

85538

人倫研究

編者 周 璣

世界書局印行

蔡序

我國古代有父子，君臣，夫婦，長幼，朋友五倫，均爲人與人互相待遇的關係；是私的關係。而君臣間又顯然有主從的區別，漢儒又推用於父子夫婦之間，而有三綱的界說；綱對目而言，有領導指揮的意義，以定於一尊爲方便；爲國務言，是君爲臣綱；爲家政言，是夫爲妻綱；或父爲子綱，均爲公的關係。自發明立憲以代專制，而君綱不能成立；自農村制遞變爲工商制，宗法亡，族居改，漸以小家庭代大家庭，而父綱亦不能成立；自男女平等說被公認，夫婦間漸行經濟獨立制，而夫綱亦不能成立；所以自公的關係言，舊時代的三綱，現在已有不能維持的狀況。公私關係，互相影響；舊時代的五倫，雖全爲私的關係，應有平等的精神；而以受公的關係不平等的影響，亦遂有不平等的弊病流行其間；當此三綱說不容維持的時代，五倫說當然有重估價值的必要。若照最新的理想，財產公有，兒童公育，戀愛自由；除朋友一倫外，其他各倫，悉行取消，亦無不可，按諸孔子的「老者安之，少者懷之，朋友信之」說，孟子的「老吾

老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」說，禮運的「不獨親其親，不獨子其子」說，子夏的「四海之內皆兄弟」說，亦並無違背。惟在新舊過渡時期，驟欲爲澈底的改革，於施行上甚多窒礙；不能不有一種過渡的辦法。周君迪斐爲應此過渡時代的需要而作人倫研究，改父子爲親子，廢君臣一倫，以狹義範圍長幼及朋友，而增設宗族，姻戚，里黨，師生，主傭，首從六者以成爲十倫；並於每一倫中說明兩對方應盡的本務，以相愛的心理，互助的手續，交相利的效果爲標準，而說明理由，平易近人，實爲此時期最切實的辦法。爰爲敘述緣起，以介紹於讀者。

中華民國二十一年三月一日蔡元培

自序

處在青黃不接的現代，一般民衆不單感覺到經濟恐慌的痛苦，卻更感覺到思想紊亂的煩悶。而許多思想中，尤以關於人倫的一種爲最複雜，爲最偏缺。

秉性頑固的老先生們，既多存着很深的成見，一方面只知把沿襲下來的舊禮教盲目地保守着，卻不肯想一想這許多舊禮教中，到底有否不合理的部份，而應予以改革。一方面又只知把流傳進來的新思想無理地拒絕着，卻不肯想一想這許多新思想中，到底有否合理的部份，而應予以容納。這樣就使他們的種種觀念，永遠陷於陳腐，而不能改進。

自號開明的新青年們，又多帶着過盛的意氣，一方面只知把流傳進來的新思想盡量吸收，卻不肯想一想這許多新思想中，到底有否不適宜的部份，而應予以淘汰。一方面又只知把沿襲下來的舊禮教全盤撇去，卻不肯想一想這許多舊禮教中，到底有否還適宜的部份，而應予以保留。這樣就使他們的種種觀念，容易流於理想，而不切實際。

新舊兩派的人們，觀念既絕對相反，言行自南北異轍。平日老先生們聽聞或瞧見新青年們的說話和行事，心裏即覺得不很舒服；而新青年們聽聞或瞧見老先生們的說話和行事，心裏也即覺得不很舒服。這樣，一旦彼此有事接觸起來，就易發生衝突，兩不相下，各感不可思議的痛苦，這是多麼不幸啊！另有一班介在新舊兩派中間的人們，既無正確的主見，又乏精明的判別力，平日聽聞或瞧見新舊兩派人們的說話和行事，只覺得各有各的理由，一旦自己做起事來，就難免徬徨歧路，莫知適從，而感受更深刻的痛苦，這又是多麼不幸啊！

其實人倫觀念原沒有絕對的新舊，更沒有絕對的好壞。所謂舊禮教新思想等等，其新舊不過因時間的前後而區別罷，舊禮教未必盡壞，新思想未必盡好。不過我們人類時時刻刻在進化的路程上走，一切禮教思想，也就隨着時間而進化，這樣，推陳出新乃為必由的途徑。老先生們的陷於陳腐而不能改進，和新青年們的流於理想而不切實際，雖同為缺陷；然不能改進的陳腐觀念，離時愈遠，則違背社會進化愈甚，不適人羣生活亦愈甚，而不切實際的理想，卻未必終於不能實行，實行後亦未必終於無裨人類。我們如果是了解進化原理的人，

就應熱烈地盼望理想的實現，更應沉靜地等候時機的到臨。世界進化，原在種種文明的保存，改革和創造，就一般說，新的總比舊的好些，就個別說，則新舊中亦正好壞互見。所以我們取捨一種禮教或思想，只要判別牠的好壞，而不必管牠是新是舊。

不過禮教和思想的好壞是怎樣判別呢？照我個人的意見：凡於理論上說得透澈，於實際上做起有益的禮教和思想都是好的；反之，若於理論上說得牽強偏頗，於實際上做起虛偽痛苦，那就是壞的。這種好壞的分別法，於判斷人和人中間的言行時，尤為重要。

我們知道一個人生到世上，是不能離羣而獨立的；既不能離羣而獨立，就不免和別人有所接觸，發生關係。關係發生之後，說話行事，無論是為增進利益，或為減免弊害，就不應單顧着本人的一切，而應更顧着本人和別人中間的一切。不過要想顧着本人和別人中間的一切，必須先明瞭彼此間的關係是怎樣，事務是怎樣，並辨別怎樣關係和怎樣事務的人們，應有怎樣的情誼行為，而後不至於犯着太過，或不及的毛病。

一種人和人中間的關係和事務，和另一種人和人中間的關係和事務，其性質所以不盡

相同，是因為他們當發生的時候，情形原不相同的。而其結果，則這一種人們中間的應有情誼行爲，和那一種人們中間的應有情誼行爲，也隨之而不同。這種種不同的關係事務，就是表明人倫的分合，種種不同的情誼行爲，則爲各倫的本務。世人因爲不很明瞭人倫的分合原理和本務標準，所以說話行事就不易適合倫理，不過人倫的分合原理和本務標準，雖有定則，但也常視某時代某社會的情形而略有變化。因此我特根據目前國內情形及今後世界趨勢，把人倫的分合原理，和各倫的本務標準，分別加以研究，並詳細說明一切，希望老先

生們和新青年們看了，各能平心靜氣地發見對方觀念的是處，並改正自己觀念的錯處，而不至更有言行上的衝突。雖然我所研究說明的未必盡是，但總可供讀者諸君以一些討論參考的資料。倘荷據直賜教，那就更欣幸的很！

本書脫稿時，蒙蔡子民先生細爲校閱，並指正數處，特誌此以表感謝。

周 礎識於上海

目次

第一編 導言……………一

第一章 「人倫」的意義和範圍……………一

第二章 中國人倫思想的興替……………四

第二編 五倫舊說的分析 and 批評……………七

第一章 五倫說的養成……………七

第二章 倫目異同的考證……………九

第三章 五倫說的偏缺及其不良影響……………一二

第一節 父子……………一二

第二節	君臣	一三
第三節	長幼	一四
第四節	夫婦	一五
第五節	朋友	一六
第四章	五倫本務論的晦狹	一六
第五章	五倫說和其他人倫學說的比較	一八
第一節	九族說	一九
第二節	六行說	二〇
第三節	三綱說	二〇
第四節	六紀說	二一
第五節	三黨說	二二
第三編	十倫新議的理論和實際	二二

第一章 十倫的定名和界說……………二四

第一節 夫婦……………二四

第二節 親子……………二五

第三節 長幼……………二六

第四節 宗族……………二八

第五節 姻戚……………三一

第六節 里黨……………三三

第七節 師生……………三三

第八節 朋友……………三四

第九節 主僕……………三六

第十節 首從……………三七

第二章 分設十倫的根據和標準……………四一

第一節	世界各國的現狀和趨勢·····	四一
第二節	人倫本身的形式和實際·····	四七
第三章	十倫的滋生程序·····	五二
第四章	十倫的分合情形·····	五四
第五章	十倫的性質上區別·····	五五
第一節	天然的倫·····	五六
第二節	人爲的倫·····	五七
第三節	混合的倫·····	五八
第六章	十倫的本務論·····	六〇
第一節	一般的標準本務·····	六一
第二節	個別的權宜本務·····	六四
第七章	權宜本務的實行問題·····	九九

第一節	慎於倫的擇造	一〇一
第二節	勉於倫的維持	一〇二
第三節	惕於倫的破壞	一〇三
第八章	十倫新議和五倫舊說的比較	一〇四
第四編	從人倫原則上觀察幾個現代問題	一〇七
第一章	婚姻問題	一〇七
第一節	解除婚約	一〇八
第二節	重婚	一〇九
第三節	離婚	一〇九
第二章	貞操問題	一一〇
第一節	未婚守節	一一一

第二節	再婚·····	一一二
第三章	繼承問題·····	一一四
第一節	宗祧繼承·····	一一四
第二節	女子財產繼承權·····	一一六
第四章	孝親問題·····	一一六
第五章	勞資問題·····	一二四
第六章	忠上問題·····	一二六
附錄	中國立嗣制度研究·····	一二九

第一編 導言

第一章 「人倫」的意義和範圍

「人倫」這個名詞，古今解釋的很多，就中以漢人趙邠卿（岐）和近人胡適之（適）兩氏所解釋的爲最切當。趙氏注孟子於「……設爲庠序學校以教之……皆所以明人倫也。人倫明於上，小民親於下。」一段下，曾說：「人倫者，人事也。猶洪範曰：『彝倫攸序，』謂其常事有序者也。」胡氏著中國哲學史大綱，則說：「人與人之間，有種種天然的或人爲的交互關係。如父子，如兄弟，是天然的關係。如夫妻，如朋友，是人造的關係。每種關係，便是一倫。」於此可知人倫卽「人的事務」，或「人的關係」；而我則更以爲是「人的事務」亦「人

的關係。」簡明點說，乃爲「人 and 人中間的交互關係和當然事務。不過這一種人 and 人中間的交互關係，和那一種人 and 人中間的交互關係，並不盡同；而這一種人 and 人中間的當然事務，和那一種人 and 人中間的當然事務，也並不盡同；所以人羣中應分作數倫。我們對於每某一倫，就可說牠是「某種人中間的某種關係和事務。」

這種特種關係和事務，往往合在一起，互爲表裏，亦互爲因果；若細加尋繹，則可分成三種現象——

(一) 先有關係，後有事務，而關係益深。人 and 人中間，常有因發生某種關係，而須行某種事務，及某種事務行後，而某種關係亦因之愈密切。例如，一對夫婦，因生育小孩，而與小孩成親子，做親的即須教養其子，做子的亦須敬愛其親；更因教養敬愛，而彼此間情感日深。這裏，親子爲一種關係，教養敬愛爲一種事務，至情感日深則爲一種關係更密切的表示。

(二) 先有事務，後有關係，而事務益繁。人 and 人中間，亦有因先行某種事務，而發生某種關係，及某種關係發生後，而某種事務亦因之愈複雜。例如，一對男女，因戀愛而論婚姻，結成

夫婦更因成夫婦而行性交育兒治家等等。這裏，戀愛論婚爲一種事務，夫婦爲一種關係，至性交育兒治家等等，則爲一種事務更複雜的表示。

(三)關係事務同時發生，關係愈深，則事務愈繁，事務愈繁，則關係亦愈深。人和人中間更有關係的發生和事務的履行，並在一起，而無分先後的。且其關係的深淺，一視事務繁簡爲轉移；而事務的繁簡，則一視關係深淺爲轉移。例如，兩人交際而爲朋友，其後則或以交誼日深而酬應愈密，或以酬應日密而交誼愈深。這裏，交際爲一種事務，朋友爲一種關係，至交誼愈深或酬應愈密，則爲一種關係更密切或事務更繁雜的表示。

不過，人們有關係則常有事務，有事務卻未必即有關係，於此足見「關係」一語實可包含事務在內，而當我們談起人倫，祇說什麼關係，就可聯想到什麼事務。倘把關係事務並提，那自然更能明瞭。

人和人中間，既有關係，又有事務；而各種人和人中間的關係和事務，又各不同；則凡各種關係的應該如何促進，及各種事務的應該如何處理，必各有各的相當標準。這種標準，大抵

於內感方面，應有一種足以促進關係的情誼，於外動方面，應有一種足以處理事務的行為。合稱標準情誼行為。必標準情誼行為不失，而後關係事務可臻完善。因此我們覺得「人倫」這一名詞，實不單指着各種人和人中間的交互關係和當然事務，卻更包括各種標準情誼行為說的。

第二章 中國人倫思想的興替

人羣中各種關係事務的分法，及各種情誼行為的標準，全在人們擬設，所以多寡高低，古今不一。這種關於分倫及討論倫理的思想，統叫做人倫思想。中國的人倫思想，當發端於上古契的時代。虞書載，舜使契爲司徒，敬敷五教，孟子說是「教以人倫」。這契的廣布人倫之教，就是中國人倫思想的起始時期。

不過在契以前，人倫的分配，實早胚成：伏羲制嫁娶，以儷皮爲禮，是夫婦的名分已定；伏羲畫八卦，以乾坤爲二老，以震艮離坎兌巽作六子，是父母子女兄弟姊妹的象位已成；神農氏

教民爲市，是朋友里黨的交際已發生；黃帝軒轅氏分任六相，擬制憲法，是君臣的名位已規定。所以在契以前，祇有實際上的分倫，到契以後，方有理論上的倫理。分倫是自然發生的現象，有人羣就必有倫，所以在前；倫理是社會文明程度發達後的結果，所以在後。中國自契到周末，一般學者多很喜歡研究人倫的道理，其結果對於以前的幼稚思想，頗有重要的昌明和修正，故可說是中國人倫思想的發達時期。

秦漢以後，研究人倫的人，多囿於舊說，非但不能加以改進，而且還要弄到更壞的地步；以從那時一直到現在，可說是中國人倫思想的缺廢時期。

近來人類日滋，人事日繁，社會情形，大不如昔，一切舊說，自難適用，我們應該一同起來研究，推陳出新，造成中國人倫思想的復興時期才好。

第二編 五倫舊說的分析和批評

我們知道，從前的人倫思想，是五倫的人倫思想。歷朝研究人倫的人，都把五倫說做主體，卻不知道五倫說的本身是偏缺不全的。基礎既不堅固，建築自難高偉；所以我敢斷定，五倫說雖然是中國人倫思想發達時期的一大成績，卻也是中國人倫思想缺廢時期的一大遺因。現在我們要打破從前的人倫觀念，必須先明瞭從前的人倫學說；要明瞭從前的人倫學說，就不得不先研究五倫說的種種。

第一章 五倫說的寢成

人羣的分倫，雖然遠在上古，但「五倫」的名目和原理，直到孟子時候，方才完全成立。因

爲虞書中所載的「五教」當時並沒有明白指出那五種教令，全在後人會意解釋，而解釋的又多不同。我們知道契以後研究人倫的人，要算孔子最著名；但齊景公問政於孔子，孔子回答說：「君君，臣臣，父父子子。」這裏孔子只重視「君臣」「父子」兩倫。就是他在易經的序卦裏說：「有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所措。」也不過於君臣父子兩倫外，更提及「夫婦」一倫。大戴記禮察篇載：「孔子曰：『……故昏姻之禮廢，則夫婦之道苦，而淫辟之罪多矣。鄉飲酒之禮廢，則長幼之序失，而爭鬥之獄繁矣。』這裏又加上「長幼」一倫。及觀大學裏說：「爲人君，止於仁；爲人臣，止於敬；爲人子，止於孝；爲人父，止於慈；與國人交，止於信。」與國人交一句，似指「朋友」一倫說的。我們看了上面的幾種關於人倫的話，覺得沒有一種是完全的；但我們明白孔子對於父子，君臣，夫婦，長幼，朋友等五倫，實均早已了解，只是沒有把牠們合在一起明明白白的說罷。

後來第一個把這五倫合在一起說的，乃是孔子的孫子思。子思作中庸說：「天下之達道

五，曰：君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也；五者天下之達道也。」到了這時，五倫的基礎方才安定。

其後孟子根據子思的五達道，加以形式的修改，和倫理的附加，而成了「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」的五倫本務論，爲後世學者所宗。

這樣看來，孔子雖早具五種人倫的思想，但並沒有作有系統的明白表說。及至子思把他的思想整理一過，方才秩然可觀。最後，孟子再把子思的分倫，加以昌明，遂集五倫說的大成。

第二章 倫日異同的考證

五倫各目，本早規定；惟「長幼」一目，先儒多有寫作「兄弟」的。因此「長幼」一倫的範圍，就發生問題。照廣義說，凡是年齒不齊的人，都可叫做長幼。照狹義說，則長幼乃是專指兄弟而言的。

哀公問載：「民之所由生，禮爲大；非禮無以辨君臣上下長幼之位也，非禮無以別男女父

子兄弟之親，昏姻疏數之交也。」又禮運載：「何謂人義？父慈，子孝，兄良，弟悌，夫義，婦聽，長惠，幼順，君仁，臣忠，十者謂之人義。」兩處都以「長幼」「兄弟」兩雙立名詞並稱，足見長幼固爲一泛指統名詞，並非即專指統名詞「兄弟」。此外若禮記的「明七教以興民德」注云：「七教：父子，兄弟，夫婦，君臣，長幼，朋友，賓客也。」和前兩說同一情形。而大戴禮記禮察篇載孔子所說「鄉飲酒之禮廢，則長幼之序失，而爭鬥之獄繁矣」的話，則更足證明長幼二字的泛指鄉黨，而非單指兄弟。

但看十三經注疏趙氏於孟子的「使契爲司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有敘，朋友有信」一段下，注着說：「司徒主人，教以人事，父子，君君，臣臣，夫夫婦婦，兄兄，弟弟，朋友貴信；是爲契之所教也。」因此覺得長幼就是專指兄弟說的，尤爲可信。況且先儒對於兄弟一倫，本甚看得着重，如易經家人卦說：「家人有嚴君焉，父母之謂也。父子，兄長，兄弟，夫婦，而家道正；正家而天下平矣。」又左傳稱：「君義，臣行，父慈，子孝，兄愛，弟敬」爲六順。而顏之推則以夫婦父子兄弟爲一家三親，一切的親類，即九族亦以三親爲

基礎。此外如國語的「五義紀宜」注云：「五義者：父義，母慈，兄友，弟恭，子孝也。」又「六親」一語的解釋：左傳注作「父子，兄弟，姑姊，甥舅，昏媾，姻亞；」老子注作「父子，兄弟，夫婦；」漢書應劭注作「父，母，兄，弟，妻，子；」而賈子新書則說：「六親始於父，父有二子，二子爲昆弟；昆弟又有子，子從祖而昆弟，故爲從祖昆弟；從祖昆弟之子爲從曾祖昆弟，從曾祖昆弟之子爲族兄弟，謂之六親。」統觀以上諸說裏，無一處不有「兄弟」；別的可以改去，獨兄弟則不能改去，足見先儒固視「兄弟」爲極重大的相互關係，而應該獨立一倫的。因爲有上述這樣複雜的情形，學者對於五倫的「長幼」就多視作「兄弟」，而「長幼」兄弟兩個雙立名詞，正可以隨便寫那一個。所以五倫說的「長幼」一曰，是狹義的，不是廣義的；是專指兄弟的，不是泛指一切年齒不齊的人的。

不過末了有一點須注意的，就是「長幼」這一倫，或者當初原屬廣義，到了後來，因爲學者偏重兄弟，才漸漸轉屬狹義；或者當初原屬狹義，到後來因爲學者的由兄弟而推到一切宗族，姻亞，里黨，才有時好像含有廣義。但無論如何，古今學者都僅重視「兄弟」，而少顧及

兄弟以外的「長幼」是不可諱言的。

第三章 五倫說的偏缺及其不良影響

五倫說自經孟子訂定以後，學者都視作天經地義，不敢稍加評議，更不敢酌予修改。惟有唐朝的韓愈，曾經主張把「朋友」一倫改作「師友」和「賓主」兩倫，可惜這修改也不貫徹，因未成立。後此，直到清末，才有譚嗣同梁啟超諸氏出而爲牠重估價值；然目下信仰舊說者仍多。這樣看來，五倫說經過三千多年的長時間，到如今還未推翻，其學理的完善，當可想見；但事實卻大不然！就我個人研究的結果，覺得牠有種種重大的缺陷，茲就各倫分述如下。

第一節 父子

「父母」和「子女」都是血系近親的雙立名詞。舊說祇言父而不言母，言子而不言女，

這種獨重男統的倫目，實未足以賅盡血系近親的直衍諸倫，不但爲我國倫理偏缺的一大證據，而且也是中華民族的一大污點。社會上自有這個倫目以後，重男輕女的風習，就更日盛一日；在普通家庭裏，女子於智能上不得有求學的機會，於經濟上不得享財產的繼承；而在窮苦的家庭裏，則更有溺女的事件發生。試想牠的影響所及，爲害究怎樣啊！

第二節 君臣

「君臣」雖然是對待名詞，但君的重要對方，決不會單只有臣。詩經的「宜民宜人」，人指人臣，民指民衆，足見臣以外實尚有民。而書經的「民惟邦本」句，和「可愛非君？可畏非民？衆非元后何戴？后非衆罔與守邦」節，更足以證明人民在邦國上的重要，及君和民中間關係的密切。舊說僅言臣而不及民，這是第一缺點。反轉來說，民的對方，雖然是君，但此外實尚有各級的長官，舊說又未能賅括官長和人民間的關係，這是第二缺點，因爲有這兩個缺點，人民對於行政元首及各部長官，就祇有很疏遠的關係。而且五倫本務論只定君臣有義，

所以當國君有危難的時候，只有做臣子的出來盡忠。至於人民呢？君主的生死是漠不關心的，國家的興亡是漠不關心的，到了兩朝遭遞的時候，他們仍是靜靜的坐着送往迎來罷！這樣的送往迎來，就把國家的興亡，看做一件極平常的事。對於同民族的互爭是這樣，對於異民族的侵略，也是這樣；所以中國的民族史上竟遭了滿蒙兩次入主中原的污點。因此我以為國人缺乏國家觀念的原因，雖然很多，但受了君臣一倫的偏缺的影響，也是無可諱言的。（按「臣」係對君稱的，其範圍當據禮記所說「仕於公曰臣，仕於家曰僕」專以入仕於公的人為限。雖然詩經裏「率土之濱，莫非王臣」的臣，是指民言，但這決非臣字的本義，更不能借此曲解君臣一倫的臣字）

第三節 長幼

五倫說的「長幼」如果是屬於廣義，則雖嫌太泛，尚可無議，但既似專指「兄弟」且竟有直把「長幼」二字易作「兄弟」的，則殊不能不指明其缺陷。我們知道兄弟兩字的本

義，雖然可駭男女兩性說，但自姊妹兩名詞發現後，兄弟就成爲專稱男性的了。禮親屬記說：「男子先生稱兄，後生稱弟；女子先生稱姊，後生稱妹。」可以證明。至於通俗成認兄弟爲男性的稱呼，則更不必說了。舊說祇言兄弟而略姊妹，實未足以盡血系近親的旁推諸倫，這是第一缺點。長幼既專指兄弟，則凡兄弟以外的祖孫，叔姪，以及其他宗族各倫，都無歸處，實未足以盡血系遠親的直衍旁推諸倫，這是第二缺點。重視兄弟，雖然可以增加手足的情誼，但重男輕女，實足養成如父子倫中所述的種種不良影響；而忽視其他長幼，也決非陶養人和的適當辦法。

第四節 夫婦

夫婦一倫的名目最爲適當，其本身可謂毫無缺陷。惟因夫婦結合而發生的姻戚諸倫，長幼一倫中既未明白提及，此外又無特立名詞，則於血系主義上殊未足駭盡外親的名義。這種單重家庭的人倫觀，實使姻戚間的情誼，日漸疏遠。所以夫婦一倫，固很重要，但那因夫婦

