

中國社會文化

東方文庫第三十二種

東方雜誌社編印
商務印書館發行

中國社會文化

東方雜誌二十
週年紀念刊物

目次

中國社會文化之特質·····	一
中國社會之本質及其作用·····	二九
中國人的人生哲學·····	五三
中國古代社會鉤沉·····	七二

中國社會文化之特質

—

中國社會，接近日本？或接近歐洲？現在成了有心人真摯研究的問題了。去年秋天，我的朋友某甲，視察中國回來，對我述他的感想。他說：『當我未到中國以前，常以為中國社會和日本社會很接近，但親身去觀察了一趟，纔發見全然是不一樣。中國社會，與其說接近日本，寧說接近歐洲。就人生一時缺不了的衣服住宅食物而論，無論那一樣，都距日本很遠。拿同文同種那些套語，把中國和日本一律看，是

日本稻葉君山著
楊祥蔭已譯



賀 15949

「毫無理由的。」

中國較日本接近歐洲這種說數，在漢學先生，必定認爲異端。日本漢學先生，以爲中國是孔子發祥的故國，產出荆軻豫讓的地方。他們以爲周末六國被秦併吞，雖始皇焚書坑儒，孔教却並沒有亡。到了漢代，遺經殘編，漸次由各處出現，世又歸依到孔子教權底下了。日本對孔教呈最熱烈的歸仰時期，距今日尙不甚遠，就是明治維新前德川幕府當局的時代。現在日本漢學先生，可稱爲那時代的遺物，所以他們主張中日社會接近論，並不能算爲甚麼奇特的事情。

但是漢學先生，到現在還沒注意自己的智識，已經化成骨董品，這真是可憐呢！孔教雖說發生在春秋時代，總不外封建時代中的一個產物；並且孔子把傳統的精神，發揮盡致，是和日本封建政治的社會，很共鳴的。日本漢學先生，對於這一點沒有相當的理解，徒唱中日社會接近論，不是很滑稽嗎？漢學先生尙可原諒，尤其糊塗的，是堂堂負盛名的大學者。主張在中國建設儒教大學，以爲可藉此聯絡兩

國的感情。要曉得日本脫去封建政治，尚不滿半世紀，中國脫去封建政治，却已經二千餘年了。中國在這二千餘年間，社會經無數的潛移默運，纔產出現代中國的世相。主張中國社會沒有革命，是極誤謬的見解，攔到後節再詳說。單說某甲驚異的感想，就我的解釋，是全被漢學先生和時代錯誤的學者所誤。因為有中日社會接近論做了先入之主，所以到實際上見了兩個社會相差很遠的時候，就發生不同的感覺了。

二

那麼中國較之日本，接近歐洲社會的見解，是對嗎？我們毫不遲疑的，說很對。而且主張不是中國接近歐洲社會，實是歐洲接近中國社會。雖然兩社會間，現在存着一大溝渠，但是求兩者的共通點，中國却是歐洲的先進國了。

中國古來，可稱爲革命國。所謂革命，縱使有些中國式的特性，大體上也含有世

界共通的意義。把中國史認做單調的，無趣味的，那不過是向來史家的過失，並不是中國史的本體。我以為中國達到現在的社會狀態，是經過下述的兩大革命來的。

第一，封建制度的破壞。這是在西史紀元前二世紀前後的事。我們把日本德川時代，是否與封建的意義完全相合，暫擱一邊。中國的封建制度，從那社會組織看起來，可說是個模範的封建社會。中國的封建時代，是從氏族制度發達而來的，對於一般人民，不認私有權是甚麼東西。我們看周禮斂井田，是土地分授的意思，和近世俄國克魯泡特金 (Kropotkin) 所唱的土地政策，沒有甚麼分別。(註一) 既以氏族制度作封建政治的基礎，土地公有，共同耕作，完全實行自不待說；各人的身分——產業，也可依世襲的意義解釋。中國到有這樣社會組織，經了幾何年月，雖不明確，破壞的時期，確是在前說(西史紀元前二世紀頃)年代的前後，是沒有一些疑惑的。

中國破壞封建，進入新生活的時期，所費的努力和苦痛，確不是尋常所可想像的。宋代史家司馬光，由周威烈王時代起編纂通鑑，若由那時代起算，中國破壞封建的葛藤，大約綿亙至兩世紀之久；所謂戰國時代，就是中華民族最有光榮的革命時代了。

歐洲到十八世紀時纔有了法國革命，德謨克拉西（Democracy）的基礎纔成立，中國的階級破壞，却在西史紀元前二世紀已經實行了。作封建政治基礎的民族經濟，再不能行於中國了。中國後世學者，關於當代的紀錄，不能得正確的判斷，實在是沒法子的事。

三

第二，貴族政治的破壞。中國既破壞世襲政治，又再行貴族政治，且其期間之久，幾達八九百年，驟然看來，實在是個不可思議的事情；令人發生驚訝奇怪的感

想。

貴族——把中國貴族的這個名稱，和印度的四層階級比擬，固然很不妥當，但王族和庶民間的接觸，常被那貴族阻礙，却是實在的事情。因王室力弱，貴族纔跋扈？或是因貴族漸次強盛，王室日趨不振？無論是那一樣，貴族總是政治，宗教，經濟的中樞。貴族的全盛，當首數唐朝，唐書有宰相世系表一篇，其中敍唐朝一代的宰相，約有三百餘名，但七八十名都出於崔姓，就是總數十分之三四都由一姓選出，可說是恰和日本藤原氏（日本的豪族，累世當日本國政）時代相當。中國破壞封建政治的世襲和階級以後，再演這樣怪現象，雖像矛盾，但是不能說沒有相當的理由。先就貴族的性質着想，中國貴族的地位不像從來世界各國，全由武力得來，也不是皇帝把這當作榮爵，賜給他們。那麼中國貴族是怎樣發生的呢？

（A）可說是由中國古來家族制度胚胎下來的。家族制度後另述說。中國雖然打破封建政治和封建經濟，族制那東西却從來沒有受過迫害。

(B)可說王權雖不怎樣微弱，但統治中國那樣廣大的土地，和那樣複雜的領域，充當支配者的權威，不充足的時候很多，所以族制自然就會發達。

我們就這兩點，把中國稱爲名族，世族，望族，那些貴族，都要在五胡亂華以後解釋。爲甚麼呢？因爲他們依賴皇帝的權力，皇帝的武力，不能維持他們的性命財產，不得不互相聚集，籌商協力自衛的方法。這不是給家族制度發達的一個極大推進力麼？回看六朝時代的貴族，沒有一個盡忠心於王室的。王室當創業的時候，優遇他們，他們却時常企望王室顛覆。王室更迭交替的愈快，他們的地位越向上呢。古今稱爲不世出的天子，唐太宗命臣下編纂姓氏錄的時候，皇室李氏的位次，在中國名族僅當着第三位，可見當時貴族在社會上的位置了。

四

有這樣大權威的貴族，到唐末五代，全然失墜勢力。說勢力失墜，寧可說勢力消

滅，或者更恰當些。讀唐書藝文志，知那時代文獻的紀錄，很加了些整理。藝文志裏，稱爲譜學系圖家的手澤很多。宋代鄭樵的氏族略中也說這事。他說：『隋唐以上，官有簿狀，家有譜系。官之選舉，必由於簿狀；家之婚姻，必由於譜系。此近古之制，以繩天下，使貴有常尊，賤有等威者也。』所以人尙譜系之學，家藏譜系之書。自五季以來，取士不問家世，婚姻不問閥閱。故其書散佚，而其學不傳。』鄭樵公表這意見，距今日固然是經過七八世紀了，但對於古物保存很注意的中國，關於譜系的著作特別缺乏，却是很稀奇！很可惜！中國學者——特別清代學者，復古癖甚強，委身搜輯佚書，犧牲一切的學者頗不乏人，但搜輯古代譜系的人，却是極少。四庫書目中，除張之洞所舉的二三種以外，再沒有別的了。鄭樵所謂『譜系學與貴族俱亡』那句判斷，想來是不錯的。

但是貴族怎樣會滅亡呢？王的權力，——就是國家的力，人民的力，都打不破的貴族階級，不見甚麼爭鬪，就會容容易易的解決，恐怕決不是正當的解釋。據我看

來，中國民族，打破貴族——階級制度，紛擾的年月，雖不能說比打破封建——世襲制度長；但唐末五代，約亘一世紀間的黑暗時代，據我的主張，就是費在這個革命的期間。而且這革命所受的經驗，也和打破封建的革命相同：就是在這百年間，舉世都現干戈兵燹的景象。這次歐洲大戰惹起的社會革命，是戰爭作引導力，俄羅斯現在正受這革命的苦惱，歐美各國的產業方面，社會方面，所感受的苦痛也極強烈。可知沒有別樣東西，能像戰爭，容易實現打破現狀了。打破封建的時候，列國的車戰，變成騎兵戰，影響社會很大，固不待論。戰國七雄，開始劇烈競爭，有實力的，自然稱雄稱霸，世襲制度也就失了價值，於是對這形勢，先着祖鞭的秦國一族，成了中國的統一者。打破貴族的時代也是一樣的。貴族徒重世系，貴閥閱，所謂門第以外，甚麼都不注意，在那時代，武士——當時一般人所輕侮的武人階級，勇猛直前的破壞舊習慣。一般史家，把宋太祖的創業，作近代中國史的第一頁，那是極不徹底的。實際舉打破階級的首功者，實不外後周太祖郭威，和世宗柴榮二個人。

五

這樣的革命，在日本也行過幾次，每回也都給社會一點新生命。其中應仁（日本皇帝的年號）之亂，和唐末五代相似的地方很不少。應仁之亂最重要的是足利氏（註二）互相傾軋，因此豐臣秀吉德川家康等纔能自由發揮能力。唐末五代也大略相同；總之驕兵的天下就是了。唐太宗在貞觀時創設的府兵（徵兵管區）制度，到了安祿山之亂，失了支持力，稱節度使的一種地方督軍，個個形成割據。起初節度使依那人的才力，統帥藩鎮，以後他們反成了由兵推戴的形式；說他推戴，不過好聽些，其實由兵擁立就是了，而且與其說擁立，寧可說是強迫。兵爲自己的便宜起見，擁立將軍，想把藩鎮做他們的私有物，那麼世襲制度當然有發生的必要，但兵是本來由賤民階級成立的，也沒門第，也沒閥閱的人佔大多數，門第閥閱由家系的尊卑纔能維持，將軍是由兵擁立的，所以也沒有門第閥閱了。那麼將軍

依賴甚麼維持他們的地位呢？依武力呢？還是依財力呢？都不是的。他們看武力財力，對於維持他們的權力，固然也是很重要的，但最重要的東西是人事關係，就是在應用當時最流行的義兒制度。

義兒制度，是由乾父乾兒的關係，發生下來的，這是博徒間現在尚行的習慣；但在中國，像祇有下層社會和軍隊間行這制度。日本現在，兵的統帥權，名實上都在天皇的手中。中國當時，氏族制度廢棄，府兵制度潰敗，各節度使隨便募兵，統帥權的存在，自然散漫；除由乾兒乾父的關係行統帥權以外，沒有別的方法。軍隊在那樣關係下結束的時候，長官的義兒承繼統帥權，恐怕沒有甚麼不合理呢。他們原來沒有宗族或親戚那樣家族上的束縛；他們為維持自己權力起見，選任後繼者。所以義兒制度成了一般的趨勢，名義上是世襲，其內容却成了異姓間的父子關係了。這關係僅限於地方制度——像限於中國今日督軍那些人，尚不怎樣重要。但前說五代的後周太祖郭威，自己沒有皇子，把他的皇后族中的一人柴榮迎為

養子，使繼承帝位；應當一姓相承的帝位，成了兩姓相傳了。周雖是一家，郭氏和柴氏二姓卽位，却把貴族從來支持系圖家譜的權威，掃地殆盡；並且中國傳統的家族制度那東西，也生了一大動搖。鄭樵云，五季以來，譜系之書，亡佚不傳，其原因不能不歸於這一大革命。

六

中國經過這兩大革命，從此就沒有世襲，也沒有階級。有一個有名的逸話，就是明太祖卽位後，有人勸他說：『陛下姓朱，稱爲朱子的後裔，豈不很好？』太祖笑着答道：『朱子那人不過宋朝一個迂儒，有甚麼可取處。』這個逸話雖極簡單，不能承認他能够發揮當時的時代精神。實在說起來，由匹夫出身而取得天下的漢高祖，也不能抵抗時代精神，假託自己是赤帝子，是帝堯的苗裔等等。但到明太祖的時代，覺着假託沒有什麼用處，若有實力，無論誰都可當權，王位是天下的公器，

