

F. Müller-Lyer 著
葉 啓 芳 譯

漢譯世
界名著

婚 姻 進 化 史

商務印書館發行

中華民國二十四年八月初版
中華民國二十五年六月訂正再版

詳

漢譯世界名著
婚姻進化史 一冊

(34434)

The Evolution of Modern Marriage

每冊定價國幣壹元壹角

外埠酌加運費匯費

原著者 F. Müller-Lyer

英譯者 I. C. Wiglesworth

重譯者 葉啓芳

發行人 王雲五

印刷所 上海河南路商務印書館

發行所 上海及各埠商務印書館

發行所 商務印書館

版 翻
權 印
所 必
有 究

(本書校對者林仁之)

潘序

繆勒利爾是近代德國的一位很有名的心理學家和社會學家。他在德國學術界，與其說是一個開關的人，無寧說是一個集成的人。最初他學的是醫學，還當過醫生；後來從醫學轉到精神病學，再從精神病學轉到心理學；到一八九四年以後，纔專門致力於社會學，結果便是人類進化的程序那部鉅著，在他去世以前，一起出了七冊；婚姻進化史便是其中的一冊。

在這部鉅著之中，我們可以看見他所站的立場、所用的方法和所收的資料是富有融會的性質的。稍加分析以後，又可以發見他所融會的大要不出三派思潮：一是心理學派，二是十九世紀的社會進化論派，三是馬克斯的歷史唯物論派。婚姻進化史（原名戀愛的演程）雖祇是全書七分之二，但這種融會與集成的功夫，一樣可以看出。

做學問而能融會，便是一個最難能可貴的長處，尤其是在社會科學的領域內。這是一個講專

專門的時代，也是一個偏見最發達的時代。一人持一種專門之學，或執一家之言，想來解釋一切社會現象，結果是於他的學說與社會現象，兩有不利；學說的不利是無異捉襟見肘；社會現象的不利是無異削足適履，能融會的學者便不做這種強勉的事。繆勒利爾便是這樣的一位學者。

一、我們如今姑且把十九世紀社會進化論的一派思潮撇開，而專說心理學和唯物史觀兩派思潮的融合。這便是我們對於繆氏這部作品，第一應該欣賞的一點。

繆氏對於馬克斯派的社會主義有很深的服膺，但他並不是一個社會主義者，而是一個很道地的社會學者。凡是社會學者，論理總是——至少應該是——一個能融會與集成的人。繆氏有一段話可以充分的證明這一層。他說，「每一個社會學的功能是多少依傍着別個社會學的功能的。例如，藝術是有賴於經濟、技術、家庭、教育、政治、科學、道德等等的狀態的（反過來，這些自然也有賴於藝術）。這種功能也等於數學裏的函數。家庭便是經濟、政治、法律、道德、國外政治等等的函數；它們一有變動，它也就不能沒有變動。所以我們假若要使一切功能的相互關係都列舉出來，我們勢必至於得到一張龐大的表格。因此我們知道馬克斯的學說不過是社會學領域裏很小的一

部分；它所注意的，不過是其它功能對於經濟一功能的倚仗罷了（固然我們未嘗不承認經濟和其它功能間相互關係的重要要在其它任何相互關係之上）（英譯本，頁二二二；中譯本，頁三〇五）。又說，『假若我們以爲馬克斯學說，經修正以後，是不錯的，可知極端的馬克斯主義，是很不能證明的了。文化好比一條一千隻腳的蟲，徐徐的往前蠕動，某一部分挺進一步，其餘的部分也自然跟着進步。社會學的功能也正復如是。』（英譯本，二二三；中譯本，三〇六）。

上文是繆氏的一般的綜合的話，在家族與婚姻制度的演化之上，他又怎樣把經濟與心理兩種勢力融會了說話呢？他承認家族與婚姻制度局部是經濟的一個函數，經濟狀況一有變動，這種制度也就隨而變動，但同時他也以爲經濟的解釋是不完全的。何以呢？

