《東華漢學》第 4 期；頁 171—212
東華大學中國語文學系　2006 年 9 月

當初亞當種田，夏娃織布
——試論周作人的「人學」與「性學」

賴芳伶*

【摘要】

中國「五四」時期所開出的新文化、新思想、新文學的各種論述，原與晚清感時憂國、變法圖強的時代意識一脈相承；然尤有進者。在民主與科學的前提下，「五四」精神對個體的改革要求，主要含括了人身自主、人權平等與人格獨立的探索憧憬。此一社會脈動復與一九二〇、三〇年代世界性的人道主義思潮有關。於五四洶湧的革新運勢底下，周作人最先關注的，就是「人」的問題。

這種頗富啟蒙意味的人權提倡，不只泛指一般個人，女權與兒童議題亦含納其中。就整個中國歷史來看，知識界這樣熱烈討論個人主體性與女性切身的問題，幾乎是空前。作為「五四」前驅之一的周作人，以論評譯介的雜文方式，依據漢文化的古典傳統，整合融貫現當代西方性

*國立東華大學中國語文學系教授

心理學、生物學、人類學與民俗學，所建構起來的「人學」與「性學」，乃以全民身心之徹底解放為旨歸。其持久深入之關懷，就質與量言，同時代幾難找出第二人。

本文擬擇要取樣周氏有關人權、性別的論述，詳予爬梳，以明其思想淵源與匯聚進程，並闡析其生命主張，庶幾為學界之文學文化評論略盡棉薄。

關鍵詞：周作人　「五四」　人學　性道德

前言

中國「五四」時期所開出的新文化、新思想、新文學的各種論述，原與晚清感時憂國、變法圖強的時代感一脈相承；然尤有進者。在民主與科學的改革前提下，「五四」精神在關於個體的要求方面，主要含括了人身自主、人權平等與人格獨立的探索憧憬。此一社會脈動復與1920、30年代抵抗強權壓迫、泯除階級紛爭、體察底層弱勢的，世界性的人道主義思潮有關。在五四洶湧的革新運勢底下，周作人（1885—1967）最先關注的社會與文化問題就是：「人」的問題。

1918年12月15日《新青年》第五卷第六號刊出周作人的〈人的文學〉，重點表述了他的「人的發現」與「文學的發現」幾乎是同時的，文中要義屢為論者所引述[1]，其所揭櫫的「愛物仁民」之精義，早及於個人、婦女與兒童諸面向。其實，作為「前五四」的晚清階段，嚴復（1853—1921）、康有為（1858—1927）、梁啟超（1873—1929）……等人，已不乏頗富啟蒙意味的人權提倡，女權議題亦含納其中，不過，此類議題至五四時期，更匯流為新文化新文學運動的重要成份。即以女權問題來看，犖犖大者有1918年胡適(1981—1962)在《新青年》上先後發表的〈易卜生主義〉與〈貞操問題〉[2]諸文，立刻引起社會的熱烈關切。稍後，

[1] 例如夏志清同篇名、書名的《人的文學》，與周作人的理念，實有遙相對話的意味。（臺北：純文學，1977年）。另外，徐舒虹《五四時期周作人的文學理論》第二章「文學即人學理論的確立」亦有精簡的剖析。（上海：學林，1999年）

[2] 這兩篇文章分別刊於《新青年》四卷六號（1918/5）和五卷一號（1918/7）。《新青年》四卷六號是〈易卜生專號〉，熱衷討論《玩偶之家》發現自我的娜拉，選擇離家出走，以後該怎麼辦？《新青年》五卷三號（1918/9）還有一篇胡適的〈美國婦人〉，呼籲女子培養超乎賢妻良母的「自立」觀，與後來章錫琛倡導的Feminism，頗為接近。而此前陳獨秀已在《新青年》創刊號（1915/9）上譯載德國Max´o Rell的〈婦人觀〉，至三卷五號（1917/7）已陸續登出十篇有關婦女教育、參政、婚姻（包括寡婦再嫁、小家庭制度）及

魯迅（1881—1936）於《新青年》發表的首篇白話文〈我的節烈觀〉[3]，談的就是婦女的性道德。而周作人迻譯日本與謝野晶子（1878—1942）的〈貞操論〉[4]，尤早於胡適、魯迅前揭文，該文中所強調的「**貞操不是道德，非因強迫而是出於自發，和愛藝術愛學問一樣，它只是一種趣味、一種信仰、一種潔癖，所以沒有強迫他人的性質**」諸觀點，更彰顯出獨立自由平等的「人權」色采。就整個中國歷史來看，知識界這樣熱烈討論**個人主體性**與**女性切身**問題的狀況，幾乎是空前，這也是《新青年》響應世界潮流的前　作風。

夏志清（1921—）〈人的文學〉（1976）嘗指出，自五四至抗戰前夕這段期間，對當時社會影響最大，思想最具特色的是胡適、魯迅和周作人[5]。作為「五四」第一代知識分子的周作人，其思想力量對中國社會之影響，可能比夏志清所說的還要深遠；他依據漢文化的古典傳統，融貫現當代西方性心理學、生物學、人類學與民俗學，所建構的「人學」與「性道德觀」，乃以全民身心之徹底解放為旨歸。這段期間《新青年》的作者群在擔負世界新思潮的引介上的確貢獻良多，對人權與女性議題的討論，亦不遺餘力；然而以論評譯介的雜文方式，整合各種學科，持久深入關懷各種人權、性別問題，就質與量言，同時代幾難找出第二人。

學術界對周作人於中國抗日期間與日本合作，導致以人廢言的研究立場，其來久矣；大約自1980年代中下葉起，才逐漸有褒貶兼陳的評述。

社交公開、經濟獨立、就業自由的文章。（汲古書院 民59 國家圖書館館藏期刊）

[3] 此文載於《新青年》五卷二號（1918/8），反對女子片面守貞。觀點和與謝野晶子相近。

[4] 此文載於《新青年》四卷四號（1918/4）。

[5] 參見夏志清《人的文學》頁226。其實即使抗戰之後，周作人的思想能量，透過其人其行其文，仍然以另類之姿對邁入新的變遷局勢的中國社會，起著不可思議的作用。此可細參錢理群的《周作人傳》（北京：十月文藝，1990年）

[6]本文於此一時間點與空間點上，深知人文情境已多異於往昔，擬就周氏與人權、性別的相關論述，擇要取樣，略作爬梳，以明其思想淵源與匯聚進程，並嘗試闡析其人學義理，庶幾為學界之文學文化評論略盡棉薄。

一、朦朧的「弱者意識」

周作人《知堂回想錄》提及自己幼年時與祖母住在一起，經常目睹祖母「苦守忍禮」，乃至於「生平不見笑容」；[7]處在有妾的專制家庭中，讓他覺得：「我心目中的女人一生的運命便是這祖母悲痛而平常的影象。」[8]從切身的經驗中，周作人很早就領悟到禮教壓制人性的殘酷面。

---

[6] 張菊香、張鐵榮編《周作人研究資料》（上、下），（天津：人民出版社，1989年）所收論文多將其文章與人品分離論斷。但也有像高瑞泉在《理性與人道——周作人文選》序中說的：「讀他的文章，我們不僅為他的學識之淵博、視野之開闊而驚訝而折服，而且在在都感受到明淨的理性之光與寬厚的人情之暖，獲得一種被智慧所燭照洞穿的歡愉。……明智的讀者想來不會再因文名與污名而拒絕給予周作人在中國近代思想史上的一席之地，正像德國人沒有因為海德格爾與納粹的關係，就拒絕承認他是一個哲學家；或者像我們不會因為蔡元培1927年春天參與發動「清黨」，就抹煞其文化貢獻一樣。」已經能夠拉近人與文的距離。高氏此書由上海遠東出版社1994年12月出版，屬《中國近現代思想家論道叢書》之一。而錢理群的《周作人論》，大體上亦能洞見周氏論述創作之長，惟仍不免堅銳批判其世亂無能固節之作為，更及於周氏晚年被時代邊緣化的咎由自取。（臺北：久大，1994年）。楊牧的〈周作人與古典希臘〉（1973）與〈周作人論〉（1983）二文，前後寫作時間相隔十年，稱揚其學術事功「文質炳煥」無甚差異，嘗謂周作人之一生實在是文化衝突和現實政治推展下的悲劇。楊牧認為：周作人是一個相當完整的新時代知識分子，一個博大精深的「文藝復興人」（Renaissance Man）。以上二文，分見楊氏《文學的源流》頁91—141、頁143—147。（臺北：洪範，1984年）後文又見《周作人文選》頁1—5。（臺北：洪範，1983年）。此二文復收入楊牧《失去的樂土》（臺北：洪範，2003年）。

[7] 周作人：〈雙節堂庸訓〉，《秉燭談》，頁40。（臺北：里仁，1982年）

[8] 周作人：〈抱犢谷通信〉，《談虎集》（下卷），頁441。（臺北：里仁，1982

據說他11歲到13歲在三味書屋求學的時期，曾與魯迅連袂去懲罰鄰近一名苛刻的塾師，理由是討厭他欺侮不能抵抗的學生。周作人一直記得，蓄妾的的祖父脾氣很壞，經常粗暴地叫詈家裡的婦女、下人和小孩（包括他自己），因此他從小就體會到被欺壓的委屈和辛酸。

有一段時間，周作人的祖父因科場案牽連入獄，他被叫到杭州花牌樓潘姨太的家寄住，每隔三兩天到監獄去看望祖父，平時自己用功。這裡的生活，使他意外地獲得生活在一群婦女包圍中的人生經驗。他嘗說，帶給他性意識啟蒙的，是一個人稱「阿三」的少女，阿三常到祖父的潘姨太家串門子。只要阿三抱著花貓到來，他臨帖寫字就特別用心。有一天晚上，聽到潘姨太說：「阿三那小東西，也不是好貨，將來總要落到拱辰橋去做婊子的」。聽到這話的周作人，心想：「她如果真是流落做了婊子，我必定去救她出來」。後來周作人離開一段時日，無意中聽到大人談起，才得知阿三已經病故。這些暗淡夾雜著憂鬱色調的事件，忽忽過了二十五年，當時朦朧的愛情意識，竟成為〈**初戀**〉[9]一文的觸媒。文中那個隱喻意味深刻的「花牌樓」，和它附近的幾個婦女，不只一次出現在他的文章中，[10]直到晚年，都還存留在他記憶的深處裡。[11]

周作人對自己少年時代的這段感情極為珍視，這種對**性的覺醒**的珍視與自覺，應該是一種現代意識。對於他及其同時代的人來說，性的覺醒與**人的覺醒**是互為聯繫的；對性的覺醒的敏感與自覺，終究構成了周作人畢生思想的一個重要特點。[12]

