

李安宅編著

社會學論集

一種人生觀

卷與集

題 記

我們本可希望廢除戰爭，得到產業的公道，使一切人都有更均等的機會。然而成就這些，不是提倡善意，格官，或博愛平等情操，所可爲力。必是客觀的制度與社會關係有了改變，才會成就。我們必得在環境上用工夫，不只布心腹上用工夫。倘不相信這個，便是打算在沙漠裏培養花卉，在荆棘叢中開馳汽車。花卉不是不能培養，汽車不是不能開駛，即在沙漠與荆棘叢中也沒有甚麼希奇。不過只有改變了荆棘與沙漠以後，才辦得通。

——杜威哲學底改造，五十八九頁——



著者其他出品

編者

編譯

與人合編

儀禮與禮記之社會學的研究

美學

遺義學

交感巫術

巫術科學宗教與神話

巫術與語言

兩性社會學

英漢對照社會學辭彙

商務印書館

世界書局

商務印書館

商務印書館

商務印書館

商務印書館

商務印書館

北平友聯社



張序

一個人的思想很反映其時代。李安宅先生集其近七八年來在各處發表的長篇短篇文章，以成此書。在這本書裏便很可以見這七八年是一個甚麼時代。經過七八年的劇烈轉變，猶如一塊石頭從山頂上滾下來，恐怕是非一直落到山脚不止。現在已經是到了那個最後的階段了。

現在是非常時期，這是人人都知道的。但大家只會從表面上看，而看見這個非常的一切一切。殊不知不僅國與國在非常的狀態下，並且在中國國內，文化亦是在非常狀態的對峙中。欲了解這個文化鬥爭便不能不迴顧這七八年來的思潮。所以李先生把他這些文字集合起來，不僅是保留他個人一點痕跡，而且足給讀者以一個時代的映相。

至于書內所提的幾個問題亦都是我們今天當前的問題。恐怕今天以後還要遇着這樣的問題。不止此，在這樣的新舊文化衝突一天未終以前，我們必都有對於這些問題的煩悶。

李先生本他的獨到地方對於這些問題一一加以解決，我們是否完全同意於其解答，姑不具論，不過他至少可以供給我們以一個新的觀點，新的看法，新的想法。在這個新觀點新想法上很足以表現文化鬥爭之所以必起來。

李先生子書成以後，要我作一個序。而這七八年亦可說是我與他常常往來的時期。不但彼此有了解，並且在思想上亦有相當的共同點。所以我自己亦覺得應有一言。

我不是學社會學與人類學的，而腦中常有一個想法，就是想把哲學與社會學打通。因此對於從社會學入手以了解哲學的人們便不能不致其企望。老實說，任何科學家都不免于門戶之見。我們常看見學自然科學的人蔑視社會科學。習社會科學如經濟政治等的人更詆哲學為空譚。這種門戶之見固然是由于科學本身的分工太甚之故。然而至少有幾分是由于我們中國人不善于學習外國學術。其實，近來即在歐美似乎對於求通求圓的工作與傾向亦看得很重。不過學社會學的人却又常別論。因為社會學的題材太廣汎，幾于無所不包，所以比較上容易訓練出溝通各方的眼光。于是社會學出身的人便常常知道是離不了哲學，其實哲學上的若干概念乃是一切知識的

『指導原則』(Leading principles)亦可以說是『法則概念』(Regulative concepts) 1 討論到方法論，不論是社會學的方法論抑或經濟學的方法論政治學的方法論法理學的方法論，必定自然而然涉入于哲學的領域。社會學者之承認哲學是自覺的，而其他學者之承認哲學是不自覺的。在實際上，哲學却始終沒有真被否認過。

我所感觸的不僅在這一點。我們如果不能把新文化當作一個整個兒的來看，而依舊是頭痛醫頭，腳痛醫腳，則決不能對於舊文化作決勝的抗爭。我認爲現在中國一切都在繼續之交。此後要有一個甦生的局面，不僅經濟須走上『集中設計』(Collective planning)，政治須改向『民主集權』，而人生觀亦必須把自由與集體生活打成一片。這樣的新人生觀是代表一個整個兒的新文化。李先生此書至少可以作此新文化之先河。所以我亦很希望今之青年能人手一編。

民國二十七年四月二日張東蓀序于北平西郊

自序

這裏所收集的文章，代表著者近七八年來在社會研究與體驗中一部份的痕跡。更確切地說，由一九三一，至一九三七年關於這一方面的散篇，主要都在裏邊了。這一段落的中國社會，是在空前未有的非常時期，自無待言。整個社會系統既那樣動盪着，活在系統以內的個人也更脈搏緊張地充滿了這個節奏。可惜著者不是從事文藝的人，不能寫出驚心動魄或如泣如訴的文藝來。更可惜不是從事武備的人，沒有在行動上打出一條血路。一個關心社會現象的知識份子，一面有建設科學的野心，一面又感覺到口頭的科學沒有用，要在活的人生裏面找出理論的指導線索，且使理論的知識變成活的人生，結果便流露了這麼一點痕跡。至於這一點痕跡是否值得保存起來，則要留給讀者去判斷。著者只記得一個庸人底老實話，會是自己底一得之愚，也會對於旁的庸人有過一點用處。

本集底內容，三編皆有提要。就全體而論，先談人生態度即人生觀，都是隨時在青年思想中遇到的問題。進而談及人與入底關係，如兩性生活，婚姻制度，家庭制度，以及犧牲問題，道德的自律與環境的改造之類。然後介紹社會科學，哲學，整個知識，以及產生正確知識的實地研究等幾種看法，以給一般讀者一個社會生活底遠近佈景（*perspective*）。前一部份，主要是直接的經驗，後一部份則多一點鳥瞰式的介紹。除論文以外，並收書評若干篇，不是取來參証，便是借題發揮，用以應付我們自己底問題，有時不與原書相干。

集中有幾種觀點，就管見所及，不是中外典籍尙少透闢的論斷，就是西洋已有透闢的論斷而僅爲少數人知道或側重點不與國內問題相同者，特在此處提出，以使讀者注意，加以批評。

第一，就個人努力與外界成功底關係上着想，姑名之曰「不求償的積極主義」。自己努力是自己所能辦的事；外界成功，因爲因子複雜，不盡受自己底控制，可有可無，不在計較之列；有成既不能假外界因緣湊和之功以爲己力，不成也因責任已盡，可以自告無罪，而無所用其灰心。第二，將此原則擴而充之，便可給意志自由論及環境決定論這樣聚訟紛紜的題目一個快刀斬亂麻的辦法。

——即意志自由乃就自己負責任這一方面而立論，環境決定乃就控制社會因果律那一方面立論。後者意在恕人，前者意在自律。自律是責無旁貸的，恕人則要改進與人為善底條件。自律有方，恕人有道，所以人已兩利，而社會問題因以解決。不明這兩種不同的立場，而抽象地將自由與決定放在本體論上，當然永遠不會有解決底希望。第三，犧牲是在個人的努力與道德的自律這一方面，根據大無畏及無所逃避的精神，犧牲有骨有肉的個別自我，而成就具體理想化的自我一貫，乃是因為生活底充溢，不是因為無所留戀而徼倖，而自殺。第四，舊時代重孝，新時代重慈；因慈而在將來的社會投資，固較因孝而將祖先與家長神化了而整個投降於過去為好，然因慈而由努力現實的過程，中取消自己，以致一代復一代均將人生大事留給將來，正是『維新』以來的大毛病。父母放棄責任而妄勗子女，教員放卸責任而妄勗學生，壯年放卸責任而妄勗青年，反過來不在位的一批永遠都希望在此位的一批死光了然後才有辦法，都是這樣忘掉現實而將責任寄與過去與將來的病根在作祟。所以本書底一貫精神，都是要絕對地盡其在己，努力現實，相對地慮其在人，牽掛着將來與過去——不管所藉的口實是自由與決定，還是孝父母與親子女。第五，異性同居，不能專靠已經戀

過，或者愛過，更要因為生活密接而發生原在同居以前不會有過的問題當中繼續創造溫婉友誼的愛，不能專崇異性相戀底自然迫力與同居以前不夾雜共同利害底友誼的愛。須知異性相戀根本不與溫婉的愛是一件事，以前不共利害的愛更不足保證利害相共以後的愛或不愛。第六，教育不限於知識，知識不限於學校，學校不限於讀書。讀書，充其量也是二手貨的知，不是直接經驗的知。直接得來的知，當然是在行為以後，故曰『行易知難』；間接得來的知，不與身體力行相干，故曰『知易行難』。後一種知不能應付客觀界，只有參攷底價值；前一種知，才算『知識即力量』。然而不管哪一種，都為得是增進人生底福利，都必得站在人本主義（Humanism）底立場，才有存在底價值。所以自命為天字第一號的學者，而以求知來作忽視人生責任底護符者，都應該知所戒懼。第七，產生正確知識的惟一方法，即在實地研究。普通的毛病，在生活範圍以內即限在生活範圍以內，不能高瞻遠矚，不能將零碎的經驗整理成系統的則律——這就是常識所有的缺陷。不限於常識的人，多是埋在書本子裏的學者，又與人生打不成一片——這是空論所有的缺陷。補救這兩種缺陷，以使知而能行，即行即知，便端賴實地研究。由實地研究而得的知，整理成系統就是科學，發動為

設施就是計劃方案或事功。

本集所收的文字，大部份都在張東蓀先生主編的社會思想（天津益世報），徐雍舜黃迪兩先生前後主編的社會研究（北平晨報與天津益世報），與張佛泉先生主編的現代思潮（天津大公報）等週刊上單獨發表過，這裏不過又重新刪定一下而已。沒有這四位師友底督促，這些東西是不會寫出來的，敬在此處致謝。至於集內所論各點，或因正面的啓發，或因反面的激刺，都是得自多數知與不知的朋友，所以即謂這本集子是這些朋友底共同成績也可；當在此處敬向他們總誌謝忱。不過寫成這個樣子，到底是著者底事，責任要歸著者來担負。

這本集子，已在一九三四年六月廿日編好，取名社會思想新論，並將序文在社會研究（一九三四年八月一日，第四六期）上發表過了。但因種種關係，全書未能付印。許地山先生替著者保存了這幾年，幾次變動以後居然又由遠地託人帶回來，在這個年月，真是了不起的事。感念之餘，即刻另起爐竈，重新改編一過，刪去幾篇不合時地情形的，加上幾篇那一年以後的作品，再付手民。特向許先生

致謝。又蒙張東蓀先生寫序，容庚先生寫封面，同此誌謝。

一九三八年四月一日，於北平西郊著者識。

校後記：排印以後，校閱一過，發現文體大有不一致處，而且有的字句也因為時過境遷，似乎對集已失時效；七八年的文字放在一起，這是難免的，所以也未一一重改。好在每篇文字以後都有寫作的年月，可以標記發言對集背景；而且大體的精神是較長時期的心理建設，不因一二字句而誤其主要的意義。要明白，這不是文學的文集，乃是社會學的論集，目的在科學的認識，不在行文的技巧。談技巧，這裏是一點也沒有的。『不以文害辭，不以辭害志』是在讀者。

這本集子所代表的幾年個人生活史，如非生活陪伴于式玉女士在物質與精神各方面的幫助，絕對產生不了這一段的生活痕跡。在過去的作品中，不願意枝枝節節地向她致謝，希望將這一段生活痕跡敬獻給她，以作將來更大努力底起點。

社會學論集

——一種人生觀

目錄

張序

自序

上編 人生態度

提要

一 『青年底出路』

目錄

三

七

一

三

一

116722

附錄 『宇宙與生命』	七
二 『一勞永逸』	一一
附錄 王鶴堂論我們最少也要『一勞』	一八
三 『少年老成』	二三
四 『好人』	二八
五 『單刀會』的人生觀	三五
六 『何所適從?』	四〇
附錄 『社會學對於社會工作之貢獻』	四五
(一) 社會工作與社會學之不同——社會學之貢獻	四六
(二) 社會工作所應有的貢獻	四八
(三) 社會工作底界限	五一
(四) 演化與社會工作	五二

(五) 社會工作對於社會學的貢獻.....	五二
七 組織生活底練習.....	五四
八 聯絡.....	五八
九 批評與宣傳——因『基本英語』而引起的評論.....	六五
(一) 解題——『基本英語』是什麼？.....	六五
(二) 『基本英語』被人忽略的一點.....	六七
(三) 宣傳自己不必批評旁人.....	六九
(四) 藉批評來取巧的習慣.....	七〇
(五) 懶底病根.....	七二
(六) 個人底貢獻在分工.....	七三
(七) 職業不與道德相同.....	七四
一〇 酸——兼論人品與文章.....	七七

一一 犧牲與無所留戀……………八一

(一) 自殺不是犧牲……………八一

(二) 苛捐雜稅之下的農民……………八二

(三) 責人與自責……………八五

(四) 責人的可能道路……………八六

(五) 犧牲是因生活充溢……………八九

一二 道德的自律與環境底改造……………九三

(一) 片面的責備……………九三

(二) 「救國」之謎……………九五

(三) 蒸底使命……………九七

(四) 齊門底保障……………一〇〇

(五) 自律與恕人……………一〇一

附錄 張東蓀著『現代倫理學』書評……………一〇四

中編 婚姻家庭與社會

提要……………一〇九

一三 卜里法特論『愛底起源』——『戀』非『愛』……………一一一

(一) 一般的誤解……………一一一

(二) 性的殘忍……………一一二

(三) 由咬而來的『接吻』……………一一五

(四) 匹耦生活與溫暖之情……………一一六

(五) 男人愛子息因以愛女人……………一一七

(六) 愛乃源於母性反應……………一一八

一四 讀了『我底婚姻觀』以後……………一二一

附錄 賽君論『我的婚姻觀』……………一三五

一五 開魯窩頓論『婚姻底破產』……………一三一

一六 家族主義與八股餘毒……………一四二

(一) 由『齊家治國平天下』到有家無國無天下……………一四二

(二) 『行易知難』之知與『道隱途說』之知……………一四四

(三) 『非徒無益而又害之』……………一四六

一七 哪個適於社會進步——孝，慈，或自厲？……………一五一

(一) 原始時代無個性……………一五一

(二) 脫離社會繫結的個性……………一五二

(三) 封建時代維持社會繫結的手段……………一五四

(四) 孝與社會進步……………一五五

(五) 慈與孝的比較……………一五八

(六)	慈與社會進步	一九五
(七)	自勵與社會進步	一六一
一八	分工的友誼	一六四
一九	『擁護領袖』	一六八
二〇	社會產物與個人成績	一七五
二一	社會先於個人	一八五
(甲)	個人係被生在社會裏面	一八五
(乙)	有個性的個人係晚近的發現	一八七
二二	社會思想與社會問題——爲社會思想週刊創刊號作	一八九
(一)	問題	一九〇
(二)	社會問題	一九一
(三)	社會問題底類別	一九一

(四)	『社會思想』底含糊意義	一九三
(五)	社會思想底類別	一九四
(六)	保商主義底背景	一九六
(七)	放任主義底背景	一九六
(八)	帝國主義底背景	一九七
(九)	當前的問題與研究社會思想所應持的態度	一九七
	附錄『社會結構與變遷』	一九九

二二三 禮教與國粹

(一)	文化過程——民風民儀與制度	二〇八
(二)	適應與不適應	二一〇
(三)	功能概念	二一一
(四)	大家庭	二一二

(五)	適化標準與經濟政治	二一四
	附錄 季良論『中國現代思想古典化之根據』	二一六
(一)	引論	二一六
(二)	舶來思想輸入中國之矛盾	二一七
(三)	吾國現代社會思想古典化在民族歷史之意義上之根據	二一八
(四)	吾國現代社會思想古典化在現實社會組織上之根據	二二〇
(五)	結論	二二三
二四	研究主張與國情——請教梁漱溟先生	二二三
二五	印度與中國	二二八
(一)	非戰主義	二二八
(二)	『餓死在豐富的世界裏』	二三〇
(三)	『東方文明』	二三三

(四) 教育政策.....三三四

二六 墨西哥農村建設底經驗.....二三六

二七 民族創作性底培育.....二四三

下編 社會科學哲學知識與實地研究

提要.....二四九

二八 塞利格滿論『社會科學都是什麼』.....二五一

(一) 引論.....二五一

(二) 純社會科學——政治學,經濟學,史學,法學,人類學,刑事學,社會學與社會工作.....二五三

(三) 中社會科科——倫理學,教育學,哲學,心理學.....二六〇

(四) 具有社會涵義的科學——生物學,地理學,醫學,語言學,藝術.....二六五

二九 介紹社會科學集成.....二六九

(一)	本書歷史	二七一
(二)	本書範圍	二七四
(三)	本書方法	二七五
(四)	本書目的	二七八
三〇	麥基窪教授論德美兩國社會學之比較——現代社會學之趨勢	二八一
(一)	引言	二八一
(二)	比較兩國的理由與英法意三國社會學界為證	二八三
(三)	德美兩國比較	二八七
(四)	德國社會學	二九〇
(五)	美國社會學	二九六
三一	日本底社會科學	三〇八
三二	社會學者所應有的訓練	三一六

三三	論『哲學與社會問題』	三一九
三四	駁『甚麼是哲學』——請教胡適先生	三三五
	(一) 胡先生底態度正當麼?	三二五
	(二) 哲學和科學	三二八
	(三) 哲學和社會科學	三三九
	附錄 畢貝克駁胡適的信	三四四
三五	爲什麼讀書?怎樣讀書?	三四七
三六	教育與學校	三五三
三七	答問——讀書是否有用?	三六四
三八	知識與思想	三六九
	附錄 (甲) 阿里耶論『蠻野人底心』	三七五
	(乙) 德里傑論『認識野蠻人』	三八一

三九 由內蒙旅行說起——爲社會研究復刊週年作……………三八八

旅行知識界底動向，實地研究底準備

四〇 實地研究討論……………四〇二

(一) 方法和技術……………四〇三

(二) 社區研究與專題研究……………四〇八

(三) 技術要從經驗得來……………四一四

社會學論集

——一種人生觀——

上編 人生態度

本編 專就個人立身行己上立論，凡有批評之點，均有建設工夫。一切以實際心得爲本，不尚紙上空談。本編要點可得而述者計：(一) 不求價的積極主義——根據生活欲求與自我責任，自要積極努力。

無所逃避；更因個人與自然環境及社會環境相較，仍還是微乎其微的，所以不能工必有成，成而不居功，不成而不灰心，惟有努力進往的活動爲報償。而本身在自我爲積極，對外界爲不求價，故曰不求價的積極主義。(二) 惡式的「好人」觀念，是與世無爭的。我們現在因爲縱不干涉人也難免被人干涉，所以真正的好人應該在消極無害於人以外，更能有益於人，且使旁人不能有害於人。(三) 既要有益於人，則獨來獨往不會成功，必得在



存心以外，還要注重方法。方法底要素，尤在有組織與有聯絡。更在利用個人底方法來控制個人，以達到爲善的目的。(四)對社會來說，我們底工作有爲局部的，有爲全部的。然在個人底可能貢獻來說，爲全部與爲局部都不過是社會分工底一種，所以何時地都有統緒工作的可能，而不必歧路復歧。既不必迫天下人以從己，尤不必將自己就讓在等候機會的途中。(五)理想之我與實際之我二者不可得兼的時候，舍實際之我而取理想之我，必是因爲生活底充溢，而不是因爲無所留戀——不是沒有可以留戀的價值。無所留戀的人能夠自殺而不能犧牲。自殺是不肯到責任的弱者，犧牲是儘肯負責任的強者。(六)關於道德，在自己，隨時都應該負責任。對旁人，必要培養社會可以爲善的客觀條件。願意自由，便是道德自律底根本；願意抗決定，便是改造社會實人以惡爲根本。以惡人者自惡，以律己者律人，沒有是處。

一 『青年底出路』

青年人寫信所討論的，談話所注重的，往往多是『沒有出路！沒有出路！』書肆間居然也出售幾本『青年底出路』。需要既那般迫切，供給也這般容易，在交易條件上已是得到解決了。然在青年本身底作人方面，依然沒有得到解決，依然還是喊着『沒有出路！沒有出路！』

不怕打斷讀者底興頭，起始便說老實話：青年以及任何人並沒有可以出去的『出路』。標題用引號，就是這個意思。本來沒有，而強去求索，而冒然供給，都是徒勞無益的事。

人，不管是青年或是老年，都是站在世界以內來應付世界。不管怎樣橫衝直撞，反正逃不出這一位老太婆底手心去。無論怎樣扎掙，你都是出現於這個世界，消滅於這個世界，骨頭變成灰你也逃不出這個世界。盧梭說：『人生而自由，但到處都受綑綁。』他底意思是說處處受到社會制度底牽掣，其實即無社會也沒有生而自由的世界，更不用說若無社會，根本就沒有人了，哪裏還會求自由？

不受任何牽掣而可如夢以償的自由，根本沒有。然沒有這類烏托邦的自由，並不是說沒有根據自然界與社會界底事實，循着人所發現的規律，改變自然界與社會的自由。征服自然必要了解自然，尊重自然所以順天，即所以勝天，即所以用天之矛盾陷天之盾。一般青年動輒責罵旁人責罵社會責罵環境，責罵一切好像自己一點責任也沒有。試問旁人是誰與共處的？旁人社會環境與一切，又是誰底社會？誰底環境？誰底一切？一點小事不成功便歸罪於家庭，歸罪於經濟條件，歸罪於……，一不稱意便喊沒有出路——這都是苟且自偷，不配有自由，不敢要自由的弱者。

舊禮教專使人投降於環境，安分守己，去過逐日退避的生活，稍不甘心，它便責你不能游心物外，不會自得心理的賠償。這種使人『說大話使小錢』的辦法，當然需要反對，需要打倒。然在另一方面，處處漫罵外界，把自己底責任推得乾乾淨淨，豈是青年所應有的態度？社會所該助長的風氣？人只是人，不能神仙似地超出世界，游心物外；正因人只是人，所以同時又不能放掉了自己。人在世界裏滾滾來滾去，或與自然界求適應，或與社會求適應，或與個人求適應，必要先與自己求適應。自己內心得到適應，便在自己方面得到出路；與旁的相適應，便在旁的方面得到出路。

所謂自己與自己相適應，必是修養得各種衝動都不相衝突，調和舒暢，合乎整個底發展。這並不是很容易的工夫，不要輕於放過。必經長時期的磨練，乃能堅凝整暇，縱橫錯節，利器愈現；換句話說，便是試探越多，道力越堅。

有了這種內部的諧和，乃在大處着眼，看看社會與自然界需要甚麼樣的努力，便在小處下手，努力作去。進寸則寸，進尺則尺；成功也好，失敗也好；活着也好，死了也好；前後左右，無往而不好，反正是目的。是在達到了——達到了永進不息，堅忍不拔，盡量發揮自己與大我的生命底目的了。時時刻刻保持着這種精神，這種人生，『鞠躬盡瘁，死而後已』便是一切人永遠不受阻障的出路，連青年也在其內。

若信外邊有個可以出去的出路，根本便是迷信。若說成功了這個，達到了那裏，才算出路；則『生也有涯，欲也無涯』比滄海一粟還渺小的人生，何處是出路？則無怪意志薄弱，眼光遲鈍者，悲觀自棄了。

內部得到諧和，時時封鎖起來，不敢與世相鏖戰，是消極逃禪的辦法；這樣自我集中的世界，與

一幅畫，一個雕刻有甚麼分別？與世相接觸了，而要事必求成，功必及身；不有成，不及身，便詛咒一切，放棄一切；或由碰折而灰心，或由浪漫而腐化；不是意志薄弱，也是庸人自擾。對於這樣世界而不感到痛苦，興奮，或煩悶，而不思有所努力，真是麻木不仁。稍一熱心，即求報償；大處不能着眼，小處不肯下手，急功好利，不又戚戚然汲汲然成爲小人了嗎？

必像愚公移山，精衛填海似地，不任天，不居功，養成大無畏的精神，隨時自新，隨處盡力；任勞任怨，以是爲則；成敗利鈍，未暇顧及；即有困苦，也是『打破牙關和血吞』——反正是『求仁得仁，又何怨焉？』這才是無所求償的積極主義，這才是到處亨通的大道路；行爲本身便是報償，誰能使你失望？誰能阻住你底出路？蕭伯納新印一本書，尙未出售，有人問他道：『你這書與世相見以後，你猜會不會受歡迎？』蕭氏說：『我忙得很，無暇顧及這些——有那樣時候，我又寫一本書了。』試看，試看現代的青年，何其顧慮之多呢！

有人說，社會這樣糟，種種問題這樣多，是難怪大多數青年的。然而正因如此，我們才易衝將上去，踏出一條曙光暗淡的窄道；旁人再就窄道發揚光大，再接再厲地衝上去，使這滿目荆棘的世界，

到處都是康莊大道，若待人家牽着馬子（舊禮教之下「耳提面命」的辦法）才走幾步，已經開闢好的路徑，乃是人家底路徑，人家底出路，又與我們何涉？既有這種機會，還不趕快無所求償地衝將上去，還不是辜負了這樣「癩竊不治」的世界？

出路，出路，當前的便是出路，努力現實，不管過去，不管將來，現實的活動中，投射出去的光便是將來；拖下來的尾巴，便是過去。過去留給將來的人類學家去整理，將來也留給繼起的青年去開發；我們不顧一切，只管努力現實，現實便是出路。

（一九三一，八，二七。）

任斯斯教授所著宇宙與生命一書，證明生物所以異於無生物的道理，特別是在隨時創新的事實。茲將審評附錄於本文之末，使我們在創新的努力中，或可因為科學上的證據而增加一點勇氣。

附錄 『宇宙與生命』

原名：The Universe and Life

著者：H. S. Jennings

上編 『青年底出路』 『宇宙與生命』

研究無機現象的科學，如地質、物理、化學之類，很容易給我們一種機械人生觀。

然而有感覺有意志的人類，多半不滿意於板滯機械的看法，而喜歡創新，喜歡用甚麼理想來作標準。

前一種態度總以為理想是主觀的，所以是不科學的。後一種態度雖然的確有時沒有根據，不免落於『玄想』，不免以喜怒哀惡來塗抹事實；但同時，『有志者事竟成』也未嘗不是事實。於是意志究竟有多少科學的根據，便是莫衷一是的問題。

如欲解答這類問題，頂好不要忘了所謂科學也者，不只有以無機現象為對象的。以有機現象，即以生命為對象的生物學，便告訴我們：宇宙是在演化的，隨時都有創新的可能；宇宙既不在生命未出現以前完成她底演化過程，也不在有了人類底文明以後而停止創新。生物學底特點，即在對象之中包括了研究者。研究者乃是生物之一，而且這種生物既有化學物理的成分，也有知覺、情感，

與意志，因為對象有這些，所以這些也是客觀的。

我們要介紹的這本書，便是一位生物學家用這種眼光寫的宇宙觀與人生觀，以給我們一些更樂觀的希望，且給我們這種希望以生物學的根據。

著者生於一八六八年，是美國約翰哈根斯大學（The John Hopkins University）底生物學教授，兼動物試驗所所長。本書是用苔萊基金（The Dwight Harrington Terry Foundation）在禮大學的第十屆演講。該基金底目的，即在根據科學與哲學來建設適宜的人生觀。該基金已在禮大學出版部印行的這類演講，除本書外，已有『演化論』、『科學宗教與演化』、『自我身體與自由』、『命運與自由』、『科學與人格』、『宇宙之性，人類之性及神性』、『無限界之信仰』、『科學暗示的玄學觀』

本書分三章。

第一章『宇宙之性質』，說明宇宙不是機械的東西，乃是一個能夠演化的系統，演化到了一定程度，遂有生命出現，有了生命，於是有知覺，有喜怒，有思想，有計劃。宇宙底演化過程，不是印板式

的，不是用數學能夠推測的。這類創新的情形，只在經驗以後才算知道，不是預定的。

第二章『演化過程之性質』說明宇宙在有生命以前不是一成不變的，在有生命以後，生命也不是一成不變的。生命隨時在演進，方向不同，種色各異；有的鑽了牛角，走入死路，有的則越分越精，越精越豐富。過去已經進步，將來更沒有限量。

第三章『生命之理想』說明道德乃是起自生底欲求，可是生底欲求則為有生之物所共有。道德之所以為道德，在能使生命更豐富，更多花樣，更較切實。生命越進步，理想越開展。最初只顧自我，怎樣應付外界的困難，怎樣對付同輩；以後更要顧及旁人，顧及配偶，子女，儕輩，一國同胞，以及全世界同類；更以後不但顧及同類，且要顧及一切有生之物。理想開展底結果，不但能顧眼前，而且明白生命也要包括將來——將來的生命更會進步，所以促進將來的進步，也很值得努力。理想底演進，到處都是，從不會停止。生底欲求，是自然的，是客觀的；由欲求而來的道德理想也同樣是自然的，客觀的。

著者說，我們一切的道德理想，都是關乎生命的：『至於生命以外的東西而被我們注意的，不

是因爲與生命的關係，如財富，藝術，科學之類，就是因爲是生命底反映，是真的生命底替代品；如神，仙鬼怪之類，都是實在生命底反映，都是想像將事實在生命中錯綜安排而成。舉例來說，蛇，蝎，狐，蝠，蝠，惡人，肉食動物，都是造成魔鬼的根據；蝴蝶，甲蟲，飛禽都是造成仙靈的根據。他如女神來自女人底品德，男神來自一切高尚男人與理想男人，更足證明：想像底虛構，乃是根據人生底實際。因爲人生有這樣可敬可欽的品德，所以想像底虛構才有這等反映。我們欽敬這等反映，正是不自覺地欽敬人生底實際；所以反轉頭來，自覺地將這等欽敬還給人生底實際，也不會降低可欽可敬的程度。』（頁九二至九三）

（一九三四，二十五）

一一 『勞永逸』

中國人底惰性到處可以看得見——最值得注意的就是打算『勞永逸』的精神。

因爲打算『勞永逸』所以馬路造成以後，永遠不加修理。直到走一次路，顛簸得腰斷骨折；刮一陣風，灰塵撲面，喘不出一口氣；下一點雨，滿街都是亂泥塘，寸步也不能行——直到再也拖延不下去了，然後才建議重修。重修以後，又是『勞永逸』地安頓下去，反正永遠沒有合適的馬路！

你說這是腐敗官僚底習氣嗎？試看一切學校底建築，哪一個不是地板不踏窪了不擦油，壞得連油都擦不上了，萬一僥倖的話，還許從新換地板（常例是同着建築一齊壞到不可收拾）；反正換了以後就可『勞永逸』地用了。他如不至病得不能動，不會講衛生，不至告貸無門，不會交朋友，交了朋友以後不至凶終隙末，不會講一講人已底權界，不會稍微客氣一點，都是『勞永逸』的根本信仰。

你說這是一般因襲的毛病嗎？試看所謂『摩登』青年。現在能夠講戀愛的，能夠戀愛而後結婚的，總算新人物了吧？然而愛的時候，一切都好，真會『情人眼裏出西施』。反正可愛的都是好的，不好的都不愛了；感情的分類既已滿足，更用不着理智的衡量。一次可愛，永遠必愛；既愛而好，當然沒有缺點，因為缺點不在『好』底範圍以內。甚至有所謂『整個心靈供獻給你』的戀人，試問你既整個供獻給她，或他，還能怎樣去愛——愛不是需要一個主觀的你嗎？這樣『……永……或既……便……』式的假定命題，利用到人事上，特別是戀愛問題上，不容加雜一點稍微不同的成分，不但懶惰得可笑，而且也因不切實際弄出可傷的悲劇來。試看今天卿卿我我，明天便又路人不如的，有多麼多！這是多麼大的一個耗費！

這樣還可以說認識不清，戀愛沒有成熟，然而成熟到結婚生子的，試問究有多少溫溫相慕的家庭，前一種有始無終的友誼是『早知如此，何必當初』的悲劇，這一種沒有愛戀的家庭，是『味同嚼蠟』的悶葫蘆。前一種倒還親友同情，這一種乃是『金玉其外，敗絮其中』——家苦不可外訴，反正是『嗚呼！吃黃連，苦在心裏！』

「結婚是戀愛底墳墓」已經是比较通行的話頭了。甚或有人因噎廢食，對於結婚生活懷着一種不可名言的懼怕心理，根本不敢問津。試問結婚這一件事怎麼便會斷送了戀愛呢？毛病並不在結婚這件事，乃在我們對於結婚這件事的態度有了錯誤。普通在講戀愛的時候，一切都很客氣，處處體貼對方底心理，人已底權界，非常認得清，寧肯犧牲自己一點，也不肯讓對方有半點不舒服。這自然是對於一切朋友所該有的經常態度，然在一般心理竟被認為戀愛過程底特殊行爲。既是特殊的，則到戀愛「成功」至於結婚底段落便可恢復起一般的懶惰態度來。便可「一勞永逸」地愛起來。不過事實是：還未到「永」才「逸」了一點，愛已跑了。這是甚麼緣故？愛與其他事業一樣，根本沒有可以「稍卸仔肩」的成功階段。在你愛着的時候，固然不能不說是成功，然你才一休息，便與愛神分途，便是失敗。秦人修萬里長城，是根本「一勞永逸」地禦胡的表現，不過長城還未塌，胡已入主中華了。世人不察這層道理，拿着舊日的戀愛信件，去弔已經喪失的戀愛滋味，也就像憑着長城去弔秦皇底偉烈一樣。長城尙不可靠，還說甚麼情書與婚證。

我們努力人類底事業，就像逆流涉水一樣。拔一步即已不是從前的水。我們一步一步地拔。未

被衝倒之前，不能不算成功。然一疎忽，或精力稍一不繼，便被浪花打下去。倘若執着已經拔了的幾步，爭着向造物者要求報酬，要享從前的成果，哪有那麼一回事？『守株待兔』的故事，我們誰都知道，不過我們向着過去的脚步，要求賞賜，真比待兔還不如。若因跋涉得多了，筋骨健了，控制水性的能力大了，已經是很好的報償；再向過去，要求甚麼，那就未免過分。須知過去行為底本身已是報償，更不要希望報償以外的報償。

我們努力人類底事業，又像在荒漠黑漆的夜中向天空放花砲。火花越多，阻力越大，落下的灰燼也越多。火花本身已是報償（因你樂意放），更用不着向灰燼中摸索不已，嘆息前功盡棄。也用不着詛咒造物，故意增加阻力，與我們為難。世界就是這樣一個世界，既用不着悲觀逃避，更不能希圖非分，我們所秉賦於大自然者是多少精力，又與大自然相周旋而吸取多少精神，再積極地消耗給大自然，歸滅於大自然，便算盡了天職。倘若『打住了』或者『開倒車』了（『打住』自然就『開倒車』，因為大自然在那時比我們進行的速度快），這樣『一勞永逸』地懶惰一下子，反倒給大自然留下一些累贅，便是對不起人的事。

你既對不起大自然，大自然便要與你爲難。好，你以爲戀愛成功了；你以爲經過求愛過程底『一勞』便可享受結婚以後的『永逸』了；你以爲在先十分熱心的，以後可以安然了；從前十分客氣的，以後可以視爲固然了（Take it for granted）；原來隨時要用『作愛』（Make love）手段的，以後可以直接得到了——好，你這樣一來，你既不創造愛了，愛也就不創造你了，大自然與一切也都樂得一個『一勞永逸』，再不管你那閑眼了。

因爲懶人太多，因爲懶底報酬太痛苦，需要於是迫人起了認識，有人認識了『創化的戀愛』底道理，叫人隨時隨地不管結婚與否，都要繼長增高地製造愛情。實行的人固然越創越濃厚，不肯實行的依然住在悶葫蘆裏。天下沒有沒有代價的收穫，代價便是永久創造。馬路與戀愛底例，本已十分顯明，然尙不會邀得一般的實覺，他如自由和平等，更是可望而不可即的東西了。自由也是創造來的；越能彼此平等，越能彼此自由，越是實踐自由，便越所觸的範圍廣大，所來的引誘強而有力，然更努力下去，實際能力越充實，所得自由也更澈底。『出世』的人尙要在稠人廣衆中多求磨練，以便修持定力，更何況這個世界是我們根本就出不去，只有以入爲出的呢？

好，不要笑話『摩登』青年太幼稚，即如大人先生之流也多因為偷懶底病根，弄得百孔千瘡，沒有半刻愉快的心境。你說立憲好，咱們就立憲；立憲以後，當可一勞永逸了。你說民主好，咱們就民主；民主以後，當可一勞永逸了。你說委員制好，咱們就委員制；委員制行了以後，當可一勞永逸了。到了現在，依然還是越想安逸，越是手忙腳亂了。中國底沒有自由與平等，友誼與和平，恐怕已經到了顯然的程度了吧？靠着旁人解放以得自由藉着法律規定以爭平等，靠着甚麼蘭譜或條約之類以保持友誼與和平，以及抄襲甚麼制度，以圖國利民福，根本都像拿着情書婚証，以維繫戀愛那樣勞而無功。我們沒有自覺的意識則已，倘已自覺，則請首先打倒『一勞永逸』的懶惰病根！

我們注重行動，不講不可捉摸的甚麼居心。行動本身便是我們底報償，不在行動以後求誰去註功勞簿。不求記賬是不求償，注重行動是積極努力。不求償，所以永遠不會失望；積極努力，所以成果愈多，而且日新不已。要拔除『一勞永逸』底懶惰病根嗎？請首先建設起永遠不會失望每日都有新而目的『不求償的積極主義』來！隨時創造，隨時統整；創造越多，人格越偉大，偉大到與全人類，全世界，合而為一。

(一九三二，九一四)

附錄 我們最少也要『一勞』

王雲堂

李安宅先生爲文痛論『一勞永逸』爲中國人底惰性，或者逕直可以說是開倒車，並舉修馬路，講戀愛等等例証。道理是很清楚的，對於一般抱着『一勞永逸』的思想的人，最少是一個當頭棒喝！

然而我底意思以爲這種惰性，雖然可怕；但『一勞永逸』終須經過『一勞』底過程，比『不勞永逸』還好。當籌畫修築『一勞永逸』的馬路的時候，必須苦心積慮地研究；怎樣動工，怎樣敷土，怎樣堅實，怎樣耐久……計劃妥當以後，還必須經過若干時日的實際建築才能修成。『逸』雖不能『永』，最少已算達到一步底希望了。講戀愛也是同樣道理。當一對情人卿卿我我的時期，那種求對方喜歡，求對方了解的真情，甚至於供獻給整個的心，那是何等勞神費思的經營呢！即使『愛』而不『永』，你能夠不承認他這第一步的實際工作嗎？你能看輕他這一段實已享受了的愛嗎？如果現在的中國人（連我也在內）因爲要得『永逸』，而其肯於『一勞』，中國早就氣象一

新了。

無如，橫亘在一般人的心裏的孽胎，不在於打算『永逸』而在於不肯『一勞』的魔障不斷地在人底心裏作祟，以致走在馬路或在連馬路還沒有地方頗簸得頭昏目眩，或危險到萬分，只是叫苦幾聲罷了，決不打算施點『一勞』的力量修築一下，開闢一下。在這種局面之下，你要告訴他『一勞永逸』的思想是錯誤的，那他正已『不勞永逸』呢！你要說我們應該抱定『無所求償的積極主義』，那他會『顧左右而言他』地不理你了；因他以為那是欺人之談。

這種『不勞永逸』或『不勞而獲』底根性，在一般人——尤其是青年學生，表現得非常可怕（因為是最應該有希望的這道樣，所以比在勞處更可怕）譬如幾次帝國主義侵略我們底國土，我們都氣得幾乎發暈；其實這都不是偶然的事，並決定不是一二年裏的醞釀；但我們中國從來不肯施點『一勞』的力量預備自衛。趕到事情爆發了，我們應該切實想法應付了；我們底能力所表現的，乃是除了希望旁的國家說句公平話，夾着帝國主義退兵，便是貼幾張標語，喊幾句口號，就算盡了責任。不知這種技術比巫覡道士們底貼符唸咒，給病人驅魔趕鬼底手段，究竟高明了多少！最奇怪的，

在某校會場尚未開會的時候，一位青年學子比手畫腳地談着：『大街上底標語，凡是「打倒」二字正着，「帝國主義」四字倒着的，都是我寫的……』他一面說着，一面眉目間表現出很得意的神氣。這麼一來，彷彿帝國主義真被我們打倒了，我們真得到最後的勝利了。

這種諷罵式的，唸咒式的青年心理，已經普遍了中國。（不信請看各校招標遊行示威……）只是『起誓不靈，諷罵不疼』人家只有一個不理，自己就會灰心喪志，緘口不言了。因為根本上就不肯『一勞』，自然無所謂收穫；打消了希望，就沒法不變得死氣沉沉；經濟充裕一點的，更花天酒地自尋肉體上的消遣了。人本來不是靜止的東西，正常的『勞』而不去『勞』的時候，便會走向不正當的『勞』。這是不可避免的。不爭氣的中國，偏偏多鬧慘案，致使一般赤手空拳的青年永遠想不出新花樣，永遠想不到自己本身所有的具體責任；惟一的能力就是唸幾句咒，貼幾道符。趕到符咒不生效力了，還不說自己愚笨，還不向自身方面努力，還是詛咒這個，諷罵那個。帝國主義早看透了這套把戲，所以年年上中國來演慘案；任憑你大哭小叫地唸秘咒，貼神符，他是不理你的；因為他早有『成竹在胸了』。

有人或者要說：貼標語，喊口號而妄想發生效力，是中了『一勞永逸』底病根。其實不然。打算永逸的『一勞』，是根據永逸的希望努力的。如修馬路，講戀愛的人，他決不會躲在旁邊去唸咒。（按：其實，在原始社會講戀愛巫術原例正多。）喊口號，貼標語，與打倒帝國主義和救國雪恥，根本就不是一回事；雖也累得口燥唇乾，但他努力底方式，正是『南轅而北轍』。況且天大的事情，單是喊一喊，貼一貼，所費不過毫毛之力，還談不到『一勞』呢！

我們底先哲說過：『三代以上，唯恐好名；三代以下，唯恐不好名。』這並不是三代以上和三代以下品評人底標準降低了。乃是社會演變，情勢的遷移，不得其上，尙求其下；要想維持一時苟安的大局，不能不如此。所謂『一勞永逸』底計畫，縱然不甚高明，但比希圖不勞而穫的唸咒，尙不知強有多少倍！前而有個『永逸』底希望，還不肯『一勞』的人，假若你揭穿了前途根本上就沒有『永逸』那回事，就更不肯『一勞』了。

無所求償的積極主義，固極偉大。然而無所求償，便不積極了也是事實。打算繼續積極下去必須繼續地有所償。換句話就是：要繼續地『逸』，必須繼續地『勞』。這並不是批評人底標準降低

了，乃是風氣所在，不得其上，尙求其下，要想打破根本『不勞』底局面，以希半點建設與實際事功，不得不如此。

三 『少年老成』

我們『國粹』的懶，在作事方面希望『一勞永逸』，在作人方面要求『少年老成』。我們已經討論過『一勞永逸』，王鶴堂先生並且補充着說：『我們最少也要一勞』，而以為『永遠的逸必要永遠的勞』。我們現在專就『少年老成』來鞭策自己。

我們不是專愛攻揭自己底短處，乃是以爲短處不能取消，長處無從建設。人是習慣的動物，一方面避免不良的習慣，一方面建設優良的習慣；同時也就是一方面建設優良的習慣，一而方代替而且避免不良的習慣。作事是這樣，抱着甚麼態度也是這樣。我們深信大處着眼，小處下手的步驟，所以不憚自陷於老生常談，也就時時對於有些老生常談開火攻擊；一而攻擊，一而即寓建設於攻擊之中。我們相信與社會脫不了關係的我們個人，若不從新改造起來，甚麼愛國家，愛社會都等於一個錶裏的螺絲七灣八裂地站在錶底外邊來喊愛錶，喊得時期越久長，越沒有計時準確的錶成。

就出來，因為這個錶正缺少一個與其他機件不能脫離關係的螺絲。

那麼，我們看看我們自己，看看我們底機件，螺絲。

我們這些當螺絲與其他機件的人，根本太懶了。事情還不作，便想『一勞永逸』。作人還不會
起始，便要『少年老成』。

所謂『少年老成』不外未壯先老，未老先死，未死先求脫生，未生先求老成。試看各處民風，當
知這話不謬。

六七十歲的西洋人，正是老而益壯（中國是『老當益壯』可見已經不壯），大無畏地建立事功；中國
同等歲數的人，縱不龍鍾不能為力，也大半是『老而不死是為賊』了。且是大半時間多在準備自
己底死，如購置衣衾棺槨墳墓，貯蓄冥鏹，焚化代罪替身，持誦往生經咒等等，不可勝數。

青春期的少年，在西洋正是天不怕，地不怕成羣結隊，盡量鍛鍊的時候；在中國則面黃肌瘦，駝
背弱腰，短褂長衫，一切冷淡，一切『老成』了。

因為老成了，所以還未成年便有子息了。還未作事，已會計較得失了。還未生產，已會貪財若命

了。還未與人共處，已是猜忌很深了。還未有知識，已經不克受教了。還未見世面，已經偏見很深，不能寬容了。還未冒險，已經怯懦不前，反倒譏人多事了。血氣未成的少年，竟舉血氣既衰的老年所難避免的一切毛病，盡量表現出來，是爲『少年老成』的國粹底成果。

反正人是內部有種種衝動，外部有種種環境。若要平安的生活，不但衝動與衝動要平衡，內部與外部也要平衡。限制住自己，不要動作，以得枯木死灰的平衡，是爲消極的平衡。越發動越有經驗，越有經驗，所活動的範圍也越廣大，範圍越廣大則所調適者也越嫻熟越深切。這樣隨時發達，隨時創化，永進不息的平衡，是爲積極的平衡。

西洋精神，是求積極平衡；中國國粹，是求消極平衡。惟其積極，所以要征服自然；惟其消極，所以要順天安命。惟其積極，所以不安於現狀；惟其消極，所以苟延殘喘於目前。惟其積極，所以因着失敗以求成功；惟其消極，所以恐怕失敗，也就根本沒有成功。亞里斯多德說，與其吝也寧奢，因爲財富消耗得少了，年歲增加得大了，自然會走到儉的平衡。孔子說，『與其吝也寧儉』，因爲節儉本身是在中國看成美德的。西洋重開源，是積極底結果；中國重節流，是消極底結果。

少年時期本是發揚光大的時期，偏要向老成處教訓，乃是春夏而行秋冬之令，無怪瑟縮拳曲，沒有長成的希望了。西洋人以早熟爲病態，中國人以「少年老成」爲美德。也就像西洋以充實偉大爲美，中國反以「弱不勝衣」的病鬼爲美。這樣以病態爲常態總是東亞病態國底成因之一。蘇軾雖然勸過他底晚輩要學他青年時代的文章，生龍活虎，不可約束，不要學他晚年那樣謹嚴收斂的風度；可是蘇氏父子，歷來即不被人看作正統的儒者，還是「少年老成」被人看成上乘的造詣。

少年所應有的狀態與一切人所應希冀的狀態，自然是隨時創新與到處擴大那樣生動光輝的機能。體魄是要「其色渥然，其氣充然」，担得起冷，受得起熱。作事是要「欣欣向榮」，勤勞而負責任，既能創始，也能培成；既能領導，也能服從。求知是要虛心若谷，「注入如漏斗，吸收似海綿」，同時更是融會貫通，以求一是；權衡取捨，不爲習見所蔽。待人是要同舟共濟，坦白地貢獻個人私見，忠實地遵守共同意志；不怨天，不尤人，不計功，爽邁直前，與同志相得而益彰。

總而言之，生機勃勃的少年以及以少年爲楷範的老年（不以老成爲楷範，因爲老成是生機停歇的代名詞）乃是活潑而不輕浮，沉着而不古板；機警而不纖巧，勇敢而不鹵莽；有智慧而無書院氣，有毅力

而不岸然凌人。最要緊的是沖和的朝氣，每條筋肉紋理都表現內在精神底自然與新鮮，使人一見即有雲霞燦爛的景色，純潔天真的意態；因為自己是被向上的火簇熱烈地燃燒着，所以少大言而多實踐。好像擊球，好像跑步，運動過程便是享受，用不着運動以外還求甚麼錦標；所以旁人也更樂得交接這樣運動過程中的伴侶。既不校量報價，乃得互相磨礪。當分的時候，單獨担負責任；當合的時候，共同服從組織；乃能個人為全體，全體為個人。

(一九三二，十三)

四 『好人』

中國底傳統思想總以為不作壞事的是好人，受人欺負的也是好人。西洋拿着『慢藏誨盜，冶容誨淫』的論調來責備被欺負的人，說他允許人家欺負他，是幫助欺負他的人作惡。這種說法傳到中國，總還是覺着勉強，然而每次遭到異族底侵凌，正要憑着老天替我們出氣的時候，他們越顯得是天之驕子。新式的帝國主義不但自覺爲天之驕子，而且義正詞嚴地說甚麼爲『世界文化』，爲『世界和平』，爲『開發利源』，爲『機會均等』來毫不客氣地向我們進攻。

我們底外交家雖然也說一些『自有主權』或主持和平正義之類的人道主義的門面話，申斥侵凌我們底非是。可是遇到治外法權問題，也不得不說我們底司法已經公平；遇到一切一切，也不得不說我們已有準備，用不着列強越俎代庖；獨有遇到武力自衛，責無旁貸的常兒，偏是依靠以剝削殖民地爲根本利益的集團，以掩護自己底怯懦與投降，反視不甘投降者爲寇讎。

其實，倘若真信自己底主權，便乾脆用不着說我們內政如何，因為內政是我們底內政。然而不得不說，便已證明默認閉關為政是行不通的，默認了帝國主義底邏輯！

我們雖然吃帝國主義底虧，可是這裏強迫我們認識了一項社會科學的真理——即人是活在團體以內，息息相關的，不但個人與個人不能隔離，國家與國家也不能隔離。

我們從來不承認這是社會問題，總是誤認為道德問題，所以覺着『這個年頭兒』老天待我們特別苛薄。

人與人底社會關係，本來有兩種：一種是關係密切，不但『筷子會碰到飯碗』經濟上不得不合作，不得不競爭，而且『禮尚往來』精神上不得不守固有的民風、民儀、與制度；一種是精神上不相干而在機械生活上保持一定的單位。譬如回教徒與佛教徒住在一個區域，雖然自己度着自己底生活，好像彼此不相關，其實只因住在一個區域，便促成了一定的物品市價，一定的交通，一定的公民習慣。住在平津的中國人與住在柏林的德國人，雖誰也不知道誰，也在一聲不響地度着分工合作底經濟生活。再譬如一黨底黨員，除了一般公民關係以外，還有黨底紀律，黨底政策，黨底主義，

使彼此在精神上成爲一體。一家，一族，一個單純的地方社會，也都是休戚相共，不但上對神明與外對其他社會單位，具有集合責任，即內對良心也是不守共同標準便覺不安。

後兩例是兼具精神繫結的社會，前兩例是只具經濟繫結的社會。只具經濟繫結的社會，社會學上採取生物學的術語，叫作共棲生活 (Symbiosis)。

然而不管只具經濟生活或兼具精神生活，都足證明人是活在社會以內，靠社會來活着。我們活在現社會，衣非自織，食非自耕，住非自建，凡百行動無不取給於凡百職業，即知識，思想，道德，以至真而且真旁人不得奪去的『良心』也無一不是來自競爭合作的共同生活。『來而不往非禮也』顯然證明閉關自守或獨善其身的辦法是反常的。

我們慣受了異族底侵凌，以及土劣貪污底陷害，苟延殘喘，以不死爲大幸，遂以反常的辦法爲理想，以至於數百年如一日。

普通所說的『好人』就是這樣苟且偷活，只知自取，不知有所貢獻的『來而不往』的反常小人！

倘不積極作壞事便算『好人』，則只有泥像合乎最高倫理。可是泥像被人『一勞永逸』地塑成以後便不需要吃穿與知識上的供給。中國底『好人』自奉者過於泥像，待人者只及泥像而已，則中國哪得不壞！

倘肯吃虧讓人的算『好人』，則只有狗彘與不要報酬的娼妓，宦官，奴才爲最乎的最高倫理。可是這些人與物很少有過受教育的機會，很難『代聖人立言』或講經說法。中國底『好人』受過國家社會以及乃祖乃宗底栽培而且居在領導地位，其自待反不過狗彘與不要報酬的娼妓，宦官，奴才，則中國哪得不壞？

『百忍』的傳家寶，只是將政治天才埋沒於小小範圍的家，而且家也治不好，弄得一切家屬依賴成性，以致七零八落。試看估中國百分之八十以上的農村社會，八口之家以內有幾個是從事生產的？即城市社會底士，工商，宦之家，又有多少人？是給社會造價值的？相憐以衣食，相惠以佚樂，天飢蕩荒嫁妻賣子者，必是家也』（韓非子『六反』）西洋人以中國爲『飢荒之鄉』豈偶然哉！

清流界東身自好的『好人』，任着人將國家，身，以及子孫，遭踏到現社會這步田地，試問安在

其爲『清流』安在其爲『好人』中國社會問題之一即在『好人』不肯出頭，『好人』沒有作事經驗，偶而熱心出頭，也最易失敗；『好人』消極而無組織，壞人積極而組織極廣。然而推究病因，仍在不肯作好，仍在欲得『好人』之名，不盡好人之實。韓非子說得好：

夫欲利者必惡害，害者利之反也，反於所欲，焉得無惡。欲治者必惡亂，亂者治之反也。（六反）

如此，對於不出頭的『好人』，責以『自比於逆亂』，責以『治容誨淫，慢藏誨盜』，當無大過。

我常以爲嚴復時代底社會心得，依然沒有在知識界普及，依然有切實鑽研的必要。當下慣於說口號，舉公式，而不知其中的意義（產生底背景）——即作洋八股的習氣不改，不會真有所見，也不會解決問題。偶檢與嚴復相過從的鹽山賈恩絨佩卿所著定武學記（光緒壬寅後山東官印書局刊行，凡上下兩卷，二十七篇，有嚴復序）頗多精義。茲抄一段如後，以見中國知識份子底『好人』致誤之一斑。

聖賢以益世爲因，以功績爲果。人之學之，不必學其聖賢也，自當學其益世。後世所謂聖賢者，以讀書修己爲因，以得名聖賢爲果，與人羣社會無甚關係，而即得配享孔廟者，不一而足。衡以昔日聖賢之真，已名同實異；是以人之學之者，非學其益世也，學其配享耳……往古雖一名一物，苟利及羣生，皆奉以聖賢之號。構木鑽火，治水明農，教稼穡人，荷優之令

日尊之曰『賢』，彙必踴然，況『聖』乎？即令奢端，瓦特，培根諸人格之中，固直不足膺九鼎之賞，况賢之乎？吾國之不賴許聖賢若此，然其樂許者反在於埋頭故紙，獨善其身之人，豈非不平之甚者耶？（頁三十一至三十二）

人在宦晉接斯世外，絕無善之可名。既絕世矣，是絕善也。既絕善矣，是大惡也。彼小人之所損世者，亦以其獨知有己耳。知獨利其身者爲小人，即知獨善其身者非君子。凡人有生而後，其責任即因之以俱來。責任放棄，而惡以待其責任者，不能不蒙其拋棄之害。才大者獨善其身，則爲害及國家；才小者獨善其身，則爲害及倫類。凡害世者皆罪惡，尙何善之云哉？（頁三十三）

不必說獨善其身，即在固有制度範圍以內努力於分工合作底貢獻，也是在常態社會才算盡了酬報社會的『禮尙往來』底責任。及遇大難來臨，或遇固有制度與格局必要整個革新才得解救社會生命的際會，更需能說能幹，既有計劃又有魄力，既能克己又能治人，既肯自己爲善又足遏止少數人爲不善，培養多數人爲善——這一類『雖千萬人吾往矣』的大丈夫。蓋社會制度一方面固能使人安居樂業，然至與時不稱以後，也足阻遏社會的生機；個人一方面固受社會制度的培養，然至制度與他不利的時候，也可推翻舊的制度，建設新的制度，成爲革新的因子。

我們的時代是甚麼時代，我們的社會是甚麼社會，有眼的均可看見，不必多說。那麼，我們所
要訓練的好人，又是甚麼樣的人呢？

（一九三八，二十三，感於廢弟之死而作）

五 『單刀會』的人生觀

——錯誤觀念底糾正與通俗文藝底提倡

五四運動以來，在知識界自然引起相當的變化；不但思想底內容改變了標準與方向，即文藝底外形也改變了格式與結構。然因口頭知識與生活習慣相去之遠，尙且免不了洋八股，更不用說非知識界底大眾意識形態了。

非知識界底大眾，雖因歷來封建自足的經濟遭了打擊，不能維持舊有的平衡，以致價值標準（如是非善惡之類）不能不跟着動搖，但是心理的轉向敵不過物質的激盪，所以標準還是舊日的標準，應付的局面已經不是原來的局面。舊日的標準應付不了新興的局面，於是徬徨無主，以至於奔放無忌而不可收拾。

在責任方面，取消了舊的標準，還不會有新的建設；在享受方面，則舊的憧憬還爲理想，還有誘惑的勢力。建設新標準，破除舊標準的新文藝，如普羅文學與藝術之類，除了本身即無確定的力量

而不免洋八股以外，形式與內容又非一般大衆所可接受——走不到傳達過程的最低限度；於是大衆所欣賞的還是過了時代的文藝，還是過了時代的文藝來培養大衆底欣賞水平。

大衆底口味不能提高，雖有先知先覺的領袖亦不爲功，更不用說有利可圖的領袖，反要惹民爲政了；更不用說領袖爲大衆所創化，領袖底意識形態常爲大衆所限制了。

所以社會的革新，除了政治與經濟以外，必要注重社會教育或通俗文藝。現在且看深入民衆的社會教育是怎樣，通俗文藝是怎樣。

一般誨淫誨盜的東西不必論，即正統提倡忠勇的『單刀會』一戲，也就夠反社會的了。關公並不是小人物，他在這等戲裏所表現的，恐怕不只影響小民；一般所謂大人物也者，恐怕都是以他爲楷範的。

這等人生觀不取消，必無平等合作的生活，必無正態組織的社會！現在且將這個觀念分析一下，以見提倡合乎時代，深入民衆的通俗文藝是有多麼重要。

『單刀會』所表現的關公，是模式的個人英雄主義。個人英雄主義底極點，便是自我中心，便

要『入爲天地心』地支配一切。甚麼招訣念咒，妄以個人的喜怒來支配客觀界的把戲，都是這麼同源而異流的東西。

試看周倉底開場『浩氣凌雲貫九霄，周倉今日顯英豪，父王獨赴單刀會，全仗青龍偃月刀，』真好像『單刀』可以安邦定國，真好像浩氣可以凌雲。浩氣凌雲，情感地比擬一下，本無不可，然而中國底道家與用道家作骨子的儒家，哪一個不真正相信超乎物質的甚麼氣呢？哪一個不以爲藉着『鍊精化氣，鍊氣化神，鍊神還虛，鍊虛合道』便可以超物質地支配一切呢？

因爲單刀可以安邦定國，所以我們用不着預備廿世紀的自衛手段，只有大刀便好了，只有關公那麼一個會使大刀的便好了。其實，天底下哪有這麼一回事？有時我們底軍隊可以用大刀勝敵，不是因爲大刀而勝；倘若我們有敵人的底武器，得勝便更容易了。譬如敵用白刃，我用空拳，但我不因空拳而屈伏，以致敵人冷不防被我一拳擊死。倘若還說空拳足勝白刃，提倡空拳向敵，豈有是理？

『單刀會』不但表現關公底傲慢自恃，尤其表現周倉底『狐假虎威』。周倉可以對於作東道主的魯肅無禮，所以一切『武裝同志』也可毫不客氣地用『總司令』或『大帥』等名義來

對百姓『顯英豪』總司令或大帥也可陰縱明獎地藉武裝同志以自固。

魯肅索取荊州，在理論上是千該萬該的事，關公強辯，偏謂『自我高皇帝定鼎之後，普天之下莫非王土，哪一塊地方不是漢家底故物？』然而既是漢家底故物，又何必借自東吳呢？及至魯肅用事實及理論兩方面來駁倒關公了，關公乃老羞成怒，『憑着你三寸不爛之舌，也懼我三尺無情鐵。』中國歷史上的國際交涉，從來即秉『力即理』的政策，不會有所謂正義與和平。今日『力即理』到了敵人那一方面了，我們不謀自救，反倒空談甚麼正義與和平，不但自欺，也太對不住傳統的教化了。

然而這話不是問題底中心，這裏所要指明的，乃是『單刀會』所給我們的錯誤觀念——一個人唱不了『天官賜福』，『安邦定國不是『單刀』』所可了事的。偶而有幸，亦只是幸而已矣，長治久安不是那般幸而即來的。

藝術本無取乎有所規勸，我們也似乎不必對於『單刀會』過事苛責；然而『單刀會』所表現的正是正統的錯誤觀念底勝利，所以不能不當作一項社會問題，揭發一個明白。

現在許多人常說的國人三大病，曰自私，曰無組織，曰無中心思想。這在近代立國之道來着想，是千真萬確的。然看『單刀會』裏的理想人物，那般個人英雄主義的色彩，則於前二者不難找到事實的解說。那樣的各爲其主，那樣的不必善與人同，哪裏還談得到公利與組織？我們歷來是『幹就由我幹』，不幹便去破壞的！談到中心思想，關於造福國家社會的，自然是沒有；若說亘古不講合作而自顯己能的，這裏倒有一個：一個『單刀會』的中心思想。只可惜這一類的中心思想，沒有結合團體的中心力量；即有，也是封建式的，家族主義的，或化形家族主義的——『桃園三結義』的，不但不足以團結社會，適足以爲自由平等的公民社會之累。

(一九三三，二四)

六 『何所適從』

一羣青年聽到兩派年歲稍長的人兩種極端相反的話，因而大大躊躇，不知『何所適從』。一派說：『這種局面之下，還能按部就班念得下書去，簡直是太無心肝，簡直不是人！』另一派說：『甚麼愛國，一切愛國的，都不是好學生！』

