

F. Müller-Lyer 著
葉 啓 芳 譯

漢譯世
界名著

婚 姻 進 化 史

商務印書館發行

544.309
797

2

目次

譯者贅言

原著者序

第一篇 分論

第一章 戀愛情緒之變形

一 原始戀愛時代

二 家族時代

三 個體戀愛時代

第二章 婚姻動機之變化

原始戀愛時代

目次

第二個時代	一四六
第三個時代	一四七
第三章 娶妻之方法	一五一
第一時代 種種形式之變化	一五二
第二時代 買賣婚姻及妝奩婚姻	一五八
第三時代 志願婚姻或戀愛婚姻	一六五
第四章 婚姻之變象	一七一
上古時代	一七一
早期宗族變象	一九一
高級宗族變象	二〇三
晚期宗族變象	二〇七
早期家族變象	二一〇

高級家族變象·····	一一一
晚期家族變象·····	一一〇
早期個體變象·····	一一三
自由婚姻之利益及弊害·····	一三三
婚姻與優生學·····	一三六
第五章 婦女在社會地位之變象及其原因·····	一五七
(A) 婦女地位的變象之普通觀察·····	一五八
(B) 支配婦女地位之普遍原因·····	一六七
(C) 將來之觀察·····	一七六
第六章 兩性道德之柔韌性·····	一八五

第二篇 總論

第七章 各種趨勢及指導方向·····	二九五
第八章 兩性關係進化中的指導方向·····	三一三
(1) 原始戀愛時代·····	三一
(2) 家族時代·····	三三
(3) 個體時代·····	三八

譯者贅言

本書爲德國大社會學家穆拉來爾(F. Müller-Lyer)的人類進化之階級(Die Entwicklungstufen der Menschheit)之第五冊，原名戀愛之變象(Phasen der Liebe)。據著者之計劃，人類進化之階級實包括純粹社會學之全部，全書完成當有十二冊之多。不幸他在一九一八年逝世，所以此項鉅製，僅出至第七冊而止。在本書之前者有四冊，即生命之意義(Der Sinn des Lebens)，文化之變象(Phasen der Kultur)，婚姻之型式(Formen der Ehe)和家族篇(Die Familie)；在本書之後者祇出兩冊，即運命之制治——優生學和苦痛社會學(實用社會學之一)。原著者注意於進化之觀點，他所採用的方法名變象法(Phaseological method)，實即自然科學上之比較法。他先把文化之全領域分爲若干部份，然後再將各部份從古到今所經過的歷程排列爲幾個變象，把各個不同之變象加以比較，於是便發見將來之一指導方向了。

穆拉來爾在第一冊，先說明生命之意義，在第二冊便討論衣食住及工作之變象研究。從第三冊到本冊，著者稱為族統的社會學 (Geneonometric Sociology)，其範圍便是婚姻型式，家族關係，和戀愛之研究。第六冊研究生殖之社會學，即優生學。據著者之意見，現代社會學說之最能據既往以測將來者莫如馬克斯之理論。不幸牠祇限於經濟之範圍，固然經濟是社會進化之一個重要因素，然亦祇是重要因素之一而已，此外還有其他。即如族統之因素便非經濟因素所能包括。所以原著者人類進化之階級一書。即欲完成及補足馬克斯之理論。其願望甚宏，其眼光甚遠，而其材料之豐富及斷制之謹嚴，更處處表現德國風學者之態度，殊非庸俗社會學家所能及。但惜其全個系統未能完成。

單從本書看來，著者主張婦女完全經濟獨立是必要的。惟有婦女之經濟完全獨立，她才有獨立之人格。男女之性質，本來不是平等的，而且也不必要求性質之平等；婦女所要求者應為權利上與男子之平等。然欲達到此境，則捨婦女之經濟獨立及人格獨立外，別無他法了。

對於婚姻之觀點，作者持樂觀態度。從各個已往的變象研究，以預示將來男女關係必比現在

更爲美滿。他所主張之婚姻是以戀愛爲本位之一夫一妻制度。至於缺乏了戀愛之結婚，則應准其自由解散。

原著者人類進化之階級的第二冊，已有陶孟和先生等之漢譯本，改名爲社會進化史。本冊係從英譯本轉譯來的。英譯者名韋高司和司 (I. C. Wiglesworth)，在去年出版。

涉筆匆促，難免錯誤，糾謬繩疵，是望高明。

原著者序

在我所計劃的人類進化之階級(Die Entwicklungsstufen der Menschheit)全書中，到今日爲止，已出版了生命之意義(Der Sinn des Lebens)文化之變象(Phasen der Kultur)婚姻之型式(Formen der Ehe)及家族篇(Die Familie)四冊。這四冊及本書與後出的幾冊，希望將會構成爲一種統一的系統社會學(參見書末之一般的計劃)不過每書自成起訖，不須參考其他，也能瞭解。固然現在的一冊戀愛之變象(Phasen der Liebe)和討論族統的第三第四兩冊有密切的關係，然而牠也祇須要一個簡略的導言便成了。

所謂族統學(Geneonomy)是指一切有關於種族保存的社會生活之表現的總體而言，換一句說，一切以後一代來補償前一代爲目的之表現，或是和這種目的有直接關係之表現。以下所列的便是我在別書中所提出的大略形式：

A 兩性關係（即男女關係）特言之便是——

1. 戀愛
2. 婚姻動機
3. 娶妻方法

4. 婚姻
5. 婦女之社會地位

B. 生殖關係（即兩親與兒子之關係，若一般地言之，則為老年一代與青年一代之關係。）

1. 家族
2. 自然選擇
3. 教育

4. 遺產
5. 老年人之社會地位

C. 宗族關係

1. 宗族
2. 血統制度
3. 婚姻規則

在前一書家族篇 (Die Familie) 中，我們已經檢閱一切族統的表現，並且已把牠們的演進，分爲下述的幾個階段：

1. 宗族時代：當時，人類社會建立於公共祖先族系的血統關係的原則之上，牠的原型便是宗族。這一個時代又分爲三個變象：在早期宗族變象之中，宗族逐漸達到牠的最大的分化；在高級宗

族變象之中，牠的繁盛則已達到最高的限度；而在晚期宗族變象之中，宗族已成爲社會之基礎，牠由一種高級的偉大進化而引入漸次崩潰之途上去。

2. 家族時代：在這一種組織中，宗族分解而成各個家族，先前牠是很固結的；但現在的家庭已奪取了宗族之經濟效能，同時一個新元素，卽是國家，又把宗族的政治責任奪去，並且滋長爲強有力之組織。家族時代也像宗族時代一樣，可以分爲三個變象：牠的發生爲早期家族變象，牠的繁盛爲高級家族變象；牠的崩壞爲晚期家族變象，最後一個變象，和資本主義生產之興起相一致。

倘若現在之顯示不是欺騙我們的，則我們今日正站在一個新時代過渡之門闕中，在這一個時代之前面的是個人，是人格，所以我們稱之爲

3. 個人或個體時代：我們現在祇曉得這一個時代之開頭，這就是早期之個體變象，牠以婦人間之分作而開始。

自然，在這些不同的時代中，無論任何時期，都存在着一種以上的組織原則；我們祇以宗族指示第一時代，家族指示第二時代，個人指示第三時代，這不過說牠們在各該時代之中爲最有力的

組織，其他二者則遠不及牠罷了。

因爲在前書已經說明在全個族統進程中有這三個時代之系統，所以現在我們也把這一個整體分爲幾個組成之部份，而且指出同樣重要的三級律也可以在每一個領域中顯現出來。本書研究到兩性關係之領域，我們更細分爲戀愛，婚姻動機，娶妻方法，婚姻制度，婦女之社會地位等問題。我們要注意這祇是一個大概的輪廓，牠並沒有涉及詳細的歷史敘述和報告，牠祇研究各種趨勢及定向的材料，然而我們因此便可以追跡文化進步之指導方向，而且找出進化之定律。

一九一三年四月，序於德國門興(Munich)。

婚姻進化史

第一篇 分論

第一章 戀愛情緒之變形

現在有一種流行的信仰，以為文明人在「性愛」(Sexual Love)一詞之下互相聯合起來的各種情緒，在以前和現在，都是一種人類心理的不變之形態。

這樣的一種觀念實是最謬誤不過的。隨伴着男女間互相吸引力的各種情緒，也像世界上的其他各種事物一樣，是有牠們的歷史的。在這種特殊領域裏的進化步驟，極多變化，因此會瞭解野蠻人之戀愛的文明人，必須把從他自己時代所習得的各種觀念完全拋棄。



這種真理，當我們把牠加以極精密的探研，與從文明之最低階段起，直到現在，對於各種兩性的習慣和風尚逐步加以根究，便會完全明白。這樣，我們便會看見戀愛之全部發展，到現在為止，可以分爲根本不同的三大時代。這些是——

1. 原始戀愛時代，在這個時代中，情緒之簡單動物性是顯然呈露的。

2. 家族戀愛時代，在這個時代中，附隨的（精神的）方面漸成重要，男子居於主位，而且按照他的意志，做成婦人之模型。

3. 個體戀愛時代，在這個時代中，婦人慢慢地有了獨立之覺醒，她成爲一個人格，給戀愛一種新的性質。

現在讓我們先來考察。

一 原始戀愛時代

兩性的妬忌，貞潔的尊崇，兩性的羞恥，對於一個單純對象的熱烈愛着的趨勢（即所謂「浪

漫的戀愛」(romantic love)，這些都是文明人之普通而又顯著的性質，因此，不特一般人都承認這些特質遺傳於人類之中，並且不可分離地和人的本性相連結，便連心理學家和自然科學家也常常以爲這樣。然而實在說起來，這些情緒，在許多原始人類中，是沒有的，牠們從文明進展之程序中發生，並且在有限制的社會條件之影響下，慢慢地，漸漸地建築起來，而成爲附隨的特性而已。

(1) 兩性的嫉妬

假如我們從兩性的嫉妬說起，則下面的各種習尙便會指出，很多原始民族是不曉得有所謂兩性的嫉妬的。這些原始的習尙中最熟知的事實就是把妻子借給客人這一件事。在原始民族中，把妻子供給客人，實是一件普通的習慣，特別是主人之妻女，如拒絕不允，被認爲一種罪惡的。

這種習尙是（或從前是）通行於北美全部的通例，在南美和海洋洲民族（Oceinidos）中，在玻利尼西人（Polynesians），密克羅內西人（Micronesians），和美拉尼西人（Melaneseans）之中，在依士基摩人（Esquimos），阿留德人（Aleuts），薩滿伊人（Samoyedes），堪察得爾人（Kamtchadels），朱克察人（Chukchs），蒙古人，和韃靼人之中，在錫蘭島及南印度之中，在很

多非洲部落之中，在剛果（Congo）——如加非耳人（Kaffir），貝督英人（Bedouin）和阿比西尼亞人（Abyssinians）——在赤道下之非洲，又在澳洲的土人及其他各民族之中，也有這種習尚。
（註一）

比茲廷格爾（Bechtinger）（註二）對於檀香山（Sandwich）羣島，有下面的記載：「相熟的人之探訪，常常都正式地被充份意義的友情來款待，並且常常交換他們的婦女。假如不接受這種的延請，卻是一種極惡大罪。假如一個島人出門，而未帶同他的妻室，他就可以自由選擇他朋友的妻子或其已長成的女兒為一時之配偶的。」文明人和原始人之不同，特別可在杜基（Dodge）（註三）所述的故事中顯示出來。「在布魯耳邵愛司（Bellefleur）的民族中，招待客人的責任之一種，是主人對於特別尊榮的客人，要為他準備一個婦人的。一個平民醫生，本來已有了一個美麗的妻子，但他自己卻是一個無甚價值的人，當他作客於會長污尾（Spotted Tail）家中時，有一天晚上，會長提出這一種請求，他是不能夠推卻的。」

我們還可以在距離原始時代很遠的民族歷史中，找出這種為金美素（Chaplin）所稱為

「純粹未曾破壞的習尚」(註四)的古俗遺跡。根據在達賓(Dhaban)的易奴阿耳莫夏華(Ibn al-Moghakir)的習尚，賓客可以吻接及擁抱主人之妻子，但他倘有更進一步的自由舉動，他是會受傷害的；不過，在同一地方的別個部落中，則主人之妻子是可以完全受客人的支配了。(註五)

日耳曼古例，要求「主婦帶領客人到她的牀上去，並且注意到要用各種適當的方法來接待他」。在遙遠的古代，客人享有東道主之婚牀。就在十六世紀之初，多瑪斯木那(Thomas Murner)也說在尼德蘭(Niederlande)地方，主人「把自己的妻子，以充份的誠心，借給他的親愛的客人」。(註六)「家中的婦女幫助他們的主人以款待賓客，在穿衣服時和脫衣服時都是如此；她們不特為客人準備沐浴，還把襯衣遞給他，並抹乾他的腿臂」。(註七)又在北部德意志地方，主人之妻子或女兒的牀是要給與過客應用的。(註八)在黎斯士拉(Rieschling)地方，傳說天宮門神(Hohen-Dall)某次浪遊人間，探訪農奴(花拉耳 Thraell)，自由農民(加耳 Kahl)和貴族(耶耳 Jell)。他和每一個主人和主婦，同居三晚，九個月後，這三個凡人的妻子，共生了三子，他們就是一切農奴，自由農民，和貴族之始祖。(註九)又在荷馬(Homer)時代的希臘人間，一般以為婦人之

責任，甚至王女之責任，當爲客人沐浴，並用膏油抹在客人身上，（註一〇）這種責任，或者就是古代借妻習尚的一種變相罷。

從上面所引述的材料中，我們可以決定原始人類對於戀愛事件是和文明人類十分不同的，而這種分別實在由於原始人類沒有兩性的妬忌。

然而這些結論是有矛盾的，（註一一）因爲在前面我們所舉的多數民族中，尤其是在原始民族之大多數中，（註一二）姦通並不是不懲罰的，適恰相反，丈夫「嫉妬」地看管着他的妻子，嚴厲地注意她，不要在他的背後被勾引或違犯他的意志等等，由是主張原始人類不懂兩性之嫉妬便錯誤了。

這種分別實在由於「嫉妬」一詞，意義繁多，因而發生混亂。第一，嫉妬一詞可以用於一種普通的意義；例如我們說幾隻狗在爭得主人之寵愛而互相嫉妬，我們分明沒有說及兩性之嫉妬。這種位置或身分中表現出來的普通嫉妬，原來也遺傳於人類，牠在兒童之態度中表示的十分明顯，假如一個兒童看見別一個兒童爲教師或母親所不公平地獎勵的時候，必非常的憤怒。第二，我們

又可以把這一個字用在別一種特殊的意義中，以指示出戀愛的或兩性的嫉妬，這種嫉妬，就是對於一切能够領導他所愛的對象物，和他人發生兩性關係之反對。

一個原始人對於他的妻子，可以發生普通意義之嫉妬，但關於兩性或戀愛的特殊嫉妬之痛苦觀念，卻是沒有的。從心理學上說，純粹佔有之嫉妬心，普通卻不是一種性的衝動，而祇是人類個人財產——自然也包括其中的婦女——的固有意義之一種擴張。我們在後面討論婚姻的一章中，當再詳細討論兩性嫉妬之源起。

假如我們用這種特別顯著的分別點之光明來考查上面所提及的各種例證，則我們便會明白借妻和通姦之懲罰是可以並存不悖的。例如一個澳洲人的「嫉妬」地防範他的妻子，嚴厲地懲罰姦通，同時又設法阻止別人之佔有利益。這是因為他當他的妻子是一件物品，一個奴隸，一種產業，所以她也像別種產業一樣，要嚴加看管，非有她的主人之承認及允許，不得亂用或奪去，而在當時，這種強暴的舉動是可以時常遭遇的。他的財產若被誤用，他便憤怒起來，其原因，實在於他的所有權被人侵犯，而且他覺得自己，實在被人侮辱。但當這一個澳洲人自願把他的妻子任他的客

人處分時，則我們應該真確地說他曉得產業權之嫉妬（像一切高級動物一樣），不過戀愛或兩性的嫉妬卻爲他所不了解的。由此，很容易明白爲什麼原始人常常懲罰那些違反他的意志的通姦，而當他要推愛於他的客人或朋友，或特示優待他們時，卻又許可姦通了。

不過除了借妻的習尙外，還有一大羣禮式和習尙，可以證明兩性的嫉妬並不是原始性生活之一部份。在這一種階層之下，便有一妻室之分享，一團集婚姻，和一妻多夫，臨時的『妻室之交換』，妻之租賃，及其他。我們在這裏祇舉出每種習尙的少數例證便够了。

「妻室之分享」是指一個人准許別一個人，在某種情形之下，恆久不斷地參加於他的婚姻之中。例如在澳洲土人中，他們常常有一種習尙，就是「年長的哥哥們把他們的妻室，讓給那些尙未結婚的年少的弟弟享用。不過這種好意是有酬報的，因爲我們曉得當年少的弟弟結婚時，他的哥哥卻也被允准享受同樣的權利的。」（註一三）

很多有威權的學者都以爲這種行爲實是上面所述團集婚姻的一種遺跡，牠像一妻多夫制一樣，同等明顯地證明兩性嫉妬之錯誤。又在別些威權學者之考驗中，（註一四）我們可以在很多民

族之內，找出各種婚姻之形式，這就是一個男子並不和一個婦女結婚，而是幾個男子，在同一的時期內，和幾個女人結婚（團集婚姻）或幾個男人和一個女人結婚（一妻多夫制）即在這些爲卓越的社會學家所以爲通行於史前時代的多妻婚姻制之中，也是沒有兩性嫉妬或兩性情惡之遺跡的。此我們研究西藏和錫蘭及其他地方所實行的一妻多夫制時，更爲顯著，在那些地方，幾個兄弟，常常和同一個婦人有婚姻關係。例如烏茲費維（Uzbeke）說，在加路蘭（Kuland）地方，由四個至六個男人（而且是兄弟的關係）同娶一個婦人，而他們卻「最圓滿和諧地生活下去。兒童有一個最年長的及一個最年少的父親，並且當一個丈夫看見他的一個兄弟之鞋放在寢室外時，他便曉得他不應該進去了。」（註一五）至於該撒（Julius Caesar）所描寫的古不列顛的團集婚姻，是幾個戚族同時和幾個婦人結婚。

在很多原始部落中，人們有時交換他們的妻子，其後各人的妻子又復歸到原有家中去。如居於域多利（Victoria）的澳洲人「在一個有限制的時間內交換他們的妻子」是他們稱這種習尚爲「比瑪」（Berna）。這種交換期，往往延長到一個月之久。（註一六）又「依士基摩（Eskimos）

民族中，兩個人的友誼之印記，是把他們的妻子爲一日或兩日之交換。」（註一七）黎登斯坦（Richard Tenstein）說（註一八）一個布西門人（Bushman）的妻子，假如得了丈夫同意，儘可以把她自己獻給別一個人。蘭格爾（Wrangell）將軍觀察上加利福尼亞（California）的印第安人，指出婦人和她的丈夫家族中的別些男子發生關係，她的丈夫是不會發怒的，但她如和鄰族姦通，她的丈夫便要嫉妬了。（註一九）

附屬於這一個範圍內的別一種情形，則爲妻之租賃，這便是說，爲酬報而使妻子賣淫。希加爾德（H. Hequard）說（註二〇）在加賓（Gabon）的模龐高斯人（M'pongos），常常準備把他們的妻子讓給第一個客人，而在事實上，也把她們供奉他。他們把妻子租給歐洲人，祇收回很微少的價值，並且由於這種一時的結合而懷孕的嬰兒，他們也撫養之如自己生的一樣。根據龔比涅（Oobé piégne）說（註二一）加邦尼司人（Gabonese）用一種河馬皮製成的皮鞭（Kassingo）來制服他們妻子的反抗，使之屈就於一個給以酬值的愛人去。普通說加拉（Galla）人，是非常「嫉妬」的。假如一個人常常經過他鄰近的茅屋前，注視到其屋內的妻子，或和她們談話，他便會招惹其嫉

妬的丈夫之暴怒，但倘給以享有特權之酬值，他便可以自由入屋。(註二二)這些習尚所根據的態度是妻子實爲丈夫之產業，可以任由他的意旨，留爲己用，或用來獲利。

下面的幾件事例，可以證明兩性的嫉妬，在上古時代並沒有發展到如近代人的程度。對於妻子和兒童公有這一種事實，波盧塔克(Plutarch)記載，斯巴達立法家來喀古士(Lycurgus)和羅馬政治家旁比留司(Numa Pompilius)時，(註二三)說他們兩人都想根據最聰慧的政治原理，把嫉妬放逐於婚姻之外。但他們所用的方法卻彼此略有不同。假如一個羅馬男人已經有了很多兒女，他可以把他的妻子轉給別一個希望有兒女的人，因爲他有把她送給人及取回的權利。但在斯巴達地方，則丈夫可以准許別個人向他提出請求，享有他的妻子，甚至同居於他的屋內，而且本人還繼續着他的第一度的婚姻生活。在事實上，很多人請求別人替代他的位置，甚至帶領他們到自己的妻子那裏去，但這些人卻答應替代他們去誕生佳美的小孩。下述的雅典大演說家狄摩西尼(Demosthenes)軼事便是其特著的：「有一度爭論是關於雅典城一個藝妓的領有權，後來正當地決定每一個人可以領有她一日。」(註二四)又格林模(Grimm)說，(註二五)古日耳曼人倘不

能得子，可以請他人代勞——此種路得 (Luder) 所知道的習尚，是為一般所公然認可的，並且也不單為得子的原故。

兩性嫉妬缺乏之一種顯著例證，又可以在「破貞」(Deforation) 的習尚找出來，這種習尚在很多民族中，都可以看見的。按這種習尚，要有一個第三者負責履行新娘破貞之任務。(註二六) 這個第三者常常是王族，像巴爾馬 (Palma) 的角德人 (Gentes) 和拱馬爾人 (Gomers)，便是這樣；但在甘坡斯加 (Kambodska) 依士基摩人 (Atowaks)，及其他的民族中，則以巫師及祭司為第三者。有時則由新郎的一個朋友，享用這種「初夜權」(Jus primae noctis)，像在古巴 (Cuba) 或奴加希華 (Nukahiva)，便是這樣。又在別些部族如拿蘇馬人 (Nasomas)，巴利力人 (Balierics)，祕魯之曼德司人 (Mantas) 中，新娘必須把她自己獻給她丈夫的親族，或者甚至要獻給結婚時之一切客人——這樣的一種風俗，到今還可以在南斯拉夫族及模曾西賓坡根族 (Mozen Siebenburgens) 中找出，不過牠現在祇以象徵的形式履行罷了。(註二七) 在剛果的羅安果 (Loango) 和彭古拉 (Bengula) 地方，新娘在婚禮前，要成為公共的產業。又在巴比倫，以弗所

(Ephesus) 阿拜多司 (Abydos) 等近東古民族間及其他盛行美列它女神 (Myitta) 祀典的地方，新娘必要有一個時期在女神廟內，充當宗教的娼妓。特羅 (Troy) 地方有一種習慣，新娘在婚禮前，要在斯堪曼德 (Scamander) 河中沐浴一次，這象徵她已將童貞獻給上帝。少女的童貞，常為代表河神的青年之優先權利。(註二八)關於破貞習尚，學者間所提出的重要點，各各不同。很多人以為這是亂婚時代之一種遺跡，而為一種宗教及習慣的保守力所保存的；但又有些人，以為宗教的賣淫是由和祭司及巫師相接觸而把天堂福祉引臨於婚姻的方法。不過在很多事例中，破貞這一件事情，總當為一種煩重工作，所以要偕同母親（像在秘羅 Polan），或僱老婦（像在菲律賓 賓之比司凱耶人 Biga-yas）做伴。

最後一段所舉之事例是證明和兩性嫉妬毫無關係。現在我們又可以討論和離婚夫婦復合有關連的別一種習慣。「假如一個韃靼人的妻子，在離婚後，願意復回到丈夫家裏去，她便應該最少以一個晚間陪伴別一個男子。」（註二九）回教婦人，倘在第三次離婚後，欲和她的丈夫復合，她必須先和別個男人，用一種適當而特別的形式結婚——那個男人可算是她的中介的丈夫。若從兩

性嫉妬之觀點考察起來，此種復合，祇能够成爲再度離婚之新的根據而已。解釋這些奇怪習慣的秘鑰，或者可在司德拉爾 (Stoller) 著的堪察加 (Kamchatka) 書中的一個軼事裏找到，他說：「假如一個人願意和一個寡婦結婚，這寡婦須先和別個男子同睡，這個男人或者還可以收受酬金，他們以爲倘不這樣做，後夫也要死去的。」(註三〇)

古代習慣中尙有一種普通名爲「節期亂婚」(Feast Promiscuity) 的習慣，這是和宗教的賣淫有某種關係的。很多民族，直到今日，還仍在每年幾個時間，舉行一種狂歡慶祝，而尤以在春季爲最多。在這些狂歡大會中，實行一般的放縱和無限制的交接。這些習慣，大抵由於原始的「婚季」(mating season) 而來，到今還可以在我們的狂歡節中找出來；這一件事情，我已在別處說過了。(註三一)

婦女中兩性嫉妬的缺乏

上面所述的兩性嫉妬，是屬於男子行爲方面的。現在我們應該加述，婦女也有同樣的情感。在民族確立了一夫多妻制度的地方，婦人的兩性嫉妬，也像男人一樣的無有；固然，也有很多傳說，說

生活於多妻制度下面的婦人，時起爭端。文和爾德 (Winwood Reade) (註三二) 記載赤道下的非洲，說那裏的言語中，實沒有嫉妬一詞，其中的妻子總非常熱烈地袒護一夫多妻制度的。他說：「假如一個男子結了婚，他的妻子以爲他更可以供應別一個妻子時，她必逼迫她的丈夫再娶，並且假如她的丈夫不答應，她便叫他爲「吝嗇漢。」這些婦女共同居在一處，就我所能判斷者言之，她們彼此間是非常和好的，但很誠懇地聯合起來，憎恨她們的丈夫。」有時，假如她因年紀老，或不會生育，或撫育嬰兒，又或工作過於煩重，她便帶領一個新妻子給她的丈夫。所以丈夫得到第二個妻子，於第一個妻子是有利益的，縱使第二個妻子會存有把前妻的地位取而代之的明顯的目的。我們也很熟識咀魯 (N.E.E) 人妻子的故事，當一個妻子獨居的時候，她常時勞苦地工作，節省，以聚集起充足的物質，使她的丈夫可以娶第二個妻子。用這種方法，她不特可免勞作，而且給丈夫娶來的那一個女人更成爲她的僕役，這樣，她便提高了整個的家族，達到大家望族的地位，由是她便成爲家中第一個主婦。(註三三) 李文司教 (Livingstone) 說麥哥羅羅 (Makololo) 的婦人聽到了英國的男人祇能够娶一個婦人；她們叫喊說：她們不願生在那樣的國內；她們不能了解爲什麼英國婦人能够

偏愛這樣的一種風俗，因為在她們的思想方式中，總以為每一個尊貴的男人，應該有一大羣妻子，以表示他的富有。（註三四）格蘭西（Graz）對於格林蘭人（Greenlanders），馬提斯（Martinus）對於巴西土人，黎朋（Leo Bon）對於阿刺伯人，西波爾（Siebold）對於蝦夷人（Ainus），拿華利得（Navaretta）對於中國人，利賢（Reih）對於日本人等等，都有同樣的記載。（註三五）利亞（Leah）把她的婢女悉帕（Zilpah）獻給她的丈夫雅各（Jacob），曾無些微的嫉妬，而拉結（Rachel）把使女辟拉（Bilhah）獻給雅各，也沒有什麼嫉妬（這是舊約聖經的故事，見創世紀三十章九節及四節——漢譯者註。）回教婦人很憐憫歐洲的婦女，因為她們祇能够生活於丈夫之旁，單獨無伴。「大多數東方婦女都很坦白地贊許她們的組織，她們的閨房制度，而且特別稱贊多妻制——這差不多是民族習尚的地域中之一種表示。」（註三六）但在他方面，自然也有很多報告，說到多妻制度下的妻子之痛苦。非支（Fiji）羣島中一個教士的妻子，看見該地很多婦人，因為憎恨或嫉妬，被她丈夫的別些妻子，咬去她的鼻頭，甚或割去。（註三七）

綜上所述，我們可以下一個結論，說兩性嫉妬並不能夠當為一切人民的一種原始本能，牠祇

是一種後起的發展或一種附隨的特性；同時我們也可以明瞭，在某幾種情形之下，文明民族也同樣地可以沒有這種兩性嫉妬，這一層，我們將在下面去討論。

(2) 貞操

貞操和兩性嫉妬，從很多方面說來，都是些互相關連的觀念。凡在沒有嫉妬的人們間，貞操就不會當作一種道德，這是很顯明的。所以上節所講的例證，同時也可以證明貞操之漠視，實是原始民族兩性生活的一種特徵。我們對於這一種事實，更可舉出很多的直接證據。

未結婚者之亂婚(註三八)

在原始時代的兩性生活中，已婚婦人之貞操，既不重視，所以她可以委身於賓客，及作其他同樣行爲，對於獨身婦女的兩性習慣之更自由的觀念，自然不足奇怪了。就其普遍的情況觀之，我們總可以說，原始民族是不看重童貞，不過我們也將會看見，在他們間，亦有多少人，已經曉得看重貞操，也有很多事件，證明在有些地方，已婚婦人可以行動自由，未婚婦人之貞操則極爲重視。但從一般看來，原始時代的未婚婦人，其享受性的自由，實比已婚者爲大。杜門德(Dunont d'Urville)說，

(註三九)模夏器華 (Muhahiva) 島上，玻利尼西族中的許多女子到他的船上來跳舞，笑談，歡呼，並且毫不猶疑地委身於船上的水手，平等無差別地把她們的好意，獻給他們。這樣的放縱，在原始民族中，今日已經少見，不過大多數還是不注重貞操。在各地帶和世界上差不多一切地方的民族——在印度，海洋洲，馬來，澳洲，在韃靼蒙古人，印第安各族，非洲人等——中間，我們都可以找出這種情形。(註四〇)

我們在很多民族中，還可以看見未婚少女，在婚嫁前，常常用她們的兩性關係來賺取妝奩。希臘大歷史家希羅多德 (Herodotus) 說，呂底亞人 (Lydian)，教他們的女兒去賣淫，用以獲得奩資。她們一直繼續到婚嫁的時候為止，在這個時期間，她們便積聚了她們的妝奩。古代的墨西哥人把他們的及婚嫁期的少女，遣送出去，週遊全國，用她們戀愛的事件以賺取她們的奩資。比羅羣島 (Pelau Islands) 的少女，在婚嫁前，把自己賣給男性，並且探訪遠村男子的宿舍。又在尼加拉瓜 (Nicaragua) 的印第安人間，女子也以賣淫博取一份妝奩。在已開化的日本人間，父親在貧困時，往往令他們的女兒到吉原 (Yoshiwara 樂戶) 去，過一個時間，以為「這樣並不會毀損處女的良好

聲譽」(註四一)

還有某幾個民族，則更進一步，以爲一個成長的少女之童貞，實是一種恥辱，并以爲女子在婚嫁前有多數戀人，是一種殊榮。如和伯積格人(Wobjaggs)及新格蘭尼達(New Granada)的支伯查(Chibcha)人，均以女子之貞操爲她們不能引起愛情之表記。(註四二)所以他們喜歡和已經產生過一個小孩的婦女結婚，因爲已證明她會生育。(註四三)不過從一般看來，他們的女子雖說有這樣的自由，然不正當的懷孕總被人厭惡，常被人當作羞恥，所以他們用一種較後期的婚制，加以制止，或使之成爲合法。

性慾顛倒

普通總以爲性慾顛倒祇能見於高文化之民族中，在原始民族中，似乎祇有一種隱約的形式。不過事實上卻相反，我們可以看見野蠻民族中之大多數罪惡是和巴比倫及倫敦之罪惡同等。我們不特在肥沃的國土中，在南海島(South Sea Is.)中，就像在堪察加這樣荒涼的氣候中，甚而在爲冰雪所包圍的北極各地中，也可以找出凌駕文化民族之上的性罪惡。他們具有不知羞恥的

性慾狂之諸般罪惡，如手淫，婦女同性愛，雞姦，和獸姦，以及各種最淫穢的顛倒形式。對於保根菲爾（Bougainville）所名爲『奇島（La Nouvelle Cythere）』的塔希提（Tahiti）島人，傳教師愛理司（Ellis）說，「他們的生活雖然是非常溫和，然而沒有別種人種是像這些孤立的島人那麼沈湎於獸性的放縱和道德的墮落的。」（註四四）他們甚至以「戀愛女神（Venus）之服務」（據神史言，Venus居山洞中，誘人入內，以音樂歡宴及慾樂等事，使之流連忘返——譯註）也是很公開的。「在旁觀者還有婦女，她們不特自己安於一個旁觀者的地位，并且還去教導少女（祇有十一二歲的少女）如何動作，甚至這些生手也以爲不必教導得這樣多。」（註四五）關於這種事情之例證，可以在博洛司（Ploss）的 *Das Weib* 第五版，一卷，四一五頁以下；許奈叨（W. Schneider）的 *Die Naturvölker* 一卷，二六六頁；巴洛傑（Iwan Bloch）著現代性的生活（*The Sexual Life of our Time*）五二二頁，找出來。

（3）原始民族缺乏兩性羞恥

通常都以爲兩性羞恥也像兩性嫉妬一樣，是一種先天的特性。孟德斯鳩（Montesquien）說，

「一切人民都異口同聲地對於婦女不知羞恥，加以譴責，因為這是每一個人之有羞恥是自然而然的。」哲學家如赫德門（Hartmann）和托爾斯泰（Tolstoy）等，都以爲兩性羞恥的感情實和生殖本身有密切關係，因此賦給牠以一種深沈的神祕性質，同時又是悲觀的性質。不過一切人種學家都一致主張這種說法，十分不正確，並且已經找到了證據，證明兩性羞恥並不是一種先天的性質，牠祇是一種在文化進展的後期階段中所發展的附隨的性質。在本書祇將那些主要的論證，摘述於後。（註四六）

我們已經說過，在有些民族中，羞恥缺乏是很顯明的，甚至性交的行爲可以公開表演。這種事情，並不限於上面所述的塔希提人，據稱其他的南海島人，伯茲尼格羅人（Petchnegroes），菲律賓之馬來人，印第安人，馬西格德人（Masageters），以德勞根人（Erfugans），歐沙爾人（Aussers），及其他，也莫不如是。（註四七）又據色諾芬（Xenophon）所載，末辛諾克人（Mesinokes）裸體擁抱以污辱居魯士（Cyrus）的兵士。這種民族的跳舞常含有各種極暗示的變異性，其目的顯係用此爲一種楔子，以引入擾動的熱情。（註四八）

在很多原始民族中，女子也和男人一樣，完全裸體，毫無忸怩之態。如斯旦年 (Sporran) 對於巴開利 (Bakel) 人的記載，說：「我們的土人的身體，沒有隱秘的部分，他們用言語及圖畫，把身上隱秘的部分，任意戲弄，非常自由，倘有人以為不妥當的，則一般的成見，都以為是愚蠢無知之舉動。一個男人想告訴他人以自己是別個人的父親，或一個女人想介紹自己是別一個人的母親時，他們便指點着生命所由誕生的器官，莊重地指示給他人，以自己實是有價值的和尊敬的父母，他們並以為這是全世界中之最本能的及最自然的解釋。」（註四九）很多著作家都譴責裸體民族及自然人類之裸體，這是因為他們自己已習慣於穿衣服，因而以為沒有這種遮蓋物，就是一種不純潔的吸引。例如格拉涅爾 (Grenier de Cassinac) 便視此為一種「一切習慣之反叛。」（註五〇）和這種偏狹之見相反對的，我們又可以誠懇地多聽受些斯旦年關於巴開利的說話。「一刻鐘後，人們便不會再意識地為這種裸體所震驚了。無論何時，倘一個人有意地回憶這種事情而且自問，這種裸體民族，父母子女，都坦白地漫遊各處，他們是否應該受無恥的譴責或憐憫，當他想到這種事情時，他或者會自笑這是一種不可言說的無意義，或者以為反對牠是一種可以憐憫的事情。從

美學的觀點言之，裸體實和他種事實一樣，有牠的贊成者及反對者；少年及壯年人都常常贊賞自由運動之吸引力，而老年者及孱弱者則非常懼其陷於墮落。然而我們所穿的衣服，從這種簡單而良善的人類看來，實是非常的東西，恰如他們裸體令我們的驚異一樣——我的襯衣曾領受到一個巧妙的名稱，「背屋」我還有一個「頭屋」及一個「腿屋」呢。」

然而，我們如以為這些不懂得兩性羞恥之民族是全無羞恥的，這是一種很大錯誤。恰像在好些民族中，兩性嫉妬雖完全不會覺得，但他們對於一般的嫉妬是覺着的，所以在沒有兩性羞恥的民族中，仍可以顯現出他們具着一般的羞恥。巴開利及其他很多的原始民族也有他們自己的羞恥心，這又使我們歐洲人覺得奇怪；例如在他們前取食東西，這種行爲，原始人以為是最失禮的，並且會引起嚴重的窘迫。「他們的禮節，以為每一個人喫東西，應該離開別人。」當斯旦年在他們前，持着一片魚肉，正「想立即吞嚥之時，他們都垂下了頭，表示着很痛楚的情緒，或則轉身他去。」他們很和氣地指導他，教他應該在自己獨處時就食。這大概就是他們的一種最合理的所謂「形體的羞恥」了。營養品之咀嚼及吞食，從原始人看來，確實不像裸體那麼好看的。

完全裸體的野蠻人是很多的，很多澳洲人，南海島人，美洲人，非洲人（例如根據李文斯敦所舉出的三巴給的巴哇人 *Bava of Zambezi*，呂得加人 *Luaka*）（按巴克 Baker 所說，）登加人 *Diega*）（按斯文福爾德 *Schweinfurt* 所說，）德耶爾人 *Dieer*，斯路克人 *Schilucke*，及其他，都是裸體的。據開恩 *Kane* 說，依士基摩人在地下室中把他們的一切衣裳，盡行丟去。一切這些民族，完全裸露着身體，也像我們裸露着手腕和臉面一樣，並不覺有些微厭惡。

除了這些不曉得形體羞恥是什麼的民族外，我們又可以在文化較低的民族中，找出相類的舉例言之。曼恩 *Maun* 說，（註五一）南安達曼人 *Andamanese*，婦女在別人面前，必穿着袴子，就在其他的婦人前，也決不除掉，但男子呢，則大不相同了，他們工作時，把袴子脫去，毫不覺得什麼。他又記述一種安達曼族的鄰人，名為耶拉華 *Jarava* 族，是完全裸體，一絲不掛的。

據西門 *Richard Semon* 記載，許多澳洲部落都是裸體的，但住在聖約瑟河 *St. Joseph's River* 上的青年土人，則以一種編成如囊狀的東西遮蓋着他們身體之一部分，在該地東方，像在赫拉 *Hula* 及阿羅馬 *Arona* 地方，則有一種怪俗，就是成長的男子綁繫着一條扁帶在兩

腿間，兩端和腰帶的前後相連繫，這樣把各部分都約束着，但並不遮蓋牠們。但是他們如果沒有束着這種東西而爲婦人所見，是很不合禮的。由此更東，像在米爾因灣（Milne Bay），該地土人也穿着一種闊大的用纖維質做成的束帶，前後都緊緊地束縛着。至於未成長的男童是完全裸體的。婦人和八歲或十歲以上之女子，則穿着一種以草和椰子樹纖維織成的裙子，但其長度，遠不及膝。（註五三）像在上面所記載及其他同樣的報告，可以證明羞恥心，已在原始民族中，隱約地發生了；在一個時候，牠祇在婦人方面顯現出來，又在別一個時候，或者祇限於某一個部族中，而其鄰族仍然生活於無拘束的情形之下。

說身體之羞恥是原始的及先天的，就發端言之，顯然是不真確的，因爲人類的自然情境，明明白白是裸體的。然則身體羞恥心怎樣發生的呢？我們從各個地方（註五三）都可以看見兩性羞恥心和一般的身體羞恥心，實起源於妝飾和衣服之需要；這就是說，從穿衣服或隨人體的各部分之裝飾習慣發生的，這樣的習俗，實是要把牠們在人們眼前增加聲價。（註五四）就各種民族之趨向，我們可以找着關於表現面部，足部，頭髮，腿部，臍部，及其他部份的羞恥心。例如回教婦人不願顯露她的

面部；又在很多地方，甚至連一個母親也不允許看見她的十二歲以上的女兒不帶着面幕；但她們的身體上其他部分卻祇障以透明的衣服，任各部分明顯地表現出來。又埃及法拉亨(Fellahien)的婦人在男子面前，脫去衣裳，毫不羞愧，但決不讓男子看見她們的面部。霍屯督人(Hottentots)，像猶太的老婦一樣，常穿着一件蓋住頭部的衣服，沒有東西能夠引誘她們把頭髮顯現別人的眼簾中。在沙馬(Sama)及比羅羣島，以為最淫穢非禮的，不是把性器官顯露出來，而是顯露其臍——

中國人則為足——他們以臍部為最恥辱的部分，甚至連說及牠，也是不妥的。烏干達(Uganda)的男子，若在會長前露出一寸的腿部，必受死刑，惟女僕，則完全裸體的站立着。中非境內許多部族中婦人常披着一條樹枝，但祇蓋着後體，前部則無遮蓋，假如在公衆面前，偶然遺失了這條樹枝，她們便惶恐異常，羞恥無地了。在很多印第安部族中，他們以為最無禮貌的就是在生客面前，沒有塗粉。在很多原始種族間，男子帶着種種妝飾品，並且存着比婦人更發達得多的羞恥心。裸體的人民常常以衣服為奇怪的東西，並且當傳教師強制他們穿着衣服時，他們的「忸怩之態恰和文明人把衣服盡地脫光一樣」。(華雷斯 Wallace 說)中國以歐洲婦女的緊束的胸衣為非常不當，與

裸體相差不遠，回教人則大大地憤慨我們的婦女不以巾覆面部，像巴斯查爾（Paschal）說：「假如一個從費爾干那（Ferghana）來的虔敬回教徒置身於我們的跳舞會中，看見我們的妻子和女兒赤着肩膀，二人半擁抱着作圓舞，他必會默然無聲地驚訝起來，爲什麼「阿拉」（Allah）回教上帝——漢譯者註——竟這樣寬容大度，而不早將這個罪惡的，無羞恥的種族用大火和硫磺來毀滅。」

從上面所引述的話，便可證明一般的身體羞恥心和特殊的兩性羞恥心是由穿衣或妝飾的風尚發展出來的。不是羞恥感情叫人體遮蔽起來，卻因遮蔽了之後，產生出羞恥心來的，這種理論表面上似乎奇特，其實是完全正確的。身體的有些部分，爲了某些原因，爲了裝飾，或者爲了實用，把牠們遮蔽起來，對於這些部分遂發生羞恥心。羞恥心的其他的原因，則在文化進展的程序中逐漸加增；最先是道德的理由，表示羞恥心有很高的價值，可以培養一夫一妻制的感情；其次爲美學的理由，最後則爲禁慾主義的基督徒對於肉體之恐怖，關於這一層，我們在後面當討論到。

人類羞恥心並不是先天的而祇是習得的，這種論證，還有更進一步的旁證，如孩童就完全沒

有羞恥心，他必須受教之後，方纔知道，並且他還很容易把牠丟棄或改變；這種性質，我們可以歸之於一切人類的附隨的情感之內，牠和人類之本能是不同的。一個婦人，上街時，裸露着足部，或不加手套，會覺着很羞恥，但當她在跳舞會中，袒露着胸部，卻略無愧容。婦人呼吸空氣或行日光浴時，最初，常常是不能夠張開她們的眼睛的，但當她們已經慣於暴露她們的身體後，則和他人共坐閒談，毫不介意了。

原始民族對於兩性的情感具有一種偉大影響的，還有別一種特徵，這就是——

(4) 親父關係之漠視，或兩親關係之漠視 (註五五)

下面的事實是明白地從各種已舉出的例證得來的。假如一個男子把他的妻子和賓客伴宿，把妻子的破貞給別人擔當，或和友人共享有他的妻子，及其他，自然不能夠對於他的妻子所生的兒女，確定其父親之重要性。但因為受孕和生產的時間，是距離很遠的，所以這些現象，祇能很疏忽地及用原始人的思想習慣，回溯到一個剎那的時間為止。他們有很多其他的態度及習尚可以顯出這種事實是很必要的。(註五六)

我們在上面已經說過，在有些地方，丈夫有意地讓別一個男人替他播種，而所生的兒子，仍當爲己有。（註五七）在依士基摩人中，可以找出一種習俗，令我們記憶爲一個人所曾經引述過的古代斯巴達人之風尚。據巴多拉（Barthola）說，倘若一個祭司或巫師（Angekoi）和一個依士基摩人的妻發生性交，他們便喜悅非常，以爲這樣所生出來的兒子必比他人爲優秀。（註五八）在巴羅巴米所斯（Paropamisos）的開阿斯（Keiaz）人中，也有相同的記載。（註五九）即在阿刺伯人中，凡願意得一男性的優秀子嗣，總相信當他的妻子恰在停止月經後，延請他人和她性交，這樣，必能够完成他的想望。此後丈夫便離開妻子獨處，不再和她接觸，直到確實明瞭他的妻子已由所延請的客人受了胎孕爲止。（註六〇）便在文明時代，有很多民族，當女子不能生育時，也顯現出同樣的步驟。如猶太族中之拉結無子，（見舊約聖經創世紀三十章，三至十三節。）「她便說道，有我的使女辟拉在這裏，爾可以和她同房，使她生子在我膝下，我便因她也得孩子……辟拉就懷孕給雅各生了一個兒子。拉結說，上帝爲我伸了冤，也聽了我的聲音，賜我一個兒子，因此給他起名爲但（Dan）猶太語爲「伸冤」之義——譯者註。」

關於生產和父母的親誼不必要有互相一致的關係，這一件事實，下面還有很多其他的證據：

古猶太人也有一種兄終弟及（Levirate）的婚制，一個猶太人必得要和他的亡兄所遺下的寡婦結合，而其所生的兒子，則當爲亡兄的兒子。

一在加非耳人中，一個接受產業的人，還要承受他的父親或定立遺囑者之妻子。兒子並不能接觸他的父親的妻，不過他可以把她送給別人，或租借給別人，用這種手續而生產的兒子，則作他自己的產業，因爲他們都是那死者的產業。」（註六一）

在印第安族的尼育加（Niyoga）人的婚姻中，無子的婦女，雖在丈夫生存時，仍可以和丈夫的兄弟或近親交接而產子，所產的兒子則作爲他的丈夫的兒子。

假如一個離了婚的馬利安（Maliandese）族女人再嫁，則她以前和第一個丈夫所生的兒女便認母親的第二個丈夫爲真的父親。」（註六二）

在俄撒德（Osbates）民族中，一個男子把他的一個六歲大的兒子和一個成長的女子結婚，

由是而他的媳婦所產生的兒女則作爲他幼子之合法的兒女。(註六三)這種所謂兒童婚制在印第
|安的利德斯 (Reddies) 人中，也有存在。

在普斯德 (Post) 所研究的許多民族中，由婚姻關係內所生的兒子，和在婚姻關係外所生的
兒子，並沒有法律上的分別。(註六三)

這些習尚，在我們看來，是非常奇怪的，不過當我們考慮到父母關係，尤其是父親關係時，與考
慮到他們不當兒子爲一種血統，而祇當爲一種財產時，我們便會明白了。爲丈夫者佔有他妻子所
生的兒女，就是從別人而懷孕的也屬於他，其原因實由於這一個女人是屬於他的原故，這恰像用
拿破侖所用的譬喻一樣，凡在花園中所生長的一切東西，不論是他自己播種的，或他人播種的，都
屬於花園主人的。從原始人的觀點看來，這也就是如此。

很多著作家都說，最落後的原始人，是不曉得交媾和懷孕二者，有因果關係的，他們沒有把性
關係和產子之觀念聯合在一起，他們的性交，寧是由於愉樂和本能，所以原始人自然不能夠重視
父親的關係了。還有些學者以爲現在存於世上的野蠻人，仍是這樣愚昧無知。在歷史上，自然會有

一個時代，人們（或原始人們）對於交合和產子關係的認識，不會高過於動物的。（註六四）就到現在，還有很多民族，相信婦女如接觸太陽光，植物，或在森林中遇見野獸痕跡，尤其接觸着像鬼物或神靈等超自然的東西，都是會懷孕的。更爲普遍的信仰，則以爲婦女可以從「圖騰獸」（*Empfangstier*, *phalotemianus*）而成胎。至於李德西斯坦因（*Reitzenstein*）的理論，則以爲成人和兒童，都相信鶴的寓言（*the fable of the stork*）是確無可疑的。

原始民族中還有別一種很普通的習慣，可以表明他們是漠視父母關係的，這種習慣，就是兒子之交換，和嗣子之承繼。固然一切原始人對於孩童，都具着一種偉大的仁愛和溫柔，或且常常勝過文明人，就是對待那些不屬於自己的孩童，也是一樣。曼恩說南安德曼人常常彼此互換兒子，因此，在一個家族中，很容易找出嗣子還比親生的兒子爲多，至於嗣子和親子之對待，則完全施以同樣的熱情，並無差別。（註六五）其父母則又常常有定期地來訪他們的親生兒女。普斯德（註六六）和呂博克（*Lubbock*）（註六七）也都搜集有很多類似的證據。根據馬連拿爾（*Mariner*）（註六八）的記載，在唐加羣島（*Tonga Islands*）中，有一種很流行的習慣，就是婦人拿他人的兒女做自己的兒女，

供給他們以各種的安適。這種事實，還常常發生在兒童的親母還存在的時候，在這樣的情境中，第二個母親對於他們的關係，是和第一個母親無異。同樣的習慣又很流行於薩摩島(Samoa)，馬奎撒斯(Marquesas)，和南海(South Sea)的其他羣島中。(註六九)

又文明階段較低的民族，常常拿別人的兒童做自己的繼承人，其動機是宗教的——祖先崇拜。必須有男性的後裔祭祀和祈禱以榮耀死去的祖宗，無子而死，一般都以爲是最大的不幸，因爲死去的精靈，將無家可歸，沒有人奉祀祭品。即在羅馬人間，嗣子制也極盛行。牠還模仿產子之動作以爲證實，凡不經過這種想象的扮演的，不能有效。這種習尚即到那爾華(Norve)時代，仍保存着，當那爾華承嗣德拉仁(Trajan)的王位時，還要在猶比得(Jupiter)神廟內舉行此種慣例的儀式。又在一種敘述希臘人古代習俗的重要記載中，德奧多羅斯(Diodorus)說，當猶努(Juno)承繼赫爾高利司(Hercules)時，曾經扮演過一種分娩的模倣。(註七〇)日本承繼的也極多。大爾馬同(Dalme)說：「日本的嗣子是無可計數的。」貧人把自己的兒子贈給富人，就在他們的家族中長養起來。

承繼子嗣的習慣，所反影於父母方面之行爲，在我們看來，似乎是很奇怪的，但是我們如果用高等動物的類似行爲來考慮這一件事，便不覺得驚奇了。在很多種脊椎動物間，母親愛兒子的時間，最多不能長過「生產行爲」(act of birth)。鳥，貓，和狗都哺乳及養護不是牠們親生的小動物，甚至哺護那些和牠們完全不同種類的東西，留意保護牠們像保護牠們所親生的一樣。我們已經曉得牝犬會養護小獅或小貓，甚至小雞和小鴨，牠都以極大的熱情對付之；鳥類中以孤兒爲繼嗣，是常見之事。所以，我們在這裏所討論的人類特性，雖然具着一切的美，但仍舊如動物所存有的古老東西。此外更有別一種事情，可證明這種特性是與生俱來的，這就是按年齡而分級的很古老的制度。這種制度，我們已在別一個地方解釋出來，(註七)牠把全個部落分爲三個階級，祖父母層，父母層，和兒子層。在上一階層的每一份子都是下一階層的每一份子之父或母，所以每一個人不祇有一個父親或母親，他卻有很多的父母。人被社會地組織起來，達到這樣一個高階段，母親對於孩童之行動，至少在這種階層制度之中，顯明在古代已不是心理的或個人的行爲，而由於羣之規律。這樣，便可以明白母愛常是一種女性心理的最原始性質了。

(5) 浪漫情愛之缺乏

最後，我們還應該確定別一種特殊重要和驚奇的事實。在原始人的兩性經驗中，我們所名爲「戀愛」這種情緒是完全缺乏的——這種情緒，很多社會學家名爲「浪漫的戀愛」。

在較高的文明階段，戀愛是和官感的，友誼的，美學的，及其他各種由「戀愛」而產生之高級感情，迷人之魔力，無限之讓與，痛苦，與對於一個特殊人物之熱烈想望——互相聯合。這些感情之表現就是撫愛，接吻，擁抱，嫉妬之暴發，溫柔之風情，和愛戀之撫慰。但是原始民族之性生活並不經過同樣之渴想——他們所謂婚姻，純粹是一種所有之事情，婦女是一種必需的家畜，而性交是純粹的動物行動。

對於這一種說法的真確，我們有很好的證據。(註七二)羅司加爾(Loskiel)說：(註七三)「印第安人對待其妻子祇如生客一樣；很多人真誠地說，『我的妻子不是我的朋友，』這句話的意義是她不屬於我，她對於我毫無意義。」摩爾根(Morgan)告訴我們，說有一個阿巴許連(Abahuelin)的婦人，名以大比(Echabe)，嫁給一個黑足族(Blackfoot)的印第安人，嫁後已三年，未能和丈夫

