

婦女問題研究叢書

婦女問題十講

本章 間久雄 著
章 錫 琛 譯

1930

本間久雄原著
章錫琛翻譯

婦女問題叢書
第一種
婦女問題十講

上海開明書店印行

譯者序

序

婦女問題，近來在我國有思想的青年男女間，頗被當作一個嚴肅，重大的問題，而加以研究及討論，這不能不說是最可喜的傾向。但因我國出版界的貧弱，致大多數的研究者，關於這方面，常苦於沒有適當的書籍可讀，這實在是我們所不勝抱憾的。本書爲日本本間久雄先生所著，於最近歐美這方面的知名思想家，學者等議論的介紹，極詳明而得要，確是最適於婦女問題研究者——尤其是我國的婦女問題研究者——的良書。而書中關於性道德問題的特別注重，希望以男女的「心的革命」爲將來新文化建設的基礎，更其是譯者所同意而且不勝欽佩的。從去年五月出版以後，我便着手翻譯，先後在「婦女問題研究會」的定期刊物現代婦女，婦女週報及商務印

文

書館出版的婦女雜誌上分講發表，現在再加整理，作爲「婦女問題叢書」的第一編刊行。我相信，這確能如著者所說，對於我國爲新文化建設而努力的青年，給與不少的暗示的。

序

原書係爲日本的讀者而作，所以在第十講述日本婦女思想的發達，分量特別加多。譯者爲求便於我國的讀者諸君起見，忘却自己的固陋，特參攷各書，摹仿原文的體裁，妄草「中國婦女思想的發達」以代替本書的第十講，而把原文節成短篇，作爲附錄。所有譯文錯漏及論述謬誤的地方，敬求海內明達指示，以便再版時訂正。

文

本書的出版，承原著者本間先生的指導並賜照片及序文，又承知友周喬峯，吳覺農，胡伯懋諸君代爲校閱及訂正，不勝感謝。

一九二四年五月

譯者

著者爲漢譯本序

章錫琛先生：

序
拙著婦女問題十講，因了你的翻譯，使貴國的各界都得閱讀，這是我覺得非常欣喜的。

文
我相信，像拙著的序文上所說，婦女問題，在現代確是對於男女兩性最重要的社會問題的第一個。我相信，是將來文化的內容與樣式，要靠這問題的解決而決定——那般重要的社會問題的第一個。所以拙著幸而能給與何等暗示於貴國許多爲新文化建設而努力着的青年，在著者的我，不禁從心中深感着欣幸了。

一九二四年四月

本間久雄

原序

序

現代社會改造的諸運動，以及將來新文化建設的諸運動，必須依了男女的互助和協力纔能實現。因此，所謂婦女問題，決非祇是婦女的問題。這實在是一個對於男女兩性重大的思想問題，社會問題。本書即依此目的所寫的解說的講述。

文

婦女問題，本來是極多方面的複雜的問題，所以研究的對象，也頗為多方面的。在本書所收的項目以外，為研究對象的重大的項目，不用說還有很多。因此，在本書作為講述的對象的十項目，不過是依了著者個人的興味而選擇的。而這十項目之中又以戀愛，結婚，離婚等關於性道德的問題占其大部分，也是基於同一的理由。這是著者要希望讀者諸君諒察的。

ix

本書起稿的時候，著者曾在時間所許的限度內，涉獵關於爲講述對象的諸問題的書籍。依據並引用此等書籍的地方，已經一一在本文中記明。這不過是著者想不致陷於獨斷的意思，同時也爲了想介紹最近歐美思想家，學者間關於此等問題的議論如何。

又，著者在此等參考書籍中，尤其從卡爾遜氏的婚姻的革命、愛理斯氏的社會衛生學的工作、愛彌兒盧加氏的埃洛斯、霍寇氏的性的法則，及日本河田嗣郎氏的婦人問題等，獲得很多的啓發，這是應該特記的。還有，本書的第九講「新馬爾塞斯主義與產兒制限」，是山額夫人的產兒制限論的譯者學友奧俊貞君所著，并聲敘於此。

大正十二年五月

著者

婦女問題十講目錄

目

第一講 婦女運動的由來及其意義 ……

- 近代婦女運動的萌芽——虛梭的思想——法國的婦女運動——辜傑——伏爾斯頓克拉夫脫——女權擁護論——愛理斯的批評——斯退爾夫人與喬治散特——烏文與湯姆遜
- 穆勒的功績——近代婦女運動的兩背景——產業革命與個人主義的勃興——易卜生的影響——弗彌涅士姆的意義——華爾西的解釋——弗彌涅士姆與社會主義——斯璠典夫人說——人的要求——喬治的解說——塞弗拉極士姆與弗彌涅士姆的比較——心的革命——女性發揮主義——弗彌涅士姆的真意義

第二講 新性的道德 ……二五

- 樹立新性的道德的文學——易卜生與愛倫凱的比較——愛倫凱的戀愛主張——戀愛的

錄

目

價值——自由離婚的意義——蕭伯訥的主張——加本特的愛的成年——將來的婚姻——其四條件——托爾斯泰的婚姻觀——社會主義與性道德——倍倍爾的婦女論——他的唯物史觀——巴克司——斯梵維克夫人——諾爾陶的愛之權利——婚姻的意義——格蘭脫亞倫的敢爲之女——婚姻革命的殉教者

第三講 自由離婚的是非 ……六七

基督教與自由離婚——福斯德的性道德與性教育——對於愛倫凱的挑戰——嚴守一夫一婦的主張——自由離婚的弊害——「舊道德」的本義——愛倫凱的戀愛觀——優生學的要求——與福斯德的比較——類似點與差異點——近代的傾向——巴恩斯的自由離婚論——三種的反對說——希羅德教授說——諾爾陶說——波斯得說——紀爾曼夫人——斯賓塞夫人都爾夫人的意見

第四講 婚姻的進化 ……八四

婚姻的起原——亂婚——歐可芬說——此說的批評——偉斯脫馬克說——梅由說——

第五講 戀愛觀的變遷

………一一一

- 亂婚的否定——霍瓦特說——梅因說——達爾文說——布萊姆說——里德說與撒傳奇說——原始婚姻與家族——海維德說——坦內脫說——原始婚姻與一夫一婦——原始婚姻與婦女的位置——最古的離婚法——希臘時代婦女的位置——柏拉圖的婚姻觀——羅馬時代——婚姻的三樣式——愛理斯的批評——基督教的婚姻觀——婚姻罪惡觀——為教會的聖莫的結婚儀式——離婚罪惡說——路德的改革——民約的婚姻的端緒——克爾茂的改革——彌兒敦的離婚論——近代的傾向
- 「柏拉圖戀愛」——美與戀愛——愛的階段——愛的極致——希臘時代的戀愛與婚姻——羅馬時代——羅馬末期——羅曼的戀愛之背景——基督教與武士道——精神的戀愛之前芽——與「柏拉圖戀愛」的比較——愛彌爾盧加說與羅曼的戀愛之二種——處女崇拜——「戀愛法廷」——「脫魯巴陀」的戀愛——婦女的神化——戀愛與婚姻的罪惡——但底的靈的戀愛——近代的戀愛之端緒——沃奧加山與尼柯列脫故事——文藝復興期與戀愛——波略達的十日故事——近代的戀愛之特色——喬治敦特與愛倫凱

第六講 近代的婚姻改造案………一三四

- 婚姻改造案的精神——試驗婚姻——美列迭司與派爾遜夫人——俾那爾的話——愛理斯
- 的證明——漸進的婚姻——男女交際室——設立案——加本特的話——其必要與意義
- 約瑟彼得得說——婚姻教育論——弗雷德烈夫人的主張——結婚契約的主張——惠爾斯的話——其價值——母性保護案——惠爾斯與都爾夫人等——母性教育論——愛倫凱——優生學運動

第七講 婦女與職業問題………一四九

- 婦女職業的背景——歐洲大戰與婦女職業分野的擴大——英國法國德國——婦女職業問題的兩異說——泰倍爾夫人與紀爾曼夫人——泰倍爾夫人的主張——爲母的職務——紀爾曼夫人之說——性的區別撤廢——婦女之寄生的狀態——兩意見的比較——愛倫凱的主張——母性及家庭尊重——薩里比博士的批評——紐曼道爾之說——俾洛克
- 博士及愛理斯之說——弗爾尼涅底與麥斯叩理涅底

第八講 婦女參政權運動 …… 一六四

- 婦女參政權運動——海爾女士的話——思想的根據——赫寇的男女能力之比較——神學的論點——肉體的論點——社會上及政治上的論點——知識上的論點——道德上的論點——女權小史——穆勒以後之戰國的參政派——福綏特夫人——美國婦女參政權運動——安東尼與斯坦頓——Literary Digest 雜誌的質問——威爾遜的話——世界的大勢

第九講 新馬爾塞斯主義與產兒制限 …… 一八八

- 嚴肅的人類問題之新運動——從馬爾塞斯主義到新馬爾塞斯主義及產兒制限運動的推移——馬爾塞斯主義的綱領——其重大缺點——新馬爾塞斯主義——新馬爾塞斯主義的綱要——山額夫人產兒制限的中心思想——三主義基礎上的同異點——母性精神的自由——從其他見地的產兒制限運動諸主張點——到人類福祉的路

第十講 中國婦女思想的發達 …… 二〇八

附錄 日本婦女思想的發達 …… 二八九

索引 …… 三〇五

- 我國的近代婦女思想——女媧的神話——儒教與經書——男尊女卑——三從四德——
- 班昭的女誡——家庭的奴隸和生子的機器——多妻制度——淫和妒——男女有別的意
- 義——姦夫淫婦的自由處置——節烈貞操的提倡和褒揚——七出——錢大昕的主張——
- 女性憎惡——佛教的婦女觀——婦人苦——烈女和殺妻——婦女的反叛者——俞正
- 雙——妒非婦人惡德論——李汝珍與鏡花緣——戊戌政變——女界繼的女子革命鼓吹
- 教育的目的和婚姻自由——男女交際論和女權篇——女子的革命運動——秋瑾——
- 女子北伐隊——女子參政同盟會——約法上規定男女平等的請願——三月二十日的
- 參議院襲擊——女子參政反對論——參政運動失敗的原因——二次革命——帝制與復
- 辟——新文化運動——新青年派的婦女思想——女子參政協進會與女權運動同盟會——
- 看憲法上男女平等的規定——中國弗爾涅士姆的現在與將來

第一講 婦女運動的由來及其意義

近代婦女運動的萌芽——盧梭的思想——法國的婦女運動——辜傑——伏爾斯頓克拉夫脫——女權護論——愛理斯的批評——斯退爾夫人與喬治散特——烏文與湯姆遜——穆勒的功績——近代婦女運動的兩背景——產業革命與個人主義的勃興——易卜生的影響——弗爾涅士姆的意義——華爾西的解釋——弗爾涅士姆與社會主義——斯瑞典夫人說——人的要求——喬治的解說——塞弗拉極士姆與弗爾涅士姆的比較——心的革命——女性發揮主義——弗爾涅士姆的真意義

一

我們研究近代的婦女問題，第一應該曉得的，就是近代所謂婦女運動及所謂弗爾涅士姆（或譯婦女主義）怎樣的發生，並且取怎樣的路徑而發達？

近代的婦女運動，在十八世紀的後半，纔能認出他的萌芽。這是以歷史上有名的一七八九年法國大革命爲界，在法國和英國湧出了新鮮的運動的。

釀成法國大革命那時的思潮，不用說，其特徵就是所謂正義、自由及平等。而具這種特徵的思潮之所以發生，盧梭的思想是有最大的影響的。

不用說，盧梭是最熱心主張所謂「歸於自然」的人。從創造者手中出來的時候一切都是善的，一入了人的手便墮落了。種種的偏見、權威、範疇、因襲及其他我們因此受苦的一切社會組織，都是使我們遠離自然的。我們須要捨棄偏見及其他的一切，回到我們本來的自然。盧梭從這樣的立足點，唱導我們必須自由的、質直的、赤裸裸的考察自己和社會。

盧梭這樣的主張，使反抗一切的權威和規範及渴仰自由的信念，在那時代湧現出來；間接的方面，在政治上爲釀成法國大革命的基礎，在文學上爲釀成法國羅曼主義的基礎。同時，他這種渴仰自由的思潮，又可視爲作成近代婦女運動的一個遠因。

然而老實的說，盧梭自己決不是婦女主義者。他雖是這樣的一個自由思想家，但對於男女關係，卻仍然不脫舊套的因襲觀。盧梭關於女子教育所說的話是這樣的：「對於女子所施的教育，不可不常以合於男子的要求為主。婦女的義務，在於輔助我們男子，慰安我們男子，得男子的愛和歡心，並且為男子的慰藉者，使男子容易愉快的走到生的路上去。這不得不為一切時代的女子的義務。女子須從幼時便受這樣的教育。」照這樣看來，他的對於男女問題的意見，仍然是舊套的。然而他的自由思想，究竟間接的有助於婦女運動，卻是不可否定的。

法國的婦女運動，以一七八九年法國大革命的一年，發出了第一聲。就是這一年的十月，梅里考爾拉康布等婦人為首領的一團婦女，向國民議會提出建議，政治上應該男女同權；其次則一七九〇年有名的辜傑在當時獲布爾雜誌的四月號上，發表論婦女公民權的承認一文，極力主張同為公民的男女應該同權，並法律對於男女的適用應該相同。這種新婦女們的運動，祇能獲得哲學者康陀塞的聲援，而從一般的社會，卻不過取

得嘲笑和反感罷了。當時的國民公會，嚴禁婦女們在俱樂部等處集會；如彌拉波、羅倍斯、庇爾等革命的首領，從他們革命之本質的見解說，本是應該援助她們的人，然而竟都竭力的反對。爲了反抗這反對，辜傑遂消爲斷頭台上的露；一七九三年十月三十日，一切的婦女團體，都被下令解散了。

法國的婦女運動，既然這樣的終於失敗，然這運動，卻越海而與英國以絕大的影響，遂以奠定歐洲婦女運動的基礎。其第一的先覺者，爲有名的伏爾斯頓克拉夫脫女士。

女士於一七九一年著女權擁護論，反對盧梭及其他男性方面所主張的男尊女卑的學說；在婚姻生活，不用說是主張男女對等的，並且在教育上主張男女共學，在職業上主張男女的機會均等，以及高唱婦女不可不經濟獨立，不可不在議會中做議員的理由。女士的主張，含有非常熱烈的精神，因此她這主張，當時湧起非常的喧噪。從今日看來，女士的主張決不能算新。然在當時，教會的信條和法律的規定，都強迫婦女的絕對服從，而婦女自己也都甘心做這樣因襲的奴隸，女士獨能大膽的反抗這因襲和傳統，披瀝

這樣的信念，她這功績，在婦女運動史上的確應該大筆特書的。英國愛理斯在所著社會衛生學的工作批評伏爾斯頓克拉夫脫女士說：

名聲很大的女權擁護論，實在是極粗雜而且斷片的。使那時代的人如此之怕，而對於今日的我們却決不至於會覺得驚異的。然而從這書中卻可以看出著者伏爾斯頓克拉夫脫是一個富於真純的洞察的婦人，並且能夠從本質的關係觀察婦女社會的狀態中種種問題的人。她那許多的洞察和直觀，雖到了經過一世紀的今日，也不見有特別修正的必要。如近代的婦女參政權運動，在伏爾斯頓克拉夫脫簡明的言說上，幾乎可以不必再要添加什麼了。

她和考布女士滑稽的見解，以婦女參政權運動為一切進步的「王冠與完成」者完全不同。她祇把婦女參政權運動看做進步的合理的條件之一。今日婦女運動之代表的婦女中，尙且有許多努力集中一切於她們自己特殊的偏頗的提倡，我們如果從這種狀態，想到伏爾斯頓克拉夫脫天才的多方面的機智，能夠用那樣的公正周詳討

論一切的問題，真可算得快事哩。

二

婦 女 問 題 十 講

次於伏爾斯頓克拉夫脫，在婦女運動上可注目的女流思想家，便是法國的斯退爾夫人和喬治散特了。這兩人都是有名的女流作家；前者用柯林勞，後者用安第亞那以及華蘭梯努等作品，描寫女性的不當的位置。兩人都與伏爾斯頓克拉夫脫不同，是用了小說的形式，討論像上面的婦女問題，其讀者的範圍也很廣，所以從結果上看來，在開發世間一般的女權思想上，可說是大有貢獻的。而喬治散特，一面是理智的性情及火一般熱烈的性情的所有者，他面又是對於向來的因襲道德、習慣、法律等強烈的反抗者。不但是她的小說，就是她的生活，也便可以在當時新婦女的思想感情上，發生不少的影響了。愛理斯批評她這強烈的性格說：「通觀喬治散特的生涯，她祇是發揮強烈的光輝的個性。她不是調和的，卻像哥德一般大膽而且率直的。」像這樣的人強烈的個性的性格，對於

那時代當然不會沒有影響的了

其次，在婦女運動史上可記的，是烏文和湯姆遜。烏文，不用說是英國社會主義的鼻祖，薛植近代一切社會運動的萌芽的人，而於男女性的關係的革命，他也是極大的功勞的。湯姆遜是烏文直系的弟子，在社會主義的經濟論上，今日還是應該特記的一人。他在一八二五年發表一文，題為“*Appeal of One Half of the Human Race, Women Against the Pretention of the Other Half, Men, to retain them in Political, and thence in Civil and Domestic Slavery*”，就論理的方面，痛論社會上男女的應該平權。現在記此文的主要旨如次：

簡單的謙遜的要求，婦女不可不許以和男子同等的種種享樂，使她們可以依自由同等的發達，實行她們的各種才能。婦女要求開發男子所以獲得幸福的精神上肉體上種種的才能，及獲得一切知識上所取的同樣方法。她們要求就一切藝術，一切職業的一切機會，這些藝術和職業，從最高的到最低的，祇要與她們的性質和能力適合，

不該有什麼例外。她們要求撤去那像不適用於同等能力的男子的一切制限和例外。她們要求完全和男子同等的政治的，市民的，及家庭的一切權利。她們要求無論男女在牴觸同一法律時與男子同等的義務和刑罰。她們要求建立置基礎於功利上的男女對等的道德組織；撤除矛盾，不合理的專制主義，即不問其由男子或女子所作，祇是發生同一結果的道德組織；換一句話，要求賞讚和非難男女盡皆同一的道德組織。在這道德組織之內，凡是並不帶有特大的罪惡的一切快樂，男女都不可不得同樣的允許；凡是帶有特大的罪惡的一切快樂，男女都不可不受同樣的非難。

湯姆遜的見解，從今日看起來，仍不失為進步的。

再次，婦女運動史上應該大筆特書的人，便是約翰穆勒。

穆勒，不用說是邊沁派下英國有名的功利派哲學者及經濟學者，他是主張國民的文化始於男女共同參與政治的人。他是一八六五年的國會議員；為實現他的主張，於一八六七年，提出一四九九個婦女，一六〇五個納稅婦女連署的一件請願書及三五五九

個婦女和三〇〇〇個男子連署的兩件請願書於議會，並且於五月二十日在下院大演說，主張把一八三二年以來選舉法中所用的「男」(man)字改爲「人」(person)字。因爲「人」的裏面包含男子和女子的緣故。他這主張，不幸以一八六對七三的多數而失敗。他對於這失敗，非常憤恨，遂於一八六九年發表其多年主張的結晶的婦女的服從一書，從男女的心理上及男女的能力上，說明向來婦女服從男子的不合理，並且論男子的文明是訴於暴力的野蠻文明，竭力主張女性文化的必要。愛里斯批評這書說：

這書，在今日雖覺得也有偏頗和不適當的樣子，然在當時，確是一部卓絕的書。穆勒的明晰的觀察和女性的感受性，使他對於婦女的狀態和能力的觀察更加清新；而他的地位，又能使他的說話有一種權威。

穆勒這部婦女的服從，正如愛里斯所說，因了他的社會的地位的關係，一經出世，驟然爲一般所廣讀，自然釀成近代婦女運動的氣運。所以他這部書，實在可以說補足他在議會的失敗而有餘。

三

上面所述，以十九世紀後半期現於社會表面的近代婦女運動的經過爲主，然爲了詳悉其經過的真相起見，不可不對於助長這運動的社會的背景，加以一番的考察。在考察這事上，第一不可忽視的，就是近代產業革命及於婦女的影響。

卡爾遜在所著婚姻的革命中，論產業革命使婦女的生活發生大變化，大略如次：

產業革命，嚴密的說，是始自十八世紀後半期，即因機器紡織的發明把家庭的職業移付工場的時候。由此引起的種種機械的發明，發生幾多的新產業，直到近代社會，一切的產業全用機械力來代人力，其結果，現代社會的生產力和人口的配置完全變化，遂建設了現代產業的大都市。從此之後，家庭的組織大爲變更，從前家庭的工作如烤麪包，織襪，製鞋等，現在祇能從歌謠及故事中想像當日的情事了。不但在都市中有煤氣竈和電竈，使婦女不必再執廚房的賤役，就是在鄉村地方，也有什麼煤爐，自動

洗濯器，灑水器，拭床機，熨斗器等不假人手的器械，把向來婦女所做的家庭工作，減到最少的限度。其結果，婦女遂不得不工作於家庭之外了。

婦女職業範圍的擴大，在職業上，婦女遂非與向來的男子競爭不可，而職業範圍內婦女機會均等的要求便因此發生，這當然成爲婦女解放運動的背景了。

此外還有一個重大的要素做婦女運動的背景的，就是個人主義思潮的勃興。

探尋近代個人主義思潮的淵源，不得不遠求文明史家所謂文藝復興興期的時代。文藝復興興期在近世文明史上的功績，誠如這文藝復興興期研究的泰斗 西蒙士所說，有「世界的發見」和「人的發見」的兩事。所謂「人的發見」就是說人間本來的思想，感情向來被抑壓在謬誤的神學下面的，至此纔被尋得及解放。這便是近代個人主義的濫觴。

然而近代個人主義的形成，實在十八世紀末至十九世紀初所起羅曼主義運動的時候；法國批評家布朗梯爾稱羅曼主義爲自我的解放運動，確有卓見。到了近世，斯蒂納、尼采及易卜生等出現，成爲更鮮明的思潮和運動，於是個人主義思潮，遂支配一代。

其中易卜生的個人主義的思潮，於婦女解放上，更有很大的影響。照易卜生的意見，個人與社會對立時，個人不但毫無遜色，並且個人一方，應該占重大的地位。例如就哥德、雪勒等富於天賦之才的個人看起來，對於社會文化，實際上個人的確應該比社會重視，這就是所謂個人的尊重。易卜生這種個人尊重的思想，在他的大作勃蘭德上表現得很鮮明，而在他的玩偶家庭上，尤能毫無遺憾的主張婦女的覺醒。近代性道德革命的第一人愛倫凱，也是受易卜生這個人主義思想的最大影響的人。

依上述的兩種原因——即產業革命和個人主義思潮的兩種原因，外的和內的婦女的覺醒，次第實現，而這婦女運動或稱爲弗彌涅士姆者，遂成爲一種更鮮明的社會運動，以及於現代。

以上約略說明了婦女運動或弗彌涅士姆的由來及其徑路，但這弗彌涅士姆究竟是什麼東西，概括的看來，其中有怎樣的意味呢？

四

弗彌涅士姆這個名詞，普通多譯爲女權主義，但這名詞的範圍，決不是女權主義所能包括；也有譯爲男女對等主義的，不用說也一樣是不能包括的。

弗彌涅士姆的著者華爾西將弗彌涅士姆運動和社會主義相比較，他說：

社會主義是貧者和富者對等的要求，弗彌涅士姆是女子要和男子對等的要求。二者要求絕端的對等一點是相同的；所異者，一是要求財產的完全對等，一是要求性的完全對等。兩者都是破壞自然的。就是一則反對社會之自然的組織，一則反對人類身體之自然的組織。二者都以解放束縛——一爲勞動者的束縛，一爲女子的束縛——爲目的。即後者在破壞妨礙女性的一切差別和障壁。而社會主義要刺戟階級意識，湧現階級鬭爭，弗彌涅士姆，要刺戟性的意識，惹起性的鬭爭。

照他所說，弗彌涅士姆，有這樣惹起性的鬭爭的一面。然而弗彌涅士姆的本旨，決非

單是男女對等；也決非單是男女間性的爭鬪。女子對於男子的挑戰，作爲男女對等運動的徑路或過程，乃是不得已而且可傷的事實。這事實的底面，還有種種根本的要求。這便是婦女要成爲一個人，貫徹婦女的本質的深切強固的要求。忽視了這深切強固的要求，決不能了解弗彌涅士姆的意義。現在借斯璣典夫人所著弗彌涅士姆脫運動中的一部，以說明弗彌涅士姆的意義。

夫人以爲無論何種題目，沒有像弗彌涅士姆那般的有興味，並且其包含力的廣大也沒有可以及得弗彌涅士姆的。她的論弗彌涅士姆大略如次：

所謂獲得人的充分完全的承認——這實在可以包括弗彌涅士姆的全教義。婦女運動的裏面，固然也有說爲了要獲得比男子現在所具備的肉體的力以上的東西，以剝奪一切男子社會上的地位，而由婦女自己代男子統御社會爲目的。但這當然是不足取的愚論。又有許多的論者，以爲弗彌涅士姆實現以後的結果，將使從前視爲男性的之男子所有肉體的特質惡化或消滅。倘使未來的男子，對於婦女營寄

生的生活，如現在許多婦女對於男子營寄生的生活一樣，也許會有這種結果。然而倘使說，現在的男子，爲了養活自己和妻子的必要，所以纔成爲男性的活動的，這實在是對於男子的譏諷，爲我們有筋肉堅強的兒子的母親所不忍聞的議論。

便是，夫人以爲弗彌涅士姆，決非如世間一部分人所想那種淺薄的性的鬭爭。她又述古來對於男女兩性觀的誤謬如次：

世間的批評家們，常以男子的「男樣」的消滅爲憂；他們所用「男樣」的名詞，果屬適當的麼？事實上，把道德和不道德分屬於男性的和女性的二類的，是風俗和習慣。就是因爲對於男性和女性各各與以特殊的業務和境遇，以致他們各各生出特有的德性來。然而一般的人們，竟不認從這樣不自然的人爲的境遇所生自然的結果，即因果的自然的作用，卻相信男女是生成的個有的德性和難以根絕的惡德，換一句話，以性（sex）爲擔負個有的遺傳的，這真是萬分遺憾的事。而把所謂「男樣」的名詞，用爲某種高勝的男子型的意味，「女樣」的名詞，用爲特殊的婦女型的意味，尤屬可歎。凡是男

子都是男樣的，凡是女子都是女樣的，男子的男樣，是與異於男子所有的特質之婦女的特質相應，女子的女樣，是與性的意識滲入的程度相應。此外在道德上，男子也像女子，女子也像男子，就是他們同是「人樣」的。

這樣，弗彌涅士姆的運動，決不是要使女子成爲男子的運動，不是把女性成爲男性化的運動，祇是把女性成爲和男性相同的人，升在同樣的地位的運動。所以斯璠典夫人照下面的樣子斷定弗彌涅士姆的意圖說：

弗彌涅士姆，決不是要謀消滅男子的力和勇氣，也不是要謀消滅女子的優美。却是求大家承認，這美而可愛的特質，是男女都該具有的遺傳，是藏於一切人類萌芽中的人的特質，一切的人，都有培育此等特質的權利。

這解釋弗彌涅士姆的本旨的話，確是至言。然而婦女的人的特質究在那里呢？這不是現今所能說的事。這因爲向來的婦女要在性的關係以外發揮人的諸特質全被禁絕的緣故。對於向來的婦女，性的關係和性的特質同時作爲人的特質，這是過重了性的弊

塞斯瑞典夫人關於這一端這樣說：

弗彌涅士姆者很明白的理解所謂「性」的一物顯然束縛了男女雙方這件事。所以弗彌涅士姆者所求的自由，並不是要女子逃避那盡女子特別任務時所生的憂慮和任務，也不是要免除所謂爲「產育種族」之母的有光榮的責任和困苦。她們要求可使天賦的才能和精神的特質活動的自由，這才能和特質是和性的行爲的結果全然沒有關係的。弗彌涅士姆者反對把婦女的興味、責任、感情、天分，爲了唯一的目的而納入於唯一的溝中。

夫人又說：

雖是現代，在野蠻人和未開人種之間，還保存着這習慣，即婦女常在家庭中爲了做婢僕的工作和養育兒童，費她們一生的光陰，男子則在戶外與他人共同從事種種活動的業務，討論時事問題。弗彌涅士姆的反對論者，看了這種古代分業制度的遺物，便主張「女子仍該住在家庭中。」不用說，要盡女性特有的義務的婦女，以在家庭中

爲最安全。然而性的義務不過是婦女的一部份；其他一切任務是與男子共通的。這共通的部分，在男女雙方都是無上的寶貴。人類所以與野獸的不同，就因爲性的義務以外，還有這種共通的任務存在的緣故。弗彌涅士姆者的要求機會均等和自由，就是爲了要做人類的婦人，不願做動物的婦人。

五

其次斯璠典夫人敘述古來雖也有幾個人類的，個人的較優勝的婦女，但從全體看起來，婦女卻並不會獲得這做人類的機會均等和自由；繼而更論婦女運動是近代世界的運動，與其他重大的人生問題相同，都基於上述不拔的原理的。她說：

世界的無論那一角，實在沒有女權思想不會普及的地方，無國沒有反抗因襲和偏見的婦女，無處沒有深信使婦女天賦才能發達的可能性而努力向上的人。

照她的意思，一國家的是否爲新的文明國，可以依了其國弗彌涅士姆運動的旺盛

與否看出來。

然而一口說弗彌涅士姆，其運動的方面頗廣；斯瑞典夫人對於此節略如下述。

代表弗彌涅士姆的某一面的，是主張獲得國會議員的選舉權的一派。又有一派，却注重在獲得從事知識的職業——如牧師和審判官等——的權利。這兩者的持論雖各不同，然不論怎樣，其同為弗彌涅士姆者却没有差異。此外如主張男女兩性教育上機會均等的論者，雖與主張同工同酬的弗彌涅士姆者一派，派別不同，然她們都不失為代表弗彌涅士姆的一面者。

從小學到大學，應該為男女雙方設教育上的階段，關於這確當的議論，在婦女之間是沒有異議的。在大學中幾乎為男子所獨占的稱號，女子也有應得的權利，這也是沒有異議的。男女雙方均可適用的道德應該急速建設，這也是沒有異議的。

又在他方，有主張婦女之經濟的獨立或主張婦女之經濟的自由的弗彌涅士姆者。但這所說的經濟的獨立和經濟的自由，却不能同視。經濟的獨立的婦女，今日也已

經很多，不過她們在經濟上，仍然附屬於對她們供給定額的團隊的一部。在她們收入的確實和生活資料的不必仰給於他人這一點上，她們原不失為經濟的獨立；然而決不能稱爲經濟的自由。所謂經濟的自由，是絕對的安全，永久不會缺乏的意義，即縱使團隊全滅也一毫不受影響的那般安固。這樣經濟的自由，祇有靠着對各人都能終生供給食物和必要品的社會組織纔能得到。主張這一說的人，是信奉社會主義的，以爲無論男女，非得經濟的自由，不能解決婦女問題。這一派的人數不多，而且與世界的婦女運動沒有何等本質的關係。

又弗彌涅士姆者的最重大最後的要求，是結婚後對於自己的絕對的權利。弗彌涅士姆者希望以夫婦間神聖的協同生活代向來的舊關係，打破以屈從爲婦女的本分的舊觀念。這是解決許多信仰習慣所不能解決的家庭問題的關鍵。

奉弗彌涅士姆的人們，深信對於以上所舉的要求，不問男女，都是正當的道理。她們堅信，如果使婦女的地位向上及獲得了自由，同時也足以使男子的地位向上和自

由。男女是結在不可分解的關係上，無論那一方，如果沒有別的一方，都是不能生存的。男女雙方所具的動物慾，是依了天則而貢獻後繼者於社會的機能，但性的一物，倘使和神聖的人類精神分離，那便成爲卑猥墮落的東西。性不過是表現神聖的人類精神的一個外形罷了。

有思慮的弗彌涅士姆者，是以多方面的人間性所不可犯者爲論據，而力求女子對於許多的自由能與男子同樣。

以上是斯瑙典夫人論述弗彌涅士姆的要旨換一句話就是發揮在人的婦女中的種種可能性爲了發揮這可能性，要求在種種的分野與男子的機會均等，便是所謂弗彌涅士姆的運動。

六

這樣使婦女在種種分野上從前未曾發揮的可能性和天賦的才能發揮出來，誠如

斯瑞典夫人所說，不但使婦女的地位向上，同時更使男子的地位向上，所以婦女問題的研究決非祇是婦女的問題，其理由即在於此。關於此事，又可引喬治的名著婦女的智慧中一節以說明之。

喬治把弗彌涅士姆和塞弗拉極士姆——即婦女參政權的主張——相對比，但因有許多論者，把塞弗拉極士姆誤解為弗彌涅士姆，所以特地說明其區別，同時更說明弗彌涅士姆的本義。他說：

塞弗拉極士姆是弗彌涅士姆的一部分。前者在取除男女間的不平等，後者則在根本的改變男女的心的態度。就是要改革男女的心，使男女各皆承認其相互的狀態，從本心上相信所謂平等的事情。所以弗彌涅士姆，對於思想一方比事實更有興味。例如在認婦女為可充律師之時，她們以為並非因為定要使婦女實際去做律師的事務，不過要使男子對於婦女也可以充律師一事不覺得有什麼驚異。就是弗彌涅士姆所欲的，乃是上述的意味的「心的革命」。

又說：

塞弗拉極士姆以達到直接的目的爲滿足，而弗彌涅士姆則必須達到最後的目的纔好。他們以爲男子的不認女子是和男子同等的人，於種族是不健全的——即其結果，男子成爲頑固的，獸的，利己的，不名譽的。同樣，女子自以爲不是與男子同等的人，於種族也是有害的，其結果女子成爲奴隸的，不誠實的，偏狹的，詐欺的，一切比男子劣等。就婦女說，尤其不可不留意於這一點。

喬治以男女的「心的革命」爲弗彌涅士姆的出發點，可說卓見。他更說明所謂「婦女的劣等」道：

這所謂「劣等」的名詞，是必須註解的。其中又有弗彌涅士姆者與塞弗拉極士姆者的區別。前者承認婦女的劣等性，但又相信這劣等是瞬間的，並不是永久的。同時更信如果除去了所加於婦女上的種種障礙，必能贏得種族上適當的調整的。

這也是至言。弗彌涅士姆的運動，如前所述，決不是單純的性的爭鬪和女權擴張運動。

動。這運動，正是依了喬治所謂除去加於婦女上的障礙，和發揚隱於婦女內的種種寶藏——種種的可能性，而齋與新文化於男女兩性的運動，是一種全無男女區別加於兩性全體上的人道的運動。

以上對於弗彌涅士姆運動的根據，已經大略說明了。下面所述的問題，便是各方面爲了排除喬治所謂加於婦女上的障礙，曾經起怎樣的運動？婦女本來的可能性，應該怎樣發揮？因了本能性的發揮，男女兩性應該怎樣擔負新文化建設的職務？

第二講 新性的道德

- 樹立新性的道德的文學——易卜生與愛倫凱的比較——愛倫凱的戀愛主張——戀愛的價值——自由離婚的意義——蕭伯訥的主張——加本特的愛的成年——將來的婚姻——其四條件——托爾斯泰的婚姻惡觀——社會主義與性道德——倍倍爾的婦女論——他的唯物史觀——巴克司——斯梵維克夫人——諾爾陶的愛之權利——婚姻的意義——格蘭脫亞倫的敢爲之女——婚姻革命的殉教者

一

從男女對等要求而生的近代婦女運動，在性的道德上，也釀成很大的革命。文學上這種革命的傾向，在前講所述斯退爾夫人及喬治散特的作品中早已呈露了。但在近代，最鮮明的干涉到這問題的，却不得不舉易卜生。易卜生有名的玩偶家庭羣鬼，海上夫人

三篇是新的性道德上特別可注意的作品。繼易卜生之後的英國的蕭伯納，法國的白利歐，以及德國的蘇台曼，霍普德曼等，都有涉及性道德革命問題的作品。又據婚姻的革命的著者說，在易卜生以前的北歐，德國人凡褒，曾於一八三〇年著審美運動一書，攻擊社會，宗教，藝術等的因襲，其中更起始痛烈地非難當時的婚姻制度。瓦里伊的作者古甚高，以婚姻為全然一種社會的契約，而亦祇為當事者的個人的契約，嘲笑當時索寞無味的舊套的婚姻為「專求清湯的婚禮，下劣的生產，微臭的麵包的苦鬪。」然在易卜生以前，固然也會有人在作品上描寫婚姻革命以及新的性道德的思潮，而在這方面樹立新紀元的功績的，要不能不推易卜生。

在思想家方面，更有著名的瑞典的女流思想家愛倫凱，英國的加本特，德國的社會民主黨首領倍倍爾，英國的巴克司等，都是提倡性道德的革命的。

他們的提倡，微細的節目雖然各異，然其根本精神，總在破壞舊來的性道德而建設新的性道德。換一句話，就是反抗向來以基督教道德為根據的貞操觀和嚴格的一夫一

婦制前舉婚姻的革命的著者，稱上面易卜生、愛倫凱以下的文學者，思想家所主張的性道德爲「新道德」，他們的見解，實際上比向來的性道德的，確可稱是全新的。

其中愛倫凱女士，關於這「新道德」的提倡，尤其是最堅強最鮮明的一人；所以我們現在說到新的性道德時，女士的學說不能不多引一點。惟在拙著愛倫凱思想真髓及與生田長江氏合著的社會改造八大思想家已經商務印書館譯印中，關於愛倫凱的學說，已經說得很詳，現在祇就她的主張和易卜生相似處簡單地說一點。

易卜生和愛倫凱相似的地方很多第一，二人都是熱烈的個人主義的主張者；第二，二人都是熱烈的自由離婚的力說者；第三，二人都是熱烈的戀愛自由的提出者，這各點都是相似的。

玩偶家庭的娜拉，在爲妻爲母之前，比什麼應該要緊的，是人的覺醒；就是婦女個人的權利之自覺。同時，他把這個人的權利之自覺，作爲性道德的根據。總之是本義的個人主義之自覺。易卜生的重個人，正如丹麥大批評家布蘭兌司所說「易卜生把個人和社

會比較，不但以爲個人對於社會毫無遜色，並且以爲個人一方反該佔重大的位置的。那般愛倫凱在重視個人的存在理由這一點，也不下於易卜生。她的哲學及人生觀的一切，都是立脚於個人主義的。她的力說下面所述的自由離婚說及戀愛自由論等，以及力說小兒有選擇兩親的權利而在教育學說上劃一新紀元，全從其個人主義的人生觀而來。如果忽視了個人主義，到底不能了解她的思想的。

易卜生與愛倫凱相對比時，最有興味的，就是他們自由離婚的主張。易卜生卻不會從正面主張過自由離婚；然其羣鬼一篇，顯然是自由離婚的主張，至少是對於嚴格的一夫一婦制的挑戰書，對於性的道德上形式主義的宣戰布告。羣鬼劇中女主人阿爾文夫人的苦惱和煩悶，就是所有被一夫一婦的形式主義所犧牲的可哀的女性共有的苦惱和煩悶。作者易卜生從他自己所創造的阿爾文夫人的苦惱和煩悶的陰面，對於一夫一婦的形式主義，加以巧妙的嘲笑和非難，並且暗示自由離婚的幸福。這樣看來，易卜生的羣鬼，顯然提倡並主張自由離婚的。

自由離婚最熱烈的提倡和主張，可於戀愛與婚姻的著者愛倫凱認之這提倡和主張，實在是所謂「新道德」的中堅。

要曉得愛倫凱的自由離婚，不可不先知道她的戀愛論和婚姻論。

愛倫凱在近代是高唱戀愛的人；是把戀愛當做一種宗教而力說的人；是以此爲一切性的道德之根柢的人。所以婚姻也必有戀愛而其意義纔鮮明；而且沒有戀愛，婚姻竟

是無意義的。愛倫凱從這樣的立場，關於婚姻道德，定了下面的一種倫理法典，便是說：

無論怎樣的婚姻，有戀愛便是道德的。即使經過怎樣法律手續的婚姻，沒有戀愛

總是不道德的。

就是照她的主張，婚姻的道德與否，全繫於戀愛的有無。是否爲經過法律手續的婚姻，於愛倫凱全然不成問題。這關係在父權及母權方面也是相同。她說：

無論爲正式的婚姻與否，爲父爲母無責任的，常常是罪惡的；無論爲正式婚姻與否，能盡爲父爲母的責任的，常常是神聖的。

換一句話，世間所認為唯一標準的婚姻之外的形式，不拘怎樣都是無關的。再換一句話，為父為母的，對於法律所不認的私生兒能盡責任，比較對於法律所認的兒童而無責任的更為可貴。所謂父權母權，在愛倫凱到底不是法律的問題。

愛倫凱為什麼這樣排斥婚姻的形式主義而高唱戀愛中心的內容主義呢？祇要看她自己說明其性倫理之代表的著述戀愛與婚姻的計畫，所謂「在一方對於種族改善的要求與他方對於個人幸福的要求之間尋出適當的平衡調和，」就可知道。就是，她所以這樣的高唱戀愛，除了前述她的個人主義的人生觀外，更有一種對於人種改良的要求。換一句話，就是她深信從戀愛而生的小孩，質的上面，要比非從戀愛而生的優良。再換一句話，不但戀愛的當事者自身享受個人的幸福，並且因其間可生質地優秀的小孩而舉人種改良的實益。所以有戀愛的男女相互的個人幸福，即所以構成一種社會的價值。愛倫凱的性倫理的根柢，實在於上述的信念。像她的有名的自由離婚說，就是從這種信念而生的。

依愛倫凱，戀愛是婚姻的中心要素，戀愛的有無為婚姻之道德與不道德的條件。所以如果發現了沒有戀愛的時候——或者曾經有過戀愛的，或者從起頭就沒有戀愛的——其婚姻的破壞，是當然的，是道德的。她講到自由離婚心理上的必然，就是說戀愛的感情，本來是可以變化的；誰也不能保證他永久不變。詳細的說，一個人當二十歲時傾倒其全心所結的關係，如果說到了這人三十歲四十歲的時候，一定可以不變，這是誰也不能保證的。『人不能約定永久的戀愛，和不能約定長壽一樣。人的所能約定的，祇不過對於其生命及戀愛加以極端的注意罷了。』因此，所謂自由離婚，是「對於知道心靈世界感覺世界上要發生不可預料的變異的青年們，一個無條件的要求。」她既然認定戀愛是婚姻的中心要素，和戀愛感情的決不變化，不可加以心理的證明，所以在她看來，所謂自由離婚，當然是具有心理的必然性了。

愛倫凱的自由離婚論，對於嚴守一夫一婦婚制的歐美諸國，實在是大膽的主張。所以她這學說，從各方面受到百端的非難。其中如德國的福斯德博士，在他的性道德與性

教育中，就是依着以基督教見解爲根據的一夫一婦論極端非難愛倫凱的一人。參看第
三講

然而愛倫凱的自由離婚論，除了戀愛感情之心理學的根據以外，就是當做對於現代婚姻制度所釀成的弊害的救治策看，也含有我們所該充分考慮的許多意義。她答覆那主張嚴守一夫一婦制而反對自由離婚的人們說：

「自由離婚，也許含有怎樣的弊害，然而他的弊害，決不會比那因婚姻所曾經釀成或現正釀成的弊害，如卑劣的性的習慣，最可恥的賣買的性交，最可痛的心靈虐殺，最非人的殘忍，及近代生活各方面所現對於自由的鄙野的侵略等，還會更甚的了。

這是確當的。在事實上，雖然沒有離婚，而祕密中在社會不覺得一點奇異的，如正妻以外有妾有戀人的一類事情，都在現代一夫一婦制的裏面隱祕着。這種醜怪的性的關係，可以依自由離婚而矯正若干，是我們容易推測得到的。

這時成爲問題的，就是離婚的當事者有了小孩的情形。雖在這種情形，愛倫凱也毫不躊躇的主張自由離婚。她說：

雖是有了小孩的時候——這是普通的——事實上不能繼續夫婦關係的夫婦，當然不能因了他們自己夫婦關係的錯誤，便可以對於他們所生的小孩免除那協力養育的義務，然而他們爲盡這養育小孩的責任起見，斷不是定要同住在一起的屋棟下面的。

就是她以爲即使爲了小孩的教育，也是離婚的好。夫婦關係既然到了十分的憎厭，決沒有再爲小孩而繼續這憎厭的關係的必要。自由離婚與小孩問題，總之是「依了兩親怎樣的同棲，及他們的同棲對於小孩的利益怎樣而定。」換一句話，如果同棲要使當事者男女的人格愈加墮落，那麼，他們的同棲愈把無價值的感化給予他們的小孩了。所以這時應該斷然離婚，把小孩歸於當事者的一方。

