

李樹青著

蛻
變
中
的
中
國
社
會

商務印書館印行

大同大學圖書館
LA UNIVERSITATO UTOPIA
LIBRARY

Class No. 309

李16

Accession No. 26452

Volumes in all

Remarks:

上海图书馆藏书

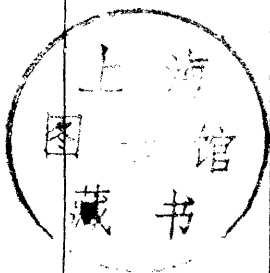


A541 212 0020 3386B

李樹青著

蛻變中的中國社會

商務印書館印行



目錄

潘光旦先生序

社會學與社會方法

- 一 社會學的科學研究.....
- 二 社會學與社會制度.....

社會思想及理論

- 三 論自我主義.....二三
- 四 論家族主義.....三三
- 五 論鄉土主義.....四五
- 六 論民主主義.....五五
- 七 論「社會人」.....七一
- 八 論社會身份.....七九

1522499

中國社會的分析

- 九 論知識份子……………八九
- 一〇 儒家思想的社會背景……………一〇四
- 一一 士大夫的生活與妓女……………一二七
- 一二 中國的家族組織及其重建……………一三八

文明與文化

- 一三 鄉村文明與都市文明……………一五五
- 一四 略論中西文化問題……………一七七
- 一五 說文化的「體」與「用」……………一八五
- 一六 從文化發展的條件說到中國文化……………一九四
- 一七 創建第三期的中國文化……………二〇一

社會移動及社會變遷

- 一八 社會的階梯……………二〇七
- 一九 社會的篩箕……………二一九

二〇	爲什麼中國社會未能資本主義化？	二二八
二一	工業化商業化與資本主義	二四一
二二	蛻變中的中國社會	二四九

戰時社會問題

二三	職業與報酬	二六一
二四	再論職業與報酬	二七四
二五	「出錢」與「出力」	二八五
二六	現在戰爭中的「社會戰」	二九六
二七	所謂「傀儡組織」的社會意義	三〇八
二八	如何建立戰後的世界社會秩序	三一七

潘光旦先生序

樹青把他近年來陸續發表過的一部分文字集合起來，編成了一冊蛻變中的中國社會，要我在篇首說幾句話。這是很樂意爲之的。我在民國二十三年到清華任教，開始認識樹青，十年以來，在學問上，以至於在個人生活上，始終和他保持着密切的聯繫，並且在十分之六七的時光裏，我們是在同一個場合工作。集中二十八篇文章，有的在未寫以前他就和我討論過，有的在既寫之後我有過先觀的快慰，有的一經發表，樹青便送我一份，而最近在編訂以後，我又有機會全部看過一遍。樹青對於許多問題的看法，十之八九也就是我時常喜歡提出的看法，而因爲他對於土地問題、農業經濟、以及一般的經濟理論，下過不少的工夫，有許多地方他比我看得更周詳，說起來也比我更清楚，更發人深省。

說到社會與社會學，我們總離不開幾個基本的因素：一是自然或環境，二是人或民族，三是文化。樹青是喜歡論論所謂制度社會學的；這本集子的書眉，除了蛻變中的中國社會外，不還寫着制度社會學論叢的一個更綜合的名目麼？所謂制度，其實就是文化中比較有組織、有系統，而也是比較固定與持久的一些部分，例如家庭與宗教之類。人在自然環境裏，一面要和環境中的事物，一面也要和別的人，取得「安所遂生」的關係，取得所謂位育，就不能不從事於

種種活動，此種活動的方式與成果，我們統稱為文化，而各種社會制度便是其中最具體而最有維繫能力的若干部分，也惟其具體有力，所以最關重要

環境、民族、制度是一個不可分的三角關係的三邊。當其初，這三邊並不是同時存在的。環境當然是最先存在。人類、或各個不同的種族、或後來的各個民族，原是生物在此環境中演變而成的一個結果，是後起的。人類為求自身的位育，把智能用在環境上，於是才有文化和制度；文化和制度顯然是三邊中最晚出的一邊。不過，三邊都經演出以後，它們卻一貫的維持着極密切關聯。最初祇是環境影響人類或民族，後來民族也就影響環境。起初也祇是民族影響制度，後來制度也就影響民族。環境與制度之間，也有同樣的情形。所謂影響，指的是形成、選擇、改變、阻滯、以至於消滅一類的力量的施與和接受。而就環境與制度加諸民族的影響說，最重要的是選擇。

我認為研究中國社會的變遷，包括近代與當代的蛻變在內，這三個關係是不宜一刻忘懷的。我們假定，在先秦時代，中國的環境、民族、與制度有過一個比較良好的配合，即三者相互之間，都有過良好的影響。秦漢以降，局勢發生了變動。最先發生變動，或變動早已發生而到此變本加厲的是環境一邊。此種變動的最初步驟，大概是氣象學的與地質學的，我們姑不深究，我們所能確指的是黃河流域水旱災的頻仍。不斷的水災旱災勢必在人民生活引起變化：

第一步是經濟的，即生活愈來愈逼窄艱苦；第二步便不免是生物學的，即人口中間，身心品性比較適合於逼窄的經濟生活的分子傾向於繼續生存蕃殖，否則傾向於死亡。這便是環境對民族發生了選擇的影響。二千多年來，這種選擇的影響從沒有間斷過，並且大有江河日下的趨勢。

反過來，民族對環境，却說不上發生過多大的影響。這時期的前半葉裏，南方未開闢的土地還多，北方發生一次水旱饑饉，就促成一次人口向南移植。從此，南方的環境是逐漸的被開拓了，而北方的環境，除了開渠防河一些有限的努力而外，並沒有受到人力的更有效的修正控制，而越到後來，移民的出走越多，此種修正與控制的才力就越少，而北方環境的退化就越不可問。何以故？遭受了災荒的人口，何以但知消極的遷避，而不識積極的防杜於前，挽救於後？要答覆這一部分的問題，我們就得說到文化與制度的一邊了。

北方環境的變化本由於自然的原因，大概的是人力所能完全制止。但人力與人謀應多少可以挽回一些造化。所謂人力人謀，祇是少數人聰明才智和一時集合的大量勢力是不夠的。事先必須有比較長期的文化的支持與制度的培養，方有積極應付的希望。此方面所需要的人力人謀，顯然的牽涉到近代所稱的理工的學術。先秦時代是中國一切學術萌芽的時期，當初也還包括不少的理工的成分在內；不過，一方面可能因為道家之流對於自然主義講得太過，一方面也可能因為儒家之流對於中庸通達的道理求得太亟，所以遠在春秋戰國年間，近代所稱爲「科

學」或「理」的東西早就成爲「小道」，而「技術」或「工」的東西也早就成爲「賤工」。理與工，科學與技術，在中國文化與制度裏，根本沒有取得一個適當的位置，一個發軔的機緣，後來的發展累積自更無從說起（說詳拙稿工與中國文化，自由論壇，第一卷第一期）；到今日之下，祇落得一條黃河還是像老殘遊記裏所說的貼滿着爛膏藥的一條大腿。大腿如此，大腿以外的遍體瘡痍，也就可想而知。

這便引進到文化與制度，如何追隨在自然環境之後，在民族的本質上發生它那一部分的影響了。從春秋戰國時候起，我們的文化生活所走的路徑，最顯著的，似乎始終祇有上面所說的兩條，一是無限制的順適自然，二是在逼窄的經濟條件之下求其所謂中庸通達。演化論講「物競天擇，適者生存」之理，所謂天擇，初則直接憑藉自然的種種勢力，終則勢必假手於文化的種種勢力，即以文化的事物爲支點，而引起軒輊的生育死亡。二十年來，論者分析中國民族的品性，就其不健全的部分說，大率集中於私、愚、病、亂等幾個特點。這我是同意的。我所不能同意的是，他們以此種特點爲完全由於後天的養教無方，而我則以爲一半由於先天的遺傳不利。遺傳的不利就是選擇的結果。在饑饉薦臻的自然環境裏，只有先天有更多的私、愚、病、亂的傾向的人纔適於生存——是第一步，是所謂自然選擇；極端順適自然或將就自然的人生觀又助紂爲虐似的推進這種趨勢——是第二步，是所謂文化選擇，呼之爲假手於文化的自然選擇，亦無不可。這都是屬於上文所稱第一條路徑的話。自然本有維持平庸分子的生育蕃殖的傾

向，因爲在尋常的環境裏，越是此類分子越能夠作多方面的消極的敷衍應付，越是適於生存——這又是第一步的自然選擇；中庸通達的人生觀，特別是久經誤解爲「不偏不易」的中庸論，又在這一方面成爲一股推波助瀾的很大的力量——這又是第二步的文化選擇。這是屬於第二條途徑的話。總之，由選擇而來的私、愚、病、亂等特點，以及一般身心能力的平庸，不能不說是二千餘年來民族所以適於生存的最大原因。但適於生存並不等於善於生存，「適」是自然的趨勢，「善」是人爲的價值判斷；有聰明智慧的人類和吸食現存的寄生蟲是同樣的「適」，却不是同樣的「善」，也可以說善不善的判斷根本不適用於寄生蟲。中國民族的生存至今，證明了「適」，至於和其它民族較量以後，究屬「善」到如何制度，則有非片言所能置答的了。

上文所說大部分是環境與文化如何先後影響民族的話，小部份則屬於民族如何影響環境；我們發見民族所受者甚多，而所施者甚少。其次應當一論先秦而後民族對於文化與制度的影響又如何。這方面的影響比較對環境的要大得多，不過十之八九也是消極的而不是積極的，即其目的端在使修訂後的文化與制度可以進一步的幫民族的忙，教民族得以在越來越逼窄的環境裏，始終順適，永久維持。我們不妨舉兩三個例子。走了樣的中庸之道便是很好的一個。中庸之道原教我們一面「用中」而一面「執兩」的，即執中而有權的，但秦漢而降，尤其是宋代以後，民族積極位育的力量趨於衰弱，其對於一切二元或多元的局面的反應，往往祇有「左支右

「細」或「左右做人難」之苦，而不復有「左右宜之」或「左右逢源」之樂，於是執中無權的種種看法，有如「天經地義」、「綱常萬古」、「以不變應萬變」……就應運而來。於是誤解的中庸論與平庸的民族性終於成爲兩個互爲因果的東西：哲學越講不偏不易的中庸，民族性便越趨於平凡庸碌；民性越趨於平凡庸碌，哲學便越不能不「修正」中庸之論，使不偏者愈益不偏，不易者愈益不易，如此往復推挽，構成了中國民族生活史裏一個最不容易打破的惡性連環！

知足知止的觀念也是很好的一例。初則逼窄的自然經濟環境迫使我們不得不知足知止，繼則本性上比較能知足知止的人口分子不免在競存上多佔一些便宜，少受一些虧累，終則我們認爲知足知止是最合理想的一部分人生觀，允宜垂如明訓，千古不磨。從此環境越逼窄，生活越艱苦，能知足知止與甘心知足知止的人便越多，而知足知止的哲學便越發牢不可破，更從而繁育知足知止的人與增添環境逼窄和生活艱苦的程度——不又成爲一個惡性的連環了麼？從先民自強不息，日進有功的人生觀退到知足不辱，知止不殆，一動不如一靜，多一事不如少一事的人生觀，其間的距離真不可以道理計；然而這決不是偶然的，而是極有來歷的；變動了的民族性格終於「修正」了民族的處世哲學。

但是最好而最具體的一例是我們的畸形發展的家族制度。在任何情形之下，求生的欲望總是最強烈的。生命的發展有它的高明度，有它的博厚度，也有它的悠久度或綿續度。一個健全

的民族生命是要求多方面的發展的；其箇別的分子的種種努力則足以促進高明，增益博厚，造成鞏固而靈活的社會團體，和光明而甘美的文明進步；而血緣的世代嬗遞，便是悠久無疆的張本。我們的民族呢？大體平庸，分子中私、愚、病、亂者特多而奇才異稟者特少，既有如上所述，則箇別分子所能努力的方向與此種努力的造詣都不免受很大的限制，博厚高明的生命發展也就無從說起了。但上面說過求生的願望與生命的力量是抑制不住而總須覓出路的，博厚高明一路既因先天不足而一時走不大通，就只有走綿延悠久的一路了。二千多年來，我們的生命力事實上幾乎是傾筐倒篋似的灌注在這一條路上。一個箇人，儘管活上七八十歲，忙碌了一輩子，其實際的成就，在社會與文化看來，幾乎是等於零，事業說不上，學問說不上，甚至於對別人的一些熱鬧，對自己的一些享受，也說不上，說得上的祇有一點，就是在一脈相繩的生命上，他盡了一分承先啓後繼往開來的能事。這不能不說是一大事實。而促成這事實的文化的力量便是家族中心論與家族制度。時人喜歡說到「國格」與「民魂」，這類東西究屬有沒有，我不知道，但就這裏所討論的一點言之，真像民族有一種整個的活力與綜合的心理，而此種活力與心理有它的自求多福的直覺，覺得既不能向高明博厚的方向發展，就只好向綿延悠久的途徑進行。換言之，畸形龐大與籠罩一切的家族制度不妨說是民族心理的一個補償，一個自衛機構，目的在把失諸東隅的收諸桑榆，否則豈不是就等於生命意志的消失與生命的放棄了麼？還有一層值得提出的，就是家族制度和上文所說的兩條文化生活的道路，事實上有密切的聯繫。

生生不已，是自然主義最基本的部分；在箇人與社會的二元之間，家庭是充執厥中之點；有了家族制度，這兩條路就合而為一，並且取得了充分表達的機構。

上文把自然或環境、人或民族、文化或制度的三角關係說了三分之二；其餘三分之一，環境與制度間的相互影響，我就不預備說了。因為這三分之一是大家最熟悉的。就環境對文化的影響言，地理學者與地理學派的社會思想家早已說得清清楚楚；而就文化對環境的影響言，則自理工學術昌明以後，到處可以看到例證，更自不言而喻。就歷史上中國社會說，大抵環境影響制度的地方極多，而制度改動環境的地方有限。民族對環境既但知一味的與一貫的作消極的位育，有如上述，它當然是拖了文化制度一致的順適將就；環境既予取予求，民族與制度就將錯就錯，掙扎的機會無多，奮鬥的努力更少；我們雖不是寄生蟲，我們走的多少是寄生蟲走過的路。

我這一番話有三層用意。一、我提請一班研究中國社會的朋友們多多的注意到環境、民族、與制度或地與人與文的三邊關係與三邊彼此牽扯的變動。二、三千年來，自然環境變過不少，文化制度變過不少，而民族也變了許多。我特別要強調民族的變遷，而此種變遷決不止是浮面的一些習慣，而是內在的一些本質，因為它是這一班朋友所最不注意以至於否認的。至於此種變遷是由於自然選擇與文化制度的選擇，我相信上面的討論裏也已經說得夠清楚。二、

我希望讀樹青這本集子的人可以先有一個綜合的參考點，一具簡單的機架，足以容納集中每一篇的文字。集中的篇什雖多，所論的方面雖不一而足，寫作雖有先後，着手以前雖未必有很固定的計畫，却未嘗不是自有脈絡可尋的一個整體。三、樹青的理論原是從這三邊關係的機架出發的，他對於自然選擇與文化選擇也認識得很清楚；這他在集中第二第五兩部分的各篇文字裏，特別是關於自我主義、家族主義、鄉土主義、社會階梯、社會篩箕的諸篇，最容易看出來。不過他一面承認選擇的影響，一面却又暗示到民族特質在歷史上沒有起過多大的變化，以至於一再說到文明的盛衰起伏與民族特質無關（見集中關於文明與文化的若干篇）；他似乎忘記了歷史上的中國民族，構成中國社會的民族，可能也經歷過一番蛻變；這是我所不大能了解而有待於再和樹青從長商討的。

樹青自己不準備在篇首用弁言一類的方式說甚麼話。他要我順便向好幾家刊物和負責編輯這些刊物的朋友們謹致謝意，特別是東方雜誌、獨立評論、今日評論、新經濟、自由論壇、雲南日報、中央日報和他們的編者。他可能也要謝我在這裏嘮叨了一大頓，但這是沒有必要的。

民國三十四年四月，潘光旦。

蛻變中的中國社會

社會學與社會方法

一 社會學的科學研究

美國北達科塔大學社會學教授吉勒特氏 (Prof. J. M. Gillete) 曾經對科學的本質作過如下的敘述：

『一個科學是某些現象範圍內具有代表性的資料團體，按照其自然具有的，先後相隨的與同時存在的關係，加以適當的描寫、組織、及解釋，並在顯示其用以蒐集與表現資料的重要的與特殊的方法。』(鄉村社會學三版第二六頁)

根據這個定義，我們可以把科學的性質，分作以下三方面來加以說明：

第一、一個科學是某種現象範圍以內資料的代表團體，而並不是一切現象或現象範圍內的一切資料。這裏面包括有兩個限制的條件：一個是現象範圍的限制，另一個便是資料的限制。因此，吾人着手對任何問題作科學分析時，首先便應該確定研究現象的範圍，例如物理學限於物理現象，社會學限於社會現象等。其次，在已經分析後，又必須選定具有代表性的資料，不能巨細不遺，盲目地搜集一切的資料。因資料浩如淵海，而吾人的精力與時間有限。倘如研究任何一個問題，便在蒐集該問題內一切瑣細資料，必致畢生鞠躬盡瘁，而研究一無所成。從事於社會科學研究的人，尤其如此。惟資料的選擇，必須有充足的學識為其後盾。倘如選擇下來的不是具有表性的資料，這一著棋下錯以後，則全盤的分析，無論如何細密，也將全無是處了。

第二、便是如何分析這些蒐集到的資料。分析的過程是把這些具有代表性的資料，按照其間的各种關係，加以適當的描寫、組織與解釋。所謂資料中間的關係，大約不出三種：即自然具有的，先後相隨的與同時存在的。先後相隨普通稱為因果的關係，而同時存在則係對等的聯繫。分析清楚以後，再加以適當的描寫組織與解釋。描寫是科學分析中間最初的工作。但有描寫而無其它進一步的工作，那只能算作一篇報告，算不得科學研究。所以在描寫以後，還得繼以組織與解釋。組織是把紊亂與冗繁的資料，弄成有系統與有條理。解釋則在透徹說明資料所代表的意義，以及其間的複雜關係。這兩步工作是科學分析中間的中心工作。因為這兩者，

非充分瞭解資料內容並具有豐富學識的人，不能作得成功。

第三、一個科學還離不開其重要的與特殊的方法。這種方法的應用，就在搜集資料與表現資料上顯示出來。搜集與表現，同樣重要，同樣需要適當的方法。搜集時的方法錯誤，則無法得到具有代表性的資料；表現的方法不對，則無從使人瞭解資料所代表的真正意義。因資料本身的性質不同，其所使用的方法，也不能完全一致。在自然科學中，每種常有其獨殊的方法；在社會科學中仍復如此。當然，在不同的社會科學中，有時亦使用相同的方法，如推論法、歸納法、及演繹法之類，但主要的還在乎資料本身的性質。

二

科學方法的種類雖多，其應用範圍亦不盡同，但其中却有一相同之點，即一切科學方法，在利用時，經歷幾個相同的步驟。關於這種步驟，每家說法多不相同，撮其大要，約可分為以下四個階段：最先是觀察與蒐集事實 (The Observation and Collection of Facts)。在這個步驟裏面，包括問題的確定，與資料的觀察與搜集，在觀察時，資料的範圍愈廣愈好；在搜集時却只蒐集具有代表性的資料。選擇即在這一步驟裏完成。其次為資料的分析與分類 (Analysis and Classification)。這一步驟的意義，在發現事實或資料中間的關係，而加以適當的描寫組織與解釋。在科學方法上這是最重要的步驟之一。假如這個步驟作得不夠充分，則整個分析全然

失去意義。復次為資料的比較與證驗(Comparison and Verification)。這一步驟也頗關重要，但許多應用科學方法從事分析問題的人，卻常常把這個階段忽略了。因而所得的結果，也隨着發生問題。因為資料經過以前兩步分析以後，可能即得有結論，至少亦已看出結論的方向。但這個結論是否可靠呢？不加比較與證驗是無從知道的。比較與證驗約可分為三類：一類是順證，即再試行分析性質相同的資料，比較其結果是否相同。另一類是反證，即研究性質相反的資料，比較其結果是否相反。還有一類可名為旁證，即比較中性資料看是否結果也係中性。經過這一次的測驗以後，分析的人對他所作分析的結果，可以自信其具有顛撲不破的確實性了。然後再進行最後一步工作，便是求得結論或通則(Conclusion and Generalization)。分析問題的結果，謂之結論。由科學方法分析的結果，因為經過以上三個步驟，同時應又具有通則的意義。所謂通則，即以後再行遇到同類的資料與問題時，勿須再加分析，根據這個已有的結論，便可加以解釋了。

三

經過科學方法各種步驟分析一個問題的結果，所求得的通則，倘若用一個自然科學上常用的名詞來說，便是定律。不過社會科學裏面的定律，卻與自然科學不同。自然科學的定律是具有必然性的；社會科學的定律則祇具有概然性與或然性。這是研究社會科學的人最大的困難所

在。

但所謂社會科學的定律，畢竟在說明些什麼呢？劍橋大學的權威教授馬塞爾（Prof. Alfred Marshall）曾經給下過一個最確切的定義。馬氏的原文是：

『一個社會科學的定律，或社會律，是在說明社會的趨勢；這就是說，這種說明是在社會團體這些份子間，在某種條件下，可以期望其發生某些行為的趨向』（經濟學原理第八版第三三頁）。

一個社會科學的所謂定律，僅在說明社會的趨勢。嚴格的說，能否算作定律，都不無討論的餘地。許多由上述科學方法而分析得到的結論或通則，我們引用是由於實際上討論便利的原故，並非承認其具有普通的必然性。若不然，就得經過繁瑣的徵引與冗長的說明，使討論問題變成一件可怖的麻煩的事情。

因為社會定律的性質如此，所以在引用時便得格外注意。這種定律裏面含有三個限制的條件：第一是社會團體與其份子的限制。不要說不同的社會團體，不能無條件的徵引定律；就是相同的團體，其內部組成的份子一經變異，也不能隨意引用。份子的差異，有數量、品質、性比例，年齡組合、職業等等，都須加以考慮。所以，在社會學的研究探討中，必須隨時注意時間與空間兩個原素。空間的差異是社會團體本身的差異；時間的差異常造成同一團體內組成份子的差異。這兩個原素在社會科學上常常具有決定的意義。其次為現存條件的限制。即行為的

可能發生，只限於某種既定的條件。說某種，便不是任何條件，均可引用定律來加以說明。最後便是這些份子可能發生的活動或行爲，也是有限制的。即這類行爲與前面的條件具有因果的關係。某種條件只限於某種行爲，並不能用以說明其它的事情。此外還有必須注意的一點，就是在某種條件下所可能期望發生的行動，必須是正常的行動。所謂正常，係根據當時環境與條件而定。疾病是一個普通人的反常行爲，但在一個人悠久的生活歲月中，偶然患病，倒也是極其正常的現象。反之，若從未生病，倒又可認爲反常。所以這裏的所謂行爲，非正常的行爲自然無法納入定律；就是正常行爲也要看定律所關涉到的情形如何。膠柱鼓瑟式的解釋與徵引，常會發生莫大的紕繆的。

定律裏還有一點必需的筆墨，也得在這裏交代清楚的，即社會團體與其份子全然固定了，那麼在某種條件下所可期望其發生的行爲，還只有一個或然性，而不含有必然性。定律上說「可以期望」說「趨向」，便已經表示出概然性來。所以社會的定律只在說明社會的趨勢，至于實際上是否果如定律所說，還要看其它條件的影響程度如何。在自然科學上，有時也不免有此類情形。馬塞爾氏對此有一段極其扼要的說明。他以自然科學中比較最確實的天文學爲例：天文學家可以根據日球與月球的作用，按照月圓與月缺的情形，預先測出倫敦橋每日某時的潮水應有若干尺。這個說明也只是或然的。因爲他僅能測量並說明日球月球與潮水的關係，卻並不包括氣候的原素在內。倘如在泰晤士河上游落了一陣傾盆大雨，或是在德意志海岸吹起一陣強

烈的東北風，可使在倫敦橋某時的潮水，較預期的尺數相去甚遠。一個社會的定律，其所遭受其它條件的影響，較之倫敦橋的潮水，還若複雜萬分。所以一個社會科學的定律的構成與徵引，比較自然科學爲尤難。

四

一切科學研究，除去科學方法以外，研究者本身的態度也相關綦要。科學方法必須加上客觀態度，然後纔能使所分析的對象，得到正確的結果。一般人所最易違犯的弊病，即是把結論放在研究的前面，或是利用事實來證明他的假定。這還算不上最嚴重的錯誤。因爲人們的從事研究一個問題，通常都是對某種結論或假定發生興趣，然後纔着手研究，否則他也許根本就不從事研究了。嚴重錯誤在他對於預定結論的固執與偏愛，把車放到馬的前面，結果便只好走上曲解事實的一途。正如一個戴着有色眼鏡的人，斷然聲稱宇宙間的一切事物，都和他所戴眼鏡的顏色相同，是一樣的。美國社會學家老前輩羅斯教授 (Prof. E. A. Ross) 在他的社會約制一書的序言裏說過：

『在進行此種工作時，我沒有其他想念，除去探究事物的實在情形與報告我所探討到的一切。我並未與我假定結婚，也未與我的結論發生愛情，後來的人倘如真能用科學精神研究我所討論過的問題，則其使我歡娛的程度，也並不在他個人的歡娛以下。』

哈佛大學的邵羅堅教授 (Prof. P. A. Sorokin) 也曾表示過同樣的意見。他說：

「試驗着要面對事實，自然我完全沒有注意到我所作的說明是「反動的」抑是「過激的」，「樂觀的」抑是「悲觀的」。那些說明的真實與否，纔是科學上唯一重要的事情。」
 (社會移動論序言)

這種嚴正的不曲解事實與不阿諛流俗的態度，就是治社會科學的人所必需的條件。

但所謂客觀態度畢竟應該如何解釋呢？韓肯斯教授 (Frank H. Hankins) 曾經給以如下的定義：

「科學客觀的意義是說觀察與解釋完全按照事實的真象，不管觀察者的利害影響，從前判斷或是感情的偏向如何。」(所著社會學導論第五頁)

這種所謂科學的客觀態度，在自然科學上是比較容易的；但在社會科學，尤其是社會學，則甚難。自然科學是人在觀察物質現象，其研究的結果，除非具有何種特殊或例外的情形，不會發生上述的問題。社會學研究的主要對象是人類本身間的相互關係，這裏面的困難，就多得很多。每個研究者對他自己所隸屬的宗教、種族、經濟組織與政治制度等，都很難作一個純粹客觀的分析。因為他個人的感情與社會的輿論，都不容許他作一個較壞的結論。美國南部有些守舊的基督教派，直到目前還禁止閱讀達爾文的演化論。此類事例，多到不勝枚舉。

阻礙客觀態度的最基本的原因，就是人在研究人類本身的相互關係問題的性質很少，不

使人發生感情的偏向與利害的關係。研究者一經觸進這類的羅網裏面，個人的理智自然然而爲其掩蔽，再也無法得到確切的與公平的科學結論了。蘇東坡有一首詠廬山的詩，後兩句有云：「不識廬山真面目，只因身在此山中。」治社會學的人之不易應用科學的客觀態度，正和這兩句詩的意義完全一樣。

五

根據韓肯斯教授的分析，研究社會學有三個基本困難：（一）因果的繁複，（二）偏見的陷阱，與（三）社會理論的相對性。以下試逐項述之：

第一、社會學所研究的基本對象，是人羣中間各種複雜關係以及由之所引起的社會行爲。這種關係與行爲，繁複糾紛，不是任何一條簡單的因果律所可完全解釋爲。例如社會上一個自殺案件或一個離婚案件，若拿着當個人案件分析時，雖然也並不一定單純，但尙易尋釋其間的因果關係；但社會學所最注意的是一般的而非個人的現象。治社會學的人有時固然也作個案研究；這種研究的目的，是希冀着從個案較詳盡的分析裏，發現社會一般的規律來。因此，他們對任何一個問題的分析，都須探索到地理的、生物的、心理的、以及文化種種原素，從各方面求得其間的可能影響與關係。當然，這不是應用簡單的因果律所能解釋得了的。

一個的人格，必然受有家庭的影響甚大；而家庭又必然受社會上一般的風習與制度的支

配。任何社會的風俗習慣與制度的生成，都是淵源有自，不知彙集了多少年代與多少人士的理想與行爲，纔造成現在的樣子。因爲相沿已久，人們便遵照而行。這裏面常是沒有是非可講，也無道理可問，然而對於人類行爲的支配力，却是異常之大的。社會學研究的對象，風俗與制度也是主要的課題之一。這種研究，顯然就是一件極其困難的事情。

在社會學的分析裏，除去材料或現象本身的因果關係複雜使人感覺迷惑外，還有資料的不固定性與不可靠性，重要與代表性資料的缺乏，以及資料的選擇與解釋的不夠確實等等。這些都是治自然科學所不常發生而治社會學所經常遭遇的難題。

第二、治社會學還有一個最可怕的陷阱，便是偏見。我們知道，偏見總是與社會問題結着不解之緣。其中原故，可以分成以下數點：（一）社會上的風俗習慣與典章文物等，一經形成，對人的態度與觀察的影響，實具有一種潛移默化的力量。社會上可謂沒有一個人能對於一切日常的事務完全使用理智的，換言之，即都在不知不覺之中接受了傳統所給留下的結論。這是一個最有力卻不一定合理的結論。傳統影響的有力，一面由於社會問題的複雜，不易剖析清楚；另一面則由於傳統態度的根源是社會制度，因而一切遺留下來的教訓，皆促使人們加以尊敬。我們常遇見有些研究自然科學的人，對於自己所研究的物質現象，頗能應用科學方法與客觀態度，但一經觸及社會問題的範圍，他便極其主觀與偏執起來。這便是受了社會傳統束縛的結果。（二）在社會學研究的領域內，認識事實，便是一件極其不易的事。忽視與知識不足

都有影響；再加上感情作用，更使理智遭受蒙蔽。本來社會傳統與無知就是相並而行的。我們一朝承認人是由上帝造的，再也無法發現物種由來的道理；一經承認心是理智的主宰，也就無從發現大腦與神經中樞的作用。人類的所謂知識，總是包含着兩個部份：一部是經驗過與實證過的既知事實，另一部是傳統的教訓而為我們相信的事實。假如把生活中間的一切事物加以測驗，看那些是真正知道的，那些是相信的，那麼立刻便可以發現，前者主要的是些物質現象，後者則係社會現象，如家族、道德、理想、宗教教條等。人們對於知道的現象中，很少有感情作用屬雜其間；反之，對於相信的事物，則存在着極大的感情成份在內。這樣，便使偏見總有活動的餘地。(三)社會秩序的建立，離不開國家、種族、宗教、家族與經濟制度種種概念。這種概念，全然和感情作用密密層層的聯繫着。人們很易比較兩個化學原子之間的優劣，但却極難比較兩個宗教教義之間的高低。其癥結所在，就因為後者有感情作用，在後面作祟。愛國心，宗教信仰，種族觀念等，都是人們偏見的淵藪。例如政治與宗教上的派別，為我們所司空見慣的是入主出奴式的解說，很少聽到理智而公允的議論。(四)人類的精神活動，原是飄忽不易捉摸的，這在我們日常生活中也可以自行察覺。因而在我們分析事物時，判斷常會不自覺地跳到事實的前面。在未着手分析以前，我們也許毫無成見，十分客觀。等到既經着手以後，人類精神的習慣總是傾向於預作結論，然後再來看結果是否相符。這樣一來，自然影響到從事分析時的態度。因而研究時的推想力 (The Reasoning Power) 主要地成為證實從過去得到的

精神態度的工具，並非在作一個公正不偏的分析。這就是說，研究者已有成竹在胸，然後利用推想力去尋求一個「好」的理由，而非「真」的理由。當然，這種研究態度，早已離開客觀而進入主觀的領域了。（五）最後一個陷阱，是心理上的偏見，使研究者不易認清事物的真象。現代的心理學早已證明，人並不是一個十分理智的動物，如同從前所假定的那樣。慾望與感情不僅是人類行爲的主要動機，並且還支配着人的觀察與思想。此種精神上的癖好，總是深深地潛藏在意識之中，使治學的人受其蒙蔽而不自覺。

爲着要避免墜入上述種種偏見的陷阱，所以當我們進行分析社會問題時，必須隨時警覺，注意如何自佔有極少的事實，強烈的感情作用，與無從覆驗的幻想中來逃避現實，直到已經約束住慾望與感情，佔有很多證驗過的事實與有條理的思索。在我們能以冷靜地對社會生活具有充分的知識與瞭解時，那麼纔有希望作科學的分析而不致爲偏見所囿了。

第三、在實際社會生活裏面，我們可以經常體驗到的事實，即社會現象的相對性，沒有絕對的價值。一切社會事物經常在變遷之中。社會生活中不同時期便有不同的時尚，這種時尚的變遷，更是白雲蒼狗，變幻莫測。所以在某一時期內社會上公認爲對的事物，等到事過境遷，世風轉移，也許不以爲甚對或竟以爲非了。研究社會學的人，必須注重時間與空間兩個原素，這裏也是一個重要的理由。

雖然具有上述種種困難，但社會的研究與分析，也並倒不是完全沒有共同的基礎。人類的

遺傳特質在不同世代與不同種族間便沒有多少的差異。人類的基本需要也是到處一樣。心理學上的定律，顯然也可應用到不同的時間與空間，無論對一個人或是社會，全然如此。就是社會上千差萬別的文化，使我們最感覺迷惑與棘手的，也還有可資分析的線索——即所有文化，無論原始的或是現代的，都是人類適應環境與滿足需要的產物。因此，在這些不同文化中間，常存在着的一種普遍的模式 (A Universal Pattern)，顯示其共同的特質，並浸染上集體行爲的普通原素。因為社會現象的因果律過於複雜，將來社會學的發展，也許始終無法達到自然科學的地步，即根據某些原因藉以確切推定將來的必然結果，但我們相信，假如一個治社會學的人，真能應用嚴正的客觀態度與科學方法，謹慎地與冷靜地去分析事實，則他所作的結論或預測，也未嘗不能對社會生活的不久將來，指出一個確實的方向。

二 社會學與社會制度

一

社會學是一門比較後起的科學。關於社會學一詞的定義，似乎在各家之間迄今還沒有一致的意見。大多數的學者認為社會學是研究社會現象的科學，有的社會學家則認為係研究社會行為，社會形式，社會組織以及社會關係。見仁見智，各不相同。在這些定義中間，不是失於太過廣泛，便是太過抽象。很難使從事研究的人，得到一個有系統的概念與瞭解。

社會學所研求與探討的基本對象，據我們看來，要不出人類如何適應環境以及由此所發生人類相互間的各種關係。這裏面，首先得討論人類團體的組成與特質，於是有人類學與民族學；其次得分析其所處的環境，有地境學；最後也是社會學的主要題材，便是人類團體的如何適應其環境以及由此所發生的各種相互的關係。

一切科學研究的目的，都是為着人。離開人便沒有科學。這是最基本的前提。大都份的自然科學都是在尋求更好的「利用厚生」之道，使人類可以更成功地去適應環境。社會學所分析的對象，是在看人與其環境接觸以後，人與人間還發生了一些何種關係，因而從之尋求更完美

與更適應的關係。這類關係，是人類生存的主題，也是適應環境的基本條件。在研習社會學的人看來，倘如這類關係弄得不好，一切的「利用之道」，儘管如何進步，其結果都會與人類的生存無益，甚或反而有害。社會學的重要在此。

二

人類適應環境，說來似屬簡單，這裏面實極其錯綜繁複，包含有人類社會無數最基本的問題。從社會學的立場言，最先是何種人處在何種環境，因而他們的適應方法，也並非一致。美洲大陸的原住者是印第安人，他們曾經利用有一套適應的辦法。等到白人來到了以後，他們又帶來了另一套適應的辦法。我們版圖內這大塊騰騰原野，假如土著苗人若始終居住，沒有漢族自黃河上游遷入的話，那麼我們的歷史與文化，也絕對不會如現在的樣子。或者再換句話來說，假如我們的先民若是不曾向黃河流域與長江流域遷移，而遷往印度平原或中亞細亞去，那麼由於環境的不同，也會創造出另外一種文化模式與另外一部歷史來。雅利安人的遷往歐洲與遷來印度的兩支，不是已經創造出截然不同的兩種文化麼？

人與環境是兩個對立的因子。怎樣的人與怎樣的環境，就有怎樣的適應方法。說適應，好像只是人在遷就環境，其實不然。環境的如何利用與如何開發，也正有待於「事在人爲」，潘光旦先生主張把適應一詞譯作「位育」，正是這個道理。目前的世界文化，從其複雜處看，正

是萬花撩亂，形形色色，各自不同；但自簡單處看，只是人與環境兩個獨立的因子，相互作用不同的配合與安排而已。

在人類適應環境的方法裏，有兩種不同的途徑；換言之，也就是剗造出兩種不同類型的文化。第一種是人類在適應環境時所製成的工具與其所改造物質環境，如漁獵時的弓矢網罟，農耕時的犁鋤耨箕，一直到近代社會的廠房機器與輪船汽車等等，全部都歸屬於這一類。這種人類的成就，我們已經很耳熟的稱謂是物質文化。另外一種是人類所規定的人與人間的各種關係的規律，以及這些規律的合理化與制度化。家族、宗教、道德、法律、政治組織等，完全屬於道德類，可叫着非物質文化或精神文化。文化是人類適應環境的產物，也是社會學所研究的主题之一，這是沒有問題的。

但我們是否能以確定的說，社會學研究的主题，即是文化，或是文化是支配或決定人類社會行爲的因素呢？所謂文化學派似乎想要如此說；據我們看來，其實並非如此。文化確是人類適應環境時的產物，我們可以說，離開了文化便沒有社會學；但是，反過來說，社會學却並非即等於所謂「文化學」。換言之，就是在社會學裏面，除去文化現象外，還要研究人之所以爲人的生物條件與心理條件和環境之所以爲環境的地理條件。這些並不是文化，此其一。文化既是人類適應的一切成就的代名詞，那麼用文化作爲社會學研究的主题，事實上等於說研究一切社會現象，這一句空泛而渺茫的話，說如未說，並無有何意義。此其二。人類的社會行爲原係

一種文化現象，假如我們又說文化又來決定人類行爲，這無異說，文化現象是受文化的決定。試問這又有什麼意義呢？此其三。有此三因，所以我們不能拿文化作爲社會學研究的唯一主題，社會學的內容，似乎還有其它更具體的東西。

三

我們常說，假如人類的適應環境，若是能以每個個人單獨地適應，相互間不發生任何關係，則我們只知道如何「利用厚生」之道爲已足；換言之，就是只有自然科學，沒有社會科學，尤其不需要社會學。惟其不能如此，所以社會學就應運而生。

事實上，人類儘管高等，還只是一種生物。生物需要適應環境，人也需要如此。生物需要繁殖，人亦沒有例外。有好多古代的賢哲很早便會觀察出來，「人是一個社會的動物」。好羣似乎是人類的天性。不要說，集體地適應環境，對人類生存更其有益；似乎創物主早已有見及此，因而在天性中便給人類預先安排下了這一個自然傾向。好羣與繁殖（不能單獨地完成）便給社會學放下兩個堅固的基石。

環境的適應，既須集體，那麼這裏面除去人與物的關係外，就必然發生人與人間的關係。這種人與人和人與物間兩套關係，必須是一個體系的兩面。兩者交互影響，相反相成；絕對沒有人與人的關係是一套，而人與物的關係又是一套的可能性。人與物的關係有時固然決定人

與人的關係；反之，人與人的關係也正具有限制人與物的關係的力量，某種人在某種環境間所構成的大社會，便是一架大機器。其中一個齒輪約制着另一個齒輪，一條槓桿支撐着另一條槓桿，犬牙交錯，有條不紊。

關於此點，讓我們再舉個實例來說：我們中華民族很早便能用農業來適應環境，這是我們民族的人與物的關係。而我們的家族倫理，道德觀念，宗教與政治制度等，無一不與之恰相符合。大家族與「無後爲大」的孝的觀念，給農業勞作供備了充分的人手。家庭間的重男輕女，也正適合農業中的操作條件。我們的敬天地，信命運，與崇拜風伯雨師的宗教，正是一個農業社會所最合適的人生觀。農作物的成長，須按照季候風所規定的季節，因而一切農田裏的勞作，均有定時，不能早也不宜遲。這就是孟子所說的農時。這個「時」的概念，在我們的社會裏就特別地發達。一部份構成了陽陰家的天人相應的學說，主張王者行政，必須與時節或氣候相符合。我們的所謂時令節令與月令，原即是政令的令字。可見政令必須與時節相應。同時又造出了一套干支紀時與五行生尅的說法。直到現在，一般人民在喪葬嫁娶與建屋出行等大事上，都要從時憲書上翻看由五行生尅所推算出來的宜與不宜。我們社會上的口頭禪所謂「八字造定，命該如此」把一個人的一生命運都交給了生辰八字，這全是時的一個概念所推演成的結果。在另一方面，又構成了漢儒所主張的五德終始論，把朝代的遞嬗與王室的更迭，全認爲是五行生尅與天道上一種必然的循環。於是每個創業的皇帝即位，都要「改正朔，易服色」，

履行這一套所謂「應天順人」的典禮。所有這些從家族倫理一直到宗教政治，都是我們的祖先在適應我們這塊國土時所創造的文化。在農業生活的民族間，這是最完美與最優良的一套。

在目前歐美中間，由於人與環境的差異，他們也創造了另外的一套文化。小家庭、個人主義、基督教與民主政治等等，這些也都與他們的科學文明與工業生產相脗合。

世界上還有其他幾套文化的模式。現在，由於物質科學的進步與交通的發達，這幾套東西已經在相互接觸，相互影響與相互傳播了。人類的能以把這些遺產相互切磋磨琢與相互截長補短，使他們在適應環境上，更其有利，這原是一件最合理想的事。至於將來的世界文化，將會變到一個什麼樣子，這不在本文的範圍以內；我們要說的，是世界上由於不同的人來適應不同的環境，畢竟已經創造出幾種不同的類型的文化模式——也就是幾部不同的社會機器。

社會學研究的基本對象，不是別的，就是這些部社會機器。

四

這些部社會機器，和鐵的機器頗有不少相似之處，當然並非與真的相同。鐵的機器需要一種動力，纔能開動；這部社會機器也需要一種動力。鐵的機器有犬牙交錯互相約制的機輪；這部社會機器也有類似這類機輪的東西。自然，這都是一種譬喻的說法，用意在使人易於了解，並非真個把人類社會當成了一部機器那樣簡單。

然則在人類的大社會裏，畢竟有什麼可以譬作一部機器的東西呢？這並非別的，即是社會制度。

但是又什麼是社會制度呢？這也許在許多社會學者間，迄今尚無共向的意見。不過對於制度的具有機器一樣的性質，在各家之間却是一致的。上文已經說過：社會學的主要題材，便是人類團體的適應環境以及由此所發生的人與人間的相互關係，這種關係並非是錯雜散亂，毫無體統；相反的，而是共同集中到幾個星座上去。這幾個星座就如同互相約制的幾個齒輪，然後再共同構成了一部機器。

哥倫比亞大學的麥琪維教授說得好：「社會關係是一些活動，是生命的線條，而社會制度則是這些線條織成布疋所用的織機。」我們的從常識知道，要研究布疋之所以爲布疋，我們不能去研究那些各種各類的線條，而必須要分析那部織布的機器。當然，沒有線條，固然不能織布；然而布疋的式樣花紋與面幅，畢竟要靠織機來決定。並且完全瞭解了織機，同時也必然能瞭解爲其所織過的線條；反之，研究線條却未見即能知道織機。社會關係與社會制度間的問題，正復類此。

社會制度所需要的動力，便是一個共信的理想或哲學。這是每一個社會制度所必需含有的。孫默楠謂：「一個制度係由一種概念（思想、觀念、學說、興趣）與一種結構相合而成」。概念即係這部機器的原動力。這種概念，有時來自賢哲的嘉言懿行，有時來自宗教的信條，將

來也可能來自科學。這個理想若是一經渙散，社會制度便立刻開始瓦解。而整個社會遲早必然走上崩潰的窮途末路。

根據以上的分析，我們認為只有社會制度纔是社會學研究的主题。這使我們同意孔德、斯賓塞、華德、鮑惠爾、以及那些法國學者對社會學的定義：「社會學就是研究各種制度的科學。」

此
页
空
白

社會思想及理論

三 論自我主義

研究中國的社會生活的人，可以發現三種顯著的特徵：那便是自我主義、家族主義與鄉土主義。這是支配社會行爲最主要的動力。三者間只有等級的不同，而非種類的差異。自我主義也許是其間最爲基本的一種，故儘先加以討論。

自我主義係利他主義的反面，也可以譯作利己主義或自私自利主義。在我國，專以提倡這個主義著名的是楊朱，所以也不妨喚作楊朱主義。總之，處處以我爲中心的人，不但會作到拔一毛而利天下都不肯爲的地步，有時還要求它人摩頂放踵，來爲着自己。因爲過份的看重了自己，自然而然地就變成了自私自利。同時，因爲過份的看輕它人，行爲就難免不觸犯他人。所以自我主義的另一意義，便是專橫肆恣，實際上都是唯我獨尊觀念下的自然結果。

其實，一個自我的觀念，任何民族或是任何個人多少總是有，倒也無足深怪。一個完全相信並實行利他主義的種族或個人，事實上是不能生存的。不過我們社會上的自我主義，却來

得特別澈底，十分過火。自我主義幾乎變成了社會人士一切行爲的指標，一切活動的圭臬。因此，自我主義替中國社會所造成的病象，有許多都是特殊的，獨有的，其特別值得注意處在此。

一

爲什麼自我主義偏偏在中國社會裏面發榮滋長呢？倘如不是在我們祖宗的血液裏很早便給帶來利己的種子因而遞嬗繁衍的話，那麼必有其特別發展的理由。這種理由，必須多少爲中國社會所特殊具有，或至少亦是在中國社會裏十分顯著。

明恩溥牧師 (A. H. Smith) 在所著中國人的特性一書中間，把自私也算作特性之一，但他並未說明中國人所以自私的理由。羅斯教授企圖着用生存競爭來加以解釋。在所著變遷中的中國人一書裏，曾寫有很長一章關於生存競爭的情形。依照羅氏的意見，中國人在種族方面，雖較世界上任何優秀民族並無差異，但因生存資源的不豐與人口的過甚龐大，却造出了不少的病態。自我主義便是其中最顯著的一種。在很長的歷史裏，中國人民總是在生存線或貧窮線上掙扎。每個人都感覺着謀生的艱難與辛苦，稍一不慎，饑寒便隨之而至。也許一家數口的生命，便由此遭受了淘汰。因此，每個人都不知不覺地看重了自己那一份謀生的資源，死也不肯放鬆一點。換言之，也就是過份的注重自我，常常顧不到他人。所以在中國人的生活裏面，多

數是有私無公。

羅氏的解釋，在理論上講是對的，生存競爭的確助長了我們的自我主義的濃度。不過解釋最爲精湛最爲透徹的，還要推耶魯大學的亨廷頓教授。亨氏在所著種族的品性一書裏，關於中華民族的佔了四章。在這幾章裏面，亨氏用人口過剩，災荒與遷徙的自然淘汰作用，來分析中國人許多獨特的品性。自我主義的養成與維持，也就是其中最爲顯著的一種。亨氏說：『自利與自私便是中國人中間最顯著，也最可惜的品性。好比他們堅強的體格與省檢的美德一樣，這種自私自利的品性，似乎也成了種族血統的一部份，深深地鑄在精質裏面，可以說它是種族遺傳的一部份，因爲以前凡是能夠損己利人，解衣推食之輩，在荒年的時候已經死了。』（引用潘光旦先生的譯文，見所著：民族特性與民族衛生第三篇自然淘汰與特性的由來，下同）依照亨氏的意見，在一個大荒年裏『要是有一家肯分些糧食出來去幫別一家的忙，這慷慨的一家就要減少他們自己生存的機會。要是太慷慨了，生存的機會便更少，不上幾天，自然不免餓死。』在這種情形下『於是凡是自私自利的心越重，生存的機會就越大；多經一次荒年，人品上自私自利的心理就深一分。充其極，一個全副精神只替自己打算的獨夫，便最有生存的機會。』亨氏所謂一個全副精神只替自己打算的獨夫，還不是一個自我主義者的最好的畫像麼？在飢荒的年歲裏，使具有慷慨品格的人遭受淘汰，專門爲自己打算的人得到選擇。這種畸形的自然選擇與淘汰，便是構成中國的自我主義獨特發達的基本原故。

依亨氏的話看來，好像華南的人民的自我主義的濃度，或者比較華北輕淡點。因為歷史上所記載的饑饉薦臻的現象，總以華北為多。事實上，因為黃河流域的土質與氣候關係，也最易發生自然的災害。但華南與華北的人民的品格，却並非如此；或者更正確一點說，也許有些相反。其中原故，便是由于華南的人民，假如是漢族的話，他們的祖宗也是北方人，早已遭受了同樣的自然選擇的影響。所以亨氏的結論是：『二千年的長時期裏，既唯有這種自私的人纔受選擇，中華民族雖大，我恐全部的遺傳性上，總不免發生一些顯著的變遷。換言之，自私自利一類的性格，本來任何民族多少都有的，不過對於中華民族，因為選擇和淘汰的關係，不免越來越深刻，越來越牢不可破罷了。』

二

分析中國的社會生活現象不夠深刻的人，也許誤把這類普遍流行的自我主義，當作個人主義。這兩者的相似處，在乎同在注重自我的發展，不甘受外來的干涉。其實倘如再深加分析，便不難看出其間的差異。個人主義固然也注重自我，但必須有整體然後纔能有個體。換言之，必須有社會然後才能有個人。總體既是集個體而成，所以個人主義在其社會生活裏面，雖然要求他人尊重自己，同時自己也同樣尊重他人。在個人與個人之間，劃下了一道清楚的界限。『我不欲人之加諸我也，吾亦欲勿加諸人。』這樣，就可以依照個人主義，來建立下來一個良

好的社會秩序。英美兩個國家便是最好的例子。但自我主義却是與此不同。在自我主義者的心目中，所看見並注重的只有自己，一切除去自我以外的他人，似乎都爲他自己的存在而存在着。所以在我們的自我主義者有所需求的時候，一切別人都應該犧牲他們那一份。假如自我主義者祇有一人的話，事情倒還容易；不幸的是社會上自我主義者還佔多數。那麼一個合理的社會秩序，便沒有方法可以建立下來了。舉一個例子來說，在歐美的社會裏，一遇見多數人爲着同一目的而聚集起來時，如電影院、博物館、輪船、火車的購票，他便自動的排成行列，先來的站到前面，後來的站在後面，秩序井然，毫無擁擠與爭搶的現象。在中國呢？這就完全不同了。一切公衆場所，無論人數多少，總得擠個你死我活。在火車站、汽車站以及電影院的那個售票的小窗格前面，售票時總是有二三十隻手，夾着購票，從四面八方伸向窗格裏面去。遠遠看去，真是萬頭鑽動，肩摩股擊，有如起伏的波濤。大家都在喊着：「這點，這點，買票！」假如他們要互相搶奪而排成行列的話，不知道能省下多少時間與力氣。同時便不知道能減少多少無謂的衝突。每次看到這幕悲喜劇時，總會使我們反躬自問：爲什麼全國各地都會發生此類現象呢？亨廷頓教授認爲這是荒年搶米的景況的重演，其實原不過是自我主義的充分表現而已。後來的人因爲只知道自己是來買票的，心目中根本不會顧到別人已經爲着同一目的而等了許久。於是他就儘可能的把自己預備購票的那隻手，拚命的伸向售票的窗子。第二個與第三個都是同樣的做去，每個人似乎都僅僅承認自我蔑視他人的存在，事實上，其它一切的人分明又

都站在售票窗子的裏面。於是乎擁擠與搶奪使不得不發生了。搶得久了與擠得久了的人遇事總想擠想搶，似乎非如此不夠熱鬧，不足一顯身手。而心存忠厚與謙讓為懷的人士，便只好退避三舍，自居「落伍」的地位。這裏，我們不過是拿買票作個例子，中國社會的搶奪擁擠與沒有秩序，何時何地與何事不是如此！

自我主義的社會，不但沒有秩序，同時也沒有法建立健全的組織。其中緣故，因為社會組織的所由形成，必須是互相協助，各有犧牲，藉以達到共同生活的目的。換言之，社會組織的基礎，不能僅靠着利己主義，還得靠着利他主義。在集體主義之下，僅承認總體完全忽視個體，固然可以建立嚴密的組織；即在個人主義下，亦未嘗不能建立同樣的機構。只是在自我主義佔主要地位的社會，却不同了。每個人既然只會從自我的中心着想，人數稍稍增多，就難免發生爾詐我虞的心理。在一個組織初事成立時，參加的人都存着一個為自己謀利的念頭。進來以後，一經發覺他這個念頭不容易實現，便立刻退縮，不熱心出席了。為時不久，不是這個組織已經名存實亡，便是連名字也不復存在。有的也許起了內訌，弄得大家都不歡而散。

當然，我們並不是說，全中國像一盤散沙樣地完全沒有一點組織。事實上，我們也存在着一些政治性、經濟性或是文化性的組織。不過這些組織，倘如能以繼續的存在，必須能滿足一個條件，便是參加的人都能得到或部份的得到滿足其自我的欲望。換句話說，就是參加者都能得到好處，而這種好處，是從損害未參加的人們身上得來的。至少亦不能要求任何參加的份

子，爲着公衆有所犧牲。由此觀之，這種組織的不健全與不嚴密，也是不言而喻的。因爲倘如組織一旦不能使參加者得到好處，不要說還要求有所犧牲，便完全呼嘯而散了。

在自我主義佔着優勢的人民中間，還無法成立一個爲公衆所遵守的社會制度。這種理由也是極其簡單的。制度是全社會人士所共同遵守的範圍，必須地位不論高低，身份不論貴賤，大家一致信守弗渝，然後纔能建立下來。這對於自我主義者就有些麻煩，有些不便。一個確定的社會制度，當然不能處處滿足自我的願望。它有時要求犧牲，有時也得到便宜。但我們社會人士所需要的是只享便宜，不要犧牲，於是乎社會制度就只好變來變去。小至一個企業組織，大至一個政府機關，無不分久必合，合久再分。今日委員制，明日首長制。改過來再改回去。每次更改，似乎都發表幾條堂皇的大道理，其實不過是自我主義在後面作祟而已。

最後，自我主義還造成另一個現象，便是社會人士喪失了一致的作人與處世的標準。我們社會的固有標準，固早已遭受唾棄，事實上也只有極少數的人在誠心接受西洋的標準。結果，弄得大多數人的人格都是多方面的，他們懷藏着無數的道德的或是倫理的律條。每一個律條的引用，都是在對自己最有利的時候，同時却用最不利的律條譴責他人。於是在我們的社會生活裏面，真弄成如同莊子所謂此一是非，彼一是非的地步。舉幾個例子來說：大家庭中間作父母的總是以孝來責成子女，但在自己作人子女時，却並未盡孝。在機關裏面，作長官的總是以忠實來責成屬員，但自己在作人屬員時，却又並未忠實。在別人爲非作歹時，他們倒未嘗不疾

首痛心，等到自己去作，就變成了逢場作戲。每個人似乎都以聖賢的人格責備他人，却以盜跖的行爲原諒自己，社會生活一經失去固定是非標準，人們就可以放僻邪侈，寡廉鮮恥，無所不爲。近年來，這種現象，在鄉村中還是具體而微，在都市，則社會上的熙來攘往，無非赤裸裸的自我主義。論者常委爲文化失調的結果，豈真是文化失調所能致此？

基于上述現象，造成了中國社會無窮的糾紛。夫妻詬誶，婆媳勃谿，兄弟鬩牆，隣居口角，紛紛擾擾，靡有已時。推厥原始，殆全由自我主義一個動機所促成。

三

在結束本文以前，讓我們把社會上這類自我主義者的人物，描畫一番，這也許是本文應有的筆墨。

這類人物，大約可以從底到高，從小到大，分成三個等級。最低一級是「損人以利己」，從鄉間土豪劣紳的魚肉鄉民，庶務買辦的朋比飛灑，以至於家裏老媽子用人的私造假賬，設法「撈」錢，都可歸于此類。次一級是「侵公以利己」，上至貪官污吏，下至爬山虎的揩油，全屬之。最高一級是「賣國以利己」，目前南北淪陷區裏面奴顏婢膝認賊作父的大小傀儡們，全然屬於此類。這三種人也只有等級的差別，並非種類的不同。因爲他們都從一個動機出發，所以結果是易地皆然。

上面三種，可謂爲自我主義者的本型。在我們這自我主義過度發展的社會裏，還產生另一種的自我主義者，我們可稱之爲極型。卽損人不利己的事情，他也要做，而且做得起勁。在個人主義的美國社會裏，每個人都喜歡表揚他人的長處。提到某人，總是把某人的好的一部，儘先說出。在我們這個自我主義流行的社會裏，恰恰與美國相反。在毫無利害關係的情形下，人們總是儘先揭發他人的短處。有時還從中牽強附會，望風捕影，往往把一個毫不相識的人，攻擊得體無完膚。社會上的多數人士，都在把一個人打擊下去時，纔能感覺愉快。若是聽見某一毫不相關的人飛黃騰達了，心中總不免有悒鬱之感。其實這種無謂的憂樂，也是容易解釋的。在人口過剩謀生艱難的影響下，高社會地位所代表的是一份優異的生存機曾。因爲高社會地位的不多，一經被他人攪得，自己悚然於機會的減少，便不得不由憂而懼而恨了。正如在荒年之中，穀米是缺乏的，偶然聽到某人獨得成擔的白米，因之而引起衆人的嫉視與憤恨一樣。

這種本型或極型的人格的養成，雖說已經「成了種族的血統的一部份，深深地鑄在精質裏面。」但如同人類先天稟賦的資質一樣，也需要一番後天發展的功夫。老實的說，自我主義已經變成中國社會的謀生祕訣，或是社會的遺產。在家庭裏，一個比較天真誠樸的兒童，家裏人準得錫以「傻瓜」或「蠢大」之類的徽號。這和古人的佩韋或佩弦的用意相同，算是一種警戒。作父母的時刻在諄諄告誡兒女，如何可以佔到便宜，如何便將吃虧。不要說，同時還現身

說法，親自作出榜樣來給子女看。等到子女到社會以後，這種「教育」更實際了，更深刻了。處處只有這類自我主義者攬得好處，誠懇一點與謙遜一點的人便到處碰壁，到處倒霉。荒年固然是一種最有效的天然選擇，但在日常社會生活裏面，又何嘗不具有同樣的意義；不過其影響較慢，效力較微，不易驟然察覺而已。

這類自我主義者，既然在先天方面，得到選擇，後天方面得到寵遇。然則他們的風雲際會，盛及一時，倒也淵源有自，無足深怪。

雖然如此，一個極端的自我主義者，固然能以保障他個人的生存，但他的血統却無由繼續下去。對於社會病象的影響，還不算十分嚴重。不幸的，我們社會上的自我主義者，早就明鑑及此，他們一方面謀自我的生存，另一方面還要謀自我的延續，換言之，就是除自我主義以外，還要在這個基礎上，建立擴大的自我主義。這留待另文討論。

一九四一，七，一一。

四 論家族主義

自我主義爲中國社會生活的特徵之一，也許還是最基本的一個。但自我主義一經發展到了極端，到了絕對的地步，則這類自我主義者的血統，就無法繼續地維持下去。亨廷頓教授說過：在荒年裏面，『把一切責任義務都掉頭不顧的人，未嘗不可以保障一己的生存；但若是他把妻孥都拋棄了，他的血統就從此斷絕，再也傳不下去。』（引用潘光旦先生譯文）。這樣，自我主義雖然還得由社會上模仿或傳播而繼續下去，但除去天然淘汰的影響，畢竟要減去不少的濃度。自我主義的所以「越來越深刻，越來越牢不可破」，不是靠着自我主義本身，而是靠着擴大的自我主義。這就是說，自我主義者在行有餘力時，除自我以外，還能顧到他的一家，有時還推到他的隣里鄉黨。前者爲家族主義，後者是鄉土主義，本篇文字，用意在討論前者。

