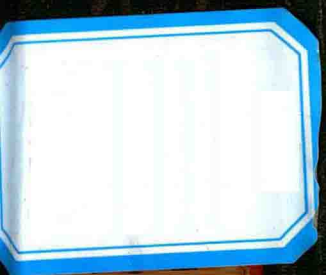


EMORY S.
BOGARDIN

第 一 卷

社 會 思 想



A HISTORY OF
SOCIAL THOUGHT

By Emory S. Bogardus

社
會
思
想
史

波
格
達
斯
原
著

鍾
兆
麟
譯

—
世界書局印行

譯者弁言

唯心論者說思想是人類社會活動的動力，唯物論者說思想是人類社會活動的表現；總之，無論是唯心論者也好，唯物論者也好，他們都承認思想之重要。誠然的，人類若無思想，試問其生活將作何種現象？與其他動物，有何區別呢？然而現在人類社會之得有進化，即全賴於思想之作用。培根說：『知識即是權力。』但是知識從何而來呢？這當然是由於思考力的原故。人類的一切學術文化（抽象的和具體的）可以說都是思想的結晶。人類生活之進化，也可以說即是人類思想發展之軌跡。

思想之類別，可分爲三：一爲以人的活動爲對象，一爲以自然現象爲對象，一爲以思想本身的過程爲對象。前一種即是社會思想。所謂社會思想，據本書所說，即是『人羣思想之產物』或者是『等於各個人論及社會問題的思想。』我們具體來說，社會思想之對象，有下列諸要點：(1) 人類社會活動之因素；(2) 社會之起源；(3) 社會之結構；(4) 社會之進化；(5) 人與人間，人與團體間，和團體與團體間的關係；(6) 社會病象之發生；(7) 社會病象之診治法。凡以上面所述的一點或數點爲對象之思想，都是社會思想。本書所敘述的各家學說各派思想，都不出上面這幾點的範圍。社會思想史即是敘述從古至今人類社會思想發展之經過。

本書爲美國社會學家波格達斯 (Bogardus) 所著。譯本是根據他的一九二九年第三版原著逐譯的。本書內容雖間有未盡滿人意之處，然而在今日的社會學界，關於社會思想史方面的著作，本書要算是比較綜合的作品。譯文中如有不妥處，惟希讀者指正。

一九三三年，七月，二十四日，譯者。

目次

第一章 社會思想的性質	一
第一節 社會思想的定義	二
第二節 思想上的五路	四
第二章 初期的社會思想	九
第一節 民衆思想	一〇
第二節 非洲的民衆思想	一一
第三節 菲列賓的民衆思想	一五
第四節 日本的民衆思想	一六
第五節 其他各處的民衆思想	一七
第六節 提要	一九
第三章 古代文明的社會思想	二一

第四章 希伯來人的社會思想	三三
第一節 社會預言家	三六
第二節 對於奢侈的酷評	三九
第三節 婚姻與家庭	四一
第四節 國際主義與和平	四六
第五章 柏拉圖與希臘社會思想	四九
第一節 原始的希臘思想	五〇
第二節 民治思想之開始	五一
第三節 蘇格拉底的思想	五三
第四節 柏拉圖的社會思想	五五
第五節 理想社會	五七
第六節 社會階級	五七
第七節 領袖人物之選擇	五九
第八節 輿論與教育	六一

第九節	職業之選擇	六二
第十節	貧窮與富貴	六三
第十一節	監察的任務	六五
第十二節	教育的任務	六七
第十三節	社會變遷	六九
第六章	亞里斯多德與希臘社會思想	七一
第一節	美德是中庸之道	七一
第二節	社會制裁	七三
第三節	社會中庸之道	七五
第四節	革命之原因	七六
第五節	亞里斯多德以後的思想界	七九
第七章	羅馬社會思想	八三
第一節	斯多噶派的社會思想	八四
第二節	消極的大同主義	八五

第三節 法律和政治的思想	八八
第八章 初期基督教的社會思想	九一
第一節 理想社會	九二
第二節 博愛的社會原則	九三
第三節 社會服務	九六
第四節 社會公道	九八
第五節 家庭	一〇〇
第六節 貧與富	一〇一
第七節 和平與爭鬪	一〇三
第八節 保羅是一個社會思想家	一〇六
第九節 其他社會使徒	一〇九
第九章 中世紀的社會思想	一一三
第一節 奧古斯丁的貢獻	一一四
第二節 人的自由	一一六

第三節	經院哲學	一一七
第四節	蘭郎的詩	一一〇
第十章	穆爾與烏托邦的社會思想	一一三
第一節	穆爾的烏托邦	一二四
第二節	合作	一二五
第三節	勞作問題	一二六
第四節	時裝	一二九
第五節	教育	一三一
第六節	戰爭	一三二
第七節	刑罰	一三三
第八節	其他理想社會	一三四
第九節	回顧	一三五
第十一章	個人主義的社會思想	一四一
第一節	馬基維利	一四一

第二節	培根·····	一四三
第三節	霍布斯·····	一四五
第四節	斯賓那沙·····	一四六
第五節	陸克·····	一四六
第六節	重農學派·····	一四七
第七節	盧梭·····	一四八
第八節	孟德斯鳩·····	一五一
第九節	休謨·····	一五一
第十節	重商主義·····	一五三
第十一節	亞當斯密·····	一五四
第十二節	康德·····	一五六
第十三節	功利主義·····	一五八
第十四節	提要·····	一六〇
第十二章	馬爾薩斯與人口論·····	一六三

第一節	社會問題	一六四
第二節	人口的限制	一六五
第三節	人口問題	一六六
第四節	新人口問題	一六七
第十三章	孔德與實證的社會思想	一七一
第一節	社會之改組	一七二
第二節	思想之類別	一七四
第三節	社會組織	一七六
第四節	科學之分類	一七七
第五節	社會學	一七九
第六節	社會變異	一八二
第十四章	馬克斯與社會主義的社會思想	一八五
第一節	傅利葉	一八六
第二節	伯朗	一八七

第三節	蒲魯東·····	一八八
第四節	奧文·····	一八八
第五節	洛德柏塔·····	一九〇
第六節	拉沙爾·····	一九一
第七節	馬克斯·····	一九二
第八節	資產階級·····	一九四
第九節	階級意識·····	一九五
第十節	革命的社會主義·····	一九五
第十一節	亨利喬治·····	一九八
第十二節	提要·····	二〇〇
第十五章	巴克爾與地理學派的社會思想·····	二〇三
第一節	巴克爾·····	二〇六
第二節	氣候的要素·····	二〇六
第三節	自然界的普通現象·····	二〇九

第十四節	森普爾	二二一
第十六章	斯賓塞與有機學派的社會思想	二二五
第一節	達爾文	二二五
第二節	斯賓塞	二二七
第三節	進化律	二二八
第四節	工業制度	二二〇
第五節	有機的比擬	二二一
第六節	菲斯克	二二三
第七節	李林裴	二二五
第八節	謝夫耳	二二六
第九節	麥肯基	二二七
第十七章	華德的社會學	二三一
第一節	動的社會學	二二二
第二節	人類起源	二二五

第三節	社會力	二三六
第四節	社會欺騙	二三八
第五節	社會寄生者	二三九
第六節	愛的形式	二四一
第七節	兩性間的差別	二四三
第八節	理智力	二四五
第九節	社會動學	二四六
第十節	社會導進論	二四八
第十八章	人類學派的社會學	二五一
第一節	社會起源	二五二
第二節	種族通婚	二五四
第三節	民俗	二五五
第四節	社會階級	二六〇
第五節	風化	二六一

第六節	民族心理學	二六六
第七節	原始能力	二六七
第十九章	優生學派的社會學	二七三
第一節	優生學	二七四
第二節	應用優生學	二七六
第三節	戰爭與優生學	二七八
第四節	女權主義與優生學	二七九
第五節	種族上的毒害	二八〇
第六節	種族與優生學	二八一
第二十章	社會學上的衝突說	二八五
第一節	甘普洛未茲	二八五
第二節	尼采	二八八
第三節	派屯	二八九
第四節	卡維	二九〇

第五節 諾威科	二九四
第二十一章 社會學上的合作說	二九七
第一節 克魯泡特金	二九九
第二節 賴真賀夫	三〇一
第三節 司馬爾	三〇二
第四節 社會化	三〇五
第二十二章 心理社會學的思想	三一—
第一節 休謨	三一—二
第二節 亞當斯密	三一—四
第三節 塔德	三一—五
第四節 模倣律	三一—七
第五節 發明	三二—〇
第六節 同類意識	三二—四
第七節 結構的二元論	三二—七

第八節	兩端的自我	三二八
第二十三章	心理社會學的思想（續）	三三一
第一節	麥獨苟	三三六
第二節	洛斯	三三七
第三節	瓦拉斯	三四四
第四節	愛爾烏德	三四六
第五節	海伊斯	三五〇
第六節	韋伯倫	三五二
第七節	豪厄德	三五四
第二十四章	應用社會學的趨勢	三六一
第一節	社會技術學	三六一
第二節	貧窮	三六二
第三節	刑罰	三六六
第四節	勞動	三六九

第五節 家庭	三七二
第六節 其他社會思想的趨勢	三七五
第二十五章 近代基督教的社會學	三七九
第一節 社會理想	三七九
第二節 社會宗教	三八三
第三節 社會信條	三八七
第四節 宗教的社會服務	三八九
第五節 社會宗教的教育	三九六
第二十六章 教育社會學之興起	四〇一
第一節 社會教育	四〇三
第二節 教育社會學	四〇六
第二十七章 社會學研究法	四〇九
第一節 非科學的方法	四〇九
第二節 社會統計	四一二

第三節 社會調查·····	四一五
第四節 分類法·····	四一六
第五節 社會學的研究·····	四二〇
第二十八章 社會學思想之發展·····	四二五
第一節 社會學的教育·····	四二六

第一章 社會思想的性質

人類當前的，是一個社會問題極複雜的世界。其結果，人類即受難以形容的迷惑；其思想也往往流於紊亂。因此在世界史的初期時，普通人民即開始着手去解決社會問題，他利用各種可能的方法以求解決。民主主義之起源以及甚至民主主義之成功，也即繫乎普通人民之能應用錯綜的社會思想。

然而關於社會問題的分析，大部分都是學究式的。這些討論，往往流而為膚論或者空泛的原則。至於別些社會學說雖有正確不錯的，然而牠們又不幸僅限於理論家。以致一般人民，自己並不了解社會思想的性質；他們沒有由此得着利益；所以他們即蔑視社會思想。健全的社會思想必須平民化，即是說必須有益於一切民衆。

說到關於社會問題之處置，那種所謂實事求是的人，往往拿他自己的辦法去對付。他有自己親歷的經驗——並且這種經驗在他看來也是很足夠的，然而他被不公平的意識所激動，並且也感受逆意環境的痛苦而至於深想切慮；於是他即設想一種權宜的應付法，或者為感情所衝動而接受一種現成的方案。他大概想以一個單純的原因，解釋一切社會病象，也想一個簡單的醫方，診治所有的社會病。普通他是往

往限於自己的觀察，未能從事於適當的周詳歸納，所以他的結論，也是狹窄偏執的。因此，他即完全陷於迷惑中，否則即是深信不疑，泰然自安。

實行家大都是拙於理論的人物。甚至他也許是最危險一派的理論者。他嘲笑理論，因此，他即墮入於不正確的理論之陷阱中，例如，他不知道一渡好橋梁如何橫架於窪地之上，也不知道橋梁建築學是主要的。社會實行家和社會理論家若彼此歧視而不互相合作，各就所長以貢獻於人類世界，則此世界即呈蹉跎不安的現象，而社會問題也不必頻仍產生。

要求健全的社會思想之推行，尚有一困難，即是缺乏適當的基礎。一般人民大都是自己沒有具着根本原理的知識以從事於解決社會問題。再者，他們也往往自己不願去洞悉這些必需的要素。除非是察覺了社會因果現象的歷史關係，他們才能了解流行的社會運動，然而這只是偶然的事情。自大體上來說，差不多所有的社會問題都是經過長期的人類史而呈露之事象，流行的社會病徵，普通是含示着許多先行的因素。要求對於現代的各種罪惡，得到健全的考察，則須先具有社會原理的知識，那是很重要的。社會思想史即是要供給一種最低限度的社會背景，用以了解一般社會過程和社會問題。

第一節 社會思想的定義

嚴格言之，社會思想即是人羣思想的產物。大多數的社會思想都是像通常吃飯桌上那一類的思想一樣——是偶爾無常，散漫不定的。團體討論的思想，乃是代表比較高級的社會思想；然而這種團體討論的思想，也並不是很廣博的。若從對付社會問題的團體思想這種意義上來說，則大多數的社會思想，並不是很有助於知識。許多知識也許可由此期之於未來，因為事實上，這種團體思想，最後將成為思想上的主要派別。

就過去和現在的情形而言，社會思想，即是等於各個人論及社會問題的思想。由此意義來說，則社會思考也即是一個人或少數人對於團體問題的考察。本書既然是社會思想史，則牠的大部分將必須敘述某些人對於社會生活及其問題之思考。而社會思想這個名詞除了別有所指示外，此後也即應用於此意義中。

人們對於社會生活的思考，可分為兩個範疇，一個是求同胞之進步，其他一個則想利用同胞以謀個人自己的利益，或者謀特殊黨系或團體的利益。後一種的思考對於社會是有毀滅性的，最後即被大團體所淘汰；因此前一種遂成為社會思想的真實範疇——這即是建設的社會思想之範疇，或者是可視為多少具有這種建設性的範疇。本文即是討論這個範疇。

近數十年來，有些人的建設的社會思考，是具有科學性質的，並且對於社會過程也常加以分析。社會

學的術語字彙也已編輯出來了，以迎合此需要，至於社會學的社會思想，正方興未艾。在本書中關於主要人物建設的社會思想之敘述，自然時常趨於社會學的社會思想之敘述。

社會思想是有具體的和抽象的兩種。具體的思考，很少精密深刻的。牠不甚有問題，不甚懷疑，也不甚覺察事象之前後相關性。至於抽象的思考對於事象則要求因果的解釋，類分具體事件，體悟前後的關係作用，並貢獻適宜的處置法。雖然，這種分別乃是程度上的分別。具體的思想是各個常人所具有的，但抽象的推理則是非常的。從事於抽象的思考，領悉現象的深刻意義以及體悟生命之神祕，像這種能力乃是曠世稀有的。具體的思考，在各個人的思想生活中，佔據大部分的地位，差不多任何時都離不了這種思考。

雖然在人類歷史中，我們也時常看見有些人超然處世，不孳孳於物質生活的追求，不競逐於財利之獲得，也不逍遙優游虛擲一生，他們許身於學術界，要探求真理，探求使男女獲得自由的真理——即是大地自由發展有用的人性，而改變人類生活的不純性。當到人類能從容進行抽象的思考使自己負起思想研究的任務時，則他的心理至少也沿着五條途徑進行。

第二節 思想上的五路

(1) 人類常大大的注意於他和宇宙的關係。原始人類之看待宇宙，認為是一個有人格的，繁殖着一些

神明幽靈自古以來人類都是一種宗教的動物。他常常想去解決這些神鬼所支配的宇宙之問題。這一派的思想即產生了多神教，一神教，神權政治。牠陳述了一些神學上的信條，並流於不幸的宗教上之爭論。這種思想也產生恐懼，希望，信心，社會理想和神聖標準。

(2) 不管有什麼宗教的需要，然而人類也努力要求發見對於宇宙之適當關係。他是浸沈於哲理生活中的。他要將這種撲朔迷離的宇宙環境，化爲思想的項件。他採取某種的根據，要求解釋宇宙。他要在變遷中探求統一性，在複象中探求一元性。他宣稱變遷本身即是宇宙之主宰，或者他也在創造的進化中求得安慰。總之，無論如何，他是要盡力避免偏私之見，以期在公允的宇宙觀中獲得最後的意義。

(3) 除了上述的宗教理論和哲學理論的遠大見地外，人類也運用其思想於相反方向中——他運用的思想於思想本身。他反省他的思想過程。他思索他自己的心理之結構和機能。這類研究，一方面產生了像康德的純理批判 (Critique of Pure Reason) 那樣的著作，另一面又產生了行爲主義心理學，或心理分析學的流行著作。

(4) 人類也想了解地球上物質之祕密。自從英國工業革命以來，一般研究者聚會全部精力以求洞悉物質元素。岩石和地層之蘊藏被察覺了。而開發許多礦產，地穴中也被掘出大宗煤氣和煤油。近代交通事業之成功，是由於利用蒸汽，機油，電氣之故。機器相繼發明，日新月異，不能預測，這都是天才人物的非常貢獻。

獻。抽象的思考使人類對於物質生活方面得有高度的控制。

(5) 近來，人類互相調適的問題，隨着科學思潮的進行，也正博得一般人的注意。在過去數千年中，人類努力思索他對於上帝的關係和義務，以及對於宇宙的關係與義務，思索他的心理和精神之性質，思索如何利用地球上的物質材料以獲得個人之成功。然而這誠然是好像是不可思議的；直到近來為止，人類幾乎完全忽視了一切圓滿生活的中心，即是說，他忽視了自己對同胞和社會的關係與義務。所謂社會思考或者人類對於社會問題的建設思考，若照上面所述的意義來說，則過去是無所知的。結果，在社會病重壓之下的世界，其停滯落後的現象也和牠進步發展的事象一樣的平常。

雖然，就現代而言，當社會思想未充分準備牠的偉大任務以前許久時，我們這個世界對於社會思想即已感着空前迫切的需要。宗教藉着社會化的思考，正在追求生機之復活。近世基督教想努力勸誘此世界，牠對於實用社會學正感着異常迫切的需要。

哲學經過了一些偽說空想的無謂研究以後，現在正想在社會界中發見牠自身（哲學）同樣，心理學也不再是個人的，結構的和形式的了。牠現在正要試用人類行為的名詞，以求解釋牠本身。團體過程也正被研究，以探求那種可以解釋人們行為的刺激起源。

經濟思想在社會學知識啓迪之下，也達到了需要重新解釋其概念的一個階段。世界上一切經濟價

值，物質原料，和工商業一樣，正在用牠們的社會意義做標準來測量和重新估定。工業和平民主義的意義，正見於社會學的解釋中。

在顯著的社會生活中，正是非常需要社會學的。牠（社會學）被用於表述一些標準，用此標準可以決定教育制度的價值。有些國體也正想準備用有社會價值的方法，去使用各個人的閒餘時間。許多計劃現在正擬使家庭恢復牠的基本特權而當作一種社會制度。社會也正在自行檢查，並要以新辦法代替家庭和鄉黨的缺陷處。

社會思想，大部分都是社會境況的產物。要了解社會思想，必須要了解產生此思想的時代。然而社會思想對於社會弱點和乖戾所負的矯正任務，從未完全受人重視的。

社會思想史起自人類在地球上生活之開始，由此成一種波狀形，沿着常度的全部的歷史領域而進展。牠藉着世界上某些最優秀的人物而得着表現。現在我們的探求將使我們和世界上最有價值的思想家所處的最有生氣的時代相接觸。

第二章 初期的社會思想

初民是很喜究問的。他們思考所遭逢的事象，並企圖予以解釋。他們的注意集中於顯著的生活現象，他們的想像產生了一些離奇的和迷信的解釋。他們用具體的、實際的和個人的詞句，去推論日常生活現象。

任何處的初民，都似乎是用瑣碎而微末的方法去觀察社會關係的意義。考古學上的記錄，表示粗淺而簡單的生活，但卻是含示真正的社會生活。最初的神話承認社會團結之重要。脫離了初期的部落生活時，即出現了社會財產的雛型意識。如果泛泛來說，則初民的諺語，即包含了社會責任的意味。

初民象徵了簡單的團體行爲。如果父系親屬關係並不一律爲大家所認爲是最先出現的，或則母系親屬關係，至少有些年載，是負着繫維羣體之任務。鬆懈的家庭組織，也具有了相當的社會責任。各處都發展了崇拜祖先的行爲，家庭團體澎大了並且表現許多顯著的社會特徵。各氏族 (clan or gens) 都能履行對社會的忠實。

社會財產足以證明社會思想。公共獵場和族有牲畜之存在，即表白當時的民間思想。團體跳舞，團體

聚宴，公衆建築事業和團體禮儀，都足以表述社會精神。戰爭促使一般人煥發其對族部的忠心。我們一加考察那些民俗，即得悉古代具體而微的社會幸福之觀念。像孫謨楠的民俗論 (Sumner's Folkways) 這樣的文字即彙集了許多原始民衆的思想。

第一節 民衆思想

民衆思想是充滿原始宗教的。而最初形式的宗教，預認有一種神鬼幽靈的社會。一個人的行爲是受着他自己懾於神鬼的觀念所支配。嬰兒之生長，是加入於人神雜居的社會。神靈是往往多於人們；牠們是更可怕的；所以也是更有權力的。活潑潑的人們，遊離的靈魂，以及天堂上的神明，共同構成一種有權威的社會，以施行許多有力的社會制裁。

如果發生了瘟疫病，這是由於某人觸怒了神道之故。一個人干犯神道之結果，而致於認爲全部落也應受處罰。因此，部落中的人們也就自行去懲辦那個干犯神明者，並且利用這種神道權力與恐懼，他們對於各個人的行爲和思想，也加以異常大的——控制力。

初民也受制於風俗的。他們服從過去的專制政治，他們常被拘束於祖先勢力和流行恐懼之中。他們小心翼翼地通過一些狹小而不定的難關，以進行其生活途徑。他明白了這種服從，只是對於殘酷嚴厲的

過去和渺茫無定的未來之服從，但他們還是如此不變。領袖是兇殘的和善於應變的；至於屬從者，則是狂妄的和畏縮的。

有一些具體而微的初民的社會概念，尚保存於歌謠的形式中。許多疏淡的社會生活之關係，都被初民所認識。他有限的思考，流而為簡單的公式。他的詞句是不多的；他的觀念也是很少的。他說話是應用慣常的言辭。語云『初民均用歌謠來談話。』

許多初民的思想，或原始的社會責任觀，尚被保留。人類最初的歌謠，即啓示社會思想之起源。同樣有價值而相似的材料，也見於各民族の格言中，這種格言，現在已沒有發展了。有一些初期社會思想的證例，現將陳述於此。

第二節 非洲の民衆思想

首先要陳述的例子，是從幾尼亞灣沿岸の非洲人之民衆思想中選擇而來的。『瀾漫飛揚の塵灰會飛回到那個揚塵灰者の面前，』這種歌謠，即是承認惡事會返回到作惡者の身上，或者像近代人所說的『詛咒人者，人亦以詛咒報之。』在那種『金錢即是生命』的古語中，初民即已簡陋地陳述了經濟決定の歷史觀。金錢養成人類思想の模型，決定人類の評價與態度，產生社會上の權力，並形成如此の人類。年

遠代迂的概念，代表低級的社會意識。然而在社會中卻擁有大勢力，這種概念見於這樣的諺語中：飽暖的兒童對飢寒的兒童說，『勿悲傷，應當愉快欣悅。』在全部的人類史中，幸運的驕子都是會把忍耐與鎮靜的態度介紹給不幸的生活艱難的弟兄們。美國曾有一個著名的富翁對那些辛苦勞動的電話局服務的女子表示憐憫，但是他稱述她們的艱苦境遇是由於上帝所要加之於她們嘗受的。然而我們現代這位養尊處優的公民之進步，超越了野蠻人的那種飽溫的社會哲學，究有多少遠呢？

一加觀察，即可知伊加 (Ika) 的愚人和伊流加 (Iluka) 的傻子遇會於一處而相結爲友，非洲曾經注意到：所謂朋友乃是志同道合的人，並且也說過，『物以類聚。』無論是有意或無意的，這種結合是出現於同種類同生活的人們中。

浪漫的愛情也顯然是游移易變的，非洲人曾說過，『愛情之易得者亦易喪失。』如果這種樸質而又精明的戀愛思想，能受現代的重視，則牠將表現而爲結婚的法律，規定凡結婚者至少須在舉行結婚儀式之前半個月或一個月，試行同居。

對於社會不公正之銳敏感覺，也表達於這樣的獨腳戲中：「掘地鼠說：『我之忿恨推我落井的人，尚不及忿恨嗣後下石擊我的那個人。』」這即是描寫一個人正在危難時復受虐待之不平。甚至初民之對於失意無援者，也有一種同情心。

『三個老年人對於“ekulu”（羚羊）這個字的讀音，當不致全錯；這一個人也許讀 ekulu；別一個人也許讀 ekulu；然而第三個人將讀 ekulu（這是正確的）。』這種意思即是說，幾個人優於一個人；或者說，集思廣益可得安全。這即是簡單的社會信條，甚至個性最強的人物也往往採取此信條以爲己爲人。例如當着美國總統羅斯福發生困難問題，他慣於邀請一些意見相反的人來到白宮討論此問題，藉以採取他們的意見。他的行爲和意見是獨自標榜而不與人苟同的，然而一經和知識經驗豐富的老人商酌以後，則不如此。

克洛佛德(Daniel Crawford)在他所著有思想的黑人(Thinking Black)的一書中，陳述了有色人種的各種哲學思想。個人雖有相當的思想，然而社會哲學思想則更豐富的。所以風俗之相模倣是很流行的。非洲黑人的社會哲學可以概括而爲一條原則：『服從你的領袖。』社會上的成典先例(並非原理)是行爲的指導。如果你是一個屬員，應耐心聽命；如果你是一個領袖則應熱烈地指導。『如果你是一個鐵砧，應耐心受安排……然而你若不是鐵錘，則應下力槌擊。』

非洲人也了解言辭上的社會心理。他之注意眼色，甚於注意於話聲。在他看來，全世界人類的眼睛，都能表述所有語言。克洛佛德說，非洲人銳敏的眼睛，能够很容易地從你的眼眶中獲取一種消息，如果你口裏說的是這件事，而眼睛表情又是別件事，則非洲人將隨眼色以爲斷。

所謂『殮屍衣中無口袋』這種格言，即是警告那些吝嗇慳卑的守財奴，警告他們現世的財物並不能攜帶至另一世界中享受。與人們共同享受，比之於積蓄以爲子孫，認爲是一種更高尙的行爲。最能與人通財共利的，即算是最富者。在克洛佛德所研究過的非洲人中，罪犯這個字並不適用於偷子和兇手，只加之於獨享食物的人們。『城市中重大的罪犯和惡行，即獨自飲食，不與人共享。』最嚴重的罪犯乃是『獨食者』(Mr. Eat-Alone)。不肯把食物分與比自己更不幸的人，那末他即是惡厲的魔鬼，照非洲人看來，這種惡行在獸類中才是普通的，他是在人類高貴品格以下的行爲，曾有一個時候，把幾個這種初民帶到倫敦去，並告之以那種城市的富庶區域和貧窮區域時，他們不禁爲之瞪口呆口，異常奇怪。他們完全不能了解爲什麼多少具有點人性的人們，如何竟能忍心自己獨享豪華生活，而讓同一城市中有那種陋室醜巷的窮人過悲慘的生活。

『幼獅子當他的父親吼叫時爲何怔驚？』前數天我曾聽見過一個憤怒的父親，在呼喚他的兒子，但是不聽命的兒子，並不理會。我很想知道這位父親之運用長輩的權力與教訓，比較那種從獅羣環境中獲得社會印象的非洲先知者所代表的階段，究竟超過了多少。『如果一棵樹長成後，即彎曲了，那末這是由於當他幼小時，沒有人去把他弄直來。』這種言論，即假設社會對於青年之墮落甚至對於成年人之犯罪，應當負責任的。這種基本的原則和希伯來誠詞中這樣的話是相同的：依照兒童所應進行的方向去教訓

他（兒童）如此則他直到老時也不至於走入歧途。這種原則對於爲父母之道，頗爲一般人所承認。近代之爲人父母者，昧於子女的缺陷。這種具有社會危險性的情事，在非洲中有類似的話：在母親的眼中，蠢子也是優美的。非洲人普通討論的事件，也有時涉及社會寄生的現象，他們有這樣的話：寄生份子是有根據的。

澳洲黑人旅行時，往往拿一掬本鄉的泥土放在自己身上。由此，他即表示是忠於家鄉，並用以防止孤寂，以爲思鄉時之慰藉。他的行動很粗淺地代表愛國概念之真諦。公正的觀念對於原始的澳洲人，是很普通的。在澳洲華幼克（Whayook）部落中，如果一個人沒有在家，親視家屬死者之殯殮時，則他在歸途上決不與任何人說話，一直到他用小矛刺自身以後。斯賓塞（Spencer）和季倫（Gillen）報告未進化的澳洲人把任何衝突的事情都認爲可用適當和解的辦法所消除。

第三節 菲列賓的民衆思想

菲列賓人說：『一塊青木頭，如果放近火旁，他將會燃燒。』換言之，引誘是一種強烈的魔力，最後牠甚至也可毀害被認爲不易引誘的人物。在這個『滿遭損』的格言中，菲列賓人指示凡是要求強留印象於同輩的慾望，即足以妨礙理智的進步，關於奢侈的主要危險，見述於這種言談中：『貧緣上進的人平常都

是赤貧的。』財運亨通的重要結局，可以如此概括：『易賺錢之意義即是易花掉。』吹毛求疵之批評，其弊端可爲此簡陋地陳述：『苛求人短者即有最大的短處。』社會報償的則律可以表述於下列詞句中：『你今天娛樂，我則明日享受。』社會的有機性含示於此真言中：『一指微傷使全身受苦。』至於自由思想的要求，也表現於下面這一句言論中：『無論何人，他若相信別人所說的各種事物，那就是沒有自己的心思。』然而在另一方面，傲慢自大的心思也將受嚴重的警告，由這種話，即可見之：不受商量的人，行將遭受不幸的。助人行爲的價值，宣述於這樣的言語中：行爲慈善是一宗大財產，再者，良善事業比金銀還更貴重。有一格言，暗示高尚行爲的社會價值：以仁慈報仁慈，而不以金錢報仁慈。凡此稱述的以及有關係的這些古語，都是表示菲列賓人的最初社會思想。

第四節 日本的民衆思想

現在我們且來考察一些日本古代的格言：(1)衆口鑠金。這種箴言即是表示輿論的大勢力。(2)人世如照鏡，你笑他也笑。這是描寫不知不覺的模倣動作之基本性質。(3)統治者需要的事物，也爲老百姓所需要的。換言之，上有所好，下必更甚；或者像塔德 (Tarde) 所說的：『優秀的人，往往爲下級人所模倣。』(4)三人集議，其知識足以與賢者相等。非洲菲列賓和英國與此相類似的格言，業已說過。一切民族很顯然的，當初

