
書叢題問會社

姻 婚



著 洛 克 雷
譯 霽 恩 田



版 出 社 版 出 生 新



MG
C913.13
29

書. 叢 題 問 會 社

姻 婚

著 洛 克 雷
譯 霽 恩 田

版 出 社 版 出 生 新



3 1793 3010 8

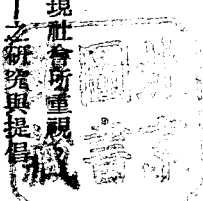
序

繼「兒童」，「婦女」，「家庭」，我們又要刊印這「婚姻」了。兒童的福利被現社會所重視，乃是近五十年來全世界學者努力推進兒童學——Pedagogy中譯教育學實即兒童學——之研究與提倡的結果；女權運動也是經過百年的努力才造成婦女在今日社會上的地位；家庭如我們所說，起源頗為單純，它是兩性衝動的天然結果，女性之母愛的寄托，男性的種族繁殖思想的具體表現……兒童生長教育的園地……然而它的構成又以婚姻為先決條件，這就是我們在本書裏所要討論的。

男女結合，家庭成立，惟此結合非吾生命流之片刻活動；家庭成立以後，其生活變化亦非止一端。尤其在吾東亞中印各國，多妻之風甚盛，即以中國說，雖經歐化東漸的深刻影響，文化運動的無情突擊，辛亥迄今屢次的激烈改革，也沒有把納妾蓄婢之風，糾正過來。甚至從歐美回來的留學生，和奉行一妻制的基督徒也公然納妾！離婚之風，及時興起，損害家庭福利，更不可以言喻。

公教信友是以愛為生命的，以夫婦為永遠伴侶，以家庭為神聖之地和一切幸福之源的。我們對婚姻的重視可想而知。並且婚配聖事，實吾人獲得神恩聖寵重要方法之一種，領此聖事思想迫切，自無可以置疑之處。

再者，聖教會對於它的青年子女，是希望他們，如不棄俗修道，就應準備過那結婚成家的生活，



正視人生，去接受人生的一切義務。因為這生活可以使他們思想正確，精神旺盛，體格健強，可以使他們的愛和他們的行為有積極的創造和建設的意義。上述各點，在本書內均有詳盡的說明。

本書把婚姻問題分作上下兩部份研究，先研究婚姻的性質——婚姻乃契約行為，婚姻是聖事——然後研究婚姻的條件——身心雙方的能力，婚姻的自由（婚約行為的依據）和單一性——因而涉及多妻與多夫制度——可恥的姘居和離婚的嚴重問題……本書對於中國青年的婚姻研究，定多裨益。各神長，暨各青年的導師們得此一編，亦可以隨同雷克洛教授——比國魯文公教大學，社會科學院院長——對此重大的婚姻問題，從事更科學的，更客觀的研究，以期獲得更正確的，具有決定性的見解。最後，這是在一九四九年酷暑中的一種譯品，復經高樂康神父的催促，忽忽付梓，錯誤在所難免，望各讀者原諒，並惠予指正。

譯者，一九四九、九、一四

目次

序

上 婚姻的性質

- 一 婚姻的雙重含義……………一
 - 二 婚約或婚制……………二
 - 三 婚配聖事……………一
 - 四 公民的婚姻和宗教的婚姻……………一三
- ### 下 婚姻的條件
- 五 身體的能力……………一六
 - 六 身體的健康……………一七
 - 七 精神和社會能力……………二八
 - 八 婚姻的自主……………三〇
 - 九 婚姻的單一性……………四〇
 - 十 偶然式的多妻制……………四六

十一	猶太人的多妻與公教神學.....	五一
十二	併居的合法承認.....	五八
十三	婚姻的不可拆散性.....	六七
十四	離婚問題在公教社會.....	八二
	校讀後記.....	八七

婚 姻

上 婚 姻 的 性 質

一 婚 姻 的 雙 重 含 義

男 女 合
法 結 合

婚姻是男女二人正式的結合，合法的結合。羅馬法中所有的定義，也不出乎這個意思。例如：「婚姻是男女二人的結合，成爲終身的伉儷，在宗教及法律上之彼此相通。」(Digest 23, 2, De ritu nuptiarum, L. 1) 或者：「丈夫與妻子的結合，使成合法的永久生活方式。」(Institutiones I. 9. De patria potestate, par. 1.)

但是西文“Marriage”一詞，有時也表示男女成立百年好合的行爲，即所謂結婚或成親。比方「結婚紀念日」，在法文內就叫“Anniversaire du mariage”這個狹義與廣義的區別，一般神學家和公教教律家們就用“Marriage in fieri”和“Marriage in facto esse”來確定。前者指婚姻的成立行爲，當譯作「結婚」；後者指婚姻的狀態，中文「婚姻」一詞足以表明了。

當我們討論婚姻的時候，應注意上述的兩種意義，而不可把結婚行爲，同婚姻狀態混爲一事。

二 婚約或婚制

貢獻自我，身子互用，結合生子。

『如果神學、倫理、教律各書，深覺聖教會很鄭重地把婚姻看做「契約」，但這契約的含義、的性質、和價值，却就沒有顧慮到有解釋的需要了。』（Serrier, De quelques recherches concernant le mariage 施立崖，關於婚姻的幾種研究，一頁。）（教律給婚姻下定義為「男女以產生子女為目的，互相貢獻自我，而於彼此的身子互有永恆的和獨用的權利。」（Codex juris canonici, can. 1081）

我們可以看出，此定義顯然指的是婚姻的構成行為，而羅馬法的定義說的是婚姻狀態。聖教會這個定義引出許多爭端，我們對之，須略加討論。

聖教會的教律素來是根據羅馬法的，為什麼在這裏，竟放棄了羅馬法的定義，以另外一個定義代替了它，乍看這個新定義有點不妥貼？照普通而論，在婚姻上，它的構成行為還不及生活狀態的重要，這是緊接着發生的事實，並且是婚姻存在的唯一理由。

這種轉變是因為基督把婚姻昇格為婚配聖事，因而婚姻的構成行為變成特別重要了，又因為聖教會不承認離婚，結合的有效性於公教信徒又具特殊意義。離婚存在之處，意欲離婚而另締良緣的夫婦，最好逕自進行離婚手續，不必去追究婚姻無效的理由，這往往為一方或雙方是不利的。聖教會是不

承認離婚的，所以規定婚姻如何是有效的，不可拆散的，如何是不合法的，可以取消的，這是最重要的一件事。

另一方面，婚配（婚姻的構成行爲）既係聖事而一切聖事是在神學領域內，和教友生活中佔着很大的位置的，各神學家被迫對於婚姻構成行爲的條件，和婚配聖事同自然法上的婚姻制度的關係，加以詳盡的研究，更以聖事乃純粹宗教性質，聖教會乃被要求對婚姻之屬於聖事部份者制定一種至高無上，毫無例外的管理權。

雙方同意，乃成婚姻

羅馬法以婚姻之所由成者爲夫婦雙方的同意：Nuptias consensus non contrahitur (Cubitus facit (Cod. XXVII, 2) 「組成婚姻者，乃同意而非同床。」聖教會也取用了這個原則。但是，到了第九世紀，對於同意够不够成爲婚姻，起了爭論。有一學說，如殷克瑪 (Hincmar de Reims) 首先稱述的，主張着說：婚姻在未實行同居之前，不算完備；同意乃婚姻之開端，同居方是婚姻之完成。(De Smet, De sponsalibus et matrimonio p. 78) 這種爭論一直堅持到十二世紀。到十三世紀，經院學者才一般地承認「同意即構成婚姻」的原則。

另一方面，教律學家和神學家，在婚配聖事和神父的祝福之關係的問題上遲疑了很久。他們中間有些人不贊成把聖事的執行委諸俗人。他們認爲是神父的祝福把同意的交換變成聖事。這種爭論經過近代一直到十九世紀方因教宗庇護九世的干涉而告結束。(註一) 由此可見婚配聖事不是別的，它不過是自然的制度由基督把它昇爲聖事的，因而聖事仍基於同意的交換。

同意的
交換即
是契約

然而，同意的交換就是通常所謂之契約。這個字眼於十一世紀出現於羅馬法註釋者的筆下；它亦沒有順利地爲一般人所接受；聖多瑪斯用它的時候，總帶着長縮和保留的樣子。由十三世紀末期起，契約字眼的應用，算普遍了。（雷巴婚姻學說，*Le. Bras*,

La doctrine du mariage, col. 2182-2183)

此外，契約字眼的應用，猶如婚姻之同意性格的觀念，是符合一切法律傳統的，和這傳統在政治範圍內的價值無異。在討論政治的時候，我們說過，中世紀及近代的作家把一種會社的份子的連繫，把一個地方的人民和其國王的連繫都叫作契約，這原來也是一種同意的連繫。在古代文字中，稱一切同意的交換爲契約似乎是很自然的，聖教會這樣地界說了婚姻，正合乎法律的傳統。羅馬的法學家若是在婚姻的名義下，要界說婚姻的構成行爲，他們也不會採用其他的字眼。

但自文藝復興以來，各國王侯日漸致力於政權的集中。爲他們劬勞的法學家乘機利用了婚約的觀念，而使『聖教會在明白分析此二要素——契約與聖事——之後，突然見到它自己的學說，轉向自己攻擊了。』（施立崖，關於婚姻，契約和聖事的幾種研究 *Serrier, Recherches concernant le mariage, contrat-sacrement* [二六頁。]）

民法家的說法異常簡單。照聖教會所講，婚姻是兼契約與聖事的。契約既然是民法的行爲，所以，在教友的婚配內，有二種不同法權的行爲！契約屬民法，歸政府管，聖事屬宗教，歸教會管。但以『契約係婚配聖事的質料，契約無効的時候，也不會有聖事了。』（卜低崖，論婚姻 *Pothier*，

Traité sur le mariage (No. 12) 政府因而間接取得處理婚配聖事的權利。

至十八世紀，以不可侵犯的個人自由原則為中心的個人主義學說得以普遍宣傳。這運動侵入了婚約觀念，提出結論說婚約是可以解除的。這運動的理論家說，契約是不能出於強迫的。它是存在於夫婦雙方的意願之上和雙方同意時間之內的。在離婚權的要求中，到處散佈着自由乃一切契約的主要條件，除了雙方的意志外，再無規則可循的觀念。

個人主義的婚姻理論我們後面再討論。在此處只說它（個人主義）的勝利所引起的生育日益減少和離婚之風日益猖獗，而使法國知識界感到的不安。由此產生了一種擁護婚姻之不可拆散的學說的熱烈運動。

這一運動，僅是對勝利的個人主義的反抗，算是整個運動的一方面而已。在討論政治問題的時候，我們見到在十九、二十世紀，許多公教學者放棄了以人民公意為社會及政府基礎的經院派的傳統學說，而轉向於強調社會及政府之必要性的理論。

此運動並且完成了以婚姻制度代替婚姻契約。大家都說婚姻是自然的結合，以家庭和社會福利為前提而組織成的制度。（*Leleuvre, Le lien du mariage* 雷飛夫，婚姻的連繫頁九四。）

這個並不是說，那些作家否認傳統的原則：*Consensus matrimonium facit* 同意即成婚姻。他們志在覺得一個婚姻的定義，使不為離婚和自由同居大開方便之門，他們對契約的概念作了一個更澈底的分析，把它的含義縮小了一點。他們說，如此，大家可以在這個廣泛的意義上妥協。稱一切契

約為法律的協定。不，契約一直通行到今日，它仍應含有明確的法律概念。它的主要意義，照着傳統如同照着理性一樣，為它是一種法律公約，雙方的意志自由地合作來決定自己的責任和權利，一如比國現行法規上有一條文說：『協定對於立約者就是法律』，他們當初怎樣地願意了，他們在原則上就受了相當約束，完全依照他們願意的程度，不多不少。（同書、頁三一六。）

契約，協定，意志為主

然而，應在同意之交換內，分別出：何者是大家要採用的或接受的一種法律規定的狀態，如：採用婚姻狀態，接受祖國的國籍，這些事祇有接受或直截了當地拒絕，而不能討論其條件，甚至沒有選擇的可能——此種同意之交換並非契約——又分別出：何者係由雙方意志所規定的一切協定條款；只有這後者才配稱作契約。

婚姻以『自然結合而組成的制度』可見不算是一種契約，雖然它有着意志的自由交換。這個新學說對舊學說沒有一點改變嗎？

在基本觀念上，一無更改，它只把現代法律演變所要求的正確觀點加以說明了。羅馬法、公教法，現代作家在兩條原理上是同意的，即一、婚姻係自然結合而組成的制度；二、婚姻係由男女雙方同意而成的。（註二）

在前代，一切由意志所成的協定都稱作契約，也不見得有什麼麻煩。聖教會對人的尊重，我們已一再地說明過；人的尊重，根本的平等素被公教傳統認定是一般人所應有的權利，因而公教傳統承認許多制度內都含有這種同意的或協議的性格。這種性格即在施行領洗聖事中也顯示出來（註三）。至

於同意參加和協議參加二詞迄今仍無人去給他們加以分別。

「依公教的古代教律家的意思，婚約說只有一種消極價值。只作為抗制公共意見的工具，此意見（擁有廣大羣衆）以婚姻乃由肉體結合（*Per copulationem carnalem*）而成。另一要點，為反對「家庭專制」起見，他們堅定要求「新夫婦們」的自由；他們要世人承認婚姻乃夫婦二人之事，決非父母親友之間的一種撮合。」（雷納德，制度的理論，Renard, *La théorie de l'institution*, 一冊，頁一二九）

以上所說，和婚姻制度說全無衝突。但在個人主義觀念影響之下，在十九世紀，婚姻學說同社會學說和政府學說一般，趨於同樣的潮流。既然此種制度的根據存在於當事人的同意，人們就以此為藉口，起意把這些制度變成人造機構，而置之於感情浮動之下。事實上，婚姻確係一種契約，因此人們說它不是自然規定的制度，不應屈服在人性的天然條件下，而應是由男女二人的意志來協議來制定。這些理論家也並非要推波助浪，非趨極端不可，這不過是人權運動的一種傾向而已，因婚姻一詞和民法內許多契約字面相同，故有此種處理婚姻，如同處理買賣或租賃事件的妄想。（註四）

於是，一種修正婚姻制度概念之風乃由此而起。我說是修正，因為婚姻制度，就是羅馬法所界說的婚姻，就是公教神學家所稱之事實上的婚姻 *In facto esse*。在實際上，當我們提到契約並婚姻制度時，我們涉及兩種不同的實際情形；沒有一個婚姻制度的辯護者，硬說制度是出於同意之交換的，也沒有一個婚姻契約的擁護者，強調契約即係婚姻狀態。婚姻制度概念的修正，僅是把婚姻狀態重

新置於最前面，去證明在婚姻裏，主要原素乃婚姻狀態，至於婚姻的構成行爲，同意之交換，僅係次要原素。

我在上面，把某些歷史因素說明了，這些因素使倫理學者和公教法律家特別重視婚姻的構成行爲，我並且敘述了一種理由，因此理由那些學者爲指出男女在婚姻中意志的交換，採用了契約一詞，並未感到有何不妥之處。今日，在上世紀各種論戰之後，應可加以詳盡說明了；應把立約者所有一致的意志，分清不同的兩方面來，一方面他們一致同意婚約的一切後果，這是他們自由規定的，另一方面他們一致同意，參加屬於公共秩序的制度，這是他們不能更改的。前者就名之曰契約；後者可以「成家」一詞稱之。（雷納德先生的建議 Renard）

契約，訂約，入約，約，事，實，不，過，如，此。

但，要雙方把他們協議的一切條件都由規定而稱其行爲曰契約是不是有點過火？很少的契約裏邊是單由立約者的意志來作主的，社會越進化，個人的意志在制度上越沒地位。買張電車票或汽車票，只有公共運輸的章則可守，不僅不能討論其規條，並且連它的種類也難知道。買張股票，買張證券，或和人成立一張租賃契約，我個人只能同意參加而已，一切都由法律規定好了，我個人是無討論條件的餘地的。『在火車站上，售票處買車票時，我們能討論運輸條件嗎？我們在家中裝置電話時，我們能提出我們的自由使用方式嗎？』

『不，只能說，我們用或不用，我們只有遷就，我們僅僅加入而已；由此產生入約的名稱，這是法律家特爲我們意志的屈服行爲而起的。』（曲書，離婚的撤除，Cuche, La suppression du di-

force, 頁二九二)。我們也認爲「成家」*Fondation* 一詞在婚約裏面表示的自由成份太重，願意採用「加入婚約」*Contrat d'adhésion*。曲書先生似乎抓住了實際之正確的表詞了，當他說：「婚姻制度的道理，看婚姻如同一種在契約中誕生的法制狀況，但只是開始誕生而已。」（同書頁二九四）這正是公教法律家的婚姻觀。

更有甚者，千萬不要在婚姻問題上，把婚姻制度的修正者之改革方案所能產生的效果過分看重了。環繞於他們腦際的首先是實踐問題。大名鼎鼎的婚制修正學者雷飛夫先生說：「那裏才是我們理論問題的主要興趣呢，却也是叫我們特別小心的地方。我們這羣法學家筆下寫下了，口中講了「契約」，想再改口是無用的，雖然再肯定，再說明，這裏所說的「契約」乃是一種特別的契約 *Sui generis*，但是此種拘謹和咬文嚼字對公共意見有什麼作用呢？這意見已誠心誠意地把婚姻當作法律上的一種真正的契約了。」（雷飛夫，婚姻的連繫 *Lefebvre, Le lien du mariage*, 頁二九七、二九八。）這裏邊好像有幾分誇張。離婚和戀愛自由的要求，根據的並不是法學的定義而是其他的東西。在家庭倫理問題上如同在一切問題上，個人主義運動是從哲學觀念和道德傾向出發的。本着人不能任令他的自由受損害的觀念，所以在任何情景之中，永不使人生受到拘束，這與婚約觀念是全無關連的；它是由人的哲學觀點出發的；我們在討論政治問題時，會暢論此點。即使證明婚姻是一種維護家庭和社會福利的制度以後，個人主義者仍不能不力爭說，離婚和戀愛自由乃符合公共秩序的男女相結合之必要條件。（註五）

在一切婚約內，無論怎樣自由，立約者規定其協議效果之權終為公共秩序的需要所限制。統制此問題的為公共秩序的概念。在公教的社會內，只願有關當局在婚姻名義下處理男女的結合而用統一的方式。在其他社會，如古代羅馬，婚姻種類頗多，發生了不同的效果；更有些社會，承認姘居為合法，此傾向今日又有復活之象。這些差異是建立在不同的社會觀上面的，為獲得一種健康的婚姻，應在大眾道德的，自然法的，公共秩序的立場上提出它的問題。

註一：宗座於一八五一年八月二十二日發表 *Ad Apostolicam* 公牘，禁止 J. Nuytz 的意見，又 *Syllabus* No. 68，禁止以下之意見：『婚配聖事，非為別物，乃契約之副件，可與契約分離；聖事本身僅存於婚配之祝福耳。』Cfr. *Le Bras, La doctrine du mariage*, col. 2205 et s., 2231, 2255 et s., 2277 et s.

