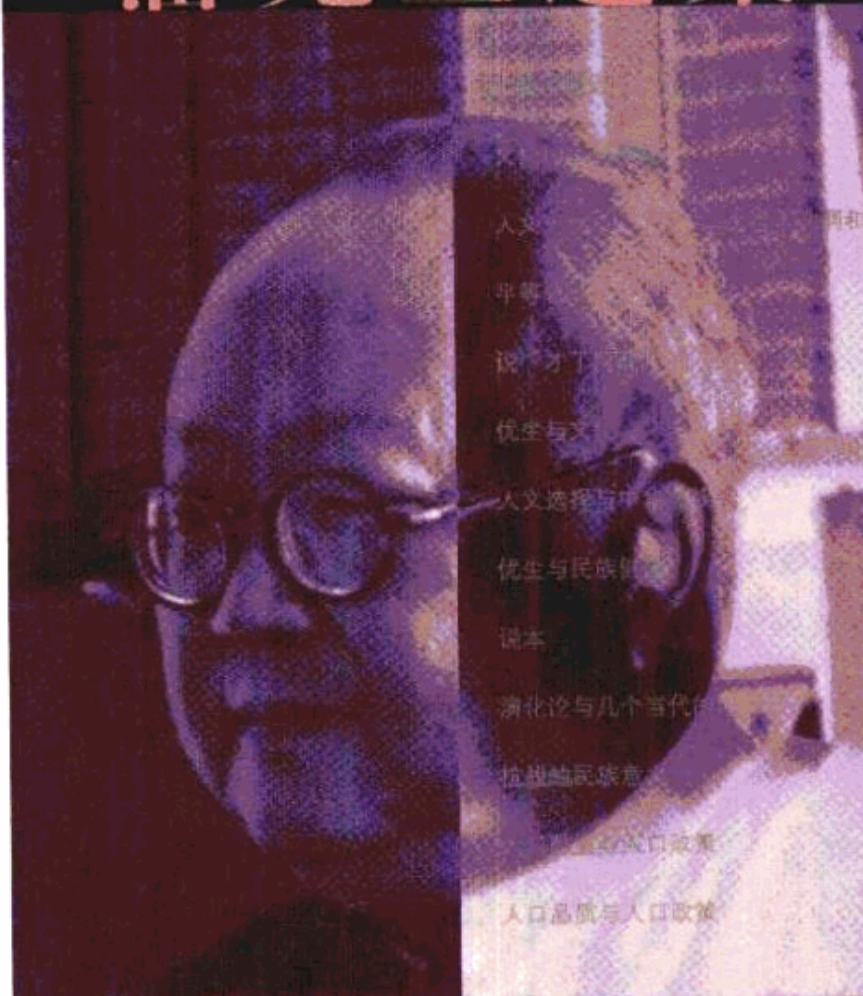


潘光旦选集



人文

半部

说才丁

优生与文

人文选择与中

优生与民族

说本

演化论与几个当代

抗战与民族意

优生与人口政策

人口品质与人口政策

人口流动与人口政策

新母教

优生与社会设计

优生教育论

民族的根本问题

民族与制度

民族与教育

民族与古代

潘乃谷 潘乃和 选编

；明日报出版社

生物学观点下之孔门社会哲学

作者前尝草《社会生物学观点下之学庸论孟》一篇^{*}，目的在消极的批评孔门社会哲学。本篇则为进一步之研究，意欲在同一观点之下，对于孔门社会哲学，有所领悟而积极发挥之。

《社会生物学观点下之学庸论孟》一篇之大要，可于此处略言之。自演化的生物学发达后，历来种种社会学说自不免经过一番批评及修正。其中最受抨击而亟宜改正者为下列各端：人权观念，性善或性恶问题，平等论，及环境能力论。中国向无人权问题，梁任公先生于其《先秦政治思想史》中论之甚详。性善或性恶，平等，环境万能三端，则中西如出一辙。孟子之性善论，平等论，及环境万能论，绝肖十八世纪法哲卢梭之学说；而荀子之性恶论与基督教之“自然邪僻”论相较，亦非尽不伦。作者分析《学庸论孟》之结果，以为性善，平等，环境三论，实创自孟子而与孔子无干；社会上普通之了解讹也。《中庸》一书所载议论似不乏过渡的意味，然性善，平等，环境三种见解之得以结晶成一派社会学说者，则唯孟子是赖也。中国民族初期由人口上之变动至战国而极，社会问题之复杂，至此亦达一顶点；观察家之孟子既不能不受时代精神之支配，而改革家之孟子尤不能不受一己热情之驱遣：内因外缘，两相成就，于是此种不合常识不切