與門第閥閱有甚麼關係？雖是皇覺寺的一個小沙彌，又有什麼不足呢？這是太祖的自覺。這些自覺的發現，不可不認爲中國民族，全然對於階級鬭爭已奏了凱歌的結果。

或有人說，中國果對階級鬭爭經過革命，爲什麼到現在還維持官尊民卑的陋習，這不是很難了解嗎？民國以來暫且勿論，輓近清代的 *Mandarin*（官吏）內實空虛，表面上妄自尊大的態度，不是給世界一個大笑話嗎？又有人說，像中國那樣階級文字多的國家，恐怕世界上是沒有的！到了民國稍衰一點，清代的常套話，那『大人』『閣下』『老爺』等等社會語，和一切階級的繁文褥節，恐怕與經過階級革命的民族，太不相像，太不相稱罷。

這些質問固然是依據事實的。但歷史却明明白白可以說明世間的矛盾。中國當唐末五代，經了階級革命，以後維持平等社會，須要伴有相當的政治纔好；中國沒有相當的政治，那就沒有法子了。法國大革命後，產出共和政體，邇來雖有一二

變態，終局總確認共和政體，最適合國情；但在中國却沒產出那共和政體。沒產出共和政體的一個理由，依然和軍隊有關係。照我們的意見，中國爲這樣的革命，纔產生武人跋扈；到了革命的末期，全民族都受這過剩軍隊的苦惱，是可以想像得來的。中央政府，非把絕大的權力，附與爲政者，不能解除這種痛苦，所以除取專制的手段以外，別無良法。後周世宗及代周而起的宋太祖的地位，都要從這個意義解釋。所以中國當貴族政治滅亡後，獨裁政治出現，並且發達到極端的程度。那末應當成德謨克拉西 (Democracy) 的中國，反成了奧托克拉西 (Autocracy)。就沒有什麼奇怪了。中國要打破向來積弊，從這政治模型脫出，還要絕大的努力呢。

看了現代中國的衣食住，說中國接近歐洲，無論適切與否，暫置勿論；但是中國社會，先歐洲社會而經過階級革命，是毫沒有疑惑的。現代的中國人較之日本人，反接近歐美人，毫不足怪。但那樣革命先進的民族，却崇拜後進國；而且兩者中間，現在尙隔着一大溝渠，果有什麼理由可以解釋呢？

七

這也是昨年秋天友人某乙的談話，他說：『余從歐洲歸，途經中國，看見現在青年中國人的活動，實在佩服。他們現在真心要求社會和國家的改造；所謂排日，對我國固然是很可憎的事件，實際不過是他們要求改造的活動心理，所支配的表而作用罷了。請看現在上海北京和各地方青年的新呼聲，沒有不是想使中國脫離舊時代束縛的要求。不能理解青年中國，想明白通曉中國，是極矛盾，極錯誤的。』我們對那談話，不知不覺的要發歎惜。爲什麼，日本國民，會怎樣的健忘呢？日俄戰役終了，樸茲茅斯條約交換前後的中國，果是怎麼樣的狀態呢？當時中國對於日本所得的勝利，很表示一種驚異的態度，以爲必定敗北的小日本，竟然戰勝了大俄羅斯，這戰勝的力量，不外立憲政治，立憲畢竟是弱國的福音。中國從此就像狂亂的一般，舉國上下，都奔走那立憲政治。他們的奔走，在傍觀者的眼中，都映着一

種無比的熱烈；日本也有許多人去參加，都以為清朝的運命，由立憲政治可以延長。那知人人都信爲可以起死回生的憲政，竟變成宣統三年革命的劇藥，政治反墮落到無法可治的程度呢。共和政治也是如此，共和是自覺成立的？或是偶然成立的？現在沒閒功夫去討論，要之約法宣布，成了德謨克拉西的國家已經九年，正式憲法尙沒有起草，政治依然在軍人手中，那是不可掩的事實。某乙的談話，對於過去的事實，恐怕沒有經過充分的省察罷？

況且這回大戰，不能和日俄戰爭比較；對青年中國人有同情的人，從世界大勢推斷，說是中國和世界大勢共鳴，毫沒有甚麼障礙。豈知其實不然，中國人的經濟生活，毫沒有受今回大戰的影響。對青年中國人有同情的人，在這點有怎樣的諒解，我雖不知。照我看來這實在是他們的一個疑題呢。

對於解放改造抱狂熱感情的中國青年有共鳴心理的人，怎樣把現代中國的經濟解釋呢？世界大戰的結果，無論勝負的各國，都唱改造，求解放，但那改造解放主要的中心，都在經濟問題。他們都苦心焦慮，去想調和勞資關係的方法。但是在中國這樣問題却還沒有發生。世界大戰的六年中間，中國人對於世界經濟的貢獻，恐怕輕微得不足掛齒。中國不是比較世界上無論那一國，抱有豐富無比的天產物嗎？而且中國民族在殖利方面，不是有日本國民所不能比的一種伶俐的天才嗎？然而中國人，竟不能利用時機，袖手傍觀，聽機會空空過去；這種大矛盾，又怎樣的解釋呢？

要之中國失去大戰的機會，是個事實。若求理由，不能外這個解釋：就是他們從來經濟組織極幼稚，資力極單弱，不能捉住有利的機會。有人說中國經濟不振的狀態，是貨幣不統一的緣故。有人說中國交通機關，缺陷過多，使交通機關完成，纔可作經濟發達的基礎。又有人以為貨幣不統一，交通不完全，實際都由軍閥的跋

扈，他們各爲私利，養私兵，使地方財力消耗殆盡，因釁幾達極點。更有人以爲無論什麼，總看中央政府的能力如何，若有強有力的政府，各種施設，自然可完全實行了。

我們對於這些見解，都認爲半面的理由，不能認爲總體的根本的理由。使我率直的說來，中國人的社會組織，實在是使中國人現代生活停滯的大原因。社會組織是什麼？不能不說是家族制度。

九

家族制度和中國，實在是個分不開的事實，從歷史上觀察中國家族制度，可說是一個大奇蹟。歐洲的家族制度，和羅馬帝國同時衰頹，到近代殆全消滅，中國當五代之亂，貴族階級破壞，家族制度也瀕於危險，但那不過是暫時的變態，以後依然繼續發達。中國家族制度的權威，日本的親族法絕對不能比較。日本是單姓民

族，和中國那樣雜姓民族，不同的地方很多。取個最顯著的例來說，日本的習慣，除一部分學者以外，同姓結婚，異姓相續，沒有甚麼不對的；但在中國却極力否定這事，假若有反抗這不成文律的時候，社會中就認為不是人類。中國民法的規定，把從同一祖先生的，到五等親定為宗族的範圍，實際上那範圍包括的很遠，所謂族譜那東西，把很遠的遠族也編在裏頭。中國的相續者，僅限於同姓的卑屬——自己的兒子，或和兒子同列的人，或自己的孫，堂孫以外，不能有相續權的。但在日本不一定限於卑屬；因便利上，弟也可以續兄之後，已雖有子，也可以養異姓子為嗣，亡兄的妻，隨時也可作弟的新婦。

中國為保護鞏固那家族制度起見，對於死者的禮制，極為複雜——就是喪禮。中國的一個民法學者，曾對我們說：『中國的民法和禮，其目的雖異，唯親屬篇不可不從禮。其中最應注意的，我們中國的禮，不是對生者行，是對死者行的。』又有一個中國近代學者下了個斷語說：『中國古禮未有不和時代俱亡，其永久不變』

者僅喪禮。三代之古意，能見於今日，蓋由此禮存焉』云云。

十

中國家族制度，最可稱讚的一個運用，是關於遺產分配的規定。某學者說中國的遺產分配是古代的習慣，那話是很可疑的。中國支持氏族制度，當封建政治的全盛時期，遺產是長子相續，在宗族的拘束底下，把一族的財產集約到一塊，想是不會錯的。但氏族制度衰頹以來，氏族成了國民的習性，就漸次成了一種不成文的法律了。

雖然今日的中國民法，還承認遺產分配有嫡庶之別，但是嫡出子的分配，却全是平等的；這可說是中國家族制度的特色。在日本因為封建的遺習至今尚存，所以父的遺產，僅嫡長子承繼，對於次男三男，非有父親的遺言，或仰長子的意思沒有分財的方法；這固然為注重家督相續的緣故，但在實際上不能說是進步的

習慣。父的遺產不够償還負債的時候，父親遺下的債務，僅家督相續者負擔，也不能算爲合理的習慣。中國的習慣和日本全相反，無論遺產債務，都對次三四男平等分配。就我們曉得的範圍，這分配不僅限於男子，女子有時候也有關係。中國家族制度能存續到今日的一個理由，或者全然因爲有這樣組織。中國一面行遺產分配制，所謂家督相續制，全然廢棄；但在別一面依舊把宗法維持。家是家，宗是宗，血族集合，可說是宗的義務，中國民族，能作無限量的發展，恐怕受這樣組織的恩惠不少。

遺產分配，能怎樣影響到社會經濟，可算是一個極有興味的問題。中國有這習慣，所以國民的資力比較都頗平均。因爲資力都頗均平，所以勞資關係不生。鮑爾希維克的宣傳，論理應當早浸潤到中國現在那混亂的社會裏，其所以不能侵入的原故，全因有這些事情，但是在中國資本的積聚很不容易，也全因有這些事情。我在前節指摘的這回世界大變局中間，中國獨不感受經濟影響的一個大原因，

全在這些地方呢。

十一

家族制度怎樣做中國民族社會的基礎？想來大略可以明白了。實在說起來，保護這民族的唯一的障壁，也是家族制度；而且這制度支持力的堅固，恐怕萬里長城，也比不上。長城在事實上，不能禦外敵的時候很多，但是古今無論什麼種類的勁敵，却未曾突破這家族制度的障壁。古代羅馬當保持家族制度的時候，使羅馬社會精神瀕於死滅的東西，一般學者說是基督教徒侵入羅馬的結果。但中國當唐朝受奈思特留斯（註三）派的宣傳；明末清初有耶穌以特派（註四）的布教；鴉片戰爭以來，尤其受基督教徒的影響；家族制度依然不受甚麼變化，反有使基督教徒成家族化的傾向。印度佛教在中國有長久的歷史，不待說是極明瞭的。但是說佛教降服在家族制度的腳下，也不會錯。我們指中國家族制度，是世界一個奇

蹟，說中國和歐美社會中間橫着一大溝渠，全不外這些事實。

家族制度保障中國民族生活繼續至四千餘年之久，固然可說是極有光榮的歷史。但是有一利必有一害，中國民族的生命，全然囚於家族制度，成了不能諒解別樣長處的狀態，漸成個固定的傾向了。從民族精神的生活解釋，中國人專熱心充實族內道德，不暇顧及別的。所以關於族內道德——私德的發達，堪讚賞的地方很多，但是公德頗不發達。中國人懷極高尙的德義心，抱極清潔極優雅的操行，其適用的範圍，多不能出自己的族內。族和族共濟的那些事情，也並不是沒有，但僅限於同鄉或同業的關係，不過一種消極的作用罷了，和國家的社會的那方面是全然沒有交涉。鴉片戰爭以來，中國政府放棄那些不痛不癢的微溫態度，取國家主義的干涉政策，感覺養成人民國家道德的必要，但是依然沒有什麼效力，反使政治歸少數私人特別專賣。辛辛苦苦，由外國輸入的立憲也罷！共和也罷！一般國人，都是未見其利，先受其害。細想中國近來的混沌狀態，固然也因許多別的事

情，實際上不能不說中國民族的道德——族內道德，做這主要的禍因。

家族道德的害怎樣熾烈？可舉兩個例子爲證。中國西南各省有叫做械鬪的一種部落爭鬪，現在尙流行呢。各省的督軍，占有的地方官衙，就是督軍的族人親戚公共的飯廠，在中國人眼中，是毫不足怪的。

十二

那麼這樣有權威的家族制度，能够永不失其世界奇蹟的地位嗎？我却以爲不然，聽我說明這個理由。

中國家族制度的發達，也像貴族的發生一樣，王權的微弱固然是個大原因。但最主要的原因，不能不說中國人的生活，尙未脫去原始的農業時代。大約家族制度，無論大小，是最適宜於農業生活的組織的。在這組織裏面，各家長把所保有的勞力，都固着在土地上。中國家族制度，保守祖先傳來下的土地——不動產，因而

