



聖神修院神哲學院 — 普及神學教材系列

16

# 婚姻倫理 (二)



# 婚姻倫理

## (二)

# 聖神修院神哲學院——普及神學教材系列

## 主編

丘建峰 何奇耀

## 編寫小組

丘建峰 吳結明 何奇耀 郭育慈 李展球 潘小鈴 王德範 廖潔珊

袁燊銘 邱慧瑛 王藝蓓 陳錦富 潘志明醫生 陳麗娜 潘國忠

楊孝明 梁鳳玲 莫靜儀 盧秀芬

## 學術小組

勞伯燾神父 黃國華神父 伍國寶神父 黃鳳儀修女 斐林豐神父

蔡惠民神父 劉寶眉修女 鄭麗娟修女 阮媽玲修女

羅國輝神父 梁定國神父

吳智勳神父 呂志文神父 阮美賢博士

閻德龍神父 李亮神父 楊玉蓮博士

## 審閱小組

蔡惠民神父（教義）

鄭麗娟修女（教義）

吳智勳神父（倫理）

梁定國神父（禮儀）

李國雄神父（聖經）

## 婚姻倫理（二）——普及神學教材系列（16）

編寫：丘建峰

審閱：吳智勳神父

編輯校對：何奇耀

排版：鍾鳳如

編輯：聖神修院神哲學院

出版：聖神修院神哲學院

香港香港仔黃竹坑惠福道6號

發行：聖神修院神哲學院

電話：2553 0265

傳真：2873 2720

電郵：ccrt@hssc.org.hk

網址：<http://www.hssc.org.hk>

印刷：藝彩印刷制作公司

版次：2015年10月初版

國際書號：978-988-14300-9-0

主教准印：香港教區主教 湯漢樞機

2015年9月24日

版權所有

售價：每冊 HK\$70

---

### 特別鳴謝：吳智勳神父、李亮神父

本書主要是按吳智勳神父及李亮神父的課堂筆記改編而成，特此致謝。

## 目錄

序.....	i
編者的話.....	iii
<b>單元一 性行為：婚內及婚前</b>	
1. 緒言.....	1
2. 單元目標.....	2
3. 導論.....	2
4. 婚姻內的性行為.....	3
4.1 性行為的目的.....	3
4.2 性行為的層次.....	8
4.3 婚內強姦的討論.....	11
5. 婚前性行為.....	14
5.1 現況.....	15
5.2 形成的原因.....	16
5.3 教會立場.....	17
5.4 實際處理.....	20
6. 摘要.....	23
7. 參考資料.....	24
<b>單元二 同居與婚外性行為</b>	
1. 緒言.....	25
2. 單元目標.....	26
3. 導論.....	26

4. 現代的同居現象.....	27
4.1 環境因素.....	29
4.2 心理因素.....	31
4.3 試婚.....	33
4.4 沒有結婚打算的同居.....	37
5. 婚外性行為.....	43
5.1 現況.....	43
5.2 形成的原因.....	44
5.3 實際處理.....	47
6. 摘要.....	50
7. 參考資料.....	50

### 單元三 婚姻的法律幅度（一）

1. 緒言.....	51
2. 單元目標.....	53
3. 導論.....	53
4. 從法律觀看婚姻的目的.....	53
5. 教律下的婚姻類別.....	56
6. 婚姻合意的因素與阻礙.....	58
6.1 既成.....	58
6.2 已遂.....	60
6.3 不能人道.....	62
7. 有關婚姻的幾個基本概念.....	64

8. 婚姻禮儀.....	66
9. 摘要.....	71
10. 參考資料.....	71

#### 單元四 婚姻的法律幅度 (二)

1. 緒言.....	73
2. 單元目標.....	74
3. 導論.....	74
4. 配偶死亡.....	75
5. 分居.....	76
6. 離婚.....	79
6.1 民法上的離婚.....	80
6.2 教會法中的「離婚」.....	81
7. 離婚再婚的牧民問題.....	84
7.1 歷史與法律.....	84
7.2 牧民上的神學反省.....	88
8. 摘要.....	95
9. 參考資料.....	96

#### 單元五 特恩

1. 緒言.....	97
2. 單元目標.....	98
3. 導論.....	98

4. 保祿特恩	99
4.1 保祿在婚姻中的牧民處理	99
4.2 歷史發展	101
4.3 內容	103
4.4 牧民反省	108
5. 伯多祿特恩	109
5.1 釋名及原則	109
5.2 內容	112
5.3 信仰優先的理解	114
6. 總結	119
7. 摘要	120
8. 參考資料	121

## 單元六 婚姻無效

1. 緒言	123
2. 單元目標	124
3. 導論	124
4. 婚姻無效	125
4.1 客觀條件不足	126
4.2 意願的問題	127
4.3 未能履行婚姻的義務	133
5. 「婚姻無效」的牧民反省	138
6. 「婚姻無效」的神學反省	139

7. 摘要.....	142
8. 參考資料.....	142

## 單元七 同性戀（一）

1. 緒言.....	143
2. 單元目標.....	144
3. 導論.....	144
4. 同性戀的歷史.....	145
4.1 西方.....	147
4.2 中國.....	151
5. 有關同性戀的理論.....	152
5.1 先天論.....	152
5.2 後天論.....	153
5.3 先天與後天.....	156
5.4 光譜論.....	157
6. 摘要.....	161
7. 參考資料.....	161

## 單元八 同性戀（二）與自慰

1. 緒言.....	163
2. 單元目標.....	164
3. 導論.....	164

4. 天主教對同性戀的看法.....	164
4.1 聖經中的同性戀.....	146
4.2 訓導對同性性行為的看法.....	167
4.3 神學意見.....	170
4.4 實際處理.....	172
5. 自慰.....	175
5.1 聖經.....	176
5.2 教會傳統.....	177
5.3 神學反省及實際考慮.....	179
6. 摘要.....	183
7. 參考資料.....	183

## 單元九 獨身

1. 緒言.....	185
2. 單元目標.....	186
3. 導論.....	186
4. 聖經中有關獨身的經文.....	187
5. 教會有關獨身的訓導.....	189
6. 司鐸獨身的難題和準備.....	190
7. 獨身的特點和條件.....	193
7.1 獨身者面對的困難.....	194
7.2 教理中對獨身的理解.....	199

8. 獨身的平信徒.....	200
9. 摘要.....	203
10. 參考資料.....	204

## 單元十 總結與展望

1. 緒言.....	205
2. 單元目標.....	206
3. 導論.....	206
4. 當代性愛觀的問題所在.....	207
5. 婚姻倫理的幾個方向.....	209
5.1 整合的神學觀.....	209
5.2 有關「性」的理解.....	213
6. 天主教的婚姻觀.....	222
7. 摘要.....	224
8. 參考資料.....	225

## 序

我們的教區為回應梵二的呼籲，先後成立了兩個延續培育委員會：一個為聖職人員，另一個為教友。這兩個委員會的成員定期開會，審視時代徵兆，檢討目前神職人員或教友的需要，策劃相關的進修講座及聚會。事實上，早在四十年前，當我在聖神修院擔任神學主任時，已受命負責聖職人員延續培育委員會，且每年一月初便安排數天舉行司鐸學習營，有超過百名神父參加。這既可幫助神父延續培育，亦可促進神父間的弟兄情誼。

去年，聖職人員延續培育委員會邀請了一位聖言會神父貝文斯（Fr. Stephen Bevans, SVD），於六月二日（星期六）上午，為教區神父、會士、執事、修士主講教宗「信德年」的宗座手諭《信德之門》的內容。

貝神父是美國芝加哥天主教聯合神學院「使命與文化」的神學教授。他在講座中特別指出，「信德」的內容，應從三方面去界定，即：思想條文，心靈情感，生活行為。三方面互相連結；除非三方面都包含在內，否則不算是實質內涵的「信德」。

我覺得貝神父的講話很有道理，且切合時宜，不但適用於神職人員，也適用於一切教友。教區要求預備領洗者要慕道一年半，但是教友在領洗後，仍當繼續接受培育。除了參加堂區或教區的善會或團體，以促進彼此間的支持和學習外，也鼓勵他們多看靈修、教理和神學書籍，或參加有關課程。

我們的教區獲得天主福佑，也十分多謝大家上下一心努力福傳，以致近年來，教區每年復活節前夕約有三千五百成年人領受洗禮。但他們和我們還要繼續接受培育。聖神修院神哲學院（下稱學院）在新的學年開辦兩個全新課程——神學證書課程與神學普及課程，期望能為教區的平信徒提供更多適切的信仰培育機會。為了配合新課程的開辦，學院與公教真理學會合作，出版一系列教材叢書。我覺得這不但切合時宜，且屬必須。因此，我作為教區主教，鄭重推薦這套教材，也祈求上主百倍答謝提供這套教材的作者及工作人員，並使所有讀者能藉此加深認識信仰，熱愛信仰，亦能在生活言行上見証信仰和傳揚福音。

十湯漢 樞機

二零一三年六月十日

## 編者的話

「普及神學教材系列」是聖神修院神哲學院為推動神學普及化的嘗試。這套教材的面世，是為了配合本學院所開辦的神學證書課程，同時也是為推廣神學本地化的一個努力。

因此，整套教材有兩個重要的元素：首先，它是一套系統的寫作，為渴望進一步明瞭天主教信仰的人，提供一個理性的基礎。其次，它的設計是以「自學」模式為主，所以內容力求深入淺出，讓讀者能從閱讀中學到相關的知識，從而深化信仰，親近天主。

基於以上的元素，這一系列的教材在編輯上均有幾個相同的特色：

1. 在內容上，整套教材包括了教義、聖經、禮儀、倫理及其他相關的科目。讀者既可專就其中一個範疇，由淺入深，逐步學習，也可以綜合其他的範疇，以達觸類旁通之效。

2. 在設計上，每一部書共分為十個單元部分，將學習的內容以提綱挈領形式編寫，力求讓讀者可以循序漸進地認識相關課題。

3. 在編排上，每一個單元的開端部分均列出學習目標及重點；在內容中提供思考問題，有助讀者反省學習內容；在結尾部分則提供參考書目，讓讀者更容易尋找到延伸閱讀的資料。

這個系列的教材帶有自學的色彩，讀者可以單純閱讀這些教材，學習相關科目的知識。如果希望在學習的過程中有所交流，甚至測試自己學習的成果，教材可配合本學院的神學普及課程的授課和神學證書課程的輔助資料，達到最佳的學習的效果。

教材得以順利出版，實有賴學院的教授鼎力支持，並且獲得教會內不同的團體的相助，特別感謝在編輯、校對、排版上作出貢獻和努力的弟兄姊妹，及為編寫自學教材提供了寶貴意見的曾婉媚博士和劉煒堅博士。

以中文寫作而有系統的神學教材，並不多見。我們希望這套教材不僅有助天主教教友提昇自己對信仰的認識和理解，也希望拋磚引玉，在未來的日子裡，看到更多質素卓越的中文神學教材。

# 單元一

## 性行為：婚內及婚前

### 1. 緒言

在《婚姻倫理（一）》的最後兩個單元中，我們從避孕這個課題入手，目的在於讓讀者明白到，在性行為上，需要按照自然律的法則來實踐性倫理的核心價值。雖然我們明白到，在現實生活中，按照天主的旨意來生活，往往困難，因此在牧民的處理上，可能會有若干的彈性，但是這種牧民的措施，仍然不可以抵觸自然律的法則，因為我們即使承認人性的軟弱，也不能因著人性的不足，而放棄把我們導向天主的倫理原則。

如果讀者明白了以上兩個單元的基本原則，往後有關婚姻倫理的問題及處理方法，就會變得相對簡單。

這個單元與單元二是同一個主題，只因篇幅頗長而分為兩個單元，如果讀者細心的話，不難發現，下一單元中的同居與婚前性行為的關係相當密切，所以讀者不應把兩個單元的學習內容，截然分開，反而要留意其中的關連。

## 2. 單元目標

讀者閱畢本單元，應能：

- 指出婚內性行為的正確性；
- 指出婚前性行為的問題；
- 說明對婚前性行為在牧民上的考慮。

## 3. 導論



思考：在你身處的社會，是否接受公開同居？抑或同居仍是社會禁忌？為什麼有此取向？

對於男女之間的性行為，教會最根本的訓導就是只應該在婚姻內發生。由於只有在婚姻內的性行為，才合乎天主的旨意，因此，在婚姻以外的性行為，如果用較古老的說法，就是行邪淫或犯姦淫了。

對於這個看法，今天社會有不同意見。因此，在這一單元中，我們會先探討，性行為為一個人來說，它有什麼意義和目的，特別是性行為作為一種關係，它在婚姻內，究竟有什麼重要性，而這個重要性，也可以進一步讓我們明白，為什麼性行為應該只發生在婚姻之內。

與此同時，我們也要探討另一個問題：什麼是性行為。過去社會對性行為的理解，往往以男性為中心，而性行為的聚焦，就放在男女性器官的交合上。這種理解，為今天性解放的時代來說，已變得過於簡化。面對現代人的性生活，我們也應有更多的反省，並透過更廣義地理解性行為，豐富我們對性倫理的思考。

在討論婚內性行為的目的和層次後，我們就可以進一步探討，婚前和婚外性行為的問題。這裡說的問題，在傳統的理解，就是違背天主的誡命，即這種行為是不正確的，所以我們反對。這種說法，有時候太早地理直氣壯，令我們並不能真切地思考，婚前和婚外性行為本身，如何傷害我們自己和破壞我們與別人的關係。因此，我們要從這個更根本的角度來理解這兩種情況，才可以在信仰生活上作出更適切的決定，讓我們和教會內的弟兄姐妹能避免錯誤，或是糾正錯誤。

## 4. 婚姻內的性行為



思考：在你處身的社會，如何理解性行為的目的？為生育下一代？為歡愉？為聯繫關係？你認為哪一種才是正確？

### 4.1 性行為的目的

在《婚姻倫理（一）》裡，我們已經討論過教會認為性行為的目的，就是生育和夫妻之間的愛，亦簡略地從人學的角度介紹過，性所包含的範圍很大，而非狹義地指向性行為。在這裡，我們作一個簡短的重溫。

一般人理解「性」，很容易就會聯想到性行為，但是「性」為一個人的意義，並不如一般人所想這般狹窄。今天探討「性」這課題，首先要處理的，往往就是性別的問題。一個人理解自己，其中一個很重要的因素，就是性別。試想想，我們理解自己是怎樣的人，很自然地，就會從自己是男性或女性的角度去理解。我們覺得自己是否成功，或是否失敗，或多或少，也站在性別的角度來看。同樣是粗豪，在男性身上與女性身上，價值的評價就相當不同。故此，性別對我們來說，是我們如何理解自己的一部分，與性別是分不開的。

當然，社會上普遍地把性行為視為「性」的焦點，但是我們不要忘記，這焦點背後，是整個人，故此，性行為不是純粹的肢體接觸，而是有更深刻的意義，是個人真正的呈現。正如我們在上冊的單元一中所言，經過不同的學者的研究，今天我們對於性的理解，不僅從生理的層面，也注重到它的心理層面。人在性行為中，往往把一直收藏甚至壓抑的自我呈現出來，這部分是人最深層的面貌，透過性行為得到釋放，而只有在一份深厚的親密關係中，這種釋放才能夠有正面的意義。

按教會的訓導，是以「生育」和「夫婦之愛」為婚姻中性行為的最主要目的，而這兩個目的，不可以分開。在避孕的討論中，我們也探討了有關生育的問題。在這裡，我們特別集中於夫婦之愛這目的上，與讀者討論。

教會的訓導，往往是針對當前的境況而頒布的，所以在性行為的訓導上，強調夫婦之愛，目的是要抗衡與今天以

肉慾為中心的性觀念。當中，訓導往往強調性行為本身與夫婦之愛的關係，卻沒有詳加解釋如何從夫婦之愛的角度，來理解性行為本身，而我們在這裡，嘗試從夫妻之間的親密關係，去說明性行為表達夫婦之愛的意義。

在霍玉蓮的著作《怎可以一生一世》中，就婚前性行為的問題，提出了一個名為「十種親密」的理論，很值得我們作為反思的開端。她指出，從戀人以至夫婦的關係，是一種極其親密的關係；問題在於，今天對親密的理解，往往只聚焦在身體上，而她正要提出，關係上的親密，可以有十個方向：

(1) 情感的親密 (*emotional intimacy*)：指兩個人的感情交流，是否能夠分享彼此的心情，能否了解對方的心意。

(2) 知性的親密 (*intellectual intimacy*)：在理性上的看法是否一致，或是能否從理智上彼此交流。舉例來說，當大家一同看到社會新聞，談論起來，是否有一種志趣相投的感覺？如果根本就南轅北轍，又或是不能溝通，就不容易有知性的親密。

(3) 美感的親密 (*aesthetic intimacy*)：彼此所欣賞的音樂是否相近？其中一方會否很喜歡大自然之美，但是另一方只鍾愛城市建築？如果能夠彼此欣賞對方所欣賞的事物，就能建立一份美感上的親密。

(4) 創作的親密 (**creative intimacy**)：有否透過一同創作某些東西，來增加彼此的親密感呢？這個創作，不一定是什麼藝術行為，可以一同弄一個籬笆，又或是夫婦一起入廚創作菜餚。為夫婦來說，最大的創作，或更進一步，應該說是創造，就是生兒育女。

(5) 娛樂的親密 (**recreational intimacy**)：伴侶並不是工作夥伴，兩人之間，應該有共同的娛樂，可以是一同玩玩紙牌，也可以是共同喜歡一個電視節目，於是在娛樂中，產生一種親密感。

(6) 工作的親密 (**work intimacy**)：雖然伴侶並不只是工作夥伴，但是一同工作的感覺，同樣是很親密的，所以伴侶能否在工作中尋找到一份親密感呢？還是一同工作只會爭吵呢？從工作找到親密感，也是兩人親密關係中，其中一個幅度。

(7) 危機中建立的親密 (**crisis intimacy**)：戀愛不只是快樂高興的，人生總會有困難的時刻。當夫婦遇上困境，如何一同面對，並且跨越呢？面對困難時，能夠一同解決，這種經歷所產生的親密感，是極其珍貴的。

(8) 靈性的親密 (**spiritual intimacy**)：這不僅為有信仰的伴侶是重要的，即使為沒有信仰的人來說，精神上的親密也同樣重要。對於具天主教信仰的夫婦來說，能夠一同祈禱，默想，在精神層面多作交流，令到二人不囿於生活上的瑣事，尤其重要。另外，婚齡較長的夫婦，由於有了子女，可能漸漸演變成生活上的工作夥伴，這時候，靈性的親密就更加重要了。

(9) 委身的親密 (**commitment intimacy**)：同行的雙方，是否有一種願意走到生命盡頭的親密感呢？為夫婦來說，這就是能否實踐婚姻盟約的心志。盟約不僅是一份承諾，一種制約，更重要是這份願意全部交託的堅持。

(10) 身體的親密 (**physical intimacy**)：身體是一個標記，它令我們能作出具體的行動，卻不是我們的全部。身體與身體之間的親密接觸，是最具體真實的，因為感官刺激往往比其他的感覺都要強烈，也因此，身體的親密是最清楚明確的親密。

在這裡，我們簡單地介紹了這十種親密的特性，讀者不妨細閱《怎可以一生一世》，更仔細地意會箇中精髓。引用這說法，是為指出夫婦的親密關係，是全方位的，是涵蓋兩個人的各個層面，這才是最重要的一點。我們可以把這些層面分為十種，也可能有人更細分為十二種，又或覺得只是八種，都不是問題，問題的關鍵，是夫婦之愛，是兩個生命的全面親密。

明白這點，就可以進一步說明性行為在婚姻內的目的。教會的訓導指出，性行為是夫婦雙方毫無保留地交付自己，而在這種交流中，雙方也能感受到最深刻的愛。在這樣的描述中，不少人會有一種錯覺，認為是性行為帶來這種深刻的愛，但是教會要說明的是：由於夫婦先有這種深刻的愛為基礎，性行為才能把這份愛，具體地呈現出來。正如我們在分析十種親密時指出，身體的親密，只是兩個人之間的其中一個幅度，而不是全部。如果兩人並不是在各方面都能夠發展親密感，性行為成不了雙方親密關係的標記。如果我們

說性行為是毫無保留的交付，意味著在性行為之先，我們在各方面都向對方完全地交付，形成極其親密的關係，那麼身體的親密，才會作為圓滿而極致的一筆，成為整個盟約的烙印。

因此，當我們說性行為的目的，是為了表達無條件交付的愛時，我們不能把這種無條件的交付，純粹視為身體的交付。這個交付，是整個人的交付，是包含以上所指出的十個幅度的交付，亦只有能夠在生命的各方面，都與對方親密地契合，這個性行為才真正達到性行為的目的。

## 4.2 性行為的層次



思考：一般來說，我們都把性行為理解為性交。但是，其他身體接觸，是否屬於性行為？如果不是，如接吻、愛撫，屬於什麼？

說明了教會訓導就性行為的目的後，我們在此處理一個較為具體的問題，就是教會認為什麼程度的親密行為，屬於性行為，以及這些行為是否符合教會的倫理教導？

在性解放的思潮以前，男女的身體接觸有相當嚴格的社會制約。在中國人的傳統中，男女授受不親，這觀念直到二十世紀初期，仍然是社會上的共識。在西方社會，男女的接觸或許未有中國人這麼嚴格，卻都是相當含蓄的。

及至性解放的來臨，特別在西方，性關係變得隨便，而即使並不支持性解放的人，對於男女交往上的身體接觸，也是遠比過去開放。

面對這樣的情況，今天我們討論性行為時，如果只把焦點放在男女的性交，即男性陽具進入女性陰道的行為，往往不能對當代的男女，作出更切實的幫助。因此，我們在此嘗試探討性行為的範圍，讓讀者對這個問題有更深切的了解；這樣，當我們要為教友作婚姻倫理的解釋時，能有更確切的基礎作說明。

今天社會上對性行為的理解，一般已不單指男女的性交，而是廣義地指任何透過接觸或刺激生殖器官或性敏感部位，而帶來性刺激的行為，包括了肛交、口交、手淫、愛撫、性虐等等異性之間和同性之間的行為。

在教會的訓導中，主要是討論的，是婚姻以外的和不開放於生育的性行為，都是不被允許的。至於性行為的層次，訓導並沒有具體的提及。今天我們對性行為，已有更細緻和動態的理解，某些所謂性行為（如愛撫、口交），可能在今天，只是整個性行為的所謂前戲，不可孤立地看待，那麼，我們應該如何理解呢？

舉例來說，教會傳統上對於口交、為對方手淫等行為，都不接受，原因是這些行為並不導至生育，違反了性行為作為生育子女的目的。這種劃分方法，較為客觀，卻又顯得過於簡化，甚至僵化。

雖然如此，今天教會並沒有就這些問題，發表決定性的訓導，讀者倘若要面對相關的問題，我們有以下的建議：

（1）必須嚴守教會對性行為的訓導，任何性行為，如果不能達到生育與促進夫妻間之愛的目的，都是不符合教會訓導的要求，也違反了性行為的本質；

（2）性本身具有特殊的吸引力，有些人甚至以「魔性」來形容它。由於容易令人沉迷，對於性行為，我們應抱有一種謹慎的態度，不要只顧夫婦之樂，而忽略了這些行為對人心智所產生的影響；

（3）對不同層次的性行為，教會並沒有明確而具體的說明，今天有關性心理的研究，亦讓我們明白到，性心理的形成，與個人成長的過程有很密切的關係，並且在性心理形成後，不容易改變；故此，如果某些親密行為，在不違反生育的目的下，能夠讓夫婦從中得到更深的聯繫，我們不應該斷然反對；

（4）這個問題與其他不少倫理問題相同，我們在判斷時，要從整體和趨勢的角度理解。意思是：不應把一時的行為看得太嚴重，但是要留意該行為會否成為傾向。舉例來說，如果夫婦有一次口交的經驗，這可能是出於好奇或其他心理，單獨個別的一次，並不一定會構成嚴重的問題。然而，如果口交成為了性生活的主調，我們便要反省，這樣的性行為，是否真的有益於夫婦的關係；

（5）同樣的道理，我們可以從另一角度來理解。今天不少倫理學家重新提倡德性 / 德行倫理，即我們先成為一個有道德的人，而不是透過一個又一個行為來判斷自身是否道德。從這個角度來理解不同的性行為，我們要先問，自己是

否一個有道德的人，也就是說，在自己的生命中，能否保持一份與天主的關係，並且建立自身的德性，這才是倫理上的關鍵。如果自身已經具有德性，一些屬於前戲的性行為，就不一定會破壞夫婦之間的關係，亦不會使人遠離天主了；

(6) 最後要提出的，是當面對相關的問題時，不應把行為孤立化、物化，而單獨地對該行為作出判斷，更要從夫婦的關係入手，來理解為何有這些性行為。我們必得緊記的，是倫理的目的，是要帶領人繼續走向天主，因此，凡事都不適宜莽下判斷。

以上所提及的，都只是初步的意見，就這個課題，教會內的神學家，仍然有相當不同的意見，並未有很明確的定論，所以寄望教會在聖神的指引下，能找到更清楚明白的看法。

### 4.3 婚內強姦的討論



思考：夫妻之間能否拒絕對方的性要求？這是否違反相互交付的承諾？

討論過不同層次的性行為後，我們在這裡，特別帶出一個相當新的倫理課題，就是婚內強姦，而這個課題的探討，正好讓我們更清楚地理解，婚姻內的性，究竟應該有什麼的內涵。

無論中國或是西方社會，過去都沒有「婚內強姦」這一概念，因為傳統觀念認為，夫婦性交，既是權利，也是義務，特別是在女性地位還未提升的時代，作為妻子的，就被

視為把自己奉獻給丈夫，以獲得丈夫的保護；既然已經奉獻自身，丈夫「使用」妻子的身體，就被視為權利，妻子自然沒有權拒絕了。在美國，直到1977年為止，仍然有29個州的法律，明確規定丈夫不會因強姦自己的妻子而被起訴，從這就可以知道，在婚姻內的性行為，即使並非出於自願，都被視為理所當然的。

不過，由廿世紀開始，女性在社會的地位也日益受到重視，婚內強姦的概念亦開始出現。所謂婚內強姦，是指其中一方拒絕性交，但是另一方卻堅持並強行性交。過去，由於妻子被視為丈夫的附屬品，社會並不認同妻子有權利拒絕與丈夫性交，反而強調妻子應該順從丈夫的要求。但是當女性的地位與男性看齊，女性的意願，就應該受到尊重，特別是在性行為上，其實，同一原則也包括男性。

因此，近年愈來愈多國家，開始在法律上肯定婚內強姦的可能性，不過我們並不準備討論這個嶄新的法律問題，而且婚姻倫理也不是法律，所以以上的資料，只是讓讀者瞭解今天的一個新觀念，同時藉此觀念，讓我們從而反省，性行為在婚姻內的地位。

在傳統的觀念中，只要結婚，男女的性行為，就是必然的；然而，我們細心思考一下，其實兩個人的相處，要保持一份親密的感覺，才可能在性行為上表達出這份有深度的愛。不然的話，無論是否有婚姻的約束，性行為都只是肉慾的表達。

教會傳統談貞潔，並指出貞潔並不只屬於修道人，所有人也應保持貞潔，包括夫婦在內。我們要有節德，就是對自己的慾望有所節制，在性方面就是夫婦之間的貞潔。這個節德，過去往往被理解為禁慾，即是說夫婦愈少做愛愈好，因為性本身是不好的東西。今天，我們應該從兩個人的整全關係去理解這份節德。性行為所以要節制，不是由於性不是好東西，而是兩個人的親密關係，要透過性行為達致更真摯和深入的表達，這需要二人在性生活的相就和協調，才能滿全一份美好的親密感，如果一方有強烈的性慾，卻不顧對方的感受，未能加以節制，而強行發生性行為，這樣便會破壞夫妻的愛和親密感。

明白這個道理，則我們也不得不同意，即使在婚姻內的性行為，也有可能是不當的、淫邪的行為，甚至是違反當事人的意願，以致被法律視為強姦的。當婚姻內的性行為達到這個地步，我們必須要關注的，不僅是性慾的問題，而是這對夫婦在各方面的關係，必然是處於不太理想的狀況。

所以，婚姻內的性應該是美好的，它可以是一個標記，代表著兩個人美好的親密關係，並且以身體的親密行為，作為整個關係的標記。但是，標記背後必須要有其意義所支持，如果我們只有標記而沒有實質內涵，即使在婚姻內，性行為也可以是問題。

## 5. 婚前性行為



思考：按你所認知，你身處的社會裡，婚前性行為是否普遍？當中的原因是什麼？

簡單說明一下，這裡要探討的婚姻外性行為，集中於男女兩性間的性行為。至於同性之間的性行為和個人的自慰等，我們另闢單元，詳加討論。

從性行為本身而言，同樣發生於兩性之間，但是因應身分的不同，在倫理上亦有不同的理解，而其中兩個主要的類別，就是在結婚以前的性行為，以及在婚姻以外，與第三者發生的性行為。這兩種情況，都是今天社會與家庭常常面對的挑戰，為基督徒來說，我們應要知道如何面對和處理這些問題。

所謂婚前性行為，即發生性關係的雙方或其中一方為未婚的，在沒有婚姻的約束下進行性行為，這在西方性解放運動以前，往往被視為不當的行為，但今天不少社會裡，婚前性行為已愈趨普遍，甚至反過來為不願意在婚前發生性行為者帶來壓力。

在以下的章節中，我們會探討婚前性行為的現況，並反思當中的倫理問題，以及就教友應如何處理有關的問題，作一簡介。

## 5.1 現況

雖然有不少研究表示，在人類的歷史中，婚前性行為一直存在；但發展成為一個社會問題，是到廿世紀才開始浮現的。按照金賽報告的調查，在四五十年代的美國，有九成已婚的男性在婚前曾經有性行為，而已婚的女性中則有五成左右。這個數字已經相當嚇人，但是在金賽報告之後的數十年間，情況愈趨嚴重，時至今日，美國普遍的調查顯示，超過九成的成年男女，都曾經有過婚前性行為。

這個問題不僅在美國相當嚴重，其他歐洲國家也有類似的問題。一般來說，以30歲為界限，至少也有一半以上的男性及女性，曾經有過婚前性行為，至於性開放相當盛行的國家如瑞典，更是接近100%。

至於華人地區，台灣在2010年做的調查，發現大學女生曾經發生婚前性行為的數字，也接近四成；香港暫時沒有找到有關婚前性行為的數字，但是部分調查，是詢問年輕人對婚前性行為的看法，也往往有六成或以上的年輕人，表示接受。至於中國，在2010年的上海，曾經有一個針對年輕人的大型調查，結果發現，年輕人相信人是需要婚姻和愛的，與此同時，有四份之三的人認為，自己可以接受與相愛的人發生婚前性行為。

以上資料，正好說明婚前性行為已經相當普遍，我們隨後會問的是，為什麼今天社會，婚前性行為的數字會大幅增加？

## 5.2 形成的原因

有關婚前性行為的大幅增加，我們可以從三個角度來理解。

首先是觀念的改變。在性解放以前，婚前性行為是一種不當的行為，即使有人偷嘗禁果，仍然會被譴責，特別是女性，但是今天不少人把守貞視為「處女情意結」，女性主義者往往加以批判，認為是對女性的壓迫。正由於社會觀念的不同，令人不再否定婚前性行為，加上性本身的吸引力，造成更多年青人嘗試了。

其次，是由於避孕方法的改進，性行為得以擺脫生育，間接鼓動了部分人的慾望，特別是心志不堅的年輕人，當他們覺得懷孕的風險不大，慾望往往主導他們的行動。

最後，大部分現代化的社會，都有遲婚的傾向，以香港為例，愈來愈多人在30歲以後才結婚，這與過去的社會，往往20歲出頭就結婚的狀況，大不相同。人的生理成熟大概始於18至20歲，如果30歲才結婚，即是說生理成熟的男女約有10年左右的時光處於未婚的狀況，當他們面對性的誘惑時，並不容易克服。尤其今天的社會，男女所以遲婚，未必是雙方感情是否穩定的問題，反而是受到客觀條件的限制。結果，不少人已經準備好結婚，卻因客觀的因素，要等待很長的時間，才會正式註冊結婚。這也是促成不少婚前性行為的原因之一，同時模糊了婚姻的界線，間接鼓勵婚前性行為。

由此可見，婚前性行為的普遍，與整個社會的觀念、客觀條件的改變，有密切的關係，並不一定是性觀念的所謂進步而促成的，反而有更多的狀況，由於社會風氣的改變，令人迷失在其中。因此，我們也需要說明教會反對婚前性行為的根由。

### 5.3 教會立場

關於教會如何看婚前性行為，按聖經的記載，無論是舊約或是新約，都反對婚前性行為。舊約指出，與未婚女性發生性行為，屬於邪淫（參申22:21）。雖然在經文上對待男女並不平等，當中女性的婚前性行為的懲罰特別嚴苛，但是不能否定的是，這種行為被視為「邪淫」。不過，在舊約中，對於婚前性行為的否定，或多或少是要保障婚姻制度的穩定，所以也有規定與「年輕處女」性交的人，有責任娶她，並且不得休妻（參出22:15，申22:28-29）。

由此可見，當時的猶太人固然不贊同婚前性行為，但是社會的重點是把這種行為納回正軌，這才是最重要的地方。

至於新約的觀點，我們可以引用保祿的言論來看。不過，要留意的是，保祿的指責是指向所有婚外性行為，也就是瑪竇福音5:32中提到的姘居（希臘文 *porneia*），因此新約斥責的，不僅是婚前性行為，而是婚姻以外的一切性行為。在保祿的弗5:3，格後12:21及迦5:19-21中，都出現 *porneia* 一詞，思高聖經把這詞翻譯為「邪淫」（弗5:3）和「淫亂」

（格後12:21及迦5:19-21），泛指所有婚姻以外的性行為，而保祿對這些行為的指責是相當嚴厲的，認為是不為天主所接受的行為。當然，在迦拉達書中，與此並列的錯誤行為還有很多，其中包括「分黨」和「醉酒」，都被保祿同樣地指責，所以有人以此而辯解，認為保祿對這些行為的評價，沒有我們想像中嚴厲。正如我們在《基本倫理神學（一）》中解說如何運用聖經一樣，對有關的內容，要結合教會傳統來看，而不能抽空地說該段經文的含意。以下，我們就看看教會的訓導，如何看婚前性行為。

歷代的大公會會議，對「邪淫」的指責也是相當一致的。如1245年第一屆里昂大公會議：

「未結婚的男女犯邪淫，也不能沒有死罪，因為保祿宗徒說：『淫蕩的……犯姦淫的……都不能承繼天主的國』（格前6:9-10）。」（《教會訓導文獻選集》835）

另外，還可參看同書的第897、1367、2148及2045條，都是教會歷代的訓導，對婚外性行為的指責是一致的。如果我們說以上的內容，仍然是較古老的話，那麼，1975年的〈對某些性道德問題的宣言〉清楚說明教會反對婚前和婚外性行為的理由：

「現在有很多人強調婚前性交的權利，特別是在結婚的意向堅強，以及彼此間的感情在心理上已彷彿夫妻，需要實現時，他們認為婚前性交是順理成章的。這種情況特別發生在婚姻受阻，或為維持愛情，似乎必要有這種親密的交往時。這個意見違背基督的道理，根據這端道理，所有性行為

都要在婚姻範圍內進行。不拘那些實行婚前性交的意向多麼堅決，事實上，這些性行為仍然不能真誠及忠實地保證男女間彼此的人際關係，特別是不能維護這些行為脫離幻想及變化無常。」……（〈對某些性道德問題的宣言〉7）

在這份宣言中，我們可以清楚看到，教會即使明白今天社會婚前性行為形成的原因，不僅是出於人的淫亂，仍然明確地指出，教會並不接受任何婚前性行為。

教會不能接受婚前性行為的原因很簡單，因為性行為只能在婚姻內發生。唯有能夠完全確定本身願意與對方廝守終生的人，也就是不論在社會的認同上，法律的契約上，以及禮儀的承諾上，都貫徹這個意願的人，才能完完全全地結合，也因此才可以有性行為。

相同的觀點，也見於《天主教教理》：「行淫是指有自由身份（未結婚）的男女之性交行為。它嚴重地違反人的尊嚴，並違反人的性，因為性自然地導向夫妻的幸福及兒女的生育與教育。此外，如果行淫造成青少年敗壞，便是嚴重的壞榜樣。」（《天主教教理》2353）

由此可見，教會對於婚前性行為的反對，是前後一貫，立場鮮明的，但是在事情的另一面，我們又不能不承認，今天的社會有很大的改變，所以在下一節中，我們既要澄清一些錯誤的看法，避免教友因社會的風氣而有錯誤的選擇，同時亦要兼顧現實情況而作出適合的處理。

## 5.4 實際處理

今天贊成婚前性行為的原因，主要有以下兩點：

(1) 性需要得到滿足，如食慾一樣，性慾如不被滿足的話，會造成緊張與壓力，特別是青少年至結婚的階段。

從信仰的角度看，能夠控制慾望是節德，屬四樞德之一，當然值得鼓勵；但如果從人性的角度看，節制是否損害人的心理健康呢？社會上有關的研究，並沒有什麼定論，但是我們可以從自己的所見所聞作判斷，例如上一代人的性生活並不開放，是否因此而造成嚴重的個人和社會問題？相比之下，婚前性行為與婚前守貞的風氣為社會所帶來的影響，哪一種情況的傷害較大呢？

我們引用一些資料，讓大家判斷一下：

a) 在1970年代，美國單親家庭數量增加超過了四分之三。根據另外一些統計，美國單親家庭比重由1980年的23%上升至2002年的31%。

b) 自2001年起在美國，31%的嬰兒是由未婚媽媽所生的。大部分這些未婚媽媽並非必然組織單親家庭，她們可能只與夥伴同居而未有正式婚姻。

c) 在英國，2005年有1900萬單親家長撫養310萬名兒童。大約四個育有兒女的家庭就有一個是單親家庭。根據英國的統計，英國境內的單親家長，父親只佔9%，也就是說，九成是單親媽媽。

d) 根據瑞典的研究，生活於單親家庭的兒童比一般兒童有三倍多機率在26歲或以前自殺或自殺不遂而被送入醫院。

也就是說，即使我們從謀取最大的幸福的功利主義來看，不鼓勵婚前性行為，都是符合整體社會的利益。原因很簡單，因為容許婚前性行為，必然會形成滑坡效應，即在最起初時，只是一些感情穩定而又因各種原因未能結婚的人士，被社會風氣所「容許」，但是只要一開始，其他人就很容易效法，結果沒有法子好好控制，引致大量單親家庭的出現，對新一代的成長帶來極嚴重的負面影響。

