

羅素 著
程希亮 譯

結婚与道德

商務印書館發行

B. Russell 著
程希亮 譯

結 婚 與 道 德

商務印書館發行

陳序

社會問題中有兩個最根本的問題，一個是食的問題，一個是色的問題；食的問題暫且不談，色的問題確夠大家麻煩的了；而在中國此種過渡的時代，尤其感覺得煩惱死人！性慾必須滿足，那是天經地義；但怎樣去滿足？性的滿足必須是合乎人道，那也是天經地義；但怎樣去合乎人道？於是，性的問題就牽涉到倫理的問題，婚姻制度的問題，兒童教養的問題，以及整個社會的問題。現在中國社會的擾攘一半由於家庭生活的不安定，而家庭生活的不安定又大半由於性倫理的不認識；青年男女不知道怎樣去滿足騷動死人的性慾，不知道怎樣去組織良好滿意的家庭，不知道怎樣去教養天真可愛的兒女。恰好這裏有英國哲學家羅素，在結婚與道德一書中，提出這許多問題來詳細討論，大可供我們的參考。全書論列極精闢，而下舉兩條原則尤為探源之見：

「第一件必須做到的事是應有儘量多的男女之間的深厚真摯的愛情，這種愛情包含着雙方整個的人格而生出一種融洽的情景，由此情景而各方都感到生活美滿，情致纏綿。第二件重要的事是兒童身體和心理兩方面都應充分地照顧週到」。

這兩條原則是根據另外兩大前提：第一是性慾的滿足不僅是生理的，也是心靈的，換言

之，必須是靈肉一致的；第二是性慾的滿足必須顧到兒童，必須想到父母對於兒童應負的責任。羅素是一向主張自由的人，反對舊道德對於性生活的束縛；但他決不贊成放縱，尤其不負責任的浪漫，所以他說：

「認定了雙親家庭的制度，一經有了兒女，締結婚姻的雙方的義務，即應儘他們的力量做各種各樣保存和諧關係的事，縱使需要嚴重的自制，也是應該的」。

本書雖是討論個人類社會的問題，然當此中國舊道德已經破壞與新道德尚未成立而感到青黃不接的時候，不啻是特爲中國社會而作；故此書的譯出是極有意義的；至於譯筆的暢達與忠實是用不着多贅，讀者自會有口皆碑的。

陳科美序於滬上二五年十二月十八日

目錄

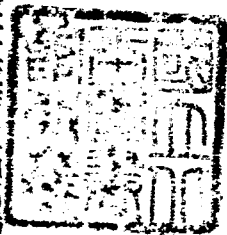
第一章	緒論	一
第二章	母系的社會	七
第三章	父統的制度	一四
第四章	男性生殖器的崇拜禁慾主義與罪惡	一九
第五章	基督教的倫理	二六
第六章	浪漫的愛	三八
第七章	婦女的解放	四八
第八章	性知識的禁戒	五七
第九章	人生中愛情的地位	七二
第十章	結婚	七九
第十一章	賣淫	八九
第十二章	試驗的結婚	九六
第十三章	現在的家庭	一〇三

第十四章	個人心理上的家庭	一六
第十五章	家庭與國家	二五
第十六章	離婚	三五
第十七章	人口	四七
第十八章	優生學	五六
第十九章	性與個人的幸福	六八
第二十章	人生價值中的性的地位	七七
第二十一章	結論	八七

結婚與道德

第一章 緒論

在表現一個社會的特徵的時候，不論古代的或現代的，總有兩個極其重要而互相關聯得頗密切的要素：一個是經濟的制度，一個是家庭的制度。現在有兩派有勢力的思想，一派以爲萬事皆發源於經濟，一派以爲萬事皆發源於家庭或性，前一派是屬於馬克思 (Marx) 的，後一派則屬於弗洛伊德 (Freud)。我個人不附和任何一派，因爲經濟與性二者的彼此關聯，在因果律的效力觀點上，對我似未曾指出這一派會顯然優於那一派。譬如：工業革命於性道德，是無疑地曾經有過且將會有偉大的影響的，但是清教徒的性德行，在心理上反成爲工業革命的局部原因的必要物。我不想說經濟的因素佔優勢或者性的因素佔優勢，事實上牠們確也不能顯明地分開。經濟與獲得食物，是有根本上的關係的，但在人類當中，罕有專爲那個獲得食物的個人的利益才需要食物；牠的需要全爲家庭，家庭的制度發生變化，經濟的因子也得隨之而生變化。倘若國家從父母方面取去兒童而撫養他們成人，像柏拉圖的理想國內的那種情形，那不但人壽保險，即大多數各種私人的儲蓄，差不多都得停止，這是顯然的；換言之，如果國家負擔父親



的任務，那事實上國家將成爲唯一的資本主義者。澈底的共產黨主張一種言論，以爲國家若是唯一的資本主義者，家庭——就我們已經知道的——即不能存在；這話雖然覺得太離經，但究不能否認私產與家庭之中的那一種密切的關係——一種相互的關係，我們不能說，這一個是因，別一個是結果。

社會上的性道德，可以發現出是有幾個階段的。最初，有載在法律上的明定的制度；例如，有些國家的一夫一妻制，別些國家的多夫多妻制。稍後，法律不加干涉，輿論具有勢力。最後，實行上——倘若不是理論上——聽憑個人自己去決斷。世界上沒有一個國家，且世界的歷史內，也沒有過一個時代，曾用過合理的考慮以決定性倫理和性制度的，只有蘇俄是例外。我不以爲蘇俄的制度在這一方面是完善的；我只覺得蘇俄的制度不是迷信和傳統觀念的結果，不像其他各國家各時代，最低限度有一部分是迷信和傳統觀念的結果。在一般的快樂和幸福觀點上，要決定什麼性道德是最好的，那是一個非常複雜的問題，牠的答案將依着許多的情況而各有不同。工業有進步的社會的性道德；和原始時代的農業政體的性道德不同。醫學和衛生講究得能減少死亡率的地方的性道德，和時疫瘟疫盛行致令許多人口不能成丁的地方的性道德不同。或許到了我們的知識更有進步的時候，我們能夠說出，某一種氣候內最好的性道德，和別一種氣候內最好的性道德不同，甚至慣用某一類飲食的和慣用別一類飲食的也有不同。

性倫理的影響，有極其不同的幾種——個人的，夫婦的，家庭的，國家的，以及國際的。

在這多方面某方面有良好影響的，大可以在別方面有不良的影響。在我們能決定我們所想到的一種制度是不偏不倚之先，要把這多方面一一加以研究。先論純粹個人的：這是心理分析所研究的影響。我們在這一方面所要顧慮到的，不但一種法令所諄諄教誨的成人行為，就是使人們遵從法令的早期教育也不可忽視，在這個領域內，人人都知道，早期禁戒的影響，或許是很奇怪的，無直接關係的。本問題這一部分，我們注意個人幸福的水準。我們問題的第二步，發生在我們研究男女關係的時候。有些性關係比較別些性關係，顯然有更多的價值。大多數人會贊成，性關係若含有很多的成分，比較是純粹肉體的要更好些。真的，那個從詩人傳達到文明男女的普通意識上的觀點是，當事人的人格愈有關係，愛情即愈有價值。詩人並且教導人們，愛情愈濃厚，愈應尊重愛情；但這是一件很有討論餘地的事。大多數有現代思想的人都贊成，愛情應該是平等的關係，因為這個理由，——倘若不為別的理由——譬如一夫多妻制，就不能看作是一個理想的制度。本問題這一部分，從頭到尾，都得研究結婚和結婚之外的性關係，因為不論通行的是任何一種的結婚制度，結婚之外的性關係，總和牠發生相當的變化。

復次，我們研究家庭的問題。各時代各地方都有許多不同樣的家庭集團，但是父統的家庭，現在確佔着很大的優勢，並且一夫一妻制的父統的家庭，逐漸比一夫多妻制的父統的家庭盛行些。自從耶穌從元前以來，西方文明中所存有的性倫理的最初因子，竟得到那種程度的女性德行，沒有牠父系既無從確定，父系的家庭就當然不能存在。基督教堅持男子需要德行而男

子不反對的原因，在女性需要德行之外，還有發源於心理的禁慾主義，縱使最近時期女子的妬嫉心，因婦女的解放而佔優勢，就增加了男子禁慾的因子的力量。不過這個禁慾的因子，似乎只是暫時的，因為如果我們就現象來判斷，婦女們寧願有一種制度，允許男女雙方的自由，不願有一種制度，使男子受自古至今只有婦女受過的那種限制。

但是一夫一妻制的家庭，也有許多不同的所在。婚姻的決定，或由於雙方本人，或由於他們的父母。有些國家，新婦是購買的，別些國家如法國，新郎是購買的。至於離婚，也有種種的不同，從天主教極端不許離婚到舊中國的法律允許男子可因妻子長舌而離棄她。性關係的恒久性和類似的恒久性，其發生於動物中的與發生於人類中的是一樣的，為保種起見，雄的協同出力，在養育兒童上是必要的。譬如鳥類，牠們須得繼續坐在蛋上使蛋溫暖，同時又不得不在日間花費許多時間覓取食物。在許多鳥類當中，一隻鳥做不到兩件事，所以雄的合作是必要的。因此，大多數鳥類成為德行的模範。在人類當中，父親的合作，對於後嗣有生物學上莫大的利益，尤其在不安定的時期和好動的居民中，但是因為現代文明的演進，父親的任務漸漸要由國家取而代之，我們揣測父親不久即不能再在生物學上有什麼利益，那是確有理由的，無論如何，這在賺工資的階級中是勢所必至的。假使這件事果會發生，我們可以料定，傳統的道德必完全崩潰，因為再找不出理由來說明，做母親的為什麼一定要她的孩子有確鑿的父系。柏拉圖願我們再進一步，不但要國家替代父親，並且要國家替代母親。我個人不是十分稱讚這種

理想國的人，也不十分印入孤兒養育院的快感而熱心擁護這個計劃。不過，經濟的勢力會使這個計劃被採用到若干限度這件事，不見得不是可能的。

法律是在兩種不同的情勢內而和性發生關係：其一為實行那個社會所採用的任何種類的性倫理，其又一則保障在性範圍內之個人的普通權利。後者又有兩大類：其一為保護女性和未成年的人不受侮辱，不供有害的利用，其又一則在防止花柳病。兩者沒有一件，大家會純粹根據真相來處置牠，因為如此，兩者也沒有一件，大家會按照應該做的來有效力地對付牠。關於前者，禁止販賣婦女為娼的歇私的里亞的運動，雖得以通過法律，然專門藉此營業的積犯，仍容易設法規避，反給敲詐良民的機會。關於後者，那個以為花柳病是處置罪惡之正當責罰的意見，竟阻礙了採用純粹醫學道理上最有效的方法，而以花柳病為可恥的一般態度，又使患有花柳病的人諱莫如深，於是不能立刻或適當地醫治牠了。

復次，我們討論人口的問題。這本是一個極大的問題，要從許多觀點來研究牠的。有母親的健康問題，有兒童的健康問題，有大家庭小家庭各在兒童品性上所發生的心理上的影響的問題。這些都可以稱為衛生方面的問題。於是有經濟方面的問題，個人的和公眾的：就是一個家庭或一個社會裏每個人的財富與家庭的大小或社會的人口生產率有關係的問題。而與這個問題有密切關聯的是牽涉國際間的政治與世界和平可能的人口生殖的問題。最後有優生的問題，因社會各區域人口生產率死亡率之不同而改良或減少其族系。沒有一種性倫理能用固定的理由辨

護牠或非難牠，除非根據上面所列舉的各個觀點一一把牠詳細考驗過。改革家和保守派是一樣的，都只慣於研究問題的一方面最多或兩方面。能尋出私人觀點和政治觀察有什麼關聯的，尤其稀罕，然而要說兩者之中這一個觀點要比那一個觀點重要些，也是完全做不到的，所以，我們不能預先擔保一種制度，在私人觀點上是好的，在政治觀點上也是好的，或者在政治觀點上是好的，在私人觀點上也是好的。我自己的信念是，在大多數時代中，在大多數地方內，含糊難懂的心理的力量，會使人們採用含有大可不必之殘酷性的制度，且在今日最文明的民族當中，其情形依然是如此的。我並相信，醫藥和衛生的進步，能使性倫理方面發生變化，在私人 and 公眾雙方觀點上都是好的，同時，先前已經說及過，國家在教育上所增加的任務，漸漸會使做父親的沒有自有歷史以來那般的重要。所以，我們批評時下通行的倫理，應有兩種工作：一方面我們要鏟除常常潛存在意識中的迷信成分；他方面我們又要顧慮到那些嶄然一新的因素，這些因素顯示過去時代的智慧曾愚蠢地替代了現在時代的智慧。

因為要獲得現有制度的透視，我將首先研究以前存有的或現在不甚文明的人類當中仍然存有的制度。我再表出今日西方文明中通行制度的特徵，最後乃研究這種制度應該修正的地方，且研究可以希望這樣的修正能夠見諸實行的理由。

第二章 母系的社會

結婚的風俗，常是三個因素的混合物，這三個因素，可以泛稱爲本能的，經濟的，宗教的。我不以爲這些因素能夠嚴格地分別清楚，比牠們在別方面更可以分得清楚些。星期日鋪子裏停止營業的事實，本創始於宗教，但現在成爲一種經濟上的事實了，許多與性有關係的風俗和法律，也是如此。一種創始於宗教的有用的風俗，在宗教的基礎完全崩潰之後，每每因爲牠有益處而依然存在。什麼是宗教的，什麼是本能的，也是一件難以分清的区别。支配人類動作很厲害的宗教，通常總有些本能的基礎在內。但是宗教所以與衆不同的原因，是由於傳統習俗素居重要，且由於那種事實，本能可以做得到的各種動作，宗教寧在其中選擇某幾種而輕視其他各種；譬如愛與妬都是本能的情緒，然而宗教確命令了，妬是一種有德行的情緒，社會應該維持，愛情充其極是可以不必認真的。

性關係之內的本能成分，遠沒有尋常所想像的那麼多。我這本書的目的，除卻必須引證人類學以說明今日的問題，絕不願牽涉到人類學上，不過有一點我們萬萬不能不應這種科學，即是，要指出我們以爲違背本能的習俗，有幾多能繼續長久的時期而不和本能發生重大或顯明的衝突。譬如，貞女正式地（有時公開地）由僧侶破其貞操，曾成爲一種普通的習俗，不但野

蠻人如此，有些比較文明些的民族也是如此。在遵奉基督教的國家裏，人們堅持破貞是新郎的特權，無論如何，到新近時代，大多數基督教徒，總會把他們痛惡宗教破貞的那種風俗的心理，認為是本能的厭惡。借妻子給客人表示款待情意的習俗，也是現代歐羅巴人覺得本能地可惡的，然而這種習俗流行甚廣。一妻多夫是別一種風俗，未嘗學問的白種人會覺得牠違背人性。斃死嬰兒，似乎要更違背人性些；但事實表明，只要這事似乎有經濟上的利益，人們即毫不遲疑地作此行為。其實，就人類而談，本能是非常模糊的，且容易使牠不遵牠的自然發展程序而走入歧途。這種情形，野蠻社會和文明社會是一樣的。「本能」這個字，實在難做一個適當的字，應用到像人類性行為那樣毫不嚴厲的事情上。在嚴格的心理學的意義上可以稱為本能的全領域內，唯一無二的動作，是嬰兒時代吸乳的動作。

我不知道野蠻人會怎樣，不過文明人確要學習去做性動作。常有結婚多年的夫婦請教醫生如何生子女的，一經考查，才知道這對夫婦不知道怎樣性交。所以，最嚴格地說起來，性動作不是本能的，縱使人們對於牠當然有天然的傾向，沒有牠當然慾望即不易滿足。真的，果就人類而談，我們不能在別的動物中找得出確切的行為模型，而這種本能，就給某種略為不同的東西替代去了。我們在人類觀察得到的，最初是一種不滿，因不滿而引起多少有幾分輕妄或不完善的活動，但是漸漸地多少有幾分出於偶然地達到一種使人滿足於是情願反復去做的活動。所謂本能的，就不像出於衝動而去學習的那麼圓滿的活動，而使人滿足的活動，絕不常是預先確

能決定的，但若是在相反的習慣未養成之前所學到的，那末，按照常規，生物學上最有利益的活動，會發生最完善的滿足

明白了一切文明的現代社會都建築在父統的家庭之上，又明白了女性德行的整個概念之所以構成，是要使父統的家庭能夠成立，那要緊的，就得研究經過什麼自然的衝動而產出父系的情感。這個問題，絕不像思想不豐富的人們所能推想得到的那麼容易。母親對她孩子的情感，是一種毫不費力而可以懂得到的情感，因為有一個密切的肉體上的結，無論如何，這個結總得延長到脫乳的時期。但是父親對孩子的關係，是間接的，假定的，推斷的：這關係之得以維持不墜，全由於信任妻子的德行，於是牠就處在一種境地，若把牠看作是正當本能的，那就未免太聰明了。或者，如果人們猜想父系的情感，根本要向着一個人的自己的孩子施用，那末，最低限度，牠似乎必出於此。但事實絕不是這樣的。麥蘭尼西亞人 (Melanesian) 不知道人類是有父親的，不過他們做父親的歡喜他們的孩子，最低也像他們知道是自己的孩子那般一樣的歡喜。馬林諾斯基 (Malinowski) 研究屈樂白里安羣島居民 (Trobriand Islander) 的書，在父系的心理學上大放光彩。尤其那三部書——野蠻社會中的性與壓制 (Sex and Repression in Savage Society) 原始心理中的父親 (The Father in Primitive Psychology) 西北麥蘭尼西亞的野蠻人的性生活 (The Sexual Life of Savages in North-west Melanesia)——是我們要十分了解我們所稱爲父系的那種複雜情感所必不可少的。其實，有兩個可以完全分得清楚的理由，能使男

人對於孩子感到興趣：因為他相信孩子是他的孩子，他可以對這個孩子感到興趣，或者，因為他知道孩子是他妻子的孩子，他也可以對這個孩子感到興趣。第二個因子，只在不知道父親有傳代任務的地方才生效力。

屈樂白里安羣島的居民不知有父的事實，馬林諾斯基已無問題地給牠確定了。譬如，他發現過一個男人航海在外一年或一年多，回家的時候，看見他的妻子有一個新產生的孩子，他很高興，他全不懂得歐洲人的暗示，而懷疑到他的妻子的德行。或許更可以使人信服的事是，他發現過一個養有優種之豬的男子，竟把所有的雄豬都閹割，而不懂這件事會使豬種退化。大家都以為神仙帶來兒童而把他們塞進母親的懷裏。貞女不能懷孕是公認的，但他們以為這是由於處女膜做了身體上的障礙物，阻礙了神仙的活動。未曾結婚的男人和女子，度着一種完全自由戀愛的生活，但為某種不明白的原因，未結婚的女子很少懷孕的。奇怪極了，雖是根據當地的哲理，她們所做的事都不負懷孕的責任，然果懷孕，也就認為可恥。遲早女子總會厭倦種種變遷而和人結婚。他去住在她的丈夫的村子裏，但是她和她的兒女仍舊要算是屬於她所從來的村子的。他的丈夫對於兒女，不能認為有什麼血統上的關係，其家世，只可由女方追溯出來。別的地方父親所執行的管轄兒女的那種權威，在屈樂白里安羣島居民，全給與母方的伯叔了。但這又生出一種奇怪的複雜情形。兄弟姐妹之間的禁止接近，是非常嚴厲的，所以，在他們生長成人之後，兄弟和姐妹永遠不能在一處談論任何與性有關係的問題，不論這問題牽涉到多麼

遠。於是，雖是母方的伯叔有管轄兒女的權威，但除卻兒女離開母親離開家庭的時候，也很少和他們見面。這種可驚嘆的制度，給兒女們獲得一種沒有訓練性質的愛情確是別處所無的。他們的父親和他們玩，對他們很客氣，而沒有命令他們的權利，他們母方的伯叔有了命令他們的權利，而又沒有在場監督他們的權利。

奇怪極了，他們雖有一種信念，以爲孩子和母親的丈夫沒有血統上的結，然他們又假定孩子是像他們母親的丈夫，而不像他們的母親或母親的兄弟姐妹。真的，若提及兄弟和姐妹相像，或孩子和母親相像，那是很無禮的，縱使有極顯明的相像之處，也得激烈地否認。馬林諾斯基的意見，以爲父親愛他們的孩子，就是受了這個更像父親不甚像母親的信念的激勵。他發現父子的關係，比較文明人當中所常有的要更和諧些更親愛些。且——那是可以有的事——找不出伊里白斯的情意綜 Oedipus complex (譯註1) 的跡象。

馬林諾斯基雖極盡了他的辨論的能事，但總覺得要說服那島的朋友，使他們相信世上有父系那樣的東西，是完全做不到的。他們以爲這是傳教師杜撰出來的愚蠢的故事。基督教是一種父統的宗教，不能使那班否認父親身分的人們在情緒上智力上明瞭教旨。「上帝是父親」那句話，要說「上帝是母方的伯叔」來代替了。但這確沒有表出絲毫正確的意義來，因爲父親的身分是權力與愛情二者兼而有之的，然在麥蘭尼西亞，母方的伯叔只有權力，而父親又只有愛情。人是上帝的孩子的觀念，是不能灌輸到屈樂白里安羣島居民腦子裏的觀念，因爲他們絕不

念想到任何人是任何男性的孩子。所以，在傳教師宣講他們的宗教之前，不得不先着手進行哲理上的事實。我們從馬林諾斯基的話可以推測到，傳教師的初步工作即不得成功，所以絕對不能傳佈福音的教旨。

馬林諾斯基斷言——我想在這一方面他一定是對的——倘若一個人在他的妻子懷孕和分娩的時候，都和他的妻子共居一處，那末，孩子出世了，他自有一種本能的趨勢，會歡喜這個孩子，他並斷言，這是父方情感的基礎。他說，「最初好像差不多完全缺乏生物學上基礎的人類的父系，我們能指出牠確實深植在天然的秉賦和有機體的需要中。」但他想，倘若一個人在他的妻子懷孕的時候，就離開了她，那他起先不會本能地感到親愛這個孩子的情感，縱使風俗和部落的倫理如果會致令他和母子共居一處，其愛情就發展得像他始終和她共居時所有的一樣。在一切重大的人類關係上，社會上所希望的行動，確沒有一種本能夠強硬得一定要把牠做到的，總是社會上的倫理驅之實行，這在這些野蠻人類當中也是一樣的。風俗命令母親的丈夫，在兒童幼小的時候，他們應該照顧兒童保護兒童，這種風俗，在通例上既然和本能相合，那就不難見諸事實了。

馬林諾斯基所援引以說明麥蘭尼西亞人民當中父親對兒女態度的那種本能，我想比他書內這幾頁所舉出的還要稍爲普通些。我想男人和婦女自有一種趨勢，會感到親愛他或她要去照顧的任何孩子。即使在先僅是風俗和習慣或工資使成人照顧一個孩子，然在大多數情形內，只要

有了這種照顧的事實，愛情就會滋長起來。無疑的，倘若這個孩子是被愛的婦人的孩子，那種情感尤其濃厚。由此我們可以明白這些野蠻人對於他們的妻子的兒童爲什麼會表現很大的虔誠了，且可以確定這也是文明人給他們兒童愛情的一個大要素。馬林諾斯基斷言——很難找出道理來以反駁他的意見——一切人類決要經過屈樂白里安羣島居民現在所處的階段，因爲必有一個時期沒有一個地方會承認父系的。包括父親在內的動物家庭，一定也有和這相類似的基礎，因爲他們不能有任何別的基礎。只有人類當中，在父親的身分已經明白之後，父系的情感才表現我們現在所熟識的這個樣子。

（譯註）伊里白斯的情意綜有譯爲「父女纏結」的，是弗洛伊德學派心理分析家所主張的一種性的情意綜，影響兒童對於異性之親的心理。伊里白斯（Oedipus）是希臘一個國王，他猜中了獅面女身有翼之怪物的謎語，且由於無知地娶了他的母親。後來知道了，母親殺死了，他也抉去雙目。

第三章 父統的制度

生理學上父系的事實一經承認，父方的感覺上就滲進了一種十分新的要素，即是差不多到處都因之而創立父統社會的一種要素。父親一經承認了孩子是——如聖經所說的——他的「種子」，他對這個孩子的情感，就因兩個因素而愈臻濃厚。其一是歡喜有權，其又一是一是希望死後而生命仍得繼續存在。一個人的後代的造就，其意義就是這個人自己的造就，後代的生命，其意義就是自己生命的繼續。大志願不再在墳墓裏宣告終止了，能因後代的事業而延長到無窮盡。譬如，有人告訴亞伯拉罕 (Abraham)，說他的後人將來一定會佔有迦南 (Canaan) 你試想想亞伯拉罕將多麼心滿意足。在母系的社會內，家庭的大志願，不得限制於婦女方面，而婦女既不能從事戰爭，她們所具有的那種家庭的大志願，比較男子所有的，其效果自然要小些。所以人們會猜想，父親身分的發現，將使人類的社會，比較母系時代所經過的，要更競爭些，要更有力量些，要更活動且急迫些。這個效果，總有點近於臆造，在此之外，還有一種新而且重要的理由，做堅持妻子必須具有德行的張本。妬嫉之純乎出於本能，不致像現代人們所想像的那麼厲害。在父統的社會內，妬嫉非常有力量，是由於怕後裔的假冒。這可以從一件事實看得出來，一個厭倦了自己妻子的男人，會多情地專戀於他的情婦，但若牽涉到他的妻子，要比發

現情婦的情敵還更妬嫉些。一個嫡出的孩子，是一個人的自我的延長，他親愛這個孩子的情感，是一種自我主義的表現。反之，如果這個孩子不是自己親生的，那這位假定的父親，對於這個和他無生物學上關係的孩子，未免被騙而瞎操心。所以，父親身分的發現，造成婦女的服從，做保證婦女德行的唯一手段——一種當初是身體的隨從是心理的服從，在維多利亞女皇時代，算是極盛的時期。由於婦女的服從，在大多數文明社會內，夫婦之間就沒有真正的友誼，他們的關係，成爲一方面是謙讓的，一方面是本分的。男子的一切重大的思想和目的，都只有自己知道，因爲妻子有了敏銳的思想，或許會欺賣自己。在大多數文明社會內，婦女不許有一切世界的和業務的經驗。她們受了人爲的影響而愚蠢，於是枯燥無興趣。人們可從柏拉圖的對話得着一種印象，他和他的朋友都把男子當作真摯愛情的唯一正當的對象。這是用不着驚訝的，只要人們注意到，他們以爲一切有興趣的事情，都要使雅典有體面的婦女不知道，就可明白了。同樣的情形，的確流行於一直到新近才止的中國，流行於波斯的詩歌最盛時代的波斯，流行於許多別的時代別的地方。做男女之間的關係的愛情，因爲要兒女確是出於嫡系這一種願望而毀壞了。不但愛情，就是婦女在文明上所能盡力貢獻的全部事業，也因爲這個同一的原因而不得發展。

經濟的制度，自然同在稽核後嗣的方法有變遷的時候而發生變化。在母系社會內，一個人是繼承他的母方的伯叔的，在父系社會內，一個人是繼承他的父親的。在父系社會內的父子關

係，比較母系社會內所存有的男性之間任何關係要更密切些，因為，我們早已知道，我們自然會歸到父親的那些職務，在母系社會內，是由父親和母系的伯叔分擔的，親愛和照顧來自父親，權力和財產則來自母方的伯叔。所以父統的家庭，比較更具有原始狀態的家庭，是一件更有密切結合的事，那是顯明的。

這似乎只是因為有了父統的制度，男子才希望他們新婦的童貞。凡是母系的制度存在的地方，年青的婦女任情縱慾，是和年青的男子一樣的，但當着說服婦女相信一切結婚之外的性交是邪惡這件事覺得非常重要的時候，婦女的任情縱慾，就不可寬容了。

父親們既發現了他們的存有的事實，就處處着手想發展牠到極處。文明的歷史，大概是父權漸漸沒落的紀載，在大多數文明國家內，正在歷史開始紀載之先，父權已達到了牠的最大的限度。中國和日本一直到今日還保存着祀奉祖宗的習俗，似乎是早期文明內一種普遍的特徵。父親對於他的兒女有無上的權力，在許多事情內——如在羅馬國內——竟拓大得能操生死之權。全文明時代的女兒，以及許許多多國家的兒子，不得他們父親的同意即不能結婚，通常是父親決定他們應該與誰結婚。婦女一生中，沒有一個時期，能夠獨立地生存，最初要服從她的父親，隨後要服從她的丈夫。同時，一位年老的婦人，能在家屬內使用差不多近於暴君的威權；她的兒子和兒子的妻子通共和她住在一向屋子裏，她的媳婦要完全服從她。中國一直到今日，年青已嫁的婦女，受她的家姑的磨折而被迫自殺的，是常有的事，在中國今日仍舊可以看得

的這種事實，只是直至最近爲止的全歐亞兩洲文明地方先前所經過的普遍現象。當基督說他是來使兒子反抗父親使媳婦反抗家姑這句話的時候，他正正想到現在遠東仍可找得出的那種家庭。父親最初藉優越的勢力而獲得的那種權力，因宗教而愈增力量，這件事，就大多數已表出的現象而觀察，可以解釋牠是由於一種信念，以爲神是站在政府方面的。祀奉祖先或與之相類似的事，先前流行甚廣。我們早已明瞭，基督教的宗教觀念，是充滿了父親身分的尊嚴的，君主政治和貴族政治的社會組織，以及繼承的制度，任何地方都以父權爲基礎。在早期，經濟的因素維持着這種制度。人們從創世記能知道，人們是多麼希望有許多許多的子孫，他們有了許多許多的子孫的時候，於他們又是多麼有利益。兒子蕃殖的利益，與羊羣牛羣蕃殖的利益是一樣的。那就是那個時代耶和華 (Yahveh) 吩咐人們要增加且蕃殖的原因。

但是文明進步了，經濟的現象也隨之而生變化，所以曾在一個時期諄諄以自私自利爲言的宗教上的訓誡，就漸漸成爲可厭了。羅馬昌盛之後，富裕的人不能再有大家庭了。此後數世紀大羅馬的全時代，舊貴族的家族，不管道德家怎樣勸告，總是繼續不斷地日見消沉，那時道德家的勸告之無效力，和現在是一樣的。離婚容易且普通，上等階級的婦女，造成差不多與男子相等的地位，家長的權威，一天一天地衰弱下去。這種進展，有許多地方和我們現在的進展很相像，不過牠只通行在上等階級裏，那些經濟的能力夠不上得到牠的利益的人，只有驚駭而已。與我們的文明有顯著之差異的古代的文明，因爲只限於通行在很小的人口百分率而不得

發展。就是這件事使牠在持久的時候不能穩固，使牠最後抵抗不住從下面而來的迷信之急起猛進。基督教和野蠻人的侵入，毀滅了希臘羅馬的理想制度的。當父統的制度繼續下去的時候，甚至在牠最有力量的時候，無論如何，就貴族政治的羅馬制度比較一下，父統的制度不得不使自己適應一種新的要素，即是基督教的性觀點與從基督教的靈魂和救世教旨而發生的個人主義。沒有一個基督教的社會，能像古代和遠東那麼坦白地是生物學上的。況且，基督教的社會的個人主義，漸漸影響到基督教的國家的政治，而個人不朽的希望，就減少了人們傳種接代的興趣，傳種接代這件事，以前在他們好像有之即能達到那種可能的不朽。現代的社會，雖然仍舊是父系的，雖然家庭仍舊殘存着，但和古代的社會一比較，遠沒有先前那麼注重父權了。家庭的力量，比較先前所常有的要小得多。今日人們的希望和大志願，與創世記內的家長的希望和大志願完全不同。現在他們寧願與其因有許許多多的子孫而造成偉大的事業，不如因自己在國家所處的地位而造成偉大的事業。這個變遷，是傳統的道德和神學爲什麼沒有牠們平素所有的那樣的力量一個理由。然而這個變遷的本身，其實就是基督教的神學的一部分。要明白這是怎樣發生的，即須研究宗教影響於人類結婚觀點的經過和家庭。

第四章 男性生殖器的崇拜禁慾主義與罪惡

自從父系的事實第一次被發現的那個時候以來，性就常常成爲宗教上極有趣味的事。這只是人人料想得到的，因爲宗教總自命和一切神祕的重要的事件都有關係。在農業時代和牧畜時代的初期，五穀或牛羊或婦女的多多生產，於人類都是極其重要的。五穀不見得常茂盛，性交不見得常懷孕。於是乞靈於宗教和魔術，以實現人們所希望的結果。依照交感巫術(Sympathetic magic)的平素理想，以爲提倡人類多生育，即能促進土壤多生產；而在許多原始社會內所希望的人類多生育本身這件事，又是種種宗教的魔術的儀式所增進的。在古代的埃及，農業似乎在母系時代未告終止之前就興起了，宗教上的性的要素，最初不是男性生殖器的，只和女性生殖器有關係，他的形狀，以爲可用子安貝壳(Cowry Shell)來形容，於是就以爲子安貝壳具有魔術的力量，而用牠做通行的貨幣。但是這個階段終久過去了，在此後的埃及，和在大多數古代文明國家一樣，宗教上的性的要素，就變爲男性生殖器的崇拜。關於這一類最顯著的事實，有一個很好的簡單的記載，曾在文明中的性(Sex in Civilization)內布立爾夫(Robert Briffault)所寫的一章內敘述過。

農事的節期(他說)，尤其是那些與種籽和收穫有關係的節期，都表現世界上各地方以及各時代的普通的性慾放肆的

極顯著的事例……阿爾及利亞 (Algeria) 的農民，痛恨他們婦女的淫行受有任何的限制，其理由是，一切實現性道德企圖，都足以妨害他們農事工作上的成功。雅典的播種宴會 (Thesmophoria) 在一種具體而微的方式內，保存着多產育之藝術的原始特徵。婦女們帶着男性生殖器的表記，說着猥褻的言語。恣情放肆節 (Satanalia) 是羅馬播種時期的宴會，接踵而發生的，爲南歐的快樂節 (Carnival) 在這多狂歡節期內，男性生殖器的象徵和蘇市 (Stones) 達荷美 (Dahomey) 兩處流行的沒有多大的區別，一直到新近時代，都是一個顯著的特點。(原註見布氏原書頁三四)

世界上許多地方，以爲月亮（當作陰性）是所有的兒童真正的父親（原註一），這個觀點，當然與月亮的崇拜有關係。祭司太陽的僧侶和祭司月亮的僧侶之間，以及陰歷和陽歷之間，曾經有過一個與我們現在的問題無直接關係的衝突。歷法在宗教上，在各時代都占有重要的地位。在美國一直到十八世紀，在俄國一直到一九一七年的革命，因爲覺得西方新歷是天主教的，而不正確的歷法就通行著。同樣地，那個很不正確的陰歷，各處熱心崇拜月亮的僧侶們都擁護牠，而陽歷的勝利，就遲延且成爲局部的了。在埃及，這種衝突，竟在一個時期演成內訌。人們可以猜想到，這與文法上辨論「月」字的性屬有關係，這個字德文到現在還把牠當作是陽性的。太陽的崇拜和月亮的崇拜，都在基督教內留下了牠們的痕跡，因爲基督出世恰在冬至，他的復活，又恰在復活節後月滿的時候。說原始時代的文明有什麼理性，雖欠斟酌，但推定其結果，說崇拜太陽者的勝利——在任何發生這件事的地方——是由於太陽對於收成比月亮有更大的勢力，這種顯著的事實，確是難以反對的。所以羅馬的恣情放肆節，通常要在春天舉行。

許許多多男性生殖器的崇拜的重要事實，在古代一切異教內都存有過，且供給了古代基督教的著述家許多論戰的利器。但是不管他們的論戰怎樣，男性生殖器的崇拜的跡象，在中世紀的全時期都是有的，只有基督新教才最後成功，把牠的一切痕跡鏟除淨盡。

在法蘭德斯 (Flandern) 在法國，崇拜男性生殖器的聖徒，不是不普通的，如布立且尼 (Britann) 的聖基爾斯 (St. Giles) 安壽 (Anyon) 的聖來尼 (St. René) 波格士 (Borges) 的聖顧來薩舟 (St. Graluchon) 聖勒格諾 (St. Remaud) 聖亞諾 (St. Arnud) 都是。法國南部全區域最早榮望的聖方丁 (St. Foutin) 是被認為曾做過里昂第一任教主的。當他的在恩布魯 (Enbrum) 的聖庵被法國的新教徒搗毀的時候，這位聖人的稀世珍貴的生殖器，被人從毀址內救護出來，崇拜他的聖徒，慣例要酒倒在生殖器上，再飲此酒，做醫治不孕和陽萎的靈藥，因為奠的酒太多了，牠竟染成紅色。(原註布氏前書頁四十一)

聖的賣淫，是古代流行甚廣的別一種制度。有些地方，尋常有體面的婦女，走到寺院裏去和僧侶或臨時陌生的人性交。他方面，女僧本人就是聖妓。所有這樣的風俗之興起，也許是由於想沐神恩，婦人能多生育，或仗交感巫術，五穀能夠豐登。

直到現在，我們都是研究宗教的贊成性的要素；但從很早時期以來，反對性的要素，也和贊成性的要素並存着，到末了，凡是基督教或佛教流行的地方，反對性的要素，終得到了完全的勝利，制服了牠們的反對者。威士脫馬克 (Westermark) (原註二)，舉出許多他所稱為奇怪的觀念的事例，「這種奇怪的觀念，以為結婚總和性關係一樣，是不純潔的有罪的」。世界上極其不同的地方，即絲毫未受基督教或佛教影響的地方，曾有過誓抱獨身主義之男女僧侶的那種

僧職。在猶太人當中，愛辛教派（Essenes）把一切性交都看作是不純潔的。這個觀點，雖在古代極端仇視基督教的社會內，也好像已經得到了牠的地位。羅馬帝國確有一種傾向禁慾主義的普通趨勢。在已開化的希臘人羅馬人當中，快樂主義幾乎消滅，而苦修主義起而代之。偽經內有許多章節提及對待婦女們的一種差不多像僧侶一樣的態度，和更老的舊約書上所載的那種強壯的丈夫氣概大不相同。新柏拉圖學派的信徒，差不多像基督教徒一樣地禁慾。物質是惡的學說，由波斯傳到西方，且同時輸入一切性交是不潔的信念。這種信念，已成爲教會的觀點，縱使不是極端的，我在下一章再來討論教會。明顯的事實是，在某些情況之下，人們被引導而自動地發生性的恐怖，倘若這種恐怖心一經發生了，牠就完全和那個更通常的性的誘惑一樣，成爲自然的衝動。假使我們要判斷什麼種類的性制度才可以滿足人性，那我們必須顧慮到這個性的恐怖心，且必須心理學上地了解牠。

首先應該說明，期待信念做這種態度的泉源是無用的。這類信念，最初一定是由一種情調所激起，倘若這些信念經過了一次存在，牠們就可使這種情調永遠繼續下去，否則無論如何，可原使和這種情調一致的行動繼續下去，這是真確的，不過牠們不見得是反對性態度的最初因。這樣態度的兩個主要原因是——我應說——妬嫉和性的疲勞。妬嫉如果激動了，縱使牠只是很輕微的，性動作在我們就似乎可厭，而惹起性動作的慾望，在我們也似乎可惡了。純粹本能的人，如果能暢所欲言，巴不得所有的婦女都愛他，且只愛他一個；婦女可以給與別人的任

何愛情，都會惹起他內心易受道德譴責的情緒。當着這位婦人是他的妻子的時候，這情形尤其的確。譬如，在莎士比亞（Shakespeare）的著作裏，可以發現他那時代的人們不願意他們的妻子是多情的。根據莎翁，理想的婦女，是在義務意義上應該服從她的丈夫的擁抱的婦女，她決不會想到她有一個情人，因為性對於她本來是可厭的，不過道德上的定律已經命令了應該這樣做，只好忍受而已。本能的丈夫，在發覺他的妻子欺騙了他的時候，充滿着憎惡她和她的情人的心理，而易於定下凡性是獸性的斷語。倘若他因縱慾過度或年事過高而衰萎了，事情尤其會如此。大多數社會內，老年人比較青年，既有更重的負擔，那末，關於性事件的公開的正確意見，自然不是火性青年的意見了。

