

吳文藻主編

社會學叢刊 甲集第四種

生育制度

費孝通著

商務印書館發行

544.2
317

吳文藻主編

社會學叢刊 甲集第四種

生 育 制 度

費孝通著



3 0525 6128 3

商務印書館發行

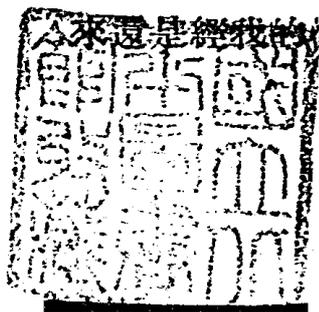
派 與 匯 (代序)

- | | |
|-------------|-------------|
| 一、代序的話 | 二、釋派與匯 |
| 三、社會思想與匯 | 四、社會思想與派 |
| 五、社會思想與社會理想 | 六、社會理想與哲學概念 |
| 七、社會思想分派的利弊 | 八、社會理想分派的利弊 |
| 九、治標的祛弊論 | 十、論新匯的可能 |

一 代序的話

對於孝通的作品，借了作序之名，我又取得一次先觀爲快的機會。

這是孝通六七年來在西南聯合大學與雲南大學開授的一個學程，就叫做生育制度。其實所論的不止是生育，凡屬因種族綿延的需要而引伸或孝通所稱『派生』出來的一切足以滿足此基本需要、衛護此重大功能的事物，都討論到了。它實在是一門『家庭制度』，不過以生育制度爲名，特別從孝通所講求的學派的立場來看，確更有點睛一筆之妙。這也是他關於此學程的全部講稿，歷年以來，不斷的補充修正，才告完成；祇有最後的一兩章是最近補寫的，因爲剛從西南避地歸來，旅途困頓，行止不常，又值天氣悶熱，與西南的大相懸殊，文思汗汁，同其揮灑，極感不能暢所欲言的苦痛，孝通自己頗有因此而將全稿擱置的意思，後來還是經我的勸告，才決定姑先付印。人生幾見玉無瑕，何況瑕之所在



63377

是很有幾分主觀的呢？又何況此瑕不比彼瑕，前途是儘有補正的機會的呢？

將近二十年前，我對於家庭問題也曾寫過一本書稿，自此迄今，也曾不斷的有所論列。我們先後的嘗試有一點是相同的，就是都從生育的功能出發。不過有一點是很不同的，我所注意的是問題，不是制度本身；問題需要解決，所以我的用意是在提供一些改革的意見與方案，屬於下文所謂社會理想的一路；我的眼光是直截了當的優生學的，屬於下文所敘到的生物學派。孝通的則不然。他所注意的是制度本身，用意是在就種族綿延的起點和制度完成的終點之間那一大段社會的與教化的文章，加以推敲分析；他的目的是在研究；他的嘗試是學術性的，而屬於下文所稱社會思想的一路；他的眼光則屬於下文已略有說明的所謂功能學派，是社會學派或文化學派的一個。好比造房子，孝通所關心的是，從居住的需要開始，到建築的完成為止，一面要看房子是怎樣構造起的，一面也招呼到和居住直接間接有關的種種需要，和此類需要的未嘗不因房子的構成而獲得滿足；我的卻僅僅表示了一個有好房子住的希望，提出了一個好房子的圖樣來，究屬好不好，也還是另一問題。兩者相較，無疑的他的嘗試要比我的更爲基本，更爲腳踏實地。也無疑的，他這一番工作應該先做，我的則失諸過早。

我對於功能學派一向沒有深究過，近年和孝通不時接觸，始取得更進一步的認識；這認識是不是已够清楚，下文所作一部分的交代是不是已夠明白，還希望孝通和其它同學派的朋友指點出來。我對於這比較新穎的學派是相當的欣賞的，倒不是因爲它新穎，乃是因爲它於推陳出新

之中能比較的綜合，比其它社會學派或文化學派爲更有題目中所用的匯字的意趣，下文亦已有說明。不過有一點我希望孝通和其它用功能論的眼光來研究社會與文化現象的朋友們要注意提防，就是下文所論的一般的『我執』心理，特別是此種心理所養成的『一切我自家來』的傾向。功能論既已很有匯的趣味，洵如下文所論，它所稱自家之家，門戶自不致太狹，派頭自不致太小，事實上它和別人所已發生的『通家之好』已經是很顯著；但大門牆可以出小氣派，表面的通好可能是實際的敷衍，還是不能不在提防的。例如即就孝通所論列的生育制度而言，功能論者是充分的承認到所謂種族綿延的生物需要的，這表示和生物學已經有了通家之好，但舍此而外，一切構成生育制度的材料與力量，一切其他的條件，好像全是社會自家的了，文化自家的了。這是事實麼？我以為不是。鳥類構巢，蜂蟻之類造窩，若論居住的基本需要，它們是和人類一般無二，即同是天賦的要求，是生物學的；但鳥類蜂蟻沒有文化，所特的全屬於心理學所稱的本能，即一種生物的自然傾向，何獨一到人類，全部的居住制度或任何滿足一種基本需要的制度，便除了基本需要的最起碼的一點而外，都算作社會與文化之賜而和自然的傾向完全絕緣了呢？鳥類蜂蟻是完全本能的，人類則除了起碼的一點而外，全是文化的，在事理上總有一些講不大通。我看問題還是出在『我自家來』的身上，能自家來總是自家來，能不仰仗別人就不仰仗別人，如果把這種精神用在一個人的自尊與獨立的發展上，用在教育事業裏，原是極好的，但若用在學術的領域裏，我們所能得到的，充其極，可能具表面上很完整，內部也很玲瓏精緻的一大個歸根是演繹邏輯的結構，而和現象的

比較通體的解釋或洞澈的認識不大相干。這就陷進一切學派的泥淖了，學派的主張既成爲不可動搖的大前提，於是一切探討的工夫，名爲自果推因，實同自因尋果。

孝通在這本稿子裏，大體上並沒有表示一切都要自家來，因爲他的準備比一般社會學者或人類學者爲廣博，包括多年的生物學的訓練在內。不過提防還是需要的。學者總希望自成一家言，自成一家當然比人云亦云、東拉西扯、隨緣拚湊、一無主張的前代的筆記家和當代普通的教科書作家要高出不知多少籌，但如求之太亟，則一切自家來的結果或不免把最後通達之門堵上。孝通在本書裏有若干處是有些微嫌疑的。在不察者可能認爲一家之言，必須如此說出，否則不足以爲一家之言。但在博洽明達的讀者便不免以『自畫』兩字目之了。有一兩處最後已經孝通自己加以改正。至於本書條理的暢達軒豁，剖析的鞭辟入裏，萬變而不離功能論的立場，章法井然，一氣貫串，則也未始不是一家言的精神的充分表示，在學殖荒落、思想雜遝的今日，也正復有它的貢獻，初不因我的期勉的話而有絲毫損色。不過我深知對於孝通的作品，外間欣賞以至於恭維的反應決不怕太少，陳義較高而互相勗勉的話還得讓老朋友來說。

大概孝通是要我說這一類的話的，所以要我寫這篇序；我也樂於接受這差使，因爲我比較能說的也就是這一類的話。我說過，我對功能論沒有深切的研讀，我不能用同一學派的立場，就孝通的議論，或加以推挽，或尋求罅漏，而寫成一篇就書論書的序；我只能就一個更廣泛的立場，更超脫的展望，抱着對孝通一個更通達遠大的期待，寫成了一篇代

序；好在在這樣一個立場、展望、與期待之中，功能論還是有它的不可磨滅的地位。

二 釋派與匯

天下凡屬有發展的過程的事物似乎都取一個梭子形的公式，起初單純，中段複雜，末了又歸於一種新的單純；或起初儻侗，中段分化，末了又歸於一種新的儻侗，我們叫它做綜合。如果延展下去，這儻侗或綜合可能是又一節新分化的準備，而終於再來一個梭子似的過程。自然現象一切有循環性的東西都可以說是採用了這樣一個公式，因為我們知道、所謂循環也者決不是一個單純的循環，好比一根鐵絲做成的圈子似的，乃是一度循環之中，必有一個比較分化而複雜的段落，而循環的起點與終點也並不銜接，即可能是彈簧式的。植物化學家所盛稱的育氣的循環(The nitrogen cycle)就是如此。水的循環，大之如液體與汽體的更迭變化，小之如江河湖海的流轉分布，也都循着這個公式。生物滋長與嬗遞世代，由種子發展為箇體，由箇體歸結到種子，走的也是這條路。而箇體由單純的幼沖時代，經過成熟而繁變的壯年之後，以歸於衰老，也有相似的情形，因為衰老也是比較單純的；以人而論，文學家如莎翁就稱之為『第二個童年』；一個人經過了所謂不惑、知命、耳順的年齡之後，總是比較的飽經風露，鑪火純青，看得開，放得下，換言之，他的生活必然的要比壯年人簡單得多了。

文化、學術、思想的演變也似乎未能外此。把人類文化當一個總集體看，如此，把民族文化或文化的各方面分開來看，也復如此；不過如果

分開了看，有的民族或方面所已經歷的可能不止是一個梭子罷了。就思想一方面論，以中國為例，春秋戰國以前，是單純的一個時期，春秋戰國那一段，百家爭鳴，不衷一是，是分化而複雜的，而秦漢以降，儒家蔚為主流，又復比較的歸於綜合單純，以迄於最近，好像又正在醞釀着一個分化而複雜的新時期。以西洋為例，也有相似的形勢，荷馬所代表的希臘時代的思想說不上複雜兩個字，從希臘全盛到滅亡的時期，好比我們的春秋戰國，是變化多端的，而自基督教的傳播以迄於三四百年前，顯然又歸宿到一個雖不融通也還單純的段落；三四百年以來，文藝復興、宗教改革、科學興起、工業革命等等，一面是思想日趨複雜的因，一面也未嘗不是思想日趨繁變的果；目前西洋的思想還是在這第二度分化與夾雜的段落之中，短期內是否會有一個新的綜合，雖不可必，但端倪已經有了一些，下文當續有討論。

時人喜歡把思想比做水，例如說『思潮』。水是動的，絕對的止水或死水是不能想像的；思想也是動的，自身的發展是動，與生活的相互影響也是動，絕對不動的思想也是一樣的不能想像。所以在相當限度以內，這比喻的用法是有它的方便的。我在本文題目裏也用到形容水的兩個字，派與匯，派指思想的分歧，匯指思想的會聚，派是分析，匯是綜合，派是家數，匯是集成。學派的說法是一向有的。匯的說法也是明說暗說的都有；『百川學海』一類的書名是暗說的，『文匯閣』，『文匯報』一類的名稱就明說了。春秋戰國時代的諸子百家，每一子每一家是一個學派。到孔子被人稱為『集大成』，就有匯的意思了，是否真集大成，真匯。固然是另一問題。孟子說孔子，提到『河海之於行潦』，那匯的意思

更是顯然；又提到『盈科而後進』，那盈科兩字也有匯的意思，至於後代的學術思想究屬進了沒有，那也是另一個問題。

三 社會思想與匯

上文說到西洋的思想三四百年來始終是分化而繁變的，這自然是一個大體與綱要的說法。若論其目，則大分化之中也未嘗沒有小綜合，大紛紜之中未嘗沒有單純化的企求，流派的大奔放之中未嘗沒有匯合的嘗試。十九世紀就是這樣一個企求與嘗試的時期。就社會思想一方面來說，我們很容易聯想到幾個嘗試的人，孔德、達爾文、斯賓塞爾、馬克斯、福洛依特等，不過福洛依特已經跨到二十世紀的初年了。這幾個人中間，孔德是相當成功的；達爾文所注意的事實雖若限於生物方面，但他所提出的匯合的原則——演化論，經由斯賓塞爾、赫胥黎，以及大批的所謂社會進化論者的引伸推廣之後，確乎發生過不少融會貫通的力量。馬克斯和福洛依特都有一番『匯』的苦心，但因其專門注重生命的真實的某一兩個方面，有如飲食男女，其結果，至少就思想一方面說，適促成了派別的加強的發展，比較通盤的匯合的影響無由見到。如果生命的真實，推本窮源，只限於飲食與男女兩件大欲，則馬福兩人雖沒有一人得窺全豹，至少還能平分春色或平分秋色（究竟是春色秋色，要看讀者的襟懷，在此無須確定），而事實上生命的真實所包含的似決不止此。

說到孔德的嘗試相當成功，我們又很容易的會聯想到他的『科學的級層說』，後來演化論發達之後，又有人叫做『現象的演程說』。正

唯各類現象的演出有先後遲早，斯各門科學的地位有本末高下，無論級層說也罷，演程說也罷。從此以後，我們對萬殊的物象，算是有了一個綜合的看法，如果宇宙有如一掛大綱，自由其脈絡可尋，從此也就綱舉而目張，通體可以概見了。也無論用的是那一個說法，以至於其它大同小異的說法，有如斯賓塞爾的無機、有機、超有機的三界說，我們總承認，宇宙肇基於化學物理的種種活動，進而發生生物、生理、心理的種種現象，再進而產生社會，形成文化。中間的小層次不論，這下、中、上的三層與層層相因的原則是確立了。這最上層的社會與文化，儘管氣象萬千，變化莫測，決不是無端發生的，決不是單獨創出的，也決不是獨立的、隔離的、而與理化生物的境界全不相干的；儘管花明柳暗，別有洞天，卻並不在天上，而依然以尋常的天時地理、山川陵谷做基礎，也始終和洞天以外的天時地理、山川陵谷毗連啣接，可以出入交通。這一點小小的綜合，在目前看來，雖若老生常談，卑不足道，在立說的當初，卻自有其開拓襟懷、網羅萬有的意義，令人油然而起宇宙一家，萬物一體的感想，而使紛紜雜遝的思想學說得收衷於一是的效果。

達爾文的貢獻也就是在這條路線上。不過廣狹的兩部分。廣的就是適用於一切現象的一般的演化原則，可以歸入上節的話裏，無須重說。狹的部分是所謂有機演化論，就是就三界中的中間一界特殊的作一番原委的推尋與因素的剖析。這推尋與剖析的過程大體上是這樣的：起點是馬爾塞斯在他的人口論中所已發揮的蕃殖與其限制的普遍事實。第二步是變異與遺傳現象的發見與觀察。第三步，由於變異與遺傳的事實，進而推論並注視到物類間的競爭（事實上未嘗不包括物類之間的

互助現象在內)。第四步，終於到達一個適者生存的結論，所謂淘汰或選擇者是，而所謂適，指的當然是變異或遺傳品性與環境的兩相調叶，而選擇的結果便是各個物種的形成了。蕃殖、變異、遺傳、競爭、選擇或淘汰、調適或位育，與最後物種的形成，一邊是生物學家所觀察到的現象，一邊也就成爲演化論者的幾個基本概念，其中一大部分也時常被稱爲演化的成因。我敘到這些概念，因爲它們對於前途社會思想的繼續發展大都有很密切的關係，說見下文。

四 社會思想與派

不錯的，孔德與達爾文所做的都不能不說是一番集成與總匯的工作。不過學術思想是動的，是要繼續發展的，大概不會因有人加以總匯而從此停頓，從此安於一個盈科而不進的局面；在二千多年前的中國思想界固然發生過這種情形，在求知特別迫切、競爭特別劇烈、而科學方法已趨於成熟的近代西洋是決不會的。一向天下大勢，分久必合，合久必分，而近代的天下大勢，分雖可久，而合則未必持久，於是從十九世紀下半以迄於今，於一度總匯之後，緊接着一個新的分派的局面，而『派』的種子原早就寄寓在『匯』的中間。這話就又回到孔德與達爾文了。

現象的演程或科學的級層就替分派的趨向種下一個根苗，每一個『程』或『層』逐漸引伸、擴展，而獨立自主起來，終於成爲一個學派。上文簡括的只說了三個級層，其實還不止此。化學與物理可以分做兩層；而生理可以從生物裏劃分出來；後來心理學日趨發達，駸駸乎自成

一層，社會與文化，不用說，也大可以分成兩層。這樣一來，派別就已經多得可觀了。還不止此。每一層次本身就並不簡單。物理中有數理，其它級層的現象中也未嘗沒有數理，數理是經，一切科學是緯，從笛卡爾以來，要成一門科學而不講數量的分析，是大家公認為不可能的；於是社會思想的學派，可能又添上一個數理派，單獨存在，或作為理化派的一個支派，而事實上確乎有。它如力學、重學、等也都演成若干支派，所以物理學派也往往叫做機械學派。循了層次上推，接着是一些地理學派，我說一些，因為其中也不止一、二家數，有的注重天象天氣，有的着意地形地勢。有的關心居家區位，產物作業，這樣已經是好幾家了。以上都屬於所謂無機的級層。

再上是生物派了。這一派的分支之多是更在機械與地理兩學派之上。生物體和機械體不同，是所謂有機的，即部分之間有一種活的功能上的緊密的聯繫。社會思想家中有人認為社會就是這樣一個活的物體，於是就有了有機論的一個支派。在生物學界裏，這有機體的概念是在演化論發展之前早就有的，不過接着我們就要想到達爾文了。蕃殖的概念產生了人口論或人口數量論的支派；人口論不是人口學，人口學是研究人口本身的，人口論是想以人口的蕃殖作為社會現象與社會變遷的一個解釋的。變異、遺傳、選擇三個概念是分不開的，因此也有人引為根據，構成一派解釋社會的理論，認為社會的治亂、文化的盛衰、民族的興替，可以用變異的多寡、遺傳的良窳、選擇的正負來說明；所謂優生論或民族品質論的成為一個支派，就是這樣來的。競爭的概念則演而為一派戰爭論，有的認為社會進步非仰仗戰爭不可，有的認為初期雖然如此，

社會文化進展到相當程度，暴力之爭勢必減少而歸於消滅，所以這派的內容也並不單純。物種的概念也沒有落空，所謂種族論，或種族武斷論，認為種族有高下優劣，一成而不易變，愈以為不變，則其為武斷也愈甚。這些支派之間，不用說，有的是比較獨立的，有的不免彼此糾纏，例如選擇論之於種族論，有的不大武斷的種族論者大都是接受了選擇論的。演化理論裏一大堆概念中唯一沒有演成一個社會思想的支派的似乎只有『調適』或『位育』的概念，可能是因為它是比較的最富有綜合性，最有『匯』的意味，大凡講調適就不能不講關係，每箇物體本身內部的關係，物體與物體之間的關係，物體與所處境地的關係，都得講求到家，因此就不容易分而成派，不特不容易從有機的級層分出來，抑且不容易和無幾及超有機的各級層完全絕緣，獨行其是。不過至二十世紀初葉以後，特別是最近的一二十年，上面這一段話又見得不甚適用，位育的概念終於幫同推演了一個新的學派出來，說見下文。

心理學是比較後起的一門科學，孔德在他的級層說裏根本來不及提到它，後人雖有意把它補進那級層的祖廟裏去，但昭穆的地位很難確定，有的人，即心理學家自己以及對心理學特別阿好的人，主張設位應在生物學之上，社會學之下，意思是，心理現象雖須溯源到生物現象，它自身則是社會現象的生命賦與者；另有一部分人卻以為沒有羣居生活的交相感應，則根本就不會有我們所瞭解的心理生活，我們的心理生活，和動物心理不同，動物心理可以老老實實的歸入生物學與生理學，而我們的不能，我們的心理是團體的、社會的，所以位應在社會科學之上，也就是在社會科學之後。這一筆官司現在還並沒有打完，我們留待

下文再論。不過心理學者一面對外打這官司，對內卻也有閱牆之爭，就是，也有派別分化，例如本能論、行爲論、與情欲興趣論。本能論與情欲論和生物學派的遺傳論很近，承認一切社會行爲有先天的傾向以至於先天的命定；行爲論則和生理學有密切的關係，不過研究的人但就行爲的表見下手，但就看得見的事物刺激與動作反應着眼，生理的內幕他是管不來的。大概的說，三個支派之中，本能論和情欲論與生物的級層爲近，而行爲論則不得不傾向於社會的級層，因爲刺激的來源與反應的對象多少總有好幾分社會的意義。

社會與文化的級層不妨併在一起敘述。孔氏的科學級層裏原先沒有列出文化，大概認爲科學而外的一般文化可以納入社會的級層中，不須另列。到演程說出，始明白把它列入，位在社會之上之後。換言之，如果級層與演程可以比做一座塔的話，這些是塔頂上的一二層了。欲窮千里日，更上一層樓，行百里者半九十，這一二層的地位雖極崇高，其所經歷的風雲變幻也較其它層次爲多而親切，但總須以在前在下的各級層做基礎，一個虛懸的塔尖，或一座浮空的臨春結綺一類的高閣的建築，是不能想像的。上文所敘述的許多學派的所以存在，所以發展，目的可以說就在教這塔尖不落虛空。這些學派中人各把解釋社會與文化的理論，一套一套的擡出來，倒不完全因爲他們都是好事之徒，想巴結社會，討好文化，也不完全因爲他們有些中國人脾氣，想以賣老或自居長輩的方法，來佔人家便宜，還是因爲各級現象之間是存在着的一種不容抹殺的本末先後與前因後果的關係，社會與文化既屬後起，儘管挺秀有加，令人生長，在追尋種種成因的時候，自不宜完全數典忘祖，飲水忘源。可能因

爲這種態度發展得過分了些，不免引起反感，也可能因爲祖宗太多，各說各的，歷久不衰一是，也可能因爲有的理論所從出的級層畢竟是太遠了些，中間跳過了好幾個其它的級層，說出話來總有幾分不着邊際，隔靴搔癢——這一類的原因終於激出一個反應，就是從事於社會與文化研究的人自己在其所屬的級層中尋求解釋，而形成了若干理論的套數。這便是社會學派與文化學派的一大部分的由來了。社會與文化級層中的部分特別多，關係也特別複雜，所以自謀解釋的努力本來就可以收幾分效果，但學派中人到此，不免更強調這『自謀』與『自家來』的原則，求人不如求己的原則，並且進一步的認爲理應如此，別級層中的學者的闖入社會與文化的領域是越俎代謀，是舍己耘人，多少是一個錯誤。這態度一來，其所以成爲一兩個單獨的學派，就更見得壁壘森嚴了。

社會學派的支流自也是不一而足。其分化的根據是一些概念上的不同與着重點的互異。我們不妨先把這些概念比較拉雜的臚列一下，事實上也很難避免拉雜，一則這些概念本身就不夠清楚，再則它們中間也不免有掩疊與重複之處。每一概念自必有其對待，例如：形式對待內容；純理對待事實與問題；人與人間的倫絃關係對待人的自身；集體的表象對待個人的行爲；意識環境的外鑠對待人的固有；動態對待靜態；常經對待畸變；一般的結構功能對待零星局部的分析，等等。每一對概念的上而一個是社會學派的支派們所特別注意以至於認爲非從此着眼便不足成爲社會之學的，至於對方所包括的種切，則雖在社會之內，雖未嘗不是社會現象的一部分，卻不是社會研究的道地的對象，而應該交給生物學、心理學、以及其它的社會科學如政治學經濟學之類，歸它們去推

敲。這樣瞭解的社會學與社會思想，因此有人就稱它們爲道地社會學與道地社會學派，好比道地藥材一樣，也有人稱此派社會思想爲唯社會論，好比唯心論唯物論一般。

文化學派，也有人叫它做心理社會學派，從某一種方面看，可以和社會學派劃分得相當清楚，就是它比社會學派要具體。『不求人』的精神，上文說過，是一樣的。比較具體之所在是它能運用文化的多方面或某一方面來解釋文化，解釋者雖祇是文化的一二方面，而被解釋者當然是文化與社會的全部了。到目前爲止，用文化的一方面來解釋社會文化全部的努力自然也不止一家，其中歷史比較最久，而也最有些效果的是經濟與生產技術，就是馬克斯的一派，其次是宗教與倫理，再其次也許是法律，嘗試的人都不算少。它如教育、藝術、語言文字、風俗習慣、科學、哲學，零星提出的也頗不乏人。卽就三四十年來中國的救國論調與改革論調而言，已經可以看出此種情形來，發爲議論的人雖未必都成派別，但信念既篤，主張又很絕對，行動又很積極，可知成派的趨向，始終存在，所缺的是一些成套的理論工夫而已。讀者如不厭嚕囁，我們不妨極簡單的數說一下。在經濟一方面，民生主義、共產主義、社會主義、計畫經濟一類的議論，我們應有盡有，是最不憚煩言的。基督教的『中華歸主』運動，其它宗教的有組織的努力，孔教會或孔學會一類的團體活動，政府對於心理建設的號召，新生活運動的提倡，一般人對於世風與人心不古的煩言，則都假定如果宗教與倫理上了軌道，全部的社會生活便得所安定，諸般的社會問題便自然解決。從清末維新以至今日，全部法治的主張，全部教育的努力，自各有其一些社會思想的背景。文字與

索引方法的改革方案，三四十年來，也多至不勝枚舉，目的也無非是想經此途徑推廣教育，革新文化，而達成社會的改造。藝術一方面，比較犖犖大者我們至少可以提出蔡子民先生的美育運動和王光祈先生的音樂救國論，在提倡的人一定認為如果廣大的民衆不懂得審美，如果音樂不普遍發達，中國的社會與文化便始終不會走上健全的路。

上文兩節話的用意端在表示在社會思想的不算太大的領域裏，思想之流，即在最近百年以內，如何由派分而匯合，更由匯合而派分的一些跡象。這分合聚散的過程，事實上當然比我們在這裏所說到的要複雜得多。從機械學派到文化學派中間一大串的大小派別，當然決不會完全由孔達兩氏的一二番匯合的努力裏很單純的推演而出；它們是分別的還有別的來源，哲學的、科學的、宗教的、藝術的，種種思潮，對於這些派別的構成，自也有它們的貢獻，例如十八世紀物理科學的發達之於機械學派，哲學中唯物一元論之於經濟學派，基督教傳統之於宗教學派，都是極明顯的。

五 社會思想與社會理想

社會思想，根據它的立場或觀察的據點看，可以分做上文所敘的大小派別，如果根據用意或目的來看，它又可被劃分為兩種或三種。第一種是比較嚴格的社會思想。第二種應該叫做社會理想。第三種是社會玄想或社會冥想。普通談論社會思想的人是不這樣分的，但這分法實際上是相當的重要，百年來社會理論界的糾紛混亂，一半雖由於派別之多，

一半也未始不由於這樣一個分法的未經大家公認。爲討論的方便起見，我們不妨先列一個表。

	對 象	目 的	運用的心理方面	理 論 方 法
社會思想	已往及目前的社會	瞭解，說明，解釋	理智的體認與分析爲多	因果的推尋，關係與關聯的發見；歸納邏輯爲多
社會理想	未來的社會	改造至於革命	意志，情緒，信仰爲多	演繹邏輯爲多，強作綜合或至於武斷
社會冥想	未來以至於莫須有的社會	憧憬，慰藉，逃遁	情緒的依戀至於感傷主義；幻覺，白日夢，至於錯覺	可根本不問方法，不用邏輯

右表四個欄目裏，目的自是最關重要，因目的不同，其它節目就勢必不能一樣。嚴格的社會思想既志在解釋，則勢不能沒有具體的物象，而此種物象正可取給於已往與當前的社會。反轉來說，已往與當前的種種社會現象原是需要瞭解的，它們的來龍去脈以及相互的關係也需要弄一個清楚，正好比自然界的一切現象一樣。社會現象也需要一番觀察、整理、分類、量斷，才可以讓我們充分的瞭解，才成爲一門或幾門科學；在構成科學之前與之際，也必有其種種假設，種種理論上的探索，這就是社會思想了。社會思想提出的問題是，社會曾經是甚麼，現在是甚麼，以前的『曾經是』和目前的『是』中間，又有些甚麼淵源；對於將來可能是甚麼，社會思想家或許願意鑑往知來的作一番推測，但這不是他的主要的任務；至於未來的社會應該是甚麼，如何而可以盡善盡美，他是攔過不問的，若問，他是暫時放棄了社會思想家的地位和採用了理想家的身份，才問的。

社會理想的用意是在改造社會，改造的工夫勢不能用之於過去的社會，即用之於已經在某一種趨勢中的當前的社會，也不免徒勞無功，於是就不能不以未來的社會做對象了。反轉來說，未來的社會也確乎是需要我們措意的。人是有希冀的一種動物；他的生活的很大的一部分是寄托在過去的留戀與未來的指望之中。宗教家覺得最引人入勝而足以支持他的生命的東西，是前途的那個樂園或任何理想的世界。不過理想的社會大概不會自己來到的，它需要人力的招致，於是，第一步，我們必須建立一些鵠的，認定一些路線，製成一些計畫。這鵠的、路線、計畫一類的東西我們統稱之曰理想，不是思想。第二步，我們對此理想，必須培植一番情緒，養成一番信念，務使此理想得因多人的拳拳服膺而長久維持；這也就是宣傳組織的一步。第三步，不用說，是企圖實現這理想的種種努力了。社會理想所運用的心理生活的方面，顯然的與社會思想所運用的不同，它要的是更堅強的意志，更熱烈的情緒，在求其實現的時候，又需要活潑的動作。理智的分析當然不會沒有，因為它多少總須利用一些歷史的經驗和學術的結論，來支持它自己，來為自己張目，不過這些終究不是主要的心理成分。又因為理想是不輕改動的東西，它是一切的準繩，一切的大前提，這一部分理智的活動極容易走上自因推果或演繹的一路，以至於趨於武斷抹殺，武斷其與自己符合的部分，而抹殺其與自己衝突的部分。這並不是說社會思想家就不會武斷抹殺，不，他也一樣的有這種趨勢，特別是在他暫時放棄思想家的身分的時候，不過一經躋出思想家的崗位，他就容易被人指摘，因而不能不多自檢點；一向是理想家的人就不然了，人們對理想家的武斷抹殺，取的往往是一個容忍

以至於擁護的態度，容忍的是一般不認真的人，擁護的是認真而同具此種理想的心理傾向的人。

思想、理想、以及第三種的冥想，是不能絕對劃分的。理想家多少得利用一些思想，而思想家也隨時可以踱出而成理想家。理想家的理想，如果完全不理會經驗與現實，但憑一己的愛憎臆斷，而形成一套或一些不大成套的看法，認為社會必須如此這般，他才躊躇滿意，不枉此一生，他就進入了冥想的境界了。冥想雖無疑的牽涉到社會，一種如意算盤的社會，實際上可以說是沒有社會的目的的，它既不想解釋社會，又不想改造社會；冥想家總覺得當前的社會太不像樣子，他認識不來，也不求認識，社會也不認識他，他對此社會，也絲毫動搖不了，社會也休想影響到他，社會與他，可以說是絕了緣的。但他又並不甘心，因為人總是需要社會的；事實上的好社會不可得，至少想像上的好社會他是可以有的，因為人是富有想像能力的一種動物。於是，他在他的腦海或心田裏就建立起這樣一個社會來，並且在他看來是一個盡善盡美的社會。外國的象牙之塔與中國的空中樓閣一類的建築物就是這樣來的。這決不是三年建築不成的道旁之室，而是信手拈來都成的妙諦。一部分宗教徒所憧憬的天國或極樂世界也就是這東西；我說一部分，因為其餘應當歸入理想家的範疇。冥想的惟一的社會意義，可能是給現實社會一個對照，一些諷刺，給那些太滿意於現實的人一些刺激，太困頓於現實之中的人一些慰藉，好比詩歌文藝的慰藉一樣，此外便沒有了；如果冥想中真有一些新的意境，足供未來推進社會的參考，足以激發此種推進的努力，那又就該歸入理想的範圍，而不完全是冥想了。冥想的意義終究是個人的，

而不是社會的；始於心理上的慰安，終於生活上的逃遁，或始於單純的幻覺以進入複雜的幻覺而成白日夢，而終於單純的錯覺以進於有組織的錯覺而成瘋狂，始終是個人的。一個人出家，我們喜歡用『遁入空門』一類的語氣來形容他，是再恰當沒有的。不過我們必須瞭解，從社會的立場看，那門雖是空的，從個人心理的立場看，它是絕對的不空，它是由冥想得來的一個極複雜的世界，一個光怪陸離的社會的代用品。

在本文的討論裏，我們除了指出冥想之多而且雜，可能成爲目前社會理論界所以擾攘紛紜不可究詰的一種因緣之外，我們在這方面不準備再說更多的話。社會上總有一部分人，傾向於以幻覺爲真知，以夢境爲實境，至少認爲它們可能成爲真知實境；上自主持風教而握有權力的大老，下至不滿意於現實而亟切於改革的青年，胸懷冥想之體，而意圖收思想與理想之用的，正是大有人在。社會的情況愈紊亂，則此種份子勢必愈多。他們該是空門中的人物，但目前既沒有空門可作歸宿，他們也決沒有作此歸宿的企求，於是冥想終於造成了一種滿天飛和到處沾惹與糾纏的勢態。關於這種勢態，我們是應該鄭重的注意，而於虛實之間，作一番明白的審辨的。我們下文的討論還是集中在思想與理想的兩個範圍，並且認爲二者各有其重要的社會意義，界限雖須劃清，輕重難分軒輊。

六 社會理想與哲學概念

上文敘述各學派的時候，我們始終稱它們爲社會思想，其實根據剛

才的討論，可知任何思想的派別一離開了解釋的崗位而自覺的趨以解釋所得，來影響未來的社會生活時，它就成爲一個理想的派別，而事實上大部分的派別，在解釋的工作自以爲大體完成，羽毛大致豐滿的時候，都有一種超現實與超空間的企求，第一步的表現是來一個歷史哲學，來個所謂『史觀』，第二步就是過問到未來的社會了。

不過這並不是說除了上文所已敘述的派別而外，社會理想便沒有別的派別，或別的派別的分法。這當然是有的。如果上面的分法是從科學與科學的級層產生出來，則另一個分法可能追溯到哲學方面，而以若干主要而相對的哲學概念做出發點，例如，唯心論對待唯物論，機械的宇宙觀或原子的宇宙觀對待有機的宇宙觀，理性主義對待經驗主義，神召對待人爲，命定論對待自由意志論，全體對待部分，或社會主義對待個人主義，漸進的歷史觀對待革命的歷史觀，法治對待人治，競爭對待合作，平等對待差等，保守對待進取，道義對待功利，文質的對待，體用的對待，等等。有的概念當然不屬於純粹的哲學，而屬於專派的哲學，例如歷史哲學、生物哲學、以至於社會哲學自身，但其爲一些基本的哲學概念，有非科學所能盤詰的，則一。根據了這些來講社會理想的派別，有的比較清楚，例如個人主義之於社會主義，大部分卻不容易劃分，甚至於不可能劃分，因爲概念上的掩疊太多，每一對對待的概念固然彼此不相混淆，但每兩對概念之間卻不是彼此互相擯斥，例如同服膺社會主義，有人主張漸進，而有人主張急進。不過根據了這些概念而產生的理想上的特徵與形成的派別之間的更進若干步的分化，終於演出了許許多多的支流，是一個重要的事實，值得我們注意的。

話到這裏，好像又在說回去了。社會思想的匯與派，上文是敘述過的。根據科學級層而來的社會理想的匯與派，因此也算有過一些交代。從哲學概念引伸出來的社會理想又怎樣呢，受過哲學概念的影響的社會理想又怎樣呢？上文約略提到過一些此種概念的『派』，它們的『匯』又如何呢？這問題就大了，大到社會理論的圈子之外，嚴格的說，是不在本文範圍以內的。不過既有牽連，我也不妨約略提到我私人的一些看法來。思想，哲學思想，在西洋的歷史裏，只有兩個很短的時期中有過匯的嘗試，一是希臘文藝全盛的時代，二是文藝復興的時代；但兩次都沒有成功，尤其是第二次。此外可以說全部是派別擅場的時期，至多，在表面上，因為甲派壓倒了乙派，給讀史者一個匯合的印象而已。試思上文所臚列的若干成對的概念，兩兩對峙，各走極端，有如神召之與人爲，唯心之與唯物，社會之與個人……，如何才得以匯合起來。絕對的二元論始終只是二元論，是一元不起來的；至多，它只能造成兩種局勢，一是分期的互爲消長的局勢，二是同牀而各夢的局勢，或換一個比喻，有如涇清渭濁，初則同一河床而清濁分明，終則分道揚鑣而各行其是。西洋的神學家努力了二千年，始終沒有能把善惡的原則統一於上帝；近代的科學家也忙碌了三四百年，想把唯心論分解成唯物論，想把精神的現象化驗爲物質的現象，也始終沒有成功，始終只好把它擱在一邊，或加以根本否認，或認爲別具境界，不可思議；都是這一路上的例子。即使成功了，所得的結果也不過是一個兼併的局面，而不是一個匯合的局面。

總之，社會理論或社會學說，就其中比較嚴格的思想的一部分來看，在近代是先有過一番匯的努力，然後又分成許多的家數；就其中理

想的一部分來看，因為牽涉到更大的哲學以至於形上學的領域，受到它們種種對峙而衝突的概念的影響，至少就近代而論，與截至目前為止，匯合的努力可以說等於沒有，而對峙與衝突對於社會理想的分化的影響卻是很顯然。我們不容易把現有的社會理想，像社會思想一般，分成若干界限分明的派別，但上文已經說過，每一派的社會思想都有躡出而成為社會理想的企求，當其躡出的時候，便是這些對象而衝突的概念取得用武之地的機會了。因此，同一思想的學派，當其引伸為理想時，勢必進一步以至進若干步的分化成若干支流，多少成為一分二，二分四……的格局。到此，我們看到，社會思想與理想的派別之分可能有三種的由來；一是依據科學級層的，流派之多，我們在上文已經大致到看；二是從一些哲學概念引伸出來的，這一類的學派不容易獨立存在，但也還有；三是兩者之和的結果，就是由於哲學概念影響到了依據級層的流派，從而產生的更零星的分化，這當然又是很多的。近代社會學說的繁複，社會理論的紛擾，學派之間的分工合作，固亦有之，彼此的排擠攻訐究屬是一個更普遍的現象，解決問題的努力，固亦有之，而所引起的新問題，所釀成的一般的動盪不安，可能是更多更大，推源溯本，這顯然是因素的一個了。所以接着我們不能不把分派的利弊問題作為進一步的討論的對象。

七 社會思想分派的利弊

社會思想的分派雖屬人為，亦自有其趨勢。造成這趨勢的因素很

多：生活環境是多方面的，並且隨時可能發生變化，一也；人的智能情性是不一律的，對多方面環境的反應不會一樣，二也；羣居生活因此有分工合作的傾向與需要，三也；文化演進，學術隨方面而累積，而一經累積，亦自有其趨勢，四也；學術與思想是智識的兩個層次，比較具體而固定者為學術，比較抽象而動盪者為思想，兩者互為因果，彼此推挽，更不免增益此種自動分化的趨勢，五也。思想分化既自有其趨勢，我們對於學派的發展的一個基本態度，應該是，不因有利而欲其多，不因有弊而欲其少。

不過利弊的問題是存在的。在這裏，我們又得把社會思想與社會理想分開了說。大抵思想分派的利弊參半，而理想分派則弊多於利，其何以有此分別，留待下文說明。思想分派之利在一個專字，唯其專，故精到、細密、澈底。社會生活的底蘊是多方面而極錯綜複雜的，一人之身，在短短的幾十年的生命裏，很難希望取得一個全盤通澈的瞭解，凡屬有志於瞭解的人，勢只能作一些局部的嘗試，即，各就其興趣與專門學術的準備所及，集中精力在此種底蘊的某一方面，作一番貫徹的分析與推論。一人如此，多人如此，一方面如此，各方面如此，則分工合作的結果，對於後學，對於對社會只能作些一般觀察之人，可以供給一個差強人意的通盤的認識。我說差強人意，一則此種認識勢必還是零碎片段，去完整的境界極遠，再則它究屬是一個拚湊起來的東西，中間的褶縫針縷是再也磨滅不了的，分工愈細，碎塊愈多，則褶縫和針縷愈繁密；它可能是一頂瓜皮帽子，是一件百衲袈裟，卻不是天絲織的錦衣。不過這已經足夠好的了，這表示大家真能分工，真能分層負責，真能恪守本分，也真能

合作，真能彼此尊重，相互瞭解，才產生了這樣一頂瓜皮帽子，或一件百衲袈裟。約言之，專精的結果可以不妨礙通體的認識，也正唯其不大妨礙，專精的努力才取得了應有的意義。說思想分派有利，這便是利之所在了。

思想分派之弊也就在一個專字，唯其擅專，故偏狹、武斷、抹殺。凡屬學派中人多少總有一個傾向，就是初則自立門戶，繼則以自己的門戶為最高大，終則設法教人祇走這個門戶，認識唯有此門才四通八達，無遠弗屆，唯有此門才是真正的入德之門；總因為這門是我開的，大有此山是我開，此樹是我栽的一種光景。癥結無疑的是在一個我字；問題當前，需要解決，其意若曰，你們都不行，我來！及其既來，則又曰，有了我，你們都可以不必了。所以此種擅專與獨斷的心理傾向我們總稱之曰『我執』。以前的宗教家、道學家、近代的科學家、儘管教人無我，但我執始終是一個最普遍的心理現象，在一般生活裏如此，在學術思想界幾乎是同樣的活躍，有時候反而見得更牢不可破，因為當事人總覺得把握住唯一真理的是他，而不是別人。

一樣的不免於我執，程度上的分別還是看得出來的。謹嚴的科學範圍裏要少一些，特別是各門的自然科學。這顯然的有兩個原因。自然科學家所研究的對象確乎是更適用客觀或物觀的應付方法，它們可以被假定為超然於人的心理生活與社會生活之外，固然絕對的超然也還是不可能，因為研究它們的終究是浸淫在此種生活之中的人。此是原因之一。科學上所稱的解釋，事實上等於運用分解方式的一種說明，就是把複雜些的現象分解開來，成為更單純而基本的現象，普通叫做因素或成

因；此種分解的工夫，最初祇限於本門科學的範圍以內，例如生物學家解釋箇體的構造，始則自全體分解成若干結構的系統，更自系統而器官，自器官而體素，終於分解到了最小單位的細胞；把細胞的構造弄清楚以後，如果要再進一步，就得闖入別的科學以至於級層的防地，至少也必須企求別門科學中人或級層中人出頭幫忙，特別是物理化學的級層，否則分解的工夫便須戛然而止，達不到生物學所能認為滿意的一個究竟。此種踰越的行動是有益的，它代表着科學或級層間的應有的合作，而合作便是專擅與武斷的反面。此是原因之二。

但一離開自然科學的級層而攀登心理與社會文化的級層時，我們就發見兩三種比較不很尋常的我執。我說不很尋常，因為尋常的我執是到處有的，各自然科學的內部也一樣的有，例如：生物學的領域裏，環境派對遺傳派；遺傳學裏，精質獨立論對後天習得性遺傳論；遺傳方法論裏，孟特爾派對戈爾登派；彼此爭論的時候，都表示過很頑強的我執。這一種的我執我們攔過不談。所謂不尋常的兩三種，第一種可以叫做包攬壟斷；第二種，說得好聽些，是自求多福，說得不好聽些，是剛愎自用；第三種我無以名之，姑名之曰滕薛爭長。第一種最普通，大凡用了下級層的科學結論來解釋上級層的現象時，最容易犯這毛病。如果級層分明，解釋與被解釋的級層又屬彼此接壤，則根據上文解釋即等於分解之論，原是理有固然，勢所至；不幸的是解釋者一方面總喜歡把被解釋者一把抓住，不容別人染指，別人的解釋，在它看來，不是錯誤，便是多事。社會與文化的級層既在最上，下面的級層既屬最多，就最容易變成一根骨頭，受羣犬的拖扯攘奪，實際上是被宰割得支離破碎，把社會與文化原

有的完整的形態反而弄到看不出來。這在社會思想的研究裏我們叫做『以偏蓋全』，想以局部來包攬全部，結果總是一個捉襟見肘，不能自圓。其級層地位距離較遠的更不免隔靴搔癢，不着癢處；例如把人解釋做一座機器，不錯，人多少是一座機器，但人之所以爲人，人之所以別於它種機器者何在，我們並沒有因此種解釋，而取得進一步的瞭解，即解釋了等於沒有解釋。此種來自距離較遠的級層的解釋，一面想包攬，一面又包攬不住，又往往容易陷進所謂比論的泥淖，即，任意用些比喻來替代解釋，例如有機論者硬把社會當有機體來解釋，竟有人認爲社會組織自亦有其陰陽兩性，國家是陽性，教會是陰性，信如此說，則中國社會的保守陳腐不倒有了一個解釋，不是單性生殖，便是獨陽不長麼？機械學派把社會解釋做一座機器，也全用這比論的方法，也一樣的無裨於解釋的實際。

第二種的我執是自求多福或剛愎自用。它顯然是別人包攬得太多的一個反響。好比打麻雀牌的人，老不和牌，於是故意的不吃不碰，硬要打一副『不求人』，和給別人看看。對於這一類從事於思想與解釋的人，我總有一個感覺，就是其志可嘉，不過不求人而還是不和牌，或雖和而只是小牌，我又覺得其情可憫了。宇宙萬象原是相通的，事物的演出，當其初雖有先後之分，科學爲研究方便起見，雖亦不能不作級層門類之別，但現象之間，決不因人爲的強分畛域而未減其息息相關的程度，然則對某一部分現象不作解釋則已，否則勢須旁搜遠紹，覓取一切可能作解釋之用的其它現象，屬於同一部分的可，屬於其它部分的亦自輕易不容捨棄；別的部分出頭幫解釋的忙，包攬固屬不可，亦決不會成功，但如

在相當分際以內，此種幫忙決不能看作好事，更不能看作越俎代謀，又何勞一定要拒之於千里之外呢？一面擯斥別人，一面涇涇自守，自以為智慧具足，辦法儘夠，豈不也是一種我執？這種我執，上文已經提過，在自然科學的級層裏是找不到的，不過到了上層，在心理學派裏則有所謂假行爲論 (Pseudo-behaviorism) 的支派，一面對其它級層則拒絕心理遺傳與本能固有之論，對同一級層則否認內省觀察之法，結果只是看到了一些行爲的皮相，於行爲的成因，既多所未解，於行爲的意義價值，更所未喻；這就是我在上文所說的其情可憫了。社會學派與文化學派，上文說過，也可以叫做唯社會論與唯文化論，不唯則已，唯則在解釋的工夫中，其它更較基本的科學門類便很少置喙的餘地，其中的支派愈是道地，則此種餘地便愈是絕無僅有。即大師如法國的涂開姆，他的親炙的門徒如蒲格雷 (Bougle) 也終於不免批評他，認為他對於生物的因素實在是過於不加理會了。

第三種的我執我們叫做滕薛爭長。這也可以說是第二種我執的很自然的一個引伸，而也是發生在心理與社會兩個級層之間。一個三四歲光景的小孩子，在自我的意識發展到相當程度以後，便不歡迎別人管它或替它做事，總說『小弟弟(或小妹妹)自家來』；再後，羽毛更加豐滿，就要管起別人來了。心理學派總以為心理的現象演出在前，是先進，社會現象演出較遲，是後起，並且兩者之間有前因後果的關係，換言之，在科學級層裏它是更屬基本，若沒有它，也就沒有社會現象了。社會學派卻反過來說，心裏根本是一個社會現象，若沒有羣居生活，沒有人與人間的交相感應，我們所了解的心理作用，特別是最關重要的思考那一部

分是不會產生的；所以如果心理現象也要佔一個級層的話，它應該追隨在社會級層之後，才不致本末倒置，反果爲因。這一番雞生蛋蛋生雞的爭辯鬧了許多年，到如今還沒有結果，怕是永遠不會有結果的。不過雖無結果，雙方還是要爭，則其所爭者無非是一種資格所給與的面子，好比中國人爭輩分，作客或其它場面上爭坐首席，又因爲先後之外又有因果的關係，所以又好像中國人最不雅的罵人方法，暗示着罵者是被罵者的祖父、父親、最起碼也是一個姐夫，表示自己即使做不到對方的生命的賦與者，至少總要叨長一些！此種心理未始不可我執的一種，自不待言。這雖說是人類的一大弱點，而推本尋源，創造級層之說的孔德也不能不負一二分責任，誰教他眼光不夠遠大，當初沒有把昭穆的次序確切的規定下來，弄得後代子孫非爭嫡爭長不可？

好像老子說過這樣的一句話，小智自私，賤彼貴我；一切社會思想的學派，無論所犯的是那一種或那幾種我執，都給老子一語道着了。換今日的口語來說，一切學派都是不够科學的，一切都不够客觀；一切學派中人也都是不够民主的，誰都想專制，誰都想獨裁。學術與思想猶且如此，又遑論政治呢。（參看拙文，一種精神兩般適用，客觀週刊，第十二期）。

八 社會理想分派的利弊

上文說社會思想分派的利弊參半，我們看了我執的一番討論以後，可知這還是客氣的說法，因爲所謂利，多少是假定的，即假定學派之間

真能分工合作，而我執之弊、各是其是各非其非的風氣、門戶之際的喧囂攘奪，卻是實在的。假定的利當然抵銷不過實在的弊，所以事實上還是弊多於利。不過比起社會理想的弊多於利來，這還是小巫之見大巫。老子的話，和我們添上的既不科學又不民主的評語，對社會理想分派的結果實際上是尤其適用，也應該是尤其適用，爲的是如下的若干原因。社會理想的目的既在改革社會，而且往往求之甚亟，則從事的人勢必不免心切於求而目眩於視，推重力行而忽略認識，而所謂力行也者，或因從事者實力有所未逮，或因環境確有重大窒礙，同時正因爲理想本身原就偏頗，去通達的程度甚遠，以至於推行的結果無非是一陣動亂，一陣騷擾，得不到絲毫真實的進展，於是不得不退而求其次，就是以言詞作爲行動，以宣傳算做工作，以多言權充力行了。宣傳這樣東西，如果用得太多，似乎只有一個效果，就是，一面各是其是，一面又勉強別人，於不斷的接受提示與暗示之後，亦從而是其是，其爲一種我執，足以壟斷或淆亂視聽，足以爲精神與思想生活上的一種金箍咒，是不言而喻的。理想分派之弊尤在思想分派之上，此其一。

一種理想的服膺與推行，其心理上的先決條件是堅強的意志與熱烈的情緒，理智的質疑分析自居次要的地位，以至於沒有多少地位。這種心理上的準備，事實上和接受一種宗教的心理上的準備是完全一致的。近代有若干派別的社會理想反對宗教，反對神道的信仰，從社會學的立場看，這種反對是沒有多大意義的，因爲關鍵所在，決不在一套理想的有沒有神道做牌號，而在理想所喚起的一番心理的底蘊。這底蘊才是真正重要的，因爲它的活動好歹總要影響到社會生活。好比煎中國草藥，

