

燕京宗教學院小叢書第三種

# 220 道德的探險

吳雷川  
署端

燕京宗教學院小叢書

編審者 哲學博士

神學博士 劉廷芳

文學博士、神學士 趙紫宸

出版期——民國二十一年二月十五日  
第一版——一  
定價——大洋肆毛  
發行者——燕京大學宗教學院

252.2

施

一冊

1687

# 道德的探險

——一個基督徒的兩性道德觀——

原著者 施繼德

神學博士  
英國牛津大學教授

譯述者 劉廷芳

哲學博士 神學博士  
燕京大學教授



# 本書目錄

## 卷頭言

### 第一篇 尋道德

第一章 奴隸的道德

第二章 尼采與禱理斯

第三章 基督的倫理

### 第二篇 法典與試驗

第一章 什麼是道德

第二章 實驗與探險

### 第三篇 性的倫理

第一章 研究的困難

第二章 兩性與『太步』

道德的探險 本書目錄



第三章 婚姻與離婚

第四章 浪漫的與肉體的

第五章 清潔與昇華

第六章 娼妓

第七章 理想的標準與實行

## 卷頭言

英國牛津大學皇后學院教授施繼德 Canon B. H. Streeter 博士是英國聖公會當代著名的一位學者。他的著述在歐美很負時譽。他的四福音考據是經學中一部有權威的作品。他的眞體論是十年來宗教哲學中受人歡迎的一部著作。他的上古教會制度考會引起各宗派研究典制者的嚴重注意。他提倡宗教學者的小團契，用退修的集會各人供獻論文研究討論，將討論的結果發表刊行。由他主任編輯成書者有祈禱論、不朽論，聖靈論，都風行一時。由他人主任編輯的，有牛津大學和合福音的研究，與重訂與復一等書，也都是重要的貢獻。

一九二九年他來亞東中日各國講學。他在中國的演講曾由趙紫宸博士筆述刊行。趙君也曾把聖經大辭書中他所著的一篇前三福音論譯成單行本子，爲燕京宗教學院小叢書第壹種。眞體論亦曾由沈嗣莊先生譯述。本書是他的著作中，華文譯本的第四種了。

本書在英文原著有兩種刊行本。第一種刊行本是包含在探險論中。該書也是一種團契討論結果的刊物。全書共有六卷，本書是第三卷。第二種刊行本是本書的單行本。

本書的原名是道德的探險。Moral Adventure 所討論的內容是兩性的道德問題。他的結論與基督教普通所主張的貞操主義相合，但他討論的態度，方法，與立論中有好幾點，比一般教會學者的主張新穎得多，頗有大胆無畏的精神與魄力。我覺得有三種人應當看這本書。

(1) 凡覺得基督教的兩性觀不合現代潮流者，當讀此書，重新考慮一番。

(2) 凡對於基督教兩性觀不大明瞭者，當讀此書，可以見當代教會學者一個代表的主張。

(3) 對於兩性問題有困難者，當讀此書。因為本書雖然不是一種完備的兩性問題指導書，却是一篇很有經驗的言論。

著者是一個很喜歡用『幽默』筆法的人。英人的『幽默』却是不易譯成華文。我未能多下工夫，把原著中可喜的筆意達出來，是一點對於讀者要道歉之處。

譯稿大部分曾在真理與生命月刊上發表，隨譯隨刊，本書即由月刊原版添應而積成的，因此未得經過詳細的修改。我是主張「述而不譯」的人，這本書脫稿後，自己覺得述得太拘謹，不能十分流暢。然而因此華文與原文意義却接近些。但疎忽之處，知所不免，讀者賜教，當竭誠歡迎，他日若有再版的需要時，當據以修正。付印校對與編註，尤其是原註，很得力於吾友吳君其瑞的帮助，謹此致謝。

一九三二，一，六。劉廷芳

燕京

道德的探險  
卷頭言

施基  
德著

## 道德的探險

劉廷芳譯

### 第一篇 尋道德

#### 第一章 奴隸的道德

第四世紀時，康士坦丁<sup>註二</sup>王信奉基督教，信教成爲一種時髦風尚。第十九世紀，生物學家達爾文<sup>註一</sup>否認基督教若干信條，反對信條，也成爲一種風尚，幾乎比從前奉教更時髦。達爾文可算在無意之中，取消了康士坦丁之工作。但是反對信條之結果，利弊各半。因爲一千五百年來，歐洲幾乎長在恐懼之中，地獄的火焰，與惱怒之神，常驚擾人心。這兩樣便是一幅末日審判圖。直接是從猶太教傳流下來。根本恐怕還是發源於波斯火神教。這怕審判末日，與地獄之觀念，造成一種懼怕的宗教。自然的結果是造成一種「求穩當爲先」<sup>註三</sup>的處世哲學。教會因此——雖然沒有完全的，却已差不多——傳佈一種「奴隸的道德」<sup>註四</sup>。雖然如此，耶穌基督的言行，如清夜之鐘聲，宣召人作道德的探險。這種宣召，雖十分可怕之火焰的地獄門，也關不住他。

到了文藝復興的時代，這種懼怕，似乎停止了。人的精神，從囚屋中放出，激烈的去作生活的種種試驗。在科學與藝術兩方面試驗的田地，是十分饒沃，也十分有建設的價值。因爲——這文藝復興的運動，自己看清楚一種目標。但是從道德一方面說來，這實驗完全是一種消極的反抗。文藝復興，並不是如許多人所說：「一種歐洲非基督教的舊宗教復興。」<sup>註五</sup>從道德方面說，他不過是「無宗旨」而已。因爲若說歐洲舊教的人罷，大多數希臘與羅馬的大著作家，都十分注意道德問題。雖然他們道德的看法，與基督是很不相同的。譬如羅馬詩人霍來思，<sup>註六</sup>他平常提倡人當及時行樂，不汲汲乎顧念明朝。這是因爲他對當時社會間過于嚴重的空氣，覺得應當有這種教訓，於是乎作一反抗而已。代表文藝復興時代的態度，完全與這不同。研究文藝復興期的歷史專家薛蒙子曾說：<sup>註七</sup>『能代表這時代的精神的書，可稱是意大利人彭佛奴多吉利尼的自傳。』我們若讀這書，覺得他毫無分別善惡的能力，可說是像一個未食智果以前之亞當一般。那歐洲舊宗教的詩人能爲了『我見善而心避我行

却隨惡。<sup>註九</sup>』而痛哭，吉利尼却根本上不能從道德的感覺上分別出善惡來。從道德一方面看來，文藝復興，是一種無深見無目標的探險，爲了這個緣故，他在道德方面是失敗了。

但是另一方面，人到底不能專靠飲食而生，就是專靠藝術，也不能生活，因此文藝復興以後，免不了隨之發生一種「道德復興」。而這道德復興，却成爲一種保守式的反動，少有新鮮的實驗。

基督教抗羅宗<sup>註十</sup>（即俗稱新教，或耶穌教，）的事業，因然是一種道德範圍內的實驗。他把靈魂的操練場，從寺院中遷到市場中去。他看見在政治場中，與商場中，服事神的機會，不少于在殿宇之中。他因此開闢了可能的道路：把中世紀的道德的價值，完全重新估定之。但是這種重估的工作，在抗羅宗的領袖心中，很少有清楚的意望。他們參與這種工作的理由，不是說這種工作本身有何價值，是說這種工作可用爲鍛鍊靈性的一種工具而已。抗羅宗的運動，從道德方面看來，與羅馬宗內

部所發生，反對新教的改革運動而起的運動，所成的組織耶穌會，差不多。他是一種道德的反動，從文藝復興運動的入世觀回到中世紀的出世觀。路德馬丁也說：『這世界是一個病夫，希望神快點結果了他。』<sup>註十一</sup>

基督教的處世哲學，可以不必『否認世界』而可以改造世界。這種觀念，當時還未曾清楚的製成方式，我們有時幾乎忘了這種觀念，直到二十世紀，方才算是擴。這都不足為奇。因為過量的懼怕，枯竭了探險的精神。改革的教會，與中古時代及改革以前的羅馬教會，都是從超自然界的酷獄室中，求最高的行為標準。英國羅馬教大方正主教邁寧氏<sup>註十二</sup>，原來是一個新教徒，後來重歸羅馬教的。他回顧他兒童時代為新教徒的生活，曾表示他感激之心，說他所得的教訓，至少也有：

烈火與硫磺盛燒的湖，從未曾在我記憶失蹤。地獄的觀念，是有權力的，很清楚的真理。他是促我前進，管束我行為的原動力。我受他的利益多極了，

恐怕未到天地末日之前。不能完全知道的。<sup>原註一</sup>

在今日這重雲霧，已經揭開了。科學的發明，歷史的研究法，人類心境的變化，雖是微妙，却是進步的。漸漸的將中古地獄的觀念，在大多數人的心目中，化爲可笑的、不道德的一個觀念了。原注二無論誰，曾嚴重的對於『來世生活』下一番考慮的，固然不能片刻假定來世的生活——倘若有一個來生——大家都是一樣，不問今世的生活是高尙的，或是卑鄙的。『死後有來生，』所以成爲信仰的緣故，就是因爲這樣的信仰，可以做一種信仰的前題，使人信宇宙是道德的。不信死後有來生，便不易信宇宙是道德的。在一個有道德的宇宙中，公道的與不公道的，決不可受同樣的待遇。擇善擇惡，去取是分明的。倘若擇善擇惡，結果都無永久的意義，簡直是把這分明的選擇，弄得虛無失實了。

今日也有神學家說：倘若我們承認了上文所說的，我們已承信『地獄論』信條的要旨了。這樣看法，是不對的。宗教與倫理學，是注意性質的。因此無論那一句話講宗教與道德的主張，都是由想象的要素，決定他所傳述的真理是那一種的真理

，也決定所傳述的包含多少真理。因為心象的要素，能決定一個主張中所包含之情感的內容。因此我們說『慎擇的行為，是有永久的影響的』，這樣的信條，與『地獄火燄』的信條，是不相同的。一句話有什麼意義，要看他在人心起什麼反應。因此這種相似的信條，必須要在聽者之心，發生完全同樣的反應；才可算為一樣的信條。『擇善擇惡，有永久的關係』，是一個信條。倘若能實行他，只能使人起更嚴重的態度。傳統的『地獄』，也是一個信條。但這信條，只能使人胆小懼怕，或是使人起鄙夷譏諷之心，這兩種反應所造成的心境，不見得能有道德上的創造力。

我並不是說在道德的訓練上，沒有懼怕的地位。倘若某種作為的結果，是很可怕的，那末最好是讓人先知道。人是需要繼續的提醒，纔能記得「紀律的統治」<sup>註十三</sup>，因果的絲毫不爽。在自然界上，無處可免，在道德行為界上，也無例外。我個人一言一行都是造因，發動了一大串的結果。無論這些結果是好，是壞，但他影響所及是很遠的，遠出我個人知能所及。一行一念，在我心中，多留片刻，都在我人格上

，發生精微的變化。我做的事，我想的念頭，定了我成何等的人。我是何等的人，便有何等仇敵，何等朋友，見何等機會，錯過了何等機會，做何等事能成功，做何等事必失敗，爲好爲壞，『品行便是命運』。一個人作道德的選擇，若選擇的是對的，是正義的，結果必是光榮，若選擇是不對的，違反正義的，結果必生慘劇。無論誰，凡是看見過法治的威權，在個人人格上，或社會生命上所發生的效果——不論是生力，或是破壞，——沒有不明瞭這一點的。原註三單單一死，不能化惡人爲善人。我們必須擬信，倘若人格在人死後還存在，必受這世的經驗的影響；或是更豐富，或是受損害。『道德的選擇，有永久的結果』，這樣真理，宣教師儘可傳佈。但是『地獄』是粗鄙的神話，野蠻時代可以代表的重要的真理，教訓人民。在今日地獄不僅不能使人明瞭這真理，反要使人失却注意這樣真理的可能了。

講地獄火炤的說教，不時髦已久了。宣教師多少都覺得一點，以爲這種說教，縱使不是實在反道德的宣傳，至少是無功效的宣傳。然對於根本原則，大家却不很

普遍的看清楚。這原則就是：就幾百年來在講經台上所宣傳的一種道德，基礎造在懼怕的心理上，現代必須另尋新基礎，否則要被淘汰了。

風俗與習慣，有束縛人的力量，使人有惰性不願改革求進。一二世紀以內，我們被這種惰性所拘束，大多數的人，或者仍在舊式宣傳權力之下。然而在現代，不管是好是壞，因襲的傳說註十六不能專靠本身的資格，有什麼力量，一種主張，決不能單單因為是遺傳，便有什麼威望。一個民族中，無論那一樣主張，倘若當代學者把他當做忌諱看，並且教人把他看為忌諱，決不能用他做民族道德的基礎。民族道德，必得建設在一種原則上。這樣的原則，必須是清楚的，必須是廣涵的。註十四

## 第二章 尼采與謫理斯

最近五十年有好幾點很像歐洲文化復興的一個時期。相同各點中，不能看為不重要的，就是：這是一個道德觀念謀叛的時期。然而道德若倚賴反叛的人生，是不能持久的，不過幾時，是要使人厭棄的。這一點和從前一樣。不過把現代和文化復

與時代兩相比較，有一點不同之處。這就是：現代是對於道德很有興趣。

譬如說尼采<sup>註十七</sup>，他是反叛潮流中文壇上的一員大將。然而他關心的問題，是道德的改造。他破壞，然而他破壞的理由，是要因破壞而建設。他說：

『我們向前看，看見許多可怕的事。一個極混亂的時代。樣樣都如液體一樣。

沒有一樣事物有他自己的價值。沒有一件事物，說「你不應當」。這樣的狀況是忍不

住的。我們必須極力反對創造這種破壞的現象。對於這些毫無歸宿的目標，我們必

須反對一種目標，就是——創造這樣現狀的目標……爲這個緣故，目標是目下極大

的需要，比從前一切時期，都更重要。此外一種極大的需要便是愛，新的愛。』<sup>原註四</sup>

從尼采看來，倘若沒有分明達到的宗旨，沒有固定的理想標準，生活便是無用

了。尼采最不肯認爲滿意的，就是：「今天吃喝，明天要死了」這種放任的態度。

謫理斯<sup>註十八</sup>的主張在這一點上，也與尼采相同。他與尼采一樣的看法，他看「上帝是死

了」。根據此點却要從美學立足點上，創造一個新的道德。他在他的著作生命的舞

蹈上說：註十九

「生命必須是一個大冒險，隨處都是危險。因此一對明白的眼睛，一副多方的同情性，一個勇壯的胆量，一個百忍的心，是一切好生活的需要品。祇有了這些品樣，一個藝術家才能達到成功的地步」原註五

尼采與講理斯兩家道德改造的探險，我覺得講理斯的比較起來是有價值，因為根本上，比較起來，他是積極的。在他的哲學中，倫理學實際上是包涵在美學之中，因此道德是看為「生命舞蹈」。講理斯自以為他的眼界根本上是與希臘人一樣。這種眼界，在歐洲十八世紀中，曾經那個著名的夏夫芝白立爵士註二十第一次有意的重行興復。講理斯自己的主張中，所有的新的特點，都在他所極力主張的一點，就是說：美學的生活，非以科學為根底是不可能的。這一點，從原則上說，講理斯也是不錯的。譬如說，倘若一美術家，做好了極美建築屋頂的計畫，好到十全，倘若他沒有顧量到建築材料方面，想不到這屋頂需用何種材料，受得起多少壓力，支撐得多

少重量。這個屋頂，無論如何美，必免不了坍塌。生命的美術，也是一樣。也必得根據精透的心理知識。葛理斯曾經用很久的時期研究兩性的心理，因此他的生命舞蹈那本書中所提倡倫理的觀念是建築在這個兩性的心理學基礎上。原書三十三頁上說：

「舞蹈與建築，是兩種根本的，首要的美術。舞蹈是一切從人自己表示的美術之源流。建築的美術，是一切人以外的美術的起頭。結果這兩種美術是聯成一起的。音樂，演劇，詩歌，是從舞蹈的大源流發出，雕刻，圖畫，一切繪樣的美學，從建築的大源流發出。從這兩種首要的美術以外，沒有別的根本美術。因為這兩種美術的原始比人更早，舞蹈又是這兩樣中在前之一。舞蹈無論

是宗教的，或是戀愛的，都是一樣，都是原人的表示。宗教的舞蹈，是從我們所知道人類最初的時期便開始有了，戀愛的舞蹈，是人類未來從前久已有了

。『原註六

但是，我要問：高理斯因為要找一種美術去形容倫理。是不是找錯了一種？他所舉的兩種首要的美術，他是不是應當選取建築？他說：「建築的美術，是我們人以外的一切美術的開始。倫理根本上是講究我與我身以外的世界所發生關係。這是因為不但在我以外，世界還有別人，這些人都有他們的權利，這些權利，我都必得想到顧到。就是說不顧別人，單顧我自己吧，我也必得想到，這些人對於我自己的發展，有何影響。任何心理學家，都會告訴你心理的健康，全靠情愛漸漸的向外轉。情愛，在嬰兒時期，是單向內的，倘若不漸漸的，經過訓練，向外轉，必定要成一種神經病，顧影自憐，如同希臘的神話中所述的拿基素，注二十一自己與自己的影鍾情，因而發生戀愛，以至於死。還有一點，舞蹈是不過片時的歡娛，建造是有永久的用處。倫理學是研究建築的科學。一種好的倫理學，如同好的建築，結構與裝潢必能兩相融合兩相輔助的，不過這兩種之中，結構是更根本的。

高理斯又說明，舞蹈是各種美術中與兩性情感最有密切最深固的關係。就在這

一點上、倘若我們注意到兩性情感上生物的功能，就看得見延傳人類是他根本的功能。延傳人類，也是一種建造。謊理斯所說的「鳥類狂樂的兩性舞蹈」，不過是築巢的創作，與哺養子女的工作的一種預備而已。人類各種最重要問題中之一，就是要使人的兩性情感能得有創造的表示而免却破壞社會組織的表示。人的兩性力，用在生育子女上的，不過一部份而已。餘留的兩性力，是經過了一種昇華的手續，用在藝術上——無論是建築或是舞蹈。如謊理斯所說的，包括其餘一切的藝術——文化就是這藝術的產物，也可說是他的副產物。藝術並不僅是一種放洩危險力量的保險門，藝術是能創造高尚靈性價值的。雖然如此，藝術却是生活的使婢，生命是藝術的主人。