「是人，不是『經濟』，一切文化的創造者，同時人也是經濟的創造者……他創造經濟，正和他創造文明一樣，全都根據他天賦的本能的力量……換言之，全部文明運動的主宰——用心理學的名詞來說——是人類富有伸縮性的腦子，說得更確切些，是千百萬的腦子，因爲他們的合作和相互激勵，纔造成了這文明的大廈」。這樣一說，似乎是心理的地位，比經濟還要來得基本，不過

繆氏很忙的補充着說，人的心力固然產生了一切文化，但這種文化究竟取甚麼方式，還得看當地的經濟環境。又說，家族和婚姻制度的進展和經濟的進展一樣，都根據着一條內在的法則，我們把這條法則追溯到一個心理的源泉，那便是人的意志的發展了。（上引語句，散見英譯本，二三〇與二三一頁；中譯本，三一八頁）這便是繆氏心理與經濟的調和論。

對這種調和論，我們是很表同意的。晚近國內社會思想界，很有側重馬氏經濟史觀的傾向，尤其是一班急進的青年；同時反對經濟史觀的人卻又反對得異常絕對，甚至於創立另一種史觀，來和它競爭，想把它完全替代。這都是無須的。繆氏也是一位極服膺馬氏學說的人，但是服膺之中，仍不失他的批評的能力，保留他的修正的餘地，終於得到一個比較圓滿的人文演進的解釋。這自然是很值得我們參考的。

二、第二點值得我們注意的是繆氏的家庭與婚姻演程論對於中國的歷史狀況大體上很適用。

先提一提他的演程論是甚麼。上文已經說過，他是接受十九世紀的社會進化論的。十九世紀

的社會進化論有一個特點，就是喜歡把全部進化史分做好幾個階段或演程（Phases）繆氏也就自出心裁，就社會生活於生殖有關係的種種現象（geneconomy）的演進，分成『氏族』、『家族』與『社會化的個人』三大演程，而於前兩個之中，又分成初、中、晚三小演程，（說詳氏所作家族論及本書第七第八兩章）。目前我們正在個人演程的初期之中，前途如何，雖未能斷定，但根據演進所趨的方向，與已走的距離，我們也未嘗不能稍事預測而加以控制。約言之，演進是有比較一定的路線的，用演程的方法來加以研究，便可以收鑑往知來之效。所以繆氏的治學方法便叫做『演程法』（method of phases）或『導向法』（method of directional lines）。

繆氏這種社會演進觀近來是時常有人評論的。第一、分階段或演程的辦法，根本便有上文所謂捉襟見肘和削足適履的危險。社會演進不是一種單純的過程，甲民族和乙民族，因為民族性格、自然環境、與文化遺業的不同，演進的方向與速率往往大有差別，有的也許在很長的時期以內根本並沒有表見甚麼進步。第二、這種階段或演程的假定，一不留神，又有越縮越窄，越拉越直的危險，結果形成一種所謂單系或直系的演進論（unilinear or rectilinear evolution）；作古代社會

的摩根 (Lewis Henry Morgan) 所持的演進論，便是最著的一例。如今評論的人說，繆氏的演程論既犯十九世紀一般社會演進論的通病，同時還帶着不少的直系或單系演進論的臭味。

