

海倫·奧本海默夫人的婚姻倫理

葉敬德

香港浸會大學校牧

英國曼徹斯特大學哲學博士

海倫·奧本海默夫人 (Lady Helen Oppenheimer, 1926-) 是英國著名的基督教倫理學家及神學家。奧氏早年畢業於牛津大學瑪嘉烈夫人學院 (Lady Margaret Hall)，曾任英國基督教倫理研究學會 (Society for the Study of Christian Ethics) 主席，亦為該會現任委員。為了表揚她對基督教倫理研究的貢獻，英國聖公會於一九九三年授予她蘭貝思道學博士 (Lambeth Doctor of Divinity)。

奧氏為國際公認的婚姻作家，曾於一九六〇及一九七〇年代積極參與英國聖公會離婚法例改革及婚姻教義檢討的工作。此外，奧氏也是聖公宗教義及神學委員會 (Inter-Anglican Doctrinal and Theological Commission) 委員。她除了在神學期刊發表關於婚姻神學的論文，更先後出版了《律法與愛》 (*Law and Love: A Study in Practical Christian Ethics*, 1962) 、《基督教道德的特質》 (*The Character of Christian Morality*, 1963, 1974) 、《婚姻的盟約》 (*The Marriage Bond*, 1976) 及《婚姻》 (*Marriage*, 1990) 等專著，亦負責編寫《威斯敏斯特基督教神學詞典》 (*The Westminster Dictionary of Christian Theology*, 1983) 及《威斯敏斯特基督教倫理學詞典》 (*The Westminster Dictionary*

of Christian Ethics, 1986) 關於「婚姻」、「離婚」等條目。由此可見奧氏在近代基督教婚姻神學研究方面所佔的位置。

奧氏指出，今天有些人認為基督教已經失去影響力，社會將離婚正常化，也不以同居為「淫亂」(fornication)，並容許人公然濫交。但也有人投訴婚姻是緊箍咒，是壓迫弱勢社群的利器，所以，他們要剷除婚姻。¹然而，奧氏卻認為英國聖公會和英國的法例都沒有放棄婚姻是一夫一妻、彼此貞忠、終身廝守的制度。人類壽命的延長和可靠的避孕措施，令今天的夫婦擁有更多的時間和空間培養感情，人對婚姻質素的要求亦不斷提高。好些夫妻不能夠長期維持彼此的感情而令離婚的人增加，但如果夫妻能夠終身相愛，他們便會擁有數十年高質素的婚姻生活。²

奧氏指出，教會面對「新時刻」便要「教導新的責任」。³上帝並不是一成不變的上帝，也不是一個只會磨練人、叫人受苦的上帝。順服並不一定要否定，卻也可以是熱切地抓緊自己真正的需要。罪是錯過了上帝的旨意，並背棄對幸福的追求。信心並不是堅守那些沒有意義的規條，卻是忠於那在將來會被肯定的想法。如果教會並沒有任何應許，只是充滿了禁止或容許的道德主義，則她已經失去了與其特質相稱的異象。⁴而教會在急變的社會上又能夠在婚姻方面給現代人提供甚麼指導呢？

本文嘗試透過奧氏的文字，了解她的婚姻倫理。我們會先看她的基督教自然律倫理學，再看她如何說明婚姻跟創造與自然律的關係，並探索她對貞忠的看法。然後，我

1. Helen Oppenheimer，《婚姻》(Marriage; London: Mowbray, 1990)，頁1。

2. 同上，頁2-4。

3. 同上，頁5。

4. 同上，頁6。

們會探索她對婚姻的目的、夫妻的愛和角色的立場，並了解她對離婚、再婚及法律的看法。從奧氏的教導，我們將會說明自然律的超越、可變更性與限制的問題，從而點出對話的需要，並肯定基督教倫理的探索性使命。

一、奧本海默的基督教自然律倫理學

奧氏的倫理學是一種基督教的自然律倫理。她相信上帝是信徒生命的焦點，信徒盼望在萬物終局時跟上帝發生終極滿足的關係。這盼望成為道德支柱（*prop to morality*）的基石（keystone of the arch），令信徒的道德獲得最終的完整性（final integrity）。⁵

雖然上帝是信徒道德的終極目標，但在這短暫的人生裏，上帝的旨意是要人獲得幸福。為此上帝給人定下某些稱為「自然律」的生活準則。奧氏相信自然律的核心概念是人應該按着理性的指導，尋求對應其被造本質的生活方式，然後才能得到滿足。但是，奧氏並不認為唯有信徒才可以知道甚麼是自然律的要求，因為信徒與非信徒的道德僅是在起點方面稍有差異。⁶

奧氏指出非信徒跟信徒的分別在於是否相信一位超越的（transcendent）上帝。然而，她卻認為信徒不可以由上帝的存在推論道德的有效性。因為不論是上帝賞罰的能力，或是他的絕對權威，也不能否定那應該做的事。⁷上帝是美善的，美善的事物便擁有榮耀上帝的質素（genuine attribute）。⁸唯有本身是道德美善的事物，才能夠是上帝的

5. Helen Oppenheimer, 《基督教道德的特質》(The Character of Christian Morality; Leighton Buzzard: Faith, 1974), 頁 91。

6. 同上, 頁 22。

7. 同上, 頁 45。

8. 同上, 頁 35。

旨意。而縱使信徒相信上帝的恩典只會臨到他們身上，讓他們明白上帝的旨意，卻不可以宣稱唯有他們才能夠了解美善的意義。⁹事實上，非信徒對日常生活理解的深度並不比信徒遜色，¹⁰而信徒與非信徒在好些道德問題上的看法都是一致的。¹¹所以，無論上帝是否存在，全人類都應該尋求和實踐美善的事。¹²信徒也可在日常的世界遇見這位也是內在的（immanent）上帝。¹³

上帝是聖潔，人雖然是有限的罪人，卻是按着上帝的形象和樣式被造的。所以，人是相對地聖潔或擁有聖潔的潛質。上帝的道德聖潔、絕對的道德美善和人的道德能力是有連貫性的（continuity）。無論人能否意識到上帝的愛，愛的能力卻仍然在人群中實現，這是某種真正的超越性，是顯示上帝無限超越的小型範例。¹⁴所以，全人類都可以透過理性的指導尋求按着其被造的本質生活的方式，獲得豐盛的人生。

雖然全人類都擁有了了解上帝旨意的能力，但並不表示基督教倫理沒有其特質。奧氏相信人的創造力及人喚起他人回應的愛都點出了上帝喚起人回應其要求的途徑。上帝是唯一值得人以完全投入「敬拜」作回應的上帝，這是基督徒道德的起點。¹⁵因此，基督教倫理是以人神關係為基礎的倫理。而如果我們不能夠給上帝的愛定下界限，亦不可以對上帝的要求定出限制。上帝所當得的便是我們對他完