都注意到集思廣益可得安全。(5)天網恢恢，疏而不漏。美國與此類似的格言（起源於希臘羅馬）即是：神磨運轉雖緩，而碾研極細。這是說，罪惡遲早總有報應。報應的天理甚至不會被社會掩飾而不出現。(6)一犬妄吠，羣犬亦隨之而認真狂吠。這是描寫空談本應受指斥的，然而謠傳之廣播卻發生一種社會力量。(7)三寸之舌，可殺六尺之人。這也是表示誹言的利害。尤有進者，最利害的處罰往往不是身體方面的；牠是來自談話間。(8)人喝酒；則酒吃人。在這種激烈的敘述中，即是對於飲酒過度者作有力的非議。(9)過分的讚揚是中害的淵源。日本人也承認輿論影響個人之力量，並承認失宜的稱讚所產生的結果。日本許多格言中的唯一特質，即是具有基本而深刻的社會心理之知識。由此言之，日本是很了解人類性情的。

第五節 其他各處的民衆思想

保加利亞的諺語也顯示他們的社會思想。非洲人的「飽暖」哲學，在保加利亞中也有類似的言論：飽暖者不相信饑餓的人。南斯拉夫人的結婚儀式往往繼續到三天之久。當到這些慶賀禮節完畢後，新娘即加入到有點單調的兒童輪流唱歌的團體中。忍耐也見於保加利亞這樣的箴言中：呵，馬呵，請忍耐着，直到青草遍地的時候。發生於人類心中的希望在斯拉夫這樣的農村諺語中也有粗淺而真摯的貢獻：饑餓的母雞夢想要得着黍粟。

丹麥人有許多着重社會互相依靠的話。一個人受這樣的教訓：在山谷裏做事，你不必懼怕那些站在山頂上的人。狡猾的人在社會上是有危險性的，因為狡猾並不值得尊重。在下面這句格言中，認為閒談是迅速的遞信者：一個人的身體尚未到城而他的性情已先到那裏。欺騙他人的最嚴重之結果，將報應於欺騙者自己，或者說，騙人乃騙自己。罪過的普通性質也被承認於丹麥這樣的諺語中：人孰無過，所貴者在乎改過。風俗是一種有力量的制裁者。丹麥人說：服從風俗，否則，那就不容生活於此。

葡萄牙人對於行事方面也可一種社會諺語：他所要求者不惜重價購買之。不合科學的愛情，也表述葡萄牙人這樣的言談中：愛情無定則。借錢與交友間的常相矛盾之情形，也表現於這樣的話中：借了金錢，朋友成仇人。

阿拉伯的諺語也表述一些社會觀念。社會接交之道見於下面這個格言中：與惡人交，則智者亦將成笨伯，狗與善人相處即變成理性的動物。關於合羣，也有這樣的話：如果彼此相合作，則三人也可毀一城池。仁愛的潛移力也被承認：仁愛能使萬方來歸。對於個人的理想社會標準也見於這樣的箴言中：寬恕比較嚴懲是更高貴的。在另一方面，憫惜也可被指斥的：對罪人憫惜即是對普通人殘酷。一個人必須謹防流而為忘恩負義之人；他務不要因為一己之利慾而拋卻感恩報德的精神：遮蔽了你的樹，不要把牠砍倒。冤仇各處有，這也是阿拉伯人所了解的：高明被人惡，風嘯於山頂。惡習慣的反社會之趨勢，也很好的敘述了慣

於從別處取得東西的手，是不會把東西拿給別人的。馬爾薩斯（Malthus）的信徒大概將於下面簡單的諺語中獲得佐證：如果水手人數太多了，則船將下沈。求大家喜歡的人則將犧牲他自己的個性，或者像阿拉伯人所說的：他得不到衆望所歸者的善意。

錫蘭島人也發出慈悲人道的呼聲：你飲食時，當想一想貧窮的人。雖然，他們對於慈善事業也承認維持科學態度之重要，因為他們有這樣的話：從事賑濟者應斟酌行之。財富的惡影響也被陳述於錫蘭島人的箴言中：貪財人之罪惡，有二來源——即是斂錢和用錢。

在墨西哥的格言中，也含有社會觀念。讀者可自細味下列格言的社會意義：(1)善鳴之貓，非善捕鼠者；(2)各個人都能攀上已倒樹木的枝幹上；(3)富家的寡婦以這一個眼睛哭泣，以另一個眼睛示意鳴結婚鈴；(4)眼應快而口應緩；(5)一年一年的過去，銀行家將擁着所有的金錢。

凡此從各民族引來的申述，將足以表明原始人民最初期的社會思想的性質。此外尚有許多與社會思想的言談，現均從略。

第六節 提要

藉格言和歌諺而保留下來的原始社會思想之性質，可以證明下列諸觀察：(1)原始社會思想是非常

粗淺簡單而不發達的。(2)牠是各不相關的沒有系統的。(3)把各民族全部分格言，分爲社會的和個人的兩類，則屬於社會的這一類爲數甚少，初民思想大都着眼於個人自己的幸福。社會思想之起源，普通是屬於個人主義的。社會觀念並不暗示牠本身的起源，然而可暗示這樣的理由：人們一經留意到牠即可使他們得到和諧而優美的生活。(4)社會格言是採用具體的言詞，從自然界得來的直喻，是屢見不鮮的；物質的類似情形是非常普通的。許多這種言辭是顯示農村的或田舍的心理。(5)結果，各族的社會格言，都有關於家庭和部落關係的。社會責任的意義，普通並不超乎小團體以外。團體對團體的責任是很少表現的，也很少說到的。社會觀點並不擴張到大團體的。對於初民的社會格言，加以比較的研究，即發見許多類似點，並可證明人類經驗和社會需要的統一性，不管有什麼種族上之差別。這些類似點並不由於彼此互相完成的，抑不是抄襲模倣的。牠們（社會格言）乃是表示全世界各地初民的需要，隨處都會引導人心去探求社會上的圓滿解釋。原始思想產生基本的社會概念，例如親屬關係，權勢，依靠和忠心於同族等等。

第三章 古代文明的社會思想

本章所要討論的初期社會思想，即是從埃及、巴比倫、亞述、印度、中國和波斯的古代文明之立場而申述的。關於當時社會思想的證據是缺乏而不完全的。雖然，也有些材料是不能抹殺的。推知的證據和格言的參考，即成大部分這樣的材料。

(1) 古代埃及的社會秩序是部落政治的和專制政治的。國王是至高權威者。錫伯的宗教政權興起後，僧侶階級遂獲有勢力而成立神權政治。其後，軍事領袖佔據重要地位，推翻僧侶階級的神權政治。

埃及歷史之興起，約在紀元前四千年，當時注重法律，視之爲社會秩序的基礎是很顯著的。法律書籍，很早就受重視。這些書籍之起原被稱爲是神聖的和君主政治的；牠們貢獻了公判法庭，也規定了處置作科犯罪者的形罰。

關於牠的社會觀念差不多全是從格言中搜集而來的。埃及學者推論這些道德教條的集本，與其說是有完善哲學的性質，毋寧說是有富於實用的性質。最常提及的埃及格言書即是泰和頭諺語（*Proverbs of Ptah-hotep*）以及安尼教條（*Prescriptions of Ani*）。

社會秩序，普通都是由視爲神聖的國王來維持統治的。國王和有關係的少數貴族擁有土地。大部分的人民則是農奴和奴隸。在全部的古代埃及史中，中等階級都是軟弱的，而且爲數很少的。當到土地歸僧侶階級所管理時，羣衆的社會境遇，也沒有什麼變遷。僧侶和他們的助手——武人，共享權勢。無特權階級即包括農民、水手、匠工、小商人以及奴隸。

埃及人的生活是農村的。商業不發達。雖然牠的初等教育似乎很發達，但高等教育僅少數人才得享受的。僧侶們常常利用到牠們的教育優點去播弄和增進人民的迷信，由此，以穩固他們所享受的社會支配權。

埃及人心理之變態情形，即是牠（心理）從現世享樂觀，波動到對於未來人生之沈思。娛樂是很興盛的，狂烈的飲酒也是很普通的，並且音樂是受獎勵的。下棋的遊戲大概是全國的娛樂。一般的人民並不是大家都是軍人。他們是行傭兵制的，這種的傭兵到後來變爲社會上的有權力者。

多妻制是被允許而且是被實行的，但是自然只限於有錢的人們。對於特權階級的婦女，也允許有比較高一點的自由。她們可以伴其丈夫出現於公衆的地方；她們隨大衆參加宗教儀式；並且她們是許有財產權的。據說有一個時候，埃及婦女不但是許有財產，而且可以自由處置財產，或者可放債於其丈夫而獲利息。在另一個時候，似乎發表了這樣的誡令：『你不要忘記了你的母親以及她替你做的事物，她生育你』

並且極盡心力來撫護你。』兒童被教以應服從父母，尊敬父母以及侍養父母。仁愛即等於偉大。公正與仁愛是領袖人物所應具有的德行。

對於來世的信仰也大大的吸引埃及人之注意。結果，雕刻術發生了。他們相信，如果有人像雕成了一種形體，而又保留下來，則人死後的靈魂與軀體，即易於復合。建築業也很發達。但大都是屬於墳墓（金字塔）和其他紀念物的形式。城市和礮壘的遺址尚易發現，而可被為埃及社會制度之證據。

一個人在今世所做的事，到來世他還要負責的，這也是埃及人相教訓的。這樣信仰即成爲一有力的社會制裁；牠具有了特殊的社會作用。一個人必須開誠佈公地對待他的同胞。他必須尊重社會上弱者的權利。例如，他必不可對奴隸的主人來誹議奴隸。他必須表白他是尊重社會的財產權。從埃及人留下來的道德文書和社會文書來看，很顯然的，在宗教儀式上人們是要求宣誓，表白自己對於公民責任和鄰居義務之心思。

(2) 古代巴比倫和亞述的社會秩序有許多地方是類似埃及文明。巴比倫關於洪水的傳說，也像舊約中關於洪水的記載一樣，並且也表見了他們對於道德生活和社會生活的觀感。巴比倫和亞述兩國，都發展了一種民族團體的宗教。其不同之處，即是巴比倫認美洛達（Merodach）爲首領，而亞述則認亞叟（Assur）有無上的支配力。巴比倫人相信美洛達伴隨着國王去戰爭以衛國家民族，照這種傳說所說的，他是完

全關心到巴比倫民族之福利。

巴比倫社會對於奴隸制度的態度很明顯的異於羅馬對於此制度的態度，但是類似於埃及的風俗。巴比倫的奴隸在社會上的地位，比較羅馬的奴隸的地位更高。他常被視為家庭之一份子；甚至可變為社會上的自由人。『奴隸制度並不妨礙他的上進。』再者奴隸制度也並不使奴隸受輕視而固定他的社會地位。

婦人的社會權利，類似於埃及人的風俗。統治階級已婚的婦人，擁有固定的財產權。她可隨意使用她所有的財產；甚至她可把財產遺贈給所願意的人。她的嫁妝使她得到經濟上的獨立；這也就是她絕對的財產。她可隨意將此宗財產遺贈給他人。

最初而又最著名的巴比倫統治者是哈麥拉比 (Hammurabi, 2124—2081 B.C.) 他之所以如此著名，乃由於他的著作哈麥拉比法典。這部法典是很正確地表明當局者統治巴比倫社會的慾望。有些關於私營商業和勞工條件的詳細章程使得這個法典具有一些近代重商主義思想的特徵。

這個法典大概包含了最初制定的勞動立法之形式。哈麥拉比想藉此立法以規定各勞動階級的工資。這個法典對於藏匿逃走奴隸的任何人，規定予以嚴厲的刑罰。同樣的情形，財產權是受保護的，以及人類其他事物亦都受節制。直到德頭朗南法典 (Deuteronomic Code) 制成後，勞工的權利才得到立法上

的承認。

哈麥拉比是代表重男的社會統治。他的『公道』這個觀念，從字面上來說，即是一眼頂一眼的公道。『如果一個人使貴族的眼睛弄掉了，則他的眼睛也將要被弄掉。』再者，所謂公道須符合於社會品位的法則。對於下層階級的人有所侵害，可賠償錢財以了之。『如果一個人使窮人傷失了眼睛，則他須賠償一些銀子。』關於公道這個概念，在此法典中尚有一些文句可以表明的，例如『如果泥瓦匠替人家建築一座房子，而其工作不堅固，並這座房子傾倒了把那家打死了時，則這個泥瓦匠即須處死刑。』

巴比倫人的知識進步和發明，也足以表現社會情況。藝術方面的發展（特別是建築和雕刻），必然是產生了一個間接的，然而又很重要的社會影響。醫術在哈麥拉比時代以前即已有了顯著的進步。雖然在醫學上，惡魔致病的說法，還是使一般人深信的。

至於居住於巴比倫以北的亞述人，在形式上是比較不甚社會化的。他們不甚慮及未來的人生；他們的宗教也比較不發達的。亞述的藝術家大都注意於國王，法庭和戰爭。他們摹擬國王和兵士為藝術品，而忽視普通人民的生活和風俗。

(3)當到我們說及初期東方印度的記錄時，我們即可發見一種高度發展的社會理想，超過於上述任何民族。在吠陀經典中，關於社會生活和顯著的社會精神與友愛，有很重要的證據。印度關於洪水的說法，

也和創世記中的說法相似，帶着一種懲罰人羣罪惡的意味在其中。在信仰吠陀的人們中，認為祭祀可獲得一種積極的社會效果。把牠看作一種人神共與的社會行爲。祭祀的食品可博得神道的歡心，而精神交接又可穩固敬神者的信心。所以雙方交受其惠。

婆羅門教興起後，階級制度即發展了。牠分化了社會。牠產生了這樣的概念：有些人在先天和後天兩方面是優於別些人。在孟奴（Manu）的法律中，說及了一些社會概念。結婚之意義和主家者的責任曾加以解釋。婦人的責任也已表白。公私法律的性質是值得注意的，並且承認在悲慘時這一階級對於別階級有相當義務，即是表示對階級制度之開始反動。一個人或許從上層階級降到下層階級，這也是認為可能的，但是不能從下層階級升到上層階級。對於個人的道德標準，可與耶穌遺教中某些標準相比擬。例如，看一看下一段教言，即可知道：『容忍惡言，毋傷他人，生命如飄萍，不必結冤仇。逆來順受，以德報怨。』

佛教提倡一些關於廢除階級制度的社會觀念。在第四本的『四個高貴的真理』（Four Noble Truths）中，所陳述的原則，是大部分含有社會意義的。對於友愛忠實的言論是大加推獎的。人們必須有正當的行爲——即對人和平與恭敬的行爲。正當謀生之道也被重視——即是不傷生的謀生法。有幾種近代的商業，在基督教的美國是大受推獎的，然而在異教的印度，則受『高貴真理』的禁止。

在佛陀的十誡中，有八個是表述社會觀念和社會義務。

(a) 不要殺任何生物。

(b) 不要偷竊東西。

(c) 不要姦淫。

(d) 不要對人說謊。

(e) 不要飲酒。

(f) 不要讒言誹人。

(g) 不要貪得。

(h) 不要躁怒。

佛陀教人以愛報恨，人生須以仁愛慈悲爲懷，吞聲忍氣是要實行的。佛陀的教言對於人與人間的關係，產生了一種優美的社會意識。這些教條很足以破壞嚴格的社會界限。這種基本的概念是合乎人道的。佛陀的言論，可概括於下列陳述中：也像耶穌的許多言論一樣，他的言論是着重優良的德性，以及着重人們無力反抗束縛的忍受性質，這即是服從，敬上，刻苦，忍耐，甚至退讓的德性。

(4) 關於初期中國的社會思想，最好是從孔子著作中來引述。這位學者不是改良家，也不是宗教領袖，但是大體說來乃是一位集成者。他是關心於民間和政治上的事務。他的著作並不反映他自己的觀念，因

爲他的創造性並不大，那些著作乃是表述過去業已通行的概念。在禮記這書中，有許多關於社會和家庭的格言。這部禮記（中國人行爲的手冊）是一種討論社會倫理和個人倫理的文字。中國的社會觀是以家庭團體爲中心的，例如孔子因爲母親死了，他卽退隱家園守制二三年。當舉行祭祀典禮時，家族的生人和死靈慣常認爲是聚集於一堂。個人的幸福全以家庭利益爲依歸。

中國人崇拜祖宗，敬重祖宗。崇拜過去遂使新思想無由發達。風俗支配力甚大，過去傳說很受尊敬。婚姻也令人特別注意，但大都是由父母之命，媒妁之言所安排的。普通男女是不雜居的。父母對於子女，可以完全管轄的；而母親所負教養的責任特別重大。孝敬是首要的德行。雖然是多妻制不受贊許，但蓄妾事件仍然出現的。除了頭和腳的裝飾各殊外，男女服裝彼此很相同。衣服的款式不僅簡單的和美觀的，而且也使兩性顯見的區別，縮至最小限度。

孔子相信表現良模範可得好效果。這種所希望的好效果，將由模倣動作而完成。由此諸法，孔子認爲社會將得改良的。固定的社會秩序（勝於社會進步）之基本原則見於孔子的心思中。他想宇宙是一完善的秩序。同樣，他認國家也是完善的秩序。孔子主張人們應完善而努力。依照孔子的優秀人物而論，一個人應當節制他自己的情感和慾望，以音樂、禮儀和友誼的快趣代替肉體情感所產生的快趣。他必須研究自然事物而後可得上進。

知與勇相結合的道德性，即產生最高形式的人格。

在中國的社會思想中，家庭和國家很早即被認為是社會上兩種主要的制度。在內政組織方面，值得注意的是『縣』。縣被視為中國團體生活的單位；並且縣官也被視為一切官吏中之重要者。縣官既是與民衆相接近的，所以他又被稱為『父母官』。縣是包含了一些原始的民治觀念；牠着重地方自治。

古代法律也已慘淡地制定了，法官有非常大的權力。雖然是風俗支配一般社會，但法官也常擁有相當的自由，以判決罪案之輕重。與西洋訴訟程序不相同的，即是中國人對於一經被控告的人，即認為有罪，直到事案大白時方得解脫。過分的團體刑罰是很令人悲痛的。孔子反對利用威勢和壓制方法來維持治安。他推測百年後，死刑將被廢除。

和平與社會融洽的觀念久已支配了中國。窮兵黷武是受指斥的，戰爭也是受非議的。中國自從開始參加世界政治舞臺，與西洋基督教國家相接觸後，她迫於採用殘厲的和非基督的軍事行動以自衛，這是和古代很相反的。

『仁』是中國人的基本概念。勤與忍是重要的社會德行。老子教人的社會格言是『以德報怨』。孔子則不贊成此說，他主張以直報怨，以德報德。這種觀點，即使孔子陳述了這樣的人類行為的良好法則：己所不欲，勿施於人。

服從官廳是中國歷代的社會原則。這是由孔子（統治階級的代言人）所申述的。孔子着重於崇拜權威及遠鬼神，於是他即被認為撫育了唯物哲學。然而這種攻擊大半也可用他的倫理遺教相抵銷。其實孔子是人道主義者，而不是唯物論者；他是一個功利主義者，而不是理想主義者。在這些態度中，他之反映自己的意見尚不及反映前代思想之甚。

比孔子稍後的孟子，若從他相信外界惡勢力足以墮落人類先天善性的意見說來，則他是一個環境主義者。在另一方面，他也主張改造心理，可得進步。孟子比孔子是一位更澈底的人文主義者，因為他把人民的幸福看作各個人至上的目的。他也呵斥戰爭與武人，並宣稱將軍為罪犯。他主張人心不服而侵略其土地是逆天的。

就上述各民族中，中國人是發展了最完密的社會思想。然而中國人的社會理想大都是無系統的，他們着重家庭和國家視為主要的社會制度。他們甚至也啟示了世界大同的觀念。中國人大概比較古今任何民族都產生了更多的社會格言。就格言與箴語所代表的文明時期而言，則中國人的社會思想，未有能駕乎其上者。然而在這點上，只有古代希伯來可與中國相匹偶。

(5) 波斯人自紀元前三三一年被亞力山大大擊敗後，相傳他們的文明即傳播到希臘人；他們也像古代其他民族一樣，貢獻了一些社會思想。在居魯士大帝 (Cyrus the Great) 戴流士和謝克度 (Xerxes) 諸朝

代中發達了一種國家教育制度，其主要宗旨即在訓練軍國民。雖然產生了一些美齋道士(Magi)，但牠的教育制度，並不着重社會的和理智的發展。非在軍隊裏的人，則沾染很少的教育利益。在紀元前十六世紀瑣羅亞斯德(Zoroaster)的教言中，我們可以發見最初的波斯社會思想之重要趨勢。瑣羅亞斯德教和近代拜火教(Parsee religion)所根據的波斯經典(Zend Avesta)，着重人類一切重要關係間的仁愛原則。公衆衛生，事務上的忠誠以及家庭關係的貞潔，這些德性都可以在那書中找到的。

古代希伯來人和希臘人對於社會思想有很大的貢獻，將於另章討論。總之關於埃及人、巴比倫人、亞述人、印度人、中國人和波斯人的社會思想，可以這樣說：他們都一致地着重基本的德性，尤其是仁愛。他們在一方面，看重個人或小我的拯救，同時，又促使每一個人，顧到他人的利益，並於人與神及人與人之間，栽培一種仁慈與和善的關係。



第四章 希伯來人的社會思想

古代埃及，巴比倫，亞述，印度和波斯的記錄，表述了一些基本的然而多少有點靜止的社會背景，至於希伯來預言家的社會理想則大放光明，而突破此情勢。摩西五經（Pentateuch）和希伯來哲人的著作，都是富有社會精神，同時像亞摩士（Amos）何西亞（Hosea）伊賽亞（Isaiah）和耶利米（Jeremiah）等等的希伯來預言家，對於社會罪惡都申述了一種憤激的指示。

希伯來人比當時任何民族都更善長於社會思想，他們留下了許多歷史文件，包含了好幾世紀的而且啟示了社會概念之進化軌跡。他們表述了一些原則，由此而發展了基督教的社會思想，而且西洋文明中有好些實用方面的社會倫理之思想也由此發展來的。

希伯來人的社會思想是從團體痛苦中產生出來的。從最早的希伯來傳說中，我們可以得悉在幼發拉底河流域發生了一些戰爭，使亞伯拉罕（Abraham）冒險地旅行到不相識的而又仇視的迦南地方（Canaan）。消瘦的魔鬼——饑饉，降災難於愛古鄉的亞伯拉罕之家庭中，把他趕到了埃及，在此地方他寄寓了有些時候。亞伯拉罕（大衆的始祖）變成了世界三大宗教的奠基者，因為猶太教，基督教，以及回教，

都追溯其起源於亞伯拉罕。

在他流落放逐和受苦的這些年代中，亞伯拉罕堅持他的宗教信仰，用他的簡單的宗教，他能清楚地解釋人生之痛苦與矛盾。從這種痛苦中，他發展了一個非常平允而合社會的人格。希伯來的社會思想，即由此點而進展的。最後，以色列亦發揮了一些社會思想，使牠（以色列）獲得人類間主要的社會教主之顯著地位。

從社會本質方面來說，希伯來人是偉大的社會奮鬥之結果；他們從工業危機中掙扎出來。這幕事象發生於埃及及雅各（Jacob）的後裔，工作時間冗長而報酬稀少，有如奴隸一樣。並且所住的社會境況是非常惡劣的。其中有一個天資和環境均較優良的人，看見希伯來工人被埃及工頭所虐待，這個人即是摩西（Moses）。他慘然有動於懷，覺得社會太平了，於是他即擊殺工人監督，而摩西遂成世界勞工運動之始祖。摩西在少年熱情澎湃的時候，應用激烈的手段，他變為『社會煽動者；』當他的同胞在耶和華（Jehovah）名義之下，耐忍勞役時，他已成爲一個世界上最大的社會預言家。

拉美西二世（Rameses II）是一個險惡的工業主人。他是很傲慢的，硬心腸的，並且無社會良心的。而摩西則是慈悲爲懷，富有感情的，並且是具有銳敏的宗教心。拉美西二世是一個古代貴族政治的主要代表；而摩西則是初期民主政治的最先的大理論家，並且是歷史上富有社會意識的第一人。

照厄克索達斯 (Exodus) 的記載，殺埃及及工人監督的摩西，並不感覺良心上的內疚，他只怕有權力的法老 (Pharaoh) 據歷史上看來，在那時候，殺一個奴隸，是小事件，但是殺了一個工人監督則不同了。奴隸是代表弱者；而監督則是政治權力和財政權力的政府代表。結果，摩西即逃出了這個國家。在埃及他是沒有希望的，而且有喪失生命的危險。他逃到米甸 (Midian)。

在米甸那個地方，他沈思他的同胞所遭受的經濟困厄和社會虐待。他靈感着上帝，由此他得到一種矯正社會錯誤的動力。他對於耶和華的觀感，使他相信耶和華是公正和慈悲之上帝而了解社會罪惡的，並同情於社會上的失意階級。摩西報告從耶和華那裏得來的關於社會的重要消息：『我當然業已看見吾民在埃及的痛苦，也已聽着他們受虐待的悲慘呼聲，並且我即要下來拯救他們脫離埃及人之壓迫。』換言之，上帝是反對大財富和政治權力相結合而落於不公正者之手中，並且上帝對摩西說：『從專制政治的鐵蹄之下，救一救這些以色列人民。』摩西認為耶和華是一位極其同情於下層痛苦人民而又熱心於為他們反抗惡勢力的上帝。摩西對於耶和華（視為富於社會精神的上帝）在當時人類史中，是獨一無二的。上帝被視是一個愛好公正者，以及甚至是愛好人類者。上帝之言談都是平民主義的。從年代上來說，舊約這部書是最初反對社會壓迫和經濟壓迫的社會教言。

重大的衝突繼之而起。摩西激於耶和華的允約與出力相助，於是回到埃及。他進行組織第一次勞動

罷工。因此憤怒的法老即命令工人不用草桿去製磚片。當到工人呼喊痛苦地反對這種辦法和重任時，這位最初的工業大主人之經理者即斥罵工人，並對他們大聲說道：『你們懶惰了，你們懶惰了。』但是上帝和摩西反對專制政治和富人政治，終於勝利了。工人們得着了解放。

經過了這些奮鬥，希伯來國家得以組成了。愛國忠鄉，遂成爲希伯來人覺悟了的概念。血統的觀念代之以國家生活之重視。尤有進者，社會公正和經濟公正的意義得着了明白清楚的積極的表現和虔誠的贊成。社會問題也有了第一次的解釋。

第一節 社會預言家

希伯來預言家時常所唱的主要社會論調，即是公道。有些時常需要反復申述的解釋，即是：且讓公道如流水一樣的奔逝。統治者應當施行公道。聽呀，我請求你們——你們衣色利的領袖們，對於你們，不是應須知道公道麼？

亞摩士 (Amos) 很勇敢的反對特殊階級的優越權利。他呵斥財富階級，因爲他們在社會上很傲慢和在經濟上很不公正。他在敘述他們的言論中，曾指出社會革命的基本原理。因爲他們對於反抗者加以壓迫，於是反抗者即屢用激烈方法；這就是表明專制政治的壓迫，永不能救濟不公道的事象，然而只會撫

育最後的革命。亞摩士攻擊那些統治者，以及攻擊所有這些有權力有地位的人們漠視窮人和流落份子而不加保護。在當日統治者積極剝削社會弱者階級的時候，這是一種多麼有力的譏評呀！

有一種特殊的責任寄之於法官身上。亞摩士嚴厲的攻擊那些顛倒是非蔑視正義的人們。受賄者是大被詛咒的，特別是如果他們（受賄者）爲公務人員以及戴起法律和愛國的面具者，更受詛罵。熱烈的非難，也加之於暗中舞弊作惡者；加之於欺瞞撞騙的奸商；加之於所有那些虐待貧民者，踐踏窮人者，欺騙忠厚份子者，和蔑視卑微人們者。『公道』這個概念，業由亞摩士加以鮮明的解釋。再者特可亞（Telkoa）牧羊的預言家，奮勇地和盡力地使『公道』這個概念給所有的聽衆明瞭。亞摩士申述『公道正義』須表現於帝王座位上，法官座位上，富者動作中，以及一切彼此交接的事務中。

反對『不公平』的運動，也由當初政治家兼演說家的伊賽亞努力推進。在猶太王國中，伊賽亞也發見一些社會罪惡，而與稍前一點的亞摩士在衣色利攻擊的相同。他的攻擊言論之勇敢是很可怕的：『你的皇族是叛逆的，並且是與盜竊爲伍伴的。他們都貪財逐利，任意判斷，弁髦法紀，摧殘人民。』

其後，伊賽亞對於那些隨地皆是社會作惡者，從事作最公開的，勇敢的，和憤慨的攻擊：『你們毀壞葡萄園；窮人家的東西被搶到你們的房子裏面去了。然則，你們把我的同胞打得血肉橫飛，並磨傷那些貧民的面貌，究竟你們是何居心呢？』

伊賽亞也採取亞摩士的態度，極力反抗公務人員和法官，爲了賄賂之故而袒護惡人和褫奪忠厚人之無辜。他毅然決然的呵斥那些法學家，他們只專門著作壓迫的條文，忽視弱者，而不得公道之保障，禁止耶和華的信徒接受忠誠的待遇；並且他們也致力欺壓孤兒寡婦。而對於那些制定不公平的法令者更予以特別的咒罵。

從間接的意義來說，伊賽亞是美國亨利·喬治（Henry George）的前驅者，因爲他激烈的攻擊土地獨占者。他的新原則表現於對富人（高堂廣廈田連阡陌的人們）而發的悲慘言論中。伊賽亞之反抗社會不公平的現象，不僅是因爲結果有害於人們，而且也因爲牠將會使民族產生毀滅和墮落的結果。

繼隨亞摩士和伊賽亞這種態度之後的是邁卡（Micah）。他認爲耶和華是公正的上帝。邁卡描寫當日的社會不平現象，敘述到那些仇良善而友惡徒的人們，他們剝去弱者的皮膚，甚至剝去耶和華信徒身上的肉；『那些惡人吃我同胞的肉，以及剝去他們身上的皮，並且斷折他們的骨骼，使之粉碎，而投置鍋中，至於肉則投入於大釜中。』

邁卡決然地非難那種設神壇以謀利的僧侶，以及那些崇拜金錢並以耶和華爲護符的預言者。邁卡大概是最初第一個人去描寫遺傳罪犯者的活動。他把握到法律保護社會罪人的概念，他攻擊那些剝奪農民的富豪地位；他既不寬恕官僚，也不寬恕僧侶。他申述了他的正確而有力的社會概念。