自由離婚有兩種利益：其一是對於當事者的利益，其二是對於他們小孩的利益。愛

倫凱說：

今日的自由離婚，別的姑且不說，其供給像下述那樣的利益，乃是確實的。就是在有一種的妻守着愚蠢，頹廢，墮落的夫的，可以不必爲了她小孩子的父親的飲酒而勞動，祇要爲了小孩的食物而勞動了。而且想爲小兒而忍受深重的侮辱的一種母親，可以逃出這屈辱了。這兩者都是有益於小孩的。

她又說：

在幾乎所有的情形，其離婚如果是從兩親間性格及意見的不同而起的，小孩總可依其離婚而置於更好的狀態。換一句話，就是小孩可以逃脫了做他父親和母親軋轢的主題的苦痛；可以逃脫了被粉碎在兩個相反的意志之間——換一句話，就是想獨占小孩而互相競爭的兩個嫉妬的努力之間——的苦痛。而且，一面又可以逃脫了被養在兩個相異而又相爭的見解之間——再換一句話，就是一方所給予的思想，他方完全把他剝脫——的苦痛。

這樣，自由離婚，無論對於其當事者，或對於其當事者間的小孩，都是可以收得好的結果的。強迫繼續着不值得繼續的夫婦關係之形式的一夫一婦主義，其無意義和無價值，易卜生的羣鬼中，已經很透徹的說明了；而在這種夫婦關係間做人的小孩，其悲慘如何，更可從斯脫林堡的父親，霍普德曼的平和節等悲劇，窺測無遺。要想從世界上除去此等作品中所現的悲慘，「自由離婚」當然是應該主張和承認的。

非難自由離婚說的，對於這樣的悲慘事件並不講求適當的救治方策，祇是一味強人嚴守一夫一婦制，愛倫凱對他們說：

主張嚴守一夫一婦制永遠是道德的人們，須負有證明下列種種的義務，即疎隔的夫婦之倦怠的婚姻生活確係發生新生命的純潔的根源；這種夫婦間互相軋轢的感化力確比在夫婦任何一方的手中安靜養育的要多增小孩的幸福；並且育在選擇新結合的一方的幸福中確比育在從前不幸的關係中的對於小孩更多危險。

總之，在現代來主張嚴守一夫一婦之道德的意義，不如高唱自由離婚的道德的意義，更

爲適於時機

在易卜生與愛倫凱的對比上還有一個重要點，便是兩人都尊重「戀愛的自由」；換一句話，就是關於戀愛的選擇，極端尊重相互的自由意志。同時，這一端又把自由離婚的如何誠實和真摯證明了。

易卜生的海上夫人，是最顯明的表明他對於「戀愛自由」的見解的作品。劇中女主角艾利妲，迷惘之中，要棄了現在的丈夫醫師凡格爾，隨着那以大海般的不可抗力來誘惑她的亞美利加某船員去了；等到聽得她有理解的丈夫凡格爾的話，「好呀，現在請你揀一條自己該走的路，用——十分——十分的自由去揀。現在請你自由去揀，請你自己負責任罷！」就在這獲得自由的一瞬間，感到對於丈夫凡格爾負責任的戀愛，因而說道，「自由——自己的責任這樣麼？那就一切都變換了！」作者在這一篇中，一方力主自由離婚，但同時更說明這自由離婚，決不是以那種爲機會與衝動之奴隸的「自由戀愛」爲根柢的。

愛倫凱也是主張自由離婚而一方力說愛的責任性的。她以為「責任」是「自由」，「自由」也便是「責任」對於所謂「自由戀愛」——性的放恣與無責任的性的自由之表象的「自由戀愛」，易卜生和愛倫凱都是同一的嫌惡和排斥的。要知道他們的「自由離婚」的主張，對於這一點是應該特別注意的。

三

蕭伯訥也是對於自由離婚抱愛倫凱一樣見解的人。在他的大作結婚的序文上，他大膽的發反抗現代結婚態度的呼聲，尤其是對於現代的結婚儀式及一夫一婦制度的嚴守，發極端的反抗的呼聲。

他以為結婚儀式是最無用的東西，他說：

關於結婚的可靠的真理，是結婚決不像一種魔術，可以在一瞬之間把兩個人的相互關係的性質完全改變的。譬如一個男子和一個女子在三星期內熟識了，就舉行

婚禮，到了次日，他遇到了一個二十年的知己的女子，覺得自己的妻是別人，而現在來的一個女子却是舊友；這事於自己成爲不合理的驚駭，於妻也同樣的成爲不合理的怒惱。戒指，蓋頭帕，誓約，祝福等等東西，決不是能够使男的愛情或女的愛情在二十分間內固定了，而把二十年的疎隔掉的。雖是愛情最濃的夫婦，也往往對於相互的缺點比相互間的優點更爲注意。

這是說結婚儀式和結婚誓約決不能變換男女相互間的性情的。

蕭伯訥不但排斥那反對離婚及再婚的偏見，並且進而推賞離婚和再婚。他說：

配偶間的變化，對於他們自身，決不是有害的或可厭的。這變化如果已成爲法律的時，人決不因此而墮落的。所以我們以爲法律的改正決沒有猶豫的必要。因爲改正法律，這樣的變化可以更加容易的緣故。

他又非難向來以「不忠實」即姦通爲許可離婚的唯一理由的見解，以爲離婚應該還有在此以上的多大的理由。他說：

離婚改良論者，常常以爲男子有優於女子的權利，男子雖然不忠於結婚的誓約，女子也不得與夫離婚，未免太不公平。因爲有這樣的見解，先入爲主，所以對於離婚不能再看見別的比這重要得多的理由了。我們如果讀過像庇勃士日記的記錄，便可知道像下面的事實：女子差不多人人都有一个不忠實到難以容恕的夫的。然而比較那些和憂鬱，專橫，暴戾的男子在一處，或者和罪犯，酒徒，狂人，懶漢以至宗教信仰與妻全然反對的男子共結終身的，或許要好一點罷。就是比較那些和詐僞，負債，惡黨，童騷，殘酷，板滯可憎的人結婚的，也許好些。又如他雖然是「忠實」的夫，而在妻生產的時候，給以食物，燈火，看護，好像把她處了一個月的禁錮一般，和這樣的男子結婚，似乎也不見得比不忠實更好。所以與其以姦通爲離婚的最初的唯一理由，不如把這當作最後的理由或者全然除却更爲合理的。

就是蕭伯納指出在姦通以後，對於男女雙方，尤其是女子，還有許多更應該要求離婚的正當理由存在。

蕭伯訥又痛論強迫不欲結婚的男女結婚是一種奴隸制度，他這樣說：

然而再沒有比那對於斷絕結婚的欲望的人們強迫結婚的組織更壞的了。這是說配偶者對於婚姻的意見不一致，即甲主張婚姻的繼續而乙主張解除的事。然而男子向女子求婚而被拒絕時，其困難正是一樣。這拒絕對於男子是非常的苦痛，有時幾乎會自殺，或者竟至於自殺。然而我們總以為這是男子自己的不幸，決不能強迫女子順從他的意思的。這男子的地位，正和由妻希望解除婚姻的夫一樣。倘使你們是迷信家，你們便以為這是不同的——結婚是別一問題。這是你們的錯誤。在結婚之中，決沒有怎樣的魔術的。倘使真有魔術，那麼，結了婚的夫婦，決沒有再離異的道理。然而他們確有離異的。他們想離異而強迫他們不許離異，這不過是奴隸制度罷了。

蕭伯訥從這立足點主張並且肯定離婚，最後更下決論說：

離婚在事實上並不是婚姻的破壞，反是婚姻保存的第一條件。一千的結婚，不過是一千的結婚；而一千的離婚，却是二千的結婚。因為那夫婦都可再婚的緣故。離婚乃

是夫婦的更換。如果對手方不好的時候，是非常希望的。又離婚使人益加希望結婚；在具有自尊心的深思的人和自負心較強的人尤其如此。以上所引，可以知道蕭伯訥的自由離婚的主張是怎樣的大膽了。

四

其次再來一述加本特氏的見解。

關於加本特氏的性道德的見解，可從他的名著愛的成年中看出來。他是現代第一的自由思想家，關於性道德，也抱着極自由的見解。他這愛的成年著於一八九六年，實在要比愛倫凱的戀愛與婚姻更早。

他的見解，和愛倫凱同樣的高唱戀愛，藉此使男女的性的生活更高尚，更健全。他在這書中豫想自由社會的男女關係，舉出關於此節的四個條件，即第一促進婦女的自由與獨立；第二，在青年時代為男女兩性施以感情及智能的合理的教育；第三在婚姻這事

情，承認更自由的更互助的關係，不像向來那般狹隘的和排他的；第四，現今可憎的法律——如使男女盲目的結合而生活着，強迫最詐僞最不合適的婚姻的，都撤廢或改正。他說明這四條件如下。

(一)是根本的重要條件。無自由真的愛不能存在。正和無愛真的自由不能存在。我們第一萬萬不能自己不做自己的主人及主婦，而把自己委之於他人。在道德的，社會的，經濟的諸方面，婦女獨立自治的習慣，不可不普遍的養成，法律在這里也有改變的必要。例如，在事實上的婚姻，法律對於婦女的肉體的權利，至今並不確切承認；又如，在政治問題，制定束縛婦女的法令時，法律仍然拒絕婦女的發言權，凡是後於公衆的良心的法律，都是不可不改正的。

就(二)說，到了現在，少年少女的必須施以充分的教育，已經沒有一個人再會懷疑的了。但在與異性的關係及對於性的問題的關係，要使少年少女能够下怎樣的判斷時，最要緊的，便是使他們從早充分的看慣異性。照現今的狀態，這在少女尤為緊要。她們常

常由最初的一瞥的性的魔力，決定終生的運命。倘使略有經驗，對於性的魔力的正體，當然可以明瞭一點。然現在男女兩性，離隔得非常之遠，這魔力便益加旺盛，而其正體也益加難以瞭解了。男女同學的最大利益之一，就在除去這種禍患，這是無疑的。不但如此，倘使兩性之間生了合理的親近，野合幽會的事，也決不會有因此而增加的道理。假使招致了這樣的結果，也決不該像現在一般當做少女的十惡不赦的罪惡。雖然承認結婚前的性交這事，與北方民族的性質似乎離得太遠；然而在道德的，迷信的恐怕事物之英國社會，用了分離年青的兩性置於互相不識的狀態，不是未能防患未然，反而釀出更惡的弊病了麼？爲了對於性的行爲過於看得重大，不是未曾減輕社會上可怕的禍，反而更大了麼？

在(三)，我們於婚姻這事，應該建設一種比現今所存的關係更自由更寬大更健全的關係。排他的戀着，在某一點或者也是有興味的事，但同時帶着陷於兩重的我欲的危險。戀愛的育成，到底是靠着給與的，不是靠着取得的。夫婦間的戀愛，不可不依了他們對

於別人給與的愛養成的。

夫婦互相容許遠離而自由行動，常常把他們結在絕對的同情的索上，這樣極自由的天真爛漫的婚姻，却因了自由，愈成爲吸引的；因了生活範圍的推廣，愈使婚姻生活豐富，活氣增加，在某種意味成爲不可破壞的。

使一夫一婦的婚姻失敗最有力的極簡單的真理，到今日還是不解。嫉妬之情，視婦女爲私的所有物的觀念及法律上的條令等，集合起來妨害那偕老同穴的愛，使之化爲我慾，淫慾和野鄙的姿態。然而夫婦之間，要想像到夫婦的一方和第三者交際並不可驚的那樣真面目的本能的信用，似乎並不十分困難。而且想像到這樣的友情，於夫婦的雙方都有利益，也不會困難的。如果說，這樣的交誼，除了紊亂的性的關係和混沌的動物慾之外，什麼也不看見，那麼，我們可以答覆抱這樣的意見的人說，你們不過是表暴那現代婚姻制度所生的思想罷了。倘使要豫想合理的婚姻，那麼，不可不信賴婚姻當事者，多少是有真的愛情，高潔，常識，自制一類的人。

而且，在真是動了感情的時候，從人類的本性所生的愛，顯有多樣：如某人的精神的，乃至肉體的愛的提出，與他人的全然不同，幾乎須用別種的名稱；某種的情熱，以肉體的為主，別的以感情的為主，又別的則為瞑想的，精神的，實際的或感傷的；又在某方面看來像是嫉妬的，在別一方面却是寬大的，自由的。那麼，對於婚姻的關係，立下了一定不變的法則，主張真的可尊敬的愛情須存在於這樣的形式上，似乎也太輕率罷！有的與外部的人結了親密的交誼，而夫婦仍然互相守着完全的貞操，有的有三角關係或者這樣的關係永遠維持着，這都是基於愛的多樣性的事實的。

最後述（四）即關於婚姻的現行法律的修正：人們對於像現在那樣的終生誓不改變的，已經不能同意了。這徵兆極為顯著。人們都認實際上的婚姻是神聖而且當然的，不願用了青年時所結不自然的終生的約束，來妨礙真的婚姻。現存的制度，本於婦女是隸屬的而來，但這事實已將逐漸消滅，同時，一切原因於此事實的形式的羈絆，也將逐漸解放了。

五

加本特又接着說：

戀愛到了深切的感激時，其中含有絕對的要素，所以兩個的男女，即使依了一時的性的吸引而接近，但互結永遠的契合，在他們兩人，不論怎樣似乎是當然的事情。然此時法律的所為，全然好像惡魔的；在這危機一髮的一瞬間，法律伏在男女兩人的背後，偷聽他們的誓約，高聲喊道，「哈，你們現任結婚了，將來的運命，從此決定了！」

社會集合的常識，對於法律和習慣，發生怎樣實際的變化，固然不是我們所能詳細的豫想；但一般的傾向，總是指着更大的自由，並且不得不向着這方面，這是很明白的。理想的說，完全的婚姻顯然不可不以完全的自由為其條件。戀人由於自己的滿足，把誓約給他的對手，那是可以想像得到的事；但是感到滿足和喜悅的人，並不以為定要都從他的對手要求誓約的。這是無疑的，性是有一種自然的沈默存在的東西，所以在真的婚姻

以全然沒有約束爲最適。總之約束是不好的。感到滿足的時候，最適的便是沈默。然而這種的戀愛，要實現頗不容易，社會習慣的改變也是很慢，而且婦女的從屬性和奴隸的精神也要暫時繼續着，所以某種形式的契約也許是必要的。但希望此等契約可以失去了他的頑固的性質，略能適合於契約當事者的要求纔好。

如果採用了這種的契約，那麼，當然該有多種多樣的契約，如配偶權，財產分配，對於兒女的責任及權利等。有時可以當作一種準備契約爲了成爲後來更永久的盟約；有時又可以豫防爲了不幸的婚姻而演出提起離婚訴訟的那樣醜態。然而英國的輿論，以爲與其創設新的契約制度，還不如使離婚容易而簡單。而且離婚倘祇爲了完成對於兒女的適當的準備起見，依相互的同意去做，那麼，離婚便不過是一種登記的事情罷了。總之，婚姻契約的存在，祇是就夫婦的關係說的，所以今後不可不愈成爲私的事項。因爲婦女愈自由，便自然發生那種依自己權利而行動的傾向。古舊誤謬的法律，來干涉現代婚姻生活的微妙的關係，總之是非常不合理的。在一方，從前爲了男子而作的法律，至今還使

夫握着對於配偶者野蠻的權利；而在他方，則演所謂婚約破棄的喜劇來報償。在不論什麼時候，夫婦一經被祝福之後，即使其婚姻在雙方是怎樣的可憎，或者其婚姻的失敗已經怎樣的顯著，那笨而且舊的法律，總是一概不管，祇打着官話說，一次結過的束縛，完全不許解除的。

但國家的干涉婚姻生活，似乎可以使人感到幾分社會的權威，所以在這一點，也不該完全廢棄。不過國家對於婚姻的怎樣可以一概不問，所應該干涉的祇在關於由此而生的子女的事情。因為在這一點上，夫婦的關係成爲社會的而不是私的了。國家便應該有權擁護兒童的權利，並且以兒童爲未來的國民的。所以關於兒童的扶養設充分的規定，比較婚姻契約的怎樣締結，離婚的怎樣認許更爲重要。「私生子」和「嫡子」的區別，是不應該保存的。因爲私生子並不是無用的，他的兩親對於他的出世，當然應該負完全的責任。非難未受法律而入於婚姻生活的人們，以爲是爲兒童起見，然如果改正法律，對於私生子也給以和嫡子同樣的待遇及對於兩親的同樣要求權，當然格外有益於兒童，並

且真有裨於積極的道德的。

那些非難私的契的和離婚的容易爲不過發生一時的浮薄關係的人們，須要記得養育和顧復兒童的責任是應當顧到的事情。

這是很明白的，婚姻關係的改善祇能隨着一般社會的改善而進行，而且單是改正法律祇能促一部分的進步罷了。實際上，現代社會的商業的秩序如果繼續着，基於所有權觀念而作的現今的婚姻法律，也不會急激的變化的。隨着在舊社會的建築物中已描有輪廓的新社會的發現，現在所有妨害更健全的兩性關係的許多困難和障礙，都可以除去了。

然而法律和習慣，都不可不漸次擴大，漸次成爲人間的，祇把一切關於性的紛擾的責任歸於過去的習慣和法律，也不是正當的。雖然外部的事情沒有什麼障礙，祇爲了性格之中不會充分的備具對於他方愛情讓步的要素，以致不能有幸福的婚姻，這樣的人正不知有幾百萬呢！人情如果限於這樣的狀態，那麼，由於已知愛情難以回復時一方肯

赦免他方與否所生的自然的悲劇，總是永遠存在着的。這樣的悲劇，依無用的法律上的干涉以防止其愈加糾紛錯雜，固然必要，但同時應該知道，悲劇是常隨伴着我們的，並且無論婚姻制度的興廢，悲劇是不會從我們除去的。斷絕婚姻的對手，沒有一點束縛，或者於完全自由天真爛漫的戀愛之外，絕不容受，這是可以益加成爲人間的戀愛的特色的。但其代價，即爲帶來非常的苦，這是一定的。然而這樣獲得的戀愛，對於個人和社會都有贖回苦惱的價值。戀愛是人類所應學的至上而且最困難的問題，爲其他一切問題的根柢的。現代諸民族學習這個的時期現在正是到來了。

以上是加本特對於將來的婚姻的豫想，這是怎樣自由的見解，誰也容易推測的到的。

對於愛倫凱和加本特的見解把持極端舊式的意見的，便是托爾斯泰。

托爾斯泰關於婚姻的意見，現於他著名的小說克羅采爾梭那太及其他的作品中，但他極端排斥肉慾的，他的性道德觀的基礎，是置於『馬太福音』第五章著名的「只

是我告訴你們，凡看見婦女就動淫念，這人心裏已經和他犯姦淫了」的文句的；而且不但對於人妻的時候如此，就是對於自己的妻也是適用的。他以為應該用了排斥肉慾的極端的純潔支配兩性關係的，換一句話，他是不留何等肉感之跡的兩性之精神的交涉為兩性關係的理想。照這意見說，所謂婚姻，不得不說是一種的墮落了。

托爾斯泰的主張，看作一種對於瀰漫於現代一部分放恣的肉男女關係的警告，固然有十分的意味；但把男女關係全然祇當作一種靈的或精神的，不能不說是時代錯誤了。托爾斯泰的主張，所以對於近代和現代並沒有像愛倫凱及其他新道德的主張者一般發生重大的影響，也是當然的道理。

六

在考察近代新的性道德上不可忽略過去的，是社會主義思潮及在此思潮中諸人的性道德觀。

近代社會主義者裏面，在新的性道德的建設上應該首先舉示的，是倍倍爾。他固然是德國近代的社會民主黨的首領，在這方面大活動的人，而他所著的婦女論，在婦女運動上也有非常的影響。

· 倍倍爾關於性道德的見解，是全然唯物的。但這唯物的見解，不祇限於倍倍爾，當時的德國社會主義者，無不如此的。

倍倍爾以為人類的性道德，其肉的方面和心的方面是有密切關係的；而他以為肉的方面尤其是基本的而且重要的。他說：

人類的有機體，是應該正統而且健全的發達的，所以人類身體的一切部分也不該蔑視的，而且一切自然的衝動也不該拒絕其正當的滿足的。一切的機能，都聽自然的支配而完了其本能，如果完了，便要加苦痛於全體的有機體的。人類肉體的發達的法則，不可不與心的發達的法則為同樣的觀察和研究。人類的心的活動，是基於他的機能的生理狀態。生理的及心的活力，密切的連結着。加害於一方，同時也加害於他

方所謂動物的衝動並不是劣於心的要求的東西，兩者是同一的有機體的產物，而且是互相依倚，互相扶持的。

倍倍爾既然抱像上面的見解，更以為性的衝動不得如普通的被排斥為動物的衝動，實際上實在非常重大的事，所以這是應該贏得正常的滿足的。他極力的主張自然的衝動之應該重視說：

所以對於男女禁壓了性的衝動的結果，常常釀成神經組織的不秩序，有時導使其人發狂或自殺。

他更以這性的衝動當作和「飢」「渴」等同一的事，不但同一，是應該更加重視的事，看做人的根本的事。

性的衝動的存在，是人生不可避的條件及社會的基礎，這是人間性情的最偉大的力，是人生唯一的中心的力。

他的對於人間的肉的方面比心的方面重視，即此可見了。

其次，他大呼對於這爲人間中心勢力的性的衝動，依男女而差別的思想的不當。照他的意見，性的衝動，對於男女是同一的衝動，並不是男強而女弱的。所以社會一般對於男子性的衝動的滿足寬大而對於女子的苛酷，實在是非常的問題。他從這立足點，痛論性的滿足對於男女是應該同一的。他又這樣的論賣淫制度道：

賣淫制度，歸因於現在的社會組織，而從這制度受最大的苦痛的却是女子。男子把使用賣淫當做他們「正當的」特權。然他們對於非娼妓的婦女「墮落」的時候，却極殘酷的責罰她們。自然的衝動，在女子和男子一樣，而女子一生的某時期，這衝動更其強，這一端却絲毫不能改變他們的判斷。男子以其支配者的地位，使女子強迫地抑壓其最強烈的衝動，而以貞潔爲她們的社會的地位及婚姻的條件。

他既然說性的衝動與「飢」「渴」等相同，所以他以爲性的關係本來是私的事情，不應該由第三者來干與的。

他又不滿於世人的並不非難偉大人物的性的關係而祇對於常人爲苛酷的責備，

舉哥德及喬治散特爲例，論評如次：

爲什麼祇有偉大的人可以有追求這性的衝動的權利，而其他並非偉大的人們便沒有這權利呢？如哥德，如喬治散特，——這兩人做着同樣的事，而且不過是許多人中的一例——他們的縱情任性，都以爲不錯，他們的戀愛事件，爲許多崇拜者所贊美，爲什麼在他們便爲崇拜的對象，在別人却爲非難的對象呢？

這可以知道倍倍爾在性道德上不但主張男女應該對等，而且更主張一切的人都該對等了。

倍倍爾的見解，在今日決不能算做極新，而且也不是全部應該贊成的。例如他的主張男女性的衝動同一的話，在生理學上大有可議的餘地。到了最近，知道性的衝動，其微細之點，是依男女而有強弱的不同的。又如把性的關係看做與飢渴相同，以及主張性的關係應爲私的關係不許第三者干涉的話，從倫理上社會上看來，都不見得十分適當。所以愛理斯從生物學的立足點說倍倍爾這書是全無價值的書；然這話却也未免太嚴酷

一點。總之，從新的性道德的建設——尤其是從性道德上二重標準的破壞——一點看起來，從影響於婦女解放運動上看起來，這書究不能不認為極有價值的。

社會主義者的巴克司，也立於和倍倍爾相同的見解。倍倍爾把賣淫制度看做一種的商業組織，巴克司卻更進一步，把今日的一夫一婦制也看做一種的商業組織。他以為一夫一婦制和賣淫制的不同，祇在前者是女子為男子所買，後者是女子為男子所雇，都是基於錯誤的經濟原理的。這樣賣淫的一夫一婦制，在社會主義的世界是沒有的。他說：社會主義，造成了以自由選擇自由意志為基礎的婚姻，以沒有外的壓迫為特色的婚姻的時代，強迫的一夫一婦制及賣淫制，即因此破滅了。

他更述社會主義下的男女關係說：

在這主義之下，女子和男子相同，有一樣可以滿足她的性情，尋求她的幸福的機會。她在社會上經濟上早已不再依賴男子了；在一切方面，她是自己的運命開拓者。婚姻成為不受經濟法律的干涉的私的契約。性的刺激的滿足，對於男子及女子，都作為

一種任其自由的私事，和別種的感情及食慾一樣。男女兩人倘想繼續着婚姻生活，社會主義的道德卻要求他們的分離，因為在這樣的狀態還要繼續着婚姻生活，是自然的，同時也是不道德的。

英國社會主義者斯梵維克夫人也抱相同的見解。她在近著社會主義國家的婦女中述男女的關係說：

男女的關係（從爲健康，爲德義上說）應爲婚姻的關係，不應爲亂婚及賣淫的關係，所謂合法，並不是婚姻的真髓，又祇是合法也不能形成婚姻的。婚姻的真髓是要相互的擔負責任。換一句話，就是相互的承認人格，纔是婚姻的真髓。亂婚是把性的關係當做非人格的。因爲亂婚幾乎以爲肉慾可以向無論何人滿足的緣故。

賣淫的非人格一點，也與亂婚相同，而其異點，即在賣淫是把肉慾的動機當作利得的動機了。所謂合法的婚姻，實際上和賣淫相同的，非常之多；同樣，合法外的婚姻却可認爲婚姻的真體的，也很不少。

這和愛倫凱、巴克司等的主張是否相同，大概人人都能够辨認的了。斯梵維克夫人，以所謂發揮個人性的個人主義的人生觀爲根柢而考察性的關係，以爲在今日資本主義制度的社會，婦女的個性受極端的抑壓；如在依社會主義原理所組織的社會，一定要比今日更爲發展的。

七

這種性的道德上社會主義的傾向，在近代的小說戲曲中，也屢屢可以看到。著名的頽廢論的著者諾爾陶的愛之權利的作品，和生理學的美學的著者英國人格蘭脫亞倫的小說敢爲之女等，都是這方面的代表作。

諾爾陶是和倍倍爾一樣的唯物主義者，對於一切的家族關係，都不從精神上來觀察，祇用物質的解釋。如戀愛，他以爲其根柢，結局乃在於生理的性慾本能，而其發動的情慾即爲戀愛。在男女之間，一方的情慾比對手強烈時，情慾弱的一方，當然不得不被強的

對手所捨棄，這是他的主張。

「他又以爲人間生活之一樣式的家族組織，其被創始並且能够存續到今日，有生理的社會的兩理由，可下如次的批評：

男性從自己生理的要求，被一女性所牽引，他祇在追求這女性而想獲得她的時候，愛那對手的女性。但到了這要求滿足以後，男性對於這女性便不再關心了。這樣看來，家族制度本來顯然不是從男子生理的滿足的要求而創始的。所謂家族制度的永續的協同生活組織，不得不視爲起於男子的保持家政秩序的便宜以及對於兒童與國家的義務觀念等社會的必要。所以這制度與其說是爲男子自身，不如說是爲妻及兒童而存在；對於男性，却不如沒有家族制度更適應於他們的本性。一夫一婦的觀念，男子所以比女子劣的多，就是爲此。

諾爾陶又是與易卜生一樣的澈底的個人主義者及性的自由的主張者。愛之權利的女主人公倍爾太，倦於婚姻生活的因襲和單調，棄了丈夫和小孩走到戀人那里去；她

這樣說，『怎麼我要注意到世間人所說的事情呢？我祇曉得自己的事，沒有空閒管到世間的怎樣。』諾爾陶是立於這樣澈底的個人主義而在性道德上主張自由戀愛的。

八

格蘭脫亞倫的敢爲之女，描寫性道德的革命思想，是比易卜生、蕭伯訥及其他不論那一個近代作家的作品，更可注目的。這作品的女主人公海爾彌亞巴頓，是把上面所述愛倫凱、加本特，尤其是倍倍爾，以及其他社會主義的思想打成了一片而具現於實際的新婦女。在這里，作者用了非常熱烈的感情來主張性道德的革命和婚姻的革命。現在爲便於讀者起見，特把這作品的內容略述於後。

巴頓是倫敦一個牧師的女兒，從小就愛自由思想，受了達爾文及其他新的科學者的影響，對於向來的因襲道德和習慣風俗無不懷疑，用自己的眼來觀察一切，用自己的心來判斷一切。她很貪饑似的埋頭於進化論及其他新思想新科學的研究。她覺得世間

的道德，習慣應該破壞的非常之多，而男女的性道德和婚姻道德，尤其完全建築在謬誤的基礎上面。

依她的意見，婚姻第一不可以戀愛為根柢，然而這戀愛並非單是情念。在婚姻當事者的兩個男女間，必須相互的尊重個人主義，相互的認為一個的人格者。換一句話，夫婦在某意義上，必須完全作為友人看待。像向來的妻對於夫須絕對的服從，是最可憎惡的因襲道德。

抱這樣意見的她，為了貫徹這意見，主張夫婦不必舉行結婚儀式，並且主張夫婦在經濟上應該各各營獨立的生活，兩人應該分居，不得同居一處。向來的夫婦同居的起原，是把女子當作男家的人，即有女子應該服從男子的意味；又結婚儀式，也不外要取得社會的承認罷了。

她抱着這種見解，當然可以看出她是怎樣的一個自由思想家，但與因襲道德的不能相容，也可以不必說了。

她把這種意見沈沈的藏在心中，爲自己的謀生起見，在倫敦某女校擔任教務；因爲她有學問，有見識，又很誠懇，一般學生都非常敬服。這樣下去固然很好，但使她爲了自己的思想而犧牲一身的時候，却漸漸的逼近了。因爲她偶然遇着一個牛津大學出身的青年學士亞蘭梅列克，陷於戀愛了。

亞蘭梅列克也是一個青年的思想家，對於向來因襲的婚姻，也和她抱一樣的不滿的。然而他却並不抱着和她那樣的澈底的意見。他也知道婚姻不可不以戀愛爲根柢，但並不像她那樣的以爲必須破壞婚姻的一切形式。所以他對於她的愛很熱烈，同時要和她結婚的意志也很強，他竭力想改變她那種破壞的思想。他以爲她這種思想是極可尊敬的，但實行的時候，當然要受世間的非難，或者會使他們兩人身敗名裂的。

然而她却毅然不聽。他終於爲她所感動，照她所抱的主義和她結了性的關係。

果然，她受到豫料着的那種非難了。第一便是他們的兩親；第二便是環繞着他們的社會。尤其是亞蘭梅列克的父親，因爲他是一個有社會的地位的醫生，格外痛惡他們的

這種行爲，亞蘭梅列克因此被逐，不久海爾彌亞便懷了孕；她本是教導青年的女學生的，她受着這方面的非難和迫害，當然也可想而知。於是她也不得不棄了職業。

被逐於父母，被棄於世人的他們倆，便離開了倫敦，向意大利某地方尋求放浪的新生活。他們已經在他鄉找到不會迫害他們的自由環境，心滿意足地享樂他們的新生活。然而這樣的生活也竟不能久長。亞蘭梅列克經醫生宣告，說他的病已經十分沈重了。在危篤的時候，用電報去通報他的父親。他父親的回電，叫他們第一應該趕緊請牧師替他們完了結婚儀式，并說這並不是爲你們兩人，實在是爲你們所生的孩子。

然而她終於忍受着極強烈的苦痛，拒絕了他父親的這要求。他很佩服她果敢的決心，握着她的手，含笑而逝。在兒子臨終時還一心記望着這事的他的父親，對於他們不肯舉行婚禮，很嚴厲的責她，說她過於放恣，不肯聽他的命令，因此拒絕把兒子的遺產給她。孤身流落他鄉的她，在自謀生活時生了一個女孩子。

懷着嬰兒歸國的她，不得不忍受一切的艱辛困難。她既然被逐於父母，被逐於翁姑，

便祇能靠着自己的力量謀自己和孩子的生活。她常常投稿於新聞雜誌，被人僱去做點針線，茹苦含辛的度着日子。

但是這樣的辛苦和困難，並不能使她憎厭或懊悔，因為她把一切的希望繫在她的女兒的緣故。她希望她的女兒長大起來，抱着和自己同樣的意見，實行和自己同樣的行為，成爲一個爲新的婚姻道德而奮鬥的人。

然而這女兒——名叫陀利的女兒，漸漸地長大起來，却漸漸和她母親海爾彌亞的希望相違反。陀利是一個不肖母親的平凡的女子；是一個反對母親所抱婚姻革命的意見的普通平凡的女子。她常常疑惑着，她有了有名的牧師和有錢的醫師的祖父，爲什麼却使自己和母親度着這樣貧苦的生活？而且她常常聽到旁人的蜚語，說她的父母並不會正式結過婚，自己是一個私生兒，覺得非常的疑懼。

不久，使陀利解釋這種疑惑的時候到了。她因爲和一個青年的男子有了戀愛，依他的要求要和他結婚，於是她的素性不得不表明出來了。

她使對母親海爾彌亞，說明和人戀愛的一切情形，並且決意要證明自己並不是私生兒。海爾彌亞當然以為此事是不必隱瞞的，便和她說明一切，並且說自己所做的並不是壞事，是爲了要改革一切世間的道德和習俗。

然而在幸福近在目前的陀利，是不能把這種革命的意見放入中去的，她因爲自己是私生兒，不能再與那男子結婚，便深怨她的母親，罵她的母親不該把私生兒的恥辱給她，使她沒有生存的權利。於是她不願再和這不慈的母親同住在一處，獨自去了。不久，她投到她那做醫師的祖父那里，做了他家中的一個養女，和人結婚。

這時的海爾彌亞是怎樣的可哀呢！

她覺得自己的意見和行爲，不但受父母和世人的反對，並且自己所最希望的女兒也這樣同她違反，使她不得不十二分的悲痛了。他受不起這過分的悲痛，遂仰藥而死。然而他直到死時，仍然十分相信自己的主張，以爲決不錯誤的。

這是敢爲之女全文的要旨。這樣粗略的情節，在讀者或許沒有什麼趣味，但這以身

殉主義的女主人公一生的大凡，也約略可以推測了。

這作品從全書的結尾上說，是新的性道德或婚姻革命思想的大失敗，但作者在這作品中，對於這性道德革命殉教者的海爾彌亞巴頓，却表着滿腔的同情。所以在性道德革命上，這部作品實在有積極的意義的。

在考察社會主義與婦女的關係上，除上述外，最重大的是婦女與經濟或婦女與職業的關係。倍倍爾的社會主義，在這經濟的方面上，要比性道德方面有更大更有意味的影響。婦女與勞動的著者須林娜夫人和婦女與經濟的著者紀爾曼夫人等的主張，都受他的影響的。此等諸人的主張，等後面再說。

第三講 自由離婚的是非

自由離婚的是非

67

基督教與自由離婚——福斯德的性道德與性教育——對於愛倫凱的挑戰——嚴守一夫一婦的主張——自由離婚的弊害——「舊道德」的本義——愛倫凱的戀愛觀——優生學的要求——與福斯德的比較——類似點與差異點——近代的傾向——巴恩斯的自由離婚論——三種的反對說——希羅德教授說——諾爾陶說——波斯得說——紀爾曼夫人斯賓塞夫人都爾夫人的意見

一

如上所述，性道德革命運動之一，為對於向來嚴肅的一夫一婦制的反抗，即自由離婚的主張；但從基督教的見解看來，對於這便要發出非常劇烈的非難來了。

不用說，基督教是嚴格的一夫一婦主義的，而其根柢上含有宗教的信念，就是婚姻

是出於神的意思，所以不可不終生繼續着。倘使由婚姻當事者的意志來破壞，便是不可容許的冒瀆。這樣的信念，很深的存在着。這麼說來，像愛倫凱與其他新思想家所提倡的自由離婚論，當然被看做最可呪咀的意見了。如托爾斯泰，也是反對自由離婚的人，從他的絕對貞潔說，很容易推測得到的。然其中最顯著的例，再沒有像德國門占大學教授福斯德的主張了。事實上，福斯德的性道德與性教育一書，乃是爲了批駁愛倫凱的戀愛與婚姻而作的，所以引用這書中所說的話來對照，真是最適當沒有的了。

福斯德極端的反對愛倫凱及其他新道德的自由離婚論，而主張澈底的永續的一夫一婦制。——借他的話來說，即所謂「嚴格的終生的一夫一婦的結合」，他把這當做性倫理的根柢。換一句話，他以嚴守一夫一婦的「形式」爲性的道德的第一條件。他述應該尊重一夫一婦的形式的理由道：

確定的形式，可說是堅固的永久的自我之表現。個人在無責任的狀態時，動輒容易斷行於別人生活有大影響的重大的決心，但確定的形式，這時卻能奪其人的自由，

最強的制御他在性的方面，因了一時的衝動與情念而行動時，常常容易使我們失却洞察和智見，而且使我們離開了自身最善的人格的自然和人生的一般的秩序而孤立。所以在這方面，個人不能不熟考其行為所影響到的範圍，並且要想到永久的確定的結合，怎樣增強自己的品性；因此，被神聖化的永久的形式，不祇是外面的強迫，實在是外面的表現內的事物的東西了。照這意味，所謂「婚姻」的民法上的形式，是表示性的關係之外的結果，而警戒外面的責任的。

又竭力推崇這婚姻之外的形式說，

這外面的形式，是能使人間確實，因而不至於衝動的去處理重大的決心；又，確定這結合關係的責任，以極真摯的約定全關係，使內面的感情深化，淨化。

更轉而論到「自由離婚」的問題，引孔德的話：

我們的心情，是極容易變的。所以社會不可不干涉一切的動搖不定和任意胡行。否則，人生便墮落而化為無目的及無價值的盲行了。

接着論所謂「自由離婚」的弊害道：

相信離婚容易其結果可以增加幸福的婚姻的人，應該記着孔德的話纔是。贊成容易離婚的人，必至愈成爲不圖永久，我執，利己的奴隸，不能度幸福的社會生活。從多時的深刻的動機而起的離婚，有時也會成爲幸福的。但這種特殊的情形，決不能作爲解決全問題的最後的標準。大概容易的離婚，總是暴露深藏心內的不安，動搖，和利己的本性，因而使全生活墮落，這是徵諸心理學上毫無疑惑的真理。

福斯德這樣一方提倡一夫一婦的嚴守，因而一方力說所謂自由離婚的無價值和有害。從這一點，就可見福斯德和愛倫凱正立在反對的地位。福斯德自己把這性倫理名爲「舊道德」，極力主張現代的應該注重「舊道德」和愛倫凱一派「新道德」的應該排斥。做福斯德這「舊道德」的根柢的，就是他的對於基督教的觀念。他是以基督的人格爲最高人格的人，以爲像這兩性問題，有可以論他的資格的，祇有基督，否則基督以下古代教會的大聖徒；所以在今日論這兩性問題的，在發表自己的意見之前，不可不先以敬

虔之念傾聽古代聖徒的言論。古來使戀愛生活得以豐富，深刻的，完全是基督教的感情所賦予的忘我的，無我的愛和強烈的精神向上慾的作用。加上了這基督教的忘我的愛之作用，戀愛纔脫出空疎的感覺的領域，而成爲高尚的精神的東西。福斯德這樣說，並且引但底，彼得拉爾加等的戀愛比之異教徒的戀愛，證明其價值有怎樣的高。

福斯德氏的戀愛觀，如上所述，顯然是極精神的，靈的東西。他以爲這樣的戀愛，祇有依了上述嚴守一夫一婦的形式纔可以達到。他又爲了嚴守一夫一婦的形式，力說良心之力與克己力的必要，及禁慾生活的必要。換一句話，用了良心之力，克己力與禁慾主義來嚴守一夫一婦的關係。借他自己的口吻說，便是「以一夫一婦之確定的形式，意志的征服那兩性間衝動和情念的世界」。這便是福斯德所謂「舊道德」的根本的意義。

二

福斯德從以上舊道德的立足點，極端非難愛倫凱；但這種非難，顯然含有一種的偏

見他把愛倫凱的主張當作「鼓吹我們的人格，或善，或惡，都該放任強烈的色情的刺激，人類該爲本能的卑劣的奴隸，我們應該專爲性慾而生活的迷想，換一句話，便是鼓吹祇有性慾的誘惑是唯一的實在，其餘一切人生的目的及任務都不過是鬼魔和偶像的迷想。」就已經明明白白的說出他對於愛倫凱的偏見和誤解了。

如前所述，愛倫凱是以戀愛當做性的道德的中心，把所謂婚姻之外的形式置之度外而提倡自由離婚的。然而愛倫凱的這種提倡，果然如福斯德所說那樣的卑俗的麼？這便應該先把愛倫凱的戀愛觀申述了。

愛倫凱的戀愛觀，決不是像非難者所說那樣的恣肆放誕的，却也不是福斯德那樣的側重精神的，靈的戀愛。在愛倫凱看來，戀愛一面是極肉慾的，同時在他面又是極靈的。她所主唱的戀愛，乃是法國喬法散特所謂「不以感覺違反靈魂，不以靈魂違反感覺」的靈肉一致的戀愛。沒有包含靈魂的感覺本位的戀愛，是惡義的「自由戀愛」是本能的衝動的戀愛，沒有包含感覺的靈魂本位的戀愛，乃是所謂「柏拉圖戀愛」的空靈的

戀愛。這都是愛倫凱所不取的。不但這樣，并且她對於這兩者都是極端的非難的，而尤其極端的非難後者。世人往往以這種空靈的戀愛爲「純潔的戀愛」當作高尚而尊敬着，這實在是基督教的禁慾主義所釀成的弊害的一面，把感覺和肉慾置之度外的，決不是完全的戀愛。愛倫凱便從這樣的立足點來劇烈的非難基督教的禁慾主義的，自己犧牲的，消極的一面。

如前所述，愛倫凱是一夫一婦的永續的形式之破壞者；然在理想的境地，却是相信一夫一婦的永續的形式的說形式，稍有語病，至少她是相信永續的一夫一婦的可能的，相信戀愛進化的過程，仍是使人類達於一夫一婦的境地的。她在戀愛與婚姻中「戀愛的進化」這一章，論戀愛進化的過程，以爲戀愛的止境，是以男女相互間感覺與心靈的結合，欲求與義務的結合，自我主義與自我犧牲的結合爲基礎的人格結合的戀愛；生於這樣的戀愛的男女，用極文學的比例，是「除了被死的到來所阻撓外，把他們相互的生活，築成像柯息克式的大寺院一般，支壁之上加支壁，拱廊之上加拱廊，裝飾之上加裝飾，

直到他的尖端的鍍金，捉那落日最後的光輝」的男女。愛倫凱的戀愛觀，在她的理想的方面，是含有像這般的一種崇高的戀愛。像福斯德的把愛倫凱的戀愛祇解作放縱的官能的追求，肉慾的放恣，不免太錯看了愛倫凱了。

愛倫凱把上面那樣戀愛的完成，看做個人的幸福之一。她以為各個人爲了實現這幸福的可能，不可不靠着真正意義的「戀愛的自由」與「戀愛的選擇」；社會也不可不對於各個人給予可以實現這戀愛完成的幸福的便宜。

那麼，愛倫凱這樣的力主戀愛，其根柢究竟在何處呢？這是不外乎倫理的意味的人種改良。她深信人生肯定觀，以爲將來的人種問題，不在量的問題而在質的問題。供給優越的人種的產生，即創造新人生，所以使人生無限的進展的。她一面論「爲母的事」即「母性」的應該重視，大呼母性的復興，一面主張「子女選擇雙親的權利」都是出於她的對於創造新人生的人種改良的信念；就是由於相信人種的優越，生於以戀愛爲中心的男女之性的關係。換一句話，在愛倫凱的意見，以爲個人在戀愛的幸福，同時構成一種社

會的價值，即能誘致種族的改善的。因此，又說「一個人的戀愛標準提高，便是社會的全體提高。」愛倫凱的戀愛與婚姻一書，就是這樣極力主張調和個人的戀愛幸福與種族改善的社會的要求的。把愛倫凱的人種改良論和福斯德的基督教思想對比，在考察兩人的性的道德觀上，是極有興味的。

三

福斯德的嚴守一夫一婦的永續的形式論與愛倫凱的自由離婚論却也有一點相通的，就是兩人都慨歎現代性的道德的頹廢而各有其理想主義的主張。不過福斯德把頹廢的原因歸於愛倫凱一派所提倡的自由主義，而愛倫凱卻歸之於舊道德因襲觀念的一夫一婦之形式的嚴守——即不問戀愛的有無，一切的性的關係，都該遵守所謂婚姻的民法上的「形式」，一次成了這形式以後，不可不永續下去——這種現代之形式的一夫一婦，這便是兩人非常相反的地方。

關於自由離婚的效果，因了兩人的見解而大異，更不必說了。愛倫凱所舉自由離婚的兩種利益，即在婚姻當事者一面，和他們的小孩逃出了供相反的父母思想感情的犧牲的苦痛。從她的話推想起來，自由離婚的主張新而有效，可以不必說了。然福斯德的主張，也有可取的地方。如他的對於放縱的惡義的「自由戀愛」的警告，和主張克己與順從，都是值得傾聽的。然其主張的根本，在今日不免如其名稱所示的成爲舊道德罷了。