哲學向來把人的理想標準，分成三種追求：(1)善(2)真(3)美。這樣的人心分析，比那個把善與美混合爲一的更透切了。希臘文中的 *Kalon* 可譯爲「美」，也可譯爲「善」，然我們不可根據這一點，便說希臘人不分「美」與「善」，因爲柏

拉圖的學說中，已含有這眞美善三開的分析。用英文的人可以用 *fine* 及 *loft* 等字，形容人的容貌也可以形容人的品行。希臘人與現代英國人一樣，很明白「善」與「美」兩樣之不同，不過希臘人與英國人對於這兩樣的比較重要不同而已。凡要試將美術看爲道德，因而拋棄道德，用美術去代替的，都是不科學的。「善」與「惡」，「美」與「醜」是人心兩種不同反應的表示，兩樣都屬於心的原有結構。其實，物競天擇已經有了數十萬年的工作，既然把一切人類中種族團體忠心不完備者都淘汰了，我們可從生物學的立場上斷定：道德感覺，比美術的感覺比較起來，是更深蒂固的，因爲這團體的忠心是道德的，有忠心的便存留，忠心不完備的被淘汰。我們說道德能使人發生忠心，就是說道德是有助生物在物競之下生存的價值，比美感的價值是更大了。這樣看來，倫理不僅是生活的藝術，也不僅是生活的科學。倫理是生活的藝術與科學，但二者之外還有別的。我們必要申述這一點。然而因爲這樣，我們更應當歡迎高理斯所注重的兩點：

(1) 行爲是一種藝術。因此，與其餘一切的藝術一樣，除非先清楚了解生活的目標與技術，願意經過深刻的克己訓練。是學不成功的。

(2) 行爲是一種科學，因此必得下一番不分心，無私見的工夫；研究人生的事實與狀況。

對於人生事實中重要的一部份，所做兩性的心理學，謊理斯自己已有極重要的貢獻。然而旁觀者——也是其中之一，——覺得他的倫理學是單邊簡重的，因為他對於兩性的一方面看得太重了，對於其餘各方面的事實，例如經濟學家所注意的事實，社會學家所注意的事實，以及法律學家所注意的事實，都欠加以相當的注意。我們覺得這樣偏倚的倫理學，應當糾正，使他不偏不倚，得一種均衡。不過我們要做這種工作的人，却不批評反對謊理斯的人，也不反對他的方法。

不過我們若把倫理學看爲一種科學，立刻便發生一個極重要的問題。科學是不喜歡「固定」的。科學時時刻刻對於一切「古人所說的」起疑問。科學是靠冒新險

過日子的。這樣說來，倘若道德要成爲科學的，是否也要如此？我主張是必得如此。道德必得對於已往的成績起疑問，也必得做試驗。但是我說「要做試驗」，必加上一個限制。我所主張的道德試驗必須是與科學家的試驗一樣，與海淫的小說家所用的「試驗」完全不同的。

尼采在英美的思想界上所發生的影響遠不及在歐洲大陸上所發生的影響。我記得二十餘年前在德京柏林時，有一位德國朋友告訴我說：「這裏需要尼采。因爲在英美個人所得的機會大，在德國，個人是壓在國家主義之下。現在時候到了，一個人在德國也應當把他應得的權利表示出來，就是表示得過份一點也無妨」。從這番話我又聯想到數年之後一位德國神學家告訴我的話：「德國教會第一樣本分及最後的本份就是一樣：遵守羅馬十三章第一節「在上有權柄的，人人都當順服他……凡掌權的都是上帝所命的。所以抗拒掌權的，就是抗拒上帝的命。」路德馬丁當年所提倡的自由，不是政治的自由。恐怕我朋友所說的是對的：在不主張有政治上自由的

遺傳中所傳的基督教，必得經過一種如尼采的反基督教的主張，方為合用。

然而破壞，至多也不過是一種改造的準備手續。不要說進化，是單要生存，也必得建設。尼采的目標是建設，他自命為反基督教的一個最大前驅者，然而任憑他怎麼說，在他哲學的膚淺外表之下，他有與基督極相近之處。他所做的著述的一種實拉蘇斯脫如此說，<sup>註二十二</sup>有這樣一段話：

「奉我的愛與望，我懇求你，千萬莫把你靈魂中的英雄丟了。把你至高的希望保得聖潔。」

倘若你對於你的生活的信心大一點，你就不會向目前片刻投降了。然而你沒有骨格，你不能等待，你連暫時怠惰都做不到。<sup>原註七</sup>

「英雄的理想標準」的反面便是「要各方面都完備發展的」理想標準。這樣的反面是極美的，並且是很可愛的，然而這樣的反面祇有好人方能用他作標準，這樣的好人必須從腳底上好到頭頂。」<sup>原註八</sup>

對於尼采哲學的這一方面，我後來還有機會要再討論。此刻，我必要鄭重申明的是：尼采的人格，雖然很偉大，他對於現代倫理學的貢獻，却完全是消極的。這個人我相信是因爲他所主張的「求權能的願力」註二十四，就是他拿來作他倫理改造的系統，是滿有聲色與火氣，但實際上是完全消極的。因爲「權力」若離了指導權力用處的宗旨，便成爲空無實際的觀念。所謂「權力」者就是達到目的的可能。倘若我的目的是不過最多得一點權力，我還不如看見火鷄，求與他換靈魂。單要權力，不顧到權力何用的慾念，是心理學家公認的一種神經病。這種慾念中平常是一種有「自卑蘊結」註二十三的人求解脫以彌補其缺點，到了過份的時候，便發生的「神經病」。這顯然不是有力量的表示，正是無力量的表示。一種哲學，倘若他的基礎含有神經病的病徵，是應當對他起疑問，應當起不信仰的心的。

### 第三章 基督的倫理

倘若有人問：「基督的倫理，到底有什麼特點？」我差不多要答：「實際上，基

督的倫理：並不是倫理」。摩西有法律，孔子有倫理，希臘司多益註二下五哲學派有哲學。基督與他們都不同。基督沒有給人一種法律，他祇給人一種理想標準。他沒有給人什麼規則，他給人一種生活。他沒有給人什麼哲學，他給人一種生活的藝術。這不僅是說基督的教訓因為從生活與榜樣上表示出來，發生能力，我是說，基督在他的教訓中，似乎是把行為看為一種生活的藝術——一種堅實建築的藝術，同時又帶着舞蹈者喜樂的風度。關於應付道德問題，基督所用的方法常有一種美性。凡研究基督教訓的人，研究了以後，覺得他所說的是超乎道德。「道德」這個名辭，使人想到，規則，系統，法律，與種種理論的原則。但是基督的教訓中，常有一種「創造」與「探險」的意味，帶一點活潑，矛盾，與放暢。註二下六

舉一個例：個人對於他家庭所負的責任，及對於比家庭較大的團體的責任，有時發生衝突，似乎不能兩兼，便成了一個很難的倫理問題。這樣的問題各人只好按照個人自己所處的地位，與當前問題的情境，以求解決。解決方法因此必定是隨人

隨事而定，不能一致的。基督對於這種問題，並沒有指示科學方法的途徑。他祇擲給人一個「逆說」。<sup>註二十七</sup>「凡不恨父母者，不能爲我的門徒」他又說「愛你的仇敵」，「把右邊的面臉轉過來讓人打」，這些話，都是同一種精神說的。

這些話中，都有一點似乎是「過火」。但是他說得過份之處，原因是在於一種根本新穎的上帝觀。基督的上帝觀，可以說是把上帝看得十分重要，却不是看得太莊嚴。照耶穌看來，上帝不是一個陶匠對於他手中製器之泥，取一種專制的態度。上帝是活的。從活的上帝，人得了生命，生命更是自由的，創造人格者是自由者的父母。從耶穌看來，上帝不是一個超自然的法律傳授者，不是永遠裁判的管理者；上帝是回頭浪子的父親，那個迷路亡羊譬喻中的牧者，在天上爲了一個悔改回頭的罪人而歡欣，看他比那九十九個不必回頭的義人更爲寶貴。上帝是一位寬宏大量者，「降雨與義人，也降雨與不義之人。」因此凡欲爲上帝之子女，必須模倣他的大量。

克露登伯樂氏所著之基督教研究說：<sup>註二十八</sup>

<sup>註二十九</sup>

我們可以想像一個塵俗的人，聽見耶穌的教訓，覺得如同聽一種新的藝術，值得學習的。凡他所講的，似乎是容易的，看他十分辛苦用力，也不痛哭疾呼，他不像一位教員。他是世界的人，並且加一點，他也是另一個世界的人。他沒有把今世的國度拒絕了，但是他超越了這世界；如同一個兒童，掉頭不顧珠玉去看花。原註九

聖芳濟註三十是重新發現歷史的耶穌者，我們可以說，他是做成重新發現耶穌真相的

第一步，也是最要緊的一步。聖芳濟勸他的弟子做「神的樂者」註三十一他要人把宗教做爲人

世的一種探險經驗，不把他看做修士院中一種默想的工作。這樣精神探險的觀念，

經了一番喚醒之後，不久便在人的心理生活上，與別的部份上，結成果實。聖芳濟

的工作，在歐洲不過幾時，便影響了科學與藝術，後他一代的人，便造成科學與藝

術的復興。著名畫家，如西嗎布註三十二與吉阿多註三十三都在聖芳濟的本鄉亞細註三十四細成他的傑作。發

明科學的實驗法者洛喬培根註三十五也是聖芳濟宗派的修士，這兩樣的人，是在歐洲科學與

藝術界上有極大貢獻者，都與聖芳濟有關係，決不是偶然的。今日宗教學術界中注重歷史研究法研究聖經，可以說，已經把耶穌從教堂的裝飾品——畫圖的五彩玻璃上——請下來，移到活人往來的市場中去。恐怕這是一種初步的工作，將來不久，將另有一個靈性的工作，重新發現歷史的耶穌。比那十三世紀聖芳濟所成功的發現，有更大的效果，這樣的發現，似乎是等候有人把學者研究的眼光，去化作探險的思想與行爲。

有人對於耶穌的教訓，發生了一個時間的問題。「耶穌的教訓，在他當日的時代，縱然是好，但在今日的世界，是否依舊有價值？」這問題一經發生，耶穌道德教訓中美的方面，非專講法律的，性質的一方面，便成爲極重要的兩方面了。倘若耶穌曾經製訂法律，他當日所訂的，雖合乎第一世紀時柏勒斯登註三十六地方的人，過了五十年，便成爲廢物了。穆罕謨德真是曾經製訂法律之人。爲他自己的國人，爲他當日的國人，他所訂的也是不錯。然而正因爲他的法律是當日國人合用的法律，今日

已成廢物了。另一方面看，倘若耶穌當日介紹人一種哲學理論的倫理原則，如同希臘的司多益哲學派，耶穌的教訓，固然能成爲人類進化經程中之一塊標識路程碑，不過除了這個以外，還能有什麼？大藝術的性質，是永久的。希臘拂提阿司，與英國的莎士比亞這兩位是大藝術家，他們的著作，是永不會成爲古董的。耶穌的教訓，就因爲有這大藝術性，他可以作永久的感化者。

不過耶穌的教訓，有幾分美性，便有幾分與謔理斯「生命的舞蹈觀」相接近。另一方面看，却又帶着幾分武性，很與尼采的精神相近。有許多人，形容耶穌，形容得太多情了，我們若要了解耶穌的倫理，必得把所謂加利利情歌這一派的描寫都去掉。耶穌的教訓中，若包含着浪漫，也祇在高尙的探險，要從真切的唯實主義，創造了一種浪漫的理想標準，惟有浪漫，纔有胆對付真體。耶穌的教訓的中心，便是「窄門」。

我們若把尼采的主張中所說「人必須活得危險。」與耶穌的教訓中所說「要做我

的門徒，必得背負十字架跟從我」作一個比較觀，這種比較觀，是很值得做的。有許多人都把耶穌這句話看做他勸人行絕慾苦修主義，這是看錯了。耶穌並不是勸人行絕慾苦修，他是召人做道德上的探險。倘若這幾句話，真是耶穌自己說的，他的要點決不是論他自己在十字架上釘死，因為他若在他未死之前，講他自己釘死之事，是講未來的事，與門徒無益的，因為他們不見得會了解的。他所以說這幾句話，是因為當日釘十字架是普通殺人的刑法。並且死刑是輕易舉行，定死刑的罪，比較起來，也不是非常的過錯。因此罪犯負十字架赴刑場，是每日常見的事。耶穌這句話，若依今日情形說：便不說負十字架了，有人繙得好：倘若你要做我的門徒，如同「活着負死索一樣」。做耶穌的門徒，必得開闢新路徑。他必得敢與別人不同，而且敢死。因為他已經上了探險之路，他必得「活得危險」。

但是耶穌與尼采兩方面，對於「危險生活」看法，不單有相接近之處，也有相差不同之處。尼采的探險觀，與他的權力觀，都是空無實際的。尼采說：「你說一個

好主義可以使戰爭成聖，我告訴你，「一個好的戰爭使每種主義都能成聖」，這句話是說得很好聽。但是一句話，不能使一種主義成爲有理，就是使他成美，也不行的。一具屍骨，用綢巾包起來，不但不能使他增添美觀，並且反要使他因被包裹而更使人覺醜陋不堪。

一個探險的宣告，得了方向，便得了實際。葛禮斯把「美」作他的目標，探險的最後一步，是把生，化爲一首詩歌，一番舞蹈。基督的方法：是用愛上帝與愛人，作他的感化原動。探險便成爲「求公道的飢渴」，——無論是個人的公道或是社會團體的公道。這個便使內容有實際了。因爲一種可尊可敬的行爲與生活，是有美性的，並且不止美性而已。尼采另有一種不同的方法，要給他所說的危險生活，一種目標，因爲一有了目標，便有內容的實際了。從他那一方面看，他的目標就是「超人」<sup>註四十一</sup>。這樣的超人，正待我們產生他。就單是這一件事，給人今世生活的目標。尼采在他撒拉蘇斯脫拉如此說這本書中說：

「上帝已經死了。現在我們希望超人活着。

最小心的人，今日都問：如何能保存人？

但是撒拉蘇斯脫拉却問：如何能超越人？

我的責任，便是看顧超人。

兄弟們，我所以能愛人就是因爲人不過是一種過渡時的物品，他也是一種破壞的勢力。」原註十

尼采指導人，要他向前行，向上走，直到超人爲止。

耶穌也是要人向前行，向上走，不過目的地不是一樣，耶穌的觀念是「天國」。基督的觀念中所有的觀念，比較起來，內容切實豐富得多。

人類如被大山分做兩部，一方面是司多益派的生活觀，主刻苦的。一方面是依壁鳩魯派註四十二的生活觀，主張快樂主義。尼采與藹禮斯兩人，好比是像站在相對的山峰上，尼采是站在刻苦派的一方面，藹禮斯是站在流水分界處，但是根本上他是有快

樂主義派的心。從他那一方面從山上到平原去，這條路是很峻險的。今日的知識界都在山坡下設營安住。每天都從失幻的溪中汲飲，這溪水的源頭，就在旁邊。

但是今日世界，却因為依壁鳩魯派的口氣，日趨灰暗。他的福音，不要說從他無價值的一方面看，就是從他有價值的一方面看來，也不過是一種拼命的辦法，要把他已經得着的「萬事皆空」的決心抵抗住，不讓他貼身。他們說：萬事不空，有健康，有好運，聰明謹慎培養心與欲，你便能得着極大快樂，並且這種快樂中有時可以得着極樂的片刻。

這是一種可憐的，卑狹的信條，從舞蹈一方面看，生活差不多成爲一種取樂的方法，但是一種不能實現的娛樂。如同一個人入了舞場覺得人人都舞錯，音樂也奏錯，舞場地板又粗糙不合，他自己的足指又痛，到底跳不成功！

把生活看爲一場血戰，不把他看爲舞蹈，自然有傷損苦痛等着我們。這些傷損苦痛能使人痛，但不能使人失志灰心；能使人有時力竭，但不能使人起恨心。無論

高低貴賤，大家都可以排隊上陣。去探險去！這險有些人叫他爲人羣的服務，有的人叫他「上帝的國度」。去奮鬥去，爲的是要助主去戰勝一切威權！

然而！有人說上帝死了。

這却是昨天的事。

我們且等到第三天罷，恐怕正在明天，上帝要復活了！

## 第二篇 法典與試驗

### 第一章 什麼是道德

「社會」是人與人合作的一種統系。這合作是包括工作與遊戲，以及一切政治，經濟與交際的各種關係。倘若甲乙兩個人要合作，甲對於乙將做而未做的事，完全茫然不知，甲便無法可以與乙合作。因此社會必須對於個人的行為有所規定。在某種境況之下，必得有某種大家習慣的，大家意料得着的行動。對於這些行動，社會便規定了一套規則，與了解的條件。凡這一切大家公認的規則與了解的條件，綜合起來，為方便起見，我們可以稱他為「法典」。註四十三「法典」不單包括已成文的法律，連不成文而當時在社會上大家公認的行為規則也包括在內。社會上人人愈能信託，彼此保守法典，社會上的合作愈容易。規定行為的方法不一，有的是用法律制裁，註四十四有的是賴道德的與宗教的遺傳制裁，更有的是由交際禮貌制裁。制裁之方法不同，雖然是重要，但無論如何，兩樣事實，是毫無疑義的：（一）人的行為是在各種狀況中，

受社會的制裁，(2)凡要合作，必須假定對方的人，似乎已經訂了契約，共同保守制裁行爲之規則。必得如此，纔能有合作的可能。

「契約的神聖」，在商業上，經濟上是大家所公認的。除却了最下等的街頭上小買賣，都不能不注意契約。社會實際上，有許多地方，契約是默認的，並沒有一定用外面表示。但是默認的契約雖無成文的表示，他的神聖，是一樣的重要，無論何種社會生活，要合作必得尊重他的。