9. 同上，頁37。

10. 同上，頁44-47。

11. 同上，頁37。

12. 同上，頁37-38。

13. 同上，頁44-47。

14. 同上，頁51-52。

15. 同上，頁52。

全的效忠。¹⁶

信徒是新造的人，已經踏進了新世代，是效忠於上帝的人。他們在基督裏獲得了釋放，是一種進入（way in）的自由，叫他們成了上帝家的成員，自由之子。¹⁷他們所做的並不是為了遵循某些政策，¹⁸卻是要回應上帝的愛和榮耀。¹⁹

信徒效忠於上帝，他們所關心的是主要求他們做甚麼。²⁰奧氏指出，如果我們認識基督，便會知道上帝的旨意。福音的描繪令人認識基督是創新的（creativity）、堅持的（urgency）和憐憫的（mercy）。²¹基督是創新的，在他所處的年代，他的教訓是劃時代的。所以，效忠於他的意思便是要不斷思想，不要滿足於既定的立場。基督也是一個對人有嚴格要求的人，他的堅持是惹人注目的。基督並不是寬容的人，卻滿有憐憫。他既不隨便論斷，也不輕易縱容。卻要求人悔改，除去阻礙人站到他陣營的障礙。²²

當信徒思索何謂「站到上帝的陣營」時，上帝既沒有應許甚麼解決難題的金科玉律，也不容許他們就着不同個案的情況而作個別的處理。上帝要求信徒不要在逆境時假宗教的名義將問題複雜化或簡單化，卻要藉着想象性的了解（imaginative understanding），就着他們從基督所獲得的啓示，對上帝的謙卑和忍耐的認識，作出適切的道德抉擇。

或許探索主的要求是漫長和緩慢的過程，卻不是沒有引導的。福音不容許人成為嚴厲主義者或自由主義者，卻

16. 同上，頁 54。參Helen Oppenheimer，〈道德抉擇與神聖權威〉（Moral Choice and Divine Authority），載Ian T. Ramsey編，《基督教倫理學與當代哲學》（*Christian Ethics and Contemporary Philosophy*；London: SCM, 1966），頁 219-233。

17. Oppenheimer，〈基督教道德的特質〉，同前，頁 70。

18. 同上，頁 55。

19. 同上，頁 72。

20. 同上。

21. 同上，頁 75-76。

22. 同上，頁 76-77。

要人本着對主的忠誠去掌握「上帝所願望的」（what God would wish）。²³敏銳的基督教倫理學者應該知道，如果要求人盡忠的是上帝的愛，上帝必然按着一些合乎人道而可辨別的目的（some humanly identifiable purpose）對人提出要求。這進路或許會為我們找到答案，或許讓我們了解問題的難處，但兩者均沒有阻擋我們以正直和憐憫的心作道德思考。²⁴

上帝呼召信徒要成為完全，但人卻不可以藉着成為嚴守律法的嚴厲主義者，或是輕視律法的自由主義者而成為完全，因為完全是聖靈的豐收。²⁵上帝重視人的內心，將律法寫在人的心版上，叫人成為某種人（to be a certain kind of person）。²⁶基督教倫理是一套回應的倫理（ethic of response）。²⁷忠心的信徒要回應那他們所能想象、最深刻和完備的愛。²⁸當他們想及上帝的愛，便會誠實地思想十字架的意義，知道人要悔改，明白自己不配獲得上帝的愛和回應這份愛。當人以自發和自然的捨己來回應這愛時，這必然是嚴肅而喜樂的事，²⁹亦會結出「仁愛、喜樂、和平、忍耐、恩賜、良善、信實、溫柔、節制」等聖靈的果子，就是信徒品格的收成。在此，上帝的要求和人的回應都是「超越的」，因為兩者都超過了責任。³⁰而非信徒雖然推崇那超越的生命質素，卻往往不能夠活出這種質素。但只要他們跟基督發生關係，這種生命質素也可以在他們身上出現。上帝的愛叫生命的一切事物成為超越，一切因為有了

23. 同上，頁 76-79。

24. 同上，頁 79-80。

25. 同上，頁 84。

26. 同上，頁 25。

27. 同上，頁 92。

28. 同上，頁 88。

29. 同上。

30. 同上，頁 84。

上帝而變得有焦點。³¹

信徒因為回應上帝的愛而令生命變得豐富。奧氏指出，基督教的豐盛觀必須連結及平衡物質與靈性、此世與來世的需要。³²人不僅回應，也要藉着那犧牲的愛（*agape*）而獲得豐盛的生命。³³犧牲的愛雖然不會確保每段人際關係都是目的，也不會給予當事人某種技巧去找出那段關係、並該段關係如何能夠配合當事人所經驗的美的圖像，但卻肯定強調人際關係的重要性。³⁴但是，非基督徒也能夠明白犧牲的愛、人際關係與豐盛生命的關係。³⁵而充滿祝福的生命亦將追求「幸福」和跟隨「上帝的旨意」等兩個不同的倫理基礎統一起來。³⁶究竟甚麼是既符合上帝的旨意，又能夠叫人獲得幸福的婚姻呢？

二、人類的配對、自然律或聖禮

奧氏指出，某些信徒相信婚姻是聖禮，認為「基督徒的婚姻」與非信徒的婚姻是不同的。但她認為我們只有「基督教的婚姻教義」（Christian doctrine of marriage），卻沒有「基督教婚姻的教義」（doctrine of Christian marriage）。³⁷因為婚姻乃源於「太初」，是上帝創造時賜給全人類的禮物。³⁸

婚姻是上帝在人墮落前所建立的制度，是上帝為全人類而設的，是一個尊貴的狀況（honorable estate）。上帝在創造時要求男女「連合，二人成為一體」（創 2:24），上

31. 同上，頁 91。

32. 同上，頁 98。

33. 同上，頁 95。

34. 同上，頁 99。

35. 同上。

36. 同上。

37. Oppenheimer, 《婚姻》，同前，頁 8-9。

38. 同上，頁 59。

帝所建立的是一夫一妻制。人亦天生而有「配對」的傾向（tendency to form pair bonds），這是關於人類的一個事實。³⁹而耶穌基督不僅肯定了一夫一妻是上帝所設立的（可10:6-9），更肯定婚姻是上帝為全人類而設的事實。因為雖然迦拿婚筵上的新人並不認識基督，耶穌卻為他們的婚姻祝福（約2:1-11）。⁴⁰

奧氏認為婚姻是上帝為全人類所定的旨意，是屬於「自然律」（natural law）的。自然律的核心概念是宇宙是由理性指導的。理性告訴人要按照其被造的本質生活，才能得到滿足。而結締婚盟正是跟人類本質相符的行為。婚姻是為全人類而設的，是聖潔的，卻不是聖禮。⁴¹

上帝叫人從夫妻配對看見恩典與合一的意義。⁴²或許有人擔心合一會令婚配的某方失去了意志。但奧氏卻指出，合一的意志跟保存個人特質的互動會帶來美滿的婚姻。⁴³許多結婚多年的夫妻，共同的經驗令他們再也不能分辨個別對共同生活的貢獻。他們的意志是合一的，卻能夠做出超越個人的事，但仍然擁有個別的身份。或許合一是無法完成的挑戰，但卻能激發人以無比的勇氣去面對這個挑戰，叫人藉着婚姻獲取恩典。⁴⁴