家族主義的定義與內容，與自我主義不同，不易自英美的文獻中尋到解釋英美人一般的看法，常誤把大家庭當作了家族主義。實則大家庭只是家族主義所造成的必然結果之一，却不可倒果爲因，即以之代表家族主義。

家族主義的涵養，據作者個人看來，至少應該包括如下幾個方面：第一是祖宗崇拜。家族主義的中心，雖係家庭，但家與族畢竟不易劃分。大家庭在未分居以前是家，分居以後就變成族。由此追溯：族的來源是家，而家的來源是人；所以祖宗崇拜就變成家族主義中必不可少的現象。祖宗崇拜的結果，是：族必有祠，宗必有譜；王稱瑯琊，李號隴西；每個姓氏往往都照例選擇歷史上著名人物之一，以冠其宗族之先。似乎後人雖然難免貧寒與猥賤，祖宗卻不能不崇高華貴，以便寄託其崇拜的理想。因為崇拜祖宗，那麼為祖宗所委託這一脈血統，絕不能讓其由我而斬。孟子所說的「不孝有三，無後為大」，便是不允許祖宗作「若敖氏之鬼」的道理。其次，門第觀念也是家族主義中的現象。門第是家族的象徵，高門華第，事實上與優秀家族同一意義。每個姓氏既然推崇自己的家族，自然而然就得注重門第。我們有所謂揚名顯親與封妻蔭子的社會哲學，便是門第觀念的有力發揮，也是家族主義的具體表現。而家傳行述的流行，當然也是以此為主因的。再次，為崇尚數代同堂的理想，不要說百忍張公的九世同居，已經引起了皇帝的垂顧；卽一般世俗也總以數代同居為榮，別籍異財為恥。時至今日，還有些大家庭雖然因為婦姑勃谿，兄弟鬩牆，或是各積「少份」，侵融公產，早就弄到積不相能的地步；但因畏物議，無人敢於公然出首，主張分居，結果只好聚居吵鬧。由于此種理想，才造成了大家庭的現象。復次，注重男系，也是家族主義的現象之一。因為只有注重男系，用重重疊疊的父子關係，纔能維持一個血統或一個氏族的幾代同堂，假如兼重女系，這個大家庭制度是沒法

維持長久的。從單重男系所發生的現象，是宗法制、家長制與諸子繼承財產制，這些都可包括於家族主義的涵義內。最後爲家族主義中的家庭共產制。這是家族主義的經濟的基礎。在家族制中，其能以維繫各個份子使發生休戚相關的關係者，便在乎此。倘如各立門戶，各積私產，等於在一個大個體中包含無數的小個體，那便完全失去家族主義的真義了。家庭中既非共有與共享，勢必分出不同等級，因而各份子之間便很難漚沆一氣，不分畛域。所以家庭共產制也必得算作維持家族主義的主要條件之一。

以上所述，只能算作家族主義一詞本身應有的涵義，尙不是自我主義式的家族主義。家族主義一經與自我主義結不解緣，就變成了家族重心主義。只管自己家族，完全不顧他人，結果便也作到了侵害他人以利家族的地步。這暫時留待後面再說。

二

家族既然同自我主義一樣，爲中國社會生活的特徵之一，那麼中國社會上必有特別適於其發榮滋長的條件。據我們的分析，最主要的可以分成爲如下兩點：第一、中國傳統的人生哲學與從之而建立的社會制度，完全是以人本主義爲中心的。這與歐美社會之以神本主義爲中心者迥然有別。神本主義的最崇高的標準是上帝，是神，是天父。在道德方面，每個人的作人與處世的標準，是上帝；在倫理方面，每個人的愛的對象是在天上的父，也是上帝。從這個立場來

說，便有兩個必然的結果：一個是無論祖孫姑媳，在天父面前總是變成了兄弟姊妹。因為他們承認人的身體髮膚；不是受之父母，而是得於上帝。另一個便是每個人都對上帝負責，不對自己或任何個人負責。因為上帝是神又是父，所以上帝是博愛的。每個人因為愛上帝同時推上帝的愛而愛人類，也應該是博愛的。在這種關係裏面只有個人對上帝的關係才是直接的，其它都是間接的。從這個神本主義的哲學出發，自然而然地就會產生了個人主義。因為除去上帝這個細胞核以外，賸下來的便只有一個一個的個人了。

人本主義的最崇高的標準是聖人。聖人是人，只能作人們學習的軌範，並不能給人以靈魂或是肉體。聖人的崇高處在乎是「人倫之至」，又在乎「出於其類，拔乎其萃」。但聖人之於民，亦係同類，這一點便是與神本主義最主要的區別。因此，人本主義社會的道義制裁，不是外在的上帝，而是內在的良心；而每個人身體的來源，也不是從「在天上的父」，而是從「在家裏的父」。所以中國社會的傳統思想，只注重人倫，而不注重神道。因為注重人倫，所以纔有「父兮生我，母兮鞠我，拊我蓄我，長我育我，顧我復我，出入腹我，欲報之德，昊天罔極」的說法。父母之德，既是「昊天罔極」的，從此推去，父母對其父母，也存在於「昊天罔極」的「欲報之德」。為子女的，既然無法報達父母之德，能報其父母的父母的德於萬一，也是好的。然而父母的父母，仍然不會沒有父母。一直追溯上去，所謂水源木本，一脈相延，就變成了祖宗崇拜的自然結果。死者既只能崇拜，生者則必須報德。數代同堂的值得獎勵與表

彰，就是報德的一念使然。

人倫有五，父子只佔其一。此外還有兄弟夫婦兩倫，都對於家族主義具有莫大的關係。夫婦的所以重要，從人本主義的觀點來看，於是人的遞嬗延續的最主要的關鍵，沒有夫婦，就沒有將來的父子。孟子所謂「男女居室，人之大倫也」，又說丈夫生而願爲之有室，女子生而願爲之有家。」都是從這種道理出發。兄弟的關係，在乎生於「同根」。同樣承担着綿續一個血統的責任。兄弟必須互相友愛，互相扶助，就是爲此。

從人本主義的立場看，一個單個的個人，並不重要；個人的所以重要，是繫乎其在一個血統中間的承先啓後與繼往開來的關係上。因爲繼往與承先，所以他必須崇敬祖先扶養長輩；因爲開來與啓後，所以他必須娶妻生子，這才生出了「不孝有三，無後爲大」的說法。討論至此，我們可以了解：在人本主義的社會裏，因爲單個個人是沒有意義的，所以個人主義便完全失去了發生與存在的理由。反之，個人的主要功用既在於仰事俯蓄與承先啓後，所以家族主義到變成了必然的結果。

第二個助長家族主義，原素是中國的「以農立國」。從周秦以迄現在，中國人民的主要職業，是農業。農業的最基本的特徵之一，便是組織於家庭的基礎上。就是以目前典型的資本主義化的美國而論，大多數的農場也還並無二致。家庭是生產的單位，也是消費的單位，在中國歷史上常常患着土地饑荒的情形下，所謂百畝之田與八口之家，合力經營，尙可共謀溫飽；分

產自立，難免同罹飢寒。從經濟的立場看，家族主義也有其必須維持的理由。

中國的農業生產，自古迄今，都是靠着有生的能力；最主要的是人力，次為畜力。間或利用一點無生的能力，如水力及風力等，都是微不足道的。用人力從事生產的農業，在生產過程中，無可避免地要建立下一種有機的循環關係。即有生活纔有勞力，有勞力纔有生產，有生產纔有糧食，有糧食纔有生活，這個連環是永無盡止的。人在其中所發生的作用，是以勞力從事生產，得到糧食來維持生活；但人的勞力不是隨時隨地都可取之不盡用之不竭的。幼年時期，筋骨未堅，不能勞動。年紀老邁，血氣既衰，也無力勞動。所以一個中國的農民，在這種以筋肉從事生產的情形下，在一生中間只有壯年一個時期能以自謀生活與贍養家小，老與幼兩個時期，全然得依賴他人來維持自己的生活，因此，在他們心理上所反映出來的極端重視婚姻，子嗣與家庭，實係一個理論的必然。一個基于人本主義的家族制度，能以特別使他們心悅誠服並且奉行不悖者，其根源即在於此。

綜上所述，人本主義的人生哲學是家族主義的根基，農業的生產方式可謂為家族主義的背景。二者缺一，不能使家族主義得到適度的發達。中世紀的歐洲與全盛時代的印度，都曾具備第二個條件。但因缺乏根基，背景雖佳，所以家族主義始終未獲萌芽與成長。

家族主義的根基，既然建立在人本主義的人生哲學上，所以人本主義與家族主義的關係，最爲密切。人本主義在橫的方面，注重夫妻關係，直的方面，注重父子關係，因爲這兩者都是人的根源。父子關係是一貫無盡的連環中間一個環節。往上追溯，成了祖宗崇拜的基本理由；向後推演，就成了必生子嗣的自然結論。從此發生的門第觀念，崇尚同堂與注重男系等等，全然是民族主義的構成條件。

年來對於家族主義的是非得失的討論，在中西文獻中，可謂屢見不鮮。反對者，固然可以尋到許多攻擊的根據，但贊成者仍然具有其贊助的理由。其實攻擊家族主義的最主要的兩個來源：一個是基於神本主義的個人主義，另一個是基於物本主義的集體主義。這種攻擊與非難，與其謂爲向着家族主義，毋寧謂爲對人本主義。本文不擬于此多費筆墨。

家族主義本身的是非得失，要看由家族主義所發生的影響，第一我們儘先討論祖宗崇拜，是基於「不忘本」的一念，而發生的「報德」的思想。當然與崇拜神祇之類的迷信觀念，絕不能併爲一談。在理論上與事實上我們實尋不出任何值得非難的理由。

第二個值得討論的項目爲門第觀念。門第所代表的是家族，家族所代表的是血統。在這種觀念的後面，可謂尙有其生物學上的根據。由于門第觀念，因而審慎選擇配偶，注重子嗣婚姻，均不會發生較壞的影響。雖然如此，但門第觀念，也會變爲「門閥」觀念，尙爲有自我主義從中作祟的話，結果可以作到魚肉村民橫行鄉里的地步。還是留待最後一段裏再說。

第三個家族主義的現象，爲人攻擊最多的是單重男系的宗法制。因爲單重男系，在家中便只有男子當權，把女子擯斥到不重要的地位。甚至有「牝雞之晨，惟家之索」之類的話。其實這種非難也只有片面的。中國社會裏面的注重男系，是注重男系的血統，注重男子在血統中的地位，但並非即必需輕視女子。人倫中的夫妻一倫，所謂「妻者齊也，敵體之義也」，完全不合着不平等的意義在內。至于因注重男系血統緣故，在妻無子時，允許納妾。這原是不不得已時的權宜辦法，並不是任何人均可納妾。至於妾的地位，僅高於婢，與所謂結髮的妻，相去甚遠。近人每以娶小老婆爲根據，來攻擊家族主義。其實爲軍閥買辦式的濫納「小星」，又何嘗是家族主義所容許的呢？

最後，論辨最多，攻擊最爲厲害的，要算是家族裏面的大家庭制度。攻擊的理由，不外：（一）大家庭中和睦者少；（二）養成各別份子的倚賴心，損失獨立的性格；與（三）容易流于守舊。這些批評，平心而論，也是屬於「欲加之罪，何患無辭」一類，中國社會的吵鬧的繁多，是一個普通的現象，據我們在前文的分析，這是自我主義所造成的結果，不能讓大家庭來獨負其咎。守舊屬於一個不易坐實的罪名。在大家庭中，子女的思想，固極易受其祖若父的束縛；然而個人主義式的小家庭，因爲同居者只有妻孥子女，無從觀察模仿，亦正未必能與時俱進。開明的大家庭的進步，並不是孤僻的小家庭所能望其項背的。批評比較近於事實的，是大家庭（尤其是富裕的大家庭），養成子女的倚賴性，容易流於游惰，不思進取。然以此與小家

庭相交也正是利弊互見。大家庭固易流于墮落；但因其憑藉富厚，進取亦易。歐美是的小家庭，在子女結婚以後，即行遷離父母。在經濟機會較多時，謀生與積資尚屬容易，否則便難免饑寒流落。多數是節制生育子女，使停留在所謂 *Economie Maximum* 的限度。這種狀況也並不是完全值得推獎的。至於小家庭的最大缺點，尤在使年邁的父母，無所依靠。老年人鐘鳴漏盡，事業心衰，唯一能以安慰自己的情感的，全靠着自己所遺留下來那幾塊血肉，所謂「舐犢情殷」是也。然而，在小家庭制度下這時兒孫偏全然遠離膝下，其心情的痛苦，實有非年齡不同與處境不同的人所能想像得到的。國內醉心西化的青年，常在熱烈攻擊大家庭制度，又那知此種制度正是為歐美年事已高的老人所誠心嚮往而求之不得的呢？

在這裏必須聲明一句：即筆者並非在此擁護大家庭制度。相反的，認為每種制度，都是互有其得失利弊。不過贊成與否是一事，似乎勿須因一己的態度，而使所分析的對象蒙受看「莫須有」的罪名。

四

最後，我們想討論一下家族主義的缺點。這種缺點，一半是由家族主義本身發生，另一半則係由自我主義所造成。

第一個家族主義的缺點，是知有家族而不知有正義。在這裏，我們願徵引論語上一段文

字，作爲證明：『葉公語孔子曰：吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。孔子曰，吾黨之直者異於是，父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣。』攘羊出而作證，原是一種主持正義的行爲，然而攘羊者與自己的關係，若是爲父或子，便只好代其隱瞞了。因爲這時再作出作證，便傷到了父子感情，換言之，也就摧毀了家族主義。從這個小小的例子推演下去，勢必把社會人士分爲兩類：一類是其家族，一類非其家族。同一事件，假如作者的血統，與彼無關，固不妨仗義直言，作者若係彼家族，則必須曲爲袒護。那麼社會的正義使無法維持了。我們的這種推論，也許非孔子原意。不過按照孔子的說法，一定會推演到這種結果。事實上，中國社會也已全然作到了這種地步。這個責任，是應該歸家族主義負擔的。

次一個缺點是知有家族而不知有國家。在儒家的思想裏面，雖然有修齊治平一貫的內聖外王功夫，孟子也說過「天下之本在國，國之本在家，家之本在身」的話，然而這種哲學，或許對徹底瞭解儒家思想的人纔能貫徹與致用。對於一股人民，家族主義一經發達，他們就及家而止，再也推不出去，結果就變成了只知有家而不知有國。孟子裏面有一段最有趣味的文字，可以用來說明此點：『桃應問曰：舜爲天子，皋陶爲士，瞽瞍殺人，則如之何？孟子曰：執之而已矣。然則舜不禁與？曰：夫舜惡得而禁之，夫有所受之也。然則舜如之何？曰：舜視棄天下猶棄敝屣也。竊負而逃，遵海濱而處，終身訴然，樂而忘天下。』舜爲天子，是一國發號施令的君主。一國的存亡安危，舜實負有完全責任。今但因其父犯罪的原故，便拋棄其國家，離去其

人民，而又不惜以身試法，去護庇一個殺人兇犯。離開了人本主義的倫理，這是沒法可以說的。在另一處，孟子又說：『孝子之至，莫大乎尊親；尊親之至，莫大乎以天下養。』把擔負國家安危存亡的大任，也只輕輕算做盡孝的一種手段。於此，我們就難怪一般人民的只知有家而不知有國了。

最後一個缺點，便是只知有家族而不知有他人。我們說，家族主義是自我主義的擴大，其道理即在於此。原來中國社會上每個人的打算，都是儘先從自我出發。行有餘力，推及自己的家族。最遠的則達到鄰里鄉黨，此外便很少還有其他的人可以分沾餘惠了。

因為家族主義是由自我主義擴大而來，其結果就變成了自高門望與歧視他人。閩粵等處還流行着兩姓械鬪，可算作此類家族主義的具體表現。

不幸，其影響還不僅如此。在我們的社會上，倘有一個人因為攀龍附鳳或巧取倖進，突然飛黃騰達了，他的第一個念頭，便是如何使全家能以乘堅策肥，衣絲曳縞。這時候，除去爲着家這一個念頭外，甚餘都是一個徹頭徹尾的自我主義者。假如他掌管收支公帑，那麼很可能公帑的一部就會變成他的家資；若是職司登庸人才，那麼在新仕版中便充滿他的祖孫兄弟的名字。好像一人得道，必須全家都作劉安的雞犬。惟其如此，所以附隸在精實裏面的那一粒自我主義的種子，才得以很成功的跨過世代的界限，變成了「牢不可破」！

家族主義的其它事例，都可由此舉一反三。一人如此，多數人如此，其結果是：社會不能

有秩序，政治不易上正軌，國家也就難期其有組織，守法制，與謀富強了。過去的歷史，便是一部最有意義的教訓。

一九四一年八月十五日。

五 論鄉土主義

一

我們社會多數人的生活，既然以自我主義爲中心，在自我足以維持並再有餘力時，家族主義便是其向外推的第一線，鄉土主義是其向外推的第二線，也是最後的一線。這一個最後一線外面的障壁，再也無法打破。假如從鄰里鄉黨再一直推到整個的國家，整個的民族，那便變成了國家主義與民族主義，自我主義早已不存在了。我們社會之所以缺乏現代的國家與民族主義，其主要緣故在此。

鄉土主義 (Provincialism) 一詞的涵義，與地方主義 (Localism) 稍有不同。兩者同在看重個人的本鄉本土，遇有較優的機會與較厚的利益，總是先把自己的家鄉放在前面；但後者有時還和中央對舉，前者則專指地域的拘守。引伸之，後者也有局部偏執與地方留戀的意義。前者則爲鄉土的偏狹，所以用鄉土主義一詞，來表示我們社會上擴展到鄰里鄉黨的自我主義，比較地方主義似乎更確切一些。

鄉土主義的具體事實，在中國社會，似乎是有目共睹，勿須多費筆墨的。姑且舉兩件最顯

著的現象來說：第一，政府機關是辦理國家公務與延攬全國人才的地方，自我主義應該根本不會存在的。可是事實如何呢？因為加入政府機關作主管長官的人，至少個人生活都是不成問題的，於是乎家族主義與鄉土主義，尤其是後者，更被充分地表現出來。有時發現若干機關的職員錄：假如主管長官是甲省人時，那麼從科長祕書以至于門房書記，有很多便都是甲省的籍貫。假如主管長官是乙省人時，那麼在這個機關裏，乙省方言便會成了通用的官話。在這裏我們還只提到某省，其實是某省中的某一縣，甚至於某一縣的某一鄉鎮。因此，所以機關的主管長官一經去職，「樹倒猴孫散」，便得有許多下級職員隨以俱去。俗語說是：「一朝天子一朝臣」，又說：「朝裏有人好作官」，這話在過去是十分確實的，現在也仍然不能認為是已經過去的現象。其次，即就我們已經現代化的教育機關——大學校來說，同鄉會的組織，真是如雨後春筍，到處可以見到。一個大學的學生，似乎可以不出席本系的系會，也可以不加入任何學術團體，但同鄉會却是義不容辭，必得加入。一般人好像都默默承認這一條不成文的規律。爲什麼呢？除去鄉土主義以外，我想再也找不出其它更確切的理由來。在美國的大學裏，我們只看見他們的學會，兄弟會。姊妹會等之多，但却從未見到什麼加州同鄉會，麻省同學會，以及紐約同鄉會，芝加哥同學會等，出來活動。在任何歐美的大學裏，我們似乎都無法發現單純以地域爲組織中心的會體。這個明顯的對比，足徵鄉土主義又是在我們的社會生活中間所獨特存在的，其起源發展與影響，值得我們在此下一番分析的功夫。

說家族主義是自我主義的擴大，這話還有點費解。因為家族主義本身所代表的現象，可以不基於自我為出發點。這在前面「論家族主義」一文裏，我們已經證明過的。現在我們說鄉土主義是家族主義的擴大，話似乎就容易說得出了。因為決定家族主義發生與存在的條件，同時即是決定鄉土主義的條件。

鄉土主義在中國社會發榮滋長的原因，可以分積極與消極兩方面來說：在積極方面，便是如何使人民發生鄉土之感的；在消極方面，便是使人民無法發生非鄉土之感。以下是我們的理由：

第一、在積極方面的決定原素，還是中國的人本主義的思想與哲學。人本主義的基本觀點，在乎注重每個人在一個血統中間的承先啓後的地位。因為承先，所以崇敬祖宗；因為啓後，所以必生子嗣。子嗣對祖宗的尊敬之道，在於履春露秋霜，而知有「悽愴」與「忱惕」的心情，然後對祖宗墳墓加以祭掃，使祖宗的鬼魂不致饑餒於地下。這雖然有些近于迷信，然而子孫對於逝世已經久遠的祖宗，既然無法如堂上椿萱與庭中棠棣，可以朝夕相處；溯我身的所自來，欲寄託其「不忘本」與「報德」的誠意，除去如孔子所謂「祭如在，祭神如神在」的態度外，還有何法？所謂「慎終追遠，民德歸厚」，對於維持人心與世俗，這裏面委實存在有深

厚的意義。

因爲子孫必須於春秋節期，供犧牲黍盛以祭祀先祖，由此遂發生了不能遠離祖宗墳墓所在地方的觀念。不要說「父母在，不遠遊」，就是父母已經逝世，也不能輕易地離鄉背井，遠作他鄉的遊子，所謂「安土重遷」，似乎完全導源于此。

在人本主義影響下的中國家族裏，諸子繼承財產制特爲流行。由這個制度所發生的特殊結果之一，便是鄉村中的聚族而居。無論在黃河流域抑或長江流域，一個村落由一個氏族組織，實屬最普通的現象。諸子繼承固然導源於人本主義，同時也成了維繫子孫不離開祖宗墳墓所在地的重要因素。所謂祖宗墳墓所在地，其實絕大多數也就是現在民族的所在地。換言之，即是自己的鄉土。所以我們說鄉土主義即是家族主義的擴大。名爲鄰里鄉黨，其實就是本家本族，最遠也是姻戚；名爲地緣關係，其實還是血緣關係。這一點，在此似乎已極明顯，勿須再行詳述。

人本主義的哲學，既然一向在中國社會思想上佔着領導的地位，那麼鄉土主義便得到其發生與存在的理論根據。詩經上說：『維桑與梓，必恭敬止』，桑梓的值得恭敬，因爲是父母所植的樹木。對桑梓猶且如此，對桑梓所寄在的土地，又將如何？所以恭敬桑梓與愛護鄉土，現在已經當作同樣的意思。

其次，從消極方面來說，中國社會很難發生比鄉土主義更爲遠大的思想。其中緣故，自我

主義固然是內在的桎梏，使一般人的眼睛，「只見樹木，看不到森林」；在另一方面，還有其外在的影響。這種外在影響中之最大者，便是農業。這又可以分幾點來說：

中國的農業生產，自古迄今，全是使用有生的能力。如現代化之農業之使用汽油、電等無生能力的，在中國還沒有開始。在有生能力中，還是以人力為主，畜力都佔在次要的地位。人力生產的特點，據齊默曼教授的分析，在乎（一）移動緩慢，與（二）可以作較為精細的工作。因此，才把中國農業實際上變成了一種園藝。

在這裏，我們所特別注意之點，是一切生產都得使用能力，而中國的農業生產，大部份全然依靠着人力。因為人力變動蠕緩的原故，經營土地的面積雖小，但需要的人手却並不佔少數。換言之，就是把人民的一切時間精力，幾乎全然用到生產上面。於是在地域間的移動——旅行與遊歷，便成了一件奢侈的事情。

倘若我們用美國農業來對比的話，就更容易說明了。美國農民使用的無生能力，他們有曳引機、刈打雙用機、與汽車。儘管經營的農場頗大，因工作完成迅速，此外還有閒暇的時間。更因為有一輛汽車，所以每逢春秋佳日或農閒期間，總是到城市或他處遊玩。有了這樣一個物質的基礎，當然會使美國農民除自己的鄉土以外，還認識有其它的地域。（其他如報紙雜誌與無線電的影響，當然也是很大的。）中國的農民多數畢生未曾離開鄉里，也未曾從一切交通工具上，接觸到外面的世界，生長在這個環境裏面的人，如何會發生較鄉土主義更為遠大的思

想？這是第一點。

我們的農業，始終是自足自給的，稍稍有一點日用品的懋遷有無，一個「日中爲市」的市集或街子，便把一切問題都可以解決了。這種情形，在我們抗戰的大後方，如川滇黔等省，在目前還普遍存在着。因此，每一個地方，幾乎都是一個自給的經濟單位。這不僅符合老子的小國寡民的思想；因爲商業不發達，始終無法打開地域間的界限。這是第二點。

人民在地域間的移動的稀少，還有一個原故，便是除農業以外，我們的工業還沒有大規模的建立。人民離了鄉土，不易另行覓到其它的職業。所謂「安土重遷」一面固然受有社會思想的影響，另一面也是看到離開鄉土的人，多半未有良好的結果。這和美國的情形比較起來，老父親在紐約州務農，長子也許到紐奧林去經商，次子也許在舊金山的工廠裏作工。當然在美國人民的思想裏，不會存在有鄉土主義這件事。這算是第三點。

最後，還有值得提出的一點，便是中國農民對土地的黏着性，遠較它國爲大。我嘗作過一個譬喻，美國農民把土地看作商品，中國農民則把農場看作嬰兒。因此，美國農民倘如感到這塊農場無利可圖時，就單純地加以拋棄，遷往其它地域去經管另一塊。橫豎尋找一塊農場並不是件難事。中國的農民却並不能如此。人庶衆多，耕地有限。從祖宗手裏無論承繼到甚樣一塊硯瘠的十地，也只得靠着來維持一家的生活，這畢竟比較低聲下氣去向他人租種土地，略勝一籌。一戶如此，戶戶相同。這就是說，人地比率也是造成我們社會上鄉土主義的一個因子。

由於以上的幾點，纔使中國社會始終還未能脫離靜態的類型。靜態社會的人民，便極容易囿於鄉土的觀念（關於此點，請參看拙著舊農業與新農業一文，載東方雜誌第三十八卷第十六號）。從反面來說，亦即不易發生全國性的思想。

三

法國法蘭西學院的歷史教授費伯納氏，曾經在去年三月間的紐約時報週刊上，發表過一篇討論歐洲問題的文字。文中有一段，他說：

從廣義來說，一切歐洲的鄉村人口，都是十六世紀與十二世紀之間，定居在現在的地方。因此，創造出來五百到六百個不同的領土單位。他們仍盡力想在自己所佔有的土地上快樂的生活着。經過的年限既多，他們遂給予每個單位增添了更多的價值。爲着適應土壤、氣候、與地形，這些大小的團體纔留下了歐洲無數差別的風俗，藝術的風格，文學與雕刻的派別，以及每個區域的政治發展與社會制度。

這段簡短的文字，很值得我們仔細的玩味，歐洲是一個國家最多與戰爭最多的地方。歐洲各個國家的所由生成，固然有民族的原素在內，但最重要的似乎還導源於各地的鄉土主義。每個區域都在發展其獨特的風俗、藝術、語言、與典章文物等，因而造成無數的領土單位，也就造成了無窮的糾紛，沒有一本歐洲的政治地圖，可以用到十年以上的。目前的歐洲大戰據費氏

看來，便是導源於此。

歐洲的情形是我們的前車之鑒。幸而中國的疆域在歷史上便是統一的，我們又有各地相同的人生哲學與全國一致的文字。雖然如此，但倘如鄉土主義過度的發展，也會造成內部的糾紛，因而危及國家的生存。民初時的軍閥割據與聯省自治之類的論調，全是以鄉土主義作背景的。好在這種現象，已經逐漸地消滅。

這並不是說鄉土主義也已逐漸消滅了；沒有，完全沒有。鄉土主義正在自我主義的支撐下，頑強地存在着。這類現象，在目前的社會上，真是觸目皆是，不勝枚舉。各處同鄉會之類的組織與活動，不要說了。那個機關的主管長官，不在引用自己的戚族鄉黨？（當然也有少數的例外）有好機會，那一個不在想着儘先讓給自己的本鄉本土？桑梓情殷，國家觀念自然就會淡薄了。

基於風俗與口音的不同，鄉土主義與自我主義相似亦帶有排他的性質。在我們的國度內，常常會聽到甲地人對乙地人無謂的輕視與訕笑。例如「京油子、衛嘴子」、「東北佬」、「廣東佬」、「江北佬」、「江西老表」、「川耗子」、「湖北佬、九頭鳥」、「蘇空頭、杭鐵頭」之類，倘如有人收集起來，真是洋洋大觀。這還是僅就較大的地域而言。在一省較小的區域裏面，也同樣流行有此類互相嘲罵與現象。推厥原始都是有鄉土主義在後面作祟。此外我們也常能聽見一般人的議論，某人是某地人，當然會具備某種低劣的性格等等。其實任何區域

的人民，都有智愚賢不肖的區別，如何能單純用地域作爲臧否人物的根據呢？

古人形容漠不關心的事，都是說，如秦人視越人的肥瘠。中國各地，因爲互相輕視與訕笑的結果，一個地域，對於其它地域的災難，也差不多到了無關痛癢的地步。在一九三一年以後，我們的東北省區淪陷時，很有不少人覺着不是中國失去了一塊領土，而是生在東北的人失去他們的家鄉。就是在一九三七年敵人侵略淞滬時，內地的人也還覺得不是中國與敵國以兵戎相見，而是淞滬一帶的人民遭遇了不幸的兵燹。幸而敵人的侵略兇鋒已經籠罩全國，這纔使各地域的人感覺到整個國家的存亡，遠在自己的省區以上。這種純鄉土主義的態度纔算是被收拾起來。然而國家所蒙受的損失，也已經不算小了！

綜上所述，可知我們的社會，因爲平面流動的缺乏，造成上下流動的畸形的發展。更因爲這類原故使鄉土主義不但成爲各地方的「門羅主義」的根源，還是國家現代化的致命障礙。

四

在討論過自我主義家族主義與鄉土主義以後，應該在這裏總結一筆：我們認爲中國社會生活裏面的家族主義與鄉土主義，都是以自我主義爲出發點，對於任何事情，大多數人的第一個打算，總是儘先爲着自己。於己有利，那麼使趨之若鶩；於己無益，於是乎退避三舍。鷄鳴而起，孳孳爲是。史記有所謂：「天下熙熙，皆爲利來；天下攘攘，皆爲利往。」這雖然有人認

爲是資本主義社會最好的寫照，對我們的社會也還同樣的適用。在自我的生活享受感覺沒有問題，其次便推及了仰事俯畜這一類的資金的營謀。這就是家族主義。爲着父母妻子，我們的社會人士亦能使出同樣的勁兒。自我主義的根源，就這樣輕輕的跨過世代的鴻溝，而成爲種族品格的一部份。等到贍養家庭又不成問題了，或者換句話說，他已經位高多金了，那麼最後得到好處的，便只有他的本鄉本族，即所謂鄉土主義。孟子曾謂：「推恩足以保四海，不推恩不足以保妻子。」這句話，對於我們社會的自我主義者是不甚確實的，因爲他們是「推恩足以保鄉黨，不推恩不足以保妻子。」

自我主義代中國社會製造了不少惡因，也結了不少的惡果。許多社會的病態，都是導源於此。例如民初時的軍閥割據與混戰；目前社會上的家族械鬥，地域歧視等，都是與自我主義具有密切的關係。再推得遠一點，如公共秩序的無從維持，社會制度的不能建立，以及縱面社會流動的畸形發展，政治上的引用戚族鄉黨，民主主義的不易採用與推行，其癥結無不直接間接導源於此。一言以蔽之，要想我們國家的現代化，必得儘先剷除社會上的三害——自我主義，家族主義，與鄉土主義。

六 論民主主義

一

論民主政治者，每側重其民選總統與民選議員。而以人民參政爲民主政治的特色。其實這只是民主政治的形式。民主政治固須具備此種形式；然而但其形式却不一定即係民主政治。此例甚多，不勝枚舉。故民主主義的重要性，並不在由其所組成的政體，而在人民在此政體下所表現的精神。

近二三年來，作者因研究之便，曾就英美法三國民主國家的社會作一番實地的考察。考察結果，認爲他們德謨克拉西政治的存在，民選總統與代議政體實係皮毛，而其人民的民主精神纔是實質。倘有此精神，則兩人之間即存在着民主。反之，即有議會，不過徒具空殼而已。此種精神殆係我國人民在日常生活中所最缺乏者。在即將實行憲政的今日，則此民主精神的學習與養成，實有與以倡導及確認的必要。

自十九世紀末葉以來，歐美對於學術的最大發明與貢獻，在乎治學時之理智的與客觀的態度和科學方法。這是現代學術思想的基本精神。假如我們承認古代的「天無二日，民無二王」，

「普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣」，以及「朕即國家」之類的社會思想，構成了君主專制政體時，則近百年來的科學思想，即係民主政治的基礎。一個政體之能以經久存在，並且普遍地影響到整個的世界，可見絕對不是沒有其時代上與學術上的背景所能辦得到的。現代的學術思想的結晶，最簡單而扼要的說，便是承認異己的存在，然後逐步用科學方法求得一個合理的解決。

民主政治必存在着不同的政黨。政黨所代表的，是一種共同的政治信仰。此種信仰，不是政黨首領的憑空杜撰或是東抄西襲，而是用冷靜的頭腦，科學的方法，分析當前社會問題時所得到的結論。不同的政黨必有政爭。政爭是一種辨駁，也是一種討論。必須大家能平心靜氣的進行，絕不應有絲毫感情用事的成分羈雜其間。近百年來，民主國家的政爭能以有效的避免內戰者，其最關重要的一點，即在其屏除感情與承認異己的理智的和客觀的態度上。

主要的政爭共分兩種：一種是競選時的選民之爭，一種是議員在議會內的政策之爭。而後者又常為前者的勝負所決定。雖然如此，在朝黨若真個倒行逆施時，則反對黨固隨時有提出不信任議案的機會。

在決定國家的施政方針時，競選勝利的，即擁有大多數議員的政黨，固欲把該黨的全部政策，付諸實行。然議會中的少數黨亦具有其發表政見的機會。這時，基於不同的理論和觀點，勢必有無數的討論與爭辯。但是，國家大政，不能長久牽延於論辯之中。為實行上的暫時便利

計，於是乎有投票表決與服從多數的一法。表決以後，勝利者不過取得目前暫時試行其政策的機會，並非即表示其政見之絕對無誤。這時，在野黨也應自認其所搜集資料的不足或其觀察和分析的不夠深入，未能取信於多數人民。於是重新修正其方法，再到社會上去收集材料。同時並注意在朝黨所施行政策的結果，是否有利無弊，或利多弊少。倘若發現了充足資料與重大證據時，不妨再到議會去剖析其政策。勝利了則將取在朝黨的執政地位而代之，不勝則唯有再接再厲。如此不斷地從實際社會中去搜集材料，又不斷地從新材料中改進理論、假如各政黨的目的，都在謀全國人民的福利時，相信各黨必有得到一致結論的一天。

少數黨在議會中剴切地敷陳政見，在表面上看來，似乎是空言無益；其實卻並非如此。議員倘能把握着科學方法，根據着客觀事實，則他在議會所發表的政論，同時即有爭取他黨議員與對民衆宣傳的兩種功效。民主國家各政黨在議會中的一言一動，無不爲下次大選顧留地步。「拆爛污」的政黨雖可一時徼倖登台，但絕對無法繼續當選。一個真正的民主政治國家，即這種徼倖的機會也是非常之少的。

大選的意義，代表着全國民意對各黨的政策接受到某種程度。假如大多數民衆都具有理智的頭腦，充分的知識，能以客觀的判別事理時，他們當不受一切巧妙詞令的宣傳影響，只贊助切合實際而又有事實爲根據的政策。

從上面簡略的敘述中，我們可以瞭解民主主義下的政爭。其過程：最先是各政黨從實際社

會中蒐輯材料，加以縝密的觀察與分析。在各黨據以訂定政策後，除去隨時到議會裏去公開討論外，復按期到全國民衆面前去徵取民意。由此種種方法得到了執政的政黨與付諸實行的政策。這種步驟，與現代學術的科學方法，由所謂收集事實，觀察分析，綜合及從之得到結論者，幾乎完全脗合。

所以民主政治，不一定是大多數人的政治，蘇聯與德國的領袖所得多數民衆的擁護，或者遠在羅斯福總統與張伯倫首相之上，也不一定是議會政治；羅馬與莫斯科都存在着類似議會的機關，我們並不承認這些國家爲民主政治者；最基本的一點，就因爲他們不能客觀地容許異己的理論與政黨存在，民主政治必須具備理智、客觀與科學方法三個條件，缺一不可。

民主政治並不在乎政治的形式，而在其人民所表現之精神。已如上述。故在民衆方面，也並非每人都能於大選時去「應卯」式的畫一張票，便是民主政治。這是任何人都可以「依樣畫葫蘆」的。最主要的在其國內大多數民衆在生活方面所表現的精神，必須能以理智化、客觀化、與能以應用科學方法去分析事理，解決紛爭。是故在兩人之間，無論在討論問題或研究學術，儘可有民主精神表現出來。倘如民衆中間廣泛地存在着民主主義的精神，則這個國家的民主政體便是真正的德謨克拉西。其民主政治的基礎纔是健全的隱固的。反之，若是在人民的生活中間，根本沒有民主精神這回事，則選舉議員召集國會，不過給各地土劣以上下其手賄買賄賣的機會，與多添一個鬪口舌，爭意氣及飛筆硯的場所而已。「皮之不存，毛將安附」。民初的

「豬仔議會」便是一個最顯著的例子。

歐美學者每以我國民衆當中文盲的比例特多，無法施行民主政治爲憂。我們覺得一般受過現代教育的知識份子，口頭上講民主主義最響的，而在實際生活方面却表顯不出一點民主主義的精神，尤其是一件值得充分顧慮的事。

雖然如此，作者該不會被人誤認爲係反對實行民主及憲政的。我個人非常同意於歐美政治學者的意見：認爲德謨克拉西雖非盡善盡美完整無缺，但不失爲當代最優良的政體，在未尋到其他更好的政體用來代替以前，仍不妨加以擁護。同時，作者更欽佩美國遠東問題權威派佛爾教授 (Prof. Nathaniel Peffer) 對中國的論調：在我們決定生死亡抗戰期中，倘能使一般人民從各地的貪官污吏與土豪劣紳的魔掌下解放出來，使每人都得到其生活上應享的權利，然後逐步完成了民主政治；則抗戰幾年中的成就，便抵得過幾世紀以上的努力了。

二

民主是一種政體，一種哲學，一種精神，還是一種主義。自來談民主者，均從政體上發揮和立論，很少談到政治以外的事情。我們覺得這仍是一隅之見。民主一詞的真諦絕不會即如此簡單的。最近在當代評論上讀到吳文藻先生討論民主意義的文字，和作者前論頗有可以互相印證和發明之處，其短處似乎仍在未脫前人的窠臼——即未能超出政治的範圍而討論民主。政治

固是民主的一面，但並不是一切。讀過以後，頗覺有餘意未盡之感，爰不揣冒昧，再寫此段文字。

自十八世紀末期以來，民主的思潮早已風靡全世。其影響之大，超越了一切種族的、地理的、歷史的與國際的界限。自有史以來，似乎沒有任何思想可以與之相頡頏比擬的。近幾年來，雖然這種風氣有些逆轉，我們有理由相信祇是暫時的現象。這種理由即在民主不僅是一種政體，尚具有其學術的與時代的基礎。

在前一篇拙著裏，曾經提到民主政治必須具備「理智」「客觀」與「科學方法」三個條件，缺一不可。這三個必需的條件便構成了民主哲學，民主精神和最後的也是最要的一個——民主主義。

民主哲學以科學建立宇宙論，以理智與客觀建立人生論與知識論，與其它哲學比較來說：如社會主義者用「唯物」建立他們的宇宙論，用辯證法建立他們的知識論，從之得到的結論是：一部人類的歷史全是階級鬭爭史。因而他們的人生論便是階級鬭爭。又如基督教的信徒，則以「唯神」建立他們的宇宙論，以「神的感應與啓示」建立他們的知識論，於是教徒的一生便只有向天祈禱。這兩者的最大缺點在乎抹煞了人。他們根本不懂得「天地之性人爲貴」的道理。因爲如此，所以他們的結論全然跑到消滅自我上去。都是未能充分瞭解民主哲學的結果。民主哲學一定是人本主義的哲學。宇宙的生成與歸宿，也許是由於「神」，也許是由於

「物」，現代科學還無法加以證明。但我們可以說宇宙的繼續存在却是爲着有「人」。沒有人便沒有一切了。二十世紀的燦爛文化是人類創造出來的；將來人類可能創造出更高的文化。所以有的人固執目前文化的某些部份，或迷惘於某些角落，而排斥或拒絕接受其他文化。這種自絕於現代多方面文化的態度，是爲民主主義者所卑視所不取的。

有人說：哲學是一切科學的科學。民主也是一切科學的科學。或者說是一切科學的導源地。因爲我們不能想像出何一種現代科學，會離開理智與客觀態度和科學方法而能建立起來的。倘如我們說沒有民主哲學即沒有現代文化，這也並非是一句言過其實的話。

其次，民主是一種精神，是一種滲透人生觀而發揮出來的待人接物的精神。有了民主的訓練與涵養的人，自然而然都會「誠於中而形於外」的。這種精神的具體表現，不僅在待人有禮，持己有方；還在不感情用事，尊重自己和尊重他人。這都是我們社會人士之所最缺乏的。不信麼？試看農村裏魚肉鄉民的土劣，火車上橫躺豎臥的乘客，機關裏擅作威福的官僚，市場上壟斷居奇的市儈，以及文化界「敝帚自珍」固執己見的文人學士等，都是在患着劇烈的民主營養缺乏症。我們民族要不能及早用民主的藥石，來醫治這類致命的缺點，社會使永遠不會有良好的秩序出現，國家就無法走上现代化的道路。

民主精神的另一要點，在於應用科學方法來分析事理與解決爭端。因爲當事人不感情用事和尊重他人，所以能心平氣和地討論，願意討論，直到雙方尋出了更可靠的事實與更充足的論

據，爭端會自然地平息下去。否則一言不合，雙方便拔劍而起，挺身而鬪，結果是互積仇怨，徒滋紛擾，於事實的解決並無任何裨益。即使能得到解決，所謂「以力服人」，也只是片刻間的現象。

民主既係一種哲學，又是一種精神，因而構成了民主主義。民主的意義，不僅在執行了「民爲貴，社稷次之，君爲輕」的信條，還在更進一步承認孝經所謂「天地之性人爲貴」的哲學。物本主義者與神本主義者都不會是良好的民主主義者。因爲他們既有所蔽，必有所偏，免不掉入主出奴的成見，唯獨人本主義者可以不致陷入類似的泥淖中。

宗教信徒的「不識不知，順帝之則」的態度，在精神上是一種病態，我們勿須在此多說。社會主義者是用唯物史觀與辯證法來建立他們理論系統的。信仰民主主義的人，則應用理智的與客觀的態度和科學方法來建立理論系統。唯物的終極是把人也當着物，失去理智，冷酷無情，殺一個人就如同打掉大機器上一個不適用的螺絲釘一樣。其結果，必定把異己的思想與人物，都看成了不適用的螺絲釘。草菅人命是無可避免的。民主主義既以人爲本，甲是人，乙也是人，自應互相尊重。人是有理智的動物，理智產生科學，於是應用理智與科學來分析事理與解決紛爭。這種原則應用到政治上去，當然是自由主義 (Liberalism)。即不相信任何人創造的任何理論，居然會變成了當代的聖經。因而，相反的准許一切的理論、學說或主義都可公開的存在，兼收並蓄，各取所長。假如各種主張都是爲人類社會和國家謀取最大幸福的話，民主主

義者相信大家總有得到一致的結論的一日。

只信仰一種主義而排斥其它一切主義者，固是一種主義。例如相信「各盡所能，各取所需」的共產主義，相信「各盡所能，各取所值」的社會主義，以及相信日耳曼民族絕對優秀的納粹主義等。反之，不信仰任何一種主義，而允許並保障各種主義都可公開活動的，在本質上也可構成一種主義，這便是自由主義，也即是民主主義。在範疇上，自由主義常指宗教與政治的自由而言，較爲狹仄；民主主義則包括一切的科學觀與人生觀。孫中山先生曾經說過：「主義是一種思想，一種信仰和一種力量。」民主主義本身是一種思想——自由思想。我們信仰民主的人，也一定得把牠當着一種主義，然後纔能發生力量。否則如目前英國的「爲民主而戰」，不是變了一件無意義的流血犧牲麼？

民主主義在形式上理論上都是一種較高級的思想。因爲在形式上不靠着排斥其他主義而存在。一種主義的維持，若靠着排斥異己而存在時，則其主義本身的不健全是無待解釋的。在理論上，民主主義用理智的與客觀的態度和科學方法，逐步地從事實得出結論。只要事實變更或與結論不能適合時，那麼理論便隨着修改。因而民主主義的理論，常是有充分的事實作爲根據。絕對不似其他主義，先有一套結論在先，然後再按着結論去搜尋適合的事實，把車放在馬的前面。這種作法，當然只好把不能證明結論或與結論不符的事實，完全割愛了。

民主主義既係較高級的，表現在政治上，也是高級的政體。民主政治所需要的人民，不僅

須有較普遍與高深的教育，還在其能有民主的訓練與修養。尤須大多數民衆能以在生活上表現出民主的精神。換言之，卽生活能以理智化客觀化，並能以應用科學方法去分析事理，解決紛爭。因爲如此，所以民主國家尊重每一國民的意見。輿論就自然而然地變成施政的指鍼。這與尊奉一種主義的獨裁國家，只令其人民喊口號，聽宣傳與舉右手，還保有着「民可使由之，不可使知之」的態度者，相去何霄壤！這種不同態度的所由發生，據我們看來，還在民主主義承認並尊重每個國民都是一個有頭腦有體力的「人」，其它獨裁主義只把每個國民當着大機器上的一個齒輪或一個螺絲釘。希特勒治下的每一德國人，還不是其戰爭機器上一個很小的零件麼？

提到民主政治，就得解釋一些不必需的誤會。吳文藻先生的文章，對此已經作了很詳盡的解釋。這裏只來敘述一點：便是目前還很有人相信民主是基於自由放任的。因而民主的政府總是不能幹無效率。法國的戰敗甚至也成了他們有力的論據。其實，法國戰敗是否由於其民主政體的緣故，這是一個歷史事件，現在似乎不必忙於趕下結論。第一次歐戰法國的戰勝，似乎也還沒人歸功於法國的民主政治。而目前希特勒戰爭機器之無法攻進英倫三島，至少還證明民主不一定卽是失敗的象徵。這還是題外的枝節。相信民主政治的不能幹與無效率者，顯然還是受十八世紀末期初期民主主義的影響。在美國草創民主政治時期，一般政治家，如傑佛生（Jefferson）等，都相信「最好的政府是無爲而治」（That government governs best which go-

vernus least) 的信條。這種思想，事實上早已不存在了。民主主義之能建立能幹的與有效率的政府，儘有事實可資證明，勿須駁論。民主政府可以應用種種規章法律來管制私產，限制壟斷以及增強軍備等，不過不強迫人民奴役人民而已。

立國於二十世紀，我們無法孤立於現代思潮之外。語云：『取法乎上，僅得乎中。』我們應一面發揚光大固有的文化，同時更須學習歐美最開明最進步的思想，用以調劑我固有文化的不足。民主主義便是我們當前亟當學習的主要課題。因為其標準之高，開首時也正感學步匪易。然而這却於我們的民族健康有益。若僅憑感情衝動，肆意孤行，箝制言論，排除異己。一般一知半解之徒，再從事應聲附和，盲目地擁護威權，贊助統制。其最好的結果，也不過開倒車到歷史上的秦始皇與漢武帝的時代而已。

我們的民族是優秀的。我們歷史的果實是豐富的。儒家的碩學大師自上古以來，便代我們創立下人本主義的教條；兩千年來，人民並用爲作人與治事的準則。目前，在遭遇空前的危難期間，我們更應該虛心學習，——體察環境的事實，確認國際的現勢，早日建立下民主主義的基礎，奠定民族復興的大業。否則吾恐「季孫之憂，不在顛隄，而在蕭牆之內也。」

三

在前兩篇裏，我已說過：民主主義也是一種主義。因爲這種理論，也能構成一個信仰，一

種力量，並且能引起成千成萬的人爲着奮鬥，爲着犧牲。那麼依此說來，以信仰民主主義爲中心的英美與信仰法西斯主義的義大利，信仰納粹主義的德國，以及信仰共產主義的蘇聯有無區別呢？當然，這種區別不但是有，而且很大，大到一個完全相反的地步。

民主主義雖然也是一種主義，不過這種主義，在本質上，却和其它一切主義不同。無論法西斯主義或任何一種主義，全有一個中心信念，全有一套固定看法，因爲如此，所以不啻全戴着一副有色的眼鏡。其探討事理與解決問題也，不但是以偏蓋全，而且要強人從己。成見既深，畛域即起，結果常會作到曲解事實與戕賊人性的地步。至於入主出奴猶其餘事。這是在一切獨裁國家中所已經發生，而且是司空見慣的現象。至於民主主義，卻恰恰與此相反。民主主義所代表的思想是自由主義。自由主義的特點，就是任何一個個人，任何一種個性，與任何一種思想與理論，全允許其有自由發展的機會。民主主義者不相信有任何一個完人，亦不信有任何一種至善至美的思想。因此，他們的態度總是客觀的。他們的方法總是科學的。因爲態度是客觀的，所以他們絕不固執己見，更談不到排斥異己。一個相信民主主義的人，應該願意去發現異己的理論與思想，藉以淬勵乃至證實自己的見解。同理，因爲方法是科學的，所以他們的結論，不是憑空杜撰，而要根據事實。應用到政治上來，便是要按照人心向背的測驗，也即是擁護人數的多寡，藉以決定政權的歸屬。民主主義的本質，既然如此，可見與任何一種其它的主義，完全不同。

有人說：民主主義是一種散漫的政治，一切獨裁主義都是有組織有效率的紀律的政治。這句話可謂只說對了一半。當着承平時期，在民主主義政體下的人民，每個人都是其自己的主人，每個人保持自己的信仰，具有自己的意見，好像是散漫與鬆懈。其實呢？這只是某一時期的現象，一朝遭遇了重大事變，如對外戰爭，民主主義者所表現出來的組織與效率，不但不在各獨裁的國家以下，或者反在他們以上。這是什麼原故呢？在信仰其它任何一種主義的國家裏面，因為只允許有一種理論，一個政黨。不讓人民於此外再有思想，再有意志，非己者死，異己者逐。這時留在國內的人民，只有隨着政府的舉措，亦步亦趨，如影隨形。久而久之，就養成了一種只能以盲從不能以創造的習慣。換言之，也即是失去了自動的能力。在民主國家呢，在平時也許會顯得思想太多，太複雜；可是一經到了戰時，把這些無窮無盡地能以自動創造的頭腦的能力，全集中到一件事情上來，其組織之嚴，效率之大，當然還要超過那些獨裁的國家。在這次世界大戰爆發的時候，德國以迅雷不及掩耳的閃電式的襲擊，擊敗了法國。這時曾經引起了不少的吵嚷——認為民主主義既無組織，又無效率，完全是陳腐與過時的東西。可是等到現在呢？這類論調似乎早已銷聲滅跡，不知都藏到那裏去了。事實勝於雄辯，也難怪這些理論家的三緘其口。

其次，還有人說，民主主義是一種平庸的政治，獨裁纔是一種人才的政治。其主要的推理如下：民主的領袖是由人民投票選舉出來的。在一般人民當中，既然平庸份子佔着絕對的多

數，那麼爲他們所推選出來的人物，因爲同類相識的原故，自然也是平庸份子。反之，倒是「白手起家」的獨裁領袖，必須是一個或一些人才。這種說法固不能謂爲絕無理由，可惜也只有片面的真理。誠然，假如我們把一國人民的聰明才幹，用來排成一條統計表上的曲線的話，的確可以形成一個對稱的鐘形，其中平庸份子佔最大多數，最聰明才智與最愚騷劣的人數都少。同時，我們一定也得承認，獨裁的領袖多少都具有相當的才智。不過，只看到這裏，便貿然下了結論，還只是一種皮相的說法。我們的意見，可以分以下兩方面敘述：第一、在領袖方面，獨裁的領袖因爲是經過一番奮鬥，也可以說經過一番測驗而得到的。當然多數係屬比較有才幹的份子，這是事實。不過我們也必得承認，這些領袖既然不是出類拔萃的文武聖哲，那麼他們的才幹很可能只偏到用於奪取政權的軍事一方面去。事實上恐怕不祇是可能，而且常常如此。天下雖可以自「馬上得之」，但絕不能以「馬上治之」的。假如不幸而得到這一類的獨裁領袖，其施政的結果，誠然只有債事。民主政治的領袖，必須經過黨內的與黨外的競選，這也可謂係一種奮鬥，是一番測驗。這種奮鬥與測驗，也許沒有獨裁領袖那樣出死入生，有聲有色；可是我們也無法想像——也許任何人都不能想像——一個平庸的人物，居然會號召起來國內絕對多數的民衆，都在選舉時去寫他的姓名。在承平時期，一般人民不甚注意政治，投票人數較少，容或有此種可能；恐怕也還是萬不得已。到了緊張時期，每個國民都感覺時機危急，事態嚴重，絕不肯把自己的命運，竟會交到一個如同他自己一樣的平庸份子的手裏。所以

經由民選的政治領袖，委實不能即謂爲均係平庸份子。實例具在，無庸徵引。退一步說，即使經由民選的政府領袖，的確是平庸份子，不能勝任，最多不過是一任了事。在下次大選時，還可另選他人。但是一個獨裁領袖要是在上台後倒行逆施起來，一般人民除去準備殺人流血再度革命以外，試問還有何法？

其次，就人民方面來說，據我們的觀察與分析，支持民主與擁護獨裁的民衆，各不相同。一般地說，假如我們還按照智力曲線來解釋，大概在曲線的衆數以下的人民，全是獨裁領袖的主要支柱。他們既無思想，又無主見，特別容易受暗示的影響與引誘。獨裁的領袖一經興起，經常在後面拖着的一套故意造作出來的神話（如漢高祖斬白蛇之類），這般「不知不覺」的人類，便不由自主地隨着奔馳下去了。反之，支持民主主義的份子，大概都在衆數以上。因爲只有富於思想的人，纔知道自由的寶貴；同理，也只有富於知識的人，纔能以了解民主的重要。他們厭惡宣傳，他們愛好真理，各國的民主政治，可謂即建築於這羣人們的身上。民主與獨裁的分野，這裏也係最大的一個。在民主主義的國家裏面，衆數曲線以下羣衆，一定也能安於現狀並維持現狀。換言之，也能以和在獨裁國家內一樣地擁護政府與歌頌政府。可是在獨裁國家呢？獨裁領袖却非把衆數以上的人民，多數加以收買，放逐，甚至殺戮不可。也許還有一部分變成地下的工作者。所以人盡其才的政治，恐怕還是民主。

根據以上兩方面的分析，歸納起來，我們說，假如人才政治不是指領袖個人，而是指一般

人才的多寡的話，無疑地獨裁政治可能是却不一定是人才政治。反之，倒是民主主義必然是人才政治，不是平庸政治。

留到最後的話，還有一點，似乎也得交代清楚。即設想有一種政治上的主義，民主主義是其中許多項目的一項，那麼這還能否算作民主呢？這個問題最先得看主義中的其他項目，是否含有與民主精神相反的條款。假如沒有，當然可謂係民主主義。雖然如此，不過民主主義之所以為民主，倒並不在文字上的如何用語，如何措詞，主要地在乎施政的精神。在民主政治之下，應該沒有迫人信仰的武斷教條，沒有不許它人加以自由解放的經典，沒有箝制異己思想與言論的機構，沒有教人盲從的訓練，沒有超出法律以外的特殊勢力，沒有不經法律的正當手續而可以褫奪人民任何自由的行為……我們要判斷一個國家的是否民主，只能從以上這些表示民主精神的項目上多加注意。至於在文字上的如何標榜，在口頭上的如何號召，那完全是另一回事。自有歷史以來，在政治上所揭曉的詞令，殆無一不娓娓動聽，可是施政結果的良窳善惡則相差何霄壤？古人云：「為政不在多言，顧力行何如耳。」執政者當三復斯言。

一九四四，五，六。

七 論「社會人」

一

古典經濟學家爲着應用經濟學上的定律，曾經創造出「經濟人」一個名詞，一切經濟的定律，只有應用到「經濟人」的身上，纔能完全適合；對於社會上的普通人，則未必能全然適用的。所謂「經濟人」，就是說他們的日常一切行爲，全由於經濟的動機，並且只考慮謀利多寡的問題。仿照這個概念，我們應該還有「社會人」一個名詞，一切社會的定律，也只有在那種人的行爲中間，纔能完全的適用。

「社會人」的概念，却與「經濟人」稍有不同。「社會人」是社會上最大多數的人，他們的一切日常行爲，全然遵守社會上已經存在的風俗習慣，不稍隕越。他們是社會制度主要的支持者。在一個常態的時期中，他們總是忠實地維護現實的狀況；反對改革，反對變遷。不過，社會的現況，一旦使他們奮起要求改革時，那麼這個改革無論是向着好的方面或是壞的方面，却又非改革不可了。

社會定律，根據馬塞爾的意見，是說明一種社會的趨勢（見氏著經濟學原理第八版第三三

頁)。說趨勢，可見只是多數人正當的行為，而非全體人的行為（少數人的行為可能與定律的趨勢相反）。換言之，也就是「社會人」的行為。有了「社會人」這一個概念，在討論社會學的理論或問題時，可使我們得到無數的便利。

二

耶魯大學的社會學老前輩孫默楠教授 (Prof. W. G. Sumner) 曾經在他的一本名著民俗論 (Folkways) 裏，引用幾個類似「社會人」的名詞（見民俗論第五〇頁），一個是「普通人」 (The Commonman)，一個是「尋常人」 (The Average Man)，還有一個叫做「街頭人」 (The man in the street)。另外還有一個名詞，雖然未經孫氏引用，卻也具有同樣的涵義，便是「平凡人」 (Mediocrity)。這些名詞，在日常的談話上，任何一個，也許都能表示出「社會人」的意義；不過在社會學的研究上，或是社會定律的應用上，我們覺得仍以創造出「社會人」一個專詞為宜。

原來，人類聰明才智的分配，是等等不齊的。其間最優秀的佔最少數，最駑劣的也佔最少數，若在一個較大的同血族的團體中間，便構成了一條鐘形的曲線。據優生學家高爾登氏 (Sir Francis Galton) 的估計，在英格蘭與威爾士的全人口中，每百萬人裏面，兩級最普通的人便佔到半數以上，若把普通人數再擴大兩級，則四級普通人便佔每百萬人的五分之四。若用中間

的六級普通人計算，幾乎便佔到全人口的二十分之十九（見氏著遺傳的天才第三〇—三二頁）。這種人口中間的普通人，即構成了鐘形曲線的衆數，就其整體而言，謂之羣衆（The Masses），就其個體而言，便是「社會人」。

十八世紀的人類天生平等之說，不幸的，在目前仍舊有人相信。庫萊教授（Prof. Charles H. Cooley）認爲這種說法是缺乏常識與沒有觀察（見所著社會組織頁二一四）。孫默楠氏的一段話則更有意義。孫氏謂：

在每個人都實際平等（指品質）的人羣中，他們除去毫無希望的野蠻外，將永無其它成就。十八世紀的人類天生平等一說是錯的，人類天生平等僅在幻想裏面存在着。他們不能組成社會，他們將被迫分散或向四處游蕩，最多有二三個人合處一起，他們將永遠不能使文化有所進步（民俗論頁四八）。

一個社會能以組織成功，要靠有人倡導和有人隨從。換言之，即是有人創造思想與有人加以信仰。孟子所謂：「或勞心，或勞力，勞心者治人，勞力者治於人。治於人者食人，治人者食於人。」也是此種道理。一個完全平等的人羣，全是創造思想的人，沒人信仰，或全無信仰思想的人，却沒有人創造，同樣都組織不成一個社會，也不會建立下任何社會。