伯東氏註四十五所著的好意註四十六，有一節說：

「一個小孩，與羣孩遊戲，玩英國式的板球。註四十七板球戲最有趣的是打球的一部份。倘若這小孩，自己得着了打球的機會，打了以後，便要退出。必使他與他同玩友伴，心中十分生氣。因爲他來與大家同玩時，早已知道，這球戲是一種大家合作的遊戲。他自己比人家先得着了最有趣味的一部份，是全靠人家與他合作。人家與他合作，原是希望他後來也必定合作。他一經得着了自已所要得的，

便要退出了，這簡直是破壞了社會之基礎，人人都如此，社會沒有板球戲之可能了。」原註十一

法典雖同，人人服從法典之原動力，却是不同。就是同一個人，在不同的時候，他服從法典之原動力，也是不同。譬如應酬客人。來了一個客，無論他歡喜他與否，做主人的照例必須殷勤招待。但招待的原動力，却是不一。或者是因爲主人要實行「愛敬敵人」之宗旨，或者是因爲主人希望客人後來回請，能因此得被請加入重要的交際會，或者是因爲主人自命爲講禮貌的社交界中人，遵照禮貌的習慣招待而已。再舉一個例：在英國，送子女入學，是一件普通習慣的事。但送子女入學的原動，却不是一致的。有的是因爲父母開明的愛，有的是因爲在社會上的地位不得不如此，有的是因爲怕國家的法律。但是社會所以能彀進行，全靠大部份的人，無論其原動力如何，總是遵守大家所公認的「法典」。

論到道德，原動力是極其重要。道德可以說是法典的精神。法典所表示的道德

，却是普通人的道德，不是社會上最進步的人的道德。就是普通的人，也覺得法典雖然表示他心中所有是非的知覺，却也不過是一種不活動的，機械的，不完備的表示。因此道德有不解釋字面而解釋精神的傾向。譬如說：「安息日」既然「是爲人設立」，那末，就是破壞了法律的字面，也能成全了法律的精神。道德看法典，不是行爲的理想標準，不過是與理想標準相近。在目前情形之下，實際上行得通的程度。因此，道德往往要超過法典，「過量」給與。道德遵守法則，不是把他看爲一種限制，不得已而遵守。却是把他看爲有趣，而樂意遵守的。如同美術家看美的標準一樣，如同遊戲者守遊戲的規程一樣，半是倫理的，半是美術的一種看法。精於遊戲的人，倘若對於一種遊戲，十分有興趣，不僅要實行遊戲，并想要改良遊戲，倘若把原有的規則修改了一些，能改良該種遊戲，他也必無顧忌去做的。因此道德必須要永遠尋求法典的改良。

從廣義的方面看來，無論是法律所規定，或是倫理的遺傳所規定，或是禮貌所

規定，大家公認的行爲方式，就是「法典」。一個社會中所通行的法典，便是那個社會中的組織原則。社會不是一個暴衆，並不是一羣偶在街頭會集的個人。社會是一羣有人格的人，他們所以能生存，是全靠他們與他人發生的關係上有一種穩久性。譬如說，小孩子吧。社會中能有小孩子，因為社會中有父母。因為這些父母能爲小孩設備家庭。社會中能有設備家庭的父母，因為這些做父母的有久長的職業僱工者。社會中能有久長的職業的僱工者能僱工，因為這些社會的僱工者有工商業的關係。這些關係所以能保存的緣故，又是因為社會上有各種嚴密複雜的知識，如同流通的幣制，郵政，鐵路，航線等等。這些嚴密的組織，所以能保存，又是因為背後有一個穩固的政府，對內有內治，對外有外交。由此類推，社會之生存是因為有這無窮繁複的關係——政治的，社交的，經濟的，——這些關係是根據着那組織的原則，這組織的原則就是各種機關，法律與社會風俗，已成立的一個統系。

有了這樣的一個統系，人類總能有能運用思想的及建設的行動。譬如說，我現

在寫這篇文章，倘若我覺得寄稿的郵差，郵局的檢信者，運郵的鐵路的職員，印刷稿件的匠工，出版的發行者，分舖的主人，等等，都靠不住，我這篇文章也不必寫了，因為寫成了，稿不能寄，寄到或許不能付印，付印或許不能發行，發行或許不能代賣，那末寫了有何用處？倘若社會上無數的人，不能合作各盡其力，負他一部份的責任，結果必定是無人可作事。因為衣、食、住都不成功了。社會衆人，若無衣，無食，無住，還有何人何事可做？

然而文化都又不是依照預定了的什麼計畫造成的。全國的政府地方的政府，工廠，家庭，學校，以及那複雜的，法律與風俗的統系，幫助這一切組織成立，使他發生功用，都是經過了許多困難，許多時間，漸漸的成立的。這裏給了一個實驗，那裡發生了一種非常的經驗，或者是地理的關係，軍事的失敗與成功，機械的發明，一個先知與發明家創造了一種需要，指出來一種機會，供給了一種刺激，對於舊組織上的幾方面，做了一種修改的工作。文化便是這樣零零碎碎的事情積聚而成的

。社會的組織，既然向這樣造成其運用。自然是免不了累重，幾乎盲目的。自然在精神與物質各方面，都免不了有許許多多不方便，不公道，不快樂，不經濟的結果。倘若都沒有這些短處，那是真奇怪了。今日的世界，社會的出軌與缺望，一經發生，影響所及，範圍極大。以至社會文化的存亡，竟在國際戰爭及階級戰爭的威嚇之下。

這樣的影響，使人類必得竭盡道德與智慧的力量去對付他。固有的道德是根據於宗教的核准，注四十八宗教在今日失了許多人的信仰，道德已往的權威在普通的，與智識階級心中，今日漸歸消滅。社會因此便缺乏一種清楚的道德指導。迴顧歷史，從前極大的文化，也曾經消滅。除非我們能尋着一種新的道德，或是為舊的道德，從心智一方面尋着了新的根據，我們今日的文化，也免不了如同早先巴比倫與羅馬的文化，一樣的滅亡。

上文曾說過，道德是要不僅在外式字面上並且在精神上，實行已經公認的責任

，又要隨時在可能的境況之下，改良一切。因此，道德與法律不同，道德總帶着一點冒險性質，道德不單要保存舊的「善」，並且要創造新的「善」。然而道德的第一步，不是改良世界，第一步是各人盡自己的本分。英語中有一句古話，「倘若世界能稍微多幾個人對於他被僱的工作，能和悅的做去，並且做得精透，這世界便比現在也好得多了。」一個人的本分，往往是容易使人厭煩的，常常能使人疲倦的，有的時候嚴得很，非有英雄的精神，幾乎對付不了。說到這裏，大家都可以看出來，道德是帶有冒險性的了。英國人每逢對於國家大事，需要國民奮勇盡職的時候都說：

「英吉利希望今日人人會盡他的本分」。

這一句話能激起英國人民的心，爲國盡力，在今日幾乎成爲一句極著名的話了。

不過，人人要問：什麼是我的本分？

有的時境，例如兵士在檢閱時，若這樣問，答案便是：「遵軍長的命令而行」。每人的本分中，都包含着服從的部份。就是必須忠信實行合法的權威者所發的命令，與所制定的規則。然而每人的本分中，也包含着改良的部份。就是不時的把全部工作與興趣整個的檢點一番。要知道所要達到的目標及達到目標的方法，兩方面有沒有可改良之處？人生最容易輕忽的本分，就是努力去審查「所當盡的本分，到底是什麼」。凡能在這一方面下工夫者，早晚必能發現許多要點，其中一點就是覺悟他錯過了許多可以改良生活的機會。

讀我文章者，倘若是一位男人，我要請問你：

你豈不是有一副口舌？你有沒有想到，所謂「輿論」，不過是「大家都說的話」。所謂「大家」，不過是許多的人，和你一樣的？既然如此，你爲什麼對於社會上的重要問題，如何不說話呢？你要說話之前，都要請你用點工夫，想一想，並且要對於所說的話，先去研究研究所當知道的事實。倘若你肯研究一下，

肯說話，你所說的，未必比不上今日流行的報紙上所發表的意見！

讀我文章的，倘若是一位女士，我要請問你：

聽見說，你也有一副口舌，你的口舌，聽見說，也不是不會用慣的。你今日也有選舉權了，和男人一樣。倘若你對於你應酬交際的工作，平日看爲社交的本分，肯真切的看清楚，知道他的無用，並且胆大點的放棄了他三分之二，你便有工夫去做許多義務的工作。這些義務的工作，因爲在社會上是有創造的能力，是你真的本分。並且你這樣的一做，你的裁縫及裝飾費，可以減去了許多。

你若把這樣節省下來的錢，捐了一半給各處「國聯研究協會」，使大家對於國際聯盟會的工作能增添同情的輔助。國聯雖不是一定能阻止將來的戰爭，然而倘若大家都擁護他，他的成功機會，要比現在大得多了。在你一方面，也可以算是盡了你的本份了。

## 第二章 實驗與探險

現在社會上政治的，社交的，及經濟的組織是這樣複雜，大部份的人對於必得應付的職責，其道德與知能又這樣不彀程度，致使許多人對於社會實在的改良，幾乎失望，無論是改良社會的組織，或是改良社會所依據的那些複雜組合，不成文的法律與習慣。有些人却十分熱心的相信，減少社會苦痛是可能的。並且更重要的，就是這些人所爲了減少社會苦痛的主義而願意自己作重大的犧牲。然而減少社會苦痛的工作，不是從消滅現在的組織或被壞現有的行爲法統入手所能成功的，却在發一種比現在更好的組織與行爲法統。要介紹一個新的制度，也許免不了把舊制度破壞了一點。正如有人說「你要做鷄蛋餅，總必得敲破鷄蛋。」不過打破鷄蛋時，總必得有個煎蛋的鐵鍋子，不一定要弄得滿地一塌糊塗。在政治的組織上，在大規模的工藝組織上，你若要求改良進步，根據已有的組織變更改造比從破壞現有的組織入手成功的機會好得多。個人中間的關係，全靠大家共同承受一套倫理的傳統法

典，其組織是很複雜的，要他改良也是如此，必得根據現在已有的組織改化，從破壞求進步，不見得必能成功的。在科學問題上要做實驗，必須暫時承認現有的假定，加以自由的批評，在道德問題，要做實驗，更必須如此辦。

把已經公認的法典，看為一種假定實在不是幻想。在科學中，「假定」便是一個組織的原則。科學是組織好的知識。一個科學的假定，是要在一個要研究的田地上，使現在已經組織好的知識得進步。換句話說：科學的「假定」是要造成一種知識的組織，比現在已有的組織更好，或者因為他能觀察到的事實比現在的組織已觀察到的更多，或者是因為他能把已經熟悉的事實用一個比較起來，更簡單的方法解釋出來，因此從知能上看來，更使人滿意。一個科學的假定與社會的風俗，這兩樣中間最大的分別就是：科學的假定是一個組織的原則，其目的是要「知」；社會的風俗也是一個組織的原則，其目的是要「行」。

「假定」與「法典」兩樣之間的比喻，可以在這兩個範圍中，推論到實驗上去。

(1) 在科學界，改進知識的實驗，是熟悉關於某問題已有的知識的專家作的，一個毫無知識的人作實驗，恐怕研究的進步得不着，反而把實驗室轟破了！因此，在法制上，在倫理上，一個人倘若未曾用過苦工，把問題的底細學熟，能穀不單看得出已往成績的缺欠，並且能看得出已往成績的價值，是不見得能做成什麼好的實驗的。除非他能從已往努力的人所失敗的實驗上，學得教訓，他免不了要空費了去許多力量，恐怕也要發生了極大的危險。

(2) 研究科學的人，要試行實驗時，必先估量成功與危險。倘若從一個專家的估定，某種實驗，萬一成功，與所付的代價足相抵否？與所冒的險相值否？在行為範圍中，一切的試驗，代價都是很高的。因為行為影響人格，行為的結果，在行者的品格上，與受者的幸福上，有的時候，是無可挽回的，絕對危險的。做科學的試驗所破的是一個玻璃管，道德的試驗，破壞的是一個人格，破了一個玻璃管不大有緊要，破了一個人格，却是很要緊的。不過這種顧慮，是兩面有關的。倘若一個制度中

所破壞的人數是大的，只要成功的希望，有些把握，縱使所冒的險不小。這種試驗，也應當做的。

(3) 在科學上，一個試驗，是希望結果能促進真理，方纔做的事。在法律與倫理上，沒有什麼事，可以恰正與科學的試驗相比，除非是希望結果能促進公道。一樣違反法律，破壞社會上現行道德法統的事，除非做此事的人的原意，是清顯的要為社會發生好效果。除這樣效果在道德一方面是有價值的，除非這試驗的成功希望，也有幾分把握的，并無自命為「道德的試驗」的權制。倘若一個人深切的覺得某種法律，某種行為，是某樣重大而且廣遍的罪惡之源，阻礙人類的進步，因此冒犯不韙破壞他，這個人是做道德的試驗。倘若一個人因為自己的方便，或僅覺得無妨，便冒犯不韙，破壞了法律與俗尚，他便如同一個科學家，在實驗室中戲玩一樣。他這樣做，於他自己無益；他空費了時光與材料，并且在實驗室中造成一種不穩固的空氣，阻礙要做真實驗的人的工作。

倘若我們經了一番精密的考慮，確實的知道那一件事是我們真的本分，單單去實行這本分，便是道德的探險了，有的時候，這樣的試驗，是很危險的。不過嚴格一點說，「道德的探險」這個名辭，當專用在做道德的試驗上。人若為制度，法律，與社會上公認的習俗，做一番試驗。求他的改善；或者對於個人，做了超乎行為法制以外的事，都可以看為道德的探險。這樣的探險，在開始便當看清楚了行為法典的價值，與他契約式的性質，因為行為法典是社會組織的原則。然而一方面看清楚了契約的性質，就是說，萬事以公道為先，一方面却要時常向着超乎公道以上的目標進行。新約中所謂「讀書人與法利賽人的公義」完全是契約式的公道，道德探險的精神，當超過這樣的公道。因為那個公義，是根據於人 and 上帝間契約式的關係而發生的，因此也是人與人的關係。

人既然是「人」，決不會是「物」，契約式的關係，不以人為人，必到了不美滿的地步。普通看法，是以謂除了一來一往，一取一與，機械式的相等以外，無需別的

了。但或「取」或「與」，都必要顧慮對方的體面，纔算是真的「有禮」。這一點，在任何社交的關係上，他的重要，是不一致的。譬如說：一隻船在裝煤的時候，一個管苦力的職員，對於他所管的苦力，不應當用使喚狗的態度，使喚他們，然而苦力們也不應當希望那位職員伺候他，如同歡迎一位友邦的大使。柏登鮑偉爾說：「帶着一塊錢」，一條杖，一副笑容，什麼地方都好去了。聰明的人知道，這三樣中，笑容不是最無力量的。然而，倘若，因為人既是人，人與人中間的一切關係，所發生的義務，無論是明顯的，或是不明顯的，要盡這些義務，不僅是服務及需求，兩相權衡，便算穀了，那末在此以外，加上了那副笑容，那副笑容就和那塊錢，和那條杖，一樣的重要了。不單是事實如此，說理也應當如此。彼此體諒，彼此敬禮，不僅在個人關係上如圓軸上的油一樣要緊，並且他是有創造的能力。社會好比一座建築，他的磚石是公道與誠實，宏量與同情却是螞灰，必得有他纔能把這些磚石粘合使他穩固站得住。

在科學上，實驗的目標，根本是理論的，這就是說：科學實驗的目標是組織知識。在道德上，實驗的目標，是應用的。他是要使某人得好處，或者是要平日常活的組織得普及的進步。這樣的進步倘若需要某一個機關，或者某一種法律，或者某一種風俗，經過一番改良的手續，這就是道德的試驗了。

倘若那件必得要改良的事，是與某種成文法律有關係，或是某種合法的機關有關係，作試驗的人，可有兩樣方法。一，他可以故意的作法外行動。二，他可以在法治之下，求法律的改良。這兩樣方法，到底那一樣在道德上更有建設的價值，那是要看當時的情勢了。譬如說：從前基督教開教不久時，初期的基督徒，被非基督徒的地方官召了去，要他違當時的法律祭神，倘若他採取一種暫行違從的政策，等候法律的改良，那徑成爲不肯作道德探險的懦夫了。譬如說：現在的英國人，十分相信某種課稅是不公道因此不肯納稅，便是做不道德的實驗了。我說不道德，因爲一樣不公道的課稅，雖然是一件罪惡，然而不納稅的行動，免不了引起大家輕視法

律的心，倘若大家都輕視法律，社會必要陷入混亂的狀態，這罪惡更大了。

倘若所要改良的是一種沒有法律規定的風俗，第一步也應當是勸告人民，說明這風俗不良之處。然而風俗與法律不同，風俗決不能改變，除非有人違犯他。譬如說：歐洲從前有對鬥的風俗。甲若被乙侮辱，可以用劍對鬥，格殺不論。這風俗近世方纔禁止。所以能禁止，固然是因為歐人起了反對這風俗的觀念，把這樣對鬥，看為不對。這觀念漸漸的普遍，纔有禁止的結果。然而倘若當日每有幾個人決意不肯與人挑戰，或決意不受人的挑戰，與人對鬥，恐怕是禁不了的。

一種反抗「行爲法統」的行爲，他所有的道德價值，就在他的明目張胆的實行。在暗中反抗一種不良的法律與風俗，決不能成爲道德的探險，因為暗中反抗，對於不良的法律與風俗毫無貢獻。其實他不單不是道德的探險，他是一種不道德的探險，因為他的結果是阻礙進步。人若在暗中反抗一種現行的法律或風俗，在大衆之前，却又保守，正是表示他表面的贊成，使這法律與風俗增加力量，這人在社會的

勢力有多少，對於改良運動便要發生多少障礙。并且他這樣做，是獨享自由，不許人享同樣的自由。倘若一省禁酒，某人陽奉陰違，一方面投票贊成禁酒，一方面却背地飲酒，說這樣的人是做道德探險，真不相宜了。

