

合一到太一——唐君毅的愛情婚姻理論

南華大學生死系副教授兼系主任
嘉義大學輔導與諮商學系碩士研究
廖俊裕

摘要

國內的「婚姻與家庭」課程與理論，幾乎是中國文化失語的狀態，放眼所見盡是西方理論，很少處論及傳統關於婚姻與家庭理論，有些「婚姻與家庭」課程甚至以聖經、基督教文化為背景的《親密之旅》作為課程十一週的內容，也以《親密之旅學員手冊》做為修課同學的作業與報告。如果有論及儒學者也是負面主張，如國內通識課或諮商系所「婚姻與家庭」課程甚為流行採用王以仁《婚姻與家庭》(心理出版社)為教科書頁6之所為。

在當下的社會中，基於儒學內在發展的有機性，外在社會問題的經世回應下，關於愛情婚姻家庭，當代儒學應該有何這方面的論述發展？由於在當代新儒學中，首要論述此類課題者，為唐君毅先生及其學脈下的學者(如曾昭旭先生)。1940年，唐君毅先生年輕時，便寫成《愛情之福音》，1945年就已發表，其他的當代學者頗少論及此課題，因此本文先把研究對象鎖定在唐君毅先生。考察唐君毅先生的婚姻理論為何？

唐先生的婚姻理論不從社會生物學入手，也不從社會契約論著手，而是從精神意義著手研究，這顯示出他的婚姻理論之獨特性與重要性。

關鍵詞：新儒學、唐君毅、婚姻

一、前言

國內的「婚姻與家庭」課程與理論，幾乎是中國文化失語的狀態，放眼所見盡是西方理論，很少處論及傳統關於婚姻與家庭理論，有些「婚姻與家庭」課程甚至以聖經、基督教文化為背景的《親密之旅》作為課程十一週的內容，也以《親密之旅學員手冊》做為修課同學的作業與報告。¹如果有論及儒學者也是負面主張，如國內通識課或諮商系所「婚姻與家庭」課程甚為流行採用王以仁《婚姻與家庭》(心理出版社)為教科書，此書所用絕大部分為西方學說，其中極少數論述

¹ 參某校「婚姻與家庭」課程大綱，<http://std.nhu.edu.tw/PersonnelSystem/TCourseProgram/ShowProgram?SemCourseID=00034597>，此《親密之旅》教材以聖經為主要思想，參<http://cliglobal.org/files/fliers/may09class.pdf>。2018.10.7查詢。

儒學者，其有論述處則說：

我國自古以來都是以農立國，通常家庭均以親子為中心，特別強調在一家之內，子必從父，幼必從長，所謂：「孝悌也者，其為仁之本歟。」這種傳統的價值觀，清楚地說明了家庭成員間具有的密切關係及其相對應之權利與義務。這些都是以孔孟儒家思想為治家哲學，重於父權體系，以子孫延續生命的複式家庭與絕對服從的孝道為核心，並在宗教、經濟、婚姻等各方面都具有功能，而將家族成員緊密地結合在一起。²

上段引文中，說到以孔孟儒家思想為治家哲學，強調父權與絕對服從的孝道、子必從父，幼必從長等觀念，放到《論語》、《孟子》中看，幾乎都很難成立，例如孟子就說過父子間相處，「父子之間不責善。責善則離，離則不祥莫大焉。」³五倫中，父子這一倫的原則也是強調「父子有親」的「親」的原則，基本上是不以絕對服從為孝道核心的，而流俗所論如此。因此在這「婚姻與家庭」傳統文化失語時代，應當予以補足。

當代新儒家的時代課題是甚麼？當代新儒學「新」之所以為「新」何在？一般學界皆採取蔡仁厚先生的看法，有三點——「道統的光大，重建生命學問」、「政統的繼續，完成民主建國」與「學統的開出，轉出知識之學」。⁴除此之外，是否還有其他呢？李澤厚、龔鵬程、曾昭旭等先生都提出他們的觀察，他們一致認為「情欲」和「愛情學」都是當代儒學很重要的發展面向。⁵而唐君毅先生在愛情學、家庭理論皆有論述，在此可以提供討論的資源。

台灣地區目前離婚率已近三成，全球第二，僅低於美國。單親家庭戶數在主計處107年公布105年度已達853,461戶，⁶對台灣社會影響甚大。近日周遊李朝永外遇問題、何守正小嫻離婚問題都甚囂塵上，愛情婚姻家庭問題甚為嚴重，幾乎已達唐君毅先生所說的「婚姻關係之紊亂、家庭意識之崩壞」境地。⁷以解脫輪迴為主要目的的佛學、佛教也發現此點，學者也為文討論佛教的婚姻觀。其他宗

² 王以仁，《婚姻與家庭》，台北：心理出版社，2010.6，頁6。

³ 《孟子·離婁上》，見朱熹注，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983，頁284。

⁴ 蔡仁厚，《新儒家的精神方向》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁19-29。

⁵ 參李澤厚等，〈儒學第三期的三十年〉，《開放時代》2008年第1期，頁47。李澤厚的「情本論」以至於論述「樂感文化」，用意皆在於此。所論甚多，今舉其一，參李澤厚，《華夏美學》，尤其是第四、六章，收入李澤厚，《美學三書》，合肥：安徽文藝出版社，1999。龔鵬程先生意見參龔鵬程，〈儒家的性學與心性之學〉，收入龔鵬程，《儒學反思錄》，臺北：臺灣學生書局，2001，頁194。曾昭旭先生意見參曾昭旭，〈論以愛情為本的現代新儒教〉，收入曾昭旭，《良心教與人文教》，臺北：臺灣商務印書館，2003，頁82-92。