* 此篇后以《孔门社会哲学的又一方面》为题发表于《留美学生季报》第 11 卷第 4 号（1927 年 5 月 20 日）。

——编者注

事理之学说以起,非偶然也。^①十八世纪而后,法哲卢梭等之影响至巨,论者谓为百五十年来西方种种“民治运动”之原动力。然在中国,则孟子此方面之学说始终未尝得志,几与战国之时代潮流同其起落。抑又何也?《社会生物学观点下之学庸论孟》之篇末有曰:

孟子性善,平等,环境三论所以未能如火燎原者有许多原因。最重要的是儒家早就成立而孟子自己亦尝再三申说之亲亲主义与尊贤主义。亲亲主义之实施为家族制度,尊贤主义之实施为选举制度。二者流弊虽多,要皆关乎二千年来中国民族之命脉,有不能不详细讨论者。

本篇目的无他,即在理论方面,引伸此层拟议。亲亲尊贤之义,在当日不过一种社会经验之论,初不足奇;逮后更成儒家之老生常谈,言者谆谆,闻者藐藐;然绳以今日社会生物学之学理,则可知孔门学识独到之处,有足惊人者。二三百年来西方社会状况之日益紊乱,论者谓一由于群众之嚣张,而人才转趋消极;再由于家庭之瓦解,而感情滥用者多。果尔,则前途不欲解决社会问题则已,否则一种差分的社会哲学与社会政策若孔门所提倡者,殆为事理上所不可免矣。

本篇大致分为四段:(一)泛论;(二)亲亲之杀;(三)尊贤之等;(四)家国同理论。

一 泛 论

本篇论孔门社会哲学以孔孟为主体。荀子向称孔门别派。然此第就其性恶及法后王等论论耳。其再四申说之差等论则显然为孔门之旧,故当并及之。且荀子之所以受歧视,未尝不因孟子先入之势;实则荀、孟二人之言性,其去孔子性近习远之说,方向虽异,距离则同。自其变者而观之,孔门社会哲学,频受时代背景之支配,其间确有多量冲突之处,已在《社会生物学观点

下之学庸论孟》中详言之。自其不变者而观之，则自孔迄荀三百年间，其统系灼然可见。试合孔、孟、荀三人之社会哲理，可得一下列之表格：



上图之作，所以便下文讨论有所遵循。孔门社会哲学，粗看若一堆不相联属之观念，实则条理井然，有近代系统哲学家之逻辑，而无其穿凿。此图虽半出作者一己综合思想之结果，要与孔门社会哲学之原旨不相背也。

孔门社会哲学之第一大特点在以人为主体的，而始终以人类生活经验为理论之根据。孔子“未知生，焉知死？”“未能事人，焉能事鬼？”之论，最足以代表孔门务实之精神。法哲孔德于十九世纪初叶分社会思想之进化为神鬼、形上、积极三期。以论孔门之社会思想，则二千余年前已超脱神鬼、形上而上之，谓孔德之结论不尽确耶？抑孔门学者观察周密，故其思想之综合有独到处耶。殆后一说为然矣。近人有称孔子为人本主义之先导者，自是不诬。

抑有进者。只是人本主义，不足以为社会哲学之根据也。人本主义所否认者为神本主义，或物本主义，或其他类似之说，此在人类一般思想史方面看去，固属一种进步；然设引以为整理社会生活之一种实用原则，则殊失之笼统。英经济思想者考槃脱(Wm. Cobbett, 1853)尝曰：

人之有类别，犹犬之有类别也。……若是之差别果尽出于教育耶？殆未必然。甲与乙，其爵位，资产，培植，无不同也；而其实际之不相类，有若犴干之于犴足。独于圆颅方趾者，则统名之曰人，而不再为之差别，是祸乱之源也。设取犴，狝，狗，狴，獒，犵之名而废除之，则村居豢犬者将无所措手足！今于人，则“人”而已矣；不

