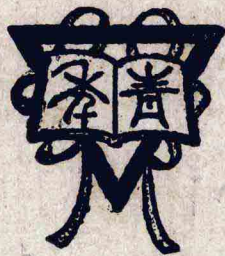


性

的

道  
德

潘  
光  
旦  
譯





種三十第書叢年青

性 的 道 德

所

版

種三十第書叢年青

德 道 的 性

有

權

民國二十三年九月初版

原 著 者  
露 理 士

譯 述 者  
潘 光 旦

校 訂 者  
青 年 協 會 書 局

發 行 者  
青 年 協 會 書 局  
上海博物院路一三一號

每册實價大洋六角(寄費另加)

Youth Library No. 13

SEX MORALITY

By

Havelock Ellis

Association Press of China

Price: 60 Cents

Postage Extra

1st Ed., Sept., 1934



## 青 年 叢 書

本書爲青年叢書的一種。叢書共分四類：(一)青年與性生  
活；(二)青年與修養；(三)青年與社會改造；(四)青年與宗教。  
每類暫定十二種，共四十八種，預定於民國二十三至二十  
五年之三年內出完。凡欲知叢書內容及出版日期，或有意  
訂購者，請向上海博物院路一三一號青年協會書局函詢。

## 譯序

譯了性的教育以後，進而續譯露氏的性道德論，似乎是很合情理的，性教育的效果所及，以個人方面爲多，性道德的，則以社會方面爲大。性教育是比較現實的，性道德是比較理想的。由個人推而至社會，由現在推而至未來，所以說很合情理。

露氏的性道德論，實在有五根柱石：

- 一、婚姻自由
- 二、女子經濟獨立
- 三、不生育的性結合與社會無干
- 四、女子性責任自負自決
- 五、性道德的最後對象是子女

這四根柱石的實質與形式，具詳本文，無須重複的介紹。不過它們的價值，不妨在此估量一下。

一、婚姻自由的理論，我想誰都不會持異議。不過有兩點應該注意。西洋的婚姻制度，



歷來受兩種勢力的束縛，一是宗教，二是法律，這法律的一部分又是從宗教中來，所以束縛的力量是分外的大。唯其如此，露氏在這方面的議論，便不能不特別的多；好比因為西洋人對於性的現象根本認為齷齪的緣故，他就不能不先做一大番清道夫的工作一樣。這是一點。露氏這裏所稱的自由，似乎目的端在取消宗教、法律與其它外來的束縛，是很消極的；至於怎樣積極的運用自由，使婚姻生活的效果對於個人、對於社會、以至於對種族，可以更加美滿，露氏却並沒有討論到。而所謂『積極的運用』裏面，往往自身就包含相當客觀條件的節制，這一層露氏也沒有理會。自由是應該受客觀條件的範圍的，否則便等於自放，等於『盲人騎瞎馬、夜半臨深池』，沒有不遭滅頂的慘禍的。露氏在下文說（頁七——八）：『往往有很有經驗的男子，到選擇女子做妻子的時候，便會手不應心、身不由主起來；他最後挑選到的結果未始不是一個很有才貌的女子，但是和他的最初的期望相較，也許會南轅北轍似的絲毫合不攏來。這真是一件奇事，並且是萬古常新的奇事』。露氏寫這幾句的時候，也許精神分析派的心理學說還不大發達，從這一派學說看來，這種手不應心的婚姻選擇實在並不是一件奇事，並且只要當事人在事前稍稍受一些別人的經驗的指導，即稍稍受一些客觀條件的限制，而不完全訴諸自由行動，它就不會發生。這是第二點。就中國與今日的形勢而論，我以為第一我們不必像露氏那般的認真。中國以前的婚姻，也是不自由的，但是束縛的由來，不是宗教，也不是法律，而是家族主義的種

種要求，無論這種種要求的力量在以前多大，到現在已經逐漸消散，而消散的速率要比西洋宗教與法律的還要來得快。結果，尤其在大一些的都會裏，不自由已一變而為太過自由，而成爲一種頹廢的自放。好比自鳴鐘的擺一般，以前走的是一個極端，現在又是一個極端。要挽救以前的極端，我們固不能不講些自由，要免除目前的極端，更不能不講求些客觀條件的節制。露氏所自出的民族，是一個推尊箇人與渴愛自由的民族，所以他的議論也很自然的側重那一方面。但我們的文化背景與民族性格未必和盎格羅撒克遜人的完全相同，斟酌採擇，固屬相宜，全部效顰，可以不必。

二、女子經濟應否獨立的一個問題，到現在可以說是已經解決了的；但究宜獨立到何種程度，和男子比較起來，是不是宜乎完全相等，還始終是一個懸案。露理士在這一方面議論，好比他在別的方面一樣，是很周到的。在原則方面，他不但完全承認，並且把它認爲講求性道德的第一個先決條件。不過在實際上他也認爲有很嚴重的困難。露氏寫這篇文章的時候，原是西方女權運動最熱烈的時候，但是熱烈的空氣並沒有蒙蔽他的視綫，別人也許忙着替極端的男女平等論鼓吹，心切於求、目眩於視的把男女生理作用的區別完全擱過一邊，認爲無關宏旨，但是露氏沒有。他說：

但上文種種還不過是一面的理論。女子的加入工業生活，並且加入後所處的環境又復和男子大同小異，這其間也就



無疑的引起了另一派的嚴重的問題。文化的一般的傾向是要教女子經濟獨立，也要教她負道德的責任，是沒有問題的。但是不是男子所有的職業以及種種業餘職務，女子都得參加，都得引爲己任，而後不但女子自身可得充分發展之益，而社會全盤亦可收十足生產之功，我們却還不能絕對的看個清楚。但有兩件事實很清楚。第一、社會現有的種種職業與業餘職務既一向爲男子所專擅，則可知它們的內容和設備的發展是在在以男子的品格與興趣做參攷，而與女子太不相謀。第二、種族綿延的任務與此種任務所喚起的性的作用，在女子方面所要求的時間與精力，不知要比男子的大上多少。有這兩點的限制，至少我們可以了解，女子之於工業生活，決不能像男子的可以全神貫注，而無遺憾。

不能無遺憾的話是對的，二十幾年前，露氏寫這篇文章的時候，這種遺憾還不很明顯，但男女職業平等的試驗又添上二十多年的經驗以後，這種遺憾已一變而爲切膚的痛苦。英人蒲士 (Meyrick Booth) 在他的婦女與社會 (Woman and Society，即劉譯婦女解放新論) 一書裏，在這方面討論得最精到。露氏那時候，因爲情形還不嚴重，所以他這一段話是用小一號的字排印的，但在我們看來，以爲它的重要並不在其它段落之下，所以在譯文裏也用四號字排印，而不用五號。事實是雄辯，這唯一擅專改竄的一點，我也不向讀者告罪了。

我以爲時至今日，我們對於女子職業自由與經濟獨立的問題，實在已經可以有一個比較圓滿的解決辦法。在原則下它是毫無疑問，上文早就說過。就實際而論，我們折衷近年來一部分通人的見地，以爲有一種看法與兩種辦法，值得提出來商量。一、就健全的女子而論，我們總得承認生育是她們一生最主要的任務，不論爲她們自身的健康計，或爲種族全般的發展計，這

任務都是絕對少不得的。至少就她們說，——不就她們說，又就誰說——職業的活動與經濟的生產只得看做一件附屬的任務，一件行有餘力方才從事的任務。這是看法。由這看法，便產生下列的一些辦法。無論一個女子將來從事職業與否，她應該有一種職業的準備，應該培植一種經濟生產的能力。甯使她備而不用，却不能不備。在她受教育的時期裏，除了普通的教育以外一切有職業訓練的機會，也應當為她開着，就是那些平日專為男子而設的，也不應稍存歧視的態度，目的是在讓她們各就性之所近，有一個選擇的自由。同時我們當然不希望一班極端的女權運動者出來吹打鼓噪，因為這種吹打鼓噪的功夫也未始不是自由選擇的一個障礙。有了職業與經濟獨立的準備，用也行不用也行，要用的話，我們以為不妨採取兩種方式的任何一種。一是直接適用上文所提賓主的看法的結果。一個精力特強的女子，儘可於生育與教養子女之外，同時經營一種或一種以上的事業，但總以不妨礙子女的養育為限；二是精力尋常或覺得同時不能兼顧兩種工作的女子便不妨採取羅素夫人所提的分期辦法，就是，在婚姻以後，最初十年或十五年作為養育子女的時期，過此便是從事職業的時期。這兩個辦法，我認為都很妥當。這兩個辦法又可以併做一個說，就是上文所說賓主的地位到了後來，不妨逐漸地對掉，起初養育子女的工作是絕對的主，後來子女漸長，不妨變做相對的主，到了子女都能進學校以後，職業的活動即作『奪主』的『喧賓』，亦無不可。



三、露氏主張凡是不生育的性行爲、性結合，與社會無干，社會不當顧問。這個主張可以說是富有革命性的。西洋社會對於這種主張，到現在當然還是反對的多，贊成的少。在贊成的少數人中間，在美國我們至少可以舉一個做過三十年青年法庭的推事林哉（B. B. Lindsey）。在英國，則至少有哲學家羅素。他根據了三十年間應付青年性問題的經驗，起初做了一本現代青年的反抗（The Revolt of Modern Youth, 一九二五），所謂反抗，十分之九是對於舊的性道德觀念的反抗，對不合情理的宗教、法律、與社會制裁的反抗；全書的理論與所舉的實例，幾乎全部可以做露氏的『婚姻自由論』的註腳。林氏後來又發表一本伴侶婚姻（Companionate Marriage, 一九二七）。要是反抗一書所敘的是問題，這本書所要貢獻的便是問題的解決方法了。這方法是很簡單的，就是：男女以伴侶方式的結合始，一到有了子女，才成爲正常的婚姻，在沒有子女以前，雙方離合，却可不受任何限制。所謂伴侶的方式，就是一面儘可以有性交的關係，而子女來到的遲早則不妨參考經濟和其它的環境情況，運用生育節制的方法，而加以自覺的決定。這種見解，可以說是完全脫胎於露氏的學說的。羅素的見地則詳他的婚姻與道德一書中（Marriage and Morals, 一九二九，中譯本改稱爲婚姻革命），大體上和林氏的沒有分別。

至於反面的論調，我們至少可以舉馬戈爾德（C. W. Margold）做代表。他做了一本專書，叫做性自由與社會制裁（Sex Freedom and Social Control, 一九二六）。馬氏以爲人類一切行爲

都有它們的社會的關係，性行爲尤其是不能做例外，初不問此種行爲的目的在不在子女的產生。他以為馬氏在性心理學方面，雖有極大的貢獻，但因為他太側重生物自然與個人自由，對於社會心理與社會制裁一類的問題，平日太少注意，所以才有這種偏激的主張。這是馬氏的駁論的大意；他還舉了不少從野蠻、半開化，以及開化的民族的種種經驗，以示社會制裁的無微不至、無遠弗屆。

對於這個問題，我很想做一個詳細一點的討論，並且很想貢獻一種平議，但現在還非其時。不過這平議的大旨是不妨先在這裏提出的。馬氏因為看重個人自由，所以把性道德建築在個人責任心的基石之上，因為看重生物的事實，所以主張自然衝動的舒展，主張讓它們自動的調節，而自歸於平衡。自然的衝動既然有這種不抑則不揚、不壓迫則不潰決的趨勢，那末，只要再加上一些個人意志上的努力，即加上一些責任心的培植，一種良好的性道德的局面是不難產生與維持的。這種見地，我以為大體上雖可以接受，却有兩個限制。一是馬氏所假定的對象是去自然未遠的身心十分健全的人，這種人在所謂文明的社會裏似乎並不很多。他們自然衝動的表現，不是不夠，便是過火，而能因調劑有方、發皆中節的，實在並不多見。中國古代的聖哲不能不說『不得中行而與，必也狂狷』的話，原因也就在此。第二個限制是責任心的產生似乎也不是一件輕而易舉的事，而究竟應該用甚麼方法來培植它，馬氏也並沒有告訴我們。要是馬氏

和其他特別看重社會制裁的人的錯誤在過於側重外力的扶持，儒氏的錯誤就在太責成個人，而同時對於個人自己制裁的能力，並沒有給我們一個保障。

性道德應以社會為歸宿的對象，是不錯的，應以個人的自我制裁做出發點，也是不錯的。制裁不能不靠責任心的培植，也是一個不可避免的結論。但制裁與責任心的養成，一面固然靠一個人的身心健康，一面也不能完全不仗外力的扶持。但這層儒氏却没有完全顧到。但所謂外力，我以為並不是一時代的社會的輿論，更不是東西隣舍的冷譏熱笑，而是歷史相傳文化的經驗。這又是馬氏的觀察所未能到家的地方，說到這裏，我們中國儒家的教訓就有它的用處了。以前儒家講求應付情欲的方法，最重一個分寸的節字（後世守節的節字已完全失却本意），所謂『發乎情，止乎禮義』，便是這節字的註腳，我們和西洋的宗教人士不同，並不禁止一個人情欲的發動，和西洋的自然主義者也不同，並不要求他發動到一個推車撞壁的地步，但盼望他要發而中節、適可而止，止乎禮義的義字便等於宜字，等於適可而止。這適可的程度當然要看形勢而定。夫婦之間的性生活的適可程度是一種，男女朋友之間的當然又是一種。張三看見朋友李四的妻子，年輕、美貌、人品端莊，便不由得怦然心動，不免與『恨不相逢未嫁時』之感。這就叫做『發乎情』，情之既發，要叫它立刻抑止下去，事實上當然不能，理論上也大可不必，要讓它完全跟着衝動走，絲毫不加攔阻，勢必至於引起許多別的問題，非特別喜歡多事的人也決不



肯輕於嘗試。所以張三要是真懂得情理的話，就應當自己節制自己，他儘可以增加他敬愛李四妻子的程度，提高他和他們的友誼關係，而不再作『非分』之想，那『非分』的『分』就是『分寸』的『分』，這就叫做『止乎禮義』。發乎情是自然的傾向，止乎義也未始不是，不過是已經加上一番文化經驗的火候罷了。『發乎情，止乎禮義』七個字，便是一種文化的經驗，誰都可以取來受用，來培植他的自我制裁的能力，來訓練他對人對己的責任心腸。

這樣一說，不以生育爲目的的性關係究竟是社會的還是私人的，也就不成爲性道德問題的癥結，問題的癥結在大家能不能實踐『發情止義』的原則。西洋社會思想的系統中間，總有一套拆不穿的『羣己權界』的議論，任何道德問題，說來說去，最後總會掉進這權界論的舊轍，再也爬不出來。這在我們却並不是不可避免的。我們只知道此種行爲不但不干社會全般的事，更不干第二個旁人的事，而完全是我個人的操守問題，而此種操守的準繩，既不是社會的毀譽，鬼神的喜怒、宗教的信條、法律的禁例，而是前人經驗所詔示的一些中和的常道；中和的常道之一就是『發乎情，止乎禮義。』（靄氏會說（頁一五））：『我們不會對不起道德，我們只會對不起自己』，發乎情而不能止乎禮義，所對不起的不是禮義，不是道德，不是社會，而是自己。

四、關於最後這一根柱石——女子性責任的自負自決——不比以前的三根，我想誰都認爲是毫無問題的。性責自負，當然和經濟獨立的條件，有密切的關係。（靄氏的理想，大約假定能

夠實行新性道德的社會，也就是所有的健全婦女經濟上能夠自給的社會。對於這一點，我們在上文已經略有修正，到此我們更不妨進一步的假定，以為所謂經濟獨立不一定要完全實在的。在教養子女之餘，或教養子女以後，經營一種職業的女子，當然有她的實際的獨立，不過在沒有餘力經營職業的女子，或平日有此餘力而適逢分娩的時期以致不能工作的女子，我們始終得承認她們有與經濟獨立有同等價值的身分。有到這種『等值』(Equivalent)的身分，不論她實際賺錢與否，一個女子的責任、權利、與社會地位，便應該和實際從事一種職業的人沒有分別。至於性責自決，也是一樣的不成問題，若就生育子女的一部分的責任而論，她不但應該自決，並且應有先決之權。在生育節制方法已經比較流通的今日，這不但是理論上應該、也是事實上容易辦到的事。

要女子能夠自負自決她的性的責任，經濟的條件以外，還有一個教育的條件。也許教育的條件比經濟的還要緊，因為經濟的條件，往往可以假借，有如上文云云，而教育的條件却絕對不能假借。所謂教育的條件，又可以分為兩部分說。第一是一般的做人的教育。這當然是應該和男子的沒有分別。這部分的教育也包括專業的訓練，目的在使她前途能經濟獨立，或有獨立的『等值』。第二是性的教育，目的在除掉啓發性衛生的智識以外，要使她了解女子在這方面的責任，要比男子的不知大上多少倍，並且假若不審慎將事，她在這方面的危險，也比男子要

不知大上多少倍。有了第一部分的教育，一個女子就可以取得性責自負的資格；有了第二部分的教育，她更可以練出性責自決的能力。資格與能力具備以後，再加上經濟自給的事實或準備，女子在新性道德的局面裏，才算有了她應得的女主人的地位。露氏在全篇議論裏，對於這一層似乎沒有加以相當的考慮。他對於『性的教育』，固然已另有專篇，但是對於上文所說的第一部分的教育，他既沒有討論，對於這兩部分的教育和女性責自負自決的密切關係，又沒有特地指出。這實在是全篇中的一個遺憾。

五、上文說過性道德的對象是社會，但這話還不完全。性道德的最後的對象是未來的社會，若就一人一家而論，便是子女。對於這一點，除了極端的箇人主義者以外，我想也是誰都不能不首肯的。露氏說：

就已往、目前、與未來的形勢而論，我們便可以得像法國女作家亞當夫人(Madame Juliette Adam)所說的一個綜合的觀察，就是，已往是男子的權利犧牲了女子，目前是女子權利犧牲了小孩，未來呢，我們總得指望小孩的權利重新把家庭奠定起來(頁八五)。

又說：

社會要管的是，不是進子宮的是甚麼，乃是出子宮的是甚麼。多一個小孩，就等於多一個新的公民。既然是一個公民，是社會一分子，社會便有權柄可以要求：第一他得像個樣子，可以配在它中間佔一個地位；第二他得有一個負責的父親和一個負責的母親，好好的把他介紹進來。所以愛倫凱說，整個兒的性道德，是以小孩子做中心的。



愛倫凱不但這樣說，並且還爲了這說法寫了一本兒童的世紀（*The Century of Child*）的專書咧。

自從優生學說發達以後，子女不但成爲性道德的中心，並且有成爲一般的道德的對象的趨勢。在民族主義發達的國家，這趨勢尤其是明顯。優生學家有所謂種族倫理的說數，以爲倫理一門學問，它的適用的範圍，不應以一時代的人物爲限，而應推而至於未來的人物。有一位優生學的說客，又鼓吹『忠恕的金律應下逮子孫』的道理。六七年前，我曾經不揣譎陋的寫了一本中國的家庭問題，站的也完全是這個立場。

以子女爲最後對象的性道德或一般道德，終究是不錯的。我們爲甚麼要生命？不是爲的是要取得更大的生命的麼？這更大的生命究竟是甚麼，當然各有各的見解。一班箇人主義或享樂主義者以盡量滿足一己的欲望爲盡了擴大生命的能事；一班狹義的宗教信徒，以避免痛苦於今生，祈取福祉於來世，做一個努力的對象；但是另有一班人以爲更大的生命實在就是下一代的子孫，而使此種生命成爲事實的責任，一大部分却在這一代的身上。

說到這裏，西洋近代的性道德就和中國固有的性道德，慢慢的走上了同一大路。露氏在這篇文字裏，曾歷敘西洋性道德的兩種趨勢，在中國的歷史裏，我們當然也有我們的趨勢，讀者要知道它梗概，不妨參考陳東原中國婦女生活史一類的作品，我們不預備在此多說。但這趨勢

裏的最昭昭在人耳目的一點事實，是不能不一提的。就是，子孫的重要。『宜子孫』三個字始終是我們民族道德的最大理想。女子在婚姻上的地位，大眾對於結婚、離婚、再離、守寡等等行爲的看法，雖因時代而很有不同，女子所蒙的幸福或痛苦也因此而大有出入，但最後的評判的標準，總是子女的有無與子女的能不能維持一姓的門楣與一宗的血食。貞操一事，始終似乎是一個目的的一種手段，而自身不是目的。『餓死事小，失節事大』終究是一兩個理學家的私見，而不是民族經驗的公言，民族經驗的公言是：失節事小，子孫事大。俞樾（曲園）的右臺仙筆館記裏，記着這樣一段故事：

松江鄒生，娶妻喬氏，生一子名阿九，甫周歲而鄒死，喬守志撫孤；家尙小康，頗足自存。而是時粵賊已據蘇杭，松江亦陷於賊。喬慮不免，思一死以自全；而顧此呱呱者，又非母不活，意未能決。其夜忽夢夫謂之曰：『吾家三世單傳，今止此一塊肉，吾已請於先亡諸尊長矣；汝甯失節，毋棄孤兒。』喬寤而思之：夫言雖有理，然婦人以節爲重，終不可失；意仍未決。其夜又夢夫偕二老人至，一翁一媪，曰：『吾乃汝舅姑也。汝意大佳，然爲汝一身計，則以守節爲重，爲我一家計，則以存孤爲重；願汝爲吾一家計，勿徒爲一身計。』媪寤，乃設祭拜其舅姑與夫曰：『吾聞命矣。』後母子皆爲賊所得，從賊至蘇州。

喬有絕色，爲賊所嬖，而喬抱阿九，無一日離。語賊曰：『若愛妾者，願兼愛兒，此兒死妾亦死矣。』賊繼其色，竟不奪阿九。久之，以喬爲『真人』，以阿九爲『公子』，——『真人』者，賊婦中之有名號者也。

方是時賊踞蘇杭久，城外村聚，焚掠殆盡，雞豚之類，亦皆斷種，賊中日用所需，無不以重價買之江北。於是江北

諸賈民，率以小舟載雜貨渡江，私售於賊。有張禿子者，夫婦二人操是業最久，賊尤信之，予以小旗，凡賊境內，無不

可至。喬聞之，乃使人傳「真人」命，召張妻入內與語，使買江北諸物。往來既稔，乃密以情告之，謀與俱亡。乘賊

魁赴湖州，僞言己生日，醉諸侍者以酒，而夜抱阿九登張禿子舟以遁。

舟有賊旗，無誰何者，安穩達江北。而張夫婦意喬居賊中久，必有所贏，偵之無有，頗失望；乃載之揚州，囑喬於

娼家，喬不知也。

娼家率多人募之去，喬仍抱阿九不釋，語娼家曰：「汝家買我者，以我為錢樹子耳，此兒死，我亦死，汝家人財兩失矣。若聽我撫養此兒，則我故失行之婦，豈當復論名節」。娼家然之。喬居娼家數年，阿九亦長成，喬自以纏頭資為束修，俾阿九從塾師讀。

俄而賊平，喬自蓄錢償娼家贖身，挈阿九歸松江，從其兄弟以居。阿九長，為娶婦，乃復設祭拜舅姑與夫曰：「曩奉命存孤，幸不辱命。然婦人究以節為重，我一婦人，始為賊貞人，繼為娼，尙何面目復生人世乎！」繼而死。

俞曲園曰：「此婦人以不死存孤，而仍以一死明節，不失為完人。程子云，餓死事小，失節事大，然餓死失節，皆以一身言耳。若所失者，一身之名節，而所存者，祖父之血食，則又似祖父之血食而一身之名節輕矣！」