藥終究是主體，至於水，儘管醫師故弄玄虛，非井水、河水，或天落水不可，究屬不關宏旨。『換湯不換藥』一句話就是這樣來的，而前代的宗教與近代社會理想之間，就其心理底蘊而言，也確乎有此種『湯換渣留』的現象；近代意大利社會思想家柏瑞篤把這一類的底蘊就叫做『渣』(Residues)，可見是不為無因的了；他用到這渣字，倒也並不含有甚麼惡意，不過暗示着，水可以倒掉，渣則不容易倒掉，而事實則此種心理上的基層的功能是根本取消不了的。這一番話也就順便替近代西方宗教的一蹶而不能復振，找到了一部分的解釋。信仰的傾向原是人類行為的底蘊的一部分，是經常存在的，是經常常有表見為行為的企求的，內在的一方面既有此企求，而外緣的一方面又有種種足以滿足此企求的社會理想，裏應外合，於是社會理想愈發展，各式改革社會的主義愈揚溢，宗教的信仰便愈趨落寞。理想的興起可能是宗教衰微的果，而也可能是因，實際上怕是互為因果的，無論如何，信仰的心理始終有它的着落，有它的寄託，總是一大事實。我們這一番話，一般的人是不承認的，他們認為理想的信仰與宗教的信仰根本是兩回事，前者是科學的，不迷信的，而後者則否，所以也有人認為，即使是一件事，也足徵文明是進步了！對於這樣的人，我們的話是很難說明白的，不過我們應該指給他們看，在理想家的心目中，一套理想的神聖不可侵犯，有百是而無一非，只應擁護，不許批評，往往要遠在鄉下老心目中的菩薩之上，為的是理想家的我執要比鄉下老的為堅強，鄉下老信菩薩，目的只在一人一家平安，他的卻在改造社會，而他自己是一個有使命的人。我們的話也許要扯得太遠了。要緊的是，我們要指出來，社會思想的學派與社會理想的學派，在

精神上是很不相同的，而其區別怕不止是程度的，而是品類的。一到理想的領域裏，我們所接觸的事實上不是若干學派，而是若干宗門；宗門之間的入主出奴，是丹非素，以自己爲正統真傳，視別人爲旁門外道，其所發動的肝火，其所引起的爭執，勢必比學派之間的要添上若干倍數。理想分派之弊要在思想分派之上，此其二。

理想往往有和政治取得聯繫的趨勢。中國如此，西洋也如此，前代如此，當代也未嘗不如此。西洋史裏對這種聯繫的狀態有過『政教合一』的說法，其實這是不確的，聯繫並不等於合一。合一是打成一片，而政教的打成一片是近代一個顯明的史實，嚴格的說，是第一次世界大戰前後才發生的，並且目前還正在方興未艾的過程中。這指的是成套的改良主義或革命主義和實際政治的因緣固結。人們不滿意於現實政治而產生一些政治理想，當然是極古老的事實，根據了一些理想來從事於政治的活動，來促成政治的局部改善，以至於全部的鼎革，也不自當代始，英、美、法的有血無血革命都是先例。不過這些所用的理想祇是屈指可數的幾個原則，和從原則分解而來的幾個更單純的口號，有如自由、平等、博愛、幸福的追求之類，而學者解釋這些原則，可以言人人殊，不求其衷於一是；換言之，它們不構成一個套數，並沒有經過特殊的規定與頒布，不具備教條的形式與精神。祇是一些理想影響了實際政治，或實際政治採用了一些理想，或多少有些理想做指歸：問題是比較簡單的。改革或革命主義和實際政治打成一片以後的情形便與此不同。主義是成套數的，是事先經過一番規定的，是有一定的解釋而發生疑義必須重新解釋時又一定的權威的，是具備了近乎教條的形式與精神，這許信仰而不容

懷疑評論的。第一次大戰以來，馬列主義之於蘇聯，第二次大戰結束以前，汎繁主義之於意大利，納粹主義之於德意志，二十年來三民主義之於中國，都有種情形。主義有好壞的不同，執行主義的人有爲公爲私的區別，所收的實際效用因此也大相逕庭，不可同日而語，是不錯的；但這是另一個問題，是主義信仰者的問題，是實際政治家的問題，我們從社會學與心理學的立場來分析評議，是有把它們相提並論的權利的。

在這些改造主義與實際政治打成一片的實例，我們不妨提出一個來，作一個比較詳細的分析，以示一兩個思想學派，或至少以思想姿態出現的派別，如何引伸爲改革的理想，更如何在野心家手裏構成一種主義，作爲政爭的良好工具，而終於和實際政治取得了表裏體用不可分離的關係。這例子是納粹主義。分析起納粹主義的思想因素來，我們很容易聯想到生物學派，特別是此派中的三個支派，一是社會有機體論，二是戰爭論，三是種族武斷論，上文都敘到過。這三個支派，在德國原是發展得最早而最熱鬧的，而且從俾斯麥的時代開始，愛國的學者與野心的政客多少已經把它們適用到社會、文化、民族、以至於政治生活，作爲改革與擴張的張本，就是以思想之所得，派作理想的用途。這番適用也收了不少的效果，一八七〇年統一以後的百廢俱興，使德國蔚爲列強之一，不能說和此種理想沒有因果的關係。最顯然的是從戰爭論引伸出來的軍國主義。其次，集體與極權主義的明顯的傾向是從有機論出發的。猶太人在歐洲是普遍的受壓迫的，而以在德國爲甚在德國是一向受壓迫的，而尤以十九世紀末葉以至最近爲甚，這又很清楚的得力於種族武斷主義的『學理』上的啓發。希特勒對於這些的發展，在思想與理論方面，並

沒有甚麼貢獻，他的貢獻是一顆誇大而狂忌的野心，一個肆無忌憚不惜毀滅人性的畸形人格，一番狂熱的組織與推動的魄力，把這些原是零星孤立的理想，混合在一起，揉成一團，成一個整套的信仰，又把戰敗後散漫而頹喪的人民心理，在這整套的信仰之上，重新收拾、團結、與振奮起來；結果是誰都身受一些而知道的——奴役、戰爭、死亡，開始在德國，而終於拖下了整個的世界。理想分派的殃禍竟可以到這樣一個終極，拿前代的宗教所引起的同類的社會病態來比，更顯然的有大小巫之分。侈談與醉心於文明進步的人應該就這一類的大事實，且多多的沉思一番，然後再下結論。就目下的形勢來說，蘇聯的集體主義和英美的箇人主義也許正醞釀着一次更新奇廣大的奴役、戰爭、與死亡來，正未可知。理想分派之弊，特別是經過宗教化與政治化之後，要遠在思想分派之上，這是解釋之三了。

九 治標的祛弊論

文明的人類如果想繼續下去，且不論文明的進一步的發揚光大，目前這局面是需要收拾的，而收拾的方向之一，就是如何可以充分的使社會收取思想與理想之利，而儘量的祛除其弊。有兩條途徑是可以走得的。第一條是治標的，我在上文已經說到一些。第二條是治本的。而無論治標治本，關鍵均在一個匯字，治標的路是莫忘舊匯，治本的路是尋求新匯。上文說過，社會思想儘管分派不厭其多，只要一面分，一面不忘合作，一面發展自己，一面尊重別人的立場，顧全別人的努力，採納別人的

結論，則無縫的天衣雖不可得，一頂瓜皮小帽似的整體總可以保全。這就等於說，孔德達爾文一類前輩的一番匯的努力，利學級層論與自然演化論，還是值得我們不斷的參考；事物現象是有本末先後因果的，在社會與文化的境界呈現以後，事物現象又往往互為本末先後因果，而沒有一件事物始終佔先，始終處本的地位，始終是其它事物的造因或其它事物的初元首創。希特勒喜歡做元首，德國人也許喜歡捧他做元首，在專制極權的政治場合裏容有短期的可能，在學術與思想的場合裏卻為事理所不許。明乎此，則我執的心理雖無法完全消除，已不難大量末減，而分工合作之效，便是不問收獲的收獲了。即就思想家的情緒一方面講，這條不忘舊匯的路也正復有它的補益，派由一匯，等於流出同源，其豆既屬同根，相煎無庸太急，思想家各能如此宅心，則門戶畛域之見，爭嫡爭長之風，也就可以大殺了。

剛才關於思想派別的話，對於理想的派別也未嘗不適用，不過是更較困難罷了，困難的原因上文已經從詳說過。不過還有一重為思想派別所沒有的困難，就是有的理想派別不導源於孔達兩氏的綜合學說，而導源於若干始終矛盾的哲學概念。在哲學界未能解除此種矛盾之先，我從一個純粹的社會學的立場，曾經提出過一個看法來，也多少方以作為治標之用，就是我在別處已經再三提出過的兩綱六目的看法，為本文的完整設想，不能不再簡略的說一說。人以下的動物裏，大多數的物種有箇體而沒有羣體，或雖有而分工合作之迹不顯；蜂蟻之倫則有分工合作的燦然可觀的羣體，而箇體等於抹殺；在這些動物裏，箇體與羣體，無論倚重在那一方面，全都由於本能，而不邀情理想自覺的認可。到了人類，箇

體與羣體同樣的存在，同樣的邀自覺的認可，而幾千年的生活經驗，更證明兩者是同樣的需要，很難賤彼貴此。一個健全的社會，一種革新社會的嘗試，在理論上應當承認箇羣兩體的不分軒輊的存在。這就是兩綱的說法了。箇體，或每一個人的性格，並不單純，它至少有三個方面，一是同於別人的通性，二是異於別人的箇性，三是非男即女的性別。羣體，或社會生活，也至少有三個方面，一是秩序的維持，二是文化的進展，三是族類的綿延。這就是六目了，一綱各三目。任何三目之間，和兩綱之間一樣，也似乎很難作輕重高下，後先緩急之分。而箇人的三目和社會的三目又自有其聯絡與互為因果的關係，秩序基於通性之同，進步基於箇性之異，而綿延則繫於兩性的分工合作；反之，如果秩序有虧缺，文化缺乏進步的需求，或族類對於綿延的欲望不夠強大，則通性、箇人、與性別的發展也就分別的受到限制以至於抹殺。這就是我所提出的看法的全部了。

有此看法，我們對於已往的民族社會或民族文化，何以有的變化雖多，而曇花一現，有如希臘，有的壽命延長，而進步極少，有如中國，諸如此類的不同的經驗，便可以求諸於各民族中若干通行的理想或一般的見地，而得到一個更清楚的瞭解。反過來，我們也可以根據了這看法，而推論當代各個民族社會的前途，例如，美國過分注意箇人的自由，蘇聯過於着重集體的管制，前途可能各有各的喫虧，並且有的已經開始在喫虧。汎繁納粹的國家，只知國家的集體，抹殺箇人的自由，虧是已經喫定了的，表面上好像此種虧是外力教他們吃的，有些強制，有些早熟，但終究是理想的偏頗與不健全所招致的，終究是自作之孽。我們也可以用這

看法來估量目前流行的各種學說、主張、和運動。例如理工教育、職業教育、專才教育一類的主張，在兩綱的六目之內，只顧到了簡性與文化進展的兩目，顯而易見的是偏枯，若謂目的祇在矯枉一時，固猶可說，若認爲是一種經常的主張，就錯了。又如百餘年來的婦女運動，就女子簡人人格的發展而言，雖若一面把以往抹殺女子的通性與簡性的誤錯誤給糾正了，一面卻又把女子的性別擱過一邊，視同烏有，何嘗不是一個很重大的缺陷？近代婚姻之道之所以失，夫婦之道之所以苦，此種運動何能不負一部分的責任？總之，一般志在革新的人，無論是聽取別人的主張，或自己有主張提出，如果都能接受這一類的看法，則前者可以知所取捨，或接受而知所保留補綴，而後者可不致過於輕率，過於偏狹，至少在嘗試之前，可以有一番比較圓通的考慮。約言之，這一類的看法同時可以減少妄作主張的人與隨聲附和的人，這對於社會生活應當有一些澄清與甯息的功效。近年以來，一半因情勢的要求，一半也由於見解之所及，一部分人的主張與行爲裏，也已經表示這一類兼籌並顧的看法，例如，就簡人主義的自由經濟與集體主義的計畫經濟（牽涉到上文的兩綱）的一層而論，美國的羅斯福、華萊士、英國的拉斯基、孟漢姆都是這一路的人物，而在中國的政論家中間，這種人也漸露頭角。

十 論新匯的可能

不過求乎其上，僅得其中，我們自勉的目的還應該是一件無縫的天衣。我們要求一個新的綜合，新的匯。只有在一個新的匯的浸潤之下，一

切理想思想，科學藝術，才有發皆中節的希望，初不僅社會一部分的理論學說爲然。我們在篇首已經提到過，在前途短期內，一個新的匯合雖未必可能，但端倪已經有了一些，我們現在就要尋這些端倪說話，如果局勢真有一些貞下起元、窮極思變的要求，而同時人的自覺的努力還有幾分中用，而不完全受環境歷史支配的話，則由頭緒而線索，由線索而脈絡，由脈絡而綱領，而終於能把綱領提挈起來，我們的追求就不至於完全徒勞了。

所說端倪也並不單純，好比一根線，這其間我認爲至少有五個頭緒，一個是很古老的，兩個是近代的，又兩個是當代的。每一個頭緒也不單純，名爲頭緒，事實上代表着不少的人多方面的經驗，和若干年的經驗的累積，多少當然因遲早而有不同，約言之，每一個頭緒本身就已經有些綜合的意味，而在比較最古老的那一個，當初並且已經發生過一度匯的作用。我們順了時代把它們約略的敘一下。第一是中西文化傳統中的人文思想。中國在先秦，西洋在希臘，這部分的思想已經有長足的發展。大意可以分做兩層。第一層是，一切從人出發，向人歸宿。第二層是，遇有二事以上發生衝突時，一切折中於人，即由人來斟酌損益，講求應有的分寸，使不致畸輕畸重，因爲過猶不及，都是病源。所謂中庸之道表面上好像指的只是第二層，其實是兩層都賅括的，中西人文思想都有近乎三才的說法，三才天地人，人居天地之間，不以天地爲出發點與歸宿點，而以人，也未嘗不是一個中庸的看法。至於中庸也包括第二層是無煩多說的。不過有一點，就是所謂折中並不等於折半，那中之所在是活動的，所以必須斟酌，所以才有分寸的話。人文思想在中國是始終保全了的，

但二千年來，不進則退，大體變成暗晦，而部分被人誤解，也是一個事實；在西洋則可以說全部被人遺忘了，文藝復興時代一番提醒的努力並沒有成功，到最近三四十年才又有鄭重的再行提出。這是頭緒之一，是五個之中最基本的。

上文敘述到生物學派的各支派。幾乎是全部導源於演化論的若干概念時，我們就發見一個唯一沒有構成支派的概念，就是調適或位育。我們當時也提出了一個所以沒有的理由，說它在各個概念之中最富有綜合與匯的意味，因為既求位育與調適，就不能不注意一事一物一人所處的場合情境，不能不講求部分與全部的關係，於原委之外，更不能推尋歸宿，於事實之外，更不能不研求意義價值。這就牽扯得多了，牽扯一多，就不容易自立門戶；而歸宿、意義、價值之類又有些玄虛，涉及哲學範圍，所以從事於科學的社會研究的人名義上有些不屑為，實際上亦不能為，於是這一個大好的概念就被束諸高閣，落寞了七八十年，其間雖也未嘗沒有人引作思想的總參考點，例如美國的勃里士篤（Brisrol），但不太成功，因而始終沒有構成甚麼學派。不過人棄我取，而人家所以捨棄它的原因恰好就是我們所以選取它的原因。這就是頭緒之二了。這個頭緒與上面頭緒之一有些關聯，我們也應當在此指出。說這頭緒是近代的，乃是因為它的發展之功，屬於近代演化論者為多，其實位育一概念的由來很遠，其在中國，並且一向是人文思想的一部分，所謂『中和位育』者是，唯有經由中和的過程，才能到達位育的歸宿。至於位育一詞何以能與調適一詞互訓，則我以前在別處曾屢作說明，不再辭費。

第三個頭緒發展在十九世紀末葉與二十世紀前葉，大部分是美國

學者的貢獻，就是庇亞士、詹姆士的實驗論和杜威的工具論。這一路哲學裏的兩層基本思想和我們的追求都有極密切的關係。第一層辨一個真字，認為凡屬行得通而發生效用的便是真實，所謂發生效用，當然是對人發生了。第二層更進一步的認為一切環境事物，文教意識，全是工具，誰的工具，當然是人的工具了。這在西洋好像是很新鮮的，其實也還是導源於人文思想，至少在中國的人文思想裏，這兩層的根本是再清楚沒有的。人文思想的經籍裏沒有真字，差近真字的意義的字有情僞之情，誠中形外之誠，都是從人出發的字，和道家昇真之真，近代科學之真，大異其趨。易經的時代說到『聖人以神道設教』，孟子的時代說到『變置社稷』，荀子的時代說到雩祭、卜筮、鼓日月蝕，皆所『以文之』，禮記的時代說到『鬼神以為徒，故事有守』，一貫的表示工具論的無遠弗屆；神道由人創設，社稷由人變置，俗信（我對民間信仰，向不用迷信字樣，因迷者究屬例外，其數字當遠較近代迷信理想之人為小）供人點綴，鬼神作人門丁，然則天下雖大，事物雖多，還有那一樣不應作人的工具看呢？事物既全是工具，包括思想、理想、信仰、主義在內，而非目的，便不會取得絕對的地位，便不走極端，也便不至於喧賓奪主，轉而把創設它們的人作為傾軋排擠、頤指氣使、生殺予奪的對象，而這對於我們的匯的努力，是大有裨益的。

我們講的是社會思想與理想的派與匯，如今在社會學自身的範圍裏我們倒也找到正在發展中而可以幫助我們的忙的一個學派。我們在上文列敘思想學派，並沒有敘到它，祇暗示到了一兩句，為的是它最後起，還在發展之中，也為的是它已有幾分匯的意趣，和其它派別的精神

不同，最好是保留到這個段落再論。這就是所謂功能學派，可以說完全是二十世紀初年的產物，而創立之功最大的學者，麥林諾斯基，不久以前才去世。功能學派的學者喜歡研究社會制度。從他們對於社會制度的界說裏我們便不難看出功能兩個字的意義來。麥林諾斯基說：社會制度『是人類活動的有組織的體系。任何社會制度都針對一種基本需要；在一合作的事務上，和永久團集着的一羣人中，有它特具的一套規律及技術！任何社會制度也都是建築在一套物質的基礎上，包括環境的一部分及種種文化的設備』。基本需要的滿足，要針對了行事才能滿足，便已充分表示功能的意思。要完成這功能，自不能不運用多方面的能力、資料、技術，即每一個生活的角落都得搜羅到家，集中一起，充分利用，才有達成的把握，把角落譯成現象演程或科學級層來說 界說中的『環境』與『物質基礎』屬於最下的幾個級層，化學、物理、氣象地理、等，『基本需要』是生物生理的，『羣』、『永久團集』、『合作』是心理的與社會的，而『永久團集』一點也牽連到地理，至於『規律』、『技術』、『設備』自屬於文化的級層了。自孔德創為級層之說以來，子孫蕃衍，流派綿長，而其正能飲水不忘源，數典不忘祖的，似乎祇有這一個支派，其餘都自立門戶，各奔前程，獨營生理，爭名奪利去了。功能學派大有匯的意趣，這是說法之一。功能學派又未嘗不得力於達爾文的演化論，特別是此論中的位育或調適的一個概念。不講功能則已，否則不能不注意場合、情境、格局，不能不檢討部分與全部的關聯，不能不留心目的與歸宿，不能不研考意義與價值，約言之，不能不講求時間空間的全般調適，通體位育。而上文討論到位育論的時候，所提到的也無非是

這些東西，根本上沒有分別。此派之所以有匯的意味，而值得我們採擇，這是說法之二了。上文說到演化論裏『位育或調適』是當初沒有演成學派的唯一的概念，也說到後來是有的，這就是一個交代了。至於這學派是不是自覺到這淵源，承到這淵源，我沒有加以深究，不得而知，但這是不關緊要的，要緊的是這淵源的分明的存在。追求新匯的努力中所應借重的第四箇頭緒便是這箇。

最後一個頭緒了以叫做科學，說已詳我所寫說電子操刀（副題是人的控制與物的控制）一稿（見觀蔡週刊一卷二期），這裏無庸多贅。不過人的科學和本文的關係是應當說明的。三百年科學的作風是一貫的分析的、流衍的、支蔓的，結果是愈分愈細，愈流愈遠，已經到一個野草不可圖的局面。這對於人以外的現象事物，問題還比較簡單，因為它表面上好像並不妨礙我們對於物理的瞭解，並且正因其劈肌分理，表面上好像瞭解得特別清楚仔細，我說表面上，因為實際上所貴乎瞭解者，貴其全而不貴其偏，至少遲早能偏全並舉，如果始終只是一番管窺蠡測，則豹之所以為大為美，海之所以為廣為深，我們還是無從瞭解。不過事物瞭解的偏全問題還屬單純，複雜的在事物的控制。瞭解不能全，則控制也不能全，而偏特的控制或畸形的控制終必歸宿於無法控制而後已。大凡人對事物的控制，由於人力者半，由於事物自身的環境或其它事物的連鎖與牽制者亦半，所云人力，當然也可以看作全部連鎖與牽制機構的一部分，但至多不過是一部分而已；如今把某件事物提取出來，使脫離其原有的連鎖與牽制的情境，而思但憑人力加以單獨的控制，則勢必畸形於先，而技窮於後。生物界有所謂自然的平衡也者，亦稱生命

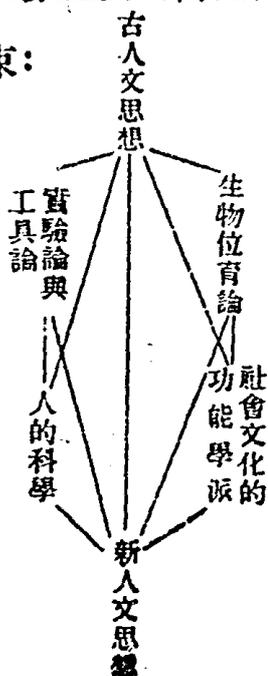
的網絡，就是一個自然區域內各種生物之間相生相剋的現象的總和。我們如果但憑一知半解，把甲網絡裏的一兩種生物介紹到乙網絡裏去，使發生我們所期望的生剋作用，最好的結果大約是一波雖平，一波繼起，而繼起的問題往往是更棘手，而終於教我們束手。農學界裏此類曲突徙薪，焦頭爛額之事已經是數見不鮮。

上文說的只是近代科學對於物的瞭解與物的控制。說到人，就更可憐了。無生之物，分割了還可以瞭解，有生之物就已經大有困難了；到了人，更似乎是分割之後再也拚湊不成的一個整體，即部分的瞭解儘管細到，合併起來，絕對不等於全部的瞭解，甚至於可以說，人的瞭解必須是囫圇的，不囫圇不足以爲瞭解，到現在爲止，所有關於人的科學，包括所謂人類學在內，全都是支離破碎的，算不得瞭解。既不瞭解，控制自更無從說起。三百年努力的結果，好像是已經把宇宙萬象，瞭解得很清楚，把聲、光、電、化、以至於原子的力量，控制得很得心應手，獨獨有一種物象沒有能力瞭解到，控制到，那就是人自己。用卡瑞爾(Alexis Carrel)的說法，人到現在還是一個未知數。用我們一句老話來說，人對於自己的生活，還是不出『盲人瞎馬、夜半深池』所描寫的光景。以未知數來推尋表面上的已知數，用夜半深池邊瞎馬上的盲人來駕馭這世界，原是不能想像的，而居然不斷的在那裏推尋駕馭，則結果之鹵莽滅裂，倒可想而知，事實上也用不着想，因爲展開在眼前的就是。

真正的所謂人的科學也濫觴於詹姆士一路的哲學家，可是荏苒了三四十年，一直要經歷了兩次的世界大戰以後，科學家才注意到這個問題。第一次大戰後所出現的所謂完形心理學是多少搔着了一些癢處的。

第二次大戰發生以後，這方面的論議就逐漸的增多起來，到最近一兩年比較鄭重的作品也將次問世。這門科學的方法論雖尚待發展，細節目的研求更有待於方法比較完成之後，但有兩點已經邀到公認，一是屬於看法或信念的，即，如果我們不瞭解人自己，就休想瞭解社會，瞭解世界。如果我們不能控制人自己，就根本不能控制社會，控制世界。第二點已經牽涉到方法，就是研究必須有囫圇的對象、囫圇的人，以至於人所處的在某一個時空段落裏的囫圇的情境。也許用不着再加指出，這種人的科學的新發展和本文全部的見地是完全屬於同一趨勢的，就是由派分而匯合，唯有從匯合中求得的知是真知，更從而發生的力是實力。

前途的演變是不容易預測的，不過，履霜冰至，這五箇頭緒，彼此之間既很有一些淵源，或一些殊途同歸的緣分，遲早是會融會在一起，而成爲一個簇新的匯合的。這新的匯總得有一個名字，我們姑且名之曰，新人文思想。根據上面的討論，我們又不妨提出如下的一個梭子形的系圖來，作爲結束：



三十五年九月，燭光旦，時寓蘇州濠溪寄廬

目 次

潘光旦先生序

第一章	種族綿續的保障	1
第二章	雙系撫育	20
第三章	婚姻的確立	30
第四章	內婚和外婚	39
第五章	夫婦的配合	53
第六章	社會結構的基本三角	67
第七章	居處的聚散	80
第八章	父母的權力	97
第九章	世代間的隔膜	112
第十章	社會性的斷乳	123
第十一章	社會繼替	135
第十二章	交代參差	147
第十三章	單係偏重	154
第十四章	以多繼少	161
第十五章	續絕	172
第十六章	親屬擴充	182
第十七章	氏族	195

生育制度

第一章 種族綿續的保障

在任何社區裏，我們都可以看見男女們互相結合成夫婦，生出孩子來，共同把孩子撫育成人。這一套活動我將稱之爲生育制度。生育制度是個新名詞，因之我得先說明一下這名詞的意思。

先說什麼叫社會制度。社會制度一詞在社會學書本用得很多，意義也很不一致。⊖ 我並不想在這裏把這許多不同的意義列舉出來加以批評，我祇想說明我在本書中用這名詞時所有的意義罷了。我在這裏將接受 B. Malinowski 在文化論一書中給社會制度的定義。他說：社會制度“是人類活動有組織的體系。任何社會制度都針對一種基本需要；在一合作的事務上和永久團集着的一羣人中，有它特具的一套規律及技術；任何社會制度也都是建築在一套物質的基礎上，包括環境的一部分及種種文化的設備。”⊗

和異性結合成夫婦，生孩子，把孩子領大——這是一套社會活動的體系，可是這套活動是否滿足特定的需要的呢？

⊖ 吳文藻，“論社會制度的性質和範圍”，社會科學學報，第一卷，三十年，雲南大學。

⊗ B. Malinowski, 文化論，費孝通譯，商務，17頁。譯文稍改。

生育制度的功能

要回答上述的問題，讓我們先看一看人類生活有些什麼基本的需要。Malinowski 回答說：人類的需要可以分成三大類：第一類是生物性的基本需要，好像：營養，生殖，安全等。人們並不是直接的和個別的在自然環境裏得到這些基本需要的滿足，他們要用工具，和別人合作；於是發生了第二類手段性的需要，好像：技術，社會組織等。生產技術須有知識的累積和傳佈，社會組織須有道德和宗教的維持，於是發生第三類綜合性的需要。[⊖] 生育制度所滿足的需要是屬於那一類的呢？

有人認為我們在這裏所要講的生育制度是滿足人類基本的性的需要的。Malinowski 在他那本稱作 The Sexual Life of Savages 的名著裏不是描寫着 Trobriand 島民的求偶，婚姻等活動麼？這書的副題不是寫着 An Ethnographic Account of Courtship, Marriage and Family Life Among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea? 這不是說這種種都是可以歸入性生活裏的節目麼？換一句話說，它們的功能不是在滿足性慾麼？

生育制度——包括求偶，結婚，撫育——和性的關係可以有兩種說法：一是說生育制度是用來滿足人類性的需要，一是說人類性的需要是在生育制度中得到滿足的。性自然是人類的一個基本的生物需要。Malinowski 在上述書中主要的是在考察 Trobriand 島民如何在他們

⊖ B. Malinowski "Special Foreword to the Third Edition," The Sexual Life of Savages, 1932, P. xxxvi.

的文化中東曲西彎的得到性的滿足，因之他得描寫這地方的求偶習俗，婚姻關係，家庭組織等，可是這並不是說這種種是爲了要滿足性慾而形成的。我們承認人類生物基本需要是須在社會結構中得到滿足，而且我們也可以說一切社會組織都是爲了要使人類能得到更大的和更可靠的生物上的滿足，但是我們不能因爲某種行爲和某種生物滿足有關而就說這種行爲的目的是在滿足這種生物需要。種田，燒飯等活動確是爲了我們營養的需要；可是在聚餐時有吃飯的行爲，這吃飯的行爲是儀式性的，可能是爲了要增加團體的團結力，引起同仇敵愾的心情，加強這團體對外的抵抗，所滿足的需要不是營養而是安全。生育制度之於性的關係亦屬於這種性質。人類性慾的滿足即使沒有求偶，婚姻和家庭，同樣是可以得到的。事實上，這種種正是限制人得到性的滿足的方法。我們不能因爲人類把性生活限制到了夫婦關係之間，或是人類不過經過婚姻不能得到社會認可的性生活，而說婚姻的功能是在滿足性慾，或是說爲了要滿足人類第一類的基本需要而在文化中發生婚姻。相反的，生育制度既然是限制人類的性生活，我們就應當從爲什麼要限制性生活這一問題上着手去思索，制限性的滿足的原因決不能是爲了要滿足性生活。

Malinowski 說得很明白：家庭不是生物團體的單位，婚姻不是單純的兩性結合，親子關係亦決不是單純的生物關係。⊖ 又說：“生殖作用在人類社會中已成爲一種文化體系。種族的需要綿續並不是靠單純的生理衝動及生理作用而滿足的，而是一套傳統的規則和一套相關的物質文化的設備活動的結果。這種生殖作用的文化體系是由各種制度組

織成的，如標準化的求偶活動，婚姻，親子關係及氏族組織。”^①

“種族需要綿續”是發生生育制度的基礎。但是這句話卻把種族當作了一個有意志的實體。個人需要生存，種族需要綿續，——說來雖覺順口，實在卻是不通的。我們祇能說個人需要種族的綿續，不能說種族本身需要綿續，因為我們若這樣說，我們就得承認文化發生的根源不限於個人的生活了。從個人生活之外去找文化的根源，我們是不願意接受的。因之，我們還得在個人需要生存的基礎上找到種族必須綿續的理由。本章就要回答：人類為什麼要綿續他們的種族？祇有回答了這問題，我們才能說明生育制度的功能是什麼。

從性愛到生殖

我在上節提出了“人類為什麼要綿續他們的種族？”的一個問題，讀者初聽來也許會覺得有一些唐突，因為這似乎是不成問題的。所謂不成問題，就是說找不出理由來的。這是一個素白的生物事實；一切生物都有生有死，成熟了自然會生殖，生殖的結果把種族綿續了。個體生存和種族綿續同是生物機能的表現。生物之所以為生物就在表現這機能。這是沒有理由的。若是我們要問生物為什麼有這機能，這問題決不能在人間尋到答案，有答案的話，那祇有創造人，創造生物，決定生物機能的上帝知道了。這樣說來，我們正可以把種族綿續是我們人類生活，或是文化，發生的前提，不必去追問究竟，祇說“種族要綿續”就夠了，可是

① 文化論，25—26 頁。

② 同上，26—27 頁。

我覺得並不如此。

在單細胞生物中，種族綿續的確可以說是生物機能的直接表現。以變形蟲為例：它得到營養之後，體積逐漸增大，可是它所得營養的多寡，呼吸的方便，新陳代謝機構的活動，卻決定於它和外界接觸的體形面積。體積增加，面積卻依比例的減少，到一個程度，常態的生理無法進行。這時，它就得把身體分成兩個，以增加體形面積。細胞分裂是它的生殖作用。所以我們可以說它的生殖作用是出於機體的生理要求。個體生存和種族綿續，在這個例子中，有生理的聯繫。

兩性生殖的生物就不能這樣說了。它們生殖細胞的發生和成熟固然是生物機能的表現，可是從雌雄兩性生殖的結合上說，就不能完全說是生物機能的表現了。兩性生殖的植物，生殖細胞的結合常要第三者來作媒介。我們若要說雄性花粉非跑到雌性花蕊上去，植物的生理活動就會不能維持，那就未免太牽強了。事實上，的確有很多很多雄性細胞找不到雌性花蕊，怨屈浪費而死的。

在動物中情形又不同一些。生理學家可以告訴我們，生殖細胞成熟時有一種內分泌發生，刺激機體，使它們接近異性，生殖細胞因之得到結合的機會。這就是普通所謂青春期的性愛。可是性愛的滿足並不在生殖細胞的結合上，而是在兩性接近的行為上。生殖細胞的結合——受孕——乃是滿足兩性接近——性交——的可能結果，兩者並不是一回事。我們不太容易直接的指出動物非生殖，生理常態不能維持的現象。

退一步以常識而論，生殖細胞的成熟，性愛的衝動，雌雄交配，生殖細胞的結合，新箇體的產生——這一串在生物中是共有的現象，既屬生

物就無所逃於這一聯串註定的連環，雖則我們還可以不太明白這連環是靠了什麼這樣配合着的。種族綿續是這連環所造成的結果，所以可以說是一件素白的生物事實。

我還有什麼理由可以追問：人類為什麼要綿續他們的種族呢？若是人類也是在這一聯串的生物機能的連環中翻來翻去，我這個問題問得也就沒有多大意義了。我覺得我還可以發生這問題的原因是在我認為這個註定的連環固然鎖住了別的生物，但並沒有鎖住人類。從性愛到生殖的環節中，人類有跳出這圈子的能力。若是他可以跳而不跳，我們就可以問：為什麼他不跳了。

我們可以承認人和其他生物一般，生殖細胞成熟之後，對於異性會有一種要求接近，發生性行爲的生物機能，雖則卽在這環節上，我們的確已看見有人把性愛遏制到寂滅和昇華的境地；即使我們承認性愛是普通人都有的生物機能，可是人類性愛的滿足卻並不一定引起雌雄細胞的結合。我上面說動物並不一定要“受孕”才能滿足性的需要，性愛和生殖雖則相聯，但並非一事；這句話在人類裏更容易看得清。人類並不一定要等山額夫人提倡了生育節制才覺悟性愛和生殖可以劃開；避妊的知識和避妊的事實，雖不能說任何地方都有，卻決不限於現代都市居民。這種知識並不深奧，更不神祕，除了人們因為其他原因把它推出知識範圍之外。Raymond Firth 在 Tikopia 調查時，據說出於他意料之外的發現在這種被認為文化水準很低的人民裏，居然通行着 Coitus Interruptus 的方法。[⊖]我想若是人類學者對於各地土人的性生活知

⊖ R. Firth, *We the Tikopia*, p. 490.

道得多一些時，也許會使他們對於這種事實的發現不致引以為奇了。

Coitus Interruptus 本來不應視作文明人所獨有的祕密知識。

當然，不但那些被認為文化水準較低的土人，就是文明的都市居民，的確還是有很多沒有人工避妊的知識；可是沒有避妊的知識卻不一定沒有避妊的事實。有許多關於性的禁忌，好像在某些時間不准同房；有許多習俗，好像哺乳期不必要的拖長；有許多宗教上的觀念，好像清教徒的厭惡性感；雖則實行的理由並不在避妊，可是以我們現有的知識來說，都能減少受孕的機會。這類避妊的事實若加以調查，它的普遍性可能較避妊知識更大。

我們還得承認，我們對於性的知識還是很幼稚。很可能有不少可以發生避妊事實的行為沒有被我們所注意。以 Trobriand 島上的土人為例：他們男女在婚前兩性接觸的機會極多，但是因而受孕的卻極少。這事曾為難過 Malinowski。據他說，這地方的土人是不相信性交和受孕有生理上的關係，所以沒有實行 Coitus Interruptus 的。他又不相信當地白人關於土人有避妊方法的傳說。結果，他祇能說這或者是因為女子性生活開始得太早，所以不易受孕。這自然祇是他的猜想罷了，並沒有生理學上的證據。⊖我在這裏提到這件事是想藉以指出我們自己對於性知識還不夠來確說任何地方絕沒有避妊的事實。

避妊的事實也許有地方沒有，這些地方的人民的確還在上述的生物機能的連環裏打圈，生殖細胞從成熟到新箇體的產生的過程，他們固然沒有加以阻礙，[⊖]可是新箇體的產生是否就能說是種族得到了綿續了

⊖ The Sexual Life of Savages, p. 168.

呢？這還是問題。

從生殖到撫育

種族綿續是指在這世界上繼續不斷的有該種生物存在，生物個體都有一定的壽命，不管是朝菌，惠姑；或是冥靈，彭祖；壽命的長短儘可以相差很大，但是它們總是有死日，那是一定的。因之，種族要在這世界上綿續下去，不能不繼續不斷的有新箇體產生出來代替舊箇體的位置，有如接力賽跑一般。這樣，所以種族綿續不能不靠生殖機能。可是我們一定得明白，生殖機能所能做到的是從舊箇體中產生新箇體而已；新箇體產生之後，是否能在這世界上生存，能在未死之前再生新箇體，都不是生殖機能分內之事了。

生物界中的確有很多種類，子體一旦得到生命就能獨立生長，在這世界上占一地位，不必需母體在授予生命之外，再作其他的事。在這些生物，也祇限於這些生物，種族的綿續可以單由生殖機能來保證。可是生物界中同樣有不少種類，子體得到生命之後，它們的生活還得靠母體來維持，母體對於子體還得擔負一個時期生活的責任。不能獨立生活的子體得從母體得到他所需的營養和保護。我們說這是母體給子體的撫育。

從概念上，我們可以把生殖和撫育分得很清楚。生殖是新生命的造成，撫育是生活的供養。在事實上，祇有用分裂法來生殖的單細胞生物中，這兩件事的分界可以劃得出來。在其他稍稍高等的生物中，兩性生殖細胞結合之後，新生命雖已造成，但是這胚胎要能長成一個箇體還得

靠外來的營養和保護，所以多多少少是要一段撫育時期。

子體得到母體撫育的方式很多。有些是預先儲藏了一些食料和胚胎一同排出於母體體外，有些是一直把胚胎留在母體體內，不斷的給予日常的營養，等胚胎成熟後才排出於母體體外。這是體內的撫育。有些動物在生理上已和母體脫離了關係之外，還是要靠母體的乳汁維持生活。人類就屬於這種動物，而且人類的嬰兒不但所需的哺乳期特別長，能獨立直接利用別種食料來營養的時期特別晚。即在斷乳之後，生理上雖則可以說已經長成獨立的個體，但是還要一個更長的時期去學習在社會中生活所需的一套行爲方式。這是人類所特具的需要。社會知識的傳遞對於個人的生活是極關重要的，因為人不能個別的向自然去爭取生存，而得在人羣裏謀生活。一個沒有學得這一套行爲方式的人，和生理上有欠缺一般，不能得到健全的生活；他也就沒有能爲人類種族綿續上盡力的機會。把這套行爲方式傳授給孩子們的工作可以稱爲社會性的撫育。社會性的撫育對於孩子的長成，新的社會分子的培養，以及種族的綿續上，和生理性的撫育有同樣的重要。

可是，社會性的撫育作用豈是和生理性的撫育作用同樣是生物機能的表現麼？根據什麼生物特性，人類不但要生孩子而且還要把孩子領大，撫育成人呢？若是我們不能說人類的撫育作用是母體的生物機能，我們也不能在生物基礎上找到人類種族綿續的保障了。

有人說人類撫育作用是出於母愛的本能。所謂本能，不管它的意義的伸縮性有多大，總是指不學而能，由生理結構所決定的行爲。祇要看梁間的燕子，雙雙啣泥作巢，孵出了小雛，一來一往的覓食喂它們，等小

燕子羽毛長成，眼看着它們紛飛四方。小燕子長大了，並沒有跟老燕子學，也不管白忙了一陣的教訓，照樣演出這一套。這種撫育作用顯然是不學而能的，是本能的。當然，我們不很明白爲什麼燕子們非這樣辦不成；不啣泥，不築巢，不覓食來撫育小雛燕，有什麼生理上難過之處。關於這一點，本能論者可以說，在人類裏可以找到一些答案的線索。小孩吸乳一方面固然是得到營養的手段，也是撫育作用的基本工作，另一方面，正是上帝的巧妙，卻也是解決母體乳漲的辦法。產婦乳汁充塞，引起漲痛，是一種生理現象，從這生理上的壓迫可以引起喂乳給孩子的行爲；且不提心理分析學者所注重的母體在喂乳中所得性的滿足。撫育作用是本能的，是出於生物機能。

這種說法固然指出了撫育作用有它的生理基礎，這一點並沒有人否認，一切文化都是如此，都可歸根到生理的滿足。可是從這一點生理的出發點要推演出長期的，複雜的又相當煩麻的社會撫育作用，卻還需要比較更詳盡的生理分析，當然這項分析不但沒有現存的成績，甚至不太可能。在這裏我們不妨退一步承認在生物機能的連環中尚有撫育作用一節。可是我們同樣一定可以看得到這一節連環比了上一節更脆弱多了，更容易中斷。若是我們要找從生殖到撫育這個環節中斷的可能，例子很多。以 Trobriand 島上的土人說，Malinowski 可以很堅決的斷言，他們並沒有人工避妊的行爲，可是關於墮胎一事就不敢說半句肯定的話了。⊖ 在我所檢查過的廣西花藍裏，一個不知道墮胎方法的女人竟爲被稱爲“笨老婆”。要等小孩子生了出來才想法解決，自然是自討

⊖ 同上註。

麻煩了。歸有光母親所吃的螺螄，江村婦女所吃的漁鳥蛋一類的東西，我相信是極普通的。也許因為這太普通了，所以在把墮胎看作不道德的地方，當醫生的得起誓不做這種生意；可是這種誓約並沒有比其他誓約更有效力。不但城市裏，連鄉下，時常可以找到把這事做專業的人。這誓約反而使這可能有危險的工作，因為正當的醫生不願接受，而落入江湖術士手裏，造下人間的罪惡。

墮胎若不經醫生的手術，可以是很危險的，因之，在不把殺嬰作為犯罪的地方，這也成了對付不受歡迎的孩子們的普通手段。若是殺嬰不便故意，疏忽也可以提高嬰孩的死亡率。當我在寫這一節的時候，我隔壁那家太太會在孩子高溫重病時，撒手入城，把孩子交給不太懂事的小丫頭去招呼。若是這孩子死了，我除了把他歸入被殺的孩子一類之外，實在沒有其他更確當的說法。在祿村調查時，我就知道我的房東太太有一個剛能單獨行走的孩子，因為沒有人看管，溺死在水溝裏。像這類的事，鄉村裏是司空見慣的。我現在寄居的地方，一年前還下令禁止把死嬰掛在樹上。把死嬰掛在樹上據說是爲了要避免死鬼再來討債，這說明了這地方死鬼纏繞的頻繁，孩子不住出生，不住死去。假如 New Zealand 的孩子是沒有冤死的，則正常的嬰孩死亡率不過是三十九左右，而我們中國，依不太正確的字數說，却高到二百七十五[⊖] 每年有四分之一的嬰孩要死去，得不到撫育。

墮胎，殺嬰，和疏忽至死，使新箇體得到生命之後還是不能生長。我們的生理結構中並沒有一個特別的器官能給孩子們一定能得到撫育的

⊖ 陳達，人口問題，163——164頁。

保障。人類種族的綿續很難說是生物機能的作用了。

損己利人的生育

我在上文中已經說明，在我看來，性的需要和種族綿續的需要是兩回事，雖則相聯，但是可以分得開的。我在本書中所要分析的生育制度是從種族綿續的需要上所發生的活動體系。可是在說到種族綿續是要用文化手段來保障之前，我得先說明種族綿續並不是滿足性慾的副產品，因為我在以上兩節中已經討論過，人類有能力跳出從性愛到生殖，從生殖到撫育之間的生物機能的連環。人類既然隨意，若沒有了社會制裁，能夠脫離生物機能的連環，他們種族的綿續也就失去了自然的保障。若是種族綿續是人類個體生存所必需的條件，為維持個體生存計，必得另外設法謀種族的綿續了。於是我們看見有不少文化手段在這上邊發生出來，總稱之作生育制度。生育制度是人類種族綿續的人為保障。

我時常這樣想：文化是人類用以來滿足需要的人為工具，若是有一種需要可以由我們機體天賦的生物機能來滿足的，我們為了這個需要也就不必再加上人為的工具，換一句話說，不必再有什麼文化了。譬如我們有呼吸空氣的需要，我們有天賦的呼吸機能足以應付，就不必再發生文化設備，直到有用毒氣來作戰時，口罩才成了呼吸所需的工具。同樣理由，我認為若是種族綿續真如一輩本能論者所謂是我們生物機能的表現，我想在人類社會中也就不必有生育制度來規定人們怎樣求偶，怎樣結婚，怎樣生孩子，怎樣做父母等等一大套麻煩的規則了。我們從

沒有聽見過有地方有規定人走路得用兩條腿來移動身體的規則，正因為用腿走路是生物機能。在已有的生物機能上加一條社會規則是毫無意義的。反過來說，我們在昆明每條大路上都有“行人向左邊走”（後來又改作“車子靠右邊走，行人靠旁邊走”）的牌子，正表明不但行人有在右邊走的可能，而且有此可能紊亂通衢交通的事實。我們看見社會生活中有生育制度也就可以知道人結婚而不生孩子，生了孩子不認賬不但可能，而且確有這種和社會不利的事實。這些決不是生物機能所保證的人類行為的通例。生育制度的內容也決不能是一些人類本能的行為了。

到這裏為止，我祇從消極方面入手說明種族綿續是人們所要達到的一個目的，爲了要達到這個目的，所以發生種種活動，形成我在這裏想提出來分析的生育制度；可是我還沒有說明爲什麼種族綿續是個人生存所必需的條件。接着我就得討論這問題了。

種族綿續之成爲個體生存的條件，不但不很顯然，而且在生物基層上，種族綿續和個體生存實在可以說是相矛盾的。即在人類裏，若忘記了人是靠社會得到生活的，單從一個人的私利上打算，這矛盾性却很清楚的，兩者的矛盾是因爲種族綿續是從犧牲個體生存上得來的。營養和生殖處於相剋的地位。有些生物學家把前者作爲自私行爲，後者作爲愛他行爲，[⊖]因爲在生物基層上說，營養是損人利己的，而生殖是損己利人的。

動物的營養顯然是損人利己的。它們不能靠無機物來營養，因之，我們可以說，它們的生命是以毀滅其他生命來培養的。可是生殖卻剛剛

⊖ H. E. Water, Biology of the Vertebrates, p 3.