把安定的生活，都解釋爲祖先的餘惠，就是這個緣故，而且區區的家庭手工業和幼穉商業的力量，也絕對不能動搖族制的基礎。

中國爲什麼不能脫去原始的農業狀態呢？這問題和中國民族占有的土地，面積極廣大，地質極肥沃，那兩事極有關係。

我們若把這些事實當作思考的基礎，中國家族制度，現在漸次不能保守其舊地位，就容易了解了。無論那個民族，歷史上都有同樣的經過，就是真革命不能不先經產業革命，尤以從農業時代移轉到商工業時代的時候爲甚。那時社會組織呈極大的變化，是當然的。爲什麼呢？在農業時代，人人都固着在祖先墳墓的地方；但到商工時代，境遇全然相反。入了商工時代，人人都成了移動的，家族自然要從家長權下被解放了。中國人的境遇，今日成了從外面強求產業革新的狀態了，強求不是別的，就是外國人經濟侵略的趨勢！

外國人的經濟侵略，因歐洲大戰，暫時停頓了一下；但是不久這侵略的反動，必

較戰前要增加數倍，這是容易想像的。日本人在大戰中的行動，直接間接，激刺中國的產業，多少能給貿易上加些革新。排斥日貨，固然有一部分政客和外人的煽動作用，但從我這樣觀察的時候，也可說是中國人自己的反應。總之中國遲早，必要在經濟上爲外國人開放門戶，因門戶開放的作用，產業的革命，就不能不發生了。

以上就中國社會文化的由來和特質，大略說了一下。讀者至少可以了解中國的發達，比歐洲早的多了。中國先秦時代的文物，較之希臘羅馬毫沒有遜色，這個見解，是識者所公認的。不但文物上沒有遜色，而且中國社會，是總體發達；中國文化，在這一點真足給我們亞細亞吐氣呢。但是發達的裏面，藏着衰兆，光榮的後面，也射着頹廢的陰影。革命元勳孫逸仙，最近公表題爲孫文學說的一本長文意見書，其中一節，比較中國和日本的民族說：『日本維新，近接封建時代，其風俗去古未遠，所謂朝氣尙存，所以立見成功。中國反之，去古既遠，暮氣太深，顧慮之念，畏難

之心，較之新進文明之人尤甚」云云。彼以為中日現在國運的差異，係朝氣暮氣之別，暮氣太深的原因，不外社會成熟過早。孫氏好像覺得自己民族已經衰老；老民族缺乏感受性，所以從外力而起的反應甚薄。最近革命不能成功，雖有種種原因，孫氏指摘的一節，確係預卜中國民族的將來緊要事實。產業革命由外力得來，家族制度的解放縱令也實現，中國民族果能把捉這新機運，開拓自己的新生活與否，我們尚不能豫下斷言呢。

註一 那一段所說的井田制度，克魯泡特金的土地政策，我都沒有甚麼研究，不敢下對不對的斷定；請留心社會問題諸先覺，破些工夫，把這問題研究一下，是我很希望的。

註二 日本室町幕府時代（明朝中葉）足利氏當權，應仁元年，足利氏弟兄，為繼嗣問題相爭，各植黨援，卒使日本大亂，演出日本的戰國時代，紛爭多年；以後豐臣秀吉，德川家康相繼起來，統一日本，再開德川幕府時代。

註三 奈斯特留斯派（*Nestrians*）為基督教一強大宗派；奈斯特留斯係古代教會史有名的人，組元三世時生於西利亞（*Syria*）的某都市，四〇六年被舉為君士坦丁堡的大僧正；關於基督教理唱種種新說，和抱舊意見者起激烈爭論。四三五年被羅馬皇帝放逐到阿拉伯焚其書，後不知道流落

到什麼地去了。信奉他的學說的人，創立一宗派向東方傳教，由波斯印度到中國；甚麼時到中國得的？信徒多少？影響中國社會的勢力如何？都沒有正確記錄可以考查。唯在唐初，像已很盛，一六二五（明熹宗天啓五年）年在長安掘出景教流行中國碑，這碑是唐代宗建中二年大秦寺僧景淨歎美景教——基督教作的，略敘景教入中國的由來，說在太宗貞觀年間（紀元六二七至六四九年）碑文有云，「大秦國大德阿羅本，遠將經像來獻上京。」又云「太宗詔造大秦寺所度僧二十一人。」以後像皇帝庇護基督教，又傳郭汾陽獻地建教會度僧侶，可見基督教一時大行。

註四 耶穌以特派（Jesuits）是紀元一五一四年西班牙的貴族洛約辣（Don Inigo de Loyola）創設的。景教因土耳其盛時，把向東方來的路遮斷，所以一時中斷傳教。元世宗至元二十九年（一二九二年）法皇尼可拉斯四世（Nicholas IV）派柯維訥（John de Monte Corvino）爲宣教師到北京，單身傳道十餘年，元末又中絕。一五八三年耶穌以特派僧侶虛紀羅（Michael Ruggiero）從澳門上陸，至中國廣東傳教，得官吏的保護，後二年在肇慶府建設教會；明神宗萬曆十一年（一五八三年）利瑪竇（Mathew Ricci）同虛紀羅來中國，苦心經營，確立基督（天主）教的基礎，研究中國風俗學術，很得中國人心。其後同派之徐日昇闡明我深得康熙帝的信任，受洗禮的教徒達二十萬以上，可見當時基督教在中國的勢力。

中國社會之本質及其作用

日本稻葉君山著
湯鶴逸譯

中國的社會，原有堅實的基礎，不爲混亂政局所動搖；看中國近年國內產業和金融發達的趨勢，就可以推測出來。我們祇知政治爲社會的反影，以爲有健全的社會，然後有優良的政治；政治腐敗，其社會就可想可知。其實中國不然：近代的中國，殆與日本同一時代，開放門戶，曾李平定洪楊之亂，造成同治中興；比諸明治維新，相差亦祇數年；僅不過半世紀上下，始釀成今日的變化。人謂中國至近年始採取外國文化；其實中國輸入外國文化，比較日本，尙爲先進；不幸於明治二十七年秋，兩國以兵戎相見於朝鮮半島；當時日本與世界，原不知中國的實力，皆以中國

爲大國，更震驚於曾紀澤的『睡獅』之宣傳，日本此戰能得勝利與否，原屬疑問；不料日本竟得最後的勝利；於是外人間，方了解中國從外國所吸取的文化，與日本從外國所吸取的文化，有很大的差異。

但是當時有這種了解的，乃部分的而非全體的；雖日本亦除一二專研究中國的學者外，多墮在五里霧中；中國自身的自覺，更不待說了。及至日俄戰爭以後，見着日本異常的進步，方曉得日本有今日的富強，原在輸入外國的憲法，由憲法實施，始造成今日的現勢，於是當時中國的朝野上下，遂拼命的奔走立憲，以爲憲法成立，國家就可以立致富強。從今日看來，這種舉動，原非無理，但結果乃大出人意料之外：由君主立憲，引起了種族革命；由革命，造成了共和；由共和，復釀成層出不窮的內亂。其間像袁世凱雖想帝制自爲，把有實力的帝政，統一國家；結果亦終歸無效。像憲法的大問題，就中如法律如教育，當初雇用外人，尙能舉相當的成績；自共和以來，內亂重內亂，中央威信，至不能出國門一步。法典編纂，既歸停頓，法律權

威，遂掃地以盡。至於教育方面，著者數年前，嘗訪問教育總長范源濂氏時，曾對他說：『貴國的普通教育，行有衰退的趨勢；反之大學，却日見增多；果何因而至於此呢？』范氏甚同情於余說，對於義務教育前途，很抱悲觀。從今日的實情看來，當時彼此的見解，實不錯的。

中國今日的教育界，也可說是任聽外國教會所蹂躪的結果。其適切的證據，可以拿軍隊來做比例。中國今日軍隊的腐敗，論者多謂由於民國以來，軍政的缺陷所引致；其實這種見解，是很淺薄的；最重大的原因，實由清末採取外國的兵制和軍政的結果。中國從來的軍隊，雖不健全；但是助長厲階實和新式軍隊，有密切的關係；今日督軍制度，實此雜亂軍制所產生的必然的結果。凡是往來於中國的內外人因此感着無限的苦惱，更不待言。

故中國雖與日本同時輸入歐洲文化，努力講求自強；其結果乃大相殊異；一方則日迫於富強；一方則日趨於衰廢。但是這根本原因，又在甚麼地方呢？英國威爾

士氏對這個問題的解答說：『日本所採用的政制爲德國制，祇要特殊階級能受教育，就算達到目的；中國所採用的爲美國制，須教化國民全體；故非一朝一夕所能奏功。』威氏此說，很惹起多數外人的注意；比諸一般在中國的宣教師的見解，固屬大有進步。但是威氏所說，猶有未盡；蓋威氏立論，原未注意到中國社會與日本社會的本質；必須先明瞭兩國的社會的本質，然後方能論到採用德國制與美國制的可否。人謂祇要是東洋的民族，日本與中國，原是同樣；其實這種見解，是很謬誤的。威氏所論，雖可供我們的參考不少；但是我們今日要想研究這個問題，尤應先研究中日兩民族的社會根本的差異之所在。

中日兩國的人種，雖有極親近的關係，而兩國社會的特質，却適相反；至其所以相反的原因，雖爲地理的關係，但猶有歷史的關係。中國開國，原古於日本；日本建國，雖說有二千五百年；其實嚴格的言之，不過西紀的前後。中國則於西歷紀元前二世紀以前，已有匹敵全歐幅員的領土，統一在一個主權底下；不但爲世界無類

例的奇蹟，而且在這個時代，已早與封建制度告別。反觀今日以文明自命的歐洲，脫離封建的束縛，至今僅不過四世紀，而且在現代歐洲這種制度猶有繼續存在的；如俄羅斯的一部分，今日猶可看見氏族制度時代的經濟組織。日本尤然，像德川時代的政治雖可說已喪失封建的精神；但其形式，仍然與中國上古封建制度相類似；這種封建制度至半世紀以前，尚在支配日本國民的生活。故日本人今日的思想，所以與應當接近的中國思想，日見疎遠；反之與應當疎遠的歐洲思想，日見接近，其原因之一，就在於此。例如當時的德國，德國為新興的國家，日本想促進維新，遂取他作最好的模範。

世人對於此點，觀察往往錯誤；如白人祇曉得歐洲有文化可言，鄙夷中國為未開化，對於中國固有的文明，遂漫不省察。加之明治二十七八年戰役的結果，世人對中國的見解，更加急變；見中國的形而下的物質，毫無進步；甚至謂中國形而上的文化，亦無足取；自是遂少有深知中國的；雖其間，不無一二先覺者；要亦不過感

受着『歐洲東洋學研究熱』的刺激無甚深沉的研究；說來真屬可恥。

總之中日兩國的分歧點，就因為沒有吸取歐洲文化之適當的社會而定。中國雖沒有這吸取歐洲文化之適當的社會；但是中國所以沒有吸取歐洲文化之適當的社會，不是因為中國的社會野蠻，中國的社會未開化；是因為中國的社會的進化，早已比歐洲發達。近杜威博士常說，『像中國這樣有四千年雄大而複雜的歷史的國家，是為歐美人的智力所不容易了解的。』這種獎詞，實非過譽，我們試平心靜氣，略加考察，就可明白。試看歐洲今日最喧囂的問題，其中無一不是中國人已經經驗過的。但是這種歷史的推移，究竟以何種經驗付與中國人呢？此乃我們研究中，最重要的問題；想了解這個問題，非了解中國的社會的實情，是不能下解釋的。

中國人從這個悠久的歷史上的推移所得的經驗，就是國家與社會的分化作用。因這個分化作用，遂馴致國家自國家，社會自社會，社會對於國家，也沒有何等

的期待；這種思想，深入中國一般的人心。在封建政治時代，國家與社會，常有密切的關係；說到社會，幾視爲國家的全體；一若除去國家的政治，別沒有社會問題。試看論語上所論家庭道德與政治應當一致的話，逐處皆是，便可證明；故這個時代的文化與生活，無一不自國家分泌而出的，但是此後，便漸起分化作用；國家自國家，社會自社會的趨向，逐漸發達，遂成兩個並行劃分，終古不相遇的兩線；而且這兩線平行的發達，尤成爲幾何學的平行線的發達。若論這種趨向判然的時代，可遠溯千年以前的古昔，卽唐末宋初的時代。

但我們考究這歷史的推移應最先注意的，尤爲與外族的關係。譬諸印度：印度的歷史，在亞利安人從中央亞細亞侵入恆河流域的時代，就爲有優秀文化的亞利安人所有；當時像第一，第二，第三階級，盡爲外族亞利安人所專有；土人遂降落至第四階級，成爲奴隸。中國雖不像這樣極端，却稍有類似的處所；上古雖不盡詳，然已有有姓者與無姓者——民——的區別；如尙書可說是中國刑法的權輿，