創造思想的人，是屬於人羣中間的優秀份子，他們不肯有時是不屑與流俗苟合，並且常常抱着「玩世不恭」的態度。他們的行爲當然無法代表社會的趨勢，信仰思想與服從思想的人纔

佔社會的最大多數。一個思想的能以從言詞變成制度，從理論變成事實，全然靠着這些「社會人」的擁護。因為他們的擁護，就是社會上最大多數人們的擁護。

三

近來，「社會人」的整體——羣衆，又常與階級一詞相混。左翼思想家常把無產階級呼爲羣衆，其實，階級與羣衆是兩個不同有時發生相反影響的人的團體。階級與羣衆同樣導源於人類天賦的不齊，這是兩者的相同處。但階級一經形成，便在上生活上顯示出差別來。有的階級在社會上享有聲望與特權，有的階級不免要蒙受恥辱。因而在階級之間便發生了階級意識與階級自覺。久而久之，不同階級就發生了不同的風俗習慣。在常態的社會中，較高的階級處於領導的地位，較低的階級居在模仿的地位。在變態的社會裏面，階級間便發生了衝突與鬭爭。

階級既在上生活上代表着利害關係，低等階級當然隨時企圖向上爬登，高等階級却永遠不願下降。遺傳、世襲、與名門、望族等等觀念，都是高階級自衛的武器。加上了人爲的障礙，階級一詞就和羣衆有些背道而馳了。用簡單的語句來說，階級雖然也導源於人類天生的稟賦，卻是一個人爲的社會團體；羣衆是一個自然的人的團體。

在「社會金字塔」(Social pyramid)的組成中間，無產階級構成了廣大的底層，但却非羣衆。羣衆的地位，正如孫默楠氏的話，是社會的核心(The Core of the Society)。羣衆是保

守的，他們的生活方式只是率由舊章，一一遵守着已有的傳統與風習。任何社會的羣衆，都過着純粹直覺的生活。保守主義即由於這種直覺式的惰性而來。因爲一經改革，就必須重新努力，去安排新的習慣，這是值得討厭的。並且在改革以後，羣衆並無立刻遵照的能力，或計劃出來改革的步驟，藉以滿足需要。所以羣衆對改革的反應遲緩，便是任何社會任何時期的最主

要的問題。

羣衆是社會風習最主要的担承者。他們支持並傳遞社會的傳統。所謂民俗，即是羣衆的生活方式。上層階級或國外甚至文字上的影響，他們也接受；不過一經接受，就成爲他們自己的風習的一部，然後世代相傳，保護其完整，並拒絕其再行改變。所以，從社會的意義上講，製造差異的是階級，羣衆則永遠在遵守着傳統的風習與制度（參看民俗論頁四五—四七）。

在「社會金字塔」的構造上，從上至下，重重疊疊，全然積累着不同的階級。在常態的社會中，一種新思想或新生活模式，總是起自金字塔的上端，然後逐漸向下層推演傳播。這種同化的過程，普通是極其遲緩的。莊子說：「大聲不入於重耳」，似乎是據此而言。有時在這種新思想傳到普通羣衆以後，早已成了「逾淮之橘」。達爾文的生物學說，至今爲一般人所了解的，還只贖下了「人的祖宗是猴子」這樣的一句話。

在變態的社會裏，階級與羣衆可能完全脫節。高的階層充滿了低級羣衆，低的階層壓抑着高級羣衆，其結果是：「上無道揆，下無法守」，是非倒置，黑白混淆。「社會人」的要求改

革，就是在這個時候。

四

任何社會的進步，不能靠着「社會人」；反之，「社會人」正是拖在進步後面莫大的重量。羣衆（「社會人」的全體）既然構成了社會組織的中堅地位，他們卻對一切社會政策都採取中立的態度，他們只按照社會傳統而機械地生活着。淺薄、狹心腸，卻又具有很深的偏見。在羣衆的生活中間，只有習慣上的是否適合前例，沒有理智上真正的是非曲直。

我們常奇怪社會上一切淺薄的思想，却能以普遍的流行；低級趣味的讀物，却能以得到廣泛的讀者。主要的原故，就是因為這些東西最能適合一般羣衆的脾味。在歷史上，有許多一代的賢哲，都感受不能隨波逐流與俗浮沉之苦。這裏，所謂「流」，所謂「俗」，正是「社會人」的集團。

「社會人」的一切行爲與成就，都是普通、平凡、尋常、而又淺薄，他們有時讀書，但永遠不能使成績超過中等以上；有時不甘寂默，也許要唱唱「高調」，但這種「高調」，永遠離不開所謂老生的常談。「社會人」的事業成就，只能守成，不能創始。

「社會人」既然是社會核心，佔人羣的衆數，就不僅是社會學討論的主題，我想，在政治上也許尤其重要。所謂民主主義，一國元首主要地要靠着「社會人」的擁護與贊助。一個出類

拔萃的領袖，固然能以得到羣衆的投票，而一位平庸的「社會人」，也曉得如何適應羣衆的心理。所以羅斯福能做美國的總統，而工程師胡佛也同樣作了四年白宮的主人。孫默楠曾說：「在現代國家中，一切制度與文藝的目的，都是爲着取悅他們（指普通人）的。」（民俗論頁五〇）因爲羣衆接受宣傳，容易鼓動。一切似是而非的理論、自由、平等、愛國、愛家等好聽名詞，全是刺激他們的最好的工具。一個人假如在羣衆中間出了名，則以後他的一切言行，也許都可能成爲盲從的對象。歷史上的平庸君主，有時竟能維持承平，這裏便是理由之一。

在民主主義下，「社會人」的因緣時會，掌握權衡，只限於普通時期，一遭遇危機，就難免捉襟見肘，手足無措。胡佛總統之遭遇美國一九一九年的經濟恐慌，便使他無法再主持白宮，而世界大戰的危局，竟然使羅斯福總統得到破例的三次連任。兩者恰恰成了一個有趣的對照。

一個蹶起草莽的獨裁領袖，當然不是庸碌的「社會人」所能勝任，在獨裁制下，「社會人」却另有其向上滲透的方法；他利用親戚、族黨、種種血緣與地緣關係，尋覓諂媚逢迎的機緣。時運通時，也可以作到「笑罵由他笑罵，好官我自爲之」的地步。「社會人」一經得勢，每呼朋引類，妒才忌能，上下蒙蔽。政治上的種種問題，常常即由此發生。

上文所述，可能創造一個錯誤的印象：即「社會人」係屬社會上的不良份子，其實並非如此。「社會人」只是普通、尋常、與平庸，並不含有好與壞的意義在內。由「社會人」所組成

的羣衆，可以是好也可以是壞，問題在他們處在社會何等的地位。羣衆若處在被領導的地位，而領導的上層階級又都是一時的俊傑。這時的羣衆便是好的。羣衆若居領導的地位，而這時又有良好的社會規範可資遵照奉行時，也還是好的。最怕是一個騷亂的時代，從前的社會制度已然失去控制人類行爲的力量；而新標準與新法制又未曾建立起來。在這種「青黃不接」的局面下，「社會人」竟因緣際會，居然得到領導的地位。那麼，他既不能仿效前人，又無力自創新局，結果自難免「盲人瞎馬，夜半臨深」的下場。法國的大革命，最先便是自羣衆的上層開始的，以後每況愈下。直到羣衆最低的一層——大都市貧民窟裏集聚起來的暴民，也居然臨朝執政（參看民俗論頁五三）。這纔釀成了最後的悲慘的結局。

五

根據以上的分析，我們應該瞭解「社會人」與「經濟人」兩個概念的差異了，「經濟人」是一個理想與假定的人，也許在實際社會上是不存在的。「社會人」便是所謂「普通人」，「尋常人」，「平凡人」，或是「街頭人」。他們不但是有血有肉的活人，而且在人羣裏面還佔着最大多數。「社會人」是風俗習慣主要的支持者，是社會金字塔構成的核心。還是社會定律的基本的適用人。在社會學的研究裏面，固然注意到上智，因其對整個社會可以發生莫大的影響；同時也顧及下愚，看其給社會增加幾許負擔。但其最主要的研求對象，却是這般林林總

總的所謂「社會人」及其相互間的關係。

三一，四，四。

八 論社會身份

人類社會是一個大舞台，每個社會人士都在扮演一種或數種角色。換言之，也即是每個人都是社會舞台上面的伶人。在平劇舞台出演的伶人，常扮演同類的角色，如大花面的嗚嗚叱咤，小丑的插科打渾，小生的風流蘊藉，花衫的嫵媚多情等。除非偶然有一次反串以外，很少有何種更動。在我們社會舞台出演的「伶人」，也常常類此。

在舊劇舞台上，每種角色的衣著、唱詞、腔調與姿態，都有嚴格的規定。我們不會看見扮演青衫角色的，忽然像丑婆子那樣胡調起來；我們也不會看見扮演鬚生的，忽爾像銅錘花臉那樣「喔呀呀」的喊叫。偶然有之，也是一種例外。在人類的社會舞台上也是一樣，人們的家庭扮演的是父子姑媳，不同角色；政治上有主子奴隸，長官屬員；工商業間有老闆夥計，大師父徒弟；宗教裏面有神甫主教與牧師信徒；社會上有債權債務；學校內有教員學生等。在一個有文化有組織的社會中間，無論是「初級團體」或是「次級團體」，每兩個人的關係，也同舊劇的角色一樣，有着嚴格的規定：翁姑對於子媳，必須正襟危坐，道貌岸然；屬員對於長官，

必須和顏悅色，整齊恭敬，我們很少看見神甫手舞足蹈的，接待祭司；也很少看見奴隸正顏厲色的在教訓主子；但在長官遇到其同僚或子媳會晤其朋友時，兩者的行爲，又是大不相同，其中緣故，就是社會關係已變異了。此與平劇裏面的伶人，在一齣戲裏，扮演受人欺侮奚落的落拓鬚生，在另一齣戲裏却又扮演受人尊敬的員外一樣。

戲劇舞台上的角色，稱爲角色；而社會舞台上的角色，則呼作「身份」。我們每個人都拿我們的身份，出演於所生存的社會舞台。

在戲劇舞台演得好的伶人，是嗓音，做工，恰如其份，我們稱之爲名角。在社會舞台上演得好的伶人，是周旋中規語言得體，我們譽之爲要人爲賢士。換言之，也即是社會舞台上的名角。

雖然如此，但戲劇畢竟是假的，儘管表演得如何逼真，終是今人扮演過去的人生，而社會則是今人扮演的現實的人生。戲台上儘管有年老的小生，男扮的女角；但在社會上因爲生物上新成代謝的關係，很難有人一輩子扮演小生，或是有人一出生就成了老旦。同時，在一齣戲的裏面，一個人總是扮演一種角色；而在社會上，一個人卻同時具有幾個身份，例如在家裏是父母的兒子，妻子的丈夫，弟妹的兄姊等，也許同時還是某商店的老闆，某機關的職員。所以社會身份並不像舞台角色那樣簡單，在社會上作個名角，比在戲劇上爲更難。

二

社會身份的發生，也和戲劇不同，戲劇的角色，多數因嗓音相貌等先天的限制，只配演某種角色；社會身分，雖亦與先天的條件相關，但却必須在不同環境中扮演不同的角色。有些社會的角色或許由個人選擇，大多數却是由社會固定，只好硬着頭皮去做。

社會身分，在初級團體裏，大多數由血緣關係，少數由地緣關係發生；在次級團體裏面則由職業或興趣發生。分析言之，要不外以下六種：

(一)血統的關係 家庭或家庭之間的不同身分便由此發生。例如生我者為父母，我生者為子女，同胞者為兄弟姊妹等。祖孫伯叔姑姪的身份，均可由此推定。當然這種血統關係，仍須有社會關係配合，方有意義。野蠻民族間固有不養或不識親子關係的人，即在文明社會間，也可訂立契約或登報脫離血統關係。但這畢竟是少數例外的情形，多數的社會關係都是由血統關係規定的。

(二)經濟的關係 即因財富關係而發生的不同身份。例如資本家與工人，地主和佃戶，主子與僕人等。這種身份也只能在社會關係上成立，即雙方會訂立契約。否則如美國的百萬富翁與昆明市的苦力車夫，並無身份差異的問題發生。

(三)政治的關係 如縣長、屬民、長官、屬員等，軍隊裏面的不同階級（身份的別名），

也可歸入此類。

(四)信仰的關係 如阿洪神甫牧師信徒等。有信仰則發生不同的身份，無信仰者則全無關係。

(五)教育的關係 在思想與學識的接受中間所發生的不同身份，屬於此類。不同的學識即等於不同的身份，從這個觀點看，畢業文憑無異身份證明書。

(六)志趣的關係 屬於這一類的如俱樂部的會員，政黨內的同志，及社會上的朋友等。志趣一經改變，退會脫黨或絕交，則這種身份也同時歸於消滅。

三

社會身份，倘如細加分析，還具有幾種顯著的特質。這又和戲劇的角色不同。

(一)身份是可以變換的 在社會關係中間，倘如不是印度那樣品級的社會，身份都是可以轉換的。就是人從血統內獲得的身份，也同樣在轉換之中。這並不是說親子關係或叔姪關係可以轉換。這種固定身份是血統關係的特點，所轉換者是一個人的少為人子（或女），長為人夫（或妻），與老為人父（或母）。由於生物上的新陳代謝，成了轉換身份的必然結果。

(二)身份是抽象的 在封建社會時代，不同身份規定有不同的衣著服飾，身份的差別，還可從衣飾享受上表現出來。現代社會，除去很少數的例外，如軍人、牧師、法官、外交官等之

外，身份已經變成了無從捉摸的東西。誰能從街頭上熙熙攘攘的人羣中間，辨別出每個人的身份呢？當然，還有一些與職業有關的物件或態度，可以用做揣摩的線索，如教員的課本，學生的筆記簿，公務員的徽章與皮包，和商人的發票賬簿，而這些物件，只可能用作推定某個人的職業，甚至其服務的機關與讀書的學校（北平商人常能從態度上清楚辨別各大學學生所讀書的學校）。但不知底細，絕無法說明其與某人的特定關係，所以現代社會的身份，逐漸地趨於抽象化了。

（三）身份是多元的 生在現代社會上的人，身分多元化的傾向，日益顯著。一個人總是同時具有許多不同的身份：例如某甲在家裏是父親是丈夫，到商店裏是老板，到政府機關是長官，到教會是信徒，到俱樂部裏是會員之類。

（四）身份是相對的 身分即係社會的產物，換言之，亦即身份發生在人與人的關係中間，有父才有子，有妻才有夫，有徒弟才有大師父，有長官才有屬員。兩者間倘如有一方不存在時則其另一方的身分也不會發生。理論上，魯濱孫在飄流到荒島以後，便喪失了一切的社會身份。

（五）身份是有殘存性的 社會身份具有一種固執殘存性。以個人對整個社會言，身份是可以轉換的；可是在身份既經轉換以後，在對某些特定人物中間，又常在保留着一種固執的殘骸，永不改變。上文已經說過家族間的身份不變，夫喪妻者為鰥夫，妻喪夫者為寡婦，儘管續娶再嫁，畢竟另有其意義。其他社會身份，雖並非如此嚴重，却也具有同樣的性質。如主奴關

係，師生關係，長官屬員關係等，一經發生，即如同社會在他們的身上打下了烙印，再也不易洗去。有時在這種舊的關係上面，又加上了新的關係。換言之，即又發生了新的身份。例如學生作了先生的教員，屬員升成上司的長官等。但當事者倘非全無良心，必不去抹殺其舊日的關係。戰國時有段最有趣的故事：即范雎與須賈的關係。在魏時，范雎是須賈的客人，須賈自然可以擅作威福，橫加撻楚。等到范叔相秦，須賈往見，這時主客之勢完全反轉，須賈就被難得戰慄失色，哀求免死了。因社會身份的轉換性與殘存性，在歷史上曾經寫成了無數可歌可泣的故事。

(二)身份是有等級性的 就個人方面言，我們叫着社會身份；就社會方面言，我們又稱做社會地位。個人佔有一個身份，不僅如戲劇的伶人扮演角色，戲裝一卸與大家一樣。一個身份的在社會上佔着一個地位，所謂社會結構，即係指社會地位的總體而言，即亦是稱個人社會身份的總體而言。社會結構既然有高下之分，社會地位當然不同，因而社會身份也具有等級的分別。高的身份受人推崇受人羨慕，為一切人們努力的目標；低的身份受人卑視受人捉弄，是一切人們厭棄的對象。因為社會身份具有這種特質，才構成了社會移動的基本的動力。在人的一生中，除去極少的例外，絕對多數在那裏經營經營，勞勞碌碌，都是在企求着從較低的社會身份，攀登到較高的社會身份。（當着人們為着急於娶妻生子而勤勞時，也可視做企圖改變血統緣的身份）。這樣，才使人類社會的金字塔，變成了一個類似的有機體。而社會也就靠着這

種動力，才可能得有進步。

四

根據上述身份的種種特質，在社會上又發生幾件必須一提的現象。第一是門第觀念。所謂高門華第，事實上即是血統本身的高低。生長於高門華第的人，對於轉換社會身份，特為有利。第二是出身必須審慎，歷史小說上常常記載着「良禽擇木而棲，忠臣擇王而事」之類的話，因為身份既具有固執性殘存的特質，所以對於選擇出身，就得十分的慎重。一朝投靠了一個庸懦的妒才者，縱令沒有作什麼貪污卑鄙的行爲，也會使此後身份的轉換受有障礙，縱令一時得以飛黃騰達於一日，也難免後來歷史上的百年遺臭。第三是身份的轉換必須遵循着社會的規律，社會身份既有等級高下的分別，身份高的享有特權，身份低的蒙受恥辱。那麼人情殆無不喜歡從低的身位攀登到高的身位，而沒有人願意從高的身位降落到低的身位。假如社會若不能制定一種規律或一個標準，來約制身份的轉換，那個社會秩序是無法可以維持的。因此，在任任何一個有組織與有文化的社會內，都儘先建立了這類的社會規律。如風俗、道德、倫理、法律、以及宗教等等。換言之，即社會上一切典章文物殆無不具有約制轉換身位的力量。違反這些規律而改變身份的，社會要把他拉轉回來。這種規律或典章文物，我們也稱之為社會制度。最後一點便是社會正義罷。維持正義的社會，才是進步的社會。社會正義的得以維持，在專制時代靠

着明君賢相，在民主國家則靠着輿論，而兩者都能以產生，則仍然靠着已建立的社會制度。換言之，也就是一個爲社會一般人士所承認的遵循的社會標準。有了這個標準，才能分別出明君賢相，纔能分辨出來優劣善惡。所謂進步的有組織的社會，不僅在其身份有明白的規定，還在有一個良好的社會標準，藉以維持社會正義。所以在專制國家中，沒有明君賢相，民主國家若箝制輿論，都是退步的象徵。這種社會結構的得以維持，只是一個暫時的現象。

在我們上文也已提過，在戲劇上所表演的是今人所扮演的過去的生活，而社會則是今日所扮演的現實的生活。戲劇裏面的角色，儘管表演得繪影繪聲，唯妙唯肖，終久還是假的。大花面洗去描畫在臉上的顏色，青衣脫去樸素的長裙，還不過是一個現實社會的伶人。卸除了戲裝，摘下了頭面，但卻無法脫逃其現實社會的身份。至於我們社會舞台上的「伶人」呢，從在母親的搖籃裏開始，直到進入墳墓爲止，沒有一天可以卸除戲裝或是摘下頭面，他們必須按照自己的角色，隨時隨地在扮演這齣總演不完的社會戲劇。據說，非如此不能算作人生！

一九四二，二，一日。

此
页
空
白

中國社會的分析

九 論知識份子

橫看成嶺側成峯，遠近高低各不同。

不識廬山真面目，只緣身在此山中。

——蘇軾——

一

要想把中國的知識份子(Intelligentzia)作一番比較澈底的討論與分析，必須儘先瞭解知識份子的前身——士大夫。

考士大夫一詞，原係春秋以前貴族階級的職官名。到春秋以後，貴族式的封建制度逐漸沒落，於是一向為貴族所獨佔的王官之學，遂漸漸流散到民間來。當時在這方面努力最大與功績最著的要算是孔子。經孔子所手創的民間學派，名曰儒家。所謂儒，說文謂係術士之稱。術士

亦名藝士，大概用以稱呼嫻習六藝的人士。儒並非如後世的文人。「藝士不僅可任友教（以六藝友教貴族），知書數可爲家宰，知禮樂可爲小相，習射御可爲將士。」（註一）可見是文武兼通的人才。孔子即專門用這種六藝的知識教人，招收了許多弟子。是爲中國史上開民間自由講學風氣的等一人。

繼儒家而起者爲墨家。創此派學說者爲墨子。據說墨子是一刑餘的勞工。故爲墨子所創造的學派，更深入社會結構的下層。儒家本身雖非貴族，卻比較接近貴族；至於墨家可謂完全是一個勞工學派。因而他對於當時貴族階級的一切生活，都抱着澈底反對的態度。換言之，卽墨家代表着一種更爲名實相符的平民學派。

儒墨以後，百家叢起。其間有名家、道家、法家、陰陽家、橫縱家、農家等等，派別分歧。一言以蔽之，都是戰國時期新興起的知識份子。每派人物都想利用他們自己所創造的理論與思想，去影響它人，招收門徒。在貴族階級日趨崩潰的形勢下，當時這般游說之士亦卽平民學者的地位，逐步增高。就在這個時候，有些游說之士想要專憑着自己三寸不爛之舌去獲功名取富貴，不再注重武事（如張儀）。於是遂造成了社會上文武的逐漸分化，而士大夫的團體亦可謂於此濫觴。

戰國時代的家派雖多，遊士亦盛，但當時的知識份子，各是其是，互相攻訐，尙不是一個純一而有固定意識的團體。迨至西漢文景時代，賈誼以洛陽少年的資格，出而倡導儒術。他的

「陳政事疏」，雖因元老重臣的阻撓，未能立刻採用並付諸實施；但他的主張却對漢代政治留下了不可磨滅的影響。降及武帝，因董仲舒的請求，罷黜百家，只立五經博士。從此以後，儒家學者不但替統治皇室建立下一種理論的基礎，還確定了士大夫在政府中的地位。昭宣以後，真正的士人政府出現，代替了從前宗室軍人與商人的混合局面。士大夫的成爲一個團體，即於此時確定。

隋唐以後，朝廷以科舉取士。於是科舉一途，遂成爲一切士子的進身的階梯，無形中這更增加了他們的凝固的力量。因爲他們「讀同樣的書籍，有同樣的目標，對事有同樣的態度。並且因爲政治由他們包辦」，在社會上他們又多是大地主，所以他們也可說有共同的利益。」（註二）這一羣人，雖然並不是一個世襲的貴族階級，可是在政治上卻佔有極其重要的地位，在社會上也扮演着非常重要的角色。「皇帝利用儒人維持自己的勢力，儒人也依靠皇帝維持他們的利益。」兩漢以後，直至清末，這種局面從來未曾改變過。即現在，在某種程度上，亦可謂仍然存在。

二

有人謂：中國的知識份子一向是一個統治階級。其實不然。知識份子亦即所謂士大夫本身並不能即代表統治階級，但卻爲統治階級中不能缺少的一部分。在歷代的皇室，取得政權以

後，他們「能以馬上得之，卻不能以馬上治之。」於是所謂士大夫階級者便應運而起，出來幫同統治。事實上，沒有任何一個士大夫階級的人，曾經獨立地取得了政權。（至於如曹孟德、司馬仲達父子之專一欺負孤兒寡婦，狐媚以取天下者，又當別論。）在中國史上，代表統治階級的是皇室，士大夫只是統治階級的助手。

還有人說：知識分子等於一個政黨，並且是一個唯一的專政的政黨。對這種說法，我們也不表同意。士大夫們的意見、理想、與對事的觀點，大致相同，同時又代表類似的利益，可能具有約略相似的政見與黨綱。從表面上看來，很像一個政黨，不過在他們的團體間，卻缺乏形成政黨的最主要的一個原素——那便是組織。因為沒有組織，所以它們永遠不能離開皇室而獨立的執政。士大夫的始終無法成為統治階級本身，亦可謂正是由於這個原故。

在兩漢以來，兩千餘年的悠久歷史裏，為什麼士大夫們始終未能組成一個政黨而獨立執政呢？這可以從兩方面加以說明：（一）就知識分子的本身方面說，最主要的是因為他們不知武事。自秦以後，知識分子不但不知軍旅，而且絕對不肯當兵。不知兵與不習武，便失去了爭取政權時最後一種決定的力量。因而在中國歷史上士大夫的功用，便只好等待它人以武力平定天下以後，再拿出他們那套統治哲學去幫同皇室從事統治。（二）就統治階級與知識份子的關係說，歷代皇帝想要鞏固他們的政權，最厭惡的便是知識分子的結黨。這是對皇室的一種致命的威脅。大概在每一個朝代崩潰後，便立刻形成了羣雄並立的局面。這時以兵戎角逐的人物，不

是好勇鬪狠的軍人，便是放辟邪侈的流氓。他們只有奪取政權的力量，而沒有治理天下的知識。因而在他們既經定鼎中原與取得政權以後，就只好把統治的大部責任交給那批手無縛雞之力的士大夫手中。從皇室的立場看，這時足以危害他的政權的勢力有二：第一是與它共同平定天下而現在仍然掌握兵權的那些所謂功臣。這正足以說明爲什麼一個雄才大略的君主，尤其是自流氓出身的，常在卽位以後大事殺戮功臣。否則亦只有如宋太祖那樣用杯酒來解除羣臣的兵柄。其次便是士大夫的結黨。歷代皇帝無論如何昏庸，一經聽到知識分子從事結黨，好像連夜裏睡眠都不能安枕，必欲加以澈底的剷除。所以在歷史上，黨的一詞常常是其它人士（如宦官外戚輩）用以嫁禍與殺戮士大夫的藉口。如東漢的太學生，唐末的清流，明代的東林復社等，全是最顯著的例子。士大夫的不敢或勿寧是無法組織政黨，其最主要的大概不外是這兩方面的理由。

中國知識分子的地位，在春秋戰國時代，儒家因「友教貴胄」成爲「貴族的清客」，而後來在「學而優則仕」的教條下，亦始終不外是統治皇室的助手。他們有一套統治理論與典章文物，這可使在下的一般小民相信「真龍天子」已經出現，不要再事叛亂。同時他們本身又澈底地不知兵與不習武，這又使在上的統治皇室可以完全放心。此所以在兩千餘年的歷史上，士大夫永遠以致君澤民爲最高理想，也永遠處在一個輔助統治階級的助手地位。

這般士大夫雖然歷代都在朝廷執掌行政的事務，但是，不幸得很，他們中的大多數都並不

是十分賢能的執政者。不要說患亂未發，他們無先見之明；患亂既作，他們無戡定之策；而且常常墨守一種陳腐的不切實際的成法，聽任整個社會向着崩潰的路途邁進。天下的承平是由於地曠人稀，民心厭亂；天下的騷動便是由於饑饉薦臻，民不聊生。知識分子在其間的作用，雖然說不是完全沒有，卻也微小得很。這是什麼原故呢？我們倒不是說士大夫中間沒有人才或未出人才，最主要的是教育及考選制度與行政的脫節。邵羅堅教授 (Prof. P. A. Sorokin) 有一段最透關的評語：

中國的學校，與印度同，仍然側重生徒的道德與社會品性，而其最主要的測驗，卻是關於古代經典的知識。在文章的結構與體裁上固然華美極了，唯內容很少實際的價值，又沒有關於自然或因果關係的任何知識。因此，那些在這種「文學測驗」上考得頗為成功，後來成為中國的統治階級的人們，在先天裏已經注定了他們的文學性與不切實際性，及其無力應付許多實際的事務。「學校的文學性」早已決定了這些知識階級的官僚政府的「文學性與不切實際性」。(註三)

關於知識分子並不是最好的統治助手，這一點，在皇室中的比較聰明的君主，恐怕也未嘗不知。只是他一面既然要保障自己皇室的政權，同時又無法自行執政，那麼他對於這般迂闊的不切實際的士大夫，也就樂得忍受一些。橫豎皇帝自己能夠把定了舵，大概就不會僨事。不幸，等到一個比較昏庸的君主嗣世，那時君闈臣諂，上下蒙蔽，天下事遂不堪聞問了！

根據以上的分析，我們可以進一步討論知識分子的特質。

從社會學的研究裏，使我們深信一切人類的思想與主張，均必須適合其調適環境的生活條件。遠離生活條件的思想或議論，例如戰國時代的堅白異同之辯等，無論講得如何天花亂墜，終不能爲人所理解；即使能夠理解，亦不過是茶餘飯後的消遣資料，絕不能成爲指導人生與決定制度的哲學。在中國兩千餘年的歷史上，人民的適應環境與其主要的的生活條件，要不外是農業。由此一點，我們便可解釋中國知識分子的一向的思想與主張。

在利用舊式農業來維持生活的人民，必然會深刻感到兩件事實：一個是靠天吃飯，另一個便是人力的重要。沒有人力固然無法從事經營與致富；但在人力既盡之後，也還得靠天的雨暘時若，纔能獲得溫飽。（註四）從這兩種生活條件出發，前者構成了道家與陰陽家的無爲主義或自然主義（*naturalism*），後者就成爲儒家的人本主義（*humanism*）的基礎。無論道家也好，儒家也好，這只是在名詞上的不同，在生活上並無任何嚴重的區別。其實，一個士大夫所想得到與作得出的，無論怎樣千變萬化，卻再也逃不出這兩套理論的佛爺掌心。兩漢的學者，一面尊崇六經，一面倡導五德終始論，這不是儒與道（陰陽）的屬合？魏晉以後，著名的士大夫如王羲之、陶淵明、以及李白、王維等，他們的思想全是儒道不分。等到兩宋的理學興起以後，

更是彰明較著地作一種大膽的混合。所以國產這兩派思想，儘管在走極端時有儒人與道士的分別；但因其所由發生的根源相同，早已普遍地成爲知識分子的一種人生哲學與處世態度。他們進則以儒家的精神，從事致君澤民；退則用道家的態度，從事優遊肥遯。達則運籌帷幄，決勝千里；窮則算命測字，賣卜街頭。那裏有什麼不可逾越的鴻溝呢？

士大夫的生活態度，既然保持着儒道兩面；他們就利用這種態度，作爲向統治皇室的討價的本錢。他們固然可以出來作官，幫同君主統治；可是他們不一定作官，在政見不和或是暴君專政時期，他們也正可挂冠而去，隱居不仕。我們知道：歷代士大夫之能夠成爲士大夫，因爲多數都是地主。陶淵明的不肯爲五斗米向鄉里小兒折腰，而高吟歸去來兮，還不是靠着他有「將蕪」的「田園」？田園是知識分子得以讀書的經濟基礎，也是他們進攻與退守的根據地。因爲有這種憑藉力量，士大夫纔能維持住他們的士氣，抬高了他們的身份。翻開歷史，兩千年來手無寸鐵的士大夫得以與歷代皇室相抗衡者，據謂：『魏晉南北朝以迄隋唐爲門第，東漢兩宋爲士風，元明清三代皆汲宋儒遺脈，而所得淺深不同。』（註五）門第固須有財產纔能支撐，士風亦須有田園方能保持。假如是「家貧親老」，恐怕他們不僅要「不擇祿而仕」，也只好「不擇人而仕」了。

在儒家所倡導的人本主義中，還附帶有一種人才主義，主張國君必須羅致俊傑與敬禮賢能。這種主張有其理論上與實際上兩種意義。在理論上治理國家必須集中人才，固係當然的事

實，勿須多說。在實際上統治者既不能以「馬上」治國，而所謂賢才似乎又非士大夫莫屬。所以歷代皇帝均不得不替士大夫建立一條攀登的階梯。「三代以上出於學，戰國至秦出於客，漢以後出於郡縣吏，魏晉以來出於九品中正，隋唐至「清」出於科舉。」（註六）這些都是朝廷選拔人才的辦法。

事實上，皇帝既非請士大夫出山相助不可，因而知識份子的經由上述的途徑自動求售者，尚非至上。最好是懷才而故意不求見用，等待着皇帝的辟召延請，甚或三顧茅廬，這樣就更可以抬高士人的身分。假如在天下稍微安定以後，一切士大夫都奔到新的統治者那裏請求錄用，召之即來，揮之即去，那麼皇帝一定不會看重讀書人的。爲着獎勵這種人物，增進討價時的地位，他們曾經嚮壁虛造出巢父許由之類子虛烏有的人物，又極力渲染柳閉門不納段干木逾垣而遁之類的事。其實，所謂借隱，所謂肥遯，不過是以退爲進的把戲，他們有幾個是真的打算隱居，不求聞達的呢？司馬承禎所謂終南爲仕宦之捷徑，可謂一語道破。

知識份子的讀經賦詩，主要的既然爲着做官，所以不管是進也好，退亦好，目的無非是爲的「學而優則仕」。而事實上，歷代的統治大權，除去皇室以外，便都操在它們的手上。但他們用什麼作爲施政的標準呢？第一、他們主張忠君。一個只能動口不能動手的人，固然深自知道，即使是最壞的統治也還勝於無統治；因爲在無統治時，最倒霉的事情總得儘先輪到這些「四體不勤，五穀不分」而又養尊處優，席豐履厚的人們的頭上。所以歷代皇帝，無論如何昏

庸，總是有士大夫甘願効忠。其次，他們即毫無例外的主張重農。蠶錯的「論貴粟」一疏可引作最好的例證。依鼂氏的主張，明君必須貴粟，「貴粟之道，在於使民以粟爲賞罰。今募天下入粟縣官，得以拜爵，得以除罪。如此則富人有爵，農民有錢。」照這種辦法，農民在致富以後，既可拜爵，又可贖罪，真是太便宜了。重農以後，就非得抑制工商。因爲商人一經興起，農民就要遭受剝削。這是代表地主階級利益的士大夫所最反對的事。只是重農以後，又得獎勵大家庭與維持孝道，這兩個因素全然是滋生人口的搖籃。等到人口數量繁殖得過於龐大，土地的分配不足，大概在每三百年的光景，就又敲了歷代皇室的喪鐘。這一點，雖係歷代重農政策重複扮演的必然結果，但知識份子卻很少注意及此。重農政策的第二個否定力量，是土地集中。在士大夫中間，雖然每代都有人對此提出呼籲，不過因爲他們自己多係地主的關係，卻從未認真的設法解決過這個問題。所以他們這種重農政策，也只是片面的注重地主的利益。復次，它們還有一個一貫的主張，便是反戰。這種主張的理論根據，也很簡單。古代的戰爭，雖不一定是驅農民的子弟前往戰陣，可是戰爭一經曠日持久，總要挑選它們。同時餉需却必須由農民供給，毫無問題。這是與它們重農的主張不合的。再加上士大夫這般絲毫無軍事知識的人，總覺得兵凶戰危，是一件冒險的事情。此所以反對用兵的文章充滿了歷代的奏牘，反戰的詩歌也充滿了文人學士的文集。在邊疆告警時候，他們寧願把皇室的公主，用去忍辱和番，換取和平；而不願以兵戎相見，爲政府永靖邊患。最後，士大夫殆一致的主張省刑罪與薄稅斂。

省刑是無爲而治，薄稅是與民休息。漢文帝的能成爲千古的模範賢君，就是因爲他完全適合了知識份子的思想。

四

現在的知識份子，是從歷史上的士大夫遞嬗與演化而來的。在他們的氣質上與思想上，多少都帶着過去的烙印。人便是這種社會制度的產物，這是一件無可如何的事。

這倒並不是說現在的知識份子與以往的士大夫沒有差異。除去他們的出身已變爲學校，甚或歐美的學校以外，最主要的，據我們看來，還是他們的生活條件的改變。有些知識份子的出身，也許仍然是農村，不過等到他們作了知識份子，而又用知識份子的資格去謀生時，他們就蛻變而成爲一個都市的人了。正如歷史上的士大夫，不一定全出身於地主；可是等到作了士大夫以後，就自然變成地主一樣。因此，儘管在許多特質上全係繼承往昔，而現在的知識份子畢竟也形成了一些新的特質與新的模式，值得我們注意。

在這種生活條件的變動上，首先使這般新士大夫掉了自然主義與人本主義的理論基礎。按照都市人的立場來講，他們是有資格成爲民主主義者的。民主主義本來是城市與工商業的產物。（註七）可是中國的知識份子有些不同。從這種差異上又造成了中國知識份子獨特的生活態度。

因為理論與生活條件的脫節，事實上就必然要造成了思想龐雜與莫衷一是的結果。在歷史上，除去戰國一個時期以外，這是中國社會從未有過的現象。有的人想要整個接受西洋的生活條件，故主張「全盤西化」。有的人還憧憬着過去的光榮，便在呼喊保存國粹。其實這兩派人的主張，其立場的渺茫與不切實際，殆為一邱之貉。在這兩個極端之間，還有各種各類的不同等級的主張。此外還得加上自各國販來的成套的或片段的理論與學說。總之，不管他們所倡導的那一套理論是什麼，但其並未能適合現存而正在轉變的生活條件則完全一樣。因此，現在知識份子的對於學術的態度，使完全當着一種噉飯的工具，與西洋學者的愛護真理，以及古代碩學大儒的「朝聞道夕死可矣」的精神，大異其趣。所以在我們的學者間，有些人是朝秦暮楚，有些人是亦左亦右。學術理論用作逢迎的工具，雖古今中外都難避免，卻似乎是以目前中國的知識份子最為徹底。

這種變動的次一個影響，即是使新興知識份子失去了進退的依據。他們只能出仕，沒法歸耕，這可就大大地貶損了與統治者奮鬪抗衡的士氣。他們喪失了東漢士人的不畏強禦耿耿忠貞的氣節，也同樣提不起明代東林復社的注重世務指責時弊的精神。在消極方面，他們還不敢再發陶淵明之類的脾氣。當然，在他們中間也許有些人可用到大學教書作為一條退路，可是這也並未能完全脫離政府的掌握。在這種進退維谷的情勢下，他們就只有因循苟且，阿諛取容。所以當代知識份子所表現的囁嚅畏葸，關葺猥屑，倒也是為環境所逼成的必然結果。

我們不應忘記，現在的知識份子有許多方面仍還繼承以往的社會傳統。他們還是「動口不動手」的「君子」，還是一些不知兵與不習武的文人。事情到了緊急關頭，這些人既不敢拔劍而起與挺身而鬪，那就失掉了最後決勝的能力。於是這羣讀書人就不得不利用種種陰謀手段，去設法取得不戰而勝的地位。有時他們得趨炎附勢，甚至要助桀爲虐，這都是因爲缺乏武德所造成的性格。雷海宗教授說得好：『一個民族或個人，既是軟弱無能，以致無力自衛，當然不會有直爽痛快的性格。因爲直爽痛快不免與人發生磨擦，磨擦太多就不免動武。但由弱者的眼光看來，動武是非常可怕的事，所以只有專門使用心計了。』（話八）

假如知識份子還有其它的特質的話，我們就要舉希臘的所謂犬儒主義（Cynicism）。這種生活態度的養成，主要地仍是由於缺乏武德與沒有退路。在實際生活裏面，這般文人既無力抑強扶弱，當然更談不到除暴安良，於是創造一種「自掃門前雪」的哲學，卻把這些事業留給梁山泊上的綠林俠客。然而正義感總歸每人都有。在正面既不敢發揮，於是就只有訴諸幽默諷刺與冷嘲熱罵。中國社會的沒有正當輿論，這也是主要的原因之一。這是一。現在的知識份子既然喪失了向上犯顏直諫的勇氣，同時遇事又要有所表白，藉以顯示一己的超羣出衆。因此他們全成了茶杯裏鬧風波的能手。留心的人可以見到在一個無關痛癢的小題目上，竟有許多知識份子在那裏逞辭鋒，鬪口舌，爭執不休；但對於關係國家民族的興亡大計，卻偏會噤若寒蟬，無人肯公開討論。此其二。缺乏武德的人，也即是怯懦的人。因爲怯懦，所以在內心裏總懷

着一副鬼胎，唯恐被別人利用。知識份子的不能組成有力的團體，就是由於這種爾虞我詐的心理從中作祟。俗語說：『秀才造反，三年不成，』這句話，不能不謂為真理。此其三。還有，中國的知識份子既與歐美的白領階級不同。沒有廣大工商企業用作退路，而進路又並未放寬了多少，因而多數成為胸襟狹仄的人物。他們不但不肯提攜同類，有時甚至要壓抑它人，藉以避免自己的位置遭受威脅。從這個心理出發，於是妬才嫉能，陰險詭詐，以及「文人相輕」等種種傳統的惡德，又被徹底的發揮一番。以上各點，當然並不是每一知識份子都完全具有的，不過這已成為一種普遍的生活模式，似乎是有目共賞的事實。

討論至此，我們應該總結一句：目前的知識份子儘管有許多缺點，然而仍不外是一種過渡時期的現象。在這次抗戰建國的艱苦磨煉中，新的知識份子不但已經產生，而且正在發展。現在的知識份子不過是一座橋梁。他們的功用只是讓後來的新興知識份子自上面走過，去作將來建設新中國的主人。

一九四四，七，二十八。

(註一) 引自錢穆著：國史大綱上冊頁六三。

(註二) 雷海宗著：中國文化與中國的兵頁一三八。

(註三) P. A. Sorokin: Social Mobility, p. 195.

(註四) 關於這種討論，此處不能詳。請參看拙著鄉村文明與都市文明及舊農業與新農業兩文。前者載自由論壇第一卷第一期，後者發表於東方雜誌第三十八卷第十六號。

- (註五) 錢著國史大綱上冊頁一二四。
- (註六) 引自東坡志林戰國任俠論。
- (註七) 參看 Ogburn and Nimkoff: *Sociology*, Ch. XX, p. 628.
- (註八) 引見雷著前書頁二一七。

一〇 儒家思想的社會背景

“This unity and continuity of cultural development is in accord with the single basic impulse of all culture. This single dominant, fundamental impulse in culture history is the care for life.”

Julius Lippert

一

自從儒家思想確然成一家言之後，直到現在，已達兩千餘年。儒家的著述也真是汗牛充棟，浩如煙海。同為儒家，而歷代各學者間的主張及見解，亦並非完全一致。因此，若想對儒家思想加以系統的分析，並不是一篇短文所能勝任。本文目的，只在從社會學的立場，剖解儒家思想所由發生及存在的背景，藉以推測這種思想在將來的中國社會中，畢竟要佔有一個何種的地位。

社會學研究的主题，要不外人類如何集體地調適環境。正如耶魯大學已故社會學權威教授孫默楠氏(W. G. Sumner)的話：『生活的第一件工作便是謀生。』在適應環境或謀生中間，最

初是以行動開始的。這時沒有思想，當然亦無法發生思想。後來，逐漸地從經驗的愉快與痛苦的尺度上，形成了固定的生活技術與生活樣式，這即是所謂民俗 (Folkways)。民俗的沿習既久，於是有人加以合理化的解釋，便是社會思想。(註一)

在人類適應環境的過程中，經歷了極其悠久的年代，也會經試驗過各種謀生方式。每種方式都具有其特殊的生活條件。人類爲着能夠集體地適應這些生活條件，便要——也不得不加以解釋。這種解釋，隨着人類社會積累的經驗及知識，而有不同；可是其想用作謀生的一種自信，一種手段，却並無二致。生活條件不同，這種根據生活條件而作的解釋，當然亦必不相同。生活條件改變，這種解釋亦自然隨着改變。所以人類的調適環境的歷史，也可謂就是一部人類的社會思想史。

人類的知識隨着謀生的經驗而增加，而謀生時的生活條件亦隨着人類適應環境的程度而改變。不過，這裏有一個特別值得注意的現象，即每個社會的演化，好像都有一個鑄型的時期。在這時期裏的人士——尤其是統治者，若是根據當時的生活條件而來選定一種社會思想；而由這種思想所鑄成型的典章文物或社會制度，又恰好能夠適合當時的謀生環境。那麼這個社會型，正如同一個最能適應環境的生物一樣，倘如不遭受外來的影響，可以多歷年所而不發生任何劇烈的變動。目前人類社會之所以存在，有從野蠻到文明各種不同類型的社會者，就是這個緣故。(註二)

自漢武帝以來，中國社會便是一個用儒家思想與農業生活條件而鑄就了範型的社會。若沒有西洋文化的影響，也許直到現在還不會發生任何改變。由此言之，儒家思想對於我們的重要性，似乎遠在基督教思想對於西洋社會的影響之上。

二

我們中華民族所經歷的生活條件，史前期已不可考。其資料尙留存至現在，而堪作科學的分析與說明者，大概殷民族的謀生方式，主要的靠着畜牧，周民族則靠着農業。（註三）自周統一中原，直到清末，這種以農業為調適環境的生活條件，可謂並沒有多少的改變。

要用畜牧的生活條件與農業比較起來，兩者的依靠自然程度，畜牧遠在農業以上。不要說，在畜牧的經營中，牲畜所食的芻草是要靠着自然供給的；即牲畜的繁殖與疫病，在遠古時期，人類也完全沒有控制的力量。在這種生活條件下，為每個人所感覺到而認為極端重要的，便是如何去適應這個具有不可抗禦力量的頭上的蒼天。這時，人並不覺得自己會有什麼意義與功用，天纔是決定一切的最後的與唯一的主宰者。猶太教耶穌教與回教的唯神主義或神本主義，全然是這種生活條件上的自然產物。而中國方面，殷俗的尙鬼與重祭祀，亦可作此解釋。後來道家的自然主義的根源，顯然地也多少是以這種生活條件為藍本的。

農業代替了畜牧為謀生方式以後，雖然在「靠天吃飯」上面並未要減低多少，可是人類却

尋到了一個重要的發現，那便是自己的努力的作用。人類在努力以後，固然仍舊得聽候自然來決定命運，不過「種瓜得瓜，種豆得豆」，或是多種多收，少種少收，却是最普通的事實。人類因為發現了自己，於是也看重了自己。看重自己雖然並不能否定天的決定性的意義，但却變成了一種「盡人事以聽天命」的態度。知其不可而尚爲之的儒家，即根據這種態度而成立他們的唯人主義或人本主義（Humanism）的思想。（註四）從這個觀點出發，爲馬克斯輩所倡導的唯物主義，顯然必須在工商業發達以後，人類已能感覺到人定可以勝天的時候，才會有人發現這類學說。

討論至此，我們必須有一言兩語，來解釋吾人的立場。我們並不是側重一端的環境論者，尤不是唯物論者。人類的思想，並非完全爲物質環境所囿，不能越雷池一步；不過著書立說發揮理論是一事，而思想的能夠爲一般人民所接受，並用作生活的指鍼，行爲的標準，從之建立價值觀念與社會制度，則係另一事。一種思想，而能具備後者的功能，必然是在大多數人民的日常生活中間久已感覺到這麼一種道理，但卻講不出來。一旦有人說出，便自然而然地引起社會的共鳴與共信。換言之，一種社會思想之真的能夠成爲人生哲學，就是因爲其根據及說明生活條件，而且指導人民使其更易於適應當前的環境。與此無關的理論或思想，只具有哲學的意義，或僅發生於知識份子的思辯的興趣，不會對於社會上一般民衆引起任何影響。

儒家思想，兩千年來已經成爲指導中國社會生活的一種最有力的「宗教」，可謂毫無疑

問。推求其所以致此的根源，我們不能不從儒家產生的時代，稍加闡述。

自春秋下迄漢初，為中國歷史上一大解放時代，治史者類能言之。當這個過渡時期之中，其變動最劇烈的，為貴族式的封建制度的澈底崩壞，與平民勢力的日漸抬頭。為什麼發生這次的轉變呢？歷史家迄今尚未獲得完全一致的解釋。在這裏，我們只預備指出一點，這也是為我們認為最基本的一點，便是生活條件的轉換。大概在春秋以前，中國社會為一個純粹的農業社會。春秋以後，工商業在日常生活間的重要性，日益增加。於是「庶農」與商人階級乘機崛起，遂造成所謂「王制滅」「禮法墮」的局面，為中國歷史上的一個空前未有的變局。

在生活條件的轉換期間，舊的典章文物及價值觀念，既然因其與實際生活脫節，失掉了統馭人心的力量，而新的制度又未能及時建立。這時必然要造成思想上的紛歧龐雜與混亂。每一家或每一派的人都想把握住生活條件中的一部或大部，從事創建一種新的理想或學說，並且都想要根據他們的學說去建立一套社會制度。即所謂「各欲以其道易天下」。在春秋以後的諸子百家之中，除去儒家，我們預備作較詳盡的分析外，先約略述其它各家的思想背景：（一）墨家代表最原始的勞動者的思想。這派理論，上接畜牧時代的生活條件，故主張敬天明鬼，（墨子思想與耶穌教頗有相同之點，即因此故。）提倡功利主義，同時又因原始的工人與牧畜者殆無不兼營商業，所以在墨子學派中又存在有節用節葬與非樂等盤算主義。墨家的勢力曾經盛行一時。前漢以後，在政府重農政策的壓制下，這派人遂變成了中國社會的暗流。他們既不

敢或不能公開的「以俠犯禁」，就只好潛伏在社會的底層，伺機而動。歷史上的流氓盜匪以及現在都市裏面的幫口，因為生活條件的相同，都多少帶有墨翟的遺風。（二）道家與陰陽家都是繼承畜牧時代的自然主義的。同時又因為農業亦必須倚靠天時的雨暘時若，纔創造出老子的「人法地，地法天，天法道，道法自然，」及騶衍等的五德終始論。這兩派殆全導源於畜牧時期的道術。春秋以後分成兩派，到漢末經張陵張魯輩的揉合，變成道教，流傳至今。（三）法家是最後興起的學派，完全代表工商階級——尤其是商人的看法。這派人已經不看重自然，不看重人，而注重人與人之間所以和諧相處的規律。在農業中間，人與人之間是一種直接的私人關係 (Personal relations)，商業則係一種間接的非私人關係 (Impersonal relations)，故必須注重規律，否則即無法從事懋遷有無。漢以後，在重農政策下，這派思想也始終未能興起。目前世界各國的特別注重法治者，大概都是工商業極端發達的國家。可見這也並不是偶然的。此外如名家、農家、雜家等，均可依此類推，不具論。

儒家的思想，完全根據農業的生活條件，已如上述。根據史料的記載，最早以農業為主要的適當環境的生活條件的，使是自黃河上游移入中原的周民族。因此，儒家便把文王與周公都放在最崇高的位置。這和道家的推尊神農黃帝及墨家的推尊夏禹，顯然是具有不同的淵源。自梁任公以來，學者每喜用地理環境來解釋儒家與道家的不同，這種地理決定論的說法，雖不能一筆抹殺，至少並不是一種社會思想的比較澈底的解釋。（註五）儒家的集大成的思想家為孔

子。孔子不但極力贊美周代的典章文物，並一生即以繼承文王與周公的事業為職志。（註六）繼起的儒家學者，如孟子荀子，均以孔子與周公並稱。這倒並不是如後人所想像的什麼道統，而是在確切表示儒家思想的起源與其所根據的社會背景間，具有一種密切的關係。至於後來的儒家把堯舜禹湯更放在前面，這是儒家的復古思想已經成熟，道統觀念已經確立以後的事。

三

在分析儒家的思想時，我們姑且用儒家的哲學作出發點。自孔子以來，儒家即注重中庸之道。孔子曾經說過：『中庸之為德也，其至矣乎，民鮮久矣。』（論語雍也篇）迨後來秦漢之際及以後的儒家，更特別注重中庸。禮記中庸篇有謂：『天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。』這簡直有些把中庸當作一種崇高的人力無可及的哲理。後來宋儒又把中庸篇抽出加入論孟及大學一起，稱為四子書，於是中庸之道，更變成儒家思想的中心觀念。這種觀念，對中國社會人心的支配作用，兩千年來，其力量之大，可謂蔑以復加。可惜在流傳既久以後，真義漸失。後來的人逐漸用「折衷」或甚至「騎牆」來解釋中庸，並且用作待人與接物的主要態度，這是誤解了儒家的思想，並非中庸的本義。以下我們須對此稍加解釋。

先說中庸二字的涵義：中字的最古的字源，似乎是豎旗幟於廣場之中，是指空間的中央的

意思。這面旗幟，畢竟是用以召集人民，或用以測度日影，現在已無從懸揣。說文：中，和也。和字的訓詁是調和五味，已含有適當的意思在內。後來，這個空間的中就總是和時間的中（即時字）連用。例如易傳裏面屢言「時」，屢言「中」。《易蒙卦所謂：「以亨行，時中也。」中庸亦有「君子而時中」的說法。（註七）又時中二字皆訓是，廣雅：時、是也，中也。不管中字的本義如何，時中既能連用，連訓，可見其相關的密切。故孟子未言中庸，却特別重時。他說：「孔子聖之時者也」。這個時字，也正是孟子所謂「雖有鎡基（朱註：田器也），不如待時」與「不違農時」或「不失民時」的時字。（註八）易文言亦有「夫大人若……與四時和其序……後天而奉天時。」由此看來，我們敢確言，這是一個農業社會的觀念。因為在農業經營裏面，春耕、夏耘、秋收、冬藏等農事，皆有定時，不能早也不宜遲。遲早均將造成災害。因此，故中字應作恰如分宜解，引申之，亦可謂與恰當其時或恰到好處具有同樣的含義。但必如何纔能求得恰如分宜的時機呢？這須儘先知道遲與早或過與不及，即先知中的兩個極端。由此更可使吾人瞭解儒家的反對「執一」與倡導「執兩用中」的道理。

庸字從庚從用，庚並通更徑，有經歷久遠與經久耐用的意義，故訓功訓常。易傳：「庸言之信，庸行之謹。」庸字皆可作常字解。把中庸兩字合併來說，中是不偏不倚無過不及，庸是經久可用的道理，正如在農業裏面，各種農事均有適富的節氣，不能早也不宜遲；而每年中的二十四節令，又是以次循環，永恆不變。瞭解了中庸在生活條件中的意義，我們再讀程伊川給

這個名詞所下的定義，所謂：「不偏之謂中，不易之謂庸，中者天下之正道，庸者天下之定理。」纔不致陷於迷惘及誤解。

從農業社會的注重天時出發，我們還可以解釋其它儒家的哲學。本來天時是一種晝夜與寒暑循環的不斷變化，因而造成了農作物的榮枯盛衰。這是農業人民所最容易注意到的現象。後來的儒家便利用此種觀念來解釋易經。孔子說：「加我數年，五十以學易，可以無大過矣。」（論語述而篇）司馬遷作孔子世家時，竟謂孔子於晚年喜易，讀易至韋編三絕，這大概是漢儒獲得了天時的重要意義以後，再來推重孔子的說法。漢以後，易經一書，逐漸成爲儒家思想的哲學基礎。（註九）易經上的「物極必反」與所謂「無往不復」「否極泰來」「剝極而復」以及窮、久、變、通等道理，不但成爲一般人民的人生哲學，且演化成中國社會的宿命論與等待主義。儒家不敢逸樂，因爲「歡樂極兮哀情多」。儒家也不敢奢侈，因爲「高明之家，鬼瞰其室」。儒家還主張功成身退，也正是因爲「日中則昃，月盈則食」與「四時之序，功成者退。」這種天道循環之現象，在靜態的農業社會裏，原係每個人都會親身體驗到的並且印象極深的事實。這樣一種歷史觀與人生觀，自兩漢時起，即已成爲中國社會循環發展的鎖鏈。根據農業環境纔產生了儒家思想，由儒家思想建立下社會制度；制度與生活條件間的調適與配合，達到了一個極其理想的程度，於是從此所發生的所謂文化惰性（Cultural inertia），便牽扯住了社會的向前演化。對於治中國社會史的人，這是一件最值得注意的重要事實。

儒家的此類哲學與人生觀，既係根據農時而來，因而和道家的自然主義，陰陽家的五行生剋，就都有可以相通之處。兩漢的儒家即注意所謂「天人之際」，並相信纖維及象數之學。宋以後，儒家思想終於和釋（已經中國化的佛家思想）道合流，成為理學。這些事實，都在表示這幾派思想在其所根據的生活條件中間，多少具有相似的社會背景。

四

在思想上，儒家與道家雖頗有不少相似之處，儒家的學者也很有趣地採取了道家的人生態度；可是儒家的真正精神却和道家不同。不唯不同，而且有些相反。其中最基本的一點，據我們看來，即是由於儒家重人，而道家重天。儒家主張盡人事，而道家則堅持無為，以聽天命。

儒家的思想既然重人，所以一切理論都從人本身作出發點。最先，儒家即研究人之所以為人的道理。孔子說：『天地之性人爲貴。』（見孝經）孟子說：『人之所以異於禽獸者幾希。』又說：『飽食暖衣，逸居而無教，則近於禽獸。』由此看來，人之所以爲人，在乎能否受教，而教的主要內容，則在乎「人倫」。

倫訓類。所謂人倫，即人與人間各種不同的差別關係。（註一〇）這種關係，當然也自每個人的本身出發。推人的所自來，於是有養生送死的關係，這是父子之倫與兄弟之倫；隨着又有承

先啓後的關係，這是夫婦之倫。這三倫都是屬於家族之內的，爲儒家所倡導的倫常的基本。自此推演出去，由於社會生活的關係，而又有朋友之倫與君臣之倫。其實，君臣關係爲父子關係的擴大，所謂「君子之事親孝，故忠可移於君。」（見孝經）朋友關係爲兄弟關係的推演，所謂「四海之內，皆兄弟也。」合起來，亦就是孟子的所謂「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」是謂五倫。

這種五倫的社會關係，既然不是從一個超然的東西（如神祇）出發，而是根據每個人自己，那麼人與人的關係，便絕對不能一樣。這是儒家思想與其他宗教或哲學之間的最大分野。倘如就一個超自然的神祇對人而言，則人類的關係自然相同；但是要就某個人與其它人的關係言，即當然會有遠近親疏的分別。墨子兼受，這無異「愛至親如路人，愛路人如至親」，便被孟子斥爲禽獸。這並不是故意謾罵，最主要的罪過，從儒家的立場看來，是墨子取消了父子之倫以及一切人與人間的遠近親疏的關係。

倫雖有五，但其重要的則有三，已如前述。在這三倫之中其尤重要的則有二：便是父子與兄弟之倫。有子說：「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本與。」（論語學而篇）孟子有一段話說得最爲具體。他說：「仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。智之實，知斯二者弗去是也。禮之勝，節文斯二者是也。樂之實，樂斯二者。樂則生矣，生則惡可已也。惡可已，則不知足之蹈之，手之舞之。」（孟子離婁篇）從這兩段話裏，我們可以知這儒家所

講的倫常與道德的根本所在。

爲甚麼儒家特別重視人類間的養生送死的關係呢？無疑的這正是人本主義的必然結果。從人的立場看，生是人之所自來，死是人之所自往。人類的所以繼續存在，就完全靠着這種新陳代謝的生物關係。那麼儒家又爲甚麼又看重承先啓後的夫婦關係呢？這和我們現代人對於夫婦關係的看法卻頗有不同。依儒家看來，婚姻的功能，主要地在於使人有後。（註一）換言之，即因爲父子關係重視夫婦關係。馮友蘭先生曾謂：『吾人的預備結婚生子，實與吾人的預備棺材，同一可悲，蓋吾人若非有死，則無需乎此等事物也。』因此，故儒者只言「夫婦有別」，而從不說「夫婦有愛」。（註一二）

儒家雖在表面上倡導五倫，而在骨子裏則只注重三倫，所以在大學裏儘管講了一套修、齊、治、平的大道理，可是終久不免把中國人民社會生活鑄成了一個家族主義的（Familiistic）類型。這種家族主義的基礎，直接地固然建立於儒家的倫常思想，更基本的則產生於農業人民的生活條件。這種道理，在討論儒家的道德觀念時，就更容易解釋得清楚。

五

五倫一說，似乎創自孟子。到了西漢的大儒——董仲舒，他便在孟子所說的人倫中，特別提出三倫爲綱，這就是「君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱」的三綱之說。這種說法，對於中國