學生究竟是青年，究竟機心少一點，究竟還有一點實事求是的誠意。所以輕浮用事的是青年，積極去作以至於冒險的也總是青年。青年人討厭了世界，可以整個詛咒世界，但認清了自己底短處，也不難虛心受教。一般沒有壯年以上的偽善態度的青年，請教的時候縱然沒有『足恭』的外表，然若遇到『搔着癢處』的話頭，也不難痛自剪除，努力創新。

不過壯年以上的人既因種種『有利可圖』的趣益（Vested interests）不肯說句老實話（這是心理的壯年以上，不是說凡在年齡到了壯年以上的人必得失掉『赤子之心』），根據了『不以衆人待其身』

而以聖人望於人』的下意識，一面嫌惡青年人罵叫，一面又憤慨青年人不去犧牲。所責於犧牲者，是爲大家底事；所惡於叫罵者，是有碍自己的事。一面希望青年是死人，一面又希望青年是聖人。

其實，青年既不是聖人，也不是死人。青年與壯年以上的人一樣，也是沒有飯吃就餓，得到享受就舒服——只是世故少一點，『有利可圖』的趣益還未建築起來，而且感覺銳敏一點，肯於『管鐵鑊叫鐵鑊』。

青年人，哪個有沒有錯的？可是『萬目睽睽』之下，站在先知先覺的地位的人，偏發出『青年人普遍沒有希望』底詛咒！

青年人，哪個有沒有理想的？可是飽經世故的『大儒』偏要說『現在的貪官污吏，何嘗不是當年的有志青年！』

好像必得翱翔在空中去吸風飲露，同時又不拔任何人底一毛而普遍地利了天下，那才是純潔的青年。好像過去的青年已經腐化了，而且將來的青年也有腐化底可能，便該『因噎廢食』，現在絲毫用不着懷抱任何理想。

然而青年終於是青年，整個的社會問題他也看到了，國破家亡的滋味他也嘗着了。外界的刺激與內部的生命，彼此動盪起來，隨時隨地都迫着青年發出『幹甚麼』底呼聲。幹甚麼？有甚麼可幹？怎樣去幹？相逼而來的生命呼聲，由着壯年以上的『先知先覺』是不會獲得解決的。靠着他們那樣彼此矛盾的話，青年人依然無從知道『何所適從』。他們（先知先覺）自有他們底問題，不與國計民生相干。

他們遺傳了數百年的科舉餘毒，只知道怎樣將八股作得官冕堂皇，以爲梯榮致顯之徑——但這等只是寄生與剝迫的生活，根本對於社會機體生活沒有關係。假定能夠說士大夫是要盡上管理支配底責任，他們所學的也不是那一些，也不懂得那一點，更不用說統治階級有利可圖的趣益根本不容普遍利益底實現與普遍真理底傳布了。這些『先知先覺』根本無知無覺，根本沒有自己底實地經驗，只是八股般地道聽塗說，拾一點『二手貨』，三手貨，以至於『n手貨』底牙慧，得志施其剝削，不得志暫且寄生——哪裏會給青年以實際的答案？

所以『道德救國』也好，『讀書救國』也好，『科學救國』，以至於甚麼救國都好，都是敷衍

門面，根本不足解答青年人『何所適從？』底疑問，而且也沒有意思解答這種疑問。

好，青年在『五四』以後大被人家捧過，在『清黨』以後大被人家殺過，罵過。現在罵得一聲不響，澎澎勃勃的青年運動，好像風吹雲散了。其實，實際工作的已經一聲不響地工作去了，與世浮沉的也一聲不響地與世浮沉去了，徬徨四顧，自生命底深處發出『何所適從？』底呼聲的，也許是靜悄悄地自己推敲，也許是受到普遍的漠視。表面的寂靜，正是有爲的青年立定腳根，猛省深思的時候了！

時勢所迫，縱然被感情所轟炸，倘若只於幹不下甚麼去，也沒有用處——尤其是青年人，不該採取『婦人之仁』底態度。同樣，倘若原來幹甚麼還是絲毫未用思想，依然不死不活地幹着，那也是行屍走肉，更配不上稱得起青年。青年人須得認識：首段所引的兩派話頭，一無是處。

青年人起碼不要『少年老成』下去，不要貪圖『一勞永逸』底便宜，也不要妄想不是過程而是終極的甚麼『出路』。然後再看社會需要是甚麼，個人貢獻在甚麼地方。

個性要靠社會化的生活而愈充實，社會要靠一切背負責任的個性才會發揚光大。分化

與同工是同一過程底兩方面。所以離開社會的『獨善其身』是根本走不通的，不會將自己放在裏面的『社會運動』也是沒有源頭的的滯澹，『其淵也可立而待』。

就社會來說，有大體上的趨勢，有節目上的步驟；就個人來說，有促進整個趨勢的工作，有執行節目的分工。個人終究是個人，能為全社會作事，但不能算作全社會，所以『朕即國家』當然是不對的。不過理想之可貴，即在有時將自己放大起來，以為自己便是整個社會底代表，感到『捨我其誰』的親切意味。在這個時候，只要肯於犧牲，便可挺而走險，作點為全社會的事。因為『捨我其誰』底意義，只於是佛家『我不入地獄，誰入地獄』底意義；並不是只於我才會，只於我才配——乃是只要我肯，我也不算不值得，不算與社會沒有影響。另一方面，我又只於是個人，死了也沒有甚麼了不得；個人只能盡到個人底貢獻，犧牲了固然社會少了一個人，然而『犧牲』這個過程所有底成績，也就對得住社會。

退一步來說，倘若沒有為整個社會去作一番的勇氣或才能，只能盡上分工底責任，那你就該認清分工底路線，咬定牙關，作這一點分工。譬如你底天才與訓練，只有工程師最合適，那就不管各

而怎樣使你分心，只要忍得下去，便可『忍辱負重』加倍去作工程師底業務——但限於你底工程不是『資寇兵而借盜糧』。倘若忍不下去，就作點促進整個社會趨勢的工作，千萬不要東也不肯幹，西也不肯幹，終日消磨在椎胸頓足之中。即按學生來說，倘若忍不下去了，那就投筆從戎或從事革命工作本來也很好，用不着爲人才擔憂；倘若沒有那種勇氣，忍辱負重地暫且吸取一點理論上的知識，或無寧說吸取一點二手貨的知識，也比終日詛咒或痛哭或各處亂跑爲好——但不要有甚麼『爲學問而學問』或只有我才配這樣享受的虛驕心理。

個人隨時隨地都可以有貢獻——只要打算貢獻，不是有意消磨歲月。

(一九三三，五八)

麥基遜教授所著社會學對於社會工作之貢獻一書，除題目所示的含義以外，更可指明個人工作在社會分工上所有的地位，足以說明『個人隨時隨地都可以有貢獻』的道理，爰將提要附錄於後，以資參考。

附錄 『社會學對於社會工作之貢獻』

著者：麥基遜教授 (R. M. Maclver)

上編 『何所遺從』 『社會學對於社會工作之貢獻』

四五

出版：紐約社會工作學校，一九三二年出版，一百零六頁，定價美金兩元。

社會工作 (Social Work) 到底有甚麼用處？與社會學有甚麼關係？社會工作在社會革命以後還有甚麼地位？社會工作與社會學彼此能有甚麼幫助？這些問題，似易實難，也正是一切應付社會問題的人所要切实決定的問題。倘有認識不甚清楚的人嗎？倘有在社會工作或社會科學之間徬徨歧路的人嗎？請讀這一本薄薄的書——這一本簡明切要的書。著者不爲任何方面作宣傳，只是很客觀地討論社會工作與社會科學底可能貢獻，就便解答了以上種種不易用確定字眼來解答的問題。

全書共分五章，是爲紐約社會工作學校的演講。第一章『社會學之爲科學與社會工作之爲藝術』，第二章『社會學與社會改善之原則』，第三章『個人失調』，第四章『社會演化對於社會工作者之啟發』，第五章『社會工作對於社會學之可能貢獻』。茲爲便利不讀英文的讀者起見，擇要提綱於後。

(一) 社會工作與社會學之不同——社會學的貢獻

著者首先分別藝術與科學。藝術支配對象，科學了解對象；藝術注重個體，科學注重原則；藝術活動起自內心之感召，不自理論之推斷；科學功用在說明達到目的之手段，不在實際之行動與行動之要求；科學自身是抽象，藝術自身是衝動；必是兩者相互爲用，而且分道揚鑣，才會開事成物，實通而無滯礙。

社會學是研究社會關係的，社會工作是幫助個人在特定的社會環境以內解除失調現象的。社會工作者若不是例行的技師，必有隨時進展的人格；一面要有經驗，一面要有自己底哲學。欲使自己底哲學不是幻想或自己底經驗不太局部化，均有賴於社會學。因爲社會學可有兩種貢獻。一種是指示正確的方向，使社會工作者超過當時當地的『個案』趣益，得到較爲廣擴的認識，認識各種社會潛能與條件。一種是將特殊研究交給社會工作者採納，是即是，非即非，完全客觀，無利可圖；蓋科學好像站在世界以外，無所動於中，不似藝術站在世界以內，希圖改變世界。

現在對於社會工作的見解，依然逃不出兩種傳統的假定，以爲社會工作是『好心作好事』或則只是濟貧；濟貧只要有錢即辦得到，好事誰都知道是甚麼，不管是爲己或者是爲人。可是現在

的社會工作，已包括娛樂與病理等需要專門知識的工作，不是原來所想像的那樣簡單，不是誰都會幹。社會工作已不只是慈善事業，已與慈悲為懷的組織分家；而且濟貧工作大半歸到政府行政範圍，用不着舊日的慈善機關。在這種局面之下，社會工作者要靠專門知識來作專門事務，非復昔日具有閒心閒力的自動活動所可為力。不過事實是這樣，傳統的假定還沒有澈底改變。所以社會工作必得提高訓練程度，獲得專業的地位。有如醫生，工程師那樣。不然，報酬既低，社會評價既不公平，一定要影響所作的專業——不足得人信仰而成功。

(二) 社會工作所應有的種種責難

第二章替社會工作者答復許多責難。社會工作者都相信不但被他幫忙的人得到好處，而且藉着這個增進了社會福利底總量。必是這樣相信，工作才有興趣。可是責難社會工作的人就很多了。第一有物競天擇派，即演化論派。他們說，社會工作妨害天擇作用。然而他們不明白，社會之所以成爲社會便是以人力勝天行。文化制度中固然有缺陷，可是人爲的缺陷只有用人力來修正，『天然解決不了人類創造底問題』(頁二千四)況且說，人口的研究知道生產率與死亡率大約相等，

沒有過剩的人口來作天然淘汰底準備

第二派反對社會工作的人來自淑種學者，他們以為劣種應當取消，不應當被社會工作所保護。最顯著的例，便是說生在一七二〇年的九克（Gig）一家，一百五十年以後在一千二百人之中竟有七名被判罪的囚犯，一百三十名刑事犯，三百一十名不能自立的窮人，四百一十名體質有缺陷的人，更有過半的女人是娼妓；活到一九一五年的，有六百名有精神病。反過來，愛德華（Edwards）一家則有二百九十五名是大學畢業生，更有許多是在專門職業與官商各界出人頭地的人。然而淑種學者不知道（甲）遺傳只是一種可能，除在具體環境裏面，是不會單獨存在的；環境與遺傳不是因果關係，乃是互相影響的關係。（乙）十八世紀的九克族與二十世紀的九克族，除了名目可考以外，在遺傳學上有甚麼根據算是一族呢？這其間的婚姻關係，不是加上了很多很多的外來血統了嗎？（丙）倘若遺傳只有相當環境才會表現出來，則我們所能為力者必在環境方面危險較少，事功較易，因為凡是人為的都可用人力作得更好。

第三派反對社會工作者來自個人事業比較成功者。他們因為自己成功總要譏笑旁人底不

成功，好像不成功的原因都要個人完全負責任，所以對於社會工作者嫌其多此一舉。然而他們不知道：（甲）了解事物必不要用毀譽的眼光；罵罪人不當犯罪，解決不了犯罪的問題，更不能了解犯罪底原因。（乙）人在社會之中不是穿着一般重的運動衣來賽跑的；有人乃是負擔極重，比賽的條件根本不公平。（丙）社會工作者要解除個人的失調問題，即如醫生要醫治病入底病症，不是一個抽象的道德家。倘若醫生不治病，專去責難病人致病底原因，將成如何現象？（丁）個人主義者底態度本身即表現自己底社會環境；倘若沒有自由競爭底好條件，他就不因小小成功而自豪了。

第四派反對社會工作底人來自經濟決定論者，他們以為社會工作是替統治階級粉飾太平，轉移被統治者階級鬭爭底視線。然而他們不知道：（甲）安於現狀是一件事，在現狀之下來幫忙個人解放失調另是一件事；個人得到幫助是一件事，幫助所有的影響另是一件事；事例可以混在一起，問題則可分開。（乙）澈底革命固然是二種工作，解救燃眉之急，在分工上也是值得作的一種，因為實際有人得到好處，自己有了貢獻。（丙）個人失調不只是經濟的原因，社會革命以後各

人豐衣足食，依然還有一部個人因子，因為完全的社會調協是不可能的——調協本身就是一個理想，要隨着社會繁複狀況而改變；一面要改變人與環境的關係，一面要改變環境以內的生活程度。經濟條件儘管因為社會革命而解決，社會與個人依然需要社會工作，就像需要醫藥一樣。譬如『有問題的兒童』以及任何個人的缺陷，凡足以破壞地方社會最低限度的公共福利者，都需要社會工作來應付。

(三) 社會工作底界限

所謂最低限度底公共福利，其標準即在破壞以後，地方社會有組織解救的準備，而且社會工作者也有解救底本領。這種沒有辯論餘地的失調現象，是社會工作底正常範圍。不管社會怎樣變，這種需要永遠存在。這種需要，一部與醫藥服務相同，一部不相同。第一，都是由治療走到預防。第二，都是用專家的本領應付就診者，沒有慈悲與提拔的意思。第三，生理健康容易承認，社會健康常有申論的餘地。第四，醫藥服務是被病者所請求，社會服務常在公共福利底名義之下插進腿來，所以不易被人領會。研究社會失協以給社會工作一個功用的分析者，是本書第三章底範圍。

(四) 演化與社會工作

第四章說明社會工作是社會演化底結果，是因為個人與家庭在近代的工業經濟之下弄得競爭而機械化，脫離了鄰里的親睦生活。機關化的世界，需要社會工作來作關心個人的事務，以代族黨生活之不足。所以社會演化對於社會工作者的啟發，第一是使社會承認他現在乃是活在新世界的世界裏面，第二是使社會認識社會工作底範圍天天在那裏擴大。即按紐約一省來說，在一九二六年度便為社會工作用去美金一萬三千萬萬元。也許有人覺得政府為這等事動用公款為不應該，殊不知政府底作用除了原來的權力以外，已經逐漸走到福利的設施。反對為社會工作而用錢，就等於反對為提倡實業而用錢。以舊觀念來限制新事功，沒有是處。

(五) 社會工作對於社會學的貢獻

第五章討論社會工作對於社會學的貢獻。第一，社會工作因為實際遇到種種等等的社會境地，可以幫助社會學劃分社會境地底型類。第二，社會工作因為根究每件個案底社會境地，不但知道社會團結與分離（社會化與個性化）兩種勢力的結果，也知道彼此運行的狀況，可以幫助社會學

研究羣體生活底過程。第三，任何社會工作都是根據工作假定來解決個人問題，所以在任何社會工作都是一項試驗；因為社會工作是試驗，所以能夠帮忙社會學了解社會因果律。

談到社會因果關係，社會工作者在任何境地之下都要研究四方面。一是一般的社會背景，即基本的社會因子與經濟因子。二是個別的社會背景，即個案底生活狀況或個案所代表的團體型類所有的背景。三是個案在特定的團體生活以內所受的人格影響。四是個別的失調所有的當前問題，即通常不在個案環境以內的外來因子或社會工作者為要達到制裁的目的必須單獨注意的因子。

(一九三三，五，一三)

七 組織生活底練習

處在當代的中國社會，而對現狀能夠怡然自得者，不是自欺欺人，便是沒有知覺。有知覺者或嘆主觀思想沒有中心，或愁客觀條件沒有辦法；守舊的追慕已往禮教底統一，以及閉關自守的經濟自足，維新的懸擬理想制度底實現以及各是其是的各種主義底普及。然而事實究竟是事實：封建的農村經濟終必被分工更細交通更遠的制度毀滅無遺，一切『復興』底努力只是無益於事的『倒車』；跟着舊制度而被破壞的舊禮教，也必沒有統一的一日；風起雲湧的新主義新制度，更因不得經驗上的印証，一時驟難彼此一致。維新者因不一致而勢力渙散，守舊者因根據已失而終日徬徨。中國的社會，便在瞬息萬變的世界度着渙散徬徨的生活。

可是有一些人，已在渙散徬徨的過程中，有過相當的經驗；覺得除了過去與將來以外，還有側重現實的一條道路。這現實所指示的是：讓過去的過去吧！可是假定我們主義也相同了，制度也受

你們底支配了，一步一步地進行建設工作的時候，不是依然需要分工更細，聯絡更密，搬磚的搬磚，運瓦的運瓦嗎？不是更會需要更精深的本領，更合作的本領嗎？一切精深合作的本領，不是實際練習得來，而且實際合作着練習得來的嗎？

凡在社會上盡着一部份分工的責任以謀社會底福利因而增進個人底福利底人們，都用不着瞻前顧後，都可當下便聯合起來，當下便得到合作互助底資益；這是一種『卑之無甚高論』的利己利人底看法。同情這種看法的人一定還有很多，只需要一種組織，便可聯絡起來。

是的，組織是我們底當前急務，因為組織是在我們舊社會那樣經濟自足，各自為政，專以家族為中心的生活所不需要的。可是因為沒有組織，所以才使『好人』只能獨善其身，只能自私；因為沒有組織，所以才使思想沒有應付問題的能力，沒有逐日創新，逐日統一的作用；因為沒有組織，所以才致有人找不到事，有事找不到人——即偶有傑出之士，也易變成違反社會的獨夫。

倘若個人英雄主義是行不通的，倘若根據其他目的而有的結合，又是不易糾合力量的，則唯一輕而易舉的組織，便似乎是這樣『卑之無甚高論』，各就工作範圍而合作互助底組織。

譬如說生產、消費、信用三種合作社，各種同業組合、交換組合，以至於各種學會、各種人生共濟會，甚麼旅行團、服務團、飯團、識字團、閱報團、保衛團之類，都可認真地活動一下；除了實際的直接利益之外，還可以產生合作習慣底利益。頂要緊，便是不要看輕小事。在無關大體不生利害衝突地方，養成了尊重彼此權界底習慣，便不愁大事不會合作，不愁大事偏會『利令智昏』而且小組織有了基礎，大事業就容易號召。

第一個難關，是我們中國人，特別是交通不方便的地方底人，根本慣於『老死不相往來』的生活，以為與人聯絡是無聊，是骨子裏覺着討厭的事。在這一點上，南方人比北方人好得多，試看同一環境以內，一個南方人底活動範圍有多大，一個北方人底活動範圍有多大？這與道德心術絲毫沒有關係，只是習慣與背景的問題而已。然將南方人與西洋人比來，則又差得好多。幾個天涯海角的西洋人聚在一起，不管怎樣信仰不同，可是生活的基本條件，如衣、食、住、馬路、醫院、郵局等等，便都設備起來。幾個中國人住在一起，偏永遠得過且過。這與有錢沒錢沒有關係，因為有錢的中國人除了作無益有害（吃得有損健康之類）以外，一談公共福利，便都漠不關心。一個勤學的學生可因姊

妹出嫁而請假兩星期，你若請他參加一個會，多看一點報，他便片刻也不能分神了。

中國也不是一點組織也沒有，只可惜一點點的組織，乃是根據於家族，而不根據於公民資格。所以同鄉會裏有人，一個學校底朝會便要空空洞洞。只要稍微轉轉方向，將關心於家族戚黨者，關心於共營生活的同輩，則公民資格便可代替血統的基礎。俗語說『遠親不如近鄰』便是在血統以外看透了公民一類的『共棲』關係了。

(一九三三，十二月，十一)

八 聯絡

當亂世，天下愈不可爲，愈嫌好人不出來，而出來者只有壞人。這固然因爲『危邦不入，亂邦不居』與甚麼『明哲保身』的儒家處世哲學養成了不負責任的態度，但偶有肯於負責任者，亦因『少不更事』，動輒失敗，最多也不過演成『殺身成仁』的悲劇而已。

關於獨善其身底『好人』，我們已經屢有論列，證明這個觀念底錯誤。今更進而討論空有『兼善天下』底抱負，若無正常的交友觀念，亦必終歸失敗。

舊日的交友訓條，一則曰『寡交』，再則曰『無友不如己者』，但任何人都覺強於己者爲友，則一切強於己者都不屑與己爲友，試問交友的機會究竟到哪裏去找呢？

知人甚難，擇交不易，所以不言寡交。結果亦常是寡交的。先哲明訓，更以寡交爲教，則無怪自命爲清流者終日『孤遊獨往』，常以『吾言之而聽者誰歟？吾唱之而和者誰歟？』爲嘆了！然試問

「言無聽也，唱無和也，獨行而無徒也，是非無所與同也。」的人，縱使他「渾身是鐵，又能碾多少釘」呢？至若轉移風氣，伐亂除暴，以致天下於磐石之安，那更談不到了。

然而好人的「中流砥柱」終於止不住壞人底洪水橫流；不但無補於天下底興亡，即明哲保身的目的，也要歸於幻夢。這個緣故，乃在好人消極而壞人積極，好人勢孤而壞人有聯絡。

壞人底聯絡，儘管「利盡則交疏」，但取利的途徑無窮，聯絡的範圍便也無限。壞人底積極，固然「患得患失」，戚戚然不自安，但以無孔不入的積極精神，成事固不足，壞事則有餘。

聯絡手段與積極精神既與壞人結了不解之緣，於是自命爲好人者更以因噎廢食，深恨壞人的結果，乃並與壞人聯在一起的聯絡與積極而恨之；於是他愈積極，你愈消極；他愈熱中，你愈恬淡；他愈聯絡，你愈寡合；他愈炫赫，你愈「幽獨咀含，不求其曉。」

不求其曉之士，常有一種心理求償的辦法，即自命獨醒而誣衆人以皆醉，自命獨清而誣衆人以皆濁。那種「九天俯視，下界衆蚊，寤寐罔亂，落落寡羣」的氣概，真可以「舉世非之而不顧。」

但有骨有肉的人，終於不能懸居九天；你儘管不顧世界，可是世界不能不支配你。不必說「動

與時左」常足指明個人不善適應的缺陷，即真是超凡入聖的先知，倘自外於社會，以自絕其動力，也終於沒有貢獻的機會，徒有浩嘆以沒而已！

天下所以不可爲，乃在壞人積極進取，廣事聯絡，而好人反反其道而爲之，以至於天然淘汰，不易存在。桃花扇寫阮大鍼迎立福王所有的辛苦，並寫史可法只是答了馬路章底回信便以爲「寫的明白，料他也不敢妄動了，」而且吩咐下人「早閉宅門，不許再來囉唆，」對於阮大鍼底干謁，全以不了了之。評書的人於前者說「小人作事，如此辛勤，焉得不濟，」於後者說「君子作事，如此疎懶，焉得不敗，」真是看透了社會因果底真相了。

中國底傳統思想，總以爲「吉人自有天相，」凡自認有理了，便可不問世事，底成敗，殊不知「吉人自有天相」只是宗教的信條，不與成敗相干，即使真有天相，也只有到天堂裏去享受，不會有當於人事的。自己有理，乃是道德上的責任問題；道德底功能本在自律，不在律人，所以自己心裏過得去，本身便是報償，絲毫也保證不了外界底成功。史可法比阮大鍼地位高，且有當前的兵符，尙且敵不過阮大鍼底陰謀，更不用說本來就是勢不均，力不敵的了。

傳統的好人教育，在正面使你相信「吉人必有天相」，「真理終歸勝利」，到最後沒有辦法，便只有「殺身成仁」一了百了而已。實際，全民族，全文化，在演化的途中，浙滅淪亡的正多，我們再也不必麻醉自己了。至於「殺身成仁」底大意，更不過是沒有辦法的辦法，不能作為濟人濟世的法門。濟人濟世，乃在事業理想底成功，不在一死以謝責。中國不乏坐失軍機的大將，縱然殉難以死，也是死有餘辜；蓋以因他失機而犧牲的人與事，已經太多太多，雖有百身亦不能償贖了。我們寧要使我們與他共享幸福的領袖，不要使我們受累而由他自己一死以謝責的道德犧牲。只是責任已盡，或藉以盡責任的最不得已的辦法，若未盡責任而以犧牲來謝責，則責無可謝。

如此看來，獨善其身，固然是自私的行爲，有意兼善天下而自外於社會，專去幽獨地咀嚼自己底理想，或以宗教與道德的堅信來代替實際社會上因果關係的控制，也都不是利用厚生底辦法；所以補濟的方法，自不外採壞人底手段，以控制壞人而達到好人底目的。

○只有目的而無手段是腐儒，只有手段而無目的是流氓；全國家社會而只有腐儒與流氓，當然上不了軌道。

社會上的鑽營聯絡，只如蟻之附羶，蠅之附臭，自然很覺討厭的，所以矯枉過正也比較可以原諒。但我們要明白，自己有了學問技能，有了品性道德，一芥不苟取，一芥不苟與，安心要作一個好人，最後爲得是甚麼？爲得是將這些造詣帶到棺材裏埋在地下嗎？任何安心要作好人的人，一定要回答說，爲得是「窮則獨善其身，達則兼善天下。」

由此我們知道，獨善其身乃是不得已的處境，兼善天下才是學以致用的目的。兼善天下固不必限於政治，然任何專長而欲得到貢獻於社會的機會，便先要給社會以認識的可能，先要自己努力獻身於社會。你有天大的本領，你自己不咄戶庭，社會也無緣認識你。這不但是社會沒有利用你的機會，而且是你沒有盡到你底義務。

我們要知道，倘若自己要作一個有用的人，自修固要盡其在己，致用便在合衷共濟，致用是離不開人的。可是我們誰都知道乘桴易舉，孤掌難鳴，我們又誰都容易犯落落寡合的毛病，無聊政客，底狐朋狗友，自然討厭，然而努力認識人，努力與人以認識的機會，彼此相提攜，彼此相寬容，乃是現在亟應提倡的習慣，任何人都應努力的方面。曾文正公曰：「無兵不足深憂，無餉不足痛哭，獨舉目

斯世，求一攘利不先，赴義恐後，忠憤耿耿者，不可亟得，此其可爲浩歎也。『吾請益之曰：學問不愁不精，道德不忠不立，舉目斯世，求其忠憤耿耿，居仁由義之士，亦不見甚不易得，獨所荷愈重，嫉俗愈深，以致豁達大度，善與人同之風，渺不可尋，此其所以好人愈多而社會效能愈小也！』

舊日教育不明個人與社會的關係，誤以彼此隔離的個人爲單位，故可忽略社會關係，專言個人造詣；個人亦假定個人抱負有由個人實現的可能，所以不見個人離羣索居底毛病。因爲這種緣故，得勢便假社會之功以爲己力，不得勢更空嘆天命，空嘆氣運，殊不知個人與社會相較，實不啻滄海之一粟，欲以孤力而言兼善罔嫌其妄，不求通力合作而言命窮亦實見其故步自封。

我們必要認定與人合作爲致用底必要徑途，應付人，研究人，最少也與應付學問對象，研究學問對象有同等的重要，然後才配得上作一個新式的好人。舊式的好人，求學問則可以，應付人則嫌廢時間，都是不明成事底必要條件。

與人相交，亦如與學問相交，熟則可愛，且可交相影響；否則格格不入，易起反感事，以同情成，以反感敗。我們常自甘於彼此不認識，當然不必怪四週反感叢集，沒有成事的機會了。

整個舊式的教育是這樣，所以我們都是安於不知人與不被人知的人，即請根據我們爲善致用底目的，採取壞人成功底手段，來注意一下聯絡工夫。

聯絡最少是與求學間同樣重要，學間是致用底內部條件，聯絡是致用底外部條件。有內部而無外部是死的，有外部而無內部是空的，空則濫死，則萬事皆休。

有聯絡才可以截長補短。天下沒有完全無缺的人，用其長，舍其短，故能久；法其長，救其短，故兩益兩益能久，而以爲善作骨子，乃有大事業。

九 批評與宣傳

——因『基本英語』而引起的評議

(一) 解題——『基本英語』是甚麼？

『基本』是譯 Basic 一字，該字固然是一個現成的英文，然其商標的意義則是採取 British, American, Scientific, International, Commercial 等字的第一字母，意思是說這一種用科學方法簡單化了的英語，是利用英美所固有的字，用法適於科學、國際、商業諸目的。這一種英語是英國劍橋少數學者，如歐格頓 (C. K. Ogden) 與呂嘉慈 (I. A. Richards) 研究語言與思想底實際結果之一。(參看著者在商務出版之意義學)以所選八百五十個字，按着科學的用法，儘夠日常遣詞達意，據說學得快者可以一個月學完。

這種節省精力的辦法，自然是值得宣傳的。值得宣傳底意義，便在它節省精力，就如同『四角號碼』以及一切人爲的節省精力底工具都值得宣傳一樣。正不必問它是誰創的，由哪國來的。英

國自然是帝國主義底先進，她藉着這個以增進英文底勢力，也未嘗沒有可能。可是學不學在我們，學了幹甚麼也在我們。假定還有人學英文，假定還有人學了不是爲常買辦或作帝國主義底其他工具，則『基本英語』這樣節省精力的辦法，便該向這樣的中國人多加宣傳——自然『基本英語』不只爲中國人創的，可是爲使問題簡單化起見，這裏可以不管。也就等於中國人沒有人學德法，俄，日等語言便能，如其有，則在這些語言裏而所有的節省精力的新發明，便都值得宣傳。

中華書局將英國新出關於『基本英語』與用『基本英語』寫的小冊子編譯發行，並自編課本在電台上廣播傳授，這樣佳惠學子，是值得感謝的。

可是中華書局也是一個商業機關，也希望賺錢，於是所登廣告與宣傳文字，也未免有些失常，未免因爲提高『基本英語』而順手貶斥了世界語。這樣一來，便引起了世界語主義者及其他反對帝國主義的人許許多多的反感。然而反對『基本英語』的也沒有給它一個相當地位，自然也難使人心服。幾次在報紙上看見這類的辯論，因而悟出幾條說話，作事，選業，作人底道理，藉着這個機會說一說。

(二) 『基本英語』被人忽畧的一點

『基本英語』值得宣傳的一點，已如上說。可是另有一點，都被商業的宣傳所忽略，即其科學性質。所謂科學，並不在造句遣詞底簡易——這是誰都看得出來的，乃在它能澄清思想，使思想本身只要利用這種工具便不得不合乎科學的律令。引用呂嘉慈教授底話，即因它能將日常英語所有的思想『析成片斷』（見爲著者底意義學所作的弁言），使人發生自覺的思想，不至習而不察，人云亦云，終日在語言文字障裏打圈子。這種工夫，一切翻譯都應該作得到，可是任何翻譯都好像有了固定的對譯字眼。譬如 Etihad 馬上譯成『丈夫』，Philosophy 馬上譯成『哲學』，Ideology 馬上譯成『意識形態』，好像古今中外的『丈夫』都有同一的形式，職務，地位，不會半點不一樣，好像哲學，人生觀，科學方法，認識論，藝術觀，藝術術，意象，思路，意識形態等，各有各底意義，本身清楚，不假外求。所以說的儘管是同一字眼，指的儘管完全不是同一事物與關係，所以有人只懂語言的安插，便敢翻譯本身莫明其妙的學術文書，當然難怪天書式的譯品充滿書肆，念呢式的演講充滿大學，到處烏烟瘴氣的偏見，誰也不足使誰理解了。

『基本英語』因為僅僅選了八百五十個字以備日常應用，而且也能表達很深刻的思想，勢必致強迫用這種工具的人隨時具有語言的自覺，隨時知道所指實物，實況，與實在關係，然後利用種種安插與組織，以使所指簡便直接地傳達給對方；用思愈苦，傳達技術愈巧妙，愈益使人容易了解。這等作用，必非一切吃現成飯的死靠對譯的嘗試所可爲功。我以為根據『基本英語』所以成立『意義學』的原則（語言與思想關係），大可將中國國語也那樣研究一下，找出最簡便的路徑，選出最低限度的字數，以助『千字課』與『國語羅馬字』等普及知識工具的工作，是不只除『文盲』而且是除『思想盲』底方便法門。我以為『基本英語』底宣傳與實驗，是在這一點上值得一切關心科學普及，關心教育普及的人士大大注意的。

在這一點上『宣傳基本英語』一定不會有人反對。可是在這一點上宣傳『基本英語』正不必它代替一切旁的語言，正如同宣傳世界語不必希望世界語代替一切旁的語言一樣。我是中國人，說我底中國語；遇到中國話與旁人傳達思想感到慙慙的時候，利用任何方便法門都是好的——『基本英語』也好，世界語也好，法，德，俄，日及其他都無不好，只要我與對方找到一個共同的

傳達媒介。這其中自然有學着費力的，有學着比較容易的；有應用範圍廣一點的（我對方容易），有比較窄一點的；有使人思想清楚一點的，有比較累贅一點的。此中的取捨，不是好惡的問題，乃是在一定的精力限度之下，怎樣上算的問題。

（三） 宣傳自己不必批評旁人

所謂一定的精力限度，國與國不同，人與人也不同，所以宣傳一件東西的時候，儘管『老王賣瓜，自賣自誇』，用不着『一手掩盡天下目』，以使『滿地無硃砂，顯得紅土子爲貴』，儘可聲述自己底長處，不用揭發旁人底短處；儘可盡量宣傳，不用絲毫批評；儘可宣傳自以爲是者，以供外人來採擇，不用批評自以爲不是者，以引無謂的糾紛。

然而這不是說，批評本身沒有價值，沒有需要。批評是價值的判斷，批評家是價值底裁判者；必有十分發達的批評，我們才有價值標準底確立，才有真是真非，不至黑白顛倒，冤枉殺人。正當的批評應該是爲批評者及一切與他心理水平不相上下的人，將相關的問題，劃列相當的界範，有如畫地圖要用經緯度一樣，使知各點各線底相當部位。所以我們聽到批評，不要以人害言，不要以辭害

意，乃要慮心若谷地考查查所批評者真是真不是。只是我們自己說話而沒有批評態度底準備的時候，尤其是宣傳自己底甚麼的時候，頂好暫時放棄批評底任務，專就自己所知來發揮自己認為有長處的東西，因為說自己的好話，已經夠使旁人討厭的了。再說旁人的壞話，當然引起無謂的麻煩。不過自己認為有長處的東西，自己實在有拿來使人注意並供獻給大眾的義務與權利，不必管旁人討厭不討厭。倘若一面說自己好，一面又說旁人不好，即使說得對，還要引起誤會，更何況沒有批評態度底準備，常是偏見用事，不會說得對呢？更何況一般取巧的習慣，只在罵人，並沒有積極供獻底勇氣呢？

(四) 藉批評來取巧的習慣

中國人，特別是今日希望在文壇上出一點風頭的中國人，常是起首便來罵人，以引起一般的注意，而美其名曰批評；於是以批評代宣傳，不用說自己好，更不用自己真有供獻，便可因為說人家壞——倒不必人家真壞，而自己就算好了，一般不求甚解的也就以為他就算好了。

因此，在今天說一句話，真是不容易；只要你說的不是拍馬的話，而是有所批評，則被批評者與

一般觀衆便馬上以爲你是在想出風頭，根本用不着考慮你所批評之點究竟對與不對。假定你底目的是在批評，是要指出真是真非，你必以爲既經批評了，既經指出是非了，便算盡了責任，便可袖手了——那麼，你底命運便註定不被人注意，便註定被人疑惑你是在想出風頭——被你批評的人與一般觀衆都是那樣不求甚解地疑惑着。然而倘若你底目的是在出風頭，則你必至強聒不捨，必至一罵再罵，反復地罵，以當箝有价事似的批評——那麼，你是被人注意了，倘若被罵的對方是懶倦了，你便算是勝利，你便算是被一般觀衆不求甚解地認爲成功了；倘若你罵的是文學家，你便成功了文學家，不管你在罵人以外是否寫過半篇文章或者看過半篇文章；倘若你罵的是科學家，你便成功了科學家，不管你在罵人以外是否到過實驗室，是否在社會上有過經驗，或是否有過思想底訓練。以此類推，社會在今日是這麼輕易許人輕易不許人的。

這種罵人的藝術，這種以罵人作批評以批評作宣傳，以宣傳作成就的藝術，在今日的中國所以流行，是個社會的問題，具有兩方面的原因：第一，原於中國根本不尙積極的習慣，第二原於不明系統與部份底關係。

(五) 懶底病根

因爲根本缺乏積極底習慣，所以不要自己作好，只要人家作壞就夠了；不要說自己好，只要說人家壞就夠了。甚麼『已拙』，『人能』，『塞』，『忌』，『人遇』，『己若無事功』，『忌人文名著』，甚麼『怠者不能修，而忌者畏人修』都是這種懶底表現。因爲懶，所以自己沒有事功，因爲自己沒有事功，所以怕人家有事功，因爲怕人家有事功，所以在位便抑制你，毀傷你，不在位便只有罵你。試看一個人很用功的時候，越有同工便越算資助多，同志多；一個人方才不前進，有點『以老賣老』底意思了，便馬上怕『同行是冤家』。因爲自己懶，享受不來，便提倡甚麼『安分守己』；自衛不來，便誇張甚麼『犯而不校』；進取不來，便獎勵甚麼『少年老成』；繼續不來，便希望甚麼『一勞永逸』。他若罵老年以顯自己底英氣勃勃，其實早已『老成』了；罵少年以顯自己底老而益壯，其實根本就未英俊過；以及罵環境以減自己底責任，其實自己這一份責任還不會盡；誇自信以避外界底侵尋，其實已在打算投降給環境而且爲環境作護符的解釋了（如腐化哲學）。直接間接都是這種懶的病根在那裏作祟。懶病不除，接觸了外來底積極主意，中國必無幸運——不管你在口頭上反對帝國主義，或在

爲上行屈服於帝國主義。懶底養成，自然不只誅心論所可解釋，生理的惰性，經濟的不平等，以及我們討論過的『家族主義與八股餘毒』（見後面中編），都與它有關係。可是站在個人革新因子（社會以個人爲革新因子）這個個人責任上，任何個人都有努力驅逐的必要與設方法製造環境來驅逐它的必要。

（六） 個入底貢獻在分工

論及系統與關係，即緩急輕重之所以，即一般所謂意義與地位。

我們普通都有一個習慣，特別是大人物們，總以爲我們作一件事，選一種職業，只有自己底出路還不夠，必得將它說得天花亂墜，好像它一定是全中國全世界底出路才值得去幹；換句話，即不肯將自己底事認作職業，因爲那是爲自己謀生的，必得將它看成爲國爲世界所盡的勞瘁，必得使一切人相信那是天下唯一值得幹的事才算滿意。

其實天下之大，分工之繁，只要你不是寄生蟲，只要你幹的不與社會有害，你儘可擇一修養與個性都相近的職業以謀糊口，且在分工合作上供獻給社會，又何必採取一門普遍的職業，更哪裏

有普遍的（因為那是天下唯一值得幹的）職業，試問天底下的人都教書成嗎？都作公務員（國家元首以及一切官吏使役）成嗎？都在工廠裏成嗎？任你儘管想，天下並沒有一項任何人都值得作而且能夠作的唯一普遍的事務來——如有，一定是消費，如衣食住，而不是職業，更不是生利的道路。然而社會習慣是：教書的以為教書是唯一可能的職業，作牧師的以為牧師是唯一可能的職業，當工程師的以為工程師是唯一可能的職業，更不用說作社會運動的都以為他所從事的某種運動是唯一可能的職業；其他宣傳『平民千字課』的，『國語羅馬字』的，『基本英語』的，世界語的，飛機救國的，交通救國的，國術救國的，一切一切，都免不了有人誤認『只此一家，並無分號』底毛病。

這在個人性情所近，造詣所適，堅信所定，當然是仁者見仁，智者見智，彼此互換不得。然而個人唯一可能的貢獻，並不就是世界唯一可能的出路。

（七） 職業不與道德相同

誤認個人唯一的貢獻為世界唯一的出路，誤在職業與道德底混同。

職業是分工的，是在系統以內的部份，是部份與部份之間底相互地位與關係。所以個人職業

與貢獻底意義是相對的，有條件的。道德是自己負責任，是將自己看成『人』，不比『人』多，不比『人』少，於是自己底任何行動，必都設想弄到普遍的程度，即人人都這樣作時，也沒有毛病，才算合乎道德的律令。所以道德將自己看成『人』，不多不少，也將旁人看成『人』，不多不少；換句話，即將任何人都看成自存的生活單位，具有自己底目的，不許將任何人看成手段；所以道德的意義是絕對的，沒有條件的。

試看任何職業有允許天下人都參加的沒有？如其沒有，爲甚麼要說自己底職業是天下唯一值得幹的職業才算快意呢？這不是欲圖『一手掩盡天下目』嗎？不是『魚目混珠』嗎？不是安心騙人嗎？不是不道德嗎？

所以自己在職業上盡了分工的任務，便可『仰不愧於天，俯不怍於人』，用不着說你底職業是天下唯一可能的職業，然後才心安理得，然後才有理論的根據。所以你只要有當大學教授底本領，你當大學教授也好，但不要因爲你而維持應該取消的大學，更用不着天下人都跟着你當大學教授；你有作鄉村運動底熱心，你作鄉村運動也好，但不要說『救國』是靠着『復興農村』（改

建則可，『復興』則不可，因為復興是指着封建制度未被破壞的鄉村自足的經濟已破便不會復興；建設是使農村生活越過現在的階段，不是恢復過去的階段。此故說來甚長，此處不贅，更用不着天下人都跟着你去作鄉村運動；諸如此類，一切與社會有益——不管是在分工上，或是在全體上——而不與社會有害的事，你只要有相當的熱心與訓練，你都可以去作——即爲自己也好，都用不着說它是爲救國，是爲救世界，更用不着天下人都跟着你去作。

凡此，都用不着道德式的普遍的律令。然而說職業底相對，不等於道德底絕對，並不是說職業與道德無關。職業上的道德有兩方面可說。第一是已經說過的，在消極方面不要以害社會，在積極方面要盡分工的任務。第二是任何職業都得公開，凡是有興趣與有訓練的人，都有選擇的可能，不准任何人專利把持。然而現在的情形是在權利上，大人先生們不許你過問；在理論上，在領袖權上，你又必得說他們是爲國爲民，爲世界底唯一可能的出路，滿值得你一心一意地擁護與遵從。

一〇 酸

——兼論人品與文章

何人可恨？何事可惡？

運籌者無成！ 慢人者反爾！

我們底知識份子，因為數千年『四體不動五穀不分』早已養成了懶的根性；未從一勞，便求『永逸』，未有活動先求『出路』，未及少年，已屆『老成』。

因為懶，在內必要『心理保險』，在外必要文過飾非（rationalization），然後才能保得住自己，不勞而食底尊嚴。所謂心理保險，即自命為天字第一號宗法時代有『無不是的父母』，現在時髦的人物有『無不是的自我』，自己沒有努力，是事情不值得幹；努力不到家，是環境與我過不去；反正我是自立於無過之地，『天上地下，唯我獨尊』的。所謂文過飾非，乃是心理保險底外部表現；『欲加之罪，不患無辭』，欲給自己找個表而的理由，以掩飾內心的虧欠，自然也有的是理由可找。

『將軍無用武之地』當然自己無可如何；及到了有機會，也是必得人家都聽我底指揮，稍不如意，便是人家混蛋，人家根本沒有希望，不可與爲伍，結果是落得獨來獨往，赤裸裸站在罵人底地位。

這種以懶爲背景的驕氣，得勢是盛氣凌人，不可一世；不得勢是酸溜溜地『說大話，使小錢』，『成事不足，債事有餘』；再潦倒不堪，即『不擇手段』地奔走於一二前所痛罵的人物之間，盡與原來所剽竊的口頭禪，以反噬異己，以恭維新主人。唉！他機會好，是『朕躬聖明』；他混不上飯吃，是你底罪過，你又有甚麼話可說！是的，這等人，你責備他不得，名士風流，是自古不拘小節的！然而盡人不拘小節，大節又空而無物，只是『代聖人立言』；底敲門磚，於是高蹈的，漫罵的，賣同類的，都有受人崇敬底機會；至若由手至口從事生產以養人，冒險蒙難努力自衛以衛人底事業，便無人過問了。受人崇敬，是聰明的事；無人顧及，是笨拙的事。無奈中國的知識界，聰明人太多，笨拙人太少，以致風雨飄搖，大廈將傾，不論聰明與笨拙，都要同其遭遇，奈何！奈何！

『言爲心聲』，酸溜溜懶洋洋的人物，既然沒有光明磊落的胸襟，自然也沒有鏗鏘出金石聲的文章。

試看今日的文壇，大多數引人注意的，還不是寫空頭支票的騙子，被人僱用的術士（只會招搖念咒），彼此嘲罵的打手，以及專作片面之辭的謬論家嗎？羣衆底鑑賞水平既低，營業底老板又以打得熱鬧爲招徠生意底手段，於是花樣變了不少，只是浪費了無辜讀者底時間與金錢！

殊不知寫文章的目的，在文藝乃要表達作者一種可貴的意境（即心理態度），以引起讀者底相當意境；在科學更要介紹一種真理的圖樣，以使讀者底知識擴大一部範圍，深入一層理解。文藝不擇藉以表達的手段，科學則要可以按證的標準。

我們在這裏所關心的，不是文藝，姑且略而不談。試言科學的文章，我們要知道，倘若甲說半面，乙也另說半面，以便彼此相駁辯，以便多給觀衆玩把戲，那就是濫用了寫文章的權利了。理想底科學文章，乃是要使與你相反的人，也不得不點頭默認。

慣於詞訟的人，決不肯替對方說半句話，理由很簡單，目的乃在勝訴。寫文章以介紹真理的人，也學會訴訟師底惡習，專咬着半邊來說話，那就錯了；因爲我們底目的不在勝人，乃在暴露真理底真相。各而各邊說得越圓到，便越容易近於真理，便越容易引致對方，使他心領神會，沒有間言。無奈

訟師化的執筆者既多，致將是非之爭，弄成勝負之爭；暴露真理之爭，流爲揭發隱私之爭——長此以往，勢不至言論界破產不止。

意見底不同，多是窺見真理的程度不同。所謂程度，即範圍底大小與層次底深淺。譬如甲摸象鼻而說如柱，乙摸象側而說如壁，我們底責任不是執耳而談，執尾而談，以加無謂的糾紛，乃是要畫個全象底圖樣，證明甲底根據是哪一部份，乙底根據是哪一部份，甲乙以偏概全又有甚麼毛病，然後甲乙都可心安理得，一切觀衆也都得到益處了。否則縱使兩造打得頭破血出，花樣不窮，又有甚麼意思呢？

我們知道這不是一件容易的事，因爲內部有知識底限制，外部有鑒賞底水平，都不是可以超然自立標準的。不過盡到我們底能力，向着這個標準去走，才是提高水平，增進知識底途徑。

一一 犧牲與無所留戀

(一) 自殺不是犧牲

國家危難的時間，因為人底生命發生問題，於是逼得任何人都要重新將人生估價一番。這個估價，就是沒有條件地活着好？還是有條件地可以犧牲？倘若可以犧牲的話，犧牲底條件是甚麼？

這樣一追問，便要考量人生是甚麼？具有甚麼意義？

幾月以來最流行的話頭，總是越安全越舒服的人越紆尊降格地顧念小民底道德，生怕他們不懂為國犧牲的大節。又怕『對驢操琴』大節不足以折服小民，於是便憐憫婉惜地說法了：

（**許多不怕苦
為苦漢不別**）

你們這些人，也不過是有臉臉有腿與我們一樣罷了。可是既都是人，我們就不得不盡上一點互助的義務，指指點點你們的迷津。你看你住的是茅草房，睡的是硬土炕，吃的是高粱頭伴的，既不是癩登男女，幹的又只有牛馬的工作。你看你既這樣沒有東西可以留戀，你為甚麼不轟轟烈烈地鬧一番死了既不足惜，活了不一切人都『與有榮焉』嗎？

此言痛心
傷哉人何
多難

可是，你看你們這些蠶像伏一塊一塊的土地都丟了，你們這些蠶像伏爲甚麼不挺身而起，喚你們這些北方人，你們這些北方人中，更較落伍者，『燕趙古稱多慷慨悲歌之士』，今天都到那裏去了！

這一套話說的是事實，沒有人會否認。不過說是小民沒有甚麼值得留戀，便該爲大節而犧牲，則是文不對題。因爲沒有甚麼值得留戀的人，自殺則可以爲大節而犧牲則不可能。

自殺中國多得很，摩登的青年是吃安眠藥水，地道的匹夫匹婦是懸梁自盡，或者跳河投井，服毒。後者雖較前者多吃一點苦，但其爲意志薄弱，不敢與事實相對面，因爲無所留戀，便希望毀滅自己以逃避一切人生責任。這樣因爲無所留戀，便希望毀滅自己以逃避一切人生責任的人，在中國多得很，不用大人先生去悲憫他們生活無價值，他們就會消失一切價值，因爲一般小民底生命本來就太沒有價值了。然而這一些人，能夠爲大節而犧牲嗎？自己底生命根本沒有價值，哪裏有甚麼大節？『大節』不是不可捉摸的身外之物嗎？本身都怕責任而毀滅了，還管甚麼身外之物？

接觸一點西洋皮毛的人，動說西洋人有進取的精神，中國人卑屈下賤地苟且偷活。其實，西洋人底積極與中國人底苟且，都是社會制度使然，並不是西洋人根本就積極，中國人根本就苟且。西洋在資本主義沒有形成以前，農民受壓迫受到雖有飯吃也不敢吃飽，與中國今日農民底苟且偷活一點也沒有分別。凡讀過盧梭懺悔錄的人都知道盧梭到了一個鄉下住戶去求食，起始只得粗糲，後見盧梭不是壞人，乃出麵包、牛油、肉食爲盧梭充飢。當初盧梭只得粗糲的常兒，見着戶主枯槁黃穢的神氣，絕對想不到戶主會存着美食。及至戶主由牆洞裏取出美食，他才知道戶主即有美食也不敢自己吃，不敢自己向飽裏吃；因爲戶主要不看着像個半死的餓殍那樣，要不使人一見即信爲那樣，便被胥吏利用苛捐雜稅的鐵鍊牽索一空。我們試看中國鄉下何嘗不是這樣，吃不起的不用說，即真可豐衣足食的，誰敢實際豐衣足食起來？在這種狀況之下，你再責他們爲甚麼不監督政府，爲甚麼不爲國犧牲，真是風馬牛不相及了！

盧梭所描寫的是那樣，一切描寫西洋封建時代的社會經濟的著作，又何嘗不是那樣？所以看見以後西洋那樣『無代議士便不納稅』的堅強氣概，以及一切爭得集會結社信仰等自由的壯

烈舉動，便以爲中國人總是低三下四的，不是作主人底態度，因嘆中國人沒有志氣，那都是空話，都是脫離了社會繫結的不相干的話。試看西洋人『無代議士便不納稅』的氣概，不是代議士有了保障以後才培養成的嗎？革命成功以後，有了人權的保障，便以爲革命是個壯舉，革命沒有成功，只是死去一批人了事，便以爲那是叛逆或造反。舉世以成敗論英雄，革命與造反也只有成功與失敗的不同而已。中國幾次革命不成功，便說中國人不配革命，正是沒有見到西洋農民運動史同樣繼續不斷的失敗。

人在不是完全無所留戀的時候，即不到自殺程度的時候，溫和一點的含糊忍辱地活着，即恐怕微乎其微的留戀物也丟了；剛烈一點的挺而走險，以冀萬一得到更可留戀的東西。歷來的革命，都是因爲小民挺而走險才有動力，都是因爲知識份子出謀劃策才有方向。可是出謀劃策的常會出賣了革命動力的，小民利益，來謀自己底私利。所以最負道德責任的是知識份子，最可原諒的是無辜小民。現在越是安全舒服的人，越是寬恕了自己，來責小民以不犧牲，不是欺人，就是自欺。可是，不管欺人與自欺，都於危難的事實沒有補助。

(三) 責人與自責

道德是爲自己負責任的話，犧牲又是道德之極致。所以講自己對得住自己，起碼是自己負責任，就是講道德；講自己對得住人家，並在非活即死二者不可得兼的當兒，以求自己對得住自己，終極是『我不入地獄，誰入地獄？』或『求仁得仁，又何怨焉？』——那就是犧牲。所以個人這方面所能作的是道德與犧牲，即盡其在己；個人這方面以外，還要希冀一切人作好人，必不是責備他們講道德所能爲力，非得改造他們底環境不可。人常喜歡用環境以自恕，用道德來責人，所以言論愈多，是非愈混淆。其實，任何樣的環境也剝奪不了個人盡其在己底自由；以『不得已』來寬恕自己，真是不懂得『不得已』與『作人』聯不到一起。同樣，在社會上着想，使社會現象有則律可循，有因果可制定，必是捉住環境的改造，然後才有辦法；以提倡道德來復興社會，以責人以犧牲來解救危難，真是不懂得『倉廩實而後知榮辱』與『士爲知己者死，女爲知己者容』爲自己言，是無條件的，爲社會言，是有條件的。有條件即受因果律底支配，無條件即自遭因果律；我要這樣負責任，我就這樣負責任，不管環境允許不允許。反正我所負的責任是怎樣作與不怎樣作，與作得成功與否沒

有關係，成功是各種原因匯合底結果，我不過是原因之一，不足以致功；失敗也是各種原因匯合底結果，我只負一部份責任，不足以自假。

(四) 責人的可能道路

人生並沒有甚麼玄妙莫測，不過是秉賦了求生之欲，要在發展各種量能的過程上努力生活下去。能發展各種量能者為好的生活，不能發展或畸形發展者為壞的生活。所以人不但要活着，而且要好好地活着；這是自然的要求。越是好好地活着的，越是留戀甚多，留戀甚深。甚多與甚深的留戀，或在自身以外，或在自身以內，或是內外合而為一。然而不愛其自身者，亦不能澈底地愛其自身之物，更不能內外合而為一。

淺見戀愛的人，常是說『我完全將我自己呈獻給你了』好像沒有能戀旁人的這個主體，就會使旁人被戀愛一樣。同樣，你見着小民生活自身既沒有價值，身外之物也沒有價值，便責他不為國而犧牲，不為大節而性懷；真不知道對於自身與身外皆無所留戀的人，會懂得國是甚麼，大節是甚麼；你要小民能愛國，起碼要使國給他們一點利益；要使小民能懂得大節，起碼要使他們有參預

大事的機會。國與大節都是空的，必使他們自己底生活有價值，他們底衣食住行都值得留戀，然後他們才肯爲所戀而犧牲！誠如知識份子所言，他們住的是茅草房，睡的是破土炕，吃的是窩窩頭；一切均無所留戀。然而一切均無所留戀的人，試問他們爲誰而犧牲？試問有甚麼轟轟烈烈關一番的勇氣！死了固不足惜，所以可以自殺；爲人家做飯他還有點犯不着，所以不能犧牲。

說也奇怪，犧牲本是自己吃虧或吃虧到將自己弄沒有，然而能犧牲的，必是十二分自愛的人。不自愛者不能愛人，也不能愛物與理想。試問不自愛的人肯爲自己與自己底理想而奮鬥嗎？肯爲父母兄弟妻子朋友同種同類而奮鬥嗎？西洋人常爲情死，常爲愛人赴湯蹈火而不辭；不是愛人不足留戀，乃是足以留戀之至，於是爲她而犧牲自己。可是爲她而犧牲自己的人，必是十二分自愛的人，『唯大英雄能本色，是真名士自風流』底真理，便在這種關頭。小民不肯犧牲，正是因爲無所留戀——身外之物與人，都不足以使他犧牲；本身又沒有機會培養一個理想，使他鞠躬盡瘁，死而後已。所以你說他不值得有所留戀是事實，責他以不犧牲則是錯誤；因爲無所留戀，才不值得犧牲。試問『食不飽，力不足，才美不外現』的人，隨便鞭笞妻子兒女，逐處漫罵煩燥的人，會爲妻子兒女與

其他奮鬥而犧牲嗎？自顧不暇的人，還有甚麼國嗎？『無產者無祖國』在本國也受氣，在外國也同樣受氣；在外國沒有保障，在本國危險更大。他們雖要愛祖國，無奈祖國太不允許他們愛了！天地毀滅了，正是滅了他們底煩燥；妻子離散了，正是輕了他們底負擔。吃飽了，渴足了，而且站在沒有危險的地方的大人先生們，拋棄了爲己爲人而犧牲的優先權，反倒慷他人之慨來嘆小民不犧牲爲無恥，真是聽說民間要餓死了，便怪他們不食肉糜的態度了。

自知文化落後的××老百姓數年間不願爲『湯家狗』的運動，從來未聽說大人先生們紆尊降格地說過一句公平話，負責的當局不會絲毫關心過『民瘼』，及至××白白地送出去了，反責老百姓以無犧牲的勇氣；這不是根本發些不關痛癢的話（爲說漂亮話而說話），便是有意爲負責者辯護；即非『自比於逆亂』，也算『設淫辭而助之攻』了。這是一個例，其他受人壓迫剝削弄得毫無生趣的小民，都是一樣。你責他自衛吧，他根本沒有要衛的東西；你說爲僅有的生命而自衛吧，不自衛還許剩下僅有的生命，自衛便連這樣僅有的生命也剩不下——況且說，生命底危險又是內憂與外患，兩而惟均，無所取擇呢？（這句話自然是在一九三三年說的。）

社會組織與生產能力是在這種水平線，責備個人道德不爲功。有志之士不在提倡道德，而在提高生產能力，改變社會組織；不在站在局外唱高調，而在自己所說的話是自己衷心要作的，實際行爲能夠表現的。我們不反對自己有主張來辯宣傳的力量，徵求同志與同工，可是反對『聖諭廣訓』式地自己站在乾岸上來向他人吹法螺。

(五) 犧牲是因生活充溢

所以就大體上立論，食不飽力不足的小民根本沒有爲國犧牲的責任，只有知識份子，特別是大人先生們，才有表率羣倫的優先權。不錯，『天下興亡匹夫有責』可是這裏的匹夫是指在野未掌政權的知識份子，不是沒有受過教育機會的小民。在野的知識份子住的也許是茅草房，吃的也許是窩窩頭，一切一切的物質條件也許真是無所留戀，然而他已有機會受了教育，培養了理想，有個自己底人格十二分可寶貴，所以『人不搆其愛，回也不改其樂。』因爲天地間有可樂者在，所以能爲可樂者登刀山入虎穴而不辭。可樂者而在外，如愛人與事業之類，便可奔赴目的，一冥不返；可樂者而在內，如人格底完成，縱然『道高一尺，魔高一丈，』也是定力所在，外物莫如予何，即『大旱

金石流火山焦而不熟。」

不熟，自然是個比喻，並不是物質界真不能使有定力的人不熟。只是人格的完成，其權不在外界是否成功，而在內界怎樣把舵。舵把得正，無災固算成功，舟覆人亡，也算成功（盡了把舵的責任）。物質受了心理的影響，『心靜自然涼』固算不熟，被熱所熔化無有，也算不熟（未固然而奪志）。外物的事物不盡受自己底支配，內界的行己則是任何條件之下都能負責任，『三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也』便是這個意思。普通人管外界的成功叫成功，外界的失敗叫犧牲。可是不管成功與犧牲，只要不是被動的，而是『求仁得仁』的，便在內界都算成功。不過內界的成功，由着個人生命底持續，經過個人生命底放大，走到個人生命底犧牲，是一貫發展的過程，不是兩種矛盾的現象。

一般人不明這種道理，常以為犧牲是輕生的人，是無所留戀的人，乃是將犧牲看成自殺了。前而已經說過，自殺是不肯負責任的弱者，犧牲是極肯負責任的強者。強者不但愛護自己底生命，也愛護他人底生命；不但愛護生命底某一部份，也愛護全生命底整體；不但愛護當前的生命，也愛護永久的生命。由自己適應環境這點基本的生機，逐漸發達起來，充溢氾濫而無所不至，便是慈悲大

千世界的佛陀，爲全世人類來贖罪的基督。不管神學怎樣虛構事故，然其爲生命充溢的理想，則爲不可否認的事實。生命充溢有大小深淺，所以有汲汲於名者，有汲汲於利者；有獨善其身者，有兼善天下者。及至大小深淺彼此有了衝突，二者不可得兼，於是權其輕重，舍其小者淺者，就其大者深者，不是期冀外界所可爲力，於是犧牲當前，以成永遠；犧牲局部，以成全體；犧牲小我，以成大我。「殺身成仁，捨生取義」，豈是仁義與身生相反或不相關，而勉強捨身與生而就仁與義嗎？乃是正相反，身與生充溢氾濫，發揚光大，非使仁與義爲其主要部份，使無所謂身與生。可是能呼吸能行動的身與生，有時與具體仁義化的身與生彼此相衝突，二者不可得兼，於是犧牲能呼吸能行動的身與生，來成就具體仁義化的身與生。其爲保持身與生則一，其保持的程度則不同。人不知其爲程度的不同，而以爲種類的不同，於是將仁義與身生對比起來，以爲能犧牲者必是輕生者，是必無所留戀者；於是不負責任的自殺儘管層出不窮，毫無補救於危難大計。

總結一句話，你希望一切人都能大節凜然，爲國犧牲嗎？你就起始努力一般社會組織底改革，使其利於生產水平底提高。你希望你自已能夠大節凜然，爲國犧牲嗎？即你當下的社會地位與知

識程度，便有優先權了。凡在這裏共同討論這種問題的，誰沒有這種優先權，我們必是認定了自己底責任，明白了人家底處境，才會腳踏實地地作事，切合問題地說話。個人與團體一線再生之機，即看自己肯否負責任，是否了解客觀的事實。