據鄭玄之說，謂『民』的名稱，就是指奴隸階級，此後至南北朝的時代，中國北部，盡歸外族；當時外族所抱的政策，祇想漢人能作從順的農夫，盡納稅的義務，就算滿足，別無他求。及至元朝，因為想統一中國，設立蒙古色目種種的階級，而政治大權，遂盡歸這些階級的掌中。某歷史家謂元朝漢人的政治地位，是向上的，此亦不過一二特例；其實漢人所受的待遇，是很慘酷的；在現代的中國，猶有蠻子的稱謂；蠻子云云，就是以前蒙古人給中國人的綽號。近例如清朝，設置滿漢兩缺，有利權可圖的，盡歸滿人手中；清末雖因威權失墜，不盡如此；漢人仍不過居於補助的地位。綜合上述看來，中國雖幸沒有像印度的極端階級制度，但漢人因屢次喪失政治上優越的地位，漸至習與性成；遂使一般人的政治慾，自然的逐漸減少。譬如南北朝的清談，貴虛無而重放達，以干與政治為俗陋；這種風尚的發生，縱使別有原因，要為當時中原盡為外族所蹂躪，使多數中國人，播遷江南，蓬飄無定，遂致厭聞政治。其他像佛教，道教，在這個時代，尤為發達，也不外這種原因。但此乃屬於思想上

的問題，與我們所想研究的中國社會的組織，不過居於間接的地位。繼此我們所想考察的，就是外族侵入中國，與家族主義的關係；而考察這種關係的發達，尤應先明中國的譜學。

譜學是甚麼？平易說：就是系圖的學問；而研究系圖，品第諸家的貴賤，就是這個學問的目的。宋歐陽修編唐書，有宰相世系表一篇；世系表就是宰相系圖。不但這個，試翻唐書，有唐一代關於系圖，最爲惹起爭論的問題，由此可知譜學雖不始於唐，要以唐代號稱極盛；因唐代繼外族入主中國之後，前代習慣，仍在逐漸延長；而譜學，實爲在其最發達的時代。

今試稍述歷史的見解：大凡譜學盛行的時代可說是氏族發揚威權的時代。就日本言，藤原氏極盛的時代，最爲相當，若求此時代於中國，則遠在先秦；因爲曆法發達，最足促進這方面學問的進步。故系圖這件東西，就不外爲系圖所有者之氏族，想藉此保存他們世襲的手段。但至南北朝時代，這種譜學的性質，却與前異趣：

試看史記陳勝吳廣列傳，二人皆起身傭保，乘秦末之亂，揭竿而起，以『王侯將相寧有種乎？』相號召，其他如漢高，尤爲出身卑賤，姓氏尙且不明。蓋從周代諸侯亡國以後，氏族制度，已從根底顛覆，所謂社會階級，早已消滅於無形。故史家甚重視漢高的卽位，就是因他開由布衣而爲將相之局。但是漢亡以後，由三國以迄晉代，這種系圖的學問，却反突然發達。如東晉距漢初已在六七世紀後，乃東晉時，却生出士庶的差別。當時對這種差別，特爲重視，幾若天經地義，不可侵犯；而士人之內，更生出一種貴族，如唐書世系表之類；更有上品下品之分，所謂『上品無寒士，下品無高門』，很爲一般人所歎息。當氏族制度衰頹之後，却反現出這種現象，看來似乎不可解的；但是這不可解的原因，也有相當歷史上的推移。其主要的原由，仍爲外族侵入中國內地的關係；因外族侵入中國內地，遂脅迫漢人的家族主義，使之不得不特別發達。外族之中，吾人最應注意的，尤爲北魏拓跋氏、拓跋氏，乃東胡系的鮮卑，始建國山西，繼遷都河南，後始建旆於中原。像著名的龍門遺物，大抵可

說是這個時代的作品。拓跋氏中的魏文帝，尤爲對於漢人文化，最有理解的皇帝，他自遷都洛陽以後，即從事整理國人的氏姓，更同時禁用國姓，而擬以漢姓；如改拓跋氏爲長孫氏，改紇骨氏爲胡氏，卽其一例。至魏收氏作魏書，遂因之作官氏志一編以該之。自東晉以後，外族入主中國的，雖有多數，從未有像魏文帝這種的計畫。自從這種計畫成功，漢人遂不得不感着威脅，漸失去政治上優越的地位；於是唯一的依賴，就祇在社會上的地位；想增高社會上的地位，遂不得不高唱家族主義，自堅障壁；這也可說是一種應急的手段。至其實現的方法，漢人間，不得不有一定的組織；譜學發達的原因，就在於此。

我們細考這種作用的推移，六朝的家族制度，實與周代不同；周代的貴族，乃士族中之長者；而且王室與諸侯，可以命其族人，自進列於貴族的班行；凡榮爵，要皆以王室爲源泉；而譜學發生以後的中國的貴族，則不然；他們的貴族的名義，既非國家的官氏，原與政治毫無交涉；而他們的貴族地位，既非由天子與王室所賦與，

亦不怕被國家奪取；蓋彼等隱然以社會上的至尊自命；敢與天子抗顏而行，無所於讓的；而這種特徵，獨見於南北朝，便可證明是外族入主的原因了。且據歷史所記錄：南方的中國，王室多以貴族爲外戚，以外戚作王室的屏藩；北方的中國不然，如范陽盧氏，隴西李氏，滎陽鄭氏，清河博陵二崔氏，及瑯琊王氏，尤爲氏族中錚錚者。當時雖天子想以王姬下嫁，亦多無應之者；據某史家所考證，北魏二十五皇后中，漢族出身的，有十一人；其中無一人出自貴族的，從此可見他們的傳來的種族觀念；雖貴爲天子，苟身分不合，亦不與之通婚；最爲北方名族一般的風尚。

這種風尚很與日本不同，日本的榮爵，概出自國家，國家爲榮爵的源泉。在中國雖官階與位級，爲附屬於天子的官吏的榮爵，但是不能以此律之於社會，社會却自然發生榮爵。如前所敍的，崔盧李鄭等，巨族，其與奪之權，反在社會，而不在國家；有時自國家授與他們祿位，他們雖不拒絕，却不以此爲榮。當時的史家，早就注意此點，試觀南北史，南北兩朝，多不出忠臣義士；而所出的，多自寒士，寒士多屬無身

分的，一時感恩知遇，始不惜致命效忠；至彼貴族與門閥，不但以致身王室爲愚；却反希望王室早日顛覆；因爲王室每顛覆一次，他們的地位，每因之增高。

試翻唐史關於北方貴族的繼續，可以發現最有趣的事實：如唐太宗命其大臣高士廉，編纂全國的氏姓系圖；及成取而視之；其排列，仍例崔盧李鄭的順序；李氏爲唐國姓，而社會上地位，反在崔盧之下；可見當時，雖官憲，亦難改變原來的社會地位。更進一步說，唐之李氏，雖同爲李氏，果屬隴西李氏與否，猶爲疑問。據朱子言，唐之氏姓，實源自夷狄。於是太宗不快，命關於國姓，另爲纂述。但是朝廷的紀錄，雖可改定，而社會上的地位，仍不可更易；如高宗時代，命其王子，求婚於貴族；至被貴族拒絕；高宗怒，命諸大臣，不使與諸貴族通婚；公布命令，謂之爲『禁婚家』。但這種命令，毫無效果，反因之增高了貴族的名譽；而大臣等，仍密與通婚，圖占得社會的地位。後至文宗時亦同，文宗命其皇女，下嫁於貴族之一人，亦被貴族拒絕；文宗嘗歎曰：『我家二百年天下，其不如崔盧乎！』由此看來，有唐一代貴族的權威，可

想而知。在日本，當天子的力量不能左右貴族之時，大都由貴族是外戚之故；而中國不然，貴族反以不爲外戚，自相矜誇。

比較前說第一作用，更可視爲重要的，就是中國的社會，乃一放棄政治的社會；其原因，與獨裁政治的發達，最有密切的關係。

在貴族政治倡行的漢代，中國的政治，頗稱整一；至其所以整一的原因，因爲地方實力充足，惡政雖行於中央，地方可以出而抵抗。當時最宜注意的，就是地方官的任命權；在漢代地方官的承認權，雖操諸中央，但除特別例外，其人率以本郡人爲限。從中國民族全體看來，這種合理的政體繼續，固可得着良好的結果；但貴族階級存在，一方惹起社會問題，（如土地兼併）一方阻害國家主權的發達，（如對外關係）故當時有力的執政者，多努力以減削地方權力爲務。從此點看來，中國的政治史，也可說是一部階級爭鬪的歷史。

能實現這個減削地方權力之希望的，爲隋文帝。自文帝降勅，命地方官至任地

不得攜帶眷屬，并同時規定地方集權的官吏，三年必一更代；於是這種法律遂發達於『迴避』名稱的底下。爾後更加上種種細則，至明清兩朝，更特別的發達，這個法律的精神，在使地方官離去鄉土觀念，固可減少地方人壟斷政權的弊病；但是所謂獨裁政治，遂藉此發揮無遺；雖一時可以減輕惡政；而官吏直如旅人，衙署亦無異旅舍；因言語不通，風俗不諳，而所任的官吏，更心無定着，如適異域；而且任期不出三年，甫就赴任之途，已作歸來之計，故從來沒有注意民政的。所注意的，不過從徵收國稅中，能得到若干的贏餘，以飽私囊罷了！

但此猶不足說明迴避制度的弊害。就表面看，官吏因不諳任地的情形，似不能多侵蝕地方的利益，但是事實却與相反；官吏當赴任之初，必先役使胥吏（政治的駟儉）為先驅；這種胥吏的罪惡，稍讀中國史的人，大都曉得，無待贅述。總之，官吏因不詳任地的情形，不得不藉胥吏為爪牙；胥吏亦利用上官的無智，圖肥其私腹；這種獨裁政治底下的民治的現象，非止一二世紀，凡宋元明清無不如此；故國

家雖易姓頻繁，而胥吏政治毫無變易；真有如葉水心氏所說的：『官無封建，吏有封建；』故官雖以『民之父母』自命，而民間實以『虎狼』視之。

由這個長時間的推移，遂使人民對於政治，抱一種避忌心；因避忌遂至漠不相關；於是人民所了解的，祇知政治乃政治家的職業；政治原不能與人民以福利，祇與人民以害惡；所謂政治，乃成消極的，而非積極的。我們讀世界無論何國的歷史；凡惡政施行，未有不促起人民的反抗；而惡政增加，人民的政治慾，愈益向上；中國則不然，惡政增加，人民却反脫出政治的圈外。故元朝的政治，雖腐敗到極點；但是倒他的，非人民，乃安徽地方的土匪；明代亦同，倒明的，非滿洲，乃成爲流寇的李自成；而清人得天下，亦非得之於明人，乃得自李自成的手中；據此看來，凡中國歷代政治的革命，人民是始終不參加的，故如元代耶律楚材所說『興一利，不如除一害』的話，很得着人民的同情；由這些地方，尤可看出中國的社會與政治的關係。總之，中國的社會，乃一放棄政治的社會；從政治方面說，可說已被放棄了；倘使歐

洲文明，較今進步，也要像中國，政治與社會，逐漸分離，亦未可知；但是今日尚沒達到這個地步。如前所述，中日兩國，雖同時一樣吸取歐洲文明，而其結果，乃大相差異，其所以差別的原因，雖有種種；而在兩國的社會，一宜於吸取歐洲文明，一不宜於吸取歐洲文明的一事，已足充分證明。

第三就是從文化方面所見的作用：這個問題，與前所敘的第一第二的作用，皆有多少的關係。中國的文化，原以王室爲中心，漸次始趨於民衆化的；其王室所在地——國都，——每因外族侵入，其朝廷命臣，不得已抱其王室文獻，逃而散落於四方，其所散落的處所，遂變爲新文化的發生地；其例在戰國以前，已有所見；如前所敘五胡侵入中國的時代，最爲中國北方文化波及於南方的好機會；故中國每內亂一次，文化遂因之脫離政治的中心，散布於社會；其結果，遂與政治毫無干涉，獨立發達；清朝的例，雖爲特別；即國都附近，凡三百年，未出若干的學者；學者十中八九，多出自江浙之野；而江浙的學問的中心，尤在樸學；又可稱爲家學的頗多；藝術

亦然。這個原因，雖由江浙富裕，文化早通；亦實由社會早從政治分離，自養成『爲學問而學問』的風尚；這種現象，他國亦多類例。

至於與政治的關係，亦全屬於特殊的；這個特殊例，就祇關於學校。考中國的古史，始設試驗制度，以採用官吏的，實自漢武帝（西紀一三〇頃）世界中，可說沒有較古於此的試驗制度。當武帝時，乃貴族全盛的時候；自有這種試驗制度，頗有拔擢人才於草茅的效力。但自獨裁政治發達以來，這試驗制度，遂成爲奸雄操縱人才的機關；馴致其內容，祇以詩賦八股，爲金科玉律，至於學問操行，皆非所問，只要巧於八股，工於書法，便可拔置前茅；士子亦然；苟可擢得高科，甚麼是孔老哲學，甚麼是歷代制度，凡政治上必要的學問，殆棄而不顧。顧炎武氏，曾敍自己所目擊的明末的學界狀況，他說：『幼時讀四書，合本文與集註讀之；後來見世人多抹殺註而不讀，且有全不讀者；至於參考諸家之說，而考究其得失，更無人留意及之；多有不知十三經註疏爲何物者。』由此可見當時試驗制度的流毒，而且這時代學