註二：教宗庇護十一世在 *Casus Communis* 通諭內，先述明『每一個別婚配……除了夫妻每人的自由同意再無其他原因；』又加上『這個自由，不過，只繫於一點上，就是：結約者切實的願意結婚嗎？他們願意的是某人嗎？婚姻的性質決不以人之自由為轉移，任何人，一結了婚，就置於天主聖律和其主要需求之下了。多瑪聖師就在註解夫婦信義及兒女生育時，指明：「在婚配中，這些事都因着夫婦的同意包含在內了。因而在此造成婚配之同意內，若與上項事情立一相反的條件，那就沒有真正的婚配」。』(*Summa theol.* P. 3, Suppl. q. 49, art. 3)

註三：『契約』一詞在宗教作家的筆下比在法學家的筆下，意義廣泛的多。
『不可以』在字眼上挑剔：近代在字的研究上證明了許多羅馬法中的字一到了神學的，教律的字樣中就變了意義。契約二字就是這樣：比方說，在某些書中可以看到，發願入會為入會青年和天主

公教以婚
配為神聖
之事

叫婚姻成爲神聖之事，這是公教的正統觀念，但於聖事和自然結合制的婚姻之間的關係，人們費

在天主教教會內，婚姻——教中稱婚配——乃神聖之事，七種聖事的一種。這是導源於天主的神權的，和自然法無關；婚姻之成爲聖事，乃耶穌基督的聖意叫它如此。然而，一言解釋，仍感需要，因爲婚姻這種地位的提高，關係着它的制度的。

三 婚配聖事

註五：某些革新運動者要求組織試驗婚姻，而其所藉口的是公共道德的名義，而非契約的自由。

時隨地解決。

在戀愛論（見田譯「戀愛」第三節）中，我們將重新遇着要求適用契約自由的原則使離婚得隨時隨地解決。

suppression du divorce, p. 291)

妄想命令一個人和其不高興的配偶同居呢？（Le Pays, du 31 octobre 1917. Cité: Cuche, La

註四：『兩個人合夥經營一種商業，比方說，呢絨號。有一天二人之中，一個要退出。爲什麼？假定說，這只是一時的脾氣，他不高興賣毛呢了，他想作綢緞生意。法律沒有把他留到櫃上的力量。在此一情形內，或在其他情形內——在民法上——他沒權強制一個人作其所不願作的事。那末爲什麼，它

，而此生活制度完全超出夫婦的意志。』（頁一一七）

中一定有一契約的元素。』（頁二六）他以此觀點，給婚姻下定義說：『志願的加入一種法律生活

成立契約，付流爲聖教會和由其代父或代母所引之兒童成立契約。』（Renard, La doctrine

institutionnelle du mariage, p. 114-115）著者在後邊又說『無論從那一方面講，在婚姻

了許多精神及很長時間才弄清楚，正如我們在上面說過的那樣。

後嗣，忠實，聖事

聖奧斯定的名言可以代表教會初期的婚姻理論，其式爲：後嗣，忠實，聖事 Pro-

les, Fides, Sacramentum (見 *De Genesi ad litteram* §.9. ch. 12, 12)。後嗣

：兒女，是婚姻的首要目的；忠實：夫婦間信守忠貞，二人心身的交換授予；聖事，增加聖寵的工具，以夫婦的結合作爲得聖寵獲天恩的一種緣法。

我們在前面提到過，關於作成聖事之實際行爲的爭論，相持甚久。有些理論家認爲，在婚姻沒有實行同居以前即無聖事之可言；有些人堅持，一經行過婚配的祝聖就是聖事發生。經過許多世紀以後，婚配道理終於確定爲：婚配聖事即婚配本身，就是說即婚姻構成行爲，即同意之交換，亦即契約。

這個作爲宗教信條的道理，把契約和聖事化爲一個實體。把它們分開只能在思想上面；公教子女不可能結婚而不領聖事，並且夫婦亦即聖事的執行者，因爲他們就在同意的交換這一件事上領受了聖事。(註一)

聖事即婚配，婚配即聖事，聖教會所以要直接管理其信衆的婚姻事件，其理至爲明顯。(註二) 更加，聖教會的婚姻觀是極其「唯實」論的。它看婚姻，即異性的結合，自然的結合；社會當局只能處理婚姻，而非創造婚姻。聖教會這種唯實主義在古代神學家的婚姻學說中甚爲顯露，向來認爲在婚姻之中，夫婦肉體結合以後才有聖事付予的實際。這種學說是已經放棄了，但在我們的教律上仍留有痕跡；聖教會認爲合法結成的婚姻，但未同居，是可以分離的。

同一唯實主義認低能為取消婚約原因之一。在此點，聖教會比法國比利時的民法實際的多，二國民法對於取消婚姻的這個兩種原因都不知道。（註三）

註一：『在信友的婚姻內，契約不能與聖事分開，在真正的，合法的契約婚姻內——就其本身說——不能沒有聖事。因為吾主耶穌把婚姻昇到聖事的尊高地位。可是婚姻呢，它若是依法成立的，它就是契約本身，；因而，在信友中，一切合法婚姻就其本身說，當然就是聖事，把聖事看作裝飾品或看作人們的內在屬性，可由人之意志把它和契約分開，這就離開真理了。』（Leon XIII, Encyclique *Divinum Arcanae Sapientiae*）

註二：聖教會讓於政府處理的是民法上的婚姻效果，即婚姻在財產上的效果。它所要求的是處理婚姻的本身——男女生活狀況的變更——及其直接效果的權利。

註三：『教律予性的關係（內的結合 *Copula carnalis*）以極大之重要性；沒有任何法律，我想，比它（教律）在這方面更為深入了。在大多數和教律婚姻法有關的重要理論內，此一元素必顯，並生出特殊的後果，如：婚姻成立與拆散說，婚姻因缺乏能力作為無效說，愛力說，夫婦的權利與義務說。』（Esmein, *Le mariage en droit canonique*）

四 公民的婚姻和宗教的婚姻（註）

這種唯實主義的婚姻觀同社會上的通俗婚姻說——自法國大革命以來盛行在有些公教的國家中的大相逕庭。

强迫舉行公民婚姻的原則，是直接屬於對宗教中立的國家的。人們認為，婚姻是隸屬於公共秩序之一種合法契約；管理，監督之權屬於政府。政府勒令結婚的男女到政府登記，並當着政府代表交換他們的同意；除此之外，再無婚配之可言。公教男女，除在政府機關登記外，仍須到聖堂中重新宣佈他們的同意，若是他們願意叫聖教會承認其婚姻的話。

結婚乃同
意的實際
交換

由這種法律的制定，產生了一種心理狀態，它把通俗結婚和宗教式的結婚分作在夫婦責任心上同起作用的兩重結婚。聖教會，一言不發的，清楚知道婚姻即男女的結合，婚姻的構成行爲，婚約，即雙方同意的實際交換，此交換是唯一的婚姻事件。聖教會很知道，如果把婚配的各種利益，夫婦間的互有特權，子女的合法等全部統屬於公民的婚姻，政府方面就要曉喻百姓說：公民結婚就是唯一的結婚，教會的結婚只是一種多餘的祝福而已。結婚既係一種事實，而非法律的創造品，教友們在神父跟前交換他們的同意完成了他們的婚配行爲，所以如果承認婚配的合法僅在公民的婚姻中，國家將尊重且保護公教徒的一種實際上不合法的婚姻事件了。

由此可知爲什麼聖教會反對强迫的公民婚姻，爲什麼它要求政府承認宗教婚禮是公教徒的唯一婚姻。我們更可以明白，在有些地方，政府强迫舉行公證儀式的結婚，而把已行宗教婚禮的公教徒仍看作未婚的男女，對這舉動聖教會怎樣竭力反對。也以此同等理由，聖教會禁止它的教友申請離婚，雖然公民婚姻的離婚不過解除了不合教會法的婚姻。但此離婚行爲却能使當事人自覺其已無夫婦的拘束和未婚之人一模一樣，他們不止失去夫婦的社會形跡，並且覺着自由自得，隨時可以再結良緣。聖教

會對於政府強迫舉行公民結婚的地方，尤其結婚制度置公教法規的條件於不顧的地方，聖教會的意思，要教友們在公民結婚以外，特別舉行宗教的婚配典禮，否則不能隨便結婚；這樣可使一種婚姻並行不悖而得最大的協調。

聖教會的智慧，由經驗充分的證明了它的正確。通俗結婚盛行的地方，宗教的婚配真義在人民的心目中就逐漸消失，慢慢把宗教的祝福當作結婚行爲的一種補充作用了。

註：公民的婚姻(Marriage civil)是國家承認的婚姻，這婚姻是在公證人前舉行的，結婚之前或後須向民政機關登記。宗教的婚姻(Marriage religieux)是純粹宗教方面的婚姻，即在證人前領受了聖事的婚姻。這兩種婚姻，各自爲政，不相顧問。所以在研究婚姻問題時，看作兩種相反的婚姻。

下 婚姻的條件

五 身體的能力

第一須
成丁之
年

身體的結合乃婚姻之直接目的，所以婚姻是以男女雙方能够結合為基本條件的。這種身體的結合，在人自然發育的條件中，假定男女已達成人的年齡了。所以規定成丁之期為結婚的最低年齡是很合理的。

此規定出自羅馬法，在西歐法義西比各國成為傳統的規則。但這並不是到處如此，童婚還通行在若干東方國家，如印度波斯等。童婚是以父母之命，媒妁之言而成，締結婚約之外甚至實行同居。研究這問題的學者都認為這風俗，實為不良。不僅那幼弱的身子會被損折於性交，並且那幼稚女性因懷孕過早，容易夭亡，所產兒童又往往殘廢或先天不足。（註）

註：在一九二五至一九三〇年的期間，印度的童婚成了一般人的談話資料，大家都視它為怪誕不經，引為人類之恥。這是由一本書：印度和英國人 Mme Mayo: *L'Inde avec les Anglais* 所引起的，世人間的緊張情緒。但這本書是一本歪曲事實，誇大造謠的典型作品，它所描寫的事實，如其所稱為沉痛的悲劇，並非幾個特殊的例子，而是通行全印度的風俗；如其所說為真，則印度早就沒有人了。照著者所述的情形，印度民族可能於兩代中在世界上絕跡。

六 身體的健康

成了期的條件涉及到健康問題。世人對於新婚夫婦能否要求他們有着一種產生良好兒女的健康？或者對於身染梅毒，殘廢瘋癲者加以取締，阻止其結婚或遺毒後代？

這問題自古以來就引起人們的注意了。理論家，在古代如柏拉圖，在近代如多瑪·

取締
梅毒

摩爾氏 Thomas Morus 都建議過，要政府對男女結婚制定衛生規則。印度古代法律會處理此一問題：患癩病，患癩痢病——以及頭生絳色髮等——均為不准結婚的理由；

遇著生有某些暗疾的少女，不准其父母不通知其夫婿而嫁之，如若不然，則其夫可以聲請取消婚約。（陽森氏著：結婚前的體格檢驗 Janssen, Het geneeskundig onderzoek voor het huwelijk 頁三八。）

到了二十世紀，醫學日益昌明，衛生日益講求，此問題亦隨之日益令人注意。在二十世紀，優生學興，研究保護種族的一切方法，在其影響之下，結婚條件問題由理想運動，轉入實際運動。對於社會健康的保障，對於不良生育的防止，到處有人起而組織，形成偉大的運動，要求國會通過他們對於保護優生所提出的意見。

所採辦法，略分數種。或者閹割——在今日醫學昌明社會中極易施行——或者看管或實行禁婚。也可利用節制生育的宣傳。頭二種辦法是澈底阻止低能和有毒之輩的繁殖的；第三種辦法（禁婚）則

不過使其難以生育，但不能制止其在婚姻以外的生殖行為。至於第四種辦法原來同結婚條件無甚關係，我們另闢專章討論之。（參看田譯：生育，第八節，種族的改良）

所提供的意見，在許多國家已經達到被法律認可的地步。行動信號是由北美洲合衆國發出的；美國印第亞納州在一九〇七年制定了「施行避孕手術」的法律。從此以後，美國各邦大半數都規定了對於低能，癩癩，認為不能生育良好兒童之男女，施行強制閹割之手續。在兩次世界大戰之間，歐洲出現了許多類似的計劃。在丹麥（一九二六和一九二九），在瑞典與挪威（一九三四），法令准許了精神病者的志願閹割。瑞士，物德區 [Canton de Vaud] 在一九二八年，已經通過了准許精神病者如若不能痊癒以致產生有遺毒之後嗣時，可以施行閹割的法律。然而歐洲最重要的閹割法令莫過於一九三三年的德國法令，它允許任何人只要有遺傳病，而恐遺害後代者實行閹割。以法官一人、醫生二人組成法院，負責處理閹割的申請。申請與調查，判斷和執行等，都不公開宣佈。

蘇聯的條例和優生潮流稍異其趣，因為它的立法，在乎使婚姻便利。一九二七年的蘇聯法令，僅要求男女結婚者交給戶籍官吏一張「書面聲明，說明他們已經互相查問過他們的健康，特別是關於精神病，花柳病，肺病等」（一三三條），一切隱匿作為違法論。（夏伯來，蘇聯家庭 *Chaplet, La famille en Russie Soviétique* 頁一七七。）

健康證明書在以下國家都是強迫的：土耳其，丹麥，瑞典，挪威，和北美洲的一些國家。

對此運動我們應作何感想？公教的態度，一如在許多家庭問題上面一樣，與非公教社會的一般

潮流是反相的。

公教人士不願採取此種途徑，因為他們不贊成把婚姻大事當作純粹生理問題來處理。結婚不能單純的像一般人所說之滿足性慾的一種合法的辦法，結婚乃係一種生活狀態，男女因以承受一種更重大的功業而為之犧牲一切，尤其男子當以婚姻為其生活範疇，而在其中發展其一生之事業。

家庭幸福
乃吾人基
本權利

覓幸福於婚姻和家庭生活之內，乃人類基本權利之一種；公共利益要求，除少數人為理想而採取獨身主義，保守貞潔之外，所有男女應儘量實行結婚。獨身漢，其獨身生活係出於無奈或出於自私主義而非為高尚理想所致者，他想完成他個人的德業，他的條件就不够了；並且他必定會為害社會，若是他想在結婚之外去滿足他的性慾。我們不要忘記那婚姻的利益方面的一條補充原則，即婚姻以外的兩性來往乃人類最大的一種禍患，為人類幸福計應由政府採取一切可能措施，剷除此患。

社會的福利要求人們儘量便利結婚；然而，對於優良生育不能為力的，實繁有徒；在這一點上，我們不能和閹割主義者抱同樣主張。

男女以不能生育後代而受閹割，此種辦法乍然視之，似與結婚目的，不相反背，因為它正是覓取家庭幸福，完成其生活意義而又不致遺患社會。所以多數公教人士有在此一點上能作讓步之感，並且有些公教神學家以為，既然沒有其他方法為社會免除禍患，在絕對需要時，不妨採取原則上的認可。在實際上，此一假定也無法證明其可能實現。可是，已經有了正式公布的原則，此一問題的答案，再

無可疑之處了。

一九二〇年比國總教區馬利乃公會議上宣言說：「決不允許以任何藉口——甚至於「似是而非的人種選擇」之藉口——施行手術，致使男女再不能從事於以生育爲目的的婚配生活。」

教宗庇護十一世，在「Casti Connubii」[婚姻通牒]中態度亦甚堅決。他說，優生學者不只要「禁止，依着他們學識的附會，禁止那些在遺傳方面看着會生出殘廢兒童的人結婚，不管那些人在個人方面却有結婚的能力。更甚的，他們要那些人依照法律，用科學手術，失去其結婚的天然機能，無論其願意與否，而此舉並非要求公家予以一種懲罰罪犯的酷刑，或爲防患於未然，却是賦予政府從來未有的，並且永遠不能依法獲得的一種權力。」

「如此行動的人，完全忘記了，家庭比國家更神聖，尤其是，人生不是爲的此時、此世，而是爲天國、爲永世而生的。有些人本來有結婚能力，惟經詳細審查之後，預料其將來所生兒女，不能健全；他們若要婚配，即認爲大大違法，因而，勸此等人勿行結婚：這是極不合理的。」

「政府當局在人民身上沒有任何直接權力。不能用任何理由，優生或其他理由，損傷人民身體的完整；所以，人民既未犯過，就沒有任何理由，以一種血腥刑罰加諸其身。聖多瑪斯在講解法官能否爲防患未然計，使人受刑，他對某些災患，頗具同意，惟於身體受損一節，他決不贊同，這是很合理的；他說：依着人類的判斷，一個人不會犯罪，永遠不能加給他損害身體的刑罰：殺他，毀傷他，打他，都不行。」（神學集成 Summa Theol. 2. 2. q. 108. art. 4 ad 2）

「復次，在我們個人，對於自己的身子，也只有防備保護，使其完成它的天然終向；絕對不能毀滅它，損傷它，或用其他方法使它不能完成其天然功用；除非在不如此，就不能保全身子的時候；這就是公教道理的深切訓示，也就是理智之光責令吾人深信不疑的原則。」

一種決定性的判斷由上邊文義中顯出了；爲公教信友，這問題是完全解決了。等待這判斷之合理的證明的人恐怕會感覺徬徨，以爲問題沒有明白解釋，對非公教人士必無言以答。

如若我們自己一問，聖教會的性質是如何的，則此缺陷容易解釋了。聖教會非一哲學派別，而是一個宗教團體，耶穌的教會，負有繼續教訓、領導信友抵達得救之途的責任。仗着天主聖神的籠照，它對道德上隨着潮流所發生的問題，隨時解決；它解決問題是用權威的；它不提議什麼理論；更不詳細辯論；它只教訓；它不注重證明它的教訓，而只關心於指示給信友們應當遵循的路線。

再者，此教訓並非思考的和理由的辯爭的結果。當我們回憶到聖教會在二千年中所有的道德教訓時，我們會看出它的教訓是由超性靈感而來的，所成傳統異常地古今一致，直接得自吾主耶穌的教訓，以及福音聖經所暗示的，對人和世界的概念。常見公教權威宣佈之原則，爲公教理論大師們也不能證明；但於肯定原則之判斷和證明原則之理論須加區別，不可混爲一談。

此種情形，在公教對殺人行爲的傳統主張上，可以找到一個典型的例子，理性論據的脆弱和原則的嚴格性互相映照成趣。我們對殺人行爲闢有專章，惟於此處，不得不略爲提及，殆因聖教會之反對閹割是以普遍原則爲根據的，不惟不准殺人，並且禁止任何損傷。

自然秩序應當尊重

當聖教會決定反對閹割的時候，它所本的不是家庭倫常觀，而是一個普遍的原則——對天主所設立之自然秩序的尊重。這原則不容許什麼例外，除非為保全良好秩序而懲辦一個罪犯，或為救全體而犧牲某一部份的時候。聖教會對此尊重身體完整的原則，把其範圍盡量擴大；它連以道德作用為目的的肢體損傷都反對。在聖教會傳佈的初期，有些苦修者想作到完全貞潔，而恐力有不逮，因自行去勢，以免犯罪。聖教會起來嚴行制止了，它所根據的，即今日反對閹割的原則。

可是，盡人皆知聖教會是極端重視道德價值的，它是只認德行和罪過是具有重要性的，乍視之，它對苦於誘惑，力難抵抗，而願堅守貞潔者，應許其實施閹割之法了。然而，它仍斷然禁止，即令他們真的抵不住誘惑。一位修士，發了終身願，自覺無力保持貞潔，他仍應生活如前，即使自知他仍將犯罪，但也不准自毀其體，使毋犯罪，因為聖教會是堅決反對自毀其身的。我們若在這一點上加以深思，就可見到禁止自毀身體的命令，比禁止閹割的情形更為嚴厲。

禁止閹割 彷彿禁止殺人

嚴格地說，此處講的不是家庭道德，而是個人道德。聖教會拒絕承認，政府為公共利益計，有損傷人民之權（責罰重犯當然除外），猶如它不承認殺人權一樣。損傷的禁止乃禁止殺人之原則的較輕施用。我們將在尊重生命的專章中更廣泛地討論這個問題。主張閹割的人則對此禁令，毫不注意。真的說，他們覺着這是可笑的。這種行為是與一種大規模的觀念運動有關的，此運動不承認人有任何絕對的權利和義務，不承認任何自然條件有絕對性。在實

