

基督教與中國改造叢刊

第六種

宗 教 與 優 生

潘 光 旦 著



青年協會書局出版



基督教與中國改造叢刊

宗 教 與 優 生

潘 光 旦 著

第 六 種

上海图书馆藏书



A541 212 0003 69748



本冊是基督教與中國改造的一章，全書內容如左：

✓ 基督教的中心信仰（已出版）

✓ 基督教與中國文化（已出版）

✓ 基督教對今日中國的使命

✓ 宗教與優生（已出版）

✓ 中國青年出路問題（已出版）

✓ 中國出路問題的研究（已出版）

✓ 基督教與農村改造（已出版）

✓ 今日中國的教育問題（見社會問題小叢書）

✓ 新道德的建設（已出版）

✓ 中國基督教運動的回顧與前瞻

以上各章，均先印單行本，俟出齊以後，另印合訂本。



## 引言

誰都承認宗教是一種很偉大的勢力，不久以前，我們有人到一個很破落的小鄉村裏去放一些貸款。這個村子裏祇有五十來家，想借錢還債或做小本生意的到在半數以上，經濟能力的衰落是可想而知的了。但是說也奇怪，村中唯一的一座廟宇却是修得很整齊，是最近修的，並且那筆修理費並不比我們貸款的總額要小，我們當然可以說，神道的榨取力比任何人的力量還要來得大，但我們也可以說，信仰對於人事的影響，確乎是可以大到無堅不摧、無微不至。

這樣一種偉大的勢力，對於一個民族的生活、健康、以至於運命，當然不會沒



有影響，並且料想起來，這種影響一定是很深刻，很普遍的，正因為宗教是一種能傳播廣遠、能深入人心的東西。本篇討論有兩層用意，一是就此種影響，加以歷史的推敲與分析，二是根據了鑑往知來的原則，要看宗教的發展與民族的健康，二者之間，怎樣可以發生一種相成而不相害的關係。討論的節目大致如下：

- (一) 宗教與民族健康的一般關係。
- (二) 宗教與古代西洋民族的興亡。
- (三) 基督教與西洋的民族健康。
- (四) 中國民族與宗教信仰。
- (五) 一個前途的瞻望。

二、三、四、五、四箇節目之下，又分爲二個或三個細目不等，讀者看去不難明瞭，所以恕不另列目錄了。

我做這篇稿子，事實上還有一個不能不做的原因，應該在此說明。民國二十二年和二十三年的夏季，基督教宏文社在廬山和北平先後舉行過兩次『基督教文字事業』的集會。我是被邀參加的一員。第一次大家約我報告的題目是：基督教與中國民族的前途。第二次的是：基督教與中國的家庭。在廬山蓮谷的會裏我還談過一個題目：中國人文思想的骨幹。這些報告是應當在事後寫出的人文思想一題，早即草就發表（見會議錄及人文月刊），其餘兩題則許久沒有能寫



起，今年華年週刊新闢『優生副刊』一欄，我每星期得替它湊三千字的稿子，於是借這機會，選定了『優生與宗教』的總題目，於許多別的資料之中，把兩次集會裏所談的三個題目的大意，一併包括了進去，聯繫了起來；前後寫了十期，總算  
是完了卷。現在把它交給主持宏文社的老友，吳耀宗先生，請他斟酌後作為單行  
本付印。

民國二十四年六月，潘光旦。

一

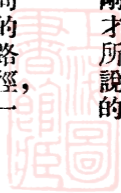
宗教信仰和民族健康的關係所引起的問題，其實就是一個人口的問題。人口問題有兩大方面，一是數量的，一是品質的，所以宗教信仰所引起的問題也就有這兩個方面。有的宗教否認兩性關係的價值，有的並且根本否認一切婚姻生殖等自然的行爲，這一類宗教發達的地方，生產率當然不免有降低的趨勢，日子一多，也許竟會不能和死亡率相抵，因而引起人口過少與民族勢力日就瘦削的危險。反之，另外有些宗教或則崇拜生殖的功能，因而直接鼓勵多量的生育，或則把祖先的崇拜與多子的理想認爲教義的重要部分，因而間接的提高生育率。採





取這種宗教信仰的民族，它們所遲早會發生的人口問題，當然就和剛才所說的相反。

就品質一方面說，宗教對於人口發生的影響，又可以有兩個不同的路徑，一是婚姻的隔離，二是人品的選擇。有的宗教或宗教的派別，根本不許信徒和異教徒或其它教外的人婚配，觸犯這種教條的人要受嚴厲的制裁，例如驅逐出教之類；這種教條發生效力以後，就造成一種生物分布論者所說的隔離的局面，世代一多，教徒中間的人品就會越來越變化，越來越清一色。就宗教自己的立場來說，這也許是很有利益的，因為它可以增加團結的力量；但從民族健康的更大的立場看，這却是很不幸的，因為品性的變化，和民族位育以及文化發展都有正面



的因果關係。品性的變化多，位育的能力便強，環境方面即使有劇烈的變動，也怕不能應付，否則便會有手足不知所措的危險。至於品性變化和文化的關係，也是很顯明的，文化生活的方面之多以及各方面發展的速率，都不能不拿它做憑籍。

第二條路徑和第一條有些不同。同一會引起品性上的變動，這一條路徑却更來得直接，並且所引起的變動不免牽涉到價值的問題。教內婚姻所產生的變動，祇不過是一種變動而已，我們大率不能辨明所變動的品性究屬是一些好的，還是一些壞的。但這第二條路徑所引起的變動便很容易教我們下一個優劣的判斷。

假若一種宗教信仰，對於一個民族中各色人等所具的吸引力是不分軒輊的話，那末，它對於這個民族的影響，祇不過是數量的而止，就是，不是教各色人等均平的減少，就是教它們均平的加多。換言之，它的影響是公攤的，是扯平的，但事實上決不如此。一種宗教的吸引力一定是因人而異，所以做信徒而真能奉行信條的人，一定是全人口或全民族中一個比較特殊的部分，其餘不是不信，便是信而不篤。這樣一來，品質的變動便成爲一件不可避免的事。假若這種宗教是直接或間接鼓勵婚姻與生育的，而同時它所吸引的又是一些健全優秀的分子，那末，前途品質上的變動當然是一種善良的變動，於民族前途的福利，也當然是有增無減。又若這種宗教認婚姻爲骯髒，以生育爲煩惱，而它所流播的教義，所供給的

方便，和一班游手好閒、窮無聊賴的人的胃口，最相脗合，那末，結果是殊途而同歸。『汰弱』雖並不等於『留強』，但是二者對於民族健康都屬有利，却是一樣的。但若一種宗教一面鼓勵婚姻生育，而一面它的大部分教義只能滿足一班愚夫愚婦的要求；或反過來，一面大不以婚姻生育爲然，而一面却有很高深美妙的哲理，足以教智力特高的人沉溺其中，而不知自返，那末，結果就會造成一種汰強留弱、舍優取劣的局面，恰恰和上文所說的相反；那就大非民族的福利了。

上文種種並不祇是理論，我們在在可以舉好些宗教的實例。這些實例，我們姑且留在下文細說。

宗 教 與 優 生

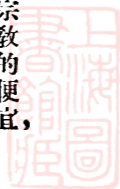
---



二

沒有民族沒有宗教信仰，也就是沒有民族，在健康上，沒有佔過宗教的便宜，或喫過宗教的虧，不過多少很有不同罷了。就西洋古代的三大民族而論，希臘吃的虧要比佔的便宜大得多；羅馬佔便宜於前，而吃虧於後；希伯來是其中比較最佔便宜的一個，並且這種便宜在今日也還看得見。

先說希臘。就數量而論，希臘是一個極小的民族，但是就品質而論，它却是一個極大的。至今談民族品質的人，講起希臘，往往有前無古人後無來者的感歎。至於何以這樣一個有聲有色的民族會像曇花般的一現，似乎宗教也不能不負一



部分的責任。希臘民族的宗教原有兩個部分，一是宇宙的自然神教，二是和父系家庭有密切關係的祖先崇拜。這兩個部分的充分發展，似乎是有些先後。假定我們把希臘的文化史分做一個醞釀時期和一個發揚時期，那末就大體而論，祖先崇拜是盛於第一時期，而自然神的崇拜盛於第二。在第一個時期裏，我們可以看出希臘人的家庭生活比較謹嚴，女子的人格比較完整，婚姻生產一類的行爲也比較受人尊重；性的兩種作用，慾和育，那時候也並沒有全然分開。我們相信希臘民族中人才之多，與他們的創造力之強，和此種受宗教拘束的習慣不能全無關係。到了第二個時期裏，情形便不怎樣；自然神教佔了信仰生活的中心，家庭的維繫力日就縮小，個人主義日益擴大，女子的人格被劈做三塊，一是足不出戶，管祭

祀、擅生育的賢母良妻，二是受教育、多才藝的私門妓女，三是專門出賣他們所謂『身體之花』的低級妓女。同時同性戀愛及各種變態的性習慣也很發達。

希臘的自然神又是十足的以人做典型的，所以同樣的有他們的七情六欲，上自他們的玉皇大帝，下至日月星辰山林川澤的神祇，幾乎誰都喜歡講些浪漫的戀愛。最初這種神道的愛慾是和天地生生不已的大德聯在一起的，但是後來也竟截然分爲二事。關於這一點，我們但須看天神齊訶司（Zeus）和愛神阿弗羅提諦（Aphrodite）兩個神道的職司的演變，就可以明白。天地之大德曰生，天神最初所代表的，無非是覆載之間那股生生不已的氣息，但到了後來，古希拉的性<sub>性</sub>生活一書的作者黎希德（Light）說得好，『這種好生之德便逐漸被人遺亡，



而最後剩下來的不過是一個戀愛的核罷了』（原書頁一八三。）阿弗羅提諦的演變也是如此。最初，他代表着的是天地陰陽交感的力量。到第二步，代表的是兩性生殖的原則，到了第三步，生殖的意義便受人遺忘，祇剩下了兩性的戀愛。到了拍拉圖那時候，這戀愛的神格又分而為二，也就等於把愛神分成兩個，一個司純潔的夫婦的愛，一個司出錢買來的娼妓的愛。在這種自然神教勢力之下，文學和藝術固然是發揚了，個人的自由與享受也是無疑的發展到了極度，但整個兒的希臘民族終於成爲一個歷史上的陳迹！

近代優生學者很有幾位憑弔這種陳迹的，有一位說：『希臘民族的文化是高極了，但是用生物學的眼光看去，它的宗教與倫理却是很有缺陷的。因此，它的

文化的壽命也就異常短促。歷史家時常告訴我們說，貝理克（Pericles 四九五—四二九）時代的雅典文化是空前絕後的。但是我們對於民族演進的生物因素更加了解以後，才知道當時的黃金時代也不過是一副空場面罷了。不過雅典文化是有過一個比較健全的時代的，在那時候它很有一些可以維持久遠的希望。那就是畢齊士忒拉篤斯（Pisistratus 六〇五—五二七）執政的時代。到貝理克執政情形已大不相同了，婚姻的地位是卑微的，生男育女的事是大家瞧不起的，男風流行得很廣，娼妓的身分實際上比明媒正娶的主婦還要來得高。民族既處在這種不健全的生活狀態之下，又何怪在很短的時間以內，全部結構便像摧枯拉朽似的倒坍了呢。

上一段話也把雅典的歷史分做兩截，這種分法和我們上文的分法差不多；同一注重性的關係，而因為宗教信仰的變遷，在第一時期裏的重心是子女，到了第二時期，却變為個人的享受。希臘民族之亡，原因雖不止一端，要不能不以這一端為最最基本。江河日下的局勢既成，雖有斯巴達的優生的實地經驗，以及柏拉圖的優生學說，也就無法挽回了。

其次說羅馬。羅馬文化，最初是以家族為中心的，所以它的宗教和家族組織也有密切的關係。羅馬家庭的宗教生活，和希臘人的有些相像，也可以分做兩部分，一是祖先崇拜，一是自然神崇拜。這兩部分的功能是相須相成的，一則幫同維

持父權家制，使更加鞏固，一則使這種家制下的各氏族可以團結起來，形成一個有統一的信仰或國教的國家。據研究家庭演化的人說，羅馬的父權家制，在一切父權家制之中是最嚴密、最完全的。其所以然的緣故，一大部分就因為宗教的幫襯。羅馬的國家組織與政治力量，在西洋古代史裏，最稱雄厚，而其所以雄厚的理由，一大部分也就是宗教。西塞羅說：『我們的所以能征服世界，實在是因為宗教的力量。』

這種家與國兼籌並顧的宗教力量存在一日，羅馬的偉大也就似乎能保持一日。但這種力量並沒有能夠維持久遠。在羅馬史裏，羅馬和迦泰基的兩次窮年累月的戰爭實在是一大關鍵。這兩次戰爭以後，從政治的立場看，羅馬固然是一