⁶ 此不包括隔代教養的家庭，參行政院性別平等會網頁

https://www.gender.gov.tw/gecdb/Stat_Statistics_Query.aspx?sn=ggIwOmCyJPzbdP5QZTUMQ%3d%3d&statsn=iGJRpsNX45yniGDj%2bwIueQ%3d%3d&d=194q2o4%2botzoYO%2b8OAMYew%3d%3d 2018.10.7 查詢。

⁷ 參唐君毅，〈家庭國家天下之觀念再建立序論〉，收入唐君毅，《中華人文與當今世界補編》(下)，臺北：臺灣學生書局，1988，頁156。

教亦然。⁸儒學為經世之學，如果目前有人有愛情婚姻家庭問題，求助於儒學，儒學在當今世界，做為「哲學諮商」的某種可能性，正應該起其經世的任務，也是外王學應該著力的方向。⁹

當代新儒家的文化理論為返本開新論，文化的創新要奠基在傳統的基礎上，如此才不會無本而立不住。¹⁰在返本開新理論下，如何開創儒家新的有經有權的婚姻理論(例如同性婚姻、伴侶家庭等議題)，將是這時代要面對和處理的課題。

唐先生的婚姻理論建立在他的精神哲學上，由此往前涵蓋愛情理論，往後包含家庭理論，這方面他的論述和一般討論婚姻議題一樣，是將愛情、婚姻、家庭放在一起討論，然後按照時間上的邏輯關係先後處理愛情、婚姻、家庭理論。國內關於「婚姻與家庭」、「家庭心理學」普遍使用的教科書，如王以仁、David Knox & Caroline Schacht都是這樣處理。¹¹不過他們都是一本書的篇幅來論述，本文限於篇幅，先以唐君毅先生的婚姻理論，作為當下台灣婚姻理論研究的出發點，先做一些奠基的基礎研究。

二、唐君毅愛情婚姻家庭理論之主軸：精神必然表現原則

關於唐先生的愛情婚姻家庭理論，筆者在之前已經做了些先導研究，但僅限於愛情部分，¹²本文在此基礎上，繼續論述其婚姻理論部分。

唐先生一生有幾個經驗對他影響很大，其中一個經驗是他哲學思考的基源問

⁸ 參陳美華，〈佛教的婚姻觀—以《阿含經》為主論〉，《中華佛學學報》16期，200309，頁24-70。許鶴齡，〈從佛化婚禮看人間佛教的婚姻倫理〉，《哲學與文化》33卷12期，200612，頁117-138。黃懷秋，〈聖經之婚姻觀念、制度與教導：女性神學的解讀〉，《新世紀宗教研究》1卷1期，200209，頁1-31。

⁹ 以「婚前協談」、「婚前輔導」而言，在心理諮商界、基督教界都很強調，參謝文宜，〈從國內將婚伴侶的婚姻承諾談婚前教育〉，《諮商輔導學報》13期，2005.12，頁39-58。梁景龍，〈牧會關顧中的婚前輔導（上）〉，《道雜誌》22期，2004.10，頁50-53。林杏霞，〈今生有約——談婚前輔導與教育〉，《新使者》43期，1997.12，頁46-48。基督教很認真的推婚前協談，協談的主題有婚姻期待/婚姻滿意度、理想化程度、個性問題、分享溝通、衝突解決、財務管理、休閒活動、性愛期待、子女教養、親友關係、角色關係和宗教信仰。參台灣國際基督教會網頁<https://www.taiwanchurch.org.tw/marriage/> 2018.10.7 查詢。儒學很重視婚姻家庭，但在這部分幾乎沒有聲音。

¹⁰ 參考王雪卿，《唐君毅文化哲學析論》，台北：花木蘭出版社，2010。第四章〈返本開新說〉，頁47-68。

¹¹ 參其目錄即可得知，王以仁，《婚姻與家庭》，台北：心理出版社，2010。David Knox & Caroline Schacht 著、金梓等譯，《情愛關係中的選擇——婚姻家庭社會學入門》，北京：北京大學出版社，2009。王以仁《婚姻與家庭》主要目錄為：

第一篇 認識家庭與婚姻，包含愛情本質、發展、失戀與復原力、婚姻與家庭的定義、類型、功能，及家人代間的互動問題。

第二篇 婚姻與家庭發生的問題，包含家庭中的壓力、危機、衝突與因應；權力分配、家事分工；外遇、分居、離婚與再婚議題。

第三篇 婚姻、家庭的互動溝通與調適，包含家人間的互動溝通，尤其是夫妻間；伴侶治療、家族治療的基本觀念。

¹² 參廖俊裕，〈從愛情到靈魂——論唐君毅的愛情神秘主義〉，《天府新論》2014年第6期，2014.11，頁33-43。廖俊裕，〈論唐君毅的愛情病理學〉，《鵝湖》514期，2018.4，頁6-19。

