

Globethics Repository



卜仁爾的婚姻神學

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Yip, King Tak
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-07-16 02:05:18
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167559

卜仁爾的婚姻神學

葉敬德(香港浸會學院宗哲系講師)

卜仁爾(Emil Brunner, 1889-1966)是一位二十世紀有影響力的神學及宗教哲學家。他的思想溫和、審慎而被形容為「中庸之道」。

卜仁爾對基督教的解釋並沒有極右派的色彩，像早期的新正統派和超自然主義者對自然神學持否定的態度；亦沒有極左派的觀念，像極端的經驗主義者認為，任何知識均要由經驗產生，並要由經驗驗證和肯定，然後才可以被認知和／或被視為重要。¹

故此，他的神學比其同時代的人的思想更為綜合和豐富，更能把握對完整福音信息的正確解釋。²

研究卜仁爾是十分有價值的，因為他是以存在主義為進路去解釋基督教的先鋒。此進路為二十世紀後半期最寬廣和最具生命力的神學運動。如果我們希望全面地評估這

1. Charles W. Kegley, "Special Introduction to the Theology of Emil Brunner" 收於 Charles W. Kegley 及 Robert W. Bretall 編, *The Theology of Emil Brunner* (New York: Macmillan, 1962), 頁 xii。

2. 同上, 頁 xii。

個運動，便要嚴肅地研究卜仁爾的思想。³而且，卜仁爾亦是現代神學思潮的一位代表者。他十分留意整個神學界的發展，對本世紀初因着「基要主義」，「自由神學」和「新正統派神學」所引發的重要問題作出了回應。

卜仁爾並不是一個祇「居住在象牙塔內的學者」。他「常常對如何能夠將自己研究範疇的洞見應用於當代的問題，表達出一種活潑而負責的關心。」⁴就卜仁爾而言，神學如果不能夠滿足和強化倫理活動的要求，便不是基督教神學。⁵因為他相信倫理問題是人生最重要的問題。而他的*Das Gebot und die Ordnungen* (*The Divine Imperative*) [1932] 更被視為現代神學倫理的起點。⁶ N.H. Sørensen 曾經指出何以此書能夠成為神學倫理學里程碑的三個主要原因。

首先，卜仁爾在*Religions-philosophie-protestantischer Theologie* (1927) 提出了研究宗教哲學的新進路，他認為宗教哲學的起點並不是從哲學的角度看宗教，而是基督教的啟示。⁷故此，基督教倫理學與教義學是不可分割的。而唯有神藉着聖靈在人的行為裏工作，然後這種行為才能被稱為「良善」。⁸

人如果試圖將教義學與倫理學分割，便祇會對兩者造成傷害。卜仁爾說：

3. 同上，頁xiii。

4. 同上，頁xiii。

5. Emil Brunner, *The Theology of Crisis* (New York: Charles Scribner's Sons, 1929)，頁68。

6. N.H. Sørensen, "The Personal Ethics of Emil Brunner"，收於*The Theology of Emil Brunner*，頁247。

7. 同上，頁247。

8. Emil Brunner, *The Divine Imperative*, Olive Wyon 譯 (Philadelphia: Westminster, 1937)，頁85。

人試圖將教義學和倫理學清楚劃分，視前者是關乎神的，後者是關乎人的行動的，則將兩者糟蹋了。⁹

所以，卜仁爾希望「編寫一本完全以啟示的亮光定位及啟發的基督教倫理。」¹⁰

第二，Søe指出，卜仁爾是「辯證神學」的其中一位領袖，他經已建構出一套與比他早一代的、以人為中心的神學完全不同的神學。按卜仁爾的想法，神和人類是完全分隔的，故此，救恩純粹是神的恩典。Søe解釋道：

他非常重視神和墮落的人之間的鴻溝。整個救恩是建基於神對人的恩賜和中保的工作……恩典是單單屬於神的，所以，人要靠賴神，並要看神是否願意轉面施恩……¹¹

故此，卜仁爾認為基督教倫理再不能僅僅形容甚麼是重生，因為重生是一件可以經驗的事實。所以，我們應該藉着神的啟示去理解周遭的事情。卜仁爾藉此而發展出一套以神為中心的倫理學。¹²

最後，Søe認為卜仁爾在基督教倫理學方面的成就，在於他對作為人的意義提出了新的理解。卜仁爾指出，神學一直視個人和群體的關係為一個如何協調的問題。但是，卜仁爾相信基督教信仰視一面倒的個人主義和一面倒

9. 同上，頁84。

10. "The Personal Ethics of Emil Brunner"，頁247-248。

11. 同上，頁248。

12. 同上，頁248。

的集體主義為虛假的和罪惡的。這兩種「主義」是沒有可能協調的，因為兩種罪的混合並不能產生「良善」。¹³可是，他認為個人與群體是不能分割的，他寫道：

基督教信仰對個人的定義使人不能夠脫離了群體去想像甚麼是個人，而人亦不能脫離了個人去想像甚麼是群體……我的意思是：所謂單獨的個人是不會亦不能存在的，因為個人的觀念經已暗示了和包括了群體。¹⁴

他反對「獨立自主的我」(an autonomous I)的觀念，認為沒有任何個體能夠脫離群體而存在。因為任何人的存在均是負責任的存在(existence-in-responsibility)。人是要對「您」(Thou)或其他人負責的主體。¹⁵

所以，「不論我們承認與否，我們是與別人一起存在……而唯有透過一個您(a Thou)，人才能夠成為一個人類的我(a human I)。」¹⁶因此，卜仁爾反對將倫理學劃分為個人倫理與社會倫理。如果我們接受這種分法，亦僅是為了研究的方便，並不是按照甚麼原則而將倫理學分類。¹⁷

在The Divine Imperative中，卜仁爾宣稱，群體一詞的狹義意義是愛中的聯合。當我們談及「群體」(community)時，我們是指人類的自然團結。這種群體的自然形式是有無窮的組合。根據卜仁爾的看法，兩性結合的群體是最根

13. *The Divine Imperative*, 頁294。

14. 同上，頁294-295。

15. 同上，頁296。

16. "The Personal Ethics of Emil Brunner", 頁249。

17. 同上，頁249。

本的形式。¹⁸而這種重要的結合產生了婚姻和家庭的制度。他說：「在社會裏，婚姻和家庭是個人性的秩序，比其他秩序更重要。」¹⁹

卜仁爾相信，基督教倫理能否證明其用處，則在於它能否處理從婚姻和家庭而產生的種種問題。故此，婚姻倫理和家庭倫理便成為其神學倫理所主要探討的範圍。²⁰

本文的目的是探討卜仁爾的婚姻神學。首段共分五部分。分別探討：卜仁爾對二十世紀婚姻的了解，何以他相信婚姻是創造的秩序，他如何論證婚姻是一夫一妻、終身廝守的制度，他認為愛情與貞忠對婚姻的意義，和他對獨身、離婚與再婚的看法。目的是說明他的婚姻神學。次段則是對他的觀點提出批判性的評估。

甲、卜仁爾的婚姻神學

一、危機重重的婚姻

卜仁爾指出，在十九世紀的倫理學課本中，婚姻是甚少被視為需要討論的難題。但是，到了二十世紀，婚姻卻面對着重重的危機。他認為這危機是由種種原因導致的。

這危機是由眾多和不同，內在和外在的原因所導致的。這些原因包括：工業活動使家庭不再成為經濟的單位，傳播媒介的增加，大城市的居住問題，婦女在經濟、社會、法律、政治和學術