相反。新生命的產生沒有不靠母體的消耗和虧損。做父母的儘管把孩子看得如何着肉，但究竟不是自己的肉；孩子對父母儘管覺得怎樣體己，但究竟不是自己，孩子的生活既須父母供養，在父母說來總是自己的犧牲。且不說單細胞生物，在生殖過程中，母體一分裂就失去它的存在，也不必提那種蜘蛛在性交之後，雄的照例要喪失生命，即以我們人類來說，孕婦的痛苦，臨盆的危險，哺乳的麻煩，自是無法掩飾的事。

澈底爲自己利益打算的，就得設法避免生殖。我想厭惡生殖的苦修和禁慾主義多少是在想解脫這種自我犧牲的根源。維持得住自我的完整和自由的該是一種無性生活。梁漱溟先生曾說：“一個人的生命究竟還是完全無所不足的。此意甚深。高明的宗教，其所以持禁慾態度之真根據，即在此。他是有見於生命的完全無所不足而發揮之，在別人謂之禁慾，在他則不看是如此。他之所以反對男女之事，乃是反對自己忘記自己的完全，失掉自己的完全。人在生理上雖然好像不完全，其實不然；每一男性在心理上生理上都有女性，每一女性在心理上生理上亦都有男性，只是都偏一點——都有一點偏勝。”[⊖]兩性的分化，使個人成了一個不完全不自足的部分，確是人生種種矛盾的起源。社會和個人的對立，靈肉的對立，天上人間的對立——根本上不還是這營養和生殖的對立。梁漱溟先生把生命的完整寄托在個體，使他想在排除性別，歸元於無性，以達到完全無所缺的境界。他的企圖裏同時也消除了時間的因素。若是個體的完整能提出於時間的區流，此種打算自可成立。但是常暫的問題一發生，生物免不了死亡，個體的完整祇是暫時的，死亡也成

⊖ 朝話，108 頁。

了這種完整的威脅了。求得了還得失去。

Ereud 卻看到生物基性裏就有生的衝動和死的衝動。在初層上，生死是相剋的，但是死的衝動也有它積極的性質，那就是性的行爲，生殖的結果。他的意思似乎是說到了個體的死的衝動正是種族的生的衝動，以個體的死來成全種族的綿續，以兩性的分化來成全社會的完整。在時間裏，初層的矛盾不見了，祇有成全。

在沒有意識的生物中，人已的成全祇能說是上帝的巧妙安排，從性愛到撫育——用了生物機能加以聯鎖住。在爲己的行爲中輕輕的插入一項性慾，生物們一貪片刻的歡娛，造下了三生的孽債，將錯就錯的把種族綿續了。種族綿續決不能說是個體所要求的，而是性的滿足中不輕意的生理結果。這巧妙的安排在人類中，如我在上文所說，很有失去效力的可能。綿續種族假如是造物的主意，他還得另用一項法寶來使人類就範。這項法寶，在我看來，是在把人們結成社會，使每個人不但是個生物的個體，而且是一個社會分子；每個個人的生存不能單獨解決，他得依靠社會的完整。社會完整是個人健全生活的條件，而社會的完整必須人口的穩定，穩定人口有類於社會分子的新陳代謝，因之引起了種族綿續的結果。——讓我把以上幾句簡單的話從長申述一下。

社會完整和新陳代謝

我們不妨先假定個人的基本需要是生存。單爲生存，人也許可以像低級動物一般，一切靠個體去經營。若這是可能的，人類的生活也一定簡單得和低級的動物差不多。可是我們儘管還不滿意目前的享受，和低

級的動物比一比，總可以躊躇滿志了。什麼使我們的生活高出於其他動物這樣遠的呢？最直截的回答是人類大大的利用了分工合作的經濟原則。換一句話說，人類組成社會，社會給了人類現有的生活程度。

人不能單獨謀生活已是一句極普通的話了。可是這裏所謂單獨並不祇是數目上的形容字，因為單是人數的增加，並不能使人得到生活上的便利。一個人不能謀生，多幾個不能謀生的人在一起，還是不能謀生。俗語有一個和尚挑水吃，兩個和尚扛水吃，三個和尚水都沒有吃。”這說明了個人生活所倚靠的不是任何別的個人，而是各個人間互相配合別人行爲的分工體系。這體系使各個人的力量不相抵消，而能相成相加。

配合各人的行爲以實現分工合作的利益，說來是很容易，事實上却有很多困難。甲乙兩人若要合做一件事，他們一定得互相瞭解對方所要的是什麼，將要怎樣做，希望自己做什麼。簡單說來，他們得相互會意。人和人要能相互瞭解，相互會意却十分不易。這裏有一條生理機能上的鴻溝。每一個人是一個自足的生理單位，他的神經系總是及膚而止；他能感覺得到的祇於是這個單位，對於別人是痛癢不關的。一個人永遠不能直接感覺到別人的痛癢，瞭解會意從何說起？因之，社會生活的真正開始是在人類發明了共同象徵的時候。語言是一種最重要的象徵體系。我們在相同的象徵中約制我們的反應，使我們能從這些象徵推己及人，用自己的感覺得以推測別人的感覺。

即使我們已有了會意的機構，行爲有了互相配合的可能，可是如果每個人都得臨時和別人配合行爲來達到滿足慾望的目的時，我們的生

活又不知要變成怎樣簡單了。因之，在基本生活上，我們總得預先定下個分工合作的結構，每人依他所處的地位，按着指定要做的事做去哭笑都不能錯。有了這被生活相關的人共同接授，而且遵守的結構，我們每個個人可以整天做着一件特殊的工作，不愁全部生活不能獲得滿足。大家的生活能健全進行就靠了社會規定下分工合作的結構，所以我說這個結構是個人生存的必要條件。

社會分工合作結構的式樣，各個社區可以不同，但是這結構却必須完整的，必須能答覆每個人全部的依賴於別人的生活需要。譬如，每個人都要吃飯，若是有人可以不必自己種田，自己煮飯，那必須有人替他種田煮飯，而他所做的工作也必須就是種田煮飯的人以需要，而且可以因為他做了之後，自己可以不必動手的。不論一社區的分工合作結構怎樣複雜，各項工作不但要能加得起來，而且須等於全社區每個人生活的總和。各項工作所需的人員也依着全社區生活需要的總和而規定的。舉一個例說：一個社會裏有多少人自己不煮飯的，也就必須要有多少代別人煮飯的人，（數目的規定得看煮飯的技術）。在一個都市裏，有多少飯館，就決定於這地方有多少人是不煮飯的，這並不是出於某種權力的統制，而是由於經濟原則的活動結果。假如一個地方祇有一百個人自己不煮飯，天天都得上飯館的，每個飯館能招呼二十個顧客，則這地方可以有五個飯館。現在若有人另外又添了五個飯館，每個飯館祇能有十個顧客，每個顧客所擔負的費用却增加了，因為他們要養活加倍的煮飯的人數。人是有經濟打算的，這些顧客會集中到五個飯館裏去，付出較低的價錢，得到同樣的伙食。其餘的五個飯館不能不停辦了。我舉這個例

子是想說明社會的分工合作結構是受經濟原則的支配，從事於某項工作的人數，在一定的技術中，是有一定的。

分工合作結構，包括各種職業的分配，在紙面上是一個空架子，並不是個實體。實體是在這結構裏工作的人。一個個人把這結構充實了才成一個生活的單位，一個社區。我們可以用戲劇來作譬喻：霸王別姬中有虞姬這個角色，若是沒有了梅蘭芳或其他演員把這角色扮演出來，這齣戲是無法上演的。戲文還可以清唱，實際的生活却不能清唱。社會職務必須有人坐實了才能發生作用。因之，讓我再說得更確切一些，個人生活所倚賴的不是社會分工合作結構的空架子，而是按着這結構活動的一輩人。社會結構既然要完整才能發生常態的作用，則每一個社區的結構總得包含最低限制的人數。於是人口在這裏有了它的重要性了。

社會分工結構靠着人發生作用，可是人不能永遠生存的。他不久就要死去。當然，從個人的立場看，他一死之後，正可以不必管天下興亡了，正是“吹縐一池春水，干鄉底事。”他死後社會結構會發生什麼困難，他大可不必過問。可是在他未死之前，若是別人一批一批的死去，社會分工合作結構的完整性不能維持時，他的生活也就會發生困難。這些話着的人却不能不關心別人的死亡，他們要維持自己的生活，必須保持社會的完整性；他們既不能強人不死，或是約定在同一社區裏生活的人一齊死，就不能不把死亡給予社會完整的威脅加以免除。這裏才發生生育制度。

和個人生活攸關的是社會結構的完整，在這生死參差的人間謀社

會的完整，就得維持最低限度的人口，於是社會一定得有一個新陳代謝的機構，使死者儘管死，自有新人物出世來填補他們的遺缺。新人物的供給，依我在上文的分析，在人類裏並不能完全靠自然的保障，所以得添上人爲的保障了。這個人爲的保障就是生育制度。

供給新的社會分子是生育制度的任務。社會分子這一詞是指一個能在社會分工合作結構擔負一個職務的人。這能力並不是天生的。一個孩子要長成一個社會分子須有長期的教育。生活制度中就包括着生和育的兩部分。生殖本是一種生物現象，但是爲了要使每個出世的孩子都能有被育的機會，在人類裏，這基本的生物現象，生殖，也受到了文化的干涉。我在以下的幾章裏就要說明人類怎樣用文化手段去控制這生殖作用，使這生物現象成爲社會的新陳代謝作用。

第二章 雙系撫育

人爲了個人生活的健全必須維持社會結構的完整。人是生物不免於死，死亡威脅着社會結構的完整，因之也威脅着未死者的健全生活。因之，任何社區都得預備下一個新陳代謝的機構，以維持人口的安定。這機構並不是自然的而是人爲的，因爲生物的機能並不能完全保證人類種族的綿續。人類要用社會的制裁力使嬰孩不斷出生，並且使出生的嬰孩有機會長大成人，以備繼替衰者和死亡的人物。嬰孩要有機會長大成人，不但要得到適當的營養，還要得到適當的教育。這件重要的工作一定要有人負責。我們若觀察任何地方孩子的生活，總能見到他周圍有不少人向他負責的，而且這些人各有各的責任，不紊亂，也不常踰越。在這些人中，最主要的人物是這孩子的父母。我這樣說，至少在我們現在所觀察得到的範圍裏是正確的。父母是撫育孩子的中心人物。可是我並不是說這是永久和普遍的方式。一切制度的形式是人在一定的環境之內造下的，不變的並不是它的形式，而是人用它來滿足的需要，和滿足時的效力原則。這是手段，同一目的在不同的環境裏可以用不同的手段來達到。以父母來撫育孩子是生育制度的形式。這種形式在現有的環境裏是有效的，可是我們並不能說這形式在一切環境都是有效的。我們也不必費心思去幻想各種可能的環境。再推論出生育制度可能的其他形式來。當然，我們也有理由去預言說，人類總必有一天，不必用自然方法去懷孕和撫育胎兒，這總究是一種痛苦的事，人類有這責任去爲婦女免

除這痛苦，以人工的方法使生殖細胞結合，在機器裏把胎兒養大。這時候，無疑的我們現有的生育制度的形式會完全改觀。但是以現在爲止，這並不是事實，所以我們也可以不必去深究。我在以後也要提到撫育作用已經逐漸由家庭責任轉變到社會責任。這種趨勢是應當加以注意的，但是以父母爲中心生育制度的形式，到現在還是最普遍的事實。我們的分析也祇有從這種形式出發。

生理撫育的單系性

我說社會制度的形式是人爲的，是人類爲了要滿足某種需要，用社會的制裁力加以制定的。以父母爲中心的生育制度的形式也不是例外。要使父母擔負這個撫育孩子的責任，以完全社會新陳代謝的作用，人們確曾費過一番苦心。我們初看來由父母分擔撫育孩子的雙系結構好像是很習慣很自然，其實，我們若加以分析就不然了。

撫育的雙系結構是怎樣發生的呢？

關於這問題有一種很普通的誤解，把生殖的兩性和撫育的雙系混爲一談，因而認爲撫育的雙系是直接由生物本性所決定的。生物事實所告訴我們的剛剛與此相反。在兩性生殖的動物，子體生理上的撫育却總是由母體單獨擔負的。雌雄生殖細胞的重要區別之一就在前者帶有給子體的營養原料，而後者不帶。細小的雄性生殖細胞連維持自身需要的養料都不足，它要是碰不着對手的雌性生殖細胞，在短期間就死亡了。要是運氣好碰着了對手，結合成了子體，它對於子體的貢獻不過是細胞裏的基因，決不是養料；它固然給子體以生命，可是並沒有幫助子體得

到生活。而且，在哺乳類動物中，子體得到生命後，還要有相當時間勾留在母體的體內，生理上的撫育在這個時期，完全是由母體負責。父體即使有心分任這件工作，也沒有這機會。雄性生殖細胞在和雌性生殖細胞結合之前，已經與父體脫離了生理上的聯繫，生死痛癢業已無關。從生物層上說，撫育作用是以單系開始的。

子體的撫育，在人類裏，如何由單系的生理給養，轉變成雙系的社會教養，成了我們研究人類生育制度時一個重要問題。假定社會性的撫育作用是從生理性的撫育作用延長出來的，則我們所得到的將是單系的母體撫育了。這在家畜裏看得很明白。小貓是不認得父貓的。人類怎樣把父親拉進這撫育工作中去的呢？

理論上最偷懶的辦法是說人生來自然是這樣的，或是說得書卷氣一些，這是出於人類的本能。做父親的對於他自己所生的孩子有愛護的本能。這本能使他自然地擔負起這撫育的責任。事實若果真如此簡單，我們分析生育制度時也就容易得多了。可是這理論上的捷徑，在事實上却不一定是條通路。苟其父愛是出於本能，則具有這種本能的動物不應有撒野種，不肯認帳的混蛋了。在人類中，更不必立下種種規律和手續來確立父子的關係了。

在我們自己的文化裏，父親對於子女的責任心的確是時常用血統的觀念來維持，——這是我自己的骨肉，怎能忍心不管呢？生物聯繫成了感情聯繫，和社會聯繫的基礎了。不幸的是父子間的生物聯繫並不像母子間的那樣明顯。在人類中，從受孕到分娩有一段很長的時間，性交不一定受孕。性交在生殖作用中的功能又並不是一件容易得到的知

識。傳說古代的人民“知其母而不知其父”，這裏父母兩字若是指其生物的意義講，那是很可能的。即是在現有的人民中也有不肯承認性交是生殖作用的必要步驟，從他們看來，男子和生孩子這件事是沒有關係的。Malinowski 所調查過的 Trobriand 島民就是一個實例。[⊖]以後我們還有機會詳述這地方人民的觀念，這裏可以不必細講；可是我想藉此指出：負起撫育責任來的父親（Trobriand 島民還是有父親的），並不一定是因為覺得兒女和自己有生物上的聯繫。生物聯繫，感情聯繫和社會聯繫本是三，不是一；它們可以相合也可以相離。

父子間並沒有生物聯繫的例子，我想，沒有地方可以說絕對沒有的。反之，有些地方這種例子可以特別多。以 Todas 講，一個男子和一個女子結了婚，這男子的弟弟們或朋友們，即可和她發生性的關係，享受丈夫的權利，可是她所生的孩子卻祇屬於那舉行過弓箭儀式的那個“丈夫”。[⊙]這樣說來，父子關係和生物聯繫相差的機會可以極多的了。在這種地方父子間既無生物聯繫，父愛本能從何說起？若是說，父愛本能是指一個男子對於被認為是他兒女的人，不論生物上有沒有聯繫，總之是會發生出本性的感情，那似乎還說得過去；可是這樣說來，父愛是在決定了父子關係之後發生的，不能用以解釋為什麼他一定要去認個孩子來表現他的父愛本能，換句話說，這並不能解釋撫育的雙系。

直接用父愛本能來解釋撫育的雙系既不易被人接受，要從心理基

⊖ B. Malinowski, The Sexual Life of Savages, pp. 153—158,

⊙ W.H.R. Rivers, The Todas; 見 Raymond Firth, Human Types pp. 112,

礎來解釋社會制度的人，得在理論上繞一個圈子。他們以為親子關係是從兩性的愛悅裏演化出來的。一個男子在感情上和社會和兒女發生密切聯繫是因為他愛悅他的女性伴侶，願意分任撫育她所生子女的責任。這種說法固然可以避免我在上面所作的責難，可是把人們長期的兩性結合歸源到富於流動性的感情上已經有些困難，何況把社會上重要的撫育作用以愛屋及烏的眷戀來維持，真不免把兒女私情看得太認真了。離婚法稍稍寬了一些，夫婦間感情聯繫的本相，表露得就不太好看。而且，我們知道有些地方，好像我所調查過的均搖，男女各在夫婦外另找感情寄託的情人，有似法國早年的沙龍制度，並不受社會的非議，也不破壞夫婦關係，而他們對於兒女的撫育還是十分負責。當然，我絕不是說，夫婦間可以不必用感情來維持他們的共同的生活；快樂的家庭和健全的人生自不能把眼中釘作為最親密的人。可是，我以後還要提到，沒有感情聯繫，相敬如賓，一天話也說不上三句的男女，同樣是能維持他們共同撫育兒女的責任。我們若要把兒女的撫育歸到夫婦間的感情上，這個基礎是並不穩固的。

在討論社會制度時，我常認為我們應當把人類的感情看成社會所約束出來的結果，不能看成社會制度的基礎。我們可以用社會生活的需要去解釋人們感情所寄託的對象，和發洩的方式；而不能以感情來解釋社會制度的方式。這一點也許就是 A. Comte 在排列科學級層時，心理學一門應否放在社會學之上還是之下，的老問題。其實，在我看來，在社會現象的底子裏有着生理性的心理現象。我可以承認愛，恨，喜，怒，是多種生理性的心理現象，從生物基礎上發展出來的。但是愛誰，愛什麼，

怎樣愛法，這些具體表示人類感情的對象和方式卻是受着文化的規定，和其他行爲一般的，所以應當列在社會學之上的。

我們與其說：因爲兩性的愛好，所以願意共同撫育兒女！倒不如說：因爲要共同撫育兒女，兩性間需要有能持久的感情關聯。

兩性分工與合作

雙系撫育雖不能直接用兩性生殖來解釋，可是雙系的發生還是根據於男女之別的事實。以上我所駁斥的說法是因爲這些說法把男女之別祇看成了生物上的差別，而忽略了社會上的分別。我們在母親之外不能不去認一個父親是因爲我們生活所倚賴的社會結構是以性別來作分工基礎的。在以性別分工來結構成的社會裏，生活單位必須由男女合作組成。祇有這種單位才能負起全部撫育的責任，因爲撫育成爲雙系 讓我把這一段話再從長申述一下。

社會的形成是靠分工，若每個人都做相同的事，各個人對付各個人的生活，就不會有社會了。分工發生差別，可是也得根據已有的差別。若是人人都是一模一樣的，工作就不容易分。爲什麼甲做這件事，而乙却不做這件事，去做那件事呢？分配工作必須有個能說服被分者的理由。這理由多少要根據甲和乙原本有些不同。分工所根據的差別有時是和所分的工作有關的，有時可以沒有多大關係的。我們若注意各社會分工的體系，不免會有一種印象：人們好像是任何差別都能利用來作分工基礎的，年齡，性別，皮膚的顏色，鼻子的高度，甚至各種病態，都可利用。性別可說是用得最普遍的差別了。以現在爲止，人類還沒有造出過一個

社會結構不是把男女的性別作為社會分工的基礎的。

兩性差別是生物事實，男女生殖器官的不同的確引起了不少顯著的生理和心理上的差別。可是我們要注意的是兩性分工祇是社會利用兩性差別所安排出來的分工體系，並不完全是男女生理和心理上的差別而引起他們所能做的工作的不同。Lowie 曾說：“分工的方式大部分是傳統習慣規定下的，這就是說，並不相關於兩性的生理特質；我們若對照不同的，甚至相鄰的部落中不同的規律，就可以證明這種說法了。在 Southern Batu 亟力排除女子於畜牧的事務，而 Hottentot 的女子却每天在那裏擠牛乳。”[⊖]

男女分工雖則並不一定根據他們生理上的特質，有時却可以分得很嚴，至於互不相犯。我們鄉下就有一種諺語說：“男做女工，一世無功”。分工的用處並不祇視為經濟上的利益，而時常用以表示社會的尊卑，甚至還帶一些宗教的意味，就是那些不必要特別訓練的工作，好像掃地，生火，洗衣，煮菜，若是社會上認為是男子不該動手的，沒有人替他們做時，他們挨餓倒可以，要他們操作却不成。

像這樣的分工體系確立之後，健全的生活非由一男一女合作不成。讀者也許會誤會我的意思，以後我是在想從男女分工的結構來說明男女結合的需要，然後以撫育子女為男女結合的產物。這是從經濟基礎來解釋家庭起源的說法。男女結合是前提，結合之後就不免生孩子，生了孩子不免得加以撫育，將錯就錯的形成了家庭。我並不想接受這種說法。在我看來，男女分工的體系固然規定了男女結合了才能維持日常生

⊖ R.H.Lowie, *Primitive Society*, p.74. 初民社會 呂叔湘譯，八八一八九頁。

活，但是這並不規定什麼關係的男女相合作，更不保證男女長久的結合，我是想反過來說，在男女分工體系中，一個完整的撫育團體必須包括兩性的合作。兩性分工和撫育作用加起來才發生長期性的男女結合，配成夫婦，組成家庭。

撫育作用所以能使男女長期結合成夫婦是出於人類撫育作用的兩個特性：一是孩子需要全盤的生活教育，二是這教育過程相當的長。孩子所倚賴於父母的，並不是生活的一部分，而是全部。若人和貓狗相同，子體祇在哺乳期需要母體的乳汁，平時可以倚靠主人得到每天的食糧，它們非但不必去認個父親，連母親也很快就可以不認了。在人類社會裏一個健全的分子所需的資格很多。一個孩子要獲得這些資格非得有長期的學習不成。在一個比較簡單的社會裏，生活上所需的知識，技術，做人的態度，在家庭裏都可以學得到。反過來說，至少得有一個家庭才能得到這些資格。少於一個家庭的，不但日常生活不易維持，而且男孩子不能在母親那裏獲得他所需的生活方式，女孩子單跟父親一樣得不到完全的教育。全盤的生活教育祇能得之於包含全盤生活的社會單位。這單位在簡單的社會裏是一男一女的合作團體，因之，撫育作用不能由一女一男單獨負擔，有了個母親還得有個父親。

兩性分工是形成雙系撫育的一個重要的條件。這條件若發生了變化，雙系撫育的結構也會隨着發生變化。在現代都市中已經開始有這個趨勢不但在工作上男女的界限逐漸含糊，連許多人爲的區別都可以通融了。最近某機關拒絕女職員曾受輿論的指斥，大學裏男女學生已在受完全相同的教育；街頭我們時常可以看見撲朔迷離女扮男裝的人，趾高

氣揚，還自覺很前進；男女的區別開始在減少了。若是有一天男女分工的原則澈底廢除了，（當時，現在離這日子還遙遠得很；）連孩子都不必在母胎裏長大，假定這是可能的，我們也就沒有多大理由來說撫育作用一定是要雙系的了。

還有一種趨勢在使撫育失去其雙系性的，那就是我們社會生活的日漸複雜，在現代社會中，一個孩子的教育已經不能單靠父母來擔負，單在家庭裏去完成了。本來我已說過撫育作用決不會限於父母的，但是在簡單的社會中，家庭在文化上，在生活上，是一個完整的單位，它可以教養出一個完全的社會分子來。可是社會生活複雜之後，分工更細，知識更精確，技術更專門，有一部分撫育作用不能不從家庭裏移出來，交給特設的教育機關了。這種教育機關起初不過是補充性質，可是日漸發達，時常會有取父母的責任而代之的趨勢。航空幼童學校就是一例，而且保育院等等的發達也很可能使社會的基本結構發生變化。

把撫育的任務交給一男一女的基本單位去擔負可以說是採取了個別負責的原則。我已經說過，社會的新陳代謝作用是爲了社會的完整，使全社會的各分子的生活能健全進行，所以是一種社會工作。這工作交給一定的個人去經營，所以發生了父母的雙系撫育形式。在過去和現有的情形下，這種個別負責的原則也許更能勝任這工作，至少以家庭和保育院來比較的話，大體上家庭裏所生長出來的孩子比較健全些。這說明了爲了效力，社會共同來經營集體撫育的方式，爲了些我們還不太明白的理由，好像還不太成功。在撫育作用採取集體負責的原則，在現代社會裏，祇有部分的實行，好像現有的學校，但是也祇限於撫育作用的部

小及後來的部分。

我雖則承認撫育的雙系性，由父母來擔任的原則，並沒有生物的根據祇是爲了效力和方便，在某種社會環境中方發生，可是從事實上看，這個形式的變化還是一種可能性罷了。無論那個地方，至今還是沒有不以男女的性別作爲分工的基礎，而且父母也總是擔負着最基本的撫育作用。在這些社會中，撫育作用必須是雙系的，但是這雙系性既然沒有生物本性作保障，於是，我們在任何現有的社區中，都能看見確立雙系撫育的文化手段，這就是我們普通所謂婚姻。婚姻是人爲的儀式，用以結合男女爲夫婦，在社會公認之下，約定以永久共處的方式來共同擔負撫育子女的責任

第三章 婚姻的確立

社會分工利用了兩性區別作基礎後，一個能擔負撫育作用的最小的單位是一男一女所組成的生活團體。爲了社會新陳代謝作用的重要，社會上必須預備下這負責撫育的基本團體來完成這任務。每一個社會所容許出生的孩子必須能得到有人撫育他的保證。所以在孩子出生之前，撫育團體必須先已組成。男女相約共同擔負他們所生孩子的撫育就是婚姻。

生物性的父母和社會性的父母

婚姻是社會爲孩子們確定父母的手段。從婚姻裏結成的夫婦關係是從親子關係上發生的。這種說法也許和我們通常的看法不同，因爲在我們的文化裏，時常會使人覺得夫婦關係是兩性關係，婚姻是確定兩性關係和個人開始性生活的儀式。可是在很多人民中兩性關係並不以婚姻始也並不限於夫婦之間，而同時值我們注意的是夫婦之外的性生活無論如何自由，並不會引起婚姻關係的混亂。這使我們覺得婚姻關係和兩性關係並沒有絕對的聯繫，因之，我們似乎不應把限制兩性關係視作婚姻的基本意義。婚姻之外的兩性關係之所以受限制還是因爲要維持長期的撫育作用。我們並不易在這種價值之外找到限制兩性關係的特殊理由來。

婚前和婚外的兩性關係，即在我們這種把貞操觀念看得特別嚴重

的社會裏，還是不能絕跡的。大觀園裏祇有那對石獅子是乾淨的。有人把犯姦淫的婦人帶到耶穌面前，耶穌說讓自己覺得沒有犯過罪的人用石子去擲她，結果一塊石子都沒有擲出來。尤其是在現在歐美的都市裏，這種貞節觀念更不能支配人了。我知道有些想減輕所得稅的負擔的男女，雖則已經同居，但是有意的要避免結婚的手續。在所謂野蠻的民族中，有很多是把婚前性生活視作正當的。這可並不影響婚姻關係，因為即在承認婚前性生活的人民中，也沒有允許在婚前生孩子的。我們可以說人類社會中有一個原則，就是有丈夫的女子才有生孩子的權利。無論在什麼地方，兩性關係儘管可以在一定限制下享受相當的自由，可是關於生孩子的一件事，卻從不含糊，都有很嚴緊的規律，而且這種規律總是以婚姻為基礎的。這也說明了婚姻與生育的關係重於與兩性的關係。

爲了要孩子，不能不結婚，這是 Malinowski 所描寫 Trobriand 島上女人寧願犧牲性生活的自由和接受管家婆的煩惱的理由。⊖ 爲了要有個丈夫，不能不生個孩子，那是 Tikopia 女子拒絕避妊的原因。情人懷了孕，無法逃避婚約的羈絆，是他們男子不得已的苦衷。⊖ 婚姻和撫育責任的關係在這裏表現得比較清楚。我並不是說，沒有丈夫的女子不能生孩子，或不生孩子；事實上，沒有地方沒有生在婚姻關係之外的孩子，可是這些孩子若不是在生後被已婚的人領養去，時常就被溺死。沒有父親的孩子即使不致連生存的權利都得不到，但亦沒有能充分享受

⊖ B. Malinowski, The Sexual Life of Savages, pp. 66—71.

⊖ R. Firth, We the Tikopia, p. 490.

一個完全的社會分子所有的權利。他不是被擠在活人世界之外，也總是部分的被擠於社會之外。人間的悲劇是人造的。

孩子雖則一定要生在婚姻之內，但是這不是說孩子一定是由婚姻配偶所生出來的。婚後兩性關係的限制固然較嚴，但是不但事實上通姦案子常常發生，而且有地方在規定的情形下，婚外可以有正當的性生活。初夜權，宗教性的神女，成年禮時的性交，借妻，以妻待客，交換妻子，以及情人制等，常是最受人喜談的風俗，任何人類學的書本上都很容易看得到，在這裏我們可以不必多費證例。婚外性生活既無法禁絕，已婚女子所生的孩子，也就可以不一定在生物上是她丈夫的骨肉了。所以我們應當把生物性的親子關係和社會性的親子關係，在概念上，加以區別。婚姻的目的是在確定社會性的父親，對於生物性的父親的確定，倒還屬於次要，事實上父與子的生物關係本就不容易絕對確定。

即以我們自己的社會說，雖則表面上我們常特別重視血統，親子的生物關係，以生物性的父母作為社會性父母的條件，可是在現行法律上，非婚生子女和他們的生父還是須經過法律手續才能成立父子關係。⊖反過來，自己妻子和外遇所生的子女和自己雖沒有生物關係，亦須經過法律手續才能否認父子關係。⊖換一句話說，我們的法律雖則承認生物關係可以確立父子關係的原則，可是沒有經過法律手續認領或否認的，婚姻關係已足夠確立父子關係了。

母子的關係裏，生物性和社會性似乎是不易發生差異了。在我們民

⊖ 民法 1064—5.

⊖ 民法 1063.

法上還有一種規定就是：非婚生子女與其母之關係始為婚生子女，毋須認領。⊖ 這是說母子的生物關係是明顯的，所以不必經過法律手續就可以確定其社會性的母子關係了。事實上，連這明顯的母子生物關係，也有時會有意被抹煞，不承認是社會性母子關係的基礎。讀過石頭記的人自然記得探春爲了趙姨娘那種使人討厭的勁兒，在她當家時，明白的向她說，要她不要弄錯了，自己是王夫人的女兒。意思是趙姨娘不過是替王夫人懷次胎，並不是趙姨娘用自己名義生的。王夫人儘管心裏疼她自己所生的元春和寶玉，可是她對於探春和賈環等在名分上依舊是母親，在社會關係上，她得公平的待遇所有的兒女，不論是自己生的還是別人替她生的。熟悉中國大家庭的人自能用現有的事實來證實這類以婚姻關係來抹煞生物關係的情形。

生物性的父親和社會性的父親不相符的事實在所謂初民社會中是常見的。上文中所提到的 *Todas* 和 *Trobrianders* 都是顯明的例子。在 *Todas*，父子關係是根據弓箭儀式來決定的。*Trobriand* 島民非但不承認男子在生殖作用中的地位，而且極力否認父子間有任何生物關係。在他們看來，性交祇是一種取樂。女子受孕並不是因爲和男子發生了性交，而是因爲祖先的鬼送來了一個孩子的精靈。男子不過是爲孩“開一個門”，即是這一點也並不是必需的。⊖ 這種我們看來似乎覺得很奇怪的見解，卻曾經 *Malinowski* 詳細考查過，後來又經 *Fortune* 所覆查而證實的。⊖ 若是兩性關係和婚姻關係不能分的理論是正確的，我

⊖ 民法 1065.

⊖ *Malinowski, The Sexud Life of Savages, pp. 153—158.*

⊖ *R. H. Fortune, Sorcerors of Debu, pp. 238—241.*

們可以推想 Trobriand 島民中將沒有父親的地位了。事實上並不如此。他們一方面極力否認生物性父親這回事，同時卻把社會性父親看得很重。一個孩子的母親的丈夫常是這孩子最親信的人；他撫育，保護，管教，並將各種可以給的東西給這孩子。而且若是一個女子沒有丈夫而生了孩子，社會都會非議，因為據他們說，那個孩子將沒有個男子來撫抱了。⊖

這些事實至少可以使我們承認兩性關係和婚姻關係是兩個不相混的概念。決定親子的社會關係的是婚姻關係，不是生物關係。經了這一番討論，我們更可以明瞭人類中的雙系撫育並不是直接從兩性生殖上演化出來的結果了。

結婚不是件私事

婚姻的意義，依我以上的說法，是在確立雙系撫育。撫育既須雙系，而雙系撫育卻並沒有自然的保障，因之人們得自己想法，用社會的力量保證生出來的孩子不但有母而且有父，於是有婚姻。我說婚姻是用社會力量造成的，因為依我所知世界上從來沒有一個地方把婚姻視作當事人間個人的私事，別的人不加過問的。婚姻對象的選擇非但受着社會的干涉，而且從締結婚約起一直到婚後夫婦關係的維持，多多少少，在當事人之外，有別人來干預。這樣，把男女個人間的婚姻關係弄成了一樁有關公衆的事件了。這並不是一般人的無理取鬧，或是好事者的瞎忙，而是結合男女或夫婦所必需的手續，因為，讓我再說一遍，單靠性的衝

⊖ Malinowski, *The Sexual Life of Savages*, pp. 66—71.

動和兒女的私情並不足以建立起長久合作撫育子女的關係來的。

若婚姻的意義不過是男女的結合，或是兩性關係的確立，則婚姻不但是是一件人間的私事，而且不必有很多人為這事加以籌備了。可是在任何地方一個男子或女子要得到一個配偶，沒有不經過一番社會規定的手續。有很多地方，配偶的選擇並非出於當事人的自由意志，而是由他們的家長所代理，我們自己社會中的舊法就是這樣。這雖則已經受盡了攻擊，被認為是吃人的禮教，固然是不錯的，可是我們也得承認，配偶的選擇從沒有一個地方是完全自由的。所謂自由也者，也不過是在某個範圍中的自由罷了。關於這點我將留着另外討論。

有些人認為有地方，或是古代曾有人，實行着一種所謂掠奪婚姻。依他們的說法，婚姻之前不必需要合法的手續，一個男子喜歡了一個女子，可以乘着黑夜或其他機會把她搶過來。Collins 所述關於澳洲 New South Wales 土人的風俗就是這樣。⊖ 但是經過其他人詳細考查，所謂掠奪婚姻也受着社會嚴格的規定，不能隨意去搶人家的女子，有如我們小說上的惡霸一般。他們在事前常是已到得女家及酋長的許可，那種動武撕打其實和其他婚姻儀式，在性質上，並沒有什麼不同，也是一種“合法的手續”我們鄉下也有所謂搶親的風俗，大多是因為男女家想避免正常儀式的耗費，而用的代替方式。被搶的新娘，濃裝豔服在家等候。也有用來娶再嫁的婦女，表示她並非自願，出於強迫的意思；這可是祇表示一點意思而已，沒有人認真的。我當然並不否認在兩個敵對的族團間有互相強搶女人的事，被搶的女人可以在俘擄的身分中成

⊖ B. Mainowski. "Marriage", Encyclopedia Britannica.

爲公娼或奴隸，可是這並不是婚姻關係。

我們自然得承認男女的愛好可以使他們願意久長合作，若是這種願意得不到社會的准許時，他們可以私奔。可是我們不能同意於有些學者認爲有些地方私奔是得到配偶的正常方式。果真如此，我們就不應當說婚姻必須經過很多人參加及須經過相當時間的手續了。據我們所知道的，凡是破壞社會規律的私奔者總是要受社會的譴責，甚至須受很重的刑罰。即是承認私奔者的婚姻關係可以成立，像 Monica Hunter 所記述 Pondoland 的土人，他們仍要在事後履行必要的婚姻手續。⊖ 非但私奔會觸犯社會的“刑法”，而且向這種行動負責的常不限於私奔者的個人。這樣說來，私奔不能說是婚姻的正常方式了。

在達到婚姻的一番手續中常包括着締約的雙方，當事人和他們的親屬，相互的權利和義務，在沒有完全履行他們的義務之前，婚姻關係是不能成立的。在結婚前，男女雙方及其親屬所履行各種責任，在我們看來，其重要性是在把個人的婚姻關係，擴大成由很多人負責的事，同時使婚姻關係從個人間的感情的好愛好擴大爲各種複雜的社會聯繫。在這些必須履行的義務中，最受人注意的是經濟性質的相互服務或相互送禮，而且這些義務時常推及當事者以外的人。這種事實常被解釋作婚姻的賣買性質。男家給女家的聘禮，也有人類學者直呼之爲“新娘的價錢”。在人類學文獻中，常被人當作賣買婚姻例子的是南非洲土人中常見的 *lobola* 風俗。

在這些土人裏面，一個男子想得到一個妻子，在約定婚姻關係的時

⊖ Monica Hunter *Peaction to Conquest* pp. 187—188.

候他的父親要女家一羣牛，這羣牛就稱作 lobola。可是這並不是以牛易女的買賣，因為女家並沒有把女子送到市場上標價出賣，而且得到這羣牛的，也不能隨意處置它們。女家的家長到把它們分給他的親屬，分法也有一定的規則。餘下來的，他又要用來充作他自己兒女訂婚時送到女家去的 lobola。男家在送 lobola 給女家時，他並不是全用自己的牛，他的親屬也有責任把 lobola 送來加入。若是結了婚，女的要離婚的話，女家要把以前所有的收到的牛一條不錯的退回去，不但是數量上要相等，而且一定要那些以前送來的牛。男家若有不是，妻子可以回娘家，男家要損失一筆 lobola。[⊖] 這樣說來，lobola 與其說是新娘的價錢，不如說是維持婚姻關係的一筆押款。把婚姻這件事拖累很多人，成為一件社會上很多人關心的公事，其用意無非是在維持結婚的兩造長期的夫婦關係；長期的夫婦關係是撫育子女所必需的條件。爲了雙系撫育，人造下了這樣多的花樣。

婚姻在人類生活上既是這樣重要，而同時又不常和個人的生理和心理傾向相符合，於是社會得立下法律來防止軼出規範的行爲，單靠法律的制裁猶嫌不足，於是把其他經濟關係等滲入婚姻關係中，並擴大向婚姻關係負責的團體，這樣使夫婦間的聯繫加強，即使夫婦間一時感情失和，每會因牽涉太多，不致離異。可是這還不能使這種人造的辦法根深蒂固，不易撼動，於是進一步，婚姻關係獲得了宗教的意義而神聖化了，婚姻有關的法律，社會，以及宗教的制裁，在它們功能上說是相同的，都是在維持人類社會生活中必需的撫育作用。

⊖ 同上註所引書，pp. 190—193, 212—213.

婚姻的宗教色彩常是最引人注意的一方面。翻開一部記載看各地風俗的書本，五花八門，光怪陸離，花樣最多的，也許就是各地結婚的儀式。以我自己的鄉下來說，整個儀式都充滿着宗教的意味，好像“三燈火燭”，“紅絲牽經”，“轉米囤”，“牽蠶花磨”，以及祭祖，拜天地，若要詳細敘述起來可以有很長的一篇。至於去搜羅各民族結婚的材料，有趣的自然更多了。若總合起來說，這種種儀式象徵着各種不同的意念，有些是直接有關於兩性關係的，有些有關於夫婦間經濟合作的，有些是富於感情色彩及道德觀念的。在這些儀式中都充分表現着宗教的色彩。在西洋，婚姻儀式須在教堂裏由牧師來主持，把婚姻視作一種向上帝負責的契約。在我們自己，一方有月下老人的暗中牽線，一方有祖宗的監視，一方還有天地鬼神來作證，這樣把確立個人關係的婚姻弄成了一件熱熱鬧鬧的社會舉動，更把這和生物基礎十分接近的俗事，轉變成了好像和天國相通的神蹟。爲了這雙系撫育，我們不能不敬服人類在文化上所費的一番苦心了。

第四章 內婚和外婚

社會分子的新陳代謝是維持社會結構完整和綿續的機構，撫育孩子不是一件個人可以隨意取舍的私事，而是有關社會生存和安全的工作；因之，社會在這裏竟會干預到個人生活最私的角落裏，造下了許多悲歡離合的故事。我在上章中已經說明，爲了要保障孩子們能得到必需的撫育，社會用婚姻來把男女結合夫婦，要他們共同負責擔任這些工作中主要的事務。社會雖則用了各種手段來使男女就範，可是不論法律的或宗教的制裁，至多不過能維持夫婦關係的形式，並不能保證夫婦之間一定能融洽合作。清官難斷家戶事，上帝也不能強迫人相敬相愛。夫婦們能否勝任愉快地履行社會所指派給他們的事務，還得看夫婦關係的內容。

夫婦之間

Tolstoy 在他的名著 *Anna Karenina* 的開卷就說：“人間快樂的家庭是一模一樣，而不快樂的家庭卻各有它特殊不快樂的地方。”我固然不知道在這世界上快樂的家庭多，還是不快樂的家庭多；可是若是有人說，人間從沒有過一個永遠快樂的家庭，我是很預備相信這句話的。“不吵架不成夫婦，”不但是句俗語，也含有相當的真理。若是我們細心觀察這一套一套似乎各有它特殊性的悲劇喜劇演不完的夫婦之間，我們也許可以發現在根本上人類的生育制度中有着個女媧氏忽略了沒

有填實的缺陷。生育制度結構中既已有此缺陷，人們很容易就實現“不是冤家不碰頭”的諺語了。

以前我曾說過，人間所以有夫婦的結合，無非是爲了要使孩子們能得到適當的撫育。擔任撫育最基本的團體，不但要能供給孩子們生活上的需要，而且還要能傳給他們自己獨立在社會上謀生時所必需的一套基本技術，知識，態度和道德，以及開始獨立生活時的社會地位和物質憑藉。因之，這個基本結構必須是一個在文化上具備一切，在社會上能獨立活動的團體，若以夫婦來作這個團體中心，這男女兩人不能不長期的過着全面和親密的共同合作生活。撫育作用的需要規定了夫婦關係的理想內容。這個理想的內容也許正等於 Tolstoy 所說的快樂家庭。可是事實上卻很少夫婦真能永遠實現着這理想，這是爲什麼呢？

人本來有如 Schopenhauer 所說的刺蝟；離遠了覺得冷；逼近了大家又有刺。兩個人要能親密合作有很多不易克服的困難。個人是一個自足的感覺單位，相似於 Leibnitz 所說的 Monad，“沒有窗戶可以使別的東西跑進來或跑出去。”[⊖] 各個單位的痛癢鎖在窗戶裏無法相傳的。我的痛不能直接跑進你的身體，使你也感覺到痛。可是你我要能合作，卻又不能不痛癢相關，甘苦相共；於是我們祇能造下一個能相互猜測和捉摸別人痛癢的象徵體系。靠這象徵體系，我們才能據此以推己及人。可是這些象徵的意義卻又祇能從我們各個人的經驗中體會得來，因之，自己所沒有的也就無法推己及人；自己有了別人沒有的，也無法使人明瞭；發生同感。社會生活的可能還是靠了各分子間相同的經驗。一

⊖ 形而上學序論，陳德榮譯，三五〇頁。

個色盲的人就永遠不能瞭解別人所謂紅和綠究竟是那一種顏色，凡是用紅和綠來配合人們行爲的象徵，也就不能在這輩人身上發生效用。生活歷史不同的人也不易對於一個象徵有相同的反應。一個曾在炸彈下逃過命的人和一個從來就沒有見過敵機的人，對於警報所有的認識在程度上可以有很大的差別，不但甲無法使乙同感他恐懼警惶之感，而且警報所引起的行爲反應在甲乙兩人也不易相同。甲認爲非走出二十里躲在山洞裏不能安心，而乙卻可以據床高臥，滿不在乎。這兩人就不能合作一同逃警報。

李濟之先生曾因爲西安老百姓有洋蒼蠅的觀念，而懷疑到在甲乙兩種文化裏生長大的人，能否十足的和充分的互相瞭解另一文化裏的語言。⊙李先生覺得這是民族學方法上的基本困難；可是澈底說來，這不但民族學家到另一文化裏去研究時無法克服的困難，就是同在一個文化裏生長大的人們之間也不免有這種困難存在。每個人至少有一些特殊的經驗，嚴格說，因爲同一時間，兩個人不能站在同一地位，每個人所看到，聽到，接觸到的決不是完全一樣，所以沒有兩個人是有完全相同的經驗的。就個人的經驗而說，每一個人有他的一套。因之，我們也可以說，沒有一個人真正的能充分的嘗到另外一個人的甘苦，感到另外一個人的休戚，想到另外一個人的思想，完全懂得另外一個人的語言。若是在我們感情深處，獨到的領悟，能得到另外一個人的同情和欣賞，這個人是否完全懂得我們的意思即不說，已經是十分難得，我們要稱他作

⊙ “民族學發展之前途其比較法應用之限制，” 社會科學學報，雲南大學，三十年。五七一五八頁。

知己；有了個知己，死也可以無憾。姜伯牙失去了鍾子期不再奢望人間還有第二個知己；知己之難，可以想見。

在我看來，民族學研究的對象倒不必全是知己，因為社會本身並不是全靠一羣心心相印的人所組織成的。普通社會生活所需要的共同認識膚淺得很。一盞紅綠燈已够汽車往來不致撞碰，一顆倍立廈黃球，已可使徒步過街的人得到安全。衣食住行的俗務上，可都是人類生活中的最大部分，所用共同象徵大都不很複雜深奧的，它得根據普通一般人所共具的類似經驗。凡是共具的類似經驗也就談不到深奧了。我們自己就時常有無法用普通共用的語言或文字來表達的經驗和悟識。言外之意要心照不宣，朋友相對可以無言勝似有言。至高的玄理，祇能拈花相傳。會心的微笑固然是人生的真趣，可是在日常生活中卻是多餘的。

我們不一定要說語言的演化軌跡是由繁而簡，可是，在我們現代的都市中，共同象徵的含義的確是愈來愈淺顯了。這是必然的，因為都市裏生活上相關的人，來源太複雜，身世太離奇，他們可以有不同的語言，不同的服式，不同的信仰，不同的禮貌和不同的癖尚。他們沒有法子可以相互完全瞭解，祇求能相安共處就得，於是造成了美國社會學家 Park 教授所謂 Symbiosis 的共生現象。這些祇求行為上能配合，不求感情上能體貼的人們不但相互瞭解的程度膚淺，而且生活的接觸時常也是片面的。每個人祇在很狹小的一部分上去認識另一個人。在釣魚會裏祇要大家對於釣魚有關的一套興趣和觀念相同已足，至於那個是保皇黨，那個是共產黨，大家正可以不問，愈不問愈能相處得好。在政治團體裏黨員們是否能分得出鯉魚和鯽魚是毫無關係的。娛樂場，公事

房，圖書館，賽馬會，討論團裏，各人可以分別找他片面合作的對手。可是即是在現代都市中，生活的片面化，多元化，並沒有澈底，因為在那裏還有個家庭存在。在家庭裏人們還得全面的合作，整體的生活。這個全面合作生活的最後堡壘所以能維持至今，若是有理由的話，也許就是剛才所提到的撫育作用有此需要。至少，在撫育作用沒有完全割碎的時候，家庭還是不能成爲一種片面合作的團體。夫婦還是不能和釣魚會裏會員一般。

全面合作的團體中決不能是一個大都會的索隱。合作的分子不是 Sympbiosts 而是 Concensus。那就是說他們在目的，興趣，習慣，嗜好上要有高度的契洽，契洽是包括觀念上的相同，感情上的相合，推己及人的結果。夫婦關係是人和人關係中最需合契洽的一種，因為他們在生活上所接觸的方面太多了，他們在生活上互相倚賴的程度太深了。Havelock Ellis曾說：“在一個真正‘理想的’婚姻裏，我們所能發見的，不止是一個性愛的和諧，而是一個多方面的而且與年俱進的感情調協，一個趣味與興會的結合。一個共同生活的協力發展，一個生育子女的可能合作場合，並且往往也是一個經濟的單位集團。”[⊖]

高度契洽不易憑空得來；祇有在相近的教育和人生經驗中獲得。我們已經一再說明，觀念上的相同必須有相同的經驗基礎，感情上的相合必須有長期的生活在一起。這樣說來，夫婦既須有高度契洽，他們最好是由從一同撫育團體裏生長大的人結合而成了；可是這和習慣剛剛相反，任何地方，除了少數例外，沒有不禁止這種近親間的婚姻的。這又是

⊖ 露理士，性心理學，潘光旦譯註，二八〇頁。

爲了什麼呢？

亂倫的禁律

雖則性的關係不一定在婚姻之內，但是婚姻關係卻沒有不包含性的關係，（除非冥婚也算作一種婚姻）。若是男女間有不會或不能發生性的關係的，他們也必然不能發生正常婚姻關係，而且即使發生了婚姻關係，這也常成爲解除這關係的充分理由。因之，苟其我們能說近親間不會或不能發生性的關係，則上節裏所提出的問題不是很容易回答了麼？這種簡捷的解釋自然會有人採取的。以人類婚姻史作者著名的 Westermarck 就是其中之一。他說：“普通的說來，幼年很密切一同生活的人中間，很明顯的缺乏相互間性感上的引誘，不，還不祇如此，他們不但引不起對方的性感，而且，祇要想起這種事，都會發生積極的厭惡之感。這是我認爲是禁止內婚的基本原因。從小一起長大的人，通常就是近親，因之，對於這輩人中間發生性關係的厭惡之感，表現於禁止近親性交的習俗和法律。”[⊖]

Westermarck 若祇說人類中近親之間不易相互引起性的興趣，這是事實的敘述，大致上，我是可以接受的；可是這事實可能是引起禁止近親婚姻和性交的原因，也可以是這些禁律的結果。Westermarck 說這些禁律是我們厭惡之感的表現，那似乎是主張前一種說法了。Hobhouse 會更爽直的說，這種厭惡之感是出於我們人類的本能。[⊗]可是我

⊖ Westermarck, A Short History of Marriage, p. 80.

⊗ L. T. Hobhouse Morals in Evolution, p. 145.

們並沒有生物學上的證據，可以相信性感在本能上有這種特殊的選擇。相反的，社會上既有這種禁律，已經足以告訴我們人類中，確有發生這種事實的可能，而且違犯這種禁律的案件也時常發生，也可以說明這可能性確有實現的時候。據說中歐農民中，女孩子從她們父親獲得性經驗是很平常的事。而且，親子間和同胞間的性愛，據 Freud 等心理學家說來是極基本的。亂倫禁律的作用就在要轉變這種性愛到近親以外去；事實上轉不出去的卻又不少。非但人間有亂倫的事，而且亂倫的願望，雖則被遏制，還是時常出現於夢境，神話和精神病態之中。我們即使不想去附和 Freud 的理論，可是說近親間性感的厭惡是出於本能，一樣不能使我們接受的。

在親密的合作團體中，不一定包括有血統關係的人，（夫婦又得除外），性感的淡漠若是事實，與其說是出於本能，不如說是出於社會的陶冶，是亂倫禁律所養成的心理；不是自然的，是人為的。可是這樣一說，我們得問：為什麼人間會有這種禁律呢？既人為，必然得有個理由。

Frezer 曾用生物上雜交的利益來解釋亂倫禁律的起源。⊖ 在生物界中，純種遺傳所能得到變異的機會少，因之，適應環境的能力較弱；雜交不但可以使從變異中得來的優良特質易於推廣和保留，而且，雜交的直接後代常表示出一種較強的活力。這些是生物學家所承認的；甚至有人把兩性生殖的起源也歸到這種利益上去；⊖ 可是 Frazer 用這個生物事實來解釋族外婚的起源則較有困難，因為我們不易想像人類怎樣

⊖ J. G. Frazer, Totemism and Exogamy.