年）

[9] 〈初戀〉寫於1922年，收於《雨天的書》，此段引文見頁55。（臺北：里仁，1982年）

[10] 周作人：〈燕知草・跋〉，《永日集》，頁172—173。（臺北：里仁，1982年）

[11] 關於周作人這些家族裡的事情，可參照《知堂回想錄》第一卷15、16、17節。（香港：三育圖書公司，1970年）

[12] 參見錢理群《周作人傳》，頁43。（北京：十月文藝，2005年1月，二版）

1946年，周作人在南京服刑，因感念舊事而作〈往昔詩〉三十首，其中的「花牌樓」三首，融滲了相當幽邃的情感，茲引於下：

> 吾懷花牌樓，難忘諸婦女。主婦有好友，東鄰石家婦。自言嫁山家，會逢老姑怒。強分連理枝，賣與寧波賈。後夫幸見憐，前夫情難負。生作活切頭，無人知此苦。傭婦有宋媼，一再喪其侶。最後從轎夫，肩頭肉成阜。數月一來見，吶吶語不吐。但言生意薄，各不能相顧。隔壁姚氏嫗，土著操杭語。老年苦孤獨，瘦影行踽踽。留得乾女兒，盈盈十四五。家住清波門，隨意自來去。天時入夏秋，惡疾猛如虎。婉孌楊三姑，一日歸黃土。主婦生北平，髫年侍祖父。嫁得窮京官，庶幾尚得所。應是命不猶，適值暴風雨。中年終下堂，漂泊不知處。人生良大難，到處聞悽楚。不暇哀前人，但為後人懼。[13]

從這些悽楚的語字當中可以看出，由於實地近距離的觀察，使周作人對長期被排擠於社會邊緣底層的婦女有更貼切的認識，並且達到一個新的深度。婦女問題很早即為周作人所關切的基本人生命題，而花牌樓的生活經驗至少是打下了基礎的。[14]詩裡頭苦命的眾多女子，或許與周作人落難後的感懷不無關涉，近似白居易在〈琵琶行〉中慨嘆「同是天涯淪落人」的生命情調；但詩的旨意當不僅止於此。其中「髫年侍祖父」的潘姨太，據說與祖父的小女兒同年，在祖父死後，流落他方。周作人的父親三十七歲去世，[15]比他多活了四十七年的母親，與經常受祖父精神凌虐的繼祖母，都成為周作人痛切的人生見證的一部份。《知堂回想錄》言及，他曾耳聞目擊祖父辱罵繼祖母的先人是同光時代的「長毛嫂嫂」，意指被強姦而存活下來的婦女，而讓繼祖母傷心落淚。[16]周作人認為這些受到污辱沒有自盡，卻被社會大眾所賤視的婦女，是可哀而且可敬

[13] 《知堂回想錄》第一卷17節，頁45 。
[14] 參見錢理群《周作人傳》，頁40。
[15] 《知堂回想錄》第一卷14節，頁35。
[16] 《知堂回想錄》第一卷25節，頁67。

的。[17]

「五四」初期的二、三〇年代裡，他早已察覺到群體父權對婦女身心的迫害，何其深入家庭和生活。而這些都是他透過自己的生活實感，佐以書寫，所提供的「男性情境知識」，較諸中國文人傳統藉「女性假面」訴求懷才不遇的苦鬱，幾乎不能相提並論。1901至1906年的南京水師學堂生涯，紐恩斯（Newes）的《天方夜譚》幫青年周作人打開了一個嶄新的英文世界[18]，書中既率真又幽邃的童趣，自此隱形為他往後坎坷遭遇的一大慰安。他自認在這裡不僅把國文弄通了，還雜陳著「浪漫思想、外國的人道主義、革命思想，也有傳統的虛無主義，金聖歎、梁任公的新舊文學的影響」。[19]傳統但非正統的筆記小說、文化史料、歲時風土、年譜日記家訓、博物草木蟲魚的讀物，似乎遠超過禮教經書給他的益處。十幾二十歲的周作人初識佛經裡「菩薩投身飼虎」的故事，很快便被其中深美偉大的精神和文章打動了，而〈布施度無極經〉的眾生無邊誓願度，也指示一個他可以嚮往履踐的生命目標。[20]辛亥前革命志士像徐錫麟（1873—1907）、秋瑾（1875—1907）……等人的慘死，以及他在東京民報社的聽講，與魯迅籌辦雜誌的種種經驗，都成為周作人形塑自我生命價值觀的重要元素，讓他願意選擇：站在弱者這一邊。[21]

[17] 參見〈閒話四則〉之三（1926），《澤瀉集》，頁174—175。（臺北：里仁，1982年）

[18] 《知堂回想錄》第一卷41節，頁106；同卷51節，頁135。

[19] 參見《知堂回想錄》第一卷42節，頁108；同卷63節，頁167、197。

[20] 參見《知堂回想錄》第一卷63節，頁168—169；第二卷82節，頁220。

[21] 參見《知堂回想錄》第一卷54節，頁144；第二卷73節，頁195；第二卷74節，頁198、200；第二卷80節，頁215；第二卷84節，頁225、226。

二、站在世界的窗口：東京，眺望反思

1906年到1911年的日本經驗，既有魯迅的愛顧提攜，復有和師友間的往來切磋，很快便拓廣加深周作人的內外視野。[22]透過東京這扇開往國際的窗口，讓他的傳統根據與世界知識有思索融貫的機會，並追求如何共生並榮。日本人愛好花木、崇尚自然簡素的習性，讓來自中國的這名青年深感共鳴，尤其是他們表現在生活裡「清潔、有禮、洒脫」的態度，更使周作人深刻反觀自己的文化民情。他特別指出「洒脫不是粗暴無禮，它只是沒有宗教的與道學的偽善，沒有從淫佚發生出來的假正經，最明顯的例是對於裸體的態度」。[23]他嘗引述英國學者藹理斯（Havelock Ellis，1859—1939）論〈聖芳濟及其他〉的話，說日本人的不避裸體，一如別一時代與風土的希臘人。[24]而古希臘風的好學、愛美、求真的精神則一向為周作人所殷勤倡述。[25]

去國離鄉開啟了他與異文化互動的契機，對國家機器意識形態的懷疑，以及由統治階級延伸出的各種宰制，勢必使周作人生發內部深沉的省察。儘管後來日本的侵華行動，使他悲憤無奈，以至於宣告日本研究小店[26]的關門，並坦承自己實在無法透過文學藝術去認識其國民性，因

---

[22] 鄭清茂先生於此問題有極深入的論述，參見氏著〈周作人的日本經驗〉一文，收於中研院第二屆國際漢學會議論文集，頁869—900。（臺北：中研院文哲所，1989年）

[23] 參見《知堂回想錄》第二卷66節「最初的印象」，頁177。

[24] 同前註頁177—178。另見〈日本之再認識〉（1940），《藥味集》，頁238。（臺北：里仁， 1982年）

[25] 參見〈希臘人的好學〉（1936），《瓜豆集》，頁121—124。（臺北：里仁，1982年）又見〈希臘之餘光〉（1944），《苦口甘口》，頁48—52。（臺北：里仁，1982年）又〈日本管窺〉（1935），《苦茶隨筆》，頁233，嘗謂日本有「小希臘」之稱。（臺北：里仁，1982年）

[26] 參見〈日本管窺之四〉（1937）及〈日本之再認識〉，收於《知堂乙酉文編》頁131—154。（臺北：里仁，1982年）

為日本人的宗教感情與中國截然不同；然而，留學東京六年於他心靈場域的開掘，自不僅限於日本文化的生活面、藝文面而已。周作人由於得日本書店之便，可以涉獵到歐洲弱小民族的文學，對於被損害與被侮辱的國民的文學，他表示比強國還要尊重和親近，這種領悟甚且促成他此後譯述的一大方向。[27]

1909年周作人和魯迅合譯的《域外小說集》問世，標示了當時兄弟倆冀望以文藝改造社會的熱情，魯迅曾把譯書比作普羅米修斯的「偷火」，可見其用心之一斑。[28]此際的周作人，因為對希臘神話的興趣，連帶引起對文化人類學、生物學、民俗學、心理學方面的關注，在眾多的新學新知當中，周作人自謂，「最重要的是藹理斯的《性心理學之研究》，這是我的啟蒙之書，使我讀了之後，眼上的鱗片倏忽落下，對於人生與社會成立了一種見解」。[29]證諸周作人一生的思想文化活動，正是以日本留學時期這類廣泛的閱讀為基礎的。他還說，「古人有面壁悟道的，或是看蛇鬥蛙跳懂得寫字的道理，我卻從妖精打架上想出道德來」。[30]實為苦澀風趣的剴切之言。

除了藹理斯之外，周作人性知識的主要來源還有安特路·朗（Andrew Lang，1844—1912）的人類神話學，尤其是他的《習俗與神話》與《神話儀式和宗教》。這方面的發現，同樣帶給周作人一生文化選擇和人生選擇一個根本性的轉折。他說自己從這裡也知道了文化人類學，而其中的原因，「大抵只是為人」[31]。前述他對被壓迫民族文學的發現，使周作人能逸出中國傳統文化的家族本位，與20世紀世界性民族解放運動的潮流相呼應；而人類學的發現，更讓他將知識的觸角延伸到更多新興的

[27] 參見《知堂回想錄》第二卷86節「弱小民族文學」，頁230—233。
[28] 參見錢理群：《周作人傳》，頁106。
[29] 參見〈東京的書店〉（1936），《瓜豆集》，頁104。Ellis此書於1898年出版，曾是禁書，至1928年完成七卷。
[30] 參見〈我的雜學〉（1944），《苦口甘口》，頁74。
[31] 參見〈我的雜學〉《苦口甘口》，頁62、67、69。

現代學科領域；他關於「**人的覺醒**」的思考，因此也抵達更高的境界。

周作人喜歡引述藹理斯調和「禁欲」與「縱慾」的中庸觀，主張人「要正常地生活，我們須要模仿大自然的豪華與其嚴肅。……生活之藝術，其方法只在於微妙地混和取與舍二者而已」。[32]從而指出，「性欲的滿足有些無論怎樣異常以至可厭惡，都無責難或干涉的必要，除了兩種情形之外，一是關係醫學，一是關係法律的。這就是說，假如這異常的行為要損害他的自己的健康，那麼他需要醫藥或精神治療的處置。其次，假如他要損及對方或第三者的健康或權利，那麼法律就應加以干涉」。[33]從這些引言可以看出其中所夾帶的結合醫學、法律、道德…等現代新知，來談性問題的態度和立場。據說藹理斯的專業是醫生，但同時又是思想家、文評家，周作人很敬服他寬廣的眼光，與沉靜明朗的人生態度，希望國人能從性心理養成好的精神，由這裡出發去著手於中國的婦女問題，[34]庶幾可以求得全民生活與生命品質的改善提昇。性學的源頭和終極都是人學，女學則顯隱於其中。