(一九三三，五，二十四)

一一 道德的自律與環境的改造

道德能救國嗎？也能，也不能。能者在實踐道德，不能者在提倡道德。這個問題，由反面可以看得清楚，即問『不道德還能救國嗎？』任何人必答曰『不能。』

不道德既無法救國，則道德之需要可知。然需要道德，乃在自律範圍——即在『自救』。因以救人的範圍以內，責諸他人不得——即不在提倡。更不用說藉着責人以道德來掩護自己底不道德，正是不道德之極，不但不足以自救，且適足以自取禍災。

道德所以成爲道德，即在自發的，而其作用只在自己負責任。但古今中外以來歷史的陳跡，都是越在自己不負責任的時候，越將過錯委諸旁人；越在自己佔便宜的時候，越提倡旁人以不取便宜爲最大便宜。

(一) 片面的責備

上編 道德的自律與環境的改造

譬如西洋中世紀的教堂再堂皇富麗沒有，可是散在四週的教民多是衣不足，食不飽。堂哉皇哉的主教，神父，牧師之流，哪一個不是麻醉民衆說：『不要緊，這時候越苦，越貢獻給教會，越在死後能得天堂的永遠快樂！』可是哪一個也沒有說：我自己也在現在苦一苦吧，以便永世快樂。一般羣衆被這樣地上的神仙弄得愚陋不堪言狀，於是伏首帖耳聽人宰割，以宰割得越兇，爲越有榮幸；於是多數的教民越窮，少數的教會與吃教的階級越富。偶有明達之徒，喊句清醒的話，便被投到火裏，說是『燒其身體，救其靈魂！』麻醉與恐怖兼施並用，於是沒有組織的民衆徒嘆莫可奈何。

中國幾次活佛底玉趾所經，多少蒙蔽的信徒不是不遠數千里，一步一個頭，叩到活佛底膝前，獻上所有的珍寶嗎？以此証彼，當可想見西洋教會勢力之大。然而中國活佛底組織能力，與西洋教皇相較，相去又何止天壤！

再看染了頹廢習氣的青年，哪一個不罵社會不上軌道，可是努力自己上軌道的能佔百分之幾？迷信『過去的黃金時代之謎』（拜古莊）的壯年以上的人，哪一個不慨嘆世風日下，人心不古？然而『好漢不誇當年勇』的又有百分之幾，落在腐化濇濇的官僚，哪一個不說民氣消沉，邦本之

民無望，秉政者雖有大力亦莫可如何，然而允許民氣煥發的，敢於任民自衛的，又有一個沒有更不用說以身作則，爲羣衆倡了。

梁任公有過一個警喻，謂家有幹僕，恐其不忠於主而盜家私，於是鎖箱封門而禁鋼之，一旦大盜至，啟門挾縮以去，幹僕雖欲奮不顧生以與大盜抗，其奈禁鋼已久，沒有行動能力，何中國之事，依然還是這樣，試問何處未失之國土而欲真正自衛而不爲犯法？（警喻只是警喻，警喻無時不可窮，當知執政與國民絕非主僕之關係，乃適得其反，執政爲國民之公僕。）

當局怕帝國主義，帝國主義怕老百姓，老百姓怕當局，任何殖民地，都是帝國主義利用當地當局來禁鋼老百姓，當局禦侮固不足，禁鋼百姓則有餘，古今中外，轍跡不爽，實不忍專責某部人，亦無暇專責某部人，因就大體權界，約略言之，以明問題之所在。

(二) 『救國』之謎

救國救國，因爲語言底魔力，好像有個對象是『國』，需要被救；又有主體站在『國』底外面忙着去救，好像救火隊忙着救火一般，主體對象可以分得開。

其實，你說救國，我說救國，全中國人都說救國，若將你，我，與全中國人除外，本沒有國在，哪裏還有個國要救？必將這一點認清楚，才會任何人言救國，都將自己放在裏面。各個人忙着自救，即所以救國。說句老實話，中國這樣境地，絕非某部人所能完全負責任。國民都能自立自衛，絕對產生不出疲軟苟且的政府。政府人員但能盡其在己，則風聲所樹，絕對不會全國沒有辦法。不過相形之下，有職不盡，且又防害國民自盡其職，則當權者負責較大，雖盡辯解與轉移視線之能事，亦不得辭其咎。當局固非萬能，倘已盡其推動任務而推移不動，則要全國人民負責任。然若根本不推移甚或防害民間自發的愛國行動，則是實無旁貸。

愛國之事自然離不開自己底創新活動，然就全國人言則除國民沒有國，就個人言則有國民一份子之事，有為全國民之事故前者只就個人的創新活動即為愛國，後者必要使人怎樣易於創新才是愛國。後者是以愛國運動為職業者，如孫中山、華盛頓、列寧、甘地等是；前者是不失自己所業亦盡到國民一份子之責任者，如一切努力發明的科學家，一切從事生產的勞動家，以及一切盡上一部社會分工的人們都是一國之大，不能人人從事政事與軍事，所以以愛國為職業的人們不妨

衣非其所織，食非其所耕；然而道德的自律，負責要勝過旁人。副作用在感召旁人，使人樂於爲善；主要作用更在改造環境，使人易於爲善；絕不在口頭提倡爲善，以掩護自己之不善。同樣，人人固不能離開專門任務以愛國爲職業，但在非常時代，除了加緊努力所事專業以外，也要用自發的道德，一面不爲團體之累（即在團體行動上盡到一份子之責任），一面更應努力社會化，將自己底創新活動標準了社會的問題，以爲社會創新活動底發酵劑。

這樣，儘管齊下，才是真正的愛國，不管你所取的分業是甚麼。

（三） 黨底使命

中國的舊觀念，以爲好人不應該過問政治，尤其是「君子羣而不黨」。其實，這都是歷來的統治階級愚民爲政的政治宣傳；你們不黨了，他好以黨來對付你；你們不問政治了，他好藉着政治來鉗制你。你不問政治，可是政治要問你。你自以爲清高，無所害於人，可是你納的稅，加的捐，倘若政府是與大多數人沒有利益的，則你適以增加它底勢力——增加了它剝削大多數人的勢力。你縱然不言黨，可是統治階級所有的官員，胥吏，流氓，軍隊，以及御用的文人與科學家，都已組織得千妥

百公將麻醉與恐嚇來兼施並用，不管你管這些叫黨或不叫黨。

好，中國有黨政以來，給人民開了眼界，使歷來『君子羣而不黨』的黨，冠冕堂皇地弄到不可侵犯的地步。不管滿意不滿意，黨是公開地拿出來了，而且支配中國社會這許久了。不過懂得現在社會中黨底真正意義者，還是很少很少。拒之者畏若蛇蝎，用之者使其失了作用。我敢說，國民革命而未組織國民黨，絕對到不了長江流域，暫且不必說到了黃河流域而腐化的事實。莫索里尼而無法西斯黨不會支配意大利，列寧沒有共產黨不會建設蘇維埃，甘地沒有他那與英國不合作的黨也不會，在印度鬧得轟轟烈烈。

所以我們所該注意的，是代表誰底利益的黨，不是普遍地反對黨。與大多數有利益的黨，最後必操勝券。居今之世而惡黨，必不足以言改造環境，不足以言救國。社會環境之大，雖有聖者，孤掌難鳴，也只好望洋興嘆。

黨是改造環境的先鋒隊，集中了先知先覺的熱誠份子，站在全國民衆底利益上來作創新運動——來作革命運動。有了先鋒隊，集中了力量，才能幹得起來。黨員在羣衆中就是羣衆底一部份，

不過是較有犧牲精神，較有組織行動的部份罷了。黨因忠於所代表的民衆底利益，所以得到全民衆底擁護。一方面黨員即羣衆，另一方面又不似一般羣衆那樣漫無組織，所以既有發號施令擊首尾動之效，又有羣衆底基礎，不致剩個少數人底烏托邦。同樣，黨與羣衆是這樣，領袖與黨也是這樣。領袖既爲黨員之一，又有首先犧牲的勇氣與大體計劃的本領，於是個人野心有黨底制裁，環境改造亦有黨來推動。

現在失了效用的黨所以失了效用，即在黨員非羣衆，而爲剝削羣衆的寄生蟲；領袖非黨員，而爲選派黨員的屋主。於是這個黨既講不到用紀律來制裁個人野心，也辦不到推動羣衆的作用，因爲根本沒有羣衆作後盾。

這個黨以前便不這樣，因爲不管在理論上代表了甚麼階級，實際總能代表一部民衆底利益。及至腐化了以後，領袖以指定的方式來代替黨員自發的擁護力量，於是只有光桿的領袖，而無所謂黨；只有黨底名，而無推動羣衆的能力；因爲領袖自絕於黨，黨又自絕於民衆。在爲領袖者未嘗不以此法爲獨裁之妙訣，殊不知殺鵝取蛋，蛋亦絕了來源。

(四) 奮鬥底保障

一切關心國事者以至於甘心以愛國爲職業者，不要希望某人上台才好一點，或只有自己上台才好一點。因爲某人與自己雖爲聖智，居今之世，苟無深入民衆之黨，是亦莫可如何；更不用說，苟不將某人或自己納於黨底紀律之中，則利令智昏，逆境移人，也難保不腐化，悲觀，竟或反動下去。

大有爲之人，處處將自己納於自取的紀律制裁之中，好像是作繭自縛，其實成蛹成蛾而傳播以完成黨底生長過程者，正是這個自造的壁壘。人在社會上自造的壁壘，即是同工同志者——談到政治的改革即是政黨。須知這等組織，一方面固然是自縛，一方面則爲必需的手段。有力量的自由，永遠是有紀律的自由，凡不肯受紀律者，絕不配有自由。希望後一種自由者，必受天罰——必在天然淘汰之例。

這個上台也失敗了，那個上台也失敗了，均不足爲中國國民沒有政治能力之証。『知識即勢力』，必是認清社會變遷的則律，以及人已權界底分別，然後才不躑等，然後才不留戀不可幸得的報償，然後才不失望。

居今之世而反乎社會立場（爲大多數底利益而行的有計劃的經濟制度）的潮流必被歷史的輪所碾碎；縱然目的合乎潮流，而手段不採取同工合作的組織，不使英雄主義底病根拔除淨盡，必至走不通。

以上討論了環境改造或救國運動底涯略，以下再談道德的自律所應有的作用，即以說明人已底權界，或何者自己應負責任，何者爲不必深究。

（五） 自律與恕人

一切事，凡與公共利益無關者，我有自己行動底自由；凡與公共利益有害者，我有不去作或禁止旁人去作的義務；凡與公共利益有益而不作亦無損者，我亦有自己行動底自由。後項自由在非常時代即非自由，因爲不貢獻於公共利益即爲消極地破壞公共利益。前項自由，隨時均爲自由。中項義務，無時而爲自由。

所謂道德的自律，即適應於中項與後項的非常時期。

中國歷來，常以私德自許，殊不知私德實不與道德相干。我吃飯，我不餓；我用功，我得成績；這有

甚麼道德可言？一切有生之物，起碼都有這種自己發展的要求。所以道德生活，必自公德始。倘使天下只有我自己，我使用不着講道德。道德乃是團體生活中的方便法門。

不過這種方便法門，在發生學上是來自團體生活。然就道德所以能有道德底功用來說，必是發自個人底生活迫力，或說是良心——良心固然是社會底產物，然必覺着真是自己底，而且真有活潑潑地餘地，然後才有道德底可能。道德底內容（即以某項具體表現為道德）固然是相對的，然在自己覺着必得這樣作的時候，則是絕對的，不與任何外來的條件相干。

譬如與大多數有利益的事為道德，我就非得向着這條路走不可，不管走的時候，是吃虧，是佔便宜。倘若說，人家不阻撓我，我才這樣作，或者能得虛名，我才這樣作，那就是經濟，不是道德。

這樣自律的自由，是誰都有的；只有肯與不肯，沒有能與不能。因為道德只在自己負責，不管辦得成績怎樣。譬如××大刀隊將敵人殺了固然得了道德上的自由，上海的××載着足以害中國人的××軍火入江，也是得了自由，以至於史可法與文天祥底失敗，都無不得了自由。

一般人總以為自己努力不一定改變了環境，因而悲觀失望。殊不知努力者個人，改變者環境；

環境甚大，個人甚小，其不能一手改變也固宜。然因一手不能改變而遽灰心，是亦大可不必。因為我所能盡者自己之力，旁人之合作為可遇而不可求（不可勉強）。執一因以求衆果，其為過分之望，甚明。無過分之望，即永遠不會灰心。自己盡到一分力量，到底種了一分因，總比無因還好。

一般人不明人已底權界，自己要負責任者歸咎於環境不好，應該歸之環境者偏要引為己功，或執一因以求衆果，致來無稽之虛榮心與無謂之悲觀態度。殊不知講道德乃為個人說法，為自律之道；講環境乃為一般人說法，為恕人之辭。為恕人之辭，則「無恆產，因無恆心。」為自律之道，則「天下皆濁，我亦自應。」獨清。」舊倫理常講自律，新社會常講恕人——即一切罪惡均認為環境不良。恕人故要改革環境，以使「衣食足而知禮義。」自律故與環境奮鬥，大有「真金不怕火煉」之概。

現在這樣過渡程中的中國，一切舊價值被人擊得粉碎，一切新價值還未建設起來。凡需要自己努力者，則委之環境；凡需要為他人設想者，則責以道德。嗚呼！這正是道德之所以逐日被入詛咒的緣故了！

倘使國人盡知道德所以自律，改造環境爲易使人爲善，則不以恕人者自恕，自責者責人了。

不過自責還在個人一方面，進一步站在大多數底利益上而而禁止旁人去作有害公共利益的事，便是革命底道德基礎，勢必致強迫一般剝削之徒不遑藉責人以道德來掩護自己底不道德。

(一九三三，五，十五)

附錄 張東蓀著『現代倫理學』書評

書名：現代倫理學

著者：張東蓀

出版：新月書店一九三二年八月初版，實價五角，計一百九十五頁。

這本書是『現代文化叢書』之一，共十四章，以十三章敘述西洋現代倫理思想，以末後一章發抒『著者所主張的綜合倫理學』，因爲是『現代』所以只述現代的倫理思想家，關於現代所承襲的古代與近世著者另有一本倫理學綱要，爲中華書局『中華百科叢書』之一，不久可以問

世所謂『現代』是以一八六零年爲起點，算至一九三零年，凡七十歲的人都可同時。在這個期間，本書範圍包括了席其維克（Stigwick）底直覺功利主義，伯辣德來（Bradley）底自我實現主義，斯賓塞底進化主義，格林（T. H. Green）底大自覺論，馬諦腦（Martineau）底良心論，蓋育（Guyau）底生力充溢論，翁德（Wundt）底文化主義，赫胥黎（Huxley）底人道勝天論（即嚴譯『天演論』），穆亞（Moore）底新實在論（當然在倫理方面），許濮朗蓋（Spranger）底生活基型論，克魯模金（Kropotkin）底互助論，以及馬克斯一派底倫理觀。

本書大體是在敘述旁人底思想的時候，只是簡明扼要地敘出，免去了批評的部份；唯一的例外是在敘述最末一派底意見的時候，大半是用批評的方法。

著者在倫理學所有的規模系統，自然是中華書局在一九三一年出版的道德哲學。不過道德哲學價在兩元，篇幅在六百五十餘頁，均非初學所易爲力。這本現代倫理學不但簡明扼要，而且幾派底思想還都是當前的思想，還都是活潑有力的思想；不管贊成或反對，都是一切關心道德問題的人應該熟習的。讀了這簡明易讀的書，便可對於當代道德思想瞭如指掌，比專讀一派自然事半

而功倍。倘若讀了這本，再進一步研究那個大本的道德哲學，也可不致望洋興嘆；因為那個大本既按系統分成五大支幹（快樂與功利，克己與直覺，厭世與自立，同情與進化，完全與自我實現），又將每一支幹按着發展程序說得枝葉扶疏，對於沒有根底的讀者極不易首尾照顧得週到。

這個小本的現代倫理學，長處不僅在敘述旁人的思想簡明扼要，尤在結論發抒著者自己底主張的時候，十分切實易行。

講道德的最大困難，即在淺了不足成立永遠前進的標準，深了又易變得可望而不可及，以致無從實踐。著者底倫理觀，只是腳踏實地地以庸人庸行作起點，不假外求；但在同時，擴充光大，便是永遠前進的標準。人本是活着的，本來就有活着的一切欲求與繼續活着並且美滿地活着的一切努力。以此地此時的生活作起點，循着延展騰放此地此時的生活的自然要求作道路，以便自己均衡發展而且無法不在旁人均衡發展的過程裏面來發展，就是再好不過的理想生活或道德生活。此地此時生活是實在的，要求此地此時的生活必得延展騰放，也是實在的；自己均衡發展是私德，在旁人均衡發展的過程裏面求發展，便是切合私德的公德。因為道德底基礎是實在而自然的，所

以是庸人庸行所易爲；因爲是公私兼顧，內外不遺，所以是綜合的。庸人庸行所易爲，便無實踐的困難；越綜合，越暢達，越無阻障，越彼此相成，便可成立永遠前進的標準。

人除了要求衣食住以滿足最低限度的生活以外，又用自然科學的知識來利用自然，社會科學或文化科學的知識來發展社會，發展自己。所以個人一方面吸收社會產物（文化——包括知識技術制度理想等），一方面又對於社會產物有貢獻。本書利用許漢朗格對於文化所分的六方面（即經濟，社會，政治，宗教，美，智等），立了一個做人的方法道：『凡人處世於文化的享受在六個方面各得其最低，於文化的貢獻在六個方面中必有其一而至較高，這就可算是合乎道德了……倘使竟有只是享受文化而不貢獻於文化，則可算是其人無道德。倘使一羣之中這種無道德的人不占少數，則這個羣必定要滅亡的。』（頁一九零）

本書只在實踐方面舉出原則，至於理論方面則要參考道德哲學底結論；然而只讀道德哲學，必不能像讀了這本書那樣直接了當，有處下手。

最後，有幾句與本書內容不相干，但與用書的人很有關係的，便是書底大小，非常方便；紙底厚

薄，比一般刊物都美觀適用。不過一個很大的缺點，便是印誤太多。普通都知道，印刷錯誤是對於著者與讀者雙方的不敬。然而時下的印刷業，幾乎以不錯爲例外，實在值得特別注意。尤其是『新月書店』這樣比較體面的出版機關，應該努力一些，不爲一般習慣所累，以求比較更對得住著者與讀者一點。

(一九三三，一，廿三)

中編 婚姻家庭與社會

本編 提要

(一) 男女一論是人類共同生活基礎，所以首先討論婚姻與戀愛，一面說明婚姻在整個人生裏面的地位，不應輕重失序，致使婚姻來消極一切——一部份失敗便影響整個人生；一面說明「戀」非「愛」底道理，證明溫婉的愛乃係因母性演變而來，所以在異性相戀以外，還有交友底修養，應在同居以後繼續創造愛，不要因為戀過而驟忽作愛底工夫。由兩性進而為婚姻，這是人類底創作。因為生物學上的兩性關係並不包含婚姻的制度，所以包含社會裁認的婚姻，只是文化界的現象。及由婚姻而有家庭與家族，則各種社會都會採取不同的方式。(二) 就社會演化來說，中國社會大部還在宗親原則的階段，所以我們要揭發中國底宗親原則，不足與西洋底公民原則相對抗底道理，因為宗親原則之極，會由「齊家治國平天下」走到有家無國無天下的。舊制度因孝而犧牲社會福利與進步是比較容易瞭解的，獨有打破了孝底闕而打破慈底闕的，也同樣是因為家庭而犧牲了個人對於當前社會的可能貢獻。惟一的原則，乃在顧慮旁人都要以旁人為本位而有瞭解，鞭策自己則要絕對地不肯放鬆，才會人已兩利。(三) 至於整個的社會生活，不管是人

與人，還是國與國，都是部份與系統的關係。個人與社會一面，應知『社會先於個人』，於是個性化與社會化兩種過程都有更新的意義，個人成績與社會習慣才會相輔相成。革新在個人，培養在社會。一國與世界一面，應知世界經濟已使各國不能閉關為政，不能以『特殊國情』與『精神文明』為護符。帝國主義因為經濟能力底膨漲，於是政治與宗教等勢力相因而來，在宗教的觀點上，有『中道歸主』的責任心，在政治的理論上，有因拯救世界底文明而有的『白人担負』，反正他們有干涉我們的口實。個人與社會，一國與世界，既然都是系統與部份的關係，便都有相通之點。在自己底社會以內，我們要知道民風、民情、與制度等演化過程，而不被主觀的『國粹』所迷，對於世界上紛然雜陳的種種主義與學說，我們要知道它們所以產生的歷史背景，而不抽象地妄論是非。

一三 卜里法特論『愛底起源』

——『戀』非『愛』

譯者 Robert Briffault: The Mothers: the Matrilineal Theory of Social Origins, 紐約麥克米蘭書

局, 一九三二年版, 頁四六至五二

(一) 一般的誤解

一般人都相信, 溫婉的愛是異性相戀底一部份。這樣的戀, 在慣例上都叫作『愛』, 而以為愛與衝動是一而二二而一的。一般人以為全體動物界所有的異性相戀都是愛底表現, 而用羅曼動情的字眼來解釋飛禽走獸底性生活。有如席勒(Schiller)所說, 生命乃為飢與愛所支配。(仲國說, 食色性也)『愛』這個字眼, 甚至於被人引申起來, 包括植物底繁殖過程, 化學分子之間的吸力, 以及大自然底引力與天體之間的協和運行。科學家爭着同詩人一樣, 將自然界煊染得充滿了愛底歌調。

可是這種流行的語言與思想，都是根據一種誤解——根本誤解了生物學的事實與心理學的事實。異性相戀並不與溫婉的愛本來聯在一起，也不與它有普遍的後來的關聯。溫婉的愛是在機體演化底程度中比較晚近才發展出來的，它藉以發展的關係，完全不是性的功能，而是旁的功能。與性的衝動聯在一起的，最初，最通行的，不是愛，而是與愛正相反的殘忍與樂於使人痛苦或看人痛苦的心理。

(二) 性的殘忍

愛與憎，慈與忍，既不與化學的反應相干，也不與推動生物的基本衝動相干。另一個人底痛苦，最初的時候，既不是快意的，也不是不快意的，只是不關心而已。然而動物演化底趨勢，則使痛苦的情景變成快意底對象了。動物是捕食的，見到受傷，流血，痛苦，無能為力的東西，自然會引起好食的普遍本能來。至於這類對象是不是同種的，是不是很近的伴侶，都沒有甚麼關係。一切肉食類與齧齒類，都能自食其類。肉食動物交配的例子，最習見的是獅與虎，可是獅與虎常是將配偶殺死而後吞食。安德生 (Anderson) 紀述過一個雄獅與雌獅爭羚羊底死體的事，「他將她殺死之後，很冷

靜他吃了她。」同類的事情，旁人也記載過。一個雌豹受了傷，逃出險境，可是數日以後有人看見她底後部竟被她底雄伴吃了一半。半大的虎犢，因為母親被殺而孤，便被父親所擊而食。紐約動物園裏有個美洲虎，主管人給他配了一個雌性；在她另居隣檻，以使彼此熟習的時候，他表示十分喜悅的情形，發出美感的嗚聲，舐她底爪——種種行動都像最傾心的愛人。然將兩檻底分界取消以後，雄性與愛底對象合在一起的時候，他第一步動作便是捉住她底喉，將她殺死。產於北美西部的大熊，得到雌性以後，也是一樣。在動物園裏使異性相雜，是誰都知道的危險。狼也是普通將配偶殺死然後吃掉。有人看見雄鼠毫無理由地將異性吃掉。一切成羣聚處的動物，遇到病的分子或受傷的分子的時候，慣例都是驅逐出羣，或則侵陵至死。

異性相戀，常用如飢如渴的字眼來形容，這本來是一種饕餮衝動。（中國說，秀色可餐）雄卵欲與雌卵相合的目的，本來為得是營養；在基本衝動與行為方式各方面，都與求食相等。最初始的生活所有的雌性，本不求與雄性同在，也不喜歡與他同在；但因異性的作用起始存在的時候，便也需要雄的來達繁殖營養的目的，以作吸取同化的東西。雌卵既然吸取雄精，有的動物如輪轉虫

與蜘蛛之類，也同樣將雄性吞食，將雄性消化。

不管是在雄性，或者是在雌性，異性相戀的那種『愛』，在原始顯著的狀況上，都是因加害於對方而得滿足的；殘忍的情形，與求食本能相等。這乃是與性的衝動聯在一起的最直接，最基本，最早養成的情操。雄的動物追逐雌性，而且打她毆她；雌性也以爪牙相報復，致使一對『有情』因為性交而流血受傷。甲殼動物常在角逐之後失去一二肢體。一切哺乳動物，沒有例外，在這等情況之下，都用牙齒相嚼。帕拉斯（Pallas）紀述駱駝相交，說是雌性一經受孕，便大叫一聲，返轉頭來，以牙齒向雄性進攻，雄性也就驚怖而逃。倫格爾（Renger）說，一對美洲虎相交的時候，一定是一場凶鬥，因為他在過後發見林間一百英尺的範圍，因為『作愛』的過程，殘枝滿地，整個踐踏得不像樣子。異性相會，常與殘傷，流血，殺害，以及捕食動物與犧牲品之間的鬥爭這一類的衝動聯在一起，沒有分別。我們與其說性的衝動使自然界充滿了愛底歌調，不如說充滿了殘忍的喧嘩，倒還比較正確一點。許多雌性動物在委身於雄性的時候所有的瞻顧以及大多數在受孕以後急速分離的情形，與其說是由於『忸怩』，似乎不如說大都原因都由於這等關係所有的危險。

(三) 由咬而來的『接吻』

性的衝動與殘忍行為彼此所有的關聯，已經根深蒂固，致在人類之間也誰都知道，時常表現出來，或者不會完全消滅。據當熱窪 (M. d'Enjoy) 說，親嘴便是由着異性相吻 (Love-bites) 演變而來的。歐洲許多地方的女人不在身上見着咬的傷痕，便不會相信情人或丈夫底愛情。蘭多爾 (Savage Landor) 同蝦夷女人有過一度的戀愛經驗，他說該處的風俗是由女人來求愛的：『倘若她底求愛方法不是特別奇怪的話，我便不說這個故事了。在她，愛與咬是聯在一起的，沒有這個便不能有那個。我們坐在一塊石頭上，在半陰中她起始輕輕地咬我底手指，就像好玩的狗時常咬牠底主人那樣；然後咬我底臂，咬我底肩，更在動情以後抱住我底脖子，咬我底頰。』這位旅行的青年不能不中止作愛，因他被她全身咬遍了。外高加索的米格利連人 (The Migrelians) 都是女人被愛人深深地咬了乳房，才算打上訂婚的印信。古埃及及人之間有一個字眼，現在埃及及學者譯作『親嘴』的，原來就是『吃』的意思。一對情人要彼此對『吃』，大概也許含着很多惡意的生物記憶，而不為現在所覺察了。

(四) 匹耦生活與溫婉之情

動物界底大部份表現溫婉之愛的，只與一種關係聯在一起，那就是母親與孩子的關係。孵雛的鳥類，因為雌鳥孵卵，所以雌鳥底合作幾乎是必需的條件；那麼，原來對於子息所有的情感便轉移到異性的伴侶身上了。雌鳥在孵卵上所有的基本關心，恐怕就是關心雌鳥的一部原因。這樣的引申作用，成就了定期的交配。定期的交配，即在鳥類之間，也限於用長時間來孵雛的種色；凡不孵雛的，都在雌雄之間沒有長久的依戀。赫斯 (Chance) 說，「凡不看顧幼雛的鳥，都沒有維持匹耦生活需要的。」

哺乳動物底情形完全不這樣，沒有生物學上的需要，使他們維持配耦生活。牝性在懷孕時期與哺乳時候自然也很不方便，可是沒有幫助她的，她也能夠自盡職能。使雛雛的鳥維持匹耦生活的合作，並不見於哺乳動物之間。牝性對於幼犢所有的溫婉之情，擴展到牡性身上的，在哺乳動物之間，通常只是勝過於他的不信任及仇視態度，而能容忍他底存在罷了。及至幼獸降生以後，牝性底愛便無需尋覓替身，可以直接施於子息，於是牡獸便成了討厭的對象了。感情這樣有定期

的驟變，即在文明女人之間也還是常見的；她在分娩以後，很少能容她底丈夫的。將母性的情操轉移到異性身上的，在哺乳動物之間似乎只到猿類以上才始出現的，因為只有猿類好像具有真的同情。下等文化的人類之間，將溫婉愛的與異性聯在一起的，在大體上只見於女性。我們常川見到的，是男性底不關痛癢，女性的癡情依戀。北美印第安人，男的對於女的十分冷淡，女的對於男的則『鍾愛備至，十分關心』。一個非洲會長總有許多女人，或作枕頭，或作腳凳；然而這些女人反以此等待遇為榮幸，彼此爭先恐後，五體投地地投誠於會長之前。

(五) 男人愛子息因以愛女人

將溫婉的愛與異性聯在一起的情形，在男人則是社會更較進步的時代才始出現，不似女人較有直接的生物條件。使男人與女人常久相伴的溫婉之情，不但在男人身上找不到固有的本能，或天生的作用，而且直接與男人底性欲衝動正相反。愛與好色 (Love and Lust) 這兩種心理表現在起源與作用上，都是完全不同的。男性衝動有加害於人的要求，永遠不會完全與匹鄰之情融合無間。拉瑪但 (Tamartine) 說，『沒有再比溫婉之愛較性欲之樂更相遠的了。』色克 (Sheikh) 與乃

夫雜味 (Zebra) 之流特別主張縱欲的人都注重一點——即欲獲得較大的性欲滿足，頂好不要太將女人愛得溫柔。社會文化的因子已使男人對於女人具有二重的看法，一方面將她看成性的戰利品，另一方面又將她看成母親底替身，可是兩者在起源與作用上都是不同的，而且在實質上永遠都要相反。溫婉之情，即真的愛，常是在心理上無能的原因，我們在文學上時常讀到一對愛人，戀愛成功以後，結婚乃是失敗。有人說愛底高度發展，是在表現了生殖能力底退減最後的趨勢更有滅種的危險。性的衝動與匹耦的愛，在原始社會裏面實在是不相混同的。性的關係並不就是異性相處，而且異性相處在原來也不就是性的關係。

(六) 愛乃源於母性反應

溫婉的情緒並非源於異性相戀，乃是源於母性反應。除了母親與孩子的關係以外，在彼此競存的動物界以內再也找不到這一類感情底根源。女性愛男性既是直接由於移置愛子息的情操而來，一切同情、利他、慈悲等情操，也正與生物衝動相反，幾乎完全不見於一般動物界，而為人類心理所獨具，這更都是引申母性反應而來。這等情操底一線可能之機，全靠母性反應底發展。

母性的溫柔十分進步的擴展，大部份都是文化進步以後的現象。人類底嬰兒比任何其他動物都需要長期的看護，於是母性本能更多運用發展的機會，這在一起始便是影響更大的。因為這樣，人類才有所以爲人類而脫離一般動物界的可能。

母性看顧底長久與否，能在子女底心理行爲兩方面決定極其深刻的異點。子女對於母親的依戀與其說是由於溫婉之情，倒不如說是由於不能獨立，因爲子女不能獨立，所以母性的保護一經遠離便覺十分恐懼，寂寞得可怕。肉食動物底幼孩，則不飢餓，也要因爲母親不在近旁而號啼不止。子女對於母親既然在本源上只是依賴的關係，所以很容易找個替身而得滿足。子女所需要的不一定必得是母親，乃是能夠依賴的護士與嚮導。任何幼小動物，不管第一次遇着的是人，或是旁的動物，只要能夠保護牠，牠便依戀而不去。

按著者於一八七六年生於倫敦，係倫敦大學底醫學博士，執行醫生職務於新錫蘭，凡二十年，暇時關心人類學的實地研究，結果竟在人類學界異軍突起，獨樹一幟，以攻擊魏斯馬克 (Weismann, 1859-) (摺騰單婚私財等) 制度的理論而主張母系起源論爲特著。著者採取比較研究法，與功能學派相對抗，他說，功能概念固然能夠將一種境

地看成有瓣的單位，可是遇着一種制度而不大明瞭的時候，容易用主觀給它加上一種功能，不如比較許多制度，為易觀察它底來龍去脈。在我們看這兩種方法都是需要的。有功能概念才可將全盤局面變成活的，有比較材料才能有遠近佈置，不致專將自己底解釋放到對象裏面去。

本文所據的這本書計三百餘頁，定價美金四元，是巨著母親三大本底單本提要，且答復那三大本所得到的批評。三大本於一九二七年出版，價二十元。此外，據譯者所知，他更有下列各種著作：人類之形成 (The Making of Humanity) 一九一九年出版，價五元；一九三〇年版改名『理性的演化』 (Rational Evolution) 價三元五。心靈之燈 (Psyche's Lamp) 一九二一年出版，價五元；罪與性 (Sin and Sex) 一九三一年出版，價三元；風解傳統文 明底解體 (Breakdown: the Collapse of Traditional Civilization) 一九三二年出版，價二元五。

(一九三四、六十二譯後記)

卜氏底書與開魯高頓底一篇文章 (見譯者兩性社會學附錄甲『近代人類學與階級心理』) 都有批評魏斯特馬克的地方。魏氏於一九三四年出了一本性與婚姻三篇論文 (Three Essays on Sex and Marriage) 第三篇 (頁一六三——三三五) 即反駁卜開二氏者，可參閱——一九三八年四月校後記

一四 讀了『我的婚姻觀』以後

篤君發表『我的婚姻觀』主題是在個性相投，不要夾雜旁的成份。這在大體下，我很同意。不過讀了那篇文章以後，有三點要提出討論。一是只有個性相投，是否就算完滿的條件？個性不一樣，是否也有彼此攻錯彼此提攜的利益？二是原來很好的朋友，是否便因同居也會發生不睦？三是男女的關係，是否只因個性相投便可『一勞永逸』地相安無事？

個性相投固然是一見如故的好條件。然而長久相處，不是一見如故便可了事的。其實，太覺沒有甚麼新花樣了，反倒容易厭倦。篤君以為好友莫如鍾子期與伯牙，然而我們沒聽說過他們兩個同窗共室處了多麼久。反而常常共事的鮑叔與管仲，難得處不在一見如故或個性相投，乃在有一個處處容讓處處諒解的鮑叔，又有一個處處成激處處會心的管仲。再按篤君底例子來說，黛玉與寶玉雖是人人共知的愛人，然而我們所知道的黛玉與寶玉，不是鍾子期與伯牙那樣的知音，那樣

其樂融融，乃是終日價生閑氣，鬥閑嘴。生閑氣鬥閑嘴的關係，在吃飽了渴足了，的貴族，再也沒有正事可以消磨歲月了，也許還比打麻雀的生活更有趣味一點，也未可知。倘若身臨其境，而不是客觀地得自紅樓夢的話，恐怕鴛鴦自己也要嘆『不是冤家不對頭』了。更何況黛玉與寶玉還未結婚，就鬧到那步田地，恐怕結婚而後，更是『愛情底墳墓』了。

所以個性相投並不是不好，可是只靠這個更容易誤事。個性不一樣的朋友，倘若彼此諒解，更可以截長補短，剛柔相濟，彼此都有益處，正是彼此要結合的所以然。『無友不如己者』在一種意義之下，不是自私，便是『勢利眼』；然在『三人行，必有我師』底意義之下，便是彼此調劑作用，便是真正可能的友誼。

本段大部份按朋友來立論，因為我很贊成鴛鴦底公式，他說『朋友加上性才等於夫婦』。倘若根本談不到朋友，更不應該談到夫婦。蕭伯納也說過，『娶妻，娶妻，可與爲友的人』。

『遠了香，近了殃』這是人情之常。很多很好的朋友，隔得遠遠地，利害不相衝突，顯不着甚麼毛病；一旦利害相共，起居飲食都不易十分尊守。『人已底權界』，大多數都會『凶終隙末』。這並

不是因為他們原來不是朋友或原來個性相反，乃是因為原來沒有的接觸現在發生了，而且無所逃避地發生了；新接觸與新生活，當然要發生新的問題。新問題底解決，要靠新的努力，不在舊的友誼是否真好。倘若因為後來壞了，便說原來沒有好過，這未免冤枉人。固然有的原來就是假友誼，然而真友誼也不能防止新的問題。倘若不將這兩層工夫分得清楚，則好朋友便是個性相投；壞朋友便是個性不相投；以後壞了便是原來沒有好；原來好過便要毫不努力以為將來必不會壞，因而有所恃而不恐——則在認事為不清，在作人爲缺一歩。

結婚的生活與未結婚的生活，在男女兩人底關係上，本來十分不同。未結婚的時候，自然客氣一些；同時，所以容易客氣，也是因為沒有共同生活。朋友太密接了，還不如『淡如水』地疏遠一點，容易保全友誼，更何況夫婦生活密接程度遠在一切朋友之上呢？有人固然可以問：『你底真正好朋友，你會不喜歡與他長久相處嗎？』然而事實是：有的喜歡長久相處，有的只希望偶然相談——即談極其剖心置腹的話也能。須知親與敬不是一回事。許多人親而不敬，也有許多人敬而不親。你也可以說，親而不敬的不是好朋友；然而你不能說，敬而不親的不是好朋友。儒家底『夫婦有別』

便是要使夫婦敬而不親。這是沒有害處的，因為夫婦底起點無論如何是親之又親的。倘若真正敬而不親，則我視之如天神，絕對不敢和她結婚，不敢與她合靈肉而爲一了。

所以，結婚除了一般友誼與性的關係以外，還有旁的目的的時候，當然是弄錯了。然而因爲友誼進而結婚以後，便以爲結婚的生活不會產生新的問題，也算弄錯了。前一種錯，我們瞧不起，說是不道德，或有虛榮心。後一種錯，我們只有同情，因爲是見識不到，經驗太淺，或將問題太簡單化了。諸君既舉數學底公式，我這裏也以數學作譬喻。我會加減乘除，倘若希望毫不費力便預先假定也會代數與幾何，便是我底不自量，便是我經驗太淺。倘若因爲只會加減乘除，不許我嘗試代數與幾何，便是過早的判斷，阻我自進之路。『未有學養子而後嫁者也』爲甚麼因爲我不會養子而不許嫁呢？倘若因爲我沒有努力或努力也嫌天資不夠，終於沒有學好代數與幾何，硬說我加減乘除就根本不會會，我也不會心服。戀愛與一般友誼譬如加減乘除，結婚譬如代數與幾何，不會前者固然不會後者；然而誰能担保後者便能不費力或甚至於費力而必得因爲前者而成功呢？

所以結婚以後的朋友，倘若自信結婚以前真正地愛過，當初沒有旁的心理夾在裏面，則在結

婚發生問題的時候，不必灰心，不要以為結婚不可避免地便是『愛情底墳墓。』我們要知道：問題是應該的，不是偶然的；美滿的結婚生活，不在沒有問題，乃在怎樣對付問題；不在忽視問題，乃在正視問題，從速解決問題。總一句話，共同生活，沒有彼此不寬容，彼此不妥協，彼此不諒解，便會成功的——不管是夫婦或是一般朋友。『吃一驚，長一智，』『不受磨煉不成佛，』戀愛是需要隨時創造的；持之有恆，結果必是值得費力而有餘。共過患難或有過衝突的朋友與愛人，才是認識最清，緩急最可靠的朋友與愛人。衝突過以後只要虛心，便會天寬地闊。正如辯証法一樣——一正一反，一個

大綜合

(一九三三二十九)

附錄 我的婚姻觀

一

近來主演離婚悲劇的人數的增加，便是我這篇文字的動機。的確，仔細想來，中國四萬萬的同胞，誰是個婚姻上的滿意者？我沒有聽見的不用說，可是我的耳朵裏總沒有聽見過幾位滿意的。我認識的朋友中，統計起來，也不在少數，每談起來，不過是怨天怨地的長嘯短嘆。如是推起來，中國四

萬萬人，都在痛苦的悲哀裏呻吟！若是性子急的話，也都該自殺了，剩下一片沒有人烟的荒土。

舊制婚姻下的失意者，他們歸罪於時代，謂爲時代的犧牲者，不必說了。可是現代唱着戀愛自由，婚姻自由的青年男女，沒有父母之命，沒有媒妁之言，應該結婚後是很美滿的享受人間愛情的幸福了；怎麼也跟着舊制婚姻不幸者，同叫起『苦悶』與『煩惱』的悲調來呢？天下的人，莫非都當結着隊，同登自殺之路嗎？我想絕不會的，經過一時期的考查及思索，我發現多少人犯了同一的病，就是在講戀愛的時期，他們沒有十分注意到個性的問題，我却以爲這是個天大的重要問題。同時，我的主張，也就是當同一位個性最相近的異性去結婚，或說，同一個異性的我去結婚。

個性，這個名辭大概不用十分解釋吧，我們的口邊，時常說，我們的性情不相近，這性情就是個性的意思。有人情性就剛直，有人就狡猾。有人就好靜，有人就好動。有人就愛山，有人就愛水。有人就愛美術，有人就好科學，有人就好文學。我不必在這裏去十分辯駁，什麼先天的，後天的，能訓練與不能訓練的問題。我想無論如何，誰也不該抹殺這不相同的事實。無論那一派的心理學家來，我這個所謂『個性』總能站得住罷。

統一！
矛盾的

我還應當找幾個個性相近的例子。同性的朋友，譬如子期與伯牙。他們倆個都是最好音樂的藝術家。他們一見，馬上就引為知己，就引為知音，而成了莫逆的朋友。音樂的嗜好，就是他們最相近的個性。也許，他們在其他方面是相反的。但是，因為他們愛音樂的這一點個性過於強烈的關係，旁的相反的點，也就沒有很大的影響去破裂他們的友誼。自然，除此之外，再有同點，那更好了。所以，死了一個，那一個終其身也不再鼓琴了。翻開中西史書，這種個性最相近而成了朋友的例子，恐怕不可勝舉。異性的朋友，如同作漱玉詞的陸易安，她的丈夫也是一位詞人，黃升他的夫人也是一位曲家。在小說上假擬的呢，如林黛玉之與賈寶玉同是性情乖僻的，倆人也最相憐惜。

由上邊看來，個性最相近，纔能做最好的朋友。某種個性最強的人，才會真的與他個性最相近的朋友相愛，無論是異性或同性。反言之，若沒有最相近的強烈的個性而成了的朋友是靠不住的，或是有其他附屬目的或作用的。

夫婦呢就應當是個性最相近的異性朋友的結合。兩個異性，由個性最相近，而義氣相投，而發生感情，愛情，而成為知己，知音，朋友，而進一步為夫婦。那麼，性問題就沒有關係麼？有的，這正是我們

不稱之爲朋友而稱之爲夫婦的要素。我列了下邊的公式。或可幫忙解釋：

夫婦 = 朋友 + 異性

這也是夫婦較比同性朋友多一層的關係。公式下端的次序必不可顛倒，須先朋友而後發生性的關係。

這豈不太科學了麼？（這我可不敢當）夫婦不是愛情的結合麼？愛情下不是無條件的麼？這樣慎重的愛情不太沒有詩味兒了麼？不是將談愛情變而爲談個性了麼？我正要討論這一點。請問倆個人間的愛情如何纔能發生？如何才能彼此爲知己？知音不是由義氣相投麼？換句話，不是個性相近麼？反過來，個性不相近，怎麼能作朋友呢？能相憐相愛呢？爲容貌麼？爲權勢麼？或爲其他關係麼？果然，那是假朋友，假愛情，是不堅固的，是常反對的。

單憑這改
好係是心
淡俄的婚
姻現而不是娥的人婚現

若爲了容貌那種愛情同愛妓女的愛情是同類的，是肉體的，不是精神上真正的愛情。韶光易逝，過了三十歲以後，一朝春盡花顏老的年頭兒，愛情也就隨着花顏消逝了。以往的卿卿我我，如今就你是你，我是我，各不相干了。始之以慢待，口角繼之以隔離，永久的隔離——離婚，而演人間最悲

苦的一幕。

爲了權勢麼？不錯，男女的虛榮心是時常做了錄成離婚悲劇的主因。僅就虛榮心本身來說，在理智上任何人都知道反對。一旦身臨其境，則倒當局者迷了。

爲了其他作用，根本是拿着朋友與愛情的招牌去騙人，不是真的友誼，真的愛情。所以我們交異性的朋友應當一根本忘了他是異性換言之就是不要使『性』分子混雜到友誼裏去。可是我們普通很容易受了性的壓迫與驅使而臨時昏曠的。二、不要爲權勢。三、不爲其他作用，只是忠實於我們的真正個性。

在我的婚姻主張之下，可以解答兩個問題：一、男女間的平等問題，二、結婚是愛情的墳墓。我很簡單的答覆，這是絕不成問題的。一、人類爲了朋友，作了最大的犧牲，甚至於自己的生命。上邊我們既承認夫妻是知己，是知音，是朋友，難道人類還要虐待他們的知音或朋友嗎？對第二點的答覆亦很簡單。與朋友，知音同居是人類最大的幸福，伯牙子期，莫非還爲了同居同處（這固然是同情的朋友）而不爲知音，而感情破裂麼？異性更當因同居而增進愛情的。結婚絕不是愛情的墳墓。若因結

婚而愛情破產的，那他們的個性，絕不是相近的，絕不是真朋友。

一五 開魯窩頓論『婚姻底破產』

原書名 The Bankruptcy of Marriage

開魯窩頓 (V. F. Calverton) 著

三百四十餘頁

紐約 The Macaulay Company 出版 (一九二八)

原價美金三元五角新價一元

今年中國社會學社在北平開第二屆年會(一九三三年九月一日起)主要宣讀關於家庭的論文。首先由陶孟和先生講『家庭到何處去?』提出四種足使家庭大大變化的勢力。(一)爲經濟與家庭的關係。他說中國大家庭(指夫婦、子女、翁姑、弟兄姊妹等直橫兩系親屬)原係根據農業經濟、農產一改變，作坊一失重心，家庭便要破碎，不但大家庭不能維持，即夫婦的個人關係也要因爲工廠經

濟而起變化。(二)爲人生觀與家庭的關係。中國歷來都以爲齊家才能治國平天下，所以社會組織以家庭爲中心。以後家庭中心的人生觀變爲個人中心，更由個人中心變爲社會中心；人生觀的重心一遷移，家庭中心的組織便不能不頹廢。(三)爲生育制裁的知識與家庭的關係。原來男女的愛必以生育子女爲結果，所以必有合作的家庭。以後生育制裁的知識一發達，人口多少可以『合理化』，男女關係也不必被子女所累。(四)爲社會分工與家庭的關係。原來的社會將入生底許多方面都由家庭來管理，如經濟、宗教、教育、道德、公共秩序、疾病治療、婚喪生育等都是家庭一手包辦。家庭經濟不能自給，以後宗教歸了教會與寺院，教育歸了學校，道德歸了輿論，公共秩序歸了政府，治療歸了醫院，甚至於婚喪生育均不復爲個人家庭以內的私事，均有社會設施來分担；於是社會分工越擴張，家庭作用越失去原有的重大性。總結以上四種勢力來說，陶先生雖未斷定家庭究竟『到何處去』，然已宣稱現在的家庭不能保存了。

一般聽見陶先生那番話的人或者因爲時間倉促，嫌少証據，且嫌未能測定戀愛與結婚的關係。那麼，這本美國書的介紹，命意便在這裏。這是一本統計証據很多的書，讀者知道事實以後，不難

得到進行價值判斷的遠近佈景。

杜威 (John Dewey) 說這本書『在我所讀過的書裏是用社會學的批評眼光寫得最好的書。』美國社會學家巴恩斯 (Harry Einar Barnes) 也說這本書『所討論的問題在許多方面都是當代最重要的問題，也是促使將來必要解決的問題。我們在性的領域以內雖有許多可靠的事實材料，然而人類的行為沒有再比性一方面即科學的知識與科學的制裁相去那樣遠的了。科學知識與實際行為不相銜接的原因，乃是怯懦、虛偽，再加上無知與迷信。』

著者係美國人，生於一九〇〇年，於一九〇三年創辦『近代季刊』(The Modern Quarterly) 自任編輯。除了本書以外，曾著『新精神』(一九二五)、『文學裏面性的表現』(一九二六)並編印『近代叢書』(The Modern Library) 每本美金九角五分，宗旨乃在以最廉的價目供給最多的近代知識。

本書共計二十七章，首叙歐美(特別是美國)青年近來放蕩的情形；次敘舊道德與舊道德所以頹廢的社會背景；近代婚姻破裂，美國底新興道德；再敘生育節制法與墮胎習慣所有的影響；制

度與衝動底失調；然後根據實地觀察敘述德國與蘇俄底新興道德，並以末後一章統論愛與性生活底源原本。

全書最注重之觀點，係在證明虛偽與不問事實之不當，準情酌理地重新估量性與婚姻為建設新的道德，調整天然衝動與社會制度的不二法門。

中國舊日輕視女性，有『妻子如衣服，兄弟如手足』的成語並『三天不打，上房揭瓦』的俗諺。本書敘述舊日俄國為男人底便利而建設道德的情形，也徵引了許多俗諺，如『不打女人是由女人得不到任何好處』、『打你底妻，然後你底菜更可口』、『打女人趁着她年青，你到老來便可休息』、『鷄不是飛禽，婦女不是人類』、『女人長在頭髮，短在腦子』之類（頁三三九）。然在蘇俄革命以後，處處設施便都以勞苦羣衆為前提；因為女人在一般勞苦以外又有生育的勞苦，所以蘇俄所要創設的道德可以說是為女人底便利而創設的道德。『女人在任何活動任何組織裏面都與男人平等。女人結婚以後依然還是自由的女人……子女底姓，或從父，或從母，均隨父母之便，法律概不過問』（頁三四）。

我們不要以為舊日俄國特別野蠻，著者也曾提到中國以女人為財產的情形（如姨太太、使女、娼妓等），並謂『中國女人常以自縶為守貞節的辦法，男子則在風俗底贊許之下享有種種性的自由』（頁三一七）。論到英國，在耶教輸入以後，還有普遍的購買婚。『晚到一八八四年，尚有二十件購買妻子的紀錄，具有姓名與詳細價目——由二十五個 Guineas（每個合二十一先令）至半『貧脫』（Pint）的啤酒…… Dublin 報紙也常登賣女人的廣告，大書『賤貨出售』（A BARGAIN TO BE SOLD）等字樣（頁三三七至三三八）。

婚姻在舊日，一方面為宗教所限制，一方面為法律所限制。關於宗教方面，古時的希臘本來很自由，希臘的神多有性的關係。只是耶教得勢以來，將性看成罪孽，又將婚姻看成終生繫結，絕對不能解脫。在這種罪孽與終生繫結矛盾狀態之下，便養成虛偽的習慣，牢固於心身而不可破，無復古代坦白活潑的風尚。在法律一方面，不結婚便不能有性的經驗，結婚以後又難於離散，適應新的需求，於是法律自法律，行為自行為，兩面只好像中國官軍勦匪的辦法，打官腔，張聲勢，誰也不理誰。不切實際的宗教與法律弄在一起，於是私奔、娼妓、私生子、墮胎、姦非等問題乃層出不窮。遇有提

倡科學的知識，利用生育節制，修改法律，破除迷信等手段根本解決此等社會問題者，大家必羣起而攻之，以爲大逆不道。一時代的民儀，每每被該時代看成絕對的標準，奉爲金科玉律，見不到時地不同的相對標準；這是風習所被，個人持論本來可以原諒的。

惟是社會背景一變，老年與具有老年心理的人縱然日日大弊疾呼世風日下，也絲毫不能挽回青年與具有青年心理的人大規模的反抗行爲，不使舊制度與舊價值不一敗塗地。這裏不必舉統計，原書引用頗多。這裏只引代表德國與蘇俄底新態度的兩段話。周德 (C. F. M. Joad) 敘述德國青年底心理道：『倘若婚姻不是上帝製造的，地獄裏的苦難又不一定是犯姦淫的結果，則無法設想五分鐘的快活會以永遠受苦爲代價。上帝自然還愛貞潔的人，然當人間的愛還方便的時候，上帝底愛便不值得出代價去購買。』(頁二〇八) 代表蘇俄的態度的，有這樣的話：『婚姻是兩個公民底自動結合，是私事，不與國家相干。』(頁二五六) 『夫婦兩面底同意或一面的要求都可看成離婚底根據。』(頁二六〇) 『凡不需要懷孕或以懷孕爲有碍的婦女，婦科醫生都有義務教以合乎衛生的避孕方法。』(頁二七〇)。

讀者不要以為這本書專在敘述破壞一面，乃是對於我們中國青年也有有積極價值的地方——特別是在一般戀愛崇拜者以為戀愛就是一切，其他均不足輕重的時候；並且宗法社會底餘毒還未洗刷淨盡，終日奉行宗親原則 (Principle of Kinship) 蔑視着公民原則 (Principle of Citizenship) 以為盡力於家庭，能夠收宗族，睦鄉黨，便是盡了大丈夫底能事的時候。

(一) 中國底舊人物培養在宗法社會裡，而以家族為中心還不足怪。惟是中毒既深，青年亦所難免。虧公款不要緊，『仰不足以事父母，俯不足以蓄妻子』那便了不得。試看中國自有歷史以來，那一次公私衝突的時候，不是公家吃虧，私家得勝！因為聖天子以『孝』治天下，所以寧可不忠，不可不孝！現在的青年因為已身與父母的衝突，『孝』到可以不講，然而來了新的代替品——『戀愛』——其為私則一。『不戀愛不能講革命』的口號不必說了，即起初以戀愛始者，何嘗不可以由愛人推及愛人底父母兄弟姊妹，何嘗不可由愛人推及家庭，推及同鄉，推及一切親戚故舊，所以戀愛與孝弟在中國都是發自私家的東西，不過形式有時鬆與不時鬆罷了！『一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死，噉爾而與之，行道之人非受；蹴爾而與之，乞人不屑也。萬鍾則不辯禮義而受之。萬鍾

於我何加焉？爲宮室之美，妻妾之奉，所識窮乏者得我與？鄉爲身死而不受，今爲宮室之美爲之；鄉爲身死而不受，今爲妻妾之奉爲之；鄉爲身死而不受，今爲所識窮乏者得我而爲之——是亦不可以已乎！（孟字潛字上）孟子以爲這種情形是『失其本心』，尙是站在個人道德立場上的態度；至於新興的道德，則有本書介紹給我們說：『整個的社會是團體生活底保障，不准家庭像封建以來那樣單獨存在，成爲與社會不相干的階級，以自己爲獨一無二的絕對單位，保守自己底血統繫結與自己底門閥榮譽。在我們底眼裡，血統繫結，生育關係，甚而至於男女戀愛的關係，都一天比一天看得輕；取而代之的則有新的繫結一天比一天生長，一天比一天擴張，一天比一天深切，那就是同工的繫結，趣益的相似，共同責任的創造，以及以共同福利爲道德立法底至善那種強毅的信念』

（頁二九四至二九五）。

（二）本書對於我們當代青年的第二點積極價值，便是告訴我們說：以男女的關係爲罪孽固然不對，將它看得最根本，最神聖，以致於頂禮崇拜，也同樣不對。第一我們要知道，男女的關係不過是人生關係之一，除了性以外，人生活動尙有種種等等；以性來涵概一切，乃是輕重失序。近代反

對賢妻良母的教育，並不是說妻要賢，母要不良。乃是反對將女人底一生整個限在妻與母兩方面以內。同樣，人生若只有性一方面，豈非反乎『人道』，所以性既不應看成罪，也不能因性而抹殺一切；戀愛成功固好，不成功也無取乎大驚小怪。德國青年男女『既沒有欺騙者，也沒有被欺騙者。一個女孩子以愛還愛，在施愛的時候不求愛以外的報償，已經不是禁避的事。實際上，用冷酷的典則與報償來限制情感的緊張，乃為女孩子所最嫌惡』（頁二二六）。白拜耳（Bayer）在女人與社會（主義一書所說的話，在蘇俄已經不是預言，而是事實。本書引白拜耳道：『人在滿足欲望而不傷害旁人的時候可以完全自由。對於這樣的人，滿足性欲與滿足旁的天然衝動一樣，都是個人底私事。誰也不用受誰底管轄，沒有第三者有干涉的權力。我吃甚麼，喝甚麼，我怎樣睡覺，怎樣穿衣服；這些都是我自已底私事。同樣，我與異性的關係，也是私事』（頁二九一與二九二）。我們看這種態度，然後反觀我們自己社會裏的流行病，戀愛期中則廢弛一切，失愛以後又抱怨介紹人或憑着戀愛信件來要求分外的賠償者，當作如何感想？

另一方面，戀愛也不是最根本的，『戀愛乃是一種近代的情緒。性的要求，只在近幾百年以來，

才陶冶成戀愛。戀愛雖然很珍貴，很可以啟發性靈，也是極其不自然的東西（非天然產物）。……近代所知道的戀愛，在希臘時代還算很鄙惡」（頁三二九）。一般人底誤解以為戀愛是古往今來一成不變的東西，所以忽略了隨時創造戀愛的工夫，所以結婚成了『戀愛底墳墓』。關於性的要求不必成爲戀愛並在古代常是成爲戀愛反面這等問題，近代人類學已有明確的研究。（見上文『戀愛底起源』）

家族中心爲我國宗法以來根本態度，阻礙近代進步，莫此爲甚；誤解戀愛，過去是抑制，現在是奔放濫施而不可收拾，都將社會生活弄得烏煙瘴氣。爲一篇書評而耗費了四千來字，區區之意，卽在於此。

按本書已有漢文譯本，黃源譯，上海聯通書局在一九三二年出版。但爲此稿時，尙未見到這個譯本，未能附帶批評。

（一九三二，九一八紀念前七日）

一六 家族主義與八股餘毒

中國社會自入宗法階段以後，久久仍未脫變成爲較新的社會。秦始皇統一中國的時候，雖然難免有意恐弄黔首，於是焚書坑儒；然而儒生底顛倒是非，挾往古的權威以自重，有妨國家底統一，也是咎由自取。當時頗欲破封建社會爲劃分郡縣的軍國社會，所以商鞅、李斯之徒，無一不思以法治來代替人治與身分之制，無一不是重公法，輕私鬥。

不過秦皇革新之業，不久便被舊勢力侵滅無餘，於是社會底基礎未變，游說寄生之徒依然遂其所欲。秦皇爲舉世不加深察者所詬病，亦猶以後王安石變法之只有罪名。

宗法封建的社會組織（例如以家族爲本位，以割據爲局面，以循古爲天職，以門閥爲榮耀）既至今日而顛撲不破，即破也尚保有心理習慣的餘毒，舊日的遊說之士又加科舉制度底保護，愈與實際生活相遠；於是中國底知識分子都是紙上談兵的，社會生活都是宗親原則的。

(一) 由『齊國治國平天下』到有家無國無天下

宗親原則以血統爲惟一系統，向好處說，可以一步一步推出去，『家齊國治而天下平』，向實在處說，即一步一步侵蝕過來，只知有家，不知有國有天下。帝制時代以『孝』治天下，當然一切歸根於孝；父母死喪，可以停止三年底公務生活；種種貪污，可藉干祿養親底名號；有錢滋欲，亦有『不孝有三，無後爲大』底招牌。帝制剷除以後，外表在效法西洋，實際並無西洋的公民原則底出現。不管怎樣贖官溺職，只要能夠收宗陸族，對於親戚故舊保有煦煦之仁，即不致被人唾棄。偶遇一二廉潔自持，不肯輕於取與者，必被罵爲沽名釣譽，與甚麼『其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也』之類的貶辭。

青年學子時常因爲婚姻不自由等問題，痛惡家族主義之非是，然看任何學校底同鄉會之多，與有勢力，並學生自治會之不健全與自相傾軋，在在都足證明公民原則之未建立起來。譬如同學會已爲學術目的而有的人爲組織，非復鄉土與家族那樣的自然組織，理論上當要遵循公民原則了，誰知家族主義又將它吞沒了，使它成爲宗親原則底變相，於是任用私人與種種等等的假公濟

私成了自然事理，凡遇公務與私事有接觸，便只有公務吃虧。現在漸有提倡以考試來提拔人材者，雖知家族主義之毒至能點金成鐵，以考試之名來掩護內定之實者，已成公開的秘密。可見家族主義不取消，絕對不許公民原則之出現。

以宗親原則底孤陋組織與公民原則底精密組織抗，適如大刀對坦克車，當然無法支持。

宗親原則不但不能與外界抗，即在內部也根本沒有平等，不能維持相互關係底均衡狀態。因在宗親原則之下，只有父子兩種關係，只有一個壓迫者與一個被壓迫者。兄弟雖為同輩，但有長幼之分，長兄如父，小弟如子；君臣與夫婦不用說，即朋友也是兄弟化了，因此準父母化了。

於是中國社會以內，特別是到鄉下，識與不識，只有兩個等級：不是統治者，就是被統治者；不是老爺，就是差役。所以你不當老爺，便有人樂意當你底老爺；及至你拿一點架子，他便甘心管你叫老爺。那麼，你樂意給人家當老爺呢？樂意人家當你底老爺呢？久久磨煉下去，你縱然有極堅強的平等的信念與習慣（多中是離開社會的學校所養成的），也不難因為平等而吃虧，漸漸老爺化起來。鄉間好的朋友都慢慢變成土豪劣紳了，最初總是罵他們無志氣，及至在社會上多看一點，採取環境移

人底怨辭，便知他們也有『不得已』的苦衷。

終日避在屋子裏的學者，不會了解這樣一個社會問題；簡直變成外國人物的，好像旅華的外僑，也不會了解這樣一個社會問題。在書店裏參加中國社會史論戰的朋友們，我真希望他們到鄉間看看去，即到官僚社會看看去也好，因為官僚社會在組織生活上的缺乏，倒與鄉村相近。