⊙ Walker, The physiology of Sex, p. 19

會很早就發現現代科學所獲得的原則，（何況對於這原則的爭論還沒有結束），甚至把它作為社會結構的基本原則。我說這原則不易發現，並不是輕視人類從經驗裏得來的真理，而且因為純交和雜交的結果是否對於個體生存有利是要看這種種的本身是否含有不良的而又是隱性的基因。若是如此，則雜交的結果可以使隱性的不良基因埋沒不顯。在人類中，因為文化的發展，所謂“不良的基因”，除了少數有礙生理者外，是相對的，不能脫離了文化背境而決定。即使雜交可以使不良基因顯現的機會減少，可是同時也必然使隱性而良的基因也不容易出現。我想沒有生物學家可以斷定凡是隱性的基因必然是不及顯性的為“良”罷。這樣說來，“同姓相婚，其生不蕃”的說法，生物根據是很成問題，至少不太明顯了。何況，我們若細觀所有亂倫的規則，沒有以生物關係做範疇的。生物上毫無相關的同姓者可以禁止婚姻，可是生物關係極密切的表親間倒可以鼓勵結婚。亂倫規律既不以生物關係作範疇，我們以生物上的利害來解釋這種規律的價值，也就不免拉扯得太遠了。Frazer 的理論不能令人滿意原因在此。可是他的理由所指示的方向卻是值得我們取法的。若是他不太從生物利害上去着眼，而從社會生活上去考慮，他也可以看到外婚在維持社會結構的完整上的貢獻，這貢獻比了在生物上的貢獻明白而重要得多。

性和社會

性和社會常處於相衝突的地位。我們稍一注意就可以見到社會對於性的歧視和防範了。我們雖則承認食色是人之大慾，可是我們對於這

兩種基本需要的態度卻大有差別。祇要看基督教徒理想的天堂，並不是美女如雲的跳舞廳（天使是無性的）；而祇是何裏淌着牛乳，樹上結滿葡萄的果子園。說來更值得我們深思的，就是當我們站在私人立場，說良心話時，誰也沒有勇氣拿起石頭來懲罰人。賈母所謂，那個耗子不偷油？”私人方面對於社會上桃色事件，即使不羨慕，（這自是黃色報紙銷路廣的原因），也很願意原諒人家的；可是一旦站在社會立場打官話時，卻全變了一付面孔；任何有關於性的事，總是被認為低微，卑鄙，猥褻，有礙風化，不應說，不應看，不應在人前露面。一個後房佳麗成羣的長官可以出告示限制婦女衣袖和裙子的長度。社會出面對付性時，即使在極重視肉體的文化裏，也總是限制和禁止。官私之別相差之鉅是什麼意思呢？

社會對於性的歧視是有原因的。這原因就在性威脅着社會結構的完整。性可以擾亂社會結構，破壞社會身分，解散社會團體，社會對此實感兩難：個人的性慾不能不加以滿足，而且社會結構的綿續，還得靠從兩性關係裏所得到的生育。為社會着想，最好是一個沒有性的世界。這一點基督教的神話是很能代表。沒有性的行為也可以生殖。聖母是童貞女，耶穌是無性生殖的產物。可是這究竟是個神話，至少也不是每個人都能如耶穌一般的和性無緣。所以保羅說了：“男子最好不要接觸女子，但是，為了避免姦淫，讓每個男子有他的妻子；讓每個女子有她的丈夫。不能獨身的讓他們結婚，因為結婚比了焚燒好一些。”這是退而求其次的不得已的辦法。人既不能絕慾，人類又不能無性生殖，所以祇能遷就一些，把性限制在夫婦關係裏。從保羅看來，婚姻的功能是消

極性的，是在避免姦淫。這也是西洋一般的學者免不了把結婚看出‘性的限制’的傳統。[例如Havelock Ellis 在性心理學裏論婚姻的開宗明義一第一句：“婚姻是性的關係的一種。”[⊖]]婚姻是社會為性築下的防疫圈。性在這種眼光下實在是件討厭的東西。我們也記得：生育的痛苦說是女人得罪了上帝的刑罰。是的，人間若沒有了男女，誰也會承認，會減少多少煩惱和罪惡。這正充分暗示了性和社會的對立。

性和社會怎麼會結下這樣的深仇？這裏我們得還到生理基礎上去了。我們的性別固然在得到生命的時候已經注定，可是性的機能卻得經過很長的時期才能成熟，因之，有人說人是從無性到有性，或是從中性到異性。[⊙]在性機能成熟之前，我們已經在社會中活了十多年。在這十多年中，我們因生活上的需要已經和很多人確立了社會關係，已經在社會結構中站定了一個位置。這時所有的社會關係雖則沒有完全，可是也不都是臨時性質的。有很多基本的關係得一生加以維持的。性機能的成熟產生了新的需要。新的需要能利用原有的社會關係加以滿足的麼？

不同的社會關係有些是可以加得起來的，有些是互相排斥的。每一種社會關係被用來滿足一種需要時就獲得了滿足了這滿足所須的感情內容。帶有不同的感情內容的社會關係因為感情內容的不能相混而互相排斥了。性的關係帶着極強烈的親密感情，甚至可說是不顧一切的衝動。性的關係是一種很原始的關係，我所謂原始關係，就是先於文化的。這種強烈的衝動可能銷毀一切後起的，用社會力量所造下的身分。關於

⊖ 霍理士，性心理學，潘光旦譯註，二五六頁。

⊙ Walker, 上引書, pp. 21—34.

這一點，我們的認識並不太够；因為被封鎖在討論比較範圍之外的性的知識，到現在我們還沒有加以正視的機會。我們所能說的是兩性關係的感情內容是強烈而複雜的。男女之間又似乎都可以發生這種感情，除非加以有力的限制。若是被性愛所聯繫的男女間本來有某種關係存在，原有的關係就被破壞而代之以親密的關係了。因之，凡是那些不宜破壞的關係，那就是說一個人生活所倚賴的關係，又不能承當這種兩性親密感情的社會關係就得防止性的闖入了。

社會結構是由不同身分所組成的。社會身分注意親疏，嫌疑，同異和是非之辨。儒家所謂禮就是這種身分的辨別。禮記上說：“非禮無以辨君臣，上下，長幼之位也；非禮無以別男女，父子，兄弟之親也；婚姻疎數之交也。”君臣，上下，長幼，男女，父子，兄弟都是社會身分，規定着相互的行為和態度。這些身分若全可以變成親密的夫婦關係，那也就可以不必分了。性的關係因之也祇能歸納在一種身分之中。社會關係是聯成一個體系的，其間息息相關，像是一個網絡。兄弟關係的成立是倚賴於他們有共同的父母，父母之間有着不變的夫婦關係。現在若讓性愛自由的闖入已有的重要社會關係中，它不但可以破壞相結合的男女兩人間原有的關係，而且可以紊亂整個相關的社會結構。譬如甲乙本是父女，現在發生了性的關係，成了夫婦，甲就不能不改變他原來對乙的態度和行為。這個轉變並不是沒有心理上習慣上的阻力的。甲乙兩人的關係改變也許還不太困難，雖則我們可以想像在這轉變中，乙雖得到了個情人或丈夫，可是卻失去了一個父親，對於她的生活會有很多不方便的地方；這一變，很多別人卻不容易找到一個適當的身分來和他們發生社會關

係了。甲的兒子就可以不知怎樣應付又是他姊妹，又是他母親的乙。這種情形我們是很難想像的，因為事實上不會發生，不會發生的原因就在人不知道怎樣對付這種紊亂了的社會結構。像上述那種極端的例子固然沒有，但是在邊際上的例子還可以看得到，譬如本來用長幼兩輩相稱的遠親，一旦結了婚，別人向他們改口時，常會引起很不自然的心情。這一種情形我們可能有此經驗；不自然的心情就是出於社會結構中的小小紊亂。

社會關係是行爲的模式，是一種軌道，貴在能持久。若是天天要變，也就沒有軌道可說了。因之，社會總是不太鼓勵社會關係的改變的。性愛這種感情不但可以在任何兩個男女之間發生，不易拘束，而一旦發生了性愛的男女，這種又是不太容易持久的。Walker 說得很澈底：人類婚姻的對象儘管祇是一個，可是在感情上男女都能在夫婦之外另有眷戀的，因為人實在是個 Poly-erotic（多元性感）的動物。⊖ Havelock Ellis 也說：“每一個男子或女子，就基本與中心的情愛說，無論他或她如何的傾向於單婚，對其夫婦而外的其它異性的人，多少總可以發生一些有性愛色彩的情感；這一點事實，我們以前是不大承認的，到了今日，我們對它的態度卻已經坦白得多了。”⊗ 因之，若是讓性愛自由的在人間活動，尤其在有嚴格身分規定的社會結構中活動，它擾亂的力量一定很大。它可以把規定下親疎，嫌疑，同異，是非的分別全部取消，每對男女都可能成爲最親密的關係，我們所有祇剩下了一堆構造相似，行爲相

⊖ Walker, 上引書, p. 93.

⊗ 霞理士, 上引書, 二八〇頁。

近的個人集合體，不成其為社會了，因為社會並不是個人的集合體，而是身分的結構。墨子主張兼愛，孟子罵他無父，意思就是說沒有了社會身分，沒有了結構的人羣是和禽獸一般了。

這樣說來，維持社會結構的安定和完整，不容它紊亂和破壞，性這個力量，無論如何得加以控制了。不論人是怎樣多元性感，還是要設盡方法把性關入夫婦之間；更立了種種禁律，限制可婚的範圍；生活上密切合作的已有結構決不容性的闖入，於是發生了亂倫禁律和外婚的規定。外婚的意思，並不是生物上的無關，而是向原來沒有社會關係，或是本來不屬於密切合作的生活團體，的人中去建立兩性和夫婦關係。這樣新的需要可以不必破壞已有結構而得到滿足了。

再從整個社會團結來看這問題，我們又可以見到外婚的積極方面的貢獻。兩性的結合固然會紊亂原有的社會關係，因為這種結合帶着強烈的感情的聯繫，可是這種聯繫也是富於創造性的，它可以把本來漠不相關的，甚至是對立的，或仇恨的人改變他們原來的態度，而發生親密的_{的機}合作。我們中國本來的婚姻定義是合兩家之好。歷史上更不乏公主下嫁和番的例子。利用性的創造性，增加了社會的團結。我們在這裏也可以推想一個完全實行內婚的社會。一個小團體裏的男女互相婚姻，結果必然會使這個小團體對於外界更為絕緣。一個社區裏若分成若干感情隔膜，生活習慣不相通的小團體，這個社區的團結力也必然很薄弱，對於這社區的生存力是有損害的。

婚姻並不止是生物的交配，也是文化的交流。在個人講，與一個生活習慣不太相同的人共同生活確有困難，但是從整個社會看，不相生活

習慣的人謀共同生活，是促進文化傳佈和進步的方法。我們常可以看到異族婚姻的家庭生活不容易美滿，但是我們也常說，兩個民族要真的能互相瞭解和合作，通婚是一個最重要的條件。這就說明了怎樣利用兩性間的感情聯繫去促成社會及文化團結的道理了。關於這一點，我們要留到本書最後討論到親屬推廣的時候再提了。

第五章 夫婦的配合

爲撫育作用的效率着想，近親的婚姻是一個理想的方式，可是這種方式卻威脅社會結構的條理和完整，因之，不能不放棄了。在外婚的規則下，兩個習慣已堅固，興趣已決定，嗜好已養成的成年男女，在婚姻契約之下，要經營共同生活，相互間的調適自易成爲嚴重的問題。我在上章裏指出了這一個社會和個人的矛盾。這矛盾也許就是天下多少惡姻緣的來源。當然，各個不快樂的家庭都有它特殊不快樂的地方。去描寫特殊不快樂的地方是小說家的職務。我們這些社會學家並不能對不快樂的特殊處感喟不前，我們的職務是在說出這些不快樂的情形並不偶然，乃是這制度本身有着破綻，可是既然我們說人間一切制度是爲了滿足人類需要而造下的，所謂滿足也必然是指個人的愉快而言，人生中並沒有受磨難的需要。我不願意像醒世姻緣的作家一般把婚姻視作償回前生債務的機構。甚或如一些宗教徒一般把這個世界看成一種進入天堂或地獄的考試。人是不願意受苦的。文化是向着減少人間痛苦的目標進行。我們這假定若是正確的，則和人生最親切的婚姻關係中也決不能永遠讓這可能發生不快樂家庭的矛盾存在着。大家要避免這不愉快的可能運命，社會上也必然會又有一套辦法發生來應付這問題了。接下去我將敘述幾種應付的辦法。

“相敬如賓”

夫婦之間需要高度的契合是爲了要經營全面合作的生活。他們相

互依賴以得到滿足的地方太多了，因之，祇要有一二方面不相和洽，整個夫婦間的生活都會擱淺。一個會煮菜的巧婦，可以是不會做詩的；一個詩人的丈夫，可以把好菜視作當然，而爲了太太詩意不夠，而發生痛苦。爲了求全反而毀了其他方面可能的合作，那是時常發生的不幸事件。若是把夫婦關係稍稍片面化一下，契洽程度也就可以不必太高。這是應付婚姻裏基本矛盾的一個常用的方案。

夫婦關係的片面化的方式各地各時可以不同。最主要的是兩種：一是把事務上的合作減少，使夫婦間偏重感情調協，趣味和興會的相投；一是把感情方面的要求撇開一下，偏重於經濟上的，事業上的合作。這種偏重的方向，初無高下之別；重要的是要看生活的環境如何。這裏我也許還得聲明一下，理想的夫婦是魚與熊掌兩得其全的，問題是開始於這理想的不易實現，若是對於實現的夫婦期望太高，要求太甚，反而可以使這種關係承當不住而發生裂痕，所以不能不退而求其次的說法，魚與熊掌中不能不擇一而足了。

若是比較這兩種偏重的方向，似乎又有前後之別。依我以上所說婚姻的主要意義是在確立向孩子的撫育的責任。撫育本身是一件相當繁重的事務，基本上是柴米油鹽的經濟工作。夫婦間先得把這些基本事務打發開了，才有講求興趣相投的資格。換一句話說，若是一個社會生產技術很簡單，生活程度很低，男女在經濟上所費的勞力和時間若需要很多的話，這種社會裏時常是走上偏重夫婦間事務上的合作，而壓低夫婦間感情上的滿足，再換一句話說，夫婦之間可以偏重感情生活的發揮，必須在一個生活程度較高，社會上各種設施可以減輕他們撫育的責任

以及經濟上的勞作。我們比較中國傳統的夫婦生活和現代西洋都市裏的夫婦生活就可以明白上述的結論了

夫婦一方面是共同享受生活的樂趣，一方面又是共同經營一件極重要又極基本的社會事業。若不能兩全其美，就得犧牲一項。在中國傳統社會裏是犧牲前者。馮友蘭先生說：“儒家論夫婦關係時，但言夫婦有別，從未言夫婦有愛。”^①其實不但不言相愛，而且把婚姻看得十分嚴肅，甚至帶着一些悲壯的調子。“嫁女之家三夜不息燭，取婦之家三日不舉樂。”^②“舅姑降自西階，婦降自阼階，授之室也。……昏禮不賀。”^③讀來有如勇士授旗赴戰，在儒家看來，確有這個涵義。婚姻所締結的這個契約中，若把生活的享受除外，把感情的滿足提開，剩下的祇是一對人生的担子，含辛茹苦，一身是汗。夫婦的結合到這個地步差不多祇是事業上的結合了。儒家不是很明白的說：“昏禮者將合二姓之好，上以事宗廟，下以繼續世也，故君子重之。”^④“天地不合，萬物不生。大昏，萬世之嗣也，君何謂已重焉？”^⑤

這雖或是儒家一家之言，可是這種精神即在現代的農村裏還能看得到。我在雲南，祿村調查時，就覺得這地方夫婦間的感情淡漠得使我受了一些西洋文化影響的人看不慣。我所租賃的那間房和房東的臥室祇隔着一層板壁，所以隔壁的一舉一動都可以聽得出來。房東太太非但

① 馮友蘭，中國哲學史，神州國光社本，403頁。

② 禮記，“管子問。”

③ 同上，“郊特牲。”

④ 同上，“昏義。”

⑤ 同上，“哀公問。”

不睡在房裏，除了打掃外，根本就不常進去。據說他們自從有了孩子之後就分了房。後來我又搬到另外一家去住，房東和我同居一室；一個多月，我從沒有見過他到太太房裏去睡。白天，夫婦各做各的事，話也不常說；沒有事，各自去找朋友談天；夫婦間從沒有在人前嘻笑取樂過。這也許是因為我住在他們家裏所以他們這樣裝作；即使如此，至少也可以表示在他們看來，這才是行爲的標準。和睦等於不吵嘴，相愛等於不打老婆。不要說內地農村裏的人是這樣，連我自己不知不覺之間也一樣受着這種傳統觀念的浸染。我在倫敦的時候，有一天和一位英國朋友從他家裏出來，一同去赴一個約會；臨行，他和他太太分別時，當着我的面互相擁抱接吻，在他們是一種禮節，可是這却使我起了一陣莫明其妙的異鄉之感；這種熱情的表示，我想很少中國人是看得慣的。丈夫出門，在我們中國，太太照例守家，不論丈夫出門會有多久；而西洋人把常常要和家眷一起行動。這些都表示了在我們的社會上夫婦間的感情是不加獎勵的。

夫婦之間講求趣味與會，在中國歷史上並不是沒有。詞人李清照，浮生六記的作者沈復，都是著名的例子。不幸的是這輩在性靈上求滿足的夫婦，在家庭事業上，却常常是失敗者；因之，他們已給傳統觀念有力的鑒戒。重情的女子被貶爲尤物，不祥的東西。寶釵因爲黛玉不留心脫口說了西廂上的兩句話，警告黛玉說：“最怕看些雜書，移了情性，就不可救了。”被喻爲瀟灑脫俗的典型女性的黛玉，居然也完全傾倒於這句勸告，深深的感激寶釵；可是她終究還是輸在這上邊，人生事業潦倒無着，遭忌於傳統勢力而被擠於人世。女子無才便是德，這才不是指技術

上的能力，而是指性靈上的鍾情；德也不是行爲上的善，而是人間的幸福。

或者有人覺得絕情滅愛是不近人情的。這也許是說得對的；可是感情的對象並不限於夫婦之間。在我們傳統社會裏，男的有他發展感情生活的其他女性對象。桃花扇裏所描寫的士大夫和歌妓的關係，在那個時代想來是很普遍的。才子們的風流越出了夫婦之外，歐陽修的豔詞並不影響他家庭裏的夫婦關係。我們再看金瓶梅裏所描寫的鄉紳的生活，正夫人對於妾的態度，那樣容忍實在是出於現代夫婦的想像之外。中國傳統社會很嚴格的把夫婦關係弄得“上床妻下床客，”但是對於男子的感情生活却很少加以嚴格的拘束。我們也可以說，不加拘束正是保持夫婦身分的一個緩衝機構。

在中國傳統社會中的女性感情生活並沒有合理的安排也許確是事實。潘光旦先生所分析的馮小青式的自我戀，可能是一種相當普遍的心理變態。可惜我們對於這方面的知識不多。但是在中國舊社會裏母子繫聯的堅強也多少是這種感情變態的結果。在孝的觀念下，社會鼓勵着母子的繫聯。婆媳的爭執中有多少是愛的爭執，我們實在不能加以估計。我曾注意過典型的孝子，大多是對母的繫聯，很可能是 Freud 下輩所說的戀母疙瘩的表示，而且是在習俗容忍之下保持着感情凍結 Fixation。這裏我祇能指出：中國家庭間感情的結構是一個被忽略而極重要的研究對象，從這裏我們可以解釋很多中國文化中的特性。

中國傳統的安排，在我看來，並沒有合理的解決從夫婦裏分割出來的兩性感情的發展。因之，若是我們在這方面細心研究，可能發現很多

可以歸入反常心理的現象。在旁的地方，我們又看到另外一種安排，就是在夫婦之外另找感情寄託的情人被社會認為是一種正當的行爲。我在廣西坳峯裏就看到這種情形。他們可以在情人家裏幽會，過夜，祇要情人的丈夫或妻子不在家。即使撞見了也不會引起嚴重的事件。事實上，撞見的事不很多的，因為大家予人方便，即是方便自己。我們在晚上去找人時，常常發生困難，因為他們不在自己家裏的時候很多。男女在家幽會時，把門關了，丈夫或妻子回來，見這暗號，很聰明的去找他自己可以去的地方了。情人制並不是沒有規律的亂交。我們知道：情人若是白天來幫工，這天晚上，他就可以有權同宿，正式的夫婦照規矩須藉故出讓。在夫婦間沒有互相滿足對方感情的義務的地方，各人去找各人的情人，並不對夫婦關係有什麼衝突，反而他們可以因之而得到配偶的情人在家庭事業上的協助。同時我也得補充一句，不講感情合作並不是感情的破裂，或是有惡感之謂，不講愛，也沒有恨；兩人在愛恨之外，還是可以相處得很和睦，共同擔負這家庭的事業。

變相的內婚

消極方面入手減少夫婦全面合作的程度，雖不失為一種夫婦間易於調適的辦法，但是夫婦間缺乏感情的聯繫也會影響到其他方面的合作，所以社會也有在積極方面入手來補救的辦法。依我在上章裏所說，外婚的規律使人們不能不到撫育團體之外去尋求配偶，在撫育團體之外的人固然大多和自己教育背境不同，生活上有特殊的癖性，可是在這些人中間相異的程度還是不相同的。爲了婚姻的比較美滿，社會上總得

想法使相近的人能有配合機會。最簡便的方法是使男女在決定他們的婚姻之前有一個嘗試的機會。這是初民社會常見的辦法，也是現代西洋，像羅素等提倡的，試婚制。

Trobriand 的男女在未婚時，一同住在一所共同公房裏，每個未婚的男女都可以和許多異性相接觸。在比較和挑選中，他們可以得到最相宜共處的配偶。⊖ Pondoland 的女子的父親同時可以接受女兒好幾個情人送來的禮物，做女兒的保留着她選擇配偶的機會。⊗

即使選擇的機會不多，在共同生活的嘗試中，還可以建立起共同的經驗，加強相互的認識，因之減少他們共同成家時調適的困難。在廣西花籃中，婚姻是幼時由父母定下的，男子到了可以工作的年齡，每個月要有一兩次到女家去作工，那晚就住在女家，和未婚妻同宿。這樣，未婚的男女從小就有不斷的接觸，若是發現對方實在性情不合，他可以拒絕服務，把婚約解除，解除的手續是很簡單的。結了婚，女的住到男家去，可是並不就開始全部的共同生活，因為女的時常回母家。實際上，夫婦關係和婚前相差不遠。這時若要離異，手續和解約相同。一直要生了孩子，才正式長期的同居。這時若要離異就困難了；事實上也很少要離異的了，因為經了多年的嘗試，兩人總可以知道對方是什麼樣的一個人了。

在我們鄉下，太湖流域，還有一種相當通行的風俗，就是童養媳婦。有兒子的人家，很早就把將來的媳婦領到家裏來，有的還在襁褓之時。

⊖ Malinowski, The Sexual Life of Savages, pp. 59—64.

⊗ Monica Hunter, Reaction to Conquest, p. 182.

未婚的夫婦在一個家庭裏生長，在事實上是等於兄妹。

有很多地方是通行早婚；很多批評早婚覺得這是個不良的風俗。但是我們對於早婚的內容很少加以分析。我所知道的有些例子，早婚的性質是和童養媳的性質相同的。他們在生理上尚沒有長成的時候結婚，並不發生性的關係。一直要等他們長大了，而且時常還要經過一種圓房的儀式，才正式成爲事實上的夫婦。從結婚到圓房之間的一段時間是一種嘗試。在我們中國，所謂嘗試還包括着這新加入的媳婦和這家原有的各分子生活上的調適。童養媳和早婚的媳婦因爲過門時年齡較小，生活習慣沒有成熟，容易改變。婆媳之間的關係可以比較合得來。換一句話說，這是一種變相的內婚制。

最通行的變相內婚制是中表婚姻。中表婚姻不但在中國很普遍在別的民族裏也是一樣的。表親們的父母中必有一人是出於同一撫育團體的；姑母和父親，舅父和母親，或是姨母和母親本來是一家的同胞。因之，表親中傳襲着一部分相同的生活習慣。表親又不是屬於同一生活合作的團體，因爲，我在以後還要講到，以親屬爲基礎所組成生活密切合作的事業團體，除家庭外，總是單系的，不是父系就是母系。表親就是在單系組成的民族之外的姻親。姻親並不進入實際重要的合作事業。於是表親有了一種特別適宜於成爲配偶的條件了。他們在生活習慣上是相近的，而在社會結構上却處於外圍。姻親關係上再加上婚姻關係並不衝突。這就是所謂“親上加親。”

石頭記裏的三角都是表親。Lowie 曾列述過通行姑舅表配婚的民族。^①分佈在世界各地。分佈得這樣廣的原因，在我看來，是在它給內婚

和外婚間矛盾的一個調和辦法，我們可以稱它作隔代內婚。中表婚姻的通行也說明了亂倫出於本能的厭惡近親一說的不可靠了。

擇偶的自主

我以上所說關於選擇配偶的話，聽來似乎太偏重了社會的安排，在渴望婚姻自由的人不免會發生反感。這反感是有着時代的背境，因為自從工業革命以來，西洋社會發生了很大的變遷，這變遷的主流是人對於自然控制的增強，生活程度逐漸提高。社會事業的興起使很多本來須家庭來擔負的經濟活動搬出了家內。對於生育制度的影響就是減輕了父母對於孩子的撫育工作和責任。夫婦關係隨之發生了變化。我在上節裏曾說一個理想的夫婦關係是要具有雙重資格，一方面是能勝任社會所交給他們撫育孩子的事務，一方面是兩人能享受友誼愛好的感情生活。在經濟水準較低的社會中，撫育事務可以是相當繁重，又加上社會結構的需要完整，我們常見到抹煞夫婦間感情生活的現象。這自然是文化的缺憾，因為，以我看來，文化的職志是在實現比較理想的生活。夫婦感情生活的未盡發展確是中國傳統文化的一個弊病。現在西方社會既然把撫育的事務部分的社會化，使夫婦間柴米油鹽的擔負減輕了，他們也就可以向夫婦間的感情生活方面發展了。這個風氣流傳到中國，傳統文化的流弊被更清楚的反映了出來，青年中自然會感覺到配偶的社會安排是可憎的了。

其實要求婚姻自由的人並不是主張擇偶的投機主義，喜歡和誰結

① Lowie, 初民社會，呂叔湘譯，三三——三四頁。

婚就和誰結婚，讓純粹的機會來代替月老。這是不可能的。我記得有一次，我和一位追求異性十分急迫的朋友在鄉下街子（雲南的市集）上閒逛。他一路和我說找不到女人，可是我舉目一看，他的周圍却有成千的鄉下姑娘在那裏擠來擠去。這些在他看來簡直並不是女人。這是說他所追求的對象並不是任何女人，而是有一定條件的，我們若分析他心目中所具的條件，要一個能共同生活的伴侶，也就回到了我在本書裏所說的一套社會的安排。這是說，我們並不是反對社會安排的本身，而是現有某種安排的方式。

現在中國的青年對於婚姻有了一種以前的人所沒有的，或可以沒有的，新要求。他們要在婚姻配偶身上獲得感情上的滿足。所謂感情上的滿足就是要如 Havelock Ellis 所說的“婚姻關係決非尋常的人事關係可比，其深刻處，可以穿透兩個人的人格，教他們發生最密切的精神上的接觸以致於混化。”^①換一句比較平常一些的話，就是婚姻的配偶必須就是志同道合的好朋友，一個知己，這其實又回到了我在第四章裏“夫婦之間”一節所討論的婚姻理想。這要求是合理的，同時我也可以說這總是社會安排配偶的一個標準。我不願意把文化看成一個有意為難人，試探人的對象。若是我們發現一種制度不能滿足人某一方面的要求，我們並不必姑息它，或隱諱它，但是要瞭解它所以然的苦衷。人的生活是在理想和實現的接觸中，人間究竟不是天堂，而且生活中還有很多方面，其中有緩急輕重之處。傳統文化忽略了夫婦間的感情是有由來的，這就是我在上兩章裏所分析的對象。

^① 露理士，性心理學，二七〇頁。

本來在中表婚姻，甚至童養媳，等安排，在我看來就是傳統文化積極想應付這問題的辦法。媒妁之言，父母之命，所以受人攻擊並不是這些方式不好，而是從這方式裏所得到的結果不好。以前的父母爲兒女擇配，他們並不會存心要爲兒女結一個惡婚姻，這一點我們是應當承認的。門對戶當的標準也就是在保證相配的人文化程度相近，使他們容易調適。在一個文化比較靜止的社會中，父母自己認爲妥當的配偶常常是對子女也未必不適當的配偶，因爲他們的判斷，根據着可靠的經驗，比較正確。而且，第三者的考慮也比較周到和客觀，他們可以顧到夫婦生活的各方面。我雖不敢武斷，以往傳統社會裏快樂的家庭比了現代都市裏的快樂家庭爲多，但是我也不能想像以往的夫婦都是冤家。

問題的發生是中國社會也開始變遷了。兩代之間有着很大的隔膜，互相不能瞭解。於是上一代的判斷也很難合於第二代所處的新環境。這時代父母之命的結果也不容易滿意了。原有社會安排的方式也成了造成惡姻緣的機構了。

在兩代之間有着文化上的差別時，尤其在第二代所處的文化環境是正在變動，很少標準的時候，別人代理決定的配偶又難得到合式的。何況，這新生的一代對於婚姻的要求又受了西洋的影響偏重到了配偶人格的配合，而不注重了行爲和事務上的配合。在這個時候青年們要求自主（不是自由）的擇偶是合理的，我們所謂合理，是容易完成婚姻的使命，也就是容易達到比較美滿的家庭。

自主的擇偶在時代的客觀環境說是可能得到美滿的結果，但是這也不是一定的。我們可以承認在社會變遷急速的時代，各個人的個性變

異較大，所以要去選擇個性相似或宜於相配的對象時，本人是最適宜，我們在這裏假定了最明白自己個性的是自己本人，最能瞭解別人個性的是接觸比較多的人。但是事實上，青年人的擇配是否注意到個性的適合，和人格的穿透？這一點我們並沒有保障。一個沒有結過婚的人並不能從經驗裏體會到結婚的意義和責任。更加上了現有教育中特別忽略了對於這件終身大事的討論和闡發。青年人所注意的可能祇是婚姻的某一方面，而忽略了其他方面。譬如說，長期的合作生活需要身體的康健。而在熱戀中的青年是否會注意這客觀條件呢？又譬如說，婚姻並不祇是配偶間的社會關係，而是得調適於兩人原有的許多社會關係的。這一點又是否會被青年們所考慮到的呢？再進一步說，就是兩個人人格的本身又是十分複雜的整體，青年人是否在決定婚姻之前能相互充分瞭解呢？

這些問題的答案很可能是不利於主張自主擇偶的。男女的戀愛是一種由生理基礎上發生的衝動。這本來不是一種理知的活動。有戀愛經驗的人常說愛情是盲目的，一見生情的巧合，機會多於選擇。而且所謂戀愛（這本是個無法下定義的心裏現象）是排斥考慮的。我在初訪美國裏曾請教過一位美國的太太，怎樣去形容戀愛的境界，她說，“世界上的一切好像都不在念，連自己也在內，祇有他。”[⊖] 這個形容若是正確的則可以說戀愛和考慮正是相反的。因之，我們若讓青年人自主擇偶，以戀愛來代替考慮婚姻能否美滿，似乎很成問題了。

我這樣說是根據了我上述對於戀愛的界說而來的。事實上，如我在

⊖ 初訪美國，一二二頁。

初訪美國裏所說的，在中國這種環境裏，有多少青年男女真的有戀愛的境界我是很懷疑。讀者不要誤會我反對從戀愛到結婚的過程，我所要指出的，能從這公式中解決終身大事的必須有一個客觀環境，那就是說，社會上要把夫婦關係的任務減得很輕，使夫婦不必經營全面的合作，甚至減少到祇有性和感情的內容。關於這一點，我已在初訪美國一書裏發揮過，這裏不必細述。這個條件沒有具備時，青年男女似乎是很難從戀愛裏達到美滿的家庭。

我這種說法也許並不完全正確，因為我忽略了戀愛本身所發生人格上的易於調適性。我以上所說的人格似乎是過去經驗堆積成的結果，（這種看法不能說錯，但是並不完全）沒有把人格的可塑性加以指出。男女的擇配，依上面講來，有如已經製就的兩個零件，加以配合。事實上，並不完全如此。主張戀愛的人可以說這種男女間強烈的吸引力，可以把雙方人格上的不同之處銷鎔，使他們變成另外一個人，不是一個人，而是人格合同的一對。我自己因為缺乏這種經驗，不敢承認或否認戀愛是否具有這種創造力。若果真如是，戀愛並不是婚姻的入門，而是婚姻應具的精神，和婚姻永遠在一起的作用。事實上，現代的婚姻中是否含有這種精神却是我們可以觀察的事實。我想再引一段 Havelock Ellis 的話。他說了剛才我所引的婚姻可以穿透兩個人的人格，精神發生混化（很相等於我們這裏所謂戀愛）之後接着說：“除了極度膚淺與無聊的人，這種深入腠理的精神關係，雖屬不容易培植，却是誰都可以有的，如今所注意的既然只是外表的條件與格式，風氣所趨，不但是從事婚姻的人忘懷了這種培植功夫的不易，並且教他們不再感覺到這種工

夫的必要。就這一點說，近代的婚姻是退步了，因為在舊式的婚姻裏，這一點倒是比較充分的做到。舊時的一種觀念認為婚姻必有其不可避免的痛苦，現在這觀念是不時髦了。不過痛苦依然存在，所不同的是方式已經換過罷了，而這種痛苦是從婚姻關係的內在的性質所發出的。”[⊖] 這段話裏值得注意的是人格的鑄合是要培養的，是一個長期而且不斷的過程；人人固然都可以培養，但是很多人忘懷了這培養的工夫。在舊式婚姻因為承認夫婦的關係是痛苦所以要設法克服，所以肯下工夫，現代婚姻開頭是一見傾心，接着是如膠如漆，一到結婚，碰着真正現實的試驗，發現了姻婚的痛苦，心理上既無準備，感情又好像受了欺騙，結果反而不在力求和洽上用工夫了。這是新不如舊的地方。

夫婦之間能否相處，在我看來，是決定於兩方面；他們已往的歷史裏是否有相互能瞭解的底子，和他們既已共同生活是否有相互鑄合的意願。前者是要靠社會的安排，後者是要靠兩人的愛好。所以社會合理的安排和夫婦的戀愛是相成的。若是把戀愛訓作兩性無條件的吸引，把一切社會安排置之不顧的一往情深；這是一種藝術，而不是社會事業，婚姻也必然是這種戀愛的墳墓了。墳墓裏倒還存安靜，戀愛的墳墓裏要求一個安靜的生活也不可得的。

⊖ 龔理士，上引書，二七五。

第六章 社會結構中的基本三角

三角的穩定

二點之間祇能劃一條直線。這條直線並不能固定任何一點的地位，兩點儘管可以不改變這距離而四處移動。若要固定這兩點和其間直線的位置，祇須再加一點，劃成一個三角。三點之間要能維持三條直線的長度就祇有一個三角的形式。兩點地位的固定得靠第三點的存在。這是結構學上的原理，在社會團體的形式中也常常看見，兩人間的關係靠了第三者的存在而固定。

Raymond Firth 說，“舞臺上或銀幕上的三角是二男一女（近來也有二女一男）間愛的突衝；可是從人類學者看來，社會結構中真正的三角是由共同情操所結合的兒女和他們的父母。”^①

我在上面已經說明：婚姻的意義就在建立這社會結構中的基本三角。夫婦不祇是男女間的兩性關係，而且是共同向兒女負責的合作關係；在這個婚姻的契約中同時締結了兩種相聯的社會關係——夫婦和親子。這兩種關係不能分別獨立，夫婦關係以親子關係為前提，親子關係也以夫婦關係為必要條件。這是三角形的三邊，不能短缺的。

夫婦和親子兩種關係固然是相賴以成，但是很少是同時在事實上完成的。除了結婚前已有孩子的男女，或是續絃。在普通情形中，締結婚

① Raymond Firth, Human Types, p. 106, 人文類型, 費孝通譯, 七八頁。

約的時候，三角中二點間劃了一條線，還有一點是虛懸的，兩邊還是虛線。虛點不是沒有點，依 Gestalt 的完形看法，這虛點是正在創造中，給於已有的兩點一個動向。但是虛點也不是真有一點，因為這點可以老是不實現的。三角形在創造中是一個動的勢，其中色涵着一股緊張和猶豫的勁。這時的男女說是夫婦既不完全，說不是夫婦又覺得不合——表示着一種不穩定的關係。

社會對於這種不穩定的關係，大多是不十分肯定認為是正常的關係。在廣西，花籃謠中表示得很清楚。我在上章裏已提到過他們的情形。夫婦間的共同生活要到生了孩子之後才正式開始，在他們看來結婚到生孩子之間的一段時間是實現夫婦關係的預備。最有意思的就是他們把結婚的儀式拉得很長，要到孩子滿了月才算結束。最重要的一節儀式，向社會公佈婚約的“結婚酒”一直要到請“滿月酒”時才舉行。在他們看來這是很合理，而且很經濟；反正結婚後不久就要生孩子，分兩次請客不如合併在一起，可是在我看來，延期的意義却不止經濟而已。我已說過在這期間，已結婚尚沒有孩子的夫婦，若要離異，所需的手續和解約相同；這時新婦回娘家的時候很多，和婚前生活並沒有太重大的變化。這表明在他們心目中，沒有孩子的男女間的夫婦關係是預備性質，還沒有到條件具備的程度。這種關係是不穩固的，不宜向社會宣告婚姻的確立。

花籃謠不但在實際生活上，而且在儀式上，特別強調孩子的出生是夫婦關係完成的條件，在生育孩子，擔負起撫育作用之前，夫婦關係是不完全的，他們的法律地位也沒有比未舉行初步儀式前增加。在我們社

會裏雖則沒有這樣明顯的情形，但是在若干方面也表示着相似的意思。在稱謂體系中。媳婦的稱呼很多是從她和孩子的關係中得來的。她的翁姑和丈夫時常稱她作“某某的娘”。沒有生孩子之前，家庭裏其他的人很不容易稱她，所以很多時候是沒有稱呼的，或是用不很確定的稱呼。在這種情形下，除非在當面的情境裏才能有配合的行爲；沒有稱呼必然不能充分的參預這新的社會團體。在昆明土語中，有直呼這種媳婦作“寫未生的娘”寫字是小名的普通助音，未生是虛懸的孩子。這個例子告訴我們上文所用虛點虛線等並不祇是爲我們分析上的方便，而是實際生活中應用的標記。

夫婦關係沒有完成，或是已婚的婦女尙沒有取得她的社會地位之前，獨立的家庭是不易建立起來的。現代社會中，兒女一結婚就和父母分居去經營獨立生活，這並不是普通的情形。有很多地方，新婚的兒女要經過一個附屬的時期。在我們農村裏，男女結婚之後，常常要等一個時期才鬧分家。獨立成家的大多是已有孩子的夫婦。Trobriand 土人新婚的時候也是和父母一起住的。一定要雙方婚禮交割清楚，新夫婦才能另築新巢，而婚禮交割清楚爲時已近一年，獨立的小家庭大多已是有孩子的了。⊖

社會對於沒有孩子的新夫婦予以特殊的待遇是有理由的，因爲在這時期中夫婦關係既未完全，又不穩定。關於這一點，美國的離婚統計表示得很明白。在西洋社會中固然承認結了婚的男女就可以獨立成家，可是事實上這對於婚姻的穩定是很有影響的，據美國普查局宣布：1924

⊖ B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages*, p. 93.

年離婚案件，有 35.7% 是發在有孩子的夫婦間；53.9% 是發生在沒有孩子的夫婦之間，其餘不明。[⊖] 我們若想到所有夫婦中有孩子的比沒有孩子多得多，而沒有孩子的夫婦中的離婚數却占了整個離婚人數一半以上，很可以看到孩子在穩定夫婦關係中的作用了。

男女間若是祇有一條直條的關係，這關係的內容實在祇是兩性合作，以相互的感情來維持的性愛。我已說過，性愛是流動而且是多元的。每一點和異性的任何點都有發生聯繫的可能。可是這種多點的聯繫却不會發生三角結構的。普通在舞臺上或銀幕上慣見的劇情，雖則被稱爲三角戀愛，其實是一種誤解，因爲第三點和已有兩點並不能同時發生聯繫，而成爲三角。它祇和兩點中聯着一點，和另一點是處於相反的地位，因之不但不能穩定原有兩點的聯繫，反而增加了兩點之間的離散傾向。

孩子在沒有成熟前，正是他需要撫育的時期，他是和父母同時發生聯繫，所以我們可以說是形成了個社會結構裏的三角。我們在以下幾章中還要詳細分析這三角形中的感情錯綜，以及它的分散；在這裏我想補充上章所論夫婦之間調適的困難，加一些話。

在外婚的規律之下，社會把生活歷史歧異，身世不同的男女結合成爲夫婦；雖則我們已見社會用了各種方法，使結合的男女在過去經驗上相差不致太遠，可是過去的歷史是無法修改的。爲了謀夫婦關係的美滿，我們還得偏重於男女之間的調適作用。我在上章之末已經提到這一層。戀愛可能促進男女之間的調適作用。在這裏我想提到的是孩子給夫

⊖ W. Goodsell, Problems of the Family, pp. 377—378.

婦間調適作用上的幫助。

Park 教授說，“和動物比較來說，人所生活的世界不是二度而是三度的，”所謂三度是指過去，現在，和將來。“人能回顧前瞻，所以人的生活中有一種緊張及猶豫，足以破壞已經成立的習慣，或解脫尚沒有成立的習慣。在這緊張的猶豫的時間中，活動的方向受當時態度的支配，實較已有的習慣爲甚。”[⊖] 兩性的享受不帶有對於將來的瞻望。各人爲了自己的滿足不易有個共同的憧憬。這種生活不是三度的，因之各自被習慣所支配，使他們不易和洽。要打破這歷史的不同習慣的障礙，必須創造出一個共同的向未來的投影。孩子不但給夫婦創造了一個共同的將來的展望，而且把這空洞的將來，具體的表示了出來。結婚若是祇是指兩性的享受，這種關係是不易維持的。可是結婚卻開啓了另一種感情生活的序幕，孩子出生爲夫婦兩人創造了一件共同的工作，一個共同的希望，一片共同的前途；孩子不但是夫婦生物上的結合，同時也給夫婦人格上結合的媒介，從孩子在夫婦關係上的創造性，使我們對於“三角形的完成是孩子的出生”這一句話有了更深一層的瞭解了。穩定夫婦關係的是親子關係。

家庭的概念和實體

上節裏我說明了夫婦祇是三角形的一邊，這一邊若沒有另外一點和兩線加以聯繫成爲三角，則被聯的男女，實質上，並沒有完全達到夫

⊖ R. E. Park, "Human Nature, Attitudes, and the Mores," in K. Young, Social Attitudes, pp. 14-25.

婦關係。社會對他們時常另眼相看。這是一種過渡的身分。孩子的出世才完成了正常的夫婦關係，穩定和充實了他們全面合作的生活。這個完成了的三角在人類學和社會學的術語裏稱作家庭。在概念上家庭就等於這裏所說的基本三角。

父母子所形成的團體，我們稱作家庭。家庭一詞在這裏是一個用來分析事實的社會學概念。它的涵義和日常的普通用法，可以稍有出入。在我們中國，普通所謂家庭常指比較父母子構成的基本團體有人用小家庭來專指父母子構成的基本團體，用大家庭來指較廣的親屬團體。可是大小家庭的分別，並不單在數量上，而最重要的，是在它們的結構上；而且在那所謂大家庭之中，父母子所構成的基本團體並不被抹煞的，較廣大的親屬團體無不以父母子構成的基本團體為其核心。所以我們在概念上仍需要對於這基本三角有一專稱的名詞。

在這裏我想附帶指出文化比較研究方法上的一個要點。文化科學不能不建築在一套敘述文化事實的名詞上，而供給名詞的語言體系總是屬於特殊文化的一部份。用甲文化中的名詞來敘述乙文化中的事實，時常會發生困難的，因為甲文化中的名詞的意義是養成在甲文化的事實之中，甲乙文化若有差別之處，乙文化的事實就不易用甲文化的名詞直接來表達了。這就是做文字翻譯工作的人時常碰着“無法翻譯”的地方。可是我們若不把“無法翻譯”的翻譯出來，文化比較研究也就無從說起。要想把一切不同文化中的事實能相互翻譯得轉，我們須有一套可以應用於任何特殊文化的普遍概念。

我們是否能得到這一套文化的普通概念呢？這問題的回答得看我

們對於文化性質的看法了。從我們看來，任何文化都是根據當地人民在社會中生活所必需的條件而發生的。若是我們承認人類的基本需要是相同的，則千變萬化的文化也必有一個不變的基礎。在這文化相同的基礎上，我們可以尋到一套相共同的概念，這是文化比較研究的基本理論，無疑的，這套相同的概念，依舊是須用特殊文化中的語言來表達的，因之，在文化科學中所應用的一套名詞所具的意義，有時和特殊文化中日常所應用時的意義不盡相合的。婚姻；家庭等就是這類名詞的例子。

可是，我們還得追問，家庭是不是一個文化研究中的普遍概念？這就得要看這社會結構中的基本三角是係普遍的文化事實，還是祇限於特殊文化中的事實？若是一個讀者想在人類學的書本裏去尋求這問題的答案，他一定會覺得議論紛紛，莫衷一是。在我們的書舖裏，不幸的，所能供給我們參考的書，又大都是社會進化論者的著作。他們認為人類曾經不少階段才進化到現有的方式。現有一夫一妻的婚姻也是從別種婚姻方式中進化來的。在最早的時期，人類和很多動物一般，兩性關係便是漫無限制的；他們更認為婚姻關係和兩性關係是二而一的，所以在這個階段中，依他們的推想，一定無所謂個別婚姻，兩是一個亂交的人羣。

在一個亂交的人羣中，我們很可理會進化論者的想像，一個人只能認取他的母親，不知道誰是父親了。在這種想像中，我們可以見到，他們認為社會性的父母，一定要像我們社會中一般，根據生物性的父母，再進一步推論，在這種知其母而不知其父的社會中，社會上的基本關係祇

是母子關係，因之形成了一種女性中心的母權組織。這時候的男子大概有些像雄性的蜜蜂，除了生殖之外沒有什麼事要做的。⊖

這種學說剛適合於十九世紀風行一時的進化觀念，因之婚姻進化階段說也應運而生。人類學中最初用實地研究方法的L. H. Morgan根據了他在北美土人中所實地看到的親屬稱謂，推論出一套婚姻進化階段來。人類從亂交開始經過萬千階段才到一夫一妻制。這些階段是：Consanguine Family（兄弟姊妹間婚姻所組成的家庭），Punaluan Family（一羣姊妹和一羣不一定有親屬關係的男子，或一羣兄弟和一羣不一定有親屬關係的女子的婚姻所組成的家庭），Pairing Family（一男一女間的婚姻所組成的家庭，但並不排斥婚外性生活），父權家庭（一男和多女的婚姻所組成的家庭）。⊖ Morgan 在人類學上的貢獻是很大的，但是從稱謂方式去推測婚姻方式卻極成問題。對於這一點我在論親屬關係時將詳細加以討論。現在的人類學家大多已經不再接受Morgan所訂下的婚姻方式進化階段表了。過去幾十年中，在人類學文獻有着很多的討論和修改，一直到現在還有主張婚姻方式曾經有過種種變化的。這些主張，在我看來，也有它的根據。我同意他們的基本認識就是婚姻方式是人類歷史的產物，一切社會制度的形式是手段，手段必須依着處境而變動。不變的是人類生存的需要。研究文化的人是應當去觀察人類怎樣在不同的處境裏改變他們的社會制度以滿足生存的需要。有些反對進化論的學者想把婚姻關聯到人類生理的機能，心裏的本

⊖ 最重要的母權論者是德國的 J. Bachofen，著有 Das Mutterrecht，1861

⊖ L. N. Morgan, Ancient Society, p. 1878.

能，藉以替婚姻形式找一個永存的保認。⊖ 這種企圖在我看來不但沒有多大希望，所以我在上文曾稱作走不通的捷徑。

我同意於一般進化論者卻也以此爲止。我不願把文化變遷看作自身有着一道冥冥之中早已立下的軌道。我不能想像這一種定命論，因爲我並不把文化本身看成一個超於人類意志的實體，有它自己的目的，有它自己的動向。文化在我看來始終是人爲的手段。除非我們的處境中有着有軌可循的變化，文化的變化是不能有不變的軌道的。這就是說，世界各地的人民並不必需一定要在一個樓梯上爬上去的。進化論的社會階段的說法因之不能使我接受。

婚姻的方式可以變，一定會變，曾經變過，那是可以說的。可是它所以變是要看兩方面，一方面是婚姻的功能，一方面是當時的處境。除非我們明白了人類裏爲什麼有婚姻，我們是不會找得到它形式上演變的道理的。依我在上文中說的，婚姻是人爲的確立雙系撫育的手段。若是不必人爲，如生理論，心理論人類中無需婚姻；若是不必撫育，撫育而不必雙系。人類中也無需婚姻。“不必人爲”和“不必撫育”這兩個前提是被人類的生理基礎所否定了，我們不必多說；“不必雙系”是可能的。這可能性是決定於另一原則就是效力。撫育既是不可避免，所以人類的問題是怎樣可以有最有效的撫育。婚姻的方式就依這標準來決定的。固然，人不比其他生物，依自然選擇來獲得在一定環境中最有效的簡體形式，人的文化是要人去創制的，處境改變了，舊有的制度的形式已經減少了或失去達到它的目的時，人可能陷入困苦中而不知道怎樣去改造他們

⊖ 如 Wesferm. rok.

