

电子图书



信息技术的结晶

人类文明的载体

网络的基本资源

自序

我在上海光华大学，讲过十几年的本国史。其初系讲通史。后来文学院院长钱子泉先生说：讲通史易与中学以下的本国史重复，不如讲文化史。于是改讲文化史。民国二十七年，教育部颁行大学课程；其初以中国文化史为各院系一年级必修科，后改为通史，而注明须注重于文化。大约因政治方面，亦不可缺，怕定名为文化史，则此方面太被忽略之故。用意诚甚周详。然通史讲授，共止 120 小时，若编制仍与中学以下之书相同，恐终不免于犯复。所以我现在讲授，把他分为两部分：上册以文化现象为题目，下册乃依时代加以联结，以便两面兼顾。此意在本书绪论中，业经述及了。此册系居孤岛上所编，参考书籍，十不备一；而时间甚为匆促。其不能完善，自无待言。但就文化的各方面加以探讨，以说明其变迁之故，而推求现状之所由来；此等书籍，现在似尚不多，或亦足供参考。故上册写成，即付排印，以代钞写。不完不备之处，当于将来大加订补。此书之意，欲求中国人于现状之所由来，多所了解。故叙述力求扼要，行文亦力求浅显。又多引各种社会科学成说，以资说明。亦颇可作一般读物；单取上册，又可供文化史教科或参考之用。其浅陋误缪之处，务望当代通人，加以教正。民国二十八年九月二十八日，吕思勉识。

前言

这部《吕著中国通史》是吕思勉先生史学论著的一种。吕先生先后曾著作两部中国通史：前一部称为《白话本国史》，1923年9月由商务印书馆出版；这部《吕著中国通史》是抗日战争时期上海成为“孤岛”的时候，适应当时大学教学的需要而编写的。由于当时出版条件的艰难，上册于1940年由开明书店出版，下册拖延到1944年才由开明书店出版。

这部书针对当时上海大学文科学生学习上的需要，没有采用一般通史的体例。全书分上下两册，上册分门别类地、有系统地叙述了社会经济制度、政治制度和文化学术的发展情况；下册分章按时代顺序有条理地叙述了政治历史的变革。作者认为当时上海流行的通史著作，虽然在叙述理乱兴亡的过程中，夹叙一些典章制度，但是往往缺乏条理系统，上下不够连贯，使初学者摸不清头绪，不能构成系统的历史知识。特别是大学文科的学生，他们正需要有系统的历史知识，以求进一步的钻研，因此就有采用这样特殊体例来编写通史的必要。在今天看来，这种体例的中国通史，对于初学者还是有一定用处的，它对帮助读者初步掌握中国历史的各个方面，特别是社会经济、政治制度以及学术文化等系统的历史知识有很大的好处。

当时作者编写此书，不仅是为了大学教学上的需要，还有个明显的目标，就是想从中总结出一些历史的经验，用来指导我们今后的行动。他说：“颇希望读了的人对于中国历史上重要文化现象，略有所知，因而知现状的所以然，对于前途可以预加推测，因而对于我们的行为可以有所启示。”

作者当时在这部书中总结了哪些重要的历史经验？对于我们的前途作了怎样的推测？对我们的行动又作了怎样的启示呢？重点在于社会经济的变革和政治制度的改革方面。其中“财产”一章，结合中国经济发展历史的叙述，着重说明了中国历代社会改革思潮的主流。他认为中国古代有两大社会改革思潮：一是儒家（主要指经今文学家）主张“三世”之说，要求从“乱世”经历“小康”而到达“大同”的“太平世”，谋求恢复井田制，平均地权；一是法家，主张节制资本，实行盐铁等大工商业官营，管理民间的商业和借贷。法家的主张，汉武帝时桑弘羊曾经实行，但只收到筹款的结果，没有取得改革社会的成效。西汉末年王莽综合儒法两家主张，进行社会改革，结果完全失败，“乃是先秦以来言社会改革者公共的失败”（96页）。失败的根本原因是“国家是阶级时代的产物，治者阶级总是要剥削被治者以牟利的”，因而不可能由他们来完成有利于人民的社会改革。

作者认为只有社会主义才能彻底完成有利于人民的社会改革，而且认为“中国历代社会上的思想，都是主张均贫富的，这是其在近代所以易于接受社会主义的一个原因”。这是作者从我国历来社会改革思潮的主流中，说明我们所以容易接受社会主义而加以推行的原因。怎样推行社会主义呢？作者在“实业”一章中，指出农工商三者之中，“农为尤要”，在叙述农业“自粗耕进于精耕的过程”之后，接着检讨“中国农业进化的阻力”，认为主要由于土地私有和小农制，其唯一的“出路是要推行大农制”，改变生产方式，效法苏俄的集合农场，使用耕作机械，化除农民私见，因为“生活变则思想变，生产的方法变则生活变”。

作者一方面通过对经济制度和社会改革思想发展历史的叙述，指出必然走向社会主义的趋势；另一方面又通过对于政治制度和政治改革思想发展历

史的叙述，指出必然走向民主政治的趋势。“政体”一章，突出地说明殷、西周、春秋时期的贵族专制政体内，保存有许多民主政治的遗迹。《周官》上有“大询于众庶”之法，国家有危难，国都要迁移，国君要改立，都必须召集国人而征询意见。这在《尚书·盘庚》和《左传》等书中可以找到许多例证。从《尚书·洪范》可以看到“君主、卿士、庶人、龟、筮各占一权，而以其多少数定吉凶，亦必系一种会议之法，亦非随意询问”。他因此断言，远古确有民主政治制度，后来才破坏掉的。舆论到后来虽然效力渐薄，至有如郑人游于乡校以议执政，然明欲毁乡校之事；然在古初，舆论“必能影响行政，使当局者不得不从”。作者又指出，我国从来民主政治的思想很流行，见于儒家书中的独多，尤以《孟子》一书为深入人心。黄宗羲的《明夷待访录》中《原君》、《原臣》两篇，对于“天下者天下之天下”之义，“发挥得极为深切”。作者认为这种“旁薄郁积的民主思想”，因为条件未曾完具而不曾见之于行动，正有待于时势的变化。作者还认为西洋用代议政体继君主专制，自有其历史条件，而中国却没有这个条件，“于是急转直下，而成为现在的党治”。这里所说“现在的党治”，是指当时国民党而言。

