

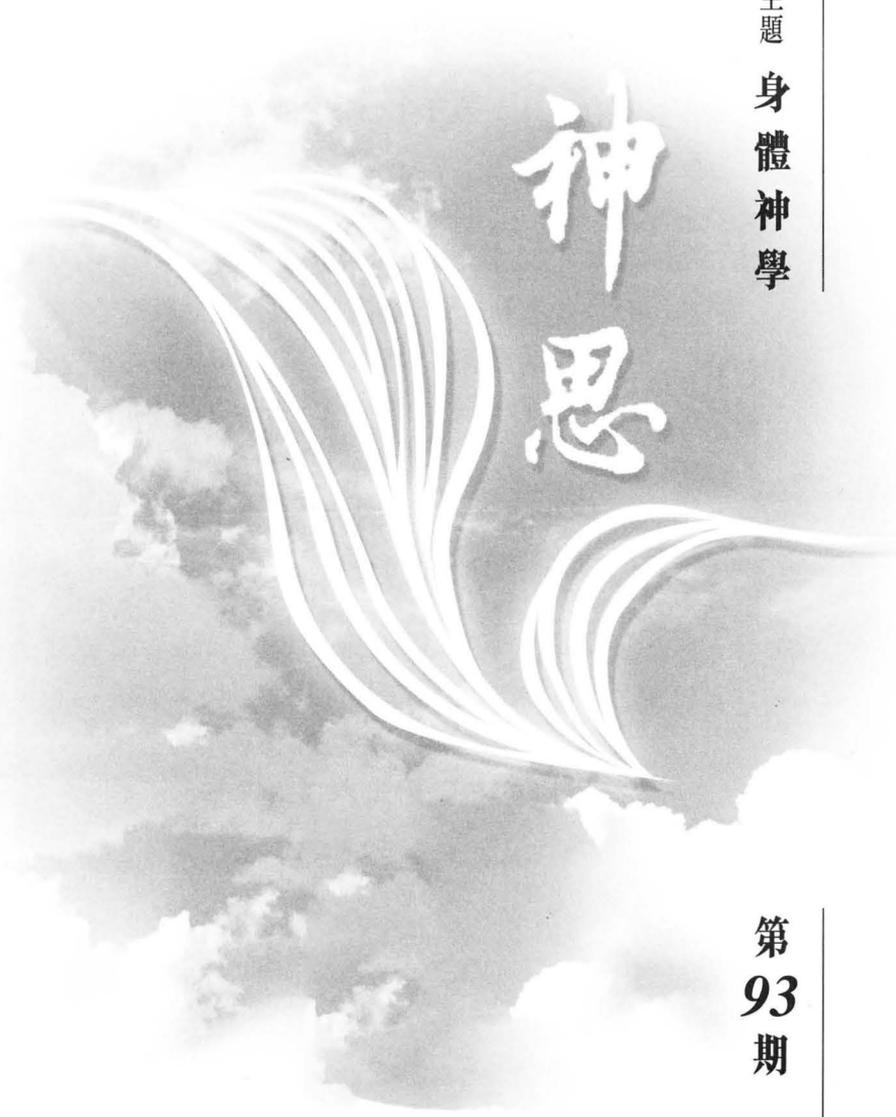
身體神學

神思



第
93
期

主題 身體神學



神思

第
93
期

SPIRIT
A Review for Theology and Spirituality
Issue No. 93 May 2012

神 思

第九十三期

二零一二年五月

神思編輯委員會

嘉理陵神父，吳智勳神父，蔡惠民神父，黃國華神父，
黃錦文神父，黃鳳儀修女，鄺麗娟修女，蘇貝蒂女士，
丘建峰先生，楊孝明先生。

封面

梁鼎章先生/ 梁仙靈女士

「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

「環保神學」

目錄

前言	編者	v
「身體神學」中的生育倫理	黃淑珍	1
身體靈修	鄭麗娟	23
身體與生命倫理神學	譚傑志著 袁銘燊譯	43
肉身的復活	蔡惠民	55
火葬的神學本地化反思	何奇耀	70
預防教育法與貞潔	吳多祿	97
性偏差與身體神學	賴煜清	107

作者簡介

- 黃淑珍 香港教友，香港聖神修院神哲學院神學碩士，香港公教婚姻輔導會主席，教區婚姻與家庭牧民委員會委員。
- 鄭麗娟 耶穌寶血女修會修女，於香港聖神修院神哲學院教授教義神學，《神思》編輯委員會成員。
- 譚傑志 Legionaries of Christ 神父，羅馬宗座宗徒之后大學倫理神學教授，亦為香港聖神修院神哲學院客座教授，教授生命倫理。
- 蔡惠民 教區神父，香港聖神修院神哲學院神學部主任，教授教義神學，《神思》編輯委員會成員。
- 何奇耀 香港教友，畢業於香港聖神修院神哲學院宗教學部，香港聖神修院神哲學院生命倫理資源中心行政助理。
- 吳多祿 慈幼會神父，於香港聖神修院神哲學院教授心理學，亦從事中學教育。
- 賴煜清 香港教友，畢業於香港聖神修院神哲學院神學部，教區婚姻與家庭牧民委員會執行秘書。

前言

已故教宗真福若望保祿二世在 1979 至 1984 年間，公開接見群眾時講道，從人類歷史的四個時期演繹身體神學。這些道理後來集而成書，於 1997 年出版，稱為《身體神學：人在天主計劃中的愛》（*The Theology of the Body: Human Love in the Divine Plan*）。這書引起廣泛的興趣，本期《神思》就以「身體神學」為主題，一起探討這主題對現代人的意義。

黃淑珍女士的文章介紹教宗若望保祿二世《身體神學》一書。教宗解釋夫婦性結合中結合意義與生育意義是不可分的，藉以說明教會反對抗孕（contraception）的理由。書中一系列對身體神學的反省，都構成他的論據。由身體神學所帶出的生育倫理，是為勸勉人在生活中實踐這份教導。

西方人學史上曾出現強調靈魂的優越，貶低身體價值的傳統。鄭麗娟修女一文把身體重新定位，發現身體的尊嚴、價值、神聖性以及它的美。文章亦指出教會也有重視身體的傳統，聖言成了血肉，更使身體有了救贖的意義。作者最後強調一個靈肉整合的靈修生活，一個感受到聖神呼吸噓氣的生活。

譚傑志神父的文章簡要地回顧身體在現代文化的理解，然後透過身體神學提供新的洞悉。作者邀請讀者看看這些方法如何擺脫有關生育控制、科技、人口控制、色情和預防愛滋病等問題。

蔡惠民神父一文由「基督的復活」去處理「肉身復活」的信仰問題，前者使後者有了保證。文章亦敘述「肉身復活」的神學發展，特別介紹聖多瑪斯及梵二後的觀點。拉內（K. Rahner）的

新人學，更強調肉身的位際性；人死後的靈魂，進入了一個更超越的層次，與天主、與人類，甚至整個世界結合在一起。

何奇耀先生的文章從火葬所牽涉的問題談到肉身復活的意義，肯定任何對遺體處理的方法，都不會影響肉身的復活。今天教會因應時代而容許火葬，但對於火化後的骨灰，鼓勵以埋葬或安放於骨灰龕的方式去處理，以保持人的尊嚴，更符合身體神學所講，人的身體是有形的標記，以顯示無形的奧跡。骨灰或遺體標誌著一個人，一個期待死人復活的人，與在世的親友仍有著一份共融相通。

吳多祿神父一文探討如何幫助青少年在貞潔和性方面成長。他介紹鮑思高神父的預防教育法，好能以理智、宗教及仁愛培育青少年修德成聖。理智教育使人明白德行的美及罪過的醜惡，宗教教育強化人的意志及明白生命的意義，仁愛教育使人體會真正的愛，並助人以愛還愛。

賴煜清先生的文章分辨出「以天主為中心」或「以人為中心」的生活有基本的差異。前者在男女的關係中，愛、性、生命三者不能分開，必須互相依靠；但後者卻將愛、性、生命三者分割，使人漸漸離開性行為的原本意義，性只變成互相滿足慾望的工具。多樣的性偏差由此而生，使人受到極大的傷害。

本期《神思》得到袁銘燊先生幫忙翻譯，我們衷心感謝他的慷慨。

CONTENTS

Foreword	viii
<i>Editorial Board</i>	
The Ethics of Reproduction in the Theology of the Body	1
<i>Louise Wong</i>	
Spirituality of the Body	23
<i>Madeleine Kwong S.P.B.</i>	
The Moral Theology of the Body and of Life	43
<i>Joseph Tham</i>	
<i>Translated by Simon Yuen</i>	
The Resurrection of the Body	55
<i>Peter Choy Wai Man</i>	
A Reflection on the Inculturation of the Theology of Cremation	70
<i>Ho Kee-Yiu</i>	
Preventive Education and Purity	97
<i>Peter Ng S.D.B.</i>	
Sexual Deviation and the Theology of the Body	107
<i>Kevin Lai Yuk Ching</i>	

FOREWORD

In his talks at his public audiences between the years 1979 and 1984, the late Pope John Paul II examined the theology of the body from the perspective of four ages of human history. These doctrinal talks were later collected and in 1997 were published as a book entitled *The Theology of the Body: Human Love in the Divine Plan*. The book aroused much interest. This issue of *SHENSI / SPIRIT* takes the Theology of the Body as its theme and examines the significance of this topic for our contemporaries.

Ms. Louise Wong introduces Pope John Paul II's book *The Theology of the Body*. The Pope explains that the significance of the sexual union of husband and wife is indissolubly linked with the significance of human reproduction and thus explains the reason for the Church's opposition to contraception. The book concludes with a series of theological reflections presenting the basis of the Pope's argument in encouraging people to put this doctrine into practice in their lives.

Western anthropology has traditionally stressed the privileged position of the soul and so has tended to lessen the value of the body. Sr. Madeleine Kwong's article sets out to renew and confirm the position of the body by revealing its dignity, the value, the holiness and the beauty. She also demonstrates that the Church has a tradition of respecting the body. The Word became flesh causing the body to have salvific significance. The author concludes by proposing a spiritual life in which body and soul are integrated, a life in which one experiences the breath of the Spirit.

Fr. Joseph Tham reviews the understanding of the body in modern culture. Then, using the theology of the body suggests a new perception. He invites the reader to consider how these different stances deal with birth control, technology, population control, sex, the prevention of AIDS, and other problems.

From the perspective of Christ's resurrection, Fr. Peter Choy approaches an understanding of the doctrinal problem of the resurrection of the body. The former is the guarantee of the latter. The article also presents a survey of the development of the theology of the resurrection of the body, with special attention to the viewpoints of St Thomas Aquinas and Vatican II. The new anthropology proposed by Karl Rahner further emphasizes the interpersonal nature of the body. After death, the soul enters a more transcendental level, in a unity with God, with humankind and even with the whole world.

From a discussion of the problems which cremation involves, Mr. Ho Kee-Yiu goes on to discuss the meaning of the resurrection of the body and stresses that any treatment of a corpse will have no effect on its resurrection. In response to modern needs, the Church nowadays allows cremation but suggests that the ashes should be buried or placed in a funerary urn in keeping with human dignity and in accordance with the theology of the body. The human body is a visible symbol pointing to an invisible mystery. The ashes or the remains symbolize that a human being who awaits the resurrection of the dead still has a relationship of communion with his relatives and friends who are still alive.

Fr. Peter Ng discusses how to help young people and adolescents to mature in purity and sexuality. He introduces the preventive education methodology of Don Bosco in using reasoning, religion and benevolence to educate young people about the beauty of virtue and holiness and the ugly evil of sin. Religious education strengthens the human will and the understanding of the meaning of life. An education marked by benevolent love allows the young person to experience true love and so helps to love in return.

Mr. Kevin Lai distinguishes a God-centred life from a man-centred life and shows their fundamental difference. In a God-centred life lived out in husband and wife relationship, there can be no separation of the three elements of love, sexuality and life: they

must be integrated. In a human-centred life, on the other hand, there is a separation of love, sexuality and life, so that one gradually loses sight of the fundamental significance of sexual activity and sex becomes merely an instrument for the mutual satisfying of concupiscent desire. Many forms of sexual deviation arise from this causing great harm to the human person.

Me. Simon Yuen helped with translation for this issue of *SHENSI / SPIRIT*. We are grateful for his generous help.

「身體神學」中的生育倫理

黃淑珍

1. 導言

「身體神學」¹是教宗真福若望保祿二世由 1979 年至 1984 年期間逢週三，向群眾公開演講的內容。由身體去反省人、愛、性和婚姻的意義，並確認我們不僅有身體，而且，我們是身體者（身體化的人，body person），我們的內在生命也是藉著身體來表達²。

如果神學是一門探討神的學問，神是無形無象的，而身體是有形的受造物，為什麼可以列入神學的範疇？透過聖言成了血肉的事實，教宗認為身體理所當然可以進入神學的領域。他還幽默地說：不僅可以進入，且可昂首闊步、堂堂正正的從大門進入（《身體神學》，以下簡稱 TOB 23:4）。道成人身、取了人性的基督，親自告訴人，人之所以為人應是怎樣的、以及人的崇高使命閱《論教會在現代世界的牧職憲章》22)

¹ 教宗是以意大利語向群眾講授身體神學的要理，《羅馬觀察報》(*L'Osservatore Romano*) 將每一次的講詞翻譯為英文並在報章刊登，這些英譯講詞後來被輯錄成書：John Paul II, *The Theology of the Body: Human Love in the Divine Plan*, Boston: Pauline, 1997. 另一較新近的英譯本為：John Paul II, Transl. Michael Waldstein, *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*, Boston: Pauline, 2006. 本文所有的引文及引文的編碼，均以 Waldstein 的英譯本及其編碼為根據。本文簡稱此書《身體神學》。

² 這簡易的「身體神學」釋義是參考自，瑪利·希妮 (Mary Healy) 著，陳滿鴻譯，《來自伊甸園的男人和女人：教宗若望保祿二世身體神學導讀》(*Men and Women are from Eden: A Study Guide to John Paul II's Theology of the Body*)，香港 2011，73-74。

事實上，在教宗一百三十多篇的集會講詞中，就有六十三篇是歸入「基督之言」這個標題，組成《身體神學》的第一部分。第二部分則是「婚姻聖事」。現將《身體神學》的結構大綱列舉如下：

第一部分：基督之言

第一章：基督訴諸「起初」(TOB 1-23)

第二章：基督訴諸人心 (TOB 24-63)

第三章：基督訴諸復活 (TOB64-86)

第二部分：婚姻聖事

第一章：聖事的盟約與恩寵幅度 (TOB 87-102)

第二章：聖事的標記幅度 (TOB 103-117)

第三章：祂賜下「生命的法律」作為百姓的產業 (TOB 118-133)

在《身體神學》的最後一章：祂賜下「生命的法律」作為百姓的產業，教宗若望保祿二世解釋了前任教宗保祿六世《人類生命》通諭中的一個重要訓導，即夫婦行為 (conjugal act, 夫婦的性結合，以下稱「夫婦行為」) 中的結合意義與生育意義是不可分的，藉以闡明教會為何反對抗孕 (contraception, 一般稱為人工避孕)。然而，教宗若望保祿是透過這個環節之前一系列反省所浮現的身體神學，作為他的論據，當中包括一些重要的概念及其所涵蓋的深刻見解，彷彿前面的努力都是要為最後一章鋪路。這一章中的十六篇講詞展露了身體神學中的生育倫理，目的是勉勵眾人在日常生活中實踐相關的教導。

本文嘗試與讀者一起走進這個歷程，就是一起去明瞭抗孕為何是一種「倫理惡」。關於這方面的瞭解非常重要，因為在現今世界，人們毫不懷疑地接受抗孕，視之為正常生活的一部分。願意嘗試去明瞭，洞悉當中的真理，繼而接受（包括付諸實行）逆流的教導，需要某程度的開放態度，甚或一定程度的道德勇氣。

本文分為四大段：第一大段是導言；第二大段簡略地勾勒出教宗若望保祿二世《身體神學》的輪廓，作為背景資料，讓讀者順利進入第三大段、身體神學中的生育倫理；第四大段是結語。

2. 勾勒《身體神學》的輪廓

基督之言

2.1 基督之言 — 訴諸「起初」(TOB 1-23)

在《身體神學》第一部分的首個環節，基督訴諸「起初」。當法利塞人問耶穌有關婚姻的不可拆散性時，耶穌帶他們，以及不同世代的人回到「起初」。耶穌談論創世紀中的「起初」，讓人看到人受造時的原貌，以及造物者天主為人的幸福給人預定的計劃。

教宗從創世紀第一章天主創造人的第一個敘述，說明人是按天主的肖像而造成的 (創 1:26-27)，這是關乎人最重要的事實，是人在神學上的定義。天主且祝福男人和女人，要他們生育繁殖。

2.1.1 人的原初經驗 (original experiences)

教宗憑他的睿智，從人被造的第二個敘述（創 2），洞察出人的原初經驗，教宗指出，這原初的經驗（下分三點）是人一切經驗的根源。

A. 原初的孤獨 (original solitude)

「人單獨不好」（創 2:18），「單獨」引申出人原初的孤獨。人在給生物起名的過程中（創 2:19-20），意識到自己的優越性。人是可見的受造界中的一分子，都有軀體，但卻比其他生物優勝。因此，在天主面前人是單獨的 (alone in front of God)，突顯出人是位格 (person)。人之所以孤獨，因為唯獨人能與天主有一份特殊的關係 (alone with God)，是其他受造物所沒有的，突顯人是與天主訂立盟約的主體 (subject)，是天主的朋友，人可在伊甸園裡面對面與天主交談。位格的主體特性表現於人的自我意識和自行抉擇。

「他沒有找著一個與自己相稱的助手」（創 2:20）。在女人還未被塑造前，人是孤獨的，渴望得到一份可以令自己滿足的關係。

B. 原初的結合 (original unity)

人的受造是為能與另一人結合，結合成為一(個肉)體 (one flesh)。亞當「醒」來，面對厄娃，驚喜不已，深情地說：「這才真是我骨中之骨，肉中之肉」（創 2:23）。這是人類第一首愛情詩篇，是雅歌的原型。亞當見到另一個既與他相同 (人性) 但又有不同 (性徵) 的人。亞當的身體是他與厄娃結合的一道橋樑，厄娃亦然。身體，連同其男性或女性特質，引領人，藉著與另一人結合，走進存有的一個新境界。身體令愛得以交流，身體表達內裡。「二人成為一體」（創 2:24）的結合衝破了孤獨的界限，達致人與人的共融。肉體的結合同時是心靈的結合。共融讓我們看

到，人的受造自起初便是「偕同別人」和「為別人」（TOB 14:2）。這樣的「二結合為一」可以「化身」出新的生命。

C. 原初的赤裸/赤身露體並不害羞 (original nakedness)

赤身露體並不害羞是瞭解人之為人的關鍵。這是人有意識的經驗，而這意識是源自人的感官。二人赤身露體並不害羞（創 2:24）並不表示他們不知道自己是赤裸的，或他們是不知羞恥的，而是他們完全、徹底地體會到他們身體（男性或女性特質的身體所表達）的意義。這亦表示他們在精神（感情）及肉體上的赤裸，就是彼此絕無隱藏和遮掩在愛中交流。按天主肖像受造的人，亞當和厄娃互相以天主的目光看對方——都認為很好。他們懷著平安與悅意的內在目光「看」和「認識」對方整個人，恰好造就人與人圓滿的親密，帶來真正的幸福。創 2:23-25 顯示出，在「起初」男人和女人清晰地意識到身體的配偶性/婚姻意義，因為他們當時尚活在原有的純潔（未有原罪前）(original innocence) 之中。

赤身露體感到害羞（創 3:7）

在人破壞了與天主所訂立的盟約後，羞恥就進入了人的經驗。在面對天主、面對自己和彼此面對時，男人和女人對自己身體的經驗有了深層的改變；這亦意味著在這些關係中也起了內在和深度的變化。在他們的意識中，原初赤裸的意義經歷徹底的改變。教宗稱羞恥為轉折的經驗 (boundary experience)。然而，害羞/羞恥也有其積極的作用，它是人的本能，即在另一人面前時，要求對方按人本有的價值來肯定和接受自己。當人的尊嚴受到威脅時，會內在地作出自我保護。

2.1.2 身體的配偶性/婚姻意義 (spousal/nuptial meaning of the body)

當人愛得真、愛得深時，可通過身體，將自己化作禮物完全交付給自己所愛的人。人之可以將自己完全交付出來贈予對方，皆因人是按天主的肖像造成，分享了天主的特質。天主本身以及祂的創造都是恩賜：天主因愛從無之中創造，將世界作為禮物賜予人，將人作為禮物賜予世界，將女人作為禮物賜予男人(也將男人作為禮物賜予女人)。男人和女人將自己作為禮物，彼此交付，互相接受，藉此建立人與人的共融。如此，身體印證了創造是恩賜，天主的大愛是男女交付的泉源。

身體的配偶性意義銘刻於人的原有純潔中，尤其在人的原初赤裸。然而，這意義因原罪而被扭曲、變得模糊，但卻始終存留在人的深處，因它已被銘刻在人的身上，在人性之中。

2.1.3 人的墮落

原祖父母吃了知善惡樹上的果子，犯了罪，破壞了與天主訂立的盟約。「人在心裡起了疑惑，懷疑天主白白恩賜的最深層意義，即懷疑天主創造和原始盟約的動機，人背棄了天主和愛、背棄了『父親』。從某種意義來看，在人的心中已再沒有天主了」。 (TOB 26:4)

2.1.4 原罪

亞當和厄娃犯了個人的罪，這罪損害了人性，他們在墮落的情況下把受損的人性傳衍下來，藉傳宗接代遺留給整個人類。原罪的遺害是貪慾/私慾偏情 (concupiscence)，即人有犯錯、作惡的傾向。

2.1.5 小結

因原罪的出現，人失掉了原有的純潔。即使如此，若望保祿二世對作為天主肖像的人，仍然是樂觀的，因他深切體會到：原初的經驗比原罪更為原本。

2.2 基督之言 — 訴諸人心 (TOB 24-63)

現在我們進入基督之言的第二個環節，教宗若望保祿二世引用了耶穌在山中聖訓的一段說話：「你們一向聽說過：『不可姦淫！』我卻對你們說：凡注視婦女，有意貪戀她的 (looks at a woman lustfully)，他已在心裡姦淫了她。」(瑪 5:27-28) 教宗認為較古老的翻譯：「... 有意貪戀她的，他在心裡已把她變為通姦者」更貼近經文的原意。在色慾的影響下，人在意向上，已將女人的身分改變了，變成可供滿足自己性慾的物品。教宗稱這樣的過程為「去人化」(depersonalization) (TOB 32:4)。

瑪 5:27-28 將姦淫的意義從身體轉移到「心裡」，關鍵在於帶有色慾的目光。原罪使人失去很多東西的同時，又失去了對身體的配偶性意義的清楚意識，容易將身體的配偶性意義與私慾偏情混淆。基督的話是向著「人心」而說的，基督要求人要看透自己的「內裡」，檢視自己當下的意念，甚至最隱密的念頭，從而懂得自制。教宗提出要養成良好的道德習性 (ethos)。

闡明道德習性形成的過程：人首先辨認出道德價值或新的道德價值，並讓這些價值進入意識，從而影響自己的態度和行為，繼而養成習慣。基督山中聖訓這段說話旨在予人新的道德價值和

道德觀。基督徒的道德習性有其特色，就是按造物主的計劃去表達身體和性的價值，並予以實現。

基督之言見證了創世奧跡的原始力量，作為人藉此而獲救的力量。「耶穌山中聖訓的斷語並不是虛無的召喚。」(TOB 46:5)

基督山中聖訓也在呼喚「人心」，敦促人克服私慾偏情，即脫離敗壞的控制(羅 8:21)，因人並非註定要受貪慾的支配。人可以重新領會，繼而體驗身體的配偶性意義，及其內在交付予人的自由，這自由是從駕馭肉身的貪慾而來的精神狀態和力量，讓人可以成為自己行為的真正主人。

教宗提醒歷史中的人，即生活於世上的人，他們的真實情況：他們的身體仍隱隱地回響著人原初的經驗，他們既受原罪的遺害，但同時又已獲基督的救贖。

教宗鼓勵人隨從聖神而生活，以獲得「心內潔淨」，「純潔」既是德行也是恩賜，使人有能力駕馭和克制「邪淫之情」，包括即時節制和慣性地克制。純潔釋放出身體的配偶性意義。

2.3 基督之言 — 訴諸復活 (TOB 64-86)

2.3.1 人復活後不娶也不嫁

這是基督之言最後一個環節。否認死後肉身復活的撒杜塞人(瑪 22:23)，藉所謂代兄弟立嗣律的「合理性」(申 25:5-10) 來詢問耶穌：那曾嫁給兄弟七人的婦人復活的時候，是那個的妻子。耶穌回答，並指出他們的錯處，「因為復活的時候，也不娶也不嫁」(瑪 22:30)。教宗解釋，人在復活的時候會重獲身體，那其具

男性或女性特質的身體，而重獲的身體又是極其完美的，堪當天主的肖像和模樣，人在復活後「不娶也不嫁」。

因此，「二人成爲一體」的結合是專屬於「現世」的，婚姻和生育並不屬於末世的將來。那些有分於「來世」的人，他們「不娶也不嫁」，因爲天主會成爲「萬物中的萬有」。他們可享有榮福直觀，即「面對面」見到天主，復活的身體生活於真理與愛的末世經驗中。復活後，這些與生活的天主達致圓滿共融的人，享有完全成熟的主體性，能感受到天主自我交付給人的榮福經驗，一份絕對勝過任何現世生活的所有經驗。他們藉其身體的貞潔狀態 (*virginal state of the body*) 來回應天主予人的自我交付，與天主自己結合，徹底顯示身體的配偶性意義的末世圓滿，又藉著與天主結合而與諸聖共融。(TOB 67:4-5; 68:3)

2.3.2 爲天國獨身

若望保祿指出，現世婚姻並不是唯一可以活出身體的配偶性意義的方式，「有些...卻是爲了天國，而自闔的。」(瑪 19:11-12) 爲天國而獨身的人，在現世預先活出受光榮的身體配偶性意義。爲天國而獨身是一個標記：標示死亡並非是身體的終結，它的終結是邁向受光榮。獨身本身已在人前作出見證，預示將來肉身的復活。(TOB 75:1)

