

本 刊 編 輯 部

編輯顧問

蕭遠博士

編輯

王在勤

李家駿

梁紹文

方文機

吳英

民國二十年四月十五日出版

復旦社會學系編輯委員會

編輯者
印刷者

長江印務公司

上海世界書局

上海光華書局

分售處

華通書局

上海江灣復新書局

各埠各大書局

每冊定價大洋一角

郵費每冊
國內 本埠
國外

半分
一分
一角

新疆蒙古及日本照國內香港澳門照國外
郵票代價作九五折以二角以下者為限郵
章如有改動隨時增減

廣告價目表

等第	地位	全	面	半	面	四分之一
特等	底封面之外面	三十元	十五元			
優等	封面之內	二十元	十元	五元		
上等	正文前	十二元	六元	三元		
普通	正文後	八元	四元	二元		

投稿簡章

- 一、凡對於社會學有貢獻之著作皆一律歡迎。
- 二、凡投稿者須將本人之姓名及通訊處，通知本會。
- 三、投寄之稿，望用本刊所備之稿紙，謄寫清楚，並加新式標點符號。
- 四、文中如需圖表說明之處，請用毛筆或鋼筆繪成清晰之圖，黏於稿上。
- 五、文中一切專有名詞，及學術用語，譯名等，須附註原文。
- 六、譯件須註明原文書名與著者姓名，及發行之地點。
- 七、投寄之稿，掲載與否，本刊不能預復。原稿亦不檢還。如欲退還者須預先聲明。
- 八、投寄之稿，俟掲載後，概酬本刊十本。
- 九、投寄之稿，本會得酌量增刪之。但投稿者如不願他人增刪，可於投稿時預先聲明。

上海社會學系編輯委員會收。

第二卷 第三期

個人派人生解……………蕭遠

孟子社會思想……………陳寬

離婚問題研究……………陸伯頌

上海社會病態統計(自殺，盜劫，拐賣)……李家駿

附：法租界盜匪案件統計表

上海特區地方法院執行死刑統計表

本會第三次會議錄

關於社會本質的各種學說(續)

李 劍 華

(七)斯潘的學說

斯潘 O. Spahn 的學說，即精神的渾一體說。據他的見解，「家屋」不是由其部分的磚石，木材，煉瓦的總計而成立，「繪畫」不是繪具的集合，而是其以上的東西。同樣，社會也不是個人的集合，而是超個人存在以上的獨立精神的渾一體。

他既然把社會當成渾一體，所以不承認獨立的個人的存在，認為全體先於部分，為社會構成分子的個人，沒有何等精神的獨立，不過為社會的肢體或分子罷了。因為社會是一個東西，不是許多東西。而人類不是精神獨立的各個人的相互交通，必然地成為渾一體的服體，換句話說，祇有經過渾一體而為間接的交通。社會的本質，為繼續不斷的精神的生活，生長，創造。

(八)高由保馬的學說

高由保馬的學說，為欲望的共存說。他說：「社會就是欲望的共存。」又說：「在這兒所說的共存，即言共同生存。共同生存，有本來的派生的兩種意義，本來的意義，即在同一地域中相接觸而生存的意義，派生的意義，即經沒有地域的接觸，而得由一種什麼方法以行相互作用，在得行相互作用的範圍中共同生存的意義。……這共存的欲求有兩種：其一，即為共存而欲求共存，其二，即為其他目的而欲求共存。」

(九)辛邁爾等的學說

以人與人的相互作用為社會本質的學者，近來頗多，而這個學說的首倡者，要算辛邁爾 G. Simmel。他以社會是由相互作用結合而現出的統一體的人類的集團，他說：「這種相互作用，常發生於特殊的本能或特殊的目的。性慾的，宗教的，或單純的社交的本能，攻擊及防禦的目的，遊戲及營利的目的，救濟及教育的目的，以及其他無數之本能及目的，使人與人間發生相互作用。於是人與他人或共存於共同生活中，或協動，或鬥爭中，或各種相互關係中，自己作用他人，同時又愛他人的作用。所以這個相互作用，是從各個人發露的本能和目的之一致的意義，在這兒便成立社會。」

辛邁爾以外的學者，如何彭海 Oppenheimer 也採取相互作用說，他說「社會是由相互作用而成的人的集團。」這可以說是汲的辛邁爾之流。又韋塞 Wiess 把社會學叫做關係學，也近於相互作用說。他如司馬爾 Small 羅斯 Ross 愛爾烏德 Ellwood 等，經說法各有不同，而其以心的相互作用為社會的本質，則一樣。又馬克扶 Mac Iver 的學說，也立於與相互作用說相近的立場。他把一切社會關係看成心理的關係，以為社會的關係，常有一種動機，這動機，在客觀為利益，在主觀為意欲，兩者的區別祇是概念上的區別，在事實上是一樣的東西。人之所以創造社會，由於竟欲與他人發生相互關係，而為其基礎的，是利益，為的是利益的原故。

孟子社會思想

陳寬

第三篇 孟子社會思想總論

第一節 總說

孟子之社會思想，大概可分兩部：一部是社會經濟學，一部是社會心理學。社會經濟是物質生活之部，社會心理是精神生活之部。欲達精神生活之愉快，必須從物質生活之是否滿足上做起；欲達物質生活之滿足，又必須注意於精神生活之覺醒。如此，社會安甯之幸福，可立而待。兩者雖互有關係也。

社會經濟學 孟子承認經濟是社會之結合，因他認為經濟是人類社會生活之唯一要素，能支配人類之一切意志和行為。所以社會之安甯與破壞，祇須視經濟狀況是瞻，如滕文公上一段云：

「民之爲道也，有恆產者有恆心，無恆產者無恆心。」

可見人類心理之變化，完全爲其環境所支配；任何人都是被動的適應，而非自動的適應。但孟子並不像馬克斯派之主張，認此爲絕對的制裁，孟子認爲人類根本有自動適應之本能，能盡此性者，惜爲少數人耳。故曰：

「無恆產而有恆心者，惟士爲能。」

終以大多數人之意志薄弱，蔽於利欲，而昧其本能，故經濟乃爲社會結合之要素，不可否認之。至於社會經濟之學說如何，是當另章詳論。

社會心理學 孟子承認人類社會之結合，是由於人類心理之有共同相同溝通之點，即是理性固有之主張。質言之，人類有共同興趣，或同情心是也；亦即仁義而已矣。故社會標準能建築