耶利米的教義中，也有攻擊社會不平現象的詬詞。這種非議嗣後又見於申命法典（Deuteronomic Code）聖詩作者（Psalmists）也反對這種不平現象。智慧的教訓者對於這項事象陳述了深刻的警告。約百記（Job）的作者，悲悼不平的事象。在全部舊約中，幾乎無數的敘述可證明這樣的結論：公道是古代希伯來思想中所表現的重要概念。

第二節 對於奢侈的酷評

舊約一方面既反對不公正的社會關係，同時也有許多攻擊奢侈的酷評。關於大財富的惡結果，屢見不鮮地敘述於此書中。亞摩士勇敢地指斥懶惰的富人，比如說，「他們臥在象牙的床上，而舒暢於睡椅上。」擁有大宗財產的人們，通常自視這是神聖恩惠的表現。亞摩士指斥這種信仰的荒謬，而命令這些財主須負擔社會的責任，並且須立即停止他們斂錢的惡行。

伊賽亞和亞摩士一樣，對於財產之擁有，不視為恩惠或幸運的事情，而視為社會信託的事情。耶利米對於耶利亞金王（King Jehoiakim）的沈溺奢華之生活，曾極力加以攻擊。在下列這幾句嚴厲而不寬恕的言辭中，對於嗜好奢侈的專制君王，表述了一種多麼果敢的攻擊呀：

「他用罪惡來建築房舍，用不公道來建築室間，這在他是多麼可悲的事呀……」

「你將因為你自己的享受優良以為就可統治麼……？」

「然而你的眼睛和心臟不要只注重到貪婪，不要只會吸吮無辜者的血液，也不要只會壓迫人民和摧殘人民。」

耶利米也很心動地敘述了奸詐的富人之行為。他們以種種的方法欺騙人民，陷害人民。他們的房屋內充滿了邪惡行為的證據。他們自己狂蕩奢侈而不顧及孤苦無依者的需要。

西番雅 (Zephaniah) 也同樣的直接指出財富的危險。他稱述舞弊作惡得來的金錢乃是一種賊物，橫行暴戾的富人之房屋，將不得繁榮其後的。他們所有的金錢，都不能保證他們最後不流於衰敗。

舊約全書，完全一致地贊助勞動。奴隸的幸福，是往往被左祖的。依照申命法典所說的，逃走的奴隸，若是被捕了，並不必要送回到他的原主人那裏去。事實上，庇護逃走奴隸的人也受命令不把他送回去。由此誠令，財產權和對於奴隸的特殊利益是被忽視的。這種態度是反乎哈麥拉比的法典和歷史上保障特權的法典。雖然，奴隸制度在古代希伯來人中卻是一種組織完密的制度。

哈麥拉比法典是規定了勞工的工資，然而舊約法典，則限制了勞動時間。不僅是對於主人的勞動時間，須限制每星期只能六天，而且命令他須照顧他的男女奴隸也不要每星期做六天以上的工作。近代工業（甚至二十世紀美國製造業）都是違背了希伯來立法者的勞動法規。僱主被吩咐不得虐待貧窮受

僱的奴隸。他們不應當壓迫勞工。簡單的理由即是因為他們是有權力的。而勞工是軟弱的。甚至外來的貧窮工人也不應受剝削的。

替外來移民的第一次立法，是見於摩西申命記（Deuteronomy）。僱主須尊重外來勞工的需要。異地人不應受壓迫。關於本地公民和異地人二者間的通常事務，須以公正處之。希伯來立法者直至發表了這樣的命令：你們須愛護外地人，因為你們也會到埃及及去而成爲外地人。

第三節 婚姻與家庭

在舊約全書中，很早就已注重了婚姻制度。在創世記的第二章中，認婚姻是神所贊許的。依照生物和社會的需要，婚姻制度乃是神聖的。雖然是希伯來人被視爲很着重子女，對於父母的責任，但是丈夫也受命與父母相分離而與老婆住在一處。一個男子對於其妻所負的責任，甚至超於對他父母所負的責任。

爲丈夫的須辛苦忍耐，這種概念，很廣泛地表現於何西亞的教義中。這位紀元前八世紀的預言家，說明婚姻關係的聖潔性，真的，甚至他的老婆生了子女以後（他不是這些子女的父親），他還保持了這種聖潔性。這是值得注意的；何西亞當到知道他老婆不貞忠時，他也不和她離婚。他主張離婚乃是無法挽救妻子的愛情使之消除迷誤時，所採取的最後的手段。

何西亞關於家庭困難的記載，是一種很早的對於男女道德標準不同之抗議。近代社會中一般人們是詬罵墮落的婦女和棄絕墮落的婦人，只允許有罪過的男子繼續和其他男女社交，這種態度是大爲何西亞所攻擊的。性慾方面，不道德的事件，也爲他所呵斥的。

在申命法典中我們可以找到父母對子女的責任和子女對父母的責任很細緻地陳述出來，大體言之，父母在家庭中，須負責道德教育和宗教教育；至於子女則應服從他們的父母。這種教義可概括於下面這句話中：『尊敬你的父親和母親，由上帝所給予你的人世間之時日，可以很悠久的。』並且這種指斥語，也可表現上述的教義：『無論誰若辱罵了他的父親或母親，則他的前途即無光明之可言的。』

智慧的作者，很詳細地討論到夫妻的適當關係和父母子女的適當關係。他們指斥逞口好鬪的婦人。他們警告婦女以美爲自己的首要財產。『有德性的妻對於其丈夫是可寶貴的，但是無德性的妻則將使其丈夫極感痛苦。』

智慧的教者並不小視父母教訓的重要。有時，父母必須有力地教訓子女。對子女加以矯正。這是必然的需要。下面這句話，即是描寫這情形：『指點和譴責可以產生智慧，至於放縱子女而不教，即將使父母受辱。』

換言之，父母對於子女之撫育必須採取積極而正確的態度。他們必須知道自己的子女是否真正接

授所應受的訓練。即使是慈愛的父母，有時候對於子女，也需要加以督責，以表示真愛，不能一味姑息放任。只有用此法教養子女，則將來子女成人後，方可爲父母年老時之安慰。

在另一方面，子女也須盡自己所應盡的責任。子女願意接受父母的教訓，這是子女的智慧之表現。聰明的兒子喜歡父母的教言。他樂意地聽命於父親；也並不忽視他母親的商量。

這是已經說過的；舊約全書的作者，常常着重婦女行爲應合於高尚標準之要義。亞摩士指斥貴族和富豪的妻，因爲她們消磨其時間與精力於懶惰和罪惡的生活中，並且放縱於荒唐淫佚的情況中。很明顯的，亞摩士和伊賽亞都共同認爲一個國家之福利繫乎婦女們之態度。上帝之憤怒將加之於傲慢的婦女，輕佻淫蕩的婦女，和放縱無德行的婦女。

在創世記中，也曾指出違反社會的罪過事件，愷英（Cain）是首先很懇切溫和地發生這個問題。『我是我兄弟的保護人麼？』罪孽的生活縮小了靈魂，增加了自私心，並且敗壞了真正的社會態度，罪孽邪惡使人們放棄了社會責任。亞摩士申說這樣的觀念：自私自利的生活乃是不忠於其祖國的。一個人浪費了自己的精力，即是毀壞他對於國家的效用。

過度飲酒也是被指斥的。伊賽亞可稱爲世界上最初一個禁酒運動者。下面這句話，即是他對於飲酒而發的憤激動人的言論：『那些人從早到晚都繼續飲強烈之酒，直到酩酊大醉，則他們將有災禍臨身。』

伊賽亞特別警告那些犯了縱飲罪惡的僧侶和預言家。酒之爲物將使他們耗盡一切，使他們生活迷亂，並使他們喪失智慧及錯誤判斷。

在舊約全書的利未記 (Leviticus) 和民數記 (Numbers) 二者中，潛伏於酒杯中的危險也是被承認的。耶和華的特別僕人，是不准喝酒和強烈的飲料。智慧的作者，曾於格言集中這樣說過：『酒是迷惑物，強烈的飲料足以使人狂妄，凡有浸沈於此物的任何人都是不聰明自警的。』

同樣的人物，也警告統治者和法官不要飲酒，以防他們忘記了法律，和對於受痛苦的人們誤加判斷。反之，低度的財產繼承權，在格言集中是允許的，而同時對於貧窮的和可憐的人也允許飲適度的酒，蓋由此，他們可以遺忘其貧窮與悲慘，雖然，普通的教義卻是這樣：強烈的飲料足以使社會墮落以及人性破毀。避難城是代表一種新的社會觀念。無意殺了人的兇手可以逃到這種避難城中而得保護。神壇和神殿也被視爲庇護無意殺人者的地位。

民治主義者的社會概念，在舊約全書的文字中佔據很有趣味的地位。在亞伯拉罕的時代，血統團體之組織是很盛行的。在這種團體中，有許多家務是由族長支配的。並且在此種團體中，是保留有好多尊敬的标准，但是仇視外族團體的態度也被獎勵的。例如欺騙外族團體及戕殺外族之代表，認爲是正當的。

民治主義這個概念很有次序地和耶和華這個觀念之進化相並發展的。在希伯來人的心目中，耶和

華最初是部落之神，稍後即成爲民族之神，最後且成爲天下之神，即是賜恩降福於一切民族的神，而不僅僅保佑被愛護的民族。

希伯來人的國家觀念，包含了幾種民族主義的成分。他們認爲國家基本作用乃是在求人民之福利而不是爲不負責君主的福利。這種觀念顯然是和迦南人（Canaanites）的言行相反，他們（迦南人）自己非常軟弱地服從那些狡滑而專制的統治者。

希伯來人視國家爲神權政治之一部分。然而當耶和華發表意見時，他總是攻擊僞謬的財產，專制的政權，國王的私心，奢侈的生活，以及特殊的權利。耶和華替受壓迫者，貧窮者，失意者，勞動者發表意見，總而言之，爲人類而發表言論。

依照何西亞的意見，耶和華教訓當地的公民，彼此待遇，應當以忠信仁愛爲根據，並且須避免所有的社會罪惡，比如作僞，偷竊，淫亂，和狂暴等。約伯記的作者，也描寫所謂好公民應當要拯救貧民，幫助無法謀生者和安慰寡婦之心情使之快樂。他（好公民）應當是盲者的目，跛者的腳，和貧者的父親。他需要洞悉社會罪惡的原因。再者，他是要禁絕不公正的言行，見義勇爲，嫉惡如仇。同時他也須保護清白無過失的人們。他不應依賴金錢，對於仇人也不要幸災樂禍。我們誠然可以這樣說：希伯來人已創倡了民治主義的基本觀念。

第四節 國際主義與和平

亞摩士提出了國際主義的問題。因為在歷史上這是第一次假設『天下共同的上帝』這樣觀念。亞摩士聲稱耶和華是以色列人以外的其他諸民族的上帝。耶和華說：我沒有攜帶以色列人脫離埃及及麼以及沒有使非列斯丁人 (Philistines) 脫離卡夫托爾 (Caphthor) 和使敘利亞人 (Syrians) 脫離刻爾 (Kir) 麼？』依照伊賽利和邁卡的意見，耶和華裁判許多民族而斥責強者的時日是將會來到的。希伯來人視耶和華為超越時間和空間的存在，這種觀感，使他們的胸境較現代各民族的胸境，尚更寬闊和更普遍的綜合觀。

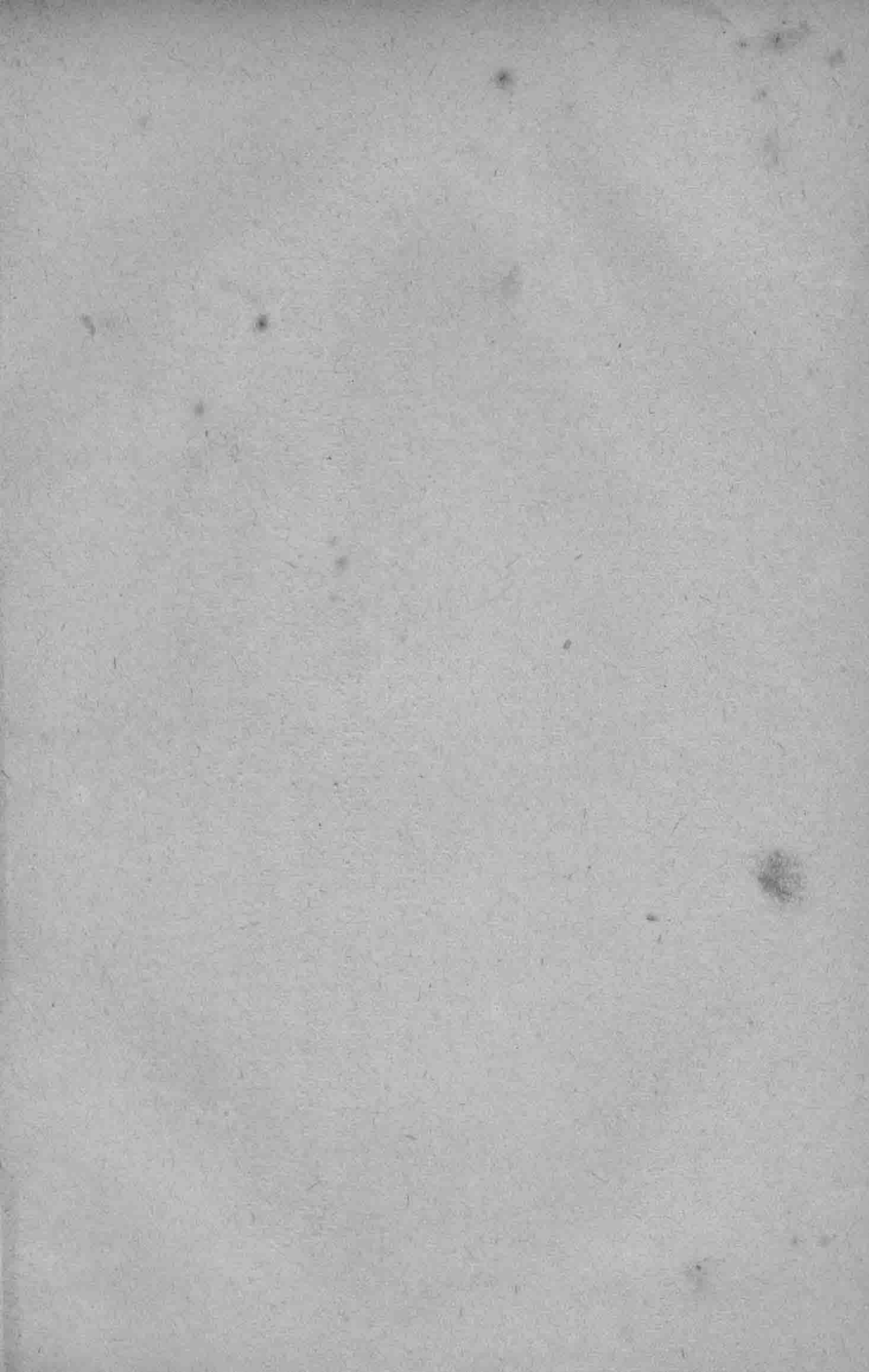
天下昇平的概念也是希伯來人所發明的。伊賽亞和邁卡被尊為是努力世界和平的最初人物，並且是最先去預測將來有一個時期，所有的國家都共敬一個公正的上帝，由此化刀劍為犁鋤，化干戈為玉帛，國與國不相反對，戰爭的方法，也不再傳授於人類了。那種仇恨的，傲慢自大的精神也將被掃除，近代的作者幾乎沒有人能像舊約全書的預言家伊賽亞一樣惟妙惟肖，淋漓盡致地申述窮兵黷武之罪過。

希伯來人很着重仁愛。認為『仁愛』將使個人社會化。仁愛是表明一個人乃社會之一份子，應有同胞的責任或義務。並且牠可以消弭憎恨，甚至可潛移默化，轉惡為良。這乃是人類正當生活的主要德性和

永久原則。

舊約全書教人從事於社會拯救。耶和華很積極地參加於社會生活境況之改良。他要求一切人類關係之社會化。就預言家和智慧的作者所陳述的，耶和華的教義是承認環境對於性格之影響。

希伯來的社會思想，大都是討論社會不公正的問題。社會罪惡是很生動的被描寫了，而作惡者（大都是國王和法官）也受了淋漓盡致勇敢無畏的攻擊。家庭被認為是主要的社會制度，而仁愛則是最高貴的役使。教育應集中於家庭，而道德訓練應成爲教育之主旨；所以希伯來人能較希臘人和羅馬人而仍存在。耶和華所指示的以及仁愛所促成的人類關係之新穎而完善的社會秩序是在預言之中的。



第五章 柏拉圖與希臘社會思想

關於希臘文明之研究，我們可以發見牠的社會思想之發展，在理性方面，有許多事象是超過希伯來人的社會思想，但是在感情成分方面，希臘社會思想卻遠不及希伯來社會思想的性質。所以在希臘社會思想中，我們可以找到一些足以補充希伯來遺產的新貢獻，這種貢獻當其與希臘社會思想所表現的初期基督教形式相結合，即構成近代社會思想之主要基礎。

希臘人的思想生活，在柏拉圖（Plato 427-347 B. C.）的觀念論（Idealism）中和亞里斯多德（Aristotle 384-322 B. C.）的機會論（Opportunism）中算是達了宏高偉大之域。在觀念世界中，柏拉圖描寫了一個理想社會，至於亞里斯多德當其研究了一百五十八種憲法以後，他即陳述一些實際社會處理的法則。柏拉圖的共和國（Republic）和亞里斯多德的政治學（Politics）是兩本表現希臘社會思想的主要書籍。

柏拉圖和亞里斯多德在歷史上是兩個首先對社會生活作有系統研究的思想家，雖然在時間方面，他們兩人幾乎是同時的人，但是在社會思想方面，則他們有許多地位是不相同的。然而他們之所以達到

了思想家那樣高的地位，我們不要抹殺了這種事實；他們的思想乃是半爲前人所主張的諸種學說之產物。先於柏拉圖的，有蘇格拉底（*Socrates*）和哲人派（*Sophists*）；而先於這些學者的，又尚有許多思想家，他們在理智方面，表現了無系統的然而很重要的社會觀念。

第一節 原始的希臘思想

遠在紀元前九世紀，賴喀古士（*Lycurgus*）即已申述了國家應撫有兒童，並推行一種實現兒童國有的教育制度，雖然，不管稍後有許多希臘領袖人物也相似地着重此點，但是所謂「希臘」（*Hellas*）從未有發展到真正的國家統一。但只僅僅當波斯人來侵略時以及當大規模的運動達到最狂熱時，才感覺到暫時的愛國觀念。

希西阿（*Hesiod*）是希臘教訓詩歌的始祖，他在紀元前七百年左右描寫了黃金時代的社會及其後諸時代的社會，他很溫和的反對當時社會上的不平等現象，在其後百年中，哲學家恩訥克西曼德（*Anaximander*）和悲調詩人提奧格尼斯（*Theognis*）曾討論到社會適宜地生育兒童和教訓兒童之價值——這是現代優生學和善種學的基本概念。

雅典立法家梭倫（*Solon*）約在紀元前五百九十年，即已開始把某些社會改良的觀念，加諸於法律

施用中，以制止革命。在那個時候，不能還債的人們，即賣而為奴隸，這是很慣常的事情——梭倫才制止這種現象。當時生活費很高，於是梭倫即禁止食物輸出，由此減低物價，以便消費者。他採用一種策略，在今日還是視為革命的，這即是限止每人擁有田地之數量，他用進款作根據去類人民為若干等級而不用過去以財富作根據的方法去類分人民，他減輕德累科（Draco）法律的嚴厲性，同時又用別種方法，增加個人之自由。雖然是繼隨梭倫統治之後者，是專制政治，然而梭倫卻創倡了一些主要的民治主義的觀念。

第二節 民治思想之開始

暴主統治之後，雅典即在克來善尼（Cleisthenes）這一些賢人領導之下，而成為『純粹的民主政治』。克來善尼使雅典的憲法平民化。他把過去的四個政治區域，分化而為十個政治區域，由此而獲得一種新穎的和較良的政權分配。據說他發明投票放逐法（Ostracism）——此法是人民對於所惡之人，由大家用貝殼投票，公決將其放逐於外國——譯者，以為一種刑法；並且據說他是被當時政府放逐之第一人。

在紀元前五世紀時柏拉圖和亞里斯多德的前驅是有許多人。第一個有名的雅典悲劇詩人愛斯奇（Aeschylus 525-456 B. C.）用通常名詞敘述了文明社會之進化，藝術的歷史家希羅多德（Herdotus）用他的想像力，發展了一個世界。他從淵博的野史上和人類學上的材料庫中寫成一部廣泛的著作，起自

特羅戰爭 (Trojan War) 而終於東西文明之衝突。在希羅多德著作中的基本社會原理即是「世界上傲慢的專制君王都將趨於滅亡」。希羅多德將他在外國旅行會見過的許多民族的風俗習慣，用一種詳細而有條理的體裁一齊敘出來，他可稱為世界上第一個敘述的社會學家。

最偉大的希臘政治家貝克里里斯 (Pericles 495?-429 B. C.) 推進了民治主義的運動。他對於民治主義的觀念使他養成了全體公民適宜於參政。貝克里里斯開始建議了一個社會計劃方案，這種方案在某幾方面是屬於父權政治的。他建設了一個由政府給予津貼以推行公衆職務的計劃。然其結果，真正的公衆事務卻縮至最小限度，並且政治道德也低落了。貝克里里斯因為要和西蒙 (Simon) 爭人民之愛戴而至於發生這種錯誤，當時西蒙是把許多衣食物品施給一般貧民的。

幼里披底 (Euripides 480-406 B. C.) 在他的悲劇中對於雅典社會普通人的經驗，是很有興趣的，然而不像他的許多前輩一樣，很有趣於野史中的人物之經驗，他是一個從事婦女解放的演說家；他的著作啟示了紀元前五世紀雅典出現的社會變遷。同樣的情形，亞利脫芬奈 (Aristophanes) 的喜劇，也反映着社會變遷，並且刺諷了社會情況。

所謂醫學之始祖希包克拉底 (Hippocrates) 也寫了幾種作品，曾吸引柏拉圖大大的注意。他認為氣候、時令、天氣對於個人之影響，是兩種主要病因之第一種。他也可稱為第一個人類地理學家 (Anthropo-

geographer) 無論如何，他是開闢了一塊田地，使後來森蒲耳 (Semple) 發表地理環境之影響一著作，及漢頓 (Huntington) 近來關於文明與氣候之關係的研究，有良好的收穫。

紀元前五世紀的哲人派 (Sophists) 用他的迷惑而懷疑的教義，引起了蘇格拉底的理智活動。哲人派的領袖人物如勃洛泰哥拉 (Protagoras) 高格斯 (Gorgas) 卡利克里 (Callicles) 司拉息麥喀 (Thrasymachus) 之影響，使得訓練學生的問題，進展到要求解決民政問題，勝於要解決哲理問題。司拉息麥喀主張所謂公道即是一種有利於社會最強份子的活動，並申辯所謂公理即是由強權而決定的。提比斯的政治家愛貝民南達 (Epaminondas) 在他自己的行程中，表現了非常高度的關於愛國概念之解釋。大概是比較希臘聯邦其他任何政治家所表述的愛國心，還更大公無私。

第二節 蘇格拉底的思想

哲人派所申述的『最適於個人的東西，也是最適於社會』這種言論，引起了蘇格拉底 (469-399 B. C.) 的異議，他的觀念是由柏拉圖及季諾芬所報告出來的。蘇格拉底是雅典一個雕刻者的兒子，他主張使個人成爲好公民以及增加社會幸福的公道，智慧，節慾和勇敢之性質，也就是使個人成爲好人，以及獲得人格進展的相同之性質。蘇格拉底花費了許多年載，在衆人羣集的市場上，街道上，以及公共會場中，研

究人們的行爲，並勸告他們須作關於道德生活方面的言談。結果，蘇格拉底發展了重要的社會哲學。這種哲學的核心，見於下列這樣的陳述中：德行即是知識，所謂知識，並不是說單純地記着一些事實，乃是指有澈底的了解。如果一個人完全了解所要進行事體之善惡雙方，則他即將採取正當合理的行動。例如，當一個人完全相信牙齒腐齲的痛楚時，他即會常常去請教牙醫診治以保護其齒之健全。當他知道了欺詐的惡果時，他即將養成誠實的習慣。所以可得一個這樣的結論：社會德行有關於社會知識。

蘇格拉底相信雅典社會有某種根本錯誤的事情。他在各地都看一般人的愚蠢而致於使其作惡。就是在機械的和專門的動作中，他可發見正確的行爲，然而這也是先有正確知識的。

一個好木匠即是澈底了解木匠技術的工人；一個好人即是真正知道善行價值的人。同樣，也可以這樣說：一個好市民即是洞悉如何發展全市公共福利的人物。

蘇格拉底很想所有的人都富有理智的。他的教義引起了一個深切的社會問題：社會組織如何才能人們獲得大福利，以及人們如何才能知道自己所應時時努力促其實現的福利？因為蘇格拉底沒有什麼著作，所以難於確定地解釋他的教義，然而，很幸運的，好在他把自己的人格深刻的印象於他的友朋之生活中，特別是對於他的高足柏拉圖，留有深刻印象。

在這個所謂『德行是知識』的重要格言中，蘇格拉底在理論上是正確的，但是實際上，他卻忽視了

先天和後獲的行爲模式所時常發生的重大影響。他輕視了後天形成的行爲模式所表現的權力，因爲這些模式在精神系統方面是根深蒂固了，而知識之於人則常是新鮮的，並且也只是生活上的外飾。知識之獲得，並不保證前後世紀的本能趨勢，不致改形變化。

再者，就幼童來說，當他的心力尙未發達到足以真正了解各種活動的真義以前，以及許多方面的知識尙爲他所未能體悟以前，本能的趨勢，即開始有力量而左右兒童個性之發長。

第四節 柏拉圖的社會思想

關於柏拉圖青年時期的生活和教育是不甚知道的。對他最有影響的要素是蘇格拉底的生活和教訓。蘇格拉底偉大的人格對於柏拉圖的思想生活，留有不可磨滅的印象。在少年時柏拉圖即很有興趣於雅典的社會政治生活。當他大概是二十三歲時，自命是『賢明良善』的統治者，掌握了雅典的政治權。這些人，歷史上稱他爲三十個霸王（Thirty tyrants），他們之未能治理完善，在柏拉圖的心中，引起了一種異常厭惡的態度。再者，蘇格拉底在紀元前三九九年被所謂民主政治所處死，也引起他對於當時的政治制度，大加反對，自蘇格拉底死後，這些年代中，社會情形即流於鬆懈和紊亂。結果柏拉圖就轉而趨向於思想界的領域中，以探求一種完善的社會。他和日常生活及政治相接觸的結果，在他的心理中，遂發展了一

種理想的共和國。

蘇格拉底『德行即是知識』的原理是柏拉圖所接受的。在柏拉圖的思想中，這個命題使他得到這樣的理論：『教育是世界上最重要的事情。』柏拉圖對二十世紀的影響，也大都由於這種學說而不是很有關於他的別些學說。

然則，世界性的教育之性質將如何呢？從理論方面來說，柏拉圖在他的認識論（Epistemology）中曾給與了答案。觀念（Ideas）是生命中的主宰力。他超過了所謂變遷無常的世界之意義，而建設一個永久不變的觀念世界。個人只是觀念的人（Man）之暫時現象。他創倡了不變本體的概念，這種本體，只在觀念中才可找到的。這些觀念，獨自成爲永久存在的東西，而爲人類所必須要求知道和了解的。

柏拉圖因爲他的貴族態度以及早年厭惡當時的民主政治實驗之故，於是在社會哲學方面，他即捨棄了直接研究人民的方法（過去蘇格拉底即是如此研究）轉而向觀念世界中探求公正的社會。這種思想大部分見於柏拉圖成熟時期所著的共和國一書中。對於這些概念之討論也見於他的法律論（Laws）和政治家（Politicians）中，而政治家一書是他晚年所作的，並且代表對於共和國中的觀念論，陳述了些許修改。因爲共和國這部書根據特殊的觀點，幾乎考察了各方面的社會生活，所以這部書可以稱之爲社會哲學中最先出世的第一等專著。此書是產生於希伯來人所著的具有活動性和實用性的社會文字之後，

兩相比較，在統一性深刻性和哲理性諸方面，此書是遠勝於那些文字的。

第五節 理想社會

因爲柏拉圖從政治活動的道路上，一轉而至於學者思想的岑寂生活，所以他的完善社會之特徵，是毫無世俗氣的，蓋柏拉圖生於小政治團體的時代，居於面積有限的國家中，所以他把他的理想社會限制於五〇四〇個家庭所組成的團體。結果，柏拉圖的社會觀念，不能很精密的適合於近代住有五，〇〇〇，〇〇〇人民的大都市，或一〇〇，〇〇〇，〇〇〇人民的國家。雖然，柏拉圖的思想有幾方面，在法律一書中，也帶了一種實用的趨勢。至若關於表現柏拉圖的社會哲學，則政治家一書乃居於第三位的。

在柏拉圖的理想社會中，有一種階級的制度，其中包含三個階級的人民：統治者，或保護人；武士，或助理員；以及工匠或工農勞動者。柏拉圖要應用成熟的人們去實施這種理想社會，他想從需要中和藉着優秀份子的活動，去建立一個理想的國家。

第六節 社會階級

個人是不會自足的。各人都有他的特別嗜好或能力。若聯合起來，則大家都有利。不僅有階級的分化，

就是在職業團體中也是有分化的，建設公正社會的主要原則，即是在社會秩序中各得其所。並須各盡所能。柏拉圖是承認需要把各種性質相調濟，以及把各種職業相關聯。

普通人須從事於基本職業，做一個很精巧的工匠。特殊教育的利益，並不公開給他們享受的。他們只受普通教育（包括體育和音樂）但是大多數心力低弱不能享受高等教育的人們如果要使之受高等教育，乃是毫無裨益的，這種觀點是和他的社會哲學中的貴族風度相符合的，理論是不錯的，但是這種大前提在教授法則中是不適當的。

第二階級爲武人，他們維持國內秩序，防禦外侮，以及從事奪取地方的戰爭。人口之增加，即易於有擴張土地的需要，同樣，其他各國也要擴張土地，所以戰爭最不可避免的。柏拉圖很率直的承認戰爭是土地方面的根據。由此因素來說，雖然他也宣言和平是優於戰爭，但他是覺得戰爭無可幸免的。在他所著的達米亞（*Tamias*）和克利夏（*Critias*）中，他描寫了和平態度。