婚姻既然能夠讓我們獲得恩典，那婚姻是不是一種聖禮呢？奧氏指出，整個宇宙都擁有聖禮的特質。上帝看見一切所造的都甚好，道成了肉身，上帝藉着物質世界表達

39. 同上，頁9。另參Helen Oppenheimer，〈婚姻〉（Marriage），載Alan Richardson & John Bowden編，《威斯敏斯特基督教神學詞典》（The Westminster Dictionary of Christian Theology；Philadelphia: Westminster, 1983），頁366。

40. Oppenheimer，〈婚姻〉，同前，頁8-9。

41. 同上，頁48-49。

42. 同上，頁60。

43. 同上，頁60-61。

44. 同上，頁61-62。另參Helen Oppenheimer，〈尋找與跟隨〉（Finding and Following: Talking with Children about God；London: SCM, 1994），頁165。

他的恩典。人亦透過身體表達感情，夫妻交合是顯示「恩典的途徑」，表示對對方完全的委身。⁴⁵

夫妻透過盟誓所建立的是一種相互給予和接受的終身友伴關係。在這過程中，他們明白施與受的道理，互相施「恩」及回應。⁴⁶因此，美滿的婚姻超越了權責的要求，雙方除了盡心竭力地完成自己的責任外，更會全心全意地進入一個與對方休戚與共、⁴⁷彼此施恩的世界。在這世界裏，夫妻不分你我，充分了解愛人如己的真諦。那真正屬於我們本性的律法是超越律法的。⁴⁸人從婚姻所獲得的，無論是從上帝或人而來的恩典，都是由配偶給予對方的。⁴⁹

婚姻並不是聖禮，它是屬於自然律的，能夠微弱地照射出一些超越其自身的、某些基督教信仰基本概念的微光。⁵⁰或許婚姻就像巴特（Karl Barth）所說，「是一種記號和象徵，表徵着神人的團契」。而對此團契最直接的了解是忠誠（faithfulness），是基督對教會的忠誠。而無論是信徒或非信徒的夫妻也要彼此忠誠。⁵¹

三、盟誓與貞忠

一夫一妻、終身廝守、彼此貞忠的婚姻是不斷出現在人類生活中的「模式」（pattern）或「規範」（norm）。模式或規範是「應然」（ought）與「實然」（is）間的最

45. Oppenheimer, 《婚姻》，同前，頁 63；另參 Oppenheimer, 〈婚姻〉，載《威斯敏斯特基督教神學詞典》，同前，頁 366。

46. Helen Oppenheimer, 〈婚姻作為基督教教義的展示〉（Marriage as Illustrating Some Christian Doctrine），載《婚姻、離婚與教會》（*Marriage, Divorce and the Church: The Report of the Commission on the Christian Doctrine of Marriage*；London: SPCK, 1991），頁 129。

47. Oppenheimer, 《婚姻》，同前，頁 53。

48. 同上，頁 54。

49. 同上，頁 64；另參 Oppenheimer, 〈婚姻作為基督教教義的展示〉，同前，頁 126-128。

50. Oppenheimer, 《婚姻》，同前，頁 60。

51. 同上，頁 60。

佳聯繫，是現實生活中常常找到的狀況。人選擇結婚便選擇了對配偶忠誠，否則便不算「結了婚」（getting married）。⁵²

婚姻是以夫妻的選擇和渴望為基礎的。透過盟誓（vow），雙方選擇跟對方成為配對，表明雙方願意共同努力，實現許諾的內容。⁵³信徒應該堅守自己向配偶和上帝所許的誓言。⁵⁴這嚴肅的許諾（promise）要求雙方藉着語言將自己交托給對方，並接受對方，更要求人將心放進盟誓裏。因為夫妻所許諾的不僅是將來要怎樣做，更是要有怎樣的感覺（feelings）。就是專一地對待配偶，不可以對他人產生愛情的感覺。⁵⁵因為夫妻的愛是排外的，是一種跟上帝的嫉妒類比的、美善的愛（good love）。⁵⁶

貞忠是上帝為夫妻所定下的、與人的本質吻合的律則（law）。⁵⁷然而，奧氏認為貞忠並不等同愛情。因為貞忠存在於不同的人際關係內，是人建立不同關係的基礎。⁵⁸人際關係所要求的貞忠是表裏一致，是對人和對己的忠誠（integrity）。⁵⁹這是跟人的開放性（openness）及透明度（transparency）有關的問題。開放是放下防衛，讓別人了解自己，但同時令自己變得容易受傷害。透明則要求人光明磊落，毫無隱藏地面對對方。⁶⁰當然，這並不表示我們對任何人都要完全開放和透明。但當夫妻藉着盟誓接受對方為配偶時，亦表明自己願意毫無保留地與對方分享自己的

52. 同上，頁 14。

53. 同上，頁 35。

54. Helen Oppenheimer & Hugh Montefiore, 〈盟誓〉（Vows），載《婚姻、離婚與教會》，同前，頁 135。

55. Oppenheimer, 《婚姻》，同前，頁 17。

56. Helen Oppenheimer, 《快樂的盼望》（*The Hope of Happiness: A Sketch for a Christian Humanism*；London: SCM, 1983），頁 134。

57. Oppenheimer, 《婚姻》，同前，頁 9。

58. 同上，頁 20。

59. 同上，頁 21。

60. 同上，頁 22。

生命，讓對方了解自己。坦誠（transparent truthfulness）是夫妻關係的根基。⁶¹然而，婚內貞忠並非僅是忠誠，因為如果夫妻僅是一種坦誠的關係，則可能會給人一種冷漠的感覺。所以，貞忠更要求我們要「無私付出」（self-giving）。而如果要了解婚內貞忠，便需要同時將焦點放在愛情和忠誠上。⁶²

貞忠是將自己的將來完全交在對方手上，故意將人生指向某個方向，並竭力地向着誓言所指向的方向努力邁進。⁶³夫妻都期望這是一個義無反顧的盟誓。⁶⁴他們公開地宣告不會離開對方。這終身的友伴關係不僅會成就浪漫所許諾的愛情，亦令夫妻間的信任獲得充分的發揮。事無大小，雙方都是不捨不棄、信守承諾地愛着對方，專注於對方而放棄「其他的選擇」。⁶⁵無論人生面對甚麼，或好、或壞、或富、或貧、或疾病、或健康都一起面對，令雙方內心深處的需求獲得滿足。⁶⁶貞忠是美好夫妻關係的要素。⁶⁷這關係會發展為一種非自我意識的品格（unselfconscious virtue），是某些發生在我們身上，卻不是我們所能做成的東西。我們所能做的是預備自己接受和付出它。⁶⁸