際，提倡閹割運動的是與宣傳墮胎權和催死權之運動有連繫的。贊成閹割的人，常常也是贊成，病人既然病入膏肓不可拯救，則可施用溫和方法使其速死以免痛苦的人。這問題要在尊重生命的一章中討論，但在此處，可以指出這些思想態度的互相連繫；因為很多談閹割的人，好像說這問題可以單獨的談；却不知道在實際上，這是一種思想態度相連的問題，若是承認了它，則對其他方法的施用就無法拒絕了。

所以閹割問題乃是一條與家庭無關的道德原則的應用。我們若是回到家庭的問題上，則應研究政府應否採取相當措施，以便防止病毒和殘廢的再產生，問題全在這裏。

設若排除閹割，排除節育的宣傳，則只有禁止結婚或實行監管制度了。

國家根據社會秩序的理由設立了阻止婚姻的辦法，一般人對此都很清楚；在公教的歐洲教會會使用過這種權力，也沒人管它。在這方面，聖教會比各國政府都寬大；它不願婚姻之外的結合，所以儘量便利結婚；但它對於因社會秩序的緣故見阻的婚姻，從未作過原則上的反對。

男女的結合與罪孽的繁殖若果使社會不安，政府自然可以採取防止的措施。婚姻係社會制度；它的目的不止是某人與某人的幸福，而是組成夫婦生活俾能促進和保障人類總體的最大幸福。在後面，我們要談到，因為如此，所以離婚是不能允許的。要求在第一次結婚中遭受不幸的人，在對方未死時，放棄再婚的意思，不是爲他個人幸福着想的，爲的是家庭制度的利益；此原則也適用於無力建立健全家庭的人；就是要求他爲社會更大利益計，他應放棄家庭方式所代表之人生幸福。一個人在第一次

婚姻中受了苦痛，或者一個人組織了非正式的家庭，而以社會利益的理由癱難化非正式的爲正式的，這都算是犧牲的例子。

在不負責任之低能者的情形下，似乎不能對看管處理的辦法作原則上的反對。在現代文明社會內，這是經衆承認，到處實行着的，對於不擾人的瘋子這樣辦，對於酒鬼也是這樣，此輩酒鬼，一經看管，無法喝酒，馬上就變成常人了。對於隔離的組織式樣頗多。也可以用村子的或集中營的組織，在裏邊，除婚配外，其餘一切都和平常社會一模一樣。

對於不能生育健全兒童的人，而在其他各方，完全正常，好像不能施以集中，在此情況下，也不見得禁止生育的原則，會成爲結婚的一種障礙。這種人的結婚假設創出了真的社會危險，我們可以要求他們接受獨身生活所代表的犧牲。

反對這類婚姻障礙的最有力的理由是，在此情形下，這些人必流爲姘居。這個反駁很重要，要我們在這方面特別謹慎；但它所持理由不足取消這種辦法；向來人們承認事實上可能發生不良後果的婚姻，是當禁止舉行的。公教教律禁止寡夫或寡婦和殺害其同伴之凶手結婚，若是他們從前已通姦了。這種操心在道德上的用意，無人看不出來，但，在實際上，它只不過使奸夫奸婦過其姘居生活而已。在同樣情形下，聖教會聲明神父如果還俗，不能締結合法的婚姻。政府，在它的一邊，制定許多禁婚條例，效果也是一樣，教會向無作過反對表示。

從不正常的關係中也能生育，如在正式婚姻中一樣，這個固然不錯。但，禁婚辦法確能妨礙——

尤其是女方——這類的性交，而使此種結合的生育率減低，以至於無足輕重的數量，不能再妨害社會。無論如何，可以看出這問題的棘手處了，在未採取禁止手續以前，應當如何的謹慎小心。

自然呢，對婚姻不重視的人，這問題異常簡單，節育方法之應用亦極自然。

公教教友在今日對此種禁婚法令不得不特加審慎，因為，很可惜的，這種禁止低能者結婚的觀念，完全來自不關心宗教生活價值，並且不關心家庭的天然價值的各方面。它是以純粹生理觀點來看愛情和生育的趨勢作導師的。對此趨勢未必人人同樣澈底，而人人都多少受其影響。為我們，愛情是以服務家庭為正道，而家庭是建築在婚姻上面的。夫婦以外之愛乃重大禍患的根源，無論從社會觀點或從倫常觀點來講，都一樣。使不能堅守貞潔的人有結婚的便利，是良好政府的職守。但，可惜，那些阻止低能者結婚生子的主持人，都不知道這些問題。

家庭基於濃厚感情

家庭是基於多種精密非凡之情感價值上的；在此範圍內所採用之措施常會受到意外的反應。請人注意他的對方身體不好，不可同他結婚，原是一種美舉。但是此舉可能造成許多十分健全的人對於婚姻恐怖的心理。儘優改良產婦衛生條件則可，但千萬不要叫生育事件過分複雜，致使一般家庭認為只能產生一兒或者兩兒。

為使家庭健全，夫婦們應把他們的生活集中在他們的結合上，願意生男育女，願以他們的幸福和榮譽作為代價，期待着子女的生出，並且多多益善，可是，須得避免不良的生產，而不可不顧慮到一切和家庭有關的道德問題。

人人結婚
成家以求
子息

如若認為社會生活第一原則是期望所有的公民都要結婚，每一家庭都兒女滿堂，我們的結論無疑是應優待婚姻生活，便利力能結婚的男女。可是，經驗告訴我們，婚姻是一種微妙的制度，有的時候，不須多大事情就把一個人的結婚志願改變了。有些措施在本身非常良好，它所引起的反應會有極惡劣的後果。譬如說，有的社會要求結婚須要舉行隆重的儀式，結婚者的數目因此就會減少，而非正式之結合的數目則大見增加。和人民大眾接近的人都知道很有些人過的是拮据生活，就因為他們沒有時間，或沒有錢去辦理登記手續，和舉行婚禮。所以在公教方面，有個組織叫做聖方濟各李齊功德會，專替人民辦理婚姻登記和繳費的手續，因而許多非正式的同居者變成了正式夫婦。

在比國（一八九六）和法國（一九〇七）國會通過了一種法律，簡化了婚姻的儀式。在該法律通過以後的時期內，比國的結婚人數由百分之二十升至百分之二十四點五，法國的結婚人數由每年三十萬人的平均數增至三十一萬五千。

這還是婚姻的一個附帶的問題，但它已經指示出和婚姻有關的各問題是如何的微妙。故而，要申請結婚者提出能力證明書，以禁止低能者的結婚，這辦法又加添了一項麻煩的手續。

在實際上說，阻止低能者繁殖之措施問題確切帶有幾分可憐相，因為它發動於對婚姻和生育，只以生理觀點為主，全然沒有家庭意識的一班人士。尤其對生育，他們的觀點十分狹隘。可是，如果在少數例子上，找出對生育有重大不方便時，對此類資料的判斷，和恰當的措置——假設是由深信家庭

道德價值，且承認人們在可能範圍內，必須大家生活於結婚狀態中的一些長者所規定的——也能為一般人所接受。不能有健全生育的問題不得和家庭的一般問題分開。但我們誠心誠意地，大家都期望望家庭的護衛者把各種建設性的方案提出來。

主張閹割的人更把低能者之繁殖對於種族的重大危害廣施宣傳。此種論據和其他問題——參看兒童，生育諸篇——有密切關連。我們僅在此處聲明一句，在「家庭」篇內已經提及此一原則：即對兒童負責的是其父母，而不是國家政府。

頁兒童育
任是雙親
不是政府

換句話說，家庭是一種自然組織，依着它自己的法則而發展，結婚成家的人會自負其家庭責任的。政府的使命不是直接監護各公民的生存和幸福的，而是保障公共生活之一般條件的，俾各公民在健全的社會組織中能够獨力得到他們生活所需的一切。此原則適用於家庭組織。政府無直接照管兒童的使命，只須建立便利家庭發展之生活的一般條件。因而，如果有些低能之輩產生兒童，不能自力生存，負其責者應是他們的父母，而非政府，政府只能在社會公共利益之下來幫他們的忙。

在此我們又重新遇到公教對人之尊嚴和他的責任觀。在個人的責任下，完成自己的人生，這是每個人的事。每人得之於自然者，即得之於天主，他人對之，不能加以掠奪；修身潔己，人有着自然的一切寵賜，使之能克明其睿德；生活之於人是成德立業；對於人之良能良知亦就是他明明德，止於至善的工具，任何人不能加以干預，取其分毫。

人的畢生事功，生男育女亦係重要的一項。自然賦予他的生命泉源，豈能任人玷污；用與不用，實在個人。

政府可以也應當，儘量幫助個人，便利其教育，便利其衛生所需，在社會上創設種種優待家庭的條件。這是它應盡的義務，不可忽略的。

七 精神能力和社會能力

能負責任
能維生活
才可成家

誰結婚，誰就要負起一個担子與一個責任。惟有負擔的能力者，才有負擔的權利。所以應有一種精神的能力，即鍛鍊已成的性格，一種社會的能力，即許可成立家庭的生
活辦法。

這種精神的與社會的雙重能力的決定是不容易的，因為這是隨着每個社會與每個人而不同的。可是這並不限於一定的年齡，一定的資產，一定的社會地位。故而在這一點上立法也頗感棘手；然亦不能因無法則，就說沒有責任。

在許多社會中，還存在着，或以前存在過相當多的法則、條例或習尚，專為保證這雙重能力。在另一些社會裏，因無婚姻法規，則其風俗對於無能力表現者的結婚一事，往往加以阻礙的壓力。

在大多數的民族中，青年男子想結婚，先得考驗一下他的能力，給他丈人送些禮物，表示他力能養活一個女人了。（維斯德馬克，道德觀念之來源和發展第二冊，頁三六八，Westermarck，

L'origine et le développement des idées morales, t. II, p. 368) 或簡單地把他財帛叫大家看一看。有時候，對男青年的勇氣，他的機警，他的膂力，也要加以考驗。少女的考驗在某些民族中，是叫她在結婚前担任夫婦關係的試驗，看她有無作母親的本事；她生了子，或受了孕，就與她成立婚姻。(註一)

公教使婚
姻絕對平
等

婚姻由社會阻力所促成的法律障礙，在天主教影響之下已大見減少。天主教在婚姻上是要絕對平等的。它爲一般人——不分富貴貧賤——要求正式結婚，成立家室之權，到了公教歐洲(九世紀末)承認教會有管理婚姻之權的時候，它便把由社會階級而來的

一切障礙全數取消。相反的，它宣佈了一些道德性質的禁婚，如不准司鐸結婚，不准發過守貞大愿者結婚，不准公教子女同外教人結婚。(註二)

在正式法規以外，風俗習尚繼續影響婚姻。在很多環境裏，它影響到青年人結婚的年齡。在西歐布爾喬亞的環境裏，結婚的法定年齡雖然定爲十八歲，多數青年實際上很少有在二十五歲以前完婚的，倘使有一位青年於二十一或二十二歲結了婚，則一種惡意的批評會馬上起自他的週圍，說他太年輕，負不起一個家庭的負擔和責任。少女結婚的年齡仍爲十六歲，但於這個歲數結婚在很多社會中是不可能的，若有一位少女在十八歲結了婚，一般人必說她嫁得很年輕。

反對早婚的這種風俗的行動，表示對夫婦結合之嚴重性有相當理解。立法者探不干涉主義，這個很對，因爲定不出一條一般性的規則來；更有甚者，在很多例子內，禁止結婚，立刻會有反應，即大

家相率併居。然而必須承認個人有力負擔家庭的責任時，才可結婚，這是必要的義務，不然的話，馬馬虎虎結了婚，很有使家庭陷入不幸的危險，如此辦法，若無充份理由，他也不免犯了一個重大的過犯。

註一：『東非洲的亞康巴民族 Akamba 素不尊敬處女，而於懷孕之女則視為最理想的妻室，一如對待有小牛的母牛一般。』(Eliot, East Africa Protectorate, p. 125) 據傳，有些民族，女人之最為求婚者所歡迎的是已經養過兒子的。在非洲剛果亞比蒂族，Mongwandi 已作母親的姦婦比一位少女價高六倍。(Johnston, George Grenfell and Congo, II, p. 677) 更甚者，在法領紀乃 Guinea 巴卡佛爾 Bagas-Foh 族，少婦只能在養有兩個會走路的孩子後，方可希望找着丈夫。自然呢，身已為母的女人固為人所歡迎，這不僅是她已具生子的能力，尤其在她所帶的子嗣的價值。(參考 Tessmann, Die Pagwee, II, p. 258, Westmarok, The history of human marriage, t. I, p. 161)

註二：我們在此處沒有區分禁止的阻礙和拆散的阻礙，第一種光是禁止結婚，第二種却宣佈婚姻無效。聖教會的法令在這問題上，二千年中，多少有着改變。

八 婚姻的自主

婚姻應出
於自主的
同意

『婚姻乃由雙方同意』而成(公教教律一〇八一條)。這同意應是自由自主的；決非任何人力或權威可以代替的。

在一切阻礙婚姻的不自由中提出了此一原則，乃公教的一大榮譽。(註一)不是說

在基督文化以前此原則向無人知或無人承認。我們知道羅馬法聲明說：造成婚姻的是同意而非同床，但此規定，雖於正式婚姻和兩性來往加以區別，僅附帶地涉及同意的性質。

在此處，應把男人的同意和女人的同意加以區別。在很多民族中，男青年自己結婚，自己選擇對象，以自己的自由意志成立家庭。這個也不無例外，因為有些家庭對於它的延續特別注意。在此情形下，與其說婚姻是個人的事，毋寧說它是家庭的事；下決定者是家庭，依習慣是父母，有時候協同父母立主張的為父方或母方的近親，或者是酋長，是民族的領袖，是全部落的會議。在有些民族，兒童一出世就訂下婚了，或在極幼稚的年齡為之訂婚。在西歐國家，雖然有着宗教的影響，這風俗在許多地方盛行着。尤其在封建時代貴族社會裏，從中古起一直到法國大革命止，王侯們和君主的婚姻都是國與國間所訂之條約的附帶條件。夫妻的自由，實際上給取消了。

在男的方面，這情形尚少，女的方面則不足為奇了。在公教社會以外的許多國家，為父母的遺孀女兒，一任他們的意思，身為女子的只有任其擺佈而已。（註二）

父母嫁
女可隨
已意

我們在前邊說，羅馬法以同意為婚姻的基礎。但在羅馬社會許多地方，不見得一個女童對她父親給她介紹的男子膽敢拒絕。聖保祿即在此心理狀態中寫出：『若是一個人為他女兒年紀大了而害羞，他隨意辦，好了，他若是把她嫁了，並不犯罪。』（格林多，七三六。）少女的同意是不存在的。聖教會古代史上各處載着，有些少女已經許身天主而其父母仍強其配合男人。由此可見，公規仍然是：同意造成婚姻，但這是服從命令的同意罷了。

但也不可說得太過火。在上面，我說的是：不見得那樣那樣，因為盡信書，則不如無書，書是不可輕信的。一切禮俗猶如人類生活與心理是多變的，具有彈性的，歷史學者和社會學者對此材料是加以簡化而後採用的。我們說過，在家庭問題上，比在別處更甚，千萬不要從法規裏去尋求事物的真象；當我們對事實去細心研究的時候，會發現其中許多是互相矛盾的。

實際上女
子的同意
是尊重的

在一部社會學鉅著中，說某民族，父親嫁女並不徵詢女之同意；而該民族——此處說的是中國——文學中却告訴我們在女婿的人選上，女兒拒絕父命的時候很多。論及其他民族，人們給我們說婚姻以金錢為主，而陷女性於奴隸生活。但以聘財本身而論，其作用是多方面的。嫁資在今日西歐社會是極其通行的，這並不是為的購買女婿。在有些特殊例子內，情形似購買，但這些既非習尚，又不是公規。聘金的用途是為補償女家打發姑娘出閣所有的消耗；或者，男家所納之錢是為補償丈人父權的喪失，從此女子就屬於夫權了。無論如何，金錢的作用不大，沒有女孩子的同意，婚姻仍難成功。在聘財盛行的地方婚姻的進行，好像在今日西歐社會中，青年男女首先自己商議，而後再去找着女方家長或監護人與之討論婚姻的物質條件。

關於古代日耳曼的婚姻——即人們所稱之購買婚姻，亞伯耳敦先生 M. Van Apeldoorn 好像證明了，在實際上，「女方家長同其未婚的女婿討論的，不是婚姻本身問題而是親權的轉讓。沒有父親的許可，婚姻也是可能的。少女可以選擇她的丈夫。但她不能自由跳出她父親的權力……未得父親允許而結了婚，她仍屬於父權之下而不能轉到夫權下面。」（參考：未採反去國以前之比國

婚姻法歷史，頁二二——二三）（*Geschiedenis van het Nederlandsche huwelijk*）

在維斯德馬克的著作中，有同樣的記載。談到未開化民族的時候，他說：『父親的同意，或家長的同意，無論怎樣，代替不了少女的心願而使之結婚，即令不向她徵求同意，她總有方法叫人感到她的影響。人們設想，在文化低落的民族中，女人出嫁，照一般規矩，不能出於自己的意思，依我看來這是完全錯誤的。』

『鮑武 Boye 說（見 Patagonia），火地居民 Firelanders 亞剛 Yahgans 族，父令女嫁，女不違命。但是鮑君又說該島少女追求男性，熱烈而乖巧，終能如願以償。關於該島民俗，多瑪，裴琪 Thomas Bridges 說，時常有少女對其丈夫表示極端惡感，而離開他；若是她不肯改變態度，人們就把她送給所愛的男人。』（*The history of human marriage* t II. p. 285）

對於比領剛果的一位最好的觀察家提到黑人婚姻上納采禮這一點說：『有些忠厚長者——也是婦女運動主持者——把婚姻中規定奩資或聘金一事即把女性當作牛羊買賣之事，引為大恥。他們的同情心是極其天真的，然而，他們對這事大可不必顧慮。黑人用財帛娶來的媳婦比對那不費一文而還帶來許多嫁奩的媳婦高看得多。女人自己也很明白，男家有奩資費的婚姻是合格的，而任何女人，雖死也不肯承認她男人娶她時未費一文。至於說黑女為得被選而化運動費的假定，這完全是無稽之談。』

『因為少女永不違反己意而嫁人，所以當父親的為貪圖金錢，誰給的錢多，就把姑娘許給誰的

事，也糾正了許多。縱然她不挑選丈夫，至少須要她心甘意願的接受；她的拒絕是具有決定性的。

1 (李克門 Ryckmans 非洲家庭，頁 110——111)。

公教初期

即反對父

母的包辦

試回到我們這公教社會的前期社會中去看看，同意問題在當初似乎沒有引起作家和

教會當局的特別注意。但依據教史所記載，聖教初興時，各聖師就承認同意在婚姻上的

主要作用是很明顯的，自然呢，當事人同意的必要並不排除父母的干涉權。麥洛維和卡

羅林朝，在日耳曼法的影響下，父親的同意是對男青年方面的（註三）；為少女們，聖教會一方面和

日耳曼人不經女孩子同意就嫁的風俗抗衡，一方面得反抗日耳曼人的搶婚，又一面得反抗各封建主不

徵求少女的父母的同意，而代辦她們出嫁的事情（註四），聖教會堅決肯定少女方面和父母方面的同

意的必要。

但為時不久，父母的同意就被擱置起來了。婚配聖事之道理的精確把婚配看作和其他聖事一樣了

。那末，在天主跟前，聖教會是承認人類良心是絕對自由獨立的。任何人不會想像一個人需要他人的

允許才去領受一件聖事的；另一方面，人們對處置自己的權利的意義日益明白，故而產生了享有權威

的法律觀——這是從龍巴(P. Lombard, 1160年死)開始的——在婚姻中徵求父母同意成爲一種孝

道的禮貌 Ex honestate，而非絕對的必要 Ex necessitate，依照禮規應該請求父母的允許，但

是他們的允許並非必要條件。這條規則今日仍然有效。教律一〇三四條僅說：『本堂神父應剖切勸導

未成年的男女，勿要背着或違反其父母之合理的意志而結婚；設若他們不聽勸導，則必須於事前請示

主教後才能降福他們的婚禮。(註五)