18. *The Divine Imperative*, 頁330-333。

19. Emil Brunner, "Intellectual Autobiography of Emil Brunner", 收於 *The Theology of Emil Brunner*, 頁4。

20. *The Divine Imperative*, 頁341。

上的解放，婦女數目的過剩，避孕藥的發明，和時代精神的完全改變，不斷以口號強調個人的要求。²¹

這些對個人要求的強調使人以為婚姻祇是人與人所簽訂的合約。人相信自己可以憑着自由意志而解除婚約。人再亦不會視婚姻為神聖的制度。卜仁爾相信這是導致重重危機的首要原因。他說：

婚姻制度是莊嚴和神聖的。它是莊嚴和神聖，因為它是在創造中建立的。除非人的生命日趨敗壞，否則人是不能夠肆意地改變這制度。作為一個神聖的制度，婚姻是有它的神聖規律。現代婚姻敗壞的主因是人不再視婚姻為神聖的制度，而僅視之乃人與人所立的合約。可以隨時簽定，亦可隨時終結。其內涵如何，端賴乎人的自由意志。²²

古

卜仁爾相信婚姻的危機為基督教倫理帶來了最嚴重和最困難的問題。對比於婚姻的問題，從經濟和政治引申出來的問題便較為次要了。所以，「倫理學是否有用，便視乎它為這些問題提出甚麼答案。」²³

二十世紀的婚姻危機是人類所面對的全新現象，「我們所面對的挑戰是怎樣給與婚姻一個根本的全新的解釋。

21. 同上，頁340。

22. Emil Brunner, *Justice and the Social Order*, Mary Hottinger譯，New York，1945，頁52-53。

23. *The Divine Imperative*，頁341。

從信仰的角度，賦與它新的意義。」²⁴所以，卜仁爾希望藉着神學倫理的反省，一方面維持婚姻神聖制度的地位，另一方面希望為它提出新的意義。

卜仁爾宣稱，傳統並不能化解這場危機。如果我們試圖訴諸於數段經文，並堅持按字面解經，則顯示我們對聖經權威的態度是既違反福音精神，亦是律法主義的。²⁵雖然十誡的第七誡主張一夫一妻制，並禁止姦淫，卻「沒有對婚姻的本質提出甚麼指導。」²⁶當我們視第七誡為聖經婚姻的「律法」，我們便有責任去解釋它的意思，說明我們從甚麼觀點和為甚麼要提出這樣的看法。所以，卜仁爾希望以神學的論證去指出「這誡命與聖經中對神和人的基本看法的關連。」²⁷

二、婚姻為創造的秩序

卜仁爾試圖按着神的旨意撰寫倫理學。故此，他希望在每個倫理問題上探求神的旨意。就他而言，聖經並非僅是神啟示的文字見證，亦是啟示本身，²⁸是神的道，因為

它(聖經)使我們能夠聽到真正的主的聲音，
是祂真正的聲音，祂的道，是祂想說的話……神
亦曾成為人，來到世上，是真正的神，亦是真正
的人。故此，既然祂成為人，祂的聲音亦無可避

24. 同上，頁341。

25. 同上，頁341。

26. *Justice and the Social Order*，頁122。

27. *The Divine Imperative*，頁341。

28. Emil Brunner, *Revelation and Reason: The Christian Doctrine of Faith and Knowledge*, Olive Wyon 譯(Philadelphia: Westminster, 1964)，頁21。

免地受到干擾，但聖經仍全是祂的聲音……聖經的重要性是神透過它向我們說話。²⁹

根據卜仁爾的看法，普通啟示(General Revelation)或創造的啟示(Revelation of the Creation)是聖經的教導。³⁰他相信這是毋需證明的。因為羅一18-20；28-32；二14-15；約一4-9；徒十四17及十七26-27都是提及這真理的主要經文。而這真理亦在詩十九中清楚地總結起來。神學家們在教會歷史的不同時期，都是用這幾段經文來說明普通啟示的教義。³¹

聖經的啟示和自然的啟示間有雙重的關係。聖經不僅澄清、亦補充了自然啟示。它強化了神在自然啟示所表達的聲音，縱使人睡了，卻仍能聽見。故此，透過聖經的幫助，自然啟示才能有效地被聽見，藉着聖經的指導，人才能認識自然啟示的存在。³²

而且，聖經認為人能夠明白神在自然的啟示，因為人是照着神的形象被造的，神已將祂的律寫在人的內心。³³卜仁爾指出，聖經認為罪並沒有消滅神透過創造所啟示的信息。因為「墮落」的是人，而不是創造。是墮落的人將神所造的變成偶像。³⁴「神藉着(自然的)啟示使人可以認識祂，但人卻使之變為幻覺。」³⁵所以，雖然聖經承認

29. Emil Brunner, *Our Faith*, John W. Rilling 譯(New York: Charles Scribner's Sons, 1936), 頁10。

30. *Revelation and Reason*, 頁59。

31. 同上, 頁60-61。

32. Emil Brunner, "Nature and Grace," 收於 John Ballie 編, *Natural Theology*, London 1946, 頁39。

33. *Revelation and Reason*, 頁67-72。

34. 同上, 頁72-73。

35. 同上, 頁65。

神在創造中和透過創造啟示，但卻沒有教導「自然神學」。因為普通啟示並不認為人可以免受罪的影響而能夠確切地認識神。³⁶

卜仁爾相信，基督能夠開啟人的眼睛，使人藉着信心了解自然的啟示。³⁷所以，「祇有基督徒，即是那些站在基督裏的啟示的人，擁有對神真正的認識。」³⁸這些人知道自己在未接受神的救贖恩典前，是靠賴着神保守的恩典，或普遍的恩典而存活。³⁹

就卜仁爾而言，神是有秩序的神。祂透過自己賜給創造的「秩序」(orders)或「法令」(ordinances)啟示自己。這些秩序是祂所建立的，表達祂的旨意。這是聖經關於創造的，十分重要的教導。⁴⁰

卜仁爾認為我們要從基督論的角度理解這些秩序，因為一切的啟示均是從這永恆的子(Eternal Son)或道(Logos)而來的。神建立這些秩序是為了輔助基督，完成祂對世界的目標。

由於我們相信那創造者祇會透過基督啟示自己。所以，我們相信在創造裏祇有基督的啟示，亦祇相信那些以基督為終極基礎，其意義與目的均在基督裏的「創造的秩序。」⁴¹

36. 同上，頁65。

37. "Nature and Grace"，頁26-27。

38. 同上，頁27。

39. 同上，頁28。

40. Emil Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*，Olive Wyon譯，Philadelphia 1952，頁24。

41. 同上，頁30。

故此，雖然這些重要的秩序是以創造為基礎，卻祇能以信人明白、了解神的意向。

創造的秩序是屬於普通啟示的範疇，是神的護蔭。而人可以藉着本能和理性來明白神普通的旨意。⁴²人亦可以透過聖靈的引導，接着當時的需要，考察神具體的命令。

43

卜仁爾認為，基督教對公平的看法是決定於創造秩序的觀念。因為「公平是與創造者的法令相應的，按着不同的法令，神賜給各被造物其存有之形態，規律及與其他被造物所應當維持之關係。」⁴⁴創造的秩序是原始的秩序(primal order)，將各人所應得的賜給人。卜仁爾道：