於此點上，則人同此心，心同此理，其自然之結合力，必牢固不拔。而社會之騷擾，便無從實現。當時社會組織與現今不同，社會標準之所在，乃是君——在上者，故曰：

「君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正；一正君而國定矣。」

（離婁上）

因之社會標準，應爲普通的全社會人類設想，不應單爲少數人設想也。

總之：孟子一切思想，無論經濟心理，其宗旨之歸納，不外是仁義二字。仁義何謂也？蓋宇宙中有兩部自然之氣：一曰未發現之自然之氣，一曰已發現之自然之氣，而大地上之一切物，舉凡吾人之行爲動所，思想意義等等，莫不包括追盡矣。如以吾人日常行爲能例解釋之：則凡腦之思想或態度，即是未發現之自然之氣，不可名者也。而吾人已成之動作，如着衣吃飯等，是爲已發現之自然之氣，可以觀察得之也。而此自然之氣，合之於人生所起之作用者，即謂之仁義。故自然之氣在未發現之時，以人類之觀點言之，曰仁。自然之氣在已發現之時，以人類之觀點言之，曰義。是則仁義二字，與道家之道德二字，亦一物相似矣。

進言之：仁義既即是自然之氣合於人生所起之兩部作用，故仁義云者，是自然力之社會，社會而組織於自然之傾向是也。自然之傾向奈何？即天時時其時，地利利其利，而人和和之謂。譬如天暑則衣麻，天寒則衣裘，因天時地利之轉移，而人類之衣服於不自覺中亦同趨於轉移，使人和和其和。然此尙未足明瞭，試再分析言之。

孔子曰：「仁者，人也，」鄭玄曰：「仁，相人偶也，」即謂人

與人和偶，其間有相同之處，——即是同情心或共同興趣，——有一致之趨向。故天寒則人人衣裘，天暑則人人衣麻而和。此種和而趨於一致之力，即謂之曰仁。然則仁之物，乃為未發現之自然之氣，而使人類常有所舉動而表現之也。仁雖常常欲達於完全表現之境，但因環境關係，終使之祇能表現一小部，此一小部即謂之曰義（按此告子之所以有仁內義外之說也）義者，我也，因事制宜以合於仁之自然之氣之謂也。因天之寒暑而易裘麻；雖天寒無裘，則禦之以棉，天暑無麻，則更之以布，使適合事理不悖乎常道。不以寒暑暑麻倒置之；或寒而無裘，妄生非念；或暑而無麻，裸體以呈。故曰義者，人之自然之氣已發現之時之謂。（可見仁義之別，在已發現與未發現其同為自然之氣則一。應從自然之氣之兩方面觀察，不應以已發現者即謂之曰外，此告子之所以誤，而亦人人所應注意者。告子之誤，即在祇知現事物之發，未注意到自然之氣之發現。事物之發現，固有悖乎常道者在耳。）一言以蔽之。孟子是以自然之氣，解決人類社會問題而已。

第二節 孔孟學說之異同

孟子之學，皆出於孔子之學，而孟子尤專提欲立立人，欲達達人，天下有道，莫不與易之宗旨。同以順自然之氣，解決人類社會問題。孔子倡之，孟子行之，其說固多同也。所異者，即在孔子講中庸，而孟子講仁義。孔子之中庸之說，即是自然之氣使個人收斂者，謂之曰中。自然之氣使個人已動者，謂之曰庸。而孟子則謂自然之氣之收斂於人羣者，謂之曰仁。自然之氣之已見於人羣者，謂之曰義。孔子講自然之氣，見於個人，故有中庸之說。孟子講自然之氣，見於人羣，故有仁義之說。此即孔孟學說分特之所在。

由此言之，孔子因講自然之氣發見於個人，所以有修身齊家治國平天下之觀念。蓋從個人問題上推到人羣之關係。孟子言仁義。以仁義為治人羣之道，而人重於利，昧於仁義，故其心而不知求，所以孟子從人羣的立場上，而有注重個人的主宰。

第三節 荀孟學說之異同

荀孟皆出於孔門之傳，兩人學說固同屬一源，因兩人各傳孔學之一方面，遂與愈談愈不相接，進而叩其結論，則適得其反。荀子傳據亂世之義，據亂出之義，據亂世則非自然之氣所能降於人羣者，因此荀子完全脫離自然之社會，而講社會之社會，不言仁義而言禮智權利，不言生道而言霸道也。

何謂仁義權利？仁義兩字，在上二節中已解析之，即所謂自然之氣使人類有所動作之潛力。而權利云者，是社會之遺傳，人類所以有如此舉作或行為之表現。換言之；仁義是一份自然之氣之所至，順其自然，而於不自覺中動作表現。權利是懷有計算或權衡之觀念，心中先有盤算，然後動作之以達其目的。——此目的不問是個人或社會，故衡量個人之利益曰權利，衡量社會之利益亦曰權利，總之非自然之氣所降於此者。

何謂霸王？霸道為王道之反，霸道為權利之所出，王道為自然之所歸。霸王衝突之點：即王道祇講人羣利益不問其他，是仁義而不利；霸道乃以人羣利益為號台，而求君主之利益，是以仁義而濟利。故曰：「霸者之民，驩虞如也；王者之民，皞皞如也。」荀子以自然之氣之終難于行動中表現其真面目，知王道之不可驟幾，故言霸以代之；而性惡之論於是乎出。孟子以霸之終為暫時的苟安，利而貽患不淺，故力言仁義以進於王道，性善之論於是乎倡。而孟子之學，終以未能一行於中國焉。

第四節 孟子學說之特質

孟子學說之特質有三：一以排斥功利爲方法，二以仁義之自然社會爲目的，三以用兵爲政策是也。今試分別言之如下：

一，排斥功利——此爲孟子之最大特色，孟子欲達其自然的製進社會，利必須爲普遍的全人類之利益着想，即是必須以民衆之利益爲念，不可爲一階級或一部分人之利益爲念。如果爲一階級或一部分人着想，是自然的社會必難實現，而且是破壞自然社會之最要原素，所以孟子極力排斥功利，用爲實現自然社會之一種方法。故力言「懷利以相接」，「上下交征利」之不可。孔子雖亦說到，但隱微不切，孟子誠爲難解可貴，此其一。

二，以仁義之自然社會爲目的——孟子之排斥功利，即是用以達其仁義的自然社會之目的，故排斥功利爲反，實現此大目的爲正。必須有排斥功利之方法，而後利用之始能爲人羣之公共利益是求。解求人羣之公共利益，斯達仁義的自然社會之目的物矣，此其二。

三，以兵防爲政策——一社會雖已至仁義的自然傾向之境界，然彼社會或未必如此，狀復虎視眈眈，欲吞而噬其豺狼之心，則雖有自然之氣之結合力，或亦不勝其爲暴力壓迫之苦，因之兵之用，爲必須備者。既以保護自然之結合力，且亦爲全人類自然之氣實現設想。是故，爲自然之氣達於鞏固而普通之地位，則兵事實爲對外政策所重焉，此其三。