中古時女子在限定年齡內須得家長同意

聖教會對婚姻的處理權，從第十世紀以來，既為國家所承認，它的教律就成為中古世末期，唯一的法令。到了文藝復興，地方政府要想成為操縱婚姻的主權人，就起來反對教會的規定。各地諸侯，對於非門當戶對的婚姻大大反對；後在法國國王魯廬之下，於脫利騰公會議中 (Concile de Trente) 法國各主教施展手腕，想叫公會通過一個對婚姻在教律上的修正案，說是，未成年之男女無父母同意而結婚者，其婚姻無效(註六)。結果，叫公會議把那些認婚姻無效的人痛責了一頓。其後各國政府當局，雖表面上尊重聖教會的教律，而在他的權限內，則各行其便了。查理斯五世在二五四〇年十月四日頒佈了一件永久法令，禁止二十歲以下的少女，二十五歲以下的男子無父母同意而舉行結婚，如有不遵命令行事者，則失去其對父母的財產承繼權。至於誓反教，則把婚姻的管理權委之於政府，所以在所謂新教的國家，都建立了結婚須有父母的同意之必要，至少是對於未成年的男女；在拿破崙法中——一直還盛行於法比荷——父母在婚姻上的同意，不止涉及未成年的人，并且涉及已成年的男女。但在父子母女間不和睦的時候可以置之不問。(註七)

不得男女雙方同意
即無效

我們由此論戰中得了些什麼？一條自然法的原則：婚姻不經男女雙方的同意者無效。以自然法的觀點來說，父母的同意不是絕對需要的。

由聖教會的態度所發出的理論是符合人性的理論。人具有理性，生而自由，對他的

人生，有自己支配的權利，他應以明明德，止至善爲其人生鵠的，而爲達到此鵠的，他有充分的自由發展之權。天主教在這方面是極端主張個人主義的；再也沒有比天主教把人的尊貴和人的獨立自由抬得更高的學說了。

若干政府

法令乃爲

公私利益

然而，立法者是可以設置廢止婚姻的種種障礙，而非自然法所要求的。它不能拿父母拒絕同意當作一種障礙嗎？此舉對男女青年的利益和社會的利益或者都有好的作用。男女年紀太青，結婚遭人議論，在這方面施以阻止，當於新夫婦有利。爲社會則又使它多得良好的家庭。父母對兒女婚姻的反對也只是一種停用權，遇着未成年男女結婚可以爲害社會，則此權之使用是有益的；如男女年事已長，理宜自理其事，則父母實無干涉之必要，所謂親權也不過供兒女諮詢之用罷了。

青年男女把他們的婚姻大事置於父母同意之下是絕對有利益的，此點無待證明，盡人皆知。然而聖教會在其教律中，何以能表示出那種個人主義的精神，堅持到底，至今不衰呢？原因是在問題上另有一點，會爲一般社會學者及法律家所忽視者，而聖教會却不得不顧到。

聖教會念念不忘的，是道德第一，教會的成立是爲救人靈魂，引人修德，教人爲善的，那末婚姻以外的性慾的滿足乃是最廣泛、最嚴重的一種罪過；所以，結婚既以延續種族爲首要，同時也有使人在正當範圍內滿足其性慾的目的；它是節慾的良劑。因而，要驅策那不能堅持貞操的多數人們及時結婚。所以教律上，盡量排除婚姻的障礙，其理由很明顯了。（註八）

相反的，世俗的立法者以通奸爲可以原諒的，僅在社會的觀點上來看婚姻問題。婚姻既是一種社會性的設施以延續家庭爲目的，則除感情作用外，社會和經濟的關係都要顧到。夫婦不能只顧到他們個人，他們的結合，是和延續家庭、保證社會之穩定有關的。教會的個人主義是根據道德的關心，民法的權威主義是由社會立場出發的。在本書的後面，我們還有機會看到聖教會的個人主義同世俗意見在許多社會觀點上相摩擦。

公教會特
別尊重人
權

復次，我們在前面也提到了，聖教會是如何的尊重人之獨立自主的權利。一個人到了能够分別是非善惡的年紀，聖教會在原則上就承認他對自己的支配有絕對權。因爲凡適合於政府下的人民權利的原則，也適合於父母手下的子女的權利。父母乃兒女之顧問，不是他們的主人。在兒童論一書中我們會涉及此原則，其施用範圍尙廣。聖教會的態度好像是對於種自然權利的承認，不到絕對需要時不肯加以限制。

然而，這個并不妨礙聖教會從事奠定家庭的基礎，它奠定家庭的途徑是一方面培養兒女對父母的孝心，一方面發揮父母對兒女之責任心的真諦。對於貞操的鍛鍊則使之日益普通化，我們將於專章中說明貞操實乃家庭的護守之美德。聖教會所從事的，爲儘量減低父子母女間的衝突，與排除那些疏忽潦草的婚姻。它的現行法對違反父母意志之欠美滿的婚姻，足够使其不可能了。

聖教會所以不願走上世俗立法者給它所指之道路，更易明瞭，當人們察覺在有着千年或千五百年歸化史的公教國家，婚姻自由之原則仍然隨時遇到阻力的時候。即如在今日，新的觀念，已經把父母

的威權攻擊得體無完膚，擋不住作父母的仍以親權爲神聖而對其子女任意妄爲。嫁女娶媳并非爲了家庭的幸福，每每是以社會成見或經濟利益作出發點。時至今日，聖教會猶對多數婚姻宣佈無效，因爲二人內有一人——常是女的——是在暴力高壓下，被迫結婚的。在歐洲十七、十八世紀社會各階級中，作父母的人無一不獨斷獨行地處理他們兒女的婚姻，尤其對於他們的姑娘，向不徵詢其同意而隨意將其許配與人（註九）。故而，聖教會今日仍認爲危險還在這邊，而不怕兒女的自由過分，它的法令可負調濟的責任。

註一：『在生活類別的選擇上，無可置疑的每人都具有充分而完全的自由，或者追隨耶穌基督守其童身，或者加入在結婚的鐘鎖中。沒有任何人爲的法律可以把人之結婚的自然和首要的權利去掉，或用某種方式去限制所謂夫婦匹配的本位原因——在原始時由天主的權力所建立者：你們生長吧，你們繁殖吧。』（新事通牒 *Encyclique Rerum Novarum*）。

註二：在東亞中印等國，子嗣觀念甚受重視，女長不婚，則其父母，必受譏議；故爲父母者常於子女在襁褓的時候，即爲之訂婚，孩子一出世，父母首先操心的即爲保障他的婚姻。所以，在此情形下，絕無當事人同意之可言。只看後來有無變化。

註三：大概人對日耳曼法知道的不很清楚。『男子：一到成丁之期，即由父權解放出來；在法律上說，他訂婚成親，絕對不需要父親的同意，更不需要其他長輩的同意了，但其家庭在事實上，總是要干涉的。』（Esmelin, *Le mariage en droit canonique*, t. I, pp. 169—170）。

註四：巴黎公會（一五五六年）紀錄裏有一段有意義的文字：『任何人不得無其父母同意將一孀婦或一少女弄走，也不得向國王要求她。設若，不顧一切，竟然作出此事，則必予以禁領聖體的處分，并革

除教籍。』(Cité par van Apeidoorn, Geschiedenis van het nederlandse huwelijks recht, p. 143, note 4)

註五：假若，公教教律沒有把父母的同意作為婚姻有效的要件，公教倫理則嚴令青年人徵求他們父母的意見。請看近日一位作家怎樣的發表他的理論：『照平常說，合法地結婚或訂婚是需要父母同意的，這是根據性律的。

『a. 對父母的孝心及敬意要人不得無父母的同意而結婚或許婚，因為此事與家庭的和好及繁榮關係甚大，誰做女婿？誰做媳婦？這問題很重要，婆媳、翁婿之間，酬酢往還，是很繁忙密切的。

『b. 走上結婚之途，選擇一位作吾終身伴侶之人乃是極其重要的一種行為，決不可不加考慮而進行：爲什麼不可以背着父母冒然行動呢？因為他們是天主給兒女的導師、顧問，他們深知結婚生活的負擔，依他們的經驗能供給各項健全的意見。』(Gougnard, Tractatus de matrimonio, pp. 27—28)

註六：參考 Saes, XXIV, Cap. I, Decret "Tametsi" de reformatione matrimonii: 『凡是牽強肯定青年男女無父母之同意所結的婚姻爲無效者，或主張父母能使此種婚姻有效或無效者，神聖會議把這些主張都絕罰了。不過天主教會爲着很大的原因，對上述婚事向感厭憎并加禁止。』此文表示聖教會一方面並不把父母的同意作爲有效之條件，另一方面，由倫常觀點來說，它希望青年人要徵詢其父母。

註七：婚姻自由之教律上的舊看法繼續維持於誓反教的地方，如蘇格蘭，北美合衆國的幾個州。在那些地方，婚姻經了當事男女——未成年或已成年——交換過同意就算有效，無須乎父母的同意，也無須乎任何形式。(Chr. Lehr, Le mariage, le divorce, et la séparation de corps dans les principaux pays civilisés)

註八：「聖教會的教律爲一種自然力量所突擊，爲一種強有力的成見所牽制而便利了婚姻的締結。凡是覺着無力保守童貞，嚴持貞操而度較高級生活者，它儘量叫他們結婚……嗣後，它愈使結婚容易而同時也愈使離婚困難……爲便利青年在情慾熾盛的期間締結婚姻起見，它削弱了親權和家庭的威權，……並且宣佈男女一到成丁之期，便可自決自主地結婚。它和國家法律直接衝突處，以此點最爲顯著。」(Esmieu, *Le mariage en droit canonique*, t. I, pp. 92-93)。

註九：只須把莫利哀 Molière 的喜劇再讀一遍，就知道我們此話的意思了：父親要隨他的意思嫁他的姑娘，女兒則非嫁與自己所愛的青年不可，因而父女衝突起來，這是一種老題材。

九 婚姻的單一性

一男配一女。一夫一妻制是保證婚姻充分實現其目的的唯一制度。

爲男女
切結合
保合爲
育子女
一妻制
都須一
妻制

男女之數，由自然生產者大致相等，表示一夫一妻的婚姻，乃唯一能保證男女間最密切的結合，使之「百年好合」者。惟有二人中間成立的十全團結，才能保證其基本上的平等，即妻子和丈夫享受同等的權利，一夫一妻的婚姻也是夫妻在其子女的教育上精確的、唯一的、好制度。一夫一妻制，換句話說，是真正夫妻所成立的一個家庭，二人共同生活的中心。在其他的制度中，離心離德，家庭既不能存在，子女教育必至於無人負責。

倫理的結合：一夫一妻的婚姻是結合夫妻精神最優越的制度，使他們生活的結合超過肉體的單純滿足。

立足平等的結合：一夫一妻的婚姻使男女平等，是同女人之尊貴相協和的唯一制度。

家庭的統一：一夫一妻制使夫妻為共同事業所連結，是子女由父母親身所教育的唯一好制度。

這些概念都相當的明顯易懂，似乎無須更事證明。何況，那些抽象的說明在此類材料上總有點不自然。最好的研究辦法，莫如把歷史和人種學供給我們的各種婚姻制度，作一個總的檢討。

我們先在男女數目的均等上說一句。

男女數目的相等情形

反對婚姻之傳統觀念的作家和社會學者，每以在某些國家女子人數比男子的人數多為口實。尤其以英國的統計作為典型例子，該國一九三一年的人口調查指出女子數目超過男子數目者一·七〇〇·〇〇〇人，結果男子一·〇〇〇人，女子則為一·〇九六人。但對統計須要留神，在應用它以前，要對其內容加以考察。女子的數目大，原因相當多，它來自，比方說，女子壽長，而女子長壽的現象，其解釋亦分多端，或因女子對於酒色無染，或以女子工作較少；所以，六十歲以上的女人比同年的男人多，也不能把結論歸於婚姻的題目上。只有能生產者的統計，十五至三十歲的女人數目和二十至三十五歲的男人數目的統計，是值得注意的。

若是在這一點上，還有顯著的差別，則應看其中原因的性質為何。這些差別常會在人為的原因內找到充分的解釋：戰爭，它殺害的幾乎全是正當婚姻年齡的男子；移民，向國外移殖的也是同類的男子。要作英國男人和英國女人人數的比較，應把在外國生活着的英國男人數也計算在內。

在其他的國家，如同在印度，男人比女人的人數多。其中原因仍是人為的居多數，譬如，以事實

來說，印度人輕視女孩，缺乏照管，因而死亡的多；更有女孩出世後，其父母聽其死亡，甚或加以殺害。相反的，在某些國家，女人作工多於男人，身體易於受損，她們除主持家務，教養兒童外，還須負担田中一切工作的責任；女人在此種情形下，活得歲數小；但，這一切都不能算在自然的賬上。從古及今，沒見過誰證明男女在生產數目上有什麼固定的差別。人類全部歷史正是，相反地，證明男女人數幾乎絕對的均等。

人們常舉英國作例子，因在一九三二年它的女人數比男人數多十分之一；而其四歲以下的女孩對男孩的比較，在一九〇一年為一·〇〇三對一·〇〇〇，一九一一年為九九一，一九三一年為九八〇，這說明女的生產數比男的少。可是一九一一年的女孩和男孩，到了一九三一年變成二十至二十四歲的少女和少年男子了。而那時雙方的比例變為一·〇五六對一·〇〇〇了。這就是說，男子的死亡率比女子的高。年事愈高，則差別愈大，甚至於，一九三一年八十五歲以上的女子和同歲數的男子人數相比竟為二·一四二與一·〇〇〇之比了。在討論婚姻條件的時候，請讀者原諒我不能對此差別予以較大的注意。

在所有的國家內，情形大致相同，所差無幾：男小孩數目稍微超過女小孩，但在後來，男子人數總沒有女子人口多。比國在一九三〇年五歲以下的女童和男童人數比為九八一與一·〇〇〇之比；而在總人口方面男女人數為一·〇〇〇（男）與一〇一九（女）之比。一九三〇年，德國兒童生產率男孩對一·〇〇〇個女孩之比為一·〇六六，法國為一·〇四九，義大利為一·〇五四。

多妻是貴族的奢侈行爲

百年以來，對社會的各種制度的比較研究，風行一時，其中尤以家庭研究，位居首要。此研究所得結論，都是傾向於一夫一妻制的。在此制度以外，最盛行的是一夫多妻制或蓄妾制，准許一夫有數妻。在多妻制許可的民族中，爲一般人是名無實的，因爲妻妾（嬪妃……）滿堂，大概是國公王侯的奢侈品。如果普遍地實行多妻制，多數男人就要無妻，因爲女人求過於供而價值增高了，只有富人可以娶妻了。男子在青年的時候大概貧窮，因而年青體健的女人多被年老的人娶去，當然這於民族的利益有害；年富力強，優於生育的男子被迫和無人過問的女人——自然不是繁殖的利器——匹配，或因娶不到妻室，就實行非法的戀愛。（註一）

這制度下的男人，當然要和其妻妾分開居住，精神上的密切結合是不可能的；爲男人，女人僅供取樂或勞力而已。

孩子們在幼稚期都交給母親教養；男童稍長就離開娘懷而生長在男子的中間。我們常時所說的家庭環境是不存在的。

多妻並未使子嗣衆多

只有在一個觀點上，多妻制令人乍一視之，似乎是與家庭的首要目的符合；好像能以便利生育的發達，因爲女人們都有受孕的機會的。若是男人有規則地按着次序接近其妻妾，或可達到上述目的。但這樣想的人實在是傻子。照習慣說，妻妾中常有一人特別受寵，其餘的都拋在一邊；受寵的當然不是常常同一個人，今日張氏，明日李女，是在更換的，但任何時期專寵的不過一個女人。所以按女人的數目計算孩子，在多妻制的社會內大不如在一夫一妻制的

社會內爲多。

我們無需在這方面繼續討論了，因爲在事實上，絕對多妻制，一個男人娶多數女人爲妻，而每個女人都享有正妻的地位，乃是一種很稀少的制度，擁護此制認爲合理而良好者僅是少數好奇之輩與反對公教的詭辯家。我們要討論到相對的多妻制，那是個更困難的問題。

其他的婚姻制更不值一談。很多社會學者於多夫制和羣婚制上大談特談。在實際上，這些特殊現象，我們很可以問問這是不是婚姻，和我們平常所說的婚姻符合否。

一妻多夫
情形很少
限於窮苦
氏族中

一女數男者爲多夫制。但此公式不足取信於人，因爲這決不是女爲主，男爲奴的一種制度，它是一種單純的女人集團。幾位男性議定分用一個女人，最常見的爲兄弟共妻式，弟兄多人共娶一妻。

多夫制行於西藏，印度某部，大洋洲的島上，非洲的幾個民族中，在古代的斯堪底那維亞族，和法國西北部的不列董族，似乎也存在過。其原因爲貧困、變亂和女人的缺乏。在其他地方，多夫制實爲極少見之特殊方式。兄弟數人，因貧窮而無力各娶一妻，乃共同收留一個，長兄常爲家長及主要丈夫。或在有些地方，不能叫女人獨自在家而男人又得常常離家遠去，所以和一人或數人聯合成一家庭，以便總有一人在家守護女人。在實行多夫制的地方，也僅僅是迫於需要而出此，從沒有提倡推廣的意思。一切反對多妻制的言論，都可以用來批評這個多夫制。

羣婚在字眼上就容易使人誤會。此制近似多妻制，而在固定的集團中，男人各有一妻，同時准。

其在某種條件下和他人之妻發生性的關係而不算犯奸。這個在實際上不能說是婚姻，既然已有了個人的、與他人有別的婚姻了，這只算准許男人們，或女人們變變花樣，滿足他們的好奇心而已。這只是一種有範圍的通姦組織。

真合人性
的婚姻乃
一夫一妻
制

從半世紀以來，對家庭組織研究所得的結果，認為在各種社會內，一夫一妻制乃最合人性的辦法，是人類正常的，習慣的婚姻制度。這是初期各民族的制度（註二）這也是一切開化民族的制度。雖然說，回教民族在某種範圍內，有些例外，但此種例外與其說是實在的，不如說它是徒有其名的。

所以，要建立一夫一妻制作為一般的規則并無什麼困難。但若以它為絕對原則，硬性的絕無例外的，則必困難叢生了。我所說的例外，是已開化的而非公教的民族中之偶然式的多妻生活，經眾承認的群居制度，為使我們在理論上，免受攻擊，應對此二問題詳加檢討。

註一：根據 M. Paulin，在多妻制盛行的 Cameroun 地方，發生過這樣的情形：『凡是沒有能力付出習慣上所需要的妝資的人，祇有終身獨身不娶。那些能够娶妻的人，當然有相當經濟能力了，但往往在四十歲左右方可達到目的。一般人的財產是跟着年齡增加的，所以祇有年老的人擁有許多妻子，而生育自然不旺；年輕力壯的多數大眾是難得享受結婚幸福的。試舉例說明那裏的生育情形：Bonou 族的回王擁有一千二百個女人而只有一百四十七個孩子；Manguelos 地區的酋長擁有妻妾四百人而孩子一個也沒有。』（Granditier, Le Cameroun,）

在 Kouranko 地方，依照旅行家 Toiné 的話，年輕的人都依靠多妻的富貴家屬的拍覆家婦

而得染指於女人；就是等到那些年老結婚的富人死去了，留下的妻妾獲得了自由，就各自選擇自己鍾情的少年男子，而給予他們加倍的愛護與照顧。』(Lefournau, *La condition de la femme*, p. 46.)