公平指出了每個人所應得的「份」(due)，它站在原始的秩序，即創造的秩序上，故此，便能作出如此的分配。創造的秩序界定了不同的範疇，使人因而知道自己是屬於群體的部分，公平亦因此而存在。⁴⁵

而且，創造的秩序將人放置在固定的人際關係、制度及系統中。⁴⁶卜仁爾認為，人類組成了無數種的群體，他將這些群體分為類。即：兩性的群體、經濟的群體、國家和法律的群體、文化的群體和教會。⁴⁷基督徒應該明白，

42. "Nature and Grace", 頁30。

43. 同上，頁30。

44. *Justice and the Social Order*，頁89。

45. 同上，頁51。

46. 同上，頁52。

47. *The Divine Imperative*，頁333-335。

這些社會結構並非單純是人的建制。它們是神的創造和恩賜。卜仁爾說：

現存所有的群體形式均隱藏在神的創造的秩序中；雖然這些「秩序」在歷史的起伏中不斷變化而演變為現今的模樣，它們卻同時見證着人類的罪，亦深深被罪所影響。就神的創造而言，它是創造者的賜與，使人能夠維持「群體的生活」，或至少以「群體」為生命的目標……基督徒對這些秩序的態度，最重要是不要以為這些由人為的、自然的和理性的動力所造成的社會結構是純粹的、人的建制。它們是神按着人的任務而創造和賜與的。⁴⁸

所以，人應該透過這些建立在創造的秩序上的群體去了解神的旨意。

卜仁爾相信，神所造的是能夠與人建立個人關係和擁有性別的人。⁴⁹除了少數擁有獨身恩賜的人外，神叫男女進入固定的關係，即婚姻的關係中。卜仁爾道：

男女的權利是神在他(她)們出生時賜給他(她)們的。這種進入群體的權利可追溯到一種建基於創造的秩序的固定關係。例如：在婚姻中的男女。⁵⁰

48. 同上，頁336-337。

49. *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*，頁25。

50. *Justice and the Social Order*，頁89。

婚姻是一種兩性的關係，男透過女而成為丈夫，女透過男而成為妻子，故此，存在於兩者間的是真正合乎人性的、個人的聯絡(bond)。所以，創造的秩序不僅決定了男是男，女是女；更創造了婚姻，以個人的契約使男女聯合……神不僅創造了人類，亦創造了婚姻；不僅創造了的人格和個人性，亦創造了男女間的婚姻契約。⁵¹

在婚姻的關係中，人本性的兩面，即與人建立個人關係的能力和牠(她)的性別，均獲得完成。⁵²

再者，卜仁爾相信，婚姻比其他的法令更尊貴。因為除了在某些特別的具體情況下，婚姻是與罪無關的。它是「天然的秩序」，因為「在人的本性裏蘊藏了完成婚姻目的的可能性和欲望，而且，人雖然對神在基督裏的啟示一無所知，卻仍能在相當程度內完成此目標。」⁵³故此，卜仁爾認為婚姻是唯一真正的「創造的秩序」。其他秩序，例如國家和經濟的秩序均應視為「保存的秩序」(orders of preservation)，因為它們都是因着罪的存在而存在。⁵⁴使人仍可在一定的秩序下穩定地生活。

故此，卜仁爾相信，根據聖經的教訓，神藉普通的或自然的啟示來叫人認識祂的旨意。「創造的秩序」便是建基於普通的啟示，亦是最重要的秩序，使兩性能夠進入固定的關係中。但是，婚姻是否必然是一夫一妻和終身廝守的呢？

51. 同上，頁52。

52. 同上，頁142。

53. "Nature and Grace"，頁30。

54. 同上，頁29-30。

三、創造是一夫一妻、終身廝守婚姻的基礎

根據卜仁爾的看法，「神要求我們認識和較正，使自己活在祂所創造的秩序中。」⁵⁵人要尋求神將我們放在甚麼位置，去愛我們的鄰舍。「愛」是指我們是受命去服務我們的鄰舍。我們所要作的，是藉着聆聽神的命令而向鄰舍學習。此命令是透過創造的秩序而叫我們知曉，所以，它既非遠離我們的鄰舍，亦非與他(她)們疏離(alien)。而我們則是蒙召去完成神藉着這些秩序所表達的旨意。⁵⁶就婚姻而言，當我們進入婚姻的關係，我們便要完成賦與此獨特秩序的旨意。因為這個是唯一真正的創造的秩序。

卜仁爾認為神對婚姻的旨意是一夫一妻和終身廝守的配對。他相信現代人需要認識婚姻是歷史的變項，或是在基督教傳統中的永恆適切要素。⁵⁷而不論「自然的、客觀的論證方法」，或「理念的、主觀的論證方法」都不能有效地支持一夫一妻、終身廝守的婚姻制度。

自然的，客觀的論證方法是一種古老的婚姻觀。它以性交的目標為起點，強調生育和教養孩童的自然和客觀的事實。⁵⁸但是，卜仁爾卻認為這論證並沒有足夠的說服力，因為從生育的角度看，多妻制比一妻制會更有效率。

理想的，主觀的論證方法強調愛情(erotic love)的重要性。這論證以個人主義為基礎，集中討論從愛情而產生的，內在的主觀經驗。它代表着現代的婚姻觀。但是，卜仁爾指出：「如果婚姻以愛為基礎，它在開始時便注定失敗」，因為沒有任何一個愛人可以保證「感情的愛能夠永

55. The Divine Imperative, 頁208。

56. 同上，頁208-209。

57. 同上，頁342。

58. 同上，頁343。

恆不變，並且專注於一人。」⁵⁹所以，將婚姻建基於愛情上，便是以沙土為它的根基。

故此，卜仁爾認為這兩種方法都不能有效地論證一夫一妻和終身廝守婚姻的適切性。他相信「基督教要求一夫一妻的婚姻，並將適切的論證建基於超越對立(antithesis)，結合主客的範疇內，是建基於更高的境界，即是神的創造的秩序。」⁶⁰

卜仁爾相信神經已透過創造的秩序來啟示祂的旨意，而人亦可以藉着信心觀察神對一夫一妻、終身廝守婚姻的要求。⁶¹所以，他便提出了兩項關於創造秩序的事實，為這種婚姻制度提出理據。⁶²

第一，「任何人均是不可改變她成為一個男人和一個女人的孩子。」⁶³這三個人清楚地意識到存在於他(她)們間的，十分特殊的關係，「是一個主體，一個『存有』(Dasien)……跟其他兩個主體，在這種無可比擬和獨特的形式下聯合。」⁶⁴他(她)們都知道這是不能改變的關係。他(她)們是被一種不能分解的關係聯繫起來。而且，經驗告訴我們，孩子需要父母的照顧正說明了這種關係的不可改變性。⁶⁵故此，已婚配偶的離異是違背了這種三一的存有(this trinity of being)。」⁶⁶