第四篇 孟子社會經濟思想

第一節 經濟原理

仁義二字，爲孟子一切義理制度之所出，於上篇中已見之。孟子之經濟思想，其原理自亦以仁義爲總綱。故其開宗明義第一章，即曰：「亦有仁義而已矣，何必曰利！」但是講經濟即是講

利；利者，物質與望之滿足是也。因此孟子並非不言利者，其所言之利是樂利之利，是全人類最大多數之最大幸福，亦即是經濟的仁義，反之，其所排斥，是自私自利之利，是功利之利，含有「權」之意義在者。

孟子知人類不能離開物質生活，而人人有享受物質快樂之慾望，既是人人有此同情，人人有此共同興趣，便應當實現普遍的一般的快樂。不能計較其目的是否於我有利，或於社會有利，此之謂順其自然之氣於不自覺中樂其樂，利其利，而和其和，故是仁義的經濟。此種思想可於下數段中見之。

「孟子見梁惠王，王立於沼上，顧鴻雁麋鹿，曰：『賢者亦樂此乎？』」孟子對曰：「賢者而後樂此，不賢者雖有此亦不樂也……文王以民力爲臺爲沼，而民觀樂之，謂其臺曰靈臺，謂其沼曰靈沼，樂其有麋鹿魚鼈，古之人與民偕樂，故能樂也。」（梁惠王下）

「齊宣王曰：『寡人有疾，寡人好貨，對曰：『昔者公劉好貨詩云：『乃積乃倉，乃裹餼糧，于橐于囊。思戡用光，弓矢斯張，干戈戚揚，爰方啓行。』故居者有積倉，行者有裹囊也，然後可以爰方啓行。王如好貨與百姓同之，於王何有？』」（梁惠王下）

「王曰：『寡人有疾，寡人好色。』對曰：『昔者大王好色，愛厥妃。詩云：古公亶父，來朝走馬，率西水滸，至於歧下。爰及姜女，聿來胥宇。』當是時也，內無怨女，外無曠夫，王如好色，與百姓同之，於王何有？』」（梁惠王下）

可見真正的利益，應當順其自然，不尙己而以一般的利益爲攸歸，斯能有真正的利益之意義，否則「民欲與之偕亡，雖有台池鳥獸，豈能獨樂哉。」而下舉一段，更足證明。

「獨樂樂，與人樂就樂樂。」曰：「不若與人。」曰：「與少樂樂，與衆樂樂，孰樂？」曰：「不若與衆。」（梁惠王下）

故孟子曰：「今王鼓樂於此，百姓聞王鍾鼓之聲，管籥之音，舉疾首蹙額而相告曰：『吾王之好鼓樂，夫何使我至於此極也。』父子不相見，兄弟妻子離散，今王田獵於此，百姓聞王車馬之音，見羽旄之美，舉疾首蹙額而相告曰：『吾王之好田獵，夫何使我至於此極也。』父子不相見，兄弟妻子離散，此無他，不與民同樂也。今王鼓樂於此，百姓聞王鍾鼓之聲，管籥之音，舉欣欣然有喜色而相告曰：『吾王庶幾無疾病與，何以能鼓樂也。』今王田獵於此，百姓聞王車馬之音，見羽旄之美，舉欣欣然有喜色而相告曰：『吾王庶幾無疾病與，何以能田獵也。』此無他，與民同樂也。今王與民同樂，則王矣。」（梁惠王下）

蓋社會之組織，其目的無非是進社會於幸福，欲謀社會之幸福，是應從普通的最大多數人羣上着想；欲謀我個人之幸福，亦應從普通的最大多數人羣上着想。因社會之性質，具有共同關係，不立人無以立己，不達人無以達己。故人羣之利益斯爲社會之利益；人羣之幸福斯爲個人之幸福。是一切設施，皆應以人羣爲標準。經濟既是人類生活之最要成分，便也應如此做去，故孟子曰：

『所欲與之聚之，所惡勿施爾也。』

又曰：

『爲仁不富矣，爲富不仁矣。』

孟子此種同樂主張，以人羣之利用爲經濟的設施，西歐哲學家邊沁(Bentham)約翰穆勒(J. S. Mill)所主張之普通快樂

說，所謂(The great good for the greatest number)最大多數之最大幸福，似多暗相聯合。然而之兩氏者，非可謂孟子之項背也。何也？彼等所謂最大多數之最大福利，實則限於一社會或一部分人羣而言，並非求普通於全人羣之共同利益也。其背景含有富國強兵侵略之野心，其用意僅爲欲得人羣相當酬報之慾望。故叩其結論，則爲權利觀念，效用觀念而已。與我國管安之主張，如出一轍。孟子則對於此種不普通之利的觀念，極力反對。更申論利爲限於局部，表面觀之，確爲謀社會人羣之利益爲能，以一社會人羣之利益爲標準，實則非徒無益，而又害之。參看梁惠王問利國一段

『孟子對曰：「王何必曰利，亦有仁義而已矣。王曰何以利吾國，大夫曰何以利吾家，士庶人曰何以利吾身；上下交征利，而國危矣。萬乘之國，弑其君者，必千乘之家，千乘之國，弑其君者，必百乘之家，萬取千焉，千取百焉，不爲不多矣。苟爲後義而先利，不奪不讓，未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已矣，何必曰利。」』

可見孟子對於權利之絕不贊同。總之，孟子之經濟原理非求富國，是求富民。民富則入於仁，故孟子之經濟是：

『民非水火石生活。昏暮叩人之門戶，求水火無弗與者，至足矣。聖人治天下，使有菽粟如水火。菽粟如水火，而民焉有不仁者乎。』

此孟子深知人類之紛擾，完全由於社會性之蒙蔽，自然性之喪失。其所以困於社會性，而不能求自然性者，實以養生救死之不瞻，環境使然耳。故經濟之目的，非可自利也，非可國富也，非用以侵略也，乃解決人類環境之勢力，使合之於仁義，如是則

安有仁而有遺其親者乎，安有義而後其君者乎。故曰「與民同樂」，故曰「何必曰利。」（而盡心章之一段）

「以佚道使民，雖勞不怨；以生道殺民，雖死而不怨者。」

是則仁義之經濟下：非圖自利，而得利其利；非以國富，而國之結合自固。非謀侵略，而社會自發展矣。

第二節 富民政策

孟子經濟之原理，既以用爲合於人羣之利益，故有富民的經濟政策。所謂富民的經濟政策，其重要，可看梁惠王章鄒與魯閔一段：

「穆公問曰：『吾有司死者，三十三人，而民莫之死也，誅之則不可勝誅，不誅則視其長上之死而不救。如之何則可？』」孟子對曰：「凶年饑歲，君之民，老弱轉乎溝壑，壯者散而于四方者，幾千人矣。而君之倉廩實，府庫充，有司莫以告，是上慢而殘下也。曾子曰：『戒之戒之，出乎爾者，反乎爾者也。』夫民今而後得反之也，君無尤焉。君行仁政，斯民親上，死其長矣。」