爲天國而獨身，即爲天國而自我交付，以不二之心將自己化作禮物交付給天主，顯示出交付的自由實在存在於人的身體，身體擁有圓滿的「配偶性」意義。

婚姻聖事

2.4 婚姻聖事 — 盟約與恩寵 (TOB 87-102)

現在我們進入《身體神學》的第二個部分：婚姻聖事，先談這聖事的盟約與恩寵的幅度。

2.4.1 教會是基督的新娘

在這一個環節的反省中，教宗引用了厄弗所書 (弗 5:21-33) 的一個經典片段，來闡釋婚姻聖事，即婚姻的「奧秘」。為更好明白這段經文，讓我們先看厄弗所書另一段經文：「從創世以來，即隱藏在創造萬有的天主內的奧秘 … 現在藉著教會 … 在我們的主基督耶穌內所實現的永遠計劃 (弗 3:9-11)

天主自永遠所隱藏的計劃、愛的計劃，藉聖言的降生 (天主性和人性的結合)、死亡和復活得以顯示和實現。基督的救贖又稱為聖事，正因天主所隱藏，即不可見的計劃，通過基督得以顯示和實現，成為可見的 (廣義的聖事)。這計劃現在又藉著教會的行動來實現。「教會完成『基督救贖的聖事』，一如妻子以配偶的愛，為丈夫完成一樣」。(TOB 97:4) 這樣，我們看到教會乃基督的新娘。

「你們作丈夫的，應該愛妻子，如同基督愛了教會，並為她交出了自己。」(弗 5:25) 「教會怎樣服從基督，作妻子的也應怎樣事事服從丈夫。」(弗 5:24) 厄弗所書的作者將基督與教會的關係，類比為丈夫與妻子的關係，讓人更明白基督怎樣愛教會；然而，基督愛教會的現實卻反過來成為美滿婚姻的準繩，光照世人的婚姻，也成為夫妻相愛的原動力。

在弗 5:32 我們看到一個很特別的用語，稱婚姻為「偉大的奧蹟 (magnum mysterium)」(這奧秘真偉大)，指的是基督和教會。基督來，將婚姻提昇到聖事的尊位，是七件聖事之一(狹義的聖事)，除賦予恩寵外，還提高人的身體到奧秘的層次，起聖事的作用，即將不可見的轉化為可見。厄弗所書曾提及人的身體是聖殿，是天主的住所(參閱 弗 2:11-21)。夫妻在生活中所流露的愛，因聖事的使命，反映出基督對教會的愛，也反映上主對祂子民的愛。因為這「偉大的奧蹟」原來是指上主對祂子民的愛，即上主與祂子民的(精神)婚姻。

婚姻是盟約，婚姻之所以能成為盟約，是扎根於天主對人的愛和信實。事實上，關於盟約、天主與祂子民婚姻般關係的描述，在舊約先知著作中有悠遠流長的傳統，如：依 62:4-5；歐 2:18-22；則 16:8;15；耶 3:20。

2.4.2 以色列是上主的新娘

雖然以色列民多次破壞與天主訂立的盟約，以不忠和叛逆來回應天主熾熱的愛，敬拜偶像，即外邦人的神，先知稱這惡行為「淫亂」。然而，天主卻堅持以愛和忠誠，以忍耐和憐憫對待他們，以下是一個典型的例子：

因為你的夫君是你的造主，他的名字是「萬軍的上主；你的救主是以色列的聖者，他將稱為「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。… 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 54:7, 10)

上主、造物主、全世界的天主、救主竟然是人的夫君。這是人何來的福氣？經文洋溢著豐厚的感情，天主對人尤憐且愛，是隱藏於天主心中的奧祕，屬於「偉大的奧蹟」。出於愛，天主甘願將自己作為禮物，交付出來，這是天主的俯就、無條件、白白給祂子民的恩賜。天主甚至藉隆重的誓詞來約束自己，義無反顧地與祂的新娘訂立和平的盟約。

教宗提醒我們注意「救主」一詞，以色列的聖者是救主同時又是夫君，相當於新約基督身為救主與夫君的鮮明形象。

舊約先知們將雅威天主與以民的關係類比為夫婦的關係，突顯了婚姻中的「專一」（一夫一妻制）與以色列信仰「一神」（一神宗教）的雷同之處。（參閱 TOB 37:4）

2.5 婚姻聖事 — 標記 (TOB 103-117)

教宗以「身體的語言」這意義深長的概念來述說婚姻聖事的標記。

身體的語言 (the language of the body)

教宗從婚姻的合意開始闡釋「身體的語言」這概念。新郎和新娘是婚姻聖事的施行人，他們彼此為對方施行聖事，也從對方領受聖事。教宗創意地提出這論點：締結婚盟的誓詞藉夫婦其後在性愛中結合的身體語言得以具體地表達出來。如此，經過宣誓的婚姻通過身體的語言成為已遂——婚姻的現實。已遂的婚姻其實早在起初已由造物主制定：「人應離開自己的父母，與妻子結合，二人成為一體。」（創 2:24）(TOB 103:2)

男人和女人藉婚姻誓詞，表達願意在創世奧跡中所確立的永恆真理成為「一體」。在許諾「成為一體」中，新郎新娘清晰地

意識到，他們要在他們的男性或女性特質中完全將自己交付給配偶，不可逆轉地將自己整個生命作為給予對方的禮物，真實地活出身體的配偶性意義。這樣他們二人不但成為一體，也成為一個標記，一個不可重複的標記。這標記有指向將來的意義，「我將永遠…終生不渝」，也有指向身體的生育意義。

夫妻在性愛中完婚之所以稱為身體的語言，是因為它是藉身體來說話，是透過具男女特質的身體來表達。人的身體說著一種不是由它所創的「語言」，因為真正說話的其實是人，男人和女人。人是身體化的人 (TOB 10:4; 19:4; 21:3)，人必定有方法表達其深層的感情、人內心所想的，這一切都要求一種合適的「身體的語言」作為表達。事實上，在人還未懂得以身體來說話的時候，天主在創造人(男人和女人)時，已親自「創立」了這語言 (參閱 TOB 105:4)。

造物主如何親自創立這語言呢？祂在創造人的同時也在人身上銘刻了「身體的意義」，也就是說，人可自由地以個人的方式運用身體的語言來表達自己，但總不能脫離身體意義的框架。夫婦在二人成為一體的結合中，若他們所說出的話是符合造物主自起初為這結合所設計的，即他們意識到並活出了身體的配偶性意義，亦即活出了婚盟的內容，他們就是以身體的語言在說實話；不然的話，他們就是以身體的語言在說虛假的話。教宗稱說真話的夫婦活現了身體所具的先知職的特質。古代的「先知」宣講的是真理、天主的話，他「代替」和「代表」天主說話，即以天主的名義和憑藉祂的權威說話。(TOB 106:1)

C. Anderson 和 J. Granados 在他們的著作³中，以另一方式、角度來詮釋「身體的語言」，現嘗試作簡介，盼望有助我們更深入瞭解教宗這具豐富內涵的概念。他們指出「身體的語言」有別於「身體語言」(body language)，後者即人在比方：憤怒、驚訝、尷尬 … 時所呈現的身體自然反應或表情，人很多時會不自覺地被自己的身體語言「出賣」。他們繼續指出，教宗所說「身體的語言」是要我們注意更爲基本的現象，那就是：即使在人還未作出任何動作舉止之前，人的身體已經充滿了意義，因爲身體正是界定人性的原初經驗之「文法」(grammar)。Grammar 也可解釋爲：語言知識及運用能力。原初的經驗 (原初的孤獨、結合和赤裸) 類比地可以稱爲語言，身體具這語言的知識及運用能力。身體既然是文法本身，那麼運用這語言的人必須依從文法規則，否則不能妥善與人溝通，更何況這原初的經驗界定了人之所以爲人的重要內涵，若不依從規則，人在運用身體的語言時，有可能會損害自己的人性。

Anderson 和 Granados 認爲，教宗的身體神學具獨到的洞察力，這是其中一個明顯的例子。若望保祿二世注意到 (人的) 身體具備著一種特有的語言，造物主在這語言中表達自己。

3. 「身體神學」中的生育倫理 (TOB 118-133)

現在我們進入本文的核心討論，就是解釋教會爲何反對抗孕。

³ Anderson, Carl and Granados, José, *Called to Love: Approaching John Paul II's Theology of the Body*, New York: Double Day, 2009, 37-38.

3.1 抗孕的本質惡

人的身體並非純粹是對「性」有反應的有機體，身體同時是表達整個人的渠道，亦即如前所述，人是以身體的語言來表達自己。在夫婦的結合中，身體的語言原是預定要成為天主大愛的永恆計劃之標記——夫婦行為客觀的真理；以及原是為給男人與女人、盡他們軀體之所能，衷誠地相互表達自己的方式——夫婦行為主體上的真誠(參閱 TOB 123:4)。

一如任何其他的語言，身體的語言必須說實話，這才是合乎道德的正當行為。由於夫婦行為，按其本質，不單只標示愛，也標示生育的可能，即《人類生命》通諭所說的：在夫婦行為中結合與生育意義有不可分割的連繫(《人類生命》12)。教宗願意人正確地明白夫婦行為的內在結構，這緊密的結構即使夫妻親密結合，也按銘刻在男人和女人身上的定律賦予他們傳送生命的能力。明白夫婦行為的結構包括：看出與這行為結構相關的各種意義，以及這些意義與合乎道德的行為的關係(參閱 TOB 119:2; 123:4)。

為幫助我們看得清楚，教宗嚴正地指出，若以人為的方法剝奪夫婦行為的生育能力，使其喪失內在的真實性，那麼，夫婦行為就不再是愛的行為(TOB 123:6)。若望保祿繼續解釋，採取抗孕的夫婦行為，身體縱然真正結合了，但卻不符合夫妻位際共融的內在真諦和尊嚴(夫婦行為的尊嚴源自伴隨它而來的責任)，因為在結合中沒有真實的相互自我交付和彼此的接受。在夫婦的結合中，身體的配偶性意義與生育意義本有不可分割的連繫(TOB 123:7)，或更確切地說，在夫婦的結合中，身體的生育意義是根植於身體的配偶性意義，且從當中浮現出來(TOB 39:5)，這不可分

割的連繫現卻因抗孕的行為被分割了。這樣的結合違反了夫婦共融的內在秩序，亦因此構成了抗孕行為的本質惡。(TOB 123:7)

現嘗試分析為何抗孕行為不是愛的行為，以及仔細地看二人結合為一的真正意義。

3.1.1 抗孕行為相反夫妻之愛的真諦⁴

人自起初已恆久不變地奉召要與人共融，這是天主給我們的使命，那麼，人又可如何達致共融呢？梵蒂岡第二次大公會議的憲章給了我們清晰的指示。

「主耶穌曾向天父祈求：『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/造/願；那麼，人就唯有衷心交付自己，才會找到真我（參閱路 17:33）」（《論教會在現代世界的牧職憲章》GS 24）

天主是愛（若一 4:8,16），父——身為子的父——是去愛的一位，子——身為父之子——是被愛的一位，聖神是交流於父與子之間的相互愛情。「父愛子，並把一切交在他手中」（若 3:35）。父自永恆在愛中自我交付生子，子自永恆在愛中接受父而受生。「除了天主聖神外，誰也不能明瞭天主的事」（格前 2:11）。聖神自

⁴ 有關「抗孕的行為相反夫妻之愛的真諦」參考自 William Newton, "The Theology of the Body and Contraception: Two Irreconcilable Concepts of the Human Person," Robert Colquhoun, ed. *A Pure Heart Create for Me: Theology of the Body Today*, 2009, 9 – 25.

永恆就受發於父與子之間的相互愛情。⁵ 聖三的內在生命是愛，是自我交付，是圓滿的共融。人是按天主的肖像而被造，聖三的共融是人與人邁向共融的目標和原動力。人有自我交付的使命，人愈能自我交付，就愈能與人共融，愈肖似天主。

採取抗孕措施的夫婦，在夫婦/性行爲中拒絕交付自己的生育能力，而生育能力是一份很獨特的禮物，因為唯獨是夫婦才可以互相給予：在愛的交流中，丈夫需把整個自己，包括他的生育能力交付給妻子；妻子亦然。男人和女人，藉其男性或女性特質，在很多方面需要彼此互補，但沒有任何場域，比在生育上所需的互補性來得更爲絕對。教宗曾說：「抗孕行爲相反夫妻之愛的真諦」⁶。這並不是說他們彼此不相愛，而是壓根兒嚴重地破壞夫婦行爲原本特別要傳達的夫妻之愛，他們沒有藉這些親密的接觸，充分表達出他們夫妻之愛的真諦。

抗孕行爲局限了夫婦履行完全自我交付的使命，隨著交付的萎縮，夫婦間的位際共融也必然受損。更何況夫婦的共融是建基於他們的身體，特別是其男性和女性的特質，這是夫妻共融的底基 (TOB 29:3)。挪走了突顯男性和女性特質的生育能力，夫婦間的位際共融嚴重地受到壓抑。這並不是說採用抗孕的夫婦，在性行爲中沒有與配偶共融，而是他們沒有達致夫婦行爲原來被造要達致的、即天主爲夫妻之愛所預定的共融。

在夫婦行爲中，共融/共結合的目標與生育是如此緊密相連，排除了生育意義也實際上排除了結合意義。

⁵ 聖三的內在生命是愛，參閱歐柯林著，黃淑珍譯，韓大輝校《三位格的天主：對三位一體的理解和詮釋》香港 2007，166-167。

⁶ 教宗若望保祿二世於 1983 年，在有關負責任生育的議題上給司鐸們講話。

當完全「交付」受阻，只顧「奪取」的心態便容易悄悄地潛入。採用抗孕的夫婦很有可能會墮入他們自設的陷阱，就是不自覺地將身為主體 (subject) 的配偶視作物品 (object)，供自己享用。

3.1.2 抗孕行爲妨礙夫妻一體的結合

夫妻間需要互相表達愛意，除夫婦行爲外，夫妻還有眾多別的專屬他們的示愛方式，如：接吻、依偎、擁抱 … 這些都可建立共融和表達身體的配偶性意義。夫婦行爲固然可表達愛意、表達身體的配偶性意義和建立共融，但夫婦行爲是一種特殊的愛意表達方式，因它同時具有潛在的生育意義；夫婦行爲導向位際結合，但卻不僅止於此而已。然而，夫妻間其他表達愛意的方式則沒有潛在的生育意義。因此我們可以這樣說：夫婦行爲是爲生育的，即使它亦同時可表達夫妻相互的愛意，因爲沒有其他任何人性行爲可以導致生命的傳送。

新郎和新娘是透過圓房/夫婦行爲/具生育意義的夫婦行爲，而不是透過擁吻或十指緊扣等，完成「二」人成爲「一」體的結合，建立真正的夫婦關係，使他們的婚姻成爲已遂。在「二」成爲「一」這概念上，透過詮釋創世紀這一句經文：「亞當認識了自己的妻子厄娃，厄娃懷了孕」(創 4:1)，教宗讓我們瞥見古代語言的詞彙較爲貧乏，但卻同時讓我們看到一個從經文浮現出來的深層意義。創世紀以「認識」來界定夫妻藉兩性的親密結合而成爲一體。(TOB 20:2) 在同一次的講道中，若望保祿二世有這樣的洞見：男人和女人是藉著他們的身體和性徵互相認識，在彼此認識中，兩個不同的主體卻共同成爲這個性愛行動和經驗的單一主體 (TOB 20:4)。亞當和厄娃彼此認識後，厄娃懷了孕，教宗指出，父母職體現並合乎人性「認識」之意義 (參閱 TOB 21:2)。因

此我們可以這樣說：這個（認識）行動和經驗的「一體」就是可以成就生育同一個本原 (one principle)⁷。在夫婦行為中，夫妻相互交出其男性或女性的特質，接受生育的祝福，好能成為可以帶來新生命的一個單一本原 (a single principle)。在夫婦行為中，挪走了生育的意義，「一體的結合」的意義也就不復存在。

3.1.3 抗孕行為是謊言

若將以上所演繹的，再以教宗的「身體的語言」這概念來檢視抗孕行為，我們即有這樣的結論：採取抗孕措施的夫婦，沒有藉他們的身體的语言說出真話，他們說的是謊言，因為他們所說的話並不符合造物天主自起初為夫婦結合所設計的、即銘刻在人身上的身體的配偶性意義，他們沒有把自己完全交出，拒絕交出他們的男性和女性特質，而這徹底的交付為夫婦行為而言是尤其關鍵的，足以界定這行為的真切性。換言之，採用抗孕的夫婦沒有真實具體地活出他們自己婚姻盟誓的內容。他們沒有依循身體的「文法」來講話，因而不能真誠地彼此溝通，更甚的是有可能損害自己的人性。抗孕行為也掩埋了身體所涵蓋的先知職特質，夫婦拒絕以他們的身體的语言來宣講真理、「代替」和「代表」天主說話。

3.1.4 抗孕行為拒絕與創造生命的主合作

當夫妻選擇以夫婦行為來表達彼此的愛意，並邁向結合時，這正也是造物主要發顯祂創造生命的大能的時刻。然而卻由於採取了抗孕措施，夫妻就好像是當著天主的面，使勁地把合作之門

⁷ 本原一詞是引自 William Newton, "The Theology of the Body and Contraception: Two Irreconcilable Concepts of the Human Person," Robert Colquhoun, ed. *A Pure Heart Create for Me: Theology of the Body Today*, 2009, 9 – 25, 23.

關上。他們斷然拒絕與天主合作創造生命。抗孕思維不但否認內置於夫婦行為的生育目標，且充當自己的創造者，改變夫婦行為的原本意義，強行加入人為、扭曲了的意義。

3.1.5 小結

從以上的論述，我們可結論出，若要判斷人行為的好壞，我們須衡量行為本身的性質，以及行動者的意向，看是否合乎道德。在夫婦行為中採用抗孕的夫妻可能有良好的意願，但倘若行為本身是惡的，便足以構成這行為是壞的，反之亦然。而夫妻關係是否合乎道德，判斷的準則視乎夫妻關係是否忠於天主的計劃。

教宗若望保祿二世清楚表明，他解釋《人類生命》通諭的重要訓導是基於牧民關懷。關注牧民事宜的意思是要追求人的真正福祉，提倡天主銘刻在人位格內的價值，讓人明白天主為夫妻之愛所定的計劃。而人唯一和真正的福祉是在於把這天主的計劃付諸實行。(參閱 TOB120:6) 牧民關懷也包括指出遵行天主法律的可能性 (TOB 120:5)。

教會明白夫妻不可能無限量地生兒育女，他們有需要按自己及家庭的實際情況調節子女的數目，儘管教會經常鼓勵夫婦要慷慨地接受天主恩賜的子女。為那些有合理的理由而決定間疏生育或暫時不生育的夫婦，他們可以實行自然調節生育 (Natural Regulation of Fertility)，又稱自然家庭計劃 (Natural Family Planning, 以下簡稱 NFP)。NFP 是在婚姻關係中，夫婦在妻子的可孕期內迴避行房，而只在不孕期以夫婦行為表達愛意。夫婦需要學習在妻子生殖機能上固有的自然週期中，細心觀察不同時期的身體徵狀，以辨識可孕期和不孕期，從而正確地沿用。NFP 也可

以幫助切願生育的夫婦，他們可以善用可孕期以增加成孕的機會。

3.2 NFP 是以愛還愛之生活方式

NFP 不單只是調節生育的一種方法，而是回應天主大愛的一種生活方式，也是夫妻彼此以愛還愛的生活方式。

採用 NFP 的夫婦尊重天主的造物設計，尊重內置於夫婦行為的生育目標，恰當地運用造物天主所賜予的生育能力。即使他們暫不計劃多生一個孩子，也從不否認夫婦行為有繁衍生命的能力，反而十分尊重，以致甘願實行週期性的節制，從而做到自行抉擇。

以 NFP 方式而生活的夫婦在可孕期不以夫婦行為這身體的語言來說話，等於暫不說話；但在要說話的時候，所說的都是實話，即在不孕期以夫婦行為這身體的語言來說話。

NFP 要求夫婦有適度的節制。恆久實踐自我節制而達致的潔德，是人努力的成果，亦是聖神恩賜的果效。在談到婚姻靈修時，除提及節制和純潔外，教宗更提到「孝愛」之恩 (*donum pietatis, piety*)。孝愛這恩賜讓人有能力給予天主及那些與天主相關的事物應有的尊重。實踐 NFP 生活方式的夫婦衷誠地與聖神合作，讓孝愛之恩在自己身上產生美好的效果。

曾經聽過一位資深的婚姻輔導員說了這個比喻。吐司爐本是為烤麩包片用的，人若硬要把它看成為錘子，用來敲釘子，那釘子恐怕敲不進牆裡，而吐司爐也必然會受損。因為吐司爐的設計和構造並不是為敲釘子用的。怎樣的事物就應有怎樣的行為，人的行為理應相稱於人的尊嚴。

4. 結語

詩人、哲學家略特 (T.S. Eliot) 曾經這樣說過：「我們擁有過經驗，卻抓不住其中的意義。」⁸ 哲人好像是要強調，意義是經驗的整全部分，是寶貴的一部分。真福若望保祿二世更看得透徹，洞察到經驗與意義的一體性。在歷史中的人不容易察覺經驗的意義，可能是受到私慾偏情所蒙蔽，又或因某些經驗和其意義是如此深藏，以致在日常生活中不輕易被察覺。「意義」一詞在教宗的身體神學的整體語境中，好像隱含著一個呼籲，要求人去注意和意識到它的存在。教宗在他的身體神學演講中，多次邀請人去「發現」、重新「發現」、體驗和體會已銘刻在人身體的各種意義，以及它們之間的連繫。教宗若望保祿二世的身體神學，是一套別具創意、有系統的有關身體的教學，為幫助人將他們經驗中那些隱晦的意義變為清晰，讓人親身體會且活出天主為人間的性、愛、婚姻所預定的美好計劃，從而獲享現世真正的幸福，以及將來永遠的福樂。

「身體神學並非純粹是理論，而是有關身體的教學，具福音和基督徒信仰的特色。這教學的特色來自聖經，並主要來自福音。福音的救恩訊息揭示什麼是人的真正幸福，而人是根據這幸福的尺度，懷著對來世的希望來塑造現世的生活。」(TOB 122:5)

⁸ 參閱 T.S. Eliot, *Four Quartets* (London, 1968). 引自黃淑珍, 《愛的跳躍：伯納雅歌講道集的再讀》, 香港 2000, 150。

身體靈修

鄭麗娟

在西方人學史上，曾經出現一種傾向，就是靈魂的優越性，在精神與物質二元對立的情況下，強調靈魂主管統領身體，貶抑身體的價值。影響所及，教會傳統多少對身體也持不信任的態度，壓抑享樂的身體，而看重受苦和勞作的身體，基督徒的靈修生活遂有苦修禁欲的趨勢，我們看到教會內不少聖人聖女都是藉克己苦身，修德成聖。聖奧斯定也曾說過：倫理生活的最高理想是自我的克制。身體，在我們的信仰生活中到底佔一個怎樣的位置？身體能否參與我們的祈禱生活？如何活現在我們的屬靈生命中？在信仰啓示光照下，我們如何瞭解：人是天主的肖像，身體是聖神的宮殿？身體真義有待我們探秘！讓我們先來看看今天的人們如何看待自己和他人的身體。

現今社會的「身體文化」

在現今的社會中，出現了另一套的「身體文化」，一方面我們的身體可說是備受重視，但同時又嚴重地被扭曲。我們所碰到的是一個消費的身體、機械的身體、工具的身體、失業的身體、……。

在這個高唱享樂消費的社會裏，我們這個血肉的「身體」成了不少產品、商品的對象，甚至把身體悉心包裝，使之成為商品；從頭到腳的粉飾護理，爲了它的健康、養生、美容，爲了它的舒適、快樂、享受、……。不少科學和醫學上的研究也不惜代

價，願盡一切努力，去延緩人身體的衰老退化，減輕生理上的病痛煎熬。

我們不禁要問：我們渴求的到底是一個怎樣的身體？怎麼樣的身體才是真正的身體呢？是否青春常駐、長生不老、活力充沛、魅力迷人、……？然而，這一切只像曇花一現的刹那幻彩，轉瞬即逝。我們每個人的身體，最後，都逃不了時間的大限，生、老、病、死是人生必經的歷程。末了，現世的身體將歸何處？

在今天經濟掛帥的社會裏，很多次我們深深感到人的身體，只像一部機器，為生活而營營役役，每天機械性地開動著，盲目地做著重覆的動作（如按鈕、打字、……）。如此的身體，已經沒有了奇蹟、驚訝、讚歎！本來，為靈所滲透的血肉之身，漸漸失去了它的創意、靈感、舞動、……。

今天，資訊科技愈發達，我們的身體就愈沒有它的位置，因為，很多新的發明品已取代了身體的參與。傳統的手工藝創作，體力勞動的工作，已大大減幅，甚至趨於式微。不少人認為現代理想的舒適生活，就是要把身體的勞動減至最少，從家居生活、工廠生產、企業機構的運作、……比比皆是；或者，我們可以說，在今天眾多的裁員聲中，我們的身體正是首當其衝——「身體失業」！

此外，社會上另一個可悲的現象，就是：性的開放，甚至已經到了泛濫的地步。今天也許很少人會問，身體與身體間那麼親密的接觸——性行為，到底有何意義？價值何在？如此親密的身體行為，竟成了滿足肉慾的純「工具」。我們的血肉之身，今天三面臨極大的挑戰，活在很多似是而非、喧喧嚷嚷的價值觀裏。

我們極需要重新發現身體的尊嚴和價值，揭示身體的神聖性、身體的美，為身體重新定位。信仰告訴我們，身體是聖神的宮殿，聖神住在我們內，但是如果我們對身體沒有敏銳的意識，又如何能覺察天主在我們內嘔氣、歎息呢？

身體的美

身體的美，不是從外面而來的，而是從內裏散發出來的一種光輝。美是身體的光輝；「不可見的」透過「可見的」將自己呈現出來。一個發自心靈的、投向另一位的爱的凝視，是優美卓越的；因為唯有爱的凝視，知曉如何察覺身體的美、面容的美。Jean Vanier 說得好：「愛一個人，就是向他揭示他（她）的美。」

現在，我們嘗試從以下五個不同層次，漸次划到深處去欣賞身體的美¹：

1. 形式和諧美

這純粹是一種外在形式的美，能隨著不同的時代或文化的差異而有不同的尺度標準，如有人認為纖體是美，亦有認為豐滿是美，這樣的面形、鼻樑、眉額、眼睛的顏色、大小、粗幼、強弱、……等協調是美。這種美的品嚐，有如審視一件藝術品，是有其限度的。

2. 傳情達意美

¹ 參閱 Pascal Ide, *Le corps à coeur. Essai sur le corps human*. Collection ENJEUX, Versailles, Editions Saint Paul, 1996.