又，實際上徵諸我們周圍所見日常生活之性的事實，在強迫嚴守一夫一婦永續的形式之前，我們應該認知由現代蔑視戀愛及蔑視戀愛自由與戀愛選擇的一夫一婦的外形的制度所釀成的惡德與悲劇之多；同時，更可認知在主張一夫一婦永續的形式之倫理的意義之前，不如主張自由離婚之倫理的意義更適切於現代的情形。

對於福斯德等一類的反對者非難愛倫凱爲性倫理一切形式的破壞者時，愛倫凱用下面的話來回答他們，這實在是考察自由離婚的問題上最可注意的話：

「非難我的人，說我是社會一切形式的破壞者，這是一種錯誤的非難，不曾把戀愛

與婚姻看到最後一頁的緣故。這樣的非難，不拘那一個時代，凡是要求一種新的形式的人，常常要受到的。我所提出的新的形式，也許有人疑惑我在心理學上究有怎樣的意義，或法律上究竟是否安全的。然無論何人，決不能非難我，說我祇是要求沒有什麼拘束即所謂放恣的人。因為我所說的拘束，祇是像繫縛嫩樹的麻繩一般的拘束，並不是像支柱老樹使之不倒的鐵箍那樣的。

因此可以知道被舊道德論者所非難為「道德的虛無主義者」的愛倫凱，是怎樣的一個 Humanist 了。

以下把愛倫凱等新道德提倡之一的自由離婚在近代有怎樣的影響，從婚姻的革命中擇要抄錄，以示近代的傾向之一斑。

四

曾任印第亞州立大學及斯坦福大學教授的美國著名社會學者巴恩斯，在所著

婦女與婚姻中論自由離婚問題如次：

對於自由離婚有三大的反對說：第一的反對說，是說有組織，有秩序的社會是以家庭為基礎的。因自由離婚的危及家庭，遂使社會陷於無政府的狀態。這一說，乃是用於擁護貴族及一般教會時的論法，其實，貴族及教會雖被廢止而社會狀態反勝於未廢止以前的例，頗屬不少。所以離婚能引社會到破壞的議論，是不成立的。

第二的反對說，是說兩親離婚則其子女便不免受苦。這也許有的。然而子女在無愛情的兩親底下，其苦也是很大。在統計上，五起的離婚案中，有子女的不過兩起。照這事實看起來，可見兩親間的不和如果不十分劇烈，子女確有加緊夫婦間羈絆的力量。如果夫婦的不和，一直到了情願離婚的時候，則子女們與其住在這樣不和的兩親底下，反不如隨父親或母親的一人，更為幸福了。

第三的反對說，是說夫婦間祇有一方願意離婚的時候，便許其離婚，他方的生活便不免陷於悲劇的。然而強迫着與那婚姻生活頹廢，不覺有愛，或更進而感到憎惡的

人繼續着婚姻，實在要比較別居更爲悲劇的，這是應該知道的。

巴恩斯又說：

在現代，爲了離婚的受拘束，遂使賣淫制度及亂婚等大爲張目，或被社會所默認；又因離婚者再婚的受拘束，自然釀成這種種的危險，不過略有多少之差而已。反之，如果允許離婚自由，廢止一切婚姻上變則的，不合理的制度，凡已經離婚而尙行不道德的不忠實的男女，都要受社會的詰責，與詐欺竊盜一樣，他們已失却了可以辨解自己的不道德的口實，那麼，這種無行的男女，自然消滅了。

看了上面的話，可以知道巴恩斯是怎樣的贊成自由離婚。現在再介紹一個威士康辛大學心理學教授希羅德的主張。

教授曾著離婚抑制的不正一書，雄辯地主張自由離婚制度，指摘阻止離婚及禁遏離婚後再婚的種種不幸和弊害，其中說：

「婚姻如果是應該含有所謂實務上的理解，知識的伴侶，以及互助的意義的，那麼，

婚姻當事者發見了缺乏這些條件的時候，尤其是適當的保護子女的權利的時候，或者在二人間沒有子女的時候，實行離婚，有什麼不合呢？婦女發見了誤與不治的酒徒結婚，或與冷酷的虐待者結婚時，她爲什麼還要與他終身結合呢？這樣的強迫，不外乎無智的不負責任，和狂暴殘忍的家族制度的結果而已。

夫婦的性的關係應該稱爲不正的，再沒有像強制的繼續着無愛的婚姻了。專爲獲得生活的扶養的婚姻，無論曾在怎樣神聖的儀式前結婚，其本質卻是純然的賣淫。這實在是可味的話，自由離婚，乃所以減少戴一夫一婦假面具的賣淫制度的弊害，使性的關係純化，淨化，而樹立正當意味的一夫一婦制的。

諾爾陶也說：

婚姻是具有聖禮的性質的，婚姻的羈絆是不能破壞的，這種觀念，在空想着地上所有的人不可不爲天使的牧師和僧侶，是看做非常之好的。但是，可悲呀，我們的俗物，卻是與聖人非常相差的罪人！因此之故，創設婚姻法，也便不能不以弱的罪人所具的

見地爲根據。不用說，婚姻是作成文明的社會基礎的根本制度，然如果沒有所謂離婚的安全瓣，社會制度將立即爆裂，於其後面現出了種種的不幸，罪惡，亂行的混沌世界，爲文明而創設的法律，將成爲使文明瀕於危險的結果了。

即諾爾陶以爲離婚是正當的，所以現在的離婚法，可以使文明瀕於危險。

離婚問題，不但是道德問題，在他面又是法律問題。照現在法律上所制定的離婚法，是不承認自由離婚，而且自由離婚的手續複雜，在實行時須有許多的費用，所以自由離婚的主張者，在一面都大呼離婚法的改正。

路易波斯得著結婚及離婚之道德的原理一書，竭力攻擊強制地繼續無愛的婚姻之非倫理的態度。在這書中他這樣主張：

強制反自然的婚姻，即所謂僅僅因襲的婚姻，正是承認並且獎勵其人的姦通的關係。即使男女是正當結婚的，然這樣依因襲制度而結婚，在事實上與不曾結婚一樣。雖然他們夫婦間承認互守貞節，但其貞節也不過是因襲的儀式之形式，決不能說是

合於自然的，本質的純潔之原理的。

他又說道：

不問夫婦的何方提出離婚，便加承認，使各能正當的行使民法上的權利，比較祇在夫婦的一方發生背德的行為纔許其離婚的，更有意義。在這種情形之下，對於被告方面關於離婚的民法上的權利，當然應該正當的承認而保護的。這時離婚請求者勢必隨嚴峻的判斷對於自己痛切的感到責任，並且自覺到真正本質的婚姻問題。而且因為這樣，離婚請求者，把自己的良心，更加深刻，更加正確，不會再像在從前苛酷的離婚之下時，爲了要贏得離婚裁判的勝利，做出種種詐僞的事情來了。

不單是男子方面的思想家，就是女子方面，也無不熱心主張自由離婚，要求離婚法的改正的。如婦女與經濟的著者紀爾曼，美國參政運動的名人安那茹蘭斯賓塞，八百萬婦女要求的著者都爾等婦女們都是。

照上面所述的看來，像福斯德所說終生的嚴格的一夫一婦制，無論在理論上或實

際上，顯然都不免為時代錯誤的制度，自由離婚，已經隨着新的性道德的建設，獲得道德的承認了。同時，像那成為最近歐美諸國之問題和運動的離婚法改正案，不用說已經是當然應該承認的近代的傾向了。

第四講 婚姻的進化

- 婚姻的起原——亂婚——歐可芬說——此說的批評——偉斯脫馬克說——梅由說——
- 亂婚的否定——霍瓦特說——梅因說——達爾文說——布萊姆說——里德說與撒偉奇說——
- 原始婚姻與家族——海維德說——坦內脫說——原始婚姻與一夫一婦——原始婚姻與婦女的位置——最古的離婚法——希臘時代婦女的位置——柏拉圖的婚姻觀——
- 羅馬時代——婚姻的三樣式——愛理斯的批評——基督教的婚姻觀——婚姻罪惡觀——
- 為教會的聖莫的結婚儀式——離婚罪惡說——路德的改革——民約的婚姻的端緒——
- 克爾茂的改革——關於教的離婚論——近代的傾向——

一

在前數講，敘述近代關於婚姻問題的議論怎樣，但再觀察到結婚及離婚古來經過

怎樣的變遷，是對於考察現代的問題上很能給與許多的暗示的，所以想在下面敘述一番。這裏所述，幾乎全部是依霍寇的性的法則中所述關於婚姻的歷史的一章及卡爾遜的婚姻的革命的。

第一應該敘述的是婚姻的起原，關於這一端，有社會學的及人種學的種種學說，其中到現在還成爲有力的學說的，就是說，起初男女是在亂婚狀態的，到了道德發達，纔採取所謂婚姻的形式。霍寇先以此爲議論的對象，其大體如次：

人類最初是在男女亂交的狀態的，婚姻乃是人類道德觀念發達以後的現象——最近多數的人類學者都這樣主張。此等學者之說，是基於所謂「有史以前的人類並想不到婚姻的事，而但營男女亂交的羣居生活」這種假定的。從人類發達上說，羣居生活先於家庭生活，小孩最初並不屬於兩親，乃爲一族的所有，這是學者所共信的。他們曾舉出種種證據，說明由母系追溯血統的習慣，是父親不明所致。

跋可芬在其所著母的權利中舉出兩事，作爲男女亂交的證據：第一，據關於未開人

種的古今記錄，知道營亂交生活的形跡；第二，未有婚姻時代的習慣，現在還保存着。這議論的發生，是以古今許多航海者對於各民族習慣的偶然觀察為基礎。然此輩航海者，不知道此等民族的語言，所謂習慣，也許不過表示僧侶和支配者的權力濫用，所以上面的證據，也不能作為亂婚的證明。

據跋可芬的主張，婚姻制度，最初係由女子創設的，女子逐漸感到男女亂交的屈辱，遂從以女子權力為主的女家長制度而發生婚姻；在這樣的社會，兩性關係，是看做宗教的神聖的關係，於嚴格的規定之下厲行婚姻的。然跋可芬對於所謂女子握最高權威的社會之存在，不能舉出確切的證據，所以此說便不免薄弱。這樣的社會，在特殊的情形下或有存在，也未可知，但欲劃為人類發達的一個時期，却還不能確切的證明。

關於結婚及離婚許多意見的差異，歸根都由於對婚姻的眞意義沒有明確的理解。愛輔白利非難 偉斯脫馬克所說如龜類的爬行動物間也可看原始婚姻痕跡的話，他說，如果照這樣說法，再進一層，也許可以把白蟻一類的小蟲包括在內。愛輔白利婚姻的定

義是：「一人或一人以上的男子與一人或一人以上的女子間基於習慣的排他的關係，而由一般公衆——有法律時則由法律——所承認及擁護的制度。」

偉斯脫馬克的婚姻的定義是：「不限於單純的生殖行為，而繼續到子孫出生後的男女間略略永久的關係。」

康德說：「做人類婚姻的原則的，是結於兩性間的終生的契合。」

麥克萊南說：「所謂血統，在最初看來，是假定爲原始民族的集團，完全從一幹而出的。至少從他們團隊的分子這樣的看法，最初並不知有所謂婚姻的。」實際上他是贊成愛輔白利「自治體婚姻」的假定了。

在提議男女亂婚的假定的諸人間，關於婚姻的起原，也有顯然差殊的意見。有的如愛輔白利以異種族間所行的略奪婚姻爲婚姻的起原，說此時纔發生夫對於妻的所有權的觀念；也有人以爲婚姻最初是由女家長制度所支持的道德觀念而發達的，後來纔由某有力的支配者的命令而施行於團隊。

梅由說，以男子爲家族創造者的略奪婚姻和賣買婚姻，是首先限制男女的亂交的。從這樣的見地看來，婚姻除了男子略奪本能——承認男子把他所略奪的婦人爲有體動物外，似乎沒有什麼生物學的根據，完全是人爲的制度。據此種學者的想像，女子最初被當作奴隸待遇，但男子的利他的精神，漸漸把權威和特權賦與了女子。爲了證明此說，往往引用古代的古事，把婚姻的起原歸於一個有力的帝王或支配者。在印度的某詩中：「女子起初並不是鎖閉在一室的，任意自由的遊蕩，蕩婦的忘夫，是古時的常例，並不科罪的。」用了婚姻制度使這種放縱絕跡的，想像以爲是叫做某某的偉大的帝王。在中國，希臘，埃及，都說有一個偉大的帝王，頒布婚姻制度，以限制古代人奔放自由的男女關係。在想出神話的人物像所謂太陽神與戰神以其他宇宙之力爲已有的時代，以婚姻制度爲古昔超人間的聖哲所創制，原不足異。思想幼稚的時代，往往有了超人間的人物來說明人生現象的傾向的。

總之，相信上述的故事的人，正和相信普羅梅修司盜了天國的火來給人類的神話。

一樣，不能作為真確的。然如偉斯脫馬克所指摘，與其用了這種故事的存在，來證明婚姻的起原是人為的，不如用來證明是自然的更為適宜。因為古代對於自然現象，如火，風雨，戰爭，疫癘等的說明，都有種種的神話，則其對於人類生活現象的結婚，也當然有許多的迷信的。

主張原始民族亂婚的諸人，與其反對者間雙方婚姻觀念的差異，都是發生於結婚的儀式與性交的事實的混同。如愛輔白利對於偉斯脫馬克教授婚姻定義的非難，不過從英國人對於兩性關係儀式的尊敬而生。從爬行動物和鳥類的生活求人類婚姻的遺跡，在尊重儀式的英國人，當然要覺得奇怪的。

二

所謂原始民族的亂婚，最初不過是一種假定，後來逐漸被多數的著述家認為事實了。然如偉斯脫馬克所說，「亂婚在人類的社會史上劃分普遍的時期的確證，實在沒有。」

因此，在十九世紀末葉，遂有多數的學者都非難這男女亂交的假說。此等學者，是根據爾文及斯賓塞的研究，用了人種學上的證據，提倡那因性的關係而設的制度，非亂婚而為婚姻之說。

芝加哥大學的霍瓦特教授，是較新的人種學者的代表之一；他在一九〇九年出版的婚姻制度史中，對於男女亂交說，依了動物學的，生理學的，心理學的三方面的考察加以批駁。

據霍瓦特之說，在一般的動物界，生出性的區別的程度，都與其種族發達的程度相應。在發達程度最低的下等動物，幾乎沒有性的區別，所以行雌雄亂交；但在發達程度稍進的高等動物，由生存競爭的結果而行分業，兩性的區別因之愈加確定。同時試觀鳥類、龜類及高等的猿類等雌雄的配偶，就是最初明示一夫一婦的痕跡的。霍瓦特教授，因此力說如果祇是性交慾決不會發生雌雄的配偶的，因為性慾的衝動是非常短促，所以用這當作永久同棲的理由，決不是充分的論據。尤其在交尾期間短促的哺乳動物及歷史

以前的人類等例如大猩猩，雄和雌帶了兩個小的組成一個家族，決不足奇，這便是證明在短的交流期之後雌雄間也仍然會繼續共同生活的。

在第二生理學的論據，霍瓦特教授是大得力於亨利梅因的學說的。梅因特舉出亂婚能招致不生產的結果的許多證據，以為常在交戰狀態的許多蠻族間，是不生產——即種族的滅亡——的。霍瓦特即根據此說，否定原始民族在亂婚狀態的主張。

第三的心理學的考察，恐怕是霍瓦特教授對於亂婚的有力的駁論。教授述人類及其他哺乳動物的心理作用，以為許多鳥類和四足獸的雄，都具有一種性質，即要與劫奪自己的雌的對手爭鬪；所謂嫉妒，乃是高等動物的男姓最著的性質。所以原始民族在亂婚狀態的臆說，是不足信的。

像達爾文所說的樣子追溯到「遙遠的時間之流」去考察，或者從現在人類社會的習慣來判斷，人類本是營小自治團體的生活的，男子各有一個妻，特別有力的並且有幾個妻，他們都是用了嫉妒的眼光防禦別的男子來侵犯。這種意見，大約要算是最適切

的了

偉斯脫馬克在人類婚姻史這部空前的大著作中，也說「在人類的某階段曾行亂婚的話是不足信的。」他以為到人類的野蠻民族及下等動物去探求性的關係的痕跡，婚姻並不是人為的道德的結果，他的發生，却是依了自然淘汰的法則，以滿足那因為可以耐得起「時間的訓練」的種族之根本的慾求。他說「因家族而生婚姻，並不是由婚姻而生家族的。」

在無脊椎動物，子孫的保存，多靠着偶然的機會，雌和雄都不擔任照顧幼動物的事。除了雌動物產卵在優良的場所，用適當的東西掩蔽外，再沒有怎樣的保護了。又，雄動物祇不過依了生殖行為完成他的做父親的任務。據偉斯脫馬克說，「在有脊椎動物中最下等的，也找不出雙親照顧幼動物的事情。」例如龜類，不過選定了適於產卵的場所，以盡為親的義務罷了。這樣，在無脊椎動物及最下等的有脊椎動物，雌雄兩親照顧幼動物的極少，所以在此等動物間，永久繼續着性的關係的，完全沒有。

在龜類之間，可以認出最初的婚姻痕跡；從動物學及胎生學看起來，龜類是在進化到鳥類的過渡期。據布萊姆博士的研究，鳥類的百分之九十，是嚴密的意義的一夫一婦；真的婚姻，到鳥類纔可以認識出來。在鳥類，造巢和對於子孫的保存加必要的注意等，全在兩親的雙肩；孵卵是母親的義務，父親則對於家族負保護者的責任。倘使他們怠忽了為親的義務，便要因了減少可以保存子孫的機會而致種族的滅亡，所以在鳥類的雌雄關係，可以明認自然淘汰法則的行使的。

在下等哺乳動物間，幼動物的照顧，本來雖然完全歸雌的，雄動物有時也幫着保護。例如鯨，海豹，羚羊，栗鼠，鼯鼠及其他小肉食獸等都是。

三

偉斯脫馬克也說，「在下等哺乳動物之間為例外的，在四足獸之間為通例。」尤其像類人猿，雌雄共同照顧着幼猿，為一般所公認。偉斯脫馬克引用一八七〇年旅行婆羅

洲北部的克里斯庇尼中尉關於類人猿的記述，據說，「類人猿通常都是由一雄一雌和一匹幼猿所成的家族共同生活着，有時也偶然可以看到帶着兩匹幼猿的家族，這種家族關係雖屬不多，但很可作為兩期繼續的證據。」

再看關於大猩猩所舉的證據，便更為確實。他們營團體生活，在每一羣裏面，尋不出一匹成長的雄，這是撒偉奇博士說的。據博士說，那雄發見了敵對的時候，發出了反響到森林的那樣可怕的叫聲。這時許多的雌和幼兒都立刻躲起來，那雄的便猛烈的怒號着向他的敵走近去。卡伊留說，雖然老的雄也有單獨徘徊着，但通常幾乎永遠看見一匹雌同着一匹雌的。里德則說有時獨自行走，有時帶了一匹雌和一匹幼兒同行。據考本弗爾司詳細的記述，雄的橫躺在樹脚下，以保護巢中的雌和幼兒等，防豹的夜襲。他又報告見過一個大猩猩的家族，除雌雄的兩親外，還有看起來像六歲和一歲的兩匹幼兒。

就偉斯脫馬克所引以上的記述比較起來，大猩猩的營家族生活，由雄的擔當保護家族的責任，是沒有可疑的餘地了。

又在黑猩猩，也完全一樣。據撒偉奇博士說，做父母的黑猩猩坐在樹下格格的噉着喫東西，旁邊許多幼兒們在樹枝上跳來跳去喧擾的遊戲，這種情形是極平常的。考本弗爾司說，黑猩猩也像大猩猩的樣子，雄的給雌和幼兒們造巢，擔任保護他們的職務。

上面所舉在大猩猩和黑猩猩所見的現象，也可以在人類的野蠻民族中去看出來。像偉斯脫馬克的話，除了主張某特殊種族在亂婚狀態的少數的例外——此等例外，進一步研究也是沒有根據的——人類的性的關係，大概多少具有永續的性質，這是旅行家都這樣說的。無論是一夫一婦，一夫多妻，或一妻多夫，照一般的規律，他們的家族總是由父母，幼兒而成的。司幼兒的直接的，主要是母，父親則擔任家族的保護者及防禦者。通常以為在野蠻狀態的人類，對於妻和幼兒是無關心的，然這不過比較於文明人而言，雖說極簡單，但他們都能完成為親的義務，卻是一般所承認的事實。

偉斯脫馬克對於所謂原始婚姻的假定舉出許多人種學上的反證，現在從他的人類婚姻史中摘錄出極少的幾段如下：

在北美及南美的印第安人，即派脫文人種，伊洛瓜人種，卻拉司人種等之間，夫是不能不養妻的。據非支羅將軍說，在酋戕族之間，青年能够靠漁獵養他的妻的，便可早一點獲得女家親族的同意。

據海維脫關於南澳洲的考奈人種的記述，男子娶了妻，不可不對於家族供給其妻的需要。男子的職務，是爲着扶養家族的狩獵和爲着防護家族的戰爭。

關於兒童的產生的習慣，有時可以表示認明爲父親的責任。在南澳洲安亢泰灣附近的居民間，兒童在產生前父親死亡時，稱爲沒有養護者，這兒童往往襁殺。南美的瓜拉尼人種，在妻懷胎的時候，不肯爲了漁獵而陷生命於危險。非洲的某種土人間，也有這樣的習慣。

據坦內脫，西倫島的回達斯族，父親承認關於婚姻的責任及家族扶養的義務。在馬爾達文島的土人和婆羅洲巴利脫地方的人種間，定要男子有養妻的能力時纔許結婚。在某民族，青年爲了獲得結婚權，不可不有一種的勇敢的行爲。例如在卡爾曼央族間，須

要能殺人；在非洲散比齊亞地方的民族間，須要能殺犀牛。在南美洲英領哥那的蠻族間，男子必須自己一個人的工作能夠扶養家族，纔許擇妻。在南非某種族及英領印度班額爾地方的土人間，雖是被離異的妻，而帶有小孩的，對於以前的夫有要求權。

如上所述，父親的責任，雖在最下等的野蠻族間，也幾乎一樣的承認的。又，普通做扶養者及保護者的，也能極素樸極忠實的完成他的義務。據上述的許多證據，偉斯脫馬克所謂原始民族也有婚姻制度的假定，是不能否認的。在最初的下等民族間表明專為保護兒童的要求的婚姻，保存到後來成為保護種族的制度。在古代不過是種族的根本要求之自然的發露，跟着文化的進步，遂變為頑固的法律和習慣。

霍寇論婚姻的起原，大略如上。這可說是簡而得要的論述。據此，婚姻的樣式，是以一夫一婦為本體的。

這樣，婚姻因為種族保存的必要，從原始時代已經存在，然到了今日，婚姻更經過怎樣的變遷呢？換一句話，像上面所述終生的一夫一婦的嚴守，或所謂自由離婚的問題，是起於何時呢？關於這問題，以下更借引卡爾遜的簡單的記述。

在原始時代，妻在婚姻生活上的地位很低；雖在女性的地位顯已增高的上古時代，夫還依然專有着妻所不能有的特權。然這古代的事姑且不論，至如所謂離婚這事的被慎重的看待，是因為把婚姻當做永續的社會關係的緣故。離婚法的成爲明文而發表於世間，是距今四千年前，即紀元前二千二百五十年前，由巴比倫王漢繆拉比所制定的，這可說是世界最古的離婚法了。其他在古代印度人及別的文化民族之間，都承認離婚。在舊約全書「申命記」二十四章：

人若娶妻後，見妻有可憎厭的事不喜悅她，就寫離書交與她手中，使她離開他家，去嫁了別人。後夫也厭惡她，也寫離書交與她手中，使她離開他家。

從此可以察知其一端了。在這時代，婦女地位的低，可以不必說。

降至希臘時代，婦女的地位也一樣的低。就在所謂「黃金時代」的彼列克萊斯時代，婦女的地位也仍然低得很。所以婚姻的神聖幾乎沒人承認。在當時，男子常以肯把自己的妻借給朋友自誇，社會也都稱贊他的雅量。這樣的社會，所以離婚極自由，也極盛行，舉世都流於淫靡。但這裡所應該注意的，是柏拉圖的婚姻觀。他在當時，不但認婦女經濟獨立的必要，並且認母權的自由。在這一點，他的婚姻觀，頗有點像近代的。尤其可異的，是柏拉圖的尊崇當時的婦女，因為他雖不論怎樣的尊崇當時的婦女，而當時婦女的社會狀態却所不許的緣故。然而他決不作這樣想；他對於女性，認其有極大的發展的可能性。他以為沒有婦女的發展和協力，其民族必至退步；理想的社會，是從男性和女性獲得平等的機位及發展而生。

其次，即羅馬時代，尤其是他的文化期，兩性關係，有極快的進步。婚姻由民法認爲一種制度，記明關於婚姻的三種立法的形式：

1. *Confarreatio* (貴族婚姻) 這專行於貴族間，婚姻附有聖約的性質，依這形式而結

的婚姻，是不容易解除的。

II, *Coemptio* (賣買婚姻) 這種婚姻樣式，是女子的父母用了出賣的證書把女兒賣給做夫的人的；轉賣給別人時，其證書當然無效。

III, *Usus* (同居婚姻) 這種婚姻，是由當事者男女一年以上的共同生活而成立的。

婦女問題十講

以上當時法律所認的婚姻樣式，一與二都是把妻完全置於夫的支配下的，夫專有離婚的特權，妻子被迫着絕對服從於其權力之下；反之，在第三種情形，夫婦不受一點法庭的干涉，任其解除婚姻。這樣的自由離婚制度，是古代的任何國所沒有的；雖然有時不免為釀成離婚的濫用和放縱的風潮的原因，然從近代自由離婚的立足點看來，確是極可注目的。

其後在羅馬建設共和國的時候，男女的關係被置在更加正當的狀態，婦女獨立的主張，拋棄因襲的婚姻制度的高唱，離婚法的緩和，兩性道德標準平等的主張等，成爲一般的輿論。愛理斯關於這事這樣的說：

共和政體末期的羅馬，婦女都被認為有與男子同等的權利。在馬克安頓尼的執政時代，一般社會都覺悟到應該在實際生活上承認法律規定的男女同權，以為婦女的對於父家長制度的服從，是婦女侮辱。降至羅馬帝政全盛時代，婦女——尤其是帶有匿金給夫的婦女，完全是對夫獨立的，單不過名義上從屬於家族而已。婚姻是一個私的契約；而且這個人的契約，他們當事者願意的時候，不至於會受宗教儀式的阻礙。然而這契約倘有相當的理由，便可由夫婦的一方提出離婚，在適當的證人面前，用了正當的法律上的手續解除這契約。然這離婚的承認以前，必須諮詢於親族會議的。

婚姻的精髓，可以用「當事者相互的合意」一句話來包括。所以離婚并不看做怎樣可恥的不名譽的行為。然這對於當時羅馬婦女的道德，也並沒有怎樣的惡影響。

這種制度，是比我們基督教國的任何國所會制定的各種制度，更適切的能與現代文化的感情相一致相調和的組織。曾經支配全世界的最大最強的大羅馬帝國，在他的全盛期，像這樣有光輝的文化的婚姻觀念，竟通行非常之廣，這真是有興味的現

象啊！

從這裏，可以知道羅馬時代的兩性關係了。同時，可以說現代的諸傾向正是回到羅馬時代去。

五

這樣的傾向，若是繼續着下去，那麼，近代的婚姻，在事實上似乎也太奇怪了。然而羅馬帝國因日耳曼人的侵略而滅亡，上述的男女同權的婚姻也跟着喪失，同時，因了基督教的影響，婚姻便與上述的完全大異其面目了。

基督教是以禁慾的觀念為中心的，所以便有把婚姻這事從頭便看做罪惡的傾向。在原始的基督教却也未必如此。然從新約全書『哥林多前書』第七章所載聖保羅的下面的話看來，可知其對於婚姻是取怎樣的否定的態度了：

論到你們信上所提的事，〔我說〕男不近女倒好，但為淫亂的緣故，男子當各有自

己的妻子，女子當各有自己的丈夫。丈夫當將合宜之分給妻子，妻子給丈夫也要如此……我說這話，原是准〔你們〕的，不是命〔你們〕的。我願意衆人像我一樣。只是各人自己從上帝所領受的恩賜，一個是這樣，一個是那樣的。我對着沒有嫁娶的和寡婦說若他們常像我就好。倘若自己禁止不住，就可以嫁娶。與其慾火攻心，倒不如嫁娶好。

就是以「嫁娶比慾火攻心好」的話爲結婚的動機，可以看出對於婚姻是取怎樣消極的態度了。後世奉這聖保羅的見解的基督教徒，把這觀念與原始猶太人的婦女蔑視思想相結合，遂把婚姻看做罪惡了。希西里王哈羅尼莫斯，竟說，「婚姻無論在何種的情形總是罪惡。惟男子所不可不爲的唯一的事，是允許他，使他清潔。」這是基督教把婚姻看做罪惡的最好的例。

然別方面，在基督教中，與這樣的婚姻罪惡觀相並，更有把婚姻看做神聖的傾向。這便是尊敬基督教，同時尊敬聖馬利亞的傾向。這傾向又是於婦女地位的向上大有功效的，而且把婚姻神聖視，同時又發生以結婚的儀式爲神之聖奠的婚姻聖約說。這便是聖

奧古斯丁及其他人們所主張的。這種主張，在十二世紀頃已被認為教會的教義。即據一六四四年神學者彼得倫巴特的起草條文，結婚纔被編入教會七聖奠中之一。下至一五六三年的脫稜德會議，協議把結婚認為教會的聖禮，關於婚姻的一切問題，置於教會管轄之下。其結果，婚姻遂不能離教會的儀式而成立了。

把離婚當做罪惡，同時用法令禁止，也是視婚姻為神聖的結果。本來為基督教會正統的天主教會，從最初就是頑強的反對離婚的。除了最少的特殊的赦免外，屬於這教會的人，無論何人，在自己的夫或妻生存中，教會是絕對不許有別的配偶的。

這樣天主教會的離婚制既為一般所承認，且影響到法律，而准許離婚的法律，便完全不會有的了。所以在這樣的婚姻制度之下，除了配偶者的一方死亡之外，是萬萬不能脫離這羈絆的，因此，在中世紀，夫妻的一方，為了不能忍受不幸福婚姻的苦痛，毒殺對手或雇人暗殺對手以圖逃避的事，非常之多。

六

對於上述聖約的婚姻制度拋擲改革的炸彈的，是馬丁路德。不用說，路德是所謂宗教改革的先覺，但他與宗教改革同時大呼婚姻改革。他力主婚姻須為婚姻當事人的自由意志，教會不應該干涉；非難向來的聖約的婚姻，主張婚姻是地上的事，所以當然須歸於民法之手，而為所謂民法的婚姻的先鋒。

路德的新教既然得了勢力，路德的關於婚姻的見解，便也漸被承認，同時關於離婚上也採取自由的見解。這從德國起頭，凡英國及其他諸國的結婚法，離婚法上，都受到很深的影響。在英國，如亨利第八用了新教的名與其後加薩林離婚，便可推知新教在那時候有怎樣的勢力了。

幫助這亨利第八的離婚事件，並且大有功績於英國的結婚法，離婚法的，是由亨利第八舉為干太俾利大僧正的湯麥克蘭茂。他以為離婚後不許其有再婚的權利，這事於

雙方當事者，於國家都屬不利；因了當事者一方的遺棄以及趣味性格的不一致，比因了犯姦更應該許其離婚。因此利用英國王室法律調查委員的身分，改正英國的結婚法，離婚法，而且把向來教會以婚姻爲上帝所定的聖奠的見解完全舍棄，公認婚姻爲一種完全民法的契約。

後來亨利第八去世，女王馬利亞卽位，排斥新教，再以天主教爲國教，克蘭茂失了位置，同時，他所計畫的結婚法離婚法的改革，也立時消滅。此後關於這問題應該大筆特書的，要算是詩人彌兒敦了。彌兒敦的離婚的教理與規律發表時，給了特別的印像於一般社會，直到今日，一般批評家，還認爲是他著述中最重要的一種。他主張基督關於離婚上訓示猶太民族的不用意的話，決不該作爲拘束今日英國民的法律的基礎；並且大聲警告世人，說信奉新教的諸國中，至今還固執着聖約的婚姻制度，固執着雖在姦通時也不許離婚的不合理的觀念的，祇有一個英國。

親自經歷過不幸的婚姻生活的彌兒敦的這主張，乃是基於他自己的實驗的。他與

現代的婚姻改革論者同，主張性的關係，是各當事者間個人的調和及私的責任，所以結婚須由當事者相互的合意，而離婚則須依夫婦任何一方之要求自由解除。可是在彌兒敦的實際生活，他是不認可妻具有夫所具的特權的。然而要把現代人們所共信的男女同權的觀念，去強制那十七世紀時代對於所謂男女平等誰也不肯傾聽的清教徒，也未免太無理了。

彌兒敦又非常堅強的擁護那基於夫婦間趣味性格不一致的離婚，而且主張對於離婚，法廷不該加以積極的干涉，應該聽由各個人自決的。他又和蕭伯訥的主張一樣，痛罵社會公認那強人表曝夫婦間秘密而難以說明的不和原因的法廷審判，是非常的不合理。

七

彌兒敦上面的見解，真是偉大的卓見。一六五三年通過英國議會的克林威爾的民

法的婚姻條令，可說是基於這見解的。依這條令，婚姻並不是宗教的性質，完全被認為民法的契約了。

這新婚姻制度的施行於英國，為時很短，到克林威爾時代以後的王政復古，這制度也跟着廢止，婚姻依舊再放在教會支配之下。這種教會支配的婚姻制度，一直到一八五六年英國現行民法的婚姻法令通過議會為止。然克林威爾改革的婚姻制度，雖如前述中絕於英國，却遠伸其根於美國以至於今日。

上面是約略的介紹卡爾遜的意見，因此可以知道教會對於古來的婚姻制度有怎樣的影響了。雖在今日，教會與婚姻的關係，也仍是非常複雜。在教會方面（但依了他的宗派而有種種態度的差異），往往很切迫的想把離婚置於他的支配下面，對於離婚法的改革加以極端的拘束。卡爾遜會說：

現代在美國及多數歐洲文藝國的一般傾向，都認婚姻為一個民事的契約，而不具何等宗教的性質，雖不妨在契約後舉行宗教上的儀式，但與婚姻本來的性質，却宗

全沒有交涉了。

他在列舉教會像從前振勢力於結婚離婚的幾多事件之後，更略說現代的傾向如

然而不管各教會怎樣的反對，現代社會一般的傾向，却把結婚與離婚看做純然民事的事實，認為不該受牽制於何等教會的勢力的。宗教雖想以其保守的意見抑壓這種傾向，然宗教的勢力不能防止近代社會離婚的增加，是非常明白的事實。

可是我們不能因為離婚增加，宗教的勢力失墜，就把他作為社會放棄道德上的束縛，社會公衆的良心失了宗教的維持力的證據。這種傾向，不外乎由於一般社會思想及道德標準變化而起的現象。隨着時代的進步，所謂外面的敬虔以及赴教會的禮拜等事，不能便當做是道德家的證券。以各個人的人格及社會服務為根柢的道德，具有更重大的價值。其結果，一般社會的人，關於宗教上的事情，他們要自己思索，不盲從教會及牧師的命令，依了真正自己良心的命令所指示而信仰上帝，主張生活自己的

生活的權利。

又說：

許多年要把結婚及離婚作爲民事的制裁的努力，已如上面依結婚及離婚的歷史的考察，述其大要，今日已經收到健全的效果了。對於自由的觀念，得了最後的勝利，而且在現代社會成爲更高的道德標準。如最近某論者所說，在現代的知識階級，關於婚姻的更高的理想，非常明瞭，祇是男女間純真的戀愛，纔足爲真可滿足的夫婦關係的基礎，這種見解，已經成爲一般的了。同時，強制的婚姻，無論如何的樣式，是反對人類自由的罪惡，這種觀念也已非常顯明了。

我國的婚姻制度，並不受到何等宗教的影響，所以我們看了西洋婚姻史上聖約的婚姻制與民法的婚姻制消長之跡，未免覺得不可思議。然而要知道西洋何故高唱終生的一夫一婦的嚴守，何故常常論自由離婚的可否，則依了這種婚姻的歷史的背景，便可以格外明瞭一點，所以特地詳細的一說。

第五講 戀愛觀的變遷

「柏拉圖戀愛」——美與戀愛——愛的階段——愛的極致——希臘時代的戀愛與婚姻——
 —羅馬時代——羅馬末期——羅曼的戀愛之背景——基督教與武士道——精神的戀愛
 之萌芽——與「柏拉圖戀愛」的比較——愛彌爾盧加說與羅曼的戀愛之二種——處女崇
拜——「戀愛法廷」——「脫魯巴陀」的戀愛——婦女的神化——戀愛與婚姻的乖離——
 但底的鐵的戀愛——近代的戀愛之情緒——沃奧加山與尼阿列脫故事——文藝復興期
與戀愛——波路渣的十日故事——近代的戀愛之特色——翁治散特與愛倫凱

如前所述，爲性道德問題的中心的「戀愛」，然戀愛與婚姻的關係，古來是怎樣的？
 或者廣義的觀察，古人對於戀愛的意見是怎樣的？這都是考察今日的性道德上所必須

知道的事，以下對於這約略的說一點。

第一應該舉出的，便是柏拉圖的戀愛觀。他的戀愛觀，甚至成爲「柏拉圖戀愛」的名稱，可見古來的重視了。

柏拉圖的戀愛觀，從他著名的饗宴篇及弗特勒斯中可以很詳細的看出；其中在饗宴篇尤爲明白。饗宴篇中記述弗特勒斯，亞里斯脫法納司，亞額頓，蘇格拉底及其他兩人等六人聚談時表白關於戀愛及愛的意見，但最後發表意見的蘇格拉底的話，是全篇的總旨，並且就是柏拉圖自己的見解。

柏拉圖戀愛觀的詳細點，所涉及的方面頗多，不能細說，但結論却極爲簡單。這結論同時就是他的美論，離開了美論，便不能知道他的戀愛論了。

照他的意見，愛 (love) 分爲兩種，即個的感覺之愛與絕對美認識之愛的階段，是從這個的感覺之愛而進於絕對的美之認識的，即超越種種的個的物象，依柏拉圖自己的用語，所謂「渡過美的事實之間的海，而到達於本質的美。」這所謂本質的美，永沒

有消長盛衰，也沒有增減多少，是絕對的，而且常常是同一的。

可驚的美，那實在是永久繼續，沒有增加，沒有衰頹，沒有消長盛衰的美——絕對的，單獨，單純，永久的美——與不絕增進，不絕消滅的美全異的美。

柏拉圖名此為絕對的美或本質的美。

他又以形態與精神對比，以為形態的美並不是比精神的美低級的，我們應該從形態的美漸次昇進到精神的美。

觀取美的形態，我們立即認知一個形態的美是與別的形態的美相類似的。因此，我們不可不以探求一般的形態之美為目的，同時，不可不認知一切形態的美是一個的，相同的。認知了這，我們纔愛一切美的形態，其次，知道了心的美是比外的事物的美更為可貴。

又說，

以地上的美作為階梯，由此而昇到比別的更高的美。即從美的形態而進於美的

行爲，由美的行爲而進於美的觀念，由美的觀念而到達於絕對美的觀念，不覺而至於知美的真髓爲何物了。

通過了這樣美的階級而把握美的真髓的人，即到達於絕對美的人，便是「神的友人，不死不滅的友人」，愛即以欲爲此神的友人，不死不滅的友人的心的境地爲最高的理想的。

柏拉圖是像上面那樣的解釋愛字的。換一句話說，所謂美，便是追求真，追求善，追求美——美的最高境地，是真善美合致的境地——的心的狀態，並不是個的愛，是絕端抽象的愛。所謂「柏拉圖戀愛」就是如此。

因此，在柏拉圖，把戀愛中感覺的要素——感覺的戀愛——當作極低級的，也不是無理的了。就是，他以爲這種戀愛祇是生理的衝動，動物的本能罷了。人類不可不從這樣最低級的，感覺的動物的戀愛，漸次向上，而進於上述那樣空靈的，抽象的愛。這便是柏拉圖的見解。

所謂柏拉圖戀愛，其起原的意義，就是這樣完全超越個人愛的抽象的愛。換一句話，是全然超越人間的愛。現在往往祇把排斥戀愛的肉的方面而主張精神方面的見解，稱爲「柏拉圖戀愛」，實在是轉用的，決不是他的起原的意義。戀愛的最高典型，既然像上述那樣離開人間的，所以像所謂婚姻與戀愛的事，在柏拉圖戀愛，是不成爲問題的。如上面『婚姻的進化』所述，在希臘時代，婦女的地位極低，同時，所謂男女的戀愛，也並不作爲婚姻的要素。在希臘人乃至羅馬初期的人，婚姻一事，祇爲造成家庭，而其家庭又是隸屬於國家的，因此，所謂婚姻，祇是爲國家而婚姻。戀愛的從他們的婚姻間除出，也是當然的事。

二

降至羅馬時代，也以戀愛與婚姻別爲一事。而在羅馬的末期即文明史家所謂羅馬的頹廢時代，這戀愛與婚姻的關係稍稍密接，但羅馬的文化隨着北歐日耳曼民族的意大利侵略而滅亡，以至於中世的戰亂時代，武士道時代，戀愛與婚姻更完全被看做別一

事。羅馬的末期，是婚姻史上重大的時代，現在且介紹愛理斯在社會衛生學的工作中的議論於左，因為他的議論與這里所述戀愛觀的變遷很有關係的。

在羅馬的衰頹期，希臘完全被羅馬征服了，而羅馬也完全喪失了戰鬥力和支配力。然所謂戰鬥的衝動和支配的精神，與「文化」並不是同義的名詞。羅馬帝國的衰頹與滅亡，決不能算做文明的滅亡。這羅馬的頹廢時代，決不是像舊來的史家所斷定社會的，道德的頹廢和墮落。在產生普魯泰克那樣人物的時代，正是墮落時代的反對的時代。

愛理斯又說：

在這時代，家庭的生活與靈魂的生活，相並而發達。家庭成爲更複雜的，更親愛的，更向上的；靈魂也自發見了新的可喜的祕密。這所謂祕密，是對於自然的愛之祕密，神祕的宗教之祕密，及羅馬的戀愛之祕密。到基督教征服羅馬的世界時，基督教又使這由異教徒發見的三種祕密，更加發展。

羅馬帝國滅亡後的中世，在政治史上是專事政爭，專事戰爭的戰亂時代，而在宗教史上，却是法權萬能的基督教的世界。在這時代，即是前面所說把婚姻與戀愛看作別為一事的時代。如果單從婚姻上說，這時代全是男子專制的，侵略的婚姻盛行的時代，乃是一種黑暗的時代；然而從戀愛上看起來，則愛理斯所謂「羅曼的戀愛」的祕密方纔發見，因了基督教與武士道的影響而成爲具有異常的特色的時代。所以這中世時代，從今日看起來，也值得特別注目的。現在先述基督教的影響。

基督教及於婚姻的影響是惡影響，然其及於戀愛的影響却是好影響。基督教的禁慾主義，在一面發生婚姻罪惡觀，在他面則把性慾清淨化，把性慾從地上昇到天上。於是性慾方纔具有精神的色彩。戀愛之文化史的研究之名著埃洛斯本係希臘神話中愛神之名的著者愛彌爾盧加，說精神的戀愛之感情，起於這受基督教影響的中世紀。

也許有人以爲這性慾的淨化，精神化，與柏拉圖戀愛相同。其實這却全然各別的。像愛彌爾盧加所說，這中世紀的精神的戀愛，是一個人對於他一個人的精神的戀愛；而柏

拉圖戀愛，則對於一個人的愛，不過是愛的第一階級，引導到真善美與永遠的觀念的途徑。柏拉圖戀愛，像上面反覆的陳述，乃是對於宇宙的愛，決不是對於個人的愛。中世紀之精神的愛，却並不像這樣抽象的，仍以對於一個人的愛為基調。這一點就是一看雖然相似而兩者却是根本的不同的。

在論述中世的羅曼的戀愛時不可遺漏的，即所謂武士道的騎士制度。這騎士制度，是把那依基督教的影響成為精神的，天上的戀愛再引落到地下的，當時騎士們與淑女及貴婦女的戀愛事件，留下許多的故事。在這些戀愛故事上，描寫色情狂的戀愛的，也很多，然當時一般武士對於婦女的態度，仍和希臘時代相同，全然無關心的，侮蔑的。高梯爾所著的武士道，是研究當時武士道制度最可據的書；從這書，可以知道當時武士的怎樣熱中於戰爭，怎樣愛馬勝於愛婦人。因此，當時的武士，對於婦人要求絕對的服從，婦人也甘心絕對的服從其夫。所以在度婚姻生活的他們之間，不必有戀愛。戀愛與婚姻，在他們是完全別為一物的。至於所謂騎士制度的影響於中世羅曼的戀愛，就是因為騎士造