人能「生活得可怕」，是好的。然而有一個條件：要記得人生不是一種遊戲，也不是陣外放哨，人生是一場大戰。不僅是我的娛樂，連我的存亡，都在孤注一擲中。多少人生最高的價值都看這大戰的勝敗如何，不僅自己一身受影響，就是家庭，國家，與人類都要受影響。現在的世界，所需要的是探險的精神。然而不是那種賽馬買彩票，或是在繁盛街市中開特別快車的探險精神，像這樣的冒險，世界已太多了。現在世界所需要的，是道德的探險，這一點就是在我上文所說「活得可怕」這句話上，添了一句約束的話，「要活得有建設的貢獻」。

添上了這句話，「活得可怕」便有意義了。

## 第三篇 性的倫理

### 第一章 研究的困難

本書所討論的倫理問題，祇談到原則，未談到應用。關於政治，經濟，或教育等等問題，本論因範圍有限，不能詳細的討論各原則的實際應用。因此從抽象的道德理論立足點看來，似乎沒有必須討論這些原則在性的問題上如何應用。道德責任的原則，不見得在這一部份的倫理上，能有根本的不同，因此，真正的道德探險觀，也不能大不相同的。

雖然如此，性的倫理却當特別看待。其中理由是很重要的。我們單取幾個最迫切的問題來，看一看；

魏爾斯在他小說克利數的世界中說：<sup>註一</sup>

「今日兩性之間，生活舉動的狀態，道德，法律及安置，一般人的希望，以及

人從戀愛與婚姻上要得着的權利，已經成爲一個極大的，極危險的，極不快樂的，衝突與擾亂。今日人們已不遵從一種道德法規，也不從什麼系統。今日的現狀是一個大恐慌，是一個洪水泛濫的狀況。已往的時代中，爲了兩性的生活，人曾嘗過困苦，壓迫及憂愁，然而從來沒有像今日這樣不穩定，不公道，不經濟。今日的狀況中，沒有人可以享得起幸福而無危險，沒有一種行爲，一定能成功的：……………當代的言情小說，開篇變是幻覺，經過錯解與誤會，

以達到衝突。以無價值的生活開場，以爭論與呆蠢的屈伏終」。

原註一

討論兩性的道德問題，是一件極難的事。困難之點，如此之多，老實說，我寧可不討論牠。但本論的標題是，「探險」，我覺得不討論兩性道德這個難題，是畏難而退，與探險的精神不合了。這探險兩個字，似乎使我不得不討論。

研究兩性的道德至小有兩樣大困難：

(1) 對於研究所得的結論，任便是誰的結論，是很難判決他是否是根據科學與哲

學的推理，或是根據個人向來已有的成見。這些成見往往是因爲個人特別的經驗，或是因爲個人生長所處環境中的空氣。譬方說：照我看來，有些很著名的著作家的主張，我不贊成他們的結論。我覺得他們的主張，免不了是受了一種極緊張的反動的影響。這種反動大概是對於家庭中，學校中，或是教會中，某種遺傳而起的。這樣反動的人，實際上是叛徒。叛徒的心理，不是一種合式的準備，對於事實能作靜的客觀的，求實的考慮。沒有這樣的考慮，任何倫理的理論，都是情感，不成爲科學的。然而我在他人身上所看得出來的，在我自己身上也不可考察一番。倘若他人是爲成見所囿，恐怕我也是被成見所囿。對於這問題，大概人人都有成見。天文學家用望遠鏡研究天象。各人用鏡的時候，都有一點主觀的結果。這主觀的多少是可以由數學計算得出來的。各人因主觀所生之錯誤，在天文學上叫做「天文學家的個人方程」。研究兩性問題的觀察，各人的主觀，也必發生若干錯誤，也可以說有「個人方程」，註三這錯誤當然是不小的，不幸這錯誤却不像天文學家的個人方程可以

測量得出來，這是沒有辦法的。我們只能費十分努力，在未到最後的結論以先，爲自己的主觀錯誤，留些餘地，可以更正。

(2) 第二種困難就是要討論兩性問題，必得想到許多相關的問題，倫理的，心理的，社會學的，經濟的。一切不單是與兩性問題有關，並且是根本主要的。不過這一切在我們研究的方法上，困難却縮小了好多。有上文所說的科學的研究法，可以知道了。在科學上，探察總是從已經認可的肯定開始，第一步就是先察驗目下流行的信仰。凡要研究兩性的倫理，必須先考查向來大眾所公認的兩性道德的原則，這是很顯明的。我們第一步便要研究兩性的「太步」註四就是，那些實際上控制兩性行爲的「禁令」。

## 第二章 兩性與「太步」。

「太步」這個名字，是社會學人種學上常用的名辭，是從原人風俗中採取得來的，那些平開化或是已開化而文化程度低的民族，生活上有許多禁令，這些禁令，他

們叫做「太步」。我們兩性的問題，要形容一般普通的男女人們對於兩性問題所遵守的原則，用「太步」這個名辭，我覺得不是不妥當的。倘若我們因為這些原則，既然是與原始民族的「太步」相似，就以謂不值得我們慎重的考察，那是因言廢理了。對於這些「太步」式的原則，一個社會學家，或者是生物學家——猶其是心理學家——要問的問題是：

這些「太步」式的原則何以能保留到今日？

人類一切的「太步」，與人類生活上別的事物一樣，並不是逃得出天演淘汰的公律。兩性的本能是這樣強有力，與兩性有關的一切組織及遵守的規則等等，在任何社會的組織上所發生的影響，又是這麼大，連與社會的存亡都有關係，那末無論那一種兩性的「太步」，無論他的源起是如何，必逃不出優勝劣敗的公律。有些「太步」或是與人生無十分緊要的關係，例如「不可在梯下行走，行者不利」。這樣「太步」是迷信，並且人人不是一定要在梯下行走！這樣的「太步」，或者不被優勝劣

敗自然淘汰的公律所淘汰了，因為與人的生活無重大關係。但是關於兩性的「大步」，是要壓制性慾的風波，這不是小事，決不是區區禁令本身可以做得到的。兩性的太步，雖然無力，雖然爲人可惡，但在保護境界中，也能滋生；譬如在太平洋島中，或在非洲的民族中，風俗恆久不易變的，人心中未曾喚醒批評態度的地方。歐洲却不是這樣洲境界，自從二千五百年前希臘哲學放了曙光，以至今日歐洲已成爲世界思潮之雜菜鍋。<sup>註五</sup>希臘，羅馬，郭斯，猶太，基督徒，諾斯派，<sup>註六</sup>種種民族及思想學派都曾把他們自己各個的遺傳與問題傾入此鍋中。自從文藝興後，這鍋又經沸騰。在這種環境中，一個問題倘若與人人有切膚的關係，只有太上太步纔能不被淘汰，繼續生存。有人以爲兩性的道德，不過一種太步了，這樣的觀念，很像盧騷有些觀念一樣。盧騷曾說人類的黃金世界，只要把君王與祭司去掉，便能實現：「倘若世界末了一個君王，被世界末了的一個祭司的肚腸勒斃，」<sup>註八</sup>黃金時代的黎明到了，然而我們知道社會所以有君王與祭司，是因爲他們有他們的職務，社會需用着他們

，因此他們來了。太步也如同君王，要去了君王，社會必得先找着合式的人，去盡他們的職務。社會要去掉太步，也必得先找着比太步更會合式的更聰明的方法去代替太步，做他原來執行的職務。

在一個社會之中，倘若人的經驗，覺得反抗狹規則的挾制，從長計算結果到底是不上算的，太步便能生存了。多數的太步，大概都是從人類經驗發生的。譬方說：人上了某山，連着兩年，都被雷殛，未開化的民族，便推論說，這山上是某神住宅，這山上是去不得的，或者是要去，必須向那位神明先獻了祭，纔可免災。倘若某人，先獻了祭，後上了山，不被雷殛，那末這未開化民族的暫論，可算是證實了。並且這個證實，是很合著名邏輯家密兒註九所謂同證與反證的聯合法！無論何時，倘若一種實驗表面上毫無所得而且有性命之憂，一個未開化的人，決不願意再做實驗，去證明某幾項先後發現的事情，是有因果的關係，或是不過偶然發生。至少在歐洲一千年來，一切與兩性有關的太步，無論他是否從實際的經驗所產生，在實際上

，不管理論如何，已經無數肯冒險的個人做過不少的實驗。這些大步依舊能生存，一定是，大概說來，民族經驗的總結。這些大步所依附的原則，在日常生活上，很像科學上曾經實驗而站得住的「註暫論」一樣，有尊爲定律的價值了。

從另一方面看，這些大步也像一種科學的暫論。他們已經從經驗與批評的眼光；經過了許多修改，修改的手續漸漸把他們改成了比從前更簡單清顯，與科學的定律因修改而漸臻清簡一樣。在一種知識上，一個組織的原則，以簡單爲佳，在一個社化的行爲上，組織的原則，也是一樣的以簡單爲佳。非洲中部的民族兩性大步是很多的而且很複雜的。英國的兩性大步，實際上却是只有一樣。就是一種主張，這主張大概在實際上，女比男守得更嚴。這主張就是說除非一男一女決定結婚終身不變，性交是道德上所不贊成的。並且這一男一女不可有血統的關係，這些關係有禁婚表規定。註十一這禁婚表是由教會或是國家所製定的。教會與國家所製的兩種表上，稍有出入，大致却是相同。這一種大步，可以說是最簡單了。好比係一種科學的暫論

他的簡單，至少也可以得曾經科學訓練者的同情，給以暫時的試驗。

然而有人說：現代所謂「新的心理學」豈不是根據新的知識，要我們對於兩性問題，重新修正一切應用的暫論嗎？所謂新的心理學要我們對於兩性問題重新考慮是不成問題的，然而這却不是一定說要我們對於兩性的觀念起革命。人類必先談話而後討論文法，這一點是我們容易忘記了的。人類必先心理上實行，然後產生科學，也是如此。組織與理想標準，不僅是民族經濟或軍事上的需要的具體實現，也是一種心理上的需要的具體實現。新的心理學要我們用科學的方法研究神話，看爲民族靈魂的象徵，若我們真個去研究，我們所得是什麼呢？譬如希臘的神話，有安杰羅馬該對黑克多的別離<sup>註十二</sup>，印度的神話，有拉嗎與西且的故事<sup>註十三</sup>，這兩種神話，雖然都是講克慾，却都不是基督教禁慾主義所提出來的。實際上基督教所做的，是認真的試驗，要把希臘與印度民族所僅敢夢想的，去把他實現出來。

我並不是建議，要大家承接傳統基督教對於兩性問題態度的特點，無論是理論

的或實行的，看爲最後的定理。我的主張，恰與此相反。縱使在實行上結果是很好，科學的態度，依舊是要求把任何應用的暫論經過一番重新考驗。討論到現在，我所主張的不過是：

一夫一妻的制度，爲「婚外不許性交」的限制所圈住的，應當做我們研究的起點，倘若必須實驗，也當以他爲實驗的起點。

研究與實驗，倘若要真正的科學化，必得由現有的信仰起始。雖然對於兩性的問題，現有的信仰不止一種，然而到如今還沒有一種暫論，在這樣多廣的區域中，在這麼多變化的狀況之下，經過實用的試驗，不被淘汰而依舊生存，能與一夫一妻的制度競爭的。

### 第三篇 性的倫理

#### 第三章 婚姻與離婚

性的倫理的討論免不了要以婚姻制度爲中心。然而與婚姻制度有關的倫理問題却不全是與兩性有關係。經濟問題與婚姻制度有關係，「生育兒女」與「社會的共互生活，無論亨通利達或顛沛危險，彼此應有的互助與安慰，」這些也是婚姻制度宗旨的要素。因此，關於婚姻的理論，倘若把婚姻看爲一種以性爲最主要的制度，是靠不住的。無論從那一個立足點看「性」，從肉體一方面，或是浪漫戀愛一方面，都是一樣。

倘若一個社會的組織，沒有大規模的供給一種環境能生產兒女，並且在兒女產生以後，有過得去的環境，使他們得健康的發長——不違肉體的發長，也有心理的與道德的發長——那末這個社會決不能延長生存而不受淘汰的。除非一個社會認真的注意這一切環境，謀求他接續不停的進步，社會是不見得能進步的。社會上到如

今謀求這樣環境的方法，就是婚姻制度。婚姻制度在各民族各時代的法律與社化風俗上，曾經造成不小的式樣。

時間與性情差得很遠的思想家如希臘的柏拉圖與近世的馬克思，雖然不是爲同樣的理由，却同樣的主張廢除家庭制度，用另一種組織去代替他。他們以爲這樣，社會所得的利益，要比婚姻制度所貢獻的更大。這兩位哲學家的思想系統沒有一部份比這點更被全世界否認的，普通男女人們的情緒與常識，社會學家致意後的評斷，都沒有不完全否認他。然而廢除家庭制度如何的使社會渙散，道德危亂，雖然是很明顯的，然而我却要放胆的說柏拉圖與馬克思研究婚姻制度問題的下手處是不錯的，因爲他們研究的起點是對的。一個社會直到他已經造成一種組織，除非他已經造成一種組織比家庭制度更好，能延長自己的生命，在必要時，他有權利可以要求他的份子，犧牲個人的方便，免得使婚姻制度進行的常態與安穩受了危險。倘若國家在戰爭時期中可以要求個人獻自己的生命免國家的失敗，那末國家在和平時期中

，爲了從長計算，救國家免除滅種的危險，要求個人做比較起來比死少一點的犧牲，不是算無理的。原註二

因此沒有一種法律的修改，或是風俗的變更，若有把下一代國民的性質降低，或者在某種限制以內——把下一代國民的人數減少，可以稱爲道德的試驗。從兒童一方面看，在常態的情形之下，父母的結合，以穩固長久爲最好，這是普通所公認的。這個穩固長久，若到了夫妻日夜反目的時候，——他的利益，便很可疑了。拿兒女的利益來與父母本身的利益對抗，要求父母爲子女的利益，犧牲自己的利益，固然是可行的，然而必有一個限度，這是顯而易見的。

一個社會團體，除却了他所包含的份子以外，本身沒有單獨自存的可能。因此沒有一個機關真是與社會團體有益，除非在他常態進行之中，不僅使民族得利益，也使個人得利益。倘若我們用這樣的看法來看婚姻，便看見了三要點：

(1) 天擇的結果是只許有些民族生存，凡不被淘汰而能繼續生存的民族，其多

數個人必以滿足父母本能<sup>肆四</sup>爲很大的要求。婚姻制度所以能存留而不被淘汰，因爲在有理的兩性要求之外，他能使人的父母本能得充份的滿足。父母本能，在清楚的要達到目的的一方面看，是比性的迫切差得遠，然而從生物學一方面看，這是根深蒂固的，並且他的實行也穩健得多，不是隨起隨沒的。其實，多數的人，雖然自己不覺得，實際上却免不了，因爲父母本能的不得滿足，起了很大的苦痛，除非他曾把這本能昇華<sup>肆五</sup>過了。並且因此所得的苦痛，要比那因未經昇華的男女性的本能不得滿足所起的苦痛更大得多。人因婚姻，必失了一部份的自由，女子因婚姻所失去的自由是很大的，男子因婚姻所失去的自由也是不少，比專提倡民權的人所肯承認的大得多。人因婚姻這樣喪失自由所以值得的理由，就是因婚姻能使人滿足父母本能。

生產多，能過份的消磨女子的體力，尤其是多而又密。這成爲苦惱之源，是毋庸諱的。然而現代對於這一點的過份反響，提倡極端的節育，結果也成爲苦惱之源

，差不多一樣，雖然所受的苦惱不一定是與多生育的相同。從這方面看祇少也有討論餘地。一個年輕體健的婦女，生了一個小孩以後，或者生了兩個以後，就行節育，不願意添生子女，這樣的婦女往往後來會被一種不容易形容的，不如意的，感覺所侵擾，這樣不如意的煩惱，往往也傳染給她的丈夫。爲男子的，雖然常爲子女增多而起不平之鳴，然而終久總覺得既免不了爲家庭勞苦負擔，還是爲子女多的家庭值得勞苦。人的本性，在一定限度之內，對於一件東西，自己所付的代價愈高，愛他的熱誠也愈大。無論如何，由我的觀察所及，最快樂的婚姻是有四至六個兒女的家庭，這些兒女分散在八至十二年中產生。雖然有的時候因子女的緣故家庭經濟困難，却依舊是快樂的。

(2) 社會對婦女負責要她的丈夫供養她與她的子女。有的時候，人必得爲這一件勞苦地工作，做不少的犧牲，在這種狀況之下，他對於他的妻子合理要求，自然也比較起來要大些。譬如說一個有爵位的人或者不能要求他的妻子爲他親自入廚

房做菜，一個工人便有要求他妻做飯的權利了。然而無論富貴貧賤，每一個婚姻，都包含着一個條件，就是男子所供養的必須是他個人的妻，必須是他個人的子女。除非他在這一點上有保證，他的婚姻是不能使他的父性得滿足並且他要因此而失了最大的原動力去勞苦的賺錢，刻苦的積蓄了。因為他不能覺得他是爲自己的子女，自己的骨肉去這樣勤儉了。羅素夫人，向來是極主張婚姻革命的，在這一點上也勉強的，不得不表示贊同，她說：

我們不得不承認：一個要子女的結合，免不了要成爲差不多終身的侶伴，雖然不一定是嚴格的遵守性交專一的忠信，男子在夫妻之外不一定絕對沒有別的性交。然而在女子的一方面她的自由却清楚地要受體面的限制自由，至少要必得使人確知所產的子女是誰的子女。照我看來爲要達到這個目的，一對夫妻，兩相情願保守性交上的忠信幾年，似乎是最好的辦法。原註四

我想大多數的人結婚時的精神是把對所愛者的忠信看爲榮耀；不把他看爲「討

厭的限制」。倘若與這情形相反，必覺得不痛快。我引羅素夫人這一節書，因為這一段話把現在大家意見不甚一致的一個道德問題很尖銳的述說出來。

有人要辯說，妒忌是大家公認為「綠眼睛的惡怪」<sup>註十六</sup>，不如是道德程度高。倘若婚姻的伴侶——或夫或妻——因為有了第三個人比自己更可愛，便與他性交，一個人若能不起妒忌，讓他性交，豈不是道德的進步麼？他說真的戀愛，是尋求別人的快樂，倘若對方能因與第三方面發生關係而得快樂，你反對他不讓他得這快樂，豈不是主張「佔有的婚姻主義」<sup>註十七</sup>，死守一種陳腐舊說麼？