仁政，即是上恤其下之謂，上如何恤下，即「春省耕而補不足，秋省斂而助不給」之意，所以散財於民，非聚民之財，故曰：

「爲富不仁矣，爲仁不富矣。」

此即民富政策之大要也。此種思想，蓋出於孔子大學篇所云「財散則民聚，財聚則民散……貨悖而入者亦悖而出」之原意。雖然，此僅爲綱要之言，非根本之設施也。民富政策究如何而財散乎？究如何而使民富乎？孟子對於此種設施之方針，可大別爲三。曰薄稅斂。曰利用自然財貨，以制民之產。曰然後謹庠之教俾

「易其田疇，薄其稅斂，民可使富也。食之以時，用之以禮，財不勝用也。民非水火不生活，昏暮叩人之門戶，求水火，無弗與者，至足矣。聖人治天下，使有菽粟如水火，菽粟如水火，而民焉有不仁者乎？」

茲將其三點設施之方針，分別言之。

一，薄稅斂 當時人君各以稱兵國雄爲懷，莫不醉心於富國強兵之權利觀念，一種強豪兼并社會壓迫之狀況，於第二篇中已見之。然則連年累月。窮兵黷武，其軍餉之供給，自不得不取之於民。橫政暴斂，不堪設想，孟子曰。

「古之爲關也，將以禦暴，今之爲關也，將以爲暴。」（盡心下）

加之以「今之大夫，皆逢君之惡。」可見人民之負擔日重，生活維難。因之孟子之富民政策之第一着，便是要減輕稅斂，須「恭儉禮下，取於民有制。」然後民困始舒，民富可期，而社稷之象，斯亦可熄。觀梁惠王章及公孫丑章等段之言仁政，都淳淳以薄稅斂爲尙，如梁惠王章之一段曰：

「王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨……可使制挺，以撻秦楚之堅甲利兵矣。」

公孫丑章之一段曰：

「市，廛而不征，法而不廛；則天下之商，皆悅而願藏於其市矣。關，譏而不征；則天下之旅，皆悅而願出於其路矣。耕者，助而不稅，則天下之農，皆悅而願耕於其野矣。廩，無夫里之布；則天下之民皆悅而願爲之氓矣。信能行此五者，則隣國之民，仰之若父母矣。」

亦足見當時稅征之多。果能薄稅斂，則收効之大，實不可諱。然則橫征稅斂之患，又何如乎？孟子言之曰：

『有布縷之征，粟米之征，力役之征，君子用其一，緩其二。用其二，而民有殍；用其三，而父子離。』

是則橫征暴斂之下，社會必立即不安，而騷擾之患，有如此者。然孟子亦並不完全反對征稅，故曰「君子用其一，緩其二。」所謂用其一，緩其二，殆指賦稅不可不收，而其他雜稅則必須取締之。但君子雖用賦稅，亦不取於民有制，其道奈何？即孟子主張用「助」而不尚「貢」也。助者，使民助耕之謂，什一而稅之。可參看滕文公章一段：

『夏后民五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹，其實皆什一也，徹者，徹也！助者，藉也。……貢者，校數歲之中以爲常。樂歲粟米狼戾，多取之而不爲虐，則寡取之；凶年糞其田而不足，則必取盈焉。爲民父母，使民盼然，將終歲勤動，不得以養其父母，又稱貸而益之，使老稚轉乎溝壑，惡在其爲民父母也……詩云：『雨我公田，遂及我私。』惟助爲有公田，由此觀之，雖周亦助也……請野，九一而助；國中什一使自賦。』

貢，助，徹，皆什一也。貢不能制其宜，而取於民，助則不然，故孟子引龍子之言曰：

『治地莫善於助，莫不善於貢。』

夫孟子既以薄稅斂爲重矣，然則二十而取一可乎？曰，不可。蓋過猶不及，無以制其宜也。可看告子章一段。

『白圭曰：『吾欲二十而取一何爲？』孟子曰：『子之道，貉道也。萬室之邑，一人陶則可乎？』曰：『不可。器不足用也。』曰：『夫貉，五穀不生，惟黍生之，無城郭宮室宗廟祭祀之禮，無諸侯幣帛饗飮，無百官有司，故二十取一而足也。今居中國，去人倫，無君子，爲之何其可也。陶所寡，且不

可以爲國，況無君子乎！……』

此孟子之所以終不脫於仁義也。

二，制民之產 制民之產，爲解決人民生計之問題，故在富民政策中最爲重要。倘不制民之產，則人民之衣食住無從解決，衣食住不能解決，則放羣邪侈，無不爲已，欲求社會安甯，是誠緣木而水魚也。此意概出於管子所謂衣食足而後知榮辱之觀念。孟子一再論制產之必要曰：

『民事不可緩也，……民之爲道也，有恆產者有恆心，無恆產者無恆心，苟無恆心，放辟邪侈，無不爲已，及陷乎罪，然後從而刑之，是罔民也，焉有仁人在位，罔民而可爲也』（滕文公章上）

『無恆產而恆心者，惟士爲能。若民，則無恆產，因無恆心，苟無恆心，放辟邪侈，無不爲已。及陷於罪然後從而刑之，是罔民也，焉有仁人在位，罔民而可爲也。是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年不免於死亡，然後驅而之善，故民之從之也輕，今也，制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，凶年不免於死亡。此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉？』（梁惠王章）

其與梁惠王及齊宣王先後言政，論制產後社會生活之安甯與人羣利益之同歸曰：

『五畝之宅，樹之以桑，五十者，可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者，可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，八口之家，可以無飢矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。七十者，衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。』

由此觀之，制產，誠民富政策之根本問題，是生財之大道也，是仁義經濟之最要部分也。何怪乎孟子對於子產以其乘與濟人漆洧，此種不澈底的慈善救貧政策，要斥之爲「惠而不知爲政」矣。此種制產事業，究何從實施，而達於目的乎！孟子以爲分配與生產都應顧到，而尤以分配方法最爲重要，所以重於分配者，蓋爲普通的一般的人羣之利益着想，使人民有共共的一定產業，以維持生活。而當時之產業，祇有農業可言，欲求均產，是必須恢復井田制度。井田制之施行，可參看滕文公章。

「夫仁政必自經界始。經界不正，井地不均，穀祿不平，是故暴君污吏，必須經界。經界改正，分田制祿，可坐而定也。……諸野九一而助，國中什一使自賦。卿下必有圭田，圭田五十畝，餘夫二十五畝。方里而井，井九百畝，其中爲公田，八家皆私百畝，同養公田。」