第二，卜仁爾認為兩性間的愛，如果是自然而真誠的

59. 同上，頁344。

60. 同上，頁345。

61. 同上，頁345。

62. 詳參頁242之討論。

63. The Divine Imperative，頁345。

64. 同上，頁345-346。

65. 同上，頁347。

66. 同上，頁346。

話，便具有排他(exclusive)及永恆(permanent)的性質。

撇開道德責任的問題，任何彼此相愛的人都會感到第三者的介入是不能容忍的。這是一種堅定和真摯的愛……要求完全地獨佔自己的愛人……那深愛着對方的愛侶都會知道這是永恆的聯結。⁶⁷

這種存在於兩性間的、排他性的愛正指向那一夫一妻、終身廝守的理想婚姻。卜仁爾道：「婚姻是不能解散的，是具有排他性的，這是創造秩序的律，是屬神的，聖潔的命令。」⁶⁸

卜仁爾視婚姻屬神的，聖潔的命令。但是，他是否視婚姻為聖禮(sacrament)呢？無疑他相信婚姻是一種按着創造者的心意，自然和靈性的神秘結合。人可以透過婚姻而獲得最深度的滿足。⁶⁹但是，卜仁爾卻否認婚姻為聖禮。他認為人是因為誤解了弗五32而以為婚姻是聖禮。⁷⁰婚姻是屬於創造的領域，不應該歸入教會的統轄範圍。⁷¹

就卜仁爾而言，神藉着創造的秩序來啟示祂的旨意。婚姻應該是一夫一妻、終身廝守的制度，並且不容第三者介入。雖然婚姻並非聖禮，卻是聖潔的。問題是：神賜下了甚麼資源來維繫這種關係呢？

67. 同上，頁347。

68. *Justice and the Social Order*，頁144。

69. *The Divine Imperative*，頁381。

70. 同上，頁648-649。

71. 同上，頁381。

四、婚姻的盟約：愛情或貞忠？

我們剛提及，卜仁爾認為理想的、主觀的論證並沒有足夠的說服力。這種論證是個人和主觀的。它代表着以兩性的(sexual)、性慾的(erotic)和自然的(natural)愛為基礎的現代婚姻觀。卜仁爾指出，雖然人願意竭盡所能，但仍然不能保證其感情能永恆不變，從一而終。因為婚姻並非來自那最真誠和熾烈的愛的哲言。⁷²

卜仁爾認為愛情是要由被愛者的質素所決定。這是一種受刺激而產生的愛。所以，「像感覺一樣，性愛本身便具有可改變的性質。」⁷³「我們以渴望(eros)去愛，因為被愛者具有某些特性，像吸引力、美麗、或可愛。」⁷⁴而卜仁爾相信，這種並不是真正的愛情。真正的愛是對鄰舍的愛。愛情僅是「我愛你，因為你是那麼給引，或……」，而並不是「我愛你，因為這是你。」⁷⁵

卜仁爾指出，如果現代人嘗試以愛情為婚姻的基礎，他(她)便不能明白婚姻的意義。因為當愛情消逝時，雖然外表上他(她)們仍為夫妻，但婚姻卻已內在地解體。現代人視自己為生命的主人，他(她)們以個人的身份進入婚姻，視婚姻為固定兩者共同生活的合約，既可自由簽定，亦可自由解散。⁷⁶

對主觀而個人的現代人而言，公平的婚姻制度是一件他(她)們感到陌生的事，因為他(她)們

72. 同上，頁334-335。

73. 同上，頁359。

74. Emil Brunner, *Faith, Hope and Love*, Philadelphia, 1956, 頁63。

75. *The Divine Imperative*, 頁332。

76. Emil Brunner, *The Word and the World*, London, 1931, 頁115。

僅視婚姻為「愛的契約」，所以，他(她)們能夠了解的公平，便以自由合約形式進行的婚姻，自由地訂立，亦可自由地解散。⁷⁷

故此，卜仁爾相信主觀的個人主義是導致當代婚姻危機的主因。⁷⁸所以，愛情並不可以成為一夫一妻、終身廝守婚姻的基礎。

雖然卜仁爾拒絕將婚姻建基在自然的愛上，但他同意愛情是神所造的，是構成婚姻的要素之一。⁷⁹所以，沒有愛情的婚姻是不幸的，是不應該結締的婚姻。⁸⁰但是，婚姻並祇是建基於愛情的自然行動，它是一種道德的參與。⁸¹婚姻的存在是視乎結締的雙方是否承認自己已進入「婚配」(matrimony)的狀態中。而憑着信心，他(她)們明白這是神客觀的帶領，進入婚姻中，並且願意受其約束。

婚姻是建基於神的旨意的秩序和制度，其律例(laws)是獨立於進入此狀態的人的心意之外。事實上，此兩個獨特的人，一同「進入」婚姻，是建基於一個個人和主觀的事實，就是他(她)們透過愛情發現對方。透過信心，他(她)們明白這是神的引導。而進入婚配的事實亦顯示此個人和主觀的元素是與某些客觀地適切的元素聯繫起來。此客觀的元素使他(她)們受約束，此約束力

77. *Justice and the Social Order*, 頁142。

78. *The Divine Imperative*, 頁345。

79. 同上，頁356。

80. 同上，頁361。

81. 同上，頁357。

更肯定此「進入」婚配的行動。⁸²

故此，婚姻是神客觀的旨意和二人主觀的愛的結合。

雖然卜仁爾承認婚姻是從愛情而生，卻相信婚姻的穩定是建基於貞忠(fidelity)之上。愛情是可變的，貞忠卻是不變的。貞忠「是以責任緊緊在一起的狀態。」愛情在它的裏面找到了意義。⁸³因為「貞忠是不斷地喚起和培育愛情。」⁸⁴它是對客觀的，神聖的聯結的主觀認知，是婚姻的支柱。我們可以將婚姻建立在貞忠上，並且肯定它能夠常存不變。卜仁爾說：

我們不能將婚姻建築在愛情上而期望它歷久不變。但是，我們卻可以將婚姻建立在貞忠上。因為貞忠的誓言能夠消融一切愛情的波動和令婚姻變動的因素。它是婚姻的支柱。那創造秩序的絕對元素能夠在它的裏面轉化為個人的醒覺，成為一種能夠意識到其責任的意志。⁸⁵

所以，貞忠使自然的愛個人化，亦保證了婚姻關係的恆久性。沒有貞忠的愛情便是對人的貶抑。

假如愛情欠缺了貞忠，性交便僅像……一方正「利用」另一方，雖然這是經雙方同情，卻仍

82. 同上，頁357。

83. 同上，頁348。

84. 同上，頁360。

85. 同上，頁359-360。

是對人的貶抑，既以對方為樂，卻不與之認同。

86

忠誠是婚姻中最重要之責任。「婚姻並不是純粹自然的東西，它是一個屬神的制度，亦是聖潔的。」⁸⁷「快樂」婚姻的秘訣在於我們能否對愛情與貞忠有正確的理解。⁸⁸

貞忠是那強化自然的愛的道德元素，藉此使自然的愛變成個人的愛。故此，它是唯一能夠保證婚姻關係永恆性的質素。透過婚姻的盟誓，愛的感覺轉化為個人的意志；唯此能向對方保證，亦使終生的友誼成為合理的冒險。⁸⁹