成一種離開婚姻，與婚姻全爲別一問題的婦女崇拜的風潮的緣故。

三

據愛理斯的解釋，中世之羅曼的戀愛，有兩種形式：其一是十二世紀起於法蘭西的布洛溫斯及北意大利，用所謂「戀愛服務」的名稱，延擴到德意志。這就是青年的騎士，對於一個貴婦人，已經出嫁而身分比他自己更高的貴婦人，立誓捧呈其獻身的戀愛和尊敬，這貴婦人也承認受這騎士的戀愛，在兩者之間這盟誓成立以後，就終生繼續着這關係。如前所說，武士的對於其妻以不感何等戀愛爲定則，所以這時做夫的對於妻與騎士的盟誓，是當做一種恥辱的。有時爲了夫的嫉妬，要雪這恥辱，往往釀成種種悲劇，然大概做夫的人，對於妻與捧呈獻身的尊敬之青年騎士間戀愛的誓約，是不能過問的。總之，當時的人把戀愛與婚姻完全看做別種的事情。

這里應該注意的，就是不但把戀愛與婚姻看做別一事，而且在比較兩者的價值時，

戀愛更比婚姻有價值。這一點，看了當時由法蘭西上流階級婦人所組織，公主等所主宰的有名的「戀愛法廷」的紀錄，就可明白。愛彌爾盧加的埃洛斯中，載有這「戀愛法廷」的有興味的宣告和判決，現在選錄一二則於次：

結婚的夫婦間之愛情，與兩個戀人間所結優美的戀情，是根本上及習慣上大異的情緒。其相互是不同的，而且也並沒怎樣的關係的，要想把這兩者比較，是愚笨的事。這是對於「夫婦間的戀愛與戀人間的戀愛孰大」這問題的判決。

我有美的妻，但做夫的我，又愛上了她，這是的確的事實。然而真的戀愛，在夫與妻之間是不可能的，而這世上一切善的事情，都發原於戀愛，所以我是抱應該在我的婚姻以外求戀人的主張的。

這祇是極少的例，然而當時的視戀愛與婚姻為別物，以及認戀愛為更有價值，也畧可推測了。

這種戀愛尊重的傾向，貴婦人尊敬的傾向，曾經由所謂「脫魯巴陀」的詩人的一羣

歌詠着脫魯巴陀，是從十二世紀初到十四世紀終盛於南法蘭西及北意大利的漂泊的詩人；他們常常住在宮廷及貴族的邸第，短或數個月，長至數年，歌詠戀愛，戰爭，及他們的漂泊生活，尤其喜歡作歌讚美他所住在的宮廷或貴族邸第中王后，夫人的美貌和德性，後期的脫魯巴陀，雖然一樣的歌詠戀愛，但落了窠臼，不及初期歌中的戀愛感情的真純素樸了。

盧加曾以「婦女的神化」一語，加於脫魯巴陀的戀愛高調，然實際上，他們的高調戀愛，是在尊崇做他的對象的婦人，看了下面的幾個例便可明白了。這些例都是從盧加的書中錄出來的。

在心中甜蜜的顫動着的戀，

不知道這戀的便是死人。

戀的恍惚，

用笑與太息充滿我的心。

悲戚是幾百次的殺我，
喜悅是再使我蘇生。

戀的幸福甜蜜，

戀的悲戚更甜蜜。

喜悅把悲戚帶給我，

悲戚再把喜悅帶來。

節。這是邦塔德爾的叫做裴爾奈兒的詩人——脫魯巴陀中號稱最偉大的詩人的詩的一

又脫魯巴陀中也有歌唱像下面那樣「興奮到死的悲情」的詩人：

夫人，我的淚不絕的流着。

喜的歌在我的記憶中高唱，

爲了戀的使我血潮騰沸的歌。

我的身和心都是你的，

倘使你願意，殺了我罷……

又有像下面那樣的：

戀使病的人痊癒，

又給強健的人掘墓穴。

戀的魔術傷美中之美，

使智者成爲愚人，

使禮儀嚴正的騎士成爲小丑，

又使最卑賤的人成爲帝王。

又，

我對於她可以爲誠實及欺詐，

可以爲真面目及充滿虛僞，

可以爲完全的騎士及無價值的卑怯者，

可以爲平靜者及嚴肅者，

可以爲愚者及智者。

又他們裏面的一人說，

本於戀愛的一切行爲都是高貴的。

別一個人說，

沒有戀愛的人便是沒有高尚的心的人。

因爲戀愛是高尚的心的果，

花的緣故。

還有一人說，

我做一切正的事，善的事，

是爲了得她的戀愛的緣故。

據這些斷片，便可知脫魯巴陀的詩人們，怎樣的尊敬婦女而重戀愛感情了。

但應該注意的，是如前所言，爲他們的對象的貴婦人，盡是已經結婚的婦人。關於這事愛理斯曾經這樣說：

從嚴格的道德的觀點說，這樣的婦女崇拜，究爲善否，是非常的疑問。然這婦女崇拜的起原，雖像是無意識的，但其有一種所謂「崇拜聖母」的宗教的意味，確屬無疑。同時，其形式雖在這樣粗雜的好戰時代——把妻隸屬於夫的粗雜的好戰時代，而能這樣努力達到純粹的理想的女兒關係，也是不可不認明的。用詩歌鼓吹的優美的獻身的精神，近於敬虔的純粹的尊敬，以及以相互間同等的自由獨立爲基礎的誓約——這便是當時的人們感到非婚姻所可比較的幻想。

這是極可玩味的話。從今日看來好像非常奇怪的脫魯巴陀的戀愛，由上面愛理斯的解釋，便可很明白的知道依時代的觀測，是怎樣的當然的產物了。

四

中世紀羅曼的戀愛之第二形式，比前者之第一的形式，更爲空靈的，更爲意識而取宗教的態度。前者是由聖母崇拜而崇拜結婚的貴婦人，後者則以處女馬利亞崇拜的感情爲根據而傾於處女崇拜。換一句話說，是把天上之神的處女馬利亞引落到地上，於其中帶處女馬利亞那樣的純潔性和理想的幻影，以之爲崇拜的對象。這處女崇拜的傾向，可以但底爲最適宜的代表。在但底的有名的新生及神曲中的比德麗淑，便是但底的崇拜對象的女性。比德麗淑究竟是實在的人物，還是住在但底幻影中的理想的人物？這問題在古來的但底學者間還沒有決定；但比德麗淑的女性，却是被理想化的了。

但底是相信中世加特力教派的世界觀的人，這里不必再說；他在這加特力教徒的世界觀中，給了比德麗淑和神相同的玉座，以相信神之永遠的信念尊敬她。換一句話，戀愛與宗教，在但底是完全一樣的。

那麼，但底的戀愛是怎樣的呢？那當然是排斥肉的要素而全然是靈的了。據愛理斯的議論，法國詩人高蒙脫所解釋，在但底的比德麗淑雖有血與肉的要素，但這個怕不是普通意義的肉感的要素。爲但底理想的戀愛對象的比德麗淑，全是肉體的純潔，至少對於但底是爲處女，可崇拜而有魔力的。他說比德麗淑是『一切的惡的破壞者，一切的德的女王，』又說『她開口時，一個仙人從天而降；』從這些推想起來，比德麗淑實在是把真善美具體化的神人；因此，以這樣的神人爲理想境的但底的戀愛是怎樣的，也容易推察了。

所以但底的戀愛，一看好似和柏拉圖戀愛相像，然實際上決不是這樣的。柏拉圖戀愛，如前所述，非個的愛，是抽象的愛，而但底一方，則祇從所謂比德麗淑的個的愛而要求完全的神的愛；而這神的愛的對象，則爲絕端的神人的女性，又是永遠的女性。所以柏拉圖戀愛與但底的靈的愛，根本上全然不同的。

但底的戀愛，如前所言，在但底是與宗教同一，而戀愛的對象即爲神，所以神的戀人

是在不容易接近的天上的。但底所以未曾從比德麗淑受到什麼而仍贏得非常的幸福，就因為他以她為天上的神並不是地上的人的緣故。又，比德麗淑死時，太陽失卻光輝，星現於空中，鳥墮於地上，大地鳴動，完全與基督死時呈同樣的現象，這可見但底已把比德麗淑神人化了。從這意義說，但底的處女崇拜就是神的崇拜，其戀愛是一種的祈禱。

前述的脫魯巴陀的婦人崇拜，可說至此而達其頂點了。

戀愛史的研究家，把以上稱為「中世紀的羅曼的戀愛」，以區別於近代的戀愛。

五

所謂近代的戀愛的發生，也與別的近代的諸運動相同，以文藝復興為界。但在文藝復興以前，也有與上舉羅曼的戀愛相異的。如瓦德彼得在他所著文藝復興一書的「兩個古法蘭西的故事」中所舉沃奧加山與尼哥列脫的戀愛故事，就是一例。這故事是敘述一個正直的騎士名沃奧加山的，與一個從加爾塞基虜來的女子尼哥列脫發生了熱

烈的戀愛，幾番互相與迫害戰鬥，終於贏得圓滿的戀愛，而入於幸福的婚姻生活。當沃奧加山受那斐尼哥列脫要墮入地獄的威嚇時，他竟昂然的答道，墮地獄也是很好。升天國的，如祇是些跌足和裹破布的鳩形的老僧，自己情願不往天國。這樣熱烈的戀愛，完全是靈肉一致的戀愛，與但底的空靈的處女崇拜，差得遠了。

愛里斯稱這沃奧加山與尼哥列脫的戀愛為文藝復興期以後的戀愛的先驅。

文藝復興期，是近代個人主義的濫觴，脫離中世紀的法權萬能，而贏得個人自由與感情解放的時代；戀愛也以此為界，與從前的別為一物。自此以後的戀愛，對於中世的羅曼的戀愛稱為近代的戀愛。

這以文藝復興期為端緒的近代的戀愛，其第一特色即顯然是現實的，與中世的戀愛之為羅曼的大異。

其結果，就是尊重希臘式的四肢發達而勻整的肉體美，並不像中世的戀愛，蔑視肉體而全為空靈的。不必說，精神的一面不見稍遜於中世的。但在尊重肉體，重視戀愛中的

感覺的要素，以建築最近靈肉一致的戀愛的基礎一點，正是這文藝復興期戀愛的意義。在這期，女子早已不再像中世紀那樣的受男子變態的尊敬，有男女在同等的地位，享樂同等的戀愛的傾向了。不用說，這因為男女的感情解放，各個生活享樂的意識鮮明的緣故。在有名的波喀啞的十日故事中所描寫的戀愛的種種，就可看出這種情形。現在引吉斯喀陀與吉斯蒙達的戀愛以示其一例。

艷麗無雙的國王愛女吉斯蒙達，與王的一個侍臣青年美貌的吉斯喀陀相愛，但瞞住了國王的眼，偷偷的尋樂。後來偶然為國王所知，把吉斯喀陀囚禁了。國王想改變他愛女的意志，反覆開導，但她始終高調戀愛的神聖，不肯稍變，倘不能如願，祇有拚出一死而已。國王乃使人殺了吉斯喀陀，用金的盤子盛了他的心臟，送到王女那里。王女知道這心臟就是她戀人的心臟，遂與心臟接吻，微笑戀愛的勝利，從容仰藥而死。這雖然不過其中的一篇，然從這裏面可以看出那時的戀愛觀念，雖以王侯的權威，尙且無可如何；而且這一對青年男女的戀愛，決不像前代那樣的空靈的，乃是靈肉一致的；戀人的雙方，都是人

的互相愛着，決不像前時代那樣一方對於他方爲神的崇拜的，於是戀愛從天上降到地上，從神的變爲人的。

戀愛與婚姻的不能相離，也從此時而起。

在十日故事中西蒙與伊斐格尼雅的故事，一個名爲西蒙的青年，中途劫奪了將嫁爲人妻的伊斐格尼雅，他並且於這時大呼他自己的愛她勝於她所要嫁的男子，所以他和她婚姻的權利，比那男子更多。

從這篇的結末畧奪婚姻的終於幸福看起來，十日故事的作者，確是以戀愛爲婚姻的重大條件的。像這樣以戀愛與婚姻爲不可離，全是文藝復興期以後的事。這樣看來，文藝復興，確是在婚姻史上劃一新紀元的時期。

六

從文藝復興期以來至於今日的戀愛論，雖有種種，且其內容亦各不相同，然其根本

的特色，即在不區別肉體的戀愛與精神的戀愛，而以之融合爲一體。

法國的喬治散特力主「不以感覺違反靈魂，同時不以靈魂違反感覺的戀愛。」這樣感覺與靈魂的一致，實在是近代的戀愛之根本的特色。這樣的戀愛，正如埃洛斯的著者愛彌爾盧加所說，藉人格之力結合肉體與靈魂，而作成比較單是肉體的戀愛或單是精神的戀愛更高尙的境地。盧加又把古來戀愛的進化分爲三階級：在第一階級，高調戀愛之肉的要素，同時尊重人的形態美的享樂。在第二階級，注重在戀愛的精神的方面。到第三階級，則以肉體的戀愛與精神並非別物，用人格之力將二者完全融合，既不是像古代那樣把女子當作男子的性慾的對象，也不像中世婦人崇拜的那樣男子對於女子爲變態的卑屈，男女在性的關係上完全爲對等的狀態；現代便可說是在這第三階級的。這是用文化史的觀察戀愛的發達，恐怕要算最妥當的見解了。

現代戀愛道德的主張者愛倫凱，也是這樣主張的。但愛倫凱以前舉喬治散特的話爲戀愛的真理，照她的解釋，不具靈魂僅僅感覺的戀愛，是世人的所謂「自由戀愛」。

是流於放縱，耽溺於官能的本能的戀愛；又不具感覺的僅僅靈魂的戀愛，則是世人所謂「純的戀愛」又即所謂「貞操」，祇是生於向來基督教禁慾主義的弊害，決不是真的戀愛。

依從來的見解，所謂純潔的意義，是絲毫不觸及感覺的狀態。其實，所謂純潔，宛像新降的積雪一般，立刻會被溶的。反之，真意義的貞操，是在白熱火中鍛鍊過的鋼。蓋貞操祇隨完全的戀愛而發達，要使我們的精神的要求與感覺的要求分離，是不可能的。愛倫凱說就是說真的戀愛，是不能使精神的要求與感覺的要求分離的人格戀愛。

愛倫凱是以戀愛為婚姻的根本條件者，然她的這樣主張，借她的話說，是爲了「一方對於種族改善的要求，與他方想從戀愛求幸福的個人的要求之間，尋出適當的平衡調和」這樣的要求（然並不像叔本華那樣對於此取否定的，悲觀的態度的人）實在是近代使戀愛與婚姻最不可分離的根本的理由。與前述「新性的道德」婚姻的進化」對照時，對於戀愛與婚姻的怎樣密接，現在的是否已經密接，以及爲什麼不可不密接的道理，可以格外明瞭了。

第六講 近代的婚姻改造案

婚姻改造案的精神——試驗婚姻——美列迭司與派爾遜夫人——俾那爾的話——愛理
 斯的證明——漸進的婚姻——「男女交際室」設立案——加本特的話——其必要與意義
 ——約瑟彼得得說——婚姻教育論——弗雷德烈夫人的主張——結婚契約的主張——惠
 爾斯的話——其價值——母性保護案——惠爾斯與鄒爾夫人等——母性教育論——愛
 倫凱——優生學運動

關於婚姻改造的近代的傾向，在上面所述新性的道德的勃興及自由離婚的主張等，已可窺見，現在更從婚姻的革命中選錄更實際的種種意見，以見近代婚姻改革的各種提案怎樣。

婚姻的革命著者卡爾遜說：「一般學者對於救治婚姻失敗及防止離婚增加的意見，實際上有共同一致的一點，就是他們都以為對於婚姻的弊害的救治策，不如預防策的有效。所以爲了救濟不幸的婚姻起見，應該禁阻冒昧粗率的結婚，以免釀成婚姻的不幸。」這裏所述婚姻革命的諸案，結局都是從這精神出發的。

從這精神而出的婚姻改造案之一，便是所謂試驗婚姻。這是小說家喬治美列迭司和派爾遜夫人等的主張。這主張的意味，就是爲希望婚姻關係的永久，於一定的年月間，度試驗的婚姻生活，如果相互間都覺得幸福的時候，纔正式結婚。否則，在這試驗時期內，倘覺得不幸福，而兩人之間不會有小孩的時候，便可以解除婚姻的特權，不受社會的非難。所以這關係稱爲試驗的狀態。法國著名的女優薩拉俾那爾是最贊成這試驗婚姻的一人，她會這樣說：

男子被拘束於一人的時候，其夫婦關係，大抵是板滯的。在相互放任的自由關係之間，纔能相互繼續着愛情。因爲一個人覺得自己所愛惜的東西，不能確定其能否永

久保有的時候，他一定肯格外注意的看守着。尤其是男子經驗到家庭生活而沒有結婚的時候，等到當事者互相同意時，纔行正式的結婚，這樣的試驗婚姻，是我所非常推賞的。我以為男女在未結婚時先營共同生活，對於男子和女子，都是最賢明的方法。

『一個人覺得自己所愛惜的東西不能確定其能否永久保有的時候，他一定肯格外注意的保守着。』這句話，確是能够抓住人間心理的一面的。

愛理斯在他的性的心理中，曾說歐洲的某市，古代曾實行過試驗婚姻，其結果並不失敗，並且說輕視婚姻形式的，實際上效果反而更多。他說：

如果婚姻缺了形式的準繩，性的關係必將受到怎樣本質的不利益，那麼，他們便不會這樣容易的拋棄婚姻形式了。然在實際上，凡是通曉這事實的人們，都知道缺了婚姻形式，却反能增深女性的思慮，使夫婦的結合有活力，有生彩，而具有使之永續的傾向。這事在種種社會階級不同的人們以及各民族，都一樣適合的。這怕是基於根本的心理學的事實罷。因為從他方感得受拘束時，常會發生憤激和反抗的。

又，可稱爲謬誤婚姻防止策之一的進步的婚姻，也是很可注目的。這是幸福雜誌的一記者所提出的；從下面所引記者的話，很容易推測：

由兩親或保護者作主締結的婚姻，也許會有像戀愛婚姻的成功的。然而這樣的婚姻，在拉丁民族，或者會承認是命運，而在日耳曼民族，却決不承認的。那麼，我們爲什麼不採用瑞士的離婚法律呢？照瑞士的成文法，夫婦萬一嫌惡了他們的婚姻而互願離異時，須隔幾個月在審判廳出廷三次；到了第三次他們仍固執着要離婚時，便承認他們的離婚。

這方法用在防遏因羅曼的情熱而結的婚姻，也是很適當的。即，不拘當事者以外的人們有無抗議，凡一對愛人如要結婚，須依下面的方法處理：他們須親至城鎮鄉的各該事務所，提出證明書，說明他們結婚的適合。這手續，過兩年後，再提出一次，到五年之後，纔許可自由結婚。這樣，便可以防遏輕率結婚的錯誤，安全的保證這對夫婦永續的婚姻的幸福了。而且，也不必這樣長的期限，爲了給與當事者的反省和讓步起見。

或者這期限祇要數月或數日也可以。

這話一見好像是滑稽的，其實可以稱為極合實用的意見。

二

更加實際的意見，而且更加必要的提倡，是所謂一種「男女交際室」的設立。

不用說，婚姻生活的不幸及從這當然釀成的離婚，其原因大抵由於配偶選擇的錯誤。所以此等不幸的大部分，如果配偶的選擇不會錯誤，也許不會釀成的。然而要使配偶的選擇不錯誤，却不是容易的事。尤其是下層階級格外困難。加本特關於這事曾經說道：

他們青年男女，關於對那環繞着婚姻上種種切實的疑惑和困難所應取的手段，不會得到一句幫助的話，祇說不可不避出這困難的路，實在是奇怪已極了。兩個一向沒有一面的認識，過着相異的經歷，不會諒解相互的性質，而且互相不知道各人精神的興味的人，偶然合在一起。有時其中的一人，性的問題恐怕還是未開頁的書本，而其

最悲慘的一頁，正在那里初次揭開來。男子尋求自己情熱的噴火口，女子尋求家庭和保有自己的所有主。魔力和幻想，降到那里，使兩人擁抱着，把他們性格等等的差異及對於相互間的無理解，全包在美的霧一樣的光暈中。他們無憂無慮的結婚了，對於替他們司結婚儀式，誦禱告文的白衣的紳士，都捧着滿腔的感謝。然他們過後漸漸加以平靜的思慮，纔覺得牧師所誦讀的，正是像普通的罪人一般不能希望減刑為二十年的終身徒刑的宣告！

這話是非常適當的。此輩青年男女，或者急於求自己情熱的噴火口，或者急於求家庭或保有自己的所有主，對於他們性格的不同及其他婚姻生活上種種重大的條件，不會想到，盲目地結了婚，到後來纔悟到這婚姻對於自己是終身徒刑。這樣的事，如果配偶選擇得宜，當然可以減少的。然如前所說，所謂配偶選擇得宜，決不是容易的事。因為今日的青年男女，都不曾被置在可以選擇的境遇中的緣故。尤其是物質生活逐漸迫壓的結果，在婦女中也有所謂職業婦女，這種婦女，由職業上更加不能求適當的配偶，所以婦女

尤其有急於結婚的傾向。在美國，中流以下的男女，在公園的長椅上，在街道，在工場等，往往因接近而結為婚姻。對於對手的是否適於為配偶，當然沒有考察的餘地。不必說，他們祇是偶然相遇，偶然結婚罷了。所以關於相互間的性格，氣質，閱歷等，都沒有詳細的知道，其結果決不能互相理解，乃是當然的事。「男女交際室」的設立，就是專為救濟這種狀況的提議。

十 題 問 講

這提議的提出者，是美國的社會學者約瑟彼得。他仔細研究過都會生活中貧民階級的生活狀態，知道粗率的結婚非常之多，所以主張「應該用一種方法組織男女交際的集會所，使貧民階級的青年男女，可以脫離輕率結婚的危險。這方法不但是極便於尋覓適當的配偶，而且可以結成對於自己有幸福和滿足的婚姻。」據他的計畫，此輩在陋巷，影戲館，黑夜的街道，蒼茫的公園中沒有相見的機會的青年男女，如果得到相會於心地皎潔的會堂之機會，便可以在比以前更好的狀態下親近，交換婚約，所以在結婚之前，他們可以十分理解對手的氣質及生活狀態等等。這彼得的主張，不用說是可注目的救

三

又，弗雷德烈夫人所主張的婚姻教育論，也是救治策之一。

據夫人的意見，現代青年女子的多數，常在對於家政的技術沒有怎樣的訓練以前，早進了職業生活。結婚以後，纔知道處理經濟及家事的困難。她說：

我們都能知道男子不受教育及訓練決不能很有條理的處理職業上的事務的。但爲什麼獨有對於婦女却以爲無論怎樣的人可以依了直覺而做極適任的家政的婦女呢？或者以爲無論怎樣的婦女生來就是很好的烹飪者，完全的家庭管理者，善良的母親呢？

我們今日應該知道，青年的婦女，要成爲很好的家政婦女，對於家政，不可不受特殊的教育和訓練。我以爲可以受這種訓練的最好地方，就是公私的學校。也許有人要

提出抗議，以為應該由自己的母親教育自己的女兒的。然而以下的真理是我們應該承認的：由家族以外的人教育小孩，比較由自己家族的人們去教育更為有效。

夫人的這主張，一看好像是陳舊的意見，因為我們都覺得，現在進步的婦女，大抵在家庭外面求她們活動的領域，所以留心家政和烹任等事的工夫較少，是當然的情形。然而我們如果一考現在不幸的婚姻狀態，便可知道這也不失為救治策之一了。

更有可以看做最進步的救治策，便是結婚契約的主張。即使在結婚之前，男女兩人確會經過十分的思慮，加以十分的注意，但有時所謂實際的婚姻生活，也每會與他們結婚前的預想相反。為防止這種情形起見，預先結定了結婚契約，以便有這種事情發生時易於解決糾紛，如惠爾斯也便是這樣主張的一人。他說：

在比現代更個人主義化的將來，人們都將逃出了板規的道德觀念的暗示，所以各個人少有像今日的人們一般被十把一束的處理的。將來成爲性的道德統一的時代時，大多數的男女間，都有結婚契約。強有力的國家的手腕，祇要加在主張兒童的保

護及幸福方面便好。

關於理想的結婚契約應該怎樣，惠爾斯具有卓越的實際的見解。他在批評現存的婚姻制度中，論現代婚姻的義務及權利規定的缺陷，這樣說：

就英美看來，對於婚姻，現在至少應該設立確當的事務的規定。據我看來，審判官應該從公平的見地決定結婚當事人間的契約；並且必須考慮結婚當事人收入上的能力技量，與將來發展的可能，以備萬一；又須規定加入人壽保險，不得侵犯各人的私有財產，計畫兒童的幸福，講求一方死亡或離別時不陷於困難的處置。其契約上，又須設立對於契約當事人的健康衛生的規定；並且爲了顧慮到將來兒童的產生，須謹飭各人的行爲，兒童產生的時候，須隨其必要而加以注意。這種契約，必須在發給結婚證書前令當事人交換。這樣訂立了契約以後，夫婦雖同居了五六年而沒有小孩的時候，依了當事人任何一方的要求許其離婚，決沒有稱之爲惡的理由。

這樣的交換契約，在使雙方互感責任上是非常必要的。現在如美國等，已經有實行

的了。

四

其次可注目的，是母性保護案。

上面屢次說及，近代的婦女，從成了不得不從事家庭外的職業的傾向以來，母性便成爲甚被損傷不能十分發達的狀態。這狀態同時又爲釀成婚姻不幸的原因，更不必說了。於是遂有人提議，主張國家爲保護母親起見，不可不給與相當的年金。如愛倫凱女士，惠爾斯，及美國的都爾夫人等，就是這主張的代表者。

惠爾斯說：

將來國家對於健全的母性的婦人要這樣說：『打字，裁縫這種事，並不是你們的事——充分的養育你們的兒童，纔是你們的事。』國家應該對於母親給與十分充足的補助，務使在兒童出生以前可以保護他們的母親，兒童出生以後，使他們有相當的

衣服穿，有適於健康的房子住，有好的教養受。

他主張這需要補助的母親，並不是慈善的，其受充足的補助金，乃是當然的權利。

都爾夫人在所著八百萬婦女的要求中，也主張以上的補助金問題，以為與貧民階級的結婚有關係。她說：

『貧家的子女為什麼會特別多？』這疑問是我們所常常聽到的。在事實上，婦女多是不希望有自己所不能養的小孩的。然在衣食上依賴着男子的她們，常被置在不能自行選擇舉子女的適當狀態的位置上。夫依了某種理由而失業及遭遇不幸時，其困苦當然懸在妻和子女的身上了。

所以我的見解，解決這問題的最後方案，須加入像人壽保險般的組織。真誠要結婚的男女，必須加入了專為預備子女養育的保險，像加入火災保險一樣。這保險，當然須由國家或勞動組合以及其他博愛的組合組織的。有了這組織，便可以使勞動的婦女及職業的婦女，永遠留於職業生活了。

以上所述，確是很可注目的實際問題之一。

五

與這母性保護論一樣可以注目的，便是母性教育論。這是愛倫凱的主張，即所謂國家給年金於母親，使她教育小孩，充分地學習種種學問技術。愛倫凱把這母親的教育分為三種課程：

第一種課程，是國家經濟學，及處理家政之本的衛生上和審美上的原理。這課程雖沒有包含種種實際的練習，但把家庭科學的第一原理教示青年女子。

第二種課程，是衛生學，心理學，及關於教育一般具有健康狀態及帶病的性質的小孩的學理。

第三種課程，是青年婦女們在為母之前或為母以後生理學上及心理學上的義務的學理，及人種改良學的根本原理。

以上的課程，愛倫凱主張由國家強制的使婦女練習，像今日強制男子練習軍事一樣，這也是謀婚姻幸福上可以十分注目的。

更有立足於優生學上的婚姻改造案，也是應該重視的。

優生學是一種極新的科學，以奧國僧人曼兌爾的遺傳學為基礎而新創的科學，首先用「優生學」這名詞的英國人戈爾頓所下的定義是：「優生學是研究精神的及肉體的改善或減損將來種族資質的原動力的學問。」戈爾頓又說：「人類也是一個機體——動物，所以對於穀物，牛馬等種族的改良法則，也適用於人類的。認知了這單純的學理而不知應用於婚姻淘汰的上面，人類的進步便停止了。」

因為優生學是一種新的科學，所以實際上的效益究至如何的程度，在今日的學者間尚有種種的議論，然立足於優生學上，用了婚姻來使未來時代更加優良的運動，已經漸占勢力而且發生效果，這是很明白的。卡爾遜說：

對於優生學逐漸增加興味的一種實效，就是人人都知道若承認了精神不具者及病人的婚姻，或者許他們繁殖肉體的精神的不適當的子孫，是一種非常危險非常愚蠢的事情，又都知道，我們替病人，神經病者，酒精中毒者設救護所，替癲病患者，白癡者建養育院及學校，替苦於初期結核者立療養所，替瀕死的肺病患者立避難所，結局不過隔離了患惡疫難望治療的人；而一方面却許結核病患者，癩痢病者，白癡的，頹廢者傳播他們的種族，所以現在的狀況，好像社會的半數，替其他不該生存的半數負着看護和保護的責任一般。因優生學的普及，不許病者，廢疾者，不具者結婚的婚姻制限，已經漸漸成爲輿論，而且趨於要求訂爲法律的運動了。

今後優生學十分發達，輕率的錯誤的婚姻，自然可以防止，調和的婚姻，自然可以促其成立了。

除上述外，爲滅絕不幸的婚姻，贏得幸福的婚姻的方案，尙有種種，如自由離婚的提倡，經濟的獨立等都是，但這些都已在別章上說過，這里姑且從略。

第七講 婦女與職業問題

婦女職業的背景——歐洲大戰與婦女職業分野的擴大——英國法國德國——婦女職業
 問題的兩異說——泰倍爾夫人與紀爾曼夫人——泰倍爾夫人的主張——爲母的職務——
 紀爾曼夫人之說——性的區別撤廢——婦女之寄生的狀態——兩意見的比較——愛
 倫凱的主張——母性及家庭尊重——薩里比博士的批評——紐曼道蘭之說——俾洛克
 博士及愛理斯之說——弗爾尼涅底與麥斯叩理涅底

一

婦女與職業的關係，在考察婦女解放運動上，不用說是一個重要的研究對象。在上
 面屢經說過，隨着近代產業組織的變更，向爲婦女勞動及婦女職業的重大範圍的家庭
 手藝，統統在家庭外面的工場中去經營，其結果，歷來在家庭上的婦女的地位——爲手

藝工人，到某程度為經濟上的生產者的婦女地位——不得不變為經濟上專一的消費者。這樣的結果，婦女對於男子便更為屈從的，寄生的。從這寄生的狀態解放婦女，給與婦女經濟的獨立，使獲得與男子對等的位置，乃是近代婦女運動的志向之一。

由這傾向釀成的當然的結果，即所謂職業婦女的激增。試舉十年前調查的一例，在美利堅合衆國，職業婦女的人數計八百萬，而且還有日益增多的傾向。歐洲各國也是這樣；其中前次的世界大戰，格外助長了這傾向。在大戰勃發後一年半出版的愛倫凱的戰爭、和平及將來中，記載如次：

婦女的勞動分野——尤其在英國，已經包括了男子領有的大部分。婦女已經受僱從事以下的種種事務，即：鐵路事務員，牛乳分送夫，鐵路站役，肉店助手，鐵路查票員，火車掃除夫，鐵路站長，郵差，長途馬車車掌，派報人，電車車掌，彈藥及軍裝品製造工，雜貨店助手，運送夫，羊的洗滌者，洗滌者，洗滌之類當差，銀行員，夜間電話接手，書店事務員，官署事務員，火車司機，信號手，煤礦工人，俱樂部的夫役，農人，大商店中菸草及酒類部的侍

僕，昇降機司機人，發動機管理人等。此等職業上的地位，雖然使婦女着了男子的服裝，却仍很適合於流利而嬌柔的英國婦女的姿態。又在英國，有服務於戰場的婦女汽車隊，有在街上服務於市政廳的守備隊，有志願的警察官，此外還打算豫備婦女的軍隊。

關於法國的婦女，她又這樣的說：

巴黎的婦女，不但擔任着工場等的工作，維持平常的樣子，並且替代了男子，從事運煤夫及獸醫等工作。到處都有婦女做銀行員，郵局管理員，郵差等。不曉得的人，以為素號淺薄的「巴黎女子」完全祇知道講愛情和服裝的，然而她們却這樣值得賞讚的，使其身適應於事態。

又，論到德國的婦女，也這樣的記着：

在德國的礦產地方，現在都由婦女任着向來男子所做的一切工作。如做貨車，電車，牛乳運送車的運轉手的，都是婦女。就是最必不可缺的兩種事業，即食物原料的生產，市街的掃除，也非有婦女不可。

照這樣看來，可見各交戰國的婦女，在戰爭勃發的時候，就走進到向來被男子獨佔的活動的天地了。

又據某人的調查，在戰爭開始的一年，即一九一四年，英國婦女的從事工業者共二百萬人，但一九一六年約增三十萬，一九一七年又增三十五萬，在一九一八年，更有一百四十萬的激增。更據一九一八年的調查，代替男子勞動職業位置的婦女，戰爭勃發後，約增到七十二萬人之多。看了這一例，可見婦女職業的分野，依這回大戰已經擴大到怎樣了。在戰後的今日，有人以為已經與戰時的狀態不同，也許不錯，但戰時與和平時的比率，無論怎樣，而現在婦女職業分野的擴大，就我們的周圍看來，已經是很明白的事實了。

於是便發生出問題來了。便是這樣婦女職業分野擴大的結果，在將來的男女關係上，果然會受到怎樣的影響麼？或者不會因了傷害母性而生出人種衛生上可寒心的結果麼？換一句話，婦女與職業的關係，應該怎樣的解釋呢？關於這一端，在婦女問題研究家中，有可以注目的兩種見解，如美國泰倍爾女士和紀爾曼夫人的見解是。

泰倍爾女士著有做婦女的職務及婦女的路等書，在婦女問題上有一方的權威，其大體如次——

婦女爲妻的職務，是建設子女而養育他們，她說：

我們見過在所有職業界及產業界收得覺醒的成功的幾多婦女成功者，但我却不能從她們中間找到一個偉大的婦女。然這世界上却充滿着偉大的婦女。這種偉大的婦女，了解犧牲的精神，了解一切美的事物之鑑賞的精神，她們更其是豫言的，先覺的。

本來，事務及職業生活的各條件，對於婦女是不自然的。爲了要在事務及職業的生活上獲得成功，婦女不能不用不自然的甲胃包在她自己的身上。正則健全的婦女在事務及職業的生活上的成功，是表示她的抑壓了最強的天性——抑壓了使她區

別於男子的力，即情緒之力。她爲了要度職業的生活，不能不克服或束縛她的天性而使之成爲單輪的。婦女在職業的天地所以不能成爲第一流的，第一理由，即在於此。

紀爾曼夫人對於這事的意見是怎樣呢？

紀爾曼夫人相信女性的本務之一在成爲妻爲母的職務，也和泰倍爾女士相同；而與泰倍爾女士不同的，就是她以爲無論男性或女性，都該在他們本來的性的職務以外，各有應做的工作。她反對泰倍爾女士男性與女性具有不同的性質之說，大體如次：

說，男性與女性有各異的性質的見解，乃是舊說。古來的社會，對於婦女專要求其爲女樣的，在實際上，婦女除了女樣的以外，也一點沒有什麼東西，所以在那個時代，便說婦女在家庭外面做什麼事情的時候，精神不得不感受非常的激動。我雖然不惜承認泰倍爾女士的說是要把那爲文化發展的基礎的家庭理想化，但無論如何，產業上及其他的職業不是專屬於男性的，所以這一切的職業不該爲男性所壟斷。這一切職業，與兩性的性的區別全無關係。女性具有關於這一切職業的權利與男性的具有

關於這些的權利一樣。

紀爾曼夫人更進一步說：

泰倍爾女士祇是誇張本來男性與女性的差別點，却全然不會看見了共通點；因而使說婦女祇能絕對的守住所謂女性的單一的性。男性與女性的差別，即使用了怎樣的力也是不能變改的。然而男性與女性現在做着店員，作家，俳優，及其他一切的職業，不過祇有像獵人所遇雄獅與雌獅的一點差別，以及雄鴨與雌鴨間的一點差別，決不能算是差別。如果要比較男性與女性的異同點，則異點不過百分之十，而同點却有百分之九十。

紀爾曼夫人更進而批評社會拘束婦女的社會生活而使之專負女性的義務是十分的不當。她說明了在動物界中雌性負擔養育幼兒的義務決不障害雌性的理由，以爲人類也是如此。因此主張婦女即使做了母親，但不可不在社會，教育，慈善事業，及其他的一切方面，使用她們的能力，以期有益於社會，所以現代社會中有健全的思想的婦女，不

問貧富，當於二十五歲前結婚，做母親，以盡其社會所要求於婦女的婚姻生活的職責；二十五歲後，便該專事獻身於家庭外面的有用事業。

在紀爾曼夫人，以為婦女職業的分野，應該是無限的。

照紀爾曼夫人以上的見解，關於婦女對男子的寄生的狀態以及隸屬的狀態當然含着十分的憤懣的。豈止憤懣，并且把婦女的寄生的狀態看做罪惡，所以她竭力主張婦女經濟的獨立，同時主張對於婦女職業的分野不該有一點限制。

她論及婦女寄生的狀態的錯誤道：

現代的已婚婦女，並未獲得與男子同等的經濟的權利以維持生活。我是憎惡並且侮蔑婦女的被認為受僱的家婦，做了家庭的僕婢以博取工資的；不但這樣，我更不層爲了做夫的伴侶和兒童的母親而取得報酬。可是事實上却大不然，婦女祇靠了她的性職能以獲得生活之資，然而反抗這樣靠着性職能而得麪包的，纔是她的真本能。

又說：

寄生的婦女是不能產生具健全和偉大精神的小孩的。我們如果要有強健的子女，第一不可不使婦女養成擔當事務的能力。婦女在人類生活上，是次代家族的標準尺度。

紀爾曼夫人，是從上面的立足點，主張婦女的經濟的獨立同時更主張職業範圍的擴大。

泰倍爾女士與紀爾曼夫人見解的差異，略如上述。總之，一方以爲婦女的活動，以必須集中於家庭裏面爲主，他方則以爲須以推向家庭以外社會的方面爲主。泰倍爾女士的主張，一看很像東方從前的婦德，但其間實在有非常的差別。因爲我們向來的婦德，是把婦女禁閉在家庭裏面，不把婦女當做一個人，單作爲隸屬於男子的東西看待的。至於泰倍爾女士，却是在視婦女爲人的結果，而說不如集中她們的活動於家庭，較爲相宜。所以，在形式上雖然相像，其根本的精神，却是非常差異的。

以上兩種不同的見解，我們應該贊成那一方呢？

三

愛倫凱的意見，和泰倍爾相像。愛倫凱不但以家庭生活爲婦女的天職，並且相信應該在各方面給與婦女發展人格性的機會，其要求於婦女的家族的義務，比自來的家庭所要求於婦女的更大。不用說，愛倫凱也承認有一種婦女對於處理家庭的義務沒有興味的，並且在家庭外面也有於婦女十分適當的職業的。然以爲婦女如飛進了所謂社會的事業，因此而損及婦女自己，實在是錯誤的。她說：

美國數百萬的女子，把家庭的管理和小孩的管理，一概都委諸團體的事業，她們自己，却從事於一看好像於社會有益的職業和商賈，然而使人生向上的，並不是這種功利的事業，乃是完全的人。

在新社會中，使那可以做比多文和華格納兩人都是著名的音樂家的人去做機關手，實在是
很可悲的事。同樣，新社會中，不使女子去做靈魂的教育者的母親，而與男子一同從事

於戶外的勞動，也是極大的精力誤用
又說：

婦女假使出席於平和會議，發出很有益的議論，而她的孩子們却在育兒室中互相爭毆，那麼，在那平和會議所發的議論，於她究竟有什麼用處呢？又假使婦女出席於倫理會議，滔滔的逞着雄辯，而這婦女却不能救一個度悲慘的獨身生活的男子，那麼，在那倫理會議的雄辯，於她究竟有什麼用處呢？

可是愛倫凱所說的家庭的義務，當然也與上面的泰倍爾相同，與我們向來的家庭的義務，並不是有同樣的意義的。

英國婦女問題研究的泰斗薩里比博士，在他的名著婦女與婦性中，關於上面的問題，否定紀爾曼夫人所主張現代婦女對於男性經濟的無能力，並非從那基於女性的性的根本上無能性而來之說。他說：

即使紀爾曼夫人的話，被不論怎樣的人們所是認，並且不論怎樣的鼓吹着，但生

物學者顯然能够證明她的錯誤的。紀爾曼夫人的考察，說爲母的義務，家庭的職責，婦人的愛等決不能作爲與麪包交換的商品，論理上說起來，顯然是錯誤的。又，夫人尊敬女性爲母的義務和職責，却忘記承認男性爲父的義務和職責的價值了。主張婦女經濟的獨立，而視男性本來具有破壞的本能，殘忍心和強烈的性的虛榮心的觀察，是不曾見到真理的半面的觀察。假定兩性中祇有一性存在於地球上，直到哈雷彗星撞着地球爲止，那時地上果然存着什麼呢？關於兩性問題的一切謬說中，最多而且最大的愚說，就是祇從兩性的一方來發議論的見解。從這意義說，所謂兩性的經濟的獨立，究竟是無意義的。因爲兩性各自獨立，是不能創造出他們自己的。在現代，承認這一端的女性思想家，祇有愛倫凱。總之，婦女在完全是一方面，就可以完全與男性對抗；然而這不是爲全體的社會所要求的價值。

那麼，我們對於這兩種見解，應該贊成那一種呢？是紀爾曼夫人呢？還是泰倍爾女士，愛倫凱女士，和薩里比博士呢？紐曼道蘭在所著女性成功的總計一書中，載着關於這事的有興味的記事。這是把生物學者西蒙倍洛克博士的見解介紹於這書的一節，在這里似乎很有節錄的價值的。

梅杞尼格夫雖說過天才是男性的性質，但我却不以為然。因為女性對於文明的建設，對於家庭的建設都發揮着天才的緣故。然而婦女一經離了她最美的女性的諸性質，便立刻失却貢獻於文明的真的力，而且婦女把女性的諸性質與男子的混和時，她便不能完成那重要的工作了。

男女是各具各的性質的。女子最特有的一點是在為母。據歷史的證明，在為母以外的別的分野上，女子到底不能和男子相比。發明者，發見者，畫家，作曲家，在所有的分野上，女子都不及男子。有人以為這是因為女子沒有像男子那樣在這種分野上成功的機會，所以如此。然而天才都是自己創造機會的。古來偉大的發明家，藝術家，誰不是

與困難的境遇相戰而後獲得成功的。然女子與這樣的境遇相戰而成功的，却是極少。這不是因爲女子沒有忍耐力和機會的緣故。女子在貫徹那爲母的衝動這工作上，表現了異常的忍耐力。而且在這方面也大有貢獻於文明。除出這方面，我們祇能舉出一個發見銑的科學者居里夫人，此外幾乎尋不出可以與男子比較的天才。

女性心理的研究家愛理斯，以爲要像巴爾薩克那樣和許多的困難相戰而慢慢贏得成功的天才，在女子中找不着一個。單在知識的哲學的方面，女子也全然不能和男子相比；女子沒有一個培根，沒有一個格蘭斯頓，也沒有一個華格納和易卜生。然而女子都有比男子優勝得遠的許多性質。約翰勃朗在男性的方面所不能貫徹的事，斯吐活夫人用了她那女性的，美的，高尚的方法來完成；在克利米亞戰爭用許多外科醫生巧妙的手術尚且失敗的，奈丁格爾女士用了她那美的女性的精神來達到。對於一切人類的幸福的大運動，完全可說是女性精神的產物。

道蘭引俾洛克博士的這見解，分男女兩性的特質爲 masculinity 和 femininity，

主張男女該在各各的分野發揮自己的特質，這在考察婦女與職業的分野問題上，似乎是很可注意的見解。

愛倫凱也說，

女子因了爲麪包的競爭，生理上心理上能否向更大的健康及調和而發達，這是現在還沒有決定的問題。總之這已成爲新的研究問題；女子在勞動選擇上充分的自由，及在個人發達上充分的自由等，今後再繼續數世紀，定能對於解決這問題上供給有益的材料。但目前解決這問題的兆候却在這一點：即男女的心理的差別，發原於生理的性質，而有極深不可磨滅的根抵的，將永遠存在於男女之間；這心理的差別，即所以使女子爲較多的家庭內活動，使男子爲較多的家庭以外文化的天地活動的。