生的心理，尤極墮落；顧氏又於其名著日知錄上，題爲搜檢一節，敘當時士子臨試作僞的方法，非常發達；至使試官窮於應付，不得不講求種種的搜檢方法。舒元興氏曾說：『古來貢士，從未有較今日被輕視者；宰相公卿，亦從此出，有司則以隸人待之；羅棘遮截，疑其爲奸，甚非所以求忠直也。』又說：『國朝考試，窮幽探隱，無所不至；爲士者露頂跣足而赴試場，此先輩所以投筆而出也；雖然，狡僞之風，所在而有，試者愈嚴，而犯者愈衆。』似此『窮幽探隱』，『露頂跣足』，當時是如何的增長士子的作僞風氣；今日猶可想見，而這種風氣，自唐以來，已經有了，怎不令人可驚呢！

像這學問爲政治所利用的結果；於是士子在學校所學的，遂非應用的學問，不過視爲一種應考的工具；最遺憾的，就是孔子；孔子之教，原在致知格物，與治國平天下；大而至於政治要諦，小而至於人格修養，是甚廣博的。自被這政治極端的利用，致使世人目孔子的學問祇是考試的學問；故至今日試驗制度亡後的中國，一

般高唱儒教的解放，亦屬當然的機運。

中國近代的學問，完全脫離政治的關係；其原因也就在此。這種傾向，從他方面看來，也可說是民衆文化的運動；這種學問，脫自官府掌握中的學校，新移到人民的手中；已屬宋代以來之事。洪邁（南宋人）在他的容齋三筆中，曾有一節，爲錄於次：

『太平興國五年，以江洲白鹿洞主明起爲褒信主簿；洞在廬山之陽，嘗聚生徒數百人；李煜有國時，嘗割善田數十頃，取其租而廩餼之；選太學之通經者領洞事，日爲諸生講誦；於是起建議，以其田入官，故爵命之白鹿洞，自是漸廢。大中祥符二年，應天府民曹誠，卽楚丘戚同文舊居，造舍五十間，聚書數千卷，博延生徒，講習甚盛；府奏其事，詔賜額爲應天府書院，使奉禮郎戚舜賓主之，仍令本府幕提舉，以誠爲府助教。宋興，天下州府有學自此始。其後潭洲又有嶽麓書院；及慶曆中，詔諸路州郡皆立學，設官教授；則所謂書院者，當合而爲一。今嶽麓，白鹿，

復舜之各自養士其所廩給禮貌乃過於進士』

看上述的記事，可知北宋的官學，原做自五代末的私學；因爲民間的私學，已先發達，政府因之，改爲官學；像白鹿嶽麓，卽其適例。但是這些私學，自改成官學以後，學問遂不復歸於學校；學校仍成爲考試制度的製造場。宋代的王安石，雖曾慘淡經營，想從事整理；但其結果，不但無效，却反因整理而愈加腐敗。看洪邁所說的，在私學成爲官學的當日，何以因白鹿洞嶽麓書院的復活，而士人的廩給禮貌，反過於官學；於此便可證明當時的學問，從學校分離的大勢；由此更可證明，當時的學問，凡無關於官學之設施的，仍舊是向上進步的。

當時像朱熹氏，其人的生活，最足示知我們此中的消息；朱氏雖爲孔子以後第一碩學者，然其生涯，甚爲寒素，官歷止於同安主簿，南康知事，祿俸所入，亦屬菲薄；但是當代景慕他的學問的，多不遠千里，負笈來學；這種以人物爲本位，不爲考試，而就有道以問學的風尚，最爲由宋元以迄明清一般的趨向。故中國人所曉得的，

祇知學校爲考試而設的，爲以利祿爲目的的捷徑，而非真正的學問研究所；而真正的學問研究所，却在私塾；以爲要求道問學，原非私塾不可的。

我們對這學問之從官校移到私塾的動機，固很難表示贊成；但是學問被這動機所促，漸成爲民衆化；這是中國民族很可自誇的。故自宋元以來，雖國家易姓頻繁，國民亦多流離失所，而這傳統的學問，却一步一步，占得地位；至清朝遂達到可驚的進步，其原因也就在這學問成爲民衆化的結果。因此著者居常對中國的清代的學者，見他們能完成宋元以後未完成的事業，很感着甚深的興味與企仰。

更翻看由清末以到今日中國的教育：政府當局，當初何嘗不努力從事改革；但是祇就外國輸入的教育制度改變其頭面，而事實毫無結果；以至今日遂陷於黑暗的狀態，此雖由於財政困難，軍閥驕橫，禍及於教育，而其主要的原由，仍不外爲歷史的推移所影響，因此人民對於官立學校，——外國式的學校，從始原沒有何等的期待；以爲學校乃官吏軍閥借以維繫人心的，於我們原沒有若何的關涉；而

我們所追求的學問，却在私學，而非官學。試問在這種思想上面，想適用歐洲與日本的官憲萬能的教育制度，果能有效嗎？可不待辯而明了；但是我在這個地方，敢下一句斷語：若因為外國教育制度，在中國不振，便謂中國的社會是黑闇，那就大錯而特錯了。近時有中國聘自哥倫比亞大學的某博士，他見中國的私塾，非常發達，亦曾說這種現象，為歐洲所未曾有的。

綜觀上述三個歷史的推移，——社會榮爵之離去國家，——人民自動的放棄政治，——及學問與學校分離，——實為中國社會發達的綱領。而中國人的生活是如何的分化，由此便可窺知。至其所齎的結果，就是築成中國社會的堅實的基礎；而中國歷代所支持的家族制度，也就因此更加發達；產業亦以不受政府的干涉與保護，也就自然成立。近時有自中國歸來的，他告我：『中國的農業，甚為良好；但嫌其單調與種類太少；』我答他：『你以看慣日本內地產業的眼光，去看中國，自不免要生疑的；但日本的產業，政府多與以保護與獎勵，此乃封建時代的遺習；』

在封建時代，諸侯爲防止武士（如中國周秦時食客）生活的破綻，故不得不獎勵國產，今日試旅行日本內地，由人跡荒寒的山門僻壤，以到京都，其間所出的工藝品，大都爲封建時代諸侯的自給自足主義所孕育的遺物。中國則不然；如前所敍的。所謂官憲，僅處理「稅」與「刑」的兩件事；凡任地內的產業，官憲從不置念的；而人民亦不依賴官憲的助力，祇因地利而爲貨殖，以其所收穫的，與他人所收穫的相交換；這乃中國產業的立足地。若以滿洲祇有產高粱與大豆的耕地，便謂中國的產業爲單調，此乃不注意全部的中國及中國交換經濟的發達所致的謬誤。今若將法蘭西的式子，來說明中國的產業，那麼，滿洲可名爲產大豆及高粱的地方；揚子江流域，可名爲產生絲及米的地方；原來各相對立的。故中國今已分裂，而所以不易分裂的原因，這種經濟的發達很與有力。」某君聽我所說，很感着滿足。

其他的如藝術從王室分離，佛教從寺院分離，皆屬社會分化作用上最重要的問題；與吾人以上所論述的皆有切要的關係，更不待言了。

中國人的人生哲學

美國杜威著
愈之譯

乞斯透頓（英國著作家批評家）有一句被人傳誦的話，說一個人的哲學是和這人最有重要關係的東西。他說，譬如客棧老板遇見上門求宿的客人，懂得他的人生哲學，實在比懂得他的經濟狀況更爲緊要。因爲懂得了客人的經濟狀況，不過能夠決定這客人是能花錢的不是，但要是懂得客人的人生哲學，那麼，這客人是誠懇可靠不是，是擺空架子的不是，是會賴賬的不是，都可以看出來了。已故的摩根先生（美國大富豪著名銀行家）從前在華盛頓說過一句話，頗引人注意，他說：他營銀行業的時候，對於借款人的行爲性情，比借款人所交付的抵押品，看得

更重。乞斯透頓和摩根的話，可以證明在戰時，我們所稱爲不可稱量的東西——剛毅，忍耐，忠心，信實——和一切可以數計可以權度的東西比起來，真重要得多了。

這種情形，對於民族也和對於個人一樣的真切。華盛頓會議中各國代表談判時的精神和會議後實行議定書的決心，實在要比議定書的形式重要得多了。有些人對於這一次會議，都具一種調侃的態度，這是因爲他們不相信與會各國是都懷着好心的。他們以爲這種談判，不過在表面上故意裝作假惺惺的模樣，以便暗中攫奪自己的私利；什麼平和咧，正義咧，人道主義咧，都是照例應有的門面話，內骨子裏還不是照例互相謊騙嗎？總而言之，他們以爲各國政府心中所存的哲學，都是不足靠的。

更進一層，我們可以看出，爭鬪和仇隙的起源，有一大半是因爲各種民族在習慣上都有各種不同的哲學的緣故。民族與民族間，不能相互了解，因此便不免生

出多種的誤會。時下的議論，大概把一切民族間的紛糾，都歸之於經濟的原因。要是大家張着眼於經濟的原因，從中去尋一個調解的方法，那自然也很好。但是從經濟的競爭和衝突所生的一點罅隙，如果沒有空氣的煽動，戰爭的火燄，却也未必會得燃燒起來的。煽動國際戰禍的那種空氣，是由於一切根深蒂固的民族誤解製造而成，而那種誤解的起源，却全由於各民族的人生哲學不同的緣故。

假如我們想改良空氣，使國際關係不至有引火的危險，那麼，我們第一須先想個法兒，使各民族對於他民族的人生哲學都能够真實了解纔好。這在東方民族與西方民族間，確實是很困難的。歐洲人與美洲人的心理，本來就很有不同的地方；便是英國人和美國人的人生哲學的差別，也就出於尋常意計之外的；但是拿這種差別，和西洋文明與亞洲文明——西洋人的人生哲學和亞洲人的人生哲學——的差別，比較起來，委實是算不得什麼了。求相互了解與相互尊重，是比較的煩難一點的事情，而要兩方面造成猜疑和恐怖——這種猜疑和恐怖，時機一

成熟，便不知不覺的變而爲仇恨——却比較的容易得多呢。

在現在普通人都有一種信仰，以爲太平洋將成爲第二次世界大戰的戰場，而且大家都以爲白種與黃種的衝突，是注定的事實，這一類的信仰，正是東西民族間的一道深闊的塹壕；有了這塹壕，要求相互了解，便不容易辦到了。可是現在我們並不想除去這一道塹壕，並不努力去求相互了解，一面却儘自討論着非人力所能支配的那種勢力衝突，或者是討論着中國和熱帶富源管領權的競爭。我並不敢說這種競爭是沒有多大危險的，但是以爲單是這一種競爭，便足以使太平洋成爲不可避免的未來大戰的戰場，那未免可笑了。要是我們確能夠相互了解，那麼，找出一條共同合作的道路，是決不煩難的。如果我們不會顧到民族誤解是煽動擾亂空氣的重要原因，那麼，我們雖然用盡方法，想減少經濟的侵襲，也都是不中用的，只要略一放手，就不免闖出亂子來了。

民族誤解，爲什麼竟是危險到這步田地呢？其中的一個原因乃是：民族也和個

人一般，時常根據了他們自己的思想情感的習慣，去判斷別的民族的思想情感。威爾士君近來舉出一個恰好的例證。他說：因為日本民族富於從順及服從性，所以他們把英國政府的權力看得過於強大，以為英國人民的一切意志和行動都是政府所能左右的；而英國人呢，却因為他們的習性恰和日本人相反，所以過於看重了日本的民意，以為是足以支配統治階級的。這種心理對於英日同盟的締結，很有影響。在美日發生衝突時，英政府因為受輿論的壓迫，未必能履行英日盟約，這一層日本人全沒有顧及，而英國人呢，他們以為在十分危急的時候，日本的統治階級，受嚴格的敏慧的輿論的監督，他們的態度總得緩和些兒，因此把英日同盟的危險便也不放在心上了。

拿了我們自己幹別國人民所幹的行動時的一種動機和目的，去推測別國人民的動機和目的，因此便引起民族的誤解，這種實例實在是不勝枚舉。例如日本的外交，是集中的，是由東京政府獨斷的。我們美國的外交，却比較的是分權的。所