社會倫理的影響，似乎更爲有力。我們即根據這三綱來討論儒家所倡導的道德問題。

在父子一綱的關係上，儒家特別注重爲人子者的盡孝道。何謂孝道呢？孝經有詳盡的解釋。第一、必須有後，不能讓自遠祖所傳下來的「萬世之嗣」，自我而斬。孟子說：「不孝有三，無後爲大。」這是人本主義的必然結論，無須多說。第二、在養口體之外還須養志。孔子說：「父在觀其志，父沒觀其行，三年無改於父之道，可謂孝矣。」（論語學而篇）孟子說：「大孝終身慕父母」。（孟子萬章上）中庸則記載有：「夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。」這種孝道，從今日西洋工商業社會的觀點看來，必定認爲是一種可笑的陋俗；可是在中國的舊式農業的生活條件下，這卻具有莫大的意義。我們都知道：兩千年來中國的農業技術是沒有多少改變或進步的。在農業的經營上主要地還是憑着世代相傳的經驗。每個年輕的農民，最好是聽從父親的命令，不要自作主張。因爲獨出心裁的標奇立異，十之八九都要僨事。儒家根據這一點事實，故極力倡導這種「繼志」與「述事」的孝道。這對於農人的適應環境上，顯然是有用並且是必需的。第三、是「全生全歸」與揚名顯親。孝經上說：「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。夫孝始於事親，中於事君，終於立身。」前者即所謂「父母全而生之，子全而歸之」（見禮記祭義）的法說，也還是由儒家重人的立場出發，勿待討論。後者則無異把孝道看作一切道德的根本，這亦有其相當的值得注意之處。因爲家族主義的建立，主要地是靠父子關係的一環，然後再推到兄弟及

夫婦關係。儒家的特別注重孝道，正在表示極力維護父子關係，亦正是極力維護家族主義。這對於以農業爲生活條件的人民是一個頗爲適當的處置。兩漢的皇帝不斷在提倡「孝弟力田」，這「孝弟力田」幾個字，兩千年來實在是中國社會所由組成的基本。同時兩漢皇帝的諡法都冠以「孝」字，表示所謂「以孝治天下」，亦正是這個道理。關於此點，以後還要詳說。

其次，在君臣的關係上，儒家提出一個忠字，作爲人臣所應片面遵守的道德。在孔孟時期，君臣關係間還具有相對的道德。（註一）等到董仲舒的三綱說法確立以後，忠的意義幾乎就與孝沒有區別，只不過應用到身份不同的兩種人的對待之間而已。

最後，讓我們再分析一下夫婦的一綱。在夫婦關係上，儒家提出了順與從作爲妻單方應守的道德。孟子說：『以順爲正者，妾婦之道也。』禮記儀禮便提出三從四德。宋儒又給添上貞節一項。爲什麼把夫婦一綱列在父子及君臣一起，並極力提導女子的服從呢？這倒並不是儒家特別輕視女子，而是根據生活條件與調適環境的理由，有其不得不如此的苦衷。在農業的經營裏面，一切重要的工作，大概都是由男子擔任的，因而家庭間的財產大權，也自然完全地要掌握到男子的手中。所以在以農業爲主要謀生方式的社會，除去極少數的例外，絕對多數都是父權家庭或家族。（註一四）在這種生活條件下，男子的不平等或是男尊女卑是被認爲當然的事情。女子在經濟地位上既然不能取得獨立，又須生活在丈夫的家中，爲女子計，也還是「以順爲正」爲佳，否則恐怕吃虧的並不是男子，而是女子。至於爲宋儒的倡導片面的貞節，所謂「餓死事

小，失節事大，」雖有些過份，亦可見其維持家族制度的苦心。

綜觀以上的分析，可見三綱中的父子與夫婦兩綱，都是支撐家族主義的主要槓桿。討論至此，我們應該約略討論家族主義與農業生活條件的關係。(一)在農業的生產裏面，農事與農時的關係甚大，因而有所謂農閒與農忙時期。每年農作物收成的多寡，主要地固必決定於氣候的良否，但是亦決定於農忙時期可能致用的人力，是否充足。華封三祝裏面把「多男子」列為最後一祝，就是要保障人力的供給。家族主義的鼓勵兄弟同居(兩漢以後)與幾世同堂(隋唐以後)，正好代為解決了這個問題。(二)農業生產不能離開農地，農民若離開農地，即使不是失業，也將無法維持一個適當的生活。這時農地既然是完全掌握到家長手中的財產，因而妻孥與子女最好是孝順與服從，以免在生活上遭遇更嚴重的災難。(三)舊式農業生產既然靠着世代相傳的經驗，那麼下一代對於上一代，不僅要盡孝道，還應該追溯水源木本而存有報恩念頭。不過上一代還有其上一代，依此向上推演，遂成爲祖宗崇拜的理論基礎。中國社會的一切安土重遷與懷古復古等觀念，多少都與此有關。儒家的「三年無改於父之道」，還不是保守主義最好的註腳麼？(註一五)

爲儒家所提倡的道德，除此之外，還有仁義禮智與忠恕等，因皆偏於抽象的個人修養方面，勿須於此詳論。

在上述三綱的討論裏，我們已經約略提到君臣的關係。現在我們要進一步的討論儒家的政治思想。

自春秋下迄漢初，爲中國社會的一個大動亂時期，也正是人民重新調整其適應環境的生活條件的時期。舊的封建制度既然日漸瓦解，於是諸子百家各想就其一己的思想與理論，在重新建立一套社會制度。這時儒家所代表的那派思想，完全是屬於保守主義的一面。孔子與孟子都是想恢復已經崩潰的制度，最低限度，亦想要完全根據農業的生活條件來建立一個去古未遠的社會秩序。因此，儒家的政治思想總是逃不出以下幾個範疇：

首先，儒家對於政治的看法，是人本主義的或是說人治的。孔子的看法很簡單，所謂「政者，正也。子率以正，孰敢不正？」（論語顏淵篇）又說：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」（論語子路篇）孟子說：「徒善不足以爲政，徒法不要以自行。」（孟子離婁篇上）以後凡屬這類「人存政舉，人亡政息」以及「得人者昌，失人者亡」的說法，在歷史上真是不勝枚舉。因爲過於重視人治，當然就無法發生法治。

其次，儒家的政治是家族主義的。孟子有一段話最能代表此種觀點。他說：「孝子之至，莫大乎尊親；尊親之至，莫大乎以天下養。爲天子父，尊之至也。以天下養，養之至也。」

（孟子萬章上）在其它關於舜的故事的討論裏，孟子還替「象至不仁，封之有庖」這件事情辯護。認為舜「身為天子，弟為匹夫，可謂親愛之乎？」（同上）在答覆桃應的假定瞽叟殺人的命題時，孟子又以為舜要「竊負而逃，遵海濱而處，終身訴然，樂而忘天下。」（盡心篇）根據這種種儒家的見解及言論，可見後來秦漢之際的儒者，竟把孝解釋成爲一切道德的根本，也並不是沒有理由的。至於後來從政者的引用親戚族黨，那麼也就無足駭怪了。

復次，儒家的政治思想也必然是封建的。孔子的主張尊王攘夷，維持衰周的封建制，自不待言。孟子的思想，雖在許多方面比較孔子趨向積極，趨向改革，可是在他的主張裏，仍不出恢復一個封建的社會。孟子說：『爲政不難，不得罪於巨室。』（孟子離婁篇）巨室即封建貴族的別名。孟子在解釋王政時說：「昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世祿。」（梁惠王篇）孟子的對滕文公爲國之問，亦有世祿的說法。世祿的仕者，亦即係封建的貴族。然而最足以代表孟子的具體意見的，恐怕還得算孟子與北宮錡討論周室班爵祿的那一段文字（萬章下）。孟子以爲「諸侯惡其害己，皆去其籍」，故特撮其大略，表而出之。其實還不過是描畫了一幅封建的政治的縮影。由上言之，可見孟子雖有「民爲貴，社稷次之，君爲輕」以及「聞誅一夫紂矣，未聞弑君」等論調，這不過是就卿（貴戚之卿與異姓之卿）或士大夫的立場說話罷了，並非真的主張民治。（註一六）

最後，以上那種政治思想也就必然是專制的或反民主的。綜合上述的分析，民主政治必須

是法治的，儒家則主張人治；民主政治必須是個人主義的，儒家則主張家族主義；民主政治必須是民治的，儒家卻主張世官世祿，劃分君子野人。只由此幾點亦足證明儒家思想的反民主的性質。這裏再提出一點，也是民主政治的最基本的一點，便是承認各個人具有平等的價值。根據這一點而建立下來的基本原則，便是少數服從多數。在儒家的思想裏，尤其是孟子，雖然也常常談到民意，可是絕沒有現代的民主精神。我們姑且引一段孔子的話作證：

子貢問曰：「鄉人皆好之，何如？」子曰：「未可也。」鄉人皆惡之，何如？」子曰：「未可也。不如鄉人之善者好之，其不善者惡之。」（論語子路篇）

服從多數是一個比較客觀的標準。倘如把善與不善等主觀的道德價值屢加進來，則甲以為善，乙可能以為不善，甲階級以為不善；乙階級可能以為甚善。結果一定會成為少數人有權決定善惡者的政治，也就是所謂「天降下民，作之君，作之師」之類的專制政治。這類政治，往好裏說，便是賢人政治；壞了，正是目前歐洲那類的獨裁政治的標本。

儒家的政治思想，為什麼在漢武帝以後，即成為歷代奉行唯謹的金科玉律以迄於今呢？這個道理，據我們看來，還得從農業的生活條件裏去尋求解釋。大概在春秋以後一度發達的工商業，經過六國之戰與楚漢之爭，兵連禍結，到漢初時已蕩然無存。高祖即位，天下承平，再加上文景兩代賢君，與民休息。到武帝時，不惟農業已欣欣向榮，工商業又漸趨抬頭。漢武帝為歷史上有數的雄才大略的君主，董仲舒又是著名的碩學大儒，在君臣合作之下，遂按照儒家思

想與當時的農業環境，鑄定了中國社會的範型。所謂「罷黜百家，表章六藝，」自應該具有鑄型的作用。自此以後，中國社會儘管在政治上仍然還有治亂循環，可是因生活條件迄未發生劇烈的改變，因而社會的演化，亦就只有在這個已定範型的佛爺掌心中轉來轉去。於是儒家思想，兩千年來，也即從未離開其獨尊的寶座。

雖然如此，然而第二次生活條件大轉變的時期畢竟終於到來了。自清末以來，中國的停滯已久的靜態社會，因受歐美文化的刺激，古老的農業生產方式，已使人感到無法圖存於二十世紀的工商業世界。由於生活條件的轉換，於是在思想上又反映出五四以後的紛歧龐雜與大混亂的局面。各種各派的理論或學說，都曾經有人倡導、鼓吹、介紹與宣傳，紛然雜陳，喧呶不休。這都是我們所親身經歷的景象，無待於此敘說。

假如工商業化若是我們的既定國策或是說我們民族的僅有出路的話，則在一般人民的適應環境的生活條件既經改換以後，這類龐雜的思想，終久會有澄清或是說淨化的一日。這是後話，不在本文的範圍以內。

那麼在未來的社會中，儒家思想畢竟要佔有一個何種地位呢？是否能完全消滅？這也許是一般人所最關注的一件事情。對於後一問題，我們的答案是否定的。我們不是都看到目前基督教思想在西洋社會中所佔的地位麼？中國的儒家思想，將來也會失掉了其許多社會功能，而退居於基督教的那樣一個地位。

(註一)參看 Sumner, W. G., *Folkways*, Ch. I, pp. 1-47.

(註二)這種現象，在生物界最普遍。李樸特 (Julius Ippert) 會語：「有機物演化的過程必須注意的是：過去的變異，當其被遺傳所限定時，必對其將來的變化的可能性發生極大的影響。一個對於某種條件的特殊調適可以產生一種完全適合的有機體，但是這種完全的形式可能使再進一步的變化成爲不可能。在另一方面，一個尚未達到完全形式的調適，則即留有將來再度變異的餘地，與發展到較長的路線。」引見李氏所著 *The Evolution of Culture*. (Tr. by G. P. Murdock), Ch. I, P. 8.

(註三)白虎通三教篇有謂：「夏人之王教以忠，其失野，救野之失莫加敬。殷人之王教以敬。其失鬼，救鬼之失莫如文。周人之王教以文，其失薄，救薄之失莫如忠。」根據這段文字的說法，夏人的失是質野，即處境比較原始。殷人的失是鬼，可見是畜牧時期過度崇敬巫術及祭祀的現象。周人的祖宗后稷是「農神」，很早已有了農業定居；故謂「教以文」，可是由此發生了私產觀念，風俗日益涼薄。失去了原始人民的敦厚性格。這段傳說頗有人類學的意義，值得注意。又根據近人研究，殷商末期似農業已相當發達，並非完全靠畜牧爲生活條件；雖然如此，不過殷商文化之屬於一種畜牧的類型，卻是不成問題的。周的能以代殷而興，大概即是由於文化較高的原故。

(註四)根據某種生活條件而創建一套思想系統，並不一定其創建者本人即從事於該種職業。不僅不是如此，事實上這些理論家且常係在日常生活上早已脫離了生產過程，專一從事於思想或精神工作的知識份子。他們的能以創造此種理論，就是因爲生長在這種生活環境裏面，自然會獲得此種認識，因而能作此等說明而已。在初民社會中，可謂全無例外。即以儒家思想而論，其中集大成的孔子便是一個「四體不勤，五穀不分」的人。樊遲問稼，孔子說：「吾不如老農。」請學爲圃，又答：「吾不如老圃。」樊遲出去以後，孔子還罵了一句說：「小人哉，樊須也！」孟子也曾把勞心當作「大人之事」，勞力當作「小人之事」。可是爲他們所倡導與建立的人本主義思想，畢竟是從農業經營的感興上得到的理論體系。又研究社會思想與其所根據的生活條件時，我們只能注重其思想中的基本觀念與其開始創建時的社會背景。迨其既經確立以後，經過知識份子的不斷加以理智上的思辯與合理化的解釋，思想即逐漸向着形上學的領域發展，可能與實際生活愈離愈遠。社會思想之常會變成僵化的骸骨，即係因爲這個原故。

(註五)自梁任公以來，學者每喜用地理環境來解釋思想的性質。儲墨等比較近於實事求是的學派則稱為北派，老莊以及屈原宋玉等人比較側重冥想者則稱為南派。好像人類的思想完全是受地理條件所影響所支配似的。其實，地理環境的能以支配人類的思想，只在其決定生活條件時為然。若是生活條件一經改變，儘管地理環境，一如往昔，而社會思想也會隨着改變了。例如在春秋戰國時代，北部黃河流域的漢民族大致上殆全已進入農耕時期，而長江流域的荆楚一帶，恐多數地域尚滯留於榛荒未闢的境域。因此，故北方尚文的儒者常對南方的新興民族具有輕視的論調。孟子曾說過「南蠻鴟舌之人，非先王之道」的話。因兩地的生活條件不同，故為其地居民所能想像與接受的思想亦自必不相同也。所謂南派思想的特點，不過是特別重視自然的決定，不重視人為的努力，這正可以證明在荆楚一帶地域農業尚未成爲一般人民的謀生基礎。孔子說：「南人有言曰：人而無恆，不可以作巫醫。」巫醫即人類學等所說的 Shaman。這句話出自南人，可見當時長江流域「信巫醫，重淫祠」的盛行與巫醫的普遍。至於楚地的隱者之多，亦不過都是崇尚自然主義的結果而已。

(註六)孔子的一生始終是以繼承文王與周公的事業為職志的。例如他贊美周代的制度時說：「周監於二代。郁郁乎文哉，吾從周。」又說：「如有用我者，吾其爲東周乎？」「文王既沒，文不在茲乎？……」等等。由於嚮往之誠，他又常夢見周公。

(註七)在時與中二字中間，最初是以中調時，迨孟子以後時的觀念逐漸重要，便把中有些掩蓋起來。關於「時中」的較詳討論，請參看馮友蘭先生著中國哲學史上冊頁四七一——七七。

(註八)關於天時對於農事的切要關係，在孟子上有一段話說得頗爲清楚。在討論養氣的時候，孟子徵引一個宋人的故事說：「宋人有閔其苗之不長而揠之者，芒芒然歸，謂其人曰：『今日病矣，予助苗長矣。』其子趨而往視之，苗則稿矣。」(公孫丑篇上) 儒家雖注重人為，但卻把最後的主宰者與決定者，仍然歸之於天。這個故事可作一個最好的說明。

(註九)易經一書，在秦漢以後差不多久已成爲儒家思想的哲學基礎。原來，易經恐係一部在殷末周初時期所遺留下來的卜筮的記錄。當然也可認爲係自然主義的產物。道家與陰陽家因其背景相同，似可能都導源於此。儒家雖因「天

道遠」與「人道通」的原故，特別側重人道，但亦不敢違天行事，自然也要注重這部用天象來解釋人事的著作。

(註一〇)據潘光旦先生的考訂，人倫的倫字原有首出與續出兩義。差別之義先出，關係之義後出。(見所著明倫新說一文，載「優生與抗戰」論文集中)由此可見爲儒家所倡導的人倫，是要在差別中來尋求人與人的關係，所以「爲我」與「博愛」都是兩條走不通的路。因此，故儒家特別注重中庸之道，這即是說，要在五倫內每種人與人的差別關係上，都作到恰如分宜或恰到好處的地步。這是一條抽象的原則，其難能處也即在此。

(註一一)儒家的注重夫婦關係，在乎是人倫之始，有夫婦而後有父子，有父子然後有君臣。禮昏義曰：「昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，下以繼後世也。故君子重之。」孟子離婁篇亦記載有「不孝有三，無後爲大。舜不告而娶爲無後也，君子以爲猶告也。」皆把夫婦關係的重要性，放在有後或父子關係上。

(註一二)引自馮友蘭先生著中國哲學史頁四三二。

(註一三)例如孔子所說的「君君臣臣」，以及「君事臣以禮，臣事君以忠。」孟子的「君之視臣如手足，則視臣君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇仇。」(離婁篇下)君臣間的道德關係對待的。迨董仲舒用陰陽五行來解釋君臣的關係以後，臣即成爲君的附屬品，於是在此後儒家的思想中，再也沒有人提到相對道德的論調了。

(註一四)最原始的農業是女子的發明，這已成爲目前人類學家一致承認的事實。故在初民社會裏，間或有從事農業而尚保有母權家族(用更正確的名詞來說是母系家族)的事實。不過這僅係原始農業或農業尙停留在園藝時期的現象。等到農業一經發展，並已知利用牲畜從事耕種時，則母權家族便由於生活條件的改換，而逐漸轉變成爲父權了。

(註一五)關於家族主義的較詳討論，請參看拙著論家族主義及中國家族的結構及其重建兩文。前者載當代評論第一卷第十二期。後者載自由論壇第二卷第一期。

(註一六)孟子生當戰國時期，君權式微，故會有此類論調。孔子即只有「民可使由之，不可使知之」一類的主張了。又孟子的此種說法，亦不過表示當時游士的一種囂張之氣，藉以取得各國君主的敬禮與款待而已；在儒家的思想

中，絕不會竟謂一國真可以「無君」，由平民自行起而執政，如現代西洋的民主政治也。

一九四四，八，二十。

一一 士大夫的生活與妓女

「薄命憐卿甘作妾，傷心恨我未成名」——魏子安

一

在中國的歷史上，自隋唐以來，北里之盛與名妓之多，為世界其它國家所未有。本文目的，企圖從社會背景來探討娼妓制度所以存在的基礎，尤其注意為什麼在煙花巷陌竟產生了如許多多才多藝的名妓，並解釋其衰落的原故。

娼妓制度的起源，已不可考。有人謂管仲置女閭三百，為娼妓之始。吳越春秋載：越王勾踐輸淫佚過犯之寡婦於山上，令士之憂思者遊山以喜其意，也好像是娼妓。還有人說：娼妓的真正成爲一種制度，是從漢武帝置營妓時開始的。這種娼妓，係專爲「軍士之無妻者」而設，並非一般人民皆可遊翫（見漢武外史）。不過這種史料也並非可靠。魏晉時代，娼妓似已流行。當時的達官貴人窮極奢侈，縱情聲色，於家內廣置美女，後人稱爲「家妓」。隋唐以後，尤其自唐玄宗天寶以後，官妓營妓與私妓無不興盛。而長安、洛陽、成都、揚州等各大城市，妓女尤多。所謂色藝雙絕的名妓，亦於此後不斷產生。此種風氣，歷宋元明清四朝，未嘗少

派，直至清末民初，始行衰落。現在雖娼妓仍行存在，然而求如歷代文采風流的名妓，卻早已煙消火滅了。

爲什麼自中唐以後，不惟娼妓制度十分隆盛，且復名妓輩出呢？其中最主要的原故，是士大夫的生活與妓女的關係。唐時的煙花繁盛之地，除長安外便數揚州。前者爲首都所在，仕宦中心；後者係東南財賦的淵藪，商賈輻輳，人文薈萃。二者中似以揚州爲尤盛。李太白卽有「煙花三月下揚州」的詩句。杜牧的「十年一覺揚州夢，贏得青樓薄倖名。」早已成爲膾炙人口的名句。張佑吟詠揚州的詩云：「十里長街市井連，月明橋上看神仙，人生只合揚州死，禪智山光好墓田。」徐凝的詩則說：「天下三分明月夜，二分無賴是揚州。」還有所謂「腰纏十萬貫，騎鶴上揚州。」由此不難想見當時揚州的盛況。而文人的羨慕二十四橋風月，亦可謂溢於言表。

唐代的文人，不但好吟咏煙花，而且眷戀妓女。如元稹的對於薛濤，杜牧的對於麗玉，裴質的對於灼灼，皆其著例。唐人集中的贈妓或與妓有關的詩，也正是不勝枚舉。同時，唐代著名的妓女，如劉采春、張窈窕、關盼盼、蘇小小、劉鳳仙、柳氏、李娃等，或以豔麗動人，或以詩文見賞，或以節操著名，或以歌喉出衆，數之可得數十人。如此多才多藝的佳人，自使一般才子詩人顛倒在石榴裙下。

宋代雖道學氣逐漸濃厚，可是一般文人學士仍公開與妓女往來，不以爲諱。例如司馬光是

何等端莊嚴肅的人物，不但他的「相見爭如不見，有情還似無情」一詞，早已膾炙人口，他還有一闕阮郎歸小詞云：

漁舟容易入春山，仙家日月閒。綺窗紗幌映朱顏，相逢醉夢間。松露冷，海霞殷，愔愔整棹還。落花寂寂水潺潺，重尋此路難（見青箱雜記）。

可見也是作狹斜遊後的作品。再如范仲淹是北宋一代的碩學大儒，出將入相，抱負不凡。據古今詩話記載，仲淹在守饒州時，愛妓籍中某小鬟，離去以後，還寄給魏介一首詩道：

慶朔堂前花自栽，便移官去未曾開，年年常有別離恨，爲託春風幹當來。

魏介遂買出餽贈給他。當時的風氣如何，由此可見一斑。

北宋末年，汴京的名妓如李師師，她的聲名，真是傾動朝野。不但江洋大盜（如宋江），都去瞻望風采，就連道君皇帝（宋徽宗）也都不時前往臨幸。據詞苑叢談載：周美成正在師師家內，忽聞徽宗到了，躲避不及，只好匿在牀下；於是把當時聽到徽宗與師師的謔語，彙括成少年遊一詞云：

并刀如水，吳鹽勝雪，纖指破新橙。錦幄初溫，獸香不斷，相對坐調箏。低聲問，向誰行宿，城上已三更。馬滑霜濃，不如歸去，直是少人行。

後來師師在徽宗面前歌唱此詞。徽宗問知爲美成所作，大怒，即日貶官，押出國門。從這一段故事裏，可見宋代君臣的風流，到了何種程度。

宋室南渡以後，文人士子的道學氣，雖然愈來愈深，可是除卻當時的道學家可以作到「眼中無妓，心中無妓」的程度外，一般文人士子仍舊與妓女往來，並加眷戀。我們只講兩件與大詩人陸游有關的故事，作為一例。據齊東野語記載，蜀妓承薛濤的遺風，多嫺吟詠。有人述一妓的送行（當然是送文人，也許即是放翁）詞曰：

欲寄意渾無所有，折盡市橋官柳。看君著上征衫，又相將放船蜀江口。後會不知何日，又是男兒，休要鎖長相守，苟富貴勿相忘，若相忘有如此酒。

又載：放翁的幕客自蜀攜一妓歸越，築屋藏嬌，每數日必前往一次。偶以病少疏，妓頗疑有他，客因作詞自解，妓即韻答道：

說盟說誓，說情說意，動便春愁滿紙。多應念得脫空經，是那個先生教底？不茶不飯，不言不語，一味供他憔悴。思想已是不曾閒，又那得工夫咒你。

這些詞句，俗不傷雅，比較起許多詞匠的掉書袋來，還不知要高明多少！稱為才女，當非過份。又當時妓女的能以填詞的，頗不乏人。長安妓聶勝瓊的鷓鴣天一詞，即是其中最膾炙人口的作品，這個詞是：

玉慘花愁出鳳城，蓮花樓下柳青青。尊前一唱陽關曲，別個人人第五程。尋好夢，夢難成。有誰知我此時情。枕前淚共階前雨，隔個窗兒滴到明。

本來宋代的詞，即以香豔與道及男女私情的體裁佔最大多數，填來即是交給十七八女孩兒，按

執紅牙拍，作淺斟低唱用的。因而文人學士的生活，自不能與妓女無關。

明清的士大夫生活，雖然有一部份的道學先生特別拘謹，可是那般儻不拘的才子，仍舊在走馬章臺，尋花問柳。因而在這兩代中，名妓之多與煙花之盛，並不亞於唐宋。例如明代妓女的能作詩詞，並有作品被收入明詞綜的即有二十六人之多。清代的妓女情形，曾有幾部專書，加以描寫。例如描寫南京的秦淮畫舫錄，白門新柳記，揚州的雪鴻小記與竹西花事小錄，北京的燕臺花事錄等等（參看陳顧遠氏：中國婦女生活史）。限於篇幅，不具論。

二

爲什麼中國的娼妓制度會經久存在？又爲什麼產生這麼多的名妓？要解答這兩個問題，必須澈底探討其社會的背景。

中國是一個靜態的農業社會，兩千年來並無多少改變，這已成了一個不容辨駁的事實，勿須多說。所謂靜態社會，其中的意義之一，便是在平面上移動的稀少。換言之，也即是旅途的險阻與艱難。在這種類型的社會裏，農民是安土重遷的。從地圖上村落的一部份名稱看來，所謂張家莊李家堡等等，可見農民不但是聚族而居，並且世代居住在一個固定的地域。這種現象，大概在農村中到處即可發現，勿庸舉例。

社會雖係靜態，但有三種人卻必須移動——或是說離鄉背井，出外旅居，即士大夫、商人

與軍士。兵士出去戍邊或屯駐；商人則在尋求蠅頭微利；士大夫呢？在「學而優則仕」的傳統觀念下，想要圖謀一官半職，藉以揚名顯親。這三種人或是爲名，或是爲利，或是迫不得已，都要向着陌生的遠方漂泊。行旅既然困難，又復危險，攜帶家小遠行幾乎是一件絕不可能的事。但這三種離開家室的人，又多數尙在壯年，並不是沒有室家的需要。於是營妓與各種各類的淫妓制度的基礎，可謂即建築在這三種離鄉背井的人們的身上。這就是就普通的娼妓而言，本文不擬多說。

至於名妓的產生，可用遺傳與環境兩方面加以解釋。就遺傳方面而言，得最先注重妓女的出身。大概妓女的來源，可分三途：首先爲籍沒，即官吏因犯罪而籍沒其全家的婦女爲娼。籍沒的制度據俞正燮氏在癸巳類稿內所考證到的，自六朝北魏爾朱榮弄權時起，至滿清雍乾間始行廢除。流行既久，可見這裏面一定會藏有不少資質優良的女子。其次爲拐騙，即婦女爲歹徒拐騙離家，賣入北里。這裏面也可能有不少豔麗與聰慧的良家碧玉。再次爲售賣，這種情形，尤以饑饉薦臻的荒年爲多。這些爲父母售出的女孩，亦可能有些優異的才女在內。最後是由於窮困或淫蕩，而被迫或自願賣淫或爲娼的。從這個源頭來的妓女，大概即有好的，恐怕也就不會多了。

就環境方面來說，我們以爲，名妓的產生，直接的與士大夫的生活有關，間接的則導源於科舉制度。隋唐以來的科舉制，在選拔人才上，有一最重要的特點，即全國的士子必須集中到

中央或地方的首府應試，這與兩漢徵辟制下士子之散在州縣者，完全相反。每逢開場的年頭，四方的士子無慮數千或成萬的集中到大都市來。這些文人學士，其中固然也有一些寒士，可是在家裏面能夠養得起一個「四體不勤，五穀不分」的讀書人，並且能延師教讀，畢竟以中產以上的家庭爲多。因而在這羣士子中間，自然是以裘馬麗都的豪華公子佔有最大多數。所以唐以後大都市裏妓業的繁盛，與這羣應試的闊家少爺的關係，不能謂小。

這羣士大夫是以應試爲唯一的出路的，因而他們的日常生活與興趣，也就以應試爲唯一的中心。在科舉制度裏面，雖歷代各有不同。但詩賦——尤其是律詩，常常是考試中間最主要的一個部門。因爲這個原故，所以在文人士子的酬酢與冶遊上，也喜歡玩弄一些韻文上的詩詞或曲子。這即是他們的所謂風雅。久而久之，當然也就造成了一時的風氣。那些龜鶻們爲着迎合這般士大夫的趣味，於是使用嚴厲的鞭頭去逼迫爲他們買到的那些齷齪幼女，不但要她們讀書識字，尤其重要的是逼迫她們去學會吟詩填詞或歌曲，以便和那些上流社會的士大夫應酬。其中出類拔萃的女子，還不就是我們所稱呼的名妓麼？

那麼爲什麼那些龜鶻與妓女都要巴結這些士子呢？這不僅因爲他們的風流儒雅，或是一擲千金；實際上，科舉既爲仕宦的唯一捷徑，這裏便生出另一理由，卽這般士子的前途都是未可限量的。往消極裏說，是不敢得罪；在積極方面，這也是妓女自己的一個可能「跳出火坑」的出路與龜鶻們得到較高身價的機會。玉堂春迄今還是雅俗共賞的一齣舊劇。那一位妓女不是盼

望着能作個蘇三，去嫁給王三公子呢？

三

根據上述那兩方面的理由，來解釋中國的娼妓制度與名妓產生，還不能認為是理由的全部。除此之外，似乎還有幾點更深的的原因，值得我們再作進一步的剖析。

第一、在舊式的家族制度裏，夫妻的關係是所謂「上牀夫妻，下牀朋友」。這種「相敬如賓」的態度，似乎是儒家的安排，用意在於減少家裏面婆婆的嫉妬，同時亦即減少婦姑間的磨擦，可以鞏固大家庭的同居制度。然而正因為這個緣故，把一對內心裏十分親愛的人，定要在表面上裝作忽然無情的樣子，這似乎是遏抑了人性的自然發展。中國社會上流行有「妻不如妾，妾不如偷」之類的諺語，正是在表示人性與制度間的衝突。在精神上，女妓是最不受所謂禮教的束縛的，她們的表達情感，都是赤裸地從人性裏流露出來的呼聲。所謂「易求無價寶，難得有情郎」，除妓女外，那有名門閨秀敢於如此的表示呢？一般士大夫的流連曲院，眷戀名妓，正因為這可以稍舒在家庭中久經窒息的天性。

第二、離鄉背井，在靜態的農業社會裏，是一件最足傷感的事情。農業生活的主要特點，即建築在人與人的直接關係上。行旅的成爲一件苦事，就是因爲切斷了這條感情的鎖鏈。在文人學士的詩文集上，不知有多少思家與懷鄉的作品。士大夫的生活，除非已經作了高官籍了厚

祿，可見攜家到任以外，大多數均在遊宦幕府與羈旅中消磨去了半生的光陰。隻身千里，舉目無親；驛館淒涼，一燈如豆。像他們這一羣多愁善感的人士，那裏熬得過這種孤苦零丁的景況，而不尋一個遣恨消愁的所在呢？那麼溫柔的妓女與舒適的妓院，正是部份的代解決了這個問題。

第三、在科舉制度裏，考試的科目都是一些機械式的文藝作品。韓退之以入試文辭類似俳優所爲，深以爲恥。蘇東坡則把科場中文比作黃茅白葦。陸九淵談及八股文的毀損人才，竟致哭泣。可見一般個儻不羈的才士，不一定即能在科場中得意。不幸而竟至落第，這些人中大多數把他們的懷才莫展的一腔憤懣，就寄託到煙花巷陌的倚翠偎紅上去。柳永在落第後所填那闋鶴冲天詞，最能代表此種景況。其詞如下：（見詞苑叢談）

黃金榜上，偶失龍頭望。明代暫遺賢，如何向未遂風雲，便爭不恁狂蕩？何須論得喪，才子詞人，自是白衣卿相。煙花巷陌，依約丹青屏障。幸有意中人堪尋訪。且恁偎紅翠，風流事，平生暢。青春都一晌，忍把浮名，換了淺斟低唱。

這種情形，當不只風流詞客如柳屯田一人爲然。其它落拓江湖的士子們，在蒲留仙所謂「頻居康了之中，則鬚髮之條條而醜；一落孫山之外，則文章之處處皆疵。」恁是如何曠達的人士，也難免胸懷的抑鬱沮喪。這時，居然有勾欄中的美人知己，能夠多方加以安慰，與以同情。此情此景，即所謂心冷酒熱，玉暖香溫，再高歌我們在篇首所引花月痕上那兩句詩來，真會使人

聲淚俱下！士大夫的生活與妓女的關係，這裏不是一幅極佳的畫圖麼？而科舉制與娼妓中間的密切聯繫，以及唐以後的所以妓業特盛與名妓輩出，於此，就可以不言而喻了。

最後，還有一點，似乎也與娼妓制度具有連帶的關係，那便是中國的納妾制度。娼妓本身儘管如何色藝雙絕，但一經成爲落溷之花，在身份上終久是被打上一個卑賤的烙印。因此，她們的最好的出路，也只有嫁給有情的士子爲妾。這樣，不唯在生活上得以超脫苦海，倘如將來生下兒子，還可能升作正室。在舊式的靜態社會裏，這還是下層女子的一條攀登社會階梯的途徑。良家女子的爲娼，當然最大多數係出於逼迫，可是在已經沉淪以後還能夠勉強生活下去的，恐怕就是靠着這一點渺茫而可憐的希望。否則卽有娼妓，也不過是一羣因貧賣淫的下流女子罷了。

四

從滿清末年開始，我們這個古老的靜態社會已經發生變遷。兩千年來，一向依靠着舊式農業爲基本的生活條件的，也已逐漸向工商業上轉移。於是科舉制度在這種趨勢之下瓦解了，代之而起的是各級學校，因而舊式的士大夫也變成了新興的知識份子。

科舉制度的廢除，使新興的知識份子在生活上也則許多方面還是繼承士大夫的傳統，可是本質上已經發生了劇烈的改變。他們不再吟風弄月了。他們的興趣也不是尋花問柳，而在如何

物色到一個女友。他們的求學與任事，都是要在大都市裏面，這一點與舊式的士大夫有些相像；但是，因為交通的改進與平面移動的增加，有家小的也就容易接取（假如尚未發生問題的話）。沒有室家的因為人與人間的接觸增加也就容易組織起來。男女的關係已經從授受不親轉到社交公開上來了。

士大夫的不再涉足花叢，就使妓女們在品質上日益向下墮落。娼寮妓院已經變成商賈兵士與旅行人的消遣地，土匪與痞棍的勢力區，花柳與性病的媒介所，污穢不堪，俗不可耐，那裏還會產生什麼名妓？有才色的女子，她們寧可到工廠裏作個女工，到商店裏作個店員，皆可維持生活，又誰肯去操下流的神女生涯呢？都市的畸形發展與社會的相對靜態，還可能把娼妓人數維持到一個相當巨大的數目。可是求如舊式的娼妓制度，早已只贖下了一個蛻化的軀殼，至於歷史上那般色藝雙絕能吟善唱的名妓，不但目前早已絕跡，此後也永遠不會發生！

從這種分析上，我們更可了解社會生活是一個由各種制度所織成的蛛網。沒有任何一個制度能以孤立的存在，也沒有任何一個制度變遷而不引起其他的變遷。一個社會制度在其有益於人類的適應環境時，固曾經造成了許多可歌可泣的史蹟，產生了許多有聲有色的人物；可是等到人類的生活條件一經改變，時過境遷，風流雲散，舊時的種種繁華熱鬧，轉眼成爲歷史上的陳迹，小說上的資料。娼妓制度固可作如是觀，科舉制度亦可作如此觀，其實一切人類的社會制度，又何嘗不是如此呢？

一一 中國的家族制度及其重建

「中國家族的制度研究」

孫默楠教授 (Prof. W. G. Sumner) 有一句最膾炙人口的話，他說：「The first task of life is to live」人類爲着要生存，便有許多基本的需要，必須得到滿足。一個毫無文化的野蠻人或現代社會的嬰孩（假如無人看護的話）。在滿足這種需要時，必照得經過「試驗與錯誤」的階段，然後從痛苦與快樂的尺度上，慢慢調適他的行爲。最好的適相環境的方法，便是能以最少的痛苦來滿足最大的需要。在原始的劇烈生存競爭之中，一切生活上的習慣與技術都是從這種過程中發展出來的。這種習慣與技術，後來由於學習、模仿、與遺傳，變成了一個社會的共同維持生活的法則——即風俗。

最初人類適應環境的方法，是僅限於行爲，沒有思想。迨風俗的傳播既久，就有一般智力比較優異的所謂聖哲來加以合理的解釋，並訂立下是非的標準。其用意，無非是便於社會集體適應，免除個人間的紛爭。於是生活上的道德、倫理、禮儀、禁忌等概念，便從此發生出

來。而所謂社會思想與社會哲學(包括宗教)，全然導源於此。有了思想與哲學以後，一切的社會組織與制度，都按照這些原則而建立下來。我們常常把這類社會叫着已經有了文化的社會。社會思想的發生，最先不過是社會風習的合理化；迨既經形成社會制度以後，就逐漸具有支配人類行爲的力量。但這裏却有一個前提：即這種思想與哲學，必須是指導人類去適應其自然環境的，而不能與環境的條件背道而馳。不能合理的解釋與成功地適應環境條件的思想，容或裏能一時存在，終必逐漸消滅；反之，其最能適合環境的思想與哲學，便要通過社會制度，指導人類去怎樣利用他們的自然環境。一部人類社會的演化史，就是這兩個基本原素所交互影響的結果。只注重環境條件所謂唯物的學者，他們總想着把歷史的演化過程，按照物質條件，分成幾個階段，以次相承，毫無參差變化。這個階段論的唯物公式，除非用「削足適履」的辦法，顯然地就無法用以解釋各個民族與國家的社會史。中國的尤其是一個最顯著的例子。在另一方面，只看到思想哲學而忽視環境條件的人，其所作的分析與解釋，就難免要犯談玄與不切實際的弊病。一切的社會制度，都是根據人類求生的需要，而演化成的人為思想與自然條件的結合。所以制度的研究，實係我們分析社會與了解人生的一把重要的鎖鑰。家族制度為社會制度的一種，我們姑且把中國的家族制度拿來作個實際的標本。

二

家族的發生，基於人類的兩種基本的需要：一個是男女之間的「性愛」，一個是親子之間的「母愛」。這兩者似乎是人類與生俱來的本能或天性。前者是一種橫的關係，後者是一種縱的關係。兩者交互結合，構成了婚姻與家庭。

這兩種人類的天性，雖然並無清楚的界限可分，但在制度所給予的輕重本末的衡量上，却有很大的差異。有的社會特別注重夫妻關係，如現代的英美；有的社會則特別注重親子關係，如中國及日本。前者成爲夫婦中心的小家庭，後者則成爲以父子爲中心的大家族。我們把中國的叫着家族制度而不叫着家庭制度，卽以此故。

大家族有父系制與母系制兩種，中國是屬於父系。因而在婚後的居處上是所謂父居（The Patrilocal Residence），在後裔的計算上是單系卑屬中的父系制（The Unilateral and Patrilineal Descent）。在這類的家族中間，父親自然處於家長的地位，故亦可謂爲父權家庭或家族（The Patriarchal Family）。有時我們也稱爲 Religious Proprietary Family。因爲家裏面的宗教信仰與財產處分，完全是以父親與家長爲唯一的權威。

總括一句，中國家族制度的形式，可謂爲以父子爲中心的父權家族制。

三

中國家族的形成，最早在兩漢時代，兩千年來，可謂無甚改變。其逐漸發生一點變化的，

還不過是最近幾十年間的事。

爲什麼中國家族會維持得如此長久呢？我們的答案還是人爲的思想哲學與自然的環境條件二者。中國人民的謀生方法，最主要的是農業，兩千年來亦可謂並無改變。農業的經營有幾種顯著的特質：第一、農業工作，在未發明機器以前，完全是一種體力操作。從生理的方面言，在工作上，男子較女子更爲適宜，因而在家庭中間，男子便常常成爲經濟生活的主要的支持者。一家裏若是沒有壯年男子，只有所謂孤兒寡婦是沒法維持生活的。由於此種原故，所以在家庭組織的形式上就成爲父權的家庭；而社會上的重男輕女，殆係必然的結果。其次，在農業社會中最基本的財富是土地，而使用土地則靠着家庭內人手的多寡。家內的壯年男子愈多，則利用土地的能力愈大，亦便愈有致富的機會。所以在中國流行最爲普通的多子主義，也是根據環境的條件。復次，農業的生產技術，全憑經驗。老年人的經驗較多，自然成爲宗教上的解釋者與權威者。最後，農業是一種「靠天生活」的靜態職業。每年經營同樣的土地，種植同樣的穀物，使用同樣的農具，經過同樣的氣候變化，看着植物同樣的新陳代謝過程；因而在農民的心理上自然而然的就會發生一種「落葉歸根」的家族思想。於是尊敬祠堂，崇拜祖先，注重墳墓，以及安土重遷等觀念，全然由這裏發生。我們知道，除去農業的社會以外，很少有崇拜祖宗之類的風習，以上各點，都是血緣家族存在的自然條件。

在農業社會的男女分工上，倒不是男子一定得做重要的工作，女子得作一些次要的或不

重要的工作。在幾個特殊的例子裏，也有些民族男女共同擔負農田裏的工作。因而在家庭間並無重男輕女的現象發生。雲南路南縣尾則村的儼儼人便可用爲一例。這種男女分工的基礎，雖然也有生物上的根據，主要地似乎還靠着制度的安排。我們的儒家大師既然很早便認識了自然環境的條件，同時又規定下了所謂「陽剛陰柔」「夫唱婦隨」以及「男治外女法內」等基本原則，那麼社會的狀況，即使變到男子整日在家裏躺着吸煙，讓女子胼手胝足地在田裏辛苦勞作，結果也依然無從修改重男輕女的社會風習。

四

這種流行已久的注重父子關係的血緣家族制，其基本特點，並不在人數衆多與幾代同堂，而在其家族的綿續性。在這種家族裏，祖孫父子，世代相承，永無間斷。因而在家族中間，便逐漸發展成爲一種特殊的生活方式，我們稱爲家風；同時也積累下一種特殊的規律，我們叫着家法。這是歐美斷代家庭所絕對沒有的。

家風與家法是維持中國家族制度最重要的原素，家風是團體的精神，家法是保障此種精神的成文與不成文的規律。家族間各個份子的相互關係與態度，財產與職位的繼承，以及家庭間各種方式，完全要受這種精神的支配。在我們的社會裏，有些具有善良家風的所謂世家子弟，其一舉一動，一顰一笑，無不循規蹈矩。這是人們常常在講而且容易分辨出來。

家風與家法又怎樣能以維持呢？這自然得靠着人爲的道德標準，同時還得與生活的環境相符。據我們的分析，支持家風與家法的物質基礎便是家產。在這裏，我們想用家產一詞包括實物財產與技術兩方面。田宅、農畜、職位等屬於前者，製藥、種田、釀酒、與讀書、繪畫等技術屬於後者。在教育尙未社會化的農村中，一切技藝，全得靠着家傳；而這種技藝，也就是保障後世子孫生產的工具。

兒孫爲着求生，不能不有家產，想要從父若祖的手中獲得家產，便得以服從家風爲唯一的條件。兒孫在既經繼承到家產以後，因爲有家風與家法附隸在上面，自應妥爲保守，只能設法增加，不能變賣；變賣就被社會人士斥爲敗子。同理，子孫的技藝既然得自家傳，那麼他們由此所獲得的經濟利益與社會地位，也不應私自享有，而必須交還家中，由全家共同享受纔對。在中國這纔會有所謂「揚名聲顯父母」一說，與歐美的「一切榮耀皆歸上帝」成了一個有趣的對照。

家產既然成爲維持家風與家法的基礎，那麼在兩代繼承的關係上，一定會發生莫大的困難。最理想的辦法，自然是累世同堂，藉以保持家產並維持家風於不墜。所以累世同居，就成爲一種最值得獎勵的美德。唐代張公藝的九世同居，曾經引動了唐高宗的聖駕。然而這種美德畢竟是無法永久保持的。在兒孫必須分居析爨與別籍異財時，怎樣來解決家產繼承的問題呢？有的社會便規定由長子單獨繼承，一切宗法的社會全然通用此制。中國的制度則規定由諸子均

分。這一點不同的制度安排 (Institutional Setting)，對於後世社會的影響，異常之大。至於技藝的繼承，當然困難較小。但在我們的家族制度裏，也曾經留下了一個原則。這個原則是：「傳男不傳女，傳子不傳媳」，以防家傳祕訣的外洩，因而影響到子孫的生活。

父子中心的家族，還有一個必然的傾向，便是注重家系。因為家系是代表家封與家法的。在中國，悠久的家譜與名人的後裔，都成了一件特別值得誇耀的事情。因此，在一切大姓的家譜上都儘可能放上一個名人。王稱瑯琊，李號隴西。好像歷史上的名人就不會再有父祖，而歷史上的奸賊也就從來未曾留下後裔樣的。這種風氣，造成了社會上崇拜舊家族的觀點。一般人對於世家子弟即使再不成材，也存了幾分尊敬與原諒的心理；一個暴發戶若是行爲不檢，便會遭到嚴厲的非難，這種推崇家世的心理，據我們看來，由於生物或血統的成分，並不多於家風與家產。

五

根據儒家的人文思想與農業生產所造成的父子中心的家族制度，怎樣在生活方式上規定家族內部的秩序呢？這裏有兩個基本的原素：一個是每個份子在家族中的地位，另一個便是每人都負有何種任務，這兩者全然要靠着制度的安排了。

構成家族的主要份子，要不外夫妻或父母子女四者。夫（或父）的地位是家長或「嚴君」。

他的職務，除去處理一切家產與對外代表家族外，還具有維持家風與家法的責任。在生物的關係上，他是父親，自然也有親子的愛情；但在家族制度上，他是家長，因而對於家中子女，他就不得不擺起一幅嚴厲的面孔去干涉甚至責罰子女們的行爲。因此在中國的家族制度上，便規定有親親與尊尊兩個原則。「父尊而不親，母親而不尊。」父母子女的生物關係，原是一樣，而這種親親與尊尊的分別，也就是養與教兩種職務上的分別。父親的職責是在管教子女。雖說管教也是由於愛護，或是說得更確切一些，鞭笞也是由於親愛；但在兒女的心理反應上，對父親，畢竟是敬畏的成分居多。

其次，是妻（或母）的地位。妻是一個外人，她參加到這個家族裏來是憑着兩個資格：第一個是作丈夫的妻，這和歐美的小家庭是沒有任何區別的。第二個資格是做家族的構成員之一。在父子中心的家族中間，後一個資格比較前一個更被人看得重要，因而一切特殊關係就從此發生。首先，妻雖係外族的人，却在結婚以後，必須服從本族的家風與家法。不管夫妻間的情愛如何親密，妻的行爲若是違反家風，也將被家長逐出家族去。所以妻的最高道德標準是「從」字，可見她是沒有獨立的人格。其次，從家族的觀點看，妻的參加作家族員，主要的在延續家系，換言之，亦即妻的主要任務是在生育子嗣。這個條件妻也必需滿足。若不然，儘管她還有多少美德，也有失去妻的資格的危險。七出的第一條便是無子。孟子所謂「不孝有三，無後爲大」，與此也不無關係。最後，妻既是一個並無血緣關係的外人，所以在家族中永

遠佔不到重要的地位，即在夫死子幼的情形下，她只能代夫執行職權，並沒有行使個人意志的自由。所以三從的最後一條是「夫死從子」。由此看來，妻在家族中的地位是既不穩固，又復低微。一方面有七出之條，她隨時可以被出；另一方面一經不得丈夫的歡心或年老色衰，丈夫可以藉口無嗣而納妾。在中國家族裏面，一個比較有才與有個性的女子常是沒法生活下去。制度給女子安排下的道德，都是莊嫻淑靜這一套。也即都是獎勵女子遇事退縮與作柔順的羔羊。同時社會上又流行有「女子無才便是德」一句口號。

最後，在父子中心的家族中間，子與女的地位，當然也不會相同。子是家系延續者，家產的繼承人，家風與家法的維護份子。自然要爲人看重。女是本家族內所寄養的外人，「嫁出女」等於「潑出水」，地位當然比不上兒子。所以在這種家族內的女子，只能孝順父母，服從家風，靜待着父母代爲擇婿而出嫁。

六

在這種種家族的結構上看，父子的關係自然格外重要；但自家系綿續上看，夫妻的關係不能輕視。婚姻便是夫妻結合與家系綿續的一種最重要的手段。沒有婚姻便沒有夫妻，也就沒有了家族。因而婚嫁也被中國家族制度規定爲重要的大典之一。

在注重父子關係的家族中，娶妻不是一件個人的事情，而是全家族的事情。妻的資格不

僅在作「外子」的「內人」，還要作家族的構成員之一。已如上述。因此，娶妻不僅「必告父母」，而且得服從父母的命令。舜的不告而娶，終久還是一種處變的行爲，不能爲法。

在歐美家庭的重心既然是夫與婦，那麼妻只是丈夫個人的一生伴侶，在結合時只要男女兩個人能以情投意合，便無須顧慮到別的事情了。在中國擇妻的標準至少得顧到以下三個條件：（一）能生育子嗣，（二）遵守家風，與（三）具有工作的能力。這三個條件都是比較客觀的，不像兩個人的性情那樣難於捉摸。於是爲歐美人所再也不會了解的「父母之命媒妁之言」式的婚姻的在中國，却已經流行了將近二十多個世紀。

在這三個條件中，能否生子一層是不易預先知道的。自然，體弱多病的女子，不但無工作能力，生子的可能性也就並不太大。同時，憑着祖宗傳來的經驗，我們的社會還流行着另一種選擇方法，便是看所物色的對象的上一代，是否「人旺」。但其中最重要的選擇標準，恐怕要算能否遵守家風了。門第的值得重視，據我們的分析，還不在血系的是否優良，而在其代表着良好的家風與家法。在中國的家族制度中間，子女們人格的養成與品性的陶冶，家風與家法顯然是最重要的決定因素。所謂「門當戶對」，正可解釋爲具有相似的家風與家法的意思。家風與家法一經相同，那麼夫妻兩個人即使素不相識，也就被認爲在結婚後自然會「夫妻好合，如鼓琴瑟」了。

總之，歐美社會的婚姻，是女子嫁得一個丈夫或男子討來一個太太；中國社會的婚姻是家

族收納一個壯年的女性份子。而這個份子又兼充一個男子的夫人。父母與媒妁的能以決定子女的婚姻，就因為選的是一個新家族份子，而不是某特定人物的情人。

七

注重父子關係的血緣家族，有時要多到幾代同堂，他們怎樣能以團結起來維繫到一起呢？這是我們不應忽略的主題之一。這可以從以下數點加以說明：

第一、在農業社會間，家族是一個重要的社會單位。其所具有的功能是極其多的。教育、娛樂、經濟、宗教等等，無不以家族為中心。廟宇雖有，不過是人們初一與十五燒香的地方。學校未曾普遍的設立。俱樂部、辦公室、電影院、圖書館、公園、游藝場等等，都是聞所未聞的。因而人們的一切生活，總是以家族為中心，家族自然具有維繫各份子的力量。

第二、農業社會中的基本財富是土地，前已敘過。土地是有一定的坐落的，不能如貨物或其它工商業貨財那樣可以隨意移動，隨意分割。因而土地即具有維繫家族團結的力量。並且農地的經營，必須面積大，人手多，纔能獲得比較豐富的收穫。若是分碎成許多小農場時，對任何一個家族份子，都非有利。

第三、家風與家法也是維繫家族生活的重要條件。建立良好的家風與家法的家族，很可以幾代同堂，不發生爭吵的現象。同時，家族的分裂，普通由於父子或兄弟失和者少，由於婦

姑與妯娌勃谿者多。所以在家族制度中的三從四德等倫理教條，壓制女子，使其就範，當然也具有不小的維繫家族的力量。

第四、在維持家族的團結上，必須限制每個份子的個性，提倡家族的團體精神與集體的生活方式。個性一經發展，家族的團結性與凝固性，便要隨之喪失。在中國的家族制度間，爲着達到此點，所以家族的聲譽總是高於一切的個人。個人離開家族，便毫無地位可言。家族常取一個共同的名字，如某某堂某某記等，用來代表整個的家族。我們農村裏稱呼一個人，常常不叫他的名字，只說某家或某某堂的，便是家族掩蓋個人的證據。這是歐美社會所從未曾有的現象。

最後，在農業社會裏，我們雖不能說，離開家族即沒有生活；但可以說，離開家族即失去了良好的生活。因爲農民離開家族，即等於離開田園與農具，也即等於離開了謀生的資源。其它的職業機會，不但少得可憐，而且待遇都是極其低微。所以離鄉背井的人，除非是貧無立錐，若不然，總是一件值得悲哀的事情。

八

近百年來，中國家族制度逐漸地發生變化。在農村，這種演變的影響還極其微小；但都市內已有一部份家庭，尤其是知識份子的，迅速地自父子中心的血緣家族，移向夫婦中心的小家

庭。這種趨勢可謂正在方興未艾。

這種變遷的原因，在中國，大部份由於歐美文化的影響，小部份是物質條件的改變。這是家族制度演變僅限於都市的最大原因。就是都市，也有好些未受西化影響的家族，仍然保存着原來的形式。還有一些遷往都市或因抗戰而移入後方的，似乎是夫妻中心的小家庭。其實他們在農村或在其它地方却還有一個「老家」，在都市的事業失敗或抗戰結束以後，他們儘可以或正預備着「打回老家去」。所以祇就目前的狀況說，中國家族制度的演變，並不甚大。

決定一個社會制度的存在或變遷與否的，我們已經說過，即係支配社會行爲的思想哲學與人們賴以謀生的物質條件。在中國若是這兩者已經發生變動的話，家族的演變殆是無法避免。

影響家族制度的物質條件都有些什麼呢？根據歐美的經驗與中國的實際情形，大約可以概括成如下數點：第一、工商業的發達與都市的興起，創造出無數適於女子的職業。這使女子離開家庭以後，仍可自謀生計，不似從前在農村裏那樣，離開家庭便再也尋不到其它的謀生方法。因此，她們就脫離了家族與父母的羈絆，而要作一個所謂「革命的新女性」。這對於父子中心的家族制度是一個致命的打擊。其次，社會的財富，除去土地或農田以外，又添增了許多機器、商貨、股票、公債、專利權等，可以移動的東西。這些財富，都可以由個人經營並且能以獲利，因而個人便從土地財產的束縛下解放出來，瓦解了農村的大家族。再次，都市興起以後，家庭便隨着失掉了好多從前的功能，如教育、娛樂、宗教等，甚至一部份經濟的功能也移

到社會。青年子弟不再迷戀着家族的老巢而跑到社會上去了。最後，在農業社會裏，子孫是勞動的單位，生活的保障，所謂「養兒防老」。在都市裏面的家庭，多生子女不但得不到經濟的利益，反是生活上一個嚴重的負擔。這使住在都市的人，相當的抑制了親子之愛，而去儘量去發展夫妻之愛。這是自然也是血緣家族趨向夫婦家庭的原故。

家族制度一經向着橫的方向（夫與妻）發展，其必然的結果是輕視家系與消滅家風。在單純注重夫妻的家庭中，如英美，尤其是美國，他們既不重視自己的老人（父母祖父母等），同時更不重視自己的後裔。青年人在未結婚時，就儘可能的延遲婚期，把生物的與文化的結婚年齡間拉得特別長，儘在其間玩耍男女間的所謂羅曼斯，等到既經結婚之後，爲着生活上的享受，又在竭力地節制生育。美國的上流社會流行有所謂「奢侈的抑制」（*Luury check*）與「經濟的最高（子女）額」（*Economic Maximum*）等口號，可見他們對於子女的態度了。殊不知輕視父子關係與家系的結果，便深刻危害了種族的綿續。並且由此所減少的人口，不幸並不是人口中的普通與低劣份子，而常常是社會上品質優異的人才。哈佛的邵羅堅教授（*Prof. V. P. Sarokin*）根據此點，甚至推論歐美的文化必將趨於沒落，而由其他元氣磅礴的所謂「野蠻民族」代之而起。

九

在唯物的理論家看來，中國社會的物質條件既經改變，同時在工業化的既定國策之下，家族制度只有亦步亦趨地隨着走向歐美的小家庭。所謂「歷史的車輪總是向前轉的」。好像一切的研究討論，都是多餘的事情。

我們始終認為：一切的社會制度都會導源於人類求生這個基本的工作。在這個前提之下，環境方面的物質條件，自然具有極大的影響，這是無可諱言的事實。只是社會制度的存在與消滅，却不僅只受物質條件一方面來決定；假如真個如此，人類變成了物質條件鞭笞下的一羣羔羊，那麼人類的一切思維與智慧，都成了無用的廢物，一切社會科學也都無須研究，如是人也就失其所以爲人了。我們的意見是：人類的生活條件，自然由物質環境來決定，但怎樣利用這些物質條件却是由人來決定。華僑到海外以後，其生活上的物質條件可謂完全改變了，然而我們在海外的僑胞却仍然的是中國式的生活。這是物在決定人呢？還是人來決定物呢？在家族制度的討論裏，我們似不應忽略此點。

今後在中國人民求生的物質條件上，必然改變，這是無可避免的事。我們要開發工礦資源，我們要建造商船機器，我們要創造出新的職業機會與新的國家財富。但這是不是說家族制度也要直接抄襲歐美的小家庭呢？這却要看我們如何運用我們的思維與怎樣安排我們的社會制度了。從家族制度的立場說，中國家族的必然崩潰，似乎是已經走到無可避免的道路，無須多說；問題在將來是否整個抄襲夫妻中心的小家庭制度。

歐美小家庭制度的兩個基石，是基督教的倫理觀念與工商業的生產。這種家族制度在今後中國能否普遍地建立，就要靠着我們社會能否如英美那樣的工商業化，與能否全盤接受基督教的倫理觀念。關於前一點，因受自然資源的限制，可謂無此可能，只有某種程度的工商業化是可以的。換言之，就是今後在我國人民的生活條件上，農業仍然得佔有相當大的比重。關於後者，其可能性似乎更小。這就是說，今後中國要普遍地採用小家庭制度，與完整地保守大家族制度，同樣地是沒有希望的事情。

由此觀之，似乎我們必須要建立一個新的家族制度——第三種形式的家族制度——這種制度，期望將來能以更成功地適應新的環境條件。這裏的中心問題，在我們能否根據正在改變中的環境，來建立下一個新的人文思想。在新的思想中，自然要保留固有文化中的精華，汰除重男輕女那部份糟粕。我們以為，假如中華民族的元氣，還不會被斬喪淨盡的話，這似乎並不是一件絕不可能的事。說來話長，且與本題相距過遠，容我們另行爲文討論。

在重建的新家族制度中，至少得兼顧以下幾個條件：（一）父子關係與夫妻關係間必須同樣與以適當的注重，使家庭各分子都能以融融洽洽，共享天倫的樂趣。（二）保存舊來的家族園地（雖然不必那樣大），使成爲品質優異份子滋生人口的搖籃。（三）已經離家的兒孫，必須設法維持他們的「老家」，作爲老年退休或事業失敗後的退路。（四）兒孫在結婚後，可以離開家庭，另謀生計，但在生活上却必須奉養老人，看顧老人（如逢年節或老人誕辰等）藉以