這樣辯論，是閉眼不看那條不成文的與成文的法律，就是：婚姻是一件與大家有關的事。倘若能證明婚姻的忠信是與大眾的幸福有關，沒有個人可以破壞了這條法律單單因為他自己的丈夫或妻子不反對，或者是因為程度高，不屑反對。公然破壞與大眾幸福有關的法律是一種背逆社會的行爲，私下破律，是鬼域的行爲，人若繼續的做許多偷偷摸摸隱瞞詭辯的行爲，是最能破壞人格的。

能超出妒心之上，成爲不妒之人，固然是好，然而能抵抗一種妄念，不使他成爲事實，也是一件好事。在獸性一方面看，要專有性交的對象，與看見可愛的對象便捨舊逐新，這兩樣都是平等，不相軒輊的。兩樣都是從我們人類以前的祖先起頭的。文化是要求人把獸性社化了，昇華了。在這一件事上，兩種本性有時要起兇猛的衝突，文化的方法是求這兩種本性的妥協。

普通說來，遏制因夫妻不貞所引起之忿怒，是比遏制野合之欲念更難。婚姻的忠信，是這兩樣相反對的本性之間的妥協，用不着特別的英雄魄力去實行的。因此婚姻的忠信，是合科學的倫理最重要的條件，就是根據人性根本的需要，社化比人性更低的本能。

妒忌心，不許婚姻的侶伴，夫或妻，與異性的人爲友，是婚姻生活中的毒。再者，肯饒恕婚姻侶伴的過錯是婚姻生活成功的條件，有的時候，這肯饒恕的宏量，也許包括了與他人性交的過錯。潛意識地妒忌的低本能，使人有一種成見，對於性

交的過錯，特別的比其他過錯更嚴厲。然而婚姻侶伴對方的感情關開不講，倘若婚姻的忠信是破壞社會生活有價值的定律，就應當嚴厲的禁止了。倘若丈夫勉勵妻子，或妻子勉勵丈夫去犯姦淫，以表示自己量大不妒，正如同指導女傭去偷東西，以表示自己不貪一樣。

從政治哲學家一方面看，不尊重法律不能有自由，已成爲一種公認的自然定理。此外另有一個心理的理由，必得將這原則用到婚姻問題上去。現在是提倡女子自由的時代，女子最高貴的自由就是被人看爲有人格的人，受人格的款待，不被人看爲特性的人，特性的人，是有限的人，是比常人低一點的人。在人羣中，得有保障被人看爲有人格的人，是女子最高貴的自由。只有能把某種限制看爲自然限制的社會纔能使女子享受這樣高貴的自由。關於這一點是有心理的理由，這理由在一九二七年七月期的大英醫藥心理學雜誌所載的一篇文章曾爽直的說明：

極端的性之表示已受了大家認爲很嚴密的禁令所遏制，社交上其餘膚淺的關係

所發生的禁令便很可以放鬆，結果是社交上的自由，大得增添。因此多數婦女覺得，有點奇怪，從婚姻所得的益處，很不小一點就是能與其他男子往來，比從前更舒服的，更少受阻礙。因為結婚了以後，除却她自己的丈夫，他人不把她看爲性交的對象，比較起來能更容易些把她看爲社會中一個同等的份子。性的欲望，與性的禁止，這兩樣及社會的影響，不再像從前同樣的有力量了。

兩人結了婚以後，好比走路，已經前行，任便那一方面，不能因感觸一有變化，便可回頭的。一個人爲了要和妻子結婚，買了一座房屋，設備一切，倘若六個月後他的妻子與另一個人，發生戀愛，已交割的房屋買賣決不因此便能取消。一個女人嫁了甲，便放棄了嫁乙的機會，這個機會是不能因一年半載後他的丈夫覺得她談話無興趣便再能來的！

講神秘主義者<sup>註十八</sup>說，神秘主義的經驗中有高樂<sup>註十九</sup>與光悟<sup>註二十</sup>，這是極樂的經驗，然而每次經過高樂與光悟以後，總要經過一個平凡<sup>註二十一</sup>。陳舊<sup>註二十二</sup>極無趣

味的時期，這時期有些人叫做「靈的黑夜」註二十三。這樣的經驗，有的時候竟能延長至數年之久。然而一切能堅忍到底的能得最後的平安與快樂，這平安與快樂是長久不變，超越一切知識的。婚姻也往往是如此。在人類任何經驗的階級中，熱誠與高樂已後，總免不了有反響的。愛情必得經過重生，有新的方式，婚姻纔能達到理想的標準。然而多數的人，除非有法律與公共的民意的監督，是不願意忍受經過無趣味的時期。婚姻的生活，好比賽跑時的經驗。賽跑者賽跑時，到了力衰，要再鼓勇氣前行，叫做「吸二風」註二十四，倘若賽場上有一定的路徑，賽跑吸二風便容易得多。

人若把婚姻看爲畢生的結合，如基督教婚禮誓辭中所說「無論境遇順逆……到死方離。」他的希望，理想標準，及人格上必有影響，與把婚姻看爲暫時結合的人，在人格上所發生的影響，一定不同。倘若把婚姻看爲不長久的結合，多數人在婚姻生活上精神與道德的成功，不能登峰造極了。婚姻的真精神，總有一點「最後決

定」的空氣。如詩人所說：

不要信託我，便全不信託我也行！

要信託我，必須信我一百分！

人有的時候，到不得已，必須斷臂，然而無論如何，從使因爲要救性命，必得斷臂，斷臂總是看爲一樣大損失，不可救藥的大損失。婚姻也是這樣，決不能看破壞分離爲可能，倘若不以爲是不能恢復的大損失，婚姻便失去了他最主要的性質了。這樣的看法，是像某人，所說的笑話，他說他要找一個省政府，發一種新式的婚姻證書，證書上帶着離婚附單，如公債券上連帶的息單，可以隨時剪用！

在常態的情況中，把婚姻的結合，定爲畢生的責任，最能保全社會與個人雙方的利益。在特殊的情形中，這責任有時也能給個人很大的困難，結果不僅是不快樂，並且也造成了精神的墮落。在現今的時代，這樣情形之下的人是很多，——不過發生這樣情形的原故，却是可以解救的，這一層我下文再說——既然是很多，社會

必得考慮，在那一種狀況之下，纔可以允許離婚。

有些人主張，離婚的問題，可以根據耶穌所說的話決定辦法，這樣的主張，我以爲是看錯了耶穌的方法與他的意義。耶穌此外對於沒有一個問題，曾經製定辦法。他平生祇有提出理想標準，平常是用逆說<sup>註二十五</sup>或是譬喻，這些無論如何，都不能看爲法律的規定。基督十分堅決的教訓人，一夫一妻制是最好的，離婚是道德的大災。他說摩西贊成離婚是因爲人心腸太硬。他這樣說是說摩西顧到人心，然而並沒有顯示摩西顧到人心是顧錯了。摩西是一個立法家，每一個立法者，不單必須考慮什麼是最好，並且也要考慮要用法律施行的事，什麼是合時宜的，實際上可以行的。當摩西的時代，要婚姻結後任便如何都不分離，不是能實行的事。從摩西以後到如今幾千年中，道德已有進步，現代立法家，所必得對付的人心，却仍舊是硬的，不比從前軟。

還有一個錯誤的觀點就是以爲教會的法規與國家的法律必須一致的。倘若這兩

樣能彀一致，固然是很好，然而這不是必需的。從國家一方面看，能把一夫一妻制度的權威在民衆的心中保存着，是一件極要緊的事。從這一點上看來，教會與國家是有同樣的目標。雖然如此，教會與國家，却不是一定需用同樣的方法去達到這個目標。教會與國家，不是爲完全同樣的人立法，這兩種人需要兩種的法規去對付，是可能的事，雖然我相信不是一定是必然的。教會對於自己範圍以內的教友、有立法之權，必得考慮，並且必得隨時重新考慮，要實行某種法規，到底能行到什麼地步方是合宜。然而教會必得做自己的摩西。在這種問題上，教會與國家當各行其是，任何方面不應當指揮另一方面。

現在的狀況是需要許多探險的思想，或者更需一點實際的試驗，纔能發現救治的方法。不過我們必須時常記得，這樣的試驗的總結果，不能算是道德的，除非一方面能覓尋出方法來救濟特別的痛苦，一方面又不會使大衆民心中對於「婚姻是畢生結合」的觀念失了力量。倘若對於這條原則上輕易的起特例，普通的男女就不容

易保全婚姻生活中的穩固與神聖了。男女要從婚姻得着最高度的道德與精神的利益，却必須有穩固與神聖。

這問題，固然是使改良社會者覺得困難，然而有一點是值得注意的：這樣的困難不僅是婚姻制度所獨有，差不多一切人立的法律與制度都有這樣的困難。有社會不煥散，必得有法律，法律必得根據某種原則求合某種需要，然而世界每種法律，無論如何遇到，總不免在特別情形之下使有些人受困難。不過倘若一種法律使多數的人受困難，聰明的立法者必得研究尋求某條法律應當有何種修改可能，必得設法減輕最顯明的或最重大的困難。法規與制度之成立，是要謀求某種對象得着穩固。立法者尋求解決困難，也正是爲此對象努力。因爲雖然有人說「困難的案件造成壞法律」，然而困難的案件太多了，或是太難了，輿論便要反對某種法律。某種法律或制度，便要因此失去了威望，因爲法律的威望全在他本身能把衆人心目中覺得是有理的，是的，實施有效。

要這樣困難的問題，不經過若干試驗，而能得合適的解決，未免是希望太奢了。一種試驗若沒有旁觀的人監察，實驗便不能有價值。倘若旁觀監察的不過是普通民衆，有幾樣很要緊的事實一定會被忽略的。因此我貢獻應用的兩點供大家的研究：

(1) 隨便何種法律，與婚姻制度有關，必得是暫時的。譬如說，十年之後，必須自然地失去効力性。因此暫行法律所發生的事件，固然要除外。

(2) 這種法規，成了法律以後，該法律須同時設立委員專管監察這試驗的事務。並且凡要實施這種法律的人必得時常向這些委員報告近況，答復委員們的一切查問。這種報告與被查的責任，固然是有不方便之處，然而這些不方便，到底是不大，與從法律可得着之利益比較起來，差得很遠。十年完滿之後，這些監察委員對於政府，可以有貢獻了，或是建議重新立法，或是修改，或是延長試驗時期。這問題是與全國有關的大事，將來凡與他有關係的法律，因此要能盡力量所及，脫離了各種不良的勢力，如同無知的成見與時起時滅的宣傳，並且要能以科學方法所研究的

事實爲根據。我更要補充一句，這方法不單在改良婚姻制度上合用，就是其他各種改良社會的困難事業若能採用，也是有益的。

#### 第四章 浪漫的與肉體的

社會學家常堅決的主張，凡類似失業與公共衛生等各種問題，最有希望的進行方法是集中力量去做實驗，而實驗的目標，應當是治本的，不僅是治標的，應當是防患未然，不是事後的救濟。我的意見是婚姻問題也應當如此。法律倘若設好，對於現在已經結婚而受苦的人，或者能幫助些。然而更重要的是應當討論是否能設法消除一切最能使婚姻不快樂的緣由。我要明舉兩個最普通的緣由說明我的意思：

(1) 人人心中，男對女，女對男，都有一個理想的人的心象，而且有一個極深切的思慕，要尋獲這樣理想的人。對於解釋這樣理想的心象，現代心理學有許多的貢獻。可惜世上理想的人物爲數有限，不能人人都得着一個理想的配偶，結果是許多人心中，發生一種心理的趨向，就是在一個稍合理想的人心上「映射」註二十六 自

己心目中理想人物的一切優點。這些稍合理想的人，也不過是極微少的，極普淺的事實上稍合理想而已，例如談話的聲調，頭髮的顏色，舉動的姿勢等，這一切都是與理想上根本的優點無大關係。倘若甲對乙作這樣的映射，因此便覺得乙是他理想中人，便與她結婚，結果是十分失望。這却不是乙的錯。某男子曾對我談他的妻子，他說：「倘若她能常常現出她真的自我來，我倆便十分快樂的同居了」。在旁觀者看來，他的妻子未曾不表現她真的自我，並且她的自我也是很可羨慕很可愛的。在她丈夫眼中，她却似乎繼續的，故意的，不表現她的優點。其實她丈夫心目中所映射的那些優點，她本來就沒有的。

在現在時代這樣必有的心理驅動，爲了現代文化的各種機械，如同小說，戲院，電影院等等，免不了引起過份的刺激。這些機械是能使性的問題中浪漫的一方面得一般人更濃的注意。這些機械的本身，便是這種心理趨向所創造的。我免不了要引述魏爾斯著作中原註十九，討論浪漫主義的幾句話，不過我要添上一句，凡魏爾斯

所說的，是論女人的，然稍易數字，大半都可以應用到男人身上去。韋爾斯說：

有許多青年女子長大成年，心中並無什麼有價值的生活的觀念，不過是夢想做一個無情小說中的一位主角，得了一個強有力的，忍耐的，時常受刺激的，時常忠心伺候的一個男子。……一個男子能坐在電影院中陪着這樣狂喜的女子百分之九十九已經是次一等的男子了。他是永遠爲他當做的事工的興趣與困難所忙着，他決不能遠行去實行驚人的偉業。他更不能回來兩手滿攜着禮物，雙目射着如水精般光亮的欲望。在女子心目中，他已經成爲次等人物了。這樣的女子，實際上倘若受一番檢定，被人考察她是否是一個理想的女子，她也決不會極格的，也不過是次等人物。不過男子在他們心目中，却已無望。他必被人用假的標準所評判，用假的前提所處置。……他是候補的晦氣者，她呢？早晚也要受一個晦氣的男子的愁苦的反應。……

爲婦女的應當知道雖然她能十分的吸引人，然而她祇能暫時的吸引男子，她應

當知道，通盤計算起來，她需要男子比男子需要她更大，男子必得向女子的自矜，低頭俯伏，是浪漫主義遺傳中的一個根本錯誤。女子決不可夢想這樣的情況。她若不小心，這樣的夢想會引她到了一個地步造成一種過份驕妄的自我，辛苦的擦粉，蓋胭脂，抹香水，打扮起來求人崇拜的自我。這樣辦，她便埋沉了她真的人格。

然而雖然如此，浪漫却不是一種錯覺<sup>註七十三</sup>。把所愛的看為理想人物是一種人的本性與其他的本性一樣，倘若被理性與思想所指導，是有創造的能力的。我們看我們所愛的人覺得他們的好處，然而這是因為我們在那裡看，纔有這些好處。往往一個人的妻子不僅似乎待他比全世界更好。却是實在比全世界待他更好。對方真有好處時，縱使是我們信託的心所引起，也能感奮<sup>註七十四</sup>。我們看見這些好處而崇拜他。因為看見好處的眼光，是神聖的啓示。

要預防假的浪漫，社會必須有一套風俗與禮教，能幫助男女在未結婚以前，容

易地發現，確定的知道，他倆是否彼此相宜，可以偕老。不多時以前，社會的狀況，尤其是在教育程度高一點的羣衆中，年輕的男女可以彼此相識相知的機會是十分有限的。並且如同在舞場中一樣，情形是十分不自然的。男女十分不容易彼此知道各人的品格與趣味。知道品格與趣味，纔能對於彼此能否同居偕老的可能，下一種判決。據實說來，二十年前，大半結婚的男女，是在很容易誤解真的個我的情形之下訂婚的。最近社會風俗習慣的變更，對於這一點補救不少。男女之間，能增添機會可以彼此做真實的，有理性的同志，是十分重要的。這種試驗，縱使有許多危險，也是值得做的。然而在這一點上，如同在其他生活問題上，單單除去不需要的限制及無理的限制，還是不敷的。雖然這是進行上必經的初步，然而僅有這初步，依舊是不能達到目標的。實際上說，除非有新的禮教來代替舊的禮教，所得的結果反是不好，與所求的正是相反。男女兩性之間的交際，不能免除行爲的法統，如同賓主之間的交際，不能免除禮貌一樣。這些禮防之中，有一條便是男女彼此非得

先有一種清楚的諒解，男女之間彼此親密的程度必有一個限度，這限度凡是有好宗教的男女必得不待指導，自然的遵守。這限度應當是怎麼樣，我不敢代擬。關於這些事的一種不成文法律，我相信必能漸漸地，由三十歲以下的人，用大家默認的法製出來。不過我要對一切為指導後輩的人，提出兩條原則來：

第一，進行的戰線，應當是提倡男女兩性間的同志觀念與合作精神。因此新禮教的目標，應當以求得這種情況為首務。人的本性，對於另一方面的兩性關係，自然會顧到的，不會過份的把他拋在背後。

第二，一切規則，原是為弱者設立的。因此，在這問題上，如同在其他生活上一樣，強者當顧慮弱的弟兄姊妹，為要幫助他們，免得他們跌倒，自己甘願受種種限制。知道那些弱者，沒有這些限制而不行的。凡逢一種限制，能在社會發生建設的効力，甘願受這種限制，不是示弱，却是一種有創造能力的道德行為。

(二)要討論性的倫理，開始第一步便要無限制的反對一種錯的觀念。這觀念就

是相信「性的本能，根本上是惡的」。除非把這觀念完全打破，性的倫理便無可討論了。這樣觀念，根本上是不合基督主義的。這是與在舊約聖經所表示的傳統的猶太教態度上，在基督的教訓中，雖未明說，都是隱然包含的主張，完全相反的。把物質看爲惡，因此肉體，及一切與肉體有關的，也都是惡。這觀念是從東方來的。