问差别,不定名分,不顾境地,而谋处之!(Rural Rides, p. 291)

挽近英人生物遗传学家贝特孙(Wm. Bateson, 1912)亦曰:

要认清楚人类的多形现象,实在是不容易!一个人字,即就英国社会而论,不知要代表多少不相同的品类——戏子呀,画家呀,牧师呀,农夫呀,诗人呀,散工呀,律师呀,机匠呀,科学家呀,厮养呀,兵丁呀,商贾呀。大家有大家的经验。试问这若干人物里,有多少可以易地以处的。即在今日社会混乱的时期里,有好几种人物似乎已划成若干界限分明的支派。人类在生物界里,要算是多形现象最发达的了,就是脍炙人口的蚂蚁都比不过他。……

(Biological Fact and the Structure of Society, p. 16)

演化的生物学发达后,乃有所谓变异之现象,个别之现象。最近社会生物学复用同一观察方法,以观察、区分人类;乃知所谓人本主义者,具焉而不详,含混而不切实际。于是治教育学者与罪犯学者有所谓个别待遇之一类学说起;此种学说之实效近亦将次呈露。

然孔门社会哲学固不止言人本主义已也。中国古代无所谓严格的生物研究;然生物之多形现象,则大率已为观察所及,而见诸文字。《说文》及他书论稻,则有稌,稊,粳,糯……;论马则有駉,駉,骀,骏……;论牛亦如之。牛之黄毛黑唇者为犗,马之高七尺者为騊;《诗》曰:“九十其犗”,又曰:“騊牝三千”;则犗为牛之特殊支派而騊为马之特殊支派,可知。达尔文《物种起源》中论古代人工选择之实行,首推中国;殆即指此类事实而言耶?其于人也亦然。才过千人者谓之俊,才过万人者谓之杰,拙人谓之俚,黠人谓之僇……。《礼》所谓“拟人必于其伦”之原则,盖触处可见。孔门社会哲学自非尽出创举,其必以前代之社会经验作根据,必无疑义。孔子虽重教育之力,而曰:

生而知之者,上也;学而知之者,次也;困而学之,又其次也;

困而不学，民斯为下矣。（《论语·季氏》）
至其美舜之大德，则曰：

故天之生物，必因其材而笃焉；故栽培倾覆二语颇隐蓄自然选择之义。及至孟子，病杨、墨、许行辈之“邪说诬民，充塞仁义”，乃重申物不齐之论，其言曰：

夫物之不齐，物之情也。或相倍蓰，或相什伯，或相千万。子比而同之，是乱天下也。……（《孟子·滕文公》）

又曰：

天下有道，小德役大德；天下无道，小役大，弱役强。斯二者，天也。顺天者存，逆天者亡。（《孟子·离娄》）

是亦不啻一语道尽物竞天择优胜劣败之义，与孔子栽培倾覆之论大同小异。至荀子，亦曰：

万物同宇而异体，无宜而有用为人，数也。人伦并处，同求而异道，同欲而异知，生也。（《富国》）^①

人类之生而各异，孔门既已承认之。故其第二步在设法在个人方面，则使人人各得发育之宜；在社会方面，则使人与人之间，不因差异而相害，而因差异而相成。于是在个人方面，则有作者所谓因人制宜之论；在社会方面，则有作者所谓社会差分之论。二者实为同一事物之二方面，有其一即不能无其二者也。《中庸》：“君子以人治人，改而止”一语最足以代表因人制宜之论。孔子教弟子，即一本此旨，其论仁论孝，大率因人而异其趋。同一问“闻斯行诸？”于恬退之冉有则进之，于兼人之子路则退之（《论语·先进》）；孔门个别教育之发达，于此可见一斑。逮后，子游尝议论子夏教授弟子之不当，子夏驳之曰：

噫，言游过矣。君子之道，孰先传焉？孰后倦焉？譬诸草木，区以别矣。君子之道，焉可诬也？有始有卒者，其惟圣人乎。（《论语·

子张》)