軍人的職業即訓練時期所獲得的技術，真正軍人在身體方面的主要特質，即是勇敢。軍事制度在社會心理上的意義，即是軍人應常常鼓勵其國家以從事戰爭。這種制度可以引起敵人之反抗，此種侵略制度，結果不是消滅了這種特殊人民（軍士）即是俘擄了敵人而使之爲奴隸。反之，非武人階級既要追求和平生活安居樂業，他們即過分的努力以求避免戰爭。他們漸次成爲厭戰者，他們的子女，也將發展相似的

態度。最後，他們自己即聽命於其敵人，並被征服而爲奴役。

國民之中，只有少數特別有才能的人，這種人是由於天生的，同時也由於加以訓練而成爲統治人物及民衆福利的真正保護者。他們是愛好智慧和哲理的人。性情軟弱，好飲酒和自私自利等現象，他們是不應有的。依柏拉圖的意思，這些統治人物之顯著行爲，即是極其熱心專誠以效力於對國家有利益的事情。他們對於凡與國家利益相反的任何事物，都表示嫉惡的心理。

雖然，這種人物之主持政治，是有些許貴族意味的，他們並不研究一般公民所需要的法律是那一種，好像是一個醫生並不考究病人所需要的藥是那一種。在共和國，法律論及其他討論了哲學家政治家之性質的談話錄中，柏拉圖所主張的『優秀份子』（Bat men）是與塵世實際生活上的事物毫不相關的，並且是一律地探求正義，社會的正義。

第七節 領袖人物之選擇

政務方面之候補人員，須先受教育原理。二十歲時，他們必須經過一種普通教育與考試，以便他們可以決定繼續去研究專門課程，比如算學、幾何學、天文學等等。三十歲時，他們即要受高深的試驗，試驗及格的人，即再專心五年去研究哲學。到了三十五歲時，他們即加入實際生活，擔任小官職，利用實際的研究以

參證他們所受的理論訓練，並且尚須受各種的試驗，他們要受一種長期的文官考試。最後，還要受三種考試。第一試，是論理學的考試；他們必須試驗成功，然後才能服務於社會。第二試，是恐懼的試驗；他們臨於危難之前，例如生命的危險，由此以苦惱他們，使之在行政上不致於徇私，以及不為利慾所動而遷就他們的原則。第三試，是快樂的試驗；他們嘗受一切足以激動人心的快樂。換言之，他們必須證明國家的最高利益，即是繫乎他們生活上的統治利益。痛苦和恐懼均不能影響他們的忠心，這些從快樂和享受方面發出來的引誘必須不致擾亂他們的自制力，並且也不致於減弱他們對於職務的心力。從這些條件或過程中，我們可以知道柏拉圖對從政人員，供給了一個長期的內容充實，以及範圍廣大的訓練。他的觀念大不同於古代的國王神權說，也不同於近代的分贓政治之情形。

柏拉圖知道那些一經選擇而投身到政治界的人員，將被外界引誘成爲貪婪而至於犧牲國家。他們並易流於變成專制暴戾，離開民衆。柏拉圖也覺得優良的統治者一經推選以後，卽難以使他們盡職而不致變壞。柏拉圖曾指示了一些防止的方法，以求保持他們賢明官吏的德性，而避免經濟利祿的有力引誘。從政官員除了些許附屬物件外，不許有私產。他們不應居於私人室中，但是應當飲食起居，共在一處。他們的薪金須有定額，以足以供給必需用度爲限。他們不允許接觸金銀，不允許帶着金錢的裝飾品。他們受這樣的教訓：他們自己是神聖的金銀所構成的，而毋須乎塵世間金銀的渣滓。他們不應當從人世間的任

何接觸中，而至於發生褻瀆的事情。如果他們獲得了私人的土地、金錢和家室，則他們對於國家事務即不能集中注意力，並且也就將不是民衆益利的保護者，只成爲爭權奪利陰謀搗亂的暴主了。柏拉圖極力主張對於統治者須行妻和兒童公有的辦法，以爲由此可使統治者以全副注意力保障國家的利益，而不致受煩擾和分心。

第八節 輿論與教育

然而問題又產了：這些民衆願意接受把人口分割爲一些階級的辦法麼？柏拉圖暗示了這樣的答覆：輿論的力量是可以利用的，並且全體國民教之以四海之內皆兄弟，全國之人皆袍澤。這種教訓可使羣衆保持謙虛的態度。再者，也可以這樣的告訴他們：地球這位母親以各種金屬品，構成各個人，所以人類天賦有高下。天賦較高的人（銀子的人）可成爲助員或武士；至於天資低微的羣衆（銅鐵構成的人）則應當充做各種工匠。

然而異議又發生了，民衆不見得會信這種狂妄的杜撰。這種異議也被承認是有理的，於是又另外想出一個解決此問題的辦法。即以金銀銅鐵的故事，教訓給兒童，則他們將來就會相信這種說法。當他們長成後，他們又將此種故事告訴給他們的子女，如此輾轉下去，後世子孫將由此而接受這種說法。在此情形

之中，柏拉圖遂把他的社會哲學建設於教育之上。柏拉圖很明瞭地知道任何社會學說或經濟學說都可利用教育的過程而灌輸於全體人民中。少數反社會的自私自利者，若是操縱了教育制度，即能够把國家流於敗亡。

第九節 職業之選擇

保民的官吏須受指導去考察兒童以求明瞭他們的資質如何。柏拉圖承認人才之平民主義，即是說，資質低微的父母，也可以生育有大才力的子女，而優秀的父母，也可產生劣等的子女？如果天資優越的兒童，發見於工人的子弟中，則應當把他提拔出來加以訓練，以使養成一個保國保民之官員，如果資質低劣的兒童發見於上等階級中，則應低降他的社會地位，使之受農工業務的訓練，柏拉圖預見現在有科學根據的事實：天才人物是毫無界限地生長於社會各階級中，自最高階級以至最低階級，他們生長於茅屋陋室之中，一如生長於高堂大廈之中。因此，社會應當選拔有潛力的天才人物，給與以能力相適合的機會，而不應讓這種活躍燦爛的人物，窒熄於環境不良的氛氣中。

再者，照柏拉圖的意思，行政人員須找出發育不完全的兒童，使之易於消滅，並不吸引大家的注意，如果能力健全的人，要盡精力照料不健全的兒童，則他們將浪費其能力，反而無裨益於國家，這種學說是忽

視了由此所產生的殘酷無情的態度。這種學說，雖然是嚴格主張優生的，但牠是非平民的無同情心的。總之，完全是貴族的。

主政者，並須監督一般人的婚姻，柏拉圖很悲痛這樣的事實：差不多所有的人們之選擇其生活上的伴侶（夫妻），都不會適當的去注意於將來生育子女這件事情。婚姻關係不應當僅是個人的事情，應當受未來子女的思想所支配，並且應當注意於國家社會的福利。婚姻的真正目的，不在才富、權力或地位，而在於產生身心健康的兒童。婚姻是無上神聖的，因為他是社會所必需的。柏拉圖很悲傷那種階級婚姻制，即是性情相近的團體互相通婚。性情溫和的人與性情溫和的人相結婚，勇敢的人與勇敢的相結婚。然而如果溫和者與勇敢者相結婚或勇敢者與溫柔者相結合，則結果當更良好。總之，婚姻是神聖的，所以應當符合於嚴格的優生方法。

第十節 貧窮與富貴

主持政治者應當預防貧富之懸殊，柏拉圖具有很遠見的社會智慧，他指明了貧窮乃是卑微和惡邪的來源，而財富則將產生奢侈和荒淫的惡行。二者的結果都是不好的，並引起各種技術之墮落。窮人不能適當的訓練自己供給自己，也不能耐勞工作；至於富人當其擁有大宗財產時，即放肆享樂，不再勤勞作事。

關於財產之聚斂，是最易於使人發生模倣作用的。這一個積蓄了財產，別些人也即被激動去作相同的事情。結果，全體國民或將變成嗜好錢財者。然而愛錢的人對於國家是非常不幸的。

一個人積蓄的財產數量愈大，則他愈想多斂錢財。斂錢的慾望這種動力，足以使社會毀滅的。一個人發財的幻想愈大，則他將不甚注意於德行之維持。當到德行的意念和求富的意義交戰於腦海中時，則前者往往減弱而後者加劇。

當國家走到建立於財富基礎之上時，富者即得以運用權力，而貧者則傷失了這種權力。在平時，富者漠不關心於貧者的利益，以求道德之發揚；然而等到團體發生危機時，他們不再蔑視貧者。在繁榮與和平的時候，窮人是居於最末的地位，但是當到發生戰爭時，則這種憔悴驚黑的窮人，即和富人同樣的用於戰爭——於是社會民主政治藉以保全了。然而在戰爭中，窮人比富人是更能耐久更善於戰的，富人從來不會奮勇去犧牲的。柏拉圖在他論及貧民的言論中，得了一個令人驚訝的結論：許多人之所以富庶，乃因為沒有一個人有勇氣去搶劫他們。在這一點上，柏拉圖是供給了一種重要的解釋，以說明社會主義、工團主義和經濟的急進主義之產生。

依照柏拉圖的意思，當你看見窮人時，你很可以這樣結論：在這些地方，也有盜賊和罪犯。貧窮之原因，是（一）缺乏適當的教育，（二）不良的訓練，（三）不公正的社會法律和公正的國家制度。

柏拉圖曾建議採用兩條途徑以預防貧富之懸殊——立法和教育。每個人都應保證有小數量的財產。他可以獲得有此四倍之多的財產，但是超過這種最大數量，則應加以值百抽百的重稅。柏拉圖計劃一種共產主義，其主要目的，並不是要保持國家物質幸福，然而乃是要保障統治者不致受利慾的引誘而墮落。柏拉圖也想消弭勞資雙方的衝突以使國家不致分裂。用教育的方法，須把兒童訓練到能夠自滿於生活上的低度需品——至少須有些兒童是如此訓練的。父母所應遺傳於其子女的，不是財產乃是高貴的精神。

第十一節 監察的任務

行政人員也應當是監察官。他們應當負起監察的責任，檢察各種藝術品，以使兒童非禮勿視，非福勿聽。幻想的文學作品也須加檢查，以預防兒童獲得不良的觀念。有創造才力的藝術家，不得表現放僻邪恣的形式，使將來的政治人員不致生長於沾染有道德敗壞的印象之環境中。並且由此使所有的兒童得以發展於優良環境中，以及使他們毫無阻滯地接收各種事物的優點。

行政官應保護社會上的風化（*mores*），柏拉圖既然敘述了一個完善的國家，所以在業已確定的風俗中所發生的任何變遷，都是一種退化。因此，統治者須極力保障風俗，不允許有什麼革新。再者，如果任何

變遷被允許出現於微小事物中，則此端一開，恐將不能止住這種變遷的精神。

柏拉圖對於理想社會的論據是繫乎智慧領袖人物之教育。他們的判斷有時尚優於法律的支配。法律是嚴格的呆板的。從人類境遇的變異性質來看（這是柏拉圖承認的）則並不能制定最後的或絕對的法律。然而，法律的主要作用並不是要使人們忠誠，乃是要使人們的行動趨於一致，以及由此大家得以互相信託。法律是應當尊重的，因為牠是代表長期經驗的成熟結果。

法律論這書中，對於刑罰學也很注意。從風俗神聖性和法律必需性方面來說，則服從是最重要的社會德性。在理論上，柏拉圖是近代的而合乎科學的，因為他之主張刑罰並不是當做報仇性的懲罰，乃是當作預杜效尤和勸善規過的方法。改過是刑罰的真正目的。在實際上，柏拉圖是很嚴格而又刻薄的。例如，乞丐是要被驅逐出城市的以及被驅逐出國的。死刑也是自由的應用。

柏拉圖把所有的職業都開放給婦女操作，如同待遇男子一樣，甚至對於最高的政治職務，也是如此。兩性間的唯一異點，我們所能承認的，只是在體格方面，男子比女子更強壯。男子適宜於操作某種職業，而婦女則適宜於從事別種的工作。

雖然是撫育兒童為婦女根本要務，但是柏拉圖也注意到婦女並不一定要把她的全部生活都拿去應付兒童的教養。所有的婦女應有機會求她們的人格之發展。具有公衆服務的特殊才能之婦女，即應獻

身於社會，柏拉圖雖然是一位社會保守家，但是在理想的共和國中，他也承認一種革新舉動——即是婦女的普遍選舉。

婦女既然和男子一樣，有相同任務，則她們即須得到相同的訓練機會。婦女當然也要參與辛苦的戰爭和對於國的防禦工作，婦人亦可做女牧師；她們應努力於制定婚姻的條例，以及處理離婚的案件。

第十二節 教育的任務

柏拉圖雖是厭惡變遷，但他卻主張一種活動的教育，然而這種教育制度是應由行政者所主持的。並且這種教育制也是父權中心的。普通教育有兩種：對於身體，有體操；對於精神，有音樂。體操將養成剛強的氣格，音樂將陶冶溫和的性情，充其極，一則是兇猛殘暴，一則是庸懦軟弱。如果二者聯合並行，則他們可以養成優良的人格。前者可使人們奮勇堅持其理論，後者可使人們粗野的情感歸之於溫文和藹。體操促進身體方面的注意和鍛鍊，經過幼年和少年時期，因此在成年時，身體即可很適宜地以發揚精神。音樂（包括文學）利用牠的和諧與節奏的力量以訓練人們。例如經過和諧音樂的陶冶，兒童即將發展一種和諧性情。

教育並不是獲得外物的過程，乃是發展個人內在權力的過程。牠是一生的過程，自初生時繼續進行，

直至老死。然而一個人一經老了，教育的進行，也更遲緩了。一個上了年紀的人並不能學習許多事物。所以幼年時代的教育最重要的。兒童既然受了教育，他的前途，大概可由此決定。兒童在幼年時應當教以尊敬父母。對於初期的生活，應大大的注意：在柏拉圖的共和國中，兒童從三歲到六歲時須受保姆和看護婦的監察。

教育應當普及的但是不必強迫；這就是說，大家都須受教訓，但不要被逼去學習。教育應富有吸引力的，差不多成爲政治的一種形式。模倣作用應加以一種獎勵和利用。教師要把他的教義置諸實行。

教養優良的人是公正社會的代表人物。柏拉圖對於社會上三個階級和個人三種特徵二者間，擬了一個不正確的平行相關論（*Parallelism*）。統治者，軍人，和工匠，各各可比之於個人的理性，精神和情感。情感當然是附屬於精神，而精神和情感二者又須受理情的支配。其結果將成個合理的人。至於社會上，類似的層次關係也見於統治者，武士和工匠這三種人物間。教育之基本目的即是要保全民衆態度中之變遷。這種變遷，比較外部事物的改變尙更重要的。因此照柏拉圖的意思，國家的神聖基本是安置於教育中。

在理想的共和國中，宗教也占有重要的任務。柏拉圖主張對上帝的信仰，在大體上即可代替教義。（甚至很不錯的教義）瀆襲神明，就是傷害國家社會之健全。上帝創造個人以謀全體之福利，並不是創造全體人民以遷就於個人。一個人必須尊敬上帝，以使他不至流於自私自利，並使他的人道信仰，不會走

到完全利己主義的現象。

第十三節 社會變遷

因為柏拉圖其初即陳述了一個完善的共和國，所以任何變遷，在他看來都似乎只有敗壞的作用，然而就是理想的社會也不免有時會闖進這種有敗壞性的觀念。聰明的統治者不見得不會受專制權力的誘惑。要使統治者心中除掉這種自利的騷動，於是柏拉圖即計劃了一種共產主義的條例。然而他忽視了他的共產主義的弱點；這些弱點，稍後不久即為亞里斯多德所指出。

不顧有優良的防護方法，但是這些最優良的統治者之智慧有時也會使他們失敗。遲早他們也許會發生錯誤的。檢驗了一般的青年，他們即將允許武士青年受訓練以爲統治階級。這些風雲際會的從政者，帶着一種驕滿自大的精神，將使完善的國家開始走到墮落的道路上。當到這些統治者，一經有權有勢以後，理想的共和政治即將代之以富豪政治（Timocracy）。

在富豪政治中，擁有最多私產的統治者，即得到最大的權力，並受最高的爵位。再者，其他的人也將由此受刺激而要求獲得財富和權力。同時民衆將傷失一切。其結果即成爲富人操縱的寡頭政治。而窮人即受無權勢無名位的待遇。

在這種寡頭的富豪政治中，有一個根本的分化；即儼然成爲兩個國家而不是一個國家了。在精神上，富人與窮人是分離而不相和合的，他們活於同一區域中，但是彼此互相仇視。社會治安，因爲貧富懸殊過甚的衝突而致於破壞。無產者憎恨有產者，反對有產者。內戰即隨之而起。因爲富人流於驕奢淫佚，再加以窮人數目異常多的原故，所以貧民得着戰爭的勝利。平民政治遂由此成立了。各個人都可以統治。

然而一般平民是不適宜於統治的。他們有經驗。而平民中人多嘴多，議論紛紛，這些議論幾乎要使各種事物都成民治化。民衆追求自由而又無訓練，遂釀成過分自由的現象，這種現象即流於無政府態度。於是有些人自立起來，成爲民衆的特殊友朋。這些自立的人即將是自圖發展的霸主；平民政治遂轉而變爲霸主政治——這種政治在柏拉圖看起來，是最低階級的屬於第五層的退化。

柏拉圖一方面不信託羣衆而主張父權政治，同時他也信仰人們必須參加社會生活。所謂社會公道並不是優待友人而惡待仇人，也不是趨炎附勢。強權即公理的說法是被棄絕的，公正的社會即是使其中的人們各得其所，各盡所能以報效國家。自全體言之，柏拉圖對於道德秩序和社會秩序是表現一種熱烈的信仰。

柏拉圖相信觀念是實在的，而且是構成世界的工具。他領悟了最善的形式 (Forms)，甚至完善的社會形式。他利用理智支配，於是計劃了一個新的社會制度。

第六章 亞里斯多德與希臘社會思想

柏拉圖的高尼亞里斯多德 (384-322 B. C.) 不像他的先生一樣，對於社會思想，有什麼系統的貢獻。他犧牲了系統而考察各部分的事象。亞氏是一位機會主義者，實用主義者，以及條約與憲法的實際學者。他不像柏拉圖一樣，並不認為觀念 (Ideas) 是與事物相離的，乃是認觀念即在事物之中。

亞里斯多德歸納地和綜合地研究了一百五十八種憲法。他最注意於事物的本來面目，而不甚注意於事物應當是怎樣。他的眼光首先觀察各部分，然後及於全體。在這種考察中，他發見了各部分是相關連的，再者，他們都有發展關係的。我們現在要認識亞里斯多德的變化之過程，代替了柏拉圖的完善性。雖然沒有系統，但亞氏的社會觀念也表現了過程和進步的觀念。

第一節 美德是中庸之道

在亞氏的論理學 (Ethics) 這部書中，美德 (Virtue) 之討論是有社會價值的。美德是中庸之道 (A Mean)。美德是一種不過甚亦無不及的行爲表現。過與不及，都是不幸的。懦怯者躲避任何事情和害

怕任何事情；至於魯漢則隨處莽撞而冒危險。慷慨大量是奢侈與吝嗇二者間的中庸；而溫文有禮是諂媚與傲慢二者間的中庸。美德本體即是介乎自肆（Self indulgence）和自制（Asceticism）二者間的中間物。在美德中即伏有快樂，人類的至善（Summum bonum）。

亞氏的政治學，供給了一個關於社會生活多方面的銳敏分析。在性質上，家庭和國家是先於個人，因為全體必然是先個體而存在的，當到間隔以後，個人是不能自足的。因此，國家之建設是根據於個人有這種社會的需要。由這些社會的需要來說，人類是具有好羣本能或者社會本能的。在性質上，人類是政治的動物，即是說，他們必須同類相結合而生存的動物。人類之能至於至善，只有在他是社會之一份子的時候。亞氏承認財產是有根本的社會地位。物質必需品藉各個人的努力，可以得到美滿的供給。大規模的財產公有，將至於失敗的論，到柏拉圖的共產主義，亞氏曾這樣說過：『大多數人所共享的事物，是最不會受人照料的。』再者，當到一個人覺得這件東西是他自己的，則他對於此物即有很大的快樂。其次，如果一個人有了私產，則他餽送物品於別人即可由此發大快感。再者，共產主義將引起許多爭執；努力忠實做事的人們，當其看見懶怠者也享受優良生活時，必覺得不舒服。

亞氏不贊成土地平均，而對於要求土地的慾望相等，則是贊成的。亞氏不要把土地均分，或土地公有，而主張上層階級加以訓練，使其不致要求更多的土地。他也說明貿易投機者和土地經營者，都應當限

制其取得許多土地。

柏拉圖所計劃的共妻和兒童公有的主張，亞里斯多德是否認的，視之爲不可實行的和愚拙的。這種辦法是會滅殺友誼和毀壞愛情的。再者，這也將破壞國家之統一。

亞里斯多德對於勞力工作也抱當時流行的鄙視態度。並且在論理上也贊成奴隸制度，奴隸乃是天性生成而爲奴隸的，在性質上他是用體力動作來表現自己的。他不能用理性來指導自己的。

第二節 社會制裁

社會制裁和政治這個問題，亞里斯多德曾經大加討論的。他考察了各種各樣的政治形式以後，對於任何的特殊形式，都避免武斷的選擇。他達到了近代科學的結論，即是說，沒有一種政治制度是絕對令人崇拜而至於排斥所有其他各種政制。優良的或者有功效的政治，賴乎人們的態度。人性當然會變遷的。在完善的政治建立以前，一切的人們在社會上當會變成良善的。

就論理上來說，亞里斯多德是相信最佳的政治將由一人專制而產生，如果是有聰明卓絕和德行優越的人。然而實際上，亞氏是主張要選擇一將來有成效的政治制度；必須考察實際社會的境況，人民發展的程度和統治者的態度。至於是否一個人，抑少數人，或許多人來擔任統治的職務，才得長久地促進國家

之福利，這是不關重要的問題。如果全體福利是嚮導的原則，那末，王權政治，貴族政治，或立憲政治，都可以採用的。一個人執政，少數人執政，或許多人執政，他們都可成爲賢良的執政者，只要是受公衆福利這個觀念所指使。在這種言論中，亞氏忽視了行政者參加政治的活動是很主要的。他也忽視了這樣的事實：良好的統治者也會被惑於許多引誘，其結果，他即操縱全國各種政治的經濟的和社會的權力。過了相當的時期以後，他也許爲了自身的某些利益而不顧全體的幸福了。

當到私人利益的勢力支配了政治時，則由此所產生的政治形式即是暴主政治，富豪政治或者是平民化政治。依照亞里斯多德的意思，富豪政治和平民化政治二者間的主要異點，即富豪政治是富人的統治而平民政治則爲窮人的政治。顯然的，他相信窮人也和富人一樣是自私自利的，並且窮人不能受訓練而達到優秀公民的境界。

亞里斯多德在他的政治上，雖然是帶有貴族色彩的，並且屢屢主張少數優秀份子的統治，然而他也贊成立法的共和國。這種政治制度，當到有許多賢明的人，即得以成功的。他也承認大多數人的判斷是有固定性的，而常識也很豐富的。在立憲政治之下，兩極端的事物，即將互相抵消，結果中庸之德行，即得以統治。大多數的人做起事來，大概總比少數人或一個良好的人更不致於腐化。

良好的政治須有兩個原則：第一，公民真正服從法律；第二，法律須有社會利益性。亞氏對於理想社會

的公式是這樣：所謂良民與善法，均以公共幸福爲依歸。並且在實際上，政治組織的形式——君主政體，貴族政體，或立憲共和政體——有賴於遵守社會秩序的份子，在社會上的地位。如果立憲共和政體成立了，則公務員之調遣應當實行的。公務員的時期應當以六個月爲限度。同一個人對於同一個職務除了少數例外應當限制其二次以上的重任。

在另一方面，法律應當慢慢的變遷。法律並無權力使人民作精神上的服從，除了用習慣的力量。國家爲求自身安全計應當排除對於法律之危險，任何渺小的對於法律之忽視或不尊重，都是很陰險的；作科犯法即產生於不知不覺中。其初微小的犯法是不易察到的；然而此後作科犯法即趨於嚴重而至於或將傾覆國家。

第三節 社會中庸之道

在亞里斯多德的理想社會中之主要論調即是社會中庸 (Social mean)。只有極貧和極富兩階級之存在，對於國家將成爲悲慘事象的。富者視自己是駕乎法律權力或社會權力之上；貧窮的人過於被賤視，認爲是不了解權力之需要和作用。事實上，那些擁有大宗財產，強健體格或貴族世系的人們，覺得他們應當享受特權，再者，貧窮的人，懦弱的人或卑微的人，則覺得難以遵從法律條文或社會理性的原則。具有

優越權利的人們，自小即養成了傲慢的態度。在家庭時，他們受着特別的撫育；他們在家庭小團體中也不習於服從。結果，將如何能希望他們在較大的國家團體中，做一種良順的公民呢？富人大都會變成傲慢貪吝的；他們執政即將專制獨斷的。每個人都不能過度享福或吃苦。社會任何一部分中繁榮之增加，都應加以注意，並且這一部分的社會也應受監督的。任何人不應當因朋友或金錢而得着非常的權力。甚至優秀的人也不能自尊自大。

當到中等階級執政時，社會是安全的。中等階級很發展，則國家大概將有昇平良好的政治。境遇相等的人，是不會互相傾軋的；他們也不會圖謀不軌。中等階級會防制驕傲的資產階級與猛烈的無產階級二者去統治國家。『不平乃是一切革命之起源。』

第四節 革命之原因

貧窮是革命和犯罪的原因。在戰爭時，優待貧民這是很重要的，否則，他們即將引起騷亂。亞里斯多德也可再這樣說：在和平時，窮人應當能好好地瞻養自己，否則，他們一有機會即將暴發革命。

然而貧窮不是犯罪的唯一原因，富人也常犯罪。富豪之引起犯罪的行動，遠勝於貧窮。最大的罪過不是由於生活必需而產生，乃是由於財富過剩而產生的。因為要求感情或慾望上的淫樂，即往往流於犯罪，

在情慾方面的奢望和貪婪即是犯罪的主要原因。狂飲爛醉，也會發生犯罪的事情。

社會革命的原因是有多種的。在求平等的慾望和求不要平等的慾望都是普通的因素。下層份子之叛變，即在乎要使他們可以得到與其他人相平等的地位。中等份子之叛變，即在乎要使他們可以達到無上尊貴的境界。亞氏還援引了產生社會革命的許多次要的因素：傲慢，恐懼，政治上的欺騙，國家某部分的財富之畸形增加，歧視法律，種族語言等等之不相同。然而社會革命之基本原因是愛名與利。

亞氏不是軍國主義者，因為他相信戰爭本身即是不利於社會的。不應當訓練人民去征服和侵奪鄰國，窮兵黷武的國家。只有在戰時，牠們才是平安的。牠們一經宣告和平以後，軍事上重量的負擔，即將使牠們衰落。

晚近華德 (L. F. Ward) 曾經加以發揮的社會導進論 (Social telosis) 的原理，亞里斯多德業已先見到。人類社會也像一個人樣，有牠所要進行的業務。牠應當使自身與其業務相適應。

亞里斯多德是公衆健康的運動人物。關於理想城市的地點應加以慎重的選擇，選擇之第一要件，應注意於市民的健康。這一點比較城市適合於行政或戰爭上的目的，尙更重要。而其注意於清水供給之重要，幾乎有近代這樣着重。

亞里斯多德也注意優生學的問題。要使兒童盡量得到體格方面的健全，立法者應特別注意於婚姻

制度。少年婚姻是要不得的，因為由此結合所生的子女，將不甚尊敬其父母。晚婚也是令人不滿意的，因為父母和子女的年齡將會相差太大。男女年齡太不相稱的婚姻，將產生不相了解和口角爭執的事件。依照亞氏嚴格冷酷的條例，殘廢的兒童是不應當允許其生存的。甚至於近代節制生育的運動家，也當推重亞氏之勇敢。

在婚姻關係中，有不平的現象。在稟性方面，男子比女子是更適宜於發號施令的。賢妻良婦的主要特質，即在服從其丈夫——這是父系家長制的學說。無論男或女不以忠誠相見的婚姻是應當棄絕的。

亞里斯多德也和柏拉圖一樣，認教育是主要的社會動力。有一個根本的教育問題：應當訓練青年人(1)去做有益的事情，(2)養成良好的行為，抑是(3)獲得高深的知識呢？亞氏未給最後的答覆。雖然，亞氏的教育概念是父系世襲的。

功利主義的教育是伏有危險的。常常都追求有實利的事物，即將一個人不得發展其自由活潑的精神。功利主義的教育，當其束縛了身體或精神以及使身體或精神不甚適於美德之施行時，即應停止的。

體操這種教育，永遠不應使之專門職業化，也不應使其妨礙人們的高深教育。這種過分的要求在運動會得勝利的訓練，乃是反社會的，因為這種人的體力完全被消耗於此。音樂是很有價值的，因為牠有陶冶性情的力量。一個人若從事於苦悶無味的職務，必須有娛樂以調濟其身心。

現在把亞里斯多德的社會思想，概括起來，可以這樣說：亞里斯多德對於人類制度，介紹了一種比較的方法。他說明各種制度的相對價值，認為對於某時期最適宜的制度，到後來將變成無價值的。要使適應於常在變遷的社會需要和社會境遇，則制度當然也須隨時改變的。在社會變遷中有一種基本的進化現象。

照亞里斯多德的意見，共產主義的社會組織，在心理和社會方面是無可維持的。中等階級在社會上是極其重要的。無論在些小事體方面，法律都應當尊重的。社會諸份子對於社會組織之態度，比較組織形式之本身還更重要。人類羣衆行爲多少是可預測的。

第五節 亞里斯多德以後的思想界

亞里斯多德以後，希臘生產即衰落了。政治腐敗，軍人陰謀以及理智上的懷疑主義把建立在風俗之上的希臘道德，統加破壞了。過去柏拉圖和亞里斯多德所主張的，人是建設社會秩序之主要成分，這個理想即代之以純粹個人主義的哲學。

在雅典這個地方，伊壁鳩魯（Epicurus 341-270 B. C.）即成爲流行的享樂主義哲學之首領。具有社會意義的自我犧牲和高貴行爲，對於伊壁鳩魯主義是格格不入的。善遇朋友，不是爲着友誼，乃是爲着

求快樂的。如果你待遇別人不好，則他們將會報仇；所以你當客氣地待遇別人。

齊諾在雅典所創倡之斯多噶主義 (Stoicism) 在羅馬時達到了最高點，所以行將討論於下章。波里比亞 (Polybius 203-121 B. C.) 被認為是希臘時代最後的一位社會哲學家，他發揮了一種社會進化的學說，其所根據的信仰即是人們之所以聯合乃由於對自己可以增加利益的原故，而其所根據的事實即是團體之贊成與否在人類態度發展中，佔有重要的地位。

