

WESTERNIZATION

「西化—现代化」丛书

科学与人生观

张君勱等著

人生观不受科学的支配，科学解决不了人生观的问题，这是1923年2月张君勱在清华大学的讲演《人生观》的基本观点。同年4月，丁文江在《努力周报》发表《玄学与科学》，批评张君勱的观点，从而拉开了论战的序幕。论战的一方是以丁文江、胡适、吴稚晖为代表的所谓“科学派”，另一方是以张君勱、梁启超为代表的所谓“玄学派”。这场科学与人生观的论战影响广泛而深刻，对后世以至当今思想生活都不无启发意义。

黄山书社

「西化」现代化」丛书

科学与人生观

张君勱等著

黄山书社

WESTERNIZATION

图书在版编目 (CIP) 数据

科学与人生观/张君勱等著. —合肥: 黄山书社, 2008. 5

ISBN 978 - 7 - 80707 - 856 - 2

I. 科... II. 张... III. 科学 - 关系 - 人生观 - 中国 - 现代 - 文集
IV. B261 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 002622 号

书 名: 科学与人生观

著 者: 张君勱等

责任编辑: 宋启发

特约编辑: 萧永钊

装帧设计: 书衣坊·朱赢椿

出 版: 黄山书社

社址 合肥市政务文化新区圣泉路 1118 号出版传媒广场 7 层

邮政编码 230071

发 行: 广东联合图书有限公司

印 刷: 北京华联印刷有限公司

开 本: 880mm × 1230mm 1/32

印 张: 13. 75

字 数: 290 千字

版 次: 2008 年 5 月第 1 版

印 次: 2008 年 5 月第 1 次印刷

定 价: 35. 00 元

本书说明

在中国近代思想文化史上，曾经发生过许多影响甚大的论争，如果要论涉及的问题最深刻、但在表现上又最具有戏剧性，恐怕要数“科玄论战”。

1923年2月，北大教授张君勱在清华作题为《人生观》的讲演，承袭一战以后渐渐崛起的“东方文化派”对科学与理性的批判，提出人生观的特质是主观的、直觉的、综合的、自由意志的、单一性的，所以无论科学如何发展，对人生观问题也只能徒唤奈何。不意引起地质学家丁文江的极大反感，旋即撰文《玄学与科学》予以痛斥，并提出“今日最大的责任与需要，是把科学方法应用到人生问题上去”。张丁两人往复辩难，梁启超、张东荪、林宰平、胡适、王星拱、吴稚晖等名流纷纷发表文章，争相参战。腾蛟起凤，俊采星驰，一时成为思想学术界的热点，颇能够引人观瞻。

这场论战涉及的论域相当广泛：科学与人生观的关系、直觉与逻辑思维的差异、人文学科与自然科学的关系、传统的心性之学（以宋明理学为代表的“玄学”）与以功利主义和科学主义为核心的现代工业文明的冲突，更一般地说，是工具理性与价值理性的冲突。从哲学的层面看，论战的焦点则在自由意志与决定论的孰是孰非。这一点，挑起战端的张君勱毫不讳言，他在1934年、1963年两次撰文回顾“科玄论战”，都强调他当初作《人生观》演讲的目的就是为了保卫人类的意志自由。他称：“我所以讲‘人生观’之故，由于我在欧时读柏格森、倭伊铿、黎卡德

(Rickert) 诸书之影响，深信人类意志自由，非科学公例所能规定。其立言之要点在此”。(《人生观论战之回顾——四十年来西方哲学界之思想家》) 在中西哲学史上，自由意志与决定论之争可谓由来已久。在古代希腊，同样是原子论者，德谟克里特相信原子永远受自然律支配，而伊壁鸠鲁则以原子的偏斜运动来论证人的意志自由。长达数百年的欧洲中世纪经院哲学中，非常吸引哲学家才智的论题之一，就是“原罪”是否出于人的意志自由？伟大的康德用二元论的方式来调和这一争执：在现象界，人服从因果律；自由意志存在于本体界。调和论永远不会终止人类精神的冲突。在现代西方哲学中就表现为实证论、唯科学主义与非理性主义、唯意志论之间的对立。这个问题在中国古代哲学中，被称为“力命之争”，从先秦到晚清，崇拜天命的宿命论几乎一直占据着主流，处于潜流地位的是间有出现的尚力说、“造命”说。近代以来，中国哲学家一反往常，“心力”说——唯意志论凸现为极具影响力的思潮。正是在这样一种思想背景下，张君勱一派人大张意志自由说，而丁文江和他的同道则倾向于用机械决定论取消意志自由，由此点燃了论战的烽火。