(2) 滿足合理的需求是人應有權利，不應受到剝奪和限制，因此人應從限制中釋放出來。性行為的條件在於是否愛對方，發生在婚前或婚後沒有分別。

對於這種說法，我們要先問：婚前性行為是否真能讓人得到真正的自由，獲得釋放？這是必須加以證明。不少社會的研究結果顯示，這些婚前性行為的發生，往往是女方本來不大願意的，但為了要維持關係，害怕失去男朋友而被「說服」，同意性交。這些情況下的性交常帶有恐懼在內，只會阻礙愛的成長。

結果，這類結合的分離比率高，女方也較吃虧。此外，性行為不能視為增進男女間之愛的工具，兩方應先有愛，而性行為是愛的高峰。性需求應在愛底下，而非在其上。人由性發育到結婚前，對性的追求與節制之間能產生張力（tension），不過人生本來就有張力，適當的張力能幫助人成長，使人更能察覺自己的情況，從而改善及面對。

回應以上兩種看法後，我們來談談如何處理的問題。我們要接受的，是自己處身的環境，婚前性行為已經是一個社會事實。所謂社會事實，就是指社會裡面，這種行為已經普遍地存在，並且獲得社會上的認同。以歐美為例，婚前性行為已經非常普遍，如果教會仍然採用強硬而嚴厲的態度來表達教會的理念，一方面未必可以獲得正面的效果，一方面也可能令一些有需要的教友，不敢向教會求援，來幫助自身改正。

教會在這個問題上，需要兩條腿走路。一方面，明確地表達教會的立場，這仍然是極為重要的，這樣才不致讓教友誤會教會在這個問題上，立場有所改變；另一方面，在具體的、個別的人身上，教會應該採取接納和仁慈的態度，這包括成立關注小組協助未婚懷孕的女性，又或是向年輕人灌輸正確的性觀念和婚姻觀，讓他們懂得節德的重要等，這些都是必須的。

其次，就是要教導教友，考慮婚前性行為時，不應採用「斤斤計較」的模式，即把性行為切割成不同的部分，然後把戀人之間那些親密行為，判斷為不屬於犯錯，哪些行為，就越界了。我們應該指出，這種想法本身就已經是錯誤，因為關係是全面的，而性關係是在兩人的愛到達全面親密的情況，才發展出來的，正如我們在上文中分析到十種親密的關係，就可以幫助說明這一點。如果兩人已經發展到在人生的各個幅度，都有深度的親密，這就是婚姻的幅度了，而教會相信，人只有朝婚姻的關係走，才可以有這種全面的親密，因此只能在婚姻內有性行為，是這樣理解的。

在堂區的層次，如果真的有未婚媽媽的出現，不要譴責個人，因為這極有可能產生惡劣的後果，並且傳達錯誤的訊息，就是教會並不接納犯錯的人。在這裡，處理的關鍵在於如何可以把焦點放在行為的錯誤上，而同時讓犯錯者，仍然感受到慈母教會的愛。教會希望人能活在美好中，而不是活在錯誤中，所以不應把犯錯的人視為罪犯，但是我們希望信友能不犯錯，或不再犯錯。

## 6. 摘要

- (1) 性行為應建基於夫婦的親密關係，這應該涵蓋兩個人的各個層面，故此性行為是各個層面的親密中的其中一環，唯有全面的親密，才能在性行為中毫無保留地交付自己，達致最深的愛。
- (2) 至於性行為的層次，指的是如何界定什麼行為是性行為，而只把性行為指向性交，未必是最好的做法，因為，性行為是兩個人親密關係的發展，所以我們要更全面地教導年青人，如何守貞潔。
- (3) 今天世界，婚前性行為都變得普遍並為人接受，原因有三個：觀念改變、避孕方法的改進及遲婚者愈來愈多。
- (4) 為舊約而言，未婚者發生性行為，屬於邪淫；保祿對這些行為的指責是相當嚴厲的，認為是不為天主所接受的行為。歷代的大公會會議，對婚前性行為的指責也是相當一致的。
- (5) 贊同婚前性行為者，以自由解放作為理由，而忽略了能夠自制自主，才是真正的自由，故此人能守貞，是一種節德。

- (6) 在教友層面，教會在鮮明地表達立場之餘，要以愛與包容來處理具體的問題，不應用一刀切的方式來處理教友婚前性行為的問題。

## 7. 參考資料

1. Bernard Haring, *Free & Faithful in Christ*, Vol. II. New York: The Seabury Press, 1979, pp.555-559.
2. Richard A. McCormick, *Notes on Moral Theology, 1965 through 1980*. Washington: University Press of America, 1981, pp.447-461.
3. 霍玉蓮，《怎可以一生一世》。香港：突破出版社，1996。
4. 徐佩宏，〈從心理輔導看性愛〉，《神思》32期（1997），頁55-58。
5. 高超朋，《基督徒的婚姻、家庭和性》。香港：論盡神學出版社，2012。
6. 金象達，《性愛·婚姻·獨身》。台北：光啟出版社，1993，頁4-10及12-14。

## 單元二

# 同居與婚外性行為

### 1. 緒言

正如我們在上一個單元的緒言中提及，單元一和二，是同一個課題，只是由於篇幅關係，所以分成兩個單元。在上一單元末，我們探討婚前性行為，而在今天的社會，這種未婚的性關係，開始發展成為一種社會認可的關係，也就是本單元要討論的同居現象。同居與婚前性行為的不同，主要在於同居不僅是兩人之間的性關係，而是有其一定的社會認可。這就如同過去傳統的社會，男女相戀本身，純粹是個人的行為，但是，訂婚卻是一種社會認可的關係。雖然同居與訂婚在社會上認可的程度不可比擬，但是，無可否認，同居的現象，在現代化的都市中，已經漸漸被人所接受，而不再被視為男女間隨意的性關係了。

在討論過婚前性行為和同居現象之後，在這個單元中的下半部，我們會繼續探討另一個更具破壞性的性行為：婚外性行為。如果說婚前性行為日漸為社會接受的話，那麼，婚外性行為就仍然受到社會的責難，因為它明顯地破壞家庭的關係。

以上兩種性行為，我們也會在本單元中，以天主教性倫理的角度，加以分析探討。

## 2. 單元目標

讀者閱畢本單元，應能：

- 說明同居的不同狀況；
- 指出同居在倫理上的錯誤；
- 說明婚外性行為在今天社會形成的原因；
- 從倫理原則和實踐兩方面解說婚外性行為的處理。

## 3. 導論

婚姻倫理的討論所以困難，很多時候，是由於教會有關倫理的原則，表面上與社會的變化，未能與時並進。這種不能同步，有時候是教會表達自己的理念時，不能採用較現代的方法；有時候，卻是社會的所謂進步思想，在本質上有問題，只是積非成是，形成為社會普遍接受的事實，反過來責難合理者。

在婚前性行為這個倫理課題上，教會面對的，正是以上所提及的雙重情況。一方面，教會今天有關性行為的倫理訓導，在表達上能完全呈現其真諦，另一方面，社會有關性解放運動所衍生的新現象、新思想，又對教會的倫理訓導造成衝擊。

同居正好是一個例子。在過去的社會中，婚姻是社會唯一公認的男女結合、共同生活的模式。但是，今天盛行的同居現象，就是由性解放所發展出來的，另一種男女在沒有婚姻契約之下，共同生活的模式。不少人認為，有不同的男女共同生活模式，似乎代表社會就人的關係方面，有所進步，但是，當我們細究這些模式的本質，就會發現，它本身所代表的思想，與婚姻的本質，有很大的差異，並不是我們應該推許的。

從天主教的性倫理出發，這些都只是婚前性行為的一種，縱然它們也嘗試帶來一種較穩定的關係，但是由於本質上的缺陷，也是難以為教會所認同的。

#### 4. 現代的同居現象



思考：按照你的理解，怎樣的男女關係，屬於同居關係？為何會出現這些情況？

所謂同居，是指男女雙方在沒有婚約下，一同過著如同夫妻一樣的生活，當中包括了性行為。由於當事人已經居住在一起，就如同傳統所理解的婚姻關係的形式，但是在實質上，二人並沒有結婚，故此名之為同居，而這種非婚的同

居關係，在不少現代化的社會裡，都日益普遍，已成為一種現象。

同居的生活可以有不同的狀況，一是試婚式的同居，二是沒有任何結婚打算的同居，也就是一般所謂的同居。所謂試婚，就是指男女雙方都有結婚的意願，但是希望透過同居生活，讓彼此更認識對方；也有部分試婚者，是在決定結婚後，而在沒有等到正式婚禮舉行，就先同居，共同生活。

這種試婚的做法，在不同的文化中都曾經出現，部分文化的試婚，是不容許男女在試婚期間有性行為的，但是，也有部分文化是接受試婚者有性行為。至於今天的社會，相信絕大部分的試婚者都會有性關係了。

第二種情況，就是一般所謂的同居，也就是男女雙方都沒有結婚的打算，也沒有任何的明文規限，純粹是在雙方情投意合之下，就居住在一起。同居的原因有很多，我們在下文再加以分析。

這現象不僅在現代化的城市出現，甚至在部分地區，已開始成為社會的主流。按照英國在2011年的調查結果顯示，有九成的伴侶，會在結婚前同居，或是根本不結婚。研究者指出，在第二次世界大戰之前，只有約3%的伴侶會這樣做，由此可以看到，社會的變化有多大了。

又如法國，在2004年只有5%左右的人已經結婚，而非婚父母所生的頭胎嬰兒，佔出生嬰兒的六成！

以上所見，讓我們明白到，同居已成為相當普遍的現象，而作為天主教徒，要如何面對這個趨勢呢？這是我們在這個單元中要探討的。

## 4.1 環境因素

同居的盛行，可以歸咎於多種原因，首先是社會環境的改變，其次是個人的心理因素。以下是有關環境因素的解說。

### 4.1.1 婚姻觀念的改變

在人類歷史中有很長的時期，婚姻都不僅是兩個人的結合。在中國，婚姻被稱為「結二姓之好」，又有所謂「竹門對竹門，木門對木門」的門第觀念，都清楚表明，婚姻要考慮的，不僅是兩位當事人的個人事件，而是涉及兩個家庭的事情。

在這種情況下，兩個人的結合，並不純粹是二人的決定，而要顧及兩個家庭，正式的結婚儀式很重要，自然不容易有非正式的結合。

今天，現代化都市的社會結構已經與過去大不相同，與祖父母、叔嫂、姑表等居住在的一起的大家庭，已成為少數；大部分的人，婚後便會搬離父母的居所，另建新居。因此，現代的家庭都是以核心家庭的形式出現，也就是只有父母和子女的家庭。在這種情況下，兩個人的結合，即使仍無可避免地牽扯到對方的家庭，但是家庭對結婚二人的影響，

早已大大減少。因此，婚姻所考慮的，再不是兩個家庭的結合，而是兩個人的結合，就是他們兩人如何理解自己關係的表達，這種觀念的出現，間接催生了同居的現象。

#### 4.1.2 個人主義的興起

在過去，婚姻的其中一個功能，是在社會中得到定位。一個人成長以後，就會結婚，而結婚也代表個人在社會中另一種身分地位。正如我們看到，今天還有部分妻子冠以夫姓，就是代表她是別人的妻子，讓社會可以確認她的身分。

到了今天現代化的社會裡，受到重視的，是個人隱私的保障。今天的求職信，如非必要，不允許要求應徵者說明自己的婚姻狀況，而個人的婚姻狀況如何，成為與別人無關的私事，也不須向他人透露。當婚姻進入了私人領域，那麼，考慮是否結婚的最主要因素，變成純粹是當事人的個人決定。

#### 4.1.3 經濟因素的影響

由於今天在大都市討生活大不容易，特別是在居住的問題上，往往令很多年輕人都相當煩惱。為他們而言，結婚就是要二人一起居住，要脫離自己原有的家庭，自立門戶，建立只有自己兩個人的家庭。可惜的是，在今天的社會裡，樓價和租金高昂，要有一所房子是大不容易，結果，不少人處於一段很長的戀愛階段，感情已經穩定，只是客觀條件未能達到，所以不能結婚。在這種情況下，就可能出現不同形式的同居現象了。

## 4.2 心理因素

### 4.2.1 對婚姻的普遍懷疑

在過去人類歷史中，性與婚姻都有密切的關係，人與人的性關係，在正常的情況下都是在婚姻關係之下的，即使我們不否定有大量的婚姻以外的性關係，但是那些關係都只是私下、秘密的關係，甚至不是一種關係，例如，因著性慾的驅使而召妓。

但是，進入廿世紀以後，婚姻制度受到很大的衝擊，不少人開始懷疑婚姻的價值，進而否定婚姻的必然性，並出現其他的形式的性關係，當中包括同居，而同居更加逐漸成為一種趨勢，並且在不少社會中，獲得肯定與認同。

對於這種情況，我們不要為表面的現象所迷惑，而要從本質來理解。事實上，今天各個社會認同同居這種形式的伴侶關係，並不是否定婚姻的意義，而是嘗試以另類的方式，實踐婚姻的意義。社會的認同，最大的效果，就是讓同居者都可以穩定地生活，讓他們不要受到客觀條件的影響，實際上，這也是以往社會中婚姻所起的其中一個作用。

許多認同同居者的言論都指，婚姻只是一個儀式，沒什麼實際的意義。這種說法，表面上是否定婚姻，實則卻是從更深層裡肯定婚姻。因為這說法是指表面的儀式沒有用，只要能活出婚姻的本質，就足夠了。

如果從歷史的角度來看，今天的社會，只是進入了婚姻的反動期，就是婚姻的制度發展到某個地步，令人覺得它有不足之處，而進入了探索期，並不代表婚姻已經沒有價值。性解放也好、同居潮也好，並沒有把人帶離一夫一妻、養育下一代的家庭制度。故此，因著對婚姻制度產生懷疑而選擇同居，並沒有真正地面對問題。

#### 4.2.2 性心理的過度重視

今天不少人主張要在婚前同居，主要是看看男女在性方面能否配合，認為在婚後才發現便太遲了。這裡我們要反省，所謂配合是指什麼，如只指生理方面，絕大部分的情況也會配合的，因為這是自然，除非有缺陷。況且，心理或生活方面的配合，也不是以性行為作衡量，而是要配合很多因素，包括性格、興趣、培育和背景等等。婚姻是要在生活中實踐愛的承諾，並真正地活出來，不是透過試驗可以達至的。

我們不否認有個別的例子，在夫妻的性生活上很難配合，例如：性冷感或不能人道等問題。但是，這些問題不是試婚所能解決的，問題的關鍵反而是戀愛雙方是否坦誠，如果當事人能坦白地與對方分享自己的問題，共同面對和解決，這才是邁向成功婚姻的條件。否則在試婚時發現性方面的問題，便把婚姻拉倒，這正顯示二人並非真心相愛，根本不應談婚論嫁。所以我們不應把試婚和性方面的配合扯上關係，令人忽略了婚姻真正要關注的，是兩個人是否真心相愛。

### 4.3 試婚



思考：有人認為試婚只是為了讓婚姻預備得更好，也有人認為試婚破壞了婚姻的價值。你有何看法？

所謂試婚，就是指男女雙方在結婚前或是打算正式結婚前同居，過著如同夫妻一樣的生活。試婚與一般同居的分別在於：後者並未有明確的展望，但是試婚應當是結婚前的準備。當然，在理論的層面可以這樣劃分，方便我們以下的討論，但是在實際的生活中，這樣的分野實在難以明辨的。

如果細分下去，試婚式的同居還可以有兩種情況。第一種是結婚前的特殊階段，類似於訂婚後的關係。也就是說，男女雙方的結婚計劃已經提上日程表，例如已經買了房子，由於新居已經預備妥當，不住有點可惜，就因利乘便地住在一起。這一類情況，雙方的考慮往往是實在的事情，例如居所的安排，婚事的籌劃等等，加上今天社會的風氣開放，對於這樣的做法不會有太大的非議，於是就會有這種「試婚」形式的同居。這種情況，因為婚姻已成為既定的終點，雖然也有一定的倫理問題，但是問題不涉及婚姻的本質，所以問題相對地不算嚴重。

第二種情況，才是我們真正要關注。這種試婚，就是男女在戀愛關係中，希望探索是否能在生命中的各方面配合，包括在性生活方面的配合，故此在決定結婚前，嘗試一同生活一段時間，讓雙方體會「婚姻生活」，作為試驗，再決定是否真的結婚。

這種形式的同居，與下一節要討論的沒有任何婚姻前提下的同居，實則只是一線之隔，並且在現實的環境中，難以分辨，原因很簡單，兩個人的相處，感情的變化可以很大，也許一開始，雙方是要作為試婚，但是日子久了，即使彼此相處融洽，心態的變化，可以令二人都不再預備結婚了。反過來說，也許雙方從開始同居時，是沒有結婚的打算的，但是相處久了，心態也改變了，就跑去結婚。再者，有些情況是其中一方抱著試婚為目的，而另外一方卻並沒有結婚的打算，那麼，我們究竟如何判斷他們的老居，到底是老試婚式的，還是一般的同居呢？

故此，讀者不用執著於這段關係屬於哪一種，我們只是針對所謂試婚的原因，加以解說。

#### 4.3.1 倫理上的問題

有關試婚同居的倫理問題，無論是第一種或是第二種情況，如果雙方有性行為的話，均屬犯姦淫，是不當的行為。當然，一種行為的責任，除了事情本身的性質，還包括意願問題，而在試婚一事上，特別是第一種情況，當事人往往沒有意識到問題的嚴重性，或許會覺得自己結婚在即，即使雙方提早有性行為，也不是什麼大問題了。這種情況，就是在認知上出現問題了，因此責任相對也不太重。

不過，以上所言，主要是從法律的角度來理解行為的道德性，是較傳統的看法。如果我們從較為人性的角度來看試婚的行為，可能會對我們如何理解婚姻，也有所幫助。

當我們要買一件物品，而要求讓自己試用的話，這可能是因為自己對該物件的操作不熟悉，因而對這物品的功能沒有信心，覺得它未必能發揮應有的作用，因此提出試用的要求。

那麼，婚姻是否可以透過「試用」而「熟悉」，好能增加信心呢？首先，婚姻是一份關係，而人際間的關係永遠處於動態中，不可能純粹透過一段時間的「試用」，就能令自己「熟悉」了。兩個人的關係是不斷地發展和成長的，並不是一件固定的事物，因此，我們不能期望在關係中多試一點，就能有保證。

更重要的是，試婚本身就是對婚姻的一種否定。婚姻是雙方對彼此同行的一個承諾，結婚不僅是一個儀式，更是基於彼此都相信，在未來二人可以一直在一起，共同走下去。故此，結婚這意願，是人生一個重要的抉擇，而這個抉擇的成功與否，最重要的是一份決心，或者說，是信仰。人生有很多可能性，雙方在未來都會有不少的轉變，如果沒有信心，那麼就很容易經不起考驗了。

然而，試婚的行為，正正顯示出雙方缺乏信心，希望透過「嘗試」來增加自己的信心。這樣的做法，本身是危險的，因為婚姻的危機，不在於熟悉與否，而是在於未來的改變。如果因為相處模式習慣了，而令自己覺得信心大了，這並不是真正的信心。

所以，在倫理上，如果我們採用傳統的思想，試婚的問題最主要是在於犯姦淫的問題；但從今天的倫理神學來

看，我們更關注的，是試婚這行為背後所代表的缺乏信心，剛好相反了婚姻的本質，削弱了婚姻的意義，這才是最危險的一點。

### 4.3.2 實踐上的考慮



思考：如果遇上教內的弟兄姐妹正在試婚，該有何反應？應當直斥其非，還是順其自然，抑或還有第三種處理手法？

由於試婚只會是生活的其中一個階段，所以不應對這個問題採取過於嚴厲的態度，反而應該借助這個問題，讓教會團體內的弟兄姐妹，對於婚姻和性，有更深入的认识。

對於第一種情況，由於只是過渡性質，雖然教會並不認同，但是未必需要為此而有太大的反應。但是，對於第二種情況，就要小心處理，特別是要深化對婚姻本質的理解。婚姻不是一件商品，不能議價也不可以退換，而是要當事人以自己整個生命，並且在基督內，與伴侶一直地活出意義來。傾向這樣試婚的人，也許未能關顧到問題的本質，反而把關注放在實際事情上，例如性生活是否和諧、協調等等。這些因素的重要性不應被否定，但是我們仍然要留意，不要本末倒置。事實上，因性生活完全不能協調而出問題的婚姻，遠比不能認清婚姻意義而出問題的婚姻為少，故此，我們應當先關注更重要的問題。

今天不少社會面對遲婚的問題，不少人到了三十歲以後，甚至四十歲才準備結婚。這些人中，不少是由於個人的生活模式、態度經已定型，因而擔心婚後的適應問題。特別

是到了三十歲以後才開始有戀愛對象的，憂慮更甚。如果所處身的環境確實有這種趨勢，應該多推行相關的培育活動。有系統的培育，遠比所謂「試婚」的方式，能更有效地理解適婚者的相處之道，並且逐步掌握如何解決問題的方法。

同時，在青少年的培育中，也應該加入有關的培育，讓他們早日有正確的思想，在未來的日子能作出更適切的選擇。

## 4.4 沒有結婚打算的同居

社會上一般所謂的「同居」，就是沒有結婚打算的同居，為了方便閱讀，我們在下文會以同居作為這類同居現象的簡稱。同居與試婚有很大的分別，關鍵在於同居已經成為與婚姻並行的一種男女關係。在歐洲許多國家裡，「伴侶關係」等同婚姻關係，已經是司空見慣了。我們會先介紹這些狀況，讓讀者客觀地認識到當下的社會現況，再指出同居在倫理上的問題，並且探討牧民上應該如何處理。

### 4.4.1 現況

有關同居的情況，在美國，1970年有50萬對同居男女，到了2011年，這個數字接近500萬，增幅是十倍。這現象在北歐更為普遍，當中許多國家如挪威、瑞典等，「事實上的婚姻」是法律上承認的，這「事實上的婚姻」，就是指同居關係，雖然沒有法律的儀式，但是「事實上」如同婚姻關係。

香港沒有相關的統計數字，而中國也找不到相關的數據，但是，從觀察所得，香港對於同居的接受程度也提高了。在廿世紀七十年代，我們很難想像有人公然表示自己是同居的，但是今天，雖然仍然未被視為與婚姻等同，卻普遍也不會有太大的反感。

另外，與美國或歐洲不同之處，香港的同居者，較少以同居作為生活的常態。至於中國，有些調查指出，年輕的同居者，往往是離開本鄉到外地生活的年輕人，促使他們同居的原因，可能只是一些客觀的限制，而不是他們真的想選擇同居。這與歐洲的情況有點不同。今天，歐洲許多國家，已經把同居視為婚姻以外的選擇。

如果我們細心審視近代有關同居狀況的發展，其本質是把男女關係由神聖走向世俗的一個過程。表面來看，這是一種開放，實質是代表著人的關係出現問題。

#### 4.4.2 倫理上的問題

同居問題，一般可分以下幾點：

##### (1) 同居欠法律保障

在許多地區，同居並沒有任何法律的保障，因此，同居者即使是長期共同生活，也不會得到法律的承認，社會對結婚人士的福利，也與同居者無緣，而同居者如果分手，也不會有分享財產的法律保障，至於所生的子女，同樣不會受到承認。故此，同居是一種沒有法律保障的行為。

## (2) 同居欠明確身分

由於同居本身可能基於不同的情況，形成別人難以辨識一對男女的關係是否在試婚，或是沒有婚姻打算的同居，甚至只是因為二人一時的喜好而短暫同居。放在重視倫理關係的中國人社會，這種模糊往往令家庭內的成員難以接受。故此，同居會造成身分的混淆，而不容易獲得家庭的認同與支援，這又會反過來影響同居的穩定性。

## (3) 同居的不穩定性

如果說同居者與各自家庭之間的不確定關係是小事，那麼同居雙方的不穩定性，就是同居關係中的大事。由於同居關係沒有外在的保障或約束，亦缺乏親友間的支持，因此，這關係的持久性，就只能靠兩個人之間的感情維繫。要知道，人的感情總會有所起伏，故此，純粹依靠二人單獨面對，關係就很容易變得脆弱了。

不過，以上提及的幾點，在同居者愈來愈多的社會，似乎不再成為重要的障礙。關於第(1)及(2)點，我們從歐美等西方社會的發展中可以看到，同居可以演變成為社會上接受的一種伴侶關係，並且在法律的認可下，也逐漸成為倫理關係中，可以認同的一種模式。當同居得到法律與家庭的接納，就自然會成為一種外在的制約，也就是說，這間接幫助本來顯得脆弱的二人關係，讓它在社會和家庭的脈絡中，得到支援和幫助。

因此，當我們表示反對同居的時候，要留意，不要落入效益主義的陷阱。我們反對同居此一行為，並不是以這種行為的社會效益沒有婚姻那麼高作為理據，這只是其中一個考慮，重點不在於此。

那麼，我們如何從倫理角度來理解同居問題呢？婚姻是人生極其重要的改變，它讓一個人由單獨自由地生活，轉變為與另一個人共付責任地生活，故此結婚的人，準備徹底地改變自己的生活方式，並且相信這方式會帶給自己幸福。正因為這個決定在生命中是如此重要，二人必須以謹慎的態度及莊嚴的方式來進行，這有助真真正正地作出決定。

因此，婚姻的盟約是讓人確切地明白，自己正在實踐一個重要的人生決定，而同居的危險，首先即在於把這個重要決定的意義淡化，變成平凡生活的眾多選擇中的其中一個，而漠視兩個人一同生活，是生命的巨大轉變。

另外，婚姻包括了雙方的一份承諾，二人此後會一直共同生活下去，直到生命的終結，而同居卻沒有這種約誓。當男女認真地面對這處境，很自然地，便會致力讓兩個人走得更親近，正如之前曾經談及的十種親密，讓兩個人在生命的各層面都可以走得更近，因為努力的兩方都明白，夫妻二人會一直生活在一起。所以婚姻有助改善關係，即使面對關係的低潮，也能度過難關。

以上各點，都是同居者所欠缺的。雖然同居者也有可能建立一份長期的關係，但是他們的關係，未能為自己的生命，帶來更深刻的意義，同時也可能在困難時刻裡，因沒有

婚約而難以面對，甚至為自己的生活帶來巨大的傷害，這是教會所以反對同居的重要原因。

然後，我們討論同居的類型，希望能理解各類情況後，有助處理實際的問題。一般的現代化社會，戀人所以會同居，是因著以下幾種情況，形成不同的類型。首先，是由於經濟問題而形成的同居者。調查發現，同居的其中一個原因，是由於男女雙方沒有足夠的經濟能力，舉行社會或自身所期望的婚禮及達致婚後的生活境況，而被迫「選擇」同居。這一類同居者，並不是出於真正的選擇，而是由於沒有選擇。

至於第二類同居者，可以稱為無意識的同居者，就是沒有經過很認真的考慮，就變成同居。這也是今天社會的寫照，當中或許是由於熱戀的緣故，令男女雙方很渴望一起生活，也有的是因著雙方或其中一方對自己原生家庭的不滿，令當事人很想擺脫當下的境況；又或是雙方在經濟上可以配合，令他們可以一同居住，開始自己的獨立生活等等。總之，有很大部分的天居者，由於各種生活上的因素，促使他們進入同居關係。

不過，由於社會上同居者的數目不斷增加，量變衍生質變，才開始出現有意識的天居者。這裡所指的天居者並不是由於外在的因素，令他們不得不同居，而是有意識地選擇同居。至於這類同居者究竟為什麼同居，一般來說，是由於他們對於婚姻制度並不信任；但有趣的是，他們用來證明自己同居關係成功的「理據」，往往就是穩定的關係，子女健康的成長，而這些「理據」，恰好就是一般人對婚姻成功的

看法。故此，讀者可以參考我們在分析成因的部分，就不難明白，這樣的同居者，從本質而言，並沒有離開婚姻。

當然，在所有的因素中，最關鍵的因素，仍然是性行為。同居所以有其吸引力，在於它可以讓本來屬於不正當的男女關係，至少在表面上，得到一個正當的藉口。

#### 4.4.3 牧民上的考慮

今天教會在處理同居這個問題上，不是一件容易的事情。正如上一節所言，同居者所以同居，不少是出於被迫或是無意識而形成同居的關係。對於這樣的情況，教會團體首先要做的，是在預防工作上多加努力。不然的話，當他們一旦陷入這種狀況中，要期望他們能夠自行脫離這狀況，並不容易。

所謂預防工作，就是要盡量避免年輕男女，可能陷入同居的抉擇中。既然大部人所以形成同居的情況，只是基於無知或「形勢使然」，那麼，便不要讓他們走向那個形勢中，這是最重要的。舉例來說，有些同居者，本來並沒有打算長久的同居，只是間中到男友或女友家中住宿，但是，正是由於這些住宿的機會，讓他們逐漸形成了同居的習慣，繼而發展一段不妥當的關係。

至於有意識地同居的問題，教會團體就要嘗試透過培育與溝通，讓當事人明白同居本身在倫理上的不當，而且更加會為其他人做成壞表樣，故此，如果能夠脫離同居的狀況，既為他們本身帶來益處，對教會團體是一大好處。

當然，要謹記的是，即使教友有同居的做法，在團體內應該加強對話與溝通，並體諒到問題的形成不是一朝一夕的，改變也就不可能一蹴而就。

## 5. 婚外性行為



思考：按照你的理解，今天婚外性行為泛濫，原因是性觀念的改變、社會環境的引誘，還是其他因素，令此情況出現？

### 5.1 現況

現今社會，婚前性行為已經成為普遍現象，大眾對此已經不以為恥，只要不是年齡太輕或是過度濫交，不少人都願意承認，也因此在此統計調查時，我們也較容易知道，婚前性行為有多普遍。不過，即使是今天的社會，對於婚外性行為、外遇、通姦等現象，大眾仍然不太接受，亦因此，由於大部分人不願意談論這個課題，更遑論要對外人坦白承認自己曾作出這樣的行為，要了解婚外性行為在社會裡的實際情況，就不太容易了。

不過，美國曾經進行一項有關遺傳基因的研究，卻無意中令人瞭解到，婚外性行為在美國的普遍性。這項研究的目的是本來是要瞭解初生嬰兒的基因與父母的關係，於是研究人員在醫院內抽取初生嬰兒的基因，以及其父母的基因，後來竟然發現有十分一的嬰兒，沒有自己父親的基因！換言之，這十分一的母親，都有婚外性行為，並且還因此而誕下子女。

按此推想，在美國的夫婦，有婚外性行為的，遠超過十分之一，因為該研究的範圍，只是有婚外性行為而產子的妻子，沒有包括有婚外性行為而沒有懷孕的妻子，以及丈夫。事實上，在1948年金賽博士的研究報告中已經指出，在一組接近四十歲的被訪男女中，有一半的男士，以及26%的女士，曾經有婚外情。

由此可知，在美國，婚外性行為已經是相當普遍的事情，而由此推論，不少現代化的都市，都有相同的問題。我們不妨看看香港的一些資料。根據明愛家庭服務在1994年度的統計，尋求婚姻輔導的個案共有851宗，而其中有527宗涉及婚外情。

我們隨即要問：為何有這種情況？

## 5.2 形成的原因

從倫理的角度而言，婚外情是不道德的，它破壞人與人之間的關係，破壞家庭價值。但是，倫理的重點不在於批判，而是要處理這個問題，不要讓它破壞人際關係和生命的價值。正因為要處理它，我們要認識婚外情的形成原因。

一般的意見都指出，婚外情的關鍵是性行為，也就是說，絕大部分的婚外情，都涉及到性關係。另外，慣性也是婚外性行為出現的誘因。一般輔導員認為，夫婦其中一方有偶然的婚外性行為，另一方往往認為不加以深究，對二人的關係，可能會更好。從婚姻倫理的角度來看，對這說法不能完全認同，其關鍵在於當事人是否有真心悔改。如果當事人

已經後悔並承認自己的行為是錯誤的，不作追究可以是其中一個選擇，但是，要當心這種「不作追究」被人濫用，使當事人忽視良心的責備，甚至培育成錯誤的良心，這種做法就不要得了。

也就是說，從人性的角度來看，有時候，犯錯的一方沒有向配偶坦白承認自己的過犯，可能在短期內有助二人繼續的相處，但是從信仰的角度來看，關鍵在於犯錯的一方是否有真誠的悔改，而真誠的悔改，應該包括承認自己的錯誤。如果是教友的話，應當透過修和聖事來淨化自己，如若沒有信仰，也應該向某一對象承認自己的錯誤，以顯示自己悔改的決心。

根據心理學家伊利沙伯·艾倫（Elizabeth S. Allen）的分析，婚外情的成因可歸納至以下四方面的因素：當事人（發生婚外情的一方）、配偶、關係和環境。當中以當事人為主，即當事人的個人特質，是發生婚外情的主要原因，這可以是心理和生理上的。在男性方面，中年危機是其中一個很重要的因素，不少男士所以尋找外遇，正是在事業有成，但是人卻已經走向衰老，為了證明自己並未老化，希望透過新的戀愛或性關係，來證明自己仍然年輕。另外，個性渴望尋找刺激的人，可能在一段長時期的關係中感到沉悶或不耐煩，也是發展婚外情的其中一個性格因素。至於女性，往往是由於缺乏丈夫的關懷，令婚姻生活變得沉悶，促使發展婚外的男女關係。

至於性愛方面，夫妻雙方在性事上的不協調，也會是婚外性行為的其中一個原因。由於自由戀愛的緣故，今天結婚的雙方，往往是年紀相若，但是，從生理因素而言，男女的性慾期彼此有所不同，也可以在性事的協調上產生問題。

由以上所言，我們不難明白第二個形成的因素，出於當事人的配偶身上。在上文中所描述的情況，固然是出自當事人本身的問題，但是這些因素，如果沒有配偶的影響，未必會驅使當事人出軌。舉例來說，假如當事人對衰老感到焦慮，而配偶能夠察覺這一點，並且加以支持安慰，當事人就不一定會向外尋求肯定；同樣地，太太感到寂寞，而丈夫未有關心，就讓這個因素往外邁的方向發展了。

第三個原因來自婚姻關係。倘若一段婚姻關係已經形成問題，特別在溝通上出現困難，產生危機的可能性自然會增加。

最後，是來自環境的因素，這包括第三者的行為、朋輩網絡、工作環境及文化。在這一點上，今天社會確實提供了更多的誘因，令人走向歧途。這包括：對男女關係的錯誤理解；大眾傳媒對戀愛的錯誤詮釋和渲染；因著全球化趨勢的影響，而愈來愈多的工作是需要遠走異地，以致夫婦未能一起生活；現代都市人極長的工時，令人與配偶相處的時間減少，與同事相處的時間反而變得更長，這一切都成為了動搖人心的誘因，讓本來已經有問題的當事人，更容易犯錯。

### 5.3 實際處理

對於婚外性行為，即指已婚的人士，與配偶以外的人發生性關係，這種行為，無論是教會的訓導或是社會的看法，都是一致反對，認為是不道德的。在這個問題上，《天主教教理》明確地指出，通姦是大罪（參1857-1858條），這與今天的社會道德觀是相近的。但是，在反對的同時，社會上確實有不少人做出這種不道德的行為，當中自然也包括基督徒。面對這種情況，我們一方面要堅持及強調教會的立場，切忌讓人感到教會在這問題上，已經採取寬容甚或接受的做法。但是，更重要的是在婚姻培育上做功夫，把夫婦的關係搞好，才是最佳的防治之道。

讓我們用一個比喻來說明，使讀者更容易明白，我們應該如何處理這類問題。婚外情或婚外性行為就如同細菌一樣，為身體有足夠抵抗力的人來說，細菌即使存在，也不會令健康的人生病；假如身體本身就已經虛弱，那麼，細菌要入侵，自然事半功倍，並且可能引來大病，一發不可收拾。

在討論如何處理婚姻出現外遇的問題之先，我們首先要認識到，有外遇的人，究竟是本身有問題，抑或是婚姻出現問題，因為兩種情況的處理方法，也有所不同。

因為在相關的個案中，都發現部分外遇的出現，是當事人積極尋找的結果，而不是不經意地遇上。當外遇者本身是「花心型」的性格，那麼，他的婚姻的問題，就不一定是夫婦關係的問題，反而要考慮他本身是否有足夠的能力和意志結婚。在往後的單元，有關婚姻無效的解說中，我們

會分析到，部分人本身並不具備結婚的能力，也就是沒有能力和另一個人互相廝守，或是保持穩定的關係。在這種情況下，雖然婚姻的問題是以「外遇」的形式呈現，實質問題更加深遠，也就是說，即使眼前外遇問題可能得到一時的解決，但是夫婦關係中的重要問題，並沒有真正解決。如果真的有此問題，就不再是婚外性行為的問題，而是婚姻本身的問題。對於這種情況，由於是當事人本來就沒有結婚的能力，他們只是誤以為能建立一份關係，但是這份關係並不真實地存在，這類人士的情況，由於涉及教會法律的複雜問題，我們在解說婚姻無效的部分，再詳細解說。

正如上文所分析，婚外情的形成，有四個原因，而當中只有一個原因，是夫婦不能控制的外在環境。至於其他三個原因，都可以透過自我反省，二人的共同努力，令到婚姻不會有出軌的傾向，這樣就自然不會發生問題。也可以說，鞏固夫妻之間的關係，最重要的是良好的親密關係。

不過，在婚外情事件上，受害者的一方，並不應該把問題歸咎在自己身上。讀者要小心分辨：夫妻共同努力，改善婚姻狀況，重點在於修補關係，但是不能因此說，其中一方有外遇，另一方應該負責。舉例來說，如果妻子對性事感到很大的恐懼，不願行房，也不代表她要為自己的丈夫找外遇，負上責任。我們在同意性事不協調是外遇的原因的同時，也要強調積極地改善性事上的協調，才是真正負責任的態度，而不是以此為藉口，成為自己找外遇的理由。

從這個角度來看，在教會團體內，致力推行婚前及婚後的培育，是很重要的。如果夫婦能在不同的婚姻階段中彼

此磨合，彌補兩人自身性格上的缺陷，保持良好的溝通和促進親密關係，那麼，首三個導致婚外情的原因，都自然可以消彌。

與此同時，我們仍然要強調的是，婚外性行為仍然需要明確地加以譴責，而不要讓今天某些不當的思想，左右了教友的倫理判斷。

遇上婚外性行為的夫婦，要釐清問題的核心，把他 / 她領回正軌，才能步向修和，重建關係。正如我們在分析婚外情的原因時發現，有很多個案的產生，並不純粹是當事人一時間的單方面錯誤，而是有更深遠和複雜的原因，故此，要當事人脫離這狀況，個人的輔導固然重要，夫婦共同的成長和轉化，讓夫婦可以重建關係，同樣是關鍵所在。

這就正是困難所在。因為，教會在公開譴責這些行為的同時，很容易造成錯覺，被人誤以為教會不接納有婚外情的人士，把他們拒諸門外。實際上，教會要譴責的是這種行為，以及它對人際關係的破壞，教會並不希望任何一個教友，因著自己的錯誤導致婚姻破裂，繼而離開教會。