維持良善的家風與家法。(五)提倡國族主義，使種族中的優秀份子，感覺到負有綿續家系也就是綿續種族的責任，藉以制止歐美那種偏狹的商業心理與極端的個人主義和享樂主義。

以上所敘，還只是重建中國家族制度的幾個原則；至於重建以後的家族，大概是介於大
小家庭的一種中間的形式。潘光旦先生稱爲「直系親屬同居制」。已結婚的兄弟雖然不一定同居，但他們却不能卸除供養父母的責任；在另一方面，爲父母所鍾愛的子或女，雖已結婚，却不妨仍然住在一起。至於其它詳細的情形，讀者從上面那幾個原則裏，似乎亦可以思之過半了。

文明與文化

一三三 鄉村文明與都市文明

社會學所研究的主题要不外人類如何調適環境。人類與其它一切生物不同的地方，在其它生物只能適應環境，人類還有能力去改造環境。所以對於一個個人而言，他便有兩個環境：一個是與其它生物所共同享有的自然環境（Natural Environment）；一個是經過人爲改造的文化環境（Cultural Environment）。前者也稱爲原始的自然（Original Nature），後者叫着社會的遺產（Social Heritage）。

在人類的改變環境與創造文化上，又可分爲兩類：一類是有形的改變，如舟車、運河、鐵路、工廠、田園房舍等，均可謂爲人工製品。另一類是無形的改變，如技術、知識、哲學等。爲研究上的便利計，社會學家又把前一類稱爲物質文化，也稱作文明；後一類稱爲非物質文

化（在中國，也有人稱爲精神文化）。非物質文化的功能，總是通過物質文化才能表現與發揮出來。如機械的技術要經由工具，宗教要經由教堂，政治主義要經由立法司法行政機關等。這兩類文化的關係，好比一個人的軀體與精神。精神失去軀體，固然無所附隸；軀體失掉精神，也成了行屍走肉，無目的與意志，終久趨於死亡與消滅而後已。

人類創造這兩種文化的技術，也可由此分爲兩類：第一、人類的利用物質環境的能力，稱爲物質技術。其次，管制與改良人類關係的能力，則稱爲社會或制度技術（*Sociaal or Institutional arts*）。這兩類技術是一棵樹木的兩條枝幹。兩者從相同的土壤裏吸取養料，互相倚賴，互相影響，共同造成那株文化樹的繁榮滋長。

在分析人類對於環境的適應時，我們實在沒有理由說那種文化是首要的，那種文化是次要的；或是那種文化是決定的，那種文化是彼決定的。我們祇能說，這兩種文化必須調合融洽與一致。這兩種文化一旦互相矛盾或衝突，那麼社會上便必然會發生文化失調（*Cultural Maladjustment*），與文化落伍（*Cultural Lag*）的現象。若不及早加以調整，必使整個社會趨於崩潰與衰落。這對人類的調適環境，可謂是一個最大的不幸。

本文的目的，只在就物質文化方面，來分析鄉村與都市的不同；也就是農業文化與工業文化，或是中國文化與英美文化的不同。因爲我們相信物質文化，與非物質文化是一個整體的兩面，所以在行文敘述時，有時也許要超出物質文化，而侵入非物質文化的範圍。深願讀者能以

儘先領略這兩類文化在本質上與在技術上的合協性與一致性，免得因本文只從物質文化立論，而誤會爲一種片面的決定論。

二

人類的調適環境，創造文化，絕不能憑空獲得，必須經過一番努力。這種所努的「力」的性質，即決定了文化的性質。據我們的分析，爲人類所役使用以創造文化的力量，大別可分爲兩類：一種爲自然力，另一種爲社會力或制度力 (*Societal or Institutional Forces*)。由前者所創造的，便是物質文化或文明。由後者所創造的，即係非物質文化。關於此點的詳細分析，因牽涉到整個的人類文化，離本題太遠，容待另文討論。這裏必須解答的問題是：決定文明的畢竟都是那幾種力量？這些力量的來源如何？性質如何？怎樣與文明發生關係？把這幾個關鍵打通了以後，似乎我們更容易瞭解鄉村文明與都市文明的差別。

原來人類用以調適環境與創造文明的自然力，大別之亦可分爲兩類：一類是有生能力 (*Animate Energy*)，另一類是無生能力 (*Inanimate Energy*)。這兩類能力全然來自我們的物質宇宙裏各種星宿，其中尤以日球最爲重要。在大自然界中，一切氣候溫暖，陽光蒸晒，風吹雨降，潮汐，水流，與動植物生活。總之，一切物質的移動，全然代表着能力正在工作。通過光與熱，太陽把輻射的能力送到世界上每一個角落。這能力，經過綠葉植物中葉綠素的一番

光合作用，就變成了爲動物可以利用的澱粉蛋白質等物。一切其它動物的取得能力的來源，全由於此。這便是所謂有生能力。還有一類爲太陽所放射的能力，爲太古時代的動植物所吸收了。後來因爲地殼變遷，把這種動植物大量地塊藏到地層下面。積壓的年代甚久，於是當時的動物與植物，便變成了現在的石油、煤與自然瓦斯等燃料。這些燃料，能以從很小的體積裏，發揮出極大的力量。這就是所謂無生能力。當然，屬於無生能力的還有風力、水力、陽光的蒸發力等等，因較爲次要，故不於此贅述。（註一）

有生能力與無生能力，除去其關於其生命上的區別以外，還各具有其顯著的特性。有生能力是屬於所謂隨時獲得的能力（*Current receipts of Energy*）。有如作日工者的工資，必須逐日取得，且只能獲得極少的數量。發生能力是屬於儲積供給的能力（*Store-up Supplies of energy*），譬如銀行的存款，不取則已，一取便是一筆極大的數額。這兩種特性，在其對於物質文化的創造上，委實具有最深刻的意義與影響。（註二）

物質文化或文明的生存與創造，既然主要地靠着這兩種自然力。我們在以後的分析，便將以此爲主要的線索，來探討城鄉兩種不同類型的文明。不過，在這裏，我們不妨提綱絜領地預說一句：鄉村文明即係人類由利用有生能力所創造的文明；城市文明就是由無生能力所創造的文明。

人類在使用有生能力去適應環境時，無論所使用的是人本身能力，或是牛馬等牲畜的能力，都必需逐日取得一個很少的數量。能力既小，普通只能利用一點木製器械的幫助，最多也不過在木製工具的重要部份再鑲嵌上金屬製品。否則便不是人力與畜力所能勝任的。木製工具一般都是最拙劣的機械，工作的完成主要地還得靠着有生能力本身。在這種情形下，人類對於自然環境，只有極少部份容或可加以某種程度的改造，絕大部份要受着環境的支配。

人與牲畜雖然都屬於所謂有生能力的工作者，但人畢竟與其它動物不同。有生能力來自食料。一切動物都只能在自然環境所供備現成的食料內取得能力，人類還能以役使牲畜製造工具，去在環境裏面自行種植食料。換言之，就是人類能以從自然環境中間創造出文明來。這種文明，因為主要地創自人類的雙手，所以也可稱為手工文明，也即是鄉村文明。

在另一方面，人類能以利用無生能力來調適環境。無生能力的特點在其儲積的能力的龐大。在利用時，若不想不致浪費，就必得通過一個構造相當繁雜與質料相當堅固的工具。這便是金屬鋼鐵製造的機械。有了無生能力才能推動金屬機械，也只是有了金屬機械才能大量地與有效利用無生能力。這兩者是互為因果的。

無生能力與機械，大大地增加了人類利用環境與改造環境的力量。一噸煤所發生的能力，

要超過一千人的能力；一架機器所能完成的工作，也要超過幾千人的工作。得到此種幫助以後，人類才能省出其本身的力量來，用於教育、計劃、思想與發明，使生產日益發達，社會日益進步。這種文明，因其創造時所利用的主要工具為機械，故亦稱機械文明。機械文明也就是都市文明。

四

有生能力的來源，既必須自食物取得；而為人類所能以利用的食物，要不出動物與植物兩類，所以人類在利用有生能力來調適環境與創造文明時，為着保障能力的來源不致發生恐慌，勢必自行栽培植物與豢養牲畜。專營前者，我們稱為農業；專營後者，我們稱為畜牧。普通都是二者兼營，不過以其中一種經營為主。用以供給人類的食料。在這兩種食物中，動物的能力仍然是取自植物（動物中的肉食類是間接地取自植物），故就供給食料能力的本來源說，只有植物一種。因而西洋學者也常把農業與畜牧，呼為植物文明（Vegetable Civilizations）。

農業與畜牧，都是受環境支配的職業。牧畜人必得逐水草而居，按季節移徙，我們對於自然，可謂只有適應，並無多少改變。農民能以用簡單的工具，從事於闢草萊，斬荆棘，與筆路藍縷以啓山林的工作。他們耕開了地面，引用了水流（灌溉），種植了五穀，把自然環境改變到某種相當的制度。不過這種改變，畢竟是有限得很。例如地形的高低，氣候的寒燠，土壤的

性質與肥度，雨量與水份的多寡，無一不在嚴格支配農作的種類與發展。我國的北部種麥，南部種稻，並非是北方人民天生喜好食麵或南方喜好食米，乃是由於自然條件的限度，使人不得不如此調適環境。所以嚴格說來，農業與畜牧，均尚未脫離「靠天吃飯」的範圍。

無生能力的來源，取自礦產。礦產的豐富與否，固亦由自然供給，但在人類既經能採掘礦產，並加以利用以後，便解脫了自然條件的束縛，而要來改造環境。廠房、機器、動力、與種種工業上的設備，雖然不能說完全擺脫了自然條件的限制（例如原料的供給等），但至少取得充足的原料與開工以後，其機器的運轉，工人的勞作，與產量的大小等等，在普通情形下，均可按人的意志加以調度，並不受自然條件的限度。就是原料，工廠經營者亦可能運用現代的交通工具，自千百里以外運來使用。同時工廠的製成品當然也可運送到同樣的地域。這與「圈著於地」的農業比較起來，當然是不能同日而語的。

農業（與畜牧）當然即代表鄉村文明；而工業則代表都市文明（利用無生能力的農業，我們也認為屬於都市文明的範圍；反之，利用有生能力的手工業，也係鄉村文明。）

五

有生能力還有一個特點，即能力與生命的不可分割性。人類在調適環境與創造文明上，要想源源取得有生能力，就必須儘先維持生活。說到維持生活，這就不是一個太簡單的問題。

人類的維持生活，除去維持其個人的生活外，還必須維持整個社會的生存。這是人類與其他動物的基本的不同處。維持社會生存就會遭遇到兩個問題：就橫裏講，是集體的調適環境；就縱裏說，是種族的綿續不斷。兩者缺一，都不能製造出人類的文化來。集體的適應在乎互助，種族的綿續在乎生殖。這裏面自然會發生養生送死與扶老哺嬰等現象。所以就社會生存來說，固以互助與生殖為主，其實互助與生殖，還不過有生能力之能以源源供給的一個保障。

還有，有生能力既與生命具有不可分割性，在使用時，就必然發生如下的關係。即有生活才有工作，有工作才有生產，有生產才有糧食，反過來，也只有糧食才有生活。這裏，生活、工作、生產、糧食，再與生活共同構成了一種有機的連環，這種關係當然只是相對的，但却極其真實，極有意義。人們爲着生活才去生產，而從糧食所獲得的能力，一大部又即消費到工作上，換一句普通的詞句來說，即人們必須今天儘先吃飽，才能有力量去工作，預備生產明日的糧食。

這裏的關係，並非如此單純。首先有生能力的工作者，無論是人或牲畜，都不是一出母體便能工作，所以要想取得有生能力，必須在幼年時期儘先預行供給許多年月的糧食。其次，人與牲畜還不僅在工作時需要糧食，在不工作時也得消費糧食。即以農民爲例：在農忙時固須吃飽，在農閒時也得吃飽；在健康時固須吃飽，在疾病時尤須吃飽。這仍得消費掉所生產的糧

食。第三、直接參加工作的份子，固須吃飽，但爲保障將來的能力供給計，其不參加工作的份子（如中國某些地方的婦女），也得吃飽。不然，等到現在一代的壯年到了衰老的時候，便只有餓死無人奉養了。最後，人與牲畜的生活，還不僅需要糧食一個項目。人還需要房屋，牲畜也需能廢舍。這當然也得直接或間接耗費能力，才能得到滿足（這裏，我們係以人與牲畜相提並論，其實一頭牛或一匹馬所發揮的能力，有時可抵數人乃至十數人之多，但爲其所消費掉的食料，倘用土地面積計，亦可抵數人）。在利用有生能力從事生產時，以上幾點都是極爲切實的問題。

總之，利用有生能力的目的，在爲着維持個人與其一家的生活；而在維持生活上，又必然得耗費能力。拿中國的農民作個例子：一個農民的工作，倘如在農忙時再加上他的妻兒的幫助（不用牛馬），則一年所生產的糧食，僅可養活三人至四個半人。假如這位農民的家庭要是只有一妻與兩三個兒女呢，那麼他還可以維持一個「從手到口」的生活。人口再多，就必需另覓副業，不然就無法生活下去。這位農人若能使用牛馬，當然可以耕種較大的土地面積，也可使家庭生計更充裕一點。但無論如何，在其使用有生能力的本質上，已經先天注定爲自足自給式的經營。中國內地鄉村裏商業的不能發達，只在五六天中有一次街子或市集，便能滿足農民的交易要求，可用作一個最恰當的例證。

無生能力是寄存於生活的以外的物件上，使用者必須佔有機器與原料。這種機械不一定爲

他自製，而所利用的原料更不能自己自行生產。同時，由於無生能力的龐大與迅速，機器的生產總是些大批同質而巨量的貨品。這些貨品，也絕不是為生產者所能全數消費得了的。由於原料與機械的必需買進，製成品的必需賣出，所以工業的或機械的文明就必然是交換文明。

在使用無生能力的國度裏，商業還不僅是隨着工業，還隨着農業；不僅存在於都市，還滲透到鄉村。美國的農民，因為已經使用無生能力與機械的原故，一個人普通的一年經營的結果，加上僱工的幫助，據貝克爾氏 (O. E. Baker) 的估計，除去養活他自己與家內三口人以外，還可生產足夠的糧食與纖維質，去供給十二個住在美國城市與另外二個住在美國以外的人們的需要。這個生產數額，誠然並沒有達到最高的標準，倘有需要的話，美國還可以再增添少許農民，而把農產品產量增加到現在的兩倍或三倍以上。從這裏我們可以瞭解：為什麼美國的農業，也如同工業一樣，不但發展了國內，還發展了國際的貿易市場。

所以使用無生能力所創造的文明，在先天的骨子裏便蘊藏下屬於交換的特性。

六

就人類而言，在有生能力的供給上，男子與女子不同，幼年及老年時期又與壯年時期不同。其獲得的能力最大與發揮最為有效的，殆無過於壯年時期的男子。因此贍養老幼與主持家計的責任，自然得落到具有能力擔承的男子的頭上，不過在一家之中，有男必有女，有壯必有

老幼，在這樣的所謂仰事俯蓄的關係上，可謂最適於家族主義的人生觀的理想。

男子既然成爲家庭經濟最重要的支撐者，那麼在家庭間的地位，男子就得比女子爲優越，因而一家之主就得是男子，於是在婚後的居處上，自然成爲父居或從夫居 (Patrilocal residence)，在家族的組織上，自然成爲父權 (Patriarchal Family)；在後嗣的計算上，也就自然成爲單系卑屬中的父系制 (Patrilineal Descent)，家族的重心既然完全偏到男子這一方面來，再加上能力供給的關係，那麼社會上也重男輕女，要算是一個必然的結果。

有生能力的特性，既然須逐日取得，且又數量有限，其優點在能從事於比較精細的工作，但却具有在短時間內不能作大量工作的缺點。有生能力的主要來源，係由於種植的農作物。農作物的成長是遵循着一定的季節的。所以一年中的播種、插秧、鋤草、耕耘、或收穫，均有一定的時限，不能早也不宜遲，因而在一年中便有所謂農閒與農忙時期。農民在農忙時期要不能如期完成工作，必致嚴重地影響到秋後的收成。農業的季節性，便成爲農民不易致富的一個主要障礙。因爲農民所能經營的農場面積，不決定於其每年可能致用的勞力的總額，而決定於農忙期內可以利用的勞動的數量。在農業的經營上，要想致富，就得擴大農場面積，要想擴大農場面積，就得設法保證農忙時期的勞力的供給。其中最好的保證方法，殆無過於家裏面多有幾個壯年的男子。這是華封三祝中最後一祝——多男子——的事實根據。當然孟子所說的「不孝有三，無後爲大」的孝道，這裏也提供了一個使人願意接受的理由。

中國鄉村中所最流行的希望是「財丁兩旺」。財是財富，丁是壯丁，這兩者本來具有最密切的關係。家內的丁口一經增多，經營力強，就最容易得到致富的機會。不過這裏面却也倒無問題。第一、這些壯丁必須在一起居住，齊心努力，共同支撐家業，幾世同堂的值得獎勵的原因，似乎即在於此。第二、壯年男子既然要共同居住，他們的妻子也一定得共同居住，這就構成鄉村裏以父子關係為中心的大家庭。第三、家庭中居處的人口既多，就必得創造出一種制度的力量，來維繫各份子間的情感，使能和協相處，不致爭吵。中國的以「孝」為中心的家族倫理與以「從」為準則的男女關係，正是這種環境所最需要的哲學。最後，社會上的一切努力，既然集中到家族上去了，其隨以俱來的影響，便是門第甚至閥閱的興起。往好處說，這個可用作鼓勵家族份子努力向上的工具；然而往壞處說，也就成爲一種互相結納蔭庇與壟斷鄉里的力量。其最壞的結果，甚至於成爲政治上的引用親戚族黨，與家族間的械鬥仇殺。

這一套「家族主義」的倫理，若推廣到政治上去，就必然成爲專制主義。所謂「以孝事君則忠」，所謂「求忠臣於孝子之門」。我們五倫中君臣這一倫，原是家族倫理的擴大；事實上，只要一個人在生活上，尙未能擺脫自然條件與家庭的束縛，恐怕他即不會感覺到有自由的要求；只要各個人對於生活的貢獻不能一樣，似乎社會的待遇也就無法平等。自由與平等的思想，畢竟還是在工業革命以後才成爲一種普遍的運動。

所謂工業革命，據我們看來，只不過是把使用能力的基礎，從有生能力移到無生能力上。

在無生能力既經利用，人類這才從櫛風沐雨與胼手胝足的苦工上解放出來。這時，人類發現了自己的可貴，不在雙手，而在大腦。而每個人尤其是男子與女子在供給有生能力上所發生那一點點差別，也似乎是微不足道的。於是人類平等與婦女解釋，都在這裏建立了基礎。米尼蘇達大學社會系教授崔頻 (F. S. Chapin) 在他的文化變遷一書上，曾謂婦女參政是由於蒸汽機的發明。他的逐步推理如下：「蒸汽機的使用↓工廠制度↓僱用女工↓婦女獨立↓婦女在政治權利上感覺不公平↓因而婦女參政」。這是一個有趣而確當的推論。

還有一點：卽利用無生能力，能使生產中心，離開家庭移向社會，這亦係所謂生產社會化，生活的條件既然改變，那麼從前局促居處於家庭以內的份子，也都隨着到社會上來。男女既經平等，每個份子又能獨立謀生。於是「個人主義」就自然而然代替了「家族主義」。

同時爲人民所享有的主要財富，若只是「固著於地的」農業，卽很難向執政者要求自由，因爲執政者一經掌握住土地，人民便只好喘息於他的淫威之下無法反抗了。反之，由無生能力所創造的財富，大部份都是可以移動與可以改變的，因而由此致富的階級，便可以納稅人的資格，向執政者爭奪權力，要求自由平等。這卽成爲英美的民主主義。

七

在有生能力基礎上所創建的文明，還有一個特點，便是缺乏移動。就人來說，因爲人所能

發揮的能力，既微小，又遲緩，當然須謹慎周詳地用到工作上面。他沒有多餘的能力，可以在很大的區域內，從事旅行。倘若使用馬匹，固可使人民的活動範圍，擴大了一點，但是也擴大不了多少。思想與文化常常是從互相接觸而傳播的，農業社區的孤陋寡聞，固執守舊，並不是他們的天性如此，而是因為缺乏移動，因而缺乏觀摩與改變的機會。歷史上早期文化的發展，都是沿着河流或海岸，就是這種道理。

缺乏移動即會造成兩個結果：一個是聚族而居，這成為家族主義的堅固壁壘。上文已經說過，茲不復贅。另一個便是鄉土主義與地域主義的發生。這個現象也是易於解釋的。各地域間的居民，既然缺少接觸，那麼在每個區域內，由於適應環境上辦法的不同，便逐漸發展了其獨特的生活方面風俗習慣與方言。久而久之，他們為保障本地域居民的利益，產生一種強固的區域或鄉土感情；同時這種感情，因為十分堅固，便自然而然附有幾分排外性。甲地域的居民卑視或厭惡乙地域的住戶。卑視與厭惡的理由，除去兩地或有利益上的衝突外，主要地還是因生活方式風俗習慣與方言上的差異。這種心理，使他們相互間在自然的障礙上，又造下一個人為的鴻溝。彼此憎惡，彼此敵視。在歐洲，這就成為國際間政治糾紛與戰爭的主因。在中國，這又成為軍閥割據的事實根據。（註三）

在另一方面，無生能力剛巧能以在時間上加速，與在地域間擴大這種移動。火車輪船汽車與飛機等，都是現代人民移動的工具，移動既多，接觸自繁，文化的傳播自然廣遠。於是民族

主義便突破了地域主義，而成爲現代立國主要的象徵。例如美國他們的一族人或一家人（用中國的家的觀念），也許分住幾個不同的州裏。美國全部，除去很少幾個例外，並沒有什麼特殊的風俗習慣生活方式或方言。這如何會使他們發生家族主義或是鄉土主義的心理？誠然，在美國人的心目中祇有一個主義，那便是 Americanism。返觀我國，顯然與美國不同。因爲尙未能大量應用無生能力，缺乏現代的交通，我們始終不能把自己的文化標準化。在不同的地域間，除去方言風習生活方式以外，還存在有不同的度量衡，不同的徵稅制，也許還有不同的幣制（抗戰以後的情形，又當別論），這使人們在各地域間的往來，誠非一件易事。美國有一位威廉斯氏（G. T. Williams）說得好：『中國是按照土地利用的一種「人的能力制」的需要，而分配成一個許多小單位的文明。又是一種具有許多小城市的文明，這些小城市的周圍環繞着一羣用運河與車道聯絡起來的小村落。』換句話來說，中國的文明，直到目前爲止，還是一個地域主義的文明。

八

上文所討論的移動，還祇說到問題的一半，即祇說到地域間的移動，尙未說到社會階層間的移動。我們常說：鄉村文明是靜態的文明，都市是動態的文明。這兩種文明的類型，也全然基於其所使用能力的不同。

階層間的昇降，在社會學上謂為社會移動。其意義有三：（一）財富的積累，（二）生活的改進，（三）身份的提高，三者的正面與反面全屬之。在現代社會裏，這三者均有連帶的關係。

在人類的適應環境，主要地靠着有生能力——尤其是人力的社會裏，其不同階層間的移動，普通都是十分滯澀的。我們在上文已經說過，一個壯年農民的終年操作（加上妻兄的幫助），在目前中國的技術情形下，最多不過能養四、五人。例如他家內若有三口以上的老弱或婦孺呢，即使是自耕農，也將毫無盈餘。若是佃農呢？即使是單身一人，恐怕除去納租以外，賸下的一點收入，怕也祇能餬口。至於農工呢，其一般生活景況，都是比佃農還要壞些（農民中能以使用牛馬的，其收入當較為豐富一些，但也並不能豐富多少）。無怪在這些以植物文明著稱的國度裏，尤其是印度與中國，社會階梯都相當的僵化與骨化，無論作農工佃農或半自耕農的，大概都成了世代世襲的身份。而整個的社會結構，也差不多成了一座內部堅實的埃及金字塔。

若是把創造文明的基礎，移到無生能力上，文明本身也隨着變成動態。農民們一個人的生產（加上農工的幫助），已足設十八個人的衣食。這個人若是自耕農，自然容易致富；即係佃農，也易儲積資財；就是最低一層的農工，也還有攀登農業階梯的機會。所以美國農民的一生——由幼而壯而老，常常經過農工佃農自耕農與地主幾個階層。美國學者把這種經歷，用一個

生物學的名詞，呼爲「生命的循環」。由此可見，即使美國的農業社會還有階層，也是經常在動態之中。（註四）

所謂靜態文明，還有兩種意義：第一、是心理上的靜態。利用有生能力從事調適環境的人民，他們只能按照自然所安排的程序。揠苗助長，誠屬無益；卽築塘畜水，亦有限度。因爲職業的性質如此，反映到心理上來，便成了一種「靠天吃飯」與「隨遇而安」的人生觀。遲頓與延緩已成世代相傳的行爲習慣，誰能使他們迅速與活動呢？其次是文化上的靜態。人們使用有生能力從事勞作，大概今日的生產總是只能供給爲明日勞作能力所必須的糧食。卽或藉一個偶然的機會，使社會上積累下來一點財富，其結果：不是爲特權階級全部霸佔；便是人口的數量迅速增加，一直達到馬爾薩斯所謂「積極抑制」的程度。或是兩者兼有。於是整個的社會，治亂循環，靡有已時。絞在這種惡性循環的圈子裏的文化，很少有何變動。這兩點，似乎都與我國實際的景況，相去不遠。（註五）

說到利用無生能力的職業，那便完全與此不同。在工礦企業裏，「太子與乞兒」的變動常是司空見慣的現象。全部社會階層都經常在那裏翻轉。資本家的獲取利潤與地主的收取地租不同，地主幾乎是坐享其成，資本家則必須隨時機警地應付變幻萬端的市場。在心理上便是進取的與活動的。同時，無生能力又把人們從牛馬式的苦工裏解放出來。他們可以應用全部精力從事於思想計劃與發明。並且利用無生能力的現代交通工具，的確把全地球的距離都給縮短了。

因而使從前再也無法接觸的文化特質，都在那裏衝突，影響，以至於水乳交融。自然，由此所構成的文化，也就無時無地不在變動中。

九

以上的討論，我們只就常態的情形立論；最後，我們還應用一言兩語來分析戰爭。現在的社會人士常說，戰爭是一件野蠻的行爲，只要人類的文明進步了，戰爭終於會有消滅的一日。這句話，倘如應用到人類社會遼遠的未來，容或可以成爲事實；但就以往的歷史看，似乎有人類便有戰爭。或者說得更確實一點，便是有什麼樣的文明便有什麼樣的戰爭。據我們看來，至少根據過去的史實可以如此說，即戰爭與文明恐怕不但不是仇敵，而且是互相捧場的朋友。

現在以前的戰爭，主要地是鬥的兩個人的技術與臂力。你一刀，我一槍，打上幾個回合。這可謂「水滸傳式」的戰爭。倘如再加上二匹戰馬。戰鬥者騎在馬上，互相廝殺，這可稱爲「三國志式」的戰爭。無論是水滸傳式或還是三國志式，這種戰爭總是利用有生的能力，從事搏鬥。只要這種使用能力的基礎未曾改變，則一國軍事實力的大小（假定非物質文明的條件可以不論），大概可用壯丁與馬匹的數目即可作爲一個衡量的尺度。

至於現代的戰爭，早已完全成爲一種利用無生能力的戰爭。在這類戰爭中，正如世代的文明一樣，人類已經退到計劃與發明的地位，所謂「鬪智不鬪力」，上戰場的主要也是一批利用

無生能力的機械：飛機、坦克、戰艦、潛艇等等，代替了從前衝鋒陷陣的勇將。假如我們仍行採用一個固有的名詞，來對現代戰爭加以形容的話，可以稱爲「封神榜式」的戰爭。敵人若使用的是轟炸機，我們便得用高射砲與戰鬪機；敵人使用的是坦克車，我們便須使用地雷與專門攻擊坦克車的平射砲；敵人使用的是戰艦，我們便要調集魚雷、轟炸機與潛艇。總之，敵人使用一種武器來攻擊時，我們就得立刻用另一種武器去應付。正如封神榜上一方祭起一件寶貝，另一方便得祭起另一件寶貝去攻破一樣。不過，就目前的戰事發展上看來，好像飛機已經佔有決定性的意義。那麼上述的這個名詞也許頗有問題。不過有一點却一十分清楚：即敵人倘如使用的是飛機炸彈，而我們却只有這二條還能發揮有生能力的大腿，那麼聽到警報響時，恐怕除去在三十六着之中選定向野外落荒一跑而外，似乎更無其它更好的抵抗辦法。

現代的文明，不但改變了戰爭的性質，也改變了立國的條件。從前可以「以農立國」，現代却非「以工立國」不可；從前可以以鄉村文明立國，現在却非改以都市文明立國不可。一個現代國家的軍事實力，早已從人數與馬匹，改換到礦產資源與工業化或機械化的程度上去了。

一〇

總括以上的分析，我們可以在此作一結論：即人類之能以從自然環境中創造出物質文化，

全靠著使用人類本身或牲畜與礦產的能力。若不消費能力，便不能完全任何事情。能力的性質顯然不同。就能力的來源說，各種能力全然來自物質宇宙中的星宿（尤其是地球），而為綠葉植物所吸收所改造，這裏並無區別。其最大的差別，在一種能力取自現在的植物（或動物），另一種取自遠古的植物（或動物）。前者是有生能力，後者為無生能力。

有生能力是一種隨時的供給。人類為着保障這種能力供給的源源不斷，勢必在栽培（植物）與豢養（動物）上費掉不少的能力。本來能以取得的能力即小，而在取得時所耗費的能力相當地大，因而贖下來給予人類調適環境的力量，已經沒有多少。在另一方面，無生能力是一種儲積的供給。人類在取得儲藏這種能力的原料時，固然不能沒有工作；但是一經利用以後，便可直接付諸實施，不再需其他努力了。由於無生能力的迅速與龐大，人類使用以克服與改造自然環境，創造出現代的文明。

鄉村文明與都市文明各自踏腳在一種能力上。從目前這個歷史的時代來看，都市文明顯然比較鄉村文明來得優越，這似乎是沒有疑問的。然而，倘如細加研討，基於無生能力所建立的文明，却也正埋藏着嚴重的問題。就現代都市文明本身來講，誠可謂極盡複雜舒適與華美之能事。不幸這個龐大的建築物的基礎，並不穩固——只建立在幾種蓄積太陽幅射能力的礦產燃料（煤、石油與自然瓦斯）上。這些礦產資源並非取之不盡與用之不竭的。因而對這種文明的永久性與安全性，曾經使許多西洋學者發生憂慮。在目前，一個國家為着要保障本國的文明，就

不得不向他國去霸佔礦產資源；由霸佔而引起戰爭，於是更大量地消耗了這種「利用厚生」的原料。在現代資本主義的這種瘋狂地謀利動機的驅迫下，上述那幾種礦產資源恐怕終有涸竭的一天。不僅此也，現代的都市文明是以其動態的特性傲視鄉村文明的；不料正因其變動太快，却也成爲一個莫大的缺點。一個科學上的新發明出來了，因而許多的工廠與設備全歸無用，即生產這種原料的地方也可能同歸荒廢。所謂變動不居，當然也是缺乏永恆性的另一意義。

鄉村文明儘管有許多缺點，但却有一個極重要的優點，便是這種文明具有永恆性安全性與穩定性（當然都是比較約說法）。有生能力取自綠葉植物，綠葉植物取自太陽，只要太陽所儲藏的能力沒有傾竭，植物總是生生不息，因而人類利用此種能力所創造的文明，也就永遠不會消滅。當然，鄉村文明也會遭遇自然的災害——如水旱風雹蟲病等，但災害一過，不久即可復原。這與礦產資源的涸竭比較起來，還是要安全與穩定得多。

從人類的調適環境上說，現代的問題（也似乎是社會學研究的主题），並不在爭論那種文明類型的優劣本身，而在熟知其優劣再行加以適當的配合。在西洋有些近於自然力在支配着制度力，使人民孳孳於謀利；在中國，似乎是制度力在束縛着自然力，使人民勞碌於衣食。人類社會的真正福利的獲得，必有待於物質文化與非物質文化的和協一致，共同發展。

（註一）詳細討論，請參看威爾斯赫胥黎等合著生命的科學，商務有中譯本。

（註二）參看 Zimmermann, E. W., World Resources and Industries, ch IV, pp. 38-50.

- (註三) 參看拙著舊農業與新農業一文，載東方雜誌第十八卷第十六號，一九四一年八月十六日出版。
- (註四) 參看拙著農業階梯的理論，載清華學報第三卷第一期及美國農民的生命循環，載新評論第一期。
- (註五) 參看拙著農業的惡性循環，載新經濟第三卷第一期。

一四 略論中西文化問題

一

近來偶然讀到胡適之與林語堂先生鼓吹西化的文字，文章雖然已經發表了很久，可是現在讀來，仍覺虎虎有生氣。讀完以後，頗有所感，謹在此稍抒鄙意，還希海內賢哲不吝賜教。

本來這類問題是最不容易落筆的。主要的困難所在，還不在問題內容的複雜衝突，而在討論時不容易舉出真憑實據；因而每人所發表的，完全是他個人的意見——空洞的也許是主觀的意見。意見便最易引人誤解，尤易引起爭論。其實這種爭論，正是所謂「後息者勝」，對於問題的解決與真象的探討，常是毫無益處。

說這個問題不易討論，是在內容的繁複與空洞，然而正因為如此，所謂寫成一篇文章，却又是一件最容易的事。一個中學生拿起筆來，雖不能說是倚馬萬言，却也極易洋洋灑灑寫上幾千字，所謂中西文化，不但包括到我們讀過的一切書籍，而且牽涉到我們日常生活的每一個角落。題目的容易着墨，在於有話可說；其弊病也就在流于放空砲，說大話，喊只號，結果，這種言論不但不會影響它人，就連發表者本人也並不能按照着來安排它自己的生活。

二

在討論中西文化時，我以為有兩種極端的論調，可以勿須多費筆墨。一是主張完整保存中國固有的文化。一派主張毫無保留地完全模仿西洋文化。大概學習社會學的人都曾知道，是兩個文化發生接觸的時候，除非其中一個文化，低得連存在的價值都沒有，這時纔會有一個文化的整個保存或者一個文化完全學習另一個文化的現象。例如澳洲的白人對原來的土人，也許可以說要完整保存西人固有的文化，而澳洲土人也只有一個外來的高級文化給他們學習模仿。因為澳洲土人的原始文化，實在不成其為文化。其實這已經不是文化接觸，而是文化傳播。這類例子，我們覺得不應該移植到討論中西文化的範圍以內來。因為在前提上既然承認是中西兩個文化，這裏便不是文化傳播，應該是文化接觸的問題。

在兩個文化接觸後，進步的文化便要影響落伍的文化。不過文化上的所謂進步所謂落伍，普通都是指物質的方面而言，宗教的理想，家族的倫理，或是人生的哲學，就很難分別高低，評判進退。這倒並不是說，這類所謂精神文化便會不發生影響。這類影響是平等的文化接觸時的影響，起初也許互相排斥，繼則互相融合，最後可能創造出一種新的文化。其過程是很遲緩的。不似文化中的物質特質，一經接觸，較低的一面便立刻採取較高的一面。我們的敵人——日本，在這裏，可以用作一個最好的例子。在未和西洋文化接觸以前，日本的文化主要是學習

中國（注意：這時的日本却也並不是全盤漢化。他們的大部文化雖然採自中國，但因民族風俗及地理環境的不同，畢竟也剋造出一些新的東西。例如日本的文字及武士道精神等。等到和西洋文化接觸以後，日本便立刻接受了歐美的鐵路、洋船、與機器，但迄今還仍然保留着家族制度與宗教。胡適之先生在他的鼓吹西化的文章裏曾經一再地說：「我們應當學西洋，至少也要學日本。」學西洋，還可以說有精神與物質兩方面；若是學日本，我們似乎不但勿須模仿他們的家族制度，因為這原是我們的，不過稍可改變；更不必學習武士道！

因為兩個文化的本質不同，接觸時間的長短不同，所發生的影響也就並不一樣，一位法國學者噶斯越尼（Kastagne）研究歐洲文化在回教國度裏對婦女解放的影響時，其所得結果如下，最先發生影響的是婦女的服裝，其次是婚姻關係，最後纔達到婦女的經濟地位與政治地位。土耳其因為接觸較久，影響較深，婦女已改着西裝，社會上並已普遍採用一夫一妻制。土國婦女奮鬥的目標，是參政與就業的權利。在伊朗與阿富汗兩國，女子常因解除面紗而遭受男子的殺戮。這種兇殺案若是發生在俄屬中亞細亞，那麼蘇聯政府便毫不客氣地請殺人的男子償命，因而這種案件已經不再發生。這裏的婦女問題却集中於一夫多妻制，購妻制，以及幼兒的結婚。這些是蘇聯政府想用政治力量來加以廢除的，却仍然沒有完全作到。

倘如接觸的是兩個進步的或同等的文化，那麼必定發生相互的響影。例如歐洲的文化固然影響了美國。反轉來說，美國文化也用其大量生產，大量消費，科學管理，商業研究，與彈性

信用等等影響了歐洲。這仍然是就物質的方面而言。至於在精神方面，法人的浪漫氣息，英國人的紳士派頭，以及美國人的拓荒者的精神，誰也沒有全部地模仿誰，似乎根本上就不能互相模仿。這種精神上的特質，不但有其民族上與生物上的基礎，還有其悠久的歷史上的力量。在現代的社會學裏面，這一點已經充分地得到了證明。所以我們說，在兩個文化接觸時，若說一個文化可以無條件地完全接受另一種文化，或是想完整保存其中一個文化，兩者同樣是一件在實際上絕無可能的事。

三

除去上述兩極端的主張外，還有第三種主張，便是所謂中西合璧式的折衷制，在這派中間，最早的是張之洞氏所提出的「中學爲體，西學爲用」，後來是民國十二年那場激烈的人生觀論戰（論戰的中心主題是中國的精神文明與歐美的物質文明的優劣問題）。遠的無須論了，只是從人生觀論戰到現在，已經匆匆過了二十個年頭。在這二十年中間，枝枝節節的辯論文字還不知有多少，可是直到目前，還有人抱着中國精神文化優於西洋文化，或是「中學爲體，西學爲用」的老調，不肯放手。這是一件頗爲可憐，不進步的現象。

每一個文化都有其自己的體與用。據我們所知，沒有一個文化祇有體而沒有用，也沒有一個文化只有用而沒有體。換言之，即用是隨着體的，也卽有此體纔有此用。體與用是不能分割

的。例如我們若是始終抱定中學爲體，那麼我們絕對無法引來西學的用。同樣，我們想要得到西學的用，自然而然就得放棄中學的體。拿中學的一半安置到西學的另一半上，正如同莊子所謂「鳧脛雖短，續之則憂，鶴脛雖長，斷之則悲。」結果對於中西文化兩無益處。

事實上，果然是中國的精神文化完全可以保存，或是西洋的物質文化全盤可以學習模仿麼？這裏面實在頗有問題。遠者大者不論，卽就日常生活來講，有兩種我們中國的物質文化特質，我以爲最足以保存。一種是中國的飯菜，這實在遠較西餐爲香甜可口。另一種是中國的綢緞長袍（尤以女子爲然），在冬季或夏季穿着起來，也實在遠較西裝爲舒服適體。這兩者都全係物質文化。同時，在所謂精神文化方面，的確有不少應該澈底剷除的東西。林語堂先生在其「機器與精神」一篇裏有一段最透闢的文字，不妨引在這裏：

……精神方面，中國人也自有他獨長之處，例如忍耐的美德是西洋人所萬萬不及的。中國人之肯含垢忍辱，任人宰割，只以吞聲忍氣工夫對付，西人真不能望我們的項背。記得三一八慘案時，燕京大學美人教授 Potter 當場對我說，若是美國政府做出這種事，登時全市人民會叛變起來，但是那天我們國立九校的校長當中還有的態度十分老成，十分鎮靜，連一個宣言都不大願意發出。……這種聽天由命的德性，中庸不僞的涵養工夫，都是西人精神文明中所無的。

中國文化中這類善於含垢忍辱的精神也就是奴隸文明，是從大家族生活。專制政體，與科

舉制度中訓練出來的。這種精神文明，據我們看來，實在沒有一分一毫值得保存的價值。

我們的精神文明的缺陷，不幸却實在還不只這一點。在道德方面，很久以來，似乎我們只有個人道德，缺乏社會道德。離開了家庭，我們的道德也就不存在了。事林廣記裏載有兩句最膾炙人口的詩句，叫着「自家掃去門前雪，莫管他家瓦上霜。」直到現在還有不少人奉爲行爲的圭臬。這種完全爲自己打算不同情他人的態度，也是西人精神文明中所沒有的。試問：這又有什麼值得保存的意義？其它的事例還多，無須一一例舉。

主張「中學爲體西學爲用」的人，甚至主張中國精神文明配合西洋物質文明的人，假如能在這些問題上多用一點思索的工夫，就不致於還去搬弄這類已經過去的而且絲毫不切實際的口號！因爲這種主張，不惟倡導者自己不能實行，對社會國家亦可謂是一劑不對症的藥方。

四

文化是人類適應環境的產物。文化的內容儘管千差萬別，五花八門，但其中有一個普通的模式，可資探討，便是人類的生存問題。在本質上，文化本身無所謂高級與低級，進步與落後，只有在應用到人類與其環境的叢生上，才會發生這類的差別。離開了人類的生存問題而侈談文化，這就是我們在上文所說的放空砲，說大話，與喊口號。

在這個觀點出發，我們目前的許多論辯似乎很可以迎刃而解了。我們的問題是如何適應！

更好的適應環境問題，換句話說，也是另謀一個更好的個人與集體生存問題。汽車比四輪大車，輪船比帆船，鐵路比牛馬，機器生產比手工生產，使我在適應環境上更其有利，那麼我們就應該採用前者，放棄後者。自由主義，民主政體，社會道德，公開輿論……這一切，倘如認為對我們的集體生存有益，那麼我們也不應缺少。但這裏面却委實不必包括全部改吃西餐，跑狗跑馬，大脚戲，流氓黨，私人女祕書（變相的妾），以及拜金主義極端享樂主義等等在內。我們有自己的民情風俗，有悠久的歷史傳統，有特殊的地理環境，也即有我們自己的生存條件，因而我們目前的問題，實是並不是中化西化的問題。固有的文化無論如何無法完整地保存，西洋文化也絕對不能毫無保留地抄襲。中體西用更如林語堂先生所謂是句「不通的怪話」。這些主張，都是所謂吃現成飯菜的偷懶辦法。

我們生在現在的中國，可謂不幸。因為我們失去了一切可資遵循的傳統上的途徑。然而從另一方面來說，也可謂正是大幸。因為全世界的物質進步與交通發達的結果，使我們不僅能知道本國的社會遺產，還有機會學習其它民族的歷史傳統。這一種人類適應環境的成果，都成了我們極好的參考資料。在目前，似乎我們不應該輕視線裝書，更不能輕視洋裝書；不惟不應該輕視自己的文化，同樣也不應該輕視印度文化與回教文化。從這些各種各類全人類文化遺產中，尋出一套對於我們個人以及集體生存最有益的文化模式——這一套配合無間水乳交融的文化模式，纔是我們所最需要的解決問題的方案。在這種新的文化中間，既不是完整保存自己的

國粹，也不是整個抄襲它人的齒餘，更不是雜湊或硬湊起來的體與用，所以我們說，目前並沒有什麼中化西化的問題，有的，只是我們如何有利地適應環境與圖謀生存：假如必須用一個簡單的概念來表示時，那麼亦可謂我們的當前問題是在如何「現代化」。

三十二年端午節

一五 說文化的「體」與「用」

一

文化是一個綜合的實體。其爲之分別「體」與「用」者，在西洋文獻中尙未曾見，有之，則自滿清末年的張之洞創始。

張氏爲滿清大員，受庚子事變影響，目擊西洋的船堅砲利，工業昌明，知非變法圖強不足以自存。遂於當時一再倡行新法。所謂倡行新法，亦卽不再自封故步接受西洋文化之謂。不過張氏所欲接受的文化，並非西洋文化的全體，而只係其中的一部份——屬於物質的部份。他企圖把文化分成兩個範疇：一個是不變的，一個是可變的。「夫不變者，倫紀也，非法制也；聖道也，非器機也；心術也，非工藝也。」（見張氏勸學篇下同）從這個觀點出發，他把當時的學術分爲兩種：一種爲新學，一種爲舊學。「四書五經、中國史事、政書、地圖爲舊學。西政、西藝、西史爲新學。舊學爲體，新學爲用。」同時他又把這種新舊之學算作內外之學。他說：「中學爲內學，西學爲外學。中學治身心，西學應世事。不必盡索之於經又，而必無悖於經義。如其心聖人之心，行聖人之行，以孝悌忠信爲德，以尊主庇民爲政，雖朝運汽機，夕馳

鐵路，無害爲聖人之徒也。」蓋張氏之意，以爲中國思想文化的中心，不外是孝悌忠信，而西洋思想文化的基本無非是機器技術。因而最好的辦法便是一種不中不西亦中亦西的折衷辦法，即以中國的思想文化爲本體，西洋的思想文化爲效用。創造出他的「中學爲體，西學爲用」的文化政策，這一政策，實際上支配了滿清末年的整個思想界與文化界，即在目前，也還不能說完全成爲過去。

由此看來，張之洞氏所倡導的維新變法，與後來的康梁變法不同，尤與孫中山先生所倡導的革命不同。後者諸人雖主張的激烈程度略有不同，殆無不欲推翻專制創建民主政治的政府。張氏身爲滿清的封疆大吏，自不容有此類主張。然而蒿目時艱，阡衡國勢，又感覺不能不積極變法圖強，藉謀自保。以不變動中國固有的社會結構的原則下，從事接受西洋的文化，就不得不硬把文化的綜體分成「體」與「用」兩截。然後想以西洋文化的靈魂，附隸於滿清顛覆腐臭的老殼。其結果如何呢？經張氏所手翹而現在僅賸有一個殘軀的漢冶萍公司，便可用作這種政策的一個實際而具體的說明。

張氏的這種主張，雖然在理論上不可通，在實際上也是失敗；可是他的見解與計劃，總算盡了歷史的任務。當時的滿清政府因看到自從工業革命以後，歐洲的幾個皇室相繼場台，因而恐懼機器，厭惡鐵路，大臣如榮祿輩，都是甯願國家對外喪師割地，亦不願振興實業與刷新政治的。自從張氏的中體西用說提出以後，這才使滿清政府半疑半信地提倡西學，接授西化。其

結果不料舊瓶裏果然裝不了新酒，以致許多其它思想都隨着機器、鐵軌以俱來，洪流激蕩，遂以釀成後來的辛亥革命。

張氏的思想與主張，早成歷史的陳迹，本勿須於此浪費筆墨，多所論列。不過類似或變相的此種主張——如以虛科實科等名義，暗地裏代替張氏的新學舊學或內學外學者，卻正在方興未艾，勢不得不稍予辯正。予豈好辯哉，予不得已也。

二

我們要坐實張氏的文化政策，在理論上的不可通與在實際上的必然失敗，就必得先有一言兩語解釋文化爲何物。

本來文化一詞，在社會學與人類學家間即無一致的意見。但有一點却似爲一切學者所承認——即文化爲人類調適環境的產物。關於文化的內容，即用愛勒烏德在文化演化一書中的說明罷。他說：「文化包括一切人類學得的管制自然與其自己的力量。因而一方面包括人的物質文明的全部，工具、武器、衣服、住宅、機器，以至於工業的各種制度；在另一方面，又包括一切非物質的或精神文明，即如語言、文字、藝術、宗教、禮儀、道德、法律、與政府。」（見該書第九頁）文化本與自然爲對待名詞。故人類在調適環境時，對原始的自然環境所作的一切改造，均可謂爲文化。物質文明與精神文明，即係最普通的描述文化內容的分類詞。因而，這

也就成爲一切中學西學，新學舊學，內學外學，甚至實科虛科的分類的根據。文化的「體」與「用」的區分，也似乎即導源於此。

那麼又何謂物質文明與精神文明呢？從最基本的意義而言，物質文明便是人類在調適環境時所發生的人與自然關係，也就是人類利用自然所創造的那些具體的與有形的成就。用愛勒烏德氏的話來說，亦即人類所學得的那一切管制自然的力量。在另一方面精神文明則係人類在調適環境時所引起的人與人的關係，是那些比較抽象的與約制人類本身行爲的規律，亦即愛氏所謂人類所學得的管制自己的力量。左派理論家把前者稱爲生產力，後者稱爲生產關係，並謂後者總是受前者的決定。這種理論自有其特殊的見地，其缺點在只把握住一些具體的與有形的東西，來建立下一套公式。而把那些抽象的關係當着上層建築。具體與有形者易知易見，抽象與不甚具體者比較難明。因而他們這套公式，似乎說來非常的真切，非常的動聽，其實，這些抽象的思想概念與規律等的支配人生，不但不僅是上層建築，有時且遠超過那些具體的與有形的東西。佛教、回教、基督教、儒家思想、民主主義、社會主義等等，都是最好的例證。

物質與精神上的區分，僅在爲學術上的研討與描述的便利，並非一切文化真可截然劃分爲兩半也。任何種族的的文化都是一個綜合的實體，不能分，亦不可分。每個種族有其獨特的民族性，每個種族得調適其特殊的自然環境。人與自然的交互適應的結果，即各自產生了其獨特的生活條件。屬於精神的思想與屬於物質的工具，便是這種生活條件的反映。物質方面的成就，

在有效的利用自然環境，使人類得以生存；精神方面的努力則在使人類能以和平相處，能以集體地去調適環境。物質條件是精神文明所由發生的搖籃；而精神文明則是在規定物質發展的方嚮。在人類生活條件上，既然去不掉精神與物質任何一面，而物質與精神兩種人類調適環境的造詣，即成爲人類文化的綜體。假若說：某一種族的精神文明是一種樣式，而物質文明又是另一種樣式，兩者截然不同，並無連繫，這不是一個人世間的奇蹟麼？

說到這裏，我們可以回到本題。張氏的中體西用的文化政策，即企圖把西洋的物質文明安插到中國的精神文明裏來，並且要用中國的文明駕駛西洋文明。在理論上，好像是說把兔子的技藝放到龜的軀殼裏面，又等於說把汽車的馬達裝在我們馬拉的木板車上，試想，這是一件如何滑滑的事？

三

上文還只是就文化本質來討論中體西用說的不可通，假如我們改換一個立場來分析這個題目，也許我們可能得到一幅更清楚的畫面。那便是制度的觀點。

說文化，只是指點人類對自然環境那一套改造的成果。有的比較具體，有的比較抽象，因而劃分出物質和精神兩大類。其實文化對人類生活的意義與影響，還不在這些散漫與零星的成就，而在從這些成就裏共同聚集成幾個星座。通過這些星座再來約制生活與規範生活。這些星

座全是文化的結晶，亦係人類行為的圭臬。在社會學上，我們把這些星座稱爲制度，如宗教、家族、經濟、政治、教育、與娛樂等都是。社會學中的文化學派諸學者，總喜歡說「人是文化的產物」。據我們看來，與其說人是文化的產物，勿甯說人是制度的產物。文化固係人造的，制度亦係人造的。然而在人類的社會生活間，其實際支配行爲與約制活動者，却絕不是那些散漫的文化，而係由文化所形成與所結晶的那些星座——各種社會制度。

然則社會制度又是何物？關於社會制度的解釋，學者間亦無一致的意見。爲一般所承認與推崇的權威學者是耶魯大學的孫默楠教授。他在民俗論一書中給制度所下的界說是：「一種制度係由一個概念（思想、觀念、學說、興趣）與一種結構相合而成，結構是一種骨架或器械，或僅是幾個職員，在可以測度的情形下，依照規定的方針而合作。結構保持概念，並爲供給工具，藉以實現事象，及滿足人類在社會中的興趣。」（用吳文藻先生的譯文）在這定義裏，所謂概念，便是屬於精神文明；所謂結構正是物質文明。結構承托着概念，概念支配着結構，人類的一切基本需要或慾望，便係通過各種社會制度而得到滿足，人類的一切行爲亦以制度爲條件。

制度既係精神與物質文化的結晶，這便發生了如下兩種意義：（一）我們不能離開制度而談文化，因除制度以外文化，全係些零碎散漫的事實或現象。（二）這即係物質與精神不能劃分的一個更有力的論據。在一個制度中間，概念變了，結構自不能不隨着改變；同理，結構變

了。概念亦絕對無法保持原來的狀態，我們舉以下二例爲證。

第一個最顯著的例是中國的家族制度。注重孝悌與崇尚幾世同居的家族倫理，顯然是以利用人力畜力與粗劣工具的農業生產爲條件，因爲在這種生活條件下，人類的新陳代謝，由少而壯而老，必須靠着世代間的交互接替，才能生存。每一代都是由壯年一個時期，仰事俯畜上下兩代老幼。因此，儘管有多少痛苦必須忍受，但亦只能維持此種以孝悌爲中心的大家族制，同時，也正由於這種家族制度，才使中國社會的工商業始終不能發達（參看拙著爲什麼中國社會未曾資本主義化一文，載新經濟三卷一期）。換言之，也就是使中國無法走上資本主義化的道路。在這裏面，物質與精神，共同結成了一個家族制度的星座。我們無從想像在生活條件改變以後，還能保持固有的家族倫理，或是家族倫理改變了以後，還能依舊在進行舊式的農業生產。

第二個例子可舉中國的宗教。廣義的宗教包括一切思想，不是一篇短文所能敘述清楚。我們只就最簡單最普遍的事情作例。一個是祖宗崇拜，這當然重男系貴經驗與崇門第的自然結果；但亦不要忘記，這正是農業社會的產物。在全世界的狩獵與游牧民族中，似乎尚未發現任何一個存在有崇拜祖先式的宗教（已受農業民族同化的又當別論）。另一個是相信星命。批八字與算星命的來源是根據的五行生剋與干支配合，而這一套五行與干支全是根據的時間觀念，也只有以農業爲生活條件的人民才會感覺到時間在支配着一切生活。這裏所謂時間，正是孟子

所謂「不違農時」的時間。春耕夏耘秋收冬藏，無一能違時行事，而不遭致災禍。在生活條件不同的民族間，假如要有人告以生辰八字，即能決定一生的榮辱禍福，必使他們譁笑却走，認為是一件至為可笑的事情。

這兩個淺近的例子，可以說明制度與物質及精神文明的關係。研究社會制度的人都曉得：制度的變遷有的是出於與生活條件的不相符。歐洲的宗教革命與政治革命是：有的是由於外來觀念的影響，中國的家庭改革與社會改革是。總之，無論是結構先變，或是概念先變，制度必然隨着改變了原來的形式。換言之，一國的物質文明與精神文明的關係，正復類此。張之洞氏想要用他所謂「經文」「經義」，來「運汽機」，「馳鐵路」；並以前者為體，後者為用，結果保存舊體，即不能發揮新用。他本人所手創的漢陽鐵廠萍鄉煤礦（後來合併成漢冶萍公司）與後來的招商局，全是這種主張下一敗塗地的樣品。

四

文化既不能強行劃分「體」與「用」的區別，那麼在東西文化接觸頻繁的今日，我們應該如何安排我們的態度呢？保存全部國粹既無法圖存，而全盤接受西洋又徒為口號。從一個習社會學的人的立場，我們願提出以下的主張——即創造我們新的綜合的文化。我們有自先祖列宗給留下來這一片大好河山——自然環境，有自炎黃傳來的血液——民族特質，還有自歷代聖哲

給留下的嘉言懿行，豐功偉蹟。這使我們在接受西化時，無論如何，無法全盤。在另一方面，我們既生當運輸便利交通暢達的今日，使我們不但能以接受歐美，甚至全世界一切人類的文化遺產。這是現代人類最大的成就，亦是創建新文化的良好機會。我們不應厭舊，尤不必驚新。這一切固有的與外來的文化，都是我們創建新文化時的優良標本與參考資料。所以，在目前，一切自封故步妄自尊大以及種種自欺欺人的態度，假如還有的話，不唯徒勞，皆會貽害於國家及民族的前途。

照這類說法，那麼有人也許要問：爲我們所預備創造的新的綜合文化，是否可能即暗合中體西用的老調呢？對此問題，我們可以確定的答：無此可能。在未來的新文化中，我們的生活條件必然改變（工業化），我們的固有思想必得革新，我們的科學與民主精神必須建立……精神變了，物質也變了，那裏是體？那裏是用？認識了文化是一個綜合的實體，認識了文化爲人類調適環境的產物，這裏面張冠不能李戴，亦無法去削足適履。歷史上滿是由文化的傳播影響因而產生新文化的例子，爲什麼對於當前的文化問題，偏會有人倡導一些偏激甚至令人難解的論調呢？

三十三年三月二十日。

一六 從文化發展的條件說到中國文化

研究近代文化史的人，每感於西洋文化思潮的突飛猛晉，與我國的萎靡不振。於是甚至有人倡導「全盤西化」的論調。此種主張，似屬稍涉偏激，沒有得到一般社會人士的同情支持。然而並不能因此便掩飾了我們文化的落後與遲滯不進。事實如此，勿庸隱諱。推求其遲滯與落後的原因，從而尋得所以進步的途徑，正是當前的知識份子所負的最大的責任。

原來一個民族在某時期內文化的進展，必有其進展的條件。條件具備，文化自然興盛；條件缺乏，文化即將衰替。其中關係，如影隨形，並無任何偶然的機會或神祕的原素在內。

促成文化興衰的條件有三：（一）民族的特質，（二）社會的風尚，與（三）文化的遺產。根據此三個條件來解釋一切民族的文化興替，無不歷歷不爽，絕無例外。

所謂民族特質，即指一個民族的「求知慾」的高低，理解力的大小，與創造性的多少等等。同一環境，有的民族便能創造出高度發展的文化，另有些民族便始終榛榛莽莽，沒有進步。這便是由於民族的特質使然。不僅此也，民族文化發展的方向，也常與特質有關。例如印度民族是著名缺乏「時」的觀念的。據說：有人問一個印度人的年歲，答說不知。再問什麼時候生的，這位印度人用兩手一比，說是月圓的時候生的，其它問詢，便全然不能置答了。這當

然是一個笑話，不能相信。但印度人曾經創造出世界上最偉大的宗教，最偉大的哲學；然而卻並未創造出任何一部信史，這是事實。也有人根據同樣的觀點，謂我民族的天生特質，即不近於自然科學，因而自然科學也終未能發達。這個論調卻是不確的。不要說，中國的天文曆算，很早就有專書；即以清代正統學派的考據訓詁而論，都是用極端冷靜縝密的頭腦與科學方法研究出來的。用於整理典籍，遂成爲清代學術的主流；若用以觀測自然現象，我們絕無理由認爲不會有何成就。至於以往我們自然科學之所以未能發達的原故，完全是由於社會風俗所造成，與民族的天性無關。

一個時代的社會風尚，對於文化的興衰關係至大。倘如我們把上述的條件稱爲民族的，則這個正是社會條件。在一個文化勃興的社會環境裏，不但朝野上下注重文化獎勵文化，對於從事文化的人也都有幾分崇敬。梁任公曾謂：「吾嘗言：欲一國文化進展，必也社會對於學者有相當之敬禮，學者恃其學足以自養，無憂飢寒，然後能有餘裕以從事於更深的研究，而學乃日新焉。」（見所著清代學術概論頁一〇七）吾人常奢談歐洲文藝復興，係由於時代環境所造成，而不知當時的教皇國王以及南歐的豪商閥族，實在後面與以無上的助力。即以清代學術的盛時而論，不但上有皇帝（清高宗）的倡導，中有封疆大吏（如畢沅阮元等）的支持，下至一般鹽商，都尙能附庸風雅，優待士人。清代學術的所以昌明，實在是由於這種社會條件的助力不小。

在歐洲，自從十九世紀以後，直到第一次世界大戰以前，德國當時的富力不如英、法，然而德國政府用於獎勵學術的金錢卻比較任何一國爲多。美國當代經濟學權威伊黎氏（R. E. Fry）曾謂：「就整個世界而言，任何一個的大學教授都沒有德國那樣受人尊重。對於我，似乎一個德國的教授便是他自己的領域中的國王。他的地位只有美國大理院的法官堪與比擬。社會上的一切階級，包括軍事階級在內，都加以重視。社會地位也許沒有高級官吏那樣顯赫，但教授的報酬卻是比較高的。就是在比較貧困的日子也適於思想的發展，因爲一個人滿足於他的樸素生活與高級思想。」（見伊氏自傳頁一二二——三）我們都知道歐戰前德國在歐洲的學術與文化上都處於領導的地位，卻常常忽略德國之所以致此的原故。這位留學過德國的美國學者的觀察，大概是不會錯的。社會風尚的影響文化的發展，我們就中外這兩個例子，便足以說明一切了。