罗素曾经说过：“自由意志与定命论的矛盾，是贯穿着从古代直到今天的哲学的矛盾之一，它在不同的时代里采取了不同的形式。”正是 20 世纪中国的特定时代形式，使得探讨这个古老的哲学疑案的“科玄论战”，获得了极大的轰动性效应。这个“时代形式”就是从 19 世纪中叶以来始终紧紧纠缠着中国人的文化争论：“古今中西”之争。面临救亡危机的中国人必须要选择自己未来的文化路向。事实上，世纪之交时较为开通的中国知识分子都已经或多或少地意识到，立足今日、向西方学习是一个无可选择的选择。“五四”新文化运动初步确立了“科学”、“民主”作为

现代社会价值在中国知识分子心中的地位。这场文化运动的核心人物是一批归国留学生，从文化立场看其主体是文化自由主义与文化激进主义者的联盟，顽固卫道的文化保守主义则几乎没有招架之力。但历史总是在悖论中发展：唯科学主义、功利主义的弊端日益呈露。而第一次世界大战又给中国的文化保守主义一个绝妙的转机。梁启超的《欧游心影录》是第一枚信号，梁漱溟的《东西文化及其哲学》紧随其后，对以发达的工具理性为标志的西方文化大张挞伐。但是二梁并不直接攻击国人对科学的信仰，梁启超只是宣布西方人的科学万能论破产；梁漱溟甚至还说对西方的科学民主要“全盘承受”，尽管他还留了一条尾巴：“就是对其态度要改一改。”他那本盘陀路似的著述大用“遮诠”与“便宜法门”，而张君勱在一篇短短的讲演中直截了当地宣布科学与解决人生问题无缘，该应他触犯众怒。所以当初胡适之只是对梁漱溟的“文化三期重演说”调侃说它“整齐好玩”。而丁文江则对张君勱大喝一声“玄学鬼”，当即批挂上阵，演了一出全武行。

饶有兴味的是，张、丁两位主将有许多相似的地方：都是留学归国的学者、而且都从清廷获得过正式的功名（也算是有突出贡献的什么“士”吧），都是锋头正健的36岁，而且都对政治有非常浓厚的兴趣。张君勱15岁中秀才，19岁入日本早稻田大学政治经济科，1910年回国参加清政府鉴定留学生的考试，被授予翰林院庶吉士。1913年赴柏林大学，两年后回国，先任《时事新报》总编，后任段祺瑞的“国际政务会”秘书长，冯国璋总统府秘书。1918年赴欧洲游历，在德国的三年中，师从倭伊铿研习哲学，而且常到法国向当时正名满天下的柏格森问学。丁文江是少年得志：15岁赴日本留学，一年以后转赴英国剑桥。1911年回国，被清政府赐予格致科进士。1912年任北洋政府工商部矿政司

地质科长，1916年创办地质调查所，自任所长。1918年随梁启超赴欧洲考察，兼任中国出席巴黎和会代表的会外顾问。1922年与胡适创办《努力周报》，提倡“好人政府”。无论从哪方面看，这两位都是有头有脸的精英人物。用他们自己的话说，是从“黄毛丫头”转到了“命妇”。自然，他们的专业兴趣大有不同：一是哲学社会科学，一是自然科学。从哲学上分，张属于非理性主义、人本主义，丁则服膺实证主义、唯科学主义。所以他们之间的论战，实际上反映了现代社会的一个世界性现象：科学与人生的分裂、实证主义与非理性主义的对立。