的制度的形式。在這個時間，我們可以看到所謂“社會的病態”。有人認為功能學派是以“存在為合理”是一種誤解。人類學者並不發生合理不合理的玄學問題，他們是以人生活最大滿足的現實標準作健全和病態的標準。功能學派也決不忽視社會的變遷，相反的，他們要在比較方法（變異和變遷）中去求社會制度的功能。

在過去的歷史中，人類似乎找到了一個比較上最有效（效力總是相對的）的撫育方式，那就是雙系撫育。在生活程度較低，每個人要耗費大部分的時間在生產工作裏，再加上和有財產的制度，撫育這件與社會生存有極重關係的事務，似乎交給小團體，一男一女，去負責較大團體為可靠和有效。在這種情形中，家庭這三角結構也成了撫育孩子的基本團體了。依我們所看到的各種社區中，包括 Morgan 實地調查的北美土人在內，沒有不是如此的。所謂亂交，母權，羣婚等等至今不過是一種猜測的可能在已往有過的社會方式，但是至少還是沒有以現有可以考察的事實來證明的。

若是容許我也作一種猜測的話，這些方式發生在過去的機會也許比發生在將來的機會少得多。在目前社會事業發達，集體責任的加強，私有財產制的消蝕，很可能改變撫育的有效方式。那時候婚姻是否需要也成了問題，至少它的性質會發生極大的變化。可是這些都是將來人類學家研究的對象，對於我們在這個時候研究生育制度的人是沒有多大興趣的。

婚姻是過別的契約

“進化論”者認為在我們自己社會裏所見到的基本三角——家庭

——是現代的產物，它是從一團糟的混亂關係，經過了多角形態而成立的。一團糟的社會現在固然看不見了，但是，據他們說，多角形態的婚姻關係還是存在的。多婚制，不論是一夫多妻，一妻多夫，就是這種事實的明證。因之，我們若要說父母子的三角是基本形態，還得說明多婚制並不是多角，仍是這三角形的變相。

請先論多妻制，多妻制是一個男子和一個以上的女子結婚的方式。在論多妻制之前，我們應當把多妻制和媵妾制分別清楚。媵妾制本身變化雖多，但有一點是相同的，就是做媵妾的女子和她所屬的男子並沒有進入婚姻關係，她們時常是處於婢奴的地位，在她們的服役中包括給予主人的滿足。西伯利亞的 Qbukchi 和 Koryak 據說是實行多妻制的，可是 Lowie 說，“無論從那一方面看，第二妻都可以算是第一妻的婢女，在 New Guinea 的 Kai 族裏頭，情形也無二致，首妻常派遣餘妻去採柴汲水，命令她們炊飯饗客。東非洲的 Masai 人裏頭也是如此。首妻監督其餘諸妻，分用丈夫的牛羣的時候，她的一份特別大，丈夫送禮給她們的時候，她所得的數量及價值俱非餘人所及。⊖ Lowie 雖稱這些作多妻制，其實是媵妾制罷了。媵妾所生的子女並不能認她作社會性的母親，而是被正妻所認領，不然就如其他在婚外所生的和生子一般，不能獲得完全的社會身分。上章所引石頭記裏的例子，就可以見姨娘們所生子女並不發生社會的親子關係，媵妾制可以視作一種經常的婚外性關係，不能稱它作多妻制。

在我們社會裏所見到的“兩頭大”才可以歸入多妻制的一類裏。在

⊖ 初民社會，五三頁。

嗣續的規律上，依我們的習慣，有所謂兼祧的辦法；一個男子兼作兩宗的後嗣。在社會身分上，他是兼職的，因之，社會允許他（雖則和現行法相抵觸），娶兩房妻子各宗一房，所生的子女其實祇認一個母親，甲妻的子女在世系上和乙妻並沒有直屬的關係。我們並不能說他們三個人參加了一個共同的婚約，不過是兩個婚約併在一個男子身上；不是多角，而是兩個三角有一個共同的頂點。

非洲土人中多妻制相當盛行。Lowie 說，“在非洲，妻的數目往往甚多，她們大率每人帶領自己的兒子往在一所小房子裏自立門戶。Thonga 族人通常把這些小房子排成弧形。”[⊖] Routledge 夫婦在東非所見，“全家像一小村落，丈夫相當於村長。”[⊖] 每一個妻子撫育她自己的兒女，自成一個單位。這樣說來，多妻制並不是一種團體婚姻。

所謂多夫制中所見的情形，原則上也是這樣。非洲 Wahuma 土人中“一個男子無力單獨購買妻子時，他的弟兄們集資相助，新娘過來以後暫時共享，要到她懷了孕，從此以後才是她的丈夫的禁樹。”[⊖] 這表明 Wahuma 土人中的所謂多夫制其實不過是夫婦關係完成之前性的混亂，可是絕不影響到親子關係的混亂和多角化。

著名實行多夫制的 Todas 土人中，我已在上文提到過，“兄弟們是同住的，所以只要有一位娶了太太，她便成了他們的共用太太。甚至於娶那位太太的時候還沒有出世的小兄弟也要和他的老哥哥共享那宗權利。在這種兄弟式的多夫制的場合，丈夫間不會有什麼爭吵。Todas 人心中簡直想不到有爭吵的可能，太太懷了孕，年齡最高的丈夫持弓執箭

⊖ 同上註，五二頁。 ⊖ 同上註， ⊖ 同上註，五四頁。

行一儀式，這就定下了法律上的父子關係，但其餘的兄弟也一般地都稱爲那孩子的父親。

“倘若一個女子所嫁的幾個男人不是兄弟，而且也許是不住在一村中的人，那末事情就麻煩多了。雖然沒有絕對的規則，尋常的辦法是每個丈夫那裏住一個月，周而復始。在這種場合，法律意味的父子關係之決定是異常有趣的。就一切社會的目的而論，誰在妻的懷孕期中行過那個弓箭儀式，誰就取得了做父親的資格，不但是那一個孩子的父親，而且是此後所生的子女的父親，要等另一位丈夫出來行過那規定的儀式，他纔交卸他的父親資格。通常是約定把最先的兩個或三個子女屬於第一位丈夫，以後再懷孕便再由一位丈夫來確立他的爲父之權，仍以二三子女爲限，其餘照樣辦理。生物學上的親子關係完全置之不問；久已作古的男子還是被認爲親生嬰兒的父親，倘若沒有別的男人行過那持弓執箭的儀式。”[⊖]

多妻不是多母，多夫不是多父。這說明了婚姻是個人間的契約，不是集合性的契約。非但一男一女的結合是正常的及最普通的婚姻方式，即是有多男一女或是多女一男的結合，也沒有脫離這個別性契約的基礎。我們至今還沒有可靠的憑據可以證明有地方有由多個女子和一個男子，或一個女子和多個男子，或多個女子或多個男子共同參加在一個婚約之中的。因之 Lowie 結論說：“雙系性的家庭是一個絕對普通的制度。”[⊖]換一句話說，生育制度的基本結構是父母子的三角，而這三角是人類社會普遍的基本結構。

⊖ 同上註，五六一五七頁。

⊖ 同上註，一七五頁。

第七章 居處的聚散

空間距離和社會距離

我們雖則說人類的撫育作用是父母合作的事業，但是各地方合作的方式卻不是一樣的。從孩子對於父母的親密程度上說，也不是相等的。這使我們要進一步檢視三角形的內容了。社會結構的基本三角是社會聯繫的一種形式。社會聯繫的本質是行爲的和感情的，行爲上相互倚賴的程度和感情上痛癢相關的深淺，決定了我們社會聯繫的親疏。可是行爲上的和感情上的關係不是太容易觀察得到和把握得住，而且也不易清清楚楚用簡單明白的方式表示出來。爲了研究的便利起見，社會學者和人類學者常常以人和人的空間距離來推測他們的社會距離。空間距離和社會距離固然並不是完全相同的，尤其是在現代交通工具日形發達的情形中，書信電話都能傳情達意，配合行爲，空間的隔膜已不成爲社會往來的隔膜了。而且，在現代都市中，單單在空間上的接近，也不一定發生行爲和感情上的聯繫；祇隔一壁的鄰居可以漠不相識。可是，一個親密的團體，日常的合作，會面，生活的配合，還是受地域限制的。夫婦的正常關係不能在分居的狀態下維持。日夕相處一堂的父子和萬里雲山相隔的父子，在社會身分上固然沒有什麼不同，可是實際生活上的關係相差可以很遠。

居處的聚散多少是有關於生活上的親疏，因之，空間距離給我們研

究社會聯繫的一個門徑了。從人和人在空間的分佈和移動所發生的距離和接觸上去考察它給予社會生活上的影響，是社會區位學的研究方法。可是在過去社會學裏用區位學方法去研究的對象卻時常偏於較大的社區；其實這方法同樣可以用來研究親密的團體生活。Raymond Firth 在他所著的 We the Tikopia 一書中曾充分應用這方法，而且得到很圓滿的成績。他曾說：“從空間的位置來研究親屬的居處入手法使我們可以明瞭親屬間如何聯繫，這種聯繫如何在財產所有權中表現出來，如何由這些聯繫最後結成較大的親屬團體，因為空間的位置容易觀察，所以居處的入手研究法，在普通情形下，是瞭解親屬關係初步工作最易的路徑。”[⊖]

居處的聚散不但是瞭解人和人各種聯繫的門徑，它本身也就是一項重要的事實。Kroeber 很着重的說，“一個人無論如何總得有一個住處。沒有外婚團體，沒有嗣續原則，沒有圖騰，一個人照樣能活，可是和人一同住卻必然產生有社會影響的聯繫。”因之，他把居處認為社會的基本結構。“凡是那些我們所謂有形式的社會組織——氏族，外婚團體，單系嗣續，圖騰——雖曾引起民族學家爭論了兩三代，實在祇是文化的次要結構；在文化歷史上是後起的，在功能價值上論是浮面的；從一方面說來，它們祇是一種基本現象，好像居住的地方，的表面花樣。”[⊖]繪事後素，社會結構中有基本的和次要的層次，因之，我們若從居處入手

⊖ We the Tikopia, p. 117.

⊖ A. L. Kroeber, "Basic and Secondary Pattern of Social Structure," *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXVIII, 1938, pp. 307-8.

來研究人和人的關係，不但是個方便的門徑，也是從底子上來觀察社會結構的方法。我們若從居處上來觀察社會結構中的基本三角，可以分成三個段落：第一步是看和這基本三角本身父母子之間的區位關係，第二步是看和這基本三角共同居處的人物，第三步是看和它相近居處的人和它的關係。我將依次討論一下。

基本三角的區位

考查家庭裏各分子的居處關係最簡捷，也是最基本的方法是繪一個住宅內部結構的圖，註明白天各間房作什麼用，夜裏那個人睡在那間房裏，每間房裏有幾個床，同床的是那幾個人。這個圖立刻就顯示了這家裏日常生活的狀況，和各分子間的關係。

我們若注意到這些基本的日常事實，就會見到每個人一天到晚的行止縱跡多少是有一定的。“行止縱跡，”是我特提的名詞，這是一個人，在時間和空間的範疇所構的一條線。譬如我們在祿村所見到夫婦兩人的縱跡，“夫：九時從靠左的後房起身，在正戶的前廊洗臉，靠在庭柱抽煙，在廊前的小矮桌上吃早餐，餐畢出門……婦七時從靠右的前房起身，挑水，在廚房裏升火，給孩子們吃早餐，到菜園裏去照顧，喂豬，侍候丈夫吃早餐，招呼雇工早餐，帶牛出來交給雇工……”這裏我們就看見在這住宅裏，夫婦兩人沿着兩條縱跡在移動。丈夫不到廚房，太太不在前廊上閒坐，各人在他自己的領域裏活動。

根據這些異體的縱跡，我們才能用事實來說明各地方夫婦關係的內容。婚姻關係雖則決定了夫婦之間的密切合作和共同生活，可是密切

合作和共同生活這兩句話是空洞的。在各社會，各職業間，夫婦共處的實情卻可以有很大的差別。即以我們自己社會中各種不同的情形來說，上述祿村的夫婦分房是一種。在傳統的書香之家，這種情形也許更顯著。夫婦在白天接觸的機會可以極少；吃飯都可以不同桌。賈政爲了要討好賈母，和兒女們同桌坐了一忽，（媳婦們站着侍候），使全堂的空氣緊張得大家覺得不痛快，還得由賈母打發他先退。男女的行止軌跡相交的地方不多。婦人的領域是門限之內的世界，因之婦德亦稱閫憲，閫就是門限。內言不出於閫，外言不入於閫，有一條社會封鎖線。這充分表示了夫婦在區位上的隔離形態。兩人偶而見面，自然“夫婦”祇於在床上，下了床得相見如賓。閫外的丈夫對着門外的世界負責。他

有時需要長期出外，閫內的妻子沒有分，她的職務是守着家。不但做官的可以遊宦異鄉，攜眷同行是極不方便的事，出外經商的也是重利輕別離，一別可以幾年不回家。據說以前山西在外埠經商的人，在家鄉結了婚，生了孩子，就出門了，十多年，發了財回家養老。這種夫婦關係和現代西洋夫婦到處結伴同行，形影相隨的情形正是個對照。西洋都市裏總是女多於男，而中國都市裏卻總是男多於女。在人口的分佈上也表現區位性質的不同的。

親子關係的區位關係變化更多。白頭偕老是夫婦關係的理想；可是親子間卻不能永遠保持親密的關係的。孩子逐漸長大，親子的關係也跟着疏遠，這過程也表示在區位關係的變化上。一個嬰孩在需要乳汁來營養的時候，通常都不能和母親距離得很遠的。孩子在早期和母親的接觸是受着生理關係的限制。但是在這裏也有不由母親自己喂乳的情形。在

中國傳統的上層社會中通行着奶媽制。母親把喂乳以及日常招呼孩子的事務委託給雇來的奶媽。(奶媽所負的責任可以由單供乳汁到完全領養。)這種孩子和母親日常接觸上的分離，影響到這些孩子們長大之後的心理型態。我們雖則沒有詳細的研究，可是我認為若是要瞭解中國士大夫處世的態度和感情的發展，奶媽制是十分重要的。

孩子和父親的區位關係又不同。父子間接觸的機會很可以決定他們之間的感情聯繫。在 Trobriand 島上的土人裏，“做父親的以真摯的愛好來執行他的職務：他可以抱着幾個孩子幾個鐘點都不覺得厭煩，望着他的孩子，眼睛裏流露出熱愛和驕傲。這在歐洲的父親中是少見的。對於孩子的贊許句句好像說到他心坎裏似的；他永遠說不厭他孩子的長處。”[⊖]這是家庭間各分子日夕相據的簡單社會中常見的現象。在我們自己社會中，一個多年在外的父親，雖則經濟上和社會上一樣向他子女負責，但是沒有接觸的機會，回來時不免“兒童相見不相識，笑問客從何處來”了。有權力而沒有親密接觸的父親對於子女可以是個老鼠眼裏的貓。寶玉聽見說他父親要傳他，“不覺打了個急雷一般。”“賈政一走，他就如同開了鎖的猴子一般”。

孩子漸漸長大，從生理性的斷乳到社會性的斷乳，母子的關係逐漸疏遠。這種疏遠很清楚的表現在他們空間距離的增大。孩子從母親的胸前過了一年多，他自己可以獨立行動時，就開始像一隻扯着滿帆的船，到處駛到處觸礁。在營養上需要父母供給，生活上需要父母管理的童年，孩子們移動的區域不會太大。不過關於這一點，各地方又有很大的

⊖ .Malinowski, The Sexual Life of Savages, pp. 17—18.

差別。就以我們都市裏的兒童和鄉下兒童相比較，這差別也够顯然了。在鄉下，兒童是“野”的，一天中有大半天在不受大人們直接管束的兒童羣中過生活。在城裏，至少有很多所謂大戶人家，孩子們是不常離開自己的住宅，可說是“家”的。除了和少數兄弟姐妹，和偶然和作客的兒童相接觸外，大部分的時間是纏在大人的腳邊。若是三歲到老的說法和最近心理學的結論相合的話，一個人個性的形成是在最早的幾年生活中，則上述的分別很可能形成鄉村和城市兩種類型的個性。這一點是值得心理學家所注意的；我們文人中那種善於逢迎，一心依賴，早熟先衰的弊病，也許有很多是可以從早年生活中家庭的區位配合中得到解釋的。

青春時代的孩子，有很多地方是已開始和自己的父母疏遠起來。我們傳統社會裏這種疏遠不過是和父母分房；在現代，長成的男女就寄宿到學校裏去。在 Trobriand 土人中，雖沒有學校寄宿舍，卻有稱作 Bukumatula 的青年男女們的公房。在雲南的羅羅社區裏也有類似的設置。我以後還要比較詳細的分析這種和父母隔離的意義，而稱之為社會性的斷乳，在這裏不多說了。

地域團體的基本單位

父母子所形成的家庭，除了偶然的分離外，總是在一起生活的，所以也常是地域上居處共同的團體的基本單位。可是它並不是唯一的地域團體的基本單位，因為在一起生活的很可能包括父母子三角以外的人物。在社會學和人類學中既以“家庭”來指父母子的三角社會結構；在

概念上不能不另用一詞來指地域團體的基本單位了。在英文中，父母子三角結構是 Family；地域團體的基本單位是 Household。在中文中，家庭一詞用得本來很濫，在俗語中的家字包括的意義更多，而在嚴謹的討論中，則我們不能不把家庭的意義來規定一下，專指父母子三角結構，等於 Family，然後用戶字來指地域團體的基本單位，等於 Household。

在我們自己社會中家和戶就不常相等。一戶中可以包括好幾個家庭，或若干家庭以外的人，因之我們敘述過了父母子三角的區位形態後，接着可以討論到和這三角結構同在一起生活的人了。Malinowski 在論澳洲土人的家庭時曾指出這種事實的重要。他說，“人口集聚的事實，在社會學中很明顯的是極重要的。我們的主要問題是：這輩人民是不是以一家為一處，或是集居成較大的團體？我們對於家庭生活各方面——丈夫的權力，婚姻配偶間的性生活，家庭經濟，親子關係等——的看法在我們得到上述問題的答案之後，都會另具意義，我們原有的概念會也因之改變。⊖

地域團體的大小多少是和經濟基礎有關的，在以狩獵為生的社區裏，好像西伯利亞的 Tungus，他們時常以一家或兩三家一起在山地裏往來。最小的單位是兩個人，一個是在家管理日常生活的女子，一個是出外打獵的男子。他們的生活一定要簡單到兩個人可以合作來應付的境地，同時，夫婦間相互倚賴的情形也更為顯著；加上了，他們遠離別人，實際生活不允許他們有較長時間的反目勃谿。對於孩子的保護，也

⊖ Malinowski, The Family, among Australian Aborigines pp. 132—3.

是不能不時刻留意，偶然的疏忽，可以把小性命都丟了的。[⊖]

在農業社區中，非但不需要時常移動，而且若是有需要的話可以有較多的人口聚居在一地，形成一個村落。家庭和家庭在空間上的距離可以大大的減少。可是在任何情形之下，家庭沒有被埋沒及分散在較大的團體之中的。

滿洲人中，在同一間房裏可以睡着很多人。粗看來好像家庭在區位上並不形成一個團體。同一坑上睡着祖父，祖母，伯父，伯母，叔父，叔母，以及哥哥，嫂嫂，姪子，姪女等。可是詳細一察，他們每個人的地位並不是隨意安排的。各有各的位置，各對夫婦和兒女，也就是家庭，緊靠在一起。譬如有弟兄兩人都娶了親，生了孩子的，他們的舖位是這樣：第一是哥哥，挨近他是嫂嫂和她的兒女；輪下來是弟弟，下面才是弟媳。在他們的風俗中，哥哥和弟媳是禁止發生性的關係，但是弟弟和嫂嫂之間若發生關係並不視為犯禁的。這樣說來，家庭這個基本團體還是自成一個單位，在區位上相聯而與其他相似的團體有相當的距離；雖則在這個例子中，距離固然很小，小到隔一層被，但這一層被卻劃下了一個社會的界限，祇能在社會的允許之下，偶然越界一下。

我們的所謂大“家庭”，雖則沒有和滿洲人一般很多單位家庭擠在一個坑上，但是有一點是相似的，就是成年的兒子並不一定離開他們的父母，甚至結了婚，連同妻子都合他們父母同住在一處。若是像西洋現代的風俗一般，兒女結了婚就搬出老家，則家庭之成爲一區位上的單位團體就比較顯著。若是結了婚的兒女依舊跟父母一同住，則這個空間的

⊖ S. M. Shirokogoroff, Social Organization of the Northern Tungus, pp. 247-8.

集團會在時間裏擴大起來，至其極會有五世同堂等大家庭出現了。在蘇州就有個明代傳下來的大宅子，裏面住着近百個同族的子孫，可是這個親屬團體在區位上一房一房的分得清清楚楚，每個家庭還是自成一個單位。

這種大家庭並不是我中國社會結構中的普遍方式，各地方每戶人數的平均，據已有的農村調查說，是從四個人到六個人。四個到六個人所組成的地域團體決不能形成上述那種大家庭，所以我在江村經濟中說：所謂大家庭大都是見於市鎮中，顯然是出於另一種經濟基礎^①。這句話曾引起別人的懷疑，認為我所調查的江村剛是一個例外情形。在這裏不妨把我的意思再說得明白一些。

① 我先得說明地域團體基本單位的意義。它並不是指在一個圍牆之內，一個房子裏住的人。一個院子裏住着幾個生活上自成單位的人家在抗戰時的後方是極普遍的，在這普通的都市裏，甚至在人口衆多的中國農村裏都是常見的。在中國農村裏，爲了安全起見，很可能有一道圍牆把整個村子，或是村子中的一部分圍起來，宅子裏的人家擠得很緊，甚至家家戶戶都有小門相通，可以往來。從建築單位說，很不容易分得清楚。地域團體是社會單位不是建築單位。

從生活上着眼，居處在一起的社會單位，至少要有下列幾個條件：經營同一的生產事業，在一個共同的賬上支付他們日常的費用，用一個灶煮他們的食料。一個建築單位的住宅中可以包含好幾個這種單位，雖則每個單位還是可以保持着他們的親屬關係，和密切的經濟合作。歸有

① H. T. Fei, Peasant Life in China, p. 29.

光在“項脊軒記”裏描寫得很生動：“先是庭中通南北爲一，迨諸父異爨，內外多置小門牆，往往而是。東犬西吠，客踰庖而宴，離棲於廳。庖中始爲籬，已爲牆，凡再變矣。”以我在抗戰期內所寄居那家房東說，母子雖住在一個院子裏，並沒有籬或牆分開，可是東西廚房相對，各自預備自己的飯，各自耕種自己的田。他們只能說是鄰居，決不能說是同戶。

現在我們可以發問，這種團體的擴大對於農民有什麼利益和弊病？讓我們先從經濟生活上看。在現有農作技術下，分工的不發達使兩個人在一起工作並不比兩個人分開各自工作爲便利和效率高。從農業經營上看，大農場固然比小農場有便利的地方，好像耕牛的應用，在小農場上就不值得；養一條牛的成本是一樣的，但是在小農場上能利用耕牛的時間卻較短。可是在有勞力可僱，有耕牛可租的地方，農場集中經營和分散經營也就顯不出太大的差別。

基本生活團體的擴大，在農村裏，即使有上述的一些經濟利益，可是在另一方面卻也增加了人事上的困難。在兄弟子姪們共同經營農業和在農田上勞作時，平等的原則是不很容易維持的。我在祿村調查時鄰居那家的情形很可以做一個例子。那家的老父母有兩個兒子，大兒子不成才，抽大煙，又懶做工；二兒子卻很勤快。起初他們並沒有分家，一家的農田幾乎全是由二兒子經營和勞作。他辛辛苦苦挑回了穀子來，他老哥偷偷的出賣了，換煙抽，這樣，哥哥的抽煙抽到弟弟的身上；而且不久老哥想賣田了。若是繼續這樣維持下去，一家的衣食都會被這不成才的大兒子所連累得發生問題了。老哥又千方百計破壞他弟弟的婚姻，使他的弟弟永遠不能成家，替他做牛馬。這種情形引起了社會的輿論，他們

的父親儘管覺得分家是件有礙體面的事，但是也不能不忍痛把家分了。在一個合作的經濟單位中，責任和義務的平衡是維持團體完整的必要條件，除非有權力夾入；即使利用了權力，這類不平等的經濟結構，還是不容易持久的。在以親屬作基礎的團體裏，兩代之間還可以用權力來維持不太平等的關係，同代之間則比較困難了。這是兄弟間各自成家的一個原因。

以後我們還有機會講到婆媳的關係，和妯娌的關係。我上述那位鄰居的大兒子設法延遲他弟弟的婚事是有理由的，因為從外面娶來的媳婦並不是屬於同一撫育團體裏長成的，硬要她們住在一起，多刺的刺蝟擠緊了，大家覺得不好過。即在有維持大家庭的書香人家，人多事雜，也不能不橫一個忍字，豎一個耐字，才能五世同堂。在直接從事生產，勤惰分明，勞逸易判的農家，單靠忍耐工夫還是不夠的。因之兩個家庭在一戶裏生活的例子在農村裏就不多。在江村這種團體祇占全戶數的十分之一，其中四分之三還是父母及一對子媳合組成的團體，父母和兩對子媳組成一戶的祇有其中的四分之一，這表明子女長成結婚後，分家獨立是普遍的情形，[⊖]

擴大基本生活團體的力量是從另一方面發生的。在沒有完善社會保險制度的中國農村中，那些因死亡或其他原因引起家庭破裂的剩餘分子，不容易經營獨立的生活，因之不得不併入其他團體，依賴完全的家庭謀取生活。在江村這類團體佔全村戶數的百分之三·八。我們應當就說明的是這種形式的團體並不是大家庭，而是我所稱的“Expanded

⊖ Peasant Life in China, p. 20.

Family”。

普通有一種說法認為在中國大家庭的形式是極發達的；若是就形式上說，中國確是有很發達的聯合家庭，Joint-family；但是在數量上，或是在中國所有家庭中的百分比說，卻是不高的。在我看來，百分之八十以上的農民中，由父母子結合成的三角，基本的家庭形式，是最為普遍。聯合很多基本家庭而成的“大家庭”大多是發生在市鎮裏。在市鎮裏，居民的經濟基礎並不是直接的農田經營；他們可以是經商或是離地地主。離地地主的生活是從收租得來，他們需要政治的和政治之外的權力來維持這種依之為生的權利。財產愈多，所有的農田面積愈大，人口愈多，做官和獲得權力的機會也愈大。因之，所有農田的分割在他們是一種生活的威脅。在這種人裏面，才發生我們士大夫階級裏反對分家的傳統觀念；也在這種人裏面，我們才見到五世同堂的大家庭以及龐大的氏族組織。

有人以為中國的大家庭和氏族組織是倫理觀念下的產物。我並不否認倫理觀念一旦確立之後可以影響人的行為，把某種社會組織視作應當實現的模形。在農村裏，一談到分家沒有人理直氣壯的認為這是應當的，多少要用不得已，不爭氣等宥詞來表示行為和標準不合的苦衷。可是事實上能因為有了倫理觀念中不分家的標準而在事實上不要求分家的農民卻是很少很少。這說明了傳統的倫理觀念，至少在這一方面，並不是產生在農民的生活事實裏的，倫理觀念本是一種維持社會結構的力量。它必需和生活事實相符合。在分析大家庭這個傳統標準時，更使我覺得中國士紳和農民生活的分化了。傳統倫理，尤其是見諸經典的，

是士紳們生活中長出來的，我們祇有瞭解了他們的生活事實才能明白這套觀念的作用，若是用和士紳的生活不同的農民生活來看這些觀念就不免有格格不入的地方了。⊖

父居和母居

在上文中，我已提到過子女成家後和父母老家的區位關係。在中國農村裏，兒子結了婚，過一些時候，就會鬧分家；他分得了一份田產，自立門戶。這新家庭有時還是住在老宅裏，有時在老宅附近蓋起新屋，但是因為田產的位置關係，不易搬得太遠，發生聚族而居的形態。在市鎮裏，有些維持傳統倫理觀念的人家，兒子結了婚可以依舊和老家打着統賬，形成上述的大家庭，也有因職業關係不能和老家在一起的，有如西洋都市裏的居民一般，孩子們成了家自己獨立去了。但是不和老家一起住或住得很近的情形是近代的現象。以往就是出外經商或做官，家眷可以留在家裏；或即是全家外出，也不會和故鄉的老家脫離關係。他們掙了錢，或做了一任官就要回鄉；最後，不久而死在任內，尸體還得搬家鄉來安葬。從法律或是從感情上，每個男子是有一個所屬的地方。這個地方是從父得來的。若是女子情形不同了。生於斯不必老於斯，她一出嫁就得住到丈夫的家鄉去；嫁雞隨雞，嫁犬隨犬，在區位她確是個隨從者。——這種方式在人類學上稱作Patrilocal。和這相反的，就是女的不動，而男的隨從，則稱作Matrilocal。這兩個名詞直譯出來是“父親地方”

⊖ 關於士紳和農民的分化可以參考，H. T. Fei, *Peasantry and Gentry*, *American Journal of sociology*, July, 1946.

和‘母親地方’。“地方”是指居處而言，所以我在這裏縮寫成“父居”和“母居”。這兩個名詞其實定得並不確當，很容易引起誤會。望文生義好像父母各有所居，孩子們可以有個選擇，跟父親住呢。還是跟母親住。事實上父母是住在一起的，沒有長大的孩子也總是跟父母一起住。這名詞因之也失去了意義。其實所謂父居或母居是指一個結了婚的兒女跟父親方面的親屬同居或住得相近，還是跟母親方面的親屬同居或住得相近。Linton 教授解釋這兩個名詞時用‘和父親的自家人在一起呢，還是和母親的自家人在一起。’[⊖]譬如說我們中國是父居因為我們結了婚之後還是和父母，以至父親的兄弟等一起住，或住得很相近。朴卜洛 (Puebol) 印第安人是母居的，他們一同居住的人是外祖母，母親和姨母和她們的配偶。

在實行外婚的規律下，要每代都是父居，女子必須在結婚之後隨從丈夫去住，若是夫婦要各從他們的父親的親屬同居，他們就不能經營共同生活了。反過來說，要每代都是母居，男子必須在結婚之後隨從妻子去住。因為這個原因，所以呂叔湘先生翻譯 Lowie 的 *Primitive Society* 時採用了“從夫居制”和“從婦居制”作為上述兩名詞的譯文。[⊙]這譯文固然有可取的地方，但是注意夫婦的隨從還是要加以他們和父母的關係才有意義。單從夫婦說是合組一個新家庭，是兩相隨從的。而且這兩個概念所要分析的主要事實，並不是新家庭所住的房屋或帳篷的所有權是屬於丈夫的還是妻子的，也不是，正如 Linton 教授所指出的，被

⊖ Linton, The Study of Man, p. 103.

⊙ 初民社會，八三五。

稱作 Patrilocal 的是因為一個女子和鄰居的男子結婚時，曾經移動了五十碼到她的新房裏，或是曾走了二十里路，渡過了一條河，到她丈夫家去住的原因。重要的是男女在婚後因居處的關係所加入的合作團體是本來屬於男的抑是女的。Lowie 在說明這兩種不同的居處時曾就父居的胡巴族情形說：“女兒一出嫁便跟她丈夫到外邨去。因此，男人生老病死在同一地點，而女子則一生之大半不住在出生的村落。”^①這一點實在是極重要的。夫婦既然不能由同一撫育團體裏生長出來的人結合而成，結了婚又必須合作同居，所以兩人中至少必須有一人，放棄他或她原來的合作團體，結婚之後加入配偶的合作團體。在生活上接觸最密的是地方團體，所以父居和母居也成了研究家庭生活的學者所特別注意的對象了。

社會事業是需要繼續性的。一塊農田，經營久了，也摸得住土性。倚賴經驗的事務最忌常常改行。合作的人事也需要久長的相處才能周旋得轉。一個人在陌生的人羣中做事是相當困難，尤其是在沒有成文規則的親密生活中為尤然。夫婦兩人中既然不能全體維持原有的合作團體，那個加入新團體的就不免在生活上吃虧了。在實行父居方式的地方，男子一生住在一個村子裏，往來都是從小長大的人，而嫁來的女子在丈夫村子裏所接觸的人都是生面孔，她和她一同長大相熟的人隔離了，舉目無親的情況下，祇有聽命於丈夫的指揮。她惟一可能的反抗是逃回娘家去。在一個母居的社區中，妻子的左近都是她自己的親屬，做丈夫的不能不低聲下氣一些。區位上離合的安排影響了社會關係的內容。

① 初民社會，八三一—八四頁。

以往論親屬居處問題的似乎認為祇有父居和母居的兩種形式，其實不但變化很多而且在同一社區中可以有不同的形式同時通行。

Trobriand 的土人被 Malinowski 稱作是父居的，因為做妻子的結婚之後就住到丈夫的村子裏來。他們的女子一生要在兩個地方團體中經營生活。在丈夫的村子裏住的卻並不是丈夫的父親，而是他的舅父母，他母親的姊妹們的兒女。這是因為這地方的男子到了成年時就得從他父母的村裏搬到舅父母村裏去住。在丈夫村子裏住的人都不是在這村子裏長大的；這村子裏的孩子們長大了就得送回他們母親所生長大的村子裏去。⊖ 這樣說來，男子也要一生中換兩個地方團體。若是女子嫁給她父親村子裏的人，她卻可以維持原來的地方團體了，這也就成了母居的方式了。孩子長大了要回到母親村子裏去和舅父同住的形式，Kroeber 稱作 avuncular，或是舅居。這種方式也見於美洲西北海岸的部落中，如 Tlingit 和 Haida。⊖

美洲的 Iroquois 的土人是被稱為母居的，因為男子結了婚之後是要住到妻子的家裏去的，可是因為他們常常在鄰近的地區擇偶，他們的本家相離不遠。他們整天住在自己老家，為他們的姊妹服務，和他們的姪兒們在一起，等到晚上才回到妻子的房裏去。這種方式的特點是在男女雙方都不必改變他們的地方團體，各人都在從小長大的撫育團體中經營生活。這種方式中，夫婦的親密關係卻不免犧牲了。

Dobu 土人的辦法卻更為有趣。他們的夫婦是出於不同的村子的，

⊖ Malinowski, *The Sexual Life of Savages*, p. 5.

⊖ Kroeber, 上引文, p. 301.

各人在自己的孩子裏保持着一個房屋他們帶着他們的子女一年在丈夫孩子裏住，一年在妻子村子裏住。從村子的居民說每年要換一批，結果可以說大家沒有一個持久的地方團體。Dobu 土人是著名猜忌和迷信鬼神的，他們這種不安定的生活多少是和這種性格有關的。

◎ 在同一社區中可以同時通行着不同的居處方式。廣西的花籃因為嚴格限制人口，有些人家祇有男孩，有些人家祇有女孩。他們的習慣是不論男女都可以娶配入門，也都可以出嫁到別人家去。結果有些是父居。有些是母居。我們自己社會裏也通行着入贅的方式。入贅是從妻居制，贅婿的孩子是跟母親的親屬一起生活的。入贅的方式可以和正常的父居方式在一個社區裏通行。

也有地方一個男子要經過一般入贅式的生活然後回到自己孩子裏去。Lowie 說：“初結婚時女婿依岳家以居，服勞如僕役，但經過相當時期，比如說生了孩子以後，即另關門戶而獨立，這種情形也是很普通的。北美的希達查人，南非的奧焚波人，阿薩姆之卡息人，都有這種習俗。”^①

從這許多例子看來，一個研究者不能單單把某一社區親屬居處的方式加以“父居”或“母居”的標記就認為足夠了。他必須從生活事實中去說明家庭內部以及家庭和家庭之間的社區結構，而且還要進一步說明社區結構所發生的社會影響。從社區結構入手去研究社區生活是最具體和最方便的。

① Lowie, 初民社會，八六。

第八章 父母的權力

家庭這個父母子的三角結構是人類社會生活中一個極重要的創造。這個社會的基本結構維持着人類種族和文化的綿續，它不但存在於任何地方的社區裏，而且在歷史上還沒有發現過式微的時候。它這樣的普遍和悠久，也許是任何其他社會結構所不易比擬的。從個人說，我們也不易想像出一個和家庭完全沒有發生過關係的例子。普通的人總是生在家庭裏，長在家庭裏，死在家庭裏。因之，我們要瞭解個人；自不能不從家庭生活入手。家庭結構的內容總是很深刻的影響着一個地方的文化和一個人的人格。現在讓我們檢討一下這三角，父母子，結構的內容罷。

若是這三角是從人類生理上自然發生的結構，好像一般本能論者所想像的，它很可能是一個天衣無縫的配合，各分子間融融洽洽，是一幅十足的天倫歡聚圖。可是事實上儘管社會學家怎樣盡力指出這個結構是如何巧妙，如何有用，更如何能滿足我們人類社會生活的需要，如何使社會文化得以綿續，他們還是一手掩不盡這三角結構中不斷發生的錯綜悲劇。這些悲劇雖則不常為社會學家所重視，但是到了小說家手上卻成了寫不完的題材；隨手都是很好的例子：Turgenev 的 Father and Son，曹雪芹的石頭記，以及近代巴金的家，都是取材於這三角結構的裂縫，加以渲染抒述的。這個三角結構固然是人類個人間合作的最高表現，也許還不能算是個盡善盡美的傑作。

文化本來是人造的；凡是人造的，並不是我有意小視人類的創造力，不完全是常事。我已在以前幾章中說明了在這三角的結合伊始，夫婦的配合上，已經碰着過不少不易克服的難題，夫婦之間已留下了悲劇，親子之間也是這樣。以下幾章我將轉到親子間的關係，加以分析。

Freud 的寓言

我們一提到親子之間的關係，很容易就想起 S. Freud 的學說來了。我想他很可以算是一個特別重視親子關係對於個人人格和社會影響的學者。Freud 是個醫治精神病的醫生。他天天接觸着各色各樣瘋狂失常的可憐蟲，很自然的使他對於引起這些病症的文化弱點特別覺得敏銳。他可又不能像小說家一般把這些弱點痛快的暴露一陣，就算了事；他要醫治這些病人，對於病症的起源自須加以審慎的分析，生物學既曾獲得病理學的協助，為什麼社會學不能從心裏分析家那裏得到一些有用的啓示呢？

Freud 在無數精神病的個案裏找出了一個共同的病源，那就是他們在潛意識中遏制着的一個心理疙瘩。這個疙瘩的內容是“戀母仇父”，因之他用希臘神話中殺父娶母的主角 Oedipus 的名字來稱這疙瘩。這疙瘩怎樣會發生的呢？於是他說出了一段故事：

當我們人類的始祖還是和猩猩差不多的時候，他們生活在一如 Darwin 所描寫過的原羣裏。每個原羣由一個強有力的男子統治着，他獨占着一羣女子，沒有別的男子可以來染指，他不容許任何競爭者在他支配下的原羣裏生存。可是他的女人們不久就生出了一羣孩子，孩子中

自免不了有男性的。這些男孩們一天一天長大起來，成了他們父親的競爭者了。於是當父親的不能容許他們在他的禁地裏廝混，一一把他們逐了出去。他們從溫暖的女性羣裏被逐到了舉目荒涼的原野，孤獨的去謀他們的生活。他們的心裏卻永遠掛記着他們的母親，怨恨那獨占着他們相愛的女性的父親。有一天，被驅逐在外的兄弟們碰見了，聯合了起來，回到他們的原羣裏，一口氣把父親殺了，更把他的肉吃了。當他們這樣痛快的洩憤時，把他們的父親祇看成一個壓迫他們的仇人。可是一旦把他殺了，吃了，回心轉意，想起了幼年時父親給他們的保護和恩惠；從小養成對他們父親敬畏的心理使他們更加害怕了。他們發現自己闖下了一樁彌天大罪，他們懊悔了。於是大家相約把一種動物來表象他們的父親，尊重和崇拜它，要求它的保護，禁忌殺害這動物，除了在特別的儀式中。這就是在初民社會中常見的圖騰。他們又相約把父親遺下原羣中的一輩老小婦女全視作禁樹，不准和她們發生性的行爲或是結婚，這是族外婚的起源。這件事雖則發生在悠遠的太古之世，可是從這件事中所定下的規律則仍遵守着。戀母仇父的情緒還是存在，祇是被社會規律所壓制，沒入了潛意識中成了 Oedipus Complex。它改頭換面的出現於夢境，不經意的行爲中，形成了種種精神病症，也表象在神話和其他文化現象中。

我們若是把這回故事看成歷史，那未免太認真了。太認真了自不免覺得 Freud 的想像有一些太荒誕不經。可是我們若是把它看作一個寓言，則其中有不少地方確可令人深思。Freud 至少指出家庭這三角結構中包含着一個基本的矛盾。這矛盾就存在於親子之間。他指出了這矛

盾之後，接着就用性的競爭來解釋父子衝突的原因。父子的衝突很可能顛翻家庭的組織，社會爲了要維持這個結構，不能不把孩子戀母仇父的心理壓制下去，使這個破裂的可能性不致演成事實。我在這裏並不想去批評他理論上的枝節。我們不妨從社會結構和功能的立場來看看親子間是否有矛盾存在？這種矛盾，除了性的競爭外，還有其他可以發生的原因否？我們也許還能用比較平淡的事實和文字來重寫Freud的寓言。

社會和個人

人類創制這家庭的基本結構，目的是在解決孩子的撫育問題，使每個孩子能靠着這個社會結構長大，成爲可以在社會中生活的分子。一個人要在社會中生活，他得有一番很長的訓練，因爲我們並不能像蜜蜂一般可以單以生理上的天賦機能來組成一個生活的集團。我們所要應付的環境已經充分被人類所修改過，其中最重要的是人爲的文化；以致我們不能任性舉動，必得遵守一套人爲的規律。我在第一章裏已經說過，社會規律和人類本性並不是時常相合的。若是人類生物機能的流露全部合於社會生活的，則我們儘可讓生物律去支配，不必再立下人爲的規律，用社會力量來維持集體生活了。正因爲人生下來並不是一個完全適合於集體生活的動物，所以我們的集體生活不能全由本能來完成，而得求之於習慣。社會習慣的養成是撫育作用的主要事務。我們要把一個生物的人轉變成一個社會的分子，這個轉變的初步工作就在家庭裏。

他們若觀察一個孩子的生活，有時真會使我們替他抱不平。他很像是個入國未問禁的蠢漢。他的箇體剛長到可以活動時，他的周圍已經佈

滿了干涉他活動的天羅地網。孩子碰着的不是一個爲他方便而設下的世界，而是一個爲成人們方便所佈置下的園地。他闖入進來，並沒有帶着創立新秩序的力量，可是又沒有個服從舊秩序的心願。於是好像一隻扯滿帆的船，到處駛，到處觸礁了。他在觸的礁並不限於物質的。當他隨手拉着本書，正打算一張一張撕下來，點綴他周圍平板的地面時，一隻強有力的手，把書拿走了，有什麼理由呢？他是不會明白的；要抗議，張開小嘴嚷，放開嗓子哭，說不定又來一隻手，正打在小屁股上；一陣痛，完事。我們若有閒情，坐下來計算一下，一個孩子在一小時中所受到的干涉，一定會超過成年人一年中所受社會指摘的次數。在最專制的君王手下做老百姓，也不會比一個孩子在最疼他的父母手下過日子爲難過。吃的，拉的，那一件事不會橫受打擊？要吃的偏偏奪走，不想吃的苦水卻會擰着鼻子灌。生理上的節奏都說不上自由，全得在別人允許之下進行。從小畜牲變成人，就得經過這十萬八千個磨劫。人類創造了文化，文化就是一個担子，孩子們怎能不受罪？

我們長大了的覺得在這世界上做人能應付自如，左右逢源；須知這是從十多年種種不自由中掙得的自由。社會的桎梏並不是取消了，祇是我們熟習了。苟其我們真能非禮勿視，非禮勿言，非禮勿動，則我們在這些社會的重重規律下，自能如一個熟練的球員在球場上，往來奔馳，隨心所欲而不踰規了。我們得把和社會生活的本能檢點收藏，另外養成一套應對的習慣，自由世界才能實現。在養成這套習慣時，一路有碰壁的機會，被呵責，被鞭策，被關在黑房間裏，被停止給養的威脅，種種不痛快，不自由的經歷是免不了的。這裏我們才感覺到權力。

權力是社會控制個人的力量，它發生在人類本性和集體生活的不相謀合處，生物和社會的矛盾場合下。權力的來源固然是社會的，但是社會不能直接來約束人，它還得藉着人來表現。被派定來撫育孩子的人就得接受社會給他的使命來執行這件令人不痛快的事務。在一個撫育是父母的責任的社會中，父母就得代表社會來征服孩子不合於社會的本性，因之生物和社會的衝突一化而為施教者和被教者之間的衝突，再化而為親子間的衝突。這是我認為家庭三角裏親子間第一個可能發生磨擦的根源。

嚴父和慈母

依我在上節的分析，親子間的衝突是發生在撫育作用的本身。若是管教的責任是由父母共同擔負的，則子方對於親方可能發生心理上的反抗，自不會分出父母來的。於是所謂“戀母仇父”的疙瘩也就無從發生了。子女對父和對母感情上分化，甚至分化到戀仇的對照，怎樣發生的呢？這問題引導我們對於撫育作用本身包含的不同要素加以注意了。

撫育作用可以分成兩部分：一部是給孩子生理上需要，一部分是給孩子社會上的需要。在其他動物中只有生理性的撫育，而沒有社會性的撫育，但在人類則兩者有同樣的重要性。生理性的撫育過程中，好像孩子飢餓時給以乳汁，孩子寒冷時授以溫暖，孩子得到的是生理上的滿足，引起的是親密的感情。這是和社會性撫育不同的，因為，如我在上節所說，社會習慣的養成時常要改變孩子本性的行爲；這是會容易引起不愉快的感情，甚至是仇恨的敵意。

親子間親密的感情，發達的結果，使親方會站在孩子本性的立場來體恤他的痛癢。這種痛癢相關的聯繫可說是生理性撫育中所必需的。我在第一章裏已解釋過，從個人立場看，生育是件損己利人的事。在生物上親子總是兩個獨立的箇體，兩個箇體中的鴻溝在客觀世界中是永遠不能填補的；可是種族的綿續必得打破這條鴻溝，得在親方造成孩子即是自我一部分的感覺。親方把孩子當作自我的一部分時，孩子在社會化過程中所發生的個人和社會的衝突，很可以變成親方和孩子的對立。這種對立使社會性撫育發生了困難。若是社會一定要擔負孩子的全部撫育責任，它實在把親方本身放在一個兩難的境地了。

解決這難題的一個方法就是父母的分工：由父母分別擔任社會性和生理的撫育工作。最普通的分工方式是嚴父慈母的安排。我已說過生理上的撫育本是單系的，有母親一人本來已經足夠。雙系撫育的發生實在還是出自人類撫育中包含社會性撫育的部分。由母親來擔負生理性撫育的責任，也許是最合於生物本性的事，在這裏文化並沒有一定更改生物的必要，可是我也並不是說這是不能更改的，雇乳和代乳可以使母親脫離生理性撫育的責任，產翁的風俗至少也是象徵的使父親也分任生理性撫育的事務。

這種分工自然也有它的困難，事實上也決難貫徹。父親也是家庭中的一分子，他和子女同在一個親密的團體中過活。日常的親密接觸使他們發生痛癢相關的繫聯。因之，社會若是要使父親擔任這嚴父的職分，多少得隔離父子的親密關係。從這個觀點來看家庭間各分子的區位關係，可以給我們很有意思的啓示了。在一個父親權發達的地方，父子間

的隔離時常是很顯著的，又因為母子間有生理性撫育的關係，必得在一起住，在夫婦之間也發生了隔離。門限為界的夫婦分治情形於是發生。門限以內是以生理性撫育為主，門限之外是以社會性撫育為主。父子在感情上分隔到極端可以成為賈政和寶玉的關係，這可以說是父權家庭的理想形態。這樣的父親在家內才容易維持他的尊嚴，必要時可以代表社會要兒子的命。

社會既把父親拉入了親密的家庭中，又要他和子女維持相當的距離，顯然是社會結構中的一個矛盾設施。親密生活既不易絕然加以隔離，於是社會不能不在另一端加重壓力，使做父親的不能不勉為其難，執行他的社會任務。在這方面，我們可以見到在父權社會裏，父親對於孩子的行為常要擔負道德上和法律上連坐的責任。“子不教，父之過，”已成了我們家曉戶喻的成語。為了維持自己的名譽和安全，做父親的不能不注意家教。溺愛子女會受社會的貶責。這種壓力逼使父權社會中當父親的板起面孔來對付子女。這豈是出自心願？連賈政也未始不自知道寶玉是他最疼的人，打他時，心裏一樣的難受。

無論父親做得怎樣盡責，他在父權社會中，決不能面面周到，同時做子女的信託者和管教者。所以 Malinowski 曾說：在這種社會中，“父親須以一身來包辦兩方面；一面作溫婉的朋友，一面作嚴格的法律守衛。這一來，使一方面在情操以內創造失諧，另一方面在家庭以內創造社會的困難；因為這種情形擾亂了家庭以內的合作，並在家庭中心上創造了忌妒和競敵心理。”^①又說：“父權大部分是家庭衝突的源泉，因為

① 李安宅譯，兩性社會學，二四九頁。

父權給其父親的社會要求其專有權利，既不稱合他的生物傾向，也不稱合他在子女身上可以感受，可以興起，的個人感情。”[⊖]

在父權社會中，爲了嚴父的不易做，所以不能不設法把管教的責任轉移到家庭以外去。普通所謂“易子而教”就是爲了解決這爲父的兩難。

母權之謎

在父權社會中，代表社會來執行權力的是父親，站在孩子的立場給予私情慰藉的是母親。在這種父母的分工方式下，孩子對於父母的感情發生了差別，也許就是這種差別造下了 Freud 寓言中的 Oedipus Complex，戀母仇父的疙瘩。Freud 所接觸的精神病者都是出自父權社會的，他把這種心理作爲病症的來源自是有洞見的，但是他卻走得太遠了一些，認爲這種心理是先於文化和普遍永久的事實，因之，他祇能用性的衝突來解釋這種心理的起因了。事實上，撫育作用中權力的分配方式並不是一定要的父嚴母慈的，換一句話說，社會並不一定採取父權的方式，所以在別的方式中，戀母仇父的疙瘩也就不致發生了。Freud 的理論祇適合於一種社會。我們若從整個撫育作用的性質中去研討家庭各分子間的心理關係，才能對於各種不同方式的疙瘩獲得一個相通的解釋。

撫育作用中除了上述那種父母分工方式之外，還有甚麼其他的方式呢？——提起這問題，我們立刻就會想起和父權相對的母權來了。母權一詞在早期人類學中是一個極爲時髦的名詞。可是雖則大家開口母

⊖ 兩性社會學，三三頁。

權，閉口羣婚，卽是以論母權出名的 J. Bachofen 也並沒有真正看見過一個“陰盛陽衰”的社會，男子和雄蜂一般做附屬品的世界。母權社會是推論出來的原始狀態。一般進化論者坐在沙發裏想像原始人類是實行亂交的野東西，孩子們自然祇能知其母而不能知其父了。沒有了父親，誰來負責管教他們呢？勢非母親莫屬了。他們更把母系，母居和母權混爲一談，以爲一個孩子姓了母親的姓，住在母親原籍，必然是由母親來管教了。我在第六章裏已經說過這種學說在現代人類學家看來是錯誤的，因爲從沒有人發現過這一種母權的社會。可是這並不是說人類家庭中都是由嚴父和慈母所組成的。撫育作用的權力分配的確還有其他的方式。

實行母系的 Trobriand 島上的土人，當父親的一點也不嚴，慈得厲害。他時常撫抱和玩弄他的孩子，親親密密的在一起。調查該地的 Malinowski 說：“在孩子的嬰兒期間，父親已是溫婉而親密的看護人；成童初期以後，父親也和孩子玩，抱着孩子。凡足引起玄想的娛人遊戲和作業，他都教給孩子。子女永遠感不到父親的重手加到自己的身上，父親既不是子女的宗人，也不是子女的主人，更不是子女的恩人。父親並沒有權利和專權。然而他仍然像世界上常態的父親一樣，對於子女感到強烈的愛情。保持住對於子女的影響。”^①到了學徒期間，父親繼續着和他們做朋友，幫忙他們，教導他們，他們樂意甚麼，就是甚麼，喜歡多少，就是多少。孩子在此時期較不關心於他，這是誠然的；因爲他們都是通體上喜歡自己的小夥伴。然而父親老在這裏作做有裨益的顧問，一

① 兩性社會學，三一至三二頁。

半是遊戲的伴侶，一半是保護人。”[⊖]

Trobriand 土人中做母親的卻又和我們自己的母親一般，她不是“一個嚴酷可怕的悍婦。Trobriand 人的母親在此時期負荷孩子，撫弄他們，同他們玩耍。……而且風俗，道德也這樣責望於他。孩子也依法律，風俗，習慣等與母親相親密。”[⊗] 這樣講來，在這種社會裏孩子不是要野性發作，無法無天了麼？究竟誰來擔負管教孩子的責任呢？Malinowski 接着說，當兒童進入生活的學徒期，“部落的法律和威權制度，禁止某種喜歡作的事務的，已經影響到女孩或男孩的生活，然代表這類法律和約束的不是父親，而是另一個男人；這就是母舅，母權社會裏的男家長。他是實際執着權力，並且大加應用這權力的人。”[⊘] 這種方式人類學中稱作舅權。

“舅大似父”本是我們的諺語。在我們這種以父權為中心的社會中，也是常常要借重母舅來執行很多父親所難為的事。在我們鄉下，孩子上學得由母舅領着去，至少孩子的書包得由母舅備置，不是這樣，孩子的書是念不好的。這雖是件小事，但卻充分象徵了母舅在孩子管教上的地位。當兒子們要分家時，主持公斷的又是母權，因為在這種場合下，親子間的感情使父親不易公正執行社會的立法。

Rivers 說：“舅甥間類似這種密切的關係在世界上各處很多地方都可以見到。非洲 Belagao Bay 的 Ba-Ronga 人中，母舅所有特權和

⊖ 同上書，四五頁。

⊗ 同上書，二八頁。

⊘ 同上註。

Melanesia。不多完全是一樣的。同樣的舅甥關係見於北美和印度，雖則後者比較差一些。就是在歐洲，我們也有證據可以說，在以前舅甥也是有特殊關係的。據 Tacitus 說 Germans 以前就是如此。英國短歌俚曲中常常提到外甥，也表明以前有類似的風俗。父系社會中舅甥最密切關係的例子，也許是 Fiji 人。”[⊖]

舅權的普遍，雖則在程度上有差別，指明了以父母來包辦子女撫育作用的弱點。母系社會中，父親一旦豁免了做嚴父的角色，家庭團體更不易成爲撫育上的自足結構了，因爲母親和子女在生理上的聯繫比父親更不配作這件工作。於是母舅的出面也成了最可能的解決辦法了。

在舅權社會中，例如 Trobriand，據 Malinowski 的研究，Freud 的戀母仇父的疙瘩就不會發生了。他們有的是戀姊仇舅的疙瘩。執行社會權力的是母舅，所以母舅也成了被仇視的對象了。單就家庭的團結來看，把容易引起仇恨和反抗的權力關係移出了父母子的三角，很可以說是一種有利的安排。

女性的疙瘩

當我們說家庭是三角結構時，子方實是男女兩性的通稱。我們要分析這三角結構的內容時，子方的性別實是很重要的。可是在 Freud 的寓言中的孩子很清楚是男的。在他的理論裏女孩子並不占重要的地位，她們並不是執行權力的父親的競爭者，她不是屬於父親所制控的女性羣中的一個，可以在父親的保護下活下去，甚至可以獲得寵愛。她們的

⊖ W. H. R. Rivers, Social Organization, pp. 93-94.