基督教相信，唯有藉着上帝的引導，人才能夠變得完全。意思是沒有人能夠單憑自己而對配偶完全貞忠。奧氏指出，如果人接受基督教的信仰，明白因信稱義的道理，便會體會上帝的恩典，知道我們並非憑着功德而能夠對自

61. 同上，頁23-24。

62. 同上，頁21。

63. 同上，頁25。

64. 同上，頁26。

65. 同上，頁19。

66. 同上，頁36-37。

67. 同上，頁19。

68. 同上，頁30。

己的配偶貞忠。⁶⁹

基督教要求夫妻貞忠地廝守終身。但是，當我們看見離婚問題越趨嚴重時，或許有人會期望基督教降低盟誓的要求。然而，奧氏卻指出，人不會在立誓時便想着破壞誓詞，否則許諾便會失去它的意義。⁷⁰而且，如果我們不要求人承諾，我們又是否輕看了委身者對自己所許諾的堅定信念呢？⁷¹

四、夫妻角色、友伴關係、性愛、生育、婚姻的目的、婚前性行為與同居

傳統的基督教假設了等級的（hierarchical）夫妻關係，認為丈夫是妻子的「主人」。雖然接受這種看法的夫妻也有可能擁有幸福的婚姻生活，但當代的女性卻會懷疑這是不是求恆不變的秩序。而單單引用幾段經文為據（proof-texts），是不可能令他們信服的。⁷²

奧氏指出，雖然第一世紀的信徒稱上帝為父，拿撒勒人耶穌也是一個男人，但我們毋須視男性為「頭」是上帝永恆的旨意。我們也毋須視婦女解放為危險的妥協。或許今天是重新塑模某些傳統、減低男女等級性的時候。⁷³

奧氏認為我們應該以「相互性」（reciprocity）來表達夫妻的角色。⁷⁴相互性並沒有假設男女有甚麼異同。男性（masculinity）及女性（femininity）的特質也沒有先存性地決定了不同的角色，男女的互動能夠產生好些不同的、

69. 同上。

70. 同上，頁17。

71. 同上。

72. 同上，頁100-101。

73. 同上，頁102。

74. 同上，頁103-104。

複雜的角色模式。⁷⁵但個別夫妻角色的確立卻是經過好些決策的過程，在不斷嘗試、調節的經驗中建立起來的。⁷⁶夫妻是透過合作來確認大家的角色的。⁷⁷

夫妻是終身的友伴。奧氏指出，友情既不是冷卻了的「愛情」（cooled-down “love”），也不是經過熱身的鄰舍之情（warmed-up neighborliness）。朋友享受彼此的相伴，視情感的交流比互相的幫助更重要。友情給夫婦帶來幸福的婚姻。孩子們不僅從父母獲得樂趣、慰藉、鼓勵和歡樂，亦能夠明白交友的竅門，知道何謂恆久與無常的愛，如何從傷痛中復原，並且了解甚麼叫做忠誠與背叛（loyalty and disloyalty）、合作與對立（co-operation and rivalry）、忍耐與焦躁（patient and impatient）、同情與嫉妒（sympathy and envy）。如果孩子生活在一個快樂的家庭，她會獲得教她一生受用的教育，為將來美滿的婚姻奠下穩固的基礎。⁷⁸

除了友情外，夫妻的肉體關係對建立彼此合一也是十分重要的。可靠的避孕措施令現代人強調「性的關係層次」（the relational aspect of sex），夫妻的關係因着「做愛」而變得豐富。夫妻透過性愛所獲得的是身體和心靈的合一。⁷⁹

雖然性愛能夠強化夫妻的關係，但奧氏並沒有忘記婚姻的生物性目的。婚姻是「配對」，「配對」一詞除了擁有談論愛情和忠誠的空間外，亦用於動物行為的研究，顯示兩人的結合是為了生育。⁸⁰男女尋找終身伴侶，很少僅是為了追求享樂，他們期望愛情能夠開花結果。⁸¹夫妻豐富滿

75. 同上，頁 104。

76. 同上，頁 106。

77. 同上，頁 105。

78. 同上，頁 107-109。

79. 同上，頁 110。

80. 同上，頁 84。

81. 同上，頁 85。

溢的愛顯示了上帝的形象，為夫妻創造了新生命。⁸²然而，究竟婚姻應該以夫妻合一抑或生兒育女為目的呢？

奧氏指出，我們不應該定出哪一個是優先的目的。孩子需要由成熟的成年人撫養，而夫妻也需要有共同關愛的事物。男女彼此相愛並不是一個密封的系統，生兒育女是愛情的一部分。美滿的夫妻及兩代關係，正是等待收成的果實。⁸³所以，夫妻的合一與生育是相輔相成的目的。當然，或許有些夫婦不能生育，或許有些夫婦的兒女已經長大離家，或許有些夫婦決定避免生育，則婚姻又可否純粹為了夫妻的合一而存在呢？⁸⁴

至於婚前性行為的方面，奧氏指出，傳統以生育為婚姻的目的，但也要求人調節性慾，目的是為了防止人不負責任地將兒童帶來世界。所以，教會反對婚外性行為。但隨着可靠避孕措施的出現，人再也不會輕易接受這要求。⁸⁵甚至任何不容忍婚前性行為的聲音都被指控為假正經的、以靈魂比身體貴重的二元論。但奧氏卻指出，好些獨特的關係都是由於過早進入那種未能夠將身心靈合一表達出來的性結合而「夭折」（stop short）的。而且，縱容的性倫理並不能夠公平地對待不同的人際關係。人以不同的方法彼此聯繫，而如果我們認為最後的結果都只是性，則我們只是限制而不是釋放了人際的關係。⁸⁶所以，婚前性行為僅是一種既給予、卻退縮的性結合。⁸⁷濫交者追求身體的快感，卻未能建立深度的人際關係，這必然是缺少了某種東西。濫交者是否瘋狂地追求他們所缺乏的而變成濫交呢？無止

82. Oppenheimer, 〈婚姻作為基督教教義的展示〉，同前，頁 129-130。

83. Oppenheimer, 《婚姻》，同前，頁 85-86。

84. 同上，頁 30。

85. 同上，頁 31。

86. 同上，頁 31-32。

87. 同上，頁 32；另參Oppenheimer, 《基督教道德的特質》，同前，頁 80。

境的性開放只會令我們失去建立長久而滿足的關係的機會。如果罪是指我們「錯過了標誌」（missing the mark），則濫交肯定是一個好的例子。⁸⁸

雖然奧氏反對濫交，但她並不絕對反對婚前性行爲。她認為我們不要忘記有些同居者是真誠地彼此委身，所缺失的只是結婚的儀式。但由於構成婚姻的主要元素是雙方同意，沒有了婚禮並未能否定彼此的意願。而且，如果他們嘗試建立的是一個不同但卻能更人道地令大家滿足的生活方式，則我們應該視他們正是為了一項道德工程而努力，⁸⁹成功與否則要視乎同居者能否活出婚姻的質素。如果同居者能夠快樂地生活在一起，我們亦毋須因為他們沒有「行禮」（solemnized）而視他們為無效的配對，或許教會應該認真地考慮同居是不是婚姻。⁹⁰死守傳統可能是最缺乏愛心的表現。⁹¹