從面容上，我們可以察覺到的是表情；注視一個面容，首先就是接受它。我們接受的，不僅是一個外在的呈現，而是透過身體，流露在面容上的「內在之情」。此兩者的分別是：「呈現」是發生在任何的客體上，「表情」則只能表達在主體身上。在這意義下，一個木無表情的面容是不美的。一個傳情達意的「面容」，是內心世界的流露，可稱之為恩寵（*grace*）；它猶如一份恩賜——同時是接受和給予的禮物；為所有遇見他的人，他同時是受惠者，也是施恩者。在面容上傳情達意，意味著在互動的關係中，雙方都要蒙受祝福。

3. 臨在光輝美

若按上述的兩個標準，有些面容並不「美」。因為身體會衰老、輪廓會變形、表情會受約束、嚴峻而不易捕捉。然而，它卻蘊含另一層深度的美——「臨在」是一個事實；一個主體，在這兒，「臨在」於此時此地，在我面前，對著我說話（有聲、無聲的），他（她）已不再是「他」或「它」，而是一個「你」「我」——「我們」。臨在是一個奧秘，它同時是隱晦而又明亮，既有力又溫柔的。這種奇妙的交會，可說是一個奇蹟；通常是透過「眼神」交流，擦出火花，予人深刻的感受！事實上，面對一個面容，首先是活在一個注視之下。注視，異於眼睛；因為眼睛的對象是東西，而注視的卻是臨在、行動、事件。當我覺察到、體會到、接收到一個注視時，是與臨在的一位相遇。那面容與我說話，邀請我進入某種存在的狀態，進入與一位的關係中，因為面容呼喚話語，煥發迴響。

4. 隱藏光華美

有些時候，「臨在」也能夠蒙上一層面紗，令人難以覺察。甚或有時，某些面容會顯得可怕。因為，若按一般社會大眾的標準，有些面容是「毀了容」的、令人吐棄。就如依撒意亞先知給我們所描繪的「上主僕人」：「他沒有俊美，也沒有華麗，可使我們瞻仰，他沒有儀容，可使我們戀慕。……被人遺棄；」（依 53：2-3），的確，有些痛苦不幸的面容，被地獄式的生活蹂躪得已不像人形。但惟獨有靈氣的人，能從這些人們掩面不顧的面容上，透視其中蘊藏的光芒。這神秘的光芒，有若天上的光華一樣璀璨，它來自上天，屬於主。這光芒比臨在的光華更為奧妙，不易為人發現，除非藉著一個啓示。事實上，在所有人身上都隱藏著這天主肖像的光華，只可惜往往被我們的一些浮誇標準所掩蓋，致使天主肖像變得暗淡無光！

5. 顯容神采美

一旦隱藏的內在光芒畢露，成了可觸可感，晶瑩剔透，散發神采——變容，至高奧秘生命的榮耀，就在此顯容！這生命就是永恆之父、復活主基督和神的生命。在福音中，耶穌偕同梅瑟和厄里亞在山上變了容貌，彰顯了聖三內在生命永恆的榮耀。（參出 34:30；瑪 17:2）我們可曾遇過這人間天上的顯容？也許，在一位老隱士的面容上、在一個深度祈禱的人身上、在一些無保留將自己交付給天主和弟兄的人身上，我們可以捕捉到這驚為天人的亮麗神采，輕盈地以平安、祥和、喜樂、溫柔、……的形式呈露。「可見的」反映著那「不可見的」！在一個身心靈合一的顯容中，看得見的和看不見的，中間並無阻隔。但我們仍有可能是視而不見的，最重要的是，為眼睛看不到的，我們只能以「心」

才能看見！因為「心裏潔淨的人是有福的，他們要看見天主。」
（瑪 5:8）

或許我們可以說，美，是永恆光榮的預嘗；光榮，是美的圓滿呈現。美，好像是一個許諾，末世光榮的預許。圓滿的美的顯示，豈不正是透過此時此刻美之呈現？透過身體的變容，復活主的光華就在此顯容，在每一個當下發放光芒，仿如一個永續的主顯節！

血肉的救恩

看完了今日社會的身體文化和重新發現身體的神聖性、美的向度後，我們不能不問基督宗教對身體的態度又如何？相信許多人都會以為教會的靈修和倫理立場是：卑視身體——羞恥與罪感，貶抑身體和「性」的價值。的確，在教會傳統中曾出現過如此教導。然而，又不盡然，在教會的生活傳統中也有其另一面的表達，身體扮演著一個非常重要的角色。

教會的身體傳統

在基督徒宗教藝術的表達中，尤其是聖像（icone）及羅馬藝術，都是非常精緻而華麗地頌讚身體的高貴、面容的光彩，甚至連身體所穿著的衣服都表現得非常亮麗。在基督徒的祈禱和禮儀生活中，身體的參與更是不可或缺的一環，如東方禮和隱院禮儀傳統中，都非常豐富地涵泳身體的幅度：如詠唱、誦禱，尤其專注呼吸祈禱，透過身體的五官感覺（視、聽、嗅、味、觸），以及各種身體行動姿態——如起立、膜拜、下跪、俯伏、鞠躬、捶胸、舉手、合手、親吻、擁抱、吃喝、……，全人全情投入天主

的奧蹟中。禮儀中的各種象徵標記，如光、香、水、油、……等，在喚起我們感覺、知覺的同時，也真實地發揮其聖事性的救恩效能。禮儀將我們的身、心、靈聯結在一起，使整個人成爲「慶祝」！或者，我們還可以舉一個例子，就是在傳統的隱修院中，手藝操作更是默觀生活的一部份；隱院的祈禱、生活和工作是密不可分、連成一體的。再者，如對病人的照顧，在基督徒團體中一直是備受歌頌的愛德行爲。爲此，難以想像身體只是不值一文的臭皮囊而已。人受造成爲天主的肖像，是身心靈合一的存在，身體是天主給人的一份禮物，人藉此能自我實現及自我超越，身體更能成爲人神相遇的地方，我們與主的關係，有著身體幅度的特質。

聖言成了血肉

基督宗教是一個「降生的宗教」——聖言成血肉、聖事性的教會、聖體內共融、諸聖相通、聖神宮殿。我們和其他宗教或哲學學派（如柏拉圖或印度教……）的看法不同，身體的創造和靈魂的創造是不可分割的，信仰告訴我們：不單止靈魂，而是身體和靈魂一同要承受永生的許諾。基督徒的希望，不單止是期待靈魂的得救，更是「我信肉身的復活」。父、子、神的救恩工程，是從血肉展開，「身體」的出現是創造工程的高峰和終點。救恩透過血肉，在耶穌基督這個人的身體內實現完成：誕生、成長、生活、宣講、治病、被釘死、被埋葬、復活升天的身體……。聖神無限量地賜給了祂——在祂內真實地住有整個圓滿的天主性（哥 2:9）在這末世時期，天主的救恩透過聖事，在祂所建立的有形可見的教會內繼續通傳。基督徒該懷何等信仰之情去品嚐這連

串救恩事件中「身體」的奧秘，我們試從耶穌基督身上去細味身體的救恩意義！

聖言成血肉，降生在一個身體內，寄居在我們中間。「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裏的獨生者身為天主的，他（透過血肉）給我們詳述了。」（參若 1:18）是的，「基督一進入世界便說：『犧牲與素祭，已非你所要，卻給我預備了一個身體；全燔祭和贖罪祭，已非你所喜，於是我說：看，我已來到！……天主！我來為承行你的旨意。』……我們就是因這旨意，藉耶穌基督的身體，一次而為永遠的祭獻，得到了聖化。」（希 10:5-10）「因著祂十字架的血立定了和平。……從前，因邪惡行為在心意上與天主為敵的，與天主隔絕的；現今，天主卻以祂血肉的身體，藉著死亡使我們與天主和好。」（哥 1:20-22）

在新約福音書裏，我們可處處看到「身體」這個主題。耶穌所施行的奇蹟大部分都碰到「身體」的幅度——治病、增餅、復活死人、顯聖容……等。還有一個美麗的圖像：宴席——從加納婚宴直至最後晚餐，在福音中有其突顯的末世救恩意義。多麼奇妙，最後審判的標準是：「我餓了，你們給了我吃的；我渴了，你們給了我喝的；我作客，你們收留了我；我赤身露體，你們給了我穿的；我患病，你們看顧了我；我在監裏，你們來探望了我。」（瑪 25:31-46）在這些行動中，有那一點是共通的呢？就是「身體」——飢餓、口渴、流浪、赤身、患病、坐監的身體，最小弟兄的身體就是基督的身體。

請瞻仰這愛到底、被擘開的身體：「你們拿去吃吧！這是我的身體。……這是我的血，新約的血，為大眾傾流，……你們都由其中喝吧！」（瑪 26:26-29）「誰吃我的肉，並喝我的血，必

得永生。」（若 6:54）這是愛的奧蹟！也是信德的奧蹟！他的門徒中有許多聽了，感到這話生硬，聽不下去，就退去了！（參若 6:60、66）

在耶穌苦難史的敘述中，觸目的是一個被交付、被譏諷、被凌辱、被鞭打、被剝去衣服、戴上棘冠、背負十架、最後被釘死在十字架上、被長鎗刺透、流出血和水的的身體、……未了，為我們而捨棄、呼出最後一口氣的身體！（若 19:30）基督藉血肉救贖普世，一個向所有人開放的身體，一個為所有人而交付的身體，矗立於天地之間，築起了修和的天梯，連繫天上人間！

在復活的描述中，婦女們和宗徒們的見証是：墳墓空了，身體不見了！肯定這兒復活了，不單止是耶穌的靈魂，而是一個有血有肉的、帶著苦難傷痕的身軀！耶穌整個人復活了，祂的身體變成了屬神的身體：「復活起來的，是屬神的身體」；最後的亞當成了「使人生活的神」（格前 15:45）。按路加福音記載，復活的基督第一次顯現給門徒時，就是給他們展示自己身上的傷口，邀請他們觸摸他的手和腳：「你們看看我的手，我的腳，分明是我自己。你們摸摸我，應該知道：鬼神是沒有肉軀和骨頭的，如同你們看我，卻是有的。」（路 24:39）復活基督的身體屬於另一個維度，披戴著圓滿的光芒，復活的身體與之前的身體固然是不同的：門徒們起初辨認不出來，但顯現在他們眼前的，確確實實是一個有血有肉的身體：「他們由於歡喜，還是不敢信，只是驚訝，耶穌向他們說：你們這裏有什麼吃的沒有？他們便給了他一片烤魚，他就接過來，當他們面前吃了。」（路 24:41-43）這確是身體的奧秘！

救恩在血肉內彰顯

根據聖經，人，是整個的人受造成為天主的肖像，身與心同為天主的靈氣所滲透。在希臘思想影響下，新約部份雖也含有二分（參瑪 10:28）和三分（參得前 5:23；希 4:12）的人觀，但按希伯來人的觀念，人是身心整合的受造，身體既非人的全部，亦非人的一部分，而是代表整個人。身體是人的自我降生、自我流露；basar 血肉標誌著人的外在可觀可感的幅度，指示出人有限、脆弱的一面：「凡有血肉都似草，都像田野間的花」（詠 103:15）。人的身體不單屬於動物性的生命，更是「屬神」的，有其倫理現實的一面：一顆「血肉的心」勝於鐵石的心。「從你們的血肉內取去鐵石的心，給你們換上一顆血肉的心。」（則 36:26）。人的血肉與天主的關係相依相屬：「上主的光榮要顯示出來，凡有血肉的都要看見。」（依 40:5）天主的救恩要觸碰的是血肉的人，所以，祂也以血肉的方式來顯示通傳，人的血肉成了蒙恩的載體，是天主光榮顯示的對象，分享了天主的光榮。

聖保祿在書信中切切表明，我們的身體是「基督的肢體」、是「聖神的宮殿」：「人的身體，不是為淫亂，而是為主，主也是為身體。天主既使主復活了，他也要以自己的能力使我們復活。你們不知道，你們的身體是基督的肢體嗎？……那犯邪淫的，卻是冒犯自己的身體。難道你們不知道，你們的身體是聖神的宮殿？這聖神是由天主而得，住在你們內，而你們已不是屬於自己的了嗎？你們是以高價買來的，所以務要用你們的身體光榮天主。」（格前 6:13-20）保祿宗徒勸告我們：光榮天主，不單只是透過我們的思想，而是藉著我們的身體。

「我信肉身的復活」是基督徒信仰的宣示，是天主的救恩在人身上呈現的高峰，創造和救恩工程的展開與完成，都是聖神的二程。保祿宗徒告訴我們：「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）基督徒就是懷著這復活的希望，期待肉身復活許諾的實現，相信天主的救恩要在有血有肉的身體上彰顯。

為保祿而言，身體正是現世生命與未來生命二者關連之處：「播種的是可朽壞的，復活起來的是不可朽壞的，播種的是可差的，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；播種的是屬生靈的，復活起來的是屬神的身體；既有屬生靈的身體，也就有屬神的身體。」（格前 15:42-43）基督徒相信肉身的復活，偕同復活基督的身體，尤有甚者，參與、分享並溶入祂的復活生命中：相信肉身的復活，即是相信一個新天新地的誕生——物質不會消失，而是獲得釋放和修好。這世界是如此的美，布滿星辰的天空，捲起萬千浪濤的海洋，漫山遍嶺的春花秋葉……，這一切豈不已是許諾和預嘗？Henri Bosco 曾如此讚歎：期望在永恆裏我們會重尋某個夏日清晨的美麗！

身體是記憶，相信身體的復活，等於相信末日的榮耀不會磨滅歷史的一切，即使痛苦創傷也會以另一種形式留痕。請看，復活的主仍向門徒們顯示自己的傷痕……基督徒的美，不是一個無缺的完美，也不會是無浪的完成。然而將來要顯示的榮耀，的確是一件新事：「現在我們是天主的子女，但我們將來如何，還沒有顯明；可是我們知道：一顯明了，我們必要相似他，……」（若一 3:2）。

身體—聖神宮殿—活在「感應」節奏中

如果身體是「聖神的宮殿」，那麼，我們如何能在身體內經驗天主真實的臨在？當我祈禱時，我的身體在那裏？如何經驗：

我的身體是神的居所？如何透過身體與主相遇？與主交往？與主結合？我的身體如何進入祈禱，與神（人的神及天主的神）共舞？「我的心靈以及肉身，向生活的天主踴躍歡欣。」（詠 84：3）身體如何能化成話語、讚頌、祈禱？如果人是身心靈合一的存在，我們便需要尋回一個深度而整合的靈修——靈與肉合一的祈禱生活。如果身體曾經被視為靈修生活的絆腳石，那麼，今天身體如何能夠成為我們與主相遇的機緣石？就在這兒，最血肉的和最精神的相遇！

靈肉共舞

我們要尋回一個靈肉整合的靈修生活，就必須超越死板的、二元對立的靈肉觀念：身體與靈魂，不是兩個獨立對峙的東西。保祿書信中，提到的「靈與肉」（參迦 5：17）並不是對立或分割的，而是兩種具體的存在狀況，充斥著矛盾與挑戰，每天都可能發生在我們的生活中，我們都曾經驗過身體有時也會淪落在暴力和罪惡的恐怖中；正因如此，血肉的承恩者，會更深感受到屬神的光榮召叫和對未來身體的美麗憧憬。在混沌和分裂中，天主聖神的工作，就是釋放、淨化、整合：「我的德能要在軟弱中彰顯。」（格後 12：9）

人只是一個主體——血肉的主體——精神化的血肉，血肉化的精神。「身」超越單純的生理或肉體，在我們的身體內住有一種「智慧」——感——一種敏感度，它先於所有人性精神活動的干預，同時能接收也能發放，能「感」也能「應」、會渴望、有感受、有思念、有回憶、……。 「靈」也超過心理、精神、理性之所指，靈是氣息、呼吸、生命力、整個存在的原動力、一切生命活動的動源，而身體正是它的場所、形式和呈現。身體是主

體，而非客體，它絕不是一件外衣或一件工具而已，「靈」也不是一個在空中飄忽的魂；靈，作為「氣息」，它必須透過「身體」而嘯氣；「靈」也不能成為「禮物」，除非他透過身體去表達、透過雙手去給予。「靈」化成「肉」，在世界中，「不可見的」成為「可見的」！人作為一個身心靈整合的存在，我們的身體正是靈與肉、身與心的整體而具體的呈現。靈化成肉，在世界中成了可見的。如此，我們可以說：「超性」本身是血肉的！身體也是屬神的！

身體是聖事

真福若望保祿二世在他的身體神學中肯定：身體是啓示人的標記，身體表達整個人——人格、氣質、才情、……，使那看不見的，成為可見的！身體作為標記，猶如一件「原始」聖事；因為它有效地在「看得見」的世界裏，通傳那「看不見」的永恆天主隱藏的奧秘。身體是天主給人的第一個啓示——愛的自我通傳，「不可見的」成為「可見的」！我們的身體猶如一件「聖事」——因為身體是聖神的宮殿，聖神住在我們內，最精神的和最血肉的相遇，最精神的透過最血肉的自我通傳。身體不但是聖神在我們內活動的外在有形的標記，身體也是人自身的標記，透過身體，人自我流露。如此，身體不但表達神的奧秘，也表達人的奧秘，人的身體同時向人的神和天主的神開放，人的神和天主的神就在人的血肉之身內相通共融。就讓我們來看看身體如何成為人自我臨在、自我降生的標記。

身體是人自我臨在的標記，是人活在時空中的標記。活著：意味是此時此刻的我身體性的臨在——在世界中的存在、面對世界的存在、屬於世界的存在。透過身體，我臨在、居住在世界

中，進入感性和物質的世界中。身體也是自我降生、自我表達的標記，整個身體，宛如面容——是一個主體的自我呈露！透過身體——一個眼神、一個微笑、一個手姿或投足……，身體能夠化成話語、音樂、舞蹈、甚至祈禱……，每一個我，都是一個獨一無二的主體，我帶著並偕同我的身體思想，如同我帶著並偕同我的靈魂渴望、感受……。 (Herni Bosco)

人的身體是歷史的標記，身體不完全等同於物質，因為它帶著主體的歷史、情思、回憶與憧憬，常活在渴望、追尋、感受、溫柔、痛苦和喜樂、……的脈絡中；人的身體烙印了歲月的留痕，見證了歷史的風雲。

身體也是關係的標記；身體存在於關係中，是在關係中的存在。人的身體，有如三稜鏡，透過它，我們在世界中與他人的關係得以綻放異彩！藉著身體，人間所有的關係，得以實現；憑藉一種比思想更古老的溝通，編織所有經驗的網絡，身體是所有關係相遇交流的中心。身體的經驗，反映我們有「感—應」的能力，即能被感動、也能感動人。在身體內，透過身體，我覺察到自己和他人都是血肉的存在，整個身體成了開放的窗口、溝通的管道，讓我們走出自己，走向他人，進入與他人的關係中，與世界的生命相遇、相觸、相感。

身體同時也是行動的標記；親切的臨在、深情的凝視、溫柔的輕撫、煥發的面容、……，每一個人性行動，都傳繹著一種存在的方式，一種侍主、待人、接物的態度。我們住在我們的行動裏，它們不只是我們的工具或代表，而是我們自己，或更好說，在行動內我們降生、存在、生活和行動。

是的，一個能行動、有感受、能感能應的身體，到底是精神還是物質呢？還是二者兼之？當我對著一個主體說話時，我並不是對著一個軀殼說話，更不是對著一個抽象的、飄渺的、非物質的主體說話。事實上，我是面對一個面容說話，這個有血有肉的面容繫著他的心、他的手、他的感情和思念、他的整個生命。他在這裏，就在咫尺，在我伸手可及之處，他的聲音撥弄了我的心弦；然而，同時我也深深感受到，他為我又是如此不可捉摸，遠超過我所能見、能聽、能觸的。他永遠是他——另一位，他為我永遠是一個奧秘！他同時是和不是他的身體。在這意義下，我們更是：「我有一個身體」多於「我是我的身體」，因為我不完全等同我的身體，與之有區別！人是一個身心靈合一的整體，而身體正是整合和統一的地方。一方面，「我是身體」——我就是我的身體——誰看見了我的身體，就是看見了我！但另一面，我又比我的身體大——「我有身體」！

我們的身體是聖事，是自我通傳的標記，身與心相交感應，血肉之身反映人內在看不見的奧秘，同時也通傳那隱藏的永恆之神的奧秘！現在我們嘗試來揭示一下這奧秘，經驗血肉的身體是如何能成為神的居所？身體的動作、行動即身體語言嗎？身體如何能化成生生不息的祈禱？

身體是祈禱

人的身體，不單被召活在聖神內，尤有甚者，聖神更住在身體內，但我們如何能夠敏感到聖神的臨在、推動和吸引呢？如果我們細心覺察，我們會驚訝發現，身體內有一種節奏；因為，基本上，身體的各種活動，不管心跳、呼吸、微笑、走路、舉手、投足、……都蘊含一種節奏，就是走出自己，又回歸自己。身體

是節奏——常活在聖神的推動「感—應」的節奏中。人的身體在聖神的臨在中，常被召活在這感—應的節奏中，所以能不斷開放自己，走出自己，走向他人；不斷集中與擴散，不斷接受和給予；隨從聖神生活，不斷與之有「感」有「應」，整個身體能夠化成不息的祈禱……。

呼吸，是最基本的生命活動；活著，我們就不能一刻不活在這生命的節奏中。藉著這一呼一吸的節奏，不單流露我們對生命的渴望，更表達出我們整個存在對天主聖神臨在的開放和接納。在每一個當下，一個接一個的呼吸，一個接一個的當下，天主的神仍在創造我們、塑造我們，祂在這兒，在我們內，不斷自我通傳，自我給予祂的生命與愛情。「靈修」一詞源自 *spirare*，意即呼吸、氣息（聖神）！我們不禁驚訝，無論是東西方傳統的神秘和靈修大師們都非常注重呼吸的操練²，如耶穌禱文、歸心祈禱等都是守意於心，身心一如地緩緩隨著呼吸的節奏進行。是的，「你所呼吸的，正是天主的氣息，但你卻不知道。」³聖十字若望在他的《神曲》⁴中，透過詩意而又神秘的語言，巧妙地道出了天主聖神在我們內的行動，就仿如呼吸運動，我們會經驗到雙重的吸入——聖神吸入我們，我們也吸入聖神；天主的神與人的神相互彼此吸入……這神妙的雙重吸入，微妙地轉化並提升人靈，使之趨於完美；使人在天主內，能夠產生與天主相同的愛的「渴望」（嘔氣）——這愛的嘔氣，正是父在子內，及子在父內，所

² 如 St Syméon le Nouveau Théologien, Grégoire Palamas (1296-1395) ; 參閱 Kwong Lai Kuen, *Qi chinois et anthropologie chrétienne*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 309.

³ Théophile d'Antioche, *Trois livres à Autolyque*, I, 7. SC 20, 7.

⁴ *Cantique spirituel B*, strophe 39. 參閱 Kwong Lai Kuen, *Qi chinois et anthropologie chrétienne*, Paris, L'Harmattan, 2000, pp. 312-313.

由生之「生發」(spiration)——亦即天主聖神本身！天主第三位的奧秘，難以明言的妙理！此刻，也同時成了人的奧秘！

啊！呼吸，看不見的詩篇！

從不止息地進入我的存在，

在我和我所由來的世界間，不停地有節奏地互流著，……

唯一而同一的海濤，我是連綿不絕展開的浪濤。⁵

也許，我們可借類比語言透過氣的經驗來體味一番：就在這一呼一吸的生命節奏中，天主聖神作為天主的嘔氣，祂吸入我們，我們也吸入祂，天主的氣與人的氣相互彼此吸入，天主的氣息在我們內，我們的氣息也在天主內；神在人內，人在神內——人在氣中，氣在人中；因著人的一氣與天主之氣互流互通，藉著同一嘔氣，同一「生發」——聖神自己（即愛的本身）——天主在自己內渴望人，人在天主內渴望天主！即在同一的嘔氣（聖神）內，人與天主彼此渴望，聖神作為天主的「嘔氣」，正是天主的「渴望」本身，因為祂是不可言喻的天主的歎息，不斷代我們轉求——祂同時是天主的渴望及人的渴望，在天主內祂是天主對人的渴望，在人內祂成了人對天主的渴望；祂同時是天主對人的渴望及人對主的渴望⁶。

是的，若我們划到「渴望」節奏的深處，我們會發現，在每一個人性的渴望裏，我所渴望的，不單止是「對另一位渴望」，而是「另一位的渴望」。這是愛的使然！因為當我愛一個人的時候，必然牽起我對他的渴望。但愛並不止於此，愛是渴望

⁵R.M. Rilke, *Sonnet à Orphée II*, 1. 參閱 Kwong Lai Kuen, *Qi chinois et anthropologie chrétienne*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 308.

⁶St Syméon le Nouveau Théologien, «*Veni Sancte Spiritus*», SC 156, 1969, p. 151-153.

的渴望⁷！在愛的「感－應」節奏中，激起一浪接一浪的迴響，我和他，同時是「感」也是「應」，彼此相互感應。他會吸引我，激起我渴望他的渴望，渴望成爲他所渴望的對象（主角）；同樣，我也會吸引他，激起他渴望我的渴望，渴望成爲我所渴望的對象。所以，這一位已不只是我所渴望的客體，而是渴望的主體了。

我們在聖神內及聖神在我們內，讓我們會經驗到「天主的渴望」——即天主渴望我們、天主對我們的渴望、以及天主渴望我們的渴望。同時，天主聖神作爲天主的渴望，祂會不斷吸引我們「渴望天主」，會不停地淨化、調校我們的渴望，使天主成爲我們唯一的渴望，使天主的渴望成爲我們的渴望（上主聖意乃我心志），尤有甚者，更會催迫我們渴望天主的渴望（即渴望成爲天主所渴望的對象）！那不可言喻的天主的歎息——聖神——正是這美妙節奏——感應不息——的渴望之泉，不斷遍流迴盪，激起萬千相遇的愛流！

是的，在這一呼一吸的節奏中，人的氣息與天主的氣息相互吸入，一氣相通！天主的渴望與人的渴望相互交融，渾然一體！如此，呼吸，已不單止是祈禱的一種方式，或是祈禱的一種表達，呼吸本身變成了祈禱——延綿不絕的祈禱！這樣的祈禱，已不單止是「我們在聖神內祈禱」，而更是「聖神在我們內祈禱」；這樣的祈禱，已不再與特定的時空相連；呼吸是祈禱，不息的一呼一吸，就化成了生生不息的祈禱！呼吸的節奏，就成了祈禱的節奏，整個存在猶如一首節奏和諧的樂曲，如此當下的生

⁷ Jean-Claude Sagne, «Du besoin à la demande, ou la conversion du désir dans la prière», *La Maison-Dieu* 109, 1972, pp. 87-97. «L'Esprit Saint ou le désir de Dieu», *Concilium* 99, pp. 85-95.