性的疲勞，是文明所造成的一種現象；在動物當中，牠是全然不會有的，在未開化的人民當中，牠是很稀罕的。在一夫一妻的婚姻裏，除卻很輕微的表現，牠未必會發生，因為在大多數人，總要受了新奇的刺激，才會有生理上的過度。婦女能夠自由地不假借她們詞色的時候，牠也未必會發生，因為在那種情勢之下，她們像雌性動物一樣，每次性交之前，必得對方求愛，不等到她們覺得男子的情慾受了充分的刺激，她們不會給與她們的春情。這種純乎本能的情感和行爲，確因文明而變爲稀少了。最盡力消滅牠的，是經濟的因素。已婚的婦女和娼妓是一樣的，都藉她們的性的魔力而生活，所以即使不在她們自己的本能去鼓勵她們要如此去做的時候，她們也得屈伏。這就大大減少了求愛所能做到的功能了，這種功能是天防止性的疲勞

的東西。因此，未曾受過嚴厲的倫理之拘束的人，容易放縱過度；到末了，就釀成疲倦和厭惡的情感，當然會深信禁慾的好處了。

禁慾和性的疲勞一經合作——牠們常會合作的——反對性的情緒的力量，可以變爲很大的。我想這是禁慾主義容易在很放蕩淫佚的社會裏發展的重大理由。

成爲歷史現象的獨身主義，也有別的根源。委身事神的男女僧侶，可以當作已和諸神結了婚，所以不得不禁止與世人性交。他們當然認爲是非常聖潔的，因此聖潔和獨身就成爲一種相提並論的事。一直到我們今日的天主教會裏，女尼都認爲是基督的新婦。這確是她們和人性交就是邪惡的許多理由中之一個理由。

我推測，比我們尚在研究的其他更不清楚的原因，在古代世界稍後時期，必與古代世界所演進的禁慾主義有關係。有些時期，生活似乎是快樂的，人們是活潑雄壯的，這種塵世間的生存的樂趣，足使人們完全滿意。又有別些時期，人們似乎是厭倦的，這個世界和牠的樂趣，是不能使人滿意的，人們乃期待精神上的安慰或未來的生命以補償這個塵世現況的天然空虛。試就雅歌(Song of Songs)中的梭羅門(Solomon)和傳道書(Ecclesiastes)中的梭羅門比較一下；一個代表古代世界的青春，一個代表古代世界的沒落。什麼是這個差異的原因，我實在不知道。或許那是很簡單的生物學上的事，如不活潑的都市生活替代了空曠中的活潑生活；或許苦修派的信徒具有遲鈍的肝臟；或許傳道書的作者沒有充分地去運用，就以爲一切皆空。無論事

情是那一樣，像這樣的情調，總無疑地容易使性變成罪惡的。我們所擬議到的原因，以及其他種種原因，或許構成古代以後幾個世紀的普通的厭倦心，而這種厭倦心理之中，禁慾主義就是一個特徵。不幸基督教倫理的構成，就在這個沒落且不健全的時期。稍後時期的強壯人們，乃不得不竭力遵照那些病態的疲倦的醒迷的人們之人生觀而行，那些人完全不意識到生物學上的價值，不意識到人類生命的繼續性。但是這個問題是屬於下一章的。

(原註一)在毛利州(Maori State)「月亮是所有的婦女永久的或真正的丈夫。根據我們的祖先或長輩的見識，男人和妻子結婚，是一件不關重要的事：月亮乃是真正的丈夫」。同樣的意見，現在還在世界上大多數地方存在着，這顯然地表示出從不知有父的時代到完全承認父系是重要的時代一種過渡的現象。(見布氏前書頁三七)

(原註二)見人類結婚史(History of Human Marriage)頁一五一以後。

(譯註一)愛辛教派(The sect of the Essens)是猶太人的一種教徒，紀元前前世紀帕勒斯丁(Palestine)創立的，以持戒和禁慾為教旨。

第五章 基督教的倫理

威士脫馬克說，「與其說因婚姻而有家庭，寧可說因家庭而有婚姻」。在基督未降世之前，這個觀點應是一件不要說明的真理，但自從基督降世之後，牠就成爲一個重大的命題，需要鄭重說明了。基督教尤其更特別的是聖保羅 (St. Paul) 介紹一種全然新奇的婚姻觀點，以爲婚姻的存在，本來不爲生育兒女，只是防止發生奸淫的罪惡。

聖保羅的婚姻觀念，發表在第一次給哥林多人的使徒書內 (The First Epistle to the Corinthians) 明白得沒有留下絲毫要解釋的地方。哥林多的基督教徒——人們能推測到——竟採行，那種奇怪的習俗，和他們的後母發生非法的關係 (第一次給哥林多人的使徒書第五編第一頁)，聖保羅覺得這情勢需要加以鄭重地處置。他所發表的觀點如下 (第一次給哥林多人的使徒書第七編頁一至九)：

1. 這是和你們寫給我的信內所論及的那些事情有關係的：男子最好不要接觸婦女。
2. 但是爲避免奸淫起見，應使每個男子都有他自己的妻子，每個婦女都有她自己的丈夫。
3. 應使每個丈夫向着他們的妻子表現相當的仁愛，妻子對於她的丈夫，也要表現相當的仁愛。
4. 妻子沒有私有自己身體的權力，那是她的丈夫的，丈夫也沒有私有自己身體的權力，那是他的妻子的。

5. 除却某一時期彼此同意，你們決不可這一個欺騙那一個，慳慳，你們自己才可以專心齋戒和禱告；你們再聚集在一塊兒，這樣，惡魔才不會因為你們不節慾而來誘惑你們。

6. 但是我說這些話，是含有許可性質的，不是屬於命令的。

7. 因為我願凡人都能像我自己一樣。不過每個人都有上帝給與他的正當的權力，這一個人能採取這種的態度，那一個人也能採取那種的態度。

8. 所願我對未曾結婚的和寡婦說，倘若他們能忍耐和我一樣，那在他們是最好不過了。

9. 但若他們不能自持，讓他們結婚罷，因為結婚總比如焚的念頭要好些。

我們可以看出，在這一段文字內，聖保羅沒有一句提到兒童的話：結婚的生物學上的目的，在他似乎是完全不關重要的。這是當然的結果，因為他料想基督第二次的降臨是迫不及待了，且料想世界快到了末日。在基督第二次降臨的時候，人類是分爲綿羊和山羊兩類，唯一真正重要的事件是，要在那個時候能發現自己是在綿羊羣裏。聖保羅主張，雖是結婚之內的性交，也妨礙了救世的企圖（第一次給哥倫多人的使徒書第八編頁三十二至三十四）。但是已婚的人們是可以獲救的，不過奸淫可是極大的罪惡，不知悔改的奸淫者，一定會發現自己是在山羊的羣裏。我記得有一次一位醫生勸我戒除吸菸的習慣，他說，倘若菸癮來了，吸點酸性飲料，那會覺得戒菸更容易些。聖保羅勸人結婚，就是這個意思。他沒有想到結婚的愉快完全和奸淫的愉快是一樣的，他以爲結婚可以使更懦弱些的同胞不受誘惑；他在頃刻之間沒有想到結婚可以有積極的好處，或者沒有想到夫妻之間的愛情可以是一件美麗的如願的事，他對於家庭也不

感到絲毫的興趣；奸淫這一個觀念，占據了他的思想的中心，所以他的整個的性倫理，其編制都與奸淫有關係。這正像一個人主張，烘製麵包的唯一原因，是阻止人民不要偷竊糕餅是一樣的。聖保羅不肯告訴我們，爲什麼他把奸淫看作這麼壞。人們會懷疑，他拋棄了摩西律之後，他於是能自由地吃食豬肉了（譯註），他就想表示，他的道德依然端正得和崇奉正教之猶太人的道德一樣。或許禁吃猪肉的那個長久時期，曾使猶太人似乎覺得猪肉的美味有如奸淫，所以要特別注重他的信條中的禁慾成分。

一切奸淫皆有罪，這在基督教可是一件新奇的事。舊約像早期文化中大多數的法典一樣，是不許通奸的，不過牠所謂的通奸，乃指和已婚的婦女性交而言。凡注意讀過舊約的人都是明白的。譬如，當阿伯拉罕（Abraham）帶沙拉（Sarah）到埃及去的時候，他告訴埃及王，沙拉是他的妹子，埃及王相信他的話，納入宮裏，隨後發覺她是阿伯拉罕的妻子的時候，埃及王曉得自已非出本心地造下了罪惡，大爲驚駭，乃責備阿伯拉罕未曾告訴他實在的情形。這是古代通常的法典。婦女有婚姻之外的性交，人人以爲是邪惡的，但若男子不和別人的妻子性交，他不算犯罪，他和別人的妻子性交，是犯了侵害所有權的罪。基督教的觀點，以爲一切婚姻之外的性交不道德，這是——我們從上述的聖保羅的文字可以得到——根據一種觀點，以爲性交，甚至婚姻之內的，都是可恨的。這種觀點，違背了生物學上的事實，在顯腦清楚的人，只好把牠當作是一種病態的錯亂。基督教的倫理容納這種觀點，在基督教的全部歷史上，遂使基督教成爲

一種力量，構成心理的失常和不健全的人生觀。

早年的教會著重且張大聖保羅的觀點，獨身主義是視為聖潔的，魔王以富於色慾的景象充滿人們的想像力的時候，人們就遁隱到沙漠去和魔王奮鬥。

教會攻擊沐浴的習慣，牠所持的理由是，凡是修飾身體使之加倍惹人注目的事，都會造成罪惡。不潔受人稱讚，神聖的氣味，會逐漸地瀰漫起來。聖保拉(St. Paula)說，「身體和衣服的清潔，就是靈魂的不清潔」。(原註一)虱子稱為上帝的珍珠，乃是一位聖人所必不可少的特徵。

聖阿亞拉罕(St. Abraham)是一位隱士，改變信仰後活了五十年，從皈依的時候起，即嚴厲地拒絕洗臉或洗腳。據說他是一位非常美的男子。給他作傳記的人，用頗奇特的語調說道：「他的臉上映出了他的靈魂的清潔。」聖安尼(St. Annun)永遠沒有看見他自己裸體過。一位有名的貞女叫西爾維亞(Silvia)的，雖是六十歲，雖是她的身體上的疾病由於她的習慣造成，然她遵守教律，絕對不肯沐浴手指之外的身體上任何部分。聖歐夫賴克西斯(St. Euphrasis)加入一個有一百三十位女尼的修道院，這些女尼是從不洗腳的，且提及沐浴，就會嚇得發抖。有一次有一位隱士猜想他自己受了惡魔迷惑的戲弄，因為他看見一個裸體的生物在他面前溜過沙漠去，那個裸體的生物，因積垢和多年的暴露已變成黑色了，而白頭髮則迎風飄流着。其實，用這種樣子贖罪，經過四十七年的，乃是埃及的聖瑪麗(St. Mary of Egypt)她先前原是一位美麗的婦人。僧人偶不遵合禮的習慣，即要受嚴厲的斥責。僧長亞歷山大(Alexander)悲哀地追溯過去，說道：「我們的祖先從不洗臉，而我們乃常常到公眾浴室裏去」。據說沙漠上有一個寺院，那裏僧衆大感缺少飲水的痛苦；但在僧長蕭多謝士(Theodoros)禱告的時候，一條大河出現了。不久，有些僧人禁不住欣羨水料的充足，竟背叛了嚴厲的老規矩，說動了這位僧長去用河水洗浴。他洗過了。僧人們也眼着來享受這種清潔的快樂一次，且只是一次，而河水就不流了。禱告，哭泣，和齋

戒都無效。經過了一個整年。最後僧長取消了那個造成干犯神怒之主因的沐浴，河水才重新流動起來。（原註見勒基（W. E. H. Lecky）的歐洲道德史（History of the European Morals）第二編頁一七——一八）。

在與性有關係的這樣的觀點盛行的地方，性關係發生的時候，都會像禁酒制度下的飲酒一樣，成爲獸性的粗暴的，這是顯明的事。愛的藝術忘卻了，而婚姻成爲獸性化。

禁慾主義者所盡的任務，在人類心意上印入貞潔是要緊的那個深奧的忍耐的信念，雖然是非常偉大，但牠們在婚姻方面所給的壞影響，確也有相當的嚴重。有兩三篇描寫這種制度很好的文字，會由無數的神父們的著述中挑選出來；但普通說起來，要比他們對於此事所持的態度想出更粗淺的更可厭的，是再難不過了。自然界爲補救死之殘酷的那個高尚目的而計劃的關係，以及——力泥阿斯（Linnaeus）（瑞典的植物學家）所指示的——甚至推廣到羣花世界內的關係，是不變地被視爲亞當（Adam）墮落的結果，而結婚就被當作差不多只有牠的壞處了。結婚所發生溫存愛情，因結婚而繼續下去的神聖的優美的家庭的品性，幾乎絕對沒有注意到。禁慾主義者目的，是在引誘人們度着童貞的生活，其必然的結果，結婚就被視爲是一種卑劣的事情。爲繁殖人種起見，且爲解脫人們更大的罪惡起見，結婚確被認爲是必要的，於是也被認爲是正常的；不過仍被認爲是一種墮落的狀況，而這種墮落的狀況，凡志在真正聖潔的人是可以避免的。在聖哲羅姆（St. Jerome）的強有力的言語中，「用童貞的斧頭砍下結婚的樹木」，是這位聖徒的目的；假使他也同意讚許結婚，那不過因爲結婚能變成貞潔而已。甚至這種結合已經成立了，禁慾的情緒仍留下牠的毒刺。我們早已看到了牠怎樣使家庭生活上的其他關係發生痛苦。其最聖潔的，要使家庭生活感受十倍的痛苦。無論何時，強度的宗教熱心一經發生丈夫或妻子方面，牠的第一個影響，就是快樂的和合爲不可能。更宗教化的伴侶，巴不得立刻度着一種孤獨的禁慾主義的生活，否則最低的限度，如果外表的分離未實現，巴不得度着婚姻中一種不自然的隔離的生活。在神父們的勸告文字中，在聖徒的 軌聞逸史中，這類觀念佔據了無數篇幅，凡有這部分文學知識的人，一定是很熟知的。因此——只舉出很少數的例子——聖尼勒斯（St. Niles）在他已經有了兩個兒子的時候，忽然羨慕流行的禁慾主義起來，流了許多眼淚之後，他的妻子不得不

依他的話同意分離。聖安門在他結婚那夜晚，向着新婦大舉演說演婚後的狀況之罪惡，結果他們就立刻分離。聖麥蘭尼亞 (St. Melania) 未得她的丈夫同意之先，曾長期地誠懇地努力求他允許她不再同寢。聖亞歷拉罕在他結婚那晚上，離開他的妻子逃走了。根據稍後的軼史，聖亞歷西士 (St. Alexis) 也做了同樣的行為，但是許多年後，他從耶路撒冷 (Jerusalem) 復回到他的父親的家裏——他的妻子還在那裏悲哀她自己的見棄——請求收容，當作做好事讓他寄居，他住在那裏，被人輕視，無人認識，無人知道，一直到死為止。(原註見勒基前書第四編頁三三九—四一)。

但是天主教會確始終不像聖保羅和底伯得 (Thebard) 的隱士那般的非生物學的。從聖保羅，人們可以推測到，結婚被認為只是多少有幾分合法的發洩性慾的一條出路。從他的言語，人們推測不到他會反對節制生育；反之，人們會猜想他認為在懷孕和分娩時候應該節慾到那麼久的時期是危險的。教會則採取不同的觀點。在基督正教的教旨內，結婚有兩個目的：其一就是聖保羅所承認的，其又一則在生育兒童。結果就使性道德比較聖保羅所定的要難得多了。不但性交要在婚姻之內的才算合法，並且甚至夫婦之間的性交，其動機若不在乎希望懷孕，也要成爲一種罪過。其實，依照天主教會，希望合法的後裔，是證明性交爲無罪的唯一因素。不過，無論何種殘酷事件會隨着性交而發生，這個因素總可辨護牠是無罪的。假使妻子厭惡性交，假使她或許死於下一次的懷孕，假使生下來的孩子或許是有病的癡癩的，假使沒有充分的金錢防止發生極端的不幸，那末，只要其動機是由於男人希望得着一個孩子，上述的種種事件，都不能證實男人堅持夫婦之間的權利是不正當了。

天主教對於這個問題的教訓，是有兩種根據的：一方面根據我們已在聖保羅的主張內所發

現的那個禁慾主義；他方面根據一種觀點，既然凡人都有救世的能力，就得給這個世界儘量產生許多的人類。爲某種我不明瞭的原因，他們竟沒有考慮到人也一樣能够犯罪的那件事實，然而人能犯罪，似乎也是十分確鑿的。譬如，天主教徒用他們政治上的力量阻止新基督教徒實行節制生育，然而他們一定又主張，那許許多多因他們政治行動而能生存的新基督教徒的兒童，在下一個世界內要受永遠的痛苦。這就使他們的行動有點兒不仁道了，但是無疑的，這些都是凡夫俗子不能希望懂得的神祕。

在天主教的教旨內，兒童爲結婚的目的之一的那種認識，並不十分澈底。牠努力想出一種推論，確定本意不在生育兒童的性交是罪惡。但絕未深想到婚姻可因不孕而解散。無論一個男人多麼熱烈地盼望兒女，倘若他的妻子不生育，在基督教的倫理內，他就沒有救濟的辦法。事實就成爲結婚的積極的目的——即生育——只做了次要的任務，牠的主要的目的，仍和聖保羅一致，還是防止罪惡。奸淫依然握着這個階段的中心，結婚依然在實際上被看作是一種悔恨較少不得已而思其次的辦法。

天主教會會想藉結婚是一種聖禮的教旨來掩飾這個卑劣的婚姻的觀點。這種教旨的實際上的效力，就在婚姻不能解散的那個推論。不論配偶中任何一方做出什麼事，倘若其中有一個成了癡癩或染了梅毒，或是慣性的酒徒，或公然和別一個配偶同居，二人的關係依然是神聖的，雖在某些情形之內，不同寢食的分離可以允許，然再婚的權利是絕不允許了。當然，這在許多事

件內造成了許多的不幸，但是這種不幸，既然是上帝的意志，那就必須忍受了。

和這個極端嚴厲的理論並行不悖的，天主教對於牠自己所認為是罪惡的，又常給以若干的容忍。教會承認不能希望尋常的人性遵奉牠的戒律而行，如果犯罪者自認他的過失且知懺悔，即預備赦免他的奸淫罪惡。這種實際的容忍，是增加牧師們權力的一種法子，因為只有他們才能宣告赦罪，且除非赦罪，奸淫就得受永遠的天罰。

基督新教的觀點則微有不同，在理論方面，雖沒有那般嚴厲，在實際方面，有些地方可要嚴厲得多了。路德 (Luther) 大為「結婚總比如焚的念頭更好些」那句話所感動，且和一位女尼發生愛情。他推論，他以前雖發表過獨身主義的誓言，但他和那位女尼確有結婚之權，否則他的熱情強烈，他將犯極大的罪惡。於是基督新教不再頌揚那個做天主教會之特色的獨身主義，且在無論任何基督新教有勢力的地方，並取消結婚是一種聖禮的那種教旨，而容許某些情況之下的離婚。不過基督新教徒對於奸淫，比較天主教徒要更害怕些，他們道德上的責備，也十分更嚴厲些。天主教會早到有許多罪惡會發生，於是預先想好處置這些罪惡的方法；基督新教徒則不然，取消天主教懺悔和赦罪的辦法，讓他們處在一種地位，比他在天主教會所處的更為失望。在現代的美國，我們看得到這種兩歧的態度，離婚是非常容易，而處罰通奸，則比較大多數天主教的國家要嚴厲得多了。

顯然的，基督教的倫理的整個的制度在天主教和基督新教兩方面，都得再加檢討一番，要

儘量地不存着那種基督教的教育預先使我們多數易於傾向的成見。鄭重的反復的陳述，尤其是在兒童時代的，會使大多數人民發生一種信念，牢固得竟支配了他們的潛意識，而許多以爲對於正教的態度已完全得了解放的我們，事實上仍舊不知不覺地受了牠的教訓的支配。我們一定要十分坦白地問問自己，致令教會責難一切奸淫的到底是什麼。我們會覺得教會有這種責難的充足的理由嗎？否則，倘若我們不覺得教會有充足的理由，那末，牠所援引的理由之外，有沒有理由使我們得着同樣的結論呢？早期的教會的態度是，性的動作根本是不純潔的，縱使這類動作在實踐某些原始條件而作爲的時候是一定要寬恕的。這種態度本來即應看作是純迷信的；牠被採取的理由，大抵是上一章內所研究的那些容易發生反對性態度的理由，換言之，那些首先反復叮嚀這樣觀點的人們，一定是身體上或精神上或身心兩方面上有了病態。一個曾經主張得很普遍的意見，不能證明牠不是完全荒謬的；真的，因爲大多數人類的昏庸，一個傳播得很廣的信念，大可以是愚蠢的，不見得是明理的。皮盧羣島的人(Polew Islanders)相信，穿鼻孔是獲得永遠幸福的必要條件(原註二)歐洲人以爲在宣讀某些文字的時候，用水淋濕頭部，更可得着永遠的幸福。皮盧島人的信念是一種迷信；歐洲人的信念，就成爲我們的神聖宗教的真理之一。

邊沁(Jeremy Bentham)製過一個動作起因表，把人類每個欲望，在三條並行的直線內，按照人們去稱讚的，責備的，或用中立狀態對付的，一一舉出名稱來。我們在一行內看到「發

餐」，在下一行內就看到和牠相反的「歡喜，社交上聚餐的快樂」。又，我們在一行內看到給衝動的好名詞「愛國心」，而在和牠相反的下一行內，就看到了「怨恨心」。我奉勸任何想把倫理的問題思考得明白的人，尤其要在這方面摹倣邊沁，且在他弄熟了差不多每個含有責備意義的字都有含有稱讚意義的同意字之後，我奉勸他要養成一種習慣，使用既不含有稱讚又不含有責備之意義的字。「通奸」和「奸淫」，都是含有那麼強烈的要受道德譴責的字，所以牠們一經被使用，人們就很難加以清晰的思考。同時又有那些以敗壞我們道德爲目的好色的作家所常使用的字：這類作家愛說「風流」或「不受法律冷酷之拘束的愛情」。兩類名詞都意在激起偏見；倘若我們不帶感情地去思考，我們一定要避用這一個，正如要避用那一個一樣。不幸這件事一定會敗壞了我們文學的風格。稱讚的話和責備的話，雙方都是富於色彩的含有趣味的。詈罵和頌揚能使讀者表同情而不自覺，用小小的技術，作者能引起讀者的情感到任何他所希望的那一條路去。但是我們寧願訴諸理智，所以我們必須使用笨拙的中立的像「結婚之外的性關係」那一類的詞句。然而，這或許是一個過於苛刻的戒律，因爲我們歸根是在討論一件牽涉人類情感上很厲害的事，倘若我們的文字過於不理情感，那我們就不能表現我們正在討論的那個問題的性質。關於一切的性事件，他們的描寫，或是根據參預其事之人的觀點，或是根據局外姊妹之人的觀點，各走極端。我們自己所做的是「風流」，別人所做的是「奸淫」。所以我們必須記着那些帶有感情色彩的名詞而間常使用之；不過我們必須用得非常吝惜，且最要緊的，我

們必須使我們自己滿意於中立的和科學上正確的用語。

基督教的倫理，因為重在性德行，就不可避免地做了許多貶損婦女地位的事。道德家既然是男子，婦女就宛然是迷人的人，假使道德家是婦女，那末，男子就成爲迷人的人了。婦女既然是迷人的人，那就得剝奪她誘惑男子的機會，結果，有體面的婦女，更受着種種的限制而不能自由，而那些不甚體面因而被人親爲罪孽深重的婦女，就受了極端無禮的待遇。只在最近的時候，婦女才恢復她們在羅馬帝國時代所享受的那種自由。父統的制度，我們已明白，曾做了好多奴化婦女的事，不過其中有許多正在基督教興起之前得了解放。在君士坦丁 (Constantine) 之後藉口保護她們免造罪惡，婦女的權利又被剝奪。只是因爲現代時期罪惡的概念淡薄，婦女才開始又恢復她們的自由。

古代基督教的作家的著述，是充滿了辱罵婦女的文字的。

婦女可以稱爲地獄的門戶，可以稱爲人類一切罪惡的母親。他一念到她是一個婦女，她就應該抱愧。因爲她帶到世界上來的咀咒，她應該受那不斷的懺悔生活。她應該抱愧她的衣服，因爲那是她的墮落的紀念物。她尤其應該抱愧她的美麗，因爲那是惡魔的最有力的工具。身體的美，的確永遠是宗教非難的目標，縱使似乎以前有過一個非常的例外；因爲據說在中世紀，主教們的身體的美是不斷地在他們的墳墓上看得到的。在六世紀的時候，因爲婦女的不潔；有一個省評議會竟禁止她們接受聖餐到他們赤裸的手裏。她們之必須處在附屬的地位，是繼續有人主張不能更變的。（原註見勒基的歐洲）

道德史第二編頁三五七——八

財產和繼承的法律，也以同樣反對婦女的見解而有變更，只是仰仗法國革命的自由思想

家，女兒們才恢復了她們的繼承權。

(原註一)見厄力斯(Havelock Ellis)的性心理的研究(studies in the Psychology of Sex)第四編頁三十一。

(原註二)見威士脫馬克的人類結婚史頁一七〇。

(譯註一)保羅原奉猶太教，後乃改變信仰，成爲一個熱心的基督教徒。

第六章 浪漫的愛

因基督教和野蠻人的勝利，而男女之間的關係就墮落到獸性的境界，這是古代世界許多世紀內從來所未有的。古代世界是惡的，但不是獸性的。在黑暗時代(The Dark Age)宗教和野蠻連合起來，使人生的性方面墮落下去。婚姻之內，妻子沒有權利，婚姻之外，既然一切都是罪惡，就沒有目的以遏制不文明男性的天生的獸性。中世紀的不道德，傳染甚廣，使人厭惡；主教公然冒大不韙和他們的女兒同居，大主教提拔他們的男寵高踞鄰近的主教座位（原註一）雖漸漸信仰牧師們的獨身主義，但事實上不能遵照戒律而行。教皇格列高里七世(Pope Gregory VII)(1015—1085)曾竭力使牧師們遣散他們的妾婦，但到亞柏拉德(Abelard)(1079—1142)那廢弛的時代，我們仍發現他認為他可以娶亞羅伊茲(Heloise)雖然有人詆毀他。只在將近十三世紀的時期，牧師們的獨身主義才嚴格地實行起來。牧師們當然還和婦女有非法的關係，縱使他們對這關係不敢表現一點莊嚴和美麗，因為事實上他們自己總覺得是不道德的不純潔的。就教會的性之禁慾觀點而論，教會也不能盡何等力量使愛的概念美麗化。要做這件事，必得凡夫俗子去努力。

已不遵守誓約而度着他們自認是慣性罪惡之生活的牧師們，馬上會墮落得比俗人還遠不如，這是不用不着奇怪的。我們

不必看重那些絕無僅有的墜落的例子，像教皇約翰二十三世(Pope John XXIII)在他犯的許多別的罪惡之中，他定了亂倫的罪，又定了通奸的罪；或像坎特堡(Canterbury)地方聖奧古斯丁(St. Augustine)的寺長選舉，他在1171年被查出，在一個村子裏就有了十七個私生子；或像西班牙一個寺長聖皮來約(St. Pelayo)他在1130年被證實，蓄有不在七十個以下的外妾；或像萊漢(Liège)的主教亨利三世(Henry III)，他在1724年因有六十五個私生子而革職；但是我們不能否認公會和宗教上的作家所舉出的接二連三的證據，他們會協同敘述那些比較蓄意還要更大的惡德。據說，當牧師們還在納婦的時候，這種結合是違法的消息，特別足以破壞他們的忠實，而重婚與結合之可以隨時更易，在他們當中也算特別普通。中世紀的作家充滿了那些記載，敘述像娼寮一般的尼院，和尼院之內許許多多殺死嬰孩的事實，以及牧師們慣於流行的亂倫行爲，因此就不得不再三公布最嚴厲的法令，不許牧師和他們的母親姊妹同居。基督教的重大任務之一，是想差不多根本剷除世界上這種反常悖理的愛，但不止一次地有人說及，牠仍流行在各個寺院裏；宗教改革不久之前，不平的怨聲高喊着常叫着，要求使用那種爲淫亂而設的懺悔室(原註見勒基的歐洲道德史頁三五〇，三五一)。

中世紀的全時期，希羅教會的傳統習俗，和條頓族的貴族政治的傳統習俗之間，有一個奇怪的分野。在文化上，各有牠的貢獻，不過完全不同。教會所貢獻的，爲學問，哲學，教規，以及基督教徒的統一的觀念——通共這些，都是地中海一帶古代傳下的習俗的結果。俗人所貢獻的，爲普通的法律，塵世政府的體制，武俠，詩歌，和傳奇小說。與我們特別有關係的，是浪漫的愛(romantic love)。

若說中世紀以前不知道有浪漫的愛那回事，那是不對的，不過在中世紀內，牠才成爲一種大家認識的情緒。浪漫的愛的要素是，牠把被愛的對象視爲很難佔有，視爲很可珍貴，於是要費盡力量去博得這位被愛的對象的愛情，或用詩詞，或用歌曲，或用武技，或用別種覺得最能

討得這位女子歡心的任何法子。這位女子具有極大價值的信念，是受了不易得到她的那個心理影響，我想，當着一個男子不甚費力而可獲得一個女子的時候，他對她的情感，是不會出於浪漫的愛的途徑，那是可以斷定的。就中世紀所表現的而談，浪漫的愛，最初不是用在愛人能和她們有合法或非法之性關係的婦女身上，乃是在最可尊敬的婦女身上，而道德方面習俗方面的不能勝過的阻礙，又使浪漫的愛人不能和這班婦女親近。教會曾經那麼澈底地完成牠的工作，竟使人們具有性是天生成不純潔的感覺，所以對於一位女子感不到一點詩意的情感，除非她是被看作不能得到的。因此，愛情果含美感，愛情即應該是純精神的。現在的人很難想像到中世紀詩人式的愛人的心理。詩人式的愛人，自承有熱誠的專德而不含一點狎暱的希望，這在現代的人就覺得非常奇怪了，所以現代的人容易把他們這種愛情看作不過是文學上的習向。無疑的，這種愛情每不過是文學上的習向，且無疑的，牠的文學上的表現又的確受了習俗的支配。但是滕推 (Dante) 對於比倫利倩 (Beatrice) 的愛，像新生 (Vita Nuova) 那一篇所表出的 (譯註一)，確不是僅僅習向的；反之，我要說那是一種情緒，比較大多數現代的人所知道的要熱烈些。中世紀更高尚的人們，以為這種塵世的生活是壞的；我們人類的本能，在他們看起來，是腐敗和創造罪惡的結果；他們厭惡肉體和肉體的情慾；他們以為純潔的快樂，只能存在於一種出神的沉默思想中，而這種沉默思想，在他們又以為是不沾染到絲毫的性成分在內。在愛的範圍內，這觀點就不得不生出我們在滕推方面所發現的那種態度。一個深深地愛戀且尊敬

一位婦女的男子，會覺得不可因她而起性交的念頭，因為一切性交，在他總以為爲多少有點兒不純潔；他的愛情就因此要出於詩意的想像的，自然而然地充滿着象徵主義了。牠在文學上的一切影響是可稱讚的，這在愛情詩的逐漸發展中可以看出來，就是從牠在腓特立二世 (Emperor Frederick II) 朝廷開始的時期起，到文藝復興時代牠的燦爛時期爲止。

我所知道的中世紀稍後時期最好的愛情記載之一，是載在惠景嘉 (Huzinga) 著的中世紀的沒落 (The Waning of the Middle age) (一九二四) 那一本書裏。

在十二世紀的當兒 (他說) 布羅羅斯 (I. rovaee) 的抒情詩人 (譯註二) 把未遂的願望做詩意愛情概念的中心，文化歷史上就發生了一個重大的轉變。古代也會歌詠過愛情的痛苦，但除却快樂的期待和悲哀的挫折，古代絕不會懷想到這些痛苦。庇拉穆士與吉士伯 (Pyramus and Thisbe) 以及舍華來士與布羅克里 (Cephalus and Proena) 的感人的地方，是在他們的悲劇處結局；是在已經享受到的快樂又蒙了傷心的損失。他方面宮廷詩詞，拿願望的本身做主要的動機，所以用消極的見解創造愛情的概念。新詩人的理想，不必拋棄一切肉體愛情的關連而能包涵各種倫理上的熱望。愛情遂變成一種境界，一切道德的文化美質都臻昌盛的景象。因為他的愛情。宮廷的愛人就成爲純潔的有德行的。精神的成分，逐漸占優勢，一直到十三世紀的末期，際推和他的朋友的溫和優美的新格調才告終止，然對於愛情有一個大貢獻，使他成爲一種虔誠的神聖直覺的狀態。此時又有一種極端不同的情形。意大利的詩詞。漸漸回復到不甚高明的色慾情感的表现。佩脫拉克 (Petrarch) (譯註三) 就分爲精神化的愛情的理想和古型的更自然的艷麗兩種。不久，宮廷愛情的人爲制度拋棄了，牠的精巧的特殊之處不能復活，就在這時，文藝復興的柏拉圖學派，早已潛伏在宮廷概念中的，產生了趨向精神的新式的戀愛詩詞。

在法國，在勃艮第 (Burgundy)，其進展的情形，就不十分和意大利所經過的相同了，因

爲法國貴族的愛的觀念全受着玫瑰花傳奇 (The Romance of the Rose) 的支配，牠是描寫武士的愛情的，但不堅持愛情是永不可以如願的。其實，牠是反對教會教訓的一個劇烈的轉變，且是有力量的異教徒所主張的人生愛情正當的立場。

上等階級的智力和道德的概念，都浸淫在藝術裏，牠們的存在，依然是歷史上頗覺特別的事實。沒有別個時期，文化的理想會和愛情的理想混合到那樣程度的。正如神學理智化主義表現中古精神的偉大勢力，使一切哲學上的思想聯合在一個中心之內，所以宮廷愛情的理論，在不甚尊崇的範圍之內，也得包涵一切關於高尚生活的。玫瑰花傳奇並沒有毀壞這個制度；牠只變更了牠的傾向，豐富了牠的內容。（見惠景嘉著的中世紀的沒落頁九五——六）。

這時期是一個非常粗鄙的時期，但是玫瑰花傳奇所提倡的那種愛情，在牧師的意義上雖是無德行，然而確是優美的，豪俠的，文雅的。這種觀念當然只適用於貴族；他們不但應先有閒暇的時間，並先能脫離宗教上的苛政。表現愛情動機最卓越的比武，是教會所痛惡的，但可沒有抑制比武的力量；同樣的理由，牠也不能禁止武士的愛情的制度。在我們今日德謨克拉西的時代，我們容易忘卻這個世界在各時代所得的貴族政治的益處。真的，在愛情的復活這一件事上，如果沒有武俠的傳奇小說之類先開道路，文藝復興是得不到那麼成功的。

在文藝復興時代，因激烈反對異教徒的結果，愛情雖然仍是含有詩意的，但通常不再是純精神的了。文藝復興對於中古習俗的感想，可在唐揆克梭蒂 (Don Quixote) 和他的情婦得爾西尼亞 (Dulcinea) 的故事（譯註四）內看得到。不過中古的傳統習俗，不是仍然沒有勢力的；錫得

尼(Sydney)的亞斯屈樂夫與司特拉(Astrophal and Stella) (譯註五)是充滿着這種勢力的，莎士比亞給威忌先生的短歌(Sonnets to Mr. W. H.)也大受這種勢力的影響。總之，文藝復興時代表現特性的愛情的詩歌，是愉快的直率的。

當着這些寒冷的夜天凍死我的時候
你不要在你的床上譏笑我

有一位依利薩伯時代(一五三三——一六〇三)的詩人曾說過這句話。我們一定要承認，這種情感是直率的，未受拘束的，且決不是純精神的。但是文藝復興會從中世紀的純精神的愛情學到了應用詩歌做求愛的手段。率比林(Gymbeline)戲劇內的克樂登(Cloten) (譯註六)，因不能做自己的愛情詩受人譏笑，不得不僱一位貧窮的文人做聽百靈鳥(Hark, hark, the lark)那首詩——人人會說是名貴的作品。奇怪得很，中世紀之前，雖有許多與愛情有關係的詩，但少有直接求愛的。中國有詩，描寫一個女子因丈夫遠離而懷抱的閨怨，印度有寓意詩，代表靈魂如新婦渴望新郎——他是上帝——的降臨；但是人們能推測到男子們既沒有很多艱難而能得到他們所希望的婦女，那就不必用樂曲或詩詞向她們求婚。在藝術觀點上，婦女太容易接近確可惋惜；所最希望的事是，她們應該難得接近，但不應該不能接近。自從文藝復興以來，這情景多少有幾分存在。這些難處，一半是外表的，一半是內心的，內心的難處，是由於顧忌習俗上道德的教訓。

浪漫的愛，在浪漫主義運動的時代達到牠的最高峯，人們或許舉出薛梨 (Shelley) (譯註七) 做牠的主要的提倡者。薛梨墮入情網的時候，他滿懷着一種優雅的熱情和想像的幻念，自然會在詩詞內流露出來；當然他以爲產生這些結果的情緒是完全好的，他不明白愛情應有有限的理由。然而，他的理論是根據不良的心理。他之所以做詩，就是因爲他的希望受了挫折。如果那位高尚的不幸的婦人愛美利亞維維阿尼 (Emilia Viviani) 不被送往一個修道院裏去，他不會感到他必須寫那首哀彼 (Epi-psychidion) 的詩；如果瓊維廉 (Jane Williams) 不是一位很有品行的太太，他絕不會寫一篇回憶 (The Recollection)。他所痛罵的社會上的障礙，是刺戟他去做最好詩詞的主要原因。像薛梨所懷抱的那樣的浪漫的愛，全恃一種不穩平衡 (Unstable equilibrium) 的狀況，在這狀況裏，習俗上的障礙仍然存在，不過不是十分不能勝過的。假使這些障礙很嚴厲，或者這些障礙不存在，浪漫的愛不見得興盛起來。試舉中國的，制度做極端的例子：在這種制度內，男子除卻自己的妻子，永遠會不着一位有體面的婦女，在他感到自己的妻子不如意的時候，他逛妓院去；他的妻子是別人給他選擇的，不到結婚那一天，或許是他所不認識的；於是他的一切性關係，不能絲毫含有浪漫意義的愛情，他從沒有努力求愛的機會，使他製作愛情的詩歌。反之，在完全自由的狀況中，有做優美愛情詩歌之能力的人，大可以藉他的諂媚獲得良好的成功，也可以不必用他的最好的想像力去完成他的勝利。所以愛情詩全看習俗和自由兩者之間的奧妙的平衡，這平衡若有一方面傾覆，愛情詩即未必能達到他的最好的表

現。

但是，愛情詩不是愛情的唯一的目的，浪漫的愛甚至在愛情詩未達到藝術的表現，也許興盛起來。我相信，浪漫的愛是人生應該供有的最熱烈的快樂源泉。用熱情，體貼，和溫存而彼此互愛的男女之間的關係，其中有極可寶貴的東西，不曉得牠，是人類大不幸。我以為最要的是，社會上的制度，應該做到能容許這種的樂趣，縱使牠只是生活上一個成分，不是主要的目的。

在完全現代化的時候，即是自從將近法國革命的時期以來，興起了一種觀念，以為結婚應該是浪漫的結果。大多數現代化的人——無論如何，在說英語的國家內是這樣的——以為這是當然的，他們毫不知道，在不久之前，浪漫的愛是一種革命式的改革。百年以前的小說和戲劇，大部分是敘述青年人物的奮鬥，希望創立這種婚姻上的新基礎，以反對傳說的父母選擇的婚姻。其效果是不是好得像改革家所盼望的，也許是一個疑問。這裏，我們要提到馬來布洛布太太 (Mrs. Malaprop) 的原則了，他說，愛情和厭惡，一到了結婚都可以馬虎下去，所以，最好是最初要有點兒厭惡。當着人們彼此沒有交換過性的知識而結婚，且處在浪漫的愛的勢力之下的時候，每方面確會幻想他方面具有超過人類的美質，而懷抱着結婚將是一種長久幸福的夢想。倘若一個婦女教養成茫然的純潔的，竟不能把性的饑荒和性質相投分別清楚，那她尤其會容易作此夢想。在美國，採取婚姻上浪漫的意見，比較任何別的地方要真摯些，法律和風俗都以未婚女