五、離婚與再婚

奧氏認為基督教由始至終都希望婚姻能夠給人帶來快樂。⁹²《聖經》所教導的，是上帝所配合的，人不可以分開。離婚基本上是「不自然的」，⁹³是一場災禍，是用暴力的方法將一段我們期望能夠廝守一生的關係摧毀，帶來的是傷害和悲痛。因此，離婚不應該是日常發生的事（ordinary contingency）。⁹⁴然而，我們跟初期教會面對相同的困難，就是尋找洞見，並且將之轉化為政策，幫助那些犯了無可

88. Oppenheimer, 《婚姻》，同前，頁 32。

89. 同上，頁 33-34。

90. 同上，頁 36。

91. 同上，頁 34。

92. 同上，頁 38。

93. 同上，頁 47。

94. 同上，頁 46。

挽回錯誤的人。⁹⁵

就離婚言，嚴厲主義（rigorism）者反對任何人離婚。但當他們發現自己的教訓不能夠應用在每個人身上時，便單單要求信徒遵守，卻因此而製造出一種雙重標準的倫理。而最終當他們發現甚至連信徒也不能免於婚姻危機時，便試圖尋找宣告婚姻無效的可能性及法理依據，或嘗試分辨哪一方是「清白」（innocent）的或「有罪」（guilty）的。⁹⁶他們認為雖然婚姻在表面上已經無可挽回，但盟誓卻仍然有效。⁹⁷

嚴厲主義者相信，婚姻象徵着「基督與教會神秘的聯合（mystical union）」。奧氏卻認為雖然這象徵擁有真實和深邃的重要性，叫我們珍惜婚姻，但卻不可將之偶像化而禁止離婚。當兩個人在痛苦中生活，我們說他們的分離會威脅着基督與教會的聯合是毫無意義的。⁹⁸奧氏指出，耶穌基督拒絕嚴厲主義，因為他反對宗教領袖們為了律法而守律法，福音書的教導清楚指向憐憫與饒恕，⁹⁹這是一種令人得力的憐憫（enabling mercy）。¹⁰⁰或許對基督教訓最佳的理解是，離婚是錯誤的，但卻不是沒有可能的。¹⁰¹

面對離婚和再婚的問題，部分嚴厲主義者願意饒恕，但卻認為犯錯者仍是犯了錯，因此，我們可以赦免破壞盟誓的人，卻不可以讓他們在教會再婚。¹⁰²但奧氏卻認為這

95. 同上，頁 47。

96. 同上，頁 45。

97. Oppenheimer & Montefiore, 〈盟誓〉，同前，頁 136。

98. Oppenheimer, 〈婚姻〉，同前，頁 58-59。

99. 同上，頁 45；另參Helen Oppenheimer, 〈婚姻的盟約是否不可解除的「紐帶」〉（Is the Marriage Bond an Indissoluble ‘Vinculum’?），載《神學》（Theology, 78 [1975]），頁 238-239。

100. Oppenheimer, 〈婚姻〉，載《威斯敏斯特基督教神學詞典》，同前，頁 367。

101. Oppenheimer, 〈婚姻〉，同前，頁 80。

102. 同上，頁 29。

種態度並不是邏輯的。因為縱使是再婚，我們也不可以因為他們曾經離婚而否定他們現在在眾見證人面前所起的誓。我們不能夠否定離婚的事實，也不能夠否定再婚者是真誠立誓的。¹⁰³

嚴厲主義者不願意放過任何違約的人，強迫他們留在婚約中。縱使再婚多年，仍視之為姦淫。嚴厲主義者看見了正確的目的，卻不能給在傷痛中求助的人任何幫助。¹⁰⁴我們不能夠片斷地遵行基督的說話，或許我們要克服的是剛硬的心。¹⁰⁵基督徒所需要的是在禁止與容許間提出無奈的實際選擇。¹⁰⁶

然而，由於嚴厲主義過分強硬，亦導致一種溫和自由主義(soft liberalism)者的出現，他們支持一種以基督的「精神」(in the spirit)為基礎的憐憫，主張不要作任何與此精神違背的事，¹⁰⁷認為無可挽回顯示婚姻已經不存在，盟誓亦無效。¹⁰⁸奧氏認為自由主義者大談理想，卻相信環境改變了便不能夠要求人按照基督的準則生活。¹⁰⁹但不能夠否定的卻是，耶穌基督對離婚和再婚的教訓是嚴厲的(hard sayings)。

奧氏認為《聖經》教導的並不是嚴厲主義、雙重標準或自由主義。¹¹⁰《聖經》是一本屬於教會的書，它能夠為歷代信徒的需要提供支援。雖然《聖經》是由受感動的罪

103. 同上；另參Oppenheimer & Montefiore，〈盟誓〉，同前，頁137。

104. Oppenheimer，《婚姻》，同前，頁50-51。

105. Helen Oppenheimer，〈離婚〉(Divorce)，載James F. Childress & John MacQuarrie編，《威斯敏斯特基督教倫理學詞典》(The Westminster Dictionary of Christian Ethics; Philadelphia: Westminster Press, 1986)，頁162。

106. Oppenheimer，《婚姻》，同前，頁50-51。

107. 同上，頁45。

108. Oppenheimer & Montefiore，〈盟誓〉，同前，頁136。

109. Oppenheimer，《婚姻》，同前，頁50-51。

110. 同上，頁47。

人所編寫，在墮落的世界中流傳、閱讀及解釋《聖經》的都是會犯錯（fallible）的人，但當人面對道德難題時，她會發現《聖經》是一本與眾不同的書。《聖經》是叫人蒙恩的途徑，它所建立的是基督的身體，《聖經》的運用應該給人帶來造就。¹¹¹我們不可以期望每次讀經都獲得即時的亮光，但閱讀《聖經》卻能夠漸進地，甚至在我們還沒有察覺時，給我們塑模出可見的新創造（*a recognizable new creation*）。¹¹²

奧氏指出，主的教導很嚴厲，卻沒有否定離婚的可能性。因為縱使主親口說「上帝配合的，人不可分開」，但在應用方面卻仍有好些討論的空間。而且，我們也不能視此為他所教導的全部真理。¹¹³此外，雖然耶穌基督是我們的主，但他也是第一世紀的人。縱使他能夠完全地回應他所處時代的問題，但他始終是屬於那個年代的人，不能夠擺脫時代背景的限制。這正是道成肉身的部分含義。¹¹⁴