命節奏就好像成了末世生命的預嘗。如果我們持續操練呼吸祈禱，祈禱呼吸，慢慢地，我們已不再用「祈禱」，因為我們整個人已是祈禱，整個存在已是活在祈禱的節奏中。受造的人是天主的肖像，身體是聖神的宮殿——人在神內，神在人內，不單止呼吸活動能化成連串的祈禱樂章，我們可以說：身體的全部所有活動，都能化成生命的祈禱，不論是吃飯、走路、工作或休息，……伴隨著呼吸的節奏，活在聖神不息的感應節奏中，都與主相通相契相合，生生不息！

最後，想跟大家分享一首祈禱詩篇⁸，讓我們一起細味「聖神在我們內祈禱」的絕妙：

上主，

當你的聖神降來，住在一個人內裏時，

他的祈禱就不能停下，

因為，是聖神在他內不息地祈禱……。

他，或睡或醒，

祈禱，在他心內不斷持續著……。

他，或吃或喝，

或工作或休息，

祈禱的馨香，油然而生，沿他的心靈上升……。

在他內的祈禱，已不再與特定的、有限的時間相連，

祈禱已無法遏止。

即使在睡眠中，

⁸ St Isacc le Syrien, 七世紀 Ninive 的一位主教、隱修士、神秘家。參閱 Kwong Lai Kuen, *Qi chinois et anthropologie chrétienne*, Paris, L'Harmattan, 2000, pp. 310-311.

仍隱隱地延續……。

因為在他內的沉默，已是祈禱，暢流無阻。

我的天主啊，他的心思為你啟迪。

他心靈內，最微小的一個顫動，

仿如靜寂的無聲之音，

為你，看不見的你，歌唱著……。

身體與生命倫理神學

譚傑志著

袁銘燊譯

導言

回憶起，在我首年開始行醫時，有一位與秘書通姦後，受困惑而前來求診的病人。他不想妻子知道自己這次的偶遇，及不希望自己和妻子同受病毒感染的風險，所以要求我替他進行艾滋病（獲得性免疫缺陷綜合症候群）測試。他承認這種激情行為是愚蠢的，並希望能以其他方法作出補救以免引發更多不必要的傷害。他聲稱在過去數星期已沒有與其妻進行任何房事，好能減輕在潛伏期妻子被感染的機會。由於艾滋病毒的潛伏期是六個月，所以在這階段進行艾滋病毒測試是無法確診他的病情。經向他解釋這階段任何測試都無法百分之百確保他不受艾滋病感染，並勸諭他把通姦的真相向妻子說出。他對我的建議非常驚訝，因這樣做是很難為情的。其後，他沒有接受任何測試便離開診所。自此，我再沒有遇過他。

多年來，經我診斷眾多的病人中，這個案仍在我的腦海。事實上，一個人痛悔因激情而犯錯要面對的是道德責任，也是難於啓齒請求寬恕。最終，自己都是無能力解決的。這個案帶出幾個有趣的論點，將在本文作出探討，那就是：人體與性慾、慾望與羞恥的事實、我們的身體倫理維度等。

世界上，生命倫理、慾望、羞恥和神學等確是不太可能作為討論的主題。主要基於事實，俗世的生命倫理學本質是無法解釋「生命中的深層問題」，特別是那些關於人生命的本身、死亡、

人的性慾等。可惜，反對人心靈方面的作者往往忽略俗世層面，例如：那些若望保祿二世的著作。

由一九七九年至一九八四年間，已故教宗的週三向群眾公開演講著重以一系列的教理作為反映人體的神學意義。現今，這些身體的語言製造出「身體神學」，並影響天主教對性道德的闡釋¹。非信徒亦能深入了解許多對身體和性慾的意義。今天，「身體」視為一個具有重大意義的議題。因此，有一位意大利作家有以下評語：—

「身體本身從本質和文化、個人與社會、個人和權力等之間的關係揭露基本的社會和人類的結合點。並構成個人與社會、創造者與準則和價值的寫真、身體移植的標記等的結構和行動、抑制和自由、理性和激情之間的十字路口滙合點²。」

因此，任何對生命倫理的討論都不應忽略對身體含意的分析。本文我們首先簡要回顧身體在現代文化的理解，就是把慾望和羞恥的經驗歸納為生活規律的層面。此外，我們透過身體神學提供耳目一新的洞悉，好能補充那些不足之處。最後，我們察看這些方法如何處理當下面對有關生育控制、科技、人口控制、色情和預防艾滋病毒等問題。

疑惑大師

很奇怪，任何對人類性慾的倫理探索皆忽略人在不同文化背景下經歷的慾望和羞恥是一種自然傾向的事實。然而，眾多倫理

¹有關正式的教理可從以下文獻找出：*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. II/2 to Vol. VII/2, Libreria Editrice Vaticana, Citta Del Vaticano, 1980-1983。

²翻譯取自意文：M.LIUCCIO, *Alla ricerca del corpo perduto*, Gagemi Editore, Roma 2003, 17。

學家在討論性道德時明顯否定或略過這事實。這些學者把人體和性慾視為僅是生理器官和衝動，而非把人類生命歸納為動物的層面。例如：這個方法可從一位動物學家在美國社會經多方檢視有關性慾行為後而撰寫的統計報告，「金賽報告書－1948、1953」(Kinsey Report)看到。這份報告的結論是，性愛行為是因身體和心理受到足夠刺激而產生簡單的性愛反應。因此，按推測將善與惡、合法與非法、正常與異常等帶入討論的範疇是毫無意義的³。

笛卡兒哲學明顯幫助人走向身體的現代理想之道。笛卡兒的著作中，身體往往被視為唯一的有形實體表達我們的性格，甚至靈魂亦被變成及發現於身體松果腺的部位。這個人類的物理概念提升了對某些藥物的肯定，那就在將整體分成許多小部份的需要。⁴ 今天的文化仍能看見笛卡兒體系中固有的二元論，那就是理智本質被邊緣化和身體被提升至偶像拜崇的最高位置。

上世紀，一些自由思想家發現身體的二元論是最全面的表達。教宗稱這些人為「疑惑大師」，並命名其中三位，就是弗洛伊德 (Freud)、尼采 (Nietzsche) 和馬克思⁵ (Marx)。

弗洛伊德 (Sigmund Freud) (1856-1939) 肯定「性」指整個人的維度。這不是表示個人的性慾而是性慾的動態潛意識在人格內建立。因此，我們所有的社交、唯心、唯美、利他及文化的表達都是一個隱藏的「戀母情結」(理論)和辯護表現而已。自弗洛伊德

³ 參閱：A.C.KINSEY-W.B.POMEROY-C.E.Martin, *Sexual behavior in the human male*, Saunders, Philadelphia 1948; ID., *Sexual behavior in the human female*, Saunders, Philadelphia 1953。

⁴ 參閱：R.DESCARTE, *Les passions de l'ame*, 1649。

⁵ 參閱：JOHN PAUL II, *Catechesis*, October 29, 1980。The pope acknowledged the source of this term from the writings of P. RICOEUR, *The Conflict of Interpretation: Essays in Hermeneutics*, Continuum, New York 1989, 144-146。

的時代，人的泛性及決定性概念把「性」理解為支配一切。在這概念下，性慾是從來不會因人格障礙而帶來被「阻撓」或「抑制」的結果。因此，根據弗洛伊德的調查分析 (Freud diagnosis)，傳統的教育對集體恐懼症的指責歸咎於性抑制。弗洛伊德的心理分析中，把「性」歸納為性慾的層面和理性支配外的肉慾本能。當把激情和性慾作為詮釋人類活動和動機時，我們自己便成為性慾的奴隸和無能作出負責的承擔。儘管今天對心理分析不再普遍，這些對人類性慾的歸納和決定方法在心理和流行文化中成為不成文的規範⁶。

尼采 (Friedrich Nietzsche) (1844-1900) 正視喜樂和生活的終極根源來自身體。在其著作 *Thus Spake Zarathustra* 中，指向這些由他杜撰《身體的輕蔑者》的闡釋：

「讓我對《身體的輕蔑者》說出我的話。我希望這些話既不重學習也不是再教，卻是他們告別自己的身體－從而變成不再說話。

小孩這樣說：『身體和靈魂是我嗎？』再者，人為何不像孩子這樣說？

但覺醒和聰明的人說：『身體是我的整體別無其他，而靈魂不過是某種東西在體內的名稱而已。』

身體是表達一個重大的睿智、一個從某種意義上說：一戰爭與和平、羊群和牧羊人的多元化。

你的體內的一個工具也是你的小智慧，那麼你稱我的兄弟為『心靈』－指一個細小工具和你的重大睿智的玩物。

⁶ 參閱：E.SGRECCIA, *Manuale di Bioetica, Vol.I: Fondamenti ed etics biomedical*, Vita e Pensiero, Milan 2000, 386-387。

你說：『我在』，亦因這個美麗的詞語而感自豪。但更大的事情，在於不願意相信你的美，即你的身體與重大的睿智一齊；這樣說非指『我在』而是『去幹』⁷。」

因此，尼采認為基督教的道德觀像敵人，指誰願意把道德規限放於什麼人能做得到的身上，尤其指性的範疇。

卡爾馬克思 (Karl Marx) (1818-1883) 把家庭被理解為一個走向共同幸福的生產服務單位。在這心態下，孩子們的遊戲亦成為只是教育和生產工作的前奏。又何嘗不是如此，在共產主義的功利原則下，婦女進入勞動力市場被視為必然的；與此同時墮胎合法化乃成為政策的一部份藉以確保招募工作的順利。新馬克思主義者進一步把這個階級鬥爭的辯證哲理推斷到男性與女性之間的性愛範疇。現從社會解放來理解性革命；那就是一個新的人性將從婚姻生活中性愛和感情的依賴及道德生活的心靈依賴而被釋放出來。這思想原則的擁護者是赫伯特馬爾庫塞 (Herbert Marcuse) (1898-1979)。他使性與自由相等，把一個人的本能和喜樂釋放出來。激進女權主義的波娃 (Simone de Beauvoir) (1908-1986) 將階級鬥爭和社會革命應用於女從男解放出來，及婦女從傳統家庭社會的角色解放到社會政治的層面。因此，婦女與母愛的概念是社會對男性主導文化的調節結果。所以婦女必須在家庭內以抑制性慾，婚姻生活及生育等的方式來取回當然的地位。

慾望和羞恥的現象

⁷ F.W. NIETZSCHE, *Thus Spake Zarathustra: A Book For All And None*, [V. 1891. In <http://www.gutenberg.org/dirs/etex99/spzar10.txt> [Translated by Thomas Common] 。

不久前，牛津大學出版社出版一系列有關七宗罪的讀物。鑑於俗世的趨向，一個人可明瞭這系列是意圖再表述對罪的傳統概念。預料哲學家西蒙布萊克 (Simon Blackburn) 能完成有關「慾望」的撰文。他企圖恢復按現代哲學家的步伐描述這罪過。

慾望被良好的條件所規範。事實上，慾望不僅有用和重要的。我們不能缺乏它。所以我設定目標清除那些沒有價值的東西，把曠野中齊被譴責的老人拯救出來，釋放羅馬那呆板和嫉妒的懺悔者和文藝復興時期的厭惡，消除清教徒的信任和嘲笑，擺脫我們已知其他受拖累的東西，和把罪的範疇提升到德行層面⁸。

在「沒有慾望的道德」相對下，若望保祿二世提供了一個在「身體神學」方面有關性慾在人類經驗的交替闡釋。文森特沃爾 (Vincent Walsh) 總結教宗那訓導如下：—

「在這種慾望和慾望與歷史有關的道德規範影響下，使人類歷史得以編寫完成。人類的行為和社會結構與制度的建立都受慾望支配。因為我們經常都有慾望，所以任何對道德的探研都不能離開這事實就是人的慾望⁹。」

當把傳統對慾望的了解投放於聖多瑪斯 (St. Thomas) 的教學系統時，適度的德行能把貪慾的渴望矯正過來¹⁰。已故教宗希望能把自己對現象和神學的觀察成果配合於這教學上。

他看到愛情與情慾是每個人內心的真正爭扎。愛情呼喚我們邁向無私自我奉獻的更高目標，而貪慾迫使我們享樂和貪婪。每

⁸ S. BLACKBURN, *Lust: the seven deadly sins*, OUP, New York, NY 2004, 3.

⁹ V.M. WALSH, *The Theology of the Body: A simplified version*, Key of David Publications, Merion PA 2002, 49. 參閱 John Paul II, *Catechesis*, August 13, 1980。

¹⁰ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, II-II, qq. 141-168。

個人的內在生命取決於慾望¹¹。在此，波蘭主教意識到，現代的思維往往把在動物王國中發現的「性本能」與人類的等同。人是按天主的肖像而受造，所以清晰地體驗到有別於動物。人是理性的存有，所以性本能的範疇不該應用於人類。就自然的方法來說，一個更準確描述人類性慾的意義，就是身體的婚姻意義：陽性和陰性二性男與女結合的婚姻中找到。事實上，我們是自由的存有具有能力對性慾的選擇。我們亦不會被「自然的必然性」本能所束縛¹²。

心理學家在對無意識的分析中找不到肉體貪慾和肉慾的實証，因此人不能停止把感情投到連續和不可撤消的境況。實踐是一個真理。現實中，人需意識自己稱為「有效呼喚」。人需了解自己由呼喚到現實的感覺，甚至更多了解婚禮和天賦內在自由表達的意義，那就是，心理自由的狀態和力量超越肉身的貪慾¹³。

教宗在描述羞恥的意義時提供了對人類性行為本質的一個深刻洞悉。羞恥意義是一個非常複雜卻是重要的體驗。羞恥使人經歷了對他或她「另一的我」如同男人在女人前的一個恐懼。這恐懼悖理地揭示了某人自己的孤單並需要肯定及接納的認同。羞恥的經歷是使其他人離開，亦同時尋找另外的人進入自己的關係內。因此，羞恥在男與女的倫理關係具有一個重要的價值，就是為「人的共融」建立了基本規則。經仔細閱讀〈創世紀〉首兩章後，教宗指出羞恥在創世之初是不存在的。亞當和厄娃在起初的交往純屬個人性。原初二人的赤裸是沒有羞愧的，因為天主是目覩的。他們享受男女之間的互惠互補，並特別了解到把他們的身

¹¹ 參閱 JOHN PAUL II, *Catechesis*, September 17, 1980。

¹² 參閱 JOHN PAUL II, *Catechesis*, April 28, 1982。

¹³ JOHN PAUL II, *Catechesis*, October 29, 1980。

體成爲彼此間的禮物。在原祖父母墮落後羞恥才出現。他們在罪之後才發覺自己赤身露體¹⁴。

羞恥是罪的後果，繼而渴求謙遜。現在，男人和女人被稱爲陽性和陰性並由天賦的本能驅動整個身體。目前，人被稱爲男性或女性而不是男性和女性。在此基礎上羞恥是貪慾的三倍，「肉身的貪慾，眼目的貪慾，以及人生的驕奢」（參閱若一 2：16）¹⁵。羞恥同樣帶來一個個人與夫妻之間親密關係的局限。他們需要以無花果樹葉遮蓋他們的私處顯示了他們經驗到深層共同的羞恥，而且動搖他們生存的基礎。

在這背景或從〈創世紀 3：10〉亞當的說話：「我害怕起來，因爲我赤身露體，遂躲藏了」來看，似乎是表達無保護的意識，以及軀體的結構在面對大自然過程中心神不定意識的一個必然決定。在這困擾的陳述，或許可以找到一些「見形見絀宇宙」的含義¹⁶……

基督對慾望或「內心干犯的姦淫」的訓導不僅向信眾亦對所有人，因這是一般的經驗。因而，歸納這經驗成爲生活規律使我們對人類性行爲的了解。最後，身體成爲一個單純操縱的對象，猶如教宗指出：—

「當某人把身體功能作爲一個有機組織的單方面認識時，這就不難了解身體作爲操縱的對象。這情況，人不再主觀地認識自

¹⁴ 參閱 JOHN PAUL II, *Catechesis*, December 12-19, 1979, January 2, 1980; July 23, 1980。

¹⁵ 參閱 JOHN PAUL II, *Catechesis*, June 18, 1980; December 10, 1980.

¹⁶ JOHN PAUL II, *Catechesis*, May 14, 1980.

己。可以這樣說，因自己的身體而喪失它的意義和尊嚴，卻造成身體是人特有的身體¹⁷的事實。」

生命倫理的含意

今天眾多的生命倫理爭議很明顯指向我們的身體作為對象和有價值的操縱。這可從避孕和生育科技，代孕母，天命和利用剩餘胚胎作為幹細胞研究等理解到。在教會的角度理解往往被認為是過於嚴謹。這些一連串有關人體的教理，可能促進一個對人類性行為的較重要理解。

事實上，一個深切論及本質與科技相關的問題甚少在辯論中提出的。即使科技進步使人能支配自然，卻對科技的使用仍受某些限制，因為我們是自由和真正自由的主人而非科技的奴隸。正確使用科技就是具體生命的傳送。

有關擴展「大自然力量……支配」領域的手段威脅了人類對「自我支配」的方法卻仍保留其特性。事實上，那就是「自我支配」相對於人的基本結構，成為一個完美的「自然」方法。相比之下，「不自然手段」的變調破壞了人基本的特性，剝奪人給自己適當的主觀性和成為一個操縱的對象¹⁸。

另一方面，身體神學對教會因阻礙推廣使用避孕套作為防禦艾滋病病毒散播的譴責帶來曙光。再者，所述的疑惑大師巧妙的影響了現實的觀念，走向把這問題歸納為缺乏人自由行為本質的有效預防方法。按這方法的表達，如動物，男人與女人是沒有能力承擔和克制他們走向一個較高的性慾望。然而唯一能挽救生命

¹⁷ JOHN PAUL II, *Catechesis*, April 8, 1981.

¹⁸ 參閱 JOHN PAUL II, *Catechesis*, August 22, 1984 (Italics in original)。

的方法在於推廣使用避孕套以降低感染率¹⁹。這實際上否定了「自我支配」的可能和更充分反映了每個人的自由。

色情和賣淫是其他兩個明顯與操縱一個人的相關議題。可惜，眾多廣告和宣傳代理爲了商業利益而誇大人體及其性的關係。在這裏，再次對羞恥的表達是中肯的，既然以衣服掩蓋那就肯定了我們對人類尊嚴的認同。教宗說：「這是不可能同意所謂自然主義的代表訴諸有關藝術作品和藝術複製品是人類的一切，和誰以這種方法聲稱他們以有關人的現實真理名義來行動等的論點。」身體在藝術和色情的客觀層面抵觸了實際，那就是身體被解作一件禮物直接指向另一個人的共融禮物。身體是一個主觀表現。由於身體在人的共融具有高尚的價值，把赤裸的身體作爲藝術對象和宣傳這就變成一個道德問題。

事實上，所以說「禮物的要素」是一個未知的接納和預料之外反應維度的中止，故意以這種方法來「威嚇」這意識，使其變成一個「挪用」的匿名和濫用對象²⁰。

結論

若望保祿二世遺贈的身體神學仍未能徹底成爲主流的生命倫理講道。可惜，疑惑大師影响了俗世傾向，這文化就是偵聽人類性行爲的問題。所謂的性革命就在半個世紀前開始並留下現代意

¹⁹ 參閱 ANONYMOUS, "Vatican in HIV Condom Row", *BBC News* (Oct.9,2003) in www.new.bbc.co.uk/1/hi/health/3176982.stm (August 10, 2006); T.RACHMAN, "Cardinal's Comments on AIDS and Condoms Draw Criticism from UN Health Agency", *Associated Press* (October 10, 2003) in <http://www.aegis.org/news/ap/2003/AP031013.html> (September 20, 2005); ANONYMOUS, "The Pope's grievous errors", *Lancet* 9463(2005),911-912。

²⁰ 參閱 JOHN PAUL II, *Catechesis*, April 29,1981。

向的深刻印象。這情況在二十世紀六十年代，當婚姻，忠貞，貞潔和禮節等傳統觀念被肅清後，達到最高峯。現在我們留下對人體的扭曲觀點，就是虛空了慾望和羞恥的經驗，要為更多的社會弊病負責，如通姦，離婚，少女懷孕，性病，虐待兒童，色情和戀童癖。男人和女人兩者再不稱為男孩和女孩，往往視為被操縱和利用的對象而已。

四十年前，教宗頒佈了《人類生命》通諭論及反對人工節育的爭議，包括非社會和生命倫理社區發表那些尚未解決有關人類性行為的問題。事實上，今天生命倫理面對的挑戰是以一體兩面看生育科技，嬰兒計劃，和克隆人等問題。如果人體不只是性享樂的有機體，而是整個人的表達是真的話，人再不能被用作為牟利、商業、金融或科學等的生財工具。身體被歸納為科技操縱的對象時，這不只是輕蔑人類的尊嚴，亦是危害未來的人道。現連同魯益斯 C.S. Lewi 明確告誡《性格以外》的一段文章來結束本文：

我們歸納事物是我們可能征服的純粹「自然」順序。我們經常征服「自然」。因為「自然」的名稱是我們所擁有和某程度所征服的意義。征服的代價是把事物看作為純粹「自然」而已。每次跨越「自然」的征服便增加對它的理解。星星不會變成「自然」除非我們能量度它。靈魂也不會變成「自然」除非我們能為它作心理分析。來自「自然」的強大力量也是把事物投於「自然」中。當這個過程停止在最後階段時，我們可能充分掌握到收益比損失重要。倘若我們歸納自己的概念為純粹「自然」層面的

最後步驟，整個過程便是無意義。此際，誰是獲利或是犧牲皆屬同一境況²¹。

²¹ C.S.LEWIS, *The Abolition of Men*, OUP, Oxford 1943, 43. (Italics in original)

肉身的復活

蔡惠民

引言

從初期教會開始，「肉身的復活」這信念已放在宗徒信經當中，我們今天唸信經，也會唸到這句話，這道理可以說是我們信仰的核心價值之一。話雖如此，但是如何理解「肉身的復活」，為不少教友來說，卻是一種困擾，因為在生活的經驗中，我們知道死去的人，無論採哪一種埋葬的方式，肉身終歸也會化為塵土，不復存在。既然如此，所謂「肉身的復活」，究竟指的是什麼？

正由於「肉身的復活」難以理解，在耶穌時代，已經有部分的猶太人並不接受肉身復活，我們從新約中可以看到：

在那一天，否認復活的撒杜塞人，來到祂跟前，問祂說。
(瑪 22:23)

否認復活的撒杜塞人中，有幾個前來問耶穌說。(路 20:27)

在聖史的筆下，撒杜塞人之前，直接就冠以「否認復活」這名號，可見這成為撒杜塞人的信仰的一大特點。撒杜塞人因此與接受復活信仰的法利塞人不和，由此可見，即使在以色列人當中，復活也不是一種信仰的共識，仍然有人不表贊同。

除了撒杜塞人外，即使是初期教會的信眾，亦有人否認這信仰。保祿寫信給格林多的團體時，他就說：

我們既然傳報了基督已由死者中復活了，怎麼你們中間還有人說：死人復活是沒有的事呢？（格前 15:12）。

所以在格前 15 章中，保祿要用很多篇幅來解說復活一事，正側面反映了關於復活的信仰，為教友而言，並非理所當然地接受。他亦在弟茂得後書中，警告依默納的和非肋托，因為：

他們離開了真理，說復活已是過去的事，顛覆了一些人的信仰。（弟後 2:17）

所以，即使在今天，我們若遇上對復活道理心存疑惑的教友，也不用太過吃驚，因為早在二千多年前，同樣的情況，已經出現過。不過，即使面對這些挑戰和質疑，新約教會的立場是肯定和清晰的，他們指出肉身復活這期望不是一個渺茫的希望，不是一個與現在無關的理想。這期望是建基於耶穌復活這事實，伯多祿在他的讚美詩中指出：

天主父藉著耶穌基督由死者中的復活，重生了我們，為獲得那充滿生命的希望。（伯前 1:3）

基督的復活

為何新約時期的宗徒，對於肉身的復活，信心滿滿呢？原因很簡單：他們都目睹復活後的耶穌基督。有關肉身復活這端道理的宣信，都是以耶穌，這位從死者中復活的首生者作基礎。因此，新約不單只是傳授了舊約死人復活的信仰，也指出了這信仰業已實現。不過，這期望的實現並不等如終結，反而是一個新紀

元的開始，一個死人復活的事實已進入人間，為這世界的將來提供了保證和希望。

所以，耶穌基督的復活，實質上帶來了兩層的意義。首先，透過耶穌基督的戰勝死亡，我們的復活得到了保證，因為死亡確實地為天主所克服了。第二個層次，是指耶穌的復活，同時代表了人的復活的初果，是一個真實的例子，證明了肉身確實可以復活。因此，新約教會經常將基督的復活與他們的肉身復活連在一起：

天主既使主復活了，他也要以自己的能力使我們復活。(格前 6:14)

因為我們知道那使主耶穌復活的，也要使我們與耶穌一起復活。(格後 4:14)

保祿為了回答這問題，在格前 15 章詳細說明有關的事實，但是出發點並不是天主的全能或是他對死亡的控制，雖然這個論點，本來已經足夠去使那些否認的人信服。不過，保祿宗徒從另一個角度出發，就是認為格林多人的否認，很不合理。

因為，如果基督已由死者中復活，他們為什麼會有「沒有肉身復活」這個想法？為保祿來說，一個人不可能一方面相信基督已復活，但另一方面卻懷疑死人的復活，因為基督的復活應該是死人復活這討論的結束，或是最後答案，我們不可能接受答案的同時，否定了答案本身，所以人接受了基督復活此一事實，對死人復活的懷疑亦應一掃而空。這兩者是互相緊扣的：