子的夢想爲基礎，而結果離婚非常盛行，快樂的婚姻非常稀罕。結婚是一件比較兩個人互做伴侶的快樂遠更重大的事；牠是一種制度，由於生育兒童的事實，形成社會上親密的組織，牠所具有的重要性，其範圍的拓大，遠在夫婦的個人情感之上。浪漫的愛，應該成爲結婚的因子，這或許是好的——我以為這是好的——不過要知道，那種能使婚姻繼續快樂且完成社會目的的愛情，不是浪漫的，而是更知己更親愛更寫實的。在浪漫的愛內，被愛的對象，沒有觀察得精確，只是經過一種富有迷人魔力的烟幕。無疑的，某式婦女若有某式丈夫，雖在結婚之後，她仍舊可以被遮掩在這個烟幕裏頭；不過她要避免和丈夫的一切真正的親密，且對於她心坎裏的思想和情感，如對於某類身體上的隱私一樣，要保持着一種獅身女面有翼的女妖一般的祕密，這事才能成功。這種機巧行動，終使婚姻不能實現牠的最好的可能性，而這樣的可能性，全以毫不含有迷惑行經之親愛的密情爲基礎。況且，那個以浪漫的愛爲婚姻根本的觀點，是太無法度了，且和聖保羅的觀念一樣——雖在相反的意義上——忘卻兒童是做成婚姻的重要事件。除非爲兒童起見，用不着有什麼與性有關係的制度，但是兒童的問題一經加入，丈夫和妻子若有點責任心，或有點愛子孫的感情，他們即應知道，他們彼此之間的愛情，不再是最重要的了。

(原註一)見李 W. E. H. Lecky 著研究中世紀的研究史 (History of Inquisition in the Middle age) 第一編頁九與十四。

(譯註一)膝推 (一二六五——一三三一) 是意大利最偉大的詩人，他的傑作神曲 (Divine comedy) 爲世界四大名著之

一。他九歲就鐘情於同年齡的幼女比德利情，在他嫁了別人不久就逝世之後，燃着對她愛慕的熱情的他，就

撰之爲天仙，夢寐以求，乃在他那一篇偉大的新生詩裏，留下了戀愛的理想於後世。

(譯註二) 柏羅溫斯是法國東南部的一洲，氣候溫和，土地肥沃，又當各國要道繁華富庶，許多小國王們，無所事事，游宴耽樂，就以宮廷爲中心，產生一種豔聞文學，即是抒情詩派的文學。這種文學的內容，多是頌揚於已有恩的女王貴族的淑德美容，把她們崇拜得如天仙一樣，因而敘述自己欽仰的情緒，

(譯註三) 佩脫拉克(1304—1374)是意大利的詩人曾和滕雅同時被送出國。他鍾情於一個女人，不料因失戀而所感到的苦緒哀思反使他著成不朽的抒情詩。

(譯註四) 唐撥克梭蒂是西班牙文學家薩凡提茲(Cervantes)(1547—1616)所著的有名的故事的主人翁，他是熱心的幻想家，他的高傲俠義，是虛構而不能實現的。

(譯註五) 錫得尼(1554—1586)是英國的詩人。(Astrophel and Stella)是他作的一篇名詩。

(譯註六) 辛比利是莎翁的名劇之一，詳見他的專集。

(譯註七) 薛梨(1792—1822)是英國的詩人，他的抒情詩，在英國詩界占第一位。

第七章 婦女的解放

現今性道德過渡的狀況，大抵是由於兩個原因造成的，第一個是避孕藥劑的發明，第二個是婦女的解放。前一個原因，稍後來研究，後一個原因，就是本章的論題。

婦女的解放，是部分的德謨克拉西的運動，牠在法國革命時開始運動，我們早已知道，這個運動會變更了繼承律，是有助於做女兒的。渥爾司東克烈夫提女士(Mary Wollstonecraft)所著的婦女權利的證明(*Vindication of the Right of Women*) (一七九二)那一本書，是掀起了法國革命而同時又受着法國革命之影響的那些觀念的生產物。從她那個時代一直到今日，婦女與男子平等的要求，曾經受人擁護而獲到有加無已的重視和成功。穆勒(John Stuart Mill)的婦女的服從(*Subjection of Women*)，是一本很動聽而理由充足的書，這本書對於緊接着他的後一代較有思想的份子，也給了很大的影響。我的父親和母親，就是他的弟子，我的母親，早在一八六〇年以後十年間常常演說，主張婦女應有選舉權。她那麼熱心於她的男女平權主義，生我的時候，竟請那位第一個做女醫生的安徒生(Dr. Garrett Anderson)來接生，在那時，安徒生並不許做合資格營業醫生，只是一位得有證書的產科醫士。那早時代的男女平權運動，只限於上等中等的階級，所以沒有多大的政治力量。衆議院年年有請求婦女選舉權的議案，雖

經過拍克先生(Mr. Faithful Begg)的介紹，和比克先生(Mr. Strangeway Begg)的贊助，而當時總得不着機會通過牠成爲法律。但那時中等階級的平權論者，在她們本身方面可得着一個大成功，就是已婚婦女的財產條例(一八八二)。不等到那個條例通過，不論已婚婦女有何財產，都要受她的丈夫支配，縱在表面上有丈夫不能動用本金的條例。此後政治方面婦女運動的歷史，爲時甚近，且人人知道，用不着贅述要點。不過有值得注意的，就是，最文明國家的婦女能迅速地獲得她們的政治權利，就其景況中所發生的最大變化而論，在過去是無可比擬的。奴隸制度的取消，多少有幾分相似，但奴隸制度畢竟不能存在於現代的歐洲各國，且奴隸制度對於任何事件，也不能像男女關係那般地親密。

我想這種突生變化的原因是兩方面的；一方面受了德謨克拉西的理論的直接影響，找不出合乎邏輯的答辯；他方面，事實上確繼續不斷地增加了許多婦女在家庭之外自謀生計，她們每天生活上的舒適，不必仰仗父母或丈夫的恩惠。歐戰時候，這情勢最爲顯著，在那時，大部分男子平素所做的工作，需得婦女去擔任。在歐戰前，普通竭力主張反對婦女選舉權的理由之一，是，她們應做和平主義者。在歐戰時，她們給了這種反對一個大打擊，因爲她們參加了流血的工作，而選舉就給與她們了。首倡理想主義的人，猜想婦女們將提高政治上的道德風格，這個結果，在他們或許失望，他們奮鬥所得的，乃反破壞了他們的理想，這似乎是理想主義者定數。婦女的權利，在事實上，當然不要憑藉婦女在道德或其他方面要比男子優越些那種信念，

她們唯一能憑藉的，是她們有人的權利，或者憑藉那個贊成德謨克拉西的普通理由。不過像一個被壓迫的階級或國家要求牠的權利時候常會發生的現象一樣，擁護的人，總想增加那個普通理由的力量，力爭婦女有特殊的優點，而這些優點，又通常以爲是屬於道德方面的。

但是婦女的政治上的解放，與我們的論題只有間接的關係，與婚姻和道德有重要關係的，是她們的社交上的解放。在早年時期，且在東方一直到我們現在的時期，婦女的德行之可以放心無慮，是由於使她們與社會不相接觸，未嘗設法使她們有內心的自制，只做了各種各樣屏絕一切造成罪惡機會的事，在西方，絕不肯專門採用這辦法，有體面的婦女，從她們最幼時候起，就教育成恐怖婚姻之外的性交的心理。這種教育的方法愈完備，外面的防閑愈放鬆。那班盡力撤除外面防閑的人，相信內心的自制足以濟事。譬如，女傭伴即以爲用不着了，因爲一個美麗的女子，既然受了良好的教養大了，絕不至對於年青男子的進攻而屈服，無論有任何屈服可能的機會。當我年幼的時候，有體面的婦女通常主張，大多數婦女是不歡喜性交的，不過婚姻之內的性交，在義務上只得忍受；她們既然存了這個意見，頗願冒著那個爲她們的女兒求自由的危險，這種自由的界限，比較寫實時代似乎妥當的要拓大得多些。結果，恐怕與所預料的微有不同，就已做妻子的與未婚的婦女而論，也有不同。維多利亞女皇時代的婦女是，且現在的許許多多婦女依然是關在心理的牢獄裏。這牢獄既然是潛意識上的裁制組織成的，在意識上就不大明顯。一旦裁制崩潰——在我們現在青年當中發生的——埋在矯枉過正大山底下的本能慾

望的意識就重新暴露出來。這於性道德上，正在發生一種革命的影響，不但在一個國家裏或一個階級裏，並在一切文明國家裏和一切階級裏。

男女平等的要求，從最初起，即不獨與政事有關係，並且與性道德也有關係。渥爾士東克烈夫提女士的態度，是澈底現代化的，但是在後提倡婦女權利的人們，對於這一點都不做效她。反之，他們就大體說是很嚴格的道德家，他們的希望，是要把從今以前只有婦女忍受的那種道德的桎梏加在男子身上。但自一九一四以來，青年婦女不願多涉理論，就採取別一種途徑。歐戰的情緒上的刺激，無疑的成爲這個新換局面的急轉直下的原因，但無論如何，這局面不久總得發生。過去女性德行的因子，主要地是怕地獄的痛苦怕懷孕；其一因神學上的正教衰微而成問題，其又一因有避孕藥而有恃無恐。傳統的道德，得些時候，仰仗風俗和心理上的慣性的力量而得以維持，但歐戰的震動，終使這些藩籬全行崩潰。現代的男女平權論者，不再像三十年前的男女平權論者那般地急於要裁制男子的「惡行」；他們寧願要求所允許於男子的，也應該允許女子。她們的祖先，力爭道德上的束縛要平等，她們則力爭道德上的自由要平等。

這個整個的運動，尚在很早的狀態中，牠將發展到如何程度，是不能說的。牠的附和者和實行家，都尙十分幼稚。在有身分有勢力的人當中，他們只有很少的擁護者。警察，法律，教會，和父母都會反對他們，倘若這種運動的活動給這些富有權力的人知道了。不過青年總

祕密地活動，不忍使因他們而感受痛苦的人知道消息。像林趣推事 (Judge Lindsey) 那一類的公布這些事實的作者，在老年人以為毀謗了青年，縱使青年自己不覺得受了毀謗。

這情勢當然是很不安定的。老年人曉得了這些事實，就着手剝奪青年的自由，還是等候青年長大了，本身得着尊貴和重要的地位，對於新道德能給以權威的認可，這兩事到底那一件會先發生，可是一個問題。我們可以假定，在某些國家內，我們可以得到這一種的結果，在其他國家內，我們又可以看得到別一種的結果。在意大利不道德和別的事情一樣，是政府的特權，但又拚命地想實現「德行」。在俄國，則確實與此相反，因為政府是站在新道德方面的。在德國新基督教徒的區域內，自由可以希望勝利，然在天主教徒的區域內，其結果可就夠懷疑了。法國似乎很難搖動由來已久的法蘭西的習俗，不道德在這種習俗間，可以有某種限度的容忍，超過了就不行。英國和美國會怎樣，我可不敢預言。

但我們可以暫停一下，來研究婦女應與男子平等的要求，邏輯上的涵義到底如何。自從不可記憶的時代起，已允許男子在實際上——如果不是在理論上——能肆行非法的性關係。大家不期待男子在結婚時甚至結婚後應該是一個嚴格的守貞者，男子不貞的行爲，如果妻子或鄰人絕無所知，看得並不甚嚴重。這個制度之能實現，全由娼妓構成。但娼妓是現代化的人難以護維的一種制度，且有很少的人會想到婦女應和男子一樣，獲得同等的權利，設立男娼，以滿足那些像丈夫一流表面有德行而實際不必如此的婦女。然在今日最近舉行的婚姻中，確實只有百

分之幾的少數男子依然是貞潔的，一直要等到他們能和他們自己一流的婦女自立門戶才能貞潔。倘若自己的男子毋須貞潔，那麼，根據權利平等的理由，未婚的女子將會要求她們也無須貞潔。在道德家看起來，這情勢是無疑地可恨的。每個拘守習俗不憚煩來研究的道德家，會覺悟他在實際上犯了所謂二重的標準，換言之，就是婦女的性德行要比男子的性德行更要緊的那個觀點。最好是主張他的倫理學上的理論，也要求男子的貞操。但這又有顯然可以反駁的理由，男子既然容易祕密地犯這種罪惡，他何能履行這種要求。於是習俗上的道德家，違背了自己的意志，不但抵觸了男女平等的要義，並且懷抱着一種見解，以為青年和他自己一流的女子性交，不如和娼妓性交還更好些，不問事實上他和這個女子——縱使不是和娼妓——的關係，不是金錢的，且或許是愛情的十分愉快的。當然，道德家沒有想出提倡一種他們明知不能遵從的道德所產生的結果；他們以為，只要他們不提倡娼妓，他們即不負娼妓是他們的教訓逼出來的責任。但這只從旁說明了那件人人皆知的事實，就是，我們現在的專門道德家，是一個夠不上平均智力的人。

就上面的情形而論，可以證明，如果許多男人因經濟的關係覺得早婚為不可能，同時許多婦女又竟不能結婚，那麼，男女欲求平等，就得廢弛女性德行的傳統標準。如果允許男子婚前的性交（事實上他們是這樣），那就要許可婦女婚前的性交。在所有的女子過剩的國家裏，使為數目字所限而不得結婚的婦女完全不享受性的經驗，那是一件顯然不公正的事。無疑的，

提倡婦女運動的人，觀念中不會存有這樣的推論，但是他們的現代化的同志可看得透切些，任何反對這種推斷的人，他或她在事實上一定是不贊助女性的正義的。

新道德對舊道德的問題，發生了一個界限很分明的爭論之點。如果女子的貞潔和妻子的忠實不再需要，那就或要有衛護家庭制度的新方法，或贊成解散家庭。或許提議到只有結婚才准產生兒童，其他一切婚姻之外的性交，都要應用避孕藥品使不生育。這樣一來，丈夫可以寬容情人，如東方人之寬容太監一樣。然而這樣的計畫的難處是，要我們在似乎合理性的之外，還更進一步地信任避孕藥的效力和妻子的忠實；不過這種難處將來總會減少。別的適合新道德的辦法是，做社會上的重要制度之父權的沒落，而國家代負父親的責任。在特殊情形內，倘若一個男人確知孩子是他生的，並且歡喜這個孩子，他當然可以甘心情願地去做現在父親們常規上所做的事，給母親和孩子經濟上的扶助；但他可不受法律的逼迫一定要這樣做。真的，一切兒童都將處於現在父系不明的私生子所處的地位，所不同的地方，國家把牠當作是常規上的事件，比較今日，要多討些麻煩去照顧兒童的養育。

他方面，如果一定要復興舊道德；那就有些事件是要緊的；其中有些已經做過了，但經驗昭示着，僅僅那些還是不生效力。第一要緊的事是，女子的教育，應該做到養成她們愚蠢，迷信，和無知；這個要件，在那些受着教會支配的學校內已實行了。第二個要件是，很嚴厲地檢查一切發表性問題智識的書籍，這條件在英美兩國也快要實行，因為法律既未變更，警察就加

倍熱心地嚴密地施行檢查。不過這兩個條件既然早已存在，那就顯見得不充足了。唯一使人心滿意足的事是，斷絕年青女子有單獨和男子在一塊兒的機會；不准女子在家庭之外工作以自謀生計；除非有她們的母親或姑嬸陪伴着，絕對不許出門一步，不要嫗伴而出外跳舞的那種可恨的習慣，要嚴格地禁絕。五十歲以內的未婚的婦女，自備汽車是違法的，或許聰明的辦法是，所有未婚的婦女，每月由警察局的醫生檢查一次，如發現有不真的，就送她到悔過所去。避孕藥的使用，當然要根本禁止，和未婚的婦女談話而懷疑到永受天罰的教條，是違法的。這些辦法，如強有力地實行一百年或一百年以上，也許能做點兒事以遏阻方興未艾的不道德的潮流。但我以為，為避免某些弊竇的危險起見，要緊的是，所有的警察和所有的醫生都要閹割。就男子品性上天生成的腐敗劣根性而論，進一步實行上述的政策，或許聰明些。我覺得最好是奉勸道德家去主張，除卻宗教牧師（原註一），凡屬男子，都要閹割。

無論我們採取那一種步驟，總有為難的地方，總有反對的議論，那是可以看得到的。倘若我們聽憑新道德自行進展，那就不得不照現在所做的更邁進些，且不得不惹起現在尙難感到的困難。反之倘若我們在現代世界內，企圖實行以前時代可以做到的那些限制事件，那我們自會釀成不可能的規則上的嚴厲性，人類的本性，會立刻對牠起反抗的。這事既然如此明瞭，那就不論任何艱難和危險，我們總安於這個世界前進，不願後退。因為這個目的，我們需要一種真正的新道德。我這話的意思是，我們依舊要承認責任和義務，縱使這種責任和義務與過去所

承認的大不相同。如果所有的道德家都以勸勉人類回到死如杜杜鳥（譯註一）那樣的制度爲滿意，他們即不能盡絲毫力量使新自由道德化，或不能指出因新自由而應有的新義務。我不以爲新制度比較舊制度更可放浪不羈地受衝動的指揮，我只以爲限制衝動的事務，和施行限制的動機，要與過去所經過的有所不同。其實，性道德的整個問題，需要從新思考出來。下一章雖然淺陋，意在對這工作有貢獻而已。

（原註一）自從讀了 Elmer Gantry（按是 Lewis 的名著）之後，我方知雞是這個例外，還不聰明。

（譯註一）杜杜 (Dodo) 巨鳥名，古時棲於印度洋一個島上，今已絕跡。

第八章 性知識的禁戒

在企圖建立一種新道德的時候，我們要質問自己的第一個問題，不是兩性的關係怎樣去規定，乃是用人工使男子和婦女和兒童都不知道與性有關係的事實那件事到底好不好？我把這個問題放在第一的理由是——我想在本章向讀者說明的——不知道這類事實，在個人是非常有害的，所以沒有一個要仰仗這樣的無知才能永遠存在的制度是好的。我應該說，性道德一定要向啓迪得法的人介紹牠自己，不可在需要性道德的時候再來仰仗無知。這是範圍更大的學說的一部分，牠雖是從未得着政府或警察的維持，但在理智方面，似乎是確鑿不移的。那個學說是，除卻一些稀罕的意外之事，正當的行動，絕不因無知而受鼓勵，或因有知而可阻止。倘若某甲希望某乙在一種於甲有利於乙無益的狀況之下做事，那麼，使乙不知道那些洩露甲的真正利益所在的事實，或許於甲有好處，這是當然的確的。這種事在股票交易所是人人所深知的，不過屬於需要更高些道德的事件，大家可不採用牠。大部分政府的活動，是隱瞞事實的——譬如，每個政府都感到要一概不准說及戰敗的消息，因為戰敗的消息一經傳播，政府或許就得塌台，這當然不是政府的利益縱使每是國家的利益。性事實的緘默，雖根本與此不同，然而牠的起原——最低局部的——是由於同一的動機。最初使之無知的只是女性，希望她們的無知能

有助於男子的統治。漸漸地婦女們也贊同了那個無知是女性德行要素的觀點，且一半由於她們的影響，就覺得兒童和年青的人，無論男女性，對於性的問題，都應儘量地無知。到這時期，動機再不是統治的了，乃變成不合理性的禁戒(Taboo)。我從一九二九年四月二十五日的孟却斯特衛報(Manchester Guardian)上抄錄下面一段的紀事，做我討論本問題的材料：

美國自由黨員聽到法庭審判丹納特夫人(Mrs. Mary Ware Dennett)的結果，大為震動，布洛克林(Brooklyn)的聯邦陪審員昨天發覺她犯了郵遞猥褻文字的罪。丹納特夫人是一本大受稱讚的銷行甚廣的小冊子的作者，她用莊嚴的文字給兒童初步的性事實。她或許要判五年的監禁或一千元美金的罰金，或二者均不能免。

丹納特夫人是一位著名的從事社會的工作者。她有兩個成年的兒子，十一年前，她原寫者這本小冊子教她的兒子的。起先是排登在一種醫學雜誌上，後來允許編輯人的請求，改用小冊子重印出版。這本小冊子，曾博得許許多多重要的醫師，牧師，社會學家的贊許，青年會和女青年會并分送了數萬冊給人，希郎克斯威烈(Broxville)的市立各學校且採用牠，那個地方是紐約市一個趨時的近郊。

聯邦裁判官，以紐英格蘭(New England)的白爾洛斯(Warren B. Burrows)為首席裁判，他們抹殺過去一切的事實，拒絕任何等候作證的有名的教育家和醫生出庭，或不許陪審員聽受有名的作家簽名擔保丹納特夫人的作品，這次審判最有効力的是，對着布洛克林的年事已高的已婚男子的陪審員高聲宣讀那本小冊子，這些陪審員被選的原因，是他們從未讀過孟肯(H. L. Mencken)或厄力斯的著作，那是起訴檢察官所採用的一種證據。

紐約世界報的論調，似乎顯然是對的，牠說，如果丹納特夫人的著作不許流行，那麼，向美國的青年坦白地忠實地敘述性事實的這件事就無希望了。這件案子將上訴於高級法院，牠的裁判如何，是大業極感興趣急欲知道的。

這件案子發生在美國，但也可算是英國的，因為英國的法律實際與美國的法律相同。由此

可以知道，法律不許傳授青年性智識的人們，出專家證據以表明性知識於青年是好的。由此並可以知道，如果進行起訴這一類的案子，告發人可以公然主張，陪審員應該完全由那些無知的男子組成，他們從未讀過任何使他們能合理地裁判這種案情的東西。法律直率地宣佈，兒童和青年決不可知道性的事實，知道了這些事實，於他們到底是好是壞，那就完全無關係了。不過我們既不在法庭裏，我們現在所議論的，又不向兒童講解，我們應可以辨論這個公然使兒童無知的傳統的習俗到底是好是壞的問題。

對付兒童的傳統的課程是，就父母教師能夠做到的，使兒童儘量地無知。他們從未見過父母亦裸裸的，在很幼年齡之後。（倘若家居的陳設都齊備）他們也看不到異性的兄弟或姊妹赤裸裸的。他們被告訴，絕不可觸及他們的性器官，或談及他們的性器官；一切與性有關係的問題，都碰着驚駭聲調的答話「莫做聲，莫做聲」。他們被告訴，兒童是由鸛鳥帶來的，或在醋栗樹下挖出來的，遲早他們會從別的兒童學知這些事實，而通常是經過幾分竄改的，他們祕密地講說這些事實，且因父母教訓的結果，就把這些事實看作是「醜陋的」。父母既然那麼費力地隱瞞兒童，兒童就推想他們的父母是在一種醜陋的自己覺得着羞的狀態之下做彼此之間的行動。他們並學知他們曾受了那班他們尊為指導的尊為教師的人們有組織的欺騙。他們對於父母的態度，對於婚姻的態度，對於異性的態度，就這麼不能挽回地中毒了。很少的受過習俗訓練的男子或女人會學知用正當合宜的感覺去對付性與婚姻。他們的教育曾教導他們，父母和教師

認欺騙和謊話爲德行；性關係，甚至婚姻之內的，多少總令人討厭，人們在從事生殖的時候，做種的男子是屈服於他們的獸性，而女人則遵行着痛苦的義務。這態度會使婚姻在男女雙方都感不滿，而本能既不滿足，就變成外面帶着道德幌子的殘酷。

正統的道德家（原註一）的性知識問題的觀點，我猜想可以很好地說明如下：

性的衝動是一個很有力量的衝動，牠在各個不同的進展階段中，表出各種不同的樣子。在嬰孩時期，牠所表出的樣子，是希望手摸且玩弄身體上的某些部分；在稍後的兒童時期，牠所表出的樣子，是好奇且歡喜作「醜態的」談話，而在少年時期，牠就開始表出更成熟的樣子。無疑的，性的錯誤行爲，是由於性的念頭激起的，走上德行的最好的路徑，是要青年把身心兩方面都專注在完全與性無關的事件之上。所以，決不可告訴他們與性有關係的任何事件；決要儘量阻止他們談論性，成人們決要裝得好像世上沒有性那樣的問題。使用這些方法，可以使一個女孩無知一直到她結婚的那夜爲止，在那時，能希望實際上的事實將使她驚駭得確能養成十足的道德家認爲於婦女方面是好的那種對性的態度。對於男孩呢，事情可就更加艱難了，因爲我們不能希望使男孩最遲在十八九歲之後還是完全無知。對付他們的正當辦法是，告訴他們手淫一定會發瘋癲，和娼妓性交，一定會生花柳病。這些話既是站在道德方面說的，那就沒有一件算得可靠，牠們全是白謊了。並要教訓男孩，在無論何種情形內，不准談及性問題，甚至婚姻之內的，也不許談到牠。這可以增進那種或可性，當他結婚的時候，他能使他的妻子具有厭

惡性的心理，於是她不至於有和人通奸的危險。婚姻之外的性交是罪惡；婚姻之內的性交不是罪惡，因為牠是人種蕃殖上所必要的，不過牠是一種討厭的義務，加在人類身上，做墮落的責罰，且得用病人忍受醫生割治的同樣的精神去忍受。不幸，除非經過大痛苦，性行動每每與快樂發生連帶的關係，但若道德上加以充分的注意，這是能夠阻止的，無論如何，在女性方面是可以阻止的。不值錢的出版物內，敍說做妻子的能夠且應該從性交得着快樂，那在英國是認為違法的。我自己曾聽說過，有一本小冊子，被法庭拿這種事做理由之一，判決牠犯了猥褻的罪。法庭教會，和教育青年者的態度所根據的，就是上面所述的那個關於性的觀點。

在研究性領域內這種態度的影響之先，我願說幾句關於牠在別方面的結果的話。我的意見，牠的最先而最嚴重的結果，是牠束縛了青年的科學上的好奇心。聰明的兒童，願知道世界上各種各樣的事；他們問及火車，汽車，飛機的問題，問及什麼東西做成雨，什麼東西造成嬰孩的問題。所有這些好奇的疑問，在兒童是的確看作一律應該知道的；他只是順著巴夫洛夫 (Pavlov) 所稱的「那是什麼？」的反應，這個反應是一切科學知識的泉源。當兒童求知慾望正盛而學知這個慾望在某些方面是被視為壞的時候，他的科學上的好奇心的整個衝動，就受了挫折了。他當初不知道那一種好奇心是許可的，那一種好奇心是不許可的；倘若嬰孩怎樣造成那個問題是壞的，那麼，就兒童所能說出的，飛機怎樣造成那個疑問也許是壞的了。不論如何，他不得不歸到那個結論，以為科學上的好奇心總是一個危險的衝動，一定不容許牠隨便

發表。在設法求知任何事物之先，他必須焦急地追問這一個問題是不是善良的或邪惡的知識。性的好奇心既然是通常很強烈要等到牠變成衰萎的時候為止，兒童自然會歸到一種結論，以爲他所希望的知識是壞的，而唯一良善的知識，乃是那種沒有人能夠希望的——譬如九九表。知識的追求，是所有的健康的兒童自發的衝動之一，就這麼被毀壞了，兒童就變爲人工製造成的獸子。我不以爲婦女平均要比男人愚蠢些那件事是可以否認的，我相信這大概是由於她們年青的時候，在性知識的追求上受了更有效力的阻遏之過。

除卻這種智力上的損失，在多數事情內，還有很嚴重的道德上的損失。弗洛伊德首先指出，每個和兒童密切的人也不久可以發現，鸚鵡和醋栗樹林的妄談，通常是不見信的。兒童於是會推斷父母容易對他們說謊。倘若父母在一件事說了謊，那麼，在別的事也可以說謊了，於是父母的道德上的智力上的權威都破壞了。況且，父母既然在與性有關係的方面說謊，兒童就會推斷，父母對於許多這類的問題也許說謊。他們互相談論着這類的問題，其趨勢大可以祕密地實行手淫。他們就這麼學得欺騙與隱瞞的習慣，同時，由於父母的威嚇，他們的生活，也就充滿了恐怖的心理。父母和保姆的威嚇，在手淫的不良結果上，曾經心理分析表出，是神經錯亂的很常見的原因，不但在兒童時代是如此，即在成人生活上也是如此。

習俗在對付青年時候所用的對待性的辦法的結果，於是使得人民成爲愚蠢的，可欺的，膽怯的，且驅迫不在少數之下的百分之幾的人們變成癡狂或類似癡狂的人。

凡負有對付青年之責任的聰明的人，都承認這種事實到若干限度；不過法律和執行法律的人尙不知道，本章起首所援引的那件案子，就是顯明的證據。現在的情勢乃成爲，每個負有對付青年之責任的見聞廣博的人，不得不去考慮，還是本人甘犯法律，還是使在他支配之下的兒童蒙着不可救藥的道德上智力上的損失。法律是難以變更的，因爲大多數年長的人都那麼曲解真理，所以他們性方面的樂趣，全憑藉那個性是壞的性是醜惡的信念。我怕沒有改良的希望，要等到現在老年或中年的人都死了才有希望。

至今我們都是研究習俗上的辦法在性範圍之外的壞結果，現在我們來研究本問題更有界限的性的情勢。道德家的目的之一，無疑地是要使人不迷戀於性，這種迷戀，確是現在非常顯數的事。有一位前任伊頓(Eton)大學教務長曾斷言，男學生的談話，幾乎全是愚銳的或猥褻的，不過他所閱歷的男學生，都是受過最深習俗的陶冶而長大的。造成性爲一種神祕這件事，就非常增進了青年對這問題的好奇心。如果成人對待性確和對待別的問題一樣。兒童有問必答，且就兒童希望的懂得的儘量給以知識，那兒童絕不會懷着猥褻的概念，因爲這個概念，全由於相信有些問題不該提及才得養成。性的好奇心和各種好奇心一樣，當牠感到滿足的時候會自行消滅。所以防止青年不迷戀於性的最好方法，是他們要知道幾多就告訴他們幾多。

在敍說這件的時候，我不討論先天，我只以經驗爲根據。在我所辦的學校之內的兒童當中所觀察得到的，曾確鑿地——在我看起來——表示，兒童的猥褻是成人矯枉過正的結果，那

個觀念是對的。我自己的兩個孩子（一個男孩子七歲，一個女孩子九歲），從未教過他們性和排泄有什麼特別地方，他們竟達到那種地步，完全不知道什麼叫做正當，什麼叫做不正當。對於嬰孩從那裏來的那個問題，他們表示一種自然的健康的興趣，但比不上對於引擎和鐵路的興趣。大人在場或不在場的時候，也從不表示要談論那些問題的樣子。至於學校之内的其他兒童，我們發現，倘若他們在兩歲或三歲甚或四歲的時候入校，他們確發展得和我自己的孩子一樣；不過他們大多數是在六歲或七歲的時候才入校，已經受過教訓，認為凡與性器官有關係的事件都是不正當的。他們見著這類事件能在校內用談論以外各事的同樣聲調來談論，大為驚訝，經過一些時期，他們獲得解放的快感，縱談他們以為不正當的談話；但見着大人毫不禁止這類談話，他們也就漸漸生厭，而頭腦純潔得差不多和那班從未受過正當的教訓的兒童一樣。現在，若有新入校的兒童想提起自己深信是不正當的談話，他們只覺得討厭了。因為這樣散佈了新鮮空氣在這個問題上，這個問題就消盡了毒質，而牠處在黑暗場所滋生的有毒病菌也消滅了。我不相信，用任何別的方法，能使一羣兒童對於認為不正當的問題能具有這麼健全的正常的態度。

這個問題有一方面，我想那些想使性不沾染基督教道德家所加諸於性的那種污穢的人們，尚沒有充分覺察到。性的問題，天然和排泄的手續相關連，但若這些手續受着厭惡的待遇，這種厭惡某部分，在心理上當然會牽涉到性上去。所以，在對付兒童的當兒，關於排泄手

續，要緊的是不可過事吹求。某些預防，爲衛生起見當然是必要的，只要兒童能夠懂得，就應向之說明，這些預防的理由，只是衛生上的，不是天然的作用上有什麼令人討厭的東西。

在本章內，我不是討論性的行爲該應是什麼，我只討論我們對於性知識問題的態度應該是什麼。在一向所說的關於傳給青年性知識的話裏頭，我將——我希望且相信——獲得所有的開通的現代教育家的同情。但我現在要討論一個更有辨論可能性的論題，在這個論題裏，我怕我更難博得讀者的同情。這就是那個叫做猥褻文字的論題。

英國和美國相同，法律宣佈，認爲猥褻的文字，官吏可在某類情形內銷毀之，並可處罰作者和出版者。在英國，執行此事所根據的法律，是一八五一年的坎柏爾法 (Lord Campbell's Act)。這條法令上載道：

若經人告發，有理由相信任何猥褻的書籍等等，收藏在居室內或其他地點，意圖出賣或散佈，且證明一冊或一冊以上的該項書物，已在該地方售出或散出，法官認爲該項書物含有的性質和敘述，一經出版即屬犯罪且適於檢舉，法官得發拘票下命令沒收之，在召集居民之後，該法官或其他法官，認爲所沒收的書物含有拘票上所載的性質，且爲上述的目的而收藏者，得下命令銷毀之。(原註二)

這條法令所引用的「猥褻」那個字，沒有精確的法律上的定義。實際上，若長官認爲一種出版物在法律上是猥褻的，那牠在法律上就成爲猥褻的，他不必聽專家舉出證據，證明在這個特殊情形之內，這類出版物，在他方雖可以認爲猥褻，然也能完成某種有用的目的。這就是

說，凡是寫小說或社會論文或提出改良與性事件有關係之法律的意見書的人，其作品都有容易被燒的可能性，要是無知的前輩適逢其會發覺牠是討厭的讀物。這種法律的結果，是非常有害的。人人都知道，厄力斯的性心理的研究(Studies in the Psychology of Sex)那部書第一冊，就在這種法律之下被沒收了，縱使幸而美國在這類事件上證明得比較自由些。(原註三)我不以為任何人能想到厄力斯的目的是一個不道德的目的，僅僅希望不正當的感覺的人，似乎絕對不會誦讀這種浩大的淵博的莊嚴的著作。當然，討論這類問題，不能不牽涉到尋常長官在他們的太太或小姐跟前不可說及的事，但若禁止這類書籍出版，那就是不許誠懇的學生知道這方面的事實了。就習俗而觀察，我猜想厄力斯的著作最遭反對的特點之一，是他搜集了許多案件的歷史，指摘出現行辦法在養成德行的或心理的健康上是多麼非常地失敗。這類文書供給了許多證據，以便合理地判斷性教育上的現行辦法；法律則宣佈不許我們有那樣的論據，我們在這方面的判斷，仍舊要以無知為根據。

寂寞的井(The Well of Loneliness)之被沒收，顯出檢查制度在別一方面的威風，即是小說內任何同性色情倒錯症的論說都是違法的。有一大堆的同性色情倒錯症的知識，歐洲大陸國家的學者能得到，因為那些國家的法律，是略遜一等的非開化論者，但在英國，則不許用研究學問的方式或出於想像之小說的方式傳播這種知識。男子之間的同性色情倒錯症，縱然不是女子之間的，在英國都是違法的，想發表變更這方面法律的議論而本身不至於因猥褻而犯法，那是

很艱難的。然而每個曾經費神研究過這個問題的人都知道，這種法律是野蠻和無知之迷信的結果。想不出任何種類的合理性的議論來袒護牠。對於亂倫，也有同樣的顧慮；不多年以前，通過了一種新法律，確定幾種亂倫的罪，但是以前和現在，想在坎柏爾法律之下發表擁護或反對這種法律的議論都得違法，除非那些議論說得非常抽象非常小心，簡直失卻了一切力量才行。

坎柏爾法律的別一個有趣的結果是，許多問題，可用冗長的，術語的，只有受過高等教育的人們才能知道的文字來討論，不能用普通人民懂得的語言來提及。小心翼翼地在印刷物中說及「敦倫 Coitus」是許可的，使用這個字的簡易同義的字是不許可的。這是新近在無益的使命 (Sleeveless Errand) 那部書的案子內決定的。有時，簡易語言的禁止，發生嚴重的結果；譬如桑格夫人 (Mrs. Sanger) 對工作的婦女演講節制生育的小冊子，就以工作的婦女能懂得為理由而被宣佈為猥褻了。他方面，斯托勃斯博士 (Dr. Marie Stopes) 的書籍不為違法，因為牠們的文字，只有受了很多教育的人才懂得。結果是，教富裕的節制生育是許可的，而教工人和工人的妻子節制生育則犯罪。我曾介紹這事實使優生學會注意，他們不斷地傷心於工人的生育比中等階級要快些，但又膽小得不敢企圖變更造成這個事實的法律情勢。

許多人會同意，法律反對猥褻出版物的結果是可惜的，但是他們仍主張那樣的法律必不可少。我決不相信，我們能夠創立一種反對猥褻的法律而不發生這種結果，因為這件事實，我極贊成本問題不要什麼法律。贊成這個論題的理論是兩方面的：一方面，沒有法律能禁止壞的而

不同時也禁止好的，他方面，只要性教育合乎理性，確鑿的直白的猥褻文學的出版物，不會有多大妨礙。

關於第一個理論，許久以來援用英國坎柏爾法所造成的事實上的歷史，已把牠充分地證實了。人人讀了這條法律的辨論紀錄，可以發現，坎柏爾法唯一在遏制猥褻文學，在那時，覺得牠起草得非常完善，不能引用牠以反對別派文學。但這個信念，是根據一種理由不充足的估量，總以為警察聰明，長官愚蠢。檢查制度的整個問題，曾在安斯提 (Morris Ernst) 和西葛爾 (William Seagle) 二人共著的一本書內，(原註四) 很可佩服地議論過。他們詳論英美兩國經過，且更簡略地述及此外各地曾經做過的情形。過去的事實表示——尤其是英國檢查戲劇的情形——輕浮的意在激起性慾的戲劇，容易通過檢查員，因為他不願人家把他看作是一個道德上的自負者，但是可以發生大效果的戲劇，如瓦倫太太的職業 (Mrs. Warren's Profession) 那一類的，要經過好多年才得通過檢查員，而像鄭姬 (The Chenci) 那一類有高超詩意價值的戲劇，縱使其中沒有一句能夠激起甚至像聖安駝尼 (St. Anthony) 那一類人的性慾的話，總得一百年才能消除牠在像張伯倫爵士 (Lord Chamberlain) 那一種磊落胸襟中所引起的厭惡心理。於是我們可以根據許多歷史上的事實，斷定檢查制度是用來反對具有重大的藝術或科學價值的作品的，而那些目的全在色慾的人，每每能想出順利地走漏法網的法子。

反對檢查，還有一個更進一步的理由，即是，直白的猥褻文學，如果牠是公開的恬不為恥

的，那總比因秘密與偷竊而生趣味的爲害要少些。不管法律怎樣，差不多每個光景很充裕的人，在他的青年時期，都看過不正當的照片，且因爲這些照片難得的緣故，若存有這類照片，都會現出驕人的樣子。習俗上的男子們，總以爲那樣東西對於別人是非有害的。縱使少有一個承認那樣東西會傷害他自己。無疑的，這類照片會惹起頃刻之間的性慾，不過在性慾很強的男性，這類情感，即使不從這一方面惹出來，也會從別一方面惹出來的。一個男子經過性慾的頻數，全看他自己的身體狀況何如，而引起他那類情感的事物，又全看他所習慣的社會風俗何如。在早年維多利亞時代的男子，婦女的踝部，就夠做刺激物，但在現在的男子，雖上至股部也不能動情了。這只是衣服上的習向問題。倘若習向是裸體，那裸體就失卻興奮我們的作用，婦女將如某些野蠻民族一樣，不得不用衣服做她們自己以性動人的手段了。文學和圖畫，可應用確實同樣的道理來研究：在維多利亞時代令人興奮的，將使更坦白時期的男子毫不動情。故作拘謹的人們，對於性的追求上可允許的程度限制得愈厲害，則致令那個追求必生效果的刺戟物愈不必多要。十分之九的猥褻文學的追求，全由於與性有關係的不正當的情感，這種感是道德家諄諄教誨青年成功的；此外一成乃是生理的，不論法律的情勢怎樣，牠總得在這一樣子或那一個樣子表現出來。根據這些理由，縱使我怕很少的人和我表同情，我深信，關於任何猥褻出版物的問題，應該沒有法律。

