

人文生物學論叢第七輯

優生與抗戰

潘光旦著

中華民國三十三年三月重慶初版
中華民國三十六年六月上海初版

人文生物學
論叢第七輯
優生與抗戰 一冊

(32x16 滬報紙)

定價國幣伍元伍角

印刷地點外另加運費

著者 潘 光 旦

發行人 朱 經 農

上海河南中路

印刷所 商務印書館

商務印書館

發行所 商務印書館

各地

版 翻
權 印
所 必
有 究

弁言

作者於一九二三年始着手寫作有關優生學術之文稿；至一九三一年，先後合刊爲人文生物學論叢第一、第二、第三輯，並分別名之曰優生概論、人文史觀、民族特性與民族衛生。一九三一至一九三七年間，續有論列，又嘗綴爲第四輯之優生閒話、第五輯之民族興衰各論。至十餘年來所寫關於譜牒學傳記學之各稿，則別錄爲第六輯之家譜新論。『七七』變起，倉卒南行，均不及隨攜付梓，前途能否與讀者相見，尙在未知之數；慰情聊勝於無，姑以存目視之。

一九三七年秋至長沙，次年春又至昆明，始漸得重理舊業，五年以還，前後成優生或涉及優生之文稿約三十篇，或直接與抗戰有關，或間接爲抗戰之時潮所激發，今綴爲人文生物學論叢第七輯，卽名之曰『優生與抗戰』。至簡末之圖南日記，則爲避地南來旅途中觀感之紀錄，其中一部分涉及民族品性，或尙不無參考之價值，敢以之作爲附錄。

本書各稿，除圖南日記初次付梓外，餘嘗散見重慶之中央日報、重慶與香港之大公報、昆明之中央日報、雲南日報、民國日報、益世報；重慶之星期評論、交通文摘，香港之東方雜誌、昆明之今日評論；其中以見於今日評論者爲最多。

作者於優生學術作寒蟬之鳴，於反優生之思潮與設施作螳臂之爭者有年矣。抗戰五年，國人鑒於人力之銷耗鉅大，才力之分配難敷，凡百措施，每感捉襟見肘，緩不濟急，乃漸有側耳而聽之者。至最近社會部設人口政策研究委員會，於人口品質一端，且進而採及菑難，作為國家人口政策之局部張本。於以見勞無不獲，功不唐捐，民族健康，庶有厚望；本書之梓行，大之所以紀國人觀感之變遷，小之所以誌一己私懷之慶慰，讀者其亦諒許之乎？

一九四二年，十一月，潘光旦，時寓居昆明西北郊之龍院村。

目次

第一篇 優生與思想背景	一
一 說本(一九三九)	一
二 論『對民族行其大孝』(一九三九)	一二
三 明倫新說(一九四〇)	二二
四 節約運動與民族(一九三九)	二八
五 演化論與幾個當代問題(一九三九)	三五
六 閒話生物學的課程(一九三九)	四七
七 說衛生(一九四〇)	五三
八 民族健康釋義(一九四二)	六一
第二篇 優生與抗戰	六七
九 抗戰的民族意義(一九三九)	六七
一〇 又一度測驗(一九四二)	七三
一一 移民與抗戰(一九三九)	七九

一二	抗戰與選擇（一九三九）	八七
一三	論疎散人口（一九三九）	九四
一四	交通與民族教育（一九四一）	一〇〇
一五	辨漢奸（一九三九）	一一〇
一六	精神總動員的基本條件（一九三九）	一一四
第三篇	優生與人口政策	一二一
一七	人口數量與人口政策（一九四〇）	一二一
一八	人口品質與人口政策（一九四〇）	一三一
一九	人口流動與人口政策（一九四〇）	一四三
二〇	人口政策的一個先決問題（一九四二）	一五七
二一	優生與社會行政（一九四二）	一六四
二二	南洋移民與其鄉土的社會（一九四〇）	一六九
第四篇	優生與家庭	一七五
二三	新母教（一九四二）	一七五
二四	婦女與兒童（一九三九）	一八六
二五	關於婦女問題的討論（一九三九）	一九三

第五篇	優生在外國……………	二〇三
二六	法國的人口獎勵政策（一九三九）……………	二〇三
二七	蘇俄政治與人才淘汰（一九四〇）……………	二一五
二八	美國優生絕育的經驗之一斑（一九三八）……………	二二五
二九	『遺傳與政治』（一九三九）……………	二三一
附錄	圖南日記（一九三七）……………	二三六

