

聖經之婚姻觀

張伯苓



聖經之婚姻觀

中華信義會書報部出版

聖經之婚姻觀目次

序

第一章 家庭的起源

第二章 婚姻的方式

第三章 聖經論婚姻和家庭

第四章 一夫一妻婚姻的危機

第五章 離婚

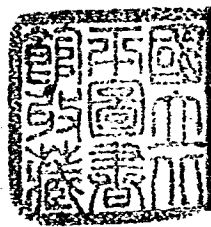
序

婚姻問題是轟動全文明世界的一個問題，而在不但是夫婦關係，也是全家庭的組織，發生激變的中國，其地位更屬重要。基督看婚姻爲上帝所定的一個制度，他對於婚姻所立的原則原根據上帝的計劃而來，因此亦見於上帝所創造的自然界。將這些原則陳述出來，這對於今日教內教外的人都是一種很感受需要的工作。我相信我的朋友陳君建勛拿美國卜魯斯博士 (Dr. G. M. Bruce) 所著婚姻與離婚一書按照中國情形編譯出來，這對於今日的時代確是一個實際的貢獻。我希望此書流行廣遠，叫多人藉此覺悟基督教婚姻之益和違反此婚姻的基本觀念的種種異說之害。

穆格新，湖北，澗口。

聖經之婚姻觀

第一章 家庭的起源



家庭是人類第一個最早的社會制度，牠的發生，較其他任何制度爲早。因此牠的起源在聖經外的普通歷史範圍之外。關於初民時代的家庭，普通歷史爲我們所能盡力的，只是在遠古家庭生活的特徵上給予我們一種模糊不明的描繪。但在過去兩個世代中，根據生物學，動物習性，人種學，神話，古物學，及人類文化的演進，而致力於探求初民時代或歷史以前的家庭沿革的爲數極多。他們研究的結果，固然積成了不少的關於各民族遠古的習慣，風俗，和社會制度的有價值的事實，但也造成了許多無奇不有關於家庭生活的起源的大都憑空虛構的學說和理論。他們用以爲研究的根據的大都是一

唯物性質的進化論。但講歷史而不根據已有證明的歷史上的事實，我們認爲，至多不過是一件疑案。歷史不能滿意的徒建設於成見和臆斷之上。

照進化論的理論說，家庭生活起源於兩性的雜交，漸由雜交經過數種進化的步驟，才到了今日的家庭。但已經證明的事實却與此臆學說不符。基勒特(J. M. Gillette)說：『就進化論的立場說，以家庭由最初的雜交狀態之下發生出來，經過多妻，多夫，和一夫一妻幾個層次才到了現在的情形，這是十分自然的。在理論上，這是一個完整而合乎「邏輯」的假說。但對於這種理論，不幸，那些與家庭制度的演進有關係的事實卻不許我們走這麼一條容易的路』（基氏的 *The Family and Society*, p. 54）。可是這一條路正是巴可芬(J. J. Bachofen)、墨里蘭(J. F. McLennan)、摩耳根(L. H. Morgan)、赫瓦德(F. A. Hellwald)等氏所走的。甚至號稱爲基督教學者的也有附和

他們的，但多少比較澈底些的進化論學者倒絕對拒絕這種家庭生活起源於雜交之說。魏斯特馬克 (E. Westermarck) 於研究並分析所舉贊成婚姻起源於雜交說的種種證據之後，在他一八九一年第一次出版的書裏面說：「我們現在既已考察了所引爲主張雜交說的證據的各類社會的現象，從事實上說，就發現這些社會的現象並不是甚麼證據。在所援引爲遠古男女雜居或「公婚」的遺跡的這些習俗當中，沒有一件可證明有這種情形存在。所縷舉贊成這一個假說的無數事實並不能使我們臆斷在那一個民族中曾有這樣一種通行的性關係存在，也不能說在全人類社會的進化當中有過這樣的一個時期，而尤不能說這種情形即是全人類歷史的出發點」(魏氏的 *History of Human Marriage*, p. 113)。三十年之後魏氏又在他第五版書的序上說：「我動手工作，原是雜交說的忠實信徒，而想於我疑爲由個人婚姻尚未發生的時代流傳下來的遺俗當中爲雜交說另覓新鮮的證據。可是工作

是以雜交爲社會進化歷史的一個歷程。而不以之僅爲科學上可能的假說之一，這種學說，據我看來，是在全社會學的理论當中再沒有較此更不合科學的』（頁三三六）

施達克 (C. N. Strack) 也反對雜交說。他論巴可芬的書說：『我們甯可稱母權 (Mutterrecht) 爲一個學問淵博的詩人的狂吟，而不是一個頭腦冷靜明晰的科學家的著作』（施氏的 *The Primitive Family*, p. 243）。侯爾德 (G. E. Howard) 也有類似的評論。關於雜交說問題，侯氏分析這一說的種種證據之後，說：『這樣我們就回到了最先所提出的一點。人類性關係的這個繁複現象已在科學方法的評定和考察的光亮之下經過了試驗，結果似乎清清楚楚的顯示人類的婚姻自來以兩兩相配爲主。起初的一夫一妻的婚姻還起於人與較下等的動物尚未判分的界線之外。自人類的歷史開端的時候，就盛行個人的婚姻，不過兩個的結合不常是恆久的。及至社會愈加進化，在私有財

產，社會的組織，社會發生的區別，種種影響之下，就生出了多夫與多妻的婚姻，不過一夫一妻的婚姻從未因此見廢」（侯氏的 *The Ancient Law*, p. 150）。

但我們應注意侯氏所說的「起初的一夫一妻的婚姻還起於人與較下等的動物尚未判分的界線之外」一語。換言之，他認家庭的制度，其起源與初期的演進還在將近進化爲人的一個動物界的時候。魏斯特馬克亦持此論，但他的主張在他第五版的書中不及他三十年前初版一書所說的那麼肯定。他在第五版的書中論婚姻制度的起源說：『關於婚姻制度的根源，我認爲大概是由於一種遠古的習性。我相信連在初民時代，人就有一種習性，喜一男一女（或數女）結合同居，共育子女，男則護衛供養他的家庭，女則爲男的助手並看護子女。由此習性而成通行的風俗，以後再經法律的承認，就變成了一個社會制度。因此要從法律意義上的婚姻推出牠最後根源來，我

們就得出那種習性產生的所在。但在動物界的別類動物中既有這種類似的習性，我們推求的工作就容易多了」（魏氏書頁二七至二八。）於是魏氏從動物界較低下的四足獸起直至所認為最近於人的猿人爲止，推求那「遠古的習性，」而在所謂猿人中，他發現了「一些顯著的事實或可解釋需要婚姻和屬夫性的護衛的緣故。」這些事實，就是（一）他們的幼兒比較的爲少，（二）幼兒的生長期甚長，一個猩猩的長成要十五年，（三）他們亦復有類似家庭的生活，由牡獸負護衛和供養之責。他再由這類猿人推到人類，由最低下的野人推到最開化的民族，都發現有同樣的現象，而人類婚姻和家庭生活來自於與人最近的一個動物界的假說似乎是可成立的。因此魏氏得到一個結論說：「由此看來，人類的婚姻不是一種單獨無偶的現象，乃是在別的動物界中可找出牠的副本來，而這大概就是人類某獸祖宗的一種遺產」（頁二八至七二。）

利都努 (Ch. Letourneau) 也以婚姻和家庭起源於人類的所謂獸祖宗。他說，類人猿有時是一夫一妻，有時是一夫多妻或一妻多夫的，他們不能容忍雜交。他相信曾有過雜交，在有些人羣中也許依然存在，『但那種極下等的雜交在人類中有之亦不過屬於例外罷了』 (Evolution of Marriage and the Family, p. 38)。

他力爭『婚姻和家庭最初的原因純是生物學的；這原因就是那強烈的生殖的本能，物種自存的條件，其起源必與那些最先的有機物，那些原形質細胞類的物體由不自覺的分裂而自行繁殖時同時而有。由於循天演的公例所起遲緩的官能與功用上的專化作用，種種不同類的動物就創造出來了；及至他們分了性別，有了感覺的神經系，就有一種強烈的生產欲強迫雌雄兩性接合而盡他們生殖的重要職責。在這一點上人與他類動物嚴格的相似，而對於人也正與他類動物一樣，凡愛情的熱烈都是以不同性的兩個生殖細胞的相互吸引為第一個原因。以上只是

生物學，但在高等動物界中就成了一個社會的現象，成了在滿足生殖的需要之後還可歷久不變的配合，且由配合生出了人類的幾種婚姻，或不如說，幾種人類屬於性的結合——雜交，多妻，多夫，與一夫一妻。我們原始的祖宗，我們半人半猿的先鋒，確有過極醜陋的風俗，在今日極少開化的民族中仍留着不少（頁三四三）。換言之，據利氏的說法，婚姻和家庭起源於生物向前與向上的一個改進，那就是起於無性生殖，或說簡單的分裂或萌芽生殖變而為較高尙的有性生殖的時候，也可說是起於雌雄同體的生殖變而為雌雄異體的生殖的時候，到了這個時候生者與幼兒有同居一處的長短不定的期限。據利氏所說，這就是已經發現於動物界的一部家庭史畧。

利氏的這一說又為瓦爾德 (T. F. Ward) 推廣而為所謂「女性中心說」(Gynecocentric Theory)，他下的定義以這是「一個在有機物

系統中乃以陰性爲主，陽性爲副的主張；這就是說，通常凡事以陰性爲中心，陽性原來是完成這個系統所不必需的，乃是在藉種的參合以求機體進步的這種功利原理的運用之下才進化出來』（*Pure Sociology*, p. 296）。瓦氏繼續的解釋說，陰性的有機體到了相當時期隨心所欲創造了一個陽性機體，管轄他，因而建設了女權的統治，並且這是自然界原有的法度。及至人從猿猴的種類進化出來之後，男性的腦力增進的很快，而這一個「徒擁虛號的人」運用他理智的能力，想着在統治上也應該有他的分兒。因此他起而革命，推翻女權統治，而建設了男權的統治，將陰性和她的子女通做了他的私產和奴婢。由此就發生了家庭，婚姻，和一個壓抑女性的世界。我們再引瓦氏自己的話說：「由此在今日文明的諸國之內，不論是甚麼樣的

的家庭，其發生的原因不外乎是多要造成壓抑並奴役女性和子女的制度，多要破壞自然界所定母性爲主，一聽她指定誰人爲父，並本

着自然所特爲賦予她母性之愛的本能以守護她子女的常法。這種原始時代的家庭制度乃是加於社會上的一個違反自然而重男輕女的贅物（頁三五三）。瓦氏與利氏等不同的是以「婚姻自始就是一個受經濟支配的制度。」

以上是非基督教學者對於家庭起源的這一個問題所有的主張。攏總說來，這種以人的本能，習性，以及社會的制度由下等的動物界遺傳而來的論調，自然多爲服膺進化論的學者所主張，而亦爲進化論所必有的一個肖子。但這種主張，恰像進化論的本身一樣，缺少確定的事實爲基礎。徒是比擬，不論其是實在的或想像的，不求是證據，而臆說更非事實。主張這些說法的人所提出來的證據，從科學方面講固有未合，而從基督教的立場說更絕不足信。

這一個否認婚姻起於雜交，而認爲傳自於人類的獸祖宗之說通稱爲配合說。凡有進化論傾向的學者持此說的不少。戈色勒（W.