我記得以前看見這一段筆記的時候，在「天頭」上注着說，推此論而用之於民族，雖千萬世不絕可也。」我現在還是這樣想。

民國二十三年八月，潘光旦。



目 次

譯 序

一	引論——娼妓、婚姻、與道德·····	一
二	道德的定義和分類·····	八
三	經濟與宗教勢力下的性道德·····	一八
四	新性道德的醞釀·····	二六
五	婚姻自由與性道德——實例一·····	三一
六	婚姻自由與性道德——實例二·····	三五
七	婚姻自由與性道德——實例三·····	三九
八	婚姻自由與性道德——實例四·····	四一
九	婚姻自由與女子的地位·····	四三
十	女子地位與歷史傾向一——母權論平議·····	四九
十一	女子地位與歷史傾向二——古代各民族的遺業·····	五三
十二	女子地位與歷史傾向三——基督教·····	六一

十三	女子地位與歷史傾向四——武士道與條頓民俗	六六
十四	今昔異勢與女子人格的發展	七三
十五	性道德與個人責任	七五
十六	個人責任與經濟獨立	七九
十七	經濟獨立的又一方面	八三
十八	個人責任發達後的效果	八六
十九	女子性格與負責的能力	九三
二十	性交、生育、母道、與社會的權限	九六
	原註五十五則	一〇三
	小註六十三則	一一五
	譯註二十四則	一二一

## 一 引論——娼妓、婚姻、與道德

我以前曾經在另一篇文字裏詳細討論過娼妓的現象。娼妓的現象雖則可以厭惡，潔身自好的人儘管可以避之若浼，但從社會的立場看去，它實在是一切性問題的中堅，不容我們不加关注。要是我們站得遠一些看，即絕對用客觀的眼光把它當做社會的一種動態來看，便可以發見，它不但是偶然的與輕易可以革除的一種事物，而是目前全部婚姻制度裏一個相須相成的部分，一旦取消，那全部就不免土崩瓦解。凡是見過拙著的那篇娼妓論的人，對於這一點，是早已有相當的了解的。但我們不妨作更進一步的討論。在今日不但娼妓現象，已經成爲婚姻制度的風火牆，並且婚姻制度自身也多少有些娼妓制度的意味。假若我們不把婚姻從外面當作一種社會的制度看，而從裏面觀察它所由成立的動機，可知許多人的婚姻生活與狎妓生活很有幾方面相像。這一點以前已經有人從許多不同的觀察點再三加以申說，我們在此似乎可以不必多贅。但是從性

道德問題的立場來看，這一點却是萬分重要。我們目前的社會狀況，對於女子道德觀感的培植，是很不相宜的。一個在娼業裏賣身的女子和一個在婚姻裏賣身的女子，據馬饒 (Marro) 的說法，「不過在價格上和時期的久暫上有些不同罷了。」佛瑞爾 (Forel) 也說，婚姻是「娼業中一種比較時髦的方式」，換言之，就是同是一種以金錢爲目的而舉行的性貨物的貿易，不過要比較通行罷了。不但如此，婚姻之所以爲娼業，不但比較時髦，並且是早就受了宗教與法律的封誥，它究屬合乎道德與否，也久已在不論不議之列。只要有了法律與宗教的保障，無論一樁怎樣不道德的婚姻也可以不受人家指摘。約而言之，娼妓的原則已經在我們生活中間變做法與神聖不可侵犯的東西。因此，對於真正的娼妓的制度，要引起一些大家的公憤和合理的反對的論調，往往是極不容易。反對的論調並不是沒有，不過那種論調所根據的理由是似是而非的。他們也把娼業與婚姻相提並論（原註二），認爲娼妓是「違反同行公議而甘心接受比市價更低的工資的一個人」，所謂同行，就是指廣義的婚姻，所謂工資，就是出賣色相所得的酬報。但就是這種低級反對的理由也並不很妥當。就事實而



論，要是我們把勞力和酬報合併的權衡一下，可知娼妓的勞力實輕，而酬報實重，而做人家妻子的女子則適得其反，她不但責任重大，並且還要放棄許多權利。愛倫凱 (Ellen Key) 說得好，因為經濟方面既仰仗了她的丈夫，她就不得不犧牲她對於子女、產業、工作、甚至於她自己身體的種種權利；假若她不嫁人，即使像娼妓一般，她還可以有所謂『自家身體』，不必把一切權利都給斷送。娼妓的地位雖卑劣，却從沒有把自己的身體完全簽字賣絕的，但是做妻子的所簽的婚約却是一種賣絕的賣身文契；娼妓有她的自由和個人的權利，雖然往往不足掛齒，但做妻子連這不足掛齒的也得不到。所以不守同行公議而擅自跌價的實在是做妻子的女子，而不是做妓女的女子。

婚姻制度的合乎道德與否，以前早就有人討論到過，並不是近年來才開始。四十年以前，英人興登 (James Hinton) 就很不客氣的下過一番攻擊。他以為婚姻在宗教與法律的護符之下，放僻邪侈，真是無所不用其極；他說：『我們的婚姻關係中，根本有一種不健全的狀態在。』在實際生活上，此種關係既極可怕，而在理想上它也並不能滿足許許多多人的感情與期望。有許多有才力的女子很願意做一個已經結婚的男子的外婦；又有一些純潔與很天真的女子說起她

們看不出來爲甚麼她們的婚姻非經過法律手續不可；另有一個女子談起要是她和一個男子發生戀愛關係的話，她就不願意有甚麼法律的束縛；即在通人也以爲男子可以有性的知識，而女子則應以不識不知爲原則，即因不識不知而發生危險，亦在所不惜——諸如此類不勝枚舉的問題都可以證明目前婚姻關係根本上有不健全之處，非加以澈底的查究一下不可。」

許多年前，在一八四七年間，格洛士荷芬額 (Gross-Hoffinger)，在他那本婦女的命運與娼業 (Die Schicksale der Frauen und die Prostitution) 一書裏，也很有力的申說娼妓問題在事實上就等於婚姻的問題，所以婚姻關係要是不先經改革的話，娼妓問題也就永遠無法革除。他以爲把婚姻建築在一個陳舊的經濟基礎上，並且把它當作一種有強制性的社會制度，便是一個錯誤，須得從頭改正。就這一點而論，格氏實在是愛倫凱的筆路藍縷的先進。勃洛黑 (Bloch) 對於他這本書，也認爲是一本開山之作，有極大的意義，雖若稱揚得有些過火，其實是很對的。

在格洛士荷芬額以前，約距今一百六七十年，另外有一位和格氏很不相同的人，對於當代的道德狀況，下過一次很嚴厲的分析，因爲嚴厲之至，不客氣之至，所以當時的人便以爲他是對於當代神聖的習慣制度，是抱着一種玩弄與侮慢的態度的，所以羣情憤激之餘，便把他的書燒了。這個人叫做孟德費爾 (Mandeville)，他那本作品叫做蜜蜂的寓言 (Fable of the Bees)，是一七一四年出版的。在第六十四頁上，他描寫着近代的婚姻關係和此種關係的法律的內容說：「我在

這裏講起的那位很溫文爾雅的先生，倒不必講究甚麼克己與節制的道理，至少他不必比野蠻的土人更講得多；野蠻人在此種場合，一方面要受自然法則的支配，一方面也是很天真很誠懇的——但這些這位新郎先生却可以不太顧問。他在滿足他的性慾的時候，只要不違反他的國家規定的法律，他就可以不必有所忌憚。要是他的慾火比山羊或公牛還來得大，一經舉行過相當的儀式以後，我們也惟有讓他去儘量的發洩，他要到甚麼程度，就到甚麼程度。要有甚麼講道理的大人先生們出來責備他，他還會對他們冷笑，覺得他們太不識時務。原來他這種縱慾敗度的行為，不但女子全部贊成他，就是男子也是十個裏有九個以上是和他一鼻孔出氣的；他越是放縱，越是蕩檢踰閑，越是賣弄他的淫巧的行徑，他越可以贏得女子的歡心，不但年輕、淫蕩、與愛慕虛榮的女子要擁護他，就是比較老實、穩重的太太們也暗中豔羨不止。』

所以從道德的眼光來看婚姻，我們以為它的最大的罪過是把兩性的關係淪為金錢與淫慾的奴隸。而金錢與淫慾的奴隸，豈不是就是賣淫與買淫，就是娼業？所以說今日之下的婚姻與娼妓是一邱之貉。

真正合乎道德的婚姻的目的是這樣的。無論我們用廣一些的生物學眼光來看，或狹一些的社會眼光來看，婚姻是一種性的選擇，它的形成應該受性擇律的支配，而它的目的，直接則在產生因戀愛而結合一種共同生

活，間接則在種族的綿延。除非生殖也是婚姻目的之一，它便和社會不生干係，而社會也沒有顧問之權（譯註一）。但若生殖是目的之一，那末，無論在生物的立場或社會的立場，我們便應該讓自然的、正當的性選擇的影響有自由用武之地，而不讓其它不相干的影響攔入，因為此種不相干的影響一經攔入，勢必妨礙選擇作用的健全，而產生不良善的婚姻關係與不良善的子女，而社會全般終必蒙其大害。

這當然是比較理想的話，若祇就事實而論，則誰都承認傳統的婚姻關係大率只顧到經濟的利益，而不顧到生物的利益，就是在離原始狀況不遠的社會裏，也復如此。但何以在比較原始的活力很強的社會裏，此種以資產而不以生物選擇為依據的婚姻倒也沒有產生甚麼頂大的害處呢？這其間有兩層原因，一是此種社會往往很坦白承認婚姻的經濟性質，而不加以文飾，二是他們對於其它比較不正式而事實上更來得自然的婚姻關係，不但實際上能放任，名義上也不干涉。例如多妻的制度便有相當調和的影響，它一面按照經濟的要求辦理，一面對於比較自然的生物的要求，也能相當的顧到。近代所謂文明的社會裏，却反而不能如此。近代婚制已經像帶上了銅箍鐵罩一般，絲毫沒有迴旋的餘地，像多妻制一類的自然的保障與補償方法，當然在不論不議之列。近代一夫一妻的婚姻，無論其內容如何糟不可言，總是「合法」的，總是「神聖」的。



我們對於此種基於經濟利益的婚姻，現在也已經司空見慣，所以色其韋格 (Siegfried) 說 (小註 1)，假若有人把它比做「法律許可的娼業」時，我們也並不詫異，但「感覺他未免說得過火一些或非實是罷了」。

一個男子爲了金錢或滿足某種野心而結婚，便已經離開了生物的與道德的正當鵠的。一個把自己的身子終身出賣的女子，在道德上，和祇出賣一夜的女子，沒有分別。她的收入也許大些，爲報答這收入計，她得當一些管家的差使和對丈夫的一些有求必應的侍候（對於這些差使與侍候工夫，她也許很不內行，不過奉行故事罷了）；因爲此種服務工作，她就可以得到一個養老院的待遇，衣斯食斯，到盡其天年爲止——這些一切，當然和妓女不同，但是從道德的立場來看，却終不過是五十步與百步之差。此種道德的責任，不用說，自然男女得平分負擔，至少男子的責任不在女子之下。這種不道德的狀況一大部分是男子的無知識與不關心所釀成的；他對女子的性格和性愛的藝術，不但所知有限，並且也不求甚解。往往有很有經驗的男子，到選擇女子做妻子的時候，便會手不應心，身不由主起來；他最後挑選到的結果未始不是一個很有才貌的女子，但是和他

的最初的期望相較，也許會南轅北轍似的絲毫合不攏來。這真是一件奇事，並且是萬古常新的奇事（譯註二）。對於自己準備娶來做妻子的女子，在性情上與品格上，不求全責備，不反覆測驗，也許是男子的一點自謙的美德。但無論虛己待人到何種程度，無論他怎樣的把對方看作天鵝肉，把自己看作癩蝦蟆，他總該盼望他把身心兩方面的長處儘量貢獻出來才是。這種要求，雖出乎男子，根本也是對女子自己極有益處的。女子所能給男子的，至少是一部分的宇宙的不傳之祕；女子而不能把她的品質的粹充分表現出來，就等於不能把此種神祕啓發給男子。這樣的一個女子便是自貶了身價，她的加入婚姻與家庭，就和別一個女子進瘋人院或卑田院，沒有多大分別。

## 二 道德的定義和分類

我們討論性在精神方面的種種事實，牽牽引引，終於到達了性的道德的問題。我們講起娼妓的現象的時候，我們再三再四的不能不提到「道

「德」這個名詞。但道德這個名詞是很模糊的，並且因為它的意義不止一個，往往可以引起誤會。讀者閱讀上文的時候，一定也感覺到，上文用道德這個名詞的時候，究竟指的是那一種意義，幾乎完全要讀者參酌了上下文自己決定。但討論的過程到此，到我們快要進入婚姻問題的時候（譯註三），我們為免除模稜的了解起見，便不能對於「道德」的幾個常用的意義，加以一番辨別的敘述。

倫理學的著作裏所講的道德是理論的道德。它所注意的是大家「應該」做些甚麼，或怎樣做了才算「對」。在柏拉圖所作的對話裏的蘇格拉底士就注意到大家的理論的道德，他想答覆的問題是：大家在他們的行為動作裏，「應該」追求些甚麼？不但蘇格拉底士如此，我們不妨說，近代以前一切關於倫理方面的著述，無非是要答覆這個問題。色其韋格（原名見前）說，這種理論的道德是一種學問，而不是一種科學，因為科學的根據是現存而已然的事物，而不是未然而應然的事物。

就在理論的道德的範圍以內，我們也可找出兩種不同的道德來，它們不但不同，並且有時候還要彼此歧視或祇不過維持一種面子上的客氣的關

係，所以彼此談起的時候，嘴角總不免一灣，鼻子裏也不免哼一聲：「道德」。這兩種道德是傳統的道德與理想的道德。傳統的道德是建築在已往長時期的社會生活的習慣上的；和其它傳統的見解一樣，也是很牢不可破的；一個人呱呱墜地，便不由自主的受了它的包圍。我們接受了它以後，它就變做我們的良心，隨時隨地會自動的替一切現存的規矩說好話；即使一個人也許早就否認了它，它還是不肯放鬆。例如許多以前對於主日禮拜竭力奉行的人，後來自己雖經過理論上的一番盤駁，以為奉行了未必「對」，不奉行了也未必「不對」，但一到不奉行的時候，不期然而然的自問總覺有些對不起「良心」似的。這種「良心」的抗議也就等於習慣的規矩的抗議，此種規矩，你雖不承認，社會全般是承認的，你現在雖不再承認，你以前却是在它們中間長大的。

理想的道德和傳統的恰好相反，它所關心的是未來，不是既往。它的根據不是已往的一些越來越古老，甚至於越來越違反社會利益的種種社會習慣，而是一些新的社會行爲，此種行爲雖已有人實踐，並且實踐的人一天多似一天，但到底還沒有多大的勢力。就近代而論，哲學家尼采



(F. Nietzsche) 就是擁護理想的道德的一位健將，他主張拿一個開闢草萊者與建設新生活者的『英雄道德』來抵抗衆人的傳統道德或尼采所自稱的『羊羣道德』。這兩種道德自然是彼此對抗的，但是我們得記住，從接受和主張它們的人看來，它們都是合理的，也是絕對不可少的；對於社會全般也是如此，因為它們的對峙與競爭，理論的道德才能維持它的持平而不偏倚的形勢。即就娼妓問題而論，我們就可以證明這一點；傳統的道德是替它辯護的，不是替它的本身，乃是因為要維持一夫一妻制度的尊嚴，不得不以一部分的女子做孤注之一擲；但理想的道德却不承認有此種必要，它希望我們能夠把婚姻制度逐漸改良，因而改變與減少娼妓的現象。

但除了理論的道德以外，世間固還有實際的道德這樣東西。『應該』做的事是一事，實際做的事却又是一事。這實際的道德才是最基本、最扼要的。拉丁文裏摩瑞士 (*mores*) 和希臘文裏的靄蘇士 (*ethos*) 都指着習俗這樣東西；前者後來雖爲英文的道德一詞所本，但在當初並沒有『應該』的意義，不過指習俗的實際而言罷了(譯註四)。就是多少有一些應該不應該的意義，那也是和上文所提理論的道德所要求的『應該』不同。習俗所

責成你做的，往往也是你心上覺得應該做的，所謂應該，如此而已。但同時我們得注意，一個人做一件合乎道德的事，他的最初的動機也並不是因為他覺得應該這樣做，這其間實在還有更深更近乎天性的理由在（原註二）。他並不是真因覺得應該這樣做，乃是因為別人都這樣做，習俗向來這樣做，所以他以為他也應該這樣做。在實際的道德裏的『應該』的意義，不過如此。

一個社羣的行爲是受它的生活的需要所支配的，而所謂生活的需要又要受時代、地理環境、與文化背景的限制。有的社羣裏有子女撲殺老年父母的習俗，此種社羣裏，不但社羣全般覺得這是最好的辦法，就是被殺的父母也有同樣的感覺，所以到了相當年齡，便很願意接受此種待遇；這種行爲，對於那個社羣，不但是在實際上合乎道德，在理論上也合乎道德（原註三）。在我們中間，年老的人可以受保護，到盡其天年爲止；這在實際的與理論的道德方面，也都沒有甚麼不合。這種合與不合顯而易見和不許殺人的規矩或律法不生關係；我們也未嘗不殺人，有時且以能多殺人爲榮，例如在以愛國爲名的『戰爭』狀態之下，有時候因爲經濟的要求，殺

了人也不算甚麼一回事，例如在畸形發達的工業制度之下的草菅人命；但是殺害老人，不但社會經濟生活裏無此必要，並且也是我們感情所不許可；我們文明的情緒生活要求老年人的維持和高年的享受。殺人行爲的道德的意義，是以多變化出名的，時代不同，地域不同，意義即隨之而異。在二百多年前的英國，一個人犯了小小的盜竊的案件，就可以判死罪，而當時的開明的輿論也並不覺得這有甚麼要不得。但在今日，這就很不合道德了。一個未婚生子的女子把初生的嬰兒弄死了，這在她原完全是一種違反天性的萬不得已的自衛行爲；但許多國家的法律對她不是判死罪，便判終身監禁，而我們對於這種死罪判決的道德問題，到近來才開始加以懷疑。殺人的戰爭，究屬合乎道德與否，我們似乎連疑問都還不大，我們所已明白承認爲不道德的不過是婦女、兒童、與不參加戰爭工作的分子的殺戮罷了。一時代一地方各有各的道德觀念，由此可見。

韋思特馬克(Westermarck)說得好：『嚴格言之，習俗是包括一個道德的規則的。……社會是一個學校，行事的是與非、錯與對，是課程，而習俗便是總教習』(原註四)。習俗不但是道德所從出，也是法律所由本。

「習俗就等於法律，就是法律」（原註五）。理論的道德固然有趣，歷來許多聰明的哲學家都把它當作大教場一般來練習些思想的把戲，但因為練習得太多了，我們反而有把實際的道德丟在腦後的危險，要知道德的實質，終究脫不了社羣中大衆的一些日常實踐的行爲（原註六）。所以我們要在實際方面把道德下一個比較確實的定義的話，我們不妨說，道德是一部分的習俗，其履行的結果，在大多數的社羣分子心目中，是認爲對於在某時代某地域以內的大衆，可以產生樂利的。因為這一層道理，即因爲此種樂利是一個切實的當前的問題，而不是懸揣的應該怎麼樣的問題，所以實際的道德才可以成爲科學的一門。韋思特馬克說得是：「要是「倫理學」這一個名詞是準備做一門科學的名詞的話，那末那門科學只能夠拿道德意識的事實，做研究的對象」（原註七）。

勒基的歐洲道德史 (Lecky, *History of European Morals*) 是一本研究實際的道德而不是理論的道德的著作。韋思特馬克的那部大手筆，道德觀念的由來與發展 (*The Origin and Development of the Moral Ideas*)，是一篇更新穎的客觀的科學討論；原書的題目雖嫌陳舊，不足以表示這一點，但其實質的價值則無可否認。書中所敘述的，就其大要而言，也不外歷史上已然的事



實，而不是未然而應然的一些懸擬。差不多同時出版的霍勃好士先生的演化中的道德 (Mr. T. Hobhouse, *Morals in Evolution*) 也有同樣的性質；它名義上雖以觀念為討論的對象，即以道德的規律為對象，而不以社會『行為的歷史』自居，事實上它所討論的規律也未嘗不以有關『常人的常態行為』者為限（語見原書第一冊頁二六）。換言之，霍氏此書也不失為一本實際道德而不是理論道德的歷史。近代思想家中最深沉也最能發人深省的一位，法人高諦露先生 (M. Jules de Gantier)，在他好幾本書裏，尤其是在那本道德的依傍性與習俗的獨立性 (*La Dependance de la Morale et l'Independance des Moeurs*，一九〇七年出版) 也用同樣的眼光來分析道德的概念。他說：『行為的現象，和別的現象一樣，也是經驗的一部分，所以道德這樣東西，就是在歷史演化的任何時期裏一切可以適用到行為的規矩條文，都是依傍着習俗的。』我也不妨徵引到另一個法國學者的著作，就是勒維勃呂爾的那本習俗的道德與科學 (L'evy-Bruhl, *La Morale et la Science des Moeurs*，此書有英譯本) 它在實際的道德方面，也有一番極有力量的討論。

所以歸根結蒂，實際的道德是一種所謂硬碰硬的自然的事實，也是一切理論的道德、不論其為傳統的或理想的，所由產生的基礎。所以我們那種很普遍的深怕觸犯或對不起道德的心理，是浪費了的。我們不會對不起道德，我們只會對不起自己。道德是以自然為根據的，所以我們最

多只能加以變通罷了。葛勞萊 (Crawley) 說得很對 (原註八)，就是傳統道德中的金科玉律，其效用也無非在輔助自然，使種種自然的衝動，可以得到一種更有規則的表現；常人以為此種大經大法的目的在抑制自然，真是一大誤解。此種金科玉律的弊病，像許多古板的東西一樣，是在不能隨時代而變通；往往原先是極有用的行為的規律，但時過境遷以後，它們却不能跟着變遷，結果就失其效用而成爲生活的障礙了。這種障礙却也就是新的理想的道德所由產生的一大因緣；同時實際的道德也正在那裏釀成新的結構，以適應新的生活的關係，而替代陳舊的與枯朽的傳統的事物 (譯註五)。

理論的道德與實際的道德或道德的主體之間，顯而易見有一種很密切的關係。何以見得呢？一方面，理論的道德原是社會生活中已然習慣的產果，並且已經在我們的意識裏經過了一番抽象的綜合化，而又一方面，此種意識化的結果，又可以回過頭來，對於流行的習慣，或加以擁護，或加以變通，便愈益適合於當時的生活。這其間互爲因果與相互影響的手續是不一律的，其所以不一律的緣故是因爲理論的道德實在有很不

同的兩種，我們不在上文已經說過了麼？大凡傳統的或「顧後」的理論的道德往往有留難的影響，使道德的習慣發展得慢，而理想的「前瞻」的理論的道德則有催促的影響，使此種習慣進行得快。所以實際的道德，或道德的主體，便成爲這兩種理論的道德的一種居間的東西。理想的或前瞻的道德總是領着路，實際的道德習慣就永遠在後頭跟着，它跟得上跟不上和跟得上程度自然又得看此種前瞻的道德是不是真正前瞻而是走得通的，設或是徒有前瞻之名，而實際上却走進了一條死巷或牛角尖，那末，實際的道德就跟不來了。有許多空洞的道德理想便是準備引人到牛角尖裏去的。至於傳統的與後顧的道德呢？它却是跟着實際的道德跑，在後面端詳評論。所以結果是，任何時代的實際的道德雖和兩種不同的理論的道德有前瞻後顧相互呼應的密切關係，但決不會和它們合而爲一，對傳統的道德，它是「過之」，對理想的道德，它是「不及」。

對於這三種不同的道德、傳統的、實際的、和理想的，原是什麼讀者所知道一點的。但我們在這裏的再三加以辨別，也自有故。我們以前在別處討論到娼妓問題，也時常提到道德兩字；在那時候我們並沒有加以

辨別，它所指的究竟是二種裏的那一種，往往讓讀者根據了上下文自己去斟酌。但我們現在討論到性道德的演化的本身了。我們勢不能不對於名詞的運用，有一個更清楚的界限，所以才有上文這一番議論。我們現在不妨在此說明，下文中間所指的道德，除了特殊標明的以外，全都是實際的道德，即道德之切實見諸日常的社會生活者。至於前瞻或後顧的道德，即指到時，也是比較次要的。