井田既行，則民有定產，自食其力。田有定分，則豪強不能兼併。賦有定法，認食暴不能多取。而「有田不耕」及「無田可耕」之弊。亦皆免除。此種分配方法，爲人民利益設想之週到，可謂至盡。除人民甘於自喪其利外，簡直無暇可擊。至於生產之道，則應注意三點，以發展生產之原料事業，使入財不勝用之途。

甲，不違農時 農業受時間支配，在上者應毋奪其民時，使不得耕耨，而陷溺其民。不奪民時，則生產增加，斯享用得安足。故曰：

「不違農時，穀不可勝食也。」（梁惠王上）

「百畝之田，勿奪其時，數口之家，可以無飢矣。」（梁惠王上）

乙，保護天然財產 天然財產，爲公有之物，應當保護而加以限制。如梁惠王章所云：

「數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也，斧斤以時入山林，材不可勝用也。」

丙，利用隙地，發展副產業 如梁惠王章及盡心章所云：

「雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。」

「五畝之宅，樹牆下以桑，匹婦蠶之，則老者足以衣帛矣。」

五母雞，二母彘，無失其時，老者足以無失肉矣。百畝之田，匹夫耕之，八口之家，足以無飢矣。」

分配，所以使民富也。生產，所以食之以時，用之以禮，而財不可勝用也。財不勝用，社會有何擾攘爲哉。故孟子曰：

「穀與魚鼈，不可勝食；材木，不可勝用；是使民養生喪死無憾也。養生喪死無憾，王道之始也。」

且也，利用隙地，以從事生產副品，是可使婦孺童叟，俱有職守也。夫如是，則老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥寡廢疾者，皆有所養。社會熙甯之幸福，有如是哉！故孟子曰：

「王欲行仁政，則盍反其本矣。五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田勿奪其時，八口之家可以無飢矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。老者衣帛食肉，黎民不飢不寒。然而不王者，未之有也。」

三，範之以教 此爲孟子富民政策之附帶條件。夫人民既得上述兩種培養，一方面薄稅斂，一方面制定產，可謂魚之入水，已得其所，生計問題可謂完全解決，民富政策可謂已見效用。然孟子又必須謹庠序之教，申之以孝悌之義，使明於人倫，而節用有禮也。如比，則人民始可樂其樂，利生利，不安自浪費，而知尊長養老，社會之永久幸福，可以期矣。故曰：「頒白者不負戴，老者衣帛食肉。」又曰：「制其田里，教之樹畜，導其妻子，使

養其老。」而孟子又引堯舜之行政，以證明其說。如滕公上一段云：

「后稷教民稼穡，樹藝五穀，五穀熟而民人育，人之道也，飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸，聖人有憂之，使契爲司徒，教以人倫，父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信，放勳曰：『勞之來之，匡之直之，輔之翼之，使自得之，又從而振德之。』」

蓋孟子之時，井田之制既廢，多數人民生活之根本基礎，乃隨之以壞，又遭長期之戰禍，困苦顛連已甚。而救貧之策，遂成爲當時之主重社會問題。孟子亟思解決之，本多數人羣幸福之觀念，以同樂主義爲方針，以制民之產爲急務，行井田之制，輔之以薄斂之政，又施以教化，然後使人民得達物質與精神之安慰焉。故其結論曰：

「死徙無出鄉，鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。」（滕文公上）

此種合作互相精神之表現與養成，殊可爲當世談合作者鑑也。

或以爲此種理想與政策以實施，殊嫌記諸空談，距事實毋乃太遠，而孟子則以爲極有把握，絕非空談可比，果能行之，又且事半功倍焉。可看公孫丑上一段：

「且王者之不作，未有疏於此時者也。民也憔悴於虐政，未有甚於此時者也，飢者易爲食，渴者易爲飲，孔子曰『德之流行，速於置郵而傳命。』當今之時，萬乘之國，行仁政，民之悅之，猶能倒懸也。故事半古之人，助必倍之，惟此時爲然，」

第三節 分工論

經濟上之分工，須各盡所能，以事生產；各取所需，以行交易，概已早成爲不易之定理，孟子便應用此點，承認社會之組織，亦應有分工。社會組織之分工有兩個階級，一個是勞心者，一個是勞力者。有此勞心與勞力之分工，然後始有社會，始有國家。兩者固同是勞作，同爲社會所需要，而缺一不可。

勞力是肉體上之勞作，孟子亦謂之野人或小民，勞心是精神上之勞作，孟子亦謂之君子或大人。勞力之人，社會固賴之而有生活；勞心之人，則社會賴之而有發達，有發達，有進化，有精神之娛樂。蓋兩者實爲交相依賴，社會所不能偏廢。滕文公上一段云：

「夫滕，壤地褊小，將爲君子焉，將爲野人焉。無君子莫治野人，無野人莫養君子。」

可見雖地小如滕，而君子野人之分工者，亦必有無疑，更見兩者之互有關係，何能去其一而組織國家社會乎。故告子章云：

「陶以寡，且不可以爲國，况無君子乎？」

野人之勞作，則爲耕，供賦稅以養君子是其義務，滕文公一段云：

「請野九一而助。國中什一使自賦……方里而井，井九百畝，其中爲公田，八家皆私百畝，同養公田。公事畢，然後敢治私事，所以別野人也。」

其論君子之職守曰：

「君子居是國也。其君用之，則安富尊榮，其子弟從之，則孝悌忠信，不素餐號，孰大于是。」（盡心上）

其論君子於社會之重要，所以勞心不勞力之故，則如滕文公章所云：

「堯以不得舜爲已憂，舜以不得禹皋陶爲已憂，夫以百畝之

不易爲已憂者，農夫也。今人以財謂之惠，教人以善謂之忠，爲天下得人謂之仁。是故以天下與人易，爲天下得人難。孔子曰：「大哉！堯之爲君。惟天爲大，惟堯則之，蕩蕩乎，民無能名焉。君哉舜也，巍巍乎有天下而不與焉。」堯舜之治天下，豈無所用其心哉，亦不用於耕耳。」

「子不通工易事，以羨補不足，則農有餘粟，女有餘布。子爲通之，則梓匠輪輿，皆得食於子。於此有人焉，入則孝，出則悌，守先王之道，以待後之學者，而不將食於子，子何尊梓匠輪輿而輕仁義者哉？……有人於此，毀瓦畫墁，其志得以求食也，則子食之乎？曰：「否」。曰：「然則子非食志也，食功也。」

此三段是言君子與野人之各有所事，各有所愛，分工合作，各取所需：君子之不耕而食，亦正以無害其所事也，故孟子對於許行所行君民並耕而食之學說，大爲不然，亟言社會分工之理以斥之其解曰：