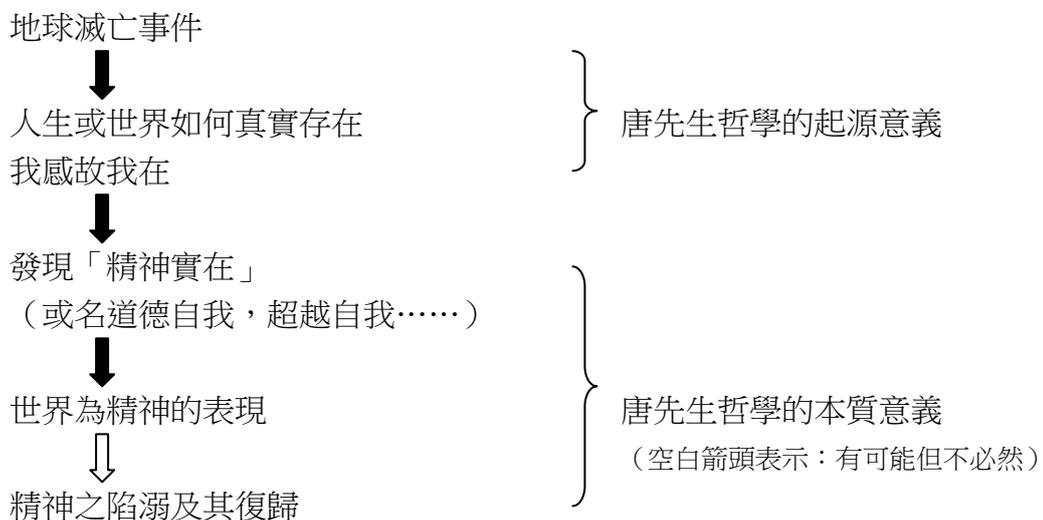
題之起源，就是他在六、七歲時，父親迪風公跟他說了一個故事，即科學預言，將來太陽光熱會慢慢黯淡消失，地球也將滅亡，當時會只剩下一個人帶著一隻狗，默默等待世界末日。迪風公說完這個故事後，過來幾天，下雨過後，土地曝曬而裂，竟引起唐先生聯想到地球是否要裂開了，於是世界存在本身有沒有價值？有沒有一個不會毀壞的東西？等等問題就在他心中一直盤旋。唐先生說：

聽這個故事到今六十年了，我總擺在心中……對我個人思想的影響很大。

13

從這個人生或世界的虛幻感中，他做種種思索，以解除此虛幻感，唐先生後來成為一儒者，或人文主義者，皆是由此而產生的。

其思想過程如下：



凡唐先生所論的一切莫不由此以發展之。唐先生在找一個不會毀壞的東西，他找了，他在哪裡找到呢？他在「真經驗」、「又是情又是理的東西」、「情理合一的經驗」中找到。他說：

真經驗是思想學問的背景。……我後來的許多思想，可以說是環繞自己的真經驗。……我的哲學中，宇宙也好，人生也好，最後的東西是什麼呢？是一個又是情又是理的東西，不是情、理兩個，情的普遍化是理，理的具體化是情。……我後來的思想就是回顧這種我曾經自己親自受過的經驗，去說明這種經驗。說這種經驗完全是經驗主義所說的個別的經驗，我想也

¹³ 引文見〈民國初年的學風與我學哲學的經過〉一文，參唐君毅，《中華人文與當今世界補編》上冊，臺北：臺灣學生書局，1988，頁 376-377。此事唐先生提及之次數頗多，如：《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁 18，如《生命存在與心靈境界》下，臺北：臺灣學生書局，1988，頁 467、《人文精神之重建》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁 566 等，可知其重要性。

不是，我想是個情理合一的經驗。我思想就是要去說明這個東西。¹⁴

唐先生在「真經驗」中當中找到了不死、不會毀壞的東西，因此他的基源問題得到解決，這世界確實是有不毀壞的東西就在情理合一的經驗中，但又不是經驗主義的個別經驗。經驗主義的個別經驗屬感官經驗，變動不居，沒有普遍永恆性，因此不能解決死亡毀壞的問題。這「真經驗」是一惻怛的仁體顯現。¹⁵就是一種精神實在。精神實在之名有多種：道德自我、道德理性、超越自我、宇宙靈魂、世界主宰、生命本體、精神實在、神之自身、原始之太一，……。¹⁶

唐君毅先生愛情婚姻理論，便直接由此宇宙靈魂、精神實在、生命本體出發。由「精神必然表現原則」說明精神實在、宇宙靈魂會創造價值、客觀化為萬物，唐先生作為一位儒者，肯定世界的價值自不在話下，但由此再論述萬物有回歸生命本源、本體之精神實在的存在本質，他說：

一切存在來自那無窮無際、絕對完美、真實不虛、永遠常住、無形無象、先天地生的**生命本體、精神實在、世界主宰、宇宙靈魂、神之自身**——那原始之太一。一切存在也還要求復歸於那原始之太一。一切存在是多，而要還歸於原始之太一之一。這便是一切存在之活動共同遵循之律則。於是一切存在都要想破除它存在之限制，而求與其它存在交感流通，而互相溶融，各自超越它有限的自己。然而一切存在中，只有人類才能真正自覺的要求破除他存在之限制，而自覺的渴慕無限。所以只有人類才能真實現無限的生命意義，領略無限的精神意味，要求與世界之主宰、宇宙之靈魂**冥合無間**，還歸於原始之太一。但是人類憑藉什麼以還歸於那原始之太一？這就是人類自內心流出之源源不息生生不已**綿綿不斷浩浩不窮之愛**。¹⁷

以上是唐先生愛情婚姻家庭理論的總綱，**身體的產生是從精神到物質**。人的活動是從身體到精神實在、宇宙靈魂。這段總綱中，我們可以看到幾個唐先生念茲在茲的重點：世界是精神實在、生命本體、原始太一的呈現；而萬物的存在(包含人)的本質就是回歸這生命本體的原始太一、精神實在。人就是透過愛來破除存在的限制，超越有限、體證無限，來與生命本體冥合無間，透過合一以達太一。這種冥合無間表現在情愛上面隨著生命的發展，有其深淺的不同，因此會展開一個歷程的存在，唐先生由此論述愛情產生的基本現象，就是性衝動，由此來檢別和流俗認為愛情建立在性本能上的不足，也說明唯物論在此的謬誤。性衝動是在不明瞭性的意義時才是性衝動，明瞭理解後，他就是我們突破自身障礙與他人合

