

呂著經典

中國通史

呂思勉 著

前 言

呂思勉先生，字誠之，筆名駑牛、程芸、芸等。一八八四年二月二十七日（清光緒十年甲申二月初一日）誕生於江蘇常州十子街的呂氏祖居，一九五七年十月九日（農曆八月十六日）病逝於上海華東醫院。呂先生童年受的是舊式教育，六歲起就跟隨私塾教師讀書，三年以後，因家道中落而無力延師教授，改由父母及姐姐指導教學。此後，在父母、師友的幫助下，他開始系統地閱讀經學、史學、小學、文學等各種文史典籍。到二十三歲以後，即專意治史。呂先生夙抱大同思想，畢生關注國計民生，學習新文化，吸取新思想，與時俱進，至老彌篤。

呂先生長期從事文史教育和研究工作，一九〇五年起開始任教，先後在蘇州東吳大學（一九〇七年）、常州府中學堂（一九〇七年至一九〇九年）、南通國文專修科（一九一〇年至一九一一年）、上海私立甲種商業學校（一九一一年至一九一四年）等學校任教。一九一四年至一九一九年，先後在上海中華書局、商務印書館任編輯。其後，又在瀋陽高等師範學校（一九二〇年至一九二二年）、蘇州省立第一師範學校（一九二三年至一九二五年）、上海滬江大學（一九二五年至一九二六年）、上海光華大學和華東師範大學任教。其中，在上海光華大學任教最久，從一九二六年至一九五一年，一直在該校任教授兼歷史系系主任，並一度擔任該校代校長。一九五一年，高等學校院系調整，光華大學併入華東師範大學，呂先生遂入華東師範大學歷史

系任教，被評為歷史學一級教授。呂先生是教學與研究相互推動的模範，終生學而不厭，誨人不倦。

呂先生是二十世紀著名的歷史學家，對中國古代史的研究，做出了巨大的貢獻，取得了多方面的成就。他在中國通史、斷代史、社會史、文化史、民族史、政治制度史、思想史、學術史、史學史、歷史研究法、史籍讀法、文學史、文字學等方面寫了大量的論著，計有通史兩部：《白話本國史》（一九二三年）、《呂著中國通史》（上冊一九四〇年、下冊一九四四年），斷代史四部：《先秦史》（一九四一年）、《秦漢史》（一九四七年）、《兩晉南北朝史》（一九四八年）、《隋唐五代史》（一九五九年），近代史一部：《呂著中國近代史》（一九九七年），專著若干種：《經子解題》（一九二六年）、《理學綱要》（一九三一年）、《宋代文學》（一九三一年）、《先秦學術概論》（一九三三年）、《中國民族史》（一九三四年）、《中國制度史》（一九八五年）、《文字學四種》（一九八五年）、《呂著史學與史籍》（二〇〇二年），史學論文、札記及講稿的匯編三部：《呂思勉讀史札記》（包括《燕石札記》、《燕石續札》，一九八二年）、《論學集林》（一九八七年）、《呂思勉遺文集》（一九九七年），以及教材和文史通俗讀物十多種，著述總量超過一千萬字。他的這些著作，聲名廣播，影響深遠，時至今日，在港臺、國外仍有多種翻印本和重印本。呂先生晚年體衰多病，計劃中的六部斷代史的最後兩部《宋遼金元史》和《明清史》，已做了史料的摘錄，可惜未能完稿，是為史學界的一大遺憾。

《中國通史》完成於一九三九年，分上、下兩冊，上冊十八章，分門別類地敘述中國社會經濟制度、政治制度和文化學術的發展情況，內容包括婚姻、族制、政體、階級、財產、官制、選舉、賦稅、兵制、刑法、實業、貨幣、衣食、住行、教育、語文、學術、宗教等十八類；下冊三十六章，按時間順序敘述中國政治的變革。《中國通史》上冊於一九四〇年三月由上海開明書店出版，由於當時出版條件的艱難，下冊拖延到一九四四年九月出版。至一九四八年，上冊重印到第七版，下冊重印

到第六版。一九九二年八月,《中國通史》由華東師範大學出版社以《呂著中國通史》為書名新版印行,文字上有不少刪改。一九九七年三月,《中國通史》亦以《呂著中國通史》之名收入中國經濟出版社“企業萬有文庫·文化科學卷”。二〇〇五年十二月,華東師範大學出版社出版《呂著中國通史》第二版,刪改處大都按原貌恢復。二〇〇八年三月,新世界出版社將書名改為《中國文化史(插圖珍藏本)》出版。二〇〇八年四月,上海科學技術文獻出版社以《呂著中國通史》為名收入“館藏拂塵”叢書。同時,又有海潮出版社改書名為《呂思勉中國文化史(插圖珍藏版)》,收入“國學大講堂”叢書,編者增添了二級目錄,並有較多的刪節。

《中國通史》在上一世紀八十年代初,經楊寬、呂翼仁先生校訂。本次出版,以上海開明書店的初版為底本,參考了楊寬、呂翼仁先生的校訂成果。原書繁體直排、單行夾注,改為繁體橫排、單行夾注,併做一冊。為保存著作的原貌,除訂正了原書的誤植之外,其他如習慣用詞、行文遣句、概念術語、人名地名等,均未作改動。本書遣詞用字有其時代性,基於還原呂著本真的宗旨,皆以手稿底本為準,未按后世規範用法予以統一。如「大」通「太」、「豪」通「毫」等,書中兩種用法並現,不作統一。

李永圻 張耕華

二〇〇八年六月

目 錄

自序	1
緒論	1
第一章 婚姻	7
第二章 族制	27
第三章 政體	41
第四章 階級	55
第五章 財產	71
第六章 官制	90
第七章 選舉	103
第八章 賦稅	119
第九章 兵制	135
第十章 刑法	155
第十一章 實業	171
第十二章 貨幣	188
第十三章 衣食	201
第十四章 住行	217
第十五章 教育	232
第十六章 語文	244
第十七章 學術	258
第十八章 宗教	287

第十九章	中國民族的由來	299
第二十章	中國史的年代	304
第二十一章	古代的開化	306
第二十二章	夏殷西周的事迹	313
第二十三章	春秋戰國的競爭和秦國的統一	319
第二十四章	古代對於異族的同化	324
第二十五章	古代社會的綜述	328
第二十六章	秦朝治天下的政策	332
第二十七章	秦漢間封建政體的反動	335
第二十八章	漢武帝的內政外交	340
第二十九章	前漢的衰亡	345
第三十章	新室的興亡	348
第三十一章	後漢的盛衰	352
第三十二章	後漢的分裂和三國	357
第三十三章	晉初的形勢	361
第三十四章	五胡之亂上	365
第三十五章	五胡之亂下	369
第三十六章	南北朝的始末	373
第三十七章	南北朝隋唐間塞外的形勢	380
第三十八章	隋朝和唐朝的盛世	383
第三十九章	唐朝的中衰	386
第四十章	唐朝的衰亡和沙陀的侵入	390
第四十一章	五代十國的興亡和契丹的侵入	395
第四十二章	唐宋時代中國文化的轉變	400
第四十三章	北宋的積弱	404
第四十四章	南宋恢復的無成	409
第四十五章	蒙古大帝國的盛衰	416
第四十六章	漢族的光復事業	421

第四十七章	明朝的盛衰	425
第四十八章	明清的興亡	429
第四十九章	清代的盛衰	435
第五十章	中西初期的交涉	439
第五十一章	漢族的光復運動	445
第五十二章	清朝的衰亂	450
第五十三章	清朝的覆亡	455
第五十四章	革命途中的中國	461

自序

我在上海光華大學，講過十幾年的本國史。其初係講通史。後來文學院長錢子泉先生說：講通史易與中學以下的本國史重複，不如講文化史。於是改講文化史。民國二十七年，教育部頒行大學課程；其初以中國文化史為各院系一年級必修科，後改為通史，而注明須注重於文化。大約因政治方面，亦不可缺，怕定名為文化史，則此方面太被忽略之故。用意誠甚周詳。然通史講授，共止一百二十小時，若編制仍與中學以下之書相同，恐終不免於犯複。所以我現在講授，把他分為兩部分：上册以文化現象為題目，下册乃依時代加以聯結，以便兩面兼顧。此意在本書緒論中，業經述及了。此冊係居孤島上所編，參考書籍，十不備一；而時間甚為匆促。其不能完善，自無待言。但就文化的各方面，加以探討，以說明其變遷之故，而推求現狀之所由來；此等書籍，現在似尚不多，或亦足供參考。故上册寫成，即付排印，以代鈔寫。不完不備之處，當於將來大加訂補。此書之意，欲求中國人於現狀之所由來，多所瞭解。故敘述力求扼要，行文亦力求淺顯。又多引各種社會科學成說，以資說明。亦頗可作一般讀物。單取上册，又可供文化史教科或參考之用。其淺陋誤繆之處，務望當代通人，加以教正。民國二十八年九月二十八日，呂思勉識。