「以粟易器械者，不爲厲陶冶。陶冶亦以其器械易粟，豈爲厲農夫哉。……百工之事，因不可耕且爲也。然則治天下，

獨可耕且爲歟？有大人之事，有小民之事，且一人之身，而百工之爲備，如必自爲而後用之，是率天下而路也，故曰：或勞心，或勞力，勞心者治人，勞力者治於人，治於人者食人，治人者食於人。天下之通義也。」（滕文公上）

社會組織之有分工之理，亦昭昭矣。是故，社會幸福之實現，即在君子野人之能各盡所能，各事其事；社會幸福之破壞，便由於分工而不擇人，不擇人則無以盡其能，事其事，而一切設施錯爲矣。故曰：

「入其疆，土地辟，田野治，養老尊賢，俊傑在位。」

「入其疆，土地荒蕪，遺老失賢，培克在位。」

可見社會分工之理固不可滅，而分工之量才以用尤須惟謹。孟子此種思想，蓋亦出於孔子大學篇所云：「長國家而務財用者，必自小人矣。彼爲善之，小人之使爲國家，菑害並至，雖有善者，亦無如之何矣。此謂國不以利爲利，以義爲利也」之原意。孟子鑒於當時治人者之不務仁義，沈溺於社會之社會中，而社會混亂，民不堪命，雖曰宣爲厲農夫哉，亦不勝其悲憫矣。

（未完）

「心」「物」辯

（一）緒論

「心」與「物」的問題，自從幾千年前希臘哲學家已互相爭論過，直到現在還只是一個懸案。在滿目瘡痍的中華，居然也討論得「甚囂塵」，不像從前那樣吞吞吐吐了。在此我非得向讀者諸君

王在勤

慎重的聲明：引他入來，並非像現在談社會主義者，爲着什麼主義搖旗喊吶，或者爲着存見和妄信的迷濛，作一場感情用事的宣揚。那末，我所以要討論這問題到底爲着什麼呢？其所以然，就是於哲學與科學實在是有密切的關係；其所以然，就是用哲學來接助科學是萬應的至寶；其所以然，就是由於科學的乾枯須待哲

學來滋潤。

近代學者在討論「唯心」和「唯物」的時候，可說不入於楊就入於墨，總沒有人實地的把他來用科學的方法證明過，只見他們各抱各的主張，各走各的極端，致若彷徨歧途者亦未始不乏其人；如亞里斯多德之形相 *Form* 與須素 *Matter*，如笛卡爾之廣袤與思辨，如康德之感覺與理性，如柏格林之向上的生命與落下的物質。

在哲學界竟有這樣熱鬧情況，居然討論到幾千年來還只是懸案的一個問題，我們爲着好奇心所驅使，並且知道哲學是一切科學之母，是一切科學之泉源；不仿把這根本思想的站腳點拿來考察考察，然後再決定我們研究社會的人應該具有如何的態度；站在唯心的立場呢？還是站唯物的立場呢？還是二者都應該俱收並蓄呢？這諸問題須有一個總解決；那末，我們研究社會的人，方始有一種相當的態度的隱定，從這隱定上產生一個相當的立場，再從這立場出發，來討論諸問題，方得頭頭是道，方得井井有條，方得真理彰彰，方得事理合一，免除了不少的欠強附會，免除了不少的矛盾與差誤。要決定我們的態度，非得先把二種思想本身來考察考察，看他們究竟有何根據，那一種根據是合於研究社會的，我們就採納那一種；不合的，我們可以併棄他。以下所討論的就是這二種根本思想的根據。

(二) 唯心論在哲學上的根據

我們現在開始討論唯心論在哲學上的根據，還祇是按照着科學者的第三者的客觀的陳述，有許多地方我深知道，頗能引起誤會，或者讀者諸君急急地要批評，或者是討厭他的虛空玄想，這是萬萬不可避免的。所以我要請求列位讀者，不要還未完全確正理

解他的前提以前，就輕易提出駁斥的議論來。

唯心論是很大胆地承認宇宙之內只有心在，除心外，別無他物，所以普通稱之爲物質不存在的信仰。因爲討論宇宙之心，就分出了二派：一派主張宇宙之心乃是總心，分心或個心，乃是宇宙總心之都分，宇宙之總心乃是宇宙真正之實在，至於個心由總心分出此種現象，乃是一時的而非經常的，倡此說者有黑智爾、柏格森、叔本花等，此說名爲精神的一元論。一派主張所謂分心，乃一特殊之單位，離他心而獨存，儼然自成一惟我獨知之宇宙，不能與他人之分心的宇宙這表現者相同。倡此說者有蘭勃尼琴、英哲白克蘭與休謨，意大利之哥羅采與琴梯氏等，此說名爲主觀的唯心主義。

爲着更加明白透澈上述的主張起見，不仿舉幾個例來說明說明；主觀唯心主義者以爲官覺中所經歷者，不是我們人類和外界事物的接觸，不過是我們身內的覺感而已。如以舌抵齒乃舌之感覺，非齒之感覺；以手觸桌，乃手之感覺，非桌之覺，以身近火，所覺者非火，乃是吾身之熱與痛而已。主觀精神的一元論者以爲宇宙之物，不能作單獨之考察，如若把此物作單獨的觀察，則此物全無意義，並又發生矛盾之現象；反之，如果把此物合其互相關係脈絡之處加以考察，則此物之意義既明且顯，所謂矛盾之現象反由此可以消滅殆盡，拿身體來做一例子，胃固是胃，如胃和腸分離，即失掉胃的原來作用，腦固是腦，如和腦腺分離，即失掉腦的原來作用了。又如雞卵一概念的明了，並不是從雞卵單獨之本身加以考察所能明白，必定是在以羣集類似雞卵物中互相比較出來的。牠是比圓球爲橢圓，比橡皮爲脆性，比鵝鳥卵爲大，比澳洲駝鳥卵爲小；因爲雞卵和他物發生了這樣許多的關係，在這許多的關係中，雞卵的性質乃確定。詳細的一點說，就是雞

卵不能脫離旁的東西而存在，旁的東西也不能脫離雞卵而存在。總之，宇宙當中沒有單獨存在的東西，無論什麼東西都是全體中的一部分，這全體就是合併其他所關聯之各部而成，如果要把部分從全體中抽出而使牠單獨存在，這是不可能的事。更推而廣之，於是全體之上又有全體在焉，全體之外更有較大之全體在焉，如是者盡量而推之以至宇宙之極限為止，是即宇宙之總和。社會之組織，亦不能逃脫於此觀察範圍。

(三) 唯物論在哲學上的根據

十九世紀中，物理學，天文學，地質學，及哲學之發達，給唯物論不少的助力，而其最大的接助，尤賴十九世紀中生物學心理學上之發明，更堅固的樹立了他的營壘。的確在這過去的幾世紀間的科學的進步明明是相結合的，凡一個科學的時代，必然的就是是一個唯物論的時代，所以也許可以毫不差錯的說，他們所要極力說明的主要原則，就是下面三個。

