

社會問題叢書

婚姻

雷克洛著
田恩需譯

新出生出版社

書 叢 題 問 會 社

姻 婚

著 洛 克 雷
譯 霽 恩 田

版 出 社 版 出 生 新

書叢題問會社

姻 婚

Leçons de droit naturel

LE MARIAGE

翻 不 所 版
印 准 有 權

◀ 版 初 月 二 十 年 九 四 九 一 ▶

發行者：

天主教教務協進委員會

出版者：

新生出版社

譯者：

田 恩 霈

著者：

雷 克 洛
J. Leclercq
魯文大學教授

Cum Approbatione Ecclesiastica

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。甚至從歐美返來的留學生，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分研究，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篇，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、十四

目次

序

上 婚姻的性質

一 婚姻的雙重含義.....一

二 婚姻或結婚狀.....二

三 婚配聖事.....一二

四 公民的婚姻和宗教的婚姻.....一四

下 婚姻的條件

一 身體的能力.....一七

二 身體的健康.....一八

三 精神和社會能力.....三〇

四 婚姻的自主.....三二

五 婚姻的單一性.....四二

六 偶然式的多妻制·····	四八
七 猶太人的多妻與公教神學·····	五四
八 姘居的合法承認·····	六一
九 婚姻的不可拆散性·····	七〇
十 離婚問題在公教社會·····	八六
校讀後記·····	九二

婚姻

上 婚姻的性質

一 婚姻的雙重含義

婚姻是男女二人正式的結合，合法的結合。

此定義歷史甚久，導源於羅馬法。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」。(Institutiones I. 9. De patria potestate, par. I.) 或者：『丈夫與妻子的結合，使成合一的永久生活方式』(Digest 23, 2, De ritu nuptiarum, L. 1)。

惟此「婚姻」一詞常用以表示男女成立百年好合的行爲——成親，由此親愛永結也。是以，每逢此日，引爲榮幸，言談之間，也常用「結婚的日子」……這也正是一般神學家和公教的教律專家所承認的意義。Marriage in fieri et marriage in facto esse 二詞若譯成中文，可用「婚姻」（男女訂立聯合的行爲），「成親」「男女好合的狀態」二詞。

言談行文，二詞很難區別，時時刻刻應注意上下文，方可知著者意思所指爲何，以免舛錯誤事。

二 婚約或結婚狀

供獻自我，身子互用，結合生子

素閱神學、倫理、教律各書，深覺聖教會對於婚姻的「契約性」特別重視。其含義的明顯與其所指之契約的性質和價值，殆無絲毫解釋的需要。(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，互相供獻自我，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，為什麼在這上，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？因為在婚姻上，它的構成行為沒有生活狀態——當然發生的事實，並且是它存在的唯一理由——重要。

這種轉變是因為基多把婚姻昇成為婚配聖事，是因聖教會不承認離婚，因為婚姻的構成行為重要了，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目進行離婚手續，勿向教會申請取銷他們底婚姻。聖教會是不承認離婚的，所以重視婚姻的價值——不可

分性；關於非法結合，當可允其取締。

另一方面，婚姻（婚姻的構成行爲）既係聖事而一切聖事是在神學領域內，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所稱之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，聖教會乃被迫要求對婚姻之屬於聖事部份者製定一種至高無上，毫無例外的嚴格規定。

● 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 concubitus facit* (Cod. XXVII, 2)。聖教會收此原則視爲已有。但是，到了第九世紀，對此同意夠否，起了爭論。照殷克瑪 (Hincmar de Reims) 的著述，他首先主張說，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 S. net, De sponsa ibus 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，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比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多把它昇爲聖事的，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，總帶着畏縮和保留的樣子。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合同似乎是很自然的，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。爲他們効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之後，突然見到它自己的學說，轉向自己攻擊了。』

(Serrier 施立崖，關於婚姻、契約和聖事的幾種研究 *Recherches concernant le mariage contrat-sacrement* 頁111—116)。

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，有二種不同法律的行爲！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，契約無效的時候，也不會有聖事了』（卜低崖，論婚姻 Pothier, *Traité sur le mariage* No. 12）。政府因而簡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分離學說的熱烈運動。

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 and 社會福利為前提而組織成的制度。（Lefebvre, *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，使不爲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，稱一切契約爲法律的協定。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，照着傳統如同照着我們的理性一樣，爲它是一種法律公約，雙方的意志出來自由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』，他們當初怎麼樣的願意了，他們在原則上就受了相當約束，不多不少。（同書、頁三一六）。

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，採用婚姻狀態，接受不能參加討論其條件的並且沒有選擇可能的國籍，接受或直截了當的拒絕——而此種同意之交換並非契約——和分別出何者係由雙方意志規定的協

契約，協定，意志爲主

定條款了；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。這種性格一直涉及領洗聖事（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（具有廣大羣衆）以婚姻乃由肉體結合（*Per copulationem carnalem*）而成。另一要點，為反對「家庭暴虐」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。（李納德，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，租賃事件的妄想。（註四）

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，這是法律家特為我們意志的屈服行為而起的。』（曲書 *Cuche* 離婚的撤除 *La suppression du divorce*，頁二九二）。我們也認為「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'adhesion*。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非佛先生說，『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？它是誠心誠意地把婚姻當作法律上的一種真正的契約了。（雷非佛，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；它是由人的哲學觀出發的；我們在討論政治問題時，曾暢論此點。即當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。統制此問題時為公共秩序的概念。在公教的社會內，只願有適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，發生同樣效果；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頒佈 *Ad Apostolicæ* 信，禁止 *Nuytz* 的意見，又 *Sillabus* No 66，禁止以下之意見：『婚配聖事，非為別物，乃契約之副件，可以分離，聖事本身僅存於新婚之祝福耳。』Cfr *Le Bras, La doctrine du mariage*, col. 2205 et s., 2231, 2255 et s., 2278 et s.

註二 教宗比護十一世在 *Cæsti conubii* 通諭內，先述明『每一個別婚配，除了夫妻每人的自由同意