

命革姻婚

譯 廬 野

著 索 羅

行 發 會 學 界 世

命 革 姻 婚

譯 廬 野 著 素 羅

三
九
一
三

行 發 會 學 界 世

【 年 ○ 三 九 一 】

一九三〇年初版

世界學會叢書

婚姻革命

【全一冊 實價九角五分】

羅素

盧素

版權
不准
翻印
所有

著者 羅素
譯者 野廬
發行者 世界學會
批發處 世界學會
經售處 世界學會

【上海北四川路永安里一百卅號】

世界學會

世界學會

【上海老西門中華路一三八九號】

世界學會

上海及各省各大書坊

婚姻革命目次

第一章	性道德的必需	一
第二章	不知父的時代	一一
第三章	父權時代	二三
第四章	陽物崇拜——厭世主義——罪	三一
第五章	基督教的性道德	四三
第六章	浪漫的愛	六三
第七章	婦女的解放	七九
第八章	性知識的忌諱	九三
第九章	人生中愛的地位	一一七
第十章	婚姻	一二九

婚姻革命 目錄

二

第十一章	娼妓·····	一四三
第十二章	試驗式的婚姻·····	一五三
第十三章	現代的家庭·····	一六三
第十四章	個人心理中的家庭·····	一八三
第十五章	家庭與國家·····	一九七
第十六章	離婚·····	二一一
第十七章	人口·····	二二七
第十八章	優生子·····	二四一
第十九章	性和個人幸福·····	二五九
第二十章	人類價值中性的地位·····	二七三
第二十一章	結論·····	二八七

婚姻革命

第一章 性道德的必需

任何社會，無論其爲古代的或近代的，都有着兩種主要的特色：第一是經濟制度，第二是家庭制度。其實，這兩種特色是有密切關係的。現在，在各思想派別中，有着兩個很有勢力的派別：第一個派別所根據的，就是任何事物都是從經濟發生的；第二個派別所根據的，就是任何事物都是從家庭或性發生的。前者就是馬克思的學派，後者就是夫稜德 Freud的學派。至于我自己，是並不屬於任何一派的，因爲照我看來，經濟和性是互相關聯的，所以從臨時效用的觀點上看來，經濟並不超乎性之上，而性也並不超乎經濟之上的。例如：在過去，工業革命對於性道德曾有過深切的影響，就是在將來，也還是要有牠的影響的。但是在另一方面看來，清教徒的性道德，在心理方面，却是工業革命一切原因中的必需的一部分。所以我不敢說，經濟原因是在性原因

之上，而且也不敢說，性原因是在經濟原因之上；其實，在二者之間，是不能截然劃分的。因為經濟主要的責任雖是在獲得食物，但是在那些只要為個人的利益而獲取食物的人類中間，食物的需要却是微乎其微的。食物所以是需要的，是因為家庭的緣故，不過等到家庭制度改變了，那經濟的動機也是要隨之而改變的。這是很清楚的，假使孩子離開了他們的父母而歸國家養育了——這正像柏拉圖共和國所說的國家——那末，不但人壽保險要被廢止，就是大多數的私人儲蓄也差不多是要停止的；這就是說，如果國家執掌了父權，那末，這國家，在事實方面就非成為獨一的資本家不可。那些徹頭徹尾的共產主義者時常主張着，若是國家成了獨一的資本家，那末，我們現在所有的家庭就不會存在的了；但就是到了這個地步，我們却不能否認，在私人財產和家庭中間，還是有着一種密切的關係的，而且這種關係乃是相互為用的。因此，我們便不能說：孰為因而孰為果。

社會性道德所含包的約有幾個階段。第一是法律中的一切積極的制度，例如有許

多國家中間的一夫一婦制度，和其他國家中間的多妻制度。在第二個階段中，法律是沒有干涉的餘地的，牠所注重的却是輿情。末一個階段所注重的，乃是個人的選擇，雖然這不是理論上的選擇，而只是事實上的。在世界中，沒有一個國家的性道德和性制度是爲唯理思想所決定的，除了蘇俄之外；而且在世界歷史中，也未曾有過這樣的一個時代。這並不是說，在這一方面，蘇俄的一切制度是圓滿的，我的意思不過是：這一切制度並不是像各時代中其他國家的制度那樣從迷信和傳統中產生出來而已——至少有一部分是這樣的。至于從一般人的享樂和幸福的觀點上看來，究竟那一種是最高尙的性道德，那是一個極複雜的問題，而對於這問題的答覆，也是要因着許多不同的環境而異的。例如：在一個工業進步的社會中，和一個初民式的農業制度下，這答覆是不同的。在一個醫學和衛生學極有效用而能夠產生少數的死亡率的地方，和一個有瘟疫而致大多數人民在未達到成年之前于死地的地方，這答覆也是不同的。還有假使我們的智識越是進步，那我們也許可以說，在一個氣候中最高尙的性道德和另一個氣候中的