交談一語。「他們二人都不肯費工夫學習對方的言語，因此他們彼此只用手勢談話。」（註七四）據以利（Ely）（註七五）說，在澳洲土人中，「夫婦間之熱情是很微薄的，少年男子重視他的一個妻子，完全因為她執行奴僕之服務；在事實上，當他人問他爲什麼這樣熱望得妻之時，他們的回答總是說因爲她們能爲他們採木，取水，採取糧食，及把她們所領有之財產一同帶來的原故。」對待婦人也是很兇暴的。「她們常常爲杖痛擊其頭部，或因瑣細無足道的違犯，也被她們的男子以長矛刺她的肢體。」以利說，該地女人的身體上不能找獲出虐待的傷痕的，是很尠少的。所拉耳（Noller）說道，（註七六）「黑人的戀愛，像他的食和飲一樣。不過他決不會成爲快樂主義者，而且我也從未見過一個黑人會得獲比肉慾更理想之形式的。」蒙德羅（Monteiro）說，當他居於非洲的一個長久時期中，他「從未見過一個黑人把他的手臂圍繞在婦人腰部，或用他們所能够採取的表示，對對方表現一種戀愛的意見和同情的。」（註七七）還有一種指明原始人心情的習尚是南美洲部落中人，把自己族裏的一個婦人嫁給一個戰時捉獲的俘虜，直到行刑之日爲止。戰士以他自己的姊妹或死於疆場中的同志之孤孀嫁給俘虜爲榮。而且，當這個俘虜在刑場就死之時，「他的妻子行近

他，並且容留一個時間，滴下幾滴悲哀之淚，以表對於他的死去之敬意。不過這些淚珠立即完結了，而且少有出於深的感傷的，因為她決不放棄和他人食此死屍的權利，並且她常常表示出是第一個樂於這葬儀會餐的希望者。」（註七八）就是我們的祖先，這古代的日耳曼人，對於性行爲也有一個蠻野的概念。塔西陀（Tacitus）有下面事實之表示：「在諾迪克（Nordic）古事記中，說一個寡婦，常常在丈夫死後，立即和死者繼承人舉行結婚儀式。婚筵和葬筵合而爲一。」（註七九）文和爾德（註八〇）說，「按古日耳曼的習尚，以爲一個被殺害者之孀婦，要和殺人之兇犯結婚，因此才得獲完全之報復！」（註八一）

固然，很多旅行家會提及在原始民族之中也有浪漫戀愛之事實，至少，也有原始民族的少女，熱烈地反抗她的父母爲她所選擇的新郎，假如不達到她的目的，甚至有自殺的。（註八二）然而這祇是特殊的和個別的例外。就一般言之，則一切原始民族之性關係，完全沒有浪漫的情愛，這種事實明白地從他們的詩歌作品指示出來，對於這一層，格羅司（Grosbe）（註八三）恰當地說道：「在原始民族的抒情詩中，兩性之行動只由極粗魯的方法暗示出來。我們到今還未能成功地在澳洲土人，

曼哥比人 (Mincopies) 和波科各德人 (Bokokudes) 中找出一首戀歌。一個和依士基摩人非常熟識的林克 (Rink) 說道，「在他們的詩歌之中，是沒有戀愛情緒之地位的。」這種事情，在我們看來，實是一個啞謎。難道他們別有他種感情更深沈地擾動他們的心靈麼？我們總以為戀愛是一朵花，在一個布西門人生活之貧乏和荒蕪的泥土中是不能夠開放的——在他們看來，戀愛並不是精神的本能，而祇是滿足慾望中迅速蒸發的一種肉感之痛苦而已。」

又野蠻人完全不曉得接吻，此在文明人中是和戀愛密切相關連的，這是又一種特別的不同點。(註八四) 根據很多旅行者之報告，都異口同聲地說，愛人互相親吻這件事，在很多非洲，美洲，海洋洲，和澳洲的土人中是完全不曉得的，甚至連中國人也不好接吻。至於接吻的歷史，我們後來將加以討論。

(6) 多妻的傾向

最後，為了解原始戀愛之全景，我們必須加以說明，男子本性原來並不是一夫一妻的，而是多妻和外婚的，真實的一夫一妻的傾向，是隨文明而發生的。這一層的詳細討論，我們已收入第四

册家族篇。(註八五)但因爲這問題非常重要，而且就到今日，仍在繼續不斷的爭論之中，所以我們在婚姻一章中當再加以討論。

雖然我們相信這確實是一種事實，但我們不應當把原始的男人的多妻性質過於誇大。相信戀愛之渴望在簡單的原始民族中，特別在游獵的民族中，有強有力之發展，這是一種嚴重的錯誤。他們性慾之需求，似乎祇是他們背後的一種東西，這在文明最落後的部落，都是如此。需求，飢餓，和身體上之努力——這些確實而有效的「反淫慾」(antiaphrodisiacs)的東西，實比性的要求，遠爲重要。這種原因，實由於自存和營養的本能較之兩性本能，重要得多的原故。舉例言之，法烈茲(Friedrich) (註八六)說：「布西門人不甚注意肉慾，因爲他們在最嚴厲的困苦之下的艱難生活，是一種不適合的訓練。」馬丁(註八七)對於先諾克(Senec)人說：「在他們中間看不出有一種歡愉的兩性本能之表現。」此外還有的旅行家之許多觀察，證實了這種發現於其他原始民族中的很容易看見之情況。(註八八)

(7) 結論

原始民族之比較觀察已經指明：原始戀愛——綿亙十萬年的時間及現今許多原始民族中所見者，——其特性為非常簡單和類似於動物。祇有那些為傳種所必須的原始特質（如兩性的吸引，母愛，等等）才為一般民族所共有之原始本能，至於其他和原始本能相關連的較高級的附隨情感則完全缺乏，這些情感到後來使構成爲戀愛的真相了。原始人之性生活缺乏兩性嫉妬，貞操，兩性的羞恥，親生父母之重視，最後，連高級文明階段的兩性互相吸引之個人浪漫戀愛，也都缺乏。換一句說，戀愛的起原由像動物的各種原始因素所組成；在這基礎上所增加的各物是文明之贈品。

這種事實所顯示給我們的不祇是原始民族之戀愛的性質，同時還有兩性之生物學的本性。文明人能被習慣和傳統所改變，但是這些改變仍是不會遺傳的習得性。

雖然這樣，我們還不當以這種原始民族之比較的敘述以爲已能够確立這樣的一種理論。因爲，如果原始的古代特性，至今在原始民族中，仍佔優勢，則這些民族應該已習得較高級的附隨情感，但在一種不規則的形式，有時習得這一種，有時習得別一種。所以我們還得用個體發育的和歷

史的證據來證實這種理論。

如果個體發育確是系統發育之復述，那麼我們便可以在兒童身上找出更多的證據。固然，這種證據是有缺憾的，因為個人在春情發動期，已經大受了文明環境的影響；不過，雖然這樣，我們仍可以在每一個人中，看出兩性羞恥像一般身體上之羞恥一樣，在兒童幼時，是完全不瞭解的，後來受教育之引導才知道的。厭惡之情緒也是這樣；例如，兒童不怕把死鼠裝在衣袋中，或把不能刺激起食慾的東西放在口內。在青年人——兵士，學生，或農童——之中，總可以看見，他們雖然已接受文明環境之影響，然而他們的多妻傾向實比成年的男子為強；而且，他們的兩性憎厭之感情非常薄弱（如對於娼妓），他們對於愛情冒險之結果，和父親責任之完成，常常毫無煩惱。自然，青年人也存有一種高度的嫉妬心，不過，這種嫉妬心究竟為虛榮所引起，抑為受文明培養之浪漫戀愛所誘發，還是一個疑問。

我們把同一民族之各個階級加以比較，也可以獲得同一的結論，不過我們所用為比較的基礎是文化而不是產業。無教育的階級和原始人民非常相類似。在真實受教育的人中則不然，戀愛

生活完成兩者合一之一種結合，並且獲得一種富有高級精神之情緒，及爲此情緒所提高的滿足。至於歷史的證據，現在就要討論到，自然對於我們的理論，也有特殊之重要。原始人民與文明人民之比較，尤其在我們所獲得的附隨情感之後期源起的歷史報告觀察之中，也領導我們深信這種戀愛的原始性質及附隨性質的理論之真確性。

二 家族時代

戀愛的附隨情感

在前一段中，我們已試把原始時代戀愛的幾種基礎特性的一幅全和我們異樣的畫圖輪廓描摹出來了。我們現在文明中跨上一步，接近到文明的人民在那裏，我們猝見性質上的大變化。在中國，印度，巴比倫，希臘，和羅馬等民族中，附隨的情感，兩性嫉妬，兩性羞恥，貞操和親生父母之價值，都已經確立，並且浪漫戀愛也已發生，不過尙未成爲爲我們現代特性之花。當我們腦中想到了古代歷史的一對對人名，如赫多爾（Hector）和安杜林米（Andromache），奧德賽（Odysseus）和

賓立普 (Penelope) 阿尼斯 (Aeneas) 和戴都 (Dido) 巴利高 (Pericles) 和阿司巴沙阿 (Aspasia) 那色加 (Nausicaa) 和華爾真尼阿 (Virginia) 又如『所羅門之歌』 (Song of Solomon) 亦稱雅歌，爲舊約聖經之一卷——譯註) 或索福客儂 (Sophocles) 古希臘之詩人——譯註) 對伊羅司 (Eros) 所唱之聖歌：

在戰爭中所不能制服的戀愛，

他令爾終夜守在一個少女的紅頰之前，

之時，我們決不能懷疑我們所見者是原始戀愛之對照，這是人類精神演進力之一個重要的例。

戀愛的附隨情感之歷史

分明矛盾是如此之大，大到不能夠驟然間彼此連接起來，因爲這樣一種深入的變遷是必須慢慢地和逐步地變成的。在事實上，我們在一個時期，可以在原始民族之中，找出差不多一切附隨情感之源起，(註八九) 而且在許多事例中，還可以在一個野蠻的情境裏找出來。然而歷史告訴我們，

說一切附隨情感，祇能在家族時代的人民中慢慢地生根和逐步地發展。

羞恥心

羅馬時代有一個具有陽物的偶像 (Totipubes) 而且少年的新婚夫婦，當騎馬經過牠的陽具之前。(註九〇) 巴拉比司 (Priapus) 神，陽物豎着，常常建立在花園中及草地上，以爲一種豐盛之象徵，並且當作防免盜賊之方法。(註九一) 據着聖經歷史所說，押沙龍 (Absalom)，猶太名王大衛之長子——譯註——公然在屋頂上和他父親的妻子同寢，以示一般人民，他已擁有他父親宮內之產業。又我們已經提及，荷馬史詩中，說王女怎樣爲外來的賓客沐浴而且抹油；就在較後之期間，希臘人在其巡遊之中，還高擎着陽具的偶像以爲豐盛之徵兆。在中世紀，「每一個日耳曼人，不論在茅屋中，或城堡中，總是裸體就寢的。大多數的現在著作家對於這一件事情都供給有很確定的證據。(註九二) 若在較小的宅中，許多人共有一個寢室，而且多數是同牀而睡的。在這個時代之記載中，祇記有唯一的一種睡服，這就是一頂婦人之頭巾附着闊絲帶！這真是一種特殊可喜的例外，因爲牠把我們對於這種服式和時(晚間)地(屋內)關係的適應性之觀念倒轉了。在丹麥，也有晚間

完全裸體之習慣。一直保留到十七世紀中葉。「一個波蘭軍官於一六五八年帶同國內之援軍駐在丹麥境內，他告訴我們該國的每一個人，都赤身跑到牀上去。當他問他們赤身露體，不管性別的，在他之前，是否不覺着羞恥？他們回答說，上帝所創造的東西，沒有一個人需要覺着羞恥；還有襯衣全日穿在身上，至少晚間也應當給牠一個休息。」（註九三）十三世紀之圖畫，明白表現出人民如何入浴，裸體的男人和女人同時去洗。更奇怪的，其中有一幅圖畫，男人着一條腰布，女人卻全體裸赤的，雖然裝飾着頸環和戴着頭巾。（註九四）在中世紀，還有一種特殊的素樸觀點，就是做餅之模型：在好幾百年之中，小餅，麵包卷，和餅乾，都做成很可以意想得到的極有暗示的形式，宋比耶（*Chabrier*）說：「*quedam pudenda muliebra, alise virilia…… Adeo degeneravere boni mores, ut Christianis obscena et pudenda in cibis placeant*」和這些形式相對當的名詞，也常常在一切高尚人物之口中說出來，無論是凡俗的及宗教的高尚人物，家長，和少女，都自由使用這些名詞，毫無成見。（註九五）

貞操

貞操之成爲一種義務，也是慢慢地起來的。就一般說來，牠祇適用於女人而不適用於男子；並且如下面所舉出的各例所指明，便在女人，也不是在一切情形之下都適用。所以，布茲馬爾（Bohme）的民律法典第五十二段第一條，說道，一個丈夫娶了一個妻子，如果不能夠給她婦人的權利，應該把她交給他的鄰舍。賓加爾（Benker）的異教法律又在這條法律之下，附加下述的詞句，這個男人應該取回這一個婦人，溫柔地把她放在牀上，而且在她面前，擺列一只燒雞和一杯燒酒。（註九六）自然，這種婦人的婚外之男女關係的權利，祇能在丈夫能力缺乏之情況實施，法律上所承認的也祇是這樣；即在路得寫的「婚姻生活論」（On Married Life）上也說明，如果一個結了婚的婦人之丈夫是陽萎的，這個婦人可以希望得獲丈夫之同意，和「丈夫的兄弟或最親密的朋友有一種祕密之婚姻。」（註九七）

不過，除了男子無能的特殊情形以外，從一般說，法律總要求家族變象中之婦人應該守貞操的。但男子則不須如此；賈淫便在供應他的要求，而且這在高級家族變象之習慣中所常常遇見的，所以牠應該看作這個時代中之一種基本性質。在中古時期，妓館當作城市中之一種必要和適合

的組織，而婚外的性交也不當一種不正當之事情；不特是凡俗的長官，有時候連主教，在羅馬甚至教皇自己，也抽收一種妓捐，他們還承認這是他們規制上之一種適當的職份。（註九八）教皇辦事室中指明在第十世紀所收得之妓捐的收條，或者超過二萬個德奇達（denar）古代威尼斯通行之金幣，每個德奇達約值美金二元三角——譯註。（註九九）又馬因斯（Mainz）之主教長也徵收一種妓捐；一四四二年，他還控訴該城的人民損害他的收入，因為他們以「普通的婦女及私娼」與之競爭。（註一〇〇）司德拉司堡（Strasbourg）主教在一三〇九年也設立一間妓院，而這些妓院，有時還要給以費用。因此，符次堡（Wurtzburg）的主教任命格拉夫（Graf von Hennenburg）為主教轄區之統帥，而以符次堡之妓捐為其俸祿。（註一〇一）在家族變象中之其他民族，藝妓處於特殊尊敬之地位，遠較家中之妻為高，在阿比先尼（Abyennia），妓女大受人尊敬，在王宮之內佔着高位；還常常把一個城市或一個省份之政權委託她們。「合法之妻子都以看見一大羣娼妓穿着宮衣出現為榮，而且存着極大的誠心，和她們共同居住。」（註一〇二）印度舞女享有很多的特權，並且被人尊為「貴婦」（Regum）（註一〇三）當佛陀（Buddha）行到維沙利（Vesali）地方，他居於舞

女的首領之家內，雖然該城官長和她競爭延接佛陀居住之榮耀，但到底勝不過她。（註一〇四）在日本文學中，一個女子，因為將錢幫助父母或情人之故，賣身妓院，為幾年之娼妓，是有崇高之位置的。據克勞夫司（Fr. S. Krafft）說，（註一〇五）在日本，和娼妓性交，並不視為不貞潔的行爲，而祇是一種暫時之婚姻，這種意見從古便流傳下來，為一種母權之回響。藝妓（Geishas）被視為最誠實的市民。在雅典（Athens），多數藝妓有高貴之榮譽，她們之中，還有公開地塑造彫像的。（註一〇六）在有些古代之祀典中，賣淫甚至和宗教相混。在巴比倫，任何地位的各個婦人，必須坐在愛情女神美列他祭壇前，並且把自己供獻給第一個把金錢投入到她圍裙中的男子，所得之酬報供祀女神之用。（註一〇七）在古代，宗教的賣淫流行於近東和希臘之許多地方，例如巴布羅司（Byblus），居比路（Cyprus），哥林多（Corinth），米列他司（Miletus），登那都司（Tenedos），李司波司（Lesbos），阿拜多司，及其他的地方。阿凡羅第（Aphrodite，希臘之愛神及美神——譯註）廟之鄰近便是妓館，其中有很多賣淫之「神奴」（Hierodules，德奧多羅司說，在高曼（Koman）地方，神奴之數目為六千，）她們之收入用以祀女神。（註一〇八）

• 浪漫戀愛之最初表現

浪漫戀愛之顯現常有顯著之緊張爲其特徵。牠顯現於家族戀愛時代之人民中，差不多像一種魔力，忽然抓住了較高的階級，引導入非常奇異的歧途，然後又奄然死去，到了後期的變象中，牠便凝化爲人類戀愛生活之常態的及共通的顯示。

在希臘人之中，就是如此：他們熱烈地愛慕人體美，他們的美術作品爲別個民族所不及，這顯明地引生一種浪漫的戀愛，不過，其中夾着奇異的乖戾。希臘婦人生活於婦女室（*gynaeceum*）內，被關閉着像一個囚犯，她完全缺乏教育，並且除了她自己的男人以外，禁止和任何別的男人有社會之交際。她所有之教化，並不比奴隸爲多，她的程度過於低微，不能夠感示她的丈夫有一種深沈和永久的熱情。由是男子之慾望便一轉而注意於藝妓，像阿司巴沙阿（*Aspasia*）和拉司（*Lais*），和那些被家務的重負所壓縮了心境的妻子不同，她們美麗，有高級之教育，世界之智識，和藝術之趣味，所以從希臘的男子看來，似乎她們是較自由和較平等的女性之理想。（註一〇九）

但希臘人之浪漫戀愛還不祇及於藝妓，在牠的最初的顛倒無序暗中摸索之中，更施到男子

去。這種希臘的戀愛事件，在角力場及健身房鍛練身體之時是很興奮的。這種歪向非常流行，甚至被認為一種自明的和自然的事件，最佳的思想家及哲學家也都加以承認和實行。（參看柏拉圖之 Symposium）而最奇怪的，這種熱情取有了一切異性愛戀之特點，並且我們在希臘人的同性愛戀事件中可以看到一切這等特性——深切之自制，色情之迷惑，痛苦之嫉妬，晚間徘徊於愛人之門前，溫柔之調戲，不見時之熱烈戀慕——這些屬於戀愛之自然狂熱的東西，在那里則作最初之顯示，像奇怪的諷刺畫。（註一一〇）

浪漫戀愛之起源，在羅馬，猶太，印度，埃及，中國，和日本各民族中，都有着一種不同的性質。在那里些已經達到了家族變象之民族，浪漫戀愛便已發生起來。但是怎樣引生和發展為各種不同的狀態，則比較奧維德（Ovid 羅馬詩家——譯註）之 *Arb Amandi*，賀拉西（Horace 拉丁詩家——譯註）之短詩，阿尼斯和戴都之維琪爾（Virgil 羅馬詩家——譯註）的故事，和所羅門之歌，及和在第三世紀編集於印度的哈拉（Hala）之七百言，可以顯示出來。克來模（Klemb）說，（註一一一）「中國的浪漫小說總神彩飛動地描寫戀愛之無所不能。但在這些一切著作之中，青年

人非在結婚以後決不會想到嘗味戀愛之愉快的，並且倘非得有他們父母之允許，決不會默想到這種事情的。『中國婦人之纏足就是男人約束女人出外，使之度固定不動的生活，日本有一種習慣，就是婦人結婚之後，便剃去眉毛，染黑牙齒，在這種習慣之中，我們很容易看見這種戀愛的丈夫之規律；因為像聖奧古司丁 (St. Augustine) 所曉得的一樣，男子不存嫉妬心就是不戀愛。馬哈巴拉太 (Mahabharata) 說，達馬仁替 (Darmayanti) 的青年人，『沒有反想，而憂愁，面容慘白，非常衰弱，嘆息就是他們唯一而且最喜悅的工作。他們的眼光常常朝上面看着，沈沒於憂鬱之中，使別人看見他們的，總當他們是飲醉了酒。他們的面部常常忽然慘白起來，簡而言之，他們分明心中爲戀愛之憧憬所佔據。他們勉強而不安地就榻，坐在椅上，和食物，無日無夜，都找尋休息之方法。他們悲傷之酸淚反射出他們哀悼之情，他們又從新再哭了。』記載這段文字之詩人確實已經曉得浪漫戀愛之幻想了。(註一一三)

古世界崩頹之後，新民族便顯現於舞臺之上了。(註一一三) 開始時，這些民族，特別是帶着日耳曼性質的民族，仍舊留在後期部落階段之中；後來，經過了遷移和早期的家族變象之後，即在中世

紀之時間，他們便達到了高級的家族變象，到此，他們也像一切其他的民族一樣，發生了浪漫的戀愛，但卻附有一種由禁慾的教會教義之影響而來的特殊性質。（註一一四）

十二世紀，教會厲行絕對的及永久的一夫一妻制度，換一句說，婚姻有不可分離之性質，而且凡是牠以為污辱的一切兩性關係都是違法的。教會還厲行一種鋼鐵般的壓制，甚至連婚姻中之兩性愉樂，即使不是罪惡，也至少是不潔淨的及粗野的事情了。因為按據聖經所載，一切罪惡之降臨世界，完全由於一個婦人，所以她當認為一種罪惡的及卑下的生物。

雖然這樣，當羅馬日耳曼民族發達到了我們在上面所述的階段，浪漫的戀愛也發生了。其形式則為中世紀之『抒情詩人』（*Minnesingers*，自十二世紀中葉至十四世紀中葉盛興之一派詩人，大都身份高貴，其所著詩多歌詠戀愛及美人者——譯註。）（註一一五）在開始時，布羅溫斯的（*Provençal*）浪漫詩人之情歌，游行歌者之戀詩，及日耳曼之抒情詩人，都描寫婦人為一種理想物，——為一種男子所唯一崇拜而追求的理想物。（註一一六）

關於這一種表現可以在烏弗蘭（*Wolfram von Eschenbach*）的詩句中找到來：——

假如我可以用人我的袒露的手

觸摸她的外衣

這就是我永遠的滿足了。

這一種高貴的記憶令我發生自制

甚至對於我自己，也不會顯現不忠誠了。

然而這種純粹和羞怯的熱情，時間並不長久。「愛情的女神是最有權力，無論何人，凡俗的及教會中的祭司，大帝和教皇，甚至連最簡單的武士及詩人，都得屈服於她的威權之下。」（註一一七）當時之武士不為他們所訂婚的女子服務，他們差不多都是已婚婦人之愛人。假如一個武士已經結婚，他並不預備把他武士的服務貢獻給他的妻子；所以戀愛和婚姻便完全分開了，這大概是把一種特殊性質賦給予了這種熱情之禁果的引誘物。武士服務他的愛人，當為一種戀愛之徵象，但他們之關係常常是祕密的，並且常為偵探者陷於危險之境地。他們兩方面都願意，寧取這種祕密之關係，而不願意為公開之欽羨（註一一八）一種大的慾望便當為目的之自身（註一一九）由此可知

禁慾的教會把戀愛之本能加以不自然之壓制，其結果並不會鼓舞起一種高貴的努力，反增加了粗野和不受約束，最後，竟墮落而成爲罪惡及邪道（註一二〇）和這種墮落相偕而來者便是從十一世紀至十二世紀所成立的寺院主義之崩頹。

此後，又發生了雙寺院制度，即男僧與女尼的寺院互相密接。在許多寺院中遂不再虔誠和修學，現在以懶惰偽善，和壞行爲代之了。

武士制度很快便衰滅了，並且在十六世紀，牠的鮮花業已凋萎。繼續這種弛緩無節的時代之後的爲宗教改革。教會和國家重新把約束之權力收歸手中；回復一種嚴厲的及良好秩序的統治。於是這種在中世紀第一次顯現的浪漫戀愛之簡短插話，便完結了。

有些學者，以爲浪漫戀愛並不存在於一切古代，最先的顯現於人類精神，是在但丁（Dante）之著作 Vita Nuova 及佩脫拉克（Petrarch，意大利之詩家，生於一三〇四，死於一三七四年——譯註）（註一二一）這種意見是對的，因爲在家族階段中所表演之戀愛事實，一部分爲奇怪的歪向，一部分和現代戀愛完全不同，又一部分是起伏無常的。所以羅馬人之浪漫戀愛的開始，爲粗

鄙的肉慾和放蕩之羣衆所窒息；在希臘，牠又轉向於藝妓，而且墮落於同性戀愛中；在印度和中世紀之歐洲，牠祇是一種簡短的插話，像精神的流行病，就在中國和日本，也未曾達到我們現在所具的高度。

上述的各種表現之更基本的原因，是在於這事實，在古代和中世紀之家族變象中，婚姻確不是屬於個人的，而是家族之事情；配偶之選擇，權在父母，特別是父親，父通常總是無例外地選擇他的女兒之求愛者中最富有的人的。倍克爾（Becker）在其 *Charikles* 中說道：「父親爲兒子選擇配偶實是最通常之事情，甚至新郎在結婚前曾未見過新娘一面。」（這樣，則兒子也和女兒一樣，都不容許自由選擇了。）格林蘭（Greenland）之寡婦，一般都要根據着她們的亡夫之遺囑和所指定的人結婚，至於她們自己之想望，其不足重輕，也和少女的一樣。（註一三二）即在中國，新郎通常也祇在結婚時才第一次看見他的新娘。俄羅斯歷史家加蘭辛（Karabosin）所作之故事中說道：「她在神壇前站在一個青年男子之側（這個男子是她的母親爲她所選擇之夫，她以前是從未見過他的。）結婚聖禮已經行過了，直到此時，她從未注視過他，然而從今以後，他是她的意志之

主人了。啊，讚美你們在古斯拉夫風俗中撫養成長的母親和貞淑的女兒啊！就在我們遠祖之中，一婚姻也當爲一種充滿着責任和規律之關係，牠不特關及兩造之自身，且涉及他們的親族，而婚姻的禮式是聯合兩個密切連絡的組織之一條鎖鏈。所以古代的婚姻，擇夫或擇妻完全是兩方面家族之重要事情。因爲這一個理由，所以日耳曼人的議婚，從古代直到前一世紀，都是雙方家族應有很多考慮和會議的一種事務之商議。」（註一二三）龔司（John Kinze）說：「大部份的婚姻是不由雙方之心意決定的。牠是一種理智之事情，而爲成熟的考慮所領導的。婚姻契約是一種全家族的事情。戀愛並不能插入於這一幅畫圖之中。」（註一二四）便在十八世紀，維也納的婚姻也全由兩造父母決定，此時定婚者還在搖籃之中。在某一個指定的時間，新郎要跑到定婚的女子面前，跪下右膝，請求女子給以玉手，表示同意。於是這一個女子——也按着規律——也要羞怯地把男子導見她的父母。他日，男子以很優美的儀貌出現於他們的家中，用精選的言詞向她的父母求婚，這些言詞常常是由韻文詩作者所著的詩句，婚姻事情，於此便告終結了。（註一二五）

所以在高級家族變象中，婚姻是家族的事件，換一句說，牠根本上是一種經濟之考慮，便在今

日的許多貴族之中，還是王族對王族結婚，今日的農民中，也有田畝對田畝結婚之事。結合男女成爲夫婦的不是他們的浪漫戀愛，而是一種「非個人的心意」，最重要的是父母之意志。浪漫的戀愛到兩性能夠各按他們的慾望從事選擇配偶的時期方才能夠發展，因爲牠在婚姻前的時期有了支配力了。自此以後，戀愛熱情發生轉變，成爲另一種更永久的，但通常卻是一種較少波瀾和較少拘束的情緒——就是夫婦戀愛，這不可誤認爲浪漫戀愛；夫婦戀愛在文明較低之家族變象中，及在許多原始民族中，已經很普遍；荷馬在其著名的詩曾經讚美牠——

因爲在一家之中，夫妻聯合一心

是比之無論任何東西，都更爲有力和高貴的，

這在他們的敵人看來是一種悲哀，在他們的友人看來，卻是一種大喜，但他們自己的心中是知道得很清楚的。（註一二六）

至於浪漫戀愛則不然，牠的花祇在家族解體到某一程度方才能開放，這是說，到後期的家族階段牠才開始，（註一二七）在這時候，擇婚成爲個人之事情，而不是家族之事情了。但這是屬於一個

體戀愛時代』的，當在後面才研究。

附隨情緒興起之原因

像這樣，我們會看出戀愛的附隨情緒是很慢地和逐步地演進的，這些情緒在停滯於野蠻狀況之民族，已經分散地發生，後來便間歇地閃爍火花，但陷入歪向或崩壞；然而牠們仍還繼續繁衍，並且產生一種人類精神的最高尚的變形，惟有牠能够駁倒以爲人類依然如故之謬論。

爲了更明瞭起見，讓我們現在設法找出那引生這種重要變態的各種原因罷。

關於兩性嫉妬及貞操價值之起源，我們必須先在各種有效的因素中提出這時代的買賣婚姻之發展。

凡在商業及分工制度發達的地方，物品之生產能够致富；並且在財富集積的地方，便會發生一種和買別的貨物品及物品一般的買妻習慣。雖然買賣婚姻把婦女當作財產，但她的社會地位卻較增進了。婦人既成爲物品，則男子必須交付一部份可愛的財富，才可以得到她；因此，他便要獨

佔她，因了這種買賣關係把他的「我的」和「你的」之感覺尖銳化了。而且，購買之價值，阻礙了隨時把婦人拋棄，（這在以前卻是很容易辦到的）買賣婚姻遂把婚姻增強了約束。又因為一個男子之財富，死後當留給他的兒子；因此，兒子不獨是他的產業，還是他的承繼人，他希望把他的財產傳給他自己的兒子，即那些他自己所生的人。

買賣婚姻不特影響於妻子之貞操，連未婚女子也受到牠的影響。商人要求未用過的物品的；婦人有她一定之價值，如不付價值，則她的不會賣過之戀愛被人看作她自己及她的家族之羞辱。（註一二八）從商人之觀點看來，能够像贈品一樣，贈送之物品，不會有大價值，這種見解，也可以從最低級的文明階段中找出來。我們已經曉得澳洲之那林以利（Narinyeri）族人，「父母及親族之同意（比之女子自身之同意）認為更其重要，凡女子不經過這種方式便和一個男子同住，被看作一種賣淫婦。他們以為少女之榮耀與其父母所得獲她的賣婚錢是密切連系的。假如不遵照這種方式不為她交付金錢，便把她取去，這是她的一種永遠不能洗滌的侮辱。」（註一二九）不列顛的

哥倫比亞（British Columbia）之印第安人也這樣想：「嫁出一個婦女而不要求一種確定的

價值，實是她家族中一種最不榮譽之事件。」（註一三〇）加利福尼亞之模鐸克人（Modocan）以爲「不要求丈夫什麼東西而出嫁的婦人，生有兒子，被人與私生子差不多看待，爲一切人們所鄙視。」（註一三一）

由此可見貞操實發生於一種低級的動機：商業——財產之發生——買賣婚姻——貞操，牠們可以互相連結而成爲一條因果之鏈子，牠形成廣大的習慣怎樣受經濟關係之影響的例證之一。貞操之起源還有別一種原因，這就是在許多原始民族中「嬰孩訂婚」的習慣。常常爲了使兩個家族發生更密切的關係，因而通婚，這樣，女子在嬰孩時期便被定下了婚約；這種女子，倘沒有這種關係，是能享受充份的自由，但現在，即在婚前，也受已婚婦人同樣的約束了。（註一三二）

關於兩性嫉妬和貞操之起源，其最重要的，同時又是經濟的理由，實由於文明史之早期中男人職業發生變化。倘若在一種民族之中，男子有多種職業，而女子則除持家之外，其他無業可爲，則一個婦人自然只好以她的全部財產——她的戀愛——來購買她所需要的一切東西了。這是她爲她自己之照顧而交付的代價，而且她之得獲照顧也祇能在這樣的一種代價之中。其結果，則

在婦人之間，形成一種『集團的精神』——加到一切的婦女——單從這一個觀點上——本能地互相團結起來，並憎恨作規外行動的別人（這就是說，祇把她的愛情贈給他人，卻不注意於她所得獲之照護的人）關於這一層，已爲叔本華（Schopenhauer）所明白地認識和光輝地描寫過了。一般婦人們都憎恨這些自己羣中之背叛者，恰像工人之憎恨破壞罷工者，和商人之憎恨奪其生活手段的競爭者一樣。

不過人類之分工還有更遙遠的結果。像我們在別處（註一三三）所顯示：人類在一種職業之中互相連結，這就是統治階級所以有社會的家庭組織之主因，而這種變遷的結果就是國家之組織。從國家之利益看來，則最好成立有秩序之家族和婚姻之關係。即在一般人民按着家族和部族而組織起來的時候，凡不經過結婚而爲人母親者，雖也得受其家族之照顧，但總被人所輕視。但當部族組織崩解後，國家便完全以家族爲其基礎。於是國家以其權力和刑律保護家族及永久之一夫一妻制度，這對於貞操和兩性嫉妬之發展上，便發生一種強有力的影響。

後來教會也在同一方向上工作。開始時，教會與被壓迫者相聯合，以反抗壓迫者；在這一方面，

牠供給牠的信徒以不朽的能力，牠咒詛一切地上之享樂和肉慾之快樂，牠的最高理想是禁慾和絕對之貞操。牠用寺院戒律團體形成之方法，特別獲得了統轄婦人之權力，於是便造成一種偉大的影響，傳播重視貞操之觀念。

在這些外部的原因之外，還有些內部的心理原因，牠們的基礎是在於文化之進展，及為文化所發展的想像生活之增加豐富和性質的增加精化。

我們在上面已經討論過，原始人雖有產業之嫉妬心，但不知道兩性之嫉妬心。他一旦發覺他的妻子和別人有秘密的關係，他便恐怕失去他的有用的女工人，因為這一個婦人捨棄他而親就新的戀人，或在誘姦之後便被人拐去，都是常常會發生的事件。除此之外，則婚姻之破裂又是他終被欺騙的一種歷程之初步。雖然產業之嫉妬心及兩性之嫉妬心是很不相同的東西，但當人類的認識力已經離開了以生活於現在為滿足的原始情境而進到考慮將來和重視將來的時候，則兩者都能互相增加其重要性了。

這裏又應該加增一種心理的理由，根據斯賓諾莎 (Spinoza) 之意，物質憎惡之顯現是兩性

嫉妬之主要原因：斯賓挪沙說（註一三四）「因為他想像；他所戀愛的婦人賣淫給別人，不特他自己的慾望受阻礙而悲哀，並且他把所愛者的想像和別人的羞恥部份聯合起來的時候，他便憎惡她了。」赫德門似乎也有這樣的意見，因為在他的倫理著作中，他常常把這樣的情境和「一杯為他人已飲過了的酒」相比較。本來原始時代的人是沒有這種物質之憎惡的；他們是無所不食的，慣食最可憎惡的東西，如幼蟲，蠕蟲，昆蟲，腐肉及其他。（註一三五）這種憎惡心之缺乏，在許多原始民族中都可看見，尤其在他的葬儀的風俗中。所以西門（Shenon）在對於東南部新幾內亞（New Guinea）的巴貝安（Papuan）族人之記載內說道：「他們有一種習慣，即把死屍直接葬在他們房屋之下面。他們還有其他關於哀悼的憎惡和不衛生的習慣。近親們數週數月與死屍貼緊着睡在一起，至於後來，他們把牠放在一間悼哭的特別房子裏，甚至屍體在未被搬去離開他們之前，腐敗的屍體中流出的液體沾染到他們身上。」（註一三六）可見這種物質之憎惡性在兩性嫉妬之增強上雖有一種有力的影響，但牠不是先天的，牠祇是從文化發展之程序中發生出來的一種附隨情感而已。（註一三七）

除開消極方面之嫌惡感情之外，文化更把別種積極的優雅性質引入人類之精神——這就是美學的愉快之慾望。牠的種子便在原始人中已經存在，當時的人對於他的兩性對象，已經曉得選擇。他慾望兩性的特點顯著之標緻而強健的女人。不過原始人大概對於線及動作並不感到愉快，也不被形式和顏色之美所感動。這種美學上之喜悅後來慢慢地喚醒了人類中之浪漫戀愛。

上述的一切影響都對於兩性嫉妬心之發生有所幫助，牠們同時也使個人戀愛發生起來。但領導着牠們而達到這一個地步的，還有一種心理的進展：人類開始時僅是物質集團中的分子，後來，逐漸地感覺着有特殊的一致性了；（註一三八）他不再是單由兩性而傳種的動物，他不再對異性作無差別的要求。他要求女子也有一種與他自己相當的個性。而且當他在婦女之中找着了這種新取得的身份之時候，他便發見婦女也有決定和選擇的人格了。不過古老之婚姻觀念和這種新要求不容易互相適合。因為婚姻還是一種商業式及家族的事情，並不由於個人之選擇及個人之慾望。由此我們很容易看出爲什麼個人戀愛（例如在十三四世紀抒情詩人之時代）在初時竟和婚姻相分離的緣故了。當時的個人戀愛不施於他的新娘，也不施於他自己的妻子，卻施於別人之

妻子，藝妓，並且甚至於男童。

兩性羞恥及親生父母的重視之興起

關於兩性羞恥和親生父母的重視之興起及發展，留下未待說的已經很少，因為這些原因，在上面已經反覆說及了。

像前面所曾說過的，身體之羞恥，原是從身體之裝飾和衣服之蓋被而發生的。而一時之貞操也因為上面所舉出的各種原因，成爲一種貴重的產業，後來漸因身體羞恥之要求而更增加其有效性。兒童在很小的時候，便教以身體某幾部份是可恥的，後來國家也加以干涉，並以刑罰之恐嚇來制止那些違犯的事情。這種羞恥心後來更爲重視，而至於過度，這是因為古代世界崩頽之後，文化之霸權全落於北方民族之手，他們因為氣候關係，身體必需遮蓋起來的。

至於親生父親之重視的興起，我們應該特殊考慮下述的幾個原因：

在安達曼人，澳洲人等文明低級的階段中，兒童也和婦女一樣是男人之財產；幼年的時候，便

要幫助父親打獵及種地，並且增加他的能力。他遂經驗了父道之尊嚴，雖然這種尊嚴多般是由於所有者之觀念而來，不是從生育者之觀念來的。

但一旦財富貯積，人類便努力集積產業，以留給他自己的骨肉——兒子。所以，遺有合法之嗣實為早期及中期家族變象中婚姻之重要責任。

還有，養育兒童之麻煩，在原始民族是不覺着的，但文明愈發達，便困難愈甚，所以這是容易了然的，丈夫當他覺得自己不得不擔負兒童之責任時，才願意擔負起這種重責，至於其他加在他身上之責任，他是怨憤的，特別是由欺騙而來的。

家族階段中婦女地位之卑下

在家族階段中之戀愛完全和「原始時代之戀愛」不同，因為有了附隨情感之顯現和成長，牠的起源，我們已經討論過了；至於第二個階段——家族階段——和第三個階段——個體階段——之分別，則在於家族階段中之婦人仍當作一種附屬的東西，並且仍然隸屬於男人統治之下。在家族階段（或者一部份更在其前）中所形成的男女關係之巨大進步是很顯明的；牠於

原始人類的早期之兩性本能上增加了上層結構，使戀愛更豐富，更高貴。然而，我們必須承認，在家族階段中，婦人還未當爲一個個人——她還不是她自己的目的，她祇是男子生活的目的之手段。她在言語之中還未成爲一個人格：指人類用『man』、『der Mann』、『l'homme』（男人）；『das Weib』（婦人）是中性的名詞，而且有一種『物』的性質。在事實上，婦人是男子之管家者，兒子之生育者，兒子才是男人之血肉，他所要求以承嗣他的財產之後裔。她是解除男子額上縐紋之伴侶；女人之價值完全由於男子，她是由男子肋骨而生的；男子是女人之主人，女人之立法者，正義即在男子之旁邊。家族階段之格言是『他應該爲爾的主人。』結婚後，女人從父親的保護之下移到丈夫的保護之下，她必須向他立服從之誓，她要改從他的姓氏，自此以後，要服從他的意志；而婦人的自身及其全部份的性質都要爲男子之意志所轉移。爲了要使婦人更容易統治之故。她必須無經驗，無知識，守貞，服從，柔順，怯弱，她之生活更要完全沈沒在男子之生活中；一言以蔽之，如果她要使男子喜歡，她必須具有所謂『女姓』的特質。

但是統治也有牠的黑暗面。因爲婦人變爲婢僕，她便發生了其他（附隨）的特質，以助成男

子之優勢。他有了權力，她便變為狡猾，陰謀，和好謊語；因為一切較大的活動都不准她們參加，她便成爲渺小，好吹毛求疵，好多言，和善哭了；因為她沒有經驗和知識，所以她不是男子同等之伴侶，而一種心能的深淵便把爲永久一夫一妻制所縛束着的兩個人相隔離了。其結果，則男女兩方面都爲完全相反背的利益所鼓舞，他們共同生活於婚姻關係之中，彼此並不了解，在這種類似祕密戰爭的情境內，男子並不一定是戰勝者。但是因爲婦人之經濟不能獨立，所以男子生存時，到底把女子放在自己的掌握中。

綜言之，家族變象中之婦女是馴養於家內的。我們在曼奴（Manu）法典中可以讀着以下之文句：「婦人是恥辱之原，是仇恨之因。婦人應該以其一生爲丈夫服務，即丈夫死後，也要對他真實。假如丈夫欺騙她，或戀愛別人，並且沒有任何優點，而良好的妻子仍然要尊崇他，當他如神一樣；無論生前死後，她都不應該使他不悅。」爲着要使爲妻者在丈夫死後仍然忠誠守節的原故，所以婆羅門教便設立「焚身殉夫」（Suttee）的制度，將活的妻子在死的丈夫的火葬堆上燒死。

在古典的古代之希臘和羅馬，對於婦人之態度，也不是很好的。亞里士多德（Aristotle）稱婦

人爲「自然中之變體」把她列於怪物之上。幼里披底 (Euphrates, 希臘之詩家, 紀元前四八〇至四〇六年——譯註) 說:「一個男子之價值勝過一千個婦人」修昔的底斯 (Thucydides 雅典之史家, 紀元前四七一二至四〇二年——譯註) 創造出一個當時很適合的語句:「最好的妻子就是一個既不能稱之爲善也不能稱之爲惡的女人」所以她最可能的就是度着一種囚犯的隱遁生活。倍克爾在 *Characteres* 一書中說:「那時男子以爲女人之德性, 不會高過一個忠誠奴僕之德性多少。」又據倍克爾說, 雅典人講到家族時, 他們必說「兒童與妻子」(τοῦ πατρὸς καὶ τῆς γυναίκης), 在這句話中, 故意把兒童放在婦人之前。又一般的通例——而且又是家族階段中的一種特色——只提及兒子而不及女孩, 因爲兒子將來是獨立的人, 女兒將來是從父族的統治下轉移到丈夫之統治下去的。「司都卑司 (Stobaeus) 在 *Sententiae* 一書中保存着希臘人所通用的各種殘酷而無良心的詞句。其中有一個希臘詩家說道:「婚姻祇有兩天快樂的日子——一天是男子把他的妻子擁在懷抱之中, 又一天是他把她安葬在墳墓之內。」羅馬也有一句格言, 說一個婦人之好處, 祇在於「牀上及墓內」(in thalamo vel in tumulo)』(註一三九)

從這一點觀之，古人常以婚姻爲一種重負，一種必需之罪惡，不是人生之快樂。按他們之觀點，所謂婚姻之必要，祇在於生育合法之兒童；所謂婚姻之罪惡，則在於與一個無教育的婦人結合一起，並不覺得愉快。舉例言之，狄摩西尼向着雅典人解釋道：「我們有爲快樂而設的娼妓，爲身體的日常照顧而設的婢妾，和爲生育合法的兒童及管理家庭而設的妻子。」（註一四〇）柏拉圖在其 *Symposium* 一書中，也說同樣性質的話：「一個人之結婚及生育兒子並不是自願的，而是由於律法所約束。」同樣的意見也可從羅馬時代找出來，甚至在上古所謂「最良好」的時代，也可以遇見。在紀元前一三二二年，一個高級檢察官昆他司馬都拉司（*Quintus Metellus*），對人民說道：「假如我們能够成爲不要妻子的公民，我們將都歡欣地解除這種重負了。」（註一四一）

在家族階段之中，無論何處，都可找出同樣的意見。所以「在古代俄羅斯，有一種婚姻之儀式，是父親執鞭（這種鞭子在中古之英國，是掛在妻子之牀上的）在手，輕輕地鞭打他的女兒，告訴他，這是他最末一次之鞭打，然後把牠交予新郎。」（註一四二）在哥羅替亞（*Croatia*），新郎打擊新婦，以表示從今以後，他是她的主人了。（註一四三）在塞爾維亞（*Serbia*），克爾那哥拉（*Crnagora*）和

卜加(Bocca)等地方，克勞夫司說，婦人在路上應該以吻接遇見的各個男人的手，便是對於比她還年少的男人也要如此。從反面言之，一個男人吻一個婦人之手，是一種從未聽過的自貶行爲。如有男人在路上行走，婦人不應走在他的前面，必須等他先行。凡不遵守這種習慣的婦人常常爲一個農夫所鞭打，她宛然如受了法律的懲罰。假如一個男人走到房子裏，說：「上帝祝福爾們！」屋中的婦人必須站起來，謝他，無論在工作如何忙碌的時候。

教會在很多方面都嚴厲地確定高級家族變象中之兩性道德爲各時代之唯一公理，對於婦女地位沒有什麼提高，若和羅馬時代比較，實際上還把牠降低。(註一四四)固然，牠也把婦女放在和男子同一之平面上——但這祇限於別一世界，並不是這一個世界。基督教注重仁愛，謙卑，溫柔，和服從等女性之品質，但在其前，則以男性之品質——勇敢，大量，和高傲——爲最重要的道德。當時對於婦人之觀點，固受瑪利亞崇拜之有益影響，並且婚姻關係之不可分離性更使婦女與其孩兒之照護有所保證。但是這種永久的一夫一妻制度，婦女把她的整個生活交給了更有勢力的男子，並且瑪利亞崇拜所給予婦女的利益卻被獨身主義之崇尚和性愛之卑視之教訓所抵銷了。又，她

是妖巫的信仰下之犧牲品，而這種妖巫又是教會所養成的。

新柏拉圖派和柏特哥拉 (Pythagoras) 派早已主張肉體及其熱情是不潔和可憎的東西。基督教則更向此方面推進，甚至於到了荒謬和不自然之地步：「牠視貞潔爲一切道德中之最重要者，牠把牠所具有之一切勢力，都強制地加以極度的緊張。對於寓意的美之帶，基督教中之聖者以貞操帶對抗之，這可以消滅佩者的熱情，並且祇可以接近純潔之週圍了。」（註一四五）在古典的古代，生育是當爲一種自然的重要的歷程的，人類之生存，持續，和改善，都賴於此；說到兩性事件，和說到國家，藝術，智慧，或日常生活上所關心之事件；同樣的寧靜及崇高的天真。但隨基督教發生了偽善的及仇視的精神，把世界上之愉樂，視爲罪惡，尤其對於男女間之愛情，貶爲卑下。因此，兩性本能是可憎的，應該壓制的，然而實際上，不特賴此保存了我們的種類，而且還如達爾文所指出，使一切動植物品種得以發達。（註一四六）兩性關係既被驅入池沼和曠野中，遂在那裏度了幾世紀被人鄙棄的生活。其結果，性本陷於衰頹，被迫的走入不自然的歧途。因爲根據教會之教義說，性之慾望是使第一個人墮落之原因，婚姻是不潔之事情，而婦人——夏娃 (Eve) 像希臘之彭都拉 (Pandora)

女子之神）一樣——是一切罪惡之負帶者。

這種有害的和殘酷的態度完全型造於基督教教父之著作中，基督教教父宣布童貞為最高理想，而婚姻是人類意志薄弱之孱弱的讓步；我們在家族篇中已經舉出這些例證（註一四七）在中世紀，憎恨婦女及嫌惡婦女更甚；像塔西陀所說，古代日耳曼以婦人為『莊嚴和神聖』者，在他們中古時代的後裔，卻存着一種幻想，以婦人為惡魔之住所，而且數千『女巫』便因為這種自然之誤解，被用石擊死於刑場之上了。

中世紀的教會驅迫歐洲人走入一個為世界歷史所沒有的錯誤之中。自然的情感無效地和牠抗戰，這在我們敘述武士運動時已經看見了。便是宗教改革，對於婦女地位的改良也很微小，大部份原因在於路得停止寺僧之獨身生活。婦女從前是，直到最近的時期，還是馴養於家中的。同時代之詩歌極清楚地指示出家族階段中鼓動婦女觀念之精神，我們在這些詩歌中可以舉出幾個例證。

在帝皇記 (Imperial Chronicle) 四五一七頁以下，有一首十二世紀之詩歌，說及下述的故

事：「路克理西阿 (Lucretia) 的丈夫帶着一個客人深夜回家。她非常欣喜地從牀上起來，照顧着他們的食物和酒。但當她的丈夫要試驗她的時候，他忽然把酒潑在她的面上，她絕無怨語和陳訴，立即回到房中，穿着得比前更爲美麗，重復出來，服侍她的客人。」（註一四八）

莎士比亞在馴悍記 (Taming of the Shrew) 第五幕第二場之中，令一個已被馴服的悍婦說出下面之言語：

爾的丈夫就是爾的主人，爾的生命，爾的保管者，

爾的首領，爾的君主；他是保護爾的，

並且令你有所給養；他拚着他的身體

無間水陸，都勞苦地工作，

大風暴的夜間，在極寒冷的日間，都注守着，

而爾卻溫暖，安心和安全地睡在家中，

所以在爾的手中，不必希求其他的貢獻，

祇要戀愛，美麗的面容，和真正的順服，
——
這樣少的報酬，聊以報答極大的恩惠。
這樣的責任像臣下之對於王族，
一個婦人對於她的丈夫，便應如此。
當她剛愎成性，暴躁，執拗，而任性，
並且不服從丈夫的忠誠意志之時，
她豈不是愚蠢的敵對之叛徒，
她的仁愛主人之粗野的逆賊？
我很羞見婦人竟然這樣愚蠢
招惹鬭爭，而其實，她當為和平而下跪；
或者，則她們應該服務，愛慕，和順從，
找尋他人為之統治，主宰，和支配。

本來我們的軀體是柔弱而且光滑，不適於在這世界的勞苦和煩擾的，

但爲什麼我們軟弱的情境和我們的心，

都能够好好地符合着我們的外部？

來，來，爾們剛愎而無能的小人！

我的精神之偉大恰和爾們的一樣，

我的心也這樣大；我的理性或者更合於以言語報言語和以盛額報盛額：

但我現在看出我們的戈矛祇如草芥；

我們的能力是軟弱，我們的軟弱簡直不能比較，

力量似乎很大，其實是極小的。

那麼降下爾的氣分，因爲這是沒有利益的，

把爾的手放在爾丈夫之足下：

假如他是喜歡的，爾要表示出自己之責任，說我的手是已經準備好了，牠可以使爾安適。

又從歌德(Goethe)的 *Hermann und Dorothea* 一詩中，表現家族變象中的婦女特質，也是很顯著的（第七章，一一四節）

婦人應該練習服從，因為這是她的職份；

惟有經過服務，她才能達到領袖之地位，

才達到份內的支配權，這是她們在家庭中應有的權利。

姊妹應當侍候她的弟兄，侍候她的父母；

她的生活應該常常在出入奔走之中，

或供別人役使，或為他人勤勞。

她的幸福就是她要習慣於不必思慮太悲哀的東西，

而且在她看來，黑夜之時間也和白日之時間一樣；

假如她找不着一枝很細微的針，或一種很瑣屑的工作；

她便要完全忘記了自己，把自己生活交給他人照顧！

她應該像母親一樣，曉得需要各種德性，

當她疾病的時候，她的嬰兒之哭聲，驚擾着她，

從她的病弱之中乞求食物，痛苦又加上顧慮，

把二十個男人聯合一起也不能擔負這樣的重責；

就是他們以感謝之心來觀察牠，他們也不以為是應該的。

歌德在浮士德 (Faust) 中又有下述的話：

馬加拉德 (Margaret)

我很曉得我的拙劣之間談

決不能使這樣一個有經驗的男人歡喜

浮士德

爾的一次顧盼，一句言語，實比

一切最聰慧的哲人之學問，更爲可喜。
而後來呢：

馬加拉德

親愛的上帝！無論如何，這樣

一個男人能够有這樣多的思想和知識？

我很羞恥而且驚訝，站立起來，

對答道：「是，」對於他所說的一切，

他祇是一個不幸而無知的孩子！而且他——

我不相信他在我身上曉得了什麼！

上面所引述的幾段指出，在高級家族階段，對於婦人之意見實比作冗長的比較更爲明瞭；絕對的最高律令就是服務，順從，和默許。假如我們在結束的時候，把上面部份地所涉及之各種理由加以歸納，則我們便會曉得婦女地位除了低下之外，便沒有別的了。

(1) 在部落組織崩壞（這是人類社會所曾經過的最偉大的革命）之後，社會組織便達到了一個危急的過渡時代。國家還柔弱無力，不能夠確立公共之安寧，家族組織便成爲更強而有力，把握了許多社會職能。「柔弱的國家，強有力的家族，柔弱的婦人，」這是我們後面將要討論的命題。

(2) 男子間逐漸分化；他們有了獨立之職業，婦女則否。

(3) 其結果，一切財富和權力都集中於男人，婦女完全在他們統治之下了。

(4) 男人（至少在各統治階級）是互相隸屬的；而婦女則否。因此祇有男子是國家之創立者及立法者。

(5) 一個自由男子之主要活動是戰爭；農業國（恰和後來之工業國相對）同時是軍事國。而戰事是婦女之仇敵，因爲戰爭把婦女完全放在男子保護之下。（註一四九）

家族時代之總檢閱

現在讓我們把家族時代的戀愛之基礎屬性，作一個結論。我們看出牠們的特性是這樣的：

(1) 令兩性本能豐富而且尊貴的各種附隨情緒之發展，由是使家族時代從原始之戀愛時代分化出來。

(2) 婦人地位低下，受男子的統治，在這時代中，男子按着自己的意志而型造婦女——這種特性又使家族時代之戀愛和我們在下面將討論的初現的個體時代之戀愛發生分別。

結論

比較的人種學和歷史的觀察都歸納出一個結論，就是文明人之兩性情緒可以分爲下述的兩類：

(1) 原始的兩性情緒，和

(2) 附隨的兩性情緒。

屬於原始的（基本的）兩性情緒之下者，祇有物質之本能，即配偶的本能，牠是一夫多妻的，或從一切事件看來，不是一夫一妻的；此時有母愛，或有的女性之羞怯，和產業之嫉妬心。這幾種都