大約自1920至30年代左右，中國社會對婦女的教育、參政、婚姻，以及社交、經濟、就業……等問題都已有不少討論。例如1926年《新女性》雜誌出刊有關性、愛情和婚姻問題的專號。幾乎同時間，美國William.J.Robinson博士的《性知識》一書，亦被譯介進來。而Ellis著作的相關書籍，也曾以《女人的性衝動》、《性遊戲的本能》這類極具誘惑力的書名，轉譯問世。此外，張競生的《性史》及其主編的《新文化》雜誌，更在1920年代喧騰一時，張氏主張全盤西化的人體性觀念，偏向性衛生學、生殖器官解剖和性交技巧的講求。周氏不甚以為然。[35]可見

---

[32] 參見〈藹里斯的話〉（1924），《雨天的書》，頁132。

[33] 參見〈性的心理〉（1933），《夜讀抄》頁51—52。（臺北：里仁，1982年）

[34] 同前註。

[35] 參見李歐梵：〈情感的歷程〉，《現代性的追求》頁151—153。（臺北：麥田，1996年）

婦女與性事的議題，實為當時一結合人權與人性解放的關注熱潮；不過，各家的主張與認知，仍有出入。

周作人為「五四」第一代留學異域、涉獵西方新學的知識人，深諳吸納西學的優勢，在一片西化聲浪中，是極少數真正能反思中國人文傳統的愛智者。他一再強調古典希臘與日本文化中愛美、尚智、明理的特質，應可作為當前與未來國人摹仿學習的對象。他很早就體察到「個性」的重要，主張從尊重異己者（包括他人、異民族的獨立個性）出發，去思索怎樣匯通中國文化和日本文化，乃至全世界全人類的文化——不僅要同中見異，亦要異中求同。這或許是周作人不管處在哪一個時空位置，談論任何議題，總是不同於流俗的原因。

他曾總結留學日本這段期間的思想，列舉出對自己最有影響的一些思想家和文學家，最先提到的是克魯泡特金（1842—1921）。[36]他極服膺克氏所強調的「人的本能是互助性善的」說法，這種謙誠的美意，更迂迴導致周作人日後力倡「新村」的理想與行動。所謂「新村的理想」，就是調和互助、獨立、和諧與自由的「人的生活」，統一「人類」的人與「個體」的人，既「盡了對於人類的義務」，卻又「完全發展自己的個性」；「物質的方面是安全的生活，精神的方面是自由的發展」，同時是「體力勞動」與「腦力勞動」的健康統一；亦即是一種「各盡所能，各取所需」的生活願想。[37]不妨說，周作人在1919到1920年間宣揚的「真正的人的生活的理想」，與他所鼓吹的「人學」思想，是完全一致的。而它的主要發軔不能不歸諸於他在日本的各種學習體驗。

不只日本的求學經歷，每一個人生階段的閱讀和思索，都點滴匯聚成周作人的行誼文章。他的「文學即人學」的主張，絕非率爾獲致，從

[36] 參見《周作人集外文》下集〈關於自己〉，頁507、509。（海口：海南國際新聞出版中心，1995年）

[37] 參見周作人：〈新村的理想與實際〉、〈日本的新村〉、〈訪日本新村記〉，《藝術與生活》頁401—468。（臺北：里仁，1982年）

〈人的文學〉(1918)、〈平民文學〉(1918)到〈新文學的要求〉(1920)，整個文學的論述架構與內涵的成形，除了外有時代氛圍的誘因，內有周作人對自我與周遭人性的深刻洞察外；更因為透過日本東京這個世界的窗口，使他既有的學問知識，得以源源不絕注入新的活水，相互貫通，彼此發明，並據此建構了極為獨特的性別論述。[38]

三、發見了「人」之後的「再發現」

周作人於1911年9月偕日籍夫人羽太信子回到故鄉紹興，自述「居東京六年，今夏返越，雖歸故土，彌益寂寥。……宗邦為疏，而異地為親，豈人情乎？」[39]兒童教育問題是他在劇變時局下，對社會關懷的一個重點。他將「遊戲」與「趣味」的概念引進教育的領域裏，極力主張「美育」。此與這段期間他正熱衷於介紹西方文化源頭的希臘文學，與原始文化、兒童文學有關；數年內，他更全面展開對鄉土文化的探尋，包括了言語，名物，和風俗。自稱是「古今中外派」[40]的周作人，從西方引介的不止於文學作品和理論流派，還有道德、思想.....方面的諸多新知。在「五四」時潮下，他最先關注的是：「人的問題」；他對於「人的發現」以及「文學的發現」幾乎是同時的。寫於1918年的〈人的文學〉說：

> 歐洲關於這「人」的真理的發見，第一次是在十五世紀，於是出了宗教改革與文藝復興兩個結果。……女人與小兒的發見，卻遲至十九世紀，纔有萌芽。……古來女人的位置，不過是男子的器

[38] 參見鍾叔河編《周作人文類編 3》「文學．文章．文化」。（長沙：湖南文藝出版社，1998年）

[39] 參見《知堂回想錄》第二卷92節，頁250。

[40] 參見周作人《現代小說譯叢》〈序言〉。轉引自錢理群《周作人傳》頁168。

> 具與奴隸。中古時代，教會裡還曾討論女子有無靈魂，算不算得一個人呢。……中國講到這類問題，卻須從頭做起，人的問題，從來未經解決，女人小兒更不必說了。如今第一步先從人說起……從新要發見「人」，去「闢人荒」……我們希望從文學上起首，提倡一點人道主義思想，便是這個意思。[41]

在周作人的心目中，二十世紀初的中國，不但還未發現兒童，其實連個人與女子也還尚未發現。[42]這是為什麼他強調要從新發見「人」的原因，先要發見了「人」，才能續談何謂「人的文學」。在這篇綱領性思想的文章裏，周作人不厭其詳地追本溯源，指出「人是一種生物」，其生活現象與別的動物並無不同，所以「人的一切生活本能都是美的善的，應得完全滿足。凡有違反人性不自然的習慣制度，都應該排斥改正。」但人「又是一種從動物進化的生物。他的內面生活，比別的動物更為複雜高深，而且逐漸向上，有能夠改造生活的力量」，因此「凡獸性的遺留，與古代禮法可以阻礙人性向上的發展者，也都應該排斥改正。」[43]

此處的兩個要點是，「人的靈肉二重的生活」；他覺得古人的思想總以為「肉的一面，是獸性的遺傳；靈的一面，是神性的發端」，兩者永相衝突；到了近世，纔有人看出這「靈肉本是一物的兩面」，並非對抗的二元；他發現「獸性和人性，合起來便只是人性。」。而人類的正當生活便是這「靈肉一致的生活」，因為彼此都是人類，卻又各是人類的一個，所以須營一種「利己而又利他，利他即是利己的生活」，這和墨子說的：「愛人不外己，己在所愛之中」的意思是一樣的。周作人所提倡的「人道主義」，不是一般世間的慈善，據他說乃是「一種個人主

[41] 參見〈人的文學〉，《藝術與生活》頁12—14。

[42] 參見〈兒童的書〉（1923），《自己的園地》頁145。（臺北：里仁，1982年）

[43] 參見〈人的文學〉，《藝術與生活》頁14—15。

義的人間本位主義」，要從個人做起：亦即「要講人道，愛人類，便須先使自己有人的資格，佔得人的位置」。所以「用這人道主義為本，對於人生諸問題，加以記錄研究的文字，便謂之人的文學」。[44]

周作人以為，人的文學與非人的文學的區別，在於「著作的態度」；人的文學顧名思義，當以人的道德為本，例如描寫兩性的愛的文學，應該主張：「男女兩本位的平等」和「戀愛的結婚」，真實的愛與兩性的生活，須有靈肉二重的一致；又如刻畫親子之愛的文學，也應當符合天然的道理。所以舉凡一切違反自然天性的畸形道德，殘忍迷信，都不應該在文學裡頭贊揚提倡。[45]他曾說：

> （在中國）大家都做著人，卻幾乎都不知道自己是人，或者自以為是萬物之靈的人，卻忘記了自己仍是一個生物。在這樣的社會裡，決不會發生真的自己解放運動的：我相信必須個人對于自己有一種了解，才能立定主意去追求正當的人的生。[46]

周作人早期文章中所表現出的對於「人性的理解」，以及他所極力強調的「人的自然本性」，一直是他文學與藝術主張的重要面向。「五四」時期熱烈要求人性的解放，周作人的文學觀自然地建立在他對人性的理解上，他反對一切束縛人性、禁錮自然的倫理道德；而頌揚束縛人性、禁錮自然的倫理道德的文學，乃被他斥之為「非人的文學」。他立基於人道主義的「人的文學」，當然不只緣自留日時期受到武者小路實篤（1885—1976）「白樺派」[47]的影響而已，中國先秦孔孟的忠恕之道，

---

[44] 此段落引文見〈人的文學〉，《藝術與生活》頁15—19。

[45] 〈人的文學〉，《藝術與生活》頁19—20。

[46] 參見〈婦女運動與常識〉（1923），《談虎集》（下卷）頁408。觀其所謂的「常識」方向，乃是落實在基本的人的自我發現上，並無性別之分。

[47] 「白樺派」是日本近現代（大正時期）文學中的一個重要流派，以文藝刊物《白樺》（1910年創刊）為中心集結了一批作家和美術家，主張新理想主義，

墨家的兼愛利他，乃至莊子的無待自適……的思想，都曾給過他深重的啟發。周作人不只一次援引過《莊子・天運篇》上的一段文字：

> 昔者舜問於堯曰，天王之用心何如？堯曰，吾不敖無告，不廢窮民苦死者，嘉孺子而哀婦人，此吾所以用心也。[48]

文中的無告、窮民苦死者、孺子和婦人，皆屬鰥寡孤獨廢疾；他認為堯的「不敖無告，不廢窮民苦死者，嘉孺子而哀婦人」的「氣象很是博大」，以之傳舜，實是仁道的極致。這樣的知解與情感，一直是周作人畢生戮力的標竿。他嘗回顧中國的漢代，深深感嘆三綱五常的確立，使人的等級區隔愈趨嚴苛，大多數人的本性真情受到壓抑，影響所及，連知識界通達物理人情的人，也愈來愈少了。即便有，也很難為社會大眾所容忍接受。〈我的雜學〉裡說，中國在近千百年中能夠疾虛妄、重情理的知識份子者，但有**王充**（27—97）、**李贄**（1527—1602）、**俞正燮**（1775—1840）……寥寥數人而已。值得注意的是，周作人所揭示的「若能知曉**憫哀婦人**而為之**代言心聲**，實已得**聖王仁者**的心傳」這樣的觀點。[49]他深深覺得「學不知道，聖賢經傳皆足以**遂非長傲**，帝王官禮亦禍世殃民之資」，[50]稍一不慎，終會落到「**以理殺人**」的境地，對象也就不限於弱女殘民了。[51]

強調尊重自然的意志和人類的意志，探索個人應該怎樣生活，在道德和倫理方面具有高度潔癖，作品及行為都帶有濃厚的人道主義色彩。武者小路實篤所倡導的「新村運動」即為一範例。