假如死人復活是沒有的事，基督也就沒有復活。(格前 15:13)

再者：

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。(格前 15：14)

如果基督實質沒有復活，保祿等人亦將變成假證人，或是他們曲解了耶穌的教訓。因為他們說耶穌復活，但其實耶穌並無復活。

最後，保祿宗徒從正面去答覆這個問題：

但是基督從死者中實在復活了，做了死者的初果。(格前 15：20)

基督本身是最先一個復活，但並不表示祂是與其他人隔離的，正好相反，所有跟隨他的人都會同樣復活：

各人要依照自己的次序，首先是為初果的基督，然後是在基督再來時屬於基督的人。(格 15：23)

因此，為保祿來說，死人復活不單是耶穌復活的後果，這兩者其實有一層更深的關係，就是天主計劃裡的安排，一如耶穌從死者中復活，被立為具有大能的天主之子。耶穌的被視為天主子，亦不是死者中復活的後果：

按至聖的神性，由於他從死者中復活，被立為具有大能的天主之子(羅 1:4)

這裡所言的，正是我們開首時所說，有關耶穌基督復活的兩層意義。

肉身復活的疑問

不過，為今天的平信徒來說，一般也不是懷疑復活的可能，而是覺得肉身復活的不可解。格林多教會大概也有相同的疑惑，保祿嘗試給予信徒一個回答。所以他說當時有人提出：「死人將怎樣復活呢？他們將帶著怎麼樣的身體回來呢？」(格前 15：35) 對於這個問題，保祿的答覆基本上是來自他對復活後的主的肉身經驗：

糊塗人哪！你所播的種子，若不先死了，決不得生出來；並且你所播種的，並不是那將要生出的形體，而是一顆赤裸的籽粒，譬如一顆麥粒，或者別的種粒；但天主隨自己的心意給它一個形體，使每個種子各有各的本體。(格前 15：36-38)

這個答案，亦反映了保祿堅決地否認了當時猶太人流行的一種看法，就是認為復活後的肉身和現世的肉身是一模一樣的，因為在比喻中，正好指出今世的肉身如同種子，而復活的肉身卻是種子死去而變化出來的新形體。因此保祿說：

弟兄們，我告訴你們；肉和血不能承受天主的國，可朽壞的也不能承受不可朽壞的。(格前 15：50)

從保祿這個答覆，所有關於復活肉身的自然主義(naturalistic)或物理主義(physicalistic)的理解方式，都被否定。因為現世可朽壞的身體，不能承受不可朽壞的，所以今天的身體再復活，是不會發生的。保祿雖然否定這種現世肉身的觀點，就是表達了肉身的復活有別於屍體還魂(resuscitation)。換言之，在這裡所討論的肉身復活，是有別於福音中如拉匝祿的復生。

換言之，肉身復活並不是我們一般人所認知的「還魂」，那麼，究竟肉身復活是怎樣的一回事呢？似乎是很難令人理解，但保祿仍嘗試去解釋復活的肉身是怎樣的。在他的心目中，人的身

體不單是一個由靈魂肉身組成的身體，也是一個有基督幅度的身體，這基督幅度已在耶穌的復活中預示出來。換句話說，當保祿否定復活的肉身並不是一個現世的驅體時，他腦海的並不是一個精神性的身體，而是一個屬神的真實軀體。

那麼，我們又回到原先的問題：究竟復活後的肉身是怎樣的呢？新約是否有一個較清楚和正面的回答呢？或許有人會認為，保祿在〈格林多人後書〉的說法是較清楚的：

因為我們知道，如果我們這地上帳棚式的寓所拆毀了，我們必由天主獲得一所房舍，一所非人手所造，而永遠在天上的寓所。（格後 5：1）

按照字面上的意思，保祿是指我們的復活肉身已在天上準備好，或在復活的基督內準備好，等到該當復活那天，我們的靈魂就可以取來使用，成為復活的身體。

這種看法與〈厄弗所書〉亦有所雷同：

且使我們同他一起復活，在基督耶穌內使我們和他一同坐在天上。」（弗 2：6）

在這段經文中，耶穌的復活和升天是已經發生的事件，所以我們的復活，就是要在其後，而間接支持了我們的身體，在基督內或在天國中。

此外，支持這一看法的還有：

你們既與基督一同復活了，就該追求天上的事，在那裡有基督坐在天主的右邊，你們不該思念地上的事，因為你們已經死了，你們的生命已與基督一同藏在天主內了。（哥 3：1-3）

從這封書信看，信徒的真正生活、真正生命是藏在基督內。因此，他們的生活中心不在於他自己，而在於他自己以外。

以上這些章節，表面上似乎是保祿宗徒對復活肉身的正面解釋，不過，若我們以格前的 15 章做標準，復活肉身那種可觸摸但又完全超越的境況，這些章節只指出了可觸摸和理解的一面，同時，這些章節很強調復活肉身的基督化，但卻沒有指出基督復活的肉身和我們復活的肉身有甚麼關係。

所以，我們應該視保祿宗徒在格前 15 章提出的，只是底線，正如許多教會的訓導一樣；而其他的章節，儘其可說是一個解釋的嘗試，但絕不是最標準的答案。唯一肯定的是，復活的肉身，並不是一個精神化的肉身，而是一個以聖神為基礎的真實身體（pneumatic reality）。

肉身復活的神學發展

不過，由教父時期開始，希臘教父以柏拉圖的思想方式來解釋這信理時，希臘的二元論人學使這信理陷入了危險。希臘二元論的說法認為人死後，其靈魂不死，靈魂與肉身分離，在人未死前，靈魂需要與肉身結合起來顯示生命的存在，但死後的生命便不需要透過腐朽的肉身，而是透過靈魂繼續存在。教父在運用這些概念時，靈魂和肉身的關係仍未有一套較完善的解釋去反映聖經中的希伯來人學，因而造成一種錯覺，以為靈魂是高於肉身，因而種下了錯誤理解肉身復活的潛伏危險。

第一個嘗試用希臘哲學去解釋復活的肉身的是奧利振 (Origen)，他指出人是由質料 (Matter) 和形式 (Form) 所組成，質料在我們的身體中不斷轉變。因此我們無法找到它的真正本質，例如

一個人的外形是隨著他的年齡不斷增長，疾病，健康等因素而不斷地改變，孩童時的我以及成年的我在外形上肯定有所不同。不過，與此同時，人的內在亦有一些不變的因素，這些因素貫穿了人的生命，使人在變幻的過程中，仍確認到同一的人。

爲奧利振來說，復活的肉身不可能是那不斷轉變的因素，因此，復活的，只能是類似人的「性格」或人的「個性」的東西。換句話說，復活的肉身不會是過往肉身的保留，而是人之內那不變的因素，就好像一個「觀念」的肉身。雖然奧利振沒有說明復活具體是怎樣的一回事，但是他的說法，明顯把人分成物理上的身體與精神上的存在兩部分。這種說法，並不符合聖經中視人爲一個整體的觀點。

後來，奧利振的看法也受到士林哲學否定，但是相關的反省，仍然走不出希臘二元論的死胡同，要到聖多瑪斯才有一個新的發展。在多瑪斯的理論中，靈魂和肉身都是真實的存在，彼此都是以對方爲中心，兩者並不是一樣，但是他們合成一體，由此構成了一個個別的人。這種一而二，二而一的結構帶來兩點突破。

- 一、在這種人學中，靈魂永不可能留下肉身，並與肉身毫無關係。靈魂必須接納肉身，作爲自己實現和表達。如果靈魂的本質是肉身的形式，那麼，它與肉身的緊密關係是無可避免的。這種關係的解除，除非是靈魂的消失。從這種人學推論，肉身的復活就是人現世生活後的生命。這種看法，正好解釋了奧利振說法的不足。
- 二、構成人的身體物質元素能夠被稱爲肉身，主要是由於這些元素由靈魂所組合，以及作爲靈魂的表達。因此，質元素和肉體是有別的，而這種分別，就是奧利振所指的不變的「性

格」或「個性」，但是在他的時代，人學的觀念仍未有足夠的工具幫助他去準確表達這思想，而在多瑪斯的人學下，人的肉身並不是人的身體元素加起來的總和。人之身體之所以為肉身，並不是在於這些元素，而是在於它是靈魂的表達。一如沒有肉身的靈魂不是靈魂，同樣，沒有靈魂的肉身也不是肉身，靈魂因此是組成了肉身，肉身則是靈魂的自我實現和表達。

多瑪斯這種新人學理論的靈感是來自亞里士多德對物質和形式的理解，亞氏認為當物質不依附任何形式以前，只是一種純支配力(Potency)，是一種前物料(Prime Matter)，只是因著形式的原因，前物料(Prime Matter)才變成可見的物質(Physical Matter)。這裡說來複雜，但我們套入白色與馬的關係，就不難明白。

如果靈魂是肉身的唯一形式，那麼，因死亡而結束與形式關係的肉身，便是從一個可見的肉身，返回一個純支配力(Potency)的境況。不過，這種轉變可能並不是我們肉眼可以看見的，或發生在一個具體的時間上，意思是說，當一個人死去時，死亡的一刻不會因為靈魂這形式的離去而肉體立刻可見的物質(Physical Matter)轉變成不可見的純支配力(Pure Potency)，在真實經驗中，當一個人死去時，屍體仍得以保留，理由是當人死去的一刻，靈魂這個形式離去時，一個新的形式立刻代入。不過，那個身體再不是生前的肉身，因此，從多瑪斯的觀點來說，人生前的肉身和死後的屍體應該是無從辨認的，屍體跟生前的人該是毫不關係的。

多瑪斯這種人學的理论，肉身復活的問題上，很明顯提供了一個突破，使千多年來的兩難問題得以解決，不過，這理論亦有

它的漏洞，招致教會當局的否定，根據多瑪斯的看法，若果人生前的肉身和死後的屍體毫無關係的話，那麼，死在十字架上的耶穌只是一個屍體，與歷史中的耶穌應該毫無關係。再者，肉身的存在並不是取決於物質元素，而是人的靈魂，這靈魂並不是由父母所賦予的，那麼，人在受孕的時候，究竟真正的父母是誰？多瑪斯因著這些漏洞引發的問題，收回了他的理論。不過，就肉身復活這個課題，多瑪斯的看法，極具參考的價值。

此後，多瑪斯的理論在中世紀沉寂下來，至十九世紀和廿世紀才再有部份神學家將這理論重新研究，重新研究並不是重彈舊調，而是將多瑪斯當年所關注的兩難問題，在新的人學下重新嘗試表達一次，多瑪斯當年的成果並不是一個適合萬世萬代的準則。不過，他的中心思想卻是所有研究這問題的一個指標，這中心思想包括了一個靈魂和肉身一體的概念，這一體是基於靈魂不可離肉身而存在，肉身的基礎則在於依附的靈魂。

梵二以後的觀點

關於肉身復活的神學討論，到了當代的階段，就教會訓導方面，我們可以以梵二大公會議的文件，作為代表；至於神學家的意見，則可以拉內作為代表。

在教會訓導方面，主要是回到聖經的基礎上，確認肉身復活中的肉身，並不是精神與物質的分離，而是要以整體性來理解。

梵二大公會議由於對基督救恩的已經和未曾兩個幅度的瞭解，明白到教會在旅途中，在聖神內與基督一起走向天父的圓滿。因此，整個教會都處於一種末世的緊張中，而末世必須結合

基督論和救援論，才可正確瞭解人類在世的歷史意義與死亡末日的關係。

這關係指出了現世的生命價值是不能否定的：

人是由肉體，靈魂所組成的一個單位……人不應輕視其肉身生命，而應承認其肉身的美善而重視；因為肉身是天主所造，末日又將復活。（〈論教會在現代世界牧職憲章〉，第 14 節）

當全能仁慈的救主恢復人類因自己的罪過而失掉的救恩時，則肉身的死亡——人如未曾犯罪，便不致死亡——將被克服。天主曾經並仍在召叫人們以其整個的人性的歸依祂，與祂共融於一個永不朽的天主的生命中。（〈論教會在現代世界牧職憲章〉，第 18 節）

從以上兩點，可見當今教會對復活肉身的瞭解，是儘量彌補過去歷史由二元論思想所帶出的偏差，肯定人死後生命仍然繼續，復活的肉身，將會是靈和肉身不分的。在教會傳統中，往往把靈魂與肉身是可分開的，於是肉身屬於過渡性的，而我們尋求的是天上的家鄉，於是對於現世投以鄙棄的目光。但是梵二指出，天上的尋求不可以脫離現實的努力，這也是〈論教會在現代世界牧職憲章〉的重要核心思想之一。

除了梵二大公會議的文件外，信理部在教宗若望保祿二世的核准下，於一九七九年五月亦發表了有關末世論的文件，文件中他再次提醒「死人的復活」是指整個人，但至於人死後靈魂與肉身的關係，文件則仍接納人死後，人的生命以「靈魂」這個詞語來表達繼續存在這個事實：

教會肯定，在人死後，有一種精神元素還繼續存在，它俱有意識及意志，如此等於「人性自我」，雖暫失它的肉體，仍然存在。教會為指明這元素，採用「靈魂」一詞，這是聖經及傳統中所接受的詞彙。雖然她也曉得該詞在聖經中有多種意義，但是她仍認為，沒有有力的理由不採用它。此外，她也認為，採用該詞作為表達的工具，為支持教友們的信仰也是必要的。（〈關於末世論的某些問題〉）

故此，雖然教會訓導仍然採用「靈魂」來表達人死後的狀況，卻不再採取身體與精神分離的理解方式，而對於人死後靈魂與肉身的關係應該怎樣，似乎仍是開放給神學家討論。教宗在這個時候提出有關末世信理的文件，是由於受到當時一些新的人學觀點所衝擊和挑戰。這些新人學觀點質疑教會的信理例如：「人死後是否有任何東西存在」，「人死後，有甚麼東西還會繼續」，「人存在以前，是否甚麼都沒有」。從這些問題和挑戰，可見教會有需要找出較整體和全面的理論去解釋這方面的表示與不同見解的人作出交談。

近代的神學中，能夠對這問題能夠作出清楚和全面解釋，相信要首推拉內(Karl Rahner)，他的特色是一方面不違背傳統的訓導，另一方面又能給予一個適合現代人的解釋。

那麼，拉內如何解釋肉身復活的信理呢？拉內首先指出，人是整體的，所以他並沒有離開教會一貫的訓導。在教會傳統中，對死亡的描述是：死亡使人的靈魂和肉身分開，但拉內指出，傳統的訓導並沒有清楚說明這事件是如何發生和其中有甚麼變化，所以這種敘述是一種形上性質的神學描寫，是柏拉圖思想影響下的一種神學表達，給人一種錯覺以為人的死亡使靈魂和肉身分割。換言之，拉內是在點明人的一體性的同時，指出教會一貫的

說法，是一種對信仰真理反思的表達，而不等同真理本身。因為人既然不分靈魂與肉身，是一個整全的存有，那麼又如何因死亡而產生靈魂與肉身的分離呢？這種說法，實質只是在某種哲學思想的影響下，產生出來的看法，而不應視之為真理。

其實，在傳統士林神學的解釋中，靈魂是存在於物質中，靈魂對物質有一種超越的關係（Transcendental relationship），所謂超越的關係，就是指：即使死亡出現，這關係也不會消失。在死亡這一刻，靈魂和肉身的關係沒有分離，分別只在於人死後的不單只好像在世時與身體保持關係，而是超越了肉身的限制與整個宇宙萬物開始一份新關係。由聖經時代開始，由於人學上的限制，我們對於人的認識，往往以精神與肉體二元來表達。但是我們不妨想一想，這個所謂「肉身」，是指什麼？既然保祿已經告訴我們，復活的肉身與我們今世的肉身，並不相同，那麼，我們又如何繼續以今日的肉身來理解未來的肉身復活呢？

因此，拉內以新的人學來理解「肉身」的概念，而更強調肉身的位際性。我們今天理解一個人，往往是從不同的關係中理解的，因為沒有了關係，我們對一個人的認識，其實很少。你是誰？你是妻子的丈夫，是兒子的父親，也是父親的兒子。你是下屬的上司，也是上司的下屬。一個人的圓滿呈現，離不開這些關係，所以我們從位際的角度來理解人本身，是今天的新角度。

「肉身」此一概念，在我們今日的理解，就是一個人的外在表達，其中包括個體與其他個體的關係。如我內在是愛，我與其他的交往中，也是愛。人之為人，與人的網絡有其極其密切的關係，而復活是我與其他人的關係，不會因肉身的消亡而毀滅，並且這個不圓滿的關係，也會在未來得以圓滿。

所以，再從宏觀的角度來看，肉身不僅是我個人的肉身，人類整體也是一個肉身。關係不會止於自身，而是雙方而建成的。爲此，拉內指出人死亡這新關係是開放給宇宙萬物，整個人類和天使靈體。引用拉內的用語，靈魂在死後是進入全宇宙裡(All Cosmic)。換言之，人死後的靈魂，並不是與物質沒有關係的，只是進入了一個更超越的層次。

從以上的理論，我們可看到，拉內一方面是保存了傳統聖多瑪斯的思想，即人死後，靈魂和肉身分開（Summa Supplement Part MMM Q69, art.1）；但另一方面，他將這思想從形上的角度帶進宇宙論中，這樣他既保持了傳統的信理，又給這信理一個新的解釋和幅度，使人死後的生命指向基督的救恩，並與人現世的生活保持關係。這裡也讓我們對於聖人代禱及諸聖相通功的說法，多了一層理解。

拉內認爲死亡的發生，使人的靈魂從已死亡的肉身解放出來，進入宇宙萬物並與天主結爲一體。如果我們從純粹肉體的角度，這入已經與世界沒有關係，但是我們從位際的角度來看，亡者是一方面仍與世界保持關係，但另一方面亦與天主結合，而這結合天主的意思，就是人自我無限的開放，這完滿結合的動力是來自天主恩寵，就如進化一樣，萬物由物質性的結合走向精神性完美的結合，最後是與天主聖言完滿結合。

拉內這說法也是由耶穌基督的事件而來。耶穌死亡時，其實亦一樣與整個世界，宇宙和人類結合在一起，因此祂的死亡復活給人賜下新的生命，即他復活後的新生命，祂並永遠常在我們中間。所以人的死亡，除了與宇宙萬物和人類結合外，也直接與耶穌基督完滿地連結在一起。因此這種完滿結合使各人走在一起，最後人類成爲大團圓。

爲拉內來說，死亡就好像是每個人離開了話劇世界裡所扮演的角色，但人死後仍然以精神體存在，可是人類在這世界的話劇還繼續演下去，而死亡以精神體存在的人成了話劇的台階，仍然與話劇世界有密切關係。因爲無論是在世的人或以精神體的人在天主內都是共融的，所以無論生者或死者都在話劇中與天主對話，而這話劇的對話高峰，已在耶穌身上發生了。

從以上的理論，我們一直以來有關肉身復活的種種問題，就可以有一個較圓滿的解答了。不過，正如拉內所言，過去的解說是一種神學的表達，今天我們這裡提出的，同樣是當代的神學表達，而我們按照今天所理解的人學，認爲這樣的理解更圓滿，卻不代表這個說法就是真理本身。如果你們重看單元中有關新約時代的解說，我們已經提出，保祿在格林多人前書 15 章的說法，可以視爲底線，而我們正正是在這個基礎中，嘗試讓這端信理，成爲當代人的信仰動力。

火葬的神學本地化反思

何奇耀

1. 前言

香港自上世紀五十年代開始，人口便高速增長，由當時約二百萬人，急增至現時的七百萬。單在五、六十年代的香港嬰兒潮 (baby boom) 期間，香港便增加了約二百萬人口，這些人隨著歲月的增長已陸續踏入人生最後的階段——死亡。死後遺體的處理方法，當然以傳統的入土為安最為理想，但香港地少人多，墓地供不應求，因此近年火葬的比率大幅上升，由 1975 年的 35% 增長至 2009 年的 89%¹，即現時每十名逝世人士當中，約九名是被火葬的。至於火葬後的骨灰，一般是安放於骨灰龕裡。

鑑於香港的骨灰龕嚴重不足，政府現正探討大量興建骨灰龕的可行性，除此以外，政府亦大力推廣其他處理骨灰的方法，如把骨灰撒放在指定的海域或紀念花園。剛逝世的司徒華，生前亦指示把自己的骨灰，分別撒放在大海及紀念花園裡。因此預計這種完全不佔用地方的骨灰處理方法，將會越來越受歡迎。

天主教香港教區亦面對同樣的問題，由於土地的缺乏，天主教墳場現時只剩下極少數的暫時墓地供逝世的教友土葬，餘下的全是龕位，只供安放骨灰或骨殖之用，至於是否接受教友把骨灰撒放在大海或公園，則未見教區有明確的指引。

¹ 香港特區政府，《骨灰龕政策檢討公眾諮詢文件》（香港：香港特區政府，2010 年 7 月），頁 1。

按天主教教廷的正式文獻，只提到在有條件之下容許火葬²，但對於如何處理屍體經火化後遺下的骨灰，教廷文件沒有提供任何指引。基於這個需要，本文試圖詳盡探討教會的指引及當中的神學基礎，及本地文化如何看待骨灰處理，希望能從中提出一個既符合教會訓導，亦適合香港的骨灰處理方法，供教區參考。

2. 火葬的基本認識

2.1 遺體處理方法

在中國悠長的歷史中，因著不同的生活環境、信仰和文化，不同民族和地域有著各種各樣的屍體處理方法，例如在古時中國的南方，曾流行把棺木放置在高高的懸崖之上的所謂「懸棺葬」。還有藏族流行的「天葬」，即把屍體放置在高山的天葬場，讓飛禽啄食。此外還有把屍體投入江河湖海的「水葬」，安放樹上任由屍體風化的「樹葬」等等。³ 但隨著社會經濟和文化的發展，這些處理屍體的方式在中國已逐漸息微。今時今日，中國人的屍體處理方式，主要是土葬和火葬。

所謂土葬，在古時是把屍體直接埋在地下，或近代把屍體安放在棺木中，再把棺木埋葬在墓地的方式。由於種種原因，土葬也有「一次葬」和「二次葬」的分別。「一次葬」是指一而永遠地把遺體埋葬在永久的墓地裡，而「二次葬」是指土葬了一段時間，讓屍體自然腐化後，檢拾骸骨，即所謂的「執骨」，再遷往

² 參閱天主教法典 1176 §3，及天主教教理 2301。本文第三章會就教會立場作詳細討論。

³ 參閱張捷夫，《喪葬史話》（台北：國家出版社，2003），頁 171-177，及陳淑君、陳華文，《民間喪葬習俗》（北京：中國社會出版社，2006），頁 157-181。

別處作第二次安葬的處理方法。⁴ 香港的土葬亦有「一次葬」和「二次葬」。如天主教墳場原本也可提供永久的墓地，但由於土地的缺乏，已於 1988 年開始，只提供暫時墓地，埋葬十年後便需要檢拾骸骨，把整庫骸骨（即所謂骨殖）遷往骨庫再次埋葬，或把骸骨火化，再安葬於骨灰龕位內。⁵

火葬嚴格來說是先把屍體火化，然後再處理剩下的骨灰。其實火葬在中國已有一段很長的歷史，考古學已證明，中國早在初民的父系氏族時期已有火葬。在春秋戰國時期，《墨子·節葬下》記載：「秦之西，有儀渠之國者，其親戚死，聚柴薪而焚之，熏上謂之登遐，然後成爲孝子。」故此相信當時西部地區已實行火葬了。但中原一帶，因爲受儒家思想影響，主張先人入土爲安，認爲火葬不合乎禮，是不孝的表現，因此並不流行。直至佛教在中國盛行，提倡火葬，加上火葬本身亦比土葬簡單易行，於是火葬逐漸爲人民接受，《宋史·禮志廿八》記載：「河東地狹人衆，雖至親之喪，悉皆焚棄。」可見在宋元時期，火葬頗爲普遍。至於火葬後的骨灰處理，有放在灰罐再加以埋葬，或者投入水中隨水漂散。至明太祖即位，他崇尚儒學，並下令禁止火葬，因此火葬亦逐漸減少。滿清民族入主中原前，也盛行火葬，但入關以後，清朝漸漸進入太平盛世，因此亦改爲土葬，乾隆時更正式頒令，禁止火葬。但火葬作爲一種古老、文明及簡便的葬俗，並沒有完全煙滅，仍在民間悄悄地保存著，流傳至今。

2.2 火葬在香港的現況

⁴ 參閱陳淑君、陳華文，《民間喪葬習俗》（北京：中國社會出版社，2006），頁 182-184。

⁵ 參閱天主教香港教區網頁（2003 年），〈天主教墳場規則〉，2011 年 1 月 5 日取自：http://www.catholic.org.hk/v2/b5/know/aknow_10.html

時至今日，火葬已成為香港最主要的喪葬方法，佔所有遺體處理方法的九成。香港的火葬設備完善，整個過程亦非常先進和有效率。先人的遺體放在適合火葬的棺木內，經過殯葬禮後，便運往火葬場火化。屍體經高溫燃燒後，燒成碎片，再經由火葬場的工作人員，把碎片以機器磨成幼灰，才交回逝世者家人再作處理，整個過程約需七天。⁶

骨灰的安置亦有不同的方法。較常見的是安放在私營或公營的骨灰龕內，如天主教的墳場亦有提供骨灰龕位。此外，政府亦在其出版的《辦理身後事須知》小冊子裡，提供其他處理骨灰的方法。市民可選擇把先人的骨灰撒放在三個政府指定的海域內，亦可撒放在八個紀念花園裡，花園內亦設有紀念壁，讓市民可裝設先人的牌匾以作紀念。為鼓勵市民多採用這兩種處理骨灰的方法，政府特別在小冊子內指出其好處：「市民將骨灰撒在指定海域或紀念公園，可保護環境及善用資源，也符合生生不息和回歸自然的信念，別具意義」。香港亦容許市民把先人的骨灰安放家中而無須申請。⁷

香港教區的天主教墳場亦有為死去的教友提供墓地，但因土地的缺乏，近年能提供土葬的墓地已非常少了，現時能供教友使用的，極大部份（98%）也是龕位。據天主教墳場辦事處提供的資料，過去兩年在其轄下安葬的教友，只有一成多是土葬的，餘下的八成多，也是把骨灰或骨殖安葬於龕位內的。從墓地種類的供應和現時的現況推斷，火葬已成為處理教友遺體的主要方法。據資料顯示，教區現時仍有二萬八千個空置的龕位，而在過去兩