優生與抗戰

第一篇 優生與思想背景

一 說本

二十八年六月我去過一次昆明附近的玉溪縣。玉溪有一個名勝叫九龍池，是一股很大的泉水，附近四十二屯的稻田都靠它灌溉；農民飲水思源，照例有龍王廟的建置。平時，在廟的四周有許多禁忌，以示尊崇，例如，山上不許採樵，池裏不許漁釣；到了秋收的時候，更不免唱戲酬神，大家熱鬧一番。

龍王在中國神道設教的傳統裏，有悠久的歷史，有廣大的傳布；有水的地方就有它，有水的問題的地方更不能沒有它。靠它所設的教是甚麼？用普通的成語來說，是：飲水思源；用古老的禮經上的話來說，是：報本反始。我們借這個引子來說一說本字。

本字在我們的民族文化裏佔有極重大的位置。它是取法於生物現象的一個象形又兼指事的字，象的是甚麼形，指的是甚麼事，是盡人通曉無須解釋的。主要的是我們的先民很早就把它

的意義應用到人事上來，並且應用得非常之廣，從個人的行為起，到民族的盛衰興亡止，幾於無時無地不用到本的觀念。孝弟是爲人之本，所以君子要務本；還是本之小者。枝葉未有害，本實先撥，殷鑑不遠，在夏后之世，便是本之大者了。春秋之世，弑君三十六，亡國五十二，太史公的斷語是寥寥的『察其所以，皆失其本已』九個字。本的觀念支配了我們的宗教信仰；所以說，萬物本乎天，人本乎祖，又說，天地者，生之本也，祖宗者，人之本也；而家的所以主中雷，國的所以主社，也無非表示報本反始。本的觀念也支配了我們的政治和教育，所以說，君師者，治之本也，而這兩種政教的領袖也終於會加入祀典，成爲民族宗教的一個重要部分。本的觀念也支配了我們的經濟生活，所以說，德者本也，財者末也，外本內末，爭民施奪。本的觀念支配了我們整個的禮治的文化，所以說，禮也者，反本修古，不忘其初者也；又說；天下之禮，致反始也，致反始，以厚其本也。要是禮治主義是中國文化最大的特點，而本的觀念又是禮治主義的核心，那末，本的觀念和中國文化的關係的如何密切，是不言而喻的了。

務本的觀念支配了我們的文化，是比較容易了解的；務本的信仰同時也控制了我們民族的壽命，似乎理會的人還不多。本字原是一個生物的字，把它適用到人事上來，最方便的當然是人事的生物的一方面。上文引用的許多牽連到本字的說法裏，最具體、最容易受人了解的，自然是『人本乎祖』的話；其餘就比較抽象了。從生物的立場看，人既本乎祖，這祖宗的本就

得培植，庶幾可以有強固的枝幹，繁盛的花葉，優美的果實，而果實的散布更可以無窮盡的把我們的品類綿延推廣。所以在我們的詩教裏，很早就有『本枝百世』的話。降至今日，任何人家的祠堂裏、家譜上、門楣上，總有一些『源遠流長，根深葉茂』的語句，並且這一類語句的運用並不限於通都大邑的世家望族，在窮鄉僻壤的農工細民的生活裏，正復同樣的流行。假若我們有機會把鄉民的名字做一些統計的話，我們不難發現利用得最頻數的是『根』『泉』一類的字樣；凡是見過農工階級的花名冊的人，對這一點已經可以做一個初步的證明。

更從教化的立場看，人既本乎祖宗，而此本又非報不可；報的方式雖不限於一端，而最具體、最可以維持久遠的一式，自然是使祖宗的血系，不因我而斬。於是就形成了有後主義。三千年來，我們的家庭組織與婚姻制度，不用說是建築在這主義之上，所以有『大昏萬世之嗣』的話；就是一般的個人與團體生活也無往而不把它當做一個最終的參考點。春秋時代的賢士大夫，喜歡根據了一個人言動舉措的當否，來逆料一人一家一國的有後無後，一部左傳裏記載的例子便不知有多少；後世也往往如此。總之，因務本而崇孝，因崇孝而主有後，百行孝爲先，而孝以有後爲最大，而人生最不幸的歸宿是無後，是不血食——這些，在中國民族裏早就成一派極堅固的信仰，其地位相當於許多宗教的靈魂不滅的信仰，而其力量要遠在靈魂不滅的信仰之上；兩種信仰雖同樣的建築在不朽的願望上，而有後的信仰卻有天然的事實做依據，有具體的效果供體驗，宜其歷時愈久而愈牢不可破了。這樣一派信仰是不會沒有深遠而功能的，