個勝利者，它的發展正方興未艾；但是從民族健康的立場看，它的衰亡已經在這時候種下了根苗。

侵略戰的勝利當然會引起許多變遷。這許多變遷之中，比較很顯著的一個便是宗教生活的頹廢；而所以頹廢的因緣，又不外兩個：一是直接的，就是原有的祖先崇拜與自然神教所合成的國教被東方來的許多淫祀所排擠攘奪，以至於逐漸解體，到了屋大維稱帝的時候，已經是不絕如縷，政府雖竭力設法恢復，也無濟於事。第二是間接的。侵略戰爭的收穫是多量的財富，財富充斥以後，生活日趨淫靡，個人自由與享受的慾望日益擴大，以前局部靠宗教來維持的家庭理想到此便無法維持。我們一面固然看見父權衰落、夫權廢棄、婦女解放、一類好的現象，



但同時，婚姻的淫濫、獨身者的充斥、無後主義的流行，也正在通力合作，直接把家庭摧毀，間接使民族的生命根本動搖。

我們不說別的，但說無後主義的流行那一點，因為它是和祖先崇拜下的家庭精神截然相反的一種現象。在羅馬帝國的時代，有兩種最可以引人注意的事實。一是螟蛉子的多與抱養風氣的盛行。富貴人家大率有錢財而無子女，貧賤人家有子女而無錢財，兩相調劑，自然會造成一種抱養的風氣，原不足怪。可怪的是，一部分窮無聊賴的人，便專門借了這種風氣，陽藉承繼之名，陰行劫奪之實；而在一般社會，也竟會把它當做一種很正當的事業，不加貶斥。有一位羅馬史家寫着說：「有不少的人，以為凡是在京都以外生長的東西，全沒有好的，除非是未婚的

男子和無子的父親。在那時候，獨身與無子的人的受人歡迎，受人諂媚，那種卑鄙齷齪的情形，真是誰也描寫不出來。『這寥寥數語，也足以證明那時候的光景了。』

第二種事實是國家獎勵早婚和多男之家與責罰不婚和無子之家的法令。在帝國時代，這種法令曾經頒行過好幾次，修正過好幾次，也曾經取消過不止一次。最初頒行的年份是公元前一三一，最後取消的年份是公元後三二〇。但這種法令始終祇是具文，並沒有收甚麼實效。其所以成具文的一個理由是：無子的人只要抱養一個別人的兒子，便可以逍遙法外。總之，一個民族的運命到此境地，就好比丸之走板，再也拉不回來。

有人以為羅馬末葉的愈趨愈下，新興的基督教也要負一部分的責任。英國

史家吉朋做羅馬的衰亡一書（Gibbon, *The Decline and Fall Of Rome*）以爲衰亡的理由有二，一是軍政的混亂，二是基督教的興起。軍政的混亂一點，後來的史家似乎誰都承認。從我們目前的立場看，也極容易了解。原來軍政之所以混亂，一大部分是因爲將才與兵丁缺乏，不能不向北方的日耳曼人中間徵募。而所以缺乏之故，我們在上文早就加以推敲過了。至於基督教的一點，後代史家的意見，並不一致，偏袒基督教的人當然不承認，或承認而以爲這樣一個放肆邪侈的民族，應當滅亡，並不可惜。但也有拿第三者的資格而替它辯護的，例如英國哲學家歌雷（F. C. S. Schiller, *Eugenics and Politics*）我們也這樣想，要是羅馬民族在這時代已經成爲一個枯朽的軀殼，那末，基督教所負的責任至多也不過



是一個摧枯拉朽的責任罷了，那枯朽的由來，究與基督教毫不相涉。帝國鼓勵婚姻與生育的法令原規定對於不婚與無後的人，要嚴重處罰，基督教流行以後，認為因信仰關係而不婚無子，是美德，不是惡行，所以竭力主張把這種規定取消，後來在康士坦丁帝的時代，也竟照辦了。大率責備基督教的人所持的理由，總不外這一類的事實。不過上文我們不說過這種法令原是一紙具文麼？既然是具文，取消不取消，便無關宏旨。我們這幾句話並不是曲為基督教護辯，對於羅馬以後的西洋民族健康，基督教所負的責任，便有辯護不來之處，下文另有討論。不過對於羅馬的衰亡，它最多不過是一個緣，不是一個因。

再次，我們說些希伯來民族的經驗，希伯來的經驗和希臘羅馬的便很有些不同。在古代近東民族裏，講起宗教與優生經驗的關係來，它實在是唯一的好例子。古代許多近東民族裏，到今日碩果僅存的也祇有它一個。除非是民族經驗前後全不呼應，否則這兩宗事實之間，怕不會絲毫沒有因果的關係。

希伯來民族是一個最富有宗教天才的民族，它的文化是一種宗教的文化；就我們今日讀舊約經典的感想說，宗教對於希伯來人，簡直就等於整個的文化。在這個宗教文化中間，家庭的地位佔得極大，婚姻生育一類的舉措，都帶上不少的神聖的意味。把性根本當做齷齪，把性行為根本當作罪孽的觀念，在猶太教裏是沒有的。希伯來的家制也是一種父權的家制，它最初的宗教也有一部分是祖

先崇拜，這些是和希臘羅馬沒有多大的分別的。不過後來的發展就很不一樣。在希臘羅馬，自然神教的發展對於祖先的崇拜有排擠的影響，在希伯來，二者却是打成了一片。在名義與形式上，猶太教終於成爲一個純粹的一神教，但在精神上，却早就把祖先崇拜囊括了進去。耶和華是部落之神，事實上也就等於民族的總族長。民族遇有喜慶的事，或危難的事，於呼籲或稱頌耶和華的時候，那一次不要提到他們列祖列宗的名字——亞伯拉罕，以撒，雅各？猶太被羅馬滅亡以後，散在歐洲各地的民族分子，遇到了被人壓迫與殘殺的時候，那一次不在祖宗墳墓之前，作一番背城借一的最後抵抗？希伯來民族既然有這種濃厚的家族情操，而此種情操又在受宗教力量的維持培植，又何怪它在生存競爭之中，要佔上不少

的便宜？

家族情操的作用是雙料的，一面是緬懷既往，一面是希望將來，也可以說因為緬懷既往，所以不得不希望將來，就是中國人所稱『繼往開來』或『承先啓後』的道理。所以在希伯來民族中間，一人死後沒有人承接他的姓名，是一個最大的不幸。要挽救這種不幸，在中國用立繼的辦法，在猶太便形成叔接嫂一類的規矩。具備了上文所說的種種條件，我們可以料想得到，至少在數量上，猶太民族是不怕不能維持的事實上也確乎如此。六七百萬人口的紐約城中間，不是四分之一是猶太人麼？

但是在品質方面，希伯來民族也未嘗不注意。在婚姻與生產的行爲上，他們

有許多良好的習慣，一小部分載現在的舊約經典，一大部分却包含在他們的法典裏面。這部法典叫做泰爾默特 (Talmud)，是希伯來民族經驗的一大總匯，它所包括的時代比舊約還要長久，它的宗教的意味也不在舊約之下。基督教興起以後，舊約經典已經變為希伯來人與非希伯來人所共有的東西，但是這部法典還是他們所獨有的。許多習慣中間有一項是最值得注意的，就是對於婚姻選擇的鄭重。希伯來既然是一個富有宗教天才的民族，所以他們中間的典型人物是牧師，叫做『拉拜』 (Rabbi)；他是一個宗教而兼學術的領袖；上文所說的法典，也就是許多『拉拜』的思想、言論、與辯難的一個集子。民族中有了此種典型人物，於是婚姻選擇便取得一個最高的標準。論者以為猶太民族的智力特高，高才的

人特多，一部分未始不食此種習慣之賜。

關於古代民族的經驗，這兩三個例子也許是很夠了。希臘與羅馬的二例是善始而不善終的。希伯來却是能善始而又能維持到今日的。此其中的分別，至少有一部分不能不歸到宗教的信仰上去。若宗教信仰能和婚姻生產的經驗互相攜手，則民族必能保世滋大，如於攜手之中更能加意選擇，則於保世滋大以外，必更能發爲有光輝有彩色的文化，而歷久不替；否則，不要說品質上不能有所表見，數量上亦且有不能維持的危險。這樣一個質與量都不足數的民族，我們當然不會注意到，注意到了也不覺得可惜，但是像希臘與羅馬兩個民族，既有極偉大的表見於先，而終於不能維持於後，我們今日過雅典、羅馬、邦貝一類的舊都，又怎能

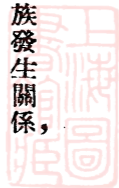
不欵獻憑弔呢？



三

在現存的宗教裏，最有勢力的一個自然是基督教。它和西洋民族發生關係，至今已將近二千年；全部的歐洲皈依它，到今也有一千年光景。最近三四百年間，它的傳播更廣，幾有囊括全世界的趨勢。「基督教到處，便是文化到處」(Christianization is civilization) 的一句老話又取得了不少的新的意義。這樣一個有力量的宗教，我們應當比較仔細的端詳一下。

所謂基督教當然不是一派很單純劃一的信仰。事實上，也是爲我們討論的方便起見，我們可以辨別三種不很相同的基督教：一是羅馬教或天主教，二是新





教或耶穌教，三是近百年來美洲大陸上新成立的一些宗派。在這些宗派裏，我們在最後也要挑一兩個說說。

我們在上文說過。我們目前所討論的，無非是一個人口的問題。宗教可以影響到人口的數量，也可以影響到人口的品質。憑甚麼呢？前者憑生產率，後者憑隔離的婚姻與品類的選擇。

天主教與耶穌教在人口數量方面的影響，究屬誰大誰小，到最近我們才有一些數字的比較。就大體而論，天主教不但鼓勵它的信徒早婚多育，並且積極的禁止生育節制一類減少生育的方法，所以凡是教義流行之處，也就是生產率較高之處。耶穌教雖也很贊成信徒們有適當的家庭與婚姻生活，但始終認為這些



是個人的私事，並不加以教規的制裁，所以信徒中間的生產率是和一般的趨勢相同，就是，要比較的低。這種比較，在西洋是到處可以看見的。第一，信奉天主教的國家，生產率總要比信奉耶穌教的國家為高，例如愛爾蘭之於蘇格蘭與英倫。第二，同一國家之內，凡屬信奉天主教的部分總要比信奉耶穌教的部分為高，例如德國、法國、美國、及加拿大的各部分。

最顯然的是加拿大的幾個省區：

省 區

信 仰

生 產 率

桂貝克

天主教

三七·二

新蘇格蘭

天主教居多

二五·〇

盎泰利奧

新教成分較大

二二·六

麥尼拓拔

新教居大半

一五·九

哥倫比亞

新教居大半

一四·九

關於美國，加州大學的荷爾摩斯教授 (S. J. Holmes) 在他的種族的趨勢一書裏說：『我們人口裏新教分子增殖的速率，顯而易見比不上舊教分子那般快，不但比不上，並且恐怕對於全人口的增加，實際上並沒有多大貢獻。假若此種趨勢要繼續下去，再若天主教對於信徒的維繫力，能始終維持於不敗，我深信不久我們人口的一大半會趨附到羅馬教會的旗幟之下。』法國的人口，以信奉天主教者為多，它的一般的生產率却比任何國家為低，所以初看好像是一個例外。



但一般的低的形勢之中，也還分得出些高下，例如費尼士德（Finistere）與巴特格雷（Pas de Calais）兩區，舊教徒的成分特大，生產率也就特高，一是千分之二七·一，一是千分之二六·六。

關於數量方面的影響，這一些話也許夠了。荷爾摩斯教授的幾句話，雖然就美國情形說的，但似乎在別處也可以適用。新教費了許多的金錢與精力，到處勸人皈依，而信徒未見加多；舊教並沒有費如許力量，而信徒未見減少，大約這就是一個很簡單的解釋了。新教徒對於教皇是五體投地的；一張禁用生育節制方法的諭旨，便足夠替教會添上幾百萬幾千萬的信徒。

但比較更有趣、更能發人深省的還是天主教在人口品質或健康方面的影響。這種影響可以說十之八九是不利的。可以分三部分來說：一是慈善事業的影響，二是排斥與壓迫異己的影響，三是獨身主義的影響。

慈善事業，就我們目前的立場而論，可以分做兩種，一是優生的，一是反優生的。接受慈善事業的恩惠的人也可以分做兩種，一是遺傳品質在中等或中等以上，因為特殊的遭遇以致暫時不能不靠人調恤的人；一是遺傳品質惡劣而始終不能不寄生的人。一種慈善的行爲，對於第一種人能與以切實的扶持，使能恢復他的自立的地位，便是優生的。對於第二種人，能與以衣、食、住，以至於低級教育的幫助，至盡其天年爲止，而不讓他有生殖的機會，那也是優生的。否則，既養了他一