希臘的社會思想是很值得注意的，因為牠是有理智的基礎。然而牠忽視了許多重要的原素，因此之故，牠遂成爲片面的和不平衡的。與其說牠是感情的或超自然的，毋寧說牠是理性的，牠是想要用以適合這種生活的需要。牠拋棄權威而趨向於機會主義。

在經濟方面，希臘的社會思想是贊成奴隸制度。牠建議一種民主政治，但是這種民主政治卻建設於許多奴隸的背上。實際上最盛的雅典民主政治，也只有二五，〇〇〇個左右的雅典自由民，而使役着三〇〇，〇〇〇個奴隸。婦女是沒有選舉權的。政府使奴隸去當兵，最後並想操縱地中海其他國家的商業。結果，他們即傷失了民主政治的精神。整個的民主政治之制度和概念。被工業專制政治的惡影響所傷害了。希臘人的社會思想實際上大都限於特殊階級的少數份子而他們是有貴族氣味的，忽視這些軟弱無依靠的羣衆之需要。

雖然，希臘社會思想當雅典民主政治最盛時在那些自由公民之中，成就了代表時代的最高程度的表現，例如關於運動和娛樂方面，雅典人，即一齊參加使自己得着有組織的團體活動。他們的運動比賽，是屬於自由會社的性質，並未受營業的動機所指使。關於籌備自己娛樂的事情，他們是互相合作的；而視為社團的單位。再者，在這些社團活動中，他們自己產生了一種真正民主意識的精神。

希臘社會思想的基本原理，為後來羅馬人所保留而未有被駁斥。和希伯來社會思想及初期基督教社會思想給合起來，希臘社會思想遂產生了近代社會科學興起（甚至社會學之興起）之基礎。



第七章 羅馬社會思想

羅馬社會思想是希臘哲學運動的產物。牠大半表現於社會制裁諸重要方面的法典中——這是羅馬人立法天才的產物。再者，斯多噶主義也大大地影響了和啓發了羅馬學者荒蕪的社會思想。

劉克里夏斯 (Lucretius 99-55 B. C.) 是闡揚伊壁鳩魯主義的羅馬主要的理論家。在他關於社會進化的敘述中，他開始申說生物爲生存而競爭的各方面之情形，並且用很顯著的方式去描寫社會風俗習慣之起源。他的材料之價值雖然是可以疑問的，但他關於社會起源之敘述，則往往可與近代的研究相並駕齊驅的。

西塞羅 (Cicero 106-43 B. C.) 的理想政治根據於這樣的信仰：羅馬有成爲理想國家之可能性。在這方面，西塞羅曾從亞里斯多德、伊壁鳩魯和斯多噶諸人的哲學中選擇最好的觀念。西塞羅是一位理論家對於賢良政治家的職務，曾經大加說明，並且最後他也獻身於實際政治生活。他主張兒童不應因父母或先生之發怒而受責罰。身體上的刑罰只有當其他方法都不足以教訓時，才得施用。

朱理愷撒 (Julius Caesar 100-44 B. C.) 敘述的研究是很值得注意的。他的戰爭記事錄 (Commenta-

Heb)可代表當代境況之社會研究；牠是具有近代價值的。在大多數的事件中，愷撒對於社會觀察之正確是很可證明的。

第一節 斯多噶派的社會思想

羅馬斯多噶派的教義，可以上溯到蘇格拉底的公式：美德即知識。美德是人類實際行動的知識。並不像亞里斯多德一樣，斯多噶派卻相信同情是一種病象。同情既是病徵，所以必須克制的。聰明的人當幫助他人時，不允許表現着憐憫的情緒。

剛剛和伊壁鳩魯派相反，斯多噶派主張快樂是可厭棄的而且是病態的要求。羅馬斯多噶派的主要人物辛尼加 (Seneca 4 B. C.—A. D. 65) 宣稱：『我要探求什麼是有益於人，而不是要探求什麼有益於他的口腹。』照斯多噶派的哲學，美德是寫於自由寧靜的生活中。對於善人和惡人之分，或少數的善人和多數的蠢人之分，這種哲學會予以顯然的區劃。在少數有德行的人們之中，這種哲學即易流於卑視多數人的口腹哲學 (Pig-trough philosophy)

雖然，上述這種趨勢並不真正存在的，因為斯多噶派相信一切的人們，其初都賦有同一性質的，並且都是同一普遍精神之女子。所以社會上的區別是外在的和表面的。在人性平面之下，伏有一種大同趨勢

而構成人類情感上之相親相愛。照斯多噶派的意思，如兄如弟之親愛是應當彼此實行的，然而也要適乎其中的，並且不要由此而擾亂了個人的自制力。再者，這種親愛不應當是情感的，而應當是理知原素構成的。

辛尼加在他論利益 (Benefits) 的文字中，認仁慈是一切德行中之最有社會價值的，而忘恩負義是一切罪過中之最惡劣者。奧理略 (M. Aurelius 121-180) 貢獻一個社會教條：愛人類 (Love mankind)。生活應當是寓於彼此社會行動之相關中。這就是社會世界；人們是相互繫維而存在的。

這位斯多噶派的皇帝 (奧理略) 宣稱：上帝是社會的，人們是上帝宇宙的一部分。各個人是社會系統的構成分子，所以人們的每一動作即是社會生活之一表現。因為大宇宙的理智是有社會性質的，所以人類社會即是宇宙系統之一表現，我們都是通力合作者。即使有缺陷並且有惡行的人們，也負擔了有益的合作的任務。有害於羣體的事情，同樣也有害於個人。人是世界的公民。好公民從來不會溺職妨公的好公民之良行大都在乎能為模範表率。

第二節 消極的大同主義

然而斯多噶派的大同主義 (Cosmopolitanism) 從來未有超過在實際生活界之消極利益。這即是

說：一個人應當與他人相一致，他應當忍受別人的弱點，並且應當常常都覺得似乎有別人注視他，且在做他的行動。斯多噶主義是需要克制忿怒的，以及實行以和氣態度待人。雖然是斯多噶主義並未極力闡揚其學說有如基督教的博愛主義一樣，然而牠也代表了一種比較廣大的生活觀點，勝於過去非基督教世界所發展的任何行爲之法典。

照辛尼加的意見來說，刑罰之目的有二；一是懲戒作惡者使之改過，一是禁止作惡者行爲之影響以杜效尤。社會懲治之道，從性質方面和分量方面來說，當然要由作奸犯科者之情節而決定。此外尚有一點，即是司法者不應當意氣用事。正義公理是不能由忿怒而決定的。私刑處置是全與斯多噶派的教義相反。

關於竊盜應首先教訓其行爲之錯誤，了解他們的情節以後，才可處之以懲罰。但是應憐憫他們。了解罪犯爲什麼作奸犯科的人，就不致於忿恨他們。奧理略也像耶穌一樣，說了這樣的教條：愛那些甚至有錯誤的人們。奧理略也像保羅一樣，主張以慈悲態度待遇那些做錯事的人。

斯多噶派很非議奢侈生活以及競尙時髦。真正的富裕不在於增加一個人的財物，乃在節制要求獲得財物的慾望。奧理略大帝批評驕奢生活的議論，就是用以批評近代財富之炫耀，也似乎還有價值的。辛尼加自述，他無論在有財產抑在沒有財產的時候，都是同樣地卑視財產。

關於財產一問題，斯多噶主義是贊成亞利士多德的社會中庸之道，財產太多是悶惱與憂慮的原因。牠足以引起別人對他的妬嫉。最良好的社會即是各個人既不赤貧也不過富。貧窮的人不應當痛斥財富，而有錢的人也不能利用他人之貧窮，乘火打劫——各個人都漠視財富並認之為身外之物。財富既為人所漠視，所以他即毋須皇皇汲汲去計較這種財富。凡是不為自己的財富所腐化之人，是很偉大的；然而在富麗繁華之中而能安貧的人則尤為偉大。富裕是作惡的淵源，所以適中的財產足以養成溫文良善的人心，而表現最良好的情況。

斯多噶主義陳述了許多優越的社會理想，這些理想是屬於消極理智方面的。從效力方面來說，牠們並不是積極活動的。不管牠們的含義如何，但是牠們產生了社會惰性（Social inertia）。斯多噶派的教義，與其說是灌輸了公共責任的意識，毋寧說是排棄了公共責任的意識。這種學說是適於少數人，而不甚適合於羣衆，雖然是一個羅馬的奴隸，歐拔克提忒（Epictetus）對於斯多噶派的學說表現了一個美滿的解釋，但這乃是例外。斯多噶派的社會理想和社會概念，並不很有力地以復興業已衰微的社會。雖然，牠們卻能在驕奢淫樂的世界中，極力保持自己，不受影響。同時，牠們也盡了一種非常有效的任務，以開闢一條使新穎活潑的基督教宣傳侵入到羅馬帝國的道路。斯多噶派的教義足以促使基督教更易征服羅馬。這些教義已稍為軟化了一個相反的硬心腸的世界。

羅馬人是一種很活動的人物。他們是兵士和官吏。羅馬這個名字仍然和權力這個名字是異字同義的。大體說來，羅馬人對於社會思想是沒有多大的貢獻。

第三節 法律和政治的思想

羅馬人在建設上的成績，即是法律和政治。他們創設了一種特殊的社會科學——法律學。羅馬人的法律天才，着重於契約權，私產權和一般利益。雖然這只是發展個人主義制度的注意，未能產生新的社會態度以及增加社會責任的意識，然而在社會過程的演化中，這種注意卻也足以建設一個穩定的社會組織。

羅馬人保留了一部分的希臘文化。柏拉圖和亞里斯多德的著作已遺傳到了近代文明中。這一點應當歸功於羅馬人之接受一部分最精良的希臘文明，並保留而發揚之。

羅馬思想集中於軍力權勢之原則，甚至集中於專制政治這一點。牠趨向於壓榨無特權的平民。然而牠想以寬大的政府助力，使民衆保持滿意。對於個性方面，羅馬思想是否認有完全的個人自我之表現和社會表現。當其從事建設一個秩序井然的個人主義的軍國組織而產生私產制度時，牠卻忽視了未受教育的和貧窮爲奴的羣衆對於自由之需要。

羅馬發揮了一個『有組織的權力』這種概念。羅馬人好組織力是很可驚嚇的，這種組織力藉天主教會的原故仍留之於今。

羅馬的最大貢獻即是牠的斯多噶概念。這些概念雖然是起源於希臘。但是牠們到羅馬方才成熟。牠們也開了歡迎基督教的慈愛、服務、友善這些社會概之道路。



第八章 初期基督教的社會思想

基督教的社會思想是直接由希伯來社會概念產生而來的。亞摩士、何西亞及伊賽亞這些人已經替耶穌的社會教義，建築了一條道路。舊約中的社會誠條，乃是新約中業已改變的社會誠條之藍本。約伯這位社會公民，乃是耶穌（愛人類者）很重要的前驅。除了親愛以及溫柔地撫育希伯來兒童外，還產生了人類如兄弟和上帝如父親的概念——這是基督教的兩個主要原則。

耶穌並未貢獻有系統的社會思想，只陳述了一些社會原則和概念，這些原則與概念當其聯合於一處時，即構成新社會秩序的基礎。他討論人性而未有討論制度。他注意於個人而沒有什麼注意於羣衆。他着重機能而未着重結構。他宣稱需要一些社會宗教的人性。如果一個人能夠具有這些人性，則他即是最高尚的社會產物。耶穌並預見一個完善的社會——天國。

耶穌不像柏拉圖和亞里斯多德一樣，他天天都是從事於實際生活的。他像蘇格拉底一樣，很喜歡民衆。他是人事和社會事務的研究者。他和各色人物相雜居。他也像蘇格拉底一樣，事實上並未著有何種作品。然而和蘇格拉底不相同的，即是耶穌的天性中有一種活動的成分，使他不能僅僅接近於民衆，而且要

他去幫助他們救濟他們。他是要盡力爲善的。福音一書所記載的，都是充滿了耶穌從事於醫治羣衆的疾
病之事件，然而他並不是一位醫生，只是一位教師和使人脫離罪過的拯救者。

第一節 理想社會

潛伏於耶穌教義之中的，有一個完善的人類秩序這個概念。這種境界開始於各個人的心中。牠是一種精神或者一種心理態度，使各個人走到互相合作的生活。這種境界可以實現於人世間也和實現於天堂上一樣。我們且看一看耶穌在耶路撒冷悲傷時所發的關於和諧社會生活的言論：『我多麼地常常想集合你們的子女在一起，有如母雞撫育其子女於其翼下一樣，然而你們卻不如此！』

耶穌發揮了兄弟友愛這個概念。凡有能順從上帝意志的人，對於我都是兄弟一樣。上帝領率之下的世界是一家的。所以好國家是應包括所有那些虔誠敬奉上帝的以及同時會愛同胞幫助同胞的人們。

理想的社會是有機的。牠是從良好的人事行動中產生出來的。彼此相助相愛，則大家即可得到這種理想生活。國家之生長有如一粒植物種子，最後牠即長成爲樹，枝高葉大，許多鳥雀都寓宿於其中。仁愛是漸次生長的，並且有如酵母一樣，是會滲透於和傳播於全體民衆中——其結果即爲一完善的國家。

上帝是新社會的精神領導者。耶穌對他禱告，而稱之爲『我們的天父。』上帝是仁愛的化身。上帝非

常愛有罪惡的人世，所以他使他親愛的聖子，不僅去拯救猶太人或近世歐洲，而且也拯救全世界脫離罪惡。指點東方聖人(Magel)的星宿(Star)，即是上帝的侍候者，他宣示上帝已遣他的愛子去除罪惡。

第二節 博愛的社會原則

博愛是用以改良世界的新途徑。博愛是一種科學的原則，所有其他真正的社會學上的概念都由此得來的。在耶穌的人格和生活之中，表現了人類最完善的愛，他並不爲自己的榮耀，只求拯救人民避免恨與惡；他不主張以不正當的租稅和惡劣的社會境遇加重平民的負擔，只求援助他們以及解除他們的重負；他很少注意於上層階級這四百人，只注意於下層階級四百萬人。

博愛的原則，使社會各份子互相慈惠。上帝是充滿了慈愛的，所以也要他的子民表現慈惠。博愛是寬恕一切的。基督教的公民在禱告上帝的神壇面前，是被教訓要與其他的公民相和諧的。如果一個人要求他的罪過，得着寬赦，則他必須赦免他人罪過的行爲。他必須慎重，勿作苛刻的評判，除非是別人對他會作苛刻的評判。他應當無限制地寬恕別人。

醫生聖劉克(St. Luke)述了一個慈愛的父親底故事。性好揮霍的兒子，急躁地要求他這一份的遺產，並且走到遠地，過一種放肆生活而花盡了他的錢財。但是他在他的父親面前，對於那些重大的罪過，作

懇切的懺悔時，他的父親即領他回來，以慈愛和寬恕的心臟待他，並給予以佳香美衣以及音樂歌舞。有一個和耶穌同被釘於十字架上的罪犯，在最後片刻時表示懺悔的心情，尙得到耶穌臨死的寬赦。既然是沒有那一個人無過，則決沒有那一個人不應赦之理。甚至不貞潔的婦女也在應赦之列。

博愛的社會原則，是基督教的主要呼聲。這是基督教對於社會學上非科學的，然而最偉大的貢獻。牠成爲社會學的基本概念。除了舊約那樣的愛鄰人愛外地人愛生疏人之愛以外，耶穌尙再三主張愛仇人，這是更偉大的愛。耶穌自己即表示了這種的愛。他並未解釋有什麼不可能的愛，他只生活於寬恕仇人的愛海中，甚至對於那些不知恥辱的釘他於十字架上的人們，也還予以寬恕。耶穌所表現的這種幾乎是超人的愛力，是非常偉大的。他自己預言着，如果他得到超度，他也將攜帶所有人們隨他一同上升。

博愛也是予人以同情憐憫的。福音全書充滿了這樣的事實：耶穌無論在什麼地方看見疾病，貧窮，罪過諸現象，他都是大受感動而憐憫的。從道傍的盲者以至飢餓的大衆，從加利利地方（Galilee）的患瘋病者以至兇殘的耶路撒冷人，耶穌對之，都表現這種憐憫的心懷。

博愛也是大同主義的。所有的人們都知道耶穌慈愛的意義。猶太人和異邦人都應感覺他的熱情。撒馬利亞人（Samaritan）即生活於此博愛中。愛鄰里不僅是包括那些僧侶和利未人的法令；牠也包含撒馬利亞人的仁慈。耶穌心中之愛，最初是及於少數親密的朋友，次及於罪過者和被逐放者，再及於撒馬利

亞人和異地人士，最後即達於全世界。這種愛情，最後對於人類一切事業中產生了最有貢獻的事業——即傳教運動。

愛也會引起謙遜和自我犧牲的。施捨一舉應當是無所爲而爲的，不當是爲博社會之稱讚而進行的。一個人之做禱告，不是要使人看見，由此以博人家稱道。凡是只顧自己生命之人，必將傷失生命；凡是爲大衆出力而傷失自己生命的人，必將得到超度。聚斂世界財產以爲一己的人，必致傷身。凡是在大庭廣衆中自己稱贊之言詞，是不值得注意的。貧窮人在精神上是快樂的。

博愛是應撇開世俗的權勢，否則，恐將傷失一個人的靈魂。生命中最好的地位不是可擢取得到的，只有運用慈愛，才可獲得的；而且這種好地位，只有當我們認識是非曲直的真相時，才得賜與的。自誇自大者必致受辱，而謙遜的人則將受人稱讚。

博愛產生真正的偉大。充滿了完美愛情的社會份子，即表現忠誠，清高，謙虛的風度。最努力做事的人即是最偉大的。上帝的天國不是權力 (Might) 的貴族政治，乃是服務 (Service) 的貴族政治。上帝之子是來服務的，不是受人侍候的。爲了天國以外的人們之故，耶穌即犧牲了他的生命，而超度自己。

愛使這種黃金的法則 (Golden rule) 成爲希伯來和基督教的文字中最好的社會學命題：『無論你們要什麼，他人應當努力以滿足你們，但是你們也當如此以還報他人。』耶穌於答覆法利賽人 (Phari-

zoos)的立法家時，曾申述一個兩重要意義的教條，第一，對上帝祈求完善的愛；第二，對於人類祈求完善的愛。人們對同胞的愛（表現於態度和事務二者中）即是人類對上帝的愛之實試。所謂愛，即是服務的意義。牠並不是指口頭服務的，也不是指自私的服務。任何人都不能同時敬侍兩個主人——上帝和財神。

第三節 社會服務

基督教之愛，是包含人們切實而長久的服務。社會服務是對於人們要入天國之試驗，並且是對於人們忠心宗教事業之試驗。在最後的裁判日，這些站在右邊的人，將得着幸福的並且行將永生不滅的；裁判主尙將對他們說：

我是一個饑餓者，而你們給我以肴肉；

我是一個口渴者，而你們給我以飲料；

我是一個異地人，而你們誠懇招待我；

我身體赤裸，而你們給我以衣；

我身遭囚禁，而你們又復前來探視我；

因此正義的人們，將帶着驚訝的神情而究問裁判主：我們何時曾見你飢渴而給你以飲食？我們何時

會見你異地生疏而加以招待？於是裁判主即將這樣答覆：『你們照料世界上的貧者弱者痛苦者，你們即是等於照料我，並且由此可以證明你們對於上帝之忠誠，以及得着長生的報酬。』至於那些不能經受社會服務這種試驗的人們，無論是否基督教，都將被拒絕的。

當耶穌以自己的名義貢獻一杯冷水以象徵接受長生的試驗時，他即表現了宗教社會儀式之要義和性質。有兩件衣服的人，應分一件給無衣者。對於沒有吃的人們也當把食物給他們。物質財富當其與精神財富比較時，在價值上是不重要的。將這個世界的東西給人，即可獲得精神界更大的報酬。最能予以財物和精神安慰者，即是最富裕的人。耶穌生活於為社會服務，為人類服務的情況中，以表示他對於上帝之愛。

耶穌無論在何時都說到這十誡，然而他省略了四條關於個人意味的誡條，只重述那種社會法則或原理，並且修改了其中之一條（下面第六條）

- (1) 你不應當殘殺，
- (2) 你不應當姦淫，
- (3) 你不應當盜竊，
- (4) 你不應當做假見證，

(5) 尊敬你的父母，

(6) 你應當愛鄰人和愛你自己一樣。

耶穌也隨着大多數的預言家之後，大聲疾呼地反對社會不公正。他呵斥那些倚勢奪人財產的人們，或任意剝削同胞而增加其經濟負擔的人們。

第四節 社會公道

反對社會的宗教，是最使耶穌厭惡的。凡是施行社會不公道或政治不公道的人們，他都不收爲信徒。凡是貌似正直假意禱告，或身穿長袍然而實際上則爲口是心非，死氣沈沈，神志昏聩，驕奢淫佚的人們，都是應加詛咒的。慘傷無辜者是要受懲辦的。用金錢去贖罪是毫無所得的。這種金錢是卑污的；牠是血肉錢。反社會的以及商業化的宗教使耶穌非常忿怒的；有一次他反乎平日待遇有過者的慣常態度，劇急地攻擊那些罪犯。在一個寺廟中他推翻了銀錢兌換者的桌子，並用一條小繩鞭子，驅逐了這些銀錢兌換的商人。在這種動作中，他稱述對上帝之崇拜是不應當商業化的。他不願意把神聖的祠宇，變而爲文明的賊洞。

猶太法學家和僧侶之所以如此兇暴，由於耶穌曾攻擊他們的反社會的宗教儀式，以至他們想要殺

他。耶穌最後之被陷害而死，這好像就是他（耶穌）非議那些反社會的宗教行動和呵斥其他宗教領袖人物底一種直接結果。耶穌會進行去鼓動普通民衆，激起民主主義的運動，以反抗猶太人中獨裁的，僞飾的反社會的宗教領袖。當時的民衆在宗教名義之下是被剝削，耶穌爲衛護民衆之需要而反抗，結果，他遂不免於死。

耶穌是社會民主主義者最高級的代表。他所預見的完善的社會秩序是一種民主主義，用上帝名義之下的愛與服從底原則來統治的。再者，任何人都不應當被逼勉強來到天國中的。好消息當然要貢獻於大家，不過他們是否遞升到天國中，須以他們自由願意爲原則，不當用強迫方法來實行的。再者，在天國中只充滿了愛，並不知有所謂強迫。

耶穌憎恨罪過。在他看來，罪過是足以壓倒愛情，並使個人或社會毀壞。罪過這種東西是會妨礙博愛國家 (Kingdom of Love) 之降臨，牠並足以破壞社會過程，拉退社會過程。罪過也像愛一樣，是有機的。牠是逐漸長大的。罪過之樹即產生罪過之果；葡萄和無花果不生長於荆棘叢中。

然而耶穌寬恕罪過者；甚至寬恕犯衆之罪過者。他用想像的方法，使自己設身處地，並由此要求了解罪過的原因。因爲他很了解罪過，所以他的心中即充滿着對於罪過的憐憫和寬恕。他的主要目的，在勸善改過；至於懲罰，他認爲是其次的事情。甚至對於淫亂的婦女，他也要去拯救其毀壞了的精神，而不去處罰。

她。他的主要的刑罰原則，即是改過遷善。

第五節 家庭

耶穌主張超乎其他一切之上（甚至超乎教會和國家之上）的社會制度，即是家庭，這一點是很重要的。耶穌常常說到家庭。他命令兒童應當堅決地孝順父母；他不僅用了厄克索達斯（Αρχαί）作者的清爽明白的辭句，並且他對於污辱父母的人還加了極嚴厲的咒詛。

耶穌曾堅決的吩咐人們須忠心於婚姻關係。男子首先須對妻忠心，然後才對父母盡孝。這種社會學說是反乎孔子的家庭倫理之學說。耶穌所主張的概念，是引導社會進步的，而孔子的教義則趨向於社會穩定的。

男女婚姻如漆如膠地結合在一起，不應為政治權威所分散。耶穌曾申述嚴厲而動人的誠諭：上帝使之結合在一起的事物，人們不能使之分散。家庭這種制度在社會秩序中是居有神聖的重要地位。

耶穌承認男女在精神上是平等的。他對於他母親及當時其他婦女的态度，是同樣尊敬、仁義和溫柔的。他安排了男女地位平等的社會秩序之基礎。

敬重父母和敬重老婆，尚須加一條敬重兒女。耶穌很尊重小孩子。在兒童中，他看見了上帝之天真與

聖潔。當他要敘述天國之情況時，他即選擇一兒童，把他舉起來，以代表完善生活的真樸自然之精神。雖然他自己沒有子女，但他卻愛小孩子，另眼相待，並稱述這就是天國。兒童殤夭，並不是上帝的意志；這乃是人們之愚拙以及缺乏愛護兒童的高尚道德心底社會意識。凡有傷害忠誠活潑的兒童者，是應受詛咒的。對於這種傷害兒童的惡徒，最好是把磨石繫於他的頸上，而將他擲入於海中。

第六節 貧與富

關於私有財產的影響，耶穌是認爲可怕的。他對於精神價值的熱誠和忠心，使他懷疑到特殊利益。他再三用很勇敢動人的話，警告着金錢之引誘和物質財富之惡勢力，很足以影響人的態度和行動，他自己表示不願擁有財產。他是無家室無私產而生活於人世間的。如果他有了這些東西，那末，也許他的生命上之工作將流於失敗。他先誡他的門徒應避免對於金錢的慾望；他甚至命令他們去和一般平民勞作以求物質生活。耶穌相信私產足以妨礙人類友愛原則之實現。對於上帝和財神二者間的利益，他曾經指示了有一顯然的分別。他相信這兩組的利益是成直徑地彼此相反。一個依賴財產過活，則在此情勢之下，他即把自己和上帝及精神事物相分離了。他教訓他的門徒，不僅要詛咒營利發財，並且也教他們，如果自己有財物，應當把這些東西賣去，以及送給貧民。精神生活的信徒，必使自己避免追求錢財的嗜好。

對於窮人，耶穌是很同情的。福音是應當主要地宣傳於窮人的，這不是因為窮人在本質上比較富人更需要此物，也不是因為窮人應當受特殊的恩惠，乃是因為貧民認識了他們的需要。對於福音，他們是採取接受態度，而富人的態度則被他們的財富所限制了。重視財富的人民，大都不會以全副心情去感應福音。

耶穌主張一種精神的社會主義。他想以精神之愛去應付一切人們，而不以物質享受去應付下級貧民。然而他好像是寧願參與窮人的團體中。他的態度認為窮人是幸福的，因為他們所具着的心理，能使他們適宜於完善的天國。有了財產，即使人們產生一種趾高氣揚的情緒；至於貧窮則產生謙虛的態度——這是天國中主要的德性。

耶穌並不以預防的方法，消除貧窮。貧窮可聽其繼續存在的。大概這是應當繼續存在的，因為一個國家的人民在經濟上得到了滿足，則他們在宗教上將不會注意的。富人要走到無束縛的社會境界中，比較駱駝穿過針眼，還更困難。（原文中這一句的意義，與此相反，想是錯了。——譯者）災禍降臨於富人，因為他們是以自己為中心的，利祿薰心的以及放蕩淫樂的。凡是損人利己者，耶穌都加以嚴厲的懲罰。這種人是不允許存在於理想社會中的，在拉撒路（Lazarus）和富人的故事中，前者得到始祖亞伯拉罕（Abraham）的懷抱中，而後者則受痛苦，請求得一杯水來喝，並要求拉撒路為之伴。他懇求亞伯拉罕把拉撒路

遺送給他；他渴望着過去不值一顧的拉撒路爲伴侶。耶穌常常都注意於財富之危險，然而他也並不要杜絕貧窮。

一個富人查歧阿斯 (Zacchaeus) 也願爲耶穌的門徒。但是在他未爲徒弟的時候，不僅須指桑樹爲證，宜誓自己順從上帝，並且他也要表白盡力於社會事業的心跡，而將自己的財產之半送給貧民，並須承認自己留下四倍財物之不對。

其次，有一少年富人來訪耶穌，詢問他如何才得允許到天國，並宣稱他是注意於誠條。然而還有一件事情要他做的，卽是他須賣掉他所有的財物，將所得分送給窮人。只有如此做法，在社會的樂園中，他才可得到好處。

耶穌關於安息日 (Sabbath) 的教義，極力闡揚了他思想中的生之要素。安息日是做善事的一個特殊日。安息日不應全以宗教儀式的立場來看待，須從人類幸福的立場來看待。必需的工作，以及以同情慈善對待人畜的事務，都適宜於安息日做的。人類固不是爲安息日而生存的，但是這種休息的以及做善事的日子，是很有利於人類的。

第七節 和平與爭鬪

耶穌對於和平與爭鬪這個問題的態度，曾經引起重大的爭論。他有些言論似乎是互相矛盾的。但是，一加分析，他所有的教義，則表明他是着重和平。現在先說與此原則相反的例外事件。有一次他說：『我不是來傳佈和平的乃是帶劍來的。』而上下文則表現耶穌的言論是採取個人的立場而不是國家的立場。在他的心中，他認為接受天國理想的人們和不接受天國的理想的人們二者間，是會發生一些衝突的。耶穌的解釋，凡是愛他的人們，甚至須棄捨父母。所謂忠心於天國，也可以說是兒子須反對其父的營利事業，女兒不要把時間浪費於爲其母做非基督教的事情；而父母則須約束子女放蕩的行動。

有一次在寺廟中，耶穌發怒而至於用暴力，然而他所待遇的那些有教養的罪犯，只有用暴力對付之，才會引起反應，如果不用強迫手段，他們是不會停止其萬惡的行爲。

在另外一方面，則有許多事例以表明耶穌用愛情去矯正人民的行動。在他自己的行爲上，他從來不用強力的方法。他申斥西曼·彼得，因他用劍砍掉了一個高級僧侶的僕人之右耳，而這個僕人是和別些人來尋耶穌並要謀害耶穌的。又有一次，耶穌特別吩咐：『不要抵抗惡人；』並且教他的門徒：當到人家打你的右頰時，你也把左頰轉向給他。凡是逞強之人必死於強暴；用強力所建立的國家，也將被強力所破壞。耶穌之出世，是伴着一些好消息而來的，他宣佈和平於世間以及以善意待遇人們。主持和平的人是可以得幸福的。在完善的社會中，大家都是互以好感情相待遇，完善之愛行將瀰漫於人間，而永久的和平