(A) 法則的一律 在原始的時代，一切的事件都好像是偶然的，並不加以任何的說明，但在今日，自然的進行程途上的一律竟被發見了。無論在什麼時候，如果這時候的條件，精確的和以前的某一個時候的條件完全相同，就會生產同樣的結果。因為天文學的進步，可以從天體組織，證明引力的大小和距離有一定的法則；因為化學的精確，從而證明物質如酸素和水素照八與一重量的比例，混和在一起，用一種電流通過，無論在什麼時候，祇要在此條件之下，就會發生同樣的結果。所以愛爾渥德說「這個因果關係的一律，使我們獲得預言的能力，我們越知道自然現象的聯繫，我們所具有的預言未來事件的能力就越更增加。」天文台上能預測某年某日是月蝕或日蝕，久經市場的經濟家，能預言

行銀利息的提高，在正常的狀況之下，會引起金的流入。至少可以預言供過於求，物價要低落，同時求過於供，物價要抬高等類的現象。

(B) 目的否認 科學唯物論絕對不承認在宇宙裏有目的這樣東西；他們承認一切事件的發生都是由於物質和運動的相互作用，這種相互作用又是因物質和運動而生，這一點是和古代希臘的唯物論是不同。不消說，他們為要建立否定目的這條原則，於是就開始下手把人類為宇宙中心的舊觀念來攻破。無論是誰總以為人類是宇宙的中心，不過在他還是小孩子的時候，決決不會承認自己是宇宙之中心，往往很小的童兒，會誤認自己的腳是他外身之物，都是一樣的差誤。隨着教養的進步，人生在宇宙之中得到了宇宙之影響，他就說宇宙之中心，那是很可笑的。不過類似這一類的例是很多的，教會人民以為婦女和男子不一概，是沒有靈魂的，又以為婦女是為有利益或有助於男子而存在；又如柏納斯以為西瓜的裏面的筋，是因為幾個家庭共同分吃的原故而造成的！這種事實，並沒有什麼奇怪，人類無論是誰，都各自己中心的立場，去觀測宇宙所致。並且宇宙的一部分一部分的存在，都是對人行着一種特別的任務似的。那怕是極小的部分，都被原始的迷信看成了是為人類的特殊利益而存在的。這也不免主觀觀念太深，如果國家民族勢力很強大，他們也會很簡單地說人是國家民族的中心的。如果主張宇宙是有目的的，同時就不能不假定着，人類和這個目的有很密的關聯。如果沒有這個假定，誰也不會感覺到需要去主張目的論。人類中心的學說一倒，目的論不得不隨着也倒，於是科學學的唯物論的立腳點確定。

(C) 除了物理化學所能檢定的物質外世界無他物在 除了物理學和化學的存在物——就是說，具有某種可以感觸的物質的物

色和性質的物存在——之外，不承認還有別種形態的存在物。最明顯和物質站在對方的就是感情意志等類的東西，這類東西，也不過是組織得非常複雜的物質的作用而已，有一種特別的作用，過去的心理學家就給他一個名詞，來和其他作用區別出來。所以科學的唯物論祇承認科學範圍以內的東西之存在，連人類的精神作用也發自物質。

四「唯心」「唯物」之評議

作者平素常存着「物觀」「心觀」的二種見解，把社會生活追索到頂點的時候，總免不了要推究到「物」與「心」，區分出「精神生活」和「物質生活」。但是終於免不了彷徨歧途，為一些過去的哲學家所顛倒。幼曾讀劉勰之文心彫龍物色篇，有云「春秋代序，陰陽慘舒，物色之動，心亦搖焉。蓋陽氣萌而玄駒步陰律凝而丹鳥差微虫猶或入感，四時之動物深矣。若夫珪璋挺其惠心，英華秀其清氣，物色相召，人誰獲安。是以獻歲發春，悅豫之情暢；滔滔孟夏，鬱陶之心凝；天高氣清，陰沈之志遠，霰雪無垠，矜肅之虞深。歲有其物；物有其容；情以物遷；辭以情發。」上一段雖則是談的為文，不過劉勰把「物」看為主體，「心」看為附體。竊深以古人觀察世態，並不弱於現代之科學家。又讀王充之論衡「論死篇」有云「人之所以生者，精氣也，死而精氣滅，能為精氣者，血脈也，人死血脈竭，竭而精神滅，滅而形體朽，朽而成為灰土，何用為鬼？」從這段表面上看去，是駁倒靈魂存在說，但在另一方面是很顯明的說，物質產生精神，精神無物質，不能存在，有此論調，唯心論無異受一種迎頭痛擊之慘，我想單以古人之言作引證，不足以服人之心，以下須正式為「唯心」「唯物」開始評判。

前面我們已經討論過有主觀的唯心主義和精神的一元主義二種唯心論的派別，前者立論的歸宿以為吾人對於世態萬象除知的印象或感覺外，別無物在。假使這論據是真的話，那末，世上就沒有什麼是物質，就是有也是為吾人所不能知道的東西；更進一層說，因為吾人經驗中不能和外物接觸，就證明物質不存在，這可說得通嗎？譬如火星上有生物，但是我們從來沒有看見過，因此，就可以證明火星上沒有生物嗎？漁夫帶了他的兒子去看湖，小孩子只見海面上白茫茫而已，不能識得水中有魚，從而可以證明海中沒有魚嗎？但是主觀的唯心論者以為吾人經驗中既不能和外物接觸，正可以藉之證明宇宙間無物，這種推論豈不是荒謬到極點嗎？這缺點已是主觀唯心主義者之致命傷，要知道他們非但不否認物質而已，並且連他人之心也否認。詳言之，就是甲有甲的心，乙有乙的心，丙有丙的心，各自抱着一條心，甲有心，而否認其餘一切之心，於是乙丙以及其他他人之心都不能存在。若乙有心，而否認其餘一切之心，於是甲丙之心都不能存在。因此，世界成為粉碎，無復有互相感應之可能，所以白克蘭無可奈何而托之於上帝，以上帝為此宇宙粉碎之彌縫者，其荒謬更不堪言！

上說已入於神化理論之欠當，已無容身之地。次則討論精神一元主義；此派立論之歸結，以宇宙為總心之體，物質之森羅萬象，皆人之意造，不是實在。如是則物與物無分別，心與物亦無分別，吾人內心之物，乃非真物，心之感染而已，因此，宇宙之間不復有物。心有總心分心，否認各人獨知之心為宇宙獨一無二之存在物，此其所以與主觀唯心主義稍異之一點。

精神一元論可以黑智爾之「絕對」為代表，以萬物即絕對，絕對即萬物，所謂絕對，就是一體，就是全實，就是全具，假使宇宙之本質真的如黑氏所言，那末，宇宙之間，就不應該有萬物之