¹⁴ 參唐君毅，《中華人文與當今世界補編》上冊，臺北：臺灣學生書局，1988，頁 386-387。

¹⁵ 《生命存在與心靈境界》下，臺北：臺灣學生書局，1988，頁 467

¹⁶ 參廖俊裕，〈論唐君毅哲學的合法性起點與發展性〉，收入廖俊裕，《自我真實存在的歷程——唐君毅《生命存在與心靈境界》之研究》，台北：花木蘭出版社，2010，頁 116-117。在《愛情之福音》中，唐先生用了「生命本體、精神實在、世界主宰、宇宙靈魂、神之自身——那原始之太一」來表達，參唐君毅，《愛情之福音》，臺北：臺灣學生書局，1991，頁 6。

¹⁷ 唐君毅，《愛情之福音》，頁 6-7。

一的管道，以實證回歸生命本體，超越有限、體驗無限之經驗。¹⁸

三、婚姻的意義：客觀的愛

在目前婚姻離婚率已經達到三對夫妻有一對離婚的狀況下，可以想像，剩下的兩對也許有一對正在考慮要不要離婚，婚姻的神聖性(或說還有甚麼神聖性)似乎是不需討論的課題。有關離婚的理論，留待下一節討論。令我們訝異的是，如果我們去考慮婚姻的本質意義時，會發現很多學者是不措意於此的，而僅僅是很粗淺的生命現象之表露陳述。而這正是唐君毅所重視的。

也在大學任教的楊士毅先生曾撰有《愛·婚姻·家庭》，就書名來看，和本論文有直接相關性，當我們去探索其討論婚姻的本質與意義時，發現是有所闕如的。¹⁹目前學術界上常用一種稱為愛情外行的相關研究，就是愛情的本質眾說紛紜，各大思想家說得也不同，那就捨棄這方面的討論，直接就大學生或普羅大眾對愛情的籠統概念來做問卷施測，而得到一般人的愛情態度、愛情分類等行為反應。²⁰

或者另外一種方式，性與婚姻關係的直接連結，如李文獻先生說：

而各個民族、社會也都存在著這種被認可的性關係，這就是「婚姻」。更言之，婚姻，是指男、女依照各個不同的社會風俗、習慣或法律規定所建立的一種關係，這種關係自古以來每一個社會都有，也都自成一個系統，各有其特色。²¹

李文獻先生的說法是通常所見的說法，康德也是如此，康德對婚姻的定義：「婚姻就是兩個不同性別的人，為了終身互相佔有對方的性器官而產生的結合體」。²²純從性的佔有上來立論。引文中，直接說明婚姻就是「被認可的性關係」，這種觀點下，結婚一個很大的作用就是可以發生性行為了。所以婚前性行為在傳統古典的年代確實是個可以討論的議題。但時代進入了後現代社會，這個婚姻的意義也就無實質意義。美國學者David Knox & Caroline Schacht也發現了此點：

當我們把婚姻描述成兩個異性成年人管理他們的經濟和性行為的法律合

¹⁸ 本文的重點是在論述唐君毅先生的婚姻理論，因此婚姻前面歷程的情愛、擁抱、性、戀愛等意義探討僅點到為主，目的是要引出下面的婚姻理論，相關論述可參考廖俊裕，〈從愛情到靈魂——論唐君毅的愛情神秘主義〉、〈論唐君毅的愛情病理學〉。

¹⁹ 楊士毅，《愛·婚姻·家庭——差異·衝突與和諧》，台北：揚智文化公司，1996。參考其目錄即可得知，第二、三章為婚前篇(一)(二)，第四章接著就是婚後篇，通書沒有討論何謂婚姻。也在大學任教的王以仁先生《婚姻與家庭》關於婚姻的意義的處理也是很有意思的。

²⁰ 參 Robert J. Steinberg、Karin Sternberg 著、李朝旭等譯，《愛情心理學》，北京：世界圖書出版公司，2010，頁 247-248。

²¹ 李文獻，〈台灣漢人社會的婚姻類型探討〉，《桃園創新學報》34 期，2014.12，頁 311。

²² 參康德著、沈叔平譯，《法的形而上學原理》，北京：商務印書館，1991，頁 95。

同。但是，美國人通常把婚姻看做是更加個人化而非法律的範疇。²³

這段意見中，David Knox & Caroline Schacht已經發現用「被認可的性行為」來解釋婚姻的意義其實是不足的，除了性行為的法律契約，還包括有兩人共同認可的經濟行為，這就比康德或李文獻先生單從性行為的合法化來看婚姻又多了些規範。但他們認為現在的美國人看待婚姻觀念已經轉變了。他們強調美國人現在的婚姻看法已非法律的範疇所能約定限制了。在李文獻先生上段引文中，說了很重要的一個現象，每個社會都會有一個合乎該社會的風俗、習慣和法律規定的婚姻制度，這才是關鍵點，那就是說，這時候的婚姻概念一定有客觀性這個因素，而客觀性的強制展現就是法律位階上的強制力量，所以才說，每個社會都有合乎該社會的風俗習慣和法律的婚姻制度，雖然其中的制度都是不同。從這裏來看，現行美國也是有其法律位階的婚姻制度，David Knox & Caroline Schacht的說法「美國人通常把婚姻看做是更加個人化而非法律的範疇」是有問題的，因為還是有其法律的範疇，只是更加個人化些，要修正成「美國人通常把婚姻看做是更加個人化而不僅僅是法律的範疇」，這種更加個人化些是甚麼意思？其中的一個含意當是離婚的自由度。