以一個駐在東方的美國領事，要是有所舉動——便只是發表一席演說辭——雖然是出於自己的意志，而在日本人看來，却總以為是受了華盛頓政府的指揮，是表示美國的國家政策。反之，美國人對於日本外交的統一和指臂相使，往往不大明白。當美國人看見日本外交官發生一種不合的舉動，起先總以為是外交官的私人的違背政府的行爲，却不料這一種舉動，在暗底裏是已經日本政府幾次三番的核准過的。日本人反之，對於美國外交，也感着同一的困惑。

諸如此類的事情，要是一件一件的說起來，似乎都平常得很。但是總合起來，所生的影響，却決不是平常的呢。國際間的猜忌，疑慮，恐怖，都是由此而起。因為這樣，所以各民族對於其他民族的心理，求更善的了解，實在是非常重要的。現代各民族間貿易，郵電，以及各種物質的交通，比精神的道德的交通更完備得多。東方與西方，互相隔離，經過數千年之後，政治與商業驟然打通一氣。在隔離的時代，東西兩半球的人民，各自養成一種特殊的思想和情感。所以現在東西人民物質及經

濟，雖早已溝通，而在精神上却還自互相隔絕。這種精神的隔絕，是發明蒸汽和電氣機械後的副產物，而且是容易造成世界大劫的呢。

要不是着眼於較大的背景，那麼，有許多關於實際性質的問題，簡直是無從探索無從解釋的。中國人民，在外人看來已陷於亡國滅種的危險，爲什麼仍舊毫無動靜呢？他們的國家，有內憂外患，人民怎麼竟會得不聲不響呢？中國人是木石無情的嗎？是蠢愚無知的嗎？難道中國人正在待時而動，不像西方人的鹵莽滅裂嗎？中國人在華盛頓會議及一切外交談判中，始終採用一種『注目靜待』的態度——在西方人看來，靜待更多於注目——這種態度，究竟是由不辨他們自己的運命呢，還是由於太弱，不能和運命抗爭呢？或者他們是故意儲蓄他們的能力，徐徐進行，以求最後的發洩呢？對於以上的問題，下正當的解答，這個比起華盛頓會議的決議案來，至少也有同樣的重要。不但是同樣的重要，而且是更其重要呢；因爲華盛頓會議的決議案如何實行，是全仗這幾個問題如何解決的。

此外中國對於近世的工業方法，對於機械鐵道，大規模的生產組織，持一種恆久而且堅執的反抗態度，中國除受外國勢力的壓迫之外，不能自動的開放國土，這也是一個重要的問題。一邊中國拼命的抗拒，一邊外國又拼命的欲在中國開發富源，欲在數萬萬的人口中間找尋消費市場，這兩種情勢合并起來，便成中國最困難的許多問題的根源，因此當然要發生疑問：中國爲什麼不往前去開發自己的富源呢？她爲什麼不像美國那樣的，上前去做，借着外國資本而把政治和經濟管理權操在自己手中呢？難道中國人所走的道路已陷於惰性不成，中國民族因年齡太老已衰弱了不成？要不然，也許反抗這種行動，是有更深的意義的，是智慧的，——雖然是無意識的——是因爲外來勢力，違反他們的文化精神的緣故，這究竟是不是呢？

從以上的問題所得的正當回答，足使許多實際的問題別開一生面。如果中國人所走的途徑，是盲目的惰性的，那麼，只消照現在許多人所擬議的辦法，聯合各

國組織一種兼有經濟政治性質的銀行團，強迫中國採用近世工業制度，打破中國的保守性，以謀中國自己的利益，此外便沒有別的辦法了。但如果中國民族的文化確是有價值的，如果西方的工業主義是足以破壞中國文化中的至精至美的質素，那麼，這些問題的回答，應該是另一種說法了。也許到了將來，歷史家要說中國所走的途徑，是一種較深的本能的表示罷。也許歷史家要說，假如中國能夠抗拒西方機械的工業主義的輸入，等到世界和中國自己都能支配工業主義的事業時纔止，那恐怕對於中國對於世界都更有益罷。如果是這樣，中國目前一時的紛糾和莽亂，比起最後所獲得的結果，實在算不得什麼了。只有那些完全滿足於現代資本制度的事業的人，纔會得武斷的否認這一種事實的可能罷！

提出以上的幾個問題，自然比較的容易，而要求一個正當的解答，却是很難了。但如果我們對於中國文化，對於中國人的人生哲學，多得一點智識，那麼，至少能使這些問題，更真切而且明瞭罷。中國人對於政治和社會的一切態度，都和兩個

大哲學家的人生哲學有深密的關係——一個是老子，一個是孔子。也許可以再加一個進去，——便是釋迦。但是佛教思想是外來的，而孔老的哲學，却是中國的土產。自從佛教從印度輸入後，在中國的文藝和思想上所生的廣大的影響，雖然誰也不能否認，但是，到了後來，却似乎終於被孔老思想所修正。

老子的教訓，並不像儒教那樣的成爲正式的經典。但是我們却不免受一種強烈的印象，就是老子的思想，對於民衆所發生的根本的影響，實在比孔教還大，因爲孔教實在是全仗老子的思想來給他點染色彩的。在這裏沒有多大的篇幅，把老子的教訓，加以學理的說明。這個在我們委實也沒有說明的必要。最扼要的一句話，只是自然超過於人爲的一種主張，從這種主張所得的結論，便是『無爲』主義。因爲積極的行動與努力，都免不了干涉自然的。『無爲』的一種理想，是不易說明，更是不易解釋的；這種理想是只能意會。所謂『無爲』並不只是不動作；這是道德行爲的一種規律，是教人積極的忍耐，堅毅，靜待自然工作的一種教訓。以退爲

進，就是他的標語。一切人間的營擾，經過自然的工作，便一筆勾銷了。一味的誇高爭勝，臨了反要把自己縛在人爲的網中。

這一種見解，自然不是中國人所特有的，但是從這見解所得的結論，却沒有像中國人那樣的堅執的了。因爲有了這種見解作根柢，所以纔有中國人的『聽其自然』的，知足安分的，寬容的，和平的，恢諧的，嬉樂的那種人生觀。也因爲有了這種見解作根柢，所以纔生出中國人的定命主義。老子的學說能有這樣偉大的影響，是因爲這種學說與中國人的性情和生活習慣相合的緣故，中國是農業國，是以農立國的，這是誰也知道的。我們雖然知道這個，但是中國的農業是怎樣的長久而且安固，我們却全然忘了。一個美國農學家著了一部書，叫四千年的農夫 (Farmers of Four Thousand Years)，這一個書名，便是引起我們的無窮的反省。世界上其餘的民族，在從前也都是農民。但是他們用了他們的耕種方法，把土壤的膏腴都吸收完了，他們便不得不棄去農作，改換別的行業，於是別的行業

爲主而農業爲輔了。但是中國人，還是照舊的耕種着，耕種着，在北方的幾省，便熬着千辛萬苦，也仍是耕種着，而他們的土壤呢，至今還是生產的，也許生產力是和先前一樣罷。

這是人類的一種莫與倫比的成就。藉此可以說明中國人的保守主義，可以說明他們尊重自然和蔑棄一切用人力奮鬥并求速成的那種態度。他們的心靈和自然的程序契合，也和他們的肉體和農業工作契合那樣。他們是保守的，因爲從幾千年來他們保守着自然的富源，堅忍而又頑強的看護着保存着。西方的人民早把土壤剝削着，掠奪着，到了最後已耗用完了，中國人至今却還把土壤好好兒的保守着。中國人知道自然的程序是徐緩的，所以不慌不忙的等待着應得的收穫。自然是不能速進的，便求速進也不中用。要是走快了只是自尋煩惱，不但於自然沒有什麼成就，而且干涉自然的程序，反足妨礙天然的收穫的，那麼爲什麼不緩緩的走呢？

這話並不是說這種態度是盡善盡美的。優點與缺點，長處與短處，總是連在一塊兒。西方的定命論是這樣的：要發生的事情，免不了是要發生的，所以我們還是儘先向那要走的道路走去罷。這種思想，正像戰壕中的兵士的定命論那樣。但是東方人的定命論不注目於未來，却注目於現在。爲什麼要去做呢？爲什麼要去嘗試呢？爲什麼要用了精力去變更現狀呢？『無爲』容易變爲消極的服從；保守容易變爲習故安常，變爲恐怖及不喜變換。

但是這是真確的，中國人的人生哲學，對於人類文化有種重要而有價值的貢獻，而且含有一種爲急促的，燥烈的，繁忙的，營擾的西方人所無限需要的質素。這也是真確的——而且是更關於實用的——這種人生哲學影響於中國民族這樣的深刻：除非我們研究過這種人生哲學，便不能了解中國人對於政治和社會問題的態度。要是我們不能了解這一種態度，我們在政治上，在營業上，和中國人交涉，也休想收得美滿的效果。要求得成功，要想在我們和中國人的關係上頭成

就有價值的事，我們便不得不儘量採取中國人自己的見解，而承認時間的重要。我們必得給他們時間，給他們更多的時間；我們一邊給他們時間，一邊我們也必須利用自己的時間。

老子的教訓，是從中國民族生活的底部裏發出來的，而後來轉又影響於民族生活。有許多實際的行爲，如一箇私人的農民所感染的，大都和一般的學理，是沒有關係的。農民對於抽象的哲學，是決不會理解的。對於農民的行爲最有影響的，便是那些迷信和堪輿了。但便是這一種迷信，也和他們對於自然的一般態度有關係。在中國有最廣大的影響的一種風俗，便是風水。風水便是以爲土地能够聯帶起某種的神祕影響的一種信仰。中國人以爲死者和祖先的精靈的順利，和活在世上的家屬們的順利，是全仗着好風水的。要是一動風水，死人和生人便都要遭殃。中國最初建造鐵路時，第一個障礙，便是風水的迷信；到了現在，各處開鑿新礦，發展新實業，風水還是一個牢不可破的障礙哩。

在一方面這種信仰是退化的，是有害於進步而應排斥的。但在一方面這種信仰却有他的理知的說明。因為這一種信仰是這樣：土地和土地的精力是屬於過去和未來的全系統的人類的。現時代的人類是家族和種族，祖先和後裔的受託者，所以土地的開發，必須顧及過去現在未來的全人類的利益。這種理知化的論斷，和承認中國人的風水制度是一種退化的迷信的論斷，各走相反的兩極端。但是我們至少可以說一句，風水主義是對於自然的敬虔的顯著的表示，而且這實在是保守和保守主義所憑的一個大勢力呢。

孔教的一般的見解，恰和道教立於相反的地位。孔子的教義誇張藝術，人道主義，智識和道德的努力的重要。所以這種教義對於學者階級上流階級所生的影響，比道教對於民衆所生的影響自然更要深切得多了。可是有許多地方，孔教所生的實際的效果，竟和道教的效果一般無二。例如孔教尊重過去的古典文字，認作智識的淵源，因此便成爲一種文藝的保守主義。因為孔教重道德的文化

的勢力，而輕物質的勢力，後來便成了一種排斥武力及政治勢力的學說了。

孔教養成一種非常尊重師傅的觀念；師傅對於受業者的生活和學識，是一樣有永久的影響的；這種觀念在中國民族生活的性格中，便非常顯著，而且中國人有一種傾向，便是一切爭執，專喜和平解決，不願出以惡聲，這種傾向，也可以借此說明。教師的影響在一切社會勢力中要算是最重大，具有這種堅定的信仰的，除了中國人還有別的民族嗎？崇拜道德的教師，而蔑視超自然事象的顯示者，牧師，將軍，政治家的，除了中國人還有別的民族嗎？

雖然孔教在上流階級和士人階級的中間有特殊的經歷，但是他的純粹效果，却和老子的影響打成一片，結果便是輕蔑政治，對於『政治』的解釋，和西洋全然相反。在老子看來，政治是不自然的，是對於自然的演進的一種人力的干涉。便是蒙古族和滿族的皇帝，也不能不依從這一種論斷。他們要收攬民心，便不由不採取中國人的信仰，對於『皇帝』加上一種神祕的意義：說皇帝是百姓敬天的

代表。

國君並不是治國的。他只消『無爲而治』，所謂『無爲而治』就是不用真實的政治去干涉百姓習尚的意思；百姓的習尚，是和農作，和自然界的動作，混合而不可分，簡直可以說百姓自己也像是自然的作品。百姓供奉皇上，乃是表示他們對於自然勢力和道德勢力的一種忠順心。如果自然失其常道，如果有饑荒和水旱的事情發生，如果國君有橫征暴斂的情事，如果他的官吏不能做『民之父母』，那麼這些就是表示這國君已不是『天心所向』了。在那公正和幸福的秩序未經恢復的時候，百姓就是天之代表，照孟子（他在孔子的一派中，比較的更傾向於民治方面）說，在這種情勢之下，人民不但有革命的權利，而且更有除暴君的義務。