[48] 這段堯舜設問答的話，常常出現，如〈關於教子法〉（1944），《立春以前》，頁4。（臺北：里仁，1982年）〈我的雜學〉中也有。周作人嘗謂，要察知男子識見如何，只需問他對女人與佛教的看法，頁74。又見〈讀初潭集〉（1940），《藥堂雜文》，頁122。（臺北：里仁，1982年）

[49] 同前註。

[50] 參見〈《樸麗子》〉（1937），《秉燭談》，頁49。《樸麗子》一書為嘉道年間馬時芳所作。

[51] 參見〈我的雜學〉（1944），《苦口甘口》，頁56。

他所以欽服前述三子的原因，主要是明代的李贄以為，**人雖有男女，識見卻無男女之分**；[52]清朝的俞正燮，能夠講出：「**男子理義無涯涘，而深文以罔婦人，是無恥之論**」的見解。[53]其實他們所根據的，只是最基本的**人情物理**，加上不肯說誑話的個性而已。這種珍愛真理的態度，本來就是學術思想的前進力量。可是，本乎天地生物之心，推知人類生存之道，即是「**愛自由，求幸福，利己利人**」[54]的仁道理想，卻於古今中外實踐起來困難重重。周作人不禁感傷困惑，歪曲事實、假借名教，扭曲自己摧殘別人，果真是人間世的常態嗎？他嘗藉俄國安特來夫（Leonid Andrejev，1871—1919）的話說：

> 我們的不幸，便是在大家對於別人的生命、苦痛、習慣、意向、願望，都很少理解，而且幾乎全無。……文學的可尊，便因其最高上的事業，是在拭去一切的界限與距離。[55]

如此立意很容易讓人想起，「愛人不外己，己在所愛之中」的墨子思想：真正徹底的「**兼相愛**」是可以「**交相利**」的，兩者互為因果彼此倚依。這種「人」的理想生活，怎樣才能獲致呢？周作人以為要透過改良人類的關係，使其通向人類共同之事務。而**生物學**即為它的入門，他說「我不信世上有一部經典，可以千百年來當作人類的教訓的，只有紀

---

[52] 參見〈讀初潭集〉（1940），《藥堂雜文》，頁123。文中引李贄《焚書》卷二〈以女人學道為見短書〉的話。

[53] 參見〈俞理初論莠書〉，《藥堂雜文》，頁127—132，文中引《癸巳類稿》卷13〈節婦說〉。

[54] 參見〈新文學的要求〉，《藝術與生活》，頁38。另外，〈論小說教育〉（1943）也有同樣的說法，《苦口甘口》，頁18—23。

[55] 參見〈聖書與中國文學〉（1920），《藝術與生活》，頁68。又見〈文藝上的異物〉（1922），《自己的園地》，頁34—35。

載生物的生活現象的biologie纔可供我們參考，定人類行為的標準」[56]；果能認真「**讀一本《昆蟲記》，勝過一堆聖賢經傳遠矣**」[57]。

周作人一向認爲，**要想成為健全的人，必須先成為健全的動物**，設若「我們遏塞本性的發露，卻耽溺於變態的嗜慾，又依恃智力造出許多玄妙的說明，拿了這樣文明人的行為去和禽獸比較，那是多麼可慚愧呀！」[58]我們很難想像在1930年代處於中國那樣的社會情境底下，會有如此的視野，亦即：不論從任何的植物昆蟲鳥獸，都可以得到生命智慧的啟示，有助於人的主體自覺。〈我的雜學〉中有一段話是這樣說的：

> 我們聽法勃耳（Jean Henri Fabre，1823—1914）講昆蟲的本能之奇異，不禁感到驚奇，但亦由此可知焦理堂（1763—1820）言生與生生之理，聖人不易，而人道最高的仁亦即從此出。再讀湯木孫（Thomson James，1700—1748）談落葉的文章，每片樹葉在將落之前，必先將所有糖分葉綠等貴重成分退還給樹身落在地上又經蚯蚓運入土中，化成植物性壤土，以供後代之用，在這自然的經濟裡可以看出別的意義。[59]

此即周作人不斷鍛接中西學術的一例，**由生物學通向人生哲學**，是他精到的生命印證。除了關心時事，博覽群籍之外，喜談草木蟲魚原來指涉的是自然與人事的生生之理。即使到了1950年代，時空情境已今非昔比，他還是陸續寫了不少〈給蝙蝠等說一句話〉、〈犀牛〉、〈關於河

---

[56] 參見〈蠕範〉（1933），《夜讀抄》，頁60—61。從生物界去觀察、學習、反思所獲致的心得，周作人以為並不限於外國的科學知識，中國舊籍的菁華，他也樂於鍛接。《蠕範》是十八世紀乾隆時李元講鳥獸蟲魚的書，雖不無失誤，仍不失為一部有意思的生物概說。

[57] 參見〈蠕範〉，《夜讀抄》，頁62。又〈祖先崇拜〉（1919），《談虎集》（上卷），頁2。

[58] 參見〈蠕範〉，《夜讀抄》，頁61。

[59] 參見〈我的雜學〉，《苦口甘口》，頁71。

馬〉……，[60]這些惜生護生的愛物文章，其中無一不匯通仁民愛物的精神。

周作人嘗自述學問旨趨，說他從小就不太喜歡閱讀聖賢經傳、唐宋古文、宋明理學這類古籍，反而比較偏愛詩歌小說、筆記雜俎、風土方志之類的東西；因此，他往上可以觸及神話傳說的原始性根源；往旁，復得以採擷風土人情、民俗掌故，並及中外古今，而能歧出於僵硬的歷史主流、冷峻的文化道統之外，別開蹊徑。這種帶有抵中心色彩的學問知識觀點，使周作人對中國傳統的文化倫理，具備旁人所難企及的，某種**反闡釋力**，但他卻又是五四新知識份子群中少數能真正**尊重傳統**的一位。從「**把自己當人，也把對方當人**」的立場出發，周作人冀望物我同心，融通宇宙萬有。在這條博雜幽邃的知識旅途上，他誠懇探索人類歷史中飽受貶抑的弱者，小兒，婦女……他們身心長期所受到的苦楚，希望能找出一條朗暢的人生之路來。

四、重建性道德的文明

周作人嘗對《列女傳》中的烈婦，提出「哀矜」之外的看法；他以為烈婦的死亡固然值得哀矜，可是身為男子的人讀了之後，更應該知道這是生者的恥辱。[61]「**馬邊懸男頭，馬後載婦女**」的戰爭景象，歷代多有，實值得全人類警醒深思。他的〈蔡文姬悲憤詩〉一文指出，這件發生於一千七百多年前的悽慘故事，與當前的社會情境相較，似乎沒有什麼太大的區別；這乃是因為所有人世間的苦痛，皆是「**可悲故而偉大**」

[60] 這三篇小文章是1958年的7月到8月間寫的。參見《知堂集外文‧四九年以后》（湖南：岳麓書社，1988年8月）。

[61] 參見〈讀列女傳〉（1940），《藥堂雜文》，頁63。

的事；所以蔡文姬詩中所云的「**旁人相寬大**」，[62]從文字的表面看起來無甚奇險，周作人以為，恰是寄寓了所有人類的同情慰藉。

正因為具備這樣的心靈視角，1924年他在譯介Euripides（B.C.484—406）兩千三百年前的悲劇〈**忒羅亞的婦女**〉（Troades）[63]時，就深深領略其中寫的不是勝利的光榮，乃是**勝利之悲哀**；他說神要懲罰**好戰者「永久想歸家，卻終是歸不到家**」；而這齣悲劇告訴我們，所有婦女—包括母親、情人、妻子、女兒——的悲哀。在一切廣義的男人的爭鬥當中，她們失去了丈夫、兒子、愛人和父親的扶持愛惜，並且**失去了死的自由**，必須前往屈就**一無所有**的**奴隸生活**。周作人覺得不論中外古今，都不難讀到贊頌革命烈士的文章，但是，這些革命烈士的妻子兒女，他們的痛楚淒涼，又有誰來矜憫顧憐？他的〈革命黨之妻〉[64]很早就有此一問。周作人認為，只要人類的社會認為**戰爭和政治**比在家**撫育子女**重要，這樣的觀念存在一天，就很難脫離野蠻。

文明的野蠻，人間觸目皆是。他晚年寫《知堂回想錄》，還為自己年輕時未曾支援一名受苦的遠房女親，而感到不安，因為細想起來那就是「敖無告」。無告的悲哀，是無所不在的，他的〈啞巴禮贊〉寫到，作了兩任王后替楚王生了兩個兒子，但始終沒有對楚王說一句話的息夫人，周作人覺得在她身上，真正匯聚了弱者被強權消音的總體形象，而息夫人更是婦女全體運命的象徵；她和易卜生（Henrik Ibsen，1828—1906）《玩偶之家》裡的娜拉大同小異，只不過後者更加突顯了「資本主義」下一切婦女的運命而已。[65]凡此種種，其實都是「人學」的重要課題。

---

[62] 參見〈蔡文姬悲憤詩〉，《藥堂雜文》，頁74。

[63] 參見〈忒羅亞的婦女〉，《永日集》，頁1—26。

[64] 參見〈革命黨之妻〉（1927），《談虎集》（上卷），頁269—270。

[65] 參見〈啞巴禮讚〉（1929），收入《看雲集》，此處引自楊牧編《周作人文選 I》，頁175—178。（臺北：洪範，1983年）

周作人觀察到一般的史書通常不太記載平常人的心情事跡，他認為若是能就日用飲食這些瑣碎的生活細節，來考察種種人情物理，說不定會更真切自然。他一向喜歡閱讀筆記家訓雜志之類的東西，這些作品讓他有機會從中點滴窺知「女人永劫的苦境」。例如汪輝祖的《雙節堂庸訓》，他的讀後心得說，這本書觸及了蓄妾的專制家庭中，所有女人共有的忍辱寡歡。他曾引述一位貞節寡婦的兩件軼事：一件是這名寡婦在病中出去打水，雖然體力不濟仍不肯坐在路人坐過的石條上；另一件事是，寡婦孝順的兒子買龍眼肉熬湯給她治頭暈的毛病，可是說什麼她都堅持不肯喝下，理由是：「此可辦一餐飯，吾何須此！」光就這兩件小事來看，周作人覺得「正可以代表大多數女人的苦境」，亦即「**自卑自賤**」的言行。雖然這些事情是汪輝祖家中的瑣談，卻使他深有同感，覺得似乎也是自己家裡「祖母的軼事」。[66]

如就宗教習俗方面來考察女子自卑自賤的淵源，周作人認為早先或許是受到**佛教**「**不淨觀**」的影響，後來偶然也滲雜了一些**基督教**教義的說法。關於後者的部分，他的〈神話的典故〉嘗考證神話學、宗教學和語源學對這個問題的看法，發現原來神話裡專司美與愛的女神維納斯，經由人世間日積月累的口耳流傳之後，居然也包辦了不潔的色欲和花柳病這類職司。[67]可見美與愛與色欲，是如何地互倚相依。〈讀性的崇拜〉第一次從弗洛伊德（Sigmund Freud，1856—1939）的《圖騰與禁忌》引入「禁忌」的概念，指出：