作者这部书写成于抗日战争期间，上海成为“孤岛”的时候，因此书中叙述中国历史上民族之间的斗争时，十分强调汉族对于所谓异族的反抗斗争。这是要请读者注意的。这书最后一章，题为《革命途中的中国》，作者以“大器晚成”这句成语，预祝革命必将成功。同时指出民族前途是光明的，应该有一百二十分的自信心。作者果断地说：“悲观主义者流，君歌且休听我歌，我歌今与君殊科。”最后引梁任公所译英国文豪拜伦的诗：“难道我为奴为隶，今生便了？不信我为奴为隶，今生便了。”作为全书的总结。作者在这一章中强调当时革命前途的重要问题是“不在对内而在对外”，认为“非努力打退侵略的恶势力，决无可以自存之理”。

书中有些地方沿用旧的术语，和今天我们通用的术语含义有所不同，例如所说“封建时代”和“封建社会”。“封建”是指分封制，“封建时代”是指春秋以前贵族推行宗法的分封制的阶段，诸如此类，在此不一一列举了。尚请读者留意。

吕思勉史学论著编辑组（杨宽执笔）
一九八三年八月

出版说明

吕思勉（1884—1957），中国近代著名史学家，字诚之，江苏武进人。曾任上海光华大学教授、历史系主任。新中国成立后，任华东师范大学教授。吕先生一生致力于中国古代史研究，1923年出版《白话本国史》四册，是较早的一部有系统的中国通史，对当时史学界很有影响，后又著成《吕著中国通史》两册。晚年从事断代史研究，先后出版有《先秦史》、《秦汉史》、《魏晋南北朝史》、《隋唐五代史》等著作，还著有《中国民族史》、《史通评》等书。

吕先生一生治学严谨，勤于著述，其对中国文化史的研究，在当时得风气之先，《吕著中国通史》堪称他在这方面的代表作。此书由开明书店于1940年出版上册，1945年出版下册。出版后甚受学术界和广大读者的欢迎，曾数次重印。可惜当时正值多事之秋，此书的作用和影响很快被独裁、内战和饥饿所掩盖，以致绝版。

本书原上册为文化史，其中叙述了中国社会经济政治制度与文化学术的历史发展状况、互相关系及特点，范围广博，取精用宏，多独到之见，足资当今学人借鉴；下册为政治史，叙述简明精当，脉络流贯，议论风发，对一般读者熟悉中国历史大有裨益。因此，我们决定将《吕著中国通史》重印出版发行。

为方便读者，我们将此书原来的上下两册合并，按其内容分为上下编，上编称《中国文化史》，下编称《中国政治史》，并将注释形式统一为文中夹注。为保留此书原貌，在重印时，除将繁体竖排本改为简体横排本，以及将因明显排印致错之处予以改正外，其余的一切，如当时的概念、称谓以及在当时历史背景下对部分历史所作的叙述等，均未改动。

1983年，杨宽先生曾主持过“吕氏史学论著编辑组”的工作，并写过一篇“出版说明”，对此书作了很好的评介，现改为本书的“前言”，全文刊出，以期对广大读者研读此书有所帮助。

华东师范大学出版社

1991.4

上编 中国文化史

绪 论

历史，究竟是怎样一种学问？研究了它，究竟有什么用处呢？

这个问题，在略知学问的人，都会毫不迟疑地作答道：历史是前车之鉴。什么叫做前车之鉴呢？他们又会毫不迟疑地回答道：昔人所为而得，我可以奉为模范；如其失策，便当设法避免；这就是所谓“法戒”。这话骤听似是，细想就知道不然。世界上那有真正相同的事情？所谓相同，都是察之不精，误以不同之事为同罢了。远者且勿论。欧人东来以后，我们应付他的方法，何尝不本于历史上的经验？其结果却是如何呢？然则历史是无用了么？而不知往事，一意孤行的人，又未尝不败。然则究竟如何是好呢？

历史虽是记事之书，我们之所探求，则为理而非事。理是概括众事的，事则只是一事。天下事既没有两件真正相同的，执应付此事的方法，以应付彼事，自然要失败。根据于包含众事之理，以应付事实，就不至于此了。然而理是因事而见的，舍事而求理，无有是处。所以我们求学，不能不顾事实，又不该死记事实。

要应付一件事情，必须明白它的性质。明白之后，应付之术，就不求而自得了。而要明白一件事情的性质，又非先知其既往不可。一个人，为什么会成为这样子的一个人？譬如久于官场的人，就有些官僚气；世代经商的人，就有些市侩气；向来读书的人，就有些迂腐气。难道他是生来如此的么？无疑，是数十年的作官，经商，读书养成的。然则一个国家，一个社会，亦是如此了。中国的社会，为什么不同于欧洲？欧洲的社会，为什么不同于日本？习焉不察，则不以为意，细加推考，自然知其原因为甚深远复杂了。然则往事如何好不研究呢？然而已往的事情多呢，安能尽记？社会上每天所发生的事情，报纸所记载的，奚啻亿兆京垓分之一。一天的报纸，业已不可遍览，何况积而至于十年、百年、千年、万年呢？

须知我们要知道一个人，并不要把他已往的事情，通统都知道了，记牢了。我，为什么成为这样一个我？反躬自省，总是容易明白的，又何尝能把自己已往的事，通统记牢呢？然则要明白社会的所以然，也正不必把已往的事，全数记得，只要知道“使现社会成为现社会的事”就罢了。然而这又难了。

任何一事一物，要询问它的起源，我们现在不知所对的很多。其所能对答的，又十有八九靠不住。然则我们安能本于既往，以说明现在呢？

这正是我们所以愚昧的原因，而史学之所求，亦即在此。史学之所求，不外乎（一）搜求既往的事实，（二）加以解释，（三）用以说明现社会，（四）因以推测未来，而指示我们以进行的途径。

往昔的历史，是否能肩起这种任务呢？观于借鉴于历史以应付事实导致失败者之多，无疑是不能的。其失败的原因安在？列举起来，也可以有多端，其中最重要的，自然是偏重于政治。翻开《二十五史》来一着，从前都说《二十四史》，这是清朝时候，功令上所定为正史的。民国时代，柯劭忞所著的《新元史》业经奉徐世昌总统令，加入正史之中，所以现在该称《二十五史》了。所记的，全是些战争攻伐，在庙堂上的人所发的政令，以及这些人的传记世系。昔人称《左氏》为相斫书；近代的人称《二十四史》为帝王的家谱；说虽过当，也不能谓其全无理由了。单看了这些事，能明白社会的所以然么？从前的历史，为什么会有这种毛病呢？这是由于历史是文明时代之物，而在