唐先生的婚姻研究，他不是走「愛情外行的相關研究」，因為了解普通人或普遍大學生關於婚姻的看法蠻重要的，但大多數人都這樣看法，不代表他就是不應被檢討、提升的。

唐先生的婚姻理論從愛情延續而來，他秉持著「精神必然表現原則」，愛是兩個獨立人格狀態的個體，跨越彼此限制而互相進入雙方生命的歷程，而實證人我一體，進而與生命本體冥合無間之境界，由合一以達太一。因此當兩人一體感有更深刻的要求實證，要更客觀的必然表現兩人一體，這時候，他們的愛，就會溢出兩個人之外，而創造出一兩人之外的客觀力量來體現更深刻的愛。婚姻是愛的一種表現，唐先生說是「婚姻是男女之愛凝注成的形式」，唐先生說：

婚姻是男女之愛凝注成的形式。

但是婚姻制度存在之根本意義，不是為的保障男女之愛，也不是為避免社會的糾紛，那些只是婚姻制度之附帶的效用。

婚姻的要求，乃依于男女之愛要求永遠繼續，互相構造，而日趨于深細，實現兩人格間。一夫一妻的婚姻制度，把男女關係固定，使有真正心靈之滲透。如我們之把兩鏡之地位固定下，而使它們真能傳輝互瀉。其所以要互守貞操，亦不是依於男女之互相佔有，而是因為必需一鏡對一鏡，乃能映放上彼此之全部的影子，不然則將鏡光交加而錯亂。

人類不是為要保障男女之關係，避免社會的糾紛，而製造出一夫一妻的婚姻制度，以互相限制。乃是因為男女之愛，生于兩人格間要求和諧，和諧

²³ David Knox & Caroline Schacht 著、金梓等譯，《情愛關係中的選擇——婚姻家庭社會學入門》，北京：北京大學出版社，2009，頁 186。

之價值自身要求**絕對的繼續，永遠的表現**于男女兩人格間，所以形成了外表似乎在互相限制的婚姻制度。

假如我們只認識此制度之限制的效用，我們不算了解此制度之積極的價值

。24

這段引文很長，原因是這樣可以很清楚看到唐君毅先生的主張。首先他並不贊成我們看到婚姻都有其法律上的制度來限制婚姻，就把眼光放在限制上。唐先生認為就婚姻是個契約來說，他是個社會制度，這個社會制度有他保障男女的愛、避免社會糾紛的功效，例如上面討論的保障男女性接觸的權利、或者彼此經濟的互相協調支持。從這裡看，唐先生基本上不是只站在社會契約的立場，有如「婚約」兩字中的「約」的意義，這也是民法中「婚姻」章之所為的用意。但這只是婚姻制度附帶的功用。唐先生說這只是此制度的消極價值(「限制的效用」)，而非此制度的「積極的價值」。

所謂積極的價值，正是唐先生智慧獨到之處，他認為男女之愛，身體是一體感愛的表達，從擁抱、接吻、即使到了性行為，從精神要客觀其自己、表現其自己、證明其自己的要求上看，這時愛還只是在兩人之間，一體感的呈現，**一種合一的過程**，也還限制在兩人之間，其客觀性不夠。對於精神必然表現原則來客觀化其自己來說，會繼續深化其一體化的愛情深度，這時的客觀性就會溢出兩者之間，而牽涉更客觀的社會力量，來表現其彼此互相融合的愛(唐先生用「互相構造」)，如此他們的愛，會更「深細」，這裡面有一種唐先生說的「絕對的繼續」的意義。甚麼叫做婚姻具有「絕對的繼續」的意義？就客觀性的精神必然表現來說，如果只是存於當下這個剎那，隨時間流轉，其客觀性當然是不夠的。這時候客觀性之所以有客觀性，就必須有超越當下時間流轉的性質，也就是要把未來包括在裡面了。

綜合以上，在精神必然表現原則的客觀要求下，婚姻是愛的深化、客觀化，在此，婚姻有兩個特色：

1.另一主體力量的介入：就是在兩人之外的社會客觀力量，這第三者的力量，還有其保證性，是兩者愛的互相承諾，保證我愛你，這裡的第三者力量就唐先生引文來說，就是政府的社會制度了，於此我們可以了解婚姻之前的求婚和婚姻，常常是有公開的儀式，為何要公開儀式呢？正是愛情本身的自我客觀性的要求，這就是唐君毅先生強調的積極價值。

2.超越當下：就客觀化其精神下，這客觀性不只當下，還把未來也包括在其中，因此就時間的超越來說，未來彼此也還是互相分享愛的，這時候的婚姻來說是將未來當成愛的禮物與承諾來送給對方，婚姻制度中常常會有遺棄罪也是這個道理。

四、婚姻是愛情墳墓的化解之道

²⁴唐君毅，《人生之體驗》，臺北：臺灣學生書局，1985，頁95-96。

就上小節來說，還有幾個問題還沒解決。第一個問題是上節引文中，唐先生說到「一夫一妻的婚姻制度，把男女關係固定，使有真正心靈之滲透。」這表示唐先生的婚姻理論中，婚姻是使愛情深化、絕對永遠的表現，但是俗諺為何說「婚姻是愛情的墳墓」？

唐先生認為，婚姻是愛情的墳墓，就一般人來說也有其道理存在。唐先生說：

宇宙間的普遍律，是分離的要求結合，而結合的又要求分離。由未婚到結婚是分離要求合一，婚後生活漸漸使彼此感到厭倦，以偶然的衝突，便常會想到願意分離。所以一切人間的夫婦的衝突，遠較未婚的夫婦為多。²⁵