近半世纪来，我们好像已经不习惯于学术争鸣了，特别是哲学上的争论，好像无一例外地是“东风压倒西风”，接着常常还把“批判的武器”一变而成“武器的批判”。用这样的模式去看“科玄论战”未免大岔。相当部分参加论战的人本属一个圈子，张、丁二人还是极其稔知的好友。据说两人每见面必剧谈，每谈必争吵，每吵必极诙谐有趣，吵完必和好如初。“科玄论战”开始以后，两人从舌战变为笔仗，特别是丁文江，颇有得理不让人的样子，有时甚至形同谩骂。然后照样设饭局请吃饭，仗着互相是好友，一点不把别人的担心放在心上。倒是梁启超老于世故（“科玄论战”那年他50岁，无论从年龄还是论阅历，都可以说是老前辈），赶快出来公布“战时国际公法”，要求大家行文郑重，除尽虚语、诡辩、愤争的态度。但是好像作用有限。渐渐地有些人的文字里竟透出刻毒来了。较后加入进来的吴稚晖的长文《一个新信仰的宇宙观及人生观》，其文字好像加倍的戏谑起来，尽管他自以为内容仍不失庄重，其实却在玩笑中把机械论和还原论演化到了极端。之所以出现如此具有戏剧性的情状，很大部分的原因要归结到：争论的场所不是学术会议或者专门的学术刊物，

而是相当大众化的通俗报刊。在那样的地方发表涉及如此大题目的文章，从好里说，会考虑到读者的理解力，从另一面讲，是不是会不由自主地生出某种表演的感觉。

尽管如此，这场辩论的过程依然颇有值得回味之处。论战双方在观点立场上可谓寸步不让，但是对论敌文字上的出格，又颇有容纳的雅量，所以才得以形成自由争鸣的格局。论战的硝烟甫散，亚东图书馆和泰东图书局就编出了文集。泰东的叫《人生观之论战》，张君劢序；亚东的名《科学与人生观》，由新文化运动的两位领袖陈独秀、胡适分别作序。胡适本来就站在丁文江的背后，现在走到台前来了。最有意思的要数陈独秀，他当时已经是中国共产党的总书记，先前并未加入论战，并且正在病中，却欣然命笔。比起张、丁诸人，陈独秀无疑可称前辈，所以他对论战中人逐个点评，酣畅淋漓一如他一贯的文风。当时的陈独秀，依然持激进主义的立场，又受到唯科学主义影响，所以他无疑是反对玄学派或东方文化派的文化保守主义立场的。换言之，在反对张君劢这一点上，他和胡适、丁文江是一致的。但是胡适们的自由主义与实证主义，又为他所不取。他当时已然服膺历史唯物论，所以对胡适、丁文江的批评在篇幅上甚至超过对张君劢的批评。结果两篇序文也打起了笔仗。就这样，“科玄论战”实际上展示了激进主义、自由主义、保守主义的三足鼎立，哲学上则是马克思主义、实证主义与非理性主义的三分天下。尽管当时大家还以朋友相待，并没有像后来知识分子间为观点而闹到你死我活的事。但是哲学的分化和知识分子的分裂却在这次论战中初露端倪。也正因为这样，“科玄论战”那种自由争鸣的局面就格外值得纪念。

就当时的社会舆论看，这场笔仗的结果是科学派凯旋而归。即使从参加的人数看，也是科学派多于玄学派。这一方面是时势

使然，另一方面也是因为张君劢等人对科学实在所知太少，难免犯常识错误（在论战中，常识错误总是最致命的）。然而，思想的孰是孰非常常并不以一时的“胜负”而论定。当初，陈独秀已经指出，玄学派的大本营根本未被攻陷，科学派中人“有的还是表面上在那里开战，暗中却已投降了”。姑且不论陈独秀的标准如何。七十余年以后再度回顾这场论争，我们也许会说，陈独秀不幸而言中。玄学派在理论上相当幼稚，但他们的的问题却不失为深刻。在二十世纪末，丁文江式的科学乐观主义和科学独断论转而成为人们反思的对象了；张君劢也因为现代新儒家的缘故而重新受到人们的重视。不过，我以为，把今日占主流地位的反科学主义观点视若不二法门，也一定是一种独断论。科学与人生的关系、决定论与自由意志的关系，一定依然如幽灵般纠缠着我们。

十分明显，这场论战的材料今日仍然还有阅读的价值。它至少可以告诉我们，前人在这个问题上已经走得多远，有哪些走不通的死胡同是应该避开的？为此我很高兴重新出版《科学与人生观》一书。这个版本是根据亚东图书馆1925年出版的《科学与人生观》校订的，标点符号以今日通用的标准予以改过。原书中丁文江的《玄学与科学——答张君劢》和唐钺的《心理现象与因果律》有目无文。上海书店的“民国丛书”第一编收入此书时，大约因系影印本，故并未补齐缺文。现在从泰东图书局出版的《人生观之论战》一书复印出以上两篇文章，按原目次插入此书，算是还它一块完璧。这些都在这里一并说明。