文化遺產是包括一個民族自行創造的典章文物與學術思想，及其對外接觸的機會。遺產豐富的文化自高；對外接觸機會較多者其文化亦高。世界最古的文化發源地，全然靠近河流，即是因爲交通便利接受其它民族的文化遺產較多的原故。我們知道：文化的進展，自古迄今，從未有憑空產生過一個偉大思想，或無故創造出一個新奇學術。相反的，這些思想與學術，都是由已有的文化基礎上逐漸積累與傳播而來。西洋人謂一切文化上的發明都是「幸運的配合」（Lucky Marriage）的結果，正是這個道理。由是可知：文化的進展，必然靠着各種不同思想與

學術的接觸與配合，然後纔有進步。所以箝制不同的思想，排除異己的學術，無論假借何種名義，就文化的立場言，都可歸入摧殘的一類。

根據這三個條件，再來觀察以往的中國文化，便使我們獲得一條清晰的線索，可以用來解釋歷代文化的盛衰。在這三條件中，除去民族特質一項，我們認為，而且歷史的事實已經證實：中華民族是一個元氣蓬勃實大聲宏的人民，不但能自行創建文化，並且強於領悟力，富於求知心。所以在歷史上，一切曾經與我們接觸過的文化，殆無一不被孳乳吸收，而成爲我民族文化的一部份。這在上文已經約略說過，不再複述。這裏必須指出而且預備強調說明的，便是決定我國歷史上文化盛衰的，殆全然受着其它兩個條件的影響。

就中國已往的歷史言，社會風尚與文化遺產常常處於相反的顛倒地位。即社會環境較好時，文化遺產的收受常遭抑制；反之，倘如文化條件獲得發揚與擴大的機會，又每在社會條件最惡劣的時候。這是什麼原故？大概自從秦皇漢武以來，歷代帝王都曾經保有一個傳統的「文化政策」便是「表章什麼罷黜什麼」。社會的條件之所以較好，總是在四海承平家給人足的時候；不幸，這個時候的「表章」與「罷黜」的力量，也就來得最大。等到一個朝代的統治解體，各派的文化思想纔得以稍稍興起；然而這時總歸又是戎馬倉皇與民不聊生，使有能力有志從事於文化的人，不能定居，無法工作；勢不得不投靠一般挺而走險的流氓集團，與之共圖平定天下。我們歷史上的文化發展，不是遲滯停頓，便是在循着一條狹仄的途徑向前蠕動，即

是由於這兩個條件互相約制的結果。

以下再從已往的歷史事實，來證實我們的這種假說。就全部歷史而言，上述這兩個條件完全能達到適合文化發展的適度點而不互相抵銷者，似乎我們只有一個戰國時代。這時周的封建統制已經崩潰，而社會經濟又未十分糜濫。各地諸侯又都在發憤圖強，招賢納士。再加上我民族的富於想像力、創造力，遂造成中國文化史上一個空前絕後的黃金時代。及秦始皇統一中國以後，想要拿全部國家作為其一人與一姓的私產。於是焚詩書坑儒生，並制攜書之令，訂偶語之禁。摧殘文化，莫此為甚。下迄漢武，又復明訂「表章六藝罷黜百家」的政策，遂把我民族磅礴地發揚文化的元氣，限制到讀經的一途。所以在兩漢的文化中間，除去今古文的經學以外，可謂更無成就。

三國以後，「表章」與「罷黜」的力量衰退，於是魏晉的玄學與佛學，得以稍稍抬頭。然而大河南北一向為我民族創造與發揚文化的地盤者，突為夷族攻佔，五胡雲擾，歲無寧日。當時可以稱為代表的學術思想，竟不得不賴寺廟中的名僧以傳。其中消息，頗值得我們玩味。

隋唐以後，朝廷以科舉取士。這固使天下士子，盡入君主的彀中，易於統治，然而對於文化發展的束縛，也格外有力。自此以後，在承平的統一時代，便有以經義取士的科舉制，作為文化發展的障壁。在統一崩潰後，便是干戈擾攘民不聊生的亂世。所以自隋唐下迄清末這千五百年間，其學術上的進展，確然可以代表中國文化成爲一個時代的思想潮者，只有隋唐的佛

學，宋明的理學，與滿清的考據學。隋唐的佛學發揚於智顛、玄奘、慧能等一些大僧人。一般士子並未成爲文化的主流。兩宋的學者，因爲在五經與制藝的裏面，再也翻不起新的筋斗。於是遂剽竊佛學的精義，建設一種所謂「儒表佛裏」的新哲學，亦即所謂理學。這種理學後來到明末王陽明前後，達到了全盛時代。此派溶佛入儒的新哲學，就學術的立場論，固不能謂爲無價值；然而其最大弊端則在遏抑創造與獎勵作僞。流風所及，真所謂遺害士林匪淺。因此遂引起清代碩學大儒的反動。

滿清以異族入主中國，初期賢君輩出，海宇承平，民安物阜，清高宗又能獎勵學術，遂使當時的社會條件，達到十分的成熟。然而也正因爲滿清是異族的原故，其對漢人的猜忌，無所不用其極。文字之獄迭興，士子咸惴惴自危。於是清初的一種「經世致用」的學術，遂不得不成爲「詮釋故訓，究索名物」，轉向故紙堆中。桎梏思想的範圍，限制文化發展的途徑，清代學術又焉得不走向這條路去？直到滿人的統治崩潰，漢人的國家重建，這纔使我們得到一個公開地學習外來文化的機會，同時也擴大了我們接受與整理文化遺產的範圍，爲我國文化的向溢進展，建立了一條康莊大道。梁任公每把清代學術比之於歐洲的文藝復興，然則對於未來的偉大文化的建設與完成，正可謂責在我輩。

根據以上的分析，我們知道一國文化的盛衰起伏，多半在乎人爲。以往我們文化的所以遲滯落後，與西洋的所以隆盛昌明，完全不關乎種族特質，而在社會條件與文化條件。瞭解了此

點，庶幾社會上素以提倡文化自居的人們，不致於努力到完全相反的方向。

一九四四年三月二十日。

一七 創建第三期的中國文化

中國文化的發展，迄今已達三千年以上的歷史。就其發展的過程而言，其間雖不無盛衰起伏。但却始終是向前邁進，從無間斷。這一點，委實是我們中華民族最偉大的造詣與最優美的成績。在全世界一切優秀民族間，我們都覺得可以比之而無愧的。

爲敘述上的便利計，我們姑且把中國文化的發展，分成以下三個階段。第一期可名爲中國文化獨立發展期，自幽邃之遠古，下迄東漢之末，全可歸入是期。在是期之初，我民族自帕米爾高原逐漸沿黃河東下。一面與土著野蠻民族從事戰爭；一面用「筭路藍縷，以啓山林」的精神，從事開拓。是爲我國文化的啓蒙期。中間經過殷商氏族的狩獵遊徙，下迄周氏族的農業定居，以及建立了西周與東周時代的封建制度。春秋以後，封建制度解體。於是一時學說紛起，百家爭鳴，文化燦然，成爲我國文化獨立後發展的全盛時期。秦始皇統一全國，對學術頗加箝制；再加上漢武帝的「表章六藝，罷黜百家」的文化政策，遂使我國的古代文化，由繁複而納入一轍，由紛呶而歸於一致。一時典章文物，燦然齊備。故兩漢大帝國實爲我民族自創文化的結晶，而漢帝國的崩潰，亦即我國文化獨立發展的結尾。

第二期可謂爲中印文化的交流期。是期開始於三國魏晉時代，而終於明末。蓋印度文化的

輸入我國，雖始於東漢初年楚王英的「爲浮屠齋戒」，及漢明帝夜夢金人與白馬負經等傳說，然而佛教對中國社會真正發生影響，要以桓靈間安息國僧安世高與月支僧、支婁迦讖在洛陽譯經，爲中印兩大文化交流的開始。自茲以降，我民族朝野上下，遂競事譯佛經，廣研佛理。其間自輸入消化以至於建設完成爲中國的佛教，又可分爲三個段落：首先爲間接輸入期。自三國迄四世紀中葉釋道安時代，一切爲輸入印度文化而活動並有事業可紀者，大概都是西域的番僧。這時的佛教，尙完全爲印度文化的產物。其次自道安以後至南北朝之末，爲直接輸入期。在此期間，國內名僧輩出，如法顯，如道安，安之弟子慧遠，以及鳩摩羅什之弟子道生輩，皆不但精於佛理，且間有發明。道安徧注羣經，妙達深旨。並對舊譯譌訛處，以意條舉。後來鳩摩羅什的新譯，果能與之相符。道生（卽相傳在蘇州虎丘講法頑石爲之點頭者）在大涅槃經未至中國以前，卽倡導「阿闍提人皆得成佛」的教義。於此，可知我民族之於外來文化，並非迷信盲從，其研究之審，領悟之深，與消化之速，皆非其它民族所能及。不特此也，自斯時起，由於「學問慾」之堅強，「正知見」的滿足，正發起一偉大的「留學運動」。中間如法顯、玄奘、義淨輩，冒萬險，歷百艱，前往印度，期能親炙佛教的大師及經典。這一偉大的運動，自四世紀起，迄八世紀中葉止，其間前往印度的僧伽，風起雲湧，前仆後繼，據梁任公先生計算，共達百零五人，佚名者尙有八十二人。經過這樣的努力以後，印度文化之由輸入而過度到最後隋唐時代的建設期，可見並不是偶然的。關於佛教的建設，如嘉禪大師的創「三論宗」，

智顓大師的創「天台宗」，玄奘大師的創「法相宗」，賢首國師的創「華嚴宗」，慧遠與善導的倡淨土念佛，是爲「淨土宗」，以及慧能的宏法「闡宗」等。這時在中國的印度佛教，早已非復印度之舊，而成爲中國的佛教了。

中印兩大文化的交流，尙非至此爲止。迄宋明兩代，我先民更將佛教的哲理，吸收入中國固有的思想，而成爲兩宋的理學，與明之「王學」，所謂理學（王學亦卽理學），梁任公先生謂爲「儒表佛裏」之學。卽把佛學中的精義，完全納入儒家思想。所以自理學興起以後，佛教中遂再無名僧，亦更無大事可紀，雖近來以佛教徒立場從事撰述的釋印順，亦不得不承認「理學興而佛教之特徵失」（見所著印度之佛教第二一〇頁）。至此印度的佛教，不但成爲中國的佛教，且成爲中國的儒家思想的一部分——理學。其間的是非得失不具論，而我民族的理解力之強與消融力之大，於此可見一般。

自滿清入主中國，以迄現在，可謂爲中國文化發展的第三期。這期的特色，是中國與西洋文化的交流。本來西洋文化的輸入我國，最早可追溯至唐代的景教（基督教的一派），惟傳來不久，卽隨武宗的毀佛，同歸消滅。與我國社會絕少影響。明末海運大開，洋輪迭至，至徐光啓李之藻輩與西洋教士利瑪竇湯若望等譯書習教，纔算真正接受了西洋文化的洗禮。這方係中西文化交流的開端。

我們以清初爲中國文化發展的第三期的開始而不用明末，除用朝代的興替爲界，易於分辨

外；還有在思想上對宋明理學的反動，至清初顧炎武、胡渭、閻若璩諸人纔行開始。以後如顏元、李塨、黃宗羲、萬斯同以及王錫闡、梅文鼎輩，逐漸由經學、史學，而進入於社會科學與自然科學的研究，這纔爲輸入西洋文化開闢一條坦平的道路。其後達全盛時期，人才輩出：如惠棟、戴震、段玉裁、王念孫，王引之諸人，治學以「實事求是」「無微不信」爲基本精神，這即是歐美的所謂科學方法。下迨康（有爲）梁（啓超）以擬經叛古謀自由思想的解放。洪流激蕩，遂以造成了後來的五四運動。

在這第三期內輸入中國的文化，也將與第二期相像，經過介紹消化以至建設完成一個新的綜合的文化。不過因現代的交通進步與接觸頻繁的緣故，這期輸來我國的，實包括全部人類的社會遺產，其間有宗教哲學、學術思想、政治主義、社會政策、以及科學的技藝思想，五花八門，複雜分歧，絕不似印度佛教只有小乘大乘或是有宗空宗那樣簡單。因而我們的融會貫通與吸收消化，也得需要相當的時日。

第三期的文化發展，到目前的階段，根據以往的經驗而言，好像似遠在輸入與介紹西洋的文化思想。正如在第四世紀中葉前後的第一期文化那樣。國內一般知識界人士的尊崇歐美專家，與魏晉人士的尊崇番僧，顯可相比。此刻留學運動的蓬勃踴躍，正可比擬千五百年前中國僧人的「留學運動」。至於在學術上，我們對於西洋書籍的翻譯，思想的介紹，其述而不作的態度；與魏晉南北朝人士的對於當時的佛經，也可謂相同。不用說，即是我國家近百年來所處

的位地，比較魏晉南北朝時的五胡紛擾以及後來的華夷對立，也是正復相像。

雖然如此，但我們第二期文化並未至此爲止，我們目前的第三期文化也絕對不會停滯於這個階段的。就國家的立場言，我們自將驅逐甚或同化敵人，恢復我們的山河，取得最後的勝利。就文化的立場言，我們也一定能消融並吸收一切外來文化的精華，發揚光大我們固有的遺產，重新創建一種新的文化。從我先民的遺蹟上，從我國文化已往發展的過程上，使我們堅決地得到這種自信心，同時這也正是負在我們肩上不容辭卸的責任。所以在這次抗戰以後，我們不僅有如隋唐那樣一個偉大的帝國等待開拓，還有一個比隋唐更加偉大的文化，等待建設。

此
页
空
白

社會移動及社會變遷

一八 社會的階梯

美國哈佛大學社會學教授邵羅堅 (Prof. Pitirim Sorokin) 在他的名著社會移動 (Social Mobility) 一書裏，曾經指陳人類在社會階層的升降中間，好像是經由兩個不同的途徑：第一個可以稱爲社會的階梯 (Social ladder)，其主要的功用是把居處於「社會金字塔」 (Social pyramid) 下層的優秀份子選擇到社會的上層；另一個則稱爲社會的篩箕 (Social sieve)，即係把社會上層的鴛劣愚駘的份子淘汰到社會的底層。在一個組織比較健全結構比較合理的社會裏，每個人的才智與能力，總是與他所佔的社會地位，相去不遠。才能較大者居處較高的階層，較小者居處較低的階層。但怎樣纔能達到這個結果呢？這即是由於上述那兩部「社會機械」的選擇與淘汰作用所造成的。

根據美國的社會學前輩庫萊教授(Prof. C. H. Cooley)的意見，一個最理想的人類社會的結構，便是他的自由秩序學說(The theory of a free order)。這個學說的內容是：「每個人在出生以後，即對於人類具有某一種方式的服役。從一種明智的教育與實驗制度中，他發現了這個方式是什麼，並且即被訓練去加入這種方式。在完成這種工作時，他對於社會的服役與他自己的愉快兩者都達到了最大可能的程度。就階級的存在來說，這祇是從合作上來促進效率的團體，各階級的份子完全是從他們的天性適合的程度上來決定的。」(見氏著社會的組織第二三九頁)。庫氏在這裏所說的「天性適合的程度」，無疑地是指一個人的才能與興趣兩方面。從這個立場來說，階級的存在，可能是，也可能不是，一種社會的病態，只受階級所由組成的性質如何而定。

原來，人類的社會一經成爲一個有文化與有組織的團體，階級的差異似乎是不能完全泯滅的。無論這種階級的形成是由於天賦的不齊，教育的差異，或是說由於風俗的積塊(Cake of custom)。但其爲人類的不平等則一。既有不平等的現象存在於不同的社會級層之間，那麼由於報酬與威望的懸殊，生活與享受的差異，每個略具才能與不甘墮落的份子，定然都企圖着從較低級次攀登到社會的上層。爬上一層又羨慕再高的另一層。於是一個人的畢生精力便都消磨在這種攀登階級的工作中。所以一部人類的歷史，假如可以概括地描述一句，便是一部人類的社會階層的攀登史。

在人類歷史裏面，一共有多少歡笑，多少愛憎，多少悲哀，這一切，都是在攀登社會階層的過程中所發生出來的。攀登的人幸而順利地成功了，於是家庭的歡樂，戚友的詔笑，與社會上輿論的獎飾，都不約而至。車馬盈門，賓朋滿座，造成一時特殊的榮幸與熱鬧。不幸，他從較高階層倒翻了一個筋斗，這時攀登者本人的沮喪，妻子的眼淚，親朋的疎遠，再加上社會人士的輕蔑與訕笑，也都會紛至沓來。門前冷落，庭戶蕭條。又造成了一個與前恰恰相反的冰冷的局面。自從有史以來，人類的活動似乎即是在茫茫人海的滾滾波濤之中不斷地浮沉升降，這裏面，不知道曾經演出了多少幕有聲有色與可泣可歌的戲劇！

最能描繪出此種離合悲歡浮沉升降的情形，中國的舊式才子佳人小說，可謂為其中的一種。這種小說的內容，總是千篇一律地從兩個既富且貴的員外爲子女定婚開始。以後，男的一方遭逢大故。員外逝世，家道慘敗。於是這位遭難的王孫公子，雖然具有滿腹經綸與綿繡才華，但因爲不諳世故，也只好不辭艱苦，千里跋涉，走往女家去求親。不幸得很，這時他的泰山翁忽然憎嫌這位公子的寒儉猥賤，不但一口否認了親事，十九還要加以陷害。這件事情，大概總是由丫鬢偵知傳報了小姐，接着是小姐在後花園贈金，入京投考，恰巧就中了狀元。情節比較複雜一點的，也許還穿插進一個忠實的僕人，或者這位才子又遭遇了幾重大難，例如遇盜劫、宿賊店、被謀害等等，但總歸有救，直至衣錦還鄉，洞房合卺，纔能結束。這類故事，從鼓詞之類的唱本裏，從說書的人的口中，從優孟衣冠的戲臺上，不知曾經賺了多少婦孺老幼的

喜笑與眼淚。這在說明了什麼呢？很明顯地只是敘述了一件事情：那便是社會上層的貴族公子跌落到下層裏去，然後又從科舉這一個社會的階梯重新攀登上來。拆穿了講，其社會的意義不過如此而已。

世態的炎涼，人情的險巇，殆全由社會地位的升降而起；而社會移動的憑藉物，便是社會階梯。這是一個多麼有趣的現象。

二

人類的社會，是一個由各種制度 (Institutions) 為骨架所支撐起來的結構，社會階梯的作用即從這種骨架上面表現出來。沒有社會制度，便沒有社會規律，因而也一定不會還存在有社會階梯。所以每個社會階梯全是一個社會制度的功能的一部，無論是從社會結構或是從社會移動的立場而論，都係如此。

那麼所謂社會階梯畢竟是些什麼呢？怎樣供人類的攀登？具有何種特質？這些都需要加以較詳細的說明的。根據邵羅堅教授的分類，再加以適當的歸納，可把社會階梯約略分成如下的幾類：

第一、可名為教育的階梯，其最顯著的代表是學校。在滿清末年以前科舉制度還存在的時期，科舉的具備階梯的作用，是一件婦孺皆知的事實。因為科舉是下層社會人士唯一的攀登到

上層的工具。現在的學校，雖然在知識傳授的內容上，較前進步；但就社會階梯的意義而言，卻似乎成爲只有經濟地位在小有產者以上的人家纔能加以利用的途徑了。

學校這個社會的階梯，很明顯地分成大學中學小學三級，也可把研究院與幼稚園也加在一起，算做五級。現代的人們便是遵循這個階梯一級一級爬到社會的上層。邵羅堅氏稱贊學校爲代表從社會底層移向頂點的「社會升降機」。似乎邵氏更特別看重中國的教育制度。在社會移動的一書裏，他說：

在中國，選拔人民去充任最高的社會與政治的職位，主要地都是經由學校的機構。這種事實——爲許多人所不知道的——供給一種理由，可把中國的政治制度稱爲「教育選舉制」或是教育選擇制。學校對於一切的階層全是公開的。最優秀的學生，不管他們的門第如何，都被選拔而擢升到較高級的學校，然後再進太學；從太學再把他們安放政府裏較高的位置。最有才能的人便安放到最高的社會地位。在這種方式之下，中國的學校便在永恆地選拔出身寒微的人把他們置到上層，同時，也在阻止或貶降生在上層階級而不能合格的人士。（見該書第一六九頁）

在這裏，邵氏所說的學校，似乎是指過去的書院或私塾，即係如此。邵氏的稱贊，平心而論，實在也有些過獎之處。至於目前的學校，與邵氏這段描述比較起來，恐怕更是風馬牛不相及了。

第二、是軍事的階梯。自中國歷史上的情形來說，從唐代中葉以後迄這次抗戰，兵士的來源一向是由於招募。因為兵士的生活惡劣，地位卑下，逐漸釀成了社會上輕視乃至賤視軍人的風氣。所謂「好人不當兵」這句諺語，便是這種社會條件之下的產物。雖然如此，但軍隊仍然具有階梯的意義，卻是不容否認的事實。軍隊不惟是一個階梯，還是一個比較容易利用的通路。那些居處在社會金字塔的底層經濟地位最爲低下的人們，其唯一可以攀登向上的途徑，也就只有靠着軍隊。其它的階梯雖在，全是爲他們所不能或竟無法問津。

軍隊的階梯，還有一個特點，卽梯級的層次非常明顯。在將校尉士兵五個等級內，每級又分三個小級。循序而上，層次井然。自古以來，許多出身於社會下層的優異份子，就經由這個階梯變成了「佩虎符坐鼻比」的將軍，其中最幸運的也許卽成爲君王，統治者或獨裁者。就邵羅堅氏所徵引的實例來說，在古羅馬帝國的九十二個皇帝裏，至少有三十六個是經過軍隊的階梯而攀登到九五之尊的高位。在比贊廷的六十五個皇帝裏，有十二個是經由這個途徑。關於中國方面的實例，同樣地不勝枚舉。漢光武的雲臺三十二位勳臣幾乎全部都是武人。衛青與霍去病都是聲勢顯赫的大將軍，卻是從奴隸出身。卽就最近幾十年的情形來說，國內佔據高位的掌權執政者，大多數仍然是自軍隊的階梯攀登上來，取得權勢。這種實例，真是俯拾卽是，勿須多舉。由此看來，還有誰會否認軍隊的具有社會階梯的意義與作用呢？

第三、是政治階梯。一切的政治組織、政黨、以及政治上的祕密結社等，全可歸入此類。

這種階梯的等級，雖然沒有上述兩種那樣地明顯，但其具有階梯的作用却是不成問題的。例如一個政府的組織，也總是列有什麼委任、荐任、簡任以及特任等級次，使從事政治工作的人可以從低級逐漸晉升至高級。據邵羅堅的說法，在從政的人員中間那些處理統治者私人事務的，更易於爬上高位。在羅馬帝國，尤其在奧古斯都以後，許多農奴奴隸或自由人全是經過這個階梯纔被升擢起來。至於政黨與政治上的各種秘密結社等，無論標榜的主張如何，殆無一不是利用這類機構作爲攀登社會階梯的工具。當今獨裁國家的領袖，幾乎全是自卑賤的社會階層出身，若不是憑藉着他們的秘密結社，恐怕永遠無法擢得政治上的高位；將來他們的政黨一旦失敗，這些叱咤風雲稱雄一時的人物，也將要重重地摔落下來。民主國家的政黨雖然在性質上與此不同，但就其社會階梯的意義而言，仍復與此類似。邵羅堅氏曾經徵引了米契爾 (R. Michels 見所著優生學問題)的一段話，來說明政黨的階梯作用：「沒有政黨的組織，許多對社會有用的人物將被遺棄，所謂遺棄，就是說，他們將永遠無法改變其社會階級而終身停留在社會的底層……一切出身於社會底層的才能份子，都把政黨組織及其位置與事業當做一種唯一的上升的工具。」

第四、是經濟的階梯。社會上的一切職業團體與營利團體都可歸入此類。這類階梯的級次更不顯明，但仍然是一種社會升降的途徑。先就職業團體言，社會的各種職業，殆全然具有階梯的作用。據靄理斯 (H. Ellis) 的研究，在英國的八二九個天才學者中，有七一人是粗工的兒

子；德國的著名人物有百分之一六，八生於勞動階級；美國學者的百分之一八，七與俄國著名科學家的百分之四，全係經由職業的階梯而攀登起來的。其它如新聞記者、文學家、藝術家、以及電影明星與伶人等，全是現代社會的出名與進身的捷徑。不要說好多電影界與戲劇界的藝人，多數都是來自社會的最下的一層。在中國似乎尤其如此。其次就營利團體而言，無論是工業商業或其它企業，其階梯的作用，也復與此相似。有些人自工廠裏面的粗工技工與工頭的地位擢升起來；有的人經由商店的櫃檯管事升做掌櫃乃至財東。本來，金錢與權勢原是社會上一對孿生的子女。從經濟的階梯爬上高位的人，也就易於跨上政治的高位。邵氏說，在希臘羅馬的後期歷史中，貴族的大半全是自成功的營利階級補充上來的。在十五世紀以後，金錢即開始支配了法國的政治。這種情形，尤以近代為然。在歐美工商業比較發達的國家中，社會上的優秀份子，大多數都是投身到營利階級的團體裏，等到致富以後，再利用他們的龐大的財力從事政治活動。所以經濟這個社會的階梯，也是人們靡心瘁力亟力攀登的一種。

此外，還有所謂宗教的階梯，從教士或教徒的資格爬登高位。在過去中國的歷史上，也有人從宗教的優游肥遯上來尋求所謂「終南捷徑」。即在目前，似乎也有人經由外國教會的階梯上獲得求學與聞達的機會而攀登到社會的上層。但因人數無多，畢竟是一個不太寬闊的途徑。又有時家庭戚屬與鄉黨也具備社會階梯的作用，例如某一個幸運的攀登者飛黃騰達了，於是他的三親六故隣里鄉黨就全然便成了劉安的雞犬。這似乎中國所特有的現象，因其盡人皆知，恕

不多說。

三

普通把社會的結構都稱作社會金字塔，這就是說，在社會階層的人數分配中，總是下一層的人數較上層爲大，最低一層則最大。社會階梯便係溝通階層的工具。換言之，也即係低層人士到達上層的幾條通路。

在討論過階梯的性質以後，讓我們再來分析一下攀登的方法。這些方法或藝術，雖說都是社會上「司空見慣」的現象，但也堪用作學術上的研究與分析。據我們的看法，大約可分成如下四種：

第一種人類攀登社會階梯的方法可名爲「爬沙」，即係規矩按步就班地努力向上攀登。我們不是常見那些向着梯上實際攀爬的人麼？這類向社會階梯攀爬的人們便十分與之相像。他們都是一個社會裏面的最老實的份子。他們是社會標準的維護人，也是社會遺產的承受者。命運把他們放到那個階層，他們就在那裏工作，忠於職守，勤於業務。然後孜孜不息循規蹈矩地爬登上來，一直到老到死。韓退之有句詩叫着「爬沙脚手鈍」，很可用來相譬。漢代人窮經是可以顯達的，於是有些儒者便去皓首窮經，最能代表這種爬沙的精神。

第二種攀登的方式可名爲「攀附」。本來社會的階梯都是相當地高峻的。若是每一個梯級

都要靠着自己的精力去爬沙，的確是一件很吃力的工作。於是聰明一些的人便利用了「攀龍鱗附鳳尾」的辦法。他們固然自己在爬登向上，同時却又攀附在一個更有才智的人的身上。所謂「蒼蠅之飛，不過數步；附之驥尾，可騰千路。」等到被攀附的人的社會地位逐漸地升高了，他們也就隨同顯達。漢初三傑的追隨劉邦，後漢南陽子弟的追隨光武，與其謂爲「良臣擇主而事」，倒不如說他們攀附到一個能成大事的人的身上來攀登社會的階梯。

第三種方法可以稱爲「推擠」。這種攀登階梯的辦法，頗與上述兩種不同。以上兩種都是憑着自己的努力，逐步向上攀登；這種辦法就有些要憑藉奇謀詭計，坑陷他人。在最初向社會階梯開始攀登時，這些攀登者，或許仍然利用和平地爬沙與攀附的方法，等到羽翼已成，或是有機可乘，他們就把高一階層的人推落，或是把同一階層互相競爭的人擠掉。前者是造成上層間的空隙使自己容易立刻進級，後者是減少他人的競爭使自己可以用全副力量從容向上攀登。這種實例很多。民元以來的軍閥倒戈，有許多次都是應用這類的方式。

第四種攀登的方式是「攘奪」或「衝擊」。推與擠已經可能釀成社會的不安，攘奪或衝擊則必然造成了整個社會的騷亂與革命。發生這種攀登的方式的社會條件常常是這樣：社會階梯的高層已經爲一部份人捷足先登了，這些人不但才智不足以服人，一切措施又不能使人愜意，但是他們却固執與頑強地把持自己的位置，甚至用種種手段堵塞了下層人士所由攀登的通路。這時被壓在社會下層的優秀份子，當然是不能長久忍受的。於是由憤懣而從事組織，由號召而

從事鼓動。一旦有機可乘，這羣人亦即所謂革命黨徒，不惜推翻整個的社會結構，以便把上層份子全部都掀落下來。這時下層人士如同決了口的洪水樣地衝到上層，奪取了每一個上層階級的地位。一切政治革命與社會革命的現象，假如也從攀登階梯的觀點來說，就是如此。一九一七年的蘇聯革命，可用做一個最恰當的例子。

以上四種攀登階梯的方式：爬沙用於比較太平的時期，攘奪與衝擊則必然用於動亂的社會，攀附與推擠則兩者均有之。總之，這些都是人類面對着社會階梯的時候，由於向上的欲望的驅迫，生活與享受的引誘，使他們採取了這種或那種方式，藉以改進他們的社會地位。

四

社會的階層造成了人類不同的生活，社會的升降又造成了人類無限的悲歡，而社會階梯便是階層間的幾條通路，使人類按照其才能與訓練獲得其比較適當的位置。一個完全理想的社會結構，如同庫萊教授的自由秩序學說那樣，是歷史從未出現過的烏托邦。因此，人類社會的階層開放的（Open）總是比較關閉的（Closed）好些，也就是說，動態的社會總是比較靜態的要好些。在階層間多有幾條通路，使各階層間的優異份子（除去最高層以外）都有機會改進他們的身份，增高他們的威望，這樣使整個的社會不僅能夠穩定，而且趨向繁榮與進步。當然，在一個比較合理的社會裏，不能只用階梯，還得使用篩箕。這就是說，不僅下層的優秀份子應該升

到上層，而已經升到高位的才幹不足的份子也應該隨時被淘汰下去。不然，儘在利用階梯，人們攀登到上層去的日益加多，而又沒有適當的位置加以安插，社會擾亂仍然是無法避免的。

社會的存在既不會沒有階層，同時也就不能沒有社會的階梯。倘如有一個社會不時遭遇革命的危機，那麼我們就可以斷定：不是這個社會上層的智力的總和已經不及下層，便是社會階梯與社會篩箕這兩部機械發生了故障。而這兩者的關係又是互為因果的。所以挽救一個社會的危機，就是選任賢能與沙汰鴛劣。這似乎是千古不磨的一條社會的定律。

二十四年九月七日。

一九 社會的篩箕

一

在一九三五年間，作者曾經在獨立評論（載第一六九號，民國二十四年九月二十二日出版）上發表一篇以社會之梯命題的短文。當時即在計劃着再寫一篇社會之篩，作爲前篇的姊妹篇。不幸因蠟務糾纏，竟致不果。在這短短的幾個年頭中，全世界與中國都發生了劇烈的變化。從這些政海浮沉滄桑世變裏面，使我們更認識了社會之篩實與社會之梯同等的重要。沒有階梯，那個社會固然是要騷亂，要革命，要崩潰；沒有篩箕的社會，也會遇到同樣的命運。因而覺得在幾年以前的計劃，現在仍有與以完成的必要。

本來社會的階梯與社會的篩箕這兩個名詞，只是一種社會現象的兩種不同的看法：社會階梯是指處在社會金字塔下層的優秀份子，都經由一些什麼樣的途徑，可以逐漸地攀登到上層來。社會篩箕是指已經居處高位的平庸或不肖份子，怎樣被淘汰到下層裏去。前者是社會的選擇問題；後者爲社會的淘汰問題。在一個動態的社會裏，我們可以清楚地看出：這兩部機械都在社會上不斷的動作。美國的社會便是一個很顯明的例子。反之，在一個靜態的社會裏，社會

階層已經近於殭化的骸骨，這兩部社會的機器即使還存在的話，也是在岌岌腐蝕，轉動得非常之蠕緩了。

在一個靜態的社會裏，社會之篩比梯或者更來得重要。因為社會組織之所以由動態變成靜態的原因：在經濟方面講，是財富集中或物資貧乏，使低層人民失所憑藉；從政治方面講，則係已佔高位的人霸佔「地盤」，「壅塞賢路」。雖然尚有其它原因，但以這兩者最為重要。這時我們要想把骨化停滯的社會，變成流動，問題的中心，不僅在調整社會階梯，使其能以供攀登之用；還在乎調整社會篩箕，淘汰去一部已佔高位的庸人，儘先騰出一些位置，預備容納低層的優秀份子。不然，源流已經開了，而河床裏的淤泥還沒有排除，結果總使能「因人設職」，或者再多設一些「養士」的駢枝機關，但臨時所能安插的位置總屬有限，終必有造成氾濫崩潰的一日。近年來我們社會上「白領階級」的過賸，以及當局苦心孤詣地喊出「取消文法提倡理工」等口號，多少都具有其可以尋繹的原因在。

二

在承平時代，社會上存在着兩種經常的篩箕：一個是年老退休，一個是疾病與死亡。假如社會的組織已很健全，「賢士盈廷，俊傑在位」。同時又能選人以才，循序漸進，不徇私，不巧取倖進。至少一個小康的局面是可以維持的。若當着動亂的時代，動則關係國家存亡與民族

安危，靠着這兩具經常篩箕，實在有緩不濟急之感。因而其他應急的社會篩箕，更應該及早設法使用。

社會的篩箕較社會的階梯更難於適當的利用。我們相信在一個比較上軌道的動態社會裏，一個從社會金字塔底層攀到高層的人，總有其特殊的聰明才智；一時的巧取倖進，雖屬難免，但終會被社會移動的洪流，沖激而去。在經濟方面是如此，在政治方面也復如此。在靜態社會裏則大不相同。所謂靜態社會，並不是即如同印度的社會品級那樣，生於貴族階層者永為貴族，生於奴隸者永為奴隸，其間絕無溝通轉圜的餘地。靜態的社會裏也可以有階層間的移動，不過其移動的人數，對其全人口比較起來，特為渺小而已。因其移動率之小，故其所移動的人物更見重要。必須是其經由社會階梯而攀登至上層者，全是為一般人所公認的「此人不出，如蒼生何」的人物；而被社會篩箕所淘汰者，也須全是些「尸位素餐」或讒諂面諛的不肖份子。這種工作，需要一個公正賢明的把篩的人，——即處於社會金字塔尖端的領袖。靜態社會的所謂服務成績，大半是大人先生用以記載血緣關係的遠近或諂媚程度的高低。而社會上的輿論制裁，多半是毫無力量的。

希臘的古代大哲學家柏拉圖氏，很早在他的共和國（The Republic）一書中便闡釋過這類的道理。柏氏承認人類天賦的不齊。以為有的人是上帝用金鑄造的，有的人是用銀鑄造的，有的人則係用銅和鐵鑄造的。所以出生以後，有的人便作公侯將相，執掌政權。有的人作武

士，捍衛國家。還有一些人則作工匠及奴隸，從事生產及賤役。不過在這部名著的對話體裁裏，柏氏指出另一點，也係最有意義的一點：即倘如金銀鑄就的父母生出銅鐵鑄成的兒子，這時作父母的，不應顧及父子私情而不與以降級。因為讓這種人來執掌國政，將來他和國家會同歸於盡的。柏氏所說的降級，也就是我們所謂社會的篩箕。不過這件事情要靠著父母來做，終久還只是一種理想，而非事實。因為父母沒有不溺愛自己的子女的。所謂「家有敝帚，享之千金」，是一妙喻。假如有富裕的父母生下了不適於讀書的兒子，於是這位明鑑的雙親，居然使自己的兒子「與傭保雜作」，而出資供給鄰居適於讀書的貧窮孩子去受教育。這種「大義滅親」的行爲，恐怕終久是一件不太近人情的絕無的事。這裏的關鍵，不在供給隣居孩子去讀書，而在不令自己的兒子讀書。換言之，即不在資助他人攀登社會階梯，而在自己把着社會篩箕把兒子淘汰下去。所以社會篩箕的適當利用，較之社會階梯爲更難。

三

羅斯教授 (Prof. F. A. Ross) 在他的社會學原理裏曾經講過一句有趣的話。他說合理的社會組織，應該是「適當的人處於適當的位置」(Right man in right Position)。據我們看來，這委實是一個極其重要的社會原則。社會的所以治平與進步，便是靠着「適當的人處於適當的位置」。反之，社會的所以騷亂與落後，也就在於「不適當的人處於不適當的位置」。儒

家之所以盛讚堯舜爲聖賢的最大原故，恐怕即在乎堯舜能傳賢而不傳子。孟子說：「以天下與人易，爲天下得人難。」也似乎是基於類似的觀點出發。

美國社會學家房紹穆氏 (Prof. J. K. Folsom) 曾經在所著社會心理學 (頁五九五) 中說過：「一個領袖並不在乎自己能作出什麼特殊的事情，而在能使他人，爲其工作。」在中國歷史上，「知人善任」久已成爲歷代帝王興衰的關鍵。項羽以「力拔山兮氣蓋世」的才幹，却終於敗到一個泗上亭長的手裏。其中原故，即在乎劉邦能用三傑，項羽僅有一范增而不能用。諸葛孔明曾在前出師表裏剴切的說：「親聖臣，遠小人，此先漢所以興隆也；親小人，遠賢臣，此後漢所以傾頹也。」但因爲他無法改造劉禪，終於造成了「運移漢祚終難復，志決身殲軍務勞」的結果。我們徵引這些歷史事實，都在說明掌握社會之篩的領袖的重要。因爲社會上原有君子之羣與小人之黨。倘如把篩的領袖一時不慎，引進了小人，篩落了君子。於是「小人道長，君子道消」，社會殆沒有不亂的。唐末時，朱全忠聽信「此輩清流，宜投濁流」之類的讒言，結果把唐代的神器也同時投到黃河裏去了。東漢末年在黨錮之亂以後，郭林宗就有「人之云仁，邦國殄瘁」的歎息。而後漢的社稷，也終於因此「傾頹」。其間因果的關係，可謂歷歷不爽。

君子與小人之間，本來沒有清楚的界限。儒家用好義與好利作爲界說。蘇洵則以人情爲劃分的標準，所謂「凡不近人情者鮮不爲大奸慝」。其實聰明的小人，未嘗不能裝出一副君子

和。老子所謂「大奸若忠，大詐若信」，即是此種道理。反之，君子也可能被一時的不自之冤。例如：「周公恐懼流言日，王莽謙恭下士時，若使當年身便死，一生真僞有誰知？」作領袖不能等待身後的批評，必須從當時的毀譽裏，辨別出一個真正出類拔萃的人才，濫竽充數的「南郭先生」，以及假冒爲善的僞君子。

人情殆無不喜阿諛而厭忤逆，這是人的弱點。造成貞觀之治的唐太宗，還不能不有「會須殺此田舍翁」之類的恨恨語。然而「良藥苦口利於病，忠言逆耳利於行。」執掌社會的篩箕的人，便不能專一喜好矜誇，喜好諂諛，以致蔽於羣小而不自覺。從中國歷史上的陳跡看來，小人之所由因緣倖進的「終南捷徑」，要不外「病於夏畦」式的「脅肩諂笑」。人主喜歡狩獵的則以狗馬進，喜歡聲色的則以女樂進。先意承旨，逢迎諂媚。有時能把皇帝做到「善善而不能，惡惡而不能去」的地步。於是所謂社會篩箕便完全失去了效用，而社會階梯也就必然地因爲壅塞而停頓了。

四

在動態的社會裏，重視才能；靜態的社會則重視資歷。二者雖同爲社會威望的來源，內容却有不同。從理論上講：才能應該是資歷的基礎，資歷是才能的表現。但實際上，在靜態的社會裏，這兩者有時可以分開得很遠。其中原故，一則因原社會的階梯無法應用，把多聰明才智

的人物，埋沒下層；一則因社會的篩箕早已停頓，把許多平庸駑劣的份子，留在上層。其結果是「不適當的人處於不適當的位置」。埋沒人才，對整個社會是一種極大的損失，同時庸人主持大事，也免不掉「倒行逆施」。這樣一個「本末倒置」的社會結構，即使仍然能存在一些時候，但是我們很可想像到不久就要崩潰傾圮了。

因為靜態的社會注重資歷，才能反落到次要的地步；所以階層間的移動，才形成了骸骨化的現象。這其中也有一點道理，值得再加進一步的剖解。社會既係靜態，階層間的人口流動率本小。假如這點很小的移動，都沒有被妥善利用的話，則能以自社會下層攀登到上層的，要分外經過一番「攀龍附鳳」的鑽營工夫。這類攀登的人，最先也許很心虛，小心翼翼，覺得在上位的「肉食」者，必定都是才智超人行爲出衆的人物。等到他自己已達高位以後，又立刻覺到彼此之間原不過「一邱之貉」——既無驚人的才能，又無滿深的學識，所以就坦然居之而無愧色。同時，在自己下面，又擠滿了一羣奔競的人士。這樣，使他覺得偉大與卑小的區別，似乎即在社會身份的不同。於是自己的氣燄，就隨着地位而逐步的增漲。最後也許居然達到了「舍我其誰」的地步。居處下層的優秀份子，既然除去鑽營再無表現才幹的機會，因不甘阿媚取容，也就甯願屈居下層。而下層的平庸人物呢？因為不見和不識人才，也就擅作威福，睥睨一切。這裏面，再加上故舊的引用，威屬的攀援，社會的篩箕既不成其爲篩箕，階梯也不成其爲階梯。整個的社會便如同盲人瞎馬，向着崩潰的大道邁進。

執掌社會的篩箕的人，在理論上，應該是社會全體。一個合理的社會階層，每一階層都應該具備篩箕與階梯兩種功用。——把優秀者選擇出來，把不適者淘汰下去。這還是只就理論上來說。實際上，社會選擇的標準，應該按照一個人的事業成就與服務成績。而執行選擇與淘汰的工具則為輿論。在目前的社會裏，只有民主政體還和我們的理想相近。從政治方面言，在民主政治舞台扮演的角色，非得到大多數觀衆的擁護，不能再度登台。因此，社會還具有選擇與淘汰的力量。但在獨裁制下，獨裁者在以武力攫得政權以後，本人是絕對不許人民批評的。爲其所任用的僚屬，只要能有法術博得獨裁者一人的歡心，對其他各方不妨擅作威福，或竟貪污肥己。至於一般民衆，則只有「敢怒而不敢言，道路以目」。其最終的結果，不是整個的社會分崩離析，便是由自伐而招致人伐，兩者對社會本身都是一種極大的損失。從經濟方面言，民主政治注重自由競爭。每個人都可按照一己的興趣，去選擇職業，經營生意。財富的累積，卽等於身份的改進。這裏面雖有憑藉的不同（如繼承遺產等），却無機會的差等。所以民主政治，我們雖然並不以爲是絕對完善的政體；但在還沒有更好的政體可以用來替代以前，仍然加以擁護。

中國是一個靜態的社會，目前還正處在千鈞一髮的局面。這時需要集中人才，需要社會移動，更需要社會上的階梯與篩箕這兩部腐鏽的機器，都能以及早的開始作有效的活動。邵羅堅有句話：「每個人必須按照他的才能來安排位置」（見所著社會移動，頁一八二）。挽救靜態

社會的危機，這似乎是舍此無由的一條出路。

一九四〇年十二月八日。

二〇 爲什麼中國社會未能資本主義化？

孫中山先生在三民主義第二講裏說過；

大概社會變化和資本發達的程序，最初是由地主，然後由地主到商人，再由商人才到資本家。地主的發生，是由於封建制度。歐洲現在還沒有脫離封建制度。中國自秦以後，封建制度便已經打破了。當封建制度的時候，有地的貴族便是富人，沒有地的人便是貧民。中國到今日脫離封建制度雖然有了二千多年，但是因爲工商業沒有發達，今日的社會情形，還是和二千多年以前的社會情形一樣。

中山先生對中國社會這段史的描寫，我們認爲無疑義的切合實際的情形。但是，在這短短的一段演詞裏，却孕育着幾個很大的問題：既然社會變化和資本發達的程序，是由於封建社會中的地主，蛻化成爲商人，再由商人到資本主義制度下的資本家。那麼，爲什麼中國已經脫離了封建制度，二千多年，而工商業却仍然沒有發達？目前的事實是「中國人大家都是貧，並沒有大富的特殊階級，祇有一般普通的貧。」又是什麼原故？據孫先生的意見，中國今日祇有小地

主，沒有大地主；這般小地主是否就是資本家的前身？在應加分析的時候，孫中山先生的話頭，轉到都市的土地問題去了。這裏只留下一個理論的空隙，讓我們來研究，思索。

仔細推釋孫中山先生的意思，似乎在說中國社會的變化，並沒有按照普通的程序，循序漸進。在脫離了封建制度以後，社會便停頓下來，一直停頓了兩千多年，沒有變化。直到今日，有的還是「大貧和小貧」，並沒有大資本家。假如這樣的意思是對的，那麼致使中國社會停頓了兩千多年的力量，却是一個不容忽視的力量。這力量既然使中國社會停頓了二千多年，倘使這力量仍然存在，或許使之繼續停頓下去，也未可知。對於發生這種力量的根源，我們應與以深切的注意和縝密的探討。

我們今日還沒有大資本家，無疑的，因為中國社會還沒有資本主義化。所以沒有資本主義化的原因，由於工商業沒有發達。而工商業的所以沒有發達，必然由於中國社會制度的特殊性，桎梏了工商業的發達。不過，我們曉得，封建社會的根基是土地制度。地主的能以經過商人而變成資本家，也全然靠着土地制度，為其柱石。中國的封建制度破壞了，但地主還只做了小地主，二千多年還沒有變動，則我們的土地制度中，必有其特殊的地方。這是不容疑問的。

桑巴特 (W. Sombart) 有句著名的話，他說：「在資本主義以前的社會裏，人們由社會身份獲取財富；在資本主義社會，是由財富取得身份。」地主的獲得財富，完全靠着收租取息。

換句話說，即在社會制度下憑藉所有權關係來榨取利益。所以社會構造的本質是靜態的。企業家同資本家的獲得財富，在經過自己的努力，向社會攫取每一可能賺錢的機會。他們不但常是白手起家，並知如何去適應社會環境。社會也隨着變成流動。倘使我們能從根本上發掘出中國社會未能資本主義化的真象，也可間接的瞭解二千多年社會停頓的原因。

二

在未入本題之前，讓我們先替聚訟紛紜的資本主義這個名詞，描畫出一個簡單的輪廓。即以農業為例，資本主義化的意義，便是農業生產的勞動者和所使用的工具脫離所有關係。土地變成了工作廠所，農產物變成了商品，地主可以憑藉所有權的關係，支配和收取一切生產的成果。這類典型的資本主義化農場，在美國南部棉產區域內，特為普遍。即以作者在米西西比州斯高特 (Scott) 所參觀過的一個大農場而言：這個農場的面積，共有二萬八千餘英畝。劃分十二個區域。每個區域內由地主僱用經理及副經理二人，從事管理農具的使用及工人的勞作。一切勞動，均由黑人的「分租者」(Share Croppers) 擔任。這些黑人除却出賣勞力以外，真是一無所有。藉着每年分得農產物的一半，維持生活。在美國的人口統計中，這類「分租者」雖還名為佃戶，但據一般經濟學家的意見，都認為稱其為農工，更覺切當。地主為英國會議員。只於每七八年中資臨視察一次而已。至於工業的資本主義化組織，當為每人所習知，恕不贅

述。

資本主義的產生，由於社會上大量資本的出現；而大量資本必由於錙銖積纍，非可一蹴而就。所以經濟學家對於資本發生的解釋，謂爲人民儲蓄的結果。在工商業既經發達的社會裏，資本的來源，不但依靠農業，還藉着工商業；不但積本國人民的儲蓄，同時還可因工商業擴張的力量，賺取他國人民的儲蓄。工商業所能利用的資源，又遠非農業所可望其項背。所以資本主義化的先進國家，常較農業國家爲富。在工商業未經發達的社會，資本的儲蓄只可由於農業。因而農業人口比例的多寡，農具與其利用技術的良窳，以及土地制度三者，便決定了一切。

其實資本與工具及其使用技術的關係，還是以資本爲主因，後二者爲附果。有改良的工具，固可以大量的儲積資本；然而工具倘非初次發明，也唯具有大量資本者，始能應用改良的工具。例如美國南部棉產區域的農場，其資本主義化的最大原因，在乎以新式機械代替了舊式農具。一般佃農無力購置。因而佃農便和生產工具脫離所有關係。自然，美國南部諸州的棉花農場，也非好例。因爲農場的「分租者」，多係黑人，連繫着解放黑奴問題。論者恆謂此類黑人的「分租者」，不是由佃農降低身份，而係由農奴改善身份而來。但無論如何，「分租者」之因無力購置價值昂貴的農業機械，以致不能佔有工具，却是不容辯駁的事實。至於使用工具的技術，當然是隨着所使用的工具。工具沒有進步，技術也不會改進多少。所以，在目前的農業

社會裏，還是先有資本，然後纔能利用進步的工具和技術。中國社會之沒有走上資本主義化的道路，專從「物」的方面解釋，怕是不會使人心折的。

兩千年來，中國農具的很少進步，是事實。直到歐美已經有了進步的農業工具，我們却因種種原故，無法利用，也是事實。這裏蘊藏的道理，便是不一定有了工具，農業就會資本主義化。在以後的討論裏，我們將把重心移到人口和土地制度兩個問題上。

三

資本的發生，既係由於人民儲蓄的結果，則人民之有無贏餘資金，可資儲蓄，便是我們預備討論的中心。農業社會生產的泉源是土地。農場的面積愈大，則可能獲得的贏餘便愈多，漸小則贏餘漸少，直到沒有贏餘。面積過於狹小了，耕種者還不免有凍餒之虞。這裏我們得到一個概念：倘如農業技術和土質肥沃程度算做兩個固定的因子，則資本的累積與農場面積的大小成正比例。

中國過幾萬畝所謂「田連阡陌」的大農場，目前固然少有，即在歷史上兵燹以後地曠人稀的時候，也很少出現過。偶或曇花一現，不過百數十年又復烟消火滅了。此中最大原因，便是我們土地制度史上傳統的習慣——多子繼承的結果。中國沒有如歐美和日本所流行的一子繼承制。父親的產業，臨到老死以前，總是平均分給兒子。中國也未曾流行過生育節制的學說，相

反的，我們社會上人生最高目的是「多福多壽多男子」。因而田產豐盈的富庶人家，除却因先天缺陷等例外，可以不計外；多數總是千方百計尋求增多子嗣，因而生育率很高，「繞膝兒孫」是普通的現象。即以萬畝的田產而論，經過三代析產，每代假定五子，則祖父的大農場，到諸孫的手裏，每人只擁有不過四百畝的小農場了。何況舊社會的富家子弟，多數賤視勞作，不治生產。上焉者加入了「四體不勤五穀不分」的士大夫階級。倘如資質不聰，未能「學而優則仕」，除消費祖遺田產以外，別無出路。下焉者學書不成，學劍也不成，只在「坐吃山空」，結果作了流落陌頭的王孫公子。所以中國歷史上的豪富之家，很少有維持到百年以上的。

我們不殫煩的在這裏描寫舊式大家庭的盛衰興替，並不是多費詞藻，而是在顯示一件最有意義的歷史事實；便是中國的地主，自有史以來始終是「小」的。即或一時是「大」的，不過幾百年，又變成許多「小」的。這種小地主，既不能變作商人，更不配變成大資本家。此所以中國社會自秦以後便打破了封建制度，但工商業却始終未能發達，以致今日的社會情形，仍和二千多年以前一樣。

農場狹小的意義，在每年從土地所獲得的收入有限。在最普通的情形下，土地的總收入，除去耕種者必須分得一部，作爲維持一家數口的飽溫外，餘下的僅足夠支持不勞而獲者一家較舒適的生活，並沒有餘的贏利，可以留作再生產的資金。同時更因爲收入不豐的原故，致使此

類小地主多數尙不能脫離生產過程。卽或因農場特大，一時幸而能以脫離了；但經過幾代析產以後，在家族中，至少有一部份人仍返回耕種者的地位。其餘的不生產份子似乎也祇是時間問題。中國既始終未能脫離農業社會的階段，所以一個家族的興衰，同時便是土地的積散。二千

年來中國的土制度史，便是在家族興衰波浪式的起伏裏積散着。

地主之有機會變成商人，不僅在地能積壘大量的資本，還在社會上已生產有大量貨物，可供買遷有無。在目前美國已經資本主義化的農業社會裏，農作物是就氣候土質所宜，按着商品的性質而生產的。例如美國南部諸州的棉花，中部的玉蜀黍和北部的麥等，生產的人多數爲的出賣，並非留作消費。中國農業的生產，直到目前爲止，還是逗留在自足經濟的階段。換言之，就是農作物的栽植，全然着重在一家的消費。農場既小，當然無多贖餘農產物出售。同時也沒有較高的購買力，能以大量購進物品。直到目前，中國農村貿易有一特殊現象，卽是農產物係因農民對其他商品的需要而被加入了交換過程；並非農產物自始卽是商品。例如農民往市鎮或廟會上去賣了兩擔穀，買一丈布匹回來。這是因他先有了對於布的需要，然後纔去賣穀。否則他的穀子寧願儲在倉裏，留備荒年或歉收時的用度。由此供求情形，再加中國歷史上交通阻塞，地域限制，租稅煩雜，內亂頻仍等，中國的商人是先天命定沒有出路的。地主既不能也不願變成商人，於是社會變化和資本發達的程序，便一直蟄伏了二千多年，並沒有演進。

在最近一世紀以來，因為海禁大開，中國社會受有外來的影響，在沿海口岸湧起了幾個大都市。對於這些大都市和其近郊的農業而言，上述的分析，也許並不十分確實。這些地域是中國的土財主換上了洋裝。假如應用中國內地的農村，在普通情形下，我們的分析還是對的。

四

多子繼承制在中國的田制史中，造成了農場狹和地主小的原因，已如上述。但農民人口與土地比率之多寡，也具有相同的力量。所謂比率，係就農民人口與已墾土地的面積而言。英文中有一專詞稱做「人地比率」(Man-Land Ratio)。

已耕土地面積對於全國總土地面積之比，謂之墾殖指數(Cultivation Index)。墾殖指數之高低，不決定於農民人口的多寡，而決定於(一)可耕面積之多寡，及(二)農業工具之良窳。同時「人地比率」却又具有決定的力量。農具為生產力之根源，農具的使用程度，直接限制了可能利用的土地面積，也同時限制了人口數量。從這裏看來，農業工具和其使用技術，似乎又變成了農業社會生產問題的中心；但實際情形，却有更深於此的：便是人口數量的多寡，常常先在決定了使用何種農具。這兩者間的關係是極其繁複和微妙的，需要我們極縝密而細心的觀察和分析。

英德法比美和丹麥諸國的墾殖指數，都較中國為高；而其農民人口在全人口中的比例，又

都較我國爲少。可見一國對於土地利用程度，不在人口數量的多寡，而在農業工具的良窳。此例甚明，無須解釋。但我們的農民爲什麼不購買歐美的農具來增墾土地呢？這個問題的正確答案，應該不是沒有使用的技術，而是由於（一）缺乏購買的資本，和（二）有過於賤價的勞工，兩者都由於農民人口過賸一個原因造成。

這裏，且讓我們引用一個實例。據哲孝通先生在雲南省祿豐縣某村所調查的情形，其人地關係是：「若是工作能在現有技術及效率下充分工作，全村的人民中祇要現有適宜農作者的三分之二或全人口的百分之三十二，已足利用這村境內的農田了。」（材料尙未發表）這一段簡短的敘述，包含着很深的意義。第一、在目前人地比率的關係下，一定有一部份人可以不必勞作，坐以待食。因爲農田容納不了偌多的耕者。第二、用全村人口百分之三十二或三分之一來耕種土地，养活其他三分之二。當然農村裏不會盈餘多量可以加入再生產的資金，或者竟無盈餘的資金（按全村而言，不是指的某一家）也是極其可能的事。第三、此村中卽有地主，也不會太大。如果只有一家或兩家大地主，佔有全村的土地，換言之，就是一兩家囊括全村的生產盈餘。其結果必致村中適於耕作者三分之二及其家庭或可維持生活；賸下的三分之一或更多的人口。便只能在饑餓與逃亡的路上，選擇一途。或者去做盜匪，再回來擾亂全村的治安。第四、農具的改進，已經顯然變成絕不可能的事。因爲萬一用一架機器代替了幾十乃至幾百的人工，使大多數工人驟然失業，其結果不是增加農村的福利而是擴大人造的災荒。從這個很小的

例上，可給整個中國農村人地比率的關係，描畫出一個很顯著的輪廓來。

在江浙的農村裏，會有許多地方發生過利用抽水機器，灌溉稻田，而終於廢置不用的故事。這固然由於機器的運用技術不精和偶然損壞零件不易配備。然而，在多數的情形下，還是農民不願看着自己的子弟在賭場菜館中出入，不去車水灌田，因而他們不願續出租金。他們怕自己子弟閒壞了身子！（參看費孝通著 *Peasant Life in China*，頁一五九——一六五）

從這些零星實例裏，我們可以瞭解一件事情。在工商業沒有發達的農業社會，改進農具固可增闢土地；但倘如人地比率未能分配得合理，想使農民應用改良的農具，幾乎是一件可望而不可即的事。從這觀點，來分析周秦以後兩千多年的歷史：農業工具既未有多少改進，人口又未得大量向海外移殖。耕地面積雖歷代因疆域廣狹不同，略形增益；然而總是比不上人口增殖的速率。社會始終在停頓着。無怪人口壓迫或外族侵陵，便成了歷代覆亡的關鍵。

人口過賸的另一意義，便是促成農場的過細分割。農民人口的勞動，既經超過已耕土地面積所能容納的數量，結果致使農村中人口的一部，勿須從事勞作。倘無其他出路，這部份人勢必變成土豪地痞等不勞而獲的階層，已如上述。然而也正因為人口過賸的原故，使地權的分配，不會過甚不均。因為土地一經向着少數人的手裏兼併集中，必致大多數農民的生活無從維持。農村中的擾亂與騷動，便將繼之而起。由此可知，中國歷代社會以及目前情形，不會產生許多「田連阡陌」的大地主，只配有小地主。而孫中山先生的話：「中國人通通是貧，並沒

有大富，只有大貧小貧的分別。」當然即是人口衆多與農場狹小的必然結果。

歐美工業革命的先例，這裏也不妨一提。美國工業之得以順利的機械化，在乎一開始便是一個地曠人稀的局面，所以遇到的阻力最少。歐洲國家便比較困難。例如英國，一面一再進行着圈地運動，擴大農場面積；一面向北美、南非及海洋洲等大片土地，努力輸出過剩的人口。這纔勉強的完成了工業革命的基礎。德國的情形，與英相似。法國則因農村裏也在流行着多子析產制度，故法國社會的資本主義化程度，遠在英德之下。

五

最後，讓我們再提一下那些比較次要但仍有阻礙社會資本主義化的條件。第一、中國歷代的傳統政策是重農抑商。所謂「一夫不耕，或受其饑；一女不織，或受其寒」者，兩漢以來便已垂爲國訓。歷代儒家學者，多誤認農業爲唯一的生產事業，商業則係「操奇計贏」「壟斷市利」。並斥爲「賤丈夫」的行爲。同時又斥工業品爲「奇技淫巧」，致使社會心理上一般趨勢，都注意農業而卑視工商業。第二、歷代土地思想及政策，幾乎全受孟子的井田學說影響。認爲土地不但應歸耕者，且應較平均的分配。故土地一經兼併，士大夫便替佃農大聲急呼，籲請政府加以抑制。致使大地主與大商人無由存在。孟子和儒家的分田思想，用意原係善良，無可疵議。但却遏抑了社會的變化。第三、社會上雖並列士農工商，而士大夫階級總是處在優越