而成的姻戚諸倫，也很重要，決不應缺去的。

第五節 朋友

朋友一倫的偏缺，不在牠的名目上，而在牠的實質上。先儒以「同門爲朋，同志爲友」，因此朋友的範圍，就被他們定得很小。朋友的範圍，既然很小，那末，凡非同門或同志的人，都不能列入朋友一倫。這樣就使社會交際的範圍，縮得很小，而相鄰的人，竟有至老死不相往來的，這未始非我國人缺少團結力的一大原因。

此外更有里黨，主傭，首從等人類關係，竟不能包含在任何一倫中，則更爲五倫說大體的缺陷。所以總結起來，五倫說的最大弊病有兩點：一爲倫目的不足，未能包括一切人倫，這是牠的缺；一爲倫目的不當，違背平等博愛諸原理，這是牠的偏。缺則不全，偏則不正，不全不正，所以牠本身就發生危險和搖動，沒有再存的價值。

第四章 五倫本務論的晦狹

我在前篇第一章裏，曾經說過，各倫應有各倫的標準情誼行爲，這樣標準情誼行爲，在倫理學上叫做「本務」。五倫的本務爲：「父子有『親』，君臣有『義』，夫婦有『別』，長幼有『序』，朋友有『信』」乃是自從孟子在數千年前創定以後，直到如今，未嘗改變的一種本務論。我對於父子間的「親」，君臣間的「義」，和朋友間的「信」三種，若不顧到倫目的當否，而祇顧到該某倫的本務，則尙表贊同。惟對於夫婦間的「別」和長幼間的「序」兩種，總覺其晦而不明，狹而不廣，未足以盡該兩倫本務的直義。孟子對於夫婦一倫，只說「有別」，後人解釋這「別」字的約有兩種：一爲每一對夫婦，應和另一對夫婦分別清楚，不可混亂；一爲夫婦們應各有各的分別職務，不可混同。這兩解無論就是，要皆不曾提及每一對夫婦間應該互盡怎樣的本務。倘照前解直截的說，似乎夫婦之間，只要男的不姘有夫之婦，女的不姘有婦之夫就好。再照後解直截的說，亦似乎夫婦之間，只要男的能夠治外，女的能夠治內就好。至若彼此感情惡劣，形合神離，那卻算不得什麼一回事。這種不解夫婦間應更有情愛一物的論調，可謂是全無理性的。又如長幼一倫，孟子也祇說到牠形式上的自然

循序，而不會提及牠精神上的入爲本務。長者先，幼者後，據齒論位，秩然有序，幾乎是誰都知道的；但有時外狀惟恭，內心不睦，雖仍不失爲有序，怎麼就可說是能盡本務呢？至若兄弟鬩牆，同室操戈，則尤爲荒謬絕倫，要皆未解長幼間應更有敬愛與和悅的精神，同爲不合理性的學說。有人說，當先賢創這本務論的時候，「別」字原含有專愛與和悅的深意，全在後人能體會的。我以爲這話未免神經過敏；因爲本務是人人要盡的，上智要盡，下愚也要盡，「別」字二字倘果有深意存着，則除上智外，下愚和中庸的人是都不能體會的，難道先賢專爲上智立說的嗎？況且就算這樣，我說一個「序」字，決不能說明長幼一倫的本務，一個「別」字，決不能說明夫婦一倫的本務，也不會過於苛責罷。

第五章 五倫說和其他人倫學說的比較

五倫說是中國許多人倫學說中的碩果，固無疑義；但也有不及其他學說的地方。現在我把其他幾個較有力的學說，一一加以研究，并把牠們分別和五倫說作個比較。

第一節 九族說

九族說成立在五倫說之前。尙書堯典載：「克明俊德，以親九族。」就是牠的起原。至於牠的定義，有廣狹的不同。白虎通以父族四，母族三，妻族二爲九族。小學紺珠則說：「九族者：外祖父，外祖母，從母子，妻父，妻母，姑之子，姊妹之子，女之子，己之同族也。」至宋陳祥道李格非始以本族的高祖到玄孫間爲九族，尙書注疏及近代學者，多宗其說。至於所以叫九族，乃以自己做本位，直系親則由己上推到四世的高祖，更由下推到四世的玄孫止；旁系親則由己橫推至三從兄弟爲止，蓋以族兄弟，再從兄弟，從兄弟，兄弟，同爲高祖的孫的緣故。我們仔細一想，覺得九族說有兩大缺點：一是單重血系內親，不能賅盡其他一切人倫；一是單重男統，違背男女平等原理。現在把牠和五倫說比較：從第二點看，兩說同犯偏見；從第一點看，五倫說比較完備得多，惟九族說於直系則父子外更及祖孫，於旁系則兄弟外更及宗族，似較五倫說更明切。

第二節 六行說

周禮載：「大司徒以鄉三物教萬民……二曰六行：孝，友，睦，婣，任，恤。」注解說：「善於父母爲孝，善於兄弟爲友，親於九族爲睦，親於外親爲婣，信於朋友爲任，振憂貧爲恤。」這樣看來，六行說包含親子，兄弟，宗族，婣亞，朋友，里黨諸倫，較前說已範圍擴大得多。而且宗族，婣亞，里黨三倫，爲五倫說所不及。不過五倫說有君臣夫婦兩倫，六行說卻不曾賅在裏面，這是牠的缺陷。

第三節 三綱說

三綱說起於漢儒。班固作白虎通，始立「君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱」的學說。君爲臣綱，父爲子綱，都衆目一綱，還有道理可說。至於夫爲妻綱，則僅一目一綱，成何體統？況且夫妻平等，誰不應統制誰，那裏有綱目可言呢？這自然是當時重男輕女的惡風習所寢成，也是助

長後人重男輕女的不良學說。三綱說雖然以五倫說做根據，但對於兄弟朋友兩倫，則不能加以綱目，這樣可見牠的不適於講人倫全部了。

第四節 六紀說

六紀說也是班固所倡言的。他以爲有綱則必有紀，所以稱「諸父，兄弟，族人，諸舅，師長，朋友」爲六紀，以補三綱說的偏缺。但白虎通載：「男稱兄弟，女稱姊妹，何？男女異性，故別其稱也……父之昆弟不俱謂之世叔，父之女昆弟俱謂之姑，何也？以爲諸父，曰：內親也，故別稱之也；姑當外適人，疎，故總言之也……稱夫之父母，謂之舅姑，何？尊如父而非父者，舅也，親如母而非母者，姑也；故稱夫之父母爲舅姑也。」是班固明知有姊妹姑等人倫，而竟略去。所以諸父，兄弟，族人三項，未足以盡血族上內親的名義；諸舅一項，未足以盡血族上外親的名義；師長，朋友兩項，未足以盡社交上倫類的名義。我們倘把三綱六紀合起來和五倫說比較，前說所包含的倫目自較後說爲廣；但若單把六紀作比較，那就各有長短。不過六紀說該有宗族

和嫺亞的一部，五倫說則並未明切提及。

第五節 三黨說

三黨是指父黨，母黨，妻黨說的。說苑載：「晏子曰：『臣以君之賜，臣父之黨無不乘車者，母之黨無不足於衣食者，妻之黨無凍餒者。』」三黨的範圍，似很廣大。及觀爾雅的「父之黨爲宗族，母與妻之黨爲兄弟，」則母黨和妻黨的範圍，固很狹小。所以父黨一目，雖足賅盡血族上內親的名義，母黨妻黨兩目，實仍未足盡血族上外親的名義。不過和五倫說相較，這兩點都已佔得優勝的地位。反轉來說，五倫說有君臣朋友兩目，三黨說對於社交上諸倫則一些都沒有說及。

第三編 十倫新議的理論和實際

五倫諸目，既未能賅盡人羣的倫類，又未能適合現代的社會，這種偏缺不全的學說，自然是應該改革了。照理想說，人類最好不分什麼倫，只要以志趣的異同，做分合的標準。凡有聲氣相投的，即可結成一種關係，如現在的朋友一樣，不拘年齡，也不拘性別，各以類聚，咸感其樂，並無固定的關係，名義和權務，而得自適，豈非很好！況且這種制度行後，勢必富與富伍，貧與貧伍，智與智伍，愚與愚伍；結果則照適者生存的定則，貧者愚者必漸淘汰，富者智者必更發展，因成一種完善的社會。然這種理想，失之空洞，而無實據。我們研究人倫，似應根據實際。照實際說，則細察人和人的結合，各有關係發生時的不同情形，和權務交換時的不同性質，決不如我們所理想的那般簡單。因此人羣實有分倫的自然跡象。不過現社會裏，人羣的倫

類很多，若把牠們一齊都寫了出來，未免太繁。因此我以為最好就各倫的關係做標準，把最親切的幾倫，襲用特定名詞外，其餘較疎泛的許多倫，都分合起來作成幾個統稱名詞。這樣，名目既不繁瑣，範圍又有伸縮，似乎還較適當。現在照我個人的意見，人羣一共可分十倫。所以要不多不少的恰恰分成十倫，則有兩種意思：一種自因人羣中確以我所提明的幾倫為最重要；另一種卻因「十」這個數目，小之則為一，大之則為百為千為萬，以至於無窮數，正如人倫的起於一而終而無窮數一樣。茲請分條申說如後，深望讀者諸君隨時加以指正。

第一章 十倫的定名和界說

我所想定的十倫，名稱是：夫婦，親子，長幼，宗族，姻戚，里黨，師生，朋友，主傭，及首從。至於各倫的界說，約略述明如下。

第一節 夫婦

在婚姻制度沒有打破以前，夫婦一倫自然仍佔很重要的地位。照嚴格講，他們應爲循着法律和道德而結合的男女。這裏所說的法律和道德，雖非必以正式婚儀爲標準，但應以一夫一妻制做根據。所以倘有一夫多妻或一妻多夫的情形發生，就不能認爲正式的夫婦一倫。我國因獨重男統的緣故，一妻多夫制雖未見存在，但一夫多妻制是很盛行的。從前的一般學者，明知該制度的不良，而不加以制止，卻只倡立嫡庶的學說，持之極嚴。他們以爲這樣才不至於亂倫，其實這種單爭名義的主張，於實際毫無裨益，反足以加深人民的階級觀念。社會上奪嫡爭樹，宮庭喋血的事情，就常有發生，這是多麼痛心啊！我們爲尊重夫婦一倫起見，對於目前的婚姻制度，自應力行改革的。

第二節 親子

親子爲父母子女的統名詞。孔子說：「夫孝始於事親……」這「親」字就是指父和母說的。所以後人稱父做父親，稱母做母親。至於「子」字呢？古人對於所生，無論男女，本通稱

「子」。例如論語載：「子謂南容，邦有道不廢，邦無道免於刑戮，以其兄之子妻之。」其兄之子，就是其兄之女。秦漢以後，人始專稱男嗣做子，另稱女嗣做女。後漢書載：「賈彪爲新息長人養子者，僉曰賈父所生，男曰賈子，女曰賈女。」這爲後人首把子女並稱的最著者。我因爲要把男子和女子並列到十倫中去，而又想得一個簡稱，所以採用古義的「子」字，形式上雖和五倫說中父子的子字相同，但意義可大大不同了。況且現在把「子」和「親」對待，並非像從前的和「父」對待，則就看了字面，也易懂得字義的。簡明點說，我所定的「親子」一目，「親」就是英文的 Parents 合 Father 和 Mother 說的；「子」就是英文的 Children 合 Son 和 Daughter 說的。

第三節 長幼

這一倫是專指兄弟姊妹說的。舊社會裏長幼的分別，約有四種標準：(1)年齡的大小；(2)行輩的前後；(3)學行的高下；(4)名位的尊卑。正如孟子所說：「天下有達尊三：爵一，齒一，德一。朝

庭莫如爵，鄉黨莫如齒，輔世長名莫如德。」爵就是名位，德就是學行，齒就是年齡和行輩。在這四種標準中，(3)(4)兩種，都嫌雜亂，只有(1)(2)兩種較爲自然；而(2)種的行輩，又因彼此未嘗統一，難於辨別。這樣看來，根據年齡大小，似乎是最好的了；但又不盡然的。因爲人類本非同時生的，年齡自有大小的不齊，倘然都用年齡做標準來分成長幼，則一切的人類，都可用長幼一倫來賅盡，還要什麼別的偷目呢？至於辨識年齡大小的不便，更是不必說了。所以長幼實不應定作一倫的。但我現在爲什麼仍用牠作兄弟姊妹的統名詞呢？這其中有個曲折：因爲照我的意思，兄弟姊妹間的關係，是出自天然，而且很密切的，理應獨立一倫；但欲得一個兩字的簡稱，以包含兄弟姊妹，實在很不容易。「手足」既易誤會，「同胞」又太廣泛；「兄弟」二字，雖本賅稱男女兩性，但現代則都專指男兄弟，自難採用。所以我想了一番，還是「長幼」二字最適用。一因兄弟姊妹同生在一個家庭裏，行輩固同，而年齡大小，又有天然的辨識；二因「長幼」在五倫說中，本多視爲「兄弟」的別名，在舊社會裏重男輕女的觀念很強，所以單分兄弟的長幼，到了現在，重男輕女的觀念，已一變而爲男女平等，那末並分

兄弟姊妹爲長幼，當很自然的了。

第四節 宗族

凡夫婦，親子，長幼三倫以外的血系內親，都屬宗族。禮記上載：「不敢以富貴加於父兄宗族。」注謂：「宗族，同族之人也。」於此可知宗族，卽是同族的人了。照我的意思，宗族可分成三組如下：——

甲 直行的

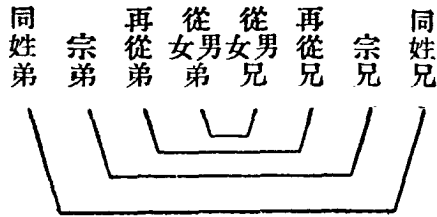
(1) ……祖——孫……

(附注)祖以上可援祖號加「高」「尊」「太」「始」推之，孫以下可襲孫名加「曾」「元」「雲」「仍」記之。

(2) 舅
姑(夫的父母)——媳(子的妻)

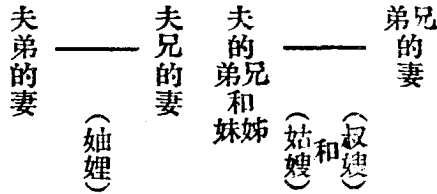
乙 平列式

(1)



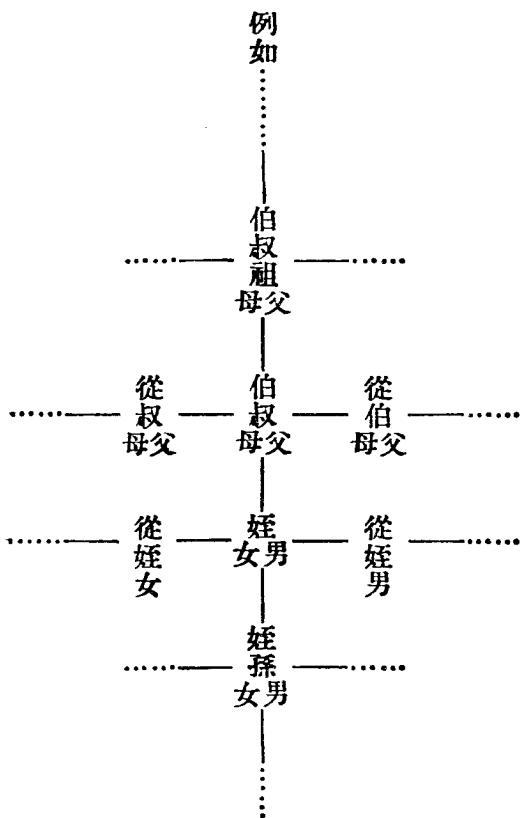
(3)

(2)



(附注) 第(1)表中的各種兄弟，都是男女並稱的。因為兄弟兩字本該男女兩性的統名詞，如山堂肆考載：「宋司馬光五六歲弄胡桃，女兄為脫其皮。」這「女兄」就是「姊」。又史記載：「李延年女弟善舞，上見心悅之。」這「女弟」就是「妹」。現在雖然不復通用，但為作表簡便起見，故祇於從兄弟上加男女字

丙
直系旁推的
樣外，其餘一概未加。



(附注)直系照甲式上下推之,旁推照乙式左右推之,可以盡甲乙兩例外的
一切宗族。

第五節 姻戚

凡非同姓而因緣相及的外親,統叫姻戚。普通照關係的不同而分,約駭下面的幾種:—

甲 直行的

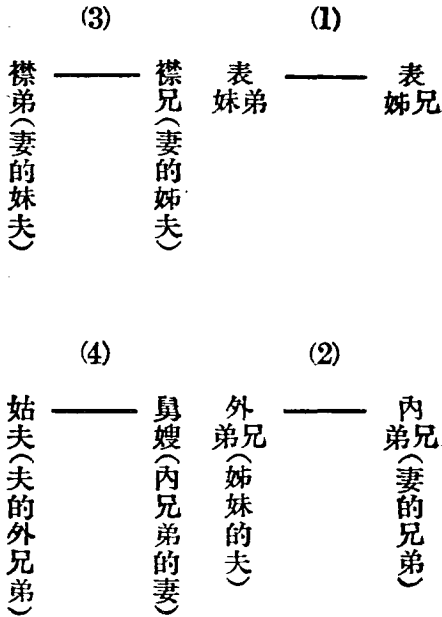
- (1) 姑父(父的姊妹及其夫) — 內姪(男妻的或女自己的或兄弟所生的子女)
- (2) 姨父(母的姊妹及其夫) — 甥男(妻的或女自己的或姊妹所生的子女)
- (3) 舅父(母的兄弟及其妻) — 甥女(夫的或男自己的或姊妹所生的子女)
- (4) 岳母(妻的父母) — 壻(女的夫)

乙 平列的

丙 直系旁推的

例如：表伯叔……
母——父
……表姪男女……

(附注) 直系旁推的倫目很多，不能一一都把他們舉列出來，只要就甲乙兩



例中各目縱橫推之即得。

第六節 里黨

里黨是同居住在某一區域內衆人中間的一種關係。通俗點說，就是鄉鄰。我們無論那一個人，必有居住的地方，因此也就必有鄉鄰；而且鄉鄰有互相往來，并共理公益事宜的義務，所以關係頗爲重大，自應爲牠特立一倫，使同里近鄰的人，各能守望相助，並同心協力地發展公共事業，以改善地方環境，而不至終於「各人自掃門前雪，不管他人瓦上霜。」按這種關係，在鄉村較在城市更密切顯著，我國以農立國，里黨在農業社會裏，自佔有重要的地位。

第七節 師生

社會文明程度的進化，全在人民間學術技能的傳授。因此學校中的教員和學生間，以及其他各項事業的傳授者和學受者間，實有很重要的關係。現在把「師生」特立一倫，不但

是因爲他們間本有一種關係，而且也可借此表明他們應具的情感，和應盡的職責。

第八節 朋友

朋友的範圍，可大可小，全視一社會裏社交的情形而定。照普通說，當有下面幾種性質的分別：

甲 有地域上關係的

- (1) 同一出生地，并同一旅居地，而互通聲氣的。（如同鄉之類）
- (2) 同一游行地，而互通聲氣的。（如游侶之類）

乙 有業務上關係的

- (1) 同作學術上切磋的。（如同學，會員之類）
- (2) 同執一種職務的。（如農伴，工友，商夥之類）
- (3) 由業務而相識的。（如業主和顧客之類）

丙 有意志上關係的

- (1) 同信一種宗教的。(如耶教友，回教友之類)
- (2) 同具一種政見的。(如政黨黨員之類)
- (3) 同具某種性情或嗜好的。(如賢侶，酒徒，運動員之類)

丁 有特種關係的

- (1) 增進交誼的。(如賓主之類)
- (2) 實行互助的。(如施惠者和受惠者之類)

上述諸種關係中，以最末一項，較欠明切。惟賓主本為範圍很廣，時間很暫的特種關係；而施惠者和受惠者中間的關係，久暫既不一定，範圍也很廣雜，總之，賓主一倫，所以不列入其他諸倫，而獨列入朋友一倫中，則因朋友間酬酢較多，而又意見相投，偏重友誼的。至施惠者和受惠者一種，不入其他諸倫，而獨列入朋友一倫中，則以此處所說的施惠者和受惠者，係指素無其他關係的施受兩方說的。

第九節 主傭

主是雇主，即英文的 *Employer*；傭是雇傭，即英文的 *Employee*。直截點說，則凡以金錢易勞力，而役人的都叫主，以勞力易金錢，而役於人的都叫傭。近世實業發達，主傭的範圍，日廣一日，主傭間關係，也日切一日。舉凡農工商業，以及教育政治家庭等等，無不以主傭間情感的優劣，而異其盛衰。所以主傭一項，實和社會文化的發展，大有關係，自應特立一倫，以表明該倫的重要，使雇主受雇兩方，均能勉盡其應盡的義務，而共謀事業的發展。茲就社會裏最普遍而且最重要的幾種主傭關係，分別列表如後：

甲 實業界

- (1) 廠主——職員，工人及僕役。
- (2) 店主——職員及僕役。
- (3) 地主——佃農。

乙 教育界

(1) 校主或校董——教職員及僕役。

(2) 塾主或生徒——塾師。

丙 政治界

(1) 國民——官員。

丁 其他各界

(1) 公團的：團主——傭人。

(2) 私人的：雇主——傭人。

(3) 家庭的：家主——傭僕。

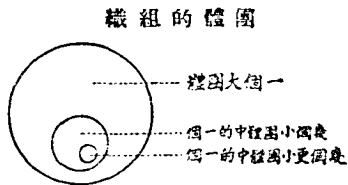
第十節 首從

「首」就是英文的 *Principal* 或 *Leader*，為一種領導羣衆的人；「從」就是英文的

Member or Follower, 爲一種服從他人領導的人。詳細點說, 就是在每一團體中, 爲求作事便利起見, 公認一較勝的人, 做該團體中公共利益和全體秩序上一切活動的重心, 他有居中獨立的性質, 和統一羣動的勢力, 其餘在他範圍內的羣衆, 都須聽從他的發動。這裏的重心人物就是「首」, 隨從羣衆就是「從」。不過團體有大小的不同, 一個大團體中可包含幾個小團體, 一個小團體中又可包含幾個更小的團體, 因此「首」的上面, 或更有首, 「從」的下面, 或更有從。惟在最上級的爲絕對的「首」, 在最下級的爲絕對的「從」, 其餘在中級的, 就都對上爲「從」, 對下爲「首」。現在試把團體和首從的關係作成兩圖如下:

看了上面的幾個圖, 我們應有一種更深切的認識, 就是: 照團體的組織看, 大團體包含小團體, 同時也把更小的團體包含在

第一圖 甲



乙 首從的系統 (System of Leader and Follower)

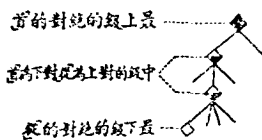
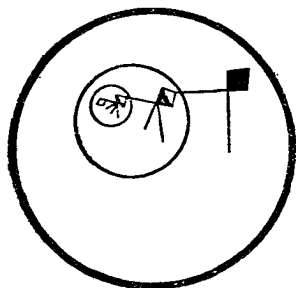


圖 二 第

圖合的從首和體團



推想便了。

甲 屬自然範圍的

(1) 國家裏的：元首——人民。

(2) 宗族裏的：族長——族衆。

乙 具團結精神的

(1) 社團裏的：社長——社員。

內；因此照首從的系統看，下推則凡上級的「首」一方面直接領導下級的從，一方面也間接領導更下級的從；上推則凡下級的從，一方面直接聽從上級的首，一方面也間接聽從更上級的首。就社會裏的首從關係看，當以下列幾種最普遍而且重要；但爲簡便起見，都只寫出最上級的首，和最下級的從，至於中級的亦從亦首，請讀者

丙 有業務關係的

- | | | |
|-----|-------|---------|
| (1) | 家庭裏的： | 家長——僕從。 |
| (2) | 學校裏的： | 校長——學生。 |
| (3) | 軍隊裏的： | 軍長——兵士。 |
| (4) | 商店裏的： | 總理——夥計。 |
| (5) | 工廠裏的： | 廠長——工人。 |
| (6) | 農場裏的： | 場長——農人。 |