⁶ 啓程，《葬儀·立墓》（香港：大宇宙圖書發行有限公司，2008），頁 97-98。

⁷ 香港特區政府食物環境衛生署（2010 年），《辦理身後事須知》，頁 14-20，2011 年 1 月 5 日取自：http://www.fehd.gov.hk/tc_chi/cc/die_todo_c.pdf。

年，每年的使用量只約九百。⁸ 按此數字推測，現時龕位數量已足夠應付未來二十多年的需求。

3. 教會的立場及神學基礎

3.1 教會對火葬的指引

3.1.1 教會的傳統看法

聖經內並沒有任何火葬的記載，初期基督徒也沒有把屍體火化的做法。基督徒的遺體處理方法一向是土葬，主要是效法基督，因為主耶穌也是死後被埋葬，三日後復活的。因此，聖人及主教等多被埋葬在教堂內，其他教友則多葬在教堂外的墓地。在 1300 年教宗波尼法爵八世（Boniface VIII）在位時，信徒流行把先人的遺體運回家鄉安葬，為方便運送而以各種方法把血肉除去、掏出內臟等等，但遭教宗頒令禁止，認為是對亡者身體的不人道對待。⁹

教會一向反對火葬，如 1884 年，印度教區有一些臨終前皈依受洗的教友，死後家人仍堅持以印度傳統火葬亡者，印度主教們便向教廷查詢處理方法。傳信部回應時明確指示教會不容許火葬。1892 年，德國一位總主教向教廷查詢，問教友可否在火葬場工作，或以命令或建議方式容許火葬的執行等等。傳信部的回覆是，正式的合作(formal co-operation)是教會不容許的，但可接受

⁸ 詳盡統計資料請參閱本文附錄一，資料由天主教墳場提供，筆者在此特別鳴謝天主教墳場監督余卓文先生所提供的協助。

⁹ *New Advent Catholic Encyclopedia* (無日期), *Cremation*, 2011 年 1 月 5 日取自：<http://www.newadvent.org/cathen/04481c.htm>。

行動上的合作(material co-operation)，只要當中沒有蔑視天主教，或反對天主教教義的成分，亦不可與共濟會(Masonic sect)有關。其實細看當時的背景，共濟會主張的唯物論及無宗教主義盛行，很多火葬場相繼落成，作為打擊教會的手段，教會亦因此而堅持反對火葬，但基於火葬已非常流行，教會只有勉強容許教友在火葬場工作或與有關的活動合作，但教友必須要滿足這些針對性的條件。¹⁰ 至於教友火葬一事，教會至那時仍持反對態度，因此，在 1917 年出版的《天主教法典》裡，1203 項仍列明：「離世信友的遺體應被埋葬，火葬是受譴責的。如果任何人不論以何方式指示以火葬處理自己的遺體，執行此意願便屬違法，把此加進任何合約、遺囑或法令也被視作無效。」¹¹

3.1.2 教會對火葬的最新指引

從以上可見，教會傳統上反對火葬，主要是因為歷年來外教人仕以此來反對亡者復活的觀念，藉以打擊基督的信仰和教會。教會另一個的反對理由，是火葬沒有對亡者的遺體作出應有的尊重，不合乎人道，而並非因為它違反教義。所以，當這些反對教會的派別團體在歷史上消失，以火葬來打擊基督信仰和教會的因素已逐漸淡去，加上火葬確比土葬較衛生、簡便和經濟而開始盛行，教會便雖要重新考慮對火葬的立場了。

¹⁰ 同上。

¹¹ 參閱 Catholic Church, *The 1917 or Pio-Benedictine Code of Canon Law: in English translation with extensive scholarly apparatus* (San Francisco : Ignatius Press, 2001), 頁 409, 中文由筆者翻譯，原文為：1203 §1. The bodies of the faithful departed shall be buried, their cremation being reprobated. §2. If anyone by any manner orders that his body be cremated, it is illicit to execute that desire; and if this was added to any contract or testament or any other act it is considered as not being added.

梵二為教會帶來了革新，面對社會現代化的問題，教會表現得積極和正面，為了牧民的需要，教廷聖職部（信理部前身）獲教宗保祿六世的批准，於 1963 年 5 月 8 日頒布了 *Piam et Constantem* 指令，解釋了對火葬的意義及修改了其指引，表明火葬本身並沒有違反教義，尤其在亡者復活和靈魂不朽方面，火葬並不會摧毀靈魂，亦不會阻礙全能的天主在末日時使肉身復活。因此，教會容許火葬，只要有其嚴肅的理由，亦沒有成為輕視教會，或反對、質疑或看輕肉身復活的教義，及反對教會信仰的成份便可。但該指引仍持守教會一貫鼓勵土葬的教導，並指出土葬的做法應盡力加以保存，認為土葬的禮儀能合適及明確地帶出土葬於標記及宗教上的重要性。¹² 這指引其後亦相繼地於 1983 年加進了《天主教法典》的修訂版之中，及 1992 年的《天主教教理》之中。

雖然教會已容許教友舉行火葬一段日子，但時至今日，教會的文獻中，仍只有在《天主教法典》及《天主教教理》兩處提及火葬：「教會竭力推薦埋葬屍體的優良習慣，但不禁止火葬，惟不得為反對基督教義而選擇火葬。」（天主教法典 1983 年修定版 1176§3）及「教會准許火葬，只要火葬並非對身體復活的信仰表示爭議。」（天主教教理 2301 條）。除了這短短的數十字外，教廷便再沒有更詳盡的正式指引了。因此，原則上，教會仍鼓勵土葬，但火葬也是容許的。至於如何具體地處理火葬後的骨灰，教廷則沒有明確的指引，故一般教區也是沿用當地最傳統的方式，例如英國主教團於 1990 年出版的殯葬指引，便指示教友應把骨灰

¹² 參閱 Holy Office, *Instruction Piam et constantem, on cremation*, 8 May 1963: AAS 56, 2011 年 1 月 12 日取自：<http://www.lexorandi.es/Recurso/Exequias/Instructionpiametconsta.pdf>。及參閱“Cremation” in *The Catholic Encyclopedia*, Robert C. Broderick ed, (NY: Thomas Nelson Publishers 1987), p.142.

埋葬在墓地裡，亦指出「撒放骨灰並非教會所鼓勵的，雖然沒有被明確禁止。」¹³

3.1.3 教會的火葬禮儀

在禮儀方面，教廷於 1969 年出版的殯葬禮典（*Ordo Exsequiarum*）亦加入了火葬的部份，放置在殯葬禮之後，並於舉行辭靈禮完畢後，才執行火葬。香港教區亦在 1980 年相應地出版了《天主教火葬禮》小冊子，為教友提供火葬的禮儀。全新修訂的《天主教殯葬禮儀》亦於 1983 年出版，內容主要是依據教廷 1969 年的新禮典而編制，內裡不單加入了火葬禮，亦「就香港教區的情形，這新禮書內還加添了骨灰、遺骨安放禮」¹⁴。1999 年教區禮儀委員會再修訂《天主教殯葬禮儀》，該版本沿用至今，當中為火葬提供多款的禮儀，以適合不同的需要，亦有兩款的骨灰、遺骨安放禮，可以說在有關火葬的禮儀上，已頗為完備了。¹⁵

3.1.4 美國主教團對骨灰處理的指引

由於火葬多與禮儀有關，各地區主教當遇上新的境況而需要在禮儀上作出適應時，便會向教廷禮儀及聖事部查詢有關指引。美國主教團基於禮儀上的需要，於 1997 年向教廷禮儀及聖事部查詢有關火葬的事宜。美國因為土地廣闊，不少人逝世時可能並非

¹³ Liturgy Office of Catholic Bishops' Conference of England and Wales (1990), *Guidelines for Roman Catholic Funerals*, p.6, 2011 年 1 月 12 日取自：www.liturgyoffice.org.uk/Resources/OCF/OCFGuidelinesbklt.pdf。中文由筆者翻譯，原文為：The scattering of ashes, while not explicitly forbidden, is not encouraged by the Church

¹⁴ 天主教香港教區禮儀委員會，《天主教殯葬禮儀》，香港：香港公教真理學會，1983，〈前言〉。

¹⁵ 參閱天主教香港教區禮儀委員會辦事處，《天主教殯葬禮儀》，香港：天主教香港教區禮儀委員會辦事處，1999。

身在家鄉，為方便屍體的運送，當地盛行死後便即時把遺體火化，再把骨灰運回家鄉，才舉行葬禮和加以埋葬。由於教會殯葬禮的禮典上，已假設了遺體只在殯葬禮後才火化下葬，因此需要死者的遺體在場。美國主教團便向教廷查詢，希望容許在殯葬禮中，以骨灰代替遺體，並得到禮儀及聖事部的批准。在該被教廷批核的文件中，亦有提及骨灰處理的指引：

火葬後餘下的骨灰源於人的身體，應受到與身體同等的尊重，這包括：以貴重的器皿承載骨灰，搬運時的態度，運送及安放時的小心在意，最後的處理等。骨灰應埋葬於墳墓裡，或安放於陵墓或骨灰龕內。把骨灰撒在海裡、空氣中、大地上，或保存於亡者親友的家裡並不是教會所要求的恭敬處置方法。當可能時，應採取合適及莊重的方法保留對死者的憶念，如以碑匾刻上亡者的名字。」¹⁶

雖然美國主教團這份禮儀上的文件只適用於美國，但內裡有關骨灰處理的指引，亦得到教廷禮儀及聖事部的批准，因此為香港教區也有指引的作用，除非香港教區有重大的本地化理由，否則我們應遵守此教廷禮儀及聖事部批核的指引。

3.2 神學的基礎

¹⁶ National Conference of Catholic Bishops USA, *Order of Christian Funerals*, Appendix Paragraph 417, 2011 年 1 月 5 日取自：
<http://www.memorialpinescemetery.com/old/Cremated%20Remains%20Vatican%20Decree.htm>. 中文由筆者翻譯，原文如下：The cremated remains of a body should be treated with the same respect given to the human body from which they come. This includes the use of a worthy vessel to contain the ashes, the manner in which they are carried, the care and attention to appropriate placement and transport, and the final disposition. The cremated remains should be buried in a grave or entombed in a mausoleum or columbarium. The practice of scattering cre-mated remains on the sea, from the air, or on the ground, or keeping cremated remains in the home of a relative or friend of the deceased are not the reverent disposition that the Church requires. Whenever possible, appropriate means for recording with dignity the memory of the deceased should be adopted, such as a plaque or stone which records the name of the deceased.

3.2.1 肉身復活

教會傳統採取土葬，相信是源於猶太文化，據舊約記載，所有聖祖死後也是被埋葬的¹⁷，多俾亞傳指出，把被拋棄的屍體埋葬更是善行¹⁸。至主耶穌基督死在十字架上，也是被埋葬，三日後復活。基督徒作為基督的追隨者，懷著與基督一同復活的信念而安息，因此死後採取土葬，也是自然不過的做法。教會一向也不主張火葬，很多時被誤認為與肉身復活的教義有關，其實不然。

我們相信人死後，靈魂脫離肉身而單獨存在，而肉身則隨之腐化，成為灰土。在末日基督再來臨的時候，靈魂與肉身將再相結合而復活。這在新約和教理中表達得很清楚¹⁹，尤其在格前 15 章，保祿指出所謂復活，並非指人死後靈魂脫離肉身，單獨存在的境況，而是靈魂帶著身體的復活，他更述說了這個屬神身體的特性，是光榮的、不朽壞的、強健的。因此，肉身復活的教義，很快便出現在教會初期的信經上，包括宗徒信經和尼西亞信經。

但肉身復活的教義，在早期教會仍有不少的爭議，因此不少早期的教父著作也有討論此教義的，他們多引用瑪竇福音 19:26，表明為人不可能的，為天主卻是可能的，並指出天主既有能力從無之中創造天地萬物，也必有能力把毀壞的肉身重新創造成完美的狀況，如教父阿特那哥拉斯(Athenagoras)在《論死人復活》一

¹⁷ 參閱創 25:9; 35:29; 50:5-7。

¹⁸ 參閱多 1:16-17。

¹⁹ 參閱思高聖經學會，〈2616 靈魂〉，《聖經辭典》（香港：思高聖經學會，1988），頁 1132；及《天主教教理》CCC 988-1050。

書便指出，即使那些在沉船或戰亂中死去，屍體已失去，或可能已成為野獸或魚的食物的人，天主也有能力使死者的肉身復活。²⁰

亦因為基督信仰中這肉身復活的思想，並非為所有教外人仕所接受，所以當信友受到宗教逼害而殉教時，屍體便會受到種種的刻意摧殘，如被肢解並分散拋棄，甚至被焚燒等，目的是要打擊基督徒肉身復活的希望，他們以為肉身已完全被燒毀，復活亦看似不可能了。針對這情況，另一位教父米努修(Minucius Felix)更清楚指出，逼害者對屍體的摧殘是無效的，即使亡者的屍體已化為灰燼或輕煙，天主的大能也可以使這些殉教英雄的肉身復活。²¹另一位教父戴爾都良(Tertullian)更明確指出，不論人是如何死去，或遺體如何安葬，天主也承諾了人的肉身復活；他並詳細解釋教會反對火葬，並非因為要保存亡者的屍體，而是教會寧願溫柔地對待亡者的屍體，以示尊重。²²

3.2.2 對亡者身體的尊重

教會在初期已確立了肉身復活的教義，並肯定任何對屍體的處理方法均不會影響肉身的復活。教會反對火葬，並非因為任何教義問題，而只是一種基於對亡者的尊重而作的選擇而已。這神學思想在二千年來也沒有大改變。至梵二時期，火葬已因應時代

²⁰ Athenagoras, *On The Resurrection of The Death*, Chapter 4, 2011 年 1 月 12 日取自：
<http://www.newadvent.org/fathers/0206.htm>。及參閱 Claudia Setzer, *Resurrection of the body in early Judaism and early Christianity: doctrine, community, and self-definition* (Boston: Brill Academic Publishers, 2004), 頁 86-92。

²¹ Minucius Felix, Octavius, Chapter 34, 2011 年 1 月 12 日取自
<http://www.newadvent.org/fathers/0410.htm>。及參閱 Caroline Walker Bynum, *The Resurrection of The Body in Western Christianity, 200-1336* (NY: Columbia University Press, 1995), 頁 49。

²² 參閱 Caroline Walker Bynum, *The Resurrection of The Body in Western Christianity, 200-1336* (NY: Columbia University Press, 1995), 頁 48。

發展而變得非常盛行，教會因為牧民需要而頒布 *Piam et Constantem*，容許火葬，但其神學解釋，也按照一貫傳統，沒有改變，即火葬本身並不違反教義，所以是容許的，只是教會仍極力鼓勵土葬，原因是土葬的禮儀，能合適及明確地帶出土葬於標記及宗教上的重要性。²³

至於火化後的骨灰如何處理，教廷文件一直也沒有提及。在教會頒布的殯葬禮典上，只有把骨灰埋葬或安放在骨灰龕裡的禮儀，因此可以假設這是教會鼓勵的方式。而為何教會不接受其他處理骨灰的方式（如撒放在大海或其他地方等），教廷則沒有任何的神學解說。直至禮儀及聖事部批核美國主教團於 1997 年的文件時，才得到較為明確的指引，認為「把骨灰撒在海裡、空氣中、大地上，或保存於亡者親友的家裡並不是教會所要求的恭敬處置方法」²⁴。因此，教會要求教友把骨灰埋葬或安放在骨灰龕裡，主要的原因，是基於對死者的恭敬，亦即是人的尊嚴。

梵二《教會在現代世界牧職憲章》第一部分第一章〈人格尊嚴〉裡，表明人是依照天主的肖象而受造的，

「人是由肉體、靈魂所組成的一個單位。以身體而論，將物質世界匯集於一身。……人不應輕視其肉體生命，而應承認其肉體的美善而重視之；因為肉體是天主所造，末日又將復活。……人性尊嚴要求人在肉體內光榮天主」²⁵。

²³ 參閱 Holy Office, *Instruction Piam et constantem, on cremation*, 8 May 1963: AAS 56, 2011 年 1 月 12 日取自：<http://www.lexorandi.es/Recursos/Exequias/Instructionpiametconsta.pdf>.

²⁴ 參閱本文 3.1 及註 16。

²⁵ 中國主教團秘書處編譯，〈論教會在現代世界牧職憲章〉，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》（台北：天主教教務協進會出版社，1988），頁 211（GS14）。

教宗若望保祿二世在現今被稱為身體神學的一系列演說中，甚至以原始聖事 (Primordial Sacrament) 來形容人的身體。他認為聖事是有形的標記，能有效地通傳那自永恆便隱藏在天主內的無形奧蹟，就是真理和愛的奧蹟²⁶，及人能參與神聖生命的奧蹟。因此，人因著其身體而成了世界上有形的標記，亦只有透過身體，才能使無形的奧蹟得以顯現。身體之被創造，是要成為標記，在真實可見世界中通傳天主那隱藏的奧蹟。由於身體是人的聖事性標記，尊敬一個人便要尊敬其身體。

人在生之時的身體固然應受到尊重，人死後的遺體，亦應受到同樣的尊重，因為這個身體仍保留著很多在生時所領受過的禮儀聖事的痕跡。這是個曾以洗禮的水沖刷過的，以基督體血滋養過的，透過婚姻聖事作為天主臨在的標記的，聖神以之作為宮殿的身體。人面對死亡的時候，亦是以此身體為天主聖事性的臨在作見證。因此，這就是教會仍推薦把人的遺體整個的土葬，及在殯葬禮上盡量保存亡者遺體的原因。

當離世教友的遺體被火化後，剩下的骨灰便成了其身體唯一遺留在世的可見部份，實質上與遺體被埋葬腐化後，剩下骸骨的情況類同，也應受到同樣的尊重。因此，不論是人整個的身體、剩下的骸骨、或火化後的骨灰，也應當作整個有血有肉的人看待，因為這些可見的部份，都標記著這個在世上生活過、經歷了死亡、現今與其他亡者一同在主懷內，期待著在末日復活的人。因此，骨灰能真真實實地標記著一個人。

3.2.3 骨灰作為人的真實標記

²⁶ John Paul II and Michael Waldstein, *Man and Woman He Created Them : A Theology of The Body*, (Boston: Pauline Books & Media, 2006), p.203 (General Audience of February 20, 1980).

即使是火化後的骨灰，也是亡者作為一個人在世界中的真實標記，體現了這位亡者現今的境況：人在世的生命已經結束，進入了生命的另一階段，靈魂奔赴主前，將其一生呈獻給天主，並領受應有的賞報，從此脫離人世，靜待末日復活，與肉身再度結合。人既與人世分開，其骨灰作為身體唯一的真實標記，亦應放在一個能充分體現這狀況的地方。傳統上把遺體埋葬在墳墓裡便有著這個意義，亡者的身體被永久地安放在一個教會為亡者特設的空間，既與現世生活分開，卻仍有著連繫，使生者與亡者在舉行紀念先人的活動時，可以相聚於同一時空之中。骨灰作為一個人在世界的真實標記，亦有助在世親友對亡者的追憶和懷念，透過追思、掃墓等活動，體現生者與亡者在主內的共融。

作為亡者的真實標記，骨灰被安放在天主教的骨灰龕裡，與教會傳統埋葬遺體於教會墓地的做法一脈相承，亦相能體現亡者的現況，顯示了亡者已永遠地進入了天主的國度，與現世有別，卻仍與在世者同處於天主的共融之中，互相代禱，及靜待末日的來臨。相信亦是基於這原因，教會才要求把亡者的骨灰埋葬於教會的墳墓裡，或安放於骨灰龕內。

把亡者的骨灰撒放在大海或花園裡，會使亡者這唯一真實可見的標記，也消失於大海或大地之中，試想大海或花園裡有著很多人的骨灰，再也分不出誰跟誰，甚至與海水和泥土也分不開，天主賦予每人獨一無二的特性也因此消失殆盡。這做法明顯地把亡者貶至與沒有生命的物質等同，不但未能顯示亡者現今的境況，亦蔑視了人性的尊嚴，及欠缺了對亡者應有的尊重。

至於對亡者的憶念，以促進生者與死者的共融方面，縱使今時今日科技發達，亡者生前拍下的照片或錄影帶也可讓親友保留著對亡者的記憶，但這些並非真實的標記，缺乏了身體物質性的

一面，容易使在生者淡化了對肉身復活的期盼，對亡者的懷念亦變得不完整。假如骨灰撒在大海或公園內，親友每年想往骨灰龕掃墓也不可能了，當然親友仍可每年清明節時隨意找一處地方相聚一堂，以紀念先人，但單單只有精神上的回憶，而失去先人身體唯一的真實標記，沒有了紀念的物質對象，這份追憶和共融亦變得不實在。

教會亦不主張把骨灰保存於亡者親友的家裡，因為這樣會使亡者好像仍在生一樣，未能到達永恆的境界，仍要經歷世間許多變遷的可能（如意外受破損、家居裝修或搬屋而被不斷移動、相熟的在生者相繼逝去而最後被棄置等）。但事實上，亡者已離開了人世，進入永恆的角度，硬要把亡者的骨灰放在家裡，好像拉著亡者不放，未能讓其安息主懷。這樣的骨灰處理方法並不能體現亡者的現況，相信教會亦是因此而反對把骨灰放在親友家裡。

總而言之，亡者火化後的骨灰，已成為亡者在世的真實標記，處理骨灰方法也應以其作為真實標記的原則而進行。不論從人的尊嚴，或與在世親友共融的角度來看，教會要求教友把亡者的骨灰安放於骨灰龕內，也有其充分神學基礎的。

4. 火葬的香港文化

香港是中西文化交流的地方，當中絕大部份是中國人，文化上既繼承了傳統的中國儒釋道文化，受當中死亡觀所影響，但亦有其強大的適應性，因著客觀的環境而能有所改變，因此如何看待火葬及骨灰處理的方法也有著香港的特色。

4.1 中國文化的死亡觀

遺體的處理是整個殯葬過程的一部份，而殯葬禮亦反映著人對死亡的看法。中國文化在這方面頗為混雜，傳統的儒家思想對亡者的終極去向沒有提供解答，認為「未知生，焉知死」（《論語·先進》），卻鼓勵人「慎終追遠」（《論語·學而》）及「事死如事生，事亡如事存」（《禮記·中庸》）。因此在葬禮方面著重倫理色彩，但宗教意義不強。²⁷ 引致在葬俗的宗教性方面，深受道教和佛教的影響。

道家思想的核心是「道」，即是宇宙萬物的本源及運行的法則。道是使萬物得以維繫及發展的力量，萬物雖形態各異，但皆源於道。道家主張天人合一，認為「天地與我並生，而萬物與我為一」（《莊子·齊物》），因此人應尊重自然界的規律，奉行自然無為。莊子更從妻死中體會到「察其始而本無生，非徒無生也而本無形，非本無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。今又變而之死，是相與春秋冬夏四時行也。」（《莊子·至樂》）認為生死並無本質上的差別，只是順應自然的變化而已。因此莊子追求「無所待」和「逍遙遊」的境界。這思想亦漸漸演變為人能透過修道而成仙的觀念，《列仙傳》便述說了凡人成仙的故事，而且，這些仙人中，有些並不只顧自己的逍遙快樂，亦會為民眾救災解困，如濟公、八仙等等，於是神仙的信仰便盛行於民間，只要有人加以吹捧，一些神仙便成了供奉的對象，所以民間有很多拜神的活動。²⁸這些思想隨著佛教進入中國而加以融和演進，逐漸發展成一套有中國民間特色的觀念，深深影響著中國的殯葬風俗。

²⁷ 參閱吳智勳，《耶穌基督普遍救恩——基督徒倫理本地化探討》（台北：光啓文化事業，2008），頁 271-272。

²⁸ 郭于華，《死的困惑與生的執著》（台北：洪葉文化，1994），頁 160-172。

佛家源於印度，以解脫眾生疾苦為出發點，主張六道輪迴，認為眾生若未能棄惡從善，虔誠修行，便會受到因果報應，不斷在六道內輪迴轉世，繼續受到世間的諸多苦難。要脫離輪迴，達到涅槃境界，眾生必須進行苦修苦行，這樣才可以立地成佛，永離世間疾苦。基於輪迴的思想，佛教稱亡者為往生者，意謂他們正前往輪迴至下一世的生命途中。在遺體處理方面，佛教接受土葬和火葬，而火葬後的骨灰，一般也是安放在佛寺的靈骨塔裡，讓往生者可以聽到寺院的誦經，有助往生者的修行。²⁹

當佛教傳入中國後，道教便吸納了其中一些思想，當中影響道教殯葬風俗最深的，便是六道輪迴中的餓鬼與地獄兩道，這結合成了民間的主流思想，認為人死後便遺下肉身，成了鬼魂，要經過一段旅程，才能投胎轉世，或抵達主宰地獄的閻羅王跟前，接受審判和報應。這些觀念，深深地影響著中國民間的殯葬禮，亦影響了香港的葬俗。

4.2 葬禮的本地文化

香港的殯葬文化，深受中國文化的死亡觀影響，除非是虔敬的天主教或基督教徒，否則多受到民間信仰的左右，例如葬禮中要有後人「擔幡買水」，原意是以水潔淨亡魂、並以幡旗帶領亡魂進入仙界³⁰；焚燒「金銀衣紙」及各類紙扎物品是為送禮給地府的鬼差以照顧亡者，及供亡者在陰間上使用；獻上三牲祭品是要供亡者好好享用等的風俗。

²⁹ 同上，頁 173-182。

³⁰ 香港聖雅各福群會，「生前身後資訊網」〈身後事大百科之殯儀文化〉，2011 年 1 月 19 日取自：<http://www.earthquake.sjs.org.hk/home/?page=funcral/s5-19>。

在遺體處理方面，雖受到儒家傳統「入土為安」的觀念影響，奈何香港土地有限，提供土葬的地方已買少見少，而且價錢比火葬高昂得多。此外，土葬的棺木要保存一段較長的時間，要求木質較厚及堅固耐用，價錢亦較高。反之，火葬的棺木因為很快便被燒掉，以簡約為主，價錢亦較低。把骨灰放在骨灰龕內，用地較土葬為少，價錢當然平宜很多，如天主教墳場的十年期暫時墓地收費是\$16,700，而永久的靈灰安置所則只需\$3,600。如果把骨灰撒放在大海或政府花園裡，甚至可以是免費的。在講求經濟效益的現代化香港社會，火葬確有其優點，加上佛教亦鼓勵火葬，因此香港人對火葬已非常接受，從這三十多年間，火葬的比率由 35%增至 89%，便可見一斑。