> 現代文明國人已沒有這個觀念，只有羅馬的Sacer和希臘的Hagios二字略可比擬，這都訓作神聖，但在原始時代這又兼有不淨義，二者混在一處不可分開，大約與現代「危險」的觀念有點相像。

[66] 參見〈《雙節堂庸訓》〉（1937），《秉燭談》，頁37—44。
[67]〈神話的典故〉（1924），《雨天的書》，頁253—259。

68

周作人以他所涉獵的文化人類學、性心理學…方面的的知識，尋本溯源地告訴國人，舊禮教所鼓吹的禁欲主義，其實是原始性的迷信造成現在還存留著的兇狠的禮教，了解性的崇拜與禁忌互為一體，自可體認禮法中薩滿教的本質。[69]

根據周作人的觀察，當男子自己的社會地位益形低落時，往往看視女人也就更低下，此時女人在他們的眼中，既是**奴隸**，也是**貨物**。他曾喻況女人的處境說：「上者才及**金絲雀**，下者如**犬馬**而已。」[70]無論如何養尊處優，籠中金絲雀的存在，畢竟旨在供人賞玩；至若犬馬之養，則亦不外任主子驅遣之用。仔細玩索負載這兩個意象的女性，委實辛酸無盡。周作人揆諸古今，感慨系之，不禁直陳當前的社會：即便男女教育已經相當發達，其實依舊與婦女問題沒有什麼關連。[71]顯然他已經洞識到，再怎麼堂皇的教育理念和政策，如果其中缺乏對**人權**、**女權**的關注，仍然談不上有什麼意義和價值。這種終極「**人學**」的關注與信念，對周作人而言，從來未曾因為時空的變異而移易幻滅，始終貫穿於他一生的學問事功。

1940年，他在〈女學一席話〉中說：

> 人類學成立而人之事始漸明，性的研究與兒童學成立，而婦女小兒之事始漸明，是為新文明的曙光，但何時晒進中國殊未可知，總值得留意。男子如或太忙，可希望者自唯在女士耳。[72]

---

[68] 參見〈讀性的崇拜〉，《談龍集》，頁240。（臺北：里仁，1982年）
[69] 同前註，頁238。
[70] 參見〈讀列女傳〉，《藥堂雜文》，頁62。
[71] 參見〈女人軼事〉，《藥堂雜文》，頁71。
[72] 參見〈女學一席話〉，《藥堂雜文》，頁59。

早在「五四」時期，周作人就不斷致力於西方性學理論的介紹，如《自己的園地》中的〈結婚的愛〉、〈愛的創作〉、〈夢〉；《談龍集》中的〈香園〉、〈森鷗外博士〉、〈讀性的崇拜〉、〈舊約與戀愛詩〉、〈愛的成年〉；《雨天的書》中的〈讀紡輪的故事〉、〈讀慾海回狂〉，這些篇章無一不在介紹一種**科學**的**藝術**的**性學觀**，和當時一般的理論引介，有很大的不同。他將**性的研究**與**兒童學**的成立，視爲「新文明的曙光」，企望透過文學的崇高和優美，來普及性學知識與人學觀念，冀望能在中國的社會裡實現**人性的真正解放**；這當中他論述得最多的，就是**兩性關係**與**婦女解放的**問題。[73]

周作人常深深感嘆婦女問題不容易談，有許多地方恐怕還得由婦女自身來提出，或許可以冀求解決。他很了解，儘管不少婦女有道德上兩性平等的見識和學問，但社會總還缺少接受她們直言的餘裕。他嘗無畏眾議地宣稱：「反抗專制的性道德是我所想做的事情」[74]；也曾嚴厲地批評禁欲主義的「不淨觀」，說：「我們真不懂得為什麼一個人要把自己看做一袋糞，把自己的汗唾精血看的很是污穢？」[75]大約在1925—1926年間，周作人寫了許多文章，指斥當前社會中各種野蠻思維的殘留，包括變相的性崇拜和性禁忌…等等；因此他特別希望**重建性道德的文明**。他對含括各種性別的「人性」重建的努力，不妨說，是立足於對「人學」的深入研究上的。

周作人承認世間所云的「賢妻良母」確實是平穩的主張，但是何謂賢妻良母？卻殊難定義。他舉藏族與漢族的例子說，由於兩者母系與父系社會文化的差異，所以對「賢妻良母」的標準必然一開始就不一樣。推廣來看，人世間的許多事物本來都是相對待的，他的〈觀世音與周姥〉

[73] 參見徐舒虹《五四時期周作人的文學理論》，頁14。
[74] 參見周作人〈不寬容問題〉，《語絲》1卷42期（1925/8/31），頁71。
[75] 參見〈讀《欲海回狂》〉，《雨天的書》，頁281—282。

一文認為，若要想叫女人作賢妻良母，對於男子方面似乎也不得不問一聲：怎樣才算是賢夫良父呢？[76]這是用極平淺的「人的對等」觀念來談性別問題。1926年，他寫了一篇題為〈論做雞蛋糕〉的文章，文中說自己並不反對女子學做雞蛋糕，但強調：如果男子喜歡也不妨來學做看看；還說「便是煮飯洗衣男子也該會作」。[77]仍然和前此論點一致。但周作人並不僅著眼於男女生活勞作的公平分配，意味深長的是，他進而引申，不管是何性別，只學會作蛋糕等事，不能就說是盡了做人的能事，因為人（不論男女）若停留在無意識的依照本能習慣過活，就不會進一步有對充實生活的要求；而這樣的人生態度是他深不以為然的。

再回到女子的身上來看，他誠懇地呼籲，女子應跟男子一樣，要養成多讀書的習慣，以便從中獲取「**為人**」和「**為女**」的兩重自覺，才可能進一步談真正的解放。或許不妨說，他的人學與女學根本上互為一體，裡外同步。基於這樣的思考，周作人極審慎地為女子介紹哲學、心理學、歷史、動植物學和藝術方面的書籍，希望女子們不要被卑劣的私人感情所吞沒，應當自覺地養成細密的觀察態度與精確的判斷能力。在蓄妾、纏足之風依舊盛行的時代裡，雖然他的見解的確得到少數菁英女性的共鳴，且身體力行；但總的來看，這樣的勉勵還是如同空谷足音。周作人仍然不時要掉轉筆頭，向男性同胞一再呼籲。1936年，他的〈談養鳥〉一文雖名為談鳥，其實和他大部分談草木蟲魚的文章一樣，都反覆潛藏著一個「**人事應當配合天然**」的題旨，文中有一段話是這樣的：

> 作不必要的惡事的人，比為生活所迫不得已而作惡者，更為可惡，所以我憎惡蓄妾的男子，比那賣女為妾　—因貧窮而吃人肉

[76] 參見〈觀世音與周姥〉（1940），《藥堂雜文》，頁58。

[77] 參見〈論做雞蛋糕〉（1929），《談虎集》（下卷），頁419。周作人在1926年已提出「便是煮飯洗衣男子也該會作」這些話，迄1990年代尾聲，Sandra Harding仍提「男性應勤洗廚房的烤箱、鍋爐」。

> 的父母，要加幾倍。對於提鳥籠的人反感也是出於同一的淵源，……我以為這同喜歡纏足一樣的，是痛苦的賞鑑，是一種變態的殘忍心理。[78]

憎惡一切扭曲造作、斲害天然的周作人，當然無法忍受中國社會裡長期存在的蓄妾風尚和纏足習俗，他把男性賞鑑女人身心的痛苦，視為是一種變態的殘忍心理，同時更是落實於生活裡的言行。周作人的「人道思想」並不浮淺，也不過度高蹈，他能整合古今、匯通中外。這樣的整合與匯通，不論在知或行的層面上，都極不容易。即使同時代的知識分子都曉得要興女學，該講女權；但沒有幾個人能洞澈到：不能只片面要求女子讀書，一味地叫她們怎樣怎樣自尊自重，更應該同時責求男子，從自然的人道基礎出發，去真正體恤不幸的弱者，去真正的「**嘉孺子而哀婦人**」。

1926年，周作人的〈北溝沿通信〉亦莊亦諧地提到，古希臘人普遍流傳的志願——「一個男子當娶妻以傳子孫，納妾以得侍奉，友妓以求悅樂」；文中又引述意大利經濟學家密乞耳思（Robert Michels，1876—1936）所著《性的倫理》裡，有關威尼思地方的諺語，談及女子應有的四種形相（象）是：

> 街上安詳
> 寺內端莊
> 家中勤勉
> □□顛狂[79]

其中的兩個空格，讀者並不難會意出來，也因為這樣有意的留白，反而

---

[78] 參見〈談養鳥〉，《瓜豆集》，頁259—260，文中強烈顯露對階級壓迫與性別歧視的憎惡。

[79] 參見〈北溝沿通信〉，《談虎集》（下卷）頁425—426。

延伸了一些想像空間。女子的這四種「相」，幾乎概括了人類社會對完美女性的永恆要求。相較之下，周作人直截了當地指出，中國的文化傳統卻將女人硬分為二種，即：聖母與淫女。所造成的結果是，一般的家庭裡太多聖母，失卻了活潑的熱氣，間接導致了風月場所的繁盛。

根據他的觀察，發現：不少家庭主婦以儀式（名份）的名義，盡力保住她們存在的尊嚴，有的則仗恃婚姻離異之不容易，性情逐漸趨向乖戾，終於不幸落到無復生人的樂趣，甚至有的拿婚姻當作謀生之計，視「性」事為敲門磚。又別有一部份的女子，努力致意於「性技巧」的講究，專靠這個來作為謀財生利的工具。而這兩類行逕都是過猶不及。周作人主張最好的辦法是，依照女子的本性去平均發展，使它能夠儘量**合乎天理順應人情**。當然他也很清楚合天理順人情談何容易，問題雖然沒有那麼簡單，可是標的提出來了，就不失為一個可以長久努力的方向。

幾乎同時間，周作人還敏銳地觀察到，「現代的大謬誤是在一切以男子為標準，即使婦女運動也逃不出這個圈子，故有女子以男性化為解放之現象，甚至關於性的事情也以男子觀點為依據。」[80]這樣看穿性別議題的謬誤，是令人吃驚的。雖然1920年代的中國社會，以**婦女的經濟解放**作為**人格獨立**的先決要件已被提出，[81]可是周作人堅決認為「女子的這種屈服於男性標準下的性生活之損害，決不下於經濟方面的束縛」，他甚至暗示明示：**婦女性的解放比經濟的解放更重要**，或者要更