文明时代，国家业已出现，并成为活动的中心，常人只从表面上看，就认为政治可以概括一切，至少是社会现象中最重要的一项了。其实政治只是表面上的事情。政治的活动，全靠社会做根底。社会，实在政治的背后，做了无数更广大更根本的事情。不明白社会，是断不能明白政治的。所以现在讲历史的人，都不但着重于政治，而要着重于文化。

何谓文化？向来狭义的解释，只指学术技艺而言，其为不当，自无待论。说得广的，又把一切人为的事都包括于文化之中，然则动物何以没有文化呢？须知文化正是人之所以异于他动物的。其异点安在呢？凡动物，多能对外界的刺激而起反应，亦多能与外界相调适。然其与外界相调适，大抵出于本能，其力量极有限，而且永远不过如此。人则不然。所以人所处的世界，与动物所处的世界，大不相同。人之所以能如此，（一）由其有特异的脑筋，能想出种种法子。（二）其手和足的作用分开，能制造种种工具，以遂行其计划。（三）又有语言以互相交通，而其扩大的即为文字。此人之所知，所能，可以传之于彼；前人之所知，所能，并可以传之于后。因而人的工作，不是个个从头做起的，乃是互相接续着做的。不像赛跑的人，从同一地点出发，却像驿站上的驿夫，一个个连接着，向目的地进行。其所走的路线自然长，而后人所达到的，自非前人所能知了。然则文化，是因人有特异的禀赋，良好的交通工具而成就的控制环境的共业。动物也有进化，但他的进化，除非改变其机体，以求与外界相适应，这是要靠遗传上变异淘汰等作用，才能达到目的的，自然非常迟慢。人则只须改变其所用的工具，和其对付事物的方法。我们身体的构造，绝无以异于野蛮人，而其控制环境的成绩，却大不相同，即由其一为生物进化，一为文化进化之故。人类学上，证明自冰期以后，人的体质，无大变化。埃及的尸体解剖，亦证明其身体构造，与现今的人相同。可见人类的进化，全是文化进化。恒人每以文化状况，与民族能力，并为一谈，实在是一个重大的错误。遗传学家，论社会的进化，过于重视个体的先天能力，也不免为此等俗见所累。至于有意夸张种族能力的，那更不啻自承其所谓进化，将返于生物进化了。从理论上说，人的行为，也有许多来自机体，和动物无以异的，然亦无不被上文化的色彩。如饮食男女之事，即其最显明之例。所以在理论上，虽不能将人类一切行为，都称为文化行为，在事实上，则人类一切行为，几无不与文化有关系。可见文化范围的广大。能了解文化，自然就能了解社会了。人类的行为，原于机体的，只是能力。其如何发挥此能力，则全因文化而定其形式。

全世界的文化，到底是一元的？还是多元的？这个问题，还非今日所能解决。研究历史的人，即暂把这问题置诸不论不议之列亦得。因为目前分明放着多种不同的文化，有待于我们的各别研究。话虽如此说，研究一种文化的人，专埋头于这一种文化，而于其余的文化，概无所见，也是不对的。因为（一）各别的文化，其中仍有共同的原理存。（二）而世界上各种文化，交流互织，彼此互有关系，也确是事实。文化本是人类控制环境的工具，环境不同，文化自因之而异。及其兴起以后，因其能改造环境之故，愈使环境不同。人类遂在更不相同的环境中进化。其文化，自然也更不相同了。文化有传播的性质，这是毫无疑义的。此其原理，实因人类生而有求善之性，智与相爱之情仁。所以文化优的，常思推行其文化于文化相异之群，以冀改良其生活，共谋人类的幸福。其中固有自以为善而实不然的，强力推行，反致引起纠纷，甚或酿成大祸，宗教之传布，即其一例。但此自误于愚昧，不害

其本意之善。而其劣的，亦恒欣然接受。其深闭固拒的，皆别有原因，当视为例外。这是世界上的文化所以交流互织的原因。而人类的本性，原是相同的。所以在相类的环境中，能有相类的文化。即使环境不同，亦只能改变其形式，而不能改变其原理。正因原理之同，形式不能不异，即因形式之异，可见原理之同，昔人夏葛冬裘之喻最妙。此又不同的文化，所以有共同原理的原因。以理言之如此。以事实言，则自塞趋通，殆为进化无疑的轨辙。试观我国，自古代林立的部族，进而为较大的国家；再进而为更大的国家；再进而臻于统一；更进而与域外交通，开疆拓土，同化异民族；无非受这原理的支配。转观外国的历史，亦系如此。今者世界大通，前此各别的文化，当合流而生一新文化，更是毫无疑义的了。然则一提起文化，就该是世界的文化，而世界各国的历史，亦将可融合为一。为什么又有所谓国别史，以研究各别的文化呢？这是因为研究的方法，要合之而见其大，必先分之而致其精。况且研究的人，各有其立场。居中国而言中国，欲策将来的进步，自必先了解既往的情形。即以迎受外来的文化而论，亦必有其预备条件。不先明白自己的情形，是无从定其迎距的方针的。所以我们在今日，欲了解中国史，固非兼通外国史不行，而中国史亦自有其特殊研究的必要。