遺體火化後的骨灰，因受到傳統儒家思想的影響，多效法土葬的「二次葬」做法，就是把骨灰安放在墳場內專門為骨殖或骨灰而設的龕位內，以供後人的拜祭，這亦是為了方便在中國文化中根深蒂固的祭祖活動。儒家著重人倫及鼓吹孝道，在對待先人的禮儀上有著整合團體關係的功能，在殯葬的活動過程中，生者盡表儒家的孝道。眾多子孫相聚一堂，顯示了亡者的孝行，因為「不孝有三，無後為大」（《孟子·離婁上》），而子孫對待先人則要：「喪則致其哀，祭則致其嚴」（《孝經·紀孝行章第十》），因此，香港的掃墳和拜山的風氣仍非常盛行，每逢清明重陽，均整個家族成群結隊地往墓地拜祭先人，能起著生者與死者仍交匯一堂的功能，並能凝聚生者，發揮了整固家族團體關係的作用。

其實道家主張天人合一，把骨灰撒放在大海或花園裡，頗能配合這思想，人與萬物融為一體，生生不息，充分表達了人順應自然，死後回歸自然，與天地萬物合一的觀念。只是這做法未能

與儒家的祭祖活動作出整合，沒有了山墳或骨龕作為拜祭的地方，未能為家族性的祭祖活動提供一個焦點。雖說政府已在撒放骨灰的花園提供紀念壁，供市民裝設先人的牌匾，但匾牌與家中供奉先人的「神主牌」沒有多大的分別，未能提供足夠的動力，使整個家族凝聚一堂到花園拜祭。至於把骨灰撒放大海，連紀念牌匾也沒有，教後人往那裡拜祭呢？因此，儘管政府已開始鼓勵骨灰撒放，但接受程度仍頗低。在 2009 年，撒放骨灰於大海或花園的比率，只佔整體火葬數目的 2.5%³¹，由此可見，這類撒放骨灰的處理遺體方式仍處於開始的階段，除了思想較為開放的人外，一般老一輩的普羅大眾仍需要時間接受，但隨著時間的過去，相信接受撒放骨灰的人將越來越多。

5.本地化的反思

綜合教會對火葬的教導，與香港火葬的文化風俗，當中其實有著一些可以融和的地方，可以合情合理地把教會的信仰，融入本地的文化之中：

- 1.火葬在香港已被廣泛接受，固然是因為香港缺乏土葬的墓地，但是其較經濟、簡便、衛生、及合乎環保原則等等的優點，亦非常合乎現代人所追求的價值。教會在梵二革新期間，已接受火葬。雖然在教會正式的文獻上，亦有提及土葬仍是教會所推薦的，但在客觀環境下，香港的天主教墳場已再不能提供墓地給教

³¹ 香港火葬的統計數目，來自政府環境衛生署網站，2011 年 1 月 19 日取自：
<http://www.earthquake.sjs.org.hk/home/?page=funeral/s5-19>。而骨灰撒放的數字，來自頭條日報的新聞網，2011 年 1 月 19 日取自：
<http://www.earthquake.sjs.org.hk/home/?page=funeral/s5-19>
http://www.fehd.gov.hk/tc_chi/statistics/pleasant_environment/statistienh_2006_2009.html
http://blogcity.me/blog/reply_blog_express.asp?f=GHRCY6O69F120827&id=201765&catID=&keyword=&searchtype=。

友土葬了，火葬已成了唯一可行的方法，因此教區只有接受這事實，除非私下團體擁有空置的墓地，否則不用考慮土葬了。

2. 教會要求把教友火化後的骨灰，安放在天主教的骨灰龕裡，這是基於對亡者的尊重，因為骨灰是亡者在世的真實標記，能有效體現亡者雖然離世，但仍與天上諸聖一同在教會內，為其他亡者和在生者祈禱，而生者亦可在一些紀念亡者的日子，聚集在這真實標記前一同為亡者祈禱，這就是教會諸聖相通功的道理，亦體驗了生者與亡者的共融。這與香港盛行的拜山掃墓文化非常吻合。掃墓其實正表達了生人與亡者仍沒有徹底地被分隔，後人一同聚集在先人的墳前或龕位前，紀念並感謝先人之恩，而且相信生者與死者仍團結在家族共融之中，這不是與教會所相信的，生者與死者共融在主內如出一轍嗎？親友獻上鮮花水果，甚至三牲祭品，是為給先人享用，同時亦求先人庇蔭在世的子孫，雖然當中帶著迷信的色彩，但其背後的精神，與諸聖相通功是相近的。因此教會要求骨灰要安放在骨灰龕時，亦可以多作解釋，教導信友以正確的心態和儀式取代傳統的拜祭方式。

3. 香港拜山掃墓的文化，是沿於中國儒家慎終追遠的孝道思想。孝道要求人要對生養自己的父母感恩和敬愛，教會在此之上可以再推進一步，強調除了生養自己的父母外，還有那生命之源的天地大父母——天主，是祂賜予我們生命。所以當教友掃墓，以示對先人的孝愛時，亦應同時想到天主的恩德，並以心神真理敬拜感謝天主。其實禮儀委員會亦出版了《天主教掃墓禮》³²，亦是為了達到此目的，可惜教友在掃墓中使用的不多，因此教會宜多加推廣，藉此而把信仰融入掃墓的文化當中。

³² 參閱天主教香港教區禮儀委員會，《亡者禮儀》網頁，2011年1月19日取自：<http://catholic-dlc.org.hk/p2c200708.htm>。

另一方面，香港人喜歡走在科技潮流的尖端，年青人對一些新科技和文化較易接受，甚至有點趨之若鶩。火葬亦隨著科技的發展而出現了一些新的方式和文化，但多與教會的信仰不符，在這些地方，教區便應表示反對的立場，並加以解釋，以正視聽：

4. 教會不接受把骨灰撒放大海、花園，或放在家中的處理方法，認為不符合對亡者恭敬的原則。骨灰作為亡者在世的真實標記，其處置方法應能體現亡者的存在狀況。其實，這些處理骨灰的方法，亦不為仍受中國傳統文化影響的香港人所接受，但隨著時間過去，新一代較西化及開放的人，在政府大力推廣之下，可能會逐漸接受這些符合保護環境和善用資源的方式。教會既有足夠的骨灰龕位，可供以後二十多年使用，因此更沒有任何原因，改變教廷及其他教區的做法。為此，教區可以發出指引，明確表示教會並不接受這些處置骨灰的方式，並加以解釋這些方法不符合信仰的地方（參閱本文 3.2.3）。
5. 鑑於科學的迅速發展，對於遺體的處置亦有所突造，外地已出現了一些新的骨灰處理方法，如「珊瑚葬」是把骨灰混合水泥，做成珊瑚形狀，放在海底珊瑚礁的地方，供珊瑚生長；³³ 「宇宙葬」是以火箭把骨灰帶到太空中，跟人造衛星一起環繞地球轉，讓後人每望見上天的星空星，便能追念先人；³⁴ 「骨灰鑽石」是從骨灰中提取碳的成份，然後以先進的科技把碳製成一顆真的鑽石，讓亡者的親友鑲嵌在珠寶手飾上，配帶在身上，以作紀念³⁵。更有美國殯葬業人仕預計，不久便會出現合適的技術，能使整個遺體徹底煙滅，不留任何灰燼，同時可配合立體的電腦技

³³ 香港聖雅各福群會，「生前身後資訊網」（身後事大百科之殮葬形式），2011 年 1 月 19 日取自：<http://www.lifeanddeatheducation.sjs.org.hk/home/?page=funeral/s2-4>。

³⁴ 同上，<http://www.lifeanddeatheducation.sjs.org.hk/home/?page=funeral/s2-6>

³⁵ 同上，<http://www.lifeanddeatheducation.sjs.org.hk/home/?page=funeral/s6-4>。

術，讓後人可在網上進行殯葬禮及追念亡者³⁶。種種的新科技，將為遺體的處理帶來了新的衝擊，事實上，政府已設立的「無盡思念網站」³⁷，以方便市民隨時隨地追念亡者，提供了網上掃墓以代替親身掃墓的可能。雖然這些新的方式仍未在香港流行，但這些全都不符合對骨灰作為亡者真實標記而應有的對待，教會應表明不能接受。

6. 結論

亡者的遺體如何處理，是決定於亡者的意願，客觀的環境，及宗教信仰的。為教友來說，信仰的因素應當佔著首要的位置，但教會傳統推崇的土葬，受制於香港土地供應的不足，已不切實際了，火葬已成了唯一可能的選擇。教會也接受火葬，但要求教友把骨灰安放於天主教的墳場裡，這與香港現時主流的骨灰處理方法是一致的。但面對市面骨灰龕位的不足，社會上已興起了把骨灰撒放在大海或花園的做法，並以其環保和自然而加以推廣，筆者接觸的一些教友，亦頗為接受。但筆者查考教會的訓導，發現雖沒有正式的教廷文件反對，但在教廷的禮儀及聖事部批准美國主教團一份有關火葬的文件中，曾提及反對這類的骨灰處理方法。因此，筆者相信其有著指引的作用。

教會傳統反對火葬的原因，並非教義上的理由，而是歷史環境的因素，當這些因素至上世紀消失後，教會便接受火葬。至於火化後的骨灰應如何處理，美國主教團的文件指示要埋在墳墓或

³⁶ 參閱 Richard H. Rutherford, *Honoring the dead*: Catholics and cremation today (Minnesota: Liturgical Press, 2000), 頁 31。

³⁷ 香港特區政府食物環境衛生署 (2010 年), 「無盡思念網站」, 2011 年 1 月 19 日取自: <https://www.memorial.gov.hk/default.aspx>。

安放在骨灰龕內，原因只簡單地提及是基於對亡者的尊重。因此筆者大胆地以骨灰作為亡者真實標記的神學觀點作為基礎，指出把骨灰安放在骨灰龕內最能體現亡者的現況，並嘗試解釋教會反對撒放骨灰於大海和花園，及放在親友家中的原因。亦基於這個基礎，提出如何把本地盛行的掃墓活動福音化，及如何理解種種以新科技處理骨灰的方法。

香港是一個非常現代化的城市，文化上既承襲著中國悠久的傳統，亦不斷受到現代化思維的衝擊，教會一方面需要保守著基督經由宗徒傳給我們的信仰，另一方面，亦要面對世界，讓我們活生生的信仰能與現代人的生活結合。在火葬的文化上，我們正面對這個本地化和現代化的挑戰，此文章便是嘗試在神學本地化上作出少少的貢獻，希望能在火葬的問題上，拋磚引玉，從而幫助教區能作出明確的指引，讓教友能好好以教會傳統的信仰寶庫，在現代世界之中活出基督的信仰。

參考書目

1. Setzer, Claudia, *Resurrection of the body in early Judaism and early Christianity : doctrine, community, and self-definition*, Boston: Brill Academic Publishers, 2004.
2. Catholic Church, *The 1917 or Pio-Benedictine Code of Canon Law: in English translation with extensive scholarly apparatus*, San Francisco : Ignatius Press, 2001.
3. Rutherford, H. Richard, *Honoring the dead : Catholics and cremation today*, Minnesota: Liturgical Press, 2000.
4. National Conference of Catholic Bishops (USA), Committee on the Liturgy, *Reflections on the body, cremation, and Catholic*

- funeral rites*, Washington, D.C. : United States Catholic Conference, 1997.
5. Decree from The Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments on 30 July 1997 (Appendix of the Order of Christian Funerals), 2011 年 1 月 5 日取自：
<http://www.memorialpinescemetery.com/old/Cremated%20Remains%20Vatican%20Decree.htm>
 6. Bynum, Caroline Walker, *The Resurrection of The Body in Western Christianity, 200-1336*, NY: Columbia University Press, 1995.
 7. Liturgy Office of Catholic Bishops' Conference of England and Wales (1990), *Guidelines for Roman Catholic Funerals* · 2011 年 1 月 12 日取自：
www.liturgyoffice.org.uk/Resources/OCF/OCFGuidelinesbklt.pdf。
 8. “Cremation” in *The Catholic Encyclopedia*, Robert C. Broderick ed, NY: Thomas Nelson Publishers, 1987, p.142.
 9. Rutherford, Richard and Barr Tony, *The death of a Christian : the order of Christian funerals*, Minnesota: Pueblo Publishing Co. Inc. 1980
 10. H.A. Williams, *True Resurrenction*, London: Mitchell Beazley Publishing Limited, 1972.
 11. John Paul II and Michael Waldstein, *Man and Woman He Created Them : A Theology of The Body*, Boston: Pauline Books & Media, 2006 (General Audience of February 20, 1980).
 12. Holy Office, *Instruction Piam et constantem, on cremation*, 8 May 1963: AAS 56, 2011 年 1 月 12 日取自：
<http://www.lexorandi.es/Recurso/Exequias/Instructionpiametconsta.pdf>.

13. New Advent Catholic Encyclopedia (無日期), *Cremation*, 2011 年 1 月 5 日取自：
<http://www.newadvent.org/cathen/04481c.htm>。
14. Athenagoras, *On The Resurrection of The Death*, Chapter 4, 2011 年 1 月 12 日取自：
<http://www.newadvent.org/fathers/0206.htm>。
15. Minucius Felix, *Octavius*, Chapter 34, 2011 年 1 月 12 日取自：
<http://www.newadvent.org/fathers/0410.htm>。
16. 香港特區政府，《骨灰龕政策檢討公眾諮詢文件》，香港：香港特區政府，2010。
17. 香港特區政府食物環境衛生署（2010 年），《辦理身後事須知》，2011 年 1 月 5 日取自：
http://www.fehd.gov.hk/tc_chi/cc/die_todo_c.pdf。
18. 香港特區政府食物環境衛生署（2010），「無盡思念網站」，2011 年 1 月 19 日取自：
<https://www.memorial.gov.hk/default.aspx>。
19. 吳智勳，《耶穌基督普遍救恩——基督徒倫理本地化探討》，台北：光啓文化事業，2008。
20. 香港中文大學天主教研究中心，《墳場研究學術會議》，香港：香港中文大學天主教研究中心，2008。
21. 麥兆輝著，顧瓊華譯，《尊天敬祖—當代華人基督徒對祭祖的回應》，香港：浸信會出版社，2008。
22. 啓程，《葬儀·立墓》，香港：大宇宙圖書發行有限公司，2008。
23. 香港聖雅各福群會（2008），「生前身後資訊網」，2011 年 1 月 19 日取自：<http://www.lifeanddeatheducation.sjs.org.hk>。

24. 陳淑君、陳華文，《民間喪葬習俗》，北京：中國社會出版社，2006。
25. 張捷夫，《喪葬史話》，台北：國家出版社，2003。
26. 天主香港教區網頁（2003年），〈天主教墳場規則〉，2011年1月5日取自：
http://www.catholic.org.hk/v2/b5/know/aknow_10.html。
27. 天主教香港教區禮儀委員會（2003），《亡者禮儀—天主教掃墓禮》網頁，2011年1月19日取自：<http://catholic-dlc.org.hk/p2c200708.htm>。
28. 天主教香港教區禮儀委員會辦事處，《天主教殯葬禮儀》，香港：天主教香港教區禮儀委員會辦事處，1999。
29. 郭于華，《死的困惑與生的執著》，台北：洪葉文化，1994。
30. 〈2616 靈魂〉，《聖經辭典》，香港：思高聖經學會，1988，頁1132。
31. 天主教香港教區禮儀委員會，《天主教殯葬禮儀》，香港：香港公教真理學會，1983。

附錄

	天主教(墳場提供的墓地/龕位) (截至 2010 年尾)	仍空置的數目	過往每年安葬於 天主教墳場		
			2008	2009	2010
	總數				
永久墓地	18,410	—	—	—	—
永久骨地	4,720		—	—	—
墓地暫時	5,030	440	258	170	180
龕位(可供安 放骨灰或骨殖)	35,520	28,240	639	988	842
	63,680	28,680	897	1,158	1,022

預防教育法與貞潔

吳多祿

引言

如果有人提及貞潔的事，大多數的人會立刻聯想起這是修道人的事，與普通世俗人無關。其實，貞潔是與所有人都有關係，無論是男女老幼，都與貞潔有關，因為貞潔與愛和性是分不開的，而愛與性跟人性是分不開的。根據心理學家弗洛伊德的見解，性與暴力是人性的兩大傾向，他更把人的心理成長，看成是人在肉體和性方面成長的結果，如果人在肉體和性方面的成長有所缺陷，將來他的性格亦會有嚴重的病。當然，有不少心理學家跟弗洛伊德的意見是不同的，但按照普通人一般的經驗，亦知性與人性是分不開的。對青少年來說，這是一個成長的問題，對成年人來說，這是一個忠貞的問題，對老年人來說，這是一個感恩的問題。但本文只是希望探討一下，我們怎樣幫青少年在貞潔和性方面成長，使他能成為身、心、靈都是健康和平衡的良好公民。

在這個世界裏，有不少的色情文化，藉着傳媒的渲染，很多青少年對性和貞潔的觀念，都有錯誤的理解。而青少年亦正處於成長的階段，在心理和生理方面，都有很大的改變，如果遇到心靈空虛和不良的朋友，更容易在倫理價值觀上迷失方向，有時不但失去心靈的平安和純潔，更會觸犯法律，誤己誤人。

在這個社會上，有一個奇趣的現象，就是當青少年發生無論什麼事時，大家都會把目光放在教育上，覺得教育者應負上責任，和覺得教育會解決到青少年的問題。的確，教育是會幫到青

少年去面對自己的問題，但其實學校的教育，亦要有家庭的教育和社會的風氣的協助，才會產生良好的效果。在青少年的成長時期，成年人，無論是父母，老師，社會人士，都會對青少年產生很大的影響，父母除了為子女提供食宿和教育外，老師除了教導學生課本上的知識外，社會人士除了為青少年製造一個充滿良好風氣的社會外，也要陪同青少年成長，成為他們的生命導師，像燈塔一樣，為青少年照明人生的道路。

現時，有些學校為了引導學生，朝向一個正確的方向成長，都會推出性教育、生命教育或價值教育，希望透過一些非正規課程和課外活動，使青少年明白正確的倫理價值，因而有一個良好的人際關係和健康愉快的生活。其實，除了透過學校去灌輸一些正確的價值觀給青少年外，健康的社會文化也會為青少年帶來很大的影響，正如人文主義心理學家羅哲斯(Carl Rogers)所主張的，為人提供一個優良的生活環境，他便會像種子一樣，健康地成長。

為鮑思高神父來說，貞潔是毫無保留地熱愛天主和自己服務的對象，尤其是窮人。可以說，貞潔使人忠於天主、教會、修道生活和婚姻生活。慈幼會的創辦人聖若望鮑思高神父，希望透過培育和教育的幫助青少年修德成聖。他實行預防教育法，利用理智、宗教和仁愛，培育了不少優良的學生，而聖多明我沙維豪便是他的教育法的成功例子。他經常臨在於他的學生中，成為他們的父親、老師和牧者。他不斷透過個別的指導，以身作則的善表，活潑而深入的宗教活動和一種慈父般的仁愛，引領青少年修德成聖。現代教育哲學家 Jacques Maritain 認為，教育便是幫助青少年成為一個真正的人，而基督便是人的最好模範，祂亦是青少年所追求的生命目標。

理智的教育和貞潔

無論是希臘哲學或現代心理學，都使人明白人是有理性的動物，人會因理智有不同的判斷，而有不同的反應和不同的行為。在預防教育法中，鮑思高神父認為要教育青少年，認識德行的美麗和罪惡的醜陋。他覺得生命是一種召叫，去栽培青少年熱愛生命，教給他們一種喜樂的靈修。鮑思高神父對自己的神子說：「極重要的德行，偉大的德行，天神的德行就是潔德。」（《慈幼會會憲》p.198）。他在解釋預防教育法時說：「要完全聽任青年們跳跑呼叫。體育、音樂、朗誦、戲劇、旅行都是獲致紀律、增進道德和健康極有效的方法。但要注意，務使遊藝節目的題材，參加的人物，所表達的言論，都完善無可指摘。」（《慈幼會教師手冊》p.48）他也認為「應萬分注意防止不良的友伴、書籍、或說污言穢語的人進入學校。」（《慈幼會教師手冊》p.48）

鮑思高神父設法保護青少年純潔的心靈，除了防預工作外，亦積極培育他們的良知，使他們能明辨是非，明白正確的倫理價值。鮑思高神父吩咐自己的神子和老師要常關心青少年，他說：「我希望你們在遊憩的時候，要常和學生在一起，同他們談話，遊戲，給他們一些忠告。」（《慈幼會教師手冊》p.46）。他對校長和指導員說：「猶如慈父給他們談話，不論在任何場合，作他們的響導，忠告他們，和善地糾正他們的過失」（《教師手冊》p.46）。在解釋預防教育法時，鮑思高神父說：「每晚念晚禱後，學生睡覺前，院長或其代表給大家講幾句親切的話，勸告或指示他們應實行或應躲避的事；設法從當天校內或校外發生的事上提取教訓；但他的訓話總不宜超過兩分鐘或三分鐘。這是使學生品行優良、校務順利、教育成功的秘訣」（《教師手冊》p.48）。可以說，鮑思高神父盡量利用所有機會，去培育青少年的良知，亦即

培育他們的理性判斷，使青少年能以正確的倫理觀，去理性地分辨是非黑白，以戰勝弗洛伊德所主張的潛意識和它在性方面的動力。鮑思高神父不但以講道的方式去培育青少年的良知，亦以個人輔導的方式去指導青少年的良知。很多時，鮑思高神父都會在青少年的耳邊說一、兩句忠告的說話，提醒他們守規和注意倫理道德。

現時，在學校裏，透過聖經科，學生會學到天主教的倫理道德，將來亦可以憑着正確的價值觀去作判斷。在早會中，透過校長和老師的教導和分享，學生亦會學到應付不同環境的挑戰。在現時的新高中課程中，透過學習通識科，學生能從多角度的分析中，明白社會、個人成長和科技的課題。還有，學生透過一般常規的課程，訓練獨立思考和判斷能力。除此之外，學校亦有性教育、公民教育和健康教育，幫助學生在性方面，有正確的知識和倫理責任。另一方面，透過老師的好書推介，學生亦可從閱讀中，學到不少對生命和人際關係的學問。

宗教教育與潔德

除了理智的培育外，鮑思高神父亦給予自己的學生宗教教育。他與心理學家弗洛伊德的信念完全不同，弗洛伊德認為宗教是人對大自然不可抗拒的力量而產生的一種幻覺，因而認為人的心靈力量是主要來自性在人的潛意識中所產生的推動力，如果人的思維不能處理這種在潛意識中的力量，便會產生精神病。但鮑思高神父卻認為每個人都可以成為聖人，每個人都可以去愛和為別人犧牲，因為天主愛了人和為人作了無限的犧牲。鮑思高神父有一句格言：「與我靈，取其餘。」意即是只要給我靈魂，其它事物，我可以捨棄。鮑思高神父創立修會和創辦學校，目的是教育

青年成爲良好的公民和熱誠的基督徒。他覺得人的信念會影響人的行爲，如果人的信念受宗教薰陶，這人的行爲必會趨向善。而天主教的核心價值是仁愛，鼓勵人尊重生命，以基督耶穌作模範，去愛所有的人，盡量保護人性的尊嚴。在這大前題下，鮑思高神父提出保持潔德的重要性，而宗教教育是會使青年意志堅強，去維護倫理道德和真理。

對於宗教教育，鮑思高神父有很詳細的講解。他說：「勤辦告解、勤領聖事、每天參與彌撒，應該是支持教育建築的砥柱，這樣才可不用恫嚇與鞭打。絕不強迫青年領聖事，只鼓勵他們，給予他們利用的方便。每逢舉行靜修、三日敬禮、九日敬禮、講道理、教要理時，應指出公教的偉大、美麗、神聖：她給我們用的方法是多麼容易，對於社會，安定人心與救靈魂那麼有效：這些方法就是各種聖事。這樣，兒童自願舉行這些熱心神工，甘心樂意領受，得益良多。」（《慈幼會教師手冊》p.48）鮑思高神父深信宗教是能幫助青少年修德成聖，成爲健康快樂的人。

在慈幼會的學校裏，每日都舉行感恩祭，全體師生都參與早禱。每逢聖母慶節、聖人瞻禮和聖誕節，學校都會舉行大型的宗教活動和慶祝會。很多舊同學都記得在感恩祭後，學校都會分派雪糕給同學享用，並且有足球比賽。除了正規的聖經課堂外，學生在校園裏，隨處可見到聖相和聖像，亦可隨時入聖堂祈禱。對非教友的學生來說，他們絕對可以選擇在祈禱或舉行感恩祭時，保持默靜或參與，每個人都會受到同等的尊重。從一些舊同學的口中，得知信仰的種子，在他們求學時，已播種在他們心中，在他們畢業後，便開花結果。爲香港的家長來說，他們十分信賴天主教的學校，認爲學校會爲他們的子女提供優良的教育，包括道德教育，使他們的子女能向着一個正確的人生方向前進。

仁愛精神與潔德

學校除了在理智和宗教方面，培育學生在性方面，有正確的知識和倫理價值觀外，也要幫助他們健康和快樂地成長，幫助他們養成良好的習慣，幫助他們對別人，尤其窮人，作出慷慨的服務和幫助他們愛護別人，使他們擁有良好的人際關係。潔德就是講求真正地愛主、愛別人和愛自己。仁愛的教育使青少年能體會到被師長關懷和愛護，因而引發他們的愛心去愛所有的人和愛自己。在人生的旅途中，大多數的青年都會選擇婚姻作為他們終身的生活方式。而婚姻生活也是要求夫妻真心愛護對方，為對方而付出忠貞與愛情。在婚姻生活中，要獲得心靈的幸福，必須互相敬重，互相信任，但只有健全的人格，才能為對方帶來安全感和信任。至於少數的青年，他們會選擇修道生活，而修道生活時常都會要求獨身生活。在修道生活中的獨身生活，不是一種冷冰冰而沒有愛情的生活，相反，它要求修道人要愛得更深和愛得更濶，有時它要求修道人因愛別人的原故而作出自我犧牲，正如印度的德蘭修女，因愛基督的原故，甘願放棄一切，服務最窮的人。又正如鮑思高神父，因愛天主的原故，甘願服務窮苦的青少年，直至生命的最後一口氣。