故此，愛情雖然是婚姻的要素，婚姻卻是以貞忠結連。祇有貞忠能夠對一夫一妻，從一而終的婚姻作出保證。

五、獨身、離婚與再婚

雖然卜仁爾認為婚姻是不能解散的，但是，他卻接受離婚的可能性。他相信「我們要接受現存的秩序……因為它是神所造的；是基督教倫理的起步點；但卻非是終點。」⁹⁰因為我們祇能在現實中找到罪人。故此，我們亦祇可以找到帶着罪的婚姻，即是同時犯了姦淫罪的婚姻。⁹¹耶穌在太五28曾為姦淫頒下絕對的規例。當我們動了淫

86. 同上，頁348。

87. 同上，頁358。

88. 同上，頁360。

89. 同上，頁357-358。

90. 同上，頁214。

91. 同上，頁350。

念，便已成為犯姦淫者。卜仁爾指出，在我們未就任何涉及婚姻的道德問題前，我們應該明白罪的普世性。而對此的認識亦使福音的倫理能夠完全擺脫律法主義的影響。⁹²罪的存在使神在創造秩序所定下的命令被相對化。⁹³因此，我們應該抱着批判的態度來與這些秩序合作。而愛心便是那批判的原則。⁹⁴它是最高的德行。唯有藉着它，我們才能夠與人建立正確的人際關係。⁹⁵我們將會在本段說明卜仁爾如何藉着愛心來處理某些悲劇性的婚姻難題。

卜仁爾認為任何婚姻都是會終結的，因為「當復活的時候，人也不娶也不嫁。」(太廿二30)這種婚姻的暫時性質使我們可以以更高的責任為理由而使婚姻無效。⁹⁶有些相信的人是經已屬於那「將要來的年代」，那是一個「不娶也不嫁」的時代。⁹⁷他(她)們是自願守獨身的。根據卜仁爾的看法，他(她)們為了盡更高的責任而獨身，獨身遂超越了結婚的責任。

但是，並非所有人均是為了更高的責任而獨身。因為某些人是在悲慘的情況下而被逼獨身的。卜仁爾指出，在一九二九年，瑞士共有男性1,871,123人，但卻有2,009,197名女性，故此，便有百分之三點六或138,074名盈餘的女性。⁹⁸而在歐洲其他的國家，情況卻更差，往往每三名女

92. 同上，頁351。

93. 同上，頁353。

94. 同上，頁214。關於卜仁爾的批判地合作(critical co-operation)的概念，參Robin W. Lovin, *Christian Faith and Public Choices: The Social Ethics of Barth, Brunner, and Bonhoeffer*, Philadelphia, 1984, 頁45-100。

95. 同上，頁321。

96. 同上，頁352。

97. 同上，頁364。

98. 同上，頁652。

性便有一個找不到結婚的伴侶，她們都是被逼獨身的。這些婦女是第一次大戰後的社會及政治情況的受害者。由於人類是擁有進入婚配和生兒育女的權利，但社會卻未能給與她們完成此天賦權利機會，卜仁爾承認沒有任何解決此困境的方法。如果容許她們自由地與男性發生關係，這些男性便更沒有迎娶她們的動機。結果祇會增加未能成婚的婦女數目。由於卜仁爾相信這情況是因為當時的社會和政治背境而產生的，所以，他相信唯有改善社會和政治情況，然後才能解決此難題。⁹⁹

卜仁爾承認婚姻正面對着重重的危機，故此，他亦接受離婚的正當性。他相信我們應該視耶穌在可十關於婚姻的教導為具規範性的倫理原則，而不是律法。「耶穌並非想提出離婚是非法的，祂的說話告訴我們婚姻的要素是建基於創造者的旨意，故此，我們不應視之為律法。」¹⁰⁰

卜仁爾相信，縱使是因為對方與他(她)人通姦、或是陽萎、不育，或有嚴重的缺點，甚至是犯了刑事罪，則仍未足以在道德方面構成離婚的理由，因為對那些信心堅強的人，他(她)們仍能夠在如此惡劣的情況下維持其婚姻。¹⁰¹但是，如果婚姻沒有了愛情，人要付出的代價便過份高昂了。所以，一個更有愛的選擇便是離婚

為了愛我們的鄰舍的緣故，我們在道德上所當做的，便是解散這種(沒有愛情的)婚姻。¹⁰²

99. 同上，頁366-367。

100. Emil Brunner, "Reply to Interpretation and Criticism", 收於 *The Theology of Emil Brunner*, 頁350。

101. *The Divine Imperative*, 頁362。

102. 同上，頁361。

雖然卜仁爾認為婚姻是以貞忠為基礎，但他亦認為愛情是婚姻的最佳入門。「沒有愛情而與人結婚是一件十分錯誤的事。」¹⁰³在基督徒的群體中，我們常常有一個災難性的誤解，便是將自然的愛與友誼混淆。而「這種混淆卻導致了好些婚姻的悲劇。」¹⁰⁴當人進入婚姻關係時，他(她)們自己是沐浴在愛河裏，但事實卻並非如此。而結果則是具災難性的。

我們不應該結締一些沒有愛情，即沒有性吸引力的婚姻。如果有人締結了這樣的婚姻，其內部已藏有其衰滅的種子。¹⁰⁵

對於沒有愛情的婚姻，與其雙方勉強地走在一起，更佳的選擇便是離婚。這愛心的命令突破了創造秩序的限制。

對愛心的命令的認識便是對恩典的認識。當我們面對着具體的案例，在罪惡的現實裏，我們可以突破那些律法的普遍要求，例如那些在創造的秩序裏和婚姻的觀念中所形成的普世規例。

106

故此，在某些普遍規例並沒有清楚說明的情況下，離婚對創造秩序的傷害會比死守那名存實亡的婚姻低。所以，在

103. 同上，頁360。

104. 同上，頁361。

105. 同上，頁361。

106. 同上，頁354。

這些情況下，基督新教倫理需要承認離婚是道德的責任。

107 卜仁爾說：

基督信徒的判斷……必須要脫離偏見，這偏見是基於思想的混淆而產生……此觀點暗示神要求不論在甚麼情況下都要維繫婚姻，並且絕不容許離婚。所以，離婚僅被視為是對軟弱的讓步。當然，離婚是軟弱的記號，它特別清楚地表明我們是「淫亂的一代」。但是，在某些情況下，如果我們拒絕離婚便會顯示了更大的軟弱，並且為神的秩序帶來更大的傷害。¹⁰⁸

雖然卜仁爾接受離婚，但他卻拒絕為離婚列出道德的前設。他相信離婚是出自人的自由意志。人要在作出此決定時服從神的命令。卜仁爾說：

道德前設跟法律前設不同，所以，我們不能以法律的形式來列出離婚的道德前設。當我們既希望堅持婚姻是一種不能破碎的貞忠關係的觀念，復希望遵守愛鄰舍如自己的誠命時，我們必須以一種自由抉擇的精神來領受，並且順服神的命令。¹⁰⁹

所以，他並沒有列出任何普遍的規例，而人祇可按着當時

107. 同上，頁354。

108. 同上，頁362。

109. 同上，頁362。

獨特的情況來作出負責任的抉擇。

如果將離婚跟沒有愛情的婚姻比較，卜仁爾祇認為前者是一件較佳的惡事。因為他亦明白離婚為社會帶來的危險。「婚姻是社會的基礎，如果婚姻變成腐朽不堪，整個群體亦會發臭。」¹¹⁰卜仁爾認為一切政治的混亂都是由婚姻的混亂開始的。但是，如果教會尋求以立法的手段來禁止離婚，它便會變得盲目和不近人情。因為當兩個人提出離婚時，不論政府作出甚麼決定，這段婚姻便早已瓦解了。而通過某項法例亦不能夠使那已經分開的夫妻復合。所以，卜仁爾正提醒我們，法律的價值在於它的智慧，而非在其「嚴酷」。法律的智慧能夠配合現實，並且為我們帶來最健康和守禮的社會。¹¹¹