十倫的界說都述完了。我想讀者諸君，對於夫婦，親子，長幼，宗族，姻戚，師生，朋友，里黨等八倫，沒有一個不認別清楚的。惟對於最後的主傭和首從兩倫，或者還有少數人以為牠們似

相同的。但其實不同。我們試把這兩倫比較一下，就覺得：有的主即是首，傭即是從，——例如家庭裏的家長和傭僕；有的首非即主，從非即傭，——例如教會裏的主教和教徒；有的竟主反是從，傭反是首，——例如人民和官員。我們對於這三種變化，——都應認識清楚，因為有時兩人發生兩倫的關係，就應分別兼盡兩倫的本務，這樣才不至起什麼衝突，而能保全倫理咧。

第二章 分設十倫的根據和標準

我把人類分作十倫，并把十倫的名稱定作夫婦，親子，長幼，宗族，姻戚，里黨，師生，朋友，主傭和首從等，到底有什麼根據和標準呢？我所用作根據的，是世界各國的現狀和趨勢，而尤注重本國一方面。我所用作標準的，則為人倫本身的形式和實際，而特注重實際一方面。

第一節 世界各國的現狀和趨勢

目前人類社會的情形，已極複雜，將來恐更變化無窮。茲擇比較緊要的幾種制度，就世界各國和本國分別述明如後。

(一) 婚姻 目下世界各國，除一二文化較弱的地方，如印度西藏等，尚行一妻多夫制外，大抵採行一夫一妻制。雖自由戀愛，廢除婚姻的呼聲，到處可以聽得；但除蘇俄稍有嘗試外，其他各國，一時尚無仿效的可能。至於我國則方由一夫多妻制改行一夫一妻制，程度落後，進步遲緩，更談不到廢除婚姻。不過近年來國人對於婚姻一項，頗多改進。例如，婚姻的締結，其要素從前都偏重物質方面和形式方面，現在卻能轉重精神方面和實際方面了；其雙方當事人，從前都是被動的，盲從的，現在卻能自動自決了。雖這種改進尚只實現於一般城市，然不久必能普及全國的。

(二) 家庭 歐美各國的家庭制度，多為小家庭制。我國近亦漸由大家庭制改行小家庭制；雖實際上進步甚緩，然國中思想較新的人，都已了解大家庭制的弊害，及小家庭制的便利。故此後小家庭制將佔優勢，殊無疑義。惟一時老年人的思想，不易改變，且以未有養老院

等設備，他們的生活，也成問題。在這問題未解決以前，不能不暫有變通辦法。若說將來婚姻制度破壞，家庭制度亦必隨之推倒，則目下尚不易斷定。

(三)政治 環觀世界各國的政體，雖尙君主與民主並存，然民主國家多於君主國家，則極明顯；且卽君主國家，亦多立憲，君主等於虛設，將來必連此虛設的君主，亦被取消。近來無政府主義頗爲活動，然過於理想，一時人民程度尙趕不及，難於實行。我國自辛亥革命以後，政體已由君主專制改爲民主立憲。雖二十年來軍閥把持政權，擾亂不已，民主一制，有名無實；然人民心理早經改變，民主政治必能日臻發達。

(四)經濟 自十八世紀工業革命以後，歐美諸國莫不視工商業爲經濟中心，故城市及城市中的大規模工廠商店，遂隨着資本主義而發達。亞洲的日本亦惟歐美之馬首是瞻，而緊步其後塵。獨在歐亞的蘇俄，盛倡勞農，不但要打倒資本主義，卻要更進一步實行其財產公有的理想。此後資本主義誠有崩潰的趨勢，惟財產公有制度，則弊害尙多，一特殊不易普遍於世界。我國以農立國，故農業獨盛，近則工商業亦漸發展，因而城市中人口增加，工廠

商店林立。然就全國而言，農業究佔重要部份，即到將來，至少農業亦足與工商業並峙，預料村居決不至於消滅；何況美國近以交通及電力的發達，頗有將工業中心移至鄉村的傾向呢。

(五)社會 現代社會情形日漸發達，僅就交際一項而論，言性別，則有同性間的交際，及異性間的交際；言國籍，則有同國人間的交際，及各國人間的交際；言事務，則更有私人的交際，及公團的交際。這種情形，世界各國如此，我國也如此。雖然我國的複雜交際，僅在城市中稍盛，然將來交通改進以次及於鄉村，當為必然的趨勢。

(六)教育 學校教育在歐美已有長久的歷史，在我國則尚為三十餘年的事。近來世界教育制度日新月異，而蘇俄對於兒童教育一項，尤極努力。此外更有兒童公育一種思想，理論甚為高超，惟設施不易完善。我國近幾年來，學校教育日漸發達，私塾教育多被取締，惟藝徒教育仍然存在。至於兒童則城市頗有幼稚園的設立，然年齡過稚的亦祇得和鄉村兒童一樣的須靠家長負責管理。

我們看了上面，覺得各種制度的演進，都可分作三個時期。世界各國多已由第一期轉入第二期，而預備轉入第三期，我國則尙正從第一期轉入第二期。茲試列表如左，以明概況。

	世界概況	本國概況	婚姻	家庭	政治	經濟
第一期	陳廢的過去	落後的現在	一夫多妻制	★ 大家庭制	君主專制	私人小資本 農業
第二期	實際的現在	改進的現在	一夫一妻制	小家庭制	君主立憲 民主	農工商業 城市漸盛
第三期	理想的將來	理想的將來	自由戀愛	無家庭	民主立憲 無政府	財產公有 農工商業 城市鄉村並盛

(附注) ★我國君主專制政體則已廢去。

我們先就現在世界各國及中國的實際情形，下個結論：則婚姻家庭兩項，方趨一致於一夫一妻的小家庭制。既有婚姻，則「夫婦」一倫自極明顯。且以村居尚甚普遍，凡因夫婦兩方關係人而派定的「姻戚」和「宗族」亦易辨識。既有家庭，且係兒童私育，則一對夫婦生下孩子，須自加撫養，而幾個孩子又當共處一家，「親子」「長幼」兩倫，儼然存在。此外政治經濟社會三項，似有兩大共同趨勢：(1)事務日繁，每一工作，非有多人助理不可；(2)技術日精，每一工作，非有專家指導不可。且以政治上仍由政府代表人民，經濟上尚為資本利用

社會	絕對的階級	相對的階級	一律平等
教育	限制交際 私塾教育 兒童私育	公開交際 死的學校教育 兒童私育	自由交際 活的學校教育 兒童公育

勞工社會上多有知役使無知，而「主傭」「首從」兩倫，遂佔極重要的地位。此外農業既足圖存，村居又不見消，則「里黨」一倫，亦自關重要。而社交公開之後，「朋友」一倫，將更廣泛無限。最後論及教育，則學校教育，方興未已，藝徒教育，未容即廢，因而「師生」一倫亦殊關重要。這樣看來，我所定的十倫，實為世界各國所普有的情形，而於我國為尤著。

第二節 人倫本身的形式和實際

上節所述，均祇就實際的現在發言。萬一理想的將來一旦到臨，則人類分倫上又將起若何變化呢？照我看來，不過形式較不明顯，或名義較見減少，至於實際則仍無甚差異的。茲試就十倫分別言之：

(一) 夫婦 夫婦為兩性的結合，其所以異於異性朋友者，因有性交耳，是則兩性相遇而無性交，則為朋友，兩性相遇而有性交，則為夫婦。故娼妓，即公妻制度的變相，置妾即公夫制度的變相，而一切相姦，均可目為私結的臨時夫婦。將來若果婚姻廢除，而行自由戀愛，則凡

男女之性交者，雖不復有夫婦之名，卻仍有夫婦之實；蓋吾人固認性交爲夫婦間當然事務之一，亦夫婦間相互關係的一種表示。

(二) 親子 就生物學講，生人者爲親，被人生者爲子。將來若果婚姻家庭均廢，誠不易辨認誰爲誰親，誰爲誰子；然性交的結果，終有一方係生人者，另一方係被人生者，則雖因不易辨認，無復親子的名義，然親子的實際，終不能說是沒有。

(三) 長幼 兄弟姊妹的關係，其發生情形約有三種：最親的爲同父母所生，其次爲同父異母，或異父同母。將來若果婚姻廢去，自由戀愛的結果，固未易再有同一父母的兄弟姊妹，但同父異母或異父同母的兄弟姊妹，總仍有的。雖因家庭制度破壞，兒童公育之後，不易辨認誰爲誰的兄弟姊妹，因而不復有兄弟姊妹的名義，然實際上則兄弟姊妹的關係暗地裏仍舊有的。

(四) 宗族 宗族本爲一姓之親，將來如廢婚姻，則姓氏亦必隨之取消。不過就實際說，凡與生我者或我生者有血的（即生育的）關係的人，都可視爲我的宗族。雖自由戀愛之後，

不易辨認誰和誰有血的關係，然亦形亡而實仍存的。

(五)姻戚 姻戚的發生，原由於男女的婚姻結合，將來婚姻即或廢去，男女結合卻仍有的，既如上述。那末，若就實際而言，則凡與我所性交者有血的關係的人，都可視為我的姻戚，至其形亡實存的情形，則正如宗族一倫一樣。

(六)里黨 里黨這個名詞，原指同居住一地方的人說的。我們知道人為羣居的動物，則將來社會情形無論變到怎樣地方，鄉村中或城市中人民的聚居終不可免，因此里黨一倫自當形實俱存的。

(七)師生 教人者為師，被人教者為生。將來教育制度誠多變更，然學術技能的傳授，終於是一方施教，一方受學，名義上容有不同，實際上則師生的關係仍甚明顯。

(八)朋友 朋友一倫原最廣泛，在現社會裏已佔相當地位，在將來自更重要；因為人類社會若果大起變化，使實際上的夫婦，親子，長幼等等，在形式上無從辨認，在名義上無從稱別的時候，一切人和人中間的關係和事務，自然祇好用這最廣泛的一目「朋友」來稱了。

(九)主傭 主傭的關係原發生於業務，用人者為主，爲人用者爲傭。在現代經濟制度底下，他們的結合，固有金錢（即薪工）做背景，將來若即財產變成公有，雖不復有私人薪工的支付，然用人和被人用的事件，仍不能免。

(十)首從 首從的分別，原在謀行政上及工作上的便利起見。將來農工商政學軍各界的事業日繁一日，因而分工合作的情形，也必愈加發達。如果萬事都能化私爲公，則欲維持社會秩序，尤非大眾有服從指導的精神不可。因此首從一倫，在任何社會組織下，終不至於推翻。

看了上面，我們覺得將來社會若仍日愈發達，則無論牠的婚姻，家庭，政治，經濟，社會，教育等制度怎樣變化，夫婦，親子，長幼，宗族，姻戚等五倫，雖未免形式上名義上將不復有這種分別，但實際上則仍可有這種分別的。而里黨，朋友，師生，主傭，首從等五倫，更無論形式上或名義上和實際上，均仍可有該五倫的辨認和稱別。因得總斷着說：我所定的十倫不會劇烈變更，不過因血系關係而分的五倫，或不免形亡實存，至因社交關係而分的五倫，則終可形實。

俱存的。茲試列表以明之：

理想中的將來十倫存廢情形表

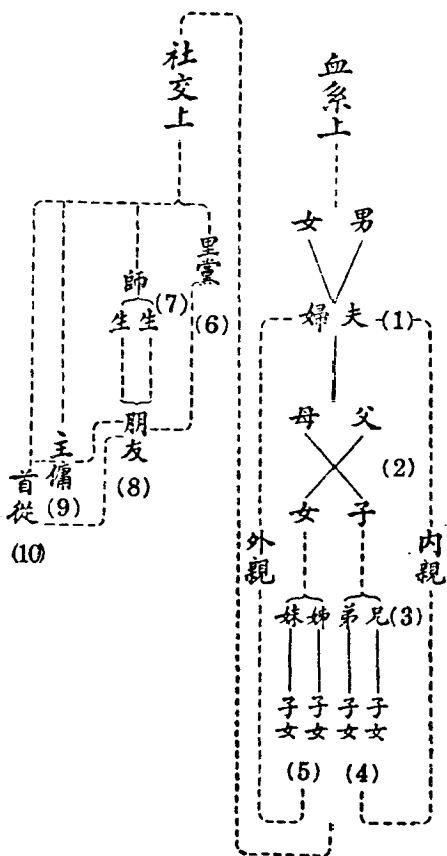
十倫	發生的原因	各倫的特質	將來的存廢	原因及詳情
夫婦	血緣關係	行性交者男即為夫，女即為婦。	名廢實存	因婚姻廢而關係不復顯，見情事遂亦隨之改變。
親子	同前	生人者為親人，生者為子。	同前	同前
長幼	同前	較少男女之由同一對較大男女或同一較大之男或同一較大之女所生者（即同父母或同父異母或異父同母所生）皆為兄弟姊妹。	同前	同前
宗族	同前	與所由生及所被生之人有血緣關係者皆為宗族。	同前	同前
姻戚	同前	與所性交之人有血緣關係者皆為姻戚。	同前	同前
里黨	社會關係	同居住一地域者皆為里黨。	名實俱存	因社會情形愈發達而關係仍能顯見，情事亦無甚改變。
師生	同前	教人者為師人，教者為生。	同前	同前

第三章 十倫的滋生程序

首從	主備	朋友
同前	同前	同前
工作上指導人者為首受人指導者為從	業務上雇用人者為主被雇用人者為備	互相認識而無其他各倫之關係者皆為朋友
同前	同前	同前
同	同	同
前	前	前

十倫諸目的次序為：(1) 夫婦，(2) 親子，(3) 長幼，(4) 宗族，(5) 姻戚，(6) 里黨，(7) 師生，(8) 朋友，(9) 主備，(10) 首從。這是根據人類滋生的自然程序而定的。我們知道人類的出發點在男女的結合，男女結合，即生「夫婦」關係；夫婦同育子女，則生「親子」關係；子女衆多，兄弟姊妹成行，即生「長幼」關係；兄弟娶婦，更各生子，男系日繁，遂生內親的「宗族」關係；姊妹嫁夫，更各生子，女系日繁，遂生外親的「姻戚」關係。這樣人類滋殖不已，就由血系一方面，漸漸轉到社交一方面。社交是隨着社會文明進程而異其廣狹遠近的，其最簡式，當然就是同住一個地方的人，彼此互相往來，互相扶助，因而發生「里黨」關係；再進而為智識的授受，一人講

述，衆人聽學，而生「師生」關係；衆人既聚，互通聲氣，遂生「朋友」關係；厥後人事繁賾，每種事業，有非一人所能辦理，乃雇他人代為辦理，而生「主傭」關係。更以受雇的人很多，智識既參差不齊，志趣尤高下不同，所以必須有人主持，羣衆方可分工合作，這樣遂生「首從」關係。現在我把牠們列作一個圖表，看了當更容易明白一點。

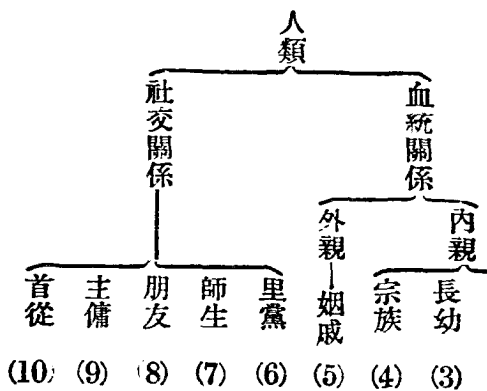


第四章 十倫的分合情形

我們看了十倫的滋生程序以後，覺得十倫諸目可照彼此關係的異同親疏，而分合成兩大類：第一類爲有血統關係的，即「夫婦」、「親子」、「長幼」、「宗族」、「姻戚」等五倫。第二類爲有社交關係的，即「里黨」、「師生」、「朋友」、「主傭」、「首從」等五倫。而第一大類當中，又可分成兩小類：一爲內親，凡族內有血統關係的人都屬之；二爲外親，凡族外有血統關係的人都屬之。所以上述隸屬第一大類的五倫中，除「姻戚」一倫爲外親外，其餘「夫婦」、「親子」、「長幼」和「宗族」等四倫，都爲內親。茲試作一圖表示之，當更明瞭。

十倫的分合情形圖

	夫婦
親子	(1)
(2)	

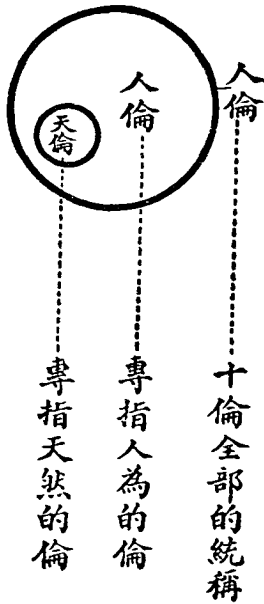


第五章 十倫的性質上區別

十倫是十種人和人的關係。這人和人的關係，其發生並不是一樣的；有的是當一個人生到世上，就和別人發生關係的；有的是在一個人出生後經過某時期，方和別人發生關係的。

這一生到世上就發生的關係，叫做天然的倫，簡稱「天倫」。如穀梁傳說：「兄弟，天倫也。」至於出生後經過某時期方才發生的關係，則叫做人為的倫，簡稱「人倫」。但這裏所說的「人倫」和十倫全部的統稱「人倫」，意義是不同的，而且範圍也較小。現在可用一圖來把牠們表明——

圖 三 第



第一節 天然的倫

十倫中「親子」和「長幼」兩倫是屬於天倫的。因為當一對夫婦產生了一個小孩，那

被產生者（小孩）就成爲這產生者（夫婦）的子，而這產生者（夫婦）就成爲那被產生者（小孩）的親，他們的關係是直接注定的。至於長幼呢，凡由同一父母（或同父不同母，或同母不同父）產生的子女，那子女間就相互成爲兄弟姊妹，但他們的關係是間接推定的。以上兩種，無論爲直接注定或爲間接推定，按其一生到世上就彼此發生關係起來則是一樣的，所以這兩種倫都應叫做天然的倫，或簡稱天倫。

第二節 人爲的倫

十倫中「夫婦」、「師生」、「朋友」、「里黨」、「主傭」和「首從」等六倫都是屬於人倫的。因爲以上各倫的雙方，本來都沒有什麼關係的，及到行兩性的結合時方成「夫婦」，行學術的授受時方成「師生」，作各種的交際時方成「朋友」和「里黨」，有事務的聯絡時方成「主傭」和「首從」，所謂結合、授受、交際、和聯絡等等，都是由雙方人們的意旨發出一種動作，并由此動作而造成一種關係，所以這幾種倫都應該叫做人爲的倫，或簡稱

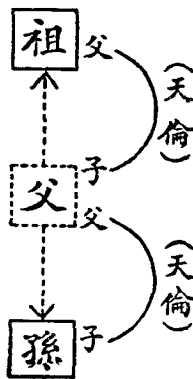
人倫。

第三節 混合的倫

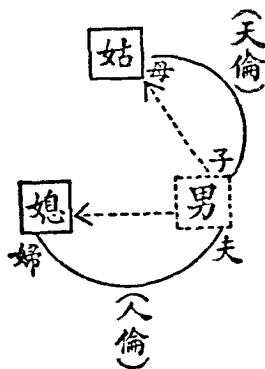
十倫中除上述八倫外，尚有「宗族」和「姻戚」兩倫，則係天然的倫和人爲的倫相混合的。爲什麼會相混合的呢？因爲宗族中如祖孫，叔姪等，姻戚中如舅甥，姑姪等，皆係後生者一生下來就和先生者發生關係，所以是天然的倫；又宗族中如姑媳，叔嫂，妯娌等，姻戚中如岳婿，連襟等，皆係雙方原來沒有什麼關係，及到一方和另一方的關係人結合後，方才發生關係，所以是人爲的倫。按上面兩種倫的關係，都是由間接推定的。不過前一種乃由兩種天然的倫而推定；例如祖孫的關係，係因居間的父所推定，這居間的父，對上的祖爲父子關係，對下的孫亦爲父子關係，俱屬天然的倫。（例圖甲）凡此間接由兩種天然的倫而推定的倫，都可叫做純粹的間接天倫。至於後一種呢？乃由一種天然的倫和一種人爲的倫而推定；例如姑媳的關係，係因居間的男所推定，這居間的男，對上的姑爲母子關係，對左的媳爲夫

婦關係，推為天倫，而夫婦則係人倫。（例圖乙）凡此由一種天倫和一種人倫而推定的倫，都當叫做不純粹的間接人倫。因為「宗族」和「姻戚」兩倫中，各含有純粹的天倫和不純粹的人倫，所以叫他們做天倫和人倫相混合的倫，簡稱混合的倫。

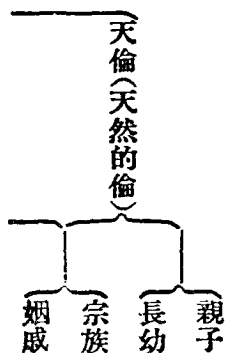
第 四 圖
(甲 圖 例)

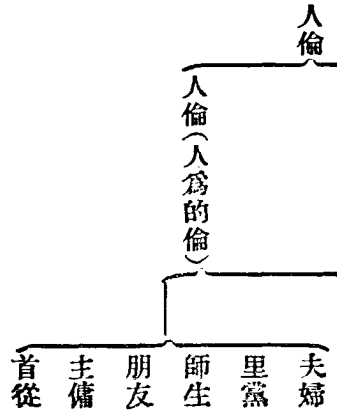


第 五 圖
(乙 圖 例)



最後，試把上面三節連合起來作一圖解，則如下表：





第六章 十倫的本務論

在討論十倫的本務之前，我們應該先明瞭，本務只有相當的標準，並無固定的方式。普通須視一時代和一地方的情形而變；不過無論如何變法，總須隨着一些永遠不易的基本原則。這種永遠不易的基本原則，乃是一般倫所通同適宜的標準本務；至於須視地方時代的變化而異的，則為各倫所個別適宜的權變本務。

第一節 一般的標準本務

所謂一般的標準本務，乃是十倫所通同應有，而且隨時隨地可以應用，永不至於不適宜的一種關於本務的原則。就我個人的意見，每一倫的雙方，各應以「相愛」存心，以「互助」行事，遵守「自由」「平等」兩原則，以達到「益生利實」的目標為完善。茲將各點分別說明於後：

(一)以「相愛」存心 無論那一倫的雙方，必須各以互相愛護為宗旨，則彼此感情自可日厚。在常態的時候，固能互相愛護，即在變態的時候，也能想出種種方法，以實現其互相愛護的理想和精神。

(二)以「互助」行事 至於做事的時候，則每倫的雙方都應互相幫助，凡於體力上，知能上，德性上，經濟上，以及其他一切有可以幫助的地方，總當酌量情形，力予幫助。

(三)遵守「自由」「平等」兩原則 我們要相愛互助，固為不刊之論，然必須先了解

並時時記着「自由」「平等」兩原則，而後相愛更能真切，互助更覺實效。

(A)自由 「自由」是指每一倫的雙方，應各尊重本方和對方的意志說的。詳細些說，就是每一倫的任何一方，無論作何與本倫有關的事情，原應尊重自己的意志，更應尊重對方的意志，而不可任意加以侵害。一方面自己不應為對方的勢力所屈服，一方面也不應以自己的勢力屈服對方。必這樣而後相愛的心能出於真誠，而見其懇切，互助的事能出於心願，而見其實效。我們要知道意志的順違，是一切利害榮辱之所繫，尊重一人意志的自由，就無異保護一人的利益和榮譽；反之，侵害一人意志的自由，就無異剝奪一人的利益和榮譽。所以我們應該主張每一倫的雙方，應盡力尊重雙方的意志。至於這裏所說的意志，自然是指合理而適當的意志說的。

(B)平等 「平等」是指每一倫的雙方，應各盡相當的義務，並各享相當的權利說的。詳細些說：就是每一倫的任何一方，無論作何與本倫有關的事情，總應權利與義務相並，不應以性別，年齡，職位等等的不同，而任一方獨盡義務，一方獨享權利。雖性別，年齡，或