盖亦深得个别教育之真义,近代但知批发教育之教育家对之有愧色矣。

战国之际,社会问题日趋复杂,于是个人教育问题,相对的转形不甚重要。益以孟、荀二人惑于人皆可以为尧舜之理想,故于因人制宜之论,不甚顾问。然因社会秩序日益紊乱,问题日趋棘手,故于社会差分之论则提倡不遗余力。孔子固亦尝提及士农差分之重要,可于樊迟问稼(《论语·子路》)一段谈话中得之。然此说至孟子而始昌。其言曰:

无君子,莫治野人;无野人,莫养君子。(《滕文公》)

又曰:

有大人之事,有小人之事。……或劳心,或劳力;劳心者治人,劳力者治于人;治于人者食人,治人者食于人:天下之通义也。(《滕文公》)

此种差分政策,竟成为“天下之通义”,孟子对于社会差分论信仰之深,由此可见。使孟子再生于今日,不识其对于苏维埃之政治经济组织将发生何种感想,大可供好事者之猜测矣。孟子此类之议论尚多;其辟彭更“士无事而食不可”(《滕文公》)一节谈话几与孔子答樊迟语出同一口吻。

再读荀子,则得下列同似之言论:

人之所以为人者……,以其有辨也……人道莫不有辨,辨莫大于分,分莫大于礼……(《非相》)

分均则不偏,势齐则不壹,众齐则不使。……夫两贵之不能相事,两贱之不能相使,是天数也。势位齐而欲恶同,物不能澹,则必争。争则必乱;乱则穷矣。先王恶其乱也,故制礼义以分之:使有贫富贵贱之等,足以相兼临者;是养天下之本也。《书》曰,“维齐非齐”,此之谓也。(《王制》)

观上文所引各节,不特可知社会差分为孔门社会哲学之重

要部分,并可窥其由单纯而变为复杂之趋向。春秋之际,封建之制未衰,阶级之分尚严,事实上已不乏相当之社会差分政策;故社会差分之理论的重要反不易明睹。及战国末期,封建制度之躯壳虽存,社会差分之精神已去;人欲横流,社会凌乱之象,自远胜于孔子之时代;故荀子之申说社会差分论也,最为笃切,亦最为呆板。孟子介乎孔、荀二人之间,故持论亦较中庸。

因人制宜之社会应用为社会差分;社会差分之实用目的为社会秩序。所以维持守护社会差分与社会秩序之物为礼。梁任公先生于《先秦政治思想史》中谓孔子言礼主“节”,荀子言礼主“分”,自是确论。顾二人之地位决非绝对的不同,第言其注重之点有出入耳。礼而因人制宜,则其功用在“节”;礼而整饬社会,则其功用在“分”。孔子非管仲塞门反坫之制为不知礼,盖亦“分”之论也。孔、荀二人之社会背景不同,故其申说之点即有轩輊。作者前论因人制宜与社会差分为一事物之二方面;孔子用力在因人制宜方面,孟、荀则在社会差分方面;此即一绝好证据也。

前列表格之第一部分,自物不齐论之出发点至礼之成立,至此大致已解释清楚。然此不过孔门社会哲学之大节目耳。试言其次。

《中庸》载孔子语曰:

仁者人也,亲亲为大;义者宜也,尊贤为大。亲亲之杀,尊贤之等:礼所生也。

此段文字为前列表格后半部之底本,一望可知。^④孔门当日不知科学的心理学,顾于人类行为不出情理二字之大原则则固已见到。社会差分与社会秩序之论,自不能离人类的情感与理智而独立。情感的行为而得其当,谓之仁;而其大用在亲亲。理性的行为得其宜,谓之义;而其大用在尊贤。所谓当与“宜”者,即俗语所谓“分寸”。用情用理而有分寸,则社会不乱。故曰:亲亲之杀,尊贤之等。

推亲亲之义，乃有敬长与慈幼等用情之论序。亲亲，原则也。长幼之序，附则也。推尊贤之义，乃有贵贵与逮贱等待人之分际。尊贤，原则也。贵贱之分，附则也。亲亲之根据为血统关系，而长幼之序之应用于家族以外者则以年龄为根据；年龄者无他，亦生活经验多寡之一种指数而已。尊贤之根据为德行才智；而贵贵与逮贱之根据则为社会身份；社会身份者无他，亦德行才智多寡之一种指数而已。故《中庸》又述孔子语曰：