這觀念在紀元以前，便侵入羅馬帝國。就是在新約經典中，也有一二處有受這觀念影響的嫌疑。基督教開教後初期，有兩派，一個叫做諾師滴派，一個叫做馬尼基派

註七十五

極端的提倡這種觀念，教會對這兩派，曾經竭力的反對。然而以性的本能的本體爲罪惡的信仰，到底滲透基督教上古的公教會。歐洲基督教的改革運動，是否認這信仰的一個步驟，羅馬教中的耶穌公派，後來在羅馬教中，對於這觀念幾樣最壞的表現，曾作滅殺的貢獻，這功勞可算不少的。

現在時候已到，基督教會對於這種錯誤的觀念，應做更進一步的否認，更嚴重，更完備的否認。我們當承認肉體與人類本能的本體是善的。雖然本能是可以趨向

罪惡，造成無窮逆用<sup>註七十六</sup>的壞處。人無論男女，不應當看性的飢餓，比飲食的飢餓爲更可恥。不過性的飢餓，正如同食的飢餓一樣，都必得經過嚴重的教育與控制。這兩樣本能，倘若用錯了，都能使人得疾病，都能使人墮落。倘若用得好，飲食的飢餓能引人得健康。倘若用得適宜，性的飢餓，是人道德與靈性最高發展的主要條件。不過這兩樣，却有一點不同之處。飲食的飢餓，每日必得求他滿足，而且這種滿足，不過是純粹體的滿足。性的滿足，必得一部份，並且差不多無論多少，都可以，用昇華<sup>註七十七</sup>的方法去表現。昇華的方法，就是把性的力量，轉移到創造的工作方向去，向理想標準方面去努力，在美術與宗教一方面，去求得滿足。人在壯年青春時代，或是不能有性慾的感覺，或者是不能控制性慾，這都是身體不健康的病徵，往往是心理不健康的病徵。一個女人以毫無性慾的感覺自己矜張，不是一個聖女，實在是一個病婦。一個男人若把「不能自禁」看爲雄壯，也是犯了同樣的病。他是一個病夫，並不是大丈夫。<sup>原註廿</sup>

羅素夫人說：

倘若女人真要獨居的生活，真要自由，真要在民族的文化發展上有她的份，女人不僅要爭到主權，主張一切男人的工作，凡女人心力與身力所能做的都可以做，她們並且對於自己的本性及其功能，也必得作更誠實直率的承認……爲什麼女人必得特別的斯文？我相信直正得到自由的女子，真正誠實的女子，必定看得到在性慾一方面，男與女無大分別。原註廿一

葛禮斯註七十八 我想對於這一段話，大概是要稍爲修改末了的一句。他大概會說，男女到底是不同。不同的一點是在女人性慾的引起，與男人不同。女人差不多每次必得經過男子一番請求，如同男子求婚時一樣的手續，可以說每次都要先有男子向他作「小求婚的工夫」，纔能引起性慾來。爲了這個緣故，葛禮斯相信做丈夫的爲妻子的好處，比爲他自己的好處更要緊。必得承認性生活中的玩耍的功能是很重要的。他說：

天下沒有一樣比愛性更充滿着玩耍的事。

一切婦女倘若本能的根本未嘗經過逆用的，沒有一個要做一個無情冷鐵的人。斷斷不是如此。然是倘若要去掉這種冷如冰鐵的態度，必得有適宜的空氣，與合式的人，看得透，做得巧的人。在性慾的生活中，女人所企求的莫過於有男子把她從冷態中提拔出來，把她提高到上境，在愛的行爲上能彼此互相交換興趣與快樂。在這一點上，女子不作聲的企求，是與自然的要求合一的。原註廿二

那種理論，主張女子不應當清楚有意的覺得性慾本能的衝動，在年紀幼穉的時代，便深刻在人心，在浪漫的文章中又曾經尊爲上品，在社交習慣中又成爲主體。這種理論因此有力量，能在許多女人生活上發生影響，造成石女的態度。於是乎把理論變成事實。這種理論與所產生的事實便成爲一個暗礁，在這暗礁上，破壞了無數的婚姻。羅素夫人說：

無數中人階級與工人階級的婦女，到如今依舊賤視她們的丈夫，以爲他們是下

等獸性的人，女人祇可爲了愛情的面子，勉強寬容丈夫們肉體的欲望。女子不能與丈夫同有這種欲望。原註廿三

一個男子，被他的妻子看爲下等動物，是不好的。縱使他的妻子這樣看法是根據好意，也是一樣的。並且有了這樣看法，妻子越是好人，其結果是越壞。可靠的心理學是主張，要改善一個人，必得要把他當做一個比他實際上好一點的人看待。可靠的基督教義也是如此。人的本性是要滿人對他的期望。因此，倘若看待一個人，比他實際上更壞，是會使這人更壞的。此外更有一點應當注意。在男子一方面，自尊自重的觀念，爲了生物學的與心理學的理由，是與性慾的雄壯有密切的關係。倘若一個男子一旦覺得，祇因爲他是一個男人，他便被女子看爲一個下等動物，他本性的反應就是覺得：她若想我是一個動物，我要給他看看我能做獸的行爲！一個男子心中有這種念頭，爲了愛情，爲了社會文化的制裁，或者不至於把這樣的念頭用行爲與言語發表出來。然而使男人屢次有這樣的心念，便不是好事。有些賢德的

女子，所謂「聖女們」，她們的丈夫却酗酒獸行。這樣現狀，初見未免使人希奇，然而仔細想一想，是很自然的，因為自負賢德的女子，往往輕視丈夫，看爲惡人，她們的丈夫便做點惡事給她們看看！原註二十四

## 第五章 清潔與昇華

道德家所說的清潔註七十九是一種德行，這德行所以能勸感人之處，是爲他美性。因此，女子常以清潔爲榮，比男子更甚。大概因爲這個緣故有許多男人，雖不以男人清潔爲可貴，却崇拜清潔的女子，並且往往有多情的崇拜。除了美性以外，也有本能的感觸，覺得每個女子都有做母親的資格，她若把生命之源輕易的糟踐，是不相宜的。這樣的感觸，大概從生物學一方面看來，是很有根據的。

代表現代的青年女子是極端的反抗關於這些事情上感情作用的看法。她不願意人看她爲一朵「天使澆灌培養的百合花」。女子取這樣的態度，我是很贊成的。我想頭一位女子，受人這樣的稱呼，也不見得喜歡人這樣形容她。

「清潔」這個名詞，無論從那一樣有理性的看法看，根本上是一心的德行，也是體的德行，因為任便何種體的行爲，尤其是關於這一類的，在心上都必發生反應的。然而沒有一種心的道德，可以根據「無知」而發長的。清心觀念（註八十二）的精義，根本上是喜悅美性與有益性的事物。清心在男子一方面與在女子一樣的可稱爲德行。然而一個人對於醜的與有害的事物，毫無知識，是一個未做好準備的人，不能與這一切奮鬥。現代女子並且相信她們對於一切醜的有害的事物，是應當奮鬥的。現代女子是有她的短處，然而她的長輩，若把這一點看爲她們的短處，都是看錯了。

軌近的文學作品，攻擊清教徒主義（註八十一），攻擊得很利害。清教徒在這年頭，不容易過日子，人人都來欺負他。近來實在欺負得太過了，我有時心中覺得，攻擊的人與被攻的人是否應當換一換位置，從前人說清教徒：

人家並未發念犯罪

他却重責他們

他用這個方法

把自己心中要犯的罪

借此可以成功了

這樣的批評，今日似乎應當用在責備清教徒的人身上去了。無論怎樣，至少我要抑制自己不跟着人去向性迂註八十二的人投石攻擊。因為「性迂」，過份的在性的問題上拘執，做得使人可笑，往往因此，能使清教徒主義的好處消滅了。性迂因此是一種罪惡。實際上說他是罪惡，不如說他是一種病。這是心理學所說的「壓制」註八十三的副產物。「壓制」是大概從兒童時代起，一種無意識的把性的本能壓下去。有些對於心理學一知半解的人以為治「壓制」的方法是「自己的縱欲」註八十四，這是錯的。治「壓制」的方法，是「自己的求知」註八十五「自制」註八十六就是用強有力的手段，把自己清顯明白的欲念約束住，是完全與「壓制」不同的。「自制」不單

是普通道德生活上必要的條件，並且是任何滿意的性生活的必要條件。

謫理斯說體的禁慾主義的要素是一切雄壯的一部份，這連在野蠻人種中也有，——並且往往是很高度的——從道德一方面看，是合理的，大半是因爲他能幫助昇華。生活中從始至終，有昇華作用，把有創造力的性力的一部份，從初級的獸的表示，提高到更高尙的個人與社會的表示，化成更精美的性的動作方式。這些似乎使我們更滿意的，更美的性動作。清潔，從這樣看來，一方面是昇華的作用，不是把性的動作消滅了，不過是把他提高，使他成爲我們最好的判斷能

贊許的方式。原註二十五

不過我們必得進一步問：倘若性的本能完全昇華了，個人因爲環境的理由，不能結婚，或是結婚非常之晚，會不受危險麼？這問題的答案却是隨人而異，不能人一致的。人因此所受的緊張度，是各人不同的。有些人是不大覺得的，很些微的，有些人是很不少的。當注意的是這緊張度可以增也可以減，增減的條件，如同飲

食與運動一樣，可以管束得住的。有些人主張，說人若守貞，有不好的結果的。英美的醫學家沒有像歐洲大陸的醫學家那樣肯贊成這主張。論到這一點，我要再引邁理斯的話。因為邁理斯說他的結論是根據歐洲大陸的醫學界輿論，我也不願意把因守貞所得的害處看輕了。邁理斯說：

舊觀念主張，嚴格守貞，是有極大危險，要使人發瘋，等等，是沒有根據的，至少我們所要討論的人，健康過得去的人，是這樣的。然而我們若反過來說長期的絕對守貞禁慾毫無體或心的壞結果是大錯了，這樣的錯誤是很嚴重的。醫學界各派的爭點是集中於這種壞結果的性質與程度。依醫學家那克氏註八十七所主張——他的主張是對的——是從來不曾十分嚴重的。原註二十六

假定這意見從醫學家一方面看來，是可靠的。那末怎麼樣？不過如生活中一切實際狀況，有時免不了左右都是弊，兩弊中必得取其一，到了這個地步，聰明的男女，必在兩弊中取其小者。譬如說，一個人整天在辦事處辦事，得不着新鮮空氣，

這固然是與衛生有關，然而人若到了一個環境中，若不在辦事處吸壞空氣，便必得到政府去領恤金度日，這兩樣都不是好事。然而願意躲避不新鮮空氣，因此不去做工而願領恤金度日的人是很少的。人的眼睛，生來不是讀書用的，人用眼睛看書，總是有損於眼的。然而因此便決志不再開卷，不再閱報的人是很少的。喜歡吸烟的人，雖然曾受醫生的警告，說烟草在他身上所發生的影響不是一定不重要的，他却不見得便把每日烟草量減少了。前世紀中英國牛津註八十八大學的某學院院長，據傳聞說他有一次傳授與一位年輕的學員，住牛津壞氣候的環境中的長生秘訣，他說：「吃了晚飯之後不要做工，晚飯必得早吃。」我的確覺得他的話是十分對的，然而我却不願意用這樣的方法求長生！

有些人，絕對禁慾是一種很黯淡無光的奮鬥，往往因為關於飲食，運動及昇華的方法缺乏精密的思想與良善的指導，這樣的奮鬥，成爲過份的困難。原註二十七大多數的人，我確實知道，不會覺得太困難，尤其是因爲不如此做，其餘的出路都是很

壞的。關於特別困難的人，我下文要另行討論。

「自由戀愛」註八十九不是到幸福之路。有人主張倘若一切太步一切禁忌完全除淨，世界便成天堂了，這樣的主張無論是從科學的心理學一方面看，或是從實際經驗一方面看，都是毫無根據的。實行這樣主張的實驗，或是類似這樣的實驗，在從前羅馬帝國時代，英國復政時代註九十法國後期君主時代註九十一都曾大規模的做過，現在有些社會中，也有這樣的行為。這樣做法的結果倘若幸福，他的證據在那裏？就是十分熱心提倡自由戀愛的羅素夫人也肯承認說：

自由戀愛是會有極烈的憂愁，失望，與破碎了的理想標準，然而這一切，在人格上的害處都比不上那「因失用而衰萎」註九十二的害。原註二十八

「失用的衰萎」，我也贊成是比不快樂的害更大——不過是看那一種的不快樂。然而快樂是這種特別的實驗所要達到的目標，倘若他在這一點上失敗了他是失了信用了。或許另有別的方法可以挽回「失用的衰萎」。

## 第六章 娼妓

一個青年人第一次與妓女發生關係，很少是單單爲肉體的欲念所迫。青年第一次嫖妓時，很普通的觀念，是覺得自己行一種豪勇的冒險。嘗過了一次，也許覺得這滋味不錯，纔單單因爲欲念，去再尋求這種經驗。這欲念是愈栽培愈強的，到了後來，便成爲一種病態式的嗜好，勢力很強，敵不住了。不過第一次去嫖時，却是一種「探險」。

我有一位朋友，在歐戰時，經軍中同事，慫恿他與他同到「紅燈處」去。註九十三一進去時，他便覺得十分不痛快，因爲裡邊的環境充滿着一種俚俗卑賤的華麗。到了妓女排行來讓他選擇時，他看見其中有一個似乎祇十三四歲的，這環境裡的整個情況感觸他，使他覺得是十分可憐，他轉身便要回去。伴他來的同事看他要走，便說：「咳，朋友！不要逃走，做個講義氣的君子罷！」註九十四

從純粹理論的眼光看來，似乎是很難覺得這樣走開不嫖是一種不義氣的事。兩

性的本能，能在十分悲慘的行爲上發放光彩，如同夕陽照在貧窟上能發生暫時的光輝一樣。單從這方面看，是不韋的。因爲兩性的力量常被兩種原因，增添了不少。這兩種原因，都是可以解救的。但這兩種原因都能使自然的兩性增添濃度，使兩性起反常作用。註九十五 這些反常的作用，也是用心理學可以說明的。這兩種原因就是：

第一，去探索未知的事，能引起人探險之感覺。社會中教育兒童，對於一切性的問題，用一種神秘把他包圍起來，這種神秘的態度，是十分無需的。但這種神秘的態度便使一切關於性的事實發生一種迷眩，使人起探索之念。兒童對於一切的事情，都要查問。他所查問的事物，包括他自己的身體，與家中新生小兒的來歷。倘若爲父母者對於這種問題用謊話去搪塞他，或者用別的話答付他，使他覺得這是一種黑暗的，不潔淨的神秘，他們的好奇心，便受了過份的刺激，並且同時，從心理學看法，受了不良的遏伏。註九十六 在這個時候，便撒下種子，對於兩性，及一切與

兩性有關的事物，造成一種免不了是隱秘的，不健康的，過份好奇的情感態度。<sup>註</sup>

<sup>九十七</sup> 這樣情感態度的結果，往往是一種情感的緊張，使肉體的自制<sup>註九十八</sup>增加極大的困難。在青年期中，往往引起一種極濃的欲念要看穿這神秘，這樣的欲念能把兩性交合的經驗，看為一個極有誘力極有意義的探險了。

第二，從心理一方面看天性使青年期成爲一個實驗與叛逆的時期。凡百「不許做」的事，因爲不許，便成了青年極大的挑戰。一個發長的心智，要知道爲什麼不可做。這是合理的要求。發長的人格對於一切不能說出理由的限制，自然要反抗的。真實，義氣，這一類的德行所根據的理性是顯然的。性的道德所根據的理性是沒有這樣明顯。要把他說明又是十分困難，因爲已往社會上對於這些問題全靠一種「太步」去禁止的。青年却十分渴慕原則與理想標準。他們若要達到一種自己自由所選定的理想標準，無論何種克己的訓練，無論何種艱難的條件，都是不怕的。每逢青年人看見一樣法律，不是從外邊來迫他遵守的威令，是自己用理性判決與承認的

表示，這樣的法律，青年人比年長者遵守得更堅。祇要看童子軍便可知道。沒有一種規則比童子軍的規則守得更嚴的。倘若青年人對於兩性問題，越出範圍之外，這是因為他所受的教訓是不對的，或者所受的教訓是對，被教訓的方法是對的。我十分相信對於一切倫理的問題，倘若社會能給與青年人合式的自由作合式的討論，一世之後，必能將現在的不良狀況改善。在任何社會中，人愈得自主之權，愈能覺得法律是自己覺悟的表示，破壞法律便不為被人看為有胆量的行為，並且人人會了解擁護「是」是反對「非」的動作，本身便是一種高等的探險。現代的警察，是很受歡迎的人，從前民衆羨慕迪克德柄註九十九的心移到愛包探福爾摩斯去了。

妓女制度，就是用他的人，也多數感覺到一種厭惡，這種厭惡多半是因為妓女制度是醜陋的制度。不過最大的反對是因為他是無人道。一個人縱使自已不被貞潔的良心所約束的，也免不了覺得不應當做這樣壞事。因為人去嫖妓，他個人在他自已能力範圍以內，是出他的份子，去維持一個制度，強迫多數同胞過一種免不了該

髒，短命，畜牲般的生活。

英國一九二七年普通住所的調查報告，註<sub>二</sub>妓女的人數與他們的進款近年來都減少了，這報告中有一句耐人尋味的話，說這減少，是因爲「非正式者」註<sub>一〇</sub>的競爭。然是誰是「非正式者」却沒有說明。他們大概是不是與所交接的人有同等的社會與經濟地位，或者是比他稍爲低些？倘若這些女人是比男人的社會與經濟地位低些，男人便逃不了無人道的責任。因爲這樣的關係，不像娼妓的關係一樣的機械式，他們兩方面都有一點彼此相愛與相悅。雖然如此，無論如何減少，總免不了要把女子上等的利益犧牲了，去求片刻的歡娛。女子雖然也同享這歡娛，但不能因此，男子便可勉勵女子去過一種破壞道德的生活。我們免不了要責備給兒女糖果吃得太多的父母，不管兒女是如何哭乞糖果，責任仍舊是一樣。我們更要責備一個人給犯酗酒病者酒渴。一個人的地位，經濟，經驗，人格的力量，比女子高的與一個女子發生不正式的兩性關係，對於女子免不了的結果，決不能否認道德的責任。縱使這關