(二) 『行易知難』之知與『道聽塗說』之知

談到中國學者與官僚，即所謂中國底士大夫階級，立刻就與遊談之士和八股餘毒聯想起來。孫中山說了一句人類學上公認的話，即『行易知難』，却引起了不少的辯論。本來在中國底士大夫看來，這話完全不對，因為他們底經驗是『知難，行亦不易』，或『知易行難』，『知易行難』，是因為演說與寫文章或通電都容易，然而照着這些去實踐，便很困難。『知難行亦不易』，是因為多少年底燈窗雪案得來底知固難，然而按着這種知去行便也不算容易，而且實在大難。

殊不知『知』有兩種，一種是自己經驗出來的知，一種是聽人說來的知。前者是頭手貨的知，是真知；譬如先吃飯然後才知消化系統，先生子然後才知道育作用（原來只知有母，不知有父），當然是

吃飯與性交容易，知道吃飯與性交底作用很難。後者是二手貨或更間接的知，不是真知；譬如聽見人說廣州底情形，當然比親自去一趟容易得多。後者是讀書看報的知，前者是『行易知難』的知。行易知難的知可以應付客觀界，即所謂『知識即勢力』；讀書看報的知不能應付客觀界，只有參攷底價值。但是讀書看報的人越來越與實際生活相遠，知識便越間接，越可『秀才不可出門，能知天下事』。越可高談闊論，無入而不自得——因為根本不與實際相干，總可回轉自如，隨着畫夢弄虛玄而且誤解『知識即勢力』更是梯榮致顯底方便法門。

說明了中國知識份子不切實際底所在，再看不切實際的社會原因，那就是遊說之風與科舉餘毒。

西洋的知識份子不是沒有落空底毛病，中世紀的書院學者（Schoolmen）便是那樣。不過文藝復興以後，由着人本主義而發揮了切重實際的科學，即便一洗原來的風氣。中國口頭上提倡科學，真正從事科學事業者還是很少的少數。而且科舉底餘毒未去，科學竟會變成洋八股——爲說不爲行。

戰國底游說之士，到底還與社會有密切的接觸。縱然『四體不勤，五穀不分』，他底問題總還是揣摩幹練之後，說服了人主，來試其好男兒底身手。縱然只圖祿食的寄生虫不在少數，可是物競天擇底結果，畢竟會有天才『脫穎而出』。況且說，靠着遊說謀生活，到底還有見人接物底本領，還知所謂『說難』。

及至知識份子底出身媒介要靠科舉，那就只要文章作得好，不要見人接物底本領。只要文章作得好，即有功名，即有祿食。在這裏出身的人，即有『先天下之憂而憂，後天下之樂而樂』底抱負，其奈沒有那樣學識，所以一切有抱負的文人，一有設施，即便失敗，蓋縱有好心，也是所學非所用，勢必被胥吏爪牙所賣而不自知。

更不用說，根本沒有抱負的人為多數。他們底問題既在寫好文章，寫好文章又是『代聖人立言』底濫調，哪裏想得到國利民福？一代一代地演化下去，他們底問題越不是在國家經濟上有有效的問題，因為他們底生活根本不與於農工商是否有利相干。

(三) 『非徒無益而又害之』

不過社會上只於養活着一羣廢物來點綴昇平還沒有甚麼大不得了，科舉制度偏又採用這些廢物來作統治人物，那就真正禍從天降了！你看，作衣服要找裁縫，蓋房子要找泥木兩作，獨至治國平天下偏要找不但外行而且利害相衝突的進士翰林之流，豈不是誤天下之大事！

試看科舉制度以前，中國不是沒有大政治家，大科學家，大哲學家。社會用得着人才的時候，也是人才濟濟。孔子雖是遊說之流，也會『三月而魯治』。墨子雖有大教主之風，也是工事與物理足以應用，能用實際的防禦來折服公輸盤以作『非攻』底後盾。

再看科舉制度施行以後，文物制度還是那般有生氣否？即有屈指可數的不世遇的挺拔之士，也是不是幸運好，及早脫過場屋底難關，還有另作一番的餘地，就是根本看破科舉的虛名，不受場屋之困，自開蹊徑。科舉以後的上層社會的文明全仗這兩種少數人支撐門面，其餘庸庸碌碌，老死於場屋與胥吏底朋比爲好，那就不可勝數了。

在社會組織上，既有家族主義來消磨人力，如『不癡不聾，不作家翁』之類，在知識趣益上又有場屋來『作無益害有益』。人才本來就無正常的培養，大部分又散在家裏作『家政』（孔子說

『是亦爲『爲政』』你看那一個作家長作得好的不，需要是個政治的天才或大有爲的君主，到了社會需要人才的時候，『巧婦難作無米飯』，縱有有大抱負的人，叫他到哪裏去搜求！

中國已經廢了科舉制度了，已經不作八股了，可是依然沒有人才。這頗使一部分人疑心中國『人』不行。然而中國人到了任何不同的社會，旁人能幹的，我們也未嘗不能幹，而且也會幹得更好。再加上中國本來有過自己底人才，雖說『好漢不誇當年勇』，然而用來證明中國人本質不差是可以的。

那麼，以爲名義上廢了八股，八股便沒有流毒了，乃是受了機械觀念底病。社會上的事，沒有那樣簡單的。

八股底方式雖然不存在了，八股底精神與習慣，依然還有勢力——勢力最大的地方，尤在『我們以爲八股既取消了，八股便不存在了』這種心理。試問八股底精神與習慣是甚麼，那很簡單，就是爲作文章而作文章，『代聖人立言』而作文章，根本不與社會相干，根本不與應付自然環境相干。『聖人』可以不是孔子了，但甚麼主義，甚麼制度，甚麼西洋聖人，都可使人大作其文章，根

本沒有想一那些主義，制度，聖人之類是怎樣產生出來的，反應了甚麼環境，解決了甚麼問題才產生出來的，並且這等東西又與中國社會有甚麼針鋒相對的地方。

八股雖然廢了，學校課程依然是變相的八股——到時候考書本，答卷子，並以書本的問題為問題，無暇顧及真的活的有切身關係的問題。課程是變相的八股，學校是變相的書院，這樣弄下去，雖有千百年，也與社會無補，只與社會有害；因為學校學生依然是原來的童生，畢業生依然是原來的進士與翰林，統治階級依然是利害與問題都不與農工商相一致的卿相。你罵現在的官僚即是原來的青年，現在的青年也不會逃出將來的腐化過程——都是只見個人，未見社會問題的論調。八股時代既有兩種脫過場屋難關的挺拔之士，怎見得『洋八股』時代沒有這種人呢？況且說，需要為改革之母，這樣的『洋八股』時代也不會長久存在下去了。

不過把問題弄清楚了，乃是解決問題底必要條件。我們應該知道：大刀終於不能勝過坦克車，宗親原則底窳陋組織終於不能勝過公民原則底精密組織，八股式的假知識終於不能勝過征服自然界與社會界的科學知識。

『病病然後不病，』知不能然後能：是在我們怎樣努力罷了。

一七 哪個適於社會進步？

——孝慈或自勵？

(一) 原始時代無個性

原始社會的時代，一切均在傳統之中，本無所謂個人。凡旁人所幹的，你也必得幹；凡旁人沒有幹過的，你也必得不幹。一切都是不自覺的，一切都是知其當然不知其所以然的。所謂『含哺而熙，鼓腹而遊』，本無所謂自由與不自由；自由在社會控制沒有自覺，不自由在獨立思想沒有存在。

在這個時代，一人有過，上天必降禍於全羣（不是災降，乃是這樣覺着）；一人侵害外羣，外羣必與全羣相格鬥，不問肇事者爲誰。所謂『集合責任』便是只知有羣，不知有個人底看法。中國底『禍滅九族』與大規模底『異族血鬥』，都是這種集合責任底遺留。

在有團體沒有個人的集合責任狀態之下，個人責任既不明，對於人倫的觀念，也只是模糊的，粗具分別而已。『只知有母，不知有父』，不但表明當時不識父性在生理上的作用（*Paternalism*）

of paternity)而且所謂母者除了給我營養與安適那樣生物學上的功用以外，一到自覓營養底階段便與生母無關，管一切長於我的婦女呼之爲母，一切長於我的男子呼之爲父，沒有個人殊特底分別，只有團體系統 (Classificatory system) 底分別。

在個人責任不分明的時代，人倫觀念很模糊底時代，對於老而無用者設法消滅他是有的，對於老而代表權威者不得不敬畏他也是有的，但無所謂孝，無所謂『天下無不是的父母』那樣只問地位與名義，不問實際行爲與相互關係的孝，即無所謂後世名教中的孝。同樣，對於幼年，顧撫他，保衛他，是有的；對於快入社會的少年，教給他傳統的知識也是有的，但顧撫保衛不過是生物自然的機能，遞傳傳統不過是社會自然的過程，均無所謂倫理上的慈。

但在這個時代，慈總比孝已經略具雛形了。凡自己創造者，都自然加以愛護。這在慈幼爲順，在孝親爲不順，是無可諱言的。

(二) 脫離社會繫結的個性

以後產業越發達，交通越錯綜，往日的集合責任未免費勞而失事，於是發現了所謂『一人作

事一人當』的個人。這樣個人自出現而經過相當培養，便有『匹夫不可奪志』的氣概，便可『舉世非之力行而不惑』至於『舉世非之力行而不惑』或為專制的魔王，如秦始皇之敢作敢當，一變天下之耳目；或為獨善其身的君子，如伯夷叔齊之『非聖人而自是』，餓死首陽山；其為打破傳統的神秘空氣，使社會翻然一度進步，貢獻則一，貢獻均很大。

然此時所發現的個人，因為不明社會底培成因素，所以也只有專制的魔王與獨善其身的君子；神秘的傳統既一度不足維繫社會秩序以後，則失掉此等人底社會功用。專制底缺限，在這民制主義很流行底時代（縱然很皮毛地），似乎認為有日共視了，在這種關鍵上用不着多說。獨善其身底缺陷，也普遍地為社會主義所詛咒，慢慢地為社會科學所揭示；前篇『好人』也是帮着剷除這種偏見的。不過這在中國社會底現狀，還是需要努力的過程之一，不是三言兩語所可了事的。

專制的魔王與獨善其身的君子，是中國一度破壞傳統精神以後的兩種罪人，因為阻障社會再度的進步——阻障社會化的過程。個人不能離開社會而生存，然這等人偏會妄自尊大，或則以為可以『一手遮天』，一人足以控制社會；或則以為可以不耕而食，不學而知，足以與社會無關。這

兩種罪人是一種罪人底兩方面：得勢則濫用權威，成個混世的魔王；不得勢則只有吸收，沒有貢獻，成個社會底寄生蟲，人類底吸血鬼。

(三) 封建時代維持社會繁結的手段

歷來挽救這兩種個人趨向底毛病的社會手段，便是維持宗親原則，培養家族主義；同時維持迷信觀念，使人寅畏鬼神。

寅畏鬼神是控制得勢者，使社會人力不能制裁者，求鬼神來制裁他。然而鬼神無靈，只足以餓服無野心者，不足以使剛愎自用者有所忌憚。然這不是本文底範圍，此處不多說。

家族主義是控制不得勢者，使極自利的人也不得不謀『仰事俯蓄』。『仰事即孝，俯蓄即慈。人而不得不慈孝，總會在個人以外與旁人發生關係，總比『個人吃飽，天下無事』的自了漢好得多。這在封建時代，靠土地謀生活，生齒越繁，越能五世同居，便越合乎經濟條件。『家家獲吉祥，我亦無恐怖』；人人收宗睦族，未嘗不是社會之福。在現代還迷信以改良家庭為改良社會者，即因不知現代社會，世界為一家，舊有的封建組織，無處不被破壞了。

即在孟子時代，談及個人因家族而辜負社會責任，而失個人操守，便已慨乎其言之：『萬鍾於我何加焉？……鄉爲身死而不受，今爲妻妾之奉爲之，鄉爲身死而不受，今爲所讎窮乏者得我而爲之。是亦不可以已乎！』更不用說現在宗親原則與公民原則底衝突，更因武力與經濟勢力強迫而來的不同社會底接觸，日益露骨，日益相形見絀了。前文『家族主義與八股餘毒』已於這個問題有所發揮，這裏不及多所論列。

這裏特別關心者，爲此過渡時代之中，孝，慈，與自勵三種態度對於社會進步底關係。

(四) 孝與社會進步

凡不瞭解社會演化的人，總以爲『人心不古，道德日下』，尤其以不孝爲近代人底大病。我不是說一個人應該對於父母底凍餒無所動於中——不，我以爲對於任何人底凍餒都應有所動於中，以謀根本的解決；對於父母更因爲比較親近，尤其比較對於陌生人容易有所動於中，以謀當前的解決。不過誤將社會問題看成個人道德問題，是需要糾正的。封建經濟未被破壞底時代，根本不需要冒險進取，太太平平地相生相養，爲其理想，也就爲其日常事實。所以『遊必有方』是不可避

免的；爲父母傳種（不孝有三，無後爲大）是有經濟上的便宜的；『昏定晨省』也是有那些時間去做
的；『三年無改於父之道』也不會因競爭而失業的；『親侍湯藥』與『三年之喪』既不因家居
而奪職，更因沒有醫院而不得不自已服侍。可見『生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮』那般『養
志』底辦法，是於個人沒有甚麼虧吃，而與社會組織正相容恰的。現在爲生之道，根本不與封建制
度相同，而強封建制度底上層建築以適應於封建制度已被破壞底下層建築（爲生之道），無怪其
爲格格不入了。試問一個機關職員，無論公私，或內地與城市，倘若『人心一古』而盡守『三年之
喪』去了。試問三年以後還能保持原來的資格否？三年底期間，又靠着甚麼爲生，且使父母底子孫
不受凍餒？身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也；『恐怕欲盡求生的孝而不得不犧牲三年之
喪的孝了。醫藥爲專家學術，倘在醫院設備相當完備的今日，而要『人心一古』非得固守庸醫屏
除護士而『親侍湯藥』或『割股療親』以自誤誤親長，更非喪心病狂莫辦了。而且資稟不同，訓
練不同，經驗不同，志趣不同，親兄弟不能同職業，又哪裏去講『三年無改於父之道』？凡原來父之所
志，子在另一個時代都視爲博物館底陳迹，只能憑弔，無法追從，還談得到『養志』嗎？

『養志』走到邏輯的結局，就是向回頭走，就是開倒車，就是恢復以傳統爲天經地義底原始時代——連封建時代都嫌『人心不古』，凡一切死人沒有辦過沒有想過的，都不許想不許辦。然而你看這是甚麼景象？我底祖父沒有用過火柴，我底父親用軸已爲不孝；真的，火鏟與紙篋（音遜）子有多麼純樸，多麼富於詩意（西洋到中國來講精神文明，亦應作如是觀）。我底父親沒有想過任何邏輯問題，我在想那些就算不孝；真的，『無父無君，是禽獸也』，『孟子那樣壓倒楊墨底辦法，多麼直捷了當，哪裏用得着轉灣磨角地邏輯，與老年人談話，不破壞他底固有價值，本似頭頭是道，然而一句不投機，即勃然色怒把你罵出去；擁有權威的大人先生，何時理屈辭窮，便可輕而易舉地給你加上某種顏色底帽子，說你『反動』，說你『大道不道』，『應該砍頭』，或者真就砍頭；這都是學了亞聖孟子，以價值的判斷，來代替理智的辯証的辦法。

以『養志』爲孝，在這個年頭兒是走不通的；這我敢正告一切青年，然而許多有『良心』的青年或已『老成』的少年，在情感縱然怎樣覺着不適，也在理論上沒有可靠的根據，不敢違反父母底意見。然而現在當父母的，尤其是父親，依然千篇一律，還與 Pearl Buck 在寶地（Good Earth）

與兒子們 (Sons) (漢譯本爲位廉甫所譯，前者名福地，均上海黎明書局出版，價三角五與一元二角) 二書所描寫的一樣：愛地的非得有個兒子耕地，感到不認字吃虧，當然必得有個兒子讀書，士農以外又必得有個兒子營商才算有福氣；自己吃了上一輩底苦，因恨田園而從軍，也非得命兒子習軍事，不管他怎麼喜歡田園；那麼，兒子們還必得那樣『老成』而爲父母底虛榮來犧牲自己底事業與社會的貢獻嗎？我看見這樣的青年已不在少數，與自己很切近的青年也在其內，於是不憚老生常談來爲希望自由發展的青年供給一點理論的根據，以知『孝』，特別是『養志』的孝，在現代社會上爲不適於社會底進步。

(五) 慈與孝的比較

好，孝不適於社會進步，也的確有人自己吃喝享樂，或任着妻子兒女享樂，絲毫不顧及父母底顛連困苦。這在只管自己與自己認爲玩物者，而不管這個範圍以外的人，本沒有甚麼討論的價值。不過有些人，本有社會的眼光與自己底抱負，一談到父母便以爲是煩累，棄之如敝屣，一遇到妻子兒女便所計無微不至，以致牽連了自己底事業而以爲理所當然。這是值得討論的，因爲這等人有

自己底理論的根據。但男女的關係，應歸戀愛觀裏去討論，這裏所要限制的論斷範圍，是父子的關係。那麼，請談慈，請談慈與社會進步的關係，請談慈與孝的比較。

平情而論，父母底顛連困苦，最少應該與朋友一樣看待。倘若『上炕認老婆，下炕認孩子』，根本不承認有朋友，那便罷了，否則在任何時代上講，是應該患難相共的。在理論上以為養父母不如養子女的，何嘗不是因為父母是過去的時代，子女是將來的時代，孝父母不如慈子女對於社會進步有利益。是的，這在常態之下是這樣，我十分承認；而且慈起來，子女終有不聽父母約束的一天，不似『慎終追遠』的孝可以神化無窮。慈底毛病不但有子女長大底限制，而且本身底犧牲，也終於犧牲給將來的社會，不似孝底犧牲犧牲給過去，犧牲給死神，犧牲得無代價。不過只談口體之養，在父母與子女都沒有依靠的時候，便應該平等待遇。

慈，平情而論，當然比孝底毛病少；因為為慈而犧牲是在將來的社會上投了資，然而自身還可努力社會事業的時期，便因慈而消磨了所有的時光，仍是不利於社會進步的。

(六) 慈與社會進步

這裏所說的慈，當然是盡心的保養與指導，不是不利於子女的溺愛而放縱或虛榮心太奢而妄加干涉。不用說希望子女成就甚麼以彌補自己底缺陷，或希望子女變成自己模型裏的人物，當然都是『助苗之長』，有損而無益；即太為將來打算，而忽略了現在，太為子女謀利益而犧牲了自己底事業，也有停止自己底鑽研以候兒子長大去發明，或放下自己底槍桿以候兒子長大去抗敵一樣的嫌疑。

試問因為慈於子女的緣故，一切精力都耗在子女身上，名曰為社會底將來，然而當下不努力自己底事，希望子女將來做甚麼？同樣的邏輯，子女將來不也有他們自己底子女嗎？子女復子女，一切獨立的事業都候着將來去作，終於要誰去作呢？我在當前不努力，以為有子女，輪到子女長大成人又不努力，也以為有子女，則一切教育，一切培養，不都白費了嗎？不都與社會無關嗎？這樣一代一代地傳下去，除生物學上的延續以外，在文化上還有甚麼不同嗎？除了年代的斑痕以外，社會還有甚麼進步嗎？

好，打了個大圈子，慈與孝一樣，倘不認識自己底當前使命，都會空空過去，無補於社會，無益於

自己。孝因爲只重過去，沒有重當前；慈因爲只重將來，沒有重當前；其爲失掉現實則一。努力現實，便是我們所要討論的自勵。

(七) 自勵與社會進步

自勵當然在原始社會裏沒有地位，因爲當時沒有個『自』，沒有個人的獨立人格。我們現在所說的自勵，當然不是初次打破原始時代那樣『衆人全賴着你也不能立起來』的現象的專制魔王與獨善其身的君子。我們現在所要的自勵，既不放卸自己底責任，又在社會繫結之中不爲家族主義所限，既要背後默着過去的社會遺業，眼前注視未來的社會曙光，更要脚下踏着當前社會的一切現實。

人要創造環境，又要在環境裏尋找營養以充實自己底力量；個性獨立與社會化的雙方過程，永遠要並行不懈。

永遠不要迷信會有一天『一勞永逸』地解除了一切，然後才可稱心如願地自己有所作爲。那樣的世界，只是詩意的希望，不是科學的指歸。涅槃般地出世，只有態度的比擬，沒有行爲上的實

際。來於土者歸於土，懸起來的絕對自由永遠不會有。只有『放下屠刀』當地認清個性與社會彼此創化的過程，便是社會科學裏面的正果；不但孝與慈那樣家族主義的過去與未來的牽掣不足有害於當前的自勵，而且當前的自勵即在種種社會責任與難關之中，根本說不上甚麼單調的至善。

新式的自勵，在個人責任方面，也可以『舉世非之力行而不惑』，然而不是脫離社會繫結的一意孤行或剛愎自用的專制魔王與獨善其身的君子。只是在自己裏面發現社會底縮影，見社會越真，越知社會底需要與價值；於是在社會裏面發現自我這個環之一勾，切實存在，並非虛幻；自我對於社會的立場上，在責任方面絕對自由，絲毫靠不着外界的條件，既不能規避，又自具充足，不假外求；於是『我不入地獄，誰入地獄』，於是赴湯蹈火而不辭。

新式的自勵，在社會過程方面，則清清楚楚地知道自己是社會產品，要以社會為生命之源；不但自己底成就要歸功於社會，即改造社會的決心，也是社會底賜與。不過稟賦與經驗人人不同，所以內心的感受也人人不同。欲使自我涵養在優裕的環境，必要大家都優裕；譬如社會底水平是用

單輪木車推大糞，即由外國輸入汽車，也講不了旅行的衛生。個人衛生，非有公衆衛生不爲功；然公衆衛生不是憑着大家努力爲新，乃是憑着建設爲新的生活條件，即提高生產力與由均等分配而來的均等消費以資生產力底解放。

責己可以誅心，因爲自己有個心在；責人不能責心，因爲人家底心不受自己底支配。自取的責任，爲自定的因果，這裏有自由；責人的手段，必因社會底因果，即『衣食足而後知榮辱』，『外界沒有自由。』

新式的自勵，在種種難關中擠出自己底成績。家族主義既無所用其權威，又在雙重的社會生活之中以自責爲革新的因子，以善與人同（卽恕）爲建設的因子——建設自己與社會。

（一九三三，九四）

一八 分工的友誼

封建社會和封建以前的社會，生產過程簡單，活動範圍窄小，一個集團以內的人相依爲命，從出生到死亡，差不多是永遠不分離的。這樣密集的生活，彼此相知，差不多同自己知道自己是同樣的清楚，甚至於比自己知道自己還要清楚一些——因爲人的自知之明，是永遠敵不過知人之明的。彼此知道得既那樣多，每一個人底思想內容又極其有限（因爲他所應付的天地非常之小），於是遇着情感的反應也差不多的人，很容易成爲『莫逆交』。

彼此既相『莫逆』，我底就是你底，你底就是我底。所以有無相通，患難相共，誰同誰也沒有秘密可言。上三代下三代都彼此相印證了，當然談不到當事人自身還有甚麼不同的地方。假定有人在一時一地吃了朋友底虧，可是因爲誰也飛不到他們那小天地以外去的緣故，所以賺便宜的朋友也自然而然地有補償的機會，或是有受團體道德底制裁的機會。

這一類的交友法，在這一種的社會條件之下，是很理想的，也是很自然的，而且是不得不然的。封建社會進而為機械工業的民主社會的時候，以上所有的社會條件完全變了，於是它底人倫道德等標準也變了，這其中的交友一道也不得不變。

民主社會的人羣聯系，開宗明義第一章，便是『人已底權界』。人已底權界，正是針對了『你底就是我底，我底就是你底』的看法而一針見血。這種新的標準，明目張胆地說：『我底就是我底，你底就是你底，你底不是我底，我底也不是你底』。惟其這樣，彼此方有『自由』。方不像以前那樣『旁人騙着，也不教你起來』，才可以更有精密的分工，更有大規模的合作。

嚴復譯密勒底『自由論』為『人已權界論』，大有見地處便在此點。一般人徒談自由，而不知自由乃建設在人已權界底劃分上，無怪以任意翻動旁人底書信文件為自由，以隨便侵佔旁人底時間，動用旁人底金錢為自由了。

社會生產日繁，交通日速，日廣，分工越來越精，合作越來越多，勢要以甲之長補乙之短，以乙之長補甲之短；有分有合，則兩利，有合無分，必兩傷。所以上下三代都不分彼此的『莫逆交』，乃不得

不破產了。

我國產業革命不是自己演變了來的，新的人羣標準也更不容易即時建立起來。在這種有民主之名而無民主之實，或有民主事實的必然而無心理條件的當然的場合之下，我們徒嘆『世風不古，人心日下』，感到今日友誼底膚淺，憧憬着過去友誼底醇美，而不知所以如此的緣故。

友誼底膚淺，甚至於友誼底破產，當然好多是因爲這個過渡時代。這一部份的事實，社會上了軌道，走上新的基礎以後，自然是要變的，在理論上，我們不必多談。

不過社會上了軌道以後，『莫逆』的友誼也不會再來了。冬季而行夏令是不通的，將封建的人羣標準硬拉到民主社會裏來，也是不通的。欲交友之道不苦，端在培養一個應時的友誼觀。這應時的友誼觀，我們可以管它叫作『分工的友誼』。

分工的友誼，其實也並不新鮮，不過是『三人行必有我師焉』的辦法罷了。但我們相信『三人行』而不相信『無友不如己者』那樣攀高枝討便宜的辦法。

分工的友誼，乃建設在自己與朋友底某種共同興趣上，而不問所有一切的興趣。譬如說，我們

在一起賽跑，還要問彼此相信甚麼主義幹甚麼呢？在一起研究社會學，還要問誰在吃肉誰在吃素幹甚麼呢？在一起彈琴，還要問誰底政治背景幹甚麼呢？非得志同道合不在一起跑步或欣賞藝術，非得身體習慣都一樣不在一起研究學術或努力共有的市政，乃是舊日的『莫逆』辦法。有這一部份相合即合這一部份而不問其他，有那一部份相合即合那一部份而不同其他，一個人因為地域，時間，公民，學術等等立場而與等等不相同的一系列人相交相善，而不相反相拒，乃是今日的『分工』辦法。在許多立場上，一個人碰巧與另一個人都相合，那自然是很好的事，但那是可遇而不可求的。至於隨時可求的，乃是友誼底分工。這一方面的分工，也與旁的分工一樣，是社會演進的自然，而不是人爲的把戲。因為分工的友誼是以人已權界爲基礎的，所以是放得下拿得起來的，且是爽直坦白的，它固然沒有『莫逆』那樣親暱，也沒有因為勉強『莫逆』而來的假就與虛偽。分工的辦法，才正是『久而敬之』的辦法。

(一九三七，二，廿四)

一九 『擁護領袖』

據說，我們國家所以有一盤散沙的狀態，是因為不能擁護領袖所致；無條件地擁護領袖，我們才有真正的統一。在今日的中國而談這個問題，凡是稍有社會科學常識的人，不管承認這話底因果關係與否，恐怕沒有人不承認擁護領袖是在事實上必需的了。

這裏關心討論的題旨，主要是怎樣擁護領袖，次要是擁護甚麼樣的領袖。

我們先假定領袖是代表全民族底利益的，檢討一下怎樣才是頂好的擁護法。

第一，擁護領袖，要愛人以德。領袖所以能夠登高一呼，萬山響應，乃在能夠宜遠全民族所未能明白表示的痛苦，捍禦全民族受了侵害的權益；一面消極地弭平內戰，與民以休息，一面積極地建設庶政，享民以福利。光明磊落，只有忠義，不知有私憤；慈祥遠慮，廣招徠以興大業；深教化，齊法令，不使人亡而政遂息。以德愛領袖者，要在客觀界實現領袖所宵旰殷勤的以上諸企圖，而在個人關

係上補救領袖私人計謀之不足；勿爲文過飾非的佞徒，而爲直言讜諫的畏友。不如此，則是因人成事，是私媚，是吃領袖，不是擁護領袖。有力量的領袖，縱然衷心抱負，可指天日，然因有力量的緣故，靠山吃飯的人太多，往往容易貽誤大事。他底危險，不在人說不中聽的話，而在說中聽的話的人太多；遇吃領袖者，應特別隄防，有罪則明正典刑，以爲佞口者戒。

第二，擁護領袖，要培植領袖。人徒知領袖要培植人材，而不知領袖也是人，也需要培植。尤其是任重事繁，受誘惑的機會，在領袖比在一般人更不容易避免，更需要培植。經濟學者誰都知道有個貨物消費上的報償漸減律。這律便是說，消費量越多，同一單位所給的滿足乃越少。傻子吃燒餅的笑話，吃第一個不飽，吃第二，第三，都不飽；第十個飽了，第十一個便不香了。後悔不在開始吃第十個，以免白花前九個底錢，固然是傻子；好東西沒有限制地吃，也是傻子。這個定律，雖都知道；可是社會學上也有一個定律，則不是誰都知道的。社會學上這個定律，便是領袖效率漸減律。一個人有一個人底專業與長處，寫文章的不一定懂政治，會打仗的不一定明國際關係；開鑛與辦教育不一定合得到一起，作買賣與講國故哲學也許沒有關係。無如我們對於領袖的看法常是混元一氣的，治軍

考鏡的人，無妨被我們擠得去作文章或指導教育，彷彿說，『你一樣成了，必是樣樣都成。』一個人沒有聲望，達不到他所有的抱負；可是有了聲望以後，甚麼事都找他，他再也沒有實現抱負的機會了。這是中國人材底悲劇，似乎是命定地不許他有甚麼成就。領袖底資望越大，他越沒有機會辦他所專長的事：這便是領袖效率漸減律。培植領袖的辦法，是保護他，不要走入歧途。同時，更不要忘了，領袖也是人，也有一切人底弱點；不要以為他是萬能的神祇，不要逼着他自己相信他是萬能的神祇。以神祇視人者，不會得到他底專長貢獻；以神祇自居者，必至自欺欺人一敗塗地而後止。在小的範圍是這樣，社會國家也可以因小見大。範圍越大，越要靠著組織。『日觀萬機』乃是很危險的事。危險處，不只在領袖個人，而在全盤繫於領袖的國家社會底福利。

第三，擁護領袖，要公開地擁護。有羣衆，然後方有力量。將領袖包辦起來，便要隔絕了羣衆。隔絕了羣衆，正是打擊領袖的致命傷。羣衆底集會結社，乃是團體生活底必要條件；發揚充實對於領袖的崇敬，使羣衆養成爲領袖所代表的主義與政策來赴湯蹈火而不辭的精神，都要在此等處努力。倘使懷疑羣衆，隄防羣衆，致羣衆沒有擁護領袖的機會，那就是自絕之道。縱觀古今中外的黨爭，始

爭是非，終爭意氣，以至公益私利兩敗俱傷者，無不是有黨員而自絕於羣衆，有領袖而自絕於黨員。推究禍始，又無非因爲包辦領袖者欲『假天子以令諸侯』而自壞其長城；領袖『蒿目時難』，『求一忠憤耿耿，攘利不先，赴義恐後之士』，杳不可得，而不得不徒喚奈何。以羣衆爲仇敵，羣衆便是仇敵；以羣衆爲朋友，羣衆便是朋友。箝制羣衆，防備羣衆如盜賊，而要發動浩瀚的運動，成就民族復興的偉業，天下必無是理。公開擁護領袖的辦法，以『自我批評』爲第一要義。有批評然後有修正，有批評的機會然後可以產生共遵共守的主見。正因爲批評是從內部發動，是自我批評，所以在內才有自知之明，在外更不爲敵人所乘。大凡外面壓迫越劇者，內部團結也越堅固。內部團結倘成問題，正是深思猛省的機會。不在這一點上下工夫，徒向仗馬寒蟬的羣衆施展威風，作狐假虎威的奴才則有餘，作領袖底擁護者則不足。

以上專就擁護領袖的方法上立論，是假定了領袖已在領導，已在受人擁護。

可是我們所關心的，不只在這一位那一位個別的領袖，乃更在建立一項原則，使我們明白領袖與羣衆的關係。本刊（大眾知識）第一卷第四期，有趙超構先生一篇『論非常時的領袖』一文，

討論到的方面比這裏更多一點，所以在這裏討論清楚的問題，在這裏都不必多費篇幅了。

現在即討論一下本文起始所引的流行見解，看看中國所以倒霉是不是因為羣衆不能擁護領袖的緣故；假如羣衆無條件地擁護領袖，是不是就算我們真正的出路。

我們可以毫不遲疑地說，中國的羣衆不是不擁護領袖的，乃是因為太擁護領袖了，所以才誰都希望當領袖。毛病不在羣衆不擁護領袖，而在領袖與領袖之間的衝突。政治教育底方針，不在提倡羣衆擁護領袖，而在提倡領袖與領袖之間能夠離開私人的計較，集中在國利民福底立場上，來擁護中心思想與代表中心思想而最努力的領袖。促成領袖與領袖之間這種交相諒解的過程最有效的辦法，不在提倡無條件地擁護領袖，而在提倡有條件地擁護領袖。因為要有條件，羣衆意識才更清楚一點，水平線才更高一點；於是分別出誰是有主張有辦法的領袖，誰是尸位素餐的領袖；誰是掛羊頭賣狗肉的領袖，誰是表裏如一證據確鑿的領袖。有主張而且兌現的領袖成了衆望所歸的中心，旁的寄生的領袖幾乎可以不打自倒。

倘若無條件地提倡擁護領袖，盲者導盲，是極大危險的事。

第一，誰都可以自命爲領袖，而責他底下以走狗的忠。我們歷史上割據的局面，還不是個別領袖手下的走卒，只知有主人，不知有國家，只知有私交，不知有公益嗎？一個人領了兵，國家底命令調遣不得，而必主將底馬首是瞻，還不是無條件地提倡服從，提倡擁護領袖底結果嗎？

第二，倘若擁護領袖不是有條件的，則羣衆縱欲擁護最偉大的領袖，也沒有這個資格，這個機會。因爲沒有條件，勢必致擁護事實上的領袖，如在家裏的父兄，鄉裏的土豪劣紳，地方偏安的軍閥。是領袖與領袖衝突起來，羣衆雖欲有左右袒，也因爲原來效忠是無條件的緣故，便只好坐山看虎鬥，採取我們固有的國粹哲學：『勝者王侯敗者賊』而已。爲羣衆謀福利而以身殉理想的領袖，是素來不大被羣衆所重視的。彷彿是說：你沒有得勝，自然是你沒有出息。這樣的團氣，是可以養成好的領袖的嗎？

第三，因爲擁護領袖是無條件的，所以誰在上頭誰是領袖，『雖當皇帝給誰拿錢糧』。我們在專制政體下生生死死有這麼長的歷史，我們久已在沒有抵抗地擁護領袖了。在表面上，誰是比皇帝更大的領袖呢？所以我們底毛病，不在不能擁護領袖，而在奴性太深，奴性太深的人，在下能諂，在

上也特別能驕。反正他底『行爲型』是主僕式的，不是分清了人已權界那樣朋友式的。主要的民衆則既然是事上臨下，既然是活動在服從與命令之間，則厭煩了便是『既不能令又不受命』的可憐虫，哪裏會有議事則潔誠發揮，行事則守共信那樣平等合作的團體生活呢？我們專治政體已經推翻了，正宜養成民治的精神。倘在這樣國難嚴重的局面下提倡無條件地擁護領袖，而不加以深思遠慮，則『誰當皇帝給誰拿錢糧』的危險，恐怕不知有多少大了！

有羣衆然後才有領袖，讓我們掘發出羣衆底力量在實現國利民福努力客觀條件的過程上擁護着領袖邁進吧！

二一〇 社會產物與個人成績

社會在先呢？個人在先呢？這是很老很老的問題了。有人以為不是問題，有人以為這個問題早已解決，有人尚在爭論着或先或後。大凡英雄崇拜者和英雄或英雄後補人都要說個人在先，社會在後。這裏的個人，便是英雄底代名詞；先有英雄，然後創了社會，創了社會上的一切。換句話說，社會上的一切，便是單個英雄底成績。人類起源必推之於亞當夏娃，或盤古氏；制禮作樂必推之於文，武，周公；造字必推之於蒼頡；等等等等，好像一件事非得有個單個的人作為創始者不可。這樣的迷信，深中於人心，牢不可破。縱然根據種種證明，會有聰明一點的人取消這極其粗淺的迷信，然在心靈深處，不覺不知之間，時常潛伏着它底勢力，一不小心，就要用種種奇巧古怪的形式表現出來。金融一起恐慌，吃苦的老百姓或老百姓底一部份，就被加上『奸民謀利』底頭銜。社會一有困難，就會希望或祈禱有個上帝或偉人來指迷津，逃出『埃及』去，到『迦南美地』。再不然，就要自己『攘

臂下車』去唱一個人底『天官賜福』。大凡各式各樣的嫁禍於人，不能合作，依賴苟安，妄自尊大，忌妬蒙蔽等現象，只要分析一下，都有不明個人與社會底關係這樣的成因在內。

其實呢，只要實事求是地想一想，這個問題並不繁難。根據地質學上的證明，久在人類以前，已有他種生物與無生物。人類不過是演化到某種程度而後出現的後起生物。所以偉人或神來爲人類創造一切這個觀念，根本用不着。根據人類學的研究，人是以社會形式而出現的，沒有沒有社會生活的個人。但在人底出現以前已有旁的社會，如動物的羣體，植物的羣體之類。生活起始便是共同的，並不是個體感到勢孤或旁的不便才有集團生活。小說上有魯濱孫，然魯濱孫也是既成社會底一員，以後才跑出去；設若根本沒有社會，也不會在荒島上出現一個他。所以由個人而家庭由家庭而國家天下，這樣修身齊家治國平天下的歷史順序，是要從速消除的迷信。關於社會起源的契約說，也是同樣的迷信。至於在社會裏發現了自己。以後要取怎樣形式去營社會生活，倒是另一問題。愛爾烏德（Charles A. Ellwood）下社會的界說時，拿着個體間的意識關係，去作人類社會底唯一標準，也是不明社會與個人究竟是怎樣一回事。凡在實際生活上互相影響着的人羣，不管

覺到與否，都是社會。至於因意識而組成的社會，乃是社會底一種，不能因不意識地感到這層，而將互相影響的社會生活加以否認。譬如說，你也到菜子市去買水菓，我和旁人也會去買，但你不着想到你和旁人是在直接間接地形成着水菓底市價。然而你縱不必想到，可是不能否認市價是個社會現象，是個你也有份的社會現象。我住在海甸，我就直接間接影響海甸社會，或被海甸社會所影響。我縱然不必明了地意識到，但是我在海甸社會裏與海甸是個社會，這都沒有疑問。

一提到社會，就要包括人，與人有關的物，及人與人和人與物相因而生的思想，譬如說燕京大學這個社會，我們算它底建築呢？教職學員呢？還是燕大底校風和學術呢？恐怕缺少哪一項也不足拿來代表燕大全體。一個學生所有的思想行動，除了所受於校外的大社會底影響以外，是圖書館底影響呢？教員和校友底影響呢？圖書館底哪一本書底影響呢？某一位教員或校友在某一談話或行為底影響呢？恐怕這樣的眼，永遠也不會算得清。團體自然影響個人，個人也就拿着所已消化與陶冶的東西來影響團體。個人的發展在乎與團體接觸底大小，接觸方面越多的，自我表現越多，吸取於團體，發射影響於團體的也越大。個人終日在社會裏創化着而不自覺，所以個人底成績，便是

社會底產物，因為個人本身便是社會底產物之一。

這樣簡單的事實，常被人所忽略。特別是『天才的創作家』們，根本討厭人家用科學方法將他底作品分析一下，尤其不願人家說他受了旁人底若干影響；好像受了影響或列在可以分析之域就是失了身分似的。其實，任何驚天動地的大思潮，哪有一種不是反應社會某種現象而產生的呢？

卜朗主教 (Rt. Rev. William Montgomery Brown) 因為提倡社會勞動底地位，大遭反對，弄得被主教院斥為邪說，屏諸主教一席之外。在他底一本書我底邪說：一個觀念底自傳 (My Heresy: The Autobiography of an Idea, 出版處為 The Bradford-Brown Educational Co., Gallon, Ohio) 裏有一篇序文，討論個人作品與社會的關係，用滑稽的詞調，演出不磨的真理，茲特譯在下面，以享讀者：

我寫了這本書。這本書又不是我寫的。我是這本書底唯一著作人，我又不是他底唯一著作人。這本書完全是我獨創的，但又不是完全，只是部份地——那麼獨創的部份就算任何獨創的書所

能有的那些獨創的部份吧。

當我實際思索的時候，我就着實感到沒有書是獨創的。單獨一個人所寫的書永遠不會有過，寫書是件社會行爲。只要寫出一點東西來，則所有的現在人與所有的過去人都必須共同參加。

有人或者要想，他所寫的字是他自己底字；然而實際一考察，只要翻字典，則他所寫的字便已都在那裏了。那麼，他就知道，沒有一個單獨的字是他自己底字。他所能夠據爲獨創的唯一地方，便是將字弄到一起的方法——某種不習見而且似乎新奇的方法。

然要打算保持獨創著作底光彩，頂好不要過細考察那種方法。因爲每種字的組合，最多也不過表示一種觀點；而且那種觀點，只要仔細考察一下，便會嗒然地發現到：好多好多他所未曾聞見的人，已經用了幾乎同一的觀點觀察過同一的事物了。

話雖如此，書籍究竟是獨創的。會有一個時期沒有書底存在，然而書底存在必是取了某種方法而有出現。況且說，根據我們現在的知識，書是不會被昆蟲飛鳥或魚類所寫過的。文學似乎是只與人類生活有關切的現象，所以若說人能寫書，似乎也是在科學上有根據的話。

人能寫書，但沒有一個單個的人能寫一本單個的書。實際上，單個的人甚麼也不能寫。倘若人類之間只有一個人，便不會有字；因為字是心與心有了接觸而來的結果。

那種情形之下，連嘴說的字都沒有；因為話的創造，聽者與說者居着同樣的功勞。倘若沒有耳朵，便不會有聲音。倘若沒有眼睛，便不會有光亮。

倘若人類之間只有一個人，即使他是永生的，有永在的時間去作教育自己的機會，他也不會寫東西；因為他不但沒有東西可寫，他也沒有寫東西的工具。他既不會有打字機，他也不會有筆，就是在石頭上劃記號的鑿子也沒有。這些器具，都是社會底產物。使這些東西有了存在，必要有了幾百萬年的人與人的接觸。

觀念就像打字機一樣，不能由着任何單個的心靈發生出來。實際上，所說的個人心靈，就沒有那麼一回事；因為心靈不過是人類關係所生現象底名稱；而且人類關係又不僅是活人與活人的關係，乃是我們藉着書和其他的凡百方法與過去存在過的人所有的關係。

附帶着說，這個意見，並不是我獨創的意見。每個活着的人都多多少少地將它見得清楚。我於

這個見解的清楚程度，似乎大部份是由於 P 與 K；然我相信，這個見解也不是始自他們。實際上，我了解 K 的時候很感困難；所以我要解說他底意見，他當然要不答應了。不過，我常與他相談的結果，使我發生一種新的見解。他底意見是在甚麼地方怎樣得來的，我不知道；但是我想，也許由於很相似的過程。

很膚淺地見着所謂我底異端（邪說）案的人們，也許以為我不承認聖經是因啓示而成的。其實，一切文字都由於啓示。一切思維也都由於啓示。這些東西，都不能由於單個人而發生，就像耶和華之不能無中生有地創造宇宙一樣。

創造任何東西，都用得着一切東西。甚而寫成這樣一本簡單的書，也需要每一個人都是作者。這自然等於說，這是上帝藉着基督寫的。上帝就是基督，就是這個普遍本體在人類裏的顯現。我以為這個見解是完全正統的。倘若上帝創造了宇宙，他就一定也是這本小書底作者；因為不管神學家怎樣攻訐他，他們也沒人能說這書並未存於現在的宇宙。

基督教在人與神這個偉壯戲劇底詞調上，將這見解寫得很美。基督說：『無論在哪裏，有兩三

個人奉我底名聚會，那裏就有我在他們中間。」顯然地，凡是只有一個人的地方，或在自我觀念上特別注重一點的地方，就沒有基督底立脚地。除非最少也有兩三個人，上帝不會在那裏；因為人類生活是社會的，凡打算爲自己活着的，只是沒有活着而已。

這個見解，也不是我獨創的。在我同着我底朋友談話的時候，我才得到這個見解，然而W君也否認是他獨創的。他說他是得自一位在紐約的聖公會的牧師。可惜W君已不記得這位牧師底名字，不能在這裏提出來，只能說他是與這篇序文有關的社會勞力中無量數的無名人員之一罷了。我應該解說一下，W君在這個當兒特證明給我，這本書不是他寫的。他也承認，或者像無量數的無名人員那樣，他與此書有些關係。

我曾打算說，有些句法顯然是他底，特別是我所最喜歡的那些句法。

『那些句子好像與你相宜嗎？』他問。

『的確，』我說。

『比旁的好嗎？』

『一定地，』我不得不說。

『那麼，怎不據爲己有呢？』他這樣問，我真無可回答。他說，那些句子並不是他底；他最少已將大多數的字在字典上找到了。至於用字的句法，他說也不是他所形成的，而是經過的事物所形成的。

關於我所說的審判，兩次都有W君列席旁聽；紐奧利恩斯的那齣喜劇許多觀衆中，恐怕他是最感滑稽趣味的了。本書所敘述的事件，他固然不會親身見過，然已聽我說過幾乎不下百遍了。

很奇怪，他好像總未聽得厭煩。我或者向新聞訪員說，或者向樂意知道我底某段歷史的新朋友說，我一面不斷地說着，他一面靜靜地，很注意地坐在旁邊聽着，似乎不會聽倦過。

『但你應該一次說清，』他時常提議着，『你越敘在一起，這個故事便越動聽。』

外面的情境好像證實了他底建議。這裏便是第一次放在一起的我底故事。怎樣弄到一起的，對於我和W君，依然是個很大的謎。他說聽我說了這個故事，他便正確地記下我底字句。然你倘若問他『我底』意義怎麼講，他會無疑地給你一篇穎悟的言論，說人類生活有着怎樣人我合一

的性質。

然而，既是有個我，這就算是我底故事。

(一九三〇年)

一一 社會先於個人

一切個人主義的人生觀與一切誅心論的批評，好像個人真可以具足圓滿，不假外求，好像真可以『自掃門前雪，不管他人瓦上霜』，都是不明瞭個人與社會底關係，不明瞭社會育成個人的過程。所以誤認『白手成家』完全是自己底成績，乃是『假天之功以爲己力』，誤認某個人之罪惡完全由其自主的良心而來，好像良心是從天上掉下來的，乃是『隔靴搔癢』。他如靜止的死板的社會觀，以爲各時各地自成單位，彼此不相干，於是空洞的口號，制度，主義，都可離開社會背景，空無限制地任意採取，也是這種誤解。

誤解之最普通最不被人察覺者，即在假定個人或旁的社會單位（小團體）是一成不變的，是歷來就那樣的——即在不明瞭社會先於個人或其他單位。

（甲） 個人係被生在社會裏面

社會先於個人最顯明的事實，便是任何人都是降生在已有的社會裏面。在一個一個的我或一個一個的你降生以前，社會已經存在了。當然是已有社會才有你和我。你和我底一切，都是社會所賜予的。你和我底生命是被人創造的，你和我底心理內容也無一不是來自社會的。善惡的觀念，是非的觀念，美醜的觀念，真偽的觀念，責任的觀念，正義的觀念，協作的觀念，以至於自我的觀念，都在彼此相激盪相取捨的過程中相創化出來的。

這一點是最顯明的，是最容易認識的。然若溯到人類社會底起始，以來證明社會先於個人，便不是一件容易的事了。

我們要問：社會不是人羣底共名嗎？人羣底單位不是個人嗎？社會既成之後，自然任何時代的個人都是後於社會，可是初成社會底當兒不是個人與社會同時並在的嗎？

對，一點也不錯，然而即在這一點社會也是先於個人的。

一般流行的見解，最與事實相遠的，無過於說『個人聯合而成社會』，好像先有一個一個的人，然後見到孤獨生活的不上算，於是團結起來，於是才有社會。

其實，人類壓根兒就非一個一個地活着，而是一羣一羣地着，就等於蟻蜂林草一羣一羣地活着一樣。一羣一羣着着的動物，會製造而且利用工具（手用的物件與腦用的符號）以後，換句話，即有文化以後，便叫作人類。『人類』這個名詞是用來與那些不能製造工具沒有文化的其他動物相分別的，在生活方式方面就叫作『社會』並不是一面有人類一面又有另外被他組織的社會。人類底生活就是社會的生活，無社會便無人類。

不過，同時我們也知道，沒有人類便沒有人類社會，就等於沒有胳膊腿便沒有『四肢』一樣——這是一而二，二而一的，只是名詞不同而已。

（乙） 有個性的個人係晚近的發現

在生物發生學的觀點上，一個一個人固然就是一個一個的生物單位，是與人羣、人類、社會同時並在的；可是這一羣生物單位，並不就是我們一般承認的『個人』——我們一般承認的『個人』乃是在內具有自我意識，在外被人承認有獨立地位的人，即有個性的人。

在原始社會，只有不自覺的人羣，沒有自覺的個性或個人。一個一個的生物單位是有的，一個

一個的獨立人格或倫理單位是沒有的。那時只有靠傳統，靠神話，靠過去而生活的一羣不自覺的文化動物，所以過去是怎樣的，你也非得去作不可；過去沒有的，你也沒有創始的可能。甚麼只有家族系結而無個人戀愛，只有部落神祇而無個人信仰，只有集合責任而無一人作事一人當的氣概，都是這一類的證明。以後慢慢進步，在社會化底途中才有個性化底湧現。個人財產也有了，個人信仰也有了，個人戀愛也有了，甚至於個人良心樹立甚堅而有所謂『舉天下非之，力行而不惑』的意志了。這種過程，到了資本主義時代，以自由競爭為主要活動，於是個性得到不會有過的承認——甚至於我們現在需要顧到另一方面而要反對個人主義或不顧社會利益的個性專來提，個社會化了。

有個性的個人既是社會演化途中很晚近的事，所以即在發生學的觀點上，社會也是先於個人的。誤認社會為個人聯合而成者，乃在誤將社會底晚近現象那種人為組織（非天然組織）來概括社會發生學的自然現象了。

一三一 社會思想與社會問題

——爲社會思想週刊創刊號作

社會問題所以啟發社會思想，社會思想即所以解決社會問題；有社會問題而啟發不了社會思想，是死的社會；有社會思想而解決不了社會問題，是空的思想。

中國文人慣於爲作文而用思想，所以有的思想多是空洞的思想，不切實際的思想；不但不與實際問題相干，甚且蔑視實際問題，以爲屑屑不足道。或有注重實際問題底解決方面，而忽略了實際問題底認識方面，勢不能發出準情酌理的主張與方案；於是打開海外的思想紀錄，見着種種主義，政策，與制度，就像探囊得珠似地找一個耀眼一點的，適合口味一點的，來彼此鼓吹，彼此宣傳；全不顧及那些主義，政策，制度都有甚麼前因後果，來龍去脈，在當初是應付了哪種情勢，是解決了哪種問題的。

實際作領袖的多半是這兩種文人與文人所勾結的悍然不顧一切，濫然一無所知的武人！

如此而求他們在國勢糜亂之際會用大智慧，定大計劃，以操奇致勝的手段來共挽狂瀾，豈不是『緣木求魚』！

一無所知而不顧一切的武人，除在打倒之例以外，不足論已。凡喜歡用思想，尙具解決切膚問題的熱心的知識份子，則應首先明瞭社會思想與社會問題底關係。

我們在討論兩者底關係以前，更應該先知道甚麼是社會問題？甚麼是社會思想？

(一) 問題

甚麼東西成了問題，第一總是有毛病，失了平衡。譬如身體各部，相當發展，沒有畸形狀態，便算沒有問題。一旦某部長得過大或過小，全身不能順利地運行，便算有了問題。至於衣服太少，不能使體溫與外部氣候相平衡；食物過多，不能使營養、消化與排泄相平衡，都是失調，都算成問題。然與人有關係的事物，只有毛病，還不足成爲問題。所以成爲問題的第二條件，乃是自覺，自己知道有了毛病。譬如說，有人受凍受餓，日就枯槁，然而倘不覺到痛苦，雖凍餓以死，在他也算沒有發生問題。必是感覺到凍餓的痛苦，然後才有衣食不足的問題。

(二) 社會問題

普通問題是這樣，社會問題也是這樣，也要兩種條件。我國原來纏足的風俗，雖是怎樣有毛病，在海禁未通以前，未與異族文化相觸以前，也沒有覺到毀身弱種的社會問題。更如『有知識也吃飯，沒有知識也吃飯』，所以無知與文盲底毛病無論怎樣大，在這種羣衆心理裏面也沒有文盲與無知的社會問題。『誰作皇帝，給誰拿錢糧』，所以滿清作皇帝也好，袁世凱作總統也好，閻洪憲也好，甚麼人作主席與甚麼長也好；以至於甚麼國家，甚麼種族來侵略，割據，瓜分，或共管，都無不好；甚麼辱身亡國，甚麼壓迫專制，甚麼苛捐雜稅，反正是『命該如此』，哪裏有甚麼問題發生出來！

所以社會上不但有了毛病，有了不平衡，必得是感覺到這種毛病，這種不平衡，然後才算有了社會問題。毛病限在個人，就是個人問題，普通問題。毛病擴大起來，影響多數人，以至於社會幾部或全部，便是社會問題。

(三) 社會問題底類別

常態的社會所要求的平衡，不過是（甲）人與自然環境的平衡，（乙）人與人的平衡，（丙）

人與社會組織的平衡，(丁)人與社會思想的平衡。(甲)人與自然的關係，當然是要『財非其類以養其類』(管子法論)，因為人是宇宙底一部份，當然要靠著宇宙以內的出產來長養自己，不能逃到宇宙以外。在這裏所有的問題，便是(一)天然富源的保藏問題與開發問題，以及(二)與『非其類』者相鬥爭以圖自存的問題。破天荒的時代，『烈山澤而焚之』，『驅虎豹犀象而遠之』不必多說，即近代與微菌的鬥爭，社會醫藥與公共衛生還是急切的社會問題。(乙)關於人的問題，有入口多少的問題，生育節制的問題，優生的問題，移民的問題，城市人口過剩問題，鄉間領袖破產問題，以及種族接觸問題。(丙)關於社會組織問題，因分配而來的貧富問題，因法律而來的罪犯問題，成人社會裏的兒童問題，個人經濟之下的失業問題，公共娛樂問題，知識低落與地方組織問題。(丁)關於社會思想的問題，更有資本主義與社會主義之爭，社會主義與社會主義之爭，封建思想與此一切之爭，以及革命與演化之爭，與關於社會進步底性質與可能方法之爭。

因為人類要求種種平衡，所以發生種種社會問題。因為有了種種社會問題，於是引起社會思想。

(四) 『社會思想』底含糊意義

我們普通用『社會思想』這個名詞，實在包含着幾類的意義。有人專指某一種，有人兼指某幾種，更有人同指一切意義。簡約說起來，『社會思想』可以指着個人或多少人對於社會所有的一切思想，意思是要說明社會性質，解決社會問題。第二可以指着某類思想，不是個人的私見，乃是一部份人或是全社會底公見；用旁的字眼來說，便是輿論與羣衆意見。不過這種公見，可以是關於社會本身的，也可以是關於旁的問題的。譬如大家都說『天圓地方』是後一類；大家都說『歷史是偉人底成績』是前一類。第三，社會思想也可以專指『社會學的思想』，包括社會學成立以來，以這種新科學底觀點來觀察事物的一切思想。第四，更以兼指『社會哲學』，這與純粹的社會學相異的地方，即在後者見了甚麼就說甚麼，不管這些『甚麼』是否應該，是否可靠；前者正是要追進一步，問一問價值如何。社會哲學又要分兩大方面，第一是批評社會研究社會現象與社會生活所用的方法與基本原則是否可靠，第二是建設社會制裁的權威所以集中在少數人以及少數人應否保有此等權威與多數人應否遵守社會紀律等理論。

一般社會思想史一類的書籍，在孔德以前都是收第一項，在孔德以後都是收第三項，其餘兩項，概不道及。我們爲一般人討論社會生活的思想，當然用不着墨守課本式的則例，不過在四項含義不清的『社會思想』當中，倘若專是討論哪一項，與其冠上『社會思想』的總名，倒不如依其本身性質來建立清楚的題目。這裏不過是指出這個名詞已有的含糊意義，並非給它作學理的分類。所以第一，第三，第四三項，按人來分則一樣，按性質來分，則僅三與四不同，一與三四則很混淆；第一第二兩項只是人數不同，分別底根據完全，不與三四兩項相干。我們對於社會學的思想，當然要在方法與內容兩方面盡量闡明它們底進展與趨勢；對於社會的公見底第一層，不管是迷信或不是迷信，只要尚有時代性，尙與現代社會有有機的關係，也要同樣認真地當作社會價值或社會問題來加以剖析，指出癥結所在，不與一般講社會思想者同其步驟。此外我們介紹某個人底社會思想或發抒自己底見解的時候，要介紹旁人底社會哲學來批評以上的一切的時候，當然有時並用二，三，四，三者。

(五) 社會思想底類別

說明了『社會思想』所有的一般含義，再容我們大略分析它底範圍。(甲)按所加重的某方面來說，可分物理學派的社會思想，地理學派的社會思想，生物學派的社會思想，心理學派的社會思想，經濟學派的社會思想，與在某派之間的社會思想，以及統觀整個社會的社會學的社會思想。此外，(乙)按方法來說，可分空想的社會思想與科學的社會思想。(丙)按立場來說，可分個人主義的社會思想與社會主義的社會思想。前一類各派具有自明的名稱，不煩解釋。後二類則是不切實際者為空想的社會思想，切於實際者為科學的社會思想，以個人競爭為社會利益之前提者為個人主義，以社會協和為個人進展之條件者為社會主義。不用說，這裏是就大體來說，就根本精神來說，並不是嚴密的定義。

以上紛然雜陳的『社會思想』，都有它們底時空限制與社會背景，都與實在的社會問題有關。我們為說明社會思想與社會問題底關聯起見，在這裏勢不能作一部歷史，只好舉一點簡括的例子。

如此，即容我們談談『保商主義』(mercantilism)，『放任主義』與『帝國主義』底變

遷程序（參看 Moon's Imperialism and World Politics）。

（六）保商主義底背景

爲甚麼起了保商主義（保商比重商是較好一點的譯名，因爲在 *Merchant* 過去以後，商還不算不重）呢？它底社會背景或實際問題是這樣：第一，中世紀的歐洲金銀缺乏，英、法、丹、普、瑞典等國王生活奢侈，軍費浩繁，亟需藉着通商或發現金鑛來輸入現金，徵收國稅。第二，傳教士底熱心，利於遠拓土地，藉以擴張宗教勢力。第三，在經濟方面，因爲製造了載重的船，建築了適用的路，運輸大批笨重貨物已屬可能；十七八世紀各國都是貨物充斥，特別是毛織物與酒是準備出口的商品；於是在內則歐洲各國高築稅關壁壘，在外則急急佔據殖民地。

（七）放任主義底背景

然而一七六三至一八二三約六十年之間，四大殖民帝國法底殖民地被英國所奪（一七六三）英底殖民地因美國獨立（一七七六）幾乎瓦解，以後西班牙被人趕出美洲去（一八一〇至一八一五）葡萄牙也失了巴西（一八二二）所以當時有人說殖民地對於母國的關係就像樹上的果實

一樣，熟了自然落下去。再加上『產業革命』足使英國利用技術底秘密與先進的優勢，四顧無與競爭之國，當然可以盡量提倡自由貿易，不講保護關稅。於是經濟學家亞當斯密，政治哲學家邊沁與一般思想家底『自由主義』便應運而生，使維多利亞中世佈滿了反對征伐與干涉的空氣。

(八) 帝國主義底背景

那麼，現代的『帝國主義』爲甚麼又替了自由主義呢？這也不外乎時移勢遷，問題不同了。第一，英國底工商業，到了二十世紀已不足執世界牛耳，德，美，法等後進各國已經在在足與競爭。第二，交通較前大便，汽船，鐵路，電線，可以無遠弗屆。第三，歐洲工業先進國亟需殖民地底原料，以使汽機不停。第四，剩餘資本在國內投資無利，必至海外找主顧或再事生產。各國競爭既烈，以語言，『種族』或傳統爲單位的國家意識日益強固，於是再進一步，歐洲的國家主義乃變成征服歐洲以外的民族的帝國主義。白人要爲世界文明起見代落後的國家負責任，於是甚麼瓜分，共管，監視等理論大出風頭，舊日的自由放任主義無復遺留。

(九) 當前的問題與研究社會思想所應持的態度

這一點事實，到了現在已經是人所共知的常識了。然而我們中國底社會思想家，忽而主張干涉，忽而主張放任，忽而主張自由，忽而主張保護，忽而主張文化接觸，忽而主張惟我獨尊，發爲言論文章，常將西洋學者舉個不休，好像西洋學者就是我們底學者，就是站在我們底立場上與我們共同解決我們底問題。所以不獨言論沒有意義，甚或有時抄襲不利於我們底論調在稠人廣衆之中大談特說，致極簡單的事實，常會在口頭上人云亦云在思想與行爲上不足作爲製定方向的準則。

所以我們在談已有的社會思想的時候，不要忘記它們底社會背景；遇着自己底問題的時候，也不怕看見事實，承認事實，分析事實，來啟發出正確可用的社會思想——足以說明社會現象，足以解釋社會問題的思想。譬如說，我國目前爲甚麼建立不了一個足以自立的大團體——國能夠自食其力，東身自好的人們爲甚麼不能出來領導社會，爲甚麼自己不肯組織起來，致使在社會上辦事的人都是宵小之徒？中國人爲甚麼不能合作，不能建設，而幾個西洋人或西洋人領導着中國人便能和衷共濟地遺產或作旁的事業？中國文化原來產生過偉大人物，爲甚麼現在盡是一些疲軟苟且，沾小便宜不顧大體，互相猜忌，互相欺騙的可憐蟲，飢寒交迫，大難臨頭的時候，爲甚麼不敢

正視事實，越嚴重越諱莫如深，忌諱底勢力爲甚麼這麼大，到底是因爲壓迫，還是因爲沒有誠意，沒有勇氣，壓迫的勢力爲甚麼可以胡亂地延持這許久？『食之者衆，生之者寡』的社會，爲甚麼沒有親自勞動，親自造產的運動，反而終日到政界學界裏面去擠洋八股的教育，甚且連洋八股也不習，只是優游歲月，用鄉里的血汗金錢來誇耀鄉里，教者不能教，學者不能學，人人共知，爲甚麼不能用快刀斬亂麻的手段取締一切所謂大學，將中學以下的教育大加充實，大加擴展，使其普遍？

諸如此類的問題正多得很，嚴重得很，然而我們底有力量的，足以應付這些問題的社會思想又在哪裏？

(一九三二，九，十五)

麥基遜教授所著社會結構與變遷一書，對於結構與變遷的研究，堪稱面面俱到，爲研究社會原理者亟應參考的著作。特附錄介紹文字一篇於此。

附錄 『社會結構與變遷』

原名 Society: Its Structure and Change.