宗庙之礼：所以序昭穆也；序爵，所以辨贵贱也；序事，所以辨贤也；旅酬下为上，所以逮贱也；燕毛，所以序齿也。

此文亦为前列表格底本之一部。序昭穆，所以示亲亲之杀；燕毛序齿，所以示长幼之分。序事辨贤，指尊贤有等，序爵逮贱，指贵贱有分。礼之所以为社会差分社会秩序之一助者，于此可见梗概也。

今试观社会差分论之最后结果何若。孔门当日不能无社会之事实，而“社会”之观念则无之。今之所谓社会，昔家与国及家、国间之相互关系而已。亲亲有杀，则一家之内，人人得用情之宜。长幼有序，则家与家之间，亦能推情爱之心而相安。是谓之家齐。尊贤有等，贵贵逮贱而不滥，则人才各得其用而不相倾轧，而一国之事以理。是谓之国治。家齐则社会之各部相安，国治指社会之全部有序。家齐国治，则社会问题解决。孔门人生哲学全部，自格物致知……修身……以至治国平天下，其步骤不止一端。本篇限于社会哲学，故只及齐家治国二部分；于其一端以个人为主体之修己论，或他一端以天下为主体之大同论，均置不论，盖无须也。

言生物演化者，动辄论生物位育(organic adjustment)，晚近治社会生物学与社会学者，亦竞相发挥社会位育之说(social adjustment)。生物遗传学家贝特孙尝备论社会位育，因而评德漠克拉西之不当，有曰：

德谟克拉西之社会理想和根据生物观察而得的理想不同：德谟克拉西以为阶级之分是一种罪恶，我们却以为非有阶级不可。近代人类所以能制天而用之之故，就因为他品类的不一致。所以社会进化的条件，就在维持此种不一致的现象；换言之，就在维持社会的差分政策。所以改良社会的目的，决不应在取消阶级，却应使各个人，率其子女，加入相当的阶级而安之。（同前，三一—三二页）

贝氏又曰：

中古时代以为国家是若干固定的阶级所组织成的——上有国王，下有小人（*minuti homines*），中有各级的贵族。我们已经把这个观念废除了。但此种级层的社会现象，经过了一番离乱之后，依旧要回复的。

但是上文所说的 *minuti homines*，他们怎肯知足呢？我们不是都想也都觉得应该使他们满足么？第一步，也是最重要的一步，即是上文所提出的人人还归其相当的阶级。目下社会上种种不知足的状况，一部分确因为应当居高的人却被制在下，应该在下的人却盘踞在上。这非有充分的时日无法平复。自社会上发生大变动以来，也不过五六十年罢了。说也奇怪，知足心毕竟还不少咧。再有一种不知足，他的来源，不因为物欲上被人抑制，却因我们自己明白自己的卑劣无能；这却无法救治了。此外，只要有了相当衣食住的供给，所谓一般的 *minuti homines* 是很可以安居乐业的。（同前，三三一—三四页）

试再读荀子，以与贝氏之言相较：

夫贵为天子，富有天下：是人情之所同欲也。然则从人之欲，则势不能容，物不能赡也。故先王案为之制礼义以分之：使有贵贱之等，长幼之差，知愚能不能之分。皆使人载其事，而各得其宜。然后使悉禄多少厚薄之称。……故或禄天下而不自以为多；或监门御旅抱关击柝而不自以为寡。故曰，斩而齐，枉而顺，不同而一。（《荣辱》）

在今日平等自由个人权利之说雷厉风行之际，荀子之论固不免“陈腐”之讥，即贝氏之说亦自不合一般思想界之胃口。今姑不论其合胃口与否，亦姑不论其理论之确当与否；孔门社会哲学与近代社会生物学之结论并行不悖，则显然为一宗极可异之事实也。试再作下列新旧观念之简赅比较，以示二者相似之程度：

孔门社会哲学	社会生物学
非齐(荀引《书》) 物不齐(孟)	个体变异(individual variation) 个别(individual difference)
以人治人(孔)	个别待遇(individual treatment; individualization)
伦,序,分, 等,差,叙, 杀,辨(孔、孟、荀)	社会差分(social differentiation) 社会秩序 社会阶级
人载其事,各得其宜(荀) 以群则和,以独则足(荀)	各尽所能,各取所需 社会位育(social adjustment)

