

獨身還是結婚？

——解析德爾圖良《與妻書》中的結婚理由

齊飛智

[提要] 雖說德爾圖良本人是結過婚的，但是從他處理婚姻關係的文本中可以看出他的獨身傾向。這種傾向可以代表早期基督宗教對待婚姻的一個面向。德爾圖良在《與妻書》中提出了結婚的三個理由，並一一進行反駁，得出結論：對於基督徒而言，婚姻並非必要。並且在末世論語境下，宗教性的獨身生活超越了世俗的婚姻生活。

[關鍵詞] 德爾圖良 婚姻 基督宗教

[中圖分類號] B979 **[文獻標識碼]** A **[文章編號]** 0874 - 1824 (2014) 01 - 0152 - 08

引言

任何研究古代基督宗教的人都會立即注意到，神學和教義的發展其實是相對滯後的，早期基督宗教所呈現的與其說是一種新的神學，毋寧說是一種區別於希臘—羅馬社會的道德和生活面貌。早期教父的作品中有很大的篇幅其實致力於一個主題：基督徒應該過一種什麼樣的生活。也就是說，從一開始，基督宗教區別於異教社會的地方在於生活方式的改變。從邏輯上來說，基督宗教的神學應該是其倫理學的基礎，但是在思想史上，神學確實是在公元第三個世紀才開始慢慢發展出來的。無論是福音書還是德爾圖良之前的教父作品，我們幾乎看不到系統的神學論述和神學術語。相反，早期教父多秉持福音書的精神風骨，在古老的世界中探索一種新的生活方式和新的倫理道德。然而新世界並非無源之水，它依然是根植在舊世界之中，正如耶穌本人在福音書中宣稱自己來不是為廢除法律，而是要成全法律。（瑪5:17）^①這也是理解福音書和希伯來聖經關係的關鍵所在：福音書以一種新的視角來審視律法，賦予古代律法以嶄新的意義。而所謂生活方式的改變，在很大程度上是依據同樣的模式，尤其是對於非猶太基督徒而言，他們根植於希臘化世界中，接受了一種新的宗教視角和生活方式，卻又不得不生活在異教社會中，而這異教社會，對於他們而言並非陌生，反而是他們的文化根基所在。那麼，在這樣的背景下，基督徒該怎麼樣生活，怎樣才能真正地追隨基督，在基督中生活，就是早期基督宗教思想家必然要面對的問題。婚

姻就是其中的一個主題。

在前尼西亞大公會議（325年）的基督宗教世界中，德爾圖良的生平和作品既典型而又特別。典型之處在於，同絕大多數早期的教父思想家一樣，德爾圖良並非生來就是基督徒，而是在希臘—羅馬世界中成長和接受教育，浸潤在異教文化之中。中年時才因為某種因緣皈依了基督宗教。皈依之後則運用早年的教育和研習所得來為基督宗教辯護。^②而他流傳下來的作品也跟早期教父作品類似，大致可以分為三類：第一類是針對異教為基督宗教提供辯護的護教作品，既有針對羅馬當局的，也有針對猶太人的；第二類是教義論戰類，針對教內的兄弟姐妹，主要內容是反異端；第三類則是關於基督宗教的道德和禮儀方面的說教，也就是如何在基督中生活的具體的各個層面。而在現今可見的德爾圖良的三十一部作品中，第三類是最多的，達到十六部。^③

特別之處在於德爾圖良是第一位用拉丁文寫作的教會作家，因而對於西方教會影響可謂是開創性的。後代的一些重要的神學術語也不得不追溯到德爾圖良。然而德爾圖良的寫作中最为獨特之處在於他的風格。他的作品中論證講理的部分少，而肆意雄辯的部分多。^④

另外，德爾圖良的思想並非一以貫之的，而是有一個清晰的轉變過程，從早期的正統到後期成為孟他努主義者（Montanist）^⑤，不同時期的作品呈現出不同的觀點和立場。就以婚姻問題為例，德爾圖良前後有三部作品涉及婚姻，分別是《與妻書》（*Ad Uxorem*）、《勸貞篇》（*De Exhortatione Castitatis*）以及《一夫一妻制》（*De Monogamia*）。其中《與妻書》成文於公元200~206年，《勸貞篇》作於204~212年間，《一夫一妻制》最晚，大致成文於217年。^⑥這三部作品對於是否再婚的基本看法是差不多的，都是傾向於寡婦和鰥夫不要再婚，而推崇獨身生活。但是德爾圖良明顯在態度上越來越嚴格。我們在《與妻書》中還能看到他對基督徒婚姻的高度頌揚，而在《勸貞篇》中則認為基督徒之間的婚姻也無非是一種合法的墮落，而《一夫一妻制》中則嚴禁再婚。這種越來越嚴格的趨勢同德爾圖良的神學態度由正統轉向孟他努主義是緊密相關的。