禁戒裸體，是使人對於性問題有正當態度的一個障礙。就年幼的兒童而論，這是許多人現

在承認的。凡在裸體是出於自然的時候，兒童最好是看看他們自己彼此的和他們父母的裸體。在大約三歲的時候，有一個短促的期間，兒童歡喜分別他的父親和母親不同的所在，且歡喜拿他和姊妹的不同與父親和母親的不同相比較。不過這個期間不久就過去了，在此之後，他對於赤裸裸的，不會比對於穿着衣服的發生更濃厚的興趣。倘若父母不願給他們的兒童看見他們裸體，那兒童一定會存着一種念頭，以為這裏頭有神祕的東西，他們既有了這個念頭，他們就急想知道而趨於不正當了。我們只有一個避免不正當的法子，而這個法子就是避免神祕。

並有許多健康上的重要的理由，贊成在適當情形之下不穿衣服，譬如太陽天氣的戶外運動。日光晒在赤裸裸的皮膚上，有非常增進健康的效果。況且，凡曾目擊過兒童不穿衣服在空場上跑來跑去的人，一定會印入那種事實，即是，比較穿着衣服的時候，他們的姿勢要格外好些，活動得更自由些優美些。正當需要裸體的地方，是日光下和水裏頭的戶外運動，假使習俗允許這些事，裸體即不再能造成性的追求；我們自己會舉止得更好些，因皮膚與日光相接觸，我們會更健康些，我們的美麗的標準，能和健康的標準更差不多一致些，因為美麗的標準要與身體和舉止有關係，不僅僅與面孔有關係。在這一點，希臘人的習慣是要讚賞的。

（原註一）這包括警察和長官在內，不過現代的教育家可難說了。

（原註二）參閱麥克卡基(Dunmond Mac Carthy)的那篇猥褻與法律(Obscenity and the Law)見一九二九年五月份的

人生與文學 (Life and Letters)。

(原註三) 因為第一冊出版被檢舉，以後幾冊就不在英國出版。

(原註四) 貢獻給純潔的人 (To the Pure, Viking Press) 1928。

第九章 人生中愛情的地位

大多數社會對於愛情的流行的態度，是奇怪地兩方面的：一方面牠做詩歌，小說，戲劇的主要的題目；他方面，牠又完全為大多數誠懇的社會學者所不理，且在經濟或政治改良計畫上，也不認為牠是一件需要的事。我不以為這種態度是對的。我認為愛情是人生最重要的事，凡是可以不必的干涉愛情自由發展的制度，我都認為是不好的。

愛情這個字用得適當的時候，牠不是指男女之間任何和每個的關係，牠只是指一種含有真摯情緒的關係，一種是身體上而且是心理上的關係。牠可以達到任何濃密的程度。像屈里斯登與伊梭德（Tristan und Isolde）那一類戲劇所表現的那樣的情緒，是與無量數的男子和女人的經驗相符合的。用藝術以表現愛的情緒的能力不多見，不過這種情緒本身，最低在歐洲是常有的。愛的情緒，在有些社會內，比較在別些社會內要更普通些，我以為這不在乎那些社會的人民的性情，這在乎那些社會的習俗和制度。在中國，牠不多見，其在歷史上出現的，成為受了不良妃子蠱惑的昏君的一種特徵：中國傳統的文化，反對一切強烈的情緒，認為一個男子應在一切情形之下保持着理性的主權。這一點，類似十八世紀的早期。有浪漫主義的運動，法國的革命，和世界的大戰做背景的我們，覺悟到人生的理性部分，不能像安后（Queen Anne）在

位時（一七〇二——一四）那麼有勢力。且在創造心理分析學說的時候，理性本身已變成叛徒了。現代生活上三個重大的出乎理性之外的活動，是宗教，戰爭，和愛情；通共這三件是出乎理性之外的，但愛情不是反理性的，換言之，有理性的人能合理地樂享愛情的存有。由於在前幾章我們研究過的那些原因，現代世界上有宗教和愛情二者之間的對敵，我不以為這種對敵是不可以避免的；牠只是由於基督教和別些宗教不同，乃是根深蒂固地建築在禁慾主義上的。

但在現代世界上，愛情別有一個比宗教還更危險的敵人，即是工作與經濟上的成功的原則。普通都主張——尤其在美國——一個人不能縱容愛情干涉他的事業，如果他縱容了，那他就跌了。這和一切的人事一樣，需得平衡。完全為愛情而犧牲事業，縱使在有些情形內也許演成悲劇上的英雄氣概，那總是不聰明的，但若完全為事業而犧牲愛情，也是相等地不聰明，且沒有絲毫英雄氣概。然在一個以大家爭奪金錢為基礎而組織成的社會裏，這件事會發生，且不可避免的要發生。我們試注意一下今日做人模範的實業家的生活，尤其在美國：從他成人的最初時候起，所有他的最好的思想，所有他的最好的精力，都專用在發財的事務上；此外各事，只是不重要的消遣。在他的青年時候，他不時以娼妓滿足他的肉體上的需要；不久結婚了，但是他的興趣完全和他的太太的興趣不同，他絕不會和她有真正的親密。他從辦事處回家，時候已晚，精神疲倦；早朝他在太太未醒之前就起來了；他打高爾夫球以消磨禮拜那一天的光陰，因為必得運動他才能適於作賺錢的奮鬥。他的太太的興趣，在他似乎大不了是婦女們的，當他

讚賞這類興趣的時候，他並不想去共享這類興趣。他沒有時間講究婚姻之內的愛情，他更沒有時間講究非法的愛情，縱使他因事離家的時候，他當然有過訪娼妓的機會。他的太太對他，在性方面多半依然是冷淡的，這是不着奇怪的，因為他絕無時間向她求愛。他下意識地感到不滿，但他不知道是什麼原因。他的不滿，大部分是排遣在他的工作中，但也排遣在其他不甚合意的方法中，譬如參觀鬪拳和迫害急進派所得到的那種淫虐狂的快樂。他那位和他同樣不滿的太太則自謀出路，從事於次等的文化，磨難那班生活慷慨自由的人以維持德行。夫妻雙方的性的不滿，這樣一來，就變而憎惡戴着公德心和高等道德標準之假面具的人類。這種不幸的事情，大都由於我們性的需要上一個錯誤的概念。聖保羅明白地主張，結婚唯一需要的事，是給性交的機會，這個觀點，曾一致地受了基督教道德家教訓的鼓勵。他們厭惡性的心理，遂使他們盲於性生活上一切更好的方面，結果，多在年青時候受過他們教訓的人，就徬徨於世界上，竟不知道自己有很好的可能性。愛情是比希望性交還更多得多的東西；牠是逃避寂寞的主要的法子，這寂寞使大多數男人和婦女在一生中的大部分時間上感着痛苦。大多數人們，都由來已久地畏懼這個世界的冷酷和人類可以做得到的殘忍；都渴想親愛，而這種親愛又常為男人的粗暴，鄙陋，或魯莽態度以及婦女的吹求和詬誶埋沒掉了。當着熱情的互愛在持久的時候，牠能制止這種情感；牠能打破自我的鐵壁，產出一個以二人合為一人的新生命。自然界不製造孤獨自立的人，因為，除非別人幫助，人就不能完成自然界的生物學上的目的：文明人不能沒有愛

情而可以充分地滿足他們性的本能的。倘若一個人的整個的生命——心靈的正如身體的一樣多——不發生關係，性的本能即不能完全滿足。那班從不知道深切的親密和快樂的互愛之熱烈交誼的人，失卻了生命必得給與的那件最好的東西；他們會無意識地，倘若不是有意識地，感到了這個損失，而結局的失望，就使他們傾向於妬嫉，壓迫，和殘忍。給熱情的愛有適當的地位這件事，於是成爲與社會學者有關係的一個問題，因爲，假使男人和婦女都失掉了這個經驗，他們即不能達到他們的充分的高度，即不能向着世界上其餘的人感到那種慷慨的親熱，而沒有這種親熱，他們社會上的活動一定是有害的。

大多數具有適當條件的男人和婦女，在他們一生之中的某時期，會感到熱情的愛。但在沒有經驗的人，那就很難把熱情的愛和僅僅的誘惑分別清楚；這在教養成很好的女子尤其會如此，她們受過教訓，她們大不可以去吻一個男子，除非她們愛着他。倘若希望一個女子在結婚的時候是一個貞女，那麼，她以前受了片刻的平凡的性誘惑的陷害是常有的事，這種誘惑，在有性經驗的婦女很容易和愛情分別清楚。這無疑地是造成不幸的婚姻的一個常見的原因。甚至有了互愛，也許因二人中有一人相信那是罪惡而可以破壞愛情。這信念當然可以是很根據的。譬如帕涅爾 (Parnell) (譯註一)，既然爲愛情所累遲延了好多年，才實現愛爾蘭的希望，他就的確犯了通奸的罪。不過縱使罪惡心無所根據，牠也一樣敗壞愛情。倘若愛情要產出牠所能達到的一切好處，牠必須是自由的，慷慨的，不受拘束的，一心一德的。

習俗上的教育加在愛情上甚至婚姻之內的愛情上那種犯罪心，在婦女方面並在男人方面，在拘守陳腐的傳統觀念的人方面，並在有意識的見解已得着解放的人方面，都常常下意識地發生效力。這種態度的影響是種種的；牠常使男人們默然地呆笨地不表同情地以求愛，因為他們不敢提及這件事就可以希望婦女一定表示同意的情感，他們也不能充分地重視大多數婦女們愉快上所必需的那種接近最後動作的水磨工夫。真的，他們每每不知道婦女應該嘗嘗賞心的樂事，且不知道如果她未嘗此樂事，那就是她的情人的過錯。在受過習俗教育的婦女，常有一種冷然的驕態，常有一種身體上的大矜持，不肯容易允許身體上的親暱。手段高妙的求愛者，大概能征服這類懦怯行爲而達到目的，不過尊重且誇獎這類行爲是有德行的婦女之特徵的人，未必能征服牠們而終歸失敗，結果就雖在結婚之後許多年，夫妻的關係仍就是勉強的，多少有幾分拘泥細節的。在我們祖父的時代，丈夫絕不希望看見他們妻子的裸體，而他們的妻子聽到這樣的提議，也會爲之驚恐。這種態度在今日，比我們所想像的還更普通些，雖在那些不守這類繩墨的人當中，許多舊式束縛的習慣，依然是不能解脫的。

在現代世界愛情的充分發展上，還有別一個心理上的阻礙，那就是許多人覺有不能保存他們的個體清白無疵的一種恐懼心。這是一種愚蠢而又稍爲現代化的恐怖。個體本來不是一個目的；牠是一件必須和世界發生多結果實之接觸的東西，既要和世界發生接觸，那牠必不可以獨自存在。一個在玻璃箱子裏藏着的個體會枯萎，而一個在人類接觸中自由發展的個體則變爲豐

潤肥美。愛情，兒童，和工作，是個人和世界其餘的人發生多結果實之接觸的大泉源。這些事內，愛情通常在年代上是最先的。況且，在父母親愛的最好的發展上也是不可少的，因為每個兒童容易重現父母雙方的特徵，倘若彼此不互相親愛，當雙方的特徵在兒童方面表現出來的時候，每個人將只欣賞他自己的特徵，對於他方面的特徵要感痛苦。工作絕不常能使一個人和外面的世界發生多結果實的接觸。工作不能發生這種接觸，全在從事工作的精神。唯一以金錢為動機的工作，不能有這種價值，只有表現某類專誠的工作，或是對於人的，或是對於事的，或是對於一個想像的境界的，才有這種價值。僅僅享有愛情的時候，愛情本身無價值；牠和目的只在金錢的工作是一樣的。要有我們所說的那種價值，愛情必得感到被愛者自我與本人的自我是一樣的重要，且必得現實別人的情感和志願好像是自己的一樣。換句話說，自我主義的感覺，必須有本能上的不盡意識上的拓大，使別人也得包括在內。通共這件事，曾因我們的競爭好勝的社會，以及一半發源於基督新教，一半發源於浪漫主義運動的愚蠢的個性崇拜而變成艱難的了。

在現代的被解放的人民當中，愛情在與我們有關係的重大意義上正感受着一種新的危險。當人們在每個甚至平凡的衝動也傾向性交的當兒而不再覺有任何道德上的防閑的時候，他們會養成一種習慣，把性和真摯的情緒分爲兩件事，把情感和愛情分爲兩件事；他們甚至把性交和厭惡的情感合爲一件事。赫胥黎(Aldous Huxley)的小說，給了這類事件最好的說明。他的

說中的人物，像聖保羅一樣，以為性交只是一種生理上的發洩；性交所能結聯到的那種更高的價值，他們似乎不知道。由於這樣的態度，性交就成爲恢復禁慾主義的最捷途徑。愛情有牠自己正當的理想和牠自己固有的道德標準。這些理想和標準，同時給兩件事鬧得不顯明，一是基督教的教訓，一是不分皂白地反抗一切在許多後起人物當中所興起的性道德。離開愛情的性交，不能使本能發生愜意的滿足。我不是說，離開愛情的性交應該永不發生，因為要保證牠永不發生，我們就不得不設出一種很嚴格的防閑，將使愛情也不容易實現了。我所說的是，離開愛情的性交，沒有什麼價值，要看作根本是以愛情爲目的的試驗。

愛情在人生中須有一個被承認的地位的這個要求，在我們看起來確很重大。不過愛情是一種不聽支配的勢力，倘若任牠自由，牠將不受法律上或風俗上規定的任何約束。只要不牽涉到兒童，這也許沒有多大的關係。但若兒童一經出現，我們就處在不同的境界了，在這境界內，愛情不再能自由作主，必須有種族上生物學上的用處。我們應有一種與兒童有關係的社會倫理，遇有衝突，這倫理就可遏止熱情之愛的要求。聰明的倫理，當減少這種衝突到極小的限度，不但因為愛情本身是好的，並且因為在他們的父母彼此相愛的時候，愛情也是有益於兒童的。聰明的性倫理的主要目的之一，應該使愛情上的干涉少得能適應兒童的利益。但是這個問題，要等候我們研究過家庭的問題才能討論。

（譯註一）帕涅爾是愛爾蘭自治黨的首領。

第十章 結婚

在這一章內，我想討論結婚而不涉及兒童，只當作是一種男女之間的關係。結婚當然和別的性關係不同，因為事實上牠是一種法律上的制度，在大多數社會內，牠並是一種宗教上的制度，不過要緊的還在法律方面。法律上的制度，只是具體表現不但在原始人類當中存有，並在無尾猿和種種別的動物當中也存有的一種慣例。養育後嗣這件事，如要雄性合作，動物即實行實際上的結婚。通常，動物的結婚是一夫一妻的，且根據某些大作家的言論，在似人猿類當中，其情形尤其如此。要是大作家的言論果可信，這些有幸福的動物，似乎不至遇着那多苦惱人類社會的問題，因為雄的一經結婚，即再不為別的雌的所誘惑，而雌的一經結婚，也不能再勾引別的雄的。所以，在似人猿類當中，牠們雖沒有宗教幫助，而本能既足以產生德行，就從來不會有罪惡那回事。今有若干證據，證明在最低的野蠻人種當中，現在仍存有類似的事情。布須曼族人(Bushman)據說是嚴格地一夫一妻的，我並知道，塔斯馬尼亞人(Tasmanians)(現已絕種)對於妻子是永矢忠實的。甚至在文明人類中，有時也可以覺察到一夫一妻之本能的依稀的象徵。就習慣影響行為而論，本能上一夫一妻的主張，沒有牠應有的那麼堅決，這或許令人詫異。但這是人類心智特別的一個例子，由於這種心智的特別，就發生人類的惡行和人類的智

力，即是那個打破習慣創作新行爲的想像力。

首先打破原始時代一夫一妻之制度的，爲經濟因子的侵入，這似乎是或能的事。經濟的因子對性行爲一有影響，這個因子即終久是兇險的，因爲牠以奴隸或買賣的關係代替了建築在本能上的關係。在早期農業和牧畜的社會裏，妻子和兒童都是男人經濟上的資產。妻子給他作工，兒童到五六歲後，就得在田裏或看養畜類上有用處。於是最有勢力的男子們，即以儘量娶有許多妻子爲目的。既然照例女子不至大過剩，一夫多妻就罕能成爲一個社會的通例；牠是做首領的人或有錢的人的特權。許多妻子和兒童，造成貴重的產業，於是增進了他們主人的已經享有特權的地位。因此，妻子的首要作用就成爲生利的家畜作用，而她的性作用變爲次要了。在這種文明的程度，男子通常容易和妻子離婚，雖在實現時他必須退還她的母家她所帶來的一切賠嫁的東西。但是妻子普通不能和丈夫離婚。

大多數半文明的社會對於通奸的態度，和這個情景是一致的。在最低的文明程度，通奸有時可以寬容。我們被告訴，薩摩亞島人 (Samoans) 要出外遠行的時候，十分希望他們的妻子，他們既不在家，須得安慰她們自己（原註一）。但在略高些的程度，婦人通奸，罪至於死，或者最好也要受很嚴厲的懲罰。帕克 (Mungo Park) (譯註一) 所寫的蠻波贊波 (Munbo Jumbo) (譯註二) 那篇記事，在我年青時候是很著名的，但在新近幾年，我發現聰穎的美國人指蠻波贊波是剛果 (Congo) 地方黑種人的一位神。爲之歎息不已。實在，他既不是神，也和剛果人沒有關係。他

是一個假設的惡魔，逡遮河上流（The Upper Niger）的人杜撰他用以威嚇犯罪的婦女的。帕克的記事，關於宗教的原始，竟這麼不得已地提出一種福祿特爾（Voltaire）（譯註三）的見解，使得現代的人類學者要謹慎地禁止牠，他們討厭拿合理性的無賴行爲，強行加入到野蠻人的勳作裏頭。一個人和別人的妻子性交，當然也是一個罪人，但是一個人和未婚的婦女性交，除非他減低了她在婚姻市場上的價值，他可不受何等的非難。

自從有了基督教，情景就變更了。婚姻之內的宗教部分大爲增加，違犯了婚姻法律，就以禁令爲理由施加譴責，而不以所有權爲理由施加譴責。和別人的妻子性交，當然仍舊得罪了那個男人，但若結婚之外有何性交，則得罪了上帝了，這在教會的觀點上，是一件更嚴重的事。同樣的理由，以前允許男人條件容易的離婚，現在也宣布不能許可了。結婚乃變爲一種聖禮，於是成爲終身永遠的。

這對於人類的幸福，是利益呢，還是損失呢？那是很難說的。在農民當中，已婚婦女的生活，常是一種很困苦的生活，大概在最低文明的農民當中，牠是最困苦的。在大多數野蠻人民當中，婦女一到了二十五歲即老了，她不能希望在那個年齡還能保留點美麗的痕跡。婦女是一種家畜的觀點，在男子是無疑地很高興的，但在婦女，這觀點實指着一種只有勞苦艱難的生活。基督教雖在若干地方使婦女的地位更加惡劣，尤其在富裕的階級裏，但牠最低承認婦女在理論上是與男子平等，否認婦女絕對是丈夫的所有物。一個已婚的婦女，當然沒有權利因別一

個男子而拋棄她的丈夫，但是她能因宗教的生活而拋棄她的丈夫。在大部分人民中，從基督教的立場，比較從基督教之前的立場，就一般而言，婦女更高的身分，是更容易進展些。

我們觀察現在這個世界，問問自己，什麼條件大概可以增進婚姻上的幸福，什麼條件大概可以添加婚姻上的痛苦的時候，我們不得不歸到一種頗覺奇怪的結論：愈文明的人，似乎愈不能和一個伴侶有永久的幸福。愛爾蘭的農民，雖到現在，婚姻還是由父母作主，然據那些應該知道他們的人說，他們夫婦之間的生活，大概是快樂的貞潔的。通常，人民最無區別的地方，結婚最爲容易。當着一個男子和別的男子相差不多一個女子和別的女子相差不多的時候，那就沒有理由去悔恨未曾和另外一個人結得婚。不過有各種各樣嗜好，職業，和興趣的人們，容易希望他們的伴侶有同樣的性情，在他們發覺他們所得到的沒有他們可以得到的那麼多的時候，他們又容易感生不滿。唯一從性的觀點以觀察婚姻的教會，看不出爲什麼這一個伴侶不能和別一個伴侶是一樣的理由，所以能夠不知道婚姻不可解散所陷入的那種困苦而擁護婚姻不可解散的主張。

別一個增進婚姻幸福的條件，是無主的婦女之不多，和已婚男子會見有體面婦女的社交時機之缺少。男子如果在自己的妻子之外不能和任何婦女有性的關係，他將善處這種境遇，且除卻變態的事情，他將覺得這種境遇十分過得去。妻子也是一樣的，如果她們不幻想結婚應該有許多幸福，她們尤其會如此。換言之，倘若夫妻沒有一方希望從結婚而獲得許多幸福，婚姻大

可以是那種所謂幸福的。

同樣的理由，社會風俗的固定，也能防止所謂不幸的婚姻。倘若婚姻的結合是認為最後的不可變更的，那就沒有刺戟想像力的東西，使人向外戀慕，而以為可以獲得更歡樂的幸福。若想保持家庭的和平，使家庭存有這種心境，那就不論普通所承認的正當行爲之標準怎樣，只要丈夫或妻子總不可暴戾地墮落到那個標準之下。

在現代世界文明的人民當中，這些所謂幸福的條件沒有一件存在着，因此人人都覺得，沒有幾多婚姻在最初數年之後是幸福的。有些不幸的原因，是與文明有關係，但是其他的原因，倘若男子和婦女能比現在更文明些，都會自行消滅。我們先討論在後的原因。其中最重要的，是不良的性教育，這種教育，在富裕人民當中，比較在農民當中，是一件更普通得多的事。農民的兒童，好早就習慣所謂生命上的事實，他們不但在人類中並在動物中觀察到這類事實。他們因此不至於無知和過事推諉。富裕人家的受過小心教育的兒童則與此相反，他們防受一切性事件上的實際知識，雖是最現代化的父母，能在書本之外教育兒童，也不給他們農家孩子好早得到的那種實際上熟知的常識。基督教的教訓所自鳴得意的是，男女結婚時候沒有一個在以前曾有過性的經驗。在大部分這種可有的事情內，結果都是不幸的。人類當中的性行爲，不是本能的，所以沒有經驗的新婦和新郎，或許完全不知道這件事實，會覺得自己不勝羞恥和不安。只有女子不知道而男子早從娼妓得到了這種知識，也不見得更好些。大多數男子不知道求

愛的手續雖在婚後還是要緊的，而許多教養成很好的婦女，也不知道她們繼續抱着矜持的態度與身體之不易親近，在婚姻上做了多麼大的害處。通共這類事，都能用更好的性教育改正牠，且在事實上，今日年青人物比較他們的父母和祖父母確要好得多了。婦女中常有一種傳播甚廣的信念，根據她們性方面有更少樂趣的理由，而相信她們的道德要比男子更高些。這態度使夫妻之間不能具有坦白直率的交誼。這態度本身當然是十分不合理的，因為不能享樂性，遠夠不上是貞潔，只是生理上或心理上的一種缺陷與不能享樂食物相同，而百年以前，優雅的女性，也是希望她們不能享樂食物的。

其他的現代婚姻不幸的原因，是不能這麼解決的。我想，不受拘束的文明人，無論男子或婦女，他們的本能通常是多妻或多夫的。他們可以深墮情網，可以若干年完全醉心於一個人，但遲早性的慣熟會使熱情降低，於是他們開始希望在別方面復活舊時的興奮情感。憑藉道德，當然可以控制這種衝動，但很難禁止這種衝動不存在。因為女子自主權的增長增高，夫妻不貞的機會，比較以前時代所存有的也就多得多了。機會惹起思想，思想惹起慾望，而沒有宗教上的顧忌，慾望就得惹起行爲。

婦女的解放，在種種地方使婚姻更覺困難。先前妻子要使自己適合丈夫的意志，而丈夫不必使自己適合妻子的意志。現在許多做妻子的，以女子自己個人和自己事業的權利爲理由，不願在某點範圍之外使自己適合她們丈夫的意志了，而那班渴想古時傳統的男性統治的人們，又

覺悟不到他們應做一切適合妻子意志之事件的理由。這種煩惱的發生，與不貞尤有關係。先前丈夫不忠實，但照例他的妻子不會知道。如果她知道了，他承認他做錯了，使她相信他悔過就夠了。他方面，她通常是貞潔的。倘若她不貞潔而事實又傳給丈夫知道了，婚姻就得破裂。即使相互的忠實不在要求之列，如許多現代的婚姻會有的那般情形，然妬嫉的本能總存在着，且常常使那種根深蒂固的親密之情不能繼續維持下去，縱使他們沒有過顯然的口角。

至於現代的婚姻，還有別一種的難處，是那些最明白愛情價值的人尤其會感到的。愛情只在自由和出於自願的時候才能濃密起來；那個以愛情爲一種義務的思想，確會毀滅愛情。若說愛某某是你的義務，那是使你討厭他或她的最靠得住的法子。愛情和法律上的限制互相聯合而構成的婚姻，於是腳踏兩頭皆落空了。薛梨說：

我絕不附和那個大派，

牠的主義是，

每個人應從大羣衆裏選出一位主婦或一位友朋，

其餘一切雖是聰明善良的人

都要冷淡地忘情；

縱使這是現代道德的規律，

縱使這是那些可憐的奴隸們用疲憊的步履踐踏的恆徑，

他們邁循着世界上的康莊大道

徒步到他們的在死人堆裏的家庭，
於是同著一位鏈鎖著的朋友，或許是一個姊妹的仇人，
走著那條最悽慘最悠久的路程。

封鎖一個人的婚姻上的注意力，不許從別處有絲毫愛情上的接近，這無疑地減少了容受性，同情心，以及寶貴的人生接觸的機會。牠侮辱了在最唯心主義立場上本來是好的東西。且像各種含有限制作用的道德一樣，牠會鼓勵人人所稱的一種整個人生^上的警察式的監視——即是常常尋覓機會有所禁止的那種監視。

因為一切這些原因——內中有許多是與確實好的東西相關連的——婚姻乃變為困難了，如果結婚不一定是幸福上障礙，那就要用略為新的方法去想像牠。常常提議的且在美國確已試行的一種解決辦法，是容易離婚。我當然主張——每個人人類感情的人一定會主張——應該用比現在英國法律所允許的更多的理由准許離婚，但我不承認容易離婚是解決婚姻煩惱的一種辦法。未生兒女的婚姻，離婚也許常常成為正當的解決辦法，縱在雙方竭力做正當行動的時候；但若有了兒女，婚姻之不可動搖，在我的意見，是一件頗關重要的事。（這是一個問題，我將就家庭方面再討論牠）。我以為婚姻如是有生育的，且雙方對牠是合理性的正當有禮的，那麼，所期望的事，應該是牠能終久不渝，不應該是牠能排斥別的性關係。起初有熱烈的愛情於是生有如願的可愛的兒童的婚姻，應該造成那麼深的男女結，縱在性的熱情見衰之後，縱使一

方或雙方對於另外一個人有了性的熱情，而他們仍覺得他們的交誼上有一種無限珍貴的東西。這種婚姻上的醇美情態，被妬嫉阻止了不能表現，不過妬嫉雖是一種本能的情緒，如果認為牠是壞的，且不以爲牠是正當的道德的忿恨，那牠也是一種可以控制的情緒。曾經持久多年且經過深堪回憶之事變的交誼，自有一種滿意的快趣，不論最初戀愛的日子多麼愉快，是不能具有這種快趣的。凡能估量到要到什麼時候價值才得增加的人，不肯因爲新愛而輕輕地拋棄了這樣的交誼。

所以，結婚之內的幸福，在文明的男子和婦女是可以享受得到的，雖然是一件要實現許多條件的事。一定要有雙方完全平等的感覺；一定不要干涉彼此的自由；一定要有身體上的心靈上的十分的親密；對於尊重的事物，一定要有彼此相同的標準。（譬如一方只看重金錢，一方只看重良好的工作，那是最有害的）。具有了這多條件，我相信結婚是兩人之間能存有的最好的最重要的關係。倘若這件事迄今未嘗實現，那大概因爲丈夫和妻子把自身當作是彼此的警察。如果婚姻要完成牠的可能性，丈夫和妻子必須學知，無論法律怎樣說，在他們的私人生活方面，他們必得自由。

（原註一）見米得（Margaret Mead）的薩摩亞島的青年男女（*Coming of Age in Samoa*）1928，頁104以後。

（譯註一）帕克（1771——1806）是蘇格蘭的非洲探險家。

（譯註二）變波贊波是非洲西部真正黑奴區域的一個惡習，人們非常怕他，尤其是婦女們。

結婚與道德

八八

【譯註三】福祿特爾（一六九四——一七七八）是一位滑稽的懷疑的法國詩人戲劇家歷史家。

第十一章 賣淫

如果有體面的婦女的德行，被認為是一件非常重要的事，那麼，婚姻的制度必須用一種別的制度來補充，而這種別的制度，真可認為是婚姻制度的一部分——我的意思是指賣淫的制度。人人都熟知那一段有名的文字，在那裏頭，勒基說及娼妓是保護家庭潔淨和我們的妻子與女兒清白的工具。這種感想，是維多利亞時代的，其表示的態度是舊式的，但其事實是不能否認的。道德家責備勒基，因為他的話使得他們怒不可遏，且他們並不十分明白其中的原因，但是他們總不能指出勒基所說的話是不正確的。道德家斷言——當然十分正確地——要是男子都遵從他們的教訓，世上不會有賣淫那回事，不過他十分知道男子確不會遵從他的教訓，所以男子果遵從了就會怎樣的那層顧慮，道德家就毫不在意了。

賣淫的需要，是從一種事實而發生的，許多男子或未結婚，或別離妻子出外旅行，這類男子既不甘心長期節慾，而在習俗上講究德行的社會裏，他們又找不着有德行的婦女可以應用。所以社會特設一種婦女以滿足那些男性的需要，承認這個需要固可恥，但若全然聽他不滿足又可怕了。娼妓所有的益處，不但她可立刻應用，並且營業之外無生活，他也容易隱藏，而和她曾經共處的男子，仍可以堂堂皇皇地歸見他的妻子，他的家庭，他的禮拜堂。但是，她，可憐

的女子，不管她盡了那種確鑿的任務，不管她保護了妻子和女兒的德行以及教會執事的表面的德行，終受着普遍一致的輕視，當作一個社會上不齒的人，除卻進行本業，不許和尋常人有何交際。這種彰明較著的不公平，在基督教勝利的時候開始，一直繼續到今日。娼妓真正開罪的地方，是她完全暴露了道德家的宣言之空洞不近事實。像佛洛伊德的檢查員所發表的意見一樣，娼妓必須被棄在無意識者之列。因此，像一類被棄的人自然會做到的舉動，她就報復一種出於無心的仇恨。

但是最要的，經過中夜的街市

我聽着年青的娼妓的咀咒

怎樣咀咒新出世嬰孩的眼淚

怎樣用瘟疫傷害結婚的喪車。

賈淫在先，不常是像牠現在既成的那樣被輕視要祕密的事。真的，牠本來是無上高尚的。最初，娼妓是供奉一位男神或女神的牧師，她給過往陌生的人服務的時候，她是做一種禮拜上的動作。在那些時代，她受着尊敬的待遇，男人用她的時候，男人都尊崇她。古代基督教的著作家，在許多篇幅內寫滿了痛罵這種制度的文字，他們說，那表現了崇拜異教的淫蕩，且指示了牠的起原是惡魔的詭計。廟宇關閉了，賈淫就在各處變成以前許多地方已經成立的那種事件，即是為利益起見而設立的一種商業化的制度——當然不為娼妓的利益，只為那些以娼妓

做他們德行上的奴隸之人的利益，因為不到最近時代，個人的娼妓——她是現今的慣例——還是稀罕的例外，大多數是在妓院或浴室或不名譽的會院裏。在印度，從宗教的賣淫過渡到商業的賣淫那個變遷，尙未十分完成。馬約(Katherine Mayo)是媽媽印度(Mother India)的作者，她即舉出宗教的賣淫的存在爲攻擊印度的條款之一。

除卻南美(原註一)，賣淫似乎要日見衰減，無疑的，這一半是由於別的生活方法，現在比較以前所常有的，更適於婦女去採用，一半是由於許多比較不安故常的婦女，現在情願從意向不從商業動機而和男子發生結婚之外的關係。然而，我不以爲賣淫可以完全取消。譬如水手在他們航海好久之後登岸的時候。不能希望他們有那種忍耐心，慢慢地向着只因愛情才和他們親近的婦女們求愛。或者又如一大羣婚姻不幸而又懼內的男人。這類男子離開家庭的時候，必求舒適與解放，且希望這種舒適與解放能儘量地在心理上無恩誼的拘束。然而確有重大的理由，希望減少賣淫到最小的限度。牠顯然有三種要嚴重反對的理由：第一，社會健康上的危險；第二，婦女心理上的損害；第三，男子心理上的損害。

健康上的危險，是三個理由中的最重要的。花柳病的傳播，當然是主要地由於娼妓。用娼妓登記和政府檢驗來對付這個問題的企圖，在純粹的醫學觀點上，未曾發現很好的結果，且因爲執掌的問題，容易發生使人不快的弊竇，他們使警察管轄娼妓，甚至有時管轄那班本不願操娼妓職業而今竟發現自己出於無心地陷入法定之內的婦女。如果不認爲花柳病是一種罪惡上的

正當責罰，那當然可以比現在的情形更有效力地抵抗牠。我們能事先預防，大大減少牠的可有性，不過大家以這種知識會提倡罪惡爲理由，竟覺得普及這種預防的具體辦法爲不好。那些患有花柳病的人，又每每因着羞而延不醫治，因爲這類疾病總認爲是不名譽的。現在社會對於這方面的態度，比較以前所常有的確實好得多，如果還能再進一步地改進，結果大可以減少花柳病。但若賣淫制度存有一天，牠就能傳播比任何別的更危險的疾病，那是顯然的事。

就今日所存有的賣淫而談，牠顯然是一種不好的生活。本身生病的危險，致令賣淫成爲像在白鉛內做工作一樣危險的行業，縱捨此不談，牠確是一種敗壞德性的生活。牠是懶惰的，牠會流爲過分的縱慾。牠有一種嚴重的妨礙，就是娼妓每每被人輕視，甚至她的當事人也許認她爲卑污。牠是一種違反本能的生活，——完全和女尼的生活違反本能一樣。因爲一切這些原因，就基督教的國家裏所存有的而談，賣淫是一種非常不好的事業。

在日本，顯然的，事實就完全不同了。賣淫是被承認爲且被尊敬爲一種事業，甚至有徇父母之請求而作此勾當的。甚至牠不是賺錢的不普通的方法。根據一些大作家，日本人有局部的不感梅毒性。因此，日本的娼妓事業，沒有道德更嚴厲的地方所有的那般污穢。顯然的，如果賣淫必須殘存，那麼，牠的存有，與其採用我們在歐洲所熟識的方式，不如採用日本的方式。任何國家的道德標準愈嚴酷，娼妓的生活愈墮落，那是顯明的。

交結娼妓，若成爲慣性的，那會使一個人心理上有不良的影響。他將養成一種習慣，以爲

欲達性交的目的，用不着先求對方的喜悅。如果他尊崇通常的道德上的典則，他並會看不起那個和他有過性交的婦女。這種心境在婚姻上的反應，可以是非常不幸的，心中存着婚姻和賣淫相類似的見解，固屬不幸，反之，儘量地分爲截然不同的事，也是不幸。有些人不希望和他們深深愛慕且尊崇的婦女發生性交。弗洛伊德的學者，以爲這是由於那個伊里白斯的情意綜，但我想十有八九是由於想在那類女子與娼妓之間分出一個大大的涇渭。許多男子，尤其是舊式的男子，不存着這兩種極端的見解，而過分地尊敬他們的妻子，這使她們心理上有如貞女，且不得享受性的樂趣。但若男子猜想他的妻子和娼妓相類似，結果又確有相反的壞處。這使他忘卻了性交只在雙方盼望的時候才能發生，且始終要經過求愛的階段才能接近。他於是粗魯地默然地對待他的妻子，而引起她一種很難鏟除的憎惡心理。

經濟的因子侵入性內，多少總是兇險的。性的關係，應該是一件互相高興的事，只有雙方出於自願的衝動才能實現。若不如是，每件有價值的東西都沒有了。用那麼狎褻的態度使用別一個人，是缺乏了對待那個人的敬禮，一切真正的道德，確是從這種敬禮而產出的。在明白事理的人，這種行爲，不論如何真摯，是沒有誘惑力的。倘若牠的實行，是出於肉體驅迫的單獨力量，那大概會生懊悔，事情一到了懊悔，一個人的有價值的判斷能力就失常了。當然，這不但賣淫方面是如此，婚姻方面差不多也是如此。結婚在婦女是最普通的生活方法，婦女所忍受的不如意的性的總數量，婚姻方面恐怕比賣淫方面要多些。性關係的道德，當牠脫離了迷信的

時候，其要素是在尊敬對方，不願利用對方只做滿足自己的工具，而不顧慮到他或她的願望。縱使娼妓被尊敬，花柳病的危險能撲滅，而賣淫仍為不好，就是因為牠犯了違背這個原則的罪。

厄力斯在他的很有趣的賣淫研究中，提出贊成賣淫的理論，我不相信是充分的。他以研究歡宴節為出發點，這種歡宴節，通行於古時大多數文明國家裏，給在別的時候必須抑制的肆無忌憚的衝動一條出路。根據他的意見，賣淫是從歡宴節而演進的，牠有幾分地做了以前歡宴節所能做到的用處。他說，許多男子不能在禁約，禮節，和習俗上的婚姻的正當範圍之內求得完全的滿意，他想，這類男子，在間或訪妓的當兒，尋着一條出路，比較別的公開允許他們的更不敗壞社會些。其實，這個理論和勒基的理論是一樣的，不過他的話說得時髦些。性生活不受拘束的婦女，容易像男子一般地表現厄力斯所研究的那種衝動，如果婦女的性生活解放了，那男子即能求得這種衝動的滿意，無須交結純粹以金錢為動機的專營是業的婦女。這真是從婦女的性的解放上而可希望得到的一個大便利。就我能夠觀察的而論，性的見解和情感不服從舊時禁令的婦女，在婚姻方面，比較維多利亞時代，能求得且能給與更充分的滿意。更舊些的道德衰落了，賣淫也同時衰落。以前不得不間常訪問娼妓的男子，現在能和他自己一流的女子發生關係，是雙方自由的關係，是心理上的成分完全重要得和純粹生理上的成分是一樣的關係，並且是雙方常含有很濃厚程度之熱烈愛情的關係。在真正的道德觀點上，這是更舊的制度的大進

步。道德家痛恨牠，因為牠更不容易掩藏，不過德行的墮落不應該傳到道德家的耳朵裏的這件事，歸根到底，不是第一條道德原則。青年之間的自由，在我看起來，完全是一件求快樂的事，且正可產出後一代無獸性的男子和不吹毛求疵的婦女。那班反對新自由的人，一定顯然地逃不了一種事實，他們實際上正在鼓吹賈淫之不可廢止，做對付難以實行的一種嚴格規律之壓迫的唯一安全瓣。

(原註一)見郎風烈司(Albert Londres)的到波納沙里之路(The Road to Buenos Ayres), 1929

第十二章 試驗的結婚

在合理性的倫理中，婚姻不能算作是無兒童的。不生育的婚姻，應能容易解散，因為，只是由於兒童，性關係對社會才成爲重要，才值得被承認是合法的制度。當然這不是教會的觀點，教會受了聖保羅的影響，依然視結婚是免除奸淫的一種不得已而思其次的辦法，而不視結婚是產生兒童的手段。但在新近多年，甚至牧師們也覺悟，既沒有男子也沒有女子會始終不變地等候結婚再來經驗性交的行爲。在男子，倘若他們的失節是由於交結娼妓，且隱瞞得穩穩當當，他們即比較地容易寬恕，但在以娼妓爲專業之外的婦女們，習俗上的道德家，就覺得他們所稱的不道德很難加以原諒了。然而在美國，在英國，在德國，在斯干的那維亞（Scandinavia），自從歐洲大戰以來，即發生了大變化。許許多多有體面的家庭的女子，不再以爲保存她們的「德行」是值得合算的，而年青的男子們，也可以不向娼妓求出路而能夠和他們願與結婚的女子——如果她們更富裕些——有所事事。這情形似乎在美國比較在英國要更厲害些，我想是由於酒禁和汽車的緣故。由於酒禁，人人在歡樂的聚會中就變爲應多少要帶點兒醉意。由於大部分的女子自有汽車，她們就容易和情人逃開父母與鄰人的視線。其結果情形是被敘述在林趣推事所著的書裏。（原註一）老年人責備他言過其實，青年人則不然。就一個臨時旅行家做得到