作者译西文 social adjustment 为“社会位育”，盖本《中庸》“致中和，天地位焉，万物育焉”之义。位育二字，某氏注曰：“位者安其所也，育者遂其生也”。安所遂生，适与生物学家研究生态学(ecology)后所得之综合观念吻合无间。

二 亲亲之杀

亲亲之杀与尊贤之等，二者虽根同一原理，有一绝大异点焉。亲亲之杀出乎情感之自然，不强而自至。尊贤之等，则第一须辨别社会价值，第二须能守之勿失，以为待遇人物之一种原则，几完全以理智作根据，较难能矣。然情感之为物，稍纵即逝，其驾驭之方亦绝不容易。故孔门社会哲学首重情感之差分调剂。梁任公先生所谓一种“环距之差别相，实即所以表现同类意识觉醒之次第及程度”(《先秦政治思想史》，一二五页)是也。情爱之施，始于亲，达于人，终于物，谓之次第；于亲为重，于人次之，于物最轻，谓之程度。孟子曰：

君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。（《尽心》）

此语最足以代表孔门情爱差等之说。

情爱的差分为一种根据生物的事实，自不待言。唯其为一基本的事实，常人所同具，故孔门以之视人品之常变高下，转而定其社会效用。故曰：

君子务本，本立而道生；孝悌也者，其为人之本与。（《论语·学而》）

此种务本的用情方法，尤贵乎能持久，能始终如一。故孔门每借丧礼之周密之程度，以视人务本之程度。曾子曰：

吾闻诸夫子：人未有自致者也，必也亲丧乎。（《论语·子张》）

又曰：

君子不以天下俭其亲。（《孟子·公孙丑》）

又曰：

亲丧固所自尽也。（《孟子·滕文公》）

孔门言孝之道亦多矣，然其最难能者亦不外此种持久功夫。故曰：

大孝终身慕父母。……（《孟子·万章》）

舜其至孝矣，五十而慕。（《孟子·告子》）

孔子释“无违”之义，则曰：

生事之以礼，死葬之以礼，祭之以礼。（《论语·为政》，亦见《孟子·滕文公》，但引作曾子语）

抑有进者。孔门论孝，竟视送死重于养生；此非谓养生不重要，第示善送死者必能养生，而养生者有若犬马之爱，终其生而止，未必定能送死。夫用情而不因生死异度，斯真情之至者矣，斯真不失用情之重心者矣。故曰：

养生不足以当大事，唯送死然后可以当大事。（《孟子·离娄》）

又曰：

慎终追远，民德归厚矣。（《论语·学而》）

童年初习四书，每不解何以孔门言孝，必要在死人上用功夫。及后略识务本之真义，复读《荀子》及《礼》：

礼有三本。天地者，生之本也。先祖者，类之本也。君师者，治之本也。（《荀子·礼论》）

万物本乎天；人本乎祖。（《礼·郊特牲》）

乃知此种功夫竟少不得。近人有极力攻击孟子“不孝有三，无后为大”一语者；今姑不论其攻击之当否，窃以为孟子此种结论，实为孔门务本哲学逻辑上所绝对不可免。有后主义，即是所以“慎终追远”最切实最可靠的一种方法。孔门当日不知有胚质不灭之事实，然而祖孙父子一脉相绳之观念则绝深。西人有自优生学方面誉此种半宗教的观念者，其言曰：

胚质不绝之旨或可于宗教中阐发之。……上逮祖宗下及裔代，人类应有比较强烈之一脉相绳观念。中国人重此观念，而基督教各国则轻之，其所失不已多乎？（P. Popenoe and R. H. Johnson, Applied Eugenics, p. 397）

由此可知慎终追远与有后主义实为一事物之二面观。此说之社会效用与种族效用，曩在《中国之优生问题》*（《东方杂志》，二十一卷，二十二号）中已略言之。其在理论方面，则显然与近代之社会生物学原理不相违反；西方治斯学者固已先我言之矣。

知本者，始可与言末；知守常者，始可与言变；知事亲而能有恒，知用情而不失其重心者，始可与言情爱之推。所谓情爱之推，不出二步。第一步为悌，居家所以事兄，外出所以事邻里乡