唐先生認為，就自然的普遍律來說，分合合分是自然的。沒結婚想要結婚以求合一，但是結婚後因為更緊密結合，容易感到厭倦，所以偶然的衝突，便讓人容易想要離婚，這也是正常的。不過雖然是正常的，但卻非一定的命運結局，人們還是可以透過婚姻的經營之道來避開這墳墓，而使得婚姻是愛情的另個階段的展開。唐先生認為婚姻是愛情的墳墓之理由是婚姻透過公開的社會制度宣示後，更緊密結合，距離更近，所以會厭倦，因此當下之務就是把距離拉開，有如一般說的「小別勝新婚」的效果，那要如何把距離拉開呢？是真的要兩個人在具體的時空中分離嗎？這又未必，因為身體的距離只是象徵的符號，內在的和諧才是重點，唐先生說：

身體接觸。它們只是象徵之符號。它們只是和諧之價值，要求客觀化具體化，而透露于我們的影子。人們之常須經度此影，他們只為達到「真實」。²⁶

身體是內在精神價值要客觀化、具體化其自己時的象徵，所以內在精神價值是本，身體是末，但「本不貫於末，理想不現實化，內在個人者，不顯為超越個人者，則道德自我不能成就他自己。」²⁷因此末也很重要。末雖然很重要，但根據還是在本，因此如何從本下手才是關鍵，那麼該如何從本下手呢？唐先生說：

敬是一種彼此之尊重，在尊重中，有人格之距離。愛是求人格的合一；敬是保持一種人格之距離。這二者似相矛盾。但是，孩子，世間的東西永遠是相反的才能相成。男女相成，正因為他們相反。愛是求兩人格之合一，但是如果沒有兩獨立的人格，沒有兩也沒有兩合成之一。要有一，必須先

²⁵ 唐君毅，《愛情之福音》，頁 35。

²⁶ 唐君毅，《人生之體驗》，臺北：臺灣學生書局，1985，頁 94。

²⁷ 唐君毅，《文化意識與道德理性》，臺北：臺灣學生書局，1986，自序二，頁 6。

承認兩。所以你必須尊重你的對方，視他為一獨立之人格。……敬似是在對方與我之間，劃出一種距離，這距離之劃出，正是為愛自身之發展，使他所愛的對方成為更值得愛。愛似乎在它自己之外創造出敬來，反隱其自己於敬之後，然而這正是為完成它自己，這是愛與敬間之最深的秘密。²⁸

唐先生在此展現了他的精神哲學辯證發展的特色，相反相成，一中有兩、兩中有一。他認為婚姻之所以是愛情墳墓就是其中的距離沒了，所以容易厭倦，因此關鍵點就是把距離拉開，如何把距離拉開呢？唐先生用「敬」。敬就是尊重對方獨立自主的人格。一中有兩，兩原本就是兩個獨立自主的個體，經過愛情的一體化後，容易「近之則不遜、遠之則怨」，容易因為距離的取消而隨便，而忽略了對方也是一個獨立自主人格的人，原本就是兩個自由的個體，對方原本就沒有義務跟我們分享愛，照顧關懷我們。但敬之後，還隨之而來愛，愛就是把對方拉進來自己的生命，融合成一體之感，於是在愛與敬之間，在既獨立又一體之間，婚姻便不會成為愛情的墳墓，而有日新又新之甜蜜感，這樣就把問題解決了。

五、一瓢即是三千的一夫一妻制

第三小節引文中，唐先生說到「一夫一妻的婚姻制度，把男女關係固定，使有真正心靈之滲透。」他明講一夫一妻的婚姻制度，就唐先生來說，似乎一夫一妻的婚姻制度是愛的深沉表現，但現實上尚有其他婚姻制度：一夫多妻、一妻多夫等，這樣狀況下，一夫一妻的合理性何在？

在此我們從上文已經可以得知唐先生論婚姻是從愛情的深化、客觀化建立其婚姻理論，而一夫多妻、一妻多夫制度在歷史上，常常是因為愛情以外的因素，如經濟、增加子嗣血統延續等理由而產生的，以一妻多夫來說，例如家貧無法支付龐大聘金而採取兄弟共妻制等(如西藏婚姻制度)，²⁹因此底下便只從何以需一夫一妻制的理由立論。

剛剛已說唐先生是從愛情的深化、客觀化來論述婚姻之意義。因此就一夫一妻他也從愛情本身的特色來論述。他說：

當你與人定情時，由無數中擇一。一能代替無數，一便等於無數。真正的定情者當他自無數中擇一時，他對他的對方說：『從今以後，任憑弱水三千，我只取一瓢飲。』這句話尚待修正，因為你真正飲一瓢時，一瓢代替三千，一瓢即是三千。……孩子，你千萬不可從外表上看，說多愛一些人的愛情經驗比愛一人更豐富：真實的道理全不如此。首先你要知道，愛情如光，光分散則所照者廣，光便淡；光集中則照者狹而光強，二者之光量

²⁸ 唐君毅，《愛情之福音》，頁 34-35。

²⁹ 參楊帆、楊成洲，〈在“聖”與“俗”之間：西藏一妻多夫制婚姻問題研究述論〉，《青藏高原論壇》2017.02 期。

是相等的。其次你要知道，分散的愛，不能獲得對方真正的對你愛之愛，集中的愛才能獲得對方的對你愛之愛。……所以，只有愛情物件專一者，才有真正無窮豐富的愛情生活。宇宙的道理真妙，當外表看來愛情物件縮小至小限度時，愛情生活之內容，便可擴充至無窮限度，內外的看法正是相反的。³⁰