的，我會費盡力量詢問一般青年，藉以測驗林趣的言論是否真確。我未曾發現過青年們肯否認林趣所說的與這件事有關係的話。美國全國的情形似乎，大部分隨後結婚而成爲最有體面的婦女們，常常和好幾個情人有過性的經驗。縱使不發生完全的關係，但因那麼多的「溺愛」和「倔強」。說她們全無交接，那只可視爲是一件反常的事。

我不能說，我認爲現在的情形是滿意的。牠有習俗上的道德家強行加入的某些不好的特徵，不等到習俗上的道德發生變化，我不知道這些不好的特徵怎樣才會消滅。違禁的性，和違禁的酒是一樣的，在事實上總比不違禁的要壞些。我不以爲人人能否認，在富裕的美國裏，現在比較酒禁未施行之前，年青的男子當中有非常更多的酒醉的事，而年青的婦女當中還要更多些。在做欺騙法律之行爲的時候，其中當然有惹動興趣的事和極其聰明的地方，關於飲酒的法律，既然受人欺騙，則欺騙關於性的法律，自是勢所必至的。在這方面，敢的心意也動作得如媚藥一樣。結果是，青年之間的性關係，會採取極蠢笨的可能的辦法，牠的實現，不是由於愛情，只是由於矜誇勇氣或在如醉如狂的時候。性就和飲酒一樣，要在一心無二用而頗不愉快的辦法中去行動，因爲只有這類辦法才能避免當道的注意。整個的個體在內合作的那種高貴的合理性的專心致志的活動之性關係，我想在美國少有遇着，除非是婚姻之外的。道德家會成功到這種限度爲止。他們沒有阻遏住奸淫；反之——假使有什麼奸淫的事——他們的反對，徒使奸淫惹動興趣，於是格外普通些。不過他們確已成功，使奸淫差不多像他們所說的那樣的不好，

正如他們確已成功，使許多消耗了的酒類像他們所斷言的凡酒皆有毒的那樣的有毒一樣。他們強迫青年人的性行爲要整潔，不要天天廝守着，不要當作一種普通功課，不要具有一切心理上的親密。青年中更膽怯的，沒有勇氣達到圓滿的性關係，有了不能滿意之久延的性興奮的狀態即自以爲滿足，這種狀態能使神經衰弱，且使稍後時期的性的充分享樂爲不容易或不可能。美國青年當中所流行的那種興奮性的事件，還有別一種妨礙，就是不能工作或失眠，因爲必須從事繼續到幾點鐘的集會。

當着公衆所承認的道德仍舊不變的時候，一件更嚴重的事情，是間有發生禍害的危險。不幸某一個年青人的行爲，或許傳到某一位衛道者的耳朵裏，他就安心來議論那個可以詆毀的色情狂的歡會。既然美國的年青人大都不能得到節制生育方法上的安全知識，那麼，出於無心的懷孕是常有的。這類懷孕，通常是用墮胎來對付的，這是危險的，痛苦的，違法的，且絕不容易守秘密的。現在美國存有得很普通的那個青年人的道德與老年人的道德之間的大隔閡，還有別一個不幸的結果，即是父母與兒女之間常常不能有真正的親密和友誼，且父母不能用忠告或同情幫助他們的兒女。青年人處在困難的時候，他們不能向父母陳說而不免決裂一場——詆毀是或然的，歇私的里亞的憤發是一定的。父母與兒女的關係，在兒女已經成年之後，就這麼不再能做任何有用之作用的關係。屈樂白里安島人多麼更文明，在那個島裏，父親會對他的女兒的愛人說：「你和我的孩子同睡：很好，娶她罷」。（原註，見馬林諾斯基著的野蠻人的性）

生活(The Sexual Life of Savages)頁七三)。

雖有我們正在研究的這多妨礙，但是美國青年人的解放，縱使是局部的，若和他們的長輩比較一下，確有很大的益處。他們用不着鬼鬼祟祟，更可不受拘束，對於缺乏合理性之根據的權威，更可不爲所束縛。我並覺得，可以證明他們比較他們的長輩更不殘酷些，更無獸性些，更少強暴些。因爲，猛烈地排除性方面找不着出路的肆無忌憚的衝動，現在已成爲美國生活的特色。等候今日這一代的青年達到中年的時候，並可希望他們不至完全忘卻他們自己少時的行爲，而能寬容現在因要祕密而難以做到的那些性的實驗事件。

英國的情形，多少和美國相類似，雖是英國沒有酒禁且汽車不多而演進得沒有美國那麼厲害。我想在美國並有，且在歐洲大陸一定有，很更少的性的興奮而得不着最後的滿足的。除卻有些可敬的例外，英國有體面的人，比較相當的美國人，大概更少有存着窘迫別人的熱心的。然而兩國的不同，只是程度上的差異。

林趣推事多年擔任丹威爾(Denver)的少年法庭的事件，他處在那個地位而得到察知這類事實的絕無僅有的機會，因而提出一種新制度，他稱之爲「伴侶式的結婚(Companionate marriage)」。不幸他竟丟掉了位置，因爲在大家都知道他只應用這種制度增進青年的幸福而不使青年覺悟自己的罪惡的時候，三K黨(The Ku Klux Klan)和教會乃聯合起來排擠他。伴侶式的結婚，是一個聰明的守舊的建議。牠是一種企圖，想使青年的性關係稍稍固定，免除現在一團

糟的情形。他指出了那種顯明的事實，青年之不得結婚，是由於缺乏金錢，而結婚之必須金錢，是一半由於兒女，但一半也由於做妻子的不要負擔賺她自己生活的責任。他的觀點是，青年人應能進行一種新的婚姻，牠有三特點與尋常的婚姻不同。第一，在當時應無生兒育女的願望，因此，最好的有效的節制生育的智識，應該傳給年青的伉儷。第二，在無兒女和未懷孕的時期內，雙方同意，即可離婚。第三，若實行離婚，妻子不應享有贍養費的權利。他主張——我以為是對的——如果這樣制度定為法律，許許多多的年青人，譬如大學的學生，就可進行比較恆久的組合，度着普通的生活，而又能解脫現在性關係上的醉狂的特別現象。他舉出證據，證明已婚的青年學生比較未婚的要工作得更好些。工作與性，在類似恆久的關係中，比較在集會和酒性刺戟的爭攘中與奮中，更更容易相聯絡，那是的確顯明的。天下沒有兩個年青人共居要比分居多花費些的理由，所以，現在那個造成結婚遲延的經濟上的理由，不能再生效力了。我一點不懷疑，如果林趣的計畫定為法律，那一定有很慈善的影響，而這種影響，在道德觀點上，大家一定會認為是一種利益。

然而林趣推事的建議，所有的中等年齡的人們和普遍美國的報紙，都報以恐怖的叫囂聲。據說，他敗壞了家庭的聖潔；據說，他寬容志不在乎即生兒女的結婚，他就開了色慾非法化的洪水之門；他過於崇尚結婚之外的性關係，他毀壞了純潔的美國婦女的人格，大多數實業界的人們將高興地節慾到三十歲或三十五歲。一切這些話都說過了，我嘗覺得在說這些話的諸人當

中，就有若干相信他的人。我注意聽過許多痛罵林趣的言論，所得的印象是，衆人認爲決無疑義的理論有二。第一，林趣的建議，不見得會蒙基督的稱許；第二，甚至美國教士中比較的自由主義者也不會贊成。第二種理論，似乎更有力量，且真正確有力量，因爲第一種理論純是假設的，不能證實的。我從未聽過有人發表言論，外面裝得要摘發林趣的建議會減少人類的幸福。我不能不推斷，那班維護傳統道德的人，以爲這種研究完全是不要緊的。

在我，當我十分相信伴侶式的結婚應是正當途徑的一個步驟，且會發生好多益處的時候，我不以爲這制度就算圓滿。我以爲一切不涉及兒女的性關係，應認爲是純粹的私事，倘若一個男子和一個女人願意不生兒女的同居生活，那就不是一個人的本務，乃是他們的自願。一個男子或一個女人進行志在生育兒女的那件重大的結婚之事而預先沒有過性的經驗，我不主張那是好的。有一大堆的證據，表明第一次的性的經驗，要和一個有過知識的人嘗試。人的性行爲不是本能的，且牠在後來再不活動，也顯然不是本能的，丟開這個理論不談，要求人們進行一種以長久爲目的的關係而事先不知道他們的性是否適合，這似乎荒謬的。這正和一個人想賣一向房子，不等他做完交易不許他觀察這向房子的內容是一樣的荒謬。倘若生物學上的結婚作用要有充分的認識，那麼，正當的道理應該是，不等到妻子第一次懷孕的時候，沒有婚姻是合法的結合。在現在，如果不能性交，婚姻即算無效，但是結婚的真正目的，與其爲的是性交，寧可爲的是兒女，所以不等到有兒女的希望的時候，婚姻即不能算作完成。這觀點全在乎

——最低是部分的——把生育與利用避孕藥品僅圖發洩性慾兩件事分別清楚。避孕藥品會變更了性與結婚的整個的情勢，且使在以前可以不理會的那個區別，在今日就覺得非常要緊。人們的聚合，可以像賣淫所有的那般爲的只是性，或者可以像林趣推事的伴侶式的結婚那般爲的含有性成分的交誼，或者最後可以爲的是建設一個家庭。這些都完全不同，沒有道德能適應現在情形，這情形會使牠們紊亂在一個辨不清楚的總和 (total) 之內。

(原註一)現代青年的革命 (The Revolt of Modern Youth) 1925 伴侶的婚姻 (Companionate Marriage) 1927。

第十三章 現在的家庭

讀者這時候或許忘卻我們在第一章和第二章內曾研究過母系的和父統的家庭，以及牠們在原始的性倫理觀點上所發生的關係。現在要再作家庭的研究，牠是限制性自由的唯一合理性的基礎。我們已研究到「性與罪惡」那句話的最後一步，牠們之成爲一種關聯，不是早期基督教徒發明的，不過他們殫發盡致，而今日就具體表現在我們大多數的出於自動的道德判斷中。我不願再討論那個神學上的觀點，牠總以爲性裏頭有壞東西，只有把結婚和希望後嗣兩件事聯合起來，才能消滅性的壞處。我們現在要研究的問題，是兒童利益上所需要的性關係固定的程度。換言之，我們要認爲家庭是固定的婚姻的一個理由。這問題絕不簡單。兒童由於做家庭的一份子而得到的利益，顯然要看所處的家庭是那一種：也許其組織全以慈愛爲目的。值得非常欽佩，要比大多數的家庭都更可採取些。我們並要研究家庭生活的主要任務是不是由父親負擔，因爲只是由於他，女性的德行，在家庭才認爲必不可少。我們要細察家庭在兒童個人心理上的影響——弗洛伊德常用頗不正的心理來討論的問題。我們要研究經濟制度的影響，增加或減少父親的重要性。我們要問問自己是不是願意讓國家代理父親，甚或如柏拉圖所提議的，代理父親或母親。縱使我們決定了贊成父親和母親通例上能給兒童最好的環境，我們依然要研究

那些許許多多的事例，這一個或那一個不宜負做父親的或做母親的責任，或者二人不和，他們的分離，在兒童的利益上是好的。

在那些以神學為理由而反對性自由的人們當中，慣作反對離婚的議論，以為那違犯了兒童的利益。但是這種議論，若出諸有神學頭腦的人，不是一種誠實的議論，這可從一件事實證明，甚至父母中有一人患了梅毒而兒童也將同病的時候，這類的人還不允許他們離婚或用避孕藥。這種事件，表出他們用嗚咽的聲調訴求兒童的利益，充其極只是掩飾殘忍行為的遁詞。婚姻和兒童的利益相關聯的那個整個的問題，要不存偏見地研究牠，且要確實知道，答案不能一着手就得明白。在這一點，有幾句摘要的話是好的。

家庭是人類出生之前的一種制度，牠的生物學上的理由是，在懷孕和餵乳時期中，父親的幫助，能使幼者生存。但就我們所知道的屈樂勃里安島人的情形而論，且就我們根據似人猿類的情形所能妥當推測得到的而論，在原始時代情況之下，這種補助的給予，其動機不與文明社會激勵父親的完全相同。原始時代的父親不知道他的孩子和他自己有什麼生物學上的關係；孩子是他心愛的那個女子的後嗣。這個事實他知道，因為他曾目擊這個孩子的誕生，且就是這個事實，使他和他的孩子發生一種本能的結。在這個階段，他不明白保全他的妻子的德行在生物學上是重要的，縱使他的妻子的不貞如果給他知道，他無疑地也感到本能的妬忌。在這個階段，他不知道孩子是他的所有物。孩子是他的妻子和他的妻子的兄弟的所有物，他自己與孩子

的關係，只是一種親愛的關係。

但是因智力的發達，男子遲早總得吃到好知道和壞知識的果實。他覺悟了孩子是從他的種子生長的，且在某種經濟發展的程度，他們可以是很價值的所有物。他不惜借重宗教，使他的妻子和兒童對他具有義務心。這在兒童尤其重要，因為，雖在兒童年青的時候，他比兒童強壯些，但他的衰老時期會到臨，在那時，兒童則正富於人生的精力。在這個階段，兒童應該尊敬他，乃是他的幸福上所萬不可少的。上帝十誠內關於本問題，措詞頗不透澈。這句話應該這樣說：「尊敬你的父親和你的母親，那麼，他們的日子會在世上長久些」。在早期文明中所發現的那個弑親的恐怖，表出了那時要去制伏的弑親的誘惑性是多麼厲害；因為我們猜想自己不會去做的一種罪惡，譬如吃人的惡俗，是不能激動我們的恐怖的。

使家庭充分實現的，是早期牧畜社會和農業社會的經濟狀況。奴工在大多數人民是不便利的，所以得到工人的最容易的方法，是生育他們。因要他們確能給他們的父親作工，就得用全副宗教和道德的力量使家庭的制度神聖化。漸漸地，長子的身分，拓大家庭的結合到附屬的支派，增加家庭首領的權力。帝王和貴族，就是全仗這類觀念而成立的，甚至神道亦復如是，因為做希臘主神的祖師 (Zeus)，即是神和人的父親。

直至這個時期，文明的進展，都增加了家庭的力量。但是從此以後，一種相反的運動也發生了，一直到西方世界的家庭僅成爲以前的家庭之影子爲止。造成家庭沒落的原因，一半是經

濟的，一半是文化的。家庭充分發展的時候，牠絕不宜於都市的居民，或以航海爲生涯的人民。通商在我們今日之外一切的時代，都是文化的主因，因爲牠使人對於自己以外的風俗發生了關係，他們就由此解放了他們的部落的偏見。所以，我們在以航海爲業的希臘人當中，比在希臘同時代的人物當中，發現更少的服從家庭的奴性。海上解放的影響的別些事例，可在威隱思（Venice），荷蘭和伊利沙伯時代的英國找得到。但這不是我們討論的要點。與我們有關係的唯一要點是，當着家庭的一個份子出外長期航海而其餘的人都是家居的時候，他當然脫離了家庭的控制，家庭也相當地減少了力量。鄉村人民趨集城市，是文明正在發達全時期的特徵，在減少家庭力量上，和海上經商有同樣的影響。別有一種影響，就更低級的社會而論，或許還更重任何大些，即是奴隸的制度。主人不甚重視他的奴隸的家庭關係。他可以拆散他們夫妻在他覺得要拆散他們的時候，他自己當然能和得他歡心的女奴性交。然而這些影響確不能使貴族的家庭衰弱下去，貴族家庭之得以團結，是由於希求聲望，希求在猛泰鳩和克布勒的爭持（*Mortgage-and-Capulet brawl*）（譯註1）中得着勝利，這類爭持，特別表現古代的城市生活，正如特別表現中世紀稍後時期及文藝復興時代的意大利的城市生活一樣。但是，貴族在羅馬帝國最初百年間已失卻了牠的重要性，而最後勝利的基督教，當初曾是一種奴隸的和無產階級的宗教。這些社會階級的家庭首先衰弱，無疑的是由於早年的基督教有點兒仇視家庭，而正式提出一種倫理，在這種倫理內，家庭的地位，遠比不上以前任何倫理中所處的地位——除卻佛教

的倫理。在基督教的倫理內，重要的是靈魂對上帝的關係，不是人對他的同類的關係。

佛教的實在情形，應是警告我們不要過分着重那個純粹經濟的宗教造因。我不十分明白當時印度的狀況，在那時，佛教傳播得能夠舉示牠着重個人靈魂的經濟原因，我並懷疑是否有那樣的原因存在着。印度佛教昌盛的全時代，牠似乎最初是為王室而設的一種宗教，並且可以猜到，凡與家庭相聯絡的觀念，其支配王室的力量要比支配別的階級厲害些。然而，看不起這個世界和研究救世的方法，成為普通的現象，結果，在佛教的倫理內，家庭就處在很低的地位。凡做宗教大領袖的，除卻 漢 罕 默 德——和孔子，倘若孔子可以稱為宗教的領袖——通常都不甚注意社會和政治上的事件，寧藉參禪，修練，克己而努力完善他自己的靈魂。在有歷史的時代之內興起的宗教，是與我們發現在歷史開始時候早已存有的宗教相反的，大都是個人主義，自然會設想到一個人可以孤寂地盡他的完全責任。他們當然要堅決地主張，倘若一個人有了社會上的關係，那他必得盡這種關係上所視為必要的那多責任，但是他們通例不以為這些關係的形成，本來是一種責任。這在基督教尤其真確，基督教對於家庭，即常存一種起反對影響的態度。我們在新約內讀過這句話，「凡是愛父親或母親比愛我更厲害的人，都不配做我的人」。牠的意義實在是，一個人應該做他以為是對的，縱使他的父母以為是錯的——一種觀點，古時羅馬人或舊式中國人所不贊同的。基督教的個人主義的感化力，進行甚緩，但已漸漸地弱減了一切社會上的關係，尤其在那些最熱心基督教的人。這種影響，在天主教內觀察得到

的，沒有在基督新教內觀察得到的那麼多，因為在基督新教內，我們應該服從上帝寧不服從人類的。那條原則所包涵的不受拘束的要素，出現在容易看見的地方。服從上帝的意義，實在是服從個人的良心，而人類的良心，又可以不一致。所以常有良心與法律的衝突，在發生衝突的時候，真正的基督教徒，會感到不得不尊敬那位依從自己良心而不遵從法律指揮的人。（原註一）在早期文明中，父親是上帝，在基督教內，上帝是父親，結果只有人類的父親的權威弱減了。

最近時代的家庭的沒落，無疑地大半是由於工業革命，但在工業革命之前，家庭業已開始沒落了，牠的發端，是個人主義的理論激起的。青年人主張，應有由自己意志不由父母命令而結婚的權利。已婚的兒子居在父親家裏的習慣，早不存在。兒子的教育一經完畢，他們即慣常離開家庭營謀他們自己的生活。倘若幼童能在工廠工作一天，他們即一天是父母生計上的財源，要一直到他們因操作過度而死為止；不過工廠條例（The Factory Acts）不問藉此生活的人如何反對，終於把這種榨取的虐政廢棄了。兒童既不能做生計上的財源，乃反成為財政上的負擔。在這個時期，避孕藥劑是人人知道的，而人口生殖率就因此開始下降了。那個觀點，以為一切時代平均每個人所有兒童的多少，都按照報酬這個人的多少為標準，既不能多，也不能少，其中頗有道理。不論如何，在澳洲的土著，在郎卡郡（Lancashire）的製棉工人，在不列顛的貴族，這事似乎是真確的。我不願因理論正確而擁護這個觀點，不過牠與真理相離，確不至如人們可以猜想得到的那麼遠。

現代時代的家庭地位，雖國家給他建築了最後的堡壘，終於日趨衰弱。在牠昌盛的時候，家庭有一位年高的家長，一大夥長成的兒子，兒子的妻子和兒子的兒童——或者兒子的兒童的兒童——大家住在一向屋子裏，大家合作像一個經濟的單元，大家團結以抵抗外界。嚴厲得像現代軍國主義國家的公民一樣。現在，家庭的份子已減少得只有父親母親和他們的年幼的兒童，但雖是年幼的兒童，按照國家的法令，他們大多數的時間，是要消磨在學校裏，學習國家認為於他們有利的，不是學習父親所希望於他們的。（對於這件事，宗教確是一個局部的例外）。不列顛的父親，不但不能像羅馬的父親操縱兒女生死之權，倘若他待遇他的兒子像百年以前大多數父親們以為在道德訓練上是要緊的那個樣子，他很容易被人告發犯了虐待的罪。如果父母貧窮，國家即備辦好醫藥上和牙科上的照顧，並且養育孩子。父親的作用，於是減少到最小的限度，因為大多數的作用都由國家代做了。文明愈進步，這是不能避免的。在原始時代的事情保護內，父親像鳥類中和似人猿類中的父鳥父猿一樣，為經濟的理由，他們是要緊的，且幼的和幼的母親不受侮辱，他們也是要緊的。在後的作用，早由國家代做了。一個死了父親的兒童，不見得比較父親活着的兒童，更容易被人暗殺。至於父親的經濟作用，在富裕階級裏，死了比活着更能做得有效些，因為他能遺下金錢給他的兒女，而不要花費金錢的一部分以贍養自己。在那些依靠賺錢度日的人，父親於經濟方面還是有用的，不過就賺工資的人而論，社會上人道主義的情感，正在繼續不斷地減少這種用處，這種情感堅持，兒童應受一種最低限

度的照顧，縱使他沒有父親付這種報酬。父親在今日最要緊的，就是中等階級，因為，倘若他活着且賺着一筆很好的收入，他能使他的兒童有受花錢甚多之教育的利益，這教育是能使他們將來輪到自己的時候保存他們社會上和經濟上的身分的，但若他在兒童年齡尚幼的時候就死了，那就大有一種趨勢，也許兒童墮落到社會上最低的階級。不過，這種朝不保暮的事情，因有人壽保險的風俗而大減其危險性，雖在專業階級中，凡是思慮深遠的父親，都能藉保壽險而做許多減少自己效勞的事。

在現在的世界，許多做父親的都工作得非常忙迫，竟不能常常會見他們的兒童。早晨他們急急忙忙地去工作，沒有談話時間；夜晚他們回家的時候，兒童已（或者應該）睡覺了。我們常聽說兒童的故事，他們只知道他們的父親是「那位到星期末了才來的人」。照料兒童的重大事務，父親少有能參與的；實際上，這種責任是由母親和教育當道去分擔。然而，父親和兒童共在一處的時候雖不多，而父親對於兒童每有一種強度的愛情，確是真的。到了禮拜那一天，在倫敦任何較貧窮的區域裏，都看得到許許多多的父親們和他們的兒童在一塊兒，顯然地享樂這個能夠認識孩子的短促的機會。不過，不論在父親的觀點上事情會怎樣，在兒童的觀點上，這只是一種遊戲的關係，沒有什麼嚴重的重要性。

在上等和專業階級中，慣例是，兒童在年幼的時候交給保姆，以後就送到寄宿膳的學校去。母親選擇保姆，父親選擇學校，因此他們仍能意識到他們有支配兒女的權力，這是勞工階

級的父母們所不許做的。但就親密的結縭而論，富裕人家的母親和兒童，通例總比不上賺工資人家的母親和兒童。父親和他的兒童在休息日有一種遊戲的關係，但比較勞工階級的父親，在兒童的真實的教育上，沒有更多的職責。他當然負有經濟上的責任，且具有決定兒童要在何處受教育的權力，但是他本人與兒童的接觸，通常不是一種真摯誠懇的。

當兒童達到少年的時候，父母與兒童之間，很容易發生一種衝突，因為兒童以為現在自己完全能處理自己的事務，而父母又滿懷着做父母的關切之心，這種關切，在表面總像是愛有權力似的。父母通常以為在少年時期發生的各種道德上的問題，尤其是他們應該管問的。但是他們發表的意見，武斷得非常厲害，結果青年就少有相信，常常祕密地自行其是。所以，在這個時期，不能說父親有多大的效用。

一直到現在，我們所研究的，只是現代家庭的衰弱，而今我們要研究在那種關係上家庭依然是強固的。

家庭在今日還是重要的原因，其由於因家庭而生出的父母的情感，比由於任何別的理由要多些。男子方面的父母的情感，也不亞於婦女方面的父母的情感，在牠們影響動作的力量上，恐怕比任何別的要重要些。通例，有了兒童的男子和婦女，籌畫他們的生活，處處都顧慮到他們的兒童，兒童能使十足平凡的男子和婦女，在許多事情上不做自私的行爲，其中最明確而最可測度的，恐怕是人壽保險。百年以前的經濟人（譯註二），在教科書內從不提到兒童，那時候

的經濟學者又何嘗想不到他有兒童，不過經濟學者姑且作爲他們所假定的那種競爭，在父子之間是不會存有的。顯然的，人壽保險的心理，完全超出了最上乘的經濟學所討論的動機的範圍。不過，財產的慾望，既然和父母的情感關聯得非常密切，那種經濟學，在心理學上，就不是個人自由的。李沃爾斯 (Ripon) 就其研究所及而想出，一切私有的財產，其動機皆由於家庭的情感。他提及一些鳥類，在生產時季，各有土地上的私有財產，在別的時候則沒有。我想，大多數人都能證實，當他們有了兒童的時候，他們貪多務得的心，確比以前要厲害得多。這個影響，在通俗意義上，是一個本能的影響，換言之，牠是出於自發的，從下意識而興起的。我以爲，關於這一點，家庭在人類經濟發展上，曾經是無限地重要的，卽在今日，那些處境順遂有機會儲蓄的人，家庭仍然是一個支配一切的因素。

在這一點，父子之間容易有一種奇怪的誤會。一個從事業務很辛苦的人，會告訴他的懶惰的兒子，他過了一世的奴隸的生涯，只爲的是他的兒女的利益。但兒子確與他相反，與其將來得父親死後的財產，寧可現在得一張五元的鈔票和小小的恩惠。況且，十分正確的，兒子心目中以爲父親到倫敦商業區去，只是出於一向的習慣，絕不是出於父母的愛情，於是兒子就斷定父親是一個騙子，正如父親斷定兒子是一個敗子一樣。然而兒子是不公平的。他在父親中年的時候才看見父親的行爲，父親一切的習慣，在這時早已養成了，他沒有確實明瞭所以養成父親那些習慣的隱秘的不知不覺的勢力。父親或許在年青時候受過貧窮的痛苦，在他的第一個孩子

出世的時候，他的本能或許使他宣誓，要使他的孩子不再受他曾經受過的那種痛苦。這樣的決心是重要的，是生活上所必不可少的，所以在良心上用不着再三提醒，因為不必再三提醒，牠此後自會支配行動。

在年幼的兒童觀點上，對父母希望得非常要緊的事是，他能博得除卻兄弟姐妹之外他人得不着的愛情，這有一部分好處，也有一部分壞處。我將在下一章再討論家庭在兒童心理上的影響。此時我只顧說明，家庭顯然是養成性的很重大的要素，且離開父母而長大的兒童，可以顯然料相到會發生與尋常兒童大相逕庭的結果，不論是好的或是壞的。

在一個貴族的社會裏，或者真的在任何容許個人顯露頭角的社會裏，就重要人物而論，家庭是與歷史的綿延有關係的一種標記。觀察的結果似乎指出，名字叫做達爾文 (Darwin) 的，在科學方面所做的工作，要比他的名字從小叫做斯奴克斯 (Snooks) 的做得好些。我猜想，倘若姓氏從女性不從男性，這種影響確會強得和現在的一樣。在這類事情內，想把遺傳和環境的部分各個地分開，那是完全做不到的，不過我十分相信，家庭的傳統觀念，在嘉爾頓 (Galton) (譯註三) 和他的弟子所歸為遺傳的現象內，確扮演了一個很重要的角色。人們可以舉出那個理由做家庭的傳統觀念的影響一個例子，據說這個理由會使蒲特拉 (Samuel Butler) (譯註四) 發明他的無意識的記憶的學說，且使蒲特拉擁護新拉馬克的遺傳的理論。這個理由是，因為家庭的關係，蒲特拉就不得不和達爾文主張不一致的意見。他的祖父（似乎是）曾和達爾文的祖父

爭辨過，他的父親又曾和達爾文的父親爭辨過，所以他必須和達爾文爭辨。因此蕭的馬士撒拉 (Shaw's Meshulah) (註五)，就是這個實質的所在，由於事實上達爾文和蒲特拉都有壞脾氣的祖父。

在這個避孕藥劑的時代，家庭的重大重要性，恐怕是牠保存着生育兒童的習慣。倘若一個男子將來不能據他的孩子爲己有，且無機會和孩子發生親愛的關係，他必不會看重生子那回事。我們的經濟的制度只要略有變更，將來當然可以有只有母親的家庭，但這不是我現在想研究的那種家庭，因爲這種家庭根本沒有性德行的動因，和我們現在的討論有關係的，是那個做固定的婚姻之一個理由的家庭。也許——的確，我以爲這絕不是不可能的事——不久父親這一種關係會消滅，但有錢的要除外（假定有錢的沒有給社會主義廢掉）。到了那種情形，婦女將與國家共有她們的兒童，不與個人的父親共有她們的兒童了。她們將有她們情願有的那麼多的兒童，而父親不負一點責任。真的，倘若母親是混亂性情的人，父系或許不能斷定。但若這事果實現，牠將使男子心理上活動上發生強烈的變化，我相信這變化比大多數的人猜想得到的還要強烈得多。牠對於男子的影響是好是壞，我不敢妄談。牠將在男子生活上消滅了與性的愛情同等重要的那個唯一的情緒。牠將使愛的本身更加平凡。牠將使人們感覺到死後沒有什麼可以發生興趣的事。牠將使人們更不活潑，或者致令人們退休得更早些。牠將減少人們歷史上的興趣，且減少人們要繼續維持歷史的傳統事件下去的心意。同時，牠將消滅文明人類容易有

的那種最兇暴最野蠻的熱烈情緒，就是在保衛妻子不受有色人民之欺侮的時候所感到的那種忿怒。我想牠將使人更不趨向戰爭，或者更不貪多務得。想把好影響壞影響結算一下，是很難做到的，不過，這些影響強烈而且遠大，那是顯明的。所以父統的家庭仍舊是重要的，雖是牠的重要性能夠繼續到幾久尚是一個問題。

(原註一)我們可注意歐戰時休，西塞爾爵士(Lord H. High Ceil)對待本諸良心的反對者那種寬厚之處，就是這件事的一個例子。

(譯註一)莎士比亞作的 *Romeo and Juliet* 戲劇中，羅美奧的兒子羅美奧(Romeo)戀愛史布勒的女兒朱麗葉(Juliet)但因為兩家是世仇不能結婚，終於殉情而死。

(譯註二)經濟學是經濟學上一種假想的人，他毫無利人觀念，唯以致富自利為目的。

(譯註三)嘉耐頓(一八二二——一九一一)英國人類學者，首先提倡優生學的人。

(譯註四)蒲特拉(一八三五——一九〇二)英國大著述家。

(譯註五)馬士披拉具薩伯論戰後的作品，他覺得現在社會的大快憾，其禍根就在那太把人類自由意志抹殺的進化論。想救今日的苦難，還得從自由選擇的意志，讓各人自己的改善。

第十四章 個人心理上的家庭

我想在本章內研究家庭的關係怎樣影響個人的品性。本問題是三個方面的：有影響於兒童的，有影響於母親的，有影響於父親的。家庭既是一個結合密切的個體，且影響於父母的，同時並影響牠們的勢力於兒童，那就當然很難將這三方面劃分清楚。但我仍想分爲三部討論，且自然要討論兒童，因爲人人未做父母之前，在家庭內先是一個兒童。

假使我們一定相信弗洛伊德，那麼，年幼兒童對於他的家庭內其他份子的情緒，會有一種頗覺極其危險的性質。男孩子憎惡他的父親，把他當作性敵，關於他的母親，他感到傳統的道德所最痛心疾首的情緒。他憎惡他的兄弟姐妹，因爲他們分去了一部分父母的注意力，在他，巴不得父母的整個的注意力都集中在他一個人身上。在稍後的生活，這些不寧靜的情緒的結果，是最易變化的，最爲可怕的，種種不同，從最好的同性色情倒錯症到最壞的癲狂病。

這種弗洛伊德的學說所造成的恐怖，並沒有人們可以料想得到的那麼厲害。教授們確有因相信他的學說而失掉了位置的，不列顛的警察會驅逐過和他同時的最好的人中之一人「原註指荷馬隆(Homer Lane)」，因爲實行了他的說學。但是人們更驚駭於他的性的堅決主張，而不甚驚駭於他的描寫嬰孩的憎惡心理，這全是基督教禁慾主義的影響。不過弗洛伊德對於兒童情緒

的意見，是否真確，我們要決心不存偏見。首先，我願承認，新近數年中所得到的相當的年幼兒童的經驗，曾使我趨向一種觀點，以為弗洛伊德的理論，比我以前猜想的，確含有更多的真理。但我仍覺得，這些理論只代表了真理的一方面，而且是容易使之成爲無關重要的一方面，只要父母略爲明白一點。

我們先討論伊里白斯的情意綜。嬰孩的性別，是無疑地比弗洛伊德以前任何人所想得到的要強些。我并以爲，異性色情倒錯症，在早期的兒童時代，比從弗洛伊德的著述而推斷得到的還要強些。不聰明的母親，不難完全出於無心地集中年幼兒子的異性色情倒錯的情感到她自己身上，倘若這事果做了，那末，弗洛伊德所指出的壞結果，確可成爲事實。不過，如果母親的性生活尙能給她滿意，這事大可以不至發生，因爲，在那種情形之下，母親不會拿她的孩子爲滿足情緒的表象，這表象是只應求之於成人的。純潔的父母的衝動，是照顧幼兒的衝動，不是向幼兒求愛的衝動，倘若一個婦女快樂地度着她的性生活，她將出於自動地禁止她的孩子不正當地要求情緒上的反應。因爲這個原因，快樂的婦女比較不快樂的婦女，似屬能做一個更好的母親。然而，沒有婦女能確定她是常常快樂的，而在不快樂的時候，可要若干的自制以避免向兒童作過多的要求。這種程度的自制，並不很難做到，但在以前時代，自制的需要無人知道，於是母親對她的兒童濫用繼續不斷地寵愛，大家就認爲她的行動十分正當，年幼兒童的異性色情倒錯症的情緒，能和別的兒童找出一種自然的健康的天真爛漫的出路；在這種方式內，牠們

是遊戲的一部分，且和一切遊戲一樣，牠們并好做成人活動的預備。在三四歲之後，因為他的或她的情緒發達，兒童需要其他兩性的兒童做伴侶，不但兄弟和姐妹——他們一定是年齡大些或小些——并且和自己同時代的兒童。現代的小家庭，沒有夾雜份子在內，對於兒童早期健康上的發展，未免過於閉塞，過於限制，但這不是說，小家庭做兒童環境中一個要素是不好的。

不但母親易於惹起年幼兒童的不好種類的愛情。女僕，保姆，以及稍後時期的學校教師，都有同樣的危險，甚至還更危險些，因為通例她們都是有性的饑荒的。教育當局的意見，總覺得那些要和幼年周旋的人，應該都是不幸的未婚女子。這個觀點，表出他們絕對不懂得心理學，凡曾嚴密地注意過年幼兒童的情緒發達的人，一定是不以為然的。

兄弟姐妹的妬嫉，在家庭內是很普通的，且在稍後的生活，有時竟造成殺人的癲狂病以及嚴重性更少的神經失常症。除卻表現得很溫和的，並不難於制止，只要母親和其他負有兒童之責任的人略為耐煩些去控制他們自己的行為。當然不可有所偏愛——關於玩具，待遇，和看顧，一定要表出極精細的公正態度。在一個新弟弟或新妹妹出世的時候，一定要用心費神使別的兒童不至於懷想他們對於父母沒有以前那般的重要。凡遇有嚴重的妬嫉事件發生，我想那一定是他們忽略了這幾條簡單的教訓。

於是我們達到了幾個條件，倘若家庭生活所給的兒童心理上的影響要是好的，那就必得現實這些條件。父母尤其是母親，倘若能夠的話，他們的性生活，必不可不愉快。父母雙方都

要避免和兒童發生那種情緒上的關係，要求不適於幼稚時期的一種反響。兄弟姐妹之間，絕不可有愛這一個嫌那一個的表現，要用完全大公至正的態度待遇全體。在三四歲後，不應把家庭做作兒童唯一的環境，兒童每天大部分的光陰，應該消磨在同時代的兒童的社會裏。這些條件都實現了，我想弗洛伊德所恐懼的那些壞影響，很可以不至發生。

他方面，父母的愛情如果是正當的，那無疑地能使兒童發展得更有進步。母親對之毫無熱烈愛情的兒童，容易瘦弱和神經衰弱，有時他們竟顯然表現像畏盜症那一類的缺陷。父母的愛情，能使嬰孩在這個危險世界內感到安全，能使他們勇敢地實驗且探險他們的環境。兒童精神上的生活，最要緊的是覺得自己是熱烈愛情的對象，因為他是本能地悟及他的無助，悟及他需要只有愛情才能擔保的那種保護。倘若兒童要長成是快樂的開展的無畏的，那末，他需要他的環境中有若干的熱情，而這種熱情，苟不由於父母的愛，是很難得到的。

別有一種任務，聰明的父親和母親能給他們的兒童效勞的，雖是一直到最近，父母們少有機會效勞過。那就是，父母能用最好的方法介紹他們知道性與父母之間的關係的事實。倘若兒童學知性是他們的父母之間那一種的關係，而他們的存有即是由於這種關係，那末，他們學知性的方法，算是最好不過了，且能從此明白性的生物學上的目的。在昔日，他們實際上所常學知的性，最初是淫穢笑話的問題，是被看作可恥的快樂的泉源。這種最初的啓蒙，藉力於祕密的不正當的談話，通常構成一種不能消滅的印象，於是從此以後，對於任何與性有關

係的問題，都不能有正當的態度。

要決定家庭的生活大概是好還是不好，我們當然要研究唯一實行的到底是那一種。牠們似乎在這兩種：第一，母統的家庭，第二，像孤兒院那一類的公衆的組織。要使兩者之中任何一種定爲通例，那就要經濟上發生重大的變化。我們不妨假定牠們都已實行，不妨研究牠們在兒童心理上的影響。

先論母統的家庭。在這種家庭內，人人會推測兒童只有一親，且推測婦女感到她要一個兒童的時候，她就可以有一個兒童，而不希望父親對此表示什麼特殊的關切，且不必一定要選擇同一的人做各個兒童的同一的父親。假定經濟方面安排得沒有缺憾，兒童會因這樣的制度而受很多的痛苦嗎？實際上，父親對於兒童心理上的用處是什麼呢？我想，最重要的用處，恐怕是在曾經說及的最後那一點，就是那個性與已結婚的愛情及生育的關聯。在嬰孩出世第一年之後，使嬰孩接觸男性生活上的情形也和接觸女性生活上的情形一樣，也有一種明確的利益。這在智力方面是重要的，尤其是對於男孩子。然而我看不出這種利益是很有深厚意味的。就我所知道的而論，在做嬰孩的時候而父親已去世的兒童，平均計算，并不比較其他的兒童變成更壞些。無疑的，理想的父親，比較沒有父親好得多，但是許多父親是遠夠不上做理想的，那末，他們的不存有，或許於兒童有積極的利益。

剛才所說的，全看和現在通行的完全不同的習俗，作如何的假定。凡有一種習俗存在的地

方，兒童每因違背了那種習俗而感受痛苦，因為，很難有別的事情比較覺得自己在某一點是奇特的那般使兒童感受痛苦。我們現在社會上的離婚，也得顧慮到這一層。一個慣於有父母兩親而且依戀於他們二人的兒童，覺得他們二人的離婚會破壞他的整個的安全念頭。真的，他在這些現象之下，大可以釀成恐怖症和其他的神經失常病。當着一個兒童一經依戀慣了他的父母二人的時候，他們如果分離，他們就負了很嚴重的責任。所以我想，一個沒有父親地位的社會，比較離婚雖仍看作是例外而實數見不鮮的社會，於兒童總較好些。

柏拉圖的建議，要兒童離開母親和離開父親一樣，我看不出其中有多大的道理。因為以前說過的那多理由，我覺得父母的愛情是兒童的發展上所必要的，且既然只從一親接受這種愛情而可以心滿意足，那末，若不從兩親接受這種愛情，的確很可惜了。在我們原來有關係的性道德觀點上，重要的問題是父親的用處。關於這件事，當很難說到明確言語的時候，其結論似乎是在有幸福的情形內，父親是有若干的用處，而在不幸的情形內，因為暴虐，壞脾氣，和好口角的性情，父親就容易做比好事更多的壞事。父親的地位，在兒童心理觀點上，於是不是一个很重要的。