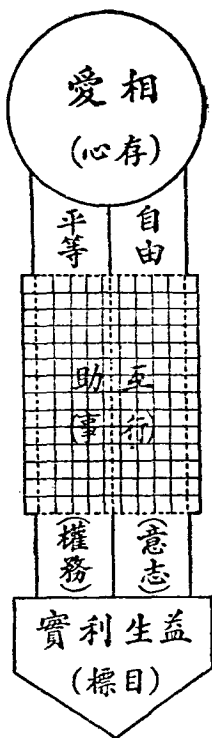
職位不同的雙方，應有不同的權利和義務，然亦必有他們間的相當權利和義務。必相當的權利義務相等，而後得謂之平，而後任何一方，不致以對方的優遜於我，而有所畏忌，或有所藐視；這樣，則雙方相愛的心，自能不出於偏頗牽強，而出於公正自然；互助的事，亦自能不失其平衡，而得同受其益。

(四)以達到「益生利實」的目標。「益生」就是使活着的人能獲益，「利實」就是使實際方面能有利；合起來乃係使活着的人得實際上利益。必活人獲益，而後可說於實際有利，亦必於實際有利，而後可使活人獲益，所以「益生」和「利實」兩者，是一而二，二而一的。爲要益生，所以我們做事，只須對生者着想，去審別利害苦樂，以定取捨，而不必顧慮着死者。因利害苦樂祇有生者能身受而心感，至於死者，則身心俱失知覺，還有什麼利害苦樂可說，所以是不必顧慮的。倘能生死兼顧，自是更佳，但不妨害生者爲限。同樣，爲要利實，所以我們做事，只須對實際着想，去審別利害苦樂，以定取捨，而不必顧慮於虛名形式。因棄虛名形式而顧實利，則我人得實享幸福，而社會以盛；若鶩虛名形式而蒙實害，則我人將受痛

苦，而社會以衰。倘能虛實兼顧，自是更佳，但以不妨害實際為限。至於這裏所說的利益，自係精神物質並重，而且對一倫的雙方及其關係人全般說的。

任何一倫的雙方，如果都能本着「相愛」的心理，實行「互助」的方法，並隨時隨地遵守「自由」「平等」的規條，以致「活着的雙方都能獲得實際上利益」，則自理想極了。這種一般的標準本務，無論人類分作幾倫，都可適用，現在試把牠作個圖表如下：

第 六 圖



第二節 個別的權宜本務

人類的分倫尚須隨時間及空間的變化而更改，何況是隨着分倫而定的各倫本務，會不

隨時間及空間的變化而更改呢？所以除了上節所述一般的標準本務，可無甚變_更外，各倫的個別權宜本務，是要隨時隨地改進就適的。本節所述，就是根據國內的現狀和趨勢而定，帶有逐漸改善的指示，和計在現代及較近將來，均可適用，過此則又當視社會組織及各種制度的變遷而改定。照我的意見，十倫中以夫婦，親子，師生，朋友，主傭，首從等六倫的個別本務，為較重要，因為夫婦一倫有關於個人生活，兩性生活及家庭生活均很大；親子一倫有關於於家庭教育很大，師生朋友兩倫有關於社會教育及社會文化很大，主傭首從兩倫有關於公私事務很大，且皆與社會的進化有重大關係。至於長幼，宗族，姻戚，里黨等四倫，均祇於情誼上有關係罷！倘能明瞭一般的基本本務就好了。不過我既敘述各倫的權宜本務，也就不妨把十倫的本務分別說明一下。

一 夫婦間的本務

夫婦為人倫的起始，其生活或苦或樂，實對全人類的生活，發生極大影響。我們希望宇宙

間常佈着美滿快樂的空氣，所以就希望做夫婦的都能爲着保持他們間的美滿快樂，而互盡他們間的本務。這個本務，就是篤愛——就是純一不雜的相親相愛。但篤愛出於內心，爲一種自然發動的情感，決非外力所得勉強的。所以男女在未婚前，必須對夫婦一倫有至低限度的認識，認識牠是一種人造的倫，而應盡力把牠造得好些。在議婚的時候，固須謹慎選擇，鄭重決定；在訂婚了以後，萬一覺有不合，仍當酌量解除，至少兩情相洽，同願結合，而後雙方克盡本務。否則締造既很糊塗，結果就難完善，雖然已成夫婦的男女，有勉盡相當本務的需要，但終牽強而不自然的。所以談到夫婦的本務，就應先求婚姻制度的澈底改革。至於篤愛這兩個字，牠所包含的意思很多，分析起來，可有下面幾點：

(一) 純潔，專一，而且永久的情愛。凡由情感而戀愛，并由戀愛而結合的男女，可說是最理想的夫婦了。不過他們不可只於結合時有這情愛，總須於結合後永遠有這情愛。若要情愛永久，則必先要純而不雜，專而不濫。換句話說，就是當愛的起始時，全以兩心相印爲導火線，而沒有絲毫財色等劣質參雜其間；又當愛的進程中，做夫的只認其婦爲愛的對象，同時

做婦的也只認其夫爲愛的對象，毫不爲別的男友或女友所引動，而改變其初衷。雖情愛爲一種極神秘的內心作用，照理想說，應任其自然發動，而不應加以遏制；但在婚姻制度受着道德和法律兩重保護而存在時，若竟實行漫無限制的自由戀愛，則不但於倫理上心有未安，抑且於人事上非常危害的。

(二)互讓，相讓，而且合作的精神。男女平權既爲不可動搖的學說；由平權男女而結合的夫婦，自不容有什麼尊卑貴賤於其間。所以做夫婦的總應平等對待，尊重彼此的人格，保護彼此的權利，萬不可存着誰應控制誰，或誰應服從誰的念頭。而當討論每一種事件時，各須消除私念，尊重對方的意見，討論結果，只要有一方比別一方來得理由強些，那理由弱些的一方，就應誠意服從，不應硬爭意氣。萬一雙方有所誤會，致起衝突，每一方各宜存着從厚諒解對方和酌量犧牲私利的精神，互相退讓，以全情感。不但這樣，夫婦爲家庭的主要份子，做起事來，最宜同心協力。男子治外，女子治內，雖然是老生常談，且不免帶些陳腐氣味，但平心而論，這話也未可厚非。因爲男子性剛力強，宜於外務，女子性柔力弱，宜於內政，實爲自然

生理所配定。且以生育子女的關係，女子負着撫育子女的責任，比較男子大，男子負着家庭經濟的責任，比較女子大，那更不必說了。治外治內，原爲一種事務上的分工，職異級同，連合起來就是合作。不過合作的意思，較分工更深一層，就是各人於盡力自己分內的工作外，還須顧慮着那同伴的工作，而隨時予以輔助。明白點說，就是，做夫的雖應治外，但也應幫着治內；反之，做妻的雖應治內，但也應幫着治外，總以同把一家的事情辦理完善爲度，並不像那舊社會裏「男子應該亂跑外碼頭，女子應該死守自家門」的陳腐觀念，把治內治外，分得死清楚。

(三)坦白，雍容，而且愉快的心境。夫婦間最宜互相信任，無所猜忌。萬一稍有隔膜，即應彼此說明，不可懷疑。起疑的一方，須先體諒對方，倘覺得無可體諒時，就應和顏悅色并誠懇地向對方提出詢問；而被疑的一方，遇着詢問時，也就當和顏悅色并直爽地加以解釋，不應彼此怒氣相向，致傷情感。夫婦間倘能常保和氣，則中心自能感覺到一種不可思議的愉快，祇要不被其他不稱人意的環境所影響，而減卻愉快的熱度就好。

二 親子間的本務

在兒童公育制度還沒切實施行以前，親子的關係自是很密切的。按親子為天倫的起始，他們間雖因天然地位的不同，而有不同的本務——親慈子孝，但雙方都應有一種發自自然的情感，這情感就是親愛。照理，必親能善待其子，而後子能善事其親，亦必子能善事其親，而後親能更善待其子；因為親的待子，先於子的待親，而人類種種由內情發出的外動，又無一非反響作用。此後大家庭制勢必改為小家庭制，則親子共處的時期自將縮短，因而親子間互盡的本務，亦唯以子未成年前為著，至於子成年後，一旦彼此各自成家，親子間的本務就失其重要性了。

一 親的本務 論起親的本務，範圍頗廣，概括起來，不外撫育、教導、和愛護三種：

(一) 撫育 兒童既沒有相當的公育機關，則撫育子女這責任，自應由做父母的，尤其是做母的，負擔。而且他們決不僅生育撫養就算盡職，必須更好好的生育撫養。好好的生育撫

養，全在做父母的能夠隨時顧着子女的利益，而注意到衛生和經濟兩項。

(A) 衛生 我常主張患有遺傳性病的男女不應結婚，即結婚了，也不應生育子女。萬一結婚而又生育，遺其毒於子女，害了子女的終身幸福，那是最罪過的，至於一般沒有遺傳性病的父母，尤須於生育子女以後，一方面時時保重自己的身體，不要傳染惡病來轉害子女，另一方面時時顧着子女的飲食起居，不要使患疾病而受着痛苦。倘若做父的任意狎邪，沾染惡疾，做母的疏忽保姆或乳娘的健康狀況，或衣食住的清潔情形等，以致貽害子女，那就和上節所說的一樣罪過。

(B) 經濟 我又常主張，自知沒有經濟能力可以撫育子女的夫婦，不應生育，而應施行節制生育的方法。倘生育了，就應設法撫育，直到子女長大能自立的時候為止，這樣方可算能力盡父母的責任。萬一不然，有的任其凍餓以斃，有的任其流為乞丐盜賊，甚或有用的用以鬻售取資，那真是無上的大不慈了。

(二) 教導 父母對於子女，撫育固然要緊，教導尤為要緊。因撫育為身的培養，只關體育

一方面；至於教導則爲心的陶冶，卻兼關智育和德育兩方面的。因此我們對於父母教導子女的本務，就可分作德性和智識兩項講。

(A) 德性 一個人的德性，全靠幼年幼時慢慢陶養成功；所以做父母的人對於子女的德性修養，實負有極重大責任。我以為爲做父母的若想養成他們子女的良好德性，至少須實行下面三點：

1. 正言指導 小孩入世不久，未解是非，正如盲人行路，不知那裏是高山深海和那裏是康莊大道，倘沒有明眼人去引導，必至陷入危境，不易解脫。所以做父母的人應該隨時隨地用正言指導他們的子女：什麼是對的，什麼是錯的，什麼是應該做的，什麼是不應該做的，什麼是應該這樣做的，什麼是應該那樣做的。講述時不要怕煩，且宜求詳，這樣做子女的自然知所遵循，不至於養成不良的習慣了。我常見沒有受過教育的父母，平時既未能指導子女，即當子女詢問的時候，他們還是往往默而不答，或答而不實，以致子女無所遵循，誤入歧途。這樣可算是能盡父母的本務，而得稱爲善待子女嗎？

2. 婉辭糾正 子女雖受指導，但言行錯誤是免不了的。做父母的總應隨時加以糾正，不過糾正的時候，必須言婉聲和，詳詳細細地先指出那錯誤的所在，並述明錯誤的理由，然後告以應該怎樣改正，儆戒其不要重犯。這樣，做子女的經一次糾正，就能得着多一次的益處。倘若一見子女做了錯誤，就聲色俱厲的加以呵責或痛打，那末，在被責的時候，兒童爲恐懼心所懾制，早已心神昏亂，那裏還能聽清呵責的辭句，或領悟呵責的道理？而當下次做了錯誤的時候，就必勞心費神的設法去瞞騙他的父母，因此父母對於子女的錯誤，就少有糾正的機會，這是很危險的。從前學者主張父嚴母慈，固謂做父的應具莊重的態度，以理性喻其子女，做母的應具親密的態度，以情感化其子女。母固是慈，父也是只嚴在外貌而仍慈在內心，所以北史中有「愛人如慈父」的語句。這「慈父」一美稱，就可和孟郊詩裏「慈母手中線」的「慈母」一美稱相並提。那知後人誤解先哲的意義，竟嚴的鋼如鐵板，嚇得子女不敢接近，慈的柔如棉絮，養得子女毫無顧忌，我以爲這都不是善待子女的適當辦法。

3. 以身作則 指導爲一種預防，糾正爲一種救濟，二者互相表裏，固易收效，但還只都屬言辭一方面。古說話：「以言教人者訟，以身教人者從。」所以我以爲做父母的在用言語去指導糾正子女的言行以外，還須注意到自己的言行，以作子女的榜樣。我們知道小孩是最富模仿性的，他們對於長者的一舉一動多喜照做。譬如孟子少時的舉動，就是一個很好的實證。至其所以喜歡模仿的緣故，雖然好奇心是一大原動力，但也因人事浩繁，做父母的不克一一指告，做子女的也不勝一一詢問，所以還是冷眼看着年歲較大的人的動作而動作，側耳聽着年歲較大的人的說話而說話，來得便當的多。父母是子女最接近而且最信仰的年歲較大的人，其言語動作，自爲子女所最喜模仿，而爲做父母的所應注意的。況且父母的言行，倘和他們指導糾正子女的不相符合，則甚易使子女起了疑惑，或竟失了信仰，遂致所指導糾正的都失去效力，這豈非很危險的嗎？因此，以身作則就比口頭上的指導和糾正，都更重要呢！

(B) 智識 單有德性是仍舊不足的，所以必須更加上智識。智識有淺近高深和普通

專門的分別。就一般說，淺近而普通的智識，多可在家庭中獲得，至於高深而專門的智識，則非進學校研求不可。但就特狀說，則有的父母，自己不曾受過教育，連一些淺近的普通智識都不能教給子女；有的父母自己受過極佳的教育，連高深的專門智識，都能教給子女，這自然是例外的。不過照我的意思，做父母的至少要使他們的子女有享受初等教育的機會。我嘗主張，自己不曾受過教育，而又沒有經濟能力可送子女進小學的夫婦，不應生育子女。這話雖然未免太苛，但做父母的無論處在怎樣才財兩匱的情形之下，總應竭力設法，使子女得受初等教育，自是不可改變的道理。將來義務教育普及之後，這層當易辦到，只要做父母的能重視兒童教育就好。

(二)愛護 就理論講，父母對於子女，那有不愛護的；但就事實看，卻往往有出人意外的。我以為處在特種情形底下的父母，若能酌行下面的三點，方得不失為善待子女：

(A)親密 親子的關係本很密切，所以當子女幼少的時候，父母莫不和他們親密的。但當子女年歲漸漸長大以後，做母的尚不失其原來態度，做父的竟故意裝出一種威嚴

的樣子，遂使子女多改起一種畏敬心，去代那原有的親密心。不過這還沒有什麼不好，最不好的無如世俗做父母的——尤其是做母的——往往於兒子娶婦以後，因婆媳間的不睦，而遷怒到子的身上，以至雙方隔閡日深，失去親密的感情，這是很不應該的。以後小家庭制代替大家庭制，這種弊習當可減去。

(B) 公平 子女既然都為父母所生，父母就應一視同仁，不可有所愛惡。但就世俗的通病說，做母的往往偏愛幼子，做父的往往不顧前妻的子女。前例當以鄭莊公母的偏愛叔段，和舜母的偏愛象為最顯著；後例當以薛包父的娶後妻而怒逐包，和王祥父的娶後妻而虐待祥為最顯著。這兩種通病，後者受後妻的影響，已不應該，前者竟同出歧視，殊不可解。此外重男輕女的觀念，相習成風，一般做父母的往往視女為賍錢貨，既不合與子同受教育，更不得與子同享繼承。這種偏頗的劣根性一日不除去，就一日不克盡合慈道。所以我希望以後的父母，都能勉力除去這種劣根性才好。

(C) 仁善 父母視子女如骨肉，那有不以仁善對待的道理，但為不良環境或風習所

包圍，而忍行溺女賣兒等勾當的，着實不在少數。雖然有時情有可原，但其不能力盡父母的本務，是無可諱言的。所以我以為與其因不願，或不能撫養而幹出殘忍的勾當，就不如實行節制生育的為妙。因此節制生育問題，在倫理上竟成爲一大要點。

二 子的本務 再論子的本務，範圍也頗廣，概括起來，也有三種：

(一) 謹從與酌違 子女當年幼的時候，智識淺薄，閱歷毫無，自以順從父母的意旨和話語爲主。及到年歲稍大，智識閱歷漸漸增加的當兒，雖不必盡從父母的話語，也應勉順父母的意旨。因爲父母的智識，高下不一，有時說話雖不盡對，但其存心總是好的居多；所以無論作何事情，若與父母的物質上或精神上有多少利害關係的，總須先運用自己的腦筋，並體會父母的意旨，倘然覺得父母的話是很對的，自然應該順從，是無可無不可的，也應酌量順從，萬一是絕對不可行的，那末最好先向父母說明不可遵行的理由，並陳述自己的計劃或意見，以期互相諒解，圓滿解決。若到這樣仍無結果，則自當毅然自決，實行其正當理想，而不能以愚孝兩字，誤卻是非利害的辨識和去從。

(二)力助與婉阻 上節的謹從和酌違，是專對父母訓令子女時，子女應該怎樣對付而說的。至於父母個別的行為，做子女的應該怎樣注意，則在這節說明。當父母做一件很正常的事情，做子女的若在年幼，則應謹記在心，若已年長，則應效法遵行，萬一父母力有不逮，尤宜盡力協助，以完成其志。反之，當父母做一件不正當的事情，做子女的若在將做未做時就知道的，則應婉辭力諫，若在已起做時才知道的，也應設法妥加阻止。惟無論力諫或阻止，總以懇切婉轉，不至傷失情感為上。萬一諫阻無效，則必雙方見解不同，未容相強，各行其是便了。

(三)奉養與敬愛 奉養所以安身，是物質上應盡的本務；敬愛所以歡心，是精神上應盡的本務。物質上總不外經濟和衛生兩項，祇求衣食住等都能有相當的完善就好。精神上則敬重貴在內心，不在外貌，愛護貴在實行，不在巧言。舊時大家庭裏，做子的一旦成人，養親就成為他的最大職責；至於敬愛不敬愛倒無關重要的。此後小家庭制盛行，奉養雖不復為子的當然職責，但也應視親的境況如何而異其辦法，欲求辦法適當，則全在有敬愛的心做主

幅。

三 長幼間的本務

兄弟姊妹在未成年前，大抵同居一家，就至成年後各自爲家，彼此接觸仍很多的，故宜一團和氣，互相愛悅，方克保持，增進，并享受天倫的樂趣。雖然人性不同，有如其面，和悅很不容易，但在各能勉爲其難，所以古人有「難兄難弟」的讚語。我以爲做兄弟姊妹的，倘能實行下列三種本務，則沒有不和悅的。

(一)敬愛 兄弟姊妹既同爲父母所生，就應同以父母的心爲心。父母普愛子女，莫不希望子女能互相敬愛，很和氣地過着快樂的生活；所以子女體貼親心，就應做兄姊的愛護他們的弟妹，做弟妹的敬重他們的兄姊，這樣大家自然能快樂了。不過兄弟姊妹在年幼的時候，多能互相敬愛，獨到年齡長大以後，或於娶妻後因妯娌姑嫂間的不睦，而發生遷怒。（這種病象在大家庭裏極普遍，此後小家庭制盛行，當可減少）或於親死後因財產等分配的

不均而釀成爭奪，很爲普見。孟子說：「孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也。」可惜就事實看，只有上節是對的，下節就有些不對了。但做兄弟姊妹的人，倘能澈底想一想，并把各件來權過輕重，就必覺得同胞手足是極難得極可貴的，決不應因一些易得的金錢，而破壞情感，更不應受任何方的煽惑而遷怒不睦。

(二)相讓 人性不同，有如其面，或和緩或徧急；或柔弱，或剛暴；或喜靜恬，或喜動鬧。若兄弟姊妹各欲對方的性和自己的性相合，則必失和；所以各人應該體諒遜讓，以求相容。但人性係天賦的，此外尙有人獲的，如智識的廣狹，眼光的遠近，亦各不同，未能強合，所以也應體諒。能體諒則心無芥蒂，能退讓則事不衝突。這樣，兄弟姊妹間自然能和睦快樂了。

(三)互助 古語說：「兄弟如手足。」「兄弟」應該指男女兄弟，「如手足」就是互相爲助的意思。所以兄弟姊妹，不但應兩相敬愛退讓，而且應協力互助的。砥礪品性，研究學術，固然是不待說了。就使經濟上或健康上，倘有一人失其平衡，他的兄弟姊妹，也各應力予輔助，使他減去苦痛，或恢復原狀。這樣，大家甘苦同受，感情自更融洽，而能深刻地覺得中心的

愉快。

四 宗族間的本務

宗族一倫，在從前宗法社會裏固極重要，就是在現代族居制和大家庭制逐漸崩潰的時候，也有相當重要性。此後小家庭制誠有代替大家庭制的可能，但族居制在農村社會裏一時殊不易消滅，因此宗族間的關係仍不至如何疏泛。就常情說，宗族爲一姓的蕃衍，無論聚居一處，或散處四方，若有交接，總應彼此相和，力避一切不需要的爭執。雖然宗族大了，分子良莠不齊，要想免去爭執，長保雍睦，是一件不容易的事情；但若各能勉盡下面的兩種本務，則亦可以變成容易的。

(一)重禮讓 宗族中既有行背的差別，就應各遵昭穆，互相盡禮。做長輩的應善待少輩，做少輩的應尊重長輩，原爲正當的道理。默察世俗情形，大概平日異處的族人，一旦遇着，尙克守禮，獨於同居的族人，如從前大家庭裏的婆媳，妯娌，姑嫂間，往往因細故而不睦，甚至做

婆的虐待其媳，做媳的詛咒其婆；做妯的欺侮其娣，做娣的陵辱其妯；做姑的詆毀其嫂，做嫂的惡恨其姑。這樣交相傾軋，不顧一切，那裏還能盡禮呢？推其原由，莫非是因爲大家不知道宗族間禮讓的重要，初或一方簡慢，一方責難，繼或一方報復，一方懷恨，最後就釀成雙方互相仇視，爭持不下。轉過來說，倘然大家都能謹守禮讓，婆媳相待如母女，妯娌姑嫂相待如姊妹，那裏還會不雍睦呢？此後家庭制度更改，這種情形當可較善，然族人交接，終不能免，因此我以為要做到謹禮讓這層，須先看重族誼。族誼乃是一種因宗族關係而起的感情作用，常可使理智逾分克制物欲。世俗往往有同族叔姪兄弟，爲爭奪財產而聚訟不已的，這也因他們不知應重族誼而輕財物的緣故。倘然雙方都能想一想彼此應該怎樣諒解，退讓，而且和睦，則自然能把大事化爲小事，把小事化爲無事了。

(二)善濟助 同族的人，貧富不一，富者經濟上固覺裕足，而以有力享受教育的緣故，智識上和德性上也都逐漸增進，這樣，重情誼，輕財物，免除爭執，就易做到。貧者既感衣食缺乏的痛苦，又因沒錢可受教育，以增長智識，修善德性，自然，不免於爭奪財物，那裏還能顧到一

情誼」兩字呢？所以要想宗族間消除爭執，克保雍睦，全賴那富者肯盡力幫助貧者，使他們也有能力裕足衣食，並也有機會享受教育。我不贊成富者只知褒多益寡的原理，把金錢來濟助貧者的生活，反養成貧者的依賴心；所以我主張富者還須注意到褒多益寡的方法，給貧者以享受教育或從事職業的機會，使養成其裕足衣食的能力。不過遇到天災人禍的時候，金錢或其他力所能及的濟助，也是應該的。反之，貧方若遇富方需人幫助時，凡為自己心力所能及的，也應盡力幫助，以合互助的原則。

五 姻戚間的本務

姻戚是最易親近，而又最易疏遠的一倫。因為聯姻雙方的本人，新相結合，自然情熱萬分，及其子嗣，初尚彼此往來，頗相熟悉，後來漸遠漸疏，遂竟視同陌路。通俗有句話說：「一代親，二代表，三代全不曉。」頗能描寫社會中姻戚一倫的實在情形。我並不主張一切姻戚都應親近，不過對於關係比較密切，或意志比較相合的姻戚，似不宜於任意疏遠，以致斷絕關係。