母親，假定是妬婦的話，因為沒有權力，儘管在醋缸裏翻身，也不容易把女孩子放逐出去；引起殺母戀父的悲劇來。Freud 雖則造下了一個 Electra Complex 的名詞來指女孩子心裏的疙瘩，可是這祇是和 Oedipus Complex 造一個對稱，並沒有詳細的發揮，更沒有用來解釋重要的文化現象。

雖則在事實上現代社會中患精神病的是女多於男，可是生長在男性中心社會中的學者，忽略女性並不足以希罕的，可是他們的忽略絕不是說女孩子的問題較為簡單，那一方面她們的心腸會比男子直一些呢？

從另一方面說女子的社會關係結婚之後才比較複雜，在親子關係中因之見得不重要了。在我們這種父系，父居，和父權的社會裏，女子的生命史和男子有很大的差別：她們一生有兩個時期，一個從父時期，一個是從夫時期。在結婚前，在父母身邊過她們的童年，一旦出嫁就得離開老家，加入到丈夫的家裏去住；因之，她們在父母家總是處於暫住的性質。“女兒是替別家養的。”“潑出去的水，怎能收得回。”在童時她們雖受父親的管教，可是既是別家的人，認真的心情不免到減少一些；而且因為她們和父親不是同性，有很多事情父親是管不着的；加以在亂倫規律下，父親對於女兒的私事，多少要迴避三分，所以她們像她們的弟兄們一樣感受到父親的嚴厲。可能管教她們的是母親，而母親又不是個太配作這項事務的人，所以女孩子的幼年，仇父戀母的心理不易發生確是事實。但是像 Freud 一般以為父女之間沒有仇視的心理，反而有戀愛的趨向，則又似乎過分了些。她多少也受父親權力的控制，祇是程度上淺一些。對於母親，女兒雖則比男兒容易發生衝突，但是因為早期的

親密繫聯，以及母性的不易嚴厲，使母女間親密的友好關係易於維持。我在以後還要說到父權社會中，兒子是從父親手裏獲得權力，“取而代之”的，所以父子間的衝突容易發生。女兒是要出嫁的，她不是她母親的承襲者，母女的仇恨，除了 Freud 所想像的妬婦式的母親之外，是不易發生的。

女性的疙瘩，若是有的話，不是養成在她們的從父期間，而是發生在從夫期間。她們出嫁之後，在她們頭上來了個和她們並沒有感情，但有權力的婆婆。發生權力關係的，在這種社會中，是婆媳。婆媳的衝突很可能是女性疙瘩的社會根基。在父居的社會中，即使並不和丈夫的父母同居，不受婆婆的控制，在成年時代突然加入一個陌生的社會團體，總不免是生活的一個危機。這在現代社會中還是如此的。男性中心的社會中，做了一個男子的妻子，不能不和素不相識，又不是出於自己選擇的，丈夫的朋友親戚們發生頻繁的接觸。這是一件不太愉快，同時也很容易發生心理上疲乏和病態的情景。

在母居的社會中，女孩子在居處上並不因婚姻而流動。她可以維持從小熟識的社會團體，不再是“潑出去的水”了。她和父母的關係可能是怎樣的呢？是否會發生 Freud 所謂 Electra Complex 呢？這是一個極有意思的問題，可是我們現有關於這類社會的知識太少，至少，我自己還沒有看見或讀過關於這問題的詳細分析。一個原因是在母居社會中，大多數還是男子執着社會的權力，女性既不是執權的人，做女兒的也不致和她母親有深刻的衝突。她和母舅又是屬於異性，不易感受權力的嚴厲。至於舅母是否有特殊權力和管教責任，我們又不很知道以父居

而舅權的Trobriand來說，女孩子長大了在沒有搬回舅舅村子裏去時，
已經獨立和同年的男女們住入公房中去，舅母對她是無從發生管教的作用。關於這個問題，讓以後的人類學家再去詳細討論罷。

第九章 世代間的隔膜

理想和現實

我們若肯仔細分析自己煩惱的原因，時常會發現在我們心中有着兩個自我在糾纏：一個是理想的自我，一個是現實的自我。人之所以異於禽獸就是在他是生活在過去，現在和將來的三度時間中。人是不能沒有計劃的生活。在他決定現在的行為時，他眼睛望着將來。他至少要假定明天一定還是活着，才能倒頭睡下去。若是我們對於將來覺得一切都在未知之列，一切的遭遇都屬可能，我們委實就不知道現在應該做些什麼才好。我們總是覺得現在不過是將來的預備。煮飯是爲了預備吃飯，吃飯是爲了預備不致空了肚子去上課，上課卻又爲了要得些將來有用的知識；將來，將來，一切都爲了將來。每個人的心頭都覺得將來是十分真實。活永遠在用他的想像來描寫他自己在人生舞臺上將要扮演的角色。他所擔心的是爲了這個，他所以肯努力的也是爲了這個。可是事實怎樣呢？那個白日夢不缺乏相當的現實性？所謂天下事豈能盡如人愈，就表明了在時間的推移中，我們每每發現現實的自我永遠是有缺陷的；它儘管是追趕理想的自我，總是差一步。於是，我們若胆敢把往事來重提，那一事不能令人懊喪追悔？懊喪追悔有什麼用呢？時光不倒流，亡羊補牢並不能收回已失去的羊羣。人生的歷史不能重寫也許是人間最大的憾事罷。理想和現實的不能相符，使我們在內心鑄下了一個重生的

願望。

“再來一次！”尼采喊出了這個人生基本的願望。可是在現實的世界裏這怎麼可能呢？正如尼哥底母責問耶穌說：“人已經老了，如何能重生呢？豈能再進母腹生出來麼？”宗教家把這願望推入了超自然的世界中，一個對於地上的事尚抱懷疑的法利賽人自然祇能說：“怎能有這事呢？”再進母腹的回胎方法原是非非之想，可是 Freud 卻在潛意識中找到了這個願望。他用它來解釋 Agoraphobia 和 Claustrophobia 的精神病。當一個虔誠的宗教徒把過去的一切罪過，現實和理想的矛盾處，在神前痛快的懺悔了一場，他再度鼓着勇氣來追趕理想時，的確可以感到一些重生的意味。大病初癒，或是企圖過一次未遂的自殺後，把原有煎迫着人的理想計劃棄如敝帚的當口，一個人也同樣的會覺得精神上的輕快，重生了一次。可是這些不但不是普通人都能得到的經驗，而且也都是暫時的逃避。普通人怎樣來卸去一些悔恨的重負，滿足“再來一次”的重生願望呢？——生個孩子。

在父母眼中，孩子常是自我的一部分。我們若細察父母們的心理，頗像一個藝術家。一個雕刻家把他的理想實現在一塊頑石上，創造出一具美麗的維納斯。石像上的每一條曲線，都是從他的心思和技術中流出來的。他擔心着別人對於石像的毀譽，有時比他自己的生命更是關切。這已是他自我的一部分了。父母對於孩子也是這樣。從這點上說，每個父母都是個藝術家。把一個無知的小細胞培養成一個伶俐活潑的孩子，雖則事實上是生物力的展化，但在父母看來，卻似乎都是自己的創造。奪天之功的父母永遠聽不厭別人對於自己子女的恭維。誰也知道得人

歡心的法門，是讚揚人家的文章和子女。

子女既常被父母視作是自我的一部分，而這一部分在時間上卻是後來的。它有着另外的一個起始。於是一個被現實所蹂躪過的自我，在這裏卻找到了一個再來一次的具體機會了。每個父母多少都會想在子女身上矯正他過去所有的缺點。他常小心提防使自己不幸的遭遇不致在他第二生命中重現。我們常可以看見一個抽雅片的父親嚴詞申斥他兒子偷吸了一枝香烟。在第二生命中，一個還沒有被現實所毀損的生命中的一枝香煙，自比已經糟蹋了的生命中的鴉片為嚴重。做一行怨一行，所以木匠的父母會不願兒子再弄繩墨斧斤。這些都表示：在父母的眼中，子女是他理想自我再來一次的重生機會。

當一個人內心充滿着理想和現實的衝突時，他會感覺到懊喪，甚至嚴重些，對自己失去信心，總於把理想步步的排擠出去。可是現實自我卻又不能單獨存在，人是無法回到禽獸的水準上去過活的。失去了自信的人不是成為病態，就是自殺。因之，理想和現實既不能擠得太緊，也不能分得太遠。把理想自我轉移到孩子身上去是一個最好的辦法。我們常可以聽得長輩們捋着鬚鬚，容忍自己的過失，而把責任輕輕的交卸到下一代去。“你們得好好幹。”意思是他們已經過去了——並沒有完全過去，只是寄活在下一代身上。在理想和現實極不易相合的社會變遷過程中的人們，最容易有這口氣。李安宅先生曾憤慨的說，這是“維新”以來的大毛病；“父母放棄責任而妄勗子女，教員放卸責任而妄勗學生，壯年放卸責任而妄勗青年。”“以致一代復一代均將人生大事留給將來。”

把理想自我轉渡到孩子身上去，固然有放卸責任的危險，但是在相

當的範圍之內，也正是撫育作用所需要的。我們要知道一個人所具的理想，並不是他個人的創造，而是社會對他的期望。我們在別人的貶褒中築成我們的理想。因之，理想自我實在是社會標準的反映；現實和理想的差別，也正是個人和社會的歧異。現在，為父母的以理想自我寄託到他們孩子的身上，也就等於把社會標準來責成於子女。我曾說過父母之於兒女，正代表着社會來控制個人、這是從客觀方面說的。這裏，我說父母把自己的理想交卸給子女，是從主觀方面說的。這兩種說法其實是一回事的兩方面。

父母把子女看成自我重生的機會，也是撫育作用的保障。我們應該知道，子女的撫育成爲父母的責任，並沒有生物上的保障，這個保障必須求之於社會的力量。生物個體的斷隔和社會文化的綿續事實上是一個絕大的矛盾。在這個矛盾中，發生了親子一體的觀念，用以抹煞生物的事實，成全社會的需要。

也許我在這裏還值得提醒一下，父母把孩子看成自我的一部分，是由社會力量造成的，而並不是件生物的事實。我們自己社會中用血統觀念來加強親子一體的信念，以致我們常不自覺的認爲子女是父母生物上的支派。若我們記得 Weismann 的體種分存論，就可以對於這種信念發生一點修改了。據這個學說，當我們還在胚胎開始分化的時候，體和種已經分存。體長成我們的五官，四肢，內臟，軀身；而種則係留着預備再度創造新箇體。種是原始的，歷經世代而仍保其真元；體是一代一代由幼而老，由老而衰，是斷隔的。我們自覺的自我，乃是這個斷隔的體。我們的體不是得自父母的體，而是大家從同一的種上長出來的。父

母所給的不過是新體的撫育罷了。

社會用各種方法使父母對於子女在心理上認為是一體，更使他們覺得子女的成就比自己更重要。能做到這程度，社會才放心把新份子的長成交給孩子的父母去照顧。把理想自我交卸給子女，一方面不失為解決個人內心矛盾的出路，一方面也正合撫育作用的需要。可是這一轉渡卻又種下了親子間衝突的因素了。

共生和契洽

子女對於父母的看法是怎樣呢？父母把子女看成自我的一部分，子女是否也是這樣呢？父母把他們的理想交卸給了子女，而且有權來監視他們子女的行爲。他們代表社會來執行撫育的任務，可是子女是否願意接受父母所責成他們的理想呢？這些是我們接着要討論的問題。

我首先要說明的就是像父母之於子女那樣自我擴大的能力，並不是不需培養而就具備的。自我的擴及別人一定先得承認對方有着和自我相同的性質，好像孟子所謂“口之於味，有同嗜也；目之於色，有同美也。”可是這一點卻不容易。因之“善推其所爲”也就成了古之人所以大過於今之人的唯一本領了。Goldstein 研究腦部受傷的病人的結果，曾說他們不會有抽象的概念。“他們只能生活和活動在具體的範圍裏。因之，他們總是走不出自己的範圍，他們不能自處於別人的情境中；他不能模倣別人，更不能扮演別人的角色。”^①一言以蔽之，不能推己及人。推己及人是儒家所論忠恕的基礎，也是社會生活所以可能的條件。這條

① Goldstein, Human Nature.

件卻得慢慢在社會生活中養成。腦部受傷的病人，失去了這能力；孩子們則還沒有完全養成這種本領。

社會關係，狹義的說來，只發生那種相互能推己及人的人間。Radcliffe-Brown 曾說，狼和羊之間並不是一種社會關係。他的意思是說，社會關係只存在於互相承認和自己有相同人格的社員間。羊在狼的眼中祇是一種食料，是滿足自己食慾的與料；狼在羊的眼中是一種催命鬼，講不上條件的。他們之間沒有相互人格上的承認，所以不能發生社會關係。Giddings 認為社會的基礎是同類意識。所謂同類意識，也就是指有相同人格的承認。同類是推己及人的結果。Park 更明白的說明在人類中可以有兩種人和人的關係：一種是把人看成自己的工具，一種是把人看成也同樣具有意識和人格的對手。前者關係他稱作 Symbiosis，後者關係他稱作 Concensus。Symbiosis 的生物界普遍的共生現象。甲乙兩種動物互相因為對方的生存而得到利益，因而在一個區域中共同生存。例如，螞蟻和蚜蟲的關係。螞蟻並沒有承認蚜蟲的人格，更不必管蚜蟲的喜怒哀樂。它保護蚜蟲，嚼着蚜蟲去找適宜的地方，為的是他自己的利益，蚜蟲是它的傀儡，反過來看蚜蟲對於螞蟻也是這樣。它給螞蟻一些分泌的甜汁吃，就可以得到一批衛兵，和一批驕夫。互相利用，共存共生。在人類裏我們看見了另一種關係。他們願意犧牲一些自己的利益來成全別人的意志。成全別人和利用別人，正是一個對照。同心同德，大家為了一個公共的企圖而分工努力，就是 Park 所謂 Concensus。在這種契合關係中，才發生道德，不單是利害了；在這裏才有忠恕之道，才有社會，才有團體。

我們應該承認，在人類中，決不是都以道德來結合的。狼羊般的關係還是到處都是。人把人當作食料，並不是一件駭人聽聞的事。食人俗至今還有存在。至於“遠庖廚”式的間接吃人辦法，則更是極普通的了。奴隸，俘虜，在目前不還是極時髦的名詞？可是我們若一察有食人俗的地方，也並不是一見了別人就會發生食慾。他們所吃的也祇限於“非吾族類”，其心異，其肉肥，可食。我們自己捉雞餉客，覺得很熱鬧，因為我們絕不想起雞在被殺時的痛苦。我們不顧它的痛苦，因為我並沒有推己及雞，己所不欲勿施於雞。雞和人竟畢不是同類！若是我們把同類的範圍儘量縮小，小到祇包括自己日夕相聚的部落，外邊有闖入的異類，雖則在形態上和自己有相同處，也大可惟肉是視了。唐僧的肉是香的，為的是他信着一套和自己不相同的玩意兒，他也就成了異類了。Sumner 曾用 we-group 一字來劃出同類的界限。界外是利害，界內是善惡。其實這不過是個籠統的界限罷了。我們若仔細一加分析，就能見到十足的忠恕關係差不多是一個從來沒有實現過的理想。孔子不是也坦白承認：‘君子之道，丘未能一焉：所求乎子以事父，未能也；所求乎臣以事君，未能也；所求乎弟以事兄，未能也；所求乎朋友，先施之，未能也。’這就是說推己及人的不易。

以聖人所不能的而期諸於孩子，那自然是不可能見效的了。要使孩子也能把父母看成是自己的一部分，必須有相當長期的培養。當一個孩子開始和別人接觸時，他並不會分辨出人和其他東西有什麼性質上的差別。他以對付物的態度來對付人，把環境裏的一切東西都看成是達到他意志的手段。我們很可以說，子方對於親方最初是一種生理的聯繫，

接着是一種共生的聯繫，最後才發生契洽的聯繫。

在這變化的過程中，有着種種的阻力。要孩子能“所求乎子以事父”，最大的困難就是子女並沒有做父母的經驗。他們不能充分瞭解父母的心情，既不能瞭解，也就說不上成全和無違。我們孝子的典型是老萊子，這決不是偶然的，因為祇有已做了父母的才知道怎樣去體會父母，什麼才是孝道，俗語所謂“生子才知父母恩，”也說明了這個道理。這句的反面也就是說，沒有子女的人是不會和父母達到全盤契洽關係。自己所沒有的經驗無法推及於別人的。

孩子不但不容易和父母相契洽，而且時常會走上相反的路上去。推己及人是自我的擴大，可是子女要把自我擴大到包括父母又是不容易的。據一般心理學家的說法，自我的意識，人己的辨別，是發生在個人和環境的衝突中。一個要什麼就得到什麼的人，永遠不會感覺到有個自我的存在。在孩子生活中，到處會碰釘子，而為父母的怕孩子被環境打擊得太嚴重，總是願意把自己來作緩衝，夾在裏面。本來孩子可以在火裏燒痛手，得一次環境給他的教訓，可是在火還沒有燒着手時，孩子先已碰着了父母的干涉。父母到處來頂替無情的環境，做着孩子們當面的軟牆。因之造成孩子們自我意識的主要力量卻是父母。父母正是自我的對面，因之，至少在孩子的早期，父母是不易進入孩子自我的範圍之中。

父母把孩子看成痛癢相關的部分，而子女卻並沒有這感覺。於子女可以時常覺得父母的過分干涉，沒有道理，甚至感到壓迫，父母是代表着吃人的禮教。在父母看來，子女不能體恤他們，倔強，不肯順服，進而覺得是悖逆，不孝，大逆不道的孽障。兩代之間的隔膜這樣的不易消除！

“要飛的總於飛了”

我在上節已經提到，親子的聯繫最終目的其實是在解決生物斷隔和社會綿續的矛盾。一旦做父母的認真的把孩子的前途看成了自己的事業，這個矛盾也就消失了。可是社會綿續卻並不是一個靜止的延長，而是一個變遷的歷程，因之，親子關係的困難又加深了一層。

假定在一個社會變遷極慢的社會中，社會標準歷久未變，子女長成後所具的理想和他們父母所具的，和所期望於他們的理想並無重大的差別。即在這種情形下，親子之間還是潛伏着衝突的可能，這是在上文中已說明的，因為現實總是趕不上理想，而父母以他們所沒有完成的理想，交卸給子女，子女同樣不能完全時，就成了“人生大事留給將來”的大毛病，而引起了不滿。這不滿實在就是理想對現實的不滿。父母站在理想的立場來責成子女，他就覺得子女總是“不肖”。不肖者並不是生物上的變異，也不是行爲上有什麼和父母太不相像的地方，而是現實對理想的差別罷了。這種差別既然永遠不會消滅，則即在社會靜止的狀態中，親子間的契洽仍有困難，何況靜止的社會到現代已經不很容易見到了呢？

若是社會上祇有一個標準，每個人所具的理想，都是一模一樣，世代之間的隔膜就不過是理想和現實的差別。可是社會標準不常是一成不變的；社會並沒有絕對的價值，人們還是依它對於生活上的貢獻而加以取舍。生活環境發生變動，社會標準也得有一番整理。所謂社會變遷，從這方面看去，實在是社會標準的競爭和興替。在社會上不斷的發生新

的理想和新的行爲方式，不論是出自個人的發明或是由別地的輸入，若是這些新的比原有的更能適合於當時的需要，它們就被人接受，代替原有的成爲社會上新的標準型式。

話說來似乎是很容易，很簡單，可是事實上新舊的交替總是會展開爭鬪的場合。這一幕爭鬪卻常加劇了父子之間的隔膜。親子之間因爲隔着一代的時間，他們很可能接觸着不同的社會環境，而發理想上的差別。這是在變遷激烈的社會中常可見到的事。做父親的代表着舊有的社會標準，而且握着社會交給他的權力，要把他的兒子造成合乎舊有標準的人物。爲兒子的若接受了一套新的理想，新的理想又和舊有標準格格不入時，則他就處於兩難的地位了。他既不能拋脫他的父母，因爲父母是他生活的授予者和保障者，而且又在很長的童年中在感情上親密的把他們互相鎖住；他又不能抹煞了自己的希望，限着前輩走上一條他認爲是死路上去。世代的蛻化，社會的變遷，不知在多少人的心頭玩弄過這套絞人心腸的把戲。

我在這裏記起在某一本尼采的傳記上讀到過下列一段故事來。尼采的母親是一個虔誠的宗教徒。她愛她的上帝，也同樣愛她的兒子。她一心的希望是尼采能皈依真理，同進天國。尼采呢？卻是個宗教的叛徒，怎能領受她這番好意？他屢次想把他不能信教的真情表白給他的母親知道，可是他明白這個表白是他母親生命上的一個嚴重的打擊。不表白罷，他又不願意，怎能欺騙一個愛他的人？於是他煩悶，矛盾，不知如何是好了。他受不住這內心的煎熬，在狂風裏一直向附近的市場走去。風愈刮愈猛。迎面來了一個賣汽球的小販，拚命的拉住了一把繫住在天空

中亂舞亂躍的汽球的細絲。絲太細了，風太猛了，眼看着一陣風起，吹斷了每一根絲，吹起了每一個汽球，送它們直上天空。尼采噓了一口氣，仰望着無所顧忌，毫不留戀的天空裏的黑點，吐出了下面一句話來：“That Will fly, flies at last.”

“要飛的，總於飛了。”親子間感情的細絲，怎能擋得住時代蛻化的狂風！

社會變遷最緊張和最切骨的一幕，就這樣開演在親子之間。這時，狂風吹斷了細絲，成了父不父，子不子，不是冤家不碰頭了。西洋的現代文明侵入我國，醞釀到五四，爆烈出來的火花，第一套裏就有“非孝”。這豈是偶然的呢？文化的綿續靠了世代之間的傳遞，社會爲此曾把親子關係密密的加上種種牽聯。但是文化不祇是綿續，並須不斷的變化，於是加上的牽聯又得用血淚來絲絲切斷。親子間的愛和憎，平行的存在，交替的顯穩，正因爲社會結構的本質中有着這條漏縫。

第十章 社會性的斷乳

家庭的暫時性

普通講社會團體的都喜歡用“多少是永久性”的一詞來說明它的性質。我在本書開始時所引 Malinowski 的社會制度的定義中也有“永久團集着的一羣人”一語。這在大體上說是不錯的。社會結構的完整和組成分子的參差代謝合起來立下了“多少是永久性”的條件。這是我在上而已經申述過的道理。當然，所謂永久性也並非絕對的，滄海桑田，那一件人造的事物真能談得到永久兩字。用“多少是永久性”一詞來形容社會團體，無非是和個人壽命相比而說的。社會團體並不像生物機體一般有一定的壽命，它可以超過組成分子的死亡而依舊存在；祇要舊的死去後有新的來接替，它就不致人亡政息的跟生物壽命的結束而解散。因之，有人用超機體來稱社會團體，以別於有壽命限制的有機體。社會團體的存亡它自己的規律和生物的壽命是兩回事。

若是我們堅持說社會團體都是多少是永久性的，則在我們討論家庭時，就會逢着困難了。家庭不能不說是社會團體；事實上，它是最基本和最普遍的社會團體。可是它多少是永久性的麼？這就成問題了。我們可以說家庭這一種團體來源悠久，甚至早於人類，而且到現在我們還沒有太可靠的理由可以猜測它有被消滅的一天，所以是各種社會團體中最永久的一種。這樣說是可以的，因為我們並不指那一個特殊的家庭，

而是指家庭這一種團體。我們若以每一個特殊的家庭來說，它是永久的麼？

在我們中國人看來，每一個特殊的家庭似乎也是多少有永久性的，因為我父親的家就是我的家，也就是我兒子的家。這個“家”並不因我祖我父的棄世而斷絕，正和一個學校一般，學生每年可以有出有進，而學校本身卻可以“與國同壽”。這個譬喻初看來是很相像，其實卻不然。學校裏有校長，教員，學生。若是一個校長出了缺，可以由一個教員來接任；他一坐上校長的位置，其他的人和他的關係也全改了。學生也是這樣，一出校門，他不再是學生了，成了校友；他可以被聘為教員，前一天的同學，下一天可以變成師生。這是說，學校這團體有一個各種身分配合的結構，我們認身分不認人，結構並不跟人而變。結構超過了人，所以這團體也可以“多少是永久性的”了。

家庭卻不然。父親的身分在性質上和校長的身分不同的。祇在特殊及有限的情形下，父親這個身分是可以找人頂替的；可是在普通情形中，誰是你的父親，一輩子是你的父親了，死了還是你的父親，而且沒有人可以真正的，充分的，代替他做你的父親。這說明了親屬關係是個別的，是認人的。我們覺得一個家不因若祖若父的死亡而斷絕，是另一種意思，祇是指每個家可能一代一代的接續下去，可是並不是同一團體的永久存在。我的父親並沒有代替了我的祖父，即使祖父死了，父親做了家長，他還是我的父親而不是祖父。這和一個教員做了校長，或是一個校友被聘為教員不同。後者是個人改變了他的身分，前者卻不能變。祖父死了，我們就沒有了活着的祖父；校長出了缺，學校還要繼續的話，就

會有個人來當校長。校長並不限定那一個人當，所以學校的壽命超過了個人。祖父，父親卻不能找替手，所以家庭是暫時的團體。

社會團體並不都是“多少是永久性”的。它的久暫是依它所要做的事的性質而決定的。若是一件工作沒有時間的限制，這團體也可以一直繼續下去。社區本身是一個例子。它是沒有一定時限的，祇要不被外界的原因，像火山爆發，瘟疫，屠殺，加以毀滅，祇要基本的分工結構能維持得住，它所有各種活動不會停頓。可是在社會活動中有許多事情是臨時性質的；過一定時間，事情做完。活動也結束。最明白的例子是戰時的各種臨時組織，好像防空團體。戰事在進行中，每個人都是被炸彈炸着的危險，所以要有防空洞，救護隊等，是一個很嚴緊的社會團體。但是戰爭不是經常的事。戰事一旦結束，這些團體所要做的事也消滅了，它也跟着被解散了。

家庭的性質在普遍性上說是社會經常的需要，因為要維持社會結構的完整，社區中經常有撫育的事務。若是撫育的事務由一個特設的機關來經營，像慈幼院，學校等，這機關也可以“多少是永久性”的。除非社區消滅，這些機關總可以維持。可是撫育作用交給了個別家庭來維持時，就每個家庭來說，撫育卻有一定的時限了。孩子總是會長大的，撫育作用本身是在促成孩子的獨立能力，所以有類戰爭。戰爭的目的是在結束戰爭，撫育的目的是在結束撫育。每個孩子撫育期有限制，個別家庭的任務也有完成的時候。因之，它的性質和普通的社會團體不同了。一個釣魚會可以在百周紀念時開個慶祝大會，而一個家庭卻有時而已，人亡家滅，結束得無聲無臭。

個別家庭的壽命比組成分子的壽命還要短。結婚是新家庭的創立。新家庭的創立也就是舊家庭的結束。孩子長大了，結束撫育作用，男婚女嫁，離開父母，自立家庭。在這時家庭這三角形已經破裂，理論上講，實在已經不能說是完整的團體，可是這對老夫婦除了撫育責任已經完成之外，還有其他方面的合作生活繼續要進行，他們兩人還是要經營共同生活，所以這已破裂的家庭還是存在，一直到他們逐一死去，這時，他們所組織成的家庭才告結束。

三角的團結

家庭的功能若限於撫育，大功告成，大家散夥，也沒有什麼不可，正像防空團體在勝利日宣告解散，大家還有興致舉杯慶祝。家庭卻又不然。撫育本身不是片面的，一個能給孩子完全教育的團體必須是一個經營完全生活的團體。我在第四章已經說過這層意思，而且，社會生活中有一種現象就是很多新的事務發生時，時常會利用現存的組織去經營，祇要這現存的組織能勝任；有時毫不相干的事都可以納入為其他目的而組成的團體中去做。家庭這團體所担任的事務可以累積得很多。舉凡政治，經濟，宗教等事，沒有不部分的侵入家庭中。從這方面說，家庭是一切制度的基本團體。它甚至可以成為一具體而微的自足社區，一個小工廠，小朝廷，小教堂。夫婦結合雖在理論上說是為了撫育孩子，事實上也是一個分工結構的基本單位。撫育作用有時而已，其他的事務卻並不隨之而結束。就在這情形下，家庭的結束不能太乾脆。

當我們論撫育作用時，我們多少是假定這是親子間單方面的授予，

孩子是父母的負擔，供給，保護，教育，都是父母的義務。這其實並不是事實的全相。在實際生活中，孩子在和父母一起居住的時候，很早就參加了家庭的共同工作，成了分工結構中的一分子。這也是撫育所必需的，因為基本的教育是生活的本身，祇有在參預具體的社會生活才能學習社會生活所需的技術，知識，和道德。既然實際參預了具體的生活集團，孩子們對於這團體也不成爲片面的接受者了，他們對於團體也有貢獻。

在一個家庭中，除了在襁褓間的嬰孩，孩子們時常有一定的職役。他們喂豬，放牛，割草，採柴；稍長一些就參加重要的生產工作。我在鄉下住，看那些農家的女孩子，家事管得比她們母親更勤快。在日常生活的分工中，各個人互相倚賴的程度加強了。於是爲了維持這分工體系，這團體發生了持久的需要。團體的持久性是出於分子間相賴爲生的習慣。人是保守的，因爲他們的生活中極大部分是靠習慣的安排。在可能範圍中，一旦有了一種分工結構，就會有惰性一般一直維持下去。若是有人缺席，時常會在尋一個替手來解決，不常另外重新分配工作的。一個家庭既成了一個共同維持，共同享受的生活單位之後，不免就有一種要長久維持下去的傾向了。

T. N. Whitehead 曾說：“社會團體的團結是靠了日常的關係以及從而發生的感情，反過來說，日常關係的打斷是引起社會團體內部離異最可靠的方法。社會的情操（友誼，虔誠，和同工）就會這樣被鋤滅；因爲沒有任何的情操是不相關於行動的，雖則這種關聯可以在驟視之間不易覺察。更進一步說，耐久的社會情操大多是比較上慢慢長成的；

當它消滅時，不但重建得不能很快，而且破裂本身常牽引起當事人的不安。團體一旦獲得了完整，就有它的生命和活力；它會反抗驟然的消滅。”[⊖]

社會團體在日常生活的合作中養成了團結的力量，總是會發生一種要求繼續存生的趨勢。家庭既是最基本的合作團體，這種趨勢必然是很強的。在別種團體，這種趨勢是有助於社會團結和完整，而且可以順勢完成團體的持續。家庭卻不然。這三角結構是一個暫時的結構。在一定的時間，子方不能安定在這三角形裏，他不能永遠成爲祇和父母繫聯的一點。他要另外和兩點結合成新的三角形。於是原有的三角形也就無法保持它的完整性了。這並不是原有三角形的意外結局，而是構成這三角形的最終目的。三角形的破裂是他功能的完成。這有一些像是蠶繭。蠶繭不論怎樣結實，怎樣美觀，它的目的是給繭內的蛹成長和蛻化成蛾的機會。繭殼的完整註定是暫時性的。若是爲了要保持繭殼的完整，祇有把蠶蛹烘死在繭內。可是殺蛹完繭又豈是作繭自縛者的本意呢？

家庭在撫育作用上是註定要及時破裂的，可是因爲其他功能加上了家庭的團體肩上，在日常密切的合作生活中，把這三角形中的聯繫弄得堅固了。若是太堅固了，對於子方的長成可以發生很大的阻礙。這裏又產生了家庭結構中的嚴重問題了。撫育作用本身規定了要在這三角形中有密切的聯繫，在感情上要親熱，在生活上要形成一個大家參預的分工體系。可是這又不能持久，持久了會阻礙撫育作用的基本目的。撫育作用的基本目的是在養成和實現獨立的社會分子去繼替社會結構中

⊖ T. N. Whitehead, *Leadership in a Free Society*, 1936, p. 59.

的缺額。這兩難的關頭，各種社會又有各種不同的解決辦法了。

若是承認家庭的暫時性，孩子長大了就脫離原有撫育團體自己去成家立業，則在原有三角形中就得及早防範親子間持久的聯繫。這自是違反人性和社會結構的性質的，但是在家庭這種特殊的社會團體中卻不得不然。在相當時間親子聯繫必須逐漸切斷。這過程我們可以稱之作社會性的斷乳。

溫存的留戀

人類的幼年需要依賴成人的保護和供養的時期特別長。這是形成家庭的一個主要因素。家庭就是爲了保障孩子得到保護和供養而造下的文化設備。要使父母肯擔負這工作就得使他們感覺到孩子的無能，不能脫離他們。在父母眼中，兒女是不會長大的。老萊子要討他父母的歡心，得穿起采衣，學孩子們跳躍。靠了父母這種心理，孩子可以不必在能力還不夠的時候去直接應付環境。在冷酷的環境和孩子之間有父母這個緩衝。

孩子從小祇要張嘴哭，就有乳吸；伸手要，就有玩具。這個世界是一個隨心所欲，說蘋果，蘋果就來的神話世界。若是孩子能永遠得到這優待，他將成爲天宮裏的王子了。可是真實的世界那裏真會像是神話。一切東西都得費心費力去求取，而且資源有限，不但各人把心力的收穫分別占有，而且人家先得到了，可以使自己白費辛苦。競爭，競爭，即使不像 Darwin 和 Malthus 所想像的世界那樣冷酷，可是世界上祇有一個爸爸，那是千真萬確的。除了父母，誰肯無償的授予你他自己勞力的

結果呢？除非你有本領去搶，去剝削。

一個在家庭環境裏生活得太久的孩子，他會在家外的競爭場合中失去調適的能力。在家裏他所碰着的人是到處都願意成全他的，至少也是爲他的益處着想的。可是在競爭的場合下，卻不全是這樣的，在利害關頭，可以是你死我活，毫不留情。家庭裏訓練不出戰士，嘴上帶着銀匙的不會成好漢。家庭裏有的是遷就，謙讓，不是爭鬪。我們小市鎮裏的少爺們，就是代表這種教育的結果。這種人，一遇着困難就會想到父母，尤其是母親。多少詩，多少小說在歌頌這溫存留戀的心裏。我們說到兒童的天真，兒童的可愛，還不是因爲兒童時期我們有個不要報酬的保護者？不必我們工作，我們可以得到生活的滿足。試問那些流浪的孤兒，他們能不能欣賞這種歌頌童年的詩篇？我們若從這方面看去，最喜歡看冰心寄小讀者的也許並不是太小的讀者，而正是那些剛被家庭推出來，進入社會自謀生活的年青人。在社會斷乳的過程中，他們留戀追慕那溫暖而不須自己負責的家庭，想有個永遠在身邊的母親。也正是因爲沒有人能永遠躲在母親的懷裏，所以在這一段時間的讀者會有要求母親的情緒。

一個人一旦發現父母並不是全能的保護者的時候，不免會發生一種深入的恐慌。這恐慌多少是需要一個上帝來代替父母的根據。在社會性斷乳的過程中，這是當時心理的一部分。當我自己在幼年時每次上城隍廟看草臺戲總要經過有着四大金剛的山門。我記得很清楚，我起初總是伏在我最信任的祖姨肩上，偶然偷眼看一看這些猙獰的巨像，心裏不覺得恐懼，因爲有着一個完全可靠的保護者在旁。可是後來長大了些，

我突然發現我所信託的保護者並不是全能的，於是我不敢再上城隍廟了。我這時的恐懼是切骨的。同樣的心理會發生在每一個從家庭到社會的橋上站着的孩子的心頭。若是像城隍廟一般，反正不去看草臺戲就不必進去，我們這恐懼心理是無害的。可是人怎能不走進這生活競爭的場合呢？

心理學家曾用“凝固”一詞來描寫那種跳不出母愛的反常心理。母愛的凝固，也是幼年情境的拖累，會使長成的人不能對異性發生正常的戀愛，影響到他正常的性生活。母愛是童年生活的象徵，停止在童年生活上的人不但性生活不易正常，其他個性的發展都會受到阻礙。

我們的社會生活是和生理相類的。嬰孩靠母乳才能生長，但是長到一個時候，卻不能老是靠母乳了。母乳不但不能滿足已長大了的孩子的營養需要，而且對於孩子的消化能力也還有不良的影響，於是在一定的時候，孩子要受到不痛快的斷乳。社會生活也有這種類似的情形。孩子早年的撫育需要父母的保護和供養，但是長到一個時候，孩子不能專門在父母的蔭庇中生活了。繼續這樣生活下去，會引起不良的結果，因之，在撫育過程的末期，必須有一度社會性的斷乳。

成年儀式

Malinowski 蒐集了各種澳洲土人生活的報告，曾下一個結論說：“當孩子到達成熟的時候，親子關係發生了一個極基本的變化。這時，孩子們脫離了他們父母親密的接觸和控制。女孩子們很早就結了婚，就是

說，她們很早就離開父母的居處到丈夫那邊去了。男孩子們在和女孩子出嫁時相當的年齡，一定要經過一個成年儀式，依我們所知道的，這些孩子也不再回到父母的居處了。

“我們不太知道，女孩子出嫁後和她父母怎樣隔離的。他們一般的情形是父居的，女孩子出嫁後離開父母住到丈夫家裏去。這樣，父母的影響和接觸大部分必然會中斷；因為我們從各方面報告中看到他們各家的居處不是分散的就是很少在一起的，丈夫的居處很可能是不和她父母的居處在一起。在那些人口比較稠密的地方，大多是採取外婚的，同一地方的人不相通婚，女孩子們一出嫁也就嫁出去了。

“幾乎所有澳洲的土人中都有迴避丈母娘的風俗，所以女婿和妻子的父母被這風俗所隔離了；他的妻子自不免也受這風俗的影響而疏遠她的父母。”

Malinowski；臚列了各項記錄之後，又接着說：“從這種證件中，我們第一點可以見到男孩子們到成熟時的確脫離他們父母的照顧，得到完全的獨立。”澳洲的男孩子經了成年儀式就搬到公房裏去。公房是幾個青年共同寄宿的地方。他們的公房和他們父母的居處是分離的。“有些報告告訴我們，他們公房裏的生活。他們的食料和烹飪似乎是一部分由自己供給的。他們睡在一個大房裏，或是圍繞一個共同的火爐。大致說來，他們似乎是形成了一個獨立，和別人分開的社會單位。這時，在他們的公房裏，是他們真正受訓練的時期了。他們接受另一種新的權力的支配——部落裏長老的權力。尤其是在成年儀式中，一切他們所學得的知識和道德是從部落裏的長老手上傳來的。他們也在這裏認識許多家

庭圈子以外的新朋友。”[⊖]

類似的情形也可以在我們自己的社會中看得到。現代的學校所有的重要性並不在課堂裏所傳授的課本知識，而在他所形成年青人的集團。我還記得第一天寄宿到學校裏去時的印像。我一個人被棄落在房間裏，門外人儘管多，操場上全是快活的孩子，而我卻寂寞的一個人在想家。這是一個不同的世界。在這世界裏，沒有人來遷就我，若不是自己去尋找人家，人家不會來理會我的。現在想起了這情形，再去念人類學書裏的成年儀式，覺得有特別的理解了。

我們自己社會裏這種成年儀式已經不存在了。在古書上還有冠禮的說法，後來大家庭組織發達，子方脫離親方的機會減少，這種社會斷乳的儀式很可能因此而式微。可是在很多所謂初民社會中，這還是一個很重要的人生過程。譬如在峇山中，一個孩子到了成年的時候，他的父母要殺豬請客。那孩子穿了新衣服，坐在床上，不准下地，除了學習跳舞。在這床上，他要坐好幾天，學會各項成人所必需的知識，好像敬神的咒語等。這幾天，他不吃東西。在我們看來，這種儀式簡直是受罪，可是生理上的痛苦，和社會上的隆重儀式，使受這儀式的孩子，心理上得到一個極深的印像，那就是他從此是成人了。他得在這一個儀式中拋棄從小養成的童年態度，使他在心理上有做成人負責生活的準備。

這類儀式在非洲，澳洲的土人中都有，而且這儀式中也時常包括着身體上極痛苦的處置，尤其是在戰爭是常事的部落中。他們要在這儀式中，要把“父母的心肝寶貝”變成一個為部落的安全而馳命疆場的戰

⊖ Malinowski, *The Family Among The Australian Aborigines*, pp. 267-269.

士。這兩個世界相差太遠，不是程度的差別，而是性質的不同。一個是道德的境界，一個是經濟的境界。一個人要從一個境界踏入另一境界，在心理上需要一個轉變，這是成年儀式的目的。

成年儀式不但是在孩子的心理上劃下一條永遠不易忘記的界線，同時也在父母方面造下一個心理上的捨割。我在上面已經說明，家庭是個合作的團體，一切合作的團體都有着反抗破裂的潛在力。家庭是註定要破裂的。孩子總是要脫離父母獨立成家的。所以社會得參加這破裂的過程，用社會的力量來抵消原有三角中反抗破裂的力量。我們若參觀一個成年儀式，不免會見到種種表現着發洩不滿和仇視的行爲。這是讓這種從家庭破裂中不免發生的情緒，也是對於社會無益的情緒，在儀式中發洩出去。社會性的斷乳和生理性的斷乳一般是一件不得不實行，可是又不願意實行的手術。

在沒有成年儀式的社會裏並不是說沒有這種社會性斷乳的過程，除非這社會能容忍萎弱的少爺們的存在。社會性的斷乳可以分成很多的節目裏進行，可是我覺得在心理上缺乏一個明顯的轉變，對於個人人格的完整上可能發生不良影響的。這也可能是現代社會精神病症日漸增加的原因，心理跟不上生活的變化。我在初入學校宿舍裏的心境，正是一個輕微的例子。我不知道有多少人受這心理的影響成爲孤僻的性格。

爲了家庭的團結，我們也可以犧牲孩子的獨立性，而採取另外一種避免家庭三角形間破裂的辦法。這種辦法的結果使三角形擴大成一個包含着若干代，若干個別家庭的親屬團體。在這種團體長大的人的心理是值得我們加以詳細研究的。

第十一章 社會繼替

我在第一章裏已交代明白生育制度的功能是在完成社會新陳代謝作用的繼替過程。在人壽有限，生死無常的變動中，一個人的生活卻依賴於一個完整的社會分工結構，所以社會不能不不斷地預備下新人物等着去接替舊人物死亡和退伍所發生的缺位。我在以上幾章中分析了擔負撫育新人物責任的社會團體，家庭，以及在這團體中各分子之間的關係。接着從下一章起我將分析繼替過程的本身。在轉變我們分析的對象之前，我想插入這一章，從整個社會背境中去說明繼替作用的性質和採取親屬原則的根由。

基本理論的重述

在這裏讓我先重述一下在前幾章裏所提出的基本理論。我認爲我們理論的出發點是在一個基本的假定上：人的活動是求生，求生就是滿足他生物基礎上所發生的需要，食，色，等等。需要的滿足有賴於物質的利用，生活是人利用外界物資來滿足需要的活動。在利用的過程中發生了經濟的原則，以最少勞力獲取最大報酬的原則。爲了效率，人類創制出複雜的分工合作的機構。貪圖生活的優裕，每個人的生存和生活都依賴了別人的生存和生活。這就是社會。要維持社會的完整，有一套必需滿足的條件。這些條件中可能有和個人生物基礎所得的本性不相合的。換一句話說，我們從那些獨立生活的動物祖先所遺傳得來的若干特牲

和我們分工羣處時所需的生活不相適合的。因之，社會上必須有一套共同接受的辦法，用社會力量來強制大家奉行。這些辦法是文化。文化是社會創造出來使人類可以共同生活來滿足個別需要的手段，文化是以社會力量來維持的生活方法。

維持社會的完整最基本的一個條件，就是要有足夠數目的人口來擔負分工結構所規定的各種工作。我在這本書裏就想從這個條件來看人類怎樣用社會的力量創造出種種文化設備來達到維持社會完整的目的。維持社會完整還有其他條件，好像秩序的維持，環境變動的適應等。這些我將留待以後在別本書裏再從長討論。我充分知道在事實上社會的分工結構永遠是在變動之中，可是在我們分析新陳代謝時，可以，也不能不，假定分工結構本身並不變動的狀態。祇有把這繼替過程分析明白之後，我們才能再着手分析分工結構怎樣變動。

從社會完整的觀點上看生育制度，我曾說過幾句似乎不合於常識的話：我說在人類中非得有活着的別人才能有活着的自己，我又說：人類有死才需要有生。我也說過：人類有孩子才有婚姻。這幾句話，其實就是我在上文中翻覆申論的主題。我要讀者從意義上去看前後，不要從事實程序中去尋前後。普通見解總覺得生育是自然現象。孩子是上帝給的，不論是恩典還是刑罰。人祇是被動的接受生物原則所定下的運命。孩子既來了，人就得設法把他養大，在社會裏找一個地位給他。這是從每個人自己的經驗來說的，人們生活在社會裏，受着社會制度的陶冶，跟着規定的過程進行，但是這程序卻並不是發生這社會制度的理由。我們若是祇想描寫這制度，我們確是可以依這規定的求偶，合婚，生孩子，

孩子成年，獨立生活的事實程序着手，若是我們要求每一節目的意義，卻得把這個程序倒過來解釋它。

我已經提到過並批評過不少理論犯着那種‘將錯就錯’的文化觀的弊病。依他們的看法，人既是被動的做了生育的機器，孩子們不斷降世，社會就得給他們生活的地位；於是社會得因人設事，無從限制。果真如此，社會能不能有一個結構也就可以懷疑了。因為這種情形祇在個體間沒有分工合作體系的動植物中才能見到。它們在幼體能單獨謀生時，就離開它們的母體，在廣闊的天地間找它們生存的機會。新體固然是從舊體獲得它們的生命，可是並不須從舊體獲取它們的生活。它們在生活上所受到的限制，祇是自然的吝嗇，而不是同類的刻薄。它們在自然淘汰中決定存亡，也就形成自然生物界的秩序中的一部分。

在有分工合作體系的動物中，情^勢就不同。我們且看蜜蜂。幼蟲成熟了，得跟隨着新生的雌蜂分房自立。它們不能在老房裏生活下去，為的是蜂房有它一定的結構，容不下兩個雌蜂。人類社會也是有結構的，和任何分工的體系一般，既成體系就有一定的限制，在歷史上我們也看見過有類似蜜蜂的分房，大規模成批的移民到未開發的新大陸上去建立他們的新社區。但是人類的世界卻狹窄得很。我們絕不能希望一個永遠開發不完的廣闊天涯。何況人類和蜜蜂究竟還有一點不同。蜜蜂能單靠生物機能來分工合作，而人類卻靠累積的文化。歷史上的大規模移殖不易常見，除非人類願意活在極簡單的程度。在人類中，除了在一個因技術不斷發展，經濟已在不住擴大的期間，普通說來，一個新分子的生存空間，物質和社會的支配範圍，還得在舊世界中尋覓，他得在原有

社會分工體系中獲取他的地位。社會結構不在變動時，新分子入社的資格就得向舊分子手上去要過來，換一句話說，他一定要等社會結構中有人出缺，才能填補進去。這就是我所謂社會繼替。

社會容量和人口

我在第一章裏已說過社會結構是有一定的人口容量。這其實是一切有結構的體系的通性。所謂結構，所謂體系，就是指各分子的存在依賴着別分子的存在。它們各自據有一定的地位，互相關聯，互相維持。社會有結構，因為各個人的生活是互相依賴，所有的行為是須和別人的行為相配合的。一個結構所能容納的分子必須有地位安置，不然就格格不入了。社會裏的個人並不是堆積而是組合。因之社會的容量受着結構的限制。

社會有一定的容量在戰時最爲明顯。戰時的動員就是調動社會各部門人口數量的配合。戰爭是一件臨時發生的社會大事，有關生死存亡。每一種戰爭需要一種能擔負這事務的社會結構。戰爭裏要多少作戰人員依着戰爭的性質，戰場的廣闊而決定。一定數目的作戰部隊必須多少補充的預備部隊。這也決定了每一時期要訓練多少壯丁。要維持這個數目的軍隊能在戰場上依着計劃作戰，就得有一定數目的工人在工廠裏製造軍火和裝備，有一定數目的農民在田地上耕種，生產糧食，有一定數目的礦丁在礦山裏發掘原料，有一定數目的司機在公路上開汽車，在鐵路上開火車，在海面上開輪船，在天空裏開飛機。……現代的戰爭是必需有詳盡的統計，和計劃。人數的調遣是最高統帥部作戰計劃中最

重要的一部分。戰爭結束就有所謂復負，這是要把社會結構改弦更張，各部門的人數必須加以重行分配。若是不預加計劃，很容易發生失業的恐慌。這裏我們最容易看得明白每一個不同的社會結構有它適當的容量。人數過多或過少都會出毛病，所謂出毛病就是社會上有許多人不能得到工作，生活發生困難，或是人手不夠，社會事業發生麻痺。