係是女子去引誘他發生的，也是一樣。

有些人迴護「放野麥」，註一〇二以爲冶遊譬如「試驗的旅行」註一〇三有了一種試驗式的兩性關係是婚姻的好準備。譬喻有的時候是比愛心還有力量，因爲愛心祇能掩蓋許多罪惡，譬喻不但能掩蓋許多罪惡，也能掩蓋許多謬論。試將這似是而非的譬喻澈底的看一看，到底事實是怎麼樣。在兩性的範圍內，試驗能把試驗者改化了。行動能在心與體上發生習慣。我們要問問這種「試驗的旅行」，倘若行過了，到了正式婚姻來時要發生妨害快樂的結果，或是增添快樂的結果？

(1) 這樣的試驗一定會造成不穩定的情形，某詩人云：

我向來隨處見可玩便玩

到了如今

我苦苦的要還許多風流債

因爲越見得多，

道德的探險

九十七

越厭得快。

(2) 倘若一個人，在他思想與行爲上，常把「醇酒」與「婦人」聯在一起，看爲「享樂的東西」，他對於他的妻子婚姻生活上，祇少在肉體一方面，不知不覺的，免不了看妻爲子一種給自己享用的工具。換一句話說，根本上，他對於妻子的行爲，不是把她看作人，是把她看爲一種傢伙。這樣潛伏在意識中的態度，會在妻子心上發生一種半邊半顯的反抗。這樣的反抗表面上往往是「不明顯」，心中却是十分明白的。這樣反抗的心境，有的時候也有不十分覺得。就是覺得也不知他的來源。然是愈是不明顯，其爲害愈大，結果是夫妻間感情與協調的破壞。

(3) 兩性「試驗的旅行」，免不了要染着花柳病。這種病，能在長時期後，還傳給妻子。結果是未來的子女盲目，多病，或死在胎中，或者是絕嗣，或者是妻子永久殘廢。這樣的危險不僅連累自己，且連累他人，原註二九沒有一個男子可以有權利去冒犯的。

## 第七章 理想的標準與實行

無論是誰，凡迴護娼妓制度或提倡取消婚姻制度者，他的意見，不值得我們嚴重的注意。性的心理學家藹理斯說：

「從根本的生物學觀念看來，一夫一妻的制度是代表一種自然的秩序，就是大半性的事實常要自然的歸服的秩序，因為一夫一妻的關係是一切體與靈的事實最相宜的關係。」原註三十

然而藹禮斯，魏爾斯，還有其他著名的著作家却主張在常態婚姻以外，各樣的性交，不僅應當寬恕，並且應當被承認為合法的，竟可說是與社會有益的。

這是今日社會學家與道德哲學者所必得對付的一個實際的問題。有些作家竟不忌憚的說，兩個異性的人自己私人的關係是他倆自己的事，用不着他人干預。魏爾斯用社會改革家的遠大眼光看，自然不作瑣碎片面的主張，他說：

「男女將來，會自己漸漸造成他們自己對於「約束」的觀念，道德的制裁，及合

理的條件與情境，並且製定一種新的法典」原註三十一

照我看來，社會真需要的，不是多少新的規則，所需要的是個新的觀點，所需要的，不是一個新的法典，是一個新的「遠象」。註一百〇四兩種極端的主張，都應當從我們心中去掉：（1）我們心中不要存留古代「馬尼基主義」，註一百〇五把性的肉體一方面看為可厭惡的事物，（2）我們心中也不要存留「浪漫主義」，註一百〇六把「愛情青年夢」註一百〇七的樂感看為人生最高的靈性價值。我們把心中洗淨了這兩種偏見，我們便能看得見，兩性的肉體生活，浪漫生活都有他相當的地位。在他相當的地位，這兩樣都是好的。我們這樣主張，並不是我們要新奇立異，也不是一定，師事藹禮斯作謬據薄弱之思想。我們這主張，早已有人說過了。舊約聖經創世記第一章三十一節說：

「上帝看着一切所造的都甚好」。

我們看清楚肉體與浪漫的在性生活上，有他相當的地位，同時也看清楚，他的相

當的地位不一定是首位。無論如何看生活的整個，肉體與浪漫的性生活決不居首位。就是男女個人彼此的關係上，這也不是居首位。

在婚姻生活上，愛情最豐富的領域，是在肉體與浪漫領域之外。愛情生活固然必得經過這些，也必包括這些，然而除非夫妻能超過肉體與浪漫生活，能把這些看爲必需的，美的，却不是至要的，愛情不能達到成熟程度，在婚姻生活之外，也另有他種男女的關係，就是這些關係，要達到最高程度，也必得把肉體的關係，完全免除連浪漫的關係，也要越減少越好。

絕對的一夫一妻制度的專有的優點是：使性生活肉體一方面有了健康的滿意，性的刺激得以減少，因此在超乎性慾界的生活更容易達到自我實現的地步。這自我實現的第一果實就是能把夫婦的關係提高，因爲能與宇宙間的真體相對，用同情與服務去表現出來，這關係便能超越浪漫。這樣的愛情，到了兒女來時，更加豐富。

多少人愛您，

在你快樂嫵媚的時刻，

他們在您身上用真的愛，假的愛

爲的是您美容好顏色。

然而愛您心中前進的精神

· 愛您容貌上痛苦的變痕，

全世界祇有一個人。

這自我實現的第二種果實，是使男子與其他女子，妻子與其他男人，夫妻之外的友誼能擴大與充實。因爲這樣的友誼要達到最高的可能，唯一的條件就是：這樣的友誼不是肉體關係的初步。看友誼爲肉體關係的初步是一種必得取消的觀念。這樣的友誼常在未結婚的人中發生，然而除非彼此之間有太顯然的阻礙，例如肉體的殘疾，或年齡差的太遠，這樣的友誼必是比較起來，不十分拘束的，因此很容易不穩定，容易發生危險。婚姻制度最大的仇敵，大概就是妒心。使爲夫的與爲妻的把

夫妻以外的友誼，看爲一種損害。或者反對及抵抗這樣的友誼。然而人性既然如此，人決不能超越這樣的妒心，除非夫妻都有一種過得去的保障，確實知道這樣友誼與他們夫妻中間的友誼是不相同的。這樣的保障從實行一方面看來，就是彼此互相尊重的保證，夫妻彼此與外人絕對不發生肉體的關係。根據這樣的保證，兩方面覺得能彼此鼓勵，自由的享受外人的友誼，使親密的家庭生活自己選定了終身伴侶的性生活以外，添上很豐富的，多樣的家庭以外的友誼，便能使生活得着非此不能得的滿足。

在女子一方面，婚姻後便希望生育子女。常態的生活中，生育子女是能給與婦女天性中創造的原素，得一種滿足，雖然不能產生子女者，也能把這創造的原素，用別種方法去昇華了。

男子也必得這樣特殊的創造的工作。從他一方面看，僅有夫妻之情愛與友誼是不敷的。浪漫主義的遺傳中最大的壞處是教訓指導女子漠視男子生活上這一種需要

。這需要女子是同樣有的，却能用別的方法去求滿足。韋爾斯忿怒的反抗是公道的，他說：

從來沒有人曾經作成任何偉大的創造工程，或是畫得很好，或是在哲學思想上，探險工作上，肯跟着好奇心積極的努力，或是組織工業，或是統治人民，或是發明機器，造成好建築，是單單爲了一個女子去作成的。世界這一切的成功，是因爲這一切事工，他們本體上能做得好，做得充份，因爲人的心中有一種大有力量的內驅。註一百〇八這內驅是從一種已經昇華的「自負心」註一百〇九；我們叫他爲「自我實現」。有些女人阻礙了男子的自我實現，有些女子保護男子，幫助男子達到自我實現，然而從始至終，這女子的阻礙與幫助，都是附屬的，不是主要的。原註三十二

然而我不喜歡在這裡用「附屬的」這幾個字。英文中有一個字，古一點，却道地一點的字，就是「助伴」，用這個字來形容婚姻生活的實際，纔算是有成功的婚姻。

妻子做男子的助伴，如同商業機關上之「次要行員」，註一百十這並無輕蔑婦女之意。有許多大人物，達爾文，格蘭斯頓，——我提這兩個名字，因為此刻容易想起的緣故——能成爲如此偉大人物，成功大業，全是因爲他們的妻子知道在什麼時候，在什麼地方，用什麼方法能移卸她們丈夫的重擔，彌補她們丈夫的缺點。誰不知道，用普通俗語說男子是妻子所製就的。然而要妻子做這樣的工作，全靠她所處的地位，她的地位必得要有機會去實行，不是浪漫式的感興，却是彼此相助相慰，在日常生活實際的同情服務，這就是說她必得能做男子的助伴，不是以私蓄的情婦的資格，是以妻原註三十三的資格去行事的。

常有些人他的工作與性情有特別之處，他能從妻子以外，別的婦女處，得感奮，同情，與實際上的幫助，勝過自己的妻子。就是在這情形之中，男子是否能如此做，能否做得成功，也是看他能否與那個女子的關係是限於友誼的交際上，不是在浪漫的境域裏。

性在肉體的程度上是刺激的，就是在浪漫的程度，也是刺激的。性是不會感興人的，除非先把他轉化了，成爲與性不同的一種東西。以大利詩人丁坦註一百一十二著聖喜劇，註一百一十二他的感興，是從時刻縈懷的皮阿切思註一百一十三的容像。倘若坦丁如果真與他作品中的女主角成功了夫妻，或者是發生曖昧，這大詩人的心境所受的影響便會不同了。以坦丁之才，無論如何，總會寫成不朽的詩，然而他若與皮阿切思結爲夫妻，他却必得從別處去得感興了。性是人生一種原料，從這原料中，人可造成人生最好的或是最壞的東西來。古時馬尼基主義固然是不對，然而從經驗上看來，也不是無根據的。詩人有時使我們忘了這一點。譬如莎士比亞註一百一十四，他把羅馬英雄安東尼註一百一十五與克利婭伯註一百一十六二人的情史用生花的妙筆，寫得十分榮華的鋪陳，然而實際上，用顯微鏡去看歷史，實在是一段穢史。在真的生活上，性慾是好比一匹壯馬，非用嚼鐵，不能駕御的。

爲這個緣故，我到底相信我們今日所需要的不是一種新的法典，我們所要的

，一方面是一種新的了解，了解性的有理處，一方面是更有效果的遵守那條主要的原則，這原則就是，婚姻之外性交是一種「違反社化的行爲」。註一百十七

有人說縱使上文所主張的是理想標準，但在現代生活複雜的情境中，個人的需要與好惡之不同，對於這樣簡單而嚴厲的規則是否有特別通融的餘地？

我的答案是：隨便何天何時，與性有關的問題，感情是十分濃烈，自欺是十分普遍，倘若定了一種原則，却准予通融，隨着有關係之人自己斟酌，實際上會比無原則好不得多少。平常人說愛神天使九璧註一百十八是瞎眼的，這句話是把事實說得太輕易了。瞎眼不過是對於存在的事物不能看見而已。性慾的刺激，固然是引人到這地步。然而不於此，愛情更能使人看見不存在的事物，並且能使人對於存在的事物看錯了對象的遠近。讓慾念來判斷事件，總會說我的事件，是例外的。自有歷史以來，沒有像我倆的愛情，沒有像我倆被命運這樣苛刻的分離。色慾神改弗洛註一百十九到我耳邊來誘惑我時，不可違犯的原則也想去反抗了。倘若這原則上有點可以通融

之處，我這一件事真必可通融的。

原註三十四

我們已經見到，凡表示道德責任原則的規則，他的要素就在不單能在公衆之前約束人，在私獨之處也能裁制人。在常態的情境中，我們所主張的原則是使人有益的。我們很容易忘記了的就是爲了原則爲了社會服務，犧牲快樂與個人的方便，往往是一服道德的補劑。無論男女，一生未曾犧牲什麼，未曾推却什麼的是一個道德上的懦夫。有的時候，犧牲固然是真的損失，對於這一點，我下文再說。不過在某種限度之下，壓迫與緊張的痛苦是發長的要素。體育家不曾竭力辛苦賽跑者，詩人不肯爲一字之推敲苦吟終日者，哲學家從未對付過思想的難題者，在體育界上，學術界，決沒有地位的。軍事訓練若祇有不使人用力的步伐，不能造就能赴疆場成事業的戰士。一種性的法典能不費力而保守的，便要使靈性生活消沉了。道德若完全失了嚴格的成份，便是失了鋒銳。

雖然爲了原則犧牲，在道德上有創造力，爲了怕惡的結果而犧牲。却沒有創造

力。爲這個緣故，在英國維多利亞女皇時代，那種用社會絕交手段刑罰在性慾上偶犯錯過之人是不對的。在性慾一方面，正如同在其他各種行爲問題，妄行到某種程度，社會必得爲了社會反對妄行的個人。不過過份的刑罰，機械式的施行，無同情的施行，不過是產生僞善，不能提高德行的。這一點是重要的。討論性的問題時，往往爲了看不清楚原則的價值與違犯原則的刑罰兩樣的區別。從前在英國偷羊的人治死罪，今日我們覺得偷羊的罪不至於死，我們反對死刑却不因此便贊美偷羊是好事。從前柏納爾註一百二十的刑罪太重，然而我們却不必因此便贊成淫行。有些行爲的趨向是有社化與靈性上有積極建設的貢獻，有些行爲的趨向是破壞的。任何社會必得要有一種清楚的原則，使社會中普通的人，人人都能區別行爲，知道那一種是建設的，那一種是破壞的，這是是的，那是非的。這樣的原則在社會一方面看來，是十分重要的。到底有多少人不能實行這原則，那是另一個問題，這也很重要的，然而却沒有原則一樣的緊要。倘若一個社會中有了清楚的原則，知道進行的方向，

那末社會中優秀份子便能用他們的言容作榜樣，——優秀份子的態度是社會中多數人根據天性所指導，必會贊許的——漸漸提高普通人行爲的標準。

基督化的輿論以前沒有切合基督的實行與教訓的真切要點。對於兩性問題上什麼是「是」，什麼是「非」，基督的態度是毫無模稜兩可的毛病。然而他當日對於違犯性的規則的人，却十分寬宏，因此引起了時人的驚駭。他與稅吏，罪人，娼妓，一同飲食，坦白的要他們悔改，並沒有絲毫隱藏。他對某淫婦的話說：「我也不定你的罪」，他却加一句：「你去吧，不要再犯罪！」。他對他的門徒——就是希望做改造世界的改造份子——說：「不要評判人」。他要他的門徒去爲正義服務，不靠着評判的嚴厲，是靠着他們自己實際行爲的標準。他們是要做世界的鹽。他召他的門徒，便是要他們做鹽。倘若這是失敗了，便沒有別的方法。「倘若鹽失了它的味，沒有別的東西可以使他鹹了。」

我要根據耶穌這一句話來討論最難的問題。

對於「婚姻以外斷絕性交」的原則，倘若有的時候不止要犧牲快樂，或者有點虧損肉體健康，就是連靈性上也有大損失，那末將如何辦法？

這樣的事件不少，他的式樣也不同的。不過我只舉一個例來討論，我舉一個我覺得最困難的例。就是有些婦女不能得婚姻的機會。同時她覺得除却了生育子女以外，她的人格不能得充份的發展，她不能結婚，他的靈魂活潑潑地餓死。在英國今日這樣的婦人很多。歐戰死了一百萬男子，因戰事的損傷，疾病，與普遍的貧困，而不能結婚的男子也不下一百萬餘人。這就是說有兩百萬女子，原來可以結婚的，因為歐洲的大戰，失丟了結婚的希望。

因此從無限的，如珠的，柔和空氣，  
發出一種欲望，她不能抵制，

我不能想她如今在如此青春裏，

便來為她的希望行殯禮。

她不能永不哭泣，永不歡歌，

忿怒之人甜美之愛她未曾嘗過。

她不能便如此向着茫茫的前途，

做個弱女子，孤寂的飄流。

這樣的女子應當大胆無畏的把自己的需要與欲望，從最高的程度看，也從最低的程度看，在清楚自覺的青天白日下，盡量的陳述出來。要達到一個自知的程度，能大胆的對付，十足的承認自己一切的需要，弱點，與欲望，這一切是女子向來受了訓練不承認存在的或是反對他存在的，要做到這樣，是一個極大的胆量與誠實的要求，倘若女子能對付這樣的要求，本身上就有了道德的重生了。這樣的「自知」，沒有聰明的導師，不顧忌諱的討論幫助，是不容易達到的。然而這是不能滿足的欲望的改換方向與昇華的第一步。能把這一切欲望化為有創造能力的材料。不然這些欲望是會成為無結果的，喪元氣的內心苦戰，並且因為多半的時候，自己不知道

所受的苦痛是因爲這樣的欲望所致，所受的害處更大。狂戀的威權有時候可以打破的，打破的方法，就是看透了這狂戀的原因是因爲自己心中有一個幻想，這幻想返映在某人身上，因此對於某人便起了狂戀。然而這種幻想不過是一個表示。所表示的是另一個曾經遏制因而不曾認識的欲望。一個人的「自知」常有解放的能力。

無論如何，未結婚者，要有不想生育子女的性交，我覺得是一定要受反對的。然而一個女子的呼籲，說她們願意爲社會生育子女，社會爲大戰便剝奪了她與其他女子爲母親的權是把大戰的惡果過度的增強。這樣的呼籲在道德上看來，是另一個問題，完全不可與普通不婚而要性交的問題並列的。

這樣女子的呼籲是很強的。雖然就是這樣難處……不止這樣難處，就是一切困難者，我覺得，有一條好的出路。不是凡聽見的人，都能應召的，然而這條路是高尚的探險。從世界的前途看來，大戰所留下來道德的窮困，比經濟的窮困更嚴重。從行爲的各方面看來，不僅是性的行爲，一切都要重新受一番鹽味。世界所需要的

鹽，除了肯爲宗旨犧牲付了極大的代價，那些男女的生活以外，還有什麼？爲了人類道德的重新改造，基督對付十字架，我們比較起來小一點的犧牲也是對於這重新改造的工作有貢獻。倘若有時我們覺得我們的犧牲差不多像釘在十字架上那樣苦痛，我們能毅從我們對付的態度，把釘在十字架上的苦痛作爲自己甘願忍受的苦痛，與基督的死，精神上合而爲一。倘若這樣做，我們的犧牲，便爲成爲一種道德能力的源頭——爲他人道德的源頭，過了一些時候，也會作成我們自己的道德源頭。這樣的苦痛能化爲創造的能力，便是基督教的秘訣。有一位牧師對我所認識的某人說：

「我的愛子，你隨便受了什麼損失，都不要緊，要緊的是你的損失是否與基督的犧牲一同陳獻到上帝的面前。」也許到了極痛的時候，漆黑之中，要苦苦的哀籲：「我的上帝，我的上帝，你爲何排棄我？」

也許要過了很久的時光，纔能得着深切的平安，纔能說：「在你手中，我交託我的靈魂」。

然而，無論如何感覺，這工作必會完成的。

十字架看看，實在是慘閻可怕。不過有一樣是一定確實的。那引誘我們不躲避十字架的那個甜夢，是永不會實現的夢。法國某詩人云：

### 片刻的歡娛

### 一生的悔恨

歡娛的花徑中滿生着荆棘，倘若我們必要被荆棘所刺，不如將他製成冠冕，到十字架上帶在頭上為佳！

道德的探險

一百十六

# 本書原註

## 第一篇 尋道德

道德的探險  
本書原註

原註一；見 E. S. Purcell, *Life of Cardinal Manning*, i. p. 18.