婦女與職業問題的思想的解決，在以上的兩種見解中，應該從那一種，這是一個重大的社會問題，尚須慎重研究的。

第八講 婦女參政權運動

婦女參政權運動——海爾女士的話——思想的根據——赫寇的男女能力之比較——神學的論點——肉體的論點——社會上及政治上的論點——知識上的論點——道德上的論點——女權小史——穆勒以後之戰國的參政派——福綏特夫人——美國婦女參政權運動——安東尼與斯坦頓——Literary Digest 雜誌的質問——威爾遜的話——世界的大勢

一

婦女參與政權的運動，如第一講婦女運動的由來所述，是已經很長久的問題。但在我國固不必說，就是歐美諸國，婦女也決不會完全獲得了政權。所以婦女參政權運動，至今也仍是婦女運動重要事業之一。婦女的要求的著者美國海爾女士，把近代婦女運動

當做一個軍隊分之爲中心隊，殿軍，先鋒，斥候等，而稱婦女參政權運動者爲其中心隊，主要部隊，性道德的革命運動爲其斥候隊及先鋒隊。可見海爾女士是把婦女參政權運動當做近代婦女運動中最中心的運動了。這固然是一方面的看法，在他方面，也有把這運動看做不是重要運動的人。如愛理斯及愛倫凱等，並不像海爾女士那樣把這看做婦女運動的主要部隊的。然而這運動，在社會表面所現的婦女運動中，是最團體的，最具體的運動，乃是不可否認的。

現在且先攷察這運動是立於怎樣思想的根據上的近代運動？爲便利起見，試引用赫寇所著女權小史中對於反對這運動的各種意見的辯駁，以見關於這運動的近代的議論。

赫寇以爲世人的反對婦女參政運動，大約有五種理由，證明女子的不及男子，因此說婦女的參政運動是無意義的。這五種理由，就是一，神學上的；二，肉體上的；三，社會上或政治上的；四，知識上的；五，道德上的。赫寇逐一駁斥之如下：

這五種論點中，第一神學的論點，就是根據於舊約聖經『創世紀』上所寫的女子的觀念的。照『創世紀』，女子是造成這世界上一切悲慘事情的原因的人。又保羅及彼得等使徒，都是主張女子應該從屬於男子的。總之，依了舊約聖經，所謂女子乃是應該置於比男子非常低級的位置的東西。這樣把女子低級視的希伯來宗教，傳進歐洲成爲基督教而遺其勢力，於是視男女爲同等的羅馬的法律，全然消滅。在距今十七世紀前的羅馬皇帝時代，那時的法律，已經定爲男女同權了。然而這樣的男女同權，爲時不過五十年。自此以後，女劣於男的宗教上的見解，日益得勢，一直到了今日。這種見解，怎樣的逞他冥頑的勢力，祇要看了下面的事情就可明白。當十九世紀初哥羅仿謨用在婦人的生產時，許多的宗教家都羣起非難，以爲女子生產時的痛苦，乃是上帝的意志，所以用哥羅仿謨來防止這痛苦，是違逆上帝的意志的。這種見解，在新教徒之間不久便即取消，但在羅馬舊教徒之間，到今日還一般的通行。因爲這樣把女子看成罪惡看成低級的結果，便以爲女子是應該忍受她罪所應得的刑罰而活着的。然而從這樣神學的論點認女子比男子低劣

的主張，在今日可說非常幼稚，毫不足取了。

二

赫寇對於第二的反對論所謂女子肉體上劣於男子的話，反駁如次：

從肉體的方面來反對婦女參政權，其理由比較第一從神學的方面的更爲有力。就是說，在肉體的構造上，女子比男子格外的纖細脆弱，在有種特殊的情形，如戰爭等，她們到底不能保護自己的財產和國家。雖是贊成婦女參政權的人，對於這一點，也不能證明女子與男子在肉體上是一切同等的。但是，這證據即使成立了，也萬不能當做反對女子參政權的理由。因爲國際間的戰爭，已經有逐漸絕跡的傾向，向來以爲非戰爭不能解決的國際紛爭，照現在的傾向，似乎已經不難用那更理性的，更文明的仲裁裁判這方法來解決了。即使不然，今日戰爭最重要的，也並不在肉體力，而在乎知識之產物的軍略。在海戰上，這理由尤其顯著。

不但這樣，從那營生活上的必要看來，女子也表示着與男子一樣的肉體的忍耐。如卓越的跳舞家、巧妓的馬戲演員、敏慧的魔術師，女子可說很多。又在柏林，常常有許多女勞動者，背着重大的貨件往來搬運。在門占，女子常常做掃街夫和煉瓦搬運夫。又在加布里島，女子背負旅客的行李到各村，是很平常的習慣。不但這樣，島中更有許多女子，爲了賺一點微薄的工資，常常受雇於商店，從事每日十小時流汗的勞動。又在不論何國或何代，女子假扮了男子和男子一同活動的，也是常有的事，如貞德卽其一例。

又轉而考察女子肉體狀態的現況，現在的女子和五十年前的女子比較起來，肉體上已經強壯的多了，這是今日已經都注意到五十年前女子所排斥的種種肉體運動的結果。描寫五十年前社會狀態的小說的女主人公，如薩加萊、虛榮之市裏的亞美麗雅，便可以爲例。那時代的女子，是非常之感情的，遇事就哭，完全沒有識別力和意志力。到了今日，這樣纖弱的女子，已經沒有了。她們常常用打球、游泳等強壯自己的身體，涵養意志力。她們知道了五十年前女子所不會夢見的種種關於肉體的知識。一八八四年時，有一個

叫做頗林賴脫達布司的，在美國女子們的前面，拿出了人體模型來做生理學的講義，一班女子都以爲這是對於女子的失禮；有的走出了門戶，有的用手巾掩面，不願見聞。這極可以表出那時代女性的風氣；現代的女子，與那時已大不相同了。

這樣論起來，從女子肉體上比男子劣等的話來反對女子參政權，結局乃是毫無理由的。而且照現在的狀態，不論是國民或市民，在議會中幾乎完全要靠輿論的勢力，不能全靠腕力了。古代的人類生活，每家族全靠着肉體的勢力所維持，男女的身體如果不足維持家族的，常常要喪失自己的生命。近代解決個人間的糾紛，不再像從前的要用決鬪或其他的腕力。雖然國際間的紛爭，現在仍然不能不用戰爭來解決；然而一國內的事件，一國議會所議政治上的事件，早已依輿論，即國民大多數投票的結果而決了。況且這樣廢除腕力——肉體的力而全靠用知識做基本的輿論解決事件，不但限於一國，並且有及於國際間事件的傾向。照這個狀態，從肉體的方面來反對婦女參政權運動，到底沒有一點理由的。

三

赫寇再進就第三的難點社會上及政治上立足點加以考察。依那些從社會上政治上反對婦女參政權運動的人們的意見，以為對於女子與以和男子同等的權利，則家庭不統一，家庭生活的基礎將因之破壞，且牽涉而致破壞國家的基礎。即詳細考覈他們的主張，（一）在家庭不得有一個的主權者，而其主權者不得不為男子。（二）女子如果入政治界或有了職業，自然要漠視家庭。（三）與政治有了關係，可以使女子墮落。（四）女子如成爲獨立的，將失却對於男子的魔力。（五）大概的女子不願意投票，並且不願意入政治界。

然而這實在是極獨斷的意見，就實際的事實觀察起來，婦女有了參政權，決不會發生上述那樣的結果的。

照難者所說，在家庭內不可不有一個主權者，這不過是從向來的婚姻觀念而來，決

不是有理論的根據的。古昔的習慣法，規定妻的人格，全然當以夫的人格爲標準，婚姻生活，始終是專制的。又依教會法，女子完全是男子的從屬物，婚姻生活也一樣是始終專制的。然而今日的傾向，人們都以爲婚姻是男女各有同等的義務，權利，特權的了。而且就事實上考察起來，如美國的瓦窩明州，哥羅拉多州，烏塔州，埃達呵州等已經對於婦女給與參政權的諸州，離婚數要比婦女未參政的別州少得遠，因爲夫妻都有了參政權，能够以相互的理解抱同一的政見，其結果能使夫婦格外親愛的緣故。又說婦女得了參政權將使家庭荒廢，或女子從事職業將熱中職業而閒却家事，也不是事實，事實上女子已得了參政權自由干與政治運動的各州，比較未許女子參政權的諸州，獨身的女子要少得遠。又如稱爲婦女運動的代表者斯坦頓夫人，斯瑞典夫人等，其實際的家庭生活都非常圓滿。這樣看來，可知道這樣的非難完全是不當的了。

至於干與政治運動要使女子墮落的話，徵諸事實，更無理由。瓦窩明州，哥羅拉多州等許女子有參政權以後，女子很受社會良好的待遇，瓦窩明州并且屢次推薦女子爲立

法官，而且女子做了立法官，功績並不劣於男子，因此，瓦窩明的衆議院早已承認給與女子參政權是有意義有效果了。一八九三年瓦窩明州司法部的記錄上這樣說：『瓦窩明州女子參政權的獲得及實行，不但不發生何等的弊害，反而有了很好的結果。這結果就是在國內減少了許多的犯罪，惡德，貧困，不必再需要過激的高壓的法律。』這樣看來，其效果可以想見了。

又徵諸哥羅拉多州的別的事例，女子對於參政權的獲得，極爲熱心；獲得以後，固然很有許多女子，再埋頭於家庭的義務而放棄從前入政治界的願望的，然爲了政治運動而忘却家庭的義務的，却全然沒有。

又說女子得了參政權，將成爲獨立的而失却對於男子的魔力，也是不正當的解釋。女子有了干與政治上社會上種種事情的權利，就可以做男子的伴侶，而有充分的理解 and 同情，因此，可以比較從前那樣盲從的順夫的女子，度更幸福的婚姻生活。又用了許多女子並不要求參政權的理由來反對這運動，正如奴隸所有者用了奴隸並不要求自由

的理由來反對奴隸解放一樣，因為現在雖然不要求，這是囿於向來的舊觀念舊習慣的緣故，決不能作為女子對於參政權並沒有要求的理由。又如波斯頓、紐約等處女子雖有團結着反對婦女參政權的事情，也決不能作為婦女拒絕參政權運動的理由。總而言之，從女子自己的方面說，對於不要求參政權的女子，不成問題，而對於要求的女子，並沒有可以拒絕的理由的。

赫寇更進論認女子知識劣於男子的第四種非難，以為這完全是女子比男子受教養過少的緣故。許多的女子，都不過教以讀書、作文、算術等一點的書本罷了。因此，把男女為一般的比較，似乎女子的知識比男子低劣，然而這決不能證明女子知識的確劣於男子。如果對於勃朗寧夫人、愛里奧脫、馬諦努、奧斯丁等女性的一切事情加以一回的考察，便決不能說女子的知識劣於男子了。女子裏面，像文學上的莎士比亞、科學上的達爾文，那樣的人固然沒有，然而莎士比亞和達爾文，如果不是生在可以容納他們的社會，可以使他們有知識的修養的社會，他們能否成為莎士比亞和達爾文，還是一個問題。在實際

上，向來對於女子的尋求知識，排斥得非常利害，一八二九年，美國有一個少女受地理的公衆的試驗時，一般男子們都非常憂慮，以爲女子像這樣來求知識，實在足以破壞家庭的。這可見女子在受知識的涵養上是怎樣的被苛待了。

反轉來，再考察現在的女子知識上怎樣的活動，更可知女子知識上劣於男子的話沒有理由。如在科學上發明銻的居里夫人，著政治史及經濟史的泰倍爾女士，有社會學上的著述並且在實際社會上活動的亞當斯女士，實際家的葛林夫人等，卽其一例。知道了這樣的事例，決不能說婦女知識上劣於男子的了。

最後，赫寇更考察第五種非難的道德的理由如下：世間多以爲女子比男子是極衝動的，極感情的，所以容易釀道德的墮落。因此，便說女子必須有男子的保護者，並且以保護女子防閑女子爲一種敬虔的義務。然而從這樣的觀點來證明女子的道德劣於男子，完全是不對的。其實，道德的墮落反是男子一方面更甚。例如古代的騎士制度，可以作爲男子很忠心的保護女子的形式，然而這是以許多描寫騎士的文學爲根據，實際上男子

並不是保護女子的。固然，騎士常常尊敬女子，然尊敬雖尊敬，而他們尊敬的女子，都是所謂上流社會的女子（其中戀愛有夫之婦的例很多）；至於貧賤的女子，並不放在他們的眼裏的。到底他們不過以保護女子爲口實，而圖滿足自己的淫慾罷了。試看有名的却司滔的書信集，表面上雖然對於女子講着非常厚於禮儀的言詞，然在這種言詞下面，潛藏着肉感的獸慾，祇要注意地看下去，誰也可以覺得到的。

向來的女子，除了養小孩以外，祇以在家中替男子烹調食物，滿足男子的肉慾爲其職能，所謂獲得知識，殆全不措意。而且男子往往以女子不必有知識的理由，求之於宗教的經典，即回教徒求之他們的經典可蘭經，基督教徒求之於他們的經典聖經。這種男子自以爲驕子的樣子，正和斯丟埃特王家和布爾奔王家的人們自以爲受神寵的人類，毫無所異。

又如難者所說，女子常爲感情所左右，這雖是事實，但同時，我們不可不知道數千年來使女子自己相信自己是感情的動物的事。許多的人說某一個的友人是醜男子，這人

也不能不覺得自己是醜男子。今日女子的所以爲感情的動物，其關係也正和這相像。如奈丁格爾，巴爾頓等，雖在槍林彈雨之中，也並不喪失一點堅忍的意氣。這是一般人所熟知的。又雖然陷於不幸和逆境，還能用了男子所不及的強毅和忍耐，爲自己或子女營謀生活。這樣的女子也是我們所常見的。總之，說道德上女子劣於男子，是全無理由的。所以從這方面來反對婦女參政權運動，也是全無理由。

以上是赫寇的議論。可是如薩里比博士所說，前講參看討論男女的優劣，乃是全無意義的事。然而不得不討論這種無意味的事，以除去婦女向來的差別待遇。正是近代婦女運動的一個原因。不過赫寇也當然不是從男女優劣的方面論婦女參政權問題的。他與薩里比博士相同，一面相信此舉的無意義，祇以爲男女是該互相補足的。婦女立在這上面來要求參政權，是毫無可以反對的理由的。

那麼，這運動在近代及現代究竟是怎樣的狀態呢？

四

概括的說，這運動已成爲今日世界的趨勢，在事實上也成爲着着實現的運動。然從發生以至今日，這運動實在經過了許多的曲折。以下略述英美兩國婦女參政權運動的歷史以示例。

關於英國伏爾斯頓克拉夫脫以下至約翰穆勒的女權運動，因爲第一講已經說過，這裡不再說了。穆勒的請願運動雖然失敗，然因了這動機，遂喚起世間的輿論，一向對於婦女閉鎖着的許多門戶，逐漸開放；一八六九年許與納稅婦女的都市行政選舉權，一八七〇年，婦女又得了在教育委員會被選爲委員的權利。這可見穆勒的失敗，決不是無益的失敗了。

後來有一個叫做勃拉脫的人，於一七八〇年的下院提出「婦女無能力廢止法案」爲了著名政治家格蘭斯頓的反對，終於不能通過。但這法案其後在一八八四年及一八

八六年經別的人們同樣的提出，也被格爾斯頓所阻止，這在他面，當時政治家的怎樣卑視婦女，也因此表明了。然婦女要求政權的運動，後來逐年熾盛，到了本世紀，格外猛烈。而因為政府當局的十分冷淡，遂發生了一團稱為“Militant Suffragets”（戰鬪的參政派）的狂暴婦女。

五

這號稱「戰鬪的參政派」的團體的發生，是在一九〇三年，其首領是創立者班霍斯德夫人，其團體名「婦女社會政治同盟」。

然而這團體為什麼被稱為「戰鬪的參政派」呢？這因為她們並不像別的團體的採用穩健、平和、合法的方法，為貫徹其最後的目的起見，出於敢行暴舉不擇手段的態度。但其起初也並不便是這樣的。先曾用極端穩健手段，游說於有力的政治家及政府當局者之間。但她們的熱烈的態度，反而買得政治家及政府當局的反感，後來竟謝絕接見。因此

使她們非常憤激，對於她們訪問被拒的政治家及政府當局者等，乘其演說之時，加以妨害。如一九〇六年十月間，外交大臣葛雷在曼却斯德發表政見的會場上，班霍斯德夫人即向他提出關於婦女參政權的質問，使他不能發言，並且在席上施用腕力，被捕之後，她仍拒絕繳納罰款，因而投獄。這是有名的故事。

考這團體的主張約有四端：即（一）不與一切既成的政黨聯合；（二）對於不論那一政府都極力反對；（三）採取狂暴的行動；（四）爲了目的不選擇手段。

從上述班霍斯德夫人事件以後，這團體益加不揀手段，後來更採取所謂大規模的街上示威運動。如一九〇八年七月哈特公園的大示威運動即其一例。這因爲那時的首相愛斯葵士對婦女參政權問題非常冷淡，關於此事的請願置之不理，所以才有此舉動。她們在議會中也肆行暴舉，當議員爲反對婦女參政的演說時，發嘲罵的叫聲，并投擲物件。

因爲繼續着這樣的暴行，政府當然不肯放任。於是捕捉暴行者投入牢獄。入獄之後，

她們要求國事犯的待遇，不許，便守所謂「絕食同盟」以苦政府。

從此以後，她們的暴行，益加猛烈，從一九一二年起，更開始建築物的破壞。是年三月，她們在倫敦行一大示威運動，公然在白晝舞動鐵椎，破壞大商店的玻窗，釀成數萬圓以上的損害。因此被囚下獄的，據說從首領班霍斯德夫人以下達二百餘人。不但這樣；該團又於一九一三年八月，襲擊首相愛斯葵士，並且破壞國立美術院中俾拉斯凱斯的名畫。從世界大戰開始以來，該團也以參政權問題為國內的問題，不再拘拘於此，都抱熱烈的愛國心以對敵國，於是向來所受於大部分國民的嘲笑和憎惡，悉被掃除。

總之，英國的婦女參政權運動，因了上面狂暴的一團，遂成為非常有特色的了。這種狂暴的活動，當然並不是可以稱贊的。美國海爾女士在所著婦女的要求中，對於該團曾有這樣的批評道：「第一，婦女的訴諸暴力，不但是違背基督的教訓，並且也違反婦女的本能。（但這所謂暴力，祇是關於攻勢的暴力，至於防禦的暴力，不在此限。）第二，該團所採的態度，不但是反抗政治界，并且反抗男性社會的全般，其自然的結果，釀成互相憎惡

的惡感情，創造精神上無秩序的狀態。總之，她們可說是「以劍代平和以憎惡代戀愛，以獸性代美，而創造此世的。」海爾女士的這樣非難，似乎也覺得趨於極端，但在評論班霍斯德一派所謂「戰鬪的參政派」上，却可以說是可注目的評論。

然而這狂暴的一團，從文化上看來，却是極有意義的。就是像英國這樣保守的國家，如果沒有這樣狂暴的舉動，或者是不能覺醒冥頑固陋的保守派的，班霍斯德一派的狂暴派，不興於像美國的新進的國家，而興於像英國的保守的國家，也是很有意味的事。

這狂暴派在世界大戰時種種愛國的活動，一掃歷來世人的反感而變為好感，並且一般婦女的社會的活動，使從前蔑視婦女能力嘲笑參政權運動的反對派男子，十分承認婦女的價值，其結果當然成爲很有利於婦女參政權運動的事；一九一七年十月二十二日，英國下議院，遂以二百七十四票對二十五票的大多數，可決婦女參政權法案，這便可以看出一般的輿論了。所以戰鬪派運動，從這一點說，似乎也不是無益的。又英國的婦女參政權運動，除班霍斯德一派外，還有用穩健的和平方法來從事的福綏特夫人等，這

也是應該記得的。

以下再來觀察美國的這種運動。

六

不用說，美利堅合衆國，是世界最新的國，而且是最尊重自由的國，所以也早有這運動了。美國的這運動，固然和別國相同，從婦女的獨立運動，男女對等的要求運動而起，但特別有興味的，是美國婦女的男女對等要求運動，與奴隸解放運動相關聯。這一事，即在一八三〇年的起頭，有一個叫做茄里遜的，爲了當時被抑壓的黑奴組織奴隸廢止會，企圖廢奴運動，婦女也受其刺戟，組織非奴隸婦女會，由穆德女士爲會長，援助茄里遜的計畫。然這事却惹起了男子的反感，以爲婦女參加於這樣的運動，實在是根本的錯誤。這一團的婦女們，因此卻鞏固團結力，移援助奴隸廢止的目的，而從事於男女對等運動了。

不久到一八四〇年，在倫敦開萬國奴隸廢止會，上面所說的穆德及安東尼、斯坦頓

等婦女，由美國派爲委員，出席於該會，但會中竟因爲她們是婦女的緣故，沒有委員的資格拒絕她們出席，她們非常憤怒，同時痛感婦女團結的必要，遂於一八四八年七月十九日，在紐約的塞納加福爾斯開「女權大會」，極力主張女權的擴張和男女差別待遇的錯誤，這可見美國的女權運動實在要比別國早。

從此之後，以男女對等的要求及婦女參政權獲得爲目的的運動，益加旺盛，同時發生了種種的婦女團體，其中以穆德、斯坦頓兩女士爲首領的「國民婦女參政協會」以及斯東、苛輔兩女士爲首領的「美利堅婦女參政協會」這兩團體最爲著名，前者總會設在紐約，後者設在波斯頓，都以大規模的方法從事婦女運動，到一八九六年，這兩會合併爲一了。

上面所記的美國婦女團體，貢獻於婦女向上的功績，如禁酒問題，婦女職業問題，教育問題等，不暇一一詳記，雖然此等問題，都未能完全照着她們的目的實現，然看了以此爲動機及刺戟而被改良的制度，組織，習慣等之多，就可以知道她們的努力有怎樣高貴

的價值了。

這里且一述美國輿論對於婦女應否給與參政權這問題的記事，這記事就是載在一九一四年的美國雜誌“Literary Digest”的。

該誌出一特別號，題爲「美國人對於婦女參政權的意見」，對於美國各州著名的新聞社一千家，提出下記關於婦女參政權的兩問題，徵求他們的意見。這兩問題是：

(一) 貴社對於婦女參政權運動的贊否如何？

(二) 在貴社所屬的州內，一般市民，對於這問題的態度，是贊成還是反對？

其結果，關於(一)的問題，表示贊成的三九一，不贊成的九七，未決定的三八，又(二)的問題，贊成的二三〇，不贊成的一二三，未決定的一五六，照這事實推測起來，美國諸州對於婦女參政權運動，一般顯然是傾於贊成的了。其回答之中，以北美報的贊成意見爲頗得要領，所以現在採錄於左。

(一) 因爲我們是有民主的政府者。

(二) 因為婦女之道德的影響，在公的生活為必要的。

(三) 因為我們在市的事業上，婦女之家庭整理的本能是必要的。

(四) 因為近代工業的及商業的生活，把婦女從家庭的保護中奪出來了，婦女不能不改賴政權的保護。

(五) 因為這是正義。

這五個理由中，如以(二)至(四)為婦女參政權運動的理由，尤其可說是很妥當。

又，這時已經把參政權給了婦女的，華盛頓，烏拉貢，加利福尼亞，蒙塔那，埃達呵，尼瓦達，瓦窩明，烏塔，埃里淑那，哥羅拉多，干撒斯等州，多在美國的西部；其中最早的，是瓦窩明州，於一八六九年給與，最近的則為一九一四年給與的蒙塔那及尼瓦達的兩州。至於東部諸州，則從紐約，賓夕爾弗尼亞起，多是反對的。關於美國西部諸州所以贊成女子參政權而東部諸州所以反對的緣故，前記“Literary Digest”的記者說，這是因為東部諸州思想上比較的保守的，而西部諸州則比較的急進的，大約是這樣的罷。總之，據一九一八

年的調查，美國四十八州中，十五州是完全允許，二十一州是部分的允許，其餘的十二州則全不允許。婦女參政權問題向來委諸四十八州的自治，在中央政府未經改正憲法以前，不能成爲全國的法令的。

但這樣的狀態，美國的婦女決不能滿足的。想使這成爲全國的運動，繼續不絕。在一九一八年秋間的議會，她們從事憲法改正的請願，竟遭失敗。但次年五月二十一日，此憲法修正案竟在下院通過。六月四日，又通過於上院。至一九二〇年，經全美四十八州四分之三以上的批准，於是在美國的憲法上，婦女的政治權和男子平等了。

前大總統威爾遜，是婦女參政權贊成者的一人。一九一七年二月在巴黎開會的法英比意荷蘭五國婦女參政國際同盟會，向他徵求關於這問題的意見，他的答詞如下：

我用了最後的注意，熟讀諸位的請願書。我們雖傾注滿腔的熱誠，支付高貴的代價，從事於把全世界改成民主主義的大事業。但如果不容許婦女參政權，這事業到底不能完全成功的；在容許婦女參政權以後，纔能使世界各國民，了解意見上十全的理

想的力，及行動上十全的仁慈的力，是爲後世子孫福利所必要；這兩點，我和諸位的信仰完全一樣，我很喜歡現在有了明言的機會。

當這世界歷史的最大危機，婦女的義勇奉公的行動，是極有益，同時也是極顯著的。如果沒有婦女的服務，現戰爭將不能支撐，而且也不能擔當所有的犧牲，現在正是應該承認並且報答婦女功績的時候。婦女向我們要求的惟一的謝禮，是參政權的容許。我們如果拒絕了這要求，可以說是正義的麼？

這正是當然的事。威爾遜的話，恐怕可以代表關於這問題的世界的大勢了。

此後這婦女參政權問題，着着實行，這方面雖是日本和中國，最近也當作可注目的
一種社會問題了。

到了今日，婦女參政權的是非問題，無論理論或實際，恐怕都不成爲問題了。將來的問題，祇是婦女得了參政權時應該怎樣行使的問題。換一句話，就是怎樣可以把女性本來的特質影響於政治上的問題。在這一點，這問題是與前講有聯絡的關係的。

第九講 新馬爾塞斯主義與產兒制限

嚴肅的人類問題之新運動——從馬爾塞斯主義到新馬爾塞斯主義及產兒制限運動的推移——馬爾塞斯主義的綱領——其重大缺點——新馬爾塞斯主義——新馬爾塞斯主義的綱要——山額夫人產兒制限的中心思想——三主義基礎上的同異點——母性精神的自由——從其他見地的產兒制限運動諸主張點——到人類福祉的路

一

以世界大戰爲觸發機會，澎湃而起的種種社會改造運動的巨浪，其中有一使人驚異的新波，閃爍晃耀，現在竟以非常迅速，非常猛烈的勢力，瀰漫於世界的各隅，無論是贊成的人或反對的人，都非常注意，當作個人及社會生活的重大問題，這便是新馬爾塞斯主義運動的主張。

爲什麼新馬爾塞斯主義會惹起這樣極大的注意呢？愛理斯對於這主義的解釋最爲明白，即「家族，國家，乃至人類同胞的根本問題，可以依了對於種族出產的慎重的制限而解決；各個人的康健，長壽，勞動者的經濟幸福，社會文化一般標準的向上，以及絕滅世界上人類文化的戰禍的可能性——此等一切問題的解決，以適當的制限種族的出產率爲最主要，最根本的。」所以這運動比較其他一切改造運動，更切近於人類生活的根本的重大事實。

可是，一看了我國的狀態；一般國民對於這重大的社會問題的理解，竟陷在幾乎不可救治的極端誤解和極端迷妄的溝中，是何等的可悲呵！就過去的狀態而論，籠統模胡的我國人，對於波及我國的泰西思潮，每不能抉其真髓，動輒加以皮相的淺薄的論斷；而對於這新馬爾塞斯主義，尤其陷於非常的曲解和謬想，不但是皮相的淺薄的而已。

今日我國一般國民，說起新馬爾塞斯主義來，多數還不至於當作完全性慾領野的問題，但一說到產兒制限運動，卻沒有不聯想到像墮胎那樣的可怕的罪惡——這可以

看出他們思想的混亂，沒有下過澈底的思索，把避妊與墮胎，混爲一談——以爲是傳播違禁的邪道的。

新馬爾塞斯主義運動所以成爲人人注目的世界的問題，全在最有力於這運動的山額夫人的產兒制限運動。但在介紹山額夫人的產兒制限論以前，不可不簡單的說明馬爾塞斯主義與新馬爾塞斯主義兩者根本的異同點，而且對於普通大概稱爲新馬爾塞斯主義的山額夫人的產兒制限論，與新馬爾塞斯主義之間，究有怎樣的關係，也有說明的必要。

英國著名經濟學者馬爾塞斯，是人口學說的創設者，也是給很深的影響於達爾文進化論的一人。他在所著人口論表明其偉大的抱負，即此書的目的是：

- 一，檢覈今日以前阻礙人類進向幸福的原因。
- 二，究明如何芟除此等一切原因的方法。

馬爾塞斯對於第一問題，以搜集自世界各國的研究及統計爲基礎，而發見了可驚

的事實。即：「一切的生物，都有不絕的增加到替他們所準備的食物以上的傾向。就人類看起來，如果永遠照着今日種族繁殖的傾向下去，人口每二十五年增加一倍，以幾何級數的增加率繁殖着。然而可以維持這樣增加的人口的食物，其增加却決不是一樣的。幾何級數的。就現今的土地狀態，加以總括的觀察，即使我們的產業在最好的情形下面，要使生活資料以等差級數的率增加，也屬不能。所以我們如果不用適當的手段來限制生殖率，定將不絕的受那疾疫，饑饉，戰爭的害惡。」

那麼，他的第二目的，即欲芟除此等弊竇的一切原因，該用何法解決呢？馬爾塞斯對於這過於迅速的人口增加，提出兩個抑制的方法如下：

(一)可稱為積極的抑制，如戰爭，饑饉，傳染病，洪水，殺嬰，墮胎等，增多死亡人數的諸原因。

(二)可稱為豫防的抑制，如禁慾，獨身，晚婚，結婚後的節制等，減少產兒數的諸原因。而他的對於阻礙人類幸福的救治策，主張採用第二的豫防法。其中尤其力主晚婚，

說男女非到三十八歲前後不能結婚，并且提倡結婚後的「道德的節制」。

然從實際上看起來，女性到三十八歲，已經是近於月經閉止期的年齡了。極端延長男女的結婚期的制限，在結婚前的成熟期，主張絕對的禁慾，結婚以後，又強制「道德的節慾」，對於婦女更把到月經閉止的期間變為極短，這便是馬爾塞斯的種類繁殖防遏策。但在這一點，他未免太蔑視人間本來的慾望，而近於理想的主張了。

二

以上便是馬爾塞斯主義的基礎，目的，及其結論。然依上述的理由，這主義的結論，到底是人類生活所不能實行。不但是不能實行而已，並且在人類生活上，顯然要發生幾多的不幸和悲慘。於是馬爾塞斯這本自社會學的信條的主張，遂被基於人類性情的心理學的根據所打破。以獨身與禁慾用強力壓迫性的要求的結果，反而把性的表現驅逐到隱微黑暗之中，不過增多了賣淫，疾病，發狂，幾多的罪惡罷了。

於是乎一八七七年在英國組織的「馬爾塞斯主義同盟」因格外理解人間的性情的結果，訂正馬爾塞斯的結論，主張用了早婚和有思慮的科學的避妊。這同盟普及於歐洲大陸及北美合衆國，依了左列綱領和信條，努力於世界人類幸福的實現：

(一) 人口有不絕增加到生活資料以上的傾向，如果不加以意識的及周到的限制。
 (二) 防止這傾向的抑制有二：一，積極的抑制，即依了病死，餓死，戰爭，殺兒等的生命破壞的；二，任意的抑制，即依了獨身，晚婚，或避妊等生產的制限的。

(一) 晚婚不但發生幾多的不幸，而且是性的罪惡和疾病的有力的原因；反之，早婚却確保家族的和樂，社會的幸福，個人的健康。

(一) 產生超出於給與適當的衣食住及教育的能力以上的子女，是莫大的罪惡。

(一) 人口過剩，是貧困，無智，罪惡及疾病等最有力的原因。

(一) 依遺傳的疾病及其他的原由，生理上，知識上，道德上不適於產生子女的人，不做父母，是非常重大的條件。

(一)從一切必要的方面，充分的而且共同的討論人口問題，對於社會是切實而且必要的事情。

樹立這信條和綱領的主張，即一般謂新馬爾塞斯主義：

依了以上的說明，便可知新馬爾塞斯是立在怎樣廣汎的社會問題上了。但普通說到新馬爾塞斯主義，常因各人而異其主張的注重點。如著名的批評與指導雜誌主筆，嚴肅的社會改造者及新馬爾塞斯主義的先鋒魯濱孫博士，注重在種族的健康；愛理斯博士則及於更廣的社會問題；哈脫雷女士則着眼於夫婦間戀愛的荒廢。

那麼，山額夫人產兒制限論的焦點是在那里呢？簡單的說，他是重在母性的自由。夫人所說母性的自由，是使婦人獲得母性的精神的自由，能成爲完全的一個人格，能完成爲母的責任，享有真的母性的發展與幸福。就是她的主張的基礎，在於爲了自由的母性而防遏那可以破滅母親精神和肉體的過剩的子女的產生。

所以，馬爾塞斯主義，新馬爾塞斯主義，和產兒制限論，這三者的差點，可用下面的話

解釋之。這三種主張，系統雖是一貫，但馬爾塞斯主義，新馬爾塞斯主義，其基礎綱要都立在人口學說上；就其結論的手段而言，則新馬爾塞斯主義爲馬爾塞斯主義的改訂和進化，而山額夫人的產兒制限論，也本諸馬爾塞斯主義人口論之社會的信條，但不欲直接抑制人口的增加，而以母性的自由爲基礎，採用新馬爾塞斯主義的產兒制限法，以爲遂行的手段。詳細的說，在山額夫人本身，其產兒制限論，雖以馬爾塞斯主義人口學說的綱領爲其基礎，然並不襲用其手段，而完全異其綱領及手段的。她的所以採用新馬爾塞斯主義的產兒制限，其根本目的，第一在乎自由的母性；因這目的的達到，以成就半數人類的婦女的幸福，完成爲母者對於所生子女的完全的責任，免除因無限制生產而來的母親與子女的浪費，剷滅一切因產兒過剩而起的社會的害惡，從這一點說，山額夫人的主張，雖與愛倫凱女士的母性尊重，手段完全不同，然其根本的精神，可說是完全相同的。

這一點，可說是理解山額夫人產兒制限運動主張上的根本的鑰匙。她的主張，所涉及的方面雖屬很多，但如果能够理解了這一點，她的主張的全部便可完全明白了。而且

這一點也是她的產兒制限論與別人不同的特點，是這主張的最重要的。

然而山額夫人的運動近來所以成爲世界的大權威，却是很可注意的。這固然由於她的實際方面的運動，力量非常之大，但是尤其由於她的精醇，熱烈的人道的精神。如她的對於貧民階級的婦女宣傳產兒制限，充滿着一種殉道的精神，爲同胞婦女的幸福，爲人類社會的福祉，雖入獄受苦而不辭。這樣的態度，真是可以使人萬分欽敬的。

三

其次，再就這主張根本關鍵的自由母性，進窺山額夫人思想的精髓。

現代最大的社會的發展，是婦人對於性的奴隸的反抗，這是無所容其疑慮的。世界改造最重要的力，是自由的母性。除了這力，現代政治家種種周密的計畫，到底不免變爲根柢薄弱十分膚淺的東西了。社會改革家，社會學者，都用了種種的企圖，夢想世界改造，然如不由婦女的實行產兒制限以使母性的自由和聰明向上，致人口仍像這樣過剩的。

繁殖，則所謂改造世界的計畫，等於一張廢紙而已。山額夫人在所著婦女與新種族的起頭，說明所謂自由的母性如次。

自由的母性，是婦女的自由中最神聖的一面，所以是婦女的自由中一種最高尚，最神聖的性質。自由的母性，是不受捕捉的母性，是不受束縛的母性，——換一句話，是欲使這世界幸福，從自己的要求的母性。

自由的母性，義即新道德——健全而建設的，解放的道德。母性的新道德，第一便是不願胡胡塗塗的做母親；即反抗舊式婦女的做機械的母親，而創造新的種族。

婦女向來不過被當作一個孵卵器，或者比孵卵器略勝。她們的任務，不過是孵化新的種族罷了。她們不會把什麼給與兒童，自己也不會取得什麼。她們雖然在量的一方生了許多的小孩，可是在質的一方，對於社會不會有什麼貢獻。

自己選擇自己的配偶，決定可以有小孩的時期，並且嚴格的規定產兒數，這是自由的母性之本質的機能。青年婦女從社會的經濟的利益計算而選擇配偶，以自己對於男

子的自然的愛情爲基礎而選擇配偶，便是能够替所生的小孩選擇更好的父親婦女有了決定生幾個小孩及何時有小孩的權利，便不會專做強迫的孵卵器，得有充分的餘裕，以發展生殖能力以外的幾多能力了。即婦女能充分發揮自己的趣味，才能希望，便成爲一個圓滿發達的人格。祇有依了這事，婦女纔能對於所生的子女，傳給可以成爲更偉大的種族的性質。因爲母性的自由，當然能夠及於種族的自由的。子女似父母，好的果生於好的果樹，種族不外乎母親現身的擴張——所以那靈魂也像母親的美化而完成了。

倘使我們希望發展完全的新種族，必須在自己的能力可以完全教育並養護所產子女的範圍內，限制生產率。我們如果不能用了最好的方法養育子女，便不應繁殖種族——我們沒有給與經濟上和教育上正當的處理的準備時，不能希望種族的繁殖。不能施以完全的教育，養護而產生子女，乃是罪惡。普及產兒制限知識之所以必要，即在於此。我們對於因沒有產兒制限的知識而苦於過剩的重壓的母親，不可不授以這種知識，使她們可以防止自己所不要求的兒童無限制的增加。我們知道在此等疲憊或半疲

體的人們裏面，也存有很豐富的種族的文化之要素，使這力自由流出的門，便是母性的自由。他們對於青年的母性，授以自己擇夫的自由和選定受胎時機及產兒數的自由，母性纔能自然的發揮偉大的動力。到了那時，母性便可免除被強迫着產生孱弱的小孩的必要，所以婦性不肯再被像奴隸一般的強制而產生過剩的子女了。她們不產生不歡迎的子女，在對於子女不能與以充分的養護和教育的家庭中，可以祇有資力所及的少數的子女。

結婚除了做父母這事以外，又以貴重的經驗給與兩個的個人在適當的時候生了子女做父母，能够使他們格外的親愛，因為依了這事夫婦都獲得時間的餘裕，配偶者獲得相互的調和發達的緣故。配偶者互相解決由他們自己的戀愛生活而起的問題，纔能理解兒童生活神聖的神秘。

自己要生子女的要求，是從普通滿足幸福的夫婦之愛而惹起的。這樣被惹起的要求，是非常之強而且非常之熱心的。這樣被惹起的母性的要求，成爲兩個強的創造力而

活動，即第一爲婦女自己而活動，第二爲使夫婦關係格外豐富而活動，新生命的出生不可不從這樣的土壤；新生命固有的權利的出生，也不可不從這樣肉體的根據與精神的根據。這樣出生的子女，實在是戀愛的花，律動的喜悅。這樣出生的子女，藏着勇氣和力的種子。這樣出生的子女，具有最大之力，能凌困難，禦暴虐，向人生的目的而邁進的。

我們高唱婦性的精神不可不使絕對自由時，便不得不先於婦女的權利及母的權利而想到兒童的權利——即世界一切兒童的權利。因爲婦女必須依了母性的自由，纔能感到對於人類的豐富的感情，而爲種族的母。

母親不從無智和偶然而生子，必從母性深切的要求而生子，這樣產生的子女，定能做新種族的基礎的。這樣的母親，早已沒有墮胎的必要，沒有殺嬰的必要，沒有棄兒的必要，也沒有把兒童送入工廠，凌虐至死的必要。無論何人，都不會把自己的小孩掛在勞動的齒輪上以使之殞命了。

牝虎保護稚虎的力雖非常強烈，然比之婦女母性的要求是不足數了。從這樣的母

親所生的女兒，是不必再慮到會墮身於不義和賣淫的。從這樣母親所生的男兒，是受勇敢的母性所保護，不會被殺於工場及戰場的。用社會的眼光看來，子女是非常貴重的寶貝；無慈悲的被殺於貪慾漢之殺人的工場，做了所謂戰爭的憎惡的犧牲，未免太殘忍，太暴殄了。

黎明期近了！要想阻礙產兒制限與母性自由的舊勢力，快要絕滅了。這種舊勢力的最後的桎梏破毀時，一切由束縛婦女自由而起的弊竇，都消失了。子女的奴隸狀態，賣淫精神的孱弱，肉體的衰弱，飢餓，壓迫，戰爭，都不再出現於地上。將來的光明，希望的新種族的發生，不得自由而且神聖的母性。



四

以上是以山額夫人產兒制限論的中核的思想為中心而下觀察的；但如上所說，她的這主張，也還很廣的着眼於種種的社會問題，可惜這裏沒有分項介紹的餘暇，現在姑

且把她對於此等問題的見解爲總括的觀察，以爲結束。

現代最大的害惡，便在獎勵無限制的出產。多產的獎勵，實在是極大的不道德，因爲不但有害於家族的各員，而且爲社會的害惡之根源。我們如果問起今日最大的害惡是什麼，人人都知道說是賣淫，是勞動的壓迫，是兒童勞動，是使文化荒廢的破壞的戰爭；關於這些害惡的原因，則都從各方面去搜索。然而我們所不可不知的，除他們所指摘的皮相的原因以外，還潛伏着一種更深的的原因，即所謂無限的人口增殖是。

考察無限的人口增殖與勞動混亂及戰爭的相互關係時，我們可以知道惹起最近世界大戰的遠因，所以使德國不得不演出此次世界大戰的原因，最顯著的就在這殖率。德國的高唱擴張新領土的軍國主義，不外乎主張爲德國的小孩取得生活的權利和食物的權利是正當的事。——即不外乎認雞雖有自破其卵殼的權利，因爲德國的母親們，一經服從了國家的要求，以增殖過剩的人口爲愛國的義務，而送幾十大隊不希望的小孩到這世界上，要想避去國際的紛議，已經來不及了。

此次大戰給與我們的教訓，便是世界是一個的社會，所以人口過剩的諸國，是危及人口不稠密諸國的平和及安全的。倘使祇以人口增殖爲事的諸國，覺悟到國力和團結力，不單在於數量而在於堅強、健康，和能够維持自己的個人的發展，便可使國民的目的有了新的方向，而浪費與戰爭，可以減少的許多。一國的力和富，不在乎國民人數之多，而在乎有團體的、智的、及生的價值的獨立自強的人數之多。這纔是真的愛國的信條。再廣就世界而言，則產兒制限，能使幸福的國民的成長和高度的發達。否則，雖是怎樣的國際聯盟，仍然不能使爭議和戰爭減少的。產兒制限，是國民的力與安固之唯一的真基礎。

一看現代勞動問題的混亂和經濟的壓迫，便可知人口之動的過剩，爲怎樣巨大的世界的害惡之根本原因了。勞動者的工資，不能隨着他所不能不養的家族口數而分配，所以添一個小孩，便增加了家族全員的負擔。勞動的歷史，是人類徒勞於引上生產能力使與生殖力平衡的歷史。祇是始終一致失敗的戰鬪，我們永遠不能獲得平和與繁榮的。近代機械組織和資本主義的進擊及壓迫，我們沒有力量去制御他。勞動者不但爲了

自己的貧困，並且爲了世界中的一切不幸，一味咒咀那些資本家，而不知現代經濟上壓迫的原因，還有別的根本的原因，這便是生物有機體的放縱的繁殖力。這實在是第一個招致貧困的原因，第一個創造饑饉的原因，驅一切人類入於現代產業的狂亂，渡過大海走到新陸地，並且掀起戰爭的激浪，缺乏，饑饉的原因。即過剩的嬰兒的大軍，把人間生活化爲無限苦痛的勞動的重擔。勞動者與組合，不可不以制限可養的口數的主義，爲這戰鬥的標準。可以逃避勞動問題，失業問題，低廉工資問題，兒童勞動問題，生產過剩等重大問題的唯一途徑，即在防止過剩的繁殖。此等許多害惡的根源，並不是從別處來的，都是從我們自己不拘束的過剩的人口繁殖來的。

無限制的繁殖，與密集，疾病，失業，不潔，無智，如環無端的互相聯結着。在無論那一國，這樣的繁殖如果不被抑制，則其國民全體必漸次退化墮落。這是產兒制限的哲學對於今日世界一切國民的大警告。小孩身體的孱弱，紛亂擁擠的家族，營養的不足，容貌的猥鄙，及精神上教養的不足——這等事都與監獄和養育院的問題有密接的關係的。監獄，