是生來具有，而且爲生物學上的遺傳的。牠們形成生物學之基礎，此外一切戀愛的情緒都是附隨的，換一句說，都是從文明獲得的；牠們不是生物學上的遺傳的，祇由傳統流傳下來的文化之獲得物而已。在這一類中有兩性之羞恥，兩性之嫉妬，貞操及親生父母之尊重，和個人的或浪漫的戀愛。在現代呢，這兩類的情緒有幾分是互相矛盾的。自然本能之一部份爲文明人所崇尚，但也有大部份是被壓抑的。所以演進之歷程中創造出一種人類中之自然本能和文化習慣之競爭。一遇良好的機會，自然本能又再度爆發了。所以特別在家族時代，原始戀愛的形式又間歇地重新出現，而成爲一種紛亂的狀態，由是使我們相信，在我們面前所陳列着的就是原始人之一切特殊性質的具體化。

舉例言之，這種復現出現於文藝復興時代；出現於帝王專制主義領導下的「豪俠」時代；法國大革命，尤其是五執政（*Directoire*）時代；威廉第二（*William II*）統治下之普魯士，以及其他時代。（註一五〇）在這些時代，如由倫理史所指示的一樣，原始時代之戀愛再度爆發。在節期中，在跳舞和沐浴的習慣中，在妓館中，在神祕的戲劇中——在一切這些地方，原始時代之肉慾的動物性

本能戰勝文明，並且在一個時候，牠還無限制地指揮一切階級，農民和武士，市民和僧侶。在享受極大自由的人們，這種放縱達到最高點，例如統治階級，由專制主義時代之貴族和王族的行為可以證明的。（路易十五之鹿園）這種放縱之例又可在阿力山大六世的教皇宮庭內找出來，美麗的娼妓和體格強健的侍役，明目張膽地在全個宮庭之游藝宴會中，表演全套的性的動作。（註一五二）這種情形指示我們以最難想像的原始特性，即是兩性嫉妬心之缺乏。若說這種復現能夠為文明之習慣所容許，便是在那一個時候，實為一種奇論。由很多的重要的小說家看來，兩性嫉妬實為世界上最重要的單一動機，他們還以最生動之筆描寫其苦痛。關於這種事情，我們祇要想到保爾格（Paul Bourget），伯勒浮特（Marcel Prevost），鄂南遮（Gabriele d'Annunzio）及其他便够了。甚至莎士比亞也令他的劇中人奧色羅（Othello）說道：

我願為一隻蟾蜍，

生活於牢獄的烟霧之上，

我不願意我愛的東西

給別人享用。

然而即在革命時代前之舊人物中，這種情緒也是實際上已被毀棄了的。根據這些貴族中之道德法典，一個人之妻子同時也是別人之妻子，假如一個人的妻子和別人發生戀愛的事件，他並不覺着他的虛榮有所傷損。（註一五二）所以俄羅斯女皇喀德隣（Catherine）有一個司臥室的婦女，名之爲 *éprouvée*（試驗者），女皇常常把自己所以爲有價值的愛人，讓給她加以試驗。（註一五三）不但在這種事情，自然以差不多爆烈的勢力以遂她的要求，即在別的方面，我們也可以證明自然之支配權力繼續地嘲笑着一切法律，刑罰，和宗教的律令。我可以指出這種潛勢力就是一切賈淫，通姦，婚姻外之性關係，性的歪曲等現象所由造成，這種潛勢力傳佈於「高級文化」之中，不被各時代及民族的歷史所驚擾，即至近代，牠的權力即使有所損失，也喪失得極少。（註一五四）

因爲兩性道德是一切道德中最常易缺乏的一種，即在非犯罪的人中，也是如此，所以我們在這裏也不必詳細討論這些復現和潛勢力了。我們的最重的目的是在描摹發展之輪廓。測量山嶺必須以山頂爲標準，決不以山谷和山峽爲標準的。在社會學之中，其直接的目的是要認識全體發

展之幾條路向。至於單獨而且一時的曲線應當留在後來詳細討論了。

三 個體戀愛時代(註一五五)

「天道循序進行」(Natura non facit saltum) 是一句熟知的成語。我們曉得在春季溫雨之後，樹木忽然發芽開花之前是必需一種長久之預備的。秋季老葉重復凋落時，新芽已形成，所以時機一到，便一發而成爲燦爛茂盛。文明之現狀，與此正復相同——自然這祇是自然界之一片段。文明在進入一個偉大的階段之前也有牠的準備的。新的時代起來緩而且漸；文明之長成，決不能割開時代，變象，彼此不相關連的跳進，牠祇是緩緩地過渡，新的長進開始時，躊躇而怯弱，但漸漸地克服了人類的懶惰心理之反對了，由是便一步一步地「邁進」爲牠自己準備着一切，直到新時代到來。

當我們考驗現世之統系情況之時，我們更明白了這一點。我們在別處(註一五六)已經指出，我們現在還未生活於充足發展之個體時代，祇在向着個體時代去的過程上；意義是說現在後期的

家族變象正在緩緩地變遷到早期的個體變象去。所以現在之許多狀況仍完全屬於「家族的」，其中有些則明顯地帶着「個體」的性質。男女戀愛關係之新形式是一種進步到個體階段的最顯著的特點。下述的幾項，可以認為在比較進步的階級中發生戀愛觀念革命之幾種最重要的原因。

戀愛情緒變形之幾種原因

(1) 因為有複雜機械之發明，早期的資本主義在十八世紀之末期和十九世紀之初，便變為大規模之資本主義。個人之生產既變為集團之生產，社會遂建設於一個新的經濟基礎之上，現在是正在適應新的和完全不同的狀況，對於牠的整個文化及牠的系統。(註一五七)

(2) 由於資本主義而發生的經濟生產之新方法是非常有力，非常優勢的。所以「家族關係」之小事件決不能與之競爭；在別一方面，一切經濟效能都或前或後地歸入於「社會關係」之內。其結果則為家族之解體。(註一五八) 因為這些社會關係愈強有力，則家族愈柔弱無能，直到今日，則個人在很多事件（像法律之事件）都不須經過家族之媒介，才連系於社會之整體內，牠祇以個

人直接參加於社會——他是一個法律上有資格的自動的和社會上自由之人格。

(3) 工業革命之更遠的結果是把農業國家或軍事國家變形而為工業國家或勞動國家。在軍事國家中，戰爭是自由人之主要職業。為軍事組織所扶助成長的統治的專制精神同時也樹植於家族之內，在家族內，男子為其妻及小兒之絕對統治者。由於資本主義的系統，工業和勞動遂擺在最前列了。戰爭被人貶抑，視為不生產的事情，並且被人憎厭，視為蠻野。自然有人對於這一種說法，發生反對，因為現在人民所擔負之軍費重責，其重大是為以前人類所沒有的。不過我們要曉得現在這種無限的軍備並不由於戰爭之慾望，而實由於戰爭之恐懼，並且在事實上，歐洲居民之保守的及閉塞的精神不能夠發明一種國際組織，和現代相和諧。但無論如何，在這種過渡之時間中，家族之專制精神確實安然消滅。婦女不再需求男人之保護，她敢把自己從長久之束縛中解放出來了。

(4) 她還敢於把最強有力的經濟倚賴之鎖鑊打破，這種鎖鑊是從古到今都束縛着她使她屈服於男子之前的。自從男子成為唯一的工錢賺取者而把自己一部份所得供給婦人之後，婦人

便完全放棄了獲取自己權力之觀念，而且不得不喜悅地和責任地把她自己放在男子的意志之下，她由男子而獲得日常之麵包，所以在某一個限度上，便要附屬於他了。這種情形，在上引之莎士比亞的馴悍記的詩詞中已明顯地表示出來了。然而與資本主義之生產方法相偕而來者是一種新的發展。因為由於新的工業形式，許多從古到今為婦女從事活動的家庭工作，統被驅出於家族之外了。於是婦女之家庭工作轉變方向，她驅入工資賺取者之生活裏。日耳曼工業婦人之數目，如下所列：

一八八二年	四、二五九、一〇三
一八九五年	五、二〇四、三九三
一九〇七年	八、二四三、四九八

所以現在婦女之從事工業者佔全數百分之三〇·七，一般勞動的三分之一為婦人之工作。
 (註一五九)因為這樣，所以一種新時代便在分工歷史之中開始了，牠在第一個階段(兩性的分工)和第二個階段(男子間之分化)之外，更加入第三個階段(婦女間之分化)，這就是自然律之

殘忍的形式不可抗地進行；因爲分化是進化的公律，牠不特支配着文化，還支配一切有機的長進。
(註一六〇) 婦女間之分化之發生不特指明分工史中的一個新時代，還指明戀愛史中的一個新時代。因爲婦女在經濟上一經自己站定之後，她便獨立了；她成爲一個自由的人格，不再服從於別人之命令，她是一個能夠按照着她自己的慾望而生活而選擇的人了，她的戀愛自然也和家族內之婦人異其性質。即在我們後期家族階段中，她還屬於家族之婦人，那些規定社會標準的承繼財產之女子和有資產之婦人尤其如此，至於隸屬將來世紀之新型式婦人則是由她自己之勞動而獨立的，她像男子一樣，「分化」了，享受與男子相同之權利及特益。

(5) 在又一個路向上，則婦女之重擔因爲世界人口之逐漸增多而得輕減；在有些地方，人口且因增加而過剩。在家族時代中，人口還少，而且男子初征服地土之時候，便發生這樣的詞語：「繁殖人口要如海中之砂粒！」婦人適當這種命令之衝，要擔負着極大部份之責任，她要以人類填充着這個世界，這種責任更因爲古代嬰兒死亡率之高而增大，她的生命差不多完全消磨於妊娠，分娩，和養護兒童等工作之中。但在十九世紀，歐洲人口已由一億八千七百萬達到三億七千八百萬，

並且我們很明白。照此人口率普遍的增加，必然會達到人口過剩，由此遂有飢饉，貧窮，戰爭，困苦，疫病，傷害，和墮落。這種情形，在今日，更爲普遍地實現，所以在有遠見之人民中，新馬爾塞斯（Malthusian）的防避方法成爲十分普遍。（註一六一）因此，戀愛之性質也發生變化。在古代，牠分明是一種服役於丈夫之方法，在現在，牠是對於男子和女人兩者之自身目的了。所以女子之個性不再沈沒於兒童之養護之中。戀愛成爲個體追求幸福之一個因素，因爲牠對於生命之歡樂是必要的。以前祇以戀愛爲達到目的之一種手段，現在則爲佩帶着快樂的腰帶之女神隨着自己之路向，引領人類達到最高的個體之完成。

（6）戀愛將會按據着這種人道的性質加以鑄造，使成爲特別被長進之文化所精鍊過的情緒生活，把人類生活逐漸引近牠的高尙和遼遠的鵠的。這種個人之精鍊化，其前進之度數如何，可以從原始人類之遺傳的殘酷性爲之量度，原始人類好看他人之受苦，喜歡看他人之殉難，拷問和燒死，而現在呢，這些殘酷性不特已經減輕，甚至已經反轉。爲了增富人空想力，他已練習了怎樣爲他人「設想」，表同情於他人，覺着受苦惱，在奴隸狀況下做奴隸，忍受苦楚之苦痛。這種心理之

變遷加之以好戰精神之低減，其結果便是同情心常常替代了輕侮和蔑視，見了他人之幸福而歡喜，克服了嫉妬和惡意，與幸災樂禍之心。因為給與本能生活之空想力增加，這些新的（附隨的）動機再度成爲文化長進之一個結果。代替了前時文盲的位置者爲「讀書人」，他們可以「誦讀書本」，『換一句說，他們能够接近偉大人物之高尙思想，即使智識低下的階級，他們雖然不讀書，但因爲現在的報紙，非常遍佈，甚至遍佈於最遠的鄉村，所以他們便藉着報紙而參加於人性之生活，和書本相關聯的又顯現出別一種力量，牠不特向着內在生活之提高而工作，並且在這路向中能够有實際成功的一種不可抗拒的象徵。我現在單提出近代音樂來說，所謂近代音樂就是指從巴哈（Bach），赫登（Haydn），摩差得（Mozart）和貝多芬（Beethoven）開始的音樂。因爲音樂是靈魂的直接之言語，所以牠能够把天才之感情或精神之情緒直接移到我們，而且以一種偉大豐富之精神美充實於我們生活之中，除了牠之外，我們是不知道的。即使有些近代音樂或者徘徊於不健全的繁茂之境界，常常祇造成煩吵之聲音和樂器之虛飾，與乎人爲的不自然性，但我們已得有許多音樂名著，其提升力及解放力非常顯著，沒有一個好愛音樂者肯放棄的。進步是非常偉大，即

使巴利高時代之一個希臘人走入我們的音樂會，恐怕他也不能够瞭解一首貝多芬，勃魯克那爾 (Brückner) 或多馬生 (Desiré Thomassin) 的音樂——至少在初時，他必不能瞭解的。

(7) 在結束這一節的時候，我們應該提出現在非常盛行的獨身來說一說。我們時代的性慾已經成熟的青年人，大概有一半是不結婚的，其中有一大部份沒有家族的生活。他們中許多人是具很優美的性質的，具着他們的精神生活，祇因為這些精神上之必需，和因為他們在普通單調乏味的婚姻關係之中，找不着出路，所以他們便決定還是不結婚。又因為這些「婚姻之改正教徒」(根據愛倫凱 Ellen Key 之用語) 多數是社會領袖，在藝術，文學，和科學中，都有顯著的長處，他們對於給予戀愛以新的神聖性上，做出很多的貢獻。

現代族統學的重新估定價值

以上的一切，及許多別的影響(其中婦女之分化當認為最重要和最偉大的影響之一)彼此互相合作，賦與戀愛以一種完全不同的性質，至少，在進步的人民之意識中。所以「在個體主義的」思想中必發生有力的價值之重訂，其中之重要者，如下所述：

最先的一項：從家族之觀點說，婦女祇是一種低級之人類，是爲着男子之目的而生的，但在個體的時代，婦女成爲一種價值相等之個人，享受同等之權利及利益，以自己之名字而生活，不用丈夫之名字；簡言之，她有一個人格，她可以同樣要求幸福和自由和相同的權利。從這一個觀點看來，男女是平等的，享受同等之特權，但並不就是相等。因爲既有「性別」存在，男女間必有很多不同之點。（註一六二）例如，婦人之體格比男子較弱，她天性中所包含的夫婦愛及母性愛（母性之本能）比之男子深厚得多。女子之感覺多屬於個體方面，所以女子有小說著作之天賦，男子則多注意於純粹物質之利益。她在很多方面，創造力不及男子。雖然音樂及接生早就對女子開放，但是差不多沒有女性所作的曲；而且鉗子是助產上最重要的發明品，最初卻是男子發明的。人們還可以在很重要的事件中，如削鉛筆和擲皮球等動作裏，分明看出兩性之差別。

不過我們也不當承認一切現存之性別都是先天的；牠們大部份是由教育及環境勢力助長的，環境勢力阻礙婦女的自然趨勢或使這些趨勢向着某幾個方向過分的發展。自然，我們現在之地位，還未能完全明瞭女子之「自然」的性質，因爲這種性質祇有她已取得了自由之後方才充

分呈現。(註一六三)所以兩性之分化並不是兩性間價值之分別而祇是一種種類之分別。有些男子之品德是為婦人所欠缺的，但她們卻又有她們的品德，為之替代，像好奇，多言，狡猾等是女性之缺點，但男性也有同樣的缺點，如醉酒，粗魯，麻鈍等等，足以抵銷。

因為人類之尺度是男子，又在家族時代，一切提供考慮的人類祇在於男子一部份，於是以男性之標準來評量婦女，自然覺得缺乏。但就個體之觀點說就不然，最慾望的婦人是具最完全的特殊女性之婦人，她是一個「有女性特性」的婦人，因此她能以最適當之方法以補充男人之不足。這樣，我們方才獲得評量婦人價值之一種真正客觀的方法。

什麼是婦女之性質和活動呢？要答覆這問題，我們看見在進化之程序中，「自然的女性職業」之觀念有一種重大的改變，並且婦女活動之概念也和以婦女專擔負重荷及責任的時代大不相同。(註一六四)在家族時代，祇有家庭工作被認為婦女之職業——「婦女的地位是在家內的。」在個體時代，一切活動逐漸對她們開放——無論職業或競技運動。(註一六五)只要適合於她的性質的。(至於謂婦女從此將「男性化」這一個反討論，已經答復。)(註一六六)最重要的是「貴婦」

(lady)之觀念已經發生變化。以前的時候，這一個名詞是指拘謹，女性之手工，束腰，反覆善變，永久坐在家中，老得快，縫紉會，閒談，無味之小說，和無價值之文學，對於一切人類大問題之不感興趣，最後，好爲可笑之裝飾；在福羅貝爾 (Flaubert) 的婚姻生理學 (Physiologie du Mariage) 一書中，我們看見一個真正「貴婦」之嬌生慣養的小足祇能踏在馬車之底板上，而不應當行踏上鋪石之街道。但在我們的時代，替代這些家族時代溫室內之嬌柔植物的是敏捷的登山者，及溜冰者，著作家，和藝術家，英國的女律師，和那威的女議員；她們是我們加以莫大的尊榮，而爲家族變象中之「貴婦」所不及的「婦女」。(註一六七)

和上面所討論有密切關係的又有別一種變遷——這就是所謂「對於婦女之慇懃有禮」之替代。家族時代的慇懃實在是一種慈善的侮蔑——和富者之施捨和有權者之慈悲相比擬——是一種保護關係之表記，因爲在這種情境之中，保護者曉得婦女有最高報酬分配的權力，而且承認若自由地獲得這種報酬，比之於強迫得來更爲甜蜜，因此用慇懃。然而他這種忠順之誇張必令明哲的婦人加倍地感覺着男子之統治。尼南德蘭格來 (Ninon de Lenclos) 說：「男子給女

人以一種取舍之特權，但他自己卻保留着各種有價值的權利。』所以（像 Käthe Schirmacher 所很適當地表示，）（註一六八）『近代婦人已不尊尚所謂慇懃了。因為男子慇懃之代價太大。我們要把這種表面之榮耀，掉換以單純之禮貌和確定之權利。』來與博士（Dr. Lessing）在 *Anti-Fidel* 書中說：『假如我們所摯愛的婦人存着少許之高傲和自尊，他們必會嚴格地禁止這一種禮貌的，這些禮貌就是讓坐，讓女子先入門，代拿衣服，穿上滑冰鞋等等。在保護和施惠不必要的地方，青年的男子極力盡他的保護者和施惠者之任務。他的好意是對異性表示，而不是對個人。』又或者則如藹理思所說，『婦女被人當天使和柔弱者之混合物看待的。』（註一六九）

實際上，舊式之所謂慇懃祇是一種『取舍之特權』，下面實際伏着婦女之真正屈服。法律完全由男子所制定；婦女則和未成年者及白癡者一樣，在很多事件之中，都被放在一種特殊階級之內，剝奪了公民之權利。但在現代，差不多一切文明國中，婦女已經努力奮鬥，以求取與男子相等的權力，她們的要求，已經逐步達到了。在英國，一八八二年八月之法令，已給女人以和男子同等之公民權；在德國，一九〇八年，也已分享會議之權利，而在澳洲和挪威等許多國家中，婦女都已經得到

積極的及消極的選舉權利了。(註一七〇)

這種變遷在很多種不重大的表面的事件中都已感覺着了，但在日常生活中，卻極爲明顯了。在「高級家族變象」之中，未嫁女子和已嫁者之服裝不同是一種流行的習慣。例如已結婚的日
本婦人剃去她的眉毛，而且把牙齒染黑，已婚的猶太婦人以巾蓋着她的頭部；古代日耳曼的已婚婦人戴着一條「扁帶」以遮蓋她的面孔，(註一七一)她又帶着一件「小帽」根據舍拉法典(Lex salica LXXV)，沒有小帽者罰銀五先令。和這些相類似的表面風尚，一直傳留下來到今日，由此婦人表現爲一種特殊的性之生物。所以，把婦女分爲「小姐和夫人」(Miss and Mrs.) (有相同之效力，而且由相同的概念源起的)和把男子分爲「童子」(Master)及「先生」(Mr.)，甚至於把老年之獨身男子仍稱爲「童子」在時代精神上是很不和諧的。在奧柏藍麥高(Oberamgauen)之農民中就是這樣的；未婚的男子，卽已到七八十歲，死後墓石之合法的稱呼，還是「可敬之少年」(Honoured Youth)。許多進步之婦人都開始覺得她們結婚後要失去了自己之姓氏，而換以丈夫之姓氏爲不合理。瑞士及葡萄牙之很多習慣便表現在這種關係之中。根

據路易司愛以 (Louise EY) 說，(註一七二) 葡萄牙最流行之習尚，就是婦人在嫁後仍還保存着她原有之姓氏。有時丈夫之姓氏也加於其上，但並不是常常如此。生下來之兒童可以採用父親之姓氏，也可以採用母親之姓氏，或者更連合着父母兩方的姓氏，而這種姓氏是要合法地登記的。這事情指明為妻者也有她的丈夫同樣權力把她的名字加於她的兒女；而且令人發生份外恥辱之一切奇怪可笑的姓氏，在近幾個世紀之中，都因為用這種方法而絕跡了。

個體階段觀點之另一種特性就是在以前的時候，祇有很年幼的女子才能惹起戀愛，其年齡由十四歲到十八歲，(見 Racine, Molière, Shakespeare, Voltaire, Byron, Scott 等及其他的著作，) 三十歲的女人已被人當為「老處女」。但現在呢，三四十歲的婦人還常常被人在詩句中加以歌詠。在先前的時候，常選取年青，因為容易管理及訓練，並且因為婦人之理想在很多方面是和兒童相似的。

在家族時代，所謂性道德之二重標準有最普遍之勢力，這就是說，男子要求女子忠誠和貞操，而女子對於男子，是不能有這樣的希望的，男子禁止女人有一時之失足，因為這是損害他的權力

的。現代之輿論卻反對這種觀念，而且其進步是非常迅速的；權利義務兩皆平等，並以唯一之標準代二重之標準。

在家族時代，男女之間有一條很深的知識裂痕。經濟之分工（性別間之分化）祇把男女分離，不是聯合他們。夫婦所具有之心能的遠見，完全不同，並且其中隔着一個整個的世界。男子爲了要駕御婦女，他要使婦女不受教育和愚昧；有教育之婦女認爲『非女性的』和法外的。最可注意的是彌爾頓（Milton）教他的女兒以希臘文和拉丁文，使她們可以替他誦讀古典的書籍，但卻不教她們充份瞭解她們所讀的每一個單字之意義。（註一七三）今日之男子便不如此，假如他祇娶得有一個頭腦簡單的『管家婦』，他便不覺得快樂，他所要求的一個婦女，必須是知識上平等的『伴侶』，這樣，他能和她在完全互相瞭解的基礎上共同生活。很多著名之例證（如 John Stuart Mill, George Eliot 等）指明在職業人之婚姻中，夫婦都共趨一個鵠的而共同工作，這是一般地最快樂的。

因爲兩性戀愛爲這些附隨的特性而增加豐富，所以牠不但精神化及成爲高貴，牠還放在一

個確定的永久性質之上。以前牠祇基於一種易於消滅的熱情，而且祇在於普通經濟之表面情境的，現在呢，精神之束縛把男女聯合起來了。他們覺得彼此結合為幾乎不可破裂之一體，這是克服內在的多妻本能之最重要的因素。

所以，重力之中心愈由純粹的本能方面移到精神方面去，則與隨便一個異性對象作性的享樂之情形便愈減少。這種新的精美的愛情使漸漸反對婚外之性關係，最甚的，是反對賣淫。『賣淫』這一詞現在卻有了新的意義。以前這名稱是指和無數不同的人為職業上之交接，個體時代之態度則以為凡一種性的關係，除去純粹兩性之動機外，還有任何其他的動機的便是賣淫；所以現在有『結婚的賣淫』一語。這一個反對戀愛商業化的名辭，在家族時代之時是不能夠應用的，因為牠會很厲害地打擊當時人的尊嚴性之廣佈的方式啊。（註一七四）

這兩個時代間有一種最不同之差別，就是以前之婚姻純粹是家族的事情，現在的婚姻則成為個人內在的個體之心意了。

在家族時代，我們已說過，婚姻為父母所代定，而且通常之慣例，未婚夫婦，直到結婚時才第一

次見面（註一七五）又因爲父母非常注意於新婚夫婦的經濟情形之諧合，所以高級的家族變象是金錢婚姻之時代。現在已不然，輿論是非難這種婚姻，這種婚姻的數目，現在已迅速地減少，現在的這種婚姻已不得不因個人主義之精化和增進而極度的減少了。

現在婚配之選擇逐漸倚賴於個人之自由決定。這在家族時代是極少可能的，因爲當時之異性是小心地被隔離的，在婚姻之前，差不多沒有互相深識之機會。便是已訂婚的男女，非有第三者在場，是不能互相談話的。他們以爲「第一次的戀愛」便當直接達到婚姻之境地。所以羅馬人在其女兒十二或十四歲之年齡，便把她出嫁，即使到了我們的時代，男子所選擇的女子，年齡還是愈輕愈好，剛離開寄宿的學校，和少許的社交會和跳舞會接觸之後。

現代則不然，我們以爲婚前的男女應有親密之認識，因爲選擇確要經過一種透澈之知識；所謂「第一次戀愛」者，就是當戀愛還未成熟和未發展之時，常常達到失足之情境，正如佐治以利俄特（George Eliot）說，「第一次戀愛像最初之一首詩歌一樣，是很少最良好的。」所以不幸之結婚總可以由於將來之男女在婚前要彼此互相了解而加以阻止。

因爲這一個目的，所以特別在英美二國，發展了一種個體變象所特有之習尚——就是所謂「風情之表顯」(註一七六)牠准許青年男女有機會在永久婚媾之前，「互相試驗」因此，他們使不再要閉着眼睛跳到將來之情境去了。自然，家族時代的法典道德家總以「表顯凡情」爲一種不良之形式而且是一種很應反對的改革，不過我們也不能否認一個在古式學校出來的無知女子實會構成一種危險的。新的婚姻同時也要求一種美國特性化的教育爲一種新的婚姻教育——美國人從兒童時代已被放在獨立的(「自助」)個人主義之前，在學校之時，男女是很互相認識和習熟的(男女同學)。

常人又言，不幸的戀愛婚姻，證明青年人之擇婚是常有錯誤的，而父母之忠告也決不能夠消除這些不幸的婚姻，我們相信這完全由於忽視婚姻教育之故。但無論如何，戀愛結婚是自然選擇的一種，牠最能夠幫助人種之改良，比之那些金錢婚姻制度會令很多古老家族滅亡或衰頹者，實在遠勝得多。

在家族時代，女兒之結婚是要按着年歲次序的，最顯著的例證，就是拉班(Laban)愚弄雅各

的事情（見舊約創世紀——譯註）拉班在雅各結婚之夜，以其長女利亞代替拉結。雅各次日早晨提出抗議時候，拉班答稱幼女之婚期如在長女婚期之前是不合例的。這一種習尚在高級家族變象中一般地存在着，但到現在，已不適用了。在早代，兒童也可以結婚，而現在，則在英倫，男子要十四歲，女子要十二歲，才可以結婚，而且還須經其保護人之同意。（註一七七）這種童婚制度在家族時代之觀點是可以瞭解的，但在個體時代，則成爲可憎之事情了。

此外還有別一種變遷，這是在婚禮之中顯現的。在以前，婚禮爲兩個家族及其血統之聯合的典禮，所以必有一切盛觀及筵席爲之點綴。今日感覺着新娘在衆目睽睽之中把她自己嫁給她的丈夫，實是最平常不過之事情，並且細小的和平常的婚禮覺得勝過盛大的宴會了。

因爲戀愛和婚姻漸漸被人當爲男女間之私人事件，所以第三者之參預，即使是教會或國家，已爲人所輕視。在良好之社會裏，男女成就他們的關係是以愈不顯著爲愈好的。這習慣確是一種古老的習慣。法國革命時代前之男女社交是以前所未曾有過的，在那個時候，假如一個婦人在別人前介紹她的丈夫，稱爲「我的朋友」（mon ami）是一般地認爲不良之方式，而且視爲錯誤的。

更有一種變遷，在婚姻誓約之解除上可以看出來。在家族變象中，永久之一夫一妻制為教會及國家所強制而流行各地。現在教會雖仍堅持着這種要求，但在婚姻事件，已經失去了權威了；而且國家已承認某幾種條件下之離婚原則。不過國家對於離婚事件，與其說是使之成為便利，不如說是防阻，因為牠着重於歸咎某一造之觀念。但實在說起來，很多不幸之婚姻完全不因為有一造是應該特別歸咎的，祇因為他們二人真確不能好好地同居下去，所以他們如分離起來，再成就別一對的婚姻，他們是能夠十分快樂的。

在先前，婚姻當事人，即愛情久已衰落而且已為憎恨所替代了之時候，還須彼此忍耐；所以在終生的一夫一妻制度中，彼此雖然意志相背，然而一方面仍擁着統治權，他方面仍須終身負荷着重輓。這些情形是可能的，因為當時之個人不能充份發展，婦人不能獨立。但近代的個人並不這樣了，因為他有長進的偉大能力，所以他可以好好地和他的愛人同處，不必要她服從，他之對待她，像對待他的兄弟姊妹一樣。他以沒有愛情之婚姻為賣淫，與自己所憎恨的一個人為終身之結合實是一種不能忍受的痛苦，他永久地犧牲他自己之意志，對於他自身和人格，都是一種叛逆大罪。又

他對於兒童之利益方面也已經採取另一個觀點了。『假如一個兒童要居住於兩親之間，而他們日常都明事暗鬪，互相憎惡，爭辯和吵鬧，這一個兒童之青春被毀損，或者他的全生命也被毒害了。兒童本是直覺的，很多兒童後來都成爲憤世嫉俗之人，這因爲他幼時常常親眼看見一種不規則的鬪爭起於家庭之內，本來他的父母是法律和自然令他愛戀和尊崇的，但就在他們二者之間，便常常發生憎恨和不良的最可怖之模式。因此，卽爲兒童之原故，兩性關係也須有一種新的規律。我們與其這樣的永久毒害一個幼年人，還不如拋棄了兩親中之一個罷。』（註一七八）

婚姻愈成爲自由，離開教會和國家便愈遠，國家也愈注意於兒童教育。愛倫凱把這種觀念歸納爲下述的文句：『戀愛愈成爲私人事件，則兒童便愈成爲社會問題。』（註一七九）先前國家把牠的威權放在婚姻上，把兒童交給他們的父母，但現在是反其道而行了。

和上述的事件有密切關係者爲另一種變遷——就是對於私生子之待遇。在家族時代，私生子是一個化外人，是公共鄙視的記號，而且常常是一個罪犯；至於未成婚而爲人母者，則爲人所不齒，爲社會所排斥，而且被迫而致於殺害嬰兒，但對於其父親則決無羞辱。然而現代對於私生子之

待遇，也和和其他的事件一樣，其前後之變遷，竟判若霄壤，現代國家竟令未婚而為人母者和已婚而為人母者一樣，有同等之補助金。（註一八〇）

我們對於寡婦再婚一事也有與從前不同之意見，寡婦在家族變象中，是最可悲的。在以前，寡婦之第二次及第三次的再嫁是常常爲人所不齒的，但這樣情形之（家族的）反對，到現在已經消滅了。而且婦人之再婚者日漸增加，這是因爲男子以前集中注意於婦女之純樸童貞，從現在的個體觀點看來，一切都不及其人格之重要了。在這一方面的一切公共要求也逐漸減低，因爲現在以爲唯一的事件祇是個人生活中和諧之促進而已。

又對於羞恥心，裸體（女性之觀覷，）墮胎，（註一八一）自由婚姻，審美等——在無論從那一方面看來，我們都看見個人均已採取一種自由個體之觀點。

在先前，審美主義把一種神祕的厚幕蓋着一切兩性之事情，在其蔽蔭之下，繁殖了很多神祕及不可言說的恐怖的東西。今日這種怯懦已被驅逐無踪：在梅毒制止會中，高等階級之婦人也參加其內，她們由於醫生之指導，從事討論這一個問題，這一個問題在最近幾十年前，除了在專門書

籍之外，是決不能夠提及的。

在兩性之一般觀念中還有一種最重要的革命。

上面已經討論過，在中世紀之高級家族時代，由於人類墮落而來的兩性本能，在當時審美主義之優勢下，被人當爲一種低下而不潔的東西，不當褻瀆上帝所選造者的生命。至少，教會曾以此爲戒律的，雖然包含着很大的虛偽。但現在則兩性本能被人視爲人類精神之一種自然性質，牠並不祇做成人類之存在及改進，牠還做成一切家畜及植物之發展和改善。

以前以禁慾爲最高之道德，神選者之道德，那些已經和天堂相結婚者（指篤信上帝者——譯註）之道德；現在則爲一種不自然的罪惡，生命在牠之壓制下是既痛苦而又卑下的。

早先，婦人不得不輕蔑一切性的東西，而且虛偽地做下去，好像她祇要最微小地想及牠，已足使她受痛苦。在現在呢，固然某種靜默仍然深深地植根於女性之下（而且在原始民族，甚至在高級動物中，也可以找出這種靜默來，）但近代婦女確已從這樣的不自然之虛偽的拘謹裏解放出來了。法蘭生（Frenssen）在 *Helligenlei* 中，由安娜波耶（Anna Boje）說出他的意見，「聰明的

人說，人是很容易抑制牠的。但安那波耶卻輕蔑地大聲叫道：抑制牠難道我也應該抑制我的眼睛和胸懷麼？假如我戀愛他人，我應該怎樣對他呢？對於他，我的身體不該因此而有所表現麼？我不是
 一個自由和健全的人麼？難道我曾經貶黷牠？曾經污辱牠？我曾經做過什麼不自然或不清潔的事
 情？我是爲牠所提高的呵！——在個體時代的人類看來，戀愛不特不是惡事，還要像席勒（Schiller）
 一樣，稱牠爲「詩歌之明星，生命之心髓」，牠是使個人充滿及愉樂的必需和有力的手段——一
 種最高尚和最尊貴的生存快樂，沒有了牠，生命便變成不滿足和膚淺了。從一個高級的文化情境
 看來，是使自然本能加理性之統治和增加豐富，不是抑制牠和拔除牠。費希特（Fichte）曾經說過，
 「性慾應該加以啓發和提煉——這是牠的最後和最高之目的。」

所以性之價值的觀點已經完全改變了，這種價值之重新估定，當我們討論在個體時代開始
 之後，浪漫戀愛迅速增長之時，便非常顯著地表現了。這裏也可以分作三時期。在最初的原始時代，
 戀愛情緒是完全沒有浪漫性的；在第二個階段，即家族時代，我們已看見一種走入了歧途的情緒
 之奇異爆發；到了個體時代，浪漫的即個體的戀愛，戀愛的熱情，文化之最寶貴的賜與，到底愈加完

成的進化了。

我們可以確說，浪漫戀愛之個體的性質是把牠自己呈獻出來，由於一對選擇的配偶之緊張的注意集中，而確立一種最爲精密的關係，牠在人類精神中成功一種極大的勢力，這可在生命之最忠誠的鏡——詩歌——表示出來。在野蠻民族中，不知道有所謂戀歌的，甚至古代戲劇也祇以別種材料構成的，現在通俗之戀歌便有無數。在小說中，其情節差不多都以戀愛爲樞紐，戲劇倘非以婚姻爲其主要部份之動作，就很難獲得公衆之興趣——很成功之戲劇，差不多可結婚之人物，在閉幕之時候，都結婚姻爲夫婦了。還有可以注意的，在古人中最熱烈的友誼必表現於同血統之兄弟之形式，在現在差不多是沒有了。（註一八二）芬克（Fink）爲這一種事情曾提出一個重要的理由，他說，凡在浪漫戀愛最強有力之熱情流蕩的地方，古意義之友誼是沒有什麼地位的，因爲現在一切最高尚的情操已趨於浪漫的所愛之對象了。

喚起我們近代戀愛之各種原因，上面已經說過了，但爲要完成這一幅圖畫，我們必須再把個體戀愛之進一步發展之幾個特點提出來。

其中最重要的特點是承認婦人之人格。先前祇當婦人爲一件可以買賣的東西或一種產業，沒有自由意志的，也不能自己支配，現在婦人已成爲有自由選擇及意志之個人了。自然，這種選擇配偶之能力會擾動男子之極度的熱情，因爲被他從千千萬萬之中選擇出來之一個，所選爲一切中之最光榮者，一實爲極大之勝利。當戀人把他的熱情對象加以理想化，而看做比他自己還要高之時候，這種感情遂愈加增強了。婦人人格之價值，無論實際上或理想上愈高超，則激動男子之浪漫戀愛便愈容易了。

在戀愛進展之中，美感和道德情緒精化之影響，在前面已經說過了；我們現在還要討論對於這一種關係尙未曾討論過的其他兩種表現，即性的節制和衣服。

我們很容易曉得浪漫戀愛之進化是大受國家、教會，對於性生活的—般道德之壓制和節制的傳播之影響的，一切這些影響都是加重兩性本能的。自然人在放縱他的慾望之時，是很少或沒有阻礙的。但自然滿足之後，本能立刻便寧靜了，不能發展成爲熱情之緊張。性慾本能被壓制則反之，牠的自身發生變化，遂把燃燒之熱情和活潑之幻想充滿於精神之中。舉例言之，基督徒之禁慾

主義便有這種結果。聖法蘭西司 (St. Francis, 羅馬教之一聖者——譯註) 常常在夜中起牀, 在雪中或在荆棘中亂滾。隱遁之聖者被擾亂他們靈魂之肉慾幻像所苦, 他們以為便是魔鬼之誘惑。原始人習慣於他的兩性本能之自然滿足, 所以不曉得這些聖者所存有的性慾之白熱。並且更進一層, 男女由於婚配, 這種戀愛之白熱又變為很不相同的感情, 這就是說, 婚姻一經完成之後, 便變為夫婦戀愛了。『神聖幻像便以腰帶和面紗而分裂開來。』但在他方面說, 當戀愛成爲不幸之時候, 感奮之態度便留存下來——這是熟知的事實。詩歌之著名戀人都是不幸之戀人, 例如德列司登 (Tristan) 和易蘇爾德 (Isolde), 羅密歐 (Romeo) 和朱利愛 (Juliet) 等。最後, 浪漫戀愛之進化和時間進程中渴望滿足之阻礙是並進的。牠的開始和文化之開始同時發生, 當時國家已確定了強有力和永久之婚姻制度。並且當教會用一種空前未聞之嚴厲性施行這一種制度之時候, 便有所謂戀愛的抒情詩人之出現, 戀愛之興奮就焚燒出燦爛之火燄了。我們可以從這基礎, 承認浪漫戀愛, 至少在其較高階級之時, 很容易走進情緒放肆之境地, 而同時牠又是和兩性抑制同來的一種表現。

情慾性擴張之另一種原因是由於衣服障身之應用。(註一八三)這或者有人以為是矛盾的理論，因為文明人習慣於穿衣服，所以總覺裸體是性慾之引誘。同時又有一種很流行之錯誤，以為裸體野蠻人之性關係，必是肆無忌憚的，但很多旅行者之報告卻都異口同聲地說，野蠻人之特點，毋寧說是性慾之冷淡。試舉例以明之，阿賓 (Apin) 說裸體的基阿那 (Guiana) 印第安人：「他們的性慾是很冷淡的，全不瞭解婦女熱烈的戀愛。」(註一八四)又芬斯 (Finsch) 對於加羅連羣島 (Caroline Islands) 的婦人，也有同樣的意見。列德 (W. Winwood Reade) 也說道：「青年人誤以為一個赤道下裸體女子的性慾是非常淫蕩的。實際上正相反，沒有別的東西能像裸體這樣的道德和這樣冷淡了。」(註一八五)司諾 (W. Parker Snow) 也說過：「衣服實比裸體更誘惑。我的意見，以為凡與裸體野人為伍的人，總會比之聽一百萬次宗教演講，更能減少其不道德及淫蕩。我以為虛偽之羞恥全部之掩蔽及一部之遮蓋比任其自然，能構成更多之罪惡。裸體者決不感覺婦女有什麼特點。」(註一八六)

很多例證都指出野蠻人之衣服並不是為羞恥而設的，正相反，牠為引誘色情之手段。例如撒

利拉司人(Salirga)中，祇有妓女才穿着衣服，以誇耀特別。(註一八七)非洲中部之許多黑人種族，根據巴爾斯(Barth)說，(註一八八)已婚的婦女完全裸體於公眾之前，袒然不以爲恥，但達結婚年齡之少女則以衣服遮蓋她的身體。所以，從上面的種種例證看來，習慣裸體之誘惑性實比全身覆蓋着爲少，尤其比一部份之覆蓋爲少。

我們若更精密的考察，這一個矛盾理論是很容易了解的。第一，裸體在那些日常習見不以爲怪的人們看來，自然不會喚起他的一切色情慾感。第二，衣服（特別是巧妙地安排的半遮蓋）之爲物，實能招惹幻想之發生，蠱惑之力量，超過莊嚴之實體。而且，第三，未知者比之於已知者更其能引動人。由此，衣服能使情慾性增進，這是爲一般原始人類及古代人類之純樸性質所完全不曉得的。

在家族時代，穿衣服實爲一種淫褻的方法，目的在竭力把婦人做成爲女性的東西。胸臍和骨盤顯現其自然之曲線，而且加強些，以引誘男性。其結果則成爲滴漏(Hour-glass)，上下兩部均大，腰部極窄狹——譯註）的形狀，而其最顯著者則常常借助於腹部之緊束。個體時代之婦女則不

然，她不再願意表示自己祇是一種性生物，她要表現一個人格；所以我們看見家族時代之服式，其特著者如女胸衣及緊束之紐帶等，都逐漸地變遷而成爲一種新的個體時代之裝束。」（註一八九）

戀愛之發展既可由衣服上反映出來，在接吻之歷史上，（註一九〇）也同樣反映出來，接吻之歷史同時也是戀愛之歷史。

（1）上面說過，在原始戀愛之第一個時期，完全不曉得有接吻之習慣的。阿賓對於基阿那之印第安人說，他們的戀人從未見過有擁抱之事情。（註一九一）「他們沒有接吻這一個字，這種愉快的娛樂他們是完全不懂的。當我把這種事情教給他們之時，島人都大笑起來並且很忸怩地和參加的少女接吻，這些少女也莫明其妙。但是經過不久之時候，他們很坦白地進行這種舉動，後來，還很喜悅這種愉快。」

（2）在家族時代中，希伯來，希臘，羅馬，和阿拉伯人等，都有接吻，但牠像一個新到這世界之客人一樣，在最初，牠祇徘徊於牠的路向之中，後來才漸漸找出了牠的鵠的，而在牠旅程中之徘徊歧路，實是家族時代之特點。阿拉伯婦人要吻她的父親和丈夫之長髯。加藤（Gott）說，羅馬的男子常

常吻接他的妻子，察她有沒有飲酒（酒是對於羅馬婦人嚴禁的。）他們有各種不同之接吻，各有特殊之名字，如殷勤之接吻名爲『basium』，友誼之接吻名爲『oculium』，愛人之接吻爲『suavium』。中世紀之接吻也有很多種類。紀元後七一〇年，有一種吻接教皇拖鞋之習慣發生。十六世紀流行一種習慣，婦女對於跳舞時之舞伴接一吻以爲報酬，又有一個很長的時期，當男女二人行婚禮的時候，牧師有接吻之特權，不特吻接新娘，還和一切陪嫁娘接吻。（註一九二）友朋之間，尤其是親族之間，常吻接的；至於吻手，那是對生客等表示尊敬之意。

（3）在第三個即個體時代，接吻這一種事情經上述的徘徊之後，才找着了適當之職份——這是這一時代之特點，祇有『suavium』愛人之接吻（和母親之接吻）才遺留於我們之現代，並且逐漸確定於這一種範圍之中，浪漫戀愛而沒有接吻這一種事情，實是不容易想像的。親族間之接吻，已漸漸離開習慣，除了小地方之外，簡直不能多見，這種親族間之接吻和對於威權者之接吻，證明在從前一個時候，曾經盛行過這種敬禮之形式。

像我們在上面所討論，家族時代之經濟事件實爲男女兩性結合之最主要的因素，至於他們

本身究竟相配與否，則從不注意。經濟比人格更爲有力。成語說，「第一是財物，其次是情操。」

在個體時代，聯合之勢力是人格而不是經濟；經濟之動機漸漸退出戀愛及婚姻之外了；配偶之選擇漸漸爲個人志向所決定，在其中，自然選擇之幸運的本能准許自由運用了；婚姻契約，在古代指明爲財產領有之聯合，現在則逐漸產生一種分產之觀念。（近代婚姻契約實是正規的外交和司法上之巨著，必須和岳父母經過一個長期戰事之後才可以成功。）「個體主義」（Person-*align*）逐漸地和堅持地侵入婚姻中，直到一個很高的限度，令每一個人格，都感得他應該達到一個地位，在其中，他可以隨意而行，可以考慮他的各種慾望。婚配的夫妻互相密切連結，像暹羅人之雙生子一樣；任何一造之震動都爲他造所覺得。日常的激怒很容易發生的（即在那些誠懇地互相結合之一般人民之中，）慢慢地到互相厭惡。這樣不和諧之基礎便引生憎恨和隔離，而且每一種煩悶都投射到別一造去。「像在初期戀愛之中，一切精神能力，都集中於找尋對方之好處，到了現在一切精神能力，都不絕地找尋他方之過失了。在這兩種情境之間，吹毛求疵者都得到豐厚之酬報。」（註一九三）過於親近，會使色情之情緒之利變鈍，而且從優生學看來，牠常常發生罪惡之結

果。在很多情境中，丈夫祇借助於酒精之刺激，才喚起爲夫之責任，這不是使受胎之正當辦法。

當人對已結婚者述珍保羅 (Jean Paul) 所說：「友朋除居室之外，其餘一切，都應分享」的時候，才可以減少上述的錯誤。在這一種觀點中，威廉葛德文 (William Godwin) 和著名的女性主義者馬利胡爾司東克拉夫脫 (Mary Wollstonecraft) 所締結之自由婚姻；或者是個體時代之模型了。葛德文以爲一個家族中之兩個份子不應相見太多。他以爲倘若他們同居一室，必會妨礙他們的工作。所以他在隔離她的居所數所房子之處租了幾間房子，常常在一個很晚的小食時候，才會見她；他們兩人間的時間，都充滿着文學的追求。在日間則彼此通信。(註一九四) 當然的，戀愛的確常爲短時間之隔離所刺激，正如被不斷的及同處的結合所麻木那樣。勃蘭 (Tilly Braun) 很適切地說道：「真戀愛之真正死亡是由於不自由；牠因隔離而情感加增。」但是這種葛德文式的婚姻（我們可以其創始者之名字名這種婚姻）祇在大規模合作之家庭管理的興起，才可以盛行。(註一九五) 不過無論如何，分居這一件事，在很多「既不可以不同居，又不可以同居」的高級演進之人民中，確是困難之唯一解決法。

在各個時代都有各種記號，同樣，我們也應注意於流行文學所表證的一般輿論之變遷。直到最晚近的時候，婚姻締訂一事仍為小說及戲劇之主要結構。但是以訂婚為題材的小說現在已漸為以結婚為題材的小說所代替，這種小說在以訂婚為題材的小說終止之時候，牠才開始，而且把婚姻放在顯微鏡之考驗及批評之下，我們現在引一段報章之論文如下：（註一九六）「一個英國的批評家集成一個統計，指出在八十本英國小說之中，有十七本描寫婚姻為可笑而腐敗的制度，十本則言離婚之必要，二十一本則主張自由戀愛，七本則譏笑婚配忠誠之浪費，而二十二本則確用詆毀之態度貶抑婚姻的。而最奇怪的事情，是這些小說完全為婦人之手筆。」同樣值得喚起注意的事實，就是這些觀念祇在藝術上較優良階級的文學中，佔着優勢，而所謂「無價值之廢物」在舊思想看來，仍是真實的。（註一九七）

即在科學書籍中，婚制改造之要求也已經開始主張了。約翰彌爾（John Stuart Mill），倍伯爾（August Bebel），茂蘭伯拉查爾（Hilda Maurenbrecher），愛倫凱，舒拉巴爾（Adèle Schreiber），華爾門德（Wahrmond），梅列德，斯托加（Helene Stocker），福萊爾（Forel），勃蘭等之

書籍都在每一個有教育的人之手裏了。我們將在婚姻一章中再從新討論這些婚姻改造先進者之議論，在那裏，我們更會接觸着個體時代之其他發展了。

覆核及結論

在結束之時候，讓我們把本章之各個要點加以簡略之總括。我們可以說：

1. 在第一個時代，即原始戀愛時代，仍然流行着像動物一般的情境；人類仍是半開化的羣居動物。他還未有個性及戀愛之認識。

2. 在第二個時代，即家族戀愛時代，因為有一大連串附隨情緒之顯現，戀愛便逐漸高貴和豐富起來。在財富日漸增加的影響下，個人主義開始流佈，然而也祇以那些根據着自己希望以教育及模造婦人之統治階級的男人為限。

3. 在第三個時代，即個體戀愛時代，婦人也逐漸發展，成爲一個有意志及有選擇之人格。進化直向着兩性之生存及權利之平等化進行，而直向着正在發展中之婦女的獨立情境進行。

固然，這三個時代並沒有明顯之劃分的，由前一個時代到後一個時代是經過緩慢的變遷的。

各種獨立的附隨特性要返求於最單純的原始民族之中。進化之每一個時期都是後一個時期之母親，牠把後一個時期藏在子宮中，直到後來，才開花結實。

(註一)如要詳細之研究，可看 Post, Ethnologische Jurisprudenz 1卷118頁；Lubbock, Prehistoric Times 二卷265頁。其他的很多例證，可在下述數書中找出，如 Waitz, Anthropologie der Naturvölker 斯賓塞 (Spencer) 的社會學原理 (Principles of Sociology) Ploss, Das Weib, in der Volkerkunde 及其他。

(註二) Bechtlinger, Ein Fahr auf der Sandwickseln。

(註三) Dodge, The Far Western Plains。

(註四)見 Charnisso, Werke 1836年版1卷217頁。

(註五) Robertson Smith, Kinship and Marriage in Early Arabia 117頁。

(註六) Weinhold, Die deutsche Frau in Mittelalter 第三版，第二卷，189頁以下。

(註七) Maurer, Geschichte der Fronhufe 1卷110頁。

(註八) Weinhold 前書。

(註九) Weinhold, Ebenda。

(註一〇)參看荷馬 (Homer) 之奧德賽 (Odyssey) 三卷464頁。

- (註一一) Westermarck 雜居六頁、一一二頁。
- (註一二) 參看 Post, Afrikanische Jurisprudenz 二卷、七三頁。
- (註一三) Cunow, Die Verwandtschaftsorganisation der Australneger 六九頁。
- (註一四) 參看婚姻之形式 (Formen der Ehe) 一七至四五頁。
- (註一五) Aus dem westlichen Himalaya, Erlebnisse und Forschungen 一八八四年版、三五頁以下。
- (註一六) Revue d'Anthropologie 一八八二年、三十七頁。
- (註一七) Lubbock, Prehistoric Times 二六五頁。
- (註一八) 南非記遊 (Travels in Southern Africa) 一八一二至一八一五年、二卷、三四八頁。
- (註一九) Giraud-Teulon 四頁。
- (註二〇) Voyage sur la Côte dans l'Intérieur de l'Afrique occidentale 一八五三年版、二十頁。
- (註二一) Compiègues, L'Afrique équatoriale 一八七五年版、一九一頁。
- (註二二) Paulitschke, Ph. Ethnographie Nordostafrikas. Die Materielle Kultur der Danakil Galla, und Somali 一八九三年版、二〇四頁。
- (註二三) Lycourgus and Numma 三頁。
- (註二四) Dollinger, Heidentum und Judentum 六八四頁。

- (註二五) Deutsche Rechtsaltertümer 第四版，一卷，六一三至六一五頁。
- (註二六) Post, Ethnologische Jurisprudenz 二四至二六頁。
- (註二七) Kohler, Zeitschr. f. Vergleich Rechtswissenschaft 第六章，三九八頁。
- (註二八) Becker, Charikles 第三章，三〇三頁。
- (註二九) Hahn, Das Ausland 一八九一年版，第二九號，五七一頁。
- (註三〇) 見堪察加三四六頁。
- (註三一) 婚姻之型式 (Formen der Ehe) 二八至三一頁。
- (註三二) Savage Africa 第二版，一八六四年，二五九頁。
- (註三三) Achelis, Entw. der Ehe 九一頁。
- (註三四) Neue Missionreisen in Sudafrika 第一卷，三一七頁。
- (註三五) 參看威斯特馬克 (Westermarck) 著人類婚姻史 (History of Human Marriage) 四九七頁。
- (註三六) Hellwald, Menschl. Familie 四二九頁。
- (註三七) Thomas Williams, Fiji and the Fijians 一八六八年，一卷，一七八頁。
- (註三八) 參看婚姻之型式 (Formen der Ehe) 二一至二七頁。
- (註三九) Dumont d'Urville, Voyage au Pol Sud et dans l'Océanie 巴黎，一八四二年版，一七一頁。

(註四〇)在 Post, Ethnologische Jurisprudenz 一書中，搜集有很豐富的材料，見其第一卷，二二二章。又 Ploss, Das Weib 第一卷，三八八頁。