家庭的重要，像今日存有的情形，在母親的心理方面，是很難下近乎正確的評判的。我想在懷孕和哺乳的當兒，婦女通例有若干本能的趨勢，希望男子的保護——一種情感，無疑的，是從似人猿類遺傳下來的。或許在我們今日頗覺殘酷的社會裏，一個事實上得不着這種保護的

婦女，會變成稍爲過分地好爭的自作主張的。不過這些情感只是局部地本能的。倘若國家對於期待的和看護的母親，以及年幼的兒童給了充分的注意，這些情感會大大地弱減，且在有些情形之內會全行消滅。我想，家庭內取消了父親的地位，婦女所受的主要的害處，恐怕是減少了婦女與男性關係上的親密和真摯。人類被構造得這一性有許多事要從那一性去學習的，僅僅的性關係，縱在熱烈的時候，夠不上做這種的教導。養育兒童的重大事業上的合作，以及經過長久年分的伴侶情誼，造成一種關係，對於雙方，比較男子不負兒童時所存有的關係，要重要些富麗些。我不以爲，在純粹女性空氣中生活的婦女，或者她們與男子的接觸是平凡的婦女，在情緒的教育觀點上，除卻少數的事例，她們有益於她們的兒童，能十分和那些快樂地結婚且在各時期和丈夫快樂地合作的是一樣的。然而，人們在許多事情內，一定會注意到別方面以反對此說。倘若一個婦女是自動地不快於她的婚姻——這絕不是不普通的事變——她的不幸，使她在處置她的兒童的時候，很難有一種正當的情緒上的平衡。在這樣的情形之下，如果她能脫離這位父親，那她可以無疑地做一個更好的母親。我們因此又歸到那個十分平凡的結論，就是快樂的婚姻是好的，不幸的婚姻是壞的。

與個人心理上的家庭有關係的最重要的問題，是在父親方面的影響。我們早已再三有過機會，指出父系和因父系而發生的情緒的重大性。我們明瞭父系在早期歷史中，對於父統的家庭的發達和婦女的服從，曾盡了什麼職務，我們能由此判斷，父方的情感一定是一種多麼有力量

的情緒。因爲好多不易推測的原因，牠在高等文明的社會裏，大約沒有在別的地方那麼強盛。上等階級的羅馬人，在羅馬帝國時代，顯然不會再感到牠，我們這個時代許多智力化的男子，差不多或者全然沒有牠。然而甚至在最文明的社會裏，大多數男子還依然具有此種情感。男子在婚姻之外既不難求得性的滿足，所以男子的結婚，與其說爲的是性，不如說就是這個原因。有一種理論，以爲生育兒童的希望，女子比男子要普通些，但是我的意見——不敢保證是的確的——則恰恰和這個理論相反。在許許多多現代的婚姻中，生育兒童，算是婦女對於男子的一種讓步。婦女要不避勞作，痛苦，和美麗上可能的損失以養成一個兒童到世界上，而男子則沒有這些可慮的理由。男子情願限制他的家庭不使拓大的理由，通常是經濟的；這些理由在婦女是有同等效力的，不過她也有她的特殊的理由。男子希望生育兒童的熱烈，是顯而易見的，只要我們在有專業的人們就他們本身階級所視爲必要的而不惜金錢從事教育一家人的時候，我們注意他們從容忍受那種物質舒適上的損失，就可明白了。

假使男子將來不能享受現在父系所賜的權利，他們願意生育兒童嗎？有些人會說，倘若他們將來不負責任，他們將輕率大意地生育兒童。我不相信這句話。一個希望兒童的父親，同時也不避因有兒童而應負擔的責任。在這個避孕藥劑的時代的男子，不見得情願有一個是他僅僅追求歡樂之偶然結果的兒童。不論法律的情形如何，男女當然能公開地生活在恒久的結合中，而在這種結合內，男子是能享受現在因父親資格而有的幸福的；但若法律與風俗順應兒童

只是屬於母親的那個觀點，那婦女將覺得像我們現在所知道的任何接近婚姻的事情，都破壞了她們的獨立，且牽連到一種大可不必要的損失，使她們不能完全佔有她們的兒童，這種所有權，她們在別種情形之下是可以享受的。我們由此能料到，男子想說服婦女使她們讓與法律上擔保給她們的權利，十有八九是不成功的。

前一章會說及這樣的制度影響到男性心理上的事。我相信這樣的制度將無限量地減少男子對於婦女關係上的真摯性，使她們逐漸成爲僅僅的娛樂品，不是一種衷情的精神的身體的親密結合。牠將使一切個人上的關係平淡無奇，於是男子的真摯情緒只和他的事業，他的國家，或者某類完全非人的問題發生關係。但是通共這些話，說得有點兒過於普通，因爲男子彼此之不同是非常奧妙的，同一的事件，在這一個人可以是一種重大的喪失，在別一個人也許是完全的滿足。我的信念是——雖然我有點兒遲疑——消滅父系，使牠不成爲社會上被承認的關係，將使男子情緒上的生活變爲平淡薄弱，到末了就漸漸變爲無趣和失望，生育也就因此漸漸衰歇，而人種就要由那些保存着更古習俗的民族來補充了。這種無趣和平淡，我想是不能避免的。人口的減少，若給了以做母親爲專業的婦女們充分的金錢報酬，那當然可以防止。這事可以假定不久會做到，如果軍國主義依然激烈得像現在一樣。不過這種思想，是屬於研究人口問題的範圍，在稍後一章來討論。所以我現在不作再進一步的研究。

第十五章 家庭與國家

家庭雖有生物學上的淵源，然在文明社會裏，牠是一個法律定制的產物。婚姻要受法律的取締，父母管轄兒童的權利，法律也給牠詳細規定。無婚姻，父親即無權利，兒童即絕對是母親的。但是法律的本意雖在維持家庭，而在現代的時期，法律確在父母與兒童之間逐漸加以干涉，且違背創作法律者的意志，逐漸變成打破家庭制度的主要發動機的一份子。這事的發生，是由於不良的父母們靠不住能像社會上普通意見所認為必要的那樣地照顧他們的兒童。不但不良的父母們，並且像最貧窮的那一類的父母們，都要國家加以干涉，兒童才不至遭遇不幸。在十九世紀的初期，干涉兒童在工廠內作工的提議，受了激烈的反對，其所持的理由是，如此就會弱減父母的責任。英國的法律，像古代羅馬的法律一樣，雖不許父母們急切地無痛苦地殺死他們的兒童，但允許他們用慢慢的勞作的痛苦，竭盡他們兒童的生命。父母，僱主，和經濟學者都擁護這個神聖的權利。然而這種玄妙的拘執，到底違反了社會上的道德心，而工場條例，也終歸給牠通過了。第二步是一個更重要的步驟，就是開始實行強迫教育。這是父母權利上一個真正嚴重的干涉。休息日之外所有的日子的大部分時間，兒童都不得不離開家庭，學習國家認為他們必須知道的事，父母對此作何感想，在法律上是毫不相干的。由於學校，國家控

制兒童生命的力量，就逐漸拓大。兒童的健康被注意着，縱使他們的父母是基督教的科學家。倘若兒童心理上有什麼缺陷，就送他們到特殊學校去。倘若他們貧窮，國家可以供養。倘若父母買不起鞋子，國家可以備辦。倘若兒童到學校時現出父母虐待的形跡，父母許受刑事上的責罰。先前，兒童一天未成年，父母即有一天的權利，沒收他們的勞動工資；現在，實際上兒童雖難扣留下他們的收入，然而他們有扣留的權利，且遇着情勢上必得扣留的時候，他們即能執行這種權利。賺工資的階級中的父母，今日仍得保留的少數權利中之一種權利，是他們能教導他們的兒童鄰近許多父母所共有的各種迷信。但在許多國家內，甚至這種權利也不給父母了。

這種國家替代父親的辦法，是不能確定顯明的限制的。國家所替代的，多有是父親方面的職責，不甚是母親方面的職責。因為國家所做的役務，都是那些在父親倘不辦到即得酬報的役務。在上等和中等階級中，這辦法始終難以實現，所以富裕人家比較賺工資的人家，父親依然重要些，家庭仍然鞏固些。在嚴重採行蘇維埃主義的地方，如在蘇俄，取消或完全變更從前專為有錢子弟而設的教育制度，是被認為一件重大的而極其要緊的事業。這件事想在英國實現是很難的。我會目擊過有名的社會主義者，就到人家說及所有的兒童都應該上小學校讀書的話，就大發脾氣。「什麼？我的兒童要和貧民窟的兒童在一塊兒嗎？萬萬不行！」他們叫喊着。奇怪極了，他們竟不知道階級的分化與教育制度的關係是多麼深切。

現在各國的趨勢，是國家繼續不斷地逐漸干涉賺工資的階級中的父親之權力與職務，在其他階級中，可沒有相當的干涉（除在蘇俄）。這事的影響，在富的與窮的當中，就生出兩種略有不同的景象，就窮的而論，家庭日見衰弱，而富的則不生相當的變化。我想，可以臆斷，造成過去的國家干涉的那種對待兒童的慈善心腸，將來定會繼續下去，且會造成逐漸加多的干涉。譬如倫敦貧窮區域內極大百分率的兒童，以及北部工業城市中比比還要多的兒童患軟骨病，就是一件需要公衆動作的事實。不論父母怎樣誠懇地想去做，他們終對付不了這個災患，因為這需要飲食新鮮空氣光線種種的條件，他們是居在不能備辦的地位的。聽任兒童在他們的生命最初數年內遭受身體上的挫折，那是浪費，同時也是殘酷，等到衛生和飲食達到更能明瞭的時候，將有逐步增進的要求，希望不使兒童蒙受可以不必的傷害。對於一切這類的提議，政治上會生激烈的反對，那是當然的確的。倫敦各鎮市富裕的人，即自相聯絡以阻遏這事的發展，換言之，就是要擔保儘量少做減輕窮人疾病和災患的事。若本地的當局——如在波布拉（Poplar）——採用真正有效的方法以減少嬰兒的死亡。就得送他們到監獄裏去（原註一）。不過，富人的反對，正在繼續不斷地壓制，窮人的衛生，也正在繼續不斷地改良。於是我們可以自信地料到，在最近的將來，國家照顧賺工資人的兒童的職責，只有拓大，不會縮小，而父親的職責，同時也要相當地減少。父親在生物學上的目的，是在兒童無助的時期之內保護他們，而當着這種生物學上的目的被國家替代去了的時候，父親即失掉了他的存在的理由了。所以，

在資本主義的社會裏，我們一定能料到，社會將逐漸分為兩個階級，有錢的保存着舊式的家庭，貧窮的愈加期待國家履行傳統上屬於父親的那些經濟上的職責。

更激烈的家庭的變化，曾在蘇俄歷歷實現，但因百分之八十的人口是農民的那件事實，他們的家庭依舊強固得像中世紀的西歐的一樣，那末，共產黨人的理論，似屬只能影響比較小些的城市的部分。所以我們從蘇俄能得着和我們正在資本主義的國家裏所研究的恰恰相反的情勢，即是，廢掉家庭制度的上等階級，和保存家庭制度的下等階級。

別有一種強有力的勢力，正向着消滅父親那一方面工作，就是婦女希望經濟上的獨立。一直到現在，在政治上最有聲響的婦女，都是未婚的婦女，但這種情形似屬是暫時的。已婚的婦女之受冤抑，在今日比較未婚的要厲害得多。社會上待遇已婚的教師，完全和待遇犯着公開之罪惡的教師一樣。甚至產科醫生，若是婦女，即不得不度獨身的生活。一切這些情形的因子，不是已婚的婦女照理不適用於工作，也不是她們就事有什麼法律上的妨礙；且事實恰恰相反，不多年以前，曾通過一種法律，明白規定，婦女不因結婚而喪失任何資格。已婚婦女不能就事的整個因子，是男性希望能保存經濟上支配她們的力量。照理婦女將來不應漫無限制地屈服在這樣的虐政之下。保守黨既然愛護家庭，工黨又愛護作工的男子，希望有一個政黨扶助她們，當然有點兒困難。然而婦女既然佔了選舉人的多數，論理她們不應永遠屈服，甘心居在落伍的地位。她們的要求若被承認，那在家庭方面，可以有很重大的影響。有兩種不同的方法，已婚的

婦女能取得經濟上的獨立。第一是繼續服務，做她們婚前所從事的工作。這事如要辦到，必得委托別人照顧她們的兒童，且自然要大大地推廣托兒所和嬰兒教養學校，而邏輯上的結果，母親將和父親一樣，在兒童的心理上消失了她的一切重要性。別有一種方法是，有年幼兒童的母親，如果專心照顧她們的兒童，得向國家領受工資。這方法僅僅如此，當然還不充足，尚須附有條件，使婦女在她們的兒童長大的時候，仍能恢復她們的工作。但這確有一種利益，婦女能自己照管她們的兒童，而又不至於卑劣地依賴一個男子。並且可以認識——現在時期的情形逐漸是這樣的——養有一個兒童，在先前僅是滿足性慾的結果，到今日則成爲一種要去審慎從事的工作，且因爲牠是國家的利益，而非父母的利益，這種工作，即應由國家酬報，而不使父母受嚴重的負擔。最後這一點，在提倡家庭津貼的人已經承認，不過尙未承認爲兒童而設的報酬只應付給母親一人。我想，我們可以臆斷，勞工階級的男女平權主義，將來會達到承認這件事的程度，且會規定在法律上的。

假使這樣的法律得以通過，牠在家庭道德上的影響如何，那全在乎法律怎樣起草。法律也許這麼起草，如果她的兒童是私生子，她即不能領受報酬；或者，法律也許規定，如果能證明她只要犯了一次通奸的罪，這報酬即付給他的丈夫而不付給她本人。倘若法律如此，那末，巡視每個已婚的婦女，且考察她的道德的身分這件事，將成爲當地警察的專責。效果或許非常地提高，不過我懷疑那班被提高的婦女，是不是對此完全樂意。我以爲會立刻發生停止警察干涉

的要求，附以系論，雖是私生子的母親也得領受津貼。倘若這事果實行，賺工資的階級中的父親之經濟上的權力，將完全終止，且家庭不久或不再是兩親的，父親不比貓狗中的父貓父狗更重要些。

但在現在時期，每個婦女常存那樣一種畏懼家庭的心理，結果，我想大多數婦女，寧願能夠繼續她們婚前所做的工作，而不願領受照顧自己兒童的報酬。將有許多多的婦女，願意離開自己的家庭，好到托兒所去看護年幼的兒童，因為那是專門職業的工作；但我不以為，如聽憑她們自己去選擇的時候，大多數作工的婦女們，在家領受看護自己兒童的報酬，和出外作工賺婚前所做的那種工作的工資，能有同樣的快樂。這純是見解的問題，我夠不上有什麼斷定的理由。不問事情會怎樣，只要我們所說的話有點真理，那末，已婚婦女中的男女平權主義的進展，似乎在不遠的將來，雖在資本主義的社會組織裏，會使賺工資的階級中的一親——倘若不是兩親——完全不去照管他們自己的幼孩。

婦女反抗男子的統治，是一種運動，在牠的純粹的政治意義上，確已實際地完成，但在牠的更廣的範圍內，依然是在幼稚的時期。漸漸地，牠的更遙遠的效果會自行努力達到。那些照理婦女會感到的情緒，至今還是男子利益和情感的反射作用。你在男性小說家的作品中可讀到，婦女哺乳她們的幼孩，能有身體上的快感；但是你若一問任何和你熟識的做母親的，就知道事實並不如此，不過不等到婦女得了選舉權，沒有男子會想到寫這樣的小說。母方的情緒，

曾經這麼久地完全給男子弄得掩去了真相，男子潛意識地把這些情緒看作是他們統治的手段，所以我們很要費力，才能明瞭婦女在本方面的真實情感。直至新近，論理都以爲婦女希望兒童，不過討厭性。雖在今日，仍有許多男子，大爲那班坦白直說她們不希望兒童的婦女所驚駭。真的，自告奮勇願向這類婦女大講其道理的這件事，在男子不是不普通的。婦女屈伏一天，她們就一天不敢對她們自己的情緒抱着忠實的態度，而只承認那些見好於男性的。所以我們不能從歷來論理應如此的那種婦女對兒童的尋常態度而發表議論，因爲一到婦女得着了充分的解放，我們就可以發現她們的情緒通常會變得和歷來所猜想的大不相同。我想，文明——最低就歷來存在的而論——會大大地減少婦女的母親的情感。高等文明將來或許不能維持，除非給婦女生育兒童的相當的酬報，使她們覺得那是一件賺錢的事業，不算枉費光陰。要是這件事實行了，一切的婦女，或者多數的婦女，當然不必執行這種職業。牠將成爲其他職業中的一種職業，且要澈底的專業知識去從事的事業。但這些都是推想的話。其中似乎很可靠的唯一要點是，在以後婦女平權的進展中，牠可以有很大的勢力，打破父統的家庭，這種家庭，是在有史以前的歷史內，代表男子征服婦女的勝利的。

國家替代父親這件事，就西方尚在進行的而論，大概大有進步。牠大大地改良了社會上的衛生和教育的普通水準。牠減少了虐待兒童的行爲，且使像大衛(David Copperfield) (譯註1)那一類備嘗痛苦的事不至發生。可以希望牠繼續提高身體的健康和智力的成就的普通水準，尤

其因為牠能防止家庭制度所釀成的那些最壞的禍害，在家庭制度內，這種普通水準是不如意的。但是，國家替代家庭，也有很嚴重的危險。父母通例都歡喜他們的兒童，不把他們看作僅僅是構成政治計畫的要素。國家是不能被希望具有這種態度的。在各種公共組織內實際和兒童接觸的個人，譬如學校的教師，如果他們的工作不太重，酬報又不太低，或許能保留一些父母應有的那種私人情感。但是教師沒有什麼權力；權力是屬於行政官的。行政官從來看不見生命在他們支配之下的兒童，且在官言官（否則他們得不着他們所居的地位），他們可以特別容易不把人類看作是有本來的目的，而看作是為某種構造用的材料。況且，行政官始終歡喜一律。一律便於統計和擺佈，倘若牠是一種「對的」一律，那就是說，有了他以為是好的那種許許多多的人存在着。交付各種公共組織去支配的兒童，於是成爲全體一樣，而少數不合規定模範的兒童，不但受他們同輩的迫害，並要受當局的迫害。這表明了，許多有最大可能性的兒童，被摧殘，受痛苦，一直要等到他們的精神完全破產方休。這又表明了，極多數能合格的兒童，是很自信的，很好做迫害別人的行爲，很不耐心注意聽任何的新觀念。最厲害的是，倘若世界依舊分化爲許多競爭的軍國主義的國家，那末，教育方面以公共團體替代父母的那這事，實是緊張那個所謂愛國心，卽是甘心情願耽溺於互相殘殺，而不加以片刻的猶豫，無論何時，只要國家覺得要如此做就如此做。無疑的，所謂愛國心，確是文明在今日容易遭受的最嚴重的危險，任何增加牠的惡毒的事，比較瘟疫饑荒還要可怕些。在現在，青年人有一個分作兩用的忠心，

一方面是對父母的，又一方面是對國家的。倘若他們唯一的忠心只對國家，那就有很嚴重的理由去畏懼這個世界將比現在還要殘忍嗜殺些。所以我覺得世界主義的問題一天未解決，國家在教育兒童照顧兒童兩方面逐漸增加責任，就有一天的危險，其嚴重性要超過牠的尙是疑問的利益。

他方面，如果一個世界的政府能成立，國家與國家之間發生爭端，牠又能用法律代替武力，那末，情勢就全然不同了。那樣的政府能下命令，任何國家不准以更瘋狂式的國家主義列入教育課程。牠能主張，各處都要教導對待這個世界最高國家的忠心，且世界主義要教得成爲一種情感，以替代現在對待國旗的熱誠。到這時候，過於一律的危險，過於嚴酷的反復無常的迫害行爲，雖是依然存有，但提倡戰爭的危險，確可消滅。真的，最高國家管理教育，是一種積極防範戰爭的保證。結論似乎是，如果國家是世界的國家，那以國家替代父親，是文明上的一種利益，但若國家是國家的和軍國主義的國家，那牠即表出文明受戰爭的危險的增加性。家庭正在快快的沒落，世界主義還在慢慢的滋長。所以這種情勢是一個證明大可憂慮的情勢。然而，並不是無希望的，因爲世界主義在將來也許比現在滋長得更快些。幸而，或者我們不能預言未來，我們於是有權去希望——倘若不是巴望——現在可以改良。

(原註一)在一九二二年，嬰孩的死亡率，波布拉比庚新頓(Kensington)較低百分之五；在一九二九年，自波布拉比的合法的復興做了牠的慈善工作之後，波布拉比較庚新頓就高了百分之十。

結婚與道德

一三四

〔譯註〕詳見林琴南譯的塊肉餘生。 C. Dickens' David Copperfield.

第十六章 離婚

離婚之成爲一種制度，在大多數時代內，在大多數國家裏，爲某些原因，都是允許的。離婚的本意，絕不想對於一夫一妻制的家庭，能生出一種別的办法，只想爲特別原因而覺得婚姻繼續下去實在是不能再容忍的時候減輕痛苦。本問題的法律，曾在不同的時代不同的地方表現非常的不同。雖在合衆國內，現在也不一致，其差異可從南卡羅來納(South Carolina)的極端不准離婚到尼瓦達(Nevada)（原註一）的相反的極端容易離婚。在許多非基督教的文明國家裏，丈夫很容易離婚，在有些那種國家裏，妻子也容易離婚。摩西的法律，准許丈夫提出離婚請願書；中國的法律，如退還結婚時妻子帶來的財產也許離婚。天主教會，根據結婚是一種聖禮的理由，不論任何動機，皆不准許離異，但因為有許多婚姻無效的理由，（原註二）事實上離婚的嚴重性就有點兒減少——尤其是與地球上的人物有關係的。在基督教的國家裏，允許離婚的寬厚處是與基督新教的程度成比例。人人知道，米爾頓(Milton)寫了贊成離婚的文字，因為他是一個誠篤的基督新教徒。英國的教會，在牠自命是基督新教徒的時期，雖不承認別種理由的離婚，但承認以通奸爲理由的離婚。近日大多數英國教會的牧師，都反對一切的離婚。斯干的那維亞有容易離婚的法律。美國多數基督新教的區域，也是如此。蘇格蘭比較英格蘭，離婚更

便利些。在法國，反尊崇牧師的主義使得離婚容易。在蘇聯，有一方請求離異即可批准，但是俄國的通奸和私生，既無社會上的非難，又無法律上的責罰，婚姻就失卻了牠在別的地方所具有的那種嚴重性，無論如何，就統治的階級而言，是這樣的。

關於離婚的最奇怪的事件之一，是法律與風俗之間常不一致。最容易離婚的法律，絕不能生出最多數目的離婚事實。在中國，在新近高唱離婚之前，離婚的事實，差不多無人知道，因為，雖有孔子的先例，總不當作是十分可敬的事。瑞典如彼此同意就許離婚，這是美國任何邦所不承認的理由；但我發現一九二二年——我能找出比較數目字的最後一年——每十萬人口中離婚的數目，瑞典爲二四，而美國爲一三六（原註三）。我想，這種法律與風俗的懸殊，是重要的，因為，當我贊成對於本問題的稍覺寬厚的法律的時候，我就覺得，如果兩親的家庭能持久得成爲模範，那末，除卻略爲極端的事情，風俗之反對離婚，實有很強的理由。我採納這種觀點，因為我認爲婚姻根本不是性的組合，最要的是從事合作於產生和養育兒童。就我們在以前各章所知道的而論，在以經濟爲主要的種種勢力活動之下，從事合作於產生和養育兒童的婚姻會失敗，那是可能的，甚至是有，不過，這事果發生，離婚也難成功，因為牠是有結才可以離的一種制度，牠實在給了結婚一個保證。所以，我們現在的討論，不能絲毫越出那個認爲通例的兩親組織成的範圍。

基督新教徒與天主教徒，通常都不從生物學上的家庭的目的觀點而從神學上的罪惡的概念

觀點以觀察離婚。天主教徒既然抱着婚姻在上帝審判之下是不能解散的意見，一定要主張，二人一經結婚，無論將來會怎樣，在對方生存的時候，沒有一方能和他人發生無罪的性交。至於基督新教徒，就他們贊成離婚的程度而論，他們之所以贊成離婚，一半是由於反對天主教徒的那個視婚姻爲聖禮的教旨，一半也是因爲他們看透了婚姻之不可解散，實爲通奸的造因，且相信離婚容易些，能使通奸更容易減少些。因此，人人在那些婚姻容易解散的基督新教徒的國家裏，發現大家都用極端厭惡的心理看待通奸那件事，而在不承認離婚的國家裏，縱視通奸爲罪惡，但最低就男子通奸而論，大家對之都熟視無覩，伴爲不知。在帝俄時代，離婚非常艱難，不論俄國人對於哥啓（Golov）的政見作如何感想，確沒有人因他的私人生活而念念於他所做的更壞的事。在美國則恰恰相反，雖無人反對他的政見，然爲道德起見，他必遭擯斥，且沒有一個旅館肯容他住宿一夜。

根據理性，基督新教徒或天主教徒對於這一件事的觀點，都是不能擁護的。我們先研究天主教徒的觀點。假使丈夫或妻子婚後變成精神錯亂的；在這種情形之下，瘋狂的種族再生兒童，是不好的，任何或者已出世的兒童和瘋狂相接觸，也是不好的。縱使那個精神錯亂的人間有長期或短期清醒的時候，然爲兒童利益起見，他們完全隔離，總是好的。於此若頒布命令，在這種情形之下，神志清明的配偶，絕不許有任何法律上承認的性關係，那確是無謂的殘酷，於公衆也沒有何等的益處。神志清明的配偶，只得很痛苦地自己打算。他或她或許決心贊成節

慾，這是法律和公德所盼望的；或許決心贊成與別人有秘密的關係，假定是不生兒童的；或許決心贊成所謂公開的罪惡，生育兒童或不生育兒童。這些辦法每一種，都可以嚴重反對的理由。完全節制性慾，尤其在一個人已於婚姻中慣嘗的人，是很痛苦的。牠每每使男子或婦女未到年齡先行衰老。牠未嘗不可以造成神經的錯亂，且在努力遏制的時候，會養成齟齬，妬忌，和壞脾氣的品性。在男子，常有一種重大的危險，他的自制力會突然消失，使他做出種種獸性的行爲，因爲，他果真被人說服，相信一切婚姻之外的性交是邪惡的，而他又確實追求這種的交際，那末，他會覺得，因一隻大羊要受絞罪，因一隻羔羊也不能不受絞罪，於是拋棄一切道德上的束縛了。

第二種可採取的途徑，即是不生兒童的祕密的關係，這是像我們正在研究的那樣一種制度內最普通實行的辦法。這也有可以嚴重反對的理由。各種祕密的事，都是不好的，真摯的性關係，不能不生兒童不度普通的生活而可以發展牠們最好的可能性。況且，如果一個男子或婦女年青強壯，而說「你不許再生孩子」那句話，那也不是公衆的利益。若說法律實際上所說的話：「你不許再生孩子，除非你選擇一個瘋子做他們的父親或母親」。那更不是公衆的利益。

第三種可採取的途徑，即是度着「公開的罪惡」生活，如果可以實行，這是比較地最無害於個人和社會的辦法，但就經濟方面着想，在大多數情形內，是做不到的。想度公開的罪惡生活的醫生或律師，會無病人或事主過問。從事於各項教育職業的男子，會立刻失去了位置

(原註四)。縱使經濟的狀況無礙於犯公開的罪惡，然而社會上的責備，會使大多數人嚇得不敢冒昧。男子歡喜做交際團體中的一份子，婦女歡喜有人尊敬她訪問她。剝奪了這些樂趣，顯然要認為是一種大困苦。所以，除卻有錢的，以及藝術家著作家和在多少有幾分放浪不羈的社會裏能操別種容易生活的職業者之外，公開的罪惡，是難以忍受的。

所以，在拒絕以精神錯亂為離婚理由的國家裏，像英國現行的情形，妻子或丈夫已成瘋癲的男子或婦女，就處在一種不能忍受的地位，除卻神學上的迷信，絕無贊成牠的論據。關於精神錯亂的事實既不假，關於花柳病，慣性犯罪和慣性酗酒的事實也同樣地真確了。所有這些，在各種觀點上，都是使婚姻根本不能存在的事。牠們使伴侶的情誼不能發生，使所生的子女不合人意，使兒童和有罪的父親或母親的團聚成爲一件要去避免的事。所以，遇着這類事情，唯一可以反對離婚的理由是，婚姻是一個陷阱，不小心的人，既受了欺騙，就得憂鬱地清潔化。

拋棄在真實的時候，當然是離婚的一種理由，因爲法令在法律上只承認既成的事實，既拋棄了，婚姻就算終止。但在合法觀點上，確有困難的地方，如果拋棄是離婚的一種理由，那自會援用牠以請求離用，於是比較不以牠爲離婚理由時，牠出現的次數更多了。種種本來十分充足的原因，也發生同樣的困難。許多已婚的配偶，非常熱烈的希望離異，他們即求助於法律所許可的各種各樣的便利方法。像英國以前常有的事，當男子犯通奸又犯虐待須得離婚的時候，

丈夫與妻子約定，當僕人面前打她，使虐待的證據能夠提出。兩個極其希望離異的夫婦，因法律的壓迫而不得不忍耐彼此的伴侶情誼，這件事是不是完全好，那是另外一個問題。不過我們要認識清楚，無論何種被許可的理由，都可通用到極大的限度，許多人將故意用那樣一種態度行動，使得這些理由能供利用。我們不必注意合法的難處，我們繼續研究實際上使婚姻維持下去是那些不好的那些情勢。

我的意見，通奸本來不應作為一種離婚理由。除非人們受制於禁約和有力的道德上的顧忌，他們似乎很難經過一生而不發生激烈的通奸的衝動。但是這種衝動，絕不一定暗示着，他們婚姻失去了效用。夫妻之間，也許仍有熱烈的愛情，也許各種各樣地希望同偕到老。譬如，假使一個男子因事要離開家庭好幾個月。倘若他身體壯健，他將覺得很難在這幾個月裏繼續節制慾念，不論他怎樣鍾愛他的妻子。如果他的妻子不十分相信習俗上的道德是正當的，她也會有同樣的趨勢。這種情勢之下的不貞，不應在後來的幸福上構成任何的障礙，其實並不會構成障礙，要是丈夫和妻子不把耽溺於傳奇劇的妬嫉性那種行為看作是必要的。我們可以再進一步說，如果基本的愛情依然無恙，每方應能容忍那些易於發生的暫時的異想。通奸的心理，是習俗上的道德偽造成功的，在一夫一妻制度的國家裏，習俗上的道德，竟憑空斷定，心愛一人，同時即不再真摯地鍾情於別人。人人知道，這是不真確的，然而人人在妬嫉的勢力之下，又容易回復到這種不真確的理論，小題大做起來。除卻適應環境，通奸是由於有意地愛好別一個

人，而總不愛自己的丈夫或妻子的時候，通奸不是離婚的理由。

在我說這話的時候，我自然是假定了通奸的性交不是那種會生兒女的性交。一有了私生子，結果就糾紛得多了。倘若兒童是妻子和別人所生的，那就尤其糾紛，因為，在那種情勢內，婚姻若仍維持下去，丈夫就得把別人的兒童和自己的兒童在一塊兒撫養，甚至（如果譏笑可以避免的話）要撫養得像自己的兒童一樣。這違背了家庭的生物學上的原理，並有幾乎不能忍受的本能上的緊張。根據這個理由，在避孕藥劑未發明以前的時期，通奸或許值得以前對待牠的那樣的重要性，但是自從有了避孕藥劑，為性交而性交和為生育兒童的伴侶而結婚兩件事，就比以前更可以分別清楚了。根據這個理由，現在對待通奸，確可以不必像以前在習俗上的規則之下那般的重要。

可以使離婚適合人意的理由有兩種。其一，由於一方面有缺陷，如精神錯亂，嗜酒狂，和法律上的犯罪；又其一則全看丈夫和妻子的關係。或許已結婚的夫婦雙方都無過失，然不能和諧地共同生活，或者要共同生活而不能不有某種很重大的犧牲。或許各有各的重要的工作，而在工作上又必須分居異地。或許其中一人並非不歡喜對方，但已深深地鍾情於某一個別人，鍾情之深，竟覺得已往的結婚是一個不能忍耐的結合。在這種情形之下，若無法律上的救濟，確會發生憎惡的心理。真的，這類事件，人人知道，是十分能夠構成暗殺事實的。婚姻破產，若由於性情不相投合，或由於一方面情不自禁地愛戀別人，那就不能像現在這樣決定地加以責備

了。因為這個緣故，最好不過的離婚理由是由彼此同意。彼此同意之外的理由，只在婚姻因一方有某種明確的缺陷而破產的時候才是需要的。

制定關於離婚的法律，確有很大的困難，因為，無論法律是怎樣的，裁判官和陪審員總為他們自己的情感所支配，而丈夫和妻子總能做出任何可以欺騙立法人的本意的事。英國的法律，夫妻之間得了同意，雖是不能離婚，然而人人知道，實際上是常有這樣的同意的。在紐約州，更進一步買通偽誓的證言，以證明法定的奸罪，不是不普通的事。虐待在理論上是十分充足的離婚理由，但也許解釋得變成荒謬的笑話。當那位銀幕明星界的最有名的明星（按指笑匠卓別麟）因虐待被夫人離異的時候，其虐待證據中的條款之一，是他常邀朋友到家裏談論康德（Kant）。我很難料到，加利福尼亞（California）州立法人的本意，是使任何婦女能根據丈夫有時犯了她面前作智識上的談話之罪的那個理由，得和她的丈夫離婚。唯一免除糾紛，托詞，及荒謬笑話的方法，是在一切情形之內，若無很確定的可證實的像精神錯亂那一類的理由，以證明片面希望離婚為正當，那末，彼此同意，就可離婚。於是，雙方要在法庭之外調解一切金錢上的問題，各方用不着買通別人以證明他方是一個不正不義的惡人。我以為應加上一條，現在規定的不能性交的婚姻無效，應許適用於結婚而不生子女的時候。換言之，如果未生子女的夫妻情願分離，提出了醫師的證書，說明妻子不能懷孕，他們就可離婚。兒童是結婚的目的，強迫人民廝守着無兒童的婚姻，那是一個殘酷的騙子。

離婚的「法律」，確有如此之多的關係；「風俗」是別一個問題。我們早已覺察到，雖法律能使離婚容易，然風俗每使離婚難以實現。美國離婚的頻繁，我想一半是由於人民所希求於婚姻的，不是他們應該希求的，而他們作此不應該的希求，又一半是由於他們不能寬容通奸的行爲。婚姻應是一種組合，雙方意在持久，最低要等到兒童成爲青年，任何方不能視爲是一件任憑暫時的戀愛去支配的事。倘若這種戀愛，輿論或關係人的良心不能抵抗，那末，每有所戀，結果必開出結婚之花。這件事可以容易做到完全毀滅了兩親家庭的地步，因爲，如果一個婦女每兩年換過一個新鮮的丈夫，而每換一次丈夫，又生有一個新鮮的孩子，那末，兒童在實際上確被剝奪了他們的父親，婚姻於是失卻了牠的存在理由。我們又回想到聖保羅了：如第一次給加林多人的使徒書內所說的話，美國的結婚，認爲是防止奸淫不得已而思其次的辦法；所以，當着一個男子因不能離婚而做出奸淫行爲的時候，一定要讓他離婚。

如果想到婚姻是和兒童有關係，那就得應用一種完全不同的倫理。因此，丈夫和妻子，倘若對於他們的兒童有些愛情，就會取締他們的行動，給兒童有快樂上和健康上發展的最好的機會。這每每要有很相當的自制，且雙方確須知道，兒童的要求，遠勝於自己的浪漫情緒的要求。但若父母的愛情果真實，虛偽的倫理果不掀起妬嫉心，那通共這些事，都會自行發生，且是完全出乎自然的。有些人說，如果丈夫和妻子不再熱烈地相愛，不能互相阻止婚姻之外的性經歷，他們即不能充分地合作，以教育他們的兒童。立卜門先生(Mr. Walter Lippmann)因此

說：「不是愛人的配偶，在養育兒童方面，不會像羅素先生所想他們應該做到的那樣真正地合作；他們會分心，會生怨望，尤其壞的，他們僅僅盡職而已」。（原註五）這句話首先有小的或者出於無心的誤述。當然，不是愛人的配偶，不能在養育兒童方面合作；但如立卜門先生的話，似乎暗示着，兒童出世的時候，牠們即無人過問。且在養育兒童方面合作，雖在熱烈的愛情已衰之後，在有天然愛情之能量的明理的人，絕不是一種超人的工作。我能從許許多多的我個人知道的事證明此事不假。若說那樣的父母「僅僅盡職而已」，那是沒有理會到父母之愛的那種情緒——一種情緒，如果真純且濃厚，能在內慾已衰之後保持着夫妻之間的一種不可破裂的結合。人人一定會猜想，立卜門先生未嘗聽人說及過法國，在法國，縱使通奸那件事有例外的自由，而家庭是鞏固的，父母是很盡職的。在美國，家庭的感情非常薄弱，而離婚的頻繁，就是這種事實的結果。家庭感情濃厚的地方，即使在法律上離婚容易，離婚總比較地稀罕些。像美國現在存有的那樣地離婚容易，一定要看作是從兩親的家庭變遷到純粹的母親的家庭所必須經過的一個過渡的階段。但那是一個對於兒童有很多困難的階段，因為世界上實際的事實，兒童本希望有父母兩親，並且也許在離婚未發生之前已戀戀於他們的父親。若兩親的家庭依然是被承認的通例，那末，彼此離異的父母，除卻爲了重大的原因，在我似乎未盡他們做父母的責任。我不以爲法律強迫已結婚的繼續下去，可以補救事實。在我似乎必要的，第一是彼此要有若干的自由，這使婚姻更可耐久些，第二是要確知兒童的重要，這因爲我們受了聖保羅

和浪漫主義運動的影響，過於着重性，就把牠完全埋沒了。

結論似乎是，當離婚在許多國家裏——英國是其中的一個——是過於艱難的時候，容易離婚，不能真正解決婚姻的問題。倘若婚姻要繼續下去，婚姻的穩固，在兒童利益上是緊要的，但最能達到這種穩固的方法，是要分清婚姻和僅僅的性關係的區別，是要着重與浪漫的結婚之愛相反的那個生物學上的結婚之愛。我不安斷婚姻是能夠不負煩重義務的。在我所稱頌的那種制度裏，男子確能不負夫妻之間貞操的義務，但是他們在交換條件上，也應負克制妬忌的義務。人類不能無自制力而度着良好的生活，不過克制像妬忌那樣的狹隘的仇視的情緒，比較克制像愛情那樣的慷慨的拓大的情緒要好些。習俗上的道德弄錯了，不是因為牠不應要求自制，只是因為牠所要求的立場不對。

(原註一) 在泥瓦達，可以離婚的理由是，有意拋棄，證明了重罪或不名譽的罪，慣性的酗酒，自結婚至離異不能人道，不願贖養已一年，患癡狂已二年。參閱文明中的性 (Sex in Civilization, edited by V. F. Claverton and S. D. Selma Hansen, London: George & Unwin Ltd.) 1929, p. 124.