當然，我們要小心處理才可以成就良好的意願。因為，在協助當事人的同時，不要讓其他教會內的成員，產生錯誤的理解，認為婚外情並不是嚴重的問題。這裡，就涉及教會內壞表樣的問題。特別是協助一位犯錯的弟兄姊妹改過，需要的時間相當長，因此在過程中，也許有教友會誤以為教會接受人有婚外情，這就會產生問題。所以，在協助的同時，如何平衡並表達教會的訓導，就需要一定的技巧和智慧了。

## 6. 摘要

- (1) 同居到了廿世紀，開始廣泛地為都市人所認同，甚至開始影響婚姻的模式。背後的原因是婚姻觀念的改變、個人主義的興起及經濟因素的影響。在心理方面，對婚姻的普遍懷疑及性心理的過度重視，也是原因。
- (2) 試婚式的同居，在本質上與婚姻的概念有矛盾，故此，並不可取，也不能達到既有的期望。
- (3) 至於沒有打算結婚的同居，近年在歐美愈加普遍，甚至成為婚姻以外的另一個選擇。教會反對同居，原因是它違背婚姻的本質，難以成為真正穩定的關係。在處理上要有耐心，並且加強教育。
- (4) 婚外性行為有來自四方面的因素：當事人（發生婚外情的一方）、配偶、關係和環境。
- (5) 在婚外情事件上，受害者的一方，不應把問題歸咎到自己身上。教會在此事上，首先要做的是致力推動夫婦關係的培育，讓夫婦可以發展他們本身的關係。

## 7. 參考資料

1. 海瑟·嘉莉格、彼得·華胡田著，雷靜梅譯，  
《貞愛部落格》。台北：上智出版社，2006，  
頁193-199。
2. 金象達，《現代生活倫理》。台北：見證雜誌出版社，  
1998，頁209-218。

## 單元三

### 婚姻的法律幅度（一）

#### 1. 緒言

在探討過婚姻和性的倫理問題後，我們開始進入另一與婚姻有關，卻與性倫理沒有直接關連的主題，就是教會內的婚姻法。天主教有關婚姻倫理的討論，其中一個不可或缺的部分，是教會法律的相關條文。這也是婚姻倫理與其他神學科目的一個重要分別。雖然，部分神學科目也會引用教會法典的內容來加以解說，但是為婚姻倫理來說，教會的婚姻法是其中一個主題，因而在這書中，有四個單元是關於教會法律的。如果加上在《婚姻倫理（一）》婚禮部分的法律條文，篇幅更多。

為什麼有這個現象呢？原因很簡單，因為教會從法律的角度來理解及處理婚姻的問題，已經有很長的日子。如果我們翻開《教會歷代訓導文件選集》來看，會發現有關婚姻的條文，主要都是採取法律的觀點，而非倫理學的觀點。

正如我們在過去的單元中所言，以法律觀點來理解婚姻，有利有弊；好處是可以清楚地把問題界定，方便判斷和處理。弊處就是法律的條文不能照顧到實際情況當中的特殊與差異，而這是教會牧民工作中很重要的一環。

因此，讀者研習婚姻倫理的問題，不可以不認識教會法律，因為如果對教會法典毫無認識，就難以理解教會長時期以來的婚姻觀，而且我們今天的婚姻倫理，仍然受到教會法的影響，許多有關婚姻倫理的問題，其判別的原則，仍是基於教會法律條文。

所以，由這個單元開始的四個單元，我們會說明教會的婚姻法。就這個單元從法律層面來討論什麼是婚姻後，下一個單元就是討論教律就婚姻產生問題時對不同狀況的界定；單元五討論兩種解除非聖事性婚姻的特權，而單元六會介紹法律上如何理解「婚姻無效」。簡單來說，這四個單元要說明從天主教法律的角度來看，什麼是婚姻，什麼情況下可以不算是婚姻。

最後還要一提，法律在個別地區的應用，可以有所不同，如中國就是一個例子。所以，學員如發現身處地區的法律應用有所不同，不要即時就判斷對錯，宜向相關人士查詢。

## 2. 單元目標

讀者閱畢本單元，應能：

- 說明在法律角度的婚姻類別；
- 說明「已遂」和「既成」的法律定義；
- 介紹教會婚姻禮儀的基本要求。

## 3. 導論

在這單元，我們會從教會的法律角度，說明什麼是婚姻，就是「既成」、「已遂」這兩個概念。不過，在探討這兩個概念在法典中的意義前，我們也要回顧一下過去有關婚姻的意義的討論，才會更容易明白這兩個概念的含意。在過去的單元裡，我們已經從神學角度探討了婚姻是什麼，而這些神學觀點，就是教會婚姻法的基礎。

同樣，在以前的單元裡，我們也介紹過東西方教會如何理解婚姻，這對於婚姻法有莫大的影響。在這單元會再提及這一點，以助我們在下文從法律的角度來理解婚姻的問題。

現在，就讓我們開始認識什麼是法律層面的婚姻。

## 4. 從法律觀看婚姻的目的

我們現時的天主教法典，是在1983年頒布，而上一部法典，則是在1917年頒布的。兩部法典的頒布，雖然只是相距

六十多年，但期間經歷了梵二大公會議，教會在各方面經歷了重大的變革，所以兩部法典的不少條文，都有大幅的修訂。當然，這些有關新舊法典的對比，並不是我們這個單元所涉及的範圍，這裡只想指出，由於新天主教法典頒布於梵二以後，故此，我們在探討法典有關婚姻的條文前，應該回顧《婚姻倫理（一）》提及的梵二的婚姻觀，特別是《論教會在現代世界牧職》憲章第48條，當中最重要、新觀點，是不再把生育與夫妻之愛分為主次的兩個婚姻目的。憲章一方面回應了聖奧思定所指的婚姻有三個好處：

- (1) 生育（有子女之福）；
- (2) 忠貞（防範性的罪惡）；
- (3) 聖事性（不可拆散）。

與此同時，梵二還加入了另一個婚姻的好處：

- (4) 互補性：夫妻能互相幫助，互相扶持，互相補足。

相對於以往由聖奧思定所歸納出來的三大好處，梵二婚姻觀強調人際的關係（或稱位際關係 *interpersonal relation*），並且強調其盟約性，正如天主與選民的盟約般，又如基督與教會之間的盟約般，不可拆散。在這裡，可以說是把婚姻的人學意義、神學意義及聖事性連結在一起，所以婚姻生活是「夫妻之間整個生活與因愛而成的關係」，整個生活指身、心、靈各方面，不單是生理上的。這裡就讓我們

能夠分辨到，婚姻與友誼並不相同，因為友誼不可能是整個生活的連結。

這與教會過去的看法有所不同。正如在前面的單元中所言，在過去，婚姻的首要目的，是生育，這包括了生育和教養，次要目的才是互相幫助和抑制情慾，這是相當負面的。到了梵二以後，教會指出婚姻應當是生育與互相扶持並重的。

如果讀者有機會讀到舊法典的話，當中如第1013條，就會看到首要和次要目的這種說法，但是在今天的法典中，便不再用這個分類了。

要留意的是，即使在今天的法典中，仍然是重視盟約的，不過我們要留意翻譯的問題。讓我們看看第1055條：

「1項——婚姻契約是男女雙方藉以建立終身伴侶的結合，此契約以其本質指向夫妻的福祉，以及生育和教養子女，而且兩位領洗者之間的婚姻被主基督提升到聖事的尊位。

「2項——為此，兩位領洗者的有效婚姻契約，必然同時也是聖事。」

在這裡，我們看到法律條文指婚姻是契約，但是要留意，這是翻譯，而在拉丁文中原來的*Foedus*，並不是指契約，而是指盟約。當然，我們不能說這個翻譯是錯譯，因為夫妻關係也有契約的成分，所以今天很多婚姻產生問題時，

就要透過法律訴訟來釐清二人的所有等等，可見婚姻有其契約的成分，故此翻譯時變成了「契約」，是從交換價值的角度來理解婚姻的內涵，這是其中一個角度，也是梵二以前常見的角度。

在我們開始探討有關婚姻的法律角度前，先談到翻譯的問題，這正是要告訴讀者，教會法律就婚姻作出許多明確清晰的劃定，為有助教會處理教友的問題，也讓教友更容易明白自己的做法是否「違法」。不過，神學的探討不應以法律為界限，法律是為了解決實在的問題，神學卻是為了探求真理。因此，在法律上，我們很容易視婚姻是一個「契約」，但是我們仍然要牢記，婚姻更是一個盟約，它在契約之上，還有更多的內涵，等待我們去理解和發掘。

## 5. 教律下的婚姻類別

上一節的內容，部分是為讀者溫故知新，重溫在《婚姻倫理（一）》的好幾個單元中，都談及過的婚姻觀，不過我們嘗試從綜合的角度解釋，然後再引用教律，說明教律如何理解婚姻。然後，我們在這一節中，要討論婚姻的類別。也許讀者會感到很奇怪，婚姻就是婚姻，哪裡會有類別呢？但是從教會的法律角度而言，一男一女的結合，由於他們的身分，會令他們的婚姻性質，有所不同，而這些不同，為教會法律來說，是相當重要的。

正如我們在婚姻聖事性討論中所言，經過歷史的發展，教會逐漸以「合意」作為婚姻成立的最重要條件，而這個合意又建基於「既成」和「已遂」上面，不過，在討論「既

成」和「已遂」之前，我們先明白在教會法律概念下，什麼是婚姻，什麼不是婚姻，而即使是婚姻，那些是聖事性婚姻，那些不是聖事性婚姻。所以要弄清這些分別，在於婚姻出現問題後，不同類別的婚姻，在法律上有不同的處理方法，這是我們要留意的。

按照教會的法律，只有兩位基督徒的婚姻，才可以稱為聖事性婚姻。這裡要留意的，是「基督徒」並不同於「天主教徒」，因為只要是有效地領受聖洗聖事的信者，都是基督徒，這包括基督教徒和東正教徒。

至於非聖事性婚姻，我們又可以分為兩類。一種是結婚的雙方都不是教友，未有領洗的，這樣的婚姻，從教會法律的觀點來看，是一段合法的婚姻。要留意，這裡所說的合法，是指天主教的法律，而不是一般的民事法律。也就是說，即使是一對男女，他們對天主教的信仰毫無認識，如果他們按正常的民事程序結婚，為天主教的法律來說，他們的婚姻仍然是合法而有效的婚姻。教會法律所以要有這樣的一個說法，主要是涉及離婚再婚的問題，我們留待下一個單元中，再詳細解說。

還有另一種非聖事性婚姻，就是一位天主教徒與一位外教人結婚，一般會稱為「混合婚姻」。這種婚姻固然是非聖事性婚姻，由於有天主教徒在其中，必須符合天主教相關規定，不然就會產生是否有效的問題，這在下一節中會詳細說明。

與這種情況相近又略有不同的，是一位基督教徒與一位外教人的婚姻，這是非聖事性婚姻，但是又不完全等同於天主教徒與外教人結婚的情況。

至此，我們簡單說明一下在天主教教律中的婚姻類別：

（1）兩個基督宗教徒在教會內的婚姻結合（聖事性婚姻）

（2）兩個非教友的民事程序中的婚姻結合（合法婚姻）

（3）天主教徒與外教人在教會內的婚姻結合（合法婚姻）

（4）基督宗教徒與外教人的婚姻（合法婚姻）

在簡單介紹了幾種結婚的類別，讀者開始進入這個單元有關天主教婚姻法的第一個主題，就是婚姻的有效性。這課題中，最重要的兩個概念，就是「既成」和「已遂」，下文就會一一細說。

## 6. 婚姻合意的因素與阻礙

### 6.1 既成 (ratified)

以上指出了不同類別的婚姻，那些是天主教接受是婚姻，那些天主教的法律並不接受。然後，我們要問：從法律的觀點，兩個人在什麼條件下，才算是締結婚姻呢？為天主

教的法律來說，最關鍵的是「既成」和「已遂」兩點，我們在這裡，就先分析「既成」的內容。

我們先看看《法典》第1061條：

「1項——兩位領過洗的有效婚姻，如尚未遂，僅稱為既成婚姻；如夫妻依人的方式發生適於生育子女的行為時，則稱既成已遂婚姻，此種夫妻行為，正是婚姻本質所安排的，藉此夫妻二人成為一體。

「2項——結婚後，如夫妻曾同居，推定其婚姻為已遂，但有反證者，不在此限。

「3項——無效婚姻如為當事人，至少一方善意締結者，稱為誤認婚姻，直到雙方明知該婚姻確為無效為止。」

在第1項中，「有效婚姻」一詞中的「有效」，並不是說結婚雙方的主觀意願，而是指教會的認可，並且只有得到教會的認可，這段婚姻才可能是有效的婚姻。故此，「兩位領過洗」的人結婚，如果是私下地、以不符合教會規定的禮儀舉行婚禮，不會成為有效的婚姻。舉例來說，如果一對教友到政府婚姻登記處作法律證婚，為教會的角度來說，這並不是有效的婚姻。

第二個要處理的是「領洗人士」。驟眼看來，這很容易理解，就是教友，但是要注意，除了天主教外，還有其他基督宗派的人士，同樣都是領洗人士。為天主教的法律來說，兩個基督教的信眾，按其教會的方式領洗，然後又以他們的教會禮儀結婚，這也是有效的「既成」，可以成為聖事

性婚姻的條件，不過，為部分基督教的教派而言，他們本身對於婚姻的有效性，未必很嚴格，例如這些教派的兩位基督教信徒，即使是民事結婚，他們的教派承認他們婚事的有效性，這與天主教的規定並不相同。

那麼，一位天主教徒與一位基督教徒結婚又如何？如果天主教徒與基督教徒結婚，只要是以天主教指定的禮儀舉行，即屬有效婚姻，是「既成」的。

我們往後要問的是：「既成」是指什麼？這裡所說的「既成」，指這個婚姻禮儀已經有效，這一對結婚的人，已經是夫婦了。即使在禮儀之後，二人仍然未有性行為，教會仍然視這對新人是夫婦了。

之前提及，當兩位基督徒結婚，他們的婚姻是聖事；而一位基督徒與一位非基督徒或外教人結婚，他們的婚姻只是有效的婚姻，卻不是聖事。那麼，後來那位非基督徒或外教人領洗，成為教友，他們的婚姻又是那一類呢？答案是：在領洗後即時成為聖事性婚姻。

關於「既成」，我們還可以稍稍一提的是，一段婚姻在什麼時候就算是有效呢？按照今天的天主教法律，交換許諾後，這段婚姻就已經屬於有效。

## 6.2 已遂 (Consummated)

討論過「既成」以後，我們就進入「已遂」的解說。所謂「已遂」，就是法典第1061條所言：「如夫妻依人的方

式發生適於生育子女的行為時，則稱既成已遂婚姻。」這裡所說的「已遂」，就是指夫婦曾經進行性行為，而這個性行為的定義有四：

（1）男方的性器官能勃起（erection）。因此，如果結婚後發現丈夫是不舉，完全地性無能，這段婚姻可以經法律程序後，被教會宣布無效，這在下文「不能人道」中會再談到。

（2）插入陰道（penetration），這插入的行為，可以是完全插入，也可以是部分插入。

（3）射精（ejaculation/ emission）進入陰道。關於這一點，過去曾經有所爭論，就是討論是否一定要包括精子呢？沒有精子的液體是否也足以構成「已遂」呢？在過去，部分倫理學家認為是需要的，但是在1977年信理部推翻了這個說法，表示只要有液體就可以完成「已遂」的條件。為何有這個改變？這也涉及人類生理學上的發展，下文談及不能人道的課題時，會再詳細說明。

以上三個標準是傳統對「已遂」的定義，讀者應該不難發現，全都是偏向生理性的，因此也有近代的女性神學家批評，認為是過於以男性為中心的。這種神學上的爭論我們暫且不提，而看看第四點：

（4）「人的方式」（in a human manner）。這一點是在梵二以後才增添的，舊法典並沒有。所謂「人的方式」，是指性行為中的人性尊嚴，也就是指夫婦雙方都是在願意的情

況下，沒有被強迫的情況下性交。所以，在前面的三點中，我們會發現，這個「已遂」沒有宗教含意，純粹指向性行為本身，但是當加入了第（4）點時，這個性行為本身就具有其合意的意思，同時也與「既成」的意願相吻合了。

不過，「已遂」必須與「既成」結合起來，才令婚姻變得有效。所以，一對同居的基督徒男女，即使他們發生性行為，也不屬於「已遂」，一直要到他們結婚後的第一次性行為，並且符合以上的四個條件，我們才可以稱之為「已遂」。

因此，如果採用避孕套的話，即使完成整個性行為，都不屬於「已遂」，因為這樣做，被視為不願意對生育開放，違反了婚姻的目的，當然就不能視之為「已遂」。在這一點上，大家還要留意的，不要誤解了對生育開放的意思。對生育開放，並不是指每一次的性行為都要達到生育的目的，這是不可能也不合理的。故此，對生育開放是一種意願，指在這段婚姻中，夫婦在意願上希望生育，或是接受生育是性行為的可能結果，只是不可採用任何引致肯定不可生育的措施。

### 6.3 不能人道（Impotence）

由於有效婚姻涉及「已遂」，所以在婚姻中，如果其中一方是「不能人道」的，這段婚姻就不屬有效婚姻。以上所提及的四點，傳統來說，首三點是判斷是否「不能人道」的條件，只要缺少了其中一項，就屬於「不能人道」。要留意，一般人所提的「不能人道」，隱含的意思是指向男性，

多是指不舉的問題，但是在教會法律中，「不能人道」是不分男女的，如果是女方的問題令二人的性行為不能完成，如部分女性有陰道痙攣的問題，不能讓男性的性器官插入，都屬於「不能人道」。

總而言之，只要做不到交媾（coitus）就是不能人道，自然就不育了。但是，反過來說，只要滿全這三個條件，即使不能生育，也不算是不能人道。這可見於第1084條：

「1項——婚前，男女任何一方永久不能人道者，不論是絕對的或相對的不能人道，依婚姻本質而言，結婚無效。

「2項——如對不能人道的限制有懷疑，或為法理上的懷疑，或為事實上的懷疑，不應禁止結婚，而且懷疑持續時，不該宣布婚姻無效。

「3項——不能生育，不禁止結婚，也不使婚姻無效，但1098條的規定不變。」

這條文第2項的意思，是要確定其中一方是不能人道，才可以使婚姻無效，或是不允許其結婚，而不可以只是基於懷疑。至於提到第1098條的規定不變，涉及的問題較複雜。我們先看看第1098條：「為獲得婚姻合意而騙婚，騙者針對對方的某種特質與其結婚，如此特質本身能嚴重擾亂夫妻生活的結合者，則結婚無效。」

這裡所指的「某種特質」，一般就是指無生育能力。如果一個人明知對方是不育的，仍然與對方結婚，這婚姻本質上是屬於無效的。

還有許多特殊的具體情況，可能讀者都會遇上，我們在這裡也一併說明。例如做了結紮（vasectomy）手術後才發生性行為，是否屬於不能人道呢？我們首先要說，教會並不贊同結紮手術的施行，這違反了教會有關生命倫理的訓導，這在《醫療倫理》一書中有所探討，但這並不屬於「不能人道」。正如我們上一節所言，過去指出交媾時的液體交換，明確地要求是「精液」，但是我們今天對人的身體了解更多，就不再覺得液體必然是精液，因為不同的因素會令一個有性交能力的男士，沒有精子，那在性交中交換的體液，嚴格來說不能稱為精液，但是這仍然是一次完整的性交，所以我們不會因此認為這不是「已遂」。

同樣道理，女性即使子宮有問題，甚至割掉，又或是沒有了輸卵管或卵巢，這只代表她不能生育，仍然不是不能人道。

按以上的三項條文，讀者應能明白如何判斷婚姻的有效性。另外，這裡提及婚姻無效，這是教會法律的專用詞語，而且還有其他原因可以導致婚姻無效，但留待單元六再談。

## 7. 有關婚姻的幾個基本概念

在解釋了有關婚姻的有效性的問題後，我們回過頭來，先說明一下，從教會法律的角度，一些有關婚姻的基本概念。

首先，婚姻的構成因素（essential element）有三：

（1）性行為，就是上文談到的「已遂」。

（2）互相照顧：如果其中一方從來不為對方付出，都會引致婚姻不成立。這可以說是從「既成」的合意而來的。

（3）生育教養，這是既成和已遂一同締結的婚姻的美好結果。

這樣締結的婚姻，必然包括兩個特質：單一性和不可拆散性。這可見於以下的條文：「因有效婚姻，在夫妻間產生的約束，其本質是單獨和永久的；此外，在基督徒的婚姻上，更藉婚姻聖事，使夫妻身分的職務和地位得以堅強，猶如被祝聖一般。」（1134）

無論是單一性或是不可拆散性，在《婚姻倫理（一）》裡已經詳加說明，這裡不加贅言，但是我們也引用教律來說明這種不可拆散性，因為在教會內，這不僅是倫理上的要求，也是法律上的要求。條文如下：「完成而既遂的有效婚姻，除死亡之外，任何人間權力，或因任何原因，皆不得解除。」（1141）

從條文中可以明白，一段「既成」與「已遂」的婚姻，無論在任何情況下都不可拆散。當然，今天世俗有不同的判斷，我們不予干涉，但是在信仰上卻有此判斷。也就是說，如果有教友自行在民事法律上離婚，也許他自身認為，這是真實的分開，但是從教會的角度來看，這婚姻並沒有解除。

雖然婚姻是不可拆散的，但是按照天主教的法律，如果其中一方死亡，這段婚姻就可算被解除了，而仍在世的一方，便不再受該段婚姻所約束。

## 8. 婚姻禮儀

在上面的幾節中，我們探討婚姻的有效性，均是從婚姻的內容出發，也就是以結合二人的意願，和他們的性行為來判斷。不過，我們要留意的是，在教會內的婚姻，有其團體的幅度，就是這段婚姻不僅是兩個人的結合，同時也是在團體中的結合。

在這一點上，婚姻禮儀就相當重要，教律上要判斷這段婚姻是否有效，也要考慮婚禮是否在教會團體內進行。有關婚禮的討論，讀者可參考《婚姻倫理（一）》，當中也簡單介紹過教會法的要求。在這裡，我們會較詳盡地從法律的觀點，看看婚姻的禮儀。首先可以一看的是第1108條：

「1項——結婚惟有在證婚教區教長或堂區主任，或此二人之一所委託的司鐸或執事，以及兩位證人前舉行，結婚方為有效，並應遵守下列條文的規定；但144條、1112條1項、1116條及1127條2至3項的例外規定，不在此限。

「2項——所謂證婚，僅指法定證婚人，向結婚者當面要求表示結婚合意，並以教會的名義接納之。」

這條文指明婚姻禮儀中需要什麼人的臨在，婚姻禮儀才符合教會法律的規定，從而成為有效的婚姻。首先，必須

由教會指定的人擔當證婚人，這是一個婚姻禮儀合法的基本條件。其次，需要有另外兩位證婚人，兩人必須是成年人及神智清醒。一般來說，這些條件都不難滿足，不過，在實際的社會環境中，未必容許教會法定的司鐸，為新人證婚，所以就以下的例外了：

「1項——在缺少司鐸與執事的地區，教區主教應先獲得主教團的贊同和聖座的許可，得委任平信徒證婚。

「2項——平信徒之選為證婚人者，應有能力給予結婚者訓誨，並能依宗教禮儀熟練完成婚禮者，方為合格。」  
(1112)

按照教會一般的規定，證婚人必須是神職人員，但當該地區的司鐸嚴重缺乏，就可以由教區主教和教廷的允許下，由受過一定培訓的平信徒來擔當證婚人。在這種情況下，即使是平信徒所主持的婚姻，仍然是有效的。

第二種例外，則在於結婚二人的處境極其危險，如在戰爭中；又或是處於「重大困難」中，這種困難令當事人不可能找到法定的證婚人，並且預計在短期內也不可能找到，例如流落荒島。在這些情況下，只要有證人在場，即可以成為有效的婚姻。以下是相關的法例：

「1項——如因重大困難，不能有法定證婚人，或不能往就證婚人時，有意締結真正婚姻者，於下列情形中，僅在二證人前即得有效且合法地結婚：1. 在死亡危險中；2. 無死亡危險時，只要明智地預料前述情形將延續一月之久。

「2項——在此二種情形中，如現場有其他司鐸或執事能參加，應邀請之與二位證人一起參加婚禮；惟對僅在二位證人前結婚之效力，並無妨礙。」（1116）

反過來說，如果並沒有什麼重大困難，就必須要有符合教律要求的證婚人和證人了。

此外，如果當地教區並沒有批准所有的司鐸都可以證婚的話，而結婚的夫婦找了一個不在批准之列的神父來證婚，就可以令自己的婚姻無效了，所以需要小心處理。

除此以外，我們還在宗教信仰上，可以有所例外：

「1項——在混合婚姻中，所應使用的法定儀式，應遵守1108條的規定；但如天主教一方是和東方禮的非天主教徒結婚，則法定儀式的遵守僅屬合法性；為使婚姻有效應有一位聖職人員的參與，並應遵守法定的其他事項。

「2項——如遵守法定儀式有重大困難時，天主教一方的教區教長，在個案中有權豁免法定儀式，但應徵詢婚禮地的教區教長，並應遵守關係結婚效力的其他公開儀式，主教團有權制定法則，為能依同一標準給予上述豁免。

「3項——依1項之規定結婚者，禁止於法定婚禮前後，為同一婚姻舉行其他宗教儀式，以表示婚姻合意或重行合意；同樣，天主教法定證婚人，不得和非天主教聖職人員共同舉行宗教儀式，各按本教禮儀詢問當事人的婚姻合意。」（1127）

在這法典中，我們要留意的是第2及3項的例外。這裡的第1項首先指出，一位天主教徒與東方禮的非天主教的基督宗派信徒結婚，仍然要按教會法律來舉行有關的儀式。不過，這種做法，在不同的地區或習俗中，可能會引起很多不必要的紛爭，因此在第2項中，法典指出，如果獲得當地的教區教長所允許，可以豁免相關的禮儀，只需要保留令婚姻有效的部分，即合意的表達。

至於第3項，即指教會可以豁免部分禮儀，卻不可以把自身的禮儀與其他宗教或基督宗派的禮儀混合；合意的部分必須在結婚禮儀中進行，不可以在其他宗教儀式中進行。這樣的規定，是要避免只把天主教的禮儀視作一個程序，這就違背了禮儀的本意了。也正由於有這樣的規定，所以在法律上，有「補禮」的做法，讓教友可以不違背有關的法律，以保持婚姻的真正意義。

以上是教會法中有關婚姻有效的規定，但是在此以外，還有其他的規定，我們列出如下：

「1項——兩位天主教人結婚，或一位天主教人與一位領洗之非天主教人結婚，皆應在堂區教堂內舉行婚禮，如獲教區教長或堂區主任的允許，婚禮也得在其他教堂或聖堂舉行。

「2項——教區教長也能許可在其他合適地點舉行婚禮。

「3項——天主教人與未領洗者的婚禮，得在聖堂或其他合適地點舉行。」（1118）

「在正常情況下舉行婚禮，應遵守教會所批准的禮儀書中的禮節，或合法習慣所引進的禮節。」（1119）

這裡的要求，可說是由法律問題轉向禮儀問題。法律形式的要求是屬於合法與否，而禮儀形式問題，雖然也有合法與否的要求，但是更重要的是信仰上的意義。以第1118條第1項為例，要求婚禮在堂區教堂舉行，如果結婚者不在聖堂內舉行婚禮，又沒有按第2項的規定，向有關教區的教長提出要求，在未獲許可之下，這自然算是違法。然而，即使在聖堂內舉行，如果準備不足，例如沒有了信友禱文，沒有歌詠團等，在禮儀上有不少錯漏，這為信仰的表樣來說，並不是好事，但是不影響到婚姻的有效性。

這裡讓我們研習教會有關婚姻的法律時，也經常要銘記於心的一點：合法只是一個最基本的要求。當相關的問題要透過法律來辨別正確與否，往往是涉及最根本的問題，卻不是在信仰上的圓滿。我們不可以把自己信仰追求的方向，放在法律條文中。舉例來說，一對新人在教會內結婚，我們不應該只關注他們是否在聖堂內舉行婚姻，是否找到合適的神父證婚等等法律問題，更應該重視的，是讓他們明白什麼是婚姻聖事，以及二人如何可以更好地成為一對夫婦。

## 9. 摘要

- (1) 首先，我們簡單回顧天主教的婚姻觀，明白婚姻的目的，除了聖奧思定傳統以來的三個好處，梵二後還加上了夫妻之間的互補性。
- (2) 在天主教法律中，我們可以把婚姻分為三類：聖事性婚姻、合法婚姻及不合法婚姻。這為後來討論離婚等問題時是很重要的。
- (3) 在天主教法律中，一段婚姻能夠成立，必須是合意的，而合意有兩個部分，一為意願上，即「既成」，具體是指婚禮中宣讀誓詞；一為行為上，稱為「已遂」的部分，是指二人已進行性行為。因此，不能完成性交的，不視為婚姻，而不能人道就成為婚姻無效的其中一個原因。
- (4) 在婚禮上，有若干要求是需要遵守，如不能按此成婚，就有可能產生阻礙，令婚姻變得無效。

## 10. 參考資料

1. U. Navarrete 著，金象達譯，〈新婚姻法草案〉，  
《神學論集》27期（1976），頁81-110。
2. 穆宏志，〈新約中婚姻的不可分解〉，《神學論集》  
52期（1982），頁299-308。
3. 金象達，〈教會法中的婚姻〉，《神學論集》52期  
（1982），頁257-272。

## 單元四

### 婚姻的法律幅度（二）

#### 1. 緒言

在單元三，討論過婚姻的類別及有效性的問題，而由此開始，我們要處理的，就是婚姻生活中所遇到的「問題」。也就是說，當婚姻不能白首偕老時，究竟在各種狀況中，教會的法律會如何處理呢？

在這個單元的第4節開始，我們討論與婚姻有關的司法程序，主要涉及五類情況：配偶死亡、分居、離婚、解除婚約和婚姻無效。而在這個單元中，我們會先處理其中三類。

再提醒讀者一次：在這四個教會法的單元中，我們嘗試以法律的角度來看婚姻，固然因為今天的教會仍然有很強的法律意識，所以在實際的牧民處理上，不得不注意婚姻法

的問題，但是我們不要忘記，婚姻的真正意義，在於其盟約性、聖事性，以及婚姻中夫妻相愛的親密關係。由於法律的條文具體清晰，讀者掌握後，彷彿變得很容易判斷問題。實際上，人與人的關係，永遠都不如數學題般容易拆解的，而我們在明白教會法律的同時，更要明白人心，而更重要的，是洞察天主的心意。

## 2. 單元目標

讀者閱畢本單元，應能：

- 說明死亡對婚姻關係的影響；
- 說明法律上分居的定義；
- 指出離婚在法律上的定義；
- 指出教會在牧民上如何處理離婚者的方法。

## 3. 導論

正如緒言所說，我們這個單元與上下的單元的內容是相當緊密的，而在這個單元中，我們承接上一個單元討論合法婚姻後，解說婚姻面對困難時，有什麼的法律情況會出現。

在這個單元中，我們要處理的是三類情況的法律程序：死亡、分居及離婚。在一般的情況下，我們對這三個情況不會有錯誤的理解，但是法律需要準確的定義，以便處理所有的狀況，而不僅是一般的狀況，所以我們有需要闡釋這三個狀況的確切定義。

為教會法律來說，前二者涉及的是定義問題，但離婚就是一個相當大的課題，我們將在這個單元的後半部分，討論離婚問題，並且嘗試把討論的範圍由法律進入到牧民上，並作神學的反省。要知道，法律只是一種工具，以協助我們理解和處理紛繁的俗世事務，但是一件事情本質的反省，並不應以法律代替，故此也希望讀者在學習法律觀點之餘，對離婚問題的倫理及神學反省，有所了解。

夫婦結合，如果能合乎理想，並且可以快樂地生活下去，那麼教會的法律就與他們沒有什麼相干。可惜的是，人生未必會這麼如意，我們會遇上不同的狀況，產生不同的問題，導致我們需要以法律來辨別，從而明白該處境應如何面對。

以下就是其中三類有關婚姻的司法程序，可以稱為有關法律的定義，幫助我們理解一些婚姻的狀況。

## 4. 配偶死亡

在天主教的婚姻觀中，當結婚的雙方中其中一方死亡，這段婚姻就被解除了。一般情況下，當事人的死亡是很明確的，如老死、病死，都是可以目擊證明，或是透過有關機構的文件，加以證實。但是，如果是意外或戰亂等不明確的情況出現時，又如何呢？所以在教會的法律裡，也有推定配偶死亡（Presumed Death）的程序，目的就是為這些狀況，加以判定。

如果按照香港民事法律，正式結婚後，如果其中一方失蹤，七年後配偶便可以再婚。這個七年的限期，被認為足以證明對方已經死亡。那麼，在教律中有沒有相關準則？

教律中有判定失蹤者死亡的標準，但是這個標準不以年期為限，而是以有沒有足夠的客觀理由和證據來證明當事人已經死亡。例如丈夫是水手，或是乘坐遊輪，結果沉船，而有人目睹當事人未能獲得拯救，就此消失，並且沒有任何音訊，這就是很強的證據。

又如戰爭中，炸藥爆炸時，當事人就在現場，並且同場的大部分人都已死去，而當事人的屍首並未找到，這也是很強的證據。

教律所以強調客觀事實而非年期，原因在於教會更重視當事人死亡此一事實的確定性。年期只是證明了當事人離開許久，也許當事人是基於某些原因而未能回來，因此並不能純粹以時間的長短來判斷當事人的生死，所以教會更重視的是客觀證據。

當然，如果當事人遇上意外，而又真的很長時間不出現，這個時間的因素，就可以成為一個較明顯的客觀證據了。不過，按法典1707條第3項所言，我們可以瞭解，推定配偶死亡的程序是很謹慎的，所以如果不確定的話，最後要向宗座請示。

## 5. 分居

當人形容婚姻中夫妻的關係時，有這樣的說法：婚姻生活應該是同居、同食、同睡，也就是說，結婚的人應該共同生活，而不應分居的。但是有些夫妻因為面對處境的限制，未能共同生活的，例如工作、移民等因素，使二人共同

生活的意願無法實踐。這些情況是生活的問題，並不是教律可以處理的，也不應以教律處理。教會明白這些夫妻分居的情況，對婚姻關係的發展，未必是好事，所以不加鼓勵，也是不容易解決的現實問題。因此，教律有這樣的說明：「夫妻有同居之義務與權利，但有合法理由免除之者，不在此限。」（1151）

但是，另外有些夫妻分居的情況，是教律容許的：

「1項— 配偶因受基督徒愛德之驅使，及家庭福祉的顧慮，已原諒犯通姦罪的一方，而未斷絕夫妻生活，雖極受推崇，但如未明示或默示地寬恕對方過失，仍有分居的權利；但如贊同對方通姦，或促成對方通姦，或自己也犯了通姦罪者則無此權。

「2項— 無辜之配偶，於獲悉對方通姦後，仍自願與其共度夫妻生活者，即被視為默示寬恕；而且，如持續六個月的夫妻生活，從未向教會或國家當局，提出控告者，推定其為寬恕。

「3項— 如無辜之配偶自動實行分居，在六個月之內，應將分居之原因，呈報教會有關當局；教會當局於斟酌各項情由後，應設法引導無辜配偶寬恕對方，使不致永久分居。」（1152）

按照以上的條文，分居是在婚姻其中一方有通姦的情況，無辜一方的暫時性處理方法。留意條文中的「夫妻生活」，正如我們在一開始所言，夫妻生活應包括同住、同

食、同睡，而不應該把分居的定義僅限於沒有性行為。為教會法律而言，如果當事人發現自己的配偶有通姦的行為，固然可以憑愛德寬恕對方，繼續夫妻的生活，但是也可以分居，要留意的是，這分居並不是民法上一般意義的分居。教會以外的離婚法律，都是先要求雙方分居，作為一個緩衝期，然後才作出離婚的決定，而結果卻令分居被視為離婚的「先決條件」，而忽略了分居的其中一個作用，是要讓雙方在心平氣和的情況下解決問題。在我們教會內，分居卻正正是復合的手段。分居只是暫時性，可以讓雙方冷靜下來，並且明白對方的重要，然後才重新一起生活。因此，假若夫婦其中一方通姦，而另一方仍然願意與對方一同生活，就代表寬恕。當然，這是法律條文，在實際的情況下，當事人可能只是基於生活需要而必須與對方繼續居住，那麼，我們就應該盡力把雙方的真正問題加以化解，而不應流於形式上以法律程序處理，便視為完事。

假如雙方真的分居，那麼，教會要求雙方在六個月內，向教會說明分居的原因，這樣的做法，目的不是要監管教友，而是希望能協助教友度他們的婚姻生活。因此，當教會得悉教友分居的原因，就應盡力讓雙方明白婚姻的真諦，協助他們保持對話溝通，力求把問題化解。

教會不承認離婚，自然也不會認同分居這做法，而只會視為臨時性的措施，不過，教律也考慮到人生安全的問題：

「1項——如配偶之一方，對另一方或子女的身心造成重大危險，或用其他方式使共同生活不堪忍受時，則給予對方

分居的合法原因，對方得隨教區教長的指示離開，如情況緊急時亦可自行離開。

「2項——在任何情況下分居原因一旦停止，即應恢復同居，但教會當局另有規定者，不在此限。」（1153）

然而，實際情況下，不少教友都不會向教會申報，因為當情況極度惡劣時，當事人往往已經處於相當危急的境地，而在大部分的地區內，教會對當事人的實質支援，都及不上政府或其他福利機構，因而導致教友沒有意識到，自己應該向教會說明自己的情況。

無論如何，教會都希望人可以脫離困境，按天主的旨意和教會的法律生活。

## 6. 離婚 (Divorce)



思考：教會是否不容許離婚？還是說，在不同的情況下，有不同的處理？

在信仰上，婚姻是不可拆散的，因此在教會法內，是沒有離婚的。不過，由於今日一般國家的法律已容許離婚，致使有關的討論較為複雜，因此，我們首先處理民法中有關離婚的條文，讓讀者有所認識，再看教會法律中如何理解「離婚」的概念，然後再探討牧民和神學的問題。

## 6.1 民法上的離婚

近十多年來，傳統的天主教國家，如愛爾蘭及菲律賓等，即使教會並不同意，但最終仍然通過立法，容許離婚。趨勢如此，原因是不少人認為，不允許離婚是不人道的主張，要求兩個不願意共同過婚姻生活的人繼續維持這段婚姻關係，是很痛苦的。然而，我們不能忽略的是，因著滑坡效應，民法上容許離婚這做法，不斷衝擊傳統的家庭觀念，產生很多社會問題，同樣造成痛苦的後果。