德爾圖良是第一位拉丁教父，對於西方基督宗教世界的影響處於源頭性的地位，並且公元二到三世紀正是兩希文明（希伯來文明及希臘文明）交匯的關鍵時代，或許能夠從德爾圖良的文本中以小窺大，探究古代世界和基督宗教世界在婚姻觀上的連續性和差異。《與妻書》是德爾圖良的思想正統時期的文本，比較具有代表性。《與妻書》是以書信形式寫成的，寫信的對象正是德爾圖良夫人。全信分為上下兩卷，上卷的主要內容是：德爾圖良勸說他的妻子在自己死後不要再嫁；^⑦而下卷的主要內容是說如果再嫁的話一定要嫁給基督徒，而不要嫁給異教徒，因為嫁給異教徒會有種種的不便，而嫁給基督徒有種種的好處。德爾圖良在《與妻書》的上卷給出了結婚的三個理由，並一一進行必要性的考察，最後得出結論，對於基督徒而言，婚姻並非必要的。

婚姻的理由之一：身體欲望（concupiscentia carnis）

德爾圖良認為使得婚姻成為必要的最重要的理由在於身體的軟弱：

心神強於肉體，^⑧因其出身更為高貴，那麼追隨那軟弱的就是我們的不對。相較於遠離婚姻生活而言，人類的兩種弱點使得結婚成為必要。第一種，以及最有力的一種來自於對身體的欲望，其次則來自於對俗世的欲望。然而我們作為天主的僕人，放棄了驕奢和野心，應該拒絕這兩種欲望。身體欲望保障了生命的職責，追求豐盛的美，並且從自身的羞恥中感到愉悅：它為女性指出丈夫的必要性，或是為了權柄和撫慰，或是為了

免於不好的名聲。^⑨

從字面上看，“身體欲望”（*concupiscentia carnis*）還是比較清楚的，結合德爾圖良的解釋，應該主要包括但不限於關於性的欲望。丈夫對於妻子有權柄（*auctoritas*）和撫慰（*solatium*）。女人之所以要結婚，就是為了把自己身體的權柄交給一個丈夫。^⑩並且好像如果不結婚的話，就會有不好的名聲。

在《與妻書》上卷的第三章，德爾圖良認為婚姻是好的，但是這種好是相對的。他引用保祿書信來說明這個觀點：“因為與其欲火中燒，倒不如結婚為妙。”（格前7:9）似乎結婚是一種“兩害相權取其輕”式的妥協。結婚之所以是好的，就在於婚姻避免了“欲火中燒”。此處的价值傾向非常清楚：身體欲望是一種惡，而婚姻則是將這種惡限制在一定的範圍之內，故而婚姻是好的。這樣才能理解為什麼結婚能夠“免於不好的名聲”。因為如果沒有婚姻而只有身體欲望的話，就會“欲火中燒”，也就會有不好的名聲，比方說淫亂、不檢點之類。保祿在《哥林多前書》第七章的開頭的表態是非常清楚的：“論到你們信上所寫的事，我認為男人不親近女人倒好。可是，為了避免淫亂，男人當各有自己的妻子，女人當各有自己的丈夫”（格前7:1-2）。

接下來對於現代讀者提出挑戰的問題是：身體欲望為何就成了一種惡？就連德爾圖良自己也說：“身體欲望保障了生命的職責。”^⑪看上去身體欲望應該是一種正面的欲望，人類就是靠它才得以繁衍生息。至少從功能上來看，性欲同吃喝的欲望是類似的，吃喝是為了個體的生存，而性欲是為了種族的繁衍。那麼惡從何來？在第四世紀，奧古斯丁將性與罪聯繫在一起，認為性是原罪的後果之一，而性也會導致罪，比方說人在性行為中將注意力從造物主轉向受造物。天主看這個世界是好的，惡來源於人對好的事物的不恰當使用。