也將由此實現。

從當日的幾種重要文件中，有時耶穌是可以表現他自己的言行，但有時也無此表現作用。不完全的記錄是不足以指示他對於許多重要社會問題的態度。耶穌好像是常常說到醫治社會病的名詞，而未說到預防社會病的名詞，然而在這種醫治名詞之下，卻伏有一些基本的社會原則，這些原則，如果置之於日常實用，則可以解決社會問題的。耶穌建議用矯正人類和革新人類的方法，去建設一個理想的社會。他很勇敢的公佈改良人性的激烈計劃，他命令舉凡自私的衝動和趨勢，應完全從屬於互助慾望和社會化的慾望。

耶穌在他一生的行爲中，都主張這樣的原理：物質要素必須受精神價值所克制。爲求使這個原理明白起見，他常常最卑視物質貨財而認爲是特別的刑罰。他覺得人們因爲自己的慾望，或特殊階級的關係，或社會本體的關係，崇拜財富，而致於成爲奴隸。他創倡了一種精神化的計劃，要使全世界從經濟力量所產生的奴隸制度中解放出來。

雖然耶穌是超乎一切事物之上的宗教導師，但是他也主張除了一個救世的信仰以外，還需要別些事物。他需要社會同情的態度，社會親愛的心臟，以及服務的精神。隨意施捨給他人。爲他人效勞。一個人能夠許身爲他人，則他即可服務於完全愛情的天國，並能掖引他人也到這種境界。

耶穌要以愛代替替恨。不仁慈的事情必須代之以仁慈的事情。依照這種原則，主僕之間，須常常互相親愛；一切事務應置之於愛情和盡職的基礎上面。宗教是應當圓通廣大的。在一切的人類關係中，耶穌都反覆申述這種原則：愛，愛，愛。這是精神化和社會化的原則，耶穌擬用此原則以完成社會秩序。

第八節 保羅是一個社會思想家

曾到異地說教的使徒保羅 (Paul)，因為經過多次旅行和獲得無數經驗的原故，他即養成了一種大同的心境。他實際應用了耶穌關於人類相愛愛的教義。他主張猶太人和異教徒無論在那方面，都應受同等的待遇。他宣稱人類是統一的。上帝對於人們是無偏袒的；他的天國是精神的平民主義。我們大家——猶太人和外國人——都是同一天父的子女，他派遣他的聖子來為我們大家服務。當保羅被召要至馬其頓以資接洽投誠事宜時，他立即很樂意地答應了。如此行為他即相信他是完成上帝的愛之真諦。

視愛為一種社會力，這是最大的貢獻。任何人縱然享有高深的教養，以及能够滔滔而談，但是他的生活若無愛為之激動，則他也仍將流於世俗不中用的。把自己的財物施捨給窮人，犧牲一己的身體，不要顧慮，只要此種舉動是合乎愛的精神，即是有價值的。愛可使一個人不致妬忌其鄰友，不致流於驕傲誇張，愛是最偉大的生活原則。

天堂裏面的分子在一切情況之下，應當彼此相愛。他們應當分任別人的負擔。他們應當有利於一切人們，甚至對那些惡人。總之，他們不應當以惡報惡，也不能坐視仇人之飢餓而不予以食物。愛是上帝的法則，完善的愛比較任何領土，權力甚至比死亡，都更有力量的。愛足以征服一切罪惡。愛是比強權更有效力的。普天之下皆同胞的友愛關係是保羅教義中的基本概念。

保羅宣傳人類是有機統一性的。在完善的基督教秩序中，各個人都有特殊的任務以完成全體過程之一部分。保羅將人類社會和人類身體相比較，在人體中，有許多器官，各個器官都行使牠個別的而又相關的作用。沒有那個人的生或死只限於自己而無關於外界的。每個人（即使在死亡時）都會影響於社會平衡和激起團體進步的。完成天國中的一切人們都是互合作者。不利於個人的事物，也即不利於社會；凡是有利於個人的事物，如果用之於社會，則亦有利於社會。

在保羅的社會思想中，尚有一基本原素，這即是他對於罪過的概念。罪過無論對社會抑對個人，都有毀滅性的。罪過的代價即是死。保羅做了一個很長的社會罪過表，即是貪婪，惡毒，狂醉，佚樂，虛偽，欺詐，偷竊，奸淫，兇殘。差不多在他所有的信札中，保羅都警告他的門徒，反抗危害人類的罪惡。他提醒人們去謹防作惡的事象。保羅的行動法則，即是亞里斯多德的中庸之道：凡事應有節制。

在另一方面，保羅又引述了一個很長的美德表。愛是常常被說到的。節慾，謙讓，溫和，誠實，清貞，和公正。

也是反覆被逃到的。保羅所說的好人和好牧師，即是具有社會公民性質者，這種人是溫和中庸的，不愛錢不貪污，善於操理家務並具有好聲望和好性情。

在保羅的思想中，正義的生活是最上級的。樂意的施捨是值得稱讚的。強者必須容忍弱者的缺點，這不僅是爲了弱者的原故，而且也因爲由此則強者方不致成爲自大白誇的。

保羅宣示和平之福。他卑視人們之間的競爭。他信任愛的原則之效用。愛將使秩序不致紊亂，使和平不致騷擾。由愛所產生的社會之天國，其進行是很有秩序的，和諧的與建設的。

保羅堅決主張家庭是社會的主要制度。他教訓兒童去順從他們的雙親，敬重其父母。他吩咐婦人要順從其丈夫，丈夫要恩愛其妻，有如耶穌愛教堂以及人們愛自己一樣。他命令男子應忠於婚姻關係，並且要遵守道德標準不致於干犯。

財產的危險，保羅也屢加指明。我們沒有帶財物來投生，也不能攫取任何財物而他去。有了財富，則常使我們流於迷惑，作奸犯科，縱慾淫亂。愛錢財是一切罪惡的根源。任何人都能得到的最大之財富，即是努力有利於他人的良好事業。

保羅對於法律的思想，也是很有近代性的。法律不是用以規範正人君子的，乃是用以制裁悖理狂暴者。忠厚人和誠實人是在法律以上的，好像佳偶的夫婦超乎離婚法律一樣。如果天下沒有一個怨偶夫妻，

則將無離婚法律之需要。同樣的情形，如果完善的愛情瀰漫於人類中，則法律即可拋棄的。保羅的教言是充滿了全部友誼之愛，所謂立腳於愛的上面；生活於愛之中；使友誼之愛繼續長存；保持對基督之愛這些概念，都是縈迴於保羅思想中的。保羅傳播愛的佳音於人間，並且建立了一座教堂，以爲基督信徒的家室。

第九節 其他社會使徒

使徒詹姆士 (James) 也用明確的名詞以表達其言談，例如上帝的平民主義，幫助弱者之需要，財富之危險，爭鬪之罪惡以及社會誠條等等。詹姆士認社會服務是宗教的重要試驗。

彼得 (Peter) 與耶穌和保羅一樣，也攻擊那些相同的社會罪過，主張依上帝的公正而行事，以及堅決地申述愛之原則。

約翰 (John) 對於愛之原則也是一個主要說明者。上帝即是愛，上帝的統治即是愛的統治；上帝的天國即是愛的樂園。在啟示錄 (Book of Revelation) 中，作者敘述了兩個城市：一個是惡的，而其他一個則是完善的。前一個的人民是穿着絢爛奪目的衣服，飾以各種寶石。然而他們的心靈則腐敗了。快樂與罪惡逐漸毀滅這個城。他們的主要罪過即是淫亂和奢侈。至於完善的城市即是新穎的耶路撒冷 (快樂人的社會)，其中一切事物都是由愛主宰的。污辱的事物不容於新穎的耶路撒冷中，也不允許人們做令

人厭惡的事情和說謊。

現在且來總括初期基督教社會思想的基本原則。新約作者並未有貢獻一種社會學的新系統；他們對於世界的社會組織，並沒有提出一個合乎科學的計劃，然而卻也表現了很重要的貢獻。

(1) 初期基督教的社會思想陳述了一種改變人類態度的系統辦法。用矯正人們的方法，世界即可由此改良。人類是可以變為良善。他們必須重新受教育。良善的人們即可產生一種良善的社會結構以及適宜的社會過程。基督教申述了一些人類行為社會化的原則，這種原則是基督教徒所必需接受的。

(2) 視上帝為天父，這是基督教的主要原則。當到大家都承認上帝是天父時，則他們即有一種堅固的繩索，維繫他們相結合，並使他們從事於振作的生活。

(3) 普天之下的人們有如兄如弟一樣的關係，這是從上帝是天父這條原則引伸來的自然體系。當到大家都承認普天之下皆兄弟的基本關係時，則像現在這種很不幸的使人類互相區分的種族偏見，將由此消除。

(4) 婚姻是神聖的儀式，夫婦應當和諧相處以撫育子女。家庭是主要的社會制度，這是新約作者所主張的。

(5) 兒童是天真誠信的好模範，他們無私無我可供驅使，並且能養成父母的兼愛精神。

(6) 初期基督教的思想是傳道的。牠是不以自我爲中心的。牠說：向前去。牠催促其信徒採取各種犧牲的生活。牠要牠的信徒去幫助病人，去宣傳福音，去旅行異地。牠是一種活動的宗教。牠用很有生氣的名詞去解釋活潑而有力的愛之原則。



第九章 中世紀的社會思想

中世紀的社會思想一半是當時不安定的社會境遇之反映，一半是基督教初期至羅馬滅亡時這五世紀間的思想與生活之產物。在這幾世紀中，基督教的神父多少修改了原始基督教的教義。他們一方面承認人類基本的社會性質以及相信政治和社會組織是必需的，由此以制止作惡的趨勢，同時他也主張一切正當政治的權威都是來自上帝。政治是一種天然的制度，需用以謀社會的幸福，所以各種臣民應當服從和盡忠於合理組織的政治。在政治上當維持權威的原素而毋須維持革命的原素。人類本是統一的，這種觀念也應加以宣傳的。

羅馬人對於組織和行政很強烈的嗜好，也伸張於教會中，——其結果即產生了這種有權力的階層結構的羅馬教會。自羅馬滅亡後羅馬人要求政治集中這種性癖，在教會中，即養成了一個權力中心點而為教會史中的奇物。

教會裏的神父指點人們注意於另一世界，並且由此須修養準備，禮拜和供奉的超度法是被採用的。對於改變社會秩序之重要則很輕視的。事實上在當時社會秩序中這些不公道的事象，都是為訓練靈魂

以準備到另一世界的方法。

在第三世紀時，忠心於教條，已成爲基督教中的主要論調，貧民在教會生活中，無甚勢力；財富這種東西，正在促進一種非基督教的勢力。然而教會裏的貴族分子卻開始使貧民轉變而爲教會中的特殊階級，貧窮是不受禁止的。在羅馬滅亡時，窮人卽已成了富者從事施捨贖罪的對象。

第一節 奧古斯丁的貢獻

拉丁神父之最偉大者爲聖·奧古斯丁 (St. Augustine, 331-430)。在他的那些著作中，他寫了一種重要的作品題名爲上帝之城 (The City of God)。在這部大著作中，社會思想是以神學討論而表現的。其中一部分的討論是從事於解釋羅馬的滅亡。其主要原因認爲是經濟的原素（如奢侈等現象）和宗教的不忠心（如信仰異教神）。奧古斯丁敘述兩個城市一個是唯物的和墮落的現世城市，另一個則是來世的上帝之城，藉着上帝的意志，這個城最後是將得勝利的。

在中世紀前半期中，主要的潮流是羅馬的和基督教的。羅馬人的組織力，劇急增長地表現於一種形式——教會。基督教的感化，表現於高尚理想，新責任和苦行主義中。在這種不安定的時代中，教會卽成爲一種撫慰而寧靜的力量。牠建築了一些宏大的寺院，收容大批的人民（大都是窮人）。在牠保護之下這

些宗教信徒，受着教會的監督，即生活於互助同情的風尚中。然而另一方面，教會也由斯產生了一些重大的弊端。

在初期中世紀社會紊亂的這個時期中，發展了教育運動（比如夏理曼 Charlemagne 所撫育的教育運動）以及封建制度（這是中世紀最顯明的特徵）。封建主義使土地成爲社會的中心制度。地主有了權力；土地也構成了社會權勢和政治權勢。臣民經過了對地主忠義和服從的宣誓以後，即得領受所分配的土地。在這種土地制度之下，人民有三個階級：貴族，教士，和農民。貴族是統治者，握有軍政特權。教士則是貴族下的特權分子，或者經過他們所代表的制度而獲得土地權的人們。農民雖然是替貴族工作和支持貴族，但他們卻時常輕視貴族。

封建實業的結果，各種形式的行會（guilds）或工業組織，即從第十世紀到十五世紀而得發達了。有時候主人和工人同屬於一個行會，例如商人行會。有時候行會也成爲地方上的壟斷者。這些行會，無論何時都抱着改良同行人員生活境況的目的。

十一世紀到十三世紀的宗教戰爭——十字軍，使社會發生了許多變遷。這種戰爭使不安定的貴族注意到許多事象，並且戰爭死亡的原故，也使許多貴族離開了歐洲的競爭場所。他們（戰爭）產生了理智上的不安定，他們擴大了許多人的眼界，產生了懷疑主義，並且也引起了宗教改革。

第二節 人的自由

中世紀的社會思想接受了從條頓民族發出來的大刺激。野蠻的條頓人貢獻了一些自由的觀念。他們特別着重個人，他們是個人自由的粗野而又勇敢的表现者。並且卑視無聊的教會儀式，社會傳說，以及生活品性方面的某些好理想。在另一方面，武俠和騎士制度大概是起源於條頓民族。

教會利用武俠，保護教會及其財產成爲騎士的責任。俠義卒變成中世紀後期的社會訓練之一形式。牠軟化了人們的態度，並成爲美德的保護者。然而，牠卻也仍然保留了具有軍事傳統觀念的曾加改變的軍事組織。

經院哲學之興起即表明有許多與僧侶生活相反的特質。在第九世紀時，重要的思想人物並未超過紊亂境遇所象徵的和政治機關所組織的自然社會觀。至十二世紀時，主權在民的學說也僅出現一點最微弱的閃光，當時的思想大都是屬於神學的。

由於寺院制度的關係，教會維持了一些保留宗教傳說和理智傳說的中心地。這些中心地點無疑地是很重要的因素，使許多有價值的文物在狂風暴雨之下，尚能保留下來。

因爲過去有些弊病是與寺院有關係，所以此時就產生了一些積極反抗寺院的表現。聖·佛蘭西斯

(St. Francis, 1181-1226)從寺院中轉而投向於實際生活。他創倡一種復興社會的方法。他和他們的門徒，使自己生活於真正的窮人的隊伍中。使自己消受着窮人的經濟境況。他們幫助貧民，並不用賑濟施捨，由此以求贖罪和超度自己的方法，乃是採用直接貢獻自己的生命之方法。佛蘭西斯卑棄教會裏經常的慈善這個概念，而以新穎真正的社會力之實質來充當經常宗教上的概念。他放棄財產擁有權，自願過窮人的生活，由此他即獲得了窮人的觀點，用這種方法，他也得以深入窮人的心靈中，而不是其他任何方法所能達到者。再者，他放棄了財產和願受實際上的貧窮，也由此認識了貧窮問題的核心，佛蘭西斯是受着追求愛的生活這個慾望而激動的。對於貧民，他不是施捨錢財，乃是貢獻他自己的生命。

第二節 經院哲學

依照經院哲學 (scholasticism) 一個人應當注重理性 (reason) 以求獲得自然界的真理，並且應當注重信心 (faith)，受教會之指導和確證，以求獲得超自然界的真理，在一切能引起信仰和道德的事物中，教會裏的指示權力是至尊無上的：『哲學是神學的女僕，理性是信心的基礎。』

經院哲學發達了四世紀時，在阿奎那斯 (Thomas Aquinas, 1226-1274) 的教義中即達到了牠的最高表現。他發揮亞里斯多德的前提，人是社會動物，他們互相結合於社會組織中以求達到自己的目的。人

們應注意於賢能的統治者以爲政治上的優良指導；並且應許與這些統治者以必需的權力。阿奎那斯認爲從天性上來說，人是社會的動物，賦有一種共同生活的性質。但是人們既有不同的思想，慾望和衝動，則具有統一作用的政治自所必需的。人類只有在社會中，才能有快樂的生活；而社會若無政治也是不可能的；所以必需建立某種形式的政治。

『快樂的生活或者求發財的思想，只有對於肉慾而貪得的人們，才認爲是很好的。』人們既須生活於社會中，則必須幫助同胞，才算是有道德上的優點。社會的公道是建立於休戚相關互助合作的重要基礎上。如果人們都很慎重地要保護公共福利，則他們即有選擇官吏之權，然而他們若是流於腐化墮落而致出賣其選舉票時，則他們即無異於剝奪了自己的權利。

阿奎那斯的中心思想，表現於其法律學說中。第一，有一種永久法，這種法即是控制宇宙的神聖理性。第二，有一種自然法，即是永久法則，因爲人類的關係而獲得更加充分的理性化。第三，即是人類法，牠是表現於社會秩序中的永久法。第四，則爲神聖法，牠啟示於聖經中，以補充人類法之不足。『在這方面，對於社會分析，陳述了一個合乎邏輯和進化的程序。依照永久法中的神聖意志之逐漸發展，即出現了社會的自然歷史之狀態，在這種狀態中那些社會制度各有其自然的起源，社會組織經過自覺的意識作用而成爲政治形式，最後則社會和政治相合一，向着上帝的意志進行。』

在宗教上，經院哲學把宗教的神祕主義化爲理性的體系。牠將宗教建立於學術上而不建立於權威之上；牠是更採取權威的方法而不甚用玄想的方法。

經院哲學助長了學術之進步；牠提倡了和發展了大學的生活。牠鼓勵自由思想之伸張，雖然是這種學說在十四世紀時即趨於衰微，但牠早已有創倡一種運動的好機會，以引導歸納哲學或實證哲學（或社會學）之產生。

在中世紀的後期中，尙出現了其他各種思想的成分。遠在九世紀時，航海法典，陸軍法典和農村法典業已完成於拜占庭帝國中（Byzantine Empire），以迎合社會的新需要，當時拜占庭的勢力，足以抗拒東方諸強國，直到君士坦丁堡陷落時。拜占庭對於希臘的文學藝術建築和法律曾經保留了並且給予了一種新動力。

意大利文學天才家丹特（Dante, 1265-1321）很有興趣於社會的和政治的生活。他想像着一個由至尊君主所統治的世界社會，這個君主不過問各個城市的瑣細事務，只管理人類共同的事體，自特殊方面來說，各個城市應由特殊法律來治理，然而自公共方面來說，則世界應由一個人統治，以及由全體人民共同遵守的法則所支配，並以和平爲依歸。『人類整個兒的主要任務，即在努力去推進這種能够獲有成績的理解力……要求完成此目的條件，即是世界之和平。』

阿拉伯有個著名的歷史學家和哲學家加爾敦 (Khalidun, 1332-1406), 曾經很詳細地和很正確地敘述了阿拉伯的社會生活。他將社會生活各個階級的發展比之以個人生活的演進情形。這位超卓的歷史學家主張歷史不應只注重於統治者, 朝代更迭和戰爭, 而且也須注意於種族要素, 氣候影響, 人類結合的法律以及各階級的社會生活, 他想使歷史成爲科學化, 甚至成爲社會科學。他陳述了社會行程的進化論。又發揮了一種社會進化的螺旋說, 開始於非常簡陋的初民生活, 而終止於最文明的都市生活。

第四節 蘭郎的詩

十四世紀下半期時, 英國有一個民衆大詩人蘭郎 (Langland) 寫了一本寓言詩, 題名爲農夫披耳斯 (Piers the Plowman)。在這部著作中, 被壓迫的勞工和農民階級大聲疾呼地渴望着改良境遇, 他們都以農夫披耳斯來做代表, 而這位披耳斯被視爲是一個高貴的勞工, 在嚴肅的思想中他算是第一次佔着重要的地位。他是各種渴望改良社會制度的勞動民衆界之首領。除了農民以外我們尙可看見一些紡織者和縫衣工人, 托鉢僧和音樂師, 商人和騎士。各種勞動都是可尊貴的。凡是勞心勞力的工人, 若能真正賺錢謀生, 互相親愛以及遵從社會秩序和進步的法律, 即他們則將成爲清高而又完善的真理領袖人物。蘭郎很動人地描寫了英國勞動階級的生活境遇和工作狀態。他認爲生產的辛勞, 應受無上光榮的

敬重。但是他並沒有指示實際的解決方法，雖然，蘭郎卻堅決地主張勞動工作對於社會是神聖的。他也認為能安於貧是一切美德中之最高貴者。他把耶穌也當作是一個工人，蘭郎在十四世紀中的社會宣傳即是個人應拋棄財產，與誠實的勞動窮人相結合，並且須做效基督教的勞動和博愛之生活。

從某種主義來說，中世紀的社會思想是片斷的；然而在另一方面，卻也有經院哲學派很廣博的社會學說，討論了家庭，國家，慈善，社會組織，制度和社會責任等問題。經院哲學派抱一種神學的社會觀，並主張從改良人類着手以進而改良社會。經院哲學派預先暗示華德所主張的社會導進論，雖然是他們對於什麼是社會進步的因素一問題，並不與近代社會學家的意見相同。中世紀雖是包含了好幾世紀，但新鮮的社會觀念卻很少。在這種紊擾和過渡時代，以及在大多數羣衆無教養的情形中，當然不會培植一些新樣式的社會思想。雖然，也出了一些顯著的思想家比如阿伯拉德（A. Abelard），麥格那（A. Magnus），阿奎那斯，斯考塔（D. Scotus），而毋須提及夏理曼和加爾敦。中世紀也有許多能經久存在的成績而大有裨益於人類，這些成績比如是哥德式的教堂，醫院，慈善機關，及大憲章（Magna Charta）。有一部分的中世紀初期的社會思想，曾經保留下了，而構成中世紀以後的文藝復興時代社會思想之另一基礎，國王和諸侯的衝突，鄉村組織，公民籍貫之確定，農奴之解放——所有這些社會變遷都足表明中世紀是擁有活動的社會思想之成分。



第十章 穆爾與烏托邦的社會思想

過去人們曾經描寫過的理想社會，不下二百多種，然而大體來說，牠們都是片斷無系統的。如果柏拉圖的共和國不歸列於此類，則沒有一種能與穆爾（Thomas More）的烏托邦（Utopia）相提並論的。中世紀以後不久，新穎的社會思想並不多，柏拉圖的觀念論，重現於新形式的敘述的烏托邦中。穆爾的烏托邦引起了許多人的注意。牠是一位英國的聰明睿智而寬容大度的社會學者所作的，在當時，此書是被認為有暗示社會變遷的危險。

穆爾是介乎柏拉圖與近代社會哲學之間；他在柏拉圖的觀念和理想之範圍中表現其工作。他也應當感謝柏拉塔克（Plutarch）對於斯巴達人生活的敘述。在文藝復興時代的曙光中，他貢獻了一種完善的民主政治底概念。

穆爾是與哥倫布同時的人物，如果我們要明瞭他的社會思想，則我們必須洞悉十五六世紀的英國社會情形。並且也必須回憶起當時萬民怨恨的亨利第七和亨利第八這兩位專制暴主。當時農民的生活情形，痛苦萬狀，幾乎是不能忍受的。無事可做的失業現象是很普通的。刑罰是非常嚴厲殘酷的。甚至偷竊

者也要受死刑。如果一個人偷了一塊麪包而被別人所看見，則他也許將那個看見的人殺掉。事實上，只有這樣做法，他才可以生活下去——因為關於他偷竊的唯一見證人沒有了，即不能證明他的偷竊行為而坐罪。

穆爾並不能公開地批評當時不公平的社會情形，他苟且偷安地生活着。他只藉着一個杜撰的旅行家希斯洛斗 (R. Hythoday) 的口述以表達其激烈思想，由此而不認這些思想是自己所有，以免於罪。然而穆爾終久是因為他的宗教信仰和要求社會自由而致於殉難。

第一節 穆爾的烏托邦

穆爾著述烏托邦這部書，其中分為兩編。第一編是對於第二編的一種解釋，或者說是一種導論。在第一編中，包含三個人談論的紀錄。這三個人即是一個荷蘭守舊分子，一個有經驗的旅行家希斯洛斗，以及穆爾。然而希斯洛斗是其中的主要發言人。他熟悉拉丁文化，以及特別是熟悉希臘文化。再者他曾遊歷許多地方，也曾與佛羅倫斯 (Florence) 的航海家韋斯拔西 (Vespucci) 航遊各地。因此，他是應受讀者的特別注意。在第一編中，可以承認他的體裁是和柏拉圖的談話錄的形式是很相似。

第一編是描寫英國政治狀況中的某些現象。不幸的貧窮現象與惡劣的刑罰弊端，也描寫得極其悲

慘。然而讀者從這種痛苦的社會景象轉到第二編烏托邦的敘述，即可以易悲爲喜，因爲烏托邦的人民生活於溫文優雅極有秩序的社會境遇中。

這個理想的民主政治，存在於一個神祕的亞毛洛特 (Amavote) 島上，希斯洛斗在該處居住五年之久。在這個島上，經濟生活和社會生活都是共產主義的，其情形多少有點類似於柏拉圖的共和國。這是穆爾所假設的基本的共產主義。在亞毛洛特島上所有的財物，都是完全共產主義的。一切人民擁有均等的財產。烏托邦的共產國家，在人類性格上，含示着一種劇急的變遷。穆爾之主張共產主義，其理由即是：共產主義可以除去嚴重的社會罪惡，貪污現象。同樣，偷竊和搶劫的動機，亦可以除絕。如果在烏托邦中的任何一個地方，缺乏經濟的財物，則別地方有剩餘的財物即可馬上運輸過來，以適應此需要。因此全島人民之行爲，有如一個家庭一樣。關於經濟財物以適應人類需要爲主要原則。

第二節 合作

在烏托邦中，各個人以彼此相贈送供給爲最大幸福。民族或國家最強固的團結，並不是根據於契約或條約，只有根據於博愛和仁慈的態度。世界上最強固的結合即是根據於同種族同血統的友誼上——這是真正基督教的國際友誼。

在烏托邦中，農業是最重要的職業。農業是烏托邦男女均須熟悉的知識。在收穫期間，城市中的男女都到鄉村裏來以幫助收穫產物。收穫時期的城市與鄉村之合作即可解決農民的僱工問題，而使大家均感覺安愉，善意和利益。食物問題認為是國家最重要的問題。農民須有優良工具之供給，以及發明有效率的方法。

除了農業學者以外，烏托邦中的每一個人至少須學習一種職業或手藝。就是婦女們也須學習一門嫻熟的職業。各個人學習職業的利益是很明顯的——比如大大地增加一民族潛存的工業富源。然而在這裏也許可以發生一個問題：在我們現代，每個人都學一種職業，是否即是一種很有價值的現象呢？每個人學習職業之功效即可使他們經濟獨立；使各個人具有熟練工人的觀點；並且可使生產力大為增加。

在烏托邦中，每三十家有一位領袖人物，或稱之為里長（syphogrant），雖然是還有其他官員，比如每個城市有王子，全島則有國王，但是實際上，這種里長卻是主要的官吏。值得我們注意的，即其中一切公共事務，至少須經過三天的考慮與討論，才得決定。應用這種科學的方法，則匆促的立法行為可儘量的減至最小限度。

第三節 勞作問題

里長的重要責任即在乎管理勞作。在烏托邦中，不僅每個人要有一種職業，而且全體人民都須要實際工作的。在其中，並沒有懶惰的窮人或懶惰的富人。一切的富人，婦女，牧師，僧侶，和天主教的托鉢僧（除了少數份子）都應當從事生產的勞作。甚至里長或官吏也參加工作。一切沒有效用的職業是被禁止的。在金錢勢力支配一切的國家中，是有許多無益的職業，而這些職業只有增加社會上的奢侈淫亂。因此在烏托邦中，一切人民既然都要做事，並且既然只有需要的職業，才被允許操作，所以工作時間每天可縮減至六小時。

如果遇着失業的時期，則用暫時縮短工作時間的簡單方法。際此失業時期，每四天中做工四小時，將工作分配給大家。再者，如果一個人去訪會朋友的時候，他也要做工，有如在家時的情形一樣。他須幫助他的朋友所操作的業務。在烏托邦中，不允許有客人坐着不做事，也不許他同時妨礙主人的生產勞作。

里長須預防人們的懶惰；他們也須預防過度的勞作。他們應當不允許任何人從事辛苦勤勞的工作，如像牛馬一樣。他們也不允許任何變成工作的奴隸。

烏托邦中的法律為數很少。因為大家既然受了很好的教養以及富有社會觀念，所以許多法律是無所應用的。各個人都在法律之上有如誠實人一樣，超乎偷竊法律之上而不受其制裁。如果不可避免的爭執發生了，則原告和被告兩造直接到法庭上去，自己為自己辯護。烏托邦中是缺乏法律和沒有律師，這是

值得注意的。法律條文不允許有曲解或牽強附會的情形。對於某種爭執的事件，各個人就是他自己的律師，直接把事實說明；至於法官則懂得法律的，並判決這種案件。

城市的組織是很有趣味的。各城市各部分的中央設一市場以爲各種貨物的交易。其中並有公共的屠宰場。廣大的醫院建設於城市外的幽靜環境中。並設有傳染病的病室於此醫院中。在公共醫院中對於病人的看護非常周到，使病人安心調養，優於在家時之家人照料。再者，每個城市中也建築了一座大禮堂。每個都市社會都是一個花園城市；每一個房屋都有一個小花園。再者，一般人民常以花園相誇示；他們彼此互相競賽，努力於使其花園之繁榮美麗以期駕乎儕輩之上。

烏托邦中的城市計劃頗爲周到。人口過擁擠是不容許的，無論何時，若是人口超過了常度，則建築新城市，新都市是由公衆行動來建築的。

在亞毛洛特島上，社會中心集合地，隨處皆有。在冬天時人民晚飯後，不能在公園中做事，則他們即聚集於公共廳堂中從事音樂，閒談和各種娛樂遊戲。關於賭博及類似的不良的玩耍是沒有人知道的。至於酒樓，妓院以及舞弊作惡，傷風敗俗的各種場所，均在禁止之列。

在亞毛洛特島上，身體健康是一種美德；公衆衛生若表現得成爲很有秩序的情況時，即可發生莫大的幸福。健康之本身可視爲具有無上的快感。對於疾病是用預防法來代替藥物醫治。

第四節 時裝

時裝是有嚴格的規定。時裝模倣是不允許的。男子衣服一齊是一種款式；婦女衣服則又另一種款式。已結婚者和未結婚者用裝飾的款式來區別。所以在亞毛洛特島上，只有四種服裝的款式。衣服的顏色也是一律的——均用本色的毛織物。其理由以爲許多顏色的衣服與一色的衣服相較並不比較溫暖，也不比較實用，只是比較華麗浪費而已。