然而，這並不表示我們企圖否定耶穌基督是道德的權威，因為「從來沒有像他這樣說話的」（約 7:46）。而且，復活亦肯定了基督的權威。基督為了自己的信念死，復活顯示了他所相信的是不會被打倒的。他並不逃避災禍，卻突破了加在他身上的災禍。我們也希望跟他站在同一陣線。¹¹⁵但是，忠於基督並不是效忠於那些從基督教訓中強行找出來的片段，卻是效忠於他的生命故事。信徒的責任不一定跟福音或書信的某段教訓有直接關係，卻必須跟基督的十架及復活有某種聯繫。基督的死和復活要求我們「彼

111. 同上，頁 40。

112. 同上，頁 41。

113. 同上，頁 42。

114. 同上。

115. 同上，頁 43。

此勸慰、互相建立」（帖前 5:9-11），「彼此接納」（羅 15:7）。而「上帝將他升為至高，又賜給他超乎萬名之上的名」（腓 2:9）更為所有基督教倫理思想提供了適切的背景。¹¹⁶基督教應該讓人了解，那死而復活的令人以不同的眼光看人生的滿足和挫敗，讓人知道教會不會死守那些令人驚恐的嚴正「標準」。¹¹⁷自然律的弔詭是，它是相應於我們本質而存在的律法，卻叫我們超越律法。¹¹⁸因此，我們亦毋須為了死守律法而禁止人離婚和再婚。

在婚姻破裂時談婚約不能撤銷（indissolubility）已經是太遲了。雖然人不能抹去過去，但我們是否盼望人放下過去呢？當談悔改或回轉時，我們是否給人回轉的空間，或是要求人仍然留在痛苦中？¹¹⁹有時重新開始可能是最好的安排，而教會應否以更積極的態度面對離婚和再婚呢？而且，信徒並不能夠因為片面地遵守律法而獲得完全，唯有那些忠誠地跟隨基督的人，最終必能由其整個生活模式的表現而獲得豐收。在最終收成前，必先播種和耕耘，然後才可以收割。¹²⁰離婚者及再婚者能否獲得豐收則仍要看他們人生整體的表現。

六、教會與離婚法

當面對婚姻失敗時，人只可以要求公正。我們要正視「離婚的理由」、「第二次機會」等問題，並要運用所有法律及道德的工具，希望能夠將一件壞事做得最好。¹²¹

由於罪的現實，我們需要法律來限制及控制人的行

116. 同上。

117. 同上，頁 52。

118. 同上，頁 51。

119. 同上，頁 52-53。

120. 同上，頁 51。

121. 同上，頁 52。

爲。任何社群也需要以法律定義婚姻及其中所涉及的權利與義務。法律爲個人提供了維護及珍惜配偶的架構。雖然信徒反對離婚，但他們不能夠否認縱使在神治的社會，摩西仍然要爲婚姻的完結作安排。因此，離婚法律的存在並不是誤解了上帝的旨意，卻是要限制那沒有約制的婚內殘酷行爲。¹²²

人需要法律。法律是恩典的基礎，爲恩典的施與提供架構。¹²³教會應該「以滿懷恩典的態度」（dealing in grace）提供建設性的意見，並要視法律爲保障人幸福的基礎。信徒並非要控制世俗的世界，也不是要妥協，卻相信自己能夠爲人的幸福提供關於誠信（faithfulness）、穩定（stability）與愛情（love）的真知灼見。基督徒所關心的，是如何令人獲得豐盛的生活。¹²⁴

如果有人問信徒怎樣看離婚法，我們應該清楚表明，我們並不想將宗教的觀點強加在別人身上，更不是要懲罰罪人，但除非婚姻生活已經變得非常痛苦，否則沒有人會認爲離婚是好事。可是，我們更不希望將離婚變成可怕的經驗。¹²⁵在此神學的關注是如何令人獲益的社會關懷。或許和好是不可能的，但我們仍然希望當事人獲得安撫。或許我們應該視離婚爲一個過程，而不是一件一刀兩斷的事。我們希望婚姻能夠「美好地死亡」，雖然留下了傷痛（sadness），卻不是怨恨（bitterness）。¹²⁶

另一方面，奧氏指出，現時的離婚法例是過於寬鬆的，任何一方毋須證明自己或對方犯錯，都可以申請離婚。這

122. 同上，頁 66。

123. 同上，頁 67。

124. 同上，頁 68。

125. 同上，頁 70-71。

126. 同上，頁 72。

「無過錯」（no fault）的原則已經走過了頭。¹²⁷既然離婚是垂手可得，婚姻亦變成是任何人都可以隨時撕毀的合約。我們不可以期望穩定婚姻的存在，盟誓亦成了空文。¹²⁸雖然很多人都希望社會能夠容許離婚，但他們始終期望終身廝守的婚姻，更不願意將婚姻「非法律化」（de-legalization），讓男女的結合變成「合則來不合則去」的事情。¹²⁹

信徒認為離婚是一種社會罪惡。世俗的智慧也告訴我們，小孩是離婚的真正受害人。¹³⁰但那並不表示我們可以容許沒有孩子的夫妻隨時離婚，因為這麼做便會在理論上認同沒有孩子的婚姻並不是真正的婚姻，亦會令人以不良的動機生育，而當父母希望離婚時，子女便成為埋怨的核心。¹³¹因此，奧氏主張我們需要在離婚法中注入某些元素，以確認公眾對穩定婚姻的肯定。讓人明白他們不應該輕易放棄婚姻，離婚是有違公眾利益的事。雖然法律應該承認瓦解了的婚姻，但亦應該將離婚過程的複雜程度跟結婚時日的長短掛勾，也要將孩子的權利適當地列入公眾關注的範圍。¹³²

七、自然律的超越、可變更性與限制

奧氏相信一夫一妻、終身廝守、彼此貞忠的婚姻是上帝為全人類所定的旨意，是屬於「自然律」的。人只要根據理性的指導，便可以明白這是符合其被造本質的生活方式。所以，離婚是不自然的。然而，那並不表示奧氏絕對

127. 同上，頁 71。

128. 同上，頁 69-71。

129. 同上，頁 70。

130. 同上，頁 72-73。

131. 同上，頁 73。

132. 同上，頁 74。

禁止離婚。因為奧氏認為自然律的弔詭是叫人超越律法的。但那是否表示自然律並不是絕對的、放諸四海皆準的命令呢？

自然律倫理擁有很多長的歷史，也有不同的理論。柏拉圖（Plato）相信人首要順服的不是社會的常規，卻是神所頒佈，甚至是神祇們也要服從的「不成文律法」（unwritten law）。亞里士多德（Aristotle）相信人是理性的動物，理性是人生的內在指導原則，人的內在轉化亦相應會導致行為規範的改變。因此，亞里士多德並不認為自然便等於不變。¹³³而亞里士多德相信規例是會隨着處境而改變的。但決定怎樣改變的卻是那些擁有德行的人（virtuous person）。¹³⁴由於亞里士多德與托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas）具有一脈相承的關係，因此，格納（E. A. Goerner）認為：「我們要透過認識托馬斯·阿奎那在自然德行（natural virtue）方面的教訓，卻不是他對自然律的教導，然後才能夠掌握他的自然倫理（natural ethics）」。¹³⁵