緒 論

歷史，究竟是怎樣一種學問？研究了他，究竟有什麼用處呢？

這個問題，在略知學問的人，都會豪不遲疑地作答道：歷史是前車之鑒。什麼叫做前車之鑒呢？他們又會豪不遲疑地回答道：昔人所爲而得，我可以奉爲模範；如其失策，便當設法避免；這就是所謂“法戒”。這話驟聽似是，細想就知道不然。世界上那有真相同的事情？所謂相同，都是察之不精，誤以不同之事爲同罷了。遠者且勿論。歐人東來以後，我們應付他的方法，何嘗不本於歷史上的經驗？其結果卻是如何呢？然則歷史是無用了麼？而不知往事，一意孤行的人，又未嘗不敗。然則究竟如何是好呢？

歷史雖是記事之書，我們之所探求，則爲理而非事。理是該括衆事的，事則只是一事。天下事既沒有兩件真相同的，執應付此事的方法，以應付彼事，自然要失敗。根據於包含衆事之理，以應付事實，就不至於此了。然而理是因事而見的，舍事而求理，無有是處。所以我們求學，不能不顧事實，又不該死記事實。

要應付一件事情，必須明白他的性質。明白之後，應付之術，就不求而自得了。而要明白一件事情的性質，又非先知其既往不可。一個人，爲什麼會成爲這樣子的一個人？譬如久於官場的人，就有些官僚氣；世代經商的人，就有些市儈氣；向來讀書的人，就有些迂腐氣；難道他是生來如此了麼？無疑，是數十年的作官、經商、讀書養成的。然則一個國家，一個社會，亦是如此了。中國的社會，爲什麼不

同於歐洲？歐洲的社會，為什麼不同於日本？習焉不察，則不以爲意，細加推考，自然知其原因極爲深遠複雜了。然則往事如何好不研究呢？然而已往的事情多著呢，安能盡記？社會上每天所發生的事情，報紙所記載的，奚啻億兆京垓分之一。一天的報紙，業已不可徧覽，何況積而至於十年、百年、千年、萬年呢？然則如何是好？

須知我們要知道一個人，並不要把他已往的事情，通統都知道了，記牢了。我，為什麼成爲這樣一個我？反躬自省，總是容易明白的，又何嘗能把自己已往的事，通統記牢呢？然則要明白社會的所以然，也正不必把已往的事，全數記得，只要知道“使現社會成爲現社會的事”就穀了。然而這又難了。

任何一事一物，要詢問他的起原，我們現在，不知所對的很多。其所能對答的，又十有八九靠不住。然則我們安能本於既往以說明現在呢。

這正是我們所以愚昧的原因，而史學之所求，亦即在此。史學之所求，不外乎：（一）搜求既往的事實。（二）加以解釋。（三）用以說明現社會。（四）因以推測未來，而指示我們以進行的途徑。

往昔的歷史，是否能肩起這種任務呢？觀於借鑒於歷史以應付事實失敗者之多，無疑地是不能的。其失敗的原因安在呢？列舉起來，也可以有多端，其中最重要的，自然是偏重於政治。翻開二十五史來一看，從前都說二十四史，這是清朝時候，功令上所定爲正史的。民國時代，柯劭忞所著的《新元史》，業經奉徐世昌總統令，加入正史之中，所以現在該稱二十五史了。所記的，全是些戰爭攻伐，在廟堂上的人所發的政令，以及這些人的傳記世系。昔人稱《左氏》爲相斫書；近代的人，稱二十四史爲帝王的家譜；說雖過當，也不能謂其全無理由了。單看了這些事，能明白社會的所以然麼？從前的歷史，為什麼會有這種毛病呢？這是由於歷史是文明時代之物，而在文明時代，國家業已出見，成爲活動的中心，常人只從表面上看，就認爲政治可以該括一切，至少是社會現象中最重要的一項了。其實政治只是表面上的事情。政治的活動，全靠社會

做根柢。社會，實在政治的背後，做了無數更廣大更根本的事情。不明白社會，是斷不能明白政治的。所以現在講歷史的人，都不但著重於政治，而要著重於文化。

何謂文化？向來狹義的解釋，只指學術技藝而言，其為不當，自無待論。說得廣的，又把一切人為的事，都包括於文化之中，然則動物何以沒有文化呢？須知文化，正是人之所以異於他動物的。其異點安在呢？凡動物，多能對外界的刺戟而起反應，亦多能與外界相調適。然其與外界相調適，大抵出於本能，其力量極有限，而且永遠不過如此。人則不然。所以人所處的世界，與動物所處的世界，大不相同。人之所以能如此，（一）由其有特異的腦筋，能想出種種法子。（二）而其手和足全然分開，能製造種種工具，以遂行其計畫。（三）又有語言以互相交通，而其擴大的即為文字。此人之所知，所能，可以傳之於彼；前人之所知，所能，並可以傳之於後。因而人的工作，不是個個從頭做起的，乃是互相接續著做的。不像賽跑的人，從同一地點出發，卻像驛站上的驛夫，一個個連接著，向目的地進行。其所走的路綫自然長，而後人所達到的，自非前人所能知了。然則文化，是因人有特異的稟賦，良好的交通工具，所成就的控制環境的共業。動物也有進化的，但他的進化，除非改變其機體，以求與外界相適應，這是要靠遺傳上變異淘汰等作用，才能達到其目的的，自然非常遲慢。人則只須改變其所用的工具，和其對付事物的方法。我們身體的構造，絕無以異於野蠻人，而其控制環境的成績，卻大不相同，即由其一為生物進化，一為文化進化之故。人類學上，證明自冰期以後，人的體質，無大變化。埃及的尸體解剖，亦證明其身體構造，與現今的人相同。可見人類的進化，全是文化進化。恆人每以文化狀況，與民族能力，並為一談，實在是一個重大的錯誤。遺傳學家，論社會的進化，過於重視分子的先天能力，也不免為此等俗見所累。至於有意誇張種族能力的，那更不啻自承其所謂進化，將返於生物進化了。從理論上說，人的行為，也有許多來自機體，和動物無以異的，然亦無不被上

文化的色采。如飲食男女之事，即其最顯明之例。所以在理論上，雖不能將人類一切行爲，都稱爲文化行爲，在事實上，則人類一切行爲，幾無不與文化有關係。可見文化範圍的廣大。能瞭解文化，自然就能瞭解社會了。人類的行爲，原於機體的，只是能力。其如何發揮此能力，則全因文化而定其形式。

全世界的文化，到底是一元的？還是多元的？這個問題，還非今日所能解決。研究歷史的人，即暫把這問題置諸不論不議之列亦得。因爲目前分明放著多種不同的文化，有待於我們的各別研究。話雖如此說，研究一種文化的人，專埋頭於這一種文化，而於其餘的文化，概無所見，也是不對的。因爲（一）各別的文化，其中仍有共同的原理存。（二）而世界上各種文化，交流互織，彼此互有關係，也確是事實。文化本是人類控制環境的行爲，環境不同，文化自因之而異。及其興起以後，因其能改造環境之故，愈使環境不同。人類遂在更不相同的環境中進化。其文化，自然也更不相同了。文化有傳播的性質，這是豪無疑義的。此其原理；實因人類生而有求善之性，智。與相愛之情。仁。所以文化優的，常思推行其文化於文化相異之羣，以冀改良其生活，共謀人類的幸福。其中固有自以爲善而實不然的，強力推行，反致引起糾紛，甚或釀成大禍，宗教之傳布，即其一例。但此自誤於愚昧，不害其本意之善。而其劣的，亦恆欣然接受。其深閉固拒的，皆別有原因，當視爲例外。這是世界上的文化，所以交流互織的原因。而人類的本性，原是相同的。所以在相類的環境中，能有相類的文化。即使環境不同，亦只能改變其形式，而不能改變其原理。正因原理之同，形式不能不異，即因形式之異，可見原理之同，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。以事實言，則自塞趨通，殆爲進化無疑的軌轍。試觀我國，自古代林立的部族，進而爲較大的國家；再進而爲更大的國家；再進而臻於統一；更進而與域外交通，開疆拓土，同化異民族；無非受這原理的支配。轉觀外國的歷史，亦係如此。今者世界大通，前此各別的文化，當合流而生一新文化，更是豪無疑義的了。然則一提起文化，就

該是世界的文化，而世界各國的歷史，亦將可融合爲一。爲什麼又有所謂國別史，以研究各別的文化呢？這是因爲研究的方法，要合之而見其大，必先分之而致其精。況且研究的人，各有其立場。居中國而言中國，欲策將來的進步，自必先瞭解既往的情形。即以迎受外來的文化而論，亦必有其豫備條件。不先明白自己的情形，是無從定其迎距的方鍼的。所以我們在今日，欲瞭解中國史，固非兼通外國史不行，而中國史亦自有其特殊研究的必要。