世，也讓他生了一大堆品性相同的子女，徒然讓下一代辦慈善事業的人添上四五倍六七倍的功作，那便是反優生的了。質言之，能減少慈善事業前途的需要的慈善事業，便是優生的慈善事業，也就是真正的慈善事業，因為它所減少的不止是幾個人的痛苦，而是全般社會的負擔；否則便是反優生的慈善事業，是假的慈善事業，因為它所減少的痛苦只一二分，而所增加的可以多至七八分而不止。

天主教之慈善事業，一向便沒有這樣的分別過皂白。不論一個被救濟的人的遺傳品質如何，它總是一視同仁的救濟；不但救濟了他本人，並且還推愛到他的血統，就是讓他有機緣繁殖，和普通入一樣。在優生學術的進步史裏，有一段故事是不能不講的，因為它最能夠替此種一視同仁主義和它的結果做見證。在意

大力的北部，阿爾卑斯山的陽，有一個小城，叫亞奧斯達（Aosta）。這城裏街道上的乞丐特別多，到了春天，尤其是見得充斥。那光景很像觀音誕節普陀山道上的挂單和尚。不過衣衫的襤褸，形態的醜陋齷齪，行動的愚蠢，要遠在那些挂單和尚之上。原來他們是一種特殊的低能者，其低能的原因是頸項間甲狀腺的萎縮，是遺傳的。以前美國司丹佛大學的校長喬登（D. S. Jordan），曾經再三到過那邊去；他在一八九七年寫着說：

『亞奧斯達城裏的低能者，在已往數百年以內，始終是慈善事業的對象。他們既不愁食，又不愁穿。而同一地方一般工農分子雖竭力掙扎，也未必能圖溫飽。這不是遺傳品質壞的人，在生存競爭中反而佔勝利了麼？低能者不但可以飽食

暖衣，並且還可以有室家之好，而對於此種室家的完成，我們的慈善機關和基督教會便是在場主持的人物。亞奧斯達的低能者快要造成一種新的人種了。每當春秋佳日，他們便成羣結隊的出來行乞；他們總算是人，但講聰明，也許不及一隻鵝，講乾淨，也許不及一頭豬，他們所聚居的一個院落，也許比地獄還要可怕。喬登校長當時又引了一位別人的話說：

「下一代的低能者，總有一大部分是這些低能者所產生的。可怪的是，亞奧斯達的地方人士何以不替自己打算打算，在他們的生活上，加上一些限制，至少不要讓他們有男女結合的機會。更可怪的是天主教會居然認此種人的結婚為合法，而與以宗教的准可。一對白癡竟然可以「天作之合」的成其夫婦，真可以



說是不倫不類到一個駭人聽聞的程度。這種低能是遺傳的，有其父母必有其子女，明知其可以遺傳，而還要替他們結合，讓他們傳種，真是一件不名譽的醜事。」

但亞奧斯達的低能者，後來終於消滅了。大約地方人士終究接受了優生學者的勸告，把他們隔離起來，不讓男女有接近的機會，所以不出二三十年，便擴清了。喬登校長於一九一〇年第四次到那邊的時候，真正的低能者只剩得一個老太婆。不過亞奧斯達的低能者，因幸運而歸於消滅，羅馬教會此種不分皂白的慈善事業的原則却至今並沒有修改。他在四年前的今日（實際為三月二十一日）不還頒行過一個嚴禁優生學說的法令麼？最有趣的是，對於此種不合情理的婚姻准可，教會中人還有出來竭力辯護的，例如有一位教會的領袖，在一個政府委

派的生產率研究委員會席上，代表教會說：對於身體上有缺陷的人的婚姻，甚至對於低能的人的婚姻，國家實無法禁止，否則便不免越出法律的範圍。如果兩個人結合以後，難免不生低能的子女，以教會的地位言之，固不妨於事前加以勸誡，使不結合，但若他們不接受勸誡，一意孤行的做去，那末，無論教會以內，或教會以外，誰也沒有可以禁止他們不結婚的正當的權力；明知他們事實上是不會接受勸誡，而非結合不可的，所以也祇好聽之罷了。（見荷爾摩斯教授著種族的趨勢，頁三六二—三六三。）一向以善用權力著稱的一種宗教，到此對於個人的自由，忽然特別的體恤起來，這是我們所急切不能索解的。

新教在這方面的影響，似乎是好些。在以前，慈善事業的不分皂白，固然也是

一樣，但近年以來，教會中的一部分領袖已經很能夠接受優生學的種種結論，進而對於教會事業的各方面，作一種積極的批評與修正。英國聖保羅堂的堂長應奇（Dean Inge），便是一個著例。一樣是做慈善事業，在這種情形之下，總比舊教的要開明一些。有一位美國的社會學家說：『我們如今也逐漸明白，所謂窮人實在有兩種，於「上帝的窮人」以外，更有「魔鬼的窮人」，所以我們的慈善事業，也一天比一天的分些皂白了。』這幾句話不妨拿來代表新教對於慈善事業的態度。所謂『魔鬼的窮人』就好比上文亞奧斯達所謂的低能者，他們的窮困並不由於惡劣的境遇，乃是由於惡劣的遺傳。

上文所談的慈善事業的影響，祇不過是消極的反優生的，在下文要談的兩種，却是積極的反優生的。一是對於異己者的排斥與壓迫，甚至於到一個放逐與殺害的地步。二是領袖人物必須獨身的教規。

關於異己者的排斥一層，舊教與新教的罪過似乎是半斤八兩。以前引過的荷爾摩斯教授曾經說過，『天主教和耶穌教，在排斥與壓迫異己者的功夫上，都有過教人豔羨不來的紀錄，並且此種紀錄，在別的宗教的歷史裏，也難得找一個對手』（種族的趨勢，百三六〇）。基督教是一向很講究正統的，公元第四世紀以後，一面既與當時的政治攜了手，一面教會的組織又一天比一天的完整嚴密，不久便演成了一種『普天之下，莫非教士，率土之濱，莫非教徒』的局面。在這種



統於一尊的局面之下，即使沒有特殊的壓力，思想比較自由，行爲比較不受羈束的人就已經不容易得到安全的生活與正常的發展，何況再加上特殊的壓力呢。

但這種特殊的壓力，在事實的邏輯上是絕對不可避免的。未統於一尊而求統於一尊的人，和已統於一尊而求保全此種統一的局面的人，是始終在一種患得患失的心理狀態之下的。既在這種心理狀態之下，他一定要設法來消滅異己的人，並且可以設法到一個無所不用其極的地步。基督教初進歐洲的時代，是受人家壓迫的，但一旦得勢，它自己也成爲一種壓迫人家的勢力，到宗教革命以後，舊教勢力大的地方壓迫新教徒，新教勢力大的地方壓迫舊教徒，新教不止一派的，地方則彼此傾軋，也造成一種強陵弱、衆暴寡的局面。我們不妨拉雜舉一些

例子，勞杭 (Llorent) 在他那部宗教法庭史裏說，被宗教法庭判處死刑而被焚的人，即就西班牙一國而論，便有三萬一千人，受它種比較減輕的懲罰的，凡二十九萬人。勒基 (Lecky) 在他的歐洲理性主義發達史裏也說，「就荷蘭一地而論，當查理第五當政時代（一五一九—一五五六，就是新舊教徒齟齬最甚的時代），因宗教見解而被殺的，大約有五萬人；到他的兒子的時候，遭遇同樣的運命的，至少也有此數的一半。」第十七世紀的那一百年以內，法國新教徒的被殺害的，當在三四十萬之間，同時被壓迫以至於不能不到外國去別尋樂土的人，也有這麼多。這些法國的新教徒，西文叫做『于古諾』 (Huguenot)，他們的死徙流亡，論者以為對於法國民族的健康有很大的不利。

優生學的創說者英人戈爾登氏，對於這一點也曾經加以討論。他在他的遺傳的才智一書裏（頁三四五——三四六）說，宗教的壓迫對於歐洲各種族究有幾許影響，不難從一些普通的統計材料，推測而知。例如，就殉身與禁錮的事實而論，西班牙一國，從公元一四七一年起，到一七八一年止，三百多年間，「自由思想者」（即不受教義約束者）的損失，平均每年總在一千人上下；其中被殺害的約有一百人，而被禁錮的約有九百人。實際的數目是：被焚而死的凡三萬二千人，圖像被焚的凡一萬七千人（戈氏以爲此中大多數不痠斃獄中，即流亡出境）而判處徒刑及他種刑罰的，多至二十九萬一千人（按此項數字與上文所引勞杭氏所記者大同小異）。戈氏以爲在這種政策之下，一個民族，在血統的健康上，想

僥倖着不受一番很大的懲罰，是不可能的。今日西班牙民族的愚昧與迷信的發達，是不爲無因的了。意大利和法國也有些相類的情形。意大利也受過一番極嚴厲的宗教壓迫，不過比西班牙爲早。單就柯摩（Como，在北部朗巴蒂省境內）一個教區而論，宗教法庭審問的人每年往往在一千以上，而公元一四一六那年，被焚而死的便多至三百人。意大利全國共有多大，朗巴蒂一省更有多大，柯摩一教區更是小得不必說，但是被審問與被判死刑的人居然上千上百，也可見當日宗教法庭的威力了。法國的情形稍亞於西班牙與意大利，但也大有可觀，它的死徒流亡的數目，我們在上面已經提過。但戈氏曾經更進一步的考查那些流亡者的去路。這去路之一原來就是英國。他們到了英國以後，對於後來的工業革命，有



極偉大的貢獻。他們原是一些專長工業技藝的人，也是思想比較能超脫環境的人；他們在英國比較自由的空氣之下，終於成就了不少的事業。這在英國，固然是

一大進益，但若爲法國的民族健康打算，就未免太不值得了。

凡是受宗教壓迫以至於被犧牲的人，又何以見得是比較中上的優秀分子呢？這似乎還應當略加解釋。有一派通行已久的思想、習慣、與行爲系統在此，要我們依樣的去想、去做，總比要我們另闢蹊徑、別開生面容易得多。所謂容易，一面指自己不費力，一面也指容易得一般人的同情與贊許。反過來說，你要另闢蹊徑，別開生面，不甘人云亦云的話，你不但要有些特殊的聰明，更得有些過人的胆量。一個懦弱無能的人決不會出頭做一件不時髦、甚至於要受人奚落、被人打倒的事

情在統於一尊、完全不容許「異端」的局面之下，最佔便宜的便是這些人，而最難保全的是一些思想言行不落前人窠臼與不肯隨波逐流的分子。法國的社會選擇論家拉普池（V. de Lapouge）說，「被壓迫的人要比壓迫的人高出一等，」如今高出一等的人恰好就是因壓迫而被淘汰的人，那末人之云亡，邦國殄瘁，一個民族又安得而不喫虧呢？

所幸的是，此種宗教壓迫的局面到如今已經十九成爲歷史的陳迹。新教方面固早就不承認統於一尊的政策，故宗派之間暗中的排擠雖時或不免，而公開的壓迫却並不多見；舊教經宗教革命的一番懲創以後，再加上近代理性主義的一般的浸潤，比以前也開明得多了。所以這一方面的反優生的影響，在前途當不

再會成一個嚴重的問題。

不過關於獨身的教規的影響，我們還不能這樣說。在這一點上，舊教和新教有一個顯然的分別，不能相提並論。舊教一面鼓勵教徒們早婚多育，一面却絕對的禁止教士結婚。所謂教士是指一切以宣教或修道爲職業的人。新約書中所傳的基督教教義，對於性、婚姻、生育一類現象，本來就不很健全。童女生子的神話，根本就蔑視了正常的婚姻與生育的經驗，到了保羅，更變本加厲的聲言婚姻的狀態趕不上童貞的狀態聖潔。中古時代的教父們就秉承了這種不健全的教訓，最初不過造成一種教士不婚的風氣，後來便形成一個教士不婚的戒條，從十六世



紀中葉到現在，不但沒有改變，並且更加來得嚴密。這種戒條，自然是男女都適用。童貞的女尼，究屬在民族分子中，品質上屬那一等，也許一時不易斷言，但是做神父以及做修道士的男子，品質要在一般人口之上，在西洋是一件公認的事實。

關於這一點，我們有兩種證明。一是直接的。修道士往往是兼做一種學問而很有造詣的人。發明孟特爾遺傳法則的孟特爾（J. G. Mendel）便是最著名的。一例。即如在徐家匯天文臺的天主教的領袖們，對於天文、氣象、地質等學問，便有很好的造詣。這些人的聰明智慧都是及身而斬，不傳下去；那位發明遺傳法則的孟特爾的絕頂聰明就沒遺傳下來！這種損失是萬劫不復的。第二種證據是間接的。猶太教的牧師（拉拜）是照常結婚的，新教各派牧師亦然；近代西洋的人才