(註四一)見 Rein, Japan nach Reisen und Studien 第一卷，四九五頁。又參看 Pierre Loti, Au Pays des Cyclades 之美麗的敘述。

(註四二) Ploss 前書，三八八頁；Post 書，二二三頁。

(註四三)參看 Post 書。

(註四四) William Ellis, Polynesian Researches 第二版，一八三一年，一卷，九七頁。參看保根森爾之 Reise Um die Welt in den Jahren 1746 頁。

(註四五) Cook's First Voyage of Discovery 二卷，二二六頁以下。

(註四六)參看利波 Lippert, Kulturgeschichte 一卷，一八頁，六六頁，四三三頁以下；Peschel, Kulturgesch 一七四頁；Waitz, Anthropol. der Naturvölker 一卷，三七五頁；威斯特馬克的人類婚姻史，一八七頁及其他。

(註四七)參看 Ploss 書。

(註四八) Bonwick, Daily Life of the Tasmanians 二七，三八頁。

(註四九) Zentralbrasilien 一九〇頁以下。

(註五〇) Voyage aux Antilles 一卷，一三一頁。

(註五一)見 E. H. Man, *On the aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands* 倫敦 1883 年版。

(註五二)見 Richard Semon, *In Australischen Busch* 一八九六年版, 三五四頁。

(註五三)見著者社會進化史之「衣服」的進化一章, 一二四頁以下。

(註五四)這種觀點並不為有些作家所完全同意。據愛理斯(Havelock Ellis)說,在某一個觀點看來,婦女把她們對於排泄器官所早已發展的情緒,如畏懼,固執,和厭惡等,逐漸移到兩性器官上。這種聯合觀念之移轉,是很明白的,因為兩種器官互相貼近的原故。(參看 Buschan 在 *Moll's Handbuch der Sexualwissenschaft* 1 卷, 二二二頁以下)。這種理論,以為衣服並不是身體羞恥心之一種妥當的理由,這是對的。牠祇引導人類一般的羞恥之內在感覺到特殊的身體部分去罷了。稍後,厭惡之感情在身體的羞恥之起源中,固然佔一個任務,但在原始民族中,這是很成問題的。然而無論如何,衣服之影響極為顯著。

(註五五)參看鄧南遮(D. Annunzio)的小說無辜者 *L'Innocente*。

(註五六)自然選擇的婚姻之詳細條目見 *Entwicklungsstufen, Zahnung der Normen* 第四卷, 第一部分: 「選擇之社會學」。

(註五七)參看斯達爾克(Starcke)的原始家族(*Primitive Familie*) 131-32頁。

(註五八)見 O. Bastholm, *Historiske Efterretninger* 1803 年版, 162 頁。

(註五九)見 Post, Grundlagen 二〇六頁。

(註六〇)見 Freycinet 書第二卷,第一部份,四七六頁,又爲斯達爾克書所引述,見前書一三六頁。

(註六一)見 Haxhansen 書二章,二三節,斯達爾克書一六七頁引述之。

(註六二) Ethnologische Jurisprudenz 二章一七頁。

(註六三)對於這一個有趣味的問題,參見李德西斯坦因的『Der Kausalzusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Empfangnis in Glaube und Brauch der Natur- und Kulturvolker』一文,載在 Zeitschr. für Ethnologie 四二號,一九〇九年,六四四頁,又見 Harland, Primitive Paternity 一書,共二卷,一九〇九年,倫敦版,又 Frazer, Totemism and Exogamy 一九一〇年,倫敦版,六一頁以下,又見 Ethnographische Mitteilungen der anthropolog. Gesellschaft 一九一一年版,一六五頁以下。

(註六四)見 E. H. Man, On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands 一八八三年,倫敦版,五六至六八頁。

(註六五)見 Ethnologische Jurisprudenz 一卷九六頁。

(註六六)見呂博克之文明起源 (Origin of Civilisation) 第三版,七七頁。

(註六七)見馬連拿爾之唐加羣島 (Tonga Islands) 一八一八年,倫敦出版,第二章,九三頁。

(註六八)參看威廉士 (Williams) 之非芝及非芝士人 Fiji and Fijians 一八五八年,倫敦出版,第一卷,一八一

頁。他還有一個報告，說該處土人甚有把自己的兒女殺害，而把自己的乳汁供養撫育的棄兒的。

(註六九) 見 Lubbock 書。

(註七〇) 見 Dalmas, Les Japonais 一五六頁。

(註七一) 見著者之家族篇(Die Familie) 二二頁以下。

(註七二) 參見呂博克(Lubbock) 文化之起源(Origin of Civilization) 一書之搜集，第三版，六〇頁；又歐斯德馬克之人類婚姻史，十六年，又見 Finck, Romantische Liebe 書凡兩卷。

(註七三) Loskiel, Geschichte der Mission der evangelischen Bruder unter den Indianern 七四頁。

(註七四) Morgan, System of Consanguinity 1111 頁。

(註七五) Eyre, Expedition of Discovery into Central Australia 11卷 311 頁。

(註七六) Zoller, Forschungen in Kamerun 二卷 六九頁。

(註七七) Finck, Romantische Liebe 1卷 四六頁。

(註七八) Lafitan, Moeurs des Sauvages Americains 二卷 二九四頁 三〇三頁。

(註七九) Lamprecht, Deutsche Geschichte 1卷 1〇九頁。

(註八〇) Weinhold, Die Deutsche Frau im Mittelalter 1卷 11〇頁。

(註八一) 親屬關係(Schrader) 按 Sprachvergleichung und Urgeschichte 1書 第三版，一九〇七年，三六

二頁所言，則在很多印度日耳曼族人之中，還有得看到，婦人喫食必須和男人隔離。

(註八二) 很多這種事情搜集在威斯特德馬克之書中，見書三五九頁；又 Waltz-Gerland, *Anthropologie der Naturvölker* 第五卷，七七五頁。

(註八三) Grosse, *Anfänge der Kunst* 1133頁。

(註八四) 參看 Finck, *Romantische Liebe* 一卷四六六頁。

(註八五) 見 *Die Familie, Die geschlechtliche Naturanlage des Menschen* 一六至四一頁。

(註八六) B. G. Fritsch, *Die Eingeborenen Südafrikas* 四四四頁。

(註八七) Martin, *Die Indianstämme der Malischen Halbinsel* 一九〇五年，耶拿出版，八七五頁。

(註八八) 見 Robertson Smith, *Religion of Semites* 一八九四年，四五四頁以下；威斯特德馬克書六六至七〇頁，一五〇至一五六頁；法拉則 (Frazer 的金枝 Golden Bough) 一九〇一年，二卷，二九頁；Hubert u. Maas,

Essai sur la Sacrifice, L'Année socio. 一八九九年，五十頁以下；Crawley, "Sexual Taboo" 載在人類學雜誌二十五卷。

(註八九) 參看威斯特德馬克人類婚姻史，一二〇頁，四九八頁。威氏所列之表是很隨意的，因為兩性之嫉妬和佔有物之嫉妬的分別他看不出來。見 Post, *Ethnologis Jurisprudenz* 二卷，三五八頁。

(註九〇) 見 Arnobius, *Adversus nationes*; St. Augustinus, *De Civitatis Dei*; Lactantius, *De falsa*

religione deorum 巴賽出版，一八四四年，二二七頁。

(註九一) Otto Stoll, Das Geschlechtsleben in der Volkerpsychologie 七七〇頁以下。參看 Buschen, Das Sexuelle in der Volkerkunde 第四章。Der Phalluskultus 在 Handbuch der Sexualwissenschaften 來比錫出版，一九二二年，二八〇頁以下。

(註九二) 在 Alwin Schultz 書中，一卷，一六九頁。

(註九三) Lippert, Kulturgeschichte 一卷，四三四頁以下。

(註九四) Alwin Schultz 書，一卷，二七一頁；Kriegk, Deutsches Burgertum im Mittelalter 新版本，二八頁以下。

(註九五) Legrand d' Aussy, Histoire de la Vie Privée des Français 二卷，二六八頁。

(註九六) 參看 Gierke, Der Hunner in Deutschen Recht 一八八六年版；Rudeck, Geschichte der öffentlichen Sittlichkeit in Deutschland 第一版，一一五頁；Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer 第四版，六一三頁以下；Alwin Schultz, Deutsches Leben im 14 und 15 Jahrhundert 來比錫出版，一八九二年，一五九頁。

(註九七) 見 Max Bauer, Das Geschlechtsleben in der deutschen Vergangenheit 第五版，六四頁以下。

(註九八) Kriegk, Deutsches Burgertum im Mittelalter 新版，二九四頁。

(註九九) Radeck 書四二頁。

(註一〇〇) Maurer, Gesch. der Städteverfassung in Deutschland 一八七〇年，三卷，一〇九頁。

(註一〇一) Kriegk 書。

(註一〇二) Combes et Famiérier, Voyage en Abyssinie 一八三八年，巴黎版，二卷，一〇八至一二〇頁。

(註一〇三) Mantegazza, Indien 二八七頁。

(註一〇四) Grand-Toulon, Les Origines du Mariage 四四頁。

(註一〇五) Das Geschlechtsleben in Glauben Sitte und Branch der Japaner 來比錫出版，一九〇七年，七一頁以下。

(註一〇六) Dollinger, Heidentum und Judentum 六八四頁。

(註一〇七) Herodotus 一卷，一九九頁。

(註一〇八) 見該書第三卷，五七頁。

(註一〇九) Atheniens (十三章七節) 讀美藝枝，其地位比之爲人妻子者爲高。參看 Becker, Charikles 二卷，四八八頁。

(註一一〇) 參看 Dollinger, Heidentum und Judentum 六八五頁。

(註一一一) 克來模 (Klamm) 的文化史 (Kulturgeschichte) 第六章，一〇五頁。

(註一一二)關於印度的『曼尼丹司德司』(Minnediengesles)時代參看 Richard Schmidt, Beiträge zur indischen Erotik。與奧維德的 Ars Amatoria 相匹配的印度作品就是 Vassayama N Kamasutra。

(註一一三)參看家族篇第九章。

(註一一四)見前書，一九〇頁。

(註一一五) Hellwald, Menschl Families 146頁 Jakob Falke, Die ritterliche Gesellschaft im Zeitalter der Frauenkultur 149頁 Weinhold, Die deutsche Frauen in dem Mittelalter; Alwin Schultz, Das höfische Leben im Mittelalter; Finck, Romantische Liebe, Volksang. 1卷146頁 Ed. Wechsler, Das Kulturproblem des Minnesangs 兩卷，一九〇九年版。

(註一一六) Synodds n Finck 110頁。

(註一一七) Hellward 書五六〇頁。

(註一一八) Weinhold 書二五四頁。

(註一一九) Alwin Schultz 書四五二頁。

(註一二〇)這種兩性之歪向是很奇怪的，我在下面採取 Hellwald 的 Kulturgeschichte 書中的兩段記載，以指明當時一種兩性顛狂之流行病。這種流行病發生於十七世紀之西班牙。夏爾華德(Hellwald)在書中(一八八五年版)第二卷，四七七頁中說道：

「戀愛成爲一種願受鞭撻的自殺的慾望；其鐵槌則以一種有長釘的皮帶爲象徵，愚蠢的愛人都像粗野的鞭撻者之僧人一般，爲情慾所拷打。」

「這種放蕩的偶像崇拜從宗教取得儀式之形式，牠採取一種懺悔的行爲，當爲對於戀愛之犧牲。貴族中所流行的風尚，爲在齋戒期間虐待自己及使自己苦痛；有些教條之教訓者則像劍術師一樣，教人執鞭及打得適當和優雅之技術。在熱情星期節（Passion Week，耶穌復活節前之一星期）中，他們有一種習慣，即青年的鞭撻者，每晚都在街道中奔走，僧之而行者則爲他們的持鞭者，穿着一種制定的服裝，像哭號着的回教托鉢僧之服裝。他們穿着麻布衣，頭戴圓錐形的小帽，又有一條亞麻布的面紗，蓋着他們的面部。他們在所崇拜之婦人洋臺前停步，表現一齣他們爲所愛的女人殉難的事情，由是贈送些絲帶給他們，他們便把這絲帶裝飾皮鞭上。真正的風尚，祇由手腕動作，搖動皮鞭，纏在他的身上，由是鮮血便濺到衣服上。同時，他們心上之女王也把洋台裝飾起來，像祭台一樣，有香花，有燒着之小臘燭，并以言語及眼光來讚美他的犧牲者。假如一個鞭撻者遇見他所戀愛的婦女，他便重打自己一下，使鮮血能濺在她的面上，因爲這樣，這一個戀愛狂的情郎便獲得一度甜密的微笑。有時，兩個爲情敵的武士苦修者，在一個洋台前遇見；於是，皮鞭頓成爲決鬥之武器；彼此互相鞭擊，而其隨從之小廝也以燃燒着的火棒，互相攻打，最後，戰勝者留在戰場之上，而且得受他人之尊敬了。常常繼着開一個大宴會，舉行假裝跳舞。一個古代西班牙的旅行故事有下面之記載：「這個懺悔者和友人同在案前，他的友人恭維他，而且頌揚他的愛人之幸福。全個黑夜都用來陳說這種戀愛的英雄故事，並且常常有人很殘酷地痛恨着自己，但他已成爲非常孱弱，致不能再去一回耶穌復活節之彌撒了。」

- (註一三二)參看 Finck, Romantische Liebe und persönliche Schönheit 全書一卷，一八九四年版。
- (註一三三)「兄弟姦及」(Levirate) 的婚姻常見於許多民族之中。
- (註一三四)見 Gustav Freytag, Bilder Aus der deutschen Vergangenheit. 15, 16, und 17 Jahrhundert.
- (註一三五) Joh. Kunze, Zur Kunde des deutschen Privatlebens in der Zeit der salischen Kaiser
柏林，一九〇二年版，三五、三六、三十七頁。
- (註一三六) Scherr, Geschichte deutscher Kultur und Sitte 四四一頁。
- (註一三七) 根據 Lang, Leaf 及 Meyer 的譯本。
- (註一三八) 關於家族之崩潰見本書第四卷家族篇，二〇六頁以下。
- (註一三九) 參看 Lippert, Kulturgeschichte der Menschheit 一卷，一二七頁。
- (註一四〇) Ratzel, Völkerkunde 二卷，七十頁。
- (註一四一) Bancroft, Native Races of the Pacific States 一卷，二七七頁。
- (註一四二) 見 Ebenda 書三五〇頁。
- (註一四三) 參看斯德奇 (Starcke) 之原始家族 (Primitive Familie) 二二五頁。
- (註一四四) 見社會進化史 (History of Social Development) 二〇八頁以下。
- (註一四五) 見斯賓那莎之倫理學 (Ethics) 第三篇，一九〇頁。

(註一三五)見著者之社會進化史，五〇頁。

(註一三六)見 Richard Semon, *Im Australischen Busch* 來比錫，一八九六年版，三五八頁。

(註一三七)在馬克斯金馬列 (Max Kemerich) 的希奇的文化 (Kulturkuriosa) 一書(一八三頁以下)中，指明就在兩三世紀以前，人類的「嫌惡感情」還是很少發展的。

「即在一六九七年，巴黎警察還指出當地居民常常把污水、便溺，及各種穢物，從窗中傾出街上。凡不這樣做，而且自有一個便所的人，便爲這種目的而設置公共坑穴，隨時取出其內容物，倒在園內。這就是路易十四世時，光輝的巴黎之境況。」(見 Alfred Franklin, *La Vie Privée d'Anciens*) 一一三頁。

「因爲沒有便所，所以人們便應用街角、禮拜堂之鄰近，甚至王宮之鄰近。在大理院中，各地可以看見排洩物，即在魯佛爾宮 (Louvre) 也有這種東西。在宮庭中，無論樓梯、洋台、門後，及其他一切地方，凡一個人覺着有需要的時候，他便可以在光天白日之下，放出他的排洩物，他更不須顧慮其他。」(見 Eberhard, 一八八，及一三五頁)。我們又可以和近代意大利之習慣相比較。

(註一三八)見生命之意義，三十二及三十三章。

(註一三九)見力奇 (Lecky) 之歐洲道德史 (History of European Morals) 第二卷，二五二頁。

(註一四〇)見 Richter, *Die Sklaverei im Altertum* 八八頁。

(註一四一) *Anlus Gellius, Noctes atticæ* 一卷，六頁。

(註一四二)見 Meiners, Vergleichung des älteren und neueren Russlands, 二卷, 一六七頁。

(註一四三) Kraufs, Sitten und Brauch der Südalawen, 三八五頁。

(註一四四)參看本書第四卷家族篇, 一九〇至一九三頁。

(註一四五)見力奇之歐洲道德史, 一卷, 三三八頁。

(註一四六)見家族篇, 四一頁。

(註一四七)聖海倫尼模司 (Saint Hieronymus) 是一個熱誠尊崇童貞的人, 他是常常走到可笑之極端的。例如他文雅地對他的母親說:「你不願意你的女兒與其做一個兵士的新娘, 寧願做王(即指上帝)的新娘麼? 他使你得到極大的福祉; 他使你成爲上帝的岳母!」(見 Ausgewählte Briefe desehl. Kirchenlehrers Hieronymus, P. Peter Lechner, Regensburg, 1859, I, Epist. 18 ad Eustochium, 八二頁)他在別一個地方 (Ehemenda 三六七頁) 說:「你, 童女或寡婦, 爲什麼和一個男子作如許長的談話呢? 爲什麼你不怕會被遺留着和他一起? 自然之要求不能令你離開他, 捨棄他, 令你到比之於和兄弟更爲自由, 和丈夫更爲無愧的他那裏去麼?」參看力奇之歐洲道德史, 二卷, 二八三至二八四頁; Von Reitzenstein, Entwicklung der Liebe, III頁; Finck, Roman-tische Liebe; Bastian, Der Mensch in der Geschichte 及其他。

(註一四八) Kunze, Deutsches Privatleben zur Zeit der salischen Kaiser, 八二頁。Schrader 在他的 Sprachvergleichung und Urgeschichte 中 (第三版, 一九〇七年, 三二二頁) 舉出這個時代的俄羅斯人南

斯拉夫人和印度人之婦女的馬左克色狂(Masochism)一種以被異性所虐待爲喜悅之精神病)之好些例證。

(註一四九)關於此點之更詳細的討論見本書第五章。

(註一五〇)參看 E. Fuchs, *Industrierte Site-geschichte* 一九〇九年版。

(註一五一)參看前書一卷,三二二頁,作者在那裏把這些情況很清晰地描寫出來。

(註一五二)詳情見 Fuchs 書及 H. Faine, *L'Ancien Régime*。

(註一五三) Bastien, *Der Mensch in der Geschichte* 一八六〇年,三卷,三二三頁。

(註一五四)關於這種事情之文學上的例證見家族篇,三四頁。

(註一五五)在本書第四册家族篇中,我名此時代爲「個人的時代」(Individual)。不過這一個名稱很有缺點,因爲個人主義和社會主義是互相反對的,所以個人主義祇指示出片面之發展,然而這並不是我用「個人時代」這個名稱所包含之意義。此外,我在生命之意義(*Sinn des Lebens*)一書之第三十二章中,曾把人類之長進歷程分爲三個階段:(一)社會主義型;(二)個人主義型;和(三)社會的個人主義型。因此我便有兩種程序之系統如下:

甲 性質的發展

(一)社會主義型

(二)個人主義型

(三)社會的個人主義型

乙 族統學的發展

(一)部落時代

(二)家族時代

(三)個人時代

這裏所用之個人一詞，在第一時是用爲社會之反面的，但在第二時，則用爲社會的個人之意思。我的努力想避免應用這種可厭的含異義之名詞，長久沒有酬報，直到後來，我用「個體」(person)一詞以代替「個人」(individual)。由於這種方法，術語問題便容易解決，因爲個體一詞恰與社會的個人一詞相對當。(參看生命之意義，一八四頁)所以我很快的把第四册家族篇所用之「個人」一詞完全改爲「個體」。

(註一五六)見家族篇十章及十一章。

(註一五七)見社會進化史一八九至一九五頁；家族篇二〇三頁以下。

(註一五八)參見家族篇之「家庭解體」一章，二〇六到二一三頁。

(註一五九)見家族篇三〇二頁以下。

(註一六〇)詳見社會進化史一九六至二三一頁。

(註一六一)人口率之詳細討論見 *Entwicklungsstufen* 第六卷；*Zählung der Normen I* 第二部份。

(註一六二)參看薩理思 (Havelock Ellis) 之男女的研究 (Man and Woman) 附隨之性別的人類學及心理

學研究的書籍是巴洛傑之現代性生活 (Sexual Life of Our Time) 七七頁。

(註一六三)羅沙梅列德 (Rosa Mayreder) 卻在有趣味的方法指出，連作男女性質之一種判斷。應如何謹慎在她的論文女性之批判 (Zur Kritik der Weiblichkeit) 第一章中，她把著名思想家對於男女分別之最相衝突的各種語句，加以比較。例如根據龍勃羅梭 (Lombroso 意大利之社會學及犯罪學家) 說，婦人是馬左克色狂的，照

侯格頓(Egerton)說，「她的生活因素是一種對於權利不知足之意志」微耳和(Virchow)說，婦女之特性爲她的氣質之溫和性，謬理思說在於她的不良之脾氣。又有些堅持婦女對於兩性倫樂之經驗實比男子所達到之程度高得多，其他則相信「婦女之性的冷淡和漠視實爲一種自然之狀況」(舉例見 Reinh. Günther, Kultur-Geschichte der Liebe，一九〇〇年版，一一頁及其他。)這些相矛盾之解決，自然在於婦女也和男子一樣，自己間有很大之不同的，此等急就的理論，祇採取了少數婦女的研究，自然要引到錯誤的結論去。我們願意提出現代的一本特殊有價值和重要的書籍，這就是 Hilda Maurenbrecher's Das Allzuweibliche. Ein Buch Von neuer Erziehung und Lebensgestaltung (一九一二年，(Munich版))書中第一章「Das Mädchen」中，道爾明敏之著作者，用一種驚奇之方法，指出養成功婦女特性的一切特殊影響，差不多都祇是由養育得來的。她的結論還把榮譽加上於蘇格拉底(Socrates)之花冠上。因爲據柏拉圖說，蘇氏之意見，以爲男女是同性質的，所以應該享受同等之教育；他以為其中之分別祇在於婦女在各方面都較男子爲弱而已。見柏拉圖之理想國 (Republic) 第五卷，三章。

(註一六四)見社會進化史，一九九頁。

(註一六五)澳洲的婦女競技運動，參看 Dokumente des Fortschritts 七—三頁。

(註一六六) 家族篇，三〇六頁。

(註一六七)關於婦女之平等主義，見須林那 (Olive Schreiner) 之婦女與勞動 (Woman and Labour)。

(註一六八) Mutterschutz 一卷三五四頁。

(註一六九) 護理學之社會衛生的工作 (The Task of Social Hygiene)。

(註一七〇) 見家族篇。

(註一七一) 參看 Weinhold, Die deutschen Frauen in dem Mittelalter 第三版, 二卷, 三〇七頁。

(註一七二) Adele Schreiber, Mutterschaft 一九一二年版, 五六〇頁。

(註一七三) 芬奇 (Finck) 的浪漫主義之戀愛 (Romantische Liebe) 一卷二一六頁。

(註一七四) 「賣淫」一語的家族時代之嚴格定義是包含一切婚外之交接的。Srenbel 在 Wie hat der Staat der Prostitution gegenüber sich zu Verhalten (一八六二年, 來布色版) 說道: 「一個女人, 凡曾一次允許有婚外之性交者便是羞辱的事情, 而且她自己是有賣淫的行爲了。」(至於賣淫之其他各種定義, 參看 Dr. Eugen Müller, Die Prostitution Lamprecht 一八九八年版, 第一頁以下。)

(註一七五) 參看 Lamprecht 之德國歷史 (Deutsche Geschichte) 一卷二八七頁以下。

(註一七六) 參看芬奇 (Finck) 的浪漫主義之戀愛 (Romantische Liebe)。

(註一七七) 這一句話現在已不正確了, 現在男女結婚年齡都改爲十六歲——編輯者註。

(註一七八) 見 Henriette Furch, Mutterschaft und Ehe in Mutterschutz 四八七頁。

(註一七九) 見她的戀愛及婚姻 (Love and Marriage) 一卷。

- (註一八〇)關於近代未婚而爲人母者參看 Adèle Schreiber 的 *Mutterschaft* 一書，二五七頁。
- (註一八一)很多著名的犯罪學家都主張墮胎懲罰要全部或一部的豁免。例如 Franz von Liszt, Hirshorowicz, Lewin, Fritz 等。參看 Adèle Schreiber 的 *Mutterschaft* 一九一二年版，二一六頁。
- (註一八二)參看 Orestes and Pyriades 載在 Cicero 之 *Loelius* 一書。
- (註一八三)參看 Lipfert 之 *Kulturgeschichte* 二卷，四三一頁；威斯德馬克書一九一頁；Fritsch, *Polit.-anthropol. Revue* 一八九三年，二月號。
- (註一八四) Appun, *Das Ausland* 一八七三年，八三三頁。
- (註一八五)列德之非洲蠻人(*Savage Africa*) 第二版，一八六四年，倫敦，五四六頁。
- (註一八六) *Two Years' Cruise of Tierra del Fuego* 一八五七年，倫敦版，二卷，五一頁。
- (註一八七) Bastian, *Die Rechtsverhältnisse bei verschiedenen Völkern der Erde* 一八七二年，柏林版，一七四頁。
- (註一八八) *Reisen und Entdeckungen in Nord- und Zentralafrika* 一八五七年版，二卷，四六七頁。
- (註一八九)見社會進化史衣服進化一章，一二八頁。
- (註一九〇)參看呂博克 (Lubbock) 之史前時代 (*Prehistoric Time*) 二卷，二六一頁；威斯德馬克之人類婚姻 (史三七五頁，五九五頁；芬克 (Fink) 書，八三二頁。

(註一九一) Das Ausland, 一八七一年版, 八三二頁。

(註一九二) 見芬克書。

(註一九三) Frieda von Bulow, Einsame Menschen, 九三, 九四頁。

(註一九四) Helen Zimmer, "Mary Wolstonecraft," Deutsche Rundschau, 一八八九年, 二五九至二六三頁。

(註一九五) 參看家族篇, 二七九頁以下。

(註一九六) Münchener Neueste Nachrichten, 二七七號, 一九一〇年。

(註一九七) 關於早代的個體階段的文學, 參見家族篇, 三二七頁; 又伊凡巴洛傑的現代性生活, 三十一章。

第二章 婚姻動機之變化

誘導男女兩性互相婚配之三種最重要的因素如下：

1. 戀愛之需要。
2. 兒子之生產。
3. 夫婦之互助。

這三種動機在其自身便形成婚姻之目的，在有婚姻制度之後，這三種動機便可以找尋出來，但是牠們的彼此關係，則系統地循着從古到今之三個時代的特性變遷而呈出各種之樣式。

原始戀愛時代

在前章我們已經看出，原始人不曉得兩性之嫉妬，和浪漫之戀愛，他並不重視婦人貞操之價

值，就是親生父之價值，也是不很重視的。如果我們在別一書中（註二）所加以考慮的，則事實上，原始人兩性本能是要求變化的，是一夫多妻制的，於是問題起來了，原始人究竟怎樣才有結婚的，即他們怎樣才結成一種多少有永久婚姻關係之生活，因為更自由之性交才是適應於他的自然性向的。

原始人對於這一個問題是有解答的：他們之重視婦女，不在她是所戀愛者，而在她為工作者。例如查比華司（Chippewa）之一個酋長對於一個旅行家荷恩（Samuel Hearne）解釋道：「婦人是為工作而創造的。一個婦人所負荷的東西，須兩個男人才負荷得起。她們又為我們張幕，製衣服，補綴衣服，並在晚間舉火，使我們溫暖。簡言之，在我們的土地中，假如沒有婦人，我們一步都不能行了。她們工作一切，酬報則極小；她們為我們烹飪，而在肚餓的時候，祇要舔舔手指便够滿足了。」（註二）婚姻這一種事情，在低級文化之自然人看來，肉慾之關係少，而經濟之關係多，妻子是一個手工女人或奴隸，一個無意志之工具，一個丈夫財產中之有價值的東西。所以原始婚姻之主要理由並不在於族統之關係，而是經濟之關係。因為「兩性分工」（註三）之故，兩性遂成爲互相

倚賴。這種倚賴性後來成爲男女關係中之主要性質。婦人爲軟弱之器皿，對於男子，爲無抵抗之哀憐，而且爲男子所顛覆。「沒有一個人能奉侍兩個主人；」所以，當男子不能夠奴使全體婦人之時候，他們便各取其一（或者盡其所能供給，以採取多數）以爲個人之服役，當原始人過着一種很不穩定的生活時候，這種兩性分工令婚姻制度成爲他們之基礎條件，因爲一個孤獨的男人常常離開他的親羣，而且沒有了他的負重之牲口——婦人，他便不能夠處理自己了。

所以婦人成爲最初之奴隸，並且原始時代之婚姻，除了克服婦人之外，便沒有其他了。（註四）上面的一種論述實爲了解原始婚姻（和婚姻起源）之祕鑰。牠很容易解釋在最初考慮中所顯現的各種矛盾，卽是：

1. 雖然兩性本能易於滿足，但原始戀愛卻比較地耐久——因爲牠不以一種易於消散的熱情爲基礎，而以一種永久的經濟需要爲基礎的。

2. 雖然原始人類不曉得兩性嫉妬，但財產之嫉妬心在最低下之文化水平面，已非常盛行。丈夫可以把妻子借給客人，但以嚴厲的及嫉妬的眼光看着他的奴隸。

3. 婚姻之形式是任意多妻的：丈夫看看他的糧食可以供給若干勞動者之食用，他便可以要若干勞動者，和其他一切的東西一樣，這在「必需之一夫一妻制」之間，也是同樣地真實的。

4. 丈夫可以隨時離棄他的妻子，恰像一個人可以隨時趕去一個無用之奴才一樣。他很聰明地利用婚姻生活的不良方面，他能够放縱本能，變化多端，如把妻子租借給他人，及向他人借得妻子，或在節期盛典中之混亂的交合，和定期的和他人互換妻子而不致損失其勞動力等。

5. 未婚的女子和已婚者不同，那時性關係是自由的，因為她們還沒有成爲奴隸。例如，澳洲土人之已婚男子是很妬忌他們的妻子的——這確有很好的理由，因為拐帶之事情是常常在誘姦之後的。至於性的自由則盛行於未婚婦女之中，所以孔比（Combie）稱澳洲土人之性習慣爲「差不多是完全亂婚的。」（註五）

6. 婦女之獲得，由於交換，服役，或購買，而最便利的，則如有機會時，用擄掠之方法獲得之。男子之獲得婦女恰像他獲得一種財產或一個奴隸的方法一樣，並無差別。

一切原始時代婚姻的特質，當初一看，是令人目眩，而且充滿矛盾的，但一當我們把捉着婚姻

之動機不在於戀愛而在於婦人之勞動力的時候，我們便豁然貫通了。

原始人民中婚姻的附隨動機爲產生兒子。這些兒子也成爲丈夫之財產，所以盡爲母之任務的妻子，比先前更有價值，因爲她不獨是一個勞動者，她還供給她別的勞動者。這些兒童也當爲父親之產業，男子爲助手，女子則供販賣，而婦人則擔負生育之全個重擔。而且兒子還有向殺父的仇人報復之義務，這是當時社會各份子所唯一享受之法律保障。

在那些較高級的原始人民，直到半政治的人民中，婚姻之動機，仍和以前一樣；舉例言之，麥唐納（MacDonald）說及東部中央非洲人道：「他妻子愈多，他愈富有。他的妻子保管他。她們的地位是高等僕役，在她們身上，集合着英國的男女僕人之一切性質，代他做一切工作，但沒有要求報酬。」（註六）畢契納（Büchner）說及多拉人（Dullia）道：「妻子是男人之資本，而男子希望從她們身上獲得兒子以爲男子自己之利息。」（註七）

歸結起來，我們可以說在人類的第一個族統時代中，婦人勞動實爲婚姻之主要動機。次要的動機爲生產兒女，至於愛情之需要祇佔着一個很低下的任務而已。因爲像我們所討論，個人之戀

愛在這一個時期中是沒有的，自然人所呈現的純粹動物慾儘可以在婚姻之外享受，他儘可以獲得很多的變化。

第二個時代

第二個時代的開始，和文化的開始同時，這時候，婚姻動機發生變動了。

茅屋已變為房屋，鄉村又為城市所替代，像現在所有之形式一樣。婦女祇限制於家庭中。男僕已代替她的煩重工作——婦女之工作範圍逐漸收縮，只祇限於家庭工作了。同時，經男子間之分工和商業之興起，財富於是造成，當時男子之心完全繫於財富，但到死的時候，則財富是帶不去的——遺留給誰享用呢？

於是產生個人的骨肉後嗣觀念，站在婚姻動機之前列了。假如我們詢問古人為什麼結婚，他們必斬釘截鐵地答道：為要產生合法之兒子。狄摩西尼的話，我們在上面已經引過，牠確能道着這個時代之全部特性，因此，不厭重覆，再引如下：「我們為快樂而設之娼妓，有為身體之日常保護而

設之妾侍，有爲生產合法兒女和忠誠的看管家庭之妻子。」所以婦人之最高品德就是她的多產；凡不能生育是羞恥，差不多常常以此爲離婚及拋棄之理由。在羅馬，還有一種政治的規定，當解除無兒子之婚姻，再結成一新婚姻。（註八）這些觀念又爲上古的宗教信仰而增加勢力，因爲他們以爲祖宗崇拜是子孫之一種最神聖的責任。（註九）

第三個時代

在第三個時代即個體時代中，產兒育女之動機已經退後。祖先崇拜也已過去了；世界已經充滿着人類；由產兒育女而惹起之重擔已經過度地增長了，而且父母也不復向小孩去求「養兒防老。」結果是人類找求方法，避免兒子過多，爲了達到這目的之防止方法遂愈加流行。婦女不能生育兒女，在早期及高級家族變象中是一般成爲離婚理由的，現代一切國家之法制中，已漸次不考慮到這一層了。

在他一方面，在家族時代很少發展之浪漫戀愛同時展開燦爛之花，兩性戀愛遂成爲現代婚

姻最有力之媒介。梅列德很適當地說：「現代戀人心中所存在着之意識，祇認識所愛者是一個人，不是一種勞動力或生育的動物了。」（註一〇）

除此之外，婦女之經濟價值已大大的低落，因為資本主義之生產方法把許多婦女引出家庭勞動之外。雖然，即在今日，希望奮資的這一種經濟動機還操有重要的任務。但是因為婦女間之分化，戀愛和婚姻便逐漸和經濟之重視相分離，而且超出經濟之上。愛情漸成爲唯一的統治動機，能够使男的和女的，拋棄了他們的自由，而永久地互相結合。至於婚姻的其他動機，在將來是再不須消除的了。

下面的表，簡括地指明三個族統時代中婚姻動機之主要點所經過變遷的排列順序：

第一時代

1. 經濟

2. 兒子

3. 戀愛

第二時代

1. 兒子

2. 經濟

3. 戀愛

第三時代

1. 戀愛

2. 兒子

3. 經濟

(註一)見家族篇一六至四三頁。

(註二)見家族篇七二頁。詳見社會進化史一九八頁以下。

(註三)參看社會進化史一九八頁。

(註四)見社會進化史二〇〇頁。

(註五) *Arabia, or Adventures of a Colonist in New South Wales* 一八四五年, 二五四頁。

(註六)見非洲 (Africana) 一卷一四一頁。

(註七)見 Dr. Max Büchner, *Kamerun, Skizzen u. Betrachtungen* 一八八七年來比錫版, 三〇頁。

(註八) *Wahrmond, Ehe u. Eherecht*, 一七頁。又參看 Grimm 的 *Deutsche Rechtsaltertümer* 第四版,

一卷六二三頁; *Von Reitzenstein, Liebe u. Ehe in Ostasien* 四十頁。

(註九)參看 *Fustel de Coulanges, La Cité Antique* 第十版, 一八八五年, 一七, 三四, 五二頁。

(註一〇)見梅列德之 *Sexuelle Lebensideale* 四卷三三五頁。Richard Wagner 在其 *Götterdämmerung*

將結束時, 用下述的詩句讚美這一種近代戀愛, 這些為原始人所完全不能了解的。詩云:

「既不是產業, 也不是金錢,

不是神聖之光榮;

不是房屋, 不是富庭,

第二章 婚姻動機之變化

婚姻進化史

不是君王之偉大，

不是愚鈍的契約之

欺騙的聯合，

也不是虛偽習尚之

嚴厲的法律：

在喜樂和痛苦中

所遺留的——祇是戀愛。

第二章 娶妻之方法

下面所舉之幾種婚姻都由妻子（或丈夫）獲得的方法而互相區別的。這就是：

掠奪婚姻，交換婚姻，贈送婚姻，服務婚姻，兒童時代之訂婚，責任婚姻（如古猶太之兄終弟及的婚制），金錢婚姻和戀愛婚姻。

雖然這些婚制之例證不用更多之解釋便可明白，但下述事項是必須提及的：所謂交換婚姻，新娘是用別一個婦人交換而來的，大多數都以求婚者之姊妹為交換品；所謂贈送婚姻，岳父接受求婚者之禮物，由這一種婚姻而增加價值，則為買賣婚姻。妝奩婚姻則恰在反對方面，新娘之父親以一種妝奩，送給女兒陪嫁，而這種妝奩後來又成為金錢婚姻之主要品。所謂兒童時代之訂婚，指兩造之父母互相訂定他們的兒女為將來之夫婦。這樣由兩造當事人之外所訂立的婚約又有一種名為責任婚姻：舉例言之，一個男子，在責任上，不得不娶他的亡故之兄弟之寡孀為妻子，或者一

個殺人犯要娶被殺者之妻爲妻子。最後，戀愛婚姻是指自由的選擇及互助的傾向，此外並無他種動機，自然這些戀愛婚姻是可以和其他一切婚姻形式相連合的，牠甚至可以和責任婚姻和掠奪婚姻相連合。

上述各種娶妻形式呈現於各個不同的時代；牠們在文化之演進中，有時同在一個時間內發生，有時則前仆後繼，牠們都是各個不同時代之特點。

第一時代 種種形式之變化

我們現在研究什麼形式顯現於第一個時代之中，而想達到這一個目的，我們便須回復到我們所曉得之最低下的文化研究去，這個時代便是「低級游獵時代」，在那時，我們在各個不同之部落中，甚至在同一個部落中，都可找出種種不同之婚姻形式。在布西門人和非洲的矮人族中，都可以找出贈送婚姻和戀愛婚姻，又在後一種人中還有買賣婚姻之存在；非列賓之尼格列都司人（Negritoes），有贈送婚，買賣婚，妝奩婚和選擇婚的幾種。安達曼人除了戀愛婚姻之外，還有兄終

弟及之婚制和兒童時代之指定婚姻。(註一)澳洲土人最流行的是買賣婚姻，然仍有兒童指婚贈送婚姻和掠奪婚姻數種。

現在讓我們分別看看這些不同之形式，從掠奪婚姻研究開始，因為根據許多社會學家所說，掠奪婚姻不祇是婚姻之最古形式，牠實是婚姻之起源。(註二)根據這種理論或假設，婚姻之起源，實由於男子之奴役婦女，而其鼓勵之者，實為掠奪之行爲。因為在最低級文化中，婦人的價值在於她能勞動，又因為那時還未有商業及金錢以造成財富，所以最自然的獲得婦人爲財產之方法便是掠奪了。而且男子之性本能原是外婚的。(註三)他希望獲得一個異鄉的女子，這除了暴烈的掠奪之外，便不能夠滿足他的希望了，因為各個部落在原始時代是彼此不相認識和仇視的。戰爭之代價爲掠奪，而女性之奴隸，其價值又至高，爲原始人類之不可或缺財產，由此，我們便可以了解這種掠奪行爲在低級文化的民族中，應該極流行的了。(註四)

沙賓人(Sabines)之掠奪，是歷史上熟知的事，而海倫(Helen)的掠奪後來竟成爲特羅戰爭之原因；這些事情，僅是世界各處和各民族以掠奪爲普通習慣的時代之一些回響。例如尼克遜

主教 (Bishop Nixon) 說塔斯馬尼人 (Tasmanians) 他們在自己之部落中娶妻是很少的，他們總從鄰近的部落中祕密或公開的用武力把妻子奪來，他們和這些鄰近部落是常在戰爭狀態的。(註五) 加利布人 (Calibs) 常常只把所克服的民族之男子殺掉，奪取婦女為妻，後來竟弄到男子和婦人，各操不同之言語。(註六) 大衛科連 (David Collins) 說，(註七) 在錫德尼 (Sidney) 的環繞地方居住的澳洲土人，最願意從鄰近部落，奪取婦人為妻，這種掠奪行為是非常殘忍的。不幸之女子為木棒之重擊所打暈，遂被拖曳了去。她的家屬一般都不報復這種暴行，但一遇着了機會，他們也用這種掠奪行為以圖賠償。「這種習慣在他們中非常盛行，甚至兒童遊戲時，也模倣這種動作。」華德斯 (Waite) 更說這種掠奪行為，盛行於玻利尼西，他們很努力於這種鬭爭，因而女子常常受傷，甚致被殺。聖經也承認有掠奪婚姻。例如，在士師記中(註八) 說便雅憫 (Benjamin) 的兒子們，怎樣在葡萄園中埋伏，等候着示羅 (Shiloh) 的女子，當她們跳舞的時候，便搶去為妻。(註九) 根據印度之曼奴法典，婚姻有八種不同之形式，其中一種便是掠奪婚 (Rakchasas)；牠寫着，「大聲呼號而哭泣的女子，當其保護人被殺或打傷了，及其牆垣毀壞了之後，便被搶去」。不過這一種

形式祇准武士階級 (Kschatriyas) 實行；在其他階級，便是婆羅門階級 (Brahmins) 也是禁止的。(註一〇) 在古代希臘及羅馬，和日耳曼的祖先，(註一一) 掠奪被人視為值得讚美和英雄的行爲。斯堪的那維亞 (Scandinavian) 詩人之古代詩歌，便歌頌這種拐帶的爭戰。(註一二) 搶劫了敵人之新娘，妻子和女兒，據以為妻，在當時看來，實為成就婚姻之正當辦法。掠奪，訂婚，婚禮，常常載在諾迪克 (Nordic) 的故事中。在德國，按沙匿奇 (Zarncke) 的說法，『Brutlauf』一詞，意義為新娘之拐帶；(註一三) 在希臘，則妻子一詞為『dama』，其意義等於戰爭之俘虜及奴隸 (『damezein』的意義為克服。) 又根據克勞夫司的說法，(註一四) 掠奪婚姻也盛行於南斯拉夫族人，直到現世紀之開始，還存在。固然，劫掠婦人在各處都是要重辦的，倘劫掠者能夠捕到，(註一五) 如果這種事情發現於異族之間，牠便引起一個無底止的鬭爭了。

即在掠奪婚姻不再存在之後，婚禮中仍舊遺留有很多掠奪婚的遺迹，例如『假偽的掠奪』一象徵的掠奪，』和『婚姻遊戲』等形式便是。斯巴達有一種習慣，新郎之朋友，偽作掠婚，以武力把新娘搶去。即在波盧塔克時代的習慣，新娘還常常藏匿在她母親之懷裏，但她卒為新郎及其友

人所奪去。(註一六)並且新娘自己不跨過門檻，由新郎把她抱過，「因為（波盧塔克說）在沙賓人之掠奪中，便是用武力取去的。」在許多文明國家中，這種婚姻遊戲，直到現時，還存在。例如在撒爾斯堡(Salzburg)新郎組成一隊軍隊（新娘警衛隊）以奪取新娘，到他屋裏，在斯華比亞(Schwabia)和赫德菲爾(Hartfeld)新郎的友人也做出一種掠奪新娘之攻襲，雖然，一切事情當然在事前都和平解決了。(註一七)

有些學者以為這些婚姻遊戲不應當作為古代掠婚之回響或「遺跡」牠祇是象徵「女性之羞恥」及新娘離去母家時之悲哀。這種理論曾經為呂博克所駁斥。(註一八)牠不能把上述的事實解釋明白，牠也不以自然人性質之知識為基礎。又與婚姻相連結的種種習慣，其歷史甚長，牠還牢牢地留存在各種儀式中，像在許多民族，岳父母都不應與女婿談話，而且要盡其可能以避開他，不為他所見。(註一九)這種奇怪習慣也很容易看出是掠婚時代之一種回響。

除了掠奪婚外，我們又看見交換婚姻及服務婚姻都已存在於最低級的文化階段中。(註二〇)我們曉得在任何文化中，掠奪不是唯一之得妻方法。所以有些人主張掠奪婚並不是一切其他婚

姻形式之最初步。不過這種意見不盡真確，因為我們看見，例如澳洲的黑人中，外族的交換婚姻也。不過由掠奪婚姻所逐漸發展的。（註二一）此種外族的交換婚姻，是指求婚者把他的姊妹或親屬向外族換取一個妻子。（註二二）物品之交換——最初之商業——是由物品之偷竊發展的，同樣，鄰族婦人之交換也由婦人之偷竊發展的。因為每一種掠奪都會惹起暴烈之行爲，發生殘殺之事情，其結果，則引起無窮盡之報復及戰事，所以人類遲早點覺到和平交換比之暴烈的掠奪更有利益而切實用。婦人之交換把各別之部落成爲和平之聯婚，用這種外婚制便集成一個巨偉之整體，像我們在別處所已經討論的，牠是原始民族所採取的第一步，此後便走入趨向着近代大國家之長途。（註二三）所以，從社會學上看來，由掠奪婚到交換婚之進化是極其重要的。

服務婚姻也是同樣努力之結果。這種婚制，各人都很熟識，聖經中有雅各要服務七年，才娶得拉結這樣的故事。爲了娶妻而服務於岳丈之習尚，在那些尙未擁有金錢能够令求婚者買得妻子的人民中是通行的。（註二四）布西門人，澳洲土人，和很多印第安和印度人，都採用這方法。在法格安人（Fuegians）中，女婿必須幫助丈人做成一隻獨木舟，當作爲娶妻的服務，在布西門人，則他當幫

助打獵。許多美洲部落，求婚者須移居於丈人家內，像僕役的操作。日耳曼人也有這種服務婚姻。在埃爾比格耶沙格 (Eyrbyggjasaga) 維格司太耳 (Vigtir) 對求婚於其女阿司弟司 (Asdis) 的赫利 (Berarker Halli) 說：「因為爾實在貧窮，所以我便按照古例，令爾以勞作為婚姻之代價罷。」(註二五)

服務婚姻在低級的農業階段便演成「母權制。」因為男子移居於一個婦人的家族中，他為妻族的親屬所環繞，婦人遂成為社會組織之中心。繼之而起者為買賣婚姻，由是又退到父權制去。這種從晚期宗族變象開始的，介於母權和父權之鬭爭，後來便演成父權之勝利——這些我都在家族篇中詳細敘述了。

第二時代 買賣婚姻及妝奩婚姻

買賣婚姻領導我們進入一個新的族統時代——家族時代，(註二六)但牠的基礎卻可以擴展到很古老的時代去。因為贈送婚姻和買賣婚姻是有密切關係的，牠在早期宗族變象時期已經存

在（我們在上面已經指出了）而在個人事件中之買賣婚姻，則在高級宗族變象之開始時即已發生，並且成爲早期家族變象之特性。商業，工業，和畜養之興起，便引進財富之興起，而這種財富則全操在男子之手中的，因爲最初之商人，工人，和牧人，都是男子，不是婦人。所以男子不再爲他的妻子服務，他祇用金錢從丈人處把她買來。這種變遷發生於晚期宗族變象，在那一個時代，服務婚姻和買賣婚姻是同時存在的——服務婚姻爲貧人所採用，富人則行買賣婚姻。例如柏華爾司（Pörowitz）述及加利福尼亞之高克司人（Koshes），說該民族把沒有報酬的婚姻當爲不合法。「但如一個印第安的青年男子戀愛了一個女子，又不能夠等待集積充份之貝殼幣，以滿足丈人之要求，他可以先交一半，成就臨時的「半婚。」所謂半婚，便是他不能夠帶她到自己的茅屋裏，役使她，反是他住在她的茅屋內，做她的奴隸。」（註二七）

因了財富的日漸增加，服務婚姻便漸漸爲買賣婚姻所替代。由於買賣婚，婦人之地位，日漸低落，直到成爲一種貨物，一種男子之財產，但同時，買妻制度又令婚姻成爲有力而永久的制度。男子不再願意和他的妻子離婚，因爲買入妻子之價值會由離婚而喪失。至於新娘之價值，則隨各個不

同之文化階段的經濟情形而變異。大多數其代價都為金錢，貝串，毛毯，馬，牛，奴隸等。婦女價格限制之差異是很大的，(註二八)例如一個婦人之價值——

在霍屯督人：值一隻牡牛或一隻牝牛；

在格老人(Oho)：值三隻牡牛加一隻羊；

在加非耳人：根據其父親之地位，值六至三十頭牛；

在龐高人(Bobos)：值二十磅鐵加二十個槍頭(老婦人較廉)；

在都高人(Togob)：值現款十六元加值六元之貨物；

在加連那人(Gallina)：值四十至六十馬克。

在喀麥隆(Kamerun)：一個王女祇值六千「巴爾司」(bars, 即六千, 六千先令)；一個普通新娘，值二千巴爾司，奴隸八百個巴爾司。同時，婦人也當為一種自然的貨幣用。畢契納說：「一切較大的支付金都以婦女清償，而其價值則按其地位而定。」(註二九)

在亞細亞洲的游牧民族，如卡爾馬克人(Kalmuks)，高爾德人(Kurds)，韃靼人等，新娘之

價值常常很高：值九十隻四歲的馬，九十隻四歲的羊，和同數的四歲的駱駝。通古斯 (Tungus) 族的一個女子值二十隻馴鹿，寡婦較廉；但在都亦孔曼 (Turcoman) 族，則相反，一個女子值五隻駱駝，而一個寡婦值五十隻駱駝。

一個中國女子的平均價值是三百兩銀子，大約和一千八百個馬克相等，印度女子祇值一雙牡牛而已。買賣婚姻也存在於希伯來及日耳曼民族。先知何西亞 (Hosea)，希伯來先知之一——譯註——以五十個舍客勒 (shekel) 買他的妻子，其中半數為現款，半數為大麥。一個高貴的法利司 (Frisian) 婦人值八磅八盎司 (八先令八辨士)；在倫哥巴人 (Lombards) 則婦人之價值不能超出於新郎資產之十分之一；阿利曼尼 (Alimanni) 的女子，值四十朔立地 (solidi)，其他例證尚多，不勝枚舉。(註三〇) 德文結婚一字為「Heiraten」，來自 heuren tun，意義與租賃和買入相同。(註三一)

市場婚姻

許多民族中，已及婚期的少女，都帶到市場去公開出賣或拍賣。這樣的婚姻市場，希羅多德曾

見於巴比倫，他把這宗事件作如下的敘述（註三二）：「當我敘述他們的法律時候，我要提出一種爲我所讚嘆的智慧；而且假如我所得的報告不是錯誤的，則伊利連（Illyrian）種的安尼德（Eneti）人也用這種方法。我們可以每年看見這種習尚，發現於他們的每一個區中；他們的童女，已屆指定的可婚年齡，便一併放在大會場中。男子們也同到這個市場，市場中有公共之官吏，把每個女子拍賣，從最美麗的開始。當一個女子已被他人用巨款買去，他又賣別一個美麗較次的女子，由此，他們都可以和所買得的女子結婚。最富有的巴比倫青年男子自然激烈地競爭要得到最美麗的女子；普通人如想結婚，他們的個人才能有限，祇能安於得到一個附有一份奩資的很醜陋的少女了。叫賣者把最美者賣去後，別選一個最醜陋的或殘疾的婦人；這女子又常常標出最低的價格出賣，有能還價給錢，即攜之而去。由賣去美女所得之金錢，要拿來作爲殘廢的及比她們不喜悅的女子之奩資。他們決不准人爲他的女兒指定一個配偶……對於住居地並無限制，別村的人也可以來購買。」阿拉伯的阿西爾（Asyr）族，照布爾克赫德（Burckhardt）說：「常常把已及婚期的少女，盛裝着，攜到市場去，在她們面前走來走去，大聲叫道：『誰要買這一個少女？』其買賣完全和別的買

賣形式一樣，即使婚姻事件在前已經安排好的，仍然要這樣的扮演一次，除了這一個方法之外，沒有一個女子能用別種方法出嫁的。」（註三三）

但在文化很高的民族中，在半歷史的時代中，買賣婚姻演進為妝奩婚姻了。

在印度，先前買賣婚姻是很普遍的。隨後婆羅門及利帝利兩個高等階級被禁止實行，只許毗舍及首陀兩個下等階級行這種婚制。到曼奴法典則全部廢除這種制度。（註三四）荷馬時代之希臘人，父親常常準備一部份婚姻的禮物，送給女兒作奩資，在其有史時代，買賣婚姻早已廢止了。在羅馬，貴人中購買婦人，在最古老的都市時代，已成為不名譽之事。日耳曼族諸國，用這種婚姻方法，和撒克遜人（Saxons），維西高德人（Visigoths），布根地人（Burgundians），倫哥巴人，盎格魯撒克遜人（Anglo-Saxons），及丹麥人（Danes）聯婚，為真正的買賣婚，後來到基督教傳播時代消滅。（註三五）這種古例最初禁止者為盎格魯撒克遜王康奴德（Canute）。在保守的中國，至今還通行買賣婚。（註三六）