中編 社會思想與社會問題 『社會結構與變遷』

一九九

著者：麥基遜教授 (R. M. MacIver)

出版：一九三一年 Ray Long and Richard R. Smith 在紐約出版

版權著者所有，五百七十頁。

定價：美金五元，加拿大幣期頭四元。

麥教授底著述與學說，已約略地介紹過。(見下編『麥基遜教授論德美兩國社會學』) 這本書雖目的是充作教本，但組織則是著者底社會學系統，所以序文第一句便是說：『這本書表示一個社會學底系統。』(頁 iii)

全書共分四編，二十六章，附錄有分章參考書目，最有用。第一編『緒論』(Introduction) 除『編首語』以外，有三章。第一章界範社會，地方社會，會社，制度，民儀等重要字眼；第二章申述社會繫結底性質；第三章申述態度與趣益等心理學概念。第二編『社會結構』分兩部：講組織與作用者九章，講制裁原則者三章。兩部均有『部首語』。前部講地方社會，階級與種姓，類聚羣與烏合羣，家庭，有組織的羣或會社，基本羣與大會社，政治的大會社，經濟文化的大會社，文化的大會社等；後部講

社會典則，宗教，習俗，風尚，道德，法律等。第三編『社會與環境』，除編首語以外，以四章分述環境與生命，地理環境，社會動物底全稱環境，城市與鄉村。第四編『社會變遷』，除編首語以外，以七章闡明社會之爲過程，社會變遷諸法，社會演化之實際，演化勢力（天擇與社會選擇，文明過程，文化過程），社會因果律。

全書除第一編緒論以外，二三兩編用敘述法，第四編則用解釋法，以明社會變遷底因果關係。著者特點在見地深入，細大不遺，同時表解詳明，一目了然。關於前一點，特別在因果律一方面與美國流行的社會學大異其趣，俟後面再說。關於後一點，只舉兩例，這是因爲教本性質的著作，本來無法一一批評與介紹。第八章講有組織的會社係因種種趣益而分，茲節錄其表解如下：

趣益(Interests)與會社(association)分類表：

(甲) 趣益

(乙) 會社

(一) 不特定者

如階級與種姓(Caste)部落，同年，宗法家庭。

(二) 特定者

一 較不切身者

(a) 經濟趣益

如營業，幫夥之類

(b) 政治趣益

如國家，省區，政黨之類

(c) 技藝趣益

如種種試驗場所

二 較爲切身者

教育趣益

如學校

三 最切身者

(a) 社交趣益

如俱樂部

(b) 娛樂與健康趣益

如醫院與游藝場之類

(c) 兩性與生殖趣益

如家庭

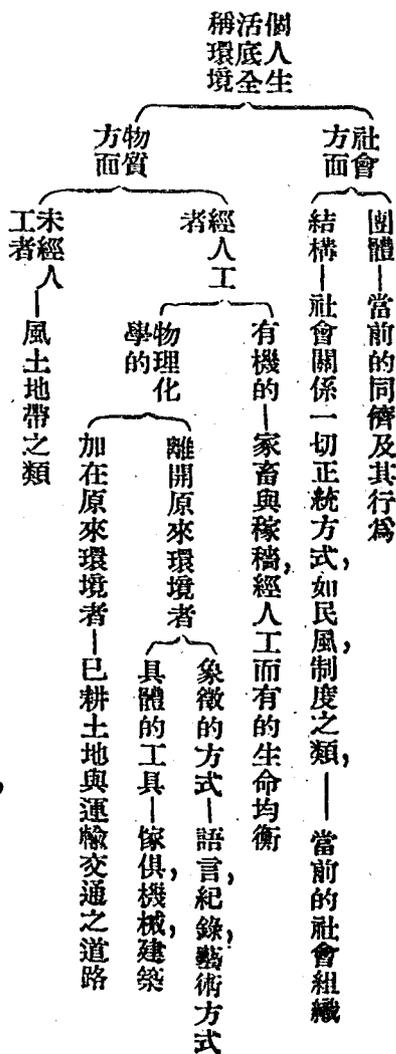
(d) 宗教趣益

如教會與修道院之類

(e) 美學趣益

如文學會，音樂會之類

第十八章講個人生活底全稱環境，也有下表：



著者對於社會因果律的見解一方面既不滿意於以徵候為原因，另一方面又不滿意於不加選擇地搜集『事實』。他說『將區區的徵候很膚淺地看成原因，是誤解社會境地最習見的辦法之一。譬如說，我們以為社會不安原於『煽動者』，或以為國家主義或共產主義底發展原於宣傳，

好像不必追問爲甚麼『煽動者』會成功，爲甚麼有的宣傳就有勢力有的宣傳就不發生影響。又譬如採取完全相反的辦法，只靠勤苦地搜集『事實』，以圖了解因果關係與實際制裁秘訣，並未見到外伯倫 (Verba) 所指明的論點：沒有『指導，計畫，理論的關聯等開創工作與支配工作，最吃苦的搜集工夫都是不相干的，沒有用的。』(頁五四五)

著者以爲預測社會的因果關係十分費手，不但因爲我們知道的不夠，而且因爲社會這個東西根本不與自然科學底對象一樣。『社會是個過程，不是已有的產品。』(頁三九一) 不過任何社會現象都是在經驗世界以內。就是因爲在經驗世界以內，所以五花八門的『原因』才可分成條理，才可匯成一貫。外有環境，內有生理心理的反應，於是有了創化的經驗，將紛然雜陳的東西變成單一的系統。在這單一系統以內，主客不能分家；分家則無意義，有如目與色分家，耳與聲分家。所以社會學所研究的對象，一切都是經驗底質素。『純粹的物質事實永遠不會決定社會事實。』(頁五三一) 舉例來說：『自殺與犯罪都在夏季較多，然而我們不能說熱的氣候與長的日光使自殺與犯罪增加，就像兩者使禾稼生長那樣。同理，我們也不能說，摩托車是個犯罪底原因，就像是個傷人

底原因那樣。物質事實與社會事實的關係可藉兩條路，不是當作媒介，就是藉着另外的媒介，或是既作媒介又藉媒介。物質事實不是在機體上起作用因而影響心理，影響欲望與動機等主觀系統，就是表現在意識之前，看成客觀世界底一方面——或是使社會動物適應於它，或是使社會動物藉着它達到自己底目的。』（頁五三一至五三二）

那麼，（甲）社會結構根據 X 生物條件（遺傳，天擇，人口體質）與 Y 物質條件（地理，風土等）以適應於（乙）社會遺業（文明與文化）而成就所謂（丙）社會現象，便是一個平衡。這個平衡經過羣體生活底創化經驗再成第二個平衡，便是社會變遷過程。（頁五二八）

社會變遷更有種種：

- （一）有定的繼續變遷（Change），名爲過程（Process），如運動之類。
- （二）有定的繼續變遷更有特定的方向者
 - （甲）以大小而定量的界範者，名爲生長（Growth），如積累之類。
 - （乙）以結構或功用而定質的界範者，名之爲演化（Evolution），如

發展(Development)、退步(Regression)、退化(Retrogression)。

(三)(丙) 以是否合乎標準而定質的界範者 名之爲進化(Progress)與否，如式微

(Decline)頹壞、(Decay)頹廢、(Decadence)腐化、(Degeneration)。

(四)(丁) 根據另種事物或系統以見是否相容於公共過程者 名之爲適應

(Adaptation)與否，如調適(Adjustment)、容洽(Accommodation)、同化(Assimilation)、協和(Harmony)及其相反字眼。

這本書作社會學教科書十分週到，作專門論述也有獨到的見解，這裏只是舉例而已，本來無

法一一批評與介紹。

(一九三三，四，二四。)

一三三 禮教與國粹

這已是過時的題目了，然在實際生活上仍舊是未曾解決的問題。

五四以來，所謂禮教，所謂國粹，在理論方面受了重大的打擊，在實力方面已不能維持固有的無上權威。維新者詛咒『吃人的禮教』，而禮教差不多已對於他們莫可如何；守舊者慨嘆『人心不古』，同時國粹也幫不了他們多少忙。

新舊組織是脫節的，新舊思想也是脫節的。個人生活與人的關係，失調在種種脫節的狀態之下，苦悶是當然的，進退失所據也是當然的。

進退本不求所據的人，不難以不了了之，最難的是欲求所據而所據莫衷一是。

本刊（社會思潮）自與讀者相見以來，頗收到幾篇提倡國粹，維持禮教，擁護大家庭的稿件，但順便感慨的多，具體論述的少，所以都割愛退還了。今接季良先生『中國現代社會思想古典化之

根據」一文，具體而有生氣，爰披露於此，並順便稍加討論，然初不限於該文範圍以內。

批評自己民族所固有的社會價值，因為批評者即在該項價值之中涵養發育而出，本來是不易客觀的。在局內者既不能客觀，在局外者又搔不着癢處，所以此等批評每易變成意氣之爭，得不到真是真非底標準。

(一) 文化過程——民風民儀與制度

補救這等缺陷的方法，當在避免藝術的態度，採取科學的態度。芸芸衆生，共生於區域社會以內，飲食起居都有不相上下的共同方式，然後才可安居樂業，不致擾攘終日。這種共同方式，莫之然而然，莫之致而致，我們管它叫作「民風」。不自覺的民風之中，有的變得自覺，以爲與社會的福利有關，加以維持與提倡的理論，便是所謂「民儀」。然後再由民儀之中取出某種因素，範以具體的間架，不復空存無形，於是成功所謂「制度」。民風，民儀，制度等，都足以範圍個人的行爲，只有程度的不同而已。這種範圍作用，與社會的安寧有莫大的助益，就等於個人習慣對於個人生活的秩序一樣，使人不必時時自覺地適應他底四週。然而也就因爲像習慣那樣，在生命底某一階段是保護

層，在另一階段便成了阻碍生機的硬殼。個人生命發展到一定段落，必要擺脫舊習慣，另養新習慣，然後才成就一個進一步的新人。社會演化到一定段落，也必要擺脫舊有的民風，民儀，與制度，另換一套適於發展的保護層，然後才成就一個進一步的新社會。個人革除舊習慣很痛苦，社會革除舊制度也要經過混沌徬徨的時期。（因為社會上有藉舊制度吃飯的人，要維持舊制度，於是改革更難。）然而有勇氣者，密能吃苦以就大樂，所以才有『苟日新，日日新，又日新』的明訓。胡服騎射，是改革民風的例子；闢邪說正人心，是改革民儀的例子；取我衣冠而褚之，取我田疇而伍之，是改革制度的例子。在過後，無一不是歷史的陳迹，在當時無一不是破壞當時所謂的禮教與國粹。然而大勇當前，勢逼處此，辦了也就辦了；始而『黎民懼焉』，其後也自『天下晏如也』。

文化底演變，沒有國界，沒有種界，其勢不至，振臂疾呼而無效；其勢已至，搔首蹙額而不可救。所謂勢，即客觀的環境有否需要，主觀的認識有否準備。然而大環境限定小範圍，前者常可強迫後者讓步而有餘。所以中國的社會價值，必變之勢，已非有否認識的問題，而在怎樣適應此變，以避不必要的犧牲，而收最經濟的效果；反正有準備也變，無準備也變了。

(二) 適應與不適應

誠如季良先生所說『中庸的，時宜的，客觀條件的禮義，實乃吾國現代社會思想之真理，且爲吾民族五千年來所以熾昌繁息之溫補劑，爲吾國社會所以和平親愛之聯絡線，』又何以『吾民族固有思想，陵夷至於清末，而腐敗消沉，達於極點；民族意識淪亡於異族統治之下，社會思潮禁錮於虛偽欺騙之禮教中；堂皇神肖夷爲清廷偶像，五千載歷史文化所積之中華社會，沉於消滅死亡』呢？

答案乃在季良先生所謂『此種真理，謂爲吾國現代社會思想，毋寧謂爲吾民族之固有精神，吾民族之唯一命脈！』

原來適宜過，中庸過，客觀過的『固有』精神，早已時過境遷，不適於用了，不適於『現代』之用了！

任何人底老習慣，當需要改革的時候，何嘗不會自認爲『唯一命脈』？但勇者棄舊更新，自發現源頭更大波濤更洶湧的命脈。惟自劃者流，不肯逼視事實，不肯高瞻遠矚，只於苟延殘喘。人勸其

戒鴉片，答曰：『那是我底命脈；』人勸其剃髮辮，答曰：『那是我底命脈；』人勸其變產還債以免厚利日重，答曰：『那是我底命脈。』諸如此類，凡一切固有者與夫近者小者，無一不視為命脈，而自阻其生機以阻一切不肯違背他底意旨的人底生機。

禮教與國粹，自然是命脈，自然非要不可，但不一定固守哪一種禮教，固守甚麼時候的國粹。在那時中庸時宜客觀了，到這時或者會正相反。所以我們要的是此時此地正在中庸時宜客觀的禮教與國粹，不管那是怎樣得來的，由哪裏得來的。

(三) 功能概念

關於西洋的種種主義與制度，季良先生說得最好：『其產生於特定社會也，必具有其時代背景，與其民族歷史演進之根據，實非空谷來風，閉戶斲輪也。』我們希望一切高談這等東西的人們，都要讀一點社會科學，明白明白它們所以產生的境地與產生以後的使命，不要像囊中取藥似地隨意採來以治療中國社會。然而我們也希望季良先生要將中國看成世界社會底一部份，同時也要記着中國是已變的中國，而不要專想她怎樣應該恢復到理想的境地。同樣的病，本可以用同樣

的藥石來醫，倒不必完全在意那是舶來品，還是地道的枕中秘。中國社會有古典的根據是對的，若說他底將來乃在古典化，那倒是另一個問題。

季良先生用警規與校規作喻，來證明禮義底需要，這是完全對的。但甚麼樣的警規與校規，只因社會演化不同而不同，所以甚麼樣的禮義也沒有萬古長春的道理。所以禮教本身，它底功能自然是永久存在的，禮教底內容與形式，則要因時因地而致宜，根本沒有甚麼神聖不可侵犯。

(四) 大家庭

關於家族組織，問題也不在怎樣維持古典化的理想，而在大家庭這樣急轉直下的崩潰途中，怎樣脫化出好的人倫關係來，以使社會進步而個人同時也心安理得了。大家庭底崩潰是事實，不管你贊成與否，時異勢變，也非崩潰不可了。

任何人所留戀的，自然不是大家庭那個組織本身，而是大家庭所有的那種理想。理想是目的，目的雖同，達到目的的手段不必盡同。譬如得魚，或由筌，或由網，或由勾，目的乃在魚，魚得則筌、網、勾之類可以不必深計。大家庭的理想在父慈子孝，兄友弟恭，夫義婦順，收宗墮族之類。然因大家庭不

易維持，歷來便有百忍之訓。然而由忍而有的慈孝友恭義順陸卹等德，是真的呢？是假的呢？油然而生的可貴呢？矯揉造作的可貴呢？曾文正總算是舊人物底榜樣，然而他主張『同居異爨』，異爨即等於分家，同居即保持精神的統一。惟分家才容易精神統一，才不致貌合神離，才不致兄弟鬩牆；一般人不肯說，獨有大勇如曾文正者始說得出，作得出。試看他家底家書，到節到年，分給這個若干兩，分給那個若干兩，家也是和的，族也是睦的，那是甚麼滋味！還用得着『百忍』麼？現在經濟組織也變了，大家庭也自然維持不住了，反倒要恢復曾文正看着沒有辦法的局面嗎？

論事不要將短處全歸咎於理想未辦到，將長處全歸功於某種手段。試平心靜氣地看一看，大家庭底長處多呢？還是短處多呢？彼此不相能的不必說，專就好處說，父慈的常使子女永無出頭之日，子孝的常使己身顧不到社會建設，陸卹的常給人養成依賴的習慣——究竟這是能夠競存在廿世紀的東西嗎？

有人以為破壞大家庭就是破壞團體生活，實際是中國人只知有家，而不知有團體。更有人以為大家庭一破壞，便不足以娛親。然試問因兄弟分居而使父母頤養天年好呢？還是彼此勃谿使父

母無寧日好呢？父母留產以自給，使子女無依賴心，而隨時孝養他們好呢？還是父母靠子媳底眉眼高低，已既無告，子女又有所恃而不務正業好呢？至於一些想不開的父母，甘作驢馬而不作人，甘爲己身底小者近者而犧牲子女將來的大者遠者與夫社會的重者要者的情形，是大家庭可避此弊呢？還是各以公民底資格，效忠於社會，因而維持骨肉間的自然情感爲得計呢？此等處，凡睜開眼睛，實際看見社會底利弊者，自無庸多贅。

(五) 進化標準與經濟政治

社會演進可藉以評判的標準有四，即範圍廣狹，自由多少，效能高低，與夫相互關係是否均衡。（見 L. T. Hobhouse: Social Development）四種標準同時作到者固然理想，然在人能完全控制演進過程以前，有的進步，有的不進步，也是常態所宜然。然而有的進步，則不進步者愈顯遠，不如前，此即所謂螺旋形的進步過程。社會範圍小，只有家族，自給的經濟專由族長一人來發號施令，當然覺得處處合適；因爲這時是不自覺的，近於天然的。以後國家出現，勢不能不集合權力以維持統一，於是效能高，範圍廣，而自由與相互關係反而被限制。更以後取消專制，提倡民主，範圍自由與相互關

都比較可觀，效能反形降低了。最後的理想社會，自然是希望合衷共濟，公利與私利沒有衝突的餘地，自動的紀律勝於被動的約束，常見範圍更廣，自由更多，效能更高，相互關係更均衡，更密切的。

這種情形，足使我們不必對於某方面的不滿意過於灰心——家族生活是這樣，國家生活也是這樣。季良先生心目中的『互助互信之禮義行爲』而爲『吾國農村之生命』者，在此農村破產的狀態之下，是必不會『不隨世移時變而衍』的，然因『農業工具之進步』與夫一般社會之總進程，亦可提高其程度，更不只『消滅』就罷了。不過我們要耐心的，乃在提高程度以前，固有的行爲必經一度的解體，然後才有推陳出新的希望。

以上各點，計可包括季良先生所陳問題；即關於『經濟組織』一層，亦不必多贅。然有一種觀點，倒似值得提出。季良先生謂：『今吾國經濟狀況，大貧小貧耳，亦惟有樹立國家資本之始基，兼勵私人資本之限度進展，變假而資本變爲國有，生產屬於社會……』假定季良先生底理想完全是對的，我們仍要問：這個『變假』過程是要怎樣成功呢？要政治底力量呢？還是只需『有賴於禮義化之忠國愛民觀念，共濟艱鉅』呢？倘也需要政治底力量，是否還要問甚麼人底政治呢？社會有所

謂利用他人之努力以維持自己之權勢的人們（不管我們是否管他們叫作階級），專以維持有利可圖的制度爲生，不知在這種制度之下要使「資本變爲國有，生產屬於社會」，是否只有善意便可成功呢？古今中外的革命史，當可以使我們深思了！

（一九三四，五，二十八）

附錄 中國現代思想古典化之根據

季良

（一） 引論

吾國社會思想，降逮現代，可謂龐雜萬端，不可紀極矣。於是百家爭鳴，皆欲以其道易天下，遂以肆其譏評，恣其論議；其弊至使社會羣衆，驚駭震眩，迷困徬徨，而莫知所從，乃樹卷拾攘，擾擾萬緒起矣。實則社會思想之巨流，非順風疾呼，可期推動，更非卽學步，可坐踐行。乃以現時社會之組織爲條件，以民族歷史之演進爲基礎，——此種具備社會條件，適合歷史演進之社會思想，亦即解決特定空間之社會問題之無上真理。故夫移異空間所產生之社會思想，以解決特定空間之社會問題者，譬之行舟於陸，而馬牛其風也，非愚則諷矣。作者非敢鄙夷一世，抹煞歐美舊論，乃欲息蠻觸於擾

攘，解紛拏於譁駭；基於吾民族固有思想在歷史上之供獻與成功，環觀吾國現實社會之組織，而發現吾國現代思想古典化之根據，與吾人應有之努力與倡導。

(二) 舶來思想輸入中國之矛盾

吾民族固有思想，陵夷至於清末，而腐敗消沉，達於極點；民族意識，淪亡於異族統治威權之下，社會思潮禁錮於虛偽欺騙之禮教之中，堂皇神肖，夷爲清廷偶像，五千載歷史文化所積之中華社會，沉於消滅死亡。有識之士，鑒於世界巨潮之激揚，愴於列強物質之邁進，乃相率登瀛航海，盡標東西思想，隨輪舶以自來，風會雲興，囂然塵上。愛國憂時之士，方且欣欣然見於顏色；以謂吾國社會，從此可以振於既蹶之餘，羣衆思想，可以奮於久塞之後。詎知方柄圓鑿相納已艱，膠瑟刻舟，未明其變；徒以增加社會之紛亂，無補於現在事實之要求。於此高唱『人民權利說』者有之，倡言『個人自由主義』者有之，其他若『無支配』、『烏托邦』、『階級鬭爭』、『無產專政』……種種各異之思想，喧騰叫囂，盈吾耳鼓。庸知此種種各異之思想，其產生於特定社會也，必具有其時代背景，與其民族歷史演進之根據，實非空谷來風，閉戶斷輪也。更非可以同方而醫異疾，桃僵而李代之也。吾國

民族歷史演進之狀態如何？吾國現實社會組織如何？其真理的，自然的，適合吾民族歷史而為社會所需要之思想又如何？是非可以一言盡者，矧可牽引西說，以附會之也。

(三) 吾國現代社會思想古典化在民族歷史之意識上之根據

茲先就吾民族歷史之意識，與在歷史上之成功言之：吾國自三代以來，三千餘年，民族意識，始終一貫的為中庸的，時宜的，客觀條件的禮儀所佔據。此種民族意識，雖或以暫而式微，然而繼往開來，所以維持吾民族命運於不絕者，不在於朝，則在於野。尚書云：『人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允執厥中。』其以中庸之態度，固有之道心，發為禮義，以挽人慾之狂瀾，故能使蒸民乂安，社會狀態，臻於長期穩定。即在此社會互相調協之下，時代文化，得以邁進無窮，民族精神，亦且發揮光大。是禮義者，實吾民族之肇基，社會之四維也。抑以時世遞遷，今昔互異，則所維繫社會之禮義法度，亦隨之而損益，期以適應時代社會之要求而止；其禮義之大經，則初未嘗變也。故孔子答子張『十世可知』之間，曰：『殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也；其或繼周者，雖百世可知也。』是謂禮義法度，實具有『時宜』之性，而其要則以克制慾狂，維持社會為歸。故孔子謂百世可知，豈虛

語哉！所謂中庸的，時宜的，用以克制慾狂，維持社會之禮義，既爲吾國時代聖哲應當時社會之要求，斟酌損益而爲者，實已具備『客觀條件』，而非伊古之人多作桎梏綽繯，以拘羈人之手足也。試例言之——

今之都市街衢，纒絲帽影，往來憧憧，使無左右行之法，則車轂相擊，肩背相摩矣。

今之學校教室，生徒濟濟，肩履交錯，使無教室規則，或道德觀念，則喧嘩譁笑，如入沽市矣。

如是則左右分行之法，與教室規則，爲多作人之桎梏綽繯乎？抑應事實之需要而生也？禮義亦猶是矣。人慾狂潮，未有其極，（正如繁盛都市之纒絲帽影，往來憧憧，學校生徒，肩履交錯也）慾而思遏，必相陵奪，其極至於率獸食人，人將相食，於此將何以維人類社會於不殄，奠民生基礎於安寧之地哉？而禮義乃適應人類社會要求以起矣。然則禮義爲多作人類之桎梏綽繯乎？抑適應人類社會而生也？故吾國數千年來，奉禮義於弗替，社會常賴以安，民族於以昌大，而有今日。同時，吾民族經數千年禮義觀念之洗禮，已淪浹肌骨，而成爲吾民族固有之良知矣。其間雖或爲虛僞欺騙者假借之以遂其野心，操縱之以奴役羣衆，乃變態之暫耳，非禮義本身之罪也。如是則中庸的，時宜的，客觀條件的禮義，實

爲吾民族固有思想，而在歷史社會之成功，最爲偉大者。吾不知其移西哲思想以造作吾國社會思想者，何所據於吾民族歷史也。

(四) 吾國現代社會思想古典化在現實社會組織上之根據

茲再就吾國現實社會之組織言之：

(一) 家族組織 吾國家族組織，親屬同居，父子相保，男事乎外，女事乎內，家庭經濟，持之，父兄，育養義務，責之女子。而宗族聚處，親等秩然，長幼尊卑，信念弗替。此自都邑城市以至鄉曲閭閻，蓋莫不然者，雖間有單簡之家庭，但千百十之一耳。吾人即在此家族組織之下，將欲盡取其固有的，自然的，血統的，倫理的，完美的組織，而倡爲單簡之家庭乎？將席成襲美，以維家族於熾昌，奠國基於磐石哉？若必欲盡效西俗，勢必父子離異，兄弟不相保，戚黨無親，宗支漁漫；於國失團結之基，於家失生聚之效，於身失互助之功，民族消滅，可立待已。將欲應固有家族組織之要求，而思有以維持光大之，則如何可使此龐大家族維繫不墜？如何可使此家族中各個分子，團結精誠，收互助之功，生聚之效，以定邦國之基？故『孝』、『友』、『睦』、『婣』、『任』、『卹』之家族意識生焉，而禮義出焉。——

此言吾國現實社會之家族組織，有待於禮義者也。

(二) 農村組織 吾國農村組織，爲自然式的合作，所謂『死徙無出鄉，鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持』之狀態也。此種精神之合作，固由於深受數千年禮義之化陶，而此禮義所由生，亦實應此固有組織之要求也。非然者，則侵畔奪禾，將日與訟獄，而農夫農婦，皆將舍耒耜以赴白刃矣。人類且無今日，遑有於經南畝而耘北圃，以殖農哉！故此自然的，精神的，互助互信之禮義行爲，即吾國農村之生命；不隨世移時變而愆，不隨農村工具之進步而消滅。悠哉！久哉！以維吾國農村之鞏固於無窮。——此言吾國現實社會之農村組織，有待於禮義者也。

(三) 經濟組織 吾國經濟，爲小資本與手工業之組織，未若歐美金融資本組織之確立，機器製造之發達也。故在金融經濟組織之下，資本集中，產業私有，造成貧富相懸之階級對立，於是以前階級利益之衝突，而階級意識，遂以形成，於是『階級鬥爭』、『無產專政』之說，於是『自由競爭』、『人民權利』之說，是皆已具備社會條件，而在歷史過程中之必然也。今吾國經濟狀況，大貧小貧耳，亦惟有樹立國家資本之始基，兼勵私人資本之限度進展，變假而資本變爲國有，生產屬

於社會，貧富階級，無自形成，階級意識，又烏由出！階級鬥爭，抑又何來！即在此小資本，半手工業組織之下，晰夕迫迫，日惟不足，則全國上下，應如何一德一心，以扶植此幼弱組織，進展於一定歷程，並以確立國家資本，臻於社會共享？是又不得不有賴於禮義化之忠國愛民觀念，共濟艱鉅也。——此言吾國現實社會之經濟組織，有待於禮義者也。

(五) 結論

基於上論，中國民族歷史之意識與成功，及現實社會之組織與要求，則知吾國現代社會思想，有非民族歷史不同之異空間所產生之社會思想所可竊者。而所謂中庸的，時宜的，客觀條件的禮義，實乃吾國現代社會思想之真理，且為吾民族五千年來所以熾昌繁息之溫補劑，為吾國社會所以和平親愛之聯絡線。此種真理，謂為吾國現代社會思想，毋寧謂為吾民族之固有精神，吾民族之唯一命脈！凡我中華羣衆，應發揮光大之，以維社會於將潰之餘，以續民族命運於千鈞一髮之際。此作者所以聲厲氣促，以呼號於我四萬萬華裔之前者也。

二四 研究主張與國情

——請教梁漱溟先生

梁先生在大公報『社會問題雙週刊』創刊號（一九三三年三月十五日）有一篇文章，叫作『請大家研究社會問題』。那篇文章引起了不少的反響，我們也覺得真有幾點是很基本值得討論的。在大體上說，梁先生主張研究社會問題，不要妄發空論，是我們很贊成的，因為我們也同樣主張針對問題加以切實的研究，不要空發沒有根據的議論。不過不要妄發空論是一件事，專令人研究則另是一回事。（梁先生全文似有使人誤會專主張『研究』之嫌）

其次，社會問題『不是簡單的，偶然的，孤立的』，誠如梁先生所說。不過也就因為是這樣，所以研究社會科學才與研究自然科學不一樣，才比研究自然科學更多困難，更饒趣意。然而既說是研究，只要像個樣子，有一點系統，就是浩如洋海。終生沒有止境的，社會科學是這樣，自然科學也是這樣。

社會科學與自然科學不一樣的地方，乃在前者底對象要包括研究者在內，不似後者只是研究身外之物。因為研究社會現象的人即生在社會現象之中，所以不管你研究不研究或研究到甚麼程度，你是不得不地進行着影響社會與被社會所影響的雙層過程——更不管你自覺不自覺。你底一舉一動既在這種雙層過程裏面，倘若你還有自覺的話，則研究好了固好（這是假定，實際就沒有好了那一天——倘若你底標準是自然科學那樣的話），研究不好也沒法不有主張。因為人這活在社會裏面的動物不能等着將一切社會問題弄得清楚以後再依據方式去活着；只要活着，便得有主張。人是永遠要找理論根據的動物，不管根據對不對。倘若取消這種根據，便是取消道德生活——那就是依據心之所安而生活而主張的自由。根據儘管不對，主張儘管錯誤，可是你底責任是指明怎樣不對，錯誤在哪裏，不是限制他這主張底自由——為政治上暫時的權宜而限制，自然另是一個問題。

人類社會生活所以必得如此，就是因為社會科學與研究社會科學的人不能分家，就是因為人這動物永遠一方面研究，一方面是活動者。在理論上，活動是術，研究是學，學與術相對相成，

然不能相混。實際則任何人都有一個人生觀，一部份是學，一部份是術，輾轉推動而不能分。學只是抽象的公式，在行爲方面只能指示達到目的的手段是甚麼；不能引起執行手段的行動，更不能創造手段所要達到的目的。一個人站在學的立場，請人『研究』本來可以，然不能因此便反對人家有與自己不同的主張。同樣，一個人只要肯，也可以去犧牲去創造，然不能因此便抹殺冷靜分析的功用。不過現在這種非常時代，不肯犧牲以爲物先的人常會打起『研究』的招牌，來掩飾自己底無能。梁先生是有主張的人，而且實際在那裏辦村治，並有機關刊物村治月刊來發表他底主張，他自己本身是不會上了『簡單化』底當的。不過請大家讀了梁先生底文章，不要以辭害意，去上梁先生自己不上當，到是很要緊。中國思想水平在現在這樣，不審梁先生是否以爲這是過慮，這是要質諸梁先生的第一點。

梁先生說：『……何況中國問題更是許多複雜微妙相關的問題，是有深遠歷史所從來的問題；他的出路將只有天造地設的一條路，一毫出入不得。……你們果真於此有所見而後乃可以說話。』這『天造地設的路』是不是宿命所定？是不是不用研究，不用努力，反正是那麼回事？梁先生

說這話，是不是『果真於此有所見而後乃說』的話，果已『真於此有所見』，是不是即在現狀之下研究（？）或辦（？）或主張（？）『村治』那一條路？我們知道大的社會系統可以支配小的社會系統，所以小的系統在這一方面會感到不得不然的壓迫。然這壓迫所得的結局，遲早與細節都要看努力怎樣，並不是『一毫出入不得』。在現狀之下弄『村治』，自然有勝於無，然若因此便算解決了中國的問題，則非一切研究社會科學的人所敢相信。在這裏應請大家參考許多過去的烏托邦。這是要質諸梁先生的第二點。

梁先生又說：『本來中國社會問題有些難研究，他非復普通一般國家的社會問題——他超越這範圍。』一般人常易忘了大系統限定小系統的事實，總要說中國有中國底國情，與衆不同。其實，哪一個國或社會沒有她自己特殊的情形？就特殊來說，無物不異；就原則來說，各處都有相通之點。因為相通，才有型類，才有因果，才有研究的可能。梁先生以為『一般國家不過是在根本秩序下有些零碎問題（如失業）』。其實這些『零碎』問題正是一個總的自由競爭制度底問題，因為行着有計劃的合作制度的國家便沒有這樣的問題。中國自己底制度既在那裏崩潰，再加上外來的侵

略哪裏不會更複雜呢？然而這個複雜的問題，是要靠着通觀社會變遷史——特別是殖民史來認識呢？還是靠着『中西文化』底不同來認識呢？這是要質諸梁先生的第三點。

我們都佩服梁先生那樣學者的態度，敢請梁先生詳細解答。

(一九三三，四，三)

二五〇 印度與中國

月來連聽兩個人演講印度底事，不禁使我聯想到印度與中國都在應付着的一類問題。

這兩個人，一位是印度人拉吉特（Harendra K. Rakhi）先生，歷任美國印度協會會長，編輯該會印度月刊，並有十年之久爲紐約國際宿舍（International House）副管理，一位是英國人萊斯德女士（Muriel Lester）在倫敦東部貧民窟中服務已有三十年的歷史，以所建荊斯萊公廳（Kingsley Hall）爲中心，並與甘地相友善，爲非戰主義者。

（一） 非戰主義

提到非戰主義，自不免想到戰源未去以前，這種提倡，只是已有武力者上算，正常的辦法，自是反對戰源，不該反對戰爭這項工具。戰源即人類底不平等，一方剝削人，一方被剝削。我在『四大金剛踏八怪』似地踏着你，有人提倡非戰或無抵抗主義，我自然樂得踏着不放手。這樣的情形不取

消以前，正當的自衛是應該的，即用武力也罷；因為因自衛而用的武力，是為取消武力而用的武力，對人對己都是道德的。倘若我們明白『治容誨淫』底不道德，則使人沒有欺負自己的機會，以不陷於欺人底不道德，乃是正當不過的事了。

取消戰爭而有的戰爭，遲早是要有一回的——倘若我們不是『養癰貽患』至於被癰毒死而不肯開刀的話。

個人內部生活是需要這樣革命的，人與人的關係也是需要這樣革命的；國以內，國以外，都是如此。

不過在國內有一個甚麼維持統一的大帽子，在世界有甚麼維持和平的大帽子。倘若誰肯揭起義旗，誰就是割據者，誰就是破壞和平者；倘能誰肯主張正義，發出不平之鳴，人家就會問你：『那麼，你不贊成統一嗎？你倒贊成戰爭嗎？』

在這因了取消戰爭而有的戰爭遲早必要來臨的當兒，我們該有正視事實的勇氣，如遇以上的責問，我們應該說：『對於貪官污吏，我們用不着與他們統一為戰爭而戰爭，我們固然反對；維持

法定的永遠流血的和平，我們也用不着欣幸！總而言之，『大帽子』的時代，應該過去了！

空洞的非戰主義，必不是中國所可輕於效顰的。也就因為這個，甘地領導印度的非武力主義，也不是解救印度的利器。所以甘地儘管得到萊斯德女士這一般人底皈依，却不能取消大英帝國剝削殖民地的欲望。

然而萊女士與甘地底犧牲精神是值得佩服的。倘若社會的分工上，大教主與徒衆（以生命來貫徹信仰）底功能還是需要的，則甘地與萊女士一流人，總還有供獻——即使政治的路線走入歧途也不要緊。而且將甘地看成大教主，則我們既明白他底供獻，又不致發生甚麼沒有根據的幻想。

我們說話必要對得住人，甘地與萊女士這一流的工作，在社會分工上，也的確是很切實的。

(二) 『俄死在豐富的世界裏』

萊女士肯說的話，常是口頭革命實際享樂的人說不出來的。她說：『饑餓在物產豐富的世界裏，是一般思想簡單的平民與孩童想不通的事，只有大人先生學者政客們才會因博學而頭昏，不

以這個世界爲奇怪呢。」她證明全世界底經濟恐慌，不是出產太少，乃是出產太多了！因爲出產太多的緣故，所以資本主義的世界，普遍地實行着產品底毀滅，以達到人爲的缺乏。因爲缺乏了，才使價格高，價格高了才使資本得利。

她證明倫敦平民沒有魚吃，可是一船一船的魚都用來肥田，以使魚市增價；羊毛業的經理向股東報告，旁的營業股利都很厚，單有羊毛業不賺錢，乃是因爲人工無法使羊不長毛；近年世界經濟大恐慌底原因之一，即因各處多是豐收；加里弗尼亞金橘滿林，可是明令不許摘，讓牠們自然腐落了。

他說，甘地看不慣農工因爲機器製造而失業，於是發動了本地的手工業者，忙着工作，來反抗英帝國底剝削。我們知道用手工來代替機器是開倒車的事，不過機器不在手中而自動地幹起來，使一時羣衆不致遊手無事，自然另是一番振興的景象。閑中找忙，盡其自己，在精神上是一切不在其位的人應該隨時努力的事，用不着候着，候着自己坐了第一把交椅以後——因爲坐了以後也許又腐化了！

我們由萊女士所知道的甘地可佩服處，便是這種積極的精神。他打算反對政府，即首先向政府自白，說要反對甚麼以及怎樣反對（因非武力的，故能這樣自白），然後發動大批的信徒來實際從事。譬如毒品（鴉片嗎啡）底公賣是英政府一項重要收入，可是甘地等人分別站在公賣所底門旁，勸人勿買，甚而臥在那裏阻止交通？一個被人捕去，再來一個；終至公賣絕跡了——這是我們對於同類問題所可效法的。

印度種姓（Caste）差別，使人上下懸殊，世襲生成，還不如階級（Class）差別可因財產而變地位。最下層不入流者原為一批印度土著，名為『不可接觸者』（The untouchable）。甘地極力打破這種因襲的僵風，極力與他們接近。他說：『倘若我們不使他們獨立，不使他們不受我們底壓迫，我們怎會反抗英帝國，叫她使我們獨立，使我們不受壓迫呢？』這遠遠地聽着好像容易，實際作着，才知社會的壓迫有多厲害。中國的開明分子，談起空洞的自由平等來，真像有那麼一回事；可是遇到街上的車夫，家中非摩登的太太，自視甚高的觀念便油然而生。甚麼下等人無知識，甚麼精神不合難談，仗個嘍，反正有得說的。釋迦牟尼即欲被除種姓制度者，但佛已去我們甚遠，遇到當世

的甘地我們應該自己照一照鏡子。

以上多半是因傑女士而引起來的感想，以下再談拉吉特口中的印度。

拉氏首先舉出一六八八，一七七六，一七八九，英，法各國底革命成功，並提出中國一九一一的辛亥革命，以反襯印度還在英帝國底鐵蹄之下。然而我們中國真正獨立了嗎？我們自己誰都知道，不必細說。

(三) 『東方文明』

中國，印度，日本，是代表所謂東方文明的；東方文明，即一般所謂精神文明的便是。日本已歐化以後而耀武揚威，不必多說了。印度呢？拉氏以代表人底資格深，以印度被人誤解成精神文明爲恨，他說：『有人以爲印度是一個宗教哲學的國家，乃是一種偏見。偏見底由來，是因十九世紀的德國浪漫主義要找一種哲學根據，找來找去，恰巧碰到了印度哲學。德國這樣找到了印度底一面，再也不問其他各面，其他各國也就不求甚解地自然接受下去。歐洲人對於自己底東西要用「科學方法」，但若研究東方的時候，便寧可偏而不全……印度固然有自己底宗教與哲學，但也有自己底

政治、經濟、工業等制度——現在印度底收入，百分之五十是用在軍費上，可是軍隊底統制乃在異族手裏。」此外，他更極力證明，印度是怎樣切中實際的民族。

好，中國提倡精神文明最厲害的時候，不也是因為歐戰以後歐人脈亂，而以東方文明爲賞心悅目的勾當嗎？印度人以這樣誤解爲病，中國人以這樣誤解爲榮，這也可以促我們深省了。

(四) 教育政策

其次，他提到印度需要自己底教育政策。他問聽衆：『你想，你們念書談學問都必用英文，不用本國話，是甚麼滋味呢？』他不知道中國正是這樣，而且『高等華人』還自以爲足以驕人呢！以下他說印度的話，都等於說中國：

目下印度的教育制度，根本不合需要。印度的大學生知道英國怎樣，法國怎樣，全不知道自己怎樣。印度的大學教授叫學生讀洛克，讀沙士比亞，而不叫他們讀印度底歷史名著。他們忙着讀米爾頓底『失樂園』而不知自己的樂園真正丟失了……

印度的大學生對於印度農村底情形，民衆底需要，以及自己底民族性，全不了解，他們在印度無用武之地。因他們

對不起印度民衆，所以印度民衆也不需要他們……

要改革這種病態，印度必先有國家教育政策；要有國家教育政策，必先爭取國家經濟統制權。

他談到的甘地，也與衆說不同。他說甘地說過，在其他各國，政客都冒充信仰某種宗教；只有在印度，真正信仰宗教的，爲求民族底解放，才不惜戴上政客底面具，冒充政客底行徑。

印度是農業國，中國也是農業國；印度是在東方被人壓迫的，中國也是在東方被人壓迫的。然而印度在那裏幹——不管怎樣幹，總是認真地幹。中國人呢？請大家自己照照鏡子。

(一九三三，二廿五)

這篇東西發表以後，在一九三五年寒假有機會與萊女士詳細談過，她不客氣地說：不肯自救的人而妄稱『非戰』或『不抵抗』主義來粉飾門面，乃是甘地底罪人；大勇不是不敢自衛，乃是自衛底方法包括着救人，倘自信沒有『非戰』的勇氣，還是練習那樣勇氣的好，不要打着偽善自救的招牌——校後記

二六 墨西哥農村建設的經驗

墨西哥，這是多麼遼遠的地名啊！國人對於墨西哥的印象，頂多也不過是好勇鬥狠，內亂頻仍的地方吧？

然而，我們也不難知道，不久以前，我們底國幣會叫作『墨洋』，我們底華僑會遭過他們極嚴重的排斥。假如我要說，現在的墨西哥待我們底華僑並沒有歧視，對於我們底國家十分關心，而且有人因為同情於我們對於帝國主義的抗爭而受身體上的戕害，則我們要驚異地問：爲甚麼？

爲甚麼？因為墨西哥已經由着革命的破壞走到革命的建設，尤其是農村建設。『聯合以平等我們的民族』是革命民族所有的普遍趨勢。這裏就是要簡單地討論一下墨西哥底革命經驗；這不但是因為我們要了解墨西哥，實在是因為墨西哥底經驗對於我們當前的問題有幫助。

個人認爲社會科學在國內的任務，不管是純學術還是實用的，都要根據腳踏實地的學習。以

學習的態度來應付實際的問題，日積月累，綜合爲理論便是純科學，規劃成方案便是實用科學。同時，要將零星的經驗，貫串成綜合的智慧和，又不能不靠觀察的技術與世界文化的遠近佈景。爲了比較文化的佈景與研究文化的技術，個人會跑到墨西哥與旁的地方。我們現在所要討論的墨西哥，就是根據實地觀察而來。

世界文明的發祥地，在新大陸有兩個中心。一個是古馬牙 Maya，一個是古印迦 Inca。有人將印迦比作羅馬，將馬牙比作希臘；因爲一個注重在政治組織，一個注重在藝術思想。印迦即現在秘魯，馬牙即現在墨西哥底一部。兩文明中心，都是印第安人底文明，而印第安人，則溯源於亞洲之黃種（本無紅種，紅種即黃種）。

墨西哥底歷史可分四大時期：（一）由公元前五千年前起，至西班牙滅墨西哥止，爲原始期，以馬牙文化爲最著；（二）由公元後一五二一年起，至一七〇〇年止，爲西班牙殖民地時期；（三）由一八二一至一九一〇爲脫西班牙而獨立時期，此時期內有法國的干涉，美國的侵犯；（四）由一九一〇年即入革命政府時期，現任總統爲迦顛拿斯，Cárdenas 印第安人，一九三四年就職。

墨西哥革命，有兩個焦點，即（一）怎樣脫離外國帝國主義底羈絆？與（二）怎樣使耕者有其田？

墨西哥礦產甚豐，歐洲的產業革命，大部原因，是受了西班牙輸入墨西哥白銀底推動。然而誰都知道，墨西哥底富源，成了『異族底乳母，墨西哥人底後娘。』

墨西哥底國土，前後損失給美國的，已超過墨境現有幅員十七萬方哩。因為高原峻嶺與熱帶荒蕪的緣故，現有七十六萬七千方哩的幅員，只有三十萬方哩可耕。

一七九〇年，美國第一次有人口統計的時候，美墨兩國人口，實相等，均有五百萬。一九三〇年，則美有一萬二千三百萬，墨有一千六百萬。墨境人口不旺的主要原因，即在可耕地太少。而少數可耕地，又一步一步集中在極少的地主手裏。

殖民地時期不必說，統治者分了可耕的地。獨立以後，也不過使地主換換國籍，所謂改革運動，又只是使地主換換姓名。所以到了革命前期，即薩阿斯（薩阿斯）獨裁，外國經濟侵略在『現代化』的名義下最得意的時候，百分之九十八的耕地，入了百分之二的人民手裏，致使有的省分，百分之

九十八的人口無地可種。

一九一〇年迪阿斯八十大慶，各國的王公大吏，富商巨賈，莫不麇集於墨京，因為他們底利益是被這個獨裁者底統治侍奉得那般好的。然而這樣窮極奢糜的慶祝，與無衣無食的羣衆相比，不啻一幅絕妙的圖畫，表現給任何有眼可見的人們：墨西哥政府是爲了外人底利益，而不是爲了墨西哥人底利益。墨西哥是想像豐富的民族，誰都看清了這一點——據說少數統治者都恍然大悟了，連迪阿斯都恍然大悟了！於是屢伏屢起的革命，到這時才一發而不可遏，才一舉而成功。那就是馬呆如 Madero 所領導的革命。

馬呆如是地主出身的關公子，有理想，有情感，而不懂得經濟，作先知有餘，而作政治不足。他作了總統，攬了政權，就像一切『好人政府』那樣，他必得仰仗他底朋友，原來作過官的人。官可以受賄，尤其外國帝國主義底賄，於是馬呆如便在美國外交官底陰謀之下，被他底朋友們殺了。繼他而起的，是他底武裝同志迦倫維 Caranza，便是成功了著名的一九一七年憲法大業的那一位。

迦倫維知道外國帝國主義底厲害，所以他不在京城，而到各處去視察民間的飢苦。他一方面

即見即行，給政府找到真正民間的後盾，另一方面『車輪上的政府』使腐化貪污的勢力追隨不上，才會有出人意表的成功。現任總統迦顛拿斯，依然是多在民間，少在京城，未始不是抄了迦倫維底法寶。

我們要知道：敵國絕不會坐視你建設起像樣的政府而絲毫不管的。這就是一切弱小民族不易有好政府的理由，這也解釋了墨西哥內戰所以那樣多，政府領袖所以起伏得那樣快。然而墨西哥究竟排百難而走到建設的時期了，這是值得我們注意的。

根據一九一七年憲法二十七條，政府有強迫大地主出賣過大的不動產與有地主而任地荒蕪的土地的權力。政府收買的時候，是根據納賦稅所報的價額，並用農業債券。雖然債券有百分之五的利息，並在二十年以內清償，可是納賦稅所報的地價，則是微乎其微的。這樣，政府可有大批土地，撥給無地可耕的老百姓。撥給百姓的時候，假如他們原有地是被大地主非法侵佔的，則取償還的方式；假如原來沒有土地，則取贈與的方式。這樣新興的農村，已不下萬數處。昨日爲農奴，今日已爲主人；昨日不得溫飽，今日已從事新國家的建設。看看這一羣老百姓，怎樣合作，怎樣創始，怎樣不

自私，怎樣建設新文明，才使我們切實覺到羣衆底積極力量，才使我們恍然明白自私的惡德都是被壓迫產生出來的！不使羣衆有自新之路，徒罵他們自私，不愛國，才是知識份子裏心自私的表現！不然，試看墨西哥底成績。

革命以前，沒有人管佔人口三分之二的農民教育，由一九二二年起，十四年之間，已將文盲的程度減至百分之五十九。這不但因為政府預算爲教育佔了百分之四十（我國佔百分之四）實在因為政府爲老百姓解決了民生問題！

墨西哥憲法，二十七條爲農民，百二十三條則爲勞工。勞工憲法，是墨西哥對於世界第一次的貢獻，可與法國憲章媲美。法國是人權宣言，墨西哥則是勞工權宣言。

根據勞工法，勞資兩方都有權利集會結社。工人罷工，只要不用武力，便算合法，資方便要付工資。工廠關閉，必經仲裁機關底許可，不能隨便使工人失業。假定勞工的待遇不合法律的規定，雖有勞資兩方底合同，也歸無效。這樣，墨西哥雖然不曾沒收外國底投資，也可利用工人底組織，慢慢使墨西哥底利益歸於墨西哥。外國利在他們政府底干涉，但有政府作後盾的墨西哥工人，好戰以暇，

外國不能處處干涉，可是每次勝利底總合，便可以加速獨立自主的大業。去年夏天，親眼看見墨京電氣工人總罷工，總統正在鄉間，可是結果完全勝利，不能不恍然悟到政府底妙用。

墨西哥建設運動，關涉方面甚多，決非短文所可爲功；本文目的，不過要使國人注意，有所借鏡而已。

二七 民族創作性底培育

任何事物，都是到了它底存在發生危險的時候，然後才感覺到它底需要。魚活在水裏，並不覺到水；水要涸竭了，才覺到水底需要。人活在文化裏，並不覺到文化；文化起了劇烈的變動，才要明白文化底所以然。古今中外演化的潮流，相激相盪，民族利益受了長期的侵害，文明制度不能推陳出新，以盡適應的功能，於是我們始恍然於民族復興運動的重要，而探討國粹與西洋文化之間維護取捨等問題。

重遭失敗的民族，每易消磨銳氣，而懷疑到民族底衰老。殊不知民族根本不能與個人相比，個人有衰老，民族則無所謂衰老。人類學已經昭示給我們：民族優劣，不在血種而在文化。

文化是人造的，然而人之所以爲人也就因爲文化。就人造文化一點看，人是主，文化是工具；就人因文化而爲人一點看，文化是模型，人是被模型所範疇的標本。模型有怎樣的花紋，標本也有怎

樣的花紋。不過這標本自有主觀，一旦修得各式各樣的花紋以後，便千真萬確以爲那是自己底東西；這東西，『三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也』，是人性本身，也是知情意所自發動的方式。

因此，普通人所認爲民族的問題，都是文化問題，或怎樣利用文化，創造文化的問題。所以復興民族，歸根到底，就是要甚麼樣的文化，並怎樣利用文化創造文化的問題。

關於甚麼樣的文化，自中西體用等說法到現在，還沒有一個解決；我們也不能希望在這裏說得明白，而且那也不是這裏的題旨。這裏只能說，以中學之體，絕不能得西學之用；如欲西學之用，必修西學之體。更明顯地說，手工業封建社會或殖民地社會，絕不能獲得機器工業資本社會之用；欲得機器工業之用，我們必要脫離殖民地封建社會的存在，而取得獨立地位，走入資本社會或資本社會以上的階段。在這種奮鬥的過程中，我們取資於西洋的，是科學，不是制度。科學的方法與技術，以及科學的精神，都可以學，學了也沒有害處。制度是要我們因時因地而制宜，即加以創作的；既不可學，學了也一定有害處。因時因地而制宜，便是以我們民族國家底利益爲本。

說到這裏，便似乎解答了我們要甚麼樣的文化並怎樣利用文化而牽涉到怎樣創造文化的

問題了。

中華民族底歷史，不少創作的偉蹟——不管是在學術上，還是在事功上。這偉蹟，不但使我們自己追慕先烈而自豪，而且也是舉世所公認的。

然而『好漢不誇當年勇』，我們在過去儘管有創作的偉業，爲甚麼現在反而相形見絀了呢？我們倘若解答了這個問題，便會瞭然於所以自處之道。

旁的方面不必說，專就在學術方面而論，恐怕我們誰都承認，癥結乃在『八股』的習慣。惟其是八股，所以重視古聖先賢底權威，而不重視就事論事的是非。惟其是八股，所以不問古聖先賢居今之世應作如何處置，只問經傳如何批示等而下之，不管經傳原意如何，只管傳統的註解如何；不管語言文字何所指，何所用，只管爲語言而語言，爲文字而文字。因爲目的是『代聖人立言』，所以言自是言，行自是行；言與行根本沒有關係，更不必問言是否可行，行是否可言了。

科舉時代的八股習慣是這樣，科舉以後去八股之名存八股之實的學術習慣，依然是這樣。不同處，只在中國聖人以外添了洋聖人，中國經典以外添了洋經典。原來有儒與非儒之爭，現在多了

幾個外來的學派，外來的門戶而已。所以少數的自然科學以外，整個的社會科學依然是在入主出奴引經據典的時代。

一般人徒見學術界「此一是非彼一是非」沒有共見公論，於是根本輕視學術，而不究學術所以沒有力量的原因。不肯讀書便反對讀書，怕用思想便蔑視思想。這種心理，已足使人僥倖投機，不用說學術本身不上軌道，更要助長民族創作性底沉淪過程了。

惟學然後有術，學的過程，則以直接經驗爲本。有了直接經驗，再參考典籍所載旁人底經驗，間接經驗，始能融匯貫通，真有所得；有了間接經驗來準備直接經驗，自然也因少走冤枉路而事半功倍。具有直接經驗的知乃是真知，專由典籍或道聽塗說而來的知只是盲從而已。前者是「知難行易」底註腳，後者是「行難知易」底根據。惟盲從，所以只能剽竊；惟真知，所以開物成務的創作，不難實現。

真知所以能創作，乃在直接經驗本以具體的事物及其關係爲根據。譬如學地理，先明瞭所在的地點，人口，氣候，土壤，風俗，習慣，生產，交通，分配，愉樂等系統；然後由近及遠，由鎮而縣，而省，而國，而

世界親切開朗而不落空。譬如學歷史，先明瞭自身底處境，然後追溯自身所由出的乃祖乃族，由分族而及於整個民族所寄託的政治，社會，經濟，思想，技術等通史；然後再返轉頭來用世界史民族史的眼光估定自身所處的歷史階段與意義；如此而求其不愛國不可得，求其閉門造車，妄自尊大尤不可得。此特信手舉例，然試問我們底史地與旁的學科，已否是這樣的學法，我們關心大地方圓的爭論而忽略了終年利用的街道，關心人類單元或多元的推論而遺忘了日用起居人已底權界，這都是中西『八股』底遺留！

直接經驗與間接經驗在得的時候同樣費時光，讓我們注重直接經驗。第一流的書與轉相抄襲的書在讀的時候同樣費力氣，讓我們讀第一流的書。認真的知情意與浮動的玄想在運用的時候同樣佔據心理過程，讓我們認真地運用心靈。把握了自己與自己所寄託的民族利益，即奮鬥即認識，一面認識一面成就了新的奮鬥技術與理論，放得遠，站得住，正不患我們底創作性解放不出去，培育不起。

試就社會科學而論，所謂放得遠，即在洞觀世界文化分佈與演進的客觀事實而界劃自己文

化底經緯線；所謂站得住，即在親切有味地研究自己底文化區，分析自己演進過程中前因後果的種種關係。以此等實地研究來校正八股積習，再以實地研究所得爲國家地方種種設施底張本與經濟、政治、社會等系統科學底基礎，如謂事功不速成，學術不猛進，必無是理！

廢止古文，提倡國語，不過是爲學手段上的方便。必是拔除八股積習，入了實地研究的康莊，才是走對了學術底方向。方向正了，遲早必達；方向不正，越速而所差越遠。我們底民族沒有衰老，只是片面文化走錯了方向。『來者猶可追』，請大家努力於實地研究，以發動出我們所固有的創作精神來！

下編 社會科學哲學知識與實地研究

本編 提要

前兩編多係著者一得之愚，是研究底結果；本編則介紹給讀者一個社會科學底大概與最近趨勢，以便再作進一步的研究而有途徑可循，而有自求心得的根據；既可不致閉門造車，且可批評前兩編意見之是否有當。這裏可分三部份：（一）社會科學（28—32），首先說明『社會科學都是甚麼』，附以重要典籍介紹——社會科學集成；次則討論最近各國社會學底概況以及主要關心的問題與方法；然後殿以『社會學者所有應有的訓練』，要在避免孤陋寡聞，入主出奴的劣習。（二）哲學與社會科學及一般科學的關係（33—34）。我們通常有分隔墮的偏見，總喜歡將知識分成盛水不漏的部門。其實，任何實際問題都是具體的，都是動的，都是多方面的；所以任何應付這些問題的有用的知識，也必得是面面俱到的。關於哲學與社會科學之爭，在西洋差不多已經過去了，可是在中國還有莫衷一是的可能。尤其是胡適先生反對哲學的態度，不但使人誤解哲學，亦且誤解自然科學與社會科學。於是即以批評胡先生底演講（『甚麼是哲學』）為中心以說明科學哲學，社會科學種種分合異同之點。（三）知識與產生真知識的途徑，即實地研究（35—40）。

知識目的在利用。學生知識底性質則有兩種：一種是直接經驗而得的知，一種是間接傳聞而得的知。在前者，覺『行易知難』，在後者覺『知易行難』。讀書是求後一種知的方法之一，然善用之也可以幫助前一種知。學校又為幫助讀書的一種手段，基本功用，在領導學生養成自求直接知識的本領。然學校與其他社會制度一樣，都有『機關化』的危險——都有由手段變成目的的可能。矯正的方法，乃在使學校不要閉關為政，而要適應社會生活底需要。在此處附錄原始社會底知識情況，以收遠近佈景之效。至於產生真正知識的途徑，則在實地研究。實地研究在中國，尤其是社會科學一方面，還在萌芽時期，特有提倡的必要，以示純學術與應用學術底基礎所應有的方向。

二八 塞利格滿論『社會科學都是甚麼』

譯自社會科學集成（介紹見次文）。原著者 Edwin R. A. Seligman 是哥倫比亞大學教授，爲社會科學集成總編輯。這篇文字便是那套書底開宗明義第一篇，總論各門社會科學底發展與類別；大刀闊斧，極便學者。爰譯原文如次，俾知社會學在各門社會科學之間的地位。

（一） 引論

（子） 科學：自然科學與文化科學

自有分析工作與類別工作以來，科學領域，便分物質現象與心理現象兩大類。各種研究物質界的自然科學，是應付整個的宇宙現象。拿着我們底世界與整個的宇宙比，簡直不及滄海中的一粟。可是與這些自然科學相對待的，普通還有歷來所說的（雖然所說很不正確）各種心理科學或文化科學——就是那些研究人類本身或心理生活以內所有的事物的科學。我們說『很不正確』，

因爲我們顯然不能假定心會完全不與肉體相干，或者心理過程會完全不受天然勢力底影響。

(丑) 文化科學：個人心理的科學與社會科學

我們倘若接受一般的見解，一面分自然科學，一面分心理或文化科學，則見後者顯然又分兩類。一類是研究單個的人，假定每一個人都與旁人無關。舉例來說，邏輯便是以個人爲單位，研究他底心理過程。另一類則將個人看成團體一份子。以個人爲單位的單獨欲望，可由單力來滿足，不用旁人底幫助；團體一份子的個人，則有一些欲望，非得協助，不能滿足。這種不得協助不能滿足的欲望，我們叫作共同欲望。共同欲望或單獨欲望，固然都在個人經驗之中，然其不同的去處，則在滿足欲望的方法不同。前一種不假外力，後一種則需要協助。這類團體活動底現象，普通叫作社會現象，分析社會現象，解釋社會現象的各種學問，就是社會科學。所以我們可以給社會科學下個定義，說社會科學是心理或文化科學中研究團體份子底個人活動的科學。

(寅) 社會科學：純社會科學，半社會科學，具有社會含義的科學

因爲人類底共同欲望（需要共同協作來滿足的欲望）極其複雜，所以滿足這些欲願的團體活動

也就跟着複雜起來。這些複雜的團體活動一被研究，即產生出各種社會科學。各種社會科學也可分成三大類別：那就是純社會科學，半社會科學，與具有社會含義的科學。

(二) 純社會科學

(子) 舊有的社會科學

(1) 政治學

最早的社會科學，恐怕就是政治學，因為最重要的人類團體，普通乃是國家。國家固然不是最早的團體，也不是永遠最重要的團體，因為世上自有人類以來，國家在人類組織當中總算出現得較晚。可是希臘發生了科學的討論的時候，活在政治時期以前的人羣已經逐漸消滅，或者說已被無所不包的國家所吸收了，所以希臘的哲人主要是關心政治學。政治學所研究的，就是自治團體底最高形式 (Polis)。