在烏托邦中，金銀是被卑視的。牠們被認爲不及鐵之有用。因此，烏托邦的人民將金銀裝飾品和珠寶給子於奴僕使用。關於此點，其中敘述到有一羣公使在亞毛洛特參觀，描寫得很有趣。從鄰國來的公使裝飾得炫耀燦爛有如天神一樣。他們帶金鍊，插孔雀毛。當亞毛洛特的公民走出來迎接時，他們衝過公使的面前，一直走向裝飾樸素的公使僕人那裏去歡迎。他們誤以爲公使是愚人和使役，甚至亞毛洛特的兒童當其看公使的珠寶時，也對他們的母親說：『看呵，這樣大的笨伯，還佩帶珠寶，彷彿他們仍是小孩子一樣。』在亞毛洛特島上不久以後，這些公使即覺得把無關價值的珠石，認爲是至寶，這是非常愚蠢的。他們也認識了。若是自己的衣服比別人所穿的更絢燦，即以爲自己比較他人更高貴，這乃是不對的至愚的。總之，無論羊毛是粗糙抑精細，牠都是從同一羊身上來的。

一個人佩帶了寶石，並不會變成上帝。他身上佩帶的珍珠寶石愈多，則這個人愈加沒有意義沒有價值。

在烏托邦中，雖然是沒有一個人是富的，但是換一句話來說，一切的人們都是富裕的。大家都很快地過生活，沒有憂愁，也毋須顧慮到他們或她們的子女將來或許流於貧窮。亞毛洛特是一個大家庭，能力比較大一點的人們從事於幫助能力比較小的和不幸的人們去做事。沒有一個人懶惰過活，也沒有一個人藉着不必要的經濟企業而生活。富人是不准去剝削窮人每天辛苦勞作所賺得的代價。並沒有懶惰的富人，毋須顧慮他們會不勞而獲，也毋須顧慮他們會壓榨窮人以自肥。在亞毛洛特島中，既沒有人愛好金錢，則其他情慾，也不會出現。人民既然是不嗜好金錢，則也不會發生謀奪金錢的犯罪，比如欺騙，偷竊，謀殺，叛變等事件即不致出現。同樣，以財富炫示他人而自驕滿的事象也歸於消失了；一個人在生活上之驕傲滿意可以誇示儕輩，只以自己事業之成績為標準。烏托邦中的人民克制了物慾主義。他們不會貪求錢財，而致於斷送生命，奢侈現象是被杜絕了，有閒階級也歸於消失了。在烏托邦中沒有站在社會極端的人。人們之所以受尊敬，不是因為他們的財富，乃是因為他們對社會之服務。凡有福利於社會民衆的份子之肖像，即張掛在尊榮的禮堂中，以為事業有成就者之永久紀念。

家庭是基本的社會單位，但也是父權制的。其中是施行一種一夫一妻制的愛情。婚姻的結合，雙方面

不應有隱祕的缺陷，這是需要特別注意的。姦淫是解除婚約的主要理由。夫婦雙方面定有一種道德標準。美麗也許可以促進愛情，然而只有德性和服從，才能使愛情經久維持。

第五節 教育

因為要避免長時間的單調勞作，所以在烏托邦中差不多都要求保全理智上的興趣，並培植理智之發達。每天清早有各種講演，這是一種莊重的風俗，並且各色人等均有出席聽講的習慣。正當職業完畢後所剩餘的時間，都用以從事心力發展之研究。差不多所有的公民都把業餘時間，用以研究藝術和科學。據說生活中最愉快的事體，即存在於學問中。關於訓練心力，烏托邦的人是從來不會厭倦的事實上，普通學校教育是各個人所要享受的。成人班級和成人教育在亞毛洛特的公衆學校制度中，是很重要的。一個人必須學習生活，並且必須畢生繼續求學問。所以公衆教育之適宜於成年人應當和適宜於青年人一樣。宗教的教育與實行，也認為是主要的。穆爾在殘酷無情排斥異教的時代，卻採取寬容的態度，因為他敘述到烏托邦的人民可以自由信仰任何宗教。迷信是被禁止的。穆爾當到觀察了亞毛洛特的僧侶非常尊重而為數不多時，他即對之表現了巧妙的譏刺。穆爾不贊成苦行的宗教或修道院的宗教。他認為未來的幸福，可由自己生活上的勤敏勞作和社會服務而獲得。在公衆方面之服務（包括看護病人）是宗教

上所着重的。

第六節 戰爭

戰爭是野蠻的。亞毛洛特的人民與其他各國人民的態度相反，他們不以戰爭和戕殺爲光榮。穆爾對於十六世紀的戰爭，極力加以指斥，表現很有勇氣，這是顯而易見的。

雖然，在某種限度之下，戰爭也是正當的。穆爾對於宣戰，陳述三個有價值的理由：(1)爲衛護本國而戰爭，(2)爲保護鄰國而戰爭，(3)爲人民解除暴君的束縛與壓迫而戰爭。

這些理由都是『自衛』的因素。很顯然的，這種自衛戰爭之出現一定是在『侵略』戰爭盛行的時候。至於施行侵略戰爭的唯一正當理由，乃是具有社會意義的：當到某種人民，擁有土地而不去耕種以及未能生產食物以供給人類，那末即可將他們的土地奪過來。用此理由，穆爾很嚴厲的指斥那些大地主擁有許多土地只求自己的滿意。

在戰爭時，可僱用傭兵。亞毛洛特的人民使用凶猛的野人，以爲他們的戰士。這種野蠻人在戰場上死亡愈多，則世界即易趨於進步。

穆爾反對徵兵制度。任何人不能被強迫去作戰，因爲如果是被強迫的，則他不會盡力作戰。雖然，若是

爲保護亞毛洛特起見，勇敢的人們和懦弱的人們須彼此相分配組合以作戰。在戰爭時，亞毛洛特的人民不能允許他們的兵士蹂躪敵人的領土。也不能搶劫或焚燒糧食。非武裝的人民，不應加以殺傷。

第七節 刑罰

穆爾的刑罰觀念是很合於近代的。他指明懲治偷竊不應和懲辦刑事案一樣，同受死刑之處置。因爲這種處置，把偷竊、搶劫和戕殺同樣看待，則結果將引誘重大罪案之出現；至於在比較合理的法律之下，有許多案件，最多也不過只引誘偷竊之罪而已。以死刑懲治偷竊的法律，比較摩西的一眼抵一眼，一命抵一命的法律，尙更殘酷，因爲前一種法律是表明政府兒戲人命把偷錢的罪犯，也竟處之以死刑。在烏托邦中，則迫令竊人財物者將贓物交還給原主，不會像穆爾當時其他許多地方一樣，贓物爲政府所沒收。竊賊是罰以做普通勞工，而不閉於監獄中以防流於懶惰。強迫做工是執行刑罰的普通辦法。

穆爾所開發的刑罰基本原理，認爲應當先除去作奸犯科的原因，以預防犯罪。他指斥英國當時縱容弊惡增加而不過問，等到在惡劣環境中有了過失以後，即懲之以刑罰，這種態度是不對的。他反對強迫有職業者去從軍，到後來又不負責地把他們遣散，讓他們失業漂流而致於偷竊。穆爾的格言是：教訓人民以生活方法；不要任他們偷竊，而處之以死刑，在烏托邦中的生活，大都平均分配於這五方面：工業，學術，音樂，

旅行和家務。

在烏托邦這部著作中，穆爾間接批評了英國當時的境況；他自己顯示是一個精於社會問題的學者；他的觀念是很新穎的。總之，烏托邦這部書，不僅對於社會理想家予以深刻的印像，就是對於實行家也給以深刻的印像。這部著作可說是文學上的創作，牠銳敏地暗示了對於社會罪惡謬誤之批評，其後有許多模倣此書風格的作品，但是在性質上還是不及此書。

第八節 其他理想社會

培根 (Sir F. Bacon, 1561-1628) 在他的新大西洋 (The New Atlantis) 這部著作中，描寫了一個理想島國（這個描寫未曾完成。）在此島上，社會幸福是很高度的，社會拯救也因科學教育而得到。其中並成立有學術研究會 (An Order or Society of Solomon's House)，每十二年派遣一批人材向各地旅行以從事搜集科學藝術各方面的材料，為期十二年。等到第二批學者要出發時，他們即回來，貢獻所獲得的知識，同時並由許多有訓練的實驗家和研究家，加以整理。飛機，不用馬的車輛以及潛水艇等等在新大西洋這部書中，已曾說及。迷信是被破除的，社會知識領導社會化的國民前進，——這就是培根的要義。

與培根同時的，有一位意大利的僧人和哲學家，名字是康貝納拉 (Campanella, 1568-1639)，他認為

我們研究人性應當比較研究書本還更重要。他因為所謂邪說異端，被監禁在牢獄中，經過二十七年之久。等到出獄以後不久，他即徙往巴黎而老死於該處。當他在牢獄中時，他著了太陽之城（*The City of Sun*）。這部書對於社會，給予了簡單而扼要的心理分析。其社會秩序是根據於三種原則相平衡均勢的關係上。這三種原則即是權力，理知，和愛情。這三種勢力是平衡地表現於社會過程中，並產生了一個完善的社會。

奧新那（*Oceana*）或者夏夜之政治夢（*A Midsummer Night's Dream of Politics*）是哈林頓（*Harrington*, 1611-1677）所著的傳奇稗史之題名。他所描寫的社會制度是根據於經濟原素，特別是地產。然而作者卻主張統治官吏由人民選舉，每三年投票一次，其被選人員應當是優秀的人材。

在本章中，要想把所有關於理想社會的著作文獻，加以敘述，這是不可能的。社會主義者如傅利葉，聖西門與文等的烏托邦制度和共產制度行將於下面第十四章中敘述。尚有其他重要的理想社會的貢獻，比如莫利斯（*W. Morris*）和柏郎梅（*E. Bellamy*）的著作。莫利斯（1834-1896）是英國的藝術家和社會主義者，他著了一本書，題名為無何有鄉之消息（*News from Nowhere*），其中描寫他的祖國英格蘭在社會主義統治下的完善社會。柏郎梅的回顧（*Looking Backward*）因為是有美國的背景，所以將於下一節稍為詳細敘述。

第九節 回顧

近數十年來，柏郎梅（1850-1898）的回顧與平等（Equality）這兩部陳述理想社會的著作，已成為普通的讀物。作者是第一個美國人，首先注意到烏托邦思想的園地中。柏郎梅貢獻一個以國家為單位的工業組織的計劃，各個人共享勞動產物，共享公家收入，同樣各個人也共享天然的物產。柏郎梅反對現今的經濟制度，這種制度的主要罪惡，概括於下列問題中：人們必須請求去勞作，必須依賴他人以謀生，以及必須從別人手裏去尋找麵包，那末，請問這些人如何能自由呢？

社會是好像一輛大車子，人羣裝載於其中，向着崎嶇荒涼的道路顛簸前進。最好的座位是在車子的頂上。佔據這種優良座位的人員常常怕會從他們的舒適、榮耀和權勢的坐墊上跌落下來，——所以他們的利益是繫乎辛苦的車夫。

在回顧這部書中，整個的社會過程，都表現於服務行為中。服務是自然的而不是強迫的事情。公共事業如工商諸業為大衆生活所依憑的，其重要無以復加。所以將工商業付託私人去經營而從中謀利，其愚蠢惡劣有如將國家大事一任國王和貴族去操縱以為其他個人的光榮。

買賣被認為是反社會的行為，牠們無異於教人謀私利而致於犧牲他人。受買賣營私行為所影響的人們，即不能高升到低級文化界限以上。他們大都受貧困的恐懼和奢侈的嗜好這些動機所刺激。應用在任何公共貨棧中領貨登記的方法，以代替買賣行為，這是很良好的。最有價值的活動的動機，即是尊榮心，

仁義心，責任觀念，優良工作的要求——換言之，這些動機都足使人們昇華化。

各種職業所用的勞力須均等化，因此則大家即同樣有工作興趣，各種職業的工作時間應隨辛苦程度而作反比例的差異。每一個人均須做三年普通工人，然後乃得選擇職業——農業，機器業，手藝，工匠等等。各個的工作生活為二十四年，自二十一歲至四十五歲，過了這個期限以後，則大家可自修己業和享樂，然而遇到意外緊急時際，也須從事工業服務和其他社會事業之服務。

柏郎梅攻擊個人主義，因為個人主義是不適合於合作生活。他將社會建築於種族休戚相關和人類友愛的原則上面。他認為社會中沒有了貧窮則不受賄，沒有了財富，則不行賄，如此則當然不怕社會會流於腐敗。

一切遺傳性的罪犯，均送到醫院中去療治。在那裏是沒有監獄。在資本主義之下，二十分之十九的罪犯都是由於經濟不平等，其餘則為祖先特質之遺傳。在柏郎梅所設想的社會中，沒有私產的爭執也沒有律師。

回顧中的教育制度是有教無類，不使某些受過度的教育而置其他人們於不顧。國家使各個人都享受最完全的教育，以求大家得以享樂，彼此互相享樂，並可保證未來的子女得有理智的和良好的家教。

柏郎梅認為在大體上人類的本性是善的，而不是惡的；在天性上人類也是寬宏大度的，不是自私自

利的；是慈悲爲懷的，不是兇暴殘酷的；他們受着至美至善的意志所激動，具有聖潔的靈感和上帝的意像。然而現在的經濟制度，則養成了無恥的自私自利，輕視互助，發生彼此爭執的喧噪，以及助長了遊民乞丐的惡劣制度。

在這三個理想社會中，威爾斯 (H. G. Wells) 所描寫的社會境況是動的而不是靜的，是世界性的而不是小範圍的。作者供給一個改革了的社會主義的經濟制度，他主張社會態度加以改革也是很需要的。像柏郎梅的回顧威爾斯的現代烏托邦 (A Modern Utopia) 以及近代類似的論文，這些著作並不全是空想的。牠們比較過去的理想社會，更少空幻性的；牠們也多少利用了進化的和發展的原理；牠們大都依照人類的本性來討論的。

烏托邦可視爲世外桃源 (worlds of escape)，我們生活於兩個世界之中，一個是不完善的實際世界；另一個則是完善的理想世界。烏托邦是補充不完善世界而努力的產物。烏托邦使我們在這種實際世界中得以容忍安慰。這些烏托邦的性質是表明我們的實際世界之缺陷。烏托邦是時代的鏡子，反映作者當時的社會。所以烏托邦也是很實在的。

社會改造的重要原素，是表現於所有的理想社會中。比較更值得注意的，即是這些理想社會都採取都市的形式；近代都市的計劃也往往有相當的雛型。新經濟制度發展於許多烏托邦中，這是很自然的。重

要的新發明差不多表現於所有的烏托邦中。

烏托邦的基本精神即是：『社會是可以改良的，並且可以使之實現合乎理性的理想。』烏托邦是一種實驗室，在這種實驗室中藉着社會的理想，可以研究社會之改良。烏托邦是向前瞻望的。黑茲勒（Herzler）著有烏托邦思想史（*The History of Utopian Thought*），曾經敘述到烏托邦的作者，認為他們是對於現實一切事物充滿着純潔的不滿意，他們是時代的批評家，用尖敏的譏諷態度，來宣傳愉快的理想以爲未來社會；他們也富於積極的想像，理智的創作性以及有值得稱道的信仰；並且他們也是我們的社會理想主義的最重要之運行人物。

烏托邦社會思想之優點如下：(1)對於當時的社會罪惡作嚴厲的批評，(2)在某個時代中，牠是比較無弊害的，(3)具有一種間接暗示力量，(4)牠易於普遍地宣傳，(5)牠陳述了社會的理想主義。烏托邦往往是站在時代的前面，並且因爲這種關係，即會激動對於社會的預測。牠們不僅是完善的政治生活，經濟生活和社會生活的國家，並且也是精神生活的國家——這種國家並不立即底於成功，但是足以鼓勵人們之努力追求。

我們無論想及宗教的理想國（例如希伯來人所談的天堂），社會的理想國（例如柏拉圖的共和國或穆爾的烏托邦），社會主義的理想社會（例如路易·伯朗或傅利葉所陳述的），或者想像到新烏托

邦（比如柏郎梅的回顧或威爾斯的現代烏托邦）——都會使我們引起一種很強烈的社會象徵及社會希望。

在本章所陳述的烏托邦社會思想中，以及本章未曾說及的許多烏托邦中，普通都有下列諸點情形：
(1) 在當時實際境遇之下不能實行，(2) 過於重視經濟制度的變遷，(3) 偏重於靜的原則而少動的原則。

照黑茲勒所指示的，烏托邦忽視了下列諸點重要情形：要求社會之進步，應認識需要有健全的物理基礎之大道；應當從實際事象方面着手；應當認清生活是永遠掙扎的；應當明瞭他們的理想國家不一定是社會努力的最後目標；也應當知道社會至善的境界是很難有可能性的。

第十一章 個人主義的社會思想

文藝復興之初期，傳統思想和獨斷教條支配着歐洲人士。然而也有一些人認識這種束縛的性質，時候發出要求個人自由的呼聲。貝差克（Petrarch）很勇敢地說道：『世界是爲人類的享樂而創造的。』初期的條頓人很粗淺地發揮了個人自由的觀念。在法國，天賦人權和『返乎自然』的學說所興起的運動達到最高點。英國之着重個人主義影響異常深刻，迄今猶屹然存在，而成有勢力的傳統思想。美國也相當地是建立於天賦人權學說之上。

第一節 馬基維利

在意大利有一位與穆爾同時的人物，在許多方面彼此是絕對不相同的，這即是馬基維利（N. Machiavelli, 1469-1527）。他打破了傳統的觀念而得着一個渾名：『近世科學的加利律（Galileo）』。不幸的，許多人一提及這個意大利的學者，即連想到馬基維利的陰謀或政治陰謀。他之所以如此成名，也由於有其他貢獻。他撇開當時傳統因襲的思想途徑，而主張一切事物不一定要根據神的意旨。這種學說雖然

或許危險的，但是在當時人民受政治專制和教會專制支配之下，牠卻給予了一種有效的和建設的作用。馬基維利不是理想家，他和普通人民常相接觸，曾經旅行各地，以及研究實際情況。他宣稱我們應當就人民本原的生活情形加以考察，而不應追逐於謬誤的學說。

比培根前一世紀的時候（培根是所謂歸納研究法或科學研究法的創始者），馬基維利即已從事觀察人類生活的境況，並且根據這些觀察，他即得到一種結論。他相信我們不能以抽象的倫理或不切實用的理想來指導一個人的行為。他之說這種話，是在專制權威極盛，人人自危的時代。馬基維利脫離抽象的倫理而轉到極端具體的方便主義。他生活於一個危急的時期。他很激烈地反對當時的壓迫和束縛，而致於在基本思想上沒有深刻的偉大的見解。

馬基維利著作了關於領袖和政府方面的文字。他認為無論專制政治抑民主政治須依照時代和地方的情形以定優劣。他在主論（*The Prince*）這部著作中，他描寫領袖人物的特徵和方法，這種領袖人物之要是握有絕對權威的。在他的論文集（*Discourses*）中，他討論民主共和的領袖人物和統治。

有才幹的霸主或領袖，一方面為人民所愛戴，同時又為人民所害怕。有時候他運用權力，甚至運用欺騙手段。有時候他不是屠殺人民，即是被人民所殺戮。他必須廢除舊法律而制定新法律以適應社會情勢。他常常要人民認他是仁慈的而不是殘酷的。他也運用寬大的同情態度以預防搶劫和謀殺事件之出現。

而不致使社會流於紊亂。然而對於忘恩負義的和虛偽狡詐的人們卻不予以寬恕。他是很強烈的；他是人民的真實朋友，也是寬大敵人。他是父權主義的，主張臣民應當要好好給養和好生活，由此以維持人民的好感情。在國際事務方面，他主張應用強硬的手段，建築堡壘以衛城市或國家，制定良好的法律以使國內昇平。雖然，馬基維利在他的基本哲學上發生了大錯誤，他誤認爲謀國家幸福的任何計劃或行動，若合乎至上權威的，則在社會方面也是健全適宜的。在許多方面，他是莫索里尼（Mussolini）的前驅。

李齊屯保格（Lichtenberger）特殊地研究了馬基維利主義以後，他下了一個值得注意的結論：馬基維利拋棄了假設玄想的社會政治之解釋，而從歸納觀察這方面去着手。所以他對於社會哲學的主要貢獻是在乎他的方法，而不是他的材料。他的嚴格的經驗主義，指示了社會思想的趨勢，這種社會思想是用歸納法的研究從社會分析和社會制裁方面而產生的。馬基維利的方便主義的哲學，遮蔽了他的比較有價值的理想主義之哲學。他的哲學已受指摘，這是咎有應得的。他的哲學是人類從野蠻到文明，從自然衝動的社會到倫理社會努力掙扎過程中的殘跡。他的倫理機會主義是社會少數份子的機會主義。

第二節 培根

培根對於烏托邦社會思想的貢獻，已在前一章敘述了，他着重歸納法的推論，要所有的社會思想家

都從事於深刻的觀察。他幫助人們脫離教條和迷信的束縛。他供給他們以一種獲得個人自由這個新觀念的技術。一個人要求使自己得到解放，他必須拋棄他的非理性的成見，無論是社會傳統的或個人私有的成見，都應拋棄。他須使自己避免種族偏見，即是避免從人類眼睛中觀察宇宙人生所發生的偏見。這些成見是全人類所共有的——牠們是『種族的偶像』(the idols of the tribe)。在另一方面，一個人須避免純粹個人自己的偏見，他之所以有此偏見，即由於他自己有特殊的經驗，而使他與公共經驗相隔闕，——這是『洞穴的偶像』(the idols of the cave)。

其次則有『市場的偶像』(the idols of the forum)，使人們對於語言文字有不適當的依賴。『劇場的偶像』(the idols of the theater)，則是傳統思想的體系。培根的格言是：你要明瞭事物的真相，則對於你自己的及他人的成見，當儘量地避免。

一個人要除去偏性，他才可以搜集事實，整理事實，得到結論，以及依照此結論而行動。知識可以供給權力。社會知識，可以供給一種權力以改良人類境況，以及實現良好的社會制裁。因此，培根開闢了一條人類進步的道路。

雖然，人們太過於自由，也足以毀壞政治和社會秩序。如果各個人都有他自己的法則，則社會將流於紊亂，並有礙於進步。結果，即發生了問題：絕端自由的人們，則在社會中如何能聯絡統一，而又不致犧牲他

們的自由呢？對於這個問題的答案，即採取社會契約說的解釋，即是人們彼此結合以形成社會和維持社會。這種解釋出現於十七世紀，至十八世紀則洶湧一時。

第三節 霍布斯

霍布斯 (Thomas Hobbes, 1588-1678) 是英國顯赫的社會哲學家。他用「人類最初是自我中心的，自私自利的，和喜歡快樂的」這種觀念來表述他對於社會之分析。當初的人是各自成一個獨立的中心。他之參加於別些人們的活動，乃是認為他們的能力有裨於他自己的利益。他和他們在生活上需要相同的事物。於是他們彼此即發生競爭。這種繼續衝突的狀態，大家都受犧牲而致於不能忍受。結果，各個人都贊成將自己一部分的權利給予於一個中心統治的權威者，他的命令即構成法律並為人們行為之指導。各個人彼此相衝突而發生恐怖的現象，由此即代之以互相訂約，大家同意於將統治權交給統治者。在這方面，霍布斯要維持他所信仰的專制政治，而同時要否認國王神權說，也感着兩難。霍布斯對於打破君權神授說這個觀念，是很有功績的，但是他終久卻主張非民主的專制政治制度。霍布斯將人類賦予的而又不可侵犯的權威，授諸國王。雖然，他追溯統治權之起源，認為是由於人民而不是由於神道。

在自然狀態中各個人都有各種權利，大家即致於互相衝突戕殺，為求避免這種現象計，霍布斯遂轉

到非民主的極端政治制度。他受了清淨教的訓練，使他對於社會思想發生了一種不適當的嚴酷性。雖然清淨教徒也相信野蠻的人性將完全消失，並且君主最後也將致於廢除。霍布斯並未深刻地分析人性的本能基礎。他從人類天性中建立他的理想社會勒韋善 (Leviathan)，用強固的中心意志將其中各份子互相團結——這是他的完善的社會。

第四節 斯賓那沙

斯賓那沙 (Spinoza, 1631-1677) 是荷蘭猶太人的哲學家。他修改社會契約的觀念。他相信人類最初是反社會的和好狀殺的，只賦有雛型的社會衝動。所以在天性方面，人是惡的反社會的。然而社會組織之成功，則發動於為個人的利益和榮耀；大家之所以促成社會組織，由於他們可以因此而避免無規則衝突的悲慘結果。契約訂定以後，即將主權授之於統治者；但是統治者若濫用這種權力，則立即將此權力歸還於人民。這種民治的觀念，遠優於霍布斯的觀念，因為霍布斯認為人民將統治權授與國王，而國王可以是一個不負責任的專制君主。

第五節 陸克

陸克 (Locke, 1632-1704) 又更加發揮了社會契約的學說，他認為無論何時國王一變為暴主，則統治權即歸還人民。他以為每個人的自然狀態是完全自由行動的，並不要向任何人說明的。這種自由的狀況，並不允許各個人摧殘他們自己或他們的鄰人。這種自由社會是有一種自然律以統治牠。既然大家是一律平等的，所以沒有那一個人應侵犯他人之自由或職業。

陸克主張人類是在自然的狀態中，一直到他們自己同意，互相結合而為政治社會。他們有一個重要的需要即是保存財產。陸克贊成私有財產，其理由即謂私產是個性的經常表現而且也是個性所必需的。凡是與非不是由統治者或國家來決定；在社會發展之前，牠們即已存在的。在這裏表現了陸克的清淨教的學理 (Puritanism)。他着重道德價值。他認為個人的天賦權利是至尊的；個人可以推翻政府，而保持他們的權利。

陸克對於革命的陳述是他的最驚人的學說。陸克認為政治之目的，在謀人民之幸福；人民不應當服從暴主；凡是濫用權力以為私圖的人，大家都有權利去反抗他而保護自己。我們且想一想，普通人民聽着陸克這種言論，其心情將有如何變化。再者人民也有權利以行使最高的社會權力，以及革新立法和司法的制度。陸克藉着這些勇敢的言論，創倡了一種新輿論，並使一般人民的心目中有一種新道德權力。

第六節 重農學派

在十八世紀中葉，個人自由的概念，即凝結而爲『個人天賦權利』的學說，自由個人的契約社會關係說，以及政治學上的放任原理（the laissez faire principle）。重農學派（Physiocrats）採取天然自由和經濟自由的觀念，當一七五〇年以後的三十年間，他們在法國發生重大的影響。他們的領袖人物是魁斯納（Quesnay）戴剛納（de Gournay）康道叟（Condorcet）和杜哥特（Turgot）。他們相信有一種自然律支配人類生活，好像有一種自然律支配物理世界一樣。他們不滿於社會的種種束縛。在自然律之下，各個人都有自然權利，其中重要的權利，即是儘量地自由地運用他所有的能力，而以不會侵犯他人的類似權利爲原則。重農學派不像陸克和其他英國自由主義思想家，他們主張這種天然自由並不能因爲社會契約而低減。

依照重農學派的意見，政府統治的主要作用，在乎保持個人的天賦自由。工商業不應由政府管理，因爲假使是這樣，則某些人的權利（僱主的權利）即將被侵犯。反之，受不平等待遇的僱工將自由地離開嚴厲的僱主而替寬大的主人效力。因此，不公道的僱主將不能招僱工人，其不公道的行爲即不能繼續下去——這是沒有政府管理之好現象。同樣，不誠實的商人將失卻顧主，結果他們不得不變成老實的，否則即要閉門歇業——這也是沒有政府管理的好結果。重農學派因爲用了一些新穎的辭語而出名。

第七節 盧梭

盧梭 (Rousseau, 1712-1778) 是最聞名的社會契約論的戰士。雖然他贊成家庭是一種社會制度並稱道父權，但是他卻把他自己的子女，委諸孤兒院去教養。他輕視文明中諸種原素而主張返乎大自然的質樸生活。在他的主要著作中如社會契約論 (Contract Social) 和愛米兒 (Emilie)，他極力攻擊文明。他認為文明是差不多毀壞了天賦的人權。他的格言是：信任自然 (Trust nature)。

照盧梭的意見，人類初期生活因為樸素和愉快的關係，差不多是一種理想的。戰爭和衝突是少有所聞的。在他晚年的著作中，盧梭則修改了他的信仰而主張因為原始紊亂的關係所以需要某種社會組織。在另一方面，盧梭卻信仰文明產生了社會罪惡。結果，社會遲早即會流於崩潰。社會中的腐敗事象是很彰的。社會的不平情形令人難以忍受。『人類生而自由，但是一出世以後各方面都受束縛。』人類為社會生活的虛偽性所侵蝕，為社會生活的複雜所迷惑，結果，把快樂喪失了。

讓個人自由地施行他自己的計劃，而不受複雜的社會法則的限制和責任所束縛。並沒有社會制裁；也沒有權威的存在，只有大自然才是必需的。在愛米兒這部著作中，盧梭表述兩個重要的人物於一個島上，他們倆孤獨地生活於此島上——極人生愉快之至，自由生活充滿於各方面，並沒有權威的勢力。愛米兒宣稱自由是與權威相反的，但他討論到家庭關係時，卻又主張『婦女須求悅於男子。』愛米兒和騷非 (Sophie) 大公無私的非社會的生活，形成了更加個人主義化的。——這是無政府的和肉慾的生活。愛米

兒並未表明盧梭自己的學說優點，比如『人是性善的，但是因為制度的關係，他即變成惡劣的』以及『從大自然造物主手中得來的各種東西都是好的；在人類手中的任何事物都是腐化的；』這些言論是盧梭陳述於社會契約論中，而愛米兒則未有表明。

依照盧梭的意見，奴隸制度是不對的。這種制度也是一種契約，不過犧牲奴隸以為主人謀利益，在這種契約中，奴隸的主人申說：我會履行此契約，你們也應履行此契約——永遠使我感受快樂。

強權並不產生公理。強權和道德力不一定是相同的。強權往往表現於外表事象中以及確定而為原則。有了社會契約，人類即喪失了天賦自由，而獲得政治自由和道德自由。在這方面，盧梭只是陳述了十七八兩世紀中流行的觀點。例如一六三五年麻沙鳩塞 (Massachusetts) 殖民地的第一任監督溫斯羅甫 (Winthrop) 即已很清楚地區別天賦自由和政治上道德上的自由。天賦自由是為所欲為的自由，為善與為惡是毫無軒輊的。政治上道德上的自由乃是神人契約下之自由，人與人間政治規約下之自由，以及道德規律下之自由。這種自由只是表現良善、公正和誠實之自由。