(原註二) 讀者容許記得，在馬爾巴羅 (Marborough) 的公爵夫婦那件案子內，他們的婚姻主張無效，因為公爵夫人是被逼結婚的，縱使事實上他們已同居多年且生有子女，而這個理由還當作是充足的。

(原註三) 自此之後，瑞典的離婚與婚姻無效的總數，在一九二三年增至一，五三一，到一九二七年增至一，九六六，而美國每百件婚姻內，其比率的增加，從一三，四到一五。

(原註四) 除非他恰途在一個比較舊的大學內教書，又恰途與做員的貴族有密切的關係。

結婚與道德

一四六

(原註五) 道德發凡 (Preface to *Morals*) 1929 頁三〇八。

第十七章 人口

婚姻的主要目的，是補充地球上面的人口。有些婚姻的制度，沒有充分地做到這種工作，有些又做得太過分了。就是因為這個觀點，我想在本章內研究性道德。

在自然界的現象中，比較大的哺乳動物，需要相當的面積，每個動物才能自己生存。因此，任何種類的大的野的哺乳動物的總數，總是小的。牛羊的總數是很可觀的，但那是由於人為。人的總數與任何別的大哺乳動物，是不能成比例的。這當然是由於我們的技能。弓箭的發明，反芻類的麥養，農業的創始，以及工業的革命，一切都增加了能在一方面面積上生存的人數。這些經濟上進步的最後一件事，我們從統計可以知道，是有利於增加人口的目的；在一切可有的情形內，其他的進步也是一樣。人的智力，用在增加人類的數目上，確比為其他的目

的要用得更多些。

桑德爾斯先生(Mr. Carr Saunders)曾指出，人口通例，實際不變，像十九世紀遇着的那樣的增加，是一種更特別的現象，那是的確的。我們可以猜想，在埃及人和巴比倫尼亞人開始從事灌溉和謹慎將事的農業時代，埃及(Egypt)和巴比倫尼亞(Babylonia)，曾有過類似這樣的事。但在有史的時代內，這類事件，似乎沒有得過。所有十九世紀以前的人口估計，是推測

的，不過關於這件事，他們都是一致的。人口急速的增加，於是成爲一種稀罕的例外的現象。倘若——事實似乎是這樣的——最文明國家的人口，現在又會成爲不變的，那隻表明，牠們在變態現象裏做工作，且違背了人類尋常的習慣。

桑得爾斯先生論人口的那一本書，大有價值的地方，是牠指出了出於自願的限制，差不多各時代各地方都實行過，而這種限制之能維持人口不變，比因死亡過多而消失之維持人口不變更有效力。或許他有點兒言過其實。譬如，在印度和中國，似乎阻止人口很急促增加的主要原因，就是那個很大的死亡率。中國沒有統計，但印度是有的。印度人口生產率很大，然而桑德爾斯先生本人就說到，印度的人口比較英國的人口增加得略爲緩些。其主要原因，是由於嬰兒死亡，瘟疫，和其他嚴重的疾病。我相信中國將表現類似的情形，如果有統計可以考查。但不管這些重要的例外，桑德爾斯先生的議論，大概是確鑿不假的。種種限制人口的方法都曾實行過。其中最簡單的，是斃死嬰兒，這風俗大部分是通行在宗教准許的地方。有時，這風俗牢不可破，竟至人們在信受基督教的時候，先要立約不得干涉斃死嬰孩那件事。（原註一）都荷波人（譯註一）在帝俄政府之下陷入難境，因爲根據人命神聖的理由，他們拒絕軍事上的役務，隨後在坎拿大政府之下又陷入難境，就是因爲他們傾向斃死嬰孩的風俗。不過別的方法也普通。在許多種族中間，婦女不但在懷孕的時候不能性交，即在哺乳的時候也不能性交，於是常要遲延到兩三年。這確很相當地限制了她的多生育，尤其在野蠻人中限制得更厲害些，因爲她

們比較文明人種老得更快些。澳洲土人實行一種非常痛苦的手術，牠很能減少男性的功能，顯然使人們不會多所生育。我們從創世紀（原註二）可以知道，古時最低有一種確定的節制生育的方法，是被人知道而且實行的，縱使這種方法不爲猶太人所讚許，因爲猶太的宗教常是反馬爾塞斯主義的。應用這些種種計畫，人類逃免了大批的餓死，如果人類儘量使用他們的生產力，大批餓死的事實是會發生的。

然而餓死這件事，在減少人口上，確是一個重大的原因；與其說——或者——這是處在完全原始狀態之下的情形，不如說這是不甚進步的農業社會之中的事實。一八四六年到四七年的冰洲饑荒，鬧得非常厲害，結果，冰洲的人口，從此以後，永遠達不到以前曾經得過的相近的數目。俄國常鬧饑荒，一九二一年的事實，在人人的記憶中還是新的。當一九二〇年我在中國的時候，中國有好多地方鬧饑荒，其厲害完全和下一年的俄國情形相同，但是難民比較俄農得着更少的同情，因爲他們的災難，不能說是共產主義造成的。這樣的事實，表明人口有時增加到給養的限度，甚至超過給養的限度。尤其在漲落不定易於突然地猛烈地減少食物總數量的地方，會發生這種現象。

從前凡是信仰基督教的地方，基督教能掃除人口增加上節慾之外一切的障礙。斃死嬰兒當然禁止；墮胎也禁止；所有的避妊方法也禁止。牧師僧侶們獨身是真的，不過我不猜想，中世紀的歐洲內他們所構成的人口百分率，能如現在英國未婚女子所構成的那麼大。所以他們對於

人口的蕃殖，在統計上，算不得什麼很重要的阻力。於是，在中世紀，若和上古比較一下，死亡的大數目，恐怕是由貧窮和疫病造成的。人口增加甚緩。稍稍比較高一點的增加率，表出十八世紀的特色，但一到十九世紀，就生了非常的變化，生長率達到從前確似未曾得過的高度。據估計，一〇六六年英格蘭與威爾斯 (England and Wales) 每一平方哩有二十六人。一八〇一年，數字升到一五三；一九〇一年升到五六一。十九世紀中的絕對的增加，因此就差不多有從諾日曼人征服英國 (The Norman Conquest) (按爲一〇六六年) 時候起到十九世紀開始時候止所增加的四倍之多。英格蘭與威爾斯的人口增加，並沒有充分表出事實，因爲當時不列顛民族正在殖民於世界上從前少數野蠻人居住的地方。

若說這樣人口的增加，是由於生產率的增加，確沒有什麼理由。寧可說是由於死亡率的低降，這種低降，一部分是由於醫學進步，但我想大部分是由於工業革命造成方興未艾的繁盛的水準。從一八四一年——此時英國才開始有死亡率的記載——一直到一八七一至七五年，生產率是不變的，稍後乃達到三五·五的最高度。這時期發生了兩件大事。第一件是一八七〇年的教育條例；第二件是一八七八年布刺德拉夫 (Bradlaugh) 進行新馬爾塞斯主義 (譯註二) 的宣傳。生產率就被發覺從這時候起漸漸下降，最初很慢，過後則造成不幸的結果。教育條例初提動機，兒童從此不再是生利的投資，而布刺德拉夫則貢獻辦法了。一九一一至一五的五年中，生產率降低到二三·六。一九二九年最初三個月內，降低到一六·五。現在英國的人口，由於

醫學上和衛生上的改良，依然正在慢慢地增加，但快要接近到那個不變的數字（原註三）。法國是人人知道的，會很久的時間有過實際不變的人口。

生產率的低降，在西歐全部是很快的，且差不多是普遍的。唯一的例外，是那些像葡萄牙一類的落後的國家。城市比鄉村要更顯著些。最初只是富裕人家的生產率減少，但現在普及到市鎮和工業區域內一切的階級了。窮人的生產率仍比富裕的要高些，但是現在倫敦最窮區的生產率，總比不上十年之前的最富區的生產率。這種低降，人人知道（縱使有些人不承認），是由於應用避孕藥劑和弱減生殖力的手術。人口降低到不變的數字，即停止不再下降，確沒有特別的理由可以解釋牠。牠可以容易繼續下降，一直到人口開始減少為止，而最後的結果，就我們所能告訴的，也許事實上真會消滅最文明的人種。

在我們能便利地討論這個問題之先，必須明白我們所希望的。在任何經濟技術上一定的狀態中，有桑德爾斯所稱的一種最適宜的定程，即是給每個人最高收入的定程。如果人口降落在這個水準之下，或者升高在這個水準之上，經濟幸福上的普通水準就低落了。廣言之，經濟技術每有進步，人口最適宜的定程即得增高。在游獵時代，每人一方哩才適宜，而在有進步的工業國家裏，每方哩幾百人口，似屬不為過甚。自從歐戰以來，以為英國人口會過剩，是合理的。我們不能說法國有同樣的情形，美國還要更少些。但是法國或西歐任何國，大概不能因人口增加而增進平均的財富。事實既然如此，在經濟觀點上，我們就沒有理由去希望人口應該增

加了。那些感到這種希望的人，通常是受了國家主義的軍國主義之因子的鼓動，他們所希望的人口增加，並不是永久的增加，因為增加到他們能夠從事他們目的所在的戰爭時候，人口就得消失許多了。其實這些人的見解，以為用效死戰場的法子限制人口，是勝於用避孕藥劑的法子限制人口。凡曾用心研究過的人，都不會採納這種觀點，而那些似乎主張這種觀點的人之作如此見解，只是由於頭腦糊塗。別開與戰爭有關係的議論不談，我們有各種理由，欣然慶幸節制生育方法的知識，正在使文明國家的人口成爲不變的。

但若人口果真減少，事情可就大不同了，因為聽牠繼續下去，不加阻止，所謂減少，就是最後的滅絕，我們不能存那種的願望，目擊世界上最文明的人種消滅。所以，若能採取步驟，限制避孕藥劑應用的範圍，使人口與現在的水準不相上下，那才可以歡迎避孕藥劑的應用。我不以爲這裏頭有什麼難處。限制家庭人口的動機，縱不完全是經濟的，然大部分確是經濟的，生產率能因減少兒童的費用而增加，或者，如果證明了是必要的，使兒童成爲父母收入的真正泉源，生產率也可以增加。但在今日國家主義的世界上，這樣的辦法是很危險的，因為牠會被利用做取得軍事上優勢的手段。我們可以想像得到，世界上所有的傲軍事領袖的國家，在那個「大砲要有牠們的弩球」口號之下，軍備競爭之外要加上一個人口生殖的競爭。於此，我們又感到果要保存文明，世界的政府萬不可少。那樣一種的政府，如有維持世界和平的力量，必須通過限制生產率的法令，任何贖武的國家，只准在定率之下增加牠的人口。澳洲和日本互相敵

視，即說明了這個問題的重要性。日本人口增加甚速，澳洲人口（除卻移居的）增加頗緩。這就造成一個非常難以對付的敵視心，因為在辨論時，雙方都顯然有可聲訴的正當的道理。我想，我們可以臆斷，除非政府採取一定的步驟以達到增加人口的目的，西歐與美國全境之內，在最短時期，生產率總會變成人口不增加的狀態。不過，我們不能希望軍事上最有勢力的國家安坐不動，而其他各國，只要從事生育就可以推翻已成的均勢。任何想正當盡職的國際的當局，因此不得不對於人口的問題加以考慮，且在反抗的國家裏厲行節制生育的宣傳。這件事若不能辦到，世界即無和平的希望。

人口的問題，於是成爲兩方面的。我們既要防範人口增加得過於急速，我們又要防範人口減少。前一種的危險是原有的，現仍存在在許多國家裏，如葡萄牙，西班牙俄國和日本即是。後一種的危險，是新出的，現在尙只西歐有此情形。如果美國的人口只靠生育，美國也會有此情形，不過歷來的移民，曾使美國的人口增加，最低快得如美國人的心願，縱使本地生產的美國人的生產率是最低的。那個減少人口的新危險，是不適合我們祖先傳下來的思想的慣性的。牠曾遭道德的教訓和禁止宣傳節制生育的法律之反對。那些辦法，統計表出過，是完全無效的。避妊藥劑的應用，已成爲一切文明國家的一種普通風氣，現在不能除盡。政府和重要人物不理會與性有關係之事實的習慣，牢不可破，不能希望牠突然終止。然而牠是一種很不好的習慣，我把現在的青年將來居在重要位置的時候，可以希望他們在這一方面會勝過他們的父親或

祖父。可以希望他們坦白地承認，避孕劑的使用是必不可少的事，且承認情願人們使用，只要用得不至於真正減少人口。在任何真有人口減少之危險的國家之內的正當辦法，顯然能實驗地減輕財政上兒童的負擔，一直到生產率能維持現有的人口爲止。

關於這件事，有一種情勢，在這情勢內，能有利益地變更我們現有的道德的規律。英國的婦女比男子，大約多到二百萬，法律和風俗，都責罰她們永無兒女，這在她們大多數，確是一個大大的喪失。倘若風俗能寬容未曾結婚的母親，且使她的經濟的情況過得去，那末，大多數現在被罰獨身的婦女，無疑地會有兒女。嚴格的一夫一妻制，是根據一種假定，以爲兩性的數目將近相等。在事實並不如此的地方，那對於爲數字所限而不得不度個人生活的婦女，確是一種很厲害的殘酷。生產率如有希望增加的理由，這種殘酷，在公衆在私人都是不好的。

知識增進的時候，政府審慎周詳的行動，逐漸能控制從來似乎像自然力一般的力量。人口的增加，就是這些力量中的一個力量。自有基督教以來，人口增加的事，都聽任本能盲目而行。但是，不得不審慎控制的時候快要到了。不過這件事也和以前所說的國家控制兒童一樣，我們覺得，如國家的干涉果是有利益的，那就應是世界的國家之干涉，不是今日爭鬪的軍國主義的國家之干涉。

(原註一) 譬如冰洲 (Iceland) 就得過這種事實。見一九二五年出版的桑德爾斯的人口論頁一九。

(原註二) 見創世紀三十八編九章十段。

(譯註一) 都荷波人 (Dukhobor) 是一種宗教共產派俄國農民，移居到加拿大的甚多。

(譯註二) 馬爾塞斯主義 (Malthusianism) 主張，人口增加率遠在食物增加率之上，要以克己心限制早婚私通，限制人口的增加。新馬爾塞斯主義 (Neo-Malthusianism) 却主張，用人爲的避孕以限制人口的增加，方能永久改良生活上的標準。牠說，便是早婚了，也得預防受胎，產生兒童以二人爲限。

(原註三) 一九二九年最初三個月內，人口減少，但這是流行性感胃傳染病的結果。參閱一九二九年五月廿七日泰晤士報。

第十八章 優生學

優生學是一個企圖，想藉爲達到改良人種目的而採用的那些審慎的方法，以改良一個種類的生物學上的品性。牠所根據的觀念，是達爾文的，現在優生學會的會長，屬於達爾文的一位公子，那是再適當沒有了；不過優生觀念的更直接的祖先，乃是嘉爾頓，他極力着重人生事業方面的遺傳的因素。在我們的今日，尤其在美國，遺傳已成爲一個黨派的問題。美國的守舊派主張，一個發育完全的人的已成品性，大都由於先天的特徵，而美國的急進派則與此相反，主張教育萬能，遺傳毫無關係。我不能贊同這兩種各走極端見解的任何一方面，我也不能贊同他們所根據而藉以發抒彼此相對的或見的前提，這前提以爲意大利人南斯拉夫人和相類的人，都抵不上本地出產的三K黨的美國人。關於人類心智的能量，現在尙沒有證據，可斷定什麼部分是由於遺傳，什麼部分是由於教育。假使這件事能作科學上的斷定，那就要把數千成對的相同的雙生子，出世就行隔離，再用儘量極其不同的方法教育他們。但這種實驗現在是不能實行的。我自己的信念——我承認是不科學的，且只是建築在想像上的——是，任何人既能因不良的教育而敗壞，且事實上差不多人人都因不良的教育而敗壞，那末，只有賦有某些天生的性向的人，才能在各方面造成非常優越的事業。我不相信任何程度的教育，能把平常的孩子教成第

一等的鋼琴師；我不相信世界上最好的學校，能把我們都教成安因斯坦（Einstein）；我不相信那坡崙在他的天生的秉性中，不比他的布蘭納（Brienne）的同學更優些，而他只要看看他的母親對付她的一羣不受約束的兒子，就學到了戰略。我相信在這類事情內，且更在一切能力的事情內，確有一種天生的性向，使教育比用平常材料造成的，能造成更好的結果。真的，有好多指出這種結論的明顯的事實，即如看了頭部的形狀，每每能說出一個人是聰明的或是愚蠢的，這很難認為是教育所賜的特徵。再研究一下相反的例子，即白癡，次白癡，和低能的人。甚至抱有反對優生學狂熱的人，也不能不承認白癡是——無論如何，在大多數情形內——先天的，且對於任何有對稱統計知覺的人，這暗示了，即在相反的那一端，也有相當的百分率的人，具有異常的大能量。於是我毫不遲疑地臆斷，人類的區別，是與先天的心智能量有關係的。我並臆斷——恐怕是更可疑的——聰明的人比較不聰明的人要更可取些。這兩點承認了，那就給優生學者定下基礎了。所以無論我們對於提倡優生學的人所主張的一些內容作如何感想，我們決不可涉視全部的見解。

有非常之多的荒謬言論，竟寫來討論優生的問題。大多數提倡優生學的人，在他們無疵的生物學上的根據上，加進一些不甚確鑿的社會學上的命題。諸如：德行是和進款成比例的；貧窮的繼承（唉，太普遍了）！是生物學上的現象，不是法律上的現象；所以，倘若我們能使富裕人的生殖替代貧窮人的生殖，那人人人都可以富裕了。對於貧窮人的生殖超過富裕人的生殖這

件事，就大驚小怪起來。我不能叫我把這件事看作是一件很可惜的事，因為我看不出任何證據，可證明富裕的人在任何方面比較貧窮的人是更優勝些。縱使這是一件可惜的事，也算不得是很重大的惋惜，因為事實上不過落後幾年罷了。人口生產率，在貧窮人當中，正在減少，現在牠的數字之小，和九年前富裕人的數字之小完全相同。（原註一）確有一些因素，使不好的種類的生產率有特率的增加。譬如，在政府和警吏種種刁難使人民不易獲得節制生育智識的時候，結果只是那班智力在水準之下的人民得不着這種智識，而對於其他的人民，當道的企圖就失敗了。於是一切反對傳播關於避妊知識的措施，勢必造成愚蠢的比較聰明的有更大的家庭。但這似乎只是爲時甚暫的因素，因爲不久之後，雖是最愚蠢的人，總能得到節制生育的智識，或者——我怕是當道愚民政策尙過去的結果——會發現人民情願實行墮胎。（原註二）

優生學是屬於兩類的，積極的和消極的。積極的是獎勵良好種族的蕃殖，消極的是禁止不良種族的生育。消極的在今日更可實行些。真的，美國有幾州內，牠確有長足的進展，英國目前施行的政治，也禁止不適者的生育。對於這樣的辦法，任何人不期然而然所感到的反對，我相信是無正當理由的。人人都知道，低能的婦人，容易有許多私生的孩子。所有這些孩子，通例在社會上都是完全無價值的。這些婦女的懷孕，既非出於愛子的衝動，倘若她們不能生育，她們自己可更快樂些。低能的男人，當然是一樣的。這種制度，也有重大的危險，因爲官吏容易把不尋常的意見或與官吏本人相反的當作是低能的象徵。但是這些危險，或許值得發

生，因為白癡次白癡和低能的數目，能藉這樣的辦法而大大減少，那是十分顯明的。

禁止生育的辦法，在我看起來，應該很確定地限制牠應用在那班「心智上」有缺陷的人。我不贊成像愛戴河（Idaho）地方那樣的法律，牠允許禁止「心智有缺陷的，癩癩的，慣性犯罪的，墮落的，和性慾惡化的」諸種人的生育。最後兩種太含混，且在不同的社會內，判定牠們的標準也不一致。愛戴河的法律，大可以證明禁止蘇格拉第，柏拉圖，愷撒，聖保羅諸人的生育是對的。況且，慣性犯罪的人，很可以是某種官能上的神經失常的犧牲者，這種失常，最低在理論上，是可以用心理分析治愈的，且絕不會遺傳。在英美兩國，關於這類問題的法律的制定，是由於不知道心理分析家的效能，就把完全不同種類的失常變態概括起來，只拿這些變態所表現的略略相似的象徵為理由。換句話說，這些法律與這個時代的知識比較，差不多落後了三十年。這說明了那件事實，即是，在通共這類事件之內制定法律，是很危險的，除非等候科學達到最少有幾十年尚未論及的不變的結論，否則謬誤的觀念，成為具體的律文，於是長官即奉之若神明，結果反使最好的觀念不能實際應用。我以為為心智的缺陷，是現在唯一的條件，很可確定牠穩穩當當的做這一方面法律的問題。牠可用客觀的態度來決定，這是官吏所不能不贊同的，但是道德的墮落，舉例來說，只是見解上的事。同一的人，在甲以為是一個道德墮落者，在乙可以看作是一位預言家。我不是說在將來某時期，法律不應該更拓大範圍——我只是說，現在我們的科學知識，尚不能充分適應這個目的，且當着一個社會容許道德的責備戴着科

學假面具的時候，像美國幾州內確曾發生過的那樣情形，那是很危險的。

我現在來討論積極的優生學，牠有更有趣的可能的事件，雖然這些事件尙是屬於未來的。積極的優生，是竭力獎勵良好的父母生有許多多的兒女。現在普通的情勢，乃恰恰相反。譬如，一個在初等小學讀書的孩子，將來會升到專業的階級，且多半要到三十五歲或四十歲才結婚，而在他最初環境中所熟悉的那些不非常聰明的孩子，將近二十五歲就結婚了。教育費是專業階級中的一個嚴重的負擔，所以常使他們很嚴厲地限制他們的家口。他們智力的平均程度，比較大多數其他階級的智力的平均程度，大概要略高些，所以這種家口的限制是可惜的。處置這件事情的最簡單的辦法，是允許他們的兒女受義務教育一直到大學，且連大學也是義務教育。這並有附帶的利益，能免除臨時用功和過度用功的弊病，這種弊病，現在常使大多數最聰明的青年，在未到二十一歲之前，智力上體力上都受了過分緊張的損害。但在英國或美國，想國家採取任何辦法，真能充分地使從事專業的人們產生大家庭，恐怕是不可能的。現在當道流行的是德謨克拉西。優生的觀念，是建築在凡人皆不平等的假定上，而德謨克拉西則建築在凡人皆平等的假定上。所以，在一個德謨克拉西的社會裏，很難在政治上實現優生的觀念，要是這種觀念，不以爲世上只有少數像呆笨那樣的「更劣等」的人，而承認世上只有少數「更優等」的人。前者可討好於多數，後者則見惡於多數。以在前的事實爲根據的辦法，自能博得多數的擁護，以在後的事實爲根據的辦法，不能博得多數的擁護。

然而每個對這問題曾經考慮過的人都知道，雖然現在難以決定誰是構成最好種族的人，但本方面確有許多差異，科學希望不久能推測出來。有人告訴一個農夫，他應該給他所有的牡牛同等的機會，你試猜猜這農夫作如何感想！其實確定做下一代之祖先的牡牛，所以被小心選擇的原因，是爲他的雌性祖先的產乳品質。（我們可以注意過去的時代，科學藝術和戰爭，在這一種類既無所知，顯著的功勞，就只歸到雌性身上，雄性充其極不過做雌性的傳達者）。一切家中馴養的動物，都藉科學的生育而大大地進化，人類能否藉同樣的方法變成心中願望的任何結果，可沒有公開討論過。當然決定我們所希望於人類的，要比較艱難些。假使我們爲體力強壯而生育人民，也許我們會減低他們的腦力。假使我們爲智力能量而生育人民，也許我們會使他們更容易受各種疾病的侵襲。假使我們設法想情緒平衡，也許我們會摧殘藝術。這些事件上必要的知識，尙未存有。所以，在現在的時代，想做許多促進積極優生的事，不見得是好的。不過，此後百年之內，遺傳和生物化學的科學，將有長足的進展，能使一個種族的生育，是今日大家承認，比較現時存在的要優勝些，那是很容易的。

但應用這類科學的知識，其關於家庭的，比較一向在這幾頁內所研究的任何事件，要更急迫地提高起來。倘若科學的生育要完全實現，那每一代即得預留大約百分之二或三的雄性和百分之二十五的雌性，作爲繁殖子孫的用途。假定在春情發動時期，舉行一種試驗，結果，一切失敗的份子都禁止他們生育。做父親的，對於他的後嗣，比較今日雄牛或雄馬對於牠的後嗣，

沒有更多的關係。做母親的，將成爲一種特殊專業，她的生活方法，表出她和別的婦女不同。我不說這種事情會出現，我更不願說我希望牠的出現，因爲我承認我覺得這是非常可厭的。但若用客觀態度來觀察，那可看得到，這樣的計畫，能產出非常的結果。爲議論便利起見，我們假設日本採行這個計畫，到了第三代的末期，日本人都聰明得像愛迪生 (Edison) 一樣，都強壯得像奪取錦標的人一樣。倘若同時世界上其他各國，仍舊保守着凡事聽其自然的態度，在戰事上，他們當然不能抵抗日本。無疑的，日本人既然達到了這樣能力的頂點，就會設法運用別國的男子充當兵士，且憑藉他們科學的技術，戰無不勝，攻無不利，這是他們的確可以做到的。在這樣制度內，盲目地願爲國家而犧牲的概念，很容易灌輸到青年的腦裏。任何人能說，將來這類的發展，是不可能的嗎？

有一種優生學，與某類政治家和論政者很投機的，可以稱爲種別的優生學。這是由於一種論點而成立的，以爲一個種族或國家（作者當然屬於這個種族或國家）是很優於其他一切的種族或國家，應該用牠的軍事力量，犧牲更劣的種族，以增加牠的人數。最值得注意的事例，是美國諾立克的宣傳 (Nordic propaganda)，牠在移民律上，居然得了立法院的承認。這種優生學，可以援引達爾文適者生存的原理；但是再奇怪沒有了，最熱心提倡牠的人，乃是那多以達爾文學說的教訓爲不合法的人。用種別的優生做根據的政治宣傳，大多是不好的；我們不必記望着這種宣傳的不好，且就牠的好處來研究這個問題。

在極端的情形之下，一個種族優於別一個種族，那是不用多大懷疑的。北美，澳洲和紐西蘭（New Zealand），對於世界的文化，比較牠們倘若仍被土人居住的時候，確有更多的貢獻。就全體說，黑奴大概較劣於白人，這似乎是公平話，縱使熱帶上的工作少不得黑奴，所以，滅絕他們（別開人道主義的問題），是大非所願了。但在我們來區別歐洲人種的時候，乃不惜援用一大堆不良的科學，以擁護政治上的成見。我並看不出有什麼充足的理由，可推想黃種人比較我們高貴的自身有任何程度較劣的所在。在一切這般的事情內，種別的優生學，只是極端愛國主義的托詞。

渥爾夫曾發表統計各重要國家人口的生產超過死亡的千分比率表。（原註三），法國最低（一·五），美國次之（四·〇），於是而瑞典（五·八），而英屬印度（五·九），而瑞士（六·二），而英國（六·二）。德國有七·八，意大利一〇·九，日本一四·六，蘇俄一九·五，以及全世界居首位的埃瓜多爾的二三·一。中國沒有列在表內，因為事實不明瞭。渥爾夫因此就結論到，西方世界會受東方世界的壓迫，即是受俄國中國和日本的壓迫。我不願即以此完全信賴埃瓜多爾為理由而反駁他的議論（譯註一）。我頗注意他的數目字（上面所舉出的），因為倫敦市內富裕人和貧窮人的相當的生產率，已表示現在貧窮人的生殖，比較幾年以前富裕人的生殖還要降低些。東方也有同樣的情形，雖是時間隔離得長久些：東方今漸西化，牠的生產率將不可避免地降低。一個國家，除非完全工業化，僅在軍事上是不能變成可怖的，而工

業主義一定會使人覺悟到，要限制家口不可多所生育。所以我們不得不推斷，不但西方極端愛國主義者（德國廢皇的信徒）所認為可怕的那個東方佔優勢的事實，雖實現也不至有多大的災禍，並且沒有理由去猜想這件事一定會發生。然而，軍事上的商販，將在其他各中繼續利用這個惡魔（譯註二），一直到那個時期為止，在那時，有一個國際上的權威，對於各國的人口，能指定可以以准許的增加成分。

於是像先前兩件事一樣，我們又遇着擺在人類面前的危險。科學能使我們實現我們的目的，假使我們的目的壞的，那結果就夠不幸了。倘若這個世界仍充滿着惡意和憎惡，那末，世界愈科學化，世界就愈可怖。所以，減少這些情緒上的惡毒，是人類進步上一件要緊的事。這些情緒的存在，大都是錯誤的性倫理和不良的性教育釀成的。為文化的將來起見，一種新而更好的新倫理，是必不可少的。就是這件事實，性道德的改良，乃成爲我們這個時代的重大的需要。

在私人的道德立場上，性倫理若成爲科學的且非迷信的，那就給優生學上的考慮站在第一的地位。即是，無論現有的性交上的拘束能怎樣解放，有意識的男子和婦女，絕不會不先嚴重地考慮他們子孫的或能的價值而貿然從事生育。避孕藥劑，已使父母的成立與否，可以聽憑自己的意思，不再是性交自動的結果。因爲我們在以前各章內討論過的各種經濟上的理由，做父親的，將來在兒女的教育和贍養上，似乎不至有他們過去所有的那麼重要。所以沒有很有力

的理由可證明，爲什麼一個婦女應該選擇她所心愛的那個男子做她的孩子的父親，如她的情人或伴侶一樣。憑藉優生學上的考慮，選擇她們兒女的父親，至於尋常的性的伴侶情誼，則縱容她們私人的情感任意揮舞，這在未來的婦女們，是十分容易可能的事，且不至有快樂上的任何重大犧牲。在男子呢，在希望做父親的當兒，想選擇他們兒女的母親，還要容易些。許多人堅持（我也主張），性行爲與社會，只在牽涉到兒女的時候才發生關係，他們一定會從這個前提推論到與未來道德有關係的兩個結論。一方面，離開兒女的愛情，應該是自由的，但在他方面，兒女的生育，應該是一件比較現在要更用道德上的考慮去謹慎取締的事。不過，這種考慮，和歷來所承認的略有不同。因爲要某種情形下的生育才可以認爲是道德的，那就不必再須某些言語一定要由一個牧師宣讀，某種文書一定要由一個登記官吏紀錄，因爲沒有證據能證明，這類動作能影響後裔的健康和智力。所必須考慮的事是，這兩個男人和女人，在他們本身內且在他們所給下的遺傳內，應該是可以有好兒女的人。當科學能夠對這問題比現在所做到的作更確定的宣言的時候，社會上的道德心，在優生觀點上，會達到更確切的程度。有最好遺傳的人，會得着合於父親資格的熱烈的追求，而其他雖受歡迎做愛人的男子，在他們想做父親的時候，會感到本身要受人拒絕。從前到現在所有的結婚制度，曾使任何這樣的計畫違背人類的本性，所以實行優生學的可能性，就覺得很要受拘束了。但沒有理由去猜想，人類的本性，將來會橫加類似的阻礙，因爲避妊藥劑正在分開生育與無兒女的性關係，而父親對於他們兒女

的個人關係，將來也似乎不至有他們過去所有的那樣密切。倘若這個世界在倫理方面更科學化，那末，過去道德家以爲結婚所必需的嚴重性和高等的社會目的，只好移在生育方面。

這種優生的景況，雖最初是某些非常科學化人民的私人倫理，然大可以漸漸普及，一直到最後把牠立成法律爲止，可以假定是，用金錢獎勵良好的父母，用金錢責罰不良好的父母。

那個允許科學干涉我們親密的私人衝動的觀念，是無疑地可厭的。但這種干涉，遠比不上許多時代所容忍的宗教方面的干涉。科學在這個世界尙是新的，尙沒有宗教對於我們大多數所施加的那種傳統的和早年影響的權威；但有科學能完全得着同樣的權威，且能完全使人們拿代表人類對於宗教教訓態度的相等的服從性服從牠。子孫的幸福，絕夠不上做一個因子，在情慾發動頃刻之間抑制尋常的人，但若牠變成爲一種公認的積極的道德，不但受讚賞和譴責的制裁，並受金錢賞罰的制裁，那麼，大家會接受牠做一件要加考慮的事，品行端正的人，絕不會不理會牠。在歷史開始之前，宗教卽已存有，而科學的存有，最多只是四個世紀；但當科學成爲老而可敬的時候，她將支配我們的生活，和宗教曾經支配我們的生活一樣。我預料將來會有一個時期，凡是注意人類精神自由的人，都不得不反抗科學化的虐政。但若世上果有虐政，最好讓牠是科學化的。

(原註 1) 參閱渥爾夫的 (Julius Wolf) 的我們今日的新性道德與產生的問題 (Die neue Sexual und das geburt-
enproblem Unserer Tage) 1928, 頁 165—170。

(原註二)根據溫爾夫(同書六頁以下)計算德國生產率低降的原因，墮胎比避孕有更大的影響。他估計現在德國每年有六十萬人工墮胎的。大不列顛更難估計些，因為沒有流產的登記，然猜想事實與德國無甚差別，是有理由的。

(原註三)見渥氏前書頁一四三——四。

(譯註一)埃瓜多爾(Ecuador)是美洲的一個共和國，牠的人口生產率，在世界既居首位，那自然勝過東方了，西方何以會受東方的壓迫，這是溫爾夫自相矛盾的地方。

(譯註二)指他們所認為可怕的東方占優勢的說詞。

第十九章 性與個人的幸福

在這一章內，我想把以前各章所說的性與性道德影響於個人快樂和幸福上的事撮要地重述一下。關於這件事，我們不僅指着活潑的性生活的時期，也不僅指着性關係。性道德是各種各樣地影響於兒童時期，青年時期，甚至老年時期，良好或不良好，那就要看情勢怎樣。

習俗上的道德最初所做的工作，是要使兒童的腦裏印入許多的禁戒。一個兒童，在很早的時期，就要教他不許在大人跟前手摸身體上的某些部分。當他想大小解的時候，他要低聲地說出，在大小解的當兒，他要祕密地排泄。有些身體上的部分，有些動作，具有特殊的性質，在兒童是不容易明瞭的，因為不明瞭，他們就以爲這是神祕的，是有特別興趣的。有些智力上的問題，如嬰孩是從那裏來的那一類的問題，一定要靜默地去想，因爲大人所給的答話，或是巧避的，或是顯然不真確的。我認識好多男子，他們的年齡絕不算老大，當他們做孩童的時候，若被父母看見手摸身體上的某些部分，就得受極嚴厲的教訓：「我寧願看見你死，不願看見你做出這種事情」。然而這種教訓在此後一生中所發生的道德影響，每每不是習俗上的道德家所盼望的，說來真可歎惜。現在，恐嚇的話，不見得不常使用。像先前慣用閹割的話以恐嚇兒童的事，或者不甚普通，不過用發癩的話以恐嚇兒童，依然以爲是十分正當的。真的，讓兒童曉

得他做了那種事而不會冒發癲的危險，那在紐約州是違法的，非他覺得他冒了這種危險不行。這樣的教訓的結果是，大多數兒童，在極早的時期，養成了一種與性事件相關聯的深刻的犯罪心恐怖心。性與犯罪和恐怖的聯想，印入得非常之深，就差不多或完全成爲不知不覺自然而然了。我頗願在那些自信已解脫了那類童話之束縛的人們當中，能舉行一種統計的考查，在雷兩大作的時候，他們想犯奸淫，是不是和在別的時候一樣。我相信其中有百分之九十，在他們的心底會想，果真做了這種事，必被雷電打死。

淫虐狂和馬左克色狂二者（譯註一），在牠們較和緩的時候，雖是平常，然在牠們做出有害的行爲的時候，確知道犯了性方面的罪惡。馬左克色狂者，是敏銳地自覺他自己犯了與性有關係之罪的男子。淫虐狂者，是更知道受虐待的婦女犯了迷人之罪的男子。這些影響，在以後一生中，都表出兒童時期過分嚴厲的道德教訓所產生的早年印象，具有何等深遠的力量。關於這件事，那些負有教育兒童責任的人，尤其是那些負有照管很幼兒童責任的人，現在可是逐漸開通了。不過，這種開通事實尙未達到法庭，真是不幸。

兒童和青年，構成人生一個時期，在這時，愛修飾，頑皮，做大人不准做的事，若不出於過甚，都是自然的，自發的，不會有所悔恨的。但若違背了性方面的禁約，大人即視爲和其他違犯規則的事大大不同，於是兒童也覺得這是非同小可的事。如果一個兒童從食物貯藏所裏偷取些水菓，你也許着惱，你也許嚴厲地責罵他一頓，但你絕不感到任何道德上的恐怖，也絕不

會使兒童覺得有什麼大可駭怪的事曾經發生。他方面，倘若你是一個舊式人物，而你又發覺你的兒童手淫，那你的言詞之間就有一種聲調，是他做任何別的事件時候所從未聽過的。這種聲調，引起了一種沮喪的恐怖，最大的原因是，兒童或許覺得要不做促起你的責備之行爲，是不可能事。兒童心中有了你的熱誠的印象，深深地相信，手淫的壞處正如你所說的話一樣。但是他仍繼續犯此毛病而不能自己。於是全以病理的變態爲基礎了，也許經過一生而演習下去。從他最早的青年時期起，他把自己當作是一個道德上的罪人。他馬上學到可以祕密地犯罪，而事實上無人知道他的罪惡，他就得了內心一半的安慰。私衷既深深地自感不幸，他就設法想對世人洩其報復的心理，苛責那班不能像他自己掩藏同樣之罪過的人。做兒童的時候，既慣於作僞欺人，此後做自欺欺人的勾當，自然毫不費力了。他於是成爲一個病態地內心反動的僞君子或迫害者，這結果全由於他的父母有了不聰明的企圖，想使他變成他們以爲要如此才是一個有德行的兒童。

應該支配兒童生活的，不是罪惡，羞愧，和恐懼。兒童應該愉快，欣喜，和出於自願；他們不應該畏懼他們自己的衝動；他們不應該畏縮地怕探討自然的事實。他們不應該隱藏他們所有的本能的生活在黑暗裏。他們不應該埋葬在不自知覺之衝動的九淵之下，這些衝動，縱使他們極端努力，是不能消滅的。倘若他們要長成正直的男子或女人，智力上誠實，社交上無畏，動作上活潑，思想上堅忍，那末，我們要在最初的時候施以訓練，這些效果或許才能達到。教

育一向都被想像得太與跳舞之熊的訓練相類似了。人人知道，跳舞之熊是怎樣受訓練的。牠們被放在發燒的地板上，被逼迫去跳舞，因為牠們若繼續站在地板上不動，腳趾就得燒燬了。熊在跳舞的時候，就對牠們奏彈一種樂調。經過一個時期之後，不須燒熱的地板，只要奏彈這種樂調，就可叫牠們跳舞了。當兒童知覺他有性器官的時候，大人就罵他。到末了，這種知覺一發生，就聯想到他們的冒罵了，自然依着他們的樂調而跳舞了，於是一切可以做得到的健康的或快樂的性生活，都完全毀了。

在下一期即青年時期，習俗操縱性時所釀成的禍害，比較在兒童時期釀成的，甚至要重大些。許多男孩子完全不能精確知道他們將來會發生什麼事，在第一次遺精的時候，大爲着嚇。他們發現自己充滿着許多衝動，而從來所受的教育，是要把這多衝動當作是極端壞的。日裏夜間，這多衝動竟強烈得成爲一種魔障。在比較良好些的兒童，同時並有好多傾向審美和詩意以及傾向理想之愛的最理想的衝動，他們想及這種理想，是完全和性不相干的。根據基督教旨內的摩尼教的原理，(譯註二)青年時代的理想中的衝動與肉體上的衝動，牠們自己中間，容易完全分離，甚至彼此互相交戰。關於這一點，我可引用一位聰明的朋友所自承認的話；他說：「我自己的青年時代，我相信不是不可以代表一切青年的，牠很顯明地表示這類的分離。白天裏有好幾點鐘我讀着薛梨的詩，而爲那句話所感動：

蛾之希望星辰，

夜之希望天明。

但是我突然拋開這種高尚的詩詞，而想祕密地一窺女僕的脫衣。在後的衝動，使我深自慚愧，在前的衝動，當然含有愚蠢的成分在內，因為牠的理想，確是對於性發生愚蠢之畏懼的正面。

人人知道，青年時期是一個時期，在這時，神經失常是數見不鮮的，在這時，凡在別的時候都很能權衡得當的人，或許顛倒到極處。米得女士在她那本叫做薩摩亞島的青年男女一書（原註見原書頁一七五），但是那個島的性的自由，漸漸有點被傳教師們的活動剝奪去了。有些米得女士向之問過話的女子，是住在傳教師的會院裏，而這些女子，在青年時期僅犯手淫和同性色情倒錯症，同時那些住在別處的女子，並犯異性色情倒錯症的行爲。關於這一點，我們的最著名的男學校，不見得和薩摩亞的傳教師的會院有很多不同的地方，不過，心理學上的行爲的影響，在薩摩亞是無害的，而在英國的男學生，或許成爲不幸，因為英國的男學生或許衷心地尊崇習俗上的教訓，而薩摩亞人只把傳教師當作是有特殊風味的白種人，付諸幽默而已。