(2) 經濟學

在希臘人底心目中以為較低一點的學問，便是第二個社會科學——經濟學。政治學所研究

的是國家，是人類精力最高尚的顯現；經濟學所研究的是家室（oikos the household），是人類財產關係底代表。家室包括着妻子，兒女，與奴隸，所以將家室弄得好好的，當然也很要緊。只是財富底獲得，特別是用現代叫作營業的方法去獲得財富，顯然對於希臘人是很下等的事務。

及至十六世紀，爲個人自由而獲得財富的問題，一變而爲爲國家增進富力的問題，於是取消了中世紀反對貸債取息的理論，準備了近代經濟學底道路。因爲當時注重的是國家，形成財富關係的新系統的也是國家，所以耶瓦特義（de Waverille）貢獻『政治經濟』（Political economy）這個名詞。這樣的意識，非常具有勢力，所以亞當斯密（Adam Smith）雖然很不相信國家干涉的辦法，雖然那樣對於經濟學有供獻，也不能不管那門學問叫作政治經濟。經過了百年以後，人們才看清了經濟學底社會意義，於是結果重新採用了希臘原有的名詞，使我們現在能說經濟學或社會經濟學。經濟學底政治含義，自然被人了解，然而今日的經濟學，總比政治學是更爲主要的社會科學。

第三門可以溯到希臘的老一點的學問可以說是史學。史學歷來就包括人類趣益底一切領域。海牢烏他斯 (Herodotus) 約在西元前 490-426 號稱『史學之父』所作的歷史特別與文學相近，而且幾百年以來的歷史也都是將文學與科學聯在一起。士西底底斯 (Thucydides) 生在西元前 470-434 年之間，底歷史才集中力量在政事方面，具有主要的科學精神；它底方法與結果都與政治學有很大的貢獻。海氏與士氏以後，古典的歷史與中世的歷史，固然許多只於是年表與文學，只在過去事件裏而搜求戲劇與史詩的材料；然而研究政體制度等發生與演進的工作也永遠沒有完全放棄。歷史固然永遠沒有只於是『過去的政治』，然而較為近代以前，歷史對於社會科學的貢獻，也不過是將材料供給政治學，使政治學再作解釋的工夫。及到十九世紀，歷史不但在科學方法上更為認真，而且擴充了領域，包括了人生各種現象；除了正式的政治組織以外，也研究個人與羣衆現象，於是歷史成了解釋一切社會過程的必要材料。

(4) 法學

第四門老一點的社會科學是法學。我們知道，即在原始社會裏面，也有一部風俗，具有強迫性

質。只是將法律認為公理底保障而且發生了法學的時候，則是還在法律制度十分進步以後。起初對於法學有貢獻的，是羅馬人，因為鞏固羅馬帝國，亟需系統的法律。中世紀討論人與人的最重要的關係，主要是藉民法與習慣法來供給材料。所以建設中世紀各大學的主動力量，除了神學以外，也就只有法律。在當時，法學是文化科學裏而最為重要的科學，從事法學的人，也比從事政治與歷史的多得很多。

古代法律底嚴厲性，固然有羅馬底外藉法（*ius gentium*）與自然法（*ius naturale*），以及英國底準情酌理的裁判制度等（*system of equity*），設法使它緩和，然而舊的法律制度與新的社會習慣相適應的過程，總是很慢很慢。所以法學在這種場合，很屬孤立，不與旁的社會科學相關；及至晚近，才有進步現象。我們一天比一天承認法律與經濟底相互關係，一天比一天看見刑法受了刑犯學底影響，一天比一天聽說新興的社會學的法學。換句話來說，這裏所有的變動，乃是承認法律關係實與人類各種關係相互牽聯在一起，凡是充分的法律系統，必要反映所有一切的社會生活。近代的法學，既已拋棄了古代孤立的態度，自然被人切實地認為社會科學之一。

這樣說來，這四門老一點的學問，已經超過原來那樣分隔隴隔的時期，已經逐漸實現彼此互相發明的關係。每一門都一天比一天承認自己是一門社會科學，每一門都因與旁的門類互相發明，豐富了自己底領域，深切了自己底見地。

(丑) 新進的社會科學

以上所說的四門學問自然可以追溯到科學探討底起始，可是近代人類更因關心新一點的社會關係，產生了新一點的社會科學。新進的社會科學起始出現的時候，已是人生底繁複結構日被承認，舊日科學底孤立狀態日見取消的時候。所以新進的社會科學沒有牢不可破的傳統，用不着再下破壞的工夫。

(5) 人類學

第一門新進的社會科學，就是人類學。研究古代人類，不管是有史以後的，或者是有史以前的，都必得在地質學一類的自然科學發達以後，才有可能。原始的物質文化，如工具，什器，裝飾品之類出土以後，便引起了相當的討論，討論這些東西底用途與相關的社會狀況。以後更對於現在生存

的原始民族有了進步的研究，使我們對於一切古代風俗都大開眼界。所以人類學幾乎在一起始便承認與旁的社會科學的聯帶關係；所以一方面足以開發古代政治、經濟、法律等狀況，一方面又能接受這些科學底重要貢獻。

(6) 刑事學

第二門新進的社會科學是刑事學。在白卡利亞 (C. B. Deccaria 約在 1738-94 意大利人) 與邊沁 (J. Bentham 1748-1832) 以前，犯人歷來是要大衆施以報復，那時當然發展不了刑事學。那時犯罪，乃是侵害國王底治安 (King's Peace) 或社會底安寧，所以對於犯人的辦法，自然只是剷除了他，不再爲害社會，以致刑法與報復的概念都是同樣的慘忍。以後我們知道，不但要維持社會底權利，也要顧及個人的希望，於是稍稍注意較有理性的刑犯理論，於是才有刑事學底萌芽。以後更承認犯罪最少也有一部份是疾病，才使刑事學有了長足的進步。最後我們又知道，犯罪與疾病，都要社會担負很大一部份的責任，所以近代刑事學成了社會病態學，與一般的經濟狀況與社會狀況都發生極親密的關係，足使常態的社會生活得到正確的認識。

(7) 社會學與社會工作

第三門新進的社會科學是社會學。社會學只有七十幾年的歷史，到現在還不算成年。它在一切社會科學裏面最爲野心，因爲它在一種意義之下最爲包羅一切。社會學有如名稱所指，是要赤裸裸地指明一切共同生活底基礎，說明社會關係所根據的則律。因爲比一切經濟、法律、或政治等關係都爲深入的，乃是支配任何關係的一般則律；研究這樣普遍關係的社會學顯然最是純正的社會科學，也顯然最是困難的文化科學。倘要正確地認識自己，我們還知道很不容易，則要認識自己底儕輩，認識自己對於他們的反應，常有多少困難，總可一想而知。所以社會學還遠不如先進的社會科學那樣整齊統一，本來不足爲怪；證據不充分的空泛概論，還是佔着社會學底重要地位，也更不算希奇。社會學終於是最重要的以人爲本位的科學，只在社會學的則律得到進一步的闡明以後，我們才有了解人生各方面的希望。

社會學底培成時期，即有很大一部份社會活動，雖然不與社會學的理论相干，也爲便利起見，歸入社會學底名義之下。舉例來說，這些活動的領域，就是慈善感化等歷史、與技術，以及應付這些

事務的制度與機關。這種領域底特點，乃在聯絡科學的研究與社會行爲，譬如調查一個具體的境地（如某地有過高的嬰兒死亡率之類），然後提出補救的方案，然後實際從事推行方案的組織與管理，便是大概的手續。

這一套社會活動，一般叫作『社會工作』（Social work）。社會工作所注重的是，研究與實行底一貫。社會工作在這種意義之下，頗似近代工程學。社會工作家好比是工程師，他在當前應付的，乃是具體的問題；研究具體問題的時候，他要盡量採取各門社會科學；計劃補救方案的時候，他不但要應用各門社會科學，而且還要應用自然科學與藝術所供給的任何材料。社會工作最近的趨勢，也與工程界一樣；將來總是更要工作繁多，各項工作更都要專門起來。譬如學校，醫院，教保院，工場或商店裏面的住室問題與用人問題，以及收容殘廢人的各種機關，都是社會工作家從事專業研究與專業任務的領域。（關於社會學與社會工作底關係，可參看上編第六篇附錄。）

（三）半社會科學

以上是純社會科學與純社會科學相對立的，還有半社會科學。半社會科學也分兩大類，有一

類不管今日的重要是在哪幾方面，起源則是重在社會，而且到了今日，也還保有一部社會的內容；另一類則是雖然當初沒有社會的起源，後來到也包含一部社會的內容。這兩類縱然起源不同，結果都是走到同一地位，都成了半社會科學。

(子) 具有社會的起源的半社會科學

(1) 倫理學

具有社會的起源的半社會科學裏面，當以倫理學為最重要。倫理學在一種意義之下也是一切科學裏面最為崇高的，因為正則的道德生活乃是人生活動底最高目的。倫理行為自因支配行為的良心，屬於個人而主要成爲個人問題，然而個人道德本身，也在一天比一天被人看成社會勢力底結果。倘若沒有團體，簡直不會有對與不對的分別。道德底起源，乃是因爲個人必要滿足某種欲望，同時又是沒有旁人來幫助便得不到滿足。如原始獵象或捕鯨的活動，都使我們在自己滿足自己底欲望以外，感到一種共同欲望——除非得到旁人底幫助便不能滿足的欲望。爲要達到滿足共同欲望的目的起見，個人便不得不尊重團體，不得不停止某項活動，起始另項活動。這樣一來

便產生了道德。

共同欲望一天比一天地增加，對於旁人的讓步，也就一天一天地繼續起來，直到產生了某種行為標準，以便得到心目中的結果。如此看來，對與不對的分別，乃是起自社會；只是所以發起的過程，大部份沒有經到意識，所以分別底標準弄到個人身上。個人底良心逐漸發展起來，道德的責任心乃主要變成個人底私事，致使修養有素的個人逃不了責任心底指導。所以良心上絕對的嚴命 (Categorical imperative) 就是個人行為底最高權威。

倫理學主要在應付個人問題的時候，同時各種團體也彼此接觸得越多，於是產生了新的道德問題，產生了團體怎樣應付旁的團體的問題。倫理進步最少的方面，就在這等問題上面。不管是在國際上，或者是在國界以內，團體的道德總是比個人的道德低得很多。

這樣一來，倫理學所對付的雖說主要是個人的良心，也有一部份算是社會科學。這不但是因為社會現象繼續不斷地創造個人反應，更是因為團體與團體底接觸隨時產生新的道德問題。社會倫理在今天的道德學裏面，已經不是不關重要的部份了。

(2) 教育學

站在社會科學底關係上與倫理學相類似的，有教育學。教育或者不似個人道德那樣起自社會勢力，然而最少也在某種限度以內具有社會的起源。教育學自然是要發展個人的心靈，培養個人的能力，但是誰都知道，與人隔離，不足達到這種目的。個人在團體裏面的活動與團體對於個人的反應，都是教育裏面極其重要的因子。所以學校與班級底發明，不是沒有用處；運動、歌唱、跳舞等具有社會原因的教育功用，也不能輕於抹殺。況且說，利用教育去作社會事務，已成一切近代學程裏面必不可少之課程；廣義的教育，不但要教育個人，也要教育羣衆，即使羣衆教育與個人教育必有不同的方法也罷。因為教育一部份有社會的內容，一部份有社會的目的，又一部份有社會的方法，所以可以看成半社會科學。

(丑) 獲得社會的內容的半社會科學

(3) 哲學

與倫理與教育相對立的，還有兩門科學。它們起初雖不與社會相干，以後則已獲得社會的內

容。哲學在一種意義之下是一切科學底先驅，是久被認為完全獨立的學問。有一類的哲學問題（如人生思想，行為等究竟解釋）好像完全不是旁的科學已經墾闢過的園地。只是，不知的部份逐漸變為已知的部份；在這種過程中，新興的科學便脫離無所不包的哲學，自尋新的生命。物理學與化學脫離中世紀自然哲學，政治學與經濟學脫離道德哲學，都是這樣的過程。

社會關係，不但是哲學進行墾闢的領域之一，且也獲得新的意義，被人認為形成哲學理論的因子之一。現在一天比一天看得顯明，為數不少的哲學系統，即使本身不是靠着社會與政治的環境，也受這些環境底影響。哲學問題底性質與解決問題的方法，最少也是部份地要受社會條件底影響。結果，不但社會哲學本身，需要注意社會問題底討論，即在一切哲學，也不能不關心這等討論。我們說哲學是半社會的科學，便是在這種意義之下。

（這裏所說的哲學，只是與社會問題有關係的哲學。讀者不要誤會哲學就只有這樣。譬如說，認識論便是哲學新趨勢裏面最重要的部份——譯者）

在心理學裏面，我們尤能見出起初雖是獨立，以後則會獲得社會內容的過程。心理學也是很好的例子，使我們知道哲學裏的玄學成分怎樣讓給科學成分。研究個人心理過程，本是哲學所最愛好的領域；心理學所以脫離哲學，變成新的科學的緣故，乃是受到新興的生物學底幫助，能夠利用實驗室的方法來研究個人的感受與反應等現象。然在心理學才一獨立的時候，便因那是研究人類行為的學問，被人認為有一部份社會性質。心理學家只是一天比一天深切地認出生活與思想所有的機械基礎與生物基礎，便一天比一天承認整個的心理過程都為社會環境與自然環境所範疇而成；將個人心理看成孤立的個人所有的心理，殊不足解說實際事實。所以心理學在兩方面具有社會的意義。第一，我們解釋個人心理過程，最少要有一部份利用社會環境。第二，我們也要應付羣衆本身底心理過程——不但應付個人無意識地受了旁人底影響的心理，更要應付個人有目的地與旁人合作的心理。

(四) 具有社會含義的科學

與純社會科學和半社會科學相對立的，尚有幾門自然科學與文藝科學，顯然一天比一天被

人承認具有社會的含義。

(1) 生物學

具有社會的含義的科學，第一門就是生物學。生物學這門研究生命底起源與演化的學問，當然要比人類範圍廣得很遠。然在人類範圍以內，生物學底動的方面大部份不能不研究團體行為。況且說，生物學最近的支流，如優生學之類，簡直大半是講社會問題；此外，比社會心理學為時較晚的更有不少提倡社會生物學去專門研究團體變遷的人。

(2) 地理學

稍微與生物學不同的，有地理學。地理學起初自然是研究地球表面，可是不久即進一步研究了自然現象與社會現象在地面上的分佈；所以一方面足以分析人與社會遺業(Social Heritage)底交互關係，另一方面足以分析人與自然環境底交互關係。這樣的紀述與分析，都與社會科學有很重要的用處，可以幫忙社會科學解說人類社會與制度因地域不同而有的不同。

(3) 醫學

生物學與地理學都在起始不會想到人類，以下所要敘述的三門學問則自起始便是限於人類。醫學自然擴展到了獸醫方面，然而主要還是以人爲本的科學。這樣以人爲本的科學，固然要應付個人的健康，只是所經過的歷史，也與幾門旁的文化科學一樣，走到個人與社會兩方面。醫生已經一天比一天切實覺到，疾病有一部份是社會勢力底結果。社會健康學與公共衛生在新近所有的發展，也一天比一天証明了個人與團體底交互影響。我們今日所遇見的，在各方面都是醫學底社會含義。

(4) 語言學

語言學在社會科學一方面，進展得很不順利。當初，比較語言學在十八世紀與十九世紀之間有了發展以後，普通都有一種見解，以爲語言是充分研究種族與制度等分佈的線索。及至有了十九世紀末葉的批評，原來以比較語言學爲解釋史前民族底轉移那樣的看法，遂不受歡迎，不足維持原有的權威。然而語言學依然還是研究社會科學的一項重要工具。倘若用得得當，文字底歷史會時常指明制度底過程與思想底狀態。經濟學者，法學者，政治學者，史學者，倘若不知利用語言學，

便足證明不是十分了解自己所研究的科學會有多大可能的發展。

(5) 藝術

最後談到藝術。不用說，藝術是創造的活動，與科學站在相反的地位，因為科學底目的是在分析與了解。然而藝術的創作乃為價值所統制，價值則是最少也有一部份起自社會。藝術史有好多可以幫忙解釋社會制度的地方；同樣，社會制度也可以幫忙解釋社會史。凡在現代而希望了解社會則律怎樣運行，便不能忽略藝術所供給的例証。

(一九三二，九，三十)

二九 介紹社會科學集成

原名：Encyclopedia of the Social Sciences

主任編輯：塞利格薩 (Edwin R. A. Seligman)。

副編輯：姜森 (Alvin Johnson)

此外尚有協理編輯七人。

全書原定十五卷，每年出三卷，每卷約七百餘頁。

一九三〇年一月第一卷出版。

預約全書美金七十五元。

美國 The Macmillan Company 出版

各門社會科學不是同時出現的，方法與內容又不是像自然科學那樣死板板的，所以自然科

下編 介紹社會科學集成

二六九

學與社會科學之間每每發生不瞭解的情形，社會科學與社會科學之間也每每不免分隔隘陋的習慣。然而最近學術底趨勢，已是由分而合，由專精而會通，由會通而更進一步的精深。自然科學界是這樣，社會科學界也是這樣。這一部社會科學集成便是由分割而綜合的運動中具體表現之一——最有權威，最有力量的表現。

所以這部書不應當作一般字典式的百科全書看。一般的百科全書，每篇文字都是各自爲政，部份與全體根本沒有有機的關係。不同的部份所以弄在一起，並不是學理上的必然，因爲百科全書根本就是個雜貨攤子。這部百科全書，所以給它一個『集成』的譯名，便在它能代表現代社會科學界底整個方法，思想，與成績。整個的系統預先作定之後，再按字母底次序，排定相當的論文，檢閱時非常方便。這部書底整個性，除了各部的論文有預定的計劃以外，最顯著的地方是第一卷開宗明義第一章有很有系統的『緒論』。緒論分爲兩部，第一部是『社會思想與社會制度底發展』，是縱的研究。第二部是『各國底社會科學界』，是橫的研究。第一部以主任輯編所作的『社會科學都是甚麼？』（即前文）爲起始，以次專家論文，分述希臘文化與思想，羅馬世界，普遍的教會，

自由底發生，文藝復興與宗教改革，自由主義，革命運動，個人主義與資本主義，國家主義，國際主義底趨勢，歐戰與歐戰以後的新方向。所謂歐戰以後的新方向，便是叙述歐戰以後各門社會科學所有的實際發展與趨勢。第二部，分述各國底社會科學所有的歷史與現狀，如英，法，比，瑞士，德，奧，匈，意（分戰前與法西斯黨專政以後），俄（分帝制與蘇俄），斯堪底那威亞，西班牙，葡萄牙，南美，日本，北美合衆國等。可惜中國自與西洋接觸以來所有社會科學界底概況，並沒有人紀述進去。

這裏面的許多消息與論著，都是我們急應知道的東西，都應設法加以介紹或譯。只是我們底讀書界已經養了一種習慣，總是東抄抄，西抄抄，自己沒有要說的話的時候，也是非得爲說而說，爲寫而寫不可。倘若有人很認真，標明原義所在，便說沒有學問；倘若從事翻譯，對於作者與自己都負責任，又嫌只是翻譯。只有假門假市，樂得受人恭維。蜘蛛吐絲似的『滿腹經綸』，不與外面相干，是讀書界底成績；『綉出鴛鴦憑君看，不將金針度與人』，是大人物底祕訣。所謂『聞疑稱疑，得末行末；古今阻絕，無所質問；設有所會，絨秘已深；遂令學者莫知其領要，徒見成功之美，不見所致之由』便是這等景象。惟是科學時代的民治精神，正在是非皆有共同標準，舉措能緣普遍法則，正在

言必有徵（徵於勞人，徵於客觀界），金針必度。一種刊物存在底理由，也就是這種實事求是地彼此交換的態度。

這部書底歷史、範圍、方法、與目的，都在序言裏說得很清楚，我們不妨介紹於此。

（一）先說這部書底歷史

社會科學界分隔隘陋的毛病，自從前幾年被人承認以後，Dr. Goldenweiser 與 Dr. E. B. Woolston 一九二三年向美國社會學會提出一項議案，使該會考慮是否機會已經成熟，在大處從事某項共同綜合的工作。一九二四年，因二位博士與 W. F. Ogburn 教授底力量，於是除了美國社會學會以外，又有六個社會科學的領袖團體指派委員會，考慮這項提議。一九二五年，每個團體都選了三位代表，組織『聯合委員會』，研究種種協作的辦法，結果提議共出鉅大刊物，詳細辦法，則歸執行委員會斟酌辦理，推後來任爲主任編輯的塞氏爲主席，執行委員會討論的結果，以爲出一部百科全書，最合聯合委員會底意旨。

一九二六年春季得到各協作團體與『社會科學研究部』底許可，便以書面向許多領袖學

者徵求意見，問他們編製百科全書的計劃是否可行，結果得到全體一致的贊許。

主席塞氏被推爲主任編輯以後，使用十二個月的工夫從事集款與具體計劃；一九二七年春季籌款完畢，五月開『聯合委員會』，當時協作團體由七個增至十個：即美國人類學會、美國社會工作協會、美國經濟協會、美國歷史學會、美國政治學會、美國心理學會、美國社會學會、美國統計學會、美國法政學校聯合會、美國全國教育學會。

除了主任編輯與副編輯總理一切以外，協理編輯 (Assistant editors) 則爲專門學者，專司該門以內的任務。及到事務正式進行，又選董事部二十一人，分普通董事八人，專門董事十三人（爲協作團體所舉），管理『社會科學集成』法國名義底事業與財產。

基礎規模既立，塞氏乃於一九二七年夏季，遍訪歐洲學者，進行合作計劃。結果在秋季成立『顧問編輯部』 (Advisory Editors)，以便隨時指導與批評。部員有十七位美國人，十一位歐洲人，歐人當中，英國佔四名，法德意各佔二名，瑞典佔一名。

事務起始以後，因爲前無成例，頗覺異常繁重。於是除了顧問編輯部以外，又請求歐美學者數

百人作爲編輯參議 (Editorial Consultants)，隨時供給專家的意見，甘盡義務，概不受酬。

由此看來，這部書一起始，便是國際事業，並非美國一國所包辦。就是因爲這種緣故，於是特受一般讀者底歡迎，因爲一般讀者只讀英文，本書則用英文的媒介供給了各國學者底材料。

(二) 再談範圍。

本書在緒論上將社會科學分爲三大類，一類是純社會科學，一類是半社會科學，一類是具有社會含義的科學。本書對於純社會科學一切包括在內，不過百科全書底性質，不能像專門學問那樣詳盡，只能包括政治，經濟，法律，人類學，社會學，刑事學，社會工作等所有的重要題目；至於這些科目底方法，便不能不較簡略。關於歷史，這裏只注重對於研究社會有密切關係的歷史事件與方法。凡倫理，教育，哲學，心理等半社會科學，只載社會方面具有意義的題目。對於具有社會含義的科學，如生物與地理，以及醫學，語言學，與藝術，尤其是這樣，尤其是專選社會方面。不過這些學問一天比一天特別變得重要的，也正是在社會方面。一門有一門底領域，介在各門之間的領域，常是沒人過問。這部包括一切社會科學的書，最困難的問題之一，便是使這種沒人過問的題目得到相當

的注意。

(三) 再談方法

本書兼具字典與論集之長，既按字母排列，又使每條分量，可由數行以至一兩萬言，包括獨到的貢獻。而且互相指証，凡屬相關文字一檢即得。個人傳記，只及已經故去的人；因為注重社會科學的方向，所以包括許多旁的字典不易見到的名字。傳記在全書裏面的地位，約佔五分之一。

爲使本書具有統一性起見，他們採用兩種方法。第一就是前面提到的緒論與在末一卷所要作的論文目錄。緒論是避免學說上的爭論，在共同承認的見地之下，說明社會學底意義與歷史，相互的貢獻與現有的關係，以及社會制度與整個的思想背景對於這些科目的影響。論文目錄則要選擇謹嚴，加以解說，舉出對於社會科學底發展有密切關係的重要著作。第二個方法是預先製定全書底題目，預計各種題目底作法與篇幅。因爲這個緣故，便要預先分析各種科目與科目以內的細目（如勞工問題與政治之類），然後製定合乎百科全書底體例的題目，同時也要遍查一切已有的參攷書籍，看看都有甚麼題目，各種題目都是怎樣作法，佔了多少篇幅，並與旁的題目有甚麼關

係。於是再用卡片標明本書應該準備的文字，各種文字應佔的篇幅，以及各篇所應有的聯絡與相互印証的去處。

這樣的辦法，當然要將一切材料分入各門科學以內，如甚麼應歸經濟學，甚麼應歸社會心理學之類，以便各門佔有相當的地位。然材料實際入手以後，便難嚴守規律。譬如工資這個題目自然可以歸入經濟學，然在實際去作的時候，即不能不用統計，歷史，社會學等方法。休謨 (David Hume) 自然可以歸入哲學，然而對於政治與經濟也很重要，就是政治，社會，經濟等題目，也不得不將心理學的方法大用而特用。於是本書成後，我們頗難指出各種科目究佔若干篇幅，只能說各種題目所佔的地位是否與其重要性及其材料相稱。不過只按篇幅來看，還不足斷定各種題目是否重要，因為有一類很重要的題目可以用簡短的文字弄清，另一類的題目則非長篇不足為功。前一類如主權論，理論已很簡明，當然不用長篇。後一類如住所問題，因為需要大批的特殊材料，就要比題目本身底重要性質多佔篇幅。

各種題目預製完成以後，即分送編輯參議，徵求各個人底意見。求得了所有的意見以後，乃由

編輯部將每篇文字底內容作出大綱，送給撰稿人。這並不是限制撰稿人底自由，乃是指明怎樣才合乎全書底整個計劃。

本書實際纂述的時候，分三方面進行。第一，大部工作歸編輯部去作。第二，將專門題目劃給幾位編輯投稿人，再由他們分頭找人去作。第三，由編輯部直接普遍地與撰稿人個人接洽。第三種辦法有兩層理由。第一層，這類綜合社會科學界的工作所以重要，不只在結果，也要看實際工作底過程。凡與編輯部合作的人，都要與編輯部共同參加許多問題（如社會科學之間彼此的關係及社會科學各種理論底演進之類）所以參加的人越多，越足提高全書底價值；第二層，必是普遍地願到撰稿人底趣益，才能希望得到撰稿人盡心盡力的作品。

我們在前面已經說過，本書具有國際性，不只是美國底產品。固然因為本書是英文書，而且辦事機關也在美國，所以大多數撰稿人是寫英文的人。不過編輯部底辦法是求專家寫專門文字。倘若美國人與外國人在某一門有同樣的本領，自然為方便起見，去求美國人。然當外國人特別相宜的時候，便一定請外國人。對於外國人，都是請他們用本國文字，然後再由編輯部譯成英文，以便作

者只對內容負責，不必顧及外表。

我們介紹這部書，關於它底作法這樣詳盡，乃是因為它底本身以外，足以啓發我們自己底合作精神與其辦一事的方法。

(四) 最後再談本書底目的。

本書有三項目的。第一是使學者一覽便得社會科學底要領。專究某一門的學者，不但可在本書得到事實與理論兩方面極有價值的報告，尤其是與歷來習慣不同的地方，足在本書裏面注意到自己底門類與旁的門類底關係。況且說，近幾年各種新的興趣，各種新的學問，隨時都會獨闢蹊徑，脫穎而出。所以本書也可鼓舞尚在萌芽時期的研究，使其開花結實，供獻於社會。

本書第二項目的要深入整個的知識界。凡關心近代研究與實際成績的人，可在這裏獲得事實與原理底倉庫。所以本書盡量避免專門術語，使人一目了然。

本書第三項目的是在近代思想紛亂狀態之中作為正確知識的中流砥柱，以便養成健全開明的輿論，用作社會進步與世界發展底基礎。

提起這一點來，不禁使人傷心，縱使自己不長進，不肯下一番觀察與研究的工夫，不能自己所創作，然在西洋下了工夫的報告還多得很，何妨檢閱一下？只要檢閱一下，便不知免多少不必需的糾紛與偏見。無奈我們總是喜歡根據下意識裏而在幾十年以前得自初小課本的知識（不帶口頭上多麼冠冕堂皇）來秤量一切；說起話來，只是感情用事，作喜惡贊否的價值判斷，沒有一點開明的見解，更沒有一點寬容的態度。

譬如文言與白話之爭，檢閱西洋文藝復興的歷史，簡直沒有爭辯的餘地。這個主義那個制度之爭，檢閱人家底社會史與社會思想史，就可知道人家因時制宜，因地制宜，沒有甚麼天經地義。我們哪有閑工夫替人家再打已經決了勝負的官司？我們哪裏來得及閉着眼睛不去正視我們所不喜歡的事實或捏造合乎我們底脾胃的事實？當前對於我們底利益與趣或衝突或有益的社會問題正多得很，我們既用不着虛構假的問題，也不應該爲了私益而犧牲我們生命所託的社會公益。古人說得好，『利令智昏』，『萬惡以無知爲首』，『正視事實，乃是先決條件』。

退一百步講，即使我們所注意的不是認真地作人，只是與俗委蛇，或者出一點小風頭，也要獲

得一點必備的工具。胡適先生說得好：『多買幾畝田，少吃幾盤飯，千萬買部好字典，它跟你到天邊，只要隨時去檢點，保管你少丟幾次臉。』（只記大意如此，原文不在手下）

好，希望在社會範圍以內少丟幾次臉的，請檢點檢點這部太上字典——這部社會科學集成。

三〇 麥基窪教授論德美兩國社會學之比較

(一) 引言

麥基窪 (Robert Morrison MacIver) 教授，在一八八二年生於蘇格蘭。一九一五得哲學博士學位，一九二九得文學博士學位。一九零七在愛伯笛大學 (Aberdeen Univ.) 任政治學講師，一九一一年任社會學講師，一九一五至一九二二在曉郎頭大學 (Univ. of Toronto) 任政治學教授，一九二二至一九二七任政治學系主任，一九二七年以後任哥命比亞大學 (Carleton and College) 政治學教授，一九二九年以後任政治哲學與社會學教授。主要著作有社羣 (Community) —— 一個社會學的研究，指明社會生活底性質與基本法則 (一九一七，張世文有譯本)；世界變遷中之勞工 (一九一九)；社會科學綱要 (一九二一)；近代國家 (一九二六)；社會學與社會工作之關係 (一九三二，介紹見上編第六篇附錄)；社會結構與變遷 (一九三二，介紹見中編第二十二篇附錄)。

麥教授在美國社會學界獨樹一幟，不爲一般粗淺的統計學派所搖動。他以爲社會學底對象乃是客觀的社會關係與社會結構，如社會組織，制度，信仰，政策之類，不是枝枝節節的單而現象，如經濟，歷史，法律，或地方，家庭，行會之類。他以爲後者乃是特殊的社會科學，如經濟學，史學，法學，刑事學所應有的範圍，不是社會學本身所應有的工作；倘若社會學與這些特殊科學爭飯碗，必致成績反不如各種專科。他以爲社會學只去研究社會現象底一般特質，社會生活底一般過程與產物，以及專門社會科學所研究的特殊現象與整個社會底一般結構之間所有的相互關係，與整個社會所有的變遷與運動——社會學只去研究這些，已經範圍夠大了，哪裏還有工夫與專門社會科學爭着去作片面的研究，所以他以爲社會學家既不必閉目冥想，今天發現一個『定律』，明天發現一個『定律』，結果反倒沒有一個可用的定律，也不必東奔西跑，這裏數數人口，那裏算算離婚案，結果反倒沒有看見整個的社會。只要用正確，規律，一致的態度來研究現象間的相互地位與因果關係，便能產生科學。科學的態度永遠不變，應付對象的方法則要因地而施——則要因爲對象不同而去便宜處理。工具是要適於工作，不是工作適於工具。所以研究自然現象有自然科學的辦法，

研究社會現象也應有社會科學的辦法，用不着看見自然科學即學步效顰。不過辦法雖然不同，態度則是一樣，其爲真正科學也是一樣。

麥氏對於德美兩國社會學的批評，就是根據以上兩點，根據社會學底題材與方法。

他有兩篇文字作過這樣的批評。一篇是一九二七年爲社羣美國版寫的序文（美國版爲第四版，前三版均爲英國版，第一版在一九一四，第二版在一九一九，第三版在一九二四），一篇是爲哥倫比亞大學一百七十五年紀念演講的『社會學』，印在一九〇四至一九二九廿五年間的學術界一書裡面（A Quarter Century of Learning 1904-1929 哥倫比亞大學出版部印行）。

（二） 比較兩國的理由與英法意三國社會學界鳥瞰

各國都有社會學，麥氏所以要特別比較德美兩國的理由，一部份是因爲旁的國家在大學很少社會學的課程，不似德美兩國那樣給社會學一個特殊地位。第二個理由，是在旁的國家所有的孤軍異起特點，不但都在這兩個國有代表，而且有大本營。因爲這個緣故，比較了德美兩國，好像可以明白社會學在全世界所有的最近趨勢。第三個理由，是德美兩國的社會學在內容與方法兩面

都迥然不同，極便比較。

(子) 英國

社會學在各國所以五花八門派別那樣多的緣故，一大部份理由是因為社會學歷史淺，還沒有國際標準。在這一點上，其他社會科學也未完全避免嫌疑。一小部份理由，則是因為有的國家研究社會學的人本來很少，有幾個人有一點特別態度，便成了該國的社會學底態度。譬如英國近幾十年所有的社會學，只是哈蒲浩(T. T. Hobhouse 1864-1929)與瓦拉斯(G. Wallas 1885)兩個人底研究，此外不過是站在旁的科學立場的友軍。如人類學者魏斯特馬克(H. Westermarck 1862-)與馬林諾斯基(B. Malinowski 1864-)，心理學者麥克獨孤(W. McDougall 1871-)，經濟學者霍布生(J. A. Hobson 1858-)，生物學者蓋笛斯(P. Geddes 1854-1932)都不是正統社會學者。瓦氏只能提出問題，看看人性怎樣適應城市或工業生活，不能解決這個問題，不能建設有系統的社會學。哈氏是個大規模的系統製造者，能夠綜合演化過程，看出智慧與社會雙方發展底聯帶關係，然而困難乃在長於綜合，短於分析；長於綜合聯帶關係，短於分析因果關

化過程，看出智慧與社會雙方發展底聯帶關係，然而困難乃在長於綜合，短於分析；長於綜合聯帶關係，短於分析因果關係。哈氏以後，以金斯堡 (Morris Ginsberg 1889) 爲繼承人。此外則不過盧館斯所引起的幾位地域社會學者 (regional sociologists) 沒有多大勢力。

(丑) 法國

法國所有的社會學，雖然派別很多，雖然不肯將社會學母國底地位讓給旁人，可是近幾十年所有的貢獻也比較不算怎麼樣。(一) 地域社會學派實際應該溯到勒普賴 (Le Play 1806-1882) 以前，溯到孟德斯鳩 (Montesquien 1689-1755)。現在的代代表有卜論 (Brunhes) 與吳義達爾 (Vidal de la Blanche)。(二) 直接承繼孔德 (Comte 1798-1857) 的有杜爾幹 (Durkheim 1858-1917)、雷威-魯 (Lévy-Bruhl 1857-)、羽拜耳 (H. Hubert 1872-1927)、庫斯 (M. Mauss)。他們相信初民與文明人有不同的腦子，如原始有『集合表象』。現在有個別的概念之類。這種想法雖在原始宗教方面激起了許多有力的研究，總是不通的想法。與孔德派有關係的派別，(三) 一是塔德 (1843-1904) 與勒朋 (Le Bon 1841-) 所代表的社會心理派，(四)

一是追尋社會團結力底原則的一派（如 Fougère 1838-1912, Bourgeois 1851-1925, Hourion 1856-1929, Gide, Bonjean）（五）阿·塞（M. Halbwachs）雖然著書（Les Cadres sociaux de la mémoire）立說，發揮記憶所有的社會結構，然太單調，沒有同志，不易對於整個的社會學有太大的勢力。

（寅） 意大利

意大利在莫索里尼專政以前，社會學頗有發揚光大的希望。專政以後，思想極不自由，恐怕只能產生武斷的理論了。專政以前有個很利害的社會學者，就是帕雷頭（Pareto, V. 1848-1923）。有人說莫氏專政就是受了他底影響。這話雖不一定可靠，然而他底學說大體上頗與法西斯蒂黨相同，則是事實。他說社會的變遷就是現在的貴族與未來的貴族所有的鬥爭，往復循環，沒有止境。帕氏是個頭腦冷酷的社會解剖家，分社會行為為三大要素，以為大多數的行為都是不與邏輯相干的一種要素是行為底習慣，是本性之中最基本的衝動，他起了一個很奇怪的名稱叫作『隱根』（residues）；一種是理性根據底選擇，可是不一定合乎理性，只不過自找門面（Rationalization）而已，他叫作『顯相』（derivatives）。另一種則是利用，是最大的價值，顯然是有軌範作用

的概念。他以為最基本的衝動可有無量數的化裝表現，幾乎等於心靈分析 (Psycho-analysis) 所說的『複雜』 (The Complex)；不過比旁人同樣的說法証據極多，特別細密罷了。這種看法，與其說是德國底特點，無寧說是本時代底特點。只是帕氏既然頭腦冷酷，喜歡數量研究，不但將社會分割成小的單位，有如化學原子，而且對於一切理想，一切評價，都極端看不到眼裏。這樣一來，好像冷靜得沒有偏見，實際竟將冷靜本身變成偏見。我們所研究的對象，本來有一部份是理想，是評價。對於此等部份偏要看不到眼裏，哪裏還能實事求是地研究對象呢？

(三) 德美兩國底比較

上面已經說過，德美兩國社會學，在內容與方法兩方面都迥然不同。然而這並不是說在德國沒有像美國那樣的社會學，或在美國沒有像德國那樣的社會學；不過在大體趨向上，說德國是一樣的社會學，美國是另一樣的社會學罷了。譬如德國底馮維色 (von Wiese 1876)，吳文藻先生在一九三二年大公報二月六日，十三日，二十日『現代思潮』有文介紹，與其科隆大學 (Cologne) 的生徒，自然很近於美國學派。不過馮氏社會學不能表現德國學派底特色，且在反抗德國的得勢學派以外，還沒有激

動社會學界的貢獻。美國這一面的麥基薩教授，自然也很近於德國學派，不過同樣也是對於美國得勢學派的一種反抗。

(子) 德國重解釋，美國重搜集

德國與美國只有一點相同，那就是都在關心方法。可是德國底方法與美國底方法，乃是迥然不同的方法。在美國，方法就是調查的技術——怎樣將事搜集起來，記錄下來，並怎樣分門別類以便於統計。在德國，方法乃是一個原則；德國人用這個原則將事實歸入範疇，規定範疇與範疇之間的關係，並對社會境地或社會運動分析主要因子，然後以綜合的解釋貢獻於全世界。簡單一句話，美國是急於發現新事，得到新證明；德國則將舊事加以新的解釋，新的組織。這並不是因為德國人忽略事實，乃是因為尊重事實。有些人誤解思想或哲學，以為哲學乃是在科學上沒本領的人最後的防線；好像哲學只是玄想，不管事實。其實，真正玄想不管事實的乃是安於常識的人，不是『打破沙鍋問到底』的哲學家。

(丑) 美國重統計，德國重原則

所以德國與美國所以不同，不在德國不會發現事實，乃在兩者所企圖的旨趣不同。德國好比遠涉重洋，具有發現新理與新世界的熱誠；美國則只尋行海岸，這裏看見一點事實，那裏看見一點事實。所以美國社會學家底工作，以作完統計爲終了；可是德國社會學家，幾乎是以統計爲起始。美國不喜歡利用已有的材料，常喜歡從新尋找自己底材料；利用前人的地方，只在方法與工具。德國則以前人底成績爲起點，然後發揚光大，從事改造。美國以『問題表』作起始，以統計器作終局，目的只在發現事實。德國則未雨綢繆，正多事前的預備工作；如進行研究的性質與計劃，以及旁的研究與這個研究所有的關係，甚至追問康德式的問題，問問『社會學是否可能』

(寅) 兩國代表底話

一九二九年美國年青一輩的社會學者合著一本書，叫作美國社會學的趨勢。一位著者拜恩 (Read Bain) 教授以爲美國社會學最顯著的發展，是使『社會學成爲自然科學』。這種態度，可以說與『唯用論』、『行爲主義』、『機械觀念』極相一致。然在另一方面，德國則極力分別自然科學與社會科學之間的異點，以爲對象不同，應付對象的方法也要不同。德國一位歐配海莫

(Franz Oppenheimer 1864-) 講德國社會學最近的趨勢有一句話，頗足與上面的話相對比。他說：『極力分別自然科學與數學所有的機械態度以及社會科學所有的心理態度，以免兩者相混，不使兩者都蒙不利，乃是十分重要的事』(見所著 *Richtungen der neueren Deutschen Soziologie* 1九二八年版)。

德美兩國底態度既是這樣不同，將來社會學底進步，也許要靠彼此截長補短，一同走到大成之域。以下請分談兩國不同的社會學。

(四) 德國社會學

(子) 廣大的基礎

德國社會學是歷史與哲學底混合產物。歷史與哲學第一次混合起來產生了『歷史哲學』。因為歷史哲學頗易使人懷疑，所以第二次產物也有人不敢讚許。然而不管外面的態度怎麼樣，德國社會學儘管是強有力地發展着。德國學者慣在大處研究歷史，並喜歡利用哲學與邏輯的範疇歸納森羅萬象的歷史事實。這樣一來，社會學的問題，如社會現象與文化現象(文化是社會產物)所

有的關係，便不能不顯露出來。因為研究社會現象與旁的歷史現象的關係，便不能不研究社會本身底性質與形式；研究這些，便不能不產生社會學。德國的社會學家，即在今日，也還與過去一樣，都是由着旁的學問轉到社會學的領域。如歐配海莫（F. Oppenheimer 1864）來自醫學，桑巴特（W. Sombart 1863）與魏伯爾（Max Weber 1864-1920）來自經濟，凱爾生（H. Kelsen 1881）來自法學，特羅士（W. Troeltsch 1866）來自歷史，費爾坎（Alfred Vierkandt 1867）來自人類學，爾雷爾（Max Scheller 1874）來自哲學，都不像美國學者及早便專門研究社會學。這樣預備充實，基礎廣大的人研究社會學，自然不與起始就研究社會學的人相同；這一點恐怕就是前面所說德美兩國社會學所以不同的去處。

（丑） 黑格爾與馬克斯底問題

德國社會學所注意的問題，主要是馬克斯（1818-1883）所提出的問題。馬克斯底經濟決定論，乃是一種歷史哲學，正與黑格爾（1770-1831）相反。黑氏以為歷史是精神底顯現，是人類底內，在精神慢慢在社會結構裏而找到具體的顯現。馬氏則以為決定文化過程以及宗教，哲學，與

藝術的，都是生產方式，生產過程，生產關係，以及土地怎樣佔有，資本怎樣開發的情形。那麼，誰說的可靠呢？應該信從誰呢？還是誰也不可靠，誰也不該信從呢？固然有人專信一面，弄得十分動聽，如同朋格累（Spengler 1880-）之信黑格爾，共產黨之信馬克斯。倘若為理論而理論，我們固然可以專憑種族因果論或專憑環境因果論來創造大規模的社會學。然而困難便是信從哪一方面？

（頁） 自然科學與社會科學底分別

因為這種緣故，德國社會學第一步工作便在尋找新的方法來應付社會變遷與社會過程所有的因果關係。他們首先見到的就是分別研究自然的科學與研究人類的科學。文化與社會，即包括在研究人類的科學範圍以內。因為文化現象與社會現象裏面都有人類自動創作的部份，所以應付這等現象的因果律，必是明白外面有個環境，裏面有個心理衝動，決然不是自然科學底簡單公式所能為力。所以德國社會學底先決條件，便是分別自然科學與社會科學或文化科學。開創這條道路的有笛爾台（W. Dilthey 1833-1911），胡塞爾（H. Husserl 1859-），奧利可特（H. Rickert 1863）以後更有魏伯爾與費爾坎。魏氏以為社會行為是有意義的行為，一面應付

旁人這類行爲，一面創造社會關係；所以社會行爲不能用自然科學的話來說明，只能用經驗來體會。費氏以爲社會學底任務是將社會動物底內部經驗與彼此底心理關係加以考量，加以分析；了解這些關係，不能用外部觀察，不能用歸納方法，只能用銳利的眼光洞觀旁人心裏的動機。費氏忽視歸納，自然難免一偏之見；然在重視洞觀心境這一方面，也不是沒有貢獻。

(卯) 社會學底對象

分別自然科學與社會科學以後，第二步工作便是界範社會學底領域。因爲德國人喜歡研究範疇，所以他們底工作便是將社會現象所有的多變形式與過程放入系統與秩序裏面。特尼斯 (F. Tönnies 1855) 一部很重要的工作，即在分別社會有天然團體 (Gemeinschaft) 與人爲結合 (Gesellschaft) 及至西麥爾 (Simmel 1858-1918) 更將社會學底領域分得很清。他以為旁的社會科學都在研究社會活動底某一方面，如經濟學研究市場上的競爭，政治學研究政府之下的壓迫與推崇。社會學則研究社會活動底普遍形式，譬如不限於市場的競爭與不限於政府的壓迫與推崇。西氏分析種種形式，頗有貢獻；只是那種看見全體，看不見部份，看見型類，看不見實例

的辦法，引起了極大的爭論，對於社會學一點利益也沒有，不似後來魏伯爾認得清全體離不開部份，型類只在實例裏面。

(辰) 社會過程的因果關係

不過德國社會學並不只是研究方法與方向，也在研究社會過程的因果關係，且在馬克斯以後有很進步的研究。譬如桑巴特研究資本主義底發生，即用極其豐富的歷史材料，找出它底社會條件與同在關係；魏伯爾在所著宗教底社會學裏面，也指明了宗教變遷與社會變遷極其複雜的交互關係，指明清教徒底修養怎樣與資本主義所需要的訓練有密切關係。時間即金錢，金錢即力量；必要勤儉正直，然後被人信用，然後可以成功。這本是資本主義所要求的品格，如法蘭克林（1706-1790）在一七三六年所著富要訣，便是這樣訓示人；清教徒底修養，也就是要這樣。所以宗教不都像馬克斯所說，不只是經濟狀況底反映，也是影響經濟的一部勢力。研究社會境地與宗教關係的人，不只是魏氏一人，以外還有很多。如特羅士解釋教會所有的社會思想，便是好例。

(巳) 『社會過程』 『文明過程』 『文化運動』

對於社會學底根本問題特別有貢獻的，是韋伯（曼海姆（Mannheim）魏伯爾（阿爾弗雷德（Alfred Weber 1868-））他們見到社會過程底因子非常複雜，乃在過程裏面專分析主要趨勢與潮流，且在整個境地裏面發現環境，經濟，技藝，文化等等因子所有的關係。麥教授特別喜歡魏伯爾（阿爾弗雷德），因為麥氏沒有見到魏氏底著作以前，即與魏氏有同樣的趨向。魏氏對於社會川流不息的運動分出三大過程。第一，人性有根本動力，能在一定自然環境之下，決定基本的社會結構，決定經濟，政治，男女，血統各種關係底基本系統。這樣過程，魏氏叫作『社會過程』。第二，社會裏面有技藝，有科學底利用，有實際組織底形式，以及一切控制自然，利用自然的手段與工具。在這裏面所有的變遷，魏氏叫作『文明過程』。第三，人類有藝術的創造，美的標準，宗教與哲學的解釋。這種歷史上的潮流，魏氏叫作『文化運動』。『文化』在這種意義之下與文明有不同的原則，不同的質性；文化雖與文明混在一起，但是各有不同的積累過程。（麥教授在這一點上極與魏氏相同，這裏所說文明與文化，與一般人類學的定義完全相反。）魏氏在歷史裏面發現社會過程，文明過程，文化運動這三大潮流底關係，奠定系統社會學底基礎，貢獻極大，遠在黑格爾與馬克斯單面因果論之上。

系統地討論德國社會學，還得要討論研究機關底發展，社會心理學對於階級與旁的集體生活所有的研究，以及不與主要趨勢相同的種種派別，不過本文篇幅所限，只能到此爲止。德國社會學長處，在有系統，短處則在有生命的學術染上書院氣的臭味。然而不管長處與短處，都與美國相反。以次請談美國社會學。

(五) 美國社會學

(子) 美國破壞傳統的精神

美國社會學，在二十世紀初葉變化最大。這種變化是對於過去的革命，不是對於過去的修正。所以這種變化本身，便是一項很好的社會學的現象。美國生活本來富於草創的精神，遇到社會學，正好是在科學態度裏面表現這種精神的地方。這不但因爲社會學所研究的是社會，容易符合社會的生活態度；也是因爲社會學是一門新成立的科學，在背後沒有強固的傳統，容易被人支配自如。所以社會學最發達的地方，乃是西部與中西部；因爲西部與中西部才是真正缺乏傳統精神的地方，才是真正美國生活。美國社會學，在二十五年以前，還是保守着華德 (Tusser Ward 1841-

1913) 底色彩，華德則是主要受了斯賓塞 (1802-1903) 與旁的歐洲作家底影響。華氏很樂觀地將十九世紀的演化論生物學用到社會上面，將社會看成機體，以為機體本身即有發展向上的作用，即有達到理想境域的要求。

(丑) 心理學底影響

華氏這種態度，便是美國在心理學得勢以前整個社會學界底態度。不過新興的心理學正與這種態度相反。它懷疑人心不是那樣理智，不是那樣簡單；它起始用身體官能與分泌作用解釋人類行動，不用理想與理智；它以為真理只是此時此地能夠適用的說法，沒有普遍的真理。所以心理學得勢以後，演化的生物學即便下野。這時的社會學，便只好跟着心理學那樣反對內省，注重試驗與測量的辦法，不管社會制度，不管宗教與倫理的作用，不管歷史的材料，不管提綱絮領的原則；只管對於環境的適應與不適應，只管一定社會以內所有的集合行為，只管城市生活和鄉村生活與環境的關係，只管統計所能報告的社會變遷。於是社會學一方面成了社會心理學，一方面採取自然科學那種『凡可知，即能量』的信念，專專從事量的研究。

這樣一來，美國社會學所給我們的印象，乃是唯實精神。唯實精神成功了許多腳踏實地的研究，大反美國早年社會學界染着神學與熱心改良運動的武斷色彩，乃是很好的貢獻。不過走到極端，極端信靠數目，信靠統計機器，凡不能用數目來算，用統計來量的東西，如意識、目的、欣賞等一切質的現象都在不問不聞之例，便使避免偏見的辦法，成了極其深苛的偏見。

(寅) 人類境地學

這種注重研究量反對研究質的風氣之下最特出的一派，就是以芝加哥為大本營的『人類境地學派』。這派對於人類境地學所下的定義，是『研究人類與制度之間常在變動的空間關係的學問』。嚴格說起來，空間地域只是研究範圍，不是研究方法。以地方來作研究的對象，本是法國自孟德斯鳩（1689-1755）與勒普賴（1806-1882）以來常被採用的辦法，特別有貢獻的便是德牟蘭（E. Demolin 1852-1907）一派。美國的芝加哥派主要的貢獻是派克（Park 1864）博哲斯（E. W. Burgess）司拉舍爾（F. M. Thrasher）蕭（Shaw）錯爾堡（H. W. Zorbaugh）安迪生（N. Anderson）等對於城市的詳細研究。對於鄉村的研究，比較不甚發達，然而蓋爾賓

(C. J. Galpin 1864) 克爾伯 (J. H. Kolb) 泰爾樂 (C. Taylor) 慈末滿 (C. Zimmerman) 等人，也有可觀的成績。至於湯姆斯 (W. I. Thomas 1863) 與南尼其 (R. Znahejn) 研究歐美各處之波蘭農夫 (一九一九) 那樣動人聽聞的工作也可放在這派以內。人類學的研究，雖不必限於物質環境，也總是研究與環境有關係的一部社會過程，如同化與失調之類。美國活動不定的社會，的確是這種研究的好機會。不過這種研究，由着紀述走到解說的時候，便有很大的問題。試問解述社會的工作，只有局部地方就能滿足嗎？只有數量的研究就能滿足嗎？譬如知道支加哥犯罪狀況是越離開城市中心越較減少，本來很有興味。不過支加哥不只是個空間的地方，必要包括經濟、職業、國家以及其他相互關係；若將這些關係同都加在一起，再與犯罪現象關合起來，必要另用一種工具，決非一個地方觀念所可了事。這是極其重要的科學問題——各種關係湊成的整個系統裏面，境地關係究竟佔着多大地位呢？

(卯) 文化社會學

上邊那個問題，是德國十分關心，美國滿不在意的問題。然而這項問題底重要，實被美國另一

派的社會學弄得不能不使我們特別注意。凡是站在社會人類學的立場來講『文化區』的人，實際就等於說地理環境沒有多少重要。這種文化學派，也很值得歡迎，因為重新提出了解釋社會變遷與批評社會演化等基本問題。不過文化學派，直到現在還沒有覺到自己底地位所應有的影響。所以我們有兩點值得注意。第（一），研究文化與研究社會不是一項工作，不能混為一談。文化乃是發生在一定的社會組織裏面，所以社會學者要知道文化變遷與社會變遷所有的關係。我們通常只會大概地說：原因不是一個，彼此都有關係。其實，這還不夠，我們還要知道甚麼樣的關係？某種原因各站多大成分？我們不要說發明與傳播底重要，我們還要問重要到多大程度？在這裏，我們簡直找不到滿意的答復。譬如韋伯倫（T. B. Veblen 1857-1929）注重技藝的因子，卑爾德（C. A. Beard 1874）注重經濟的因子，誰也不能說整個的文化單位裏面某項因子究佔多少成份。第（二）點我們要注意的是：在繁複多變的因子關係裏面研究文化，倘若不只是歷史的紀錄，則統觀全局的哲學或科學的眼光必在雜亂無章的現象裏面要求取捨如意的原則，那就是不但要求廣博的知識，而且要求分析、評價、綜合等殊特本領。倘若沒有這種本領，我們便找不出充分

科學的基礎；倘若沒有這種本領，我們對於文化的研究就容易膚淺草率，沒有沁人心脾的見地，只有擺在外表的型類，標記，與死板一致的現象。

（辰） 贊成『事實』反對理論

總結一句話，文化社會學或任何社會學，倘若沒有提綱挈領的原則，倘若不能製造，利用，或發現這等原則，必致不能進步。然而美國社會學最近趨勢之一，即在蔑視這種原則。他們以為社會學只是搜集事實；只是舉出數字，不要接受理論。這正是最荒謬的理論；因為這樣一來，正將事實所以成爲事實的特點弄走，正是使事實沒有意義。有一位著名的社會學者以為演化論對於當代的科學家已經失掉引力，『只配大學第一年級的學生把弄把弄』。這種態度自然是對於歷來社會學界一種矯枉過正的態度。美國原來的社會學，太樂觀，太簡易了。現在則已知道原始民族不是像我們所想像的那樣簡單，不是簡單的演化公式所能爲力。在這一點上加以矯正，是十分應該的。而且歐戰以來許多好夢都被驚醒，許多動聽的口號都足使人灰心。普遍破壞固有的傳統運動，乃是舉世所同，所以美國這種反對理論的態度，也易被人了解。然而反對只是反對，人心終於不能永遠安

於名辭與年月地點，科學也終於不能建設在沒有意義的事實或數字上面。倘若舊的理論不合適，我們正該建立新的理論；因為沒有理論，沒有定律，便沒有科學。倘若因為舊的理論不合適而否認理論底可能，便是由着舊的迷信走到新的迷信。好多偉大思想家底見地，如麥恩（Maine 1822-1888）關於文明由身分（status）走入契約的則律，杜爾肯（1858-1917）關於團結由機械走到生命機體的則律，都輕輕地被人忽略過去，以為不過幾種矛盾思想而已。其實這一類的見解儘管需要從新說得正確一點，絕對不該被『以蠡測海，以管窺天』的小人物一筆抹殺。不過這種現象也是過分的民治精神自然產生的結果。試問誰不樂意將自己不能懂的東西一筆抹殺，以免具有大智慧的人顯着高於自己呢？

（巳） 只管實用，不管原則

美國社會學，不但只講『事實』，不講理論；而且反對理論，崇拜『實用』。其實，事實離開解釋只是死的事實，實用離開原則也不會有適當的實用。美國社會學以為對於實際社會問題有關係的，才直得研究。代表這種態度的有湯姆斯（W. I. Thomas）一句話。他說：『一切研究人的科學，現

在顯然只是注重行為問題，只是注重足以控制行為與預測行為的事實。控制與預測，常然是我們所贊成的。不過我們要問：『我們為甚麼要預測，我們要預測甚麼？』這類問題不能不包括選擇的原則或有意義的原則。只說科學家喜歡預測，不能使人滿意。科學家所以要預測，倘若不是要證明定律，證明事例與系統有關，證明事例實在所屬系統以內，就是將預測作為控制手段。談到控制，便立刻走到評價範圍以內。那麼，我們要預測『甚麼』呢？自然不要預測一切。倘若有人捐給我一批款，使我能夠僱人幫忙調查，我一定能夠預測一個很大的都市，如紐約或上海之類，預測多少人在半夜睡覺，多少人在半夜以後才睡覺。不過這種工作，既不值得耗費那項金錢，也不值得耗費那些精力。有人說社會學不是科學，因為不能預測。其實，倘若隨便講預測，則我們能夠預測的事，已經多得很，不過預測出來沒有多大意義罷了。譬如大街上甚麼時候人多，甚麼時候人少，我們為甚麼不能預測呢？只是我們所要預測的，不是死板事實，乃是變化，而且是意義重大的變化。只要提到預測變化，便不能不返到超過表而事實，追求原則的問題。

(午) 數量研究法與品質研究法

以上這些話，是對準了美國近二十五年的社會學底毛病所下的藥石。美國社會學非常注重數量研究法，倘若用得其當，本來很有用處，那就是在初步研究，我們所對付的現象可以分成測量單位的時候。不過初步研究究竟不是成功的科學，科學是有系統的知識，初步研究不過是給科學找材料而已。所以被人誤解的品質研究法，不是低於數量研究法，或對於數量研究法的暫時代替品。搜集事實既不與解釋事實相衝突，發現工夫也不與了解工夫相衝突，兩者足以相成，缺少其一即足以破壞其他。有人說，解釋只是「閉門造車」，惟有搜集事實才是真正工作。這是很錯誤的話，因為這話違反了整個的科學史。實在說起來，解釋不是閉門造車，乃是切合事實的思想。我們知道，大多數的人都不喜歡用腦子，怕用腦子麻煩。學術界恐怕也免不了這種毛病：自己既然不用思想，也要罵一罵人家底思想，才算出一口惡氣。

（未）應該因對象不同而方法不同

我們在這裏所提倡的，不是反對數量研究法，乃是說應用數量研究法的程度要看研究的對象是甚麼。倘若我們研究的是價格，是票決數，是人口與健康，當然可以盡量利用數量研究法。然若

研究法律系統，民風制度，團體意氣，社會動機，則數量研究法不易有用。所以方法對於我們的用處，必要看着我們所要問的問題。我們要問多少人服從法律，多少人不服從法律，則利用數量研究法當然很好；若問爲甚麼服從，爲甚麼不服從，便非數量所能爲力。一個方法是否有價值，要看能否解答問題；不是問題是否有價值，要看能否利用某種方法。方法要適於工作，不是工作要適於方法。換一句話，手段要適於目的，不是目的要適於手段。一個方法是否可靠，可用結果來作證明。譬如酷賴（C. H. Cooley 1864—1929）不用數量研究法也闡明了羣體過程，杜威（1859—）不用數量研究法，也闡明了風俗與習慣底關係。酷賴與杜威，都是很有貢獻的人，我們能說他們不是科學家嗎？主張極端的人，自然可以這樣說，因爲他們肯於利用『科學』底名號，犧牲科學底實在。

（申） 結論

以上這些話，並不是反對利用統計。統計實在賜與了美國社會學以唯實的精神。我們在這裏所說的，只是統計怎樣『用法』，只是反對以爲統計本身就解釋或作完統計即便大功告成那

種荒謬的見解。其實，作完統計，只是大工起始的時候。所以除了統計得更多，統計得更好以外，我們也要解釋得更多，解釋得更好。好的統計固然需要，然而可以花錢買來；好的解釋則需要我們真有智慧，真有社會經驗。後者辦不到，永遠不會有顯著的進步。這在二十五年以來的美國社會學界，很可看得明白。倘若我們返觀二十五年的歷史，昭昭在人眼目的幾位社會學者，不是統計大家，乃是觀察民風而能親切有味的撒木訥（W. G. Sumner 1840-1910），研究工業變遷怎樣影響社會而能得心應手的韋伯倫（T. B. Veblen），研究羣體過程而能生動扼要的酷賴，研究社會發展所有的條件與種種方向而能融會貫通的幾丁斯（E. Giddings 1825-1931）。這些人，一方面是給我們製造系統的大匠，一方而是使我們與會淋漓的源泉。系統可以變來變去，可是這類智慧結晶乃是我們底生活搖籃；倘若搖籃必得取消，我們便不得不建造新的宮室——而且我們必須由着他們學了本領然後才會從新建造。今日的社會，我們能夠應用的建築材料已經更豐富，更良好了——我們在這一點上必得感謝數量研究者。可是磚石瓦塊，泥木釘頭，都有堆集了；泥木兩作，也有準備了。現在只有希望着工程師底來臨，只有希望着甚麼好運氣會在我們中間產生一兩位。

天才，給我們建造起暫避風雨的宮室，建造起稍與高不可測的「智慧天」更近一步的宮室。

(一九三三，「三三」)

三一 日本底社會科學

根據社會科學集成第一卷，三二一至三三三頁，戶田氏材料

一八六八年的『大政奉還』是日本在明治天皇底治下變成近代強國的第一幕。日本吸收西洋的社會科學，就是在一八六八年以後。

『大政奉還』底意義，是文藝復興底紀元，封建制度底毀滅，與自由主義底萌芽。歷來在傳統思想支配之下的日本，這時突由英，德，法，美等國輸入新的思潮。日本在社會，經濟，政治各方面的驟變與物質文明的進步，當然都是西洋社會科學底成績。