瘋癲病院，感化院，低能者收容所等，就是顯示工資勞動者的人們過剩出產的弊竇。

產兒制限，屢次受到破壞自然律的攻擊。然產兒制限，具有優生學的意味，可以減少不適者，防止不幸，不具的小孩出生；並且對於婦人，又容許婦性的十分發達，所以決不是違背自然律的。現在的許多國家，因為政治的指導者的無智及全體社會無智的感情，任那些營養不良者，惡疾者，及精神衰弱者的盛行繁殖，盲目的崇拜數目，而喪失了個人，國家，種族非此不能永存於世界競爭場內的可尊的素質——自強，獨立，及健康。黴毒，肺結核，癩癩，白癡，合法的非法的把他們自己的禍傳給種族，允許他們犯那對於人類不可赦宥的罪，這不是文明之殘酷的野蠻麼？

現在世界文明諸國，隨着文明的進展，墮胎，殺嬰，棄兒等可戰慄的罪惡，日益增加，這種狀態實在是不可忽視的極大事件，然而使他們犯此等罪惡的根本的罪惡，在於因習的，宗教的制度，嚴禁一般人知道產兒制限之衛生的，科學的方法，衛生的，優生學的產兒制限法不被容許，於是遂有不惜賭生命及康健的大危險而趨於墮胎的婦人了。希爾修

博士說得好，反對墮胎同時又反對避妊的人，正和防止傳染病同時又禁止消毒的人一樣，因為要防墮胎，祇有避妊法是最好的武器。

證明產兒制限的效果最著的實例，莫如一八八一年以來容許普及衛生的產兒制限知識於國民的荷蘭了。在美國，依照極低的軍事標準，可以任軍役的國民不過兵役適齡者總數百分之六十五，反之，在荷蘭，則照最高的軍事標準，却占百分之九十五。就歷來的成績看來，也可以知道荷蘭依了產兒制限，其國民的繁榮，體力，身長，壽命都有顯著的增加，其中如身長，則過去五十年間，表示四吋以上的增加，而且嬰兒死亡率，荷蘭也比歐洲諸國遞減到最低的率，因而人口遂表示逐漸的增加。比較那英國下層階級可怕的體力衰頹和勞動過度，則產兒制限的使國民之力發達的效力，實無可疑的餘地了。

人類幸福的問題，是依了好的出生，好的教育，及好的社會的國際的組織這順序而解決的。我們如果不從基礎的根本的第一起頭，則努力去解決這世界的問題的第二第三，終屬徒勞。國民與國民，社會與社會，個人與個人間的鬭爭，隸屬，及戰爭，都是這一般的

無智必然的結果，革命也不能把全體人類的苦痛減少分毫，不過發生階級的變化，爲了新特權者的利益掠奪特權者的利益而已。生活，勞動，互助，及自己表現的權利依了一切不適者無制限的多產而成爲無效，無意味。產兒制限，是指示太陽之下的一切國民趨向富裕，獨立，威嚴，平和，正義及幸福的唯一之道。

第十講 中國婦女思想的發達

- 我國的近代婦女思想——女媧的神話——儒教與經書——男尊女卑——三從四德——
- 班昭的女誡——2.3 家庭的奴隸和生子的機器——2.8 多妻制度——2.1 淫和妒——男女有別的意思——姦夫淫婦的自由處置——節烈貞操的提倡和褒揚——七出——錢大昕的主張——
- 女性憎惡——佛敎的婦女觀——婦人苦——溺女和殺妻——婦女的反叛者——俞正燮——如非婦人惡德論——李汝珍與鏡花緣——戊戌政變——女界鐘的女子革命鼓吹——
- 教育的目的和婚姻自由——男女交際論和女權篇——女子的革命運動——秋瑾——
- 女子北伐隊——女子參政同盟會——約法上規定男女平等的請願——三月二十日的參議院襲擊——女子參政反對論——參政運動失敗的原因——二次革命——帝制與復辟——新文化運動——新青年派的婦女思想——女子參政協進會與女權運動同盟會——
- 省憲法上男女平等的規定——中國弗羅涅士姆的現在與將來——

歐美婦女運動的種種情狀，以及婦女思想的發達等，已經著者在上而諸講裏大略說明。原書的最後一講，是述日本婦女思想的發達；雖然日本的情形與我國也不甚相遠，但對於我們中國人，究竟不見得有十分的趣味。所以譯者不揣淺薄，把這一講改爲『中國婦女思想的發達』。這樣或者於本書的讀者可以比較的有益一點。

「男女平等」這名詞的輸入中國，恐怕還不過三十年；至於這名詞的能够惹起多人注意，更是最近幾年內的事。在從前的時候，無論男子或女子，人人都深信婦女是永遠應該附屬於男子的。從這樣重男輕女的思想會轉到現在男女平等的思想，實在可說是奇異的變遷。考察這種變遷發達的經過，不但很有興味，而且在觀察我國婦女運動的現在和預測將來的發展上，也是必要的。

我國古代，對於婦女並不十分輕蔑，看了女媧鍊石補天的神話，便可知道。但自從所

謂「儒教」得勢以後，幾千年來的思想界，便差不多全受儒教所支配了。我們要明白儒家的思想，當然須從經書上去考察，「部十三經」對於婦女，處處抱着輕蔑的態度。「重男輕女」的話，在經書中，真是「俯拾即是」的。

易經「繫辭傳」稱「乾道成男，坤道成女」，又以乾爲天，坤爲地，乾剛而坤柔，同時更說「天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陳，貴賤位矣，動靜有常，剛柔斷矣」。早已把男尊女卑的意義表示得十分明顯。而詩經的「斯干」一詩，敘述生男和生女的情形：

乃生男子，載寢之牀，載衣之裳，載弄之璋。其泣噶噶，朱芾斯皇，室家君王。

乃生女子，載寢之地，載衣之裼，載弄之瓦。無非無儀，唯酒食是議，無父母詒權。

可見從初生以後，早把男女當做兩種不同的東西待遇：一是奉爲室家的君王，像寶貝般的捧他；一却怕其詒權於父母，甚至把她丟在牀下，這是何等的不平。禮記的「內則」篇也這樣記着：

子生，男子設弧於門左，女子設帨於門右。三日，始負子，男射，女否。

設弧，表示射天地四方，這是男子的所有事。至於悅，祇是一種事人用的佩巾，設悅，便是表示女子除了侍奉男子以外，更沒有別的事了。

既然男子這樣尊貴，女子這樣卑賤，所以女子對於男子，完全和奴隸對於主人一樣。所謂「三從」的名詞，在經書中見得很多，如儀禮「喪服傳」：

婦人有三從之義，無專用之道；故未嫁從父，既嫁從夫，夫死從子。

禮記「郊特牲」：

婦人，從人者也，幼從父兄，嫁從夫，夫死從子。

春秋穀梁傳隱公二年：

婦人，在家制於父，既嫁制於夫，夫死從長子。婦人不專行，必有從也。

漢儒劉熙的釋名解釋男女二字之意義說：

男，任也；女，如也；婦人，外成如人也。故有三從之義：少如父教，嫁如夫教，老如子言。

說「從」，說「如」，說「制於」，說「無專用」，說「不專行」，都顯然說明女子是無人格的。

還有和「三從」並舉的「四德」，古來以爲是婦女所必備的。周禮「天官」

九嬪掌婦學之法，以教九御：婦德，婦言，婦容，婦功。

這是指后妃而言，但在一般婦女也適用的。禮記的「昏義」說：

是以古者婦人先嫁三月……教以婦德，婦言，婦容，婦功。

著名的漢朝女子班昭，在她所著的女誡上解釋這「四德」如下。

夫曰「婦德」，不必才明絕異也；「婦言」，不必辯口利辭也；「婦容」，不必顏色美麗也；

「婦功」，不必技巧過人也。

幽閒貞靜，守節整齊，行己有恥，動靜有法，是謂「婦德」。擇辭而說，不道惡德，時然後言，不厭於人，是謂「婦言」。盥浣塵穢，服飾鮮明，沐浴以時，身不垢辱，是謂「婦容」。專心紡績，不好戲笑，潔齊酒食，以供賓客，是謂「婦功」。

這可見所謂「四德」，是怎樣的一種奴隸道德了。

這種蔑視婦女的觀念，完全從男家長制度的家族主義出發在這樣的家族主義之

下婦女祇有兩種用處：一是家庭的奴僕，一是生子的機器。女誠對於這理由便說得非常明顯，即第一章「卑弱」上說：

古者生女三日，臥之牀下，弄之瓦磚，而齊告焉。

臥之牀下，明其卑弱，主「下人」也；弄之瓦磚，明其習勞，主「執勤」也；齊告先君，明當主「繼祭祀」也。三者蓋女人之常道，禮法之典教矣。

謙讓恭敬，先人後己；有善莫名，有惡莫辭；忍辱含垢，常若畏懼；「卑弱下人」也。晚寢早作，不憚夙夜；執務私事，不辭劇易；所作必成，手跡整理；是謂「執勤」也。正色端操，以事夫主；清靜自守，無好戲笑；潔齊酒食，以供祖宗；是謂「繼祭祀」也。

這所謂「執勤」便是做家庭的奴僕；所謂「繼祭祀」便是做生子的機器。但要做到這兩層，非先剝奪她們的人格不可，所以不能不用「卑弱下人」來做「執勤」和「繼祭祀」的總綱。凡所謂「三從」、「四德」，無非要使她們「卑弱下人」罷了。

既然要卑弱下人，所以不能不把自己看做非常微賤，把他人看做非常尊貴，和她關

係最密的，第一便是夫，夫的尊却是不可匹敵的。『喪服傳』說：『夫，至尊也。』又說：『夫者，妻之天也。』所以白虎通有『夫爲妻綱』的話，與『君爲臣綱』，『父爲子綱』並舉。女誠論妻對夫的道德第一在乎敬順，她說：

陰陽殊性，男女異行。陽以剛爲德，陰以柔爲用。男以強爲貴，女以弱爲美。故鄙諺有云：『生男如狼，猶恐其尪；生女如鼠，猶恐其虎。』然則修身莫如「敬」，避強莫如「順」。故曰：「敬順」之道，爲婦之大禮也。

夫「敬」非他，持久之謂也；夫「順」非他，寬裕之謂也。持久者，知止足也；寬裕者，尙恭下也。

她以爲做妻的如果不敬不順，她的夫便可以以有權打她罵她；卽——

夫婦之好，終身不離。房屋周旋，遂生媾黷。媾黷既生，語言過矣。語言既過，縱恣必作。縱恣既作，則侮夫之心生矣。此由於不知止足者也。

夫事有曲直，言有是非，直者不能不爭，曲者不能不訟，訟爭既施，則有忿怒之事矣。

此由於不尙恭下者也。

侮夫不節，譴呵從之；忿怒不止，楚撻從之。

夫爲夫婦者，義以和親，恩以好合。楚撻旣行，何義之存？譴呵旣宣，何恩之有？恩義旣變，夫婦離行。

可見妻雖受了打罵，還是妻的不是。不但這樣，她並且以爲夫不能這樣打罵他的妻的，反是有損威嚴，試看她說：

夫不賢則無以御婦，婦不賢則無以事夫。夫不御婦，則威儀廢缺，婦不事夫，則義理墮闕。

不是明明認夫有打罵妻的必要麼？

夫的上面還有舅姑，舅姑雖然不如夫的親密，但因爲是夫的父母，所以尊貴還要比夫更甚。對於舅姑的第一要道，便是「曲從」。女誠說：

然則舅姑之心奈何？故莫尙於「曲從」矣。姑云不，爾而是，固宜從令；姑云是，爾而非，

猶宜順命勿得違戾是非，爭分曲直。此則所謂「曲從」矣。故女憲曰：「婦如影響，焉得不賞？」

婦人對於夫和舅姑的卑弱到這地步，似乎她的「下人」也已經够了。然而家庭之中，還有一種人，親不如夫，尊不如舅姑，而對於他們也不能不低首下心的，這便是所謂「叔妹」。女誠這樣說：

婦人之得意於夫主，由舅姑之愛己也；舅姑之愛己，由叔妹之譽己也。由此言之，我之臧否毀譽，一由叔妹；叔妹之心，不可失也……

夫叔妹者，體敵而分尊，恩疎而義親。若淑媛謙順之人，則能依義以篤好，崇恩以結順，使徽美順彰而瑕過隱塞，舅姑矜善而夫主嘉美，聲譽耀於邑鄰，休光延於父母……然則求叔妹之心，固莫高於「謙順」矣。「謙」則德之柄，「順」則婦之行。知斯二者，足以和矣。

可見婦人對於家庭中的無論何人，都非卑弱不可的了。

班昭這女誡一書，自古以來作爲婦女們的聖經，實在可說是集婦女奴隸道德的大成，她所以被尊爲百代的女師，就在這一部書。我們從這書中，就可看古來所要求於婦女道德的全體了。

二

上面說過婦女在家庭中的任務，不過是做家庭的奴隸，和生子的機器，現在先看這奴隸對於主人的禮節怎樣。在禮記的『內則』上說：

婦事舅姑，如事父母。雞初鳴，咸盥漱。櫛緝箒總衣紳……以適父母舅姑之所。及所下氣怡聲，問衣燠寒，疾痛奇癢而敬抑搔之，出入則或先或後而敬扶持之……

凡婦，不命適私室不敢退。婦將有事，大小必請於舅姑。子婦無私貨，無私畜，無私器，不敢私假，亦不敢私與婦。或賜之飲食衣服布帛佩帨茝蘭，則受而獻諸舅姑，舅姑受之則喜，如新受賜。若反賜之則辭，不得命，如更受賜。

這類的規則，在『內則』中定得很詳，幾乎舉不勝舉。總而言之，主人的一舉一動，必須由奴隸服勞，奴隸的一舉一動，必須經主人許可，如此而已。所以凡是做父母的人，還未到兒子成年的時候，便想娶一個媳婦來侍奉他們自己，所謂婚姻的出發點，完全在此。其實並不能稱為婚姻，祇是做父母的用了兒子的名義給自己買進一個奴隸，所以這奴隸不當主人的意時，號稱舅姑的主人仍然有逐出她的權力，被假借名義的婚姻當事者，是不能作主的。在『內則』上說：

子甚宜其妻，父母不悅，出。子不宜其妻，父母曰：『是善事我。』子行夫婦之禮焉，沒身勿衰。

上面祇是對於所謂舅姑而言，但對於夫同時也一樣做着奴隸，古來所謂「備灑掃」，「執巾櫛」，「主中饋」，都是指奴隸的職務而言的。

但既稱為妻，與純然的奴隸究有不同，這不同，就是一面做着家庭的奴隸，同時又做着生子的機器。機器本來並不是貴重的東西，不過因為從這機器所造出來的，是繼承宗

統的子孫，所以對於機器也不能不尊重一點，古人所以有「母以子貴」的話，而婚娶時，有種種儀節，也就爲此。然在他方面，目的既在生子，當然不必有什麼選擇，祇要既能生子，又能做馴順的奴隸便好，因此像近代當做婚姻的主要原素的戀愛，在古人當然沒有知道的。

娶妻既在生子以繼一家的血統，生子愈多，便愈能蕃衍嗣續，可以永久的傳下去，所以多子也是家族主義的一個條件。但一個男子如果祇娶一妻，則機器太少，出貨未免有限，爲了達到多子的目的，所以不能不多娶。妻的多少，因男子社會地位的高低而不同，一則因爲社會地位愈高，嗣續的蕃衍愈關緊要，一則也因爲祇有社會地位較高的人纔能蓄養得起較多的女子。所以禮記的「昏義」上說：

古者天子后立六宮，三夫人，九嬪，二十七世婦，八十一御妻。

此外如公，侯，大夫，士，都依着等差定有一定的妻妾數，這不但是男子所應享的權利，並且是男子所應守的禮教。這種禮教，後代並規定於法令中，有一個時期，士大夫因爲不守這

種禮教，曾經惹起衛道的先生的憂懼，有過請君主嚴令遵守的事情。如拓跋魏時有一個叫做元孝友的，曾上一表說：

古諸侯娶九女，十一妻一妾。晉令諸王娶妾八人，郡君侯妾六人，官品令第一二品有四妾，第三第四有三妾，第五第六有二妾，第七第八有一妾，所以陰教聿修，繼嗣有廣。廣繼嗣，孝也；修陰教，禮也。而聖朝忽棄此數，由來漸久，將相多尙公主，王侯皆娶后族，故無妾媵，習以爲常。婦人不幸，生逢今世，舉朝既是無妾，天下殆將一妻。設令人彊志廣娶，則家道離索，身事迤邐，內外親知，共相嗤怪。凡今之人，通無準節，父母嫁女，則教以妬，姑姊逢迎，必相勸以忌，以制夫爲婦德，以能忌爲女工，自云不受人欺，畏他笑我。王公猶自一心，已下何敢二意。夫妬忌之心生，則妻妾之禮廢，妻妾之禮廢，則姦淫之兆興。此臣之所以毒恨者也。請以王公第一品，娶八通妻，以備九女稱事，二品備七，三品四品備五，五品六品則二妻二妾，限以一周，悉令充數。右不充數，及待妻非禮，使妻妒，加捶撻，免所居官。其妻無子而不娶妾，斯則自絕，無以血食祖父，請科不孝之罪，離遣其妻……又，冒申

妻妾之數，正欲使王侯將相，功臣子弟，苗胤滿朝，傳祚無窮，此臣之志也。

舊唐書「職官志」說，「親王，孺人二，媵十，一品媵十，二品媵八，國公，三品媵六，四品媵四，五品媵三。」又唐書「百官志」說，「凡置媵，上其數，補以告身，散官三品以上皆置媵。」古來對於這種禮教的注重，可見一斑。但這樣主張多妻的理由，名義上不但為廣嗣續，實際也爲了供男子的洩慾。元孝友所說「妻妾之禮廢則姦淫之兆興」便是明明說出男子如果祇有一妻，決不能滿足他的獸慾，不免要發生姦淫的事情。這可見古人對於男女關係的觀念了。

有許多人曾用了「妻者齊也」的話，說明中國妻的地位並不怎樣卑賤，又以爲中國古代也並不是多妻制度，祇是一妻多妾，與土耳其等不同。然就上面所引「后立六宮」「八十一御妻」「娶八通妻」「孺人二」等話看來，可見一妻多妾制是到近代纔告成立，而妻的決不能和夫相齊也不必說了。

凡是通行多妻制度民族的男子，大概都具有「淫」和「妒」的兩種性質。不必說，淫是

多妻的原因，同時也是多妻的結果。因為多妻則性慾難以節制，性慾之爲物，如果不加節制，却常能使其人愈流於放縱的。淫與妒又常常有聯帶的關係，因為男性自己的不能節慾，遂猜疑到女性的節慾一定也是很難，而且置妻既多，更不免有照顧不到的弊病，這種猜疑便也加甚。然他們既然把女性當作自己的奴隸和機器——即自己的所有物——看待，那麼，女子如果也像他們的縱起慾來，一面既屬侵損了他們的所有權，一面尤其要混亂他們家族的血統，——這是與家族主義有莫大的關係的，妒忌性之所以劇烈，卽由於此。

因此之故，男子的淫妒，與女子的淫妒其勢不能並立，男子要保守自己的淫和妒起見，不能不先設法養成女子的不淫不妒。但要女子不妒却還容易，因為男子的權力本來比女子巨大，不難強制她們，即使不然，除了家庭中多幾句口角外，也沒有什麼大不得了的事。況且一面用了什麼「穆木形福履之詠」，螽斯揚振振之美（明文后內訓語）等等贊美女子寬惠的話來獎勵她們，一面用了「喫醋」「河東獅子」等名詞形容妒婦的醜態，並

且在七去上定了「妒去」的規條來懲戒她們；習之既久，稍能順從的女子，自己也便當做無感情的東西，不敢再妒了。

然而防止女子的淫，比防止女子的妒却要難得多。因為要使女子不妒，祇須對付妒者的本人便够，但要使她不淫，必須對付淫者和被淫者的兩人。而且妒不過是心理上的激發，淫更由於生理上的要求，防止也自然更難。還有一層，就是妒祇在婚姻關係成立之後纔能發生，淫則並須防到婚姻關係未經成立之前，乃至婚姻關係已經破棄以後。因為女子在婚姻關係未成立以前的淫，於將來所有主的所有權也已經毀損，而所有主既死以後，那所有權仍然要想永遠保存的。

所以從古以來，我們的祖先的男子，爲了保存自己的妒和防止女子的淫起見，曾經想出了許多積極的消極的方法，在思想上，習慣上，制度上，禮教上，法律上永遠的保存着，直到現在，還仍是十分頑強，爲一般社會所遵守。

防女子的淫的觀念第一出發點，就是把女子當作淫物，即淫的對象。要使這淫物的

不爲人所淫，最簡便的方法，便是把她深藏起來，并且不使和淫之者的男子有互相接觸的機會。我國古來所稱爲最好的禮教「男女有別」四字，老實說不過是「深藏淫物」而已。「內則」說「女子十年不出」，又說「七年男女不同席」，可見雖在孩子時代早已要把這習慣養成起來了。至於成人以後，便當然格外森嚴。如說「女子出門，必擁蔽其面；夜行以燭，無燭則止」，「男不言內，女不言外；非祭非喪，不相授器」，「深宮固門，閨寺守之；男不入，女不出」，以上內則「男女非有行媒，不相知名；非受幣，不交不親」，「寡婦之子，非有見焉，弗與爲友」，「女子許嫁，纓非有大故，不入其門；姑姊妹女子子已嫁而反，兄弟弗與同席而坐，弗與同器而食」，「叔嫂不通問，諸母不漱裳」，以上曲禮這些都是使男女不相接觸的一種方法，和莊子所謂「將爲胠篋探囊發匱之盜而爲守備，則必攝絨膝，固扃鑰」的常識，完全一樣。於是馴順的女子，如宋伯姬的，在火發的時候，也因爲保姆不在堂，不敢私自出門，情願被火焚死。

但是財物是沒有生機或沒有感情的，所以「攝絨膝，固扃鑰」未始不可以防「胠篋

探囊發置之盜；」而女子不但是有活力，更是有感情的，究竟不是這種「深宮固門，關寺守之」的手段所能防備，況且「深宮固門，不交不親，」反而具有「此地無銀三百兩」的吸引力，所以淫亂的發生，或者因而愈多。「坊記」上屢次說，「以此坊民，民猶有自獻其身，」以此坊民，陽侯猶殺繆侯而竊其夫人，「以此坊民，民猶以色厚於德，」以此坊民，民猶淫佚而亂於族，」可見所謂「坊」的不可靠了。

於是較為聰明一點的男子，又從有形的防止想到無形的防止法從消極的防止想到積極的防止法，這便是姦夫淫婦的自由處置，及所謂節烈貞操的提倡和表彰之所由來了。前者如父母迫令不貞的女兒自盡的習慣，還通行於一般社會。至於本夫的可以殺死姦夫姦婦，向來為法律所公認。大清律例「刑律」殺死姦夫律說：

凡妻妾與人通姦，而〔本夫〕於姦所親獲姦夫姦婦，登時殺死者，勿論。若止殺死姦夫者，姦婦依〔和姦〕律斷罪，當官價賣，身價入官。

本夫姦所獲姦，登時將姦婦殺死，姦夫當時脫逃，後被拏獲到官，審情是實，姦夫供

認不諱者，將姦夫擬絞監候，本夫杖八十。

這便是從積極的方面給與所有主以擁護所有權的堅確保障，和「攝緘膝，固扁鑄」的保藏法，不但有同一的效力，並且更可以杜絕覬覦了。

至於節烈的提倡和表彰，比上面的兩種方法更進一步了。「男女有別」反而是無意的導淫，重辦姦淫，也祇是反面的懲戒，惟有表彰節烈，纔是一種最好的催眠術，使一般婦女們知道所謂貞女，烈女，節婦，烈婦，是社會上一種怎樣尊貴，怎樣光榮的人物，不貞，不節，不烈，又是怎樣可恥，不得不在社會上含垢忍辱，於是「草兒在前，鞭兒在後」她們自然帖帖服服的聽他們的指揮了。在經書上既有「壹與之齊，終身不改，故夫死不嫁」的話，到後來又編成獎勵節烈的教令法制，直到現在還有什麼「褒揚條例」以「婦女烈節貞操可以風世者」作為九種可褒揚的行誼的第二款，其施行細則對於這一款的解釋如下：

第二條 『褒揚條例』第一條第二款所稱之「節」婦，其守節年限自三十歲以前守

節至五十歲以後者。但年未五十而身故，其守節已及六年者同。

第三條 同條款所稱之『烈』婦『烈』女，凡遇強暴不從致死，或羞忿自盡，及夫亡殉節者，屬之。

第四條 同條款所稱之『貞』女，守貞年限與節婦同，其在夫家守貞身故，及未符年例而故者，亦屬之。

這種褒揚，無非把婦女當做男子所有物同時更引誘女子自己替男子做他所有權的看守人，真是一種不可思議的巧妙手段。

三

婦女既被當作家庭的奴隸和生子的機器，所以男女間的關係，完全是一種機械的結合，沒有絲毫的人間的感情，而且還要竭力避去人間的感情。感情之所以必須要避去，因為他們以為女子如果可以與一個男子發生感情，便可以和個個男子都發生感情，這

就不能不於他們的所有權大有危險，所謂「銜女不貞」「自媒之女，醜而不信」的話，就是爲此。所以夫婦的結合，必須有「父母之命，媒妁之言」，否則在女子便爲「自獻其身」，在男子便是「踰東家牆而摟其處子」，一方面是「淫奔」，一方面也無異竊盜。倘使一人如此，人效尤，不但祇有男子可以行淫，女子不免也可以行淫，不是於風紀大有關係麼？

至於成婚以後，女子從這家的所有主移轉到那家的所有主，與器物的轉移本來沒有什麼兩樣，祇要她對於主人確是一個馴順的奴隸，對於機器的使用者機件沒有損毀，當然可以安穩的過去，用不着什麼感情，所謂婚姻生活，便是如此。但如果不能完成這兩種目的的時候，則可以把原物退回原家，所謂出妻，無非說明「原物退回」的意思。大戴禮上說：

婦有七去：不順父母去，無子去，淫去，妒去，惡疾去，多言去，竊盜去。

家語上也有同樣的話；此外如唐律，如大清律例，都載有同樣的規條。我們分析起來，這七條中，如無子和惡疾，都是表明機器的不適用，淫是表明損害所有權，其餘四條，都是表明

她是不馴順的奴隸，所以當然都穀得上「原物退回」的資格。但在實際上却也並不限於這七條，如孔門的大賢曾參，曾爲了蒸梨不熟的細故而出妻，可見實在是「包退回換」的。

在最初的時候，許多人對於所謂「失節」這一事還沒有怎樣大認真，所以退回來的貨還不妨轉賣出去，不過略爲滯銷一點。但自從宋朝有一位「儒者」偶然說了一句「餓死事小失節事大」的話，不料竟成爲天經地義，並且說娶了再嫁的婦人，自己也便是失節，（有妻而娶妾，反是禮教所規定）於是已嫁而被退回的婦人，便祇可活活餓死，如果再嫁出去，便不免成爲「大傷風化」的事。向來的司法官吏，本來都是「儒者」出身；餓死個把違犯禮法的婦人，在他們「儒者」原不值什麼，但壞了「風化」，他們却萬萬擔當不起這罪名的。所以對於出妻的案件，不得不慎之又慎，嚴之又嚴，除萬不得已時，決不肯輕易允許了。

這樣出妻的難，似乎可以使婦女的婚姻生活比較的稳定一點，然這種被夫家厭棄

而又不易解除婚姻的女子，其悲慘反而比從前更甚。清儒錢大昕關於這一點曾表示反對的意見，並且替婦人訴苦說：

去婦之義，非徒以全丈夫，亦所以保匹婦。後世閭里之婦，失愛於舅姑，讒間於叔妹，抑鬱而死者有之；或其夫淫酗凶悍，寵溺嬖媵，陵迫而死者有之；古禮固有可去之義，亦何必束縛之，禁錮之，置之必死之地以爲快乎？

這話對於婦女在悲慘的婚姻生活的狀況，可算說得十分暢快。他並且用『去而更嫁不謂之失節』的話反對前人的「失節事大」說，主張『不必強而留之，使夫婦之道苦也』。這種思想，實在比較現在一班天天下令限制離婚的法官們要高明的多。從這一點看來，他很有點和近代主張自由離婚的思想家相像。但他却決不是一個婦女主義者，不但不，簡直是一個男子專制主義者。他說明所以主張容易出妻的意見是這樣的：

家語婦人七出之文，先王所以扶陽抑陰，而家道所以不至於窮而乖也。……矧婦人之性，貪而吝，柔而狠，妯娌姑姊之倫，亦婦人也；同居而不相得，往往有之，其真能安於

「義命者，十不得一也。先王設爲可去之義，義合則留，不合則去。俾能執婦道者，可守從一之貞，否則寧割伉儷之愛，勿傷骨肉之恩。故嫁曰「歸」，出亦曰「歸」，以此坊民，恐其「孝衰於妻子」也。」

可見他是怎樣的一個家族主義的保守者，婦女蔑視者；他以為把家族生活和婚姻生活比較起來，家族生活要重大得萬倍，所以應該避重就輕，破壞了婚姻生活來保全家族生活。至於女子，在家族中本不過等於家畜或器具，可以隨便轉移的，因此他不要致慨於「七出之法不行而牝雞之司晨日熾」了。

女子在家庭中既被當做奴隸和機器，似乎已是微弱到無能爲了，然而一般的男子，却還把女子看作危險物，要深惡痛疾她們。這些男子們憎惡女性的動機，就是把女子稱爲「女色」，他們不怪自己的好色，却祇怪「女色」的惑人，所以說什麼「一顧傾人城，再顧傾人國」，什麼「內作色荒，未或不亡」，什麼「後世必有以色亡其國者」，甚至對於個人，也有什麼「二八佳人體似酥，腰間仗劍斬愚夫」的混帳話。一方面又因爲把女子當作奴隸

和機器的緣故，不給以人的教育，反說『女子無才便是德』的話，因而女子成爲愚蠢的東西，有時因爲自己偶而聽了她們的話以致壞事，便以爲一切破身敗家亡國的禍，都起於女子，所謂『牝雞無晨，牝雞之晨，唯家之索』，所謂『孝衰於妻子』，所謂『家人離必始於婦人』，所謂『哲夫成城，哲婦傾城，懿厥哲婦，爲鶉爲鴟，婦有長舌，惟厲之階，亂匪降自天，生自婦人』等，都是表明十分憎惡婦人的意思。孔子是數千來所奉爲至聖的一人，他便說『女子與小人爲難養』，而對於武王的亂臣十人，說『有婦人焉，九人而已』，簡直把婦人屏在「人」的外面，其餘可想而知了。

漢朝以後，佛教輸入中國，在中國蔑視婦女，憎惡婦女的傳統觀念上，又加上一種特有的新意義，就是視婦女爲污穢的禁慾主義的思想。佛教來自印度，印度本是東方最蔑視婦女的地方，做佛教的教主釋迦，是以度脫輪迴生死爲本旨的，凡是學佛的人，必須捨棄人間深重恩愛，而女子是最能惹起恩愛的，所以把女子當做地獄的使者，當做毒蛇，當作魔王，外面像佛而心像夜叉，能够永斷佛種；即使女子想發心學佛，也須先轉了男身，纔

得成佛。因此，以爲凡是關於女子的東西，都是污穢的，不淨的，甚至以爲學佛的人，一生不能與女子見面。就是平常人家的生育等事，也以爲是瀆犯天神的。從此之後，女子在卑弱劣惡之外，更被看做污穢的東西了。

婦女的被社會蔑視如此，所以自古以來，做父母的人，都願意生男子，不願生女子。釋名說：『女……青徐州曰媿，媿，忤也，始生時人意不喜，忤忤然也。』史記『外戚世家』褚先生說：『武帝時，天下歌曰：「生男勿喜，生女勿怒。」又唐人陳鴻長恨歌傳說：「天寶時，人歌曰：「生男勿喜歡，生女勿悲酸。」』從這幾句話看來，可見生女的怒和悲酸，從漢唐以來，直到現在，都是一般做父母的平常的心理了。

玉臺新詠傳元苦相篇的詩：

苦相生爲女，卑陋難再陳。男兒當門戶，墮地自生神；雄心志四海，萬里望風塵。生女無欣愛，不爲家所珍。長大避深室，藏頭羞見人。垂淚適他鄉，忽如雨絕雲。低頭和顏色，素齒結朱脣。跪拜無復數，婢妾如嚴賓。情合同雲漢，葵藿仰陽春；心乖甚水火，百戾集其身。

玉顏隨時變，丈夫多好新。昔爲形與影，今爲胡與秦。胡秦時一見，一絕踰參辰。

白居易婦人苦說：

婦人一喪夫，終身守孤子。有如林中竹，忽被風吹折；一折不重生，枯死猶抱節。男兒若喪婦，能不暫傷情？應似門前柳，逢春易發榮；風吹一枝折，還有一枝生。爲君委屈言，願君再三聽；須知婦人苦，從此莫相輕！

女誠說：

禮，夫有再娶之義，婦無二適之文。故曰：夫者天也；天固不可違，夫故不可離也。行違神祇，天則罰之；禮義有愆，夫則薄之。故女憲曰：『得意一人，是謂永畢；失意一人，是謂永訖。』由此言之，夫不可不求其心。

從這些詩篇和教條上看來，婦女是怎樣的可憐啊！

因此之故，我國從古以來，通行着一種溺女的弊俗，在女孩最初來到地上的時候，便被她最親的父母生生的溺死。我們從前以爲這不過爲了做父母的把女兒當作賠錢貨，

不願拋本錢養她，所以覺得萬分可惡。現在仔細想來，他們實在也怕她生在世上多受種種磨折和苦楚，不如一生下來後，把她弄死，較爲乾淨。可見對於這種溺女的父母，也不能全用什麼「忍心害理」「喪盡天良」的話去罵他們。歷代帝王和官吏，不知此理，所以徒自在法律上規定了溺女的刑罰，終於不發生效力。然在實際上，這種溺女的刑罰也是很輕，大清律例對於溺女的父母，祇有「杖六十，徒一年」的處分，而且在事實上還是不能實行。但我們同時看了同律例所載「凡妻妾因毆罵夫之祖父母父母，而夫不告官，擅殺死者，杖一百，〔祖父母父母親告乃坐。〕若夫毆罵妻妾，因而自盡者勿論，」以及「其夫毆妻非折傷勿論，至折傷以上，減凡人二等」的條文，便不免覺得那種溺女的禁條，實在也太多事了。

直到現在，這種慘無人道的溺女，還盛行於偏鄉僻壤的一般社會，如果婦女的身分永是這樣卑微，這種野蠻行爲決不能絕滅的。

四

有了這樣嚴重的高壓，使中國的婦女，遂不得不俯首帖耳的屈服了數千年。但愛倫 凱曾在她的婦女運動說過，『不管怎樣，越出了時代所爲女性設定的，民族所是認的既成的制限而遙向前進的婦女，在一直從前就有出現，』所以在這數千年來的中國，也未嘗沒有幾個敢於揭反叛的赤幟的婦女，像武則天，便是最著名的一人，她以一個女子，在一統的中國，改唐爲周，稱了二十一年的帝，使許多自稱爲堂堂鬚眉的男子，在她的下面低首稱臣，並且她的文學天才及政治手腕，和歷代有名的男子帝王比較起來，也不相上下。纂舊唐書的史臣，雖然怎樣輕輕她爲「儒夫女子」罵她爲「姦人」「虜虜」，但終於不能不贊揚她說：

……沉延讜議時禮正人……飛語辯元忠之罪；善言慰仁傑之心，尊時憲而抑幸臣；聽忠言而誅酷吏，有旨哉，有旨哉！

這可見她的才能和治績，確有可以使人佩服的地方了。其次如漢朝的呂后，雖然沒有改易國號，却也臨朝稱制到八年之久，至於才能，雖不能和武則天相比，但在中國女子中也可說是少見的。然而在實際上，中國人的婦女觀，不但並不因了有此等女怪傑而稍有改變，並且如愛倫凱所說，反被當作應該警戒的實例，對於所謂「女禍」「女戎」的嫌惡和恐懼，更因此加甚，所加於婦女的束縛和壓抑，也更爲嚴厲。所以此等一二人的反抗行爲，在中國婦女思想的發達上，是沒有什麼大影響的。

至於歷代的學者，在學術的思想上，或者還有點進步，而關於婦女觀，則幾於萬人一律，沒有什麼絕大的差別。雖然也曾有過不少的人，對於婦女的這種困苦表着同情，但想到改革男女間的道德的，可說沒有。直到清朝纔在這方面露出一線的光明，而首先開這光明之路的，我們不能不推俞正燮。現在講到婦女思想的發達上，不得不把他的議論略述一下。

俞正燮，字理初，是安徽黟縣人，生於清乾隆四十年（一七七五），歿於道光二十年。

(一八四〇)當時漢學盛行，他也是講漢學的一人，著有癸巳類稿三十卷，癸巳存稿十五卷，四養齋詩四卷；其解經很有許多獨到的地方，而對於社會的男女歧視，尤表不滿。如纏足，多妻，強迫婦女守貞守節等，他都很反對。雖然從今日看來，他好像並沒有什麼出奇的議論，但在十九世紀初期的中國，却不能不說是一個大膽的人物了。

中國對於女子最慘酷的毒刑，沒有再比纏足這一件事了。纏足這事，世稱起於南唐李後主；後主有宮嬪，名窅娘，纖麗善舞；他便造一種金蓮，高六尺，蓮中作品色瑞雲，叫窅娘用帛繞脚，織小屈曲，如新月狀，素襪舞蓮花中，後來便漸漸有人摹倣。到南宋以後，纔盛行全國，一般做母親的，竟把這當做對於女兒的必要功課，至今還不能完全革除，留作特別的國恥。俞理初的癸巳類稿及癸巳存稿，各有書舊唐書輿服志後一篇，很詳細的考證纏足的起原，力闢明朝以後許多人所說古亦弓足的話，並且說：

古有了男丁女，裹足則失丁女。陰弱則兩儀不完，又，出古舞屣賤服，女賤則男賤。

這『女賤則男賤』一句話，很可以看出他那種男女平等觀的精神。其實女子的纏足，本有

賤視女子的意味，不但如他所說『出古舞屣賤服』而已；試看世俗通行的女子讀本女兒經上說：

爲甚事，裹了足？不因好看如弓曲，恐他輕走出房門，千纏萬裹來拘束。

這便是賤視女子的明證，他說出女賤則男賤，可說把一般男子罵盡了。

重男輕女的習慣，最使人覺得不平的，就是男子可以三妻四妾，而女子夫死再嫁，便當做莫大的恥辱。班昭在女誡中，就有『夫有再娶之義，婦無二適之文』的話。然宋唐以前，寡婦的再嫁，實際上還當作一種極平常的事。自從宋儒程頤倡『餓死事小，失節事大』的話以後，社會對於寡婦再嫁的責備便非常之嚴。但程頤的兄程顥，便有一個子婦是改嫁王氏的，他的父親，也曾把寡甥女帶歸家中給她改嫁，可見他的話連他自己的家中也是不能通行的。自從程朱的學說通行以後，這句話竟成爲天經地義，凡是稍有門面的人家，無不強迫他們的寡婦守節，否則便以爲大墮家聲。然在男子，則不但妻死即可再娶，便是妻在也許納妾，還要掛着『不孝有三，無後爲大』的招牌，真可說是無恥已極了。癸巳類稿

的節婦說上說：

禮『郊特性』云：『一與之齊，終身不改，故夫死不嫁。』後漢書『曹世叔妻傳』云：『夫有再娶之義，婦無二適之文，故曰夫者天也。』按：『婦無二適之文』固也；男亦無再娶之儀。聖人所以不定此儀者，如『禮不下庶人，刑不上大夫』，非謂庶人不行禮，大夫不懷刑也。自禮意不明，苛求婦人，遂爲偏義。古禮夫婦合體同尊卑，乃或卑其妻。古言終身不改身，則男女同也；七事出妻，乃七改矣；再娶，乃八改矣。男子理義無涯涘，而深文以罔婦人，是無恥之論也！

以下他引證許多故事，說明古來女再嫁與男再娶者等，又引元史『列女傳』霍尹氏的事，以爲『婦人之節，男子所不及』。『男亦無再娶之儀』的話，雖然好像主張男子死妻也不該再娶，但其最後的意見，則說『其再嫁者不當非之，不嫁者敬禮之斯可矣』。實在可說得非常公允。至於說『男子理義無涯涘，而深文以罔婦人，是無恥之論也』，不但把男子罵得沒有話說，而對於男女不平的憤慨，也於此可見。

比強迫寡婦守節更豈有此理的，是強迫處女替未婚夫守節或殉未婚夫。明朝的歸有光，對於這事也曾經著一篇貞女論痛駁過，但他的立足點，完全在一個「禮」字上，以為六禮不備，不成爲夫婦，所以替未婚夫守節或殉未婚夫，都是非禮。俞正燮的貞女說雖然也從禮字出發來反對貞女，但其着重點完全在攻擊以此爲榮的男子，他引某人的詩說：

嘗見一詩曰：『閩風生男半不舉，長大期之作烈女。培死無端女亦亡，鳩酒在尊繩在梁。女兒貪生奈逼迫，斷腸幽怨填胸臆！族人歡欣女兒死，請旌藉以傳姓氏。三丈華表朝樹門，夜聞新鬼求返魂！』嗚呼，男兒以忠義自責則可耳，婦女貞烈，豈是男子榮耀也！

這詩中所述的慘狀，和印度人的焚死寡婦，有何差別？一般以家有節婦烈女爲榮的人，讀了後面的話，恐怕不免要汗流浹背了！

但俞正燮的最大膽而又最特出的，要算是他的妒非婦人惡德論。婦人的妒，前面已經說過，自古稱爲極大的惡，在法律上甚且作爲七出之一。俞正燮却說：

妒在士君子爲惡德；謂女人妒爲惡德者，非通論也……妒者婦人常情；妒而忌，則

殺人者死，傷人抵罪，何煩詔令表檄牽涉言之哉？……夫婦之道，言致一也。夫買妾而妻不妒，則是恕也；恕則家道壞矣。『天地網緼，萬物化醇；男女媾精，萬物化生。』易曰：『三人行則損一人，一人行則得其友。』言致一也。是夫婦之道也。依經史正義言之，妒非女人惡德；妒而不忌，斯上德矣。

他這『妒而不忌』的主張，雖然好像可怪，但其夫婦一致的話却是很值得注意的。

不過就大體說，俞正燮根本上並不是真正主張男女同等的人，不過看了婦女受苦之甚，對之抱哀憐的同情罷了。他在癸巳存稿卷四女的文中說：

莊子『天道篇』云：『堯告舜曰：『吾不虐無告，不廢窮民，苦死者，嘉孺子而哀婦人，此吾所以用心也。』』書『梓材』：『成王謂康叔：『至於敬寡，至於屬婦，合由以容。』此聖人言也。』天方典禮引謨罕墨特云：『妻暨僕民，之二弱也，衣之食之，不命以所不能。』蓋持世之人，未有不計及此者。

這可見他的主張，完全是從哀憐孱弱的一點出發了。

和俞正燮同時，還有一個李汝珍，曾經著有一部著名的小說，名鏡花緣，也竭力主張男女的應該同等。關於這事，胡適在鏡花緣的引論中，說得很詳，現在且摘引幾段如下：

他指李汝珍是最早提出這個婦女問題的人，他的鏡花緣是一部討論婦女問題的小說。他對於這個問題的答案是，男女應該受平等的待遇，平等的教育，平等的選舉制度。這是鏡花緣著作的本旨。

又說，

三千年的歷史上，沒有一個人曾大膽的提出婦女問題的各方面來作公平的討論。直到十九世紀初年，才出了這個多才多藝的李汝珍，費了十幾年的心力來提出這個極重大的問題。他把這個問題的各方面都大膽的提出，虛心的討論，審慎的建議。他的女兒國一六段，將來一定要成爲世界女權史上的一篇永永不朽的大文；他對於女子貞操，女子教育，女子選舉等等問題的見解，將來一定要在中國女權史上佔一個很光榮的位置。

我們從他所指示的看起來，就可知道這話決不是穿鑿附會的。

但是李汝珍用了小說體裁的寓言來發揮他的意見，俞正燮本了他的同情心來替女子呼冤，在當時的社會上究沒有什麼重大的影響。這實在因為因襲的勢力太大，要用一二人的主張去打破數千年的習慣，本來不是容易的事。所以真正的男女同等思想的萌芽發達，在社會上漸佔勢力，實在清末戊戌政變以後。

五

無論那一國的婦女運動，多少都與政治有一點關係。歐洲的婦女運動，以法國大革命為導火線；美國的婦女運動，以奴隸解放為動機；日本的婦女運動，發端於明治維新；我國婦女運動的導源於戊戌政變，其情形也正是一樣。