### 三 經濟與宗教勢力下的性道德

性的道德，和別種的道德一樣，當然也是一些傳統的舊習慣和一些因事制宜的變通的新習慣所共同組織而成。要是傳統的勢力太大，性道德的生活勢必日歸枯朽腐敗而失掉它的位育的活力（譯註六）。要是變通得太快，以至於見異思遷，性道德的生活就不免過於動盪，因而失掉它的威力的重心。二者都是不妥當的。惟有參酌於二者之間，使比較固定的體與比較流動的體可以互相調劑，也就是使傳統一方與理想一方可以彼此會



合，居其間的社會生活可以執中兩用，斟酌損益，有威力而不失諸呆，有流動性而不失其重心，斯爲圓滿。這原是很簡單的一點道理，但是世間卽以道德家自居的人，也往往不能了解。因爲切心於取得邏輯上的妥貼，他們便不惜一意孤行，推車撞壁，不是一味講空洞的理想，便是一口咬定傳統的權威不放，而尤以側重權威一方的人爲多，因爲權威的力量最足以喚起深刻的印象，最足以發人夕惕若厲之心，而勉其去惡行善。結果自然是很不幸的，尤其是在性的範圍以內，因爲惟有性這樣東西，是比較最不肯受已經枯朽的傳統習慣所拘束，它的反抗力最強，它的像火山般的爆發性最大。

我們普通的習慣是把現行的婚姻制度和抽象的「道德」混爲一談，以爲合乎制度的，便是道德的，否則，便是不道德的；不但如此，我們也往往不理會當代在進行中的種種變遷，雖則很遲緩，很不易覺察，而對於我們的性道德，也未嘗不在那裏發生很深刻的影響；其實任何時代都是如此，也不獨我們所處的今日爲然。換言之，道德價值的轉換與推陳出新是一種不斷的過程；以前所公認爲最高的道德標準，現在也許變做不道德

的了；以前大家毫不置疑的認為不道德的東西現在也許變做一個嶄新的標準了。歐洲在二千年前不就有過這種大轉變麼？基督教會和羅馬帝都

在對峙與衝突裏，原先佔上鋒的是羅馬的傳統文化，而可以做這種文化的代表的便是那箇道德的典型人物奧來留士 (Marcus Aurelius)；從羅馬人的眼光看來，基督教不但教人放棄一切公民的權利和責任，並且蔽匿社會生活的一切用血汗得來的文化產果，所以是極不道德、而宜乎撲滅的。但到了後來，這所謂極不道德而宜乎撲滅的東西反而佔了上鋒，並且一躍而為道德生活的最高標準(原註九)。在西洋古代，即希臘羅馬時代，仁愛、憐憫、和自我犧牲一類的性格幾乎和人品的懦弱無能相提並論；而一到基督教發達以後，它們便都變做最高的美德，甚至於成為神道的一部分。我們西洋的性道德是一向不把天然的人的情緒放在眼裏的，若有人說，這不但不是道德而是不道德，因為它祇顧尊重傳統的法則而不顧人性的需要，我們便瞪着眼，不能了解。道德價值的因時因地轉變，由此便可以舉一反三了。

始終在演化中的道德的理想，一到了性的範圍以內，往往因各種不同

的標準互爭雄長的緣故，以致發生頓挫，至少在我們西洋文化裏是這樣的。這其間的理由，我以為就因為我們還根本沒有性道德這一門東西（原註十）。大家想起歷來社會對於所謂『性道德』的三令五申，一定以為這是一種很可詫異的結論。不錯，我們是有適用於性的範圍的道德的。但要知此種道德大部分實在是屬於資產道德的範圍，而與性的範圍無干，其間的標準大半以資產為依據，而不以性的事實為依據。完全參攷了性的事實而形成的性道德，我們還沒有，至少在一般人的心目中還沒有。這一層是極容易了解的。性關係的中心事實是甚麼？當然是男女的戀愛，至少也是男女的性慾；性慾或戀愛是極基本的東西，是生理的，要是沒有它，男女性的結合便不可能。所以真正的劃得清的性道德起碼應該拿這一點做一個基礎。但是說也奇怪，我們歷來所稱的『性道德』，便根本否認這一點的嘗試。它也居然使人家發生契約的關係，替人做媒說合，它又設為種種擔保，使性慾的傾向永久維持它的方位，不游移，不見異思遷。這種種考慮不能說不週詳，但若加以推敲，則知它們實在是經濟範圍以內的東西，用在經濟生活上固然有效，用在性的生活上，便不免

不配稱的可笑。廣義的經濟關係，對於任何健全的性道德系統的演化，原有極重要的影響，這是誰都不否認的，但我們要知道，此種關係是屬於演化的條件一方面，而不是基礎的一部分。現在的毛病，正在把它當做了基礎（原註十二）。

從法律的眼光看，傳統的婚制根本是取得資產或遺產的一種辦法。這一點在英國的離婚法律裏便可以看出來。這法律說，要是一個女子和丈夫以外的男子發生了性交的關係，她的丈夫便可以和她離異；但若丈夫和別的女子發生了同樣的關係，妻子便不能提出離婚，除非同時有虐待或遺棄的證據。從任何理想的道德的立場看，這樣一種法律是顯而易見的不公道的，所以除了英國以外，其它文明的國家早就已經把它廢除。

但若我們用財產和產業的遺傳的眼光來看，這樣一種法律便很容易了解；大多數的英國人擁護這種法律，也就是因為這個理由。假若一個人的妻子和別人發生關係，前途承繼他的遺產的兒子也許根本就不是他自己的血肉。但是丈夫要有外遇，這種危險就不會發生。所以妻子的不貞是一種嚴重的侵犯財產的行爲，而丈夫的不貞則否，所以從法律的眼光來看，礙難提出來做一種離異的理由。至於何以加上了虐待以後，便可成立，那又完全是對於近代人士情緒生活的一種讓步，其要點在虐待，而不在有外遇。但德國希篤葛女士（Helene Stoecker）說得很對



(小註二)：『一個已婚的男子於婚姻以外生產了一個自己能認眼的孩子，其為一種嚴重的反社會的行爲，正和一個已婚的女子與外遇私生了子女而於其血緣不加以坦白的承認一樣。』前者把一種重大的責任卸在一個家以外的女子身上，後者却把此種責任推在家以內的男子身上，一卸一推，其爲不合道德，初無二致(小註三)。

我所以在此特別把性道德的經濟要素再三的申說，是因爲它已經在法律裏取得了固定的地位，並且也是傳統的性道德日益牢不可破的一個因緣。但若我們把眼光放開一些，可知此種要素還不止經濟一端。古代的禁慾主義也未嘗不是一個；因爲禁慾主義的關係，我們的性道德也取得了一些宗教的情緒與宗教的尊嚴。所以我們的性道德，名爲是性道德，實際上却是『財產道德』和原始的『禁慾道德』的一個共同產生的雜種，這雜種的兩個成分和真正的性生活的事實都是沒有甚麼須臾不可離的關係的。兩個成分之中，『財產道德』後來在法律裏佔了優勢，除了一二不很一貫的小地方以外，法律可以說完全受了它的支配。『禁慾道德』起初也和法律有過一些若接若離的關係，但是它的效用大都集中在社會的輿情方面，使大眾對於性交這一件事，多少有一種貶薄的態度。但若不把性交當作單獨的一件事看，而看作正式的婚姻的一部分，有資產的根據，又有宗教的保障，那就又當別論，而未始不認爲是不可缺少的了。

傳統的性道德是極看重處女的童貞的。因爲看重之至，所以不知不覺之間，和未婚的女子

姦淫便變做一種死有餘辜的宗教上的「孽」，最後並且變做法律上的「罪」。教會的舊例，假若有人主張婚姻比守童貞爲高，那人便得受教會的制裁，正式的要受詛咒或訶逐。有人說這是脫命忒會議（The Council of Trent，一五四二—一五六三）以後纔如此。但事實上此種見地，就在基督教最初發軔的時候，便多少已經有人主張過，在保羅的致各教會的書信裏就可以明白看出。但無論如何，基督教的神學家沒有一個不承認和未婚女子姦淫是一個「死孽」，好比「死罪」一般。西班牙著名的神學家卡拉慕夷（Caramuel）對於人性的自然與理性的要求都還能特別的顧到，他以為這種姦淫，因爲在被禁之列，所以才成爲一項罪孽，但當時的教皇天真第十一世（Innocent XI）便正式的加以貶斥。和未婚女子犯姦的行爲，從此便由宗教的「孽」漸漸的世間化，而成爲法律的「罪」。例如在法國，一直到十八世紀，它還是一個觸犯刑章的罪名，這是法國社會學家達德（Tarde），在白瑞谷（Perigord）地方研究當地刑法的變遷的時候發現的；他同時也發現，在這個地方，不但姦淫未婚女子是一個罪名，已婚的男女和姦也是，並且不論兩造的受害人有無告狀的形式，所判的刑罰都很重（小註四）。

英國的清淨宗的教徒（和日內瓦的清淨宗一樣），在克倫威爾的所謂共和時代裏，也學了天主教的樣，把宗教對於犯姦行爲的主張採進法律裏去。一六五三那年，又通過了一個議案，凡是未婚的人犯姦，兩造都得受三個月的監禁。這個議案又規定已婚的女子犯姦（對於已婚的男

子，則隻字未提）是一種重罪，姦夫姦婦同律，都可以判死刑（小註五）。

這種性道德，實在是一種冒充的性道德。惟其是冒充的，所以它的作用是雙料的壞。在一方面，它無異把性行為趕進了一個祕密的所在，使它愈益的不知羞恥的放肆；在另一方面，它維持着很古板、很不能動人的一套規矩，既不中聽，又不中用，結果，終於把理論的道德這樣東西，在常人的心目中，變做一種空洞迂闊的事物。十八世紀與十九世紀間的法國作家陝曩高（Serancour）說：『要是道德的履行可以比較省力一點的話，人類可以得到不少的好處。省力以後的功德，當然沒有吃力的那般高大，但高不可攀，大而無當，試問有何用處』（原註十二）。真是慨乎言之。近日的一位道德家愛倫凱也說，今日之下，我們沒有道德，我們祇有鼓勵罪惡而消滅德操的不道德，在這時候要有人為青年人講說一種更健全的道德，而對於現存的鼓勵不道德的社會不先加以痛快的貶斥一下，『這個人不止是一個傻子，而是一個比傻子更壞的罪人。』這話雖過火，却也難怪。

陝曩高是一百多年前的人，愛倫凱是近代的人。兩位都是新性道德的

先進，而近代所謂前瞻的或理想的道德也是唯他們的馬首是瞻。這種理想的道德，以前已經說過，自然總要比傳統的道德和現行的道德跑得快些。

#### 四 新性道德的醞釀

近代有一種很切實的運動，足以證明我們的性道德確乎已經漸漸走上一個新的立足點。那就是一般人對於國家干涉的婚姻與教會干涉的婚姻的態度變遷了。不但如此，他們並且慢慢的以為，除非是有子女的問題，國家對於性的關係，不應該橫加干涉。

就歐洲的民衆而論，這種不歡迎國家的干涉的傾向是一向有的；他們往往讓時光的過去和子女的出生來坐實這種性的關係。此種傾向並且早就在無數的農村社會裏形成種種公認風俗習慣，一面既不受外界潮流的激盪，一面也不受神學的基督教見解的制裁。但這還是比較過了時的話，若就近代而論，則此種傾向最稱發達的階級倒不是一般閉塞的平民，在他



們中間，事實上已經不大存在，而是一些進步的智識階級。馬埃爾教授 (Bruno Meyer) 以爲近代的性交，舉行在合法的婚姻以外的，總要遠在半數以上(原註十三)。這話真無可非難，越是有智識，越是進步與繁榮的社會裏面，此種不受法律的羈絆的傾向越是來得顯著。所以就世界的大勢而言，一般人的常識已經根據了理想的道德家所指示的方向，逐漸的在那裏轉變，慢慢形成一種實際的道德。

近代有許多婚姻是自動的不生子女的。這種婚姻更可以示人以自由結合的種種便利，於是風氣所趨，誠有如巴孫士夫人 (Mrs. Parsons) 所云，它已經變做『一種婚姻的進步的替代物』(原註十四)。正式結婚的年齡的提議高也是在一條路上的。它不但暗示自由結合的增加，並且告訴我們婚姻以外的性關係的各種方式，不論其爲正常的或反常的，也都在那裏孳長。例如在英倫與惠爾斯，在一九〇六年一年裏，男子的平均婚年是一八·六，女子的是二六·四，而一千個男子中間還沒有成年(譯註七)的只有四十三人，女子也只得有一百四十六人，也可見加入正式婚姻者的一般年齡的高大了。就一九〇六年以前約四十年間的變遷而論，男子的平均婚年已經展

遲了八個月光景，女子的還不此此。此種傾向，在大城市裏也比在鄉村裏要來得顯著，例如在倫敦，因為在城市裏婚姻以外的性結合的機會與可能性，要來得大。

要是我們把目前的平均婚年當作一種富有代表性的東西，以為就大體而論，它也就是一般的。人口初次發生性結合的年齡，那就未免太遲了。德國的一位神經學界的領袖，巴埃爾 (Beyer) 發見遲婚與早婚一樣的有許多弊病，以為就溫帶的人口而論，女子最相宜的婚年是二十一，男子是二十五。

但是，在惡劣的經濟狀況與死板的婚姻法律之下，早婚是有百害而無一利的。在窮苦人家，它便是赤貧的一種表示。越是窮苦，越是結婚得早；他們覺得反正再窮也窮不到那裏去（小註六）。但無論如何，窮人早婚總是一件不幸的事。霍華德協會 (Howard Association) 的幹事兼警廳的牧師，荷爾摩斯 (Thomas Holmes) 說：『許多好心腸的人勸青年男女早早結婚，免得發生他們所稱的「醜事」。我認為這是絕對的要不得的，它所作的孽要比它所能防止的更大更多』（小註七）。

早婚也是娼妓與離婚的一個極普通的原因。早婚的女子流為妓女的，多至不可勝數，有的名義上雖還是人家的妻子，實際上却在賣淫。至於和離婚的關係，則可以就離婚的統計推算出

來。例如在英倫，上文不是說每一千個結婚的女子中間，不成年的只有一四六人麼？但是在離婚的統計裏，每一千個女子裏，不成年的到有二八〇。此種多寡懸殊的情形其實還不止此，要知道惟有小康和富裕的人家才可以享受離婚的豔福，而此種人家的結婚年齡總要比一般人口的高得多。這樣一比，早婚與離婚的關係便越發顯然了。很久以前，大詩人密而登(Milton)說，少不更事是婚姻生活所由觸礁的一個原因(密氏自己在明白這一點教訓以前，是付過代價的)。他在文章裏說：『那些生活越是放浪的人，一旦正式結婚，越是能夠成功，他們婚前的惹草拈花朝秦暮楚的行爲，多一次，便無異添一次離婚的經驗，經驗便教訓了他們』(譯註八)。

克拉伯登女士(ClaPPERON)，就受高等教育的階級而論，主張很早的早婚，以爲就在學生時代，也不妨，認爲婚姻生活和學業不難並行共進(小註八)。愛倫凱也提倡早婚。但她也很聰明的添上一種附帶的主張，就是，離婚也得方便。這是很對的，有了這唯一的附帶的條件，早婚對於一般人纔有可取之處。男女青年——除非具有很質樸和穩定的品性——大都不能預料他們自己的發育的途徑和前途最強烈的需要，對於一個異性的人的性質與品格，也不能有準確的估量。在這種情形之下締結的婚姻，結果雖不至名實兩亡，也不免有名無實。在結婚的第二天，便向法院要求分居或離異的女子，也就不乏其人。

歐洲社會裏這種多少能夠持久的自由結合，大都是祇能當作一種「試驗

婚姻」看。雖有試驗的意味，事實上却也是一種能適合一部分人心理的防衛行爲。何以言防衛呢？一樁婚姻的成功，不論其爲夫婦間的感情上的協調，或產生子女的能力，是事前不能預料的，既不能預料，便不妨先之以嘗試，這是防衛的第一義。歐洲大多數國家的法律，對於離婚的條例是十分古板、十分陳舊的，凡是正式加入婚姻關係的人，往往進得去，出不來，即於婚後發見嚴重的錯誤，也往往不能用離異的方法來加以糾正。這種近乎陷阱式的婚姻，又誰願貿然加入呢？這是防衛的第二義。所以這種試驗婚姻，可以說是謹慎與遠見的心理所要求出來的，遠見既是一種和文明一起增加的東西，我們並且可以相信此種婚姻的頻數和社會對它的態度，前途一定會有並行共進的發展。要叫它們不發展，前途唯一的方法是根本修改歐洲流行的婚姻法律，務使正式婚姻的解散，在經濟上與手續上和自由結合的解散同樣的方便。但這是做不到的，因爲法律的形成本總要比輿論和習慣來得遲緩。



## 五 婚姻的自由與性道德——實例一

不過，倘若我們用遠一些的眼光來看，可知這種自由婚姻的現象，雖和近代的狀況有些特殊的因緣，實在也是很古老、很普遍的。在教會開始推行宗教式的婚姻以前，我們至少在歐洲所看見的便是這種婚姻。所以倘若我們認為今日的自由結合便是歐洲舊日的私家婚姻的餘緒，實際上也沒有甚麼不可以。

和試驗婚姻的習慣的性質相同而程度上多少有些分別的，便是一些婚前的男女相悅的風俗。有的地方容許男女可以在一處過夜，大抵除了性交以外，其餘的親密的行動是在所不禁的。在歐洲的地面上，除了那些因為和外人接觸而社會組織已經不大固定的地方以外，大都還保留着此種所謂「夜挑」(Nightcourtship)的遺風。在條頓與開爾特民族裏，這種遺風猶其是顯著，在它們的語言裏，便可以找到不少的證據，例如 probenaechte (試驗行爲)、feensterln (抓窗)、kilgang (捉忙)、hand-fasting (拉手)、bundling (和衣共睡)、sitting-up (坐守)、courting on the bed (牀上挑逗)等等。在威爾斯，這種風俗是大家知道的；在英倫州縣也是如此，例如赤縣

(Cheshire)；十八世紀的愛爾蘭也有，見杜威斯(Richard Twiss)所作的遊記；在美國的新英倫，這種風氣叫做 tarrying (逗留)，在荷蘭，又叫做 questing (追求)。在挪威，因為男女兩家相去很遠，不能沒有長距離的跋涉，所以便叫做 night-running (夜奔)，有人告訴我這是一種很普通的風俗，教會雖加以禁止，也沒有用；此種風俗的內容是這樣的，女子穿上好幾套的裙子，然後就寢，男子便從門外或窗外進屋和她同睡；他們可以談上一夜的話，除非當夜這女子有了孕，他們是不一定要結為夫婦。

瑞斯 (Rhys) 和勃林摩瓊斯 (Brynmor-Jones) 合著的那本講威爾斯民族 (Welsh People 五八二—四) 的書裏有一段很有趣的專講「夜挑」的話，並且引了不少的參攷資料。至於德國，則讀者可以參攷的書也不少，例如儒迭克所著的那本公德史 (Rudeck's Geschichte der öffentlichen Sittlichkeit) 頁一四六—一五四。讀者對於試驗婚姻的一般的事實，更不妨參攷卜德 (M. A. Potter) 的著作 (小註九)。

在英國鄉間，自由結合，也是很尋常的，甚至於可以說是很普遍的，但此種結合，在生育子女前後，便變做合法的正式的婚姻。即使沒有子女，祇要雙方滿意，也可以變做正式的。在有幾個州縣裏，據說鄉間的婦女大都是先和男子發生性的關係，然後再履行正式的婚姻；她最後嫁的也許就是第一個經過嘗試的男子，也許不是，而是再三試驗與選擇後的一個。這種婚姻的

結果，就大體而論，總要比普通的好些。身歷其境的女子事前既有所準備，知道婚姻是甚麼一回事；並且也有所比較，因而不至於上當；同時她也不會有一種妄生希冀的心理，以為要是她不嫁這個男子，前途也許有更好的男子，供她的選擇。這種婚姻還有一個特點，就是，即使在生育子女之後，還不去覓取法律的承認，也不一定會引起甚麼道德的貶薄。在司達福州 (Staffordshire) 有幾處地方，向來有養子而後嫁的風俗，但雖有此『陋』俗，據說那些地方的婦女都是『很和氣的隣居，很勤儉和富有情感的賢妻良母』(小註十)。

德國埃爾哈忒博士 (Ehharth) 有一次說：『社會的下層階級，尤其是農民，比我們更明白了解婚姻的基礎不是別的，而是衾裯之好。所以他們便始終保留着那試婚的原始習慣。但在上流階級裏，此種習慣，在中古時代以後，便沒有了。這種結合還有一個好處，就是沒有生育，便不算成立。試驗的婚姻還有一個假定，就是對於處女，雖也看重，却不過火』(小註十一)。

講起處女的價值這一點，我們在此不妨添一筆說，世界上也有許多地方，認為婚前有過性交的女子要比沒有過的更要來得名貴(小註十二)。我們一面承認處女性確乎是女子的一種性的誘力，有相當的天性的根據(小註十三)，但一面也以爲要是一個人太把它看重，那人便犯着一種性的乖戾，叫做『童淫狂』(paedophilia) 的相近，所謂童淫狂，就是一種對於兒童所發生的性的慾念。

在小一些的生活的調節不很圓滿的社會，遇有大批的婚姻生活習慣不同的客民移到，這種

試婚的風俗便有解體的危險。此種客民，因為習慣不同，往往把試婚與娼妓的亂交混為一談，及至自身採取試婚的辦法，又往往不能善始善終，負從事此種辦法者所必得負的責任。在英國鮑德蘭地方 (Portland)，有一種所謂「島上風俗」，就是，一個女子，在未嫁以前，即和她的愛人同居，到懷孕後才正式成婚；在同居的時期裏，女的對男的是絕對的不懷貳心的；但設久而不孕，二人便可以商量，以為彼此恐非佳耦，留戀無益，最後也許就決定分手。這種風俗在十九世紀前半還很通行，在通行的時期裏，地方上好久不會有過私生子，也難得有不生育的婚配。但到了鮑德蘭的石業發達以後，採石的工人大批的從倫敦移來，此種工人一面坐收「島上風俗」的權利，一面却不肯盡義務，即於女子受孕以後，絕口不言婚姻，或去而不顧。於是這種風俗便行不通，不久就消滅了（小註十四）。

但設我們把觀察的範圍放大一些，可知以自由結合始而以正式婚姻終的男女關係實在並不限於鄉村社會。五十年前，笛不瑞 (Despres) 說，在巴黎，在普通的市區 (Arrondissement) 以內十樁婚姻裏，總有九樁是由自由結合轉變而成的；不過這是平均數，在少數的區域裏，十樁裏只有三樁是這樣的（小註十五）。即在今日的（二十年前）巴黎，此種情形還是很通行，有人說，至少有一半的婚姻是以自由結合開始的。

在條頓民族的國家，自由結合的風俗是很古老、很有根柢的。例如在瑞典，愛倫凱就說，



大多數的人口婚姻生活就是這樣開始的。大家卻覺得這種辦法是有利的，「婚後的忠貞與婚前的自由是同樣的偉大」（小註十六）。在丹麥，也有類似的情形，有許多的兒童是在它們的父母正式成婚以前便已成孕了的（小註十七）。