* 见《优生概论》，商务，1946年1月。——编者注

党之长者。悌之变为慈，则爱及幼小之谓也。第二步为仁，施之于一般人。如再推之，以及于一般生物，则君子远庖厨之道是已。《论语》有曰：

弟子入则孝，出则弟，泛爱众……。

《孟子》亦曰：

修其孝弟忠信，人以事其父兄，出以事其长上。

此种老生常谈，粗看若不关紧要；实则孔子一己之自任亦不外此。弟子辈愿闻孔子之志，则曰：

老者安之，朋友信之，少者怀之。（《论语·公冶长》）

志者无他，释以今语，即是一人对于社会愿尽之最高的义务。孔子兹三愿者，第一是悌字之应用，第三是慈字之应用。应于平辈之朋友则重信，抑亦推仁之义而已。换言之，诚能自身得乎用情之正，而使他人得以“安所遂生”，得所“位育”，则一人之社会责任尽矣。是孔子也。

亲亲之杀之理论尽此。下文试言其效用。

亲亲之杀之效用可分二端言之。其对于当时的社会所发生之影响，可径称之曰社会的效用。其对于未来的社会所发生之影响，即其对于种族之贡献或斫丧，可名之曰种族的效用。后一端前在《中国之优生问题》中尝论列一二，确以为利多而弊少。他日有缘作历史的统计研究时，当再引伸其说，兹不再论。下文专论当时的社会效用。

留学西方者，大率觉察中西社会状况——尤以中美社会状况——之间，有一大异点焉。曰，用情方法之不同。大凡平日人我间之交际，或遇任何社会举动，甚至极复杂之社会问题，西人用感情之处较中国人为多。谓此为西人之优点否耶？初来西方留学者，见西人对于公益之热心，社会意识与社会服务之发达，待人接物之和蔼可亲，鲜不誉曰：西方国家之强大，此殆一大原因矣。然此种操切不成熟之结论不待久而自破。设再加以详瞻

之观察，可知西人之用情，有三大弊窦焉。一曰滥，言不分皂白；二曰浅，言不恳切；三曰漫，言无节制。此三弊者，西方社会而外并非无之，但远不若其显著耳。

一曰滥。处事非不可用情，有时且不能不用情；然用情而至于不顾事实，不计较价值观念，则情既滥施，而事终不理。此欧美社会中种种问题无法解决之一大原因也。请以种族成见问题作例。种族成见，并非绝对无生物学的心理学的事实根据。欲免除种族间之倾轧嫉视，第一步自在承认此种事实，而利导之。顾从事之者，着手即一笔抹杀此种事实，然后从而大倡其博爱大同之论。十余年前唯心派哲学家洛也斯(J. Royce)论美国种族问题，即采用此种解决方法。及今美国社会思想界中作同类之主张者尚大有人在。治种族问题之学者，统名之曰感情用事派(sentimental school)，其无裨实际可知矣。

上文一例，所以示滥用情感而不顾事实者。其滥用而不计价值者，则更触处可见。尝见某滑稽杂志载讽刺画一则：某妇将其乳媪遣归，人问其故，则妇所畜之犬尝啗儿，而乳媪以足蹴之故也。此或非事实，然绝足以代表美国中流社会情感之滥用。不问犬之啗儿，而责媪之蹴犬，不特价值观念凌乱不可问，抑亦有伤情感之自然矣。《大学》有曰：“其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也”；孟子亦曰：“于所厚者薄，无所不薄也”，大约即为此等人而发。此不特于个人为然，其于社会行动亦莫不然。多数妇女置家庭之任务于不顾；一面从而提倡生育限制，一面竭力禁止虐待“哑不能言”之禽兽，维恐伤及一鳞一爪，设大规模之组织而理其事；其居心未尝不佳，然与孟子所谓“亲亲仁民，仁民爱物”之义，相去奚止天壤哉！

二曰浅。试与西方普通人士交，觉其待人接物之际，勤恳之情，见于颜面，与东方人冷然不求闻问之态度夔殊，然其情每不真挚，甚者流为敷衍假冒。每闻人引此为青年会及其他基督教团体出身之人士诟病者，甚非无因。然此非个人之咎也，观下文