(甲) 明治初年，東京帝國大學在一八七一年所授的社會科學，有法律，經濟，政治，與統計。因為這些科目是日本原來沒有的東西，所以日本政府一方面聘請法，英，美等國的教員，一方面派進留學生到歐洲，以便學成返國。現在日本各大學社會科學各系所授的課程，包括法律，政治，統計，

社會學，社會政治，教育，倫理，哲學，語言學等。與各門科學相關聯的，又有各種學會與出版物（參閱後面所附表）。

明治初年日本亟需法律顧問與有法律知識的政府官吏，所以注重法律的研究；當時的私立法政學校與專門學校到現在還是很有力的學術機關。一八九四至一八九五的中日之戰以後，近代工業主義大興，於是見到經濟學底重要，於是產生教授經濟學與商學的公私各學校。現在社會科學出版物之中，以經濟與社會問題為數最獨多。

(乙) 政治學：關於政治學，在一千八百七八年十的時候，以自由與人權為討論的中心，介紹邊沁、密勒等功利主義的是福澤諭吉（1834-1901）與中村敬宇（1832-1891）；介紹盧梭、底民、約翰與孟德斯鳩底法意的是中江兆民（1847-1901）；介紹斯賓塞與德國學派的是加藤弘之（1839-1919）。早期的法政學者如穗積陳重（1835-）末松謙澄（1835-1920）梅謙次郎（1890-1910）富井氏（Nariaki Tomii）等都是不到英國，便到美國；後來則到德國的比較多，德國學派獲得較多的聲譽。

(丙) 法學日本底法律乃是仿自歐洲的。法國的巴桑掌德 (C. F. Boissacate) 起草德國的勒斯累爾 (H. Roser) 起草商法。一八八九年發布的憲法，乃是部份地根據邁斯泰因 (Lorenz von Stein) 奈斯特 (Gneist) 斯賓塞爾 (Spencer) 等學說。現在學校科目，除了教授日本法律以外，兼授英、德、法各國法律。

自本世紀資本主義發達以後，美國所宣揚的民主主義頗在日本盛行。和平運動與國際問題，一天比一天引人注意。國際聯盟的會，在大多數的大學或專門學校以內都有分會。

(丁) 社會學社會學與旁的社會科學一樣，也是舶來品。外山正一 (1848-1900) 曾於一八七六年到英國；回國以後，在東京帝國大學任社會學講席，直至一八九七年為止。他主要是講斯賓塞爾，提倡社會演化論。有賀長雄 (1860-1921) 也是日本一位有名的斯賓塞爾學者。承繼外山正一的建部邁吾則是孔德底信徒，崇信實証主義。外山氏由一九一二至一九二二為『日本社會科學研究所』底主席，出了十年年報。與外山氏同時的，在早稻田大學有遠藤隆吉任社會學講席，頗受幾丁斯 (Giddings) 塔爾德 (Tarde) 杜爾肯 (Dürkheim) 與西麥爾 (Simmel) 等影響。還

有米田莊太郎曾從幾丁斯與塔爾德講學，二十年以來都在京都大學教社會學，將各派的社會學介紹到日本，特別是在日本最有勢力的德法各派。

(戊) 經濟學。英美兩國底經濟學爲慶應大學底創辦人在一八六零年至一八七零年之間介紹到日本。以後早稻田大學教授天野氏 (Tameyuki Ameno) 專門提倡穆勒約翰底正統經濟學。更以後東京帝國大學教授和田謙三 (1860-1979) 與金井氏 (Nobu Kanai) 介紹瓦格爾 (A. Wagner) 與史毛勒 (Von Schmoller) 等德國新派。最後則在資本主義的經濟學底反面，興起社會主義的經濟學。河上肇 (1879-) 在一九二八年以前爲京都帝大底教授，講授馬克斯主義。很可注意的，日本今日的經濟學界頗用經驗方法研究了不少的經濟史料。

(己) 社會主義。中日之戰以後，日本發達了近代工業主義。日俄之戰以後，又發達了資本主義；於是貧富日見懸殊，時常引起階級鬥爭。在這種背景之下，一部社會主義者在一八九七年組織『社會問題研究會』，在一八九八年組織『社會主義研究會』，同時東京帝大底德國學派的學者則提倡國家社會主義與社會政治。最後各門社會科學底領袖組織『社會政治學會』，追蹤

德國底同樣組織 (Verein für Sozialpolitik) 既不贊成社會主義，也不贊成放任主義；一方面保存私有財產的原則，一方面又希望藉着個人的提倡與政府的勢力，避免階級鬥爭，得到社會均衡。該會即以這種目的，結至一九一九年出了十二卷『社會政治學會會報』收錄各家論文。一九一九年有『大原社會問題研究所』由私款建立起來，爲日本同類事業的最大機關，出版物有『勞動年鑑』、『社會工作年鑑』，以及其他。該所初創，原爲研究勞動問題與社會工作，近年則似專門研究馬克斯主義。

(庚) 統計在社會統計一方面，以杉享二 (1838-1917) 爲日本底先進，有功於人口統計與國家人口調查。高野岩三郎 (1871-) 爲另一派，任東京帝大教授至一九一九年，介紹了馮馬耶 (Von Meyer) 底方法，統計學能夠發展到現在的地步，都是他底功勞。在這一方面有影響的西洋學者，有夸特萊特 (A. Quelet) 與梅約斯密 (Mayo-Smith)。

(辛) 人類學介紹人類學到日本的是美國人默爾斯 (Edward S. Morse)。默氏因爲在東京附近大森的貝塚有所發現，曾於一八七九年在『理學院紀念冊』(東京帝大，卷一第一編)發

表論文。幫助默氏發掘的是一位學生坪井正五郎（1963-）以後任了帝國大學（東京帝國大學原名稱，倒溯上去，為帝國大學、東京大學、開成學校）第一任人類學講席，並在一八八四年創立東京人類學會。德羅斯尼（Leon de Rosny）第一次測量日本民族，貝爾茲（H. Baetz）則將日本、蝦夷、蒙古、滿洲、高麗，以及其他鄰近民族，作了詳細的比較研究。這個時候的人類學，多是根據達爾文底見解，以後採取馬丁（R. Martin）測量法與血清人類學測量法。主要說起來，研究體質人類學多是歸在理學院，研究文化人類學多是歸在文學院。最近的研究方法乃是心理學與文化歷史學。

（壬）成人教育：推行成人教育的，有中央政府，地方政府，與教會私立各機關，各學會。中央政府初不注意勞工教育，現在的文部省（教育部）則一年一次或一年兩次創辦模範的勞工學校。至於地方政府，工會，全國工廠與礦工教育協會，東京帝大貧民教養團等所成立的勞工學校，更有十幾處散在各大城市。『勞資協作社』也從事勞工教育，並為教育目的，在東京創辦『社會政治學校』。

（癸）學會與刊物：與各門社會科學有關係的主要學會與刊物，有如下表（原名未能檢出者）。

加「譯義」字樣；無註者爲原名。

法學協會，一八八四年創立，出版「法學協會雜誌」月刊；

社會政治協會（譯義），一八六九年創立，出版「社會政治協會雜誌」月刊；

京都帝大法學會，一九零六年創立，出版「法學論叢」月刊；

京都帝大經濟學會，一九一五年創立，出版「經濟論叢」月刊；

日本社會學會，一九二四年立，出版「社會學雜誌」月刊；

東京人類學會，一八八四年創立，出版「人類學雜誌」月刊；

東京統計學會（譯義），一八七八年創立，出版「統計學雜誌」月刊；

史學會，一八九零年創立，出版「史學雜誌」月刊；

京都史學研究會，一九一六年創立，出版「史林」季刊；

東京市政調查會，一九二二年創立，出版「都市問題」月刊；

丁西倫理學會，一八九七年創立，出版「丁西倫理講義集」月刊；

大原社會問題研究社，一九一九年創立，出版「日本勞動年鑑」等；

勞資協作社（譯義）一九一九年創立，出版『社會改造』月刊；

社會工作總會（譯義）一九〇八年創立，出版『社會工作』月刊；

東京帝大經濟學系，出版『經濟學叢論』（譯義）季刊；

慶應大學經濟學系，出版『三田學會雜誌』月刊；

早稻田大學政治學系，出版『早稻田政治學論叢』（譯義）；

早稻田大學法學系，出版『法學論叢』（譯義）；

神戶商業大學，出版『國家經濟學論叢』（譯義）月刊；

東京商科大学，出版『商業研究』（譯義）。

（一九三三二二）

三二 社會學者所應有的訓練

最近的大英百科全書（第十四版，一九二九年）在『社會學』一文末後，討論社會學者所應有的十項訓練。關心社會學的人大概樂於參考，特介紹於此。原著者是英國社會學會會長卜蘭德福（Victor Brandford）。

第一，社會學者應該有孔德（1798-1859）那樣兼收並蓄，提綱挈領的精神。應該對於過去的歷史，近代的史實，當代的社會變遷，明了它底來龍去脈。

第二，有應用勒普賴（Le Play 1806-1882）底公式的習慣。勒普賴是法國底社會學家，長於工程與經濟，喜歡實際觀察，熱心社會改良運動，在家庭研究與科學方法上極有貢獻。他底公式是：『境地↓工作↓人羣』。然人羣活在自然環境裏面，所有的工作都與自然發生關係——那就是改變自然，控制自然。所以這個公式底活動方向爲『人羣↓工作↓境地』。

第三，利用蓋笛斯 (Patrick Geddes 1854-1932 英國人) 對於上列公式的開發。上列公式只是將人看作自然現象之一，在自然境地裏面用工作與自然界相適應；只能適用於田野生活的研究。社會再度發展，人羣已經不是自然人羣 (Golf) 或家族，乃是因為種種目的而結合的倫理社會 (Polity)；組織進步的城市生活，總是社會決定職業；因為社會所需要的職業，才被青年男女所選擇，以為立身處世的憑藉。職業得當，便能發展人格，產生藝術，以理想來改善自然『境地』。所以由田野研究進為城市研究時候，原來的公式『人羣↓工作↓境地』便成了『倫理社會↓文化(職業)↓藝術』。所以注意研究社會的時候，我們明白人與人底倫理關係；注意研究文化的時候，我們明白偉人事跡與羣衆心理；注意研究境地底藝術化的時候，我們明白美學。(關於蓋氏所開發的公式，可參看哲學評論第二卷，第四期即一九二九年三月李安宅所譯『宗教在人生圖表上的地位』)。

第四，社會學者應該會作生物學野外研究的工作。

第五，在客觀方面以當代社會心理，經濟學，人類學等知識為參考；在主觀方面以倫理，心理，美學等知識為參考。

第六，時常徒步旅行，觀察田野生活狀況，以及城市生活所有的影響。

第七，時常遊覽城鄉各地歷史上的著名建築，以及這些遺跡與修補。

第八，隨時隨地留心過去，現在，將來所有的交互影響，並加以解釋。

第九，注意城鄉各地製造當地『文化』的『個性』，因為任何當地文化都是吸收四週的大文明，反映四週的大文明。

第十，清清楚楚地分別生理遺傳與社會遺業。隨時注意社會遺業，加以評價；不但在語言，文字，藝術，宗教，風俗，習慣，營業，政治裏面注意這些，更要具體一點在城鄉各地的建築，街道，區域，特別是代表一種文明的整個地方生命裏面注意這些。

三三三 論『哲學與社會問題』

這是 Will Durant 所著一本書底名子。該書乃 1917 年在麥克米蘭書局出版，分爲兩編，第一編歷史計五章，分論蘇格蘭、底派倫、理學底現在地位、柏刺圖與政治學的哲學觀、培根與科學底社會可能性、斯類、偶雜論社會問題、尼采；第二篇建議，計四章，分論解決與解散、哲學底改造作用、有組織的知識、答讀者問、附結論。介紹這本書，並不是說它怎樣新奇，可以解決哲學問題或社會問題，不過它底觀點與一般西方的傳統思潮有些不同，說也奇怪，倒有點類於儒家底『實學』或『學而致用』等觀念。茲譯其引言如次：

本書底目的是要證明第一，社會問題曾是許多大哲學家們底根本關心的去處；第二，由着哲學去研究社會問題是第一要緊的，即使所希望的成功不必很大也罷（欲成大功更非哲學不可）；欲使哲學重有生氣，由社會問題去研究哲學是不可少的。

所說的「哲學」是指整個經驗的研究，或一部經驗與其全體的研究。

所說的「社會問題」簡單地說，廣義地說，是指怎樣改變社會制度以減人類痛苦的問題。這樣的問題，雖時變換，非狹隘的界說所可範圍；因為痛苦是與欲望有關的，而欲望是變動不居，個人不同的；我們誰都是按著自己常在變遷的希求去認識這樣問題。這自然是複雜得使人難過的問題；所以我們切要記著，本書底範圍，不過是拿哲學當作研究社會問題的手段，更拿社會問題當作研究哲學的手段。我們沒有舉出解決的方案。

為欲得到一個健全態度起見，我們試登哲學史中幾個山峯，看看每個形而上學底迷霧裹著甚麼社會趨向。奧德卜利治教授說亞里士多德創了文人底風氣，凡有論著，必先致核他人已有的意見，證明它們都是錯的。本書底第一編適與相反；我們試試看這些認為已死的哲學家們能否恢復生氣。我們不是證明蘇格拉底、柏刺圖、培根、斯賓諾維，與尼采對於社會問題的見解十分不對，乃是要看這些見解裏面有甚麼東西可以幫助我們了解今日我們自己底地位。我們不要蒐集社會科學底諸多體系，也不要將自己迷失在過去裏面，用了學者底力氣，指出每種哲學對於它底社會政治等環境的關係；我們倒要指出這些哲學對於我們自己底環境能有甚麼關係，利用這些哲學家底眼光去看我們自己底問題。旁人對於這些人的解釋，我們與其駁辯，無寧說是補充。

所以每一章歷史的東西與其說是評論，都不如說是序言與經過；目的既非歷史，也非批評，乃是一種用代價法的建設。這個方法自有缺陷，例如它要犧牲學術上的周密去求現在的實用，且在討論現代問題時難免重復申論以求貫穿。然其長處就在我們不必去管過去，除非那是真與現在有關，真於今日尚有生命，尚有數益的。而且我們每次研究一個人，我們都向前走一步，以近於我們底最後目的，——那就是社會問題與哲學底互相發明。

一般人對於哲學都有一種誤解，以為它是玄之又玄的東西，不敢問津。看了以上的引言，也就可以知道，沒有人類生活，也就沒有哲學；不但沒有哲學，即一切所謂的『學』，恐怕也都不會有的。倒過來說，哲學底存在，乃是要解說人類底種種難題。求知是人類底天性，哲學就是這項產品。

還有一種迷信，以為哲學與科學站在敵對的地位：人生與萬有底種種，留給科學解釋去好了，哲學則讓趕快『下地獄』去，關心現實的人不必去理。其實，科學之所以為科學，必有它底方法。這種科學底方法論或一切科學底科學，正是哲學。各種科學都忙着致力於它底自己園地去了，至於園丁所應備的工具，則已假定已經備具了。好多自命為科學家的人，不明這層道理，正猶園丁之不備工具，縱然熱心努力於園地之內，也是勞而無功，甚或『助苗之長』，反至害事。大科學家，真正的

科學家沒有敵視哲學的，因為他們已自邏輯上學了方法。

自命爲科學家的人還有一層不科學處，他們以爲科學領域之內都是信而有徵的。其實，每門科學底大前題，都不容許該門科學去證明。如幾何學上的點、線，而都是在實際上找不到的東西；只爲方便起見，假定如此而已。他如物理學上的『物』，生物學上的『生命』等等，都是首先假定而後成學的。研究各種科學底假定的學問便是哲學，因爲哲學用不着任何假定。

哲學與各門科學的另種異名同實的關係，便是哲學在一方面爲各門科學底總報告。科學以分而精，但在分了之後，便難顧及全體。將各種單個科學底成績總結起來，作一個報告，就叫作宇宙論。宇宙論在各時代會不一樣，正因單門的科學也不一樣。不但科學底結果不一樣，就是方法又何嘗一樣？兩者是相依而行的。由此看來，科學底起點有方法論的哲學，科學底結論有宇宙論的哲學。沒有方法就不成其爲科學，沒有綜合就要偏而不全。哲學與科學既有這樣的關係，反倒從事於同一真理的人互相仇視或漠視，不是無關嗎？

另一方面來說，科學所能限定的範圍以外，尚有所謂理想等事，也站人生底重要地位。這裏也

許就是容易被誤會的地方。一提到理想，這是多麼可望而不可即的東西呀！其實，理想之存在，就像吃飯睡覺那樣真實。只要是一個人，必定有個理想，至其或為晝夢，或為合理而可實現的東西，都是另一問題。人間既有理想，這東西，就得加以研究，設若我們希望美滿的生活的話。研究理想與實現理想的法子的，正好又是哲學。

總之，不管承認也好，不承認也好，反正每一個人都有他或她自己底『哲學』。不過這樣的『哲學』都是隨意湊起來的，担不了嚴格的考究，系統的串插。將整個的經驗與知識，嚴格地，系統地，重新估量一下，便是哲學。普通以為哲學家太討厭了；在人家毫不覺得成問題的事，一到他手，便處處都是問題，哪裏都有漏洞。正如社會改造家之被人討厭一樣，好好的聖人底言語制度，要你來過問幹甚麼？熱心社會改造的不知有多少已被判為『大道不道』或『反革命』而殺頭了，則主張絲毫沒有偏見的哲學之被人視為討厭，又誰曰不宜？

不過我會誤會過哲學（以為玄之又玄），繼因研究社會學而感到非找這門科學底科學在方法與見解上來相帮忙不可，才打破了這種迷信，覺着應向哲學道歉，故在介紹哲學與社會問題以

社會學論集

後拉雜寫上這一些話。

三四

(一九三〇, 一一七)

三四 駁『甚麼是哲學』

——請教胡適先生

討論一件事，有三點可以注意。一是態度，即應付一件事的動機和方法對不對？二是結論，即對於一件事的認識和判斷對不對？三是影響，即討論結束以後，對於聽衆或讀者所發生的影響，對不對？現在根據這幾層來請教胡先生：（1）他在協和演講『甚麼是哲學』的時候，他底態度正當不正當？（2）哲學與科學究竟是怎樣的關係？（3）哲學與社會科學是怎樣一種關係？後兩者是結論底範圍，至於影響一層，則附在各條，加以論列，不再分立項目。

（一） 胡先生底態度正當嗎？

胡先生說，『哲學底地盤都被科學奪去了，只有人生，行爲，和人與人的關係這一小部分』社會科學尚未弄得精確，這位哲學教授『姑爲飯碗計』尚可玄想一陣。現在先不問哲學底地盤已否被人奪去，也不問社會科學是否易欺，容許哲學教授在其『勢力範圍』以內尸位素餐，只問哲

學教授『姑爲飯碗計』應否把持地盤，阻撓進步，特別是哲學底目的『在乎求得普遍適用的公式』（引胡先生當時演講語），是否應該這樣？因爲『姑爲飯碗計』便可阻撓進步，施其無賴身手，則土豪劣紳，貪官污吏，穿窬乞丐，軍閥土匪，以至於帝國主義者，哪一個不是『姑爲飯碗計』？哪一個不是姑爲自己底飯碗與父母妻子底飯碗？自己會了秦漢以前之文，便來反對你提倡白話，免得大衆能讀能寫，失掉自己底優越地位，何嘗不是『姑爲飯碗計』？自己在故紙堆裏打過一個滾，便來反對你編書目，編索引，以免失掉唯我獨尊的天字第一號的學者地位，何嘗不是『姑爲飯碗計』？資本家剝削勞工，使其流離失所，何嘗不是『姑爲飯碗計』？工農大暴動，禍延千里，何嘗不是『姑爲飯碗計』？五卅槍殺，以至於世界大戰，何嘗不是『姑爲飯碗計』？縮小來說，醜婆，巫醫之畫符念咒，反對新的醫藥與公開的研究，致使協和剖屍小事，弄得天昏地黑，一榻糊塗；一犬吠影，衆犬吠聲，何嘗不又都是『姑爲飯碗計』？倘若胡先生這樣提倡起來，縱然他是『協和底一位董事』（引胡先生當時演講語），恐怕也是無可如何的！

倘若這個就是哲學家胡適先生底『普遍適用的公式』，我真不知要使一般聽衆弄到什麼

地位！我真不明白，他還以為現在的中國社會亂得不夠嗎？倘若一切地盤都被旁人佔去了，只有『此路是我開，此樹是我栽，若欲經此路，買命拿錢來』的英雄事業尙屬公開，則胡先生也要『姑爲飯碗計』而幹一下嗎？也要推其『普遍適用的公式』於一切『候補的哲學家』（引用胡先生在演講時指導青年語）嗎？

胡先生還說，人生，行爲，和人與人的關係這一小部問題，倘被社會科學家們弄清以後，則哲學教授便無法不退休，只得自慰着說：『反正哲學與科學原來是一家呀！哲學是希臘字，科學是拉丁字，兩者本來異名同實啊！』既是一家，既是異名同實，何以還要爭執於先讓步於後呢？若非一家，若非異名同實，則無用者便無用，有用者便有用，既不讓步於先，何又必讓步於後呢？既可讓步於後，何不讓步於先呢？哪裏還用得着『王麻子』『汪麻子』『老王麻子』『真正王麻子』那一葫蘆藥呢？首則『只此一家，別無分號』，繼則『都是藥家老舖』，這是哲學教授底態度嗎？這是哲學教授底『普遍適用的公式』嗎？記得阿Q正傳說阿Q到了被人欺負得不能反抗的時候，便自己安慰着說：『這是我底兒子，被兒子打罵，不是很好玩嗎？打罵去吧！他媽的！』（大意如此）這麼一來，阿

Q便可泰然自若，心安理得了！這樣轉敗為勝的心理上求償 (psychological compensation) 的辦法，特別是我們中國百忍辦法的國粹精神！不但防害進取，的確也嫌無賴！譬如說，中國被外敵侵佔了，我們反倒說，『不要緊啊！反正我們都是同種啊！』胡先生到了無法抵抗的時候，爭不過人家的時候，便說一聲『反正科學與哲學是一家，』以期得到一點心理求償的安慰，真是多年『整理國故』底好結果，真是一個『普遍適用的公式』。

有人說，『你不要太老實，胡先生說的漂亮話，不是誠意，不用你辨難。』這話我不相信，我不相信胡先生那樣妄自菲薄，致在大庭廣衆之中，拿着人開玩笑，或拿自己開玩笑。而且胡先生明明白白自己說，『我講這個題目，因為現在有講這個题目的必要，』並且說曾在上海這樣講過，所以我覺着誠實實地請教他一下，不算多事，雖然並不希望去作胡先生那樣的『候補哲學家，』尤不希望去用他所提議的那樣『普遍適用的公式』。

(二) 哲學和科學

哲學，誠如華貝克教授所說（原信譯文見附錄），不幸得很，會為好多自命為她底愛人的人所利

用。例如中古傳統思想歷來就將哲學看作宗教底使女。然而利用儘管利用，哲學本身自不負責。譬如大戰利器都是藉着科學造的，我們用不着像國粹家那樣提倡所謂精神文明，反對所謂物質文明的科學。

自從孔德提倡了實證論 (Positivism) 將思想分爲神學、玄學、科學三大時期以後，好多因爲語言底魔力相信『名教』(以名爲教，即曾被胡先生所反對的東西) 的先生們，便迷信此說，誤解此說，以爲得了驅逐『玄學鬼』的法寶。其實，科學與哲學底進步，到了現在的今日，西洋學術界，再沒半個人去信那個說法了。如拿那個來量現在的科學，是既科學；來量哲學，是既哲學。批評東西，要拿目前的對象。這且慢慢去說。即拿原來的哲學而論，玄學是譯 Metaphysics 的，有時譯爲形而上學。Physics 我們都知道是物理學，在初始是代表整個具體科學的。Meta 是『以後』，Metaphysics 是物理或科學以後，是在寫了物理以後，又在大處着想，寫了點綜括抽象的話。物理所指，有形可捉，脫形言理，便是形而上學。因『玄』這一字有『玄而又玄』的意味，所以弄得反對『名教』的胡先生，也覺玄之又玄了。孔德底貢獻自然不小。然其貢獻不在他底分類，而在他給宗教包攬一切的

情形，加以打擊，以使神學加在玄學身上的鬼，無所依附。

哲學二字是譯 Philosophy 更是誰都知道的。Philos 是愛，Sophy 是智。哲學便是愛智。因其愛智，所以對於一切，總就是將『爲甚麼』問個不休。這樣問下去，研究下去，就其分者言，就是種種科學；就其合者言，就是種種科學底總法門，總解釋。華教授所說得好，一切科學都是哲學底兒女；這是歷史的事實，不是阿 Q 式的求償說法。哲學是起源於希臘的，所以一切科學，都在西臘哲學裏鑽研出來。歐洲底文藝復興，就是復興了這一套，所以黑暗時代以後，歐洲文明光華燦爛到了那樣程度。新文化運動底領袖，在中國幾乎成功文藝復興的事業了；只是不幸得很，不知是領袖倒霉，還是中國倒霉，才有一點新的萌芽，便被領導到故紙堆『整理國故』去了。

科學與哲學即在過去的歷史與現在的趨勢上都是不相衝突的。怎麼有了不同呢？這在一面說，是大小分合的不同，如分而小者爲科學，合而大者爲哲學，分而合者仍爲哲學（如方法論之分用於各種科學，而同時則是一個單獨的方法論；更如研究各部，同時不忘全體，也是哲學精神）。在另一面說，不管研究的對象是什麼，科學以所知爲已足，是常識的態度；哲學總是承認而且設法分析這個所知之中，究有多

少部份是經知者 (knower) 所改變，這是比較更爲科學的態度。懷特黑 (Whitehead) 說得好，他說科學是 thinking about nature without thought that nature is thought about；而哲學是 thinking about nature in conjunction with thought about the fact that nature is thought about。用中國話來說，就是科學研究的是自然現象，而即把這個自然現象認爲是自己存在的，哲學所研究的雖也是自然現象，但却把這個自然現象認作是在於我們認識用作裏面的。他又說 Speculative philosophy is the endeavour to frame a coherent, logical, necessary system of general ideas in terms of which every element of our experience can be interpreted. 這句話與前說正相同，若不是把自然認爲在認識作用裏面的，則必定是刪削了一面。所以哲學要說明全部經驗，則哲學便不能有所刪削，可見科學是一種抽象 (Abstraction) 而比較不十分真實 (因爲他只是一種方便而已) 而哲學却比較具足圓滿 (Comprehensive)，所以較爲近於真實 (the real) 爲研究方便計，我們離不了科學爲求切實計，我們非有哲學不可。須知二者本是相輔的，而不是相毀的。

胡先生說，哲學領域被科學底『帝國主義』侵佔完了之後，哲學便要壽終正寢。這好像是天

下只有這麼大，不是劉邦佔據，便是項羽統治；好像帶了藍色眼鏡，便不許任何人再用黃色的眼鏡去看，好像天底下的問題只有一種應付的方法。

其實，同是研究一個人，用了自然史的眼光，便有人類學；用了生物的眼光，便有生理學；他如研究他底組織的，有解剖學；研究知覺感情的，有心理學；研究思維方式的，有邏輯學；研究理想活動的，有美學與論理；研究發生的，有胚胎學；研究治療的，有醫學。更如心理學又有兒童心理學，變態心理學，羣衆心理學，少年期心理學，罪犯心理學，等等種種。但須知，雖有種種方面，而其爲人也仍是一個人；所以在分開研究以後應得有一個綜合，以見其全，難道根據胡適先生底邏輯或『普遍的公式』，既有心理學便不能有人類學嗎？既有內科，便不能有外科嗎？即有牙科，便不能有皮膚科嗎？

在各種科學底歷史上來看，各種科學底成立，都是因爲欲精而專，由專而獨立；或有新見事物，或有另種觀點，都可擴而精之，成爲獨立科學。例如心靈分析 (Psycho-analysis) 現已成爲很有勢力的心理學派了，然其起源不過是在診病室的一點特別注意。倘若傅羅易得 (Freud) 派諸位學者，根本不會觀察抑望作用在心理現象上發生的影響，恐怕根本不會有所謂心靈分析了。他如社

會學，好多學術界的權威都在反對它底成爲科學，即在胡適先生自己也免不了『扒絕戶墳，踹寡婦門』的態度，要『爲飯碗計』姑且在人與人的關係上稍稍戀棧。然而社會學依然在兢兢不息努力向前，怎能斷定它將來不會取得嚴正科學的地位呢？再如考古學，當初不過是一些古董收藏家鑑別真偽，因而越弄越精，越有系統，便走入科學之座。更如下棋，在中國總算小技罷了，娛樂消遣罷了。然而東隣方在很認真地研究，倘若繼續下去，誰能斷定一定不成一個下棋科學呢？

這樣說來，已成的科學也罷，未成的科學也罷，都是有了一種需要或趣味，便可研究下去，因專而能獨立。哲學既如上述有它底自己園地，自己方法，獨會因爲被人利用過，因爲甘心爲『愛智』而無所求償地幫忙旁的學術過或永遠地幫忙下去，便會失掉自身底地位嗎？現在的哲學，側重思維方式，已經專精得不是任何旁的科學如心理學之類所可越俎代謀了。既然心理學是哲學底一部，或哲學是心理學底一部，已如上述，各科既然都可因專而獨立，則已成壁壘深嚴的獨立系統的哲學反會失掉自己底地位嗎？

胡先生曾用一個比喻說，哲學培養成了科學以後，如同梟鳥被子吞食，便要消聲滅跡了。好

像這裏有個科學，那裏有個哲學，強吞弱，衆暴寡，有此便難有彼，硬邦邦地不能絲毫更動似的。其實天地間哪有這麼一回事？科學只是個方法，同是治病，祈禱便叫宗教，念咒便叫巫術，察病理施方藥便是醫學。哲學既是總集科學底方法與範圍，當然要因各種科學底進步而進步，或因自己底進步而影響旁的科學去進步，哪裏會消滅了，被征服了，倘若你信『名教』，非有『科學』二字為護符不可，你固然可以管哲學叫科學底一種或科學底科學，都沒有甚麼不可，我永遠不和旁人爭辯『異名同實』（引胡先生語）的東西——即使是『姑爲飯碗計』（引胡先生語），然而這也無聊，你能因爲神經學有了進步而遂強迫心理學不叫心理學或說心理學已經壽命終了嗎？

細察胡先生底言論，的確不信哲學與科學是『異名同實』的東西，他說二三十年後，倘若社會科學已經進步了，他便嘆一口氣，如烏鳥被子女所食而去死掉，或如阿Q轉敗爲勝的心理求償，說『哲學與科學原來異名同實呀！』『原來是一家呀！』（引胡先生語）這的確是無賴的態度，不是愛護真理的態度，真與『哲學底無條件的傳統』（譚氏語）爲真理而真理的精神完全相反！

何以見得胡先生的確不信哲學與科學是『異名同實』的呢？因爲他屢次說科學方法精確，

哲學不過是籠統地想一想；『科學只因自身底謹嚴方法，得到完整，已經奪得哲學底大多領域；哲學家似乎沒有希望保全他底領域，使它不被科學底帝國主義所侵略』；他又談到『哲學玄想所有的殘餘地帶』，他屢次提到『試驗的方法』，『比較的方法』，『歷史的方法』，『統計的方法』，以爲這是科學所獨有，科學所只有；在他想，科學是有這些方法的，哲學是玄想的，兩者絕不相容。

然而我們爲科學底健全起見，倒要追問這位哲學教授且自命爲科學宣傳員的胡適先生一下，那些方法是否便可滿足科學，使其成立，使其發展。據胡先生底老師杜威先生說：『普遍的觀念和假說，是在科學本身裏有需要的。這些東西，具有必不可少的作用。它們啟發新的觀念，它們解放我們，使我們不受習慣底束縛；因爲習慣總是四面襲來，在我們認定事實與預測事實上，限制我們底眼光的。它們指導活動，以示新的真理與新的可能。它們使我們離開當前環境與狹小界限這兩層壓迫。想像剪掉翅膀或怕使用翅膀的時候，知識就要停滯。科學上的每件大進步，都是發自想像底新的大胆的。現在有用的概念，因爲經得住試驗，並且表現勝利而被用得固然了，然在過去都會

是過玄想的假說』。又說：『在假設底深廣兩面，不能加以限制，有的窄小得如技術，有的廣泛得如經驗』（都見 1929 年出版的 Dewey: the Quest for Certainty, 頁 310）。然而我們中國人聰明得很，『有狀元徒弟可以沒有狀元師傅』的，所以杜威底話，不能用來折服胡適先生。

不過，一切大科學家都像大哲學家那樣，都是善用假說（Hypothesis）的。倘若沒有預定的假說，即欲試驗，要試驗甚麼呢？即欲比較，要比較甚麼呢？歷史方法要在歷史上找甚麼呢？統計方法，統計些甚麼呢？倘若迷信或誤信所謂死板板的實証論（Positivism），事實便是事實，且只是事實，哪裏還容你分析呢？因為分析不是要改原樣嗎？事實如不可動，則大宇宙才是統計表，因為有者即有，一絲不漏；整個過去的歷史必去重演一番才是歷史方法。然而原始社會的人與我們同在一個宇宙之中，怎麼知識各有不同，而且沒有相等的科學呢？經驗歷史最久的，每個英國人恐怕都不如倫敦地面的一塊石頭（羅伯納斯），怎麼有文明的只是人類呢？而且據生物學家說，沒有兩個蒼蠅同一方面的大腿是相同的，若不假定一個目的，你能比較甚麼？水總是那樣流着，鳥也總是那樣飛着，空氣也總是那樣布散着，你若不有一個預定的計畫，你能試驗出甚麼來？証明出甚麼來？華貝

克教授說：『歐洲十九世紀中葉的實証論果在中國很時髦的話，對於這裏的將來，不管哲學或科學，都是不祥的徵兆』真是慨乎其言之了！

說也奇怪，中國前幾年『科學與玄學的論戰』假旗息鼓以後，好像一切都解決了。科學家首領丁文江先生忙着作官去了，吳稚暉先生忙着停止青年運動去了，站在旁邊說俏皮話的胡適先生忙着整理國政去了，一切都……去了。胡先生縱然有時發些牢騷，一時感到有講『甚麼是哲學』的需要，終究不會鑽到科學試驗或哲學密室裏去，不像他底老師杜威老博士愚不可及，埋首研究哲學，接二連三地寫出哲學書來——這也真許是『玄學鬼』附身了，不知胡先生那樣『舍我其誰』的勇氣，肯去打倒不知杜威先生那樣的哲學研究，是否『姑爲飯碗計』？

然而據說杜威是實用主義 (Pragmatism) 底領袖之一，其爲飯碗與否雖不可知，無『鬼』附身，則恐怕是事實；因爲他在前所引用的書裏，又有下面的說話，證明他底哲學並非玄之又玄，仍是以用爲本：『假設』必要起自實際需要，被已得的知識所保障，被試驗結果所證明，才算有用。這是無取乎說的，不然，想像便成幻想，蒸騰在雲霧裏面。』 (Quest for Certainty, p. 319—311)

杜威這樣話，恐怕沒有第一流的科學家或哲學家來否認吧？這使我想起康德來了。據說胡先生在南方演講，曾要打倒康德，以為他太唯心了。這真是冤哉枉也！據我所知，康德一本巨著純理論，就是要批判純然的理智，將理智加以相當的界限。他在開宗明義的序論裏便有一段話，極似上面杜威底話。他說：『推理能力得到這樣證明（數學是個例，證明不用經驗，我們可在邏輯上，房舍的知識裏有所進步），很易誤人，要在知識底範圍上要求無限度的擴張。這個輕靈的鴿子（推理），衝破空氣，自由的飛着，感到空氣底阻力，就要想像了；倘在真空，飛翔更易吧？……人類推理底共同命運，都是建築想像的樓閣，築得愈快愈好；及到築成以後，方始過問：是否基礎可靠？於是乞靈於一切口實，以來安慰自己，說那些基礎是堅固的；或者簡直幫助自己，完全不去過問這樣既晚而且冒險的事務。然在我們實際建築的時候，不使我們感到恐懼與疑惑，而使我們得到外表的通達，因以斤斤自喜的，乃是另種情形——那就是，我們推理一事底大部份，或者最大的部份，都是先對物象得到概念，然後分析這些概念。這個分析，供給我們很大一塊知識。我們固然在混亂狀態中已用概念加以思想，致使這個分析不過是將已經思想過的東西加以解釋與說明；然而仍舊可以寶貴，因為它是新的認

識，至少是在形式上的新的認識。只是論到物質或內容，除了我們取得的概念以外，並無擴張，不過分析了概念而已』（Norman Kemp Smith 英譯本：Karl's Critique of Pure Reason, 1929 年出版頁 47）。

胡先生不看康德底書，邊與打倒的論調，真有地道哲學家底勇氣；然以這樣『普遍適用的公式』去號召一般不會讀過康德的人，那就未免太難爲情了。有人也可以問我：你怎麼知道他不會讀過康德呢？我便答道：因爲他不會看到上面的說話而知道的。

（三） 哲學和社會科學

一提哲學，便在中國人一般心裏充滿了甚麼人生觀等等意象。胡適先生還怕一般人對於哲學的誤解不夠，要爲哲學下個定義，說是『研究人生，行爲，人與人的關係等意義，目的在求得一個普遍適用的公式』，除此以外，便無所謂哲學。其實，人生哲學不過是哲學底小部份，且是不很嚴密整齊的部份，內行人所不甚注意的部分。

自然科學在收集材料的時候，猶必利用假說，利用歸納法；若在社會科學範圍之內，進行所謂『歷舉一切例證』（enumeration of all instances）的辦法，更是根本辦不到的事。當中若無理

論上的權衡主宰，則在萬象紛紛之中，將要何所措其手足？現在一般淺見社會科學的朋友，終日忙著作調察，作統計，好像社會現象這麼一來，就要萬象畢露，一覽無遺了。其實，自然的社會現象好好地放在那裏，不去調察與統計，不是已算最完美不過的統計報告了嗎？

不知真正的科學，萬萬離不了理論的根據；去找例證，規定則律的時候，必要自己規定線索，要在萬象森羅之中，割裂事實，聯絡事實，然後可以成功。不然，只有一本統計報告，決然不是科學。『不有破壞，難有建立』，這句老生常談，在社會科學範圍以內，尤其重要；因為自然領域，還可放在試驗室裏試驗一下，社會學底範圍則以整個社會為試驗室，研究起來，更感困難。

假定例證已經找着了，不有理論，怎去整理呢？事實便是事實，怎能得到相關（Correlation）呢？我們很有一些迷信，以為證據確鑿，便會鐵案如山了。其實，在什麼地方都是『欲加之罪，不患無辭』的。例如，帝國主義者不欲放棄在中國的治外法權，便到中國來調察一下，作出報告，証明中國法界狀況太差。有人說，未來中國以前，早已成竹在胸中了；這是洞燭底蘊的話。再如意大利打算造成雄厚的帝國主義的勢力，勢要製造多量『常炮眼』的兵士，於是提倡人種危亡之說，用了統計，

以去証明；反過來，節制生育的學者，感嘆人相踐踏之苦，處處要用統計報告，証明人口過剩或消費不足。那麼，哪個算對呢？

一般的社會觀察者，也知道一點所謂例証上的質性不同，有所謂真實例証，口頭例証之類，又有所謂例証底衡量（*Weighting of instances*）等等。一般的調查者，不過用了一點常識，去本能地摸索着，或用一兩本調查指南之類死板板地遵奉着。不知在這範圍以內，正是邏輯底拿手好戲。你在片斷地用着並且本能地摸索着的東西，它已大規模地，有系統地，鄭重嚴密地，將這一套弄出相當的成績來了。

胡先生若真愛護科學或社會科學，若真拿出哲學教授底誠意來對於哲學說句公平話，即使『姑爲飯碗計』也該在這一方面提示一下，研究一下，以使其正熱心真理的人，不管所取途徑怎樣，總可得到一點成果。胡先生不這樣想，生怕『哲學玄想所有的殘餘地帶』要被一群新興的科學家們劃歸各門社會科學底『勢力範圍』，要限制在所謂『人生意義』之內（都是胡先生語），硬將全部哲學拖到『人生意義』或人生觀裏面去，不但不會善自爲謀，也正辜負了哲學與科學。這

樣，若說胡先生是被『玄學鬼』附了身，又誰曰不宜？

胡先生自然可以說，他所以說的意義，不過是『原因，過程，與結果』（胡先生語）罷了，並不怎樣玄。不過，原因與結果都有種種不同的解釋，神學家與巫術師都有機會插進腿來——雖然科學家也可據為己有。倘若他所說的便是科學上的原因與結果，則你研究也好，旁人研究也好，究有什麼『帝國主義』與不『帝國主義』？胡先生一時硬要分開來，一時硬要混同去，不知研究這等問題的時，究有甚麼『不得已』（胡先生語）。

社會學對於各門社會科學，頗與哲學對於各門科學有些相像；都是分而合得攏來，合而分析得開的。哲學只能因為各門科學與各門社會科學底進步或繁複，得到更豐富的材料，促進它有更精密的方法，社會學也只能這樣。同時，哲學與社會學底進步，自然可以領導或促進各門科學或社會科學底進步與繁複。哲學與社會學一個在名詞上老一點，一個在名詞上幼稚一點，然在各科底分合關係上則有相似的情形。然而一般讀社會學的，竟多不能利用科學已有的成績，不能不說是一件憾事。胡先生乃更推波逐瀾，說是社會科學一進步，則使哲學退避三舍，『強使我們不去努力

於更加綜合的了解，只是歡迎膚淺及與膚淺同來的武斷』（華貝克批評語）。我本沒有作胡先生底『候補哲學家』（胡先生當場指導青年的話）的資格，不能了解他抱着這樣態度的時候有甚麼『不得已』！

好在好多學問都是舶來品，海外大大地進着步，決不能只憑胡適先生一句話或一個『不得已』的『普通公式』遂使一門學問關門大吉的。現容引証杜威博士一段話，以作本文底結束，以請教於胡適先生與一般讀者：『科學在各方面專門的結果，需要流整；而哲學便應該應付這項需求，有所貢獻』（Dewey: the Quest for Certainty 1929年出版，頁312）。『形勢規定了現在哲學底重要使命：它必得尋出阻障，指出阻障，批評心理習慣，不使碍路；集中思考於現在生活（這總不是狹義的人生觀吧——譯者）有關的需求；解釋科學底結論，看，在生活各方面的目的與價值上，怎樣影響信念，發展一個思想系統，以盡這樣義務。這是一個困難的担負，只能慢慢地走，努力合作着走』（前書頁313）。

（一九三〇年十月二十九日）

附錄 華貝克批駁胡適的信

本月十七日晚間在協和禮堂聽了胡適先生演講，甚麼是哲學，以後頗有一些疑問，打算寫出來，請教胡適先生，並以賁諸一般聽衆，只因職務冗忙，未暇動筆，今在二十三日的英文導報上見到燕大客座教授華氏這封公開信，乃先譯出原信發表，俟後再加討論。按華貝克教授是德國萊卜濟大學博士，前任威廉愛姆斯特及侯烈歐大學 (Mt. Holyoke College) 哲學系主任，著有希臘人底智慧 (The Searching Mind of Greece) 等書，秋間來華任燕大哲學系客座教授，聞已公開演講數次，深受聽衆歡迎云。——譯者

主筆先生：

柏刺圖在他底共和國裏將哲學比作『沒有保障的女郎』，一些自命爲她底愛人的人，曾將許多種類的罪孽，犯在她底身上。在世界底這一部份（中國——譯者）好像今天應該對她加以這樣的打擊，因爲假定的理由是這位女郎究竟不過是個過了有用時期的蠢婦。

導報在星期六與星期日兩天所記載的胡適博士演講的『甚麼是哲學』曾引他底話說：

科學只因自身底證據方法得到完整，已經奪得哲學底大部領域，哲學玄想所有的殘餘地帶正被一羣新興的科學家劃歸各門社會科學底「勢力範圍」，哲學家似乎沒有希望保全他底領域，使他不被科學底帝國主義所侵略了。

該報又載胡適博士欲留「人生與行為底幾項問題」，「以作」哲學教授們底「飯碗」。

然而歷史的事實是：一切科學，沒有例外，都是哲學底子女；各科分類一天比一天窄小，所用方法一天比一天精密，知識數量也就大大增加；然以為這個就是哲學底報死之音，或者就可限制它底職司，這樣的結論，只要對於現代科學底本身稍有認識，便難承認。例如何人，只要知道愛因斯坦，愛丁頓，懷特黑，歐斯特瓦爾（Ostwald），勃爾（Bohr）等所作的各門「精確科學」的研究，即可着實覺到，不但這些科學對於哲學敬仰很深，而且他們底著作本身，大部分就是公認的哲學。一切深湛的探討與綜合的解釋，不但各門「精確科學」底本身，即在生物學，心理學，甚而政治學，都是終極回到哲學上去，乃是事實。美國哲學會新近聚會的時候，紐約律師會底一位代表提倡尋求一個新的法律哲學。他說，僅僅有事實，前例，精確的攷察，不管弄得怎樣細微，都會公斷一事，遇到三重迷亂的科學之於一切未被解釋的事實也是這樣，事實越多，迷亂越大。強使我們不去努力於

更加綜合的了解；只是歡迎膚淺及與膚淺同來的武斷而已。

歐洲十九世紀中葉的實證論 (Positivism) 果在中國很時髦的話，對於這裏的將來，不管哲學或科學，都是不祥的徵兆。至於教授底『飯碗』一層，哲學底無條件的傳統都是以無利可圖的精神去尋鵲的。

華貝克 (Gohu M. Warbeck) 啓。燕京大學一九三〇年十月十九日

第二，我們認識了一切學問道德底人本主義的立腳點以後，我們要知道一切學問道德都是來自實際經驗。人逼準了自然環境與社會環境，或是直接應付四週的種種問題，如衣，食，住，行，與貧乏，戰爭，沒有知識等，了解一分是一分，支持一時是一時，幸而有所解決，有所擴充，有所具體計劃與希望，有所成就與發展，則已成者可為參考的資藉，未成而有希望者可為繼續努力的途徑，純粹了解方面為學問，實際相處方面為道德。不過個人的造詣不一定普遍化，一代的積累又不一定遺留於下一代，實是社會演化裏的憾事。所以欲使當時的羣衆得到個人造詣（如發明與發現）底福利，累代的人類又得累代遺業（Social Heritage）底傳授，則惟有教育一途。

教育是一種過程。教育能夠自覺地（如師生父子底教誨）或不自覺地（如彼此模仿與潛移默化）使個人的發明普遍化，使累代的積蓄繼續不斷。

人事一天比一天複雜，積累下來的經驗又一天比一天多，終嫌不自覺的教育為效太慢，且選擇力太薄弱，自覺的教育又不便使人人去負責任。於是不得不然地分工起來，使師傅專管教育的職務。這時的師傅，有的在某一行（*Guild*），有的在某一家，尙是實踐與教誨不能分開的時候。

嗣後人類智慧發明了文字書籍，凡於當前問題或歷史經驗具有心得而不能發號施令實現自己底計劃者，都可用文字記載起來，用書籍保存下來。在這裏我們要知道：書籍無論寫得怎樣好，對於看書的人已經不是直接經驗，而是間接經驗，而是『二手貨』了。

有了直接經驗，欲得積思廣益底效果，我們放着人家底經驗記錄（書籍）當然要參考參考；我們還無直接經驗，若欲準備直接經驗的便利，也可參考人家底經驗記錄。

這就是我們所以要讀書的理由。

只是，有了書籍以後，有人要以教書為職業。以教書為職業的人既不一定有過直接經驗，讀書的人又在讀書以前或在讀書以後，不去直接經驗。於是新鮮活潑的『人』變成以『二手貨』為目的而不以『二手貨』為手段的『學生』；變動不拘的『教育』變成只管分數不管經驗，只管所謂學問不管整個的人生態度與本領的『學校課程』。

這樣一來，學校與教育分了家，書籍與經驗分了家。現在的中國教育，充其量，也不過是製造出方板的『學生』，成就不了足以應付活的事體的『君子不器』的活『人』來。

更何況寫書的人本身就不必具有直接經驗，而是道德途說，浮光掠影，譬如一犬吠影，衆犬吠聲。再加上不能著書立說不足以成名的陋習，寫書一事，乃由教育的立場變成梯榮致顯的捷徑；或者由手段變成目的。於是你偷我，我偷他，『千古文章一大偷』，乃將書籍這『二手貨』的經驗變成『三手貨』，『四手貨』，『五手貨』……『*n*手貨』，以致對於實際人生再沒有半點瓜葛。縱然作書的人與讀書的人都是『滿腹經綸』，也是像一個笑話所說『他是上知天文，下知地理，當中不懂人事』，更何況書籍而由『二手貨』的地步跳到『*n*手貨』，『經綸』自是著者自己底『經綸』，根本已與外界的天文與地理絲毫沒有關係了呢？更何況現在中國的教育界，連『*n*手貨』的書籍都不研讀，只是『飽食終日，無所用心』，甚或『作無益害有益』地自欺欺人，自欺欺人，以至於連個方板的『學生』都找不到，哪裏還說得到自強不息的『人』呢？

明白了這幾層，我們再談怎樣讀書。

第一，要讀有直接經驗的人寫的書，那就是要讀有『二手貨』的價值的書，要讀這一類的原書。最不得已，也不過讀一讀解釋這書，批評這書的『三手貨』，『四手貨』，以備參考。萬不可只讀

批評或解釋馬克斯的書便去反對馬克斯或贊成馬克斯，或只讀批評或解釋康德的書便去反對康德或批評康德。

第二，在利用『二手貨』的經驗（書）以備參考以前或以後，必要努力直接經驗。只有自己印証過的經驗才是自己底知識，浮光掠影的知識，只可談一談，萬不能應用。中國現下國難臨頭到了這步田地，竟看不着誰能挺身出來作一點具體有益的事業，足以證明全國沒有素養；『愛國』，『愛國』，只都是當書背一背而已。

第三，書籍都是用文字寫的時候，要了解言語文字與思想的關係。在紙片底背後，能夠推出作者底原意，一層一層地好像同他親炙辯難或共同經驗，方不致墮在文字障裏，永遠掙扎不出來。八股時代與現在，爲作文章而作文章的習氣，多半是擺弄字眼，胸中本來無物。

第四，脫離了文字障而參考了作者底『二手貨』，參考了『二手貨』而直接得到『頭手貨』——自己直接得到經驗，目的都是要增進人類底福利。倘若得到一點片面的知識與技能，而同時失掉了與人不可分離的人格，便是本末倒置，根本失掉了所以求知識與所以讀書籍的立腳點。

與人接觸很少的人，不過僅僅是個人（*an individual*），必是在人家裏而發現了自己，在自己裏而發現了人家，藉着彼此的接觸，才獲得人類裏的地位，才成就一個有身分有人格的人（*an individual*）。
有身分有人格的人，才可以利用人家底產物或社會底產物，才可以讀書。

三六 教育與學校

人這動物本是在社會裏生活着的。所以不管個人也能，由幾個人組成的團體或機關也能，都是社會底一部份，都要在社會裏得到適當的發展。社會底進展有時需要某種制度或機關以盡殊特的使命，但是制度或機關久而久之便會由着手段變成目的，忘了本來的使命，希圖維持自己片面的利益；於是有所謂『制度化』或『機關化』，致將社會底組成分子或細胞有一部份僵硬起來，阻礙社會底常態進展。在這種常兒，若無先見之明，從事矯正，便致需要外科手术或革命。

另一方面，人要念書求知識，是對準實際的生活條件而來的，並不是研究書本上的問題或作家嘴上的問題。這一點弄不清，所以爲學越多越是在那裏打圈子，不但無補於人生，即在純粹的『學術界』也開不了甚麼新生面。

以下即譯哈特氏 (J. K. Hart) 對於教育的分析 (原文見 C. M. Case: *Outlines of Introductory*

Sociology 頁二七一——二七二〔校外教育〕

人於世界不能任其自然；我們底世界，不管是物質的或是社會的，已由種種發明而大被改變了。這類的發明有些是顯然屬於社會的。亞里士多德說過：『人是建設制度的動物。』那就是說，人是社會底革新者，設若需要革新的話。然而發明也常常回過頭來支配我們。有些人心目中，制度就成了主人翁；制度是一切，人和社會甚麼也不是。

不管制度是不是一切，可是它們底界限就沒有定清楚過，它們彼此互爭，甚至於慘淡地爭，爭着得人們底皈依。教會呀，國呀，家呀，商店啊，都爭着求得我們底忠心和精力。近幾百年來，學校也加入了這個競爭的場合，尤其是對於兒童底時間和精力。

學校和其他制度底界限不清楚，這種事實很使辦學的男女心緒不寧；他們說：『設若我們能使社會認可學校底工作都是甚麼，我們能使教育有極大的進步。可是，這時家庭干涉了，那時國家和教會不讓了，再不然實業又來打擾了。關於這些，一點一定的辦法也沒有，教育本可組織世界兩旁的制度都不允許它這樣去做。』

要求教育屬於學校，使學校有唯一的支配，不受這些制度牽掣，這個要求本是十分自然的。在靜止的社會裏，這樣的學校，這樣的教育，也許可以遷就點。但在一個民治和科學的時代，這種跋扈情形，就實在沒法容受了。學校並不是教育底中心，辦學的並不是教育底獨裁者。這個全盤問題，實在是複雜得遠了。但無論怎樣複雜，民治主義必得和它對面。它底結局不是定自學校，乃是定自社會，因為學校原是社會底一部分。

試看原始社會，在未有學校以前，教育程度和結果怎麼樣呢？學校本是社會制度裏面最幼稚的一個，比較近代些，而教育至少已與種族同古了。在一個古代小社會裏，譬如說，五百人的社會，教育正是由公共生活所得的一切經驗底總合。這個社會有它底實業，它底宗教儀則，它底有組織的社會制裁，它底家庭生活——及由這類共同關係及共同活動所產生的一切傳統，風俗，習慣。兒童生在這個共同生活裏面，採取它底習慣，技能，風俗和傳統。

由着學徒式的生活，進為成年的一份子，他們所需要的作人之道，他們都學會了。這類的教育是完備的，應用的，而且道德的；為該時羣衆生活所需要的一切，這種教育已經應有盡有了；在可能

範圍之內，它便能保障群衆底繁衍。

當那個地方的人口由五百而繁殖到一萬或十萬的時候，以後便又怎樣呢？原來的小社會之內，人人工作，人人對於社會秩序之結構有份，人人是家庭生活底一份子，宗教生活底一份子，人人有所系屬，人人都是同歸而異趣——都是依其性情底殊別而異趣。然該社會變成所謂城市以後，那樣共同經驗都要一同失敗。兒童再不能享受完全的共同生活了，不同的利害關係，也就制度化或機關化而形分離。城市內分成所謂「居住地」、「商場」等等；宗教收斂到教堂之內；社會制度進而成爲「國家」；而有所謂衙門和監獄。而今而後，沒有兒童能夠再在他底近接世界得到一切原始的興趣了。

而且，人們自己也專門起來，分工起來，有的成了工人，有的成了政客，有的成了牧師。每門都要專有它自己底特殊利益之活動和尊嚴，默視或反對其他異趣之活動。沒有兒童能夠再在他底近接團體得着他底一切需求。至若超乎這些分化之上而感到理想的全社會的人便更少了，換言之，就是，少有人能夠變作心理學的意義上的公民。

然而無論現在或過去，都如原始社會一般，不能明瞭人生所寄託的全環境，究不算是完全的教育。固然因陋就簡與全體無關的人也很有，但大多數必須多少見到環境底邊緣。雖然城市發達到了不可瞬間地捉摸清楚，最少也當得些了解。教育不是零碎的經驗（*experience*），乃是整個的經驗（*Experience*）。

古來簡單易解的社會崩壞時，古人怎樣去應付它們呢？這個答案，很有意味。古代社會沒有有組織的教育，近代城市則有宏大的教育機關；介乎兩者之間，這個小小時間曾經有過一個特別的制度。它底遺跡只剩了一個幻想的名詞了——那就是『導師』（*Pedagogue*）。這個古茂的字眼和制度，意義是怎樣地變遷了呢！（原文底字眼已變成政客或政客）

然當雅典過渡時代，原始生活已不可續，學院制度尙未來臨，在這絕續之交，導師作成惟一的教育中心。所謂導師者，頂要緊須是一個公民，一個周知世事而可指導兒童適當生活的人。導師永未作過學校教員，他是一個市民（*Cityman*），一個公民（*City-zen*）。他引導生徒徧遊市上，賞奇析疑，使他們了解那個過大環境底意義。他幫助他們將零碎的經驗陶成有意義的見識，與個人生

活和社會都有有力的幫助。

富蘭克林在他底自傳內曾經說過他底父親怎樣導他漫遊波士頓 (Boston) 底街市，將種種的商店，局所，以及職業的不同，歷歷指點給他。調查完畢以後，他底父親問道：『你見過的這些職業，欲選哪一樣呢？』這就是導師底工作。

但城市是發展的，時代也是不同的；導師已老而將與世長辭了，他關於自己城市底過去和現在，已經週知而佚見；將來或許永不再有這等人出現，那將怎麼好呢？他於是寫了一本書，記載他底記憶（他所知所愛的全城故事），以後他就死亡了。

他死以後，無人起而代之。雖然有人爲着自己底事業，知道城內一部份的事，然而無人知得那樣全，那樣明瞭，無人能將隱秘的動作顯示給兒童，像古導師那樣。這時關於兒童的教育，又將怎麼辦呢？這個答案，也是很有意味的。

關於城市，雖無人像以前導師那樣博聞廣見，然還有人讀過他底書。明瞭書內的字句（既明瞭 *city* 吧）的人尚可找到無已，就讓這個人替他吧。然他有一本書要教，有許多孩子要管，他就

沒有工夫在街上跑了；於是乎爲他蓋所房子，窗戶高高的，省得外邊的繁華招惹了孩子們。在這房子裏，他就教起書來，管起孩子來，這就是第一個學校！

自此我們才有了第一個教員，那就是一個人專念旁人底書，專將所得的『二手貨』交給第三者，尤其是小孩子們，不能在這事上保障自己的小孩子們。這類的教員不知所教的是何等貨色，他是在書內得到的，他教的是書，他不敢讓學生們過細地考問書中的材料。他們問的是城市，他答的是故紙；他們要的是麪包，他給的是石子！

教育於是乎閉關爲政了：它離開蘇格拉底同着門徒且行且談的城市與街肆，而隨着柏拉圖退到阿卡得麻斯（Academy）的森林與郊野，變成學者底私第。教員與學校走入傳統，書籍變得蕩能。有了一本關於城市的書，取消了對於城市的考察。書是逃不過的，因爲『那是寫好的』；譯成希臘文，意思就是『那是聖經』，聖經是逃不過的。教育再不因着社會生活與兒童年齡以俱長，而要積在書本，藏在學校，被教員所保持，且用組織來強迫兒童去接受。

這類情形或許不致太要不得，設若學校不想專有教育這個名詞的話。在教員底見解中，教育

是在學房裏的東西，是應為教員管理的。沒有旁的東西，或很少的東西，可以當作「學分」。一切東西，一切飽滿而多變的經驗，或許有點用處；然在學校當作「學分」是萬萬不可的。這樣的學校自己造了一個世界，有自己底標準，自己底法則，成了一個學院世界，而不是實際的世界。這等的教員大談其教育，他底立足點不在它與人和經驗有甚麼影響，而在與傳統底某一面有先例可援。學校不時被其四週的真世界所紛擾，教員常因學生有甦醒的可能而不安——學生也有時在上課時間甦醒過來而問些「可笑的」問題。

所以，在大多數的學校內，找不到小孩子，只於有「小學生」。小學生是小孩子生活底一部份，且是在校中循規蹈矩同流合污的。同是一個小孩子，而在課室的小學生和興趣候在室外等着下課的活孩子，這兩半人格所有的關聯，普通是很薄弱，有時特別遼遠。這樣將孩子底人格分成兩半，結果常使注意力分散，而將人格解離；得到伴隨的壞影響的，也不是不普通。對於大多數的孩子，這樣一來，足可使他們被淘汰在校外。

同時，建設的教育與破壞的教育都在孩子生活底一切經驗一切活動之中並進不息。教室內

的一點鐘並不見得有極頂的價值。經驗就是經驗，不管是怎樣得的；固然有些經驗要比旁的重要，然只加上『教育』二字，並不見得能夠保證那種特色。不管甚麼法子，能叫個人捉住他底世界，把那世界撕個粉碎以便了解也好，再安裝在一起以便管領也好；這類的經驗，只要得到，就是重要的經驗，對於民治和科學時代的教育都是必不可少的東西。

今日的學校固可幫助生徒發展這樣不息的經驗——由片斷的而成爲整個的。但旁的社會條件也同等地幫助，並將永遠地幫助。實業會是教育男女兒童的主要工具，在原始社會我們都看見過；當美國開拓的時期，很多人都記得。無論學校變得如何重要，如何聰明，教育也在心性不滯的幾年中與每種經驗、職業、社會情形、團體興趣和理想，永遠結上不解的關係。

而且，校外的經驗是最重要的生活經驗，未有學校以前，它們對於兒童怎樣，現在仍是怎樣。當他們未入學校的時候，兒童不在學校，即有它們逐處環繞着；兒童長大成人離開學校的時候，仍有它們底勢力影響着。學校是可被人完全逃過去；即不然，也終究被離棄到後邊。然而經驗則無可逃避，無論哪種有生命的東西。無論學校有不有，教育是與生活俱進的（甚或前於個人生活而進）直到