註二：關於此點，曾有過長期的討論，理由是因它與倫理的和宗教的用意有關係。現已證明「人類在其最初期即崇尚一夫一妻制。但可不是說它就是婚姻的和家庭的最古方式。」(Koppers, *La famille chez les peuples primitifs*, p. 150)關於這個問題的專著和雜誌上的論文很多，其中最具決定性者有 P. W. Schmidt, *Die Stellung der Pygmaen-völker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen* 和最近的著作 Schmidt et Koppers: *Voelker und Kulturen I. 英文關於此題的一般讀物則可以看 Genelli, Origine de la famille; Schmidt, La révélation primitive* 和 Le Roy, *La religion des primitifs*。但可不能問初期民族要一部像文明民族那樣的法案。他們是一夫一妻者，事實是這樣，然而他們的法律可不能像公教的文明社會之法律有條有理的嚴密組織。司格白斯達神父 R. P. Schebesta 說得好，他說，「畢克美 Pygmées 人在實際上是一夫一妻的，但也沒有禁止多妻。』(Chez les pygmées de l'Ivuri)

十 偶然式的多妻制

在很多民族中——未開化的如同開化的一樣——當一個女人不給男人生子的時候，男人就要爲生子而另選一個配偶。

這是猶太人的一種風俗：亞巴郎的行實就是一個顯明的例子；此風盛行在巴比倫(註一)，中國(註二)，印度(註三)，愛斯基摩(註四)，北非洲的幾個民族間。

也有一妻多夫的事情存在於少數地方，其方式並非正式婚姻，而是公開的通姦。一個丈夫同他的女人生不出孩子，則請另一男子來襄助他。（註五）

在猶太，亞拉伯，印度民族中實行一種叔嫂交配制，用意略和此制相同。根據這種制度，一人死而無子，其近親則有交配孀婦而為亡者接嗣的義務；就是說，這樣交配所生的孩子是亡者的合法的兒子。孀婦的第二個丈夫若已結婚，就得實行多妻。（註六）

可見這些多妻的形式並非由風俗之敗壞而生，原來是為滿足婚姻的首要目的；凡重視種族之延續的民族，此現象是常有的（註七）。它與一個尊高的家庭觀相膾合；它產生在家庭意識極為發達的民族中，它所呈現的為一種特殊性格。

那末我們就承認這些婚姻形式，和自然法相符合嗎？讀者得到的答覆，是否定的，不過，尙待理證。

廣傳子
嗣乃唯
一理由

此事並不難，只須把我們的家庭觀，更進一步地加以認識而已。人類的發展——不在它的延續上，而是在它的精神的條件上，如同叫人能按照他的理性去發展——假定兒童生在一個康樂的家庭環境中——這種康樂的家庭環境，依照常規只能由一夫一妻制所組成；家庭環境，是男女最親密的結合，在二人之間只有愛和敬，彼此心心相印，手攜手地過他們家庭的、二人的共同生活，致力於他們二人利益均等的事業。甚願天下有情人的結合，都是屬於此類性質，多多益善，而一切設施當有利於此類結合。這正是聖教會所致力的婚姻政策。

人類應在
最優條件
下延續

從這些結合中，應多生兒女，才是大家的意願，只要二夫婦力能教養，儘管生產。重要的是應叫人類在最優條件下延續。

重點並不在——叔嫂交配式之錯誤即發生於此——某甲或某人須延續。為得使人類延續及發展，主要條件是人類全體來努力發揮家庭之愛與敬，和婚姻的尊嚴。

婚姻，神聖的制度，首以夫婦二人組成我們所稱的神聖環境為目的，其次，如若可能，在此環境中生男育女。無子女的夫婦也直接參與了人類的大業，因為他們結了婚，而婚姻的完成乃是人類身心雙方發展的重要條件。（註八）

為求子而
多妻雖非
卑鄙但破
壞了家庭

從求子嗣的意願上出發的偶然的多妻並不算怎樣卑鄙。它和漁色者的多妻有分別，漁色者納妾蓄婢，實是罪惡。但它對於子嗣的物質事實之過分狹義的注重却破壞了家庭；這家庭——男女二人以白頭偕老為志，所組成的終身事業之堅強單位——假定夫妻永久的結合，終身共患難。在多妻制度內，即令在狹隘的叔嫂交配制內，家庭的單位是摧毀了。次妻為妾，與奴婢同等，身份降低了，不合乎婚配的尊嚴要求，因為在婚配上，男女各有其同等的充分發展自己人格之權利（註九）；孩子因為不是正妻——主婦、主母——自己的兒子，就難在家庭裏獲得他的心靈充分發展所需要的和協精神。這個多妻的家庭只算是一個失敗的家庭！人們不應該組織失敗的家庭，而應組織正常的家庭，吾人應共同努力使其數目增加。

至於一般人以為，妻因無子被逐，扶妾為正，或另行配偶，並無不可，這問題更好說是一個離婚

問題，此處暫不討論。

創造家庭
須是健全
的家庭

在此問題上派別之見甚多。我們並不提倡不能實現之理想；彼此攻擊，亦無甚意義；失敗式的家庭，所在都有，對此事實，只有遷就忍耐而已。但是，最使我們不安於心的，乃此事實非其他事實可比，一夫一妻的健全家庭是關係着人類的幸福和救贖的；所以對於普及家庭的高尚理想應當拿出我們的最大力量。子嗣對於人並非無條件的權利。人只能在參與家庭的必要制度內求兒女。這只是一條大原則的實施。這原則是：人權在家庭的問題上，乃在儘可能地建設一個好家庭，使實現人類的利益。

註一：『在婚姻中沒有生子，男人就陷於兩種選擇『討一個次等的女人或出其妻。』(De Laporte, La Mésopotamie, p. 82)。因為，亞木拉比 Ammurabi 的法律說：『男人若是娶一妻，她若是沒有給他生子，他若是準備討妾，他可以娶一妾，把她引到家裏。他不使此妾與其妻平等。』(Art. 145)。

註二：『討妾者必受人鄙視，妾數增加，則聲譽愈壞，除非其妾妻不能生育。』(Letourneau, La condition de la femme, p. 248)。

註三：『施立門 Sleeman, Rambles and Recollections of an Indian Official, I, 51) 認為在花得起錢來討妾的奢侈印度人中，沒有十分之一敢冒險道「無邊的苦惱之海」去再娶一個女人，若是他第一個女人爲他生了一個孩子的話。多數波斯人僅在第一個女人不生育時才討妾。』(Westermarck, The history of human marriage, t. III, p. 76)。

註四：『格陵蘭的居民素以無子——特別是男孩子——為痛苦，當丈夫的也只在其妻不能滿足其當父親的慾望時，才娶第二個女人。在古其族 Chutchee 中，女人以無子為奇恥大辱，良善之妻自動勸其丈夫納妾。』(Westermarck, *The history of human marriage*, t. II, p. 75)。

註五：在埃斯基摩族 (Esquimaux)，結婚而無子的丈夫有時找一壯健的獨身小夥子作為「其妻之伴」。(Westermarck, *The history of human marriage*, t. III, pp 109—110, 195)。在古代印度，依著瑪奴 (Manou) 的法律，婚姻因夫無能而不生育者，夫可求助於兄弟或近親中一人。『應援的長張身灑奶油香液，不言不語，夜間去到寡婦或無子之女人那裏給她種下一子，不得有第二孩子……此後這女人和其長輩彼此以禮相處，如同翁媳。』(Manou, IX, 58—63)。 (Gide: *Etude sur la condition de la femme*, p. 50)。梭倫 (Solon) 曾施行此律於雅典，但史人蒲魯塔格 (Plutarque)，絕述此律時證明此律成為驚奇的對象。(Solon, *Vie des hommes illustres*, ch. 36)。

註六：猶太人之叔嫂交配制不一定就是多妻之謂。申命記 (念伍，六) 云：『當弟兄住在一處時，一人死而無子，則其寡婦不外嫁；由另一兄弟配之，以盡死者未了之義務。所生之第一子應繼死者之名，以使其名得以永傳。』文中沒有言明第二兄弟的生活情形，好像他還沒有結婚。再者，猶太人此種制度並非強迫的。兄弟對此可以逃避責任；如若此種事情發生，當事者可以控訴之於市內長老之前，若是，兄弟仍然拒絕，女的對之可以採取某種報復手續。申命記所述之叔嫂交配制乃二次結婚的性質，印度人的種子續後與此不同，目的——生了男孩——即不再交配。

註七：世人重視承繼人，中外古今，情形略同，有時會用盡曲折方法以達後嗣不絕的目的。當時在雅典差着一人死而身後無子而有女，則『政府當局 (督政 Archonte) 應嚴密監視死者之女，長大配人，所生第一男孩繼死者姓名，由死者眷屬抱養，作為身後螟蛉。此螟蛉即成為死者合法承繼人，一

切家產歸其承繼。(Gide, *Condition privée de la femme*, p. 79)。在羅馬，在希臘也一樣，因爲不准多妻，常將私生子予以公認。再者領養事件在共和末年及帝國時候的羅馬社會裏起過很大的作用。

註八：爲理想而過獨身生活的人，對一夫一妻制之所以維持的貞潔之德光大發揚，因而促進與抬高婚姻的神聖性。以生活證明貞潔之所以貴，可以造成爲理想而犧牲的氛圍，便利健全家庭的發展——此正爲努力於家庭道德而服務於人理想幸福的一般男女勢難顧到之事。

註九：辯難者可以說，既然這些女人是由下等人中選出來的——如同亞巴郎的故事——她們仍然居於正妻之下，並無什麼損失。此話不通，因爲在結婚上女人應完全十足地同其丈夫結合起來，以至於家庭，事物，兒女，一切都是以同等名義屬於彼等二人的。此事須假定倫理上的平等。社會地位差的女人得享此種平等，須與一個和她同地位的男人結婚。事實上，多妻婚姻既難變更女人的地位，她那應得的權利到那裏去取呢？這只不過是爲一個男人——求子嗣的人——犧牲一個女人而已。人類基本平等不准爲此一人犧牲彼一人，除非其中滲有高尚理想，而爲自願之犧牲者——猶如看護病人的修女之類的情形。

十一 猶太人的多妻與公教神學

天主教人，對猶太人的多妻問題感覺麻煩。使人難以解釋的，是因爲猶太法，是一種啓示的法律的緣故。若是天主准許猶太多妻，怎麼樣能說多妻是相反性律呢？天主，宇宙的創造者，不會自相矛盾地，設立了和他自己手造之物的性情相反的法則；然而，倘若多妻制和自然法無矛盾，爲什麼要

反對它呢？

最高性律
和次等性
律的區分

各倫理學者傳統地所給的答案，是把最高性律 (*Droit naturel primaire*) 和次等性律 (*Droit naturel secondaire*) 加以區別。最高性律所包含的是由人性所發出的部分規則，對人生是最直接的最必要的，若使違犯了它，就絕對的，無論如何，不能達到人生目的。次等性律包括的是比較廣泛的規則，是上述規則的一些結論，在完全實施上所需的條件。無此次等性律的規則，人就不能完全地實現他的目的，但在某種限度內，他還是可以實現它的。天主自己也不能豁免最高性律的；他可以豁免次等性律；但，只有他自己有這豁免權；此權，他沒有賦給任何人。

應用這些原理於婚姻事件上，多數神學家宣稱多夫是違反最高性律的，多妻是違反次等性律的。所以天主可以准許多妻。

兩種傳統
說法

然而對於猶太人，他允許了他們嗎？公教作家在這上面，意見就不一致了。

第一種傳統，說天主准許了猶太人多妻，這傳統據稱包括大多數神學家，許多聖師，經院派學者和現代作家。他們的主要論據，是古經中所載的聖祖們的多妻，而聖經上對此未見有所譴責。這些聖祖們都是天主歡喜的人；很難說他們是處於重罪中的。即令他們實際上是罪中，但他們在良心上因不知而無罪；各家的意見，且以為這種假定的說法也未免失之「妄斷和失敬」。(雷木巨肋 *Lehmkuel* 道德神學二冊六九八號)(註一)

這些作家復在梅瑟的法律內找根據，這法律並沒有宣佈允准多妻，但在處置多妻的後果方面，好像它是一種正常的制度（註二）。

現代作家最後根據的是羅馬宗座的文獻，這文獻並沒有涉及我們的教義信條，不過它乃是一種大的權威。（註三）

第二種傳統，態度比較審慎。這是那些註解家和哲學家的態度。他們避免說到天主的允許或認可多妻的事實。他們只記載事實和古史內對這種事實的未加批評，結論說天主對猶太人的多妻容忍了，沒有加以反對，如此而已。

賈斯德來因神父 *Père Castelain* 說：「洪水以後，多妻在聖祖們的生活內成爲風氣了。但，一妻之制的原則仍然維持；因爲正妻是和妾媵們有分別的……法律容忍多妻。」（自然法，頁五一八）（註四）

聖經學者另一權威寫着說，「在加因的後嗣中，第五代老祖拉梅克 *Lamech* 娶了兩個女人：亞達和塞拉，（創世紀，四，十九）這是大可注意的一種事實。它對人類家庭制度起了大的變化。沒有形跡使人斷定拉梅克是被允許這樣作的；他也沒有被譴責。可是，只要是加因的後代引進的習俗，就有一點不對，可想而知。……到亞巴時期，多妻就成爲正常事情了……。」至於梅瑟的法律，它對多妻採取了審慎的緘默態度，認爲既然不可以斷然除根，也就不需要公開地譴責它了；梅瑟的法令，沒有禁止多妻，但以反對的精神定出一種措施，使它逐漸絕跡。（註五）「它既不贊成也不譴責多妻

；它設法使其歸入雙妻制，如同巴比倫法所預見的一樣……法律預准一男可以有二妻（申，廿一，一五）沒有說在什麼條件下。」（雷斯特 *Leslie* 多妻制）（註六）

猶太法假定多妻的存在，而容忍它。從經文的緘默中，下一結論說：有一種允許或

多妻可能
是猶太人
腐化的結
果

一種認可，是不是可以呢？教宗良十三和註經者意見相同，他在 *Arcanum Divinae*

Sapientiae 聖智祕論通論中，不說，有天主的干涉，他僅說：『這種婚姻形式（即初民的一夫一妻制）那麼的良好，高尚，在外教各民族中初而腐化，繼則逐漸消滅了，即在希伯來民族中，也被遮掩起來而漸歸黑暗之鄉。確切，希伯來人多妻之俗，業經通行全國；後來，梅瑟因為他們心硬意狠，方准其休妻，離婚之門因之而啓。』可見我們的大教宗是把事情分開了，把多妻加在猶太人的腐化上，把離婚歸在梅瑟的法令上了。

這個雙重的傳統並不矛盾；——一方面肯定地說，另一方面只是緘默而已——這相對兩種不同的精神狀態，其對立的程度在概念上者少，而在字面上和在發表方式上者多。（註七）第一個主張以古代傳統及著名的神學家為宗，它值得我們的重視；因為神學上的論據，大家都知道是重要的。它建立於一種先驗的看法：古聖祖們都是賢哲之人；我們不能認為他們犯了重罪，所以，每逢他們中間某人犯了平常倫理所謂罪過時，應當找一個理由去說明他是無罪的。這種方法不僅用在多妻問題上，並且用在古經中天主所喜歡的許多人物的行為上，例如約各伯 *Jacob* 的說謊，桑松 *Samson* 的殺人等。

未有充分
理盡我們
不敢斷言

這是先驗法的推論。這些作家叫人們奇怪的是：他們並沒有注意到相反的推論可以用同樣的理由有力地提出來；相反的推論是：多妻是一種重罪；那末，古聖祖都是聖賢；所以天主總是允許他們才幹的；但，也可以說：多妻根本是罪惡；所以不可能叫天主允許它。因為，道德法則即吾人依照本性所據以發展的法則；在自然秩序中，一種行為若是和人類發展的條件相反，它便是壞的。公教作家異口同聲地認為多妻違反自然道德。最高性律和次等性律一經區別，可以產生變化，但是性律和自然道德不能分開，多妻若在道德觀點上是一種罪行，天主是萬物的主宰，不知道他怎麼會允許這種事。主張有天主允許的人，為他們的說法所用的論據一致在竭力證明多妻僅稍與婚配之目的不相符合，惟同此論據也足以證明一妻制在倫理上不是強逼的，它僅是善行的一種條件，是一種建議，而不是一種命令。究竟如何把社會觀點從倫理觀點內分出，實在難以做到。

問題可以改轉方向，假設一夫一妻制只是天主的或宗教的實行法的一種法則，如同天主教司鐸們的守貞問題一樣。由此種——為特殊情形而制的——法則內，可以看出天主或聖教會也為其他特殊情形施行赦免；但於一夫一妻制並非如此；這應在性律內，換句話說，在自然道德內，這個制度是有強制力的。天主是萬物本性之主；設若，多妻從其本性說並非是一種美中不足的小善，而實是一種罪惡，我們就不知道，怎樣在邏輯上證明天主會允准它。最高性律和次等性律之分別在別處很有意思，但在這一點上，決難有所貢獻。（註八）

第二種
說法比
較穩健

另一傳統避免一切先驗的意見。它只看聖經原文，記其所言，察其意義，如此而已。若望聖經上最後的幾句話可以作為他的箴言：「耶穌還做了許多其他的事情，多得很難都應當寫下來，我不認為世界能把應寫的書籍裝得下」。對於古史中的猶太人我們不能全知道，古經告訴我們一點事情；謹守它的教訓；還有許多它沒有教導的事情，不知為不知，這是我們的態度。

這是個精神運用的問題。在兩個學派之間，公教信友可以自由選擇。大家不用驚奇，筆者是站在第二派那邊的。法律和社會學的研究告訴我們要提防先驗主義；一切非建立在絕對事實或自然明顯的事實上的原理不能隨意推廣應用。

古史稱頌聖祖的信德；在各地教民族包圍的中間，他們是真神的崇拜者，一神主義的維護者。由此，他們顯出一種精神的提高，置他們於各地教民族之上，而達道德最高的水準。關於他們的多妻，古史只有記載，未有註釋，智德還不是叫我們同樣作嗎？我們很難確切認識他們生活的環境，他們所受的影響，他們所獲的習慣……停在一般人所認為真確之事實的面前，我們僅僅看出古史中所寫的人類初期情形是一夫一妻制的，由創世傳說所得的婚姻觀是一夫一妻的婚姻概念，梅瑟立法所本的為一夫一妻制的精神，它雖然沒有斷然禁止多妻行為，但它引導猶太人民逐漸棄絕這種行為。

註一：『古代法律談到過多妻而未提及禁止……它當然是准許的。古聖祖的生活也是一個例子，他們係多妻的，並且其中如雅各伯，遠未及其他數人都是主所喜歡的；故而，可以說在某一時期，多妻是准』

許的。』（聖多瑪神學集成 *Saint Thomas, Summa theol.*, P. III, suppl. q. 65, art. 2, c)。
戴蒲洛瓦日著的聖多瑪和家庭，把聖多瑪所有關於本問題的文字都舉了出來。（*Deplolige, Saint Thomas et la famille*, pp. 728—729）

註二：人們常常引用的爲申命記貳拾壹章十五節的經文：『若是一人有二妻，一妻得寵，一妻失寵，二妻俱生有子——愛者與恨者一樣——，設若第一子爲失寵者所有，等到交待財產的時候，他不能將他寵愛的女人所生之子，作爲第一子，奪去真正第一子——失寵之女所生——的地位。』

註三：教宗伊諾會三世在一二〇一年發出的 *Gaudemus in Domino* 通啓內說：『同時有數妻從來沒有准許過，除非對於古代傳道者及其他義人之多妻會得天主的默許，所以如雅各伯之姦情，伊沙里之盜竊，榮松之殺人均邀赦免其罪。』此文是說明多妻者入教時當守的規則而已。只可認他們享有一個正妻，此妻即第一個女人。