對於那願意跟隨神旨意的人，甚麼也是毫不重要的。但是，國家的法律秩序卻是一回完全不同的事。可是，法律跟其他事物一樣，亦要與現實的情況配合。所以，「因為你們的心硬」，國家的立法者亦有責任承認離婚的可能性，可是，如果他知道甚麼是真正的公平，他便會將此可能性降至當時環境所期望的最低要求。¹¹²

卜仁爾相信「雖然婚姻擁有創造的獨特恩典，婚姻亦對救贖有特別的需要。」祇要人類仍然是罪人，我們便要面對不能解決的婚姻問題。當悲劇發生時，我們需要彼此

110. *Justice and the Social Order*, 頁145。

111. *The Divine Imperative*, 頁363。

112. *Justice and the Social Order*, 頁144。

寬恕。如果我們要為婚姻的倫理下結論的話，那便是「活在神的赦免中。」¹¹³

我們可以從卜仁爾如何處理兩個悲劇性的難題看見神的赦免在其婚姻神學的重要性。首先，卜仁爾相信離婚是一宗災難。而當中涉及孩子時，情況尤為惡劣。¹¹⁴因為孩子是有權獲得父母的照顧，這種權利與父母離異的權利是不相伯仲的。如果因為離婚而使孩子失去父親或母親，這是對孩子的虧負，是一種錯誤的處理方法。¹¹⁵所以，每當涉及孩子的離婚悲劇發生時，我們必須以神的赦免來尋求可能的最佳解決方法。

第二，我們應否容許離婚者再婚呢？雖然卜仁爾認為「任何再婚均是違反婚姻的原意，因為婚姻是一生祇能發生一次的事」¹¹⁶，但他卻容許再婚。在好些悲慘的情況下，創造的秩序均因着人的罪和軟弱而被相對化。雖然我們仍是滿腹狐疑，但在好些案例中，離婚者再婚是更為合宜的處理方法。¹¹⁷

乙、卜仁爾婚姻神學的批判

卜仁爾相信婚姻和家庭是唯一真正的創造的秩序，其實現的意欲和可能性均藏於那未曾墮落的人性。結果他視個人的婚姻家庭秩序比其他的群體卓越。事實上，卜仁爾對此秩序所提出的指導要比其他秩序多。根據Paul Ramsey

113. *The Divine Imperative*，頁383。

114. *Justice and the Social Order*，頁145。

115. 同上，頁146。

116. *The Divine Imperative*，頁363。

117. 同上，頁363。

的觀察，在The Divine Imperative中，「我們似乎祇能夠清楚地認識到甚麼是公平的婚姻，但就其他秩序而言，像經濟和政治生活的秩序，似乎因着罪的影響而使我們不能在事前知道該如何處理，卻每每要等候神特別的命令。」¹¹⁸而由於卜仁爾在婚姻方面的指導是那麼完備，Vernon Sproxtton便在一九七零年將The Divine Imperative中有關的部分輯成Love and Marriage一書，並在序言中道：「雖然這些材料在三十多年前經已出版，但並非祇具有歷史價值，因為它的基本觀念仍能適切地對今天的婚姻危機說話。¹¹⁹」Sproxtton知道沒有人能解決所有的個人道德問題，他亦明白The Divine Imperative 並沒有完全記載了卜仁爾對婚姻和家庭的所有看法，但他相信這些資料仍然能夠為那些陷在道德矛盾的青年人提供解決的方法和方向感。¹²⁰據Sproxtton的分析，卜仁爾將「男女的關係放置在一個完整的基督教倫理架構中，」因為他將「婚姻放在神的創造和救贖策略的背境中。」¹²¹

雖然我們能夠肯定卜仁爾婚姻神學的價值，但是，這並不表示我們不能在分析他的思想時提出問題。在以下的兩節中，我將會對卜仁爾的婚姻神學提出批判。

一、婚姻是創造與救贖的秩序

據Robin Lovin的觀察，卜仁爾視「創造的秩序為一項假設，是普遍均能接受的起點，是對任何人都清楚認識的

118. Paul Ramsey, *Nine Modern Moralists*, New York, 1983, 頁201。

119. Vernon Sproxtton, "Preface" 在Vernon Sproxtton編, *Love and Marriage*, London, 1970, 頁9。

120. 同上, 頁11。

121. 同上, 頁9。

事實。」¹²²可是，Karl Barth卻問：「我所不明白的是關於（這些秩序的）來源的問題，而且，卜仁爾憑甚麼宣稱他認識這些秩序。」¹²³然而，Oliver O' Donovan卻回應說：

「Barth 竟容許自己放棄了創造論的某些不容置疑的範疇，像『法令』（ordinances）。雖然卜仁爾並未能解決所有的知識論的問題，但他在這方面的了解是值得讚許的。」

¹²⁴除了要解答這個問題外，亦藉此向卜仁爾的某些論點提出疑問。

卜仁爾相信婚姻屬於創造的秩序。他並不是以傳統或個別的經文來論證一夫一妻、終身廝守的婚姻，卻以父、母和孩子間的天然「三位一體存有狀態」和夫妻間真誠的愛情來支持他對創造秩序的信念。但是，由於卜仁爾並不相信愛情可以成為婚姻的根基。可以，令人費解的是他竟然以真誠的愛情為論點，去支持他對一夫一妻、終身廝守婚姻的看法。

Ramsey亦贊成卜仁爾的看法，認為我們不應該以個別的經文來支持自己的論證。但是，他卻提出：「卜仁爾的錯誤是將首要的位置給與『自然律』（Law of nature），他是使用一種次基督教塑材(a sub-Christian source)的洞見來修正聖經和其他律例(codes of law)的缺點。」¹²⁵故此，問題是：卜仁爾是否過份急於放棄聖經的論證呢？而且，雖然卜仁爾相信婚姻是屬於創造的秩序，但是，我們發覺他並沒有將「創造的秩序」和「救贖的秩序」完全分割。因為

122. *Christian Faith and Public Choices*，頁73。

123. Karl Barth, *Church Dogmatics* III/4, *The Doctrine of Creation*, Edinburgh, 1985, 頁20。

124. Oliver O'Donovan, *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics*, Grand Rapids 1986, 頁86-87。

125. Paul Ramsey, *Basic Christian Ethics*, Chicago, 1977, 頁76。

縱使我們是活在神的普遍恩典中，罪卻將創造的秩序相對化了，故此，我們要以愛心為指導原則，以避免掉進了律法主義的陷阱。而創造和救贖便在這變化的過程中彼此滲透，卻並非是任何一方的完成。所以，卜仁爾願意按着兩害擇其小的原則，憑着神赦免的恩典，接受離婚和再婚。由此可見，卜仁爾是以一種對救贖秩序的適切認識來支持他對創造的看法。或許我們應該視婚姻為創造與救贖的秩序。