阿奎那認為信徒生活本質上是一段奔向上帝的靈性旅程，人要靠着上帝恩典所賜的信、望和愛等神學德行（theological virtues），然後才可以完成目標。雖然自然律定下了基本的道德標準，但在信徒的道德生活中，它所扮演的是既重要，卻是輔助的角色。¹³⁶自然律是為了教育人，幫助人獲得這些德行而存在的。如果人已經擁有這些德行，則自然律亦變得過時，或謂已經被「超越」

133. Stephen Buckle, 〈自然律〉(Natural Law), 载Peter Singer編《倫理學指南》(A Companion to Ethics; Cambridge: Blackwell, 1993), 頁 161-163。

134. Pamela M. Hall, 《敘事與自然律》(Narrative and the Natural Law: An Interpretation of Thomistic Ethics; Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994), 頁 12。

135. 同上, 頁 12。

136. Stephen J. Pope, 〈自然律與基督教倫理學〉(Natural Law and Christian Ethics), 载Robin Gill編, 《劍橋基督教倫理學指南》(The Cambridge Companion to Christian Ethics; Cambridge: Cambridge University Press), 頁 81。

(transcended)。¹³⁷所以，難怪奧氏認為縱使離婚是錯誤的，但在某些情況下，如果離婚叫人更能體認信、望、愛等德行，則理性亦會指導人作出超越自然律的決定。

人除了可以作出超越的決定外，阿奎那的理論亦容許自然律擁有改變的空間。阿奎那認為自然律所指的「自然」是人的本質，即人的理性。所謂「律」即是「理性爲了公眾的利益而定的法令」(an ordinance of reason for the common good)，「是規例及行動的準則」(a ‘rule and measure of acts’)。像其他中世紀的人一樣，阿奎那相信不變律法的存在，亦相信人的律法是可以改變的。而爲了調和兩者間的緊張關係，阿奎那將自然律分爲首要(primary)及第二(secondary)原則。前者是不能改變的，後者是可以改變的。¹³⁸

阿奎那相信，人天生便擁有認知那實踐理性的第一原理(first principle of practical reason)的能力。人只要稍作反省，便會知道人應該行善去惡及「你想人怎樣對你，便要怎樣對人」等首要的自然律(primary precepts)。並因而知道人應該孝敬父母、保護生命、尊重他人私產、誠實及對配偶貞忠等要求。雖然這些都是十誡(Decalogue)的教導，但阿奎那相信任何活在有教養的群體(decent community)和有理性的人都會接受這些要求。事實上，人的理性能夠掌握與人的本質對應的善行，也能夠找出這些善行所要建立的德行。阿奎那甚至認爲如果人所要完成的只是自然的目的(natural end)，則根本不需要神聖律(divine law)。然而，怎樣將首要自然律推衍出能夠對應具體情況的第二自然律則可以是複雜和困難的。¹³⁹巴克爾(Stephen

137. Hall, 《敘事與自然律》，同前，頁14。

138. Buckle, 《自然律》，同前，頁165。

139. Pope, 《自然律與基督教倫理學》，同前，頁80。

Buckle）也指出，自然律理論的難題是將抽象的普遍道德要求或原理轉化成應用於實際處境的實踐律令。¹⁴⁰

第二，反對者亦認為自然律理論犯了「自然主義的謬誤」（naturalistic fallacy），意思是自然律的支持者往往嘗試從「實然」推出「應然」。因此，雖然近代的自然律理論家並沒有完全放棄以描述實況為道德反省的基礎，但亦視此為警告，避免作出過早的、無知的和簡單的判斷。

第三，反對者亦認為自然律倫理過分高估了「墮落」的人的理性，要求人單單倚靠上帝的道。但是，《羅馬書》二章 14 至 15 節卻指出，人雖然不認識上帝所啓示的律法，但卻「按本性行律法上的事」，表明了「律法的作用是刻在他們心裏」，他們「自己就是自己的律法」。意思是上帝已經將他的要求刻在人心裏，而縱使是墮落的人，也擁有分辨是非的能力。

第四，亦有反對者否定既定的「人性」的存在，亦否定了任何對應人性而存在的真理。他們認為自然律理論者往往忽略了自己也是歷史的產品，並且視某些短暫適切的道德要求為永恆的真理，支持既得利益者，否定要求獲得釋放的、先知的呼聲。而且，我們生活在一個道德多元的社會，亦不容易決定那個是源於自然律、從理性推衍而產生的道德判斷。而自然律理論者一方面推崇反對者的洞見，另一方面則努力提升自身自我批判的能力和對歷史的意識，希望能夠作出令人信服的判斷。¹⁴¹

從奧氏的文字看，她是相當了解人的歷史局限性的，

140. Buckle, 〈自然律〉，同前，頁 166。

141. Pope, 〈自然律與基督教倫理學〉，同前，頁 91-92；另參 Robert P. George, 《捍衛自然律》（*In Defense of Natural Law*; Oxford: Oxford University Press, 2001），頁 15-122； Ian T. Ramsey, 〈復興自然律〉（*Towards a Rehabilitation of Natural Law*），戴氏編，《基督教倫理學與當代哲學》，同前，頁 383-396。

因此她希望提出能夠回應「新時刻」的「教導」，叫人承擔「新的責任」。但她的教導能否在今日多元的世界被教內和教外接受，則需要進一步討論。

八、自然律、對話與奧本海默的婚姻倫理

在多元的社會，人對終極目標有不同的看法，但歐文斯 (Joseph Owens) 却認為任何美善的行為都會導人奔向那靈性旅程的終極目標。而人的智能對真理的開放性令人不能夠否定上帝啓示的可能性，亦令信徒與非信徒願意進行對話。只要人人都能夠互相容忍、彼此合作、滿懷善意地對話，真理最終會全然顯露。¹⁴²而奧氏所提出的新指導亦給我們帶來了好些對話的議題。茲舉數例以說明之。

奧氏從《創世記》創造的故事說明婚姻是男女的配對。無疑人有配對的傾向，目的是為了繁衍後裔、傳宗接代。但這配對所產生的是否必然是彼此貞忠的一夫一妻呢？巴斯 (David Buss) 曾經對來自三十七個文化、超過一萬名不同年齡的男女進行調查。結果顯示，男性往往尋求多個性伴侶，以增加延續後代的機會。女性則由於生育期較短，他們會比較小心擇偶，以確保性伴侶能夠給他們帶來最好的子女。¹⁴³而由於嬰兒必須獲得悉心的照顧，然後才能夠生存下來，男性為了保存自己的血脈，便決定將心血放在較少的孩子身上，並跟孩子的母親一起生活，由此亦限制了跟他一起生活的女性的數目。此外，男性為了尊重那能給他最大性快感的女性，便會放棄濫交的生活，以換取從

142. Joseph Owens, 《人的命運》(Human Destiny: Some Problems for Catholic Philosophy; Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1985), 頁 51-87。