人类已往的社会，似乎是一动一静的。我们试看，任何一个社会，在已往，大都有个突飞猛进的时期。隔著一个时期，就停滞不进。再阅若干时，又可以突飞猛进起来。已而复归于停滞。如此更互不已。这是什么理由？解释的人，说节奏是人生的定律。个人如此，社会亦然。只能在遇见困难时，奋起而图功，到认为满足时，就要停滞下来了。社会在这时期就会本身无所发明；对于外来的，亦非消极的不肯接受，即积极的加以抗拒。世界是无一息不变的。不论自然的和人为的，都系如此。人，因其感觉迟钝，或虽有感觉，而行为濡滞之故，非到外界变动，积微成著，使其感觉困难时，不肯加以理会，设法应付。正和我们住的屋子，非到除夕，不肯加以扫除，以致尘埃堆积，扫除时不得不大费其力一样。这是世界所以一治一乱的真原因。倘使当其渐变之时，随时加以审察，加以修正，自然不至于此了。人之所以不能如此，昔时的人，都以为这是限于一动一静的定律，无可如何的。我则以为不然。这种说法，是由于把机体所生的现象和超机现象并为一谈，致有此误。须知就一个人而论，劳动之后，需要休息若干时；少年好动，老年好静；都是无可如何之事。社会则不然。个体有老少之殊，而社会无之。个体活动之后，必继之以休息，社会则可以这一部分动，那一部分静。然则人因限于机体之故，对于外界，不能自强不息地为不断的应付，正可藉社会的协力，以弥补其缺憾。然则从前感觉的迟钝，行为的濡滞，只是社会的病态。如因教育制度不良，致社会中人，不知远虑，不能豫烛祸患；又如因阶级对立尖锐，致寄生阶级不顾大局的利害，不愿改革等；都只可说是社会的病态。我们能矫正其病态，一治一乱的现象，自然可以不复存，而世界遂臻于郅治了。这是我们研究历史的人最大的希望。

马端临的《文献通考·序》，把历史上的事实分为两大类：一为理乱兴亡，一为典章经制。这种说法，颇可代表从前史学家的见解。一部二十五史，拆开来，所谓纪传，大部分是记载理乱兴亡一类的事实的，志则以记载典章经制为主。表二者都有。理乱兴亡一类的事实，是随时发生的，今天不能逆料明天。典章经制，则为人豫设之以待将来的，其性质较为持久。所以前者可称为动的史实，后者可称为静的史实。史实确乎不外这两类，但限其范围

于政治以内，则未免太狭了。须知文化的范围，广大无边。两间的现象，除（一）属于自然的；（二）或虽出于生物，而纯导原于机体的；一切都当包括在内。他综合有形无形的事物，不但限制人的行为，而且陶铸人的思想。在一种文化中的人，其所作所为，断不能出于这个文化模式以外，所以要讲文化史，非把昔时的史料，大加扩充不可。教育部所定大学课程草案，各学院共同必修科本有文化史而无通史。后又改为通史，而注明当注重于文化。大约因为政治的现象，亦不可略，怕改为文化史之后，讲授的人全忽略了政治事项之故，用意固甚周详。然大学的中国通史，讲授的时间，实在不多。若其编制仍与中学以下同，所讲授者，势必不免于重复。所以我现在换一个体例。先就文化现象，分篇叙述，然后按时代加以综合。我这一部书，取材颇经拣择，说明亦力求显豁。颇希望读了的人，对于中国历史上重要的文化现象，略有所知；因而略知现状的所以然；对于前途，可以预加推测；因而对于我们的行为，可以有所启示。以我之浅学，而所希望者如此，自不免操豚蹄而祝篝车之诮，但总是我的一个希望罢了。

第一章 婚姻

《易经》的《序卦传》说：“有天地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有君臣。”这是古代哲学家所推想的社会起源。他们以为隆古的社会，亦像后世一般，以一夫一妇为基本，成立一个家庭，由此互相联结，成为更大的组织。此等推想，确乎和我们根据后世的制度，以推想古代的情形的脾胃相合。所以几千年来，会奉为不刊之典。然而事实是否如此，却大是一个疑问了。

自有历史以来，不过几千年，社会的情形，却已大有改变了。设使我们把历史抹杀了，根据现在的情形，去臆测周、秦、汉、魏、唐、宋时的状况，那给研究过历史的人听了，一定是一场大笑话，何况邃古之事，去今业已几万年几十万年呢？不知古代的真相，而妄以己意推测，其结果，必将以为自古至今，不过如此，实系因缘起灭的现象，都将认为天经地义，不可变更。这就将发生许多无谓的争执，不必要的保守，而进化的前途被其阻碍了。所以近几十年来，史前史的发现，实在是学术上的一个大进步。而其在社会组织方面，影响尤大。

据近代社会学家所研究：人类男女之间，本来是没有禁例的。其后社会渐有组织，依年龄的长幼，分别辈行。当此之时，同辈行之男女，可以为婚，异辈行则否。更进，乃于亲族之间，加以限制。最初是施诸同母的兄弟姊妹的。后来渐次扩充至凡同母系的兄弟姊妹，都不准为婚，就成所谓氏族了。此时异氏族之间，男女仍是成群的，此一群之男，人人可为彼一群之女之夫；彼一群之女，人人可为此一群之男之妻；绝无所谓个别的夫妇。其后禁例愈繁，不许相婚之人愈多。于是一个男子，有一个正妻；一个女子，有一个正夫。然除此之外，尚非不许与其他的男女发生关系。而夫妻亦不必同居；其关系尚极疏松。更进，则夫妻必须同居，一夫一妻，或一夫多妻。关系更为永久，遂渐成后世的家庭了。所以人类的婚姻，是以全无禁例始，逐渐发生加繁其禁例，即缩小其通婚的范围，而成为今日的形态的。以一夫一妻的家庭，为元始的男女关系，实属错误。

主张一夫一妻的家庭，为男女元始关系的形态的，不过说：人类是从猿猴进化而来的，猿猴已有家庭，何况人类？然谓猿猴均有家庭，其观察本不正确。详见李安宅译《两性社会学》附录《近代人类学与阶级心理》第四节。商务印书馆本。即舍此勿论，猿猴也是人类祖先的旁支，而非其正系。据生物学家之说，动物的聚居，有两种形式：一如猫虎等，雌雄同居，以传种之时为限；幼儿成长，即与父母分离；是为家庭动物。一如犬马等，其聚居除传种外，兼以互相保卫为目的；历时可以甚久，为数可以甚多；是为社群动物。人类无爪牙齿角以自卫，倘使其聚居亦以家庭为限，在隆古之世，断乎无以自存；而且语言也必不会发达。所以元始人类的状况，我们虽不得而知，其为社群而非家庭，则殆无疑义。猿类的进化不如人类，以生物界的趋势论，实渐走上衰亡之路，怕正以其群居本能，不如人类之故。而反说人类的邃初，必与猿猴一样，实未免武断偏见了。何况人类的性质，如妒忌及性的羞耻等，均非先天所固有；此观小孩便可知。动物两性聚居，只有一夫一妻，一夫多妻两种形式，人类独有一妻多夫，尤妒忌非先天性质之明证。母爱亦非专施诸子女等，足以证明其非家庭动物的，还很多呢。