高瑞泉

1996年7月识于沪上寓所

目 录

本书说明	1
序一（陈独秀）	1
序二（胡 适）	8
人生观（张君劢）	31
玄学与科学	
——评张君劢的《人生观》（丁文江）	39
再论人生观与科学并答丁在君（张君劢）	59
关于玄学科学论战之“战时国际公法”	
——暂时局外中立人梁启超宣言	119
孙行者与张君劢（胡 适）	121
人生观的科学或科学的人生观（任叔永）	124
玄学科学论战杂话（孙伏园）	130
人生观与科学（梁启超）	134
张君劢主张的人生观对科学的五个异点（章演存）	143

读张君劢论人生观与科学的两篇文章后所 发生的疑问（朱经农）	148
读丁在君先生的《玄学与科学》（林宰平）	153
玄学与科学——答张君劢（丁文江）	178
心理现象与因果律（唐 铎）	208
科学之评价 ——张君劢先生在中国大学讲	218
劳而无功 ——评丁在君先生口中的科学（张东荪）	224
人格与教育（菊 农）	236
“死狗”的心理学（陆志韦）	247
玄学与科学的讨论的余兴（丁文江）	250
“玄学与科学”论争的所给的暗示（唐 铎）	256
一个痴人的说梦 ——情感真是超科学的吗？（唐 铎）	262
科学与人生观（王星拱）	269
科学的范围（唐 铎）	280
旁观者言（穆）	285
玄学上之问题（颂 皋）	291
“科哲之战”的尾声（王平陵）	295
箴洋八股化之理学（吴稚晖）	298
评所谓“科学与玄学之争”（范寿康）	305
读了《评所谓“科学与玄学之争”》以后（唐 铎）	320
一个新信仰的宇宙观及人生观（吴稚晖）	326
出版后记	427

序 一

陈独秀

亚东图书馆汇印讨论科学与人生观的文章，命我作序，我方在病中而且多事，却很欢喜的做这篇序。第一，因为文化落后的中国，到现在才讨论这个问题，（文化落后的俄国前此关于这问题也有过剧烈的讨论，现在他们的社会科学进了步，稍懂得一点社会科学门径的人，都不会有这种无常识的讨论了，和我们中国的知识阶级现在也不至于讨论什么天圆地方、大动地静、电线是不是蜘蛛精这等问题一样。）而却已开始讨论这个问题，进步虽说太缓，总算是有了进步；只可惜一班攻击张君劢、梁启超的人们，表面上好像是得了胜利，其实并未攻破敌人的大本营，不过打散了几个支队，有的还是表面上在那里开战，暗中却已投降了。（如范寿康先天的形式说，及任叔永人生观的科学是不可能说。）就是主将丁文江大攻击张君劢唯心的见解，其实他自己也是以五十步笑百步，这是因为有一种可以攻破敌人大本营的武器，他们素来不相信，因此不肯用。“科学何以不能支配人生观”，敌人方面却举出一些似是而非的证据出来。“科学何以能支配人生观”，这方面却一个证据也没举出来，我以为不但不曾得着胜利，而且几乎是卸甲丢盔的大败战，大家的文章写得虽多，大半是“下笔千言，离题万里”。令人看了好像是《科学概论讲义》，不容易看出他们和张君劢的争点究竟是什么。张君劢那边离开争点之枝叶更加倍

之多，这乃一场辩论的最大遗憾！第二，因为适之最近对我说，“唯物史观至多只能解释大部分的问题”。经过这回辩论之后，适之必能百尺竿头更进一步！因为这两个缘故，我很欢喜的做这篇序。