神經系統固定不變，不能感印爲止。

這樣看來，也很明顯了：凡談教育必始自校外教育，那就是社會所給與的教育。這樣討論的方法，將學校置在一個奇怪的地位。這樣論辨，完全否認在一個民主社會裏，學校有權保守它自己底傳統，自己底標準，自己底材料，自己私有底區域。以學術機關底資格，學校將要要求這種「權利」。但取得它們，必要引起社會底批評。有些批評也許不公平，有些也許會出笑話，有些也許顯然地與教育不相干，於是司空見慣的教育家遂謂一切批評都是出自無識，忌妬，或心術不正。

然而無論怎樣，拿學校當作學術的機關，以代替原始社會底經驗世界，和古代導師底明澈指導，總不是個好的替身。拿學校與其前身哪一個比較，它底事工，也是極端不得其正的。導師也許因年久而化作導師制（導師這個名辭的流傳和其現在的意義似乎可以證明這種可能），但導師確乎曾是社會中最聰明的一份子，同時也是最了解最感通的一份子。他明瞭他底社會，他知道小孩底要求，他爲孩子們解說團體生活，而使迷惑的心變成光明。他未曾拿自己底經驗，代替孩子們底經驗；他用自己底經驗來作指導他們求得零碎經驗以至整個經驗的工具。在他底權限之內，他底職守是幫助

迷惑的孩子們尋找他們自己底路徑走到他們底大生活的城市，他們底世界。

設若學校希望有民治的工作，科學的努力，必須同着柏拉圖離開閉門的學術，而與蘇格拉底返到生命和世界的實際經驗——必須將世界和經驗的生命捉來，必須去尋求這種經驗。校內的事必須看作接近校外的事的步驟。

(一九三二，九，廿)

三七 答問

——讀書是否有用？

問：

不知道在哪一天哪一個報紙的顧問欄裏，提到『讀書是否有用？』的問題，不過答復是這等問題自明，用不着答復。我以為這類明白的問題，正是今日這樣社會應該澈底解決的問題。我常聽說：『大哲學家底問題，是常識上的問題，是真正存在的問題，不是書本上的問題，也不是人云亦云的問題。』越是習而不察覺着用不着問的問題，反倒是關乎社會基本的問題。譬如讀書，誰還不知道是有用嗎？還值一問嗎？然而中國社會弄到這步天地，誰也不能說不與教育相干。讀書與教育底真意在哪裏？怎樣才算有用？真有老老實實地打破成見地考問一下的必要。特別是農村破產，大批的中產之家，都不能供給子弟上學的當兒，我們應該用最小的費用，獲得最大的報償，不能再

馬馬虎虎熟視成規而不過問了。我自看見那個答復以後，心中非常難受：我以為這類問題不應那樣輕輕地放過，我真覺着讀書是利害相兼的，但又不能清清楚楚地解說出來。貴刊（社會思想）注意『針對社會問題的思想』，希望有以教我！我想懷着同一疑問的人，尙且不在少數。（下略）

答：

是的，這是一些人時常放在心上的問題。一個小康之家送子弟到外邊上學，一年動輒需要一二百元以至四五百元。這筆款項，常是處處掙節而來的；可是家庭用犧牲的精神來使子弟得到上學的利益，結果常是大失所望！上完了學，多半不能自立，同時『肩不能担担，手不能提籃』；即在家中原來能夠協助一點生產工作的，這時也勢有不能了。更不用說，在外邊學上種種惡習，不但不生產，而且積極破壞了。一個這樣的人，讀了書以後，在家庭是沒有供獻，甚或積極侵蝕的；在個人當然也是進退無所據，身心兩面都非常不健康不活潑；在社會又不過混個高等流氓底資格，或者遊手好閒，或者魚肉鄉里，或者奔走權貴，倒行逆施，也是寄生的——也是分利而不生利。由此看來，讀書

的確沒有用處。

不過我們還可以說，這是學而未成的例子。試看學而有成者，養尊處優，隱在象牙之塔裏面，評古論今，自以爲非常人；甚麼國利民福，甚麼亡國滅種，全不預「我高等華人」底事！嗚呼，你說這是有用處的吗？

家庭，社會，國家，都在節衣縮食，用犧牲的精神，來培植這一羣「四體不動，五穀不分」的太上寄生虫作甚麼？

然則讀書究竟沒有用處嗎？

有是有的，但這樣習而不察地下去，是不會有的——即有，也是用作梯榮致顯的捷徑，恐嚇鄉民的口實，在個人有分工之名，但在社會則無分工之實。

讀書底真正用處，乃在利用人家底經驗記錄（寫在紙頭的心得）以作參考，幫助自己底直接經驗，不管是對人，對物，對社會，或者任何對象；以免凡事都要親自嘗試然後才有一點行跡可循的觀點，那麼重複隔離的浪費。

不過參考只是參考而已，倘若永遠用間接經驗來代替直接經驗，則永遠轉相抄襲，道聽塗說，必至以假作真，永遠產生不了真知灼見。如研究詩經上的鳥獸草木之名，不用實際的動植物，專用經學大師底註解，以及註解底註解之類，便是犯了這種毛病，所以窮經才成了一種可望而不可即的仙宮。研究古書倘且如是，更不用說研究宇宙間的四大現象，如物理，生理，心理，文化等實在客觀界了。

這還是假定作書的人自己已有直接經驗，才將心得寫在紙頭。然而試問科舉以來，由中國入股以至於洋八股，那樣為讀書而讀書的風氣之下，除了一點點的自然科學所有的實驗以外，哪裏還有人因為有了直接經驗（親歷而有心得）才去著書立說呢？有印的，有買的，自然樂得著書立說以自高，哪裏還管得着三七二十一！

試問讀了這一類的書（學校課本大半屬於此類），還能產生得心應手的知識嗎？還會有用嗎？

不過我們縱然明白了讀書底用處，乃在參考人家底經驗紀錄，而且得心應手的知識是在參考這類紀錄以外，靠着親自直接的經歷，我們還要問：我們要直接間接地得到這種得心應手的知

識作甚麼？

簡捷了當地說，這是我們需要澈底瞭解的一點。我們是人，脫不了以人爲本的主義，即知識底目的在乎增進人類底幸福。海不可航，我們求得造船的知識；天不由人意，我們求得天文測量的知識；以及航空架艇的知識；人不易瞭解與合作，我們求得心理與社會的知識；凡百知識，都因人類需要而生產。

普通有句慣於反對求學的話，『求學也活着，不求學也活着。』是的，豬也是活着，吃豬的也是活着；亡國奴也是活着，亡人國的也是活着；受人剝削也是活着，革命成功也是活着。不過，所謂幸福不幸福，只看怎樣活着而已！

所以讀書不是要脫離人事，乃是要使人事更豐富；不是不要生產，乃是要生產得更經濟；不是不要享受，乃是要享受得更有道理。

這樣讀書才有用處。

三八 知識與思想

知識有兩種，一種是間接得來的，掇拾了旁人現成的發明與發現，當然沒心領神會那樣的親切，也沒有開物成務那樣的力量；一種是直接得來的，在種種考慮與行爲之中體驗了一種心得，既能知道它底來源，也能控制它底作用。

直接得來的知識，必需先有經驗；或心理的活動或身體的活動，都是憑着活動底積累，然後才有體驗，才有所得，所以說『行易知難』。因爲行在先，知在後；衝動的行，自然較易，有條理的知，其因果關係的知，自然較難。

間接得來的知識，不需先有經驗；凡是由視官看來的文字，或者由聽官聽來的語言，都可知其然而不知其所以然地接受過來，算作知識。因爲這樣的知識，既難胸有成竹，當難施諸行爲或支配外界，所以說『言之匪難，行之爲艱』，所以誤認爲『知易行難』。

『行易知難』是知識發生學上的定律，『知易行難』是知識襲取過程上的事實。然而襲取的知識是不能應用的（倘若活名的譽虛假聲勢不算應用的話），所以讀書，看報，聽演講，充其量也不過供給一點預備直接經驗的參考，不能有所發明與發現——在世界上增加不了前人不曾知道的知識。更不用說稍有系統一點的書報，演講等都不肯耐心經過耳目，只愛把玩一些沒有上下關節的標語與口號了。

懶，是個害事的泉源。因為懶才畏難，因為畏難才不肯直接去由經驗中找知識，因為不由直接經驗中找知識才愈間接愈方便，結果才致於舉國輾轉剽竊，道聽塗說，以一二新名詞為自欺欺人之資，遇大難而不可收拾！

所謂知識階級者既以間接知識為『作八股』之用（不管洋八股與老八股，一切為作文而作文，根本無物可指，無情儘可傾吐者，均在八股之列）等而下之，比較直接一點的間接知識（即二手貨）且不暇探求，反以他人牙慧誇耀於以力自給且以給人的所謂『蚩蚩者氓』之前；以致蚩蚩者終於蚩蚩，『以口至手』尙且不足以為生，既無餘畧以謀求增加生產之術，復無自從知識階級以挹取優閑思考

之成果（因知識階級根本沒有這項成果），即無外患，當亦不能為繼了。

『治病，然後不病』，然在知識底立場而具此等覺悟者，尚不多見。有之，亦未肯切中事實，而以中國人之『劣根性』了之，以『人心不古，江河日下』了之。但有發育機會之人，動輒責罵青年，殊不知青年並非不要好，只是感情用事多一點，冷靜地絞腦筋少一點。年齒稍長應有領導責任者又根本沒有真知灼見，而且利用責罵青年以卸自己底責任，甚或壓抑方興的青年以鞏固自己有利可圖的地位。則無怪說真話不容易，耐心聽真話更不容易了。

欲濟間接知識，以至於胃脾知識之窮，勢非空口破壞所可了事，要在積極提倡直接知識或真正知識。惟直接知識為真知識，因為它有實際標準。譬如你說火不燒手，及至手到火內，則燒的事實便會反証你底話為不可靠。只是以間接知識來維持飯碗的人多，生怕直接知識使他破綻畢露，於是空口喊着火不燒手，但不許任何人走向真火，硬說真火不是衡量知識的標準。以致衆口鑠金，標準轉了方向，於是以偽成真，胃脾知識乃層出不窮。

提倡直接真正的知識自然要靠著思想，必得不怕思想，不怕因思想而有的麻煩，才能管事實

叫事實，才能推斷直接經驗所不及的事物是否合理，才能揭發胃脾知識底漏洞。

不過提到思想，立刻會有兩種誤解。不是將思想與「玄之又玄」聯在一起，以為那是作夢，或者作詩，不與支配世界的「科學」相干；便是將思想與「學者」聯在一起，以為那是太講系統，太講科學，不與日常行事相干的。

其實，這不但誤解思想，而且誤解詩與科學。科學之所以為科學，並不在對象是甚麼，乃在根據正常的思考方法，可見科學與思想本是同一事物底兩個名稱：在過程方面叫作思想，在體系方面叫作科學。思想也罷，科學也罷，都是有物可指的；不管心理組織與試驗的手段怎樣千變萬化，目的都在支配那個物（研究的對象），了解那個物。至於詩或藝術，則在心理組織底本身，即意境以後行為以前的態度，不管談的是人事，或者是風花雪月，凡係所談之物都是手段。目的乃在藉着手段而引起來的心理組織，乃在心理組織底範圍怎麼樣，深淺怎麼樣。

自己本來沒有甚麼意境，偏要吟風弄月，自飾風雅，所以詩或藝術才弄得「玄之又玄」。本來無物所指，既不要支配，也不要了解，偏要人云亦云，或故意在字面上爭奇立異，所以才沒有科學，所

以胃脾的科學與思想才弄得『玄之又玄』。

至於因爲一般習慣已經养成了習而不察的在心理上『受限制的反射』(Conditioned reflex)，只有機械的被動，沒有創化的自動，只有口號，標語，口頭禪，圈圖吞棗的名辭，制度或主義，在腦子裏面平滑滑地沒有刻苦深思的路徑，則一切有過程，有方位，有系統的科學思想，均要顯得『玄之又玄』，那又自當別論——自當在主觀方面求改革，不當在客觀方面妄施憤怒，以爲看着費勁想着費勁的東西都是不必要的東西。

思想說穿了，本不是甚麼難懂的一回事。我們說在思想甚麼，即等於說我們底心理受了甚麼(對象)底刺激而有反應。不過對象不一定限於當前的外界，凡已留過痕跡的，都可隨時躍起，而且彼此穿插起來，作爲思想底對象——有訓練的思想與無訓練的思想所有的分別，即在躍起得自由不自由。所謂『受限制的反射』即因拖泥帶水，不能自主。只是不管怎樣千迴百折，思想底對象最後的衡量還是客觀存在的事實。所以西洋科學之所以發達，全憑文藝復興一洗中古時代以章句爲學問的積習，而『返到自然界去』。

研究自然界的科學是這樣，研究人的也是一樣，即所謂『人底正當研究，是要研究人。』所以欲在自然界得到思想上的領導，我們不請教巫術師，而請教自然科學家；欲在社會界得到思想上的領導，我們不請教廣告公司，而請教社會科學家。因為自然科學是逼準了自然現象而求有所了解與應付，社會科學是逼準了社會現象而求有所了解與應付，都不准強不知以為知，或者離開對象而憑空虛構。

只是中國之大，文化階段相差懸殊，在自然界已有進步的自然科學還免不了貼符念咒，更何況社會科學底造詣與自然科學相差尚遠，哪裏免得了大家只看廣告，只談口號，只有『受限制的反射』呢？

然而因噎不能廢食，因符咒不能廢自然科學，也就因標語不能廢社會科學。凡有社會科學常識者均知社會科學以前的所謂『社會思想』，除了烏托邦底耀人心目以外，又是多麼因為脫離了社會的關節，不受科學的紀律而造惡因於社會了。所以以現代而談社會思想，反怕社會科學，即不異於怕思想。前文『社會思想與社會問題』(中編廿二)曾揭發社會思想與社會問題之關係，亦在

不使思想而與社會脫節以成空中樓閣。我們已知這點應為青年思想之新認識，新覺悟；但與傳統的八股習慣勢不兩立，困難很大。然我們深信：苟談思想而不顧科學的律令，而不顧問題所由生的關節，勢必永久沒有出路。『需要為事實之母』，問題既大且多，但望與讀者共同創立一點立身行世的真知灼見的途徑也可。

(一九三三，二十七)

附錄

(甲) 阿里耶論『蠻野人底心』

原書名：The Mind of the Savage

原著者：Rayal Alier (Fred Rothwell 英譯)

出版處：New York: Harcourt, Brace and Co.

三百頁，法文本出版於一九二七年，英文本最近出版

一般人對於原始民族，具有兩種極其相反的誤解：不是以為他們粗陋不堪，不與我們同類，就是以為他們天真爛漫，終日在樂園裏。

前一種自我文化集中的觀點 (ethnocentrism) 且不說，後者原以盧梭爲代表，再加上人類固有的慕古心理，於是終日夢想過去的黃金時代，日嘆現代社會底人心不古，江河日下。偶爾看見異言異服的民族，根本不與我們底自己民儀民風有甚麼相干，正有恨惡當前環境的「心理預向」的人當然得到不可名言的滿足，以爲他們是自己底知己；於是對於他們那些異樣的民儀民風，離開原來的生活系統，而大加推崇。歐美人討厭了近世紀的文明，偶爾羨慕中國懶洋洋的閑靜生活，也是這種道理。譬如討厭了晉梁底烟火氣，而羨慕貧民底菜根香，在富人有這種心理是自然的，有好處的；在貧民自身而大覺驕傲起來，便是變態的，上當的。無如中國聽見羅素之流偶爾的推崇或征服者故意替我們保存「國粹」而大大驕傲起來的正大有人在！

我們知道英國人在香港替我們保存「國粹」，其他帝國主義也在不同的地方替我們保存「國粹」。所謂「國粹」，不外崇拜過去，保存四書五經之類。空嘆過去與死讀甚麼經書，不是不致「過激」，不致疑而走險，不致反抗一切征服者嗎？明乎此，我們才上不了人家故意給我們的當。

相信過去的黃金時代，是任何神話或民俗學可以給我們一種教訓的人就是那種想法，根本

與『黃金時代』底有無沒有關係。除了多得比較材料，我們值得介紹這本書以外，我們知道盧梭自己便不相信真有一個天真爛漫的『天然狀態』或黃金時代，也是好事。

本書引盧梭說（頁十七）：天然狀態那個時期，『現在已經不存在了，在過去也許根本沒有存在過，到將來大概也永遠不會存在；然而不管真正存在不存在，我們若欲正確地估計當前的時期是需要知道天然狀態的』。『我們必不要以為我們所說的天然狀態是歷史的事實，那不過是假定的論點，目的乃在申明事物底性質，不在述敘事物底起源』（這裏的性質，自然是『人之初，性本善』底性；是有那樣的潛能，不是必有那樣的來歷）。

這本書第一章即在批評誤認蠻野人代表黃金時代的天然狀態的說法；第二三章說明蠻野人底心靈實際落後的緣故（第二章『巫術與理知底退化』；第三章『巫術與道德底墜落』）；第四章證明所謂文明社會也頗多『蠻性底遺留』（『高等社會底巫術』）；第五章說明巫術底所以然（『巫術底門限』）；第六七兩章總論蠻野人底心靈與文明人底心靈所以不同與所以分野的際限（第六章『真』的問題；第七章『分途』）。

簡單一句話，蠻野之所以爲蠻野，在甚麼地方呢？即在蠻野人爲巫術所陷害。因爲相信巫術，所以用不着分析實際的因果；因爲不用分析實際的因果，所以科學不發達，控制天然的能力無法增加。我要使禾稼豐收嗎？我既有祖傳的咒語與儀式施在田地上就好了，哪裏用得着分析土壤，測量氣候，預防旱潦，即用得着，也是我始祖怎麼樣，我便怎麼樣，不敢相差分毫；因爲錯了公式，一切便會不靈的。倘或遇着旱潦或旁的災害嗎？那是我們底敵人施行了黑巫術，或者我們自己底吉巫術行得不全。這樣一切都以巫術爲因，都以巫術爲果，還有甚麼分別嗎？還有甚麼試驗嗎？還有甚麼獨創嗎？沒有這些，還有甚麼科學嗎？這是理知一方面的事。

另一方面，因爲用不着分析實際的因果，再加上普遍的巫術勢力與無法預知的黑巫術底執行者，所以終日在疑心與恐懼之中；因爲終日在疑心與恐懼之中，所以疑心底對象是現成的。凡有不快意的事，自然很容易說是由於某某敵人，於是嫌怨百出，報復不窮。試想嫌怨百出，報復不窮的狀態之中，還有光風霽月的胸襟嗎？這又是在人生觀與道德一方面的

這本書，是我們中國人應該讀的。我們底社會不是爾詐我虞嗎？不是不自信因而不信人嗎？不

是任何事都歸咎於命嗎？及至歸咎於命，不是一切都完事大吉了嗎？自己應該努力者必歸咎於命；他人應該合作者，必彼此不信任。彼此不信任，自無高尚的德操；一切歸咎於命，在知識份子便得達觀，便得『順天知命』，在無知識的份子更是『聽天由命』。不管是叫順天知命，還是叫聽天由命，反正都是由着外界來擺布，自己用不着創始的精神與改革的手段。

此外，這本書也列舉現在西洋人種種巫術心理，也使我們不太過覺到有損自己底志氣誇張人家底威風。而且對於前面說過的自我文化集中的觀點也有批評與貢獻。不過人家社會環境已經進到一定階段，個人底心理自然不足影響社會底潮流，而且偶爾私事，也防害不了一般的正業。這書底長處在有實際經驗，不是抄襲二手貨；也在許多新的研究，如皮阿什（J. Piaget）等，都被接受過去。它底短處，除有許多值得發揮的地方常是三言兩語輕易過去，且於不必要處不免特別繁重以外，主要是在偏重心理的轉變。譬如証明蠻野人吃了巫術底虧以後，所舉的辦法不是社會環境底改組，而是個人信仰底改宗。然而這是難怪的，試看下文，便知他有他自己底立腳點。

這裏我們且舉兩點值得注意的事：一即社會環境不改變的時候，個人心理的轉變也轉變不

到很完全的程度。譬如書中有很多無意中舉出的例，土著教徒已受了西洋底洗禮，可是到了緊要關頭，仍然固守着原來的巫術心理。不是說西洋醫藥治不了土著底病，就是說土著所怕的在西洋人可以不怕，因為不知道的可以不怕。第二，蠻野人遇着急難的疑團，譬如不能證明敵人或破壞者爲誰，即用『靈試』(Oreba)，用種種使人不能不吃虧的辦法試驗疑心底對象。吃虧即證明有罪，不吃虧始爲無罪。最奇怪的，不但試驗的人這樣相信，這樣以不了了之，即被試驗者也這樣相信，以不了了之。譬如說，被人試驗用火燒壞了，旁人固然說他有罪，他自己也必心樂服地自認有罪。這比『屈打成招』還厲害，因為屈打成招，自己還知道『屈』。當阿〇本不革命而被判成革命罪且處死刑的時候，我們總以爲魯迅使阿〇冒然招認爲不盡情理，誰知不大發達的心理狀態本來就是這樣呢？

這類的倫比，說起來沒有完，我們且介紹著者 André 作結。著者法國人，生於一八六二年。研究法國新教歷史，主張政教分離。一九二五年出版研究三十年之巨著蠻野人之改宗心理 (*La Psychologie de la conversion chez les peuples non chrétiens*)，兩本，一本五九五頁，一本五〇九頁。繼出木書，法文名

Le non-civilise et Nous 擬再出討論宗教與巫術之書，申明巫術不但是宗教底來源，且使宗教因巫術底寄生而靈源斷絕。著者自一九二一年以後任巴黎大學新教神學院院長。

(一九三三，一十三)

(乙) 德里堡論『認識蠻野人』

原書名：At Home with the Savage

著者：J. H. Driberg

出版者：London: George Routledge and Sons

一九三二年出版，二百六十七頁

因為英國是先進的帝國，所以英國的人類學多與殖民地的實際經驗有關。老實地說，人類學所以發達起來，多是因為殖民地底不同文化底接觸那樣實際趣益底結果。英國一般的人類學是這樣，我們現在所要介紹的這本書，更是這樣。茲為理解清晰起見，首先說明人類學是甚麼與夫

下編

(甲) 阿里耶論『蠻野人底心』

(乙) 德里堡論『認識蠻野人』三八一

『蠻野人』有甚麼意義，然後再討論本書。

(一) 人類學與『蠻野人』

人類學，自然譯得是 Anthropology。可是這個英文字，一般人也沒有一定的解釋。不是與考古學混在一起，便是與人文學混在一起。人文學底英文是 Philology，原先以爲是研究人種，晚近才以爲是研究文化。考古學底領域是研究死的東西，可是死的東西發現得多了以後，人們便關心產生這些東西的人是怎樣的，於是有了人類學。不過現代的人類學，與其說是研究過去的人，無寧說是研究現在還存着的蠻野人或原始民族。說到這裏，人類學與社會學便分不開家，因爲都是以人類爲對象；頂省事，我們可以說研究文明社會的是社會學，研究蠻野社會的是人類學。不過文明與蠻野只是爲學術便利而有的用語，只在表示發展的程度，沒有價值的判斷存乎其間；換句話說，即沒有推崇與貶斥的意思。我們故意不說慣用的野蠻，而說蠻野，就是要避免慣用字眼不可避免的感情聯帶物。所以研究中國的鄉村，適用人類學的看法；研究中國的城市，適用社會學的看法。我們不是說鄉村壞而城市好，乃是要表明『老死不相往來』的農夫與度着接電線生活的工人不

是一樣的生活法，思考法，行動法。我們打算多介紹一點人類學給讀者，也就是欲使中國的農村社會多得一點比較參考的材料。

牛津大學底馬洛蒂 (Robert Ranish Marrett) 對於人類學的分野，比較特別包羅，順便介紹出來，以備參考。他以為人類學是研究人類在環境、種族、文化三方面所有的遺留 (Survivals)，所以可有三部：即人類地理學 (Anthro-geography)，體質人類學 (Physical anthropology)，與文化人類學 (Cultural Anthropology)。統三部而為一，便可產生第四部，即人文學 (ethnology)。人文學統攝地境、種族、文化三方面，即有所謂人文型 (ethnic type) 之研究。文化一方面，可再分三部進行研究，即語言、物質文化 (藝術產品) 與精神文化 (社會制度)。

不過我們為說話便當起見，不能這樣詳細，只分體質人類學與文化或社會人類學兩大類。研究身體特質，如頭骨測量之類，屬於前者；研究思想、制度、組織，人為成績，屬於後者。一般人關心的是後者，不是前者，與現實社會有關係的，也是後者，不是前者。

(二) 現在再討論我們所要介紹的這本書。

著者曾在烏干達 (Uganda) 與蘇丹 (Sudan) 實際服務，刻為劍橋大學人文學講師。此書之外，曾有五種這一類的著作：即烏干達琅戈人 (The Lango: a Nilotic Tribe of Uganda) 蠻野人底真相 (The Savage as He Really Is) 第丁區 (The Didinka) 民族 (People of the Small Arrow) 東非洲問題，入社儀式 (Initiation)。

本書計分十九章，首章敘述人類學對於殖民官吏怎樣重要，末章用例申明實地情形，非常不易解剖；不明當地生活系統，必不為功。當中第十七章，分述人類學與實地研究，人性、環境與文化，個人、家庭與族黨，由族黨而部落，由部落而國家，然後專論戰爭、宗教、巫術、經濟、法律與教育。

這本書並不是甚麼了不得的書，不過是因為實地經驗在背後，所以隨處都可遇見一些獨到的見地。見地雖然不必驚人，可是不是空口說白話的見地——而且著者自己就反對埋頭案上『發明』甚麼驚人之論，自己成了名，然後再由旁人根據實地經驗來慢慢打倒。

(三) 以下即檢值得注意的，介紹幾點。

第一，這書本注重語言這宗對象。『語言是文化底質素之一，也是文化底工具，所以語言底性

質與結構極與社會底結構聯在一起，清清楚楚地反映着一個部落底心理」（頁三十三）。著者以爲文明社會因爲分工細，大多數的事都歸專家去作，所以一般人日常用語只有八百字左右。專家底術語不但平常人不懂，即專家自身也未必能懂。可是在蠻野社會裏面，一切知識技能都是大家有份的，所以一個人必有兩千字才夠用（頁四十三—四）。『語言能夠創造心理感情的統一性，與國底創造極有關係；但語言不是單獨存在的原因，所以國已出現以後，語言便居次要地位，不像土地那樣，不值得因爲語言而動干戈。然而語言依然是交換情愫的媒介，依然是文化變遷底鏡子；凡用同一語言的，總感到親密與互相依賴的關係。』

第二，本書認爲人事與環境相較，究以人事爲易說明文化現象，因爲同一環境之下，會有不同的文化方式（頁四十五）。

第三，本書知道兩種文化接觸以後，因爲一種背後有武力，遂使被統治者破壞固有的道德。『歐洲人常以利用土人酋長爲媒介，以與當地部落交接爲便……結果自然是媒介人從中取利，使當地受到惡影響……歐洲人第一次至巴力（Bali）的時候，具有政教大權的酋長們，因爲忙着

徵收賦稅，調停部落之間的爭執，或者指導宗教的禮節，總以為應付外人底小小要求有傷體統，遂派代表為假會長；一而可以滿足外人，一而不致自己輕於出頭露面。可是外人不知假會長底額面價值，竟被認為真會長，以致真會長勢力頹落。於是疑忌叢生，主權陵替，古風破壞。」（頁一三一至一三二）

第四，這本書也攻擊所謂「黃金時代」的觀念。凡夢想亘古的黃金時代者，都認為那時是與物無爭，並育而不相害的。其實，夢想的黃金時代，主要是在「水來伸手，飯來張口」——然而送水做飯的人，不知也以為那是黃金時代，所以快樂主義的黃金時代並不存在，至於神話上的黃金時代，則所代表的不是自己，乃是隣近異族底威武。被壓迫者得不到的東西，詭羨之餘，便作出黃金時代的夢，因為做這樣的夢是被壓迫者自然而然的趨向。原始人並無黃金時代，因為原始人底主要任務是忙着維持自己及家族底生活，常是扎爭在顛連困苦之中。（一六三）

第五，本書給我們一個平衡觀念，以去了解原始社會。原始社會以維持平衡為原則，所以原始的律法，永遠不是報復的。個人或者報復，律法則否（二一七）。即如「以眼還眼，以牙還牙」，也不是報

復，而是謀均衡。所以一個人嫁出去或者一個人被異族殺害了，本族爲謀平衡起見，必得得到『奩資』或其他賠償。我們在這裏知道原始的律法比我們底更較偏於個人，同時也更偏於團體。它偏於團體，因爲社會底單位是家族，不是個人；它偏於個人，因爲個人不但被活人管着，保護着，而且被一切死去的列祖列宗管着，保護着，損人利己的機會主義是辦不到的。個人受到法律極細密的支配，但不是禁令，而是勸教；不在消極方面，而在積極方面。（頁三二九至三三〇）

第六，本書說明最初的人並不關心戰爭，因爲古跡底保留所表現的不是戰事，而是獵食。『圖畫』所表示的穴居人，是追逐野獸，永遠不是與同類鬥爭。這類的圖畫是用作巫術，以感致野獸底繁殖，就好像最初所刻的人形是感致人類底生育能力那樣。畋獵圖之爲交感的巫術，也在乎使野獸容易落到獵者手裏』（頁一六四）。

（一九三三，二十七）

三九 由內蒙旅行說起

——爲社會研究復刊週年作

旅行，知識界底動向，實地研究底準備

四月上半是各校春假的時期，特別值得注意的，便是旅行團體底風起雲湧。旅行可以是純粹欣賞的，也可以是具有考察使命的。但不管是欣賞還是考察，因爲親身經歷，總比「秀才不出門，便知天下文」的習慣好得多。馮友蘭先生在五月四日的「申報星期論文」中申論「教青年認識祖國」底重要，並提倡一切路局都要特別優待學生，使他們有親眼目觀認識祖國的機會。他底動機，恐怕就是見了旅行團體的風起雲湧而有所鼓舞。

我自己便是參加旅行的一員，而且是分享優待的。本來打算寫點文字，來報告旅行的經驗，聲謝所得的優待，並提倡認真一點的具有考察性質的旅行。見了馮先生那篇文章以後，適值本刊四週年紀念，而且旅行報告還一時趕不出來，所以選了這個題目，來檢討一下四五年以來實地研究底趨向。

我參加的團體，是燕京清華兩校合組的綏遠考察團。團員三十一人，於四月四日由北平西直門車站出發，十六日返抵清華園車站。來回都是綏遠省政府備的車，除綏遠各地軍政當局優渥招待外，一切與蒙人接洽，均由省政府派員負責領導。全團分爲三組；一組十一人，赴百靈廟，大廟一帶，見了許多可敬可慕的將士，聽了許多可歌可泣的事蹟；兩組各十人，分赴包頭東北九十里的五當召，與包頭西北一百三十里的西公旗。去西公旗的，知道西公旗爭位的糾紛，不是報紙上所載的那麼簡單，而且問題也還沒有解決。我自己去的是五當召，請多說幾句關於五當召的話。『召』譯言廟，『五當』是大青山的一個溝名。廟在『五當溝』裏，故名『五當召』，係俗名。蒙名漢譯，則爲『白花』，是因爲富於白芍藥。正式漢名爲『廣覺寺』，是乾隆年間奉旨建造的。寺爲西藏式，遠望如西洋建築。平時有喇嘛二三百人，一年兩次大會則有千餘人。紅衣衫的人，白聖燻的廟，掩映於蒼翠的山間，不會使人想像到蒙古沙漠間會有這種境界！

寺有活佛，不及二十歲，爲該寺第六代。普通每每以爲蒙人思想簡單，必信活佛萬能。但活佛只是職位最高，若論修行的造詣，寺內却有三等。學徒十年，考試及格爲『葛不細』，再十年及格爲

『阿倫金巴』再十年及格始爲『道倫巴』。若用科舉的倫比，則有如秀才、舉人、進士之分。第一級學位，全寺五六十人，第二級二十上下人，最高第三級僅三四人。活佛念經列首席，分組討論則與第一級『葛不細』同位。以漢人崇信活佛之篤，而分別職位與造詣如此，足使崇拜權威的漢人學究聞風感嘆。但喇嘛教育的死讀經文不切實際，以致皓首窮經茫然不知所解者比比皆是，積弊也與科舉八股的習慣無分軒輊。

漢人在五當召領域者，率爲從事生產的蒙民作佃農，自號爲『吃苦的』。不事生產的蒙人爲喇嘛，從事生產的蒙人爲『黑民』，不能與喇嘛比。譬如一頃地（百畝爲頃，二百四十方步爲畝）可出糜子二三石（十斗爲石，十八箇爲斗），出一石糜子，給寺裏三斗，作地租；其餘七斗，漢人『吃苦的』與蒙人『黑民』平分。『黑民』是掌櫃的，可以由寺裏租地，漢人無權。這等關係，使我們推翻一般漢人有統治的優勢，蒙人有落伍的文化一類的觀念。其他如蒙人教育、生產、漢人移民與蒙漢的關係等，在在都足動一髮而引千鈞，在在都需要長時間的實地研究與遠大的眼光。絕非一二書吏一紙公文所可了事。

如前面所說，旅行報告，非在這裏所可着手。我們每一團員都要準備一個單獨報告，然後根據所有的單獨報告，編製分組的報告，然後再繳給政府當局，聊以回報逾格招待的盛意，且以公諸同好，藉作邊疆社會的參考。我們在這裏所要討論的，乃是這類旅行所有的意義。

類似的團體旅行，到綏遠而負了考察使命的，第一次當推三年前顧頡剛，吳文藻夫婦，鄭振鐸，陳其田等諸位先生十餘人，在二十三年夏季所組織的團體，那是由平綏鐵路招待的。考察報告，由路局刊印單行本出售，引起文化界底不少注意。同一年夏天，劉半儂爲調查方言染病而死；我自己也和朋友以私人的資格到那一方面參觀過一次。以後自然是去的人越來越多，以至今年有許多大規模的團體去。在省府招待席上，四月五日晚間一次，就有百餘人之多。

這有甚麼意義？

第一，是軍政交通等當局，爲了實邊，爲了新建設，已經可以與學術團體開誠合作。學術本來是合則兩成，分則兩傷的。若干世紀因紙面文章而『滿腹經綸』的入股積習，一旦被人看破，還他一個實事求是的本來面目，亟應多加培植，使他開花結實，以爲復興民族，解放創作力的先鋒。

第二稍有考察的旨趣，即可於純粹欣賞以外，產生許多成績，初不必顧慮原來準備不夠。而且即考察，即學習，經驗越多，技藝越精鍊。方法論產生於實地考察之中，是最有用的理論。

第三，這是關於全國知識界的總動向，西北不過是值得紀述的一例。即按本刊數年來所努力的，其進展的軌迹，亦有可得而道者：

(一) 本刊工作，已由提倡的階段，走到實習的階段；已由介紹的階段，走到報告的階段；已由概況的社會調查，走到了比較精密的社區研究，即以專題為單位的實地研究。概況的調查，以統計數字為滿足。實地研究則以因子的聯帶關係，整體的遠近佈景，文化演變的過程，以及異時異地的文化功能底比較與解釋等為鵠的。

(二) 本刊同人底活動範圍，有的研究過廣西的苗僮社區（而且犧牲了社員之一），有的研究過福建山西等近水社區與純粹內地社區，有的考察了北美與墨西哥的土著印第安人以及各該地農運經驗，有的遊歷了爪哇，印度，丹麥，蘇俄等國，專心於各地的合作與旁的新興建設，更有的參加了山東定縣以及其他各省區的社會實驗運動。

(三) 本刊小小的歷史，已經經過社會輿論對於學科所有的輕重意見。很顯然地，政府的教育政策是注意了『自然科學』，而忽視文法兩科。一切設備與深造機會，多偏於前者，而限制後者。風氣所及，遂使莘莘學子養成偏見，以爲後者不足輕重。我們這裏所關心的是社會科學，即所謂法科者，請將社會科學稍稍討論一下！

(甲) 偏見底癥結，坐在誤認社會科學爲非科學。一部份的原因恐係『自然科學』一辭所有的語病，與『自然』相對待，社會科學便不自然了，即不科學了。其實，一切科學，都是『自然的』。『杜撰的科學』，根本即是彼此相衝突的概念，不會成爲科學。世界上有的便有，無的便無，這種本來存在的現象，都屬於自然界，都是科學所要研究的範圍。習慣上，管地理，天文，物理，化學，生物等叫作『自然科學』，不過是因爲要根據具體的對象來研究罷了。關於社會現象，也是自然界已有的現象，不有誰杜撰出來的，當然也要根據具體的社會現象來研究，也同樣是用『自然史』的方法，即所謂『實地研究』是。但我們受了紙面研究底毒，研究社會現象的，像顧亭林那樣走遍天下才寫郡國利病書的比較的少，於是由着亂紙堆解放出來的過程，比較晚近，不如理化生物等

學解放出來的早而已。實際說，『多識鳥獸草木之名』的詩經研究法，何嘗從起初便脫離了故紙堆？即西洋科學最有歷史的希臘，還不也是亞里士多德底著作爲經典而專門作過考據的工夫嗎？在這烏烟瘴氣的考據園氛中，出來一個培根，見到學術轉變的需要，大喊『返到自然界去』，才不再走冤枉路。我們在社會科學範圍以內，所需要的也是這個。它所代表的運動，即實地研究的運動，而不是規避社會科學。理化生物等科學底對象是物質，以及物質以上加上了生命的現象；各門社會科學底對象是生命以上又加了心理文化的現象。高一級，便在原有的基礎以外加上一些新的要素，然而任何新的要素都不是無中生有的。

(乙) 在此處需要指明的，除科學分門合作以外，另有關於教育方針的一點。我們儘管承認理化生物與社會等科學都是科學，可是運用科學所得以爲治術，以求利用厚生，復興民族的時候，便有不同的功能。修橋補路，造機置航，我們底人才倘若不夠，可以由外國聘請技師，聘請專家。改造社會，建國樹政，我們便只能用自己底人才，而不能假手於客卿。製衣服，知道找裁縫；建房屋，知道找工程師；獨至國家社會作主人的事功，限制了這等人才底訓練機會，不能不說是政府底失計。

莘莘學子，驚於機器成就底外表，而視社會科學爲畏途而裹足不前，亦殊失自求作主人之道。

(丙) 但教育政策儘管是教育政策，社會新興的事業日多，社會實驗的風氣日盛，處處需要人才，偏處處只圖事功，而不圖成就事功底本源。『巧婦難作無米之炊』，便是社會科學界缺乏人才食糧的窘局！

那麼，要怎樣辦呢？

爲了補救這種缺憾，我們(一)應該推廣實地研究底範圍，(二)提高實地研究底訓練(三)普及實地研究底技術，(四)並在初創時期要求國際學者底合作。

(一) 各地實驗區與各地旅行團，是絕好實地研究的機會。主要是主持人以遠大的眼光，多在研究一方面着想。根據實地研究所得，才有超乎口號以外的新政，才有真知的灼見的科學系統。山東濟寧實驗區，在來年已有超乎概況調查的『村鎮社區研究』的計劃，這是值得我們注意的。關於旅行，專就西北而論，主持河北移民協會的段承澤先生，已在準備組織夏季考察團，一百五十人，分爲五組，每組去一個區域，作至少一個月的居留考察。有路局底合作，以一部研究材料歸路局

發表；其他費用，概歸自備，預計每月不必超過三十元。計劃成熟後，當有正式的廣告。但望各處從事社會建設的當局，多多預備這種機會，使我們除了西北以外，也可以有到華南、華西，各處一般中產學者不易走到的地方。

(二) 關於研究技術，這幾年最可注意的，是以研究經濟落後的社會著稱的人類學，漸漸被人承認了。人類學在中國歷來是一個『冷門』，少有人注意。政府考取留學生，既偏重所謂自然科學，人類學當然不易有一席之地。專就中央庚款而論，由着不管，走到與生物學同考，居然在今年出現了一門正式的社會人類學。據說投考的人不少，可惜只有一名，不足與其他科學比美。但就已被承認一點來看，則是極有意義的。『行遠自邇，登高自卑』，是不難蔚為大觀的。

(三) 欲求研究技術底普及，除了實際參加研究發表專冊以外，需要刊印一套『社會研究基本工具叢書』。這叢書可分兩組。一組以實例來寫方法論，並就已有的理論與事實，將財產、禮教、民風、婚姻、政府、文化接觸等專題，寫一套原則的書，以給研究者以理論的根據、考察的觀點，以及對於某種問題的趨向。另一組要客觀地敘述世界已知的文化區，標舉文化的型類，以使研究者

得到世界文化的經緯度，即遠近佈景，而不致對於自己底文化保持『自我文化集中』的陋習，以避免『國粹大家』入主出奴的偏見；且給研究者以具體的研究例案，在界劃中國底文化區的進程中，不致空洞無所捉摩。如此，有了兩組的專冊，組成一套基本工具叢書，一面有了技術上的出發點，另一面又可高瞻遠矚，方不致坐井觀天，閉門造車；則社會科學的專門學子可以根據了國內實地研究的經驗，再進一步產生新的理論，發展更適宜的技術，不但可以幫助執政者作『有計劃的社會建設』，也可以提高世界文化底水準；即非專門的學者，如新聞記者，散在各地的中小學教師，以及其他公務人員，也可因為叢書底幫助，利用他們底機會，成養更認真的經驗，而且搜集比較可靠的事實，供給專家來比較，解釋，或供給社會以更切實有興趣的讀物。這是需要全國社會科學家底協作的，我們趁着這個機會提議一下，希望讀者供獻更具體的意見與協助。

(四) 至於國際學者底合作，在上一段關於世界文化的話裏，已經暗示出它底需要了；因為我們必得知道世界文化底佈景及其進展底趨勢，方會左右逢源，但我們絕對不能希望專靠自己底力量來將全世界加以實地研究。老實說，我們這裏所重視的國際合作，乃是爲了我們在國

內的實地研究。第一，我們開疆拓土，人才不夠，要外國學者底協助。第二，外國有經驗的人參加我們底實地研究以後，不必他們比我們有經驗的學者更有成績不可，有了一批生力軍，多一點事實發現出來，即多爲我們墾出一點園地。第三，在金錢上給我們幫忙的機關已經很多，假如第一流學者能被引誘到中國來，必能引致更多的金錢，推動更大的工作。即不然，與其大批費用供給準備不夠的留學生，使其遠涉海洋遷就不入流的小人物，還不如引致第一流的人物到國內來，可以普惠後學，可以較爲經濟。到國外，他們底注意力不能集中在我們身上，到國內用中國的材料訓練中國人，自然近水樓台，事半功倍。地質學界的格拉褒（Gradan），解剖學界的布達生（Budar），都是最明顯的例子。中國地質學者在國內學界最爲前列，『北京人』底發現對於世界考古學偉大的貢獻，不是沒有道理的。

我們引致外國學者來華，除了直接聘請以外，假定有個聯絡機關，自動前來的，當不在少數。就外國人底利益來說，我們有研究生與他們合作，可以避免他們一切語言上，人與人接觸上的難關。認真的人不敢輕易來，全怕得是語言上的困難，以爲短時間不會有成績。我們若與以便利，不愁他

們不來。因爲文化學的根本精神，重在實地研究，他們不到中國來，已到各處去了。再一方面，他們怕得是費用，但實際在中國非常省錢，如有二年計劃，則用任何在他們自己底地方進行實地工作的費用，便可在中國省出他們遠涉重洋的費用來。況且說，他們對於自己的研究，已是疊床架屋，工作到了飽和狀態，不易產生驚人的成績。假如開闢了中國實地研究底新路線，也可以使他們底文化科學界起死迴生，放出異樣的光輝。

但我們所關心的，究竟是我們自己底事。有了國際合作以後，除了前一段所說的利益以外，我們可以有不花錢的導師，對於參加初步實地研究的人，非常有利益。再則，外國人到中國處處是新的，一切都是問題，可以幫忙我們底學子將許多習而不察，視爲固然的東西，從新反省起來，在觀察者與對象之間產生相當的心理距離，增加特別的客觀性。就此一點來看，其貢獻已不可以道里計。因爲在社會界進行研究的公例，是研究文化距離越遠的越容易，越切身的越困難；我們底急需，既然是研究我們自己，則這一類的幫助，是極其切實的。

以本社同人底接觸爲限，芝加哥的派克 (Park)，劍橋的呂嘉慈 (Richard)，密西根的懷

特 (White) 到燕大來時，都有十分顯著的貢獻。暑假以後，舉世聞名的賽皮爾 (Edward Sapir) 將來燕大專任人類學客座教授一年。賽氏以社會人類學、文化心理學及語言學等見長，係雅禮大學人類學系主任，曾任該校「人文關係研究所」所長，這次以專任的資格來華，一定有特殊的貢獻。其他可以陸續來華的海外學者，據我們所知，也大可絡繹不絕，蔚為最近將來的風氣。

綜合觀察起來，就本刊數年的歷史，公私學政各方面均有如許之變動與擴展，使我們十分鼓舞與奮。聞燕大社會學系，正在籌措研究院獎學金，以便更嚴格地提高實地研究底水準，則我們同工的人數，即在小的範圍來講，也要大大增加起來。我們趁着這個機會，也使一切關心我們底運動的讀者，與我們共同鼓舞起來，以更努力再大的前途，便是這篇文章在百忙中拉了這麼長來不加潤色地與讀者相見的理由。

我們有一個基本認識，便是我們這百孔千瘡的祖國，雖然處處有問題，也處處都呈現着轉機。在這轉機中，各種新興的工作，新興的功能，在在都需要我們積極努力。我們不愁沒有事作，愁的是人才不夠。我們訓練自己與為更偉大的事功奠基礎，都需要「大處着眼，小處下手」，「攘利不先，

赴義恐後』的實地研究的精神。惟有實地研究底經驗，才是客觀底清楚與主觀底魄力，兩相結合，創新世界的發動機。

(一九三七，五，十二)

四〇 實地研究討論

週刊編者按：這個小小的刊物（社會研究），目的是在多多搜集實地研究的材料，用實地研究來打出中國社會材料底新局面，以改革國內固有的舊重書本研究之風氣。在學校裏求學問而出外不合體，不是學問底罪，而是假學問底罪。人見假學問沒有用處，並學問本身而放棄之，是因噎廢食的辦法。所謂學問，有間接來的，如書本子與道聽途說之類；有直接由經驗來的，如實地研究。是有直接經驗而無組織，只是常識，不能成爲科學。實地研究，是組織直接經驗的惟一法門。接問的知識，本來只有參考之用，即在與直接經驗相印證。間接知識而不與經驗相印證，轉相附會，距事實越來越遠，便成了假的知識。假的知識，既建設不了純科學，也不能供給實用科學底設計之用。書本上的學問，不管是用固有典籍的「洋八股」，還是用外國典籍的「洋八股」，都不足別開生面。假如我們不求認識我們自己底社會生活則已，如求認識，必自實地研究始——由實地研究，而且由範圍很廣，方式很多的實地研究，才會建設起中國自己底社會科學來。假如我們不求改革我們自己底社會生活則已，如求改革，必自實地認識始——由實地研究的認識，針對了事實，分析出問題所由生的因果關係，才會產生出有效的社會統治與建設來。

所以實用的社會科學要據着實地研究，系統的社會科學也要靠着實地研究。

本刊同人數年前發起社會研究即本這個宗旨，但因人力財力底限制，所發表的材料依然是介紹的數量多，報告的數量少。以後參加實地研究的越來越多，大部份材料，又非本刊所可容納了。

茲爲讀者和其他同工者便利起見，將實地研究中印證經驗，討論方法的信件，披露數件如次：

(一) 方法和技術

(甲) 友人來信

我本月七日就回到 Y C 城來了，但在路上受了感冒到此後就病倒了，足足在牀上躺了兩週，到現在才算漸漸的復元起來，因此這些日子亦未能進行什麼工作，甚至遲了這麼久才給先生寫信，心中甚覺不安。

這一次在北平，很給了我好些新的知識和好的印象，和伯教授的兩次談話在方法和觀點上都有很大的幫助。此外，C 師、I 師都給了我許多懇切而有用的指導。先生風光霽月的態度和坦白的批評與指導，更給與我不少的力量，使我對研究工作更有勇氣與信仰；一般人的漠視，我亦不灰

心，不在意。

昨天收到C師的信內統有W師的信。讀完之後，更使我興奮百倍，使我不得不加倍的努力，以期達到諸師長所期望於我的成就。現在我已經可以繼續工作了，我預計在一月中把宗教生活的研究完成，明年一月底我將返校一行並擬多留幾日以便閱讀W師指定的參考書，並與先生探討研究上所遇到的問題。目前我感遇的只是方法或技術上的問題。材料上的問題，我現在並不急於求解；因為那是寫年終報告時的工作，且也需許多參考資料與批評。所以這番工作只好留到明年五月返校後再集中力量去作了。

至於現在方法上的問題，我已經漸漸的有了一些經驗，對於應付人和人談話及參加各種民衆活動，都有了一點把握。只是我老感覺到我們所觀察到的並不是很完全而真實的。因為我們的生活和他們不同，我們沒有方法能把他們的感覺體會出來。比如我們考察一種制度的功能和意義，我們所看到的恐怕並不是人民所感到的。具體的材料是頂好搜集的，但一種制度或信仰的功能，（即它在社區生活中的活動）却不易捉摸得住。我們實地研究所感的困難大概就在這裏。但我們所

要供獻給人家的亦在這裏。所以這一點亦就是我們所要致力的。否則依然落了一般社會調查的老圈套，不會有新的貢獻。

實地研究實在不是容易作的一件工作。我要不是爲了將來我們遠大的目的，實在有點灰心了。尤其在這種單人獨馬的情形之下，處處有釘子碰，時時有問題發生，生活程度又非常之低，若就舒服來說，遠不如在學系作助教。但我並不灰心，我對我們的工作有信仰，對我們這運動的發展亦有熱望，我極願意拿出一點成績來，作成我們運動開始時許多基石的一塊。所以研究進行上雖有痛苦，我也要堅持下去，不再因一點小不如意而灰心了。

近日此地大雪，氣候極寒，最後謝謝此次在平時你們對我的款待。即頌

年禧

某敬啓二十五年十二月十九日

(乙) 復信

接十九日信，使我放下心病，是很倒碇的事，很令人懸念。請你不要誤解我們都是批評你的人，我們既關心你底產品，也關心你底福利，不過對於你的期望極重，有一點不甘心憑你馬虎下去就

是了。

人都是同旁人比，才有平與不平；但自己努力，是要靠着自己底標準的。你取消了專靠人而不肯自己打天下的態度，使我十分快慰！中國的領袖常不容易到處產生不出來，還不是大家要吃領袖而不肯培植領袖嗎？我們都明白領袖培植人材，而不明白領袖也需要培植。培植領袖最好的方法，就是要從事實上表現領袖底路線是對的，而不是在口頭上爲領袖個人來搖旗吶喊。

天下真有作爲的人都是爲大衆開闢舒服的道路，自己多半得不到舒服——其實，這樣行爲底本身便是舒服，便是報償。『好漢打破牙關和血吞』，豈只碰釘子而已哉？有時爲掩護旁人，連話都不能說——所謂『任勞任怨』是也。中國到處荆棘，需要的是斬荆披棘的人，不是憤憤不平的人。

因爲來信是坦白的衷曲，我也更進一步來貢獻我底意見。你知道，這已不是學校慣有的關係了——如果靠這個，我沒有資格說這些。人材這樣少的中國，而不能努力振拔，實在對不住環境，也對不住自己。看一個人有本領，而不激發出他底本領來，也不是對得住人的事。

實地研究，本來是苦事。這就是『八股』現象所以不易改革的緣故。這在難作也是難的，難也是勉爲其難。我們不是說現成話，也很坦白底預備着接受一切人底批評。相實相勸，怎樣產生了真的知識，才是我們底目的——我們在對事，而非對人。但可能，我也要在暑假用全力來作實地研究。

作研究當然以具體材料作出發點。材料多了，串插起來，自然會明了彼此的關係，所謂『意義』便在這裏產生，便是明了部份在全體裏的地位。至於我們看的是否與實境相合，乃是永遠沒有絕對標準的事。我們底責任是在盡量使它相合，但技術越進步，也越會知道原來看的（自己底或旁人底）是各處都有漏洞的。即在被研究的主體，他所感覺的與他所說的，是不是一回事；所感覺和他所說的，又與實際的因果律是不是一回事，也都成問題。上一段是語言傳達的問題，裏面有官面文章的说法，與衷心說法的不同。下一段是認識論上的問題，裏面有『理由』與『原因』的不同。

作學問當然要有野心，儘可能地向真實處鑽，但不能因爲野心太大，連鑽到的一點也不敢承認，不敢拿出來。得尺則尺，得寸則寸，然後一時一時地進展下去，一代一代地推演出來；如此而已。有話儘管說，我們底談話也可有一部發表在社會研究上，作旁人底參考。

不及一二，即祝光明的進展！

宅敬復

(二) 社區研究與專題研究

(甲) 來信

前函想已達覽了。這些日子來我正在繼續作宗教生活的研究，最後的一部分是關於巫覡術士的研究，現在已經大致完成了。不過我最近感覺到一個問題，就是我所研究的社區不是一個適宜的單位，原因是它的情形不能代表這地方的一般村落社區狀態。有些現象是在這個社區裏找不到的，而在其他社區裏却很普遍的流行着。舉例說，如神社這種組織，在考察其他村落時差不多到處都有，但偏偏這王家營就沒有。再如鎮壓風水的堆台，普通村落差不多都有一個或幾個，但王家營也偏偏的沒有。其他還很多，我們不必一一細舉。

這亦證明我們起初膚淺的觀察，是靠不住的。起初我們以為王家營是個頂適宜的單位。經過這兩個月的研究，漸漸發現它並不十分合乎我們的理想。雖然它給了我們許多許多的材料，但要拿它來作一個社區研究的代表單位，我自己覺得有點太危險了。而且我研究某一個項目時，除了

研究本村的情形以外，我還要跑到其他村子裏去看。我總不敢相信一個特例。

我們的研究應當是一種概論的研究。但一個『個例』怎樣能產生一個概論呢？這樣使我對這個社區的研究有點捉摸不住。我們所得的材料，亦不盡是這村裏的。與其說是王家營的社區研究，倒不如說安邑縣的家族制度與宗教生活的研究較為妥當些。若我們必須作一個社區的研究，那非重新找一個單位不可。王家營我認定它是不能作一個代表的研究單位的。我們若以某個題目為單位，如家族制度，宗教生活，土地制度等，則我們可以不必限定一個村落，而以多數『個例』的情形作一個比較綜合的研究。這樣，所得的材料也許比較可靠而完全一點。

現在我要求先生指導的就是，我還是以社區為單位呢？還是以研究的題目為單位呢？若以社區為單位，就應當重新再選擇一個較適宜的社區，若以題目為單位，我們的行動就要活動點，要多跑幾個村落。

這兩種辦法都各有各的好處。社區單位的研究範圍寬點，也完全點，以題目為單位的研究，可以深入一點，也比較容易得到成績，希望先生給我一個適當的答覆。不過這兩種辦法，也不是非分

開不可的；他們也可以合成一個研究。但以我們第一年的精力和經驗來說，恐怕分開點比較好些。來函在昨天到了，C師轉來W師的信，亦於前兩天收到了。W師對我的關切和指示，使我興奮異常。我要不努力前進，怎能對得起W師這番殷望呢？現兩函都給YH兄寄去，希望他也能得到一些興奮。

今天是冬節，但我仍然獨自抱着一個小火盆整理我這一天的所得。若不是日曆告訴我，我幾乎要把它忘記了。寂寞是使我最難忍受的，尤其是當充滿了許多美麗的回憶的時節的時候，更覺得有點難堪。這時我真留戀母校，眷戀得使我想即時回去。

新年中我打算再考察幾個村落，同時亦希望找到一個比較更適宜的社區。月中要回家中住幾天，然後再從家中轉往北平。餘容再達。

某敬啓二十五年十二月二十五日。

(乙) 復信

二十五日的信，接到了。我想我們現在所要集中的，還是以社區為單位的研究，不是以專題為單位的研究。必是社區研究得了，然後才可以單就各社區中某一方面的內容加以歸納，而產生那

一方面的專題研究。

誠然，專題研究可以容易得到材料，可以容易動人聽聞。然而我們學術界底毛病，乃在通論太多，例案太少。我們起死回生的辦法，乃在放下抽象的通論，專心具體的例案。假如在實地研究上先作了專題研究，這固然比不根據實地研究而有的通論更進一籌；但沒有以社區單位的例案作後盾，則你所認的專題所有的分子，在不同的社區會有不同的意義，而不被覺察，容易誤認為同一的東西。這因為一個生活型有一個生活型底內部組織，不同型中所包含的組織因子，要以它在該型以內所有的功能來定其意義；表面上看着相同的因子，不一定有同一的意義。沒有社區這單位，你便無以知道衆因子是同是不同。

第二個先要集中社區研究的理由，乃在假定專題所選的現象都是同一單位的（即如誠算法上所說的單位，如斤不能與斗混之類），都是同一意義的，然你作了通論之後，因為沒有社區底具體生活作後盾，你也不容易覆核你所說的是對還是錯，或哪一部分對哪一部分錯。

至於決定社區研究以後，是否要另換地點，我以為是不要的。你要換地點的理由，是王家營不

代表其他社區，不足根據這個作一般社區底概論。其實，我們第一次下手，以一個一個的社區作對象，實實在在地看清了某一社區底平面結構及其關聯，更看清了他底演變及自然史；有甚麼算甚麼，沒有的管不着。我們要就事實來作解釋，不能勉強事實來符合我們底理論偏見。土地，工作，人民，是三者交相影響的。三者本身所有的型類與三者關係所有的型類，都可因社區不同而不同。但必得是一個一個地例案研究積累起來，才能夠將同異分起來，作成概論。

固然，研究了一個足有代表資格的社區，就等於研究了許多同類的社區。不過社區研究還沒有大規模地進展的時候，說哪一個有代表的資格，都有危險，還不如有一個算一個，不管它代表性有多大。

科學探討，自然關心同點以作通論，但也同樣關心異點以求所以同異之理。譬如『神社』『堆台』之類，旁的村子都有，獨王家營沒有之類，我們正好要追問有的爲甚麼有，沒有的爲甚麼沒有，這種無意的發現，是我們研究程途中極好的線索。一先決條件，必得是已將王家營前後左右弄個清楚之後，其他才有辦法。譬如王家營的研究已應有盡有，然後取旁的社區來參證；參證底結

果，也許證明了原來對於王家營的認識是錯誤的。再修正，再參證，如是而已。不過學問無止境，研究報告則是每一段落都可就所已知報告出來。報告出來以後隨時都可接受旁人底批評與自己經驗底修正，便是正則的爲學態度。因爲我們歷來的態度，都將文字看得極神聖，寫出來的必得是定論，以備『藏之名山傳諸其人』，所以一方面產生不出成績來，另一方面批評人的不上正軌受批評的也不上正軌。因爲太認真而不肯發表甚麼，固是錯了，因爲發表的東西不盡是定論，而以爲『此一是非彼一是非』，而抹殺了科學研究的價值，也同樣是錯了。其實，每一代學者都應該根據當代已有的知識來寫一遍通史，更不用說其他局部的或專題的研究。我們底學者很少敢寫出幾部本國通史來的，便是太伯批評了。

王家營這社區，起初以爲有代表性，現在發現了起初的觀察是靠不住的。倘若再選一個，當然也有同樣的危險。『掘井九仞而不及泉』，還不如專心集中在一個地方的好。

爲年終報告容易動人起見，有一點比較，可以追跡出許多來龍去脈；則隨時參考旁的村子，當然是可以的，而且應該說的。匆匆即祝

春祺不備

宅復一九三六除夕

(三) 技術要從經驗得來

——友人來信

這一次的旅行，我抱着很大的希望。第一點是許多材料可以由這一次旅行中得到表證。第二點看一看地方與地方之間的差異異多大。第三點希望找到一些新鮮的材料。第四點重新找一個研究的單位。這幾點是我這次旅行中主要的目的。

近來我在研究上感覺的問題有兩個。一個是把握不住環境，主要的是對人對事都還不能應付裕如，鄉下人亦不是太容易應付的，而鄉下人的事亦不如我們想像得那樣簡單。在這些上面自己深感覺到社會經驗的缺乏，同時亦覺得實地研究就是增加社會經驗的一種方法。技術是從經驗中得出來的一點，亦不錯。另一個是書本上學到的理論和方法，拿到這裏來使，大多是不靈。從這裏亦就看到方法是一個不固定的東西，須隨機應變的去活用，方能得到好的效果。沒有一個方法是萬應散，實地研究者，必須自己弄出一套適宜的方法來，才可以自由運用。這一點，我自到實地以

來，經了不少的嘗試與錯誤，到現在仍然不能成功；不過從嘗試與錯誤中，我們發現了這個問題，並且找着正當的路子，希望不久可以在方法上得到一點把握。

我最近還有一點感覺，亦可說是心得，就是我們看一件事不能太仔細了。我過去對一件事總是極端的懷疑，而希望立刻得到結論。因為常常懷疑看見的事實與實境不相合，所以不敢相信人家，亦不敢相信自己。但現在我漸漸覺到這種態度是錯誤。我們不能要求每一件事都是百分之百和實境相合。來函所言「我們看的是否與實境相合，乃是永遠沒有絕對標準的事」的確是經驗談。我過去的極端懷疑和欲在零碎事件上求結論，很影響我們的收獲。今後我們要放鬆一點，我們要相信人家，同時更要相信自己，而且相信自己更要比相信旁人多些。因為我們研究的問題在被研究的主體方面是感覺不出的；我們認為最重要的，他們正以為是平淡無奇的。這種實例太多了，我們舉都不勝舉。來函中指示的，正和我最近感覺到的相同。

我覺得在實地中最主要工作，是發現與搜集、整理解釋，都是以後的事。今後我將不作解釋的嘗試，而專致力於搜集具體的事實，這樣亦許收獲還更豐滿些。

身體已完全恢復健康，勿念現在感覺到一個健全的體格亦是實地工作的人必須條件之一，今後亦當注意鍛鍊身體。

某敬啓二十六年一月三日。

社會學論集一冊
實價國幣一元

FC

404033

11
#54

404033