將性與罪聯繫在一起有其古代傳統。由身體欲望導致的性行為本身就可以被看作是一種惡。布朗（Peter Brown）和福柯（Michel Foucault）在對相似的古代材料進行考察之後，都發現了基督宗教的禁欲文化同希臘—羅馬文化之間的連續性。這些材料涉及對性行為的醫學和哲學反思。^⑫對於性行為持負面態度的作者基本上認同性行為同個體的消耗與死亡相關，古希臘醫學對性行為的描述圍繞一種男女同構的“射精圖式”，^⑬簡單說來，就是從男性角度將性行為理解為一整套複雜的機械運動，最後將身體中寶貴的部分排出體外的過程。但是排出的部分到底是什麼則有不同的說法。而二世紀的教父也不同程度地接受了這個圖式。亞歷山大的克萊蒙（Clement of Alexandria）接受希臘的醫學傳統，認為精液是男性在性活動中血液升溫、攪動而產生的泡沫。^⑭而德爾圖良甚至認為精液是靈魂的一部分。^⑮但是無論精液是什麼，“把它排出體外的性行為對於生命來說都是一次代價高昂的消耗。快感可以像自然要求的那樣，伴隨著性行為，以便讓人產生生育的念頭。但是，它對人來說是一次沉重的打擊，因為人失去了包含生命本身的那部分東西。”^⑯

因而性欲，以及包含性欲在內的身體欲望便與吃喝的欲望不同，這種欲望在價值評判中處於一個雙重性的地位。^⑰一方面它對於個體的生命來說是負面的，與消耗和死亡相聯繫；另一方面，它又對於種族繁衍起到正面的和積極的，並且是決定性的作用。這就決定了對待身體欲望的謹慎態度。希臘人和基督宗教在對待身體欲望的謹慎形式有所不同。希臘人的謹慎是反思性的，包括在婚姻生活中對性行為的合理安排和對節制的思考。而基督宗教則是從罪性的視角出發，將身體欲望與罪相關聯，在這樣的視角下，才能理解為什麼身體欲望會成為婚姻的理由。因為婚姻作為一種法律和道德規範，“使得這一帶有負面價值的性活動合法化。”^⑱

依照身體欲望的這種雙重性來理解，婚姻似乎成了邊緣的平衡遊戲，一方面要顧及族群的利益或是個體生命對於永生（將自己的基因永遠流傳下去）的嚮往；另一方面又要儘量減少對於個體或是當下生命的損害。斯多葛學派拒絕一切不以生育為目的的性交。¹⁹但是這種帶有禁欲傾向的希臘哲學學派並不能解釋基督宗教中的禁欲主義。因為在這種個體與族群、此世與永生的雙重性思考之下，禁欲的價值並不會高於婚姻的價值。但是為什麼德爾圖良和保祿都非常明顯地承認相比之婚姻，獨身的價值更高，更值得欲求？單純從身體欲望的雙重性出發無法解決這個問題，獨身的價值依據將在末世論語境中得到充分說明，這一語境會在分析婚姻的第三個理由時提出。而德爾圖良在這裡並沒有什麼論證，只是單純地舉出一些獨身的榜樣來說明身體的欲望是可以被克服的。²⁰

婚姻的理由之二：俗世欲望（concupiscentia saeculi）

另一種俗世之欲望（concupiscentia saeculi）緣於名望（gloria）、貪欲（cupiditas）、野心（ambitio）以及貧乏（insufficiencia），這些構成了婚姻的必要性。這的確是天意啊：庇蔭於（dominari）他家，靠他人的勞作為生，攫取他人的收成，不知不覺中消耗錢財。²¹

德爾圖良在談到俗世欲望的時候極盡嘲諷之能，將婚姻關係說得如此不堪，仿佛結婚就跟敲詐勒索一般。並且這段話還有歧視女性的嫌疑，²²因為從內容上看，明顯是針對女性說的，批評她們通過婚姻手段而獲得社會地位和生活的保障。當然，這裡有誇張的成分。但是讀者不要忘了德爾圖良的這封書信的對象和寫作目的：對象是一個女人，並且這一段的目的是要表明婚姻的這種理由是不成立的。在處理同樣的問題的時候——但是對象是一個男人的《勸貞篇》中，德爾圖良也列舉過一些再婚的藉口。