唐先生從弱水三千，吾但取一瓢飲入手，來說明從愛情來說，但兩個獨立個體進入愛情歷程以至於婚姻時，這一瓢並非三千分之一，而是一瓢就是三千。這一瓢就是三千顯然不是從量上來說，而是質上來說的。從質上來說，當我們愛上一個人時，整個生命化為思念，常常世界其他人對我們變成不具異性的意義。只有「你/非你」、「妳/非妳」的區分，世界其他事務也常隱沒於愛情對象之下，³¹就此而言，我們可以理解這一瓢即是三千的意義。唐先生後面還繼續用「一即一切、一切即一」的理論來說明兩個光光相映下，愛的無窮豐富。一才能無限，當我們對象是一時，透過這「一」的專一性，才能進入後面無窮無盡的生命本體、精神實在，而跟整個大化合一，至小才能至大。如果兩者後，愛的能量分散，反而無法進入無窮無盡的光光相愛的無限愛的能量的境界，尤其是愛帶來的互相分享關懷，當一對多時，對方生命剛好都要做生命溝通時，要選擇誰呢？因此對象非一時，反而發現生命的有限，而無法無限，因此唐先生才說宇宙的道理真妙，「一能代替無數，一便等於無數。」如此我們可以知道一夫一妻在愛情深化、客觀化上的必然性之所在。

六、離婚為不得已的變道

唐君毅先生被外界尊為當代新儒家、文化保守主義者，但他的愛情學理論並非食古不化，禮教吃人。唐先生認為就愛情的常道發展而言，婚姻的發展既然有社會制度上的客觀意義，因此就其調適而上遂之發展而言，當是以永續發展為原則，但人生充滿變化的，唐先生也不否認有離婚之可能，他說：

吾人所謂夫婦之常道與變道，乃謂夫婦關係以永續為常道，離異為不得已之變道。……男女之間從本能欲出發之愛，通過愛之愛，至道義關係之形成，至道義之限制本能欲，整個是一道德生活之發展歷程。在常態之婚姻，此種發展乃為無間隙而逐步上升者。至堅貞互信而道義關係乃居主位，本能生活即統于道德生活，而夫婦之道即完成。……在今日現實之社會中，以人類心理性格及社會關係之複雜，夫婦固不免有離異之事。離異固不必為不道德，然要是一種不得已，而為一變道。人在通常之情形，皆應遵循常道。在特殊之情形，可行變道。行變道亦有不得已之理由，此理由或

³⁰ 唐君毅，《愛情之福音》，頁 41-43。

³¹ 參唐君毅，《愛情之福音》，頁 52-53。

極為特殊，他人不能瞭解，然吾人良心必自覺此理由之無可疑，乃可行變道。……行變道非即不道，變字無劣義。故強一切之人行常道亦不可。強一切之人行常道，反成不道。動輒責人之行變道為不道，乃刻薄之人也。

32

唐先生自己的婚姻美滿，和唐夫人謝廷光女士鶼鶼情深、白頭偕老，這是大家都知道的事情。不過這也沒有讓他成為冬烘先生。對於離婚來說，唐先生是不反對的，他認為婚姻之初，就婚姻的客觀化人我一體、絕對永恆意義來說，能夠攜子之手、與子偕行、白頭到老，這是夫婦之道的常道。而且這個過程本來就是一個道德自我昇進發展而擴大自我，到夫婦間的一體感之愛的落實到日常生活，因此他是個永續的歷程，這是愛情婚姻之道發展的常道。但他認為「人類心理性格及社會關係」是很複雜的，一定要大家都不能離婚，動不動就責備人不道德，這種人真是刻薄之人，所謂刻薄就是失去同理心、失去人情。唐先生認為在此情況下，離異是不得已的變道，這些離異的理由常常是「不得已」、「極為特殊，他人不能瞭解」，³³因此唐先生竟然只有很簡單的提出一個理由，就可以提出離婚，這個理由就是要離婚者「吾人良心必自覺此理由之無可疑」就可以離婚。唐先生這個理由是對的，但很可能有任意性的後遺症，他沒有訂出一個很明確的條件或狀況，是因為真實的情境來說，只有婚姻中的夫妻才知道，甚至有時一方還不知道另一方為什麼要離婚，舉例來說，如電影《十月圍城》中，甄子丹和老婆結婚六年，成天賭博，後來老婆懷孕，知道甄子丹不能給女兒幸福的生活，瞞著甄子丹懷孕事，而離婚；³⁴又如電影《天下無賊》中劉若英因為懷孕不願當賊，又恐傷了也是賊的劉德華自尊而要和劉德華分手等等，家家有本難念的經，唐先生的方法就是提醒再提醒、慎重在慎重「吾人良心必自覺此理由之無可疑」，其中「無可疑」、「良心自覺」都是很重要的層面。

五、結語

本文的問題意識是在當下社會中，婚姻家庭等課題日益嚴重，做為經世之學的儒學，如何能夠呼應時代問題給予回應。本文立基於當代新儒家第二代大儒唐君毅先生的愛情學理論，先討論在婚姻方面如何有其基礎的研究。

唐先生的愛情學站在生命本體、精神實在有其必然創生價值的基礎上，人應

³² 唐君毅，《文化意識與道德理性》，臺北：臺灣學生書局，1986，頁 69-72。

³³ 真實的世界中，確實也有很多婚後才知道很多真相的案例，例如婚前沒有家暴行為，婚後才有家暴行為者也頗多，參內政部委託簡春安教授所做的研究案《家庭暴力被害人保護方案之初探研究》，2002，參 <https://www.mohw.gov.tw/dl-14526-c3808e2f-1d0d-49a1-9c44-a17e76118856.html>，2018.10.7 查詢。

³⁴ 離婚是否單方提出，就可達到離婚要件而離婚，每個社會制度設計不同。蘇聯和大陸共產政府都實施過「只要單方提出離婚立即准離」，大陸馬上發現軍人受影響很大，馬上改革。蘇聯則發生杯水主義，列寧強烈批判。參李銀河，《中國人的性愛與婚姻》，鄭州：河南人民出版社，1996，頁 243。