研究發見人才之中，總有一大部分是牧師的兒子，法國人剛道爾 (De Cardolle)，在他的科學與人才史裏，查出法國科學名譽學會的一〇一個外國會員中間，有十四個是牧師的兒子。我們普通以為宗教的智慧與科學的智慧是衝突的，然而牧師家庭所供給的科學人才便可以多到百分之十幾，它種人才的容易在牧師家庭出現，更可想而知了。事實上在許多自由職業之中，牧師產生人才的能力似乎比誰都要大，例如在英國歷史裏，有人發見以牧師為父的人才多至一、二七〇，以律師為父的，五一〇，以醫生為父的，三五〇，其它職業更自鄙而下。在美國也有同樣的情形這種情形今後雖未必能維持，（因為牧師的職業已不及以前的尊嚴，）但已經很夠替我們作證。原來新教社會因牧師不獨身而取得的東西，恰

好就是舊教社會因教士獨身而損失的東西——就是人才，就是民族中比較優秀的分子。

新教在這方面的情形和舊教不同，上文已先提過，性觀念的不健全，新舊兩教，因為來源是一個，是大同小異的。但是在正常的婚姻與生育的經驗上，新教可以說無大罪過。新教中的各宗派都是公然的反對獨身的，至少並不責成牧師非獨身不可。不過消極的罪過雖少，在今日的形勢之下，積極的貢獻却也不多。近代個人主義畸形發展的種種症候，生育限制方法的不分皂白的流行，還是在新教徒中間最見得活躍；一種信仰的力量乃至不能約束信徒，使不免於隨時代潮流為進退，也就不能說很大了。近代的新教各派雖大都提倡正常的室家生活，但效

果並不大，從優生的立場看，更覺得無多貢獻，原因所在，還是要求諸傳統教義在這方面的不甚健全。

結束上文一部分的話，我們不妨下一個斷語說，舊教對於西洋民族健康的影響，負的多而正的少；新教要好得多，但因為沒有甚麼正面的主張，所以也沒有多大特殊的貢獻。這其間最大的原因，還是在保羅以及初期教父對於性現象的賤視，同時舊約經典中所傳猶太教一部分比較健全的見解與習慣，既沒有遺傳下來，而新約中有一部分可以引為正面主張的教訓，即在今日，也還沒有人發揮運用。例如幾個福音書中再三的說過，「荆棘上不能摘葡萄，蒺藜上不能摘無花



果；又說：『憑着他們的果子，就可以認出他們來』（馬太第七章。）耶穌『交銀與僕的』的一段比喻，便暗示人品是很不齊的，做宗教功德的能力也是參差的，唯其參差，所以必得挑選；耶穌在那一番獎勵與責備的話裏，就包含着『栽培傾覆』的意思（馬太第二十五章。）

這一段富有意義的教義，教徒中便沒有多少人運用。功德能力不齊的見地，似乎誰都不很理會；而所謂『結果』也祇賸得一些狹窄的個人功罪的意義。所謂功，充其極，也不過是替當代的社會盡了一些義務，而此種肯盡義務的意志以及會盡義務的能力也許就沒有傳給下一代。所以千數百年以來，從舊教的寺院起以至新教的服務機關如男女青年會爲止，不是絕對的鄙夷婚姻與生育而不



爲，便是把它們看作不關宏情，任情取舍。在近代的女青年會以及教會辦的女子學校一類的組織裏面，這種情形最爲顯著，主持的領袖中間既多獨身的人，於是於不知不覺之間，便養成一種空氣，使已婚的人，或未婚而將婚的人望而却步，以爲社會服務和家庭生活是兩種不能兩全的事。戈爾登氏有一次和人參觀一個這樣的女子大學，有人問畢業生的出路爲何，一位引導的女職員說，大約可以分做三部分，一部分是很受益處的，一部分無所謂，一部分是不成材的。再問，這一部分不成材的又幹些甚麼去了呢？她嘆一口氣說，『她們結婚去了。』最有趣的矛盾是，在此種服務機關之中，也往往有關於促進家庭生活的工作或課程！這種服務的成績，就服務的人員說，我以爲最多不過是『一暴十寒』，就接受服務的人

說，也幾乎等於『問道於盲。』

這種光景，誰也知道不能歸咎於若干個人，和基督教的教義也並沒有多大直接的關係，有直接關係的當然是時代的風氣。基督教服務機關中的獨身主義和機關以外的獨身主義同是時代風氣的一種表現，一種症候，但是有宗教信仰的人也竟不免受風氣的影響，而為所左右，和普通的人全無分別，足徵不是其人信仰不力，便是教義中根本缺少此種信仰的成分，使信徒不能有立足之地；二說之中，看來還是後一說為近是。上文所云，新教對於西洋的民族健康，因為缺乏正面的主張，所以不能有多大特殊的貢獻，便指這一類的趨勢。

但新教中間，也有一二宗派比較能超脫窠臼而別開生面的。它們在基督教會中的地位如何，能不能加入宗派之列，也許還是問題，但是我們從優生的立場，却不能不加以討論。

一是茅門宗，亦稱後聖宗（Mormonism, 或 Latter Day Saints）。在十九世紀的前半葉，新大陸上有許多新的宗派發生，茅門宗便是其中的一個。它是一八三〇年在紐約州成立的，在它成立的歷史裏，和所宣傳的教義裏，很有一些荒唐無稽的成分，不干我們的事。不過也有一部分和婚姻生育的制度有密切的關係，值得我們注意。茅門宗的上帝的一大任務是靈魂的製造與繁殖，地上生一個肉體的人，天上便發放一個靈魂下來和它會合，一個人的子息越多，容納此種靈魂

的機會也越多，而功德便越大。所以一個信徒要自求多福，便非婚姻生育不可。若能多娶妻多生子女，則福佑自更不可限量。所以多妻制度，很早就成爲教規的一條，而教中領袖娶妻，竟有多至一二十人的。這種多妻的制度本不足爲訓，經過了不少的環境的壓迫之後，宗派中人也終於不得不把它放棄，但是信徒非結婚生育不可的基本信仰，在基督教歷史裏，不能不說是很新鮮的。從民族健康的立場看，它也富有闢禍或造福的可能性。

我們不妨再把茅門宗在這方面的信仰，比較仔細的看一下。教義中有所謂『永恆的進程』論，大意說，人的靈魂是上帝的真正的子息，在創造的初期裏，它們祇是一些遊魂，有相當的個性和自由辨別善惡的能力。這種個性與能力進步

到相當的程度時，便進入第二時期，即降生於世，和肉體混合成人。第一時期的靈魂，因為亟於要進入第二時期，往往對於所與混合的肉體，不辨優劣，不加選擇；所以宗派中的領袖便再三向信徒告誡說，『你們得淨修你的聖殿（指肉體）使可以容納它們（指遊魂）；你們得小心將事，不要把它們趕進惡人之家。』既進入第二時期，這些靈魂因各人的努力，可以進步或退步，到死的時候，仍然變做遊魂，準備着末日的審判，那時候便須憑進程的遠近，而接受賞罰了；其進程特別快的幾乎可以到達神的境界，其次亦可以和天使抗衡，惟祇有結過婚生過子女的人纔可以從天使的身分進入神的身分。

由此可知茅門宗的信仰，於信徒的數量以外，對於他們的品質，也有一些正

面的貢獻。在實際的生活上，茅門教會不但鼓勵婚姻，並且鼓勵良好的配偶選擇，不但鼓勵生育，並且鼓勵多生良好的子女。所以在同一時代以內，一切新教宗派的生殖率都降低，而茅門宗降低得最少，而子弟的優秀程度也不在其它宗派之下。例如參加豫達州（茅門信徒最多之一省）州立大學一九二五年暑期學校的同學裏，唯有茅門教的子弟的家庭最大，平均連自己在內，總有兄弟姊妹五人，最普通的是六人。其它宗派的子弟，平均只有兄弟姊妹三人，最普通的是二人。豫達州是一個天惠很薄的區域，但旅客過豫達州的鹽湖城的時候，目擊地方的整潔，百業的繁榮，也可以推想到幾分茅門信徒開闢新環境的能力，決不在其它宗派之下。

二是至善宗 (Perfectionism)。這較茅門宗的成立約遲三十年，地點則也在紐約州。一八三九年，宗派中領袖名諾埃斯 (J. H. Noyes) 者，在奧乃達地方組織了一個宗教的共產會社，就叫做奧乃達新村 (Oneida Community)。新村生活的最大原則是絕對的無我，所以於共產以外，更實行一種公妻制度，叫做『複婚』 (Complex marriage)。在此種制度之下，男女信徒，只要雙方願意，便可以自由與任何人臨時配合，但設欲產生子女，其資格必先經過村中領袖的審查許可。這種生育制度，諾埃斯替它起了一個名字，叫做『種藝術』 (Stirpiculture)。「複婚」的辦法，三十年後，便因輿論的壓迫，宣告廢止，同時新村的組織也改爲一種工業的有限公司，但是『種藝術』的原則至今猶爲一般優生學者所稱道。一九二一年

第二次國際優生會議席上，還有人做了一篇論文，一面追溯這個新村的歷史，一面把『種藝術』下所產生的人物品質，用賞鑒的眼光分析了一下。

至善宗的信徒，在諾氏領袖之下，實行四個戒條，一是信仰耶穌，二是節制欲望，三是複婚種藝，四是互相評論。四者之中，一和二是一切新教宗派所共有的，第四項比較新鮮，但是它的心理的效用和舊教的聽領懺悔大致相同。但第三項是完全不落窠臼的。『複婚』的部分目的完全在無我，與常人的心理很相違反，最多祇可於短時期以內於少數人之間行之，我們撇開不論。但種藝的部分却真有見地，新村中的信徒在這方面的信仰，可以分做好幾點說：一是性的現象本身並不醜惡，性的行為本身並非罪孽；二是此種現象和行為應該受教育的訓練；三是



女子有管理自己身體、限制子女數量、選擇子女的父親的權利；四是要得到正當的人，最可靠的方法是出生得正當；五是至善宗至善二字的範圍乃兼顧下代而言，並不專指個人的修養。他們在新約經典裏，領悟得最深的一句話，便是上文引過的：『你但須看他們所結的果實，便可以認識他們。』這果實兩個字，不是抽象的譬喻，而是具體的下一代的子女；很有中國人所謂『瓜瓞呈祥、螽斯衍慶』的意味，這些都詳見新村中人埃士特雷克（Allan Estlak）所著奧乃達新村一書，這書的副題是：『基督教的無我』與『科學的種族改進』。『二大原則的實驗的』一個紀錄，最有趣的是，『種藝術』這個名詞，後來戈爾登氏也擬議過，還在『優生學』的名詞擬定以前，不過戈氏那時候並不知道諾氏比他已先着一鞭，並且

恐怕始終沒有知道。

我們引到這兩個宗派，並不因為個人對它們有甚麼特殊的好感，也不因為它們有甚麼特殊的宗教價值；不過要借它們的例，一則表示從民族健康的立場聽去，一大塊基督教的沙漠裏，還有這一些微弱的呼聲；再則證明要把優生的意識，寄寓在一種通常的宗教之中，使發生善良的效果，是可能的事，是有過的事。

到此，我們便結束了『基督教與西洋民族健康』這一部分的討論。

宗 教 與 優 生

---



## 四

我們在上文已經說明西洋民族的健康和宗教信仰有過一段很密切的因緣。這種因緣有很好的，也有很壞的。回顧我們本國的情形又如何呢？

對於我們自己的情形，我們怕目前還不能下甚麼太肯定的斷語，這其間有兩個原因。第一、顯而易見的，我們至今還沒有人切實下手研究過這個題目，講宗教的筆墨很多，近來關於民族生活的高談闊論也復不少，但又有過誰把這兩種事實分別當做變數與函數而加以推敲的呢？第二、中國人對於宗教信仰，至少是對於牽涉到神道的宗教信仰，似乎並沒有西洋人那般認真，唯其不大認真，所以



生活上所受的制裁，也比較的不大普遍，不大深刻。教門之間或宗派之間的衝突與相互排擠，也比較的不大凶險，至少始終沒有到過以武力從事的地步。因此，從我們的立場，要尋求一些選擇或淘汰的影響，怕就不很容易了。

但不容易尋，並不是等於沒有。不論何種社會制度，對於一個民族多少總會發生一些選擇的淘汰的影響。宗教信仰決不是一個例外。中國的宗教，最通行的，普通總推儒、釋、道三教。道教原先是一派哲學，創始七百年後，才成爲一種多神的宗教。佛教原先便是一個宗教，但最初似乎是採取無神論的，但無論如何，大乘教入中國的時候，已經成爲一種多神的宗教。儒教始終不是一個宗教，但因爲兩種緣故，我們不妨把它當宗教看：一是它和民族原始的宗教信仰有攜手的地方，例