美國有些州分，為了避免人太容易離婚，就制定一些法律阻礙離婚，並且注重推廣婚姻價值。這是由於美國人申請離婚，理由往往不是基於其中一方有重大的過錯（如通姦、外遇等），而只要是婚姻處於「無可挽回」的情況，就可以離婚，那樣的做法太輕率了。導致州分如荷克拉何馬州、亞里桑拿州要求在締結婚姻盟約之前，新人要參加婚前培育，要想清楚、準備好，才可以結婚，以避免輕易結婚。假如最後真的結婚，就要答允不許輕易離婚。

簡單來說，整個世界的離婚法都是趨向寬鬆，讓人更容易放棄婚姻關係，這是相當危險的趨勢。婚姻的維繫極不容易，兩個人的關係往往有起有跌，在不同的階段會產生不同的困難，處身當中，很容易會讓人覺得氣餒。在過去的時代，由於離婚並不容易，有時候，正是由於客觀環境的限制，令人不向分開的角度思考，反而可以克服婚姻上出現的困難，使婚姻得以維繫，白首偕老。

然而，對於某些婚姻關係中，正在受苦的當事人來說，上述的說法可能顯得冷漠了。舉例來說，有些婦女遭毒打，甚至有生命危險，這都是客觀存在的事實，我們不能一概而論，認為只要當事人對婚姻堅持，就能解決所有的婚姻問題。整體來說，離婚的原因，可以是很不同的，而且非常複雜，難以一概而論。

現實地看，離婚已成為非常普遍的現象；有調查顯示，近年有些地方的離婚率已經高達50%，即每兩對「新人」結婚的同時，就有一對「舊人」離婚了。社會上離婚率不斷上升，成了一個不容樂觀的趨勢。

## 6.2 教會法中的「離婚」

當社會對離婚採取越加寬鬆的態度，以解決婚姻問題時，教會的做法又如何呢？

許多時候，教友或個別神父會斷言，教會不容許離婚。這說法其實是不全面的。正如我們在上一個單元所言，首先要分辨的是，這段婚姻是天主教徒的聖事性婚姻，抑或是非聖事性婚姻。如果這是聖事性婚姻，就不可能離婚，因為天主結合的，人不可拆散；如果非聖事性婚姻，教會可就信仰的緣故，行使特權，解除這些婚姻，即「保祿特權」和「伯多祿特權」，這兩個特權，實質是指向兩種特殊的情況。我們在這裡，不會詳細解說，留待下一個單元中再加以說明。

除了因信仰理由，教會容許解除婚姻外，還有一個做法，看似民法中的離婚的，就是教會宣布「婚姻無效」。離婚和婚姻無效的根本分別，在於民法中的離婚代表二人曾經有過婚姻，而這段婚姻走不下去；教會法中的「婚姻無效」，卻是表示二人曾經締結的婚姻，是無效的，實質上並非真正的婚姻，所以二者在概念上是不同的，而我們在這裡要談的是民法中的離婚問題，並不是婚姻無效。有關婚姻無效的討論，將要在再下一個單元中才談到。

再者，我們要弄清楚教會法與民法的分別。有時教友會把民法上的離婚視為教會內的離婚，因此說某教友已經離婚，不合教規。這種說法並不恰當，因為在教會法律的角度而言，即使一位教友在民法上辦妥離婚手續，並不代表他原有的婚姻就解除了。為教會而言，除非獲得教會本身的承認，一段婚姻是不會因民法上的離婚而解除的。

故此，即使一位教友在民法上離婚了，為教會而言，他和配偶也不過是分居，即上一節所談到的狀況而已。為教會來說，在婚姻方面，他最理想的發展，仍然是與原來的配偶重新結合。

也因此，在民法上離婚的人，並沒有違反教會的法律，原因是就教會的法律而言，他並沒有離婚，只是分居。那麼，什麼時候這教友會與教會的法律產生衝突呢？答案是當他再結婚時。從民法的角度，當事人既然已經離婚，自然可以再婚；從教會的角度來說，當事人本來的婚姻並沒有解除，根本不可能在教會內再婚，如果當事人按民法再婚，以教會的角度去理解，就是有外遇，犯了姦淫。

今天有關牧民上的困難，很大部分是指這種情況，即教友民法上離婚後再婚，而在這種情況下，這位教友就不能保持與教會的共融，具體而言，就是不可以領受聖體聖事，因為聖體是共融的標記。這在離婚尚未普遍的時期，問題還較容易解決，但當離婚成為一個相當普遍的現象時，教會在牧民上要如何處理呢？這在下一節，我們再加以探討。

還有要留意的是，即使教友沒有按教會法律規定舉行婚禮，但是，從教會的法律角度來看，民法結婚是有效婚姻，同樣是不可以拆散的。也就是說，即使兩位外教人按民法結婚，從教會的角度來看，即使日後他們在民法上辦妥離婚手續，都不算是真的離婚，婚姻的盟約仍然有效。讀者也許要問：教會這樣的判斷有何作用？外教人不受教會的管理，我們為何要辦別他們的婚姻是否有效，以及是否真的離婚？原因是當天主教徒要與一位外教人結婚，或這些外教人日後皈依入教時，就有可能涉及這個問題了。

舉例來說，如果一位天主教教友意欲與一位曾經離婚的外教人結婚，由於外教人的婚姻仍然有效，故此，天主教徒不能與這位外教人結婚。這個問題如何解決呢？從教會法律的角度，可以「特恩」來處理，這在下一個單元中，會有詳細探討。

就教會法律來看民法的離婚，我們以下作一個小結：

(1) 聖事性的婚姻沒有解除的可能。

(2) 非聖事性的婚姻，在教會法律中也有解除的可能，就是利用「保祿特恩」和「伯多祿特恩」。

(3) 教會法律承認民法上結婚的有效性，卻不承認民法上離婚的有效性。

讀者辨識不同的情況後，就可以開始進入如何處理民法上離婚再婚的牧民問題。

## 7. 離婚再婚的牧民問題



思考：如果我們發現教會內的弟兄姐妹已經離婚，我們該怎樣做？我們應該視作別人的私隱，還是該積極瞭解？

### 7.1 歷史與法律

信仰原則上，按照民法正式程序結婚，無論有沒有宗教信仰，或什麼宗派，都屬不可拆散的婚姻。當兩位基督徒結婚，更提升為一件聖事，為婚姻不可拆散的特性，加添了一份神聖的意義。

再婚也涉及領受聖事的問題。在教會的歷史上，有不同的做法。在教會最初的一千年，東西方教會的做法基本一致，雖然認同不可拆散，但遇上婚姻破裂，往往會加以包容，讓當事人可以再婚並領受聖事。例如奧利振、聖依納爵等。奧利振認為離婚不好，但是可以諒解，尤其被遺棄的人是沒有法子繼續該段婚姻的，如果不能再婚，卻未免太嚴，應該可以在補贖後再婚。但是自教會大分裂後，拉丁禮教會的尺度收緊，並且指責東方教會容許再婚的做法過於寬鬆。

在13世紀後，西方教會不再因為通融而允許再婚了。後來曾有一位耶路撒冷的主教在大公會議中提出可否採用這種通融原則，但是都不獲接納。及後有人提出，西方教會是否應容許離婚再婚者領受聖事呢？結果都是被否決的。

這個問題其實要按不同的情況來說。但在仔細分析各種情況前，讓我們先從法律的層面，看看教會對領受聖事者的規定：

「任何一位受過洗禮未被法律禁止的人，得且應領受聖體。禁止是指受嚴重錯誤而被判者，才不可以領聖體。」  
(912)

「受絕罰和禁罰在科處或宣判後，以及其他頑固地處於明顯的重大罪惡中的人，不准其領聖體。」 (915)

這裡解釋一下，當中提及的「受絕罰」、「受禁罰」及「處於明顯的重大罪惡中」的意思：

(1) 受絕罰：教會判處與這人不再共融，即逐出教會，不可以領教會的共融聖事；

(2) 受禁罰：教會判處的懲罰，在受罰中，但仍然與教會共融；

(3) 處於明顯的重大罪惡中的人：例如教友未婚同居，並且團體內人所共知，甚或有相反婚姻的言論。又如教友有極不良的生活嗜好，並且在教會團體內也是人所共知的，而當事人沒有改過的意圖。

我們列出這兩項條文，是要說明兩個重要的原則。首先，每個教友都有領聖體的權利，除非是犯上嚴重錯誤，並且被教會斷定了，才不可以領受聖體。因此，其他教友不可以基於懷疑，就不允許任何教友領聖體。

其次，為民法離婚的教友來說，我們要知道，在教會的法律觀點下，並沒有離婚這回事，民法離婚者只是分居，當中的情況可以非常不同，而且法律表明，要確切定罪後才不可領聖體，因此我們不應私自決定，而要交由教會來判斷。

有關民法離婚的不同情況和處理，教宗聖若望保祿二世在《家庭團體》勸諭第83和84節中有詳細的說明。如果當事人是無辜的一方，本身並非導致離婚的主要負責人，而且已努力挽回自己的婚姻，但是對方仍然決定離婚，在此破裂中，當事人決心保持單身，專心負起家庭的義務和基督徒生活的責任，這些離婚而不再婚的教友是一個好表樣，所以可以領聖事。

至於以民法離婚再婚的教友，無論從教義或法律上看，都是不合常規的，因此不可以領聖事，《家庭團體》勸諭指出他們不可以領聖事的兩個原因：

(1) 違背忠誠：再婚是對第一段婚姻的不忠誠。這與基督對教會絕對犧牲的忠誠，互相矛盾；

(2) 壞表樣：如果容許他們領受聖事，會使信友錯誤以為教會今天對離婚的態度變得寬容。

通諭提出一個情況，就是當事人再婚是基於兒女的養育，而他們主觀地相信先前無法挽救的婚姻，從來就沒有有效。為這種情況的教友，基於合理的原因，例如兒女的教養，男女雙方無法分開，但如果當事人懊悔自己曾破壞了對基督的盟約和忠誠的標記，誠心準備度一個不再與婚姻不可拆散性相違背的生活，完全禁慾，即沒有夫妻行為而生活在一起時，那麼，透過修和聖事與天主和好後，可以給予罪赦，並可領受聖體聖事。

《家庭團體》勸諭確實釐清了離婚再婚的一些情況及牧民指引。然而，離婚再婚在現今社會實在非常普遍，當中仍有不少的情況未能完全符合以上容許領聖事的要求。因此，個別倫理神學家、主教等便提出某些建議，讓離婚再婚者領聖體，例如：

- (1) 就此事做了相稱的補贖；
- (2) 盡一切能力與配偶挽回第一段婚姻而不成功；
- (3) 第二段婚姻已經穩定。

下一節我們還會就不同的神學家的說法，逐一分析，但是從教會的法律層面看，到目前為止，仍然不會明確地容許離婚後再婚者領受聖事，原因很簡單，就是這個問題不單純是倫理原則的問題，也是牧民上的大問題。就個別情況來說，如果有其可以容忍之處，可個別地處理，容許一些離婚再婚的教友領受聖體，可是當這種做法成為通則，就有可能產生滑坡效應，從而有很多壞表樣出現，以致令教會堅持的訓導，變得沒有效力了。

舉例來說，如果明文容許離婚再婚者透過教會的法律程序可以領聖體，一些教友雖然離婚再婚，可能由於他自己覺得沒有問題，不願交由教會審定，自行領受聖事。一來這純是他個人主觀的判斷，二來即使他自己成功地領聖事，是否有效領受恩寵也成疑問。又如一位教友離婚再婚，他誤以為不領聖體是更壞的表樣，而私下決定領聖體。我們可以看到，這兩個例子都是以主觀去判斷再婚的問題，而按自己心意訂定標準。這正好是教會的憂慮，今天教會按具體情況容許個別離婚再婚的教友領受聖體，卻並未在法律上建立一個通則，因為實際上只是個別情況的判斷，故此不能作為普遍的容許。

## 7.2 牧民上的神學反省

以下四個方式，都屬可以讓離婚再婚者領聖體：

（1）透過教會法律程序，宣布上一段婚姻無效；既然上一段婚姻根本從未生效，自然就沒有再婚的問題；

（2）在離婚再婚者臨終時，為信仰的好處，辦妥修和聖事後，可領聖體；

（3）基於某些條件，透過教會法庭的內庭加以處理，允許領受聖體；

（4）再婚者與伴侶不再發生性行為，教會稱為「居如兄妹」。

要留意的是，如是第（3）及（4）項，如果有可能成為壞表樣，即在他們所在的堂區，不少人都得悉他們離婚再婚的情況，卻未必明白背後的處理，而誤會他們的行為不正當，又或質疑教會的做法時，再婚者較佳的做法，是離開自己的堂區，到一個不認識自己的堂區領受聖體，免成為壞表樣。這四種讓離婚後再婚者可以領受聖體的做法，當中宣布婚姻無效是根本的解決方法，其他三個方法，都各有其不完善的地方。臨近死亡時刻才可以重領聖體，固然是對當事人得救的重視，卻無助於他現今的生活；內庭處理，往往需要當事人離開現今的教會團體生活，到其他地方度新的教會生活；居如兄妹的做法，實質是否定第二段婚姻的存在，也要離開原有團體，並不理想。

因此，除了婚姻無效以外，其他的方法，都直接及間接地否定了第二段婚姻，當然，這是教會一貫的訓導，是我們不能否定的。不過，在具體的情況上，社會上有兩個重要的改變：

（1）在天主教並不是社會裡信仰主流的地區，非教友的數量往往遠多於天主教徒。在這樣的社會氛圍中，認同婚姻不可拆散的人佔總人口的比例很低，於是社會視離婚再婚為人的基本人權，反而不滿天主教對待婚姻的態度。由於這種氛圍的影響，間接令不少本可透過教會法律程序解除前一段婚姻的當事人，沒有動力完成這些程序，亦因此令他們陷入離婚再婚的罪惡當中。

（2）無論是教友數目較多的地區，抑或教友數目較少的地區，全世界的整體趨勢，離婚率都在上升，特別是在已

發展的國家。由於離婚率高，教友離婚再婚的數目，同樣日益增加；在美國個別的教區、堂區，離婚再婚的教友甚至已經佔教友的大多數。面對這樣的情況，如何牧養離婚再婚的教友，成為一個很迫切而重要的牧民課題。

因此，這個問題成為今日教會一大困難。因應這個問題，有兩方面的牧民發展。第一方面，就是就牧民上的具體方法，如何改善。這一方面，是在不改變今天對離婚再婚的看法下，作出更能關懷離婚再婚者的做法。

另一方面，就是神學家嘗試從神學上反省，重新理解離婚再婚的神學含意，從而作出探討，希望有更全面的理解，來對應今天社會的新發展。

在第一方面，前教宗聖若望保祿二世在《家庭團體》通諭中已經明言，雖然離婚再婚不能再領聖體，但是教會必須關懷他們，特別是遭拋棄的一方，教會應該在各方面都加以關顧。

更要留意的是，不少教友由於對信仰的認識不足，誤以為離婚就自絕於教會了。這是不應該的，因為教會仍是非常關心和 support 他們，並樂意為教友解決當前的問題。我們如發現這樣的教友，不妨請他們往見教區牧者，在教會內一同設法妥善處理目前的婚姻問題，重新投入教會的生活。

再者，身為基督徒，我們在諸事上都要以愛德為先，而不要輕易定別人的罪。要知道，真正能判定人罪的，只有天主，每個人最後要面對的，也是自己的良心和天主。特別

是在婚姻問題上，情感交纏可以是錯綜複雜的，有些時間不是外人所理解這麼簡單，所以在堂區內，即使有些教友，有離婚再婚的嫌疑，我們也應該抱寬大的態度，不能先判定當事人犯錯；即使他確實是離婚再婚，也許他正在辦理有關的教會手續，或在手續上遭到困難。總而言之，除非離婚再婚的教友成為壞表樣，不然，我們應該先了解他們的情況，而不是莽下判斷，甚至肆意批評，令問題惡化。

另外，個別神學家，嘗試從神學出發，提出一些理論的支持，為如何處理聖事性婚姻破裂後再婚的問題，提供一些可能性。要留意的是，這只是個別神學家的意見，卻不是教會當局的訓導，這裡也是讓讀者有多元的思考，並不表示要認同這些見解。

著名的倫理神學家麥哥銘（Richard A. McCormick, 1922-2000）支持婚姻不可拆散的說法，因為這婚姻的本質是源自耶穌，但是，他並認為這個不可拆散的鎖鏈是來自婚姻本身，而不是因為婚姻的聖事性，即婚姻本身自然是不可拆散的，與是否教友的聖事性婚姻並無直接關連，因此，甚至教宗本人以及夫婦二人都不可以拆散。

麥哥銘認為不可拆散的說法法律意味太重。他認為婚姻是有內在的道德性，因此男女結合時，都明白婚姻是單一和永久的，彼此也有責任保持這種道德性。故此，不可拆散作為一個道德的標誌是很重要的，需要夫妻一同努力，不應讓婚姻摧毀。所以二人有責任保持原來的婚姻，不可以因小問題而拆散。

換言之，麥哥銘認為婚姻的維繫是有道德上的必須性，因此，夫婦二人對這段婚姻的維繫，有其根本的責任，而不應把婚姻的不可拆散性，視為教會的要求。因為教會並不直接在這段婚姻之內，所以教會並不能內在地明白，這段婚姻究竟仍然維繫，抑或其內在的維繫已經斷絕。在過去，教會能做到的，就是從法律的角度來判斷婚姻的本質，但是為麥哥銘來說，一對夫婦的婚姻是否終結，教會沒有能力知曉，只有夫婦二人有能力宣布自己的婚姻存在與否。

故此，教會最多只能承認這是事實與否，即一對夫婦他們是否仍然維繫自己的婚姻，也因此，宣布婚姻是否仍有效的責任，不在教會，而在婚姻中的雙方。

當然，婚姻拆散是不好的標記。從前指婚姻一經締結便成為本質上的存在，即使離婚也不能改變，所以再婚是破壞前一段婚姻。為麥哥銘而言，他認為離婚者其實是有責任不再結婚，這才是真正跟隨耶穌基督之道。如果真的要再婚，只有因著信仰優先以及相稱的理由，即對離婚者的信仰有好處、有價值，才可以接受。

麥哥銘認為教會不應把這個責任放在自己的身上，而應該交回教友身上。因為在最後，天主要判斷的是個別教友，而不是教會的判斷是否正確。

麥哥銘對婚姻的看法沒有本質上的改變，只是針對教會今天以法律為主的方法，認為並不需要再這樣做，而應該把婚姻的有效性與否，放回倫理神學上，由當事人自己來做負責任的決定。

另一位神學家，是德國樞機主教萊曼（Karl Lehmann，也有翻譯為列文、雷曼）。他同樣同意婚姻不可拆散，但是他同時看到，無論是瑪竇抑或保祿，即使堅持主的說法，卻都在他們的時代，已經各自作出了不同的讓步。

萊曼因此認為，我們不得不承認，不同程度的讓步，是有違天主的原意，但這種讓步，是否可以避免更壞的事情呢？這一點，需要我們作出判斷。如果不容許他們領聖事，就會令離婚再婚者離開教會，這豈不是更壞的結果。如果我們作出讓步，容許他們領聖事，這可以成為讓他們回來教會的契機。如果瑪竇和保祿都可以讓步，我們又可否明文地說明這個讓步？

萊曼是從牧民的角度來看離婚再婚後領聖事的問題，所以他一方面不否定婚姻不可拆散的原則，但是又同時強調在牧民上，令所有人得救，是最重要的傳教責任。因此，他提出讓步的做法，但是這並不是教友應有的權利，只是牧民上的權宜。

另一位是詹姆斯（James Gaffney），他由聖經入手，分析有關保祿討論婚姻的部分，從而得出一結論：保祿並沒有指出婚姻不能夠拆散，只是不應該拆散。二者的分別很大。因為傳統的解說，婚姻不能夠拆散，是建基於「神律」，即婚姻聖事是由天主所締結的，所以人不可能把它拆散，這就是教會不承認任何聖事性婚姻離異的原因。但是詹姆斯認

為，保祿並不要求在離婚的雙方中，無辜的一方還要被不存在的婚姻所束縛。

詹姆斯認為保祿特恩是一個很好的基礎，用來處理離婚再婚的問題，而教會今天的處理方法有所偏差，在於教會以不能夠拆散為基礎，而非不應該拆散。為詹姆斯來說，拆散婚姻確是一項錯誤，正如我們的人生中各式各樣的錯誤一樣，都是錯誤，卻不是不能糾正的錯誤，所以拆散婚姻是錯誤，卻不是不能夠拆散。

因此，他認為我們今天有關離婚再婚的倫理神學，進路應該是從不應該拆散的方向發展，而不是以法律色彩甚濃的不能夠拆散的角度。在這個思路下，教會的任務便應力求這些錯誤不要發生，在教育、培養、輔導等方向，加強教會的牧民工作；如果真的發生了離婚再婚，教會重要的工作不是判斷這錯誤，而是去治療和寬恕他們。

以上是幾位當代倫理神學家的意見，要緊記的是，這裡提出的是神學家的意見，無論你同意或不同意，這些都並不是教會的訓導。如果讀者因此產生某些對教會訓導的疑惑，不妨重新閱讀《基本倫理神學》中有關良心與教會訓導有衝突時，自己應該如何處理，可以幫助大家釋疑的。

總括而言，對於離婚再婚者領聖事的問題，今天不少信友認為是法典問題，多於從倫理角度考慮。這也反映了今天教會處理婚姻問題時，仍然令教友有側重於法律判斷的感覺，而倫理幅度的教育和輔導卻不足，因而產生很多問題。但是，具體應如何做，則有待大家的探索。

## 8. 摘要

- (1) 我們處理三類與婚姻問題有關的法律程序：推定死亡、分居和離婚。
- (2) 死亡會令婚姻失效，一般的死亡容易判定，而在教會法律中，需要有較明確的事實支持失蹤者可能經已死亡，再加上長時期失蹤，才會推定死亡。
- (3) 至於分居，教會法律允許教友婚姻出現嚴重問題後，可以暫時分開居住，待情況有所改善，才復合同居。
- (4) 教會法律中沒有離婚的概念，至於民法離婚，教會法律中只有以保祿特恩或伯多祿特恩來解除婚約，而這適用於非聖事性的婚姻。另有婚姻無效的做法，但是也不同于離婚。
- (5) 教友即使民法離婚，由於教會並不承認，所以再婚者會被視為犯姦淫。近年離婚已經成為社會上的常態，離婚再婚的教友也日益增加，因此教會也受到相當的壓力。
- (6) 對於離婚的各種情況，教宗聖若望保祿二世的《家庭團體》勸諭有相關的說明，指出離婚後仍勉力保持單身而不再婚的教友，是一個好表樣，可以領聖事。至於離婚再婚的教友，都違背了婚姻的忠誠，加上為了不立惡表，都不應領受聖事。
- (7) 不少神學家都提出，即使我們認同婚姻的不可拆散性，但教會應否繼續採用法律的方式來處理？同時，因應如何處理離婚再婚者領聖體，近年也惹來不少爭論，不少神學家也認為現在的做法過於法律主義，未能從教恩的角度來看問題。

## 9. 參考資料

1. B. Haring 著，胡國楨編譯，〈有關離婚再婚的問題：1980年世界主教會議後的牧靈反省〉，《神學論集》54期（1982），頁657-675。
2. 金象達，《性愛·婚姻·獨身》。台北：光啟出版社，1975，頁114-132。
3. R.A. McCormick, S.J. 著，王金良、向欣合譯，〈離婚——牧靈工作的一個難題〉，《神學論集》54期（1982），頁635-656。
4. 王愈榮，〈對破碎的婚姻、離婚與再婚者具體的牧靈態度〉，《神學論集》52期（1982），頁299-308。
5. 向欣，〈離婚——牧靈工作上的難題〉，《神學論集》，54期（1982）。

## 單元五

### 特恩

#### 1. 緒言

歡迎讀者進入單元五的學習，也是有關婚姻法的第三個單元。在這個單元中，我們要介紹的是兩個重要的特恩：保祿特恩和伯多祿特恩。

在上一單元中，我們說過，在天主教法律中，處理婚姻問題的法律程序主要有五類，上一單元已介紹其中三類：死亡、分居及離婚；到了這單元，要介紹的是解除婚約，可以視為世俗的離婚；到了下一單元，會討論最後一個項目：婚姻無效。

綜合而言，天主教的婚姻法是有自己的獨立體系，同時有自己的一套思考模式，但是這模式不容易為一般教友所

明白，更遑論掌握，甚至部分牧者也不一定理解。因此，這幾個單元的重要性，在於法律知識的增長，讓讀者可以明白教會的法律，並且在明白以後，可以更容易度美好的信仰生活，這才是重要的。

## 2. 單元目標

讀者閱畢本單元，應能：

- 解釋保祿特恩的歷史背景及使用方法；
- 說明伯多祿特恩的性質。

## 3. 導論

我們進入解除婚約（*Dissolution of the Marriage Bond*）這課題的討論。正如我們在上一單元已稍提及：這與婚姻無效有明顯分別。解除婚約的意思，是指原本的婚姻是有效的，現在把它解除；在這個情況下，這段被解除的婚姻，教會是視為有效的。至於宣判婚姻無效，是指最初的婚姻只是表面完成，實質在條件上有欠缺，所以教會並不承認這段婚姻有效。

有關解除婚約，按現時天主教的法律，主要有兩個途徑，就是保祿特恩和伯多祿特恩。雖然解除婚約是教律上的處理，但是這個課題同時是倫理神學的問題。因此，我們在這裡，先從歷史發展的角度出發，再討論今天法律處理的問題，而在最後，還會嘗試作牧民上的反省。

## 4. 保祿特恩 (Pauline Privilege)



思考：你是否曾聽聞保祿特恩？這特恩與保祿有何關係，你是否知曉？

保祿特恩，也可以稱為保祿特權，今天多採用「特恩」一詞，避免誤會。這個有關解除婚約的特殊做法，其根源是來自保祿的，故名為保祿特恩。保祿特恩是源自格林多前書中的一段話，說明某些婚姻關係，因著信仰的需要，可以解除。在保祿以後，教會沿用這做法，漸漸形成了一套固有的處理模式，而到了近代，就列入法典中，成為教會法的一部分。以下，我們先說明保祿在格林多前書中的內容，再介紹歷史上的發展，最後就解說今天法典如何運用此特恩來解除婚約。

### 4.1 保祿在婚姻中的牧民處理

討論保祿特恩的起點，自然是保祿在他的時代如何看待婚姻的問題，而保祿的看法見於格前7:10-16。在這段經文中，我們從10至11節中可以看到，保祿認為「主的命令」是夫婦不可分離，如果分離的話，就不可以再婚。這裡所指的是公教夫婦的婚姻，即結婚的雙方都是基督徒，也就是後來教會所指的聖事性婚姻。

到了第12節，保祿明言「是我說，而不是主說」，即隨後的看法，並不是由基督所傳下來，而是保祿自己的見解。因為時移勢易，保祿所建立的教會所面對的問題，並不一定是基督當時所遇上的，所以保祿明言這是自己對特殊現況的解決方法。

我們從12至16節的內容中，不難看出，保祿所要處理的婚姻問題，是一段混合婚姻的問題，即結婚的雙方，一方是基督徒，另一方是外教人。當時流行一種看法，認為混合婚姻中，不信主的一方，會令信主的一方變得不潔，所以不太認同這樣的婚姻。在這段經文中，保祿的看法卻不同。保祿認為，信主的一方能令不信主的一方變得聖潔。這看法的背後，代表他對自己信仰的信心，認為信仰能力更大，足以改變對方。

由於保祿有此信心，因而他並沒有要求信主的兄弟姐妹，因信仰而拋棄自己的伴侶，認為只要對方仍然願意一起生活，即使對方不信主，也不構成分離的理由。

不過，在第15節中，保祿就指出另一個情況，就是「但若不信主的一方要離去」。在這情況下，不是信主的一方的問題，而是不信主的一方，不願意與對方一起，保祿認為，「就由他離去」，並且信主的一方，也「不必受拘束」。在這裡，聖經學者對「不必受拘束」有不同的理解：

（1）保祿所描述的是非聖事性婚姻，他所說的「不受拘束」，是指基督徒的一方，都可以離去並且自由地再結婚。

（2）保祿所說的「不受拘束」並沒有明顯地指向再婚，他只是引伸並解釋基督如何理解這個問題，至於容許這種情況下再婚，是教會反省了許多個世紀後，才理解到保祿的意思，然後就成為今天的「保祿特恩」。

(3) 保祿只容許分離，根本沒有提到再婚，教會解釋保祿的意思時，認為保祿容許再婚的說法，有違保祿的原意。這一派的解釋，認為混合婚姻也有其不可拆散性；信主的一方若能忠信到底，說不定能救不信的一方呢。

至於第15-16節，當中「天主召叫了我們原是為了平安」，大概是要讓被離棄的一方放心，他們並沒有離開基督的道路，不必耿耿於懷。

## 4.2 歷史發展

教會正式以「保祿特恩」為名來處理離婚再婚的問題，是在十一世紀，當時的教宗依諾森三世跟隨神學家隆巴（Peter Lombard）的說法，於1199年正式承認「保祿特恩」（《教會歷代訓導文獻選集》768及769）。

在上述訓導文獻的兩段條文中，我們可以看到，當時的教宗正是採取保祿的說法，認為一段非聖事性的婚姻，即結婚雙方，均不是天主教徒，或只有一方是天主教徒的話，那麼，當他們因信仰的緣故，而引致分離，就可以按保祿的說話，讓他們分開。在768條中，教宗提及幾個不同的情況及處理方法，但是，為免讀者與下文提到今天的處理方法產生混淆，我們會留待下文時才解說。

至於769那一段，正正說明保祿特恩並不適用於聖事性婚姻上，因為聖事性婚姻屬於不可拆散的盟約，並沒有例外。

也許讀者會問，這種做法如何與基督徒婚姻不可拆散的訓導調和。其中一個解釋是這樣的，一位外教人，要成為基督徒以後，才會明白婚姻的神聖性，也就是它的不可拆散性，但是在他們未成為基督徒以前，正如一般人一樣，大多數都沒有婚姻不可拆散的觀念，他們甚至不能想像有這種不可拆散的婚姻關係。但是，當他們進入了教會，就會認識到天主的聖意和婚姻本來的意義；這時候，假如他們的配偶未能體會到這神聖的意義，夫妻二人對婚姻的看法，就會有所差異。在這種情況下，如果非教友的一方不能接受這種婚姻關係，就可以選擇離異，而教會也接受這樣的離異。

另一則教宗就保祿特恩的訓導，是來自1585年額我略十三世（Gregory XIII）（《教會歷代訓導文獻選集》1988）。

在這段條文中，教宗明確指出，由於信仰的緣故，可以讓信主的一方離開自己原有的婚姻，與天主教徒結婚，即使原有婚姻的另一方，未能在事前表明自己同意對方這樣做。

在相若的時期，歐洲相繼發現了新大陸，以及亞洲不同的地區，而傳教士也跟隨船隊，到這些地方傳教，如非洲、拉丁美洲等地。當傳教士在這些地方傳教，漸漸就要面對與婚姻有關的問題，所指的是當地實行的一夫多妻或一妻多夫制。這些制度與天主教婚姻單一性的特質，並不吻合，這要如何糾正呢？這直接影響到保祿特恩的理解和運用。教會共有三份文件對此加以討論，最後的結論是，信主的一方可以保留一位妻子，一般來說，就是首位妻子，而當首位妻子不願留下，就可選另一位，直至找到願意留下的妻子。（參《教會歷代訓導文獻選集》1497, 1983）

### 4.3 內容

簡單回顧了保祿特恩的歷史發展後，我們可以看看這個特恩的內容了。在上一單元，我們從教律的第1141條中指出，既成已遂的婚姻，人世間任何力量都不可以解除。因此，如果只滿足了「既成」或「已遂」的其中一項，自然就有可能解除了。教會外的婚姻，我們可以稱之為真實的婚姻，卻不是「既成」的婚姻，因為，它並不符合教會內所行的婚姻禮儀，這類婚姻因而有解除的可能。

我們首先看教律第1143條：

「1項——雙方未領洗者所締結的婚姻，一方於領洗後，為了保護信仰，可用保祿特權解除之。其步驟是：只要未領洗一方離去，而領洗一方另結新婚，則撤銷前婚。

「2項——如未領洗一方不願和領洗一方同居，或不願和睦相處，而不侮辱造物主，即視為離異，但領洗之一方領洗後，給對方製造離異的正當理由者，不在此限。」

這是教律中有關保祿特恩的第一條法律，基本上重複保祿的說法。按保祿的說法，非教友的配偶，如果願意和諧相處，就應該保持婚姻關係。然而，如果非教友的配偶，感到不可接受，把教友拋棄，或是非教友配偶的行為，令教友的信仰生活變得困難，則教友可以離異，並且可以再婚。

在此情況，教友要提供兩個選擇予非教友配偶，即要求對方領洗，或是接受教友繼續其信仰。如果二者都不被接受，教友一方可以離異。這個做法是源於保祿的訓示，其核

心是已婚教友可以有所抉擇，就是基於信仰的緣故，可以離異。

以上是原則性的討論，而在今天真的要實行，要留意其他的條文：

「1項——為使領洗一方有效地另結新婚，常應徵詢未領洗一方：1) 是否願意領洗；2) 至少是否願意同領洗一方和平相處，而不侮辱造物主。

「2項——此項徵詢，應於領洗後為之；但教區教長有重大理由時，得允許於領洗前詢問，而且，於進行簡要及非訴訟的查證後，確認此項詢問為不可能或無益，教區教長可豁免在領洗前後的詢問。」（1144）

在第1項中徵詢，就是按照保祿的原意，為了解不是教友的一方，是否願意成為教友，或是願意與領洗的一方和平共處。如果做不到這一點，就可構成解除婚約的理由。

至於第2項，是指教會和這位慕道者都不應在領洗前，向其配偶查詢有關的問題，原因即在於領洗前的查詢，有可能成為慕道者是否領洗的考慮因素，這做法並不適當，因為信仰的追尋不應受到其他因素的影響。

不過，在實際情況下，要進行這樣的諮詢，並不一定可以順利完成，例如這位教友的配偶已經遷往另一個城市，難以聯絡。所以教律也有這樣的規定：

「1項——徵詢工作，通常由皈依之一方教區教長為之；如外教配偶要求延期答覆時，上述教長當應允之，但同時提醒，至期不答，即視為否定答覆。

「2項——皈依一方本人私下所作的詢問，亦為有效，如無法遵守前項規定時，且為合法。

「3項——關於上述兩種情形中所做之詢問及其結果，依法於外庭應有證明。」（1145）

就查詢這個問題，教會需要向非教友一方查詢以上的兩個情況，是否屬實。但是，如果非教友一方已把教友拋棄，或是在指定時間內，不作回覆，教會就視為有足夠的基礎來解除婚姻。又或者有關的查詢，並不是正式地諮詢得來，而是私下查詢的，亦可接受，只是需要在教會的法庭上有所紀錄，能證明確實已經完成查詢，並且獲得對方的同意。

以下是第1146條：「有下列情形之一者，領洗一方有權與另一天主教信徒結新婚：1）如對方對詢問的答覆為否定的，或此項詢問依法已略去的；2）如未領洗一方，無論被詢問與否，起先保持和睦共處，而不侮辱造物主，後來無正當理由而離異；但1144條和1145條的規定不變。」

在這一條中，可見今天對於保祿特恩的理解，已經不限於信仰問題。今天的婚姻問題多不涉及信仰因素，反而是其他各種原因，因此在本條的第2分項中，即指明如果對方是「無正當理由而離異」，都可以讓已領洗的一方，可以再婚。

以上按教律說明了有關保祿特恩的條件與程序，但是還有一些情況，不是今天社會常有，而教律仍有所提醒的：

「1項——一位未領洗者，同時擁有許多未領洗的妻妾，在其接受天主教洗禮後，如與正妻常期生活實難忍受時，得從其妻妾中揀選一位保留之，而遣散其他妻妾。上述規定，為擁有許多教外丈夫的未領洗女子，亦得適用。

「2項——1項情況中，接受洗禮者，應依法定儀式重行婚禮；如有必要，還應遵守有關混合婚姻的規定，及其他依法應遵守的事項。

「3項——教區教長於審查當地人民的道德，社會和經濟狀況後，應設法使被遣散的妻妾，獲得必需的撫恤費；此項撫恤應依正義，基督信徒的愛心，自然公正的法則執行。」

(1148)

這是針對一夫多妻制的情況，來加以說明。一般來說，這種情況在今天的社會已經很罕有，但是不能排除，所以教律也有規定。

還有一個相當特殊的情況，也列舉出來：「未領洗者，於領受天主教洗禮後，因被俘或受迫害，致不能與未領洗配偶恢復同居生活時，得另行結婚，即使對方此時已領洗，但1141條的規定不變。」（1149）這裡的意思是，如果一個人在領洗後，就因外來的阻隔，令他不能與本來的配偶行房，那麼他們就沒有完成「已遂」的步驟，這人因而可以按保祿特恩離婚及再婚。這條文最後特別說明第1141條的規

定不變，即指既成已遂的婚姻不可拆散，正是要帶出第1149條的關鍵，在於領洗後是否已滿足已遂的條件。

以上說明了保祿特恩的幾條法例的內容，以下既總結一些重點，也引伸出一些具體的問題，可能是讀者會想到的：

(1) 行使保祿特恩時，原則上要向非教友一方查詢；不過，如果現實中已經離婚，亦未能找到對方，又或對方不願意接受查詢，就可以免除此一程序。

(2) 在結婚當初，二人都是非教友，方可符合保祿特恩。

(3) 在婚姻中或離婚後，其中一人領洗入教，可被視為行使保祿特恩的條件，意義在於行使保祿特恩是教友的「權利」，關鍵不在於結婚時的身分。

(4) 如果婚姻破裂是由教友一方造成，則不可藉保祿特恩來解除婚姻而再婚。這裡的意思，是指教友要為離婚一事負上主要的責任，這包括是教友一方主動提出離婚，或是由於教友一方犯下大錯而引致離婚。不過，要留意的是，如果領洗者離婚是在領洗之前，則即使他是離婚的主要負責者，仍然可以運用保祿特恩。

(5) 教友一方在解除婚姻後可以再婚，同樣地，另一方也可以再婚。

(6) 領洗入教者並無宗派之分，只要是「因父及子及聖神之名」而受洗的，都同樣有效；也就是說，如基督教或東正教人士希望和天主教教友結婚，教會在考慮行使保祿特恩時，基督教或東正教教友與天主教教友獲同等對待。

(7) 所謂解除婚約，解除的時間在什麼時候呢？按教會的做法，第二段婚姻成立時即解除第一段婚約。

#### 4.4 牧民反省

我們把保祿特恩放在解除婚約的議題下探討，它是教會兩種可以解除婚姻的特恩之一，那麼，我再要問的是：為何可以有這種特恩？教會是基於什麼理由，解除這些婚約呢？當然，這不是基於同情等因素，而是因著信仰的緣故。

當兩位外教人的婚姻破裂，其中一位後來領洗入教，這情況與保祿特恩的原始情況不完全相同，但是，就保祿格林多前書中允許分離的情況，所指的混合婚姻，無可否認的是，這仍是信仰和婚姻狀況的問題。