人類已往的社會，似乎是一動一靜的。我們試看，任何一個社會，在已往，大都有個突飛猛晉的時期。隔著一個時期，就停滯不進了。再閱若干時，又可以突飛猛晉起來。已而復歸於停滯。如此更互不已。這是什麼理由？解釋的人，說節奏是人生的定律。個人如此，社會亦然。只能在遇見困難時，奮起而圖功，到認爲滿足時，就要停滯下來了。社會在這時期，就會本身無所發明；對於外來的，亦非消極的不肯接受，即積極的加以抗拒。世界是無一息不變的。不論自然的和人爲的，都係如此。人，因其感覺遲鈍，或雖有感覺，而行爲濡滯之故，非到外界變動，積微成著，使其感覺困難時，不肯加以理會，設法應付。正和我們住的屋子，非到除夕，不肯加以掃除，以致塵埃堆積，掃除時不得不大費其力一樣。這是世界所以一治一亂的真原因。儻使當其漸變之時，隨時加以審察，加以修正，自然不至於此了。人之所以不能如此，昔時的人，都以爲這是限於一動一靜的定律，無可如何的。我則以爲不然。這種說法，是由於把機體所生的現象，和超機現象，並爲一談，致有此誤。須知就一個人而論，勞動之後，需要休息若干時；少年好動，老年好靜；都是無可如何之事。社會則不然。個體有老少之殊，而社會無之。個體活動之後，必繼之以休息，社會則可以這一部分動，那一部分靜。然則人因限於機體之故，對於外界，不能自强不息地爲不斷的應付，正可藉社會的協力，以彌補其缺憾。然則從前感覺的遲鈍，行爲的濡滯，只是社會的病態。如因教育制度不良，致社會中人，不知遠慮，不能豫燭禍患；又如因階級對立尖銳，致寄生階級，不顧大局的

利害，不願改革等；都只可說是社會的病態。我們能矯正其病態，一治一亂的現象，自然可以不復存，而世界遂臻於郅治了。這是我們研究歷史的人最大的希望。

馬端臨的《文獻通考·序》，把歷史上的事實，分爲兩大類：一爲理亂興亡，一爲典章經制。這種說法，頗可代表從前史學家的見解。一部二十五史，拆開來，所謂紀傳，大部分是記載理亂興亡一類的事實的，志則以記載典章經制爲主。表二者都有。理亂興亡一類的事實，是隨時發生的，今天不能逆料明天。典章經制，則爲人豫設之以待將來的，其性質較爲永久。所以前者可稱爲動的史實，後者可稱爲靜的史實。史實確乎不外這兩類，但限其範圍於政治以內，則未免太狹了。須知文化的範圍，廣大無邊。兩間的現象，除（一）屬於自然的；（二）或雖出於生物，而純導原於機體的；一切都當包括在內。他綜合有形無形的事物，不但限制人的行爲，而且陶鑄人的思想。在一種文化中的人，其所作所爲，斷不能出於這個文化模式以外，所以要講文化史，非把昔時的史料，大加擴充不可。教育部所定大學課程草案，各學院共同必修科，本有文化史而無通史。後又改爲通史，而注明當注重於文化。大約因爲政治的現象，亦不可略，怕改爲文化史之後，講授的人，全忽略了政治事項之故，用意固甚周詳。然大學的中國通史，講授的時間，實在不多。若其編制仍與中學以下同，所講授者，勢必不免於重複。所以我現在，換一個體例。先就文化現象，分篇敘述，然後按時代加以綜合。我這一部書，取材頗經揀擇，說明亦力求顯豁。頗希望讀了的人，對於中國歷史上重要的文化現象，略有所知；因而略知現狀的所以然；對於前途，可以豫加推測；因而對於我們的行爲，可以有所啓示。以我之淺學，而所希望者如此，自不免操豚蹄而祝篝車之誚，但總是我的一個希望罷了。

第一章 婚 姻

《易經》的《序卦傳》說：“有天地，然後有萬物；有萬物，然後有男女；有男女，然後有夫婦；有夫婦，然後有父子；有父子，然後有君臣。”這是古代哲學家所推想的社會起原。他們以為隆古的社會，亦像後世一般，以一夫一婦為基本，成立一個家庭，由此互相聯結，成為更大的組織。此等推想，確乎和我們根據後世的制度，以推想古代的情形的脾胃相合。所以幾千年來，會奉為不刊之典。然而事實是否如此，卻大是一個疑問了。

自有歷史以來，不過幾千年，社會的情形，卻已大有改變了。設使我們把歷史抹殺了，根據現在的情形，去臆測周、秦、漢、魏、唐、宋時的狀況，那給研究過歷史的人聽了，一定是一場大笑話，何況邃古之事，去今業已幾萬年幾十萬年呢？不知古代的真相，而妄以己意推測，其結果，必將以為自古至今，不過如此，實係因緣起滅的現象，都將認為天經地義，不可變更。就將發生許多無謂的爭執，不必要的保守，而進化的前途，被其阻礙了。所以近幾十年來，史前史的發見，實在是學術上的一個大進步。而其在社會組織方面，影響尤大。

據近代社會學家所研究：人類男女之間，本來是沒有什麼禁例的。其後社會漸有組織，依年齡的長幼，分別輩行。當此之時，同輩行之男女，可以為婚，異輩行則否。更進，乃於親族之間，加以限制。最初是施諸同母的兄弟姊妹的。後來漸次擴充，至凡同母系的兄弟姊妹，都不准為婚，就成所謂氏族(Sib)了。此時異氏族之間，男女仍

是成羣的，此一羣之男，人人爲彼一羣之女之夫；彼一羣之女，人人爲此一羣之男之妻；絕無所謂個別的夫婦。其後禁例愈繁，不許相婚之人愈多。於是一個男子，有一個正妻；一個女子，有一個正夫。然除此之外，尚非不許與其他的男女，發生關係。而夫妻亦不必同居；其關係尚極疏鬆。更進，則夫妻必須同居，一夫一妻，或一夫多妻。關係更爲永久，遂漸成後世的家庭了。所以人類的婚姻，是以全無禁例始，逐漸發生加繁其禁例，即縮小其通婚的範圍，而成爲今日的形態的。以一夫一妻的家庭，爲元始的男女關係，實屬錯誤。

主張一夫一妻的家庭，爲男女元始關係的形態的，不過說：人類是從猿猴進化而來的，猿猴已有家庭，何況人類？然謂猿猴均有家庭，其觀察本不正確。詳見李安宅譯《兩性社會學》附錄《近代人類學與階級心理》第四節。商務印書館本。即舍此勿論，猿猴也是人類祖先的旁支，而非其正系。據生物學家之說，動物的聚居，有兩種形式：一如貓虎等，雌雄同居，以傳種之時爲限；幼兒成長，即與父母分離；是爲家庭動物。一如犬馬等，其聚居除傳種外，兼以互相保衛爲目的；歷時可以甚久，爲數可以甚多；是爲社羣動物。人類無爪牙齒角以自衛，儻使其聚居亦以家庭爲限，在隆古之世，斷乎無以自存；而且語言也必不會發達。所以元始人類的狀況，我們雖不得而知，其爲社羣而非家庭，則殆無疑義。猿類的進化不如人類，以生物界的趨勢論，實漸走上衰亡之路，怕正以其羣居本能，不如人類之故。而反說人類的邃初，必與猿猴一樣，實未免武斷偏見了。何況人類的性質，如妒忌及性的羞恥等，均非先天所固有；此觀小孩便可知。動物兩性聚居，只有一夫一妻，一夫多妻兩種形式，人類獨有一妻多夫，尤妒忌非先天性質之明證。母愛亦非專施諸子女等，足以證明其非家庭動物的，還很多呢。

現代的家庭，與其說是原於人的本性，倒不如說是原於生活情形。道德不道德的觀念，根於習慣；習慣原於生活。據社會學家所考究：在先史時期，游獵的階段，極爲普遍。游獵之民，都是喜歡掠奪的，而其時可供掠奪之物極少，女子遂成爲掠奪的目的。其後慮遭報復，往往掠奪

之後，遺留物件，以爲交換。此時的掠奪，實已漸成爲貿易。女子亦爲交換品之一。是爲掠奪的變相，亦開賣買的遠原。掠奪來的女子，是和部族中固有的女子，地位不同的。他是掠奪他的人的奴隸，須負擔一切勞役。此既足以鼓勵男子，使之從事於掠奪。又婚姻之禁例漸多，本部族中的女子，可以匹合者漸少，亦益迫令男子，從事於向外掠奪。所以家庭的起原，是由於女子的奴役；而其需要，則是立在兩性分工的經濟原因上的。與滿足性慾，實無多大關係。原始人除專屬於他的女子以外，滿足性慾的機會，正多著呢。游獵之民，漸進而爲畜牧，其人之好戰鬪，喜掠奪，亦與游獵之民同，凡畜牧之民，大抵兼事田獵。而其力且加強。因其食物充足，能合大羣；營養佳良，體格強壯之故。牧羣須人照管，其重勞力愈甚，而掠奪之風亦益烈。只有農業是原於蒐集的，最初本是女子之事。低級的農業，亦率由女子任其責。其後逐漸發達，成爲生活所必資。此時經濟的主權，操於女子之手。土田室屋及農具等，率爲女子所有。部族中人，固不願女子出嫁；女子勢亦無從出嫁；男子與女子結婚者，不得不入居女子族中，其地位遂成爲附屬品。此時女子有組織，男子則無，或雖有之而不關重要。所以社會上有許多公務，其權皆操於女子之手。如參與部族會議，選舉酋長等。此時之女子，亦未嘗不從事於後世家務一類的事務，然其性質，亦爲公務，與後世之家務，迥乎不同。實爲女子的黃金時代。所謂服務婚的制度，即出現於此時。因爲結婚不能徒手，而此時的男子，甚爲貧乏，除勞力之外，實無可以爲聘禮之物之故。其後農業更形重要，男子從事於此者益多。馴致以男子爲之主，而女子爲之輔。於是經濟的主權，再入男子之手。生活程度既高，財產漸有贏餘，職業日形分化。如工商等業，亦皆爲男子之事。個人私產漸興，有財富者即有權力，不樂再向女子的氏族中作苦，乃以財物償其部族的損失，而娶女以歸。於是服務婚漸變爲賣買婚，女子的地位，又形低落了。