如祖先崇拜和聖賢崇拜；二是它的人生哲學，它的倫理的系統，對於民族生活所發生的影響，較之以神道設教的倫理系統，有過之無不及。

這三派信仰在中國民族的健康上，究屬發生了些甚麼影響，我們不妨把我們的印象分別提一提。道教始終是一個世間的宗教，並不否定人生，起初也不信死。後另有甚麼境界。但它也並不太肯定人生，它的成仙成真的理想和求長生不死的努力，貌若肯定人生，想把它無窮的伸長下去，其實還是不滿意於自然的人生，想另闢一種境界。既不否定，又不肯定，所以大體說來，它對於民族健康的影響，是很模稜的，說不出它有甚麼大的好處，也說不出有甚麼大的壞處。在沒有人做詳細的研究以前，我們只好暫時把它撇過不提。



佛教是否定人生的，它認爲一切生存是痛苦，所以要避免痛苦，不能不否定生存。所以真正的信徒要禁慾，要出家，凡是人世間一切肯定人生的行爲，他都得避之若浼。這種極端的見地，似乎並不是釋迦創教時的原物，因爲釋迦是主張中道的，不縱慾，也不禁慾，至少不禁到一個消滅自己的地步。不過此種折中的見地，很早就失掉了。東來初祖菩提達摩的皮囊歌，根本把人身比做一隻臭皮囊，便是一個很好的例子。皮囊歌說，『尿屎渠，膿血就，算來有甚風流趣；九竅都爲不淨坑，六門盡是狼藉鋪。落三塗，沉六趣，盡是皮囊教我做。如今識你是冤家，可以教人生厭惡！』這隻歌究屬是不是達摩的手筆，我們不得而知，但它很能夠代表佛教否定人生與人性的態度，是可以無疑的。中國人對於兩性現象與兩性關係的看法，

一向本來很自然的，到此也就起了不健全的變化；文昌帝君戒淫文字中『帶肉骷髏』、『蒙衣漏廁』的婦女觀，和紅樓夢中賈瑞所見的幻象，就從此中脫胎而出。這種極端否定的態度，對於民族生活的一般的影響，自然是害多利少。

佛教否定人生，否定人性，於是也就否定一切足以促進人生、發展人性的社會制度，例如婚姻與家庭。所謂一切社會制度，事實上當然有個限制，例如家與國的兩種制度裏，它對於國，對於一時代的政治勢力，它就不能不聯絡，否則它不但否定了人生，並且不免否定了佛教自身的存在。所以一面它祈求『佛日增輝，法輪常轉』，一面更不能不盼望『皇圖永固，帝道遐昌』！這在它當然是一個不得已的讓步。但家庭的制度，它却很可以不要；因為張三雖做了和尚，不能替佛門多



添弟子，不出家的李四，總會生了兒子來承繼它的衣鉢。所以講起佛教和民族健康的關係來，這出家的一點，自然是最關重要了。

佛教徒的獨身和民族健康的關係究屬是好的多，還是壞的多，我們又似乎輕易不容易下斷語，原因也在缺乏通盤的觀察和仔細的研究。狹窄一些的儒家像韓愈喜歡在原道或諫迎佛骨表一類的文章裏，把它批評一頓，甚至於加以痛罵，但它對於民族生活究有多少惡劣的影響，他們也始終沒有能說個明白。

我們在以前的談話裏，很早就說過宗教信仰對於民族健康所引起的問題其實不過是一個人口問題。現在我們要問，佛教在中國流行以後，對於人口的量和質兩方面大概引起了一些甚麼變化。佛教以漢明帝時正式輸入中國，在最初

的二百年以內，它進步得並不快，和一般國民的關係，也並不密切，至少它的出家的教條是很不受人歡迎的，所以當時寺院生活幾乎全得靠外國沙門來維持。東晉以後，流行漸廣，阻力漸少；至成帝咸康初年，朝廷便有容許人民削髮出家的命令。從此以後，佛教在中國人口的質和量上，才開始發生影響，而影響最大的時期，自然要推六朝和唐代，一部分因為梁武帝和唐憲宗一類的君主都是佞佛的人。

在這全盛的時期裏面，僧侶在一般人口中究屬佔多大的成分，我們如今也不大知道。在唐代，政府對於寺院與僧侶制度，先後至少干涉過三次；其所以干涉之故，似乎就因為這種制度的勢力太大，對於當時的社會生活，已經成爲一種窒礙之物。第一次是在太宗貞觀年間；第二次在玄宗開元二年，當時朝廷接受姚崇

的建議，曾「檢責天下僧尼，以偽濫還俗者，三萬餘人。」第三次在武宗會昌五年，  
那年四月間，朝廷敕祠部先做過一次調查，到了八月，便實行禁止，計拆毀大些的  
寺院四千六百餘所，小些的招提蘭若四萬餘所，勒令還俗的僧尼二十六萬零五  
百人。當時所以有此種壓迫的行爲，一半固然由於幾個道士的攪撥，一半也未始  
不因爲寺院與僧侶制度的風氣太盛，漸成一種尾大不掉的形勢，不得不加以制  
裁。武宗在制敕裏說，「九州山原，兩京城闕，僧徒日廣，佛寺日崇，勞人力於土木之  
功，奪人利於金寶之飾，遺君親於師資之際，違配偶於戒律之間，壞法害人，無逾於  
此……」雖屬官樣文章，對於當時國民經濟的實際情形，也未見得全不中肯。

玄宗年間的二萬人和武宗年間的二十六萬人，和同時的總人口比較起來，

恐不過是滄海的一粟。二萬之數原是指『偽濫』的餘額，決非總數；二十六萬也未必是總數。但即使把總數拿出來，這個總數在人口數量上所引起的問題，怕也是很有限的。而這有限的影響，究屬利害如何，一時也說不上來。人口之中，有幾十萬人不勞作、不生產，全都『待農而食，待蠶而衣』，固然是社會經濟的一個虛耗，但這數十萬人，因為『違配偶於戒律之間』的緣故，對於下一代的人口的增加，也是同樣的全無貢獻，這在生殖率很高、人口容易過剩的中國社會裏，也不能說是絲毫無補。

比較成問題的，怕還是在人口品質方面的影響。出家的人，大率不出五種，第一種人是因為窮困。第二種人是因為從小多病，叫做『多剝蝕』，想借佛門做個

消災延壽的地方。第三種人是因爲悲觀厭世，或遭逢離亂的時代，想從佛法裏得些慰藉。第四種人也許犯過罪，作過孽，要在佛門裏躲避、懺悔。第五種人是因爲愛好佛教的哲理。這五種人中間，大約第一種人最多，二、三、四、五種都居少數。就他們的品質而論，第一種出家的人也許要在一般人口的水平線之下，因爲比較有能力、有志氣的人多少總想和惡劣的社會環境掙扎一下，決不願意專吃別人打來的齋飯。第二、第三種人都是比較消極的，他們支配環境的能力一定不大，這些人的血統的斬絕，對於民族的健康，也許並沒有多大的損失，有時候也許還有不少的好處。至於第四種人，我們得看他們所犯所作的是甚麼罪孽，方能斷定他們的品質；但大體說來，這種人的出家多少總是一個損失，『放下屠刀，立地成佛，』

能夠放下屠刀其人總有幾分佛性；有佛性的總比無佛性的好；孽海無邊回頭是岸，能回頭的總比不能回頭的好。

大約最可惜的是第五種出家的人了。這些都是智力很高的社會分子，就是佛家所謂有『慧根』的人。這種『慧根』深的人，在信佛的人看來，自然是菩薩轉世，所以自己雖然出家，仍然可以借輪迴之力，把『慧根』轉付給一個很不相同的人，我們却認定慧根就是智力，也許是迹近直覺的一種很特殊的智力；是由血緣遺傳的；假若不給它遺傳的機會，就不免永久消滅，萬劫不復。所以說最可惜的是這種出家的人。

這種可惜的淘汰作用究有多大，我們也不敢說。自六朝到近代，敍錄高僧的



作品多至數十種，慧皎在高僧傳的序裏，很早就說，『自漢至梁，紀歷彌遠，世踐六代，年將五百，此士桑門，含章秀發，羣英間出，迭有其人。』自漢明帝永平年間到梁天監年間，慧皎所記，便有正傳二百五十七人，附傳二百五十九人。後來唐釋道宣編續高僧傳（今二集），截至貞觀年間爲止，又得正傳三百三十一人，附傳一百六十人。宋釋贊甯編宋高僧集（今三集），截至端拱初年，又得正傳五百三十三人，附傳一百三十人。近人喻謙編高僧傳四集，起端拱迄今日，所得尤多，計正傳八百八十三人，附傳六百一十六人。四集合計，共得正傳二千零四人，附傳一千一百六十五人，總共是三千一百六十九人。這許多高僧，又可以分做十類，各有各的優異之處。這種優異之點是些甚麼和究屬優異到甚麼程度，還有待於前途的詳細

研究；目前所能斷定的是，他們全都是些艱苦卓絕的人。

三千一二百人並不能算很多，並且其中有一部分還是外國來的，至少和中國民族的健康不生關係，但要知我們談話的注意點，原不在少數箇人，而在這些箇人所代表的血統，事實上真正的損失也確乎不是這少數個人，而是他們的可能的遺傳。這樣一看，三千之數，也就不爲少了。

這三千多人中有一個很有趣的例外，不能不在此提一筆，就是晉代姚秦的鳩摩羅什。慧皎的高僧傳裏說，『姚主常謂什曰：大師聰明超悟，天下莫二，若一旦後世，何可使法種無嗣？遂以伎女十人，逼令受之。自爾已來，不住僧坊，別立廨舍。』晉書鳩摩羅什傳也有這樣一段記載，但上下文頗有些出入。晉書在此段上文，有



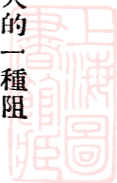
鳩摩曾與宮女生二子之說。高僧傳則無此文，並且在下文別有一段替他開脫的話說：鳩摩「每自講說，常先自說譬，如臭泥中生蓮花，但採蓮花，勿取臭泥」可也。『臭泥的譬喻，大可玩味。可知鳩摩雖不是一個尋常的和尙，但是和一般的佛徒一樣，始終把婚姻與生育的事實，當作十分骯髒。後來達摩的臭皮囊歌雖未必是達摩的手筆，但歌中語意很可以代表信佛的人的一般態度，觀此也就可以無疑了。

總之，佛教對於中國人口的影響，通盤算來，並不很大。在量的方面，所有的一些影響也不一定是壞，它多少有一些消極的調劑的力量。在質的方面，大約是利害參半，但都不算很大，至少和基督教對於西洋民族的影響，性質雖同，程度却很

難相比。這是我們目前不妨有的一些結論。

佛教之在中國，所以未能如火燎原，像基督教在西洋一般，很重大的一種阻力便是儒教的影響。這在上文已經暗示過，現在要比較仔細的說一說。儒家是一個土著，在佛教初來的時候，它早已打下很深的根柢；先入為主，以逸待勞的一種優勢，是無須說得的。不過它的教訓確乎有許多和佛教根本牴牾的地方。這種牴牾之處可以分做幾層說：一是生存的肯定，尤其是人的生存；二是倫敘的原則；三是一脈相繩不容中斷的觀念。現在分別說一個大概。

儒教對於生活的肯定，對於宇宙的坦白的承受，是最顯明的。它的基礎裏，自



然主義的成分，很有可觀。在客觀方面的認識，至少在最初也大致很清切，中庸上，「天之生物，因材而篤，栽者培之，傾者覆之」的話，幾乎有物競天擇、適者生存的意味。在主觀的欣賞方面，也很親切，論語上「吾與點也」一節，最能代表此種欣賞的能力；宋明儒家雖侈談理性，也還常引「鳶飛魚躍」一類的話來形容所謂「活潑潑地」的生命。後來此種形容的字眼，越用越偏到「心」上，而與「身體無干，但當時儒家的身心，和死灰槁木終究還有好幾分差別。

儒教不但肯定生命，並且特別肯定人的生命。它承認宇宙萬有之中，只有人生的一部分是可以認識，可以控制；其它部分不但不能控制，並且往往不可思議。孔子對於性和天道一類題目，幾乎完全不談，至少不在弟子們前面談。他並且曾

經明白的說『未知生，焉知死？未能事人，焉能事鬼？』所謂知，就是認識，所謂事，就是控制。所以西洋的哲學家往往把孔子算做一個不可思議論者（agnostic）。但是在人事範圍以內，尤其是在人與人的關係與此種關係的控制，儒家是用了全副精神來應付的。人家說起孔子，有『知其不可而爲之』的話；知其不可，猶且爲之，此種積極的精神，在西洋唯有尼采曾經提到過，他的『永恆肯定』說和『愛悅命運』說，與『知其不可而爲』的說法最近。但尼采只說不做，不但不做，後來並且走上了瘋狂那一條在別人看是不了了之、在自己看是了而未了的路。儒家這種重視人生的教訓也是很一貫的，宋明儒家一面空談性理，一面還時常愛用『道不遠人，只在尋常日用之間』一類的話來教授門徒。