我以爲這種評論是過火的。十九世紀的社會演進論和它所包括的階段論或演程論，一面雖痛受所謂功能學派的攻擊，一面也未嘗沒有人替它辯護，並且承認它的應有的價值，例如英國很著名的社會學家倫敦大學教授金斯堡 (Morris Ginsberg) 金氏做過兩篇文章，一篇叫社會學與演化的概念，一篇叫對於社會演化論中的階段觀念的一個註釋；現在都收在他的社會學研究論集 (Studies in Sociology, 一九三三) 一書裏。這兩篇文字都屬於所謂平議性質的，很可以供我們在這方面的參考。至於繆氏究屬不是一個單系或直系社會演進論者，至少他有一兩段自己的話可以替他辯護；他在文化的演程 (Phasen der Kultur, 英譯本，頁三二一) 裏早就說過，演進的過程『不應當和一棵松樹的直幹相比，而應和一棵灌木相比，灌木不但葉子多，並且從根拔出的小幹也不止一根；根雖一個，而幹、支、小支，卻是很多』。這幾句話至少可以破『單系』之說。他在本書（英譯本，頁二二四；中譯本，頁三〇八——三〇九）裏也說，『演進的導向固然要找

它們的目標，但找的時候，走的並不是毫無曲折的直徑，而是橫切的波浪形的曲徑，像光線走的路一般。換言之，文化進步也受「節奏律」的支配，就是，它時常不免中途停頓或向後倒退。向前大踏步的進了一程，不免倒溜一小步或向旁邊瞥一下；猛進的爬高了一級之後，不免發生一下頓挫；但這些都是法則內應有的事，不足爲奇……」這一段話可以破「直系」之說。

把繆氏的演程論說明白了，我們可以進而觀察他的學說對於中國的社會演進究屬適用到甚麼程度。我以爲大體上是適用的。繆氏自己所希冀的，也不過是一個大體上的適用。這又可以分兩部分說，一是關於演進的事實的，一是關於導向的理論的。繆氏以爲婚姻與生殖的功能大率要經歷氏族、家族、與個人三大時期。依我的見解，中國在西周以前，可以歸入氏族時期，商代的氏族是沒有宗法的，西周則有宗法，所以彼時的氏族又可以叫做宗族。西周以後，封建與宗法解體，便逐漸進入家族時期。這時期極長，一直要到最近，並且所表見的家族組織也很不一律，上自「九世同居」，「七世同財」一類的大家族，下至「父母在，子孫別財異居」的單純家庭，各種程度都有。單純家庭的組織，即今日所稱的小家庭，有時候並且很普通。顧氏日知錄說，「宋孝建中，中軍府錄事參軍

周殷啓曰：今士大夫父母在而兄弟異居，計十家而七，庶人父子殊產，八家而五；其甚者，乃危亡不相知，飢寒不相恤，宜明其禁，以易其風。不過就大體說，這時期內最普通的家族組織還是我們今日通稱的大家庭，即大率同祖父母所出的子孫和這些子孫所娶入的婦女，往往同居共財是。降至今日，這種大家庭已逐漸解體，而父子兄弟分居異財的風氣一天比一天發達，尤其是在通都大邑裏。若請繆氏來說，我們目前大約是在家族大演程最後的小演程中，而一部分得風氣之先的並且已經踏進個人的大演程的境界。

不過這種演程的轉變，在中國很有一些拖泥帶水的情形。家族時代拉得特別長，上文已經說過了。它不但是長，並且還包容着不少的宗族時代的遺蛻，到今日還是很容易看出來。在清朝末年，不還有人倡爲『農宗』的議論麼？至於爲一般的宗法組織和精神說話的，也正大有人在。到了最近，個人社會化的過程所受的最大的一種障礙，無疑的是大家庭的種種根深蒂固的勢力。這種勢力活動的結果，已經在我們的習慣上，甚至於在我們的品格上，養成種種特點，使我們只能應付以家族爲中心的社會生活，而不足以應付以國家爲前提的社會生活。繆氏慨乎言之的說過，『假若

我們能够勝過社會上的種種困難（例如，常人的保守性、畸形的遺產制度、家族中心的教育等等），同時並且牢牢記着，這家族時代的最後一個演程是一個最嚴重的關頭，好比一塊暗礁，以前一切到達它的民族多少都喫過虧，那麼，我們相信，只要我們能用最大的努力，我們可以無疑的進入更新的文化的境界』（英譯本，頁二四三；中譯本，頁三三六）。我以為這幾句話的前半，是無異對我們說的：一樣吃這塊暗礁的虧，而喫得最大的，大約要推中國人；我們到如今還在這暗礁的四圍竭力掙扎。繆氏這句話和他一般的演程論的主張，至少已經告訴我們這暗礁的存在，好教我們在掙扎的時候，前途可以望見一綫光明，內心可以喚出幾分把握。