以上所述，都是社會學家的成說。返觀我國的古事，也無乎不同。《白虎通義·三皇篇》說，古代的人，“知其母而不知其父”，這正

是古代的婚姻，無所謂夫婦的證據。人類對於男女性交，豪無限制的時代，去今遠了，在書本上，不易找到證據。至於輩行婚的制度，則是很明白無疑的。《禮記·大傳》說宗子合族之禮道：“同姓從宗合族屬，異姓主名治際會。名著而男女有別。其夫屬乎父道者，妻皆母道也；其夫屬乎子道者，妻皆婦道也。謂弟之妻婦者，是嫂亦可謂之母乎？名者，人治之大者也，可無慎乎？”這正是古代婚姻，但論輩行一個絕好的遺迹。這所謂同姓，是指父系時代本氏族裏的人。用現在的話來說，就是老太爺、老爺、少爺們。異姓，鄭《注》說“謂來嫁者”，就是老太太、太太、少太太們。從宗，是要依着血系的枝分派別的，如先分爲老大房、老二房、老三房，再各統率其所屬的房分之類，參看下章自明。主名，鄭《注》說：“主於婦與母之名耳。”謂但分別其輩行，而不復分別其枝派。質而言之，就是但分爲老太太、太太、少太太，而不再問其孰爲某之妻，孰爲某之母。“謂弟之妻爲婦者，是嫂亦可謂之母乎？”翻做現在的話，就是：“把弟媳婦稱爲少太太，算做兒媳婦一輩，那嫂嫂難道可稱爲老太太，算做母親一輩麼？”如此分別，就可以稱爲男女有別，可見古代婚姻，確有一個專論輩行的時代，在周代的宗法中，其遺迹還未盡泯。夏威夷人，對於父、伯叔父、舅父，都用同一的稱呼。中國人對於舅，雖有分別，父與伯叔父，母與伯叔母、從母，也是沒有分別的。伯父只是大爺，叔父、季父，只是三爺、四爺罷了。再推而廣之，則上一輩的人，總稱爲父兄，亦稱父老。老與考爲轉注，《說文》。最初只是一語，而考爲已死之父之稱。下一輩則總稱子弟。《公羊》何《注》說：“宋魯之間，名結婚姻爲兄弟。”僖公二十五年。可見父母兄弟等，其初皆非專稱。資本主義的社會學家說：這不是野蠻人不知道父與伯叔父、舅父之別，乃是知道了而對於他們，仍用同一的稱呼。殊不知野蠻人的言語，總括的名詞，雖比我們少，各別的名詞，卻比我們多。略知訓詁的人皆知之。如古鳥稱雌雄，獸稱牝牡，今則總稱雌雄，即其一例。既知父與伯叔父、舅父之別，而仍用同一的稱呼，這在我們，實在想不出這個理由來。難者將說：父可以不知道，母總是可

以知道的，為什麼母字亦是通稱呢？殊不知大同之世，“人不獨親其親，不獨子其子”，生物學上的母，雖止一個，社會學上的母，在上一輩中，是很普遍的。父母之恩，不在生而在養，生物學上的母，實在是無甚關係的，又何必特立專名呢？然則邃初所謂夫婦之制和家庭者在？《爾雅·釋親》兄弟之妻，“長婦謂稚婦爲娣婦，娣婦謂長婦爲姒婦”，這就是現在的妯娌。而女子同嫁一夫的，亦稱先生者爲姒，後生者爲娣。這也是輩行婚的一個遺迹。

社會之所以有組織，乃是用以應付環境的。其初，年齡間的區別，實在大於兩性間的區別。後來受文化的影響，此等區別，才漸漸轉變。《商君書·兵守篇》說軍隊的組織，以壯男爲一軍，壯女爲一軍，男女之老弱者爲一軍，其視年齡的區別，仍重於兩性的區別。所以組織之始，是按年齡分階層的。而婚姻的禁例，亦起於此。到後來，便漸漸依血統區別了。其禁例，大抵起於血緣親近之人之間。違犯此等禁例者，俗語謂之“亂倫”，古語則謂之“鳥獸行”，亦謂之“禽獸行”。懲罰大抵是很嚴重的。至於擴而充之，對母方或父方有血緣關係之人，概不許結婚，即成同姓不婚之制。中國古代的姓，相當於現在社會學上所謂氏族，參看下文。同姓不婚的理由，昔人說是：“男女同姓，其生不蕃。”《左氏》僖公二十三年鄭叔詹說。“美先盡矣，則相生疾。”同上昭公七年鄭子產說。又說是同姓同德，異姓異德。《國語·晉語》司空季子說。好像很知道遺傳及健康上的關係的。然（一）血族結婚，有害遺傳，本是俗說，科學上並無證據。（二）而氏族時代所謂同姓，亦和血緣遠近不符。（三）至謂其有害於健康，則更無此說。然則此等都是後來附會之說，並不是什麼真正的理由。以實際言，此項禁例，所以能維持久遠的，大概還是由於《禮記·郊特牲》所說的“所以附遠厚別”。因爲文化漸進，人和人之間，妒忌之心，漸次發達，爭風吃醋的事漸多，同族之中，必有因爭色而致鬪亂的，於是逐漸加繁其禁例，最後，遂至一切禁斷。而在古代，和親的交際，限於血緣上有關係的人。異姓間的婚姻，雖然始於掠奪，其後則漸變爲賣買，再變爲聘娶，彼此之間，無復敵意，而且可以互相聯絡了。試看春秋戰國之

世，以結婚姻爲外交手段者之多，便可知《郊特牲》“附遠”二字之確。這是同姓不婚之制，所以逐漸普遍，益臻固定的理由。及其既經普遍固定之後，則制度的本身，就具有很大的威權，更不必要什麼理由了。

妒忌的感情，是何從而來的呢？前文不是說，妒忌不是人的本性麼？然兩性間的妒忌，雖非人之本性，而古人大率貧窮，物質上的缺乏，逼著他不能不生出產業上的嫉妒來。掠奪得來的女子，既是掠奪者的財產，自然不能不努力監視著他。其監視，固然是爲著經濟上的原因，然他男子設或與我的奴隸，發生性的關係，就很容易把他帶走，於是占有之慾，自物而擴及於人，而和此等女子發生性的關係，亦非得其主人許可，或給以某種利益，以爲交換不可了。如租賃、借貸、交換等。《左氏》襄公二十八年，慶封與盧蒲癸易內；昭公二十八年，祁勝與鄔臧通室；現在有等地方，還有租妻之俗；就是這種制度的遺迹。再進，產業上的妒忌，漸變成兩性間的妒忌，而爭風吃醋之事遂多。內婚的禁忌，就不得不加嚴，不得不加密了。所以外婚的興起，和內婚的禁止，也是互爲因果的。

掠奪婚起於游獵時代，在中國古書上，也是確有證據的。《禮記·月令》《疏》引《世本》說：大昊始制嫁娶以儷皮爲禮。託諸大昊，雖未必可信，而儷皮是兩鹿皮，見《公羊》莊公二十二年何《注》，這確是獵人之物。古婚禮必用雁，其理由，怕亦不過如此。又婚禮必行之昏時，亦當和掠奪有關係。

中國農業起於女子，捕魚在古代，亦爲女子之事，說見第十一章。農漁之民，都是食物饒足，且居有定地的，畋獵對於社會的貢獻比較少，男子在經濟上的權力不大，所以服務婚之制，亦發生於此時。贅壻即其遺迹。《戰國·秦策》說大公望是齊之逐夫，當即贅壻。古代此等婚姻，在東方，怕很爲普遍的。《漢書·地理志》說，齊襄公淫亂，姑姊妹不嫁。“於是下令國中：民家長女不得嫁，名曰巫兒，爲家主祠，嫁者不利其家。民至今以爲俗。”把此等風俗的原因，歸諸人君的一道命令，其不足信，顯而易見。其實齊襄公的姑姊妹不嫁，怕反係受這種風俗的影響罷？《公羊》桓公二年，有楚王妻媼之語。何《注》：