原註二；聖保羅——早期教會的道德的探險者，——相信末日的判斷，就是從猶太人遺傳下的末日。但是他所宣傳的“福音”所以好的原因却就是因為教人跟從基督之後可以不必懼怕末日的判斷。平常人所引用的新約聖經用以作宣傳永久刑罰的那些經句並非含有這樣的意義，縱使有幾處稍含有此意也是很少的，參看 [The ‘Bible and Hell’ By C. W. Emmet in *Immortality*, ed. B. H. Strecker]. 在 Dougall and Emmet 著的 *The Lord of Thought, Student Christian Movement, and Macmillan Co. New York, 1925* ] 裡面有一個極端新穎的論調，說明基督對於這個觀念的態度。

原註三；正義的選擇，有賴於個人能知其所當做，並且有意志去做，因此聖經中說“知慧”是“道德的根源”，只按個人良心來做正義的選擇是不妥當的，除非先把良心受訓練，不僅受正常生活的訓練並且也要着重於道德問題的思維。良心不是一個“省時的工具”可使我們免去一切思維的煩惱。

原註四；這句話是從 M. K. Salter, *Nietzsche the Thinker*, p. 203, 中得來。

原註五；Havelock Ellis, *The Dance of Life*, p. 263 (Constable, 1923)

原註六；Havelock Ellis, *The Dance of Life*, p. 33f.

原註七；見“Thus Spake Zarathustra,” Eng. tr. pp. 55, 58 (Unwin, 1899)

原註八；他的樣本的好人就是歌德，是由私人函件中，被 W. M. Salter, 道  
德的探險  
引用 op. Cit. p. 512.

原註九；見 A. Clutton-Brock, *Studies in Christianity*, p. 82 (Constable, 1918).

原註十；見 *Zarathustra*, 英譯 第 428 頁

## 第二篇 法典與試驗

原註十一；見 H. J. Paton, *The Good Will*, p. 285 (Longmans, 1927).

## 第三篇 兩性的倫理

原註一；見 H. G. Wells, *The World of William Clissold*, p. 768 f.

原註二；明顯得很在任何國家或種族中，若使每個家庭的平均數目不能超過二人，這種族必定消亡。倘使平均每二人中只有一人結婚，他們就不能代替他們父母的數目了，因為大多數的小孩在未結婚前已經死了，尚有不結婚，和雖結婚而沒有子女等等的理由。在現代情形之下，因各種的理由，有二個子女以上的家庭日就減少，特別的在受教育的階級中，除非用各種方法去勵獎多生育，種族必歸消亡。這事不是一種意見，却是一種數學的事實。

一個必須節制生育的家庭，是一個狂飲丈夫的妻子的事務，在受教育的家庭中，我們的責任不是節制，却是指出不適當的限

禍，是放棄責任。過度的人口有時可以使社會的經濟發生困難，在新時代中，法國是一個好榜樣，若使不斷的限制必至種族消亡。過度的人口不一定會引起戰爭，在英國國內的趨勢，大概是會刺激人們去發展新的事業，使從來未居的地可以有人管理。不足的人口在富裕的國中，常常會引起不可避免的戰爭——因為富裕能引人攻擊。法國人口的減少是大戰的一個原因，人口減少也是羅馬消亡的最大原因。

原註三；自然有幾種專業都可以使母性昇華，例如，教育，看護，這些職業似乎是很自然的，可以昇華父母性。

原註四；若使這種幸福要為教育階級保留，同時也不使種族中最好的部份至於消亡，那末社會必須將高等教育的經濟擔負，由家庭中取去。從普通的生活預備的教育立場看來多數兄，弟，姐，妹，的自身也是一種教育——但是這教育是不完全的，所以英國所需要的是每市，每村都能發達一個寄宿和膳食的學校，由這種學校可以產生有效率的訓練與有團體的精神。

原註五；見 Dora Russell, *The Right to be Happy*, p. 186 (Routledge 1927)

原註六；說這種意義是起原於男子制度下的家庭，並且說，男人是要把女人獨佔而且把她當財產看待。這樣的觀念是不對的，有些人的著述中似乎以為有妒性的婦人是沒有的事實！若使有的話，我們又當用更早的母制家庭論去作解釋了！

原註七；像馬可，路加的傳述，基督對於離婚的責罰是絕對嚴重的，馬太的傳述也是相同的，不過將通姦的情境除外。馬太將通姦一

項列入，可以說是有意使理想成爲實行的規則。馬可和路加，不把這項列入是不易解釋的。取這種的態度是不與英國學者 Archdeacon Charles 的主張反對。(cf. *The Teaching of the New Testament on Divorce*, pp. 85 ff.) 所以馬太 19 章 3—12 節的故事是根據一種比馬可 10 章 2—12 節的用意更高明的史料原本。

原註八；見 H. G. Wells, *op. cit.* pp. 774—787

原註九；我曾見過幾件——並且相信牠們是很普通的，——就是用宿妓來代替手淫，常常地這樣行就變成一種有力的習慣，超過意志能力的管理。這種習慣現在已經被認爲是神經病了，這病可以用心理治療法治好。在道德的立場看，把這病治好，是比滿足個人的慾念以致破壞對方人格的行爲更妙。

原註十；見 Dora Russell, *op. cit.* pp. 163—165.

原註十一；見 *Little Essays of Love and Virtue*, pp. 132, 112 (Black, 1922).

原註十二；見 Dora Russell, 前書 p. 161.

原註十三；一個醫學界的友人在讀過上文後，做如下的批評：“若使男人看待女人，或女人自己看待自己，做一個消極的洩慾工具，是完全錯誤的觀念。冷淡無情的女人不是極度的壓制的結果就是天性上有缺點——在任何情形之下都是使夫妻不幸福的。我想在這一方面，必須有比上文更有力的主張”。

原註十四；見 Havelock Ellis, *Little Essays of Love and Virtue*, p. 51. (Black, 1922).

原註十五；見 Havelock Ellis, *op. cit.* p. 58 f.

原註十六；在 *Psychology and Morals*, by J. A. Hadfield (Methuen, 1923). 書中有幾個對於昇華極有用的指導。

道德的探險

原註十七；見上文所說的書 p. 155

原註十八；去宿非正式者(即半開門者)比較去宿娼妓更容易得傳染毒病  
參看 *Official History of the War: Medical Services (Diseases)*, Vol. II p. 121.

本書原註

原註十九；參看 I. Goldberg, Havelock Ellis, p. 204.

原註二十；見前書 p. 760.

原註二十一；見 H. G. Wells, *op. cit.* p. 783.

原註二十二；現代社會已經給女人學習專門職業的機會，如組織企業，或且學習文牘。她們做這類事就是因為她們的內驅的動力，根本上不是為男人而做。倘使這等女人結婚之後仍願繼續她們的工作，那末她們的丈夫的地位就像露理斯所說是輔助的。在一個絕頂天才的婦人和有極專門職務的婦人之下，他的丈夫不應當以被看做助手為恥辱，例如女皇對她的丈夫。這類情境是非常的少，因為以下兩個理由；1. 每對極為愛的夫婦他們是互相協助的但普通社會風俗，和心理的趨向每使婦人覺得，婦人所依賴她丈夫的是大事，丈夫所依賴他內助的是小事。2. 倘使結婚後生了子女，婦人負養育的勞苦，那末婦人已經成就了創造的工作。這工作是自負心的昇華，或稱自己的成功。從這方面看，她的丈夫是處輔助的地位了。在這件事情上男子決不能做正角的

**原註二十三**；這條原則有另外一樣好處，就是他的本性不能允許越軌的行爲。在兩性的事件上常常有不守界線的行爲，因此將界線打破而允許例外的解釋。人們在不同樣時間之下常把界線移動。例如，你說你的規則允許訂婚男女可以做已婚夫婦的行爲，他就可以把這個規則放寬包含秘密的訂婚者，不久就要更放寬一步，包括一切想要訂婚而未訂婚的男女，再進一步更放寬些，便要包括那些未訂婚而要猜想訂婚後的情境是如何的人，如此愈放愈寬了。

# 本 書 譯 註

道德的探險  
本書譯註

頁 數	註 數	原 文	譯 文
		<b>第一篇 尋道德</b>	
		<b>第一章 奴隸的道德</b>	
一	註 一	Darwin	達爾文
一	註 二	Constantine	康士坦丁
一	註 三	Safety first	求穩當為先
一	註 四	Slave morality	奴隸的道德
二	註 五	Renaissance	復興
二	註 六	Horace	霍來思
二	註 七	J. A. Symonds	薛蒙子
二	註 八	Benvenuto Cellini	彭佛奴多吉利尼
三	註 九	Video meliora proboque, de- teriora sequor	我見善而心隨我行却隨 惡
三	註 十	Protestantism	抗羅宗
四	註 十一	Let's hope God will soon end him	希望神快點結果了他
四	註 十二、 十三	Cardinal Manning	方正主教邁寧氏
六	註 十三	Reign of Law	紀律的統治
八	註 十四	Comprehensible	廣涵的
八	註 十五	Taboos	忌諱(太步)

頁數	註數	原文	譯文
八	註十六	Tradition	說傳
		第二章 尼采與靄理斯	
九	註十七	Nietzsche	尼采
九	註十八	Havelock Ellis	靄理斯
十	註十九	Dance of Life	生命的舞蹈
十	註二十	Lord Shaftesbury	夏夫芝自立爵士
十二	註二十一	Narcissism	拿基素
十七	註二十二	Thus spake Zarathustra	賓拉蘇斯脫如此說
十八	註二十三	Empty of Content	自卑蘊結
十八	註二十四	Will to Power	求權能的願力
		第三章 基督的倫理	
十九	註二十五	Stoics	司多益
十九	註二十六	Abandon	放暢
二十	註二十七	Paradox	逆說
二十	註二十八	A. Clutton-Brock	克露登伯樂氏
二十	註二十九	Studies in Christianity,	基督教研究
二十一	註三十	St. Francis,	聖芳濟
二十一	註三十一	Joculatores Domini	神的樂者
二十一	註三十二	Cimabue	西嗎布

頁數	註數	原	文	譯	文
二十一	註三十三	Giotto			吉阿多
二十一	註三十四	Assisi			亞細細
二十一	註三十五	Roger Bacon			洛喬培根
二十二	註三十六	Palestine			巴勒斯坦
二十三	註三十七	Pheidias			佛提阿司
二十三	註三十八	Galilean Idyll			加利利情歌
二十三	註三十九	Live dangerously			人必須活得危險
二十五	註四十一	Beyond-man			超人
二十六	註四十二	Epicurean			依壁鳩魯派的
<b>第二篇 法典與試驗</b>					
<b>第一章 什麼是道德</b>					
二十九	註四十三	The Code			法典
二十九	註四十四	Prescribed and enforced by law			法律制裁
三十	註四十五	H. J. Paton			伯東氏
三十	註四十六	The Good will			好意
三十	註四十七	Game of cricket			英國式的板球
三十五	註四十八	Religious sanctions			宗教的核准

頁數	註數	原文	譯文
<b>第三篇 性的倫理</b>			
<b>第一章 研究的困難</b>			
四十八	註一	H. G. Wells	魏爾斯
四十八	註二	The World of William Clissold	克利數的世界中
五十	註三	The personal equation of the observer	個人方程
五十一	註四	Taboos	太步
<b>第二章 兩性與太步</b>			
五十三	註五	Stew-pot	菜鍋
五十三	註六	Goth	郭斯
五十三	註七	Gnostic	諾斯派
五十三	註八	The last king had been strangled by the bowls of the last priest.	倘若世界末了一個君王被世界末了一個祭司的肚腸勒斃
五十四	註九	Joint method of Agreement and Difference	同證與反證的聯合法
五十五	註十	Hypothesis	暫論
五十五	註十一	A table of kindred and affinity	禁婚表規定
五十六	註十二	Andromache's farewell to	安杰羅馬該對黑克多的

頁數	註數	原文	譯文
		Hector	離別
五十六	註十三	Rama and Sita	拉馬與西旦
		第三章 婚姻與離婚	
六十一	註十四	The parental instinct	父母本能
六十一	註十五	Unless it is carefully sublimated	除非他曾把這本能昇華
六十四	註十六	Green-eyed monster	綠眼睛的惡怪
六十四	註十七	Possessive theory of marriage	佔有的婚姻主義
六十七	註十八	The mystics	神秘主義者
六十七	註十九	Exaltation	高樂
六十七	註二十	Illumination	光悟
六十七	註二十一	Flatness	平凡
六十七	註二十二	Stableness	陳舊
六十八	註二十三	The dark night of the soul	靈的黑夜
六十八	註二十四	Second wind	吸二風
七十	註二十五	Paradox	逆說
		第四章 浪漫的與肉體的	
七十四	註二十六	Project	映射
七十七	註七十三	Illusion	錯覺

頁 數	註 數	原 文	譯 文
七十七	註七十四	Elicited	感奮
八十	註七十五	Manichee	馬尼基派
八十一	註七十六	Infinite perversion	無窮逆用
八十一	註七十七	Sublimation	昇華
八十二	註七十八	H. Ellis	露禮斯
<b>第五章 清潔與昇華</b>			
八十五	註七十九	Purity	清潔
八十六	註八十	Clean mindedness	清心觀念
八十六	註八十一	Puritan	清教徒
八十七	註八十二	Prude	性迂
八十七	註八十三	Repression	壓制
八十七	註八十四	Self-indulgence	自己縱慾
八十七	註八十五	Self-knowledge	自己求知
八十七	註八十六	Self-control	自制
八十九	註八十七	Nicke	那克氏
九十	註八十八	Oxford	牛津
九十一	註八十九	Free love	自由戀愛
九十一	註九十	In Restoration England	英國復政時代
九十一	註九十一	Monarchy in France	法國後期君主時代
九十一	註九十二	Atrophy	衰萎

頁數	註數	原文	譯文
<b>第六章 娼妓</b>			
九十二	註九十三	Red lamp	紅燈處(妓院)
九十二	註九十四	Don't run away, old man; said his companion, be a sportsman!	朋友,不要逃走,做個溝 義氣的君子罷!
九十三	註九十五	Perversion	反常作用
九十三	註九十六	Repressed	不良的遏伏
九十四	註九十七	Over-curious	過份好奇的感情態度
九十四	註九十八	Physical self-control	肉體的自制
九十五	註九十九	Dick Turpin	迪克德柄
九十六	註一百	Report on Common Lodging- Houses	普通住所的調查報告
九十六	註百〇一	The amateur	非正式者
九十七	註百〇二	The sowing of wild cats'	放野麥者
九十七	註百〇三	Trial trip	試驗的旅行
<b>第七章 理想的標準與 實行</b>			
一百	註百〇四	New vision	新的「遠像」
一百	註百〇五	Manicheesim	馬尼基主義



頁數	註數	原文	譯文
一百	註百〇六	Romanticism	浪漫主義
一百	註百〇七	Love's young dream	愛情青年夢
百〇四	註百〇八	Drive	內驅
百〇四	註百〇九	Egoism	自負心
百〇五	註百一十	Junior partner of a firm	次要行員
百〇六	註百一十一	Dante	坦丁
百〇六	註百一十二	Divina Commedia	聖喜劇
百〇六	註百一十三	Beatrice	皮媞切思
百〇六	註百一十四	Sheakespeare	莎士比亞
百〇六	註百一十五	Antony	安東尼
百〇六	註百一十六	Cleopatra	克利姬伯勒
百〇七	註百一十七	Anti-Social act	違反社化的行爲
百〇七	註百一十八	Cupid	九墜(愛神)
百〇七	註百一十九	Aphrodite	改弗洛
百〇九	註百二十	Parnell	柏納爾

道德的探險  
木書譯註

B. H. Streeter's

# MORAL ADVENTURE

Translated by

Timothy Tingfang Lew, Ph. D., D.D., S.T.D.

*Professor of Psychology, College of Natural Sciences, and  
Professor of Religious Education and Psychology of  
Religion, School of Religion, Yenching University.*

Published by  
The School of Religion  
Yenching University  
Peking, China  
1932.

# THE YENCHING MINOR SERIES

Minor studies in Religious subject and Translation of Shorter Treatise  
in Religion, Theology, and Biblical Literature.

---

EDITED BY

Professor T. T. Lew M.A., Ph. D., D.D., S.T.D.

Professor T. C. Chao M.A., B.D., Litt. D.

FOR

THE FACULTY OF THE SCHOOL OF RELIGION  
YENCHING UNIVERSITY.

---

No. 3.

A TRANSLATION OF

MORAL ADVENTURE

BY

BURNETT HILLMAN STREETER, M.A., D.D., F.B.A.,

*Fellow of Queens College, Oxford, Canon of Hereford.*

10/2/42

10/2/42