的地位。所謂「萬般皆下品，唯有讀書高」，便是此種心理的具體表現。因而兩千年來中國社會化的程序，變成了最初是由地主，然後由地主到士大夫，再由士大夫破產回到農民。總是在旋風式的循環，沒有演進。此外再加上佛老思想中的「知足不辱，知止不殆」。儒家傳統的人生觀中有所謂甘貧厭富，樂天知命。不思改進物質環境，以滿足人類的經濟慾望；却以勸人抑止慾望的方法，來滿足任何環境。這種種教條，都多少具有遏制工商業發達的影響，致使社會停頓到農業的階段。

所謂一個社會的資本主義化，也就是說明該社會的商業化與工業化。其附帶的意義：在經濟方面，因職業機會加多，常在指示該社會的由貧而致富；在社會方面，則因新興經濟的力量，衝毀了封建社會中品級及身份的範籬，社會變成由靜止而流動。當然，資本主義也曾造出許多新的罪惡，為以前的社會所沒有；然而以上兩點，却是每一個研究現代社會制度的人，所不容否認的事實。所以無論我們對資本主義本身的愛憎如何，但對於中國社會的商業化與工業化，却是愈早愈佳的。

雖然如此，但根據以上的分析，依照目前的情形，姑且讓我們大膽的作個預測：兩千年來的中國社會，既只有「大貧和小貧」，沒有「大富的特殊階級」，結果致使社會始終未能走上資本主義化的道路。這是歷史事實。但造成此種事實的社會條件，倘如目前仍然無法消除，則將來恐也不易走上。有之，則只能由政府的力量，利用外資，創造一個國家資本主義社會。那

麼中國的社會變化和資本發達的程序，也許始終不會按照「由地主到商人，再由商人到資本家」的普通途徑了。

二二 工業化商業化與資本主義

在上篇爲什麼中國社會未能資本主義化短論發表後，曾經引起了鄧傳詩先生的注意和討論（鄧先生的文章載新經濟三卷九期）。鄧先生的論點，大體上我們都是同意的。倘如還有一點異議，那便是對於幾個主要的名詞的解釋。本來中國是一個歷史悠久而又幅員廣大的國家，要想從歷史的事實裏發掘出二千年還沒有資本主義化的因子，我想，十條八條是不難屈指而數的。這個題目也可用來寫一冊很厚的專著。在一篇簡短文字所能討論到的，不過是最主要的幾個原素和其間的主從關係。關於這問題，還是留待以後再討論。同時希望着別人能有新穎的意見發表。本文所述，只是對前文我所引用的幾個名詞，作一番較清晰的詮釋。

在上述的短文裏，我曾以農業爲例，描述資本主義化一詞的意義。原文是：「資本主義化的意義，便是農業生產的勞動者，和所使用的工具脫離了所有的關係。土地變成了工作廠所，農產物變成了商品，地主可以憑藉所有權的關係，支配和收取一切生產的成果。」因爲原文是以農業爲例，所以對於資本主義化這個名詞的解釋，並不充分。不過倘如我們認爲資本主義在經濟上的基本特徵，爲生產勞動者與生產工具脫離所有關係，這一點，這裏却強調的指出了。鄧先生在討論資本主義的定義時，引用桑柏特氏的說法。認爲「資本主義是一種交換經濟的組

織，在這種組織之下，生產工具的所有者，與無產的勞動者，往往形成兩個階級，這兩個階級由市場而發生聯繫，共同經營。此種經濟組織，完全受贏利原則及合理主義所支配。」桑氏用「交換經濟」「贏利原則」及「合理主義」等作為資本主義經濟組織的形容詞。在桑氏之意，以為手工業也是一種交換經濟的組織，但「沒有有產階級與無產階級之分」，又「完全受着自給原則及傳統主義所支配」。由此看來，交換經濟並不是資本主義的特徵，「贏利原則」及「合理主義」，也不過用來和手工業經濟組織區分的名詞。資本主義的基本意義，似乎仍在無產勞動者與生產工具脫離所有關係的一點。這似乎已經成為現代各國權威經濟學者一致意見。

追溯勞動者與其生產工具脫離所有關係的起因，我們不能不推到十八世紀末期和十九世紀的工業革命。因為工業革命，纔把生產技術由有機轉到無機，由人被自然所拘束變成利用自然。其所以致此的緣故，無疑地是由於機器代替了以前簡單的工具。機器的構造複雜，價值昂貴，當然不是勞動者憑着工銀所能購置得起的。於是社會上當然發生了勞動者與資本家兩個階級。

在這裏，我們可以進而解釋工業化一詞。所謂工業化 (Industrialization) 是與工業 (Industry) 不同。對於社會上某種產業，已經由用手工改成用機械製造，我們稱之為工業，例如鋼鐵工業、紡織工業等。這種改變的過程，在經營方式上是由工作者的製貨自用變成代人製造定

貨，又變成大規模的製貨出售，在技術上是由於應用人力畜力變成應用機械及電力。社會上倘如各種產業都以工業為中心，普遍地或先或後地在這種過程之中或已經達到後一結果，我們便稱之為工業化。其意義是頗為重大的。社會上若只有一種產業變成現代的工業，這即是說，在各種產業之中，只有一種，其生產勞動者與所使用的工具脫離所有的關係，那麼對於這個社會不會發生任何較大的影響；必須各種產業普遍地工業化，然後纔能發生影響。工業化的結果，不僅機械力電力代替了人工，在人民的日常生活上，工廠的製品也代替了手工製品與自然產品。所以工業化一詞，不應該認為僅是技術方面的名詞（機械化是技術方面的名詞），而係一個經濟的和社會的名詞。

其次，商業化（Commercialization）也與商業（Commerce）不同。商業是一種交換行為，從遠古便發生了的。不過那時的所謂商業，和近代已經大不相同。正如那時的手工業和現代工業的不同一樣。中國上古史上便記載着「日中為市」的語句（許多雲南地方的所謂「街子」，還殘存有近似的規律）。詩經上有所謂「氓之蚩蚩」，「抱布貿絲」。這都是一種交易，一種商業，不過是簡單的以貨易貨制度。中古以後，人民已利用貨幣作交換的媒介。但因商品的種類稀少，數量有限，對於一般人民日常生活所能發生的影響，和現代商業比較起來，仍是微不足道。至十九世紀以來，商業空前發達，企業家利用鈔票，銀行信用及外匯作為交易的媒介，從事國內及國際貿易。商業本身雖然仍是一種交換行為，但其交易數量之大，商品種類之繁，

和貿易方式的日新月異，遠非古代商業所能望其項背。上古和中古的那種簡單商業，當然不會使那時社會資本主義化的。

現代社會的商業化是隨着工業化而來的。因為工業革命的結果，不僅使勞動者與其所使用的工具脫離所有關係，把自己的勞動力變成了市場的商品，還摧毀了受自給原則與傳統主義所支配的封建經濟。這種改變的意義是極其重大的。整個的現代經濟史，便從此揭開了最初的一頁。

在各種產業中間，農業是最偏重於自足自給的。手工業產品所能加入交換過程的範圍也是極其有限。直到各種產業都或先或後的工業化了以後，商品的種類與數量都在急激地，空前地增加。這時不僅工業化所造成的無產勞動者必須買進全部的日用品；這種洪流還衝進了自給的農業。農業的生產技術同樣地由有機轉到無機；同時，使農民的日用品也大部變成由市場購入的商品。以前農民生產留備一家消費的農產物，受着市場上高價的引誘，改變了種植的種類與性質，加入交換過程，變成了工業的原料。這類農場在美國是頗多的。在前一篇拙著短文裏，曾徵引過我所參觀過的典型的一個，作為例證。這裏恕不再贅。所以美國的農民種麥子，中國農民也種麥子；但美國農民的麥子是全部或大部為着出售，中國農民則留備自用。美國的農民種玉蜀黍，中國的農民也種玉蜀黍；但美國農民之所以種植，在乎就土質與氣候所宜，可以在市場上獲取厚利，中國農民則多數因為祖若父便如此種植，自己未便改絃更張。在這裏，

我們可以清晰地比較出前者是受贏利原則與合理主義的支配，後者則受自給原則與傳統主義的支配。唯其如此，所以前者的社會已經商業化了，後者的社會則仍舊逗留在半自給經濟的階段。故所謂一個社會的商業化，即是說，人民的生產，全部或大部爲着出售，不再留備自家消費，並買進全部或大部的日用品。因而在其經濟生活與社會生活各方面，都無可避免地受着商業的影響。

鄧先生引用桑柏特氏關於資本主義的定義，並用作立論的根據，當然是相當承認桑氏的說法。據我們看來，在桑氏定義裏，只有一個社會上各種產業普遍地工業化了以後，纔會使「生產工具的所有者與無產的勞動者，形成兩個階級」。同時，也只有這個社會商業化，纔會使「這兩個階級由市場發生聯繫，共同經營」。而支配這個現象的中心力量，便是桑氏所說的贏利原則與合理主義。倘不細加解釋其中的關係，只就表面上來概括描述資本主義社會時，我以為，工業化與商業化仍不失爲兩個有用的術語。

最後，讓我來解釋我和鄧先生那一點不同的意見。鄧先生在他的原文第一節裏即說：（新經濟三卷九期第二〇〇頁）

資本主義雖然與工業及商業組織，有分不開的關係；然而資本主義並不等於工業化及商業化。商業在上古和中古便有了，那時的社會却沒有資本主義化，近年來蘇聯也工業化了，蘇聯的社會，始終沒有資本主義化。

後來又有幾處提到類似的意見。這裏面的問題可以分成幾方面來說：第一、便是不同名詞的涵義。例如鄧先生在這段文字中所說的商業，商業組織和商業化，工業組織和工業化，在我們看來，都是些涵義各不相同的名詞。鄧先生在引用時，很難使我們從原文的語氣上，看出其間的差異。本文前面對幾個重要的名詞，已過詮釋過了，這裏勿須再加討論。其次，便是資本主義化是否「等於」工業化及商業化的問題。「等於」二字是鄧先生引用的字眼，我以為分量有些過重，因為資本主義化一詞的涵義，當然不會即如此簡單。從經濟史的觀點看，我們尋不出一個已經資本主義化的社會，而那個社會還沒有工業化與商業化的。這是事實。因而在拙著前文裏的說法：「所謂一個社會的資本主義化，也就是說明該社會的工業化與商業化」，是不應怎樣錯的。但假如反過來問，工業化與商業化是否即「等於」資本主義化？這是鄧先生提出的一個新問題。邏輯上的命題「馬為四足獸」，並不能被認為包含着「四足獸即等於馬」的意思。

雖然如此，工業化商業化與資本主義畢竟具有極其密切的關係，這一點鄧先生自己也並不否認。因為在鄧先生的原文裏，曾經徵引到一些桎梏中國工業化與商業化的事實，因而致使資本主義無法發展，例如技術落伍與徵發制度等，不過要想分析出其中的關係，究竟密切到何種程度，却不易以一言兩語作答。要勉強作答，我覺得問題中心仍得轉回什麼是資本主義的基本特徵上去。假如讓我們用「生產勞動者與其生產工具脫離所有的關係」作為基本特徵時，則工

商業化的結果，似乎可以走到個人資本主義，也可以走到國家資本主義的道路。前者社會裏生產工具的佔有者爲私人資本家，後者則爲政府。所以作者雖係極力鼓吹中國工業化與商業化的一人，但在拙著前文裏對於中國社會前途所作的預測，認爲只好創作一個國家資本主義社會。在我們看來，國家資本主義，在本質上，仍是一種資本主義，不過由政府機關代替了私人資本家而已。此外也許還有其他的道路。

在解答這個問題時，自然又須引到鄧先生所提出的另一點，即蘇聯社會與資本主義化。提到蘇聯社會，又是一個衆議紛紜的題目，存在有多少互相矛盾衝突的理論。同時蘇聯又顯然地具有截然獨異的政治體制。引爲討論的例證，是一件頗爲麻煩而又易滋誤解的事。據一般研究蘇聯學者們的意見，認爲帝俄社會自彼得大帝極力倡導工商業以來，已經走上了資本主義化的途徑，雖然在程度上較之西歐各國稍落後些。美國蒲爾曼教授 (Prof. Selig Perlman) 在其名著勞工運動的理論 (A theory of Labour Movement) 關於俄國的一章裏，對於大彼得以後的工業，稱爲像雨後春筍樣的茁長 (A Mushroom Growth of Industry)。信奉社社主義的學者的解釋，則以爲蘇聯現所實踐的社會主義，爲資本主義崩潰後的必然結果。列甯還著有俄國資本主義的發展一書，內容歷敘帝俄社會各種資本主義化的事實。倘如我們承認這種理論——蘇聯社會之由工商業化而轉到資本主義，再由資本主義崩潰而變成蘇聯的社會主義；則目前蘇聯社會的工業化與鄧先生所謂始終沒有資本主義化，可以說並不衝突。因蘇聯的社會在帝俄時已經

資本主義化過了，現在不過是走上一條新路。

在前徵引那段文字裏，鄧先生提到上古和中古的商業時，便不提工業，當然知道那時的所謂工業還不過是手工業。同樣鄧先生提及蘇聯社會的工業化時又把商業化抹去。蘇聯的生產工具都操在政府手中，對製成品的分配，也由政府管理，把私人商業限制到極其微末的程度。「商業」當然不會致使那個社會資本主義化；單純的工業化恐怕也不會促使那個社會資本主義化。

一二二 蛻變中的中國社會

一

在爲什麼中國社會未能資本主義化的這段短論發表後，曾經引起不少的討論。那篇文字的注重點只在解釋自周秦以來的兩千年歷史，都有一些什麼力量，使中國始終未能走上資本主義化的道路。但自一八四二年鴉片戰爭以來，中國社會各方面都因受有外來影響與壓力，已經發生了劇烈的變化。直到目前爲止，儘管這種變化的程度比較淺，變化的區域比較狹（在沿海沿江等交通便利地帶），受變化所影響到的人數也在全人口中佔有很小的比率；然而這種外來的影響，畢竟已給中國社會引起了與歷史上任何時代都不相同的變遷。在過去這一世紀內是如此，在將來恐怕仍復如此。這類影響與其所引起的變化，不是前文所預備解釋的。爰再撰成本篇，算是對前篇的一個補充。

前篇文字的主要論點，是想從社會制度方面，解釋中國社會未能資本主義化的原故。內容對人地比率，土地制度及傳統思想等幾個主要條件，特予注意。在結尾處對中國未來社會的預測裏，我曾經說過如下的話：

兩千年來的中國社會，既只有「大貧和小貧」，沒有「大富的特殊階級」，結果致使社會始終未能走上資本主義化的道路。這是歷史事實。但造成此種事實的社會條件，倘如目前仍然無法消除，則將來恐怕也不會走上。有之，則只能由政府的力量，利用外資，創造一個國家資本主義社會。

這種意見，本文仍不擬予以修改。其理由可以概括地敘述如次：

二

前文曾經提到人口的數量問題。在歷史上比較固定的生產技術的條件下，中國的人口實在早已超過土地或自然資源所能供給的程度。其所造成的結果，便是：（一）無從積累下大量的資本，和（二）有過於賤價的勞工。這兩個條件，在過去固然已經桎梏了工商業的發展，在將來恐怕仍屬不免。

資本主義的發生，必需社會上已積有大量的贏餘的資金。這是發展工商業的先決條件。否則所謂「巧婦難為無米之炊」，即使社會人士已經認識並決意開發國內的資源，結果也將難有成就。在一個農業國裏，資本的積累，主要的有兩個條件：第一個是人地比率正在適中的程度（Optimum point），這時為社會上全人口所創造出的財富的總額，除去消費以外，還有贏餘。家給人足，閭閻殷富。次一個是人地比率未動而生產技術進步，以同樣從事於生產的人口却創

造出更多的財富。這兩者又係互相影響互爲因果的。換言之，卽生產技術固可影響人口數量與其生活程度，而人地比率對於生產技術亦具有決定的意義。例如在比較人少地多的情形下，社會上土地低廉，人工昂貴，從事生產者自然而然地想法改良生產工具，藉以代替價高的與缺乏的人工；反之，假如人多地少，則土地價昂而工資跌落。這時若應用改良的工具，其影響可使工資愈益跌落，甚至使多數勞動者無法謀生。目前我們眼望着曳引機、刈打雙用機、以及其他現代的農業機械，都在新大陸的農場裏咆哮，從事增加生產。但我們始終無法把這些增產的武器，介紹到我們的農場上來，其中最大的緣故，正如我在前篇拙著的所言：「因萬一應用一架機器代替了幾十乃至幾百的人工，使大多數工人驟然失業，其結果不是增加農村的福利，而是擴大人造的災荒！」

以上的敘述，當然是爲着簡單化這個問題。事實上人口過剩農業國的無法改良生產技術，還有許多理由：（一）這類國家內的農場必然是小的。因所有權分割的細碎（諸子繼承制爲土地權分割細碎的主要原因，已如前文所述），使新式機械沒有「用武之地」。（二）農場狹小與艱於取得，使積累資本爲不可能，於是每家農民不得不盡量利用其自行貶值的勞工，用以代替資本。（三）農業生產必然以家庭爲單位。生產的目的，在使一家人口的衣食贍足，無多餘的生產物可資交換。有時爲農民所送往市場或「街子」上用以交換日用品的農產物，是農民對於日用品的需要迫切，不得不壓低自家的生活程度，來從事此類的交易。農民到「街子」上去

賣掉一口豬或兩隻雞，用以交換一些布疋和針線回來，便是好例。唐聶夷中的田家詩有所謂：「二月賣新絲，五月糶新穀。醫得眼前瘡，剜却心頭肉。」也許正是此類鄉村交易的本色。（四）農民的生活程度甚低，受教育成了一件可望而不可即的事。知識無法增進，當然只有墨守成法，那裏談得到改良生產技術？此外還有社會制度或文化方面的理由；因比較次要，恕不在此贅述。

農業中的人口過多，固然足以障礙工商業的發展，已略如上述。但工商業的發展，也能吸收農業裏的人口。近百年來，在沿江沿海的大都市中，工商業的發展，已經略具規模。抗戰以後，政府對後方工商業的鼓勵與發展，更是不遺餘力，是否可以因此減少農業人口呢？我個人對這個問題的看法，比較地偏於悲觀的一面。主要的有兩個理由：第一、因為人口衆多，無法積累下大量資本。資本貧乏，便限制住了工商業所能發展的程度。第二、即使工商業得有某種程度的進展，人民的經濟生活稍感富裕，結果人口的數量必然隨着增加，來填滿了這個剛剛騰出的空隙。印度的過去情形，就是一個最顯明的例子。節制生育，在短期內還是智識份子間的事情，一般數量廣大的農民，在目前經濟困窘時，都未曾感覺到有此需要，在將來經濟狀況轉好時，誰能勸動他們去阻止送子觀音的光顧？中華民族生殖能力的豐富，是歷史的事實，無容辯駁，想要抑制生殖力，必須普遍地提高人民的知識程度，與生活水準。這在我們自力所能經營與抗戰所能發展的工商業的情形下，我以為是杯水車薪，無濟於

事。

我們要是無法改變農業中的人地比率，則由中國社會本身的力量，想要走上資本主義化的道路，我以為可能性是不大的。

三

上文說中國社會不會積累下大量的資本，並不是說不能積累資本。事實上，在歷史文獻裏即曾記載有大富之家（注意：並非所謂「大富的特殊階級」），尤其是在已受西洋文化洗禮的近一世紀，遼都大邑均出現了新式的工商業，這類資本能否構成資本主義化的基礎？

爲着了解這類資本的數量與影響的大小，我們得先分析其發生的根源。這類資本大約可以分成兩類：一類是中國社會自身所積累起來的，另一類是來自中國以外的社會。前者爲土著資本，官僚資本，工商業積累的資本與國家資本；後者爲買辦資本，華僑資本與外國資本。這種分析，當然祇爲敘述上的便利，其間難免有重複的地方。

第一、所謂土著資本是指在農村內經營土地或商業所積累下來的地主與商人的資本。因沒有全國性的國情普查，這種資本的數量是無從知道的。有人說，這類潛在的資本額是很大的；有人則謂爲極少。我個人的意見是比較傾向於後一說法。其主要的理由，便是因農村中的人口過剩，無法積累下大量的資本；而農村中高利借貸的猖獗，更是一個資金缺乏的有力的證

據。

第二、是官僚資本。清季以來，官僚如聶澂生、李鴻章、張蔭桓，受社會新潮的影響，均出資創辦工礦企業（參看方顯廷著：中國工業化的資本頁四一——四二）。這類資本的數量也是微小的。第一、因官僚資本都是用合法甚至非法的手段取之於中國社會。因為中國社會就無法積累出大量資本，則為官僚所能取得的，自屬有很。其次，這類官僚都出身中國社會的士大夫階層。他們雖然受現代思潮影響，想要經營生產事業。但經營企業畢竟需要一套新知識與新方法，並不是一個「四體不勤五穀不分」的官僚所能勝任。所以創辦的結果，成功者十之一，失敗者十之八九。其中原故，大半是由於資本短絀與經營不善所致。

第三是國人自營工商業所積累起來的資本。如無錫榮宗敬氏的紗廠與麵粉廠，甯波劉鴻生氏的火柴水泥及毛織廠，以及四川的民生公司與華西公司等。此類由國人自資經營的工商業，除少數工廠出品可以行銷歐美及南洋外，多數均以國內市場為對象。在歐戰期內，此類工廠曾經一度繁榮，過後因外商競爭，營業稍差。七七事變以來，多數毀於敵人的砲火，或為敵人強佔。由此種工商業所積累起來的所謂民族資本，應為中國社會工商業化的主力。在其它歐美資本主義化的先進國家，無一不是經由這一個途徑。不幸的我們因先天不足，所能積累到的資本數量很小；再因國內一般人民的購買力甚低，銷場不大；又以連年兵燹的摧殘，交通的不便，租稅的苛雜，與地方主義的障礙等等，使其無從發展。同時再加各種不平等

條約的束縛，外商攜其大量生產與物美價廉的舶來品，與之作生死的競爭。其中最貪婪卑鄙的競爭者，更於經濟的競爭以外，繼以武力的摧殘與掠奪。目前我們便在從事於此類的防禦戰。

倘無外來的武力與經濟的壓迫，則此類資本容或可在長時間內由於錙銖累積而構成工商業化的主力；但因其先天脆弱，可能性原不甚高。目前似乎已經全無希望。

第四、國家資本又可分為中央政府及地方政府資本。在過去曾經創辦了許多企業，如馬尾船政局、招商局及漢冶萍公司等。目前經濟部亦正在積極建設廠礦中。然而國家資本儘管其使用形式不同，除非利用外資，其來源仍不外自各種方式，取諸自國的民衆。若社會並未儲蓄下大量資本，則國家資本的數量，也是受有限制的。

第五、爲買辦資本。這種資本，在通商口岸中曾具有其相當的力量。金融場中有所謂「廣東幫」與「浙江幫」財閥，即係代表此類資本的主人。這類資本的所由積累，與洋商資本具有密切的關係。換言之，這種資本即係外商在吸收我國人民儲蓄過程中的一種贖餘或附產物。在洋商的生意興隆或賺取利潤最多時，此類資本始有積累的機會；若洋商賠本或歇業，此類資本亦將隨之停止。事實上，洋商發財，對中國工商業化只有相反的影響；然則此類資本之不能特以爲中國資本主義化的動力，固係一極端顯明的事實。

第六、爲華僑資本，即華僑在國外經營工商業所積累起來的資本。其數量，尤其在南洋一

帶，相當龐大。就其戰前每年匯歸國內的數額而言，雖各家估計略有不同，大約總在三萬萬元到四萬萬元之間。據 Edward Kann 氏的估計，在一九三八年已達六萬萬元（發表於 Finance and Commerce July 5, 1939.）。這或係由於戰爭影響（如捐款救國捐等）的結果，不能視為常態。

華僑回國投資，為中國工商業化最有利的條件之一。華僑資本與買辦資本，雖同係與中國社會的積累無關，性質有些相似；但後者在洋商侵蝕中國人民的儲蓄時，方能發生與累積。前者則係賺取其它民族的積蓄，用以增益母國的資本。兩者對社會的利害關係，恰恰相反。最可惜者，海外華僑對資本的累積，也有兩個致命的弱點：（一）出國的華僑，並非受過教育與有組織的商人，多係閩粵兩省的農民。他們在海外各地之能得有目前的地位，其努力的成績，固已極可欽佩。倘如政府能以早定移民政策，鼓勵有知識的商人出國經商，其成就當猶不止此。

（二）華僑的商業地位，多數是在帝國主義者與其殖民地之間，作為一個中間人；而非其母國與土著之間的中間人。換言之，即華僑所積累的資本，多數仍係一種「買辦」資本。不過為其所代表的帝國主義者剝削的對象，不是母國人民，而係當地的土著而已。因此，他們的經濟基礎，並不穩固。而對母國工商業發展的助力，除去匯款回國，投資、或推銷有限的母國貨品以外，並不能如英國的經營印度或荷蘭的經營南洋那樣大。雖然如此，將來華僑資本，仍屬成為中國社會工商業化的一支生力軍，假如不受政治影響的話。

最後一種資本即係外資。這種資本，數量當然是無限的。尙如利用得當，固可使中國社會趨向於資本主義化；但若利用失當，也能使其殖民地化。所謂平等互惠，終究是一個好聽的名詞。一國的工商業，若不能自力加以發展，而專靠外資來開發，則其社會之淪入殖民地，大概是不甚容易的。

根據以上的分析，可知自鴉片戰爭以來，國內雖曾經積累了一點資本，並也局部建設了一些工礦企業，但因歷史上阻礙中國社會發展的主要障礙，未能剷除，先天已屬脆弱，並無引導工商業化的力量。在已經分析過的七種資本當中，只有工商業積累的資本與華僑資本，可視爲發展工商業的主力。勉強可以利用並須附有條件的是外資。其他各種資本，雖在某時期或某地域具有其相當的影響；然而時過境遷，亦徒然成爲歷史上的陳迹而已。

但是，中國的面積是廣大的，人口是衆多的，單靠過去和目前國內工商累積與海外華僑的資本，似乎不能也無力使中國社會資本主義化。

四

近百年來，只有一個阻礙工商業發展的條件，目前確已改變。便是歷史上的傳統思想。中國的一向由儒家尤其是道家與佛家所支配的思想，——主張「重農抑末」與「抑制慾望以滿足任何經濟環境」的，現在雖不能謂爲消滅，但早已失去其支配社會的力量。這便是中國社會演

變的初步。

經過了近百年來的慘痛經驗，使我們澈底瞭解以往的「以農立國」之非計。要想立國於現代，不作一個爲人宰割爲人侵凌的弱小民族，則我們必需具有立國的實力。換言之，就必需建立自己的工商業，尤其是工業中的重工業。不管社會上所積累的資本如何貧乏，要圖存只能儉衣縮食千方百計，來從事於這種建國的工作。這一點信念，就是中國社會蛻化古老軀殼的主要動力，也是在抗戰期間建設將來的現代中國的基礎。

工商業一經發展，就要改變目前的社會性質，而創造將來的社會型式。我們知道，工商業發展，並不一定就會造成英美式的資本主義，也不一定造成德蘇式的統制經濟或全能主義。其中關鍵，不在我們自己願意或不願意走那條途徑，社會的現存條件，便決定了我們社會的發展。

幾世紀以來的人地關係，使中國社會無法積累下大量資本，已如上述。這就是說，在我們發展工商業時，必須仰賴大量的外資。因此，英美式的資本主義，即完全或大部由自國資本家來建立工商業的模式，我們是沒有多少的希望。同時，德蘇式的統制經濟，我們也無從邯鄲學步。因爲：（一）經濟統制畢竟是工商業發展以後的事。以農業爲主要職業的國家，生產與消費均分散各地，無法作有效的統制。（二）我們既有的工商業，毫無根基；經過這次敵人的掠奪與摧殘，可謂蕩然無存。將來的重新建設與發展，必然得依靠華僑資本與外資。德蘇式經濟

統制，是無法吸收國外資本的。（三）我們的社會組織與國民訓練，顯然在德蘇以下。故經濟統制在他們容或可以成功，在我們則等於畫餅充饑，絕無希望。

在人地比率的關係上，中國是屬於人多地少的類型。在過去是如此，在將來也是如此。所以我們工商業的發展，必須能適應這一個自然的條件。我們無法直抄英美，也不能完全模仿德蘇，只能設法尋出自己的出路。

然則中國工商業的發展，在最近的將來畢竟要走上哪一條怎樣的道路呢？假如我們不願抄錄空洞的名詞，而根據實際情形來答覆這個問題的話，我以為中國社會仍得走上一種資本主義。即一面在獎勵私人資本，使其投資於與國家經濟政策相符的企業；一面由國家出資或大量利用外資，從事建設與國防有關或私人無力或不肯經營的重工業或無利可圖的企業。國家控制重要的經濟生產，私人則經營有利的工礦企業。國家經濟與私人經濟攜手並進，共同發展，達到創造財富與積累資本的結果。這種社會，我們通常稱為國家資本主義。即本質上仍係一種資本主義，不過由國家或政府機關代替了一部或大部的私人資本家而已。

根據已往的歷史事實，加上目前的社會條件，使我們感覺到正在蛻變中的中國社會，將走上上述的一條道路。雖然如此，但我們知道：一個國家的經濟發展，常常受有政治的影響極大。經濟上最適於發展的道路，也許因為政治而變為不可能；經濟上不易發展的道路，也許因為政治而促其實施。目前正在進行的世界第二次大戰，即是近代政治制度的總清算。戰爭的果

結，無疑地將要影響到我們的政治，也將要影響到我們的經濟。所以這篇文章，只能看作從經濟方面所推測出來的結論。

戰時社會問題

一三三 職業與報酬

一

職業一詞，實際上包括有兩種涵義：一種可名為行業，即在各種職業間屬於士農工商的那一類。另一種可稱作職務，即是在一種行業中擔任何種事務。在社會組織的結構上，一種行業間，固有主從高低的不同；即在各種不同行業間，亦有主從上下的關係。孟子說：「或勞心，或勞力。勞心者治人，勞力者治於人。治於人者食人，治人者食於人。」便在說明此點。

職業的高低，普通都是從報酬上表現出來。報酬又有精神的與物質的兩種：前者指享受特權與獲得榮譽等，後者則是金錢上與物質上的收入。有的職業，也許具有崇高的精神報酬而祇有很低的物質報酬，如政府中的高級名譽職等。但這只是特殊或例外的情形，纔會如此。最普通的狀況，總是高級的職業享有兩者的高級報酬。古今中外，無不如此。

但一個社會有何種可以根據的原則，來確定職業的高下呢？社會學界前輩羅斯教授（Prof. E. A. Ross），曾經提出兩個確切的原則來（見所著社會學原理第二十八章），一個是這種職業對於全體的生活與存在的重要性；另一個便是完成這種職業所需要的聰明才智的程度。在社會上一個佔重要性較大的職業，都是與一個團體的組織與約制的功能，具有密切的聯繫。軍隊裏的一名小兵或輪船上的一位侍者，這種職務，對整個團體的生存與存在，並無多少關係。因而職業的位置與報酬，都比較很低。反之，一個軍隊中的長官或輪船的船長，這種職務，對於整個軍隊或全船旅客的生死存亡，便具有極其密切的關係了。因而軍官與輪長，全然具有約束他人的權力。一個社會的生存與存在，正與一個軍隊或輪船相同。

其次，一種職業的功能，若是與社會組織和社會約制，具有密切的關係，則在完成這種任務時，便一定比較作機械式的照例手工勞作，需要較高的智力。一個作軍長的所需的智力，當然比士兵要高。一個作船長的所需的智力，當然比「僕歐」要高。同理，一個作各級社會領袖的所需的智力，也要比一般作手工勞動的得高過數十百倍。因而這種區分職業高低的原則，分開來說，固有兩個；實際上兩者却是密切地關聯着。所以邵羅堅氏（Prof. P. A. Sorokin）所得的結論是：「在任何社會中，一種職業，含有愈多的社會組織與社會約制的功能，在完成時也就需要更多的智力。亦在該團體裏享有較高的聲譽。而在各種職業的層次上，也就佔着較高的等級。反之，也復如是。」（見社會移動論頁一〇一）

拜爾氏 (F. E. Barr) 曾經對「職業位置的分類標準」(Scale Rating of Occupational Status) 作過一個調查。這個調查的結果如下表：

智力單位指數	職業
(一) 自〇到四・二九	游蕩的工人、作散工的、拾垃圾的、馬夫、日工、農工、洗衣服的、及其它。
(二) 自五・四一到六・九三	馱聯畜的、製牛乳的、送件人、補鞋匠、及其他。
(三) 自七・〇五到一〇・八三	普通修補匠、廚子、佃農、警察、磚匠、郵差、石匠、鉛匠、木匠、陶工、裁縫匠、電話生、牛乳場主、鑄鉛字工人及其他。
(四) 自一〇・八六到一六・二八	偵探、書記、負販商人、工頭、速記生、圖書館員、看護、編輯、小學教員、藥劑師、技工工頭、中學教員、牧師、製化學藥品的、機械工程師、藝術家、開礦工程師、建築師及其他。
(五) 自一六・五八到一七・五〇	大批發商人、顧問工程師、管理教育行政者、內科醫生、新聞記者、印刷業者及其他。
(六) 自一七・八一到二〇・七一	大學教授、大商人、大音樂家、高級的政府官吏、著名作家、研究領袖、偉大的天才發明家。

這一個有趣味的調查，是從每種職業所需要的聰明才智的觀點上出發的。從這張減縮過的表上，我們可以清楚地瞭解以下幾種特質：即手工勞動性的職業，在工作時需要的智力較少，與社會組織及社會約制的功能相去較遠。在另一方面，知識性的職業工作，完成時需要較高的智力。對於社會組織與社會約制的功能，也具有密切的聯繫。職業性質，智力需要與其社會意義三者，全具有平行的關係。在從需要智力較少到智力較多的路上，除去少數的特殊情形外，

我們還可以說，他們報酬的平均數目，也呈現着逐漸增加的趨勢。

這個調查結果所顯示出的意義，特為重要。因為一個經久存在的社會，必然在其組織的構成上，鋪砌下合理的職業階層。人們在擇業與就業時，便是在選擇與取得他們的社會身份。在行業間係高低的身位；在職務間是主從的身位。職業的升遷與改變，其意義即係社會身份的變換。除此以外，職業階層還在代表着收入的多寡與生活程度的高低。社會用上述兩個原則來確定職業的級次，個人再按照其一己的智力與才幹，從職業裏取得身份。這裏面，無論在何種制度下的社會，全然含有極其重要的意義。

二

自抗戰以來，在我們社會上發現了許多事業，都與上述的情形發生相反的現象。一般社會人士，似乎尚未能充分注意到這種事實的真正意義與其嚴重後果。

自一九三七年以來，我們的抗戰後方，由於通貨膨脹，物資缺乏及其它種種自然的與人為的原因。致使物價不斷的增漲。影響所及，其意義最為嚴重的，便是使職業與報酬脫節。最先還只限於行業間報酬的不平衡；最近的趨勢，日益尖銳，且使一種行業間各種職務的報酬，也發生了脫節的現象。以下僅就容易查得的幾種資料，略加敘述，以概其餘。

某國家銀行職員的每月薪津，倘併入伙食計算，其各級職員每月實際收入的最高與最低

額，約如下表：

職	稱	薪	津
練	習生	八〇〇——一、〇三五元	
辦	事員	九五〇——一、四二〇元	
主	任	一、二四五——一、五〇〇元	
經	理	二、〇〇〇——二、五〇〇元	

這是我們局外人的計算，數字也許並不十分準確。據說，銀行裏面還有躲避空襲與事忙加班之類非正常的津貼，當然都無從計入。

其次為某大國營商業公司的薪津情形。其三月份每級職員的實際收入，可得下列一表：

職	稱	薪	津
經	理	一、〇五五元	
課	長	八九二——一、〇二〇元	
課	員	五五〇——七八〇元	

辦	專	員	四八五——七三〇元
練	習	生	五〇〇——五二〇元
技		師	六三二——七五〇元
倉	庫	管	七〇〇——八二〇元
理	員	役	三四〇——三八〇元

再次爲某國立大學各級職員的實際月入情形。根據本年一月份的數存，約略製成下表：

職	稱	薪	津
校	長	一、三二三元	
教	授	七二〇——九四〇元	
助	教	三三四——五三〇元	
各	科	五二二——六六四元	
室	主	任	
事	務	員	四八〇——六八〇元
練	習	生	二八〇——五二〇元

只從這三個機關來看：（這雖是三個個別的機關，我們相信每個都可代表他們那一類）待遇的不平亦很顯然。同是國家的機關，同係練習生的名義，在銀行，最高可以每月領得薪津一、〇三五元，在學校則只有五二〇元，相差恰是一半。這或許由於工作性質與錄取資格不五的關係，猶可辯解。但我們實無法了解，爲什麼一位國立大學的校長（應係特任官吏），還領不到銀行辦事員或主任的薪給；一個大學的教授只拿到商業公司的課長與銀行練習生的報酬！這是當前社會最畸形的現象之一，不容人不予注意。

報酬最少的要算各級地方政府的公務員與中小學教員。據我們訪問過的某縣政府的薪津情形：縣長一月的收入是四一五元，科長只有一〇〇元，祕書一六〇元，科員自三五——七元。以如此微薄的收入，當這樣米珠薪桂的時候，使他們怎樣能維持一家數口的生活？所謂基層政治機構既然不能不有，而縣政又不能不辦。縣長要想得到幾個還沒有完全昏庸老朽的人才，便不得不另想其它的辦法，公開的便只有兼職的一途。科長普通都兼有一職至兩職，每兼一職平均可得收入約九〇元。科員另兼一職平均可再得約六〇元。這些地方政府的人員，全是政府新縣政的推行人與所謂基層政治的基本幹部。想不到給予他們的待遇，確是這樣的菲薄！而猶望地方政治能以清明健全與有效率，真如同戰國良士淳于髡的譬喻：所謂穰田者操一豚蹄酒一盃，而希望得到「甌窶滿篝，汙邪滿車，五穀蕃熟，穰穰滿家」。同樣是「所持者狹而所欲者奢」，事實上顯然是作不到的。

中小學教員的報酬，更是低得可憐。一個縣中的教員，普通只能賺得三〇〇到四〇〇元。小學教員平均每月的收入是二〇〇元，和縣政府一個衛兵的報酬相似。這更是一件至為滑稽的事！中小學教員的報酬既然如此，勢必影響到師資，因而又影響到將來學生的教育程度。就國家的立場說，其影響的惡劣，自屬不言而喻。

三

以上所述，都是靠固定資金收入的知識階級。其間報酬的差異，已經夠畸形的了；若與非知識階級的手工勞動的工人，加以比較，更是駭人聽聞！在昆明，洋車夫一日的收入，最高可達九〇元，最低也有二〇元，一個月的平均收入，總是在二千元上下。一個小成衣店的中衣裁縫匠，每月賺得六〇〇元至八〇〇元，還由老板供給伙食。洋鐵匠、泥水匠、木匠等的普通月入，與裁縫匠大致類似。皮匠的每月收入自八〇〇元至二、〇〇〇元。至於理髮匠的收入，每日平均約賺八〇元，一個月可達二千四百元。其它狀況，不難由此類推。

根據以上實際收入的狀況，再返觀拜爾氏的職業分類表，可見目前我們社會上的報酬標準，已經完全到了一個上下顛倒的地步。洋車夫的智力，最多與農工、馬夫相等，但確賺得最大的報酬。中小學教員的智力屬於表上的第四類，但收入却只佔木匠裁縫匠的二分之一。至於大學校的校長，纔賺理髮師的一半報酬。大學教授只得洋車夫二分之一乃至三分之一的收入。

這是一個什麼社會！什麼世界！（在從前汽車司機正在走着紅運的時候，每月的收入超過萬元，當然更是古今中外得未曾有的奇聞！）

除上述行業間報酬的脫節外，各種職務間的報酬，最近也同樣呈現出畸形。即以上述三個機關來說，在學校，練習生的收入，普通都趕及了助教。但練習生的資格只須中學畢業（有時高小畢業或中學肄業），助教確非大學畢業不可。其他兩個機關裏也有同樣的情形。練習生辦事員與課員（或主任）三個職務階層的報酬，幾乎無甚區別。換言之，即低層較高的薪津，常是超過高層較低的薪津。近兩月來，這種趨勢愈益劇烈。即以某國立大學的情形為例：近來因米價暴漲，米貼增加，在練習生中有幾個特殊的例子，他們一月的實際收入，不但超過助教，超過教授，幾乎趕及校長。再切實一點說，四月份是領三月份米貼的，這個月的米貼每人得一八元。單是六個人的米貼收入即有七百餘元，一個領三四個人米貼（即未結婚或已婚而父母已經故世）的教授，或助教，在每月的實際收入上，當然要遠遠落在練習生的下面。因在戰前所訂定的薪級差額。當然沒有目前一兩個人的米貼那麼多。有時即在同一機關裏，（例如某大學所屬的研究所）有時練習生的實際報酬，超過了助教、教員、教授，扶搖直上，與該機關的總負責人（如所長）相差無幾。職務的高低，原代表對該機關負責的輕重，換言之，也正如上文所敘，代表着工作需要智力的多寡與對團體生存相關的密切程度。這一切意義，全靠從報酬的高低上，具體地表現出來。現在，報酬既然紊亂，自然使機關的系統與行政，都發生意外

的困難。

目前這種報酬的標準，不僅未和工作的性質相符，同樣地更不能適和各職務階層的生活情形。日用品的津貼制度，原係歐美爲一般勞動階級而設。因工人的生活，普通只要能顧到一家數口身體上的物質需要，卽已感受滿足，很少有精神生活或文化生活的要求。在從事於智識性職業的人們中間，文化生活物質生活同樣是必需的。現在也用米貼來作他們的主要收入（佔總收的大部），這無異使他們度一般勞動者的生活。這雖然已經夠得上怪現象了。那知其實際的惡劣程度，尙還不止如此。這可分以下幾層來說：第一、在一個機關裏負有最高或較高責務的人，照例要有一些社會上人事的應酬。這種應酬的應否或當否，我們不論；但處目前社會的狀況下，事實上是無從避免的（機關內的低級職員，大概可以省去這筆費用）。現在較高或最高級職員却與低級職員領取相似甚至較多的薪津。顯然，這不僅增加他們生活上的煩惱，卽在完成職務時也將遭遇不少困難的問題。其次，在各自外省遷來後方的機關中，高級職員多係隨以俱來。攜家帶眷，生活艱難。值此物價不斷躍漲之際，所謂米貼，方能適合其實在的意義，因爲他們必須用薪津去購買糧米。至一般低級職員則多係就地錄用，在他們中，多數自有田宅財產，領得米貼，只供其個人揮霍。家內不但不待領到米貼錢，用以買米；甚或反有餘糧出售。這種日用必需品的津貼，對他們可謂毫無意義。其結果，徒然增加了人事的困難與社會的紊亂。最後還有一點，必須在此一提的，卽職務階層待遇的不公。以昆明的實際情形來說，一

般物價指數已經漲到百分之五千左右。但實際報酬的增加呢，工役大約增加了二十倍至二十五倍，練習生增加了十五到二十倍，助教增加了四倍至六倍，校長與教授普通纔增加了不足一倍，最多的也不過三倍。倘用戰前的購買力來計算，目前大學校長與教授的實得報酬，只抵從前的百分之五左右。社會的畸形發展，一至如此，這真是古今中外所從未曾有過的現象！

四

以上，我們曾約略敘述過職業與報酬的意義，本來高級的職業需要較高的智力，負着較高的責任，享受較高的榮譽，得到較高的報酬，度着較高的生活。社會就用這些條件來選拔其才幹比較特出的份子。低級的職業一切都與此相反。這就是說，職業是一個最好的社會選擇的工具。一個組織健全的社會，全然靠着職業與報酬，來安排優秀的人才，使掌握社會約制與全體生存的任務。同理，把較次與較劣的份子，放置到比較閒散與不重要的地方去。目前的報酬與職業間的狀況，恰恰與此相反。倘任其發展下去，其隨之而來的，是高級社會人士被迫降低其生活程度。生活一經改變，社會上的觀念也將逐漸改變，於是以前附屬於高級職業的榮譽，不久便完全消失。其必然的結果，一方面使社會上從事高級職業的人士，大批去職，去幹那些報酬較優却與社會生存無甚關係的事情；另一方面，因為高級的需要智力的職業，無法延攬人才，勢必發生「狗尾續貂」的現象。這對於整個社會的不良影響，是無待多加解說的。

其次，在一個組織健全的社會裏面，社會地位的改進，或個人身份的升遷，都須遵循着一個固定的途徑。循序漸進，有條不紊。社會上各種事業的訓練與成就，也全然與之具有密切的聯繫。這是社會進步所必需具備的條件之一。倘如一個不需要多少訓練的職業，居然獲得了極大的報酬，因而使從事這種職業的人在社會上居處較高的地位，或使其個人獲得較高的身份，這將使社會人士都在避難趨易，棄高就低，其結果是整個社會組織全然瓦解。

再次，一個社會的能以經久生存與進步，必然得建立合理的社會制度。一切道德人心與風俗習慣，全是構成制度的因素。社會制度的維持不單是靠着幾條機械式的法律規章，而在於社會本身的實際生活情形。在組織健全的社會中，擔任高級職業所需要的條件，除去較高的知識與訓練，服務成績與優異才智以外，還須適合較高的道德標準。社會上從事於高級職業與獲得優異報酬的人士，其一言一行，都具有「爲百世師」「爲天下法」的力量。這纔能使社會制度可以經久維持，就是社會秩序得以井然不紊。職業與報酬間脫節的影響，自表面看來，只是生活問題；但其實際意義，必然使道德標準敗壞，風俗人情澆薄，社會秩序紊亂，社會制度崩潰，使整個大社會發生解組的現象。這個理由是易於解釋的：即社會上職業與報酬一經顛倒，這是社會勵獎其所不應該獎勵，與淘汰其所不應該淘汰的人。即以目前實際情形來說，受有高深教育，具有專門知識與負有崇高道德標準的人，其所得報酬，反不能使一家數口免於寒餓；在另一方面，一些手工勞動者與機械式的工作人員，都獲得優厚的薪津。真是是非置倒，黑白

混淆，如此演變下去，高級人士既失去其維護社會制度的力量；而低級職業中的人士呢，多數又不識道德文化爲何物。相習既久，靡然成風。於是爲社會所推崇與效法的對象，不是勇於爲善，而是巧於謀利的人。天下熙熙攘攘，唯利是圖。自有人類歷史以來，似乎從未有這樣一個社會，而能以免去衰落與崩潰的惡運。

最後，還有一點，我們也必需於此一提。即一個社會在解組的過程中，總是最先起於智力與職業間的不相符。然後個人的身份與其社會地位，逐漸顛倒。居上的人無法使下屬服從；低級職業也卑視高級職業。於是道德人心，都隨着日趨惡化。一顆社會騷亂的種子，就從這裏懷胎孕育而成長起來。許多社會革命的史實，都可用作說明的例證。從目前職業報酬脫節所造成的徵象上看，似已經超過了社會解組的初期階段。換言之，也就是到了一個相當嚴重的階段。讓我們在這裏再重覆一句：職業與報酬，不僅係某些階層生活難易的問題，而係與整個社會的生存和進步具有密切的關係。暫時的變態，因人心還希望着常態不久即將恢復，其影響還小。若使變態無限期的延長，這無異把變態作成常態。其將來爲患之烈，恐有爲今日所想像不到的。

三十一年五月十六日。

二四 再論職業與報酬

一

在前文寫完後，又承幾位朋友遠道寄來了一些有關職業與報酬的統計資料。其中一個是某大國營工廠的職員薪給數目，與前文所述某國營商業公司，大致相似。不擬於此再加敘述。另一個係交通機關中某鐵路局的最近狀況。其各級職員的實給報酬，頗與其它機關不同，似頗能代表交通機關的一般情形。爰抄錄其統計數字如下：

職	稱	最高薪	最低薪	公費或職務津貼	生活補助費	起工費	米貼	平均收入額
督	辦	六八〇元	—	五〇〇元	一〇〇元	五〇〇元	三〇〇元	二、〇八〇元
會	辦	六〇〇元	—	三〇〇元	一〇〇元	三〇〇元	同	一、六〇〇元
主任	秘書	五五〇元	三八〇元	二八〇元	一〇〇元	三〇〇元	同	一、四四五元
處	長	五〇〇元	三六〇元	二五〇元	一〇〇元	二五〇元	同	一、三三〇元

科	長	四〇〇元	二三〇元	一二〇元	一〇〇元	一六〇元	同	九九五元
主任科員	二八〇元	一四〇元	九〇元	一〇〇元	一二〇元	一二〇元	同	八二〇元
科員	二〇〇元	八〇元	—	一二〇元	六〇元	同	同	六二〇元
司事	八〇元	三〇元	—	一二〇元	四〇元	同	同	五一五元

附註：米貼數係按照中央規定辦法支給，月各不同。本表係平均按三百元計算，與實際情形，容有出入。

細讀此表，有數點值得注意。第一、這個機關的當局，用職務津貼與趕工費兩項，維持住職務間待遇的差等。不似教育機關，津貼的名義雖然繁多，卻以米貼一項為主；而米貼又是按照家庭人口計算，並無職務與薪級之分。因而造成了「一脛之大幾如腰，一指之大幾如股」的病態。這是此機關的合理處。其次，這個機關的報酬，顯然較國營的工廠或公司為優，比教育機關相去更遠。督辦的每月收入，幾乎比大學校長超過百分之六十，科長即領得了大學教授的薪金。這並不是說交通機關已經發給職員過於優厚的報酬，只在證明教育界人士的可憐與不公平的待遇。最後，這類交通機關的職員，只有一小部份居處在通都大邑，大部份散處在鐵路沿線。故關於米貼一項，頗為特殊。不能用作與其它機關比較的根據。

此外還有無數中央的與地方的機關，因時間及職務關係，我們也無法一一作義務調查。不

過根據前文與本所蒐集到的資料看來，亦可得一大概的印象：即目前後方各政府機關的職員報酬除軍事機關的待遇不便公開發表外，其中收入最少的要算是教育機關與政務機關。其次，是國營工商企業機關。較好一點的是交通機關。最優異的是金融機關（據說海關的待遇可與銀行相埒）。這是公共團體的薪金情形。至於私人營業呢？一切皮匠、鐵匠、洋服裁縫匠、與理髮匠等等，每月的收入，倘如仔細計算，平均均都超過國幣千元。換言之，都是政府機關的簡任官或教育機關中大學教授，甚至校長的待遇。

上面的調查，還未包括各地囤積居奇與壟斷市場的商人和工礦企業的資本家。這兩個特殊階級所獲盈利之厚，恐怕要駭人聽聞。本來這種所謂發國難財者，在任何國家都是難免的，在中國便得到過份的畸形發展。這一切狀況，正如作者在拙著前文內所說，真是古今中外從未曾有過的現象。

職業間報酬的多寡，即寓社會的選擇與淘汰的意義在內。倘如對這類畸形的社會現象，不能及時制止，聽任其自由發展，則目前各大學教育學院與理學院的招不到學生，工學院與經濟系的過度繁榮，還不過是一個暫時的現象；將來社會上的青年子弟，都不必入大學讀書，只在略識之無以後，便去學開車，學理髮，學補鞋修碗，學裁製西服。有資產有能力的人，當然也無須去研究學術與參加政治，只在大做其發「國難財」的生意。那麼中國將變成一個甚麼樣的國家！

我們並不是舊骸骨的迷戀者，認爲一切舊的傳統與已存風習都是好的，必須加以維護。我們也並不會賤視工人與商人，而以爲只有士與仕兩階層應得最高的報酬。本文與前文的目的，都是企圖着自學理的觀點出發，看職業與報酬間的失調，會發生何種對社會對國家的影響。這一點區區之意，我想，該不會引起讀者的誤解。

職業與報酬間的關係，可以分三點來說：第一報酬的多少，應根據職業的性質。每項業務都需要不同的智力與擔負不同的責任。此外對其所需技術程度與人數，也應考慮在內。第二報酬的高低，還得看其對社會選擇與淘汰的意義。這兩點均已約略說過，不擬於此再加詳述。此外還有一點，亦係訂立報酬的標準：便係從國家財富分配的立場上，來看職業與報酬對社會所發生的影響。因爲這一點相當重要，故願在此作一點較詳的分析。

一個國家的財富，其總額是有一定的。如何把這些財富分配給社會各職業階層，就要看分配以後的影響。其最理想的分配方法，是在分配以後，每份財富都能得到適當的用途，並給社會創造出最大的福利，這個原則當無人反對。據此，我們可以檢討一下目前職業與報酬的情形。商人在攫獲暴利以後，不會用以購買公債，而係從事於囤積居奇與操縱市場。一般技工得到豐盈的收入，不見得用於社會有益的事業，恐怕大部份要消費到茶樓酒館，甚至娼寮賭場。

這不是我們的揣測之詞，後方城市醫院中關於性病者職業的記錄，都是值得覆按的良好資料。當然，我們並不是說，一切後方發財的工商業者，全是像這樣地消費其所得的國家財富。我們也沒有作過這類的調查與統計（這是無法進行的）。不過有一點却極明顯，即目前居處在後方都市裏面的人士，似乎都多少具有這樣的一個印象。這是分配到財富較多的職業階層的情形。

公務員與教員，假如分得較多的財富將如何消費呢？關於公務員，因有高級與低級，中央與地方之分，不能一概而論。有的人用以提高生活程度，有的人用於應酬交際，有的人也許用於奔營鑽競，對於社會可謂利害參半。至於教員，尤以大學校任教的人為甚，多數的收入，要消費在文化事業上。他們喜歡買書、閱報、讀雜誌；有些人也許歡調查與遊歷；自然，也許還有人把薪津專以用到個人的交際與太太的裝飾品上，這只是其中的少數。至少我們可以說，對社會是利多而害少。

倘如按照現在的狀況，使公務員與教員分得最少數的財富呢，其為害却就明顯可見了。在公務員，難免不在揩油。最先也許只在濫用公物，其次在侵蝕公帑，寢假而假公濟私，利用政治上地位謀利。最後一切貧污枉法的事情，都作得出來了。當然我們也未嘗說每個報酬較少的公務員，都會如此，政府中奉公守法潔身自好的人不在少數；然而政府既不能期望着每個人都會在枵腹從公，則優厚的待遇，實亦係養廉之一道。管子曾經說過：「衣食足，知榮辱。」倘

政府以衣不暖食不飽的待遇，任用人來管理國家的政務，同時還期望政治的清明與有效率，顯然這與人情相違，事實上是作不到的。

至於一般在教育機關任事的人，除去兼職，別無揩油之道。在生計的壓榨下，他們只有一再減低生活程度。這就是說，減少遊歷，減少讀物。最終是減少思想。於是明明是可以完成的發明，現在只好擱置了；明明是可以創造的學說，現在只好放棄了；明明是可以寫成的著作，現在只好任其荒廢了。諸如此類，不勝枚舉。其結果是一國文化的停滯與落後，對整個社會的影響之大，可以計算在一切的損失以上。

以上我們只就目前分配到國家財富的最多與最多兩個極端的職業階層而言，從這個例，其它便可以類推。這裏我們可以清楚地看出：報酬在職業階層間的分配，實在是含有至理，不容任意加以軒輊或顛倒。倘如作到顛倒的地步，則受其害者並不是某一階層，而係整個的國家，整個的社會；反之，受其利者，在長時期後，不僅不是某一階層，也許連任何一個人都不會得到一點益處。

這三點訂定職業間報酬的標準，並不是各自分開或獨立的。無論從職業本身，社會選擇或是財富分配來看，三者間都是具有最密切的聯繫。職業本身性質，比較重要，便需要卓越的人才，卓越的人才自應獲得較多的國家財富，同時亦就獲得社會的選擇。在另一方面，職業本身的性質，並不重要，只須庸碌的人去作。因而也就獲得極少的國家財富，當然亦遭受社會的淘

汰。分開來是三個方面，合起來只有一個原則，即社會正義的原則。歸根結底，職業與報酬的問題中心在此。

三

上述的職業與報酬的關係，還係僅就普通的情形而言。其實職業與報酬間的失調，多數由戰爭引起。戰時的職業與報酬失調問題，偏又特別重要。關於這一點，仍有於此加以剖析申論的必要。

職業與報酬問題的核心，既在社會正義，則社會正義的維持，平時固在社會全體，戰時則只靠政府。所以我們認為，目前的職業與報酬失調問題，根本上是一個政治問題。

我們倒並不是否認在平時職業與報酬的分配中間，也具有政治的性質。政治機構健全的政府，常用提高待遇的方法，去鼓勵某種為國家所認為需要的職業，選拔某種人才。我國歷史上的科舉制度，便是政府用以選拔士大夫階級與獎勵社會從事讀書的著例。不過，在平時，社會的發展是循着自然的趨勢的。因而職業間，或職業內報酬的分配，也自然趨於正常。政治的力量，只能因勢利導，或截長補短，很難完全違反這種社會上的自然趨勢，而在另起爐竈，造出一個人為的政治趨勢來。

在戰爭期間，那就完全不同了。戰爭是一種人為的力量，似乎專一敵對平時社會上各種正

常的自然趨勢。戰神能夠把一個正常的社會，扭成意想不到的畸形。回到本題來說，就是戰時報酬在職業階層間的分配，倘如無政治力量加以控制，可以變成一種最惡劣的畸形狀態。現代戰爭的意義，除去一國想以武力消滅對方武力的軍事戰外，還包含有經濟戰、外交戰、與社會戰。後者的意義，似乎迄今還無人予以充分的注意。所謂社會戰，與經濟戰有些類似，即雙方各想用種種方法，摧毀敵人社會的正常狀態，使其發生危機，發生裂罅，甚至引起革命。空氣中無線電電流的謠言戰，佔領區內的扶植傀儡與獎勵最庸儒卑鄙的人物，甚至於倡導謬論邪說，擾亂人心。都可歸入這類現代式的戰爭之內。在第一次世界大戰期間，軍事戰的失敗，還不能使偌大的俄皇帝國完全崩潰，但因社會戰也隨着失敗，結果就一敗塗地，使整個的帝國完全都土崩瓦解了。所以在戰爭期間，維持社會的常態，也必需看作戰爭工作的一部。否則戰事一經曠日持久，即使前方的軍事防線，還能固守，恐怕因後方的人心煥散，也要失敗。

在這次世界大戰爆發的時候，歐美各國無一不立刻採取各種措施，藉以維持戰時社會的平衡；換言之，也是在維持戰前社會的正常狀態。可見他們雖未引用社會戰這一個名詞，但早已作為戰爭工作的一部。因為只有國內或戰線後方的人心團結，士氣奮發，秩序安甯，組織健全，纔能對外進行長期的戰爭。這是一個很淺顯的道理，似勿須在此多費筆墨。

所謂維持戰時社會的平衡，即是在維持戰時財富的分配，使社會各階層均能獲得其應得的那一份；並能用當其所，不致浪費。同時亦在維持正常時期社會選擇與淘汰的作用，使不與變

曲到於國家有害的方向。換句話說，亦就是維持報酬在職業階層間的適當分配，使為國家所需要的人仍能多得報酬；而一般社會的普通人也不致乘機蹶起，攫獲過份的財富或取得過份的待遇。簡言之，這也就是利用政治的措施，來維持社會正義而已。

四

根據以上的種種敘述，我們願意在此提出一個解決問題的方案，藉供社會人士的討論與政府當局的參考。

戰時的職業與報酬失調的問題，既然是一個政治問題，那麼解決的辦法，就全然靠着政府。目前的第一步工作是在訂立一個普遍的職業等級與報酬標準——在執政的人，也許感覺這是一件極其煩難幾乎是無法完成的工作。其實倘如研究得法與措施有術，這種工作倒也相當的容易。因為我們還有戰前社會的正常狀態，可資參考。當然，我們並不是一切都要恢復過去的傳統，戰時自然有一些特殊值得獎勵的職業，報酬應該提高；但大多數職業的報酬，仍以保持社會的自然趨勢為宜。這似乎是歐美各國普遍採用的原則，我們當勿須標奇立異。所以這件工作，似難而實易。