就導向的理論方面說，繆氏的見解我們也不難接受。他的『導向論』的作用，其實和中國以前所謂『溫故知新』『鑑往知來』的歷史哲學的作用沒有多大分別。以前中國人讀歷史，最大的目的還是在學習一些原則，好教自己對於當前與未來的團體生活，可以多一種認識，作進一步的控制；許多歷史的作品，總喜歡把一個『鑑』字或『鏡』字放進題目裏去，就是這個道理。所可惜的是，我們以前不明白演進與演程的理論，所以『鑑古』或『鏡古』的功夫，往往祇限於一些

對於黃金時代的憧憬，事實上並沒有多大貢獻。如今繆氏的理論正可以補正我們原有的見地。

繆氏在結論裏，認為在演進的過程裏，人的心理能力也與時俱進；文化與社會生活的進步，固然自有其累積與部分之間相激相盪以至於推陳出新的理由，但最基本的一個因素還是人的心力。心力表現的演程是這樣的，大率從不自覺而自覺，從自覺而自動，從自動而自制；社會演程論中所謂個人的階段，就人的心力而言，就等於心力自動與自制的階段。兩者合而言之，演進的方向雖有其自然之理，要亦不能脫離心力的控制，越到後期，此種控制的力量便越周密圓到。換言之，所謂『導向』或演進的路綫，一半便在我人自己掌握之中，在我人努力範圍之內；文化多演進一程，人類『自覺的與自志的動作』(Conscious willed action) (本書，英譯本，頁二四一；中譯本，三三三)便越發達。這種理論和中國原有的着重意志的思想也有脗合之處。有人以為希臘文化重理智，其果實是哲學科學，希伯來文化重情緒，其果實是宗教；中國文化重意志，其果實是倫理、教育、與人事的整飭。此論雖失諸籠統，也不能說全無見地。中國人確乎是極看重『自覺與自志的動作』的。所可惜的是我們對於此種動作的條件，以前並不十分了解，對於此種動作的準備，以前也不充

分講求；結果祇落得先聖昔賢一些『自求多福』『我欲仁，斯仁至』一類單單鼓勵我們的話。繆氏原是一位心理學家；他在這方面的理論也正可以補我們的不足。

三、第三點值得我們提出的是繆氏認清優生學和前途新性道德的關係。他以為新性道德的標準，應求之於優生的原則。繆氏此書成於一九一三年，二十多年前他便有此種見地，是不能不教我們佩服的。繆氏對於婚姻制度已過的演程與未來的導向，固然多所發明，不止這麼一點，但終空要推這一點為最關宏旨。

我去年翻譯了英人露理士（Havelock Ellis）的一篇性的道德（青年協會書局），在序文裏提出了五種價值，其最後的一種便是『性道德的最後對象是子女』。我在當時並且還說了這樣的幾句話：『自從優生學發達以後，子女不但成為性道德的中心，並且有成為一般的道德的對象的趨勢。在民族主義發達的國家，這趨勢尤其是明顯。優生學家有所謂種族倫理的說數，以為倫理的原則的適用範圍，不應以一時代的人物為限，而應推而至於未來的人物……我們為甚麼要生命？不是為的要取得更大的生命麼？這更大的生命究竟是甚麼，當然各有各的見解。一班箇人士

義者或享樂主義者以盡量滿足一己的欲望爲盡了擴大生命的能事……但是另有一班人以爲更大的生命實在就是下一代的子孫，而使此種生命成爲事實的責任，一大部分卻在這一代的身上。」