當某教友在領洗前曾經婚姻破裂，在他領洗後，教會希望他能符合信仰的要求地生活，但是孤獨一人的他，可能心靈寂寞，又或有性需要，這些心理和生理因素，可能讓他難以堅持信仰生活，結果這位教友可能因性的誘惑而失足，例如發生同居、召妓，又或是在教會外結婚，那麼對他的傷害將會更大，甚至失去信仰。

因此，教會相信，在這樣的情況下，為了信仰的緣故，容許這位領洗者再婚，為他的信仰生活及新婚姻的配偶，都有莫大的益處，因而願意以保祿特恩，來解除從前的婚約。故此，保祿特恩的行使，其關鍵仍然是在於信仰上的追求。

就這些有關婚姻的問題，我們特別關注慕道者的婚姻狀況，因為，這會影響到慕道者能否領洗；如果我們明知有相關的情況而不澄清，結果引致慕道者在慕道的後期才知道自己未能領洗，就會產生很壞的影響。今天，在香港教區，慕道者加入慕道班前，必須填寫有關的婚姻狀況，以免慕道者在走向皈依的歷程中，因婚姻的束縛，而不能領受洗禮，這為願意皈依的慕道者而言，是很深的打擊，甚或間接令他離開教會團體，那就更加不幸了。

## 5. 伯多祿特恩 (Petrine Privilege)



思考：除了保祿特恩，教律還有「伯多祿特恩」作為解除婚約的根據。你是否曾聽聞這特恩？對此有什麼認識？

### 5.1 釋名及原則

在天主教的法典中，解除婚姻的方法有二，上一節已經探討了保祿特恩的內容，至於伯多祿特恩，我們首先要談的是這個名字本身。所謂伯多祿特恩，是源自1924年比約十一世 (Pius XI) 的說法，他為了解決一個個案，最後願意因信仰的緣故，把該段婚姻解除。但是，教宗本身並沒有稱

之為「伯多祿特恩」，而是由神學家徐爾德（Franz Hurth）首先採用的叫法。這並不是一個官方的說法。這種叫法所以很快變成普遍的稱呼，大概是教會成員覺得，既然有保祿特恩，何以伯多祿沒有特恩呢？

所謂「伯多祿特恩」，應該稱為「信仰特恩」，因為教宗可以解除某些婚姻，其根本的原因，就是信仰的價值高於婚姻的價值。

讀者也許會問：「保祿特恩」同樣是以信仰價值為先的特恩，與「伯多祿特恩」有何不同？簡單來說，保祿特恩是按保祿所提出的原則來作定斷，而在此以外，同樣因信仰緣故，而由教宗親自解除婚姻的做法，就歸入「伯多祿特恩」。

所以，換一個角度來說，「伯多祿特恩」是「保祿特恩」的補充，凡是保祿特恩未能涵蓋的部分，卻又符合因信仰優先而解除婚約的，就歸入「伯多祿特恩」的範疇了。

那麼，「伯多祿特恩」的行使，需要什麼條件呢？我們要先回到教會法典的條文中：「雙方已領洗的未遂婚姻，或一方已領洗，另一方未領洗的未遂婚姻，有正當的理由時，教宗可以解除，惟必須雙方或一方申請，雖然對方不同意，亦可解除。」（1142）

這條文指出，如果並不是既成已遂的婚姻，是有可能得以解除的。因此，從天主教的法律來說，只有兩位教友締結的既成已遂婚姻，才是不可解除的婚姻；若為非聖事性的婚姻，仍然存在解除的可能。這是「伯多祿特恩」的基礎。

讀者也許會問：既然有些情況下，婚姻可以解除，那麼，是否代表人可以自由地離婚呢？為教會來說，只有教宗才有權力，把這些同樣是真實的婚姻，加以解除。

教宗怎麼可以有這種權柄呢？我們一般會以瑪16:18-19的經文，作為教宗解除婚約的權力來源。在這段經文裡，耶穌對伯多祿說：「我要將天國的鑰匙交給你：凡你在地上所束縛的，在天上也要被束縛；凡你在地上所釋放的，在天上也要被釋放。」這裡的「束縛」與「釋放」，是指教宗擁有教會的最高權力以帶領教會。這個權力，按神學上的理解，包括一切為人類救恩、成聖、得救的助佑，都是教宗這個權力的所在。所以，在任何情況下，教宗可以運用這種權力，分施給當事人，讓他們獲得救助。這個權力以伯多祿為名，不是來自伯多祿本人，而是由於基督立伯多祿為最高牧者，因著他的職分的特殊性而獲得這特權。這個權力就如天主給予教宗的財富，既然許給伯多祿，他自然可以按實際的需要，運用這份權力，讓不同人或情況，獲得祝福。

當然，這種權力是從宏觀的、整體的角度來說，教宗擁有「束縛」和「釋放」的權力，但是具體落實能用在什麼地方，這種權力是怎樣的一種權力，不同的神學家仍然有所爭論。在這裡，我們以這種權力為根據，指出教宗有權讓人從某些婚姻中解放出來，目的是為了信仰。

自然道德律有不同的層次或級別，有些是基本的，有些是次等的。最基本的自然道德律，就是我們生活裡某些制度建立起來的最重要元素，正如桌子必須至少有三條支柱，如果沒有三條或以上的支柱，就成不了桌子。所以必要的元

素，關係到一個制度是否存在。其次是完善化。次要因素是要令這個制度趨向完美，但要留意二者的分別：失去首要因素，制度就不復存在；如果沒有次要因素，制度便沒有這麼完美。在婚姻制度中，我們可以從這個角度來理解伯多祿特恩。信仰是主要因素，連信仰都沒有了，制度也不存在，因此，聖事性婚姻之所以不可拆散，即在於當中聖事性的元素；非聖事性的婚姻，由於信仰的緣故，容許其拆散，這為制度來說，是不完美的，卻是為了更首要的要素，故可以接受。

嚴格來說，「伯多祿特恩」該稱為信仰特恩，因為，這特恩的關鍵在於促進信仰。解除婚姻這個特恩，只能由伯多祿和他的繼承人來行使，其他人是無權行使的，故此，教宗也不能把這個權力分施給別人。教會內所有有關解除婚姻的申請，都要送到梵蒂崗，由教宗作定奪。

## 5.2 內容

從基本原則來說，要符合伯多祿特恩的婚姻狀況，或是說與保祿特恩的分別，在於一個條件：二人在結婚時，其中一方已經是基督徒。這裡所指的基督徒，是指「因父及子及聖神之名」而受洗的信徒。這裡一般是指天主教徒，也可以是基督教徒或東正教徒。

還有一個條件，就是教友以民法離婚後希望再婚，因為從教會的角度來說，並沒有離婚這回事，所以如果教友不打算再婚，根本不用要求教宗行使伯多祿特恩，一旦提出要求，便必然是由於要再婚的緣故。

以下我們介紹一些行使伯多祿特恩的例子，讀者就會較容易明白，在什麼情況下使用伯多祿特恩。

在1924年的一個案例，可以稱為伯多祿特恩的開端。1924年，在美國夏利拿（Helena）教區有這樣的一個案例，因此而名為夏利拿個案（Helena Case）。在此個案中，一位外教人與基督徒結婚，後來二人離婚。離婚後的一段日子，這位外教人成為天主教徒，並且希望與另一位天主教徒結婚，終於他的申請獲得教會接受，可以解除前婚，與另一位天主教徒結婚。

我們可以看到，這個案例的前題與保祿特恩不同，因為其中一方在結婚前已經領洗，而不是因領洗引發婚姻問題，與保祿特恩要處理的問題有所不同。

第二個例子就更加明顯。1947年的美國，一個外教人與天主教徒結婚，後來二人以民事法離婚，及後，這位外教人成為了天主教徒，並且想與另一天主教徒結婚，於是向教會申請解除前婚，同樣獲得接納。按照此例的判斷，與外教人離異的天主教徒，後來與基督徒再結婚，也同樣可以獲得批准。

第三個例子：1955年，一位天主教徒和外教人結婚，後來二人以民法離婚，過了一段日子後，這位天主教徒想與一個正在天主教慕道的基督教徒結婚，亦獲得批准。

以上各個婚姻解除的案例，都不符合保祿特恩中的情況，但教廷最後卻批准婚姻的解除，究竟在神學上如何理解

呢？在這個發展的過程中，到了1941年，就開始出現「伯多祿特恩」的術語，成為這些個案的統稱，就是教宗因著信仰優先的原則，容許解除非聖事性的婚姻。

### 5.3 信仰優先的理解

由於「伯多祿特恩」並不是一條明確的條文，較有系統的神學解說亦形成得較晚，有關的訓導，要到廿世紀70年代才提出，但法典並未有加以說明並載入，主要是為免教友產生錯覺，認為教會對婚姻的不可拆散性，有所動搖。

在1973年12月6日，教會正式頒布了〈對維護信德而解散婚姻束縛的訓令〉（*Instruction on the dissolution of marriage in favor of the faith*），到了2001年頒布修訂本，當中列出幾個原因來說明為何教宗容許解除婚姻：

（1）現今社會，宗教與宗教之間的互動很密切，不如過去隔閡，人在社會中，不同信仰或沒有信仰的人都混雜起來，因此混合婚姻很普遍，天主教徒與其他宗教，或沒有信仰者結婚的機會更多，而這些婚姻出了問題，就需要考慮如何處理。

（2）以往教會在婚姻制度上，按舊法典，基督教徒都要守天主教會的法律，如果不遵守的，都是違規。新法典的說法已不同：「對純教會法律，應遵守的人，限在天主教會接受過洗禮，或被接納於此教會內，有足夠辨別力，而且除法律另有明文規定外，已年滿七歲者。」（11）雖然在這條文下，基督教徒不受天主教法典的約束，但他們的民事婚姻

屬有效婚姻，當該基督教徒在離婚後想與一個天主教徒結婚，也有需要處理。

(3) 今天婚姻破裂與離異的情況越趨普遍，基於信仰優先的緣故，必須妥善處理。

以上三個原因，說明今天教會是從寬容的角度看待現代人的婚姻問題，希望教會在接納婚姻有不完美狀況的同時，有助教友繼續保持自己的信仰。

以下，我們分幾部分來解說這特恩的內容：要有效地解除婚姻束縛，按照〈對維護信德而解散婚姻束縛的訓令〉所言，絕對必要條件有三：

(a) 在整個婚姻時期內，配偶中之其中一方，沒有領受過洗禮；

(b) 在那先前未領洗的配偶，如在申請期間領洗，領洗之後沒有行過房事；

(c) 在申請的新一段婚姻中，那沒有領洗的配偶，或在非天主教會領洗的配偶，得讓其天主教配偶享受信仰自己宗教以及為自己子女領受天主教的洗禮，與受天主教教育的自由。這原是「信約」上的條件，應予以遵守。

以上三項條件，並不是同時存在的，而是其中之一。在(a)項中要指出的，是不能夠二者都已領洗為教友，如果二人都是教友，就是聖事性婚姻，不在可以解除之列。

在（b）項中，就是涉及未遂的問題，而一段未遂的婚姻，同樣可以解除。下文會再談。

在（c）項中，是指解除婚姻的動機問題。混合婚姻在行禮前，非教友的一方，要承諾子女可以領洗、符合信仰的條件。同樣的道理，在解除之前婚約時，也要保證教友在新婚約的家庭在信仰上會堅持，並得到對方的支持和保證，否則教會並不會批准解除前婚約。正如我們一直所言，教會容許解除婚姻的核心是保持信仰，故此，如果要求解除婚姻者，並不是虔敬的教友，或是未能盡教友的本份，或是新婚約的配偶反對其信仰時，要解除婚姻就不大容易了。

以上三個為行使伯多祿特恩的最重要條件，另有條件如下：

1) 由於根本的，以及不可能挽救的爭端，夫婦間已沒有重新恢復婚姻生活之可能性。

2) 准予解除婚姻之束縛不會引起公眾的疑慮、或嚴重地令人驚訝、產生誤會等等危險。

3) 那申請的一方，並不是那拆散婚姻束縛的負責者，而且，那將與之結婚的天主教教友，也並不因他（她）自己的罪惡，而導致該婚姻之離異。故此，未來的配偶與這段婚姻的破裂是沒有決定性的責任；如果未來配偶的介入令這段婚姻破裂，就不會獲得批准。因為這個未來配偶對該段婚姻有倫理上的責任，教宗不可能協助他能獲得一段婚姻。舉例來說，當甲與乙的婚姻亮起紅燈，丙的出現加速了婚姻的破

裂，以後甲與丙想在教會內解除前一段婚姻以結婚，也不能採用這個方法。

4) 假使可能的話，則該徵詢原來婚姻之配偶的同意。

5) 那申請解除婚姻束縛之一方，應照顧那在原來婚姻中所生子女的宗教教育。

6) 按公義的法律，那被遺棄的一方及其所生的子女，應該受到照顧。

7) 和他（或她）新結婚的天主教教友，應按領洗之誓願而生活，並應照顧新家庭。

8) 若未能等待那和他（或她）準備結婚的望教者，於領洗後才舉行婚禮，那麼，應確知那望教者，必將在最近期內，領受洗禮。

教會另一個關注的問題，是解除婚約後，再婚會否成為壞表樣。若為壞表樣，必妨礙信仰；例如：甲與乙在聖堂中結婚，後來離婚，甲擅自與丙結婚，就會造成教會內的壞表樣，並且影響了其他人。教會在符合特恩的情況下，容許甲解除前一段婚姻，好讓後一段婚姻正常化，這對各方面及至甲丙家庭的子女均為妥善的處理。

以下的個案，就顯出教會對於表樣的重視。在十多年前，一位男教友（甲）與非教友的女士（乙）離婚，甲後來與丙結婚，而丙是慕道者，結果批准了甲在丙領洗後，可以與丙結婚。獲批准後，二人準備結婚，傳媒問及有關的事

情，甲的回答態度輕挑，結果神父要求他收回有關的言論，甲不願意，教會終於否決其解除婚姻的申請，於是甲與丙只能民法結婚。由此可見，有關批准，要顧及的是表樣的問題，而且當中的意義很重大。

按以上的分析，解除婚姻是發生在再結婚時，而不能預先解除。因為，解除婚姻，在某些案例中，未來配偶是重要的因素，而在沒有未來配偶的情況下，就不能圓滿地回應教宗某些問題的考慮。

假如教友先再婚，後來申請解除前一段婚姻，教會會要求這個教友作若干的補贖。假如，是一位教友和這人結婚，也要作補贖。

如果對當事人的領洗有疑問，主教須查明稟告教宗，讓教宗決定是否給予特恩。如若領洗的意向有問題，便不符合施以特恩的條件。

以下，我們嘗試以表列的方式，列明行使伯多祿特恩時，原來夫婦和第二段婚姻的配偶的身分的一般要求，希望有助讀者明白這個特恩的運用。

第一段婚姻		第二段婚姻	信仰特恩
A 外教徒	B 外教徒	A+C 天主教徒	可以
A 基督教徒	B 外教徒	A+C 天主教徒	可以
A 天主教徒	B 外教徒	A+C 天主教徒	可以
A 天主教徒	B 外教徒	A+C 基督教徒	可以
A 天主教徒	B 外教徒	A+C 外教徒	不可以 (除非當時 C正在慕道， 而婚姻要待領 洗後才可以締 結。)

至於具體的申請方式和做法，讀者可以直接與教會聖職人員聯絡，這裡不詳細說明。

## 6. 總結



思考：認識兩種特恩後，你對天主教不可離婚的態度，是否有所改變？

我們在本單元中，討論到教會兩種解除婚姻的特恩，不難看到，教會所以容許非聖事性婚姻的拆散，並不是出於社會的壓力，而是期盼這種牧民的處理，可以讓更多人能夠在教會團體內，繼續接受福音的滋養，不致成為走失的羊。

今天這兩種特恩，都是以法律的形式來表達，並且需要當時人完成教會內一定的法律程序。這種處理方法，有時候並不容易，因為，法律程序並不簡單，需要當事人花不少的時間與心力。特別是當事人是社會的弱勢階層，要他們做到嚴謹的法律要求，可能會十分困難。

再者，有關婚姻倫理的問題，是否僅僅透過法律的形式，便可以徹底解決呢？而且，以教律處理教友的婚姻問題，要作大量的法律工作，並且有時候會因此產生牧民的問題，這又是否理想？教會又是否只有這方法來解決問題呢？這些都需要大家進一步的思考和反省。

## 7. 摘要

- (1) 保祿特恩源自保祿在格林多前書中有關領洗後如何處理不願奉教的妻妾。在保祿的時代，他的建議是出於信仰優先的考慮，並且要解決外邦人一夫多妻的情況。
- (2) 到了中世紀，教宗開始以這個模式來解除一些出現問題的婚姻，大前提仍然是基於信仰優先的考慮，但並未形成法規。到了歐洲發現新大陸並到亞洲、非洲等地傳教，傳教士為處理當地人的信仰與婚姻衝突，使用保祿的模式的情況愈多。
- (3) 現今法典的規定，保祿特恩是用於婚姻中的二人均不是教友，而當其中一位領洗成為教友後，希望與另一人結婚，方可作申請。
- (4) 保祿特恩的原則是為教友的信仰著想，希望他或她在教會內覓得伴侶，在信仰內一同成長。
- (5) 至於「伯多祿特恩」，更正確的名稱應是「信仰特恩」，指以此特恩解除的婚姻，都是基於信仰優先的緣故。
- (6) 「伯多祿特恩」沒有什麼明確的原則，基本上就是處理非保祿特恩可以處理的狀況。唯一不可能的是聖事性婚姻，即結婚二人均是天主教徒，這就不可能解除了。

## 8. 參考資料

1. 金象達，〈婚姻合法離異的新程序〉，《神學論集》29期（1976），頁389-403。
2. 編譯，〈保祿特權〉，《神學辭典》。
3. 編譯，〈伯多祿特權〉，《神學辭典》。

## 單元六

# 婚姻無效

### 1. 緒言

由解除婚姻，我們進入有關教會婚姻法律的最後一個概念：婚姻無效。這是以聖事性婚姻為對象的，而這單元也是有關婚姻法的最後一個單元，在此以後，我們會繼續討論婚姻倫理中的其他課題。

## 2. 單元目標

讀者閱畢本單元，應能：

- 說明引致婚姻無效的三種主要類別的原因；
- 解說有關婚姻無效在牧民及神學上的問題。

## 3. 導論

在上一單元，我們討論過解除婚約的兩種特恩。這些特恩正好說明，原來締結的婚姻是有效的、實質存在的，只是基於信仰的理由，教會以自己的特權，把這段婚姻解除。婚姻無效卻完全不同，指的是一段婚姻，雖然在表面上是存在的，但是它有其特殊的問題，可以追溯到源頭，證明這段婚姻自開始已從未正式生效，而這就是天主教所指的婚姻無效。

婚姻無效這概念是很法律性的。在今天的法治社會中，不少國家的法例，也有婚姻無效的一項，原因在於要處理雙方有關財產和子女撫養權的爭論。在概念上，婚姻無效與離婚（或稱為解除婚約）不同，離婚代表二人曾經締結真實的婚約，在這種情況下，離婚代表二人原有的關係需要割裂，而在這情況下，這種割裂，在民法上就需要找出誰對誰錯，而錯誤的一方，需要為離婚付出較大的代價。

婚姻無效的意義有別於離婚。在一般的法律中，婚姻無效是指在締結婚約之時，基於其中一方自身的某些條件，令這段婚姻根本不能成立，這些條件也可以同時間出現在雙

方身上，但情況並不常見。這些原因，可以歸為三個類別：

(1) 結婚者基於本身的某些特質，不能夠結婚，例如結婚者的年紀不符合社會認同的結婚年齡，又或是兩個男士結婚，違反了結婚所要求的一男一女：

(2) 誠信問題，就是結婚時，其中一方隱瞞了足以令另外一方改變結婚決定的事實，譬如女方已經懷有別人的胎兒等：

(3) 意願問題，就是結婚的雙方或其中一方，是否有足夠的能力確認自己能夠結婚，願意與對方廝守終生。在民法上，這項往往涉及精神病的問題，如香港法例，就是以當事人是否有精神紊亂來作判斷。

教會有關婚姻無效的判斷，基本上與民法相同，但是更進一步，在最後一項中，把範圍加以擴闊，從而處理一些人意願不足的問題。我們在下文中，會把婚姻無效的法律加以說明，再作神學的反省。

## 4. 婚姻無效



思考：是否曾聽過「婚姻無效」這說法？你會否理解，這等同離婚？

在天主教內，如果未能按照既定的禮規舉行婚禮，該段婚姻並不能成為有效的婚姻。這在《婚姻倫理（一）》裡已有詳細說明，這裡要討論的，主要不是禮儀安排失當的問題，而是男女雙方本身所引致的婚姻無效。

在法典中有這樣的一條：「無效限制使人無能力有效地締結婚姻」（1073），作為整部法典解說婚姻無效的開始；也就是說，一段婚姻所以會被發現是無效，在於出現了若干的限制（**Impediment**，即妨礙），而在這些條件之下，可以令一段表面上已經符合婚姻禮規的婚姻，經教會法庭的審定，而宣布無效。那麼，什麼是「無效限制」呢？

#### 4.1 客觀條件不足

凡有自主能力的成年人，只要不受教會法的條文或民法所禁止，都可以結婚。而被教會法所禁止結婚的原因，同時也是構成婚姻無效的妨礙。我們就相關法典的內容再加以說明，首先是年齡方面：

「1項——男未滿十六歲，女未滿十四歲，不得結婚，違者結婚無效。

「2項——主教團得訂定更高的結婚年齡，違者視為非法。」（1083）

在這裡，法典提出的只是最低限制，而不是絕對限制，因為不同的地域有各自的民法和文化差異，教會只就男女身體的成熟，設下最低年齡限制。

此外，是可能涉及亂倫的問題，教會因而有相關的限制：

「1項—直系血親，任何尊親屬及卑親屬，或為婚生或為私生，彼此不得結婚，違者結婚無效。

「2項—旁系血親，在四親等以內者，不得結婚，違者結婚無效。

「3項—血親限制，不因同源之增加而增加。

「4項—如懷疑當事人是否有直系血親的親等，或旁系血親的二親等時，絕對不許結婚。」（1091）

這些條文清楚界定什麼關係的親屬不可結婚，而親屬關係的定義，可自行參考法典108條，這裡只想帶出一點，就是血緣關係可以導致婚姻無效。

此外，還有曾經領受聖秩者，或在修會裡公開宣發終身貞潔願者，也不得結婚，否則也可導致婚姻無效。（參1087, 1088）

## 4.2 意願的問題

另一類使婚姻無效的因素，是意願的問題。一般來說，以下三個原因，都是結婚意願不足，能導致婚姻無效：

- （1）結婚者的意願並不是想結婚（可以是雙方或單方）；
- （2）有意願但條件不足（可以是雙方或單方）；
- （3）被迫結婚。

法典中是這樣說的：

「1項——結婚時，當事人心中的合意，用語言或記號所表示者推定為一致。

「2項——當事人之一方或雙方，以意志的積極行為，排除婚姻，或婚姻的基本要素，或婚姻的基本特點時，結婚無效。」（1101）

換言之，在結婚典禮中，我們從結婚者的口中聽到的誓詞，應該視為與他的心意是一致的，因為，語言和行為代表了他的心意和意願。不過，如果當事人沒有結婚的真正意願，只是受限於婚姻以外的原因而結婚，這樣的婚姻，即使表面上完全符合條件，也不能視為有效的婚姻。

在教會法律中，婚姻合意的行動是很重要的，因此，法典第1060條這樣說：「婚姻享受法律的保護；因此對婚姻的效力有疑問時，應視為有效，至證明無效為止。」所以只要在正式的情況下，公開表達了合意，教會法律就保護這合意的合法性。一個已完成的合法行為，應預設其有效，即使有所懷疑，也要先視為有效，直至能證明它無效。這是從法律的觀點來看，當事情客觀地存在，我們就要先接受它的真實性，如果要否定，就要拿出證據來。

那麼，究竟什麼是婚姻合意呢？在婚約上的意願，如果作為負責任的人，當他作決定時，涉及理智和自由意志。當他答允時，代表他明白此答允要求做什麼，有什麼限制，有什麼內容等，正如一個人願意當兵入伍，具理智的人明白

這是需要承擔、勇敢，要受訓練，可能會受傷甚至死亡，要有足夠能力明白這一切，才算是有理智。其次是自願接受，就如同一個有理智的人，在明白入伍的風險後，如果他是在受到生命威脅的情況下，被迫簽下同意書，那麼，即使他理智上明白風險，也並非他的真正意願，因為他沒有不接受的自由。

所以，婚姻儀式中說出自己願意締結婚約，就代表自己在理智上明白有關婚姻的實際內容，並且自願地接受有關的內容，包括承擔其中的權利和義務。

再者，結婚本身是目的，而不是為了其他目的而結婚，這才是真正的意願。有些時候，人是受環境驅使或他人所唆使而結婚，即不是自由地選擇，如未婚懷孕，為解決財困而結婚等等。

個別人士，在現實中並不明白婚姻的意義。例如：甲與乙結婚，在此時此刻此地與此人一同承擔婚姻生活，甲是否能夠真正地明白，自己作為丈夫或太太，是否真的願意？再者，個別人士如果是由於內在的不自由而結婚，就構成沒有足夠的合意了。例如：一位男士快四十歲，父母對於他能否傳宗接代非常焦急，因此，為他相親，他最終在父母的壓力下，走向婚姻，這種情況，他未必真的合意的。因此，婚姻合意毫不簡單，而教會的法律中，就專有處理這種問題的條文。

我們先參考1095條：「下列人士無結婚能力：1) 不能充份運用理智者；2) 對於應互相交付與接受的婚姻的基本

權利和義務，嚴重缺乏辨別、判斷能力者；3) 由於心理性的原因，不能負起婚姻的基本義務者。」

第1項的「不能」，並不是指行動上的能力不足，而是指理智上的不足。這裡可以指精神上有問題的人，也可以是嚴重弱智的人。按教會的規定，七歲才可以辨別善惡，如果智商低於七歲，便沒有結婚的能力，也自然未能符合結婚的條件。

至於第2項，就不是理智不足的問題，而是指人的判斷能力，即對於婚姻的評估能力。這裡涉及的判斷力，在程度上要相稱於事件的重要性，而婚姻的重要性非常高，故此需要很高的判斷力才可做到。正如我們在《基本倫理神學》中提及，人生有些重要的選擇，令我們可以反省自己的基本抉擇，其中一個就是結婚的決定，因為婚姻為當事人而言，各方面都有巨大的改變，故此需要很好的準備。這不僅是對婚姻有表面上的認識，而是要認識婚姻的內容，並確認自己能付之實行，應用到切身的處境中，並且有相當的把握，認為自己可以一直與對方終身相守。

由此可知，從法律的層面來看，一個人能夠作出婚姻的承諾，並不容易，而很多時候，當事人未必能清楚地掌握，承諾所附帶的責任和義務，以至權利的意義和內涵。

舉例來說，兩個公教家庭，彼此的關係很要好，甲家的男孩與乙家的女孩都正在唸大學，由於兩個家庭的友好關係，希望親上加親，就鼓勵孩子們交往。二人在外求學期間，身處異地，沒有發展至真正成熟而親密的戀人關係；二

人學成歸來，就在家人的催促下結婚，但二人實際上沒有結婚的意願。在婚前查詢時，本堂神父問女方是否願意結婚，女方的表達是「無所謂」。結果，婚後發現二人難以共同生活，原因是二人並不是真的合意而結婚，只是出於家庭的壓力或期望，令二人覺得自己應該和對方一起，最終卻無法持守婚姻盟約。

因此，我們所指的判斷能力，不一定是智力有問題的人，或是心理有問題的人，才有判斷的困難：有時候，並不一定是二人沒有能力判斷，而是在外在的壓力之下，削弱了人的判斷能力。

另一個常見例子：當事人二人均為基督徒，發生性行為為後懷孕，由於不願意墮胎，繼而以結婚來解決問題，卻未有考慮清楚，婚姻為自己的意義，對自己處身的環境沒有足夠客觀的評估。這種錯誤，即在於把結婚變成了手段，而不是目的，錯誤地理解婚姻的意義，致使結婚中的合意並不是真實的合意，也就有可能令到婚姻變得無效。

除了自身的意願或判斷問題外，令婚姻無效的，還可以因外力的脅迫：「男子以結婚為目的，略誘或至少脅持女子者，不得與之結婚，違者結婚無效；但女子脫離脅持者，到達安全和自由的地方後，仍甘願與其結婚者，不在此限。」（1089）這裡說明外力的強迫，雖然可能完成結婚的程序，仍不能使婚姻有效。

此外，還有相近的外來壓力所帶來的不自由決定：「因有外來的重大威脅或外來重大而非有意加予的恐懼，當

事人為擺脫威脅或恐懼，被迫而選擇婚姻者，結婚無效。」

（1103）在這類情況中，較常見的例子是由於家庭的壓力，或當事人因長輩的脅迫，又或是自己不結婚，可能會產生很嚴重的後果等，都可以是婚姻無效的原因。

然後，還有騙婚的問題：「為獲得婚姻合意而騙婚，騙者針對對方的某種特質與其結婚，如此特質本身能嚴重擾亂夫妻生活的結合者，則結婚無效。」（1098）騙婚可以有很多種不同的情況，這裡所指的「騙」，是足以令婚姻的結合受到「嚴重的擾亂」，意即欺騙本身，足以令雙方無法繼續生活下去。這可以有兩方向，一是在結婚之前，其中一方把一些負面的因素隱藏起來，讓對方在不知情下結婚；反過來說，本來應該有的一些正面因素的存在，令對方願意結婚，然而，這些因素實際上並不存在，只是結婚的其中一方刻意誤導另一方，讓對方誤解，這些都屬於騙婚。我們在此舉一個例子，讀者就會明白。

一位非洲裔男士和亞洲裔女士結婚，女士在結婚後不足半年就產子，而嬰兒是金髮白膚的，完全不可能出於該位非洲裔男士，於是男方向女方追究，女方承認是在婚前，與第三者發生性行為而懷孕。在這個例子中，正是女方把一個負面的因素隱藏起來，讓男方在不知實情下結婚；一般來說，沒有人會考慮和一位與別人懷有身孕的女士結婚，如此情況下，即屬欺騙。

當我們談到構成婚姻的要素時，還有一點必須注意，就是婚姻中一個特殊要素，專一性和持久性。這是需要時間來檢證，而不能靠短暫的觀察的；因此，「當事人之一方或

雙方，以意志的積極行為，排除婚姻，或婚姻的基本要素，或婚姻的基本特點時，結婚無效。」（1101）以上條文明確指出，刻意地排除婚姻的要素，當中包括在整段婚姻內都抗拒生育，或是保留離婚的權利，又或是覺得自己雖然結婚，不一定不會分手，又或是保留婚外情的可能性，即違反了婚姻的特質。

如果結婚的其中一方明確地有以上各種的想法，這樣，該段婚姻的締結並不是真實的，可被稱為假結婚。因為，婚姻是專一而恆久、終生不渝，也包含養育下一代的意願，這些都是婚姻本身的內容，假如結婚的其中一方，決意不對生育開放，那麼，他就是把整個婚姻的某部分剔除，只保留部分的內涵，但是那些被他剔除的部分，卻是婚姻中不可或缺的元素。這些有虛假成分的婚姻，可以成為婚姻無效的原因。

另一種情況，是全然虛假的結婚，例如為了移民或政治因素而假結婚，在這種情況下，整段婚姻都是無效的。

### 4.3 未能履行婚姻的義務

那麼，除了婚姻的意願以外，還有什麼因素會引致婚姻無效呢？簡單說，就是夫婦其中一方，或雙方，不能履行婚姻中的義務或權利。什麼是婚姻的義務和權利呢？我們可以參考法典第1055條：「此契約以其本質指向夫妻的福祉，以及生育和教養子女，而且兩位領洗者之間的婚姻被主基督提升到聖事的尊位。」

如果用我們的語言來表達，就是以下的四點：

（1）履行性交的義務；

（2）性交要對生育開放；

（3）夫婦的結合，既是生理上，也是靈性上的，所以應該是整個生活的分享，互相扶持，彼此關心。

（4）教養子女。

從天主教法律的框架下看，婚姻是否無效的其中一個重要考慮，在於行房，因為夫妻的性生活，是只有夫妻才可以擁有的，不可能有別代替，所以這是關鍵的元素。因此，如果夫妻其中一方，長期拒絕行房，這便可以構成宣布婚姻無效的原因。

其次是生育。這裡所指的生育，是生育的意願，而不是生育的成果。因此，倘若夫妻其中一方，要求長期避孕才願意行房，這同樣是剔走了構成婚姻的重要條件，也可以成為婚姻無效的原因。而與生育意願相連的，是教養子女，兩者可以說是同一的意願。

最後，當談到性行為作為婚姻中的權利和義務時，也要顧及當中的心理問題。對於上述第（3）項，教律學者有不同的意見，有的認為這是多此一舉的，因為心理因素必然地在行為上呈現，不需要分開考慮，但另一派則認為如果只看行為，是傾向舊有的法律觀點，即強調客觀事實多於主觀感受。

撇開以上的見解，如果夫婦雙方不能履行以上各個義務，就有可能令婚姻出現「妨礙」，也就有可能構成結婚無效。這些「妨礙」有很多，以上提及的夫妻義務，只是其中一類。我們可以引用法典部分的條文來讓讀者明白，還有什麼情況會導致結婚無效。

「1項——婚前，男女任何一方永久不能人道者，不論是絕對的或相對的不能人道，依婚姻本質而言，結婚無效。

「2項——如對不能人道的限制有懷疑，或為法理上的懷疑，或為事實上的懷疑，不應禁止結婚，而且懷疑持續時，不該宣布婚姻無效。

「3項——不能生育，不禁止結婚，也不使婚姻無效，但1098條的規定不變。」（1084）

這就是在解說什麼是「既成已遂」婚姻時，曾經提及的一點，即夫婦要完成陰莖插入陰道的性行為，才能符合「已遂」的條件。如果男女其中一方因身體有缺陷而不能人道，也就是婚姻的「妨礙」，便會令這段婚姻變得無效。

一般而言，男性有性能力障礙的機會較大，可能是長期不舉等問題；女性的情況，會是由於心理或生理的因素，陰道不能被進入，即俗稱「石女」的狀況。有關不能人道的問題，不能以懷疑作為判斷的原因，也就是必須明確地肯定問題的確存在，才可以成為婚姻無效的理由。

還有的是，不能人道並不是以能否生育作為標準。所以，即使經醫生診斷其中一方是不能生育的，但性能力卻沒有問題，便不能以此成為婚姻無效的理由。

讀者還要留意的是，以上並沒有把法典中有關的妨礙全部列出，只是把部分列舉出來。讀者如在現實生活中，真的需要處理這類問題，可以嘗試參閱天主教法典的第1083-1094條，另一個更妥善的做法，就是向教區的相關神職請教。

有關妨礙，不少因素都是與婚姻的狀況有關，所指的是婚姻生活是否真的能達到婚姻應有的基本要求。婚姻無效的基本原則，是當事人缺乏某些婚姻需要的條件，不過，有不少個案，都是當事人在結婚時，滿以為自己有足夠的條件結婚，但是在婚後生活中，才發現自己的條件不足。

因此，人能否度圓滿的婚姻生活，是需要足夠的條件，正如我們要經營一盤生意，不單靠意欲和理念，也需要資金、人力等資源上的條件，和策劃、管理等等能力，缺一不可；婚姻有其特質和要素，當事人必須俱備「經營」的條件和能力，以及對盟約專一和終生不渝的委身。

綜合以上所言，人在回應上主召叫的同時，應該對婚姻的真諦有充分的理解。在實際的婚姻生活中，因未能符合心目中對婚姻的期望而有挫折感，這是可以想像的。然而，在某些情況下，的確是因為個人本身的限度而使他們沒有能力履行婚姻的權利和義務。根據羅馬法的法理原則，當中有這一項：「沒有人可以要求人做出超出自己能力的事。」所

以在任何的團體中，我們也不可能要求人做到他不可能做到的事情，這個原則同樣可以適用於婚姻上。這裡的意思是，我們並不要求每一個人都達到婚姻最完美的狀態，但是個別人的能力，如果不能符合婚姻最基本的要求，那就不應結婚。

以上提及結婚的基本要求，有些是可以較為明確地判斷的，例如不能人道、拒絕行房等等，而有時候其他妨礙的因素，涉及程度問題，這也是教會判斷婚姻無效的其中一個重點，即該因素的嚴重性。在舉例說明什麼是嚴重的例子前，我們先略述箇中的原則，首先，所指的行為必須在結婚前已存在，而當時並未發覺。另外，這些行為不一定是永遠無法糾正或治療，只要實質上為婚姻構成阻礙，極嚴重地影響婚姻生活，便可視為實踐婚姻承諾的障礙。正如公司聘請電腦程式編寫員，應徵者當時並沒有編寫電腦程式的技能，就不會受聘，即使他承諾未來能有此能力，也不足以受聘。

例子一：女方在幼時遭到多次強姦，因此對於性行為有很大的心理陰影。成長後，結婚產子，就拒絕行房，原因是她患有產後抑鬱症。教會的法庭發現她對於男女行房有極大的恐懼，最初能懷孕是偶然的結果，並且在生育後再不能行房。女方因心理因素，根本上沒有能力履行婚姻的其中一項義務——行房。在這樣的例子中，教會可以宣布婚姻無效。

例子二：男方嗜賭，婚後積習難返，全部家用收入都用在賭博上，生活不能維持，婚姻生活一塌糊塗。此例被教會判為婚姻無效，因為男方沒有能力養育子女。一般家庭不

會要求高質素的物質生活，但是，在這例子中，男方根本沒有嘗試維持生計，而且家庭也處於極困難的情況，由此推斷他自始就沒有結婚的能力。

有關教會就婚姻無效的處理，當中有很多不同的案例，我們在此不可能窮盡所有情況，為讀者一一說明；只能揀選較普遍而重要的例子，讓讀者了解教會就個別案例的判決，所持的理據和考慮。

## 5. 「婚姻無效」的牧民反省



思考：認識「婚姻無效」後，你認為這是否能幫助我們釐清婚姻的意義？又是否能協助今天的夫妻處理自己婚姻的問題？

在探討過「婚姻無效」的法律條文後，我們嘗試討論它在牧民上的應用及反省。

「婚姻無效」是教會的法律程序，一般來說，都是應用在聖事性的婚姻中。最正式的情況，是由夫婦二人提出，不過，更多時候，是在婚姻破裂後，夫婦已經離異，由其中一方向教會提出的司法程序，目的是讓當事人能夠回到教會正式承認的獨身身分。

但是，不少教友都不知道這法律程序的存在，原因也不難理解：如果教會主動向教友介紹「婚姻無效」的程序，似乎有為離婚者尋找出路的嫌疑，這裡涉及「婚姻無效」的神學反省，我們留在下一節再討論。