媚，妹也。可見在東南的民族，內婚制維持較久。《禮記·大傳》說：“四世而總，服之窮也。五世袒免，殺同姓也。六世親屬竭矣，其庶姓別於上，庶姓見下章。而戚單於下，單同殫。昏姻可以通乎？繫之以姓而弗別，綴之以族而弗殊，雖百世而昏姻不通者，周道然也。”然則男系同族，永不通婚，只是周道。自殷以上，六世之後，婚姻就可以通的。殷也是東方之國。《漢書·地理志》又說燕國的風俗道：“初大子丹賓養勇士，不愛後宮美女，民化以爲俗，至今猶然。賓客相過，以婦侍宿。嫁娶之夕，男女無別，反以爲榮。後稍頗止，然終未改。”不知燕丹的舉動，係受風俗的影響，反以爲風俗原於燕丹，亦與其論齊襄公同病。而燕國對於性的共有制，維持較久，則於此可見。燕亦是濱海之地。然則自東南互於東北，土性肥沃，水利豐饒，農漁二業興盛之地，內婚制及母系氏族，都是維持較久的。父系氏族，當起於獵牧之民。此可見一切社會制度，皆以經濟狀況爲其根本原因。

人類對於父母親族，總只能注意其一方，這是無可如何的。所以在母系氏族內，父方的親族，並不禁止結婚；在父系氏族內，母方的親族亦然；且有兩個氏族，世爲婚姻的。中國古代，似亦如此。所以夫之父與母之兄弟同稱，舅。夫之母與父之姊妹同稱，姑。可見母之兄弟，所娶者即父之姊妹。並非親姊妹，不過同氏族的姊妹行而已。而我之所嫁，亦即父之氏族中之男子，正和我之母與我之父結婚同。古代氏族，又有在氏族之中，再分支派的。如甲乙兩部族，各分爲一二兩組。甲一之女，必與乙二之男結婚，生子則屬於甲二。甲二之女，必與乙一之男結婚，生子則屬於甲一。乙組的女子亦然。此係最簡單之例，實際還可以更繁複。如此，則祖孫爲同族人，父子則否。中國古代，似亦如此。所以祭祀之禮：“孫可以爲王父尸，子不可以爲父尸。”《禮記·曲禮》。殤與無後者，必從祖祔食，而不從父祔食。《禮記·曾子問》。

近親結婚，在法律上本有禁令的，並不限於父系。如《清律》：“娶己之姑舅兩姨姊妹者，杖八十，並離異”即是。然因此等風俗，根深柢固，法律就成爲具文了。

古代所謂同姓，是自認為出於同一始祖的。在父系氏族，則為男子。在母系氏族，則為女子。雖未必確實，他們固自以為如此。同姓與否，和血緣的遠近，可謂實無關係。然他們認為同姓則同德，不可結婚，異姓則異德，可以結婚，理由雖不確實，辦法尚覺一致。至後世所謂同姓，則并非同出於一原；而同出於一原的，卻又不必同姓。如王莽，以姚、嬀、陳、田，皆黃虞後，與己同姓，令元城王氏，勿得與四姓相嫁娶。《漢書·莽傳》。而王訢孫咸，以得姓不同，其女轉嫁為莽妻。《漢書·訢傳》。此等關係，後世都置諸不論了。所謂同姓異姓，只是以父系的姓，字面上的同異為據，在理論上，可謂並無理由，實屬進退失據。此因同姓不婚之制，已無靈魂，僅賸軀壳之故。總而言之，現在的所謂姓氏，從各方面而論，都已豪無用處，不過是社會組織上的老廢物罷了。參看下文自明。

婚禮中的聘禮，即係賣買婚的遺迹，古禮稱為“納徵”。《禮記·內則》說：“聘則為妻，奔則為妾”；《曲禮》說：“買妾不知其姓則卜之。”則買妾是真給身價的，聘妻雖具禮物，不過僅存形式，其意已不在於利益了。

古代婚禮，傳於後世的，為《儀禮》中的《士昏禮》。其節目有六：即（一）納采，男氏遣使到女氏去求婚。（二）問名，女氏許婚之後，再請問許婚的是那一位姑娘？因為納采時只申明向女氏的氏族求婚，並未指明那一個人之故。（三）納吉，女氏說明許婚的係那一位姑娘之後，男氏歸卜之於廟。卜而得吉，再使告女氏。（四）納徵，亦謂之納幣。所納者係玄纁束帛及儷皮。（五）請期，定吉日。吉日係男氏所定，三請於女氏，女氏不肯定，然後告之。（六）親迎，新郎親到女氏。執雁而入，揖讓升堂，再拜奠雁。女父帶着新娘出來，交給他。新郎帶著新娘出門。新娘升車，新郎親為之御。車輪三轉之後，新郎下車，由御者代御。新郎先歸，在門首等待。新娘車至，新郎揖之而入。如不親迎的，則新郎三月後往見舅姑。親迎之禮，儒家贊成，墨家是反對的，見《禮記·哀公問》、《墨子·非儒篇》。是為六禮。親迎之夕，共牢而食，合卺而醕。古人的宴會，豬牛羊等，都是每人一分的。夫妻則兩個人合一分，是謂同牢。把一個瓢破而為兩，各用其半，以為酒器，是為合卺。這表示“合體，同尊卑”的意思。其明

天，“贊婦見於舅姑”。又明天，“舅姑共饗婦”。禮成之後，“舅姑先降自西階，賓階。婦降自阼階”。東階，主人所行。古人說地道尊右，故讓客人走西階。表明把家事傳給他，自己變做客人的意思。此禮是限於適婦的，謂之“著代”，亦謂之“授室”。若舅姑不在，則三月而後廟見。《禮記·曾子問》說：“女未廟見而死，歸葬於女氏之黨，示未成婦。”諸侯嫁女，亦有致女之禮，於三月之後，遣大夫操禮而往，見《公羊》成公九年。何《注》說：“必三月者，取一時，足以別貞信。”然則古代的婚禮，是要在結婚三個月之後，才算真正成立的。若在三個月之內分離，照禮意，還只算婚姻未完全成立，算不得離婚。這也可見得婚姻制度初期的疏鬆。

禮經所說的婚禮，是家族制度全盛時的風俗，所以其立意，全是為家族打算的。《禮記·內則》說：“子甚宜其妻，父母不說，出。子不宜其妻，父母曰：是善事我，子行夫婦之禮焉，沒身不衰。”可見家長權力之大。《昏義》說：“成婦禮，明婦順，又申之以著代，所以重責婦順焉也。婦順也者，順於舅姑，和於室人，而後當於夫；以成絲麻布帛之事；以審守委積蓋藏。是故婦順備而後內和理，內和理而後家可長久也，故聖王重之。”尤可見娶婦全為家族打算的情形。《曾子問》說：“嫁女之家，三夜不息燭，思相離也。”這是我們容易瞭解的。又說：“取婦之家，三日不舉樂，思嗣親也。”此意我們就不易瞭解了。原來現代的人，把結婚看作個人的事情，認為是結婚者的幸福，所以多有歡樂的意思。古人則把結婚看做為家族而舉行的事情。兒子到長大能娶妻，父母就近於凋謝了，所以反有感傷的意思。《曲禮》說：“昏禮不賀，人之序也。”也是這個道理。此亦可見當時家族主義的昌盛，個人價值，全被埋沒的一斑。

當這時代，女子遂成為家族的奴隸，奴隸是需要忠實的，所以貞操就漸漸的被看重。“貞婦”二字，昉見於《禮記·喪服四制》。春秋時，魯君的女兒，有一個嫁給宋國的，稱為宋伯姬。一天晚上，宋國失火，伯姬說：“婦人夜出，必待傅姆。”傅姆是老年的男女侍從。必待傅姆，是不

獨身夜行，以避嫌疑的意思。傅姆不至，不肯下堂，遂被火燒而死。《春秋》特書之，以示獎厲。《公羊》襄公三十年。此外儒家獎厲貞節之說，還有許多，看劉向的《列女傳》可知。劉向是治魯詩的，《列女傳》中，有許多是儒家相傳的詩說。秦始皇會稽刻石說：“飾省宣義，有子而嫁，倍死不貞。防隔內外，禁止淫佚，男女絜誠。夫爲寄猥，殺之無罪，男秉義程。妻爲逃嫁，子不得母，咸化廉清。”按《管子·八觀篇》說：“閭閻無闔，外內交通，則男女無別矣。”又說：“食谷水，巷鑿井；場圃接，樹木茂；宮牆毀壞，門戶不閉，外內交通；則男女之別，無自正矣。”《漢書·地理志》說：鄭國土陞而險，山居谷汲，男女亟聚會，故其俗淫。這即是秦始皇所謂防隔內外。乃是把士大夫之家，“深宮固門，閭寺守之，男不入，女不出”的制度，見《禮記·內則》。推廣到民間去。再嫁未必能有什麼禁令，不過宣布其是倍死不貞，以示恥辱，正和獎厲貞節，用意相同。寄猥是因奸通而寄居於女子之家的，殺之無罪；妻爲逃嫁，則子不得母；其制裁卻可謂嚴厲極了。壓迫階級所組織的國家，其政令，自然總是助壓迫階級張目的。