数学、物理学、化学等科学，和人生观有什么关系，这问题本不用着讨论。可是后来科学的观察分类说明等方法应用到活动的生物，更应用到最活动的人类社会，于是便有人把科学略分为自然科学与社会科学二类。社会科学中最主要的是经济学、社会学、历史学、心理学、哲学。（这里所指的是实验主义的及唯物史观的人生哲学，不是指本体论宇宙论的玄学，即所谓形而上的哲学。）这些社会科学，不用说和那些自然科学都还在幼稚时代，然即是幼稚，已经有许多不可否认的成绩，若因为还幼稚便不要他，我们不必这样蠢。自然科学已经说明了自然界许多现象，这是我们不能否认的；社会科学已经说明了人类社会许多现象，这也是我们不能否认的。自然界及社会都有他的实际现象，科学家说明得对，他原来是那样；科学家说明得不对，他仍旧是那样；玄学家无论如何胡想乱说，他仍旧是那样；他的实际现象是死板板的，不是随着你们唯物论唯心论改变的。哥白尼以前，地球原来在那里绕日而行。孟轲以后，渐渐变成了无君的世界。科学的说明能和这死板板的实际一一符合，才是最后的成功；我们所以相信科学（无论自然科学或社会科学），也就是因为“科学家之最大目的，曰摈除人意之作用，而一切现象化之为客观的，因而可以推算，可以穷其因果之相生”（张君劢语）。必如此而后可以根据实际寻求实际，而后可以说明自然界及人类社会死板板的实际，和玄学家的胡想乱说不同。

人生观和（社会）科学的关系是很显明的，为什么大家还要讨论？哈哈！就是讨论这个问题之本身，也可以证明人生观和科学的关系之深了。孔德分人类社会为三时代，我们还在宗教迷信时代；你看全国最大多数的人，还是迷信巫鬼符咒算命卜卦等超物质以上的神秘；次多数像张君劢这样相信玄学的人，旧的士的阶级全体，新的士的阶级一大部分皆是。像丁在君这样相信科学的人，其数目几乎不能列入统计。现在由迷信时代进步到科学时代，自然要经过玄学先生的狂吠，这种社会的实际现象，想无人能够否认。倘不能否认，便不能不承认孔德三时代说是社会科学上一种定律。这个定律便可以说明许多时代、许多社会、许多个人的人生观之所以不同。譬如张君劢是个饱学秀才，他一日病了，他的未尝学问的家族要去求符咒仙方，张君劢立意要延医诊脉服药，他的朋友丁在君方从外国留学回来，说汉医靠不住，坚劝他去请西医，张君劢不但不相信，并说出许多西医不及汉医的证据；两人争持正烈的时候，张君劢的家族说，西医汉医都靠不住，还是符咒仙方好。他们如此不同的见解，也便是他们如此不同的人生观。他们如此不同的人生观，都是他们所遭客观的环境造成的，决不是天外飞来主观的意志造成的。这本是社会科学可以说明的，决不是形而上的玄学可以说明的。

张君劢举出九项人生观，说都是主观的，起于直觉的、综合的、自由意志的，起于人格之单一性的，而不为客观的、论理的、分析的、因果律的科学所支配。今就其九项人生观看起来，第一，大家族主义和小家族主义，纯粹是由农业经济宗法社会进化到工业经济军国社会之自然的现象。第二，男女尊卑及婚姻制度，也是由于农业宗法社会亲与夫都把子女及妻当作生产工具，当作一种财产，到了工业社会，家庭手工已不适用，有了雇工制度，也

用不着拿家族当生产工具，于是女权运动自然会兴旺起来。第三，财产公有私有制度，在原始共产社会，人弱于兽，势必结群合作，原无财产私有之必要与可能；（假定有人格之单一性的张先生，生在那个社会，他的主观，他的直觉，他的自由意志，忽然要把财产私有起来，怎奈他所得的果物兽肉无地存储，并没有防腐的方法，又不能变卖金钱存在银行，结果恐怕只有放弃他私有财产的人生观。）到了农业社会，有了一定的住所，有了仓库，谷物又比较的易于保存，独立生产的小农，只有土地占有的必要，没有通力合作的必要，私有财产观念是如此发生的；到了工业社会，家庭的手工的独立生产制已不能存立，成千成万的人组织在一个通力合作的机关之内，大家无工做便无饭吃，无工具便不能做工，大家都没有生产工具，生产工具已为少数资本家私有了，非将生产工具收归公有，大家只好卖力给资本家，公有财产观念，是如此发生的。第四，守旧维新之争持，乃因为现社会有了经济的变化，而与此变化不适应的前社会之制度仍旧存在，束缚着这变化的发展，于是在经济上利害不同的阶级，自然会随着变化之激徐，或激或徐的冲突起来。第五，物质精神之异见，少数人因为有他的特殊环境，一般论起来，慢说工厂里体力工人了，就是商务印书馆月薪二三十元的编辑先生，日愁衣食不济，那有如许闲情像张君勱、梁启超高谈什么精神文明、东方文化。第六，社会主义之发生，和公有财产制是一事。第七，人性中本有为我利他两种本能，个人本能发挥的机会，乃由于所遭环境及所受历史的社会的暗示之不同而异。第八，悲观乐观见解之不同，亦由于个人所遭环境及所受历史的社会的暗示而异。试观各国自杀的统计，不但自杀的原因都是环境使然，而且和年龄、性别、职业、节季等都有关系。第九，宗教思想之变迁，更是要受