我們藉口需要幫助：得有人打理房間，管理家庭，看管錢匣和鑰匙；得有人安排紡織，準備食物，分擔工作。當然得有婚姻的家庭才能過好日子！²³

在婚姻關係中，女人並非一味地索取，而是參與到家庭的經濟活動當中，而德爾圖良只不過是針對不同性別的人，出於同樣的目的而說了不同的話而已。將《與妻書》和《勸貞篇》的這兩段話對照來看，我們就可以得出當時婚姻生活的另一個重要層面，也是結婚的重要理由之一：社會和經濟的聯合。當然，這是德爾圖良所強烈批評的，但的確是古代社會的一個事實，也是大家所公認的。亞里士多德認為人的婚姻作為一種友愛的共同體除了生育目的之外，也是為了滿足生活的需要，在這方面男女發揮各自的作用，互相幫忙。²⁴

色諾芬的《齊家》²⁵是一篇關於如何治理家政、積累財富的對話，而且是這一主題的古代文本中最為充分的。在色諾芬的對話中，蘇格拉底與一位理家大師伊斯霍瑪霍斯（Ischomachos）談話，主要圍繞家政這門學問或技藝展開。伊斯霍瑪霍斯因擅長理家而被稱為賢人（kalos agathos），他從第七章一直到最後的第二十一章一直是對話的主角，教導對話中的蘇格拉底理家的技藝，而在一開始的七到十章的內容圍繞“御妻術”，即這位賢人是如何教育自己的妻子，使她成為自己的賢內助的。教導的內容就包括妻子在家庭之中的分工：照管和分配財物，領導奴僕，並且照顧生病的奴僕。²⁶男人的工作在家外，而女人的工作在家內，這不僅是神明的規定，也是法律的規定。²⁷只有夫妻分工協作，相互配合，才能為家庭積累財富。男人在外面賺錢，而妻子在家裡進行合理的分配和安排。如果沒有男人賺錢，那麼巧婦難為無米之炊；而如果妻子不

懂得管理家業，那麼就像用漏罐子打水一樣，也不可能積累財富。²⁸“因為家裡的收入通常來自丈夫的一番作為，又多半由妻子花費在家務上；如果兩個人配合得當，就會發家；但如果他們沒有默契，就會敗家。”²⁹

色諾芬的《齊家》為我們提供了婚姻的另一個重要理由，諸神為男女兩性分配了不同的品質和空間，好使兩性適應不同的工作，這種男女兩性的差異和分工決定了婚姻作為兩性合作的一種形式而成為必要。對基督宗教而言，既然教會也被稱作“天主的家”，³⁰那麼管理教會也就類似於理家。這也不奇怪為什麼早期教會是允許神職人員結婚的，³¹不僅可以結婚，而且還要“善於管理自己的家庭”。（弟前3:4）

德爾圖良對於理家術的態度是不屑一顧的，他引用《福音書》中所舉的天空的飛鳥和野地裡的百合的例子，說飛鳥和百合這些價值遠不如人的生物也不勞作謀食，然而神卻依然養活它們，不使缺衣少食，作為高貴的人類又有什麼可以擔心的呢？³²因此對於德爾圖良而言，理家術並沒有那麼重要，真正重要的是要全心全意地信靠天主。只要信靠天主，天主必不使缺乏，不需要過多地關心衣食，也不需要為這些事情憂慮。希臘的賢人因為理家術而富足，而《聖經》的聖賢，無論是亞巴郎，若瑟還是約伯，都是因為天主的恩寵而富足。因此，對於基督徒而言，作為結婚理由的俗世欲望看起來也不是那樣急迫和必不可少。

婚姻的理由之三：繁衍的欲求（sollicitudo posteritatis）

在反駁掉前兩個理由之後，德爾圖良提出了第三個理由：繁衍的焦慮和對後代的強烈的喜愛。並且這也是最重要的理由。前兩個欲望都有非常明顯的較低的價值取向，基督徒反對身體的欲望，是因為保祿兩害相權的做法：“與其欲火中燒，倒不如結婚為妙。”（格前7:9）而基督徒反對俗世欲望，是因為“你的財寶在那裡，你的心也必在那裡。”（瑪6:21）然而在《聖經》中卻找不到反對第三個理由的依據，相反的是只有“要生育繁殖”（創1:28）的命令。這也就使得“生育繁殖”成為基督徒婚姻的正當理由，並且殉道者儒斯定（Justin the Martyr）和雅典的阿特納哥拉（Athenagoras of Athens）認為這是基督徒婚姻的唯一理由。³³