假如用了西方的許多名辭，駁詰中國人的那種思想，那麼自然是不值一駁的。話雖如此，這種思想，却可以顯示中國人對於事變的結局，怎麼能有這樣的自信

力；雖然經過了無數障礙，中國人却依然是泰然自若的。中國人經歷過許多亂離的時期。但是過了不久，文化的——道德和智慧的——勢力便依舊恢復過來，人民也便各安於故常了。便如眼前中國的情形，要是西方的國家，像這樣子，就不免要大亂起來，而在中國，雖然政局糟到如此，而人民的內部，却還是很穩定很有進步哩。

中國的對外關係，和向來的局勢已大不相同，這是無疑的。從前征服中國的，過了不久，却反被中國人征服，這種情形在現在可就不行了。從前征服中國的民族，除了兵力和紀律，一切的文化都不如中國。現在可就不然了，和中國交涉的各民族，自然科學和利用自然科學以經營工商業的本領都居於中國之上。現在各國用了經濟勢力征服中國，使中國人民，在優勢的武力壓迫之下，替外國資本家做苦力工作，這種征服的方法，比從前那種直接的武力征服方法，兇得多了。雖然這樣，中國人的歷史的自信到至今却還是很堅強的。

平常人都說中國對於國際關係，向來只是採取『以夷制夷』的一句老話。因此使外國人都生一種妄見，以為各國對華不可不聯合一致。外國的宣傳家時常勸告美國人，說對於中國人的親美態度，應該小心些才好。因為這依舊是『以夷制夷』的一種老調，等到成功了之後，中國人可就要微笑着退去，不再和美國親密了。我們從這種論斷，可以看出：以物質利益的基礎構成列強的團結，實在是非常困難的。列強對華的永久的團結，不可不築於道德的基礎之上。要是不然，列強對華組成一種行兇的團結，那麼到了後來，團結內的列強，不免自己對自己行起兇來。這種政策一經試用，結果便弄成各國的相互衝突，而於中國却毫無損傷；那時中國人又要微笑着而說：道德的勢力制服物質的勢力，從此又得了一次證明了。

最後，了解中國人的人生哲學，不但對於解決中國問題，是非常必要，而且對於別的民族的自身也很有價值的。現在不單是中國，便是全世界也都在過渡和清

帳的時代。心理學家時常說起『放射』(Projection)『放射』是說人的內部受刺激時，時常使別人也受着刺激。這種原則也可以應用到社會心理上去。各國現在正把他們自己的困難和擾亂，向中國『放射』着。結果容易生出輕躁和莽撞的行動。如果採取中國人的恬靜和忍耐，像裁減軍備，廢止特權等事，只取必要的步驟，等待着時間來糾正現今的困難狀況，那纔是一服救世的靈藥哩。中國人的困難足以危及世界的平和與繁榮，這話是不確的。西方各國正在把他們自己的禍害堆積起來裝到中國人的頭上去，只有這話纔是對的呢。西方人對於東方哲學，沒有比在現在的緊急時代更其需要了。

中國古代社會鉤沉

易白沙著

緒言

今中國學者，稍稍知社會學，然其所習，不過介紹一二哲儒之說，而祖國社會之情狀，不可得而言也。過去之社會，若唐虞三代，其人民風俗如何，言語文字如何，飲食衣服之度如何，以及死喪昏娶之禮，吉凶軍賓之制，皆不能得其萬一。楊朱曰：『太古之事滅矣，孰誌之哉！三皇之事，若存若亡；五帝之事，若覺若夢。三王之事，或隱或顯，億不識一；當身之事，或存或見，萬不識一；目前之事，或存或廢，千不識一。』

太古至於今日年數不可勝紀，但伏羲以來，三千餘萬歲，讀楊氏之說，可以知今日治社會學之難。孔子訂書，始自唐堯，龍門作史，首列五紀，不過如楊氏所謂『億不識一』而已。至五紀以前，結繩而治，誰爲史氏，神話相傳，莫窺實錄，亦如楊氏所謂滅而已矣。今日治此學者，其責任所負，在使太古之事，滅而復存，——不僅存之云云也，必使曉然於過去之社會，何以變爲現在之社會。蓋今之社會，由古之社會，繼網胚胎，年不一年，代不一代，而化成者也。試舉一最淺近，易見之事證之，今之中國非夙以統一自侈者乎？歷史地理，風俗習慣，五紀以來，稱爲統一之國家矣；然細析而總理之，則歷史之分裂，數見而不鮮焉；地理之殊異，數見而不鮮焉；風俗習慣之錯亂不齊，數見而不鮮焉。越人自有其歷史，詢以秦人之歷史，則肥瘠不相關；自有其地理，自有其風俗習慣，與秦人之地理，秦人之風俗習慣，各各不同。視封建時代之秦越，殊異之點，未見此少於彼也。他若齊，若魯，若晉，若宋，若楚，莫不各有其歷史，有其地理，有其風俗習慣，如越人之與秦人焉。再細析而總理之，卽同一越人，其歷

史地理風俗習慣，亦各自不相統一，故中國之歷史地理風俗習慣，以社會學上之條例治之，雖分爲數百千萬，猶嫌其簡矣。其種類何以若是之複雜？則古之社會組織，胚胎年不一年代不一代而化成者也。列子原道篇言禹之治天下曰：『海外賓服，四夷納職。合諸侯於塗山，執玉帛者萬國。』古者鄰國相望，雞犬之音相聞，民至老死不相往來，是以有萬國焉。歷史地理風俗習慣，亦遂有萬焉；其數所以至於萬，在地理殊異，山川阻塞，以演成之也。淮南地形訓曰：『土地各以其類生，是故山氣多男，澤氣多女，障氣多暗，風氣多聾，林氣多癢，木氣多偃，岸下氣多腫，石氣多力，險阻氣多瘦，暑氣多天，寒氣多壽，谷氣多痺，邱氣多狂，衍氣多仁，陵氣多貪，輕土多利，重土多遲，清水音小，濁水音大，湍水音輕，遲水音重，中土多聖人，皆象其氣，皆應其類。』是足以徵萬國並立之故矣。今中國雖曰統一，察其歷史地理風俗習慣，則仍萬國也；一國者其名，萬國者其實也。是以必先考過去之社會，而後現在之社會，可以見焉。羣經諸子，多言人民之情狀，倉頡沮誦尚存風俗於古籀，較諸哲人探化石

之塵埃，叩地閣之幽緲，猶或念與。爬羅剔抉，類而通之；億不識一，敢陳淺劣。

論中國社會結合由於社神第一

古人謂其羣曰『社』，如謝靈運之『蓮社』，明人之『復社』是也。今稱其羣曰社會，此沿於古語而不自知耳。古人今人，胡爲以社名其羣，蓋社者吾國人類結合之以太也。凡羣體之營成，國家之建立，文野之升降，存亡之判決，皆社神執其樞紐。無社神斯無羣體；無羣體斯無國家；無國家斯無文野；無文野斯無存亡。吾國人且渙散日從麋鹿之後，以今日社會視之，社神之有無，何關人生之哀樂，惟吾國人之祖若宗，拜其嘉惠，實無量焉。太古時代，社之威權，過於上帝，凡百神祇，莫與之京。人民飢飽，由其予奪；會長夭壽，視其喜怒。且大臣之辨訟，軍事之裁判，專制君主所不能擅其獄者，必恭聽社神以解決之，其權較諸司法獨立之高等裁判官，有過之無不及矣。吾國數千年學者不能言其故，今不揣禱昧，陳諸國人，知讀者必驚爲悠謬。

之說，然吾數千年之典籍文字，未可誣也，試申論之：

土示爲社，卽地祇之神也，複名曰土示，單名曰社。五經異義：『大司樂五變而致介物及土示。』鄭玄謂土示爲五土之總神，卽謂社也。許慎謂社公爲上公，非地示。鄭氏以雷公天公之義駁之，其說甚確。古謂社公，猶俗謂地土公耳。社之立有三因焉：天造草昧，民心混沌，地圓之上，萬類變幻，此提出萬物者，必有主宰者也，是謂因於懷疑；首出之酋，因鬼神譴祥以興民之利，除民之害，土所宜木則樹之，使民之取法也，有罪之人則僇之，使民之服從也，故有虞封土爲社，使民知禮，周人以粟，使民戰栗，是謂因於神教；人類所需，在乎萬物，萬物所需，在乎五土，重仁襲恩，時見其德，不忘其功也，是謂因於報功。由是社爲上古最重之祀典，爲人羣共尊之祭神，而邦國之存亡繫焉。

古之時惟有社神而已，因爲五土之總神，故稷亦在其中。書以皇天后土並稱：皇天，天神也，后土，地祇也。左傳后土爲社，周禮大祝先告后土，注：社神也。是社義最廣，

可包稷言。故古籍多只言社。說文訓社曰：『地主也。』訓稷曰：『齋也。』社爲神名，稷爲穀名，古有社而無稷，從可知矣。社始於游牧之時，稷始於耕稼之時。後世重農，以稷爲百穀之神，與社同在一壇，同託一主。（社壇在東，稷壇在西，皆後起之制。）此社稷並稱之始也。其制度有壇有封，有樹有主，壇爲祭祀之所，封爲四周之界，樹爲所宜之木，主爲其神之位，類而證之，厥有數端：

（一）周禮大司徒，設其社稷之壇而樹之田主，各以其野所宜之木，遂以名其社與其野。

鄭注：『社稷，后土田正之神，壇壇與壝埒也。田主，后土田正之所依也，詩人謂之田祖。所宜木，謂若松柏栗也。』

（二）論語宰我曰：『夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。』五經異義云：『夏后都河東，宜松也；殷人都亳，宜柏也；周人都豐鎬，宜栗也。』社之古文从木，蓋卽此義。墨子明鬼篇：『必擇木之修茂者，立以爲敢位。』王氏讀書雜誌謂敢位爲叢

社之誤，木之修茂，卽所宜也。

(三)周禮：『封人掌設王之社壇，爲畿封而樹之。凡封國，設其社稷之壇，封其四疆。造都邑之封域者，亦如之。』

封其四疆，謂四周之界也。白虎通：『天子之社方五丈，諸侯半之。』是其界之廣狹，亦隨爵位而殊。

(四)淮南書：『有虞氏用土，夏后氏用松，殷人用石，周人用栗。』

社主有用木者，夏松，周栗，以所宜之木爲主也；有用石者，殷人不以栢而以石也。

(五)禮記郊特牲：『天子大社，必受霜露風雨，以達天地之氣。』

惠士奇禮說：『宋史志，社以石爲主，長五尺，方二尺，剡其上半。先是州縣社主不以石，禮部以爲社稷不屋而壇，當受霜露風雨，以達天地之氣，故用石主，取其堅久。令州縣社主用石，尺寸廣長半大社之制。』觀惠氏所引，宋時惟大社用石

主，此外皆用木，小宗伯，鄭注：『社之主，蓋用石爲之。』是周社亦有用石者。

《公羊傳哀公六年》：『社者封也。』

『天子之社，封以五色土，諸侯受封，各割其方色土與之，上皆冒以黃土，裹以白茅。』

此皆社制之可見者也。其神以大有功者配享之。左傳：『共工氏有子曰句龍，爲后土，后土爲社。烈山氏之子曰柱，爲稷，自夏以上祀之。周棄亦爲稷，自商以來祀之。』此以句龍配享社神，以柱與棄配享稷神也。淮南書曰：『禹勞天下而死爲社，稷作稼穡而死爲稷。』此漢人以禹稷配享社稷也。古人有不言配享之神，以所樹之木爲神者，如國策恆思有神叢，莊子櫟社見夢是也。然社稷自有本神，非配享之神，亦非所樹之木。記曰：『社所以神地之道。』論衡曰：『社報生萬物之功，土地廣遠，難得徧祀，故立社爲位主，心事之。』此社稷之本神也。後世以有功水土者配社神，能殖百穀者配稷神，亦王者報功之意，範圍乃狹隘矣。以樹爲神，則民之迷惑，因於懷

疑之說也。

營國設都，必重乎社，故古人以社觀國之文明野蠻。周禮二十五家爲社，言二十五家必有一社也。『州長歲時祭州社，則屬其民而讀法』是人民盡能讀國之法，必於社神之前讀之，可證社神關係人民之密切。而天子諸侯之社，尤爲極繁盛之地。墨子明鬼篇：『燕之有祖，當齊之社稷，宋之有桑林，楚之有雲夢也，此男女之所屬而觀也。』釋墨子之義，曰祖，曰桑林，曰雲夢，曰社稷，名殊而實同。古人祈雨於社，桑林爲宋之社稷，故湯禱雨於桑林。祖爲燕社稷，雲夢爲楚社稷，古人田獵之事，亦在社稷。爾雅曰：『春獵爲蒐，夏獵爲苗，秋獵爲獮，冬獵爲狩，宵田爲獠，火田爲狩，乃立冢土，戎醜攸行，起大事，動大衆，必先有事乎社而後出，謂之宜。』蓋獵爲三代典要，治兵之事，卽寓其中。當其舉行也，駕車數千，選徒數萬，列卒滿澤，罟網彌野，更以社爲軍事之主。冢土者社也，動師則告之，獲禽則祭之，男女之所屬而觀者，卽觀乎此。墨子言燕簡公將馳於祖，謂將獵於社也。齊名社稷，故春秋『魯莊公如齊觀』