除了讓更多教友知悉教會內有此法律程序外，處理「婚姻無效」時的透明度，也是牧民上需要注意的事情。教友需要教會判定婚姻無效，往往與他準備進入另一段婚姻關係有關，甚至是自己已開始了一段新的婚姻關係，才發現自己違反教會法律，因而需要宣告上一段婚姻無效。無論是以上哪一種情況，如果要完成「婚姻無效」的法律程序，需要很長的時間，這為當事人來說，都是心理上的折磨。為此，教會可以做的，是儘快處理相關的程序，使能早日獲得判決；另一方面，能讓當事人得知整個程序的細節，也有助教友度過這艱難的時刻。

從宏觀角度來看，讓神職、修道人及教區不同階層的教友認識有關教會的婚姻法，也是相當重要的培育工作。由於相關的法律超越了一般常識的理解，例如對於怎樣才是教會承認的婚姻，很多人都只是一知半解，結果在牧民工作上，可能為教友或慕道者帶來不必要的困擾，甚至造成不必要的傷害，這都是有關教會婚姻法的執行和處理上，需要注意的地方。就常見的例子來說，一位曾離婚的慕道者，是否可以領洗呢？這既涉及教會法律的問題，也關乎當事人所處的地方教會，是否有特別的規定，故此在處理上有足夠的透明度，和大眾對教會法都有足夠的認識，才能夠圓滿地把問題解決。

## 6. 「婚姻無效」的神學反省

有關宣告「婚姻無效」的條件，主要有兩類，第一類是在能力上缺乏結婚條件，第二類是不能為婚姻負責。前者

是客觀的阻礙，後者就有主觀的成分。不能為婚姻負責，可以包括合意時不理智的判斷，又或是在婚後顯示其不適合結婚的本質，這些情況都滿全了判斷「婚姻無效」的條件，令這段婚姻關係無效。

宣告婚姻無效的做法本身很法律性，從現實層面來看，即使教會法庭作出了判斷，這份關係仍曾經存在，並不會因宣告無效而變成從未發生過。因此，在民法中，雖然也有「婚姻無效」，但這往往是基於客觀事實上的錯誤，例如年齡不足，血緣關係等；至於當事人是否適合婚姻生活，能否為婚姻負責任等，往往不會成為婚姻無效的理據，反而被接納為離婚的原因。

實際上，要探究一個人是否完全不適合結婚，抑或是不適合和某人結婚，不是容易分辨的事情，況且，在實際情況下，不少獲宣告「婚姻無效」者都是因為要再婚的，這又如何解釋他們只是不適合於前一段婚姻，卻適合於新一段婚姻呢？

因此，有關「婚姻無效」的思考，我們要從三個角度來進行。首先，我們如何把「婚姻無效」和「離婚」這兩個概念分別開來，而今天的具體措施中，這個分野變得愈來愈模糊。正如我們在牧民反省中所言，教會內很少會說明「婚姻無效」的做法，其中一個原因，正正是這個做法不容易與離婚分辨，牧者或會覺得，如果說開了，會否造成鼓勵夫妻離異的可能。

另一反思的方向，就是婚姻無效的做法，是否必須以法律的方式進行呢？今天教會處理有關婚姻出現離異問題時，往往從法律的角度出發，由於法律上的要求，便會從該段出現問題的婚姻的結果，追溯以前，以求找出其不符合結婚本質的元素，從而推翻這段婚姻的有效性。實質上，如果不是從本質上無效的角度思考，便可以嘗試面對眼前的現實，考慮其他不同的處理方法，而教會所以要堅持保留「婚姻無效」的法律程序，很大程度上，是由於聖事性婚姻的不可拆散性。於是，有人會問，我們這樣做，究竟是真的堅持婚姻不可拆散的原則，抑或是一種掩耳盜鈴的做法？尤其在今天的社會，婚姻失敗變得相當普遍，教會判定婚姻無效的個案與日俱增，這又會否為婚姻的不可拆散帶來負面的影響？

最後，究竟婚姻「無效」，是否可以等同於東正教的「婚姻死亡」呢？也就是說，「無效」是否可以理解為「失效」？在今天的教會法律概念中，「無效」等同這婚姻從不存在。這種觀念並不符合人真實的經驗，反而宣告婚姻「失效」，即婚姻不能再發揮它的功能，更貼近婚姻生活的經驗。當然，這種看法並不符合教會對婚姻不可拆散的看法，要如何協調，還有很長的路要走，這裡只是提出幾點，讓大家思考一下。

還值得一提的，是法律上的實際操作問題。一直以來，「婚姻無效」並不是一個簡單的法律程序，因此需要當事人不少的時間、精力；為一般教友而言，這是個沉重的負擔。近期教宗方濟各頒布手諭，以簡化教會宣告婚姻無效的

法律程序，正好就是針對這個問題而作出的相應行動。這為教會處理信友的婚姻問題，踏出了重要的一步。

## 7. 摘要

- (1) 婚姻無效是天主教法律中解除聖事性婚姻的一種程序。所謂婚姻無效，就是指這段婚姻在開始時已不具備所需要的條件，故此該段婚姻根本不存在，所以一經判定，兩人自然無須繼續一起以夫妻的關係生活下去。
- (2) 有三個類別的原因，導致婚姻無效，第一類是客觀條件的不足，這為一般民法也接受為無效的原因，其中包括合法年齡、血緣關係等。第二類是並非真正合意，如受到壓力、神志不清等情況的影響。第三類是本身並不適合結婚，不能履行婚姻的權利和義務，而在起初並沒有被對方察覺到。
- (3) 在牧民上，教友不容易辨識「婚姻無效」與「離婚」的分別，故此，有需要多作培育，但是講論這課題又似有鼓勵別人離異之嫌，如何平衡二者也有其困難。
- (4) 在神學上，「婚姻無效」是否變相的離婚？這是頗有爭論的地方，因為宣布無效的準則相當主觀，似是婚姻內的問題多於沒有結婚的能力，所以不容易把二者分開。話題仍有不少探討的餘地。

## 8. 參考資料

1. 劉勝義，〈從教律看婚姻〉，《神思》5期（1990），頁23-27。

## 單元七

### 同性戀（一）

#### 1. 緒言

在過去的幾個單元中，我們討論了教會的婚姻法。在接著的兩個單元裡，我們會開始探討在婚姻以外，卻與性相關的餘下兩個主題：同性戀和自慰。在較早前有關性倫理的討論中，我們探討的是異性性關係，而這裡我們主要討論的，是同性之間，和個人自己單獨進行的性行為。一如之前的進路，我們仍然是採用教會的訓導來審視這些性行為，在彰顯真理的同時，也會關顧牧民上的困難。

## 2. 單元目標

讀者閱畢本單元，應能：

- 說明西方文化對同性戀看法的演變；
- 說明中國文化對同性戀的看法；
- 說明三種主要的同性戀形成的理論；
- 說明不同國家有關同性戀的法律。

## 3. 導論

要在一個單元中，把有關同性戀的問題理出一個頭緒，並不是容易的事，其中一個重要的原因，是同性戀的倫理問題，與今天的社會生活，有太密切的關係。在今天的社會，特別是歐美國家，同性戀已經不再是單純個人的性取向問題，而是與整個社會制度有關的爭論，故此，更不容易客觀地審視這課題。

教會反對同性戀的立場一向鮮明，也成為不少同性戀團體攻擊的對象，遺憾的是，無論支持或是反對教會同性戀立場的人，大部分都不太理解教會真正的觀點。為教會而言，一切違反夫妻間之愛與生育的性行為都是不道德的，同性性行為只是其中之一，但是同性戀與進行同性性行為並不完全等同，有同性戀傾向本身並不是一種本質的罪惡，但同性之間的性行為，卻是罪。這種看法，為不少同性戀團體所垢病，當我們回顧有關同性戀的歷史，以至今天有關同性戀的理論，再進入教會的訓導中作反省時，就會發現，教會這

個立場，是有其積極意義，並且對人的生命，有更高的期許與評價。

在這個單元中，我們會先從歷史和理論出發，看看有關同性戀的實貌。我們希望盡量呈現不同的觀點與角度，讓讀者對同性戀有更全面的認識，也希望讀者在這一部分的學習中，不要先為同性戀下判斷。因為，沒有真正的認識，當遇上同性戀者時，我們也未必能夠有足夠的認知，把這些教友、慕道者甚至未認識信仰的人，帶到天主的跟前。

因此，在這單元裡，我們首先會從定義出發，先說明什麼是「同性戀」，這個詞語本身就已經有不同的演繹；然後我們會從東西方的歷史，作一簡明扼要的論述，說明在過去的歷史中，同性戀的發展，以及東西方思想，如何理解同性戀。最後，我們會介紹幾種有關同性戀形成的理論，並說明各種理論的優點和缺點。

## 4. 同性戀的歷史



思考：按你的認識，同性戀是否近代才出現？在過去的歷史裡，是否有同性戀者？

要談同性戀的歷史，不能不先談同性戀的定義。在一般人的心目中，同性戀就等同於同性之間的性行為，其實這是不正確的。同性戀一詞所指的，是以同性別的人為對象，以建立親密關係，或以此性傾向作為主要自我認同的行為或現象；因此並非完全等同於同性之間的性行為。正如我們說一個人是異性戀者，只是說這人的性傾向，是以異性作為建

立親密關係的對象，並不一定代表這人與異性在戀愛中，或與異性進行性行為。

然而，要知道一個人的內在傾向並不容易，往往也需要透過外在行為；因此，一般對同性戀的研究或調查，都把焦點放在同性戀的行為，尤其集中於性行為上，因而引致不少人在理解上有偏差。例如近代著名性學專家金賽博士，在1948年的報告中，便將同性戀的研究集中於同性性行為方面。

至於曾經發生同性戀行為，甚至有同性性行為的人，是否必定是同性戀者？這問題就有不同意見。近年來有關性行為的研究日趨廣泛，我們對於人的性行為有更深瞭解的同時，不少研究都發現，當人在特殊的環境中，例如在軍隊或監獄，由於沒有異性的緣故，本來是異性戀的人，發生同性性行為的機率也會提高，而當這樣的人離開該等環境後，並不會因此變成同性戀者。所以，以行為來決定一個人是否同性戀，並不能準確反映該人的性傾向。

因此，另有一派較嚴格的說法，必須在性偏好習慣、情感投射、社群歸屬等方面，都以同性為對象才算是同性戀者。這種看法，較近於今天對同性戀者的看法。然而，也有人反駁，認為在社會環境的制約下，很多實際屬於同性戀者的人，沒有機會把自己的性傾向顯露出來，具同性戀傾向的人，應該遠比真正進行同性性行為的人更多。

在這裡，我們已經可以看出，有關什麼是同性戀，在定義的層次上已經有很大的分歧。

由於定義不同，因而就不同的理解，可以有完全不同的同性戀的歷史回顧。在這裡，我們基本上是以「同性性行為」為主調，回顧人類歷史上的同性戀，原因是只有同性性行為是屬於外在的、可觀察的行動，也就有可能成為歷史的紀錄，如果是內心的、主觀意義的同性戀傾向，我們不能在歷史中尋找到太多的線索。

## 4.1 西方

### 4.1.1 希臘羅馬時期

在古希臘，同性性行為遠比我們今天所想像的普遍，但是，這種狀況是否能稱得上是「同性戀」，特別是在感情投射這一點上，就具爭論性。

在不少重要的古希臘學者的著作中，如希羅多德、柏拉圖、色諾芬與阿特納奧斯等人的著作與論述中，都曾提及或探討古希臘社會上盛行的同性戀文化。當時的同性戀往往是成年男子與少年人的性行為，代表一種成長的經歷，多於一種與異性戀對立的戀愛傾向。

及至羅馬帝國時期，可以分為兩個階段，首先是在天主教仍被帝國禁止期間，當時由於羅馬人在性方面較開放，因此同性戀是其中一種淫亂行為，這解釋了保祿為何在羅馬書中，對當時的不良風氣，大力斥責，也側面反映當時的羅馬人道德水平的低落。

到了天主教成為羅馬帝國的主流宗教後，同性性行為就逐漸成為被人唾棄的行為。由於教會大力斥責，這種行為即使仍然流行，但已經不能公然進行了。

#### 4.1.2 中世紀至現代

中世紀時期，即五世紀至十五世紀這一千年裡，同性性行為在歐洲被視為罪行。在538年，羅馬的君王指同性戀引起飢荒、地震和瘟疫，而有同性性行為的人，會喪失靈魂，為了國家及人民的安全，要立法對付同性戀者，刑罰是公開示眾後，處以宮刑。當時人民普遍支持政府的觀點，故541-544年間，君士坦丁堡發生嚴重的鼠疫時，同性戀就被指為禍端。

中世紀以後，政權逐步由教會手中轉到國家手上，但是社會上對同性戀的態度，並沒有太大的改變，只是處罰方式不同。在廿世紀以前，同性性行為被視為傷風敗德，因此要負上刑罰，但已不如中世紀那麼嚴重。與此同時，隨著心理學和現代醫學的興起，同性戀除了被視為道德上的問題，也漸漸成為醫學上的研究對象，甚至把同性戀視為精神病，需要加以治療。由19世紀開始，對同性戀的看法，加入醫學元素，也成為後來爭論的其中一個重點。

當同性戀被視為一種疾病，可以有兩個不同的理解。一種是精神病，即病人的腦袋出了毛病，引致行為上的偏差，故此要用藥物及行為治療糾正；另一種是心理病，就是病者可能是在生活上有不良的經驗，或在性事上有某些陰影，令病者變成同性戀，治療的方法自然是以心理輔導為主。

在19世紀時，同性戀被視為疾病，多數是指第一種，就是精神病患，而當時的治療方法相當粗暴，例如在病人面前，展示與同性性行為有關的相片，當病者有性反應時，就加以電擊。在反覆的刺激後，病人把同性性行為與電擊連結在一起，在條件反射下，不會再對同性有性反應，至此治療就視為完成。

到了1973年，美國精神病學協會把同性戀從他們的精神病名單中剔除，自此，醫學上不再視同性戀為精神病了。不過，這並不是一面倒的意見，即使在美國，不少人仍然認為同性戀應該屬於精神病的一種。這在下文中會再討論，也再一次印證，同性戀的爭論，由於涉及不同團體的立場與自身的權利和福祉，往往不容易有客觀的判斷。

#### 4.1.3 金賽報告與同志平權運動

我們在《婚姻倫理（一）》的開始時，已經提及，金賽報告對同性戀觀念的改變，影響很大。首先，報告裡指在當時的美國人之中，有十分之一的人口曾有同性性行為，因而被理解為每十個人中，有一個是同性戀者；這為同性戀者爭取平權，有鼓舞作用。

其次，這份報告本身採用七級分類的方法來理解同性戀傾向，就是由絕對同性戀（6級）到絕對異性戀（0級），而處於中間（3級）的人，就是雙性戀傾向的。這種分類，成為後來一個解說同性戀很重要的方法，我們在下文再談。

總而言之，金賽報告有其劃時代的意義，就是讓同性戀浮出水面，成為社會上一個要公開面對的問題。

至於在歐洲，1957年在英國發表的「沃芬敦報告」（Wolfenden report），對歐洲國家有關同性戀的刑法產生決定性影響。該報告指同性性行為並不是疾病，而成年人只要彼此同意，也不應被視為犯罪。從此，歐洲各國就不再視同性性行為為罪行。美國到2003年，亦不再視同性性行為為罪行。

至於香港和中國，香港在1991年不再把兩個成年人之間同性性行為視為罪行，而按中國法律，一直都沒有明確地把同性性行為視作罪行。

雖然不再視同性性行為為罪行的國家的數目日漸增加，但是，仍有不少國家沒有跟從，包括大部分的回教國家，其中有些甚至會把觸犯者處死。

在同性性行為非刑事化的地區，同性戀者更進一步爭取權益，包括在各方面不受到歧視，例如在就業上，不因自己的性取向而受到不公平對待等；到了今天，不少同性戀者希望爭取等同於異性戀者的社會法定地位，包括同性婚姻、等同的收養權、遺產權、社會福利等；時至今日，同性婚姻在不少歐美國家已獲得合法的地位，對傳統以一男一女為核心的家庭觀念，產生了很大的衝擊。天主教出於對家庭團體的維護，對這些權益的爭取大力反對，亦因此成為同性戀團體與教會的一大矛盾。

以上簡單地說明了西方社會在過去二千年有關同性戀的發展，沒有提及的地方仍然很多，但算是提供了基本的資訊，讓讀者明白，同性戀在西方社會的變化。

## 4.2 中國



思考：在過去的歷史裡，中國人對同性性行為採什麼態度？你認為是排斥、接納還是沒有特別的評價？

當我們談中國的同性戀歷史，有一點必須要注意的，就是必須要把同性戀傾向與同性性行為加以分辨，正如本單元開始時所說，兩者並不相同，因為進行同性性行為者，不一定有同性戀傾向。

在古代中國，同性性行為遠比我們想像中普遍，早在春秋戰國之時，有關同性性行為的記載已經不少，而且也顯出當時對同性性行為的接受，如著名的「龍陽君」便是一例。該位龍陽君是戰國時魏國國君的「寵妃」，由此可見，當時的君王寵幸男妃，似乎是相當公開的一回事。但是在同性戀傾向方面，即以同性作為性慾投射、感情依附對象的話，中國其實並沒有太多的同性戀。

同性性行為並不為古代中國人視為罪惡，但在另一方面，中國人又有一種順應自然律的傾向，因此，認為這種「逆性」的行為，會傷害自己的身體，影響健康，所以帶有恐懼。

簡單總結的話，我們可以視古代中國人對同性戀的態度，有點像古希臘人和羅馬人的態度的混合。古代中國人的同性性行為，往往是在上位者狎玩弱勢者，而被狎玩的一方，即使是男性，往往是近乎女性的外表，或秀美或嬌弱。故此，這種同性性行為，更多是性行為的其中一種，而不關

乎感情與關係。這也是古代中國人不太拒抗同性性行為的原因，因為，這種行為只是「逢場作戲」，並不會危及倫常的關係，也就不會破壞社會的穩定。

## 5. 有關同性戀的理論



思考：有關同性戀的形成，有人認為是先天因素，也有人認為是後天影響。你有何看法？

回顧了歷史後，我們開始討論有關同性戀的理論，其焦點是同性戀的存在，是基於什麼原因呢？

以下，我們就以不同理論來加以說明，從中也可以看到當代有關同性戀的論述，讓我們明白，究竟支持和反對同性戀者爭取權益的觀點，有何理據。有關解釋同性戀這狀況的存在的理論，主要圍繞先天論和後天論而衍生出來的。

### 5.1 先天論

所謂「先天論」，就是指同性戀傾向是由一些與生俱來的因素所決定的。在同性戀平權運動的初期，同性戀者往往都致力證明這一點，原因也不難明白：如果同性戀是天生的，那麼，就不是一種錯誤的道德選擇了，因為當事人受到先天的限制而並沒有選擇的機會。

在這個有關先天論的爭議中，有三個重要的研究，讓不少同性戀者視作證據，來支持同性戀是天生的，那就是 Simon LeVay（1991）大腦組織 INAH-3 的研究、Bailey 和 Pillard（1991, 1993）孿生兄弟調查及 Dean Hamer（1993）

同性戀基因研究。由於篇幅所限，我們只能很簡單地說明，三個研究，分別從腦組織的特徵、遺傳及基因三個角度，嘗試證實同性戀是先天形成的。各種研究讓社會對同性戀者的形成有更多的認知，然而直到今天，科學上仍然沒有充分證據證明，同性戀是來自先天的一種特性，是某些人與生俱來的「天賦」。

## 5.2 後天論

面對同性戀者嘗試證明同性戀傾向是一種「天賦」，反同性戀者就嘗試證明同性戀是後天因素所形成的。

有關同性戀傾向的後天論，又可以分為兩個部分。首先，是指出同性戀的形成，是完全由後天的因素所造成的，而這些因素，包括父親或母親形象的破碎，不良的早期性經驗或對異性的不良印象等等；此派的學者認為，同性戀的形成，是一個由常態走向扭曲狀況的結果。其次，就是這個扭曲的狀況是否可以改變的問題，也就是「去同性戀」的說法。以下，我們就這兩點，加以介紹說明。

### 5.2.1 心理學對同性戀起源的解釋

童年不良經驗令人走向同性戀，是其中一種常用的後天論解釋，比如伯（Bieber, 1976-）這位心理學家，與一百位男同性戀者訪談後，再以自己的臨床經驗，指出男同性戀傾向的形成，是由於童年的成長受到嚴重干擾。他歸納這些同性戀者的童年，往往都是父親漠不關心，並且拒絕與他們有親密感，又或是母親過份溺愛，又事事過問，事事管束，

結果，這樣的男孩子在成長過程中，就不能建立完整的男性身分，因而形成同性戀的傾向。

另一種心理學上的解說，就是行為假設（**Behavioral Hypotheses**）。所謂行為假設，就是指行為會塑造人的性格，而在同性戀上，一個人童年的學習經驗（包括性經驗）塑造出他/她的性傾向。這說法解釋了為何被侵犯的兒童，成長後成為變童癖者的機會，比一般人高很多，而也有學者認為青春期的經驗，是形成同性戀的主要原因，如果在此時期有性別認同的困難，會促使人形成同性戀傾向。

還有學者從兩代關係等因素，來探討同性戀的成因。以上幾種說法，嘗試從成長心理的角度來理解，有一定的道理，但是卻不能解釋問題的全部。首先，以上各種狀況都只能是一個人形成同性戀的原因之一，卻不是全部的原因，因為缺乏父親形象的人眾多，但只有其中一少部分的人成為同性戀者。這又回到邏輯推論的困難：究竟是那些情況與同性戀並存，抑或彼此有因果關係呢？各個研究都只能指出，同性戀者有這樣的過去，卻不能證明這樣的過去是引致同性戀的原因。從實證方法來說，除非我們可以證明這些背景和同性戀的產生，有很明確的關係，不然很難說服別人，這些後天的因素，就是令一個人變成同性戀的原因。

### 5.2.2 去同性戀（ex-gay）

雖然，美國由1973年開始，不再視同性戀為一種需要治療的精神病。不過，仍有不少人堅持同性戀是可治療的，因而有「去同性戀」的說法。

這個主張與上文談到的先天與後天，有相當密切的關係。如果同性戀是天生的，主張治療本身的說服力就會減弱；相反，如果同性戀是後天形成的，那麼透過「治療」加以改變，也是一個合理的做法了。我們在此就「去同性戀」的做法，提出幾個重點。

首先，確實有同性戀者，透過心理或行為治療，由同性戀變回異性戀，這是一個事實。然而，這種改變付出的代價是什麼，就極富爭議性。反對「去同性戀」者指出，不少嘗試去同性戀者所以會這樣做，是基於家庭或宗教的壓力，並不是出於自願，而改變過來後，仍然要持續地接受「治療」，才可以維持自己的性向改變。因此，反「去同性戀」者就質疑，這種改變究竟是治療，抑或是另一種扭曲呢？

再有一個問題，就是究竟這些由同性戀轉為異性戀的個案，當事人是否真正的同性戀者呢？人們質疑某些治療的結果，認為被改變的人，其實都是雙性戀者，因此，所謂由同性戀轉變為異性戀，只是這些人放棄了自己其中一種性向而已。

近年同性戀者在社會上，爭取到的權益愈來愈多，因此也漸漸出現了一些穩定的同性戀關係者，這些同性戀者除了性取向外，其他各方面也與一般人無異，這種情況，也令「去同性戀」的做法，失去了部分的說服力。

就同性戀是否可以治療，即使是具專業的精神科醫生和臨床心理學家，意見都很分歧。在美國不同的心理學學會，都各自有自己的主張和看法，它們之間不少是彼此矛盾

的。又由於立場不同，因此，有關治療成效的報告，往往也面對不少質疑和反對，我們只能說，到今天，有關「去同性戀」的說法，仍然沒有定論。

### 5.3 先天與後天

究竟一個人的性傾向是取決於先天或是後天因素？以上的介紹導向一個較為中立的說法：同性戀的形成，先天和後天都有關係，並不是其中一個因素，作全然的主導。

先天的因素固然存在，但是說純粹是這些先天因素導致同性戀，並不足以令人信服，而且從推論來說，這說法也不合理。如果同性戀完全是出於遺傳，為什麼有些家庭的父母都是異性戀，卻有同性戀的子女呢？況且，如果同性戀是一種基因所促使，那麼同性戀者是沒有後代的，這種基因應該愈來愈少，這明顯與我們今天所見到的現象，並不相同。

同樣地，如果我們說同性戀純粹是後天某些因素造成，也不能夠完全解釋同性戀現象。首先，有相類近背景的人，如缺乏健康的父母形象，或童年有被性侵犯的經驗等等，當中會有成為同性戀者的，但是，也有成為異性戀者的，並沒有其必然性。同時，按照今天不少同性戀者所寫的成長日記，又確實有部分的同性戀者，在懂事以前，就已經有明確的同性戀傾向。

因此，有學者提出「相互作用模型」（**Interactional Model**）的理論。拜恩和柏森斯（**Byne & Parsons, 1993**）認為在性傾向的形成上，遺傳基因的作用，並不直接令人成為

同性戀者，但是某些基因能影響人的個性發展，而人的個性則影響他/她怎樣面對環境，故此有某些個性，特別容易促使人成為同性戀者，如果再加上環境的因素，就可以真正地令同性戀傾向，在他/她成長時顯露出來。

## 5.4 光譜論

有關同性戀是先天還是後天的爭論，直到今天，仍然未有定論，不過無論是支持或是反對同性戀者，漸漸也不再糾纏於先天與後天的爭論。除了因為上一節所言，先天與後天都並非單一的決定性因素外，兩派對先天與後天的理解有所不同，也是原因之一。以先天論為例，早期的同性戀者，嘗試以天賦來理解同性戀傾向，因此證明同性戀是天生的，就等同於「自然」，但是反同性戀者則以先天性殘疾來反駁這種先天論，認為即使是天生如此，並不同於自然和合理。

至於後天論，在過去，反同性戀嘗試透過證明是後天因素影響一個人成為同性戀，因而，認為同性戀是可以糾正過來的。這種說法後來為贊成同性戀者「反利用」，認為人所以大部分傾向異性戀，也是出自後天影響，如果「順其自然」，自然會有一部分的人，成為同性戀的。

然而，即使在爭論之中，同性戀的平權運動卻一直發展，而當年金賽博士對於同性戀者的分類方法，被再提出來。按照該報告有關同性戀者的研究，金賽博士按受訪者的性行為、感情依靠和情慾投射來作標準，然後判斷該被訪者

同性戀傾向的程度。金賽把同性戀傾向分為七個等級，表列如下：

等級	形容
0	完全異性戀
1	主要為異性戀，只偶有同性戀行為
2	主要為異性戀，但也有同性戀行為
3	異性戀與同性戀傾向相同
4	主要為同性戀，但也有異性戀行為
5	主要為同性戀，只偶有異性戀行為
6	完全同性戀

這個把人分為不同程度的性傾向，就被稱為光譜論，也有稱為彩虹論，即指在同一光線下，有不同的光亮程度或有不同的顏色。

金賽這種分類，為今天大部分研究同性戀的人所認同，因為從觀察現實的情況，確實能夠按不同的程度來把人劃分。問題是，如何理解這種劃分，就可以有截然不同的解讀。

為支持同性戀者而言，他們宣稱人沒有明確的性取向，而社會上所以大部分人都是異性戀，是異性戀者主導了社會的結果。由於異性戀主導了社會，整個社會自然宣揚異性的愛慕方式，故此形成異性戀者佔大多數的現象，而他們就稱這現象為「異性戀霸權」，從而指責異性戀者在佔據了社會主流以後，還要對同性戀者「趕盡殺絕」，以便鞏固自己異性戀的霸主地位。

這種解讀有其邏輯上不通之處。如果按照它的解說，社會應該曾經有過異性戀與同性戀平分春色的日子，但是，當我們回顧歷史，這樣的情況從來就沒有出現過，無論任何社會的主流，都自然而然的是異性戀。

其次，這種說法是把現象和原因混淆起來。今天社會的現象，確實是有不同程度的性傾向的出現，但是這個現象並不能逆推為人生而有不同的性傾向，或是人本來沒有明確的性傾向。正如我們看到不同的人種有不同的外貌，不能因此推論原來人是沒有膚色的，只是環境令人變成今天的膚色。這個說法明顯是不合理的。

光譜論其實不應被視為一種解釋同性戀成因的理論，卻可以作為一種現況的描述。然而，光譜論仍然有其積極的意義，因為這個說法，對我們理解今天的性傾向，是有所幫助的，主要原因是，它描述了一個社會現況。在光譜的兩端，我們可以看到，一端是絕對的同性戀者，另一端是絕對的異性戀者，而在社會內，無可否認的是，絕對異性戀者，是佔絕對的大多數。如果我們說，人的性向是有其標準的話，那麼，絕大多數人在人類歷史上絕大部分時間所呈現的性向，是人類應有的性向，是一個合理的推斷。

我們不能否認的是，在光譜的另一端，有絕對的同性戀者，也就是說，有些人確實是純然的同性戀者，並且在人生的很早時期，已經具有同性戀傾向。為教會訓導來說，這一類同性戀者，是較難處理的部分。

那麼，在中間的那些人，又如何呢？如果我們承認，人的性傾向，雖然有先天的因素驅動，但是後天的影響，仍然是重要的。由於先天的因素，並非絕對和具決定性的，只是令某些人較易走向同性戀，因此，後天的因素，也是舉足輕重的，而且人對於先天的成因難以改變，因此，從人可參與的角度而言，後天因素其實佔有更重要、更主導的地位。

既然如此，如果保持異性戀為主流的社會，將會有更健康的發展，同時，如能減低後天因素的影響，同性戀的人數，確實是可以減少的話，不要限制反對同性戀者的言論自由，就不是完全沒有道理了。

反過來說，當同性戀者成功爭取到更多的權益，與異性戀有更平等的關係時，就會讓後天因素的影響加深，更容易驅使人選擇同性戀。這為基督徒來說，並不是理想的環境和做法。

有關同性戀的發展歷史及理論，我們的介紹就到此為止，而教會如何理解同性戀，以及今天在牧民上，如何面對同性戀社群，我們在下一個單元中，會嘗試解答。

## 6. 摘要

- (1) 無論東方或西方，同性戀存在已久。在西方社會，希臘時代接納同性性行為，直到天主教的興起，才被全面禁止，並且視為嚴重的罪惡。到了近代，心理學的興起，又令人把同性戀視為精神病，要加以治療。但是，進入廿世紀，愈來愈多國家不再視同性戀為罪行或疾病，而同性戀者的平權運動也日益高漲。
- (2) 中國古代對同性性行為亦不完全反對，只是認為這種違反自然的性行為會引致健康問題。
- (3) 有關同性戀傾向的形成有不同的理論，但主要是圍繞先天論和後天論。先天論是指同性戀傾向是人生而俱有，是人性的一部分；後天論認為同性戀是一種心理上的扭曲，源自生活經驗上的陰影。其他的光譜論則指出了社會的真實現象：人的性傾向本來就有不同，有人偏重同性，有人偏重異性，構成一個光譜，只有處於極端者才是絕對的同性戀或異性戀者。

## 7. 參考資料

1. 葛琳卡著，胡道航譯，《愛與慾：基督教性神學初探》。香港：基道出版社，2003，頁133-144。

## 單元八

### 同性戀（二）與自慰

#### 1. 緒言

由於篇幅的關係，在上一單元，我們從人學的角度看過有關同性戀的種種，而這個單元中，就會回到倫理神學的角度，從聖經及教會的訓導，看看我們該如何看同性性行為了。除此以外，我們會再討論一下最後的一個性倫理課題：自慰。

## 2. 單元目標

讀者閱畢本單元，應能：

- 說明聖經如何理解同性性行為；
- 說明教會訓導對同性戀的看法；
- 解說在處理上要留意的地方；
- 說明自慰的錯誤及處理方法。

## 3. 導論

本單元可以分為兩個部分，即有關同性戀的後續討論，與自慰的問題。有關同性戀的人學觀點，在上一單元已經詳細解說，而在這單元，我們會以教會訓導來回應。另外，也會藉自慰這課題，說明天主教倫理追求的是美善，而不是對現實常態的屈從。

## 4. 天主教對同性戀的看法



思考：按照你的理解，聖經裡如何評價同性戀？有人認為聖經中批評同性戀，是文化差異所致，並非天主的觀點，你有何看法？

### 4.1 聖經中的同性戀

翻開聖經，不難看到對同性戀的譴責。當然，今天有不少人嘗試辯解，認為這是男權社會的一種文化現象，對同

性戀的指責，並不包括在信仰真理之內。要討論這一點，我們先要看看有關的經文。

在舊約中，對同性戀的批評相當嚴厲。在創19:1-14中，我們不難看到，天主要毀滅索多瑪，原因正由於索多瑪有關同性戀的淫行。在經文中所提及的「認識」（19:5.8），這為希伯來文而言，有幾層解釋，而按這裡的上文下理，就是性交的委婉詞。所以，這些索多瑪的男人，對於遠來之男客人，意圖作雞姦的行為，而舊約的作者，認為這種行為激怒了天主，而引致索多瑪城的滅亡。釋經上，有同性戀者嘗試把經文重新演繹，認為最大的罪惡，不是雞姦，而是對於外來者的不友善。

雖然，這種解釋也指出對這事件的另一個看法，但是明顯地，這不是該段經文的重心。即使事件表達了城中人對客人並不友善，但是從羅特的反建議之中，大部分的釋經學者也認為事件的關鍵在於雞姦這罪行。也正因为有這個普遍的理解，索多瑪（Sodom）成為英文雞姦（sodomy）一詞的代名詞，而索多瑪與哈摩辣城均被天火毀滅，顯示天主對這種行為的惱恨。

也有人嘗試從文化元素來理解這段經文，認為經文所以顯示如此憎恨同性性行為，並不是天主的旨意，而是當時的時代因素使然，即當時的人對同性性行為的厭惡，是時代產物，並不是天主的旨意。

關於這一點，在《基本神學》已經討論過，真理的呈現可能受時代的限制，而未必一時一刻就圓滿，但是，它會

在時代的長河中愈趨清晰。從這個角度來考慮，我們就要看看在聖經其他經卷和在教會的聖傳中，如何理解同性戀了。

除了創世記這個廣為人知的片段外，在肋未紀裡，也對同性性行為有同等嚴厲的指責（參肋18:22; 20:13）。這點延續到新約，特別是在保祿的書信中，他再三重申同性性行為的不當。保祿書信中所以再三提及這點，大概與他作為外邦宗徒有關。事實上，在猶太人之中，同性性行為是一種不當行為，這已經是一種共識；但在當時的外邦人社會如希臘，同性性行為不被視為道德缺失，保祿因而有必要點明這種行為的不當（參羅1:24-27，格前6:9，弟前1:9-10）。在這一點上，也就再一次證明，同性性行為的不當，並不僅是當時的文化背景，保祿本來所面對的社會，並不抗拒同性性行為，而我們知道，保祿並不需要外邦人完全遵守猶太人的習俗，這在割損禮的爭論中已表露無遺。所以，當保祿指責同性性行為時，可見並不是基於猶太人的習俗，而是基於他對貞潔的理解。

除了保祿書信外，在新約的公函中，也有談到有關索多瑪和哈摩辣的懲罰，如伯後2:6-10及猶7。在這兩篇書信中，作者指出索多瑪所以被毀滅，是由於「不法之徒的放蕩生活」（伯前2:7）及「隨從肉慾，而生活在污穢情慾中的人」（伯前2:10），「恣意行淫，隨從逆性的肉慾」（猶7），所以作者是很明確地，點出同性性行為是一種毀滅之罪。

總括而言，聖經反對同性性行為是清晰的、明顯的。

## 4.2 訓導對同性性行為的看法

從以上的引述，我們可以看到初期教會如何理解同性性行為，而這也成為教會訓導一直以來的定調，當中並沒有什麼特別的新說法。特別是自三、四世紀開始，教會強調在性方面的禁慾，即使是夫妻之間的性行為，也只被視為生育的手段，如非生育，不應有性行為，何況是同性性行為呢？雖然我們找不到太多的資料，針對同性性行為的討論，但是，也可以推想到當時教會的取向。

由於四世紀左右，司鐸已經開始獨身，教會對同性性行為的關注，往往也朝向那些獨身的修生和司鐸，並且尋求方法以防止同性性行為。

除此以外，教會內就同性性行為的討論並不多，但這並不代表教會對同性性行為的態度有所改變，而正好相反，教會對同性性行為的看法，是一貫而明確的，就是以聖多瑪斯的解說為根據，認為同性性行為是在本質上違反了自然律，而自然律是由天主所制訂的，違反它等同於得罪天主，因此是嚴重的惡行，可稱為本質惡，這也是教會的法定立場。

聖多瑪斯在談到相反貞潔的罪時，把其中那些相反男女之間性行為為本質的罪，如獸姦、同性戀行為、自慰等，視為逆性之罪（*peccata contra naturam*）。由於聖多瑪斯是以自然律的角度來理解這些反貞潔的罪，故此，這些罪因違反自然律而成為嚴重的錯亂。這種看法，當然涉及他對性的理解，為聖多瑪斯而言，人有傳生的傾向，而性應該為此而服

務，凡不為此而發生的性行為，都是違背自然律，也就是侮辱了創造這自然秩序的天主，其罪甚大。（參《神學大全》II-II Q154）

今天的教會又如何理解同性戀，以及同性性行為呢？

為今天教會而言，「同性戀是指在男人間，或女人間，對同一性別的人，體驗著一種獨佔的或佔優勢的性吸引力。歷經各世代及不同文化，它具有不同的形式。其心理方面的起因大部分仍不可解釋。根據聖經，同性戀的行為顯示嚴重的腐敗，聖傳常聲明『同性戀的行為是本質的錯亂』，是違反自然律的行為，排除生命的賜予，不是來自一種感情上及性方面的真正互補。在任何情形下同性戀行為是不許可的。」（《天主教教理》2357）

對於同性戀的成因，教會也承認我們今天仍然未能掌握，亦有可能是因著複雜的因素而形成的。然而，教會對於性行為有其看法，就是人的性別有其預設的目的，精子卵子是產生生命的元素；原則上，性愛與生育是結合在一起的，生育的潛能是存在的。正如中文的「性」字，就有「生」的意思。同性戀行為永不指向生育，偏離性的本質，是一種缺陷。本質上錯亂的行為，不能因行為者的意向，或行為的環境，把它變成「好」行為。

教會斥責同性戀行為，但對於同性戀者卻加以尊重和體恤：「有為數不少的男女，呈現著天生的同性戀傾向。同性戀並非他們刻意的選擇；正是這事實為他們大多數人構成了一種考驗。對他們應該以尊重、同情和體貼相待。應該

避免對他們有任何不公平的歧視。這些人被召在他們身上實行天主的旨意，如果他們是基督徒，應把他們由於此種情形可能遭遇的困難，與基督十字架上的犧牲結合在一起。」（《天主教教理》2358）