由於卜仁爾相信婚姻是創造的秩序，他亦因而拒絕接受婚姻是一項聖禮。他相信視婚姻為聖禮是對弗五32的誤解，但是，Theodore Mackin卻提出了一套完全沒有訴諸該段經文的神學論證，嘗試證明婚姻是聖禮。Mackin甚至接受有好些人是誤用了弗五32的基督與教會和丈夫與妻子的類比，他相信這類比本身正蘊含着一種對婚姻的獨特看法。在這段經文裏，基督代表着丈夫，教會代表着妻子。丈夫娶其妻子，卻沒有甚麼證據顯示妻子可以有選擇權。所以，當我們將這個類比應用到當代婚姻的現實狀況時，便會產生難題。¹²⁶所以，Mackin認為，與其直接從這個類比而推論「基督教婚姻是一項聖禮」的教義，不若視這個類比為方向的指引，指出了「如果所有的基督徒配偶都能夠與聖靈同工，便能夠使他(她)們的婚姻成為聖禮」的原則¹²⁷。因為婚姻之所以能夠成為聖禮是視乎存在於夫妻間的是甚麼性質的愛。

Mackin宣稱，教會的「核心要素，亦是它的最佳表

126. Theodore Mackin, "How to understand the Sacrament of Marriage", 收於William P. Roberts 編 *Commitment to Partnership: Explorations of the Theology of Marriage*, New York, 1987, 頁36。

127. 同上, 頁38。

現」，便是一個在神的愛裏，男女結合的群體。教會本身便是聖禮，而任何在教會內的生活都具有聖禮的質素。所以，由於婚姻是在教會的背境下進行，因着基督的愛而將二人連結，使他(她)們進入婚姻的關係，故此，婚姻是一項聖禮。¹²⁸

Mackin相信，罪的核心使人懼怕失去自己。基督未完成的工作便是要醫治人，使人可以克服這份恐懼。婚姻是一項聖禮，因為它在這醫治的事上正扮演着一個舉足輕重的角色。¹²⁹夫妻是因藉自我付出的愛(self-giving love)而結合，亦藉此驅去那失去自己的懼怕。所以，婚姻的聖禮元素是由這種屬於神的，自我付出的愛所建立的。

任何屬於婚姻的時刻和行為均是聖禮的片段和經驗。Mackin道：

夫妻除了藉着婚姻的盟誓建立此聖禮外，亦在其他時間活出此聖禮。任何的時刻或任何的行為，如果是屬於兩者婚姻生活的範疇……都是聖禮的片段和經驗。而它們必然是某種形式的自我付出，這是一種單單在他(她)們的生活中共享的自我犧牲，這種自我付出不僅支持，更加豐富他(她)們的聯合。¹³⁰

故此，造愛便是婚姻的愛的最高表達，亦充份地活出了婚姻的聖禮意義。¹³¹

128. 同上，頁39。

129. 同上，頁42。

130. 同上，頁47。

131. 同上，頁50。

所以，婚姻是一項聖禮，「像其他聖禮一樣，婚姻反映了那不能見的實在(an invisible reality)。」根據Mackin的看法，「這種模式要求那實在的婚姻是一個自我付出，具創造力和承托力的結合。那屬神的實在亦必然要是一個願意自我付出的盟約，不僅是自我對對方的委身，亦接受對方的委身。」¹³²當一段基督徒的婚姻能夠證明神的靈的同在，並且活躍在他(她)們的關係中，那婚姻便是一項聖禮了。¹³³

雖然卜仁爾可能不會同意Mackin的看法，但是他的婚姻神學卻很接近聖禮的神學。他認為婚姻是一夫一妻和終身廝守的。這是一種存在於任何社會的自然關係。可是，卜仁爾卻認為我們要從基督的角度看婚姻，藉着信心，我們看見神對婚姻的帶領和支持。而且，當悲劇發生時，我們更加需要神的赦免，叫我們按着兩害擇其小的原則來接受離婚和再婚的現實。所以，婚姻不僅是屬於普遍恩典的創造秩序，亦是需要赦免恩典的救贖秩序。而如果我們要解答Barth對卜仁爾所提出的知識論問題，答案可能是：卜仁爾是透過恩典的眼睛來看神的創造。所以，他的神學亦很接近聖禮的神學。

二、愛情與貞忠的關係

卜仁爾視愛情為婚姻的起點和終點。愛情的消逝便是婚姻關係的終結。但是，他卻宣稱婚姻並非以性吸引維持，而是以貞忠維持。他認為貞忠是屬神而客觀存在的聯結，凡進入這聯結的人均擁有一個十分清楚自己的責任的

132. 同上，頁47。

133. 同上，頁60。

意志。但是，究竟愛情與貞忠之間存在着甚麼關係。而且，除了此聯結外，有沒有甚麼東西能強化貞忠呢？非基督徒的婚姻又有沒有貞忠的存在呢？

在我們嘗試解答這些問題前，我們首先要看看另一個關於卜仁爾愛情觀的問題。James B. Nelson指出，「基督教將犧牲的愛(agape)和情慾的愛(eros)不斷二分的解釋(包括卜仁爾在內)是不能夠從嚴謹的聖經和歷史研究獲得合理的解釋。」¹³⁴他認為

將犧牲的愛和普通的、人類的愛斷然分割是不能在希臘文聖經中找到支持的。因為在那裏並沒有一個特別用來形容兩性之愛的字。「犧牲的愛」被用來形容神的愛存在於大衛和約拿單之間的親密友誼，和雅歌書中感官方面的愛。而「情慾的愛」卻從沒有出現過，聖經的作者是故意避免使用這個字，因為在世俗的文學，這個字常被用作性慾之義。¹³⁵

而如果我們要對愛有全面的了解，便要以不同的字來表達不同層次的愛。如果性慾(epithymia)出現時並沒有性愛(eros)——被愛的渴望和意慾，則僅會變成純享樂需要(need-pleasure)的滿足。但是，如果性愛(eros)出現時卻沒有性慾(epithymia)，則會失去它的激情和力量。可是，此兩者均需要友愛(philia)——相互關係和友誼。「如果我們定義基督教的愛為犧牲的愛或自我捨去的愛，卻沒有慾望、

134. James B. Nelson, *Embodiment: An Approach to Sexuality and Christian Theology*, New York, 1978, 頁111。

135. 同上，頁111。

吸引、自我滿足和接受，我們是形容着一種枯竭和貧乏的愛。」¹³⁶故此，假如婚姻的愛是愛的最完滿表達，那麼，如果它要維持自己的完整性，便必要擁有不同層次的愛的表達。而當我們處理盟約，愛情和貞忠的關係的問題時，我們將不會像卜仁爾般，將犧牲的愛與性愛(或愛情)分開。

Margant Farley在分析愛情與感覺的關係時，提出了一個與卜仁爾完全不同的看法。她認為「愛情(包括浪漫的愛)比感覺『深刻』，因為愛情並非是『感覺』的事，卻是『意願』的事。它不是感覺的事，卻是關顧和將愛付諸行動的事。」¹³⁷愛情是一種為了行動而存在的情緒。在愛情的裏面，我們肯定了那被愛者的存在，他(她)的生命和好處。愛情本身便是一種結合(a union)。它不單是一種回應，亦是一種共同的肯定。愛情已埋藏了委身的種子。因為如果愛情是人以自由的意志去肯定對方，那委身亦成為有可能。¹³⁸