时代及社会势力支配的：各民族原始的宗教，依据所传神话，大都是崇拜太阳、火、高山、巨石、毒蛇、猛兽等的自然教；后来到了农业经济宗法社会，族神、祖先、农神等多神教遂至流行；后来商业发达，随着国家的统一运动，一神教遂至得势；后来工业发达，科学勃兴，无神非宗教之说随之而起；即在同一时代，各民族各社会产业进化之迟速不同，宗教思想亦随之而异。非洲、美洲、南洋蛮族，仍在自然宗教时代；中国、印度，乃信多神；商工业发达之欧美，多奉基督。使中国圣人之徒生于伦敦，他也要奉洋教，歌颂耶和華；使基督信徒生在中国穷乡僻壤，他也要崇拜祖宗与狐狸。以上九项种种不同的人生观，都为种种不同客观的因果所支配，而社会科学可一一加以分析的论理的说明，找不出那一种是没有客观的原因，而由于个人主观的直觉的自由意志凭空发生的。

梁启超究竟比张君勱高明些，他说：“君勱列举‘我对非我’之九项，他以为不能用科学方法解答者，依我看来什有八九倒是要用科学方法解答。”梁启超取了骑墙态度，一面不赞成张君勱，一面也不赞成丁在君，他自己的意见是：

人生问题，有大部分是可以——而且必要用科学方法来解决的。却有一小部分——或者还是最重要的部分是超科学的。

他所谓大部分是指人生关涉理智方面的事项，他所谓一小部分是指关于情感方面的事项。他说：“既涉到物界，自然为环境上——时间空间——种种法则所支配。”理智方面事项，固然不离物界，难道情感方面事项不涉到物界吗？感官如何受刺激，如何反应，情感如何而起，这都是极普通的心理学。关于情感超科学这种怪论，唐钺已经驳得很明白。但是唐钺驳梁启超说：“我们论

事实的时候，不能孱入价值问题。”而他自己论到田横事件，解释过于浅薄，并且说出“没有多大价值”的话，如此何能使梁启超心服！其实孝子割股疗亲，程婴、杵臼代人而死，田横、乃木自杀等主动，在社会科学家看起来，无所谓优不优，无所谓合理不合理，无所谓有价值无价值，无所谓不可解，无所谓神秘，不过是农业的宗法社会、封建时代所应有之人生观。这种人生观乃是农业的宗法社会封建时代之道德传说及一切社会的暗示所铸而成。试问在工业的资本主义社会，有没有这样举动，有没有这样情感，有没有这样的自由意志？

范寿康也是一个骑墙论者，他主张科学是指广义的科学，他主张科学决不能解决人生问题的全部。他说：“人生观一部分是先天的，一部分是后天的。先天的形式是由主观的直觉而得，决不是科学所能干涉。后天的内容应由科学的方法探讨而定，决不是主观所应妄定。”他所谓先天的形式，即指良心命令人类做各人各自认为善的行为。

什么先天的形式，什么良心，什么直觉，什么自由意志，一概都是生活状况不同的各时代各民族之社会的暗示所铸而成：一个人生在印度婆罗门家，自然不愿意杀人，他若生在非洲酋长家，自然以多杀为无上荣誉；一个女子生在中国阀阅之家，自然以贞节为他的义务，他若生在意大利，会以多获面首夸示其群；西洋人见中国人赤膊对女子则骇然，中国人见西洋人用字纸揩粪则惊讶；匈奴可汗父死遂妻其母，满族初入中国不知汉人礼俗，皇太后再嫁其夫弟而不以为耻；中国人以厚葬其亲为孝，而蛮族有委亲尸于山野以被鸟兽所噬为荣幸者；欧美妇女每当稠人广众吻其所亲，而以为人妾为奇耻大辱；中国妇人每以得为贵人之妾为荣幸，而当众接吻虽娼妓亦羞为之。由此看来，世界上那里真有什