以往論人口的學者很少注意到人口數量和社會結構的關係。早年的 Malthus 就是接受“將錯就錯”論的人。在他，生育是自然現象，人像蒼蠅一樣會不斷的繁殖。人多了食料不夠，吃不到飯的人因窮困營養不良而死去，爲要爭食料，大家搶飯吃，發生戰爭。他最後是主張積極性的限制人口，使大家能安居樂業，不必在饑荒戰爭中去解決人口問題。但是他理論的出發點是把人類看成和其他動物相同的，這是說他忽略了人類生活所賴的社會結構。人口的消長並不是自然的生物現象，也不是食料的多寡，而是決定於社會結構的性質。Malthus 對於人口的預測沒有實現。在十九世紀人口增加極快，而到了二十世紀，經濟發達，食料日增的情形下，西歐各國反而鬧人口降落。在中國和印度卻始終保持着龐大人口，雖則他們的生活程度已近於死亡線。依 Malthus 的說法好像人口在可以得到食料的時候，必然會增加的，和蒼蠅一般；因之人口必然在最低的生活程度上過日子。依我在本書中所提出的看法則不然。人口的數目是依當時當地的社會結構的需要而決定的。若是一個結構裏需要的人數多，物資少，這結構中的人甚至可以在半蝨的狀態中過着不得飽食的生活；相反的，若是一個結構祇需少數人口就能維持，儘管食料豐富，也不會依幾何數的速率去生孩子的。

我在綠村農田一書裏曾特別重視農作裏勞力的需要和分配。在以體力來耕種的技術下，在農忙的季節裏即使動員全村的勞力還是不夠。換一句話說，爲了要維持農作的勞力的需要，雖則這需要祇發生在一個很短的期間，農村裏不能不養着大量的人口。在這種人口就是生產動力的經濟結構中，地狹人衆的現象是避免不了的。在以蒸汽，電氣等作動力，以機械作工具的經濟結構中，如現代的西洋，社會結構所需人口的數目改低了，人口漸減的趨勢也日見顯著。我在這裏固然不能用數字來說明每種社會結構的容量有多少，但是若從這個觀點去研究這問題是可以有結果的。現在有不少人，過幾年就替中國人口數目加一筆。我在小學裏念書時，同胞是四萬萬；到中學裏時，教科書上就寫成了四萬萬五千萬；抗戰過後，我又看到四萬萬七千萬的數目了。中國社會結構並沒有重大變化的時候，人口數目真會這樣上升，使我不勝詫異了。作這種估計的人也和 Malthus 一般太把人看得和蒼蠅一般了。

看法的不同，對於人口問題的對策上，因之也有差別。世界各國的政府因爲不同的目的時常採取獎勵和限制人口的政策，但是效果時常是並不太顯著的。當然政府可以禁止出售節制生育的書籍和工具，但是在這方面官方所能做到的很有限。至於獎勵則更不易見功。除非政府在經濟上謀改革，人口消長的趨勢不會改變的。以中國的情形說，我以前也是主張推廣生育節制的。中國人口太多，資源不足是事實。依現有情形維持下去，中國人民的生活程度是無法提高的。但是現在我覺得單單推廣生育節制的知識，並不見得能減少人口。人口衆多是症候，而不是病源。除非中國農業裏能採取別的動力，不依賴體力勞動，人口才能逐

漸減少。多設幾個節育指導所是舍本逐末的辦法。

在這裏我們還得注意到人口問題的另一方面。我在以上說每一個社會結構有它一定的容量，這是指在社會中有職位的人而說的。在人類社會結構中可以容許，而且必然有，沒有職位的人生活着。因之一社區的實際人數必須連這些人也算進去，所以實際人數和社會結構的關係也有了相當的伸縮性。沒有職位的分子包括沒有就業的孩子們，和在結構變動中退伍的失業者，以及衰老的人。

這個社會結構的附屬外圍是人類社會所必需的。社會結構中有缺位時，不能臨時去找一個填補的人，因為在社會上能擔任工作的，在分工合作體系中能參加一分子的，必須先有一番訓練。從個人說，他固然是生在社會裏的，但是他必須經過一個學習時期才能在社會中得到正式的社員資格。在這一個預備時期，他要倚靠成人給他生理的和社會的撫育。人類學習時期既然比其他動物都長，所以人類社會的整個結構中總有兩個部分，一個是分工合作以謀維持社會生存的中心結構，一是培植社會分子的預備機構，也就是中心結構的附屬外圍。在這外圍裏有着大批等待加入中心結構的候補員。

在這裏我還得進一步指出：以個人說，候補時期的長短並不是一定的；以社會說預備機構的容量伸縮也相當大。我們知道，社會性的成年並不等於生理性的成熟。生理性的成熟有一定的年齡，社會性的成年則須依社會繼替的速率而定。當社會中因衰老病死及其他原因退伍的速率增加，則預備下的候補員就得提早填上去，預備機構的容量因之縮小。當一個社會發生突然的改變，需要更多的服役分子，本來還在撫育

過程中的孩子們，也得拉上前線。工業初起時童工的大量應用，戰時學齡期的縮短都是明顯的例子。反之，平均壽命的拉長，退休年齡的改遲，候補者授實的機會減少，在預備機構中等候的人數也就增加了。若逢社會結構正在縮緊的時候，好像在大戰方息之際，很多已經被徵用到分工體系中去的人員，也可以被擠回預備機構中去，靠救濟金過日子。社會繼替既受需要的規定，所以個人的社會成年也因之也頗有遲早的伸縮。我們所要分析的繼替過程也因之並不是發生在生命的開始和結束的接界上，而是在入社和退伍的交代中。

在中國農村中，我們常見到農民們對於生育毫無限制，一個婦女可以生個十幾胎。有人認為那是出於中國倫理觀念獎勵生育的影響。在我看來那是因為死亡率太高，尤其是嬰孩，所致。死亡的威脅下，要維持社會結構的容量，勢不能不多多生育。農家儘管每年有孩子出生，但是能長到成年的兒童為數並不太多。獎勵生育並不一定是獎勵人口，祇是人口的維持沒有把握，不能不出此多生一些的末策。我說是末策，那是因為這是最不經濟的辦法，別的投資多少可以有一些收穫，投資在人身上而人一死，可以全功盡棄，還賠上一付棺木。一個已經窮困的社會，再有死亡不斷的人去侵蝕它的餘力，自是一件人間的悲劇。我們中國卻正是如此。

繼替的親屬原則

在一定的社會分工結構中，職位是有一定的。因之新分子要入社必須由舊分子把他的職位讓出來。這是繼替過程。繼替過程若沒有一定的

規則，勢必引起社會的混亂。爲了避免社會的混亂，任何社會都有它的繼替機構，按着一定的原則，使社會職位，包括對物和對人的各種義務和權利，和所擔任的工作，在規定和公認的方式中，一代一代的傳遞下去，使社會的新陳代謝，有條不紊的進行，不影響社會的完整和個人的生活。

可以用來規定繼替方式的原則很多，可是總括起來不外兩種性質：一是以機會來決定，一是以選擇來決定。抽籤即屬前者，考試即屬後者。這兩類的原則正可以在一個社會中同時通行。譬如英國國會的下院是選舉的而上院卻有一部分是世襲的。我們可以從遺產獲得財富，但也可從比賽中得到獎金。可是從整個人類的歷史看來，據 Henry Maine 說，社會繼替的原則確乎似有一種趨勢就是他所謂從 Status 到 Contract，Status 是指一個人依其出生即得的身份，靠他入世在那一家人家，占着那一個地位來決定他這一生應得什麼樣的權利和義務，應做什麼樣的事。這是全憑機會。Contract 是指自由訂立的契約，由他自己的意志選擇的決定。因之，這種趨勢就是從機會和運命到選擇和自主。Maine 所以下這個結論的原因是在他看到古代社會和初民社會中的特權大多是世襲的，換一句話說，繼替方式是根據親屬原則的；而現代社會中，世襲的特權，尤其是政治上的地位，已經大受攻擊，因之，他覺得自由契約的興起將根本修改社會繼替的原則了。我們自可承認現代社會繼替方式確已有一部分脫離了親屬原則，但是以親屬作爲繼替原則的還是十分普遍。因之，我們在這裏不妨推敲一下，爲什麼親屬原則能這樣有力支配着人類社會的繼替過程？

一個社會所以要規定繼替原則的目的是在免除社會混亂。歷史上，我們常可以見到即在一定的世襲規則下，偶因特殊原因，不能決定誰有繼襲權利的時候，政局常因之發生騷擾。我們應該還記得歐洲大陸之倖免於被蒙古鐵蹄全部蹂躪，不就是託福於元朝皇室繼替作用中發生了問題麼？在家庭裏爭奪遺產也常會鬧得有聲有色，令人啼笑皆非。我們若像一個對於繼替作用沒有清楚原則的社會，每逢一個人死亡或退位，他所占的地位都要成爲一番爭奪的目標時，這個社會的混亂，一定難於避免，一切日常生活都會無法進行。所以繼替原則的規定其實是一種消極的保障，使社會秩序不至受社會分子新陳代謝的過程而趨於紊亂。至於一個社會想採取那一個原則來規定它的繼替作用則大有挑選的餘地了。祇要所採用的原則能把社會地位的授受規定得清清楚楚，易於記認，不生爭執，就可合用。最理想的是限制到一個人的死亡或退位時祇有一個人有資格來繼替他。退求其次則即有爭執，也要有一定的標準，使這種爭執能最經濟最有效的予以解決。至於繼襲者在能力上，在天賦上，是否可以勝任所繼的職務，卻時常不是規定繼替原則時最先考慮到的問題。

在初民社會中有許多重要職位如巫師，祭司等規定着許多，在我們看來，毫不相干的資格，好像必須是孿生的，瞎眼，孕婦，白癡，反常心理的人。其實這不過是利用生理上不常有的特性來限制這些職位的競爭者罷了。也有地方利用人爲的特性來規定資格的。有時看來簡直是不近人情，強人所難，如不准婚嫁，毀傷體形，限制飲食等普通人所不願接受的事，正因爲一般人所不願接受，所以競爭者的數目可以因之減少。也

有地方用財富來規定資格，北美 Plain Indians 人中，一個人若想爬上一級年齡組時，必需用錢向上級的人購取資格，又像滇西的擺夷要升作一個有地位的人，必得消耗大批財富做一次“擺”，請一次客。這是和我們現代社會中收取巨額學費以限制統治階級人數，和以時裝揮霍來決定出進夜總會資格，用意是相同的。

在限制繼替資格的作用上，親屬體系同樣可以發生上述的效用。而且也可以說，親屬體系有特別適宜於作繼替原則的地方。每個社會都有一個通行的親屬體系，可是每一個人依這體系所認取的那些實際親屬卻決不會和另外一個人在同一體系中所認取的親屬全部相同的。譬如說，我們都有父母伯叔，但是你的父母伯叔卻可以和我不同；我們即是兄弟，相同的親屬固然有很多，但是因為行序有差，你的妹妹很可能是我的姊姊。何況各有各的妻子，以及由妻和子所引伸出去的親屬也就完全不同。親屬結構的特性就是在每個人都是他所應用的親屬體系的中心，各人間有一相同體系，但沒有一個相同的坐標。因之，它是富於特殊性和個別性的。若以親屬關係來做某項事的資格時，可以免除很多發生競爭的糾紛。我們不妨設想一個例子：若是進入戲院的資格是付出一定的票價，則凡是有能力付這個價錢的，都可以購票入場了。若是人多票少，一定要在小窗口拚命擠才能買得着票，婦孺老弱固然取消了入場資格，但願意出汗析腰的還是大有人在，把一個戲院門前鬧得亂烘烘。現在假定戲院裏立下一個被大家接受的規則，入場資格以親屬作原則，能入場的必須是上一場入場者的長子，戲院前必然秩序井然了。因為儘管你神通廣大，所求必得，可是你卻永遠不能選擇你的父母，隨意認人

作爸爸，除了冒充。這種冒充要檢舉時也比較容易。

親屬結構還有一個特點就是親屬間沒有二個人和自己的關係在親疏程度上完全相同的。親疏程度不但不相等而且有着一定的層次，不易混淆。同是兄弟，有長幼之別；同是伯叔，有嫡堂之分。若是用親屬原則來規定繼替作用不但清楚而且容易遞補。一個人沒有兒子也不致找不到繼替者，因為他很容易依着親屬秩序去找一個僅次於兒子的近親。繼替作用仍可按步就班，不紊不亂，沒有爭執的進行下去了。

親屬體系甚至可以說是特地爲了要用作有條不紊的繼替原則而定下的。即使我們不採取這種說法，認爲親屬體系另有造因，我們至少也得承認，因爲它被利用了作繼替原則，所以發生了很多特別適宜於繼替秩序的特點：好像世代排列，男女分殊，單系偏重，親疏層次等。

我雖則說親屬體系有很多地方是十分適宜於用作繼替原則，可是我並不想承認這是個盡善盡美的原則。正如其他一切人爲的制度一般，它滿足了一方面的條件，在另一方面卻又留下了漏洞。我在以後幾章中就想逐一提出親屬體系被利用爲繼替原則後，在人們的心理上，社會關係上，所引起的缺憾。這正可以作我所主張捉襟見肘文化觀的例證。正因爲人爲的制度並不能盡善盡美，適合於全盤人性要求，所以人類的制度也永遠在變動。繼替作用，如 Maine 所說，業已發生脫離親屬原則的趨勢。這種轉變怎麼會發生的呢？於是我要再進一步分析應繼替作用應用了親屬原則後所發生的結果怎樣了。讓我留着這些問題到以下幾章去討論罷。

第十二章 交代參差

世代是分別親屬的一種原則，根據生育的事實，把生者和被生者，也就是親子，分成相銜接的兩個世代，借用生物學的名詞是 F_1-F_2 。凡是從同一父母所生的同屬於一代。人類的譜系上，和其他生物一般，從生育關係上，可以很清楚的劃出一代一代，不相混淆。但是親屬中還包括由婚姻關係所結合的姻親。要維持世代的分割，很多社會行為是根據這種分割的，就得避免擾亂世代分割的婚姻。我在第四章裏已說過爲了引起社會的混亂所以人類社會大多採取外婚方式。嚴格的外婚固然可以減少因婚姻而引起世代的混淆，但是發生了婚姻關係之後，世代的分割也就推廣及於姻親範圍，（雖則有時在姻親範圍內世代原則應用得不太嚴格），所以社會總是要干涉到異代的婚姻，除非這社會的結構不注重親屬，或是親屬體系中不注重世代原則。

世代劃分之所以被採用到親屬體系中去的原因和社會繼替有很密切的關係。從大體上說來，繼替過程是社會的新陳代謝作用，陳舊者退伍，新健者入社。世代的代字就是指這新舊的關係。但是親屬體系普通所採取劃分世代的標準卻是生物性的，等於生物學上的 F ，是生者和被生者的關係。用這標準來劃分世代，再用世代的秩序來作繼替原則時，不免缺乏彈性，竟可以和社會繼替過程實際的交代方式不一定完全相符合。我在這裏所用交代方式一詞是指：一個人把他社會地位交給代替他的人。若是繼替過程按着世代秩序，交代的對手是親子。我們現在

要問的是在普通社會裏，交代的對手是否必然是親子兩代之間，子女的成年是否必須父母的退伍，全部的或部分的？舊分子退伍新分子入社，一出一進，這繼替過程在世代架格上有多少樣子可能的搭配？

我在上章說過：社會繼替是發生在退伍和入社的交代上，社會分子的退伍和入社和生理的死亡和成熟可以不同，雖則生理上的變化確是決定退伍和入社的一個重要條件：個人的衰老病死使他不能擔任所佔職位的事務，於是他不能不退伍了；一個生理尚未成熟的孩子，有不少社會事務是無力擔任的，於是他不能經營獨立和負責的生活。但是一個沒有死，甚至沒有老的人，在社會的規律下，也可以交出他在社會上所有的職位的一部或全部；一個生理業已成熟的青年也可以被擯於社會分工體系之外，繼續他的附屬身份。因之退伍和入社會實際年齡，並不是單獨由生理來規定，而是由社會來規定的，各個社會可以因不同情形，作不同的規定。同一社會在不同時期也可以有不同的規定。因之，繼替過程在世代架格上所配搭起來的交代方式並不限於一代接一代的樣子了。

讓我們先看看比較簡單社會中的情形。不妨以我們的農村為例：在農作活動中，個人入社和退休的年齡大體上是根據生理狀態。一個生理成熟的青年，在十六歲左右，他在農村社會中已具有結實的身體，足夠的知識，可以有資格從事獨立的工作了。三四十歲的壯年是農作的幹部人才，一直要到他們的肌肉，因年老而衰弱時，他們才不能擔任農業中以體力為主的職務。普通講來，大約是在六十歲左右。我們若以十六歲作入社年歲，以六十歲作退伍年齡，大體上可以代表農業社會的一般

情形。

一個孩子十六歲入社，二十歲很可以已做了父親。當他的兒子長到十六歲時，他還祇有三十六歲，正是農作的幹部，要他在這時退伍，把他的財產，權利，地位交給兒子是不合於農業社會的需要的。可是這些十六歲的孩子們既要入社，從什麼人手上去取得他們所必需的生活憑藉呢？當他們入社時，已屆退伍年齡正是他們祖父們一代的老頭子，所以我們從這種交代方式看去，使我們想到了植物生殖作用的世代交替。農業社會的文化充滿着植物性，連繼替作用都會發生植物的特徵。

農村及其他類似的社會中世代交替的事實和親屬體系的代代相承的原則是不相符合了，雖則親屬體系中確有着一種想吸收這種隔代相承原則的形跡。我們傳統親屬辭彙中世代的記號是：高，曾，祖，父，子，孫，曾，玄，來，昆，仍，雲。我們若把這一串名詞分爲兩組，每隔一代放在一組裏，就會看見一件極有意思的事實。在甲組裏是曾，來，仍，在乙組裏是高，祖，玄，昆，雲。甲組裏的字意義是相通的，都是再生的意思；乙組裏的字都是距離的意思。綜合起來說是一組是相親，一組是相疏；一組是相近，一組是相遠，也正是包含着世代交替的原則，隔代是相同的，接代是相異的。孫字本身就明白說明了是自己的再生。古禮中，祭父時以祭者之子尸其位，那是以孫代祖；昭穆的排列也是隔代成組。我們雖不能確知這些習俗發生時的用心，但是若從世代交替原則上看去，這些習俗似乎可以給我們一種新的領悟。

可是我們儘管在親屬辭彙上，或祭禮中，牽入了世代交替的原則，但是實際的繼替過程對人和對物權利的傳遞中，我還沒有找到任何異

體的世代交替的形式來。一旦採取了親屬體系作為繼替系則，世代交替的事實也就被掩蓋住了。世代交替的事實在代代相承的親屬體系中仍可以運行無阻。譬如甲代退伍時並不必直接把財產和地位交給剛入社的丙代，可以由乙代收領。丙代另在乙代手上獲得一部分財產和地位。對於乙代可以說並無增損，他不過是甲丙兩代交代的中間齒輪。可是這個辦法卻很可能引起乙丙兩代的磨擦和衝突，這種磨擦和衝突就發生在親子之間。

我們要知道乙代和丙代，將同時在同一社會結構中從事工作。當乙代接收甲代退伍時所遺下的財產和地位後，他的活動能力，經濟收入，社會影響可以因之增加；可是他却要一部分對於他生活尚有用處的財產和地位移交給丙代，他自不免會感覺到一種損失。其實在局外人看來，乙代本是甲代交代給丙代的齒輪，沒有覺得吃虧的必要。可是正因為甲丙兩代間的世代交替要用着乙代，使乙代發生了損失的感覺。這感覺可能使親方在主觀上發生自私的打算，而不願，或不鼓勵孩子們及時入社，造下了親子間的矛盾心裏。一方面社會用了種種方法去鞏固親子感情，而另一方面却又造下一種情境，使做父母的感覺到子女的長成是對於他們社會地位的威脅。兩者不能兼有，於是扶得東來西又倒，使親子關係中包含着不少窳態。

甲丙兩代世代交替要乙代來做媒介，結果至少可以使那些自私的乙代可以得到延遲丙代成年的機會。在我們自己社會中就可以見到含有這種作用的大家庭組織。大家庭組織在原則上是在維持家長的權力。這份權力實在帶有被家長霸佔的性質，因為一個本來已經可以經營獨

立生活的小家庭單位，在家長把持下了一部分入社所必需的資格，使他們不能不繼續的在附庸身分中過日子。從整個社會結構的繼替過程上看，實在是把世代交替硬勁改成代代相承的方式，把退伍一直拖延到和死亡的時候，結果是延遲了新分子入社的時期。更因為已長成的新分子不能完全處於未成熟的孩子的生活方式中，在不斷的要求中，壓迫着親方一點一滴，部部分分，把社會身分轉移到下一代去，使繼替過程充分表現了滲透的性質。

在大家庭一類的組織中，親子衝突的暗潮到處潛伏着。於是子方發生了厭恨親方的心理，正如我在第八章裏所提到的 Freud 的寓言所說的。這寓言雖則描寫得過火了一些，確把握住人間一部分的悲劇。可是他所謂那種 Oedipus Complex 卻並不是親子間無法避免的基本矛盾，它祇在特定的社會結構中發生。依我在本章的分析，親方所以成爲子方前途的礙路石，有一部分原因是出於繼替過程中用了代代相承的原則，而事實因退伍和入社的年齡相差太大，繼替作用已成了世代交替的性質，兩者的矛盾引起了親子間的疙瘩。若是入社年齡一旦拉遲，情形也就不同了。

社會生活比較複雜的社會成年較晚，一方面因爲工作的性質逐漸脫離體力勞動，延長了退伍的年齡，以及一般壽命的增加和死亡率的減低，使社會的繼替過程發生了重要的變化。以我們做學術工作的人來作例，十六歲大都還是在高中裏踢小皮球，作弄老師的頑童時期。二十左右中學畢業，二十五歲上下大學畢業，二十歲若是能把做學問的工具預備好，已經算是個可畏的後生了，在學術上要有貢獻，在學術界上想占

一個地位，除了少數天才外，總得在四十歲以上。在現代社會中從政的，和從事實業的情形也差不多，在一個正常的社會中，能負得起重要責任的決不容易低於四十歲。

成年較晚，使一輩生理已經成熟的青年男女不能不在社會的預備機構中消磨他們的青春，實行晚婚，甚至可以晚到一個時候連結婚的興致都喪失了。學術界中成功的人物娶不着太太的爲數實在不少，如斯賓塞，如康德，如尼采，都不是獨身終世的麼？即使我們退一步而論，以三十而立作標準，一個人達到入社的時候，他的父母已經可以在六十歲以上。一個老態龍鍾的老翁在事業上總是已到了，或已近於，退伍的時候了。即使孩子入社的資格得全部取之於父母，也不致使父母發生孩子有篡逆之感，也不致使孩子覺得父母是人生道上的障礙了。親子在這個情形下，並不是同一世界上事業的競爭者。假使作父母的對於子女的成年還要有些反感的話，這也不過是一種“葉落知秋深”的詩意的警覺而已，正如馮友蘭先生說儒家覺得“結婚生子實與吾人之預備棺材同一可悲”的意味。可是我們得知道，棺材畢竟不是死亡的原因，子女成年也不是自己衰老消滅的促成者。可悲者自是死亡和消滅，不在所預備下的後事，更不是它們的標記。

在這類社會中，親子間並不易因繼替作用而發生磨擦。若是還有問題發生，這問題的性質也和上述的絕不相同。親子年齡相差太遠，入社時期延遲得太久，世代間一線相承的方式有了困難。若是一個人三十歲之後才有兒女，很可能在兒女還沒有成年的時候已經棄世，兒女的撫育尚不易完成，何況要兒女來繼替呢？即使高壽，可是六十多歲所經營

的事業也不易由一個初出茅蘆的小夥子來接手。於是親子間世代相接的繼替方式也就難於實行了。在兩代之間必得另有一代中間人物以作過渡。若是代代相承的原則不加修政，則勢必發生攝政式的過渡辦法。這種辦法對於社會效率並不是有利的。若是還要維持親屬原則，則很可能發生商代所採取的兄弟叔侄的繼替方式了。也許正因為這個社會成年太遲的原因，使親屬體系逐漸不適宜於作為社會繼替的原則，於是如我在上章所說的，在現代社會日趨複雜的過程中，社會繼替至少亦不能不部分的脫離親屬原則了。

第十三章 單系偏重

人類的撫育是雙系的，這是說父母共同向孩子的撫育負責，在家庭中父母是並重的。親屬體系既以家庭為中心，以父母為伸引的基礎，則從父親方面推出去所記認的親屬自應和從母親方面推出去所記認的親屬相等的親密和相等的衆多了。生物學者研究遺傳時所記錄的譜系是雙系並重的，因為構成一個機體的生物本質是由父母雙方平均貢獻。從血統上說，外祖母的舅父和曾叔祖對我的貢獻正相等。若是我們的親屬體系是根據血統來規定的話，它也應該是相同於那雙枝並茂的譜系了。但是事實上卻不然。親屬體系是走出家庭立刻發生了單系偏重的趨勢。以我們自己來作例，就很少人能知道外祖母的舅父是姓什麼，名字叫什麼，他娶了誰，他的曾孫做什麼事？反過來看，我們每逢節日很可能會對我們曾叔祖的神位磕頭，他的尊容有時也會在過年時所張掛的神軸上見到，至於他的子孫，很有機會可以見面，稱兄道弟，祭祠堂時一起行禮，他們結婚時還要破費我們一份賀儀，他們的父親死時，在訃聞上會發現我們自己的名字。我們對父親方面的親屬記認得很廣很遠，而對於母親方面的親屬則很多就不認賬了。當然，我們在這裏應當先聲明，這種單系偏重和所謂壓迫女性是無關的，因為有很多別的民族裏，好像 Trobriand 的土人，母親方面的親屬卻記認得很廣很遠，而父親方面的親屬卻認得狹很近。親屬的偏重可以在父親方面也可以在母親方面，可以說在人類社會中還沒有雙系並重的親屬體系。

人類的生殖是兩性的，進入生理撫育時是單系的，由母親專任，但是爲了社會撫育的需要又確立了雙系的家庭；從家庭裏引伸出來的親屬卻又成了單系偏重。從雙到單，從單到雙，又從雙到單；生育制度中各段的形式一變再變，原因在什麼地方呢？關於撫育方面的問題，我已經在以前機章中說明過，現在將討論到親屬的單系偏重了。

親屬體系爲什麼傾向於單系的偏重呢？Malinowski 曾解釋說：“單系嗣續是密切相關於世代間地位，權力，職位，及財產傳遞的性質。在社會繼替作用中，秩序和簡明是維持社會團結的重要條件。”換一句話說，親屬體系一旦被利用來作繼替的原則，它就不能不適合繼替作用的需要而偏重於單系了，雖則這種偏重顯然是一種把父母強分輕重，和事實不合，和人情相左的權宜辦法。

假如繼替過程採取了雙系原則，我們就不但要從父親手上獲得社會地位和財產，而且要在母親手上獲得社會地位和財產了。母親是社會地位和財產從那裏來的呢？我們要能從母親方面繼承地位和財產必須有一個前提，就是她得繼承她父母的地位和財產。雙系繼替包含着男女平等繼承的原則，因之，在雙系原則下，我們不論男女都可向父母雙系去繼承，所繼承得到的卻祇父母每人的一部分，因爲有一部分得給我們異性的同胞帶去給她或他的子女的。一個男子和他的姊妹分得了他們父母的財產和地位後，在結婚時，和他太太從她父母那裏得來的財產和地位合併起來組成一個生活的單位，他們的新家庭。等他們的子女長大了，他們各人所有的地位和財產分別分給兒子和女兒——這真如遺傳學上的基因的分聚一般，可是連基的因顯隱性都給取消了。

這種雙系繼替在事實上是可能的麼？第一個困難是社會地位時常是不能分的。一國祇有一個國王，怎能分成兩半，一半傳之子，一半傳之女？這些權利即使可能分的，也不一定能和其他一半權利合併攙攙，組成一個單位。若是父親手上得到的是半個皇帝，母親手上又得到半個臣子，加起來什麼都不是了。這是雙系繼替無法實行的一個最明顯的例子。

財產是否都可以分的麼？以住所來說，我可以從父親手上繼承得半個宅子，又在母親手上得到半個宅子。兩個半個宅子若是相離得遠，使用時已有相當困難了。到了我的兒女手裏，情形必然更糟，他們結婚後可以用四個四分之一的不同的住宅。再傳幾代，沒有一個人有一間完整的房間可住了。田產也是這樣，若是依雙系原則來繼替，經過兒女的分割，婚姻的湊合，每家的農場會零星細碎到不可設想的地步，甚至可以使農業無法進行。或者有人會說，他們不是可以互相買賣或交換，以避免上述的情形麼？是的，這是一個辦法，但是還相當麻煩，為便利起見，最好是由婚姻配偶一方面不必帶財產過來，若是全社會都一律如此，不是等於大家分一半又受一半麼？這個簡單的辦法就是繼替中的單系原則。

要求男女平等繼承的也明白所可以平均分割的不過是動產罷了。可是動產祇是人的所有權對象的部分罷了，雖則在現代都市中，這種性質是財產逐漸重要了；我們若以為一切人對人和對物的權利都都能隨意分合，那就錯了。正因為分合的不易，所以雙系繼替至今還祇是一種設想，從來沒有成為事實過。

社會結構中所規定下各種地位的權利和義務，就是我們常說的社

會身分，多少是具有完整性的，於是社會繼替也就不能澈底的雙系並重了。社會繼替既需要單系，被用來作繼替原則的親屬體系也因之發生了單系偏重的形式，不是父系就是母系。

我已經說過家庭組織中，因為要適合撫育作用的需要，所以是雙系的，不但父母共同擔負撫育孩子之責，而且子女在撫育上也是處於相同的地位。在雙系撫育中所養成的感情聯繫是不分父母兒女的性別的。但是在繼替中，因為單系的偏重，在這四個人中，祇有兩個進入直接的繼替關係中。在父系社會中，女子的權利並不從撫育她的父母手上得來，而須問她的配偶的家中去承繼。在母系社會中，男子也是這樣。這實是使人為難的安排。若是感情的聯繫是撫育作用所必須的保障，則在家庭中自應獎勵親子間不發生性別的歧視；可是一旦不分性別的親子感情太堅強了，當發生繼替問題時，有一部分（不論是兒子或女兒）卻不能得到父母所給的權利時，為父母的豈能不感到不平？

生育制度的兩部分，撫育和繼替，既包含着這種矛盾，雙方都會因之蒙受不利。因為繼替是單系偏重的，所以孩子在撫育上多少會因性別而受到差別的待遇。在我們這種父系社會中，女孩子被認為討債鬼，不但在教育上受不到和她們兄弟同等的注意，甚至在出生時也有即被溺死，或很小時就被拋棄或被出賣。女子在社會地位上的低落，無疑是導源於這種歧視的。可是我們也決不應認為父系社會中，父母對於女兒的感情是特別淡漠的。凡是能得到撫育機會的，多年相依的生活中，親子感情的聯繫總是很強的。因之，即在繼替過程需要單系的條件下，因為撫育的雙系性，單系繼替的原則也總是不能貫徹，至多不過偏重於單系

罷了。這是說，在繼替過程中，時常依舊有雙系性的部分存在。因為如此，所以社會的秩序和團結也永遠受到繼替作用的威脅，社會上許多糾紛就出於這個撫育和繼替的矛盾上。

即以最富於單系性的姓氏嗣續來看，一貫的兼姓父母的原則固然為事實所不允許，但是偶然的把父母雙姓聯起來作一新姓的，還是不乏成例，我們有陸費，許鄧一類的雙姓，英國有 Pitt-Rivers, Grant-Duff 等。此外還有把母姓列入名字中的，如捷克的國父。Hopi 人是從母姓的，但是名字卻一定要由父系的女親來提取，這和我們請舅父提名的習俗相同。這些例子就表示人們在影響主要的繼替過程下，極力在遷就雙系原則。

財產繼承中雙系原則更是容易顯露，我們注意一個新家庭的經濟基礎，就能見到這基礎總是由夫婦雙方合作形成的，雖則其比例則各地不同。以我們的家鄉來說，儘管女家窮到如何程度，實在沒有能力來製粧奩，一條被卻總是不能少的。在這種情形中雖則女家的貢獻已少到祇有象徵作用，但是卻充分表明了新家庭的經濟基礎決不是單純的單系的。

在我們農村中固然很少把土地陪嫁給女兒的，但是市鎮上的離地地主，在不受土地經營的限制時，土地也時常是嫁奩的一部分。歐洲大陸上，貴族嫁女一定得有大批貴重的粧奩，以致青年男子常有以置產或還債為結婚的目的。在上層社會中，凡是沒有粧奩的女子，可以出嫁的機會極少。我們一翻 Tolstoy 的 War and Peace，就不免驚異粧奩在歐洲社會經濟結構中之重要了。粧奩是女子得自父系的財產，很明顯的是雙系繼替的一種方式。

在我們社會中，女兒過門之後，固然在名義上是和母家脫離了經濟關係，但是在生孩子時，做外婆的還是得送大批禮物，包括孩子的衣服和首飾。這份禮物有些地方是認為必需的，相關於生產的安全。平時，姑奶奶回娘家，常會引起嫂嫂的嫉妬，因為母女間私相傳授的事，也是鄉下家庭口舌中常常掛在牙齒上的把柄。當父母逝世時，雖則女兒不能正式得到遺產，但是出嫁了的女兒也很少會空手回家的。

不論在父系或母系社會中，此類潛伏的雙系繼替常會引起法定承繼人的嫉妬而發生糾紛。Malinowski 曾很詳細的記錄在 Trobriand 土人所發生的悲劇。在這地方的土人中，一個男子所有的特權和財產，除了那些巫術和技術等小節目外，是不能傳給從小由他撫育大的兒子，而得給住在別村裏長大的外甥。這地方有個酋長，極愛他的兒子。這位酋長是德高望重，極有權力的，所以他的兒子雖則已經結了婚，卻靠他父親的聲勢，仍留在這村裏。按當地習俗，他是該搬到他母親原來的村子裏去住的。老酋長為痛愛兒子，不甘心於單系繼替的原則，人民懼於他的威勢，也無可奈何他。但是有一次酋長的兒子發現了酋長的外甥，法定的酋長繼承人，和他妻子有染，向當地殖民地政府告發，酋長的外甥被判一個多月的徒刑。這個消息傳到了村裏，羣情憤激，全村人集合起來，借此題目，要酋長立刻把他的兒子開走，因為他沒有資格住在他父親身邊。第二天，酋長的兒子走了，酋長從此閉門謝客，酋長的太太悲痛過度，不到一年就死了。

這位老酋長的傷心，正是一般做父母者免不了的遭遇。我看見過女兒出嫁時，母女抱頭痛哭，當女兒回娘家哭訴她婆家如何不好過日子

時，做父母的那種愛莫能助的窘態，也正是在父系社會中常見的悲劇。

社會結構在此又露出了一個漏洞，於是又得設法打一個補釘了。一方面我們看見，社會常有種種觀念來使做父母的人對於那些自小在身邊長大，而又得不到繼承權的兒女，在心裏造下一些隔膜。我們自己有所謂“女子是潑出去的水，”“嫁雞隨雞，嫁犬隨犬，”等說法，在 Trobriand 土人中根本就否認了父子間的生理關係。

另一方面，我們也常見到利用婚姻配偶的選擇，來補救生育制度中上述的矛盾。在江村通行一種中表婚姻，甲家把女兒嫁到乙家，等女兒生了女兒重又嫁到甲家去。甲家的財產和特權固然並沒有傳給他的女兒。可是卻傳給了他們女兒的女兒。這是隔代母系繼替，在母系的 Trobriand 土人中也有相同性質的辦法。那就是娶姑母的女兒作妻子。姑母是父親的妹妹，出嫁後雖則住到了她丈夫的村裏去，但是她的女兒卻要回到本鄉來承繼她兄弟的特權和財產。她若嫁給她舅父的兒子，她的丈夫就和她父親的村子多了一重姻親關係，可以時常往來，而且他們的兒子就有資格來接替她父親的特權和財產了。簡單的說來，表面上依舊維持着舅甥的母系繼替，而實際上卻成了隔代的父系繼替了。我們從這兩個例子中，可以見到雙系撫育的基本事實，終究是不易全盤抹煞而成爲單系繼替的。

爲了社會秩序和社會團結，社會繼替不能不從單系，可是爲了雙系撫育中所養成的感情聯繫，單系繼替也永不能澈底。因之，在我們親屬體系中雖不能抹煞父母的任何一系，但也永遠不會雙系並重的，於是形成了單系偏重的形式。

第十四章 以多繼少

我在以上兩章中已討論過了繼替過程中世代和世系等問題，在討論的時候，爲了方便起見，曾假定繼替過程中上一代和下一代雙方數目上是相等的，一對夫婦有一個兒子和一個女兒，男婚女嫁之後，一個家庭繼替另一個家庭單位，社會地位和財產可以原原本本的傳下去。可是事實上並不常是這樣簡單的。人類對於生育還沒有依着計劃進行的把握。有時，夫婦可以不生孩子，生了又不一定長大；長大了，又因爲單系繼替原則，可能是依俗不能繼替自己的父母。有時，孩子又生得太多，有資格繼替的可能很多，繼替時也就不免有種種困難發生。這兩章我們就要討論這些問題了。

人口的控制

我在上面曾說過，生育制度的功能是在維持社會結構的完整。每種型式的社會結構在容量上多少是有一定的；因之，在一固定的社會結構中，人口也常常是不能有太大的變動。若是社會結構不變，而人口增加，社會上各種活動也必然不能有最大的效率。譬如，一個人本來有能力可以耕種二十畝田，技術不改變，而人數加了一倍，每一個人祇有十畝田可以耕，這社區裏的人就會浪費一半的勞力；若是他們生活單靠土地的收入，則他們的生活程度也會降低一半。爲了社會結構的完整，人口不宜減少；爲了社會的效率，人口也不宜增加。我這樣說，並不是在描寫事

實，因為事實上，人口的消長還不能完全受人的控制。可是在事實層次裏，這原則是存在的，當人口太多或太少時，社會上每個人的生活都是有不良的結果。人口學者有人口適中點的理論，也就指這社會結構完整和效率的配合。

人口適中點是以整個社區的人口為對象而說的，似乎是一個理論問題，其實，當人口離開適中點時，在社區中生活的人所受到的不良結果卻表現在繼替過程中，子息太多或太少的困難中。在一個生產固定的社區裏，子息太多，立刻會發生怎樣才能使子息得到足夠的生活資源的問題。撫育本來就包括了給予後來者足以獨立負責生活的社會地位和財產的責任。一個健全的社會不能容許負有撫育責任的人不能完成他們的任務。若是有一個社區，進入社區的許多分子大部得不到他們足以獨立負責生活的條件時，這社區必然不能安定，它不是入於擾動不安，就必須改變社會結構，或擴大資源。換言之，社會多少要保證每個為父母的人不致因子女的長成而發愁；若發愁的話，那就表示這社會的結構還沒有達到可以安定的程度。

從人口和社會結構的調適上看，以人口去遷就社會結構比了以社會結構去遷就人口為方便。因之，一個不在經濟膨脹過程中的社區，多少總是在人口控制上下一點工夫的。最明白的例子是廣西象縣的獠民。在他們，每對夫婦祇生兩個孩子，不論男女。凡是有了兩個孩子，繼續受孕的胎兒就要被墮棄，即使沒有被墮棄而出生了的嬰孩，若沒有別家認領，也不易逃避被溺死的運命。這樣，他們使人口安定在不會增加的水準上。他們更以承認父母兩系並用的辦法去解決一家不一定有一男一

女時的困難。他們限制人口的原因是在避免繼替時的困難。在可耕地有限的山谷裏，周圍住着的都是比他們勢力強大的漢人，資源的限制是顯然的；若是一家有了兩個以上的兒女，增多的人口既然不易到山外去謀生，勢必分享這有限的資源，結果免不了淪入貧困的境地。所以他們實行了人口的統制，使人地的比例不會改變。

像獠民一樣有系統的限制人口在別的地方還不多見。在較為廣闊的大社區裏，人地的調適不致像山谷居民那樣緊湊，因之，也不易見到這種明顯的人口限制規律。若是人口不加限制，或限制得不嚴，以每家每家說，很可能有較多的子息了。於是怎樣以多繼少，就成了問題。

長幼行序

我們儘管可以不承認母愛或父愛是人類的本能，事實上也儘管有墮胎和殺嬰，孩子出生之後，在撫育過程中，親子間總是會發生親密的感情；家庭這個團體也總究是一個人類基本的合作團體，人和人的合作很可以說是最初從家庭中養成的。因之，若是一對父母生了一個以上的孩子，祇要他們肯撫育，父母對於這些孩子，雖則可以因出生時間的不同，家庭環境有變遷，略有偏愛，但在常態中，總是都屬自己的骨肉，為相等的親密感情所繫。而且同胞之間，因為很早在同一合作團體中養成，也是最方便，最可能的合作對手。可是親子間的感情，以及同胞間的合作，卻因繼替過程走上了親屬路線發生可能的障礙。

父母對於所有的孩子在社會關係及感情聯繫上很可能是相等的，可是在繼替過程中卻不易對於孩子們維持相等的待遇。我在上章已經

說過，因為單系偏重，使父母對於兒女之間不能一視同仁。在父系社會中女兒是潑出去的水，長大了還是不能享受父母的庇護，分擔父母的責任，繼續父母的事業，因之，父母對於兒子和女兒的感情也不易完全相同。這是我已經分析過的事實。相似的情形，雖則程度上有不同，也可以發現於長幼的兒子間。（爲了敘述的方便起見，我們暫以父系社會爲討論對象。）

在以多繼少的繼替過程中，我們可以看見一種矛盾的存在。一方面，由於感情上的原因，有一種傾向要使繼承者之間大家能有平等待遇；另一方面，由於感情和地位的不易分割，繼承者之間不能不發生差別的待遇。這個矛盾於是又引起了繼替過程中種種錯綜紛紜的變化了。

在繼替問題上鬧得最兇的是在世襲方式中權力的繼替。權力是建立在社會的集合性上的，若是社會不分裂，權力也不能分裂。握有權力的人不能因他子息的增加而把權力分成相等的部分分別傳遞給多個繼襲者。權力的完整限定了以一繼一的原則。所以在這個例子中，我們也最容易看得清楚繼替過程中兩代間數目不等所發生的困難。

我們自己的歷史中就有各種不同的皇位繼承方式。譬如商代所實行的是兄終弟及的方式。這是承認兄弟間有同樣的承繼權，可是因爲同時不能有多數人同時坐上皇位，所以還得依了行序輪流擔任。哥哥死了輪到弟弟，一代輪完再輪到第二代。可是到第二代情形卻複雜了，因爲第一代的兄弟們可能都有兒子。當第一代最後一個弟弟繼襲了皇位之後，該輪到他長兄的長子呢？還是給他自己的長子呢？若是給了長房的長子，再依次傳遞，是否還要到次房三房的兒子呢？他們依年齡作次序

呢還是依他們父親的行序呢？事實上，兄終弟及的原則，若徹底執行，二三代之後，可以有無數的候補者等着，決不會全部輪到，其間的爭執，亦難避免，對於統治本身是有害無益的。而且幾代之後長房和幼房年齡相差逐漸增加，若是統籌，長輩的子孫年長而輩份小，幼年的年小而輩份高；結果，實際承襲皇位的會被幼房包辦，事實上成爲幼子權。若是祇認長房，長子的兒子有承繼權，結果不過是擴大長子權罷了。兄弟平等繼承原則，在兩種情形下，還是不能實現。

周代所實行的宗法是承認長子權的。長子傳長孫。所謂長子權是指宗主地位而言的。幼子們在這原則下固然被剝奪了繼承皇位的權利，可是並不是說他什麼都繼承不到。在周代封建制度下，幼子們有采地的封地。親屬結構化成一層層的權力結構。總於因權力的分崩而形成列國的局面，破壞了權力的整個性。這裏顯明了繼替過程要遷就親屬的蕃衍於社會結構的完整是有害無益的。

我用皇位的繼襲做例子不過是因爲在這個例子中比較容易看到繼替過程中的困難。當然，天下本來沒有多少人做皇帝的，在我們這種老百姓的生活裏是否也會碰着這類問題呢？我們仔細一想，也不能說沒有。最普通的家庭生活基礎是農田。農田誠然不像權力那樣不能分割，可是我在本章開始時就已說到了人口的增加是生活程度的威脅。以一家人說，若是有兩三個^兒子，即是父親手上相當可觀的田產，一分家，各人所得就會小得甚至不易謀生了。我在祿村就見到這情形。在上一代，該村還有二百工田的人家，到這一代最多的祇有八十五工田了。農場縮小的原因是分家。分家就是以多繼少的結果。生活的貧困是一件極容易

明白的事。田地少了，生活苦了。這是說農田是可以分的，可是分了之後，大家要受苦。繼替過程中的平等原則的代價相當大。願意不願意付這筆價錢呢？各地方的情形不同，所以回答的方式也不相同。

若是客觀條件可以放棄平等原則的，農田以及房屋的承繼時常會由若干兒子中的一個單獨承繼。客觀條件是什麼呢？那是說，不承繼父母農田的兒子們同樣可以得到生活的機會。這發生在兩種情形之下：一是這地方的土地利用還在擴大之中，有很多荒地可以開墾，一是這地方在農業之外有其他謀生的機會。英國 Borough-english 是實行幼子承繼的，原因在此。得不到土地的孩子們到海外去，或是做手藝工人，或是入寺院修道。我們凡是遇着有長子權或幼子權的地方，並不應當就認為長子或幼子之外的兒子是被擯棄於繼替過程之外的。一個常態的社會決不會使它準備加入社會的新分子得不到完全的撫育過程。換一句話說，一個孩子既已出生，不遭墮溺，常態的社會決不會在他長成之後，永遠不給他獨立生活的機會的。所以實行長子或幼子權的地方，其他的兒子一定能在不同的路線中得到他們生活的機會。也因為有其他繼替的辦法，所以有一部分人可以放棄親屬路線。

在採取獨子繼替的地方，那個兒子能得到父親的財產，又有各種規定。普通是長子或幼子。當然理論上也可以有其他的方式，甚至可以由父母的好惡來決定。但是我在社會繼替一章中已說明繼替原則選擇標準是少生糾葛，避免混亂。繼替過程之採取親屬原則的原因就在此，所以獨子繼替時，爲了明白起見，長子或幼子常被選爲繼承者了。

爲什麼有的選長子，有的選幼子呢？這問題我們是無法加以概然的

回答的。Rivers 曾說，有些地方幼子單獨承繼父母的房屋，這是因為其他較長的兒子們，結了婚就自立門戶去了，剩下祇有幼子和父母一起住，不必另築新屋。⊖ 在開墾土地的地方，一個孩子長大了，要獨立就得自己去墾一塊土地。可是到最小一個孩子成年時，他的父母若是已經不能獨立工作，他也可以不必再去墾新地了。土地不容易擴大的地方，父母若是一定倚靠土地謀生的，長成的兒子也祇有在其他職業中去求出路了。可是到最幼的一個，卻可以留在土地上，繼承父母的餘業。這些例子告訴我們，所謂幼子權並不是因為父母特別偏心於幼子，所以給他特權，而是發生在具體的情境中的。

長子權的確立很可能發生於需要經驗和領袖才幹的事業中。權力的繼替中長子時常是有特權的。那是因為他所得實習的機會最長，他曾在父親所主持的秩序中作長期的參預，由他去代替父親，可以不致發生脫節之虞。長子因為年齡的較長，在同胞中容易取得領導的地位，凡是需要維持同胞間合作的團體中，好像氏族等，長子的特權易於確立。我在這裏不能列舉一切發生幼子或長子權的情境，我所要提出的就是：凡是有這種規律的地方，我們必需在實際的情形中去解釋為什麼那一個兒子在繼替過程中得到特殊的地位。

長子權或幼子權在表面上看來是破壞了繼替過程中的平等原則。當然，我已指出，這不過是指某一種地位或財產的繼替而言，並不是說有長子權或幼子權的地方，其他孩子就全部排斥在繼替過程之外，所以在不同權利的繼替中，還可以，至少部分的，根據平等的原則行事。

⊖ R. H. Rivers, Social Organization, p. 116.

不但如此，我們分析繼替過程時還得注意到親子間權利和義務的平衡。讓我先舉一個例子。在祿村，一家若有兩個兒子，長子成家後要求獨立時，這家財產將分成四部分：第一部是留給父母的，稱養老田；另外提出一都分來給長子，稱長子田；餘下來的平均分爲兩份，分給兩個兒子。從表面上看去，這種分法似乎是偏待長子。我曾把這意思說給當地的人聽。他們卻並不承認，覺得這樣才公平。他們的理由是這樣：長子田的多少是看長子在家裏的貢獻多少而定。長子在年齡上自然較大，比了幼子工作得早。在沒有分家的時期，他所出的力是全家共同享受的。若是他在分家時和他的弟弟得到相同的田地，不是否認了他以往的功勞了麼？而且事實上，幼子還是和他父母一起住的，他供養他的父母，同時也就耕種他們的養老田。在長子已分了家之後，幼子和父母共同經管所掙得的田，長子也就無權過問了。在這時，長子有兩份田：長子田和自己名分中的田；幼子也有兩份田：父母的養老田和自己名分中的田。兩人所有田的數目也不致相差太遠。一直要到父母死的時候，養老田出賣了辦理喪事，幼子所經營的田才比長子爲少。可是，因爲父母常和幼子住在一起，很多動產卻會暗地理傳遞給在身邊的幼子。這樣實現了同胞間的平等原則。

我們在這個例子中可以見到，所謂平等原則並不一定要是指在同胞間分家時所立分單上所得到的是否相等，而是在很長的過程中，權利義務的平衡上是否公平。我們時常還可以見到，在事實上同胞間在繼替上不能平等的時候，總是在義務上加重到在繼替中佔有特權的一方面去。父母生時的供養是一件具體的義務，就是父母死了，還可以以祭祀

的責任來維持那象徵性的義務。另一方面，還有種種理論來迴護那不平等的繼替。Rivers 曾提到 Melanesia 地方以及其他的土人有一種信仰，認為長子是他祖父的重生，因之他可以有特殊的地位。⊖ 這些理論其實也不過是用來維持長子的特權，同時也加重了他在家族團體中的責任。

我們這個分析說明了從撫育作用中所發生同胞間平等的事實總是在各種方式中表現出來，雖則繼替過程本身有着相反的需要。

箕豆相煎

文化雖則在這裏又費了一番苦心要彌補因繼替中不平等所可能引起親子和同胞間的裂痕。但是這裂痕的可能性還是存在，在合作的團體中按下了歧異的根苗。同胞本來應當是最能合作的伴侶，早年的共同生活，使他們在相同的教育和相似的經驗中，獲得相通的意義體系。一顰一笑，可以會意。我在第四章裏已說明了合作生活的基礎是在相互的瞭解，相互瞭解是靠了象徵文化所啓發相類的經驗。從這條件上講，在同一撫育團體中長成的人是最容易合作的。我也據此來分析婚姻關係中矛盾性，可以密切合作的男女卻偏偏不許結婚。在同性的同胞間，如兄弟或姊妹間，既沒有迴避的必要，在理論上說來，該是可以融洽無間了。事實上，大部的情形確是如此，但是，不幸的，卻是繼替過程利用了親屬原則，把可以合作的同胞，按下了一個衝突的可能。

同胞衝突的原因之一是在以多繼少的困難中。在不能徹底承認平

⊖ Rivers, Social Organization, p. 116.