從買賣婚轉變到妝奩婚，（註三七）約如下述之形式：購買婦人是指明婦人是一種貨物。女兒之

父親，因文化之昇高，情操亦精化了，不願意把他的女兒當爲貨品時，便第一個反對這種野蠻之觀念。上流階級第一步（註三八）把購買之價格爲全部份或一部份之豁免，並且送給女兒多少奩資，使她在丈夫家中，保持某幾種權利（這就是所謂契約婚姻。）（註三九）發展之第二個變象，是新郎贈送禮物給他的妻子，女子之父親卽作爲一份奩資，他的觀念，以爲他的女兒必須有這種奩資至少可以與妾分別。由是買價祇成爲一個符號；祇交給丈人以一個或較多的貨幣，便當爲新娘之價值了。在第三個變象，連這種符號也從儀式中消滅，購買成爲一種野蠻之行爲，最後遂爲法律所禁止，至於送給女兒之奩資卻成爲一種法律之責任，像在奧古司丁之羅馬時代，便是這樣。所以，奩資婚姻是從買賣婚姻演化而成的；社會中之上流階級，如羅馬時代之貴人及印度之婆羅門階級等開其端，一般羣衆則隨之於後。

在許多家族時代之人民中，奩資婚姻發展爲金錢婚姻或貨品婚姻。在這等時代，選擇配偶，如前所說，是家族之事件，而且是兩親之事件。兩親所認爲最重要的，還是金錢配金錢，田畝配田畝。這一對未來夫婦之個性如何，卻是次要的問題。個人主義在當時，發展是很軟弱的——除了偶然的

事件，個人主義還不够力抗婚姻之舊觀念。但是詩歌——常爲文化進展之先驅者——常常敘述不幸之戀人與其老年人之經濟意見相爭鬪。

第三時代 志願婚姻或戀愛婚姻

在這一個新的族統時代，名爲個體時代，一般輿論又經過變遷。自然，還有着金錢婚姻在實行，但已爲一般人所非難，而且也像前一時代之對於買賣婚姻一樣，把金錢婚姻當爲野蠻和可憎的制度。所以若相信金錢婚姻爲我們「金權時代」(age of Mammon)之一種發明，古代並不存在的，這是謬誤的見解。十分相反，金錢和產業之婚姻在以前是常事，不言而喻之事，而且我們在上面已經指出，牠和以婚姻爲家族事件一般長久；這種情形，恰像現代農耕人民之「田畝配田畝」相同。和這種制度大有關係的，就是個人戀愛即所謂「浪漫」戀愛在中世紀之抒情詩人時代已經發生，但一般不直接以自己之妻爲對象，也不以他所希望結婚的女子爲對象，卻施於別個婦人，尤其是別個男子之妻子。因爲在婚姻中，家族及親屬之經濟利益超過一切，戀愛則相反，是一種集

中個人利益之企圖了。然而個人主義隨着家族之解體及婦女間之分化而日漸有勢力；因了這種分化歷程之結果，我們已經說過，戀愛和婚姻便逐漸脫離經濟之束縛了。（註四〇）從此金錢婚姻逐漸變化成爲戀愛婚姻。這種發展實在於「進步之指導方向」之內；當婦人更成爲經濟上之獨立，換一句說，婦人間之分作更爲進展之時候，這種婚制大概必比例地更爲廣播。（註四一）

假如我們考驗這種進化之歷程，我們可看見很有趣味的狀況。在許多不同之文化變象中，進化是向着形式永久增進複雜和分歧進行的，但現在卻適得其反。

在第一個時代，我們看見差不多一切婚姻形式，如買賣婚，交換婚，服務婚，責任婚，妝奩婚，戀愛婚，和兒童時期訂婚，均已經存在。

第二個時代之特徵爲買賣婚，妝奩婚，和金錢婚，其中戀愛婚當然也常常和上述幾種形式相連結。

在更進步的第三個時代，則戀愛婚和妝奩婚取得了主要的位置，買賣婚完全消滅，金錢婚也日漸衰落，愈爲人們所鄙視了。

由此我們可以看見一種清楚的「指導方向。」在低級文化時期，我們看見有非常衆多之婚姻形式，更進化上去時，低級的形式漸被淘汰。婚姻之進化並不是分歧旁出，在事實上，牠卻輻合爲一，雖然這種輻合點未能完全達到，然而我們已能够把牠當爲一個理想的鵠的了。

(註一)非洲矮人族之詳細討論，見 P. Wilhelm Schmidt, Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen 一九一〇年版，一六九頁以下。

(註二)見社會進化史，二六三頁。

(註三)見家族篇，三七頁以下。

(註四)關於這種參考書很多，如 Post, Ethnolog. Jurisprudenz 一卷二六一至二七三頁；Kulischer, Zeitschr. f. Ethnologie 第十卷；Kohler, Zeitschrift f. vergl. Rechtswissenschaft 廿卷三三四至三三八頁；又 Dargun, Mutterrecht u. Leben 八十頁；賤斯德馬克人類婚姻史 十七章；Schrader, Sprachvergleichung u. Urgeschichte 第三版，一九〇七年，三二二頁；又見 McLennan, Lubbock, Tylor, Lippert 及 Spencer 等著作之有關係的各章。

(註五) R. Nixon, The Cruise of the Beacon 一八五七年，倫敦版，二六、二七頁。

(註六) Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker 第三卷，三五五頁。

(註七) An Account of the English Colony in New South Wales 一八〇四年，倫敦版，三六八頁。

- (註八) Book of Judges 十一—廿一〇 卅一—三三〇。
(註九) 參看舊約申命記 Deuteronomy 二十一章十二至十四節及二十一章十五至十四節。
(註一〇) A. Loiseleur Deslongchamps, Manava-Dharma-Sastra 第三卷二十至二三頁。載在 Les Livres Sacres de l'Orient 一八五二年。日譯版。
(註一一) Ortolan, Histoire de la Legislation Romaine 八—頁。
(註一二) Dargun, Mutterrechte u. Raubhe 1—7 卅一—四〇。Grimm, Deutsche Rechtsaltertumer 第四卷一—卷五 卅一—卅三。Weinhold, Die deutschen Frauen im dem Mittelalter 三〇—八 卅三—一〇頁。
K. Lamprecht, Deutsche Geschichte 1—卷—1—1 頁。
(註一三) 參看 Kriegk, Deutsches Bürgertum im Mittelalter n. K. 一八七一年版。二二—頁。Kunze, Zur Kunde des deutschen Privatlebens in der Zeit der sächsischen Kaiser 一九〇二年。柏林版。四五頁。
(註一四) Friederich S. Kraufs, Sitte und Brauch der Südslawen 十四卷。
(註一五) 參看 Grimm 著。德。
(註一六) Roosbach, Untersuchungen über die römische Ehe 三—九頁。
(註一七) 參看家法卷一八五頁。波蘭。曾魯士。文。陶宛等地方象徵的結婚。參看 de Gaja, Cérémonies nuptiales de toutes les Nations 一六八—日譯版。一五頁。

(註一八)見呂博克之文化起源論(Origin of Civilization)一百頁。

(註一九)見呂博克書九九頁。

(註二〇)文獻見 Post, Ethnol, Jurisprudenz 三十七頁。

(註二一)參看 Heinrich Cunow, Zur Urgeschichte der Ehe u. der Familie 一九一二年版, 三一頁。

(註二二)見 Cunow, Die Verwandtschaftsorganisationen der Australneger 一八九四年版。

(註二三)見家族篇, 六〇、六九頁。

(註二四)文獻見 Post 書, 三一八頁; 又斯賓塞之社會學原理(Principles of Sociology)二卷, 三三五頁; 威斯德馬克書, 十七章。

(註二五) Weinhold, Altnordisches Leben 一八五六年, 柏林版, 二四二頁。

(註二六)文獻之分類, 見 Post, Ethnolog. Jurisprudenz 一卷, 二八六至三一七頁。

(註二七)見柏華爾司之加利福尼亞各部落對於北美洲人種學之貢獻(Tribes of California in Contributions to North American Ethnology)三卷, 五六頁。

(註二八)參看 Hellwald, Menschl. Fam. 三〇六頁。

(註二九) M. Büchner, Kamerun 三〇頁。

(註三〇) Weinhold, Die deutschen Frauen in dem Mittelalter 一卷, 三二〇頁。

(註三一)關於結婚指環和新娘面紗之意義見家族篇一八七頁。

(註三二)希臘多德書一卷二六七頁，William Beloe 的英譯本。

(註三三)John Lewis Burckhardt 阿拉伯游記 (Travels in Arabia) 一八二九年倫敦版，第二卷，三七九頁。

(註三四)A. Loiseleur Deslongchamps, Les Lois de Manou 第三卷，二十至三十一節以下。又見 Rossbach,

Untersuchungen über die romische Ehe 一八五三版，二一一頁。

(註三五)Rossbach 卷二二三頁。

(註三六)參看 Eagens Simon, La Cité Chinoise。

(註三七)參看 Marianne Weber, Ehefrau u. Mutter in der Rechtentwicklung 一九〇七年版，一〇九至九七頁。

(註三八)詳例見 Joh. L. Barckhardt, Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby, gesammelt während einer Reise im Morgenlande 一八三一年版，二一一頁。

(註三九)見 Grimm 卷四二三頁，Weinhold, Frauen 二二二三頁。

(註四〇)見家族篇。

(註四一)參看社會進化史，二二三至二三一頁。

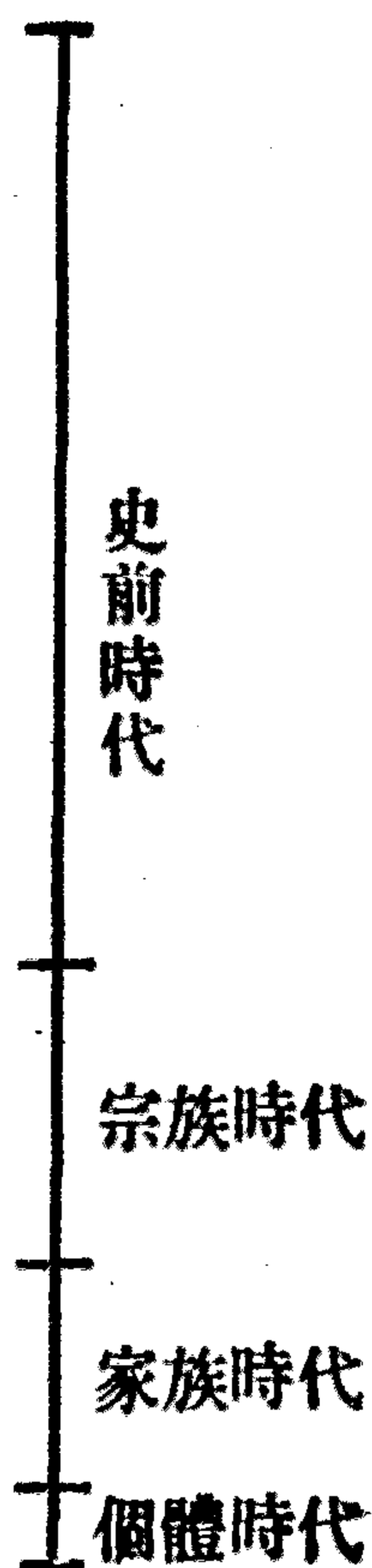
第四章 婚姻之變象（註一）

真理之認識，在初時，常不免於發生驚懼，但牠後來必帶來一種進步和提升。

上古時代（註二）

關於婚姻之發生和上古時代的族統情形，我們都不能够明白知道。我們知識中有這一個大裂口是很可悲的，因為史前時代之一切事情對於流傳到一切較後文化時代之重要和經過，都是應該考究的。在這一個時代中，已經成功了文化之最初的特殊成就；言語已經發明，火亦已應用，而人類單從其先天的特徵言之，也已型成爲一個「永久的模型」，一直遺流下去。（註三）關於其經過之長久，則史前時代比之於以後進化之各個時代都長久過。各個變象之相對的經過時間，可以把一支公尺放在我們面前，作爲比例，最先之七十公分，定爲史前時代，大約二十公分定爲宗族時

代，十公分定為家族時代，其餘祇剩了少數幾公釐為現在初興之個體變象時期。



從人類族統學上說來，這一個極長久的時代，大概在這個世界還是「第三紀」之時候，按克拉芝息 (Klatsch) 及許登沙克 (Schroetenack) 之意見，這一個時代之終期和第三紀之終期相一致，關於這一個時代之知識，可云少之又少，甚至無有。所以各個學者對於史前時代之婚姻情境，各具很不相同之意見，是無足奇怪的。到今日仍可稱為較滿意之意見祇有兩種。有一派說，人之本性是一夫一妻的，自從人類開始之後，一夫一妻的婚姻便已存在，自然在這個時代也有多妻之例外。這種意見以聖經中亞當及夏娃之故事為權威之證據，在幾百年中，這種意見為唯一之見解。和他相反對之意見最初起於巴可芬 (Bachofen) 之各種發見，他相信上古的兩性關係為母權和公

娼制度即婦女公有。他的理論更爲美國人摩爾根 (Morgan) 所大張其軍，摩氏發見一個原人部落組織之區分的系統，在這種系統中，一個人是有好些父親或母親的，摩氏更從這一個系統得到一個結論，以爲原始婚姻，一部份爲雜婚制，一部份則爲羣婚制。巴可芬和摩爾根之著作爲很多著名社會學家及人種學家所同意，例如麥連年 (McLennan)，呂博克，立柏德 (Tippert)，韋爾根 (Wilken)，高勒 (Kohler)，普斯德，賓荷夫德 (Bernhoff)，夏爾華德，斯賓塞 (Spencer)，列沙爾 (Ratzel)，阿茲里司 (Acheleis)，及蘭柏列德 (Lamprecht) 等學者。

但是更進一步的研究，指出巴可芬和摩爾根二人對於現存事實之假設過於大膽，所以現在（根據斯賓塞所謂律動的法則）繼續着的便有些新的大發現，而其中顯現着不少的反對論調。這種復古運動之主張者，爲司達克 (Starcke)，威司德馬克，格羅司，克勞利 (Crawley)，安得列蘭格 (Andrew Lang)，阿德根生 (Atkinson)，諾司葛德 (Northcote)，多瑪斯，翁德 (W. Wundt)，福萊爾，加蘭貝克 (Kuhlenbeck) 等人。這種反動理論進展甚速，甚至有好些上述之著作家，也重復主張聖經之觀點，以爲人的本性是應當傾向於一夫一妻的。所以近代的很多著作家，如李浮爾

(Rivers), 列新司坦 (Reitzenstein), 呂博克, 司珍 (Buschan), 愛理司, 昆諾 (Qunow), 法拉則 (Frazer), 荷因司 (Hornes), 赫德蘭 (Harland) 等人, 都努力把真實的和偽的從巴可芬摩爾根二氏的理論中分析開來, 並且在上述的兩個互相矛盾的極點中, 找尋真理。我們在家族篇已詳細討論這一個主要問題, 究竟原人應該列入於一夫一妻家族的動物中, 還應該列入於「羣集的動物」中, 所謂羣集動物即指社會的及一夫多妻的種類。所以我們現在對於這兩種意見, 祇簡單撮述其最要之理由便够了。

上古時代一妻婚制之幾種根據

第一點, 威斯德馬克, 阿德根生及其他等人, 都說那些和人類關係最近之動物, 即類人猿 (尤其是大猩猩及黑猩猩兩種) 並不是羣居的, 牠們住在分開之家族裏。(註四) 不過這種以人類直接從類人猿傳下來的假設, 早已被打破了。我們現在已相信與人類類似的猿類祇是在側面與人類有關係; 牠們是從兄弟, 並不是祖父。並且結論是很明顯的, 類人猿因為缺乏羣集之約束和社會之本能, 所以不能夠獲得文化, 至今仍是猿類。

第二點，又有人主張生活於較低級文化平面之野蠻部落也同樣地不是羣居的，他們生活於單獨分離的家族中。但人種學所指明之事實相反。無論在何處，人類是生活於社會羣中的——在部落之內，即在最瘠薄的地方，找尋食物是一種最自然的力量，迫着他們散居，但他們仍是羣居的。一切由旅行而認識了最低級文化的種族，如布西門人，依士基摩人，法格安人，澳洲黑人，安達曼人，韋達人（Vedda）等的旅行家之觀察，都證明這一個論點之真實。

第三點，若說在一切這些野蠻人，其集羣都包含各個分離之家族，這是非常確當的。而且因為史前時代和宗族變象是不能夠清楚劃分的，所以我們便以為羣中的特殊家族，在皇古時代便已存在了。然而這個結論是錯誤的，其錯誤恰像一個人已經曉得古代有用火之技術，因而便演繹說，一切野蠻人都曉得用火，又如一個人曉得納妾制度在一切歐洲人看來，都是加以詛咒的，因而便演繹說，納妾制在中世紀時代已經禁止了——一樣錯誤。

更有人主張在原始民族之大羣中，除了特例之外，他們都過着一夫一妻的生活然而我們在這裏便有兩種觀念之混亂：一種為文化人之一夫一妻制，一種為原始人之配偶制。在最原始的民

族中，是有隨意的一夫多妻制的，不過祇有富人才可以有力量供給多數的妻子，其他的一般人祇能得到一個妻子，這是所謂『不得不之一夫一妻制度。』不過他們之所以這樣做法，完全是『服從於必需之條件而並不是由於自己之意志；』假如我們由此便演繹說這是一夫一妻的先天趨向，則其錯誤和因為有很多歐洲人都是貧乏的，由此便作一結論，說歐洲人都有一種厭惡財富之先天趨向一樣的錯誤了。

阿德根生又以為無論如何，人類之互相對待是含着敵意和嫉妬的，他們必盡其所能，從大羣之中脫離出來，而居在他們的自己家族裏，他們也盡其所能，使自己與他人之交涉，愈少愈好。不過事實上卻並不如此，原人之社會本能非常堅強，孤寂是多數自然人之一種懲罰，一人獨處之慾望必到較高級之文明中方才發生，在那個時候，反社會的本能，因為家族及階級制度之興起，而特殊發展。而且一切人種學之研究和日常之觀察都指出離羣獨居之慾望並不是原始的，其發生必在較後之時代。『普通人，』農人，工人都企圖互相聯合勢力的，只有近代才發生的資產階級，當在餐室時候，他必熱心為他自己及他的家人獲得一種特殊的餽饌啊。（註五）

最後有人說男女之數目大概是相同的，所以一夫一妻制度，明白地是「自然之計劃。」然而男女之數目並不一切民族都一樣的；例如，谷克（OOK）在一七七四年發見海洋洲中有一個依斯德島（Easter Island），男子七百，女子祇有三十，而申夫德（Sontf）在西加羅連的一島，名烏老爾司（Uilasi）中，計算有男子二百，而長成的女子則共有三百二十。（註六）這樣男女人數之懸殊還不是重要的反證，即使男女之數目確然相等，也不能說一夫多妻和一妻多夫是為「自然計劃」所排斥的，因為男女各十人能夠在一種羣婚制度之下生活，如同在一夫一妻制度之下生活一樣。

現在讓我們考驗幾種以原始人或史前人為一妻家族動物之理論，然後我們便可以證實人類之遠祖實是社會之動物。

單是言語一種便可以指出人類之社會起源。因為談話是交通，非社會之動物而能把言語發展到像最低級原人所具有的高級明晰的形式，實在是不可能的事。

因為有言語，所以在人類前之動物便開始成為人類，由此不特證明古代人類為社會動物，就

是人類以前之動物也應該是社會動物了。(註七)

文明也像言語一樣，除非在社會種族之內，是不能够發生的。文明是能思想能言語的生物互相工作之結果；人之力量在於聯合很多個人而成爲一種高級的機體。在個別的一夫一妻家族內，年幼者一當羽毛具足的時候，便要離開家長而獨立，這樣，文明既不能够開始，也不能够發展的，因爲缺少了最重要的條件，所謂最重要的條件便是連續性，祇有連續性能够引文化經驗集積起來。

(註八)

又，人類之社會本能，生來即有。對於兒童及野蠻人之觀察便可指出這種情形。無論天涯海角，甚至最野蠻的部落，社會的伴侶都互相緊緊地結合起來，而且本能地服從於羣集之法律之下。在人類中，尤其是在男子之中，一種家族生活之情感常常祇有少少之栽培，然而即使是最低級文化下的原人，其社會的及道德的品質之休戚相關已經發展到一個很高之程度了。(註九)

上述的和其他的事實(註一〇)都確鑿地證明上古人類是由社會動物傳來的，他並不由離羣獨居的一夫一妻家族動物傳來的。

同樣，我們又可以曉得人類並不是自然趨向於一夫一妻制的，牠是向着多妻制（和外婚制）的。

本書第一章已討論到原人戀愛之心理，已經指出這樣的一種方向。當時人不知道有所謂兩性之嫉妬和個體（個人選擇）熱烈的戀愛，不重視兩性之貞操和兩性之羞恥，親父之實際關係也非所問，這樣的一類人，其不能夠有一夫一妻之傾向是很瞭然的。而且兩性生活之全史——如未婚女子之公有，很多原始民族實行之節期狂歡，賣淫之歷史，青年人之熱戀主義（Philonism），以外還有很多在家族篇裏詳細述說之表現——都足引出人類本性趨於多妻及外婚制度之假設，至於一夫一妻之慾望，卻為文明之結果。

然而上述之理論，最近卻為翁德所反對，因為他的研究具有威權，所以他的反對論證必須考核一過。

翁德相信即在現時仍可以找着原始的人類。他說這一語詞，是指那些「從許多世紀以來都和當時世界的其他文明相分離，直到現今，仍然生活於同樣原始階段」的民族。屬於這種人類的，

有馬來半島的土人，三明人 (Semang) 和先內人 (Senoi)，錫蘭島的章達人，菲律賓濱及中非洲之尼格列都人，最後，在某一個程度上，連布西門人也可加入在內。據翁德說，這些民族一般地說和一種可能文明之最低限度是很接近的。除了弓矢之外，他們的器具，完全直接取之於自然。人獸之分祇在於人有用火之技術。翁德說，這些民族之一般規則為終身的一夫一妻制，而且這還是他們的唯一婚制；這種一夫一妻制實由人類之前的一種動物傳來，這類動物大概和現在的類人猿相近似。(註一一)

然而假如我們更精細地考察這些上古民族，則我們便會獲得一個十分相反對的結論。

火——第一，我們開始要注意的就是這些民族都已有燃火之技術，至少，他們必會保存火種或用以烹飪食物。三明人之生火用摩擦的方法及火鋸，中非的矮人，根據李來 (Le Roy) 之記述，其生火方法用撞擊火花和火鑽等。

我們要曉得火之應用是原始人之最重要和最奇特的進步，倘若說他們仍舊和獸類相接近而能夠有這樣的發明，這是不可思議的。比較更為簡單的是採折樹枝，改作為鬮爭，挖掘，和投射的

棍棒；而用火這一種發明實已發生了好些人類的性質，所以牠不應當視爲原始時代之開端，而應視爲原始時代之終局了。（註一三）當人類發明如何生火之時，他已經是人類，和獸類或半獸類之境已距離很遠。因此用火之技術決不能夠歸附於原始的文化時代。在一個真正的原始羣中，自然也可以找出多數很簡單之器具，惟決不能找出火之應用，原來火之應用包含着很多發明力，準確性，和忍耐力的呢。

在這些所謂上古人類中，已有各種很進步的武器——如弓矢——以替代各種簡單的器具，如木棍，矛，和投棒等，而且已很完全。把弓彎到某一個程度的弧形，使增加射矢之速率，弓弦也精巧地緊緊，而所放出的箭也加羽毛於末端，並以尖的硬木爲鏃，這樣的構造，無非使牠力量加增，使人受創，並且尖端附加毒物。倘他們剛剛祇從動物轉化爲人類，便能夠精思考慮，集成這些不尋常之器具，是不可想像的事情。明明白白在弓箭之前，是有其他的武器的，例如矛及各種簡單的器物便是。

比較人類學同時又指出下述的事情：一般的塔斯馬尼人和澳洲土人至今還不曉得弓矢之

應用，他們祇達到長矛和投棒的階段。但特別要注意的，就是這些「原始民族」在某一程度上，已知道陶器之技術，關於陶器之製造，在古石器時代，甚至在低級之游獵民族中，還不會留着何種痕跡。(註一三)根據保格特(P. V. D. Buchs)說，非洲的華德華人(Waldwa)已曉得製造陶器；而最原始的製陶器方法也為布西門人及安達曼人所認知，然而三明人和菲律賓濱之尼格列都人，至今尙未曉得陶器之製造。(註一四)

關於他們器具之殘物，翁德和舒密特都以為因為這些民族沒有石器，所以他們應該隸屬於石器時代以前的一個時代。

不過他們和那些較高級文化的鄰族通商，已經很久了；例如韋達人，根據沙拉興(Sarasin)說，從奧夏利司人(Oshali)中獲得鐵的箭鏃和競技的鐵斧；非洲之華德華人還是很優美的鐵匠。(註一五)他們在以前或者已有石製的器具——至少，這些器具已從接近三明人所居的地下發掘出來。(註一六)布西門人在早先也已有石器。(註一七)荷高司荷德(Hochs Horto)的尼格列都人，除了其他東西之外，還把火石放在他們的墳墓之內。(註一八)

當時之所以少用石器，其解釋，可以說一部分因為由於通商輸入鐵器，一部分由於自然所供給之物質關係。凡文化之高度不能以所用之器具為石，為骨，或為木去測量，應看製造中所含有之創造力如何的。例如安達曼人所應用的差不多沒有石器（祇有石砧，礎，磨刀石，分裂的石英石，）然而他們已經達到一個很重要的技術文化階段了。他們不特製出很多種箭矢，還製造魚叉，魚網，炊具，木桶，裝有槳叉架之小舟，籃，裝飾用的繩，盤板，匙，樹脂的火把，防水的屋頂，蠟拂，蠟膏，顏料，和許多別種東西。（註一九）所以石之少用不能當為是文明在石器時代以前之證據。

讓我們把這些部落和別的「低級游獵」部落加以比較，我們便會曉得——其實早已曉得——他們的文化平面，並不比後者為低，從他們的巧妙獵具看來，已超出塔斯馬尼人和澳洲土人了；他們高過一切低級的游獵民族，因他們中有些已會製造陶器。照他們的物質文化而言，那麼一切這些部落應隸屬於「低級游獵」民族。

言語

他們的精神文化怎樣呢？如他們真是原始人類，則他們會幫助我們解決一個頂困難的問題

——言語起源問題。但是我們所得到的是一種顯著之失望。這些民族完全借用他們鄰近文化較高的民族之言語。韋達人說與夏利司和他馬利(Malik)之言語，三明人和先內人則像菲律賓濱之尼格列都人一樣，說鄰族之馬來語，而一切中非矮人種都說蒙不都(Monduta)語；最後，布西門人之言語和霍頓督之言語有極密切之關係。而且言語之借用係在很早的時期，所以中非之矮人說和鄰族不同之方言。(註二〇)加因(H. Meier)說這種例證在菲律賓濱的尼格列都人中也是真實的。

從這一種事實說，則中非之矮人種決不是一種「與世界隔離而保守着完全原始時代文化的獨立民族。」因為一切民族無不牢牢地堅持他們自己的言語，外來之言語實是他們憎厭之對象。除非一種民族和別的鄰近民族有一個很長期之密切關係之外，他們是決不會捨棄了自己的語言而以外族語言為之替代的。由此可知中非之矮人，在早代之時和他的鄰族，已有很不同於現在的各種機會，互相交通，我們又安能說他們是一種獨立不受人擾動的原始文化呢？他們實在已經過一個演進變象之範圍，而在其進化之途中，已經接受了其他民族之強有力的影響了。

又從人類學說來，則這些矮人也不應視為一種史前的種族。他們的矮小身材，他們的簡單習

憤，都不能證明他們是一切其他種族之先驅者。因爲最古老的地質學上之種族（如 Neanderthals, Crapina, Spy, Gibraltar, Le Monstier 等）都身體高大即常態的發育，並不是矮小而發育不全的。所以這些矮人，或者真像舒華爾比（Schwalbe）和依舒密特（Fr. Schridt）的指示，（註二一）是些妨礙生長的體格細小的種族，（註二三）他們原從一種較長大的人類形式演化而來，不過因爲受幾千年的不良的生活條件和營養不足所壓迫，便發生退化了。我們曉得獸類如在一個長時期生活於海島或與別地相隔離的地方，也就屈服於同樣的退化情境（例如設得蘭馬）。這種以中非這些土人爲身軀發育不全的種族之論證是由曼因提出的，同時他又指出安達曼人之繁殖和生產能力是很低下的。他們的青春發動期很遲，大概在十五六歲方才顯現，其生產力異常低下；一個家族，最多祇有四個兒女。此外，嬰兒及成人之死亡率都高到無以復加，據曼因之估計，他們的平均年齡祇有二十二歲。他所見之年齡，最高爲五十歲，他們的家族中，沒有三代同時生存的。（註二三）若以這樣的矮小民族爲一切人類之祖宗，無論如何，都是一種不能成立之推測；更爲合理的推測，不如說他們之所以身材矮小，是由於特殊狀況之結果。

歸結起來，翁德所稱爲最原始的民族，實際上不能作這樣考察的。他們的文化，言語，種族，都堅決地反對這種見解。他們並不是人獸過渡期間的種族，實在是後發展的人類；他們都隸屬於「低級游獵」民族之內，他們的文化已經超出原始時代。在下面討論早期宗族變象之時將會重新研究他們，在那時，便會看見他們的態度和習慣——像別的民族之態度和習慣一樣——指出趨向於一夫一妻的一種自然傾向。而且若我們把已知之事實歸納起來，上古人類，即原始人類，或更確當地說，我們遠祖在從獸類到人類之過渡時期中，實在並不是一夫一妻家族的動物，卻是有多妻本能的真正羣居動物。

我們所應研究之已成事實，非常之多。但是上古時代兩性關係究竟怎樣，這一個問題，卻極難回答。我們在本書上面幾冊，如婚姻之型式 (Formen der Ehe)，家族篇 (der Familie)，及親族關係篇 (der Verwandtschaft)，都指出人類所已經採用的各種兩性關係及婚姻關係之可能形式。雖然以前的人相信一夫一妻制爲唯一的「自然」婚制，其後才在特殊的民族裏，墮落而爲多妻之變態形式，然而近代人類學卻指出在各個不同之文明階段中，除了一夫一妻制之外，還存在

一時的配偶婚姻制，一妻多夫制，羣婚制，有限制的亂交制，和一夫多妻制等等，在這些婚制中，以最後舉的一項特盛行於原始民族之間。（註三四）

所以疑問自然地起來了，這些婚姻制度，究竟是如何互相連續的，牠們之中，何者為最古老之形式，何者為最新近之形式呢。

摩爾根從對於血族系統的研究為根據，企圖探求人類婚姻形式所經過的各個變象之繼續的歷程。這些血族系統，我們將來在血屬關係一章會加以特殊的考究，牠們實具有一種完全和我們現在的分類不同之性質，所以像我們所經指出的一樣，在這一個制度中，一個人不祇有一個父親和一個母親，卻有好幾個人都是他的父親和母親。摩爾根研究這些系統，因而歸結到有五種不同之婚姻制度，互相繼續，直到現在。

1. 在最原始的時代，最盛行的是一般的亂婚制。
2. 繼續着上述的婚制的是血統家族之出現，為自己姊妹兄弟間之羣婚制度。這種變象之表現為馬來人之血族系統。

3. 第三種爲賓那露亞(Punalha)之婚制，這就是旁系的兄弟和另一旁系的姊妹互相爲婚的羣婚制度，相當於吐蘭尼人(Turanian)之血族制度。

4. 根據摩爾根之說法，直接繼着第三種婚制而發現者爲混合婚制或一時的配偶婚制，和一夫多妻制——這是富者之一種特權。文明開始顯現。

5. 永久的一夫一妻制成爲一種普遍的組織，以一男一女互相爲婚，假定終身不變爲基礎（這是爲一時的配偶婚所沒有之一種特點。）

然而摩爾根這些理論，在上面我們已經看見，是一種社會學家所聚訟紛紜不能解決的理論。而且因爲這些理論單建築於血族系統之一點上，此種系統是可以由不同之方法表現及解釋的，所以我們祇有小心慎重，應用牠們以從新改建史前的時代。

其次，在上面各章已經指出原始時代之戀愛還完全具着一種動物性和合羣之性質，和個人之一夫一妻制的婚姻性質大不相同。雖然這一個時代固不應當視爲一個自由亂交的時代，然而我們也當謹慎，不可演繹出太決定的結論。而且最近亨利昆諾發表著作（註二五）指出從這些血族

系統歸納說羣婚制度遍行於史前時代這一個理論，是很有問題，不能成爲定則的。因爲根據昆諾之意見，則這些血族系統之整體不定與各個血統有關，牠不過用來決定個人在社會之地位和規制婚姻之一種手段而已。所以當一個澳洲土人指出數個婦人都是他的母親之時，其意義並不是說這些母親都確實會嫁給他的父親，實在是根據婚姻規定，則這些「母親」都隸屬於他的父親可以婚娶的婦女之一羣罷了。

根據昆諾之意見，血族分類的制度並不能證明應用這種制度的民族必須實行羣婚的制度。我們所應同時考慮的事實，就是在這些按據着血族制度而分類的民族中，有些到現在固仍存在真的羣婚，例如澳洲土人和德拉維特人（Dravidians），印度之古民；但有些則行真的兄弟間之一妻多夫制（印度），有些則行真的姊妹間之一夫多妻（在印度人之中）。（註二六）摩爾根說幾個姊妹共嫁一個丈夫的婚姻制度，最少也存在於四十個印度部落之內。（註二七）根據着這些習尚，則一個男子和某一個家族之長女結婚，他有權利把妻子之一切妹妹，當其年紀長大時，一一娶爲自己之妻子。而且即在未爲這種習尚所強制之地方，也是會發生這種事情的。此外又有所謂兄弟

間之一妻多夫制，以印度為最多，（註二八）以一個婦人嫁給幾個兄弟，固然我們已經有一種一妻多夫制的解釋之企圖，就是把牠歸因於貧窮，因為貧人合幾個男子之力量，共同賺得一個新娘之價值，必比每一個男子之單獨努力容易得多。不過這種解釋是祇有偶然事例為之證實，因為多夫制度又行於富者之間。羅撒列德（Rousset）之觀察或者更有真確性。（註二九）他觀察這種婚姻制度盛行於早先之德拉維特人之中，因而主張說這些制度和一種上古組織有密切的關係，而這種組織似乎在亞利安（Aryan）種移居於印度之前，比之在現在更強而有力。

更縝密的把上述種種考慮一過，我們便應當承認，截至今日為止，我們還沒有確實的知識，證實羣婚和一妻多夫制之社會學的位置。大概這些低級形式在先前比現在更盛行，所以在很多民族之中，即到現在，還可以追溯牠們之痕跡。其發明之者實為上古民族，尤其是上古的東方民族，他們維持了後來之理論。關於這些，後來我們再說。但其他的民族，則很早便顯現有獨立的婚姻制度了。其解釋則當我們在後一段討論早期宗族變象時便可以找着了。

早期宗族變象

雖然史前時代之代表人類已經滅絕了很久，但現在還有很多社會學上所稱爲石器時代之民族留存，他們是隸屬於早期宗族時代的。這些民族，既不知耕田，也不曉得畜牧，其生活之供給倚賴打獵和野生之植物。他們是『人類邊緣』之民族，居於沙漠，原始樹林，及北極；簡言之，他們生活於世界上最不毛和最遼遠的角落裏。這些爲我們所認知的最低級文化平面之民族，最重要的，爲澳洲土人，塔斯馬尼人，布西門人，中非矮人，錫蘭的山居韋達人，安達曼（Andaman）羣島之曼高比人（Mincopies），菲律賓濱之阿德人（Aetas），法格安人，依士基摩人，及其他很多加利福尼亞的部落等。（註三〇）

雖然在這些民族之中，我們看見各別之婚姻和家族已經設立，（註三一）但我們若由各種不同民族之婚姻法則作一比較，我們便可以得到一幅一般趨向之極明顯的畫圖。現在讓我們從中非之矮人研究起，這種民族，我們已經曉得，就是上述那種最勇敢推論之根據。（註三二）可惜我們所得

關於這種部落之記載至今還非常缺乏，但南安達曼人及布西門人，卻爲例外，爲我們所曉得者較多。不過其報告，有一部份是矛盾的，不確的，不可靠的，並且片段的。我們很容易曉得這些居於人所難到的林莽中膽怯而多疑的民族之確切的兩性生活是很難觀察的。我們如有清楚地解答我們問題所需要的多數報告，便可以把那些從迅速探察而得之所謂「權威」的問題加以隱蔽了。我們之知識已供給我們一個大綱，牠是值得相信爲具有與「低級游獵人」的特徵相符的各種性質的。第一，這些一切種族無不羣居，換一句說，他們生活於社會約束之中，但多少都有着永久的各別婚姻和各別的家族。然而離開羣集之外的家族沒有見過。現在我們又試考驗其中之一個特定的部落以爲例證。華爾西司德 (D. H. Worcester) (註三三) 總說菲律賓濱之尼格列都人道：「實際地說來，尼格列都人普通都是一夫一妻制的，但他們也准許多妻制度，而且常常尊崇牠。」一夫一妻制之原因常常在於不能養活一個以上之妻子。據列德說，他們雖然有自由之分離，(註三四)但離婚是很少的。在很多部落中，例如在都馬格德 (Dumagat) 族中，婚姻祇有死亡才可分解，換一句說，絕不能離婚。又根據撒登堡 (Schadenburg) (註三五)之意見，婦人「祇有一個最低的地位，被人

對待很像一件貨物。她們從事家庭之責任，男子則出外游獵。『通姦之懲罰爲死刑。至於尼格列都人之婚前的性交關係，則各人各說。』(註三六)隨意的一夫多妻制度在布西門人中，也極爲普遍。許多人有二三個妻子；青年男子常常以一妻爲滿足，但到年紀較大之時候，再娶年青些之妻子。(註三七)據斯都(Stow)說，(註三八)其婚姻是很易分裂的。三明人之婚姻習慣，到今尚沒有什麼研究。斯結德(Skeat)和勃拉登(Bladen)說，(註三九)他們盛行着『婚前的性交自由；』『然而一切事情似乎都指明，所有三明人一經結婚，男女兩性都互相忠誠，達於極度，不貞之事是極少有的。』姦通之懲罰爲死刑，然死刑則可以金錢(?)折贖。(註四〇)對於中非之矮人的報告，也是各各不同。赫德勞(Huteran)說，(註四一)丁加益加(Tauganyika)之巴都阿人(Batua)，大多數都不是多妻的，而莊斯敦(Johnston)也說，(註四二)剛果森林之矮人很少有一個以上之妻子的。保格特說，(註四三)『華德華人本准多妻，但因貧乏不能養活，所以有一個以上之妻子是很少的。』李來說，(註四四)在大多數村鄉中，事實上也存有一夫一妻制度，但假使他們能够供養第二個或第三個妻子，他們常常是多娶的。所以，隨意的一夫多妻制度是一般的通則；祇有意都利(Heyl)之黃浦地人(Wah-

butai)才厭惡多妻制度之存在。」(註四五)赫德勞說，他們婚前之性交是算不了什麼的事件。年紀極輕之少女已和男子性交了。(註四六)李來說，中非矮人沒有「道德之模範」而且「在其鄉村中所表演的某幾種手勢是非常不妥當的。」(註四七)又司都爾曼(Stuhlmann)也說，華德華之婚姻是很寬弛的。(註四八)巴都阿人與親屬通姦，並不懲罰，但在非親屬中，則婚姻可以由當事人之一造或兩造，或岳父之意思而分解。(註四九)至少，根據赫德勞說，婦人可用藥草墮胎，假如她的丈夫方面不加反對。對於婦人之地位，我們曉得華德華人以其妻子為奴隸；她們不能與丈夫同食，工作則繼續不停，男子則祇做輕巧的工作和出去打獵。(註五〇)不過從一般說來，這一族中的婦女，其待遇已比鄰近的黑人種族婦女為優了。不過，沙拉興說，韋達人以永久的一夫一妻制度為通則，這恰像曼因所觀察於南安達曼種族的情形一樣。但曼因(註五一)和普德曼(Pothmann)都說(註五二)他們未婚前之貞操是缺乏的。「假如一個少女懷孕，她的保護人便要查出這一個負責男子之名字；但這種真實性能否很容易地決定，是不成問題的，因為他們並不難說服一個為該女子所舉出的情人把她娶去的。」(註五三)然而婚姻一經結合，兩造便忠實了；多妻制度是不曉得的，無論何時，有

了一個孩子，便不能離婚。普德曼又說：（註五四）「事實上，妻子祇是丈夫之奴隸，她爲丈夫從事一切重難的工作。」但是曼因說這是言過其實的，婦人並不居於一個被人輕蔑的地位，例如她還可以和男子同食呢。

澳洲土人是我們特別研究過的，他們充斥於全澳洲，大部份都屬於「低級游獵民族」，他們一般的婚制爲隨意的一夫多妻。（註五五）但因爲無力供給幾個妻子和女人數目短少之故，多妻制度便受限制。至於加以禁止，卻無論何處都是沒有的。西門教授說：「在多數澳洲部落之間，盛行着一夫一妻制度，主要之原因在於人口之過少和婚姻之嚴厲的要求，想找一個適當的妻子是很不容易的。他們那裏沒有富人，他們不能夠買妾。但是是一個父親如有很多兒子，或一個男子有很多姊妹，他便可以有良好機會，把他們交換而得到幾個妻子，由此可知他們是沒有禁止多妻制度的，不過因爲處境之艱難，所以不常見罷了。婦女就是奴隸，爲男子所負重之牲畜，她們貶出於一切法律之外，完全任她的主人自由處分。男子嫉妬地看管着她，兇殘地打她，而且他若有一個理由不相信她，或擾動他的憤怒，他還可以把她殘肢斷體。自然，性質和脾氣是各不相同的，即在澳洲的各野蠻

民族中，也是如此。例如珍妮 (Johnny) 常常虐待他的妻子，而老年之詹美 (Jimmy) 卻和他的妻子和諧地過着婚姻的生活。

「雖然澳洲土人很嫉妬地監視着他妻子婚後的忠誠，然在他們許多部落之間，卻通行一種習慣，就是丈夫之兄弟得加入他的嫂嫂之婚姻，當他自己結婚之時，他也須把這種特權讓給他的兄弟，以爲償報。」(註五六)

格林蘭依士基摩人也以隨人自由之一夫多妻爲通則。南森 (Nansen) (註五七) 對於這一種例證有如下之記載：假如在東方海岸有一個獵夫能够供養一個以上之妻子，他儘可以多娶；所以很多良好的獵夫都有兩個妻子，但沒有更多的。德力格 (Dalager) 說，在他居住於西方海岸的時候，祇有二十分之一之格林蘭人有兩個妻子；有三個妻子的很少，有四個的非常之少了，不過他知道一個男子有十一個妻。(註五八) 又在其東方海岸之地方，有婦人和十二個丈夫結婚的。又澳馬沙力克 (Augmagalik) 族的烏篤克魯克 (Utkuk) 曾經嫁過八個丈夫，第九次的企圖是和她的第六個丈夫復合。(註五九) 假如他們沒有孩子，離婚非常容易；但她一有了孩子，尤其是一有了男孩，

則常常成爲有力的束縛。格林蘭士人一到可以供給一個妻子之時，便馬上結婚。急急結婚的一般原因在於他需要一個妻子，幫助他製造獸皮和各種相似的工作。他常常在他有生子之能力以前便結婚了；在東岸的土人，最通常的事情就是一個男子在有生子能力之前已經過三四度的婚姻。但是無論如何，一有了孩子，離婚便成爲非常之舉，這已經說過了。（註六〇）格林蘭士人之離婚，其迅速和結婚一樣。假如一個男子厭棄他的妻子，或妻子厭棄他的丈夫（不過後一種事情是少而又少的），她便搜集了她的皮裘，回到母家，此外便一無事故了。假如一個男子傾向了別人之妻子，而他又比所愛者之丈夫強而有力，他便可以若無事地攜了她回家去。有一個澳馬沙力克族的超越的獵人，名巴別克（Pappik），在東方海岸，一眼看上了巴篤克（Pattak）的年青妻子，他便帶着一只中空的小舟，到巴篤克的帳幕來。他先走入帳幕，把巴篤克的妻子引到河濱，扶入小舟之內，把她載去。巴篤克年紀比巴別克小，體力和計策都不及巴別克，失了妻子，只好算了。（註六一）

由此，我們可以曉得，在早先宗族民族中，各個部落之婚姻關係是各各不同的。在韋達，南安達，曼等族，行着永久之一夫一妻制；然在他們中多數爲隨意的一夫多妻。每一個人都可以盡其娶得

及供養之能力以娶妻子。(註六二)因爲他們獲取食物之方法甚劣而且婦女之人數又不多，所以很多男子便「不得不一夫一妻制。」婚姻通常沒有什麼儀式的。例如布西門人，全個婚姻祇在於男女同意和婚姻行動之表演。(註六三)但南安達曼人則不然，他們要舉行婚禮，燃燒火炬，而且新郎要「伏在新娘之膝上。」(註六四)好些種族之婚姻關係，極爲寬弛，且不很確定。男子所以不願離婚，不過怕由此便失去了他的一個奴隸和家內之僕人罷了。對於夫婦之忠誠全無關係。婦女犯姦通者當受丈夫之嚴厲處罰，但爲他所允准者則在例外。他常常是這樣做的：把他的妻子借給客人，而客人也把自己妻子借給他，以爲酬酢，他又可以把妻子租給他人以收獲金錢，或則爲一時之交換，或則與物品相交換，至於婚姻間之忠誠不二。則男女兩方面大不相同。舉一個例，格來法拉夫(Gilgofa)述及澳洲北岸土人，說：「婚姻對於男子，全無約束之力量。假如他的妻子年紀過大，或爲他所不悅，他可以把他賣出或交換。在別一方面，婦女從丈夫那裏逃去，被捕捉回來，死才是婦人之運命。」(註六五)

所以游獵民族之婚姻，其性質是高級的父權制度的。自然在有些種族之中，母權和父權是互

相並存的，澳洲土人便是這樣的一個例證。這種母權制，其特徵祇是她所生之孩子要隸屬於母親之宗族，或更確切地說來，要隸屬於母方之圖騰。但除此以外，母親便沒有其他的權力了。爲要避免「母權」(mother-right)一詞之易招誤解，最好以「母系」(mother-lineage)一詞代之。我們應該注意，婦人之地位在各個不同之種族間是各各不同的。所以一般的澳洲土人虐待婦女，濫用婦女，但在其各別的婚姻配偶之間，卻有極大之變異性。例如南安達曼和非洲的矮人，待婦女之良好爲其他黑人鄰族所不及的。

我們很容易曉得怎樣產生低級游獵民族的婚姻之特徵。(註六六)牠的基礎完全是經濟的，換一句說，完全由於兩性間之分工，而這種分工實是兩種爲一切游獵人所享用的主要文化之獲得物——火及某幾種高度分化的武器——的結果。在一種純粹動物羣中，每個體都要找尋他自己的食物，而且即便吞食他所找得的東西，所以無從發生兩性之分工。但一自有火之技術及某幾種實用武器發明之後，原始時代之社會組織便經過一種完全之改革。(註六七)較強有力之人類，現在成爲唯一之用武器者。射箭及投槍之技術都須要一種非常精巧的實習，所以游獵民族中之童子

也具着極熱烈的心來練習這些技術。但婦人卻爲性之機能所束縛，所以她祇得看守着很難燃着的火堆。她的工作便是搜集貧乏的蔬菜，建築茅舍，準備食物，及從事其他一切爲獵夫及主要供給者所鄙視的討厭而瑣屑的工作。到男子經濟進展，婦女遂經濟上必須倚賴於男子；她是男子之奴僕，她要服從男子，並且因爲一個人不能侍奉兩個主人，所以每一個男子都獲取一個女子。這些婚姻條件在荒蕪之地土更爲重要，在那些地方，男子不得不分散而居，於是便特別趨於各個家族之成長了。所以低級游獵民族之婚姻，其原因實由於兩性間之分工。在牠們組織之中，並沒有所謂貴重和高尙的情緒，也沒有人類的一夫一妻的特性，而祇有經濟之必需。牠純粹是經濟之處置。

一自婦女成爲男子之一種經濟上的必需品和他的一種產業之後，男子的佔有的嫉妬心便必然地擾動起來，這不過他的先天之所有感擴展到婦女罷了。誘姦婦人的人同時便是她的拐帶者。由是便發生了兩種互相反抗的本能——先天的兩性之熱戀和佔有之嫉妬。這兩種本能，不論那一種佔有優勢，都令婚姻成爲多少比較永久的制度；而且一半因爲婦女人數不多，一半因爲無力供給幾個妻子，所以這種永久的婚姻便達到某一個程度的一夫一妻制度；不過假如一個人把

這種低級游獵民族之一夫一妻制（不得不的一夫一妻制）和文明人之真正一夫一妻制互相混合起來，則他對於這兩種制度，顯明是沒有清楚之概念的。

婚姻基礎之批評

所以低級游獵人之婚姻是很容易從其經濟條件解釋的。（註六八）

然而現在我們要把我們的批評再為推前一步，考問這種同樣的經濟條件是否為一切早期宗族變象所曾經接受；換一句說，低級游獵民族之婚姻制度應該為一種普遍的過渡階段，例如我們的遠祖也恰恰在這種情形和他們相類似麼？

我們應該記取所謂「邊緣的人類」並不是生活於一種「常態的環境」之中的，我們決不能夠說一切早期宗族變象的人民都住於像澳洲，撒哈拉（*Sahara*）邊緣，或北極等地那樣荒蕪和孤寂的地土的。而且，無論如何，祇在一個溫和肥沃的領域，人類才能夠發展呢。現在的游獵民族卻住在變態和惡劣的環境中，由是他們的婚姻事件和族統事件明白地必為這種不良之環境所強烈影響。地土荒瘠，營養不足，便自然要求人類散居各處，偉大及強有力之集羣便成為不可能了；

不良之環境破壞了社會之連系，而趨重於個別之婚姻和家族制度。至於肥沃之領域則相反，牠令互相合居之大羣成爲可能，他們不必分散爲各個家族；熱帶下合羣之猿類，常常好幾百個合成大羣之生活。而且繁盛的和熱帶下的領域之豐富和肥沃能減輕婦人之工作，在他方面，又能減少游獵之價值，因此，男子之經濟上的優勢也減低了。然而在這些「邊緣的人類」所居住之地方——例如安達曼羣島，澳洲的某幾處地方等——其野生可食的植物是非常貧乏的。

假如我們再追問爲什麼這些民族不得不居於世界上最荒涼的部份呢，我們可以答說因爲他們較其競爭者孱弱之原故——而且我們又可以推測他們之孱弱在於他們社會組織之鬆弛——社會組織愈弛弱，則各別婚姻和家族之趨向便愈強有力了。

我們既把上面的問題考問一過，我們便不能確說，一切早期宗族變象（例如我們的原祖）的生活，婚姻關係恰和「邊緣民族」的相同，「邊緣民族」從前曾一時佈滿全球而現在祇爲當時文化一階段之最後殘跡。爲了時間的原故，我們不如把這一個問題——也像其他的很多問題——拋開，留而不論罷。

高級宗族變象

我們從游獵民族轉到文化程度較高的民族罷，他們開始達到低級的農業民族，他們耕田，開始佔有土地，隸屬於這種民族的有大多數的印第安人，海洋洲人，和馬來人。（註六九）

當我們把這些民族和游獵民族之婚姻加以對比之時，我們便會曉得婦人之地位已經發生改革了。在前一個變象之中，婦人祇是男子之一種家庭奴隸，一個工人，和一個傭婦，全無權利，然在這一個高級宗族變象之中，她已得有一個很尊榮的地位了。無論何處地方，差不多都以母系代替父系——從真正之意義說，則為「母權」；婦女為一般田地之領有主，有很多部落之男子的優越地位都為女子所取而代之了。（註七〇）

荷倫司（Hurons）和易洛奎（Iroquois）等民族之婦女，地位的崇高是很可驚異的，因為這些民族之野蠻性是為我們所鄙視的。然而這一個矛盾的事實，實不難知，我們如從原始農業之經濟配置和由此而發生的原始土地之佔有兩種事情着想，則這一個難題便很易解決了。

在游獵民族中，獲得蔬菜類之營養品，尤其是漿果和根果，都是婦女之責任。後來當農業顯現之時候，她自然成爲第一個農耕者了。雖然遠古之男人漫游各地，打獵捕魚，婦女總最初便留居一個地方，由此，她便成爲土地之所有者和家族之主要供給人。這樣的一種有價值的生物，在她的宗族看來，是不願捨棄她外出的；倘若一個男子要娶她，她便要爲他的新娘而服務於她的宗族，由是他便要搬到她的母族處居住，在其中，她的母族自然是優勢者，他便墮落於一個男僕的水平面上了（服務婚姻）。

游獵時代行掠奪及買賣婚姻，妻子成爲丈夫之財產，現在一變而爲服務婚姻，把男子放在妻子親族之管理之下。所以婚姻和家族都成爲母系了，詳細言之，所生之兒子不屬於丈夫；而屬於母親之宗族。在一種堅固的母系家族之中，真正之父親和兒子之關係很小，父親的權位卻爲兒子的母舅所執掌。這一種制度稱爲「舅權制」(avuncularity)。

宗族制度隸屬於高級宗族變象之頂點。因爲農耕方法令他們得食較易，這種宗族組織便愈廣佈，而且愈爲密切；牠爲血族及土地——後一種是游獵民族所沒有的——的兩重連系所給合。

在以公共力量耕耘土地之時候，宗族便更成長起來，達到一種共同生活和共同工作之境地，而這種社會連系之力量及密切也強有力地影響婚姻和家族制度。社羣之組織愈堅固，家族之主要功能便愈被剝奪，而婚姻之束縛也愈爲無力了。這在這一變象中的很多民族，無不如此，例如曼南加保 (Menangkabau) 之馬來人的婚姻制度和家族，差不多達到解體之地步。一個男子留居於這種宗族之中，祇成爲母系家族之一個附屬品，他以狩獵及耕地爲日常生活之補助；他的妻子晚間來探訪他，爲要產育兒子以提供於母族，和他同居。在這種最極端的情境之中，父親之唯一功能便祇限於這些了。(註七一)