差參，有物，有爾，有我。但事實告訴我們，萬物全無虛偽陳列於吾人之目前，以太之波動在我之周身上下，星球之運行早夕不息在地球之外圍，此其差誤者一。如果宇宙果然是一物，那末，爲什麼現象爲差參不齊之物，此其不合事理者二。有此二點，一元主義可不攻而自破。

唯心論已被我們攻破，所剩者尚有唯物論，然則唯物論亦非全善全美之策，觀上之所述，如「目的否認」等原則，似乎太傾向於機械化，人類社會之事實決非此數原則可以包羅萬，但其依據科學之一點，實爲過去和現代之科學所樂道，更之以唯物論不是主觀之詭辯，而是實地之考察，此種客觀精神，尤爲現代科學家視爲研究學術之致善之法。

攻破唯心論，並非否認心理作用之存在，確還承認心理性勢力之強大。強則強矣，大則大矣，但終究不能駕御宇宙之外。

問題討論到這裏，我們就不得不開始追問：物和心的關係是怎樣的呢？物質生出精神呢？還是精神生出物質呢？這個問題可說是古來幾世紀哲學上的競爭焦點，然而社會學裏有許多問題是和牠很有關係。

爲研究這問題，我們應該明了下列幾點。

(a)人是自然界的一部分 人是自然界的產生物，是應順着自然而生存的，決不是由天上掉下，也不是由神靈所創造，所以人類處處受着自然的制裁，處處是受着自然的支配。這是社會未產以前之趨勢。社會既產生之後，人類就可以利用社會來抵抗自然，至多可以減少自然力制裁之強度，決不是等於零。人類爲抵抗自然，起而組織社會，於此更可以覺出自然力之強大，人是自然的產生物無疑。

(b)人是環境的產生物 人是從別種動物進化而來的，並且

生物是在地球上經過了一定的時間之後，才發生出來的，當地球還像太陽那樣灼熱的時代，無論什麼生物都不能存在，試問還有人麼？當然是沒有。那末，所謂精神這東西也無所寄托。之後，地球之溫度逐漸減低，植物和動物產生，不多幾時，具有思維的人類也從而產生，照此看來，物質存在之最早時期精神尚未產生，所以說物質是精神之母。

(c)精神之產生須以物質爲條件 從上段的結論，我們可以知道，在一定方式組織了的物質未曾出現之時，所謂精神這東西完全不能出現，人之腦是人的機體之一部，旁的動物的腦筋組織沒有我們人類這樣複雜，所以人類得到「萬物之靈」的雅號。

(d)精神之寄托須以物質爲根基，精神是不會產生的，除非在一定方式組織了的物質出現之時，如果沒有物質精神這東西，一定不能存在，沒有精神，物質依舊是物質。但是物質於精神發生以前已經存在了。精神是由一定方式組織的物質中始發生其效力，這是物質特定組織之機能，這是物質按照着特定方式組織的物質的一種特性。

在上面已把「心」「物」約略談過，但是決之不敢承認已把「心」「物」的問題在讀者諸君面前檢別得很清楚，不過我可承認已把題意發揮殆盡，於此篇幅之後，尚有數語告讀者。唯物論在十八世紀與十九世紀之間，極爲風行，他們（如Pawson等）僅僅把握到偏面的物觀，以地理山川爲根據來解釋社會結合的整個現象。這是根本就弄差了。

我們知道在未有社會組織之前與既有社會組織之後，地理山川的影響人類，在程度上至少有一個很大的差別。在未有社會組織之時代，地理的勢力極占重要；既有社會組織之時代，技術的勢力，社會自身的勢力，心性的勢力從而產生，在此技術精通的

時代，地理的勢力至少要減掉一點。

技術勢力，社會勢力，心性勢力更完密的爲人之桎梏。近代機器工業之盛，却是一個好例。在發明一新機械時，天才因物以施巧，如是承承相因，層層相積而有現代文化之產生。機器工業之發達，佈滿了全球，經濟勢力之盛，每超過其他一切。經濟潮

馬爾薩斯的人口理論

Emory S. Bogardus 原著

吳霆銳譯

十八世紀末葉的時候，馬爾薩斯主義對於人口理論已成爲一種單獨的明顯的社會思想了，馬爾薩斯主義多少受了 William

Godwin 與 Adam Smith 觀念的影響，1775 年 Smith 曾在

『Wealth of Nation』一書中說：『各種動物種類的生殖率是自然底與食糧相平衡，沒有一個種類是能超過這平衡數的。』缺少食糧能損害許多動物的子孫，就是人類也是像其他動物一樣，人口增加須與食糧平衡的，食糧是永遠需要的，而食糧（或生活費用 Cost of living）總是與人口有密切關係，都市的人類須靠着鄉村裏的生產而維持其生命，因此各個商埠能指揮各部食糧的來源。

William Godwin (1756—1836) 之人口觀念是使馬爾薩斯成功的先導，1793 年 Godwin 所著的 *Enquiry Concerning Justice* 出版，他以爲各種強制制度而受痛苦的，政府是有禍害的必須消滅。他也不贊成強制式的婚姻關係，雖然他自己受了風俗習慣的拘束而結婚，他又以爲一個社會 *Social Group* 不可超過一個 Parish 的範圍，那末纔能平均分配財產。Godwin 對於人類自然權的理論，未免近於無政府的色彩，他的觀念造成了十九

漲落不定，頗能給世界各國以巨響。技術與經濟已變爲社會之主體，人爲附體。好像一只螺絲釘之附着於機身而已！走一步路，穿一件衣服，沒有不靠着機器造出，與其以人類爲宇宙之中心，無甯說機器是宇宙之中心，實非過言！

(完)

世記共產主義實驗的基礎，但其影響最重要的，是造成了馬爾薩斯的人口學說

一、問題之焦點

1798 年馬爾薩斯 Malthus (1766—1834) 對於「人類的痛苦是爲了什麼原因」的問題，使世人開始加以注意，這個問題可算是近代社會研篇之新途，馬氏的著名作品就是『An Essay on the Principle of Population as it affects the future improvement of Society』其中包括兩個要點：

1. 搜索阻礙人類快樂的原因。

2. 觀察全部份或一部份能脫離此種原因的可能性。

在殖物與動物之間有一種經常的趨勢，即是超過食糧的平衡度，於是食糧需要的恐慌壓迫在過剩的人口上面，故所謂自由，不過是盲目的自尊罷了。因此可見此種現象之結果，乃由於人口增加超過食糧的供給，換句話講：這是宇宙間一條最酷烈的法別，人類生殖率終是大於食糧的增加，人類忽略了這條法則，而有種種的痛苦，無產階級成了犧牲者，貧窮之現象散佈於全部人類中，故馬氏以人口問題爲社會中之重要問題。