愛在青少年成長期間是一種不能缺少的心理因素，筆者曾在一間天主教的小學服務。有一天，天氣很熱，而太陽亦很猛烈。正在中午，筆者路經籃球場，見到一位讀小學四年級的學生，滿頭大汗，雙手握拳，怒目而視。一位老師告訴筆者，這位學生與同學玩棋，不慎輸掉比賽，十分不高興，沒有人能勸服他接受輸掉遊戲的事實，連老師也沒法說服他。筆者於是慢慢走近他，但心中亦沒有把握能說服他。筆者對那位小學生說：「看，你滿頭大汗，陽光又這樣猛，快去洗一洗面。」但那位小學生動也不動，

仍怒目而視地站在球場中心。筆者於是對他說：「你連校長的話也不聽，在這間學校裏，再也沒有人會理你呢！快跟我去洗面。」筆者於是轉身走去操場邊的洗手盆，但從眼角偷看着這孩童，幸好，他好像感受到有人真正關心他，他亦慢慢跟着筆者走向洗手盆洗面，而筆者亦給了他紙巾擦面。可以說，在愛中成長的孩童，比較能愛護自己和接受自己。在愛中成長的孩童，亦能學會愛護弱小和尊重別人。鮑思高神父愛護青少年，就是使青少年能在他身上體會到天主的愛，亦能認識到自己生命的價值。

人文主義心理學家馬思勞(Maslow)認為人除了有生理上吃喝的需要和心理上安全感的需要外，亦有愛和被愛的需要。而另一位人文主義心理學家羅哲斯(Carl Rogers)亦認為「人的本質是好的，若在良好的環境下讓他的潛質自由發展，將會是健康而具建設性的。基於此信念，羅氏曾說過：『心理治療不是在操縱一個消極被動的人格，相反地，是要協助當事人，讓他的內在能力與潛質得以發展。』」(林孟平， p.88)這些人文主義的心理學家的主張，就好似耶穌在福音中所講的撒種比喻，那些撒在好地裏的種子，將會結三十倍、六十倍或一百倍的果實。學校就是要營造一塊好田地，讓青少年好像種子一樣，能健康和愉快地成長。

羅哲斯認為「負面的情緒出現，是由於人在愛與被愛，安全感和歸屬感等基本需要上受了挫折，得不到滿足時，才會發生的。」(林孟平， p.89)同樣，鮑思高神父為了使青少年健康和愉快地成長，常堅持要以愛的教育法去教育青少年，他常引用聖方濟、沙雷氏的說話來提醒自己的會士：「用一小匙的蜜糖，比用一大桶的酸醋，可以捕捉到更多的蒼蠅。」(《慈幼會教師手冊》， p.19)鮑思高神父深信，仁愛才能使青少年成長，才能使青少年回頭改過。他說：「教育者在學生中間，若要學生怕他，便應設法使

學生愛他。在這種光景，減少親善的表示已是一種懲罰，它能引人向上，鼓勵人心，但不會使人喪志。」（《慈幼會教師手冊》，p.50）鮑思高神父這種主張，在現代的教育理論亦常出現。現代心理學家威廉·葛拉瑟(William Glasser)在輔導違規的學生時常說：「以關懷替代懲罰最有效。」（葛拉瑟，p.207）可以說，愛和關懷比懲罰更能幫青少年成長和改過，亦能幫青少年認識和體會愛和生命的真正意義和價值。

對於教育者，鮑思高神父常勸喻說：「要熱心工作，這樣，學生將對教育者常表示十分尊敬，他時時樂意回憶自己受的指導，常把自己的教師和長上看作兄長、慈父。這些學生不論到什麼地方，大多成爲家庭的慰藉，良好的公民，熱心的教友。」（《慈幼會教師手冊》，p.49）在預防教育法之中，老師的角色很是重要，藉着他的善表和愛，天主的美善和仁愛在他身上反映出來，學生因而能感受到真正的愛和美善。預防教育法亦要求老師常臨在於學生之中，除了防犯罪惡的發生，也制造更多師生之間的來往，使學生更信賴師長，而老師亦有更多的機會去引導學生向善。正所謂生命影響生命，藉老師的臨在，學生會從老師身上學會愛人如己和珍惜生命，這樣，學生亦會從真善美的角度去看性和貞潔等問題。

另一方面，青少年怎樣善用時間和是否有正當的娛樂，亦對青少年的生活和行爲有很大的影響。在報紙上，曾報導過一則新聞，一位十八歲的青年，被政府判入一所戒毒的學校，這所學校規定所有的學生都要做運動，尤其是要跑步。這位青年回憶當初入到學校時，根本便不能跑步，直到幾個月後，才能跑百多米。在老師和同學的鼓勵下，慢慢由 5 公里增加到 10 公里，最後能挑戰半馬拉松。當他第一次跑完 10 公里的時候，他覺得很高興，亦

很有成功感。他回憶當初每天起床便去吸毒，覺得人生除了吸毒外，便沒有什麼可以做。直到被戒毒學校派往雲南大學學習動畫製作，才找到生命的意義。很多時，年青人由於不懂善用時間，又沒有健康正當的娛樂，就會很容易陷入生活的危機之中。所以，鮑思高神父時常設法使青少年得到正當的歡樂，幫他們善用時間。在他的行實中，可以看到鮑思高神父常為青少年組織很多遊戲，使他們遠離犯罪的機會，同時又能歡樂地生活和學習。在鮑思高神父小時，有一次，他與別的孩子玩木球，不慎被木球擊中，血流不止，唯有回家求媽媽幫助。在媽媽為他包紮好傷口後，媽媽吩咐他不要再與那些壞孩子玩，但鮑思高請求媽媽准他繼續與那些孩子玩，原因是只要他跟他們在一起，那些孩子便不會那麼容易犯罪。媽媽聽了小鮑思高的解釋，便沒有再出聲，默許他的善行。從預防教育法中的仁愛，學生可以從老師的言行中，學到躲避罪惡，學到爭取心靈的自由，並且學習如何與人和睦相處，如何與人互相尊敬和如何服務別人。

結論

預防教育法或人文主義心理學都主張要為青少年製造一個好環境，使青少年在這一塊好田地上成長，成為良好的公民、熱誠的基督徒。但人性始終是軟弱的，在這個充滿色情文化的社會中，有時亦會不慎跌進罪惡的陷阱中，我們便要輔導青少年透過告解聖事、懺悔和祈禱，去與天主和人修和，重新站起來，繼續向前走。鮑思高神父教導青少年不要正面與色情文化對抗，反而要設法遠離犯罪的機會，全心依賴天主和聖母的幫助，善盡本份，修德成聖。只要我們把注意力集中於自己的工作或職責上，我們的心便會很自然地得到平安、喜樂和成功感。總括來說，預

防教育法中的理智教育，幫助青少年明白德行的美麗，罪惡的醜陋。預防教育法中的宗教教育，幫助青少年強化自己的意志和明白生命的價值。預防教育法中的仁愛，使青少年明白和體會真正的愛，因而以愛還愛，以真誠的心去愛天主和愛自己的鄰人，特別是那些貧窮的人。可以說，預防教育法是可以對抗社會上的色情文化，但預防教育法是要有一些富有熱誠、肯為青少年而犧牲的獻身教育工作者來執行才會有效的。我們的社會是否有足夠這樣的教育工作者來幫青少年呢？

參考書目

1. 威廉·葛拉瑟(William Glasser)(2002)。《每個學生都能成功》。張老師文化事業股份有限公司，台北。
2. 林孟平(1986)。《輔導與心理治療》。商務印書館(香港)有限公司。
3. 鮑思高慈幼會中華會省(1995)。《慈幼會教師手冊》。
4. 鮑思高慈幼會(1984)。《鮑思高慈幼會會憲》。聖母進教之佑中華會省出版。

性偏差與身體神學

賴煜清

導言

「身體神學」是真福若望保祿二世留給教會及世人一份珍貴的禮物，但近年社會對身體的看法，比二十多年前的很不同，特別是有關於對性及性行為的看法，比起過往「前衛」得多。各種媒體充斥著對性的偏差的觀點，對傳統性觀念的挑戰。好像對性開放的人就代表進步和先進，而傳統性觀念則代表保守和追不上時代。究竟是出了甚麼問題？天主起初對男女的性、愛與生命的計劃又是怎樣？

以天主為中心的計劃

在聖經創造故事中最重要，就是天主按自己的肖像和模樣造人，並創造了男和女的性別。三位一體共融合一的天主的第二位聖子取了肉體，成為人類家庭一份子，祂透過身體的苦難及死亡，救贖全人類，所以人的身體是尊貴的。

在天主的創造計劃中，男和女要因著愛，離開自己的父母，結合為一，建立家庭，因此，在男女關係中，愛、性和生命皆是密不可分，又深深地互相倚靠。在這個三角關係中，天主是中心（參後圖）。一男和一女要因著互愛，同時在最深的愛的語言（性行為）中，互相交付，二人成為一體，並孕育生命，延續人類這個大家庭。

以自我爲中心的現今社會價值觀

天主造人的計劃本來是要使人藉婚姻、性愛及生育獲得無比的幸福，但可惜人們卻要以自我爲中心(參後圖)，濫用自由，將愛、性與生命分割，而這些分割却對我們有太多深遠的不良影響。

1. 將愛與性分割

1.1 有性但沒有愛

天主的計劃是男女互相深愛對方，「這才是我的骨中之骨、肉中之肉」(創 2:23)，因而透過性行爲「二人成爲一體」(創 2:24)，將自己毫無保留地交予對方。性行爲設定了雙方要有一個穩固的關係作基礎，即婚姻關係，但現在社會，男女發生性行爲，很多時並沒有互相真愛的基礎，例如婚前性行爲、一夜情、同居、試婚等，這等行爲大多是以自己爲出發點，利用對方滿足自己的需要和慾望，特別是對性的慾望，不理會可能所帶來的後果，如性病或懷孕等，這樣性行爲變成了一種純粹肉體上的滿足，雙方祇會透過對方的身體來滿足自己身體的需要，雙方(或某一方)不打算和對方建立長久和穩定的關係，祇要享受一刻的快感和歡愉。那種自我滿足似乎是越來越不受控制，大膽地自由去愛，彷彿人可以毫無顧忌地去享受愛與性，不用理會責任和後果(這是大眾傳媒給我們，尤其是年青一代的所謂浪漫!)。但那些婚前性行爲的男女，尤其是那些性濫交的青少年(現在鼓吹 Friend 前性行爲，即未成爲朋友前便已發生性行爲!)，其實絕大多數是在家裡找不到足夠的溫暖和關心，於是在朋輩間，以性代愛，以爲可以用性來束縛對方，但往往綁得著人，綁不著心，造成無數的悲劇。

另一方面，更甚者是一些純粹以肉體來作交易，如援交、召妓(男女均可)等，這些行為完全沒有感情可言。他們有一個「漂亮」的藉口：「食色性也」，性被看為身體的直接需要，和充饑一樣普通，一有需要便要滿足。這也和色情文化的普及有關，容易做成性沉溺的現象，特別是男性方面。

另一種把愛和性割裂的行為是婚外情，在一段現有的婚姻關係之外，和第三者發生性行為。婚外情的原因複雜，夫婦雙方的婚姻關係不斷變淡，過程中加入了第三者，令這段婚姻變了三角關係，三人間的愛和性關係變得糾纏不清，不忠的一方甚至和第三者有了孩子，造成家庭破裂。從用字的改變，多少反映人們的價值觀，從前的「通姦」(在字眼上嚴重得多)，變成現在的「婚外情」(感覺上美化了很多)，更甚的是「感情缺失」或「課外活動」的字眼，表示出社會的道德標準不斷下降，社會或媒體均會灌輸人人皆有錯，在婚姻以外與他人發生感情以及性行為，也是人之常情，不用大驚小怪的觀念！筆者也相信道德觀念的下滑和離婚數字不斷上升有直接的關係。

1.2 有愛但沒有性行為

最近也有一種現象，有人稱之為「無性夫婦」，即夫婦婚後將性生活放在婚姻關係很低的位置，甚至是沒有性的需要，原因很複雜，大多和生活和工作壓力有關。夫婦二人為了生活(供樓，供車等)，為了工作(為了晉升，不斷進修，不斷超時工作)，以致放工回家時，雙方都筋疲力盡，甚至連晚餐都懶得預備(「無飯夫婦」)，飯後第一時間上床各自休息，那有心情行房。另一種情況就是夫婦二人之中，有一人對性行為產生性障礙，原因多數是心理上，但也有是身體上的，這些要透過專業的性治療師對症下

藥。如果夫婦關係長期得不到性生活的滋養，便容易變成朋友般的關係，婚姻生活淡而無味，夫妻好像是合作供樓供車的生意伙伴。

2. 將性與生命分割

2.1 有性行爲但排除生命的可能

今日社會常見的現象是男女(夫婦或未婚男女)之間發生性行爲，但排除孕育生命的可能性，人工節育便是將性行爲中所帶來的共融和生育可能性切斷，這和避孕心態(Contraceptive Mentality)有莫大的關係。在未發明人工避孕工具時，夫婦每次性行爲均有機會懷孕，帶來新生命，爲家庭帶來歡樂和未來的勞動力。但隨著社會不斷發展，在物質主義和功利主義的影響下，新生命帶給夫母不是喜樂，而是憂慮，加上某個深入民心的廣告說供養一個小朋友要四百萬之多，不是每個家庭都可以應付得來。這樣，人工節育的思想和技術便大行其道。

在這方面，政府在媒體提倡所謂的安全性行爲觀念，大力推廣使用安全套，目的是避免由性行爲所產生的三種不良後果，性病、懷孕和愛滋病。數年前，我到一間天主教中學家長教師會舉行的性教育講座，由一位有名的精神科醫生主講，他一開始便說自己不是教徒，所以不會將性教育和宗教倫理拉上關係，跟著便以「安全性行爲」作爲他講座的主線，他認爲青少年在發育時期少不免對性產生好奇，父母越阻止，他們祇會越好奇。於是唯一的方法是讓他們認識安全性行爲，好好「保護」自己。那位醫生還勸家長們買多個安全套給子女放在銀包，因爲情到濃時，一個可能不夠用。我還未聽完，便離開了。我會問究竟我們的下一代是否真的沒有控制自己的能力，以致身邊要帶數個安全套，才會

「安全」？性教育是否單單是性行為教育？我們的下一代將來會變成怎樣？

人工節育的普遍和不斷上升的離婚率有著密切的關係。當夫婦二人不察覺以功利主義及個人主義出發，實行人工節育時，慢慢雙方的婚姻關係，便有機會受到影響。有調查顯示實行自然家庭計劃的夫婦(無論有沒有宗教信仰)，他們的離婚率都比實行人工節育的夫婦為低。實行自然家庭計劃是對夫婦的關係和彼此溝通有莫大的幫助。人工節育就是沒有生命的愛，當人工節育失敗後，以致意外懷孕，便很容易產生墮胎的念頭，甚至付諸實行，這和當初實行人工節育的動機如出一轍。

2.2 有生命但沒有性行為

現代的生命科技一日千里，一些不育夫婦經醫生建議，會考慮使用人工受孕方法代替自然生育，當中會排除夫婦性行為的途徑。其中涉及很多道德倫理的問題，加上成功率並不是想像的那麼高，令很多夫婦在過程中頗為沮喪。在科技上涉及的胚胎篩選，甚至可以選擇不同的身體特徵，令人彷彿可以掌控及創造生命，變成造物主一樣。

3. 將愛和生命割斷

3.1 有愛但沒有生命

現在越來越夫婦在婚前協議婚後不生育，以致可以無拘無束地享受二人世界，他們也害怕將來孩子要面對似乎越來越差的世界。現在全世界的出生率不斷下降，尤其是發達的國家，一般來說，2.1%出生率才可以產生更替人口的效果，但香港的出生率祇有1.1%，可以想像日後社會要面對人口老化及其他衍生的問題。

這些不願意有孩子的束縛的夫婦會使用絕育和墮胎途徑，放棄生育的機會，有些更索性「一心一意」飼養寵物，並以子女作稱呼！他們和不育的夫婦不同，不育夫婦並不排除性行為中孕育生命的可能，他們可能因生理和心理的原因，令他們無法生育，但可喜的是聽聞有部份不育夫婦利用自然家庭計劃，也可成功懷孕。

另外一種有愛但沒有生命的性偏差就是同性戀行為，即在傳統的一男一女婚姻制度之外，與同性伴侶發生性關係。縱使這段關係或許有愛和關心的成份，但從生理結構上來看，是絕對沒有可能孕育出新生命的。領養是最多同性戀者選擇的途徑，但同性「父母」的關心和愛護，並不能真正代替男女互補的父母角色，對子女日後的成長會造成很大的影響。

3.2 有生命但沒有愛

近年多了一些單身的男或女，因著不同的原因，自己透過科技，一嘗做父親或母親的滋味，孕育出自己的下一代，無需經過戀愛和婚姻階段。這多數是社會上的一些富豪，或許不想受婚姻帶來的經濟上或感情上的束縛，於是便假借(或購買)他人的精子或卵子，成為父或母。香港一位未婚的富豪第二代男士，也是透過此技術，成功將三胞胎受孕(應該是由三個不同母親受孕的)。如果這種趨勢越來越普遍，那麼孩子便變成父母滿足自私慾望的工具，例如孩子的膚色、智商、將來對某種疾病的免疫力等，都是經過胚胎篩選，由醫生及父母在出生前所決定的了！人工受孕是沒有愛的生命，這些孩子一出生便註定沒有父或母任何一方，對其成長實在有深遠的影響。

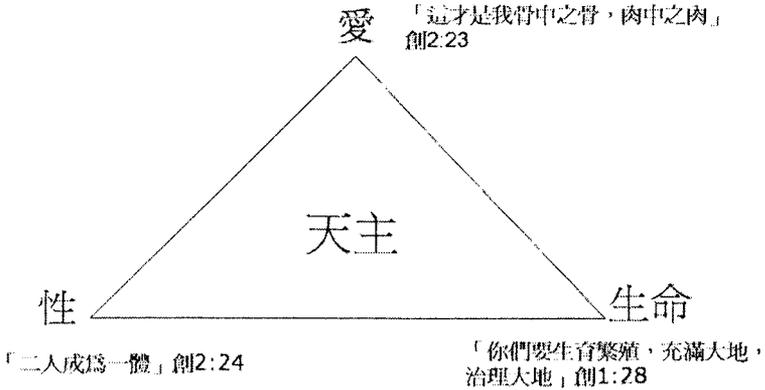
結語

現今社會，我們發覺自己可以掌控的東西越來越多：愛可以用物質來掌控，愛也變得越來越表面化，男女著重對方的身體所帶來的吸引的感覺，而不是心靈上的溝通和交流；性也可以被掌控，出於功利的性觀念，令人們漸漸離開性行爲的原本真義，性變成互相滿足慾望的工具，更多的性偏差令人深深地受(自己和他人的)傷害；生命更加可以由日新月異的科技所掌控，人彷彿變成了造物主。

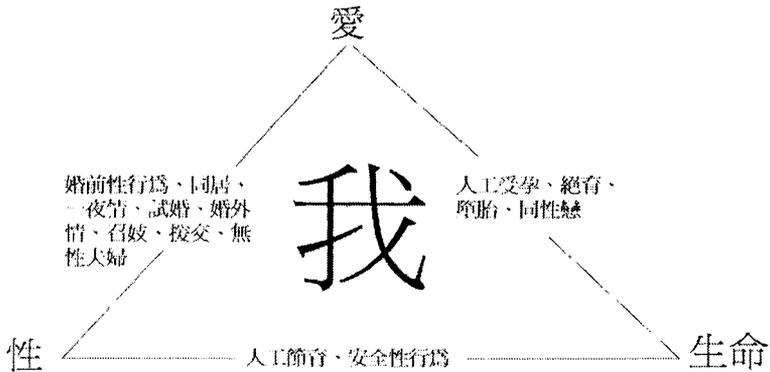
究竟我們要以自我爲中心，去掌控愛、性和生命，還是以天主爲中心，實行祂在創造男女時的計劃？這就要我們每個人作出明智的抉擇：

「上主在起初就造了人，並賦給他自決的能力；又給他定了法律和誡命。假使你願意，就能遵守他的誡命；成爲一個忠信的人，完全在於你自願。他在你面前安放了火與水，你可任意伸手選取；生死善惡，都在人面前；人願意那樣，就賜給他那樣。」
(德 15:14-18)

在起初，天主創造男女的計劃



現今社會以自我爲中心的割裂價值觀



思維出版社 新書推介及訂購表格

書名	價錢(港幣)	初版
與依納爵祈禱 Bethy Oudot 著 / 基督生活團(香港)譯	50.00	2007年7月 31日
眾裏尋祂 Brian Grogan S.J. 著 / 和平工具--基督生活團(香港)譯	50.00	2008年7月
個人聖召 Herbert Alphonso, S.J. 著 / 基督生活團(香港)譯	30.00	2009年7月 31日
分享基督的生命 Laurence L. Gooley, S.J. 著 / 基督生活團(香港)譯	50.00	2010年7月 31日
Praying with Saint Paul Seán Ó Cearbhalláin S.J. 著	150.00	2010年7月

訂戶姓名： _____

地址： _____

聯絡電話： _____

電郵： _____

書籍訂購方法：

填妥訂購表格後，請寄回、傳真或電郵至「思維出版社」。本社收到訂購表格後會聯絡訂戶安排繳費及送貨。讀者亦可直接往「公教進行社」、「塔冷通書社」購買。

地址：香港薄扶林道 93 號 D 座

電話／傳真：28582223

電郵：francixaviersj@gmail.com

《神思》二十三年來的主題

- | | | | |
|---------|-------------|---------|-----------|
| 第 1 期： | 基督徒的培育 | 第 29 期： | 宗教與文化 |
| 第 2 期： | 基督徒團體 | 第 30 期： | 教會內的聖召 |
| 第 3 期： | 中國化靈修 | 第 31 期： | 認識耶穌基督 |
| 第 4 期： | 跟隨基督 | 第 32 期： | 人的性愛 |
| 第 5 期： | 基督徒婚姻 | 第 33 期： | 再談《天主教教理》 |
| 第 6 期： | 聖依納爵神操 | 第 34 期： | 邁向三千年 |
| 第 7 期： | 道成肉身 | 第 35 期： | 退省 |
| 第 8 期： | 痛苦與希望 | 第 36 期： | 聖神 |
| 第 9 期： | 基督徒與社會參與 | 第 37 期： | 聖洗、堅振聖事 |
| 第 10 期： | 祈禱 | 第 38 期： | 生命倫理 |
| 第 11 期： | 天國 | 第 39 期： | 聖父 |
| 第 12 期： | 聖體聖事 | 第 40 期： | 亞洲主教會議 |
| 第 13 期： | 聖母瑪利亞 | 第 41 期： | 現代天主教神學動向 |
| 第 14 期： | 戰爭與和平 | 第 42 期： | 多媒體福傳 |
| 第 15 期： | 神恩 | 第 43 期： | 科學與信仰 |
| 第 16 期： | 修和與病人傅油聖事 | 第 44 期： | 大禧年 |
| 第 17 期： | 創造與治理大地 | 第 45 期： | 教會傳統 |
| 第 18 期： | 教會職務 | 第 46 期： | 十誡 |
| 第 19 期： | 末世 | 第 47 期： | 教會本地化 |
| 第 20 期： | 神修指導 | 第 48 期： | 社會倫理 |
| 第 21 期： | 《天主教教理》簡介 | 第 49 期： | 聖人 |
| 第 22 期： | 基督徒家庭 | 第 50 期： | 靈異與迷信 |
| 第 23 期： | 《真理的光輝》 | 第 51 期： | 廿一世紀的基督信仰 |
| 第 24 期： | 婦女在教會及社會的地位 | 第 52 期： | 平信徒團體 |
| 第 25 期： | 四福音 | 第 53 期： | 盟約與人生 |
| 第 26 期： | 青年牧民 | 第 54 期： | 現代科技與倫理 |
| 第 27 期： | 宗教交談 | 第 55 期： | 悠閒與娛樂 |
| 第 28 期： | 福傳 | 第 56 期： | 德行與罪惡 |

- 第 57 期：寬恕與希望
- 第 58 期：現代人的靈修
- 第 59 期：聖召與獨身
- 第 60 期：信仰與藝術
- 第 61 期：信仰與運動
- 第 62 期：我們的教宗
- 第 63 期：我們的慶節
- 第 64 期：我們的修會
- 第 65 期：影響中國教會的人物
- 第 66 期：近代出色的神學家
- 第 67 期：聖方濟各·沙勿略專輯
- 第 68 期：偉大的大公會議
- 第 69 期：教會與俗世
- 第 70 期：死亡文化
- 第 71 期：誠信與謊言
- 第 72 期：依納爵靈修（一）
- 第 73 期：依納爵靈修（二）
- 第 74 期：後現代與信仰
- 第 75 期：天主教教育
- 第 76 期：聖經：神學的靈魂
- 第 77 期：朝聖
- 第 78 期：畫像與信仰
- 第 79 期：古典基督徒著作（一）
- 第 80 期：古典基督徒著作（二）
- 第 81 期：保祿年
- 第 82 期：信仰與正義
- 第 83 期：我們的教父
- 第 84 期：利瑪竇與福傳
- 第 85 期：司鐸聖召年
- 第 86 期：近代教宗的通諭
- 第 87 期：教友年
- 第 88 期：利瑪竇研討會
- 第 89 期：中文聖經翻譯
- 第 90 期：世青節的反思
- 第 91 期：教會的禱文
- 第 92 期：生育倫理
- 第 93 期：身體神學

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 Co., Ltd.

Block D, 93 Pokfulam Road, Hong Kong

電話/傳真：(852) 2858 2223

電郵：francisxaviersj@gmail.com

零售訂價： 港幣 30 元

港澳：全年四期：120 元

海外訂價： 亞洲： 全年美金 25 元(平郵)(日本除外)

全年美金 32 元(空郵)

其他地區： 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)(日本除外)

全年港幣 200 元(空郵)

其他地區： 全年港幣 170 元(平郵)

全年港幣 240 元(空郵)

印刷者： 天藝印刷廠有限公司

九龍福榮街 348 號昌發工廠大廈地下 D 座