## 六 婚姻的自由與性道德——實例二

在德國，有兩宗事實可以證明此種自由結合的普通，一是私生子之多，在柏林為百分之十七，在有幾個城市裏，還不止此；二是婚前受孕的數目，差不多要佔婚姻全數的一半，有時候且超出一半，而成為大多數。例如在柏林，合法的初生子中，在婚前成孕的要佔到百分之四十五，而在有幾個以農業為本的省區裏（私生子之百分數並不高），受孕後再履行結婚手續的婚姻，在百分數上要比柏林的高得多。德國農村社會的狀況，幾年以前，曾經有一個路德會牧師所組織的委員會，特別加以調查，調查的結果具載德國的性與道德的關係那二大本調查錄中（*Die Geschlecht-sittliche Verhältnisse im Deutsche Reich*），極有參攷的價值。在漢努凡爾（Hanover）這調查錄便根據大多數熟悉當地情形的人的見地說，婚前性交是一種通例。至少，在婚前有一度的『刺探』、嘗試，是一種理有固然的準備，毫不為奇的，好比買一隻豬，誰又願意連袋都買了

不拿出來看看呢？在撒克遜尼 (Saxony) 境內，也有同樣的情形，據說，要尋一個女子，在婚前沒有性交過，或婚前沒有生過頭胎的子女，或至少頭胎的子女是在婚前成孕的，是很不容易的。一個女子要證明她的價值，配做人家妻母，似乎是非如此不可。一位牧師調查到此種習慣時，便有人對他說：「你出一個銅板，買一支小笛子，也得先試一下子呀」。在希鐵丁城 (Settin) 四圍的十二個鄉區裏（一起也不過二十多個鄉區），婚前性交是一個公認的風俗，至少也是很普通的，輿論不是熟視無睹，便是並不加以嚴重的指摘。有幾個鄉區裏，婚禮的舉行，往往在初次成孕以後。在但澤 (Danzig) 附近，據路德會委員會的報告，在調查到的例子之中，約有半數以上是在婚前行性交的，但得胎與婚禮並沒有甚麼一定的先後聯屬關係。當僕婦的未婚女子，十九是有戀人的，所以鄉間大戶人家雇用女僕的時候有時便對她們說明，她們在晚上或夜間儘可以自由活動。這一類的情形，據熟悉的人的觀察，對於婚後的貞操，是很有幫助的。又有一位專家在文章裏說，德國的鄉間女子有她自己的房間；她可以自由接待她的戀人；即使犧牲色相，也算不得一件大的羞恥。以處女的資格加入正式婚姻的女子是不多的（尤其是在巴登 Baden），但對於這種女子，輿論是加以保護的，輿論所欲指摘的不是婚前的性交，而是不負責任的性交，即性交成孕後男子不負婚姻的責任是。比起法國和意國的女子來，德國女子在婚前似乎是不大貞潔。但這位專家後來又添上一句說，婚姻以後的貞潔，却似乎要稍勝

一籌（小註十八）。

有許多人見了德國的這種現狀，以爲它們是一種新奇的現象，並且是民族頹廢急轉直下的一個標識。但事實上並不如此。在此我們便不妨把德國天主教神父的經驗接受下來做一種論證。天主教有教徒認罪的習慣，神父便是聽取認罪的話的人，所以他們的經驗應該是可靠的。有一位上了年紀的巴伐利亞的神父說（小註十九）：『在討論道德的會議席上，我們常聽見人家說「世風不古，道德淪亡」一類的話。這種話究竟對不對，我們姑且不管。就我個人的閱歷而論，我在年青的時候所聽取人家招認的種種罪孽，和我現在年老的時候所聽取的，至少是一樣的多和一樣的嚴重。民衆的道德，這幾十年以來，實在並沒有多大變遷，既不加進，也不減退。但我們以爲都市裏的不道德已漸漸的向鄉村散布，使和都市同流合污，那却是一個錯誤。大家總把已往的鄉村稱道不衰，以爲它是天堂一般的貞潔地方。我却看不出這一點來，我並不說鄉村民衆如何的不道德，但據我多年的經驗而言，我可以說至少就性的生活而論，鄉村與都市之間，實在並沒有甚麼分別。我生平司鐸或耳目所及的市鄉牧區在一百以上，有的在山中，有的在平原，有的是瘠土，有的是沃土，所處的地域雖大有不齊，但是道德與不道德的情形，却到處如出一轍。到處的人品，也是一樣的整齊或不整齊，所不同的，鄉間的教徒往往要比城裏的好些罷了。』

就當代的人一生的見聞，而論德國的性的習慣，誠有如這位神父所說，沒有多大分別；但就現代的情形和近古的相提並論，分別也許就要比較顯著，而『世風不古』一類的話也就可以一說。但若我們更進一步，把現代的情形和條頓民族初期的經驗比較一下，我們又可以得到一種大同小異的結論，兩者所由同的因緣縱不一樣，而不同的因緣所造成的同的局面則一。這是一位研究亞利安民族史源研究得最深的學者希拉德（O. Schrader）的見地。希氏在他的實用辭典（*Reallexicon* 裏（小註二））說，日耳曼初期的歷史，我們總是根據泰基圖士（Tacitus）的著述，如以泰氏為據，則嚴格言之，可知當時所稱的婦女貞操，是指着兩件事：一是婚後的用情專一，二是娼妓的不存在。希氏補筆着說，讀了泰氏的話，又根據最早的史蹟，可知古日耳曼女子在婚前不講求貞操的一點，是可以無疑的。這一點，因為舊日古典的作家總喜歡把北方民族，加以理想的粉飾，所以便被遮掩過去了。

統觀上文，可知古往今來日耳曼作家所稱道弗衰的『日耳曼人的德操』，事實上並不一定指他們對於貞操一事，有甚麼特殊的注意。羅馬史家泰基圖士的作品裏，有一段被後人引徵得比任何舊書為多的話，這一段話，雖然看去，似乎是很替初期的日耳曼人的貞操說話。其實不盡然。他申說日耳曼人的春機發動期要比較的遲緩，又說他們對於不忠貞的妻子處罰得極粗暴。這兩點原是事實，但泰氏那種寫法，又似乎暗示着日耳曼人是很講貞操的。其實呢？泰氏是



一位史家，也是一位善於諷刺的道德家，他的作品使用這種身分來寫的，他表面上雖替日耳曼野蠻人的德操說好話，並且有時候說得很響亮，實際上却欲借此對於當時習於犬馬聲色之好的羅馬人，下一個針砭。讀者如不察底蘊，便不免上當了。其實後來的史家也往往有同樣的可以淆亂觀聽的筆法，基爾達士（Girard）敘述撒克遜人征服不列顛以後的種種情況時，便兼用史家與宗教家的兩重身分，又如薩爾維恩（Salvian）描寫第五世紀高魯人的淫惡，也不免用同樣的道德眼光看，以致所描寫的未必盡為真相（小註二十一）（又二十二）。

## 七 婚姻的自由與性道德——實例三

俄羅斯人性習慣的自由與容任是很多人知道的。有一位和我維持通訊關係的俄國朋友告訴我：『俄國風俗崇尚自由主義，所以青年男女能享受完全的自主。男女青年之間，彼此可以獨自探望，彼此可以相偕同行，可以在任何時間分手回家，雖夜深亦無禁忌。他們行動的自由，和成年人絲毫沒有分別；所以有的便借此討論政治，有的便相互愛悅。他們讀書也很自由，要甚麼，便甚麼；我認識一位女大學生，我某次在他的桌子上便看見一本社會科學原素，在當時是一本禁書；這位女學生是和她的姨母同居的，但她自有她個人的房間，只有她的朋友可以出進，

姨母和其他戚屬是向不進去的。她自己的行動，不用說，也是很自由的，不受甚麼時間上的拘束。許多別的女大學生也是這樣，雖和家人同居，却和獨居無別。但在意大利，情形就很不一樣，女子的行動是不自由的，既不能獨自出行，又不能單獨接待男友，假若在婚前和人發生性交，她就不免「一失足成千古恨」，不免「名譽掃地」，這又是和俄國不同的」（小註二十三）。

俄國性關係的自由，除了一部分為古代習慣的遺留而外，大半和離婚的困難也有些因果的關係。已婚的男女不能離異，只好彼此分居，分居以後，便各尋比較合式的配偶，不再履行甚麼法律的手續。但在一九〇七年間，此種法律上的缺陷曾經一度補正，離婚的條例規定只要雙方同意，並且在分居滿一年之後，便可以離婚，這比以前要自由合理得多了（小註二十四）。

近年以來，俄國受教育的男女青年中間發生了一種性的放縱運動，這種運動雖和古代相傳的自由習慣不無相當關係，但究竟不能相提並論，因為它的由來，是另有一派直接的因緣的。在十九世紀的末年，俄國有志力的青年男女都忙着幹政治革命工作，此種工作需要很緊張的心理上的努力，對於性的活動，自然不能兼顧。同時，革命工作是一種出生入死的工作，在生命朝不保暮的當兒，誰還有心願戀到性的活動，即使有心，也未免和革命的精神太不符合。因此，便產生一種禁慾的傾向。但到了二十世紀初年，革命工作暫告停止，而停止後的青年精力，便有很大的一部分向性問題的方向轉去，始而不過表示濃厚的興趣，終乃從事於放任的性的活

動。男女學生『自由戀愛』的結合，於是便應運而生，到處皆是。亞威巴謝夫的那本小說，沙雷(Artibascheff, Samin)對於這種放浪運動的促進，有很大的影響。這一種運動，尤其是那走極端的一部分，恐怕是不能維持很久的(小註二十五(譯註九))。

但俄國性自由運動的根據，實在比上文所說的要深得多；這種運動不但在都市裏的受教育的青年中間可以遇見，即在窮鄉僻壤也往往而有，因為它是和古代的習慣有聯帶關係的。

## 八 婚姻的自由與性道德——實例四

這一類有久遠歷史的性的自由，能設在像日耳曼與俄羅斯一類的堅強有力，奮發有為的民族中發見，確乎是很有趣的一件事。我們始終說『性的自由』，而沒有因襲着一部分的想法，把它叫做『不道德』，因為凡屬和一個民族的風俗習慣已經打成一片的東西，我們決不能看作不道德，尤其要是我們明白道德一字的來源就是風俗習慣的話(見上文頁一一)。我們如今要更進一步的觀察一兩個新興的民族，看它們有沒有此種自由的習慣的發生，或有沒有把舊習慣重新恢復的傾向。這種觀察也許更要見得有趣。我們姑且舉澳大利亞和新西蘭的兩個例罷。在這兩個新興的國家裏，此種習慣的發生也已經有相當的歷史。在三十年以前，凡是從英國到澳洲

的人，都感覺到性的自由是很公開、很受人容任的一件事，其實此種情形以前早就如此。至於究於何時肇始，我們雖不能確指，但大約當在澳洲文化向着自覺的途徑開始發展以後。諾士戈德牧師 (Rev. H. Northcote) 是在澳洲住過多年的，他說：『經過一番仔細的探討以後，作者發見近年以來，在澳洲的有幾個部分，婚姻以外的性交確乎有增加的趨勢』(小註二十六)。澳洲統計界最大的權威，瑟格蘭 (Coglan) 在不久前出版的那本新南威爾斯的生殖情形 (Childbirth in New South Wales) 裏，更明確的說：『婚前成孕的生殖，究屬普遍到甚麼程度，以前是不大知道的，現在却是完全調查明白了。在新南威爾斯，在六年之間，婚姻的總件數是四九、六四一，其中却有一三、三六六件是於婚前便成孕的，即一百件婚姻中，有二十七件是在成孕後才舉行婚禮的。在同一時期內，私生子的出生數是一四、七七九，以此和婚前成孕的件數相加，可知未婚女子的成孕總件數是二八、一四五；此數之中，既有一三、三六六件是得孕後即成婚的，所以實際上一百個私生子之中間，便有四十七個以上是半途取得了法律的認可的。這一番數字的研究，更可以教我推想到有一大部分的婚前性交，並不以婚姻爲目的，也不是先有婚姻之約，才發生性交的關係，乃是既經成孕，事實不能不出諸於婚姻的一途』(小註二十七)。瑟氏說『不能不出諸婚姻之一途』，顯而易見此種婚姻是有強迫性的，既出諸強迫，可知在道德方面，是不大健全的，並且也反映着當事人的責任心也有問題。



這一類事實的存在，而所在的國家又不是別的，而是一個很年青的國家。就事業的興旺、民智的開通、公德心與責任心的發達而論，可以說比任何白種人的國家要高出一籌——豈不是可以教我們深長思考，而對於所謂開明的性道德所趨的方向，不也可以得到一些暗示麼？

## 九 自由婚姻與女子的地位

有時候聽人家說，或至少旁敲側擊的說，這種自由的運動裏，女子是被動的，主動的完全是男子，而男子之所以發難，目的是在躲避婚姻的責任。這話和事實差得很遠。

在路德會各牧師的很詳細的調查報告裏，他們再三提到德國女子在性的活動中的自動的能力。在但澤一帶，據說「年青女子獻身給男子，甚或引誘他們，使墮入彀中」。軍隊的調動與駐紮，往往是鄉間淫風發達的一大因緣，「但此中責任並不全在兵士的身上，大部分的責任還應該由鄉間的女子自負，她們瞧見個把士兵，一半的心神就入了瘋狂狀態」。這是從獨瑞士頓（Dresden）一帶得來的報告裏的話。就德國東部的大概情形而論，這報告又總括的說：「青年女子的淫蕩並不亞於青年男子；她們實在極願意被人誘入姦情；成熟的女子往往肯和半成熟的男

子勾搭；有的女子往往連一接二獻身給好幾個男子。誘姦的主動人物不一定老是男子，女子也不在少數；她們不一定老在自己屋子裏守着，靜待男子的來到，却往往先到男子的臥處睡下。女子對於性交的興趣既如其大，所以便有許多人相信，在這一帶的女子中間，到十六歲以後，便找不到一個處女，這一點雖無真實的統計，但知道了這一帶的大概情形以後，也就不覺得駭人聽聞了。總之，在鄉間的工人階級裏，不貞操的現象是很普遍的，而男女之間，究竟誰的成分大些，倒也難分軒輊』（小註二十八）。

在智識階級的女子中間，情形當然有些不同。行爲上的限制，不論發自內心的或外加的，要比鄉間女子多得多。處女形式，至少在生理方面，總是保持着的，並且往往保持到很大的年紀，即使有錯失，以至於不能保持，她們也必多方的加以掩飾，那方法之多和周密，是鄉間的勞力女子所萬想不到的。但是把假面摘去以後，基本的傾向還不是彼此一樣。就英國而論，毛迭穆（Geoffrey Mortimer）說得很對：婚姻以外有性的經驗的女子，無論其爲（一）用心專一的（一種或二）因慾性發達、不畏人言、因而不求專一的一種，『在數量上實在比我們所猜測的要多得多。在任何社會階級裏，總有一些挂名的處女。有的名義上守身如玉，從沒有接近過男子，實際上却已生過孩子，甚或不止一個；但大多數都能採用節制生育的方法。在外省市鎮上懸壺的一位醫生對我說：在他的區域以內，此種不規則的男女關係實在是一個常例，而不是例

外』(小註二十九)。在德國也有類似的情形，有一位女醫師，亞當雷曼夫人 (Frau Adams-Ichmann)，在德國抗拒梅毒會的工作錄(小註三十)裏說：『至我診所裏來的未婚女子，三十以上依然是處子的，我可以說是很少。』她又補一句說：『這些女子是有眼力的，很勇敢，很真率，往往是女性中的錚錚佼佼者；我們應當與她們以精神上的援助，她們正爲着一個新的時代努力邁進』。

常有人說，目前此種廢除儀式，非到萬不得已決不舉行的傾向是很不幸的，因爲它對於女子的地位很有妨礙。目前的社會環境既以無儀式的婚姻關係爲有乖風化，這見地當然是不錯的，但同時我們也可以反過來說，要是社會輿論對於正式的婚姻確能擁護的話，它也就會供給一種動力，使以自由結合始的，都以正式婚姻終，那也就沒有多大的妨礙。總之，妨礙之來，是由於社會的視聽，而不由此種傾向的本身，假若本身會產生妨礙的話，則自由結合的風氣，便決不會像今日之盛。且就熟知此種風氣的人所告訴我們的種種事實而論，可知此種不斤斤以儀式爲重的結合，對於女子的地位反而能多加體貼，並且甚至於對於雙方的忠貞與婚姻生活的壽命，也有幫助。這樣一個結論似乎是到處可以成立，初不限於

任何階級，或任何種族。這其間也許有相當心理事實的根據，一樣做一件事，自我發動做的興趣大，奉了別人意旨做的不但興趣要小，日久且不免引起厭惡反抗。至於婚姻的儀式究屬有沒有自然的事實做依據，究屬有多少，那是另一問題，將來別有討論的機會。

自由結合對於女子要比帶有強制性的儀式婚姻為有利，我們還可以舉一兩個例證。在倫敦的工人中間，這是早經承認的。婚前即發生性關係的例子，在他們中間並不希罕，社會對他們也很寬恕。蒲士(C. Booth)的那本鉅著，民衆的生活與勞作 (*Life and Labour of the People*) 的最後一冊裏(頁四一)，便有這樣的一句話：「甚至於做粗工的工人，據說也是若和早就同居的女人結婚，結果最為圓滿。這種見證特別的可以教人發生深刻的印象，因為說話的人當時並沒有甚麼推求結論的意識，所以絲毫沒有羅織成讞的嫌疑。在這最後的一冊裏，作者又引一位牧師的話說：『這些男女，要是不正式結婚，便可以湊合着相安無事，但若一旦結婚，結果似乎總不免惡聲相向，拳足交加。』」

也許有人說，這種比較良好的結果並不是自由結合本身自然而然而所產生的，它並不是自然法則的行使的表現，乃是大城市與文化中心的道德勢力所影響而成的。文化中心的道德勢力極大，所以就是在合法的婚姻制度以外的人，也能被其澤惠。姑不論這見地對與不對，我們至少



認為是可以擱置一邊的。因為不在大都市裏，不在文化中心裏，我們也發見同樣的情形。例如在西印度的詹美加島 (Jamaica) 上，島民大多數是黑種人，高度文化的影響在那裏是可以說沒有的；不正式的婚姻自然要比倫敦還要來得多，即生了子女，島民也大都不用婚姻的方式使他們取得法律的地位。以前地方上組織了一個委員會，來研究本地的婚姻法，據他們調查所得，五分之一的嬰兒是私生的，這就無異說，法律上的所謂私生，在社會上已無所謂不道德，因為早已成為大多數居民公認的一種風氣。男子對於法定婚姻的衰歇，很表示贊成，因為他們發見自由結合的女子管家要管得好些；女子對它也不可惜，因為她們發見自由結合的男子要比較靠得住，比較不會有外遇。這些事實，李文斯東在他那本很有趣的黑的詹美加 (W. P. Livingstone, Black Jamaica 一八九九年) 裏，敘述得很清楚。他說，當地的民衆承認『男女兩人彼此以忠誠態度同居，便是婚姻』(頁二一〇)，他們又說，他們是結婚了，但並沒有勞牧師的法駕 (譯註十)。他們所以不贊成法定婚姻的理由之一，是他們很不願意出那筆取得官家准可的手續費 (小註三十二) 往往有過了一二十年、子女已經成人以後，他們才補行正式的婚禮 (小註三十二)。在詹美加和其它類似的地方的這種情形，還有一個有趣之點，就是女子的地位特高。上文所引的李文斯東說：『農民中間的女子到現在還是幾乎完全不倚賴男子，在體力與智力上，她們往往比男子強』(同書頁二二二)。男子的好歹是不能預料的，也許前途會變做一個壞蛋，不但不能幫忙，

反而添一重負擔，所以她們便不願意太倚賴他們，以致太受牽制。但凡屬自由的結合，也不致中途離散。但若一旦經過法定的束縛，婚姻生活就會漸漸的不容易忍受，終於不免彼此仇讎。可見婚姻偕老的保障並不在法律，而在『彼此的相愛與相忍所造成的一種局勢』（李氏書，頁二一四）。但此種情形，晚近也有改變的趨勢，在宗教與社會勢力的制裁之下，詹美加的民衆已逐漸的切心於接受所謂『冠冕的』性關係的種種觀念，那就很可惜了，因為參考李氏在上文所說的話，可知『冠冕的』觀念一多，真正的道德也許就不免減少。但即就詹美加原有的情形而論，李氏以爲也有美中不足的一兩點，就是不道德的男子很容易躲避他的做父親的責任，推原其故，是因爲法律沒有規定，把父親的姓名登記在出生證上（同書頁二五六）。在任何私生率佔半數以上的國家，這一點，就是把父母的姓名登記在出生證上，是萬不可少的。所以詹美加政府在這方面的失察，是很難原諒的，不費揮手之勞，他們便可以使『每一個嬰兒有一個法定的父親』（李氏書頁二五八），但是他們却沒有辦。

根據上文所叙的一切，可知在今日之下——一半因爲經濟的原因，一半也因爲文化過程中更深邃的種種趨勢，我們已經進入一種新的境界，在這境界以內，女子一方已經往往能超脫以前的法定的性關係的束縛，而男女兩方，即使締結法定的性的關係，也大都能維持他們各個的獨立性。講

起澳洲的土人，克爾（Cuth）說：『在白人未到與原始的風俗未崩潰以前，我從沒有聽見過一個女子過了十六歲還沒有丈夫的』（原註十五）。在今日的歐洲，在比較偏僻的地方，也還有同樣的情形。這些當然談不到這個境界。但是在富庶一些，比較富於活力、善於進取的國家，情形便大不相同。不但結婚結得遲，並且一部分的男子，和更大的一部分的女子（在一般的人口中間，女子原比男子爲多）始終不走上婚姻的路（原註十六）。

## 十 女子地位與歷史傾向——母權論平議

大批的成年女子不走上婚姻的路，他們縱有性的關係，也不受國家和輿論的承認，並且這種人數一天多一天，這當然有它的嚴重的意義，值得我們加以推敲。但在推敲以前，我們不妨先把歷史上對於女子的身分有密切關係的兩派傾向，先約略溫習一遍。這兩派傾向，一主兩性的社會平等，一主張女子的社會服從，到現在還都在西洋人中間活動。無論在行爲方面或見解方面，用實際道德的立場或用理論道德的立場，來追溯這

兩派傾向，都是不難的。

有一個時候，學術界流行着一種見解，以為在人類社會生活的初期裏，在父權時代確立以前，另有一個『母權』的時代，在那時代裏的女子不但受男子的庇護，並且有極高的權力（原註十七）。五十年以前，德人巴霍芬（Bachofen）便是此種見解的最有力的說客。他讀希臘史家希羅鐸脫士（Herodotus）的著述以後，在小亞細亞的古利忒人（Lycians）中間發見了一個最可以代表的『母權』的例子，因為希氏說，利忒人從女母受姓，也因襲母的身分，而不從父，不因襲父（原註十八）。巴氏相信這一類的民族是『女子政治』的（譯註十一），治權是在女子的手裏。這種見地，尤其是像巴氏的那種說法，到現在已經不能說有多麼大的力量。至於從母受姓的習慣，即所謂母系的制度，確乎在有一個時代是很普遍的。但我們很早就知道，系雖從母，一族的治權却不一定在母親手裏，往往在各式公權的制度裏，我們可以找到母系的同時存在（原註十九）。巴氏的說法雖去事實太遠，近年以來，一部分見地，却又走了另一極端，把母系制度下女子分有應得的權利否認一個乾淨。這當然又是和事實不符的，即使沒有事實做



依據，理論上似乎也太平不近人情。蘇門答臘 (Sumatra) 的所謂『恩比拉那克』 (ambilanak) 式的婚姻，我們就不妨拿來當作母權制度的一派，在此種方式下的婚姻，男子住在妻子的家裏，雖不付甚麼代價，地位却是屬體的而不是主體的。古利歌人的實在也就是這種制度，據希羅鐸脫士的那種寫法，我們萬難斷定它有女子政治的意味 (譯註十一)，我們却知道，小亞細亞一帶的婦女古時候全都享受優良的待遇和高度的權利，初不獨利歌的女子爲然，這一點我們在基督教初期的歷史與文字裏還可以找到一些痕跡。母系的制度確乎能夠提高婦女的身分，我們在古亞拉伯的『比那』 (Beana) 婚制裏可以找到一個更顯明更清楚例子。在『比那』婚制之下，女子的地位和普通買賣婚姻制下的大不相同。買賣婚姻制下，女子多少有些貨物的意味，多少要受人的作踐，但在『比那』制下便不然，女子是帳幕和一切家庭財物的主人，有了財主的身分，有了不必依傍丈夫的自由與能力，她的尊嚴也就提高了 (原註二十)。