社，『觀其社之獵耳，此皆文明國之制也。否則斥之為陋。紂之衰也，郊社不修。管子
侈靡篇：『百蓋無築，千聚無社，謂之陋。』無社，則其國羣之渙散，教化之鄙質，武備
之廢弛，財用之絀乏，凡百政刑，皆歸敗壞，此所謂陋也。其立社之別，有君立民立二
種，而所祀之神則一，如祭法所載：

王為百姓立社曰大社

在庫門內之西

君立

王自為立社曰王社

在藉田之中

君立

諸侯為百姓立社曰國社

在皋門內之西

君立

諸侯自為立社曰侯社

在藉田之中

君立

大夫以下成羣立社曰置社

民間通立之社

民立

五者之外，又有亡國之社。祭法亡國之社曰亳社。按亳社之名，自周始。般人都亳，
其王社在焉。周滅之，乃謂其社曰亳社，又引申以名一切亡國之社。古之滅人國也，
並社稷而壞之，或遷其配享之神，或仍其舊神而別為社。讀漢書郊祀志，得一證焉：

一、『湯伐桀，欲遷夏社，不可，迺遷烈山子柱，而以周棄代爲稷祠。』

按欲遷夏社者，湯滅夏之國，卽遷夏之社，滅國之公法也。注者謂湯爲旱而遷柱，誤矣。

二、『高祖定天下，詔御史令治分枌榆社，常以時春以羊彘祠之。』

按高祖禱枌榆社，以造赤帝之讖，後除秦社稷，立漢社稷也。

社爲一國之符號，新王之起，必有新社。然舊社亦一國之民所習慣而祀禱之也。貿然而遷之，恐嬰民心，必假災異之故，以致罰於社。湯之遷柱，假災旱之名職矣。故孟子曰：『犧牲既成，粢盛既潔，祭祀以時。』然而『旱乾水溢，則變置社稷。』變置卽遷其配享之神。滅人之國，猶必假旱乾水溢，而后社可遷。郊特性『年不順成，八蜡不通，以謹民財也。』此謂五穀不熟，則停祭祀，以節民用，非罰社神也。後儒引此，謂變置乃罰社神，不知國家未滅，因水旱以變置社神，中國歷史所未聞。湯欲遷者，夏社，非商社也。變置之後，亦不廢祭祀，惟一切制度，與本國之社大殊。可考見者有四：

一曰，本國之社不屋，亡國之社屋之。

郊特牲：『大社必受霜露風雨，以達天地之氣。』劉向云：『社皆垣無屋。』此

言本國之社。

又『喪國之社屋之，不受天陽也；薄社北牖，使陰明也。』薄社卽亳社。

一曰，凡訟獄聽於本國之社，若男女之陰訟，則聽於亡國之社。

墨子明鬼篇：『齊君由謙殺之，恐不辜；（由謙卽欲兼之假借，言欲兼殺二人

也，下同。）由謙釋之，恐失有罪，乃使之人（之人當爲二人）共一羊，盟齊之神社。』

古者決獄于社，故墨子曰：『戮于社者何也，言聽獄之事也。』其聽獄之法，以羊

所觸者爲有罪。（詳見訟獄篇。）

周禮：『媒氏凡男女之陰訟，聽於勝國之社。』此陰訟聽於亳社。陰訟以外，固

非亳社所能解決矣。

一曰，本國之社，其祝號以大祝掌之，亡國之社，其祝號以喪祝掌之。

言之：

大祝『大師宜于社，造于祖，軍歸獻于社，則前祝。』此掌本國之祝號也。
 喪祝『掌勝國邑之社稷之祝號，以祭祀禱祠焉。』此掌亡國之祝號也。
 一曰，祭本國之社，小宗伯爲尸，祭亡國之社，士師爲尸。
 小宗伯『凡天地之大賤，類社稷，宗廟，則爲位。』爲位者爲之尸也。肆師『凡
 師甸用牲于社宗，則爲位。』是爲尸之官，隨祭祀之事而殊。
 士師『若祭勝國之社，則爲尸。』鄭注：以刑官爲尸，略之也。
 亳社之制，既如前所述。至本國之社，其祭祀有歲時之祭，有非歲時之祭。試分別

一曰春祭 月令『仲春命民祭。』
 一曰秋祭 詩甫田『以社以方。』（白虎通引月令『仲秋命民祭，』今月令
 無此文。）

一曰冬祭 月令『孟冬大割祠于公社。』

一曰變祭 周禮『肆師，國有大故，則令國人祭。』

此皆指民祭而言，而君祭尤為極盛之典。分類以舉如左：

一為祭樂。

大司樂『奏大簇，歌應鐘，舞咸池，以祭地示。』

舞師『教帔舞師而舞社稷之祭祀。』

鼓人『以靈鼓，鼓社祭。』

籥師『歌豳雅，擊土鼓，以樂田畯。』

鬱人『凡祭祀社壇，用大鬯。』

一為祭牲。

春秋僖十九年：『宋襄公用人於社。』（古以人為祭物，墨西哥古時，亦

以人釁社。）

……用人為祭。

管子揆度篇『自言能治田土，不能治田土者，殺其身以釁其社。』……用人為祭。

尚書『乃社於新邑，牛一，羊一，豕一』……用牲爲祭。

王制『天子社稷，皆太牢，諸侯社稷皆少牢』……用牲爲祭。

大宗伯『以血祭祭社稷』……用牲爲祭。

一爲祭事。

大祝『大師，宜於社』……軍旅之祭。

小祝『有寇戎之事，則保郊祀於社』……寇戎之祭。

白虎通爵篇『諸侯改元，卽事社稷』……卽位之祭。

呂覽順民篇『天大旱，湯以身禱於桑林』……旱乾之祭。

春秋『大水，鼓用牲於社』……水溢之祭。

左傳『日有食之，天子不舉，伐鼓於社，諸侯用幣於社』……日食之祭。

肆師『社之日，卜來歲之稼』……卜歲之祭。

籥師『新年於田祖』……新年之祭。

墨子明鬼篇『周代祝社，方歲於社者，以延年壽。』……延壽之祭。

以上所述，王社，大社，侯社，國社，置社，亳社，六者有一定之位置，爲不移徙之社。其位置無一定，而隨地移徙者，則曰軍社。軍社者，隨其國大軍之所在，戰壘之所陳，而移徙也。量人營軍之壘舍，量其市朝州涂軍社之所里。軍社與軍旅之壘舍同里，其遷徙往來無常，可以見矣。同時與軍社並行者，又有宗廟之主，社稷之重，與宗廟等。古者質家左社稷，右宗廟，文家右社稷，左宗廟。周文家也，故小宗伯之職，掌建邦國之神位，右社稷，左宗廟；而軍旅之律，賞罰之權，皆藉社宗之威以行之。如：

小宗伯『大師則帥有司而立軍社，奉主車。』

大司馬『若大師，則掌其戒令，蒞大卜帥執事，蒞釁主及軍器。』

大祝『大師宜於社，造於祖。』

甘誓『用命賞於祖，不用命戮於社。』

大司寇『大軍旅蒞戮於社。』

大司馬『有功則左執律，右秉鉞，以先愷樂獻於社。若師不功，則厭而奉主車。』綜觀諸說，凡國有軍事，必以廟主社主同行，載之以車，殺牲之血，以釁廟社之主。用命者，告廟主以賞其功；不用命者，告社主以戮其罪。勝而反師，則獻豈樂於社。否則不獻豈樂，僅送主歸於廟與社而已。肆師『凡師不功，則助牽主車。』注：『助，助大司馬也。』肆師助牽之，使速脫於險，無為敵獲，猶今文明國之重視國旗，此軍社之制，尤大彰明較著者也。蓋上古國家，藉神權以行賞罰，賞必於祖，戮必於社，使民不疑其偏黨也。墨子解其故曰：『賞於祖者何也，告分之均也。戮於社者何也，告聽之中也。』承平之時，賞罰猶然，至於軍事，尤賞罰最重之典，故必載其主以行。

作者溯原古社之情狀，以發古代社會之祕曰：社之為神也大矣，夫見不可布於海內，聞不可明於百姓；首出之君，神道設教，蚩蚩者氓，各抒忠誠，後建國則以社，軍旅則以社，聽獄則以社，災異則以社，卜歲則以社，祈年則以社，延壽則以社，讀法則以社，何社神之多術歟！而國君死社稷之義，春秋大之，豈泛然哉！

東方文庫目錄

- | | | |
|----------------|--------------|----------------|
| 〔1〕辛亥革命史 | 〔2〕帝制運動始末記 | 〔3〕壬戌政變記 |
| 〔4〕歐戰發生史 | 〔5〕大戰雜話 | 〔6〕戰後新興國研究(二冊) |
| 〔7〕華盛頓會議 | 〔8〕俄國大革命記略 | 〔9〕勞農俄國之考察 |
| 〔10〕蒙古調查記 | 〔11〕西藏調查記 | 〔12〕世界之秘密結社 |
| 〔13〕世界風俗談 | 〔14〕日本民族性研究 | 〔15〕中國改造問題 |
| 〔16〕代議政治 | 〔17〕歐洲新憲法述評 | 〔18〕領事裁判權 |
| 〔19〕新村市 | 〔20〕貨幣制度 | 〔21〕社會政策 |
| 〔22〕合作制度 | 〔23〕農荒豫防策 | 〔24〕近代社會主義 |
| 〔25〕馬克思主義與唯物史觀 | 〔26〕社會主義神髓 | 〔27〕婦女運動(三冊) |
| 〔28〕婦女職業與母性論 | 〔29〕家庭與婚姻 | 〔30〕新聞事業 |
| 〔31〕東西文化批評(二冊) | 〔32〕中國社會文化 | 〔33〕哲學問題 |
| 〔34〕現代哲學一樹 | 〔35〕西洋倫理主義述評 | 〔36〕心理學論叢 |
| 〔37〕名學稽古 | 〔38〕近代哲學家 | 〔39〕柏格遜與歐根 |

- 〔40〕克魯泡特金
〔41〕甘地主義
〔42〕戰爭哲學
- 〔43〕處世哲學
〔44〕羅素論文集(二冊)
〔45〕究元決疑論
- 〔46〕科學基礎
〔47〕宇宙與物質
〔48〕相對性原理
- 〔49〕新曆法
〔50〕進化論與善種學
〔51〕迷信與科學
- 〔52〕笑與夢
〔53〕催眠術與心靈現象
〔54〕食物與衛生
- 〔55〕石炭
〔56〕鏽錠
〔57〕飛行學要義
- 〔58〕科學雜俎(四冊)
〔59〕近代文學概觀(二冊)
〔60〕文學批評與批評家
- 〔61〕寫實主義與浪漫主義
〔62〕近代文學與社會改造
〔63〕近代戲劇家論
- 〔64〕近代俄國文學家論
〔65〕但底與哥德
〔66〕莫泊三傳
- 〔67〕美與人生
〔68〕藝術談概
〔69〕近代西洋繪畫(二冊)
- 〔70〕國際語運動
〔71〕考古學零簡
〔72〕開封一賜樂業教考
- 〔73〕元也里可溫考
〔74〕東方創作集(二冊)
〔75〕近代英美小說集
- 〔76〕近代法國小說集(二冊)
〔77〕近代俄國小說集(五冊)
〔78〕歐洲大陸小說集(二冊)
- 〔79〕近代日本小說集
〔80〕太戈爾短篇小說集
〔81〕枯葉雜記
- 〔82〕現代獨幕劇(三冊)

The Social Culture of China

Commercial Press, Limited

All rights reserved

中華民國十二年十二月初版

此書
有著作權
必究

回(東方文庫)中國社會文化(一册)

(每册定價大洋壹角)
(外埠酌加運費匯費)

編纂者 東方雜誌社
發行者 商務印書館

印刷所 上海北河南路北首寶山路
商務印書館

總發行所 上海棋盤街中市
商務印書館

分售處 商務印書館分館
北京天津保定奉天吉林龍江
濟南太原開封鄭州西安南京
杭州閩縣安慶蕪湖南昌漢口

長沙常德衡州成都重慶瀘縣
福州廣州潮州香港梧州雲南
貴陽 張家口 新嘉坡

6

507000