天主教不贊同同性性行為，但是不歧視同性戀者。按倫理神學所言，行為的道德性有三部分：行為的本質、行為者的意向和行為的環境。按傳統，行為的本質最為重要，意向和環境只能加強和減輕行為的善惡。同性性行為本質上是有意地把生育的因素排除，違反了性行為應有的自然秩序，故此意向和環境都不可以改變這個行為的本質。因此，教會期望有同性性傾向的人，走向守貞的生活：「同性戀者被召守貞潔。藉著訓練人內心自由的自制諸德行，有時藉著無私友情的支持，藉著祈禱和聖事的恩寵，他們可以，也應該，漸次地並決心地，走向基督徒的成全。」（《天主教教理》2359）

除了天主教教理，由於近年同性戀者的平權運動日益高漲，在不同的社會爭取各種與異性戀者相同的地位，教會信理部也於2003年發表了一份文件《有關賦予同性配偶法律地位建議的考慮》，來說明教會對這些問題的看法。

這份文件可以分為兩部分，第一部分就是從「婚姻本質及其不可分割的特性」來說，認為「婚姻」不同於人與人之間任何一種關係，它是天主所建立，有其獨特的本質、基本特性與目的。文件從創世紀中指出天主預定的婚姻有三個要素：

(1) 人類受造成「男和女」，大家互相補足；

(2) 天主願意男人和女人結合，過一種婚姻的生活方式；

(3) 天主願意藉男女的結合，參與祂的創生工程：「你們要生育繁殖，充滿大地」。

由於婚姻具有以上三個元素，同性戀者的結合，即使我們不敢說當中沒有愛，最少與天主計劃中的婚姻違背。「法律認可同性配偶的結合，會令某些倫理價值變得模糊，並導致人輕視婚姻制度」（第6條）：「尊重和不歧視他人的原則，並不能用來支持認可同性配偶結合的法律地位」（第8條）。

這份文件還有更多地方，談到同性婚姻的問題，我們在牧民反省的部分再談。

### 4.3 神學意見

以上談的是教會訓導的立場，近年有不少神學家對同性戀有新的神學反思，我們在這裡提出來，讓讀者可以認識一二。不過，正如我們在《基本倫理神學》中所談到的，這些神學意見可引導我們作更深的反省，也有可能促使教會對該課題有更深刻的了解，但神學家的意見，仍然只是意見，不能與教會訓導混為一談。

神學家尼爾（Neale Secor）刊在《同性》（*The Same Sex: An Appraisal of Homosexuality*）一書的文章中，認為同性性行為，不應被視為本質惡，因為性行為本身應該是中性，並沒有道德判斷在其中。如果我們要判斷性行為是否道德，就要看看這行為，是否符合基督徒的人際關係標準。正如異性性行為，如果不是夫婦之間的，這性行為自然是罪惡；若為夫婦之間的，性行為是美好的事情。

由於絕對的同性戀者不可能與異性建立如同夫妻一樣的愛與關係，因此，尼爾認為，同性戀的關係，讓同性戀者有一個愛的機會。為尼爾來說，同性戀者的關鍵問題不在於性行為上，而在於他們能否建立成熟的人際關係，如同夫婦一樣。因為，成熟的人際關係就能有其持久性及單一性，如同異性戀的關係。他認為，過去是社會壓力令同性戀者難以維持長期關係，如果在社會改變下，同性戀者可以建立長期關係，就應該被接受。然而，他也感嘆在現實中，大部分同性戀者的結合都不能持久，特別是當年紀漸大，其中一方或雙方失去性吸引力後，同性戀的關係就更難維持了。

這樣的說法，變相把同性戀等同於異性婚姻的地位，與教會的訓導並不符合。

另外，也有神學家在承認同性戀行為是不完整之餘，提出牧民的建議，如古倫（Charles E. Curran），他稱自己的立場為「妥協神學」（A Theology of Compromise）。他的說法可被視為中間路線，就是一方面承認同性戀行為是不妥的，並不理想，也不能視作常規，但人往往都是軟弱的，容易屈從於罪惡。他認為異性婚姻是最理想的，然而，當治

療對同性戀者不能產生作用，而獨身或昇華又不是常常可能時，同性戀關係能給予他們一些滿足感，而教會為同性戀者的益處，就應容忍他這部分的罪惡。

同樣地，這觀點並不符合教會的訓導。

#### 4.4 實際處理



思考：如果在你的堂區裡，一位年青人向你透露自身有同性傾向，你會如何處理？

有關同性戀的實際處理問題，在今天的香港，已開始浮現，從歐美的經驗，相信在未來的日子，中國人的教會同樣要面對愈來愈多的同性戀者，要求「平等」的對待。另一方面，今天不少社會對於同性戀的態度，與教會的看法，愈來愈遠，而最明顯是法律上的改變，直接促使教會面對若干的困難，這些都是教會要面對的問題。

除了外在的困難外，處理上的困難也來自如何在共融與堅持立場兩方面加以平衡，以求有同性戀傾向的教友，仍然能夠留在教會當中，獲得信仰的滋潤。這一點，也是很不容易面對的難題。

我們首先要承認同性戀是個非常複雜的問題，要對同性戀者諒解，不應持有歧視的態度。簡單分類，今天不同社會對待同性戀者，可以分為四類：

(1) 賦予同性配偶等同異性配偶的權利：如荷蘭，就是容許同性婚姻，同性結合與異性無分別，享有相同的權利和義務，這一種做法，今天已愈來愈普遍。

(2) 容許「伴侶註冊」(registered partnerships) 或稱為「公民結合」(civil union)，二者都是在法律上近於婚姻關係，但是在權利和義務上有所限制，最常見的一項限制是領養子女。

(3) 非刑事化，即不再視同性性行為為犯罪，但是對於同性戀者卻並沒有法律地位。

(4) 同性戀行為屬非法：在個別地方，同性戀行為仍然是非法的，同性戀者不但沒有任何的權利，甚至被歧視。

第(4)類不是教會樂見的，這不僅是同性性行為的問題，歧視同性戀者還侵犯了人性尊嚴，教會並不認同。第(3)類，教會仍可接受。至於第(2)類，也許仍有討論的餘地，當中涉及社會資源的運作、婚姻的含意以及生兒育女在社會裡的價值等爭論，今天教會並不接受這做法，但是仍可作討論。

至於第(1)類，在《有關賦予同性配偶法律地位建議的考慮》中，教會表明反對給予同性戀者「婚姻」的權利或領養子女的權利：「經驗告訴我們，此等結合所缺乏的兩性互補，對受他們照管的兒童的正常發展構成障礙。這些兒童被剝奪了父親或母親的經驗。讓度同性配偶生活的人士領養兒童，事實上就是對這些兒童施加暴力。」(7)

教會就上述立場，被指責把同性戀者收養子女與暴力拉上關係，反對者對此並不認同。然而，教會是從兒童成長的好處著眼，剝奪兒童有父親或母親的經驗，是對成長中的兒童不公平；反對者只站在同性戀者的權利上看問題，但漠視兒童應有的權利。要知道，同性戀者以婚姻形式來組織家庭，只是近十多年才開始出現的事情，究竟這種組合形式，是否可以長久，或者能夠長久的比率有多少，我們今天是無從得知。同時，單一性別的雙親對兒童會帶來什麼影響，我們亦是無從知曉。

我們可以打一個這樣的比喻：如果同性戀者攻擊教會過於「遠視」，老是以過去傳統來限制今天的新發展，那麼，同性戀者的問題就是「近視」，即過於追求眼前的權益，而不願意檢證，許多有關同性戀者與一般人無異的說法，都只是假設，並沒有足夠的證據加以證明。假如同性戀者真的與常人無異，一樣可以長久共處，養育孩子也不會帶來問題，在時間的證明下，自然會為人所接受，而在今天仍未有確切證據之下，把兒童的健康成長作為賭注，似乎有點急進了。

至於反對同性戀的言論，同性戀者往往認為教會歧視他們。我們在這裡要辨別，教會反對的是同性性行為，而不是同性戀者本身。其次，如果我們都同意，只有極少數的人，是天生的絕對同性戀者，換言之，性傾向是有改變的可能，那麼，天主教認為異性戀更容易建立有序的生活，又有何問題呢？

關於同性戀者領聖事的問題，假若他們願意擺脫同性戀的行為，教會不會阻止他們領聖事。為天主教來說，同性性行為是罪惡，但是如果犯錯之後立心悔改，在辦妥修和聖事後，仍然可以領受聖體，即使他真的不能完全擺脫同性性行為的吸引，在辦妥修和聖事後再犯，只要再辦妥修和聖事，仍然可以領受聖體。

為有同性戀傾向的基督徒，他們的倫理生活也同樣是回應基督的召叫，他們必須面對天主的啟示。貞潔是天主對所有人的召叫，貞潔把「性」納入應有的秩序中。所有人都有性的誘惑，或時有性的偏差，基督徒必須在性的問題上有秩序、有節制，這並非單單對同性戀者的要求。教會經常談論貞潔，其實，貞潔就是把秩序放在自己的性生活中，這為任何人都是需要的，故此，貞潔並不是不發生性行為，而是要把性生活放在一個恰當的秩序當中。

最後還要一提的是，一般社會對女同性戀者的反感稍輕，接受程度較大，但是為教會來說，同性戀並無男女之別，二者都是違反了自然律，處理的方式是相同的。

## 5. 自慰



思考：關於自慰，有人認為是嚴重的性偏差，也有人視之為成長的正常行為。你如何看這行為？

自慰，又可以稱為手淫、自瀆（*masturbation, ipsation, self-abuse, onanism*），今天較多人採用自慰（*self-gratification*）的說法，因為「淫」及「瀆」的價值取向較強。

所謂「自慰」，就是指用手或器具刺激性器官而產生快感的行為。在1940年到1950年間，金賽博士的訪談對象中，有94%的男性和40%的女性都表示，曾以自慰方式達到高潮，而當時訪談的人數有一千名以上。至於最近的研究結果，也證明男性自慰的比率和金賽博士的調查相同，而女性自慰的比率則增加到70%，甚至更多。同時，在青少年中，情況愈趨普遍。因此，自慰是一個很普遍的現象，令不少人認為自慰是正常的，不應反對，反指教會反對自慰，會對人的心理造成不良影響。以下，我們同樣從聖經和教會訓導入手，看看教會如何看待自慰，然後再討論當中的牧民反省。

## 5.1 聖經

嚴格來說，聖經裡並沒有直接與自慰相關的教導。傳統最常引用的舊約，是與「遺精」有關的：「人若遺精，應用水洗淨全身，直到晚上是不潔的。」（肋15:16及參申23:11-12）。以往對於這裡的「遺精」，常被視為自慰的行為，但今日的學者，對此大多有所保留，認為遺精可以是由於自慰，但也可以在睡夢中無意識之下發生，而且這裡只說是不潔，沒有譴責，因此，這裡作為反對自慰的聖經理據，並不充分。

此外，舊約還有常被提及的一段：「敖難明知後裔不歸自己，所以當他與哥哥的妻子結合時，便將精液遺洩於地，免得給自己的哥哥立後。他作這事，為上主所厭惡，上主就叫他死了。」（創38:9-10）這段在《婚姻倫理（一）》有關避孕的單元裡已介紹過，主要是用以指責以中斷性交的

方式，來避免為自己兄弟生育下一代，當中更涉及違反天主旨意的惡行，但以往傳統將「赦難淫行」加以引申，把自慰也納入其內，這段經文亦因此而成為譴責自慰的聖經根據。然而，若果從釋經角度去理解，赦難的行為，實在與自慰無關。

在新約中，也有一些經文，指向縱慾、淫蕩、不守貞潔的不當（參羅1:24，格前6:9-10，弗5:3-5，迦5:19-21及得前4:3-5）。雖然，這裡所引用的經文，並沒有直接指向自慰這行為，但教會傳統也不時引用這些新約聖經章節作為根據，來批評自慰。

如果我們拿上文與有關同性戀行為的經文作比較，二者是有明確的分別，就是關於同性戀行為，聖經中相關的教導明顯，而在這裡，舊約針對的是不潔和中斷性交的問題，並非對自慰的斥責，而新約較多是有關縱慾的問題，卻不是具體指向自慰這種特定的行為。

所以，我們不能簡單地說，聖經有直接指斥自慰的教導。我們只能說，自慰作為縱慾、淫蕩的其中一種行為，是受到聖經所譴責的。

## 5.2 教會傳統

在教會的傳統中，自慰被視為本質上嚴重的錯亂行為，原因是違反自然。這種思想，固然是由教會主張禁慾而逐漸衍生出來，但是真正成為主流思想，並且把自慰視為嚴重的過犯，就與聖多瑪斯有很大的關係。正如上文提及聖多

瑪斯對於性的道德判斷，是基於性行為本身是否能順應生育這自然作用，不能達致生育目的的性行為，都被視為罪行。自慰的錯誤，在於違反天主創造的自然秩序，令精子達不到預期的自然目的，相反天主的意思，因而侮辱了天主，破壞了人與天主的關係，因而構成了罪。

除此以外，教會歷年來的訓導，對自慰的指責都很明顯，可參考《教會歷代訓導文獻選集》第688、2247及3684條，這裡最後的一條是1929年所訓示的，指出即使以自慰方式拿取精液，作疾病檢驗用途也不可。至於《對某些性道德問題的宣言》，當中指自慰是本質上嚴重地脫序的行為，違反了性功能的目的。聲明承認聖經並無指明自慰的罪，但教會傳統認為聖經中指斥的「不潔」，是針對自慰。這份文件的出現，是針對當時性解放的潮流，而社會上對自慰的觀念，已經嚴重偏離教會的訓導，文件內的用辭因而亦較嚴厲。

反而在新的《天主教教理》中，更能兼顧教會傳統訓導和牧民考慮。《天主教教理》成書於1992年，當中就這樣描述：「手淫是本質上嚴重的錯亂行為……應考慮其感情上的不成熟，沾染惡習的影響、焦慮以及其他心理和社會的因素，可減輕道德罪責，也可減到最低的程度。」（《天主教教理》2352）

這裡的說法，一方面保持教會傳統對自慰本質上的指責，但是，在另一方面，又指出自慰習慣的形成，有很多因素，當事人本身的自由可能已受到削弱，行為未必能夠完全呈現當事人的意願，所以其罪責並不一定很高。

### 5.3 神學反省及實際考慮

有關自慰的神學反省，我們不妨先重溫《基本神學》及《基本倫理神學》的內容。在《基本神學（一）》中曾經討論信理，指出信理的功能好像一個「路標」，讓人走上正確的路途，而信理的目的，就是引導人尋找真實和完整的天主啟示；但信理本身並不是目的地，所以信理只是真理的表達，它受限於人的認知和語言，不能把它等同於真理的圓滿。

《基本倫理神學》又指出，在倫理規律的實際運用上，往往涉及個人意向、良心、自由、環境等等問題，而具體情況更可以有很多的變化，因此，當我們以這些倫理規律作判斷時，要加倍小心。

我們為什麼特意重提這兩點呢？因為有關「自慰」的訓導或神學思想，都可以看到這兩個特點。

在中古世紀時代，科學仍未發達，人對世界的認知有限，對很多大自然的事物也未能理解和掌握，順應自然是毫無疑問的、理所當然的事。在這氛圍下，神學上也同樣強調，任何相反自然的事情，不論大小，都破壞了天主創造的秩序，等同於得罪天主，都視為嚴重的罪行。而聖多瑪斯亦是在大前提下，指出自慰不會帶來生育，違反了性行為以生育為目的的自然定律，因而得罪天主，成為嚴重的罪行。

然而，到了今天，科學發達，人類對於大自然和自己身心的理解，已大為加深，更能透過對自然法則的掌握，作

出一些「征服」大自然的行動，例如在天空飛行、注射疫苗入體內以預防疾病等等，這些都是克服了大自然的限制而讓人類獲得更大福祉的成果。因此，在今時今日，如果我們仍單單以違反自然，來指斥自慰為嚴重的罪行，背後當然有其道理，但表達上已不合時宜，亦把問題簡化了，說服力難免不足。

今天的天主教，更重視的是自慰行為背後的心理，以及自慰行為對這種心理的強化。自慰的最大的特點，就是只面向自己，透過自己的幻想及自我刺激，獲得性快感。在這個行為中，人無須與其他人保持關係，只是幻想與人有性慾的交流，甚或感情上的滿足，而這種虛假的滿足，如果不斷發展下去，就會形成個人的封閉，把整個生命只面向自己，而不再朝向他人。

這裡也涉及自慰的其中一個特質，就是把自我無限放大，彷彿可以完全把自我釋放，而這也是自慰會令人成癮的原因之一。但是，在真正的性行為中，人要和另一個人作互動，也只有透過良好的互動，才有真正美好的性行為，故此，性行為是建立在兩人的關係中；自慰卻欠缺了人與人真正的互動，而只是自己在幻想中完成的性行為，這就容易導致後遺症——「性成癮」。

當自慰成癮後，人的封閉性就會愈加提高，願意與別人互動的動力也會日漸減弱，這就令人不能開放自我，難以在人際關係中認識真正的自我。這種心理上的障礙，是今天對於自慰的更大警醒。

因此，我們要指出：

（1）不贊成「自慰不是罪」，但是也不贊成過去的傳統說法，籠統地指每次的自慰行為都是大罪。從今天的醫學知識中，我們可以明白，自慰對身體沒有大害，但又不是有益的事。今天的社會，把這個問題世俗化，只從心理、生理及社會學的角度來處理自慰的問題，把自慰視為自然的事情，這種看法，並沒有兼顧到當中對人心靈上的影響。

（2）自慰妨礙心靈成長。那些支持自慰的人，有一個前設，就是自慰能把現況美化；如果我們覺得自己對現況不安、有焦慮，用自慰來把這種焦慮化解，就是好事，我們要問的是：不安、焦慮，其實是成長過程必須克服的一部分，不能單靠安慰和撫平來把問題徹底解決，而自慰表面上所能做到的，就是一種短暫的安撫。它讓人「自我感覺良好」，卻沒有看到真正的自己和要面對的問題。基督徒應有靈性成長，自慰阻礙人的成長，看不見天主及他人，只看到自己。

（3）要考慮自慰的次數和強度。如果太多太頻密的話，會演變成為人唯一的親密關係（intimacy），拒絕與他人建立親密的人際關係，從而避免了被拒絕、感覺失敗的情況，但這卻不再是真實的人生。

（4）未婚和獨身人士較容易陷入這方面的誘惑和習慣，而自慰令人心靈封閉，聽不到聖神的聲音，放棄與人有親密的交往及關係。同時，極度誇大肉體的滿足，壓抑了心靈的渴求。這為個人的靈修發展，是負面的。

既然我們說明了自慰的問題，那麼在處理上，也不難明白。正如上文所言，自慰的危險，主要是在於這作為一種傾向，容易上癮，變成惡習，因此，我們更加要關注的，是當事人是否持續地、頻密地自慰。如果當事人已經有這些傾向，就要妥善處理，讓他反省自己與天主、與人的關係，並且努力在生活中與其他人保持有活力的互動關係，並且審視自己的靈修，是否可以讓自己開放。

至於在罪責上，如果我們採用新的《天主教教理》的說法，當事人的罪責，不一定是很嚴重，除非他是有意識地、主動地及不悔改地作自慰，這才是嚴重的問題。不然，按我們今天的認知，許多人的自慰行為，都受到很深的環境因素的影響，動機上也未必是故意觸犯的，所以不一定要過分嚴厲地斥責。不過，也要注意避免「過猶不及」，完全視之為正常行為，說自慰也沒有問題，就不恰當了。

那麼，為當事人來說，是否每次自慰後也應該辦修和聖事呢？從削弱這傾向來說，這是應該的，因為透過修和聖事，可以強化個人的反省，從而有助自己抗拒自慰的行為。當事人應該正面地抱有這種心態來辦修和聖事；如果當事人是以抵消前罪的心態來辦，其後又可以再犯，這種想法本身就不成熟，即使每次都獲得赦罪，對自己也未必有什麼真正的好處。

## 6. 摘要

- (1) 在聖經中，無論是舊約的肋未紀抑或是新約的保祿書信，反對同性性行為的立場是一致的。歷代的教會訓導，都表達對同性性行為的反對。
- (2) 面對今天同性戀運動的巨浪，同性戀者數目的空前廣大，教會在堅守自己的立場之餘，在牧民政策上也應該有所修訂；教會仍然堅持的是：反對同性性行為，但是不拒絕同性戀者。
- (3) 從建立圓滿的性態度來說，自慰是一種妨礙，所以，不應把自慰視為平常或正常的行為。特別是自慰的本質有封閉自我的傾向，因而要特別關注。

## 7. 參考資料

1. 金象達，《現代生活倫理》。台北：見證雜誌出版社，1998，頁193 - 205。
2. 艾立勤，〈天主教對愛滋病的基礎原則——兼論戀童癖醜聞〉，《神思》54期（2002），頁1-10。
3. William F. Kraft 著，黃美基譯，〈從心理——靈修的觀點談自慰〉，《神學論集》58期（1983），頁569-581。

# 單元九

## 獨身

### 1. 緒言

獨身一般是指沒有結婚；表面來看，獨身與婚姻是截然不同的，因為只有不結婚的人才過著獨身生活的，但為天主教而言，獨身（**Celibacy**）更有守貞的意思，具體地指向以不結婚和沒有性行為的生活，把自己完完全全奉獻給主的人。因此，在信仰的角度之下，結婚與獨身，只是以不同的生活方式服務天主，內裡有其相通的地方，而正好從兩個不同形式中，我們更能看出婚姻的意義，這也是我們在這部分，加入有關「獨身」這課題的主要原因。

## 2. 單元目標

讀者閱畢本單元，應能：

- 說明在新約聖經中獨身的意義；
- 簡單介紹司鐸獨身的歷史發展；
- 指出司鐸及平信徒保持獨身的三個困難；
- 說明有關獨身的實際問題。

## 3. 導論

在一般的婚姻倫理神學中，很少會談到獨身的問題，原因不難理解。在過去的社會中，為一般人而言，獨身只是過渡階段；至於準備終生獨身的人，主要是宗教人士。再不然，獨身就是結不了婚的結果，並不是一種選擇。

到了今天，獨身漸漸成為選擇，也就是說，人在自己的成長路上，到了某一個階段，會下定決心，不結婚，一個人生活下去，直到終老。

在這個單元中，我們要探討的獨身問題，可以分為三個對象。第一個對象，是修道人的獨身問題，這包括聖經對這種做法的啟示，以及教會一貫以來的訓導，讓我們能夠更深入地瞭解，守貞獨身的意義，然後也會進一步探討，這種獨身的身分，如何能活出意義；第二個對象，就是自己選擇獨身，卻又不是修道人的平信徒，我們在倫理上對他們有何忠告？教會對這一群體，又如何可以幫助他們活出基督的福

音。在這裡，我們還要探討的是：為平信徒而言，獨身是否婚姻以外的選擇？至於第三個對象，就是因種種原因而處於獨身狀況的人，這可以包括未曾結婚者，或是曾經結婚但最後仍然是獨身的人。對於這類對象，教會如何有效地支持和鼓勵他們，讓他們在基督的團體內，雖然不嫁也不娶，仍然能持守貞潔之德，活出信仰呢？

#### 4. 聖經中有關獨身的經文



思考：在聖經裡，哪些人物是獨身？他們為什麼獨身？這獨身基於什麼原因？

在舊約中，獨身並不受推崇，創世紀談到天主創造人時，說：「人單獨不好」、男女「二人成為一體」（創2:18, 24），由此可以看到，以色列民似乎認為婚姻是天主創造男人和女人的目的，因此是較佳的選擇。然而舊約的耶肋米亞先知卻選擇一生過獨身生活，為能全心服事上主，他的獨身因而具特別的象徵意義；但除此以外，我們在舊約中，再看不到獨身的正面意義。

到了新約，由耶穌開始，獨身才獲得新的、正面的意義。在瑪竇福音中，不相信復活的撒杜塞人，以一個婦人前後嫁給七兄弟為例子，嘗試質疑耶穌基督有關天國的道理，而耶穌在回答中提到：「……復活的時候，也不娶也不嫁，好像在天上的天使一樣。」（瑪22:30）

在這裡，我們可以看到，獨身有如「天上的天使」，並且是復活後的狀況。獨身由過往不為人所認同，突然變

成具有末世性幅度的人生選擇。福音中除了以上的言論外，還有一段相關的記述：「耶穌對他們說：『這話不是人人所能領悟的，只有那些得了恩賜的人，才能領悟。因為有些閹人，從母胎生來就是這樣，有些閹人，是被人閹的；有些閹人，卻是為了天國，而自閹的。能領悟的，就領悟吧！』」（瑪19:11-12）

這裡的自閹，就是守貞獨身的意思，而在耶穌的角度來看，有些人是為天國而守貞的，而這樣做的人，是為基督所肯定的。因此，我們從這兩段福音的內容來看，獨身是一種回應特殊恩寵的選擇，為那些因天國而守貞的人來說，他們是獨特的。

在保祿的格前7:7-11, 25-38中，也有關於獨身的訓勉，當中包含了不少有關獨身的重要訊息。首先，保祿是推薦獨身的，甚至可以說，獨身不僅是人生取向的其中一個選擇，還是最好的選擇：「我對那些尚未結婚的人，特別對寡婦說：如果他們能止於現狀，像我一樣，為他們倒好」（7:8），可見他認為最佳的選擇，就是獨身。

而保祿所說的獨身，不僅是不結婚，更包括不再有情慾的意思，因為他跟著說，如果那些獨身的婦女「節制不住，就讓他們婚嫁，因為與其慾火中燒，倒不如結婚為妙」（7:9）。由此可見，保祿的獨身，不僅是要求人不結婚，更要求人能保持內心的貞潔。因為婚姻可以是人外在的選擇，而不代表內心的貞潔。為保祿來說，貞潔才是獨身的重心。如果一個人因為沒有伴侶而讓性慾主導自己，為保祿來說，倒不如結婚了。

保祿稍後為獨身較好作出進一步的解說，他指出「時間是短促的，……世界的局面正在逝去」（7:29,31），我們身處於這末世的時期，要好好利用時間，「沒有妻子的，所掛慮的是主的事，想怎樣悅樂主」（7:32），這樣，便「得以不斷地專心事主」（7:35）。由此可見，保祿認為獨身的目的，是要全心向主。

然而，保祿並沒有因為獨身的價值最高，就要求每一個人都要作這個選擇，原因是每個人的恩寵不同（7:17-24）。

有關福音中為天國守貞，以及保祿書信中，以獨身生活來專心事主的訊息，在新約最後一卷書中也有相關的回應。在默示錄作者所見的異象中，當提到救世羔羊的追隨者時，有這樣的描述：「這些人沒有與女人有過沾染，仍是童身；羔羊無論到那裡去，他們常隨著羔羊。這些人是從人類中贖回來，獻給天主和羔羊當作初熟之果的」（默14:4）。這裡明確地指出，恪守貞潔之德，把自己完全奉獻給主的人，是天主所特選的一群。

## 5. 教會有關獨身的訓導



思考：在教會歷史裡，哪一位獨身的人物，叫你印象深刻？他有何特點，讓你有此印象？

初期教會並沒有建立司鐸獨身的制度，大部分的宗徒本身也是有妻室的，如伯多祿是有「岳母」的（瑪8:14），足證他是已婚的。即使是保祿本身，也是曾經結婚，只是後來變成獨身。

教會在四世紀開始，以獨身為聖召的條件，並逐漸把它制度化（參《教會歷代訓導文獻選集》118及119），在天主教內，這要求持續至今天（參《天主教法典》277）。在這裡，我們無意再進一步探討有關司鐸獨身制度的種種，只集中從倫理角度，探討獨身這一種狀況的生活方式，有何意義。在這個單元中，我們最主要探討的主題是：獨身是否也是一種選擇？如果獨身是人生其中一種選擇，那麼，這個選擇的標準，應該是什麼呢？

## 6. 司鐸獨身的難題和準備

有關教廷是否應該容許司鐸結婚，是基於教會的法律，故此只要教廷修改法典，所有司鐸即不受限制，可以婚配。然而為修會神父而言，由於修士發願時許下貞潔的永願，也就是說，獨身也是修道人自身的承諾，而不單是外在法律的限制，故此，即使有朝一日，教廷真的宣布司鐸可以結婚，也就是外在教會法即使解除，各自的修會也可因應本身的會規，仍然要求神父獨身。

明白了司鐸獨身的要求後，我們進入實際情況的分析。由廿世紀開始，教友數目增加的同時，神父的數目卻有所萎縮，因此不時也有呼聲，要求解除神父的獨身規定，讓更多人成為司鐸。不過，到了廿世紀後期，司鐸的數目卻有所回升，由此可見，獨身並不一定是問題的核心，而且也有研究指出，獨身並不是神父離職的最主要原因。就中國的情況，還有一個因素令司鐸數目由盛轉衰的，就是都市化，因為從客觀數據看，愈都市化的地區，聖召愈少，這是一個確

實的現象。至於為何都市化會令到司鐸數目減少，卻沒有進一步的研究，因此不能妄下斷語。但是這也側面說明了，司鐸數目的多少，涉及複雜的原因，即使解除獨身的要求，也不保證司鐸人數會增加。

故此，我們不應把獨身的要求與聖召的數量扯上必然的關係。兩者關係的重點，反而應放在當中的意義上，也就是在司鐸的內涵和意義下，進一步探討司鐸獨身所面對的困難。這主要可以分為三方面：生理、心理及靈修。這三個方向，可以說是困難，也可以說是準備，因為在這三方面，獨身者有其獨特的困難，但同是也是一份特殊的恩寵，只要好好準備，就可以快樂而有意義地度獨身的司鐸生活了。

在生理方面，無可否認的，人本身具有性慾，與此同時，是否需要性行為，卻涉及人的意志。正如在《基本倫理神學（一）》中，說明人的自由可以分為幾個層次，而想做就去做，屬於較低層次的自由。倫理自由則為較高層次，指人能夠做到倫理的要求，即能夠做正確的事，這才是真正的自由。為司鐸來說，處理性慾也是這樣的一回事。我們不應否定司鐸本身也有性慾的事實，但是我們同時相信，人能按自己的意志來行事，不一定受慾望支配。

當然，正如福音中耶穌所說的，以及保祿對大家的勸勉，人能夠守貞獨身，需要天主的恩寵，並不是任何人都可以做到的。故此，修道人在自我探索的過程中，必須對自我有更深切的認識，明白自己是否能夠有足夠的恩寵，在沒有性生活的情況中，仍然可以快樂滿足。

其次是心理因素，這又與生理因素息息相關。性行為所以吸引人，除了生理上的快感外，還涉及個人的情感表達。兩個人透過性行為，可以獲得全然的接納和釋放，並達致結為一體的高峰，這些因素，我們在較早的單元中已經加以說明。正由於性行為有生理與心理兩方面，為司鐸獨身的影響，同樣是兩方面都必須兼顧的。

司鐸的獨身生活，很容易陷入孤獨當中。這個孤獨，不一定是指沒有人相伴，而是指心理上的孤獨。由於司鐸在教會團體中有其特殊的位置，教友對司鐸的態度，往往是很恭敬，這固然是表達自身對司鐸的尊重，但是也造成司鐸與教友不容易有平等的交往。試想想，如果在自己身處的環境，連平等交往的人也沒有，那又如何可以建立親密關係呢？

這種親密關係，指一個人能把自己的心靈開放，與別人交流分享自己的思想和感受。這種能夠分享的關係，為個人的成長，以及建立健康的心理狀況，是很重要的。正因如此，如果一個人欠缺這種人際關係，人格的發展往往就不健康了。

一般來說，在婚姻關係中，願意委身的雙方，因著愛和盟約及其他生活上的具體因素，這種親密感自然而然地建立和發展起來，使夫婦成為成長路上最親密的伙伴。

相對來說，司鐸就沒有必然的親密伙伴，而如何建立健康的親密關係，也成為司鐸生活中其中一個難題。有些司鐸會寄情於工作，把工作視為朋友；也有司鐸與教友保持緊密的聯繫，以量取勝，讓自己也有一種親密感。

無論在現實中採用什麼方法，我們在這裡必須要提醒的是：真正的心理健康，並不是建基於外在的人與事，而是內心。正如我們談基本抉擇，也許表面上我們選擇的是人或是天主，這不是最重要的問題，反而是我們內心中最基本的取態，是否真的選擇天主，而不是為了一己的私慾。同樣的道理，也許司鐸可以透過不同的方式，來嘗試滿足自己心理上對親密感的需求，可是，基於獨身的原因，這些方式始終不能與夫妻之間的親密感所能相比的。然而，最重要的問題，反而是當事人的內心，是否真的能與天主建立一份足以令自己感到愉悅的親密感。

在這裡，我們要談的，正好是第三個層面，靈修的層面。為司鐸來說，第三個層面的意義就更加重要，因為司鐸過的是獻身的生活，他們正正是為了服務天主而放棄婚姻。所以，如何與天主保持更密切的關係，對司鐸能夠好好發揮自己獨身的優勢，最為重要。甚至可以說，靈修幅度足以蓋過生理和心理幅度所帶來的問題。

同樣地，並非修道人或司鐸的平信徒，在獨身生活上，也會有以上的問題，不過側重點可能有所不同，我們在下文再細說。

## 7. 獨身的特點和條件



思考：在你認識的獨身者中，哪些顯得特別愉悅？你認為他們具備什麼特質，得以一個人也很快樂？

## 7.1 獨身者面對的困難

獨身的意思，就是一個人，沒有共同生活的伴侶。這包括在生理上、心理上及靈性上的單獨。那麼，究竟一個人處於獨身的狀況，是否也可以是一個正常的狀況呢？

也許讀者會問：即使在今天，我們所認識的人當中，也有不少男女是單身的，為什麼在這個單元中，老是說要探究獨身是否一個選擇呢？

這裡就涉及應然和實然的分別。所謂實然，就是一個實際存在的狀況，我們不能否定它的存在，而且存在也必然有其道理所在，問題在於我們如何面對；至於應然，就是探究事情的本質，它應不應該存在。如果探究之中，發現這事情不應該存在，即使實際上它存在，我們都不能視之為合理，並且應該致力把它消除。舉例來說，單親家庭是存在的事實，但是我們不會視單親家庭為一個家庭應有的狀況，只是現實的不幸，令單親家庭出現。因此，我們應努力幫助單親家庭，希望能夠彌補單親家庭的不足。

當我們說獨身是一個選擇時，我們的意思是，獨身這種狀況，與婚姻的狀況，有其平等的地位。人可以選擇婚姻，也可以選擇獨身。不過，獨身這狀況，為一個人來說，是否可以是一種完備的狀況呢？在探討這個問題時，我們不妨從人的不同層面，作思考。

首先是生理的層面。從我們的信仰角度來看，性行為只能在婚姻的關係內發生，因此，獨身者即使不是神職人

員，也需要守貞禁慾。這種做法，是否合情合理呢？或者說，人是否可以在沒有性行為的人生中，仍然能夠健康地成長呢？

正如有關性的探討中，讓我們理解到人的性，有不同的層次，而性最重要的一點，在於肯定自我。這包括對自己性別的肯定，透過性行為使夫婦間的關係達致圓滿，從而令自己獲得肯定。無可否認，性是人格成長中相當重要的一部分，很多人未能令自我得到肯定，也是由於性心理方面的不圓滿。

正由於人的性並不是純粹的動物本能，因此，性的圓滿，也不僅在於性行為的完成。動物的性是純生理性的，因此，牠們會按時發情，從而交配，繁衍後代。但是，人的性並不僅僅為傳生人類，它有更深層的意義。在性行為中，人可以在愛之中，把自己完全地交付出來，與另一個人結合，這種把自己徹底奉獻的愛的行動，讓人有一種特殊的圓滿感覺。

正因如此，人的性，是生物界中獨有的，可以使人從中尋找到個人的圓滿，那麼，我們就要問，人能否可以透過其他的可能，尋找到人的圓滿，而不一定要透過性行為。

正如佛洛伊德的理論，人有其生之慾望，就是性能力，但是這種性能力是可以昇華的，因而成為人追求更高層次圓滿的動力，佛洛伊德認為很多偉大的藝術家，都是性慾旺盛的，而這正代表他們生之慾望的強大，促使這種能力，昇華為藝術。

同樣地，獨身的身分，要求守貞，而這種守貞的行為，是把自身的慾望轉化，成為追求更高層次意義的動力。從愛的角度看，性行為是夫妻二人在婚姻關係中，愛的圓滿表達和呈現，而夫妻間的愛，要求忠貞和專一，因此有排他的特性。然而，獨身守貞正是要放棄這份男女之間專一的愛和感官上的親密接觸，為能超越了排他性，把夫妻之間的愛轉化和提升，推廣至愛所有的人。在這一意義下，性能力是在人意志的控制下，轉化為愛的動人，讓人成就自己，這就是獨身守貞的意義所在。

因此，從生理的角度來說，人的性慾是可以克制的，而且這種克制，並不是壓抑人的本性，反而是讓人有更大的力量，走向成全。獨身者守貞，甚至可以說，是一個更高層次的守貞，因為他是完完全全地為天主、為人而保持貞潔，讓自己可以把更大的力量，投放在愛主愛人之上，建設天國。

第二，我們從人的心理角度看，人是否可以獨身。

當人結婚，這代表在他和她的人生中，長時期與另一個特定的人共同生活，並且須要共同決定並建設彼此的未來。這個未來，包括較高層次的人生規劃，也包括日常的生活細節，而由於婚姻的雙方，來自不同的原生家庭，成長經歷亦有所不同，人生取態自然也會有所分別。因此，婚姻路上，兩個人的相處，是一個不斷自我微調的過程。

與此相反，當一個人長期處於單獨的狀況，在生活中，自然就按自己的本性行事了。舉例來說，一個人如果性

子急，很想快速地完成自己的事務，當他長期單獨生活，他這種性急的傾向，只會愈來愈強烈，而不會有任何外在原因促使他改變。換言之，從心理的角度來看，獨身能衍生危險，使人的傾向愈發極端。

這也是倫理神學中談到「惡習」和「德行」時所提及的現象。人的行為因著不斷重複，會反過來強化這個行為，如果行為是善的，習以為常就成為德行；如果行為是惡的，因習成癖就變成「惡習」。在心理上，也有同樣的問題。如果人的取態不斷重複，而這種取態有其不良的一面，就很容易成為了心理上的「惡習」。

由於年歲日長，人的行為和心態必然是重複的，這種傾向的強化，有其不可避免的一面，只是在婚姻關係中，有另一個人作平衡，問題可以減輕，同時也能讓人明白，在人與人的互動中個人的取向需要作出妥協，並不是自己可以完全決定的。

因此，我們要問的是：從心理的層面來說，獨身是否可行呢？獨身者會否在心理上和行為上產生問題？

我們從觀察修道人的生活，也許會得到一點啟示。修會生活強調團體，修生在修院時，也強調團體生活的重要，因此，無論是修道人或是教區的司鐸，都重視團體在自己生命中的意義。這種安排或訓練，正正是針對獨身可能產生的問題。