原始時代從母得姓的傾向還可以教我們聯想到一點，就是原始的人類未嘗不承認，在生殖的作用上面，母親的力量要比父親爲大。既聯想到

這一點，我們便不由不想到原始文化裏的另一種的傾向。就是，在神道的崇拜裏，女神的地位要比男神稍勝一籌。女神的地位既比男神爲高，則女子的地位決不至於比男子爲低，似乎是一件勢所必至的事。原始的婦女往往和宗教的職司有重大的關係，原因也就在於此了。在澳洲中部的各部落有一種共同的傳說，就是，以前舉行宗教儀式的時候，女子的名分原是很大的，到了後來，才幾乎完全變做男子的職司；但卽在今日，至少有一個部落似乎還保守着不少的以前的習慣，宗教儀式裏依然有女子參加；可見那共同的傳說是不爲無據的了（原註二十一）。其實在歐洲也未嘗不如此。開爾特民族以及地中海各民族的原始的許多神道，在基督教來到以後，雖全都退居不清楚的背景裏去，但同時退避，而隱約之間，女神的影子要比男神的搖幌得大（原註二十二）。愛爾蘭民族是以保守著稱的，古代的習慣與傳統思想至今還存留得不少，女子的地位也就比別處要高出許多，無論婚前婚後，她都享受不少的自由。他們說：『每一個女子可以走她自己願意走的路』。愛爾蘭女子在婚後的地位和離婚的自由，都要在基督教教會以及英國的習慣法所許可之上（原註二十三）。母系

的制度對於女子的地位，有特殊的良好影響，初看似乎不容易承認，但我們要知道，就在最與女子不利的文化環境之內，女子對於男子，往往能行使很大的壓力，使男子輕易不能以橫暴相加，不利的環境之下尤且如此，何況有母系制度的幫襯呢？（原註二十四）

## 十一 女子地位與歷史傾向二——古代各民族的遺業

古代許多大國的情形和上文所說的有些相同。大體言之，大半在它們歷史的初葉、即生長的時期裏，和它們的末葉、即成熟的時期裏，女子的地位總有提高的傾向；但是在中葉、即父權全盛而軍事組織最佔優勢的時期裏；女子的地位就得差一點了。這種高而降低，低而復高的循環的運動似乎差不多已經變做大一些的社會集團所由發展的一條自然法則。巴比倫的歷史，便是很顯豁的一例。最初巴比倫的女子是有完全的獨立的人格，她的權利也和她的丈夫和弟兄相等，稍後，據漢謨拉比(Hammurabi)法典所規定的種種，她的義務雖沒有改變，權利却比以前爲少了；最後

到了所謂新巴比倫的幾個時期裏，她又重新取得和她的丈夫相等的權利（原註二十五）。

埃及婦女的地位，以末葉的爲最高，在它的長期歷史的其餘段落裏，女子的地位也始終能維持相當的水平綫，並且始終有繼漲增高的趨勢。同時，因爲婚前的貞操是一件不大注意的事，而婚約的締結也不以處女爲重，我們更可以知道埃及人的婦女觀是沒有資產的嗅味的。雖遠在三千五百年以前，男女的平等（譯註十二），便早經埃及人承認。還有一樁事實，足以證明埃及女子地位之高，就是，她的子女，是無論怎樣，不會有私生的名目的；就是一個奴隸的婦女胡亂生了子女，也不適用私生的名義（原註二十六）。阿美利諾（Amelineau）說得好：『能夠把婦女的尊嚴在人類歷史上作第一次的宣示，這是埃及民族道德的榮光』（原註二十七），所謂『婚姻主權』的觀念，即男女成婚以前，主權究應誰屬，埃及人是完全不懂的。巴比倫和埃及的文化，同樣的穩固，同樣的有活力，同樣的享國久長，對於人類全部的文明同樣的有悠遠的影響，而同時女子的地位，也是同樣的優越——此中意味，真是耐人尋玩。



在猶太民族的歷史裏，似乎找不到一個居間的時期，女子的地位，從完全的服從到自由的逐漸擴大，其漸進的步驟似乎是很一貫的。最初，一個丈夫可以不問理由的把妻子休去。（這並不是父權的一種擴大，而是純粹的一個婚姻權或夫權。）後來這主權逐漸的受限制，不能隨便行使，這在舊約的申命記裏就開始可以看出來。後來的猶太法典（*Mishnah*）就更進一步，遇到妻子有可憐憫矜惜的情形時（如瘋狂、被劫奪、幽禁之類），便根本不准休棄。自公元後一〇二五年以來，除了合法的理由或得到妻子的同意以外，離婚是不可能的。同時，妻子却開始取得她的離婚的權利，就是可以強迫丈夫把她休去，丈夫設或不從，便得受刑法的制裁。離婚以後，女子便自己取得完全獨立的人格，並且可以把丈夫給她的一份奩產帶走。猶太人的法律雖嚴，而猶太教領袖對於法理的解釋却寬，所以能順着文化漸進的潮流，把女子的性的公道和平等，隨時的提高（小註三十三）。

亞刺伯人在這方面的演進，也是有許多地方對於女子是有利的，尤其是在承繼這一點上。在謨罕默德以前，就麥迭拿（*Medina*）地方流行的制度而論，女子是幾乎完全沒有承繼權的。可蘭經裏立法的部分，就把這規矩改了，雖沒有把它完全取消，至少是對女子的地位，已經促進不少。所以有這一番改制的理由，據說是因為謨罕默德的屬籍不是麥迭拿，而是麥加（*Mecca*），在麥加地方，當時還存留着一些母權制度的痕跡（小註三十四）。

說到這裏，有一點不大受人理會的意思，我們不妨一提。就是，就在女子的權利受壓迫、女子的人格被制服的時代裏，此種壓迫和制服的動機也實在出乎保護女子的一念，有時候一重新壓迫的產生也許就是一種新的權利的取得的標識。髣髴我們把女子深深的禁錮起來，目的原不在剝奪她們的權利，而在保護這種權利，使越發不可剝奪，愛之彌深，於是保護方法的採取，便不覺彌加周密。後世文化生活日趨穩定，女子的境遇不像以前那般危險，這種愛護的動機大家便不再記憶，而社會對於女子和她的權利的多方關切，反變成一種障礙，一種苦難。

羅馬的婦女，在最初時期裏的身分，我們幾乎全不知道；在羅馬的歷史開始看得清楚的時候，父權制度已經很根深蒂固的成立，而女子不過是一個嚴格的『在家從父』與『出嫁從夫』的人格罷了。但羅馬文化逐漸發展以後，女子的地位也就跟着發展起來，其大概的趨勢和巴比倫與埃及的可以說是一般無二。但是在羅馬有這麼一點分別，就是，羅馬文化的由粗而細，帝國版圖的由小而大，是和羅馬法制的燦爛的發展有聯帶的關係的，而羅馬法終於把婦女的身分，幾乎提高了一個超凡入聖的境界。在民主時代的末期，女子的法律的地位已經慢慢的相等，到兩位安東尼帝的時代，那些法律專家(Juriconsults)，受了自然法的學說的指引，便形成了

兩性平等的觀念，認為它是一種稟公的法典應採取的原則。到此，父權制度下婦女的服從便完全成爲歷史上的陳迹，不再有人擁護。這種情形，一直要到育士丁甯帝 (Justinian) 的時代，在基督教的勢力擴大以後，才不能繼續維持，而婦女的地位重復經歷到一種新的磨難(原註二十八)。但是在婦女地位最佔優勢的時期裏，舊式的羅馬婚制就完全換了花樣(實在是舊花樣翻新，不過在以前是認爲不大名譽的罷了；這種新方式的婚制，從法律的立場看來，便等於把女子從父母家取出，而在夫家暫時存放一般。所以對於丈夫，她是完全獨立的(尤其要是粧奩是她自備的話)，對於娘家，也不過是名義上有隸屬的關係罷了。羅馬婚姻是一個私人的契約，假使要的話，也不妨舉行一個宗教的儀式，既屬契約，便可以不拘理由的解除，只要取得家族會議的許可，覓到有力的見證，和履行相當法定的手續以後，雙方便可以分手。這樣的婚姻是以同意做第一要義的，既可以同意而合，即不妨因不同意而離，其間並沒有甚麼可恥的地方。這種離婚對於羅馬婦女的幸福與道德，也並沒有甚麼壞的影響(原註二十九)。這樣一個制度，顯而易見比任何基督教發達後所樹立的任何制度，要來得

合乎現代的開明的情理。

還有一點要注意的，就是，這樣一個制度，決不是祇是一個法律的創作物，而是一個贊成男女平等的開明的輿論所自然形成的副產物。羅馬人的贊成兩性平等，也並不籠統，而是能深入性道德的範圍。普勞脫士 (Plautus) 是在這方面的一個先覺，他借了那個老奴隸西爾拉 (Syra) 的嘴，問爲甚麼在貞操的題目上，法律所責成於男子的不和女子一樣 (原註三十)。比普勞脫士稍後的又有那位法律家烏爾皮恩 (Ulpian)，烏氏在文章裏說：『一個丈夫要責成妻子嚴守貞操，而自己却不做一些榜樣出來，這似乎未免太不公平了』 (原註三十一)。這些問題的原因很深，決非社會立法所能解答，但當時的羅馬人士居然能把它們提出來，也足見他們對於女子的一般態度，是如何的開明了。到羅馬文化的末期，父權制度對於女子的維繫力，便已不絕如縷，名義上她雖還脫離不了『從父』的關係，而事實上却是十分灑脫，可以和她的丈夫齊驅並駕。霍勃好士 (Hobhouse) 說：『羅馬帝國的主婦，其自主的能力，要比任何古代文化裏的主婦爲充分，要有例外的話，也祇有一個，就是埃及在某一時期裏的主婦；並且，我們不



能不添上一句，也比任何後來的文化裏的主婦，要來得圓滿，連我們自己這一代的主婦也還不是她的對手』（原註三十二）。

許多人根據文奈爾 (Juvenal) 和泰基圖士 (原名見前) 兩個諷刺家的文字，以為後期的羅馬女子是很踰閑蕩檢的。但是在諷刺家的筆墨裏，要對於一個偉大的文化，尋一幅整個的、勻稱的鳥瞰圖，我以為至少是徒勞無功的。霍勃好士 (小註三十五) 的結論是這樣的：最初的羅馬法律規定下來的婚制，把女子很嚴厲的安放在丈夫的掌握之中，在這時期裏，她當然是一個良妻，是丈夫的伴侶、顧問、朋友；到後來法律一變，她的權利也一變，但是她的良妻的地位，她的所以為丈夫的伴侶、顧問、朋友，却始終沒有變，這不是很難能可貴的麼？大多數的學者到現在似乎都已經有此種見解，費立蘭德 (Friedlander) 雖曾致疑於此，但那時代還早，也許有看不真切的地方。迭爾 在他那本看得很真切的羅馬社會 (Dill, Roman Society) 裏 (頁一十三) 就說：羅馬女子的地位，在法律上與事實上，都在帝國時代逐漸的提高；提高的結果，她的道德和受人敬重的程度並沒有減少，她的才藝和令人愛慕的程度却加多；行爲上的束縛既少，她的風度和勢力就有了放大的機會，甚而至於在政治與社會事業裏，都可以感覺到；她和她的丈夫的地位，確乎是越來越接近，越來越相等。一直『到西羅馬帝國的末造，她這種地位和勢力並沒有衰退。』杜璣爾 曾，在他那本有價值的婦女史 (Donaldson, Woman) 裏，也以爲羅馬帝國的後期裏，道德並

不淪喪；「要是薩爾維恩（見前）的記載有幾微可靠的話，那末，非基督教的羅馬縱有它的淫放的地方，但比起基督教的非洲，比起後來的基督教的羅馬和基督教的魯盧來，真是小巫見大巫了」（頁一一三）。薩爾維恩對於基督教的記載也許是偏激而形容過火的，但是非基督教的諷刺家和基督教的禁慾的傳道家對於古羅馬所敘述的種種又何嘗不偏激、不過火，恐怕還要偏激過火得更厲害些咧。

我們要再尋一個在開明的程度上與羅馬的末期差堪比擬的文化時期，我們得跳過一千幾百多年而到十八與十九世紀的英法兩國。在這時代裏的法英兩國，我們才再度發見一次道德的與法律的兩性平權運動，在法國的尤其是早一些。在這運動的前驅，我們也發見一大串開闢草萊的人：阿斯特瑪利（Mary Astor）、「一個有品格的女子蘇菲」（Sophia a Lady of Quality）、塞革（Segur）、輝勒夫人（Mrs. Wheeler）、而尤其著名的是烏爾斯頓（頓克拉夫脫女士（Mary Wollstonecraft）和她的那篇宣言女權的一個擁護（*A Vindication of the Rights of Woman*），以及穆勒約翰（John Stuart Mill）和他的那篇論文婦女的制服（*The Subjection of Women*）（原註三十三）。

## 十二 女子地位與歷史傾向三——基督教

西洋歷史裏對於女子的地位有關係的傾向，現在已去其一。但這一個還是小的。那大的，假使把它的全部的現象綜合起來看，那確乎對於女子是很不利的，因為它的目的是在維持女子的服從的地位。上文告訴我們，羅馬亡了以後，它所傳給西洋的良好的遺業對於女子是很便宜的。但是這種遺業，一旦碰上堅強有力的條頓民族的習慣和組織嚴密的基督教會，就土崩瓦解了。條頓的風俗和基督教的勢力當然也不會是全部和女子不利的，所以專家的評論在這方面往往很有出入，但是就大體而論，它們並沒有能讓女子和男子享受同等的權利，似乎是無可諱言的。條頓的民俗所以不利於女子，蓋有兩個有力的原因。一是買賣婚的存在。買賣婚雖未必會降低女子的地位，誠有如葛勞萊所云，但對於女子的人格，多少總有一些貶損。二是民族的尚武好戰，在尚武的風氣之下，一切和平而含有女性的作業就不受人尊重，而男女情愛的一事，自然也在無暇講

求之列。基督教起初對於女子是有利的，因為它的教義把富有女性的情緒重新解放出來，而加以崇尚；但後來組織越來越嚴密，理想越來越側重禁慾的一方面，於是全部的氣息便漸漸的和女子不利了。打頭它就不許女子執行甚麼禱祝的職務。到此，它就更把她當作惡濁的性的代表，應該受人唾棄（原註三十四）。那位『偏心』（譯註十三）的教父德杜連（Tertullian）有一次說女子是『魔鬼之門』（*Janua Diaboli*）；不到七百年以後，那位溫柔而富於哲學的涵養的恩色爾姆（Anselm）也在文章裏寫着說：『女子是魔鬼的火炬』（*Femina fax est Satanae*）（原註三十五）。下面我們照例舉一些例證。

佛朗機人是條頓人的一派。他們行一夫一妻的婚制；女子是終身不自由的；她不能買賣財產，也不能繼承財產，除非先取得她所隸屬的家長的許可。一個男子娶一個女子，他對於這女子就取得了所有權，婚期也是由他決定，決定的時候，他就給女子的父母一些小的錢幣，叫做『匣拉』（*arha* 即譯作婚錢），成婚的後一天，他又送給女子自己一件外衣，叫做『晨衣』（*Morgengabe*）。既嫁而寡，女子便還歸父母所有（小註三十六）。他們的法律（*Salic Law*）規定凡接觸女子的行為須處罰金，執女子的手指而加以擠捏，也在處罰之列。這好像是很看重女子了。其實不然，處罰的理由並不是因為得罪了女子，辱污了女子的尊嚴，乃是因為觸犯了某人



的財產而已。原始的日耳曼人可以出賣兒女，有時候也可以出賣妻子，甚至於可以把她們賣作奴隸。降至第十一世紀，賣妻的行爲雖已屬非法，也還時有所聞。

基督教的傳說，比起條頓的習俗來，對於兩性平等的維護，原是差較近情，但是一旦和此種習俗混合在一起，它不但不能加以補正，反而把它自己原有的『不潔』的觀念火上添油一般的攙了進去。女子因爲不潔，所以精神的地位要比男子爲低，這一點就在教堂裏的兩性的待遇裏也可以看出來。女子在教堂裏，有時候要受種種限制，甚至於有沒有進堂的權利，有時候還有問題；有的地方，她們雖可以進去，却只能停留在外面的廳事裏，就是在非寺院性質的教堂裏，也是如此（小註三十七）。在教堂裏男女還不免分個高下，是很值得注意的。

男女同屬有性的人，但教會對於男子的觀念，想教他性的成分越少越好，最好是能夠完全取消，對於女子的觀念，理論上雖不盼望性的成分越多越好，事實上却把種種性的現象都往她身上推；這樣一來，女子的地位和女子人格的觀念是必然的高明不到那裏去的。杜璣爾曾（見前）也指出這一點，並且很妙的說（小註三十八），『我不妨爲男子女子各下一個定義，男子是一個陽性的人，女子是一個陰性的人……當初的基督教徒所嘗試的是：就這兩個定義裏，在男子方面則去「陽性」二字，在女子方面則去「人」字』。其實一般的宗教大都對於女子有些很有力的使她屈而不伸的影響，它儘管可以吸引女子，使女子皈依，但此種影響多少總是有的，初不獨基督

教爲然。韋思特馬克 (Westermarck) 甚至於說：『妻子之所以受制於丈夫，原因固多，但宗教也許是各原因中的最鏗而不舍的那一個』(小註三十九)。

常聽人說基督教這種貶薄女性的傾向最厲害的時代裏，有一次的宗教會議竟正式的否認女子是有靈魂的。這是不確的，並且愚蠢得可笑；但說也奇怪，竟有許多作家，像鸚鵡學舌一般，把它再三的播弄。葛瑞高瑞 (Gregory of Tours) 在他的教史裏說(小註四十)：五八五年，羅馬教會在馬岡舉行會議 (Council of Macon) 的時候，有一位主教提出一個疑問來，就是『人』字究屬不包括女人在內，當時大衆的意見都以爲是包括的。女人沒有靈魂的故事，大約就是從這個疑問裏以訛傳訛的散布出來的，未免太蠢得可笑了。後世的法家與律師，也時常懷疑到人字的涵義，再三加以討論，所得的結果，從女子的立場看去，有時候還趕不上馬岡會議咧！初期教會對於女性的貶薄是基督教學者自己也承認的。梅瑞克 (Meyrick) 寫着說(小註四十一)：『我們不能不理會，就是最偉大的那幾位教父，對於女子的估量，也實在低得可憐，而對於婚姻關係的價值，自然也在鄙夷之列了。奧古士丁 (St. Augustine) 是何等的一位聖哲，但他也以爲婚姻的行爲，除了爲了要有子女的緣故不能不鄭重採取以外，便再也沒有可以勉強認爲合理的理由；所以爲了產生子女以外的一切婚姻中的性交是有罪的。爲子女而婚姻，還有理由可說；爲免除更不堪的淫惡而婚姻，雖有天譴，容可赦免；但婚姻是一種兩人之間的社會生活，是一個彼此可

以互相幫助、互相慰藉、有福共享、有難同當的結合，那時候便幾乎沒有人了解，也沒有法子了解。」

德國勃朗女士 (Lily Braun)，用女子自己的立場，在他那本很重要的關於婦女問題的書 (小註四十二) 裏曾經下一結論說：就對於女子有利的一部分而論，基督教最大的貢獻是在把女子和男子放在同一的道德的水平綫上。這方面最好的實例是耶穌自己說的那幾句話：「你們中間誰是沒有罪的，誰就可以先拿石頭打她」(譯註十四)。這兩句話隱指男女在性的方面，彼此應該同樣的忠貞。但勃朗女士又說：過此，基督教就沒有更大的貢獻了。「基督教——女子竭誠接受，甚至於以身相殉、認爲是可以救她們苦難的基督教——終究沒有滿足她們的嗚呼之望。」

勃朗女士的話固然不錯，但卽就性道德的平等的一點而論，基督教教父的態度也不能說是全無軒輊。教父中最偉大的一位，聖巴西爾 (St. Basil)，在第四世紀的後半期裏，把已婚男子姦非的行爲分做兩種，設對方爲一已婚的女子，則爲『犯姦』(adultery)，設爲未婚的女子，則不過是『犯淫』(fornication)而已。如爲犯姦，則妻子卽不應再認他爲丈夫，如爲犯淫，則仍應認爲丈夫 (小註四十三)。這樣一個判斷，對於妻子的道德的人格，是沒有能全盤承認的，因爲無論丈夫所犯的是『姦』是『淫』，其爲對不起她，總是一樣的呀。西羅馬教會的許多教父，如吉羅姆 (Jerome)、奧古斯丁 (見前)、與安勃魯士 (Ambrose) 固然也未嘗不承認丈夫與妻子應當

受同一的道德律的制裁，但這不能算是他們的特殊貢獻，因為在羅馬文化的末期裏，法律已經慢慢的悟到這種見解，初不待基督教努力的推挽，而後始可完成。但無論如何，羅馬教會的教會法典（*Canon Law*）成立的時候，也就把這一層正式的採納，規定丈夫和妻子同樣的可以犯兩種程度的姦：（1）單姦（*simplex*），即對方為未婚的男或女，與（1）複姦（*duplex*），即對方為已婚的男或女。

但理論上的性道德的均等雖然如此，而在實際的性道德裏，誰都很難說基督教已經把它切實的包舉起來。理論上是接受了，但實行則尚有待。社會風俗學家桑姆納（*W. G. Sumner*）曾經討論到這一點，並且下一個結論說：「為甚麼這種見解沒有變做習俗的一部分？無疑的是因為它們在形式上很武斷，論其由來，是玄學的臆想所虛構，論其行使，是神學的權威所強制。它們並不是生活經驗的自然產物，也經不起生活經驗的盤駁。其行不通的理由，最後當然得求諸於生理的事實，男之所以為男，女之所以為女，就是這種事實為之厲階」（小註四十四）。關於這一點，目前姑不具論，詳見下文。

### 十三 女子地位與歷史傾向四——武士道與條頓民俗



中古時代女子地位之所以低微，固然具如上述，但是此種低微的地位所以會牢不可破，與其說是由於基督教的傳播之力，無甯說是由於另外兩種勢力的促進之功。那兩三種勢力呢？一就是條頓民族原有的習俗，二是封建制度的發展，三是此種制度所崇尚與培植的種種剛性與好勇鬪狠的理想。就是武士道（Chivalry）的英雄美人的一部分的理想，名爲對於女子有特別的好處，實際上似乎也沒有多大的意義。

高諦露（Gautier）在他那本講武士道的鉅著裏，聚集了不少的材料，來證明封建的精神，好比古往今來到處的尚武精神一樣，名義上間或把女子捧得天高，但是大體上在底子裏總蘊蓄着鄙夷女子的嗅味。我們在蒙叨龐的瑞諾（Renaus de Montauban）裏，就讀到這樣的一段話：『到你的珠簾畫棟的閣上去，在蔭涼的地方坐下，怎樣舒服，你就怎樣，喫、喝、織錦、染絲，都由得你，但記住，我們的事你不用管。我們的事是拿了剛刀——斫。別作聲！』假定那女人還要作聲，她臉上也許就吃上一刀，隨後就有血流出來。丈夫有鞭打妻子的權利，妻子犯姦，要打，女子說話冒犯了他，也要打。這些都是武士道時代的產物。但女子也並非全無權利；在十三世紀所搜羅攏來的習慣法章（Coutumes）裏說，丈夫打妻子是可以的，但總得打得合乎情理（raisonablement）。

在封建時代一個武士的眼光裏，駿馬與美人並重，並且駿馬的價值往往在美人之上。在麥

茲的吉爾倍 (*Girbers de Metz*) 裏，不有這樣一段會話麼？兩個武士，一個叫加爾仁 (*Garin*)，

一個叫吉爾貝 (*Girbert*)，是兩個中表弟兄，他們同時騎馬過一家人家的窗口。窗口正坐着一位面如桃李、膚如白玉的美女。加爾仁說：「表哥，你瞧，好一位漂亮的女子！」(圖註十五) 吉