雖然如此，羅馬非一日之羅馬，古代疏鬆的婚姻制度，到底非短期間所能使其十分嚴緊的。所以表顯於古書上的婚姻，要比後世自由得多。《左氏》昭公元年載鄭國徐吾犯之妹美，子南業經聘定了他，子皙又要强行納聘。子皙是個強宗，國法奈何不得他。徐吾犯乃請使女自擇，以資決定。這雖別有用意，然亦可見古代的婚姻，男女本可自擇。不過“男不親求，女不親許”，見《公羊》僖公十四年。必須要有個媒妁居間；又必須要“爲酒食以召鄉黨僚友”，《禮記·曲禮》。以資證明罷了。婚約的解除，也頗容易。前述三月成婦之制，在結婚三個月之後，兩造的意見，覺得不合，仍可隨意解除，這在今日，無論那一國，實都無此自由。至於尚未同居，則自然更爲容易。《禮記·曾子問》說：“昏禮：既納幣，有吉日，女之父母死，則如之何？孔子曰：壻使人弔。如壻之父母死，則女之家亦使人弔。壻已葬，壻之伯父，致命女氏曰：某之子有父母之喪，不得嗣爲兄弟，使某致命。女氏許諾，而弗敢嫁，

禮也。壻免喪，女之父母使人請，壻弗取而後嫁之，禮也。女之父母死，壻亦如之。”一方等待三年，一方反可隨意解約，實屬不近情理。迂儒因生種種曲說。其實這只是《禮記》文字的疏忽。孔子此等說法，自爲一方遭喪而一方無意解約者言之。若其意欲解約，自然豪無限制。此乃當然之理，在當日恐亦爲常行之事，其事無待論列，故孔子不之及。記者貿然下了而弗敢嫁禮也六字，一似非等待不可的，就引起後人的誤會了。離婚的條件，有所謂七出，亦謂之七棄，（一）無子。（二）淫佚。（三）不事舅姑。（四）口舌。（五）盜竊。（六）嫉妒。（七）惡疾。又有所謂三不去，（一）嘗更三年喪不去。（二）賤取貴不去。（三）有所受無所歸不去。與五不娶並列，（一）喪婦長女。（二）世有惡疾。（三）世有刑人。（四）亂家女。（五）逆家女。見於《大戴禮記·本命篇》，和《公羊》莊公二十七年何《注》，皆從男子方面立說。此乃儒家斟酌習俗，認爲義所當然，未必與當時的法律習慣密合。女子求去，自然也有種種條件，爲法律習慣所認許的，不過無傳於後罷了。觀漢世婦人求去者尚甚多，如朱買臣之妻等。則知古人之於離婚，初不重視。夫死再嫁，則尤爲恆事。這是到宋以後，理學盛行，士大夫之家，更看重名節，上流社會的女子，才少有再嫁的，前代並不如此。《禮記·郊特牲》說：“一與之齊，終身不改，故夫死不嫁。”這是現在講究舊禮教的迂儒所樂道的。然一與之齊，終身不改，乃是說不得以妻爲妾，並非說夫死不嫁。《白虎通義·嫁娶篇》引《郊特牲》，並無“故夫死不嫁”五字；鄭《注》亦不及此義；可見此五字爲後人所增。鄭《注》又說：“齊或爲醮”，這字也是後人所改的。不過鄭氏所據之本，尚作齊字，即其所見改爲醮字之本，亦尚未竄入“故夫死不嫁”五字罷了。此可見古書逐漸竄改之迹。

後世男子的權利，愈行伸張，則其壓迫女子愈甚。此可於其重視爲女時的貞操，及其賤視再醮婦見之。女子的守貞，實爲對於其夫之一種義務。以契約論，固然只在婚姻成立後，持續時爲有效，以事實論，亦只須如此。所以野蠻社會的風俗，無不是如此的，而所謂文明社會，卻有超過這限度的要求。此無他，不過壓迫階級的要求，更進

一步而已。女子的離婚，在後世本較古代爲難，因爲古代的財產，帶家族共有的意思多，一家中人，當然都有享受之分。所以除所謂有所受無所歸者外，離婚的女子，都不怕窮無所歸。後世的財產，漸益視爲個人所有，對於已嫁大歸之女，大都不願加以扶養；而世俗又賤視再醮之婦，肯娶者少；棄婦的境遇，就更覺淒慘可憐了。法律上對於女子，亦未嘗加以保護。如《清律》：“凡妻無應出及義絕之狀而出之者，杖八十。雖犯七出有三不去而出之者，減二等，追還完聚。”似乎是爲無所歸的女子，特設保護的條文的。然追還完聚之後，當如何設法保障，使其不爲夫及夫之家族中人所虐待，則絕無辦法。又說：“若夫妻不相和諧而兩願離者不坐。”不相和諧，即可離異，似極自由。然夫之虐待其妻者，大都搾取其妻之勞力以自利，安能得其願離？離婚而必以兩願爲條件，直使被虐待者永無脫離苦海之日。而背夫私逃之罪，則係“杖一百，從夫嫁賣”。被虐待的女子，又何以自全呢？徹底言之：現在所謂夫婦制度，本無維持之價值。然進化非一蹴所可幾，即制度非旦夕所能改。以現在的立法論，當定在原則上：（一）離婚之訴，自妻提出者無不許。（二）其生有子女者，撫養歸其母，費用則由其父負擔。（三）夫之財產中，其一部分，應視爲其妻所應得，離婚後當給與其妻。（四）夫妻異財者勿論。其同財者，嫁資應視爲妻之私財，離婚時給還其妻；其業經銷用者應賠償。這固不是根本解決的辦法，然在今日，立法上亦只得如此了。而在今日，立法上亦正該如此。

古書中所載的禮，大抵是父系家庭時代的習慣風俗。後世社會組織，迄未改變，所以奉其說爲天經地義。而因此等說法，被視爲天經地義之故，亦有助於此制度之維持。天下事原總是互爲因果的。但古書中的事實，足以表示家族主義成立前的制度的亦不少，此亦不可不注意。《禮記·禮運》：“合男女，頒爵位，必當年德。”《管子·幼官篇》，亦有“合男女”之文。合男女，即《周官》媒氏及《管子·入國篇》的合獨之政。《周官》媒氏：“凡男女自成名以上，皆書年月日名

焉。令男三十而娶，女二十而嫁。中春之月，令會男女。於是時也，奔者不禁。謂不備聘娶之禮，說見下。司男女之無夫家者而會之。”合獨爲九惠之政之一。其文云：“取鰥寡而和合之，與田宅而家室之，三年然後事之。”此實男女妃合，不由家族主持，而由部族主持之遺迹。其初蓋普徧如此。到家族發達之後，部族於通常之結婚，才置諸不管，而只干涉其違法者，而救濟其不能婚嫁者了。當男女婚配由部族主持之世，結婚的年齡，和每年中結婚的季節，都是有一定的。婚年：儒家的主張，是男三十而娶，女二十而嫁。《禮記·曲禮》、《內則》等篇，都是如此。《大戴禮記·本命篇》說，這是中古之禮。大古五十而室，三十而嫁。《墨子》、《節用》。《韓非子》，《外儲說右下》。則說男二十而娶，女十五而嫁。結婚的年齡，當然不能斟酌畫一。王肅說：男十六而精通，女十四而能化，自此以往，便可結婚；所謂三十、二十等，乃係爲之極限，使不可過。又所謂男三十，女二十，不過大致如此，並非必以三十之男，配二十之女。其說自通。見《詩·標有梅疏》。《大戴禮》說：三十而室，二十而嫁，天子庶人同禮。《左氏》說：天子十五而生子；三十而室，乃庶人之禮。《五經異義》。貴族生計，較庶人爲寬裕，結婚年齡，可以提早，說亦可通。至《墨子》、《韓非子》之說，則係求蕃育人民之意，古代此等政令甚多，亦不足怪。所可怪者，人類生理，今古相同，婚配的要求，少壯之時，最爲急切，大古時何以能遲至五十、三十？案羅維（Robert H. Lowie）所著的《初民社會》，呂叔湘譯，商務印書館本。說巴西的波洛洛人（Bororo）男女性交和結婚，並非一事。當其少年時，男女之間，早已發生性的關係，然常是過著浪漫的生活，並不專於一人。倒是年事較長，性慾較淡，彼此皆欲安居時，才擇定配偶，相與同居。案人類的性質，本是多婚的。男女同居，乃爲兩性間的分工互助，實與性慾無甚關係。巴洛洛人的制度，實在是較爲合理的。社會制度，往往早期的較後期的爲合理。這是因已往的文化，多有病態，時期愈晚，病態愈深之故。中國大古之世，婚年較晚的理由，也可以借鑑而明了。人類性慾的開始，實在二七、二八之年。自此以往，更閱數年，遂臻極

盛。此係中國古說，見《素問·上古天真論》。《大戴禮記》、《韓詩外傳》、《孔子家語》等說皆同。根於生理的慾念，宜宣洩不宜抑壓。抑壓之，往往為精神病的根原。然後世將經濟上的自立，責之於既結婚的夫婦，則非十餘齡的男女所及；又教養子女之責，專由父母任之，亦非十餘齡的男女所能；遂不得不將結婚的年齡展緩。在近代，並有因生計艱難，而抱獨身主義的。性慾受抑壓而橫溢，個人及社會兩方面，均易招致不幸的結果。這亦是社會制度與人性不能調和的一端。儻使將經濟及兒童教養的問題，和兩性問題分開，就不至有此患了。所以目前的辦法，在以節育及兒童公育，救濟遲婚及獨身問題。結婚的季節，《春秋繁露》說：“霜降逆女，冰泮殺止。”《循天之道篇》。《荀子》同。《大略篇》。王肅說：自九月至正月。見《詩·綱繆疏》。其說良是。古人冬則居邑，春則居野，參看第六、第十四章。結婚的月分，實在是和其聚居的時期相應的。仲春則婚時已過，至此而猶不克婚，則其貧不能備禮可知，所以奔者不禁了。