我們曉得這些母系制度不但存在於原始農耕民族之中，就在很多居住於西北部美洲海岸和東北部亞洲海岸之漁業民族，也是有的。漁業在特殊良好的條件之下，對於婚姻和家族之影響，實和農業無別。第一，他們也要住於一個地方，第二，在那些特殊富有鮭魚及他種魚類的地方，食物之供給是很充份的。而且婦人在漁業中也有極大之幫助，漁業社會之急須婦女也如農業社會一樣。所以我們曉得母系制及服務婚姻之在大部份漁業部落中，也像在母系宗族一樣顯明爲着牠

的利害之共同關係。司德拉 (Steller) 說，在意大利曼人 (Italians) 之中，「男女共同駕着獨木舟航行，男的捕魚，女的把魚切成片段，洗滌去內臟，懸掛起來使乾，後來又把魚肺和魚卵都收藏起來；一切童子 and 老人也幫助這種工作。在這些種族之中，她們消滅了男子的永久之保護和權限。」(註七二)……意大利曼人 如想結婚，(註七三) 則除了服務於妻父之方法外，便不能獲得一個妻子——其服務之時間，有時須四年之久。假如他不滿那女子之意，則他一切服務和勞作，全歸無效。」又在另一個情境之中，「男子離家遠出，居於妻父家中，假如他想娶得他的女兒，便須爲他服役。」(註七四)「這種結婚形式便是趨向於婦人統治之第一步，其結果則爲婦女征服男人，自此以後，男子須阿諛他的新娘，專心供奉她，對她屈服。」(註七五)「男子戀愛他的妻子，達於極點，甚至成爲她們最忠誠之僕役。婦人支配一切，主持一切重要的事情，男子則成爲妻子之庖人和勞動者。」這種宗族常常含有二三百人，共同居住於一個圍以柵寨的鄉村之中，但其會長並不是婦人，而是宗族間之一個最年老的男子。(註七六)

在高級宗族變象之後，人類社會未曾經過的最偉大革命又開始發生了，經過無數萬年把人

類組織成爲社會之宗族制度，開始——極緩慢地和極逐漸地——崩頹了，代之而興者爲國家之組織。

在這一個轉變的歷程中，社會被放在一個全新的基礎上，而其間又可以別而爲下述的兩個變象，即是：

1. 晚期的宗族變象，在其中，宗族仍舊留存，但已在一個緩慢崩頹之歷程之內；
2. 早期的宗族變象，在其中，宗族統治已爲國家統治所替代，並且牠已隸屬於第二個族統的時代（家族時代）而成爲其一個早期的變象了。在

晚期宗族變象

之中，宗族已經解體，而母系制亦開始普遍之崩潰，過渡而爲父系制度。婦人從其崇高之地位，再跌落而成爲男子之僕役。這一種偉大的變化，其大部份，也可以追溯到經濟之根源。我們在進步的農耕民族，例如海洋洲的民族，和牧畜民族中，可以找出晚期的宗族變象。在農耕民族之間，其改革採

取如下之步驟：當農業非常發展，祇用一部份人之工作，便够獲得一切人之營養品之時，則餘下的一部份人，既不須農作，便從事他種職業。於是除了農耕之外，又發現其他的職業：如技術家，商人，祭司，戰士，貴族等；換一句說，人類逐漸做成一種職業的組織，而且他們從事商業，技術，或戰士等所獲得之財產便成爲他們的私產了。於是領有財富之男子自然不再移居於妻子之宗族中，和過着奴役之生活，他們現在以金錢從妻的宗族內購買她，攜歸自己的家中居住。由於這種方法，便像我們所曾經說過一樣，買賣婚姻繼續着服務婚姻之後而發生，母系制崩解，而婦人再成爲男子之產業和全無防衛之下屬了。在前一個變象間，家族差不多完全解體，現在則成爲丈夫者之一個嚴密的小王國了。繼續增高之財富刺激了男子之個性，宗族之財產成爲家族之財產，宗族之承繼權變而爲家族之承繼權，而且宗族之利害共同關係也逐步逐步地讓給家族的一致性去。

游牧民族之婚制和高級農業民族之婚制，非常相同。在游牧民族中，我們又看見了一種男子之統治，即所謂父系家庭，達到最高點。因爲畜羣爲游牧民族之最大的財富，但畜羣卻是屬於男子的。畜羣之孳生由於游獵之結果，恰像農業之發展由於野生植物之搜集一樣，所以從其開始說，牠

便是男子之一種額外收入，因之，他便獲取了經濟之統治權。所以牧養畜羣便誘起買賣婚姻和母系家庭之崩潰。固然，母系家族是否曾經存在於一切畜牧民族與否，至今未能證明。但事實上在很
多畜牧民族（連亞利安人也包括在內）之中，可以找得些條件，可以追測牠曾經有過一種母系
的情境。（註七七）漢因（H. H. H.）之理論大概是贊同這種解釋的。他指出大多數畜牧民族，分明其
前一階段並不是游獵民族而是農業民族，然而在先前之時候，一般人總以為其進行之程序是這
樣的：（1）游獵民族；（2）畜牧民族；（3）農耕民族。（註七八）很多社會學家（註七九）都爭論母權制是
否曾經存在於畜牧民族之中，直到今日，這一個疑問，對於很多游牧民族，還不能解答清楚。

然而很多畜牧民族都確實指出有晚期宗族變象之特徵；在他們之中，買賣婚姻實際上流行
於各處，而婚姻之性質是非常父系的。婦人被當為一種買來的東西，其所受待遇亦如此。她不能分
有家族之遺產，而且在事實上，她自己便是家族的遺產。一個男子可以拋棄他的妻子，但因為怕喪
失了他買來之價值，所以不願意這樣做法。一夫多妻制非常流行，其實祇限於酋長和富人之間罷
了。

早期家族變象

像我們所已經討論過的，在早期家族變象中，爲許多千年人類社會基礎之古老和尊崇的宗族制度，已經崩潰了。宗族之經濟上的後繼者爲家族，家族現在已登峯造極；宗族之政治上的後繼者爲國家，牠之最初顯現，在半政治的民族中，而逐漸便成立於這一個變象之內。（註八〇）家族在這一個「自足家庭」的時代確是真實之經濟產物，牠已經完成差不多一切經濟功能，而且製造牠自己必需品之大部份。在家族中，除卻仍舊留存上古的母系制者以外，男子是無限制之統治者。婚姻之性質是父系的，婦人方面犯姦通，爲財產之侵犯，而男子方面犯姦通，則並無懲罰。因爲由丈夫買入妻子，所以妻子成爲他的財產，他大概不以一妻而滿足，所以除了主妻之外，還養有次妻和侍妾。在這一個變象中，尤其是在非洲的殘暴酋長中，多妻制達到絕頂，非洲暴君常常佔有數千個妻子。

關於其他的地方，這變象祇是一個準備的步驟，以達到

高級家族變象

在高級家族變象開始的時候，我們已經過了史前之階段，而達到有記載歷史之一種民族。高級家族變象與低級的文明階段同時，牠包含一切有充份發展的政治民族，不過就在他們之中，資本主義之生產方法還未偏重。（註八一）這些民族包含有巴比倫人，埃及人，猶太人，梭倫（Solon）時代前之希臘人，羅馬人（到龐匿克戰爭 Punic Wars 為止），日本人及中國人（直到我們現在之時代為止）與中世紀之日耳曼羅馬民族及其他等。（註八二）

在一切這些民族中，國家已獲得偉大之權力，而且具着一種武力的和劫掠的性質；牠的一般因素是戰爭，征服，奴隸，掠奪，和統治。這種統治精神直貫注到婚姻和家族之內。統治階級之自由人便是戰士，政治家，和奴隸之領有主。他站在家長的地位，為家中之主人，附有差不多無限之權威，同時，他又為家族中之最高祭司，家中的可憐的婦孺，像奴隸和牛一樣，要完全倚賴他。然而這一個階段的婚姻卻指明有一種向着一夫一妻制之趨勢，其永久性且比前更甚，牠逐漸地把多妻制度推

倒地下。自然，當時也有多妻制度之遺跡，在上古時代差不多一切民族之中，都以一個婦人爲正妻，而其他則爲侍妾，這種制度，除了羅馬人以外，其他都很盛行，惟在羅馬人中，卻沒有遺下可以認知的多妻制度之痕跡，而且他們在歷史時代，似乎便已確定爲一種澈底的一妻制度的民族了。

永久一妻制的趨勢是高級家族變象之特徵。自然在最低級的文化階段的各民族中，也可以找出一種永久的一妻制度，這在我們上面已經說過了（例如韋達的山中居民）不過這祇是例外，其原因，實在祇由於他們生活之限制，貧乏而物品欠缺，及婦女之欠缺等，此外又或由於特種民族之過於怠惰，所以牠們可以名爲「不得不之一妻制度」，決不能借用道德之理由爲之解釋的。（註八三）但文化愈進步，則永久之一妻制度便成爲一種差不多完全的普通表現；她是婚姻之正規的形式，牠不特由於習尚之強迫，同時也由於政治及宗教之要求。

在這一個上古時代的很多民族中，除了父系的半多妻制度和永久的一妻制度之外，我們又找出種種其他的婚姻形式，這些形式對於進化學說是極有價值的，很多人以爲這些或者便是早期變象發展之遺跡，所以和比較社會學聯合起來，能對於那些沒有別法研究的古老民族過去之

族統關係放一線光明。

這些痕跡尤其存在於古東方民族之中從近代之發掘和研究之結果看來他們實具有這種研究之最豐富的材料。(註八四)古巴比倫人，腓尼基人(Phoenician)，希伯來人，波斯人，印度人等都有種種婚姻形式同時存在(其他族統之習慣，也同時存在)這些婚姻形式決不能夠在同一之時間發生，牠似乎發生於各個不同之時代，從進化歷程之早代變象流傳下來的。可惜關於這一個問題之個別研究仍未達到怎樣決定之結論，所以我們祇可以滿足於幾種提示而已。

例如古代埃及便有一種父系的婚制，在其中，主人和家長之任務便歸入於丈夫之手。但除此而外，同時又有一種母系形式(Nohetyda 婚姻)以妻為一家之主婦。而且，姊妹和兄弟之婚姻也很普通，尤其在王族和高等社會階級中。這些兄弟和姊妹之婚姻無疑地是原始社會之內婚制(Endogamy)之回響；而其母系婚制則從母系時代及高級宗族變象留流下來——祇有這一種理論，才可以貫通一切在埃及發現的早代母系婚姻的其他痕跡之事實，而得一個可能的解釋。例如在埃及之古代帝國之中，婦人佔很崇高的地位。古埃及早期時代所遺下之圖畫，繪着男女同坐

一公共之坐位上，而且女人還可以爲女祭司。在埃及古代帝國之法老（埃及王尊號）墳墓中，刻記着他所記憶的是他的母親，而父親則常少見。即在埃及之中古帝國時代，也祇刻記着死人之母系一方面。又在一種古代的祭祀儀式之中，以其長女爲她的兒童之保護者。（註八五）簡而言之，埃及人中有很多習尚都指明他們有一個古代的母系狀態。

又在回教前之阿拉伯人中，有時也顯現有母系婚姻之形式，是爲波安那婚姻（Boena Marriage），這種婚姻，男女完全平等；此外又有摩他（Mota）及撒德（Sadiq）婚制，都是多夫制度，他們還有羣婚制度，但後來到摩罕默德（Mohammed）時代，卻爲巴祿（Bari，其意義爲主人或物主）婚制所代替，所謂巴祿婚制便是父系的一夫多妻。在古代的東方各國之中，似乎尙遺有很多多夫制度之痕跡；我們還可以在米底司人（Medes）中找着牠。猶太人曾有義務婚姻（一個人死而無子，其兄弟必須娶其寡嫂。）好些有學權的學者以爲這就是以前多夫制度之一種支流。

但在他一方面，有好些特殊的研究者，企圖把這些各種古代形式，用一種較「理性的」或較近代之方法，爲之解釋。他們以爲義務婚姻祇是一種祖先崇拜之分枝。按據這一種意見，這種婚姻

祇有一個目的，就是爲死者創造後裔，以便將來爲死者實踐祖先崇拜之工作。然而這種解釋是不充份的；因爲牠並未指出爲什麼猶太人特殊採用這種奇怪之婚制，其他崇拜祖先的民族——如中國，日本，羅馬等——卻不和他們相同，而別採用一種達到這個目的的更爲自然之方法——養子承繼制。他們又說摩他婚制與賣淫無分。然而爲什麼近代賣淫非常普通，但都沒有摩他婚制？他們又說古代埃及之母系婚姻，完全由於一個富有的婦人嫁給一個貧乏的男人，因此便表現爲母系制度，若相反時，則父系制度也是會成立的。然而在他種民族之中，當然也有富女嫁貧男之事實，爲什麼他們沒有母系制度之痕跡。甚而在近代許多民族中，有許多落拓的男子不能養活妻子，然而卻沒有多夫制度之存在。所有這類之解釋都是錯誤的，牠們沒有認識今日就是昨日之後繼者，所以社會學之解釋不當祇從橫斷面看去，還要從其垂直的部份研究——換一句說，從其進化方面來研究。由此，我們才曉得母系和各種婚姻之古代形式，可以從那些由一個農業社會便直接達到文明階段的各種民族找出來，這些民族，例如埃及人和塞姆族（Semites），而這種制度在早期之牧畜民族（亞利安民族）是不常見的。若果可能的話，則一切居於低級文明階段，即高級家族

變象中的民族，顯明有一種趨勢，把個人之婚姻弄成功一種堅固的形式，把多妻制度改成永久的一夫一妻制度。雖然絕對的和永久強制的一妻制度，並不祇限於基督教國家之中，但從事實說起來，這種發展，實因基督教之助力，到中世紀之高級家族變象之中，便達到了頂點。在近代印度之中，其婚制之堅固性，比之基督教之中世紀，有加無減。尼哈興(Nihal Singh)說(註八六)：「婚後的生

活無論達到了怎樣可悲之境界，然而分居或某種形式之離婚是決不會發生的。」夫死，妻不能再醮——她終身過着寡婦之生活，鰥夫則有再娶之權利。

我們在上面已經指出，在高級家族變象之中，有一種進一步的進化趨勢——由買賣婚姻之沒落而轉到妝奩婚姻。買賣婚之盛行於早期家族變象之中，至今仍可以從巴比倫人，猶太人，希臘人，羅馬人，日耳曼人，和中國人等明證出來，但是在大多數高級家族變象之民族中，妝奩婚姻已逐漸地繼續於買賣婚姻之後了。這種制度之起源，大部份由於為父者把買價之一部份（常常有好些奴隸）送給他的女兒，作為妝奩，由此以證實她居大婦之地位，並非侍妾之比，這種奩資成為她自己之財產，即在離婚以後，仍屬於她的。(註八七)

這些變遷之最主要的原因，如下所述：

在宗族組織有勢力的時候，男女孩童在宗族之中都有他們自己之家產，如在家族中一樣。因此，他們分離是很容易的，分離以後，婦孺儘可在宗族中找着庇蔭之地方。但自從宗族解體以後，祇有家族才能夠保護婦人孩童和盡一切養育之責任。所以家族由永久之婚姻而增大其勢力。宗族之政治方面的後繼者爲國家，牠也以牠的威權和法律助長永久之一妻制度。因爲國家建於家族構造上面的，所以爲牠的生命利益起見，便集中牠一切權力，努力建設一種有秩序的家族生活。而且武力國家之厭棄多妻制度，還有別一個理由，這就是由於戰爭之利益。因爲對於數量上，一夫一妻制度能夠大大地增加人口之數目，而一夫多妻制度卻令許多男子不得不度着獨身生活，這對於人口增加是不利的。

因爲在多妻婚制之下，婦女間常易發生爭執，所以後來便在家庭內好好地安排，以最先娶來的婦人爲全家的大婦，後到的妻子則名爲侍妾。最先入室之婦人待遇愈高，則爲父者愈不願意把其女兒嫁給已有妻子之男子。同時在婦人方面也發生一種反抗多妻的趨勢，以證明她們怎樣尊

敬一夫一妻的婚姻。男子喜悅變化之要求，則可由強制婚姻之不可分離的補助物而得到滿足，這些補助物便是藝妓和賣淫，她們和強制婚制同時發生，且用奴隸為工具。這種情形比之多妻更便利，至少在富人之中，因為牠比之於一個男子祇限於某一種特定的妻子數目，變化更多。由是男子也愈歡迎一夫一妻制度；而且當上流階級更成富有，他們希望把其財富傳之於自己合法的子嗣，為他的利益起見，他便把他的妻子，用一種最強固的和最有力量的方法，和他自己聯結起來。這種聯系當不可分解的強制婚姻確立之時，便最為成功了（這像由於婦人之最年幼的可能婚姻一樣，在羅馬人，最幼年者為十二或十四。）

此外還有別一種重要的經濟原因——奴隸之引用，有了奴隸，使用他們執行婦女以前所從事的大部份工作。例如在高級原始時代，以原始磨石磨穀，其工作最為煩難，一人一日之工作，祇能養活三四個人，所以珍加爾（Jehon）以為這是非洲多妻制度之一種主要的原因。（註八八）現在從經濟方面說來，奴隸之引用實幫助由一夫多妻制到一夫一妻制，因為妻子的職務，已有一部份可由奴隸替代了。（同時從買賣婚姻到妝奩婚姻之發展也明白地和這種經濟的差別有關連。）

令一妻制度更爲確立者，不特是物質，此外還有精神上之理由。我們在第一章已經指出，附隨的或超機體的與更屬於精神的戀愛情感，在純粹物體的性本能之外，開始佔有位置；人類已經曉得親生父親之價值，貞操，和性之羞恥；他已經曉得有所謂浪漫的感情，兩性的妬忌，與一切領導他更趨向於一妻制度演進的感情。自然，這些附隨的特徵並非忽然間發現於高級家族變象，牠們祇是從前時之幾個變象慢慢地逐步發展起來。由是人類便更能達到一個優美的階段，這一個階段，即是我們從最高級的家族民族中所看見的，廢掉了買賣婚姻而趨向於妝奩婚姻。

這種不可分解的，永久的，和強制的一夫一妻制度，不特在高級家族變象中達到極巔，同時還達到了牠的轉變點（例如共和時代之羅馬和基督教之中世紀等）而一個新時代之發展與其說是趨向牠，毋寧說是離棄牠。這種變化和別的變化一樣，並不是一旦完成，而須經過兩個過渡之時代，即晚期家族變象和早期個體變象。

晚期家族變象（註八九）

晚期家族變象之最重要的各種特徵，為：家族之衰頹和崩解，離婚之發生，婦人間職業之分化，婦人地位之提高，和男子最高統治之失敗。

在族統範圍內，這些變化之基礎還是經濟之發展。牠們都從最初開始於高級家族變象的資本主義制度帶來的，在這一個變象中，牠以最高的速度和權力發展起來，牠又從家族中把物品之生產移到整個的社會去，因此，在牠的進程之中，便令家族崩潰和墮落了。

我們在高級家族變象之研究中，早就看見家族的功能，比較地被奪去，牠也軟弱無力了。現在呢，家庭職業之範圍在資本主義組織之手下，受了極大的損害。紡紗，織布，釀酒，製麵包，製燭，製衣，製肥皂，和家族間之各種功能，大部份都成為資本主義之生產方法了。家族也不復像牠重要時候之為生產之一個工具了。同時，資本主義又把以前之武力國家一變而為勞動國家。國家之主要責任不再是戰爭和征服，而是和平的活動——以勞動之方法擴展牠的內面組織，啓發牠的公民德性。

這些國家之種種活動從父權家族中，奪取了他的法律的和祭司的效能，古代暴虐好戰之精神也從家族中退出，連兒童教育之最大部份也為國家所取去了。

而且因為家族生產之減少，婦女在家庭內的責任便失去了價值；由是婦女不得不離開家庭，賺她的生活費，得到了經濟獨立之地位。這種歷程已經達到了很高的程度，即以德國而論，差不多有三份之一的婦人——九百萬以上——都是工銀賺取者了。（註九〇）

和這種經濟進展相平行的是道德感情之變遷和知識思想之進展。在宗教改革之後，當時最有權力之教會已經明確地喪失了權力，而牠給與高級家族變象觀念的標記也已逐漸地消滅。在更為廣大的範圍之中，個人已經進展，成為一個自覺的人格，他逐漸捨棄一種簡單的本能生活。關於新時代之個人主義，我們將在下面加以討論。

所有這些變遷在其進程之中都令婚姻之地位發生清晰的變化。第一，宗教上的絕對和永久之一夫一妻婚制已經過去，而在其原來之位置上，發現了公民的婚姻和一夫一妻的制度，與離婚之可能性。德國之十萬人中，有十五個離婚，挪威為六個，瑞典為八個，法國為二十三，撒克遜為二十

九，奧大利一，英倫二。除了日本之外（其離婚數爲二二五）最高之成數爲美國，計七十三。美國離婚數和結婚數之比爲百分之八至九，然而離婚事件在其他國家也日漸增加；普魯士在一九〇五年，離婚和結婚之比爲一〇六對一〇〇〇〇；在一九〇九年則爲一二九對一〇〇〇〇。（註九二）而且這種數目，即在以民法規定很艱難才可以離婚的國家中，仍然是增加的。（註九三）

而且婚姻和男女間之關係也已大大地改變。代男性統治和父權而興起者爲兩性平權之感覺。按據近代法律，凡能經濟獨立之婦女便可以處分她的所得費。有很少國家，從前以婦女和孩童及顛狂者同列，他們祇有同樣的私權，但現在卻獲得了參政權了。

美國有六個州的婦女已有參政權，這便是歪俄明（Wyoming，一八六九年），科羅拉多（Colorado，一八九三年），猶他（Utah，一八九六年），愛達和（Idaho，一八九六年），華盛頓（Washington，一九一〇年），加利福尼亞（一九一二年）而新西蘭（一八九三）和澳洲——除去維多利亞州之外——之婦女，也已有了參政權了。芬蘭的婦女在一九〇六年，已與男子完全平等；挪威婦人之有某一個限度之收入者便有選舉權。（註九三）至於這種進展，必然擴展到其他的文

化國家，所未決者時間問題而已。而且因爲着這些條件，我們又進到一個新的族統變象或時代了。

早期個體變象

所謂早期個體變象，我們曉得牠祇從現在開始，牠的一切形態之特徵，是婚姻和家族關係都要愈和新的經濟相一致。根據社會學之一種普遍定則，各個新的文化階段常從下述的方法而發生：第一，經濟首先進展，而在這種基礎上，其他各種社會效能也發生明確之進展。一種新的經濟制度領導着我們企望一種新的族統制度。

由於這些新的生產方法，家族在某一個限度上，已經被拋在一旁，而婦女間也發生了分化。將來之婚姻形式將倚賴於這種分化能夠爲更進步的發展與否而決定。

當婦女運動之開始，很多人以爲是資本主義制度之一種邪道和一種危險的結果，牠必會引生種族之退化。無疑，現在還有很多學者堅持着這一種主張，不過一般地說來，這種反對論調已經大大地柔弱無力了。現在我們曉得這是一種自然進程之規則，牠是不能夠加以妨阻的，而且假如

牠受着適當的尊重，牠還可以表示一種更偉大的向前步驟。（註九四）

自然這一種進化法則和其適合的前導有關係，換一句說，和分化或分工之法則有關係。像我們在別一書中所討論（註九五）這種程序現在已經過三個階段：

1. 性別分化之時代——男女間分工之時代，這個時代存在於最低級之文化階段；
2. 男子職業分化之時代，這是真正文化開始之標記；此外還有
3. 婦女間分化之時代，牠顯著地在我們現代進展。

雖然在開始的時候，祇有兩種——男的和女的——職業，然而這些職業因為繼續分化（或分裂），到我們現代，已從統計上指明有多過一萬種以上了。我們很易明瞭這種分化之歷程決不能單限於男子，到他們大多數加入其中之後，還應當顯明地影響到婦人方面。現代這一種歷程已包含有一切文明民族，而且正在迅速的發展。（註九六）

每一百個婦人之中，其職業婦人之數目如下：

奧國	四二·八	英國	二四·八
法國	三九·〇	瑞典	二一·〇
意國	三二·四	美國	一四·三
德國	三〇·四	西班牙	一四·二
瑞士	二九·五	俄國	八·四
比利士	二八·一		

上面的統計見一九一一年之 *Jahrb. für Deutsche Reich*。美國為傑出之工業國家，婦人從職業者之百分數那樣低下，因為外國無產男工移居者過多所致；至於西班牙和俄羅斯兩國，工業主義不很發展，則其職業女工之少，自不待言。

這種分工制度之穩定的進步，當我們考慮到什麼是對於文化進展最為有用和最價值之分工之時，便更易了解了。因為分工，工作便易於組織和具有力量。假如一個人願意單為自己製作一切日常生活之品物，他必須荒廢無數之勞動力，時間，和物料，方可成功。惟有用多人合作之方法，

每一個人都有他自己的特長，集此衆長，便可以做成功一種物質和精神之高級的文化和偉大的勝利。由此說來，則婦人加入於這種工作效率的進展之時，必然成爲一個更前進一步，而且我們可以希望：前此以爲會存在於這種分化——也和其他的每一種偉大進展一樣——中之危險，將會拋棄於進化歷程之旁去的。

家族同樣也在某一個限度上將被工作增進的聯合和組織所替代。因爲進化方向是趨向於一切可能效用之專門化的，一般的社會組織和特殊的國家活動，其增長愈大，則家族效能之被奪去者亦愈多。例如國家逐漸把兒童教育，收歸官辦，因爲在好些情境之中，家族若沒有某種補助的方法，再不能夠把一種適合於公民訓練之教育供給兒童了。所以假如文化進展，不生阻礙，家族內之業務，便逐漸被引入於勞動聯合之偉大歷程中去。因爲如採用公共之庖廚或合作之家事管理，則很多家庭內之責務——如烹飪及洗衣等——必備辦得非常完善，比之祇爲一個單獨家族之眷屬所備辦，其利益更大，其價值更廉，這是非常顯明易見的。而且，婦女間之分化進步，家事之合作，便成爲一種經濟上之必需。用這種方法，則從前對於兒童和婚姻之損害才可由勞作的婦人轉變

而爲一種利益，因爲這樣，她的職業和婚姻便很能相調和了，並且還有一層，當婦人不再焦心於家庭工作之時，她才能夠成爲一個最有價值而進步的個體，而且成爲她丈夫之一個最能適合之伴侶。（註九七）

除了婦女間分化及家族分裂二者之增進外，還有一種關於將來婚姻所應考慮的指導路線，這就是個人主義或個體主義之增進。因爲協合作業之長進，人類之權利和——在適當的比例之中——單獨個人之權利和財富都無限量地增長起來。又和個人之權利同時而來的——當然也是比例的——則爲個人主義或個體主義之長進。所謂個體主義並不是什麼，祇是人類努力奮鬥，以度着一種自動的生活，根據他的慾望而自由創造，自由行動，而且把他的自然天賦貢獻給最高和諧之發展。我們在別處已經詳論（註九八）這種個體主義之指導路向，而且在現在情境之下，我們曉得這種個人主義之奮爭會趨於以種族保存之消費而完成牠自己。凡成爲人格的一個人必不會毫不躊躇地把他自己放在他的本能之下，像自然人一樣，他必計較到在他現在行動之動機中便已含有他可能預言的這些行動之將來結果。若兩性本能祇關於繁殖，則人類便不必爲種族之

保存而憂慮。但現在生殖本能已經降低而附屬於能够預言結果的一種智力之影響之下；而且因爲家族之建設及孩子之養育已經因爲在成長中的文化之主要要求而逐漸困難，於是一個大家族必會阻礙一切高級文化和個人方面的精神人格之自由發展。而且現在已發明各種方法，即不必有以節制慾情而惹起的犧牲也可以節制生育。其結果便有減低人口及生殖率低下之危險，這是一般人稱爲「種族自殺」之恫嚇。這種危險，且用道德教訓和愛國主義之激勵，並不會比用生產之獎勵金，減輕賦稅等方法更能除去；假如「個體」的人不肯再被逼而成就古老的婚姻，則新的族統婚姻和家族之配置便須豎立起來，以適應已經變遷之環境。所以我們現在已達到了一般的族統改造問題和特殊的一種高度婚姻發展的問題。自然，這種問題用現代的社會學是不能確當地解答的。不過我們探討各種趨勢，我們的推想便可以有其程度之準確性。下述的解釋便是從這種方法而獲得的：

1. 在婦女間分化增進之影響下，男女成爲兩個獨立的人格，經濟方面及精神方面，兩皆自由。婚姻之男性統治的性質會被這種增進的歷程所壓止，而婚姻也將成爲一種兩個自由獨立人之

連系。婦女方面可以保存她的產業和物品之處分權，保存她的名字和她的決定居住之權利。而一切這些改造之必不可少之條件就是婦人之經濟獨立（註九九）

2. 婚姻之形式祇限於一夫一妻，祇限於純粹而可分解的一妻制度——所謂 “*hagnocho-* *lietv.*”（註一〇〇）婚姻應該是純粹的一夫一妻制度，因為個體戀愛和兩性嫉妬都已成爲非常有力量，多妻制度不能存在了。多妻制度之所以必會崩解，在於把互相毀滅對方生命之兩個人聯系在一起，這在近代之個體主義中是不能和解的。

我們不當把這種純粹而又可以分解的一夫一妻制度當爲原始時代一時的配偶婚姻之一種重現，二者有如下舉出之各點分別：

這種婚姻雖可以分解，但其原則和原意則在於一種終身之聯合，因爲牠並不單純是經濟和肉慾的，牠的主要點是兩人之共同的精神生活。

牠是兩個獨立個人之聯合，而一時之配偶婚姻則以男子爲婦女之主人。

一時的配偶婚姻，其原則並不是純粹的：男子隨時都有分解之特權；給男子以這種特權者，假

如不是法律，則最少也是習慣。但在個體婚姻，則並不如此，二重的性別標準已經變而為單一的性別標準了。

3. 婚姻自身建立於夫婦二人之一種自由同意之上。這種同意之成立祇限於他們二人之根據於他們之觀念，所以牠自然適合各種特殊的各人或個體的事件，若應用亨保爾德（Wilhelm v. Humboldt）之詞句，則為『各種情境複雜性』之適應。不過在每一種婚姻契約之基礎中，其法律之訂定——或默契——都應該規定丈夫擔負教養兒童之責任。因為婦女之工作能力較少，而且她產育兒子這一種社會上之重負已經明白地和丈夫教養兒童之責任相對當了。假如男子不履行這種義務，婦女應當直接從國家獲得贍養費，而國家則轉向其丈夫收取這種費用。這種法律之規定是應該存在的，因為既離婚的丈夫常常不供給這種贍養費用，又因為婦女間之分化——新婚制即建基於其上——會發生各種嚴厲之艱難。即在現代，我們也常常看見，一當妻子可以賺取工銀之後，丈夫便祇供給費用半數，而以其餘的收入，供應他自己個人之逸樂，妻子及其兒女之照顧則委之於妻子賺得之工資。假如分作的婦人不能在國家和社會中獲得他的執有權，則她雖

能經濟自立，然到底仍須再倚賴於丈夫，其不公平，比前更甚。

這些都是將來時代的自由婚姻考慮中的很重要的幾點。而這些要點卻和進步的社會學所言相一致。(註一〇二)例如愛倫凱說：「婚姻後之一對夫婦應該保留一切個體的權利，像婚前所有的一樣，他們的身體，姓氏，工作和收入，都有個別的處分權，同時他們又可以有權選擇居住之處所，他們又有一切公民權利。」在離婚案件之中，法令應該指定兩造中之一造要照管他們的兒子。

(註一〇二)

福萊爾在其兩性問題(Die Sexuelle Frage)一書，其主張如下：(註一〇三)「根據我們之觀點，私人婚姻之第一個格言便應該是婚姻兩造之絕對平等和他們財產之完全分離。而且即在其共同的婚姻生活之中，婦女之家事工作不能認為當然之職務，也不能認為補償的服務，但要像男子的的工作一樣，應該尊視為一種有酬報的勞動，而記入她的賬目之內。」

萊托納(Letourneau)相信「在不遠之將來，婚姻制度必會變成一夫一妻之結合，其參加於其內者非常自由，而且，假如必須的話，也可以自由地由於簡單的互相同意而分解。這種事情今日

可以從比利士及日內瓦省和羅馬尼亞之離婚與乎意大利之分居找出來。國家和社會之所以參預之者祇限於兒童安全關係之事件，自然，父母對於他們是應該負有無限責任的。」（註一〇四）

甚至斯賓塞，雖然他對於族統之進展懷着幾種惡意之觀察，但也提倡自由婚姻。他說：「一夫一妻制度的起來，性質上，一般人都以為除非牠已表現於自然的縛束之外，法律的縛束不應當參加於其中，所以假如自然的縛束已經消失，但仍舊維持着法律的縛束，則一般人都以為是不妥當的。雖然在今日已演進到一種永久的一夫一妻制度，法律上之結合——其原始之性質實為買賣之行動——被人當為婚姻之主要部份，而愛情上之結合卻不是主要的東西，然而對於離婚之觀點上，已經增加了好些可能的便利性，並且雖然現代人以法律之聯合為重要的性質，但將來總有一個時代，人們以愛情之聯合為更重要的基礎，由是，若愛情聯合已經解體，則婚姻關係必隨之而拋棄。這一個結論在現代大概不會為人所接受——但我可以說是必然的。在我們對於各種今後所會發生的情形加以判斷之時候，我們總會錯誤地以為由於懸擬的變遷所發生之其他各種事物，必一仍舊貫，不會變遷。然而實際上這些種種其他事物卻必須假定是遲速相同地變遷的。」

自由婚姻之利益及弊害

上述的一切命題都差不多同意於下述幾點：強制的一夫一妻制度必為自由婚姻所代替，自由婚姻是私人事件，並且建基於私人同意之上。牠的形式是純粹而可以分解的一夫一妻制——*hagnochoriety*。雖然直到今日為止，婚姻的統一性仍舊阻礙着個人之變異性，但在這些廣大的限制之內，一切個人配置之可能性都有一個地位了。只是常常發生有害結果之婚外性交，特別是賣淫，會因了自由婚姻而失卻道德上的制限，不過此等事情實為強制的一夫一妻制之必然結果和不可避免的附屬物，強制一經除去之後，牠們也便會消滅的。這裏並沒有包含着「肉之解放」的意義，並且恰在其反面，這種運動直接反對婚外之關係，反對不含有高尚感情的純粹動物的擁抱。因為個體時代已經發生有無愛不成婚姻之原理，所以牠同時要求沒有婚外之性關係，沒有不成婚姻之戀愛。關於這一層，尼采（Nietzsche）說過很有價值的話，「就是侍妾制度也為婚姻制度所腐化，」自然他所謂婚姻制度是強制的婚姻制度，牠最先把賣淫及其命定的種種不良結果帶

到這個世界來。「凡把婚姻弄成爲困難愈多的東西便愈促進姦通關係之數目」(舒拉巴爾之名句)而且我們更可以加足其意義說,凡把婚姻愈變爲容易的東西便愈能消滅賣淫,侍妾,花柳病,私生兒童及其他等弊害。例如法國,當把婚姻上重大的形式上的困難一部份取消後,婚姻之數目便馬上加增了。

自然,自由婚姻也有牠的反對者。有人主張,爲兒童的原故,永久的一夫一妻制度應該維持;不過這種論證是不對的,我們上面已經討論過了。從經驗說來,父母之不愉快的婚姻,對於兒童性質之長發上有一種極不道德的影響。所以若從兒童的利益方面看,父母之不愉快的婚姻,與其勉強維持,不如解散。所以夫婦間互相厭惡,不能調和,便應該是一種離婚之根據,在比利士,日內瓦省,美國的好幾州,和其他的幾個國家,都已有這種法律了。

也有人說,自由婚姻必會增加離婚之數目。然而我們應該曉得離婚之增加是很難能夠爲法制所禁止的,因爲這是近代人民「個體化」(Personalized)之結果。例如,普魯士之離婚數目,雖然民法上加以極多困難的規定,然而不特不因之減少,反而不斷地增加。在別一方面,離婚的趨勢

也不會爲自由婚姻之法律所必然地助長。試舉例以明之，羅馬在最良好之共和時代已有自由婚姻，離婚差不多沒有聞到。據猶太法典（*Talimud*）猶太人可以根據着互相願望之基礎使得解除婚約，但在猶太人之婚姻卻以堅固爲其特質。（註一〇五）緬甸人之婚姻不必經過不需要的煩難便可以分解，但是離婚案件差不多是永不發生的；還有最重要的一層，離婚若容易成功，便會令夫妻兩造，都各以最大的體恤和眷顧而互相對待。（註一〇六）但是澳洲人之婚姻，不拘什麼時候，祇須在婚姻局內便可以締結，也沒有別種儀式，據曼因司教授（*Prof. Alfred Mannes*）說，（註一〇七）該地之離婚是很常見的。在大不列顛，每一千婚姻中祇有十一件離婚案件，而新南威爾士（*New South Wales*）之千份比爲二六八以上，域多利則「祇有」一二二五，新西蘭爲一一六，其他的澳洲各省，則由二九至四一。

無論如何，我們不應忘記，祇有在經濟和社會條件，都適切於自由婚姻之地方，自由婚姻才能夠真實的有效，才能夠迴避一切損害；這些條件，就是：

1. 婦女間之分化：因爲自由婚姻明明白白地要求婦女之經濟獨立。

2. 家事之合作：因爲既分化的婦女決不能同時擔任家事的責任和一種職業於一身之上。

3. 教育：教育是個人自由婚姻之準備。這種條件，直到現在，我們還是差不多完全欠缺的。（註一

〇八）

4. 母性之保險：牠的意義，上面已經述過，牠把爲母親之婦人放在一個穩固的立腳點上。所以自由婚姻，至少，一種普遍安排的自由婚，祇能够在一個很遠的將來，才會發生效力。此外還有別一種早已經過很多討論的觀念，牠或者對於廣大的婚姻之發展，會努力做成一種偉大的影響，這便是種族衛生和優生學。

婚姻與優生學

這種觀念在古代早已表現。尤其是古斯巴達(Sparta)已有法制之規定，他們的鵠的，是以明智之選擇而達到產育健康和繁盛的兒童。但到中世紀和基督教國家時代，優生的觀念達到了牠的最低點。直到達爾文(Darwin)才把他加以挽回。哥爾頓(Galton)在其理論——一切族統學

中之最重要的理論——中，建築一種新的科學——『優生學。』著作家如易卜生（Ibsen）及佐拉（Zola）等都會大大地傳播優生觀念；尼采採用一種不可理解之方法把牠當爲一種獸類之文化，然而他也大大地幫助牠傳播的。（註一〇九）

因爲在本書別一卷的最初之全部份是全討論自然選擇的，（註一一〇）所以下面祇研究幾點：家族之經濟效能愈放棄而不存在，則家族的最適當的鵠的便愈在於養育健全和強壯的兒子，而婚姻的最良好的形式，也愈考慮及爲達到牠的鵠的的原故而創造一個最高尚而優秀的後一個世代。

當我們考驗已經廢棄的家族時代，尤其是高級家族變象之時，我們應該承認牠有一種反對優生要求的嚴重罪惡。

根據基督教會之統治道德，主要的事情是大多數爲永生而加入這一個世界的靈魂數目，在其生產之時，便有一個孱弱而多病的身體。

優生學在以前各種最重要的婚姻法律中都沒有絲毫之影響（除卻有些親屬結婚之禁令）。

甚至父母已得有先天之疾病，他們仍可以很自由地繁殖後裔。更有修道士和祭司用獨身主義引誘這些良善的人民，由獨身來使他們爲人工之絕嗣。所以那些嚴厲遵守宗教和隨從他們的邏輯結論之高尙人類，便有計劃地規避自然選擇，而平庸及頭腦簡單的人則儘量地產育兒女。更有一層，無限之戰爭及血鬪，奪去那些體格強壯的男子，弱者則居在家中，傳續他們的後裔。

在那個時候，婚姻被視爲一種家族的事務，所以在自然選擇中兩性吸引之重要任務卻極度地消除。家族對於其女兒之求愛者，必不選擇那一個在自然選擇中最爲優勝之人，卻選擇一個最適合於牠的目的的人，換一句話，差不多都選擇最爲富有者（金錢婚姻）。

這些和別有些原因，致不能促進自然的選擇，而且還大大地毀滅牠。婚姻，尤其在高級家族變象時代，並不從種族性質改良之觀點上注意，卻注意於種族數量之增加。當時，土地上人口還稀少，而且戰爭，瘟疫，和循環發生的飢饉，吞滅了千千萬萬的人口；嬰孩死亡者極多，然而貴族和人民還受人教導，要盡人類的力量以多生人類，供給繼續不息的戰爭。他們的熱望祇能够限於純粹數量之增加，自然選擇的觀念不爲這個幻滅的世紀所知。因爲純粹謀數量增加之原故，於是永久而強

制的一夫一妻制度便成爲最便利之婚姻形式，這一層我們在上面已經說過了。

這些一切條件，在現代，都已完全變化了。資本主義勝利之後，武力國家一變而爲勞動國家。戰爭漸少，而且漸被厭惡，死於戰場的人類數目已經縮小到極少的限度。又因農業上之機械發明和遍佈於世界的商業，飢饉這種事情完全消除了。同時衛生的新法，積極進步，達到一個非常之階段，牠消除瘟疫，減少嬰兒之死亡。

因爲上述各種進展的結果，人口於是大增。在前一世紀，歐洲人口增加兩倍，美洲人口增加十倍。然而人種一方面，卻不能說有什麼改進。

第一，藥物之進步，令我們可以繁殖孱弱和多病的孩子，這些孩子，若在自然選擇的條件下，是不能夠免於死亡的，然而現在，他們卻成長起來，而且把他們低劣的體格結構遺流於千百後代。

第二，健康的人雖然不致再死於戰場，但被人認爲有特別的性質，而使之從事於勞役，無能者處於這種不利的條件之下，便不能工作，但他們結婚生子，都比他人爲早。

還有一層，人口異常迅速地增加，而財產區分的制度卻非常古舊，於是便造成很多社會上之

貧乏，現在有數百萬人，都營養不足和勞作過度，致他們留下疾病的後裔。

這些和其他各種考慮的優生學之結果是有害的。（註一一）文明國民之堪任兵役者，其數目大減；校醫查出學童中祇有三分之一真正健康；差不多在每四百人之中，必有一個顛狂者；大多數母親都不能夠有哺育嬰兒之資格；患近視眼病者日日增加；牙齒敗壞的情形達到一個極高的程度，致令牙齒健全者成爲絕無僅有之現象。

然而我們不可爲這些現象震驚，因爲文明之增長差不多完全把自然選擇壓止。在自然境況中，自然會刈除和滅絕無價值的萌芽。獵人生活，最爲艱苦，然而大量的獎勵金便放在他的健康和能力之上，身體裸露，並無保護，隆冬炎夏，都是一樣，於是祇有強壯的孩童方能夠長大，到春情發動期和結婚，孱弱的孩子早爲環境所戰敗而死亡了。

自然律是這樣的：無論何種動物，假如不能在（自然的及人爲的）選擇之進程中仍舊保持牠的優越點，則這一個種類必然退化而衰頹。現在自然選擇既爲文明之發展所限制，所以文明人若不歸於退化，便要乞援於人爲的選擇或由於栽培的自然選擇了，換一句說，關於人種之繁殖，要

以質之改良來代替人口的數量增加為指導原則。

這種人為選擇之觀念就是祇有最優良的個人才可以生育子嗣。又因為一個男子所能生產的兒童數目比一個婦人所能生產者為多，所以積極的人為選擇之最高理想，應該祇限那些最強壯，最健康，最聰明，和最美麗的男子——大概祇有百分之二十——有產育兒童之資格；而大多數的婦女則可准其得有孩童——大概為百分之七十五——因為婦女間若行太嚴厲的選擇，其結果人口必低下。

假如這種優生方法能夠強制執行，則一個良好的種族必會逐漸地發展和存在於我們的社會（這一個社會是容許一切個人都可以生育的）中，牠像奧林比（Olympian，希臘之神山——譯註）諸神和一個療養所的居民之關係一樣；無論如何，這樣的一種制度，令兒童有一種最高的利益，他們確實有一種期望健康，活潑和良好教育之權利。然而我們也要明白，這種選擇和永久的一夫一妻制度是不相符合的。有些學者，尤其是奉愛蘭福爾教授（Prof. Christian von Ehrenfels），甚至由此主張要用多妻制度（註一二三）不過從心理之根據看來，一夫多妻的制度，在我

們現代的文化中，實是一種烏托邦。在他一方面，有很多社會學家，要解決永久的一夫一妻制度和自然選擇之衝突，因而主張用自由戀愛的制度。他們相信這一種會為柏拉圖所尊視為最高的道德理想之方法，在婦女間分作的充份發展中，必會達到了牠的經濟可能性。不過這種觀念雖然橫放在進化之路線中，然而對於我們現在之組織，必不相容，而且難於成就。因為牠太違背一般人之情緒，必不能在我們的時代實行，我們在上面已討論過，自由婚姻之時代，尙未成熟，遑論自由戀愛；所以國家和社會正堅決地反對自由戀愛之傳播。習尚之為物，祇能緩緩地和逐漸地變遷，否則道德的普遍欠缺是要蔓延的。並且道德之欠缺正在表示着墮落的情勢。我們雖可以考慮到一種積極的和建設的選擇，但是牠的實行時間還離得太遠（註一一三）假如我們能夠有一種預防的選擇法，我們便算幸運了，所謂預防的選擇法，就是一種人為的選擇形式，其中男女之有先天疾病者及殘弱的體質者，應該使禁絕生育。使用這一種方法，也可以把無限之人類疾病和困苦放逐於世界之外了。用這種最實際的預防的規定，會把一切疾病的四份之三及其中之最具破壞力量者，連根拔去，而人類之主要基礎也可以改良了。

現在便連預防方面之人爲選擇也有着極大的反對。我現在祇指出人口率之幾乎不可克服的惰性，與其無意義地執着古老的習慣，而不倚賴於我們現在對於遺傳律之貧乏的知識這兩種事情。所以必需有一種真確知識以勸服人民，使之相信他們中之凡具着遺傳疾病者之產育兒女，其爲害於社會實較一個殺人犯爲重。從社會之觀點看來，致一人於死地決不能和以一種有害的繁殖遂致把孱弱的種族無限地散播於社會中相比較。凡具着先天的疾病或有疾病的傾向之人們，都應該自己瞭解，他們的責任是不產育兒女。人民之具着這類不幸的疾病者，也不必毀壞了他的戀愛和人生之愉樂，因爲預防的性交，在優生方面看來是沒有危害的。這種光明運動應該繼續進行，直至造成一種輿論，牠要詆毀違犯優生的人像從前詆毀那些與「墮落女子」相結愛的人一樣。

人類也已經盡過好些力，企圖用法律之規定和懲罰等以幫助這種新道德。但是關於這一個問題之詳細討論，我們到下一冊中才下手罷。

此外還要考慮別一種反對論。那些反對婦女間之分作的人，總極力注意於主張婦人工作必

會危及種族之健康。他們說，沒有一個婦人能夠完滿成就兩種職業，換言之，她們既為管家婦及母親，同時便不能夠為教員，醫師，或工場勞動者。她的職業危害她的母性。自力供給的婦人必沒有時間來適合地訓練和養育她的兒童，由是她的子女便不能好好地發展，因而一個國家，若其中的婦女都從事分作，便必定退化了。固然我們現在的情境，至今仍未能好好地安排起來，我們居在其中，職業和婚姻差不多確是互相排斥，不能並容的。在這裏，我們又要重述婦女間分化之必然的經濟效果，便是家事之共同合作。用這種方法，不特職業和婚姻可以相平行，便連兒童之養育也會有極大的改善。（註一一四）

在那樣的一個情境之中，婦女間之分化對於自然選擇，自然不會發生一種毒害的影響，牠還能發生一種最有利益的影響。因為分化的婦女能夠自由地選擇她的孩子之父親；她既不像那些不工作而貧乏的女子，要倚賴她的丈夫，也不必強制地嫁給那一個最先供給她以麵包和牛油而卻不適宜於生育的男子。由於婦女間之分化，則提高種族之兩性選擇便成為婚姻的主要部份，所以繼續着來的，家事協同合作之規定便成為人種改良的一種劃時代之重要安排了。

無論如何，我們應該承認我們現代最偉大成功之一種便是認識優生學之觀念實爲一切將來兩性道德的最主要部份。婚姻之築在這種基礎之上者實遠超於我們現在的各種情境之上，恰像現在的各種情境遠超出低級的兩性生活形式之上一樣；低級的兩性生活形式我們已討論於本書之第一章中，從我們的現代看來，牠是令我們驚奇和憎厭的。

(註一)參看作者「Die Ehe, ihre Entwicklung und der Rassenhygiene」載在舒拉巴爾所編集之母道篇 (Die Mutterschaft) 中。

(註二)見家族篇。

(註三)參看作者之 *Sinn des Lebens*。

(註四)詳見家族篇，一一至三七頁。

(註五)叔本華稱人類爲「大多數都無限制地自利，不公，不忠誠，虛偽，嫉妬，和惡意的種族，因此，便把他們做成功爲非常限制和特殊的種族。」然而這些性質卻不能反證人類沒有社會之起源，因爲嫉妬，惡意和壞心等，也非常發展於其他的社會動物之中，尤其是社會的猿類中。人性本原實是高級家族變象之最普遍的「民族觀念」而把這些觀念加以組織化者則爲牠的宗教。(例如其原罪之教義，及救贖之教義等。)

(註六)參看 H. Berkusky, *Volksvermehrung u. Volksverminderung bei den Naturvölkern u. ihre Ursachen*. Zeitschr. f. Sozialwissenschaft, 來比錫，一九一〇年版，六五八頁。

(註七)參看社會進化史二八頁以下；René Worms, *Philosophie des Sciences Sociales* 一九〇三年巴黎版，一卷，四八頁上說：「這是大家都知道的，言語不能在社會生活以外獨自形成。」又言語之社會起源，便連 *Chr. Thomassin* 也曉得了（見 *Institutionum jurisprudentiae divinae libri tres* 一六八八年版，三卷，一四、五四頁。）

(註八)參看社會進化史。

(註九)參看 *Schurtz, Altersklassen und Männerbünde; Vierkandt, Die primäre Sittlichkeit der Naturvölker Globus* 七六卷，一八九九年，一四九頁；*Felix Somps, Der wirtschaftliche Urzustand, Monatschrift für Soziologie* 一九〇九年三月號。

(註一〇)見社會進化史一二頁以下。

(註一一)翁維論證所根據之材料是由教父舒密德 (Father Wilhelm Schmidt) 集來的，載在他的 *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit* 一書中。舒密德在別一部書中，還把安達曼人也加入在內，因而他的結論比之翁維之主張更進一步；他主張這些矮小的上古民族不特是一夫一妻的，並且信仰某一程度的一神教。他舉出下述的安達曼神話為證。最高之神名普洛加 (Puloga, 亦稱 *Bine*)，最初創造人類 (*Tono*)。他把造成者放在充益果樹之樂園，但禁止他食某一種果實。此後他又造第一個婦人 (*Elewadi*)，但據別一個版本說 *Tono* 自己用一片木造她出來的。後來他們忘記了普洛加之禁令，普洛加大怒，

以洪水盡滅一切生物，祇餘兩男兩女，他們之所以得救是偶然發現了自己在一只小船之中。當時有一只雀從普洛加那裏帶得火來，因為以前的一切火種都為洪水所淹滅。這一段神話之非屬於原始的思想是無疑的，恰如翁德所言，這可以歸入於「過渡」的一類。實在安達曼人在第九世紀，已為阿拉伯人所發見，自此以後，更接觸着很多歐洲船。不過通信員曼恩到一八六九年始到該地罷了。

(註一一)參看 Lippert, Kulturgeschichte; Wenle, Die Kultur der Kulturlosen 六十頁以下; Das Feuer。又參看社會進化史三六頁以下。

(註一二)關於陶器之製造，見社會進化史八二頁以下。

(註一三)舒密特書，六六頁。

(註一四)見舒密特書，一〇七頁。

(註一五)前書，一〇八頁。

(註一六)前書，一〇九頁。

(註一七)前書，二五二頁。

(註一八)參看 Man, The Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands，倫敦版，一八八三年，一七五到一八七頁。

(註一九)舒密特 (W. Schmidt) 書，一一六頁; 翁德 書，五五頁。

(註二一)見 Schwalbe, Zur Frage der Abstammung des Menschen; Globus 第八十八期, 一九〇五年, 一五九頁以下。

(註二二) K. Weule, Die Kultur der Kulturlosen 一九一〇年, 三六頁。

(註二三)曼因書, 一一及一三頁。

(註二四)見本書之婚姻之型式 (Formen der Ehe) 家族論 (der Familie) 及親族關係論 (der Verwandtschaft)。

(註二五) Zur Urgeschichte der Ehe und Familie, Ergänzungsheft der Neuen Zeit 一九一二年版。在遺著作——是 Jos. Kohler, Urgeschichte der Ehe (一八九七) 後的第一種著作——血族制度之重要理論才經過一種基礎而嚴重的修正。

(註二六)參看婚姻之型式 (Formen der Ehe) 第三章高深之研究見 Jos. Kohler, Zur Urgeschichte der Ehe, Zeitschrift für vgl. Rechtswissenschaft 一八九七年。

(註二七)摩爾根之古代社會 一三五頁。

(註二八)見著者之婚姻之型式。

(註二九)同上書。

(註三〇)參看斯賓塞之社會學原理 二卷三章又 E. Grosse, Die Formen der Wirtschaft und die Formen

der Familie 四三頁。

(註三一) 或 Etbenda。

(註三二) 參見 P. W. Schmidt, Die Stellung der Pygmaen in der Entwicklungsgeschichte des Menschen。

(註三三) D. H. Worcester, Negritos 八一〇頁。

(註三四) Negritos of Zamboles 一九〇四年版 六二頁。

(註三五) Schadenburg, Zeitschrift für Ethnology 一八八〇年 十二卷 一三七頁。

(註三六) 見 P. W. Schmidt 卷一 八九頁。

(註三七) 參見 G. Fictsch, Die Eingeborenen Südafrikas 一八七三年版 四四四頁。G. W. Stow, The

Native Races of South Africa 九五頁。Passarge, Die Buschmänner der Kalahari 一〇六頁。

(註三八) G. W. Stow, The Native Races of South Africa 九五頁。

(註三九) Pagan Races 二卷 五六頁。

(註四〇) 見上書。

(註四一) Hutereaun, "Notes sur la vie familiale et juridique de quelques populations du Congo Belge", Annales du Musée du Congo Belge, Ethnographie et Anthropologie 第三卷 一九〇九年,