143. Don S. Browning, Bonnie J. Miller-McLemore, Palema D. Couture, K. Brynolf Lyon & Robert M. Franklin, 《從文化戰爭到共同立場》(From Culture Wars to Common Ground: Religion and the American Family Debate; Louisville: Westminster John Knox, 2000), 頁 110。

該女性獲得這種享受。因此，人類最終選擇了一夫一妻。¹⁴⁴

除了當代的心理生物學（psychobiology）家外，阿奎那也有類似的觀察。阿奎那指出，由於女性沒有單獨撫養子女的能力，因此，男性不會在交合後便離開而沉迷於濫交的生活。男性自然地渴望獲得自己的後裔，「這種渴望甚至能夠抵銷其濫交的慾念」，叫一夫一妻的結合成爲人天生的本能（natural instinct）。¹⁴⁵因此，究竟一夫一妻是建基於人的本質，或是人類有意識或無意識的選擇，則是有待深入探索的問題。而且，儘管男性願意限制跟其一起生活的女性的數目，但結果也可能是一夫多妻制。所以，究竟一夫一妻是否乃自然律的定規，也是要探討的問題。當然，奧氏或許會辯稱此乃上帝在創造時所命定的，但是否所有非信徒也願意接受這看法呢？

奧氏認爲婚姻是屬於創造的，而不是屬於救贖的。¹⁴⁶然而，她亦承認我們是生活在一個充滿罪惡的世界，罪的勢力正侵蝕着每段人際的關係。而如果我們明白因信稱義的道理，亦會明白自己並不能靠着做甚麼來達到彼此貞忠的境界，卻需要饒恕和赦免對方的過犯。所以，既然婚姻是存在於罪惡的世界，它亦有其救贖性層次的部分。

奧氏認爲人生而具配對傾向的事實。此事實是否說明，除了有獨身恩賜的人，上帝已經賜給其他人跟配偶建立幸福婚姻生活的能力？意思是如果處理恰當，任何人都可以建立美滿的婚姻。而如果人人都擁有這能力，則信徒跟非信徒結合是否也可以獲得幸福的婚姻呢？當然，信徒

144. 同上，頁 111-113。

145. 同上，頁 113-124。詳參Aquinas，〈婚姻的神聖〉（The Divinity of Marriage），載D. P. Verene編，《性愛與西方道德》（Sexual Love and Western Morality: A Philosophical Anthology; Boston: Jones & Bartlett, 1995），頁 83-93。

146. Oppenheimer，〈婚姻〉，載《威斯敏斯特基督教神學詞典》，同前，頁 367。

與信徒匹配可能會較容易建立幸福的婚姻，但我們也看見一些信徒與非信徒結合的成功案例。

在婚姻的目的方面，奧氏認為合一和生育是相輔相成的，她更提出可否以合一為婚姻目的的問題。波特（Jean Porter）指出，當我們以自然律建構性倫理時，不可以忘記「人性的前理性層次」（the pre-rational dimension of human nature），這層次為性倫理提供了推理的起點，並塑模其發展方向。¹⁴⁷生育便是屬於此層次的概念。因為從生育才可以談培育下一代，然後再談建構社會的秩序。¹⁴⁸雖然他並不認為每次性行為都必須保存懷孕的可能性，亦承認鼓吹以生育為婚姻目的已經過時，卻要求信徒群體在道德教導和禮儀實踐各方面視此為婚姻的異象。¹⁴⁹但斯蒂芬·朗（D. Stephen Long）卻指出，由於耶穌重新定義家庭為「凡遵行上帝旨意的人，就是我的弟兄姊妹和母親了」。而為了他撇下家庭的人，「沒有不在今世得百倍的」（可 3:35；10:29-30）。所以，信徒的「新生」（new birth）令人不一定需要建立生物性的家庭。但是，如果夫妻決定不生育，必須要為了獲得更大的回報，就是建立主的家庭。¹⁵⁰因此，或許人在不同的年代會為了不同的目的而結婚，但最終都是為了事奉上帝。

當然，信徒都渴望與上帝建立終極滿足的關係，也願意以事奉上帝為人生的目標，亦不會否定上帝的旨意是要人獲得幸福的人生。但是，不同的信徒對何謂「事奉上帝」，甚麼是「幸福的人生」，都有不同的看法。而正如歐文斯

147. Jean Porter, 《自然律與神聖律》（*Natural and Divine Law: Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*; Grand Rapids: Eerdmans, 1999），頁 189。

148. 同上，頁 212-214、226。

149. 同上，頁 215-227。

150. D. Stephen Long, 《上帝的美善》（*The Goodness of God*; Grand Rapids: Brazos, 2001），頁 189。

指出，參與對話的每個宗教群體都會宣告自己所引用的經文是最真確的，¹⁵¹亦會認為自己提出了最具說服力的理據。相信除了婚姻制度、婚姻屬創造或救贖層次、信徒與非信徒應否婚配、婚姻的目的等問題外，其他人也會跟奧氏在夫妻角色、婚前性行為、同居、離婚與再婚等問題上進行對話。

拉姆齊（Ian T. Ramsey）曾經指出，某些「道德責任」或「重要思想」（key-ideas）是以自然律為根基的，任何人都會認為這些責任和思想是「非常明顯的」。問題是怎樣才能找出這些責任和思想呢？拉姆齊認為基督教倫理的使命是探索性的（exploratory task）。¹⁵²或許透過不斷的真誠對話，才可能接近那為眾人所認同、既符合基督教傳統的要求、又合情合理的實踐律令。或許我們不能夠完全接受奧氏的教導，但我們又是否願意跟她對話呢？

151. Owens，《人的命運》，同前，頁69。

152. Ramsey，《基督教倫理學與當代哲學》，同前，頁393-394。

Lady Helen Oppenheimer's Ethics of Marriage

IP King-tak

Ph.D., The University of Manchester
Chaplain, Hong Kong Baptist University

Abstract

Lady Helen Oppenheimer (1926-) is an internationally renowned ethicist and theologian. She is globally recognized as a writer on marriage. This essay is an attempt to scrutinize her ethics of marriage. What Oppenheimer advocates is a natural law ethic. She believes that the institution of marriage is not a sacrament. It belongs to the realm of natural law and a monogamous, lifelong and faithful marriage is God's plan for humankind. She refuses to allow either procreation or the unitary love between husband and wife as the primary objective of marriage. Pre-marital sex for Oppenheimer is a "missing the mark" relationship. Nevertheless, she inclines to accept cohabitation with genuine love. She holds that the marital role should be flexible and that the roles of the couple should be worked out by themselves. She takes divorce as unnatural and tragic yet sometimes permissible. She accepts neither the position of rigorism nor that of soft liberalism and allows the possibility of re-marriage. After a careful examination of Oppenheimer's ethics of marriage, we shall explore the transcendental

potential, the flexibility and the limits of a natural law ethics and conclude by re-affirming the significance exploratory task of Christian ethics.