然而，仔細考慮繁衍後代同婚姻之間的關係，就會發現，其實這個理由涵蓋了前面兩個理由。繁衍後代的欲求之所以使婚姻關係成為必要，就在於繁衍欲求根植於身體欲望和俗世欲望之中。身體欲望的自然目的在於將自己的身體保存下去；而俗世欲望則要尋求一個繼承了自己身體的後代繼承自己的財富和地位。可以說，繁衍後代的欲求是身體欲望和俗世欲望的延伸，而它之所以成為婚姻的理由，就在於婚姻為身體和財富的繼承提供了保障。如果沒有婚姻的話，大家只知其母，不知其父，那麼，無論是身體或者基因的繼承，還是財富和地位的繼承，都只有母系的繼承人是有保障的，因此父系的繼承只能靠婚姻來保障。如果不同前兩個欲望相關聯，單純的繁衍欲求是無法成為婚姻的理由的。

從這個角度來看，只要說明了前兩個理由並非必要，第三個理由也就順勢瓦解了。然而，德爾圖良還提供了另一個意義重大的反對理由：

一些人還在結婚的理由上加上對於繁衍後代的憂慮以及對於子女的強烈喜愛。然而這一理由對於我們是無效的。我們為什麼會想要生兒育女呢？考慮到那迫近的困境，我們巴不得自己所生育的子女先我們而去；並且連那欲求的人自己也情願從世間離去歸向上主，這正是宗徒的所欲求的。³⁴對於主的僕人來說，生兒育女是不必要的。³⁵

從思想史的語境來說，這裡“迫近的困境”明顯指的是末日降臨。早期教會中有著一種普遍的末世情緒，在新約正典形成之前，基督徒一直相信末日在即。就像洗者若翰所傳的道：“你們悔改吧！因為天國臨近了。”（瑪3:2）耶穌在派遣十二門徒傳道時也說：“直到人子來到時，你們還未走完以色列的城邑。”（瑪10:23）仿佛耶穌的第二次降臨近在眼前，甚至在第一代門徒時就會發生一般。這種急迫的末世情懷在基督宗教早期一直持續著，人們相信耶穌不久就會降臨，就會發生末日審判，再加上二到三世紀羅馬當局對教會的迫害逐漸升級，越來越多的人殉道，使得這種末世期待愈發強烈。德爾圖良後期所融入的孟他努主義更是充斥著這樣的末世論氣息。末世將在，天國即將臨到，那時耶穌基督會再次降臨，審判活人和死人。在這樣的一種信仰和期待環境中，繁育後代的確不僅不重要，甚至是不必要的，相比之下，更為重要的是悔改而非繁衍。

既然天國近了，歷史即將結束，那麼無論是身體的遺傳還是財富和地位的遺傳都顯得沒有必要了。另一方面，“你們自己不要思念說：我們有亞巴郎為父。我給你們說：天主能從這些石頭給亞巴郎興起子孫來。斧子已放在樹根上了，凡不結好果子的樹，必被砍倒，投入火中。”（瑪3:9-10）永生在於神的意志，同繁衍後代毫無干係。天國將近的末世語境反映了救贖歷史對世界歷史的超越。

克爾凱郭爾（Kierkegaard）在《恐懼與戰慄》（*Fear and Trembling*）中分析亞巴郎獻祭愛子依撒格的例子來說明個體的宗教性對於普世道德的超越。⁸⁶單純來看亞巴郎獻祭自己兒子的行為，無異於犯罪，但是亞巴郎確是上帝眼中的義人，這一事實表明不能從普世的道德規範來理解亞巴郎獻依撒格的行為。這是亞巴郎同古希臘的英雄所不同的地方，阿伽門農（Agamemnon）為了戰爭的勝利而獻祭自己的女兒，這還是在倫理道德的層面的價值抉擇，可以說是捨小家為大家。但是亞巴郎獻子並沒有其他的價值抉擇和目的，而是完全超出了道德領域，其動因完全在於亞巴郎全備的信心，“因信稱義”具有個體性和超越性的特點。