最高尚的性道德也是不同的。就是一種食料中的性道德和另一種食料中的性道德也是不同的。

性道德的影響不一——個人的，關於夫婦的，家庭的，民族的和國際的。有時，在有許多方面，性道德的影響是善的，但是在其他方面，這性道德的結果却是惡的。

所以，當我們在研究一個指定制度時，我們必須先要研究以上各種影響，然後我們才可以決定：究竟這制度是怎樣的。第一，我們所要研究的是純粹關於個人影響的，這種影響是根據于心理分析的。這裏，我們所要注意的，不單是一個人成人之後由法律而定的行為上的影響，而且我們也應當注意到一個人在壯年時所有的那種服從法律的教肓。對於這一點，那古代的「忌諱」的影響是很希奇而直接的，這是現在任何人所知道的一點。對於這問題，我們所要討論的乃是個人的幸福。然後，我們的問題是男女中間的關係，因為有許多性關係要比較其他性關係更有價值。大多數人都一致地主張着：假使性關係是純粹的心理的，而不是純粹的生理的，那末，這性關係要比較地美滿

些。

不錯，一般詩人所傳授于普通有教化的男女的意識，就是愛的價值是可以增長的，假使進入性關係的人格外地多。那些詩人又教許多人根據愛的密度而估定愛的價值，不過這却是一個很可置辨的問題。大多數近代的人，都一致地相信愛是應當成爲一種平等的關係，因此——假使沒有別的原因——多妻制度是不能算爲理想的制度。對於這問題，我們所應當討論的，不單是婚姻問題，而且也是婚姻以外的各種關係，因爲無論那通行的婚姻制度是怎樣的，但是那些婚姻以外的各種關係，也是要跟着婚姻制度的不同而互異的。

此後是家庭問題。在各時代以及各地方所有的家庭團體的種類是不同的，但是父權家庭却要比其他各種家庭更見重要；還有一夫一婦的父權家庭也是在逐步地超過了多妻制度的父權家庭。在基督教還沒有發生以前，那西方文化中性道德的主要動機，就是要達到這種女性道德的程度，因爲沒有這一種道德，那父權家庭是不可能的，而孩子

和父母的關係也是不能確定的。至于基督教對於男性道德的貢獻，在心理方面乃是根據于厭世主義的，而且到了最近，這種動機更是爲了女性的嫉妬而增添了牠的能力——這種嫉妬，在解放婦女一事上是很有力量的。雖然如此，但第二個動機却是暫時的，因爲倘使我們就是從表面看來，那我們也可以覺得婦女也是要有一個可以容納兩性雙方的自由，而不至于用女性去束縛男性的自由的制度的，雖然在過去，那受束縛的不過是婦人而已。

至于一夫一婦家庭的種類，那也是不一的，例如：有許多婚姻是由男女自己規定的，也有許多婚姻是由父母規定的。在有些國家中新婦是被買的，但在有些國家中，例如法國，那被買的却是新郎。還有，就是離婚的種類也是不同的，例如：羅馬教是不准離婚的，而原有中國的法律却許人與他的妻子離異，只因爲她是多言的。在性關係中，夫婦持久或類似持久的情形，不但在人類中是有着的，就是在動物中也是如此，原因是：爲保存物種起見，在撫養孩子時，男性的參加是必需的。例如：飛鳥必須要繼

續地覆在鵝卵之上，以保存鵝卵的熱度，而且又必須每天費許多時間去覓食。在有許多物種中，倘使要一隻飛鳥同時去擔任這兩件事，那是不可能的，因此，男性的合作是必須的，而且大多數的飛鳥就成了道德的模範。在人類中，父親的合作，對於子女，在生理方面是一種極大的貢獻，尤其是在不穩固的時代以及在不寧靜的民族中。但是，等到近代文化發生之後，那國家就漸把父權奪了去，因此，有許多人以為：不久，父親在生理方面就要失去了他的貢獻，——至少在工銀階級中。假使這情形發生了，那末，遺傳式的道德便會完全崩潰，因為到那時候，為母的便不再有確定她孩子的父親的理由了。柏拉圖把我們引到了所進的一步，因為他不但用國家去替代父親的地位，而且也替代母親的地位。至于我自己，那我並不是一個十分擁護國家的人，也不是十分贊成孤兒院的人，所以我對於這一種計劃，不敢表示熱烈的贊成，但同時，經濟原因却也可以造成這種情形的一部份的。

法律對於性有兩種不同的關係：一方面，法律乃是在執行社會所採納的對於性道德

問題的法律；另一方面，牠又在保護性的範圍中一切個人的普通權利。第二種關係可以分爲兩部：一方面，法律乃是在保護女性和未成年的人，使他們不至于受害和有惡影響的侵略，另一方面，法律又是在防止花柳病的。但是，就純粹的成效方面而言，我們並沒有普遍地對待這兩點中的任何一點，因此，我們並沒有按照我們的本分，去認真地應付過這兩點中的任何一點。至于第一點，我們雖曾舉行過反對娼妓的運動，而且也曾爲了這運動而通過了些法律，但這運動却是歇斯的里的，因爲一切通過的法律是極易爲那些以犯罪爲職業的人所逃避的，而且又造成了與無辜的民衆有害的賄賂的機會。至于第二點，那我們以爲，花柳病是一種罪孽的正當刑罰，因此，我們就不去採納那些純粹以醫藥爲根據的最有效的方法了。同時，普通的態度是，花柳病乃是可恥的，因此，我們就把這病祕不告人，而不能及時或充分地醫治。