要達親近的目標，則須實行下列兩種辦法：

(一)時通情愫 人情是這樣的：兩個人時常見面或時常通問，則彼此各能記着；倘若遠隔兩地，音訊杳然，則起初還能記着，到後來就慢慢地忘卻了。姻戚大概是散在異地的多，若不時常通情愫，就很容易疏遠開去，所以不論貧富貴賤，都應時通音問，或互致餽贈，以表紀念的誠意。這樣，則彼此間不但可免隔閡，而且足增姻誼。姻誼為一種精神上的情感作用，理應重視，倘然姻戚間情誼增進，則彼此必能互相體會，互相諒解，不至於有所責難，致生惡感。世間往往有結合很好的姻戚，一旦以細故發生糾紛，小之貌合神離，大之互相仇視，推原其故，無非是隔閡日深，姻誼日薄，或不能重視姻誼之所致，實屬不應該的。

(二)互相濟助 姻戚和宗族一樣，貧富也是不一的，貧的一方原不可希望富親的必助，富的一方卻不應不予貧親以酌助。倘然富的一方絲毫不顧着貧的一方，則雙方就易自然而然的疏遠了。因為貧的一方若是有志氣的，一見他富親不肯濟助，就將自避嫌疑，不願多往富家的門，或竟連音問都不願通；若是沒有志氣的，任你怎樣去奔走懇求，那富家非但不

肯濟助，連見你這個人都要討厭，到此那沒有志氣的貧親，也就不得不有所覺悟，停止走懇。這樣，貧富不同的親戚間，就不會再通情愫了。反轉來說，富方倘肯誠意濟助，則無論是金錢的施給，或能力的增助，助的一方固覺心安，受的一方更覺心感，彼此自然能親近了。此外不論貧富相等不相等，凡遇一方有困難時，另一方如能就力之所及，予以幫助，則彼此姻誼增進，自易親近了。

六 里黨間的本務

里黨就是鄉鄰，鄉鄰並非都好的，所以要擇鄰而居；因為牠原來是一種人造的倫，全靠人自己用識別的能力來好好造的。不過有時不能任意選擇，則既已相鄰，亦應相安；因鄉鄰近在咫尺，常有接觸，最宜和洽親近，否則小之不相雍睦，大之互相爭鬥，非但彼此各感不樂，即社會氣象亦必因而衰替，實屬不應該的。詩經說：「洽比其鄰，」洽比就有和協親近的意思。詳細點說，則應含下列三點：

(一)勤交際以增情感 人是最富情感的動物，但情感生於接近，所以人和人中間情感的深淺，往往因接近的疏密而不同。相鄰的人雖同住在一區域裏，但接近的機會亦頗缺少，全賴各人看重鄉誼，而出交際，則彼此聲氣漸通，自易增進情感。不過所謂交際，並非指無謂的應酬，或不正当的娛樂；因為無謂的應酬祇宜酌量對付，不正当的娛樂且宜完全戒絕，那裏還可說要勤呢？我所指的交際，乃係與里人情感或地方公事有關係的酬酢或集會等。每見世俗多抱獨善態度，懶於參與，所以我說要勤，以救其弊。

(二)重謙讓以保和洽 同里的人最宜和洽，方克保守彼此間的情感，並維持社會上的安寧。惟既時相接近，則或以意見相左而生猜忌，或以利益不均而起衝突，自也未能盡免。在這個當兒，只好大家看重鄉誼，互相謙讓，各人參酌對方的意見，顧慮對方的利益，或竟在可能範圍內，犧牲了自己意見利益的一部或全部。這樣猜忌衝突，自易消滅，而彼此仍能和洽如初了。

(三)尚協助以興公益 此外，里黨的人尚須共同負着一種彼此互助的義務。就是要大

家同心協力，顧慮到那地方上的公共事業，而予以盡量振興。我們知道地方上的公共事業，如通俗教育，公共衛生，和公安事業等，大之有關社會安寧，小之有關個人利益。不過茲事體大，必須大家努力，方克收效；否則一人破壞，就必貽害全體。孟子曾說：「……出入相友，守望相助，疾病相扶持。」出入相友，原即上節所說的交際和謙讓，而易收效於通俗教育；守望相助，原即公安事業的一種；而疾病相扶持，則更爲公衆衛生的近義例。

七 師生間的本務

師生爲授受學術技能的主要人物，他們間自有一種很密切的關係。生徒對於教師，負有受業的責任，自很緊要；而教師對於生徒，負有傳學的責任，則更重大。我以爲教師克盡責任，只在一個誠字，生徒能盡責任，只在一個敬字。惟師生爲人造的倫，雙方都應享用其選擇的權利，而後彼此合意，易於各盡本務。萬一有時不得選擇，則既相與，亦以酌量情形各盡其職爲宜。分述如下：——

(二)師的本務 我怎說師的本務是在一個「誠」字呢？易經說：「閑邪存其誠。」「誠」有真摯篤實的意義。應用在教師身上，則為量力和盡心。

(A)量力 教師傳授學術，必須先自量力。學力足的，固應盡將所知的一一傳授給學生，萬一力有未逮，最好辭去，不要好作人師，否則亦應「知之為知之，不知為不知」，只就所知的盡力教講，萬不可以不知為知，隨隨便便地亂教一番，以貽害學生，并傷失自己的人格才好。不過教師力如未逮，亂教往往不免，所以為免亂教，亦即為免不欺起見，最好是先自量力。

(B)盡心 教師看待學生，當和父母看待子女一樣，對於他們的光陰，金錢，和心力，都應設法使其費得最經濟而且最有益，所以教授起來，第一要因材施教，第二要循循善誘，第三要正直無私。而三者當中，尤以末後一種為最重要。

1. 因材施教 學生的天賦，聰愚不一，學生的程度，高低不齊，不一不齊，均未可強使之合，而用同一的方法教授，所以最好是分別教授。大概對於聰明的宜促進，對於庸愚

的宜體諒，對於程度高的宜養成其自動性，對於程度低的宜養成其順從性。這樣各人都都能得益，不至有太過，不及，勞而不獲的弊害了。

2. 循循善誘 學生的體智德羣四育，未必一一都如教師所期望，這是很明白的事。但做教師的，總應好好的設法改進他們，才無愧於心。因此「循循善誘」和「誨人不倦」的精神，就為做良教師的人所不可缺少的。就一般說，學生如有詢問，必須詳加解答，如有錯誤，必須婉加糾正，而解答糾正的時候，又必須耐煩，懇切，莊重，和藹兼具。這樣，學生自能敬而不懼，親而不狎，於學業上，品性上，都得極大的利益。

3. 正直無私 嘗見世俗教師，有兩種通病：一為偏頗，一為守秘。什麼叫做偏頗呢？就是教師對於學生，往往因智愚貧富的不同，而異其待遇，其中有係情感作用，已不應該，有係利用手段，則更卑鄙。我以為這個毛病，最宜力除，凡屬學生，總應一律的盡心竭力的教導，不可因情感或利用，而厚此薄彼，致生內疚。什麼又叫做守秘呢？就是有幾種教師，往往因為和自己的名利有關，不肯將所知道的一一教給學生，或則故延時日，入後

纓授，或竟永遠守秘，寧至失傳，一似惟恐青出於藍，而勝於藍，對藍有什麼不利的樣子。我以為這是做教師的無上缺點，而為我國學術進步奇緩的一大原因。凡做教師，倘有家世遺傳的方法，或自己研究的心得，都應公之於世，而首先及其生徒。這樣，不但生受裨益，即師亦感覺安心得多。

(二)生的本務 我怎麼又說生的本務是在一個「敬」字呢？「敬」字普通多解作內心的盡禮，這裏則更如論語的「執事敬」和禮記的「敬業樂羣」，含有慎重其事，不敢忽怠的意思。朱子註論語至「敬事而信」句說：「主一無適便是敬，」亦即此意。做生徒的應該一方面對師長盡禮，一方面對學業盡力，所以覺得「敬」為他的唯一本務。茲試分別說得詳細一些，則為「守規則」和「勤學問」兩種：——

(A)守規則 生徒對於師長，誠應致相當的敬意，然要點並不在此，而在於能謹守規則。因若規則不守，則一切教學均難於措施，所以教師有所講授，宜加諦聽；有所指導，宜加遵守；有所詢問，宜加答復；有所規戒，宜加悔改；必這樣而後教師樂於盡心傳授，學生易於

獲得利益。

(B)勤學問 教師勞心費力的教授生徒，總希望生徒能專心致志，努力學習，庶其心力不至於枉勞白費。因此做生徒的，直接為成就自己的學業，間接為勉勵師長的期望，總應專學習，勤研問，或明所教，或傳所學，而後不至於自誤負人。

八 朋友間的本務

朋友的範圍很廣，雖然各種朋友應有各種朋友間的不同義務，但就大體籠統的說，總不外乎信義兩字。「信」就是誠實不欺，「義」就是公直無私。廣泛的說，則凡朋友的交際，感情貴款洽，存心貴忠厚，說話貴懇切，做事負責，而且隨時隨地貴顯出一種互助的精神。照理論說，朋友最好在經過嚴格的選擇後才結交；但就事實說，則此後人事日繁，社交日廣，若想隨時隨地都加選擇，當為一件不可能的事，不過少數比較接近的朋友，仍應謹慎選擇那志氣相投的罷。因此朋友實有密切和廣泛的不同，密切的朋友固易互盡本務，就是廣泛的

朋友也應酌量待遇。

(一)感情貴款洽 朋友的品格學識至不齊一，朋友的性情志趣也未必盡同。合的固宜親而近之，不合的也宜敬而遠之，決不應祇因性趣品學的不同而即起惡感。這樣則朋友間的感情，在普通情形之下，總可維持不墜，或且增進了。

(二)存心貴忠厚 對待朋友最宜存心忠厚，若懷歹意，就對不住朋友，更對不住自己的良心。有時若遇不好的朋友，誠不宜於相交，然其劣根若非過深，則亦應先起憐憫的心去改善他，而不應即起賤視的心去斷絕他或竟侮辱他。

(三)說話貴懇切 朋友間說話，須懇切而不詐僞。如有不便講的地方，則寧可少講，或竟不講。此外朋友倘有錯誤，則應忠告善道；倘有困難，則應好言安慰，但不應作不能實踐的口惠，以致貽誤朋友。至於惡言相向，或背後評隲長短，近乎訕誹，尤宜力戒。

(四)做事貴負責 凡與朋友同事，或受朋友委托，均須就心力之所及，負責做去。不可於同事的時候，祇圖私利，不顧公益，且當錯誤發生，猶思委責他人。更不可於答允受托之後，忽

食前言，以致貽誤朋友；萬一力不從心，則不妨先表意思，或竟切實聲明，必如是而後於心無愧。

(五)處處貴互助。朋友智愚不齊，貧富不一，有困難而需輔助的時候，總應各盡所能，力予補助。無論是經濟的，或毅力的，只要不袖手旁觀，任其墮落，任其困苦，如「秦人之視越人」就好。

九 主傭間的本務

主傭間的關係至爲重要；但因彼此不甚接近，或接近而仍有隔膜，常易發生誤會，釀成糾紛，以致雙方俱蒙損失，實很可惜。我們要免除這種不幸，最宜於締結前慎加選擇，并宜於締結後了解并實行他們間的本務。我以為主傭間的本務，不外忠恕兩字。倘然做主的人能事從寬以待其傭，做傭的人能處處竭誠以待其主，則雙方未有不和洽的。

(一)主的本務 主的本務在能恕，恕就是推己及人。因為做主的人若想他的傭方作事

勤謹，而且肯專心負責，必須先收服備方的心；而欲收服備方的心，決非一些口頭上的巧言蜜語所能奏效，又必須出乎誠心，而且行諸實事，方屬的當。照我的意思，主方最宜有下列兩種的存心和行事：——

(A) 優待遇 主方看待備方，當如自己家裏的人一樣，種種待遇，均應從優着想。萬一遇有困難，不能使備方滿物質上的欲望，則亦宜誠意照顧，和藹對待，并盡力改善，使備方感受精神上的愉快。這樣，則雖因經濟的困難，不能予備方以優善的工資，或膳宿等等，亦必能得備方的諒解，而肯忍耐着，很情願地工作的。所以捐除自私的心，并處處顧到備方的利益，是主備調和的唯一方法。

(B) 善體察 有時主方雖欲優待備方，但因不甚明瞭備方的情形和心理，往往行得不當。所以要想優待得適乎其中，則必須在平日悉心考察備方的生活，并在糾紛時虛心體諒備方的苦衷。因爲主方如果能在平時悉心考察備方的生活，則必能看出待遇未優的地方，而隨時加以改善，這樣就可免去糾紛。萬一不幸而有糾紛發生，主方如果肯虛心

體諒備方的苦衷，則亦必能看出要求的合理部份，而予以酌量接受，這樣就可消弭糾紛於無形。因此我們覺得考察體諒是二者不可缺一的。

(二) 備的本務 做備的唯一要務，在盡心竭力，就是上面所說的「忠」。不過做備的究竟應該怎樣盡心竭力呢？我以為不外勤謹和專責。

(A) 勤勞而謹慎 無論什麼人都應勤勞，而受人酬資的人，則尤應勤勞。例如商店裏的夥友，工廠裏的工人，農場裏的農人等等，既都受着工錢，怎可以不用心力去償還呢？寧可做的事比受的錢更多，而不應相反。倘然做備的人果能孜孜勤勞，則他的第一步本務已能盡了。不過單單勤勞還是不夠的，必須於作事的時候，更帶着十二分的謹慎。因為倘不謹慎，則雖終日孜孜，一有錯誤，就等於不勤，而且比不勤更劣，那有何益呢？所以一方面勤勞，同時一方面還要謹慎的。

(B) 專一而負責 謹慎固然比勤勞更要緊，但要達要謹慎的地步，必須先有專一心和負責心。所謂專一，就是把全副精神都放在事務上，不應胡思別想，以致心神不定，工作

效率減低，或錯誤叢生。所謂負責，就是把主家的事，看做自己的事一樣，必須兼顧到牠的成敗利鈍，而不可存着「做一日和尙撞一日鐘」的念頭，遇事竟馬馬虎虎的做，從不管牠有錯誤沒有，這是很要緊的。

十 首從間的本務

首從的關係，正如人身上的頭腦和四肢等部一樣，必須互相聯絡，一致動作，方能收效廣大，否則頭腦不能使用四肢，或四肢不願任頭腦的使用，那就糟了。因此首從間的同心協力，就成爲萬不可少的精神。不過雙方應盡的義務，因地位的相異，各有不同，茲分述如左。

(一)首的本務 做首的人，不但要能領導從衆，還應誠心愛護從衆。必這樣而後他的從衆願受他的指導，能供他的使用；否則從衆感受着精神上的痛苦，或肉體上的疲乏，就有時不願或不能聽從首領的指導使用了。但做首的應該怎樣誠心愛護從衆呢？我以為可分心、貌、言、行、四層來講。

(A) 內心要明察寬厚。首領對於從衆，無論作何事情，不可過於苛求，總須從寬着想。不過寬亦要有限度，否則易變放任，難於管理。所以做首的人，第一要明察。因為明察了，則從衆的工作，是否合度，盡可知道，能合度的，應加以獎勵，其不能合度的，應加以敦勉或責罰，惟責罰務須從輕。總應先把他們的暗情想一想，然後可原諒的，原諒他們，可教導的，教導他們，到了無可原諒，并無能教導的時候，方可責罰，而責罰亦須他們接受得住，全在大量的容過他們，他們日後覺悟，自然能更盡心願意的工作了。

(B) 外貌要莊重和藹。做首的人要想他的從衆能一心協助，就必須在平日個人自處的時候，舉止保持莊重，而待人接物的時候，又儀態流露和藹。和藹則人見而親之，但以莊重則又不敢狎侮；反之，莊重則人見而畏之，但以和藹則又不起恐懼。所以一個人能莊重和藹，則剛柔並濟，收效必大。因為親而不狎，則雙方既不至上下隔閡，難於合作，又不至尾大不掉，難於管理；況且畏而不懼，則不正當的事情，不敢亂做，可免舞弊滋害之患，而正當的意見，卻敢發表，易收集思廣益之效。能合作，易管理，免弊害，廣思益，那裏還有不與顧

的道理呢？

(C)說話要誠實懇切。首領對待從衆，必須像父兄對待子弟的一樣誠實而且懇切。所謂誠實，即免去一切詐僞，而能直直爽爽地說話。所謂懇切，即免去一切浮泛，而能切切實實地說可以做得到的話。必這樣而後從衆肯信仰感戴，樂於順從擁護，即自己的良心也不覺得慚愧。

(D)處事要公平周到。首領做事，第一要大公無私，不可單謀個人的利益，而忘卻從衆的利益，也不可祇謀從衆一部份人的利益，而不顧從衆全部份人的利益。因為萬一蹈了這種惡習，就易使從衆離心渙散，難於管理的。成功的首領，不但公私並顧，而且還要時時刻刻圖謀從衆的利益，比圖謀自己的利益更起勁，務使從衆處處感着身心的安慰，達到雖勞不苦，雖苦不怨的境地。但要達到這個境地，我以為做首的人至少須要實行下面兩點：

1. 以身作則

《論語》載：

「子路問政，子曰：『先之，勞之。』」請益，曰：『無倦。』」「先之，

勞之」就是說，當首領想他從衆做一件事，必須自己先肯不辭勞苦的做個榜樣。譬如軍隊裏的軍長，他要兵卒肯耐苦，肯戰爭，就必須「與兵卒同甘苦」和「身先士卒」的。但以身作则不是暫時勉強就勝任的，必須常保著這種精神，以堅從衆的信仰和做效，所以又說要「無倦」。

2. 人盡其材 孔子又說：「君子易事而難說也……及其使人也，器之。小人難事而易說也……及其使人也，求備焉。」我們人不是個個都萬能的，各有所長，也各有所短。首領對於從衆，必須把各人見長的地方，看得鄭重使牠盡量發展，但不可斤斤於各人見短的地方，使人難堪，所以只應「器之」而不應「求備」的。

(二) 從的本務 做從的人總應誠心盡力地輔助他的首領。輔助的要素，不外下列幾種：
(A) 服從的精神 首少從多，領管很不容易，全靠做從的人能服從首領的指揮，方克有濟。所以服從首領是從衆最要的本務。雖然服從也應參用理智，不可一切都隨隨便便的盲從，但這種精神總是不可缺少的。

(B) 擁護的誠心 從衆不但要有服從的精神，而且要有擁護的誠心。因為有了擁護的誠心，則做首的人，可以沒有顧慮，而做從的人也必因之更鞏固其地位。當首領待遇優善的時候，固然都願擁護，就當首領待遇不甚優善的時候，也應先考察首領方面的困難，如果可以諒解，總應給他諒解，不應頓時就失去擁護的誠心。

(C) 盡職的習慣 單是服從擁護還不足夠。自然做從的人對於他所有的職務，是應該勉力盡責的。詳細點說，做從的人，不但要一心一意的擁護首領，并服從首領的吩咐去做事，必定還要對於所做的事，能好好的做。這樣首領得着從衆的輔助，就更大了。

(D) 自治的能力 服從，擁護，盡職，固然都是從衆應盡的本務，但有時因為意志或能力的薄弱，易為環境或困難所影響，而改變其原有精神，尤其是首領無暇顧及的地方，容易出這毛病。因此養成自治能力，是實行服從，擁護，盡職的基本要務，為做從的人所應急切努力的。

第七章 權宜本務的實行問題

上章所述的權宜本務，不過是一種最適切的理論罷，至於能否隨時隨地完全實行起來，卻還是一個問題。換句話說，就是上述各種個別的權宜本務，可說是最理想不過的，雖然這種最理想的本務，也爲人人所應盡，但因各人處境不同，就往往未必都能照這樣做。所以理論原當這樣，實行卻須視各種情形而轉變的。

不過這種理論，很有實行的可能性，只要人人肯努力，就易使這可能性發生實效的。因此我覺得無論那一倫的雙方，如欲達到克盡這種本務的境地，最好在締造該倫的時候，就以特別謹慎，這叫做慎於先，慎於先則兩情相洽，一經成倫，就自然能互盡本務了。如果在締造的時候，不克或不及加以謹慎，則成倫以後，未必都能自然地克盡本務，但在這時，也只好大家勉爲其難，這叫做勉於後，勉於後則該倫的關係，雖不十分密切，卻總能維持下去。萬一締造的時候，既未克或未及加以謹慎，締造了以後，又不肯勉力維持，那末，有倫等於無倫，名雖存而實已亡，倘再雙方惡感甚深，難以相容，則不如索性斷絕關係，來得清爽，這樣該倫就因有特殊情形的窘迫而破壞了。

第一節 慎於倫的締造

先慎則少後患，所以每當一倫的締造，必須十分謹慎。不過十倫之中，並非任何一倫的締造，都可由人自加謹慎的，因此論到先慎問題，就非把天倫和人倫分別開講不可。

(一)天倫 天倫既然是一種自然發生的人和人中間的關係，則其締造實非由該倫的任何一方所得作主了。所以親子，長幼兩倫，以及宗族，姻戚兩倫的大部份人，都沒有機會可以自慎於先。除非親子一倫中的親，卻還有一些自慎於先的權能罷。爲什麼呢？因長幼，宗族，和姻戚諸倫的關係，都係由他人的關係而推及派定的，每倫的雙方同在被動地位，而爲受支配者。親子一倫中的子，也全在被動地位，獨親則在主動地位，他實操有生子或不生子的全權，雖然子生得能否合他的理想，他仍沒有權能。所以論起親子一倫，做子的單有義務，而做親的則於義務之外，更負有責任的。因爲負有責任，他們就應於未生子的以前，想到他們來日能否同盡慈道。每見世間做父母的人多不負責，濫生子女，任其失教受苦，有時還反責

不孝，加以虐待，從不知自責其締造該倫時的失慎，這是多麼可痛的啊。

(二)人倫 人倫是完全由人締造成功的人和人中間的關係，自然全由人作主了，每一倫的雙方，都有互相支配的機會，所以是應慎重的。而夫婦，里黨，朋友，師生，主傭，首從，以及宗族，姻戚等人倫中，尤以夫婦一倫為最當慎重且最易慎重。一因夫婦為男女各方的終身伴侶，也為家庭組織的主要份子，關係一身和一家的生活最為密切。二因夫的或婦的對方，各祇一人，易於任意擇得一個很理想的人。至於其他各倫呢？則無論為那一倫，總因彼此關係較泛，且對方人數較多，難於盡擇合意。然里黨，朋友，師生，主傭，首從等等，關係文化社交及事業者，均甚重大，故擇交，擇鄰，擇主等等，亦無一不應像擇偶那般謹慎周密。

第二節 勉於倫的維持

凡能慎於締造而成倫的雙方，多克善盡本務，雖有一二敗類，然屬例外。至若無機會可慎於先，或失機會而未慎於先以成倫的雙方，則鮮克善盡本務，但既成倫，亦總應勉力酌盡。天

倫如親子，兄弟，以及宗族，姻戚的一部等關係，既係自然締定，有非人力所得更改，自應特別勉盡本務。即人倫如夫婦，里黨，師長，朋友，主傭，首從，以及宗族，姻戚的一部等關係，既係全在人們締定，則自應謹慎於先，而不應勉強於後，但亦當有變通。其未慎於先而造成的，後來若覺得不合，原為難免，但既結合，亦應勉為維持。其曾慎於先而造成的，後來若覺不合，殊非應有，况既結合，尤應勉為維持。雖然勉強維持並非一種完善的辦法，但也可算為補救的較善辦法罷。不過要維持無論那一倫，必須那一倫的雙方都肯勉力維持，否則一方不肯維持，另一方無論如何勉力維持，也終至於失敗的。於此我們覺得要實行上述的種種本務，須先了解每一倫的本務是相對的，而非絕對的，是可權宜自勉的，而不可無理被屈的。詳細點說，就是每一倫的本務，應由該倫的雙方一同實行，倘有一方不能實行，則其對方即沒有單獨實行的必要。所謂權利義務應相並的。雖然沒享權利的一方自願酌量獨盡義務是可以的，但未盡義務的一方決不能強迫對方獨盡義務的道理。