现代的家庭，与其说是原于人的本性，倒不如说是原于生活情形。道德

不道德的观念，根于习惯；习惯原于生活。据社会学家所考究：在先史时期，游猎的阶级极为普遍。游猎之民，都是喜欢掠夺的，而其时可供掠夺之物极少，女子遂成为掠夺的目的。其后虑遭报复；往往掠夺之后，遗留物件，以为交换。此时的掠夺，实已渐成为贸易。女子亦为交换品之一。是为掠夺的变相，亦开卖买的远源。掠夺来的女子，是和部族中固有的女子地位不同的。她是掠夺她的人的奴隶，须负担一切劳役。此既足以鼓励男子，使之从事于掠夺，又婚姻之禁例渐多，本部族中的女子，可以匹合者渐少，亦益迫令男子从事于向外掠夺。所以家庭的起源，是由于女子的奴役；而其需要，则是立两性分工的经济原因上的。与满足性欲，实无多大关系。原始人除专属他的女子以外，满足性欲的机会，正多着呢。游猎之民，渐进而为畜牧，其人之好战斗，喜掠夺，亦与游猎之民同，凡畜牧之民，大抵兼事田猎。而其力且加强。因其食物充足，能合大群；营养佳良，体格强壮之故。牧群须人照管，其重劳力愈甚，而掠夺之风亦益烈。只有农业是源于搜集的，最初本是女子之事。低级的农业，亦率由女子任其责。其后逐渐发达，成为生活所必资。此时经济的主权，操于女子之手。土田室屋及农具等，率为女子所有。部族中人，固不愿女子出嫁；女子势亦无从出嫁；男子与女子结婚者，不得不入居女子族中，其地位遂成为附属品。此时女子有组织，男子则无，或虽有之而不关重要。所以社会上有许多公务，其权皆操于女子之手。如参与部族会议，选举酋长等。此时之女子，亦未尝不从事于后世家务一类的事务，然其性质，亦为公务，与后世之家务，迥乎不同。实为女子的黄金时代。所谓服务婚的制度，即出现于此时。因为结婚不能徒手，而此时的男子，甚为贫乏，除劳力之外，实无可以为聘礼之物之故。其后农业更形重要，男子从事于此者益多。导致以男子为之主，而女子为之辅。于是经济的主权，再入男子之手。生活程度既高，财产渐有赢余，职业日形分化。如工商等业，亦皆为男子之事。个人私产渐兴，有财富者即有权力，不乐再向女子的氏族中作苦，乃以财物偿其部族的损失，而娶女以归。于是服务婚渐变为买卖婚，女子的地位，又形低落了。

以上所述，都是社会学家的成说。返观我国的古事，也无乎不同。《白虎通义·三皇篇》说，古代的人，“知其母而不知其父”，这正是古代的婚姻，无所谓夫妇的证据。人类对于男女性交毫无限制的时代，去今已远，在书本上不易找到证据。至于辈行婚的制度，则是很明白无疑的。《礼记·大传》说宗子合族之礼道：“同姓从宗合族属，异姓主名治际会。名著而男女有别。其夫属乎父道者，妻皆母道也；其夫属乎子道者，妻皆妇道也。谓弟之妻为妇者，是嫂亦可谓之母乎？名者，人治之大者也，可无慎乎？”这正是古代婚姻但论辈行一个绝好的遗迹。这所谓同姓，是指父系时代本氏族里的人。用现在的话来说，就是老太爷，老爷，少爷们。异姓，郑《注》说：“谓来嫁者，”就是老太太，太太，少太太们。从宗，是要依着血系的枝分派别的，如先分为老大房，老二房，老三房，再各统率其所属的房分之类，参看下章自明。主名，郑《注》说：“主于妇与母之名耳。”谓但分别其辈行，而不复分别其枝派。质而言之，就是但分为老太太，太太，少太太，而不再问其孰为某之妻，孰为某之母。“谓弟之妻为妇者，是嫂亦可谓之母乎，”翻做现在的话，就是：“把弟媳妇称为少太太，算做儿媳妇一辈，那嫂嫂难道可称为老太太，算做母亲一辈么？”如此分别，就可以称为男女有别，可见古代婚姻，确有一个专论辈行的时代，在周代的宗法中，其遗迹犹未尽泯。

夏威夷人对于父、伯叔父、舅父，都用同一的称呼。中国人对于舅，虽有分别，父与伯叔父，母与伯叔母，从母，也是没有分别的。伯父只是大爷，叔父、季父，只是三爷、四爷罢了。再推而广之，则上一辈的人，总称为父兄，亦称父老。老与考为转注，《说文》。最初只是一语，而考为已死之父之称。下一辈则总称子弟。《公羊》何《注》说：“宋鲁之间，名结婚姻为兄弟。”僖公二十五年。可见父母兄弟等，其初皆非专称。资本主义的社会学家说：这不是野蛮人不知道父与伯叔父、舅父之别，乃是知道了而对于他们仍用同一的称呼。殊不知野蛮人的言语，总括的名词虽比我们少，各别的名词却比我们多。略知训诂的人皆知之。如古鸟称雌雄，兽称牝牡，今则总称雌雄，即其一例。既知父与伯叔父、舅父之别，而仍用同一的称呼，这在我们，实在想不出这个理由来。难者将说：父可以不知道，母总是可以知道的，为什么母字亦是通称呢？殊不知大同之世，“人不独亲其亲，不独子其子，”生物学上的母虽止一个，社会学上的母，在上一辈中，是很普遍的。父母之恩，不在生而在养，生物学上的母，实在是无甚关系的，又何必特立专名呢？然则邃初所谓夫妇之制和家庭者安在？《尔雅·释亲》：兄弟之妻，“长妇谓稚妇为娣妇，娣妇谓长妇为姒妇，”这就是现在的妯娌。而女子同嫁一夫的，亦称先生者为拟，后生者为娣。这也是辈行婚的一个遗迹。