我們可以用類似的框架來理解救贖歷史對世界歷史的超越。德爾圖良並沒有消解繁衍後代作為婚姻理由的正當性，而是在末世語境下將這個問題轉移到了另外一個層面。對天國的全備信心使得世界歷史當中的傳宗接代變得沒有那麼重要了，失去了絕對性。天國並沒有瓦解世俗倫理，只是在另外一個層面超越了世俗倫理。耶穌說：“誰愛父親或母親超過我，不配是我的；誰愛兒子或女兒超過我，不配是我的。”（瑪10:37）愛主和愛父母是不同層次的事情，並且前者超越了後者。正是從這種超越性的層面才能理解在對婚姻的第一個理由的分析中遺留的問題，從世俗倫理，利害得失的角度來看，很難評判獨身和婚姻這兩種生活方式的價值高低。但是從超越性的層面來說，獨身生活是比婚姻生活更值得欲求的，因為它在末世語境下超越了婚姻生活。

結語

德爾圖良並不能代表基督宗教以及教會的主流觀點，需要承認的是，他的觀點在同時代的教父作家當中也是比較極端的，然而，他卻代表了教會的某種傾向和態度。在《與妻書》中，德爾圖良提出了結婚的三個理由，分別是身體欲望、俗世欲望以及對於傳宗接代的喜愛。身體欲望對於生命延續的意義以及對於個體生命的損耗這種在價值上的雙重性是古希臘人反思的基礎，這也是對身體欲望持謹慎和保守態度的原因。而古希臘的理家術則說明了俗世欲望作為婚姻理由的正當性。這兩種欲望都與繁衍後代相關聯。

德爾圖良用堅貞寡婦的榜樣來說明身體欲望是可以被克服的；用福音書中耶穌的教訓來說明俗世欲望對於基督徒而言並不是必不可少的。對於這兩種欲望的克服都在於信靠主。既然身體欲望和俗世欲望都不是必不可少的，那麼繁衍後代也就失去了必不可少的目的。但是德爾圖良並沒有止步於此，他用一種末世論的語境消解了繁衍後代本身的必要性，在天國即將降臨的語境下，繁衍後代不僅是不必要的，甚至是一種負擔。既然這三個理由都不是必要理由，那麼婚姻也就是不必要的。根據克爾凱郭爾的存在層次理論，德爾圖良所營造的末世論語境還有更深層次的意義。在這種語境中，宗教性的獨身生活超越於倫理性的婚姻生活。

德爾圖良所針對的婚姻理由都有其古代的根基，而對這些理由的反駁從根本上說在於一種宗教生活的超越性，這種超越性是古代希臘所沒有的東西，也可能是造成基督宗教世界同古代世界的差異的根本原因之一。

看起來德爾圖良似乎是用信仰取代了婚姻。

①本文所引《聖經》中譯文皆出自香港思高聖經學會2000年修訂版，於正文括弧中以通用縮寫形式標注出處，不再單獨注釋。

②我們通常認為德爾圖良出身於軍官家庭，接受了良好的羅馬式教育，並且是很有名望的羅馬法律專家和律師。大約於公元193年皈依基督宗教，之後於迦太基定居並晉鐸。（Johannes Quaesten, *Patrology*, vol. 2, Christian Classics, 1995, p. 246）然而Barnes對於德爾圖良有完全不同的看法。他認為德爾圖良並非出自羅馬軍人家庭，教父作家德爾圖良同羅馬的法學家德爾圖良是不同的兩個人，而且德爾圖良也並沒有神職。見Timothy David Barnes, *Tertullian: A Historical and Literary Study*, Oxford: Clarendon Press, 1971, pp. 3-29.

③參照Quaesten的分類，見Johannes Quaesten, *Patrology*, vol. 2, pp. 255-316.

④Johannes Quaesten, *Patrology*, vol. 2, p.247

⑤孟他努主義代表基督宗教早期的一次宗教運動，其核心在於新的預言。孟他努（Montanus）是弗呂及亞（Phrygia）的新先知，活躍於公元2世紀，他自稱有聖神在他之中，說方言，傳達新的預言。因此人們以他的名字命名這一新的流派，稱之為孟他努主義（Montanism），並被正統教會斥為異端。

⑥此處年代依據Quaesten的判斷，Johannes Quaesten, *Patrology*, vol. 2, pp. 302-306.