Goodsell) 說：『這一說所持的是最先的性的關係爲配合婚姻——男一女爲時久暫不等的配合。泰勒 (Tyler)，施達克，魏斯特馬克等氏的研究都意在證明此說，但此說還不曾確確實實成立』(The Family As A Social and Educational Institution, p. 11)。

主張這一說的理由有如下幾條：

- (一) 配合見於別類動物，特別是與人近似的猿猴。
- (二) 人與獸都具有很深的嫉忌性，使兩性有時期較長的配合之必要。

(三) 產生幼兒，男女兩性的比例數大致相同，亦非有配合的方
法不可。

(四) 凡非一夫一妻的婚姻制都起於一夫一妻之後。

(五) 凡非一夫一妻的婚姻制乃爲社會的標準和經濟的狀況以及由此而生的社會的積習所迫而來而非普通一般人常有的婚姻制度。

這些理由裏面，除了第一條，其餘都屬有證據的事實。第一條自然只是一種想像的比擬。

值得注意的是……進化論學者中也有認原有的婚姻爲配合婚姻的，就是一男一女的結合。由這種結合，就產生了家庭。這恰與聖經所載人類婚姻和家庭的起源正屬相合。創世記的一段婚姻和家庭如何而來的紀載是我們今日所有關於此問題的一部惟一可靠的歷史。這一段紀載曾爲基督所承認。此外，這一段紀載裏面所有關於婚姻的幾個要件，與我們以上所述由歷史上與社會學上的種種考究可謂件件相合。惟獨人類有婚姻和家庭的生活；獸類只有傳種的配合，僅依本能而養育幼兒。要知婚姻與家庭的生活不單包括性的關係與傳種；更有智識的，美育的，道德的，宗教的質素，爲構成婚姻與家庭生活所不可缺。再來，在男女的婚姻上另有一個恆久的觀念，這是在獸類，就是在與人近似的猿猴中間，所沒有的。因此我

們不能正確的說獸類有婚姻和家庭生活。這類名詞用於獸類，只是借喻的說法。我們只能說獸類的配合畧似人類的婚姻和家庭生活，而不能以人類的婚姻和家庭生活去比獸類。

照聖經所說，婚姻的制度出自於神。上帝親自將人類第一個男人和第一個女人在伊甸園立爲夫婦。創世記一章二十七節說：「上帝就照自己的形像造人，乃是照他形像造男造女。」又第二章十八節說：「耶和華上帝說，人獨居不好，我要爲他造一個配偶幫助他。亞當在他類動物中既找不着一個這樣的配偶，上帝就從他身上取了一條肋骨，用之造成一個女人，夏娃，作他的配偶。」因爲夫婦的關係如此深切，上帝吩咐說：「因此人要離開父母，與妻子連合，二人成爲一體」（創二章二十四節）。這一段紀載爲基督和全部聖經的教訓所承認。基督說：「那起初造人的是造男造女，並且說，『因此，人要離開父母與妻子連合，二人成爲一體，』這經你

們沒有念過麼？既然如此，夫妻不再是兩個人，乃是一體的了；所以上帝配合的人不可分開（太十九章四至六節）。從這人類第一對夫婦的關係就產生了家庭，因為家庭起於婚姻，而非婚姻起於家庭。婚姻是家庭的中心，家庭即由此而有。照聖經所說：我們人類的婚姻和家庭即由此而來。

第二章 婚姻的方式

照上章所述，婚姻是由上帝在人類歷史發端之時就已立定的一個社會制度。因此牠不是由社會的進化與積習相沿而來。自然，際此凡做學問功夫的人都得專誠無二崇拜唯物進化論的一元哲學之時，說這種話，是要被人目為迷信，為不合科學的。可是，事實還是事實，不論牠屬於上帝以工作表顯自己的自然界也好，不論牠屬

於以言語顯示自己的人事界也好。不論牠屬於那一界，真理與真理總合得來，因為一切真理都來自一個根源——上帝。真理自己就是自己的辯護人。牠沒有改變，牠最適用，牠有永久和滿意的果效。人們每說聖經不是一部講歷史，講科學的書，這固然不錯，可是牠達到要講歷史，講與科學有關係的事的時候，就在無論如何嚴格的科學方法的試驗之下，牠所講的都能證實不錯。反之，在科學界，每有認為是真理的，一經嚴格的科學方法的考察，倒不過是些極不可靠的大膽的猜想罷了。照聖經所說，家庭是由最初的一夫一妻的婚姻關係而來，證以普通歷史和社會學上的事實均無不合。

婚姻原有的方式爲一夫一妻，這個，就是許多相信進化論的學者們也坦白的承認。但人類因受罪的侵擾，這一個爲神所定的一夫一妻的制度也牽連着受了擾害，到亞當之後的第六世，一夫多妻的婚姻藉着該隱就出現了（創四章十九節）。從那個時候起，一夫多

妻的婚姻就見於歷史。但考察人類的全部歷史，一夫一妻常爲社會最主要而通行的婚姻。

聖經所講的那個社會裏面，有許多重要人物，如亞伯拉罕，雅各，大衛，都擁有姬妾，但聖經沒有那一處認可這種婚姻。摩西的律法也說到多妻的婚姻，但不是以多妻爲正當的婚姻，倒是在這種婚姻上加以限制（參利十八章十八節，申十七章十七節，二十一章十五至十七節）。箴言的一篇賢妻頌（箴三十一章十節以下）分明是讚揚一夫一妻的婚姻。沈克（Schack）說：「如此，記那些族祖和王室的歷史，不是要提倡多妻婚姻，乃是要人引爲鑑戒。在上帝藉摩西所頒的律法上，不是認可或保障多妻的婚姻，因爲長子雖由可惡之妻所生，卻應仍得長子的分，那只是一條例外，而這一條例就警告人多妻有子女爭產之患。在田土律上，有一個原則是各家少分地產，而使財富得以均勻，這個也是不利於多妻的原則。所以從聖經

的這個特別社會看，從牠記述歷史的性質看，從牠家庭的法律而偶然涉及與家庭有關的條例看，都是防止多妻的。聖經的這一個社會應該因這種種的影響可脫離由普通社會而來的多妻婚姻，仍返於由上帝創造亞當夏娃所立定的一夫一妻婚姻』(The Sociology of the Bible p. 156) .

新約關於上帝所定的爲一夫一妻的婚姻，更說的清楚。凡新約說到婚姻，都認一夫一妻爲上帝所定惟一的婚姻。薛勒馬太(Matthew)論基督關於婚姻的教訓說：『婚姻有一屬神的起源。丈夫妻子乃由上帝所配合，所以他們不再是兩個人，乃是一體。值得注意的是耶穌以婚姻爲一夫一妻的——不是以之爲習俗進化的結果，乃是由於上帝起初如此造人的結果。他認一夫一妻爲家庭關係的惟一合乎常道而由上帝所定的根據。他申述摩西的那些高尚的社會標準的時候，否認任何種無論是合法的複數的婚姻。他的教

訓再沒有如此簡要的，而他的意義卻再沒有如此清楚的』（The Social Teachings of Jesus, p. 80）佛列慈（F. K. Fretz）說：『我們要記得人類頭一次的婚姻是一夫一妻。司貝特（Spaeth）的婚姻定義是：「一男一女，在性的關係上，而為法律所認可的終身的結合。」不但是上帝自起初認可了這種一夫一妻的婚姻，而上帝的兒子開始在加利利的迦拿傳道的時候，也清清楚楚將基督教的婚姻建設在一夫一妻的基礎之上。婚姻必須在一男一女之間，因為雙方的全人格都融化爲一了』（The Family p. 120）。除以上薛勒馬太與佛列慈兩氏的言論外，我們還可加上費西爾（E. F. Fischer）的，他說：『婚姻應爲一夫一妻。這合乎婚姻制度的起源，而亦合乎婚姻的性質。一個人同時只能許身於一人。一有二妻四妾，婚姻的意義卽已變更，而婚姻的真正幸福卽行喪失了』（Social Problems, pp. 567）。

但這一個一夫一妻的婚姻，像其餘基督教的制度一樣，受了許

多惡意的攻擊。這些攻擊，有的來自於一些爲欲情所奴役，因而想造出一種哲學以自掩其醜行的人。又有的來自於受不住宗教與社會的制裁，因起而反抗，以求打破凡阻礙他們不能縱情恣欲的種種束縛的人。還有的來自於自號聰明，對宗教與歷久不變的種種社會制度，不加分別，一律目爲遺傳，迷信，到了今日學術昌明的時代，應將他們一掃而盡的人。

在今日許多倡自由戀愛，社會主義，共產主義的社會學者像利都努這類的人認一夫一妻的婚姻不過是家庭生活的一種過渡方法，在種種已有的婚姻中固算最上乘，但因牠種種根本上的弱點，在將來社會進化的歷程中也是免不了淘汰，而另有一種最後的婚姻來起而代之。利氏認：「凡慮我們今日的婚姻，家庭，以及財產制度會受忽然的破壞，這種疑慮再虛妄沒有的；只是這一切制度已是東倒西傾，步履不穩的模樣了。所以今日許多宗教界與非宗教界

的道學先生之嘆世風不古，亦非無因』(Evolution of Marriage and of the Family, p. 359)。他又說，「但從家庭破壞之後的碎渣兒裏面會產生一種較大的社會集團來，休戚相關，在一種新的形式之下再造成一個社會無此不足以持久的團結性來。不過這一種團結決不得模仿古代的家庭制度。不論那集團將稱之爲邦，爲區，爲州，爲縣，爲縣，牠的政府必又是專制又是自由的；牠必然會制止凡認爲可危害社會的一切，餘則讓個人可有最完滿的自由……一夫一妻的婚姻將繼續存在；這是將來最後而尤其最有價值的婚姻，並因男女數目的均衡之勢，亦非有此種婚姻不可；但這種婚姻會多有平等性，而少有法律的制裁……這種婚姻自由的新法與我們現有家庭的解體惟在那一邦或一區裏面大都能負起監護與教育小孩的時候才有可能；但牠要負起這些重要的責任，必須有不少的接濟爲後援，而這種後援現今還沒有。但我們現有的家庭組織，雖有缺點，卻仍是最穩妥，而幾爲

小孩的惟一棲宿之所，我們還沒有創造一個更大更好的組織以前是決不可將這舊的冒然破壞的（頁三五六，三五七，三五八至九）。

但不論今日倡自由戀愛，倡社會主義，共產主義的人對一夫一妻的婚姻如何批評攻擊，却有一點我們應該注意，這種婚姻在歷史上的實用上都已證實牠是增進個人與社會最大福利，養成最高尚尊貴的品性，最能發展個人的稟賦，培植正當高貴的性的概念，造成甜蜜純潔的家庭生活，給予子女最穩妥可靠的護衛，發育，管束的一個制度。單從社會學的立場看，這一個制度在不論何種開明進化的社會裏面就有一個恆永不移的位置。這一個事實現在多為研究這問題的有名社會學者所注重。如馬爾哥（C. W. Margold）的近著，性的自由與社會制裁（Sex Freedom and Social Control）裏面，底維因（E. T. Devine）為他這部書作序說：「社會的制裁一半固然是制度的，遺傳的，不知不覺的，但一半，恐怕一大半，是自覺的，理智的，

教育的。自由戀愛（胡戀胡愛的性的關係之謂），生育節制，試婚，自由離婚都是討論起始時開臺的名詞；可是一入合乎理智的討論時，這些名詞就收場了。凡反對過激的主張，而力持一夫一妻的婚姻，結婚以前的貞操，夫婦各對婚姻的信誓的謹守母違的價值的人，可在這一本小書裏面對於他們在社會學的根據上所持的信仰得到一種公允無偏而又新穎愉快的敘述。

魏斯特馬克對此問題作精湛的研究之後，斷定最高級的文化的前進勢所必然的已傾向於一夫一妻婚姻的制度。這種傾向的原因，據他所發現的，是由於經濟及其他社會的情形，由於尊重婦女的心意，除青春與美之外承認女性另有其他質素，及所有運行於文明社會裏面以圖女性的美與嫵媚可歷久不衰的種種影響。魏氏答覆「一夫一妻的婚姻將成惟一認可的婚姻否？」一問題說：「照司賓塞所說，一性關係的一夫一妻的婚姻顯然是最終的婚姻，將來所要起的

變遷必是在更使這種婚姻趨於完備推廣方面。里班博士却認歐洲的法律將有認可複數婚姻的一日；利都努謂，我們現今雖可認一夫一妻爲自來所有最上乘的婚姻，「但我們不要認爲這在琴瑟之樂的進化當中就登峯造極了。」艾仁斐教授甚至認保存亞利安人種非採行一夫多妻制不可。可是我認爲，我們可不遲疑的說，人類若仍朝着以前的這個方向前進；因此在最開化進步的社會裏一夫一妻婚姻所由發生的那些原動力若將繼續的且勢力加厚的運行着；若特別是尊重婦女的心意與婦女在法律上的影響有增加：那麼，一夫一妻婚姻的律法就不見得會有更改。有一日西方的文明竟會在律法上許可一男同時可有數女爲妻，這是很難想到的（魏氏書卷三，頁一〇五至六）。

侯爾德說：「照我們所已經看見的，人類從他幼稚時期起就是以一夫一妻婚姻爲主，在宗教，經濟，或社會的種種情形之下固然

有過許多變遷，許多別式的婚姻。在家人——夫與妻，父母與子女——相互關係所起變化的影響之下，他們個人或全體與國家的關係——一時代有一時代的不同，一民族有一民族的不同。有叔妻，買妻，和父母操兒女生殺之權 (*Patria potestas*) 等習俗。但在根本的特徵上——最初爲生物學的原因，以後爲倫理的或靈性的原因——總常趨向於一種更高尙，更顯然有別的一夫一婦相配的家庭。再來，丟開一切須經祭司認可的一切問題不說，最健全的社會輿論一日一日多以「配合」必須恆久，不分猶太人與異邦人，終身相配已成婚姻的最高標準。這種趨向會歷久不變？「進化的溪流將愈流愈清而愈有力量？」婚姻與家庭已是日暮窮途？還是能順應時變，改良，進步，可適合向前展進的世代較高的物質與倫理的需要呢？現在他們似乎受着重大危險的恐嚇。這些危險，有的起於社會在實業上，智識上，靈性上經過迅速的轉移與猛烈的變化而造成的新情勢；有的，恐怕是

更顯著的，起於這些制度的自身爲壞的法律與假的風化所網縛。如有甚麼救濟，那顯然在乎一種在更有效的道德上，身體上，社會環境上訓練後起一代的重生的能力。家庭必須列入學校的課程』（侯氏書卷一，頁二二四至二五）。