這功能便是民族壽命的延展，至於今日而不替。記得所謂新思潮發軔之初，有人唱爲非孝的論調，也有人掛出無後主義的招牌來；當時竊嘗期以爲不可，爲的就是上面所述的理由，爲的是怕枝葉已有害，本實更撥！

這樣一個注重根本的民族與文化像中國，宜乎是十分十二分的健全了。事實卻又不然。這其間的原因我以爲就在過於重本，過於務本；用今日的口語來說，就是，我們多少也吃了『唯本論』的虧。我一向認爲任何帶有唯字的思想學說是不健全的，是無法健全的，在主張它的人無論如何虛懷若谷，從善如流，總不免失之偏頗，失之武斷，自己吃執一的虧，別人蒙抹殺之害；唯本之論當然不是一個例外。唯本的不良的結果不一而足，我們不妨提出比較大的兩三點來：一不妨叫做唯本的感傷主義；二可以叫做務本而舍末；三是一本論。

一、甚麼是唯本的感傷主義？不管本是甚麼，本總是代表一個對象，也許是天地，也許是祖宗，也許是孝弟忠信一類的行爲標準。對任何對象我們總有一個態度；這態度有側重理智一方面，有時側重情緒一方面。但是在『唯』的局面之下，勢必永久的側重情緒一方面，其末流之弊就是一種感傷主義。以理智遇一種對象，我們所得的結果是這對象的本體與原委的了解，以情緒遇一種對象，我們所得的是喜感或悲感，或二者糅合的一種情感。我們對於任何我們所認爲本的對象，既用情多於用智，所得的結果自然是大都屬於後一種了。我們一面承認天地爲生之本，但宇宙一切究竟是甚麼，是怎樣來的，已經有過甚麼變化，前途會有甚麼變化，我們幾

乎全不了解，一向也似乎根本不求甚解。天地對我們祇不過是一個很籠統的宗教與道德的對象；我們連一派比較細密的天神地祇的神學都拿不出來，哲學與科學的不容易發展更是在意料之中了。我們從祖宗的本上早就悟到血統的道理，從農業畜牧的經驗裏，更早就明白一些血緣的關係，但這種初步的了解並沒有能教我們生物演化的現象，作更進一步的觀察。我們根據了報本的原則，對祖宗父母始終是生事死祭那一套；對供給民生衣食的動植各物，我們最大的排場，也不過一年一度的蜡祭。一切的一切，祇是一些情緒的反應而已。

情緒的反應到一個感傷主義的程度，當然在孝的畸形發展裏最容易看出來。大舜五十而慕，至於向天號泣，固然有他的特殊的苦衷，但後世很大的一部分的孝行，見於正史與地方志傳的，是無疑的屬於感傷主義性的愚孝，其中有一部分的所謂孝子，用今日的眼光看來，並且是精神上還沒有能斷乳的一種屬於所謂早熟癲的瘋子。就整個的民族來看，這種瘋子也許不多，但在孝與一般的唯本論之下，感傷主義所培養出來而在精神上始終未曾斷乳的人，怕是在少數。一個民族文化，在這種始終未能斷乳的人的支配之下，怕也不免呈露幾分幼稚病的症候。以前辜鴻銘先生曾經爲文論中國人與中國文化富有童年氣象；辜先生的觀察是對的，但辜先生的估價也許是錯了；辜先生對童年氣象的由來，似乎並沒有加以推敲，假若有的話，我以爲他也會承認，這童年氣象之中，至少有一部分是過期不斷乳的幼稚病。

二、甚麼叫做務本舍末？以前史傳上常見到舍本逐末的評論。子游拿這話來批評過子夏的

教育方法。重農的時代，以農爲本，以工商爲末，商更是末之尤者，最被人瞧不起；後來工商業一發達，當此時艱的人便時常有舍本逐末不勝其歎歎感歎的話，並且竭力設法，想重新奠定一個農本的政策。歐陽永叔著『本論』上下篇，認定儒道是教化之本，後人佞佛，是完全由於不修本的緣故，有了舍本之因，才有逐末之果。不過，我們如今就整個的民族文化看去，弊病還是不在舍本逐末，而在務本舍末。就理論說，本末和經權博約一類的原則一樣，是宜乎兼籌並顧的。子夏在答復子游的批評裏，就包括這層意思。禮經上有先王立禮，有本有文，無本不立，無文不行的話，大學教我們先本後末，內本外末，並沒有教我們務本忘末。