三頁。

- (註四二) Johnston, Rep. of Smithsonian Institute, 一九〇二年, 四八九頁。
- (註四三) P. v. d. Burgt, "Elements d'une grammaire kirundi", Mitterlungen des Seminars für Orient. Sprachen in Berlin, 第五卷, 一九〇二年, 第三部, 七九至一〇八, 一〇三頁。
- (註四四) Le Roy, Les Pygmées, 一一三三到一二四頁。
- (註四五) David, Globus, 一九〇四年, 一九六頁。
- (註四六) Hutereaun 書三至四頁。
- (註四七) Le Roy 書二一〇頁。
- (註四八) Stuhlmann, Mit Emir Pascha ins Herz von Afrika, 柏林版, 一八七四, 四六二頁。
- (註四九) 赫德勞書, 二八, 一一頁。又四至五頁。
- (註五〇) P. v. d. Burgt 書五十至五一頁。
- (註五一) 曼因前書六七至六八頁。
- (註五二) Portman, A History of Our Relations with the Andamanese, 一卷三九頁; 二卷六三七頁。
- (註五三) 曼因書六八頁。
- (註五四) 普德曼前書, 一卷三四頁。

- (註五五)參看 Waitz—Gerland, Anthropologie der Naturvölker 第六卷, 七七—一頁。
- (註五六)見 Richard Semon, Im Australischen Busch 來比錫版, 一八九六年, 二五四頁。
- (註五七)見 Euthjof Nansen, Auf Schneeschuhen durch Grönland 一八九一年版, 二卷, 三〇九及三一〇頁。
- (註五八) Grönlandische Relationen 九頁。
- (註五九)見 Holm, Mitteilungen über Grönland 一〇三頁。
- (註六〇)前書, 九四頁。
- (註六一)前書, 九六頁。
- (註六二)參看 Grosse 書, 四五頁。
- (註六三)斯巴爾曼之好望角游記 (Sparrman, A Voyage to the Cape of Good Hope) 一七八六年, 倫敦版, 一卷, 三五七頁。又見呂博克之文化之起源 (Lubbock, Origins of Civilization) 一書之文獻的採集, 六七頁。
- (註六四) E. H. Man. On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands 一八八三年倫敦版, 六九頁。
- (註六五) B. H. Greffrath, Zur Ethnologie Australiens, im "Ausland", Wochenschrift für Länder- und Völkerkunde 一八八二年, 四三〇至四三三頁。
- (註六六)參看 E. Grosse 書, 七九頁。

(註六七)參看 K. Wenzel, Die Kultur des Kulturlosen, 九一及九四頁。

(註六八)見 *Grosse* 書。

(註六九)見家族篇第四章。

(註七〇)詳見家族篇第四章, 八一至一〇〇頁。

(註七一)參看家族篇九十頁。

(註七二)見 Georg. Wilhelm Steller, Beschreibung von dem Lande Kamtschatka, 1741年版, 三六頁。

(註七三)同上, 三四三頁。

(註七四)同上, 二一〇頁。

(註七五)同上, 三四五頁。

(註七六)同上, 二一〇頁。

(註七七)見家族篇, 一八三頁。

(註七八)參看社會進化史, 六九頁。

(註七九)見家族篇, 一八三頁。

(註八〇)參看家族篇, 一二一至一三七頁。

(註八一)見社會進化史，三二六頁。

(註八二)關於婦女法律地位之詳細的論說，見 Marianne Weber, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsprechnng*，一九〇七年版。

(註八三)見婚姻之型式 (Formen der Ehe) 四七、六八頁。

(註八四)參看 Reitzenstein, *Liebe und Ehe in Alten Orient* 一書之有價值的搜集，一九〇九年版。

(註八五)參看 Marianne Weber 書，九十頁以下。

(註八六) Nihal Singh, *Dokumente des Fortschritts*，一九一一年版，一四一頁。

(註八七)參看 Marianne Weber 書，九〇至二七七頁。

(註八八)見 *Reisen in Afrika*，二卷，二一六頁。

(註八九)參看家族篇，一五八至一七九頁，二〇三至六八頁。

(註九〇)關於婦女運動的體積之一種良好的概念，見 *Jahrbuch der Frauenbewegung* 之一九一三年第二次年刊。現在已有五十萬個以上的婦女參加於「德意志聯邦婦女協會」(Band deutscher Frauenvereine) 之中，而這一個團體則共包含有一千九百二十七個團體。

(註九一)參看 Dr. Ernst Schultz-Grossborstel, *Die Ehescheidungen in den Vereinigten Staaten*, *Zeitschr. f. Sozialwissenschaft*，一九〇〇年，八〇二頁。

(註九二)本段所載之離婚率係根據二十餘年前之統計，近年的離婚數還要增多了。——漢譯者註

(註九三)參看政治學小辭書 (Handwörterbuch der Staatswissenschaften) 第三版，七卷，七二二頁。

(註九四)參看 Hanns Dorn 教授之 Die Konkurrenz der Frauenarbeit und der Mannarbeit，一九一二年，四，五，六號，

(註九五)見社會進化史，九六頁以下。

(註九六)一九〇七年，德國婦人凡三一、二五九、四二九人，其中有職業者凡九、四九二、八八一一人，有職業的婦人，差不多有一半是已經結婚者。

(註九七)參看 Dr. Rosa Kaupt, Das Leben der jungen Fabrikmädchen in München (一九一一年來比錫版) 之動人的研究。他指出勞動婦人雖場地負着工場和家事之雙重負荷。「男子不必把他的精力分成兩部份：一從事於生產的勞動，一從事於備辦日用必需品。他以經過休息的身體從事他的日常工作，全不必勞心於家事之顧慮。因為這一種原因，所以從僱主看來，一個男子比之一個婦人更有價值。」

(註九八)參看生命之意義，三十二及三十三章；又見家族篇，三一四及三二一頁。

(註九九)婚姻兩造的經濟獨立之重要性已為古代人所認識。在 J. Denis, Histoire des Theories des Ideas Morales dans l'Antiquite 一書中，便有一種美麗的解釋。馬素爾 (Marshall) 說：「爾問我為什麼不願意娶一個領有遺產之富女麼。其原因就是我不肯為我妻子之妻子。」又在 Plutus 一書中，一個青年人解釋他為什麼不願

把他的妹妹嫁給一個富人的原因是，若嫁了他，「她會成爲他的侍妾而不是妻子了。」上面引述的基礎原理已爲現代法爾夫(Henrietta Fuchs)抽釋而爲這樣的文句：「經濟獨立應該當爲性質及發展的形成之主要基礎。」

(註一〇〇)見婚姻之型式。

(註一〇一)參看巴洛傑之現代性生活(Sexual Life of Our Time)第二章之搜集。

(註一〇二)同上，二九二頁。

(註一〇三)一九〇六年版，四〇一頁。

(註一〇四)見巴洛傑前書，二八〇頁。

(註一〇五)見 Marianne Weber 書，一二七頁。

(註一〇六)見 Pfanzagl, Aus der indischen Kulturwelt 一九〇四年版，一八七至一八八頁。非爾丁(Felding)在報告了這種事實之後，又進而述說下面所舉之特殊軼事：「一八二五年緬甸第一次戰役，其時在阿華(Ava)地方俘獲一個英人，并投之獄內，在獄內他遇見了好些歐美二洲的人。其後，這些囚犯都被加以相貫連之鍊鎖，以防其逃逸。這一個英國人述說他怎樣憎厭這種待遇，在這些囚犯心中都發生一種對於同伴之殘暴的憎恨和厭惡。但在未加以相貫連的鍊鎖之前，他們互相和好友愛地生活，非常密切，一加鍊鎖之後，便完全不同了；他們在以後，並不比以前爲更爲切近，然而他們祇爲着同帶一條鍊鎖，便互相憎恨起來。」

(註一〇七) Adèle Schreiber, Mutterschaft 五七四頁。

(註一〇八)參看 Julian Marcuse, Die sexuelle Erziehung unserer männlichen Jugend. 載在 Adèle Schreiber, Mutterschaft 內, 一九一二年, 九七頁以下。

(註一〇九) Der Sinn des Lebens, 七〇至七一頁。

(註一一〇) 運命之制約 (Zahnung der Normen) 第一卷。

(註一一一) 更詳細的統計, 載在本書下一冊的自然選擇一章中。

(註一一二) 參看 Christian von Ehrenfels, Politische anthropologische Revue, 一九〇七年。

(註一一三) 優生學觀念到今尚很少人認識清楚, 這種事實可從有一個重要的社會學家非羅愛倫凱, 說她好採取養育動物之觀點見之。從這一種觀察看來, 則一個教育家豈不是一樣可稱為「馴獸者」麼?

(註一一四) 參看社會進化史, 二二五頁; 家族篇, 二七九頁以下; 又見 Hilda Maurenbrecher, Das Allzweckliche, 一九一二年版, 一八五頁以下。

第五章 婦女在社會地位之變象及其原因

普通都以爲婦女在社會的地位就是一種最真確度量民族文化高度之方法。但在實際上，這祇限於在一個最小的限度。我們已經討論過，有很多民族，例如荷倫司和易洛奎，都被人當爲野蠻民族，但他們卻給婦人以一個特別崇高的位置，但像巴利格來（Pelagie）時代的希臘人則特別看輕婦人。所以婦女的社會地位不祇倚賴於文化之高度，還要倚賴於我們在上面數章所講的多數條件。因爲婦女是族統之中心，我們現在的希望，是簡略地考驗婦人在文化增進中所經過的道路——其中大部份都是一條痛苦的小徑——而且企圖把決定婦人命運的種種普遍原因，加以比較。

(A) 婦女地位的變象之普通觀察 (註一)

在原始時代，當時人類還在動物的情境中，兩性之間是一般地平等的，較強壯的個人便奮起而成為領袖者，但這祇是很微小的和不決定的情形：這樣的一種情境在有羣性的動物中是可以看見的。

其後，文化緩慢地發生曙光，人們獲得了某些知識和指示，於是老人便成為傳統之保管者和傳遞者。在歷史前之時代，老人操持着人類和動物之分別的主要功能，換一句話，他們具有傳遞某種經驗之能力。游牧部落自己組織成為有秩序的部落，在其中，大抵便按着年歲，最初分成階層了。這至少可以名之為最初和最古的分化，根據年齡而保存牠的模範表現於親族分類之制度中。

(註二) 在這一個制度之下的男女仍是平等的。(註三)

在按年齡分別階級之後，第二次分別為兩性階級。為着有利器應用之進步，男子便獲得了一個高過婦女的地位，婦女犧牲她的自由來償付這一種進步。男子使用武器，而婦女要負養育兒童

之重任，這樣便表現一種強力和無助的比較，由是，必然地引生一種統治的關係了。所以各部落都分成有一種統治的男性階級，和一種奴役的女性階級。

在早期宗族變象的游牧民族中，男女便在這種統治關係之上。男子建立家族，這是他的小王國，在其中，他統治一切妻兒，而且從經濟上說來，他是兩性分工之結果。他是一個獵夫和戰士，供給肉食，而婦女則為植物之栽植者，供給蔬食，同時，她又為丈夫之一個奴隸和司閹人。家族愈貧窮，她的丈夫愈勞苦於出獵及戰爭，她的命運便愈艱苦了。

在高級宗族變象，以前從事種植的婦女現在已造成農業制度了；她成為最初之田地佔有者，由是她便在經濟上，佔着最優的勢力。游獵的男子仍是四處游蕩，而婦女則不然，她為最初之定住者而且形成家政及社會組織的中心。男子要移居於他的妻子的宗族；強有力的母系宗族，於是發現。婦女獲得最高的權力，而且在很多情境中，她統制着全個家族（母系家族，）有時還常常統制着全個部落（母權統治。）這是一個母權時代，宗族統治的最高權時代，但在他一方面，則家族卻成為可怖地柔弱無力了。

在宗族變象之中，因為工商業已經發展，動物亦已飼養，所以財富之獲得都操之於男子手中。他再不移居到妻子之宗族中，但以他的財富來購入婦女，把她帶回自己的家內。這種買賣婚姻一經發生，母權遂傾覆，並且一變而為父權了。在這些鋤耨的農耕人中，尤其是在畜牧民族之中，婦女之地位最低。宗族仍舊留存，但其崩潰已經開始了。

在早期家族變象中，宗族已經墮落，家族勢力增長，國家亦已顯現，但還無甚大權力。農業發生，男子奴役之可能；於是社會便達到第三次的分化（根據我們的信仰，第一次為年齡階級之分化，第二次為性別之分化，）遂有主人和奴隸之劃分；和這種事情有密切連帶關係的是別一種經濟的分化：男子職業之分化。

奴隸制度使女子不必工作於農田，而分工制度又增加男子之高度的經濟權力，於是婦女在全個將近敗亡的宗族中，再不能發生什麼影響了，繼長增高的家族權力繼續不斷地增加男子之勢力。男子統治（父權制度，）如日方中，很多民族，在這個時代，其多妻制度，也登峯造極。

替代宗族的近代國家之權威制度在高級家族變象之中獲得了完全之勝利。國家成為武力

的，劫掠的，和奴隸的國家。掠奪，權力，和統治，是戰爭時之吶喊。這種統治的精神又侵入家族之內，今日的情形，和以前開始時同樣的，這就是：男子統治妻兒。男子可以選擇各種不同之職業，他們武裝組織起來，他們操着全國之權力及利益。家族到此便入於一個最繁榮的時代——牠蔓延於富人之中，包辦嚴酷的稅收，而且成爲貴族采地之會議室。妻兒都是主人之法律上的產業，像農奴，牲畜，和物品一樣。婦女被限制於家庭之中，祇從事於家政，而且是男人嗣續者之一個乳母。她的最高責任便是服從他的意志；她禁止有處分她的財產之權力，她沒有法律上之地位；她們處於她的主人之保護，管理，及權力之下。繼着這個變象而來者爲晚期家族變象：資本主義制度把武力國家變爲一個工業勞動的國家。家族中之經濟效能，一個個被奪去，而奪取之者，則爲強有力的社會組織和國家的繼長增高之活動。家族不得不退卻，成爲柔弱無力了。自此以後，婦女也不得不處於職業的經濟分化之下，但由此便獲得了自由。到此，則晚期的家族變象又變而爲

早期個體變象

婦女分化之結果，開始在兩性之經濟獨立及政治平等方向感覺出來。以前的文化以男子間

之分化而開始，所以和婦女間之分化同來的，便是一個新時代之曙光，這個新時代之曙光，恰和社會生活之一個完全革命相等。（註四）婦女由於獲得了經濟的獨立，所以她們便獲得了一種達到自由平等權利的唯一可能的方法。

社會，家庭，及婦女

從上所討論，可知婦女的地位是採取一條不規則之發展路徑的。在原始時代之後，第一次下降為早期宗族變象，繼復在高級宗族變象高升起來，達到極峯，此後在各個家族變象之中，都逐漸下降，而最後在早期個體變象又再提升起來。這種行動似乎戲弄一切秩序和規則——但假如我們不單獨考察婦女一方面，而把她放在社會之上，研究她對於社會及家族之關係，則這種似乎不規則之歷程便會成為很合理法之進展了。牠的秘鑰和基礎的原則可以歸納而為下面之方程式

社會弱：家族強，婦女弱。社會強：家族弱，婦女強。（註五）

這種基礎原則把似乎不規則的進程變而為一種容易瞭解的法則。人類社會最先建築於血

屬關係之原則之上，而這種原則到高級宗族變象時，便達到牠的發展之最高度，同時，社會之連系也達到一個同樣的高度，但當社會日漸加大而且更加分化之時，宗族制度便要解體，讓位給國家了。因為這種偉大的革命，社會連系便成柔弱無力，達到一個高度，直令一切經濟效能也不得不讓位於家族。這種最高度的發展就是高級的家族變象，在其中，社會連系比較脆弱，而家族束縛則強有力。但後來特別因為資本主義之興起，於是社會連系又漸漸地獲得了能力；牠又復從家族一件一件地取回各種經濟效能，當時的家族也沈沒下去了。

婦女之地位便和這種社會及家族的演進歷程同其步武。

1. 在早期宗族變象之人民中，為着糧食供給之不足，社會便自相分裂，成為細小而脆弱的團體——但家族則比較的強有力——婦女是男子之奴隸。

2. 在高級宗族變象中，其情形恰相反對；宗族組織之社會具有全能，而家族勢力脆弱，而且在好些情境之中都分解了——婦女站在女權之最高點（母系制度）。

3. 及 4. 在後期宗族變象和早期家族變象中，社會經過一個完全的革命——其結果則為社

會連系之脆弱。家族興起，佔據了社會連系之裂口，獲得了各種權力，婦女之勢力失墮。

5. 在高級家族變象中，社會從經濟上看來是不重要的。家族正開着燦爛之花，婦女聽男子之命令。

6. 在晚期家族變象，因為資本主義興起之結果，社會漸有勢力，家族拋在一旁，婦女逐漸自由。

7. 在早期個體變象，社會組織之權力無限制地增加，家族之經濟及其他統系上之功能，逐漸被剝奪，婦女成爲經濟上之獨立和政治上之平等。

從上面的敘述，則社會、家族和婦女的關係，便很容易了解了。社會之組織愈高級，則牠愈把一切經濟之效能引導到自己身上，並且使家族愈無力。但若家族愈脆弱無力，則婦女便愈能夠獨立；因爲家族之真正意義祇在於男子對於妻兒之統治權。家族是一個有組織的統一體；在一切衝突之中，祇有一個人有決定之意志，強有力者之意志；就是男子之意志。（註六）所以祇有在社會連系——宗族——克勝家族時候，母系制度才可以有興起之可能。（註七）

由是，我們曉得社會連系和家族連系是互相反對的；前者愈強有力，後者便脆弱了。（註八）同

時婦女與家族之間，也有這種反對的關係；家族愈爲鞏固，則婦女愈受束縛。從上面的論證看來，我們便可以歸納爲下述的方程式：社會與家族，互爲仇敵；家族與婦女，互爲仇敵；而社會和婦女則是聯合一起的。自然，這一個方程式是應該加以參酌而後採用的。

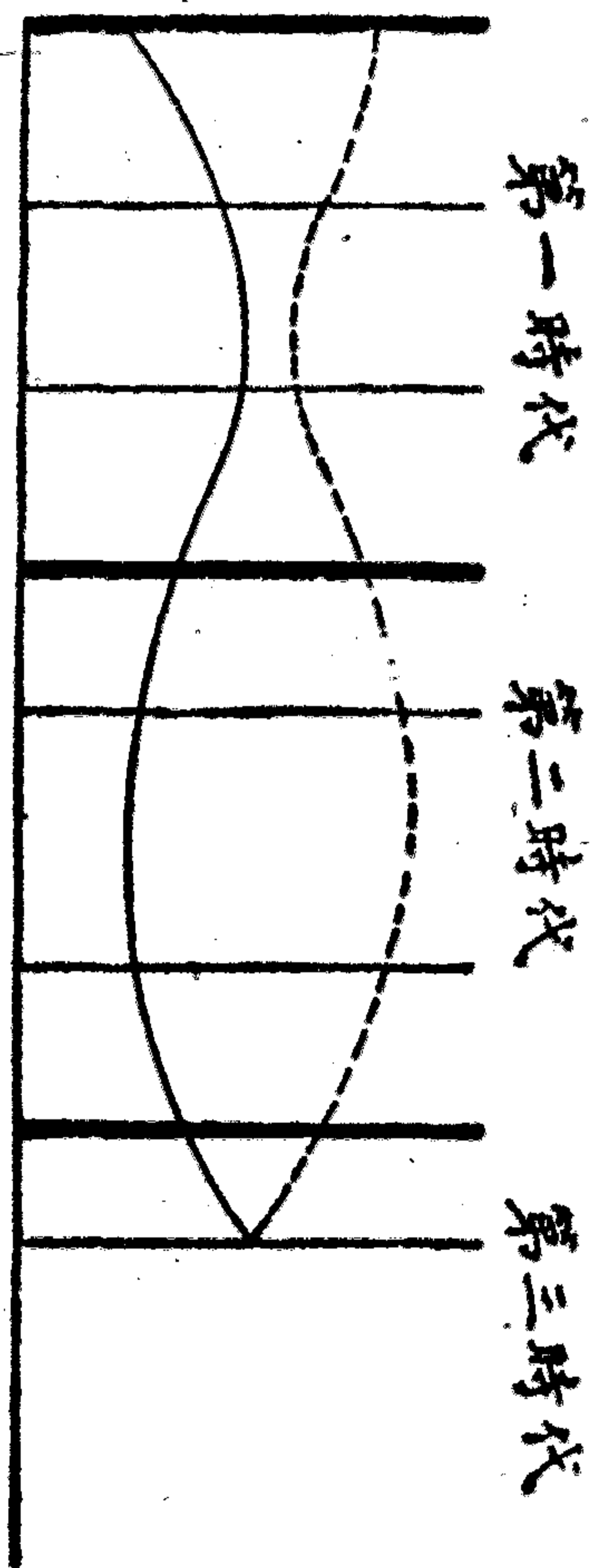
現在讓我們把上述各種變象聯合起來，成爲牠們所附屬的兩個時代——把三個宗族變象合成爲一個宗族時代，三個家族變象合成爲一個家族時代，這樣，我們便可以達到一個三級制度的結果，而婦女之歷史也便更容易觀察了。

1. 在第一個時代中，社會根據宗族原則而組織；社會的連系若愈在這種原則之基礎上充份發展，則婦女便愈從早期宗族變象之農奴地位而提高，達到高級宗族變象之母權制度。

2. 在家族時代，替代宗族組織者爲強有力之國家及家族。國家是宗族的政治上之嗣續者，家族是宗族的經濟上之嗣續者。社會連系較弱，家族束縛愈強。在這一種發展（這是一般所謂農奴時代）之中，婦女深深地沈沒下去，直到社會重新獲得充份的權力，令婦女自身有穩固的經濟效能爲止。

3. 在個體時代，因為勞動社會之高度組織的結果，威權的原則為社會的個人（或稱個體）原則所代替。這種新的（第三期的）社會組織愈為發展，婦女之地位便愈提高了。

現在讓我們繪一個方向表來解釋婦女對於家族和社會二者的社會地位之關係罷。下面的圖表或可以達到這種目的。其中的虛線指出家族之增長，而實線則表示社會之增長，同時又表示婦女之地位。在各個時代之間，以直的粗線為界，而細線表示每個時代中之各個變象。



(B) 支配婦女地位之普遍原因

在上面我們已經曉得婦女之歷史和社會及家族的增長有密切關係了，我們現在還要找尋影響婦女地位的幾種普遍原因，這些原因，一部份附着於國家，家族，和婦女的變遷之關係中，一部份則由於在同一文化階級的各種民族間之局部差異所喚起。

(1) 經濟之價值

我們應該最先提及的一種原因，便是婦女之經濟價值，婦女工作之生產力。婦女之一般價值都以她的工作對於經濟必要性之比較為定評。她們在游獵和牧畜民族中地位之低下，因為在這些民族，營養品之主要材料（打獵及畜養獸類）是由男子供給的；但在較低級的農耕民族中，適恰相反，母權制度盛行，這是因為婦女耕植田地，而且把田地成為她的財產。這種便是她由於牧畜之手續而成爲女嗣續人的方法，她的丈夫便要服從其下。此後婦女之獲得權力則由於婦女之分化及其所產生的經濟獨立。

(2) 職業之類似性

自然我們不要當牠是絕對的經濟價值，而應當把牠作相對的經濟價值考察的，這就是說，婦女若愈適合於與男子相平等，則兩性之職業便愈爲類似或相同了。要使這種交互關係更易瞭解，我們在這裏祇要考慮獵人和畜牧民族對待婦女之「敵意」和漁人及低級農耕者對待婦女之「友愛」的比較（註九）又或者考慮確實有利益於女子的美國之男女同學的制度（註一〇）此外，更可以考慮一下下面將加以評論的武力模型和工業模型二者之反對。

(3) 戰爭與工業

武力社會型之仇視婦女恰與工業社會型之扶助婦女一樣。因爲在武力的民族，戰爭自然是男子之事情，婦人完全被擯棄的。因爲他們的活動不同，所以他們的社會位置也不平等了，而且在武力民族中，婦女完全受男子之保護；由此，我們很可以曉得男子便應用這種權力，把保護之關係一變而爲統治之關係，即最好也不過因對於婦女之殷懃的仁慈賜予，使這種統治形式稍爲變得溫和一點罷了。關於這一層，我們又得加入戰事須求一切服從之事實的討論。訓練之專制精神盛

行於軍隊之中，牠要頒發輕率的命令，牠要強迫盲目的服從。同時牠又滲入家族範圍之中，要求婦孺爲下屬的服從。所以我們看見凡在武力獨裁的地方，家族獨裁必會呈現。而且戰爭之習慣令男子成爲粗野及專權，他又把這些性質施行於與婦女的關係之中，婦女在尙武力的民族中，便被人當爲最低級的動物，其待遇也是一樣。又因爲戰爭吞滅了許多男子，於是便婦女過剩（自然其中便發生多妻制度），而供求定律又把婦女之價值大大地減輕了。男子取得了戰陣上之園地，而且獻身於戰爭上之行動，於是家庭工作便落在婦女身上，但在工業民族中，這些責任是兩性共同分配的。最後，戰爭令男子組織起來，而婦女卻沒有組織；她無保衛地站在把一切政治和法制權都給與男子手中的組織之前。軍事的國家完全是男子的國家。

所以，軍國之不利於婦女是有着許多原因的，工業國之有利於婦女，也有這許多原因。因爲工業，在一般看來，最能够包括各種婦女活動於一個領域之內。而且，在很早的時代，暴虐和驕傲誘致搶劫和掠奪，而在工業主義，則換之以和平的商業及交易，尤其是在談判的技術中，婦女就是老練之主婦！工業精神之目的不在武力及服從，卻在互相了解及考慮他人之利益。

但是也有些古老的歷史家——及很多近代著作家——以為崇尚武力之民族中，婦女有一種特別崇高之價值。(註一一)我們若要舉一個例證，則可舉西徐亞人 (Seythians)，他們是有女性之王的。不過他們忘記了婦女政治 (Gynococracy) 並不就是婦女地位崇高之一個證據；(註一二)牠祇證明當地有一種迷信，以為超越的心能是由同一的性別繼續遺傳的。他們又舉出雅典人和斯巴達人為例，但斯巴達人是守舊的民族，他們固執着他們早代之共產主義和母權制度之痕跡而已；至於雅典人，則以戰爭佔最主要之部份，工業活動則並不是最重要的。然而在工業開始之時候，工業之有利於男子比之有利於婦女為多，因為男子間分作之曙光把一切財富都放在男子手上，使他能壓迫婦人去管理家務。

但雖然有這些疑似的例外，而社會學及歷史學總告訴我們，武力活動在一切文化階段中，對於婦女地位必發生一種傷害的影響。

假如我們環顧一週我們便會曉得低級文化的民族，如游獵民族，婦女所受之待遇常常困苦而且暴虐的。這些部落，大多數非常尚武，但依士基摩人和山地之韋達人則為例外；在依士基摩人

和韋達人中，待遇婦女是極良好的。安達曼人不好戰，這是漁業工作之一部份的影響，他們待遇婦女之優良，實爲很多文明民族所不及。據曼因（註一三）說，國王之妻子爲一切已婚和未婚婦女之長，即使她已寡居，仍然保有她的地位。在農業民族中，有時以武力形式爲最主要的部份，但有時則以工業形式爲最主要的部份。斯賓塞曾經搜集許多有趣味之例證，指明武力型和工業型之反對清楚地表現於婦女之待遇之中。例如撒摩人屬於工業型；他們之會長是選舉的，無軍事組織之存在；而其婦女之地位很高，普通的婚制爲「森曼都」（*Sumando*）婚姻（註一四）——夫婦都提供同等價值之婚姻贈金，若到離婚之時候，財產均分。（註一五）

但非支島人卻是武力型，他們有一種極端的武力組織之形式。王是一個絕對的專制者；他指揮一個戰士階級，戰士是完全服從命令的；他們的制度是把各個階級清楚地規劃出來，婦人被放在一個最低的階級，僅比負重之獸類較高。丈夫對於妻子，可以賣掉，殺掉或吃掉，隨意所欲。男子實行多妻制度，會長有十個到百個妻。（註一六）我們在文明民族之中，也找出同樣之情境。在已經從事於工業幾個世紀之久的一切古代民族，例如埃及人，婦女特別尊貴和自由。古代羅馬，自從武力和

劫掠的活動盛行之後，人民中所浸染的家族之暴君主義，達到令人不能相信之極度；但當羅馬帝國之軍國制度一變而為工業國時，婦女便昇進到崇高和自由之地位，到了專制的中世紀，這地位又復失去了。（註一七）在近代的文明民族，美洲合衆國婦女所獲得的崇高地位，是在任何的歐洲國家所找不到的，這是因為美國捨棄武力型，實比他國為多，而其工業型已達到優美地位之原故。婦女之待遇，除美國外，則為澳洲，再次為英國。澳洲是完全無例外之工業民族，而英國則以傭兵——這是把他自己的生命租賃給金權統治而博取酬金的可憐人——從事於殖民地之戰取，至於風采煥發的英國人決不是戰士，而是大腹便便的商賈。德國的婦女地位比較低下，這是因為德國在普魯士領導之下，而普魯士則長於固守武力精神的原故。（註一八）

（4）財富

財富也像工業一樣，有利於婦女方面的；固然牠之所以有利於婦女，並不在於牠的源始之時——買賣婚姻之時，卻在於緩慢地及繼續增高到普遍於人民之時候。從全體看來，我們可以說，生存競爭愈困苦，生活條件愈貧乏可憐，則婦女之運命也愈艱苦。若相反，財富及繁華增長之地方，又

文藝科學提高人類之性質和調和風俗時，則婦女之待遇必愈良好。這種情形即在那些不會考慮到婦女之自由或男女之平等而祇把她當爲奢侈之賞玩品之民族中，也是如此。

(5) 道德之情操

與財富同時增進的文化進展也把道德之情操加以變化。在文藝及科學之影響下，人民開始具有對於別人之觀點想像的明察。軍國愈退讓與工業國，男子便愈了解男女之平等，對於婦女之行爲也愈和平，他不再希望獲得統治之權力，而且這種明察更成爲一種動機，有把意志加以「人道化」之趨勢。這種心理變化的結果，婦女便被人重視，而且確認其人格；由是便準備了浪漫戀愛之基礎，而這種浪漫戀愛比之其他的情操，更能令男子承認婦女爲他的同情和同等價值之人類。

(6) 兩性數目的關係

婦女地位之一種更平凡的理由就是兩性之數目的關係。無論何處地方，其婦女之數目過多，則婦女之社會地位便不被重視了（這是跳舞會中所證實的一種經驗。）兩性之數目的關係在各個民族中，並不是同等的。（註一九）例如澳洲人，西依士基摩人，和很多印第安部落等，男子數目都

超過婦女。在他方面，別的印第安族，如夏威夷之卑利司連尼（Braziliani）人，和許多非洲人，婦女比男子之數目多得多。德國婦女多過男子，其數目不會少過一百萬，而美國婦女數目，則很久以來，都不及男子，因移居新世界之人，總是男多於女的原故；這種事實之對於創造美國婦女有崇高的地位，決不能說是不重要的。（註二〇）

（7）婚姻之形式

更進一步，則婚姻之形式和娶妻之方法對於婦女之運命也是很重要的，固然這都是經濟情形之結果，然而牠們現在也表現牠自己成爲有力量的原因了。

一妻多夫制度確證婦女佔一個良好的地位。我們研究『都達司蠻族』（Savage Today）時，便會看見一種最好的例證，這種蠻族至今仍是一種牧畜的民族，「他們的粗重工作都交給男子和兒童之手，婦女從不出門取水或採薪，這些東西都由她的幾個丈夫中之一個服勞。」（註二一）由此，我們很容易推知多妻制度，是相反的，必於婦女無利，比較起來，一夫一妻制有利於婦人的。永久的一夫一妻制度之有利於婦女，必比之一時之配偶婚姻更大，因爲在永久的一夫一妻制中，男子

不能夠把婦人在任何時候，一意孤行地加以趕逐；然而永久的一夫一妻制比之於一時之配偶婚姻也有較不利於婦人的地方，即婦女無論如何，也須終身屈服於一個可恨的丈夫之橫暴之下。

交換和買賣婚姻都不利於婦人，因為在這兩種形式中，婦女都須委身於丈夫的家族之內。而服務婚姻則發生一種相反的結果，牠對於婦女是有利的，最少的限度，牠也和買賣婚姻一樣，令丈夫因為考慮到購買時所交付之代價，故而不肯輕易丟棄他的妻子。妝奩婚姻尊崇婦女之地位，到一個很高的限度，因為財富賜給權力，兩造間之具有最大的權力者一般必會成為統治者——雖在婚姻，亦如是耳！

(8) 宗教及法律

最後，宗教和法律之觀點對於婦女之社會地位，也發生一種重要的影響。固然，宗教和法律必不能產生新的文化條件，然而牠們對於文化演進之動作，卻是把現存之情境加以確立及安固。在一個急速進展之時代中，這兩種守舊勢力從事阻止進化之工作。在這種時代中，牠們像一種凝固很快的水門汀一樣，遍佈於文化之各種增長的部份，所以，假如這些部份不會因之而毀滅，便必須

努力衝出人爲之阻礙物。詩人因此便有一句詩句，他說：「法律和正義像永存的疾病一樣，繼續遺傳。」不過在婦女地位下傾之時候，宗教和法律是有利於婦女的，例如當母權轉變到父權時候，宗教和法律加惠於婦人不少。但在我們現代，婦女地位逐漸上昇，宗教和法律便直接反抗她們的利益。尤其厲害的還是宗教，因爲宗教常常壓抑進步，法律則在文化進步之時候，一般還能努力隨着進步之事實蹣跚進行，牠的努力最少是有一半誠意的。（註二三）

（C）將來之觀察

現代婦女仍是婦女之最厲害的敵——Henriette Furth.

現在讓我們應用這種現在情形之觀察以推測婦女將來之運命。我們很明白她的運命將要倚賴於上面所提出各種原因之綜合和此後所採取的形式。對於這一層，我們可以冒險而爲下面之推測：

1. 根據「勞動結合」的經濟法則，（註二三）我們所希望的是經濟的家族功能會逐漸成爲合

作化，於是「社會、家族和婦女」的關係，便會逐漸逐漸地有利於婦女一方面。

2. 根據分化（註二四）之進化法則，婦女間之分化也會增進，因為現代之分工祇限於勞動結合的廣大的文化歷程之一種部份的表現。

因為分化，使婦女經濟獨立，由此，她的權力和社會上之重要便無疑地加增。因為祇有從經濟獨立，婦女才可以獲得與男子同樣的社會及政治平等權。

然而過渡時代是會不利於婦女的，因為雖然婦女在事實上可以成爲一個工錢勞動者，但她身上仍負有家政之重擔。如果捨棄了個人的家政形式而別採取別幾種合作家政的可能形式，則這種重擔是可以取消的。然而家族分裂不會附隨有這種變遷。而且，把經濟重擔移去，家族便會採取一種更理想的形式。（註二五）祇有在這種革命之後，婦女才可以享用她以高價買來之獨立權。（註二六）假如整個社會之構造不好好地按據着已分作的婦女而安排起來，則對敵的權力便會發生，而且可以日日增大，令婦女運動將會有一個時間之退步了。

從一八九五年到一九〇七年，工銀勞動之婦女數目已經增長了百分之六十。但是根據諾克

古納 (Elisabeth Gnauck-Kühne) 在科倫 (Cologne) 出版之國民新聞 (Volkszeitung) 上面的統計，則這種增加數祇限於那些爲新統計學所稱爲「部份時間之工作者」而已，至於從事完全職業的婦女則由百分之二〇·六（一八九七）減少到百分之二〇·二（一九〇七）。這種縮減的理由之一就是僕人數目之減少，其結果，中等階級之婦女，便不得不從事家庭工作，完全之職業即用於她的家事管理之中。不過從此便發生了一個疑問，文化增進，這種中等階級的婦人到底是否滿意於這種情境呢，此外我們又應該考慮多因教授 (Prof. Hanns Dorn) 對於男女勞動之一致合作的研究，即家族收入款項由妻子合作而供獻的，增加總數三份之一以上，而由於女兒所供獻的，則增加總數二份之一以上；這些工作婦女的糧食及家庭內的生活條件實表現出一幅很爲有利的畫圖，比之那些婦女不加入工業之婦女好得多。他在他的有趣味之研究中這樣說道，「凡把婦女之生活範圍限於禮拜堂，廚房，和育兒室 (Kirche, Küche, Kinder) 者，則其男子之生活範圍也必限於馬鈴薯，湯糲，和咖啡。」（註二七）無論如何，婦女運動也像其他的偉大運動一樣，會發生有一時退步之痛苦，但其各種基礎原因卻會繼續發生效力，雖有重大的壓迫，仍終必達

到牠的鵠的。

3. 與女性的工錢賺取之能力一同增加的，則夫婦之活動，或者還未能充份平等，然至少已有平等之價值，因為現在之婦女也從事組織更有效能之勞動了；而且當下述一項的變化完成之時，這種效能更能促進婦女地位之提高。

4. 武力國家已經完全讓位給工業或勞動的國家。在一切文明人民中，工業活動和勞動實爲「一切完善和一切物品之根源」，牠已經站在我們前面，而武力的活動則逐漸被人輕視，當作一種野蠻的和破壞的行爲。在像澳洲——牠是這一方面中之最進步者——和挪威及芬蘭等一類的國家，婦女早已獲得與男子同等之政治權，至於其他一切文明國家，將來必會倣效着牠們，其未決者祇是一個時間問題而已。

5. 由於新的生產方法，貿易之增進和商業之接觸，把地球上一切國家都聯成一個偉大的勞動團體，財富也無限地增加。固然，直到現在爲止，因為財富不平等之分配，所以牠對於社會，與其說是一種福祉，毋寧說是一種災殃；然而在長進中之民治制度必會把財富作更公平和更平等之分

配，如是，則災殃便變為福祉了。民治制度之有利於婦女，即在於牠助長大多數人民之幸福。

6. 因為家族之崩潰和繼起的道德教育之欠缺，所以從表面看來，離婚事件由此增加，尤其是少年人更接受了這一種影響。但是國家教育活動之增加，教育科學之進步，由於公正無偏的科學傳播之堅決的接受，由於藝術的精神生活之啓發，一切都在同一時間把一種精良之道德交給更為偉大的社會範圍之內。我們祇須把中世紀之野蠻時代和近代作一比較之研究（中世紀之野蠻情境為酷刑，焚燒巫術者，殘虐，和酒精中毒都為現在所不及，）便會指出前世紀所成就的工作之進步了。然而還有極大的部份，留待普及教育之範圍為之完全成就。

7. 婦女數目之超出於男子數目，其大部份實源於生存競爭之酷烈，用「殺人」之勞動把男子毀滅大半。但自有婦女間之分化之後，因為婦女自己成爲一個大有可爲的工作者，她爲自己創造了一種更高的價值，男子的勞動便可以減到一個最合理性之程度去。兩性的數目將會平等，其方法固然不必限制婦女之數目總數，祇要男子之生活條件比前優良。農村中的婦女勞動，比之城市中的婦女，更能與男子平等，因此，在好些農村之中，婦女數目之過剩是很少的，而在有些農村之

中則完全沒有婦女之過剩。

8. 關於婚姻之形式，一般的趨勢都傾向於一夫一妻制度，尤其是以純粹的百年偕老的一夫一妻制度為鵠的，但決不會傾向於強制而不可分解的一夫一妻制度。純粹而自由之一夫一妻制度（註二八）是婦女界中之最有利益的婚姻形式，又使她有經濟上之獨立。因為若再引用離婚之自由，則這種婚姻制度之結成便會普遍廣佈，恰如婦女職業之增加便使婦女有經濟之獨立一樣。

教會之信仰總主張一種嚴厲的懺悔和獨斷的道德應以一般羣衆之觀念為基礎，但在將來，牠是必會衰頹的，其衰頹固然很為緩慢，但決不能假借而不進行；而一種新的世界觀念，一種社會的宗教，則正在進行之中，這不是性質之平等，而是利益之平等，牠特別造福於婦人和一切不自由者。同時，教會之宗教信仰則被放逐於遼遠的荒墟，在那裏牠將轉成爲異端了。我們已經看見各處地方的近代法典都已開始於適合時代之變遷的情形，而且讓開一個地方以規定婦女之利權，這種婦女之利權，是牠以前所不承認的。（註二九）

從以上之討論，我們可以推測有利於婦人之權利將必提高，而其反對面則必衰落。我們今日，

新時代正在開始的時期，根據一切希望，當見婦女更自由，並且平等地準備着和男子共同負起創造更高級文化的責任。不過這些推測是根據文化進展是從古到今趨向同一方向的，並且必須不為戰爭及相似的外面影響所毀滅，領袖人物之不致於衰敗，方才可能，這是顯然而自明的道理。我們在第七章中，將再討論這些推測之預言，討論歸納科學的「純粹社會學」之界限。

(註一)下面的一個大綱是從我的家族篇中摘出其關於婦女史之一個短小的編集；其較詳細的論證可在該書裏找尋之。

(註二)見家族篇，二三百頁以下。

(註三)見家族篇，四九頁。

(註四)參看社會進化史，「婦女分化與男子分化之比較」，二二五，二二八頁。

(註五)爲要免除誤會起見，我們應該以社會組織之程度來度量社會之「強度」，換一句說，度量社會之「強度」要用各種社會化效能的數目和要點，而不用政治活動之擴張及權力。由此，便包含有社會連系和家族束縛之反對的關係了。參看社會進化史，「機體形成的組織」，一九九頁。

(註六)亞里士多德早就曉得這一點，他說家事之技能祇在於統治一方面，因爲每一個家族都是由於一個人統治的。

(註七)參看 *Grosse, Formen der Familie und Formen der Wirtschaft* 一書之抄集，一七八頁。

(註八)參看社會進化史，一九二頁。

(註九)斯賓塞在社會學原理中有很多例證，見該書二卷，三二七頁。

(註一〇)參看 Broda, *Möglichkeiten der Schulreform*, *Dokumente des Fortschritts*，六八九頁。

(註一一)甚至 Brooks Adams 在文化及墮落之法則(*The Law of Civilization and Decay*)裏也這樣說。

(註一二)參看婚姻之型式。

(註一三)見 *Man* 書。

(註一四)參看家族篇，九五，一〇一，一〇三頁。

(註一五)見 *Fraser* 之撒摩十九年見聞錄(*Nineteen Years in Samoa*)，一九〇，二六一，二六四，二八〇至二八四，

三二二頁；又斯賓塞書，二卷三二七頁。

(註一六)見 *Wilkes* 的美國遠征隊記(*Narrative of United States Exploring Expedition*)，三卷，七七頁；

Erskine 的西太平洋羣島(*Islands of the Western Pacific*)，二四八頁；*Seaman* 的維地(*Vied*)，二三七頁；

及斯賓塞之社會學原理。

(註一七)參看家族篇，第十章，二二三頁；又 *M. Rinne Weber*, *Ehefran u. Mutter*，一〇八頁(關於埃及人)。

一三〇頁(關於猶太人)；一三一頁(關於阿拉伯人)。

(註一八)參看 *Dr. Helen Stocker* 所編輯的 *Neuen Generation* 中 *N. Eduard David N. "Mutterschutz*

第五章 婦女在社會地位之變象及其原因

und Militarismus" 一九一三年，第六號，二九〇頁。

(註一九)參看威斯德馬克之人類婚姻史，第二十一章之比較研究。

(註二〇)見 Ellis, *Reise durch Hawaii* 第二四六頁。

(註二一)見 Ethnol. Soc. Transactions 七卷，二四二頁。

(註二二)參看 Bernstein N. Die Rechtliche Lage der Frau in Norwegen, *Dokumente des Fortschritts* 第七卷，二五四頁。

(註二三)參看社會進化史，二五四頁。

(註二四)見前書，二五四頁。

(註二五)參看家族篇，二七八頁以下；又 Hulda Mannebrecher, *Das Allzuweibliche* 第五章。

(註二六)參看家族篇，三〇六頁。

(註二七)見 Hanns Dorn 書；尤其是 Dr. Rosa Kampf 之有價值的論文 "Leben der jungen Fabrikmadchen in München" 載在 *Schriften des Vereins für Sozialpolitik* 中。

(註二八)參看婚姻之型式。

(註二九)見家族篇，三二九頁。

第六章 兩性道德之柔韌性

在前一章中，我們已經把影響於婦女的社會地位之幾種最重要的因素，尤其是那些形成各種不同民族的兩性習尚之種種因素，並列地舉了出來。這些因素，其數無限，且又極多變化，所以我們很容易相信牠們必會把種種民族的兩性生活形成種種的方式，即在同等文化水平線上之幾個民族，其方式也各不相同。但同時若我們認知了牠們的原因，我們便能夠瞭解各個民族之特殊的兩性情境。

假如將來之社會學從事這樣的研究而把地球上各種民族加以這樣的分析，則其解釋或者祇能適用於多少特殊孤立之事件。因為人類總抱殘守缺，緊守以往的兩性習慣之遺痕，所以牠的解釋不能夠應用直接的社會條件，而卻要重新構造一種以往時代之發展。這種進程，常是很困難的，但這些模擬的方法才是社會學之最偉大的重要性。

人種學和歷史所貢獻的材料固然非常之多，然而即在最深切的研究中，人會發見各種特殊情形是很難解釋或不能解釋的。我們常常看見在好些關係甚深的幾種民族之間，其兩性的關係非常不同，他們生活於同樣的社會條件之下，所以這些分別，實在沒有什麼顯明之理由可說。舉例言之，可倫比亞（Columbia）之印第安人一般地是多妻制度的，但比他們更爲野蠻的奧多麥克（Osage）人，根據特本司（Depoe）說，是一夫一妻制度的。（註一）對於伯利因（Plains）的印第安人，杜基說（註二）『再沒有別處地方，能像這些部落對於婦女之普通貞操的見解，這麼分歧的了。』節因納（Cheyenne）和阿來伯荷（Arapahoe）兩族同居於一個境地，同住於同樣的幕帳之內，並且互相聯合得非常緊密，非常堅固。這兩種人對於個人貞操之習俗完全相同，但對於家族管理之觀念和婦女之道德則完全差異。阿來伯荷人對於婦女之不貞完全不當爲重要的事件，即其丈夫也是如此。但在節因納民族，如果發現了這種事實，那婦女必受嚴重之懲罰，或者置於死地。其結果則是非常顯著的。節因納族的婦女非常幽嫻貞靜，其貞操可以和無論那一個國家或民族相比較，並無遜色。至於阿來伯荷的婦女則差不多全是放縱的，沒有例外。』

曼因（註三）也說，南安達曼的婦女，極其貞淑，她們即在婦女之前也決不除去她們的帷裙，但男子則全無阻礙，又隸屬於鄰近部落之婦女則完全裸體出外的。

從上述及其他的例證可以叫我們曉得兩性之習慣常常為種種微末不足道的原因所形成和影響——這些原因或者是一個重要人物之示例或其他某種同樣事件之示例，其後他們便仿效牠而達到某一個波動的程度，並且和特殊風尚的現象連結起來，而這種現象是至今仍舊不能解釋的。

假如我們根尋着歷史程序中兩性道德常常發生的迅速變遷，則其結論便更為有力。這樣的一種變遷曾經呈現於十六世紀之意大利，和十八世紀之法國。

根據布爾克林德說，意大利直到十六世紀，「還常常描寫被騙之丈夫為一個呆子，引人發笑，而有時則描寫他因為保存他的榮譽而成為一個殘忍的殺人者；所以除了描述婦人是陰謀而罪惡，及其丈夫或愛人為無辜之犧牲外，便沒有第三種情況了。但使我們最可注意的，就是屬於後一類之記述，嚴格的說，實不能稱為小說，卻是從實際生活得來之警告的例證，當在十七世紀之歷程

中，意大利人的生活漸漸隸屬於西班牙人影響之下，因嫉妬而乞援於暴烈手段，或者更爲增加。但這種新的變象和以前曾經存在過的不貞之懲罰是大有分別的，以前的懲罰是基於文藝復興之精神的。當西班牙影響衰頹之後，這些嫉妬之過度行爲又隨之而衰頹，直到十七世紀終了，便完全消滅了，代之而興者則爲冷淡之態度，牠把登徒子（*Cléobas*）當作每個家族的一個不可少的模型，卽有一兩個以上的情人（*Parti*），也不以爲忤了。」（註四）

同樣的一種革命發生於十八世紀之法國。馬爾蒙德（*Marmontel*）曾把牠敘述於 *Conte* *Moreaux* 一書中：「人們常談到很古時代的情形。古代一種不貞操的行爲足叫家庭着火（這是說：發生不得了的事體，）婦女要受囚禁，要挨打，假使丈夫使用他的自由，那憂愁的貞操的妻子只得忍受，只可在家裏嘆氣，像一個被禁於黑暗之監獄中的人。倘若妻子想學丈夫那樣放恣，她就冒了很大的危險。她的情人和她自己都有性命之虞。一般輿論是把丈夫的尊榮和妻子的貞節緊緊在一處，實在很悖情理；做丈夫的在外頭和別的婦女發生豔情，毫不至於減少他的莊嚴，若是他的妻子走了一步錯，他倒成爲被輕視被嘲笑的人了。我實在不曉得在那樣野蠻的時代，一般人何以

還有結成夫婦的勇氣。當時的夫婦關係，祇如一種鐐鎖而已。試以今日的情況爲之比較，則禮讓，自由，和平的空氣，充滿家庭之中。夫婦間如能互相親愛，共同生活，固屬幸福，如果愛情停止，也可以誠實地互相通知，取消從前彼此間忠貞的誓約。他們不再爲愛人了，他們卻成爲朋友。這就是我所叫做溫雅的風化中的社會道德……」（註五）

這樣的變遷常常有一種確實的精神傳染病之性質。舉例來說，如希臘之同性愛的現象，或如抒情詩人時代之浪漫熱情之盛行，又或如法國五執政內閣時代之兩性間的漫無統制，更或如色慾性病狂之甘受鞭撻者等。

卽在我們現代，美國之女性主義也供給我們以一種性別道德的柔韌性之例證，雖然在其中還可以找出別些的各種原因。美國在開始時代，女少於男，於是婦女之價值便增高起來；其後美國又成爲大工業國，在其中，武力的活動幾乎全無地位。再後，則婦女間之分化差不多完全盛行於上流階級之間，外來之移民從事無產者之勞動。而且美國還規定女子有承繼權之習尚。美國的男子完全在於賺錢，而他的妻子則可以教育她自己，因此，她們的知識比她的丈夫進步得多。我們曉得

美國之兩性方面，都有平等之權利；然而美國男子的馬左克色狂仍是一種流行病之性質，時現時滅，這種病狂就是卑屈和諂媚於婦女之前而甘受痛苦。

我們在賣淫歷史中的兩性觀念，又可以找着這種變動之良好例證。博洛司說：（註六）「即在文明國中，不能在別種範圍之內可以找出一般情操像對於賣淫制度的有重要變化的。在一個時代，賣淫完全禁止，如有發現，加以迫害，但在別一個時代，則又受王族，長官，和僧侶的助長及保護了，此後賣淫又不受寬容之待遇，要規定嚴厲之法則以爲統治之具，但無論如何，牠總顯出牠的生活力，直到今日，仍尙繁榮。」

從這些例證之中，我們明瞭兩性習尙是能够具有非常的變異性的，卽有微小非常難於看見的各種影響也常常可以變化牠們。和這些有密切關係的又有別些著名的表現：這就是藏於性本能中的無數顛倒的事實（參看 Krafft-Ebing 的 Psychopathia Sexualis 一書之例證）和各個民族兩性習尙之種種變異。因爲我們在上面已經討論過，幾乎每一種可以想到的兩性習尙都發現於種種民族之中，在他方面，各種動物都各有牠們種族中所獨具的幾種兩性的習慣，並且

無論如何，牠們都多少嚴厲地固執着這些性習慣的。

假如我們要更進一步研究這種變異性的種種更深切的原因，我們便可以在本書首章所描述的戀愛進展歷史中找着牠。在那裏，我們把兩性感情分爲原始的及附隨的兩種。再爲更親切的考驗，則我們便會曉得，特別是附隨的性本能可以指出這種變化之特徵。牠們並不根據於內在的大腦構造，牠們的基礎不在生物上之深奧，牠們祇是疊積於原始本能生活之上的後期文化之獲得物而已。簡而言之，附隨的本能不是先天遺傳的，而是後天習得的；而且因爲牠們是習得的，所以牠們便可以爲人所丟棄或改變。例如身體裸露之羞恥可以在一個很短的期間捨棄；而且可以在某一個特殊情境之間拋在一旁。同是一個少女，在日常生活之中，非常謹慎地覆蓋她的胸膛，但當她參加跳舞會中時，半身裸露於公共之眼前，便不以爲恥。兩性嫉妬感情像這樣的更無數。當我們誦讀鄂南遮，保爾格，伯勤浮特之小說時，書中描述嫉妬之呵責非常熱烈，直令到我們相信作者描寫的是一種最深切的原始時代之本能。然而道德史都指示我們，即在距今不遠的君王專制時代，很多貴人或市民，假如其妻子爲君王所喜悅而加以「選召」的時候，卻覺得榮寵非常了。

所以我相信這種兩性「柔韌性」的心理基礎可以在附隨的性徵之變異性中找出來。然而這種變異之可能性卻又和無限制之適應性相連絡，而適應性便是令人類常常超越於其他一切生物的。因為這種東西不特可以引生每一種可能之退化，牠還可以引生每一種新的步驟，所以我們應當把牠視為進步之心理基礎；由是我們也不須解釋，便曉得這種變異性，這種人類性質之可型性，在族統範圍之內，是佔有偉大重要之地位的。