教宗庇護十一世在 *Casti Connubii* 通諭中仍持此意：『夫婦的信義首先需要夫婦間的絕對單一，造物對我們原祖們的匹配上是這樣——一男一女——願意的了。至尊的立法者，對此初期法則，曾在一個時期內，放寬了一點……』

註四：米西彥神父 R. P. Missiaen 在「家庭的共產主義」裏有着同樣的表示：『爲猶太人一夫一妻是法律的規定，雖然說姘居沒有禁止。』天主並未出面允許多妻。

註五：似乎猶太族的流落生活結束了他們的多妻制（公元前六世紀）。『在事實上，古經裏連一樁多妻的情形都找不到了。可是也沒有任何猶太法律嚴令婚姻的單一性，並且有幾樁古經未載的事情顯出多妻未曾絕跡……但以此種情節相當的少，所以連耶穌，連宗徒都沒有想到去公開的糾正它。』（*Godetroy, Le mariage d'après la Sainte Ecriture*, col. 2058）。

註六：在同篇論文裏，我們還看到：『把第一個多妻者歸於拉梅克 Lamech 這件事，又亞巴郎重婚而良

心泰然的情形，這明示在那時間，多妻已沿習成風了。」作者沒談到天主的干涉。並且創世紀也一點沒有提。在作者的另一論文「婚姻」Marriage 中，說：『梅瑟法選就風俗。准許離婚，准許多妻的存在——以色列人的多妻，事實當爲「二妻」。』

註七：有些倫理學者的意見很接近良十三和註疏家。如同絕耳 Gihir：『當人類爲肉慾的暴虐所屈服以後，天主沒有嚴令執行——在基督規律出現以前——原始所定的一夫一妻制；多妻在某種限度內，直接對猶太，間接對外教人是被容忍了。』（Les Sacraments, t. IV, p. 277）。作者對其所用之字的意義沒有加以深切注意，因爲他緊接着就談到：「寬免」已是允准的。然而「寬免」Dispense 和「容忍」Tolerance 是截然不同的兩個概念。

猶如戴米乃 Dermine：『以事實論，天主自己容忍了它（多妻）。那些古聖祖就實行多妻。梅瑟法雖然按照自然法規定一夫一妻制度，但在某些情形下，是准許多妻。』（La doctrine du mariage chrétien p. 101）。這裏我們可以覺察作者感覺困難而謀調解放在眼前的兩個觀點。

註八：用意在證明「寬免」。主要理由是在洪水以後，應使地球各處重有人類，至少，也得叫天主的選民加速地繁殖。不幸的，現代人類學研究的結果證明多妻不會使人口增加，反能使之減少。猶太人對此當無所知，但也很難說天主對此不知道。

十二 姘居的合法承認

事實上的多妻沒有像一般流傳的多妻概念那樣利害；一男數妻，地位相等，像這樣的多妻是很少有的。（註一）習見的例子，在野蠻人中和非公教的文明民族中一樣，一家中有位太太，等於正婦，主母，女主人，出自和夫家社會地位相等的家庭；其旁另有

多妻是道
德墮落的
後果

一個或者數個女人，位居婢妾之列，歸正婦管轄，沒有當妻的任何權利，僅有下等利益。在中國通稱爲妾或小老婆，別處稱她們叫二等的妻或姘居者。（註二）在上面我們也說到，在一般的民族中，一夫一妻制是認爲正常的狀態，而多妻在事實上乃是對道德墮落的一種讓步。

在以上所作的古史的記載，和初民生活的研究中可以看到一夫一妻制乃是婚姻之初期狀態，並且合乎人類天性的，那末，多妻制的面貌一定是這樣的：在一個一夫一妻制的社會內——一夫一妻制通行的，受擁護的社會——肉慾的粗暴妨礙多數男人以自己的女人爲滿足。有辦法的人就去找其他的女人，久而沿習成風，無人對它再起反感了。另一方面，這種風氣對於人與人之間產生了許多嚴重後果，發生了許多衝突，法律——習慣法或成文法——因而爲維護社會秩序起見，不得不出而干涉管制。所謂管制，並非是通過贊成的意思。

法律管制
是爲正妻
的利益

此種管制常以保護正妻及拯救其權益爲目的。養虎傷身，後悔不及！做妻子的自己先縱容了丈夫，因而產生了數種使人驚異的條律；但這是可以解釋的，假設人們承認在社會的各階級中，丈夫與人通姦業已沿習成風，連他的妻室都不以爲怪了。這些條律僅爲維護和平與相當家庭尊嚴而設。在古代巴比倫，主婦可以在其自己的奴隸中爲她丈夫選擇一妾，或共同商議買一個；若是這個奴隸生了孩子，她丈夫不能另討他妾。這個很明顯的是挽留她丈夫在家而不讓他到外面尋花問柳，嫖娼宿妓，自害害人，給他的敗德喪行之事加個限止。女奴一經生子，就算解放了，但其女主人仍有權將伊打入奴婢之列，假若她想和主婦爭寵的話。（戴拉波德著美蘇波達米

亞De Laporte, La Mésopotamie(頁八三)亞巴朗的故事僅可作爲此規則的渲染。他是先在美蘇波達米亞生活、而後移到迦南的，人們想他的多妻習慣係得自己巴比倫的。(雷賽德，論多妻 *Lesétre, Polygamie*)

另一種風氣使我們看着奇怪，目的是在維護正妻的優先權而使她成爲一切由她丈夫所生之孩子的正母，當沙拉Sara，亞巴朗的女人，請他在其奴婢中選擇一妾的時候，她說：『你看耶和華叫我不能生子；到我的丫頭處來吧，我求你；或許從她可能得着兒子。』沙拉選了亞卡Agar，『把她給了亞巴朗作爲妻子。』這算多妻嗎？只有沙拉一個人是妻子。亞卡一受了孕，『帶着輕蔑着她的女主人，』沙拉向亞巴朗抱怨，他回答說：『你的婢在你權力之下，你可以隨意辦她。』(創世紀、十六、二、六)。同樣在中國，向來妾生之子按律當做正妻之子。(註三)

另有些專以處置兒童地位爲目的的律例。如同我們已經引用過的條文說：『一個男人，如有兩個女人，一個得寵，一個被厭惡，二人都生了孩子，長子如爲被厭惡的女人所生，將來他分配家產的時候，不能變更兒子們的地位，仍須以其所惡之妻生的長子爲承嗣人。此子乃他的精力的優先成績，有長子權，可受雙份財產。』(申、念壹、一五——一七)。此文雖然假定多妻的存在，它的目標僅爲規定兒童的法律地位。

妾也須保護

有些法律條款是專以保護妾爲目的的。討妾在社會裏一成風氣，就應當從事保護此中遭遇不幸的犧牲者。由此產生了一些條例；如同解放一個已爲其夫產生一子之奴婢；

猶太法律會規定；若是一個男人買了一個年青姑娘作了頭，把她收房後他不喜歡她了，那末他應當叫她家人贖回她，而不能把她賣給外鄉人；他若把她配給他的兒子，他得按照規矩把她當自己的女兒看待；若是他又討了一女，則他對於第一個女的衣食住的待遇不得減少。（出、念壹、七——十）；若是一個男人愛上了一個戰爭俘虜，他能够配她，但得許她在一個月內哭她的家人；「在此以後，你可近她，你成爲她的丈夫，她成爲你的妻子。若是她不爲你所愛了，應當讓她自行他去，而不得出賣他以收取金錢；你不得以奴隸看待她，因爲她作過你的妻子。」（申、念壹、十——十四）。由此可以看出這些條例並非允准多妻之意，只是顧全多妻的事實特爲保護弱者而定的。

外教民族的
的心理與
教友心理
不同

此類例子很多，有令人不勝枚舉之感。這些一般所謂多妻之民族的心性和我們大異，以致數位研究他們的作家爲之大傷腦筋。某作家最近談到猶太人之多妻的時候，寫着說：「真的說，這不過是一種在一妻和多妻之間的中間制度而已。」（郭得法，在聖經中見到的婚姻 Godefroy, *Marriage dans l' Ecriture*, col. 2052）。另一作家談到中國人多妻的時候，同樣說：在中國，法律竟然把自認爲無力阻止的加了規定；它爲此之故，定了一部介於一妻和多妻之間的不方不圓的法律，容忍「大婦」之旁，存在着「小老婆」。（雷督諾，女人的條件 *Le tour-neu, La condition de la femme* 頁二四六。）（註四）當人們談及某些民族，有正妻有妾，有專供主人玩耍的奴婢，還有比正妻差一點，比妾高一點的二級太太，她們也是正式娶的，有婚約的，但無正妻的權衡……談到此種情形的時候，真有點「如入五里霧中，令人莫辨方向」之感。（註

公教的倫理觀是有權威監視的

公教社會中絕對沒有此種莫名其妙的女人的情形存在；並且從這種多妻制之實際的研究上，我們可以重新認識基督教文化，在婚姻制度上所獲的進步。公教會提高了婚姻，把它成爲一種聖事——超性的實際，雖然眼睛看不見它的力量，而其加強男女精神，在他們的靈魂上發生變化作用，確是事實——使它和姘居制度永遠隔開，絕無混同之可能。在公教社會裏，沒有中間的可能；絕對不知道所謂中間性的女人，是頭等的妾，抑是第二級的妻。爲我們，只有一種婚姻，婚配聖事，一夫一妻的結合，白頭偕老的大事；除此以外，概屬非法的結合。

何以會如此呢？因爲在公教的社會裏，有個倫理的權威在嚴密監視着我們的行爲，不令其混亂顛倒，弄假成真，造成以非爲是的現象。以純粹人道的觀點來說，則顯出了聖教會的一般懿行美德——它是道義的社團，負責監視人類的一切精神利益。聖教會的教訓，它所施行的一種分別善惡的功用，使我們的道德光明磊落而爲一切外教民族所不能及。（註六）在一個公教地方，道德可能墮落得不可救藥；善惡的分別則依然如故。相反的在異教社會中，道德觀念混淆難辨，使我們這久受——十五個世紀——基督主義熏陶的精神爲之退避三舍。

公教國家不能承認姘居

然而如此我們可就到了最後的一個問題了，姘居之合法承認問題或婚姻以外的兩性關係問題。只要說雖無道德上的贊同，而有合法的認可的時候，本問題就自然地提出來了。

正好在我們公教社會有一種法理上的趨勢，在聖教會的影響之下發展擴大，是要拒絕任何敗德行爲的批准。這就是比國法規第六條所說的：『不得以私自協議對於和公共秩序及良善風俗有關的法令有所抵觸。』基督教文化係一種倫理的文化，就是說，一種關心道德的文化，一種不止在禮俗上，也是在道德規範上建立法令的文化。故而，關於家庭法規，它拒絕一切可以影射夫婦以外之結合的批准。

決不和
醜惡妥協

此種態度決非以維持人民於表面秩序爲目標，而是更要助他去實現以道德規範爲中心的理想而表現的。這正是公教社會所經常努力的；它追求一種道德秩序，凡與此秩序相反的事實它都拒絕接受，不管此類的事實是如何的多而顯耀。聖教會——並且整個公教社會跟着它——決不和不道德妥協；這是吾人所要打倒的仇敵；假若，有時，爲得避免一種更大的禍患，也只能暫時容忍它，單純的容忍而已，只當是不知有此不道德，決不肯予以法律的認可，便利它的存在。

此種態度所生後果，自屬不言而喻之事。在不道德的關係中，只能憑仗自己的力量了，因而產生一種野蠻的榮譽（面子）風氣，沒有任何依據，不能令任何人服從。（註七）衆暴寡，強凌弱，首惡逍遙法外，附從常會遭殃。可是，博愛之德，雖然說教人無分畛域，對於罪惡之犧牲者一樣具有好生之德，公教社會却不能爲任何罪惡設立保護的制度，因爲若是把惡與善同等看待，則易發生善惡不分之感，遺害社會秩序及公共利益，必定更甚於罪惡造成的不義。

去惡先從
糾正風氣
入手

這態度為公教社會乃是合理的，基督教會，既以提高人性為職責，既然是用超性生命予吾人以儘量發展的力量；一接近非公教人民，問題就變了面目。多妻制是那樣的和社會組織相關聯；若想取消它，而不在事前把社會逐漸改變了，那只能把它的人民重新推入更野蠻，更不道德的深淵中。（註八）所以，要是一個公教國家在一個多妻的民族中樹立政權，似乎應首先着手開化它，不要從禁止多妻的事件入手。應當把此中的社會因素找出來，而把它改造了。也該特別在立法上注意；可以由管制嚴密而謀達到取消它的目的。這與天主對待猶太人的情形相彷彿，當他在西乃山頒發誠命的時候。

在一個公教傳統的國家，姘居的承認問題可就不不同了。這問題在目下頗為時髦，我們要在後邊談談它。（參閱田譯「戀愛」第五節）

註一：即在出名的多妻制盛行的民族裏也是如此。「剛果人的多妻——一男而娶多女——並不是一種正式生活的方式，它仍屬於家庭制的一種偶然現象。

「這只是事實問題，並非合法。

「在各處實行多妻的剛果人中，對於第一房妻子，還是得寵的，另眼看待的。」(Da Jonghe, La famille chez les Congolais, p. 249)。

註二：在中國，妾之生活情形特殊，妻妾之概念矛盾，尤其一般人對納妾的容忍，遂使中國法律在此一點陷於躊躇：時而結婚與姘居界限分明，時而妻妾之權限一致。

「然而，態度雖似搖動，妾與正妻仍然有別，她永為次級之女，法律允許她生活於家庭，而家

庭也認她爲其一份子。』(De Smet, *Le mariage en Chine*, p. 164—165)。

註三：『中國人之妾多以金錢購買而來，地位隸屬於正妻之下，惟正妻之命是從，她所生的孩子也歸正妻

——一家的主母所有，妾則稱媵，稱媵。諸妾之子女一概爲主母守孝，比爲其生身母親更爲重要。

子女的種種孝敬都屬於主母。』(Hue, *L' Empire Chinois*, II, p. 257). — Cite: Letourneau, *La condition de la femme*, p. 247)。

註四：『多妻風行的地方，仍有趨向一夫一妻制的情勢……最單純的民族，夫婦生活中的多妻，享有同等權利，此種平等制度似乎也行於其他爲我們所不甚熟悉的民族中。但其總則，殆爲諸妻中有一人，其社會地位比其他各妻爲高，視爲正妻；在大多數的情形中，居此地位者乃第一妻，這或者，在古代，這些民族行的是一夫一妻制，多妻者花樣耳，乃情形之特殊者……她常以稱呼不同，與他妻有別……當允諾德 J'unod 向一年長的土著詢問爲什麼在諸女中有此區別，他得到的答覆是：「第一個女人是眞妻，其餘的儷人精耳。」即令此正妻無何特權，她總是一家的主婦了，她實有維持各女秩序之責，有時她的權威高大，力能奴役諸女。男欲置妾常向其妻徵求同意，她的通過是具有決定性的……」

『正妻與他妻之間，區別之大，常使各作者認第一妻爲名正言順之眞妻，其餘的則爲妾，各作家稱之爲混合制，改造過的一夫一妻制和蓄妾制……』(The history of human marriage, III, pp. 28—36)。

註五：應該對此問題之困難深刻認識，即對異教民族生活制度之敘述者，既非法學家，亦非道德學家，他們措辭用字，類皆概括籠統，茲舉一例：『都啞耳克人 Touaregs 皆一夫一妻者，就是說只准討其本族的一女爲妻，但不禁止他們在本帳篷以外討妾或使用所處之女。都布人 Toubois 也能有數妻，分住在不同的村子或帳篷中。』(Abadie, *La colonie du Niger*, p. 210)。不禁止蓄妾也

能有數妻云云作何解釋？在我們的社會內，何嘗不是如此，一個旅行家察覺在我們的地方，金屋藏嬌者不少，而我們的刑法和我們的民法則僅對男人犯姦，引姦來家生活者科以刑罰，可予妻以提出離婚之訴，這樣就能算法律准許多妻嗎？

註六：在此一點上，有人可以反駁說，在誓反教國家裏基督的婚姻觀繼續發生作用，縱然那些基督徒（誓反教徒）不承認婚姻為聖事，縱然在他們那邊沒有一個像天主教那樣的神聖權威。

自然呢，天主教在千百年以前所樹立之堅固的道德傳統，基督教徒自必享受其善果；誓反教國家從其隣邦天主教國家所受影響自亦不小。但在下文，我們將看到主持我們的婚姻觀者只有公教，基督教徒教雖然只有三個世紀，其對婚姻概念早已意識不清了。

註七：在這些不道德行為內，賭博一項，法律始終拒絕保護。所以賭博賭通當就不認為正式債務。但是那些賭鬼們却會倒果為因，撇開賭博的罪惡性質不提，而自吹自擂，說什麼，賭博賭是一「面子事！」不關法律的事情，而以輿論為後盾。有時候，賭博賭比正式債務還要重要。在家庭以外的性來往上還沒有達到這種地步。它（好情）慣用撒謊，走私，出賣，種種手法，向來也不受人責備，但也永不會為一般正人君子所默許。

註八：在許多黑人民族中就是這樣，因為農村勞動者全是婦女。富人所需之女人因而很多。在取消多妻制以前，應儘先改革經濟組織，此組織一經改變，則多妻之風或者自會稍戢。

也有以準備丈夫的飯食為女人之主要職務的民族。家有數妻之人才有許多吃的東西，在那裏男子是以每日之飲食數量增加其社會地位的。

有些部落，酋長應在其所轄各村，每村內選擇一妻。如此則於酋長及各村間，永存親屬關係，而所有政治系統，就與此直接相連繫了。

也不可忘掉，在很多民族中，人們都認為一個女人為一男子服務而不做他的妻妾是不可能的。

十三 婚姻的不可拆散性

婚姻之不可拆散問題和它的單一問題是並行的。由同樣的原理中生出其必然性，且遇着相同的困難。

家庭的利益、要求男女二人之本身毫無保留地、互相授與，共同致力於家庭的事業。家庭必須成立於他們的結合上。家庭延長其生命於子女身上，是以子女應繼承一個傳統，唯一的，由其父母之團結得來的。經常地，家庭的主要工作，為生產兒女，教養兒女，畢生鞠躬，至死方休。若是以女人生產直至四十歲以後，男人依習慣比女人年紀稍長，在今日的文明社會裏，兒女的教育要父母照顧到二十來歲，有時還更晚，父母之工作必至衰老方可完成。即令二人同享高壽，他們在兒女的眼中象徵着家庭的一致和延長，並且，家庭制度的利益要他們兩人共同成為家庭之唯一中心。

夫唱婦隨
白頭偕老
永不變心

關於夫妻的結合及其在婚姻中的互相扶助，需要一個單一而堅定的結合，以資保障這兩個生命的永恆不分。夫妻們之結合成姻緣，應具有夫唱婦隨，白頭偕老的意志以及至死不渝的決心。他們應意識到此事若一失敗，即不可救藥，故而不得不特別謹慎小心；並須具有決心，在他們的幸福受迫害時，能犧牲一切來挽救它；最後應知道婚姻事業不但是重要的，並且是神聖的，應以尊敬、嚴肅的態度去接受它的義務。

如果人們已接受了我們在家庭一書中所說的家庭秩序之一般原則，婚姻之不可分離性就似乎無須再事證明了，因它是基本原理的自然結果，至少應作為一條通則看。可是我們不止說這不可分離性是一條通則，而且要證明它是一條絕對原則，決不容有例外。

離婚論者
的藉口

果真，在有些情形中，雖然盡了一切人事，而婚姻生活仍然成為夫婦的痛苦，並且如此下去，連兒女的教育都要受影響。這就是一人作孽，全家遭殃。主張離婚的人常把這例子首先提出。