在大多數的社會當中與一夫一妻婚姻並存的另有別的方式的婚姻，其最普通的是複數的婚姻。複數婚姻又有兩種，一夫多妻與一妻多夫。墨里蘭認一妻多夫，一夫一妻，一夫多妻，三者「起初必各處都有，以後一同生長而成社會，首爲俗所習行，次則受了法律的認可』（*Studies in Ancient History*, pp. 53-54）。但這一說不實。魏斯特馬克所說較合於歷史上的事實。他說：『一妻多夫較之一夫多妻大爲罕見』（魏氏書卷一，頁一〇七）。可是一妻多夫制今日仍行之頗廣，在有的阿拉斯加部落中，以及東非，印度，錫蘭，紐西蘭，尤其是西藏，多是這種婚姻。這種婚姻亦有兩種，西藏式的是丈夫

同爲弟兄，而萊爾 (Levi) 式的丈夫不是弟兄。前一種行於西藏，錫蘭，和紐西蘭，後一種行於印度。這種婚姻大都起於經濟狀況之不良，而保持男女的差數度則恃多斃女嬰。

一夫多妻制的婚姻却與一妻多夫相反，乃起於社會的富庶，而維持此種婚姻的方法則多恃丈夫與他成羣的妻妾朝夕工作，增加他的財富。在我國儒家所倡「不孝有二，無後爲大」的倫理學說，亦爲發生多妻的一大原因。但因着社會上男女數目大都相等而又須有富厚的家財，所以一夫多妻的婚姻僅成了少數人的權利，而大多數的人只得有一個妻子，甚而至於一個也難得到。在古猶太與其他古國中有一種與一夫一妻婚姻相連的多妻婚姻，就是納妾。納妾的風俗今日仍盛行於許多地方，如高麗，亞拉伯，非洲等處。在我國，據新近國民政府所頒佈的法令，也是採用一夫一妻制，一掃數千年納妾的舊規。不但納妾爲法所不許，連從前所謂兼祧雙配的積習亦在

犯重婚罪之例。照現今的新法說，一個丈夫只能有一個妻子，一個妻子也只能有一丈夫，否則就要處五年以下的徒刑（見刑法第二百零五十四條）。可是這種新律雖已頒行，徒因政局紊亂，尙未發生普遍的效力。納妾之事仍風行於社會。

摩耳根在古代的社會 (Ancient Society) 上說到在檀香山土人中另有一種特異的複數婚姻，叫做「蒲拿努安婚姻」 (Punaluan)。就是姊妹數人共嫁於各人的丈夫，而丈夫却不必爲弟兄。據摩氏的意見在古代歐美兩洲也曾有這種婚姻。別的學者也有相信此說的。但魏斯特馬克，侯爾德等氏却不認無論是現在或已往曾有這種婚姻存在。這種說法實起於某種由設想而來的家庭關係的誤解。

照以上所討論的看，婚姻的種類雖多，但原有主要的婚姻仍是上帝所定的一夫一妻制。這一種婚姻縱在古代社會中也保存了牠主要的地位，降至今世，更爲一切文明社會所推尊。雖因罪惡的緣

故，這種婚姻雖會離開正道，甚而至於被一夫多妻，一妻多夫以及雜交式的婚姻所排擠，然在百難之中，經過不知若干世紀的掙扎，到今日不獨證明牠爲上帝所定惟一的婚姻制度，而亦是第一等重要的社會制度，爲社會的清潔，道德，安寧，文化，進步，的一個根本保障。

第三章 聖經論婚姻與家庭生活

照上兩章所說，聖經清清楚楚以婚姻爲上帝所立的制度，而一夫一妻爲上帝所定正當的婚姻。

在聖經的社會裏面雖有多妻與納妾的事，在摩西律上雖也有與多妻婚姻有關的條例，可是聖經並不認可這類婚姻。全聖經都以一夫一妻爲合乎常道的標準婚姻。新約所承認的只是這一種。

不錯，摩西律另承認並規定一種特別的婚姻，即平常所稱爲叔娶寡嫂的婚姻（申二十五章五至十節）。但這種婚姻仍是純粹的一夫一妻的婚姻，因爲摩西律上沒有說已有家室的弟兄應娶無嗣而死的兄之妻爲他生子立後。這一條用於同居的弟兄，顯然是指無家室的弟尚未與兄分居。這種叔娶嫂的律的用意是要保存無後而死的以色列人的名字與產業。這在摩西以前已有，創世記三十八章六至三十節即記這樣的事。還有人根據這一段聖經，認叔娶嫂的律也包括公公在內。但這還是疑問。他瑪設計賺家公猶大爲丈夫生子立後，顯然非當時的法律習俗如此，若然，猶大可直娶他瑪，代兒子生子立後，又何須做出這許多轉折？再來，舊約他處不載無家室的弟之外，家公可娶他寡媳的。

婚姻的性質

照聖經所說，婚姻是一種肉體與靈性的結合。『二人要成爲一

體。『這是上帝設立婚姻時的宣告，而基督還加一句說，『因此夫妻不再是兩個人，乃是一體的了』（太十九章六節）。雖然兩個人的品格與個性依然存在，然而他們這種結合因有如是之密切，以致『妻子沒有權柄主張自己的身子，乃在丈夫；丈夫也沒有權柄主張自己的身子，乃在妻子』（林前七章四節）。做丈夫的應該愛妻子如同自己的身子，因為『愛妻子，便是愛自己了；從來沒有人恨惡自己的身子，總是保養顧惜，正像基督待教會一樣』（弗五章二十八，二十九節）。同樣，做妻子的應該尊敬丈夫。丈夫為二人結合的頭，但非一個作威作福的專制君主，乃如基督為教會的頭一樣，極善體恤愛護。妻子應該順服丈夫，但非以卑事尊的奴役，乃如教會順服她的元首基督（弗五章二十二至二十三節，西三章十八至十九節，彼前三章一至七節）。夫妻兩個乃如是成爲一體，但每一個仍有完全的自由發展並運用他或她的品格與個性。因為夫婦的關係如

此深密，聖經每以之比基督與信徒之間神秘的結合。這種身靈密切的結合是乃快樂家庭生活的基礎。

夫婦一倫超出其他各倫

父母與子女的關係固屬深切，但仍不如夫妻的關係。這是聖經的道理。上帝在起初才立了亞當夏娃爲夫婦，就說：『人要離開他的父母，與妻子連合。』後來基督與保羅都重複說了這話（太十九章五節，弗五章三十一節）。因此照聖經所說，夫婦一倫高於父子一倫；照聖經所說，家庭乃以夫婦一倫爲基礎，而非以父母與子女一倫爲基礎。青年男女一與人結婚，成爲夫婦之後，就可與父母分開，另組他們自己獨立的家庭；就是因有種種關係不能分居，也應明白他們夫婦的關係却在他們與父母的關係之上：做丈夫的本分是先妻子而後父母，同樣做妻子的本分也是先丈夫，而後父母。

我們應注意聖經這種道理與其他敬祖的宗教所講的道理有根本

不同的地方。單就我國的倫理說，我們的所謂五倫，乃是以父子一倫爲主，其他各倫爲次。「君君，臣臣，父父，子子，夫夫，婦婦」都包括在一個「孝」字之內。「孝者，始於事親，中於事君，終於立身。」居處不莊，非孝也；事君不忠，非孝也；泄官不敬，非孝也；朋友不信，非孝也；戰陣無勇，非孝也。「這類的話引不勝引。在這種孝爲「天之經也，地之義也，民之行也」的倫理制度之下，夫婦一倫的地位如何呢？「子甚宜其妻，父母不悅，出；子不宜其妻，父母曰，是善事我，子行夫婦之禮焉，沒世不衰。」換言之，丈夫所喜愛的妻子，但不爲父母喜愛，就要出了她，反之丈夫所不喜愛的妻子，却爲父母所喜愛，仍要留着她。這種畸形的孝道，這種把父母推崇到像專制的皇帝，把兒媳貶謫到像不能自主的奴婢的家庭制度，數千年來誠演出了不知多少孔雀東南飛一詩所詠的慘劇，和家庭間無數不幸的事。但聖經不講這種道理。聖經以夫

婦爲家庭的中心。他們應離開父母，自立家庭。這自然不是說，他們婚嫁之後，對於父母再沒有應盡的責任。他們仍應尊敬，親愛，顧恤，甚而至於奉養父母。特別在現在這種新舊過渡的時代，奉養的這一個責任尤不可缺。可是聖經所講的孝與我國儒家所講的孝有一個重大的區別，我們應分辨清楚。那就是聖經的孝是在夫婦一倫之下，儒家的孝是在夫婦一倫之上。

婚姻關係的永久性。

聖經說到婚姻的關係是永久的，只有死方可將這種關係分開。上帝設立婚姻的時候，說，丈夫要離開他的父母，與妻子連合，二人成爲一體。基督更鄭重的說：「那起初造人的是造男造女，並且說，因此人要離開父母，與妻子連合，二人成爲一體，這經你們沒有念過麼？既然如此，夫妻不再是兩個人，乃是一體了；所以上帝配合的，人不可分開」（太十九章四至六節，參可十章六至九節）。

因此照上帝所定的，夫婦的關係是永久而不可分開的。保羅所用人與律法的關係直至藉着基督才與之脫離的比方也是根據於婚姻關係永久而不可分開的一個觀念。他說：『就如女人有了丈夫，丈夫還活着，就被律法約束；丈夫若死了，就脫離了丈夫的律法，所以丈夫活着，她若歸於別人，便叫淫婦，丈夫若死了，她就脫離了丈夫的律法，雖然歸於別人，也不是淫婦』（羅七章二至三節）。再來舊約與新約都一樣用婚姻關係的永久性以比上帝與信徒兩者之間密切與永久的關係，並以人一方面因無信的緣故破壞這種靈性的關係，比之於犯姦淫，犯姦淫即指人對於婚姻信約不忠實之謂。

聖經雖一面清清楚楚並鄭重的認婚姻是永久而除死亡之外無可分開的，但一面又認這種關係因受罪惡的攪擾，在某種情形之下離婚是必需的。耶穌回答『人無論甚麼緣故可以休妻麼？』的問題，回答的十分詳細，並對婚姻的永久性親口公佈了一條法令。問他的

人正確的領會了他的意思，因此再問了一個問題。他就比摩西更進一步宣告婚姻是不可分開的。他們又問：「摩西爲甚麼吩咐給妻子休書，就可以休她呢？」耶穌回答說：「摩西因爲你們的心硬，所以許你們休妻；但起初並不是這樣。」這是人（男人，女人）的罪惡，自私，與剛硬的心破壞了上帝原有的計劃，因爲起初非屬如是。因法利賽人問了耶穌這一個問題，遂給他一個機會發表了論離婚的教訓。他說的是這樣：「我告訴你們，凡休妻另娶的，若不是爲淫亂的緣故，就是犯姦淫了；有人娶了被休的婦人，也是犯姦淫了。」（太十九章七至九節）。照這話看，耶穌只認一個離婚的原因，那就是姦淫，並認既離婚的不得再婚。耶穌這句話是否准許所謂無罪的一方可以再婚，那是個久有爭辯的問題。

保羅似乎另說到一個離婚的原因，那就是遺棄。但他所說的是離婚，還是在「牀與桌」（*a mensa et thoro*）上的分離，卻有些問題。

他說：『至於那已經嫁娶的，我吩咐他們，其實不是我吩咐，乃是主吩咐，說，妻子不可離開丈夫，若是離開了，不可再嫁，或是仍同丈夫和好；丈夫也不可離棄妻子。我對其餘的人說，不是主說，倘若某弟兄有不信的妻子，妻子也情願和他同住，他就不要離棄妻子。妻子有不信的丈夫，丈夫也情願和她同住，她就不要離棄丈夫。因為不信的丈夫就因着妻子成了聖潔；並且不信的妻子就因着丈夫成了聖潔；不然，你們的兒女就不潔淨，但如今他們是聖潔的了。倘若那不信的人要離去，就由他離去罷。無論是弟兄姐妹，遇着這樣的事都不必拘束，上帝召我們原是要我們和睦。你這作妻子的怎麼知道不能救你的丈夫呢？你這作丈夫的怎麼知道不能救你的妻子呢？只要照主所分給各人的和上帝所召各人的而行。』（林前七章十至十七節）。保羅認凡夫婦之間靈性的關係與交通，因着一方信主，一方不信的緣故，而起障礙之時，那信主的一方應爲子

女與不信的一方可受成聖的影響的緣故擔待不信的一方。但是，他們的關係如到了無可再忍之時，那信主的一方便可離開妻子或丈夫，但不得另娶或另嫁，倒要設法與所離開的丈夫或妻子言歸於好。但那不信的一方遺棄妻子或丈夫，那被遺棄的就不要與那遺棄的求和。在這事上，人不要拘束，因為信徒蒙召是為和睦。由以上的話看，保羅說的似乎是指分居，而非離婚。

關於離婚這個問題，以後另有專章討論。在這裏我們只要說明，照嚴格的聖經解釋法，新約似乎只說到一種原因可以離婚。那就是姦淫。

在摩西律上因甚麼事故可以離婚，這難於說，其離婚的手續如何，也無從考究一定。主張可自由且容易離婚之說，那殊有疑問。不過我們可說，舊約對於離婚的態度不如新約的嚴格。摩西律論離婚語句頗簡單，就是這樣：「人若娶妻以後，見她有甚麼不合理的