儒家不但肯定人生，並且認識人生有縱橫兩個方面。在橫的方面，他們發見了一個『彝倫攸斁』的原則。在縱的方面，他們產生了一個『一脈相繩』的觀念。這兩層，在民族的文化史裏，所佔的勢力之大，很可以和一般宗教的信條相比。儒教對於民族健康發生的影響，它們也就成爲最有力的兩個支點。

『倫』的原則，原有動靜兩個不同的意義，靜的指的是人的流品類別，動的指的是人的交往關係。這兩個意思，原先似乎是並行的，後來却分了路，一部分儒家特別注重靜的類別，我們不妨把荀子推做代表；一部分則特別注意動的關係，我們不妨把孟子推做代表；後來又因爲孟子特別受人尊崇，被認爲儒家正統所出，於是動的一路佔了優勢，而靜的一路少人過問；宋元以後，講起倫字，我們便立

刻聯想到五常之說聯想到人與人之間各種道德的關係。這種片面的發展，從民族健康的立場來說，是很不幸的，因為人既然是一種生物，自然有他的流品，要肯承認流品，要能辨別流品，才能加以挑剔，能挑剔，民族的健康才有真實永久的保障。如用生物學的名詞來說，就是人類是有變異的，唯其有變異，才有選擇可言，而選擇便是近代優生學所承認的唯一改進種族的方法。

不過，我們始終並沒有把這流品的倫敍觀念完全忘記，所以就全部的歷史而論，一壁我們終於形成了一種尊賢有等的倫理學與政治哲學，一壁又演進為一個極有組織的選舉制度。同時，近代西洋那種不分皂白的極端的平等主義，也始終沒有能佔重要的地位。這些，就大體而言，對於民族的健康，是很有補助的。有

一位西洋學者，分析羅馬民族之所以衰亡，以爲羅馬民族所以衰亡的理由，中國民族也都有，而中國民族沒有亡，因爲有一個獨有的保障，就是選舉制度。關於這一層，我以前已經有機會比較詳細的討論過，現在不敢重勞讀者的清聽。

留美

（學生季報第十一卷；新月第三卷）

至於『一脈相繩』的觀念，其所以爲一種民族的信條，似乎更要在『彝倫攸斂』之上。生命是一個綿續的東西，不能綿續的生命，等於沒有生命。一個人假若不生子女，他就無異白活一輩子。這不是民族經驗裏極有力量——也許是最有力量——的一個信條麼？對於這個信條的培植，佛家只有破壞，不必說；（送子

觀音的崇拜，非佛教原有的部分，似乎局部得諸基督教，局部爲適合中國背景的

一種發展；道家的大目的在修仙，在一身的萬劫不朽，所以也是沒有貢獻；傾其全力來從事的還是儒家。儒家以孝爲百行之先，而孝的最大的功能是在維持一家的血統，所以有「不孝有三，無後爲大」的說法。儒家也最看重仁，而仁以親親爲出發點，以澤逮後世爲最後的效用。唐代張說之替某人做一篇碑版文章，開頭與結尾都用兩句話，叫做「積德垂裕之謂仁，追遠揚名之謂孝」，幾乎把仁孝兩字并爲一談，至少是全都替一脈相繩的觀念說話。不過孝的對象是上半截，仁的

是下半截；換言之，就是孝以承先，仁以啓後，孝以繼往，仁以開來，孝以光前，仁以裕後。前後世代之間誠能永久的呼應照顧，那一脈相繩的信念不就成爲事實了麼？

這種信念對於民族健康的影響是不言而喻的。在人口的數量方面，這種影



響最爲明顯。婚姻生殖，在這種信念之下，不但是一種自然的行爲，並且成爲一種天經地義的舉動。一個人的性的能力，既不受禁慾主義的限制，又不受放浪行爲的虛耗，而全都用在婚姻生活的正軌上，結果不用說，自然是人口極度的膨脹了。詩經開頭的一大部分，所謂『周南召南之化』，極力讚頌與鼓勵『必婚主義』與『有後主義』。此種讚頌與鼓勵在當日容有幾分用處，但若人口已達相當密度的後代，再要加以運用，不但社會經濟上直接要發生大問題，在民族健康上間接也不免因淘汰的關係，引起嚴重的危機。這是早經歷史證明了的，就在目前，我們依然在這種危機中竭力掙扎，而前途出路的有無，還不可必。

在人口品質方面，『一脈相繩』的信念所引起的影響，大約是利害參半，功

罪相除。因爲這種信念的流行是很普遍的，而並不限於某一部分的人口。傳宗接代的思想，士大夫階級有，平民階級也有；各階級中比較聰明的人有，比較愚魯的人也有；所以它所引起的人口增加，即各部分人口對於下一代的貢獻，是比較公攤的，其間並沒有多大的軒輊。

總括『彝倫攸斁』、『一脈相繩』兩個信念的影響，我們不妨說，民族之所以能延長生命，以至於今日，當然是它們的貢獻。此種生命的間或能表示一些聲色、一些精彩，也未始不由於它們的力量，一則因爲西洋近代所稱的軒輊生殖率（differential birth rate）的問題並不存在，再則因爲中上的分子往往因選舉的制度得以呈露頭角而維持其血系。同時，從壞的一方面看，人口過剩所引起的種

種問題，包括反優生的淘汰作用在內，也是一個無可諱言的事實。而在品質方面，中材以上的人雖未必減少，而奇才異稟的人，却不多見，以至文化的產果，亦不免見得平淡，推原其故，亦未始不與倫敘觀念的偏陂及選舉制度的狹窄有因果關係。

我們在上文說，『彝倫攸序』和『一脈相繩』兩個觀念，和普通宗教的信條，可以相提並論。我們在這裏還要補充一兩句。儒教對於神道的信仰，是不大注意的。但它並不反對神道，它並且還承認神道設教的效用。所謂『設教』的設，似乎有兩層意思：一是由人主張創立；一是神的前身，須是一個真實的人。所以儒家所能明白接受的神道，大率不外兩種，一是祖宗的神，一是偉大人物的神，換言之，

一是祖先崇拜，一是聖賢崇拜。我們但須看各地方祠宇的性質，便可以知道儒家所稱的神道，和普通宗教的很有一些分別。這種有限制的神道的信仰顯而易見和我們目前的問題有直接的關係。聖賢崇拜背景裏的觀念，還是『彝倫攸斂，祖先崇拜背景裏的觀念，更顯然的是『一脈相繩』。有了這幾句補充的話，我們對於儒教的宗教性，更可以不必懷疑。我們討論宗教與優生的關係，也自不能不列舉到它，否則便不免掛漏了。

儒家的教訓，與此種教訓所喚起的信仰，與所形成的制度，對於中國民族所發生的影響，我們在上文已經說了一個大概。我們現在想再做進一步的觀察，要

看此種利弊參半的影響和儒家的基本思想究有何種關係。

我們已經說過儒家是很看重人在宇宙間的地位的，這原是很好的。但若太把人看得高了，以至於到一個目空一切的地步，那其間也就有很大的危險。宇宙之間，可以做思想與信仰的對象的東西不一而足，人自己當然可以成爲對象的一種，人以外的事物，歸併起來，至少也可以有兩種，一是形而上的超自然的東西，一是形而下的自然的東西。最初的儒家，一面雖特別注重人的對象，但是對於形上形下一類的對象，也並非完全置之不理。說文士字下引孔子的話說：『推十合一爲士。』董仲舒的儒的定義是『通天地人三才者。』韓詩外傳形容『大儒』的性格說：『法先王，依禮義；以淺持博，以一行萬，苟有仁義之類，雖鳥獸若別黑白；』

奇物變怪，所未嘗聞見，卒然起一方，則舉統類以應之，無所疑，援法而變之，奄然如合符節。』所謂三才，人的一才而外，天就是形上的一界，地就是形下的一界；所謂推十合一之十，和以一行萬之萬，大約包舉形上形下兩界的事物而言。

但這種兼籌並顧的精神，後世似乎沒有能維持。儒家和在儒家領導下的智識界，終於把三才中的人當做一個思想、信仰、與行爲的唯一的對象。一面未嘗不談『天，』而所談只是一些『天人合一』的話，始終不脫所謂『以人擬神論』的臭味；一面也未嘗不極言致知格物的重要，但所格所知的事物終始不出『倫常日用』之間，始終不離先聖昔賢的經驗的範圍。

思想與信仰的對象一受限制，直接受到它的影響的，自然是文化的造詣，在

此種限制之下，倫理學大率依然可以發展，並且可以畸形的發展；典章禮制一類的文物也可以照樣的累積，並且是越來越細密。但是，宗教、玄學、哲學，以及其它屬於形上的探求便很少人過問。形下的科學，也是如此。不說科學的抽象的理論，就是一些有裨實用的科學智識，也不免在『奇技』、『淫巧』、『小道』一類的罪名之下，給摧毀了。

此種限制的影響，其實還遠不止此。文化所受的影響雖大，是浮面的，是屬於枝葉花果的。根本上受影響的却是民族的品性與本質。一個健全的民族之所以健全，一方面固然由於民族分子間的品性之『同』，一方面也未嘗不由於他們的品性之『異』。『同』是秩序與治安的張本，『異』是進步與發展的動力；『同』

的品性與「異」的品性要調劑得適如其分，才可以希望分工雖細，而無礙於合作，結合雖堅，而無礙於團體生活的活絡。儒家文化末流之弊，既重人而鄙夷形上與形下兩界的事物，遲早自然不免引起一種淘汰的影響，就是教凡是對於兩界的事物有興趣來領會，有能力來研究思考的民族分子，越來越得不到相當的位育，越來越失其位育。失其位育，就等於在生存競爭中受了淘汰。此種分子既受淘汰，於是在末流的儒家統制下的中國文化，便日見其平庸黯淡；因為負責創造此種文化的人，在品質上，就出奇，不出色。

祇是儒家思想的末流的狹窄，還不礙事。不幸的此種思想終於形成了政治信仰的一部分，最後且結晶成爲一種極有組織的制度，行之且有二千餘年之久



——就是選舉制度。好比一個很大的篩子，選舉制度在這二千多年內所篩出的人物與此種人物的血統，自然是很整齊、很劃一，但也是很平凡、很少變化，在文化上，粉飾太平固有餘，出奇制勝則不足。

儒家思想的末流的狹隘，又可以從另一方面來看。儒家講做人之道，有格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下等八個步驟。這又是很好的，但是可惜它們在儒教的發展史裏，很早就發生了偏窄化的傾向。此種傾向和上文所說的三才變爲一才的傾向很相彷彿；就是同樣的偏重了中段，忘却了兩端。三才變爲一才，是偏重了『人』，忘却了『天』、『地』的兩間。如今呢，偏重的是修、齊、誠、正，忘却了治、平，忘却了格、致。

這種偏重對於文化的影響，也是很顯明的。格致一端，我們上文已經提過。沒

有格致做基礎的誠正功夫，不失諸空疏，即流爲虛妄，宋明理學家的成績便是很好的證據；可以不必多贅。但修齊的畸形發展與治平的忽略，似乎值得鄭重的提一提。有一位英國的史家，說中國官吏不抵抗而殉難，貌若爲公，實乃自私之尤，因爲他所顧全的是他一己的名節，而不是大眾的治安。這真是慨乎言之。然而我們要知道，這種死難，在許多人心目中，便叫做「以身許國」，便真是一種修身的極軌。又有一位美國的社會學家說，中國文化的特性，既不是資本主義，又不是社會主義，而是「家族主義」，即在在要受家族組織的命定與支配。這話也是很確切的。我們以前就根本沒有社會這個概念，所以也沒有社會這個名詞。目下所感覺

到的社會意識的薄弱，國家觀念的幼稚，似乎都得推原到家族組織的畸形發展上去。遇到有危難的時候，我們最大的目的是『保身家』三個字；那些不知抵抗、但知一死的守土官吏，其實也還受了這三個字的支配，要知『名節』就是他們的『身家』所在，就是『身家』的最高的一部分呀！

這種畸形發展的身家主義自然也不免影響到民族的品質。它也有它的淘汰的力量。我認爲中國人自私自利心的發達、組織能力的薄弱、人情觀念之重與法治觀念之輕，多少不能無生物學的基礎，而此種基礎便由淘汰而來。關於這一點，我以前已經再三的討論過，現在也恕不多贅。