「委身是我們運用自由的一種方式，為我們的感覺帶來不能預計的改變。它代表了我們希望叫愛情長存的嘗試。防止那使愛情消散的過程，克服那阻止我們活出自我的防礙。」¹³⁹Farley列出了三個促使愛情要求委身的原因。第一，委身嘗試使我們脫離那違背承諾的可能。第二，委身使愛情仍然奔向完全(wholeness)時變得完整(whole)。」最後，愛情能夠藉着委身而將自己完全表達出

136. 同上，頁113。

137. Margaret Farley, *Personal Commitment: Making, Keeping, Breaking*, San Francisco, 1986, 頁29。

138. 同上，頁30-33。

139. 同上，頁39。

來。當我們作出承諾時，我們便要遵守一個新的規例。這規例使我對愛負責，亦願意被愛所束縛。這是十分重要的，因為「任何人類的愛情均需要在某些時候被強制，或最低限度被說服，然後才會變為忠誠。」愛情歡迎自己的責任；而規例則服事愛情。¹⁴⁰

按Farley的想法，「委身是一種使現在的愛獲得將來的嘗試。它是靠賴那從前(承諾)的力量去影響現在(的完成)。」¹⁴¹故此，現在我們對委身的抉擇是基於以往對愛情的經驗，而這委身的前景則視乎我們對那些影響我們委身的因素的回應。這些因素包括我們的歷史背景、個人本身的氣質和如何與委身的對象溝通。

就Farley而言，貞忠「是一個自由的選擇，它防止我們失去以往的愛情，並支持我們闖進(甚至即時回應)我們所應許的未來。」¹⁴²貞忠跟愛情一樣，是既主動亦被動的。它並不是純意志的堅持，也不是純粹的行動。它是要努力耕耘、喚起和堅持的。¹⁴³而如果我們要獲得貞忠，便要面對幾種不同的矛盾。

第一，當時光飛逝時，「我們會改變，但我們卻堅持；我們的關係經已改變，但它仍然持續。」它並沒有忘記那給委身前途的過去。這記憶不僅闡明，亦豐富了我們的委身。¹⁴⁴隨着時間的過去，這記憶和盼望的自由抉擇使貞忠在我們的裏面得以完成。¹⁴⁵

140. 同上，頁34-36。

141. 同上，頁40。

142. 同上，頁53。

143. 同上，頁40。

144. 同上，頁57。

145. 同上，頁58。

另一個矛盾是：支持我們對愛情長期委身的是寬心(the relaxation of heart)，而不是頻密的行動(concentrated activity)。「如果我們必須『溝通』，我們也必要學習安靜。如果我們必要為我們的關係而『努力』，我們也必須要相信某些事是我們不能處理和控制的。」¹⁴⁶我們要在忍耐的深處找到鬆弛，這份堅強的忍耐足以使我們信任和等待那要時間才能解決的問題。它不會叫我們愚蠢地容忍不義和笨拙的行為，但亦不會叫我們過早放棄。

我們在相互的關係中找到第三個矛盾。在兩人的相處中，彼此照顧是十分重要的。但是，同樣重要的是與其他人或物分享我們的關係。當我們同心關注那在我們以外的人或物時，我們的聯結便會因而強化，變得更加牢固。然而，矛盾的是我們不可以視那人或物為工具。它本身的價值是必然要被肯定的。¹⁴⁷

故此，貞忠是包含了一個我們可以培養的、恆久的委身。而且，愛情與貞忠是不能分割的，因為愛情亦要求委身。藉着自由意志的抉擇，貞忠成為了不屈不撓的愛情。它需要我們有一份緊守承諾的責任感。雖然我們和我們的關係會改變，但貞忠會持續。它需要我們忍耐，以信任和期待的心去接受某些要時間才能解決的困難。而且，透過對其他人或物的共同關注，亦會強化了相互的承諾。故此，貞忠可存在於信徒與非信徒中。而藉着信心，我們視此為支持婚姻關係的神聖連結。就此而言，如果貞忠能夠強化夫妻間的婚姻關係，使他(她)們不會懼怕失去自我，則婚姻是一項聖禮。

146. 同上，頁58-59。

147. 同上，頁64。

卜仁爾相信，婚姻是因着愛情而開始和繼續。貞忠是屬神而客觀存在的聯結。它是一種有意識的，意志的行動。但是，貞忠卻不僅是純意志，它是對自己伴侶的，連續不斷的，愛的委身。所以，不單是基督徒，甚至是非基督徒均可擁有和培養貞忠。而憑着信心，貞忠能保持婚姻的聖禮質素。雖然卜仁爾忽略了愛情和貞忠的關係，但他對貞忠的強調亦使其婚姻神學越發接近聖禮神學了。

丙、結語

當Lovin研究卜仁爾的倫理學時，他發現了三個重點：保存的首要性，互相倚賴的現實和缺乏普遍規例。¹⁴⁸當我們看他的婚姻神學時，我們發現他所致力保存的是傳統的、基督教的、一夫一妻、終身廝守的婚姻。而他亦沒有為婚姻定下普遍的規例。雖然離婚是不應該發生的，但他卻認為，在某些情況下(此點他亦十分含糊)，離婚可能是更具愛心的抉擇。而在某些案例中，再婚可能是離婚者最合宜的出路。

當我們批判卜仁爾的婚姻神學時，我們集中處理兩個問題。即婚姻的聖禮質素和它是屬於創造和救贖的秩序。由此我們便去探索婚姻神學的核心或目標。

就卜仁爾而言，婚姻是屬神的，聖潔的法令。婚姻是創造的秩序。神藉此而向人顯示祂的普遍恩典。而卜仁爾相信信徒應該從基督的角度來看婚姻的秩序。它的存在是為了輔助基督，完成祂對世界的目標。他不僅視婚姻為自然而神秘的結合，亦看見創造者在靈性方面對婚姻的旨

148. *Christian Faith and Public Choices*, 頁53-61。

意。但是，他卻看不見基督徒夫妻是因着基督的愛而結合，而基督的愛亦使我們明白婚姻是一項聖禮。

卜仁爾看不見婚姻的聖禮質素，因為他不僅將犧牲的愛和情慾的愛，亦將愛情(或性慾的愛)與貞忠完全二分。他看見愛情的變易性，卻以之為婚姻的起點和終點。可是，他並不以愛情，卻以貞忠支持婚姻。故此，他看不見愛情的全面意義，亦看不見愛情與貞忠的關係。貞忠是不斷的、愛的委身，是可以培養的。就信仰而言，這是將夫妻聯結的基督的愛，而藉此我們便可以視婚姻為一項聖禮。卜仁爾的二分觀點卻使他忽略了婚姻的聖禮質素。

卜仁爾倫理學的目標是「支持那從聖經和人類普遍經驗而獲得的，結構複雜的創造秩序。」¹⁴⁹但是，我們卻認為婚姻是既屬創造的秩序，亦屬救贖的秩序。因為任何婚姻，不論成敗，均需要那基督的，自我付出的愛的支持。而任何基督徒的婚姻，都要以基督的愛開始和持續。所以，基督教婚姻倫理的核心目標並不是要保存那創造的秩序，而是基督的愛。

149. 同上，頁61-62。