事，不喜悅她，就可以寫休書交在她手中，打發她離開夫家。婦人離開夫家以後，可以去嫁別人。後夫若恨惡她，寫休書交在她手中，打發她離開夫家，或是娶她為妻的後夫死了，打發她去的前夫，不可在婦人玷污之後再娶她為妻，因為這是耶和華所憎惡的；不可使耶和華你上帝所賜為業之地被玷污了。（申二十四章一至四節）。我們應注意離婚必須有原因，丈夫不是看見她有『不合理』事，就不能休她。這『不合理』的說法，照希伯來原文，主要的意義是赤身，且指性器官而言。用這個說法，也指不清潔。可恥，穢褻，醜惡一類的事而言。休妻似乎是因這種事情。這種『不合理』的事非指犯姦淫而言，那一定可知，因為若指犯姦淫，男女兩個都應處死。我們又應注意休妻必須交一紙正式的休書與被休的婦人，這無疑的是一種法律上的手續，不過經文裏面沒有說到。關於被疑為不貞的婦人却定有審問的詳細手續，由祭司執行。大概發給這樣的

休書，也有祭司的監察。還有一件應注意的是被休的婦人可另嫁他人，但後夫或死或休她，她就不可歸回前夫。照瑪拉基書所說（二章十三，十六節）以色列人多有濫用這種離婚權利的地方。

婚姻在上帝面前尊貴而可喜悅。

聖經以婚姻在上帝面前是尊貴可喜的。希伯來書作者說：「婚姻，人人都當尊重，牀也不可污穢；因為苟合行淫的人上帝必要審判他（十三章四節）。基督曾親赴迦拿的喜筵。夫婦密切的關係，舊約新約曾一再以之比信徒與上帝二者之間靈性的密切關係，又以此之比基督與他信徒的關係，基督是新郎，教會與信徒個人是新婦。詩一二八篇是描寫婚姻與家庭生活的一幅最美麗的畫圖。

婚姻既如此神聖貴重，凡違犯牠這種神聖性的也處以極刑。在全聖經上，姦淫，認為是得罪上帝的大罪，犯這罪的，要受石頭打死的刑罰。犯姦淫的男女都須處死（申二十二章二十二至二十八

節。耶穌論姦淫，不徒以外表的行動爲限。他說：「你們聽見有話說，『不可姦淫，』只是我告訴你們，凡看見婦女就動淫念的，這人心裏已經與他犯姦淫了。」（太五章二十七至二十八節）。聖經以犯姦淫的丈夫與犯姦淫的妻子，其罪相等，但在猶太人的實際生活上，却以女子淫亂的罪較男子爲重。因此，約七章五十三至八章十一節的故事，那女人是正犯姦淫的時候被拿的，拿她的人要照摩西的律法把她用石頭打死，而對於那個犯姦淫的男子却一言未及。但摩西的律法清清楚楚規定犯姦淫的男女雙方都應處死。因此，這種有流弊的二重道德標準是聖經所無，而應打破的。

聖經又特別禁止親屬的通婚。如伯叔與侄女，伯叔母與侄兒，異父或異母兄弟與異父或異母姊妹，以及種種較近的血親或姻親的相互結婚，俱在禁止之列（利十八章六至十八節，二十章十一至二十一節，申二十七章二十，二十二，二十三節）。這類與生理，道

德，兩俱有關的好法律現在大都爲文明國家所採用。有的國家禁止從兄弟姊妹及表兄弟姊妹通婚。照我國新近國民政府所頒的法律，凡直系血親及姻親，旁系血親在八親等以內無論分輩同與不同，及旁系姻親在五親等以內分輩不同的，一律禁止通婚。但表兄弟姊妹通婚，不在禁止之列。

婚姻的目的。

照聖經所說，婚姻有四種目的。牠首要的目的就是生育。上帝對人類的第一對夫婦，給了他們一道又是福分又是責任的命令說：『要生養衆多，遍滿地面，治理這地』（創一章二十八節）。因此婚姻是上帝所定使人類繁殖的方法。這一個事實爲全聖經所承認。所謂家庭的意義不單是一個棲宿之處；乃是包含家人，父母與子女之意。聖經推尊有子女的父母，視爲蒙上帝恩眷的標記，而不生育視爲受上帝譴罰的標記。聖經視子女爲上帝所賜的福分（參詩一二

七篇三至五節，一一三篇九節，創十五章一至六節，撒上一章一至十九節，得四章十三至十七節，箴十章一節。

第二，婚姻的目的在節制慾心，使性的關係成爲聖潔而合正用，並將性的衝動服於人類最高尙純美，而惟次於與上帝交往的靈性經驗的夫婦的愛之下。保羅說：「但要免淫亂的事，男子當有自己的妻子，女子當有自己的丈夫。丈夫當用合宜之分待妻子，妻子待丈夫也要如此。妻子沒有權柄主張自己的身子，乃在丈夫；丈夫也沒有權柄主張自己的身子，乃在妻子。夫妻不可彼此虧負，除非兩相情願，暫時分房，爲要專心禱告方可，以後仍要同房，免得撒但趁着你們情不自禁，引誘你們。我說這話原是准你們的，不是命你們的」（林前七章二至六節）。人有強烈的性的衝動，而性的關係每爲社會，道德，宗教的嚴重問題。牠也受過風俗，法律，宗教與種種特殊禁令的處置，而發生了種種不同的果效。性的放蕩從來是

破壞人生的最可畏的惡勢力當中的一種。牠也是一個最能使社會墮落的一個原因。一夫一妻的婚姻自來是約束性關係的一個最有效的社會制度。這不獨在信奉基督教的國家爲然，在一些非基督教的社會當中亦屬如是。這一個制度是保持社會的清潔，健全，力量，幸福的基礎。羅馬的史家他西都 (Tacitus 約生於主後五五至一一〇年) 論古日爾曼民族所說的，可爲一好證明。他說：『那裏遵守婚姻的法律極嚴；在他們全部生活中亦無較此更可稱道的；因爲在野蠻人中差不多只有他們是以一妻爲足意的，僅有很少數的人是例外；那些有多妻的貴人，而非由於淫佚無度，乃由於要多有親戚以光門戶；……在一個人口如此稠密的民族當中，姦淫是件絕少見之事；犯這種罪的必立即受刑，且是由丈夫執行嚴酷的刑罰。他先割去她的頭髮，然後當着親屬把她赤身驅逐出門，用鞭子追趕她在村中東奔西跑。因爲，一個犯失貞的女人，罪在不赦。不論她如何美麗，如何

年少，如何富足，她總找不着丈夫。說實話，那裏沒有人以作惡取樂，亦不稱墮落與醉心墮落的習慣爲時髦。那些社會裏面更有可取之處是只有處女才婚嫁，而他們的思想與期望又獨注重在婚姻這一件事上。這樣，他們一生既只有一個身子，他們就只嫁一個丈夫，叫他們除他以外再無別的思想，再無別的期望，且愛他不僅爲他們的丈夫，也是爲着他們的婚姻。節制生育，不使子女增加，看爲莫大的罪，對於斃嬰亦如是。他們以良好的品行較之別的民族以良好的法律爲更有權勢……青年男子親近女色遲而緩，因此得以保持精力歷久不衰。處女亦不急於嫁人。他們必須雙方靈活相當，體魄健康，然後才結婚。『如此父母強健的體氣就傳之於子女了』

(Harvard Classics, vol. xxxiii, pp. 105-7) .

第三，婚姻的目的在使人有親密，互助，意恰情投，甘苦與共的伴侶。上帝在起初就說：『人獨居不好，我要爲他造一個配偶。』

這個所許的配偶是從男的身上分出來的，因此造成了一最親密甜美的終身相伴的配偶。因為夫婦相配的關係的深密親切，上帝以之做他與他子女的神秘關係的標誌。

第四，婚姻的目的在建立並保障家庭的生活。關於這一個目的，聖經雖無直接的語句可引，但可由許多處推論出來。例如摩西的律法以家庭為希伯來人社會的，經濟的，道德與宗教的單位，並定有護衛保障這種單位所需的種種條例。新結婚的男子一年之內得免軍役及他種公務（申二十四章五節）。關於財產，遺產，及禧年產業交還原主的種種條例亦意在保障家庭的安全（利二十五章八至五十五節）。婚姻關係的結果通常是生育，而我們以前已經提及，子女視為上帝所賜的福分。子女的生養教導又屬之於家。他們應在敬虔父母的感化之下受宗教的薰陶與培植（創十八章十九節，申四章九節，十一章十九節，箴十三章一節，二十四節，二十二章

六節，十五節，弗六章四節）。如此，家庭生活的重要與神聖爲全聖經所承認，所注重。

婚姻爲人事之常，但非強迫性質。

聖經雖明以男女婚嫁爲人事之常，但聖經無人皆須婚嫁的教訓。耶穌說：『有生來是閹的，也有被人閹的，並有爲天國的緣故自閹的』（太十九章十二節）。這說的十分清楚。凡爲天國自閹的，就是保羅一樣，情願不娶，以便專心致志於天國的工作。保羅說：『沒有娶妻的是爲主的事聖慮，想怎樣叫主喜悅。娶了妻的是爲世上的事聖慮，想怎樣叫妻子喜悅，婦人和處女也有分別。沒有出嫁的是爲主的事聖慮，要身體靈魂都聖潔；已經出嫁的是爲世上的事聖慮，想怎樣叫丈夫喜悅』（林前七章三十二至三十四節）。此外有身體的發育不全，不合於婚嫁的。但聖經又無守童身較已婚嫁的人更爲聖潔的道理。保羅曾特意說明婚嫁非犯罪（林前七章三十六至

三十八節)，並以禁止婚嫁爲魔鬼之道（提前四章一至三節）。

訂婚

照聖經所說的那個社會裏面，結婚之前有訂婚的手續。通常不是由男女兩人自訂，乃由於父母或監護人經過媒妁的手續（創二十一章二十一節，二十四章一至六十七節）主持而成。從很早的時候起似乎還有一種訂婚的儀式。訂婚之前女家似乎有得聘金的規定。按照拉比的律法聘金爲三十至五十舍格勒銀子，約合華幣六十至九十圓。訂婚時男家並備禮品餽送女子和女子的父母以及兄弟（創二十四章五十至五十三節）。訂婚的誓約認爲神聖而不可違棄。與訂婚的女人有苟且行爲，其罪與已婚婦女犯姦淫相等（申二十二章二十三至二十九節）。凡新訂婚的男子與新結婚的男子一樣，可免一年的軍役（申廿章七節，二十四章五節）。訂婚效力永久而不可違棄，由約瑟與馬利亞的一件事上也表明得清楚（太一章十八至十九節）。

照今日西方各國的法律，凡雙方表示已經訂婚的，法律亦認為有效。凡一方背約，致使他方受了損失，法律上有賠償的規定。我國所頒的新法亦屬如是。但就今日的趨勢看，一般新時代的青年男女對於婚約的莊嚴與效力多抱放任的態度。他們訂立婚約與解除婚約多出以輕浮草率，因而每使一方或雙方，或其他有關係的人受無窮的貽害與痛苦。有的甚至把這種關係終身的大事視為兒戲。但照聖經與法律說，訂婚與結婚究不相同。訂婚並不給予人財產或夫婦的權利，而婚約的解除，亦非如離婚一樣須遵合法的手續。齟齬小故不可視為解除婚約的原因，但雙方如有大不相同，無快樂家庭生活的可能，或發現一方有欺詐與不忠實之事，則有正當理由解除婚約。與其結婚之後，雙方感受痛苦，失掉家庭的樂趣，不如解除婚約為當。我國從前的舊觀念，以婚姻由於父母之命，媒妁之言，一經訂婚，男女兩當事人雖不願意，亦須『嫁雞隨雞，』無可更改，這固

然不合聖經論婚姻的精神，而亦爲現在的新法所不許了。新法已經明白規定，婚約須由男女當事人自定，他人代爲作主的，不生效力。

關於訂婚的年齡，在我國從前婚姻由父母代訂時代，絕無何種限制。除社會上最盛行的童養媳制度之外，甚至有所謂「指腹爲婚」。但現在的新法已經規定訂婚年齡，男子爲十七歲，女子爲十五歲。至如未成年的青年在得到法定代理人如父母或監護人的同意之下，法律雖亦許可他們訂婚，但對於青年男女仍以成年之後審慎訂婚，庶可免除流弊，因年齡幼稚之時，生理的發育未達完全，智力未充，判斷力復弱，如急猝訂婚，每易鑄成大錯。在父母方面亦須明瞭此意，甯可等到子女已達相當年齡，方許可他們訂婚。

訂婚與結婚之間期限的長短亦應注意。照摩西的律法，似乎以一年爲度，因律法規定新訂婚的男子可免一年的軍役。照猶太人的

他耳謨經，如訂婚者爲處女，則訂婚與結婚之間的期限規定一年，如屬孀婦，則爲一月。在此期間訂婚的男女有多少交際的機會，自不易斷言，但訂婚後與結婚前准有互求認識與體察的交際機會，那是無疑問的。這種規矩在我國從前男女界限極嚴的時代自難適用，但在今日婚姻自主，社交公開的時代，如遵守這種良好的規矩，必可免掉多少不幸的婚姻，減少多少離婚的案件。訂婚與結婚之間期限過度延長固屬不當，而急猝的結婚亦少有快樂而持久的。