我們到此，又可以把上面所說的兩層總括的說一說。儒家的基本思想裏有

一個中庸之論，這也是很好的，但後來也被人講窄了，說『不偏之謂中，不易之謂庸，『不偏』是不承認空間上物理的變化，『不易』是不承認時間上事理的推移。此而不承認，試問一個民族的生物品質和文化風格還會有多大的健全的發展，儒教極尊重人，尊重教育，尊重文物，但是結果全都是很平庸，在閉關自守的已往或有餘，處環海棣通的今日便不免捉襟見肘——這也許是一個最賅括的解釋了。三才的變爲一才，做人之道八大步驟的縮爲三四步驟，也無非是誤解了中庸兩個字的結果。其實呢，孟子早就有過『執中無權，猶執一也』之論，表示就是根據了中庸的原則行事，也不宜過於固執，應該因人制宜，因時制宜，因地制宜，否則便不免『賊道』的危險。『可與立，未可與權』也可見中立易，而行權難，可惜，

這種見地後來的儒家不大理會得。他們祇會執一，不會推十合一，終於文化和民族的品格兩受其蔽。

近代生物統計學說說人品的分布，只要數目夠大，便可以用一條中間隆起兩頭坡下的曲線來代表，隆起表示平庸的分子特多，坡下表示變異性特大的分子逐漸改少。無論甚麼夠大的團體，都可以用這樣一條曲線來代表。不過我相信代表中國人口的曲線，中間隆起的部分須畫的特別高聳，兩坡所被的距離須特別縮小。換言之，民族中中等分子以至於比較中上的分子雖多，中下的分子雖少，但是比較特出的中上分子，即特別秀異的人才，也就不可多得。這是誤解中庸哲學後一種很自然的結果。假定文化的創造，不能不靠此種人才的話，那末文化方

面的損失，也就萬難避免了。所謂文化和民族品質兩受其蔽在此。

我們還有一點要補充說的。儒教的家族主義，本身還有一點不很健全的地方，就是，它雖然竭力主張一脈相繩的道理，但是注意點是在已往的祖宗，而不在于未來的子孫；所以『慎終追遠』的原則始終不會有過甚麼配稱的東西；所以只要有子孫能維持一家的血流，便已滿足，至於此種子孫的品質如何，便在不問之列，記得有一位英國的哲學家，對於這一點曾經表示過詫異，以為中國人既極看重子孫，何以對於子孫的賢愚，未能加以研究和控制。其實這也是不足為異的。我們以為這種瞻前不顧後的缺陷也吃了誤解中庸論的虧，尤其是那個庸字。庸字既作『不易』解釋，於是大家的目力都專注到『先王』的經驗上去，而於『後

王』的可能的創制，完全不理會，不蘄求。創制既非所重，於是所由創制的才能，與夫此種才能所由產生的方法都不受人過問了。

總結上文，我們以爲儒教的思想裏，至少在後來發生了三個缺點：一是過於注重了人，而忽略了宇宙間其它可以措意的事物；二是儒家主張的做人之道，並不完全，基礎既沒有打穩，到了半途，又沒有能推廣出去；三是儒家的家族主義也不健全，回顧已往得太多，展望前途得太少。這三點之中，第一點最大，第三點最小，大的可以包括小的。這三個缺點的基本原因，是誤解了中庸二字。它們自己所產生的傾向是民族文化風格的保守化，民族生物品質的平庸化，而這兩種傾向又相互的因緣爲用，以至於今日。

## 五

對宗教與優生這個總題目，我們已經說了不少的話，現在該是收束的時候了。

在這結束的一些話裏，我們準備提出兩個見解來：一是宗教優生化，二是優生宗教化。

先說宗教優生化，所謂宗教優生化，指的是，為民族的健康打算，目前存在的宗教或有宗教意味的哲學系統，應當盡量的吸收優生的結論，使成為它們所贊許鼓勵的事物的一部分，要是以前本來有一些從經驗得來的優生的成分——





這種成分多少總有一點——那末，以後的需要是，把這種成分，糅雜處加以澄清，錯誤處加以修正，欠缺處加以補充。即就儒家的信仰而論，我們不妨提出下列的兩點來。

第一點是執中無權的修正。執中無權所直接產生的文化的一成不變和間接引起的種族的反選擇影響，我們在上文已經討論過，如今要使變化太少的文化變做變化多些的文化，要使反優生的淘汰影響變為合乎優生原理的選擇影響，當然除了反其道而行之之外，更無其他終南捷徑。所謂反其道而行之，我們根據上文的討論，又可以分為三層。

我們在上文說儒家的宇宙觀是天地人三才的會通，社會觀是格、致、誠、正、修、

齊、治、平八個步驟的實踐，而其所以會通與實踐的原則是『經權兼顧』的道理，或『執兩用中』的道理。這原是很不錯的，但事實上却沒有能這樣做兩千多年以來，大家把全付精神貫注在『經』字上，而忘却了『權』字；大家但知『用中』的可貴，而不知『執兩』的同樣的不宜忽略。結果是，三才之中遺了天地，八步驟之中遺了一二與七八，遺字也許說得過火了些，但為注意力所未能周遍，却是一個無可諱言的事實。這些遺忘了的東西，歸併起來。用現在的話來說，就是：一、形下的物質世界；二、形上的精神生活；三、身家以外的社會活動。

上文所謂反其道而行之，就是，必得在這三方面加意的努力，這就等於說，我們得儘量的培植對於自然界的理智上的興趣，就是，提倡科學和哲學；我們也得

充分的啓發我們情緒方面對於自然界的興趣，於原有比較發達的文學美術以外，於宗教的信仰，也應當給它一個並育不悖的機會。對於各種社會科學的鼓勵以及社會意識的培養，也當然不能絲毫放鬆。不過，話又得說回來，這種培植、提倡、啓發、鼓勵的工作，做來也得有個分寸，就是，不要到一個尾大不掉以至於妨礙人生或以人爲芻狗的地步。以前有吃人的禮教，但吃人的科學、宗教……也是可以有的，我們不能不作相當的預防。換言之，這些『執兩』的功夫固然非做不可，而『用中』的原則，還是不能忘記。

第二點是『慎終追遠』論的引伸。這也是根據上文討論來的。慎終追遠是一個信念，它對於民族以前有過它的貢獻；但這種貢獻是片面的、不健全的，對人

口的數量很幫忙，對人口的品質，却並沒有甚麼贊助。這在前面都已經說過。爲今之計是，我們不妨加以引伸，即立一個『敬始懷來』的信念，來加以補充。一樣生育子女，在慎終追遠的舊信念之下，對象是已往的祖宗，所以往往只要有子女繼續香煙，便算盡了責任；但在這新信念之下，對象是子女自己，子女自有他們的生。活。自有他們的一番事業，不止是綿延祖宗血食那一點點，所以做父母的便不能不更預先顧慮到他們的品質。以前原有光前裕後的說數，但事實上大家只注意了『光前』的一半，以後大家得多做一些『裕後』的功夫才是。

我們又可以把上面兩大點并起來說一說。優生或種族衛生的學說有三個簡單的要求：一、種族要有人傳下去；二、傳下去的人遺傳品質要良好；三、所謂品質

良好不止是一般的良好，而是有變化的多方面的良好。有了『裕後』或『敬始懷來』的信念，第一與第二個要求便得着了滿足的保障；真能履行執兩用中的生活原則，使不論何種人才，出世以後，都能安所遂生，生則以智能貢獻給社會，沒則以血種貽留與子孫，使對於後世社會，能作同類的貢獻，這就滿足了優生或種族衛生的第三個要求。

以上是單就儒家的信仰一方面說的。但目前在中國信仰界裏比較佔勢力的還有基督教的信仰，我們也應該加以討論。

基督教中人近來有『中華歸主』的運動。其中自由思想比較發達的至少

也常有『基督教救國』的論調。他們都篤信要民族復興，應從健全的民族信仰入手，而健全的信仰當推基督教。一部份很虛心的信仰基督教的朋友也不時垂詢到我：從種族衛生的立場，基督教對於中國，究屬可以有甚麼貢獻。

在答覆這問題以前，我們先得承認這裏所說的基督教，並不是中古時代的基督教，那是我們在上文已經很不客氣的批評過的。也不是以羅馬教會做中心的正教，因為正教是很絕對的講權威的，它接受外界自由思想的能力極薄弱；它在中國的力量雖不在新教之下，我們却暫時只好把它擱過不提。

基督教原先是極看重人的一個宗教。耶穌『主日爲人而設，不是人爲主日而設』的一句話，最足以代表這種重人的精神。這種精神後來日就減削，到了中

古時代，幾於完全消失。及文藝復興前後，思想界領袖如伊拉斯謨士（Erasmus）及其他宗教革命的前驅者，才重新把人的地位抬出來。所以宗教革命的成功和新教各派的成立，是人的中心地位重新確定的一大表示。就這一點而論，它是和儒家的傳統思想很接近的，唯其接近，所以可以有一種輔益的貢獻。

基督教一面看重人，一面又有『天神爲父』的基本信仰（Fatherhood of God）。這種信仰雖不免『擬人論』的批評，但只要不過火，即不把神的父權弄得太大、太專制，它也未嘗沒有一些實驗主義的好處（Pragmatic value）。好處中最大的一端是教人虛心，不妄自尊大，不要以爲自己的運命完全在自己手裏，從而鄙夷宇宙間其它的現象，漠視其它的勢力。張橫渠西銘的開頭幾句，『乾稱

父，坤稱母，予茲藐焉，乃渾然中處，」也有同樣的意味；「藐焉」兩字，正所以教人不必太目空一切。

第二個基本信仰是「人類是弟兄」(Brotherhood of men)。這也無非橫深「民胞物與」的意思。這信仰，只要不過火，鬧到一種一視同仁、不分皂白的地步，自然也有它的實驗主義的價值。

這兩個基本信仰，只要不過火，我們以為多少可以救一些儒家末流的思想之弊。儒家末流過於注重了人，結果是漠視了天字所代表的形上一界，他們儘管講天，講天人合一論，但事實上不過是一種極其擴大的擬人論，把形上一界收斂攝取到方寸以內，對於它的客觀的本體地位，似乎始終沒有充分的承認。這一點



是亟須補救的，而基督教的神論在這裏多少可以幫一些忙。儒家倫理學影響下的中國社會，人與人的關係幾於完全受家庭的範圍所限。所謂五倫，不是完全用在家庭以內，就是從家庭裏勉強推出去的。例如『移孝作忠』『慈以使衆』一類的說法，便是勉強推出去的。換言之，就是家庭以外的社會的客觀存在，似乎也始終沒有能充分的承認。這一點也是亟須補救的，而基督教的『民胞物與』論也多少可以幫一些忙。

家庭的畸形發展不但把『倫』的觀念弄得很狹窄，同時還幫同造成了一種過火的自私自利的惡劣根性。中國人對於公私的分野，本來是看得很清楚的，說文上說『八厶爲公，』可知公是從私推廣擴充出去的。但因為家庭的畸形發

展，這種公心的擴充，也被家庭的範圍所限制，即等於沒有擴充千百年來，唯有私自利心腸最發達，而最能夠瞻顧身家的人，才最有生存與傳種的機會。對於這種有己無人甚至於損人利己的惡劣根性，我們相信基督教可以無疑的加以教育上的與選擇上的糾正。糾正以後，社會意識的培養，便要容易得多。

基督教的民胞物與論顯然的已經產生一些好處。中國社會，尤其是在九品中正制度廢除而科舉制度發達以後，是比較的不看重階級的畛域的。所謂『社會流動』那種人才升降的現象，在中國也是比較的自由。士農工商的分別雖在，却並不嚴密；工、農、商界的分子，因讀書而入士流，或士流子孫因不讀書而淪為工、農、商的事實，以前時常可以遇見。但同時『工之子常為工、農之子常為農……』

各業的子孫究竟因襲舊業的多，而另闢蹊徑的少；所以千數百年來，一種安居樂業、知足不辱的局面，雖若容易維持，而農、工、商各階級中的優秀分子，因此而不能有所表見處，爲數恐亦不少。自基督教流播以來，這種局面已經起了不少的變化。基督教是講一視同仁的；它用教育做傳播教義的工具，認爲任何業務的人應當受教育；在傳播的初期裏，因爲種種阻力，在事實上它也祇好拿工、農、商三界的分子做對象。結果，便替當代的中國社會，於士流與世家以外，造就了不少的領袖人才。環顧目前國內的政治界、教育界、工商界或檢閱名人錄一類的刊物，可知中間實在有很大的一部分是教會培植出來的，要是沒有教會，他們到現在怕不免依舊守着他們的祖傳的職業，不能有多大的發展。這便是基督教在中國社會流動

方面很顯著的一些成績。近年來我常有機會和教會及青年會裏的領袖談起這一點，以為一樣要在中國傳播教義，與其費許多唇舌來講種種無關宏旨的教條規律，不如把這種幫忙社會流動的事實，收集攆來，做一些歸納的研究，讓大家都知道基督教民胞物與的信念是已經有了一些成績的。社會流動是富有選擇的意義的，基督教能在這方面幫忙，使工、農、商階級的優秀分子，能在社會的階梯上攀登，能有所表見，並且，我們希望，能維持他們的血統於不墜敗，這便是它對於中國民族的健康一些不可否認的貢獻。