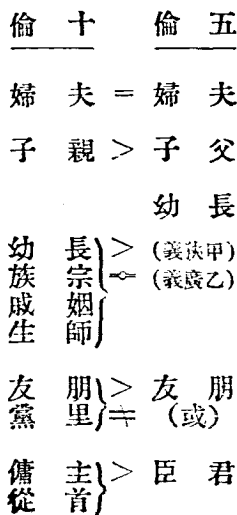
第三節 惕於倫的破壞

慎於先爲上策，勉於後爲中策，萬一既未克慎於先，而又未能勉於後，則到萬不得已時，祇可出之斷絕關係的一途，這叫做絕於變，絕於變自然是下策了。因爲牠是下策，所以一般人祇應以牠爲警惕，而不應以牠爲極平常的事，輕於嘗試。說到倫的破壞，人倫的斷絕，是不必說了。絕交，棄主，遷居，離婚等等，固數見不鮮。即天倫的斷絕，也時有所聞，在昔祇有逐子，在今則更有脫離家庭關係的了。這種倫的破壞，原非雙方的幸福，但在特殊情形底下，爲免除雙方痛苦起見，捨此殊無他策。不過人倫本由雙方本人締造，今若仍由雙方本人破壞，則在未造之前，雙方原無關係，既絕之後，亦可無再關係。獨天倫則締造既非由於雙方本人，今雖由雙方本人破壞，但論到關係，總不免藕斷絲連罷。

第八章 十倫新議和五倫舊說的比較

最後，我們試把十倫新議和五倫舊說比較一下，就覺得二者互有相同或連關的地方。不過五倫說太嫌晦狹，而且祇合舊社會裏人羣的觀念。十倫說比較明廣得多，且合現社會裏

人羣的觀念。這就是據我個人意見，把人倫分作五種不及分作十種的較算完善。現在且把兩說的倫目並列如下圖，以表明牠們相連關的地方：——



▲符號說明

= 兩義相同

> 前義較後義狹

⊕ 兩義相等

≠ 兩義似等而實不等

就上圖看，祇有夫婦一倫，新舊兩說的意義是相同的。此外，舊說的父子一倫，因偏重男系，顧名思義，遂不及新說的親子一倫來得廣平。長幼一倫，則就舊說的狹義講，單指兄弟，亦有偏重男性的嫌疑，自不及新說長幼並指兄弟姊妹的義廣理正。惟若就舊說的廣義講，則實和新說的長幼，宗族，姻戚，師生四倫，有相等的範圍，惜太籠統，未能個別指明，使人知道該數倫的重要。朋友一倫，舊說和新說相似，雖範圍大小不同，無礙大體。惟新說的里黨一倫，在舊說中幾無可插入任何一倫，就性質看，里黨亦可視作同一居住地而互通聲氣的朋友，所以勉強列入朋友一倫，但終兩義似等而實不相等的。至於舊說的君臣一倫，原祇為新說主傭和首從兩倫中的一小部份，只因帝制時代君臣尊得最高，所以特立一倫，而其他一切主傭首從的關係，反毫不提及，這是舊五倫說中最不合現時代的一點，自然不及新義中分作主傭首從兩倫的適當了。

第四編 從人倫原則上觀察幾個現代問題

在此世界文明變化無窮的現代各種大小問題，不知有有多少。有的須從社會學上去觀察，有的須從經濟學上去觀察，有的須從政治學上去觀察，方得探悉底蘊，再謀解決。但尙有少數問題，必須從人倫原則上觀察，方能明是非，判曲直，而得適當的解決。我覺得這種應從人倫的原則上觀察的問題，可有下列數種。

第一章 婚姻問題

當這新舊思想過渡的時期，婚姻一項，竟發生許多問題，除有幾點須留在貞操問題中討論外，最重要的當推解約，重婚，和離婚三種。

第一節 解除婚約

我們要知道解除婚約的是否合理可行，當先明瞭(1)夫婦結合的要素是什麼，和(2)夫婦關係的發生在什麼時候。夫婦結合的要素在篤愛，我在上面已經說過。那末一對尚未結婚的男女，或以從前所訂的婚約，原祇由「父母之命，媒妁之言」而成，當時並未徵得當事人的同意，現在當事人覺得彼此不能發生情愛，願意解約，自是極合理。或以從前所訂的婚約，當時雖經當事人的主動或同意，但因相處較久，彼此互見缺點，情愛漸減，不願履行前約，以免結婚後感受痛苦。這雖應責訂婚的欠慎重，但也可算能慎重於夫婦一倫的締造，而不失為合理的舉動。再說夫婦關係發生的時期，因為夫婦是人造的倫，所以我說在結婚的一天才正式成立。至於未結婚前的雙方，雖然名義上各加着一個未婚夫或未婚妻的頭銜，但實際上只等於朋友一倫。朋友是可以絕交的，因為他們僅有精神上的結合，一旦志趣不同，以致斷絕關係，自無損於道德。未婚夫妻的結合，也祇在精神上，或竟連精神上的結合都

沒有，自然也可因志趣不同而解除婚約，較之勉強履行，於發生肉體關係後，再因感情惡劣，忍受痛苦，或提出離婚，總要幸福多得啊。（可參看拙著解除婚約問題的面面觀及答友人論解除婚約問題書）

第二節 重婚

我國社會裏重婚事件的發生，幾乎完全只在男子一方面，而以納妾爲最普遍，最顯著的事跡。納妾的不合倫理，我在上面已說過一些。社會上不許女子重婚，卻許男子納妾，這種片面貞操觀，可說是男權膨脹底下的特種產物。況且夫婦應互盡篤愛的本務，而重婚卻是篤愛的致命傷。所以舊社會裏的納妾制度，和現社會裏的重婚事件，都不合倫理的。嘗考這種制度和事件的發生，不外因妻未生有子嗣，或因與妻無情愛兩種。所以要免去這種不合倫理的制度和事件，就非根本改良婚姻制度和改變嗣續觀念不可。

第三節 離婚

我們討論離婚問題，當先從原理上解決離婚的可否，然後再從事實上解決離婚的應否。從原理看，夫婦一倫，本由人造，初以雙方情意相投，發生關係，後以雙方情意不合，斷絕關係，這也原無不可。不過從事實看，如果一對男女，在結婚的時候，雙方各由本人的意志而結合，則結婚後自應永遠互愛，一如當初，不可有所改變，即有改變，也當勉使恢復。萬一不能互勉，以致離婚，雖然法律亦經允許，但照倫理說來，終是不應該的。反轉來說，如果一對男女，在結婚的時候，並無情愛，或竟不願結為夫婦，只因受着外力的壓迫，而勉強結合，那末，結婚後如能意氣相投，自屬最佳，萬一彼此不能相容，至於離婚，則亦沒有什麼不應該的。總之，離婚原非人倫的常態，倘可免去，自以免去為佳；但當夫婦感情破裂了以後，與其形合神離，終日反目，或視同陌路，或待若怨讎，則還不如分離開去，來得乾淨。一因夫婦關係，原由人們締造，自無不可由人們斷絕；二因夫婦原以篤愛為主，一經感情破產，則夫婦間的關係，就無形斷絕，雖即名義仍存，也實已不成倫咧。

第二章 貞操問題

貞操問題和婚姻問題，實有連帶的關係，不過後者較重實際上的法律行為，而前者則較重理論上的道德觀念罷。關於貞操的問題頗多，最重要的當爲未婚守節及再婚，狎妓二種。

第一節 未婚守節

夫婦一儉在結婚的一天方才成立，未結婚以前，他們是沒有關係的。舊社會裏有許多未婚少女，因夫（？）死而終身不嫁，留住母家，或往居夫（？）家；甚至於自盡。社會上人士，一方面稱讚她們做貞女，烈女，一方面還呈請政府加以褒獎。唉！這是什麼一回事呀？這種女子在未婚前，和那死去的男女，能有什麼關係，而居然要守節？倘然她轉嫁給別人，就算不貞操嗎？在現今的時代，青年男女，因有社交機會，彼此相愛，互訂婚約，一旦對方死去，願爲愛情而犧牲此後的結婚生活，倒還有理。但這亦不過是一種情愛專鍾的表現，自求內心安慰而已，婚或不婚，初與貞操無關。從前的未婚男女，連不曾見面過的都有，自然談不到什麼愛情，更談不到什麼精神上的結合。所以這種貞女烈女的舉動是盲目的，是迷信虛榮的，是不合倫

理的。

第二節 再婚

夫婦間關係的存絕，全視兩人情愛如何而定，決不因任何一方的生死而改變。所以鰥夫寡婦的應否續娶或再醮，須看他或她對於對方生前的感情怎樣而判。倘若夫婦倆感情本很好的，一旦任何一方死去，那未死的一方，因為痛悼亡妻或亡夫的緣故，自己不願續娶或再醮，這是很應該的，用不着什麼外力來引誘或阻止。萬一忘卻前情，以至續娶或再醮，則這舉動若非應該，亦祇有那本人感着不安，和他人總是毫不相干的。再轉來說，倘若夫婦倆感情本很不好，那末，在雙方存在的時候，尙且可以提出離婚，何況是一方已經死去了呢？這樣，男要續娶，或女要再醮，都可於心無愧；即使守鰥或守寡着，也是虛偽，反為一種不近情的舉動。我們看了上面的種種，覺得現社會對於再婚的觀念，有兩大錯誤：一為敦勸鰥夫續娶，一為阻止寡婦再醮。一個男子死了妻，若已有了子嗣，而仍續娶，社會也視為極平常的事。若

還沒有子嗣，而竟不願續娶，則社會反說他不孝，勸他續娶。因此有許多鰥夫，雖欲爲亡妻守着獨身，卻被一個「孝」字奪卻本志了。一個女子死了夫，無論她生着子女沒有，社會總希望他不要再醮，一方面用冷嘲熱罵般的評擊來遏制她，一方面更用口蜜心劍般的褒獎來引誘她。因此有許多寡婦，不願爲亡夫守着獨身，卻被一個「節」字奪卻本志了。在中國社會裏，男子續娶算不得什麼問題，獨女子再醮則視爲大失貞操。其實貞操全在乎心，單重形式是靠不住的。說到心的貞操，則又全視夫婦間的情愛深淺而別。夫婦本無愛情的任何一方，遇到對方死去以後，決不能有貞操的心，既無貞操的心，又何必因畏懼評擊，或羨慕虛榮，而忍受無意識的苦呢？夫婦本有愛情的任何一方，遇到對方死去以後，必能仍有貞操的心，既有貞操的心，就肯自願吃苦而不覺其苦，用不着評擊來恐嚇，也用不着褒獎來引誘。況且寡婦如果真愛亡夫，那忍因夫的天亡而得着虛榮呢？總之，我國人的心理，重肉體不重性靈，重形式不重實際，因此有許多寡婦，對亡夫毫無情感，而竟耐苦終身；更有少數寡婦，外表上冒着貞潔的牌子，暗地裏幹着不貞潔的勾當，這是最不合公理和人情的。（可參看拙著我

們對於寡婦應取的態度)

第三章 繼承問題

我國原有的繼承制度，缺陷很多，就其最重要的而說，可有兩點：一爲宗祧繼承制度，一爲女子財產繼承問題，茲分述如左。

第一節 宗祧繼承

這裏所討論的宗祧繼承，是單指當一個人沒有親生的男子時，他的宗祧，應該由誰繼承？我們談到這個問題，應該注意兩點：

(一) 女子可否繼承宗祀 宗祀是否必須繼承，乃爲一大問題。假使是必須繼承的，那末，一個沒有男子而有女子的人的宗祀，可否由他的女子繼承呢？照從前的規矩，凡是宗祧，因爲獨重男系的緣故，祇有男子可以繼承，女子是不能繼承的。但照倫理觀察，女子和男子，同

爲父母所生育，在血系上實有同樣的關係，在法律上應在同等的地位。所以根據人倫的原理，女子和男子實有共同繼承宗祀的權務，雖爲適應獨重男系的社會習慣計，在平時祇由男的繼承，但在沒有男的時候，倘有女的，就應由女的繼承。

(二)立嗣制度是否正當 立嗣爲三代宗法制度的遺物。牠原來是當一個人沒有兒子的時候，拿別人的兒子，來做自己的後嗣。自立嗣行爲履行後，受人嗣的，叫做「嗣親」；爲人嗣的，叫做嗣子，因而發生親子的關係。我們知道親子是天倫的一種，其關係乃自然發生的，現在宗祧繼承制度下的親子關係，卻是人造了。這制度把甲生的做乙的兒子，乙成甲兒的父母，甲反變成不是他兒子的父母，（雖然名義上仍有本生父母的稱號，但實際上一切親子間應有的權務都改變了）這種以宗祧爲重，血系爲輕的擬制親子，「張冠李戴」實可說是「荒謬絕倫！」所以我們從倫理上觀察，立嗣制度是很不合理的。

女子繼承宗祧，在獨重男系的社會裏看起來，好像把男系斷絕了，其實血系上倒還真的流行着。立嗣制度，表面上似乎把男系繼續着，其實血系上早已真正的斷絕了。所以直爽

點講，沒有兒子的人，實用不着斤斤於宗祧的繼續，倘然必欲宗祧繼續，則有女兒的，即可由女子繼承；沒有女兒的，也不必忙着立嗣，因為立嗣是仍舊不能真正繼續宗祧的。（可參看附錄中拙著中國立嗣制度研究）

第二節 女子財產繼承權

男兒和女兒，同為他們父母的子，自應同有各種權利和義務。男子既然可以繼承財產，女子為什麼就不可以繼承財產呢？如果因為她在家裏的時候，有父母供給她生活費，在出嫁了以後，有丈夫供給她生活費，就用不着分取父母的財產，那末，女子經濟獨立的機能自很缺乏。難道做女子的總應靠「依賴」兩字過日子的嗎？總之，根據倫理，親子間親實負有愛護子的責任，而愛護又必須男女一視同仁，方得公平。所以最近盛倡的女子財產繼承權運動是合理的。至於親子間財產的授受，是否必要，那又為另一問題了。

第四章 孝親問題

「百行孝爲先」是一句最足代表世人重視「孝」的成語。自古以來，一般聖賢莫不以「孝」立教，而一般庸衆，也莫不視「孝」爲人子的天職。孔子乃千古大聖人，曾說：「五刑之屬三千，罪莫大於不孝。」因此四千餘年來，那一個膽敢冒着大不韙去談論孝的應該不應該呢？然而時至今日，凡事都應用科學眼光觀察，而後定個是非，不容一味盲從，因此就有人覺得從前的唯孝主義有種種不當，而大倡「非孝」。在民國九十年時候，曾有非孝和非非孝兩派的人，對於孝親問題作劇烈的論戰，非孝派詳論孝的非是，力主改去舊有觀念；非非孝派詳論非孝的非是，力主維持舊有觀念。我是一個不贊同任何一派的人，因爲我對於舊時的唯孝主義和現代的非孝主張，都覺得不很滿意。

爲什麼我不滿意於舊時的唯孝主義呢？因爲牠有兩大缺陷——

(一)性質太絕對 從前的人視孝爲人子的天職，所以不管父母怎樣，凡做子女的總應絕對的孝順。一般創造理論的人是這樣，一般批評事實的人也是這樣，因此就造成一種盲目的孝；有時甚至俯首帖耳着任受父母的宰割，以滿足他們的支配慾，縱犧牲一切，而仍無

補於實際。

(二)範圍太廣泛 「孝」原是一種子女對父母個人間的本務，但從前論孝的人，卻把牠範圍定得浩無涯際，試翻開孝經一看，就覺得人子的一切言行，都包括在牠裏面。甚至子的夫婦關係，也須照父母的意旨而斷續，有如內則所謂：「子甚宜其妻，父母不說，出子不宜其妻，父母曰：『是善事我，』子行夫婦之禮焉，沒身不衰。」何等荒唐可笑！

因為範圍定得這樣廣泛，而性質又屬絕對，古今來不知有多少做子女的，爲了這個「孝」字，犧牲去種種志願和幸福。我們試進而探研舊時唯孝主義的所以犯着上述兩大缺陷，其主因不外爲下面的三種錯誤觀念：——

(一)子女因父母賦予生命，即視爲莫大恩惠。孔子說：「父母生之，續莫大焉；君親臨之，厚莫重焉。是故不愛其親而愛他人者，謂之悖德，不敬其親而敬他人者，謂之悖禮。」又文昌帝君勸孝歌有說：「我從何處來，人身不易有！有我那一日，酸齒難啓口。父母食不甘，行止怕前走，不是咳與嗽，即是吐與嘔，起居不適意，縫補怕攬手，悶頭而悶腦，赤足而蓬首，行坐如墜

石，出入似抱斗，堅硬低不下，踣踞執箕帚……洩盡母之血，月數經八九，輾轉欲出世，疼痛誰能受？咬牙兮切齒，面黃兮肌瘦。家神俱畏懼，亡靈歎左右，一得見兒面，母命幾不有……烏哺羊跪乳，人不及禽獸，求福須求己，盡孝不爲陋……」細玩二說，均含子女的得有身體，實爲父母生育的恩惠等意思；而後說則更欲藉描寫父母生育子女時的苦楚情形，以感動世人的孝思。卻不曾想到一個人一有生命是不是就算幸福，而應感謝父母；更不曾想到父母的因生育而感受痛苦，是不是全爲子女，而應即圖報答。老實點說：社會上人們自有生命以來，得享幸福的固不在少數，然而備受痛苦的也正多着咧！試問出世而受痛苦，又何必感覺到「人身不易有」，而空羨着生命呢？所以父母若單單賦予子女以一件生命，是不足感謝的。除非父母於賦予子女以生命之外，再加教養，使得有生命的價值，那才應該感謝啊！再看一看父母因產生子女而受痛苦的是否全爲子女，但須探研父母當生育子女的當兒，曾先爲子女着想。我們覺得人們生育子女的動機，不外三種——

(A) 嗣續觀念的窘迫 我國人的嗣續觀念極強，所以成年的人汲汲於成婚，既婚的

人汲汲於生子，而不能生子的人還須汲汲於立嗣。至於重視嗣續的原因，又可分而為二：

1. 繼宗祧以報祖先 自從孟子說了一句「不孝有三，無後為大」的話以後，嗣續觀念，深中人心，因此凡想做孝子慈孫的人，就都努力生子，期繼宗祧以報祖先。

2. 娛老境并承遺產 另有一班人以爲若無子嗣，則在生前既感晚境淒涼無人歡娛的痛苦，而在死後復有財產遺留無人承管的憂慮，所以必須當少壯的時候，生下兒子，至少要有了一個。我們對於上述的兩種嗣續觀念，可拿社會上最普遍的重男輕女事實來證定。而俗語所說：「割穀防饑，養兒防老」尤爲明顯。

(B)發洩性慾的結果 兩性結合，而生子女，未必盡爲嗣續，有時不過因雙方發洩性慾而起的一種生物學上自然的結果罷。這種情形，不容諱言，但以社會上溺女的惡風習及私生子的事實來推想，就可證實的。

(C)培植子弟的熱情 除了重視嗣續和發洩性慾而產生子女外，也有心想培植些好的子弟而產生子女的。惟具有這種心理的父母，很在少數，恐怕百人中難得一二個呀。

我們看了上面三種生子的動機，覺得只有最後的一種，是先爲子女着想而後生產，應受子女的感謝和報答的，至於其餘兩種，不是顧慮祖先，就是便利自己，實無應受子女感謝和報答的道理。就一般說，能先爲子女着想而後生產的父母，對於子女的一切，多克照顧週到。反之，不能先爲子女着想而竟貿然生產的父母，多祇顧祖先或自己的種種，而不顧到子女的利害。如果像後一情形，則做子女的爲什麼單因一件生命的賦與，就須感謝報答呢？所以祇因「父母生之」而認爲莫大恩惠，是錯誤的。

(二)子女爲父母的遺體，故當遵行一切。曾子說：「身也者，父母之遺體也。行父母之遺體，敢不敬乎？居處不莊，非孝也；事君不忠，非孝也；蒞官不敬，非孝也；朋友不信，非孝也；戰陣無勇，非孝也；五者不遂，載及其親，敢不敬乎？」因爲子女當視自己的身體爲父母的遺體，所以一切和自身有關係的言行，都和父母有關係一樣，倘有不週，就是不孝。這樣的範圍，雖嫌廣大，還算近理。至若孔子所說：「父在觀其志，父沒觀其行，三年無改於父之道，可謂孝矣。」則殊不足爲訓。因爲做父的未必都志高行善，若以不改其道，即得爲孝，反是即爲不孝，那末，盜

賊的兒子也做盜賊，才算得孝；而虞舜卻是大不孝了。

(二)父母總是好的，故宜絕對孝順。人譜類記載：「羅仲素讀瞽瞍底豫而天下之爲父子者定云：『只爲天下無不是底父母。』」了翁聞而善之，曰：「唯如此而後天下之爲父子者定，彼臣弑其君，子弑其父，皆始於見得有不是處耳。」前人說話，往往陷於虛僞，以盜賢哲的聲譽，實一憾事。如果要說天下無不是底父母，則不如說天下無不是底人，因爲一個人決不會做別種人是「不是」的，一做到父或母就會是「是」的。倘說父母雖有時不是，但做子女的若能勉盡子道，則亦能改正到是，這話證以舜的感化瞽瞍，似很可信。但我以爲世人若都能有舜的精神，則一切人都可被感化，固不止親父瞽瞍一人，所以我說不如說：「天下無不是底人。」可惜這種以特例推想普通的辦法，總是荒謬不確切的。

但我又爲什麼不贊同現代的非孝主張呢？因爲牠實犯着矯枉過正的毛病。按「孝」字的意義爲「善事父母」，所謂善事，至可伸縮，非必如腐儒所定的那般刻板。主張非孝的人，以爲父母生育子女，原屬自利的結果，無所謂恩；父母教養子女，也爲應盡的天職，無所謂惠，

所以做子女的實用不着孝，也就是用不着善事。但我則以為父母生育子女，誠無所謂思，不能以此談報；惟教養一層，雖為父母天職，然實為惠，不可忘卻，平常別人加惠，尚須感激圖報，何況是本有密切關係的父母呢？父母若教養得好，固宜盡力善事；即不甚好，而卻已盡心力，亦宜酌勉善事；惟教養不好而又未盡心力，或竟大背慈道的，則不應再視為惠，而有善事的必要。所以絕對的非孝也是錯的。

根據上面的種種來下個總判斷，就是「子女對於父母應盡比較有定範圍內相對的孝。」換句話說，則凡子女對於克盡慈道——肯盡心力教養——的父母，在倫理上必須盡「善事」的本務；惟以實際上確和父母有關係的言行為限。至於對着違背慈道——不盡心力教養——的父母，在倫理上可不負必須盡「善事」的本務；雖自願善事的亦屬無妨。因此我們對於孝親問題，可以定出下面三條原則來解決：——

(一) 做父母的不應以生育子女為有恩惠於子女，而即欲享有子女必要孝順的特權。若想子女盡孝，必須自己先盡慈。世間有許多父母，不知自己未盡好好教養的天職，只是專責

子女的不盡孝道，甚且目爲忤逆，送官究辦，這是很不盡情的。

(二) 做子女的也不應以教養爲父母天職，卽不必視爲恩惠，感激圖報。若欲父母常保其慈道，也須自己能盡孝。世間有不顧父母的虐待，而一味盲孝的，固不爲當；但若不顧父母的慈惠，而一味忤逆的，則亦爲倫理下的罪人。

(三) 在旁的人對於他人親子間糾紛的評論，最應持平，而不應因成見卽有所偏頗。要知偏頗的評論，最易使強的一方更流於放肆，弱的一方更甚其憤恨，和兩方都不利的。就過去的事實看，一般評論多偏重親的一方，而忽視子的一方。譬如郭巨埋兒是何等違背倫理的事，世人祇稱其能孝，而未嘗誹議其不慈，反傳爲美談。這種片面倫理觀念的普遍，就使一二辱親事件的發生，羣驚爲逆倫大案，而無數溺女鬻兒勾當的盛行，卻視爲司空見慣，這樣實和真正的倫理相牴觸的。