社会之所以有组织，乃是用以应付环境的。其初，年龄间的区别，实在大于两性间的区别。后来受文化的影响，此等区别，才渐渐转变。《商君书·兵守篇》说，军队的组织，以壮男为一军，壮女为一军，男女之老弱者为一军，其视年龄的区别，仍重于两性的区别。所以组织之始，是按年龄分辈份的。而婚姻的禁例，亦起于此。到后来，便渐渐依血统区别了。其禁例，大抵起于血缘亲近之人之间。违犯此等禁例者，俗语谓之“乱伦”，古语则谓之“鸟兽行”，亦谓之“禽兽行”。惩罚大抵是很严重的。至于扩而充之，对母方或父方有血缘关系之人，概不许结婚，即成同姓不婚之制。中国古代的姓，相当于现在社会学上所谓氏族，参看下文。同姓不婚的理由，昔人说是“男女同姓，其生不蕃”。《左氏》僖公二十三年郑叔詹说。“美先尽矣，则相生疾。”同上昭公七年郑子产说。又说是同姓同德，异姓异德。《国语·晋语》司空季子说。好像很知道遗传及健康上的关系的。然（一）血族结婚，有害遗传，科学上的证据古人未必知。（二）而氏族时代所谓同姓，亦和血缘远近不符。（三）至谓其有害于健康，当时更无此说。然则此等都是后来附会之说，并不是什么真正的理由。以实际言，此项禁例，所以能维持久远的，大概还是由于《礼记·郊特牲》所说的“所以附远厚别”。因为文化渐进，人和人之间，妒忌之心，渐次发达，争风吃醋的事渐多，同族之中，必有因争色而致斗乱的，于是逐渐加繁其禁例，最后，遂至一切禁断。而在古代，和亲的交际，限于血缘上有关系的人。异姓间的婚姻，虽然始于掠夺，其后则渐变为卖买，再变为聘娶，彼此之间，无复敌意，而且可以互相联络了。试看春秋战国之世，以结婚为外交手段者之多，便可知《郊特牲》附远二字之确。这是同姓不婚之制，所以逐渐普遍，益臻固定的理由。及其既经普遍固定之后，则制度的本身，就具有很大的威权，更不必要什么理由了。

妒忌的感情，是何从而来的呢？前文不是说，妒忌不是人的本性么？然两性间的妒忌，虽非人之本性，而古人大率贫穷，物质上的缺乏，逼著他不能不生出产业上的嫉妒来。掠夺得来的女子，既是掠夺者的财产，自然不能不努力监视着他。其监视，固然是为著经济上的原因，然他男子设或与我的

奴隶发生性的关系，就很容易把她带走，于是占有之欲，自物而扩及于人，而和此等女子发生性的关系，亦非得其主人许可，或给以某种利益，以为交换不可了。如租赁，借贷，交换等。《左氏》襄公二十八年，庆封与卢蒲癸易内；昭公二十八年，祁胜与郈臧通室；现在有等地方，还有租妻之俗；就是这种制度的遗迹。再进，产业上的妒忌，渐变成两性间的妒忌，而争风吃醋之事遂多。内婚的禁忌，就不得不加严，不得不加密了。所以外婚的兴起，和内婚的禁止，也是互为因果的。

掠夺婚起于游猎时代，在中国古书上，也是确有证据的。《礼记·月令》《疏》引《世本》说：大昊始制嫁娶以偁皮为礼。托诸大昊，虽未必可信，而偁皮是两鹿皮，见《公羊》庄公二十二年何《注》，这确是猎人之物。古婚礼必用雁，其理由，怕亦不过如此。又婚礼必行之昏时，亦当和掠夺有关系。

中国农业起于女子，捕鱼在古代，亦为女子之事，说见第十一章。农渔之民，都是食物饶足，且居有定地的，畋猎对于社会的贡献比较少，男子在经济上的权力不大，所以服务婚之制，亦发生于此时。赘婿即其遗迹。《战国·秦策》说大公望是齐之逐夫，当即赘婿。古代此等婚姻，在东方，怕很为普遍的。《汉书·地理志》说：齐襄公淫乱，姑姊妹不嫁。“于是下令国中：民家长女不得嫁，名曰巫儿，为家主祠，嫁者不利其家。民至今以为俗。”把此等风俗的原因，归诸人君的一道命令，其不足信，显而易见。其实齐襄公的姑姊妹不嫁，怕反系受这种风俗的影响罢？《公羊》桓公二年，有楚王妻媼之语。何《注》：媼，妹也。可见在东南的民族，内婚制维持较久。《礼记·大传》说：“四世而缌，服之穷也。五世袒免，杀同姓也。六世亲属竭矣，其庶姓别于上，庶姓见下章。而戚单于下，单同殫。婚姻可以通乎？系之以姓而弗别，缀之以族而弗殊，虽百世而婚姻不通者，周道然也。”然则男系同族，永不通婚，只是周道。自殷以上，六世之后，婚姻就可以通的。殷也是东方之国。《汉书·地理志》又说燕国的风俗道：“初太子丹宾养勇士，不爱后宫美女，民化以为俗，至今犹然。宾客相过，以妇侍宿。嫁娶之夕，男女无别，反以为荣。后稍颇止，然终未改。”不知燕丹的举动，系受风俗的影响，反以为风俗源于燕丹，亦与其论齐襄公同病。而燕国对于性的共有制维持较久，则于此可见。燕亦是滨海之地。然则自东南互于东北，土性肥沃，水利丰饶，农渔二业兴盛之地，内婚制及母系氏族，都是维持较久的。父系氏族，当起于猎牧之民。此可见一切社会制度，皆以经济状况为其根本原因。

人类对于父母亲族，总只能注意其一方，这是无可如何的。所以在母系氏族内，父方的亲族，并不禁止结婚；在父系氏族内，母方的亲族亦然；且有两个氏族，世为婚姻的。中国古代，似亦如此。所以夫之父与母之兄弟同称，舅。夫之母与父之姊妹同称，姑。可见母之兄弟，所娶者即父之姊妹。并非亲姊妹，不过同氏族的姊妹行而已。而我之所嫁，亦即父之氏族中之男子，正和我之母与我之父结婚同。古代氏族，又有在氏族之中，再分支派的。如甲乙两部族，各分为一二两组。甲一之女，必与乙二之男结婚，生子则属于甲二。甲二之女，必与乙一之男结婚，生子则属于甲一。乙组的女子亦然。此系最简单之例，实际还可以更繁复。如此，则祖孙为同族人，父子则否。中国古代，似亦如此。所以祭祀之礼：“孙可以为王父尸，子不可以为父尸。”《礼记·曲礼》。殇与无后者，必从祖祔食，而不从父祔食。《礼记·曾子