上文說，儒家末流的影響，教我們遺忘了好多東西，一是形下的物質世界，二是形上的精神生活，三是身家以外的社會活動。三者之中，對於後二者的重新注

意，基督教的信仰很可以出一些力。關於形下的物質世界的注意，基督教也不能有多大的貢獻，那我們就得仰仗科學的提倡。

不過話又得說回來一下。我們在上文一面承認基督教的可能的貢獻，一面却再三的希望它的基本信仰自身應該受一些制裁，不應當過火。所謂制裁與不過火，指的是基督教得始終把握住以人爲中心的注意點。它得承認，要是『主日爲人而設，不是人爲主日而設』，那末，『天神的父格』與『人類的胞與格』也是爲人而設，以至於爲人所設，而不是人爲它們而設。否則，前者的危險是神權的復活。近來一部分的新教的活動與傳教的方法已經充分的表示這種危險的存在。後者的弊病是一視同仁的感傷主義與家庭地位的動搖。

基督教的民胞物與論，對於中國的畸形的家族主義與自私自利的民族性格，固然不失爲一服良藥，但同時因爲太講博愛，至少在理論上也有過於藐視家庭制度的危險。從耶穌、保羅一直到羅馬教會，不但始終沒有把富有生物意義的家庭看作如何重要，同時又把家庭關係的種種稱攘奪了去。父母、兄弟、姊妹，以至於夫婦的稱謂，提倡獨身的教會竟居之不疑的通用起來。新教興起後，情形改進了不少，但對於近代家庭制度的分崩離析，事實上它也無力加以挽救，這一點我們在上文已經提過，不必多說。這些情形，從優生的立場來看，是很不相宜的。在一視同仁的感傷主義之下，我們便根本不能講求種族進步及其它爲進步而努力的一大手段——選擇。家庭制度一經動搖，這種以種族進步爲目的的選擇工

作也就沒有了適當的場合。前者是一個原則的問題，後者是一個實施的問題，兩者都有反優生的傾向。

所謂宗教優生化的理論，大節目是如此。

我們要提出的第二個概念是「優生宗教化」。對於時代裏的許多新人物，這樣一個概念是可以教他們嚇一跳的。他們不免以為「宗教優生化」多少總算是一種改進的行爲，還可以要得，但是「優生宗教化」却是一種「開倒車」的行爲，便很要不得。這種反響當然是從他們的宗教觀產生出來的。他們是反對任何宗教信仰的。其實呢，他們自己也未嘗沒有信仰，並且信仰得也未嘗不篤，甚



至於未嘗不到一個武斷與抹殺的程度。他們信的是一種『進步教』、一種『維新教』。只要他們不太武斷抹殺，我們倒不妨告訴他們，所謂『優生宗教化』也未嘗不可以作為這『進步教』中間的一部分，並且應當是很基本、很重要的一部分。

自從演化論發達以後，大家知道西洋的信仰界起了很大的騷擾。這騷擾的結果是把以前信仰很一致的許多人分成三派。一派始終抓住了舊信仰不放，始終以為創世紀裏開天闢地的舊說是沒有一字錯的。宇宙間的一切是一成不變的；它們的運命全都託付在超自然的主宰手裏，自己不能有主張，不能有揀選。第二派接受了演化的觀念，把它和舊的信仰調和聯絡起來，成爲一種所謂『創造



的演化論」的新的信仰；在這新信仰之中，主宰仍然是有，但超自然的程度却減少了；他是自然法則的規定者與執行者；自然法則就是他的意志；只要不違反這種意志，人對於自己的生活，不妨有些主張，有些揀選。第三派根本把演化論當做一種信仰，來替代了舊的信仰。他們以為宇宙是不停的在那裏變動，不停的演化。一切是演化出來的。人和人生的一切也不是例外。就是主宰的信仰也未嘗不是演化的產果。他們更進一步的相信人的演化到相當境界以後，便可以自覺的參加此類演化的工作；他不但已經參加了自身以外的宇宙的演化，例如地理環境中的種種修正以及動植界的物類的人工選擇，他並且可以左右自己的演進。一言以蔽之，他可以『贊天地之化育。』

這三派中間，第一派自然是最不好說話，我們姑且不管。第二派和第三派是可以相提並論的，他們中間，至少有兩點共通的信仰，就是：

一、生活是可以改進的；

二、在改進的過程中，人自己多少是一種實在的勢力。

他們都是『改進論』者，並且都準備自己出一分力。中國目前的『進步教』或『維新教』的信徒，其實也就是這種人，不過因為盤古皇的傳說沒有創世紀的傳說那般有力，所以他們幾乎全都是屬於第三派就是了。

從演化的事實到演進的信仰，可以說是近代受過新教育的人誰都經歷過的一種心理的過程。優生學者當然也不是一個例外。他同樣的接受了演化的事



實，同樣的懷抱着演進的信仰。不過他要比旁的人進一步。他是演化論的嫡系的信徒；旁的人信仰裏，於演化論以外，又攙上演化論發達以前的『進步論』和『完善可期論』的許多見解。要知道西洋自文藝復興以後，尤其是在法國革命前後，西洋的思想界一面攻擊傳統的宗教，一面也創立了不少的人本的信念，認為人生是可以無限制的推進改革的。當時有許多社會改進的嘗試，就憑着這種信念的力量往前推動。這種『進步論』和『完善可期論』的信念，就在今日，還是很普遍。現代的教育、政治、經濟設施、社會事業，一大半還是建築在此種信念之上。此種信念，同樣主張以人力改進生活，但與演化論所詔示和優生學者所接受的，却有些不同。這不同之處可以分兩層說。

一是普通的進步的信仰注重個人與一時代的社會，而演化的進步的信仰却注重種族或縱貫時間的民族。前者是個人中心的（Egocentric），後者是種族或民族中心的（Ethnocentric）。演化論告訴我們，在生物演化的過程裏，生存與競進的單位不是個體，而是種族；有時候爲了種族的維持，往往得犧牲很多的個體。此種重種族輕個體的趨勢，到了高等動物，雖已經改變不少，但大體上還是存在，一個種族真要維持於不敗，也不能不時刻顧到這種輕重的分別。優生學的創說者戈爾登氏結束他那本人性與其發展的探討一書的時候，說：「上文種種探討的主要的結果是把演化論的宗教意義推闡了出來。它暗示着要我們改變我們對於人生的態度，它責成我們接受一個新的道德的義務。那新的態度教我們

知道，從今以後，我們道德的自由、責任、與機會，是比以前大了許多；唯其自由得多，唯其有更大的機會，所以責任也就更重。那新的義務是要我們利用這道德的自由、責任、與機會，來促進演化，尤其是人類的演化。這種義務自然並不是和以往社會生活所憑藉的舊的義務相衝突的，而是並行不悖的。『這一番話很足以代表以演化論為根據的進步的信仰。它的對象是人類，是種族全般。』

二是普通的進步的信仰看重後天的培養，所以極注意環境的改造；而演化的進步的信仰却看重先天的選擇，所以兼注意遺傳的良好與環境的整飭。換言之，信仰雖同，而注重點却異，惟其注重點不同，所以努力的方向就很不一樣。

這兩個根據不盡相同的進步的信仰，不用說是相須相成的。生活原有個人

的部分和種族的部分；原有先天的段落和後天的段落，要雙方兼顧，要前後呼應，生活全部才能真正的推進。優生學者對於這兩個根據不盡相同的進步論，無疑的也都接受，不過他的努力是祇限於種族的一部分和先天的一段落罷了。上文  
戈氏說，『這種新的道德的義務並不是和以往社會生活所憑藉的舊的義務相衝突的，而是並行不悖的，』其實也就是這意思。平日之間，一個社會改革家一面信仰進步，一面不免反對優生學，一個淺見的優生論者也一面信仰進步，而一面竭力批評環境改良的無聊——二人都失諸偏執，失諸不恕。

所謂『優生宗教化』的概念，不過是如此。它實在是平淡得極，並不會駭人聽聞。它無非要大家於『個人進步』與『社會進步』以外，更注意到更基本的

『種族進步。』於個人與社會的『至善可期』以外，更相信種族也有它的『至善可期。』於個人的後天的教育以外，更從事於種族選擇的義務。一個人真能注意、相信、與接受這一些，優生的概念在他的生活裏也就已經宗教化了。

話又得說回來了，並且要說回到全篇討論的最初一二段落。優生宗教化原是文化生活裏的一大事實，初不待優生學者反覆申論。祖先崇拜就是一種宗教化的優生行爲。那一個文明的民族不崇拜祖先或曾經走過祖先崇拜的階段？英雄崇拜或聖賢崇拜又何嘗不是『不孝有三，無後爲大』就是一個宗教化了的優生信條。『宜子孫』『子孫永保』……就是一些宗教化了的優生的願望。

斯瓜跌……『三槐世澤，兩晉家聲』……就是一些宗教化了的優生的文學表現。這些教條、願望、與文學表現，在我們今日看去，不免太看重了一個『生』字，太忽略了一個『優』字，所以產生了不少的生而不優的果子。但這是一個智識問題，不是一個信仰問題，我們的先民何嘗不期望多生一些善良的子女，何嘗不求『才』『丁』兩旺？但是他們生子的能力雖有餘，而生佳子弟的知識却不足。這種知識，到了最近，我們纔有相當的了解，學術界才有相當供給的能力。但若僅就信仰說，我們的先民不能算錯；因為懷抱這種信仰，才把種族的生命維持到今日，才使我們今日對於此種信仰，在知識上的充實，標準上的修正，有一個機會。

到此我們又不妨把優生宗教化和宗教優生化兩個概念合并了說。二



者也實在是一而二、二而一的。人生的最大目的，說來說去，還不是人生的博大化、高明化、精深化？所謂人生又不出個人與羣的兩個方面，而拉長了看，尤不能不以羣的生活為尤其重要。文化的一切努力，最後的效用與價值，也無非是助長此種生活，使一代比一代精深、博大、高明。宗教又何嘗是例外？宗教為人生而存在，決不是人生為宗教而存在，猶之『主日為人而設，不是人為主日而設』。宗教中神道的信仰也不能外是。不管人是神的產物，或神是人的產物，在人類沒有出世以前，或一旦人類絕滅以後，神是不會有甚麼意義的。然則所謂有意義有價值的宗教信仰也不過一種能促進人生——尤其是羣的生活——，使日益精深、高明、博大的文化的努力罷了。而這種意義和價值，也就是優生學術所研求，而希望其它的

文化的努力所能自覺的採取、容納、而加以發揮的。凡是爲文化努力的人，對於這種意義和價值，能清切的認識，能引爲一種信念，能深體而力行之，他們就是對於優生學有信仰的人，優生學到此，也就等於宗教化了。現存的宗教，如也能體認這種意義和價值，從而修正它們的信條，或引爲新信條的一部分，能把全部信仰加以調整，使對於羣的生活有推進之功，而無摧殘之害，那它們也就是優生化了。所以說兩個概念是一而二、二而一的。

宗 教 與 優 生

---



## 參攷及引用書目

- 一 Conklin, *The Direction of Human Evolution.*
- 二 Duncan, *Race and Population Problems.*
- 三 Estlake, *The Oneida Community.*
- 四 Galton, *Inquiries into Human Faculty and Its Development.*
- 五 Galton, *Essays in Eugenics.*
- 六 Goodsell, *A History of Marriage and the Family.*
- 七 Holmes, *The Trend of the Race.*



- 八、 Jordan, Heredity of Richard Roe.
- 九、 Licht, Sexual Life in Ancient Greece.
- 十、 Linn, The Story of the Mormons.
- 十一、 Popenoe and Johnson, Applied Eugenics.
- 十二、 Roper, Ancient Eugenics.
- 十三、 Schiller, Eugenics and Politics.
- 十四、 晉書列傳。
- 十五、 舊唐書本紀。
- 十六、 新唐書本紀。



- 十七、慧皎、道宣、贊寧、喻謙等，高僧傳初、二、三、四集。
- 十八、潘光旦，中國人文思想的骨幹（人文，第四卷）。
- 十九、潘光旦，優生學的應用（申報月刊，第一卷）。
- 二十、潘光旦，基督教與中國，一個文化交際的觀察（留美學生季報第十一卷）。



宗 教 與 優 生

---

上海图书馆藏书



A541 212 0003 6974B



所  
有

版  
權

宗 教 與 優 生

民國二十四年九月初版

著 者 潘 光 旦

出 版 者 青 年 協 會 書 局

刊 行 者 青 年 協 會 書 局  
上海博物院路一三一號

每册實價大洋二角 寄費另加

“Christianity and China's Reconstruction”

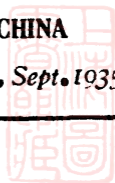
No. 6

RELIGION AND EUGENICS

By Quentin Pan

ASSOCIATION PRESS OF CHINA

Price: 20 Cents, Postage Extra, Sept. 1935





2-54



~~1733050~~