第五章 勞資問題

在從前的時候，勞動界專供資本家的支配，一方任意驅使，一方忍氣服從，原沒有什麼問題。但自革命空氣鼓盪以來，勞資的情形大起變更，加以實業逐漸發達，勞工人數增多，因而勢力也就隨時膨脹，引起勞資間的糾紛。根據經濟學的原理，主傭最易調和，而後生產效率增高，獲利愈大。即根據倫理，主傭也應調和，庶於得物質上的利益外，更得精神上的愉快。平心而論，資本家若藉金錢的勢力，以撤職減薪等手段威脅勞工，使其忍受不良的待遇，固極不宜，而應有勞工的反抗。但勞工若藉工會的勢力，以罷工或其他破壞的手段威脅業主，使其強加薪俸或改良待遇，也非正當辦法。爲什麼呢？因爲勞資間的事件，最宜雙方互酌對方的情形，而定適中辦法。資的一方，如覺勞工生活艱難，而自己尚有餘力可以改善待遇，則應自動改善；萬一不及自動改善而勞方已起要求，則應虛心接受，量力施行。勞的一方，如覺自己入不敷出，資方又獲利甚鉅，不圖改善，則自可起而要求。萬一資方能力也很薄弱，且已盡力改善工人生活，則不但不應起作威脅要求，卻應努力合作，以圖事業的發展，使雙方俱受其益。我們知道資方的得獲贏利，全在勞工努力工作，而勞方的得管生活，全在資方事業發

達，所以雙方實相依爲命，而應合作互助的。從前的資方，視勞方如奴隸，任其感受物質上和精神上的痛苦，而不予改善，以致工作效率減低，獲利不大，固爲一大失策，且爲我所悲憤。但是現在的勞方，也有不顧資方的困難，只是一味苛求，以致許多工廠和商店，不能獲利，甚至倒閉，雙方均蒙其害，也爲一大失策，且爲我所不取。因此我以爲勞資雙方若能了解彼此間的密切關係和利害，而能互相體察，以誠相見，則一切糾紛，可以免去，卽有發生，亦易解決。不但勞資雙方的本人，應該這樣做法，卽旁觀的人，亦應據此以評判該兩方的是非，萬不應僅據成見，作偏頗的論調，則種種事業，都易發展，而人羣幸福也得享受了。

第六章 忠上問題

忠字有兩種解說：論語載「臣事君以忠」，忠是專指事上說的，其範圍很狹；孟子說：「教人以善謂之忠」，忠是泛指竭誠待人說的，其範圍很廣。現在要討論的是屬於前一項性質，所以叫做忠上問題。忠事上殺人員，原屬下級人員的本務，怎麼會成問題？只因從前的人多

把在上的首，看得像天王一樣，不管他事情做得對不對，在下的從總是一味盲從，社會也就稱讚他能忠；反之，倘若有人感於首領的無道而離去或倒戈的，社會就都罵他做不忠。這種忠的觀念，可謂愚極了。至於世人所以要愚忠的緣故，只因他們不曾明白人倫中天倫和人倫的分別。一個人倘能明白首從間的關係是人為的，不是天然的，那末他就不至於愚忠了。況且首從間的關係既屬人為，則擇人而從，自是極正當的辦法，萬一有人誤入歧途，從非其人，一旦覺悟過來，去惡就善，或竟打倒惡的，也無不可。所以無論對於政治上的長官，或職業上的首領，在平日固應盡忠，但若發覺他的行為實在有不道德的時候，那末棄職倒戈，都沒要緊。這非但不能說是不忠，而且正是忠於公衆，忠於正義咧！

附錄 中國立嗣制度研究

民十七國民政府立法院正在草訂民法的時候，我因覺得舊律中定有嗣子一節，殊不適當，乃寫此文發表於新生命月刊（第三卷第一號）藉供大衆研討。現在新民法已不復有嗣子的規定，此文應成明日黃花；惟立嗣制度在舊社會裏仍有相當勢力，而此文與本書又有相當關係，因再附錄於此，以資參考。

作者附識

緒言

中國人民因爲久在專制政治的底下過生活，所以漸次養成一種守舊的特性，對於社會上一切不良制度，從不主張改革；因此社會文明，絕少進步，人民生活，絕少改善，這是無可諱

言的。到了現在，政體既由專制改爲民治，我們受了新思潮的洗禮，遂愈感覺現社會裏的種種制度，太不適宜於國體民情，而有亟行改革的必要。不過要把牠們一齊都改革起來，事實上恐怕做不到，所以只好擇其比較重要的幾個，先行改革。

但改革一種制度，決不是可以任性率情，貿然舉行的。在未改革之前，須先明瞭這個制度的弊害；此外更當籌畫改革的步驟和方法。

就我個人觀察所及，覺得立嗣制度，實有改革的必要。因爲這制度不但帶有擾亂社會安寧的性質，而且往往因家族思想太盛的緣故，極易使人民對於民族觀念，日趨淡薄，其有礙於中國國運前途者實至重大。不過這制度的利弊到底如何，不可不澈底明瞭，而且牠能維持到數千年的長久，必有一種別的東西做牠背景，也不可探求出來。

一 立嗣制度的意義和起源

嗣是繼續的意思，凡有統系而繼承的都叫做嗣；所以子爲父母的嗣。書經「罰弗及嗣」

的嗣字，就是指子孫說的。立是設置的意思；因為立嗣亦叫做立後，所以合起來說，立嗣就是設置後嗣。不過子為父母的後嗣，乃是天然生成的關係，為什麼卻要假人力來設置呢？原來當一個人沒有兒子的時候，覺得無人可嗣，那取別人的兒子來做自己的後嗣。這種超奪天然之理，藉濟人事之窮的辦法，就是立嗣制度。立嗣制度中第一步履行的手續，就是立嗣行為。自立嗣行為履行後，受人嗣的叫做嗣親，為人嗣的叫做嗣子，因而發生親子的關係，各盡親子的義務，并各享親子的權利。這種親子，並非生理上的親子，乃是法律上的親子，是一種以宗統為重，血緣為輕的擬制親子。

立嗣制度的產生，為時很早。中國自婚姻制度創定後，國人對於嗣續問題看得很重，所以虞舜的「不告而娶」，說是「為無後也」，就不得援古禮來誹議他不孝。這種重視後嗣的觀念，就是立嗣制度產生的動機，至於立嗣制度的確實起源，當在周朝，因為立嗣規度是隨着宗法制度而產生的。宗法制度的創始時代，雖然說者不一：劉師培著中國歷史教科書，說牠是至周禮大備，夏曾佑序社會學通詮，說牠是沿自古昔的；陶彙著親屬法大綱，則說宗

法爲周制有周稱王以前，及有周諸族而外，都看不出有宗法的特徵；但以產生在周朝的說爲最可靠。通典：「周制爲人後者，子夏曰：『何如而可爲之後？同宗則可爲之後。』……又曰：『爲人後者孰後？』」這更可見立嗣制度和宗法制度關係的密切。通典關於立嗣制度的記載起於周朝，周以前無可考者；所以立嗣制度當在周時產生，距今已二千多年了。就是在歐洲，這制度當羅馬時代，卽已盛行；所謂 *Adogatio* 或 *Adoptio*，就是嗣子。羅馬建國很古，係在周平王時代，所以西洋立嗣制度的盛行，至少也已有二千年的歷史。

二 中國立嗣制度和外國立嗣制度的異點

到了現在，立嗣制度的勢力，可謂彌漫全球；在中國固然視爲一種牢不可破的制度，卽在外國，除英、美、荷蘭沒有這種制度外，其他如法、意、比、德、日本等國，都是採用的。不過中外禮俗不同，因而這制度的精神，也多相異；現在且把幾件最顯而易見的寫在下面，作個比較。

(一) 宗旨不同 爲什麼要立嗣？這「爲什麼」就是人們要立嗣的目的之所在。中國人

宗族思想很強，血食觀念更切，以爲一個人倘然沒有後嗣，就一方面不能收族，一方面不能承祀，這是很對不起祖先的。所以中國人的汲汲於立嗣，就是爲要繼續宗祀，以安慰死去的祖先。至於外國呢？當古昔尊重家族制的時候，固亦以爲嗣子足使宗祀不絕，但到了近代，日本尚有這種思想外，一般西洋人對於宗祀早不放在心上，對於死去的祖先，更以爲沒有什麼安慰的必要。不過有時因爲年老膝下空虛，未免寂寞難堪，就領了一個年紀較輕的人做後嗣；所以他們的宗旨是在慰藉單獨，以贍養生存的自己，嚴格的說，乃是一種無關宗祀的養子制度而已。

(二)資格不同 怎麼樣人可以立嗣？怎麼樣人不可以立嗣？怎麼樣人可以被立嗣？怎麼樣人不可以被立嗣？凡採用立嗣制度的國家，必於民法中規定得很清楚的。這和不可的規定，就是立嗣人和被立嗣人的資格的限制。中國和外國立嗣的宗旨既異，所以對於資格的規定也各不同。

(A)立嗣人的年齡 中國人因爲看得宗祀極重，又因爲計謀安慰死人的心很切，所

以古禮今法，都主張二十歲上下死去的人就可立嗣，限制很寬。外國人的立嗣，既然是爲慰藉生人而作，所以對於年齡限制頗嚴：法國德國均定非年在五十以上者不得立嗣。惟日本、比利時因和中國情形相似，祇須達於成年的人，就可立嗣。

(B) 立嗣人的性別 中國禮俗既重宗族，而宗族的繁衍又獨重男統，所以立嗣也無非爲男的立嗣，女的是沒有立嗣權的。雖然嗣父嗣母兩個名詞並立，但嗣母這個名詞，不過隨着嗣父的名詞而成立罷了。故現行律對於立嗣人實質要件的規定，有謂：「非男子不得爲嗣父，」并且說：「婦人從夫不從身，立後後宗非後己，因其夫有後而已亦有後，不得第使己有後而令其夫無後。我國專用男統，不用女統，其結果不得不然；既不認女統，故女子不得離男子而有嗣子。」五年上字第一五四號大理院判例也說：「宗祧承繼祇限於男子，故女子立後之習慣，自不能認其存在。」至於外國呢？嗣續既非獨重男統，而立嗣又並非爲統，所以對於立嗣人的性別，初無男女之分；男固可以立嗣，女也可以立嗣。如法國民法第三百四十三條載：「凡男女年在五十歲以上，既無子女，又乏直系卑屬的人，方

准立繼子爲嗣。嗣父或嗣母的年紀，須較繼子至少長十五歲方爲合格。」這是女子也可立嗣，實爲中外立嗣制度的一大異點。

(C)立嗣人的婚姻 中國禮俗視嗣父嗣子間的親子關係，和自然的親子關係一樣，因此照「有婚姻方能有後嗣」的原則，主張已婚的男子，方得立嗣，雖然間有例外，但很少的。外國則他們的立嗣本好比領養一個伴侶一樣，所以並不限制只有結婚過的人方可立嗣，凡是年老的男女，不論已婚或未婚，都可立嗣。這或者也是歐洲獨身主義發達的一種助力咧！

(D)被立嗣人的性別 中國重男統而不用女統，所以有女兒而沒有兒子的人仍須立嗣，即法律亦明定「無子而有女者，仍不妨立嗣。」試想自己的女兒尙不能算後嗣，那末別人的女兒自然更不能作後嗣了。所以中國的被立嗣人或子嗣，是只有男子可做的。至於外國就不是這樣了。雖然統計起來，仍以立男子爲嗣的多，但立女子爲嗣的也不在少數。這種立女爲嗣的情形，實和我國民間養女的風俗，有些相同，不過在我國決不能承

認牠是立嗣行爲，況且養女又是法律所不許的。

(E) 被立嗣人的血屬 中國的立嗣制度既然重在傳宗承祀，所以嗣子必須是親族或同宗的人，方算合理。儀禮喪服傳說：「何如而可爲之後？同宗則可爲之後。」又說：「神不歆非類，民不祀非族。」非族句就是說明，血不相屬的人們是氣不相通的，而氣不相通的子孫，則雖有祭祀，祖先也不願享受的。因此異姓的人，除極少特例外，都不可做嗣子。宋張栻說：「聖人有作，立姓以別其系，嚴宗以謹其承，亦因夫性之自然，理之所不可易者而已。苟強離其所系，而合其所不可合，是豈性也哉？……春秋之時，猶有身爲諸侯而立異姓以蒞祭祀如鄧子之爲者，聖人書之曰：『莒人滅鄆』，謂其先無血食之理也。豈不深切著明哉！」從這話更可見中國嗣子的應屬同一血統了。外國人對於幽渺難明的鬼食，本不相信，即對於血屬，也不如何主張，所以他們的嗣子是無論親族非親族，同宗不同宗，都可立立的。試看法國民法第三百四十七條：「繼續的事情，須以被立嗣人的姓，令加在立嗣人的原姓上面。」及德國民法第一千七百五十八條：「子從養親的姓，因結婚而從他姓

……」那就更明白了。

(三) 權務不同 權是權利，務是義務，這裏所說的權務是指嗣親和嗣子間及出嗣人和他的本生父母間的權務說的。中外立嗣制度既各相異，所以親子間的權務，也略有不同之點。

(A) 嗣子的產業繼承權 嗣子得有繼承嗣親的產業的權利，是中外相同的。不過照中國的風俗，一個人做了嗣子，不但有權繼承嗣親的產業，凡所嗣一家的祖先的遺產，他都可以繼承的。但外國規定嗣子的產業繼承權，多祇能繼承一代。例如，法國民法第三百五十條的規定：「被立嗣人對於立嗣人父母的財產，並無繼承權……」這是因為中外遺產制度不同而相異的。

(B) 出嗣子和本生父母間的權務 照中國法律的規定，凡一個人出繼他房為嗣子後，對於本生父母就沒有親子關係，既然沒有親子關係，也就不必履行親子間的義務，并不得享受親子間的權利。但照法國民法第三百四十九條的規定：「被立嗣者對於本生

父母，仍守人子的職分及奉養的義務……其本生父母對於他們出繼的子女，亦負有撫育的責任。」出嗣子和他的本生父母間的親子關係，實並沒有取消，所以仍舊各有各的義務和權利。

總之，中外立嗣的制度，因宗旨既根本不同，所以一切資格的限制，及幾種權務的規定，也都不同。就一般說：中國方面的限制，總要比外國方面的限制，來得繁瑣和嚴密，而且當作一件極重大的事情看待，這是無論什麼人都承認的。

三 中國立嗣制度的變遷

中國立嗣制度，既然有很久長的歷史，那末其中變遷，自然也很複雜，我現在不能把牠的各項都寫了出來，但就其犖犖大者，述明如左：

(一) 古惟大宗可立嗣，今則小宗支庶皆可立嗣。大宗小宗是古時宗法所定的名詞。凡始祖的嫡長，是為大宗，俗稱長房；凡大宗以外的嫡子，皆為小宗，俗稱次房。大宗小宗都屬嫡

子，是妻所生的；此外更有庶子，是妾所生的，叫做支庶。古重宗法，視大宗爲一尊之統，故唯大宗無後，族人應以支子出嗣大宗。換句話說，就是只有大宗可得立嗣，小宗和支庶是都不得立嗣的。我們看了從前一班理學家的話，當更可信：儀禮喪服傳子夏說：「爲人後者孰後？後大宗也。」公羊傳說：「爲人後爲之子也。」這就表明凡屬嗣子都是繼承大宗的。子夏又說：「大宗者收族者也，不可以絕，故族人以支子後大宗也。」不可以絕，就是說當大宗沒有後嗣的時候，必須立嗣以傳宗祀；至獨言大宗者，因大宗是收族的人，倘然不爲立嗣，就難別親疏，序昭穆了。所以晉范汪祭典說：「廢小宗昭穆不亂，廢大宗昭穆亂矣，先王所以重大宗也，豈得不廢小宗以祭大宗乎？漢家求三代之後弗得，此不立大宗之過也。」末後何休說：「小宗無後當絕。」這就是表明倘然小宗沒有兒子，是應當任他絕後，不必替他立嗣的。孔子也說：「殤與無後者，祭於宗子。」宗子就是大宗長嫡，就是嫡長子。（見儀禮注）因此我們明瞭在孔子的時代，除嫡長子外，無後的人是很普遍的。按「祭於宗子，一就是從祖祔食。」徐乾學讀禮通考說：「從祖祔食，則雖未嘗繼嗣，而其祭祀固未嘗絕也。」這樣我們更明瞭古人

所以獨大宗立嗣，不爲小宗立嗣的原因，三代以後，封建制度廢去，世祿之風衰絕，就不復有大宗小宗之分，而法律對於暮年無子的人，也概許其立嗣，所以不但沒有大宗小宗之分，而且也沒有嫡庶之別，因此無後的人數逐漸減少，而無子的人，就都以爲有立嗣的必要。

(二) 上世異姓可嗣，中世異姓不可嗣，近世異姓惟外親可嗣。理學家對於異姓不可爲嗣的主張，是自古迄今都一樣的。不過在上世法律並沒有禁止人民立異姓爲嗣，所以魏則陳矯本姓劉，以出嗣舅氏改姓；吳則朱然本姓施，以姊子爲朱姓而改。到了唐朝，方才不許異姓爲嗣，定爲厲禁，一直到了明朝都是如此；雖然間有如李嗣源以女壻資格承繼李克用，但這是例外的。明亡，滿清入主中原，對於舊制，稍有變更，凡屬甥，（姊妹的子）壻，（女的夫）內姪，（妻兄弟姊妹的子）都可入嗣，不過非關親屬的異姓，是仍舊禁止入嗣的。民國成立未久，一切法制，多沿清舊，所以現行律戶役門立嫡子違法律文第三條謂：「其乞養異姓義子以亂宗族者處六等刑，若以子與異姓人爲嗣者罪同，其子歸宗。」而該律第一三九一條則又謂：「甥壻及妻兄弟姊妹之子可嗣。」

四 中國立嗣制度的勢力及其造因

中國立嗣制度的內容，無論變化到怎樣，但傳宗承祀的精神，總歸是存在的；至其能沿襲數千年而不衰墜，尤為難能可貴。現代人民思想，逐漸變更，對於社會制度，多有改革，惟立嗣制度則仍佔極大的勢力，並不稍減其威嚴，這是什麼緣故呢？我以為牠的勢力之所以能澎湃到這個地步，實有下列的三種因素做助力的。

(一) 禮教的陶冶 中國一向是以禮教立國的，人民對於禮教，視為神聖不可侵犯的東西；所以對於古代的典章制度，多不敢變更。反轉來說：這禮教就是維繫人心的唯一勢力，牠的潛移默化的功是很大的。關於立嗣制度的禮教，在經傳及其他一切理學的書上，都可以追尋得的。孟子說：「不孝有三，無後為大。」晉范汪祭典也說：「汪子寧以為父母生之，積莫大焉；三千之罪，無後為重。」儀禮疏則載無子為婦人七出之一，很可想見古人對於後嗣的着重了。因為看重後嗣的緣故，所以一遇沒有兒子，就必須立嗣。倘然不立嗣，就是不孝，就是

名教罪人。人民視名譽爲第二生命，誰願受不孝的頭銜？誰敢做名教的罪人？所以都服從先哲的話去立嗣了。這就是受禮教陶冶的結果，也就是立嗣制度所以能久存的最大原因。

(二) 法律的維護 法律本來是人爲的，而且牠的產生，實在古代禮教勢力澎漲之後，所以立嗣制度在法律上，遂佔一個重要的位置。在立嗣行爲尙未實行之前，官廳有批准立嗣的手續；在立嗣行爲完成之後，倘遇特別情形時，官廳又有審判解消的手續；而當立嗣手續進行的時候，倘有人爭嗣霸產，官廳又有出而代爲排解糾紛和保障權益的義務。至於嗣父嗣子的資格，限制得非常嚴厲，嗣親嗣子間的關係，規定得非常密切，尤足便利立嗣行爲的進行。法律雖根據禮教而訂定，然其勢力實在禮教之上，因爲禮教惟上人能遵守，法律則無論什麼都要服從的。

(三) 社會的信仰 人類本來是一種富有模仿性的動物，而且他們的思想，也很容易受環境的影響。所以中國人民，因爲一方面受禮教的薰化，一方面受法律的鼓勵，久而久之，他們就以爲立嗣是沒有兒子的人所必須履行的事。倘然有一個人無子而不立嗣，那末社會

上的人士就要誹議，說他是違背天經地義的禮教，是一個不明道理的人，是一個忘棄祖先的不孝子孫；而且族人於他死去之後，還有權開親族會議或訴諸法律，替他立昭穆相當的人做後嗣的。因此立嗣就成爲社會上萬不可缺的一種制度，而佔了極大的勢力。中山先生說：「凡是一種主義的造成，須先有思想，再有信仰，有信仰才能生出力量。」我以為立嗣制度的能有這樣大的力量，也就是因爲社會信仰心很堅而來的。

五 中國立嗣制度的荒謬和弊害

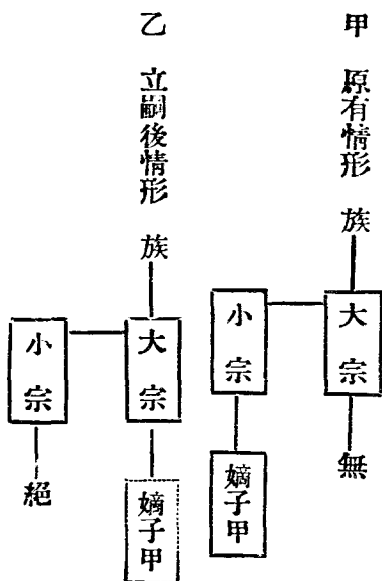
中國立嗣制度，既有理學家的創造和贊協，又有法律家的修訂和維護，更有社會人士的嘉納和信仰，以致沿襲到數千年的久長，其能適合天理，順洽人情，并裨益社會，當可不言而喻。然而細細的把牠研究一下，那知適得其反！這制度不但不能適合天理，而且是大悖天理；不但不能順洽人情，而且是大逆人情；不但不能裨益社會，而且是大害社會！因此我們了解，創造這制度的理學家，祇顧其一，未顧其他；贊協這制度的理學家，祇知附會前說，未曾下一

番有理性的研究工夫；修訂維護這制度的法律家，不過應時勢的要求，姑爲立法，而嘉納信仰這制度的社會人士，直是盲目的服從古禮今法罷！但處在二十世紀科學發達時代的我們，決不可再像前人的盲從；我們必須用研究科學的方法來研究這制度的是非，并用觀察科學的眼光，來觀察這制度的利弊。現在我對於這立嗣制度，雖然還不能說已有詳細的研究和精密的觀察，但已覺得牠在理論上冒絕大的荒謬，在實際上有無限的弊害，今請把最緊要的幾件述明如左：

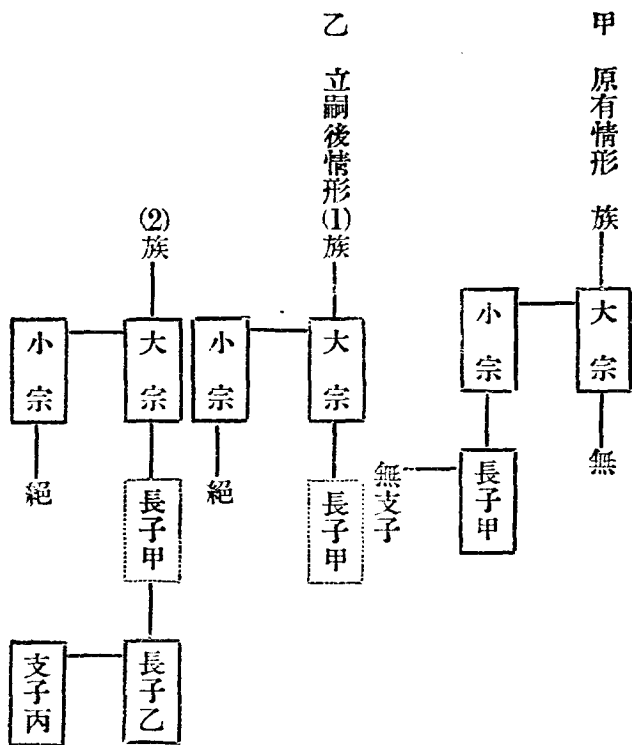
(一) 違自然 人類的繁衍，本乎自然：生人者爲父母，人生者爲子女——生人者爲祖先，人生者爲後嗣，這是生物學的主要原則。立嗣制度，竟把甲生的兒子做乙的後嗣，乙成甲兒的父親，甲反變成不是他兒子的父親，這豈不是大背生物學的原則嗎？周朝重宗法，一般學者都主張大宗必須立嗣；周以後宗法雖廢，但一般學者仍多主張大宗必須立嗣，此中鴻言讜論，違背自然原則者實多。試觀通典所載：「漢石渠議大宗無後，族無庶子，已有嫡子，當絕父祀以後大宗不戴聖曰：『大宗不可絕，言嫡子不爲後者，不得先庶耳。族無庶子，則當絕父