從反面言之，兩性本能又表現別一種之表現，和變異性相反抗，這便是一種特別的熱狂（*paroxysm*），牠具一種緊張之性質，大概祇有宗教之勢力才可以和牠相比較。每一個民族都輕視別一個具有不同的性習尚之民族。多妻制度之夏利司人把一妻制度的韋達人和一妻制度的類人猿相比較；而伯里克來時代之希臘人卻不能夠找出確當的詞句以為男色之讚美，這一種觀念實為現代之常態人所深惡的。沒有一個報告者，當其報告幾個兄弟共同享受一個妻子的制度之時候而不表示其厭惡之意義的；而我們對於曾經盛行在埃及人和波斯人之間的兄弟和姊妹的通婚，也會發生同樣的反感，並且我們都必視之為亂倫之婚制了。

雖然我們可以用人類的顯著適應性以解釋兩性本能之變異性，但隨之而發現的卻又有一種兩性之熱狂，這就是人類本能地認知兩性的習尚實和民族及人類之命運有極重大之關係。在兩性關係——爲一切善惡之根源——之中，創造出我們將來之運命，而將來之運命即倚賴於我們從這種範圍中所抽繹出的究竟是什麼。所以，這種「熱狂」如爲科學知識所統治，牠對於進步及文化發展，必能够盡偉大的任務，其偉大實非兩性變異性所能够做到的。

我們現在要終止兩性生活之變象的研究了。因爲我們已經在本書上面，各以一章來討論「戀愛」、「婚姻之動機」、「娶妻之方法」、「婚姻之形式」及「婦女之地位」各個問題，所以我們努力研究以明瞭男女關係之最初的和特殊的部份便算完結了。現在所遺留下來未討論過的祇爲較普通的或較抽象的工作，換一句說，我們要從這些變象中找出上面各章曾經討論過的一切複雜表現所將會趨向的方向。對於這一層，我們需要一種特殊的方法。我們在下一章中先考驗這種方法，其後在最末一章內，才把這種方法應用於兩性關係之特殊事件中。

(註一)參看婚姻之型式，五一頁。

(註二)見杜基的 The Plains of Great West 1118頁以下。

(註三)見曼因之安達曼羣島之原始民族 (On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands) 1883年，倫敦版。

(註四)見布爾克赫德之意大利文藝復興之文化 (The Civilization of the Renaissance in Italy) 444頁，(Middlemore 英譯本)。

(註五) E. et J. de Goncourt, La Femme au XVIII Siecle 1119頁。

(註六)見 Ploss, Das Weib 第五版，一卷，四四一頁。

第二篇 總論

第七章 各種趨勢及指導方向（註一）

孔德早就提出科學之最後鵠的在於預言將來之事件。這種觀念祇是實證主義基礎原則之一種邏輯的及必要的結果，換一句說，我們一切知識都是相對的，我們決不能獲得絕對的知識；所以實際的價值便依然是一切知識之唯一的價值：科學要應用於我們之中。孔德根據這種思想之路徑，便做成他的著名的方程式：『瞭解發生推測，推測發生預告。』（savoir pour prévoir, prévoir pour prévenir）

或者有人說，這一個方程式所表現的觀念雖然穩固，但過於限制。人類固然具有獲得知識之一種自然傾向。不必說及其他的目的，單以其自身的原故而要滿足其需要，已經是最合理的事情，

其合理和要用藝術品以滿足其美學上的本能一樣。然而這樣說來，科學卻是一種遊戲，雖然是一種最高尚的遊戲，但仍然是一種遊戲。一種科學真實不能夠在我們的事件中發生有利的和應用的影響，則牠必會被人毀謗，指為與象棋或遊戲同一範疇的東西了。

但是因為生命是非常莊嚴而且包含着很多痛苦的，科學又為人類所藉以脫離痛苦之最重大的利器，（註二）所以一個人便應該決意接受孔德之方程式，牠雖不是一種成熟科學的唯一的價值，然也是最高之價值了。

所以孔德之名言便慢慢地成為一般所承認。奧司華爾德（W. Ostwald）之所以成名，便是由於他把孔德這種觀點普遍於一般思想界之中，而後來奧司華爾德也差不多達到一個獨立的地位了。

在孔德這一句話中，我們便獲得一種標準或量度，可用以度量各種科學之價值。假如我們把這一種尺度施於各科學之間，則我們所有的數學，天文學，物理學，化學，和生理學，都是真純而成熟的科學。因為牠們都可以設立定律，而在其定律之上，我們便可以產生預測，並且牠們對於實際生

活的影響非常重要，因為牠們已經把我們整個之經濟加以革命化，而經濟實是我們社會存在之基礎。然而此外又有一種偉大的科學，牠在同輩之中位居最後，然而今日卻成爲科學思想之中心點，這就是社會情況之科學，或稱社會學；但是這種科學雖然重要，然不能列在上面幾種科學之中；因爲若把上面之尺度加以測量，則社會學既不是真純的也不是成熟的科學。問題便是社會學能够預言將來麼，牠能預先看見將來之文化麼，這一個問題，社會學是很難滿意地答以一個「是」字的。（註三）單從這一點看來，假如我們祇考驗於社會學教科書中，我們將會找着好些很優美和很顯赫的歷史材料之精品，但假如我們希望在以往時代之考驗後，使用來燭照將來，則這種希望便不能達到了。很多社會學家以爲准許一個重要的科學家預言某種事情，這是很矛盾的。我們在社會學書最後幾章所找出之預示及推測，最多也祇是著書者希望中之觀念，或者根據他們的特殊方法所選擇，但總之都不是以往時代之邏輯結果罷。而且就是這些良好的觀念也常常顯明是爲階級的或黨派的成見所決定，爲個人利益——自然這是無意識的——所決定，又或者爲與一種科學之預測完全無關的各種動機所決定。這些個別社會學家之預測的記載，常常是彼此直接

衝突的。

然而真正的社會學之預測並不像上面所舉的那麼惡劣的方法。我們至少有一種理論，是可以從中抽出對於將來之某幾種結論的，我現在所指的是馬克斯之經濟霸權的理論 (hegemony of economics)，或——像一般的但不很正確的稱謂——「歷史的唯物論。」（註四）

固然，馬克斯的歷史理論之正確性，至今仍為好些著名學者所反對；然而他們祇反對其極端的形式而已。牠的溫和的形式，現在幾乎成爲一種自明之真理了。這一種形式的理論祇主張經濟是一個民族的全體文化所由成立之基礎；而其結論，則以爲經濟已經獲得了一切社會效能的領導權，便連進化論也含於其內；無論何時，經濟進展到某一個較高的階段，則一切其他的效能——如家族，國家，科學，信仰，道德，法律，藝術等——也伸展到一個新的水平面之上，而且也得到了更高的形式。（註五）

這一種溫和形式的歷史論到現在是很難加以反對的了，在其中，馬克斯的理論便直接准許我們爲將來之預測。因爲經濟現在已達到一個較高的地位，爲以前歷史進程中所不及的，所以隨

之而發生的便是我們的全個文化也會一同變遷，換一句說，牠會向前進展，達到這個較高水平面上之較高形式。

但是這些較高的形式將怎樣為將來文化所限制，則這種溫和形式之理論不能指出。在他一方面，極端的唯物論相信牠能够預測到某一個程度。根據這一種觀點說，經濟不特供給文化高度發展之條件，牠還決定種種詳細效能之性質。然而在這一種形式中，理論便不是公理，牠不能證明，而且到今仍未曾證明，這在我們下面之討論，便會看見的。不過，無論如何，科學，感情，思想，個人的人生之整個概念為經濟條件所大大地影響——這種理論是對的。舉例言之，一個人所隸屬的職業和階級，在一切觀點之中，都是最為重要的。因為經濟條件做成環境之最要部份，而一個人便在其環境中度着他的生活，並且環境對於人類的性質，還有一種最偉大的勢力。但是人類性質也並不是單純地或完全地倚賴於環境的，牠還倚賴於遺傳。所以我們腦中便應記取一切社會學之基本假設：這就是文化進展之驅策力不是環境，而是人類之智慧，人們智慧之彼此交互的關係。經濟不是玄學之實在物，牠不能超出於其他社會效能之前頭，而把後面之種種社會效能貫穿在

一連串之中，領着前走，實際上言之，牠祇像其他的文化一樣，其發展必得倚賴於人類之特殊的及個體的中心組織，而且牠又得按據着人類之內在的特徵。換言之，在每一種社會學之效能中，必有該效能之一種特別的遺傳法則，牠並不能完全單以經濟發展去解釋的。（註六）

這樣的一種法則在科學之領域中已經證明是「先天」的。一種發明，若非其前已有其他的幾種發明，是不會做成功的。所以代數有賴於算術，而微分學有賴於分析法，因而孔德很清楚地说，當較爲簡單的科學——如數學及天文學等——已經完成了之後，那些較爲複雜的科學——如社會學及心理學等——才能夠興盛。技術科學也同具此理。藝術亦非例外。所以赫登先於摩差特，而貝多芬先於華格納（Wagner）。這種進化的歷程清楚地產生藝術發展之法則，因爲每一個後起的大師，其工作必建築於他的前輩之基礎上，牠決不會忽然爲幾種新的經濟因素決定其動作的。

由此言之，我們看見一切藝術科學之進化歷程無不按據着牠自己的內在法則繼續不斷的流着，牠決不爲經濟的躍進所決定。自然，這樣的一種歷程進行之時候，某幾種經濟之條件是不可

缺少的；這種情形恰像水門開放或障礙物移去之後，洪流才可以暢流無阻一樣；然而運動之原因在於水之引力的自身而不在於水門。（註七）

在每一種文化之領域中無不如此。一切進步的事件都清楚指明這種簡單法則，這就是說，文化形式之愈爲分化及愈爲慘淡經營者，其出現必愈遲；凡根據着每一種效能之特殊法則而產生的較遙遠的形式必建築於每一種效能的較低級的形式之上。因爲人類心能之創造是這樣的，牠必須從籠統而到分化，從具體而到抽象，從特殊而到普遍，從自然而到藝術及細工。

不過這些都祇是反對極端的馬克斯主義之理論的論證。而實際的試驗則更爲可信了。馬克斯主義者，無論如何天資聰明和博學深思，沒有一個能夠從經濟變象的歷程之最完全知識預測族統變象之歷程。當我已經完全地規定了經濟變象之歷程後，但尙未發見非常明白顯著——至少其偉大的階段是明白顯著的——的族統變象之歷程之前，我受困於迷惑徬徨之境內者，凡幾年之久。所以假如馬克斯的理論不能夠用經濟以追溯其他種種社會效能之既往，則對於將來之研究，其不可能之性質便更爲明顯了，換言之，牠卻不能夠說明文化在最近之將來會努力達到某

種特殊高級之方式。

現在我願意提出一個完成馬克斯理論的方法，牠的自身可以稱爲一種純真的價值。

這種方法我名之爲『變象法』(method of Phases)，但也可以名爲『指導方向之方法』(method of directional lines)。這種方法我們可以從下面的思維歷程之中找出來。

赫智兒(Hegel)說，「歷史是沒有什麼教訓的。」因爲在文化之進展中，一個變象隨着別個變象，前後二者並不相同；每一個變象都是新的。歷史之爲物祇能把以往之事實供給我們，所以牠既不能告訴我們以將來變象的情形，即或牠從中抽出一種類推，也是很容易錯謬的。但是假如我們把種種特殊進化之變象放在一個次序的排列中，而且把每一個變象和其後起的變象加以比較的研究，我們便可以認識發展進程之方向，而這種方向更可以指出精密之將來。因爲文化之演進並不是偶然之跳躍，而是按着方向之限定的法則的。恰像牠既能夠表現爲有機進化之法則（自然，這是要經過很多預備的工作的）一樣，所以我們便可以找出其超有機的進化法則——文化進化之法則。我相信應用這種指導方向之系統，則歷史中之種種如亂絲的材料都能够納入

於社會學之範圍中了。

在我詳細解釋這種方法之前，讓我舉一個爲本書所組成的中心問題以作一個顯示的例證。我所指的就是婦女運動的問題，婦女職業分化的問題。關於這一個問題之重要性，現在還短兵相接，紛爭不決。有些書籍以爲這是一種離經叛道的事情，非把牠加以強力之壓抑，則將危害於民族之延續；有些書籍則把牠當爲一種必然之罪惡；但也有些書籍則以婦女運動實爲趨向於高級文化開始之一種重大進步。現在我們即把這個問題放在指導方向之方法中。假如我們考察分化或分工之整個歷史的發展，則我們便可以看見在進化之歷程中有三個偉大的變象或時代。（1）兩性間——男和女之間——分工之時代，我們可以從原始時代找出牠；（2）男子間職業分化之時代，這和文化一同開始，牠繼續着直到今日；和（3）婦女間之分化，這到現在，祇佔着全部份婦女三分之一。於是循着文化之全個進程之上便呈現着一種簡單的指導方向——這便是正在增進之中的分化。更有一層，這一種在增進中之分化是有機世界中進化之直路，而且一般地說來，牠還達到百萬年以上。因爲婦女間之分化並不是什麼，祇是一條發展的路向——分工之歷程——之一

個微小的連續而已，其時間之伸展，祇經過了一個時代。假如我們現在既已因果地瞭解這些指導之方向，則將來婦女運動之某幾種祕鑑已經表現了出來，關於這一層，已見於本書上面，這裏不必重述了。（註八）

文化之全部發展應該按據着這種方法而考驗，（註九）不直接考驗其全部，祇按着牠的特殊範圍。因為全部的分析之後，才能夠研究全部之綜合。

所以我們把全部文化分解為各個單獨的部份，其中之最重要者，為經濟，家族，國家，科學，宗教，信仰，道德，法律，和藝術。——這些單獨的部份又可以分為更細小的部份。

我們在每一種單獨的範圍中，先考驗我們所曉得的最低級的情境直到今日的全個進化之歷程，後來又把全個期間分為一連串的時代或變象。於是讓我們將每一個變象及其繼起的一個變象互相比較，由此，我們便可以發見從變象歷程發生的文化進步之指導方向，並且可以指出文化向前活動之方向。

假如我們有了這些指導方向的原因之瞭解，我們便可從這些指導方向中抽出指導之法則。

總而言之，我們從文化之各種變象前進而達到指導方向，又由指導方向前進而達到指導或進化之法則。

然而這工作還未完成哩。假如我們已經找着了一切個別部份之指導方向，我們又要把牠們逐一比較，這才可以決定牠們的相互關係，換言之，各種社會學的效能是互相依倚的，所以我們要找出一種「互相發生效能的法則。」互相發生效能的關係之範圍是非常廣博，非常複雜的，因為每一種社會學上的效能，無論任何方面，都倚賴於別一種效能的。舉例來說，藝術要倚賴於經濟，專門技術，家族，教育，國家，科學，道德等種種情形，反之也是一樣。而家族又是經濟，國家，法律，道德，國外政治等之一種效能。假如我們想清楚地逐一舉出這些一切的互相關係，則我們祇能做成功一張其大無外的計算表而已。由此可知，馬克斯理論祇是社會學中很小的一部份，因為牠所研究的祇採取其他一切效能有賴於經濟——自然，這是一切交互關係中之最重要者——的這種觀點。而且，這種理論活動於一個非常複雜的範圍，祇在經過了非常重大而極有系統的準備之後，牠才會成爲一切聯合中之最優勢的因素。讓我們想像在我們面前有一幅指導方向的廣大組織，假如我

們從中抽出任何一根線，例如一根經濟之「線」，我們便見各線都牽動，因為一切都和經濟相聯的。但我們現在如果祇抽科學之「線」，則其發生之事體也差不多一樣。然則科學和經濟二者，那一種是原始的呢？我們可以明白地答稱，二者間之較原始者實為「科學」，因為所謂經濟祇是實用的科學——這是實際上孔德，赫智兒，和巴克爾（Buckle）等之教訓。農業不是實用的植物學，畜牧不是實用的動物學麼？把近代經濟加以革命化的蒸汽機不是物理學進步之結果麼？不過假如我們精微地注視這種理論，我們便會承認，必須牠已成為經濟學之時，牠才能發生一種偉大的影響。除非科學之最高度進展離開實驗室而走入生產市場之中，則牠們決不能像農業和蒸汽機等，對於全文明發生重要之影響的。所以假如我們以為馬克斯理論之修改後的形式確當，則其極端之形式便屬於不能證明的了。因為文明向前爬行了一千尺，則我們很清楚地看出每一個領域中之一種進展必和其他的進展，並駕齊驅。社會學中種種表現，其互相依倚，也是如此，而且其一切的互相連帶關係，還是不容易發見的。

然而在一切科學之中都有很多困難和不可解決的問題。我們現在也不必逗留於這些難關

之中，我們祇去決定變象方法對於社會學所已經能夠完成的是什麼罷。

(1) 第一種利益就是變象方法使牠能夠表現而為一種統一的系統的社會學解釋。像在自然科學之中，生物學（歸納的）祇在動物學和植物學（如 Linnaeus, de Candolle 等之研究）把一切材料系統化之後，方才可以發生，同樣，社會學之長成，也在全部材料已經弄成秩序，授給牠一個統一的系統之後。而且在社會學中，其系統尤為重要。因為社會學之種種表現都是互相依倚的，所以社會學祇能夠清楚地表現於一種統一的和包含一切的系統，才可以考驗這些互相依倚的關係。（假如這種系統用得法，牠便可以把馬克斯理論屬於經過全個領域的「系統的」證明之下。）我相信我在本書上面論及經濟和族統的幾冊中，至少已可以指出變象方法實能直接地創造秩序和系統。應用這種方法所要求的系統的考問，我們便可以達到一個祇遺留少數新問題的的地步，這一個地步若沒有這種方法是決不能夠這樣容易達到的；而且除此以外，牠還有一種現在的價值。

(2) 假如用變象之劃分的方法，我們便能夠把一切材料加以系統化，而且可以把一種媒介

的關節，插入於純粹的敘述科學——如歷史學，人種誌等——和真正的歸納的社會科學——社會學——之間，於是我們便可以斷定指導方向已經把我們提高，出於社會學領域中歷史材料之水平面上。無論社會學之定義怎樣規定，而在「民族觀念」發展之路程上的指導方向之系統決不是歷史的創造，牠完全是一種社會學之創造物。

關於指導方向，我在這裏又可以加說一層，指導方向所包蓋的空間和時間愈廣大，則牠亦愈有價值。前進的趨向，除了把距離最遠的幾個變象加以比較，是不能決定的，換一句說，必須把文化中之最低的階段和最高的階段，作一比較，才可以決定指導之方向。指導方向又有別一種特殊的特徵；牠之找尋牠的鵠的，不是循着直前的路向，而是像光線之進展，為橫的波動的。換一句說，文化之進步是服從於「韻律之法則」，常有停頓或退後的。前進了一大步之後，必完全根據着定律，繼之以倒退或斜橫的一小步；一次迅速的攀登之後，必繼之以一時的停止。一種歷史的觀念幾乎不能在第一次之跳躍，便得成功；牠必須經過很多次挫敗，被人反對者若干時，最後，才達到高度之形式，而發生效力。（註一〇）然而達到這一點，必要經過「行動」及「反動」二者；而在每一種反動之

間，保守勢力獲得勝利，而且主張根據歷史，則觀念必須是「古舊的」——把這種紛眩的論調滲入喜悅進步的人中。不過社會學恰指出其反面。牠曉得這些觀念，雖然屢屢加以抑制，然而總是頑固地再現的，而這種「歷史的觀念」必得要 and 主要的指導方向之韻律相調和。

由此可知，史前變象之知識，對於社會學是非常重要的。因為從歷史所指證的指導方向之部份是太短促了，假如我們不曉得這些部份祇是發展之一種延續，我們便不能於中有所認識。所以，即像蘭克（Ranke）那麼偉大的歷史家也祇能看見一切指導方向中之最爲重要者，他祇看見文化之歷程表現一種進步的運動，一種進化而已。

（3）從上述的觀念，指導方向便把全部過去的果實做成功一種對於現在和將來之認知。我們現在曉得我們生活其中的各種條件實爲一段無限長而繼續進展的文化路向中之最近代的轉瞬間的分枝罷了。因此，我們便能夠隨着每一個歷史步驟的發展，而發生完全之認知和增進瞭解。而且，因爲文化運動（註一一）中有一種人類有意義之參加，所以其第一步便是趨向於控制文明，趨向於「活動主義」（activism），人類從上古直至今日，都祇是一種歷史之客體，但最終，他卻成

爲他的歷史之主體了。

(4) 我們現在又轉而討論本章開始的問題罷。假如用變象方法研究社會學，社會學便可以預示將來麼？

假如這一個問題的意義是指絕對的預示，牠立刻便是荒謬可笑的一句話。因爲一切歸納科學之預示祇在特殊條件或假設之下方才可能。動物學家祇能預示在幾日之後，必會從幼蟲變成一隻蝴蝶，植物學家也祇能從花朵之中，預示其果實或爲蘋果或爲梨果。但沒有一個自然科學家能夠預示某一個單獨的幼蟲是否會凍死或餓死，或某一朵花是否會被蟲所傷殘。天文學之預示，一般都以爲有數學之正確性的但也須假設沒有遭逢着天體之劇變，才有價值。不過社會學的各种指導方向，其活動之空間並不像行星軌道之廣大，牠們祇經過人類之理解力；牠們倚賴於個人和民族之運命。民族因了社會疾病，也能够退步和萎縮，也會被戰爭及疾疫所毀滅；這些一切外面事實之記載都屬於世界史之範圍，牠會做成各種預先之指示。

而且一種未合格的社會學預示將來，不特無用，而且危險的，因爲牠會驅策我們踏入定命主

義和全不活動之手腕內；這種情形，恰像一個人無論什麼事都卜之休咎，以爲是運命之決定一樣。

我們所希望於社會學者，不是要牠成爲一種占卜，而是要牠指示我們以一種高級的文化方式——假如牠既不被妨阻，也不被毀滅，爲進化所努力達到的高級文化方式。我深信建築於變象方法之上的社會必能做到這一點，其方法則如下所述。假如我們把數十萬年的文化進展之一切變象加以比較，我們便獲得了一種標準或尺度，用社會學上說來，牠能指示我們什麼是較高的形式，什麼是較低的形式。而且當我們把這種標準實施於將來，則我們對於進化活動所趨向的高級將來情境之推考，便能夠有若干之真實性。專斷的預示以爲人類對於將來的文明將有怎樣之成功，而實際上牠指示過去的事實倒比指示將來的事實更適宜，但變象的方法並不是這樣的，牠科學地描繪文化之鵠的；牠指示我們以移動文化之個別觀點之路向，而且把瞭解發生狀態中現在發展之手段放在我們之手中。在這一種路向，社會學便能夠成爲孔德所指示的一種純粹科學了。

（註一）見本書作者之『社會學之變象的方法』（Die phasenlogische Methode in der Soziologie），載在 Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie，一九二二年八月號。

(註二)參看作者之苦痛社會學 (Sociologie der Leiden) 尤其是第七章，一九一四年版。

(註三)參看 Gustaf F. Steffen, Der Weg zu sozialer Erkenntnis 一九一二年版，二〇六至二一九頁。

(註四)歷史唯物論之文獻載在 Carl Grünberg 之經濟學辭書 (Wörterbuch der Volkswirtschaft) 一九〇六至一九〇七年版，九二三至九二四頁；K. Diehl, 之政治學小辭書 (Handwörterbuch der Staatswissenschaften) 第三版，一九〇九至一九一一年，六〇四至六〇六頁。

(註五)參看 Neuen Zeit 一九一七年，二卷六七號中之一篇短小論文 “Synergie”。

(註六)參看 P. Barth, “Die sogenannte materialistische Geschichtsphilosophie” Jahrb. f. Nation. Ök. und Statistik 一八九六年版，一七、二九頁；又 P. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie 一八九七年，一卷三〇三至三七六頁。

(註七) F. Müller-Lyer, “Historische Reihen”, Die Neue Zeit 一九一一年，五二二號。

(註八)又參看社會進化史。

(註九)參看 Der Sinn des Lebens und die Wissenschaft 第二十五章。

(註一〇)例如達爾文在六十年之後才被人認識其價值。詳見 Alfred Vierkandt, Die Stetigkeit im Kulturwandel 一九〇八年。

(註一一) Der Sinn des Lebens und die Wissenschaft 十五、十六及二十六章。

第八章 兩性關係進化中的指導方向

祇有一個瞭解過去之正當路向和有效權力的人，才會測度將來之可能性——Paul Barth

把上述的方法引入於社會學中，實為我的人類進化之階級 (Die Entwicklungsstufen der Menschheit) 一書之目的。故本書之末，我們祇須把這種方法實施於兩性關係的特別情形中。文明之許多部份都為一種清楚而內在的邏輯所統治，例如經濟之研究或人類悟性之研究，便是這樣，在那裏很容易看見牠的指導方向，然而兩性關係之方法的研究卻遇着了許多困難。這些困難，我們在開始之時，是要先加以考驗的。

兩性關係之粗糙材料，其流傳到我們的，都已混入於歷史和民俗傳說之中，牠所表現的是渾沌一塊，在其中，我們實不能考查出一種指導方向或一種法則。我們在前幾章，已經試把這一種渾

沌放在「變象」的次序之內，然後比較這些變象，以求出其運動之路向和跟尋其進化之歷程。不過即在同一變象之中，各個民族因為他們的人種和環境之不同而表現出非常顯著的差異點。我們從「種種普通原因」之集積以解釋這些差異點對於兩性生活之影響，所以這些差異點，雖然很大，但並不大到足以妨礙我們，以致因為大多數民族之實行，便看不見各個變象中的種種特殊屬性，也不會因為牠們共同公有某幾種特殊事物，便不能明顯地看見進化之途徑。

更進一層，這些不同點，不特存在於各個民族之兩性習慣及兩性觀念之中，而且還存在於同一民族之各個階級之內。所以西藏富人為多妻制度，而貧人則為多夫制度，僧侶則似乎允許實行自由戀愛。在文藝復興時代和俠士盛行之時代中，農民之習慣和貴族之習慣非常不同，即在今日之各個階級間（工人，中等階級，富人階級）其習慣也是很多變異的。

這些不同點之所以發生，源於同一民族的各個階級彼此生活於各不相同的文化情境之下，而若按據着歷史進化之觀點，這些情境便是發展之中的各個變象。在一個近代民族中，我們可以看見其各個階級之進化步武並不平行，而是前後接續的。特舉精神方面為例，農村人民現在生活

之水平面，實爲城市人民前時所已經克勝的。較高級的階級常常戴着文化走在前面——自然這並不是一律如此的。例如法國革命，當貴族早已衰頹的時候，其領導權便放在中等階級之手內。在我們的時代，這種領導權似乎將由資產階級而移入於無產階級之手了。

然而我們的工作祇是決定進化之方向，所以不必走到這些特殊的不同點去討論；牠祇須滿足於高級的進化路向之追尋，和單獨變象的最重要進步之比較，恰像我們要決定一個高山之影像，我們祇須考慮其顯著突出之輪廓，至於其他比較不很重要的高低起伏，我們儘可置之不顧。

在兩性生活的進化中，雖然有很多退步的現象，但是無礙於我們對於我們目的之全部外形之考察。我們須知文化之進展不歇地爲反動及後退所妨阻。一般的法則是一「進前二步而後退一步」進展愈速，反動亦愈大。因爲人類和新情境熟習，必須有相當時候的，而且對於太迅速之變遷總是本能地不相信的，變遷太速，把和他的習慣分離了。

所以，假如我們志在決定全體的運動方向，則我們也不要停頓於這些退化之中。因爲現在之問題祇能當作全體的去考慮。幸而兩性生活的歷史中，進化之普通輪廓非常清楚，所以我們也

不必注意於這些微小的特性。一般地看來，把一個問題當爲一個整體，其認識較易，欲瞭解其中的一切特殊部份則較難；一種科學——尤其在牠開始的時候——之進步，最先要獲得一種綜合的普通印象，繼之而起的，方是各個特殊部份之一種真確的分析。

所以我們現在所討論的指導方向祇須當作一個整體而考察。假如我們把兩性關係之全部發展再來考驗一次，換一句說，假如我們從頭到尾（現在）加以比較，我們便不能夠不看見橫在我們面前者是一種最顯著的進步——從動物的粗野性到更高尙更純粹的人類形式之進步，這就是說，我們所討論的進化並不是胡亂輕動浪漫無歸的進化，雖然牠內中含有許多退步，停頓，和走入歧途，但牠的運動總按着一種內在之法則和根據着一種指定的方向的。

然則這種兩性關係進化運動的方向是什麼呢？

當我們比較各個變象之時，我們便曉得族統之種種表現是依賴於經濟之進展的。（註一）

馬克斯的經濟學很顯著地證實族統學之範圍，這已經從格羅司，（註二）昆諾，（註三）和福茲

（註四）等人無可爭辯地指示出來了。

如果族統之發展是倚賴於經濟之發展，則族統之指導方向分明要倚賴經濟之指導方向了；並且因為經濟之全體發展指出一種很清楚的指導法則，所以我們也希望從這種法則中能夠抽出一種族統的指導法則。

這確是現在的情勢。經濟發展之最普通的法則就是勞動聯合之法則，（註五）而且從這種聯合，我們便獲得了族統進化之最普通的法則，如下所述：文化運動之進行從族統而至社會。因為社會之組織愈高級，則社會從族統組織（部落，宗族，家族）中所取過來的效能亦愈多，牠把這些效能改變為社會之效能。由此，個人也從一個族統之實體變而為一個社會之實體。

雖然社會組織採取了較高尙較人造的方式時，族統的組織卻逐漸衰頹了。而且因為個人方面之物質及精神的權力，都和社會之完成，一同增加，所以這種法則便成為另一種方式：文化運動把人類從動物羣的地位提高，而致於社會個人的地位，這即是我們所謂人格。

根據這一種法則——我們將於別一書中加以證實——族統之進展似乎確是經濟之成果。但假如祇考慮這一層，則我們對於族統發展，尤其是文化發展，似乎不很持平。而且我們在上一章

中，已經說過一切文化之創造者是人而不是經濟，同時人還是經濟之創造者。他不是經濟之附屬的奴隸，也不是牠的造型，他之創造經濟猶如他之創造文明一樣，他根據着其內在本能之能力，從事創造，而這種能力之進展，我們即稱為文化。換一句說，整個文化運動之創造者——根據心理學之表現——是人類之理解力，及其特殊的可型性，或更正確地說，是無數人的理解力之合作及交互動作已經造成功文化之魔術的大廈了。

在社會學之後面及下面有心理學。我們從心理學曉得人類不獨創造經濟，還創造科學，文藝，族統，及其他，固然我們也可以說他祇能造成功那些適合於他的經濟環境之文化。然而，就是這樣，文藝，科學，族統等便都不祇是經濟之「反影」了，牠們有牠們自己的獨立生命，而且像經濟一樣，牠們根據一種內在心理律而發展。（註六）完成這種理論有很多強有力之論證，但是我們祇須回憶哲人之種種預示便够了，這些預示我們最好稱之為「社會學之先見。」舉例言之，費希特在一百年以前，已經要求兒童之教育應該從家族中提出來；而好幾個浪漫主義者——如希勒格（Schlegel），米哈亞力斯（Karoline Michaelis），替克（Tieck）等——也早在近代經濟及婦女間

之分化等還未發生以前，已經擁護近代之戀愛觀念了。（註七）

族統和經濟之前後關係並不像馬車隨在馬後一樣，其較切當之比喻，可說像一個攀登者之身體隨着他的兩臂一樣。

族統之進展，尤其是兩性關係之進展，和經濟之進展同時——按據着一種內在的法則；而且假如我們根據着這種法則之心理的歷程，我們便可以瞭解兩性關係進展之基礎的方向——人類意志進展之基礎的方向。我們可以把牠抽繹而成爲下面的方程式：

從本能的行動到意志的行動，

這就是說，意志之進展從本能行動進到目的行動。

意志之進展純粹是推擴到數千萬年的一種古老運動之直前的延續，有機進展運動之直前的延續；一切動物的生活都以反射動作而開始，而全個精神生活即建築於這種反射之上。因爲反射動作組成本能或趨向，而在動物生活之最低級的步驟中，反射動作便是牠的一切動作了。但是不久之後，便顯現有一種智慧之動機，記憶或思想，這就是說，有一種記憶想像之感受性。這些記憶

想像的互相關係的全體性，我們稱之爲智力。這種智力便是用已往之經驗以瞭解將來，牠在生存競爭中實是一種最有力的利器，而且當牠愈發展的時候，則以前的純粹本能之行動便愈成爲意志之有意識的對象了。

我們現在轉到討論人類之兩性關係罷，在這種理論之光明中，我們可以說：

因爲文化之進展，原始的（生物的）純粹動物的性本能便被一種較豐富的想像生命所覆蓋；而兩性生活因之便增加了精神的性質。

我們相信這種論證是瞭解一切兩性發展的心理學上之祕鑰；牠明白地顯示從文化開始直到今日的變象歷程所描述的各种指導方向。

但是想瞭解這一層，我們應該於一般的大綱之中加以補充；我們應該把這種精神化之現象引入於牠們的最重要的特徵中，爲要達到這一個目的，我們又應該再一次簡略地考驗全部之發展。

(1) 原始戀愛時代

在最原始的時代，性愛純粹是本能和動物性的；牠完全具着肉體的吸引力，換一句說，就是配偶和婚姻之本能——牠們後來又爲社會本能所幫助——牠們完全沒有一切較高尙的精神情緒。(註八)但是幻想逐漸增加於這種純粹動物性的基礎之中，而其想像便成爲兩性要求中之新的「超機體」之動力。

舉例言之，以前必曾有過一個時代，人像動物一樣，並不曉得配偶之行動便是幾個月後生產兒子之原因。當時的配偶祇由於本能，並沒有因果之感覺。低級的原始民族，卽到今日，仍相信懷孕不全是與男子相接觸的結果，一個婦女如和花，動物，太陽光線，鬼怪等相接觸，也會發生懷孕之情。就到今日，恐怕還有些民族，像澳洲的阿倫太司人(Aruntas)一樣，絕對不曉得性交與懷孕之關係。不過這種情形還存在於今日的民族與否，並不是我們的基礎問題。但無論如何，非等到原始時代之「心理」大大地發展，直到在其有意識的腦中，認識了「配偶」和「產子」之關係之時，

非等到智力為特殊的新想像所擴充之時，他們決不能夠重視兩親之價值。母愛常常是女性要求之一部份，但在原始之時，並不由於一個母親單對於自己的兒童而發生，卻對於——像很多高級的動物一樣——一切兒童而發生。所以原始時代之母親對於自己產生的兒童之漠視是不足怪的，並且她們又有奇怪的性癖，就是彼此兒女之交換或承繼他人之兒女，而對於換子嗣子之愛護與自己的兒子一般無異。但後來產業增加，於是「爾的和我的」之觀念也很清楚地規限了出來，而母愛才開始收縮範圍，祇限於施給一個自己的兒童，至於其他的兒童，則不遑顧及了。

兩性的羞恥在純粹本能生活之原始階段中，也不能夠存在；因為本能原無所謂羞恥的。兩性的羞恥像身體的羞恥一樣，並不是一種原始的屬性，因為全身裸露確是人類之原始情形，祇當衣服和裝飾發生之後，各種關於身體之羞恥心方才發現。不過「女性之忸怩」似乎已存在於最基礎的原始本能之中，而且牠後來便逐漸依附於女性的羞恥之內。這種「女性忸怩」之本能喚起男性之慾望（同時又以強烈的兩性本能選擇男性），這在高級動物中是很普通的。

又兩性之嫉妬也盛行於高級動物之中，但我們也不當牠是一種原始的本能。在很多原始民

族中，關於產業之嫉妬心雖已高度地發展，但完全缺乏兩性嫉妬。後來因為兩性間之分工，才發生一種共生之情境。在其中，婦女便成為男子之一種經濟的必需品。由於婦女倚賴男子而發生的一種衝突純粹屬於這個進化階段的本能，因為原始時代之婚姻祇是婦女屈服於男子之意志。這是一種經濟之安排。一般地說來，經濟比之兩性本能較強而有力。

所以兩性本能之原始基礎是很簡單的，牠並不具有一切高尚之情緒。附隨的感情最先把人類性質給與兩性之關係。而這種人本化實在由於人類意識領域之進展的擴張。

(2) 家族時代

在家族時代中，附隨的戀愛情緒——即是為人類智力所改變過的情緒——已達到了一個高度之進展；自然，牠的發生是逐漸的而不是突然的，我們在無論那一處地方都可以看見牠們的原始，即在最原始的民族中也是可以的。

這些附隨情緒之最要者為兩性嫉妬和個人熱情（浪漫的戀愛）而這兩種情緒之發生，

我們可以追溯到一種意識之擴張，一種幻想之豐富，和一種本能之精神化。

兩性嫉妬之前導實爲產業之嫉妬，牠在原始的婚姻卽已發生，後來又由買賣婚姻而加增勢力。但是牠的特殊性質由於承認婦女是一個人類，並且由於憎惡心情之擴張。自然，這種憎惡之心情也是存在於原始的民族中的，不過不很發展罷了。（註九）對於許多事物之憎惡——這種心情，是原始人類意識所未有的。他們並沒有強烈的有意識之價值觀念，換一句說，他們不會從混沌之中選出一種對象物，而加以厭惡和憎恨之感情的。根據斯賓挪莎及其他的哲學家之意見，則由於這種厭惡之感情才發生兩性之嫉妬，因爲按着他們的意見，則這種想像之虛構實由於可愛的對象，竟爲他人之戀愛所沾污這種觀念產生。但是兩性之嫉妬並不單獨建基於憎惡的感情之上，牠還爲虛榮或高傲之傷損所加增，當他人參入於他的戀愛關係之中，甚至發生同等之地位，他的虛榮或高傲便大受傷損了，而且當婦女被人視爲有一個「人格」，有一種選擇的特權時，才確實地感覺着這一種傷損。一自婦女被人當爲是一種物件而不是一個人格，則她的選擇祇是一種無關緊要的事件了。

兩性嫉妬因爲別一種原因而更加發展，這就是兒童。一自男子發現了配偶和產子之關係，和「爾的及我的」之分別清楚地劃分之時，一種全新及特殊的觀念便加入於這一個情境之中，牠同時供給兩性嫉妬之根據。

貞操之價值也是一樣的。貞操明白地是兩性嫉妬之一種成果，牠並不建築於神學的戒律之上；牠像一個堅固的堡壘，抵抗着一種不忠誠的襲擊和信仰的反叛。

這種意識之豐富和加深時築成了個人或浪漫戀愛發生之基礎，和美學意識擴展之基礎。固然，原始民族也有一種審美的感情，但是不很發展的。我們很曉得高峯之愛好的魔力（如佩脫拉克，盧梭）祇發生於很晚的近代，所以阿爾卑斯山之游客，看見當地農民對於自然界之純粹美的吸引，絕對漠不關心，常常覺得很奇怪的。

所以婦女美之認識直到文化很高之階段方才發現，當人已經超出日用的必需，而能够從線形，和色彩得到喜悅之時候，方能有婦女美之認識；簡言之，當他的意識開始爲純粹美的經驗所增廣的時候，才認識婦女美。這種唯美的經驗又帶來一種道德意識之擴張。在原始之時候，男子所看

見的女人，不是一個主體而是一個客體，而且祇是一個性的客體。有很多種方言，「婦人」這一個字本來祇指女性的生殖器；例如希伯來字為 *nekevoh*，印度日耳曼為 *gena*（古印度），*synne*（希臘），*inoder*（古日耳曼），其意義都是「生殖者」；保加利亞名婦女為 *Matka*，意義等於「腹部」；塞爾維亞名為 *materna*，等於「生殖者」及「腹部」二義。（註一〇）

這種祇當作性的客體之婦女圖像緩慢地和逐漸地在男子意識界裏擴展起來，直到很晚近的時候，婦女始在男子之心目中，成爲一個全具體魄的，精神的，和道德的屬性之特殊的人格——一個人格。這種意識擴展之邏輯的成果就是戀愛這一件事情，現在已成爲個人之事件了。因爲物質的（動物的）戀愛可以施於別一性別方面之任何一個健康的人，然而個體的戀愛則需選擇一個完整的人格。

我們在羞恥心之中又找着了別一種美學之勢力，牠在原始人類意識之朦朧概念中是決不會發生效力的。身體各部份之某幾種體魄之效能和種種不同之活動，人們都以爲其美的性質是較少的，但是意識較爲發展，便有極清楚之區別了。雖然普通的（社會的）羞恥心對於原始人類

——甚或對於社會動物——是很自然的，而且在上面我們已經指出女性方面實具有一種特殊的性別的忸怩，但是兩性的羞恥心並不能說是人類內在之本能，因為牠常被人所完全蔑視不顧的。

文化從溫帶而移到北方，由是而有穿衣的習慣，關於身體之羞恥心便達到了最高之發展，但是牠也常發現有全無意義的矯枉過正的退化。

在家族時代，附隨的戀愛情緒常常要求一種不健全和片面之過度發展，一種真正的直系發生，（註一）這種發展祇為這個時代的外部壓迫之特性所惹起，但因為現代文化之進展，牠必不能久存了。家族時代同時便是極偉大的壓迫，束縛，奴隸，戰爭和掠奪之時代。統治及奴役之精神嚴重地支配着這個時代。

人類由於意識之進展及推廣便曉得了自由之自治和意志之發展是自覺心之最高的『善』，牠能喚起人格，又曉得真正之文化並不建基於自然本能之妨礙及壓止，卻在於自然本能之指導和提高。

我們現正進入於個體時代之中，在這個時代，這種人格之覺醒擴展到我們所未有過的偉大社會去，尤其是擴展到那些為家族時代所壓制的範圍去。牠之所以成功由於人類意識之一種擴張，而其基礎之特徵則為自己之理解。這種新態度特殊影響到婦女方面去。

(3) 個體時代

恰像人類普通倚賴於他所生活的社會中一樣，所以兩性之運命也是互相依倚的，從生理學及心理學看來，男子和婦女互相倚賴。這種互相倚賴之關係又使牠發生一種抗爭，要努力用各種方法以謀一個解決，一個答案。舉例來說，「個人」和「社會」之反抗，祇要倚賴於有見識的同胞貢獻大部份之自由，方才可以解決，徒倚賴於無覺識之自然，是不成的。男與女的反抗也祇能由於兩性之完全平等權利——不是平等性——所解決；否則鬭爭仍舊留存，而這種男女的鬭爭是繼續不歇地通過於全個族統進化的。

在早期宗族變象之中，因為個人婚姻之發生，便直接惹起奴視婦女之事實，但是當各種條件

變爲良好的時候，她們又再度獲得自由了。然而這祇發生兩次，一在高級的宗族變象，一在後期的家族變象，牠差不多已達到了牠的目標，而兩性平等權之千年奮鬥也已找着了牠的鵠的——不過當時的戀愛和經濟情形還互相區別，隔得很遠。

戀愛和經濟在原始婚姻中早已緊緊地互相聯合，換一句說，兩性間之分工便令這種聯合成爲必要。然而自此以後，女性之意志便雙重地倚賴於男性——經濟和族統方面——並且這種雙重倚賴性更因爲差不多完全的文化發展所強制地保留起來。在後期家族變象中，因爲婦女之分化，人類的戀愛便開始從經濟之束縛中解放了出來，幾千年遺傳下來的鬭爭，使男男女女經過無數的日常戰爭，但到這一個變象中，至少在那一個鬭爭得比較最爲厲害的經濟範圍之內，似乎將近結束了。

然而什麼領導着這種反抗呢？什麼領導牠到結束呢？——這不單是經濟之原因，同時也由於個人之意志和觀點。

因爲意識領域擴展之原故，自覺心便覺醒起來——這是婦女之自覺心，從此她成爲一個人

格了。同時，男子也推廣了他的自覺心，因為他現在曉得在以前，婦女祇是一種最低下的客體，然而現在，她卻是一個主體了，這就是說，她也像男子一樣，是有經驗，有意志，有情感的生物。而這種奇特的變遷實由於一種「感覺於」(feeling into)和「感覺及」(feeling with)的歷程所帶來的；換一句說，由於一種能夠顯示別人之內在情感，打開個人的想像力之門戶，而且認知自己行為之動機——的意識加增所帶來的。

這種純粹的進步實倚賴於想像生活——理智力——之增加。

這種通過理智力的本能生活之同樣的改變，這種提高男女關係的本能趨向之人道化或精神化，也同樣地投射到兩親和兒童之關係去。

我們現在曉得兒童和婦女都分享有這種新的瞭解，而且成爲一個瞭解他們自己權力之生物；早代嚴厲教育之原則爲教鞭，現在則變爲晚期家族變象之柔和的教授法了。

更有一層，以前配偶本能完全是屬於動物的而且差不多是機械的，但現在卻理性化了，換一句說，成爲合理的了。原始人類之配偶行動是很本能的，並不考慮到將來的結果，而且在很早的時

候，他們連結果也不曉得的。今日，因為自覺心之繼續擴張，便把將來之情境更爲重視，而原始人類之意識是差不多完全祇看見目前，換一句說，他們的觀念，至多祇及於直接之將來罷了。自然人實爲頃刻間之孩子，文明人則更會描繪遠遠之將來，並且把這些觀念裝置於他的想像的動力之內。又他的自覺心也必須包含着他的兒童之將來運命，所以他所描繪的圖像有些時候是令他很煩悶的。這種「兩親愛之優美性」（據 Brentano 說）使他生產兒童之數目，以他能够用人道及文化之方法加以教養者爲限，不肯超過那數目了。自然，在原始人類中也會有這樣的一種節制，祇是很少數罷了。

最後，優生之觀念，即有意識之選擇，對於族統方面是非常重要的，而且牠把簡單的本能滿足加以大大地改變，這種觀念是爲這種永久擴張的意識所包括的。根據這一種概念，最有道德價值的婚姻聯合就是能够產生最良好的子嗣的婚姻，而所謂最良好即是最健康，最強壯，和最美麗之意義。自然，在這一個概念能够一般地有效之前，須經過一個很長的時間，不過牠的邏輯性是必然的，所以牠將來必會逐漸成爲一種「必需之思想」，最後，則一切族統之價值必要用別一種名稱

表現出來。但無論如何我們很明瞭這種進展必得建築於人類意識穩固地增加的範圍的方向之內。

假如我們用這種方法——從社會學觀點之方法——逐步逐步地追蹤進展之歷程，則我們看見和進展之文化一同前進的，是：

(1) 想像生活繼續不斷地日加豐富，其結果則為

(2) 意志獲得了一種日漸增加的對於刺激的感受性（從外界來的刺激）和

(3) 一種日漸增加的行動（從內而至外界）的可能性；

於是這些介於人類意志和世界的種種關係將會成為無數；而世界及人類意志之中介者則為理智力。

這種心理的指導方向並不單獨展示於兩性關係之特殊事件之中，牠還為全部文化發展而展示。換一句說，與日漸增加的自覺評價同來的是一種外面世界之理想化及人道化，對於這一層，我們便要感謝人類意志之長進了，並且在最後之分析中，我們還要感謝知識生活和精神之長進，

及其所發生的對於本能生活之提高。

關於這一種「自覺評價的普遍法則」我們在別一冊中已經說過（註一三）我們現在應該再提及一種進化的法則，使我們因果地瞭解這些指導方向。現代理智力之豐富祇是一種精神成功之社會集積的結果，而這些精神的成功則人類以語言為保證。因為人類生活於社會之連結中，而且以語言預示的能力，所以單獨的個人能够把他自己之經驗變成為公眾之福利。每一種新經驗，發見，或有利機會即天才頭腦之思想方式既貢獻於人類，都用言語流傳到後代。而且因為每一個世代都是後起一個世代的教師，所以人類把一種思想和經驗的不斷地增加之財富，集積起來，而這種集積物是可以以言語傳播於每一個人去的。

所以，因為有語言，理智力便有一種恆久不斷的增加。這種理智力之發展是非常顯著的，所以至今還沒有社會學家對牠提出爭論。不過普通發生的問題是道德之發展如何與理智之發展同其速度。發生這種問題的人忘記了每一種新的道德觀念或思想方法將會成為意志之一種新動機，而意志則供給牠以一種新的活動領域。因為擴展牠的領域，牠便幫助那從不自覺的本能活動

而向着自覺的意志活動之進步和將來之考慮。

由是我們看見隱於經濟後面的還有一種更深沈的進化——一種社會心理的進展，人類意志之擴張，或更清楚地說來，便是世界和意志之交互關係。假如我們把本書上面所曾討論過的都收集在這裏，而且還記憶着爲社會進化史一書所闡明的各種進步之理論，則我們便可以得到下面的結論：

文化進展中之驅策力是人類意志；

意志和環境因爲交互行動而進化；

在這種交互行動中之中介者就是理智力，因爲意志是盲目的；

在理智力之中有一種精神獲得物之集積，而集積之所以可能則由於言語——一種穩固不變的增廣和加深人類意識之工具；

但爲要令這種意識的擴張可以直接發生——尤其是在一種文化之開始——的原故，所以便應該有一種正在變遷之環境和團體之接觸；（註一三）

意識之擴張影響經濟之前進；

其他的各種社會效能便發展於經濟前進的基礎之上（馬克斯理論。）

所以變象產生變象。不過每一個變象不單是生產方法之一種反影，牠同時又是那一個時代的精神發展之一個印跡，而這一個印跡是爲一切以前的各個變象之無數有意志，有思想，和有語言之個人所創造出來的。

假如我們採取這一個觀點，我們便不會相信——像很多馬克斯主義者一樣，至少在理論上，他們是這樣的——經濟一旦達到了一個較高的水平面，則其他一切文化領域的進化也機械地追隨着牠，而不必參加我們之合作，並且我們現在也不能夠讓兩性進化的進步歸入辯證的運動之中，而我們則袖手旁觀，祇等候着牠的成熟和脫落，像秋季的果實一樣。這是一種非常危險的錯誤。文化並不是飛翔於人類的頭腦之上的，牠產生於人類的腦子之中，並且在他的腦子中打出一條文化進展之路。爲要達到新的文化水平面的原故，人類應該發生極大的努力而且從事於極奮勇的鬭爭。

新文化思潮的阻礙和困難是非常偉大非常衆多的。我們應該克服那幾乎不能夠克服的一般人之冷淡無情和保守性質，他們總緊守着已成的習慣的；我們應該克服國際的無政府狀態，因為牠的結果祇令世界中的領袖民族，荒廢了他們的能力，專從事於無意義的軍備競爭，卻不努力於克盡他們對於文化之責任；我們應該克服財富分配之古老制度，牠是以承襲權為基礎的；我們應該克服那些誤導個人以入於反社會的利己主義之家族教育，與其他。而且，像我們將會在後面各卷所討論的社會問題之中，一切這些問題都要在同一時間同一角度從事工作。因為每一種文化之領域和別一種文化之領域都是緊緊地互相連結起來的，一個領域的進展在別一個領域不採取平行的步武時，是決不能夠進展的。假如我們能夠提出一切這些困難之點，而且記憶後期的家族變象是一個絕對的批判時代，是一個一切民族都已達到的悲哀不幸之暗礁，（註一四）則我們將不更懷疑地曉得這一個新文化階段祇有從極大的奮鬥才能達到。幸而這些阻礙和強烈的勢力是恰相反對的。自然，近代文化民族正陷於一個波濤洶湧的進步洪流之內。他們的力量仍是完全無缺，他們為文化的工作更為近代科學所增加，而上古民族則已毀滅於他們的愚昧無知之

黑暗裏去了。但即處於這種有利的情境中，新文化之獲得也不能夠由節節而進的，牠要逐漸地一步一步地才能夠獲得。因為每一個世代祇把一個比較微小的部份加入於廣博無限的文化遺傳之中，而這種文化遺傳是人類在極長久的年代中所積集的；所以一個文化的劃時代之進展必要用很多世代之努力，方能獲得。

現在我把兩性關係之社會學加以結束，而且要在下一卷中，開始討論世代關係之社會學，該書的名稱爲運命之制治 (Die Zähmung der Normen)，這是一本自然選擇，教育和遺傳的社會學。

(註一) 參看作者人類進化之階級，第四卷，家族篇。

(註二) Ernst Grosee, *Die Formen der Wirtschaft und die Formen der Familie* 一八九六年版。

(註三) Heinrich Cunow, "Die ökonomischen Grundlagen der Mutterherrschaft", *Neue Zeit* 第十六年，第一卷。

(註四) Eduard Fuchs, *Illustrierte Sittengeschichte* 一九〇九年版。

(註五)見社會進化史，二五〇頁以下。

(註六) Rudolf Goldschied 在其 *Höherentwicklung und Menschenökonomie* 一書(一九二一年，四二五頁)中說：「一個民族之情境并不全是經濟的主要形式之結果，但同時是一切科學知識之產物，和當時所已達到的大屬進化之階段。」從我看來，這個論證實可以應用於一切文化領域去。

(註七)參看 Helene Stöcker 給 Karoline Michaelis 書簡之明瞭的引論；又見 Lamprecht, *Deutsche Geschichte* 八卷二九三頁。

(註八)見生命之意義(*Sinn des Lebens*)第十章。

(註九)參看社會進化史中原始民族之記載。

(註一〇)參看 Friedr. S. Kraufs, "Folkloristisches von der Mutterschaft" 收錄於 Adele Schreiber, *Mutterschaft* 中。

(註一一)直系發生原文為「orthogenesis」，本為生物學名詞，其意義謂生物之變化非偶然所發生，亦非雜亂發生，乃順一定之方向而發生的——漢譯者註。

(註一二)見生命之意義。

(註一三)詳見社會進化史。

(註一四)參看生命之意義。



中華民國二十四年八月初版

(34484)

漢譯世界名著 婚姻進化史一冊

The Evolution of Modern Marriage

每冊定價大洋壹元壹角

外埠酌加運費匯費

原著者 F. Müller-Lyer

英譯者 I. O. Wigglesworth

重譯者 葉啓芳

發行人 王雲五

印刷所 上海河南路 商務印書館

發行所 上海及各埠 商務印書館

版 翻
權 印
所 必
有 究