大多數青年人，在他們成人的早期，儘管那多性方面大可不必的艱難和困苦。倘若一個青年依然是貞潔的，那他那種克制上的艱苦工夫，或許使他變成膽怯的拘束的，所以到了最後結

婚的時候，他不能打破過去時代的自制心理，除非或者出於野蠻的陡變的舉動，這樣一來，他就不能叫他的妻子具有做愛人的資格了。倘若他常和娼妓相處，那在青年時代開始的那種身體方面的愛情與理想方面的愛情二者的分離，會永遠繼續下去，結果，從此以後，他與婦女的關係只有兩途，或是純精神的，或根據他的平素的信念而為墮落的。況且，他並冒著花柳病的嚴重的危險。如果他和自己一類的女子有所事事，害處確要少得好多，不過雖在這個時候，若一定要守祕密，那就有害，且妨礙了堅久結合的進展。一半由於勢利的行爲，一半由於結婚應即生育兒女，男子在年青時候結婚就不容易。況且，在離婚很難的地方，早婚並確有太大的危險，因為兩個在二十歲的時候彼此情投意合的人，大可以到三十歲的時候彼此不相投合。和一個伴侶有堅久的結合，在許多人是很難的，要等到他們有過種種的經驗才可以。如果我們對於性觀察得清晰不糊塗，我們應該希望在大學讀書的學生結暫時的婚，縱使是無兒女的。用這種辦法，他們大可不為性所迷戀，這迷戀在今日確大大地妨礙了學問上的工作。他們可以獲得對方性的那種經驗，這經驗在爲生育兒女而結婚的真摯的侶伴，是很好的初步。他們並可以自由地欣賞愛情的過程，而無絲毫的遁飾，隱藏，和性病的恐懼心摻雜其間，這些摻雜的東西，在今日正敗壞了許多青年有爲的壯志。

在事實上始終不能得到結婚的一大班的婦女們，習俗上的道德，是富有痛苦性的，且在大多數情形內，是有害的。我曾知道——我們大家都知道——好多具有嚴厲習俗上的德行的婦女

們，在各種可能的觀點上，她們都應受最高的稱讚。不過我覺得恆情是不應該這樣的。一個沒有過性的經驗，且以爲保持她的德行是要緊的婦女，她實在是從事於消極的反動，帶着恐懼的心理，於是通常變爲懦怯的，同時，本能上不自知覺的妬嫉心，叫她滿肚皮不高興世上普通的人，且希望責罰那些曾經享受過她所拋棄之境遇的人。智力上的懦怯，是延長處女身分的尤其普通的附帶條件。真的，我頗覺得婦女的智力卑下，就現在情形而論，主要地是由於遏制了她們的好奇心，這是性的恐怖使她們造成的。找不着一個獨歸已有的丈夫的婦女們，終身度着處女生活所蒙的不幸和浪費，確是很不合理性的。在現在的情勢之下，這種事必會常常發生，然在婚姻組織較早的時代內，這是設想不到的，因爲那些時代的兩性人數，差不多彼此相等。無疑的，今日許多國家婦女的大過剩，確給了贊成變更習俗上的道德定律的人重大的辨論材料。

結婚是習俗所寬容的爲性而設的一條出路，牠的本身就受着定律嚴厲的痛苦。兒童時代所得的種種情意絲，男子狎昵娼妓的種種經驗，以及因要保持婦女的德行而被注入的青年婦女厭惡性的態度，都竭力反對婚姻上的幸福。一個受了很好的教養而長大的女子，倘若她的性衝動是強的，當着有人向她求愛的時候，每每不能辨別清楚，這個男子是否和她的性情真正相合，抑或只是一種性的誘惑。她也許隨隨便便地嫁與那個第一次喚起她的性慾的男子，等到她的性饑荒獲得了滿足的時候，才發覺他和她在各方面都沒有彼此投合的地方，已經悔之不及了。兩

方面一向所受的教育，都極盡能事地使兩方面在性的接近的當兒，女的過分地膽怯，男的過分的唐突。雙方都沒有各人應該有的性問題的知識，由於這樣的茫然，每每最初的失敗，竟使從此以後婚姻上雙方都得不着性的滿意。並且，精神上的伴侶情誼，也和身體上的伴侶情誼一樣，不能實現。婦女不慣於自由地談論性的問題。男子除卻和男子與娼妓，也不慣於自由地談論性問題。於是在夫妻間互相生存的最親密最重大的關係上，他們竟出於羞怯，笨拙，甚至彼此完全緘默。妻子或許明知道自己不滿足，而又不知道自己所需要的是什麼。丈夫或許具有這種思想，起初很覺敏銳，接着又烟消了，不過他漸漸會主張，雖是娼妓，總比自己的正式妻子要曲如己意得多些。因為他不知道如何去鼓動她，她也許感着痛苦，正在這個時候，他又惱着她的冷淡。通共這種的不幸，都是我們緘默和守禮的政策釀成的。

在一切這些情形內，從兒童時期經過幼年時期青春時期一直到結婚，我們確縱容了更陳舊的道德毒害了愛情，使愛情充滿着悽慘，恐怖，互相誤會，悔恨，和神經緊張，把性的肉體衝動和理想之愛情的精神衝動強分為二，一個使她成爲獸性的，別一個又使牠成爲無生育的。人生確不應該如此生活。肉體的本性和精神的本性，是不應該交戰的。兩方面沒有這一個是與那一個不相投合的，除卻彼此聯合一致行動，也沒有一個能達到圓滿的結果。男女的愛情最圓滿的時候，是自由的，無畏的，身心的混合，其比例是相等的；不因爲有身體的成分而怕理想化，但也不要怕這個身體的成分，否則牠將妨礙理想化。愛情應該是一顆樹，牠的根深種在土

裏，而牠的枝極則伸展在天空中。不過愛情若受了禁戒和迷信的畏懼之束縛，受了譴責的言語和恐怖的緘默之箝制，愛情是不能生長的，是不能濃厚的。男女的愛和父母子女的愛，是我們情緒生活上的兩件中心事實。但習俗上的道德，既然貶損了這一方面，就不得不假裝着要褒揚那方面，其實，父母對於子女的愛情，會因貶損了父母彼此之間的愛情而感受痛苦。凡兒童若是快樂且互相盡職的結晶品，其所受的父母之愛，要更健康些有力量些，與自然界的道理更一致些，更單純直接活潑些，並且更不偏私而有效果些，這是那些父母們所難做到的，他們鬧着饑荒，熱烈希望，向着無助的幼者張開乎求些在婚姻中從未得過的零零碎碎的營養物，這樣一來，就把幼稚的腦經引入歧途，而給下一代人物安排下同樣的苦惱根子。畏懼愛情，就是畏懼生活，而那些畏懼生活的人，本身早已死去三分了。

(譯註一)淫虐狂(Sadism)是色情狂的暴行，以虐待女性逞淫慾爲快之性慾的變態。馬左克色狂(Masochism)是一種性慾的精神異狀，受了異性奴使，虐待，或傷害，方感快樂。

(譯註二)摩尼教(Manihoism)是第三世祖波斯人摩尼(Manes)所創的教義。他說，人的肉體是暗界(即惡)的生產物，人的靈魂是明界(即善)的生產物。

第二十章 人生價值中的性的地位

討論性問題的作者，每每有一種危險，受那些以爲不該提及這樣問題的人的攻訐，說他過分地迷戀於這個問題。大家都覺得，除非他對於這個問題的興趣，完全超過了牠的重要性，他犯不着受故作拘謹或貪淫好色的人的非難。這個觀點，只是就那些提倡變更習俗上的倫理的人而採取的。那些慫恿以磨難娼妓爲手段的人，和那些設法製定法律，名義上反對販賣婦女爲娼，而實際則反對自願的正當的夫婦之外的關係的人；那些指摘婦女穿短裙塗嘴唇的人；以及那些在海岸沙灘上徘徊窺伺，希望能發現未穿充分浴衣的人，是沒有一個會被人猜想，說他是迷戀於性的犧牲者。其實，他們也許比較提倡性方面更要自由的作者，在這樣的行爲內，所受的痛苦更多些。殘酷的道德，通常是好色情慾的反動，那位表示這種道德的人，通常是充滿着猥褻的思想——這些思想之所以成爲猥褻，不是因爲那個唯一的事實，牠們已得了性慾的滿足，乃是因爲一種事實，道德會使思想家對於這個問題，不能清晰地去想，且健全地去想。在主張迷戀於性是一件壞事這一點上，我是十分贊成教會的，就避免這種壞事的最好方法而論，我可不與教會同意。聖安脫尼迷戀於性，比較世上曾經有過的最縱慾的人還要厲害些，那是彰明較著的；因爲怕得罪人，我不再舉些新近的事實。性是一種天然的需要，和飲食是一樣的。

我們責備愛吃和貪杯的人，因為在這一類人，飲食這一種的興趣，雖在生活上有着正當的地位，未免把他的思想和情緒，太過分地注重在那些事情上了。但我們絕不因爲一個人按照常規地有益健康地享受合理的食品量數而責備他。刻苦修行的人，確是這樣做的，且以爲人數應剋扣他的營養料到能夠生存的最低限度，不過這種觀點，現在不普通了，我們用不着理會牠。清教徒在掣定宗旨要避免性的樂趣的時候，比較以前的人，確有幾分更覺悟到飲食的樂趣。有一位十九世紀的清教主義的批評家說道：

你想享受歡樂的真宵愉快的飯餐嗎？

那你一定要和聖人同一棹吃飯，和罪人共一床睡覺。

所以，清教徒想制服我們純粹肉體部分的人性，似乎未曾成功，因爲他們所不施予於性慾的，仍許取償於食慾。天主教會把愛吃當作是七大罪惡之一，凡是愛吃無厭的人，滕推都位置他們在更墮落的地獄裏；不過那是一件不甚十分確實的罪惡，因爲我們很難說出，要到什麼地步，吃東西的興趣才算滿足，犯罪的行爲才算成立。吃不滋養的東西，是不是壞德行呢？倘若那是壞德行，我們吃了鹹杏仁，就有冒干天譴的危險了。這樣的觀點，現在是不合時宜的。我們看見一個愛吃的人，我們都知道他是愛吃的，他雖有點兒叫人看不起，但是我們不能嚴厲地斥責他。雖有這種事實，然在那些從未感受過缺少食物的人，過分迷戀於食物的事是稀罕的。大多數的人，吃完了一頓飯，就運用他們的思想在別的事情上，要一直到吃第二頓飯的時候爲

止。他方面，那些遵守苦行哲學，把本身一切都剝奪了，只剩了最小限度之食物的人，見著盛筵，夢着妖魔攜帶美味的果實，一定會垂涎不止。處在孤島的南極探險家，食物缺乏得要吃鯨魚的脂肪，但當他們一到家，就花費好幾天的光陰，籌備他們將在加爾登大餐館享受的盛饌。

這些事實都指示着，如果性不是一件迷人的東西，那道家即應用對待食物的應有的態度對待牠，不應用希臘機柏伊德一帶的隱士對待食物的態度對待牠。性是一種天然的需要，和飲食是一樣的。人類無性仍可生存，而無飲食不能生存，那是真的，不過在心理觀點上，性慾確和飲食慾相類似。性慾若遭遏抑，牠會大大地亢進，性慾若得滿足，牠將暫時地平靜。在牠緊張的時候，牠使人類心中不會念及世界上其他一切的事件。所有的興趣，都得暫時冷淡，或者做出一些動作，即在犯了這類動作之過失的人，以後也覺得像癡狂似的。並且，像飲食一樣，慾望因阻遏而特別興奮。我知道許多兒童，不吃早餐預備好的蘋果，而直接走上花菓園裏偷些蘋果，縱使早餐預備的蘋果是成熟的，偷來的蘋果是未成熟的。我不以為光景富裕的美國人的飲酒慾，比較二十年前要強烈得多的這件事實，是可以否認的。同樣的情形，基督教的教訓和基督教的權威確大大刺激了性方面的興趣。首先不再信仰習俗上的教訓的那一代的人，勢必放縱在性的自由裏到一種程度，超過我們對於某些人所期待的，那些人的性的觀點，不論積極或消極，都沒有受過迷信教訓的影響。只有自由，才能遏止過分地迷戀於性，但雖是自由，還不

能得到這種效果，除非牠成爲慣性的，且和與性有關係的聰明的教育相聯絡。我頗願十分鄭重地再三說明，我認爲對於這個問題過分存着成見是一種罪惡，且我想這種罪惡，在今日傳播甚廣，尤其在美國，在那裏，我發現最歡喜宣言這種過分偏見的人，即是那些更嚴格的道德家，他們明目張膽地發表這種過分偏見，是因爲他們相信和那些有關係人的謊話，那些人是道德家所認爲與他們做反對的。愛吃的，好色的，以及刻苦修行的，都是專注自我的人，他們的眼界，爲他們自己的慾望所限制，或因爲滿足，或甘心放棄，而無別種希求。一個身心都健康的男子，不會讓他的興趣這樣集中在自己身上。他將曠觀世界，在世界尋找於他似乎值得注意的對象。有些人會猜想到，專念自我，本來不是不再出世的人的自然狀況。那是一種病態，差不多常由自然的衝動受了某種挫折而釀成的。好色的人，虎視眈眈地存著滿足性慾的念頭，通常是某種喪失的結果，正如儲蓄食物的人，通常是一個經過一次大饑荒或一時期的窘迫的人。健康的，眼光向外的男子或婦女之所以養成，不是由於自然的衝動受了挫折，乃是由於快樂生活上所必需的一切衝動，得着相等的平衡的發展。

我不是提議，關於性，不像關於食物一樣，不應該有道德，不應該有自制。關於食物，我們有三種限制，即是法律上的限制，禮貌上的限制，衛生上的限制。偷竊食物，公共吃飯的時候取了超過本分的，以及吃的樣子大概會使得我們生病，我們都認爲是不對的。就性而論，同樣的限制，是必不可少的，不過性方面的限制複雜得多些，且需要更多的自制。況且一個人

既不應該佔有別人的所有物，那末，類似偷竊的事情，不是私通，乃是強姦了，這顯然要受法律的禁止。衛生方面所發生的問題，差不多完全和花柳病有關係——我們早在討論賣淫時說及的一個問題。顯然的，減少專門營業的娼妓，是醫藥之外處置這種壞事的最好辦法，倘若青年能得更多的自由，那在減少專業娼妓這件事上，必能收最大的效果，這種自由，是新近數年中正在逐漸發展的。

一種綜合的性倫理，不能認爲性只是一種天然的饑荒，只是一種或可釀成危險的泉源。這兩個觀點都是要緊的，但更要緊的是，應記得性和一些人類生活上最大的幸福是有關聯的。似乎最要的三種是，抒情的愛情，結婚的快樂，和藝術。前兩種我們早談及。藝術，有些人以爲與性無關係，不過附和這種見解的人，現在比以前要更少了。各種美的創造的衝動，在心理學上，顯然與求愛相關聯，不必一定要什麼直接或顯明的表現，但無論如何，這關聯是深密的。因爲要性衝動達到藝術的表現，那就有許多必要的條件。一定要有藝術的能量；不過藝術的能量，雖在一個確定的民族中，似乎牠在一個時期很普通，在別一個時期又不普通了，所以最穩當是斷定，和天生的才能相反對的環境，在藝術衝動的發展上，是握有重要勢力的。又一定要有一種自由，不是那種酬報藝術家的自由，乃是那種不逼迫或導引藝術家養成他有俗子之習慣的自由。當郁理士二世 (Julius II) 監禁美蓋蘭基羅 (譯註) 的時候，他毫不干涉藝術家所需要的自由。他監禁他，因爲認他是一個重要人物，而自己又不肯讓階級比教皇更低的任何人絲

毫觸怒他。但若藝術家要向有錢的主顧或都市的閒人磕頭，且力求他的作品適合那班人的審美脾味，那他的藝術的自由即喪失了。於是他若怕社會上或經濟上的壓迫，而不得不度着一種事實上不能再忍的婚姻生活，那他即喪失了藝術創造上所必需的魄力了。凡是浸淫在習俗上的德行中的社會，都不能產生偉大的藝術。那些曾產生過偉大藝術的社會，是由那班像愛戴河要去絕其生育的人所組織成的。現在美國從歐洲輸入了牠的大部分藝術才能，在歐洲，自由尚苟延着；但是歐洲的美國化，正在使牠必須求助於黑人。藝術的最後歸宿地，若不在西藏的高原，似乎必在剛果河上流的一些地方。但是藝術的最後銷滅，是不能遲延多久的，因為美國現在所預備浪費在外國藝術家身上的那種報酬，將不可避免地致藝術的死亡。過去時代的藝術，確有通俗的基礎，而這種基礎，全賴人生的喜樂而成立。人生的喜樂，又全賴性方面的出乎自然而發生。性若受了遏制，那只有工作存在，而為工作而工作的主義，永遠產生不出任何值得去做的工作。我不希望有人告訴我，某人作了統計，舉出合衆國內每日（或者要說每夜嗎？）所做的性動作的數字，最低的程度，就每人計算起來，在任何國家內是相等的。我不知道這不是實在的情形，我絲毫不記望着要否認牠。習俗上的道德家的最含有危險性的謬誤之一，是他們把性縮小為性動作，以便他們更好痛加攻擊。凡是我所聽到的文明人野蠻人，沒有一個，僅藉乾脆的性動作而得着本能上的滿意的。如果引起動作的衝動，必須滿意，那一定要有求愛，一定要有愛情，一定要有友誼。缺少這些事，肉體上的饑荒，或許暫時寧靜，心理上的饑

荒，仍然不能減輕，且得不着深切的滿意。藝術家所需要的自由，是自由去愛，不是下流的自由去和某個不相識的女子滿足肉體上的要求；而自由去愛，尤其是習俗上的道德家所不承認的。世界已經美國化之後，藝術如要復活，最要緊的是，美國應該發生變化；美國的道德家，應該更不道德些，美國的不道德家，應該更道德些，且一言以蔽之，雙方應該承認性方面所有的更高尚的價值，並承認喜樂比較銀行存款簿有更大價值的可能性。在美國，旅行家所感受的痛苦，沒有比缺乏喜樂那件事更厲害的。快感是狂歡和狂飲，這是片刻忘懷的事，不是高興地表現自己的事。先前他們的祖父，在巴爾幹 (Balkan) 或波蘭 (Polish) 村子裏，跟着笛子的音樂而跳舞，現在他們整天地坐着，粘着他們的辦事桌子，坐在打字機電話中間，嚴重，要緊，無價值。一到傍晚，就逃去飲酒，追逐一種新的響聲，他們以為正在尋求快樂，其實他們所尋求的，只是以錢賺錢的金錢上的例行事件之發狂和不完善的忘懷，拿人們身體供這種用途，其靈魂已經賣作奴隸了。

我的本意，不想提議我所絕不相信的事，以為人生一切最好的都和性有關聯。我絕不認為科學，實用的或理論的，都與性有什麼關聯，也不認為一些重要的社會上政治上的活動，與性有什麼關聯。引起成人生活上複雜的慾望，可以歸納為簡單的幾種。除卻自圖生存所必須的，權力，性，和親權三件事，在我似乎是人類所做的大多數事件的原動力。三件事內，權力發生得最早而完結得最後。兒童既然沒有什麼權力，就受着那個希望有更多權力的慾望的支配。真

的，大部分的他的活動，是從這個慾望而發生的。他的別種最有勢力的慾望是虛榮心——一種希望別人稱讚畏懼別人責備或排斥的願望。就是這個虛榮心，使他成爲社會上的人，給他在社會內生活上必不可少的德行。虛榮心是與性團結得非常密切的一個因子，縱在理論上與性毫不相干。但就我所知道的而論，權力與性確沒有什麼關聯，且就是權力的愛——最少重要得像虛榮心一樣——使兒童肯用功讀書，使兒童得發展筋肉。好奇的心理和知識的追求，我想，應該是權力的愛的一個旁枝。如果知識是權力，那知識的愛就是權力的愛了。所以，除卻生物和生理那些學科，科學一定要認爲是在性的情緒範圍之外的。因爲腓烈特帝二世(Frederick II)不在人間，這個見解就不得不成爲多少有幾分是假定的。假使他仍活着，他一定要決定這個見解是否合乎真理，開割一位高明的數學家 and 一位高明的著作家，再去觀察各人工作上所受的影響。我料想數學家不至受影響，而著作家所受的影響是很可觀的。覺悟了知識的追求是人性中最有價值的要素之一，那末，很重要的活動範圍，若是我們不錯的話，是不受性的支配的。

權力也是造成最含有政治意味的活動的因子，若懂得這個字的最廣的意義。我的意思不是說，大政治家不甚關心公衆的福利，反之，我並相信，他是一個富有父母情感的人。但是，除非他也有極強的權力的愛，他將不耐作政治事業成功上的必不可少的工作。我認識許多公務上高貴自負的人，但是他們若沒有變成個人的野心，他少有魄力以完成他的目的所在的那種利益。在某次危急的時候，林肯向兩個反對派的參議員談話，開首和末了都說道：「我是美國的

大總統，賦有偉大的權力」。在聲明這件事的時候，他感到幾分的愉快，那是用不着懷疑的。一切政治上，在爲善爲惡兩方面，兩個主要的勢力，是經濟的因子和權力的愛；用弗洛伊德的主義來解釋政見，在我看起來，確是一個錯誤。

要是我們所說的話是對的，那末，藝術家以外的大多數最偉大的人物，都受了不與性相關聯的因子所激勵而做他們最重要的活動。如果這些活動要持久，且遷就些而普通化，那末，絕不可因爲性而全不顧及一個人的情感和熱情本性上的其餘的事件。明瞭這個世界的慾望，改良這個世界的慾望，是進化上兩個大引擎，沒有這兩個引擎，社會就得靜止不動或退化。太圓滿的幸福，也許使衝動成爲懺悔，改良不能振作。當哥布登 (Cobden) 希望伯來脫 (John Bright) 參加自由貿易競爭的時候，因爲他的夫人新近去世，就以伯來脫會經過這種悲傷爲理由而作私人的請求。沒有這種悲傷，也許伯來脫對於別人的悲傷具有更少的同情。許多人因爲在這個實際的世界上失望，就不得不作抽象的追求。在有充分魄力的人，痛苦可以是一種有價值的刺戟品，且我不否認，如果我們全體都十分快樂，我們不會再努力以求更多的快樂。但是我不能承認，因爲痛苦也許產生良好結果的那個萬一的希望，而我們就給別人預備下痛苦使他嘗受，且認此是一種人類的責任。一百次的痛苦中，有九十九次，證明只是含有毀壞性質的。在第一百次的時候，最好是聽憑血肉之軀應該有的那種自然的感動去安排。既有死，就有悲傷，既有悲傷，若再使他悲傷些，那不能算作一種人類的責任，縱使在事實上，有少數很難得的有

志之士知道如何去轉變牠。

(譯註一)美蓋蘭基羅(Michelangelo)(一四七五——一五六八)是意大利的油畫家雕刻家建築家。

第二十一章 結論

在我們進行討論的時候，我們自然會歸納到幾個結論，有些是歷史的，有些是倫理的。在歷史方面，我們覺得性道德，就現在文明國家所存有的而論，是從兩個完全不同的根源而生出來的：一個是希望確定父親的資格，又一個是禁慾的信念，除卻蕃殖人類所必要的那一點，性總是不好的。基督教未發生以前時代的道德，以及遠東各地方一直到今日的道德，都只有第一個根源，印度和波斯算是例外，因為禁慾主義，似乎是以這兩國爲中心而從之傳佈的。確定親權的希望，在那些退化民族中，當然不會存有，因爲他們完全不知道男性在生殖上負有責任的事實。在那些退化的民族當中，雖是男子的妬嫉心，對於女子的淫佚，具有若干的限制勢力，然比較在早期的男統社會中，女子大概要自由得多了。這兩種情勢遞嬗的中間，顯然經過激烈的衝突，而限制女子的自由，在熱心做自己兒女之父親的男子，一定認爲是必要的。在這個階段，性道德只因婦女而存在。男子僅不可與已結婚的婦女通奸，此外他是自由的。

自有基督教以來，摻進了避免罪惡的新因子，於是道德的標準，在理論上，男子和女子彼此相同，雖在實際上，因有不能使男子實行的難處，而每每對於男子的不遵守，要比對於女子的不遵守寬容得多些。早期的性道德，有顯明的生物學上的目的，即是，要保證幼小的在早期

應受雙親的保護，不僅受一親的保護。這個目的，在基督教的理論上是看不見了，縱在基督教的事實上仍然存在着。

在現代最新近的時代，已有了種種的象徵，表示基督教和基督教以前兩部分的性道德，都正在發生變化。基督教的部分，因為正教信奉的沒落，以及甚至那些仍舊信仰基督教的人的熱誠日見冷淡，乃不再堅持以前牠所堅持的。本世紀產生的男女，縱使他們的潛意識容易保持舊態度，但就大多數而論，並不潛意識地相信奸淫根本是罪惡。至於基督教以前性倫理中的要素，已因一種因素而有所變更，且因又一種因素而正在變更中。第一個因素是避孕藥劑，牠正在使性交逐漸可能地不懷孕，於是能使尙未結婚的婦女完全不生兒女，而已結婚的婦女，只徇她們丈夫的要求才生兒女，在這兩種情形內，都找不出有守貞操的必要。這辦法尙不完善，因為避孕藥劑尙不十分可靠，不過，人們可以臆斷，不久之後，避孕藥劑是可以達到這個目的的。在那時，父系的確定，不必一定要婦女沒有婚姻之外的性交也可以做得到。也許說，關於這一點，婦女很可以欺騙她的丈夫，不過，自從很早時代以來，婦女本可以欺騙丈夫，而這個欺騙的因子，在問題僅僅是誰做父親的時候，比較在問題是能否和熱烈戀愛之人發生性交的時候，其力量確要薄弱得多了。於是人們可以臆斷，父系上的欺騙，縱使間會發生，但比以前所經過的私通上的欺騙，究要少見些。若說丈夫的妬嫉，會因一種新習俗而自行適合一種新情勢，且只在妻子提議要選擇某一個別人做他們的兒女之父親的時候才感覺到，那也是絕不可能

的事。在東方，男子常常寬容太監方面的自由，這是大多數歐洲的丈夫所憤怒的。他們寬容這類自由，因為他們不會引起父系的疑問。同樣的干涉的態度，也許拓大得能寬容使用避孕藥劑所應有的那類自由。

所以，兩親的家庭，將來也許可以存在，不必一定要像先前那樣嚴格地要求婦女的貞操。現在正在變更性道德的第二個因素，容易有更遠大的效果。第二個因素，就是國家逐漸參預兒童的贍養和教育。這個因素影響所及的，主要的是賺工資的階級，不過，他們到底是人口的大部分，且在賺工資階級裏現正發生的那種國家替代父親的現象，最後大概會普及到全人類。父親的本職，在動物的家庭和人類的家庭，一向是給兒女籌備保護和贍養，但在文明社會裏，保護這一層，已有警察負責，至於贍養，不論如何，就比較貧窮些的人民而論，似乎將完全由國家供給。假使事實果然如此，父親即不再有什麼顯明的用處了。至於母親呢，那就有兩種可能的事。她可以繼續做她的平常的工作，讓她的兒童受公共會院的照顧，或者她可以——如果法律如此決定——受國家的酬報去照顧她的尚在幼稚時期的兒童。如果採取後一種辦法，那於維持傳統的道德，可以有暫時的用處，因為無德行的婦女，可以取消她的酬報。不過，她果被取消了她的酬報，她若不去工作，她即不能撫養她的兒童，那就一定要把她的兒童付托在某一個公共會院裏。所以，經濟力的作用，似乎或能無須父親，甚至還更可以無須母親，去照顧雙親不富裕的兒童。事果如此，一切因傳統的道德而產生的傳統的道理，自會消滅，而因有一種新

道德，就不得不發明一些新道理。

家庭的打破，如果實現，在我的意見，並不是一件可喜的事。父母的親愛，對於兒童是重要的，公共的會院，如果大規模地存在，確會變成逼真官樣的，且稍覺嚴厲些。當不同的家庭環境之不同的影響全被鏟除的時候，會有一種可怕的一律現象。若不預先建設一個世界的政府，各國的兒童，將教養成一種很毒的愛國心，這種愛國心，將使他們長大了差不多會彼此互相殘殺。世界政府的需要，就人口而論也不可少，因為沒有世界的政府，國家主義者即想鼓勵增加超過適當數目的人口，且因醫藥和衛生的進步，而處置過剩人口唯一可行的辦法，就是戰爭。

當社會學上的問題每感艱難和複雜的時候，個人的問題，在我看起來，是十分簡單的。那個性總是罪惡的學說，是在個人品性上做了不可言狀之傷害的一種學說——在很早的嬰孩時期開始經過一生而繼續存在的一種傷害。因為習俗上的道德會把性的愛情關在監牢裏，牠們就做了許多監禁其他一切友誼上情感的事，且使人類更不慷慨些，更不親善些，更加固執些，更加殘酷些。無論博得人們最後信受的是什麼倫理，牠總得解脫迷信，總得有可以承認可以證明贊成牠的理由。性是不能廢棄倫理的，正如業務，運動，科學上的研究，或任何別種人類活動之不能廢棄倫理一樣。不過性能廢棄一種專以古時禁令為根據的倫理，這些禁令，是完全和我們不同之社會裏那些未曾受過教育的人民所提出的。在性方面，與在經濟和政治方面一樣，我們

的倫理，依然受着恐懼的支配，這類恐懼，現代種種的發現，已證實其不合理性了，而那種從這多發現而產生的利益，因為心理上不能和之相適應，也就大大地喪失了。

從舊制度過渡到新制度，的確有牠本身的難處，正如一切的過渡都有難處一樣。那些鼓吹倫理革命的人，一定要像蘇格拉第，被人攻訐是敗壞青年的人；這個罪名，並不見得常是完全無根據的，縱在那個時期，事實上他們所宣講的新倫理，如果整個地接受，會比他們要去設法補救的舊倫理，達到更好的生活。凡是知道信奉回教之東方的人都斷言，那些不再以為每天禱告五次是要緊的人，也不尊重別種我們認為更重要的道德規律。提議變更性道德的人，特別容易像這樣地被人誤加解釋，我自己知道我說了許多有些讀者或許會誤解的話。

更新道德異於清教主義的傳統道德所根據的普通原則是：我們相信，與其挫折本能，不如訓練本能。泛言之，這個觀點，是在現代的男女當中能博得很普遍之信受的一個觀點，但是當牠所有的涵義完全被信受，且應用在極早的時候才能充分地表出效力的一個觀點。若在兒童時期，本能受了挫折而未受過訓練，結局可以是，在此後一生中，本能總受挫折到若干的程度，因為早年挫折的結果，牠將現出極其不好的樣子來。我所主張的道德，不只是對於發育完全的人，或對於青年的人說道：「依着你的衝動，你歡喜怎樣就怎樣做」。人生應貫徹始終；應向着最後的目的繼續不斷地努力，這目的不是有目前利益的，且不是時時刻刻都能感動人的；應體念別人；應有正直的標準。但我不以為自制本身是一個目的，我願我們的制度和我們道德

上的習俗，是那麼一種的制度和習俗，其所需要的自制，與其到最大的限度，寧可到最小的限度。自制的用處，是和火車上的制動機的用處相似的。當你發覺了你走上不對的方向的時候，制動機是有用的，但在方向對的時候，牠只是有害的了。沒有人會主張火車應該常用制動機向前走的，而艱難的自制習慣，在那些於有用的活動有利的精力上，確給了很類似的有害的影響。自制能使這些精力的大部分浪費在內心的衝突上而不應用在外部的活動上；因此牠就常成爲可惜的，縱使有時是必要的。

人生所必需的自制，究竟到何等程度，這全看早年怎樣對付本能。兒童所具有的本能，可以導引牠做有用的活動，或做有害的活動，正像機關車內的水蒸汽，可以駕駛火車到達牠的目的地，或者走上側線，發生意外而撞碎了。教育的作用，是指導本能達到那個發展有用而無害之活動的途徑的。如果早期充分地做到了這種工作，那男子或婦女通常就能度着有用的生活，除卻——或者——很稀少的危急時候，都用不着嚴重的自制。反之，若早期的教育只在挫折本能，那末，此後一生中本能所引起的動作，一半是有害的，於是不得不繼續不斷地用自制的工夫來限制牠了。

這些普通的理由，尤其覺得要應用在性的衝動上，因爲性衝動的力量本大，同時也因爲事實上傳統的道德會使性衝動成爲牠所特別注意的。大多數傳統的道德家，似乎以爲，如果我們的性衝動，不加以嚴厲的制止，牠們要成爲瑣屑的，不法的，下流的。我相信這個觀點是從觀

察那些人而發生的，他們早年既得了普通的禁令，以後又想置之不理。但在那類人，甚至他們不能實行禁止的時候，早年的禁令依然還在內心活動着。所謂良心者，就是不合理地且多少有幾分無意識地接受了青年早期所學的教訓，但這種接受使人們依然感覺到任何習俗上所禁止的是不對的，且這種感覺可以歷久不衰，縱使智力上的信念與之相反。於是牠使一個人內部分化以反對自己——一個人，在其中本能和理性不再攜手前進，而本能變為無關重要，理性又變為貧血病似的。人們在現代的世界內能發現種種不同的習俗教訓上的反叛，其中最普通的，是那種人的反叛，他智力上承認早年受教的倫理學上的道德真理，但多少帶有幾分不真實的抱歉態度，自認他沒有充分的勇氣遵照那個真理而行。對於這樣的人，實在無理可說。最好他要變更他的行為或他的信仰，使得二者互相符合。次之就是那種人，他的自覺的理性否認許多他在育嬰室內所學到的，但是他的潛意識依舊整個地接受那多所學的。這樣的人，在任何強烈情緒，尤其在恐怖情緒的壓力之下，會陡然變更他的行為方針。重病或地震會使他怨恨且拋棄他的智力上的信念，結果就衝破了他的幼稚的信仰。縱在平時他的行為會受制止，而這類禁令可以變成不好的。禁令不能使他不用傳統道德禁用的種種樣子去行動，只能使他不用忠誠的樣子去做那樣的行動，於是就這樣地消去了他的行動上一些可以發生價值的要素了。所以，用新道德的規律替代舊道德的規律這件事，絕不能完全使人滿意，除非以整個的人格去接受新的，不僅僅以組成我們自覺的思想之表面去接受新的。這在大多數的人是很艱難的，如果在他們早

年全時代，他們曾受過舊道德的薰陶。所以，不等到早期的教育應用了新道德，那要公平地判斷一種新道德，是做不到的。

性道德要從幾種普通的原則產生出來，關於這幾種普通的原則，或許有很大範圍的一致意見，縱使關於由這幾種普通原則而推論出的結果，意見是不一致的。第一件必須做到的事是，應有儘量多的男女之間的深厚真摯的愛情，這種愛情包涵着雙方整個的人格而生出一種融洽的情景，由此情景而各方都感到生活美滿情致纏綿。第一件重要的事是，兒童身體和心理兩方面，都應充分地照顧週到。這兩個原則本來沒有一個能看作有什麼驚人的所在，不過就是因為這兩個原則，我才主張要相當地變更習俗上的規律。事實上表明，大多數男子和婦女，不能照着如果他們早年更不受禁令之阻遏的那種樣子忠誠地慷慨地去講他們婚姻上的愛情。他們或者缺乏那種必不可少之經驗，或者從秘密且不好的方法獲得那種經驗。況且，妬嫉既蒙道德家嘉許，他們就以爲彼此互相處在監禁的地位是對的。夫妻彼此相愛，圓滿得沒有一方想做不忠實的行爲，那當然是很好的事；不過不忠實的行爲如果發生就認爲可怕，那確是不好的事，做到不許和異性有一切的友誼，也是不好的。良好的生活，不能建築在恐懼，禁戒，和互相干涉自由上。沒有恐懼，禁戒，和互相干涉自由而做到忠實行爲，那是好的，但若恐懼，禁戒，和互相干涉自由成爲不可少的手段，那末，代價確是太高了，而彼此對於間或的錯誤略予寬容，是要更好些。彼此存着妬嫉心，雖在身體方面能保持忠實的行爲，但牠無疑地每每使得婚姻的結

果，比較如果更能相信有最後深厚和永久愛情力量之婚姻的結果，確有更多的不幸。

父母對於兒童的責任，許多自命有德行的人，過於不能像我以為是對的那種樣子去處置牠。認定了雙親家庭的制度，一經有了兒女，締結婚姻的雙方的義務，即應儘他們的力量做各種各樣保存和諧關係的事，縱使需要嚴重的自制，也是應該的。但是，所需要的自制，不像習俗上的道德家的假面具，只要限制各種不忠實的衝動；控制那些引起妬嫉，乖戾，專橫等等的衝動，也是同等要緊的。父母之間的激烈的口角，無疑的是兒童常患神經失常的主因；所以，無論任何能制止這類口角的事都要做到。同時，若父母之一方或雙方不能使不和的事實不令兒童知道，那末，解散婚姻或許更好些。在兒童觀點上，婚姻的解散，絕不一定是可能的最壞的事；真的，牠的壞處，確沒有目擊着大聲吵鬧，盛怒詆毀，甚或出於暴動的那般厲害，在不良的家庭內，許多兒童是處在這樣環境中的。

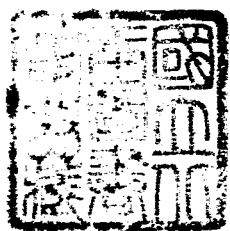
我們決不可揣測，以為頭腦清醒的提倡更多自由的人所希望的那種事，可以立刻完成，只要聽任在舊式的嚴厲的拘束的格言之下而養育成的成人甚至青年，自家醒悟一切道德家丟下給他們去做的那些壞衝動。這是一個必須經過的階段，否則他們將養成他們的兒童，壞得和他們自己被養成的一樣；不過這也只是一個階段。頭腦清醒的自由，一定要從最早時期學成功，否則唯一可做到的自由，將是一種輕浮的表面的自由，不是整個人格的自由。無關緊要的衝動，會使身體方面過度，而精神依然處在桎梏之中。從最初即受了正當訓練的本能，比較從加爾文

的 (Calvinistic) (譯註一) 本來有罪的信念而激成的那種教育所獲得的結果，能發生更良好的東西，不過那樣一種的教育，若聽他去做牠的壞工作，那在以後一生中，就非常艱難去消滅牠的影響了。心理分析所賜給這個世界的莫大利益之一，是牠發現了兒童早期所受的禁令和威嚇，的不良的影響；要消滅這種影響，也許需要心理分析治療上的一切時間和技術。這件事，不但在那些受了人人看得出之傷害的顯然有神經病的人是眞的；就在大多數外表尋常的人也是眞的。我相信，早年受了習俗陶冶的人，對於婚姻與性，十有九個是怎麼不能有正當和頭腦清醒的態度的。我所認爲是最好的那種態度和行爲，在那一類人已屬不可能了；那末，所能做到的最好的，是使他們覺悟他們所遭受的傷害，且向他們說明道理，使他們知道不再使用自己所受的那個同樣的戕害方法去戕害他們的兒童。

我所想來宣講的學說，不是一種縱慾的學說；牠所需要的自制，也和習俗上的學說所需要的自制，差不多是相等的。但是自制的應用，在限制干涉他人的自由上，比較在限制自己的自由上還要多些。開始即施以適當的教育，尊重他人的人格和自由，或許比較容易些，我想這是可以希望的事；但在已經教養成相信假借德行的名義有否認他人行動之權利的我們，那就無疑地很難拋棄這種正中下懷的責難別人的習氣。這件事甚至也許做不到。但不可以推斷，以爲那些從最初即受了更少拘束的道德教育的人是不能做到的。良好婚姻的要點，是尊重以身體上心意上精神上深切的親密而揉合成的彼此人格，使男女之間的眞摯的愛情，造成一切人類的經

歷中的最有結果的經歷。這樣的愛情，和各種偉大的珍貴的事件一樣，需要牠本身的道德，且常常要爲較重大的而犧牲較輕微的；不過這種犧牲要出於自願，因爲如不出於自願，那就毀了爲愛情而建築的那個真正的愛情的基礎。

（譯註 1）加爾文(Calvin)（一五〇九——六四），法國宗教改革家。



廿七年一月三日

中華民國二十九年二月初版

H二七〇上

徐

◆(22470)

☆ 結婚與道德 一冊

Marriage and Moral

每冊實價國幣玖角

外埠酌加運費匯費

原著者 B. Russell

譯述者 程希亮

發行人 王雲五

長沙南正路

印刷所 商務印書館

發行所 商務印書館

各埠

◎◎◎◎◎◎◎◎◎◎◎
◎ 有 所 權 版
◎ 究 必 印 翻
◎◎◎◎◎◎◎◎◎◎◎

(本書校對者張嘯天)

#10
609150