爾貝回答說：「嘿，我的馬才漂亮咧！」加爾仁說：「我還沒有見過比這位白皮膚黑眼睛更教人可愛的東西。」吉爾貝又回答說：「我這匹駿馬的是蓋世無雙。」武士的時代裏，男子既

這樣的把全副精神都放在武事的上面，所以男女愛悅的行爲，往往只好由青年女子自己發動。

高諦在他的書裏說：「在所有法國民族的長歌 (*Chansons de geste*) 裏面，爲了戀愛追逐的全都是女子，有時候虧她們的臉皮真老。」但高氏也說，這時代裏妻子的操守却比較的要好 (小註四十六)。

其在英國，泊洛克 (*Pollock*) 和梅忒蘭 (*Maitland*) 以爲在英國的條頓民族中間，女子的地位雖不高，但終身受制於男子的現象，却也始終不會有過 (小註四十七)。霍勃好士 (見前) 也說：

「自諾曼人入主英國 (*Norman Conquest*) 以後，凡屬未婚的女子，一到成年，便取得一切法律和公民的權利，她在法律上的人格便和三千年前的巴比倫的女子沒有分別」 (小註四十八)。但是這種對於未婚女子的種種好處，到了後來發展成熟的英國法律裏，便被對於已婚女子的種種規定給

抵銷了，並且抵銷了還不夠，因為兩下是很矛盾的。根據這後來的法律，已婚女子是絕不負責的一個人。除了殺害她自己的夫主的最高的罪名以外，甚麼行為她都不負責。霍勃好士繼續着說：英國的妻子縱不是她的丈夫的奴隸，至少是他的子民 (liege subject)，要是她把他殺了，她就犯了一個『雛形的叛逆的罪』(petty treason)，無異小國家裏的一個平民對於王上的陰謀篡奪，所以比普通殺人的罪還要來得嚴重。丈夫在的時候，妻子是沒有法子殺人的，因為她的人格從結婚的日子起便變做他的人格的一部分；她要有甚麼犯罪的行為，那責任便十有八九要歸到丈夫身上（英國丈夫的所以有鞭打妻子之權，原因在此）；同時丈夫也不能和妻子訂甚麼契約，因為和她訂，便無異和自己訂，那是不通的。勃拉克士東 (Blackstone) 說：『在婚姻的時期以內，女子本身的人格和法人的地位是擱置一邊、不生效力的，至少是和丈夫的夾在一起、變做一塊，她的一切工作，是在他的羽翼、庇蔭、與保護之下做的。英國法律上的女性』，勃氏又說：『真是一個天之驕子呀！』霍氏解釋英國法律的意義，也說：『女子的力量就是她的軟弱。她以退為進，以敗制勝。她的溫柔要受愛護，免得被世間的擾攘給摧殘了，她的芬芳馥郁，要妥為保存，不要使與外邊的飛揚的煙灰塵土同流合污。因此，她就不能沒有一個保鏢和護衛的人了。』

在中古與文藝復興時代的法國，妻子在夫家的地位和上文所說的很是一樣。丈夫是她的絕

對的主人，是她的頭腦和靈魂，她這樣一個「又柔弱又細小的東西」怎能不用「全副精神來愛他順他」呢？反過來，她是丈夫的第一名的僕人，是最大的兒女，是妻子，是子民，她向他寄家書的時候，末後總要寫「你的謙卑的、順從的女兒和朋友某」。史學家拉克萊維爾（De Maulde la Clavière），在他那本文藝復興時代的婦女（*Femmes de la Renaissance*）裏，在這一點上搜集了不少的證據；但他也說、丈夫雖享受這種崇高的地位，抱怨着婚姻生活的苦難的一方，還大都是他，而不是他的妻子。

法律和習慣一向都假定女子多少得受男子的保護。在後世最較開明的對於女性的理想裏，不論其為封建時代的或封建時代以還的，都還可以覺察到此種假定的力量。這樣一個假定當然也暗示女子不及男子，女子不能和男子講平等；但是，在擾攘的封建社會裏，這不平等倒也和女子有利。在那時候，男子的剛性的力是左右生活的一大因素，所以為女子的安全計，他應該取得這力的一部分，做她的幫襯。這樣一個看法，也自很通情達理，所以到了後來，武力的效用雖漸減少，而此種看法却依然保留不替。在伊利沙伯女皇時代的英國，一個女子還總得有個主兒；伊利沙伯自己便是一個女子，有聰明，有才幹，能夠治國家，建功績，却並沒



有主兒；這不是很客觀的告訴當時的女性的民衆，沒有主兒也不要緊麼？但她們並不理會，還是覺得主兒是少不得的。再後，到了第十八世紀，那樣一個有眼光的道德家，像夏夫茨伯瑞 (Shaftsbury)，在他那本品格 (Characteristics) 一書裏，也還不免把已婚女子的外遇看作侵犯別人財產的罪人。要是當時最卓越的思想家還不免有此種見地，那末，在同一的世紀裏，甚至於到了再下一個世紀裏，一般比較不學無術的人，實行此種見地，把女子公開的買賣，恬然不知羞恥，——也就不足爲奇了。

希拉德在他的實用辭典(原名都已見上文)裏說(小註四十九)，起初的時候，買一個妻子是買她整個的人，不止買保護她的權利。這原來的觀念似也許在英國流行得比較長久，因爲它僻處西陲，和遼東的文化中心比較遠的緣故。在第十一世紀，教皇葛瑞高瑞第七 (Gregory VII) 盼望蘭佛朗克 (Lanfranc) 禁止蘇格蘭和英倫一帶的賣妻的行爲(小註五十)。但是在偏僻的鄉區裏，此種行爲後來到底沒有能禁絕。

這種買賣的行爲在倫敦都還有。在一七六七年的常年登記冊 (Annual Register) 裏，我們讀到這樣一段記載：『大約三星期以前，瑪利勒朋地方的一個泥水工人把曾經和他同居過好幾年的女人，賣給一個同行，代價是一個幾尼(譯註十先令)的四分之一和一加倫啤酒。那工人隨後就把那

婦人帶走了，也是她的運氣正要轉了，正在那時候，在蒂馮縣 (Devonshire) 的一個舅父死了，遺留給她二百金鎊，還有一套碟子。他倆在上禮拜五也就正式結了婚。

浮克士 牧師 (Rev. J. Edward Vaux) 在他的書裏敘述兩件買妻子的事，都在十九世紀以內，並且都是在鬧市上成交的。一例是原來的丈夫，得了妻子的完全的同意，用一根繩子拴套在她的脖子上，把她領到市場上，後來賣給另一個男子，得了半個克朗的代價 (二先令半)，那妻子就跟了這男子到他在三十里以外的家。其他一例的兩造之一是一個客店的老闆，他是承買的，代價是一罇麥酒，有兩加倫重 (小註五十二)。

女子是財產的一種，或形同財產，在這裏是很明顯的。但這種觀念所及甚遠，即在今日，也還在許多陳舊的法律的條文裏可以看出來。例如一個男子和一個處女發生了性交，隨後又把她遺棄，一經起訴，那男子就得向女子納賠償的金額 (小註五十二)。原來處女經性交以後，她的「名譽」便受了損失，她的市價就不免跌落，恰恰好比提莊裏的衣件，即使以前只穿過一次，也總是舊的，不能再賣新的價錢。但在男子，無論他和女子發生過多少次的性交，他就決不承認他的個人的價值會有甚麼減少。

因為這種不平等的事實，便有人主張取消所謂「體質上的處女性」。一位德國的女作家在她的作品 (小註五十三) 裏，以為一個女子的保障，決不在小小的一片膜，而在一個真摯的、機警

的靈魂；因此，她就主張在童年的時候，就施手術把處女膜割去。我們一向確乎是太把處女膜看重了，唯其看得太重，我們才有虛偽的女性的『名譽』觀念，和不健全的女性的貞潔觀念。

## 十四 今昔異勢與女子人格的發展

但這些都是比較的舊話了，近代社會狀況已大有變遷，無論爲女子自身的利益、或爲社會全部的利益計，它已經不再要求女子要處一個服從的地位。社會的狀況既變，於是習慣和法律就有跟着轉變的趨勢。同時，一個女性人格的新觀念、新理想，也就應運而生。古代『夫爲妻綱』『天字出頭夫作主』一類的觀念固然還沒有完全消滅，並且時常還有人在那裏自覺的運用。做丈夫的往往用命令式的口吻對妻子說：那種業餘的職務（卽家事以外的職務）不要做，那些地方不要去，那些人可以不必認識，那些書可以不必看。靠着傳統下來的老牌子，靠着他所謂『乾剛正氣』，依然自以爲能管束她、制裁她。以前行使父權的那些立法者不說女人是應該在男人的手下（under the hand）的麼？但同時大家都漸漸的明白這

一套把戲對於現代的人是不相宜的了。德國邁瑞德女士 (Rosa Mayreder) 在一篇很有思想的論文裏說 (原註三十六)：現代的男子，要在夫婦關係之間，再扮一個叱咤風雲、頤指氣使的脚色是不行的了，因為他已經不再有這種準備。漁獵時代的男子，是一個英雄好漢、一個有『貴族氣概的野人』 (‘Noble Savage’)，他整天的在山林中東奔西馳，一面獵取兇猛的野獸，一面，於必要時，還得剝取敵人的頭皮；他的生活是何等的艱苦卓絕。這樣一個男子，偶然放出一些丈夫的架子來，把打野味、打敵人的棍輕輕的在妻子的頭上敲一兩下，那確乎是有效的，甚至於做妻子的還不免覺得夫恩深重、感激涕零 (原註三十七)。但是現代的男子怎樣？他也許在大班的寫字間裏過着生活，整天的守着半只桌子，馴服得像綿羊一般；他已經練出一種逆來順受的功夫，大班責備他，他可以忍氣，客人笑罵他，他可以吞聲。這樣一個男性的典型人物，晚上回到家裏，試問他還能玩那『有貴族氣概野人』的那一套把戲，而玩來可以發生效力麼？當然不能。不能而勉強爲之，妻子的反應，是可想而知的了。這一層，現代做丈夫的已漸漸的能夠了解，他在日常的居家生活裏也自然會體驗出來，初不



待一般文化趨勢的詔示。至於有一些思想的現代人物，至少在原則上，已經承認妻子是和他平等的，就在比較不甚思想、而孜孜於名利兩途的現代人物，也至少覺得要是他不能讓妻子和他有同樣的自由，他的面子上就不大好，並且在與人周旋交際的時候，也有許多實際的不方便。此外，我們還得了解，近代不但男子已經取得幾分女子的性格，女子已經取得幾分男子的性格，並且兩方所得的多寡是相當的（譯註十七）。

## 十五 性道德與個人責任

上文的討論雖則實際不能不很簡單，但至少已經夠做我們的一種準備，教我們了解，文明進展到今日之下，所謂性道德的中心事實，只能有一個，就是個人的責任心。霍勃好士，討論人類道德的演化，所到達的結論也不過如此；他說，「一個負責任的人，不論是男是女，是近代倫理、也是近代法律的中心」（原註三十八）。假若同時沒有此種個人的責任心的發展，來做我們的幫襯，我們目前的新性道德運動，想把性的關係，從

不自然的規條的強制與束縛之下，解救出來，原是不可能的，並且也是極危險的。雖或可能，恐怕不到一年，這世界便會變做一個人慾橫流、無可挽救的世界。我們要的是性關係的自由，不錯，但沒有人們的兩相信任，自由是不可能的，而兩相信任的基礎條件，便是彼此的責任心。沒有個人的責任心可以依靠，自由也就無法產生。在道德生活的別的許多方面裏，此種個人責任的觀念，在社會進步的過程中，是產生得比較很早的。惟有在性道德的一方面，我們到了最近才算取得了同樣的觀念，來做我們的準繩。性的勢力原是一種不容易駕馭的勢力，所以歷來的社會，往往多方的造作種種很複雜的習慣的系統，來加以周密的防範，同時，對於社會分子的能否尊重此種習慣，也深致疑慮，不能不時刻提防。在此種形勢之下，它當然不會容許個人的責任心有甚麼置喙的餘地。但經過許多世代以後，此種外鑠的限制也自有它的極大的好處，它給我們以相當的準備，使可以享受自由之樂，而不至於受放縱之害。以前的神學家說，先世的律法是一個用扑作教刑的先生，可以引導後世皈依基督的正覺；近代的科學也這樣說：先世不先受一種毒素的襲擊，以至於受淘汰，

後世便不能產生對此種毒素的抵抗力，而享受更豐滿的生命；說法雖各有不同，而其精義則一。

一個民族要演進到了解個人責任的地步，是不易的，是很慢的，要是在一個神經組織還未臻相當複雜的程度的種族，此種觀念怕就無從適當的發展。在性道德一方面，尤其是如此：在一個低級的文化和高級的文化發生接觸的時候，這種觀念的缺乏，便最容易看出來。宣教師到許多民族中間去傳教，不由自主的把土著的嚴密道德制度給推翻了，也不由自主的把歐洲的自由的習慣給介紹了進去，但土著的民族對於這種自由是毫無準備的，毫無準備而作東施的效顰，結果真是糟不可言。這是已經數見不一見的事。中非洲的巴剛達人 (Baganda) 原先組織很好，道德的程度也是很高的，詳見蘭姆金大佐 (Colonel Lambkin) 的向政府的報告 (小註五十四)，但後來就鬧了一個亂七八糟。

在南太平洋的羣島上，情形也大致相同，文學家司蒂芬孫 (R.L. Stevenson) 的那本有趣的遊記，在南方諸海 (*In the South Seas*, 第五章) 裏，說在白人光降以前，島中土人大都是很貞潔的，對於青年男女的行爲，也注意得很周密，現在是大不相同了。

就是在菲奇 (Fiji) 島的島民，情形也不見佳妙。太平洋高等委託官 (High Commissioner of the Pacific) 史丹摩勳爵 (Lord Stanmore) 是一個不耳食的評論家，他有一次說：傳教的工

作在島上有「奇偉的成功」，所有的島民至少在名義上沒有一個不是教徒，島民的生活與品格也已經改變不少，但貞操却受了打擊了。有一個皇家委員會，調查菲奇士種族的狀況時，也發見這一點，在他們的報告裏也記了下來。

費那德君 (Mr. Fichett) 評論這個報告的時候，說（小註五十五）：委員會所根據的見證中間，有好幾個說，島上的道德的進步是像補綴的衣服，東一塊西一塊的，教人見了覺得奇怪。例如他們說：多妻制的廢除，對於女子未必完全有利。在菲奇島上，女子原是一個勞作的人，以前多妻制通行的時候，一個丈夫的供養，是四個妻子分擔的事，所以責任輕，現在却要一個妻子獨任其勞了。在基督教沒有來到以前，女子的貞操，是用棍子來保障的；一個不忠貞的妻子，一個未結婚的母親，一棍子就給打死，到也乾淨。基督教却把這棍子的法律給取消了，它勸誘大家用道德的制裁，又用天堂地獄之說來警醒人家，但島民的想像能力總究有限，天堂的好處，他們既見不着，地獄的痛苦也覺不到，於是實際的效力反而不及那根棍子，而島上的貞操的標準便低得教人傷心了。」

我們得始終記住，原始民族的種種有組織的精神與物質的約束一經破損、一經取消以後，貞操這樣東西便越見得像一隻驚濤駭浪中的不繫之舟，動不動便有翻沉的危險。個人責任心的自動的制裁，價值雖大，雖屬萬不可少，終究不能把愛慾的火山爆發一般的力量，永遠的絲毫不放鬆的扣住；這在文明大啓的民族裏猶且不可，何況別處呢？興登 (Hinton) 說得好：「一個女



子，無論她的道德的品質怎樣圓滿，意志怎樣貞固，要「好」的心願怎樣堅強，也無論宗教的勢力與風俗的制裁怎樣普遍周密，她的所謂德操是不一定能夠保持的。假定有一個男子，能夠打動她的那種絕對的篤愛的情緒，這情緒就可以把上文的種種一掃而光。社會不明此理，而完全想把這些做它自己所由樹立的基礎，它就無異選擇了無可避免的未來的混亂，基礎不改，那混亂局面也就不改」（譯註十八）。

## 十六 個人責任與經濟獨立

但個人的責任心終究是一種不宜菲薄的東西。我們在這裏還要加以端詳，要看近代我們在生活中能體驗到的個人的責任心究竟有甚麼特別的形式，也要看它有一些甚麼離不開的條件。這些條件之中最重要的一個當然是經濟獨立。這條條件真是重要極了，要沒有它，道德的責任，就可以說是未由存在。道德的責任和經濟的獨立也可以說是一而二二而一的，它們是同一社會事實的兩個方面。一個能負責任的人，是對於他的行為的結果，並不躲避的人，也是，於必要時，肯付代價的人。一個經

濟不獨立的人，只能接受一種犯人的責任，錢袋中既空無一物，他只能到牢監裏或法場上去。但這是理論，在日常的道德生活裏，社會對他不會有這樣的嚴重的要求；他要是開罪於家庭、朋友、隣里鄉黨，他們也許不和他往來就是了，設非不得已，他們決不會要求法律對他作最後的制裁。在他呢，他可以挺身而出，說聲一身做事一身當，也可走別的他自己願意走的路，而始終不改方針，但是要這樣做，他就得滿足一個條件，就是要付代價。一言以蔽之，沒有經濟的獨立，不能付代價，所謂個人的責任就沒有意義。

在開明的社會裏，女子到達成年的時候，她們的道德責任和經濟獨立也就並行的一天比一天增加起來。假若沒有這種進展的現象，那末，無論女子在面子上多麼自由，多麼和男子可以相提並論，甚至於比男子還要佔優勢，一概不是真的。這不過是男子社會的優容而已；那種自由和優勢，便和小孩的差不多，小孩討人的歡喜，或不如意了便要啼哭，於是做大人只好優容它些。這決不是自由與獨立，而是寄生（原註三十九）。以經濟獨立為依據的自由才是更真實的自由。就是在法律與習慣以服從為女

子天職的社會裏，凡是碰巧取得財產所得權的女子，在獨立與責任兩方面，自然而然會比別的女子享受得多（原註四十）。一派高大的文化的發展，往往和女子的經濟權的獨立與自由有密切的聯帶關係，究屬那一個是因，那一個是果，幾於無法辨認。希羅鐸脫士（見前）是最佩服埃及的一個史家，在他的記載裏，他敘述埃及女子不問家事，把紡織的任務交給丈夫，自己却到市上去經營商業去；這種情形和希臘的大不相同，他就詫為奇事（原註四十一）。總之，決定婦女的道德的責任的，是社會生活裏的經濟因素，決定夫婦之間的地位關係，大部分也是它（原註四十二），這因素要在女子自己的手裏，她的道德責任也就大些，家庭的地位也就高些。在這一點上，比較後期的文化也就回到了初期文化早就有過的經驗，就是女子比較的和男子平等，經濟上也比較的能獨立（原註四十三）這在上文已經說過。

在近代的領袖的各大國家裏，在最近百年以來，風俗與法律都已經能通力合作，使婦女能獲得一天大似一天的經濟獨立。這其間一部分的領袖自然是英國，它是近代工業運動的發難者，因為發難得最早，也就最早

的把女子慢慢的圈入運動之內（原註四十四）。女子一經加入，於是法律上便不能沒有種種變動，來適合這新的環境：所以到了一八八二年，英國已婚的婦女，對於自己的血汗所賺來的錢，便有了所有權，完全歸自己支配。在別國，不久也就有同樣的運動和同樣的結果。在美國，和英國一樣，到現在已經有五百萬的女子在自食其力，並且此數還在很快的繼續增高，至於她們的待遇，和男工人比較起來，似乎比英國的還要好。在法國，在大多數的重要職業裏，如各種自由職業、商業、農業、工業，女子要佔到百分之二十五到七十五，而尤其重要的職業，像各種家庭工業和紡織工業裏，女子要佔到大多數。在日本，據說五分之三的工廠工人是女子，而紡織工業則完全在女子的手裏（原註四十五）。這樣一個運動，究其實，可以說是——一個對於個人的權利、個人的道德價值、個人的責任的新觀念的社會的表示。唯其有了這個觀念，霍勃好士說得好，女子才不得不把自己的生命託付給自己，古代的婚姻法律才不得不變做一種骨董，而古老相傳的「女子無才便是德」一類的理想才不得不終於揭穿，而呈現它的虛偽的情操的本來面目（原註四十六）。



## 十七 經濟獨立的又一方面

但上文種種還不過是一面的理論。女子的加入工業生活，並且加入後所處的環境又復和男子大同小異，這其間也就無疑的引起了另一派的嚴重的問題。文化的一般的傾向是要教女子經濟獨立，也要教她負道德的責任，是沒有問題的。但是不是男子所有的職業以及種種業餘職務，女子都得參加，都得引爲己任，而後不但女子自身可得充分發展之益，而社會全般亦可收十足生產之功，我們却還不能絕對的看個清楚。但有兩點事實是很清楚。第一、社會現有的種種職業與業餘職務既一向爲男子所專擅，則可知它們的內容和設備的發展是在在以男子的品格與興趣做參攷，而與女子太不相謀。第二、種族綿延的任務、與此種任務所喚起的性的作用，在女子方面所要求的時間與精力，不知要比男子的大上多少。有此兩點的限制，至少我們可以了解，女子之於工業生活，決不能像男子的可以全神貫注，而無遺憾。有幾位生物學家甚至於以爲除了家庭與學校

的場合以外，女子便根本不應該有甚麼工作。赫金孫 (Woods Hutchinson) 說：「任何教女子做工業勞作的國家是要入地獄的」(小註五十六)。這見解是走了極端的。但是從經濟的眼光來看，學者也未嘗沒有類似的見解，蒿布孫 (Hobson) 曾經討論到這問題，在總結的時候，他說：此種機械工業把女子從家裏驅逐出來的傾向，是「一個和文明作對的傾向」。又說：家庭的忽略，「就大體而論，是現代工業對於我們的生命所下的最慘痛的毒手；我們的物質的生產品是增加了，但我看不出來，無論他增加到甚麼程度，它對於這種創傷、會有甚麼抵補的力量。除了絕少數的例外，女子加入工廠生活以後，一個家庭在生理與道德的健康上，是沒有不受剝削的。在工廠生活的粟六、擾攘、與危險之下，要做一個良妻、賢母、和家庭的主婦，是不可能的。除了在最特殊的情形之下，無論我們把工資提得多高，我們決不能彌補這種損失，因為它們的價值要更高一級，不是金錢可以換取」(小註五十七)。這些話是不錯的。我們到了今日，才漸漸的明白，以前「婦女運動」的許多先進，一面努力于打破女子的受制於人的地位，一面却對於「受制於人」的詮釋，始終是非常陳舊。他們以為男

子的地位與作業總是優越的，男子是勝利所屬的一性，所以只要取得他們的地位與作業，比而同之，不就等於脫去了桎梏而不再『受制於人』了麼？舊的『婦女運動』中一切偏激與不穩健的事物，有時候可以教人傷心，教人作惡，便全都可以推源到這個謬誤的見解。在舊的『婦女運動』裏，她們就根本沒有看見，一樣講權利，第一個權利便是做女子的權利，做母親的權利；唯其有這種權利，所以她們是種族的泉源，是性生活的立法的人，其勢力所及，不但爲性生活的本身，亦且爲與性生活有聯帶關係的種種生活。總之，女子的地位特殊，一種經濟狀況的重新安排，使可以滿足此種特殊地位的要求，似乎是不可少的，前途也是必得成爲事實的，但重新安排的結果，對於女子的獨立性與責任心，大約也不會發生甚麼不良的影響。就已往、目前、與未來的形勢而論，我們便可以得像法國女作家亞當夫人 (Madame Juliette Adam) 所說的一個綜合的觀察，就是，已往是男子的權利犧牲了女子，目前是女子的權利犧牲了小孩，未來呢，我們總得指望小孩的權利重新把家庭奠定起來。這一點精意我以前在母與子的一文裏，已經提到過，將來討論到優生問題的時候，自然還不免續有論列。