如今繆氏在本書第四章婚姻的演程的末尾說，「我們一定得承認，我們這時代最大的一個成就便是把優生觀念認作未來性道德的最重要的部分。把婚姻建築在這種認識之上以後，它的卓越的地位，比起目前來，便好比目前的比初民社會的婚姻一樣；我們以爲原始的婚姻爲可惜可怪，那時候便會覺得目前的婚姻一樣的可怪可憎了」。在全書的結論裏又說，「最後，優生的觀念，或自覺的選擇觀念，亦即家族與婚姻現象的研究裏最重要而和性慾的單純的滿足相去最遠的觀念，也就成爲始終在那裏擴大的自覺意識的一部分。按照這觀念說，在道德上最有價值的婚姻結合便是能產生最良善，即最健康、最強壯、最美麗的子女的結合。要這種觀念發生普通的效力，當然還得等待很久的時候，但因爲它的理論很能發人深省，不由人不注意，所以慢慢的它總會變成一個「思想的必需品」，躲避不來的；到了最後，一切家庭與婚姻生活的價值，便不免完全另用一

種眼光來估量了……」（英譯本，頁二四〇；中譯本，頁三三一——三三二）。繆氏於本書以後，又做過二種書，一種是運命的馴服，分上下兩冊，上冊又叫優生的社會學，下冊又叫教育的社會學。能於遺傳與環境兩端，完全加以控制，即無異把支配人生的運命，全盤馴服了下來；到此，上文所稱『自覺自志的動作』便發展到一個登峯造極的地步。

優生爲性道德的最大標準，我們中國人本來也有相當的了解，所不同的是，以前的是家族優生，目前更需要的是民族優生罷了。說詳上文引的爲靄氏性的道德的譯本所作的序文裏，今不贅。上文云，我認爲是繆氏婚姻進化史中最值得我們措意的三點。不過同時讀者也得注意，繆氏對於家族與婚姻的見地雖很健全，卻並不是商家所謂『獨行生意』，當代另作主張的還大有人在。我如今要介紹和繆氏很不相同的一派主張，來做一個結束。

社會思想所公認的一大問題是：怎樣可以產生一個社會化的個人。社會和個人是兩箇本體，要它們調洽無間，是很不容易的。社會的勢力太大，便不免抹殺個人，結果是妨礙了變化與進步；個人的自由太多，便不免擾亂社會，結果是破壞了秩序與安全。如今要兩全其美，最好是，逐漸形成一

種社會化的個人。從柏拉圖以至今日，這可以說是社會思想界最不易解決的一個難題。不過解決雖難，二千多年來，許多思想家似乎有一個很共同的見解，就是，家庭是個人社會化的最大的障礙，柏拉圖這樣想，所以在他的理想國裏，統治階級是必得實行公妻公產的；耶穌也這樣想，所以在他天國的理想裏，家庭是幾乎沒有位置的；中古以還所有的「烏托邦」思想家，除了培根是一個例外外，其餘全都把家庭的地位縮到小無可小；十九世紀的社會進化論者，大率以爲家庭的利益是往往和國家或社會衝突的，也是和個人衝突的，所以要發展社會或國家全般的利益，非把個人從家庭裏解放出來，以致力於社會不可；作古代社會的摩根便是最好的一例，他不但以爲家與國的利益是衝突的，並且製爲定律，說明非家的地位減削，國的地位便萬難擴大。同時期內，一班個人主義者和社會主義者，雖各走各的極端，而於家庭的菲薄，則衆口一辭。如今繆氏既然也是接受十九世紀的社會進化論的一人，他在這方面的見解自不免和上文的大同小異；他以爲社會化的個人的出現，總得在大家脫離家族時代最後的一個演程以後；他所稱的「個人時代」，即因此得名。繆氏的意思是在這個人時代裏，家庭的組織並不是不要，不過社會的單位與重心不再是它，而是