[80] 同前註，頁433—437。

[81] 例如劉半農〈南歸雜感〉（《新青年》五卷二號 1918/8）已提出，社會應改動組織，讓婦女有就業機會，以脫離「長期賣淫」的婚姻生活。這相當接近Muller—Lyer《社會進化史》和Meta Stern Lielenthal《將來的婦女》中人民公社的見解，以為家庭工作移到社會由專家分擔，家庭自然可以變成甜蜜幸福的所在，女子亦可有時間從事社會分工，充分發展其自由個性的機會。參看陳東原《中國婦女生活史》，頁375—380、424—426。（臺北：河洛，1979年）

難也未可知。[82]平心而論，二十一世紀初的今天，就經濟解放方面來看，女性與男性的差距已大幅縮短差距，可是性方面的解放呢？其次，不論性別的差異，純就一個「人」的個體主體性而言，經濟的解放達到了，往往其性方面的解放，依舊處於渾濛黑暗的狀態。

周作人曾以日本明治（1868—1912）後期的女作家為例，說她們文章裡所寫的女人，大多不免以男子的理想為標準，因此女子不管賢媛也好，蕩婦也罷，都是符合於男子所定的疇範；總之，不是女子的天然本色。[83]至於中國閨秀的詩文集，往往也只寫，或只敢寫，象牙美人的心聲。其實**女性自身的話語**，有許多是非女人不能知不能言的。周作人不分性別地指出，不論女人或男人，所寫的文章，同樣要有見識與性情，思想和與風趣，其中所滲雜的藝術品味，更是必要的條件。他除舉出漢明帝的馬后、唐朝的武則天（624—705）和宋代的李清照（1084—1155），作為上述的例證以外，還相當推崇當代的與謝野晶子、Jean Ellen Harrison（1850—？）這些人，因為她們對於婚姻、愛情與學問，都具有極自主性的見解。[84]他的〈新中國的女子〉一文，殷殷期勉新時代的女性，應該以她們柔情與堅韌的生命特質，誘導愛她們的男子，懂得如何真正去戀愛和就死。[85]

英國學者卡本德（E.Carpenter，1844—1929）曾經說過：「**婦女問題**要與**工人問題**同時解決」。這句話不止一次被周作人所援引，[86]顯然

---

[82] 參見〈婦女運動與常識〉（1923），《談虎集》（下卷）頁407—418。

[83] 參見〈女子與讀書〉（1943），《苦口甘口》，頁24—28。周氏以為女子讀書可以磨鍊理性，養成深銳的判斷力，進而培養溫雅性情，以為文明婦女，其所以非理性，多由於禮教與迷信之害，宜用藝術和科學救濟。又見〈香園〉（1927），《談龍集》，頁143—149。

[84] 參見〈女人的文章〉（1944），《立春以前》，頁38—43。（臺北：里仁，1982年）

[85] 參見〈新中國的女子〉（1926），《澤瀉集》頁154。

[86] 參見〈劉香女〉、〈鬼怒川事件〉（1936），收入《瓜豆集》。又見〈婦女

極服膺其意旨。令人不禁想起十四世紀中下葉殉道者〈約翰巴耳〉(John Ball，?—1381）的另一句名言：

當初亞當種田，夏娃織布
那時有誰是紳士富戶？[87]

觀諸古往今來的人類歷史，階級貧富形成的因素不可謂不複雜；相伴衍生的「各盡所能，各取所需」的大同理想，亦不只見諸漢文化經典而已。在「各盡所能，各取所需」的理念下派生的男女分工的理想，確曾為周作人所深深嚮往，不惟屢屢寄諸「新村」系列文字，[88]更且於北平地區規劃地段，試圖落實美願，實踐於日常生活當中。然不旋踵即宣告破滅。這些殘酷的落空體驗，必然使周作人更加認清人類社會許多問題的終極本質。我們回頭想想：Carpenter為何有前述的慨嘆？他所以要結合婦女運動與勞工運動來談，乃是認為婦女運動是社會主義中的一部份，如果不能達到純正的共產社會，一切的婦女問題終究不能徹底解決。

周作人從Carpenter這裡加以衍繹，覺識到婦女問題絕不單是關於女性的問題，而是全人類的問題。他舉例說，無論政治改革到怎樣的地步，如果婦女在妊孕生產的時候不能得到政府的扶助，或者在平時尚有失業的憂慮，它的結果必定是，不能不求助於男子的供養；如此一來，則種種形相的賣淫與奴隸生活仍然無法免除，與資本主義時代的種種社會弊端根本無異。周作人引述當時俄國A・Kollontai女士的《姊妹》說，即使在舉世稱為共產共妻的俄國，婦女的地位還是與世界各國相同，這個

問題與東方文明等〉（1928），收入《永日集》。

[87] 參見〈約翰巴耳〉（1926），《自己的園地》，頁228—229。

[88] 參見〈日本的新村〉（1919），《藝術與生活》，頁401—424，介紹武者小路實篤所創的「日向新村」，是中國第一篇新村主義文字，原載《新青年》六卷三號。周作人是年七月赴該地參觀訪問，歸來後發表〈新村的理想與實際〉、〈訪日本新村記〉，《藝術與生活》，頁425—468，極贊美這個塵世裡的烏托邦；並在北京籌設「新村支部」。

在許多社會中複數的「她」，倘若不肯服從那依舊專橫的丈夫，容忍他酗酒或把引娼女進家裡來，那麼「她」便只好獨自走出去，去做那娼女的姊妹，因為此外無職業可就。依此看來，婦女問題的根本解決之道，在當時簡直是不可能的事，而所謂純正的共產社會也只是烏托邦式的願想罷了。[89]從這個簡短精要的引據裡，可以發現，不只在周作人所處的中國情境，也是全世界性的情境中，他對婦女的問題，同時也是人的獨立自主的問題，是多麼悲觀！

五、勞動、學習與解放

周作人在〈愛的成年〉中提及Carpenter的見解，乾脆明言，如果沒有社會整體上的大改革，光就女子層面的解放是不能完成的。他說若不把我們的商販制度－－將人類的力作，人類的愛情，去交易買賣的制度－－完全去掉，別定出一種新的理想、新的習俗…等等，那麼女子永遠不能得到真正的自由。周作人很喜歡的Ellis，於《性的進化》（Evoluvion in Sex）一書中，就此亦有論述；Ellis認為，民種的生殖是社會的職務（a social function），所以女子生產是盡她社會的職務，當她不能養活自己時，這個社會應該供養她，女子為共同的社會生下一個新的份子，對於將來全部群體的利害，極有關係，全群的人對於她，自然應該起一種最新的注意。Ellis還提及，古時候的孕婦是有特權的，她們可以隨意進到園圃裡去採摘食物，她覺得這是一種極健全美麗的本能的表現。[90]周作人相當贊成這樣的見解。

1907年，他寫了一篇〈婦女選舉權問題〉的文章，文中主張社會對女子應當開放職業的選擇，途徑是透過法律方面權利平等的改造。的確

[89] 參見〈婦女問題與東方文明等〉（1928），《永日集》，頁214—224。
[90] 參見〈愛的成年〉（1918），《談龍集》，頁265—270。

民國初年以來，社會上也有各種屬於女子的參政運動[91]，但這個事實卻使周作人重新審慎思考，他說：「我不很贊成女子參政運動，我覺得這只在有些憲政國裡可以號召，即使成就也沒有多大意思，若在中國無非養成多少女政客女豬仔罷了。」[92]種種浮面表象化的女子平等活動，周作人不以為就是真正的權利平等。他應該已經看到彼時女性的參政只是參與鞏固既有的舊體制，長期存在的性別壓迫問題仍然不可能就此改變，反而會因此更加蒙弊問題的重點；可以說，他更在意的是，女子自身**思想的覺醒**。周作人就此指出，思想的覺醒有賴於對**宗教禮俗、民間信仰**的基本了解，另方面還要藉助**科學知識**與**藝文美感**的薰陶。[93]如此完美的理念畢竟與現實有極大的落差。

就民俗信仰一端而言，〈女人的禁忌〉這篇文章頗能傳達周作人此方面的看法，他以〈劉香寶卷〉為例，說明女人在禮法及宗教下所受的諸多苦楚，所謂「男為七寶金身，女為五漏之體。嫁了丈夫，一世被他拘管，百般苦樂由他做主……任你千方並百計，女體原來服侍人，這是前生罪孽重，今生又結孽冤深」。宗教似乎僅能給予女人消極面的慰安，終其一生，不論身心皆形同被判處無期徒刑的囚犯，世人往往習焉不察。〈寶卷〉裡頭提供的解脫方法即是：勸女子出家修行。周作人以為，鄉野民間充斥著類似這種勸說女子守份認命的勸世經，這其實是一條**往下走**的**社會主義**的路。[94]如果緣此以觀，那麼古往今來社會中婦女的選擇出家或自殺，除了自願捨離「成住壞空」的輪迴之苦以外，恐怕還有一項不可忽視的訊息，那就是：對男權社會一種最徹底的決裂表示。

人類社會中的某些宗教的教義，常視女人為穢惡的禁忌，或許因此

---

[91] 1920年代女子參政運動兩度失敗，雖產生過極少數女議員和女性政務官，但於整體改造未見成效。參看陳東原《中國婦女生活史》第十章〈近代的婦女生活〉七參政運動與其理論，頁416—423。

[92] 參見〈婦女運動與常識〉（1923），《談虎集》（下卷），頁407—418。

[93] 參見〈婦女問題與東方文明等〉，《永日集》，頁213—224。

[94] 參見〈女人的禁忌〉，《立春以前》，頁44—50。

迂迴影響到許多婦女人生觀的暗晦。〈女人的禁忌〉提及，基督教舊約利未記第十二章及第十五章，有記載耶和華叫摩西曉諭以色列人的話，其中都強調女人的污穢和她的傳染性與毒害。周作人引述弗萊則（J.G.Frazer，1854—1941）《金枝》（The Golden Bough）的論述，說隔離**不淨婦女**的用意，應該與原始人對**生殖**機能的**敬畏**有關，所謂的「不淨」，實是指一種威力，絕緣女人既是為她自己也是為了別人的安全。女人的不潔淨與神王巫師的神聖，在原始民族的想法裡並沒甚麼分別，都不過是同一種神秘力量的不同表現罷了；正如平凡的力量一樣，就它本身而言，是非善非惡的，但看如何應用，乃成為有益或有害的事物而已。這一切在初始的時期都是沒有惡意的，雖說在承受者一方不免會感到困難。等到後來文化漸漸進展，聖人們一樣一樣的擺脫掉拘束，努力保留神聖的部分，同時也一點一點去掉不便利的禁忌。但婦女們就沒有這樣的幸運，一直**被禁忌著**下來，時移世變的結果，**神秘**既然被視同為**不潔淨**，原先的**敬畏**遂也逆轉成**嫌惡**了。以人類文化學和民俗學的角度來討論「性的問題」，讓周作人能夠展拓他異於同時代人的視野，認為關於女人的種種的禁忌，並不只限於一時一地，而是世界許多女性共同的不幸。[95]