換言之，當獨身者不能與一個人建立最親密的關係，也需要與其他人保持緊密的關係，而最佳的做法，是融入團體生活中，讓人在心理成長上健康發展。

獨身者甚至比度婚姻生活的，更需要與其他人的互動，因為在婚姻生活中，雙方因共同生活而自然地產生頻密的互動機會，但獨身者卻要主動地與他人建立關係，尋找互動的機會，從中反省自己的成長。在這一點上，平信徒獨身，可以說比修道人多一點優勢，因為，相對來說，他們較容易建立和維持自己的生活圈子。

最後，我們從靈性的角度來看獨身。這產生了兩個困難，第一個是堅持上的困難，第二個是支持上的困難，雖然二者有其相通之處。

所謂堅持上的困難，要回到獨身是否選擇這一點上看。如果是修道人，一個年輕人覺得自己奉召修道的話，教會或修會可以提供很多支援，讓他辨識清楚自己的取態。但是如果只是平信徒自願選擇獨身，就只能靠自己去探索，所以，當他選擇獨身，開始以個人生活見證天國，但在一段時間後，碰上戀愛的機會，那麼，究竟哪一個選擇較合適？由於他並沒有教會或修會的支援，是否能堅持下去？如何辨別堅持守貞是否最合適的選擇，或是如何可以繼續獨身又健康地發展下去？這些都是他要面對的難題。

然而，這條不容易走的獨身路，如果走下去，在靈修上，可能有意想不到的益處。獨身者的缺點同時也是他的優點，如果他能夠把自己的生活加以轉化，在靈修上，個人能

與俗世生活保持一定的距離，而把自己更多的心神，放在與天主的溝通上，這樣的靈修，必然更容易走近天主。同時，如果一個人能夠和天主建立更親近的關係，這種親密關係，比人與人之間的親密關係，更為深刻和堅固，並且更容易把人提升。當我們談修道人與耶穌基督的關係時，很多時都以婚姻關係這個意象，來作比喻，而這正突顯獨身者的靈修幅度。

換言之，為獨身者來說，獨身的抉擇，讓他們更容易走向天主。獨身者如能好好利用這個特點，本來是困難的兩個層面，也較易面對和化解。

## 7.2 教理中對獨身的理解

分析至此，讓我們看看教會如何理解獨身的身分，這可見於《天主教教理》第1618條。這裡以瑪19:12作說明，指出有些基督徒有特殊的恩寵，「為了天國而自閹」。自閹是指原本是有婚姻能力的，卻願意捨棄這份能力，作為奉獻，這不同於本來沒有能力結婚的人。獨身是願意透過這個獨身生活使天國呈現。同時，為天國而獨身，不僅是指沒有性行為的生活，而是獨身者要與天主的計劃合作，來體現天國的來臨。天國有兩個層次：已經但未成。所以獨身生活也有兩種：未成的，指展示將來的面貌，如隱修的獨身生活，展示只有天主，再沒有其他，屬於末世性的；已經的，指為福傳而獨身，屬於顯修（非隱修）生活的獨身，為把福音傳揚開去，為一切人成為一切（參格前9:22），並為此而獨身。

也許讀者會問：以上所言的獨身，是否純粹指向修道人或司鐸呢？《天主教教理》第1619條說明，獨身並不是屬於神職人員的專利，而且修道人包括修士和修女，雖然他們是獨身守貞，但是他們都不屬於聖統制內，所以我們不要把聖統職務與獨身混為一談。教理更說明：婚姻與獨身二者，不可以截然分開，二者都是美好的，只是獨身守貞的生活，更有其末世性的幅度，這就是婚姻生活所不能及的。

## 8. 獨身的平信徒

從以上的分析，我們可以看到獨身對於一個人在生理、心理及靈性上的影響，而在這一節中，我們嘗試討論有關獨身平信徒的具體問題。這方面可以分為培育和輔導兩個部分。

我們可以由《天主教教理》第1658條說起。在這裡，教會說得很清楚，不少獨身的平信徒，是由於「具體環境所迫，而往往並非自願」，這裡所指的環境所迫，可以是曾經戀愛而沒有結果，沒有適合的結婚對象，也可以是遭到離棄等原因。事實上，即使在今天的社會，自願選擇獨身守貞的人，只怕還是少之又少。

因此，當我們說獨身是一個選擇時，也不能陳義過高，而忽略現實。無可否認，有小部分人，在人生的很早階段，就有獨身守貞的意向，不過，有此意向的人，往往都會走向修道或成為司鐸，而較少會單純地以平信徒的身分守貞。在今天的社會裡，不是修道或成為司鐸而走向獨身生活

的人，往往受到客觀因素的影響，這一點，我們不應為強調獨身，而忽略或抹煞。

在這樣的情況下，教會一方面不應過於強調婚姻的必然性，另一方面，也應該鼓勵教友，從正面的角度來理解獨身，並且視之為天主給予自己的一個機緣，讓自己可以成聖，走近天主。

因此，在教會團體內，我們要傳揚有關獨身也是恩寵的訊息。雖然婚姻生活是主流，但是小部分獨身的人，要以自己這個身分來辨別天主的恩寵。獨身不是次一等的生活，而是一個機會，讓我們更容易接近天主。

同時，教會團體內，應該強調獨身生活與婚姻生活的互相學習。要知道，這兩種生活模式沒有高低之分，獨身生活有它的優點和困難，同樣地，婚姻生活的優點和困難，既不比獨身為多，也不比獨身為少。舉例來說，婚姻生活的困難往往在於兩個人的溝通，而獨身生活的優點，正在於可以專注於個人的方向。但是，這並不代表獨身生活優於婚姻生活，因為獨身者正要向已婚人士學習溝通之道，不然獨身者可能會養成偏執自我的傾向。

還可以留意的是，對於奉獻生活的提倡。今天獨身者漸多，而他們中的一大部分，因各種原因，並不會加入修道行列；對於這種身分的教友，如能提倡奉獻生活，讓他們透過參與某些運動，把自己奉獻給天主，這為他們靈性上的發展，是有莫大的益處。

還有一點是需要反省和思考的，就是司鐸聖召和獨身生活之間，會否形成一種競爭的關係，抑或是可以成為互相補足的關係。

以上所提及的種種，都可以說是從培育和發展的角度來談平信徒的獨身。簡單而言，就是要讓教友明白和理解，獨身可以是婚姻以外的一個選擇。今天的社會，婚姻仍是主流，不少人會在人生路上，花很多時間糾纏於尋找伴侶；最後，即使當事人下定決心，獨身終老，他的選擇亦未必為身邊人的理解，其中最明顯又最大壓力的，往往是父母。

所以，教會應該讓教友明白，奉獻的獨身生活是天主特殊的、珍貴的神恩，這也可成為在俗世生活的平信徒，在婚姻以外的一個選擇，同樣可以活出信仰的真諦，而不一定要度婚姻生活的。如果在教會團體內，能帶出這個幅度，為不少教友來說，可大大提高他們在信仰上的積極性。

由於在現實中，不少獨身者並不是自己選擇獨身，而是在成長路上，逐漸走向獨身的生活，在這樣的過程中，如果當事人的心理，未能得到正確的引導，就很容易成為不快樂、不健康的獨身者。

所以，如何引導這些獨身者，透過靈修來重新確認自己的取向，也是重要的。在教會內，獨身生活與家庭生活是一個身體的兩條腿，教會一方有奉召修道的獨身，也有那些沒有發願守貞的教友的獨身。教會是一個屬於所有人的家，不同的狀況源於不同的神恩，而透過這些不同，可以讓教友更好地光榮天主。

舉例來說，獨身的教友往往可以在堂區工作中，發揮更大的貢獻，因為他們沒有家庭的束縛，可以花更多的時間和精神，幫助堂區發展不同的工作。如果我們看看自己的堂區，也不難發現這種現象，就是很多堂區工作，都是由這些教友來負責。

因此，堂區不妨特別向獨身的教友發出邀請，鼓勵他們更加投入教會團體的工作。正如我們在談到聖召獨身時所說的，團體對聖召獨身的培育是很重要的，能夠讓人的發展傾向得到調較，並更容易透過人與人之間的互動，明白人與天主之間的關係。

## 9. 摘要

- (1) 舊約並不認同獨身生活，要到了新約，耶穌基督帶出獨身顯示了末世性的幅度，才改變這種看法。保祿更推薦獨身生活為最理想的狀況，只是他也明白，這並不適合所有人，如不能做到真正的貞潔，倒不如結婚。
- (2) 教會由四世紀開始有司鐸獨身的做法，並逐漸制度化。司鐸獨身面對三方面的困難：生理、心理和靈修上的。當中更重要是在靈修上能走近天主，如靈修得宜，前二者都不是大問題。
- (3) 至於非修道的獨身者，有些是自行選擇，也有是經歷使然。二者都需要面對生理、心理及靈修的困難。教會在牧民上，需要讓獨身者能夠反省自己的處境，並且作出選擇，從而把獨身由一種狀況變為一個選擇。另外，也要好好引導期望婚姻而希望落空的教友，讓他們不要陷入自怨自艾中。

## 10. 參考資料

1. 詹德隆編譯，〈在奉獻的獨身生活中性心理的成長〉，  
《神學論集》41期（1979），頁367-380。
2. 朱蒙泉，〈兩種聖召的互惠〉，《神思》59期（2003），  
頁35-50。
3. 石禮文著，陳德康譯，〈性、貞潔與獨身〉，《神思》  
32期（1997），頁49-54。
4. 吳智勳，〈司鐸聖召與獨身〉，《神思》59期（2003），  
頁1-14。
5. 薛君浩，〈普世博愛運動的獨身生活〉，《神思》59期  
（2003），頁83-91。
6. 潘國忠，〈獨身聖召在教會中的發展〉，《神思》59期  
（2003），頁15-34。
7. 教宗保祿六世著，沈鼎臣譯，〈「司鐸獨身」通諭〉，  
《鐸聲月刊》60期（1967），頁1-27。
8. 李碧圓，〈修女獨身聖召的培育〉，《神思》59期  
（2003），頁65-77。

# 單元十

## 總結與展望

### 1. 緒言

有關婚姻倫理的討論，我們終於到了最後的一個單元，而這單元的內容，主要是綜合過去十九個單元的探討，把婚姻倫理的核心價值呈現出來。

婚姻倫理主要分為兩部分，即性與婚姻。在這兩大課題下，無論是性與婚姻，各自都有很多不同的子題目，我們也嘗試一一處理，雖然仍然有不少未能觸及。讀者在學習過不同課題後，或許對於婚姻倫理的主要思想，已經有一個概括的認識，但是未必能夠完全整合。

因此，在這個單元中，我們嘗試不再以課題為主線，而是以天主教的倫理觀為重點，把天主教對於性與婚姻的基

本看法，清楚地說明，並且也從教會的牧民角度，作出一些反思。

然而，倫理神學要面對的是實際的生活，社會的不斷發展，令我們在性與婚姻的問題上，不斷面對新挑戰。在這個單元的第二部分，我們嘗試把今天婚姻倫理要面對的難題或衝擊，羅列出來。當中教會只對部分問題有明確的訓導，其餘的則仍有待發展和探討。另外，部分問題在實踐教會的訓導時，面對的困難相當大，也有其現實的困境，我們也嘗試提出。

## 2. 單元目標

讀者閱畢本單元，應能：

- 簡單說明當代的天主教性愛觀的重點；
- 列舉當代婚姻倫理的主要難題；
- 指出解決這些困難的可能性。

## 3. 導論

早在耶穌時代，婚姻倫理已是信仰的重要問題，因為，它不僅是兩個人的關係，同時也是信仰、忠誠、群體、貞潔等價值的反映。在福音裡，在「憐憫淫婦」或離婚的問題上，也看到婚姻倫理的張力。由此可見，性與婚姻的問題，從來都不容易處理。

到了保祿時，問題更具挑戰性。保祿面對外邦人社會，其價值及思想型態，有別於猶太文化，而在性和婚姻的問題上，差異就更大。我們在保祿的書信中，可以看到他要面對的婚姻倫理問題，要比耶穌在福音中所面對的，更為複雜和嚴峻。

到了當代，教會在婚姻上面對的挑戰，就更加艱鉅，原因是教會的思想不再是社會裡的主流，而社會上有關婚姻問題的看法，與教會又有很大的偏差，甚至反過來衝擊教會堅持的價值。

那麼，我們要如何面對時代的衝擊呢？我們希望在這單元中，可以作出一個相對合理的整合，有助我們較妥善地看待今天的婚姻倫理問題。

#### 4. 當代性愛觀的問題所在



思考：在今天社會，天主教徒對性愛該抱有什麼態度？有人認為該與世俗嚴分區隔，也有人認為要好好學習，從而反省。你有何看法？

無可否認，性解放以來，教會在「性」方面的訓導，與信眾在日常生活中所見所聞和所經驗到的，落差很大。在過去，部分人把這些分歧，視為神學家對於教會訓導不夠尊重的結果，認為神學家發表太多有別於教會訓導的意見，令信眾也變得混亂起來。但是，細察整個發展，神學家或有不同意見，但問題的根源，卻是世俗的急速改變，令教會與世界的差距，愈來愈大。

在過去，天主教信仰作為社會的主流，並與羅馬帝國的文化結合，形成一套西方的婚姻倫理觀。在這個處境下，教會的觀點與社會的看法自然是一致的，而我們今天探討西方中世紀時性愛與婚姻的觀念，很難把教會的訓導與社會文化習俗，截然分開。

但是，今天的世界是由多元文化組成，落實到婚姻倫理的問題上，就是不同的文化有其自己獨特的婚姻模式，並不一定與西方傳統的觀念吻合。由於有不同的婚姻文化模式的存在，當信眾發現天主教有關婚姻的種種堅持，並不是普世性的現象，自然會產生疑惑，而這就天主教婚姻倫理在當代其中一個困難了。

第二個問題，就是天主教的婚姻倫理所呈現的理想面貌，與現實的距離太遠。對於性，教會要求性行為要向生育開放，並且是完全的互相交付；對於婚姻，應該是生死相隨，至死不渝的。這些確實是婚姻的美好價值所在。然而，即使是教友，他們處身於社會罪性的氛圍中，不容易抗衡現實的誘惑，對於這些性與婚姻的理想，未必能即時達到。如果教會表達這些性與婚姻的美好價值時，以此作為基本要求，嚴厲地訓示教友必須遵守，就會有陳義過高的危機。

性與婚姻的問題在當代變得更加尖銳，在於那些未能達至理想狀況的人，日漸增加，甚至形成自己的團體組織，嘗試為自己狀況作合理的辯解，希望找到出路。離婚再婚者與同性戀者都是典型的例子。離婚再婚者並沒有意識與教會的訓導對抗，但是他們的人數不斷增長，在現代化的都市中，漸漸成為了常態。在美國個別堂區的情況是，離婚再婚

者比其他婚姻狀況的人還要多，也就是說，遭教會訓導否定其婚姻狀況的信徒，要比婚姻沒有問題的教友為多，在這樣的情況，貫徹施行有關婚姻的訓導，非常困難。

天主教的婚姻倫理，不得不面對一個現實的困難：現實世界的狀況，與我們婚姻倫理期望的標準，差別太大了。當訓導與現實有一巨大的鴻溝，單單繼續堅持訓導的內容，對於現實中的信徒及其他人，並沒有什麼實質的意義，這也不是傳福音最有效的做法。在現實與理想之間，形成了今天婚姻倫理的一大張力。

如何可以建立既符合我們信仰，又切合今天人類的婚姻倫理呢？以下，我們嘗試提出一些意見。

## 5. 婚姻倫理的幾個方向

在這裡，我們嘗試綜合以往各個單元的內容，指出今天婚姻倫理可以走的方向。雖然在這裡採用的字詞，在過去的單元中未必出現過，但是整個脈絡是一脈相承的，只是在這裡，我們嘗試用一些神學中慣用的詞彙，加以說明。

### 5.1 整合的神學觀

本書討論問題時有一特點，就是以三個不同的角度來審視婚姻的課題，這包括人文的、神學的、法律的。我們在處理性、避孕、同性戀及婚姻這些課題時，首先都是探討世俗的狀況，然後才進入神學的探討；至於婚姻，就更加明顯地劃分為神學與法律的層面。

這種劃分，對於問題的分析和理解，確實有其價值，但如果未能加以整合，只偏重某一方面，便並不完整。無可否認，這是歷史遺留下來的問題。由中世紀開始，婚姻倫理涉及社會制度，又有教會認同的問題，再加上以法律為主的傳統，漸次形成以法律條文為中心的婚姻倫理。這種取向的好壞同樣明顯。因為條文清楚明確，容易明白和判斷，但為今天複雜的社會來說，就未必能引用於多變的個別情況中，很容易產生矛盾和衝突了。

因此，我們談婚姻倫理的神學，首先要尋找一個整合的神學觀，而第一步，就是要從整合的角度作研究。這裡所指的整合，涉及的有以下幾個方面：

（1）聖經的啟示：聖言是天主降生的啟示，這讓我們知道人本身應有的使命，也促使我們學會如何對待別人，而這該是倫理神學的核心，因為，倫理就是我們在聖言的光照下應作的抉擇和行動。天主教在聖經中顯出自己待人的態度，是忠信、愛及犧牲，這也是我們研究婚姻倫理課題時，經常都要緊記的。

（2）聖傳：教會在過去二千年對於婚姻問題提出很多重要的看法，並且加以實踐。這些見解與實踐，為我們今天研究婚姻倫理是一個大寶藏。然而，我們也不可以忽略當中的歷史文化元素，在這個傳統中，同時也有很多見解，與它們所經歷的時代，有密切的關係，所以，我們在尋找聖傳中有關婚姻倫理的真理時，不得不留意其中的歷史因素，並應借助現代如心理學及社會學的研究，更深刻地認識聖傳蘊含的道理。

(3) 梵二以後，我們談信理或訓導時，強調「信友意識」，即教會所相信的，不僅僅是教會訓導當局的意向，而是整個教會的意向。這種意識不容易明確指出，而在婚姻倫理上，我們就必須多關注信友自身的體驗。倫理神學與教義神學的一大分別，即在於倫理神學與生活的關係是直接的，因此，今天的教友在婚姻倫理上的生活體驗，為神學研究者來說，不能不慎重地對待，並且給予應有的尊重。

故此，從治學方法而言，要有一個整全的婚姻倫理神學，我們必須從聖經、聖傳及信友生活三方面作整合，把三者融合，成為一個能夠符合天主旨意，又能有效地指導信友綻放出生活光輝的婚姻倫理。

以上是從婚姻倫理的根源來探討整合的婚姻倫理神學，而再下一步，就是須要從整全的角度，理解「性」的意義。

有關「性」是什麼，要從一個「整體的人觀」的角度，才可以真正明白。這裡的真正明白，並不是說我們可以用理性的語言，靜態地把什麼是性完整地描畫出來，正好相反，在歷史的探索後，加上近代有關人學、心理學等的研究，我們漸漸明白到，對性的理解，要從一個整體的、動態的角度透析，才能更準確地明白。

所謂整體和動態，是指性與人的成長和價值觀，甚至個人的存有等等有緊密的關連，我們不可視性為一件具體存在的東西，它不僅與附在我們身體上的一個器官有關，也不單是一種行為或慾望，而是我之所以為我這個存有的重要

部分，而我之所以為我，也是在個人的歷史發展中不斷尋找的，所以性也不是可以簡單地完全加以說明的。

性與個人的存有的關係，首先見於性別上。人如何理解這個世界，或是世界如何理解這個人，性別是其中一個重要的因素。即使今天強調男女平等，但是在平等之中仍然掩蓋不了男女有別這一事實，而一個人是男或是女，對這個人的存有方式，有很大的影響。所以「性」不能只局限在性行為上，它與人的關係，遠在性行為以前，已經存在。

這種整全性，還包括人的肉身與心靈、理性與感性的平衡。在過去的歷史中，部分看法把性純粹視為肉慾，就把性偏向一面。另一種看法，就是從理性或理智的角度來看「性」，而不理會性與身體的關係密切。這兩種看法，正正是偏向一邊的做法。我們不應把「性」純粹視為一種身體的私慾偏情，因為它有天主創造的深意在內，但是，我們又不能純粹從創造的目的來看性。

故此，明白個人成長過程中與性相關的經驗，也是重要的。由於性涉及個人在成長過程的心理與生理的塑造，所以一個人對性的態度，並不單靠自己所能控制。舉一些極端的例子來說，一些有戀童癖的人，往往都是在自己童年時受過性侵犯，然後在自己成長的過程中，把這種侵犯變成自己的性慾，結果就演變為戀童癖了。由此可見，個人的經歷會塑造自身有關性的種種取向和態度。

當我們把這一點擴展至整個社會，那麼，歷史中有關性的表述，也同樣地受到他們所處的時代中，與性相關的經驗所影響，促成他們如何理解性和建構自己的性的觀念。

故此，探討性在人身上的意義，不得不在個人與社會方面再加以細究，探究與性相關的經驗如何影響人，然後才可以衡量某些性行為的來龍去脈，以及是否恰當。舉例來說，在現代社會，有超過一個性交對象，在倫理上當然是不恰當；但是在奉行「走婚」的苗族裡，這是一個常態，是歷史發展的自然結果，如果我們即時就視之為不道德，明顯是忽略了當中的歷史意義，這樣的評價就不能真的反映其本質的意義，也無助於引領整個人類走向天主的美善。

因此，我們有關婚姻倫理的任何神學論證，要謹記不要離開文化背景來理解，不然，往往就會偏離其真正的意義。

## 5.2 有關「性」的理解

有關整全的性倫理神學，上一節探討的，是方法論上的問題，而在這一節中，我們會從「性」的理解入手，讓讀者更容易明白，婚姻倫理要處理的問題，應該是什麼。

當我們要探討性或婚姻時，不能不面對的，是如何理解「性」，而我們可以從世俗及教會的角度來理解性的意義，並且會看到，兩個意義雖然有不完美吻合的地方，卻是指向同一個方向。

然後，我們嘗試從人的角度來理解性是什麼。這一點在上文中已經提及，這裡只是更系統地說明。

最後，我們才進入如何評價相關行為的標準上，這一點就是最不容易的，我們嘗試提供一個思考的方向。

### 5.2.1 人類「性」的意義

按照一般社會對性的理解，可以分為三個層次。首先是性別，即人是男抑或是女，而這層次的理解，往往成為一個人在不同生活層面取向的基礎。舉例來說，一個人兒時玩煮飯仔（過家家、家家酒）遊戲抑或是飛機大炮，與他是男是女，有很大的關係。性別對於人的成長，有很深的影響，因為生理結構不同，必然會影響到一個人的性心理、如何理解自己的性行為，以及當中的意義。

第二個層面就是性慾，即人的本能與衝動，是天生給一切生物的一種傳遞物種生命的功能和習性。關於這點，近代的生物學者有很多研究，就是探討人的性慾或由此衍生出來的行為，與動物的相同。我們在不同課題裡提到人體基因的影響時，也略有說明，這裡就不多說了。但是相關的研究，側面反映今天社會一個不良的傾向：把人的性慾加以物化，簡單視為生理機制的一種。然而，這便沒有關顧到人理性意志的一面，我們不否定人會受到性慾的驅使，做出失去理性的行為，但是有這樣的現象，並不代表這就是人的全貌。

至於第三個層次，就是性愛，即把性放在愛的範疇去理解，視性為一種可以讓人昇華的能力，使愛得到滿全。如果單單放在性行為本身看，就是指有愛的性行為，基於二人關係圓滿的結合；如果放在其他範疇，就是指在愛的大前提

下，把性慾轉化成強大的能量，做出很多有意義有貢獻的事情。這種說法，源自當代的精神分析，指性慾是一種能量，甚至是人最強大的能量，如果能夠將之應用到適合的地方，就有極大的創造性。

當我們回到性愛這一點上，就是指人把性放回愛內，而能夠完完全全地把性與愛結合，由此而建立的美好關係，才是性的理想境地。

至於教會的看法，與世俗的看法有一個根本的分別，即在於強調性是天主的設計，而不是一種純粹的生物本能或社會制約。人所以有性，是有其目的，而這個目的，是為了讓人的愛得以完整地實現，從而走向天主。

從創世紀的描述中，我們可以看到男女一起反映天主的容貌。這裡所指的容貌，並不是指外在的樣子，而是指男女一起能夠創造生命，繼而照顧生命，同時，男女的結合代表兩個個體之間，在不同之中的合一與互補，這正好是天主聖三的象徵。因此，為信仰而言，性是一個重要的標記，讓男女在愛之中互相補足、互相扶持，從而在合一之中，活出一個完全的男人或完全的女人。一個完全的人，既需要另一半的結合，但是又同時是一個獨立的個體，正如在性行為中，男女雙方能夠完全結合為一體，但是他們又是兩個獨立的個體。這正是性在生命中的信仰幅度。

當我們從天主肖像的角度來理解男女之間的性，也就是說明了性並不限於性器官和性官能，我們不能把性只視為與感官、與身體有關的一回事，而是有更深層的意義。

如果我們從天主創造人的角度來理解性，那麼性有其兩方面的意義。首先，它推動一個人努力去創造和發展自我，成為一個真正的男人或女人。性正如我們其他許多能力，如理智、自由、感情等等一樣，這一切能力的終極目的，都是讓我們能夠成就自己，成為一個真正的自己，有能力去愛主愛人；而在性方面，特別要關注的是成為一個真正的男人或女人。這裡，不是世俗所理解的男子漢或淑女，而是指人能發揮自己在性別上的意義。

因此，雖然在用詞表達上，世俗對於性的理解，似乎與天主教信仰並不相同，但是我們如果可以再深入一點來認識，二者同樣是追求一份美善，即使是世俗的取向，也欣賞性這種內在動力所帶來的歡愉和創造力；為天主教信仰而言，性能力是天主所賦予的其中一個能力，讓人感受愛的真諦和意義，並能夠透過愛令自己趨向美善。

### 5.2.2 「人」是性的匯合點

當我們要談性的意義時，我們又要明白到，性其實同時包含很多不同的元素在內，這包括生理的分別、感官及肉慾激情、生育、恩愛及心靈等不同幅度。這些不同幅度，其實同時存在於一個人的身上，所以我們可以說，「人」是性各個不同幅度的匯合點。

首先，性呈現在一個人的身體上。我們對自我性別的認識，建基於人的身體特徵，而且許多有關性慾的反應，也是源自身體。與此同時，性的創造力也是源自身體。

過去許多有關性的討論，所以產生很多困難和問題，正在於沒有這種以「人」為單位的整全觀念。當我們探討某次性行為是否恰當時，我們不得不從這個人整體對性的看法來理解；如果我們要認識一個人如何理解性，我們不得不從他作為一個「人」的角度來掌握。

正如我們探究一個人為什麼不領洗成為基督徒，並不會單純地停留在領不領洗這行為上，來判斷這個人是否可以獲得天主的救恩。我們會尋找他不領洗的原因，他整個人對信仰的看法。再深入的話，我們便會看看他究竟是一個怎樣的人。這就帶出下一個要注意的地方。

### 5.2.3 對性行為的道德評價

在傳統的倫理神學中，倫理判斷的對象是每一個行為在客觀的道德性上的對錯。說謊是否錯？我們從本質來看，說謊是錯的，所以任何的說謊都是錯。我們也許可以因為它的動機和情況，把這錯的罪罰減輕，但是並不能改變這是道德上不對的事實。這種判斷模式的利弊，在《基本倫理神學》已經討論過，我們不再細說，而直接論述與性倫理有關的部分。

按照這傳統的理解，有關性行為的道德判斷，主要是從個別具體的性行為，來判斷這些性行為的對錯，如一對夫婦的一次行房是否符合道德，我們就以這一次的性行為，是否符合性行為的目的作判斷。因此，如果一次性行為是不能導致生育的，這就是逆性之罪了。

這種解釋方法，在過去被視為理所當然的，但是為梵二以後的倫理神學而言，我們更重視的是一個人的傾向、趨勢，也就是個人的基本抉擇，而不是把焦點放在個別的行為上。

為今天的倫理神學而言，我們固然要尋找倫理道德的客觀判斷，這根源自然是來自聖經及聖傳，但是我們還要從歷史和文化發展的角度，來理解有關性的問題。在過去的單元中，我們探討有關不同性問題的歷史發展，不難看出，關於性，是有其人類歷史發展的因素，我們也是從歷史進程中，不斷深化自己對人類的性的理解，所以我們不能忽略了歷史作為我們判斷有關性問題的參考。

還有的是行為科學。過去的傳統，往往把人的理性過度放大，但人的行為並不是全然由理性所掌握。人內心更深層的意識，往往也受到理性以外的因素所左右，潛在地指揮著人的行為。因此，這些行為科學的研究成果，有助我們去理解有關性問題的判斷。事實上，教會也已經著手有關的工作，如我們在討論自慰的問題時，教會在肯定自慰在道德上的不當的同時，也明白這行為可以受不同因素的影響。這裡所說的因素，其最關鍵的，就是人在整個成長過程中，對性的潛在意識，而這種意識的建立，並不是純然倚靠理性上的認知，便可以即時改變的。故此，教會表面上，好像對自慰的指責放寬了，實質是因為對這個問題有更深刻的認識，而在表達上作出調整。

同樣，有關婚姻倫理的道德判斷，我們也要顧及整個人及人際關係的價值。有些夫妻間的性行為，可能是不恰

當，但是當我們單單堅持這個不恰當，便可能會破壞本來已經穩固的人際關係。應當如何取捨，並不是純粹堅持客觀的道德標準就可以解決的。如離婚再婚的問題，當再婚的生活已經完全穩定安好，我們卻因此要求這個家庭拆散，或是不允許夫婦雙方有性行為，是否真的是最好的解決方法？

因此，在當代有關婚姻倫理的價值判斷上，注重行為本身的客觀道德性的同時，也需要從行為者的態度這個脈絡中理解；我們對於道德判斷的原則和規範仍然要掌握和堅持，不過也要在人際關係與社會影響的境況下理解；我們需要對事物本身的對錯作出判斷，但是我們更需要透過這些判斷，促使人的成長，而不希望反過來構成阻礙，令人不能走向天主。

分析至此，讀者不難看出，今天婚姻倫理所面對的困難。在過去的傳統中，我們採用靜態和明確的標準來判斷婚姻倫理的問題，於是很多情況都能夠明確地劃出界線，卻未必真的能夠幫助人向善，走向圓滿。到了今天，這種方法並不全然適用，但是卻未有另一套完善的方法，來指引我們。所以，從原則來說，教會關乎婚姻的訓導是有其根據和力量的，但落實到多變而複雜的世界，如何讓這些原則能夠有效並有力地施行，相信很多人都感受到當中的困擾。

因此，要思考的是，如何在現今社會，就婚姻倫理的課題，仍然能夠提出合適的評價。這裡所說的合適，不止於正確，同樣重要的是能夠有助人活出更圓滿的生命，而這才是難度所在。

在評價時，必須兼顧行為的內外因素。不過，同時也要小心，不要過度偏向任可一方，而是要兩者兼顧。在傳統的評價中，往往傾向外在的客觀因素，於是流於法律主義，即只問外在行為的具體細節，而沒有關注到行為的內在意義。舉例來說，在中世紀時，有一些地方司鐸向教廷查詢，問題是關於夫婦間使用口交的方法，是否有罪，特別是女方是被迫的。其中一些答案就指出，如果女方明確反抗而被迫，或是明知反抗有生命危險，才可以無罪。這種判斷的方法，就是只注重行為的外在細節，而沒有關顧到當中人的感受。

當代部分的神學思想，又走向另一個極端，把個人的主觀感受和意願無限擴大，變成自我中心，而不再理會事情也有客觀的標準。舉例來說，面對今天同性戀者愈來愈積極地出來爭取權益時，漸漸教會內有一種聲音，認為同性性行為也不過是個人的選擇。這種說法，驟耳聽來似乎有道理，卻是把問題「個人化」，只涉及個人的選擇，而忽略了行為本身也有客觀的道德判斷。

故此，當要作婚姻倫理的判斷時，要好好掌握有關客觀與主觀的界線。

在掌握主觀與客觀的界線的同時，我們要評價有關性的問題，還要留意到性本身的複雜性，正如我們在過去多個單元中的說明，性既包括身體、心靈，還涉及到人際關係以至於社會規範，許多時候也不是容易疏理明白的。

在昔日，我們對於一個與性有關的問題的判斷，只要問：「這行為是否合乎道德？」這就已經足夠了。今天，當我們明白相關問題的複雜性，我們就要問：

- (1) 行為是否能表達性愛的真義？
- (2) 從福音精神來看，這行為是否有問題？
- (3) 從人本精神來看，這行為是否有其價值？

由此可見，問題不再簡單，我們也需要更慎重地對待。

最後，我們不妨以四個層次的判斷來總結本節的內容。

對婚姻倫理相關課題的判斷，我們首先要從普遍原則入手，要問這事情是否符合人性的基本價值？因為我們要為自己的標準立下一個準則，但是並不代表整個判斷只停留在這裡。

第二步要思考的，是具體可見的價值。正如我們在介紹《高士力報告》中，高士力提及的七種性的價值。這些價值雖然不能直接反映性的本質，但是無可否認，性確實可以帶來這些價值。正如拒絕向生命開放是不當的，但是性仍然有其他的價值，我們是否就一筆抹煞呢？這是須要繼續思考的問題。

第三層次的思考，就具體落實到誡條、訓令，而其對象也變成一些現實中的具體行為，如手淫、絕育、避孕、同性性行為等。我們經過以上兩個層次的思考後，對相關的問

題自然有一個更廣闊的視野來加以評價，就更容易作出相應的行動，以造就人的圓滿和幸福了。

最後一個層次，是人的良心。正如我們在《基本倫理神學》中所言，人的良心是整個倫理判斷最重要的一環，人不可以不面對自己的良心，因為它是聖神在我們心中的工作。如果用現代一點的詞彙，良心也代表了已內在化的價值觀，是植根在我們的內心，讓我們能夠切實按天主旨意行事的稟賦。

總括而言，如果我們能夠有一個回應基本倫理、價值及具體規範能力，培育良好正確的良心，這就可以成為各種性行為道德評價的最後主觀根據。

## 6. 天主教的婚姻觀

最後，我們在這裡總結天主教婚姻觀的特點，作為整個婚姻倫理學習的結束。

在天主教的婚姻觀中，婚姻是男女二人，在他們的感情發展到某一個適切的階段時，願意完全地、專一地及毫無保留地把自己交付給對方，同時也懷著一份感激的心，彼此接納對方的奉獻，為能並肩攜手，繼續走人生的路，而作出的承諾。

婚姻的承諾要求兩個基本的條件：一是遵守承諾的決心，二是履行承諾的能力。這意味著作出承諾的兩人，應具備一個健全的心理基礎、合適的年齡、成熟的道德觀及生活的能力。

婚姻生活中有兩個互為因果的幅度，即恩愛和向生命開放的幅度。男女兩人在婚姻生活中，彼此學習如何真實地愛護與了解對方，並透過身體的接觸，從中體味共處的甜蜜，這是恩愛的幅度。每人均有其源自童年及成長過程中所形成的創傷：在結婚時，與另一位有著同樣現實的人開始一起生活。夫婦在學習互相愛護及了解的努力裡，成了彼此創傷的治療員，讓雙方的生命因得到對方的支持及治療而更呈豐盛；這是向生命開放的第一環。夫婦恩愛中彼此的交付，不僅只為滿足兩人的肉體及精神上的快樂，它同時也是使新生命得以出現的最佳的，也是唯一的條件，這也是向生命開放的第二環。

由這裡引發出「負責任的父母職」的理解：只有在恩愛共融中出現的生命，才是負責任地滿全傳遞生命的使命。子女需要的，不僅是物質層面的關顧和父母的愛護，還需要見到父母的彼此相愛，這是一種深刻的愛，讓子女深覺能誕生於這個世界，是一件值得高興的事，為能生而為人而感到自豪。

因此，夫婦是需要對自己的家庭有一個計劃，而計劃中要考慮的，就是如何能夠體現以上兩種的使命。這可能包括生育多少個子女，如何分配自己的時間照顧教育子女等等。

信徒的婚姻生活，除了恩愛和向生命開放兩個幅度外，還有聖事性的幅度，這也是標記的幅度。

如果修道生活是表達基督對世人一份英雄式的，甘願為別人的幸福而拋頭顱、上苦架的愛的話，那麼，婚姻生活所表達的，是基督對教會那份百般呵護、柔情萬種、情意綿綿的愛。

主耶穌那份寧人負我、我不負人的心胸和勇氣，使得無論是婚姻還是修道生活，都被提升為「聖事」，也就是說，當世人見到教友夫婦間的恩愛和修道生活裡那份忘我的表現時，就領悟到天主是誰。

## 7. 摘要

- (1) 婚姻倫理神學面對社會多元文化的挑戰，令人對於性與婚姻的看法，趨向各有取態。在具體的層面，就是不圓滿的狀況漸多，而且有些不為教會認同的取向，漸漸形成個人的價值觀，甚至與教會的看法對抗。
- (2) 婚姻倫理的工作，首要是與神學整合，不再聚焦於法律上，而要以啟示、聖傳及信友意識為核心，加以融合。同時，要對性有一個整全的認識。
- (3) 性並不僅是性行為，而是由性別開始，進入人的肉體與心靈，也是人的理性與感情的交匯。不同層次的性，其實都匯合在一個人的身上，所以，一個人同時把不同層次的性表達出來，我們不能只把焦點放在性行為上。
- (4) 關於性倫理的判斷，我們要從四個層次來理解。第一個是純粹的理念、第二層面是為人的意義，第三是實際的倫理規律，最後是個人的良心。我們希望四個層面都趨向一致，就是最圓滿的狀況。

- (5) 在婚姻倫理方面，婚姻有兩個層面的意義，即愛情和向生命開放，二者都應該能從現代的位際關係中建立。

## 8. 參考資料

1. 高超朋，《基督徒的婚姻、家庭和性愛》。香港：論盡神學出版社，2012。
2. 勞伯壘，〈邁向一個現代的婚姻聖事神學〉，《神學年刊》3期（1979），頁31-52。

在《婚姻倫理（一）》裡，我們介紹了天主教的性與婚姻倫理的基礎知識。本書承接前冊，在這些倫理基礎上，繼續解說天主教對性行為與婚姻的內在關係，以及婚前和婚外性行為的倫理問題。

此外，本書亦以教會法的觀點，簡單地介紹教會如何界定婚姻的有效性，以及當婚姻出現問題時，教會法可以如何處理，當中包括教會以保祿和伯多祿特恩解除婚約，以及宣告婚姻無效等。

接著，我們也解說教會對於同性戀和自慰的看法，以及介紹以守貞作為基本生活態度的獨身生活。最後，本書綜合當代性與婚姻的倫理問題，作為全書的結束。

聖神修院神哲學院

ISBN 978-988143009-0



售價：每冊HK\$70