但務本發展到唯本的程度之後，我們終於遺忘了末。俗有『獼猴種樹』的寓言。獼猴種了一棵樹，十分關心它究竟活不活，他不看上面有沒有新枝嫩葉發生，卻天天把樹拔起來，看長了新的根鬚沒有，結果這棵樹就死了。這寓言的本意，是喻人不宜過求速成，或過於宅心不定，但我們以爲大可引來比喻中國的民族文化。我們像那猴子一樣，太過關心於文化的本根了。先聖昔賢所三令五申的是務本與不忘其本。中國的文化，本來以通天地人三才爲目的，通三才在人，人是本，天地到此可以看作末，但人本主義發達的結果，終於把天地遺忘了；到了後世，研究義理之學的人居然會告訴我們說，一切的大道理全都寄寓在倫常日用之間；我們如今學習到一點外來的哲學科學，便知道倫常日用之外，屬於天地兩才的，還不至有多少大道理可供推敵。就是在研究倫常日用的道理時，我們在務本與不忘本的原則的暗示之下，也似乎

只知道向已往看，不曉得對現在與向未來看，只知道向經驗裏尋鑑戒，不曉得就現狀中求改革。我們承認歷史是經驗閱歷之本，非隨時隨地參考不可，但若說非先王之法言法服法行，便不敢言，不敢服，不敢行，而事事必得走前人的舊轍，那文化演進的機緣就不絕如縷了麼？鄉土的留戀也是我們不忘本的觀念的一方面。檀弓稱太公封於營丘，比及五世，皆反葬於周，君子美之。這種不忘本的精神，降至後世，更有畸形發展的趨勢，至今我們到處有『樹高千丈、葉落歸根』的話；上文說人生最不幸的歸宿是無後，其次怕就是不得歸葬故鄉了。鄉土觀念雖也有它的價值，但是中國民族開拓的遲緩、向外發展與冒險精神的薄弱、國家意識的遲至今日才逐漸成為事實，鄉土觀念不能不與家族觀念共同負其責任。這些因了唯本論的壓力而無從發展的種種，我們都可以叫做末，都是一個比較健全的民族文化應有的一些枝葉花朵；我們對於民族文化的這棵樹，對於本根也許太關注了，太煩擾了，結果是，枝葉花朵，雖始終維持着，卻時常呈發育不全與早期萎縮之象。發育不全與早期萎縮也就等於上文所說的幼稚病；所以所謂唯本論的前兩個不良的影響根本還是一個。

三、唯本論還有一個方式，就是一個人或一個時代始終只承認一個本，即不知道因時因地因事之宜，而轉移本的對象。這種唯本論不但唯本，並且所唯的只有一本，那就更危險了。例如講宗教時，以天為本，講治道時，就宜乎以人為本；講家事時，以親親之仁為本，講國事時，就宜乎以尊賢之義為本。但一本論者往往不明白轉換的道理，於是人本論者對於天地萬物

的論調也許十之七八不脫儼人的道德主義的範圍；在這種論調充斥的時候，我們知道哲學科學也是不會發展的。父親攘羊，孔子以爲應當子爲父隱；瞽瞍殺人，孟子爲舜着想，以爲應當竊負而逃，遵海濱而處；我以爲無論如何這兩位聖賢是犯了親親主義的一本論的錯誤；這種錯誤而存在，政治與社會生活也是沒有法子走上清明的道路的。孟子批評墨者夷之，不一本而二本，就夷之的厚葬其親而論，這批評是對的，夷之實在是犯了主張與行爲上的矛盾；但若儒者只承認親親的一本論，那也就不是了。中國民族的團體生活在這方面吃的虧，二三千年来，正不知有多少，家族的畸形發展，法治的無由確立，國家組織的不能鞏固，都可以追溯到這個一本論上。