以後大宗。」聞人通漢曰：「大宗有絕，子不絕其父。」宣帝制曰：「聖議是也。」又：「魏劉得問：『以爲人後者支子可也，長子不以爲後，同宗無支子，唯有長子，長子不後，則大宗絕後，則違禮，如之何？』田瓊答曰：『以長子後大宗則成宗子，禮諸父無後，祭於宗家，以其庶子還承其父。』」現在把戴聖的話和田瓊的話各成一圖表如後：

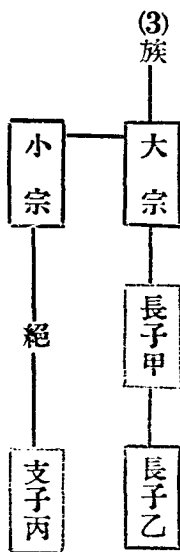
第一圖 戴聖的學說



第二圖 田瓊的學說

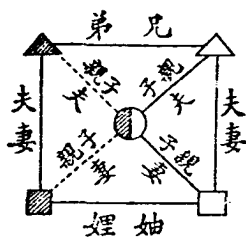


從上面的兩個圖看，本來沒有子嗣的，後來變成有子嗣，本來有子嗣的，後來反變成沒有子嗣，而第二圖的第(3)表中，小宗絕而復續，支子丙竟是一個沒有嗣父的嗣子，這就更荒謬了。晉范汪評斥漢代不立大宗，有謂：「此為違先王之典，而傷自然之理。」而不知從來左袒大宗必須立後的學說，都傷自然之理，真可笑極了。此外就是不主張大宗，而主張大宗小宗支庶盡可立嗣的學說，其荒謬處亦正相似。現行律准獨子夭亡可立嗣。夭亡的獨子是一個未結婚的未成年人，試問未結婚的人怎麼可以有後嗣？該律對於嗣父實件的規定，既謂未結婚的人不可立嗣，而這裏只為獨子的緣故，就許立嗣，其祇顧宗祧的繼承，而不顧自然的生理，寧非荒謬之至！

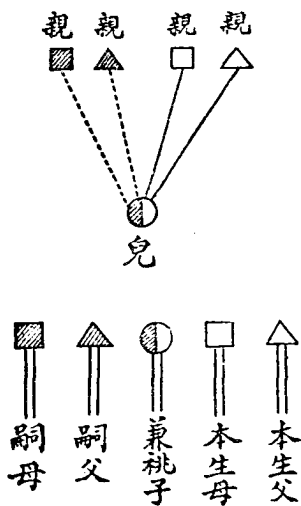


(二)亂倫理 立嗣制度不但違自然，而且要亂倫理的。違自然不過是悖天理罷了，亂倫理那就於悖天理之外更要逆人情了。我們知道：倫理有兩種：一爲天倫，一爲人倫，父子是天倫的一類——是天然派定不能改易的倫類，並不像那君臣，夫婦，朋友幾類人倫的可以由人們自由選擇或任意去取的。立嗣制度卻把天倫作人倫看待了，所以人們竟可以支配父子。這支配父子，自然是悖天理的。我們再考察一考察這支配的實況，年老一方面，因爲自己沒有兒子，就拿一個別人的兒子，來強他做兒子；年少一方面，因爲別人沒有兒子，就離棄自己的父母，去孝敬別人做父母。這樣兩方面把原有的長幼倫常都不顧了，年老的就改叫年少的做子，年少的也改叫年老的做父母，這種「張冠李戴」的制度，真可謂是「荒謬絕倫」！況且年老的和年少的感情怎樣？年少的和他的本生父母情愛怎樣？都很少顧及的。只要這個年少的和那個年老的是昭穆相當，那末，無論這年少的怎樣不情願奉那年老的做父母，也只好去做他們的嗣子；無論這年少的怎樣不情願離開他的本生父母，也只好離開他們。這種勉強牽合和勉強分離人們的親子關係，難道是順洽人情的嗎？這不消說，自然是大逆

圖總 (一)



圖合兒公多 (二)



人情的此外遇特種情形時，倘若一個人沒有兒子，而他的近房又祇有一個兒子，因此就產生兼祧的辦法。照這種辦法，年少的除做本生父母的兒子外，更做那立嗣人的兒子。從兩對年老的方面說，這個可叫做「公兒制度」，若從年少的方面說，那竟是「多親制度」了。倘然我們再照「父母是夫妻」的原則，用年少的子作中心，以推想他的四個年老的親的關係，就可發現一個「公夫制度」或「多妻制度」和一個「公妻制度」或「多夫制度」。我現在把上面的四個制度，作圖如下，看了覺得很有趣的。

上面的幾個圖，不單是表明兼祧的親子關係，就是普通的立嗣法，也可用牠們來表明。所以從理論上說，立嗣制度既背自然，又亂倫理，是十分荒謬的。現在且看下面的幾種從實際上觀察得的弊害究竟怎樣。

(二) 壞婚制 社會上因有兼祧辦法，而產生出上述的「公兒制度」和「多親制度」，就此發生一種影響婚制的弊病。我國從前的許多青年男女，不是都由「父母之命，媒妁之言」而結合夫婦嗎？「父母之命」自然是很神聖、很萬能的呀！但是現在這個公有的兒子，卻有兩對父母了——兩對社會上認為很正當的（？）父母。那末究竟應由那一對父母主

圖 夫 公 (三)
(2) (1)

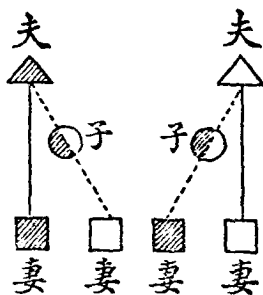
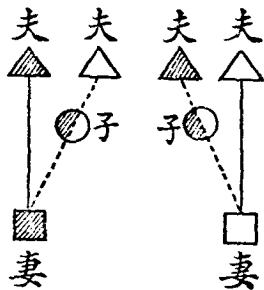


圖 妻 公 (四)
(2) (1)



婚呢？本生父母說：「我們爲要求血統的優良，所以願用我們自己的眼力，去選擇優良的媳婦。」嗣父母也說：「我們爲要求血統的優良，所以願用我們自己的眼力去選擇優良的媳婦。」兩方各爭各的神聖主權，那豈不是糟了嗎？而且爲了血統的關係，兼祧不過是一種暫時的辦法，他們總希望這個兼祧子結婚後能生幾個兒子——至少兩個——來分派給他們做孫子。但這兼祧子將來所生的兒子，未必都是好的；倘若一個很聰明正直，一個很愚笨虛僞，那末那一方面肯要這個很愚笨虛僞的做後嗣呢？這樣豈非要爾爭我奪，鬧個不休嗎？社會上爲免除這種爭鬧起見，就決定凡兼祧子都可娶兩個平等的妻，（俗名兩頭大。哈！誰說舊社會裏沒有平等的制度）一個由本生父母主婚，將來所生的兒子，就給本生父母做孫子，別一個由嗣父母主婚，將來所生的兒子，就給嗣父母做孫子。這種辦法，成文法上雖然不曾明白規定，可是不成文法上是早已默認了。我們看慣這種習慣，似乎並沒有什麼希奇；但若仔細想一想，牠對於「一夫一婦」的婚制，可有何等的影響！雖然我國的一夫多妻制，並不是完全爲了立嗣制度；然而立嗣制度在特種情形之下時，確是一夫多妻制的維護力。

之一；尤其是平等的妻的名稱，足造成重名輕實的虛偽社會。

(四) 啓爭端 我們研究立嗣制度，不得不聯想到爭繼問題。所謂爭繼，名義上是爭奪宗祀繼承權，實際上是爭奪財產繼承權。宗祧繼承，就是立嗣；財產繼承，乃是立嗣人和被立嗣人發生親子關係後的自然景象。我們但看那訴訟文編裏繼承訴訟佔了一大部份；就想見人民因爭繼而訴訟的實非常之多。爲了這立嗣制度，所以才有許多訴訟發生，試想這種訴訟，影響於社會的道德上和經濟上的損失是怎樣？有的兄弟鬩牆，叔姪仇視；有的由富轉貧，家破人亡；其弊害實不可勝言。我們論社會墮落的原因，不能不歸罪於爭繼訴訟；我們論爭繼訴訟的原因，卻不能不歸罪於立嗣制度。因爲照立嗣制度的規定，凡嗣子於繼承宗祀外，同時有繼承財產的權利，這財產的繼承權，就是啓人爭端的一大原動力，所以一遇有人沒有子嗣，他的族人就莫不想把自己的兒子給他做嗣子，你也要，我也要，爭端就因此開起來了。

六 中國立嗣制度的廢除問題

社會制度的興革，本視該制度的是非利害而定的；合理而有利的制度，就是社會裏沒有，也應該提倡採用的；違理而有弊的制度，就是社會裏已有，也應該改革廢除的。立嗣制度的荒謬和弊害，既如上述，那末這制度自然是應該廢除的了。況且立嗣制度的親子關係，本由傳統之宗法而然，宗法既已久亡，則親子關係自應排斥非自然的擬制，而一以自然的血統為準。這樣看來，立嗣制度的廢除還成什麼問題呢？不過該制度沿襲二三千年，深中人心，牢不可破，經書既談之津津有理，法律又載之井井有條；若想一時就把牠廢除，事實上恐難做到，所以才成了一個問題。我以為要廢除這個制度，非從兩方面進行不可：一方面廣行勸導，使人民了解以前諸理學家所主張的錯誤，而有所覺悟；一方面修訂法律，使人民明白該制度的已成非法，而有所服從。我們為要得廣行勸導的便利起見，就應該研究幾個先決問題，以大效力；我們為要得修訂法律的便利起見，就應該理想一種暫代制度，以資參考。現在且就我個人識力所及，把牠們分述於後。

(一)先決問題 什麼叫做先決問題？先決問題就是我們在廢除立嗣制度之前，先要解

決幾個旁的問題。因爲一種制度的生產和沿久，必有別的制度或主義做牠的原動力和護符的；立嗣制度自然也有牠的產生原動力和沿久護符，倘然不先把這種原動力和護符除去，立嗣制度就沒有廢除的希望。就目下社會情形看來，立嗣制度的先決問題，共有兩個：

(A) 血食問題 自從孟子說了一句：「不孝有三，無發爲大」的話以後，社會上人士就都牢記在心，以爲後嗣是萬不可少的東西。所以成年的人汲汲於婚娶，既婚的人汲汲於生子，不能生子的人，就不能不汲汲於立嗣。他們又想「無後爲什麼就算大不孝呢？」這莫非是因爲斷絕祖先的祭祀罷！孔子說：「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮，可謂孝矣。」范汪《祭典》說：「……若令捨重適輕，爲親就疏，則是生不敬養，沒不敬享，生人之本不盡，孝子之事靡終，非所以通人子之情，爲經世之典。」尤明白可信。但祭祀是什麼？若說是爲表示敬禮的，那末沒有兒子的，人恐怕死後沒有人來敬禮他，卻強拿一個別人的兒子來敬禮敬禮，這豈非是大笑話嗎？況且這個別人的兒子，將來能否誠心虔意的敬禮，還是一個大問題；恐怕千百人中實找不出一兩個，我想他們決不至於這般愚笨。所以他們所注意

的就是血食了。他們想：一個人死了，靈魂就到陰間去，到了陰間之後，是仍舊要飯吃的。他們深恐死後沒有羹飯吃，所以相信立嗣是不可少的。其實他們真糊塗極了！一個人死後若果成鬼，鬼若果要吃飯，那末，我勸他們還是在鄧都城裏自起爐灶的好。因為他們的後嗣，決不是按日供給他們飯食，一年之中，不過四季四次，最多的加上什麼忌辰等等，也不到十次，倘若是全依賴他們的後嗣，那豈非要枵腹終日，嗷嗷待斃嗎？鬼們既不能不吃飯，又不能依賴子孫，那末爲維持死活（不是生活）起見，自不能不自起爐灶；既然自起爐灶，那就不必引長了頸子，去希望那一年四次的羹飯了。沒有兒子的人，倘能想破這個謎題，那末沒有後嗣，還有什麼憂慮呢？沒有什麼憂慮，就不必履行立嗣手續，省得勞心費力，豈非很好的嗎？

（B）遺產問題 我們既知道，立嗣制度是易啓爭端的；我們又知道，爭訟的主要目的在繼承遺產。那爭繼的人，表面上雖然都說是因爲恐怕血統雜亂，但若實際一調查，真正爲血統的人，千百中不得一二。沒有兒子的人，一方面固不願血食斷絕，一方面實不願遺

產散佚，所以必定要立嗣。至於那被立嗣的人，一方面因為血統相近，有入嗣的權利，另一方面因為立嗣人有遺產，可以白得一筆財產，所以情願出嗣；有時非但情願，而且還要爭奪。但被立嗣的人，往往因為得着一筆外快，就任意揮霍，最後那立嗣人的遺產，仍舊是要散佚去的。其實沒有兒子的人，不會仔細想一想，以天下之大，何處不可安置他們的遺產！我想捐助到社會事業上去，總要比遺留給一個似子非子的後嗣好得多啊！就實益說：把遺產留給一個嗣子，不過使他個人經濟寬裕一些，然而他能否善用這遺產，又是一大問題。倘把遺產捐助到社會事業上去，不但貧民孤兒，直接受施很多，而社會的組織也必間接受益不少。就虛榮說：把遺產留給一個嗣子，不但他不感謝你的厚賜，恐怕你還要感謝他的費神代你管理呢！管理得好，不過給他使用舒服一點，管理得不好，就是把一切都化為烏有，你也不能責怪他；或者社會上的人，還要說你生前獲得不正當，才有這樣的結果！倘若把遺產捐助到社會事業上去，那末當時的人，固然都很稱讚你的樂善好施，就是到了將來，你的善聲，仍舊留在世上，試想這值得不值得？至於捐助遺產的辦法，或託政府

主持，或託親友代理，都無不可，只要本人能打破遺產傳給後嗣的觀念，那就容易辦了。萬一不然，不把遺產捐助到社會事業上去，那末送給你所親愛的或憐憫的戚族朋友，以助他們生活的改善，計劃的成功，和事業的發展，也是可以的。因為這樣和捐助到社會事業上去，實同一性質，所以仍不失為有識樂善的人。

我們倘把上面的種種正意，解釋給人民聽，人民終有領悟的日子。一旦血食觀念打破，遺產處置有法；那末，廢除立嗣制度中的障礙都已除去，這制度就易於消滅了。

(二) 暫代制度 這是暫時替代立嗣制度的一種制度。因為人民受過訓導之後，雖然一部份能了解上面所述的兩個問題，實用不着介意，但另一部份未必都能了解，就使都能了解，也未必都能照做；所以立嗣制度有廢除的可能，卻不能立刻就廢除去的。因此當存在和廢除的中間，創一種暫代制度以作過渡，實為不可少的。就我所想得的暫代制度，就是領養制度。不過這領養制度，並不像那養子制度，倘然像那養子制度，就無異換湯不換了。所以這新創的領養制度，應有下面的幾種規定。雖然有些地方和外國的立嗣制度相彷彿，但根

本上仍舊是絕對不同的。

(A)不發生親子關係 領養制度和立嗣制度或養子制度的最大不同之點，就是領養人和被領養人間，不發生親子關係。就名義說：領養人並非嗣父，也非養親；被領養人並非嗣子，也非養子。就稱呼說：領養人既不居父母的地位，就不得稱被領養人做子；被領養人既不居子女的地位，也不可稱領養人做父或母。領養人和被領養人，倘是本來有戚族關係的，就應各守他們原有的名義和稱呼；倘是本來沒有戚族關係的，那就可照年歲的相差以定其稱呼：年歲相若的，可照朋友的稱呼稱；年歲相差甚遠的，可照師生的稱呼稱。譬如幼者稱長者做先生，長者直呼幼者的名字，也極適當的。

(B)非爲承宗，乃以解寂 中國立嗣制度的宗旨在承宗，外國立嗣制度的宗旨在解寂。本制度的宗旨，是和後者相同；所以並非爲補救絕嗣斷祀而設，乃是爲聊破沒有子女的人的岑寂而設。不過本制度不含絲毫領養作後嗣的意味，這又是和外國立嗣制度的宗旨，有不同的地方。

(C) 祇合生前，不合死後。領養的宗旨，既為聊破沒有子女的人的岑寂；所以沒有子女的人，只可在生前領養他人做伴侶。倘欲於將死的時候，領養一個人做他死後的繼承人，那就不可行的；他的同族，也決不能於他死後領養任何人的。

(D) 不關血統。立嗣制度的主旨是在收族，所以重視血統；領養制度的主旨不過為解寂，所以並無領養和自己有血統關係的人的必要，只要選擇和自己聲氣相投的人做被領養人，那就好了。

(E) 被領養人無祭祀的義務。領養制度既然是全為生人而設，於死人毫無關係，所以被領養人對於領養人，只有照顧生前的義務，一旦領養人身死，被領養人除料理喪葬外，沒有其他一切義務，祭祀的廢除自然更不必說了。

(F) 被領養人無絕對的財產繼承權。立嗣制度是包含兩種繼承性質的：一是宗祧繼承，一是財產繼承。嗣子的財產繼承權，是完全隨着宗祧繼承而產生的，其原理一因立嗣手續完備，嗣子即和嗣父發生親子關係。照中國的風習，凡為子的都有絕對的遺產繼

承權，所以嗣子也就有絕對的遺產繼承權；二因中國人的風習，以為祭祀必須有財產做常年經費，嗣親既然想嗣子繼續他的血食，所以就不得不把財產遺留給嗣子。至於領養制度呢？被領養人對於領養人既沒有親子的關係，又沒有祭祀的義務，所以就不應有繼承財產的權利。不過領養人若很愛他的被領養人，而願把他產業的全部或一部，給被領養人，被領養人自然可以接受，領養人的戚族也不得加以干涉。所以被領養人可有產業繼承權，卻不能有絕對的產業繼承權。所謂絕對的產業繼承權，就是像現在立嗣制度中的嗣子，於不能得其嗣親的遺產時，可向法院控告，而法院亦必照例判以遺產繼承權的。換句話說：被領養人的繼承產業權，並不是處於主動的地位，卻是處於被動的地位的。

(G) 領養人的年齡應有限制。領養既為聊破岑寂起見，領養人的年齡，就不可不加以限制；因為岑寂兩個字，決不宜於奮發有為的青年，所謂聊破岑寂，乃慰藉老境的代名詞而已。所以女子應在四十歲後，男子應在五十歲後，方可領養；因為四十歲以下的女子和五十歲以下的男子，都應投身社會事業，勞其身心，初無岑寂之可言，更無解寂之必要，

四十、五十後精力漸衰，閒居休養，理所應有，慰藉情緒，誠不可少，到此才可領養一人以作伴侶。

(H) 領養人沒有婚姻的限制。領養人既不是做別人的父或母，被領養人又不是做別人的子或女，所以不必限定結過婚的人方可領養，凡年歲合格的童男女也都可領養的。

(I) 配偶人存在時不應領養。配偶人是指夫或妻說的。有夫生存的女子，及有妻生存的男子，雖年過四五十，也不應領養。因為此後婚制改良，結婚都當以戀愛為原則，夫妻間感情必甚融洽，夫妻間的感情既甚融洽，那末相伴過清閒的生活，就比和任何被領養人作伴，總要好些，所以殊無領養的必要。

(J) 有女未嫁，不應領養。現行律對於立嗣制度的規定，有謂無子而有女者仍可立嗣，其理由實以立嗣制度重男統，就不得不然。領養制度既和血統無關係，子女自應一律看待，所以雖然無子，倘已有女，就不應領養，因為有女作伴，已可解寂，且必比任何被領養

人好些。不過生女出嫁，乃自然之勢，當女出嫁後，自仍不免寂寞，那自然也可領養的。

(K) 被領養人應爲孤苦伶丁的人。領養既含領養伴的性質，被領養人自應和領養人一處居住。倘然被領養人是有父母家屬的人，因領養而強其離開他的父母家屬，似非人情所許；因此沒有子女的老年人，應領養可靠的孤苦伶丁的人。這樣，領養制度就成爲一種領養人和被領養人互相照顧，互受利益的制度。

(L) 領養人及被領養人均無性別的限制。領養既不是爲血統，更談不着什麼男統不男統。所以男子可以領養，女子也可以領養；男子可以被領養，女子也可以被領養。

(M) 領養人和被領養人應屬同一性別。因爲領養制度既不限制領養人和被領養人相差的年歲，倘再不加性別的限制，那就容易發生流弊了。所以凡年歲相若的領養人和被領養人，其性別必須同屬是男，或同屬是女。不過年歲倘相差甚遠，那末異姓自然也是可以的。

我們看了上面的幾條，覺得領養制度，乃是一種沒有制度的制度。牠並不是必須的，不過

借以破壞立嗣制度而已。從理論上說，我以為這制度可無荒謬的地方；不過從實際上說，能否決無流弊，還是應該從詳研究并修正的。

結論

立嗣制度廢除以後，社會必大受其益：治安上，則人民這財產的引誘，爭攘勢必減少；道德上，則同族中長幼不至互爭，而倫常得免乖舛；經濟上，則遺產歸入公衆，社會生產力必因之增加不少。不但這樣，人民因受廢除立嗣制度的訓導，了解後嗣的並非必要，將來對於生育子女，就不至於太濫，庶人民的進步，不在量一方面，而在質一方面，這實是解決中國人口問題的**根本辦法**。至於減輕家族觀念，能使個性發展，從事偉大的事業；改變遺產思想，能使廉潔成風，努力公衆的利益，也都有裨於社會國家以及全世界的。

最後，我要附帶聲明幾句的，就是：我這樣主張廢除立嗣制度，或者有人疑我是無後主義的信徒，所以膽敢向壁壘森嚴的故宮下攻擊令；但這是差的。我雖然不迷信後嗣的一必須

有，「但我也深信後嗣的「無須有」。我以為人們對於後嗣的有無，應概抱「任其自然」的態度；有也好，沒有也好；有固不足為喜，沒有也不足為憂；有了，固不可表演「殺子報」的慘劇；沒有了，也不必做出「接木式」的怪事。我因為不贊成「接木式」的怪事，所以我竭力主張廢除中國立嗣制度！

世界名著 世界教育 世界書局 發行

青年期的心理與教育

精裝一冊
二元四角

美國荷爾博士著 李浩吾譯

本書為美國教育心理學泰斗，史坦利荷爾博士原著。是一部心理學與教育學綜合研究的名作。在兒童教育及青年教育上，供給很多很好的資料；譯筆流暢，不失原著精神。

人生鑑

精裝一冊
二元四角

美國辛克萊博士著 傅東華譯

本書為美國新興的文學大家辛克萊所著；他把偉大的學問著成本書，是解決一切人生困難問題的名著。內容包含；生活，健康，幸福，成功，工作，遊戲，飲食，商業，政治，社會等一切問題。作者的思想是最現代的，也最適合青年們受用的。

中華民國二十二年三月出版

人倫研究 (全一冊)

實價國幣六角五分

(夕老百方至理註釋)

不 准 翻 印

編著者 周 礎

出版者 世 界 書 局

印刷者 世 界 書 局

發 行 所 上 各 海 世 界 書 局

(本書負責校對者王冠三)

10

772714