⑦我們並不清楚德爾圖良為什麼會寫這樣的一封信，一般來說，在古代希臘和羅馬，丈夫的年齡要比妻子大很多，因此丈夫先去世的概率很高。可能其時德爾圖良正在病中，感覺自己不久於人世。然而，最有可

能的是，無論當時的情況是怎樣，德爾圖良的這封信並非是一封私信，而是有講道的意圖。

⑧之前德爾圖良引用了福音書中的一句：“心神固然切願，但肉體卻軟弱。”（瑪26:41）

⑨*Ad Uxorem*, IV. 2-3, 原文為拉丁文，中文為筆者所譯。

⑩德爾圖良原文中用的句子是*vel auctoritatis et solatii causa*（或是出於權柄和撫慰的原因），德爾圖良喜歡引用的保祿書信中也有這樣的說法：“妻子對自己的身體沒有主權，而是丈夫有；同樣，丈夫對自己的身體也沒有主權，而是妻子有。”（格前7:4）因此，此處很可能是指一種相互的權柄，女人並非單方面地將身體的權柄交給丈夫，而是同時也有丈夫身體的權柄。

⑪原文是：*Carnis concupiscentia aetatis officia defendit*，語意比較模糊。*aetas*指生命中的某一個階段，也指一生。*The Ante-Nicene Fathers*的英譯將這句話理解為：身體欲望要求（*defendit*）成年時期的官能（*officia*）。而我的理解是：身體欲望保障（*defendit*）了生命的職責（傳宗接代）。

⑫參見福柯：《性經驗史》，余碧平譯，上海：上海人民出版社，2005年，第114~121頁，以及Peter Brown, *The Body And Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York: Columbia University Press, 1988, pp. 17-44.

⑬⑭⑮福柯：《性經驗史》，第196、200、380~388、204頁。

⑯亞歷山大的克萊蒙：*Paedagogus*, I.6.48.

⑮德爾圖良： *De Anima*, 27.5.

⑲Peter Brown, *The Body And Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, p. 21.

⑳㉑*Ad Uxorem*, IV. 3-4, 6.

㉒德爾圖良也因為在 *De Cultu Feminarum* 第一卷中一句“汝乃邪靈之門” (Tu es diaboli ianua) 而得“厭惡女性者” (misogynist) 之名，見F. Forrester Church, Sex and Salvation in Tertullian, *The Harvard Theological Review*, Vol. 68, No. 2 (Apr., 1975), pp. 83-101.

㉓*De Exhortatione Castitatis*, XII.1.

㉔亞里士多德：《尼各馬可倫理學》，1162a20。

㉕即Xenophon的 *Oeconomicus*，此處譯法參照杜佳譯《色諾芬的蘇格拉底言辭——〈齊家〉義疏》（施特勞斯著，杜佳譯，上海：華東師範大學出版社，2010年）。“最為充分”的論斷見於福柯《性經驗史》第214頁。

㉖㉗㉘色諾芬：《齊家》，VII, pp. 35-37, 30, 39-40.

㉙同上，III, 15., 引文出自施特勞斯：《色諾芬的蘇格拉底言辭——〈齊家〉義疏》（杜佳譯），第18頁。

㉚“假使我遲遲不到，你可以知道在天主的家中應當如何行動；這家就是永生天主的教會，真理的柱石和基礎。”（弟前3:15）

㉛參見弟前3:2-5,12.

㉜參見瑪6:25-32.

㉝Justin, 1 Apol. 15, 29; Athenagoras, Leg. 33.4-6, 參見David G. Hunter, *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy*, New York: Oxford University Press, 2007, p. 99.

㉞參見斐1:23

㉟*Ad Uxorem*, V. 1.

㊱Kierkegaard, *Fear and Trembling*, III.104-115, 見Howard V. Hong & Edna H. Hong eds., *The Essential Kierkegaard*, Princeton: Princeton University Press, 1978, pp. 99-101.

作者簡介：齊飛智，中山大學哲學系博士研究生。廣州 510275

[責任編輯 陳志雄]