向來閉關自守的中國，從鴉片戰爭失敗以後，纔發見了自己能力的欠缺，和視外國為蠻夷小醜的錯誤。因了外人來華的日衆，及出使大臣和留學生的派遣，與外國的接觸

逐漸增多，歐美的制度、文物、學術、思想，也慢慢的輸入中國；一面又因外侮日迫，屢次受到不堪忍受的重大刺激，朝野上下，頗有危亡即在目前的憂慮。於是當時較爲明白的人士，遂都竭力的主張變法維新，以圖自強，而這種運動，終於由戊戌政變的爆發而宣告失敗。但此次政變，那時的所謂新黨，在政治方面雖完全失敗，在思想方面却獲得絕大的勝利。做壯烈的犧牲的六君子，固然博得一般有志者的同情，而逃亡在海外的康梁諸人，更用了文字來從事於思想革新的運動。同時別有一部分人士，看到清政府的腐敗如此，深覺得非從根本上推翻滿清，由漢人自己來統治，前途將沒有希望。於是在新派中分出保皇和革命的兩派，各自出版種種的書籍、雜誌及宣傳小冊，把歐美許多著名政治家、思想家、科學家的學說、議論，以及各國政治革新、革命運動的種種事實，盡量的介紹到中國來。而自由平等、天賦人權、天演物競等等名詞，遂成爲當時一般知識階級的口頭禪。同時外國許多女英雄的事蹟，和男女平等的思想，也跟着傳播進來了。

女子的讀書，在從前不過是有產階級的一種點綴，無非藉此學得一點三從四德的

奴隸道德和吟風弄月的詞章而已。自從耶穌教侵入中國以後，遂有教會女學校的創設，社會上也漸漸知道注意到女子教育。雖然那時的女子教育大部分都以養成賢母良妻爲唯一的主旨，但其中却也有不少卓犖的女子，受着當時新出版物的濡染，頗知注意到國家大事，而發生天下興亡匹婦有責的覺悟，因而共同參加於政治運動的。因此之故，男女平等的思想，也隨着發達起來了。

但當時因爲集中全力於政治方面的緣故，這男女平等的思想，不過是一種附帶而起的思想，無論男子或女子，少有專注在這一方面的。所以到了今日，要搜求這方面的思想的遺跡，頗覺不易，現在姑且就手頭所有的約略說一點。

在主張男女平權的出版物中，如女界鐘，可說是最顯明的一種。此書出版於一九〇三年，爲江蘇金一君所著，前面有林宗素、黃鈞、楊錫綸三女士的序；林宗素女士，在民國元年，爲女子北伐隊及女子參政同盟會等的重要分子，也是我國婦女運動史上可注目的。一人。現在且摘述這三篇序文的大要於後，從這里，我們不難看出當時思潮的一斑了。

林序說：

女子者，誕育國民之母，今吾國之亡既二百六十年，靦顏事仇，恬然不怪，所謂國民者安在？吾痛夫吾國女子之不育矣。北美之獨立，人第知有華盛頓；而不知彼十三州之民，人人皆有獨立之資格，而華盛頓乃克代表之以成功。今之賣國者人亦祇知一女子耳；而不知我二萬萬之女子，若人人皆能爲貞德，羅蘭，則彼媼者又何能爲……故今亡國不必怨異種，而惟責我四萬萬黃帝之子孫；黃帝子孫不足恃，吾責夫不能誕育國民之女子。

黃序說：

近士夫所謂物競主義，上九天，下九淵，前千年，後萬禩，神聖，豪強，顛蒙，衰弱所莫或犯，莫或異者也。爲今日女界卑賤，鄙污，奴隸，玩物種種慘惡之現象，豈男子舉手投足，區區壓制之能爲力哉？毋亦我二萬萬同胞，不學無術，自投棄其權力也……言社會則婦女爲丈夫之顧問，言教育則婦女尤爲幼稚之導師。是以全國之民智民氣，婦女可以轉

移之。吾人亦知歐美之所以強盛乎？雖然，以歐美人類同等，男女平權之說，矯良婦女風俗之會，婦女參與政權之議，及婦女關係於人羣社會之理，一旦移植於東方，無論二千年廢學之女子，卽今對於女子有莫大權利之男子，舌敝唇焦，涕泣而道之，吾恐爲頑石之點頭者，百無二三焉。

楊序說：

女子者，居社會之半部分；以平權之理論之，女子亦居國民之半部分。國民者何？有國家思想，政治思想者也。悲哉我女子，乃閨閣之外無思想乎！……方今女權墮地，女學不昌，順從以外無道德，脂粉以外無品性，非白以外無能力，針繡以外無教育，筐笥以外無權利，膠蔽耳目，束縛形骸；無論未來之新國民，如羅蘭夫人，批茶女士，蘇菲亞，若安之流，言之適遭怪異，卽我中國已往人物，如班昭，謝韞，木蘭，馮夫人，梁紅玉，聶隱娘之輩，亦不過低頭咋舌，以爲不可及，不可及……宜乎蠢蠢鬚眉，塵塵巾幗，兩俱沈淪於黑暗世界，以有今日之時局也。

從此等文字看來，可見那時婦女的覺悟，完全是女國民的覺悟；她們最後的目的，無非在求國家的強盛，並不是爲婦女自己切身的利益着想的。

再看金君的著書，其主旨也都十分明顯。如在第一節的緒論上寫他的希望說：

十九世紀之中國，一落千丈於世界競爭之盤渦，若二十世紀之中國，則一躍千丈於世界競爭之舞臺，此理勢之必然者也。男子然，女子亦何獨不然？昔斯巴達婦人之勸其子之臨戰也，曰：『願汝負楯而歸，否則楯負汝而歸。』瑪利儂之在獄中曰：『吾等今日已不能救身；雖然，一息尚存，終不可以不救國。』壯哉此言也！我中國今日二萬萬同胞中，有是人，爲是言，吾將鑄金繡絲，香花崇拜，以爲誕出新中國，新人物，必此人也。張女界之革命軍，立於錦繡旗前，桃花馬上，琅琅吐辭，以喚醒深閨之妖夢者，必此人也。顧亭林曰：『天下興亡，匹夫有責。』豈獨匹夫然哉？雖匹婦亦與有責焉耳。

又在最後的結論上說：

嗚呼！流此禍者女子，則救此世界者亦女子；賣此國者女子，則愛此國者亦女子。我

女子而不急起乎……愛自由，尊平權，男女共和，以製造新國民爲起點，以組織新國民爲終極。

又在第二節『女子之道德』說：

女子之道德惟何？曰：孝行奇節，明才敏腕，皆附屬於公德之下，而公德其無上者也。公德者，愛國與救世是也。

這些都足以看出著者著此書的本旨了。

然此書的本旨，雖在宣傳女子救國的主張，藉此鼓吹知識階級女子從事於革命運動，而其關於男女平權的理論，却也闡發得十分透徹，即在二十年後的今日看來，也仍有極大的價值，他在第六節『女子的權利』上主張女子有應當恢復的權利六種，即「入學之權利，交友之權利，營業之權利，掌握財產之權利，出入自由之權利，婚姻自由之權利」；又在第六節主張女子參政，並希望女子先組織預備議政會，同時更與男子合組國民議政會，以革命爲手段，以共和爲目的，以便在革命成功之後，男女共同統治中國，並且在著

者的希望中，以爲或者將來會有一個女總統出現。

此外著者所最注重的，便是教育和婚姻自由。他的女子教育目的共有八項，即「一、教成高尚純潔，完全天賦之人；二、教成擺脫壓制，自由自在之人；三、教成思想發達，具有男性之人；四、教成改造風氣，女界先覺之人；五、教成體質強壯，誕育健兒之人；六、教成德性純粹，模範國民之人；七、教成熱心公益，悲憫衆生之人；八、教成堅貞節烈，提倡革命之人。」他並且大罵向來的奴隸教育說：

然則中國之教育若何？吾敢直言而不諱曰：「奴隸。」嗚呼！吾今而後知奴星之運照吾支那民族也。三千年來矣；奴根之樹蟠植吾東亞大陸也。亦三千年來矣。六經三史，盡讓僕之文；諸子百家，乃僮約之事。其他所謂人師，女宗，名臣，列女，無非穎士之才，康成之詩婢，奴於財，奴於衣食住，奴於玩好，奴於社會種種風俗，奴於登科及第，陞官發財，誥封勅命，奴於君，奴於相，奴於聖賢，英雄，豪傑；大兒文周孔，小兒張程朱，以及其他野蠻時代點鬼簿上之人物，奴界不一，要皆自不自尊自立之教育而來。

女子者，奴之奴也，并奴隸之教育而亦不得聞。然其普通之自稱則曰「奴」矣。是謂不成文法之奴隸。

此等議論，雖似乎不免感情用事，然到現在讀起來，怕還不免要使人臉紅呢。

在第八節的『婚姻進化論』上，歷述各時代婚姻制度的沿革，詆斥中國的媒妁婚姻，卜筮婚姻，金權婚姻，而主張以愛情為婚姻的基礎。他說明奪回婚姻自由的重要說：

夫二十世紀專制國之民，無日不以奪〔回〕自由為目的；曾是區區婚姻之自由而不能奪〔回〕，而乃對萬眾以言革命，吾知其必無成。大抵婚姻之不自由，原於束縛壓制；而勢力上之束縛壓制猶可脫，惟理想上之束縛壓制，乃如癬疥之瞶附於身，心非不知平權自由之樂，欲求之而不敢說，猶知其痛癢而不敢示人以求療也。吾今敢昌言以告我女子曰：「婚姻自由！」

他形容中國婚姻的醜態說：

中國婚姻一事，吾百思而不得其解。居恒渺不相涉之人，猶可得而平視，或加以品

評嘲笑，恬不爲怪，及至紅絲一繫，隱然囊砧；一旦近面而來，則狂奔絕叫，如逢怪魔。至於男子親迎之夕，東墻三揖，西墻三讓，拜跪起立，如環無端，儼相喃喃，疑誦番呪，一人呆立，萬夫揶揄，而爲女子者，紅巾被面，無顏見人，不病而扶，當笑而哭，閉目入定；如是三日，洗手入廚，而羹湯之大事來矣。

這樣的婚姻當然是不幸福的。

夫雀屏幸中，或有巧合之時；惟不幸而妍醜各殊，蠢靈異稟，魔鬼之生涯已送，情天之缺憾難彌，古來破鏡之占，離魂之劇，誰使之婚姻之不自由使之也……夫燕婉靜好之美趣，不贈於其友而屬於其讎，天下事之支離滅裂，孰有過於此也？

這種議論很有和近代提倡道德革命者相同的地方，可說是一種卓見。

總而言之，此書的議論，有時固不免瑕瑜互見，但其思想確是非常新穎，對於舊來因襲的婦女觀，不能不說是一顆破壞的炸彈。雖然爲了著者的名聲，並不十分煊赫，這部著作，因而不能像英國約翰穆勒的婦女的服從和日本福澤諭吉的男女交際論等那般的

風靡一世，然確不能不認爲二十年前時代思潮的代表，此外當時從他國翻譯的書籍，如福澤諭吉的男女交際論，斯賓塞的女權篇等，對於那時思想的影響也都很大的。

六

如前所述，當時所謂男女平等的主張，僅在促起女子國民的自覺，使她們知道自己對於國家，不該如向來的被看做無足重輕，也和男子一樣的有挽救危亡的責任。因此之故，當時的女子，祇有革命運動而沒有婦女運動，所注重的，祇在國民一般的政治問題，而不在切於自身的婦女問題。凡女子中稍有知識和才能的，往往獻身於推翻滿清的事業。革命運動的機關部同盟會中，會有許多的女會員，與男子協力合作，更有因而流血的，著名的鑑湖女俠秋瑾，便是以身殉革命的一人。

到了辛亥革命勃發，一般女子，便也都起來組織軍隊，打算和男子一同去從事革命戰爭。最著名的，有女子北伐隊，女子軍事團，同盟女子經武練習隊等，我們看了當時她們

的宣言，便可知她們怎樣不肯自居於怯弱的女子的那種氣概了。如北伐隊的宣言說：

……枕戈待旦，健男兒既奏宏猷；市鞍從軍，衆姊妹宜申義憤。不見夫法蘭西牧羊少女，力却英兵；吳宮中學戰美人，氣吞楚國。從可知奮不顧身，小娘子無讓鬚眉；乘盾爲榮，大國民休輕脂粉。於是傾奩倒篋，大集軍資；掃穴犁庭，共除虜虐。乃看革命功成，克奏

羅蘭偉業；待到共和局定，聊慰秋瑾幽魂。

這種舉動，可說是戊戌政變以後婦女思想的結晶。

當時一般社會，希望革命的成功，非常熱烈，所以對於女子的這種舉動，也頗爲贊美。但在實際上，女子的從軍，總不免是一種羅曼的行爲，真要出入於槍林彈雨中，究竟是做不到的。因此之故，稍爲持重的人，都以爲這種舉動未免近於遊戲，並且加以種種的譏評；即在女子中也很有不以此事爲然的，如張竹君女士，曾撰論女子組織軍隊一文說：

兵凶戰危，自古垂警……縱今日所編之女子軍隊，俱能挑選合格，而就生理上切實言之，比較男子，相差終遠……苟必欲勉強從事，當兩軍交綏之際，吾恐別項軍隊將

不及爲殺敵致果之用，且將翼衛我女子軍隊而不遑矣。

這實在可說是確中實情的話。然此等女子軍隊，當時雖未曾在疆場上顯過何等的戰績，而就她們那樣的勇氣和英姿看起來，不能不說是歷史上的奇蹟，從那里所表現的婦女思想，也是應該特記的。

不久，此等女子軍隊，即被南京臨時政府的陸軍部解散；惟願盡義務的，准入衛生隊充當看護，並令各省以後不得招集女子新軍。從此之後，所謂女子軍隊便倏然消滅了。

但當時女子的組織軍隊，也並非祇有從事戰爭的單純的目的，同時更包有因此獲取男女平權的希望。如中華女子競進會的宣言中就有一段說：

……同人等有鑒於此，爰擬設中華女子競進會，以研究政治軍事二大端，藉以啓迪知能，磨鍊體魄。戰爭未息，則進而荷戈於軍隊之間；共和告成，則進而効力於政客之列。生命何足惜，要當爲國捐軀；權利所應爭，自是當仁不讓。將見女權日擴，女智日昌，揚平等之休風，享共和之幸福……

這並不是一團體的主張，實在可說是當時一般組織女子軍隊者的共同目的。所以從陸軍部下令解散女子軍隊後，許多的女子軍隊，都立時改組爲要求參政權的團體，如神州女界參政同盟會，便是女子北伐隊所改組的；女子同盟會，是同盟女子經武練習隊所改組的。

此等新起的女子團體，其唯一的目的，就在與男子共同參與政事，獲得做官吏議員的權利，所謂真面目的婦女運動，到這時纔得漸漸的萌芽起來。

「南京參議院成立後，即着手於臨時約法的制定，當時女權運動的第一着，就是向參議院請願，要求在約法上規定男女平等的條文。首先在參議院提出的，是唐羣英等二十人的請願書，由參議員張繼等介紹，其請願書的大略說：

……幸神州光復，專制變爲共和；政治革命既舉於前，社會革命將起於後。欲弭社會革命之慘劇，必先求社會之平等；欲求社會之平等，必先求男女之平權；欲求男女之平權，非先與女子以參政權不可……請於憲法正文之內，訂明無論男女一律平等，

均有選舉權及被選舉權，或不須訂明，即請於本國人民一語申明包括男女而言另以正式公文宣布，以爲女子有參政權之證據……

但元年三月十一日，『中華民國臨時約法』經參議院制定公布，對於男女平等的一事，在約法上仍沒有明白的規定。於是一般女權運動者非常憤怒，十九日，女子參政同盟會唐羣英等遂上書於總統孫文，痛詆約法上未經規定男女平等的不合，要求總統依據約法第五十五條提議修正，將第二章『人民』第五條『中華民國人民一律平等』之下『無種族階級宗教之別』一語刪去，或於『種族，階級，宗教』之間，添入『男女』二字。一方面則更因爲受了當時英國戰亂的參政派的暗示，主張用武力對待一班參議員。那時參議院議員，爲敷衍女子參政權運動者的面子起見，曾於三月十九日討論女子參政請願案，決定審查後交正式國會議決。但她們決不肯以此爲滿足，那天和議員們發生很劇烈的爭辯。到了第二天，她們竟糾集了許多的同志，闖入參議院，發生打碎議院玻璃窗，踢倒警衛兵的暴舉，一時議場大爲騷擾。這消息傳播之後，全國都非常震驚，視爲從古未有

的奇事，便是外國也都很詫異。後來終於經總統調停，允許向參議院提議增修，纔得漸漸的平靜下去。這三月二十日的參議院製擊，實在可說是中國婦女運動史上最可紀念的一日。

然此種暴舉，也正和英國戰鬪的參政派被英國人所反對一樣，很惹起全國輿論界的惡感，各派的報紙，幾乎一致攻擊，並且把這作爲女子沒有參政程度的證據。然他們反對的理由，在今日看來，都是淺薄得可笑。當時有署名孤憤的某報記者，曾經著文反對，並於文中列舉種種的反對說；現在且摘錄於後，以見當時反對說的一斑。

今日之研究女子宜否參政者夥矣，其所持論大抵否認者多，其否認之理由有謂女子生理與男子異，不宜於參政者；有謂女子心理與男子異，不宜於參政者；由生理心理之異，於是有謂男女分職，男子治外，女子治內，不宜於參政者；由分職之異，於是有謂女子爲構成家族之元素，積家族而成社會，積社會而成國家，若女子參政，則終日爲政治的運動，而家政之事以荒，其影響必禍及於國家與社會者。職是之故，故一般論者，對

於女子參政之說，未敢苟爲贊同……

比較的圓滑的，則說女子或者也不妨參政，不過現在程度還沒有到。這種口吻，幾乎完全和從前清廷用預備立憲來敷衍國民的話一樣。但那位孤憤君却還有一段很奇怪的議論，他說：

今日女界欲要求參政權乎？不可不歸而儲蓄實力。所謂實力者何？曰智力，曰武力……夫原人時代，男女平等，何嘗有男尊女卑之別？且其時男與女較，女子實處於優勢之地位。何以見之？以吾中國古代姓氏——如姒，如姜，如嬴各姓氏——皆從女，明其爲女系也。其後遞衍遞嬗，由母系變而爲父系，經幾番淘汰，女子實處於劣敗之勢，此實無可爲諱者。若謂女子可以以武力與男子共爭參政權，一如立憲之與專制戰，共和之與君主戰也者，此實必無之事。夫既不能具有武力，則女子雖欲與之以權，恐亦不能牢守。何也？凡物之得之易者失之易，得之難者失之難。女子參政既非由實力購來，則少數之一部分以爲榮者，多數之大部分且以爲多事而放棄之矣。况其智識正在幼稚時

期，就令縱與以權，其能行使此權者有幾人哉？故記者對於此問題，第一則以爲今日尚非其時；其二則將來女子程度果高，其宜否參政尚在研究之列。此非賤視女子也，實出於敬愛女子之心，不欲以腐敗之政治生涯而污辱我神聖不可侵犯之女子也。

他一方面卑視女子，一方面又在那里鼓吹男女的武力戰鬥，都可說十分奇怪。更可異的，他既說女子是經淘汰而處於劣敗的，却又說並非賤視女子，未免太自相矛盾了。

平心而論，民國初年的女子軍隊組織和婦女參政權運動，固不失爲偉大的，壯烈的舉動，但同時也不免爲羅曼的，遊戲的舉動。那時的婦女思想，就是一般的女子，不把自己當做一個女子而把自己當作一個男子，凡女子軍隊和女子參政，無不從這模仿男子一點出發，其長處在此，短處也便在此。所謂長處，是在因此改正一般社會輕視女子的因襲觀念，使他們得以認知女子的勇敢和能力，造成一種「心的革命」；而其短處，即在撤除男女的性別，把男子看做人的極則，一面亦步亦趨的惟男子的言動是效，一面又與男子爲

「性的爭鬪」

此外當時女子的缺點，就是學識淺短，團結力薄弱，喜歡逞感情，騖虛榮，以致在內部則時起衝突，對外部則手足無措；而且祇知道去聯絡當時少數名人的夫人，不知道注意於民衆的運動。這些都是當時婦女運動失敗的主因。

就那時的形勢看來，婦女參政運動，很有可以成功的希望。因為當時革命初告成功，一般擁有權力和輿論界的人，無不以自由平等爲口頭禪，他們即使本心很反對男女平權，但從口中說出來，似乎有點難以措詞。如臨時總統孫文，便是屢次宣言贊成女子有參政權的一人。倘使一般女子，都能切切實實的去做，沒有種種無意識的舉動，未必就會失敗。可惜終於爲了她們能力欠缺和感情用事的緣故，致使大多數從根本上輕蔑女性的頑固者有所藉口，甚且本來贊助女子的人，也立於反對的地位，於是將次接近的希望，竟歸消滅，這實在是很可慨歎的。

但在他方面，與急進派的女子參政同盟會相對的，還有女界共和協進會的一派，這是以伍廷芳夫人，張靜江夫人等爲領袖，主張首先創辦女子法政學校及發刊女子共和

日報，爲參政的預備，到了政治知識及資格已經完具之後再實行參政，比主張用武力博取的和平。

二次革命發生的時候，女權運動者中，仍有轉而從事革命運動的。但這回的革命，不幸竟告失敗，從此以後，不但女子的參政權完全無望，便是男子的參政權也被剝奪，從前男女平等的一線光明，因而重入於黑暗的境域。

七

從第二次革命失敗以後，袁世凱的權力日大，引用清末的舊官僚，撤廢所有的新設施；於是如尊經，尊孔，祭天等等廢紙堆裏的名詞，又從新去檢尋出來，當做一種重要的事業。這種復古的運動，本來和自由平等的思想不能兩立的，所以到了後來，終於有帝制的一幕。在這樣的黑暗時代，所謂男女平等的思想，無從發展，當然不必說了。

袁世凱的帝政雖然終於失敗，但政治上的舊勢力仍然沒有絲毫剷除，而武人的專

橫，却比前更甚，後來終於又發生了復辟的滑稽劇。但這兩回的變亂，中華民國的國本上，固然受了極大的打擊，却也可以使一般愚妄的人知道這類舉動的無望；同時稍有知識的人也都覺悟到這樣的舊勢力如果不能剷除，中國將永沒有安寧的一日，而所謂新文化運動便從此發生。

最近婦女思想的復興，可說是這新文化運動的產兒；所以我們在敘述這新婦女思想之前，不可不先明瞭新文化運動的發生及其意義。

新文化運動的精神，可以一句話包括，便是思想的革命。這種思想的革命，不但與一九一二年推翻滿清的革命有同樣的價值，實在可說遠在其上。一九一二年前的革命，除了把大清帝國的招牌換為中華民國以外，幾乎認不出何等重大的意義，所以仍然發生了帝制和復辟的兩次戰爭，直到現在還是這樣的黑暗勢力盤據着。而一九一八年前後的思想革命，則給予一般青年以新的活力，顛覆一切舊偶像及權威，使人們知道自己去尋求真理，不再做古人的奴隸。雖然到了最近，對於這思想革命，也漸漸呈現一種復辟的徵

象，但我敢相信，如果中國民族在最近的將來可以不被逐出於地球之外，這種舊思想的復辟，也一定像一九一七年的復辟一樣，不會有成功的希望的。

新文化運動的發源地，大家都知道是新青年社，而陳獨秀、錢玄同、胡適、劉復、周作人兄弟等，便是該社的中心人物。他們的革命事業，如陳獨秀所說，是『破壞孔教，破壞禮法，破壞國粹，破壞貞節，破壞舊倫理（忠孝節），破壞舊藝術（中國戲），破壞舊宗教（鬼神），破壞舊政治（特權人治）』。而他們所想建設的，是民主政治，科學思想，個人主義的倫理，實驗主義的哲學。這種事業，雖說直到現在還沒有完成，但種子却已經在那時撒下了。

這種思想的革命，對於婦女思想的改革，不用說也一定有極大的影響的。他們在一九一六年，就注意這婦女問題，在新青年上徵集女子關於這問題的文字，但投稿的人非常之少；而且在該誌先後發表的稿，正如四卷一號一九一八年一月上陶履恭的女子問題所說，『非背誦吾族傳來之舊觀念，即剿襲西方平凡著者之淺說；欲求其能無所忌憚研究女子問題，解決女子問題，釋女子之真性，明女子之真位置，定女子與國家社會相密接之關

係者，殆若鳳毛，若麟角，『可見那時婦女思想的情形了。在新青年中，顯明而且系統的論述婦女問題的，實以此文爲始；但在二卷四號上陳獨秀孔子之道與現代生活中，就已很激烈的攻擊因襲的思想，說明從前關於婦女的教條，不適用於現代的生活了。他說：

現代立憲國家，無論君主共和，皆有政黨，其投身政黨生活者，莫不發揮個人獨立信仰之精神，各行其是；子不必同於父，妻不必同於夫，律以儒家教孝教從之義，父死三年，尚不改其道；婦人從父與夫，并從其子，豈能自擇其黨以爲左右袒耶？婦人參政運動，亦現代文明婦人生活之一端。律以孔教『婦人者伏於人者也』，『內言不出於閫』，『女不言外』之義，婦人參政，豈非奇談？西人婦居生活，或以篤念舊好，或尙獨身清潔之生涯，無所謂守節也。婦人再醮，決不爲社會所輕。中國禮教，有『夫死不嫁』之義，男子之事二主，女子之事二夫，遂共目爲失節，爲奇辱。禮又於寡婦夜哭有戒，友寡婦之子有戒。國人遂以家庭名譽之故，強制其媳孀居，不自由之名節，至悽慘之生涯，年年歲歲，使許多年富有爲之婦女，身體精神都呈異態者，乃孔子禮教之賜也。今日文明社會，男女交際，

率以爲常論者猶以爲女性溫和，有以制男性粗暴，而爲公私宴聚所必需。卽素不相知之男女，一經主人介紹，接席並舞，不以爲非。孔子之道則曰：『男女不雜坐』。曰：『叔嫂不通問』。曰：『已嫁而反，兄弟弗與同席而坐，弗與同器而食』。曰：『男女非有行媒，不相知名，非受幣，不交不親』。曰：『女子出門必擁蔽其面』。曰：『七年男女不同席，不共食』。曰：『男女無媒不交，無幣不相見』。曰：『禮非祭，男女不交爵』。是等禮法，非獨與西洋社會生活狀態絕殊，又焉能行於今日之中國。西洋婦女獨立自營之生活，自律師、醫生以至店員、女工，無不有之。而孔子之道則曰：『男女授受不親』。『男不言內，女不言外，非祭非喪，不相授器』。『婦人從人者也』。是蓋以夫爲婦綱，爲婦者當然被養於夫，不必有獨立生活也。婦於夫之父母，素不相知，只有情而無義。西洋親之與子，多不同居，其媳更無孝養翁姑之義務。而孔子之道則曰：『戒之敬之，夙夜無違命』。『婦順者，順於舅姑』。『婦事舅姑，如事父母』。『父母舅姑之命，勿逆勿怠』。『子甚宜其妻，父母不悅，出』。『凡婦，不命適私室，不敢退，婦將有事，大小必請於舅姑』。此惡姑虐媳之悲劇，所以不能絕於中國之社會也。

這一段實在可說是婦女思想革命之發端。而三卷五號上，震瀛的翻譯結婚與戀愛，介紹美國無政府主義者高曼女士撤廢婚姻制度主張自由戀愛的思想，四卷五號周作人譯貞操論，介紹日本與謝野晶子女士貞操不是道德的主張，尤其是大胆而且率直的。但在婦女思想上影響最大的，更要算是四卷六號『易卜生號』娜拉（即玩偶家庭）的翻譯，和胡適易卜生主義中對於娜拉，羣鬼的說明，使許多人知道女子並不是她父親和丈夫的玩物，乃是一個人。這種簡單明瞭的說法，很能刺戟青年男女的感情的。

新青年關於婦女問題討論得最劇烈的，要算是貞操問題（即本書所說性道德的革命問題）。除周作人譯貞操論外，在五卷一號，有胡適的貞操問題，五卷二號，有託名唐俟的我之節烈觀，而六卷四號胡適，周作人與藍志先的往返辨論，更是詳細。胡適說明他對於貞操問題的三層意見如下：

第一，這個問題，從前的人都看作「天經地義」一味盲從，全不研究「貞操」兩字究竟有何意義。我們生在今日，無論提倡何種道德，總該想想那種道德的意義是什麼……

：故我做這篇文字的第一個主意，只是要大家知道「貞操」這個問題並不是「天經地義」是可以澈底研究，可以反覆討論的。

第二，我以為貞操是男女相待的一種態度；乃是雙方交互的道德，不是偏於女子一方面的。由這個前提，便生出幾條引申的意見：（一）男子對於女子，丈夫對於妻子，也應有貞操的態度。（二）男子做不貞操的行爲，如嫖妓，娶妾之類，社會上應該用對待不貞婦女的態度來對待他。（三）婦女對於無貞操的丈夫，沒有守貞操的責任。（四）社會法律既不認嫖妓，納妾爲不道德，便不該褒揚女子的「節烈貞操」。

第三，我絕對的反對褒揚貞操的法律。我的理由是：（一）貞操既是個人男女雙方對待的一種態度，誠意的貞操是完全自動的道德，不容有外部的干涉，不須有法律的提倡。（二）若用法律的褒揚爲提倡貞操的方法，勢必至造成沽名釣譽，不誠實，無意識的貞操舉動。（三）在現代社會，許多貞操問題，如寡婦再嫁，處女守貞等問題的是非得失，却都還有討論餘地，法律不當以武斷的態度制定褒貶的規條。（四）法律既不獎勵

男子的貞操，又不懲男子的不貞操，便不該單獨提倡女子的貞操。(五)以近世人道主義的眼光看來，褒揚烈婦烈女殺身殉夫，都是野蠻殘忍的法律，這種法律，在今日沒有存在的地位。

唐俟的議論，比這更發揮得透徹；他先提出幾條疑問，即——

不節烈的女子，如何害了國家？

何以救世的責任，全在女子？

表彰之後，有何效果？

節烈是否道德？

多妻主義的男子，有無表彰節烈的資格？

接着他考察節烈這事的所以發生，通行的緣故說：

古代的社會，女子多當作男子的物品，或殺或喫，都無不可；男人死後，和他喜歡的寶貝，日用的兵器，一同殉葬，更無不可。後來殉葬的風氣漸漸改了，守節便也漸漸發生。

大抵因為寡婦是鬼妻，亡魂跟着，所以無人敢娶，並非要她不事二夫。這樣風俗，現在的蠻人社會裏還有。中國太古的情形，現在已無從詳考。但看周末雖有殉葬，並非專用女人，嫁否也任便，並無什麼裁制，便可知脫離了這種習俗，為日已久。由漢至唐，也並沒有鼓吹節烈。直到宋朝，那一班「業儒」的纔說出「餓死事小，失節事大」的話……

國民將到被征服的地位，守節盛了；烈女也從此着重。因為女子既是男子所有；自己死了，不該嫁人，自己活着，自然更不許被奪。然而自己是被征服的國民，沒有力量保護，沒有勇氣反抗了。只好別出心裁，鼓吹女人自殺。或者妻女極多的闊人，婢妾成行的富翁，亂離時候，照顧不到；一遇「逆兵」（或是「天兵」）就無法可想，只得救了自己，請別人都做烈女。變成烈女，「逆兵」便不要了。他便待事定以後，慢慢回來，稱讚幾句。好在男子再娶，又是天經地義，別討女人，便都完事……

最後他斷定說：

節烈這事是極難，極苦，不願身受，然而不利自他，無益社會國家，於人生將來又毫無

無意義的行爲，現在已經失了存在的生命和價值。

我國向來所謂「節烈」的本質，祇是男子把女子當作所有物的自私心，原是很淺顯的道理，不過以前少有人敢這樣說罷了。

胡適，周作人與藍志先的辨論上，則更由貞操問題涉及戀愛和性慾，結婚和離婚，婦女解放，家庭，共妻，自由戀愛，兒童公育等等問題，從這辨論裏，我們很可以看出新青年派的態度來。

藍志先的意見，以爲貞操不能專以愛情有無爲標準，也不能僅看做當事者兩個人的自由態度。夫婦關係，愛情是極重要的分子，却不是唯一的條件。因爲愛情是盲目而極易變化的，所以愛情之外，當有一種道德的制裁。貞操卽是道德的制裁人格的義務中應當強迫遵守之一。因爲他以爲愛情是盲目的，是一時的情慾，故不可不有道德的和法律的外部制裁，而認真操爲道德的信條，如法律上有夫有婦姦罪，夫婦同居的義務及離婚的相當制限，因此都屬必要。不但這樣，他並且主張嚴格的一夫一婦制，以爲續娶再嫁都

不應有；至少續娶應以兒童幼小或家事無人管理等爲條件，寡婦再嫁應以生活困難或家庭難處等爲條件，此外他更主張婦女當有教養小兒的一種專責，不必與男子做同樣的事；家庭應該存在；反對破壞婚姻制度的自由戀愛，和破壞家庭制度的兒童公育等。但在一方面，他仍然主張有愛情的自由的婚姻，反對舊式的貞操。這樣看來，他的主張可說很和第三講上所說福斯德博士的思想相像，尤其是主張節制性慾和看重外部制裁這一點，不過除去宗教思想罷了。

周作人的解答，說明愛情並不單是性慾的衝動，是如列普斯所說的兩性間官能的道德的興味；及自由戀愛並不是放縱無節制，所以不是亂交。胡適對於前一點更說得明瞭，他說：

我所講的愛情，並不是先生所說盲目的又極易變化的感情的愛。人格的愛雖不是人人都懂得的，但平常人所謂愛情，也未必全是肉慾的愛；這裏面大概總含有一些「超於情慾的分子」，如共同生活的感情，名分的觀念，兒女的牽係等等。但是這種種分

子，總還要把異性的戀愛做一個中心點。夫婦的關係所以和別的關係（如兄弟、姊妹、朋友）不同，正爲有這一點異性的戀愛存在……夫婦之間的正當關係，應該以異性的戀愛爲主要原素；異性的戀愛專注在一個目的，情願自己制裁性慾的自由，情願和他所專注的目的共同生活，這便是正當的夫婦關係。人格的愛不是別的，就是這種正當的異性戀愛加上一種自覺心。

因此，他以爲「貞操」即是異性戀愛的真摯專一，並非不能以愛情有無爲標準的。此外他更說明高尚的自由戀愛，只是根據於「尊重人格」一個觀念；容易的離婚，也未必不由於個人人格的尊貴。總而言之，這種思想，都與世界新性的道德合流，於「心的革命」上，是有很大的影響的。

從此以後，各種新出的書報雜誌上，無不注意到婦女問題，歐美婦女主義的新思潮也陸續介紹進來。到了現在，雖未見得怎樣發皇張大，然而這一個問題，已經不像十年以前的被人漠視了。

八

新青年派的思想革命，雖然並不曾專注在弗彌涅士姆上，然其大有裨助於弗彌涅士姆的萌發，乃是十分顯明的事。但可異的，就是提倡這等弗彌涅士姆的人，當時幾乎全以男子爲限，直到現在，注意到所謂婦女問題的，女子的數量，似乎仍不及男子的多。這實在有三種原因：其一，我國的女子教育素不發達，尤其是受高等教育的女子非常少數；大多數女子所企慕的，還在一種娼妓式的生活，不曾感覺到自己地位的卑下。其二，本國的工業還沒有發達，除了幾處較大的通商口岸外，其餘各處內地，還不曾受到產業革命的影響，女子既不必出到社會來自謀生活，所以不會感到社會對於兩性待遇的種種不平。其三，家族制度還維持着一部分的勢力，完全的崩壞，一時還不容易實現，個人主義因此很少發展的餘地，雖有少數覺悟的女子，仍難擺脫家庭的束縛，不得不勉強屈伏，否則便無以自活。因此之故，大多數的婦女一時遂不易覺醒，覺醒的婦女也很難自謀發展。

而婦女團體的稀少和無力，更不能不說是當然的事了。

然在這時候，却也發生了兩個很惹人注目的團體，這便是一九二二年的女子參政協進會和女權運動同盟會。這兩團體的發生，以一九二二年奉直戰爭後所謂「法統恢復」爲動機，其本旨希望在新制定的憲法上，列入男女平等的條文。但到了現在，雖已經草草的制定一種憲法，却因制定憲法者的議員本身，參與所謂「賄選」之故，爲多數國民所反對，以致這憲法究竟有無成立的價值，還屬疑問。上述兩女子團體的目的固然沒有達到——即使達到了，也不發生什麼效力——而這兩團體的本身，也終於漸漸的隱沈下去了。

然無論如何，這兩團體的發生，在我國的婦女運動史上，究竟是可以特記的一事。雖然這回的團體，對於民國元年女子參政同盟會的驚人的勇敢，不及萬一，然其思想却進步得多，這是可以從她們的宣言中明白的觀察的。如女子參政協進會的宣言說：

我們並不抱着參政權萬能的迷信，但是却不能不把參政看作保障女子權利的

最有功效的方法。我們也承認知識平等是權利平等的原因，但還須承認權利平等是達到知識平等地步的唯一方法……

我們現在澈底的覺悟了！絕對不受法律上未成年的待遇，聽男子做我們的監護人；絕對不乞憐他人，受他人恩賜的權利；我們決定要親身加入政治的範圍，創制與自己有關的法律，保護自己所應享受的權利！所以約集女界同志，組織成這個女子參政協進會。

本會的目的：（一）推翻專為男子而設的憲法，以求女權的保障。（二）打破專以男嗣為限的襲產權，以求經濟的獨立。（三）打破專治家政的教育制度，以求知識的平等。本會認定達到上列三種目的的方法，就在「要求女子的參政權」。

這可見她們參政的目的，在於改革一切不平等的法律和社會待遇，與元年時僅僅想做議員的大不相同。至於女權運動同盟會的要求，則更為廣汎，並且自認她們的運動是一種革命的運動。她們的宣言上說：

……辛亥革命，纔由封建政治下的改良運動轉入民主主義的革命運動。這在政治史上，固然算是一個新紀元，可是辛亥以來的十一年間，仍然是封建軍閥與民主革命派奮戰苦鬪的時期。直到現在，封建軍閥尙未推翻，民主主義尙未建立。在這個時期，我們人民的勢力，除了聯合起來共同立在革命的戰線上與軍閥相搏戰而外，更沒有別的可走的路徑。

我們婦女在這人民革命的時代，應該參加這種革命運動。這不但是我們的義務，而且是我們的權利；同時更不要忽略了我們的特殊責任，就是女權運動。一切反抗強權的運動，都是革命的運動。我們的女權運動，亦是一種革命的運動，在我們切身的利害上，更爲重要。

我們不相信不打破男女階級，真正的民主主義能夠存在。我們不相信社會上一半是壓迫人的，一半是被壓迫的人間，社會有真正的自由平等的幸福……社會上一切階級的差別，都易泯滅，獨有兩性的自然差異，是帶有永久性的；若不把隨着這個永

久性的自然差異發生的階級差別剷除淨盡，這種階級的壓迫，將隨永久的差異而存在。所以我們對於兩性間的民主主義的要求比甚麼都迫切，我們對於兩性間民主主義的革命運動所負的責任，亦比甚麼都重大……

我們爲要求達到我們的目的，非獲政權不可。所以我們對於參政運動，特別重視。我們以爲政權不在手中，一切關於我們切身利害的問題，仰求男子的恩情與慈悲，不惟無望，抑且可恥。我們取得政權的方法，自然要和革命民主派共同動作，先從封建的軍閥手中將政權收回，歸於平民的掌握，同時要平民階級的男子，了解全體人民中包含有我們婦女在內。我們進行的步驟是：第一步要與革命的民主主義結合起來，對抗封建軍閥；第二步要與革命的社會主義結合起來，對抗帝國派資本主義；同時要平民階級的男女，注意了解並尊重我們在政治上社會上的地位；這是我們唯一的使命。

我們揭出下列的綱領，作我們女權運動的標的，依種種手段向此標的繼續着奮鬥！

(1) 全國教育機關，一概為婦女開放。

(2) 女子與男子平等的享有憲法上人民應享的權利。

(3) 私法上的夫妻關係，親子關係，承繼權，財產權，行為權等，一依男女平等的原則，大加修正。

(4) 制定男女平等的婚姻法。

(5) 刑法上加入「同意年齡」及「納妾者以重婚罪論」的規定。

(6) 禁止公娼，禁止買賣婢女，禁止婦女纏足。

(7) 依「同工同酬」及「保護母性」的原則，制定保護女工法。

從這等宣言看來，可見我國的婦女思想，已經由塞弗拉極士姆而轉移到弗彌涅士姆了。雖然此等運動，因實力的過於微薄，沒有何等的成效可說，但這種思想的轉變，却不能不說是一大進步。

這種進步的實際上的效果，固然沒有什麼可說，然如各省省憲法上男女平等權利

的規定，却不能不說是可以特記的一事。

各省的首先制定省憲法的是湖南省；其憲法第五條，即有「人民在法律上一律平等，無男女種族宗教階級之區別」的規定。又於第三十條規定年滿二十一歲以上的男女都有選舉權，第三十一條規定年滿二十五歲以上都有被選舉權。並且在實際上已經依照這種規定選出女議員了。

湖南以外，如浙江、廣東、四川，都已有省憲法草案的制定。浙江的省憲草案，有九九憲法，紅色憲法，黃色憲法，白色憲法等四種，然其他的條文雖有不同，而對於男女平等的規定則完全一樣；此外四川、廣東，也都如此。將來通過的時候，關於這一節不會有什麼變更，是可以豫料的。

最近北京宣布的新憲法，如上面所述，並不曾有關於男女平等的規定，而以此次制憲法為動機而發生的兩婦女團體，因否認這新憲法的效力，所以也並不措意。然在最近北京衆議院中，關於男女選舉權應否平等一事，却已成爲一種論爭。在反對男女平權

的一派，雖然還說什麼「中國習慣，男爲代表，女宜三從，天經地義，不可移易」，「女子以處理家庭爲職務，不令有選舉權者，所以重其職務」以及「女子選舉，則交際繁而禮防壞，足以妨害善良風俗」等等的夢話，然已經爲主張者的一方所痛斥，有「數千萬女同胞，均身犯何罪，竟坐此世襲的無期徒刑，永遠禁錮，不能解放」的話。無論將來的結果如何，然也可見視女子爲奴隸和機器的觀念，雖在今日不甚爲國民所重視的北京議員，也已經覺得不該保存了。

九

女子參政協進會和女權運動同盟會的團體運動，在起初頗爲熱鬧，到了現在，除了江浙等處分會稍有活氣外，在北京本部及別處，却已有漸趨沈寂的樣子。這固然因爲當初此等團體組織的發動者，大多數是在學中的女學生，實力和經驗都不十分充足，以致在實際不能造成何等的勢力。但在他方面，也因爲軍閥政治的得勢和一般社會的漠視

婦女運動的緣故——後者尤關重要。我國的智識階級，知道注意到所謂婦女問題的，比較從前雖然已經不少，然關於這問題上，抱着陳腐的頑固的見解的，究竟居其最多數。婦女運動的能否遂其健全的發達，實在並非祇是婦女的問題，也是男子的問題，更是人類的問題。這問題不解決，人類決沒有進展的希望。

一九一二年的參政運動，確是開我國婦女運動的新紀元，然其錯誤，就是把婦女運動看做性的爭鬪，甚至看做滿足少數女子的虛榮心的一種手段。後者的錯誤，固然極易明白；但如前者的誤解，至今却還有沿襲着的，這種誤解如果沒有除去，真正的弗彌涅士姆，決沒有建設的希望。一九二二年的運動，目標固然比較的正確，然因為她們的注力點在實際的方面，而其本質上却缺乏實際活動的能力，所以終於爲了不能達到原來的希望而歸於沈寂了。

然而我國社會的團體的婦女運動，在目前雖還在混沌的狀態，不能使人樂觀；可是一看到關於戀愛，結婚，離婚等性道德問題上的情形，比較十年以前却進步得多，這是誰

也不能否認的。

譬如關於「戀愛」這一個名詞，當十年以前，在護愿的青年男女學生，還看作一種肉
的意味，以出口爲恥。到了最近，則已經脫出這樣因襲的觀念，用真摯的態度考察戀愛的
價值，同時並想以戀愛爲結婚的基礎，這是很顯明的事實。這樣的現象，我們不能不說是
新文化運動以來介紹愛倫凱等性道德革命家的思想所得的好影響。現在稍有思想的
青年，已經都努力於排斥從前爲父母，爲家族，爲金錢及其他種種外部動機的因襲的婚
姻，並建設戀愛中心的新式婚姻。多妻的惡習，已經爲新青年的所痛惡，而視婦女爲家庭
奴隸，生子機器的觀念，也不復存在了。

同時對於離婚的見解，也較爲自由，像從前那樣一經結合終生不能解除的婚姻制
度，已經逐漸崩壞。向來祇許男子出妻的我國，由婦女向法院呈請離婚的案件，也日漸增
多。這除了婦女思想增高之外，更由於婦女職業範圍擴大，婦女能够自謀生活，不必專靠
男子的緣故。換一句話，便是因爲婦女的人格漸被認識，性道德上的男女二重標準次第