可是，跟世界上其他的種族宗教文化相較，中國社會對女人的輕視應該是從禮教方面發軔的，這林林總總的輕視，又多以理論或經驗為本，和前面所述的，出於宗教信念者自有不同。例如《禮緯》上說，**夫為妻綱**，這就是以男性主權為本的理論；還有《論語》裡面提過的，**唯女子小人為難養也，近之則不遜，遠之則怨**，這又是拿生活經驗來作為它的基本。周作人認為宗教上對女人的污穢觀，大抵受佛教的影響居多，可是卻不甚澈底，又往下滑落，成為民間迷信的內涵，被無知的婦女們自己熱衷支持，實在可哀。他說，佛教根據生理的因素拒斥女子，

[95] 同前註。

有所謂「芙蓉白面，須知帶肉骷髏；美貌紅妝，不過蒙衣漏廁」的說法。佛教用這種「不淨觀」，想從根本上去除掉人的愛慾，與道教的「以女子為鼎器」相比，其無理與流弊，值得深思。[96]

基於深刻的理解與同情，周作人乃極力主張「**淨觀**」的性教育，淨觀的性教育是**從存在的根源上承認人生，承認生命的一切欲求**[97]。許多宗教的教義和人間倫理，都常強調禁欲的好處；可是極端的禁欲可能會反彈，引起變態的放縱，造成虛偽的假道學。職是之故，男子透過種種遐思，或以女人為魔鬼、為天使，女人則自視為玩具或帝王，這都不是短暫人生的健康思想。人類學者弗萊則研究迷信與兩性關係，發現野蠻人想像中以為，舉行或禁戒某種性的行為，即可以直接促成鳥獸之繁殖與草木之生長；其實，這是憑藉一種錯誤的物理感應，想直接去操縱自然的力量。弗氏又謂，在許多蠻族的心理中，無論是已結婚或未結婚的人的性的過失，並不單只是道德上的罪，他們以為這樣的行為會直接地發生一種魔術的影響，或者將間接地引起嫌惡這些行為的神靈之怒，而牽涉到全族的安危，讓他們遇見危險與災難。不但如此，他們還常常以為這些行為會損害一切禾穀瓜果的生長，甚至導致食糧供給的斷絕，危及全群的生存。[98]就是基於如此的想法，所以社會意見和法律懲罰對性的犯罪便特別嚴酷，然而愈是文明的民族，愈會把這些過失當做私人的事情，認為這是道德而不是法律上的罪，即使對於個人終生的幸福容或有影響，但畢竟不會累及社會全體一時的安全。

由於涵攝文化人類學和性心理學方面的知識，周作人所關注的「人

[96] 參見〈讀欲海回狂〉（1924），《雨天的書》，頁279—283，前此引言出自《安士全書》卷一。周作人同時於文中指出：「做戒淫書的人與做淫書的人都多少有點色情狂」。

[97] 參見〈淨觀〉（1925），《雨天的書》，頁151—154。

[98] 參見〈薩滿教的禮教思想〉（1925），《談虎集》（下卷），頁339—340。

的問題」，其面向與層次都顯得相當繁複；他經常發表對裸體[99]、初夜權、宮刑、太監、風化、娼妓、殉情、同性戀、變性……等問題的看法，往往令一新耳目。例如「初夜權」，根據他的考察，原指：

> 古代的一種禮俗，在結婚時祭司或王侯得先佔有新婦數日。大抵初民有性的崇拜，對於處女，視其為有一種taboo，亦即含有神聖與毒害之意味，乃凡夫所不能當，故必先以聖體——無論是神、祭司或王等破除之，始不為害，可以結婚。當初在施術者為一種職司上的義務，寖假而變為權利，至信仰改易，嚴肅的儀式轉為強迫勞役，漸為崩壞之源，以至於革除，唯遺跡或仍殘留於各民族婚俗上。今之「鬧洞房」，對新婦盡情調笑，無所禁忌，雖云在賺新人一笑，蓋係後來飾詞，實為初夜權的一種變相。[100]

再如〈關於宮刑〉一文，是依據1924年11月10日路透社的一則柏林消息，來討論性犯罪的法律懲罰。周作人引用Ellis《性心理研究》的觀點，以為性犯罪的法律懲罰，其目的在於使社會安全，是以現代醫術應該不等同於中國古代的宮刑；否則，他說，按照法理的規定，納妾均屬犯了奸淫之罪，若要一一懲處，恐怕中國境內一下子要突然增加六千萬名太監來。[101]

這段文字看似典型的周氏幽默，其實值得矚目的，是其間潛藏的性別平等的呼求。他在《夜讀抄》中談中國發明的〈太監〉制度，說到「殘毀人家肢體以維男女之大防，是在西歐和日本向來所沒有的，這也是其有人情有生意的地方」。寥寥數語，不落痕跡地比較了中國文化中殘忍

---

[99] 參見〈裸體遊行的考訂〉（1927），《談虎集》（下卷），頁525—532。

[100] 參見〈《初夜權》序言〉（1926），《談龍集》，頁109—114，譯自日本廢姓外骨之文。

[101] 〈關於宮刑〉（1934），《苦茶隨筆》，頁251—254。（臺北：里仁，1982年）

的異質，反面指出其「無人情無生意」處，頗讓人驚悚。[102]周作人順帶在《談虎集》的〈風紀之柔脆〉談到當時社會上「嗜幼」（Paidophilia）的變態心理與行為，是很教人憎惡的[103]；另一篇〈讀報經驗〉說，媒體喜歡將個人最私密的兩性關係炒弄於社會新聞，以供庸眾酒醉飯飽後的玩弄，是很野蠻的作法[104]。即便事隔八十年後的今天，他的「人學」與「性學」的見解，依舊發人深省。

此外，他也關注社會上無時或已的「娼妓問題」，《談虎集》〈資本主義的禁娼〉這篇文章說，存在於資本主義社會裡的性交易，主要的責任仍然要歸諸「資方」，周作人根本上認為：女性所遭受的壓迫是由於資本主義的運作與「人」的貪婪所造成的[105]。這樣的論點固然有它的時代因素，但也頗可以看出周作人思想中的「社會主義」色采。至於寫「殉情事件」的文章更不少，他有一篇極有名的〈鬼怒川事件〉，指出殉情一事絕不單純，尤其當結合娼妓賣淫、人身買賣與情慾人倫……這些駁雜的社會文化因素來談的時候，更與「男權制度」（patriachia）脫不了干係。[106]

《苦茶隨筆》裡有一篇題為〈關於捉同性戀愛〉的文章，文中所引述的訊息來自當時柏林的合眾電，周作人從「性與國家權力」的觀點來看「同志問題」，認為同志問題屬於性學醫生之事，非關軍警也，雖然這件「捉同性戀愛」的事件發生在1930年代的德國，但恰也可以拿來作為中國社會對「同性戀愛」處置的鑑照。[107]我們於今回顧，不能不感嘆周作人的「人學」主張，若與中國的社會與同時代的人相較，原來超前

---

[102] 〈太監〉（1935），《夜讀抄》，頁261—268。
[103] 參見〈風紀之柔脆〉（1925），《談虎集》（下卷），頁335—339。
[104] 〈讀報經驗〉（1923），《談虎集》（下卷），頁455—461。
[105] 參見〈資本主義的禁娼〉（1921），《談虎集》（上卷），頁83—85。
[106] 〈鬼怒川事件〉（1936），《瓜豆集》，頁63—71。
[107] 〈關於捉同性戀愛〉（1934），《苦茶隨筆》，頁269—272。

甚多。

與人的性別相關的議題當中，還有一個「變性」的部分。《夜讀抄》裡有一篇介紹Niels Hoyer“Man into Woman”（《男化女》）的文章，講丹麥藝術家Einar Wegener（1880？—1931）艱辛備嚐的變性手術經歷，終於獲得丹麥國王頒發給他的女性執照。周作人藉Ellis《性的心理》引述W. Heape「生物界雌雄同體」的觀點，謂兩性區分原非絕對，是以性的病理學不可輕忽，理應結合心理學療治之，社會不宜逕以中性（既是陰又是陽，既非陰亦非陽）人怪異而予蔑視排拒。他並且舉出古希臘先知Teiresias為例，說他的一生當中曾由男化女再化為男，因為蓄積了如此難得的經驗，而被天神宙斯和天后赫拉倚為戀愛紛爭的仲裁者。[108] 周作人藉神話故事的原型意象，佐以性學知識，強調了人性與人身的「雌雄同體」，像這種世界性的人學視野，放眼當時的中國，幾人能夠？

他承認「性的關係實佔據人生活動與思想的最大部分」，《談龍集》〈上海氣〉有謂，時尚流風以為「女人是娛樂的器具，而女根是醜惡不祥的東西，而性交是男子的享樂的權利，而在女人則又成為污辱的供獻。」周作人覺得這種結合**買辦**與**妓女文化**的「上海氣」，流佈各地，應該從**藝術**的趣味與**道德**的節制裡尋出**中庸**，庶幾不把下作當幽默。[109] 當今「上海學」已成為學者關注的一個焦點，儘管不斷有創新的研究進路和後出轉精的成果，但像周作人這樣堅持「應該從**藝術**的趣味與**道德**的節制裡尋出**中庸**」的古典主張，還是有值得借鑑的地方。

明智地把「性的關係」提升至「愛的藝術」的境地，並不純粹意謂對前者的貶抑，或對後者的浪漫頌揚；周作人以為所有的「人」，不論男子或女人……，都可以透過**詠嘆萬物**，以**美的賞鑑**和**創造之情**，來勾引出**潛在的本質**，使**兩相愛悅**，於**自由均衡**中得享**幸福**。他引用Marie

[108] 〈《男化女》〉（1934），《夜讀抄》，頁184—192。
[109] 參見〈上海氣〉（1926），《談龍集》，頁157—160。

Stopes （1880—1958）的《結婚的愛》（Married Love）的見解，承認大多數半開化的社會的兩性關係是以男子為本位的，但兩性關係應是女子本位的，**欲**是本能，**愛**不是本能卻是藝術，亦即本於本能而加以調節者。周作人一向認同藹理斯的觀點，藹理斯曾經指稱十八世紀歐洲有名的浪蕩子Casanova是一個「知愛的人」，因為真正懂得愛情的他，能「以所愛婦女的悅樂為悅樂，而不耽于她們的供奉」。[110]1923年前後，周作人已熱衷於將他所吸納的東西方性學知識結合愛的藝術，介紹到愛欲文化失衡的中國來。

曾為郁達夫的《沉淪》為文辯護，頌讚古今「情詩」的周作人，[111]引述聖保羅（10?—67?）的話說：「**凡物本來沒有不潔淨的，唯獨人以為不潔淨的，在他就不潔淨了**」。[112]剛好可拿來作為這句話的註腳，相互發明的則是Swimburne說的：「**世間唯一不潔的物，便只是那相信不潔的念。**」[113]周作人深深覺得，即使再粗糙受忽視的人生細節，都有潛伏的藝術因子。以**情詩、情歌**而論，其源頭或許不脫古昔**生殖頌歌**的涵義；但它因戀愛所顯現的**入神**與**忘我**的幸福情境，已然是一種宗教感情了。從兩相愛慕，結為配偶，到產下愛的結晶，整趟進程是極平凡、極自然、也是極神秘的事情，所以性愛是嚴肅而美好的生命力之完成。周作人藉由Carpenter的話，告訴讀者說：「**性是自然界裡的愛之譬喻**」。[114]