跨過彼此界線以求合一回歸生命本體，合一以達太一。這也強烈地表現在情愛上面。

透過精神必然表現原則、人會客觀化其內在以使生命得到實證。這表現在婚姻上，婚姻的意義就不只是社會契約上的行為、消極價值。唐先生看到婚姻在其內在生命實踐上有其社會客觀意義，也有超越時間的絕對性存在。這裡，唐先生看到婚姻的神聖性，而非只是動物性情慾的保障而已。

然後本文討論了婚姻何以會是愛情墳墓之可能，及其化解的方法。他的方法和一般心理學家不同，一般心理學家建議夫妻間偶而吵個架也是不錯蠻有建設性的，還可以拉大距離增加感情。唐先生用的方法不是吵架，而是用「敬」來把對方的距離拉開，尊重對方為一獨立自主個體，然用愛來合一，如此既獨立又合一，既有愛又有敬，便不會有愛情是墳墓之感。

唐先生用「弱水三千，吾但取一瓢飲，一瓢即是三千」來說明一夫一妻是合理的婚姻制度。

最後唐先生同意離婚的存在，但要很慎重的經過良心的自覺。

在此基礎上，接下來，我們可以立基唐先生的婚姻學，對於婚姻中的歧出現象，如婚外情等問題，或和其他婚姻學者的意見對比討論，以實踐當代儒家的時代任務。

參考文獻：

David Knox & Caroline Schacht 著、金梓等譯，《情愛關係中的選擇——婚姻家庭社會學入門》，北京：北京大學出版社，2009

<http://cliglobal.org/files/fliers/may09class.pdf> 2018.1.1查詢。

<http://std.nhu.edu.tw/PersonnelSystem/TCourseProgram/ShowProgram?SemCourseID=000345972018.10.7>查詢。

https://www.gender ey.gov.tw/gecdb/Stat_Statistics_Query.aspx?sn=ggIwOmCyJPzbdaP5QZTUMQ%3d%3d&statsn=iGJRpsNX45yniGDj%2bw1ueQ%3d%3d&d=194q2o4%2botzoYO%2b8OAMYew%3d%3d 2018.10.7查詢。

<https://www.mohw.gov.tw/dl-14526-c3808e2f-1d0d-49a1-9c44-a17e76118856.html>， 2018.10.7查詢。

Robert J.Steinberg、Karin Sternberg 著、李朝旭等譯，《愛情心理學》，北京：世界圖書出版公司，2010

王以仁，《婚姻與家庭》，台北：心理出版社，2010.6

王雪卿，《唐君毅文化哲學析論》，台北：花木蘭出版社，2010

朱熹注，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983

李文獻，〈台灣漢人社會的婚姻類型探討〉，《桃園創新學報》34期，2014.12

李銀河，《中國人的性愛與婚姻》，鄭州：河南人民出版社，1996

- 李澤厚，《美學三書》，合肥：安徽文藝出版社，1999
- 李澤厚等，〈儒學第三期的三十年〉，《開放時代》2008年第1期
- 林杏霞，〈今生有約——談婚前輔導與教育〉，《新使者》43期，1997.12
- 唐君毅，《人文精神之重建》，臺北：臺灣學生書局，1984
- 唐君毅，《人生之體驗》，臺北：臺灣學生書局，1985
- 唐君毅，《中華人文與當今世界補編》(下)，臺北：臺灣學生書局，1988
- 唐君毅，《中華人文與當今世界補編》上冊，臺北：臺灣學生書局，1988
- 唐君毅，《文化意識與道德理性》，臺北：臺灣學生書局，1986
- 唐君毅，《文化意識與道德理性》，臺北：臺灣學生書局，1986
- 唐君毅，《生命存在與心靈境界》下，臺北：臺灣學生書局，1988
- 唐君毅，《致廷光書》，臺北：臺灣學生書局，1984
- 唐君毅，《愛情之福音》，臺北：臺灣學生書局，1991
- 康德著、沈叔平譯，《法的形而上學原理》，北京：商務印書館，1991
- 梁景龍，〈牧會關顧中的婚前輔導（上）〉，《道雜誌》22期，2004.10
- 許鶴齡，〈從佛化婚禮看人間佛教的婚姻倫理〉，《哲學與文化》33卷12期，2006.12
- 黃懷秋，〈聖經之婚姻觀念、制度與教導：女性神學的解讀〉，《新世紀宗教研究》1卷1期，2002.09
- 陳美華，〈佛教的婚姻觀——以《阿含經》為主論〉，《中華佛學學報》16期，2003.09
- 曾昭旭，《良心教與人文教》，臺北：臺灣商務印書館，2003
- 楊士毅，《愛婚姻家庭——差異·衝突與和諧》，台北：揚智文化公司，1996
- 楊帆、楊成洲，〈在“聖”與“俗”之間：西藏一妻多夫制婚姻問題研究述論〉，《青藏高原論壇》2017.02期。
- 廖俊裕，〈從愛情到靈魂——論唐君毅的愛情神秘主義〉，《天府新論》2014年第6期，2014.11
- 廖俊裕，〈論唐君毅的愛情病理學〉，《鵝湖》514期，2018.4
- 廖俊裕，〈論唐君毅哲學的合法性起點與發展性〉，收入廖俊裕，《自我真實存在的歷程——唐君毅《生命存在與心靈境界》之研究》，台北：花木蘭出版社，2010
- 蔡仁厚，《新儒家的精神方向》，臺北：臺灣學生書局，1984
- 謝文宜，〈從國內將婚伴侶的婚姻承諾談婚前教育〉，《諮商輔導學報》13期，2005.12
- 龔鵬程，《儒學反思錄》，臺北：臺灣學生書局，2001