解除糾紛
的辦法是
析居

在此情形下，可以准夫妻中受委屈的那一位離開他的伙伴，但如此，並非接受離婚。離婚是當夫妻活着的時候，把婚姻解除，其後果自然是允許重新締婚。不必辦到那種地步，但可以根據法律暫行析居，摩擦自可免除，而夫婦關係仍未解除，所以不得和他

人結婚。

反對離婚的公教作家通常所用的論據是夫妻關係一經允許可能斷絕，則此關係即失去其堅固性，婚姻之事就不再為人所重視，對於離婚的一切防範，均將失去效用；人慾橫流，勢如川之決口，任其興風作浪，婚姻之動搖，亦將永無休止之期，家庭因而崩潰。教宗良十三說：『離婚一經照准，就再無任何力量把它阻止於前所劃定之境界上了。』（*Encyclique, Arcanum Divinae Sapientiae* 教智秘論通諭。）

這些肯定有事實作證明嗎？

離婚的
兩種形
式

在人類歷史上，離婚呈現於兩種形式下：或者是對於人性軟弱的寬容，或者是倫理學說的結果。人性軟弱的寬容：這是非公教民族的離婚情形；倫理學說的後果是近代西方社會的離婚情形。

單方面
的權利
：休妻

在非公教民族中，離婚種類，頗為複雜，它同婚姻的單一性大致相同。在某些未開化民族中婚姻也似乎是不可分離的；即在荷馬時代的希臘也是如此。（註一）此外，離婚存在於各處，惟在實施上，大有分別。在某些地方常發生，在某些地方較少，或受理由輕重的限制，或一任夫妻間自動的高興。在很多民族中只丈夫享有離婚權，即世之所謂出妻。別的地方，妻可以要求離異，但其所持理由頗不一致。在某些野蠻民族中，婚姻有訂為短時期者：數年的，數月的，或僅數週的，一律視作合法結婚；所生兒女，完全享有合法權利，雖然他們父母在約定期滿後要離開。（註二）

當注意這些民族，其中大多數是實行多妻制的，所以離婚對於他們比對一夫一妻制者不重要的多了。多妻者想換老婆的時候，只用多討一個好了。完全是經濟問題，各妻的生活都由他負責。

不見得離婚在那些地方用得着什麼理論作根據；這不過是一種習慣，猶如多妻，或耕居，全由行動變成風氣，大家處之泰然，認為合法。

現代式
的離婚

今日西方社會的離婚可就不同了。它以戀愛自由的天賦權利的理論作依據，離婚就是這理論的實施。我們應該在一般的原則下研究離婚問題。我們著有專冊，恕不在此多

資。(參看田譯「戀愛」)。如今所要檢討的是，離婚在一切理論或學說之外，本身所能發生的影響。很難把離婚的後果從家庭之墮落原因內分出。很多民族的家庭組織帶着一些腐化的種子；多妻，敗德喪行的公開和默認。但於各民族的歷史過程，對家庭的進化以及家庭制度之盛衰的因素，我們所知道的尚覺不夠。為明瞭離婚的真相，應探討它在某一社會進化過程中，何時發生，如何發展。

但是有兩三個社會為我們所深知，如古代猶太社會，古代羅馬，東歐的基督社會，所以我們這工作還可能進行。

猶太人
的離婚

對於猶太人，我們有若干文獻。梅瑟遇着民間盛行離婚，「他制了法律去限制它的氾濫。」(雷賽特著離婚 *Lesétre, Divorce*) 對此問題和對多妻不同，梅瑟為他們立下條律，並指出在什麼情形下可以應用，並遵從什麼手續(申、念肆、一——四)。惟夫享有離婚權，當他的女人行為不潔而可恥，使他不喜歡的時候，他可以出妻。梅瑟沒有說明這種不潔的性質，這可不是與人通姦，因為在那時候，通姦是處以死刑的。文字上是不無疑問的，所以到後來猶太的教長對此分為兩派，一個嚴格派，一個寬大派。嚴格派用心叫離婚事件複雜而減少；寬大派則縱人胡為，任何細故都可成為離婚理由：丈夫的不悅，一盤菜作得不好了，燒肉燒得太焦了，一個動作太笨了，諸如此類。連男人愛上了別的女人也可以離婚。(雷賽特離婚)但實行離婚者，都是地位高的人，至於猶太民衆的離婚的事實，我們知道的不很多。

羅馬人的離婚

對於羅馬人的私生活，我們知道得更清楚。羅馬在它的初期文化中，婚姻是實際上不可分離的。大家所爭論的是要知道離婚在當初法律准不准；無論如何，它沒有存在痕跡。有些作家，如：契里烏斯、刁尼制、伐郎斯等，說第一椿離婚事件發生在公元前五二〇年。(Gellius, IV, 3 et XVII, 21. Denys, II, 27, Vol. Max, II, 1; 4) (Stradler, Droit romain t. I. p. 384.) 及至古典時代，羅馬上等社會中，離婚成爲日常之事。共和末年及帝國初期中的歷史上的名人，大多數都是離了婚再結婚的。(註三)

然而必須格外小心，勿爲文字的誇大所蒙蔽。我們得到的記載都是關於貴族社會之離婚情形的；在一個沒有統計組織的時代，關於平民階級私生活的情形無從考核。我們對於羅馬生活知道的情形，猶如今日社會生活得之於報章的一樣；只能知道些特殊事件。

最嚴正的作家也會被浮光掠影所欺。雷飛夫 Lefebvre 在他的法國婚姻法權史中，曾研究羅馬帝國時代的婚姻狀況，而在離婚事件內有一項原則：「婚姻解除了，妝奩可要求如數歸還」。雷氏指出羅馬法家所遺下的檔案中，三分之二屬於離婚案件。(參攷 Digeste 文獻集) 因而他寫着說：「可見，在當時，最常見，最易見的爲離婚方式……假設羅馬人會用統計的話，每年所記錄之離散情形，夫婦生而離散者必較死而相別者爲多，甚至於可以說，每一個羅馬人在其一生，要離數次婚。(見該書總引，頁一三四)。此中含混，可謂顯而易見。從離婚涉訟和死亡後的析產爭訟中，著者結論說：因離異而拆夥的比因死亡而拆夥的多。好像因夫妻反目而訴訟離婚之訟案的件數，比因夫妻中一人死

亡而經官離散之訟案件數多，照著者看來，不是自然的。我們若涉覽一冊今日法院的檔案，定會發現人之以汽車出險而死亡者比老病而死者數目多。這能夠說因汽車肇禍而死的人比因衰老患病而死的人多嗎？

社會實情

民衆生活
史不多載

另有些歷史家把事情看得比較清楚。其中一位寫着說：『我們已經請大家注意，爲給羅馬社會一種公正的判斷，我們應該提防那一種職業性的，幽默的，出自倫理學歷史家，哲學家或神父師們的悲觀主義……今日的世事很可以作爲往日舊事的說明，並且我們有的是證據。評判法國或巴黎能够拿那三數千人的豪門生活與無恥報紙作根據嗎？吃苦耐勞，忠厚大方的法國民衆是永遠彎背曲身的在幹生產，無聲無臭的在生活着，維持家庭的尊嚴，操心兒童的教育，爲法國謀富庶，培養國力。這羣衆，報紙很少提及。對於羅馬社會，情形也是這樣嗎？是的。傳到後世的腐化生活的故事都是屬於羅馬當時社會中最顯耀的，最露頭角之份子的，或是屬於解放了的鉅富財閥。至於日夜工作不休的小資產階級，爲人作助手，操筆事者，負販經商者，航海者，務農者，則無人提及或言之很少……即在羅馬高級社會裏也有些僥倖的例外……我們存有一種極其可靠的文獻：小蒲理乃 (Pline le jeune) 的書札。關於他自己的家庭，說得很好；這還不够，對於他的朋友的家庭，他給我們描寫得有情有義，高尚純潔，充滿了天倫之歡和骨肉之情；當他談到西班牙的時候，他寫着：『甚哉，此省，精神之可欽，風俗之嚴肅。』(Ep. II, 13, 4) 他說名邑勃來西亞 Brescia 『謙遜樸實，蔚爲風氣，大有古代儉樸之風。』(Ep. I, 24, 4)。他對名邑巴杜 Padoue

寫着說：『此地風俗嚴肅，你知道嗎？』（Ep. I, 46, 6）。（見 Baudrillart, *Moeurs patennes, Moeurs chrétiennes* pp. 56—57）。同樣地，*Le Puy* 西崖（Gaston Boissier）談到達西德（Tacite）的時候，誰都知道這位大歷史家，向來對女人都是很不容氣的，他說：『可是人們在達西德左右生活過得很好……他用幾個意義含混而情意特重的字句，叫人測度他是怎樣的對其夫人有情義……他以動人的姿態慶祝其岳父 *Agricola* 的家庭和 *Domitia Decidiana* 的家庭……施乃格（*Senèque*）比達西德心腸還硬……他向來不放过一個機會去虐待女人……他這樣虐待女性，可算太無情義了；沒有一個哲學家像他那樣的得到女性的好處的……他自生到死都受着女人的愛護，他的政治上的成就和他的家庭幸福，那樣不是得自女性的？這位婚姻的大仇敵結過兩次婚，我們未見他對此後悔。他告我們說，雖然他是那樣的一個苦行禁慾主義者，他對其第一夫人之死却大哭特哭。他二次結婚，娶 *Paulina* 的時候，他年紀已長，但此結合却給他帶來了少年青春。』（*La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, t. II, pp. 233—235）

請讀者對我在這個次要問題上的冗長敘述加以原諒。實因各倫理學家，各文學家把我們對古代羅馬的觀念歪曲的太甚了，不得不加以有力的糾正。

離婚在東方教會可算是我們有生以來所見到的最奇特的例子了。

在聖教會初期歷史中，依照公教的傳統，離婚是一律禁止的。教父們對此根本不加討論；而只討論在喪偶後，有沒有第二次結婚的權利問題，這為我們今日的人看來似乎有點過火。

希臘俄國離婚大觀

到了第九世紀，好像，正式離婚才進入了東方教會。（註四）『這夫妻不和的行動似乎很久在西方都不知道；一至今日，它的蔓延才叫西方知道了一點。』尤紀，婚姻在希臘、俄羅斯教會 *Jugé, Le mariage dans l' Elise gréco-russe, Coll. 2323*

離婚的理由很快地就加增起來了；姦情之外，加上了癩痢（長期的，男人的三年，女人的五年），夫妻中一人離鄉五年未通音信者，夫妻中一人入教或叛教者，種類繁多，以至於夫妻口角，發生怨恨，難以同居下去者等等。及至十六世紀，一種重大的脾氣不和就夠了。在實際，離婚深入社會成爲風氣，只要想離婚的，沒有達不到目的的。

公教的正確主張

我們在上邊引的三件史實就够證明公教倫理學者的主張正確了。離婚一經承認，則所向無阻，風行雲馳，馬上就蔚成風氣。但在我們所引證的民族中，却也沒有形成家庭的崩潰與婚姻的消滅。相反的，猶太人和正教人的家均爲世界最堅固的家庭。至於羅馬人的家庭，在其演變中遇着了基督教，其結果就無需我們多說了。

在猶太等三個社會以外，可以加上中國。惟於古代中國，離婚權祇夫所有，是爲出妻，婦人有七出，三不去之理由。男子出妻亦有限制——士三出妻，逐於境外——可見離婚終屬生活的特殊情形。（Cfr. Letourneau, *La condition de la femme*, p. 252 et s. et Westermack, *The history of human marriage*, t. III, pp. 302—304, 徐朝陽著中國親屬法溯源頁111—115。）

由以上事實所得之最後印象，即是一個家庭傳統堅強，子嗣特受重視的社會內，離婚只呈現一些微弱的毒菌。一個希望兒女衆多的男人，心中必深知父子關係的重要，出妻，於他殊非易事；可見兒女是婚姻的堅強聯繫。羅馬人的離婚就不同了，跟着它就是家庭的墮落。這墮落表現在生育的減少上。素爲吾人所知之古典時期的離婚人物大概兒女很少，或竟無子女。

白頭偕老
自由結合
恰恰相反

因此之故，公教作家對於用自然法的名義去宣告離婚的否決，覺着有點遲疑。戴米尼說：「請注意，控制一切辯論中心的微妙點，不在於證明夫妻聯繫的穩定性和永恆性，這是根據自然法的最先原理建立的，它與自由結合直接相反，但，再應證明的是：這個穩定性是永久不變的，它是建立於一種絕對不可撕毀之契約上的。可是，我們已經說過，這個絕對不可分離性既不是自然法首要原理所決定的，當然不能用一種至上權威的、不容置辯的論據去證明它。」

「故而，不可能證明一切夫妻關係的離散，在純哲學的觀點上，本身即罪惡，不容分辯地，普遍地不容寬恕，說它因爲根本違反婚姻主要目的。（基督徒婚姻學說 *La doctrine du mariage chrétien*, 一三四——一三五頁）。

更澈底
的態度

然而，再仔細一看，好像可以採取更澈底的態度。在以婚姻主要目的爲重的民族中，離婚並不能毀滅家庭；這些民族中，大多數都實行多妻制或合法姘居制，這些惡習也沒有毀滅了家庭；但若說這都與它毫無妨害，那就超過前提了。

離婚的發展是一種災害，凡是相信家庭之需要的人都不承認此說；只有那些提倡戀愛自由的人，要廢除家庭的人，才希望離婚的普及呢。在某些家庭觀念深重的民族中，甚望離婚作用爲之失效，離婚法律爲風俗力量所制服，這證明了離婚制度不能摧毀家庭，如此而已。大家知道，離婚一經承認，就再也不能阻止它了。似是而非的理由，都要變成離婚的藉口。這正符合一位當代社會學家所提出的原理：『一有了離婚的許可，就要引起人離婚。』（梅理納著家庭道德 *Méline, Morale famili* also 頁四五）（註五）

但就實際說，有沒有事實就其本身而論，可承認離婚是合理的呢？人們常會叫我們對那配偶不良而使其生活成爲不可能的人，表示同情和憐惜。設若不叫這類人離婚及重新結婚，則其人生意義就完全失去了。這不是不公平嗎？

不可離
婚之理

在前面，我們說過，愛是人生天賦的權利，爲適應人類發展所需，自有各種制度的形成，吾人應在此類制度範圍以內尋覓我們的幸福。家庭係此類制度之一；它的組織當以便利人類在最優條件下繁殖滋長爲目的，並須保障夫妻幸福生活所須的最優條件。若是這雙重目的能在永不分離的婚姻中容易實現，人就無權再用另一種結合方式去尋覓幸福了。若是有人在此終身式的結合中找不着幸福，固然值得我們同情——尤其對於無辜的一方面——可用析居的方法來儘量中和他們不幸之結合所給的痛苦；但也不能把他們的情形加以戲劇化；沒有結婚的人，也不是不能在婚姻中找幸福嗎？問題的主要點不是要知道全體的人——一個一個數的——是否都在終身式

的婚姻中找到幸福，而是要知道此式婚姻是否為家庭制度之最優的婚姻方式。

最優的婚姻方式

終身式的婚姻設若是家庭制度之最優的婚姻方式，我們可以加一句說，它也必定是使人最能滿意的婚姻方式。找到一種能使一切人在每一觀點上都能滿意的社會組織恐怕是神話；不幸之事，總是會有的。能使不幸之事儘少發生的制度就是好制度；與其削弱

夫婦聯繫，使人痛苦增加，何如加強它呢？

這觀點幸為主張限制離婚的學者（蒲拉牛先生——巴黎大學法學院教授）採為首要的論據，可以說明它的正確。我們不過拿它來作個比喻，切勿將其含義弄錯了。（Planiol, Traité de droit civil,

nos 1140—1146)

離婚的釋正大解

他所給予贊成離婚的主要理由為『實踐的理由』，說是夫妻間的共同生活既成爲不可能，不可判決他們過那強制的獨身生活。『可是，通常總是夫妻中一人犯姦，或者二人全與他人通姦，才使共同生活成爲不可能；能相信他們一析居就放棄了他們的非法關係嗎？再者，被遺棄的女人其情形何如！並且受了污辱的丈夫，他的名字和他兒女的名字到處叫那女人拖着，他時時刻刻受着需索款子的麻煩與壞名譽的襲擊。所以說，析居只是一種換湯不換藥的辦法。既不在一處生活，口角是沒有了，但一人放蕩行爲不改，必使另一人爲之失望，若是二人同樣浪漫，則聲名狼藉，更無以掩飾矣。析居以後，夫婦們胡作非爲，一如從前，雖然是變了方式。災患的原因，既然是婚姻，應當撤消的是它，而非共同生活；唯一的良藥是離婚。爲恢復和平，應歸還每個人

的自由，如同在結婚前一樣，離婚之決定性的利益，在能使分開了的夫妻，各自再結良緣。」（註

六）

不得離

婚只准

析居

我引用了全文，因為像這樣嚴肅重要的一位法學家，讀者想不到他竟然這樣糊塗而

說得振振有辭。最後，因為女人在析居後仍能敗壞她丈夫的名譽，因為她仍姓他的姓，

仍向他要錢，或者相反地，丈夫會給他的女人造些經濟上的困難，這只因法國的民法故

意把析居制度弄得叫析居的夫婦蒙受損失，無以為生，不得不走向離婚之一途。（註七）公教人士

——離婚說之敵人——向來就要求析居應享有離婚之權益，但不允許有再結婚的權利；蒲拉牛先生討

論析居之弊害，猶如上文他敘述的那樣，認為是這制度本身帶來的，真有點幼稚或者缺乏誠意。人們

把析居這樣規定了使它毫無它所應有的效驗，反而宣佈它是無濟於事的，這真是不澈底的辦法。

理正詞

嚴答蒲

拉牛

蒲拉牛之論證的堅強處是准許夫婦重行結婚，以便再不與人通姦。這個也可以說，

人們有了不道德行為的時候，就應當宣佈它是道德的，於是社會秩序不亂了。不管我們

怎麼辦，那些人是要通姦行淫的：准他們結婚好了。那末既然有些結過婚的人實行金屋

藏嬌，也有些女人倒貼養漢，何以不准許重婚呢？而且，有些人，爲了不同的原因，視姘居勝於結婚

，何以不認姘居爲合法的呢？只要承認了蒲拉牛先生「實踐的理由」的原則，就急轉直下而達自由結

合和家庭廢除之途了。

蒲先生在其書中，沒多遠，又遇着一個辯難的說：離婚盛行使夫妻聯繫削弱，可以動搖婚姻狀態

。他沉着地回答說：「離婚的嚴格管制可以避免濫用。這只是一種組織問題，而非原則的辯難問題」。再往前翻一頁，他陳述了統計數字使他歸結說：「日甚一日，發現一種令人生氣的現象：單純的離婚之可能性，就拆散了許多家庭，沒有它家庭就不會拆散，或者就忍耐下去了；它成爲一種拉哨的汽笛，專事製造假空氣的工具了。最後是人們因此輕率地結婚了，他們以爲，如不合適，離婚罷了。」多麼漂亮的結論，讀者可以看得出蒲先生在諷刺誰呀。（註八）

蒲氏認爲詰難離婚一經公開，事件必日見增加，不能算作原則上的反駁。但他那「實踐」的論據也不見得對離婚說有多大的效用。他好像沒認清在道德的和家庭權利的材料上只有尋覓家庭利益的一條基本原則，從此第一原則分出的次級原則，都是些實用辦法而已。