多妻之原，起於男子的淫侈。生物界的事實，兩性的數目，常大略相等。婚姻而無禁例，或雖有禁例而不嚴密則已，若既限定對於法定的配偶以外，不許發生性的關係，而又有若干人欲多占異性為己有，則有多占的人，即有無偶的人。所以古今中外，有夫婦之制的社會，必皆以一夫一妻為原則。但亦總有若干例外。古代貴族，妻以外發生性的關係的人有兩種：一種是妻家帶來的，謂之媵。一種是自己家裏所固有的，謂之妾。後世媵之實消滅，故其名稱亦消滅，但以妾為配偶以外發生性的關係之人之總稱。媵之義為送，即妻家送女的人，並不限於女子，如伊尹為有莘氏媵臣是。與壻家跟著新郎去迎接新娘的御相同。媵御的原始，實猶今日結婚時之男女儐相，本無可發生性的關係的理由。後來有特權的男子，不止娶於一家，正妻以外的旁妻，無以名之，亦名之曰媵，媵遂有正妻以外之配偶之義。古代的婚姻，最致謹於輩行，而此規則，亦為有特權者所破壞。娶一妻者，不但兼及其姊，而且兼及其姪，於是有諸侯一娶九女之制。取一國則二國往媵，各以姪娣從。一

娶九女之制，據《白虎通義·嫁娶篇》說，天子與諸侯同。亦有以爲天子娶十二女的，如《春秋繁露·爵國篇》是。此恐係以天子與諸侯同禮爲不安而改之。其實在古代，天子諸侯，在實際上，未必有多大的區別。《禮記·昏義》末節說：天子有一后、三夫人、九嬪、二十七世婦、八十一御妻。案《昏義》爲《儀禮·士昏禮》之傳，傳文皆以釋經，獨《昏義》此節，與經無涉；文亦不類傳體；其說在他處又無所見；而適與王莽立后，備和、嬪、美、御，和人三，嬪人九，美人二十七，御人八十一之制相合；見《漢書·莽傳》。其爲後人竄入，自無可疑。《冠義》說：“無大夫冠禮而有其昏禮？古者五十而後爵，何大夫冠禮之有？”五十而後娶，其爲再娶可知。諸侯以一娶九女之故，不得再娶，《公羊》莊公十九年。大夫若亦有媵，安得再娶？管氏有三歸，孔子譏其不儉，《論語·八佾》：包咸云：三歸，娶三姓女。即係譏其僭人君之禮。所以除人君以外，是決無媵的。至於妾，則爲家中的女子，得與家主相接之義。家族主義發達的時代，門以內的事情，國法本不甚干涉。家主在家庭中的地位，亦無人可以制裁他。家中苟有女奴，家主要破壞她的貞操，自無從加以制裁。所以有妾與否，是個事實問題，在法律上，或者並無制限。然古代依身分而立別的習慣，是非常之多的，或有制限，亦未可知。後世等級漸平，依身分而立區別的習慣，大半消滅，娶妾遂成爲男子普遍的權利了。雖然如此，法律上仍有依身分之貴賤，而定妾之有無多寡的。如《唐書·百官志》“親王有孺人二人，媵十人；二品媵八人；國公及三品媵六人；四品媵四人；五品媵三人”，《明律》“民年四十以上無子者，方聽娶妾，違者笞四十”是。但此等法律，多成具文，而在事實上，則多妻之權利，爲富者所享受。適庶之別，古代頗嚴。因爲古代等級，本來嚴峻，妻和妾一出於貴族，一出於賤族，其在社會上的身分，本相懸殊之故。後世等級既平，妻妾之身分，本來的相差，不如前代之甚，所以事實上貴賤之相差亦較微。僅在法律上，風俗上，因要維持家庭間的秩序，不得不略存區別而已。

《顏氏家訓》說：“江左不諱庶孽，喪室之後，多以妾媵終家事。

河北鄙於側室，不預人流，是以必須重娶，至於三四。”這是江左猶沿古代有媵不再娶的舊風，河北就蕩然了。但以妾媵終家事，必本有妾媵而後能然。如其無之，自不能不再娶。再娶自不能視之爲妾。《唐書·儒學傳》說：“鄭餘慶廟有二妣，疑於祔祭，請於有司。博士韋公肅議曰：‘古諸侯一娶九女，故廟無二適。自秦以來有再娶，前娶後繼皆適也，兩祔無嫌。’”自秦以來有再娶，即因封建破壞，無復一娶九女及三歸等制度之故。韋公肅之議，爲前娶後繼，皆爲適室禮文上的明據。但從禮意上說，同時不能有二嫡的，所以世俗所謂兼祧雙娶，爲法律所不許。大理院解釋，以後娶者爲妾。

人類的性質，本來是多婚的。男女皆然。雖由社會的勢力，加以壓迫，終不能改變其本性。所以壓迫之力一弛，本性隨即呈露。在現社會制度之下，最普遍而易見的，是爲奸通與賣淫。奸通，因其爲祕密之事，無從統計其多少。然就現社會和歷史記載上觀察，實可信其極爲普遍。賣淫亦然。社會學家說：“凡是法律和習慣限制男女性交之處，即有賣淫之事，隨之出現。”史家推原賣淫之始，多以爲起於宗教賣淫。王書奴著《中國倡伎史》，生活書店本。亦力主此說。然原始宗教界中淫亂的現象，實未可稱爲賣淫。因爲男女的交際，其初本極自由。後來強橫的男子，雖把一部分女子占爲己有，然只限於平時。至於衆人集會之時，則仍須回復其故態。所以各個民族，往往大集會之時，即爲男女混雜之際。如鄭國之俗，三月上巳之日，於溱、洧兩水之上，招魂續魄，拂除不祥，士女往觀而相謔。《韓詩》說，據陳喬樞《三家詩遺說考》。《史記·滑稽列傳》載淳于髡說：“州閭之會，男女雜坐。行酒稽留，六博投壺，相引爲曹。握手無罰，目眙不禁。前有墮珥，後有遺簪。”“日暮酒闌，合尊促坐。男女同席，履舄交錯。杯盤狼籍。堂上燭滅，主人留髡而送客。羅襦襟解，微聞薝澤。”又如前文所引的燕國“嫁娶之夕，男女無別”都是。宗教上的寺院等，也是大眾集會之地，而且是聖地，其地的習慣，是不易破壞的。《漢書·禮樂志》說：漢武帝立樂府，“采詩夜誦”。顏師古《注》說：“其言辭或祕，不可宣露，故

於夜中歌誦。”案《後漢書·高句驪傳》說：其俗淫。暮夜輒男女羣聚爲倡樂。高句驪是好祠鬼神的，而樂府之立，亦和祭禮有關。然則采詩夜誦，怕不僅因其言辭或祕罷？男女混雜之事，後世所謂邪教中，亦恆有之，正和邪有何標準？不過古代之俗，漸與後世不合，則被目爲邪而已。然則宗教中初期的淫亂，實不可謂之賣淫。不過限制男女交際的自由，往往與私有財產制度，伴隨而起。既有私有財產，自有所謂賣買；既有所謂賣買，淫亦自可爲賣買的標的。在此情形之下，本非賣買之事，變爲賣買的多了，亦不僅淫之一端。

賣淫的根原，舊說以爲起於齊之女閭。其事見於《戰國策》的《東周策》。《東周策》載一個辯士的話道：“國必有誹譽。忠臣令誹在己，譽在上。齊桓公宮中七市，女閭七百，國人非之，管仲故爲三歸之家，以掩桓公非，自傷於民也。”則市與女閭，確爲淫樂之地。《商君書·墾令篇》說：“令軍市無有女子。”又說：“輕惰之民，不游軍市，則農民不淫。”亦市爲淫樂之地之一證。女閭則他處無文。案《太平御覽》引《吳越春秋》說：“句踐輸有過寡婦於山上，使士之憂思者游之，以娛其意”，今本無。亦即女閭之類。女閭，蓋後世所謂女戶者所聚居。女戶以女爲戶主，可見其家中是沒有壯男的。《周官·內宰》：“凡建國，佐后立市。”《左氏》昭公二十年，晏嬰說：“內寵之妾，肆奪於市。”則古代的市，本由女子管理。所以到後來，聚居市中的女子還很多。市和女閭，都不過因其爲女子聚居之所，遂成爲縱淫之地罷了。其初，也未必是賣淫的。