唯本論與其弊害究屬從何而來，是一個亟切不易答覆的問題；但我們不妨作一個答覆的嘗試。我們民族文化裏最大的兩派勢力，自莫過於道家與儒家；道家發展較早，歷史上動輒把黃老並稱，其早可知；儒家的一部分哲學也脫胎於道家，孔子曾經向老子問禮的一段傳說至少有幾分象徵的意義。道家的中心思想是自然主義與原始主義，自然與原始都是本——天地爲萬物之本——的另一種說法，其流弊當然也不能免於上文所說的感傷主義。說歸真，說返樸，真與樸都所以形容本原的生活狀態，這種生活狀態是詩境，是象牙之塔，是海市蜃樓，可以憧憬，可以想像，可以嚮慕，而勢有所不可幾及，不可幾及，則傷感隨之矣。近代精神病學者說人生本有留戀原始，躲避現實的傾向，知其法躲避，從而切實應付的人是健全的，不能切實應付

而妄以幻境爲實境從而取得精神上的慰藉的人，是病態的，病態到此，就比感傷主義更進一步了。精神病學者又比較刻畫的說，人的潛意識也留戀着胎期中的生活，常人睡眠的時候，最舒服的姿態是胎兒在母腹中佝僂的姿態，據說就因爲這個道理。不管這一類刻畫的推論有多少價值，總之，道家的迷戀原始是一大事實，而玄牝之門爲天地根一類的話會教我們聯想到，也許這種推論還不算太過刻畫的咧。道家在這種精神狀態支配之下，於是便有極端的清靜無爲之論，知止知足一論，絕聖棄知，抑衡剖斗一切反人治、反法治之論，到此，唯本論的三種弊病也就完全具備了。

儒家的唯本論大概是從道家承繼而來。說報本反始，報本論中國固然有儒家自己的成分在內，但反始卻完全是道家的氣味；說報本，還有當時、此地、與自我的立場，說反始，這立場就完全放棄了。後世比較嚴格的儒者未嘗不斥黃老爲異端，但是黃老的伏流在儒家的發展裏，可以說始終沒有乾涸過，並且這伏流事實上也不並不很伏，遇到儒家勢力盛極而衰的時候，它往往有取而代之之勢，例如漢代初年及兩晉六朝。這種更迭取代的局勢也是在意料之中的；一種伏流總有呈露出來而成爲明流的時候，是一點；根據文質相勝的自然趨勢，儒家文勝之弊不能不靠道家來補數，又是一點。不過，無論兩家如何更迭取代，也無論兩家在別的方面上如何各不相謀，至少在唯本論上，兩家既有師承的關係於前，又有此推彼挽協力維持的關係於後，可見是始終一致的。這便是唯本論的由來與所由維持的一個初步的解釋了。

不過話說回來做個結束。要是舊日的弊病在唯本舍末，今日的弊病似乎在忘本逐末。革命的哲學，要是走上極端，一定是一個忘本的哲學。維新與太過於講『把握現在』的一番理論，也是。前幾年蘇俄學校裏不讀歷史，一口咬定民族的以前種種，譬如昨日死，最好是一筆抹殺。二三十年來中國的教育，有能力把農工子弟從鄉郵裏吸引出來，卻無方法把他們送回鄉郵裏去，從而改造農村，重新奠定國家的經濟與社會的基礎。科學的發展，產生了無限量的力，原是何等有有利的事，但從國際的戰爭裏，以及機械工業的種種弊害裏，我們發見這種力已經成為草菅人命的最大的工具，並且已經大到一個程度，教產生它出來的人無法控制。老道士召鬼，原準備教鬼當差的，但不期鬼來得太多了，來勢又太兇猛了，以致老道士指揮不靈，斥退不去，弄得竭汗淋漓，進退不得；科學與機械主義下的今日的人類正復類是。這些，都是一些忘本逐末倒置的現象；『尾大不掉，末大必折』，及今不圖挽救，整個的民族與人類遲早會走上危亡的路。

本文的結論在上文裏已經隱含着，可以無須多說。感傷主義不用說是應該加以制裁的，任何感傷主義應受制裁，固不僅對待『本』的一種爲然，漢代的楊惲說：『君父至尊親，送其終也，有時而既。真正知禮的儒家也教我們不以喪親之故而傷生滅性。我們已往的文化，是無疑的帶有幾分傷生滅性的意味的。這一點應當改。感傷主義既去，我們對本的態度才能夠逐漸的理智化，而一切形上形下的客觀的學問才有發展的希望。近代西洋人治學的方法裏，亟稱『淵