等繼承原則的情境中，同胞間發生了差別的待遇，特權獨佔的結果形成了有與無的對立。事實上當然不過是多與少的不平等，可是若限於某一種對象說，像是皇位，田地或是房屋，則沒有承繼權的兄弟，不免感覺到一種歧視。在利益上着眼，可能引起妬忌，甚至取而代之的篡逆心裏。握有特權者，爲了保護他的特權，也可能發生戒備的積慮，甚至引起消滅候補者的企圖。“本是同根生，相煎何太急。”說出了同胞變成了仇敵的苦衷。同是文采風流的曹氏兄弟，若是合作同工，無疑地有着莫大的便利。知兄莫若弟，要求一個知己，丕植之外能與論文者有幾？可是兩人偏偏要弄得其豆之煎，還不是祇爲了利益上的威脅？而這威脅又不明明是繼替原則所惹起的？在釜中的儘管嘆息悲啼，“何苦，何苦！”但是人間自造的陷阱又何止於這一端呢？

若是同胞平等承繼的原則確立了，在利益上論，同胞間的衝突還是沒有取消。多一個兄弟，少一份財產，是一個簡單的算學命題。我在鄉間常聽見有人向孩子們開玩笑，“你媽又要生個弟弟給你分家富了。”聽來自是一種玩笑，可是誰能否認這不是決定一個人生活程度的重大事件？在雲南自五十工田的人家，若是祇有一個孩子，這孩子長大了可以成個小康之家；若有了四個孩子，這些孩子全得降爲佃戶。我在祿村就看見毗鄰而居的王家兄弟。長房人口多，到第三代，十幾歲的孩子已經下田了，而二房因爲家主死得早，祇留下一個獨生子；到第三代，那孩子卻在中學裏讀書。同是一個曾祖，孩子們的前途可以相差得這樣遠！我當時曾想：父親早死竟會成爲孩子們的幸福，這世界也太殘酷了。在這種世界中，同胞兄弟卻成了生存的威脅。閭牆之爭怎能祇說是世道的衰落，

其間確有經濟的基礎，不容我們忽視的。我雖不願把經濟因素看得太重，但這生活饑餓線附近的人，同胞的合作似乎很容易被資源的分割所掩沒的。人口壓力在繼替過程中終於引起了同胞間的相煎。

家庭這個合作團體，合作不但可以促進人間的友情，使生活豐富。人們並不願意可能的合作對象變成冤家。在這裏我們又見到各種不同的彌補辦法：有的想根本抹煞以多繼少的繼替過程，控制人口；有的延宕繼替過程，我們有反對分家的理論，以及幾代同堂的事實，把親屬團體擴大。有的把繼替過程脫離親屬原則？最後的辦法固然最澈底，但是怎樣去另立繼替原則？這一點我不能在本書裏多加討論了。

第十五章 續絕

無後之虞

“不孝有三，無後爲大。”生孩子爲了對得起祖宗，聽來似乎是相當迂闊，除非我們相信死後在冥界的生活還得依賴人間的紙箔。可是，依我在本書裏所提出來的理論說，所謂冥界原不過是我們現實的投影，無後所引起的不利，倒不一定是祖宗的羹飯無人照顧，這一點我們即使無法否認，也無法證實；事實上會因無後發生缺憾的還是社會的完整，也就是我們個人在分工結構裏生活的順利進行。我充分承認，生孩子的社會意義確是比死後冥界生活上的維持更難使人明瞭。人們的想法多少是傾向於具體和個別的。生孩子以維持社會的新陳代謝是一句通盤的話。所謂通盤的話是因爲這裏並不指定誰得生孩子。社會完整祇要人口數量不致減少到不能有效活動就能維持，有人多生幾個孩子，就可以有人不必生孩子了。從具體的個別例子說，實在並沒有一定要生孩子的道理，可是，生育既是一件損己利人的事，若是社會不把這件事作爲通盤性的責任，社會完整也就缺乏了保障。誰不願把這責任讓別人去擔負，自己優哉遊哉的逍遙於爲子女做犬馬的劬勞之外？我們不應假定天下傻子多於聰明人，若是社會一旦放任了聰明人去佔別人的光，聰明人的數目卻會日增月累，結果招致聰明反被聰明誤的下場。法國人口的下降之速，一方面固然可以表示他們瀟灑脫俗的風格，巴黎咖啡館裏的文

采，可是另一方面卻不能不使一輩遠見之士，憂心到他們社會完整的動搖。等到鐵騎壓境的時候，遭殃的卻不分聰明人和傻子了。

社會獎勵，督促，甚至命令每個人得負起社會完整的責任。在雲南呈貢的一個村子裏 每年有一個聚會，凡是結了婚不生孩子的要罰酒敬神，若是罰了還不生效力，就得把不盡責的男子，按在地下打屁股。結婚不是私事，生孩子也是一項社會分子的天職。聽來像是社會的多事，從我們看來，卻是最直爽的社會裁制了。可是，罰酒，打屁股所能做到的不過是防止自作聰明者的推卸責任，對於那些肯負責任而得不到負責機會的人卻無能為力的。送子觀音前磕頭許願的鄉婦，回了家依舊可以生不出孩子。這裏還有生理上的限制。人可以做得到的是拒絕孩子的人世，但是到現在為止，醫學還不能使生理上有缺陷的人一定能生育。即是生了，在兒童死亡率這樣高的地方，也不易保證孩子必能長大。鄉下樹上掛着夭折的小尸體，並不能阻擋這些討命鬼的搗亂。事實上，沒有地方沒有“無後”的不孝者。

我在上章講到了孩子生得太多在繼替過程所發生的困難，在本章裏我將分析沒有親生孩子，或是有孩子而因為性別的關係在單系繼替中不能合格做繼承者時，人們怎樣對付這問題了。

繼替過程若不採取親屬原則，這問題也不致太嚴重。社會上若能通盤籌算。祇要總數相符，就可以等一人出缺，派一人進去，像是英國電影院門前的 Queue。門前排着一條長長的候補者的隊伍，場內出一人，候補者在隊伍前的進去一人，全隊都走上一步。即使外邊候補者數目太多，祇要場內電影繼續映下去，候補者總有入場的時候，除了他沒有耐

心，等不到頭自己走了；場內也總可以保持客滿，祇要外邊有人守候着。以多繼少，以無繼有的問題全不會發生。可是繼替過程一旦採用了親屬原則，情形也就不同了。親屬原則規定了親子繼替，每家得個別打算，化整爲零的結果自不能收統盤籌算的便利了。

在分工體系簡單的社區中，情形比較簡單。譬如在一個地方，每個家庭是一個生活完整的集團，夫婦分工可以對付生活一切要求，家庭和家之間沒有什麼分工；若是一個家庭毀滅了，對於別家可以沒有什麼影響。這種情形下，沒有兒女來繼替，至多不過是這一個小單位的消滅罷了。在這單位講，男的死了，女的不易維持生活，就得改嫁，或是附入別的單位，或是殉葬，換一句話說，把原有的單位毀滅了，也就可以了事。事實上，這種情形在初民社會中是常常可以見到的。死者的財產可以一起葬在地下，或是拋在海裏。完事。但是在分工體系比較複雜的社區裏，一個人死了，社會上生活相關的其他人還想順利活下去的話，就不能採取這種消極的辦法了。

螟 蛉

積極的辦法是找一個人來頂替缺額。說來很簡單，可是找誰呢？一種方式就是認領養子。我在第三章中曾講到生物上的父母和社會上的父母並不一定相同。我也屢次指出，在社會學上所謂父母是偏重於社會性，而不太重視生物關係。這句話在這裏還得補充的申說一下。婚姻是爲了確立撫育而發生的。親子關係，亦即是撫育者和被撫育者間的關係，是以婚姻來確立的。所以在任何社區中，孩子必須生在婚姻關係中。

說得更澈底一些，一個結了婚的女子才有生孩子的權利，因為這樣才能保證出生的孩子有個父親。在兩性關係不十分嚴格限制在夫婦之間的社會裏，在婚姻關係中出生的孩子，在生物上並不一定和他的父親有生物關係的。可是母子之間的生物關係則比較清楚，所以所謂生物上的親子關係和社會上的親子關係不一定相同的情形，容易發生於父子之間，而不常發生於母子之間。以 Trobriand 土人來說，他們可以否認男子在生殖過程中貢獻，但是並否認女子在生殖過程中的貢獻，因為後者是明顯的事實，無從否認的。惟一否認生殖作用中母子關係的是西遊記裏的孫行者。連和性無涉的耶穌還是有母親馬里亞。

我也已經說過社會性的母親並不是不能和生物性的母親不同的，譬如賈探春之於王夫人就是一例。這種情形其實就是我們這裏所說的領養了。沒有生物關係的父子，祇要這孩子的母親是父親的妻子，不必要特殊儀式和手續即可認為親子，因為這孩子是出生於婚姻關係之中的；可是不是從妻子身體裏出生的孩子，即使確是和丈夫有生物關係的，即所謂私生子，因為不出生在社會所認可的婚姻關係中，若要確立親子關係，必須經過領養的手續。因之，在我們辨別生物性的父母和社會性的父母時，我們必須考慮到婚姻關係。社會性父母的確立是以婚姻關係為前提的，在婚姻關係之外去確立社會性父母是領養。

傳說中有蜈蚣的故事。蜈蚣是一種蟲，自己是不能生育的，它不知爲了什麼原因，總想自討麻煩過過做父母的癮，（沒有這癮，這種蟲應當早就絕種了，）所以向別的蟲偷了幼蛹，封在土裏，天天在外邊叫喊：“像我，像我。”經了這番苦工，幼蛹長大也成了蜈蚣。這故事本是假託自

然現象來修改親屬原則生物基礎的意思，但也說明了親子關係的社會性。社會性的撫育是可以使下一代變像上一代。可是螟蛉的故事中並沒有說出如何選擇幼蛹，而且螟蛉本身是明白絕無生育的可能，可以及早預備去預備偷蛹封土。在人這些都是問題。

在具體的情境中，能不能生育是很難預先決定的，除非配偶中死了一造，另一造沒有續弦的意思，才能確定“無後”的事實。而且“無後”的並不一定是出於不能生育，大多是因為孩子先於父母死亡。於是領養在時間上成了問題。若是未雨綢繆，及早領養，自己卻又生了孩子，又怎麼辦呢？若是到了配偶中有一造死了，再去領養，所領的養子在年齡上若是太幼，事實上並不能很快的接替死者的地位和財產；若是養子的年齡相當大，他的生活習慣已經養成，養父或養母是否能滿意養子的行爲？何況，親子的關係並不祇是法律上的承襲，而且需要感情上的聯繫，因為親子之間生活上的合作，若缺乏了感情，又會難於融洽。

我在第八章中曾分析過親子之間的複雜關係。要做像一個父母必須要把孩子看成自我的一部分，任勞任怨，認真負責；他們要代表社會使用權力，把一個小畜牲變成一個社會分子。做兒子的必然會覺得到不愉快，可是在不愉快的感覺下，還是願意順服，即使有仇父的心理，也得遏制到潛意識中去，那是因為另一方面，兒子從小在母親的懷裏長大，在父親的眼前過日子，親密的接觸中，發生了感情。在領養過程中，除非從小就領養過來，親密的感情就不易發生，因之，社會撫育也不易順利進行了。

領養還有一個困難是養子的選擇。有孩子的人家有什麼原因要把

孩子給人呢？普通情形之下是出於經濟的困難，養不活孩子的才想替孩子找一出路。可是要領養孩子的人是否願意接受呢？假如是從小就領走的，考慮比較少，但也不是沒有。比較窮苦的人家在比較富有的人看來，時常不祇是社會和經濟的較低，而帶着一點骨子裏的卑賤和生物性的弱劣。中意的不肯給，肯給的又不一定中意，這裏不免又要費一番周折了。

這種種困難使自由領養不易成爲應付“無後”的通行辦法。

過 繼

自由領養既然有困難，領養又走上親屬路線。社會在這方面又預備下一個辦法，使任何人在沒有親生的孩子時，都可以得到一個法定的繼承者。同時在繼承者說這是一種義務，不能拒絕。這樣續絕問題才能不致引起過分的麻煩和糾紛。

在我第十一章中已說過利用親屬推廣的方法去規定繼替的候補者是很方便的，因爲這方便，我們也常看見大多數採取親屬原則來規律繼替過程的地方，有依親疏次序規定過繼的辦法。我們自己的宗法就是一個例子。我在上章已提到宗法是以多繼少的結果。它是依了單系的推廣，按行序和輩分，把從一個宗主所出生的子孫排列成的一個親疏距離的譜系秩序。根據這譜系裏的距離，規定近親過繼的辦法。譬如甲死了而沒有親生的承繼者，他可以依了這譜系秩序，按圖推到比較最近的下一輩的人來接替。這人在我們社會中是甲的兄弟的兒子。所以每一個人都是他叔伯的候補繼替者。在兄弟的兒子中還有更詳細的規定。譬如甲

是長兄，而沒有兒子，次弟乙的長子就有過繼的義務，乙沒有兒子，再推到三弟丙的長子。若是乙沒有兒子，而甲卻有兩個兒子，甲的次子就有過繼的義務。這是因為宗法原則中包含有長子特權的成分在內，長子到長孫是正宗，不能移動的。我在這裏並不能詳述各種可能情形中的過繼辦法，這些細節各地可以不同，而且也有規定得不太清楚的地方。在我們鄉下，爲了過繼而起的爭執，還是時常發生的。

依了譜系秩序規定了繼替的候補辦法有很多方便之處。在自由領養中所發生的困難在這裏可以不致發生了。領養的時間上說，可以等到被繼替者的死亡，不致再有兒子出生的時候，所以不會發生領了養子又生親子的窘境。在撫育上，過繼的兒子，雖則不是親生的，但是他既是自己兄弟的兒子，即使不是很早就在一起生活，也是在相近的社會環境中教育出來的。生活方式不致太遠，從這方面講，自是最可能擔任兒子的人物了，至少在沒有其他比較更適宜的人時是如此。

暫時改系

以過繼的辦法來解決續絕的問題，在單系原則下，固然是比較上最方便的辦法，可是在續絕時，單系繼替和雙系撫育的矛盾更是顯著。譬如在父系社會中，有女兒而沒有兒子的夫婦，若維持單系原則則祇有把自己撫育長大的女兒嫁出去，另外用領養或過繼的辦法去把別人所生的孩子作爲自己的繼替者。所有的財產，除了在粧奩和贈與的名義下傳給女兒外，重要的部分還得給感情上並沒有像女兒一般的親密的承繼者。爲了社會繼替過程的一貫性，自然祇有這樣辦。可是在祇有女兒而

沒有兒子的人家本身說，本來已不發生雙系繼替的問題。若是他嫁女之後另外過繼兒子，那是因為要維持社會單系偏重的一貫性罷了。在這裏我們可以考慮一下這一貫性的問題。

我在第十三章裏已說明在繼替過程中，雙系並重有事實上的行不通之處，所以在任何社會都得挑定一系作為繼替路線。所以我們有父系和母系之分。若說是父系社會，則指這社會都是以子繼父的；若說是母系社會，則指這社會都是以女繼母的。這是全社會共同遵守的法則。其實單系偏重並不一定要全社會實行共同的偏重方向，祇要每家不把財產和地位分給兒子和女兒，就不致發生雙系繼替所引起的紊亂了。甲家若採取女系，祇要有男子願意入贅進來，和乙家採取父系，並不相衝突的，祇要乙家娶得着媳婦。社會上不採取同一偏重所有的困難並不在繼替上的不方便，而是在家庭內兄弟姊妹間容易引起糾紛罷了。留在家裏的生活的繼續性上佔得便利，若是每家都得臨時決定兒子抑女兒誰嫁出去或贅出去的問題，凡屬出去的一方面容易不甘心接受這不利的決定。所以，倒不如社會決定了之後，被歧視的一方面怪不得爹娘，祇能自嘆命薄。這是社會上單系偏重有一貫性的原因。

祇有女兒的人家，即使在父系社會中，卻不會發生上述的糾紛了。這時還是要求偏重的一貫性，實際上已沒有意義。當時，一旦確立了一貫性之後，實行的人已不再考慮到實行的原因，可以謂求一貫性而一貫了。若是遵守一貫性並不發生其他困難，固然沒有不遵守的必要。可是在這裏，遵守的結果使實行者在感情上發生衝突。為什麼要剝削自己女兒的繼承權而把自己一生辛苦為得到的地位和財送給並不是自己所生

的孩子呢？這問題一發生之後，單系偏重的一貫性也不易維持了。同時，依我的分析，事實上也已經沒有遵守這一貫性的必要，所以社會在這方面自沒有堅持這原則的理由。

放棄這一貫性最極端的例子是我曾調查過的花籃。在花籃中，我已提到過，因為他們土地的狹小，人口有嚴格的限制，每家祇留兩個孩子。人口數目要加以限制是容易做得到的，可是所留的兩個孩子的性別卻沒有控制的可能。因之，很可能兩個都是男的，或兩個都是女的。我雖不知道他們在被趕到山谷裏之前的情形是怎樣，以目前說，他們男的和女的都可以嫁或贅出去，都可以娶或贅進來，沒有分別。祇是在一男一女的人家則都是以女的嫁出去，留着男的在家娶媳婦，留一點偏重於父系的痕跡。男女都可以嫁娶，才能使每家每代都有一對夫婦。人口不增加，土地分配也可以維持不變。但結果卻使母系和父系同時分別在各家通行了。若是我們根據一男一女的人家留男嫁女的通則，作為父系的表示，則可說這社會中因續絕的關係，儘量的實行了臨時改系的辦法，推行入贅的方式。

入贅在我們自己社會中，尤其是西南一帶的農村中，是同樣很通行的。我知道有一個村子裏凡是有女無男的人家沒有不是招贅的。而且這村中，有女無男的人家為數很多。在這村中，也有招了贅婿之後，父母又生兒子，姊弟一同留在家裏的；不僅如是，因為入贅的風氣盛行，有特別能幹的長女，即是早有弟弟的，也有招贅的。她所生的兒子有一個姓母姓，其餘姓父姓，並不是兼從父母，所以在個別例子中，仍舊是單系的，雖則兒女都留在家，實行了暫時的雙系。西南農村中所以發生這種現

象，有部分是出於邊省人口流動較大，男子又比女子容易流動。外來男性的移民大量的進入這區域，他們本來已經脫離了自己的父母，不能希望留在家裏承繼父母的財產。他們入贅做女婿是有得無失。在邊區男性的流動和死亡率似乎較高，定居的人家有女無子的可能性較多，這兩個原因配合起來，可能使入贅的辦法通行起來了。

入贅在中國法律上雖則有合法的地位，但是因為和單系的宗法體系相衝突，在財產較多的上層社會中，不易發生。宗法體系既已準備下過繼的候補人，若是認可了入贅，候補人就喪失了承繼的權利。財產較多的人家，承繼權是早為大家所矚目的對象。因之，寧可違反在撫育中所養成的親子感情，得接受宗法規定的過繼辦法。可是在這種情形中，人事的糾紛是不易避免的。我在這裏祇能保留給描寫人性和制度衝突的小說家去發揮了。

第十六章 親屬擴展

我在以上所講的多少是集中在夫婦和親子所構成的基本三角之內。當然，我把分析的對象限制在這三角形內是爲了方便而已。我已在很多討論中走到了這三角形的邊緣：在論撫育作用時，我曾說，撫育的責任雖則大部分由父母擔負，但並不限於父母。我又在論居處的離合，和說明母居和父居的意義時，更無法避免提到家庭和家室之間的關係。在論社會性的斷乳時，也涉及三角形的蛻化過程。繼替過程本來就是撫育作用完成時，上一代的家庭怎樣交代給下一代的家庭的過程。討論到這裏，要給生育制度一個比較完全的瞭解，不能不把從撫育和繼替各方面所發生親屬的擴展加以綜合的敘述了。

親屬的建立

親屬是從生育和婚姻發生出來的社會關係。它和生育性的血統關係是不同的。親屬關係的確立雖有一部分是根據血統的生物關係，但並不是必然的，因爲在社會關係中“生育”也是社會性的，我已一再說過親子關係的能脫離生物關係。而且，若是根據生物關係來確立親屬，親屬的範圍一定是雙枝並茂，父母雙方一樣重要，但是事實上從來就沒有一個這樣的例子。親屬總是單系偏重的。這是說即使有血統關係的親屬中，還是要加以選擇，加以社會的記認。凡屬雖有生物關係而沒有社會記認的人並不能進入親屬的範圍。再說，親屬關係確立的原則中包括

婚姻的結合。夫婦是親屬的中心關係之一，配偶的父母兄弟以及他們的配偶，都包括在親屬範圍之中。這些親屬顯然是沒有生物上血統關係的。因之，我們分析親屬範圍的構成，不能從個人的生物基礎出發，而應當以家庭這三角結構為起點，去追尋親屬關係擴展的社會因素。

我用“擴展”一詞來形容親屬關係的發生過程，是想在動態上來看這現象。親屬的基礎，在我看來，是撫育作用，而不是生育事實所引起的生物關係的照抄的副本。從撫育作用來看，家庭並不常能包辦這任務，家庭不過是完成這任務的基本單位。生活內容的增加，文化水準的提高，使撫育作用推出了家庭的範圍。所以我在上文說撫育作用固然常以家庭為中心，但並不限於家庭。撫育作用推及到家庭之外，而依生育及婚姻關係的路線時，就形成了親屬。親屬也就從家庭這三角結構中擴展了出去。

事實上，撫育作用的越出家庭這三角結構是很自然的，因為除了少數以家庭單位經營孤獨生活的遊牧民族外，共同或是密切生活的集團常常是大於家庭。這一點我在論居處的離合時已經說過。一個孩子日常接觸的人決不會限於父母和同胞，撫育作用也就在這日常接觸中伸長出去，有很多家外的人來分任這事務。

把父母的任務分散一部分給家庭之外的人去擔負是事實所必需的。在普通情形中，做父母的可能有時候外出或疾病，不能擔任這任務，那時就需要有代替的人了。更嚴重的情形是父母可能死亡。社會上固然有續絃，再嫁等辦法來應付這危機。但是在一個破裂了的家庭中，孩子的撫育不能中斷，所以社會也得預備下隨時可以接替，至少部分的，這

項任務的人，使一個社會中的孩子不致因為父母的喪失能力或死亡而得不到撫育的保證。我在上一章曾提到爲了繼替，社會上時常指定了繼承的候補人；這裏所提到的其實和這需要相配合的，一件事的兩方面，撫育工作上在父母之外也有候補的人，我們可以從日常生活和撫育危機中看到把父母的任務分給別人的需要，可是問題是在：怎樣把這任務部分的一層層分出去？誰來擔負這些任務？根據什麼？用什麼方法來確立這責任？

親屬是給撫育任務擴展的一個可利用的原則。當然，可以利用來擴展的原則不祇限於親屬。譬如地域上的毗鄰也可以引起撫育作用的擴展。可是普通說來，最普遍的確是親屬原則。爲什麼如此呢？要回答這問題，我又得重提上面已說過的許多話了。撫育是件損己利人的事，要人能接受這損己利人的任務必須有一個前提，就是把自我擴大到被撫育的人。換一句話說，必須具有一個團體性的感情基礎。親屬一詞就是包含着親密的感情依戀，共屬一體的意思。親屬體系的親疏也時常就指感情的密切和淡薄。這是因爲人和人的親密感情是發生在長期的接觸和深刻瞭解的。以過去和現在的社會說，有長期接觸和深刻瞭解的是在經營共同生活的家庭之間。家庭不但在結構上是親屬的核心，在感情的造成上也是親屬的核心。家庭之間所孕育的感情，在三角結構的蛻化中，散成了感情親密的外圍。譬如在一個新家庭形成時，夫婦兩人都是來自另外兩個家庭的，他們都有曾經共同生活的父母和同胞。這些人既然一起生活過，雖則在結構上分裂了出來，在感情上還是維持着聯繫。這種感情的聯繫正適合於作分擔這新家庭所發生的撫育事務的基礎。於是

親屬關係也成了撫育作用擴展的最方便的路線了。

在討論到親屬體系之前，我應當先說明，我雖則認為親屬體系的形成基本上是撫育作用的擴展，但是親屬關係一旦確立，常常被利用來做很多其他事情去滿足生活上其他的需要，也因為它被這樣利用，它的形式也必然受到影響。在分析一個具體的親屬制度時，我們也必須顧到這一層。

親屬的分類

親屬並不是血統的社會印板，而是爲了生活的需要，在因生育及婚姻所聯繫的許多人中，劃出一個範圍來，認為是親屬。在親屬範圍之內，再分若干類別，每一類規定着一套相互的權利和義務，和特定的態度和行爲。每一類親屬有一定的名稱，好像伯，叔，舅，姑等。我們可以問：甲和乙是什麼親屬關係？回答可以是：他們是叔姪關係，意思是甲是乙的叔父，乙是甲的姪子。“叔”“姪”是親屬分類的名詞。這些名詞是用來記認甲乙兩人間所具權利和義務，應有的態度和行爲。當甲乙兩人見面時，他們相互有一定的稱呼，乙稱甲作“叔叔”，甲稱乙作“某某”（乙的名字）。稱呼是親屬間所規定的行爲之一，可以和親屬類分的名詞不相同的。

親屬分類是有一定傳統的體系，什麼人應該歸入那一類親屬，而且常是依譜系規定的，好像“叔”是指“父”的“弟”，“伯”是“父”的“兄”。“父”又有一定意義，是“母的丈夫”。每一個名詞都可以歸結到生育和婚姻的基本關係上。稱呼卻不然，我們很可以爲了某種原因有意不按親屬分類去稱呼，“叫得親熱些”。譬如我的女孩子叫我的姊姊作“伯伯”。按

親屬分類我的姊姊是我的孩子的‘姑’，但是爲了要表示不分男女性別，把我的姊姊叫作了“伯伯”。

再進一步說，親屬稱呼甚至可用到沒有親屬關係的人身上。我們寫信給朋友時總是稱兄道弟，見了父親的朋友來時，恭恭敬敬叫聲“老伯”。原因其實是在“叫得親熱一些”。這是將來我要說明的“親屬的次層擴展。”這裏我要指出的是親屬名詞和親屬稱呼是有分別的。稱呼是從名詞裏派生出來的一種親屬間的行爲，和禮貌等意義相同。我們在討論親屬體系時決不應把這兩者相混。

親屬名詞是根據親屬關係，態度和行爲，的分類。不同關係的用不同的名詞來指示。各社會的親屬體系的分類可以有很大的差別。譬如說我們把父親，父親的哥哥，父親的弟弟分爲父，伯，叔三類，而英美卻祇分兩類，Father 和 Uncle。在 Uncle 的一類裏還包括其他在我們伯叔兩類之外的親屬，母舅，姨丈等。舅字在我們傳統的親屬體系中卻包括着不能包括在英美 Uncle 一類裏的親屬，如配偶的父親。在英美用 Father-in-law 來特指這一類。這個例子說明了各社會所用親屬體系中的分類情形的殊異。

我剛剛說親屬分類是根據社會事實，人和人間彼此態度和行爲的同異而決定的。這說法可以引起一種想法，就是被分在同一類裏的親屬所具態度和行爲應當是相同的。從理論上說這種想法是合理的。但是這裏還有二點要注意。第一是：分類的根據是全部社會關係，還是某一方面的社會關係？譬如說我們若祇從顏色來分類，紅的布和紅的紙可以歸在一類裏，但是這並不是指布和紙是相同的。第二是：把不同的親屬（依

譜系上的秩序說是沒有兩個人所處的地位完全相同的)放在同一分類裏是否想使這些親屬感覺到類似的地位,因而在某些方面發生類似的態度和行爲?換一句話說:親屬分類是否係消極的既存事實的描寫,還是積極的造成某種事實的作用?

最先對於這些問題加以深切興趣的是 Lewis Morgan. 他覺得奇怪的是爲什麼很多地方用了同一的稱呼去稱不同的親屬。這裏所謂不同的親屬是根據譜系秩序而說的。譜系秩序中,父親的弟弟和母親的弟弟所處的地位是不同的,但在西洋卻都稱 Uncle. 他覺得不順從譜系秩序裏的地位,硬把它們歸入一類,必然有原因的。他進一步認爲稱呼(在沒有文字的土人中,稱呼和親屬名詞可能是不容易分的,而且以往的人類學家也不常注意到這分別)的相同表示了社會關係的相同,在社會關係中最重要的是婚姻關係。從這假定出發他發現很多有趣的情形了。在北美土人中有些親屬體系對於直系的和旁系的親屬是用同一稱呼的;譬如:父親和父親的兄弟歸入一類,用同一稱呼。這種體系他稱爲類分體系 Classificatory System. 根據上述假定,父親的兄弟等於父親,他的配偶都是母親,父親和母親之間是由婚姻結合的,所以所有稱父親的和所有稱母親的人都有着婚姻關係;這是一羣男子和一羣女子團體結婚的形式,簡稱羣婚。我在第六章裏已提到過 Morgan 所訂定的家庭形式的進化階段。訂定的根據就是各地搜集來的親屬分類方式。我也說過 Morgan 事實上並沒有發現過一個實行羣婚的社會。所以他還得再提出一個假定:一種婚姻方式所形成的親屬分類可以在婚姻方式已經改變之後繼續被人沿用,成爲一種“遺留下來的風俗”。我們根據此

種遺俗就可推見已經消滅的社會方式。

自從 1871 年 Morgan 發表了這說法，過了六年，他出版了著名的 Ancient Society（已譯成中文“古代社會”）一書之後，這種學說和歷史方法曾風靡一時，但是 Morgan 所推測的 古代社會 的形態，一直沒有在現有的各地人民中看見過。我們雖則不能說古代一定沒有羣婚的情形，可是 Morgan 所根據的假定在理論上却頗有問題。親屬稱呼是否是社會關係，尤其是婚姻關係，的反映呢？1901 年批評學派的 Kroeber 發表了一篇極端的論文，“親屬與社會組織”；認為親屬稱呼不過是一種心理的表示，和婚姻，世系，個人間關係等社會組織並無直接關係。換一句話說，在語言上用同一名詞來記認的親屬並不一定表示社會關係的同一性。隨着英國的 Rivers 在答辯中認為 Morgan 所虛構的進化階段儘管可以有錯誤，但是親屬辭彙確是決定於社會組織，這一層道理，不必一定要求證於歷史材料，人類學的調查記錄有着許多證明，（雖則不包括羣婚）。

在我看來，兩方面是都一部分理由的。我已經說明了親屬體系中的四個層次：譜系秩序，親屬名詞，親屬稱呼，用親屬稱呼到沒有親屬關係的人身上。Kroeber 是着眼於後面的兩種。尤其是最後那一種親屬稱呼的次層擴展，好像我們見了長者稱“老伯”，寫信時寫“仁兄大人”等。在這範圍裏 Kroeber 的心理表示論最能解釋，就是普通所謂“叫得親熱些”的心理動機。可是為什麼叫“老伯”是可以表示親熱，更確切一些說，表示尊敬和親密呢？Kroeber 的說法可以解釋親屬稱呼的擴展作用，但是並不能說明擴展作用的出發點和限界。所謂出發點就是指在用

老伯來稱一個長者之前，必然有一個用伯字來記認的親屬，有一套和這名詞相關的態度和行爲；我們在“初生情境”裏學習得了對被稱爲“伯”的人尊敬和親密，然後在需要表示尊敬和親密的“後生情境”中用着老伯的稱呼。而且有些人我們稱“老伯”，又些人我們不稱“老伯”而稱“叔叔”，每個親屬稱呼的擴展有着限界，這限界固然是表示推廣某種態度的限界，但是劃定這限界的還是社會關係。譬如，我們對於比父親地位低，年齡小的客人，不稱老伯而稱叔叔（這字的擴展用法較少，大多限於孩子時代）。

若是我們着眼於親屬擴展作用的出發點，我們就遇着了親屬分類的本身問題了。在不同的社會中，擴展作用的基地有大小。譬如美州土人可以祇有家庭關係作基地，把家庭裏所用的親屬名詞擴展出來，一社區中凡是男性年長的都稱作“父親”。稱作“父親”並不是真成了父親，而不過是把附着於“父親”一詞上的一部分態度借用來對付這部分人罷了。我們可以在這裏問：擴展作用的基地的內容和範圍，也就是親屬名詞的本身，是怎樣決定的？在這問題上，我們不能不採取 Morgan 和 Rivers 的路線，求之於社會結構的本身了，雖則我們不應當太偏重了婚姻這一項。親屬的分類並不是根據全部社會關係的差別。親屬體系的形成原則也不是單一性的。所以採取社會觀點去解釋親屬制度的必須分別把每種個別體系加以分析，在社會結構中去求到解釋。

親屬體系和社會結構

一個地方的社會結構有它構成的原則，這些原則也表現在親屬體

系裏，親屬體系本來是社會結構中的一部分。Radcliffe-Brown 曾在他的“*The Study of Kinship System*”，一文詳細說明這個理論。讓我們從 Morgan 所說的類分法說起。這種方式並不是羣婚制的“遺俗”，而是同胞原則的表現。一個社會結構若偏重於同胞之間的合作和團結，（這種合作和團結並不就是個別家庭的消滅）可以在各種社會制度中表現出來，直系和旁系親屬不在稱呼上加以分別，用同一名詞來記認的類分法，也就是這原則的一種表現。我們若分析採取類分法親屬體系的社會，一定可以在其他方面看到同一原則的表現。換一句話說，這並不若 Kroeber 所說的祇是一種偶然的獨立現象。

從社會結構原則入手來分析親屬體系可以瞭解很多以前人類學家認為奇異的稱呼。我們再舉幾個例子來明這種分析方法。Morgan 在古代社會中所稱作 Malayan 式的親屬體系，就是父母一代的尊長全部依性別統用兩個名稱相呼，自己一代的也是這樣有兩個名稱，換一句話說，親屬的分類祇以性別及輩分作標準。Morgan 從這種分類方式又推想出一種更原始的集體婚姻方式。但是後來經實地調查者的研究，認為我們並不必用想像的婚姻方式去解釋這種親屬體系，當地社會結構中輩分原則的重要就可以加以說明了。

更有意思的是隔代親屬用同一親屬名詞來記認的方式，好像孫子稱祖父作哥哥，這種世代交參的社會結構我在第十二章已經分析過。祖孫之間維持着類似兄弟間的親密關係和親子間的嚴肅關係正相反，祖孫互稱兄弟，就在反映這種結構的性質。

又好像非洲東南部有些土人對於前一輩的長者維持着尊敬的態

度，但同時對母親的兄弟(舅)卻是例外，他們可以隨便向母舅開玩笑。在他們親屬體系中也特別把母舅列出於前一輩的尊長中，歸入祖父的一類。在 Masai 土人中，祖孫兩代是維持親密關係的。但是也有例外，祖父對於孫媳卻要迴避。在親屬體系中孫媳和子媳歸入一類。

以上這些例子可以告訴我們親屬體系是和社會結構有密切關係的，這關係並不像 Morgan 和 Rivers 所想的限於婚姻或兩性關係。而且，我們也可以從上邊例子中看見，這種說法和 Kroeber 的理論也並沒有衝突之處。譬如把母舅稱作祖父，或是把孫媳稱作子媳，就表示了每一個名詞附着一定的態度。在一個把社會中人物分成“可親”和“可畏”的兩輩時，凡是在可畏輩分中的例外，就不使用他同輩的稱呼，所以得把這些例外提出來，和輩分原則相反的插入另一類裏去了。這就是說，親屬名詞是附着一定的感情意義。那是和 Kroeber 的主張相通的。

Radcliffe-Brown 雖則確立了親屬分類和社會結構的關係，但是並沒有說明親屬名詞的積極的社會作用。那就是我在上面所說的，我們怎樣用親屬名詞所包含的感情和權利義務，藉語言的力量推廣到別人身上，使被推及的人分得這種感情和權利義務。再換一句話說，Radcliffe-Brown 祇指出了親屬體系在表現一種社會結構原則，並沒有說到，親屬名詞的擴展有實現這社會原則的功能。譬如說，在一個社會中，同胞團結是一個基本結構上的原則，可是怎樣使同胞間得到團結呢？為實現及維持這原則，這社會中一定有很多規定的行為，親屬稱呼是達到這目的的一種手段。

我們這樣的注重親屬名詞的創造性，使我們可以更容易解釋在同一類別裏的親屬對己並不一定有完全相同一致的社會關係。這一點在 Radcliffe-Brown 的理論中也並沒有指出。譬如說在同胞團結原則中所發生直系和旁系親屬不加區別的類分法稱呼中，並不是說其他社會關係也同樣的不加區別。在這種社會裏，親生的父親對於兒女的責任可以比他兄弟對他子女的責任多得多。這是說家庭的三角結構並沒有抹煞，雖在稱呼上這三角形已埋沒在同胞團結原則之下了。從我們看來，這正表示了語言的創造作用。這是想利用在家庭的親密生活中所養成的稱呼擴展這親密關係到同胞團體之間，以達到團結的目的。語言不祇是事實的複本，而是生活的工具，用來創造人與物間，或人與人間新的關係。

Malinowski 在文化論裏說得很明白。對於 Melanesia 一地的現行稱呼加以語言學的分析結果，使我深信類分性的稱呼法確有一重要及特具的功能。這功能是祇有從個人的生命史中所用稱呼的意義的發展過程，加以詳細分析才能見到。這樣稱呼是在父母兄弟及姊妹的和人關係中形成的。在家庭中所用的一切稱呼都有一定的及個別的意義，而且都是這些稱呼尚未推廣於他人之前已學會的。父母的稱呼第一步推廣是及於父親的兄弟及母親的姊妹，但在推廣到這些親屬時，很明白的是一種隱喻性質，而且稱呼本身亦得到了新的意義和原有者不同，不會因之和原來所指的意義相混雜。但是爲什麼有這種推廣呢？因爲在初民社會中近親有一種義務，在嫡親父母死亡或不能履行其義務時，當代替履行，並且在其他情狀下亦將分擔他們一部分的責任。不過，除非等到

正式收養手續完成之後，代行父母義務的近親並不能取得父母的地位，他們是從沒有完全相混及視作相等的。他們不過是部分的同化。一人對於他人的稱呼常是帶着相當法律性質的，尤其是在初民社會中爲然。…在這裏我們用語言上的模倣來推廣稱呼於有部分相同的親屬”。[⊖]

[⊗] 又說：“嫡親父母和那些推廣所及的人部分同化而被稱作父母的親屬的分別，在情境佈局中是很明顯的；這部分的相似性，常爲語言的稱呼及隱喻的象徵所過分表示。類別性稱呼的推廣所及的功能是在用推廣親屬稱呼的隱喻方式，以確立各種父母責任的法律關係。”[⊘]

Malinowski 從語言的性質說明了親屬名詞擴展作用的積極創造性。他並沒有具體的說明親屬擴展時所走不同的路線，和其原因。那是 Radcliffe-Brown 所注意的問題了。每個社會因爲不同的原因，採取了不同的結構原則，好像同胞原則，輩分原則等；實現這些原則時，親屬擴展成了一個重要的工具。

總結起來說：生活本身建立不同的社會關係，社會關係包括感情和行爲的內容。家庭是最早也是最基本的生活集團。它因之是社會關係的養成所。家庭生活中所養成的基本關係，在生活向外推廣時，被利用到較廣的社會場合上去。個人在家庭之外去建立社會關係最方便的路線是父母原有的家庭關係。這是親屬路線。根據生育和婚姻，每個人都生在一個譜系秩序裏。在這秩序中，他因生活的需要分出親疏，形成一個親屬範圍。更因親疏的程度分成若干基本類別。每個類別有一個親屬名

⊖ 對孝通譯文化論，36—37。

⊗ 同上註。

詞。有些社會中，家外的社會關係比較簡單，所以親屬的基本類別可以祇限於家內，父母兄弟，姊妹，等。他們可以直從這基地向外擴展。有些比較複雜的社會中，親屬基地較廣，可以包括母父原有的家庭，因之他們基本的親屬名詞也較多，在我們中國就有伯叔姑姨舅等辭彙。整個辭彙表示該社會所記認的親屬體系。從親屬基地出發依着譜系秩序擴展到較廣的範圍；譬如，父親的哥哥是“伯父”，這是基地裏的一類；向外擴展，凡是父系，父輩，年較父長的男性親屬（系，輩，年齡，性別均是譜系裏的原則）都稱作“伯父”時，這是親屬的初層擴展。

我曾分出親屬名詞和親屬稱呼。親屬名詞是親屬關係的定名，而親屬稱呼是親屬接觸時所用的口頭的稱呼。這兩者在沒有擴展之前時常是相同的，但是在性質比較複雜的實際情境中，稱呼的擴展卻有更大的伸縮性，而且時常可以有意的彎曲客觀的譜系秩序，以示好感，甚至包括毫無親屬關係的人士。這是親屬的次層擴展。

籠統說來，初層擴展是權利和義務的擴展，即是 Malinowski 所謂法律關係的擴展；而次層擴展則是感情的擴展，近於 Kroeber 所謂心理的表示。親屬基地的建立依賴於一社會生活基本團體的廣狹而定，初層擴展是以該地社會結構所採取的原則為歸依，這是 Radcliffe-Brown 可分析的對象。次層擴充和永久性的社會結構的關係較小，而是依當時接觸情境的主觀態度而定。

我在本書的最後一章裏就要討論到比較家庭為廣的親屬基地，氏族等親屬團體了。

第十七章 氏族

我在第十章論社會性的斷乳中曾指出家庭的三角結構是一種暫時的組織。家庭的基本功能既是撫育，撫育的目的就在使孩子們能自立，所以等到任務完成，這個結構也就失去了它的基本功能。但是在撫育過程中，在這團體裏共同生活的分子間卻結下了親密的感情，以及很多合作的習慣。這些感情和習慣，一旦養成，卻並不因撫育作用的完成而消失。一個長成了的兒子或是女兒固然可以脫離原有三角結構而自己去建立一個新的三角，儘管這樣獨立成家，但是和原有的父母和同胞所具的社會關係總是存在的。凡是有需要合作的時候，這些現存的關係就很容易被利用了。

我在上章又指出，從另一方面看，撫育孩子的任務時常需要家庭之外的人幫忙，最容易求助到的人就是在同一撫育單位中生活過的人，具有親密感情和合作習慣的父母和同胞昆仲。這一個圈子就是從家庭擴展出來的第一層親屬。這一個圈子和家庭一般是雙系的；父親的父母和同胞以及母親的父母和同胞是一樣的。這也是親屬雙系性的基礎。我在第八章裏曾說到母舅在撫育作用裏的重要性，也就是說在這第一層的親屬裏是包括父母雙系的。

但是親屬的擴展還要顧到實際生活的情境。一羣並不住在一起的人，在生活的互助上必然趕不上一羣住在一起的人。我在第七章論親屬居處的離合時曾說到，除了很少例外一個家庭並不能和夫婦雙方原來

的家庭同時住在一起的。在居處的聯繫上，必然會發生單系偏重的情形。親屬的擴展是建立在實際生活需要上的。住在一起，或相近的人容易往來，因之也成了親屬擴展的對象。居處聯繫上的單系偏重影響到了親屬擴展的方面，擴展到的範圍也隨着有了偏重。

在繼替過程中，單系偏重的情形更爲顯著。爲了免除社會的混亂，財產和地位最好是能完整的傳下去，那就需要嚴格的走單系路線。這路線卻又和雙系撫育裏所孕育的人情不合，至多祇能做到偏重兩字。一旦我們走出實際生活上的互助的範圍，用法律來維持的親屬關係，也可稱爲第二層的擴展，單系原則才充分的表現了。氏族是第二層的擴展中所組成的單系親屬團體。第一層的親屬關係是以從家庭生活中餘留的感情，以及日常生活上的互助爲基礎，所以並沒有法律性的聯繫，和有形的組織。氏族卻不然。這是一個經濟和政治性的組織，有共同的利益要保護，有共同的目的要追求，所以有統治的機構，有規定的權利和義務。它可以視作邦國的原始形態，所不同的是氏族是利用親屬關係而邦國是利用鄉土關係。

我從生活情境，繼替原則來說明親屬擴展的單系偏重，更從政治經濟上團結的需要來說明氏族的發生；這是和一部分早年人類學家的論調不合的。Morgan 根據了類分法親屬體系推測出集體婚姻的社會組織之後，他更進一步，認爲在人類進化史中，氏族的組織是先於家庭而出現。氏族組織發生的原因，在 Morgan 看來是出於早期亂交引起了生物性的弊病，經人類發覺之後，才想出來矯正的方案。亂交可能發生血親的交配，血親交配。據當時很多學者的看法，是會使種族孱弱的，那

等於中國古時“同性相婚，其生不蕃”的理論。要避免血親交配祇有實行外婚。外婚的單位是氏族。依 Morgan 的說法，氏族在早期是婚姻的單位，甲族的女子集體和甲族的男子發生婚姻關係（也就是性的關係）。後來，個別婚約代替了集體婚姻，才有個別家庭。

自從 Morgan 提出了氏族先於家庭的問題之後，在人類學界中曾有很多的討論，一直到現在還有人在辯論。Lowie 在他的初民社會中對 Morgan 在古代社會中所提理論的批評，在我看來是很周到的。⊖可是我覺得家庭，親屬，氏族並不一定要分出歷史上的先後來，它們儘可以同時發生，不但不衝突，而且是相成的；一直到現在還是可以並存不悖的。

親屬是一種社會關係，家庭和氏族是兩種根據親屬而組成的團體。社會關係規定着人和人相互間一定的行爲。社會團體是一羣有一定社會關係的人爲了某項事務發生分工合作的組織。家庭和氏族所同之點是在它們都是根據親屬關係而組成的，這是說參加的分子是有生育的或是婚姻的關係。但是這兩種團體不但結構形態上有差別：家庭是雙系的，氏族是單系的；而且各自做不同的事務：家庭是爲了撫育，氏族是爲了經濟和政治的事務，尤其是相關係於單系繼替上所發的經濟和政治的事務。

在生育制度裏講氏族，我們不免要偏重到它在監督，管理繼替過程上的事務。我在第十一章裏曾偶然說到“親屬體系可以說是特地爲了要用來作有條不紊的繼替原則而定下的”。我的意思就是在若用了親屬原

⊖ 初民社會，第七章。

則來規劃繼替作用，我們必需要一個層次分明的單系親屬譜系。這一層意思我在第十四和第十五兩章又加上了說明。若是撫育作用中不牽涉繼替作用，在日常生活合作上擴展出來的親屬是雙系的，這是我在本章中所謂第一層的親屬擴展。第二層的擴展走上單系的路線原因是適合繼承作用的需要。

對於繼替問題特別關心的就是這些可能繼承的人。這些人要保護自己的權利，得監督着繼替作用使它按着公認的原則進行，於是這些人有了共同的目的，和共同的利益，產生了組織，發生了社會的裁制力來管理這事務。這是氏族。

我說，我在這裏不免要偏重這項事務，因為我顧到氏族還有很多其他和生育制度並不發生直接關係的事務。Lowie 敘述氏族組織時曾舉西伯利亞的奧斯提雅克人的例子。他說：“氏族中的男子遷徙不相離，很講義氣。富人賙濟窮人認為當然之理。氏族不獨是一個社會單位，而且是一個政治單位；每一氏族有一酋長，他的職位傳給兒子或次一等的親人，他的主要任務為排解爭議。若干氏族結合為聯盟，聯盟之首長稱王。奧斯提雅克氏族，除社會的及政治的性質以外，還有宗教的功能也很重要。每個氏族有其獨有之神侶，有法師掌管，有祭祀及其他儀式，氏族中人都來參加。”^①

Lowie 比較了許多不同地方的氏族所做事之後，發覺非但氏族的功能很複雜，而且各地方的變異性又很高。從這變異性引起了一源抑多源的問題。我覺得這些事實的重要性是在說明氏族組織所可能做的事

① 初民社會，一四二頁。

務很多，隨各地的需要而決定。我在論家庭的功能時也說過，家庭雖則以撫育作用為主但是時常有許多和撫育作用不相關的事也交給了它去擔任。氏族也是如此。而且氏族所包括的人多，所能做的事情更多，結果氏族的功能中，政治的，經濟的，宗教的事務遠超過繼替過程的監督者了。

還有一點應當注意的就是在財產和地位不太發展的社會中，繼替過程比較簡單，不必有一個管理的組織。在我們中國，氏族組織在農村裏就不很發達；在市鎮的地主階層中，這種組織才形普遍。這表示氏族並不是一個普遍的組織，因為它所做的基本功能並不是普遍的。這和家庭不同，家庭所擔任的撫育作用是基本而普通的，所以 Lowie 說“雙系性的家庭是一個絕對普通的制度；反之，單系性的氏族分佈雖廣，究竟有個限度。”^①

氏族的功能既然以政治，經濟，宗教等為主，這些制度的發展也直接影響到了氏族的存在問題。Lowie 也說：“世界上許多文明氏族，如希臘人，從前是經過一個有氏族組織的時期的。但這個事實也許只表示到了某一文明程度，氏族制就要衰頹。”^② 家庭雖則也是曾吸收了很多政治，經濟，宗教等功能，但是它有一個基本的撫育作用守得住，雖則其他的功能已經逐步移了出去，它還是能存在。氏族在生育制度中其實並不是一個必需及重要的組織。它是靠其他功能而得到發展機會的。一旦其他的功能不再利用親屬關係時，氏族也會像一朵花一般的萎謝了。

① 初民社會，一七五頁。

② 同上註。

至於氏族其他功能的內容和脫離氏族的經過，因為和生育制度沒有太深的關係，所以我不想在這裏論討了。



中華民國三十六年九月初版

◆(32023.8)

社會學叢刊
甲集第四種
生育制度 一册

定價 國幣柒元

印刷地點外另加運費

版 翻 印 必 有
所 權 究

著 者 費 孝 通

主 編 者 吳 文 藻

上海河南中路

發 行 人 朱 經 農

印 刷 所 商 務 印 書 館

發 行 所 商 務 印 書 館

全

中華民國三十五年三月

星徽