雖然「性是自然界裡的愛之譬喻」，隨處可見，但未開化的社會對男女間的私情卻懲辦極嚴，在這種情境下若仍有敢嚐試的人，周作人將之稱作「殉情」，要是沒有這個勇氣而循俗去狎妓或蓄妾的，在他看來

[110] 參見〈結婚的愛〉（1923），《自己的園地》，頁159—163。
[111] 參見〈情詩〉（1922），《自己的園地》，頁64—69。
[112] 參見〈結婚的愛〉，《自己的園地》，頁162。
[113] 〈愛的成年〉（1918），《談龍集》，頁268。
[114] 〈情詩〉，《自己的園地》頁64，Carpenter的話。

卻不免是卑怯的角色罷了。[115]1918年，周作人參加北大的「進德會」，戒約是不嫖妓不娶妾。1922年，他和一些朋友發起組織「婦女問題研究會」，在《晨報副刊》上發表宣言。大約同時間，他寫了一首〈**小孩**〉的詩，末尾云：「我真是偏私的人啊/我為了自己的兒女才愛小孩/為了自己的妻子才愛女人/為了自己才愛人/但是我覺得沒有別的道路了」。[116]這是儒家「**推己及人**」信念的落實，也是墨子「**兼愛**」精神的曙光。終其一生，周作人的情感生活與他的言論主張無甚悖離。據聞羽太信子晚年病重時，安置室內一隅照應，周作人即在她視線所及之處工作。雖屬日常，惟其日常，尤見情深。

周作人曾藉德國性學家Dr.Magnus Hirschfeld在1930年代旅遊東方，考察各地風習的記錄《男與女》一書，間接表達他對賣淫制度的看法。他很清楚人類社會中的「**賣淫**」，無論用政府或什麼力量都無法遏止，除非有更廣遠的，更深入於**社會學**的與**性**的方面之若干**改革**。而他的畢生論述，都與這個「**人的解放**」的主題密切相關。不止一次地，他一再重申半生「所讀書中**性學**書對我的影響最大，藹理斯、福勒耳、勃洛赫、鮑耶爾、凡佛耳台、希耳滇弗耳特之流，皆我師也」。在周作人的想法裡，治這些博雜學問的學者「他們所給的益處比聖經賢傳為大，使我心眼開擴，懂得**人情物理**，雖然結局所感到的，還是『怎麼辦』」。[117]「怎麼辦」確實是一個永恆的難題與困局，不過，對周作人以及願意誠懇思索這些難題與困局，而且努力盡一己之力的人而言，就像他說的「知道他是虛空，而又偏去追跡，去察明，那麼這是很有意義的，這實在可以當得起說是偉大的捕風」。[118]

---

[115] 〈道學與藝術家的兩派〉（1925），《談虎集》（下卷），頁331—333。

[116] 這首詩收入《過去的生命》，參見《周作人研究資料》（上），頁313~314。（天津：人民出版社，1989年）

[117] 參見〈鬼怒川事件〉，《瓜豆集》，頁71。

[118] 〈偉大的捕風〉（1929），收入《看雲集》。此處引自楊牧編《周作人文選

周作人〈抱犢谷通信〉裡有一段文字，很能表現一位充滿憂慮的父親對女兒平凡而偉大的愛，作父親的「他」希望女兒不要再像曾祖母那樣，重覆地受一樣的苦。他說：

> 我苦心的教育她們，給她們人生的知識和技能，可以和諧而又獨立地生活，養成她們道德的趣味，自發地愛貞操，和愛清潔一樣，教她們知道戀愛只能自主地給予，不能賣買；希望她們幸福地只見一個丈夫，但也並不詛咒不幸而知道幾個男子。我的計劃是做到了，我祝福她們，放她們出去，去求生活。但是實際上卻不能這樣圓滿。
>
> 她們嘗過了人生的幸福和不幸，得到了她們各自的生活與戀愛，都是她們的自由以及責任，就是我們為父母的也不必而且不能管了，　—然而所謂社會卻要來費心。他們比父親丈夫更嚴厲地監督她們。……我的長女是二十二歲了……現在是處女非處女，我不知道，也沒有知道的必要，倘若她自己不是因為什麼緣故來告訴我們知道。我們把她教養成就之后，這身體就是她自己的，一切由她負責去處理，我們更不須過問。便是她的丈夫或情人——倘若真是受過教育的紳士，也絕不會來問這些無意義的事情。……
>
> 文明是這樣的一個境地，在那裡人生不必要的犧牲與衝突盡可能地減少下去。……我現在且讓一步承認性的過失，承認這是不應為的，我仍不能說社會的嚴厲態度是合于情理。即使這是罪，也只是觸犯了他或她的配偶，不關第三者的事。即使第三者可以從旁評論，也當體察而不當裁判。「她」或者真的有「過去」，知道過一兩個男子，但既然她的丈夫原許了（或者當初就不以為意，也未可知）我們更沒有不可原許，並不特別因為是自己的女

I》，頁207—208。

> 兒。……性的過失（我）總以為可以原許，而且也沒有可以不原許的資格。[119]

這樣簡單真摯的口吻，的確令人感到在穢亂流淌的人世裡，因著這溫馨的顧惜，故而值得一活。也許，人間許多愛的福音，都是某種意義的惡之華。作為一位中國新文化運動的先驅者，周作人對人，含括男子、婦女和小孩的關懷，持久而深入，他希望重建新的「性道德」，讓社會上一切的「倫理」可以「自然化」，不應到處充斥人格扭曲變形的人。有身心健康的個體才談得上群體生活的和諧健康，也才能進一步講求作為一個人存在的核心價值：事業功績，因為這樣，他始終強調短暫人生裡的恆久「事功」。這個事功不能透過弱肉強食，巧取豪奪來完成，終究還是要回歸到「道義」的自我規範。從1939到1945年間，周作人經歷了國族義理最嚴厲的檢驗，這段期間他的言行讓許多人錯愕深思，他連綿不絕的文字似乎仍不斷訴說著「人學」的兩個重要取向：**倫理自然化，道義事功化**。[120]

結語

1922年，周作人在〈自己的園地〉說：「**借倫常之名強人忠君，借國家之名強人戰爭**」，[121]是不合理的。這樣的主張，即便在多種思潮移易變化的今天，都還有頗複雜的議論空間，何況在派系惡鬥的民國初期！周作人的一生，自無能免於與現實的某些妥協，然而不管處於任何政權底下，他從未放棄反抗「**非理性集體對弱勢個人的壓迫宰制**」，此

[119] 參見〈抱犢谷通信〉，《談虎集》（下卷）頁439—446。
[120] 〈我的雜學〉，《苦口甘口》，頁95。
[121] 〈自己的園地〉，《自己的園地》，頁2。

一信念。時代國族不能諒宥他，很容易可以理解，要穿過時代國族的關卡，就世界人類和宇宙的視野來檢視他的言行文章，卻極度困難。畢生服膺「倫理自然化，道義事功化」的周作人，最不能贊同的是「三綱」名教，其中尤以「夫為妻綱」為最。1949年他寫信給周恩來（1898—1976），指出中國的君臣關係是以男女規範為架構的，將臣妾、處士、處女，都以和君王、奸佞、淫婦對舉的方式來談；其間的判準即是所謂的「忠貞、氣節」，無不說明臣子的地位、身份與妾婦的一致。入獄服刑，飽嘗屈辱之後的周作人，還是只肯承認自己的行事得罪的是**名教**，而非**民族**；他相信國民對於國家民族自有其道義情分，但若以「貞姬節婦」作為惟一的檢驗標準，是早就不應該存在的。[122]

「我得罪的是**名教**，而非**民族**」，數十年後的今天，有幾個人能平心靜氣聽他這樣說？儘管周作人留下那麼豐富的著作和論述，可供察考。新中國成立後的周作人將自己大部分的心力都投注在翻譯的工作上，尤其是希臘的《路吉阿諾斯》對話集，他最希望有人從中領會他的心意；可是這部譯著已經佚失。始終關切人的諸多議題的周作人，或許如他自己所言「人總只有人的力量」，但能竭盡人事的努力之後，再來聆聽天命的安排並不遲。文革伊始不久，飽受迫害的周作人，終於體證到自己說的「壽則多辱」。

在他而言，即使家國故鄉，也早已成為一個應該熟悉卻已然陌生的地方。40餘年前他在《自己的園地・序》裡就這麼說過：

> 世間欺侮天才，欺侮著而又崇拜天才的世間也并輕蔑庸才。人們不願聽**荒野的叫聲**……我是愛好文藝者，我想在文藝裡理解別人的心情，在文藝裡找出自己的心情，得到被理解的愉快。……

[122] 參見《知堂集外文・四九年以后》，頁645~653。（湖南：岳麓書社，1988年）

無論今昔，「**先知不見重於故鄉**」[123]總是人間常態。他很清楚「我們是永遠在于過渡時代。在無論何時，現在只是一個交點，為過去與未來相遇之處…不久就要有人從後面來，追上我們。我們所有的技巧，便是怎樣的將那光明固定的火炬遞在他的手內，我們自己就隱沒到黑暗裡去。」[124]

周作人真的已經隱沒到黑暗裡去了嗎？

[123] 參見《知堂回想錄》三卷141節〈不辯解說（下）〉，頁427。又，二卷103節〈故鄉的回顧〉，頁290。

[124] 〈藹里斯的話〉（1924），《雨天的書》，頁132—133。

When Adam Farms and Eve Weaves Cloth——Discussion on Chou， Tso Jen's "Human Studies" and "Gender Studies"

Fang-Ling Lai

Abstract

Various kinds of cultural, philosophical and literary discourses emerging during the May Fourth Movement in China came from the ideology of reform of the late Ching Dynasty and was then better developed. On the basis of democracy and science, the spirit of the Movement searched for the reform of the individual, including autonomy, equality and independence. The social movement was relevant to the global tendency of Humanism in the 20s and 30s. Under the circumstances, Chou, Tso Jen, in the first place, was concerned with the human-being.

The claim for human rights ranged from the individual and female rights to children's issues, which was regarded as a breakthrough in Chinese history. As a pioneer of the May Fourth Movement, Chou, based on the Han culture, constructed with a goal of liberating the body and the soul, the Human Studies and Gender Studies through criticism and translation. His everlasting and profound concerns were beyond all those who got involved in the Studies above in his epoch.

This essay aims to analyze the source and development of Chou, Tso Jen's Human and Gender Studies and to examine his life-long declaration.

Keyword：Chou　Tso Jen　The May Fourth Movement　Human Studies　Gender Studies

（責任編輯：陳宗暉 郭欣怡）