結婚

當聖經時代，結婚是一件隆重的大典，一個舉行宴樂的節期。喜期通常爲七日，有時甚至可加倍延長（創二十九章二十七節，士十四章十二節，土比特書八章二十至二十二節）。新約所記的結婚只有一次，就是耶穌和門徒在迦拿所參加的。這一次快樂的喜筵親有耶穌的重視與賜福，猶如在結婚這一個典禮上親加一道最神聖莊

嚴的印記。結婚，一定要祭司參加，聖經無此記載。舊約時代的書述婚禮最詳的是旁經中的土比特書。那裏面記着先立婚書，次由女父依禮爲男女成親，並爲他們祝福，再次由女母送女入洞房，爲她祝福（八章十一至二十節）。

在基督教會當中婚禮雖依時代與宗派而異，但主要的部分，如讀經，禱告，祝福，仍屬一樣。依教外的習慣舉行的婚禮，我們自無理由否認其效力，但以婚姻性質的神聖與婚禮的莊嚴，凡基督徒的婚禮應請牧師按照基督教儀式舉行爲宜，其地點在教會或在其他相當地方均可。就法律說，西方各國，均認牧師有舉行婚禮之權，而在我國，法律自無此種規定。照我國的法律，結婚只須有公開的儀式與二個以下的證人即屬有效。

基督教的婚姻觀念

不待言，基督教的婚姻和家庭的觀念一一本於聖經；因此本章

所述聖經論婚姻和家庭的教訓即是基督教的婚姻和家庭生活的根本概念及實用。凡基督教論婚姻與家庭的理想得以實現的地方，即見一夫一妻爲惟一圓滿的婚姻，於夫婦雙方都可得到高尚，純美，琴瑟和諧之樂。惟有這一種家庭方可保證，有最適當而健全的環境爲社會國家養成良好的青年公民。這種婚姻能使一男一女永久相愛，爲時愈久，而愛愈深切濃厚。凡一心一德，互相敬愛，信任，體貼，同心信靠上帝的夫婦，縱遇憂患困厄，亦不會灰心失望。像這種高尚的婚姻與家庭生活，我們相信，不獨給予個人以莫大的幸福，而亦是健全，穩固，清潔社會的一大屏障。

第四章 一夫一妻婚姻的危機

不論就宗教或社會的健全說，終身相許的一夫一妻的婚姻是惟

一完美的婚姻。但時至今日，這種受過數千年尊敬，重視，且大有功於人類社會的制度現在却受明顯的攻擊了。自由戀愛，試婚，伴婚之說風起雲湧。今日婚姻觀念的龐雜混亂不獨與宗教有重大影響，而於社會國家，關係之大，亦爲有心人所不可漠視。照今日一般無神與唯物思想看來，有的認婚姻不過是滿足性的欲望的一個制度。又有以婚姻的主要意義在乎志趣相投與愛的結合。還有的以爲婚姻不過是一個習俗，規矩，一種鎖鍊，一個在性與經濟的關係上奴役婦女的資本主義的桎梏，或是一種過渡的制度，爲少數人尙屬可行，却不足供大多數人之用。我們現在把時下流行的幾種關於婚姻的新說畧作討論。

自由戀愛 (Free Love)

這是今日一個通行的名詞。這個名詞的含義如何，我們不妨先考察一下。照新國籍辭典 (New International Dictionary) 所說，自由

戀愛是『任意與異性公開的生活而不結婚』之謂。又照新世界辭典 (Modern World Dictionary) 所說，是『愛情對其受吸引的任何對象應有自由的學說』。這種主義的極端是打破婚姻，打破家庭，打破男女之間一切貞操，專隨性慾的衝動而自由生活。這種戀愛特別爲唯物社會主義或共產主義所主張。一夫一妻的婚姻，在社會主義者眼中是罪惡的，因爲他認這是一個資本主義的制度，是從私有財產制度裏面生出來的，並是私有財產權的護身符。英國的社會主義者和有名的著作家威耳斯 (H. G. Wells) 說：『根本上社會主義者所持的是否認在人身上的所有權；不但土地，不但生產的器具須從分配在無數小皇帝的手裏解放出來……連女人和小孩子，人物應該一樣，必須再不做私產。社會主義誠然是要將我們今日奔潰不全由宗法時代所傳下來的家庭全部廢棄，而將女人提高到與男人有平等公民資格』

(見 Socialism and the Family, p. 56) .

在作者當中主張自由戀愛最力的，我們應該特別提出兩個人來，一個是瑞典作家克女士（Helen Key），一個是英國的過激派伊利（Havelock Ellis）。克女士在她本國的某種階級中有很大的影響，不僅如此，她的著作譯成了別國的文字，流行頗廣。她一部有名的著作是愛與婚姻（Love and Marriage）。

克女士所持道德上的基本原則是生活的提高，而提高生活的最大動力莫過於愛。她說，『對於那愛多次與只愛一次的都只有一個道德的標準：那就是生活的提高。凡重新受了豁達與真理的激動，凡在他新的愛上找到了力量與沉醉——不單是滋養，也是筵宴——那樣的人就應該有嘗試的權利』（愛與婚姻，頁三九）。她又說，『愛……現今成了一個靈性的大能力，一種在文化上與其他創造能力同樣的天才，而牠在靈性界的產物與在所謂自然界的產物，其重要相等。我們既承認藝術家有權利作他的藝術，習科學的人有

權利施行他的研究，我們也應該承認愛有牠的權利，依牠自己的方法，只要是有助於公眾利益的，去運用牠創造的能力』（同書頁四六）。她主張合則留不合則分的自由婚姻，但又在家事方面極其推崇做妻子與母親的（見同書頁四七）。

伊利的影響比之克女士尤爲遠大，他在這一個問題與其他有連帶關係的問題上的著作較克女士尤多。我們且引他最近出版的人類那裏去（*Whither Mankind*）一書來說明他對於婚姻的主張。『離婚愈易，』他說，『愈可促進最滿意的婚姻。在未婚之前男女之間愈多有自由，有時甚而至於恣情縱慾，那不獨有益，而且是惟一正當的方法爲將來比較長遠的結合作預備，而節制生育是選擇優種剔除劣種的不可少的方法。』伊氏又是極端主張子女宜少的人。照德國人的計算每一家平均應有三·八的子女才可以保存人口的常度。但伊氏以爲這個數目仍太高了。他贊成英國的計算，每一家子女二·五。

在美國有海爾 (Norman Haire) 可說是伊利的高足弟子，甚而有青勝於藍之概。照他的意見，只要男女一成人，就應該使他們可以配合。要達到這個目的可有兩種方法——第一是早婚，第二是結婚以前的經驗。他說，社會若不行一種易合易離的早婚，就應該有一種結婚以前的結合以免結婚之後毫無經驗的錯誤。在現今時候結婚以前的交合誠然有傳染梅毒，不願意的受孕，與被人發現恥笑的危險；但不願意的受孕將來是可由避孕知識增加而免去的。到了那個時候，未結婚的母親也許要特意養一個小孩子，如果那個小孩子強壯，國家要歡迎他，而認那個未婚的母親是對國家盡了一個義務，爲國家造出了一有用的國民。到了那個時候必再沒有人看一個未婚的母親和她的小孩子不起。海氏還想到將來有國家擇定父母，代養子女之日。不但如此，他想到還有『人功傳種』(Artificial reproduction) 之日。他說：『人民可用方法使他們不能生育，或是，他們若不願

意生育，可鼓勵他們用避孕的方法。若無意之間已經受孕，則不妨求助於法定的墮胎。但凡生下來的不健全的小孩子，或初生之後顯有不健全的徵兆，則應立加消滅』（見海氏的 *Hymen or The Future of Marriage* 頁七三）。

德國一個女醫師佛蘭克達 (Kate Frankenthal) 爲一有名的主張無限制墮胎的人。她的理由是禁止墮胎的法律是從男子與宗教的意見而來，而不是從與墮胎最有關係的女子的意見而來，女子的自由要求應有這個墮胎的自由，而大多數的女子就要求這一個權利。自然，這是講社會主義與共產主義的一個根本主義，但，實際上，在西方的國家雖都有這一條禁律，但少實效。單就美國說，每年墮胎的達二十五萬起。轉到我們自己國內，墮胎或斃嬰，從前均可任意而行，國家絲毫不加干涉。現今的新法，兩事自都在禁止之列，不過尙未達到已見實效的地步。

照以上簡略的敘述看，我們可知自由戀愛這一個名辭所抱括的何等寬泛。牠包括未結婚以前的犯淫，已結婚後又可另有外遇，節制生育，斃嬰，自由結婚，一言以蔽之：在澈底打破經過數千年來的尊重而於社會的幸福安全成效特著的一夫一妻的正當婚姻，而建設專爲生育，專爲滿足性欲，亂合亂分，漫無限制，將天生看護子女的重大職責交付國家，的所謂自由戀愛的婚姻。這大都是今日提倡無神主義，共產主義，著作『性史』一類的文人所號召於人的。但這種主張，從我國一般提倡復古，擁護舊有『三從四德』的禮教的道學先生們看來，自然要以爲這是『潰禮義之防，紊內外之別，』是蕩子淫女之所爲，是『鑽穴踰墻』之行，目爲異端邪說，斥爲『洪水猛獸』的。我們並不想學道學先生；但我們研究這種主張的得失，研究牠與社會的幸福安全，與人生真正的自由與快樂，平心而論，實不敢贊同。我們已經說過，性的問題常爲宗教，道德，社會一個極

其嚴重的問題。解決這個問題之法，多不外乎兩途：一是禁欲，對性欲的衝動施以嚴厲的遏止，一是縱欲，使性欲盡情發洩，求充分的滿足。自由戀愛即是主張一任性欲盡情發洩者的要求。但這兩種方法都是各趨極端。基督教所採取的，上帝起初造人的時候所安排的，是最健全適度的方法。上帝起初造人的時候，就將一男一女配合，成爲終身的夫婦；他如此立定婚姻的一個目的就是要節制欲心，使性的關係成爲聖潔而納入正軌。聖經說：「但要免淫亂的事，男子當有自己的妻子，女子當有自己的丈夫」（林前七章二節）。由此可見聖經既不主張完全遏止性欲，並稱禁止婚嫁爲魔鬼之道，（提前四章一至二節），但亦不主張漫無節制。不在範圍之內講自由的亂交。聖經定這種非法的婚姻爲淫亂，爲罪惡。上帝設立婚姻的目的就是要將人類所有強烈的性的衝動納入正軌，使人類可蒙牠的福，而免去牠的爲害。我們相信無範圍，無節制，只圖滿足性

欲，發洩性欲的自由戀愛的學說和牠所擁抱的打破婚前婚後的貞操，節制生育，等於斃嬰的墮胎，無限制的自由配合與離婚，是恣情縱欲，於社會是有大有危害，而為我國的青年，為一己與社會的緣故，所不可盲目接受。我們且看一看提倡自由戀愛的結果。單就美國說，墮胎一項每年達二十五萬起，有的人甚至說達百萬起；墮胎不僅行之未婚的女子中，亦在已婚的婦人中。但這仍在法律的禁止之下。如果實行自由戀愛，如果法律允許墮脫與節制生育，其流弊必更不堪設想。

試婚 (Trial Marriage)

不少的高倡社會改革的人主張一種畧有規則的自由戀愛，那就是所謂試婚。試婚的意義就是一男一女訂立婚約暫時成為夫婦，藉以試驗將來可否長久同居。如果雙方或一方不願，即可照規定的日期解除婚約；如果雙方情願，則可由臨時婚約變為長期或終身的

婚約。按這種婚姻學說與我國廣西苗族中所行的風俗有相同之點。苗族人的婚姻是未成議之前男女同居三日，雙方認爲滿意，然後正式結婚，成爲夫婦。

行這種試婚，少不了兩個要件。一是必須採用現今俄國通行的婚姻註冊極簡易的手續，註冊的手續若煩複，就不便利了。一是必須用法律規定避孕與墮胎的方法，否則，在試婚期中若養了小孩子，將來雙方如不願再爲夫婦，就不容易處置。但在這些方法的施行之下，其結果與流弊至終必與在自由戀愛的婚姻之下相等。

伴婚 (Companionate Marriage)

這一種轟動一時的伴婚學說爲美國童犯法庭的法官林德西 (Ben B. Lindsey) 所提倡。我國書報中已多有介紹與論述。伴婚與試婚有相同的地方，就是都是以嘗試入手。但林氏認他的伴婚與試婚在原則上有根本的差異。又伴婚與試婚，兩種都贊成生育節制，兩者都

贊成無子女的對偶可自由離婚。但試婚，正如那個名目所說的一樣，只是一個試驗；伴婚卻是兩願同居，但實行節制生育，等到他們願意或能夠供養子女之時，才要子女。林氏只認無子女的夫婦，只要兩相情願可自由離婚。他這種婚姻的目的，概括起來，有這幾條：（一）使無子女的夫婦，只要雙方願意，不經法庭的手續自由離婚。（二）在這種離婚案中可廢除贍養費。（三）准許醫生或衛生機關對不願有子女的夫婦明白指示節制生育的方法。換言之，即在法律上承認避孕。