溫和派的
主張

我在此引用了蒲先生的論據，因爲他端方沉着，確是學界所景仰的名作家。其他主張離婚的溫和派則號召同情拆散的夫婦，受強迫獨身生活的節制，意在調整他們的不正常的生活情形。其中還有些荒誕不經的人以兒女的利益作其理論的根據。蒲先生也說：「離婚對兒女的運命只能改善。與其叫他們生長在父母分居生活中，何如叫他們看見父母因結婚而生活於正式家庭中」。美麗的抽象說法！誰都知道在實際上，一位鰥夫或一位寡婦於再婚後對於從前所有的子女，相處甚爲困難。再婚的人遇着另有父母在世的子女而又同他們的父母有來往，怎麼辦呢？兒女成爲初婚的回憶標幟；更有甚者，他們乃是舊日夫妻的一種聯繫；當然不能說無例外；再婚的新人們需要精神特別的高尚啊。然而，社會組織不可以期待着因着特殊人物而產生良好效果。

註一：篇中屢用『似乎』字樣，因為這般未開化的民族，沒有成文法；再者我們對他們的認識也不够；我們所能肯定的惟一個事實，即沒有發現他們有離婚的事情。

註二：人們引用的短期婚姻，計有埃斯基摩族，美洲某些土著，某些黑人民族，西藏，古代亞拉伯人——根據馬斯林(Ammien Marcellin)。在墨加，宗教當局對朝聖者，在留居聖地時所締結之婚姻，一律加以承認。(Voir Letourneau, The history of human marriage, t. III, pp. 267 et suiv.)。

註三：「此話乃施乃格(Sénèque)所說，決非浮言瀾調，他給我們說，不止一位羅馬上等社會的夫人，計算年歲不用執政官的更替數目，而用她們丈夫的姓名。尤夫納爾(Juvenal)想到一個五年中更換八個丈夫的女人的時候，不覺大怒。本書作者的一位朋友向著者肯定說，他在地下城——彭拜(Pompei)念過一篇被其第十一個丈夫葬埋之女人的哀啓。聖熱洛莫(Saint Jérôme)記載着——這是偶然的現象，但很有意思——一個女人次第更換了二十二個丈夫，此是在她最後的丈夫娶她以前——她乃此人之第二十一個太太。」(Lefebvre, L'histoire du droit matrimonial français, Introduction générale p. 97—98)。(請注意：這位太太共有過二十三個丈夫，而這丈夫至少有二十一個夫人。譯者)

註四：正式離婚，因為古代作家常用 Divortium 一字來指我們今日所說的分居，這與離婚的意義是不同的。此字現已失去了原來的意義，因而生出了誤會。許多非公教的作家強稱離婚在初期教會裏是准許的；比方說，羅貫所著婚姻論(頁二四三 Roguin, Le mariage, p. 243 et suiv.)中就這樣說。這是，因為他們每次在各聖師著作中遇到 Divortium 一字時，就想像着夫婦關係的完全解除，而准許他們再行結婚。在 Esmein, Le mariage en droit canonique, 2^e partie, titre III, ch. 11 艾思敏所著的教友婚姻論中也有同樣的假設，惟口氣緩和。如果對證他們所引之原文

參考時，沒有一位正統的公教作家明確規定析居後的丈夫 (Divorcé) 有再婚權。惟此種文義頗為含混，若是沒有聖教會的傳統，甚難予以解釋。

註五：孔德在實際政治（第一冊，引言）內說，『單只一個變換的觀念就能激起它。』這和梅理納的意思正相合。

註六：響應此論者有雷飛夫先生——蒲拉牛先生在巴黎大學法學院的同事——他說：『社會自然應當顧慮叫那些不幸的夫婦們，在婚姻上失敗的不要受過分的痛苦。可是，當初他們心甘意願地結了婚，他們深知婚姻制度所需的是白頭偕老而自動接受的啊。在這些人們當中，許多是因為他們輕率地結了婚而感受痛苦。分離，把他們從不能再忍受的共同生活裏解放出來，替他們去掉了最大的痛苦。惟世人所欲知道的是准許了他們廢除了合法的聯繫，並予以再結婚的可能，這並不是同情個人的簡單事件了；這成爲另一高級問題所統制的問題了。我們當分清，設若同意放棄婚姻的永恒和不可拆散的原則，社會及家庭所感受的還是利多，或是害多。那末，在此上，毫無疑義的，對離婚的一切讓步，威脅動搖婚姻制度的堅固性，此乃公共利益的真正觀點。』(La famille en France dans le droit et dans les moeurs, pp. 67—68)

註七：拿破崙法僅對析居作了初步的規定，僅於三一一條，規定析居因身子的分開而帶財產的分開。女人仍姓夫姓；她所生之子女當然爲其夫之子女；夫婦間有互助的義務，妻之割讓或抵押財產，訴訟，承繼財產，或施捨，經營商業均需丈夫許可。在法國，一八九三年二月六日的法律歸還了析居的女人使用法律的全權，准許法院禁止此等女人繼續使用夫姓。比國一九二七年三月二十日的法律給析居了的女人以使用公民權益的全權；並另外准許男人得依法聲明否認其妻於析居後所生之子女。

註八：另有一位法學家叫我們聽一句良心話，當他說：『只有那些純潔的法學家，向來不與生活接觸，而永把民法的條款放在面前的，只有他們還相信離婚之規定的一些原因。』(Bonnetace, La philosophie du code Napoléon appliquée au droit de famille, p. 250)

十四 離婚問題在公教社會

離婚問題在當前社會，非但由自然法的角度提出，它並且是站在天主聖誠和自然法的交叉點上，一經分開，自然法在施行上就顯出虛偽了。

基督親口禁止離婚

吾主耶穌基督親口禁止了離婚。如此一做，好像指示出婚姻的不可分離是出於自然法的，因為，當猶太人問他，可否准許一個男人出妻，並爲着什麼理由時，他回答說，「你們沒有唸過嗎？當初創造人的，創造了一男一女，並且說：就爲着這個，人要離開

其父母去貼近其妻，他們兩個要成爲一體。那末天主所配合的，人不可分離。」當法利叟等回答說：

「那末爲什麼梅瑟命令給了女人休書後，才休棄他呢？」的時候，耶穌又說：「梅瑟允許了你們休妻，乃因你們太忍心，但在當初，並非如此。」（竇、拾玖、三—八）

福音經的根據

我們在此處且勿討論，耶穌所說之當初的情形，此與天主造人因而建立了自然秩序，或與一種太初的啓示有關。無論如何，這條福音律乃是一條婚姻之不可分離性的法律。『我告訴你們，凡非爲了姦情而出其妻再娶者則自犯奸淫；娶休婦者亦犯奸淫。』（

竇、拾玖、九）。

大家都知道這段經文爲誓反教徒及正教徒所爭論過，認爲在有好情的時候准許離婚，以此爲證，並且正教的人——誓反教徒也一樣——把奸情推廣到「莫須有」的境地。（註一）然而在新約內其他

和婚姻有關的經文，都證明婚姻是不可拆散的。

在瑪爾谷和路加福音經中，有着同樣的經文：「凡人休棄本妻，而別娶者，就犯了姦淫。若妻子離棄本夫，另配他人者，亦犯姦淫。」（谷、拾、十一、十二、路、拾陸、十八）。聖保祿也有同樣的訓示：「因着婚姻的法律，女人是連於其夫的，只要她的丈夫活着……若是她另配別人，而其夫尚存，人便稱其為奸婦……」（羅、柒、二——三）。「對已經結婚之人，我命令——不是我而是主——女人不得離開她的丈夫。若是不得已離開了切勿再嫁，或仍言歸於好」（林前、柒、十一——十二）。公教所到之處，離婚之風因以稍戢。公教之勢力每受東方裂教，誓反教，唯理主義等的牽制，於是乎，離婚行為得以放縱不羈。按實際講不可分離乃是一種獨特的公教學說。

孔德等也主張不得

有幾位非公教的學者，孔德（註二），黑智爾，羅瓦西，素以個人隸屬於社會為說者，可以稱為婚姻之不可分離派，他們顯然是祇立於大多數者之前，天主教會之外。

離婚

既然事實如此，我們就不得不特加注意。因為是只在天主教力量可以左右輿論的地方，離婚問題才被人提出討論。所以我們應注意到我們的雙重觀點。

雙重觀點

：一、價值說

首應證明婚姻在自然法上的不可拆散性，或者，如果大家高興改用另一公式，則為不可離婚的社會價值。這樣就會有非公教人士來附合我們的主張，因而加強公教的保證。當我們意識到信德和理性一致符合，不僅在有關基督和聖教會之威權的信仰基礎上，而且在公教倫理之每一實施上的時候，我們就覺理直氣壯了。認清我們的家庭倫理原則確係人類完全

發展的一種原則，這給與公教人士一種安全的要素；每逢人們說我們服從一種反自然的倫理道德時，我們可以辯白了。

二、環境

支配說

另一方面，歐洲現代文化是由基督主義演化而來的，或者說句大家的話，是由基督社會蛻變而來的。那末，我們明知失去信仰即到達文化的墮落，所以我們應用盡力量去防衛我們的社會，保持其公教的、基督化的靈魂。可是，信仰堅固的，深知其所信者何物，所行者何事的人，為數甚少，很多的人是疑信參半，對其信仰一知半解，日常行事和外教人所差無幾。他們既然缺乏宗教生活，則其意見和行為俱受他們所處之環境的支配，若有非公教之禮俗，非公教之制度通行於世，他們的信仰就無以抵抗了。

離婚的來勢就是這樣的。由制度的許可而入於風俗；風氣一經流行，就耳濡目染，大家不以為怪了。公教徒的相信婚姻不可離者日益減少，在一般人容忍離婚的情形之下，他們的堅決立場愈覺難於維持了。離婚的存在因而成為基督文化之日趨消失的一種因素了。

離婚是反

自然反家

庭利益的

公教人士對於離婚的態度係由多方面來決定的。其不承認離婚的理由是，因為離婚反自然秩序與家庭利益；同時更因它是背宗教的一種因素。在自然法的領域內，我們應團結一切深明這種真理的份子。然而，切勿為幻覺所欺；心靈高潔，不為成見所困而在此一點上同我們聯合的人，為數定不會多。實際上，婚姻之不可分離的維持，僅限於天主教道德力量所及之處。

各國對
於離婚

在四十年代（一九四〇），有以下各國禁止離婚的：安多拉共和國、愛爾蘭、義大利、瑪爾太、聖馬丁、阿根廷、玻利維亞、巴西、智利、哥倫比亞、巴拉圭、祕魯。以上各國均信奉公教。在波蘭爲天主教人無離婚法律。在南斯拉夫之Slovenie et la Croatie-Slovenie 地方也禁止離婚，那裏行的是奧地利古代法。在一個公教國家，只要有一個非公教政府上台，照習慣，他首先要通過離婚法，這是在以下各國發生過的事情：中美洲共和國，南美洲三個共和國，葡萄牙（一九一〇年）捷克斯拉夫（一九一九年）西班牙（一九三一年）。

在比利時，離婚法由拿破崙法引入國境，實行至今。最近幾年來，在公教方面發生一種新趨勢，要求取消公教徒的公民婚姻——而非取消離婚——並要求對其宗教婚配的合法承認，如此一來，公教徒就無所謂離婚了。

在法國，離婚法由大革命所制，經過拿破崙法，爲復辟時期所取消，今則成爲世俗政府的法律大綱之一。它被一八八四年的立法所恢復。一部份著名的法學家，宣稱在原則上是反對離婚的，惟他們主張在實際生活上，離婚已成爲習慣，不能在『目前期望逆流而上，回復到一八一六年的法律上去。』他們認爲『離婚既已存在，不可能在今日取消它，最好祇有承認已成事實，贊同制度的原則，設法使它勿趨下流而已。』（Colin et Capitant, Cours élémentaire de droit civil français, t. I. pp. 203—204）雷飛夫先生的意見也是如此，他對離婚的原則批評後，僅結論說：『離婚的恢復不能算作一種進步，在今日的社會環境中它是否係一種必要的救藥都不敢說，與其

說放開它的羈縻，任其所止，還恐怕是各立法者、司法者、輿論界，應該大家共同努力，把它納入正軌，加以限止。』(La famille en France dans le droit et dans les moeurs, p. 73)

註一：『違反着耶穌基督的嚴格禁令，希臘俄國教會使婚姻的聯繫那麼容易的廢除，他們的教律家怎樣的解釋此事呀？……第一他們藉口的，是吾主耶穌曾准許因奸情而離婚……其次，他們則以為，聖經上關於由自然死亡，或因奸情而撤銷婚約的教訓，不能看得太呆板，應當作一般的指示着，餘可類推。那末，自然死亡之外，有因法庭判決的公權死亡；有因革除教籍的宗教死亡。長期的外遊，故意的遺棄，均等於自然的死亡。再者，於明確的奸情以外，尚有各樣各色的祕密奸情……』(Jugie, Le mariage dans l'Église gréco-russe, col. 2337)。沒有一種經驗更有力的證明，只要承認了離婚，一定會達到有求必應，無以拒絕的程度。

註二：『在兩個那麼不同的東西——男女之間，壽命又是那樣的短促，善自互相認識，相親相愛，能算是多餘麼？可是，人心又是那樣的難測，社會愈應起而干預，俾能排除一切憂虞不決和各種變幻莫測的反覆激盪，無情無義，無窮無盡的試探冒險，以陷人類於萬劫不復之境……』(Politique positive, t. I, Disc. préliminaire)

校讀後記

傅夢弼

在讀完本書之後，我的腦海中，浮現了一個簡單而可貴的故事，想和無數的青年讀者，在閱畢雷教授所著之婚姻問題而心理上發生一些感觸者，談談此一故事。故事是美麗的，恐怕它的深刻意義，也正是在讀完此冊之後，方更爲人所容易體會。

故事在五十年前，發生於義大利北部一個小小鄉村中。村內一位衰而赤貧的老婦之子，久遊而返了。老婦孀居，已有數年；其夫業農兼任此無名小村的綠衣使者。今日該讓她神情愉快了，因爲她將重見她的愛子之面；她并且興高彩烈；因爲她所鵠候的愛子，是由羅馬回來的，帶着維尼斯總主教的頭銜，維尼斯是義大利北部的重鎮，富有歷史意義之名城。

她在茅舍的門台上，終於看見她的愛子來了，他由充滿快樂，趾高氣揚，一步一跳的鄉人陪伴着。年邁的媽媽呆了，真不知如何是好了；對於她的德行，她全然不知道，她心中自覺慚愧，只說：這次蒙到天主過分的賞賜了；她兒子……主教？她口不能言，喜淚滂沱，手拉衣襟，頻頻揩其熱淚而已。此景此情，誰能不爲之感動，弄得她的愛子也手足不知所措，無以慰其老娘了。

「媽，你看……」他這樣說，爲得要說一些話，「媽，你看，美麗嗎，聖父給我的這個主教權戒？」聽了此話，年邁的村婦抬起了頭，二目充滿着敬和愛，看着她的兒子，把她手上帶的那白色銀質，瘦小細舊的婚約戒指從手指上脫下來，面容謙恭的向她的兒子說：「它比我的美麗，你那戒指，我

并且知道主教權戒所含的意義比約戒大，但若無此銀戒「白玻」！——她叫着她兒子的乳名——沒有我這個終身信守的約戒，你那個是永遠不會來的。」

現在，輪着那後來成爲教宗——庇護十世的那人拋洒眼淚了，維尼斯的總主教一面哭着，一面用口去吻他母親手上帶的約戒。

廢除了天主教的婚姻制，還會有什麼真正純潔的愉快在此人世？人們說的不錯，說是代表公教婚姻的這個戒指，維持了現社會的一切美德；它，金的也好，銀的也好，它象徵着夫婦的團結性，親密，信義，利他，犧牲諸美德。婚姻約戒乃教友的一種象徵：它起源於教友們的婚配聖事；當舉行這聖事時，青年男女自己是他們婚姻的執事人，司鐸用萬物主宰的名義，給新郎帶上結婚的約戒，於是新郎把那戒指授給新娘替她帶在手指上。約戒象徵的是愛心永結，一心一德，甘苦共嘗，夫唱婦隨，白頭偕老，至死靡它。

現在是，地不分中西，人不分宗教，凡結婚者，必帶約戒。約戒所有之含義，世人其知之乎？

假設我們的社會要保持其高尚人性；假設我們的人類，迷了竅的，要重獲其存在的意義，假設要使我们現在的文化繼續維持，我們的社會應復返於我們人性所要求的婚姻制度。這就是公教的婚姻制度，一夫一妻的，重生育的，永不分離的制度。

有一個定義說，「婚姻是一男一女，以他們的發展人性及生育兒童爲目的之一種完備的，終身的社團。」這樣的社團生活包括的方面是多樣的，各方面的，有些實際的如同居，如共同爲生活而奮鬥

。明悟與愛司的結合一致，尤其是教友的婚姻的主要特徵。在婚姻裏，夫婦的精神應由愛的結合而一致，一致努力完成家庭之必要事件，尤其對於二人的身心發展和子女的教育的事務。結婚可以實現心靈的一致。人類愛情在其中找到它的最尊嚴的情調。此愛情能把昨日猶係陌生之男女二人的利益併而爲一。愛情要身爲丈夫的把妻子，看作第二個我，跟本身一樣的寶物，而非他的玩物，這是他的真正解放了的，和他平等的良伴；他的夫人，就是他的合作者，就是他們的兒女的母親。這一個精神結合的合理的結論是，婚姻最後要求的是夫婦二人身心的互獻，肉體的結合。這元素是主要的，當然的，合乎人性的。然而這真正幸福的婚姻，更注重在夫婦二人之完全的，澈底的結合，從任何觀點來說：一面是物質的，聲色的，一面是感情的，知識的和道義的。

所以婚姻呈現的是兩個人，兩個生活之真正的，全部的合夥。而近今，某些作家所寫的爱情，概係貌合神離，毫無信心，多角式的偽裝夫婦，無時無刻不有離婚的危險；這些悲劇的作家，簡直是出賣愛情，把它弄成卑鄙下賤之物，把結婚當作兩性接觸的機會。

反過來說，天主教文化在這件事上對人類的貢獻是多麼偉大，它賦予了人類社會以充分發展，極大極樂的，高尚無比的愛情概念。

各位讀者，尤其是各位可愛的青年讀者，對於公教的婚姻制度之豐富寶藏，確實深切了解和珍視。大多數的青年在決定婚姻之愛情上，只看到一些生理的，情感的複合元素；而少數人——絕對少數——謹慎從事者，能予此複合物以理性的意義。公教婚姻負有重大的使命。自然呢，在夫婦生活中自

有其溫情柔意，快樂逍遙的地方，特別在男的方面，愛護一位窈窕淑女，使其衷心喜悅，是何等的愉快啊！但其婚姻的使命不能因之而減輕；對夫妻生活，對子女的生育教養，對吾人所處之現社會，尤其對永遠在望之天國，無不負有重大責任。但吾各進步青年在此時代轉變中，又不得不準備接受此種使命。

成婚以後，為父者才能慢慢覺着供給一個家庭的衣食教育，各種需要之責任的艱鉅。

公教的婚姻乃係一個國家最有力的支柱，一種文化最堅定的基礎。假設兒童在家庭中所見到的，只是些自私和享樂主義，任何好的教育，對兒童也無能為力了。我們的國家若要長足進步，早日完成它的復興工作，它應在公教婚姻的泉源中，吸取它的力量，這婚姻是基於男女完全平等之上，能夠實現人世間最純潔之愛情的。只有這個重犧牲，尚信義的愛情，能建立悠長的政權，促進文化和實現理想。

書叢題問會社

婚 姻

Leçons de droit naturel
LE MARIAGE

翻 不 所 版
印 准 有 權

◀ 版 初 月 二 十 年 九 四 九 一 ▶

著 者
譯 者
校 閱 者
出 版 者
發 行 者
印 刷 者

雷 克 洛
魯文大學教授

J. Leclercq

田 恩 霽
顧 古 香

新 生 出 版 社
香港干諾道中八號

天主教教務協進會

大眾文化服務社

上海柳林路一一二號
電話八〇三五八

Cum Approbatione Ecclesiastica

54

10/20/23

BC

13. 13