而知。

三曰漫。用情之漫，即西方社会中群众运动的心理根据也。一尚未成熟之种族学说，学者方在反复质难；一经好事者为之宣传，群众即趋之若蚁附；若辈复取固有之种族成见种族恶感而堆砌之；于是曾不终朝，而一种牢不可破之种族偶像主义成立矣。民治运动之滥觞，当初又何尝不如此。此皆漫用感情之结果也。

平心而论，感情之滥用，浅用，漫用，皆非社会之福。乱用感情，本为社会问题发生之一大原因。及其既发生，而复欲以过量之情感解决之，是袭缘木求鱼之故智也。是则目下西方种种社会问题之现状，而革新伊始之中国社会方从而师事者也。

或问，中西社会状况，何以有此分别。原因固不止一端，而其大者则：前者以家庭为重，后者以家庭为轻，故家庭者，文化人类情感之中心用武地也。初民生活无定所，其用情之法亦甚散漫。及后，文化渐进，其情感始集中于妻孥，集中于父母，而家庭得以成立，初民社会乃有秩序条理可言。目下西方社会与家庭二者之相互关系，其变化步骤适与此相反。一则由散漫而集中，而一则由集中而散漫也。孔门学者盖深悟一般人情感之易迁，乃申差等之说以维系之；于是家庭之个性得以保全，而社会之治安赖以不破。此数千年来中国之制也。

西方则不然。基督教发达之结果，既欲爱神道，又欲爱教会，又欲博爱一般人。夫一人之情爱有限，而教条之责成无穷，以有限供无穷，则其用情散漫失措；其家庭之为社会基体，远不若在中国之完密无间，抑亦无足怪已。基督教仍犹太教摩西十诫之旧，未尝不言爱敬父母，然西方社会得力于此诫者远不若中国人得力于孔门一个孝字之多；神道之力竟不及人道，则用情之量有限，散漫于彼即不能集中于此之故也。

及至近世，工业革命之结果，各种社会运动纷至沓来，在在使家庭组织日趋于风雨飘摇之境。一则有国家之偶像化，夺家

庭之爱而为祖国之爱；再则有社会主义，夺家庭之爱而为阶级之爱；三则有极端的个人主义，夺家庭之爱而为一己之爱；其在妇女方面，则一己之爱而外复形成一种属性之爱，团结一己之属性而与男性抗衡；一人之情爱，经此四分五裂，而西方之家庭体无完肤矣。同一情爱也，孔门则主亲亲有杀，所以使人人用情之际，有一共同之集中点，而此集中点即为家庭，然后分别环距之远近而推之。其他社会问题之与家庭无直接关系者，则多用理智以解决之，所谓“义以行之”是也。西方则无所谓共同之集中点；一人独有之集中点亦随时迁徙。宗教也，邦国也，种族也，阶级也，属性也，秘密结合也，特集中点之大者而已。感情集中点不一致之社会，自表面观之，未尝不熙熙攘攘声色斐然；而无形之中已酿成一绝大之社会心理问题（problem of divided loyalties），关心社会之长久治安者，正搔首不知何以自处也。

家庭之离析，与用情地点之失中，其影响果不止此。人孰无情感，孰不思推情于他人，孰不求情感有所附丽？家庭之团结固，则父子，妻子，昆弟，以至宗族乡党，莫不为推情之处。不固，则将何推？情感之为物飘忽，偶一失据，其势可推至一切不相干之事物。或问，西方城居妇女之畜犬者，何以若是之多？是易解耳。无家庭，无子女，而为母之天性固未尝稍减，势不能不觅相当之替物，则狗马之玩尚矣。或问，西方姑息的养痾贻患的慈善事业何以若是之发达，而从事之者又多为妇女？又问，一个走江湖的拳师，一个卖艺的妓女，何以可以博得万人空巷的捧场？又问，秘密，半秘密，称兄道弟的结合，何以若是之充斥？总之，何以不论何种社会举动，每不免多量之情感夹杂其间？诸如此类问题之原因亦多矣；而其最大者实为家庭组织之分崩离析，而常人之情感失其附丽之中枢，不知所以裁之也。

然则孔门社会哲学极言亲亲之杀之重要，诚不为无见矣。亲亲有杀，然后情感得其重心，社会得以宁贴，家庭之发展其必然之结果耳。情感既有所处，则社会问题之夹杂程度锐减，乃可