自林氏的伴婚說出，大引起了社會的討論。反對這種主張的自居居多，但贊成的亦復不少。笛勒 (Floyd Dell) 評林氏的伴婚一書說：「伴婚不算是個新觀念。如今時候，事實上，多少人已經實行了。節制生育方法的廣播已使多少有情人聯成眷屬，靠兩人工作的進款支持家用，而非等到他們能有小孩子的時候，他們不生小孩

子。若是生小孩子的時候還不會到，就發現他們的結合兩不稱意，他們就自願離婚，也沒有甚麼給養的麻煩——易於處置，因無小孩子的牽累。但像平常一樣，男女一經同居，勢必不久就有了小孩子，就與社會的關係說，情形就複雜了，如果一旦發生不睦的事，就不容易分開了。這是一種家庭婚姻，這是另一件事。平常大都就只有有一種婚姻——家庭婚姻，現在因社會情形的改變伴婚久已實際的存在，但仍未為法律所承認。這種主張自身就是非法的，因牠建設在兩件非法的事體之上——節制生育方法的知識與兩相情願就可自由離婚。可是，伴婚之事已日見增加。節制生育的方法已經秘密的傳開，而離婚多由私約。通常法律總有五十年在時代之後。林德西法官所提議改革的不是事實，而只是法律。他沒有創一種新制度。他只是倡議要在法律上承認已有的的一個制度】（見New York He-

rald Tribune Books, October 30, 1927）。

但這種伴婚說，專從醫學的觀點上看，就有攻擊牠的重要言論，我們舉一例如下。克林醫師(Joseph Collins)在近出的The Outlook雜誌上說：「我們中間仍有許多人相信從純潔的愛情生的子女才是表現愛情與天才的子女；以時間，景況，便利，與物質的調劑來限制子女的產生就等於消滅愛的一個元素，而代以屬乎人事的聰明與經濟的意味。這是干涉自然的冒險勾當；自然的債雖暫可緩還，但以後牠是有方法要追補的。我們國內一個蠻倡避孕的人說：「節制生育是合衛生，合科學，而無害的。」我要說，凡與自然相抗的就不能是合科學的，就是有害的。我這一生與患神經錯亂病的周旋比一個未學醫的女人應該是一個更可靠的見證人。沒有人照一定的規矩繼續不斷的行生育節制而不受心靈上的損害，而少有人不受身體上的損害」。

娼妓

自古以來，一夫一妻家庭的一個大敵就是種種以金錢爲目的的娼妓制度。這一個社會的大惡受着淫慾，貪污，與腐敗政府的扶助，至今已根深蒂固似乎無法撲滅。這一個惡劣制度在西方常是一大困難問題，而在我國爲尤甚。牠與健全家庭生活的害處是顯而易見的。這使無數青年婦女失去爲妻爲母的資格。凡操所謂皮肉生涯的婦女，據支加哥賤業委員會的調查，平均只須五年至七年之久就是一個身心完全敗壞的廢物。對於出入娼家的男子其害更大，因爲凡宿娼，沒有不傳染惡疾的，於是不獨自害其身，更將禍及無辜的妻室以及將來的子女。尤其在我國今日的社會當中妓院之爲害思之可駭可痛。以前梅毒之爲害尙多限於城市，而自民國軍興以來已藉着軍隊的傳播遠達於鄉村中無數無辜的婦女，無數無辜的子女了。

社會上這種賤業的存在，原因雖不止一端，但根本上我們不能不歸究於社會所承認的道德標準。這種女子必須貞潔而男子可以眠

花宿柳爲所欲爲的二重標準是違反聖經與理性的。這種標準與奴隸制度及虐待俘虜犯人等惡習一樣，同爲上古野蠻時代的遺俗，而爲今日開明的社會所不能容。在這種初民時代的道德標準之下，家中的婦人子女毫無保障，隨時可受家中男子的貽害。男子原負着護衛家人子女的責任，但在這種標準之下，他不但不能護衛，有時反成了他們最危險的敵人。多少爲人妻子，爲人子女的倒受了他們保護人的大賜，過着終身癱瘓，殘廢，甚而至於瘋狂的日子。因此凡留心或提倡廢娼運動的人，尤須從根本上着手，打破這種二重道德，而求男女道德的標準應絕對平等。以前所求於女性的貞操應同樣求於男性，不可有絲毫軒輊於其間。

娼妓制度貽害家庭社會最顯著的是惡病的傳播。丟開宗教，道德，經濟的理由來說，單有傳播惡病的這個大害，就可以定這個制度的死罪，而應該把牠打倒廢除。這一個傳毒的大害，或可由警察

當局監督檢驗而預防之。但這種方法，縱能認真施行，也決不能盡免這種制度的惡果，而對於這種惡習無形中反加了一層法律的保障。因此用政府法律來監督弭禍之功小而獎惡之效反大。據某君近在東方雜誌（現代各國的娼妓問題及其解決方法，東方，二十八卷十四號）所說，現今世界各國實行廢除娼寮制度的已有二十八國，還保留着「節制娼寮」辦法的有十九國。但舉法國來說，牠是行節制娼寮的。據云在法國民間患花柳病的不下兩百萬人，以致引起彼國醫界中人的大震驚，起來奔走呼號，宣告節制辦法的破產。由此看來，國家要免這一個惡劣制度在社會所造種種不可以言語形述的惡孽，惟有走嚴厲廢除的一途。在這一個罪惡的世界當中，性的流弊要剷除淨盡是不可能的。但至少可制止並減少這種制度的公開爲害。並且這種制度是不難剷除的。實際上，娼寮多限於少數通都大市，非如鴉片，賭博之徧地皆是。故廢除比較的易於着手。

我們在上文所引東方一文的作者，在結論上說，要從根本上廢除娼妓制度，須從社會，經濟，與生理三方面着手。『譬如社會方面，起碼就要解放全國所有的婢妾，恢復其做人的完全的自由，嚴禁人口販賣，出讓及佔有……在經濟方面以立法保障婦女的工費及作工的一切條件，國營實業收窮苦無告的婦女等，在生理方面，由國家獎勵優生學，醫學，藥學的研究，根據科學所得的結論，設法補救男女生理的變態及改良種族的遺傳等。』我們認為這幾條是宗教之外很屬重要的廢娼方法。

私合

另有一社會的性的問題，就是私合。私合與娼妓根本上不同，因為私合不是職業，不是以金錢為目的。私合也不是有永久性質。這一個社會的惡多是由於男女智識的淺薄，情不自禁，與個人及社會道德標準的低下所致。但有時亦由於誤解愛的意義，女子誤信男

子，與男子惡意的誘害。私合所發生的社會問題就有未婚的母親，規避責任的父親，與私生子如何處置，教養，可否承受遺產，以及如何認爲合法等種種極複雜的問題。但牠的惡還不只此，在女的一方又每有因私合受孕而發生墮胎，斃嬰，墮落，流爲娼妓，甚至至於自殺之事。

就今日的情形看，各國多有在法律上容許未婚的母親和私生子的趨勢。一九一〇年挪威所通過的卡斯德伯格法 (The Kastberg Law) 他國現亦有仿效的。照卡法的規定，私生子有權用父親的姓，並得與他父親的其他子女（若是有的話）共分遺產。他從父母得享同等的待遇，得受同等的給養與教育。母親的生產費應由父親擔負，並擔負自臨產前至少六星期起至產後三個月以內的供養；若是生下來的小孩子由母親撫養，則須擔任至九個月的供養費。法律又給與這種母親已婚婦人的地位，至少是等於寡婦的地位。她有權稱爲「夫

人，「在社會並應視爲與已婚婦人同等。但這種法律，專就人道方面說，雖亦有相當理由，但將已婚與未婚的母親不加甄別，而全然抹煞社會對這種非法的性關係的道德的裁判，這就有矯枉過正之弊。從歷史上看，社會愈容非法的性關係，而私生之事必愈多。對於性關係在道德上取放任態度，而又以社會認可這種非法行爲的心理代替社會裁判這種非法行爲的心理，結果，私生子必愈增多，這是自然之理。

卡斯特伯格法，自從頒行之後，對於挪威私生子的增減率或者尚未有大的影響。挪威的私生率在過去許多年間頗高，當卡法頒行的時候，私生率略有減少。但自頒行之後，又略有增加。在一八九八年私生子當所生子女全數的百分之七·六二，在卡法頒行的一九〇一年爲百分之六·五七，因自一八九八年之後私生率大有朝下遞減之勢。至一九二八年私生子當百分之七·二二，因自一九一〇年

之後私生率有顯著的增加，最高的是一九二一年，已到百分之七·五六。世界私生率最高的要算中美洲的一個共和國撒勒瓦多，在那裏一九二六年的私生率爲百分之五八·五，一九二七年爲百分之五八·四。其他各國，智利爲百分之三五·一，烏拉圭爲百分之二八·九，奧國爲百分之二四·六，瑞典爲百分之一五·五，冰島爲百分之一三·六，德國爲百分之一二·九，據哥斯拉夫爲百分之一一·二，丹麥爲百分之一一·一，希拉爲最低，只有百分之一·三，在美國單就白種人說，亦不算高，每六十個所生的孩子中有一私生子。

美國北達柯大州於一九一九年所通過的法律也是全然不分由結婚而生與私生的子女。該州的法律規定：「每一小兒認爲是他本身父母的合法子女，得享撫養及教育的權利，如由合法結婚而生一樣，他得承受他本身父母及他父母的直系與旁系親的遺產。」專從

情理上說，這種法律似屬正當，但是，且不從宗教上，專從牠在社會上，道德上，甚而至於從生物學上看，我們難以承認這種法律是合宜的。社會的制裁是防止作惡的一大勢力，而社會的認可却是一大獎勵。在法律上，在社會的態度上，對這種非法的性關係與由此種關係而發生的結果予以承認，對於已婚與未婚的父母及由結婚與不經結婚所生的子女，不分皂白，一律視爲平等，這對於將來的婚姻與家庭生活一定是要發生極不健全的影響的。這種法律的結果，有一個顯然可見的，是私生子的父母並不願意成爲夫婦，使他們的私生子可成爲合法的子女。據一從事社會服務的人所報告一百起私生的例中父母成了夫婦的只有兩起。這一個事實就足證明這種法律與社會對非法的性關係所持放任的態度並無補救的實效。就基督教與真正開明的人道主義說，對於這個問題應更謀健全而有實益的解決。

姦淫

與私合密切相連的是姦淫。就性質說，這兩樣原爲一事。但我們在這裏分開來說，是以姦淫專指已婚之後的男女不遵婚姻的信約，夫不忠於妻，妻不忠於夫而言。照聖經說，姦淫是一大罪，是可以解除婚姻關係的惟一原因。再就法律說，姦淫也是犯法的行爲。但在今日，特別在智識階級中，多有認爲這不過是一種習俗之見的。他們看爲一個人在夫婦關係之外另有『外遇』，這算不了甚麼嚴重事體。有一子女成行的母親述她私戀的經驗說：『我丈夫出門去了，他（情人）在我家裏坐過數晚。這件事並沒有甚麼欺詐——只是偶然發生的，我們先談話，次摺抱，再次就行了人生一件正大光明的事。我們十分冷靜，並無慾情，定了只有一次。我爲的是要完成我戀愛的理想。這若是不對，我却想不到有甚麼不對；無論怎樣，我不願忘記那一次的事。這只是一次，是一年以前。

我們兩個都知道不能繼續有性的關係。我們有了機會，我就脛他，他也脛我。我的丈夫從來不親我的嘴唇，所以我的嘴唇屬他。他幫助了我成爲忍耐些，多明白了我以往的生活及生活應該如何。我有我的兒女，我必須爲他們的緣故過我的日子，至如我的丈夫，他愛我，他馴服慣了（見林德西的{伴婚}）。這種對於姦淫「想不到有甚麼不對」的態度就是使許多人走入迷途的原因。因爲許多人對於性的關係既抱這種與其他錯謬的觀念，所以姦淫之事就日漸加多。在美國有人舉行考察，在一百經過考察的已婚男子中有二十八人，一百經過考察的已婚婦人中有二十四人是有過夫婦之外的性關係的。這些人大都在未婚之前就有過淫亂行爲；他們視多種性關係爲應有的權利，故於已婚之後，仍度其放蕩生活（見 G. V. Hamilton: "What is Wrong With Marriage?"）。

這一個罪，在我國雖無何種統計或以上所引一類的「考察」所

按，但自來就爲社會的一大污點。這種罪惡在我國社會之多，原因亦複雜；但從前的舊習，婚姻由父母主持，是一重要原因；因爲男女的婚姻既不自由，一切受『父母之命，媒妁之言』的包辦，就造成了多少男不滿意於女與女不滿意於男的怨偶。怨偶既多，社會上自要增加許多淫亂的罪惡。