第二步驟，使要根據職業等級而訂立報酬。在戰時，因為有戰費的負擔，一般社會的生活程度都須減低，這是必然的現象。減低的程度，自然是職業階層較高的擔負較重，較低的擔負

較輕，最低的也許完全沒有負擔。政府訂定職業報酬的辦法，根據這種原則，把各種戰前的職業報酬，普遍地打上一個折扣。例如先定戰前每月十元的收入，作為最低職業階層的報酬。然後以此為準，某種較高的職業應得到每月二十元，某種更高的職業要得到每月五十元的報酬等等。報酬要按照正常時期的幣值，免得發生各地參差的現象。

政府的第三步驟是新訂報酬的實施。這又可分兩方面來說：第一是政府機關的公務人員與教員，這是困難比較最少的一面，政府在訂立標準以後，即可立刻根據各地的物價指數，定出某一級職員每月應得的報酬來。這樣，無論物價如何變動，絕不會使行業或職務間的報酬，發生失調的現象。目前各大城市的物價指數，大致完備，均可用作實施職業報酬的標準。可惜政府機關始終不會用以訂定薪津，聽任各地機關在那裏參差錯落。我們應該從社會的劇烈變動裏，學習着應用現代的科學知識，去應付一切問題；不能讓問題弄昏了我們的頭腦，有時竟致手足無措。如同目前這樣，各級政府機關都弄出了五花八門的津貼名目，結果在行業與職務間的報酬，却同時發生畸形的脫節現象。這委實是一件可恥的事情！

其次是管制私人營業的報酬。這是問題的焦點所在，也是最難解決。所謂困難，我們係針對着中國的社會情形而言，在歐美各國都是早已解決了的。政府有二個對付的方策：第一為統制物資，其次是徵收租稅。後者在取縮戰時過份的利得，前者則在限制不當的使用與消費。從此所節省下來與徵收得到的國家財富，正可以用以挹注一般薪水階級過於菲薄的報酬與增加對外作

戰的實力。至於如何統制以及如何徵稅，說來話長，似乎亦距題太遠，無法於此詳敘。好在不久以前，一些研究社會與經濟問題的人，曾經共同簽署，發表了一篇關於解決物價問題的文字（參看五月十七及十八兩日渝版大公報的星期論文）。著者忝爲簽署人之一。文中所建議的關於統制物資與添徵賦稅的辦法，均可用作本文的補充及參考。

政府倘能作到上述三個步驟，不但可以解決職業與報酬間的失調，還能以肅清後方一切艱窘擾攘的社會危機。這是當前的一個意義十分嚴重與牽涉極端遠大的問題，深盼朝野人士，特予注意。

一九四二年七月一日。

二五 「出錢」與「出力」

讓我們說一句似乎是憤慨的話：有些思想與信念，在世界任何一個比較先進的國家都不會被人倡導或鼓吹的，在我國，有時竟會風行一時。倘如把這種思想或信念，細加剖解，其實全是由紙牌支架起來的房子，其虛妄的結構，一經作義理的推敲，便全然會「土崩瓦解」的。這類事例，在我們的社會上，似乎是俯拾即是，不勝枚舉。出錢與出力這兩句標語，便是其中比較彰明較著的一個。

「有錢出錢」與「有力出力」這兩句話，倘如用在和平時期特指一般人民對國家的賦稅負擔而言，尚猶有可說，但亦覺不妥；若是在戰爭期間，居然有人想用來說明人民的捍禦外侮與保衛國土的職責，竊尤「期期以爲不可」。現代國家係屬全體人民的國家，因而禦侮衛國亦係全體人民的神聖任務。義不容辭，責無旁貸。在歐戰爆發與日閩偷襲珍珠港以後，歐美凡在兵役年齡的男子均自動請求或依次被召入伍，這種現象，在西洋，早已成爲天經地義的原則，似乎在他的社會中間，我們也從未聽見曾經有過什麼出錢與出力的區別。

那麼爲什麼在中國社會上就會有人倡導這兩句標語，並且喊得震天價響呢？這裏面有其傳統上與專業上的背景，值得我們注意。最先，爲避免討論上的誤解計，讓我們尋繹出這兩句標語的真正涵義。所謂「有錢出錢，有力出力」，原是兩句對待的辭句。這即是說，有力的人要出力氣，去當兵；有錢的人便要拿錢糧，負租稅。社會上的貧窮階層是有力無錢的，他們自然得去當兵。但是富裕階層呢？他們既有錢又有力，假如兩者並出，好像是有些不公平，並且也失去這兩句口號標語的意義。又何必加以倡導？又那裏會有人附和？所以這兩句話，絕非指的「凡有錢者皆出錢，凡有力者皆出力」；而係指的「有力而無錢的人只出力，有錢而亦有力的人只出錢」。我們有理由相信這種解釋纔是這兩句標語的真正意思。以後我們的討論，也就全然拿這種解釋爲根據。

二

這兩句標語，在中國，既然特被寵愛，當然也具有其所由存在的背景。在這種背景中間，是主要的恐怕要首推歷史上實行悠久的募兵制。在募兵制下，有資產的人不願離鄉背井，從事當兵作戰，於是變成了出錢階級。同時，社會上那些既無恆產又無恆心的所謂無業游民，爲暫時解決生活計，就應了國家的招募，前往戍邊或作戰，成爲出力階級。出錢與出力的分割成兩種不同的社會階層，原來是徵兵制下的必然結果。所謂「好人不當兵」之類的說法，也即是從

這種社會條件之下產生出來的。

還有一種社會背景，似乎也是造成這兩句標語流行的根據，便是歷史上的文武分途。自兩漢以後，歷代的文人，因為一向不知兵與不習武，當然在戰爭時期，除出錢外也便無力可出。這般文人又大多數是社會上的富裕階級，那麼倘如他們被輪值去服兵役，自然也只有出錢僱人替代的一法。我們現在的社會，雖說已經有不少改變，可是主要的社會思想與制度還是繼承以往的傳統。所以在這次抗戰初起的時候，政府就明令規定公務員與學生均屬於免役的範圍。社會上富裕階級的子弟，既然十九在學校裏讀書。而畢業以後，在「學而優則仕」的傳統教條下，又往往作了公務員。很自然地成爲出錢的階級。反之，社會上除去文人以外的那些人，他們既不會「動口」，那麼也就只有「動手」，同時又不一定有錢可出，於是便只有出力並限於出力了。

無論如何，這兩句標語既然成爲一般社會人士的口頭禪，同時又頗有人用爲宣傳與號召的工具，那麼其中涵義的是否適當，或畢竟對抗戰會發生何種影響，在抗戰已經到了第六個年度的目前，很值得我們注意。就這兩個對待的詞句的本身而論，其可能發生最大的不良影響，就是減除了富裕階級所應當擔負的當兵衛國的義務。當兵是出力的人們的事情；納稅纔是有錢的人們的責任，這樣一種概念既經存在，於是在抗戰期間，儘管出力的人在前方如何出生入死，衝鋒陷陣；而一般富裕階級即可在大後方裏安坐而食，宴居而嬉，只要按時繳納租稅，便算是

於心無愧地盡了國民對抗戰的義務。由這種意義再加推演，無異把我中華民族的要求獨立自主的神聖抗戰，變成爲出錢的人僱傭出力的人來保衛他們的自家財產，這是一件如何荒謬的事！

其實際的影響恐怕還不只如此。社會上的富裕階層因爲有了這樣一種思想與信念，作爲自己規避責任的盾牌，同時他們的子姪親眷又很少或無人在前線從事實際的抗戰，自然他們對前方士兵的生活與待遇就不會關心。他們只希望能夠少出些錢就把抗戰結束了，這是他們最理想的結果。他們當然不願捨棄自己在生活上的便利與享受，尤不願犧牲在後方的一切可能發財的機會。這樣就增加了政府對戰時法規的執行上的困難，也減低了戰時行政機構的效率。年來在後方所發生的現象，在在都證實了此種觀點，勿待多說，這還是僅就對後方的影響而言。在前方呢？出力的人，目擊後方富裕階層在那裏錦衣美食養尊處優過着奢靡的日子，而他們卻被徵發來受苦遭罪乃至拚命。由於心理上的不平與憤懣，即使激於愛國熱誠，曉以同仇敵愾，恐怕也不易維持良好的紀律與高亢的士氣。此後敵人不再進攻則已，倘如又復蠢動，我們對於前方的情形，就不能不懷着無限的「杞憂」。

我們的分析，在這裏，也許稍微過度一些，也許還有不及，因爲對於前後方的事實不盡明晰，使我們不敢確說。不過就理論而言，無論過與不及，倘若出力與出錢的社會階層關係不變，上述那種推論，終久會有事實來加以證明的。「礎潤而風，月暈而雨。」我們甚願社會人

士能共同注意這種不良的影響，並及早加以改正，使我們不致獲得一個「不幸而言中」的結果。

三

再進一步來說，目前這兩句標語，仍然有人在喊，而且喊出來並不覺得有何不妥，恐怕還有另外的理由——也許是最重要的理由，就是，按照目前的實際情形來說，連「有錢出錢」與「有力出力」這個已經錯誤的原則，不幸都沒有作到。

在出力的人們，因為只有力可出，在鄉村徵發壯丁時，假如他們無法脫逃的話，那麼只有隨着新兵的隊伍出發了。受過訓練，得着武器，到了前線，也就只有從事守衛或抗敵。這就是說，出力的人無論如何總算真正地盡了一份力氣。在出錢的人們呢？這却又是另外的一齣故事了。好像政府分派給他們的任務，既係出錢而又限於出錢，當然政府並未要求他們遷離所欲居留的地方，同時更不會妨礙到他們所欲經營的業務（這兩點都是出力的人所享受不到的）。換言之，也即是政府只要求他們出錢，並未妨害到他們的賺錢。這樣一來，問題就更加不如上述那樣單純了。後方的富裕階層人士在表面上固然是出了錢，但是由於通貨膨脹物價暴漲與他們的長袖善舞多財善賈的關係，使他們有機會可能賺得更多的錢。鄉村中的地主可以囤集糧食，都市裏的商人可以壟斷市場，經營工礦的企業家也都在多獲利潤（當然也有少數的例外）。近

年以來，我們經常聽到某工廠發給職員幾十個月的薪金的紅利，某工業界大亨賺得成萬萬的贏餘，某商人在賭場上的孤注一擲就等於一位大學教授十年的薪水。諸如此類的例子，真是指不勝屈。他們乘戰時所攫獲的厚利，與他們對國家所出那點涓埃的貢獻兩相比較，實在是微不足道。自從七七抗戰以來，直到現在，因為政府並未加徵多少戰時的租稅，取締非法的暴利；同時也並未嚴厲地統制物資，限制交易。其結果，顯然地不是「有錢出錢，有力出力」，而係「有力盡力，有錢賺錢」。這種惡因一經造成，於是社會上的財富分配，就隨着抗戰而逐漸地向着畸形發展。貧窮的階層由於家內的壯丁被徵，生之者寡，食之者衆，日益沉淪到窮困與流亡的深淵。在另一方面，富裕的階層則在操奇計贏，囤集操縱，由於攫獲不法的暴利而日益致富。至於一般中間的社會階層呢？尤其中下級的公教人員，擔負着通貨膨脹的重擔，遭受着物價暴漲的打擊，收入日益減少，生計日益艱難，遂從中間的地位逐漸向着貧窮的階層墮落。富者愈富，貧者愈貧，少數人致富，最大多數人赤貧。如此發展下去，那麼由於此種社會條件所孕育出來的結果是什麼，我們想，大概每一個稍具社會科學常識的人，都會辨別與想像出來的。第一次世界大戰對歐洲尤其是東歐各國所發生的那些結果，仍還是值得我們仔細溫習的一課。

「出錢」與「出力」，在事實上既然成爲「賺錢」與「盡力」，那麼，由於權利與義務的分配的失衡，就必然影響到社會的風氣。出錢與出力的人格並不是天生即係如此的。賺錢的機

會既然由於戰爭的環境所造成，這種機會也就不僅限於後方。於是在前方的包庇走私，載運私貨，甚至利用地位去經營生意，好久也即成爲公開的祕密。同時，爲國家及社會服務的公教人員，他們也只能算做出力階級，近年來一方面受到生計的壓迫，另一方面又感受厚利的誘惑，其中有的人便不免要同流合污，加入了發「國難財」的隊伍，另有些人也許在期望着合理的將來，也許還在戀棧着清高的名義，只在偷偷摸摸地作點賺錢的生意。在這羣人們中間，倘如還賸下一些所謂抱殘守缺的人士，由於生活的淒苦，地位的降落，也就極不易發生「作砥柱於中流」或是「挽狂瀾於既倒」的作用。社會的風氣既經敗壞，可能使整個的社會人士，都在熙熙攘攘，唯利是圖，道德淪亡，人心墮落，社會制度失去了約制個人行爲的作用，一個大社會的解組，都是像這樣的開始與發展下去的。

四

我們了解一種思想與信念的發生和存在，都有其所以根據的社會背景，因而上述的社會解組的危機，也還有其更深厚的根源在，不能讓這兩句流行的標語口號來完全負責。雖然如此，但這種不良意義與影響，卻不應再熟視無睹與充耳不聞地聽任其傳播下去了。因爲這種似是而非的理論與傳說，都會減損我們抗戰的力量與斲喪我們民族的元氣。

就目前而言，「出錢」與「出力」的號召，也許還有其存在的理由，亦或許是還未發現其

中不良的意義與影響。不過這並不是現代國家的人民所應有的概念，卻是不容疑問的。我們知道：納稅與當兵為現代國民的天職。當兵是屬於所謂出力的範圍，在現代國家中，只有兵役年齡的差別，並無貧富階層的不同。納稅是我們的所謂出錢。依照晚近的賦稅原理，納稅的稅額不是按照國內的人口平均攤派的，而係按照國民的家境貧富與負擔能力。換句話說，即「有力出力」是一個普遍的生物原則，「有錢出錢」却係一個等差的社會原則。無錢的人可以出力而不再出錢；但出錢的人不能因為出錢，就自以為已經免除了服兵役的義務，況且目前出力的人也並不是沒有出錢，許多直接與間接的賦稅，尤其是能夠轉嫁的間接稅，都使他們擔負到並不太小的一份。但出錢的人的沒有出力，卻似乎是百口莫辯的事實。

出錢與出力既然是根據兩種不同的原則，那麼在實際推行納稅與當兵義務時，一國政府必須把兩個原則雙方顧到互相配合，然後纔能使人民對於軍隊感覺着痛癢相關，纔能使後方與前方在實質上打成一片。居處在後方的人民，因為全然擔負着兵役的義務，在前方即有他們的子弟，或是不久即將徵調到他們的家屬或親眷，當然他們會關切到士兵的生活與待遇。而在前方作戰的士兵呢，也完全瞭解所謂保衛國家，即係保衛自己與他一家的生命財產，名為為國而戰，實際上即等於為家而戰，為己而戰，因而在作戰時自然會英勇犧牲，衝鋒陷陣。必須在出錢與出力者間泯除社會階層的界限，然後那個國家的對外戰爭，纔能成為真正的全民戰爭。所謂全國總動員，方能具有其實在的意義。

從這方面來說，我們社會的情形，比較起歐美的先進國家來，還是相當的落後。我們的出錢者不出力，已經是一個莫名其妙的原則。至於在實行徵兵的時候，據我們所知，鄉村間的保甲長或其它負責人員的細綁壯丁，循私賄放，以及舞弊勒索等情形，似乎還是相當的普遍。同時有錢有勢的社會的子弟，不但能假借各種各類的名義，規避了兵役的義務，甚至利用抗戰後的暴利所得，到國外去度其優閒而舒適的生活。倘如政府對這種不平的狀況仍不能及時加以改正，則將來的抗戰與建國前途，恐怕是有些不容樂觀的地方。

五

最後，我們仍須指出：這種出錢與出力的社會階層的劃分，完全是一個自歷史因襲而來的，大錯，並不是目前某一個人或一階層所創造出來的膠誤。近來倡導的人士，只是習而不察，妄自隨聲附和而已。

在我們的歷史上，至遲到春秋時代，社會上的一般貴族（即相當於現在的出錢階級），不但親自當兵，而且「都以當兵爲職業，爲榮譽，爲樂趣；不能當兵是莫大的羞恥。」可是到了戰國，文武兩途便逐漸地分離，這種尚武的精神也就日益消沉下去了。自此以後，社會上的上層階級，習於文弱，習於頹廢，習於怕戰厭戰；於是把當兵的責任，交付給罪囚、流民、亡命徒、惡少年，甚至異族人民的身上。西漢初年，在表面上似乎仍在實行徵兵制，可是當時對於

當兵亦即所謂更卒的規定，已經有「踐更」與「過更」的辦法。這是募兵的發端，也即是出錢與出力的階層分離的開始。此後歷代的辦法，逐漸傾向募兵。等到唐代中葉府兵制徹底崩潰以後，政府便老老實實地從事募兵。而漢民族的武力，從此也就始終未曾強大過。一般社會人士相習成風，把當兵看成一種下賤的事情——不但上層階級不肯當兵，就是下層的貧民與流民，也非到生活絕無辦法的時候，不願當兵。唐以後的歷代政權，可謂全然建築在一種羸弱的武力上。換言之，亦即歷代上層階級的所由存在，全然是靠着出錢僱傭下層階級的出力人員來加以保衛。這種武力當然並不是十分可以信靠的，那麼也就難免要遭受外族的侵陵乃至於統治了。雷海宗先生曾經說過：「這種長期的積弱局面的原因或者很複雜，但最少由外表看來，東漢以下永未解決的兵的問題是主要的原因。」（參看所著中國文化與中國的兵一書，上面引句見該書第六一頁）

抗戰已經到了六個年度的現在，我們實不應仍然故步自封地因襲着歷史上的錯誤。也許我們最艱苦的日子還沒有到來。在目前，我們要力圖改進，藉以應付抗戰獲勝的最後五分鐘。在不久以前，蔣廷黻先生曾經在一篇播演講詞裏（後來發表在第六卷第十期的新經濟半月刊上）。呼籲全國的知識青年從事建國與建軍的工作。並且徵引歐美各國的事實用作激厲的工具。他說：「在上次四年大戰之中，歐洲大學的畢業生和在校生戰死疆場者，總有幾十萬人，戰後各校都有同學烈士題名錄。這種榮譽題名錄，不但是各校的至寶，而且是各國文化界

知識界的光榮。」在我們的大學裏面，事實上恐怕不會產生這類榮譽的題名錄的。其中原故，還不僅在由於歷史上傳來的文武異職，尤其是出錢與出力的異階層。正如我們在上文所作的分析那樣，在中國，出錢的人士並不覺着當兵衛國是他們的義務。若是蔣先生的呼籲能夠發生效力，我們以為，非但得立刻改革自歷史上傳來的不良的兵役制度，還須儘先糾正社會上這些流行甚廣而又謬誤百出的思想與信念。

一九四二年七月十四日

二六 現代戰爭中的「社會戰」

一

第一次世界大戰的結果，戰敗的可謂有兩個主要的國家：一個是帝俄，另一個便是德國。後者的戰敗，並非由於軍事戰，直到簽訂停戰協定的時候，德國軍隊還是在他國的領土內作戰。但却不得不力絀求和的，是在乎國內人民的啼饑號寒。換言之，即德國的失敗，可謂純粹係由於經濟戰。這早已成爲婦孺皆知的道理，勿庸於此多費筆墨。俄國的戰敗，最先是由於軍事戰，在東普魯士一次大敗之後，潰不成軍，勢不得不自行退出協約，割地賠款，與德媾和。其實帝俄是一個地大物博人衆的國家，僅只在軍事戰的戰線上失敗，並不能使羅曼諾夫王朝全歸覆滅。不幸，沙皇帝國接着又在另一條戰線上失敗，遂致使整個的帝國，東自海參威，西至聖彼得堡，完全土崩瓦解。於是帝俄一詞，纔從此永遠變成了歷史的名詞，而非地理的名詞。後者這條戰線，在中西文獻中，迄今尙無一適當的名詞。我們願於此錫以嘉名曰社會戰。

在現代戰爭中，軍事戰固然重要，但外交戰、經濟戰、與社會戰也同樣地重要。軍事戰只係戰爭實體中的一部。軍事戰戰勝的，如第一次大戰中的德國，因經濟戰失敗，固不得不終歸

失敗。軍事戰已經部份失敗的，如帝俄，但因社會戰的失敗，結果仍須是全部覆亡。我們目前所常談的最後勝利，應該不僅指的軍事戰，而係包括以各種戰爭在內，方不致失於淺見及偏頗。

說起社會戰的意義來，正是古已有之，不過於今爲烈。孫子兵法上有所謂「攻心爲上，攻城爲下」的話，社會戰便是一種攻心之戰。楚漢之際，劉邦對項羽說：「吾甯鬪智不鬪力」，社會戰又屬於一種鬪智之戰。秦末陳涉吳廣所翫弄出來的篝火狐鳴，三國初，黃巾賊所倡導的「蒼天已死，黃天當立；歲在甲子，天下大吉」之類的口號，唐末黃巢所宣傳的「黃應代唐」的妖言，以及近來有所謂「謠言攻勢」，都應當歸屬於社會戰的範圍。近代以來，在平時即行存在，戰時更加充分利用的，更有所謂思想戰或主義戰。例如德國始終以其日耳曼民族絕對優秀的國社主義相號召，蘇聯的武器便是代表工農勞動羣衆的共產主義。英美則一再聲明是爲着民主主義而戰。無疑地，這種堂皇的名義都是社會戰裏面應有的陣容。最後，近幾年來，在國際戰場的角逐中間，還流行有「神經戰」一個名詞。這固常常用於軍事戰與外交戰，而在社會戰中應用得更爲普遍。

以上所敘的幾種戰爭，雖然都與社會戰有關，且均係社會戰的一部，卻不能謂爲社會戰中較重要的一部。假如社會戰只是包括這些意義，那麼這些原有的名詞，已堪應用，不必再另起爐灶，別創新詞。其非另製新詞不可的，是因爲這個名詞還包含有一些更其湛深與更其繁複的

意義。這種意義，在現代戰爭中日益增加其重要性。吾人願於此約略加以剖解，盼能引起國人的注意與討論。

二

社會戰與經濟戰有些相似，在戰略上有一個最基本的原則，即在這種戰爭的進行中間，一個交戰國要極力保持並鞏固其本國社會的常態，而使敵方的社會發生變態或畸形。由此可知，社會戰是有兩條戰線的：一條是攻擊的戰線，一條是防守的戰線。換句話說，即一條是國際間的戰線，另一條是國內的戰線。在侵略國，似乎特別注重前者；在被侵略國，卻必須格外注重後者。

一個國家的能以生存與進步，首先要靠着一個基礎穩固的社會。社會的能以穩固，有三個主要的條件。即健全的社會組織，安定的社會秩序，與完美的社會制度。三者雖同關重要，內中確還有綦輕綦重的分別。秩序與組織的建立與維持，首先要靠着本社會所遺留下來的風俗習慣與典章文物等等，我們謂之社會的遺產；其次是靠着從其它社會的模仿與學習，這是屬於所謂文化的傳播。根據這兩者，纔奠定下一個社會的制度。制度的最大意義，在乎訂定一個標準，用為衡量社會上各種行為的善惡，是非，當與不當等價值的基礎。有了這個標準，社會的組織與秩序纔算有了依據。因此，社會戰所攻擊與防守的目標，正是這種用作評訂價值標準的

社會制度。

這裏所謂價值的標準，不僅在評定事情，主要地在臧否人物。本來，人物與其所作的事情是無法分開的。行爲適當或良善的人是君子。社會應與以鼓勵；反之，是小人。社會便與以制裁。前者在社會學上謂爲社會選擇，後者是社會淘汰。這兩者又是一個社會能以組織健全與秩序安定的必需條件。價值的標準能以確立，並且十分適當時，那麼那個社會便在選擇君子，淘汰小人。易經泰卦有所謂「君子道長，小人道消」，就是這種局面。反之，價值的標準一經反覆或混淆，社會的選擇與淘汰作用，也會剛剛相反。發生「小人道長，君子道消」的現象。

在攻擊的社會戰裏面，其最主要的攻擊目標之一，正是這種價值的標準。攻擊的目的，就是使固有的社會標準不再能適用，於是價值的估定，自然會發生是非倒置，黑白混淆的結果。在對於一般社會的觀聽上，這種意義是極其重大的。

以上所述，還只是抽象的理論與空泛的原則，在實際戰事進行中，其戰略的運用，大約可分爲以下數點：第一、在軍事戰中間，侵略國常在攻佔戰略據點，作爲進攻的根據地。社會戰也有近似據點之類的根據地。不過這種據點不是一個地方。而是敵方社會遺產中的一種廢物，或是一種落伍的文化。好在任何一個社會，都是從野蠻逐漸發展到文明的，任何社會似乎隨時都存在有文化失調的現象。所以這種「社會據點」是頗易蒐集的。舉個實例來說，倘如一個國家曾經廢除專制制度不久。那麼這種制度與其最後被廢除的沖齡皇帝，或是皇室中其他糊塗分

子，便是最好的利用工具。他如下野後的軍閥，已經被淘汰的政黨領袖，都可以在社會戰中用作進攻對方的「社會據點」。這些人，大多數都是根據固有的價值標準，已經判定為國家的叛逆，民族的罪人，或是社會的蠹賊的。但侵略者一定得把他們扶植起來，放上高位，作為社會的偶像。把常態社會認為最有價值的人，裝點在刺刀的屏風前面，算作變態社會裏最有價值的人。或則是把一個社會已經遺棄的陳腐制度，又重新恢復起來，用作現在的流行制度。這其最大的用意所在，便是在混淆原有的社會標準，改變社會上的價值觀念。換言之，也就是使對方的社會選擇小人與淘汰君子，或是使對方常態的社會發生畸形或變態。這類戰略的實例，在現代戰爭中真是俯拾即是，不勝枚舉。

其次，社會戰的次一個攻擊目標，是社會上傳播來的文化。侵略國總是盡可能地屏除對方社會已經接受的比較開明文化的影響，而想代以他自己的儘管是醜態猥瑣的東西。這種螺贏螟蛉的社會意義，簡言之，即是想用侵略者自己的價值標準，代替對方社會的固有標準。我們的敵人不是常把各地傀儡組成所謂觀光團，驅其往三島訪問或學習麼？雖有些近於心勞日拙，這却也是社會戰裏面必需的步驟。

最後一種社會戰的韜略，要算是思想的攻擊戰了。一個社會總是有其傳統的思想，作為社會人士行爲的圭臬。例如支配中國人民的社會生活與行爲的，二千年來，便是我們傳統的儒家思想。無論在儒家思想中間，有多少已經應當修正，補充，以及重新加以考慮；但無人能以否

認其在社會生活中間的支配力量，不幸，在十幾年以前的時候，因為某種過激思想的刺激，居然有人倡導出「燒毀線裝書。打倒孔家店」之類狂妄言論。敵人見有機可乘，於是他們就沐猴而冠，起來倡導尊崇所謂儒教。我們這纔覺得形勢不對，又不得不再行尊孔。在目前，仍有一部青年，看見敵人在提倡孔道，以為敵人所倡導的事物，一定對我們是有害的，就也在極力毀謗儒家思想。卻不知目前的現象正是十幾年前「自壞萬里長城」的結果。因為敵人的假崇奉，竟招致我們自己的真毀謗，更是使我們在思想戰中間處於進退失據的地位。關於十幾年前的那種「倒持太阿」式的社會戰戰略，我們希望國人能從這次寶貝的經驗裏，學到一點教訓。

社會戰中的思想戰在現代戰爭中間可謂已經達到白熱化的程度。英美的決心打倒希特勒主義不用說了；就是德國的進攻蘇聯，分明是希特勒軍事陰謀的一部分，卻偏要說是摧毀共產主義與猶太人統治。他們都在用社會戰來增高軍事戰的聲勢；同時用軍事戰來達到社會戰的目的。這次世界大戰的最終結果，其最後勝利的歸屬者，將不只是單純的軍事戰，而係包括各種戰爭在內。

以上我們只談到侵略戰或攻擊戰中的戰略，還未說到戰術。社會戰的戰術，除去在佔領區內恢復廢制，豢養傀儡，改宗文化，倡導邪說等以外，無線電裏面的「神經戰」，第五縱隊在敵人社會裏所散播的「謠言攻勢」，以及從飛機上所投擲的傳單插畫之類，都可用為進攻對方的武器。這一切攻擊戰的目的，都在使敵人的社會組織渙散，秩序紊亂，因而使社會發生變

態。

三

現在我們應該說到社會戰裏面的國內的防守戰線。

防守戰不如攻擊戰那樣顯明，確也同樣的重要。防守的目的，是在預防並制止本國的社會發生變態。和軍事戰一樣，只有能以防守的纔有進攻的力量。

在防守戰中，社會戰與經濟戰，可謂係一對孿生的兒女。社會戰固然也有其獨立存在的意義，卻常以亦步亦趨地追隨經濟戰時為多。因為一個社會的發展，通過典章文物，風俗習慣等等，慢慢來安排一個合理的組織與適當的秩序，都是和平時期內的事。一經遭遇戰事，尤其是對外的國家生死存亡的戰事，這種社會的平衡發展，極易因遭遇窒礙，發生變態。在社會演變的歷史上說，倘有一個社會在極長時期未曾發生戰事者，固可謂為變態；但戰爭本身對任何時期的社會，却確係一種反常的狀態。因此，在現代戰爭爆發的時候，任何國家都立刻頒布許多戰時法規，其用意所在，可以歸納一句極簡單的語句，便是防止本國的常態社會發生畸形。

戰爭之能使社會發生畸形，在防守戰的戰線上，一部份由於敵人的攻擊，另一部則由於戰爭本身。戰神是一個吞噬人類與掃蕩財富的惡魔，又是一種扭曲常態社會的暴力。在他所光顧過的地方，田園零落，廬舍為墟，人民逃散，這固已造成社會的變態。就是在這個惡魔所未曾

直接到過的地方，也同樣會感覺到他的魔掌的擺舞。社會上的負責人，若不能及時作適當的措置，必將使常態社會逐漸趨向於畸形的發展。

現代的戰爭，既然消耗大量的資源與財富，則這類負擔，自然要落到一般人民的肩上。這就是說，社會人士，都必然得減衣縮食，來支持曠日持久的戰事。同時在另一方面，軍火商人，戰爭原料佔有者，以及一切由戰爭所創造出來的新職業，新機會，均能大走紅運，攫獲暴利。這種意義，在經濟上，是財富分配的不均；在社會上，是職業間重要性質的改變。在常態社會所認為重要的職業，亦即能多分得國家財富的職業，在戰時也許變成了全不重要。但職業對戰爭的不重要，確又不是對平時的社會生存即不重要，反之，甚或極端重要。戰爭之能以孕育社會革命的危機，其主要的原在此。所以，一個組織健全與政治清明的國家，必然要預防戰時社會的這類畸形的發展。換句話說，也就是充分認識社會戰在現代戰爭中的嚴重意義。

防守的社會戰，還不只是如此簡單。財富分配的失衡與職業報酬的脫節，還要影響到社會習尚。常態社會裏的高級職業，代表着專門的學識，湛精的訓練，隆重的威望，以及崇高的德行等。因為得之不易，一般社會人士纔會精勤惕勵，用努力的標的。社會制度的建立與社會標準的維持，這裏面具有莫大的功用。倘若社會一經發生變態，低級職業就可能翻轉到社會的上層。所謂反轉，倒並不是低級職業真的會與社會生存具有若何重要的關係，而是平時的低級

職業能以乘着戰爭的變動，攫得厚利。反之，在平時從事於高級職業者，這時要沒有政治力量，加以適當的維持，也許根本就無法謀生。其必然的結果：一方是從事高級職業的人，紛紛改業；另一面便是全部社會的人士，都在避難就易，也即是避義就利。社會到了這樣一個「上下交爭利」的地步，正如屈子所謂「黃鐘毀棄，瓦釜雷鳴」。久而久之，社會秩序是沒法可以維持長久而不發生紊亂的。

社會風習一經改變，其隨以俱來的影響，便是社會正義也將隨之泯滅。接着人心道德，有如江河日下，不可收拾。潔身自好守正不阿者，正在遭遇了社會的淘汰；反之，難鳴而起孳孳爲利之徒，却偏得到了社會的選擇。倘如社會真的發展到這種畸形的狀況，那麼風氣所趨，萬衆披靡。常態社會的一切價值標準，都將不待敵人的攻擊，自行混淆破滅。而整個的大社會，將不管軍事戰的結果是失敗還是勝利，都要蕩然瓦解，起於社會解組而轉入社會騷亂。第一次世界大戰後東歐各國的情形，十九如此。

其實，在現代的戰爭中間，戰爭本身是一個綜合的實體，經濟戰，外交戰與社會戰都是其間的一部份。殆未有某一部份的情形，會不影響到其它各部的。軍事戰的失敗，固然可使其它的戰爭全失依據（如目前的法國），而經濟戰與社會戰的潰敗，也要直接影響到軍隊的士氣，使其無意作戰。所以，在現代的戰爭中間，往往這一着走失，遂致全盤皆輸。時人對現代戰爭的描寫，常常引用「全民動員」與「全面戰爭」兩句話，其所含蘊的意義，當不外此。

在這次戰爭中間，我們的社會戰，與軍事戰及經濟相同，全然處於一個不利的地位。戰爭開始之初，由於種種實際上的理由，在軍事上，我們雖曾作過一時壯烈的抵抗，却終於不得不逐步地撤到後方。軍事戰的失利，遂使社會戰也隨着失掉了進攻的機會。反之，這正給予敵人以莫大的運用社會戰的便利。近幾年來，敵人對我們所運用的社會戰戰略，可謂無微不至，無孔不入。一切在我們社會裏面可以用爲「據點」的，都被他們在佔領區內全部搬弄出來了。從白山黑水之間那個傀儡小皇帝起，北平郡羣屍腥古氣的老軍閥，直到石頭城內那一班腐化黨徒，有些是常態社會中早已沉澱的人類渣滓，有些是抗戰艱苦中所淘汰出去的庸懦份子。總之，全是爲正當的社會價值尺度所衡量成爲最駑劣無用的人物。同時，因爲敵人要樹立一個與常態社會的相反的類型，藉以混魚目之珠，濫武球之玉，因而他們卻就成了敵閥最有用的工具。年來對敵人這條社會戰的攻擊線戰，我們曾經不斷的應戰與反攻。所以社會戰一詞，在英美各國，因其社會組織嚴密，容或感覺生疎；對我們，應該是極其真實與最易了解的。

在後方的防禦戰上，我們的情勢，也與攻擊戰有些相似。上文說過，在社會戰的防守戰上，與經濟戰是一對雙生子。在戰前，我們的經濟發展既不平衡，尤未能顧及國防，這是最大的弱點。在戰後沿江沿海又首先遭受敵人的封鎖。結果，使我們只能臨時開關從前最少發展的

區域，變成戰時經濟生活的中心。這原極易引起社會的變態。同時，再加上幾年戰爭的消耗，自難免物資短絀，通貨膨脹，以至於物價暴漲等現象，不幸，這種自然條件的惡劣，又引起了人爲的推波助瀾，加工趕造。遂致使後方社會日益呈現出反常的畸形。這種畸形，且正在方興未艾，與時俱進。

從社會戰時的觀點上看，我們的危機所在，倒不在敵人千方百計的進攻，這條戰線，在目前，至少我們已能應付；後方的防守戰卻值得我們再三的注意。倘如我們仍在聽任後方社會向着畸形變化，無力或竟無意加以適當的制止，則其對戰爭甚至對戰後所發生的嚴重影響，恐遠非今日所能逆料的。

在現代的戰爭中間，軍事戰固然仍佔首要的地位。但軍事戰的失敗，倘非全軍覆沒或士氣崩潰，如目前的法國那樣，尙可以退據一處，利用天然的地形從事負隅抵抗；經濟戰與社會戰一經失敗，確非整個的潰敗不可。這裏面，經濟戰與社會戰的意義，又稍有不同。若單純經濟戰失敗，其結果是物價暴漲，物資缺乏，通貨的發行達到了天文學上的數字，攜鈔票一箱，有時還不能吃一頓飽飯。第一次歐戰後德國的狀況，可謂係歷史上罕見的好例。至於社會戰的失敗呢？一部份的狀況，與經濟戰大致相似，不過還得加上社會標準的動搖，人心的過激，道德的淪亡，社會階層間由憎恨而引起衝突，可能使整個的統治階級，均爲社會騷動的怒潮，沖激俱去。帝俄羅曼諾夫王朝的崩潰，正可用作此類事實最適當的說明。

社會戰在現代戰爭的演變中間，日趨重要，這已經是一件有目共睹的事實。我們知道，社會戰爭是一種攻心之戰，也是一種鬪智之戰，更是一種思想戰與主義戰。然則，在目前，應如何殫精竭智，協力同心，藉以確保與鞏固我們戰時社會的常態，並期待與促使敵人的社會發生變態，實在是爭取全盤最後勝利的先決條件。

一九四二年八月三十日

二七 所謂「傀儡組織」的社會意義

一

社會學者對於社會組織的最高理想，便是按照人類聰明才智的不同，安放在不同的社會階層中。聰明才智最高者放在領袖的地位，高踞「社會金字塔」的尖頂；次高者居在輔弼的位置；等而下之，直到一般數目最大的普通人，則構成了社會組織廣大的底層。這類的社會，在理論上，應該是最開明的，進步的，健全而穩固的。

不幸得很，這類理想的社會，似乎在人類社會的歷史上，始終是「可望而不可即」的烏托邦。在普通的情形下，總是與之相差甚遠。偶然有之，也不過在某一時期，某一地域發生了與之略相近似的社會，因而政通人和，文化燦然，造成一代邗隆之治而已。

這類理想社會的不易實現，其最基本的原因，在社會的新陳代謝律之不能隨時隨地都在毫無罣礙地進行着。一個生物的代謝律發生遲滯，是病態；全部停止，是滅亡。社會也具有完全相同的情形。生物的代謝律是細胞的組成作用和破壞作用；社會的代謝律便是階層的攀登與墮落。惜乎因社會組織，並不如一個生物那樣自然，那樣合諧，以致病不離身，很難得到一天

「不痛不癢」的日子。

理想的社會既然建築於代謝律上，則社會的組織愈流動，愈易於接近理想的標準，愈停滯愈是「背這而馳」。

由於不流動與病態流動而組成的「社會金字塔」，有時，可以和人類的聰明才智完全相反，鴛劣者居上，優秀者在下，形成了虛構的階層。這種社會組織的存在，完全靠着一種非自然的，外在的力量，支撐着。一旦這種力量被撤除或消滅，整個的社會便立刻崩潰傾圮了。

對於現代社會分析的結果，至少在以下三種情形中，可以發現虛構的「社會金字塔」。第一、在未開化的野蠻社會裏，由於崇拜老年，迷信巫覡，致使昏聩的老人與騙人的僧侶，僭佔社會的高位。在研究初民社會的著述裏，可以讀到不少此類的例子。第二、在社會的典章文物，風俗習慣等完全變成骸骨時，也常造成了最庸懦無識的人居統治地位，最有才幹者被壓在底層。這類社會我們稱之爲覆亡前的社會。一九一一年以前的滿清和一九一七年以前的帝俄，都是很明顯的好例。第三、便是近代帝國主義者在其殖民地中所卵育出來的傀儡組織。近代侵略與古代最大不同處，在不必滅人國家，做到「毀其宗廟，遷其重器」的地步。只在「絕無領袖野心」的煙幕下，把殖民地社會階層中的人才分配，顛倒一下。牽出一批可以被利用的傀儡，放在上層；聰明才智者，放逐或壓到下層。便可拿「合同體」「新秩序」以及「王道樂土」之類名詞作掩護，達到奴役其人民掠奪其物資的大欲。

這三種社會，在現代史裏，常是具有微妙的聯帶關係。因這三種假金字塔尖頂的人物，都是屬於同一類型，易地則皆然。因此，倘如攖到各帝國主義者巨靈最之爪裏的殖民地，如係屬於尚未開化的野蠻社會，那麼原有的社會組織儘可完全利用，不必另起爐灶，只設法阻止其進步便罷了。利用第二種社會就比較困難。因為這種組織的本身總是「危如累卵」朝不保夕的。帝國主義者所玩弄出的把戲，要不外維持舊勢力，鎮壓革命黨，乃至在社會已經崩潰以後還陰謀復辟等。假如事情弄得不妙，被另一個帝國主義者參加到革命的一面，事情便更其棘手了。雖然如此，但在此類即將覆亡的社會中負有政治或社會責任的人們，却是一批不易搜羅的組織殖民地政權的良好材料。這羣在人類社會浮起的沉渣，要算是最愚昧，最服帖，最易於利用的傀儡了！

中國的社會，自其形式上看，雖然在周秦以後便已經打破了封建制度，但正如孫中山先生的話，因為工商業沒有發達，今日的社會情形，還是和二千多年前沒有多大的區別，封建社會在本質上便是屬於停滯的一類。所以歷史上中國社會的「分久必合，合久必分」，乃是封建社會不可避免的現象。這種歷史上治亂循環的意義，從社會方面看，便是停滯社會的重新調整與人才升降的再行分配。

在這二千年的停滯社會裏，即以最近一世紀而論，便出現了兩個覆亡前社會的類型：一個是一九一一年革命前的滿清，另一個是一九二七年以前的北洋軍閥時代。我們不預備，也無

法在這裏詳細分析歷史事實，要指出的便是在這兩個社會裏的確曾經孕育出來不少作傀儡的材料。事實所昭示於吾人的，在一九三一年東北四省繼續淪陷時，天字第一號的傀儡便自天津租界被脅上了偽滿的政治舞臺。抗戰以來，我沿海各省名城，先後陷落，於是在敵國軍閥所佈置好的舞臺上，各地一批一批的大小傀儡，又先後寡廉鮮恥的「袍笏登場」，我們只看見這羣可憐的人物們，顛顛地隨同日本軍閥的鑼鼓，跳着「親愛」「合作」與「新秩序」的加官。有時在刺刀裝點成的圍屏前面，製着像悲天憫人一般的和平天使。其實呢，敵人的目的是在奴役人民，掠奪物資；而傀儡的骨子裏則在享受虛榮，榨取「銅鈿」。不管他們怎樣裝腔作勢，其實不過是我民族中最醜陋的渣滓而已。

二

所謂傀儡組織，在本文內，是指其社會組織而言。與普通用語單指其政治組織者不同。社會組織是指其整個社會的構造，包含政治、經濟、藝術及一切的組織在內。

詳細分析中國社會的所以停滯之原因，不是一篇簡短的文字所可勝任的。但就其犖犖大者而言：第一、幾世紀以來的人口壓迫，褫奪絕大多數人民的受教育機會，致使無數天賦優秀的兒童，無從發展才幹。第二、因為機械未應用，資源未開闢，工商業未發達，貧窮又和我們民族結不解緣。孫中山先生曾謂「中國人大家都是貧，並沒有大富的特殊階級」。這句話是不錯

的。因爲謀生不易，多數人把精力都消耗於圖謀衣食的掙扎上。當然無法在社會其他方面施展其聰明才智了。第三、最後的，也許是最重要的，便是幾千年停滯社會所遺傳給我們已經僵化了的典章文物，風俗習慣等。這些 Social Institutions 多數均行解體，再也沒有約束社會生活的力量。自然我們並不想一筆抹殺中國的古哲學，倫理，道德觀念。及社會制度等，這種想法是錯誤的。我們所指，不是印在書上的道德宗教和法律，而是生活的爲大多數人民在每日生活中所奉行的人生觀。直到最近爲止，此種普遍流行的唯我主義和利己主義，已全然變成了滋生與繁殖傀儡的沃土。這羣在淪陷區域裏鬼混的醜類，全然在這裏有其根源。

自經濟方面言，歐美社會上金融家，資本家與企業家等，在工業革命以後，差不多全然由於個人努力，創造出自己的事業。他們憑着冷靜的頭腦，縝密的計劃，慘澹經營，從不時變遷的社會中，取得利潤，所以他們的社會聲望以及領袖地位，全是由於超人的聰明才智而獲得的。中國社會的財主，在清末與北洋軍閥時代大多數是幸運地承繼祖遺的大宗地產或財產。其中雖有少數的暴發戶，要不外專橫跋扈的軍人，貪婪枉法的政客，和同候洋人的買辦等。換言之，全是憑藉自己的社會地位，而得到錢財甚或不義之財。當時的法律，道德與輿論，既不能對之作有力的制裁。遂使這羣人縱橫一時。現在構成了傀儡組織中的一部。

以學術及用人方面言：在西洋的現代科學已經十分普遍的時候，中國還在用八股文及試帖詩等來考取人才，科舉雖非善法，然猶不失爲一法。迨及北洋軍閥時代：上無道揆，下無法

守；顛倒是非，混淆黑白。引用者既係譏諂諛面諛之流，引退者遂多潔身自好之士。城狐社鼠，猖獗一時。語云：「人之云亡，邦國殄瘁」，未幾而北伐成功，這輩人亦隨之而消聲滅跡了。最近他們又在傀儡組織中尋到再度登台獻醜的機會。

民國以來，教育內容，雖逐漸改善，但教育制度，仍屬極不合理。富家的子弟，即屬平庸之資，也可以得到讀大學甚或出洋留學的機會。而貧家的優秀兒童，反因經濟壓迫，受不到初級國民教育，這固不獨中國的社會爲然，却以中國爲甚。此所以在南北傀儡中，也有一部受過高等教育的敗類。

在政治方面，意義尤爲嚴重。在清末與北洋軍閥當權時代，尤以後者爲甚，政治組織之腐窳，殆爲一有目共睹之事實。公務人員的進退，不按成績，不論資格。某政客徼倖登台，則其宗親戚友，隣里鄉黨，無不夤緣攀附，於其主管機關中，佔一位置。於是血緣關係之遠近，即按以序列官職的高低；逢迎技術之巧拙，即用作釐訂位置的優劣。此於各機關的職員錄中，可以得到充分的證明。此類公務人員，既乏能力，又缺學識，尤無品德。以鑽營爲做官的祕訣，以貪污爲起家的手段。朋比飛灑，狼狽爲奸，明知「樹倒猴猴必散」，均存「五日京兆」的心理。有賄必取，無政能行。貪婪枉法者既然常膺上選；清廉自守者反被視爲懦夫。更有一般老公務員，通常圓滑模稜，順風騎牆。熟於官場成規，諳習宦情掌故。甲來迎甲，乙去倒乙。只以做官爲一種謀生手段，毫無爲國家服務的觀念。久之，他們耽於做官的威嚴及享

受，又缺乏任何可以治生的方法。結果遂弄得以官爲唯一職業，再無其他出路。一旦失職，一家數口，饑寒堪虞。倘以此輩人與英美政府中均有專門學識的公務人員相比，真不啻有霄壤之別！然則此等人之充斥於各傀儡政治機關者，殆爲一最可憐而必然的現象。

最近，作者得以閱到一冊南北各地傀儡的題名錄。在約略加以分析的結果，除去上述的幾種人物以外，賸下使寥寥無幾。我們倘如去檢查各人的家譜，在這羣傀儡的血中，實沒曾含有一滴高貴的血液。參考他們過去的事蹟，十九在背後擔負着一頁貪污的穢史。他們中的最高尙者，不過是停滯社會裏夤緣倖進與尸位素餐的斲輪老手，任何一個沒曾因以往的地位，對社會對國家建立絲毫的政蹟，最能幹者，也不出「其爲人也小有才」的範圍，沒有一個曾經對事業對學術顯示些微的貢獻，事實如此，無怪在南北各地傀儡組織成立時，這羣在覆亡前社會浮起的人類沉渣，都呼朋引類相攜嘯聚到太陽徽的下面去了。任何社會的中等才能以上的人物，絕不會利慾薰心竟到了把祖宗遺留下來的富源寶藏，拱手讓人，而令自己和子子孫孫永遠做異族的牛馬和奴隸的。

三

以往的事實既然如此。「前車之覆，後車之鑒」，「往者已矣，來者可追」。我們應該憑着過去的經驗，來縝密地注意當前的社會。因爲今日之果，係積過去所種之因而成；而今日所

種之因，亦必結將來之果。

在觀察分析了英美的社會以後，一切的事實都很使作者堅決地相信：我們中華民族實爲世界上最偉大的民族之一，無論聰明才智和精神毅力，都沒有一點不可與其他種族相頡頏媲美。我們之所以積弱不振的緣故，絕對不在種族方面，而在社會方面，以往用作維繫社會流動的社會制度，例如道德、宗教及風俗習慣等，都一部的或大部的骸骨化了，新的却不幸沒有建設起來，在歷史留給我們這兩個覆亡前社會的類型中，正常的社會流動幾乎完全被滯塞住了，病態的流動盛極一時，致使當時社會下層的優秀份子，再無向上攀登的途徑。

我們不應忘記，中國是在最近幾十年中，要趕過歐美幾世紀所走的路程。這種歷史的任務之完成是艱鉅的。北伐成功以後，社會組織方在逐漸開始地改進。但因舊勢力的阻撓，掣肘，改進顯得非常之迂緩。九一八事變以後，給我們一個新的刺激，把社會流動給向前推了一下。直到七七抗戰以後，社會各方面纔顯然有了長足的進步。此次抗戰是歷史給予我們的社會選擇與淘汰，孟子曾謂「無敵國外患者國恆亡」。書經亦有「殷憂啓聖，多難興邦」的話。我們這個人久已停滯的社會，也許在此對內對外困苦艱難的掙扎中，得到了健全與進步。

抗戰後，進步最爲迅速的，要算是軍事組織，戰前許多「佩虎符坐臯比」而不是「干城之具」的，都在實際作戰裏逐漸淘汰下去。新的幹部也同時選拔出來。倘如拿目前在戰場下抗敵的戰士，和戰前已相差甚遠，若同北洋軍閥的軍隊相比，真是有天淵之別！其次，我們社會第

一流的學者專家，都在戰爭起時，不辭千里跋涉，到戰區後方去啓迪知識，繼續研究乃至參加政府的抗戰建國工作；而戰前濫等在教育界的南郭先生們，則不惜開門揖盜，爲虎作倀，在傀儡組織中仰承敵人鼻息，幫同進行奴化教育！復次，我們民族中的有爲青年，都在最艱難困苦的環境中，隨同學校一再遷移，到內地來研究學問，已畢業者則胼手胝足，忍苦耐勞，幫助政府從事各種建設，甚至有不少加入正規軍或游擊隊者，在硝烟彈雨中進行着保衛祖國的前哨任務。而一般意志薄弱者，則隱跡於香港上海，在花天酒地裏去度醉生夢死的生活。最下流者甚或藉口爲生活所迫，依附醜類，從傀儡的飯碗裏，啜到一口嗟來之食。再次，我們有才幹具卓識的企業家以及小工商業者，都把自己的工廠商店，隨着政府一遷再遷，期圖開發內地的資源，或供給後方人民以必需的貨物。而唯利是圖的廠主和奸商，則與敵人周旋，姘合，甚至把出品冒充國貨，運銷內地。至於政治，一般人認爲改進最少效果最微者，近來也發生了選擇與淘汰作用，我們真實的領袖仍在領導人民，進行着復興民族神聖的抗戰偉業，而戰前那批僭竊高位，庸懦成性的政客宵小，則不惜奴顏婢膝，賣身投靠，向敵人去獻張松的地圖，時勢造英雄，英雄亦造時勢。所以目前的對日抗戰，其意義是空前之重大的。抗戰愈到後期，境况必愈益艱苦，意志不毅健全與才識不毅充實的投機份子，仍將不斷游離出去。直到在爭取最後勝利時，仍在不屈不撓地做着抗戰工作的志士，纔是我民族中的優秀兒女，這些優秀兒女便是抗戰結束後組成我們新的「社會金字塔」尖頂的負責人與建設新興中國的中堅人物。

二八 如何建立戰後的世界社會秩序

一

自從第二次世界大戰爆發以後，一般遠見的英美著名學者，如威爾斯、派克爾、畢渥瑞德諸人，都在聚精會神的討論如何建立戰後世界新秩序問題。他們有的主張建立一個超國家的國際組織，用以弭止國際間的爭議與維護人類的和平；另有人主張劃分世界為幾大聯邦，一切武力皆歸屬於聯邦整體，不分屬於任何國家；還有人主張集中管理軍備，或由各國訂立協定，嚴格限制。諸如此類，不一而足。但戰後的世界秩序是否即能從限制或集中軍備與加強國際組織上永遠的建立下來呢？這是不無疑問的。

目前英美學者建立國際秩序的思想，仍然在遵循着第一次世界大戰的原路。其錯誤與不切實際，恐怕也正與前一次相同。因為把軍備國一切實力集中到一個國際組織，就很難保證這個組織不被強有力的國家操縱或利用，過去的國際聯盟便是一個最顯著的例子。至於限制軍備，在目前科學昌明的時代，更是無用。例如凡爾賽和約限制德國軍艦的噸位，德國便製造袖珍戰艦；限制常備軍額，德國便訓練武裝警察。第一次大戰以後，英法用以制裁德國的政治經濟軍

事外交各種武器，現在已經事實證明是全盤失敗了。

世界秩序的建立與維持，不能僅靠着幾條和約，或是幾個國際機構（如國際聯盟與國際法庭之類）；重要的在能建立一個新的可以為公衆所承認的生活方式，使人民與人民或國家與國家間得以依照着這方式，而和平的相處。第一次戰後固然也有民主主義的生活方式，與基督教徒的理想。在英美人士的心目中，當然便想依照着來建立世界秩序，結果並沒有成功。納粹黨式的專制嗜殺，較之威廉第二有過之而無不及。其原故，依我們看來，不在民主政治本身，而在用以支持民主政治的社會理想。換言之，即是他們基督教的教義，第一次戰後世界秩序的失敗，推厥原始，可謂在此。

二

人類的能以和平相處，小之在一個家庭一個社區，大之到一個國家，甚至於國際，全靠着一種為公衆所承認的偉大的理想或哲學。從這上面出發，纔能在人類各種不同的活動中間建立下來生活上的和諧性一致性與相互的了解。表現人類活動的是風俗習慣與典章文物等等，我們稱之為「社會制度」。而從此所建立的生活和諧與一致，我們稱之為「社會完整」。除去沒有文化的野蠻人，其餘的人類社會全然存在有這點的社會理想與哲學。

世界上已經用作建立社會制度的理想，大別之可分為三類：一類我們呼為神本主義，佛回耶

等宗教思想屬之。另一類名爲物本主義，自馬克斯以來所創行的唯物思想屬之。第三類是人本主義，我國孔孟的儒家思想屬之。這三種思想，任何一種，都爲世界上幾萬萬人士所信從，並曾依以建立幅員廣大的帝國，第一次世界大戰以後，歐美人士便企圖着用神本主義中的耶穌教教義，作爲建立世界秩序的基礎。

其實耶穌教之不能擔承建設世界秩序的重任，歷史上的三十年戰爭應該已經證明過了。這次仍然沒有例外。其中原故，除去教義的偏狹不談，就是神本主義本身早已爲時代所遺棄。在神本主義中無論爲何種宗教，都承認有一個或多數超人的神，作爲最高的主宰者。神是人類行爲的圭臬，世俗道德的標準，同時又司理人世間福善禍淫的果報權衡。個人的行爲不對其自己，也不對任何人負責，而係向超人的上帝負責。一切社會秩序都是從神這一個核心而建立下來的。自二十世紀科學發達以後，這個神的概念，已自根本上發生動搖。於是基於神而建立的一切社會秩序，也隨着騷亂起來。在歐美，社會上一切道德的墮落，性慾的放縱，家庭的破裂等等，均可謂係此種現象的必然結果。因爲神畢竟是一個抽象的概念，神本身的是否存在，或即使存在，能否如所想像的「聰明正直」，都是無人能以證明的。假如每個人都存着「敬神如神在」的態度，虔誠信服一切神的規律，固未嘗不可從之建立和平秩序，問題在倘如有人否認神的存在，並故意違犯神的規律，事實上神既不能立刻與以制裁，那麼社會或國際秩序將如何維持呢？希特勒自登台以後，儼然以德國人的上帝自居。其禍患所及，不但蹂躪歐非，抑且波及

世界。吾人實未聞神會與以任何制裁；其實際與之週旋者，還是人和人所製造的殺人利器。

關於耶穌教的不能維護世界秩序，英美有識人士亦已自行言之，倫敦大學教授郝爾敦先生在其倫理與科學一文中，即曾謂「吾人應建立更積極的綜合的新倫理，內容切實，不要求聖靈的領導，而只承認自我的良心，並認定事實，務使與人性及世俗相符合，這些都是耶穌教所忽略的。」要創造理性的新倫理，恐怕就得脫去舊式宗教的外套。當然，我們未嘗不承認，在許多別的方面，為一部分人的精神上的慰藉以至於服務精神等等，耶穌教也自有其獨立的貢獻。不過不適用於作建立全人類和平的基礎而已。

因此，物本主義便代之而起，物本主義者企圖着用物來解釋人類一切行為之動機，根本便否認神的存在。同時，你們也並不看重人，把人常作物力驅使的奴隸。在蘇聯，人是機器的附屬品。連人的舞蹈都在模仿一部機器。在德國，幾乎每個人都成了希特勒元首的礮奴，只要他作戰的機器一重，人便得隨着出發了（希特勒雖然不談思想和反對蘇聯，但也是物本主義代表之一）。這輩人推翻了從前的社會制度，從家庭到社會組織，全然建立於唯物的基礎上。我們並不否認這類物本主義者的貢獻：如他們作事的敏捷組織的效率與行為的紀律等。不過這種主義更不能用以建立世界秩序。他們的弊病是只重物而不重人，以暴力為解決一切問題的手段。草菅人命，奴隸人羣。反己者死，異己者逐。其結果，正如耶穌教的聖經所說「凡動刀的必死在刀下」。

除了上述兩派思想以外，還有中國的儒家思想。這種思想，在目前，可謂爲最倒運的一種。一面遭受國人無謂的菲薄，一面又不爲外國人士所了解。然而人本主義如同神本與物本主義一樣，也有其獨特的貢獻，這種貢獻，並不是一時褒貶所可完全抹殺的。人本主義者最瞭解人性，注重人倫人道，他們的一切行爲，全然由自我的良心負責，既不上求神靈，也不全委諸命運，它希望用格致誠正的工夫先把每一個人弄好，然後再講求家國天下的平治，即進而建立完整的社會制度與秩序。但人本主義是否能用以建立世界秩序呢？同樣也是不能。其弱點在乎爲人所蔽，不知「天」，也不識「物」。因爲前者，所以中國不會發生較高級的宗教；由於後者，所以中國無法發展現代的科學。這兩者也就是致使儒家思想遭受目前這步厄運的最大理由。

三

這三種思想，雖然各自有其缺點，不能單獨用以建立世界的秩序；但在這次大戰以後，倘如要建立一個比較永久的和平秩序，却又非建立一種新的爲公衆所承認的社會理想與哲學不可，而這種理想與哲學，是無法離開這三種主義的。因此，我們知道，建立與維持組織或限制軍備以外，必得再加上一件也許是最重要的，那便是建立下一個新的生活方式，使人與人或國與國之間，可以依此而得到和平相處的途徑。不然，即使這次戰爭可以用武力解決了軸心

的軍隊，改組了軸心的政治體制，和平與秩序恐怕仍係指顧間的事。

這種新的生活方式。必須基於新的社會理想，這種理想的難於建立，比較討論一個國際組織或裁軍條款，恐怕要難過萬倍。然而這部工作却是必要的。我們必須要絞着腦汁，不惜精力，汰除一切固有的糟粕，而薈集其精華，簡練揣摩，貫通融會，藉以建立一個為世界人類所心悅誠服的社會理想。這却是在這次大戰中我們勞心者的責任了。

上海圖書館藏書



A541 212 0020 33868

中華民國三十四年三月重慶初版
中華民國三十六年八月上海初版

新

（32開滬報紙）

蛻變中的中國社會一冊

定價國幣陸元伍角

印刷地點外另加運費

著者 李樹青

發行人 朱經農
上海河南中路

印刷所 商務印書館
商務印書館

發行所 商務印書館
各地

版 翻
權 印
所 必
有 究