撤廢，所以掛着「妻」的虛名，隱忍偷生的婚姻悲劇，因而減少。這正和歐美性道德的新傾向相合，不能不說是可喜的現象。

新的性道德，雖然已經這樣移到正當的方向去；但就一般社會的狀態觀察起來，因襲的性道德，却仍然維持着頑固的勢力。多數的家長，還都認「父母之命，媒妁之言」的婚姻爲正當；從襁褓中締定的婚約，還不肯順從當事者的自由意志把他解除；司法的官吏，還「三令五申」的禁止輕易離婚；甚至戀愛的名詞，還被許多人和風流放誕，縱恣情慾看作一物；而男女間的關係，也仍然看做祇有淫的一件事。這是普通的事實。然無論如何，因了婦女思想的增高和發展，此等舊勢力，必將被正當的新勢力所戰勝，現在已經在戰爭的開始中了。

這時在婦女自身或在男子一方，一樣的重要的，莫如貫徹弗彌涅士姆的本義這一事。即貫徹第一講中述過喬治所謂「根本的改變男女的心的態度，從衷心相信那男女對等的心的革命」的弗彌涅士姆的本義。

我國的婦女運動，從一九一二年參政運動發生的時候，已經開了喬治所謂男女心的革命的端緒。但這種心的革命運動，並不十分徹底，祇不過是一種外表的運動。所以婦女熱中於這運動的結果，反不過引起男子的嘲笑和輕蔑，因而距離成功的希望愈遠。近來各省省憲法上承認女子有選舉權的傾向，雖然也另有別種原因，但不能不說是新文化運動以來男女協力的心的革命的效果。今後要希望婦女運動完滿的發達，青年男女共竭全力於弗彌涅士姆的本義，實在是最重要的一事。

但在這裏不可不一說的，便是所謂男女對等這一句話。在第一講說過，所謂男女對等，並不是男與女同一的意味，實在是男因為是男的緣故，女因為是女的緣故，所以應該對等。女權擴張論者，往往以為男子所做的事，女子也無不可做，其結果，遂致專門反抗男子，模倣男子；但由真正的弗彌涅士姆出發的男女對等，決不如如此的。同是反抗，決不祇是專門的反抗；必須有為女子的覺醒上的反抗，纔是正當。愛理斯在社會衛生學的工作中，說向來的婦女運動，是「大部分的女性被閉鎖在模倣男性，女性獲得與男性同樣事業，

同樣權利的範圍裏面，換一句話，便是婦女運動的目的，在獲得爲男子或人的種種要求，而不在乎獲得爲婦女的要求。』他以爲將來的婦女運動，必須取別一條路纔是。他說：

然而像上面那樣的婦女運動，不過是婦女運動的事業的一半，而決不是重要的一半。女的決不能和男一樣，正和男的決不能和女一樣相同。男女的不可互相分離，就在這男女的「不同」上，而這男女的「不同」，即所以使男女在構成人生上不可不採取當然的本分的。

這是的確的。在能力和生理上，男女各不相同，正爲了這不同，所以男女應該對等而不該分優劣。從真正的弗彌涅士姆出發的男女對等，不可不如此的。

關於這一點，愛倫凱也這樣說：

從前的婦女運動，祇是專門努力樹植婦女的權利爲一個人間的權利。換一句話，便是此輩婦女解放論者，主張獲得和男子同樣的種種權利。現在婦女運動的目的，却在於樹立婦女的權利爲一個個人性的權利。換一句話，即在於女子以自己本身的一方

法，極端的樹植可信仰，可感想，可思考，可動作的絕對的權利，而不與他人的權利相抵觸。前面的婦女運動的目的，是一般的性質的，所以爲達到這目的，依了團體的事業，較爲有效。反之，後者則爲女子的個性獨立的目的，即不可不爲相互間人性的關係，常常努力於第一的目的——即使女子的權利爲一個人間的——的人，是不知此理的。

今後我國的婦女運動當然有實際的和精神的兩方面。在實際的方面，如教育上，政治上，經濟上及在其他一切的文化事業，可以正當的發揮女性的都很重要。但在這方面要求成功的唯一的手段，不能不在建立德謨克拉西政治的革命運動，因爲在現在那樣的軍閥政治之下，一般的平民沒有立足的地位，婦女當然也無從擡頭，這是很顯明的道理。所以在這方面，我們不能不認女權運動同盟會的主張爲正當。但無論怎樣，都不可不以上述真正的弗彌涅士姆爲其根本，這便是所謂精神方面的事業。將來婦女運動的進行，及婦女問題的解決，必須以這樣的弗彌涅士姆爲根基，纔可以收效果。這是本書的著者和譯者所極力主張的。

附錄 日本婦女思想的發達

這本來是原書的第十講，因為譯者已經另撰一篇「中國婦女思想的發達」為代，所以特把原文節成了這一篇，作為附錄，以供研究日本婦女思想者的考察。

日本男女平等問題的發生乃是明治以後五十年來的事情。在這以前，婦女完全被當作從屬於男子的東西。這種舊式的婦女思想，在最有名的女大學一部書上，表現得十分完備。

女大學的著者是誰，有種種的異說，但以儒者貝原益軒所著這一說，最為有力。這書成自二十條的條文，所寫的都是婦女應守的道德，然關於男子應守的道德，却一點不說。這就可以看出當時道德上的男女關係是怎樣的了。

女大學中的規條，大概都是中國待遇婦女的那種規條，如「婦人從人者也，」婦有

七去」等等的話，都完全是中國化的道德。抱這樣的思想的，不但是一個貝原益軒，實在是德川時代（十六世紀末十七世紀初）一般的道德律。如被稱為當時明君之一人的白河樂翁的婦女觀，在他的題為脩身錄的書中，也載着近乎「女子無才便是德」及「夫者妻之天也」一類的話。這些都可以看出女子被當做物品而不當做一個人的一斑。

但在日本古代，並不是這樣的重男輕女的，後來所以變到如此，大約有三種理由，即其一受佛教的女性觀的影響，其二受儒教的女性觀的影響，其三受武家的家族主義的影響。佛教和儒教的輕視女性，在第十講裏已經說過，現在可不必再講。至於所謂武家的家長制度，則在日本的社會上，關係尤大。因為在那個時代，一切都要用武力解決的。爲了集中武力的必要，遂不得不要每家族推戴一個家長，凡是妻子眷族，都以家長爲中心，家長以外的人，都隸屬於家長，與奴隸的對於主人無異。這種制度和儒佛兩教的婦女觀相聯合，遂造成婦女的奴隸道德了。

但是像這樣奴隸的性道德，是決不能維持永久的。因了時代的變化和狀態的推移，

在性道德上，當然不能不發生一點改革。所以像「明治維新」那樣的大變革，對於女大學式的性道德，當然要搖動的。

不用說，明治維新，是誘啓日本現代文明的文化史上的新紀元，日本的婦女，也因了這機會而全然革新，和歐洲婦女運動的萌芽於法國大革命相仿，然在維新草創的時候，因爲一般人過於匆忙，當時的革命家，遂沒有理會到婦女的事情。在婦女自身，也因爲向受女大學的教育，以屈服爲本務，當然沒有人會反省到自己的境遇的。

這種情形，從教育方面看起來，就可知道。關於男子的教育，在那時早有種種的準備，對於女子却還沒有顧到。自從明治四年（一八七一年）首先設立東京女學校，第二年又設女子師範學校，女子教育纔成爲問題。

但是婦女思想感情的發生變化，決不是由於女子教育的振興，實在多靠着與明治維新的革命同來的西洋文明——標榜自由平等的法國文明以及爲這文明的基本的基督教的普及，最可以代表那時婦女的思想及性道德的，就是明治九年出版基督教信

徒士居光華的近世女大學。

這近世女大學，像他在序文上所說：「英國學者穆勒說：『自由是人生的必要而不可缺的。』然而不許人自由，加以束縛，而毒害其知識，破壞其善的德性的，不一而足。我從前讀了貝原氏的女大學，竊笑其教訓的固陋，退而觀察今世婦女的風俗，更不堪歎息。因此依西洋文明的教育，著近世女大學一書，以公於世。」乃是完全從新的立足點，批評女大學二十條中的十一條；其餘沒有批評的九條，著者以為是沒有批評的價值的。

他反對女大學中婦女應該服從的主張，以為「日本帝國的婦人女子，應該有和男子一樣的日本帝國的人民權利。」這種話在今日看來，固然算不得怎麼新，然在多年遵守女大學式從順的道德的那時，却很值得驚歎的。此外他又主張夫婦應該為男女同志的結合，不該遵守「父母之命，媒妁之言。」像這樣的主張在那時全不成為問題的戀愛感情的尊重，尤可說是卓見。

這上面看來，可見士居光華是怎樣的尊重婦女的為人的權利了。這一點是大有益

於性道德的。但在他方面，從今日看來，却不免爲舊式。譬如他把離婚再婚等當做一種的恥辱，他說：『既結婚姻而爲夫婦，便該終身守她的夫，以盡女子之道，再嫁而如浮萍的逐浪，是莫大的屈辱。』這話實在太舊。但自由離婚，在西洋也是最近的問題，在五十年前，這種思想，也是不該非難的。

土居的意見中，更其可舉的，是留意到婦女與兒童的關係。他指摘女大學的不會說到這一層的錯，因敘述歐美諸國婦女的專心於育兒，以爲歐美的所以強盛，日本及中國的開化所以劣等，實由於此。這也很值得推賞的。

總之這書從今日看起來，還含有許多舊式的要素，然在當時，確能代表性道德的急進派，所以在日本的性道德史上，這書不能不算是一種新紀元的著作了。

從近世女大學出版的明治九年以後到明治二十年，有許多可注目的書籍出版，如明治十五年出版的湯目補高的歐美女權，明治十七年出版的日譯男女同權論——這是英國穆勒著名的婦女的服從的譯本——明治二十年出版辰己小次郎所著西洋日

本女權沿革史等都是這些書籍，在那個時代，有益於革新向來男女兩性上的見解，是可以想像的。然而此等書中，在事實上影響最大的，要算是福澤諭吉的文章。

福澤於明治十八年著婦人論，次年著男女交際論，都連載於時事新報，後來發刊單行本。他在那時是一代的先覺者，負當世重望的人，所以他的議論會發生了不少的影響。婦人論大概指摘日本婦女體力劣於西洋婦女的原因，并引用女大學的本義而加以批評；男女交際論則主張男女交際的必要，其影響更大。其後明治二十年有依田孝的一夫婦論，明治二十一年有中山整爾日本將來的婦女等出版，男女問題遂益惹世人的注目。

原來從明治十年到明治二十年之間，是文化史家所稱為歐化主義的時代，一切都崇拜西洋，如男女交際論，男女同學論，自由結婚論，也都是這時代的反映。

主張男女交際的人，除福澤諭吉外，還有新體詩創始者文學博士的外山正一，對於此說也非常熱心。外山本來是基督教徒，生平主張用基督教改革當時的社會，其男女交

際論，也是由此發生的。

當時更有一實行歐化主義的人，就是文部大臣森有禮。他早年曾遊海外，親自接觸歐美的風習，在明治初年，是一個極端的歐化論者，同時也是男女同權論者，而且又是實行契約的結婚的第一人。他在明治八年二十九歲時，由福澤諭吉的介紹，和第一個女留學生廣瀨常子結婚。結婚時由福澤做證人，交換雙方承認的契約書，實行自由結婚，實在是開日本婚姻史上新紀元的事情。

他做文部大臣的時候，對於女子教育，非常注意，特提高女子教育的程度，以外國語爲必修科，並加授音樂跳舞，使直轄女學校的學生洋裝，在高等女學校設西洋式的宿舍，並以英國婦女做監督。女學校的先生，也竭力鼓吹男女交際，主張婚姻自由，任男女學生自由往來，不加干涉。教師自己率先領導，於種種的名目下，會集男女學生，自由戲嬉。此時並有所謂婦人乘馬講習所的設立，一般女學生，穿了飄逸的洋服，乘馬奔跑，這種情形，實在比目前還要灑脫得多。

可惜當時的男女關係，過於自由，便成爲放縱，因此很爲許多人所嘲笑。但從婦女問題方面說，把數百年來完全不認爲人的婦女，從閉鎖的搖籃中解放出來，當做社會人和市民，與以自由的享樂，這實在不能不說是歐化主義的恩賜。所以這歐化主義時代，在日本婦女思想的發達上，是十分可注意的時代。

到了明治三十一年，福澤諭吉又在時事新報發表女大學評論及新女大學兩篇論文，竭力主張女子也是一個人，應該有和男子同樣的權利，對於女大學的奴隸道德及其中所含的男尊女卑的思想，加以痛烈的非難。此外可注目的，就是他的一夫一婦的主張和他的再婚論。他以為夫婦應該是結合，不該中途分離，所以離婚是非人的動物的行爲，惟夫死之後，寡婦可以再嫁，反對從前強迫女子守節的辦法。然這種主張，在現在看來，也不免爲陳舊了。

同時在文學的方面，對於性道德及男女關係，也齎與很大的影響。如明治二十六年時，以北村透谷、島崎藤村等所辦的雜誌文學界爲中心而起的新文學運動，在當時的

青年男女間，建築了新生活的態度。他們教一般青年，用了質素，清新的心地去觀察宇宙和人生，同時教他們對於戀愛這事，也用真面目去考察及體驗，而且他們用了自己的體驗來教他們。像北村透谷自己，便是實行真摯的戀愛結婚，因為受周圍的迫害，終於以二十七歲的青年，自縊而死，成了一個自由結婚的犧牲者。

從明治二十七八年的中日戰爭到明治三十七八年的日俄戰爭這十年中，日本的時代思潮，比從前大為複雜。其中應該先舉的，就是日本主義的思潮。

日本主義，完全是歐化主義的反動。因為中日戰爭以後，日本獲得意外的勝利，列於世界文明國的隊伍，遂發生國民的誇伐，凝結而成爲日本主義。這主義主唱者，爲井上哲二郎，高山樗牛，木村鷹太郎諸人，以崇拜國祖，擴張國威爲目的，而其所採取的方法，則爲基督教佛敎等的宗教排斥和軍備充實，完全是一種軍國主義的色彩。

日本主義的反面，有竹越與三郎等的世界主義，主張世界上的人，同爲人類，不該有歲時方所的差別。但當時日本主義的勢饑，非常猛烈，這種世界主義，祇有少數思想家主

張而已。

此外更可特記的，是個人主義的思潮。這種思潮，一面和日本主義相通，他面却是相反。因為個人權利主張的延擴，固然可做國家主義，但因為固執了個人的權利，遂又不可避免個人而輕國家，這也是東西一律的。

日本的個人主義思潮，發端於高山樗牛，戶張竹風諸人的尼采研究及介紹。高山在他的著名的美的生活論，以為人生的目的，在於幸福。所謂幸福，就是本能的滿足。所謂本能，便是人性本然的要求。滿足人性本然的要求，便是美的生活。這種熱情豐富的文字，實在給予許多人不少的暗示，成為啓導自己解放運動的原動力。

日本主義和個人主義，對於日本的婦女思想上，當然有不小的影響。即日本主義，使婦女發生國民的自覺，知道向來奴隸的待遇婦女的錯誤。而個人主義，則對於婦女的人的覺醒，更有極大的裨益。看了易卜生玩偶家庭的娜拉，便可知道了。

受過個人主義的洗禮以後的日本婦女，比以前的婦女大不相同。就是到了這時已

成爲現實主義，不再像從前羅曼主義時代那樣的祇是空想的夢幻的了。

日本的自然主義的運動，其起原本來不過是文藝上的一種運動，然從結果上看起來，却成爲人生觀上的大運動，使青年立於與從前完全不同的地位去觀察人生。

當時的自然主義的運動，有破壞和建設的兩方面。前者即從所謂現實的暴露出發，脫去一切的假面，赤裸裸的去看現實和人生，感到幻滅的悲哀，因而發生一種打破藝術上，道德上及其他一切因襲的精神。後者則主張離開了一切的既成道德，既成宗教，及一切的因襲，用質樸，率直的心地去觀察現實，即所謂現實的凝視。

這自然主義運動，因了當時介紹移植的外國的新文藝而益加助長。也可以反過來說，因了外國新文藝的介紹和移植而發生自然主義。這種被介紹的海外新文藝中，如易卜生的玩偶家庭，羣鬼，海上夫人，蘇台曼的故鄉等關於婦女問題的作品，對於日本的新婦女更有極大的影響，這是很容易明瞭的。

在當時婦女思想上不能忽視的一事，就是上杉慎吉的婦人問題（明治四十三年）

吉田熊次郎的女子研究（明治四十四年）、河田嗣郎的婦人問題（明治四十三年）等關於婦女問題上啓蒙的著述的出現，於當時的婦女思想上，實在有極重大的影響的。

時勢既然像這樣的逐漸發展，於是遂有『青鞜社』的新婦女的一團，在這時揚呱呱之聲。

『青鞜社』的出現，實在是在日本近代婦女思想上的新紀元事件。不但是婦女思想上，就是從男女性道德的方面，或者從日本文化史的方面看起來，也是最可注目的事件。〔青鞜〕本是英語“Blue Stocking”的和譯，在中國的意義為「藍襪」，因為一七五〇年時倫敦有一種文學美術團體，其會員以穿藍襪為時髦，因此稱會員——尤其是女會員——的綽號為藍襪會員。日本的新女子把她們的社名稱爲「青鞜社」，表示她們是研究文藝美術的女子團體的意思。該社的發起人爲平塚明子，木內錠子，中野初子，物集和子諸人，於明治四十四年九月，發刊雜誌青鞜，社員有田村俊子，野上彌生子，茅野雅子，尾島菊子等，並以與謝野晶子，岡田八千代，長谷川時雨及其他當時著名的女流文學家

爲贊助員。該社規則的第一條說：「本社以謀女流文學的發達，使各自發揮天賦的特性，促生他日女流的天才爲目的。」可見起初完全是一種文學運動。然其影響的範圍及其贏得的效果，却更從文學而涉及種種的方面。

青鞞派的運動，如該社的主要人物平塚明子所說，在於搜尋出隱伏在婦女中的寶藏和天才；然他方面則對於男子所造的世界爲一種挑戰的運動。所以她們的運動，並非像從前的婦女運動那樣祇是以女子與男子對比的運動。

青鞞雜誌影響於婦女的功績頗多，其中如介紹愛倫凱，須林娜，高曼等外國女流思想家的思想，愛理斯的學說及其他的外國女流作家等，功績尤大。而平塚所譯在該誌連載的愛倫凱名著戀愛與婚姻，尤能把愛倫凱的思想普及於日本的青年婦女的。

但在當時，一般的日本人，對於青鞞派的婦女常常加以嘲笑和非難。他們用「新女子」的名詞稱呼她們，把這種「新女子」當做放縱的自由戀愛的實行者，蔑視道德和社會的放蕩者。然而這也是一切先覺者所應受的社會的侮辱，因爲一般的公衆——被因

襲的思想所硬化的一般公衆，對於破毀這因襲的殼的人們，常常要用了頑強的衆愚之力加以壓迫的。青鞵派的人們，雖然未必都是先覺者，但至少做這運動的中心的人們，不能不一嘗這先覺者的悲哀的况味了。

如上所述，青鞵派的運動，在新性的道德的建築上，頗有不小的功績，可惜她們運動的地盤還沒有鞏固，就轉爲向外的社會運動了。這社會運動，就是『新婦人協會』的設立。『新婦人協會』創始於大正九年，發起人爲平塚明子，市川房枝諸女士。該會的重要目的，在團結婦女全體謀正當的權利義務的遂行，並使婦女得成爲社會的勢力而活動。爲實現這目的起見，擬定創辦以下的種種事業：

- (一) 大學程度的常設婦女講習會。
- (二) 設置做勞動婦女教育機關的夜學，並發刊勞動婦女新聞。
- (三) 在各地地方開講習會，講習婦女勞動問題及其他一般社會問題，時事問題。
- (四) 設關於婦女種種特殊問題的研究會，依會中的議決而起實際運動。

(五) 聯絡各地方有力的婦女會幹部，依了對於婦女共同利害的日本全國婦女同盟而為實際運動。

(六) 發刊機關雜誌女性同盟。

(七) 設置婦女共同寄宿舍(附屬婦女旅館)——(甲)供各地方留京大學及專門學校女學生的寄宿所，(乙)供各種職業婦女的寄宿所。

(八) 設置婦女的簡易會堂，娛樂所，運動所，圖書館。

以外還有附帶事業，如婦女個人顧問，職業介紹，婚姻媒介等。

從以上看來，可見新婦人協會完全是向外的運動，與青鞜社的向內的運動大異。而因為她們的計畫書所涉及的範圍過於廣大，在實現這種計畫上所需的經濟力，男子的協助，都很缺乏，而且會中又缺少人才，缺少協力的精神，遂致終於不能實現。

新婦人協會的社會的活動，最惹人注目的，是提出於第四十四議會的關於『治安警察法修正』及『花柳病男子結婚限制』的兩種請願書。前項的請願，是想使婦女加

入政治上的結社的運動。因爲在『治安警察法』上，規定婦女不得加入政治上的結社，並不得參加會集公衆的政談集會或爲其發起人，所以要求修正。當時竟遭否決。但在前年的第四十五議會中，却由上下兩院可決了。這一事不能不說是該會社會的活動第一成功。至於花柳病男子結婚限制的請願，在當時會成爲非常熱鬧的問題，但終於沒有效果。然這新婦人協會，成立後不到兩年，竟告解散。解散的原因，據該會的主腦者平塚明子說，根本上由於婦女團體生活的缺點。就是因爲嫉妒，猜疑，因循，姑息及其他有害於團結及協同活動的要素，在婦女中格外要比男子多。這種事實，是很可以做我國婦女運動的借鑒的。

總而言之，日本的婦女運動，正和我國相像，目前還正在發展，沒有到成熟的地步。日本弗彌涅士姆運動前途，全然靠着日本婦女的努力了。

婦女問題十講終

婦女問題十講索引

一 畫

一夫一婦……………一〇〇
一夫一婦制……………一〇〇
一妻多夫……………一〇〇

一妻多妾……………一〇〇
一妻多夫……………一〇〇
一妻多妾……………一〇〇

二 畫

七出(七去)……………一〇〇
人口論 (Essay on the Principle of Population
as it Affects the Future Improvement of
Society 1798)……………一〇〇
人種改良……………一〇〇
人類婚姻史 (History of Human Marriage)……………一〇〇
八百萬婦女的要求 (What Eight Million Women

Want)……………一〇〇
十日故事 (Decameron)……………一〇〇

三 畫

三角關係……………一〇〇
三從……………一〇〇
凡賽 (Ludolf Wienberg)……………一〇〇
大清律例……………一〇〇
女大學……………一〇〇
『女子北伐隊』……………一〇〇
女子軍隊……………一〇〇
『女子參政同盟會』……………一〇〇
『女子參政協進會』……………一〇〇
女性成功的總計 (The Sum of Feminine Achievements)……………一〇〇
女兒經……………一〇〇
『女界共和協進會』……………一〇〇

女界鐘..... 二六
 女家長制..... 六八七
 女媧..... 三〇九
 女憲..... 三三三
 女誠..... 三三三
 女權大會 (Women's Rights Convention) 三三三
 女權小史 (A Short History of Woman's Rights) 三三五
 女權主義..... 三三五
 『女權運動同盟會』..... 三三六
 女權擁護論 (Vindication of the Right of Woman 1791)..... 三三六
 山嶺夫人 Margaret Fuller (1833—1857)..... 三三六

四 畫

不忠實 (Infidelity) 三三六
 孔子..... 三三六
 孔德 (August Comte 1788—1857)..... 三三六
 巴克斯 (E. B. Bax) 三三六
 巴爾斯 (Earl Barnes) 三三六

巴爾頓 (Clara Barton) 一六
 巴爾薩克 (Honore de Balzac 1799—1850) 一六
 心的革命 (Mental Revolution) 一六
 戈爾頓 (Francis Galton 1822—1911) 一六
 文藝復興期 (Renaissance) 一六
 文藝復興..... 一六
 比多文 (Beethoven) 一六
 比德麗淑 (Beatrice) 一六
 父家長制度..... 一〇一
 父親 (The Father) 一〇一
 父權..... 一〇一
 王冠與完成 (Crown and Completion) 一〇一

五 畫

加本特 (Edward Carpenter 1844—) 一〇一
 卡伊留 (Du Chailu) 一〇一
 卡爾遜 (Carson) 一〇一
 古特科 (Karl Gutzkow) 一〇一

四德..... 三三三
 尼采 (Friedrich Nietzsche 1844—1900)..... 二二六
 布朗梯爾 (Brunetier 1849—1906)..... 一一
 布萊姆 (Brehm)..... 三三
 布蘭兌司 (Georges Brandaes 1842—)..... 一三
 平和節 (Das Friedensfest)..... 三三
 平塚明子..... 三〇—三〇一
 弗特勒斯 (Phaidrus)..... 三三
 弗雷特烈夫人 (Christine Frederick)..... 三三
 弗爾尼涅底 (Femininity)..... 三三
 弗羅涅士姆 (Feminism)..... 三三
 一三—一四—一五—一六—一七—一八—一九
 弗爾涅士姆 (Feminism)..... 三三
 弗爾涅士脫運動 (The Feminist Movement)..... 三三
 戊戌政變..... 一四—一五—一六—一七
 母性的自由..... 一五—一六—一七—一八—一九
 母性保護案..... 一四—一五
 母性教育論..... 一四
 母的權利 (Das Mutterrecht 1861)..... 三三
 民主主義..... 三三—三三

民法的婚姻 (Civil Marriage)..... 一〇五—一〇六—一〇七
 永遠的女性 (Eternal Feminine)..... 三三
 生理學的美學 (The Physiological Aesthetic)..... 三三
 白利歐 (Blieu)..... 三三
 瓦德彼得 (Walter Pater)..... 三三

六畫

伏爾斯頓克拉克女士 (Mary Wollstonecraft 1759—1797)..... 四—六—七
 同工同酬..... 一九—二〇
 同居婚姻 (Usus)..... 一〇〇
 多妻..... 三三—三三—三三—三三
 安東尼 (Susan B. Anthony)..... 三三
 安亞亞那 (Indiana)..... 三三
 托爾斯泰 (Leo Tolstoy 1828—1910)..... 三三—三三
 考布 (Cobbe)..... 三三
 考本弗爾司 (Kopenfels)..... 三三—三三—三三—三三
 自由離婚..... 三三—三三—三三—三三—三三
 自由戀愛 (Free Love)..... 三三—三三—三三—三三

自治體婚姻 (Communal Marriage) 六七
 自然主義 三九
 自然淘汰 三九
 色情狂 二八
 西蒙士 (John Addington Symonds 1840—1893) 一一

七畫

亨利第八 一〇
 但底 (Dante Alighieri 1265—1321) 一三
 佛教 三〇
 克林威爾 (Cromwell 1599—1658) 一〇
 克羅采爾梭那太 (Kruzer Sonata) 一〇
 耶非婦人惡德論 一〇
 希羅德 (Theodore Schroeder) 一〇
 呂后 一〇
 李汝珍 一〇
 男女平等 (男女對等) 一〇
 二〇、二六、二九

男女平權 (男女同權) 一〇
 男女同學 (男女共學) 一〇
 男女交際室 (Courtng Parlors) 一〇
 男女交際論 一〇
 私生子 (私生兒) 一〇
 里德 (Winwood Reade) 一〇

八畫

亞當斯 (June Adams) 一〇
 叔本華 (Arthur Schopenhauer 1768—1860) 一〇
 周作人 一〇
 坦內脫 (Emerson Tennet) 一〇
 房里夫人 (Madame Marie Curie) 一〇
 奈丁格爾 (Florence Nightingale) 一〇
 彼列克萊斯 (Perricles 429?) 一〇
 彼德拉爾加 (Petrarca) 一〇
 性的心理 一〇
 性的法則 (The Laws of Sex) 一〇
 性的爭鬪 一〇

性道德……………三六一—三六四
 性道德的革命……………三六四—三六五
 性道德與性教育(Sexual Ethik und Sexual Pädagogik)……………三六五—三六六
 拉康布 (Rosa Lacombe)……………三六六
 易卜生 (Henrik Ibsen 1828—1906)……………三六六—三六九
 明治維新……………三六九—三七〇
 武士道 (Chivalry)……………三七〇—三七二
 武士道 (La Chivalerie)……………三七二—三七三
 武則天……………三七三—三七四
 法國大革命……………三七四—三七五
 波略登 (Boccaccio 1313—1375)……………三七五—三七六
 波斯德 (Louis F. Post)……………三七六—三七七
 玩偶家庭 (Ein Puppeheim 娜拉)……………三七七—三七八
 社會主義 (Socialism)……………三七八—三七八
 社會主義國家的婦女 (Woman in the Socialist State)……………三七八—三九〇

社會衛生學的工作 (The Task of Social Hygiene)……………三九〇—三九二
 近世女大學……………三九二—三九三
 金一……………三九三—三九四
 『青鞜社』……………三九四—三九五
 非支羅 (Fitzroy)……………三九五—三九六
 九畫
 俞正燮 (理初)……………三九六—三九七
 勃拉脫 (Jacob Brigt)……………三九七—三九八
 勃朗寧夫人 (Elizabeth Barrett Browning)……………三九八—三九九
 勃蘭德 (Brand)……………三九九—四〇〇
 哈羅尼莫斯 (Hieronymus 紀元前 270—215)……………四〇〇—四〇一
 威爾遜 (Wilson)……………四〇一—四〇二
 故鄉 (Himat 英譯 Magda)……………四〇二—四〇三
 柏拉圖 (Plato 紀元前 427—347)……………四〇三—四〇四
 柏拉圖戀愛 (Platonic love)……………四〇四—四〇五
 柯林努……………四〇五—四〇六
 派爾遜夫人 (Elisio Clews Parson)……………四〇六—四〇七

癸巳存稿 三三〇
 癸巳類稿 三三〇
 秋瑾 三三〇
 約瑟彼德 (Joseph D. Peters) 三三〇
 約翰勃朗 (John Brown) 三三〇
 紀爾曼夫人 (Charlotte Perkins Gilman) 三三〇
 三三〇
 美列迭司 (George Meredith 1829—1909) 三三〇
 『美利堅婦女參政協會』 (The American Woman Suffrage Association) 三三〇
 胡適 三三〇
 茄里遜 (William Lloyd Garrison) 三三〇
 苛輔 (Julia Ward Howe) 三三〇
 貞德 (Jeanne D'arc) 三三〇
 貞操問題 三三〇
 郵偶選擇 三三〇

十 畫

個人主義 (Individualism) 三三〇
 三三〇

倫巴特 (Peter Lombard 1110—1160) 三三〇
 倍倍爾 (August Bebel 1840—1912) 三三〇
 三三〇
 哥德 (Johann Wolfgang von Goethe 1749—1832) 三三〇
 三三〇
 唐俟 三三〇
 唐律 三三〇
 唐翠英 三三〇
 埃羅斯 (Eros) 三三〇
 家族制度 三三〇
 家族主義 三三〇
 格蘭脫亞倫 (Grant Allen 1848—1899) 三三〇
 格蘭斯頓 (Gladstone) 三三〇
 海上夫人 (Die Frau vom Meer) 三三〇
 海維脫 (Hewitt) 三三〇
 海爾 (Beatrice Hale) 三三〇
 泰倍爾 (Ida, M. Tarbell) 三三〇
 三三〇
 烏文 (Robert Owen 1771—1858) 三三〇
 班昭 (大家) 三三〇

婦女問題.....	一六〇—一七〇—一七三—一七六—一七九—一八二—一八五—一八八—一九一—一九四—一九七—二〇〇
婦女無能力廢止法案(Bill to Remove the Elect-oral Disabilities of woman).....	一七三
婦女職業.....	一七三—一七四—一七五—一七六—一七七—一七八—一七九—一八〇—一八一—一八二—一八三—一八四—一八五—一八六—一八七—一八八—一八九—一九〇—一九一—一九二—一九三—一九四—一九五—一九六—一九七—一九八—一九九—二〇〇
婦女運動(Woman Movement).....	一八三—一八四—一八五—一八六—一八七—一八八—一八九—一九〇—一九一—一九二—一九三—一九四—一九五—一九六—一九七—一九八—一九九—二〇〇
婦女運動(Woman Movement).....	一八三—一八四—一八五—一八六—一八七—一八八—一八九—一九〇—一九一—一九二—一九三—一九四—一九五—一九六—一九七—一九八—一九九—二〇〇
婦女運動(Woman Movement).....	一八三—一八四—一八五—一八六—一八七—一八八—一八九—一九〇—一九一—一九二—一九三—一九四—一九五—一九六—一九七—一九八—一九九—二〇〇
婦女與婦性(Woman and Womanhood).....	一九五
婦女與婚姻(Woman and Marriage).....	一九六
婦女與勞動(Woman and Labour).....	一九六
婦女與新種族(Woman and New Race).....	一九七
婦女與經濟(Woman and Economics).....	一九八—一九九—二〇〇
婦女論(Woman).....	一九九
婚姻的革命(The Marriage Revolt).....	二〇〇
婚姻的起原.....	一九九—二〇〇
婚姻制度.....	一九九—二〇〇
婚姻制度史(History of Matrimonial Institutions)	一九九—二〇〇
婚姻教育論.....	二〇一
婚姻罪惡觀.....	二〇一
崇拜聖母.....	二〇二
康陀塞(Marguis de Condorcet 1773—1794).....	二〇二
康德(Immanuel Kant 1724—1804).....	二〇二
曼兒爾(Grigor Johann Mendel 1822—1884).....	二〇三
梅由(Edward von Meyer).....	二〇三
梅因(Henry Maine).....	二〇三
梅杞尼格夫(Metchnikoff).....	二〇三
梅里考爾(Theroign de Mericourt).....	二〇三
產兒制限(Birth Control).....	二〇三—二〇四—二〇五—二〇六—二〇七—二〇八—二〇九—二一〇—二一一—二一二—二一三—二一四—二一五—二一六—二一七—二一八—二一九—二二〇—二二一—二二二—二二三—二二四—二二五—二二六—二二七—二二八—二二九—二三〇—二三一—二三二—二三三—二三四—二三五—二三六—二三七—二三八—二三九—二四〇—二四一—二四二—二四三—二四四—二四五—二四六—二四七—二四八—二四九—二五〇—二五一—二五二—二五三—二五四—二五五—二五六—二五七—二五八—二五九—二六〇—二六一—二六二—二六三—二六四—二六五—二六六—二六七—二六八—二六九—二七〇—二七一—二七二—二七三—二七四—二七五—二七六—二七七—二七八—二七九—二八〇—二八一—二八二—二八三—二八四—二八五—二八六—二八七—二八八—二八九—二九〇—二九一—二九二—二九三—二九四—二九五—二九六—二九七—二九八—二九九—三〇〇
產業革命.....	二九〇—二九一—二九二—二九三—二九四—二九五—二九六—二九七—二九八—二九九—三〇〇
昇奪婚姻.....	二九七—二九八—二九九—三〇〇
脫魯巴陀(Troubadours).....	三〇〇—三〇一—三〇二—三〇三—三〇四—三〇五—三〇六—三〇七—三〇八—三〇九—三一〇—三一〇
莎士比亞(William Shakespeare 1564—1616).....	三一〇—三一〇
處女崇拜.....	三一〇—三一〇
都爾(Raheta Childe Door).....	三一〇—三一〇
陳獨秀.....	三一〇—三一〇

雪勒 (Johann Charistoph Friedrich von Schiller
1759—1805) 三
 麥克萊南 (MacLennan) 六
 麥斯叩理程底 (Masculinity) 三

十二畫

喬治 (W. L. George) 三
 喬治散特 (George Sand 1814—1876) 六
 六
 奧斯丁 (Jane Austen) 一
 惠爾斯 (H. G. Wells) 一
 敢爲之女 (The Woman Who Did) 一
 斯吐活夫人 (Harriet Beecher Stowe) 一
 斯東 (Lucy Stone) 一
 斯坦頓 (Elizabeth Cady Stanton) 一
 斯退爾夫人 (Madame de Staël 1766—1817) 一
 斯脫林堡 (August Strindberg) 一
 斯梵維克夫人 (Mrs. H. M. Swanwick) 一
 斯蒂納 (Max Stirner 1806—1856) 一
 斯瑞典夫人 (Mrs. Philip Snowden) 一

..... 一
 斯賓塞 (安娜斯蘭) (Anna Garland Spencer) 一
 斯賓塞 (哈白脫) (Herbert Spencer 1820—1903)
 一
 普魯泰克 (Plutarchos) 一
 普羅梅修司 (Prometeus) 一
 湯姆遜 (William Thompson) 一
 湯麥克蘭茂 (Thomas Cranmer 1489—1536) 10 畫
 程頭 一

結婚 (Getting Married) 一
 結婚及離婚之道德的基礎 (The Ethical Principles
of Marriage and Divorce) 一
 結婚契約 (Marriage contracts) 一
 絕食同盟 一
 華格納 (Wagner) 一
 華爾西 (Walsh) 一
 華爾梯努 (Valentine) 一
 建築之市 一
 貴族婚姻 (Confarreatio) 一
 致可芬 (Bachofen) 一

辜傑 (Olympe de Gouges) 三四

進步的婚姻 (progressive marriage) 三六

須林娜 (Olive Schreiner) 三六

十三畫

亂交 六五—六六

亂婚 (Promiscuity) 七九—八五—九七—九八

塞弗拉極士姆 (Suffragism) 三三—三六

愛之權利 (The Right of Love) 三五

愛的成年 (Love's Coming of Age) 四一

愛里奧脫 (George Eliot) 七三

愛倫凱 (Ellen Key 1849—) 七三

..... 三三—三六—三九—四一—四三—四四—四六—四七

—— 三一—三三—三六—三九—四一—四三—四四—四六—四七

愛理斯 (Havelock Ellis) 七三

..... 三三—三六—三九—四一—四三—四四—四六—四七

..... 三三—三六—三九—四一—四三—四四—四六—四七

愛斯葵士 (Asquith) 七九—八〇

愛輔白利 (Avebury) 六六—六七—六八

新文化運動 二六—二七—二八—二九—三〇—三一—三二—三三—三四—三五—三六—三七—三八—三九—四〇—四一—四二—四三—四四—四五—四六—四七—四八—四九—五〇—五一—五二—五三—五四—五五—五六—五七—五八—五九—六〇—六一—六二—六三—六四—六五—六六—六七—六八—六九—七〇—七一—七二—七三—七四—七五—七六—七七—七八—七九—八〇—八一—八二—八三—八四—八五—八六—八七—八八—八九—九〇—九一—九二—九三—九四—九五—九六—九七—九八—九九—一〇〇—一〇一—一〇二—一〇三—一〇四—一〇五—一〇六—一〇七—一〇八—一〇九—一〇

新生 (Vita Nuova) 二六

新青年 三五—三六—三七

新性的道德 二七—二八—二九—三〇—三一—三二—三三—三四—三五—三六—三七—三八—三九—四〇—四一—四二—四三—四四—四五—四六—四七—四八—四九—五〇—五一—五二—五三—五四—五五—五六—五六—五七—五八—五九—六〇—六一—六二—六三—六四—六五—六六—六七—六八—六九—七〇—七一—七二—七三—七四—七五—七六—七七—七八—七九—八〇—八一—八二—八三—八四—八五—八六—八七—八八—八九—九〇—九一—九二—九三—九四—九五—九六—九七—九八—九九—一〇〇—一〇一—一〇二—一〇三—一〇四—一〇五—一〇六—一〇七—一〇八—一〇九—一〇

新馬爾塞斯主義 (Neo-Malthusianism) 六六—六七—六八—六九—七〇—七一—七二—七三—七四—七五—七六—七七—七八—七九—八〇—八一—八二—八三—八四—八五—八六—八七—八八—八九—九〇—九一—九二—九三—九四—九五—九六—九七—九八—九九—一〇〇—一〇一—一〇二—一〇三—一〇四—一〇五—一〇六—一〇七—一〇八—一〇九—一〇

「新婦人協會」 三二—三三

淑女 三三—三四

禁慾主義 (Asceticism) 三三—三四—三五—三六—三七—三八—三九—四〇—四一—四二—四三—四四—四五—四六—四七—四八—四九—五〇—五一—五二—五三—五四—五五—五六—五六—五七—五八—五九—六〇—六一—六二—六三—六四—六五—六六—六七—六八—六九—七〇—七一—七二—七三—七四—七五—七六—七七—七八—七九—八〇—八一—八二—八三—八四—八五—八六—八七—八八—八九—九〇—九一—九二—九三—九四—九五—九六—九七—九八—九九—一〇〇—一〇一—一〇二—一〇三—一〇四—一〇五—一〇六—一〇七—一〇八—一〇九—一〇

羣鬼 (Ghosts) 二六—二七—二八—二九—三〇—三一—三二—三三—三四—三五—三六—三七—三八—三九—四〇—四一—四二—四三—四四—四五—四六—四七—四八—四九—五〇—五一—五二—五三—五四—五五—五六—五六—五七—五八—五九—六〇—六一—六二—六三—六四—六五—六六—六七—六八—六九—七〇—七一—七二—七三—七四—七五—七六—七七—七八—七九—八〇—八一—八二—八三—八四—八五—八六—八七—八八—八九—九〇—九一—九二—九三—九四—九五—九六—九七—九八—九九—一〇〇—一〇一—一〇二—一〇三—一〇四—一〇五—一〇六—一〇七—一〇八—一〇九—一〇

聖約的婚姻 一〇六—一〇七—一〇八—一〇九—一〇

聖保羅 (St. Paul) 一〇六—一〇七—一〇八—一〇九—一〇

聖馬利亞 一〇六—一〇七—一〇八—一〇九—一〇

聖奧古斯丁 (St. Augustine 354—430) 一〇六—一〇七—一〇八—一〇九—一〇

與謝野晶子 一〇六—一〇七—一〇八—一〇九—一〇

葛林夫人 (Hetty Green) 一〇六—一〇七—一〇八—一〇九—一〇

葛雷 (Edward Grey) 一〇六—一〇七—一〇八—一〇九—一〇

試驗婚姻 (Trial Marriage) 一〇六—一〇七—一〇八—一〇九—一〇

道德的節制 一〇六—一〇七—一〇八—一〇九—一〇

達爾文 (Charles Robert Darwin 1809—1882) ……
 經濟的獨立 ……
 經濟的自由 ……

十四畫

福斯德 (F. W. Foerster 1863—) ……
 福綏特 (Millicent Garrett Fawcett) ……
 福澤諭吉 ……
 精神的戀愛 ……
 論婦女公民權的承認 (Sur admision des Femmes au Droit de Cite) ……
 赫寇 (E. Hecker) ……

十五畫

富美運動 ……
 撒偉奇 (Savage) ……
 寶賈婚姻 (Coemptis) ……
 寶淫制度 ……
 魯濱孫 (Dr. William Robinson) ……

十六畫

儒教 ……
 戰爭, 和平及將來 (War, Peace, and the Future) ……
 俄國的參政派 (Militant Suffragettes) ……
 盧加 (愛爾蘭) (Emil Lucka 1877—) ……
 盧梭 (Jean Jacques Rousseau 1712—1778) ……
 穆勒 (約翰) John Stuart Mill 1806—1873) ……

穆德 (Lucretia Mott) ……
 諾爾陶 (Max Nordau 1849—1922) ……
 遺傳學 ……
 霍瓦特 (G. E. Howard) ……
 霍寇 (Hooker) ……
 霍普德曼 (Gerhart Hauptmann 1862—) ……
 積廢論 (Degeneration) ……
 優生學 (Eugenics) ……

十七畫

彌拉波 (Mirabeau 1749—1791) 104
 彌兒頓 (Milton 1608—1674) 104
 褒揚條例 104

十八畫

舊道德 104
 蕭伯訥 (Bernard Shaw 1856—) 104
 薩拉俾那爾 (Sarah Bernhardt 1844—1921) 104
 薩加萊 104
 薩里比博士 (Dr. Saleeby) 104
 騎士制度 104

十九畫

羅倍斯庇爾 (Rebepiere 1578—1794) 104
 羅曼主義 (Romanticism) 104
 羅曼的戀愛 (Romantic love) 104
 104
 羅蘭夫人 (Mme Roland) 104
 邊沁 (Bentham 1748—1832) 104
 鏡花緣 104
 鏡花緣引論 104

離婚抑止的不正 (The Impurity of Divorce Suppression) 104
 離婚的教理與規律 (Doctrine and Discipline of Divorce) 104

二十畫

蘇古曼 (Hermann Sudermann 1857—) 104
 蘇格拉底 (Socrates 紀元前 469—399) 104
 釋迦 104

二十一畫

纏足 104
 饗宴篇 (Symposium) 104

二十二畫

戀愛自由 104
 戀愛法廷 (Courts of Love) 104
 戀愛服務 104
 戀愛與婚姻 (Love and Marriage) 104
 104

二十四畫

靈肉一致 104