在此我們也可以說到從前，而現在尙未完全打破的由於強迫而非出於自然的『守節』的制度。這種『一女不嫁二夫』的教訓，就牠的自身說，就極端無理。保羅明說『我願意年輕的寡婦嫁人，生養兒女，治理家務，不給敵人辱罵的把柄』（提前五章十四節）。『聖經自然不說，凡年輕的婦女，死了丈夫，就應該嫁人，如果她因種種緣故出於一己的自願，而非囿於『從一而終』的陋見，不『再醮』，那是她的自由。聖經所反對的只是以『守節』爲榮，以『再醮』爲辱的虛偽的道理。但『守節』的制度不但如從前的裹足一樣同爲束縛婦女

的一大桎梏，牠也是一個淫亂之源。社會上能『守節』但過的是槁木死灰，了無人生樂趣的生活的寡婦固多，但居『守節』之名而醜聲四播的寡婦亦屬不少。因此從聖經看，從減少社會淫亂的罪惡看，這種制度應該打破。

再是，罪不單行；一惡必生出別的惡來。姦淫的結果，貽害家庭，社會，並演出仇恨，爭奪，以及所謂『三角戀愛』等類鬥殺的種種犯法行為。我國素有『萬惡淫爲首』，『十件人命九件姦』等類俗語。姦淫既是威脅家庭的神聖與社會安寧的一大危險，凡是宗教界與有心救濟社會，謀社會改善的人不能不注意及此。我們相信基督教的『你不可行姦淫』的誠命與基督教生活的推廣是對此社會大病的一大有效的救濟。

第五章 離婚

在今日世界離婚之事無日無日之，亦無處無之。這一個大社會問題不獨爲宗教界的思想家常引爲不安，也爲許多社會的領袖與政治家所注意。研究而謀解決這個問題的人很多。他們有心研究這個問題，其原因不難於找到。家庭是社會的一個基本組織，凡動搖與破壞這種組織的事不能不引起任何一界有心人的注意。離婚卽是婚姻關係的斷絕，而婚姻關係的斷絕卽是家庭生活的基本關係解體。無婚姻，便無家庭之可言。因此離婚確是一個重大問題，包含着婚姻關係的存亡與家庭生活的穩固與破產。

家庭，除了牠是一個基本的社會制度之外，也是第一個社會團體，因此是組成社會的單位。人類相親相愛的種種高尚情緒原由家庭產生而擴大。人也是在家庭受處己待人，尊敬，服從的初步教育。人格與合於將來社會的個性都是從家庭作初步的鑄煉。人類種種合作的經營活動，也都在家庭裏面先具雛形；家庭爲「社會的小

世界』。再來，家庭的功用，在宗教上更重要非常；人幼小時在家中所得的宗教印象與他的一生常有很大的影響。因此，無論就政治，經濟，文化，或宗教說來，家庭與社會都有重要關係。不但如是，再就生物學說，家庭與優生的關係，亦同樣重要。牠是由神所定傳播人種的一個必備的制度。人類的幼兒，在生物學上，其地位迥然不同。人類的幼兒初生下來較之其他生物最無法自存，而牠做嬰兒的期間亦較其他動物為久。因此牠需要於父母的養育護衛為期亦較長。這一個事實却與家庭關係存在的問題有絕大關係。由人初生時無法自存與嬰兒時期的長久這兩點看，就少不了一種長遠的家庭關係以增進在體格上最優良的人種，何況另有增進人類其他利益的功用。因此，我們從任何方面看，家庭這個制度是應該盡力維護保守的。凡危及家庭的存在，功用，與關係的長遠的，影響所及，也必危及於全社會，危及於社會其他制度與社會種種正當有益

的活動。

但就今日的趨勢看，家庭這個制度似乎有動搖之勢。各國的離婚率日見增加，而尤以美國增加的猛烈。就歐洲方面說，法國與瑞士較其他國家增加的迅速。在法國每三十個婚姻當中有一個離婚，在瑞士每二十四個婚姻當中有一個離婚。轉到美國，則離婚率增加更迅速驚人。據美國政府統計處的報告，自一八六七年一月一日至一九〇六年十二月三十一日，四十年間共離婚一，二七三，三四一件，又自一九〇八至一九二七年，二十年間共有離婚二二，八三二，〇四四件。平均，每十四個婚姻當中有一個離婚。因此在離婚一事上，美國較其他任何國家爲多。截至一九一六年，離婚之多以日本第一，但自該年之後，日本的離婚逐年減少，美國就趕上前面來了。當一九〇一年，日本十萬人中有一四〇件離婚；一九〇六年一三六件；一九一一年一一三件，一九一六年一〇九件，一九二

三年九四件，一九二六年八三件，但在同一期間，美國自一九〇一年每十萬人中有離婚七九件已經加到一九二六年有離婚一五四件。此外足與美國並駕齊驅的只有蘇俄。據俄國政府的報告一九二六年離婚件數恰與美國相等。其次就算匈牙利，有七〇件；拉特維亞與瑞士有五五件；德國五四件，法國四九件，英國與威耳斯在一九二七年每十萬人中僅八件。

若根據美國過去離婚遞加的速度而推測將來，則為一大可注意之事。威耳柯斯(W. F. Wilcox)在他的離婚問題(The Divorce Problem)一書上說：「婚姻的撤銷不外兩種，即死亡與離婚，而要測知離婚在將來的趨勢，一個最簡單的方法就是將離婚與婚姻撤銷的全數比較一下。……在我們國內，一八七〇年婚姻撤銷的件數共三一四，三二五〇件，其中百分之九六·五由於死亡，百分之三·五由於離婚。一八八〇年就有百分之四·八由於離婚，一八九〇年，大概就有百

分之六·二。姑定過去二十年的情形依然不變，將來一世紀中人口的增加每二十五年為百分之二·八，而離婚率的增加為百分之六·九。

二·那麼，每年婚姻由離婚而撤銷的件數：一九〇〇年就有百分之八；一九一〇年百分之十〇·四；一九二〇年百分之一三·三；一九三〇年百分之一六·八；一九四〇年百分之二一；一九五〇年百分之二六·一；一九六〇年百分之三一·八；一九七〇年百分之三八·二；一九八〇年百分之四四·九；一九九〇年百分之五二·一；二〇〇〇年百分之五八·八。因此，照過去二十年推測起來，一百年之後婚姻由離婚撤銷的件數就會加至多於由死亡撤銷的件數。這就顯然在將來美國家庭的性質上有根本的變遷。我們應認情形不是一成不變的；實際上變化的很快。情形的變化雖無可諱言，但我們應注意在過去的二十年間卻無改善的趨勢，離婚的進程必有加無阻（見離婚的問題頁一九至二〇）。

威氏的書出版於一八九一

年。嗣後有艾耳吾 (C. A. Ellwood) 在他的社會學與近代社會的問題 (Sociology and Modern Social Problems) 論及這一個問題，證明威氏的觀察更爲重要。艾氏說：『如此，我們顯然在一個可推定的將來時期之內，倘若依現在的趨勢過下去，就再沒有這一個由夫婦永久結合而成的家庭。至少，我們可安全的說，在一個民族當中，婚姻的一半既由離婚而撤銷，社會的情形就不得優於羅馬衰敗時代的情形。在這種情形當中，我們不能不想到婚姻紊亂，小孩子被遺棄，與社會一般的墮落』(頁一五一)。

由此看來，離婚在今日的許多國家確是一很嚴重的問題。在我國，目前情形似尚不如西方的吃緊。除了幾個比較開化的大城市之外，我們不多見離婚之事發生。我國大半的社會還籠罩在舊的思想習慣之下。無數的婚姻雖是不滿意的，是在西方的情形之下必出於離婚一途的，但平常在男子方面有納妾及種種不正當的救濟，因

此絕少有解除婚姻關係的，我國離婚的新聞可說僅限於幾個大城市中，就在這些大城市中，雖報紙上日有此類新聞，但從統計上看來，仍爲數不多。據上海社會局本年二月份離婚統計的報告，一月之間共三十八件。這以上海二百九十萬的人口比較起來爲數誠小，尚不及美國紐約一日之間離婚的件數。但我們觀察社會的趨勢，離婚事件現在雖比較的尚不多見，但決無疑義，是朝增加一方面走的。我們今日的社會愈加所謂開化，離婚之事也必然要跟着『開化』的。

再來，政府所頒關於離婚的法令亦大可注意：立法院所通過的民法親屬編中離婚一項所規定的有如下各條：

『第一〇四九條 夫妻兩願離婚者，得自行離婚，但未成年人應得法定代理人之同意。

『第一〇五〇條 兩願離婚應以書面爲之，並應有二人以上之

證人簽名。

『第一〇五一條 兩願離婚後，關於子女之監護由夫任之，但另有約定者從其約定。』

『第一〇五二條 夫妻之一方以他方有左列情形之一者爲限得向法院請求離婚。

- 一 重婚者。
- 二 與人通姦者。
- 三 夫妻之一方受他方不堪同居之虐待者。
- 四 妻對於夫之直系等親屬爲虐待，或受夫之直系等親屬之虐待，致不堪爲共同生活者。
- 五 夫妻之一方以惡意遺棄他方在繼續狀態中者。
- 六 夫妻之一方意圖殺害他方者。
- 七 有不治之惡疾者。

八 有重大不治之精神病者。

九 生死不明已逾三年者。

十 被處三年以上之徒刑或因犯不名譽之罪被處徒刑者。

以上除第一〇五一條爲離婚後子女之處置外，其餘皆直接關係離婚的規定。這種離婚的新律是以男女平等的原則爲基本，較之我國以前偏重夫權的所謂『七出』的舊習自是一大進步。但在這種新離婚法之下，離婚之事必日見增加，甚至將來也要走上今日家庭解體的許多歐美社會的途徑，亦未可知。

基督教對於婚姻的一個大原則是『上帝配合的，人不可分開』（太十九章六節）。所以嚴格的說，基督教認男女成婚之後，是不能再離易的。但因罪的影響的緣故，爲保全一方或雙方暫時的與靈性的幸福起見，有時有必須離婚的情形發生。在新約至少承認有一個緣故可以離婚，那就是淫亂（太五章三十二節，可十章十至十二）。

節，路十六章十八節。這從初期教會的時候就是各處所公認的一件
 事。但到了後來羅馬教得勢的時候，婚姻被列爲聖禮之一，情形就
 有改變。除了死亡之外，羅馬教不承認完全與永久的離婚。不過牠
 另有所謂註銷，分居，暫離等規定。關於離婚，羅馬教的區仁特會
 議 (the Council of Trent, 1545-1563) 訂有以下的條例：

『若有人說教會不能訂立防止離婚的條例；或說教會所訂的條
 例不合：此人應受咒詛。

『若有人說，或因異端，或因同居不和，或因一方故意的遺
 棄，婚姻的關係即可解除：此人應受咒詛。

『若有人說，已訂立而尙未結禱的婚姻不因一方皈依宗教而解
 除：此人應受咒詛。

『教會遵照福音與使徒的道理曾經，現在依然，教導人婚姻不
 可因一方犯姦淫之故而解除；雙方，縱屬在姦淫的事無過失

的一方，在對方還活着的時候不能再行婚嫁；又與犯姦淫的妻子離婚之後，另娶妻子，就是犯姦淫的，或與犯姦淫的丈夫離婚之後，另嫁丈夫，就是犯姦淫的；若有人說教會在這樣的教訓上有錯誤，此人應受咒詛。

『教會宣稱爲多種緣故夫婦之間可在定期或不定期之內在同室或同居的事上分開，若有人說教會在此事上有錯誤的，此人應受咒詛。』

在頗早的時候，就有許多教父，根據林前七章十五節認遺棄爲新約上一個離婚原因的，有的甚至更舉不能人事，虐待，重大犯法之事，立宗教的誓願亦爲聖經上合法離婚的根據，保羅所說上帝召我們原是要我們和睦之言，或可引起我們在所謂虐待的原因上任意解釋，而以家庭中的無論何種不幸之事均可視爲聖經上離婚的原因。但保羅所說的是絕對的離婚抑是有限制的離婚，其中仍有問

但我們相信，照嚴格的解釋說來，保羅在這裏所說的只是一種分居，而非絕對的離婚，照聖經所說絕對離婚的原因只有一個，那就是姦淫。但自改教之後，在一班復原派教會當中，公認保羅所說的是指絕對的離婚，而於耶穌所說的姦淫之外，另加一個故意遺棄爲准許離婚的原因。我們承認關於聖經所說離婚的原因也許有一種過於嚴格而近於律法主義的趨勢。馬通生 (H. Martensen) 在這一點上說得好：

「聖經舉了可以離婚與再婚嫁的事。聖經說：「凡休妻的若不是爲淫亂的緣故，就是叫她作淫婦了。人若娶這被休的婦人，也是犯姦淫了。」(太五章三十二節)。又十九章九節說：「凡休妻另娶的，若不是爲淫亂的緣故，就是犯姦淫了。」保羅另加了一個原因，就是惡意的遺棄，就是一個人自願遺棄他一方的時候。『倘若不信