賣淫的又一來源，是爲女樂。女樂是貴族家裏的婢妾，擅長歌舞等事的，令其“執技以事上”。婢妾的貞操，本來沒有保障的，自不因其爲音樂隊員而有異。封建制度破壞，貴族的特權，爲平民所僭者甚多，自將流布於民間。《史記·貨殖列傳》說：趙國的女子，“鼓鳴瑟，跕屣，現在的拖鞋，在古時爲舞履。游媚貴富，入後宮，徧諸侯”，“鄭、衛俗與趙相類”。又說：“今夫趙女鄭姬，設形容，揄鳴琴，揄長袂，躡利屣，目挑心招，出不遠千里，不擇老少者，奔富厚也”，即其事。倡伎本來

是有技藝的人的稱謂，並非專指女子。所以女子有此等技藝的，還特稱爲女伎。然其實是性的誘惑的成分多，欣賞其技藝的成分少。於是倡伎轉變爲女子賣淫者的稱謂，其字也改從女旁了。娼妓。男子之有技藝者，不復稱倡伎。爲倡伎之女子，本係婢妾之流，故自古即可賣買。《戰國·韓策》說：“韓賣美人，秦買之三千金”其證。後世當娼妓的，也都是經濟上落伍的人，自然始終是可以買賣的了。資本的勢力愈盛，遂并有買得女子，使操淫業以謀利的。古代的女伎，係婢妾所爲，後世政治上還沿襲其遺制，是爲樂戶。係以罪人家屬沒入者爲之。唐時，其籍屬於大常。其額設的樂員，屬於教坊司。此係國家的女樂隊員，但因其本爲賤族，貞操亦無保障，官員等皆可使之執技薦寢以自娛，是爲官妓。軍營中有時亦有隨營的女子，則謂之營妓。民間女子賣淫的，謂之私娼。在本地的稱土娼，在異鄉的稱流娼。清世祖順治十六年，停止教坊女樂，改用內監。世宗雍正七年，改教坊司爲和聲署。是時各地方的樂戶，亦皆除籍爲民。於是在法律上除去一種賤族，亦無所謂官妓。但私娼則是無從禁止的。律例雖有“舉、貢、生員，宿娼者斥革”的條文，亦不過爲管束舉、貢、生員起見而已，並非禁娼。

古代掠奪婚的習慣，仍有存於後世的。趙翼《陔餘叢考》說：“村俗有以婚姻議財不諧，而糾衆劫女成婚者，謂之搶親。《北史·高昂傳》：‘昂兄乾，求博陵崔聖念女爲婚，崔不許。昂與兄往劫之。置女村外，謂兄曰：何不行禮？於是野合而歸。’是劫婚之事，古亦有之。然今俗劫婚，皆已經許字者，昂所劫則未字，固不同也。”案《清律》：“凡豪勢之人，強奪良家妻女，姦占爲妻妾者，絞。配與子孫、弟姪、家人者，罪亦如之。”此指無婚姻契約而強搶的。又說：“應爲婚者，雖已納聘財，期未至，而男家強娶者，笞五十。”指主婚人。“女家悔盟，男家不告官司強搶者，照強娶律減二等。”此即趙氏所謂已經許字之女，照法律亦有罪，但爲習俗所囿，法律多不能實行。又有男女兩家，因不能負擔結婚時的費用，私相協議，令男家以強搶的形式出之的。則其

表面爲武力的，內容實爲經濟的了。搶孀等事，亦自古即有。《潛夫論·斷訟篇》云：“貞潔寡婦，遭直不仁世叔，無義兄弟，或利其聘幣，或貪其財賄，或私其兒子，則迫脅遣送，有自縊房中，飲藥車上，絕命喪軀，孤捐童孩者。”又有“後夫多設人客，威力脅載者”。這其中，亦含有武力的經濟的兩種成分。

賣買婚姻，則無其名而有其實。《斷訟篇》又說：“諸女一許數家，雖生十子，更百赦，勿令得蒙一還私家，則此姦絕矣。不則髡其夫妻，徙千里外劇縣，乃可以毒其心，而絕其後。”《抱朴子·弭訟篇》，述其姑子劉士由之論說：“末世舉不修義，許而弗與。訟閱穢繻，煩塞官曹。今可使諸爭婚者，未及同牢，皆聽義絕，而倍還酒禮，歸其幣帛。其嘗已再離，一倍裨聘。裨即現在賠償的賠字。其三絕者，再倍裨聘。如此，離者不生訟心，貪者無利重受。”葛洪又申說自己的意見道：“責裨聘倍，貧者所憚，豐於財者，則適其願矣。後所許者，或能富殖，助其裨聘，必所甘心。然則先家拱默，不得有言，原情論之，能無怨歎乎？”葛洪之意，要令“女氏受聘，禮無豐約，謂不論聘財多少。皆以即日報版。又使時人署姓名於別版，必十人以上，以備遠行及死亡。又令女之父兄若伯叔，答壻家書，必手書一紙。若有變悔而證據明者，女氏父母兄弟，皆加刑罰罪”。可見漢晉之世賣買婚姻之盛。後世契約效力較強，此等事無人敢做，但嫁女計較聘禮，娶妻覬覦妝奩，其內容還是一樣的，此非經濟制度改變，無法可以改良了。

後世的婚姻，多全由父母做主，本人概不與聞，甚至有指腹爲婚等惡習，見《南史·韋放傳》。案《清律》，指腹爲婚有禁。這誠然是很壞的。然論者遂以夫婦之道苦，概歸咎於婚姻的不自由，則亦未必其然。人之性，本是多婚的，男女皆然，所以愛情很難持之永久。即使結婚之時，純出兩情愛慕，絕無別種作用攙雜其間，尚難保其永久，何況現在的婚姻，有別種作用攙雜的，且居多數呢？欲救夫婦道苦之弊，與其審慎於結婚之時，不如寬大於離婚之際，因爲愛情本有變動，結婚時無論如何審慎，也控制不住後來的變化的。習俗所以重視離婚，法律也

盡力禁阻，不過是要維持家庭。然家庭制度，實不是怎麼值得維持的東西，參看下章可明。

統觀兩性關係，自氏族時代以後，即已漸失其正常。其理由：因女子在產育上，所負的責任，較男子為多。因而其鬭爭的力量，較男子為弱。不論在人類憑恃武力相鬭爭，或憑恃財力相鬭爭的時代，女子均漸淪於被保護的地位，失其獨立，而附屬於男子。社會的組織，宜於寬平坦蕩，個個人與總體直接。若多設等級，使這一部分人，隸屬於那一部分人，那就不公平的制度要逐漸發生，積久而其弊愈深了。近代女權的漸漸伸張，實因工業革命以來，女子漸加入社會的機構，非如昔日蟄居家庭之中，專做輔助男子的事情之故。女子在產育上多盡了責任，男子就該在別一方面多盡些義務，這是公道。乘此機會，壓迫女子，多占權利，是很不正當的。而欲實行公道，則必自剷除等級始。所以有人說：社羣制度是女子之友，家庭制度是女子之敵。然則“女子回到家庭去”這口號，當然只有開倒車的人，才會去高呼了。人家都說現在的女學生壞了，不如從前舊式的女子，因其對於家政生疏了，且不耐煩。殊不知這正是現代女子進步之徵。因為對於家政生疏，對於參與社會的工作，卻熟練了。這正是小的、自私的、自利的組織，將逐漸破壞；大的、公平的、博愛的制度，將逐漸形成的徵兆。賢母良妻，只是賢奴良隸。此等教育，亦只好落伍的國家去提倡。我們該教一切男女以天下為公的志願，廣大無邊的組織。

第二章 族 制

人是非團結不能生存的。當用何法團結呢？過去的事情，已非我們所能盡知；將來的事情，又非我們所能豫料。我們現在，只能就我們所知道的，略加說述而已。

在有史時期，血緣是人類團結的一個重要因素。人恆徂於其所見聞，遂以此爲人類團結惟一的因素，在過去都是如此，在將來也非如此不可了。其實人類的團結，並非是專恃血緣的。極遠之事且勿論，即上章所說的以年齡分階層之世，亦大率是分爲老、壯、幼三輩，間有分爲四輩的，但以分做三輩爲最普通。《禮記·禮運》說：“使老有所終，壯有所用，幼有所長”；《論語·雍也篇》說：“老者安之，朋友信之，少者懷之”；亦都是分爲三輩。而不再問其人與人間的關係的。當此之時，那有所謂夫婦、父子、兄弟之倫呢？《禮記·禮運》說：大同之世，“人不獨親其親，不獨子其子”，《左氏》載富辰的話，也說：“大上以德撫民，其次親親，以相及也。”僖公二十四年。可見親族關係，是後起的情形了。

人類愈進步，則其分化愈甚，而其組織的方法亦愈多。於是有所謂血族團體。血族團體，其初必以女子爲中心。因爲夫婦之倫未立，父不可知；即使可知，而父子的關係，亦不如母子之密之故。如上章所述，人類實在是社羣動物，而非家庭動物。所以其聚居，並不限於兩代。母及同母之人以外，又有母的母，母的同母等。自己而下推，亦是如此。遂漸成爲母系氏族。每一個母系氏族，都有一個名稱，是即所謂姓。一姓總有一個始祖母的，如殷之簡狄、周之姜嫄即是。簡