## 十八 個人責任發達後的效果

至於說女子的經濟獨立，用甚麼方法才能得到完全的保障，而在保障之際，因為同時要照顧到她生兒育女的特殊義務，社會全般又應該負多少責任，這些，從我們目前的立場看去，都還是次要的問題。但目前的運動，確乎是已經走上這個方向，是可以無疑的；前途細節目的安排，須如何而後可策萬全，教我們放心得下，也畢竟是餘事。所以我們姑且把經濟獨立的一點結束開去，進而直接討論女子責任心的發展對於性道德正在發生甚麼影響。我們但須把一般的與比較顯而易見的部分約略提到，也就夠了。

道德的責任心一經開始活動以後，第一點、和最顯而易見的一點要求是：我們得充分接受性關係的真實性，唯其真實，所以絲毫不能玩忽，不容假借。在以前，因為道德上不負責任，經濟上不能獨立，女子往往受環境的威脅利誘，把她畢生在生物學上最關緊要的一件事實，誤認為無足重



輕，可以狎弄；設或不然，在狡黠一些的，又不惜借重這一件事實，以爲奇貨可居，憑了它，可以和別的女子爭妍鬪寵，可以玩男子於股掌之上，男子雖自以爲優勝，到此，也就不能不暫時低首下心，拜倒石榴裙下。這兩種態度，一侮狎，一驕倨，都是錯誤的，都沒有能尊重性的真實性。英國文學裏，最偉大和最具有代表性的那本小說描寫到它的男主角的時候，說：「在他的引爲和個人的榮譽有關的原則裏，〔加侖脫瑞〕(Gallantry) (就是對於女子的一種特殊的尊重愛護)，也就是一條，有人要向他挑戰，教他愛一個女子，那他就不能不愛，好比有人向他挑戰，教他擺播臺一樣，因爲這才是英雄本色呀」；他那時候已經有一個十分心愛的女子，這女子後來也果真嫁了他，但有一天在化裝舞蹈會上遇見了一位貴婦人，他的英雄本色就逼着他出來和她周旋，把她迎接到家裏過夜（原註四十七）。所以要是一個女子完全在姿色風情上用力，而同時又有可以把一切責任推在男子身上的自由（原註四十八），那她就很容易做一個誘姦的主動人物，而借此唯一的機會來表示她的獨立與權威。至於男子的一方面呢，他那種謬誤的『榮譽』的見解，即所謂『英雄本色』的見解，既已喧賓奪主似的把自

然的責任觀念驅逐一空，便幾乎甚麼事都肯做。只要美人吩咐得出，英雄便做得來。相傳美人在看武士與獅子鬪的時候，獅子已經上場，而美人的手套忽然掉進圈子裏去，美人就吩咐英雄去檢，手套是終於扔了上來，而英雄却一去不返。據說他向她扔手套的時候，臉上那種瞧不起她的神情才難看咧。這就是所謂『加侖脫瑞』，對於女子的一種特殊的尊重愛護；上文所提的那本小說，湯姆瓊斯 (Tom Jones) 便是在這方面最善於描寫的。在一個女子不負道德責任與不能經濟獨立的社會制度裏，『加侖脫瑞』是一種必然的產物，它和比較原始時代以及近代的兩性平等觀念，是完全相反的，它和自然的兩性間兩相愛悅、彼此調情的共通的習慣，也根本上有衝突。

一旦女子能自己制裁她的性生活，並且知道此種制裁的責任決不能挪移到男子的肩膀上去，從那天起她對於男子的性生活，也自會間接發生影響；以前總是男子影響了她，現面該是她的機會來影響男子了。至於此種影響大體上究屬取甚麼方式，現在還不敢預測。有人以為那情形也許和以前的恰好相反，以前男子既出錢買妻，並且一定要買到原貨，即婚前

的貞操，從今以後，也許有錢階級的女子可以買丈夫，同時並且一定要揀童身的（原註四十九）。但這種看法，未免太淺薄得可笑了。我們要知道，就女子的心理而論，天真瀾漫、守身如玉的男子，對她們是沒有吸引力的，不但沒有吸引力，並且很有理由可以教她們猜疑到此種天真瀾漫的根據，如發育不全與天閹之類（原註五十）。但話雖如此，至少有一點是可以預料的，就是，女子對於丈夫在婚前的種種，她要追問的時候，不免比以前要細到，要認真。戀愛的藝術是應該由男子發動的，女子的天然傾向之一，是要求男子對於這種藝術先得有相當的準備，但無論此種要求如何強烈，她至少會知道，從妓女那邊得來的準備決不是最適當的準備。講到娼妓制度，我們在另一篇文章裏已經加以討論（譯註十九），我們知道它也是一種不負性道德責任的東西。它和性道德責任的不相能，可以說是和父權支配下的婚姻到底沒有甚麼分別，父權支配下的婚姻制度和娼妓制度原是兩個共存共榮的東西，宜其在這方面的性質也相同了。娼妓的制度，無論它間或對於女子有過甚麼貢獻，歸根結蒂是男子的要求所造成的。男子說，一部分的女子應該安放在一邊，專作滿足男子性慾之用，其

餘的一部分便該在禁慾主義的原則之下，培植起來，到了相當時期，便有權利可以在治家、生育等方面派到用處。這樣一個安排的方法，假若我們不用個人責任的眼光來看，自然也不能算壞，幾千年來，雖屢次受種種勢力襲擊，始終能站得住，也足證它是一個十分妥當的安排方法。但同時也承認它和文化的段落以及社會的組織有聯帶關係，文化有進境，組織有改變以後，它也就不能繼續維持了。一個民治主義的文化，對於一切階級的人物，不分男女，都指望在經濟上能獨立，在性道德上能負責，在這樣一個文化裏，這種安排就不大配稱了。對於這一層事實，女子也許要比男子開始了解得快些。

又有人以為高度的道德責任心發達以後，女子那種以真作假以假作真的習慣，就行不通，而經濟獨立以後，她的矯情與誇大也就無所用之；這些原是弱者的一種自衛的心理工具，當初雖不無存在的理由，以後是可以無須的了。講到這一點，我們得小心，稍一不慎，我們的話就難免不公允。我們要知道，在性的範圍以內，處弱者的地位的，往往也是男子，而男子也就有他的自衛的心理工具，初不僅女子為然。承認了這一點，



我們便不妨進而推求女子在這方面的矯揉造作究竟發生了些甚麼結果。幾千年以來，男子對於女子的種種誤解，其實就是她們這種矯揉造作的自衛行爲所產生出來的。男子因爲不明矯揉造作的道理，遇到女子有此種行爲時，不是不理會，便是太認真，不知道不理會固然不是，太認真也有錯誤。女子的性的行爲本來是夠曲折的了，再加一些造作的功夫，於是便使男子如入五里霧中，越發不可捉摸。英國的日記文學家庇潑士 (Perrys) 便是這樣一個男性的代表人物，他對於男子心理上的種種罪惡，也能很老實、很活潑的表現出來，他在他的日記裏就記上這樣的一件事。有一天他去看馬丁夫人，馬丁夫人的妹子桃兒出去買一瓶酒，回來的時候，滿臉是氣，爲的是有一個荷蘭人把她擠到一間馬廐裏，把她推了一交，又把她向空拋着玩。庇潑士自己和桃兒很熟，時常和她動手動脚，所以就覺得奇怪，以爲桃兒對那荷蘭人的生氣是『世間女子虛僞成性的最好的一例了』(原註五十一)。原來庇氏以爲一個既可以與一個熟識的男子逗着玩，就不妨和任何不相干的男子有同樣的行爲，甚至於一個醉漢的粗手粗脚，也在不應拒絕之例。這也未免太糊塗了。

庇潑士的糊塗，就正坐太過於照顧男子的權利，而太過於假定女子是一種虛偽性成的人。但女子的矯揉造作，究竟有多少事實的根據，到還是一個值得推敲的問題。假使此種品性是根深蒂固的話，豈不是前途講求道德的責任的一大障礙。犯罪心理學者如朗勃羅梭 (Lombroso) 與弗瑞羅 (Ferrero) 以爲女子的矯揉造作『差不多是一個生理的』現象，他們還舉了不少的理由來充實這個結論(原註五十二)。以前的神學家也殊塗同歸的得到了同樣的一個結論。教父戈瑞 (Gury) 說：『一個聽取懺悔的話的人，對於女子的話，切不可立刻相信，因爲女子有撒慌的習慣傾向』(原註五十三)。這種說法是很普通的，無論女子方面有多少人向不撒慌，一般人的印象總以爲撒慌的傾向是女性的一個特徵似的。假若這傾向確有事實的根據，那末，我們應當知道，它一大半是女子受拘束抑制後的結果，拘束一去，壓迫一去，這種傾向也就會跟着消滅。但假若同時真有一些『生理學』的根據，而和羞澀、易感性、同情心一類女子的特性有些因果關係，那末它就不會有消滅的一天，因爲這些特性是有先天的基礎而萬萬不能改變的。在這種情形之下，最多我們只能希望道德的責任心一經發達以

後，可以加以限制，使不致畸形發展，而教人無從辨認罷了。

## 十九 女子性格與負責的能力

男女兩性之間，就天賦的能力而論，究屬誰在道德方面，比較卓越，是常有人問而事實上很不通的一個問題。我們在這裏可以不必多說。許多年以前，有一位說話最有含蓄最耐人玩味的戀愛道德家，陔曩高 (Senancour)，早就有過一個答覆，我們把它引來就夠了。他說：『就整個的局面而論，我們沒有理由說究屬那一性的道德性更來得優越。兩性各有各的錯誤，也各有各的善意的地方，兩相拼湊，也就不分上下的成就了自然的旨意。我們很可以相信，在人類的兩大部分中間，種種善緣孽果，也就大致相同。例如講戀愛罷，我們平時總喜歡把顯而易見的男子的旖旎邪侈和一望而知的女子的幽嫻貞靜互相對比，以為男子不及女子；其實呢，這種估量的方法是徒然的，因為事實上男子對女子所犯的錯誤，在數量上一定和女子對男子所犯剛好相等，不會多也不會少。在我們中間，完全誠實的女子要比不欺暗室的男子為多，但這種多寡的分別是顯而易見的很容易扯平的（譯註二十）。但這個男女道德性的比較問題，理論上雖若容易解決，事實上對於人類全般的生活裏、或一國的生活裏，已經夠產生許多問題，那末，我們在這裏

的辯論，也就近乎無的放矢了』（小註五十八）。

男女兩性間的關係，原是一些彼此相須相成、相互抵補的關係，陝氏這一番結論也是根據這種關係而說的（小註五十九）。

不久以前，法國的思想界，對於這問題上有過一番文字上的會通的討論，尤其注意到忠誠這一點（小註六〇）。參加這討論的都是一些著名的男女領袖，有的說通常女子要比男子優勝，有的說男女祇是不同罷了，其間無所謂優劣高下；但誰都承認只要女子能夠和男子一樣的獨立，她們的忠誠也就不亞於男子。

一半因為傳統的思想與教育，一半也確乎因為女子的特性，我們很承認許多女子對於道德責任的權利不敢自信，因而不願意擔任下來。她們不但不擔任，並且還要從而為之解釋，說女子天職是應該犧牲自己的，或者另換一種比較用專門的術語的說法，女子的天性是要『受虐淫』的（masochistic）（譯註二十一）。克拉夫脫埃賓（Krafft-Ebing）不說過麼，世間是有這麼一回事的，就是，女子的天然的『性的降服』（“sexual subjection”）。這種說法究屬確不確，我們看不大明白，但即使假定是確的，女子的道德責任還是道德責任，也不能因為它便給取消呀。



勃洛黑 (Bloch) (小註六十一) 和奧埃倫堡 (Eulenburg) 都竭力否認女子在性的方面有天然『降服』的傾向，他們認為這種傾向是後天人工的產物，是女子社會地位低落的結果，並且說，要是當作一種生理的特點來看，那末，男子在這方面反而比女子要厲害得多 (小註六十二)。

據我所能見到的，我也以為女子要比男子肯犧牲自己的看法，並沒有多大生物學的價值。所謂自我犧牲，假若其間有些微強迫的意味，不論此種強迫為物質的抑或道德的，就不配真正用自我兩個字；即使是一種從容就義的行爲，也只能說是犧牲了一個小善，來換取一個大善。一個人吃了一頓好飯，我們也不妨說他『犧牲』了他的飢餓。即就傳統的道德的範圍而論，一個女子愛上一個男子，終於犧牲了她的色相，她的『名譽』，但因為這一番犧牲她便得到了一些她認為更有價值的東西。有一位女子曾經說過：『一個女子能夠獻身與自己所愛的男子，而使他快樂，這對於她是何等的一個勝利呀！』所以建築在健全的生物基礎上的道德是用不着『犧牲』的。即使要用的話，那末，生物求愛的自然法則所要求的自我犧牲，是在雄的、牡的、男的一方，而不是雌的、牝的、女的一方。著名獵取獅子的狩獵家詹爾哈 (Gerard) 說，牝獅子總是挑選那最有力的牡獅子做配偶的；在挑選以前，她鼓勵他們打架，不是決一個雌雄，而是決一個誰是最雄；她自己却優閒自在的躺着，肚子着地，兩眼向前，看他們相殺，那根尾巴還不住的像一根鞭子似的左右打動，以表示她的快樂。每一隻牝獅，總有好幾隻牡獅向她求愛，但她只接受最優

勝的一隻。這樣一個求愛的過程裏，豈不是究竟是牡獅子犧牲得大，而牝獅子却毫無損失？這原是大自然界一種權衡輕重的方法，在生殖功能上，牝的一方的責任既特別的嚴重，那末，在此種功能實現以前的求愛的過程裏，自不宜教她再吃甚麼犧牲的虧。

## 二十 性交、生殖、母道、與社會的權限

上文所討論的種種似乎可以教我們得到這樣一個結論。就是，道德的責任心發達以後，女子的行爲要比以前爲易於了解（原註五十四）；至少她多少可以有自己制裁的力量，而別人不必多問。在性關係一方面，尤其是如此。在已往，男子要有『百行』，而女子所要講求的，祇有『一行』。這在以後是不可能的了。把女子的性行爲的責任，大部分都堆在她自己的肩膀上以後，性的行爲也就可以成爲一樁私人的事，不管是好是歹、是善是惡，可以由她自己認賬，社會從此可以不必多問。性交的行爲是一件生理的事實，爲男子如此，爲女子也未嘗不如此；它也是一件精神的事實，但並不是一件社會的事實。它非但不是一件社會的事實，並且在實

行的時候，要比任何事實宜乎守祕密，而不宜公開。這不宜公開的一點，又是人類共通、甚至於全部動物界也都共通的事實。這不公開的要求，對於女子尤其是不可少，因為羞澀貞靜的心理在她一方面尤其是發達，而此種心理也有它的生物學的根據，是改變不來的（譯註二十二）。然則社會管得着些甚麼呢？一定要等到生了小孩子，或得了胎，社會對於父子間的性的行爲，才有過問與置喙的權利。假若沒有生育的關係，那末性交的行爲，便和別的私人的生理行爲一樣，當然和社會不生關係。社會要過問的話，不是橫加干涉，便是多管閒事（譯註一）。但是孩子的產生却是一件社會的事實。社會要管的是，不是進子宮的是甚麼，乃是出子宮的是甚麼。多一個小孩，就等於多一個新的公民。既然是一個公民，是社會一分子，社會便有權柄可以要求：第一他得像個樣子，可以配在它中間佔一個地位，第二他得有一個負責的父親和一個負責的母親，好好的把他介紹進來。所以愛倫凱說，整個兒的性道德是以小孩子做中心的。

我們的討論快到一個終點了。到此，我們也許可以看出來，女子道

德責任心的發展，所引起的變遷，是怎樣的鉅大。女子的責任一天不能發展，她的性行爲的擔子，一天要教她的父親或丈夫挑着，還要社會的人從旁杭育杭育的喊着，那末，整個兒的性道德，便一天不能脫離那個舊的中心，就是，女子的陰道的入口處。爲道德的維持計，整個兒的社會的耳目便不能不集中在那一點上，而婚姻法律的規定，也隨時隨地不能不拿那一點做參攷。這在以後也是不可能的了。無論性或其它方面，女子一經負道德的責任以後，社會再要向她最切身的生理與精神行爲，橫加窺伺，那就不特教人難以容忍，也未免太無意識了。她要有甚麼社會的行爲，她就自會直接向社會負責，但在這行爲沒有成事實以前，她對它是沒有責任的。

這新的女子的道德責任究竟包括些甚麼，究竟牽涉到些甚麼，在這母道的一點上我們就可以看得分外的清楚。在以前的道德系統之下，對於性交的行爲，男子則有負責的自由，而女子則否，於是乎，天下最便宜的事便是沒有生育結果的性交，而天下最吃虧的事便是有生育結果的性交。就彼此自然的傾向而論，男子最大的快樂，是在前一種的性交，而女子的



則在後一種。舊式的性道德對於女子的悲劇就在這一點上產生出來：性交原是男女兩人的事，以兩人之事而由一人負責，在男子好像是已經盡了他的人事，但在女子一方面，却因為種種社會的法律的限制，却未必真能責成男子負責，除非是她對於男子為她而不為他自己所規定下來的種種條件，先加以滿足。要知祇是性交這一件事，也就是男子所最歡迎的一件事，無論在何種情勢之下，是沒有多大社會的嚴重性的，但生男育女的事却有極大的嚴重性，而此種嚴重性的責任，設非女子早就做到對於男子所要求的種種條件，便得由她負擔，而成為一種罪名。嘗甜頭的是男子，吃痛苦的是女子：徒負責任之名的是男子，而吃實際不負責的虧的却是女子，天下不公平的事，還有比這更厲害的麼？以前父權制度下社會生活的安排裏，最不幸的一種結果，大約要算它，而最不自然的結果，也非它莫屬了。在偉大一些的政治組織裏，只要女子有一點自己管理自己的權利，這種不幸與不自然的結果是從沒有發生過的。

一般專說現存話的抽象的理論家當然會說，也確乎說過，女子儘可以自己作主，不受男子的誘惑，她們在沒有把男子穩穩的圈入婚姻的牢籠以前，大可不必輕言戀愛。這真是絕對沒有用

處的現存話，因為它沒有理會。戀愛雖屬自然，即一夫一妻制度亦不無自然的依據，而法定婚姻却不過是一種浮面的形式，除非一個人的自然的衝動是十分微弱，它是沒有多大約束的力量，即使有，也不能永久的加以約束。文化的增進，教人能更加有先見之明，更加能制裁自己的行動，原是不借的，但假若太信任這種先見與制裁的能力，而想把一種像性慾一般的自然勢力完全付託給它們，那就未免非愚即妄了。李氏的那本教會獨身主義史 (Lea, History of Sacerdotal celibacy) 不早就把這種見地之所以為愚妄，一勞永逸的告訴我們了麼？

還有一層，假若我們在這方面把男女的種種自然的行為傾向比較一下，便可知女子雖比較的幽靜、恬退，而先見與自制的能力實不及男子。同時女子的性慾的範圍却遠比男子為大，所以一經喚起，其控制與駕馭之難，亦遠出男子之上 (譯註二十三) (小註六十三)。所以我們要是太把先見與自制的能力相責，在男子則失諸輕以約，在女子則失諸重以周，都是不公平的。在性的園地以內，女子的名分既要遠比男子為大，則我們研求標準的時候，我們主要的參考物，也宜乎是女子的自然的要求，而不是男子的。

女子的性責自成爲事實以後，生活中種種自然的關係就重新找到了合乎生物原則的位育 (譯註六四) 母道也就還歸到它原有的神聖的性格。子女的成孕與產生，應該在何種條件之下，才算最爲合宜，也就成爲女子

自己最關切的事。一個孩子的出生，總得有一個負責的父親，公開的加以承認，這當然還是社會應該注意的一點，但出生的環境以及種種的條件，總該由母親自己負責。這一種立場與見地，在理論上與事實上，目前在前在開明一些的国家裏，都已經漸漸的受人了解。(原註五十五)。

---

道 德 的 性

---



## 原註

一、例如拔克司所著的率直的論文集 (E. Belfort Bax, *Outspoken Essays*)，頁六。

二、這些理由是和社羣的治安有關係的。馬太教授 (Prof. A. Mathews) 在科學與道德 (*Science and Morality*) 一篇文字裏說：『一切不道德的行爲勢必造成社羣的痛苦，一切道德的行爲勢必造成社羣的幸福』，見通俗科學月報 (*Popular Science Monthly*)，一九〇九年三月號。

三、參看韋思特馬克的道德觀念的由來演變 (*Westermarck, Origin and Development of the Moral Ideas*)，第一冊，頁三八六——三九〇，五二二。

四、同上原註三，頁九及一五九，又第七章全章。與習慣相符合的動作可以得公衆的贊許，否則所得爲公衆的厭惡忿怒。韋氏以爲這種贊許與厭惡是道德評判的基礎，並且還下過一番有力的討論。

五、這一層是早經法學的作家所承認的，例如德人薛呂德 (E. A. Schroeder) 的性範圍以內的權利 (*Das Recht in der Geschlechtliche Ordnung*)，頁五。

六、美國社會學家桑姆納 (W. G. Sumner) 在他的民俗 (*Folkways*) 一書裏 (頁四一八)，甚至以

爲不妨把這個字「道德」的形式改變一下，以示與道德的真實的和基本的意義有別；同時又提出「摩瑞士」(mores)一字，來專指「一切可以促進社會改造的通用的與傳統的習慣」。桑氏又說：「不道德的一名詞所指的無非是一些違反當時此地的「摩瑞士」的行爲而已，此外別無意義」。但我們以爲道德這個古老的名詞實在一點也沒有取消的必要，我們只要承認，在實際與應用的一方面，它實在是和習俗這樣東西一而二、二而一的，那便夠了。

七、同上原註三，第一冊，頁一九。

八、可參看的作品不止一種，例如族外婚與中表爲婚 (Exogamy and Mating of Cousins) 一文，在泰勒教授祝嘏文集 (Essays Presented to E. B. Tylor) 中，頁五三。這篇文章裏說：「在初民生活的許多方面裏，我們往往發見一種慾望，好像是要幫大自然的忙，要把凡屬常態的事物加以推崇，到了後來，更要用風俗與法律的威力，來加以五申三令。這種傾向，在我們文明的社會裏，依然是很發達，並且因爲推崇常態的緣故，往往對於一切反常與偏激的事物，很過不去，因此而受埋沒的奇才異稟，也很不在少數」。

九、基督教的精神，據保羅使徒的書信 (Paulinus, Epistles XXV) 中所示的種種，迭爾 (Dill) 在他的羅馬社會 (Roman Society) 頁一一上，以爲不但放棄了公民資格，並且把文化與社會生活從困苦艱難中得來的一切產物，完全翫置不要。

- 十、歐洲道德史 (*History of European Morals*) 的作者勒基 (Lecky) 也有過相似的論調。他說：『在論理學的一切部分裏，關於兩性關係和婦女地位的種種問題，前途是最最沒有把握的』。自勒氏以來，情形也許已經稍有進步，但就大多數的民衆而論，他的話還是確的。
- 十一、經濟的婚姻可作一種文化的前代的遺留看，可參看的文字不止一家，例如勃洛黑的現代的性生活 (Bloch, *The Sexual Life of Our Time*)，頁111-112。
- 十二、見陝囊高所作戀愛論 (Senancour, *De l'Amour*)，第二冊，頁233。英國的離婚問題 (*The Question of English Divorce*) 的著者「某君」以爲英國淫風雖甚，而輿論不加苛責，原因就在離婚法律古板得太沒有道理。
- 十三、見氏所作積極性改革論的管見 (*Etwas von Positiver Sexualreform*) 一文，載一九〇八年十一月號的性的問題 (*Sexual Problem*) 中。
- 十四、見夫人所作家庭 (*The Family*) 一書，頁三五1。夫人以爲若此種結合，對於人格的發展發生阻礙，那末，也未始不是一種社會的惡事。此見甚是。
- 十五、野蠻民族與半開化民族中，幾乎沒有獨身的現象，證據甚多，可參攷的文字亦不少，例如章思特馬克的人類婚姻史 (*History of Human Marriage*) 第七章。
- 十六、例如法國有不婚的女子二百萬，比國有全數女子百分之三十，德國有時候高至百分之五