的人要離去，就由他離去罷。無論是弟兄或姐妹，遇着這樣的事，都不必拘束』（林前七章十五節）。這裏他承認那被遺棄的不幸的一方有再娶或再嫁的權利。至此就有一個重要的問題，除了聖經清清楚楚所舉的兩件事外，是否另有其他的事：換言之，我們主和他使徒的這些教訓應視爲如教會會議所定的教律呢，還是應在這些教訓裏面只找出一種原則以便此類事件發生時可供教會的採用呢？對於以上所引的經節，我們主張後一說，且照我們所信的，只有這一說是合乎福音精神的一說。況且他們所定下的這種原則，就是凡婚姻的根本關係既已破裂，婚姻的信約既已根本破壞，離婚就是合法的。我們主所說的這一件事即是此意』（見馬氏的 *Christian Ethics*

Vol. III, p. 42)

路得有一個時候承認聖經上有三個離婚的原因，一個分居的原因。一五二二年他演講婚姻的時候，以不能人道，姦淫，與一方不

願或不曾對他方盡『夫婦的責任』爲離婚的原因。他以不和爲分居的原因，而非絕對離婚的原因。在他這一篇演辭裏面沒有說到遺棄是一個離婚的原因。但一五二五年多米慈(Domitsch)有一遺棄案發生，他發表的意見是遺棄爲離婚的一個正當原因，並准許那個被妻子遺棄的人再娶妻子。到一五二七年他也發表過同樣的意見。一五三〇年的論婚姻的一文又以姦淫與遺棄爲聖經上所有離婚的原因。兩年之後，他出版的山上寶訓演辭中亦持此論。他在這一篇演辭裏甚至以遺棄丈夫或妻子的人惡於一個異邦與不信主的人，較之一個犯姦淫的人更不可容忍。除此以外，他在這一篇裏面不認有其他離婚的原因，但認有別的政變信仰的原因可使夫婦分居，但雙方都不得另娶另嫁。路得晚年的這種主張大都爲信義宗神學家所服膺。

姦淫與惡意的遺棄可說是信義宗公認合乎聖經的離婚原因。改革宗各主要教會所持亦屬如此。不過近來他們中間有的有僅認姦淫

爲合乎聖經惟一的離婚的原因，而以遺棄僅爲分居的一個原因之趨勢。衛斯特敏斯特信條 (the Westminster Confession of Faith) 亦特認姦淫與遺棄兩者爲離婚的原因。該信條說：

「姦淫或淫亂犯於已訂婚之後，又於未結婚之前發現了，就給予無罪的一方解除婚約的正當原因。若姦淫之事犯於已結婚之後，則無罪的一方可訴請離婚，既離之後並可另娶或另嫁，視有罪的一方如已死然，雖人的敗壞是易於想出理由，非法拆散上帝所配合的婚姻，但只有姦淫或教會及政府所不能挽救的故意的遺棄是解除婚姻關係的充分原因；如此就須照公開與規定的手續而行；而不得任與此有關係的人自行決定」。

關於離婚以後的人有無再娶或再嫁的權利，這在信義宗與改革宗的各教會當中無一致的意見。有的牧師力持不拘在何種狀況之下不爲已離婚的人舉行結婚禮，有的牧師對無罪的一方舉行再婚的典

禮，並不予拒絕。因此要在一個大教會的組合當中求到一個合一的規定，殊不可能。這一種不幸的情形不獨常引起紊亂，而亦引起人的輕視玩忽。有一在美國的信義宗團體於一九〇七年規定以姦淫與惡意的遺棄爲聖經上離婚的兩種根據，而在此以外信義宗的神學家嘗另行承認「其他離婚的正常原因，如不能人道，極端的虐待，蓄意謀害性命，醉酒成性，因爲這些事實上已破壞了婚姻的關係，故此屬上述聖經論離婚教訓的原則之內。本會的神學家也根據聖經再婚的權利一致准許在離婚上無罪的一方得再娶或再嫁」。

這種決議比較大都的信義宗教會所有的可算甚爲寬泛，但在離婚上無罪的一方得有再婚的權利，却是信義宗團體所通認的。斯馬加條文 (The Smalcald Articles) 說：「禁止無罪的一方於離婚後再婚的遺傳也是不公允的。」但因審定一方果屬有罪與否大爲不易決定的問題。有時候也許有人雖無直接犯姦淫之罪，但他有釀成對方不貞的

種種行動，而不見於離婚判決書上的。愈少知離婚案中雙方複雜的情形，便愈易武斷某方無罪而准以再婚。因此，除了有的憑確據，知道某方無罪，我們相信做牧師的不應與離婚的人行再婚的典禮。

由以上所論述的看，基督教對於婚姻和離婚的主張，羅馬派與復原派雖各有不同的主張，但在大體上都認定婚姻是神聖的，男女既經結婚，成爲夫婦，就不可輕易離易。但基督教這種婚姻的主張，對於一般抱唯物主義，無神主義，而目宗教爲迷信的學者與所謂醉心自由的人，一定是要引起他們的嗤笑的。凡誇耀天賦自由，而認舊有的一切法律，制度，不加甄別，一律目爲剝奪人天賦權利與個人自由的桎梏的人對這種「上帝所配合的，人不可分開」的道理自要肆力攻擊，打倒而後甘心。我們相信自由的確是眞道德生活的基本原則，但基督教所講的自由與今日一般人所講的有所不同。凡是眞正得着了自由的人不是生活在法律之下而爲法律的奴隸，乃

是生活在法律之內，而不受法律的管轄，因為他的意志與一種更崇高無比的意志已經融合為一，這一個意志是他惟一的快樂，也是他惟一的人生，因此能過真正自由真正道德的生活。像這一種自由的人，無論是男是女，斷不會感覺婚姻的信約對於他們個人的自由是一種拘束或是一個重軛。對於他們一男一女終身的結合是人倫中至高尚，純潔，甜蜜，而優美的生活。他們既認婚姻為一種神聖的關係，斷不會輕率的與人結婚，既經結合也斷不會輕率的離易。因此我們相信基督教的婚姻不獨無悖於自由，而更是真正的自由，真正的戀愛，我們敢誇口說是今日許多醉心自由戀愛的人所夢想不到的。

末了，我們要扼要總結聖經論婚姻與離婚的教訓。聖經認原有的婚姻是一男一女終身的結合，且只認這一種是正常的婚姻。舊約時代雖有一夫多妻之事，但聖經並非對此予以承認。我們研究全

部摩西律例是對多妻的婚姻加以裁制。全部新約，凡說到婚姻，只認一夫一妻。雖因人類罪惡與軟弱的緣故，聖經亦許可離婚，但所有離婚的條件至少而亦至嚴。惟有一方犯姦淫之罪，不忠於婚姻信約，為聖經明白承認的離婚的原因。自然聖經的這種婚姻標準是指夫婦均為基督徒而言。因此也惟有真正的基督徒男女才能充分的實現聖經所定婚姻最高的理想。可是這種理想，這種一男一女終身的結合，未婚之前男女必須保持貞操，既婚之後雙方又須堅守婚姻的信約的婚姻標準，已為歷史與科學證明是增進並保障個人與社會幸福的最適當而滿意的婚姻。因此我們相信基督教的聖經，書報，講臺，教育機關，每日所傳基督教的婚姻與家庭生活的理論以及無數基督徒夫婦所過敬虔，和諧，快樂的家庭實際生活，在今日許多唯物主義無神主義的使徒高唱自由戀愛，試婚，伴婚，簡易離婚，節制生育，墮胎，斃嬰等種種學說之時，固是一大挽救，亦是一大

婚

離

責任

附錄

聖公宗一九三〇年蘭柏會議對於婚姻與兩性問題之決議

各教會中，聖公會對於今日婚姻的重大問題似乎很表注重。一九三〇年該會在倫敦蘭柏宮舉行的第七屆主教會議對於此問題曾有詳細的討論與決議。對於這些決議，我們的意見雖有不盡同的地方，特別對於節制生育的一條，其主張不免寬泛；但其對婚姻與性關係的種種問題都有具體的決定，這至少可作我們研究婚姻問題的參考。因附錄於此。文見一九三〇年十一月一日出版的聖公會報，蘭柏會議專號。

九 本會議認定現代生活的環境使基督教對於兩性問題有所聲明的必要。性的機能乃上帝所賦與，牠在人生佔有高貴的地位，與創新的功用。在放縱淫侈的思想行爲業已形成社會普遍現象的今日，對於提倡其正當使用的責任，尤覺重大。

十 本會議認定惟有我主所揭櫫婚姻神聖的高尙見解，方足以

解決今日兩性問題的糾紛。他的教訓業已得到許多在現代生活有究竟意義的要素相印證，特別是人格神聖，男女平等，與乎一夫一妻制在生物學上之重要性等概念。

十一 本會認定教會應持此理想爲原則，以謀解決離婚與各種足以恫嚇婦女安全并家庭穩定之問題。記念我主的話「上帝所配合者人不可以分開」，茲特重新宣言「救主對於婚姻所主張的原則和標準，係以一夫一妻爲終身不可分離的結合，同好同惡，不得二心，茲復要求男女信衆保此準則而爲之證」(一九二〇年蘭柏議案六十七)關於離異事件——

(子)本會議雖不干涉本宗任何省區或國區教會之習慣，但主張離婚之一造當他造尙生存時欲另行結婚者不得按教會禮儀舉行。

(丑)若無辜之一造，既按國律另行結婚而欲領聖餐者，此事須呈報主教考慮查照該省區法規辦理。

(寅)本會議認定教會對於在這方面以及在任何方面失足之教友負有不容疎忽之靈性救濟的責任；而且教會的宗旨係在個人以及社會各方面謀與上帝復和且得救贖。故敦勸各主教及聖品人權宜應付此問題時應以本原則爲準。

十二 關於婚姻與兩性各問題本會議著重教育的救濟。童兒在未起性慾反動之先，應供給淳樸美感的空氣而授以適宜的性知識。直接負責的當然是父母，但欲其指導得宜，教會須與以最完善之顧問。

男女青年在少壯時期予以訓練俾可肩荷成年人之責任；惟本會議仍竭力主張凡將結褵之人尤須有更深進的預備。

爲欲達到這個目的起見，本會議認定必須設法(甲)使聖品人對於道德神學得能有更深邃的造詣；(乙)凡本宗各友之未舉辦者應設立中央機關用基督教立場去研究兩性問題，并向教區或牧區或神學

校執事顧問一切研究方法及教育方針；（丙）審評關係本問題的書報，并設法促其改善及流通。

十三 本會議認定兩性是上帝所授賦而神聖的本能。夫婦的性交行為既是婚姻的圓業，則自有其本身的價值，蓋結婚的愛得因而增進；性格復得因而健全。又本會議認定婚姻之最要宗旨係為產育兒女，故認斟酌性交行為應以本宗旨并與結婚生活極有重要關係之遠慮而有意識的自制為主宰條件。

十四 本會議認定（甲）父母職的責任乃結婚生活之光榮；（乙）家庭制度之有利益，如牠所孕生的喜樂，如對於國家幸福的重要貢獻，如供給品格建造之手段與機會；（丙）為盡父母職所有之犧牲與節制，應視同權利一般。

十五 如有感覺在道德與有限制或避免生育的義務時，所用方法應與基督教道完全符契。最妥的辦法係全部避免性交（以必要限

度爲止），依靠聖靈能力實行自制而有紀律的生活。但或有人在道德上感覺其有限制或避免生育的義務，而同時又有道德上充份的理由不能全部避免性交時，本會議以爲可採用其他相當方法，惟須不得以違背基督教原則爲條件，獨有因自私奢侈或求安適起見而採用其他避孕法者，本會議視爲罪惡，竭力反對。

（注意本案贊成者一百九十三票，反對者六十七票）

十六 本會議對墮胎之罪行，深深痛惡。

十七 本會議雖亦承認經濟條件係造成現局面之嚴重原因，但對於奉避孕爲救濟此不滿意的社會與經濟條件的方法的宣傳，視同罪惡而反對之；夫此條件務須運用基督教輿論，影響而改善之。

十八 未按法律正式結婚的性交行爲實爲大罪。避孕藥的應用並不能掩除其罪羞。茲鑒於未結婚者趨用避孕藥之普遍與增多，與乎因後患恐怖之減少致使不法性交日益增加的情形。本會議要求立

附

錄

法禁止避孕藥出售之公開陳列，並不禁止其狂吠之廣告宣傳，而對於人民的購買，亦應從嚴限制。

十九 後患的懼怕不能成爲基督徒保持婚前貞操的有效動機。惟有向上帝的愛與尊重他法律的心纔是保障。本會議主張有效而聰明的教導，使人人皆能明了基督教的立場爲絕對需要。我們的立場是視一切不法的性交爲罪惡，因牠不但冒犯愛情的本質，破壞結婚生活之未來幸福，敵對社會的福利，而更是反抗上帝所啓示的意志（下畧）



終

The Biblical View of Marriage

Adapted by

C. H. CHEN

LUTHERAN BOARD OF PUBLICATION

HANKOW

1932

有 所 權 版

主後一九三二年七月初版
中華民國廿一年

聖經之婚姻觀

每冊定價大洋壹角五分

編譯者 陳 建 勛

出版者 中華信義會書報部

印刷處 漢口聖教書局

發行所 漢口信義書局

2
- 52716
3/