问》。

近亲结婚，在法律上本有禁令的，并不限于父系。如《清律》：“娶己之姑舅两姨姊妹者，杖八十，并离异。”即是。然因此等风俗，根深柢固，法律就成为具文了。

古代所谓同姓，是自认为出于同一始祖的。在父系氏族，则为男子。在母系氏族，则为女子。虽未必确实，他们固自以为如此。同姓与否，和血缘的远近，可谓实无关系。然他们认为同姓则同德，不可结婚，异姓则异德，可以结婚，理由虽不确实，办法尚觉一致。至后世所谓同姓，则并非同出于一原；而同出于一原的，却又不必同姓。如王莽，以姚、妣、陈、田皆黄、虞后，与己同姓，令元城王氏，勿得与四姓相嫁娶。《汉书·莽传》。而王诉孙咸，以得姓不同，其女转嫁为莽妻。《汉书·诉传》。此等关系，后世都置诸不论了。所谓同姓异姓，只是以父系的姓，字面上的同异为据，在理论上，可谓并无理由，实属进退失据。此因同姓不婚之制，已无灵魂，仅剩躯壳之故。总而言之，现在的所谓姓氏，从各方面而论，都已毫无用处，不过是社会组织上的老废物罢了。参看下章自明。

婚礼中的聘礼，即系卖买婚的遗迹，古礼称为“纳征”。《礼记·内则》说：“聘则为妻，奔则为妾”；《曲礼》说：“买妾不知其姓则卜之”；则买妾是真给身价的，聘妻虽具礼物，不过仅存形式，其意已不在于利益了。

古代婚礼，传于后世的，为《仪礼》中的《士昏礼》。其节目有六：即（一）纳采，男氏遣使到女氏去求婚。（二）问名，女氏许婚之后，再请问许婚的是那一位姑娘？因为纳采时只申明向女氏的氏族求婚，并未指明那一个人之故。（三）纳吉，女氏说明许婚的系那一位姑娘之后，男氏归卜之于庙。卜而得吉，再使告女氏。（四）纳征，亦谓之纳币。所纳者系玄纁束帛及俚皮。（五）请期，定吉日。吉日系男氏所定，三请于女氏，女氏不肯定，然后告之。（六）亲迎，新郎亲到女氏。执雁而入，揖让升堂，再拜奠雁。女父带着新娘出来，交结他。新郎带着新娘出门。新娘升车，新郎亲为之御。车轮三转之后，新郎下车，由御者代御。新郎先归，在门首等待。新娘车至，新郎揖之而入。如不亲迎的，则新郎三月后往见舅姑。亲迎之礼，儒家赞成，墨家是反对的，见《礼记·哀公问》《墨子·非儒篇》。是为六礼。亲迎之夕，共牢而食，合卺而醕。古人的宴会，猪牛羊等，都是每人一份的。夫妻则两个人合一份，是谓同牢。把一个瓢破而为两，各用其半，以为酒器，是为合卺。这表示“合体，同尊卑”的意思。其明天，“赞妇见于舅姑。”又明天，“舅姑共飧妇。”礼成之后，“舅姑先降自西阶，宾阶妇降自阼阶。”东阶，主人所行。古人说地道尊右，故让客人走西阶。表明把家事传给他，自己变做客人的意思。此礼是限于适妇的，谓之“著代”，亦谓之“授室”。若舅姑不在，则三月而后庙见。《礼记·曾子问》说：“女未庙见而死，归葬于女氏之党，示未成妇。”诸侯嫁女，亦有致女之礼，于三月之后，遣大夫操礼而往，见《公羊》成公九年。何《注》说：“必三月者，取一时，足以别贞信。”然则古代的婚礼，是要在结婚三个月之后，才算真正成立的。若在三月之内分离，照礼意，还只算婚姻未完全成立，算不得离婚。这也可见得婚姻制度初期的疏松。

礼经所说的婚礼，是家族制度全盛时的风俗，所以其立意，全是为家族打算的。《礼记·内则》说：“子甚宜其妻，父母不说，出。子不宜其妻，父母曰：是善事我，子行夫妇之礼焉，没身不衰。”可见家长权力之大。《昏

义》说：“成妇礼，明妇顺，又申之以著代，所以重责妇顺焉也。妇顺也者，顺于舅姑，和于室人，而后当于夫；以成丝麻布帛之事；以审守委积盖藏。是故妇顺备而后内和理，内和理而后家可长久也，故圣王重之。”尤可见娶妇全为家族打算的情形。《曾子问》说：“嫁女之家，三夜不息烛，思相离也，”这是我们容易了解的。又说：“取妇之家，三日不举乐，思嗣亲也。”此意我们就不易了解了。原来现代的人，把结婚看作个人的事情，认为是结婚者的幸福，所以多有欢乐的意思。古人则把结婚看做为家族而举行的事情。儿子到长大能娶妻，父母就近于凋谢了，所以反有感伤的意思。《曲礼》说：“昏礼不贺，人之序也，”也是这个道理。此亦可见当时家族主义的昌盛，个人价值全被埋没的一斑。

当这时代，女子遂成为家族的奴隶，奴隶是需要忠实的，所以贞操就渐渐的被看重。“贞妇”二字，昉见于《礼记·丧服四制》。春秋时，鲁君的女儿，有一个嫁给宋国的，称为宋伯姬。一天晚上，宋国失火，伯姬说：“妇人夜出，必待傅姆。”傅姆是老年的男女侍从。必待傅姆，是不独身夜行，以避嫌疑的意思。傅姆不至，不肯下堂，遂被火烧而死。《春秋》特书之，以示奖励。《公羊》襄公三十年。此外儒家奖励贞节之说，还有许多，看刘向的《列女传》可知。刘向是治鲁诗的，《列女传》中，有许多是儒家相传的诗说。秦始皇会稽刻石说：“饰省宣义，有子而嫁，倍死不贞。防隔内外，禁止淫佚，男女洁诚。夫为寄猥，杀之无罪，男秉义程。妻为逃嫁，子不得母，咸化廉清。”案《管子·八观篇》说：“閭閻无阖，外内交通，则男女无别矣。”又说：“食谷水，巷凿井；场圃接，树木茂；宫墙毁坏，门户不闭，外内交通；则男女之别，无自正矣。”《汉书·地理志》说：郑国土陋而险，山居谷汲，男女亟聚会，故其俗淫。这即是秦始皇所谓防隔内外。乃是把士大夫之家，“深宫固门，阍寺守之，男不入，女不出”的制度，见《礼记·内则》。推广到民间去。再嫁未必能有什么禁令，不过宣布其是倍死不贞，以示耻辱，正和奖励贞节，用意相同。寄猥是因奸通而寄居于女子之家的，杀之无罪；妻为逃嫁，则子不得母；其制裁却可谓严厉极了。压迫阶级所组织的国家，其政令，自然总是助压迫阶级张目的。