十。

十七、這種見地，如其完全從生物學的立場來看，也不能說沒有理由，因為在所以綿延種族的性的功能上，女子的名分確乎比男子要大許多。

步虛 (D. W. H. Busch) 在八九十年前就說：『要是我們完全從體質方面來看性的本能，不但女子不能算作男子的資產，並且若把男子當作女子的資產，理由反而要來得充分』。見婦女的性生活 (*Das Geschlechts leben des Weibes*)，第一冊，頁二〇一。

十八、見希氏史書，第一冊，第一百七十三章。

十九、系屬和治權事實上是截然兩事，早經達爾恭在他的母權與父權 (*L. von Dargun, Mutterrecht und Vaterrecht*，一八九二年出版)上說過。韋思特馬克雖以為施丹麥茲 (*Steinmetz*)並沒有絕對證明在母系制度之下，夫權一定會減少，同時却也以為假若一個丈夫住在妻子的家裏，他的權力多少要打些折扣。見同上原註三所引書第一冊，頁六五五。

二十、見斯密士的古亞刺伯的氏族與婚姻 (*Robertson Smith, Kinship and Marriage in Early Arabia*)，弗瑞澤爾在一八八六年三月二十七日的學院雜誌 (*Academy*)裏也以為斐洲亞比西尼亞 (*Abyssinia*)黑人國北境的半色米底人 (*Semite*)，因為沒有經歷過回教的富有革命性的影響，到今還保留着一種婚制，和『比那』婚制十分相像，但此種婚制同時也包括一些



另一種相反的制度的遺跡，這種相反的制度，在斯密士的書裏叫做『巴爾』(Baral) 婚制，那就是一種以女子爲財產的買賣婚了。

二十一、見斯朋色爾與格林合著的中澳洲的北方部落 (Spencer and Gillen, Northern Tribes of Central Australia)，頁三五八。

二十二、見瑞伊士和勃林瓊士合著的威爾虛民族 (Rhys and Brynmor Jones, The Welsh People)，頁五五——五六。又瑞伊士獨著的非基督教的開爾脫民族 (Celtic Heathendom) 頁九三。

二十三、同上合著書，頁二一四。

二十四、葛勞力 (Crawley) 舉過許多例子，見神秘的玫瑰 (The Mystic Rose)，頁四一及四一以後。

二十五、見瑞維岳古代的婦女 (Reville, La Femme dans l' Antiquite) 一文，載一九〇六年的亞細亞雜誌 (Journal Asiatique)，第七卷，頁五七。同時可以參看馬克斯 (Victor Marx) 所著的阿叙利亞考古學一得錄 (Beitraege zur Assyriologie)，一八九九年，第四集，第一篇。

二十六、見杜瑤爾會婦女簡史 (Donaldson, Woman)，頁一九六、二四一及以後。尼佐爾特在

埃及的婚姻 (Nietzulp, *Die Ehe in "Agypten"*) 第十七頁上說起提奧多羅斯 (Diodorus) 所說的埃及沒有私生子的話似乎還應該加以註解，不應按着字面接受。但無論如何，埃及的私生子在社會上並沒有甚麼不方便處，却終究是一大事實。

二十七、見亞美利諾埃及人的道德 (Ameineau, *La Morale Egyptienne*)，頁一九四；又霍布好士 演化中的道德 (Hobhouse, *Morals in Evolution*)，第一冊，頁一八七；又白脫瑞古埃及的宗教與良心 (Flinders Petrie, *Religion and Conscience in Ancient Egypt*)，頁一三一及以後。

二十八、見梅恩古代法律 (Maine, *Ancient Law*)，第五章。

二十九、同上原註六所引杜氏書，頁九九、一〇九、一一〇。

三十、Mercator (疑爲一種地理學的刊物) 第四卷，頁五。

三十一、法律精粹編 (*Digest*) 第四十八冊，第十三卷，頁五。

三十二、同上原註二十七所引霍氏書，第一冊，頁二一三。

三十三、此外比較不甚知名的先進還多，可參看麥吉爾孔姆女士 (Harriet McIlquham) 在惠斯明

士德雜誌 (*Westminster Review*) 中所發表的許多篇文章，尤其是一九八九年十一月份及一九〇三年十一月份的兩篇。

三十四、基督教對於婦女地位的影響，勒基亦曾加以詳細的討論，見上文原註十所引書，第二冊，頁三一六以降。又原註二十六所引杜氏書第三篇，亦有同樣的討論。

三十五、見米尼教父學 (Migne, *Patrologia*)，第一百五十八冊，頁六八六。

三十六、見女士所作男子拳力雜論 (*Einiges ueber die starke Faust*)一文，載一九〇五年出版的女性論評 (*Zur Kritik der Weiblichkeit*)。

三十七、探險家拉斯摩孫 (Rasmussen) 在他的那本極北民族 (*People of the Polar North*)裏，第五十六頁上，描寫一對夫婦打架，起初打得非常兇險，彼此都把對方打倒過一次。「但不久以後，我再往裏窺視的時候，他們已經交頸熟睡，彼此還擁抱着咧。」

三十八、同上原註二十七所引霍氏書，第二冊，頁三六七。德國女醫師希爾各 (Stoecker)，在她的戀愛與婦女 (*Die Liebe und die Frauen*)，也極言個人責任是性道德的一大因素。

三十九、希瑞拿女士 (Olive Schreiner) 曾極言寄生現象對於女子的壞處。她說：「男子財富增加以後，把它用在女子身上，實際上對於女子不一定有利，也不一定提高她的地位，這情形好比他的姨太太把她的多出來的錢財用在那條叭兒狗身上一樣，它可以給它一個野鴨絨的墊子，來代替原有的雞毛墊子，可以給它雞肉吃，來代替原先的牛肉，但是那條狗在身體上和腦經上究竟得了多大好處，仍舊是一個問題」。見女士所作今日的婦女

運動 (*The Woman's Movement of Our Day*) 一文，載一九〇二年一月的哈泊氏奇貨集 (*Harper's Bazaar*，似爲一種雜誌)。女士深信婦女的寄生現象是今日社會的一大危機，如其不加挽救，『全部文明國家的女子前途墜入一個絕對倚賴的深淵，萬劫不能自拔』。

四十、霍勃好士說：在羅馬與日本，父權制度雖已發達到一個最高的限度，但遇有有資產的女子，兩國的法律便都能予以保護，而男子實際上反退居一種隸屬的地位。見上文原註二十七所引霍氏書，第一冊，頁九九、一六九、一七六。

四十一、同上原註十八所引書，第二冊，第三十五章。這位希臘的大史家說：當時奉養老輩的責任，在女而不在男。就從這一點，可知當時婦女的經濟地位是很高。後來別的觀察埃及文化的人以爲埃及女子很像是男子的老闆，例如羅馬的史家提奧多羅斯（原名見上文原註二十六），觀此，也就覺得不足爲奇了。

四十二、霍勃好士（見前原註二十七）、黑爾 (*Hale*)、和格羅色 (*Grosse*) 却以爲一個經濟地位高的民族一定有高的婦女地位。但韋思特馬克（見前原註三）則和希瑞拿女士（見前原註三十九）的見地相同，以爲此項須修改後方可接受，不過同時也承認農業生活對於女子的地位有良好的影響，因爲女子自己也是躬親其事的分子。所以民族經濟地位雖好，



未必能真正提高女子的地位，除非女子在經濟活動裏的名分確乎是生產的，而不是寄生的。

四十三、韋氏又曾經徵引許多例子，證明野蠻民族的女子往往有很可觀的財產自主權，但文化進入高一些的境界以後，此種權利便有消失的傾向。見上文原註三所引書，第一冊，第二十六章，又第二冊，頁二九。

四十四、英國機械工業界女工的逐漸增加實始自一八五一年。目前（一九〇九——一九一〇）的估計，在工商界的女子約有三百五十萬人，此外還有一百五十萬做家庭僕役的女子。詳見赫士倫（James Haslam）在一九〇九年英國婦女雜誌（*Englishwoman*）上所發表的幾篇文章。

四十五、參看葛勃生近代資本主義的演進（*J. A. Hobson, The Evolution of Modern Capitalism*），一九〇七年第二版，第十二章『近代工業中的婦女』。

四十六、同上原註二十七所引霍氏書，第一冊，頁二二八。

四十七、見英國小說名家費爾亭（*Fielding*）所作小說湯姆瓊斯（*Tom Jones*），第三篇，第七章。

四十八、甚至於基督教教會也接受這種支配責任的方法，所以『誘致』（“solicitation”）的罪名，就是聽取認罪的神父誘姦認罪的女教徒的罪名，是完全在神父身上，而與女子無干。

四十九、見格爾孫(Adolf Gerson)所發表的文字，見上原文註十三所引參攷物，頁五四七。

五十、丈夫的性知識的缺乏，往往可以引起不幸福的結果，作者以前在討論女子的性衝動(Sexual Impulse in Women)時，已加以討論，見性心理研究叢錄，第三集。未來討論到

戀愛的藝術時，還有機會要討論。

五十一、見氏所作今日已成英國文學界名著的日記，惠特萊(Wheatley)編訂本，第七冊，頁一〇。

五十二、見朗勃羅梭與弗瑞羅合著犯罪的婦女(Lombroso and Ferrero, *La Donna Delinquent*)。

又露理士男與女(Men and woman)第四版，頁一九六。

五十三、見氏所著道德的神學(Theologie Morale)第三八一則。

五十四、邁瑞德女士說：「男子總不肯替女子定下規矩，說該做這樣，不該做那樣，這種脾氣一天不改，他就一天不會了解她。同上原註三十六所引書，頁一九九。

五十五、近年來代表此種見地的著作已日見其多，例如伐爾蒙特教授一九〇八年出版的婚姻與婚姻權利(Prof. Wahrmond, *Ehe und Eherecht*)；愛倫凱女士的作品幾乎有開關一個新紀元的價值，我在此差不多可以不必再提。她許多作品中，尤其是有價值的，當然是戀愛與婚姻(Ueber Liebe und Ehe) (法德俱有譯本)，其次便是兒童的世紀(The Century of

the Child), 卡本特的愛的成年(有中譯本), 福瑞爾的性的問題 (Forel, Die Sexuelle Frage), 勃洛黑的現代的性生活(見上原註十一), 希篤各女士的戀愛與婦女(見上原註三十八), 雷比一九〇八年出版的家庭中的婦女(Paul Lapie, *Frage La Femme dans la Famille*)。





## 小註

- 一、倫理學的方法 (Method of Ethics)，第二篇，第十一章。
- 二、見女士所作男女戀愛生活的不同 (Verschiedenheit im Liebesleben des Weibes und des Mannes) 一文，載一九〇八年十二月份性科學期刊 (Zeitschrift fuer Sexualwissenschaft)。
- 三、這一層英國的離婚問題一書中，頁五六，亦曾提到，參看上文原註十二。
- 四、見達氏所著白瑞谷的古犯罪學 (Archeologie Criminelle en Perigord)，載一八九八年十一月十五日犯罪人類學藏檔 (Archives de L'Anthropologie Criminelle)。
- 五、見司戈貝爾的議案與命令，(Scobell, acts and Ord nances) 頁一一一。
- 六、瑞登醫師 (Dr. Michael Ryan) 在他的婚姻哲學 (Philosophy of Marriage，一八三七年，頁五八——七二) 裏，搜集了不少的有趣的材料，以示愛爾蘭人所以早婚的理由。
- 七、見和記者的談話，一九〇六年九月八日的每日史紀 (Daily Chronicle)。
- 八、見女士所作科學淑世論 (Scientific Meliorism) 第十七章。
- 九、蘇拉伯與露斯登 (Sohrab and Rustum) 頁一二九——一三七。
- 十、伯登的羅聖之城 (Burton, City of the Saints) 附錄四。
- 十一、婚姻改革的我見 (Auch Ein Wort zur Eheform) 一文，載性與社會 (Geschlecht und Gesellschaft)，第一年，第十篇。
- 十二、同上小註九所引書，頁一六三以降，可作參攷的一例。

十三、參看羞澀心理的演進 (*The Evolution of Modesty*)、性心理研究叢錄第一集。

十四、參看勃洛黑現代的性生活 (Bloch, *Sexual Life of Our Time*)、英譯本，頁二三七上譯者的小註，及小註中所引赫金斯陶色地方的歷史與古蹟 (Huchins, *History and Antiquities of Dorset*) 一書 (第二冊，頁八二〇) 中的話。

十五、巴黎的娼業 (*La Prostitution a Paris*)、頁一三九。

十六、戀愛與婚姻 (見上文原註五十五)，頁一二三。

十七、見介德根 (Gaedeken) 引羅平與徹士德卡特 (Rubinand Westergard) 所爲文，載同上小註四所引刊物，一九〇九年二月十五日出版的一號。

十八、邁埃爾日耳曼民俗 (E.H.Meyer, *Deutsche Volks Kunds*)，一八九八年出版，頁一五四、一六四。

十九、同上小註十一所引刊物，一九〇七年，第二集，第一篇。

二十、「貞操」條下。

二十一、羅馬社會 (*Roman Society*) 一書的作者迭爾 (Dill) 有此見解。

二十二、條頓民族的信仰與風俗 頗利於性自由的發展，一部分的證據我以前討論性的時期性 (*Sexual Periodicity*) 時，曾加以徵引，見性心理研究叢錄第一集；又呂迭克 所著的書 (一八九七，頁一四六以詳) 亦有徵引，見上正文頁三二。

二十三、參看上文原註十三所引刊物，一九〇八年八月號，頁五〇六。

二十四、性與社會 (見上小註十二) 號外，第二冊，第五版，頁一四五。

二十五、參看達亞俄國的性運動 (Werner Daya, *Die Sexuelle Bewegung in Russland*) 一文，載性科學期刊 (見上小註

(二) 一九〇八年八月號；又一九〇九年一月份國際私法雜誌 (Journal du Droit International Prive) 中所載俄國的戀愛結合 (Les Associationserotique en Russie) 一文的大意，曾經同年二月份的思想雜誌 (Revue des Idees) 轉載。

二十六、基督教與性問題 (Christianity and Sex Problems) 第八章。

二十七、參看普威士 (Powsys) 在生物學雜誌 (Biometrika, 一九〇一——二年, 第一卷, 頁三〇) 上所發表的文字。

二十八、德國的性與道德的關係 (Geschlechtliche-sittliche Ver haeltnisseim Deutsche Reiche), 第一冊, 頁二一八。

二十九、人的戀愛的幾章 (Chapters on Human Love), 一八九八年出版, 頁一一七。

三十、載在性教育學 (Sexualpaedagogik), 頁二七一。

三十一、在南美洲的委內瑞拉國 (Venezuela), 大多數的嬰兒也是正式婚姻以外的產物, 據說最大的理由並不是道德的鬆弛, 而是怕出那一筆正式婚姻的費用。

三十二、據羅德 (Hughes de Roux) 說, 在斐洲亞比西尼亞 (Abyssinia), 民衆雖崇奉基督教, 而認婚姻是一件能結而不能解的行爲, 但因爲費用太大, 大家總要等到中年以後, 老年快來到的時候, 才舉行婚禮。見性的問題 (見前), 一九〇八年四月, 頁二一七。

三十三、見亞姆鏡姆的猶太的離婚法律 (D.W. Amram, The Jewish Law of Divorce)。

三十四、見馬爾色的回教法律上的父母與承繼人 (W. Margais, Des Parents et des Allies Successibles en Droit Musulman)。

三十五、同上原註二十七所引霍氏書, 頁二一六。

三十六、見貝杜李歐法國風俗史 (Bedollierre, Histoire de Moeurs des Frangais), 第一冊, 頁一八〇。

三十七、詳見史密斯與漢丹合輯的基督教古物字典 (Smith and cheetham Dictionary of Christian Antiquities) 「性  
的隔離」條下。

三十八、同上原註二十六所引杜氏書，頁一八二。

三十九、同上原註三所引書，第一冊，頁六六九。

四十、見他所作的史書，第八冊，第二十章。

四十一、同上小註三十七所引字典，「婚姻」條下。

四十二、婦女問題 (Die Frauenfrage)，一九〇一年出版，頁二八以降。

四十三、同上小註三十七所引字典，「犯姦」條下。

四十四、同上原註六所引書，頁三五九——三六一。

四十五、至於丈夫鞭打妻子的權利，參看上文原註二十七所引霍氏書，第一冊，頁二三四。就英國而論，一直要到查理

二世許多新運動發軔的時候，才把此種權利注銷。

四十六、武士道 (La Chevalerie)，頁二三六——八、三四八——五〇。

四十七、英國法律史 (History of English Law)，第二冊，頁四三七。

四十八、同前霍氏書，第一冊，頁二二四。

四十九、「買妻」條下。

五十、見拜克英國犯罪史 (Pike, History of Crime in England) 第一冊，頁九九。

五十一、教會民間傳說 (Church Folk-lore)，第二版，頁一四六。

五十二、見福克斯女士所著法律與風俗中少女的地位 (Natalie Fuchs, Die Jungferschaft im Recht und Sitte)，載一九



○八年二月份性的問題(見前)。

五十三、見她的作品 *Una Poenitentium*，一九〇七年出版(似可譯作在懺悔中的阿娜，阿娜似為英詩人斯朋色爾所作仙后中的女主角，但譯者未見此書，一時亦無從打聽，不敢斷定)。

五十四、不列顛醫學雜誌，(*British Medical Journal*)，一九〇八年十月三日。

五十五、一八九七年十月份的澳洲過眼錄的過眼錄(*Review of Reviews*)。

五十六、達爾文所傳的福音(*the Gospel according to Darwin*)，頁一九九。

五十七、同上原註四十五所引蕭氏書，第十二章。又參看露氏自著的母與子，性心理研究叢錄，第六集。

五十八、同上原註十二所引陝氏書，第二冊，頁八五。

五十九、參看露氏自著的男與女(見前原註)，第四版，尤其是頁四四八以降。

六十、法國過眼雜誌，(*La Revue*)，一九〇九年，一月一日。

六十一、性心理變態的病源論研究(*Beitrag zur Aetologie der psychopathia Sexualis*)，第二篇，頁一七八。

六十二、這一點露氏在論戀愛與痛苦(*Love and Pain*)時，曾經加以討論，見性心理研究叢錄第三集。

六十三、這一層的詳細理由，參看露氏所著女子的性衝突(*The Sexual Impulse in Women*)，亦見性心理研究叢錄第三集。



## 譯註

一、這是羅氏性道德的基本主張之一，近年以來，已經受一部分通人接受。林哉 (Ben B. Lindsey) 件婚制 (Companionate Marriage) 的擬議，羅素 在婚姻與道德 (Marriage and Morals) 一書中的許多主張，其實全都拿這個主張做張本。美人馬谷爾 特曾作書加以抨擊 (Charles W. Margold, Sex Freedom and Social Control, 十九二六年芝加哥大學書局出版)，是非曲直，一言難定，當找一個機會，特地加以討論。

二、這裏所說的奇事當然是指男子擇婚時的盲目：往往平日標準越高，最後的決定，至少在旁人看來，是越將就；標準的高明和實際的不高明往往可以差得很遠，有時候並且根本相反。這種例子很多，讀者很容易從自己的朋友中間找到一二。至所以會有此種奇事的理由，可參看拙著馮小青 (餘論二) 及中國之家庭問題 (婚姻選擇的標準)，現都歸商務印書館印行。

三、羅氏另有婚姻論一篇，和本篇同為性心理研究叢錄第六集的一部分。

四、中國道德一名詞的由來，其實和西洋的很有些相像，「道」是「人所共由之路」，「德」以前作「直心」，說文上解作「外得於人，內得於己」，因為能夠順從一時地的習慣，即走上大家走的路，所以能「外得於人」；既「外得於人」，斯「內得於己」，這種的解釋方法去道德為習慣的原義還不遠。徐錯以為應作「內得於己，外得於人」，「內得於己，謂身心所自得也，外得於人，謂惠澤使人得之也」——那就成為後來的見地了。原有的解釋是現實的，就事論事的，徐氏的解釋便包含「應該」的與理想的意味。前者的道德近習慣，而後者便是仁義道德的道德。

五、譯者按：這也不外久、窮、變、通的道理，歷來道德的大患在窮而不變，性道德尤其是如此。

六、位育的活力，或活的位育力，原文作 Vital adaptibility；譯者按英文 adaptation 或 adjustment 一字的意思，

時人大率追隨日本人之後，譯作「適應」或「順應」，鄙意嫌其太消極，太片面，不免太把環境看作主體，而生物看作客體，而有生物遷就環境的意思；對於人類，似乎尤其是不切。今改爲「位育」，當然是依據中庸上「天地位，萬物育」的兩句話，尤其是這兩句話的註解：「位者安其所也；育者遂其生也」，安所遂生，而生物之能事盡矣。

七、指滿二十一歲，男女一律。比中國法定的成年遲一年。

八、這一番話不過是姑且引來，以示婚姻太早的危險，本身固不足爲訓。

九、俄國性自由運動，自一九一七年革命成功以來，早已告一段落，詳見最新出版的哈雷女士蘇俄的婦女 (Fannina Ha-

lle, *Woman in Soviet Russia*)，第五章到第七章。

十、原文作 "Married But not Parsoned"，無法直譯。

十一、按這裏所說的「女子政治」或「女治」，英文爲 Gynaecocracy，「女治」和「母權」(Matriarchy) 程度上很有一些分別。「母權」的社會，民族學上還可以找到一些資料，但「女治」的社會，便幾乎完全沒有。巴霍芬一班人的錯誤就在根據了一些母權的零星資料，來樹立一個「女治時代」的學說。

十二、羅氏在早期的作品裏，也往往用「平等」這個名字；要是僅僅適用於法律一方面，當然不成多大問題，但若把它適用到生活的全部，羅氏自己也知其未妥。羅氏在一九二九年修正的男與女的序文裏，便提出「均值」(Equivalence) 的概念，來替代「平等」(Equality) 的概念。現在譯文中，不論其所應用的爲法律方面與否，一概譯作「平等」，以存其舊。

十三、原文爲 Eccentric，譯作「偏心」，最合。

十四、見新的全書，約翰福音，第八章，一至十節。

十五、原文中有賤呢的語氣，並引聖馬利亞的神靈監誓，譯文中缺。



十六、英國金幣，合二十一先令。

十七、可參看魯杜維漢 (A. M. Ludovici) 的作品·Lysistrata, (有中譯本) Woman: A Vindication; Man: An Indictment, 又劉英士譯的婦女解放新論 Meyrick Booth, Woman and Society, 在這一層上也有發揮，此書現歸商務印書館印行。

十八、按此論甚晦，假若不拿此類勢力做基礎，我們不知道究竟應該拿甚麼做基礎。難道是法律的制裁，甚或是刑法的制裁不成？

十九、譚氏另有專論娼妓問題的一文，和本篇同爲性心理研究叢錄第六集的一部分。

二十、何以容易扯平，殊不明白，難道說男女的人數既相抵，則一部分「完全誠實」的女子遇到了不修邊幅的男子以後，也就勢有所不能保持她們的「完全誠實」麼？

二十一、變態性心理學所承認的種種變態裏，有兩種相對待的變態，一個叫做「虐淫」(Sadism)，一個叫做「受虐淫」(Masochism)，也可以譯作「作踐淫」與被「作踐淫」；前者以「作踐」對方得性的愉快，後者則適得其反。

二十二、參看譚氏羞澀心理的演進一文，見上文小註十三。

二十三、參看沈起鳳 (桐城) 諧鐸卷九，「節母死時箴」一則。