最後的問題是人口。這是一個極廣涵的問題，是一定要從各方面去討論的，例如：母親的健康問題，孩子的健康問題，以及大家庭和小家庭在心理方面對於孩子行爲的

影響。這許多就是關於這問題的衛生方面的。此外，還有這問題的關於個人經濟方面和公共經濟方面的，例如，每個家庭中各人財富的問題，或社會與家庭大小的關係，或社會人口的生產率。與這問題聯帶的，又有人口問題對於國際政治與世界和平的可能性的關係。末了是優生學的問題，這就是關於社會各部分不同的人口生產率和死亡率所產生出來的人種改良和人種退化。所以，在我們還沒有把以上所舉各點完全研究之前，我們是不能對於任何性道德加以去取的。不過那些改良家和反動者却同有一種習慣，就是他們只能看到這問題的一方面，或是至多兩方面而已。還有，他們總不能把私人觀念和政治觀念聯合起來，因為在這二者之間，我們不能說甲是比乙更重要些，而且我們也不能預先確定：凡是一個從私人觀念方面看來是善的制度，就是從政治方面看來也是善的；或凡是一個從政治觀念方面看來是善的制度，就是從私人方面看來也是善的。至于我個人的信仰，乃是：在大多數的時代中，或是在大多數的地方，那些無形的心理原因已使人採納了一切包含着莫須有的殘酷行為的制度，就是到現在，在那些

最有文化的民族中間，也還是有這種情形的。我更相信：醫藥和衛生的進步確已把性道德改變了過來，使性道德無論從私人觀點或社會觀點看來，都成了適合的事。同時，在教育中，國家權力的增長也是在漸把父親推到一個不很重要的地位上去，這是全部歷史中所從未有過的。因此，在我們批評當代道德的時候，我們有着兩種工作：在一方面，我們應當消滅那種常在下意識中的迷信的成分；在另一方面，我們又應當注意那些使過去的智慧成爲愚蠢，而不能成爲現代智慧的新的原因。

爲了解現代制度的背影起見，第一，我所要討論的，乃是那些在過去是有過的，或在現在比較地不很有教化的人類中間還是存留着的制度。此後，我又要提出現在西方文化中所流行的制度的特色。末了，我所要討論的，乃是這制度應修正的諸點，以及爲什麼我要希望修正這制度的理由。

第二章 不知父的時代

婚姻的風俗常是三種原因的混合物，所謂三種原因，大概說來，就是本能，經濟，和宗教。我並不說這三種原因是可以截然劃分的，就是在其他地方也是這樣。例如：在星期日，我們把店門關上，這事實是有着一個宗教的根據的，但現在，這却成了一個經濟的事實。此外，就是許多關于性的法律和風俗也是如此的。一種有益的風俗，雖然起初是根據于宗教，但是因為這風俗是有功能的緣故，所以不怕這宗教根據已經消失了，而這風俗却還是可以存留的。至于宗教和本能間的分別，那是很不易得到的。因為一切宗教，倘使牠們是可以支配人類行動的，那末，牠們大概是必定有着本能的根據的。雖然如此，但宗教和本能却也是可以分別的，如果我們着重遺傳或說在各種根據本能的行動中，有幾種是比較地更重要的。例如，愛和嫉妬都是本有的情感。但是宗教却已經告訴了我們，嫉妬乃是一種合乎道德而是社會所應當擁護的情感，

不過愛却是可有可無的。

性關係中本能的成分，比我們普通所假定的要微小得多。在本書中，我的目的並不是要討論人類學，除了那在解釋現代問題時所必需的人類學之外。但是在另一方面，人類學的科學，就是對於我們現在的目的也很有關係，因為這科學正可以證明：有許多行為，雖然在過去我們以為是反對本能的，但是牠們却還可以在長時期中繼續地存留着，而不至于與本能發生激烈的和顯著的衝突。例如，在野蠻人中間，處女是要被祭司正式的破瓜的（有時是公然的），這是一樁很普通的習慣，就是在那些比較地更有教化的民族中，也是有這種習慣的。在基督教的國家中，一般人都以為破瓜乃是新郎的特權，而且大多數基督徒，就是到最近，也還是以為：他們對於宗教式的破瓜的習慣的厭惡，乃是屬於本能的。把一個人的妻子借給客人，作為優待賓客的行為的那種習慣，在近代歐洲人看來，也是和本能不適合的，但這習慣却是很普遍的。一妻多夫的制度，又是一種為盲目的白種人所認為反對人類本性的風俗。至于屠殺嬰孩的行為，那更