虽然如此，罗马非一日之罗马，古代疏松的婚姻制度，到底非短期间所能使其十分严紧的。所以表显于古书上的婚姻，要比后世自由得多。《左氏》昭公元年，载郑国徐吾犯之妹美，子南业经聘定了她，子皙又要强行纳聘。子皙是个强宗，国法奈何不得他。徐吾犯乃请使女自择，以资决定。这虽别有用意，然亦可见古代的婚嫁，男女本可自择。不过“男不亲求，女不亲许”，见《公羊》僖公十四年。必须要有个媒妁居间；又必须要“为酒食以召乡党僚友”，《礼记·曲礼》。以资证明罢了。婚约的解除，也颇容易。前述三月成妇之制，在结婚三个月之后，两造的意见觉得不合，仍可随意解除，这在今日，无论那一国，实都无此自由。至于尚未同居，则自然更为容易。《礼记·曾子问》说：“昏礼：既纳币，有吉日，女之父母死，则如之何？孔子曰：婿使人吊。如婿之父母死，则女之家亦使人吊。婿已葬，婿之伯父，致命女氏曰：某之子有父母之丧，不得嗣为兄弟，使某致命。女氏许诺，而弗敢嫁，礼也。婿免丧，女之父母使人请，婿弗取而后嫁之，礼也。女之父母死，婿亦如之。”一方等待三年，一方反可随意解约，实属不近情理。迂儒因生种种曲说。其实这只是《礼记》文字的疏忽。孔子此等说法，自为一方遭丧而一方无意解约者言之。若其意欲解约，自然毫无限制。此乃当然之理，

在当日恐亦为常行之事，其事无待论列，故孔子不之及。记者贸然下了“而弗敢嫁，礼也”六字，一似非等待不可的，就引起后人的误会了。离婚的条件，有所谓七出，亦谓之七弃。（一）无子。（二）淫佚。（三）不事舅姑。（四）口舌。（五）盗窃。（六）嫉妒。（七）恶疾。又有所谓三不去，（一）尝更三年丧不去。（二）贱取贵不去。（三）有所受无所归不去。与五不娶并列，（一）丧妇长女。（二）世有恶疾。（三）世有刑人。（四）乱家女。（五）逆家女。见于《大戴礼记·本命篇》，和《公羊》庄公二十七年何《注》，皆从男子方面立说。此乃儒家斟酌习俗，认为义所当然，未必与当时的法律习惯密合。女子求去，自然也有种种条件，为法律习惯所认许的，不过无传于后罢了。观汉世妇人求去者尚甚多，如朱买臣之妻等。则知古人之于离婚初不重视。夫死再嫁，则尤为恒事。这是到宋以后，理学盛行，士大夫之家，更看重名节，上流社会的女子，才少有再嫁的，前代并不如此。《礼记·郊特牲》说：“一与之齐，终身不改，故夫死不嫁。”这是现在讲究旧礼教的迂儒所乐道的。然一与之齐，终身不改，乃是说不得以妻为妾，并非说夫死不嫁。《白虎通义·嫁娶篇》引《郊特牲》，并无“故夫死不嫁”五字；郑《注》亦不及此义；可见此五字为后人所增。郑《注》又说：“齐或为醮，”这字也是后人所改的。不过郑氏所据之本，尚作齐字，即其所见改为醮字之本，亦尚未窜入“故夫死不嫁”五字罢了。此可见古书逐渐窜改之迹。

后世男子的权利，愈行伸张，则其压迫女子愈甚。此可于其重视为女时的贞操，及其贱视再醮妇见之。女子的守贞，实为对于其夫之一种义务。以契约论，固然只在婚姻成立后、持续时为有效，以事实论，亦只须如此。所以野蛮社会的风俗，无不是如此的，而所谓文明社会，却有超过这限度的要求。此无他，不过男权社会的要求，更进一步而已。女子的离婚，在后世本较古代为难，因为古代的财产带家族共有的意思多，一家中人，当然都有享受之分。所以除所谓有所受无所归者外，离婚的女子，都不怕穷无所归。后世的财产，渐益视为个人所有，对于已嫁大归之女，大都不愿加以扶养；而世俗又贱视再醮之妇，肯娶者少；弃妇的境遇，就更觉凄惨可怜了。法律上对于女子亦未尝加以保护。如《清律》：“凡妻无应出及义绝之状而出之者，杖八十。虽犯七出，有三不去而出之者，减二等，追还完聚。”似乎是为无所归的女子特设的保护条文。然追还完聚之后，当如何设法保障，使其不为夫及夫之家族中所虐待，则绝无办法。又说：“若夫妻不相和谐而两愿离者不坐。”不相和谐，即可离异，似极自由。然夫之虐待其妻者，大都榨取其妻之劳力以自利，安能得其愿离？离婚而必以两愿为条件，直使被虐待者永无脱离苦海之日。而背夫私逃之罪，则系“杖一百，从夫嫁卖”。被虐待的女子，又何以自全呢？彻底言之：现在所谓夫妇制度，本无维持之价值。然进化非一蹴所可几，即制度非旦夕所能改。以现在的立法论，在原则上当定：（一）离婚之诉，自妻提出者无不许。（二）其生有子女者，抚养归其母，费用则由其父负担。（三）夫之财产中，其一部分应视为其妻所应得，离婚后当给与其妻。（四）夫妻异财者勿论。其同财者，嫁资应视为妻之私财，离婚时给还其妻；其业经销用者应赔偿。这固不是根本解决的办法，然在今日，立法上亦只得如此了。而在今日，立法上亦正该如此。

古书中所载的礼，大抵是父系家庭时代的习惯风俗。后世社会组织，迄未改变，所以奉其说为天经地义。而因此等说法被视为天经地义之故，亦有助于此制度之维持。天下事原总是互为因果的。但古书中的事实，足以表示