盧梭主張生活自由，和幸福之追求是人類必不可少的權利。這種學說很深刻地影響了美國哲斐生 (Jefferson)，在他所起草的獨立宣言中即可見之，主權不屬於統治者或專制君主，乃是屬於一般人民——這大概是盧梭對於社會思想的主要貢獻。

第八節 孟德斯鳩

雖然，在盧梭著作社會契約論以前，社會契約的學說卻已被推翻了。孟德斯鳩 (Montesquieu, 1689-1755) 的著作對於社會過程和政治過程貢獻了一個精密的分析。這些分析有幾分類似亞里斯多德的一百五十八種憲法的分析。孟德斯鳩也討論天賦人權的學說，但他不相信人類的自然狀態是衝突的，由此不得不有社會組織以應付個人保障的需要。他認為人類的結合是有一種自然的先天的趨勢。為求維持這種信仰計，孟德斯鳩即從當時存在的初民部落生活中搜羅許多事實。孟德斯鳩的影響很顯然地是與社會契約說相反。

在法意 (Esprit des Loix) 這部著作中，孟德斯鳩分析許多國家的法律，並要說明這些法律與社會政治境況之關係。其普通原則即是說法律乃生活境遇的自然產物而不是形式契約結合的產物。所以社會是自然進化的而不是契約結合的。

第九節 休謨

在十八世紀中，反對社會契約論的主要人物大概要算是休謨 (Hume, 1711-1776)。休謨是社會心

理學的始祖。照休謨的意見，社會之起源不是由於理智過程所達到的契約；牠乃是本能的。人類是社會的動物。在這種社會性的基礎下，伏有兩性的本能，結果即有家庭之成立。兩性本能很強固地爲同情心理所支持，而這種同情心也是先天的，並且可發表而爲理智上的合作。人並不是完全自我中心的；他也會樂人之樂和憂人之憂。

同情心也像兩性本能一樣，在人性中和在社會中是真正的基本原素。雖然，同情心和兩性本能之結合並不足以維持家庭而不致爲人類遺傳自私心所破壞。所以社會組織和政治組織是必要的以節制人類自私自利的衝動。因此，理智的社會制裁即成爲必需的，並且是自覺地爲大家所承認。單是不會使人民在某種社會中行爲相同。在主要方面，模倣是有使團體行爲相一致的作用。

人類大都是爲『利益』所支配。要人類盡量地採取公道的法則，以遷就他們的利益，那是不可能的，雖然是有了這種公道的法則，他們即可以維持社會，可以使他們自己不致流於悲慘的和野蠻的境況，但是要因此而犧牲他們的利益，那是做不到的。

依照契約論，人民期望可得保護和安全。如果他們遇着暴主和壓迫，則他們即解除允約而回復到未有政治制度以前的自由狀態。然而休謨主張人民即使無契約，在所有文明社會中，仍然需要政治。服從政府的義務並不是由於臣民的任何允約同意而產生的。

浮古生 (A. Ferguson, 1723-1816) 著作了社會開化史論 (An Essay on the History of Civil Society) 以及羅馬共和國興亡史 (The History of the Progress and Termination of the Roman Republic)。他認為社會制度和社會風習易於使社會結合性遺傳下去，他並且指示競爭和衝突是社會進展的要素。貝因 (Paine, 1737-1809) 則主張人類在遺傳方面即有社會性的，社會之組織乃是自然的發展。

第十節 重商主義

天賦人權說和個人主義不僅棄絕了那種分化而來的社會契約論，並且也牽引出重商主義 (mercantilism)。這個社會經濟的概念。重商主義是一種由政府管理工商企業的制度，以期建設一個強盛的國家。重商主義在法國考柏特 (Colbert, 1619-1683) 的著作中表現最嚴密的陳述。當十六七世紀和十八世紀的最初四十年間重商主義風行於歐洲。牠是從封建制度和城市國家的社會中產生出來的制度。牠使城鎮和都市聯絡而成統一的國家。在過去封建制度之下，城鎮管理工業以謀牠自己的利益而不顧及鄰近城市的福利。重商主義則統一諸城鎮，並使城市人民發生對國家的忠心。

在重商主義之下，國家支配工業和金融的事務，以期建設一富強的國家，使商業得有適當的平衡發展以求增加國內的財富。高稅率也被訂定了，然而這種高稅率有時也無補於其所企圖的目的。稠密的人

口認為是適宜於獲得便易的勞工，所以也宜於促進製造業，而對外貿易和國家財富，也由此發展和增加。當十八世紀時，英法兩國的重商主義遇着了放任主義之攻擊而致於衰微，因為放任主義的關係，於是重農學派和亞當·斯密 (Adam Smith) 的名字，即致於不可分離地相聯結了。重商主義往往施行過於嚴格的管理，牠的方法常常促進私人的利益，而未能維持國家的要求。雖然，重商主義對於成立國家統一和忠心愛國這種概念，也有重要功績。

在德國和奧地利的國賦論 (cameralism) 表現了英法諸國重商主義所代表的觀念。塞肯道夫 (Seckendorf) 霍林 (Horing) 賈斯弟 (Justi) 和孫納浮 (Sonnenfels) 是主要的國賦論者。國賦論之於英國比較重商主義於英國，大有深刻的勢力。放任主義並未能很嚴厲地危害這種國賦論。事實上，放任主義在一八八〇年以前的德國並未加以多大的注意，也未有深刻的影響。國家自足，世襲統治，詳細規定內政，建立大家庭以及國家幸福至上論——所有這些概念支配了全德意志。

第十一節 亞當斯密

亞當·斯密 (Adam Smith, 1723-1790) 是一個經濟學家，普通稱之為政治經濟學的始祖。對於社會思想，他留下了深刻的影響。他將修改了的天賦人權說，與同情說相聯接。他陳述個人的天賦權利，也論及

了社會中的貧窮階級和微小的國家。他極力攻擊重商主義，因為牠採取嚴格管理的制度。他反對不當地促進國家中某一階級的利益，因為假使如此，則國家中其他各階級各人民的利益，即將受危害。他也指摘建設商人國家之謬誤，因為若果如此，則這種國家的政治，將不當地為商人利益所操縱左右，而忽視其他各階級的利益。亞當·斯密反對當時英國管理美洲殖民的方法。禁止美洲殖民地對外貿易以及從事有利的工商業，這乃是顯然地干犯了人類最神聖的權利。

照亞當·斯密的意思，重商主義應用了獨占方法，故須加以反對。重商主義是要管理的，而管理則往往流於為有錢有勢者謀利益，輕視了並壓迫了貧民。雖然，斯密未有注意到放任政策同樣也是便利於有錢有勢者，而忽視貧窮的人們。斯密謂重商主義認生產是工商業的目的，而不認消費是工商業的目的，所以結果，牠有利於某一階級而犧牲了其他各階級。

斯密說：『出現了大財富的地方，即有大不平等的現象。』因為每一個很富裕的人，至少必然會造成五百個貧民；並且少數人的豐富，即形成了多數人的窮困。然而一個社會中若是大部分的人都是貧窮的悲慘的，則這種社會即不能繁榮，也無愉快之可言。勞動者應當享受他們自己勞動的產物之一部份，以使他們的衣食住得着良好的供給。貧窮並不防止兒童之多產，反之，牠卻是異常不適宜於兒童之教養。斯密指明社會不平等有四種原因：(1)個人能力之優越，比如體格強健，美麗，活潑，或聰明，美德，謹慎，公正，果敢，溫

和。(2)年齡和經驗之優越。(3)財產之優越，財富發生社會權威；並具有大大的購買力。(4)世第出身的優越。

斯密稱讚工業上分工的效果，可以增加工作的數量，分工之要義有三方面：(1)敏捷之增加，(2)時間之節省，(3)許多發明的機會。然而斯密也甚惋惜分工以後個人對於簡單的工作過程，每天重覆到千百次數，也將發生苦悶無生氣的結果。總之，亞當·斯密(1)將天賦權利這個概念應用到工業方面；(2)將休謨的同情說，發揮而為個人間階級間和國際間互助的學說；(3)擁護分工之必要。

天賦人權說及社會契約說，不僅影響了本章所已說過的那些人的思想，也是影響了其他許多人的思想。伯賴克斯托(Blackstone, 1723-1780)認為人類因為在孤獨生活中之缺點而有團結的需要。初民團體是族長制的家庭。伯賴克斯托不是社會管理的擁護者。他在詳論集(Commentaries)中關於英國法律的言論，解釋法律本身之意義，並且這種言論，也保障了英國和美洲殖民地雙方人權說和財產權利說。其影響於美國一直到共和國成立以後百餘年之久。

貝克(Burke, 1729-1797)雖然是相信社會之統一，但他在當時乃是人道之代言人。他為美洲殖民地的正義而辯護，並主張雙方互相親善。他代被英國資本家所剝削的悲慘的印度人抱不平。他為奴隸的權利而辯護。反之，他卻未有重視法蘭西大革命時法國人民之奮鬥。

第十二節 康德

康德 (Kant, 1724-1817) 宣稱在自然狀態中的人類是社會的，也是非社會的，並說到人類『非社會的社會性』 (unsocial sociableness)。『人並不能與其儕輩共利；他也不能無儕輩而生活。』人類有彼此相結合的趨向，但也有離他人而獨居的大性癖。他要依照自己的觀念以主持事物，因此即發生抵抗和衝突的現象。雖然，這種衝突卻引導個人前進。

康德很着重人們的善意。個人也許有聰明與才智，權力與富貴，但他也許仍然是社會上有害的份子。一個人有了善意，他才值得說是快樂的。人類的意志之所以是良善的，這不是由於他所追求的目的，也不是由於他活動的結果，乃是因為他有遺傳的良善意志。康德這種『良善的意志』和邊沁 (Bentham) 及米爾 (Mill) 的功利主義相衝突，並且也和現代的行爲主義心理及客觀社會學相反。在康德看來，道德是主觀的，社會的規律所以支配人類的行爲，但是不能支配他的動機。

費希特 (Fichte, 1762-1814) 對於善惡的解釋是與康德相同的。他認爲財產是發展自由的要素。他闡發社會契約說而至於極點，並且他也發揮了理想的國家社會主義之學說，認爲德意志在世界各國中是最優秀的。

黑格兒 (Hegel, 1770-1831) 發揮了『國家觀念』以支持國賦論，其意旨謂德意志將變成世界上最優秀的國家。他甚至主張人類只有當其是國家之一份子時，他才有地位和倫理關係。道德不是獨立地

努力求實現一個人的內在自我，乃是依照一個人的國家之傳統風習而生活之行爲。

個人權利說，在尼采（Nietzsche, 1844-1900）的心目中，大概莫是表現得最離經叛道的。他認爲權力是至上的。具有最大權力的個人或國家，卽有最大的生存權。弱者反對這種觀念，他們卽相結合以及自稱他們的懦弱是一種美德，從這種懦弱的美德中，建立一種宗教，例如基督教卽是如此。尼采的超人和超國（superstate）的學說將於下面第二十一章中討論。

第十三節 功利主義

與天賦權利和社會契約論相密切關係的，卽是功利主義（utilitarianism）的學說，這種學說是修改了的個人主義而具有某些客觀標準的。邊沁（1728-1792）使功利主義聞名於世，並特別陳述了這樣的標準：最大多數人的最大幸福。依照社會變遷的機械情形，邊沁卽主張應當用立法的過程來促進社會之改良。他的客觀標準是與康德的內在動機說相反。康德着重『如何』行爲，邊沁則着重『什麼』行爲。他指示政治改革的需要，很顯然的，他是不懂或者至少是忽視了真正的進步，大都由於改變有機的過程。雖然，邊沁也可視爲強有力的社會改良家，因爲，他堅決地贊成不記名投票法，婦女普選制和訓練政治人才。他認爲社會幸福是主要的目的。

功利主義的學說也曾由傑姆斯·米爾 (James Mill, 1773-1836) 加以發揮，至其子約翰·米爾時 (1806-1873) 則這種學說已至登峯造極的地位了。老米爾認為功利即是道德，他也像邊沁一樣，貢獻許多社會改良的方案。

約翰·米爾採取修正了的天賦人權說。他以為個人應有各種權利，只以不侵害他人同樣權利為限度。米爾以為滿足人生的樂趣是有等級的，他宣稱一個人無意義的滿足尚不如不滿足妙。他反對當時以貧窮為標準而區分人民為各種階級的辦法，而主張代之以個人價值、尊榮和真才能為社會分類的標準。

梅因 (Maine, 1832-1888) 創倡一句名言：因地位而訂約結合 (From status to contract)。他將這句話應用於社會幸福的改革方案。他指示在普通事務和工業生活中以及在政治和友誼方面的活動中有許多事例，表明一般人的這種社會結合的情形。婚姻契約也有真正社會契約的許多特徵。梅因把社會契約論發揮到最實際的地位；但是卻輕視了羣衆也可發生權力。他的個人主義使他喪失了對於未受教育者也可有社會發展的信仰。

斯賓塞 (Spencer) 的學說將於下面更詳細地討論，他成為政治上放任學說的主要說明者。他曾發表許多理論以維護個人主義的學說。雖然他有時是主要的理論家，但是對於個人主義和放任學說卻沒有什麼新貢獻。對於社會思想，他有一個主要的貢獻，即是他的論文間接地和無意地攻擊了美國古生物學

家華德的注意，使他指示文明中的心理性和目的可能性。然而結果斯賓塞卻失敗了，華德則升到美國社會學上的最高地位。下面將有一章完全討論華德的社會學。

第十四節 提要

孫謨楠 (Summer, 1840-1910) 是政治放任主義最後一個著名的戰士。他認為國家對於任何人只有和平、秩序和保障權利的功績。所謂貧窮人彼此互相照護，這是未必然的，教會不應當搜斂金錢和不應予以施捨窮人。如果你有了錢財，你不應當用以維持他人；你沒有錢財，他人也不應當供給你。在根據於契約的社會中，對於公衆事務，並不能感情用事。如果各個人沒有受彼此互相照顧的教育，則他即將至於自恃而不依賴他人。孫謨楠很勇敢地和很嚴格地擁護自由、契約和私有財產。雖然他流於極端的難忍受的地位，但他的觀念仍是可注意的不偏頗的研究，因為這些觀念包含許多常識。他的人種學將於另一章敘述。

關於個人主義的社會思想，美國法律思想家有一種值得注意的陳述，見哈佛法律學校潘德教授 (Prof. Pound) 的著作中。在他的社會利益論 (A Theory of Social Interests) 這部著作中，他說及了一個新觀點。在十九世紀中，一切的利益都以個人利益來解釋，都是推究到純粹個人的關係而視為一些權利。在本世紀中，潘德則指示法律的目的，大都在乎保持某種普通的社會利益。牠保護社會利益之安全

即是保障公衆健康與和平。牠保障許多制度中的社會利益。牠保障自然財源方面的社會利益，防止物質之浪費及保護飲料應用的權利。牠保障各種進步中的社會利益。牠也保障個人優良生活中的社會利益。因此法律過程即成爲各種形式的社會工程學 (social engineering)。

天賦權利的學說在英法美諸國中達到了最高之發展。牠不僅反映於哲斐孫的思想中，並且也反映於美國成立所根據的基本原理中。這種學說發揮到社會契約論時，即不免流於乖謬了。牠的最大弱點即是過分的誇大，特別在英美二國爲尤甚。在十九世紀中，這種學說與發明、發見和創造諸種精神相接觸，卽益形發揚。結果在十九世紀全紀中，這種學說都支配了美國的思想生活。牠縱容資本家剝削無援無助的羣衆，鼓勵政治家從事自私的行動，一直到政府成爲騙詐的蜂房。牠幾乎毀壞了民治主義。

天賦權利的學說，已代之以個人的和社會的天賦需要之觀念。人類需要現在認爲是唯一有權威的，然而這些需要也是相對的和變遷的。柏賴克麻博士 (Dr. Blackmar) 是社會學上的重要人物，他在所著的正當的個人主義 (Justifiable Individualism) 一書中，關於這一方面，概括如下：『唯一正當的個人主義是建築在爲他人服務的根據上。』如果個人主義對於進步是重要的，則人類態度之社會化對於個人主義也是很重要的。



第十二章 馬爾薩斯與人口論

在社會思想中含有重要社會學意義的獨一而特殊的趨勢，發展於十八世紀最後數年，這即是馬爾薩斯 (Malthus) 關於人口方面的思想。雖然，在馬爾薩斯主義之前，尚有高德文 (Godwin) 和亞當·斯密的學說。一七七五年亞當·斯密說：『每種動物的數目都隨食物所能維持的程度而成爲比例的增加，並沒有那一種動物其數目能超過食物所能維持之上。』然而稀少的食物，犧牲動物的許多後裔。人類也是和一切其他動物一樣，其數目之增加也自然須與食物相平衡。任何時食物都是需要物，並且食物（或生活資料）也支配人口現象。城市人口依賴鄉村以供給其食物，至於商埠要地也能調劑世界各地的食物來源。

高德文 (1756-1836) 的人口學說，直接影響了馬爾薩斯。當一七九三年時，高德文的正義之研究 (Enquiry Concerning Justice) 刊行問世。高德文發揮了法國重農派哲學家的幾個激進的社會觀念。他說人類之悲慘是由壓迫的制度而引起的。他認爲政治是罪惡而應當廢除的。雖然他自己受囿於風俗以及最後並稱讚婚姻，然而他也主張廢除嚴格的婚姻關係。他認爲社會團體不應大於教區 (Parish)，並且財產應當有平等的分配。因此，高德文將天賦權利說發揮到放縱無政府的地位。他的觀念供給了十九

世紀共產主義試驗之基礎。然而比較重要的，即是高德文關於社會建設的觀念刺激了馬爾薩斯，而發展人口論。

第一節 社會問題

一七九八年，馬爾薩斯（1766-1834）對於世界，貢獻了第一次縝密搜集的材料，討論他所稱呼的社會問題，即是：什麼是人類不快樂的基本原因？這種研究可視為近代社會學研究之起點。在初期生活中，馬爾薩斯說明社會問題中的焦點。高德文的觀念，使馬爾薩斯集中注意於人口論，馬爾薩斯有名的論文，標題為人口影響於未來社會改良之原理（*An Essay on the Principle of Population as it Affects the Future Improvement of Society*）。這部書包含兩個要點：(1) 研究那種妨礙人類進步而趨於快樂的原因，(2) 探求全部份或一部份剷除這些原因之可能性。

在動植物中，有一種經常的趨勢，其生殖率超過食物所能維持的狀態。凡有可以自由發育的機會，則這種生殖力即盲目地增加。其後，如遇營養料和地方不足維持，則即壓制過多的數目。所以對於人口的最後限制，即是食物缺少；其原因，由於人口增加之速度超過於食物供給增加之速度。換言之，自然界對於食物增加，安排了一種比較慘酷的法則，勝於牠支配人口生殖率之嚴厲情形。人類未有認識這種法則，結果

即發生不可言狀的悲慘。下層經濟階級的份子，是主要的犧牲者。貧窮的現象將瀰漫於全體人口中。馬爾薩斯認人口問題是基本的社會問題。

第二節 人口的限制

既然是人口超過食物的供給，則人類恐怖的結果，自然會隨之發生。食物供給，足以限制人口，其作用是很殘酷的；然而牠只是代表對於人口之自然限制或積極限制。屬於這方面的限制，即是不良的職業，有害的勞動，極度貧窮，居住惡劣，疾病，傳染病，撫育不良，內亂，內戰，各種戰爭，以及其他許多過度的事象。這些限制人口的事件，是罪惡和悲慘這兩個主要因素之結果。因此限制作用，人口即繼續減低而致於與食物供給相平衡。

馬爾薩斯尚指明其他一種的人口限制法，即預防的限制。大家怕流於貧窮的心理，遂使許多青年人遲婚，一直到他們在經濟上能够保證婚姻爲止。這種限制是自願的，是人類特殊的，並且因爲節制性慾的關係，所以牠也是謹慎的。食物供給對於人口之真正壓力，即是預防人民早婚，並預防他們之早年生育子女。這種壓力在經濟蕭條時，即減低婚姻率。然而經濟生活一安定了，婚姻率即突然增高了，特別在貧窮階級中是如此。

對於人口的積極限制和預防限制彼此間有相當固定的關係。『任何國家若是牠的全體生殖力未有發生作用，則牠的預防限制和積極限制必然是彼此相反地變化。』這就是說，當積極限制（饑饉和戰爭等等）犧牲了許多人時，則道德限制即隨之減低而人口數目又將劇急地增加。當預防限制很強烈時，人口數目即低減，而積極限制將停止作用。

馬爾薩斯陳述三個原則：

- (1) 人口數目隨食物供給的限制而變異。
- (2) 無論何時，只要食物供給增加，則人口隨之而不變地增加，直到發生了有力限制為止。
- (3) 維持人口與食物相平衡的要素有三種：道德制裁，罪惡和悲慘。

第三節 人口問題

沒有那個人能夠否認人口問題之重要。柏拉圖即曾努力於這個問題，他主張生育率進行太速或過緩時，應當由國家去支配——用恥辱或尊榮的方法以抑制或獎勵之。結婚的數目應當由地方官吏去決定。

亞里斯多德認為男女婚姻的年齡應當有規定；他並主張每一對夫婦所生的子女也須有一定的數

目。超過此數目的子女應當消滅之。

然而馬爾薩斯比較柏拉圖或亞理斯多德眼光更敏銳，因為他注意到改良貧窮階級生活最有效力的因素即是人民自己的行為與謹慎。馬爾薩斯認為各個人都有權力以使他們自己和社會避免人口問題所產生的惡果，其方法即是應用道德和精神生活之清明啟示。

馬爾薩斯很明白地指示寬大的貧窮法之弱點。你若是供給比較豐富的食物與貧窮人，則他們將生殖更多的子女，以及更感受痛苦。貧窮法增加窮人的子女之數目，所以結果也增加他們的悲慘。私人施捨和貧窮法二者，都會增加窮人婚姻的數目及子女的數目。

教育是馬爾薩斯所認為需要的解決法。教育窮人遲婚，保持低微的生育率，以及實行節儉。教育足以大大地預先節制人口之過多。道德學和政治學不應當限於狹窄的範圍中，而致於未能在實際上除去人口問題所產生的有礙於人生幸福的障礙。

第四節 新人口問題

在人口問題中，尚有幾種原素為馬爾薩斯當時所未有的，也為他所不能知道的。現今對於人口之數量，尚有一些新穎的預防限制法，例如家庭中之平等主義，為妻的和為母的，不再受為夫的和為父的支配，

關於家庭事務（比如生育子女），她自己也有發言權了。與此趨勢相關的，即是婦女運動或女權運動，由此運動，婦女們要求她們不限制於教養子女的生活範圍中。理智之增加也足以預防人口之過多。現今趨向於奢侈生活也是不容高生殖率。經濟生活之提高差不多普遍地減低了生殖率。在最近數十年間優生學吸引許多人之注意。優生學着重人口的品質。牠要使下層階級貧窮世系中的子女減少數目，以及制止心理有缺陷的父母之生育子女。對於有教養者和高貴世系則鼓勵其多生子女。

馬爾薩斯重視都市人口之依賴鄉村區域，但是他未有看見十九世紀和二十世紀中都市發達的情形。農業勞工之相對減少以及非農業勞工之相對增加，對於食物之供給，發生了一種新問題，而爲馬爾薩斯所未預知的。

反之，馬爾薩斯也未知道新興國家如美國，加拿大，澳洲，阿根廷，大有貢獻於世界食物之供給，他沒有預測到發明可用以解決農業問題，以及現今一個人用機器和新技術去從事耕種可以生產許多農產物而爲百年前一個人的力量所未能達到者。雖然，用『新國家』的理論來反對馬爾薩斯的人口原理，終究是無能爲力的，因爲新國家馬上也會變成古國，新國家的供給也會枯竭的，並且土地的生產力也是有限度的。不過，人口反抗食物供給的壓力，大有賴於發明，因此，未能預料到的食物供給之增加可以隨時出現。

社會主義嚴厲地批評馬爾薩斯。社會主義認爲有時食物供給足以適應人類需要，然而食物還是不

公平地分配，而使許多人感受痛苦。如果工業產物有公平的分配，則食物供給將不會強烈地有害於人口。然而社會主義也許很不利於以道德手段限制人口，所以結果將影響生殖率之增加。這種現象將使人類更加感受悲慘和痛苦，勝於分配不平的悲慘結果。

尚有一點爲馬爾薩斯所未觀察到的，即是由職業教育所促起的專門技術之進步，會爲世界人口求適應於世界食物生產之趨勢所影響。人口增加了，地價高漲，地租增加，生活費高昂，而購買力即減低。

有些馬爾薩斯的信徒贊成節制生育是支配人口的人爲方法。用物理方法去節制生育即可預防兒童之生產。這種方法仍無礙於性交。牠毋須禁止性的衝動，牠甚至可鼓勵性慾之滿足。由此，可以保障貧窮無助的婦女，並減低下層階級的生育率，然而結果卻是得不償失，因爲有了這種方法即引起漫無限制的性交，並使道德低弱。

雖然有許多學者指示如果上層階級份子自動地節制生育而下層階級份子的生育率比較高，則對於人類本身，將大有妨害。伊斯特 (E. N. East) 主張世界必須節制人口生殖率，否則，即會瀕於饑饉。地球上馬上就會有三十萬萬的人口，而穀物收穫驟然低落了百分之二十五，將使他們感覺過去疏忽之非。伊斯特教授繼續說道：世界問題即是減低人口增加的速率，使之適合於生產低落的食物。雖然是實際情形，並不比他所說的嚴重，但是這種結論足以刺激思想。

卡維(Carver)也發揮了一個有興趣的人口學說，有一部分是馬爾薩斯的見解。無論是遷移來的或生殖的人口增加都應當制止的，由此以減少不精嫻勞工之百分比。再者人們應當受訓練，由不精巧的團體變而為精巧的團體，並且變為企業階級。因此不精巧的勞工減少，企業家增多，則工資即將提高而利潤也將大大地均沾。窮人變為小康之家，並且現在大家所知道的貧窮，得趨於消失。這種學說忽視了心理動機和社會態度在高度競爭制度下的作用，——因為有些人仍然會利用他們的同胞。

概括起來，可以這樣說：馬爾薩斯的人口原理對於社會進步問題之了解，是最重要的。人口與食物間有一種積極的關係。對於人口的積極限制和預防限制是繼續作用的。道德制裁和自己禁慾，比較節制生育是易於產生更良好的道德原素。人類之品質比較人口的數量問題是更加重要的。在人口問題未解決以前必須以工業過程和社會過程中的正義，代替人類求平等的奮鬥。

第十三章 孔德與實證的社會思想

關於社會思想方面有組織的真實基礎，直到十九世紀上半期告終時，方始奠定。在那個時候，孔德（Auguste Comte, 1798-1857）對於社會學縱然未有綜合的陳述，但至少是供給了一個有組織的基礎。他是首先劃定社會思想的界限，表明社會思想對於其他各種知識的關係，並且將社會靜學與社會動學相區別。他是第一個重要的社會哲學家，他的實證哲學（Positive Philosophy）是最初把社會學領域大致確定的論文。

孔德發明社會學這個名詞，其意義即是人類結合的科學。他雖然對於科學本身，沒有多大的貢獻，但他奠定了重要的基礎。他反對關於人類的各種鬆懈的思想，拋棄玄學和神學的理論，而主張社會現象的觀察和分類。他不求發見社會齊一性的原因，而創用實證主義（positivism）這個名詞，以陳述他的哲學系統。根據這個系統，他即建設社會學。實證哲學之基礎可以在培根、加利略和笛卡特（Descartes）的觀念中發見。因為這三個人都破除了傳統觀念，並且從各方面去搜羅觀察到的事實，所以孔德在社會思想領域中也立即同樣地進行研究。

孔德生於法國曼柏里 (Montpelier)，他是卑微而守法的天主教徒的兒子。在九歲時，他即表現了非常的才力，剛強的特性以及輕視權威的趨勢。他被認為是聰明而倔強的。他具有異常的記憶力，和很大的讀書願望。在學校時，他獲得許多獎品，在同學中居於領袖的地位，同學們稱他為『哲學家。』到十六歲時，他專心致力於數學的研究。

少年的孔德，曾經要求辭退他的一個教師，他批評拿破崙並輕視宗教權威和父母權威。他特別喜歡指示當時上層份子的愚笨和反對暴虐的君主。

十九歲時，孔德和當時聞名的社會主義者聖·西門 (St. Simon) 相結識。他們倆的友誼，僅維持了幾年，然而聖·西門對於這個少年數學家，卻留下了深刻的影響。聖·西門 (1760-1825) 指示科學之分類，須以政治學列於最高地位，他用新基督教的名義，發揮了一種新博愛主義 (a new fraternalism)，這種制度是樂觀的，人道的，但卻是夢想的。孔德也不滿意於此，於是他努力去建立一個比較好的關於社會分析和社會組織之計劃。

第一節 社會之改組

一八二二年，孔德第一部重要著作發行了。其中有一篇聖·西門的序言，此書題名為社會改組之科

學研究要義 (A Prospectus of the Scientific Works Required for the Reorganization of Society) 此書是表現孔德花費心血的最初的重要研究。孔德對於這方面，刻苦耐勞去研究，他因為不愉快的婚姻，而受妨礙，又因工作過度，神經錯亂而致生活上受打擊。他曾經多次公開講演，但都是自願無報酬的。他不管常常在饑餓的生活中，但他不願把他的著作權賣掉。然而他的朋友對於他也供給了一些經濟上之援助。他主張所有他的著作應當是無報酬地貢獻於大眾。

他的組合方法，有些傳記家為之解釋。他的非常記憶力，以及高度注意力之結果，使他能夠詳細計劃著作之內容與組織，並由此表現而為文章。這種方法使能得到概念的非常統一性和計劃的有相對稱性。孔德對於真理異常重視。這種態度使他不得不大大地修改基本原則之理論。結果，他的作品往往是乾燥乏味。雖然，他是亟要把著作弄成精密的結構，以保障真理，而不願用滑稽的口吻，犧牲真理。

孔德有兩部主要的著作即是：實證哲學和實證政體 (Positive Polity)。第一部有六冊，於一八三〇年至一八四二年繼續刊行問世。第二部有四冊，從一八五一年至一八五四年先後刊行問世。一八五三年馬廷那 (Martineau) 將實證哲學譯成英文，但是並非原著的全部。

約翰·米爾稱孔德為歐洲第一位思想家，並且因為他貢獻了新社會科學的體系，所以在某幾方面，也數得上是第一位人物。勒維斯 (Lewis) 稱孔德是近代的最偉大的思想家。英國的政治家和著作家毛利

(Morley) 論及孔德，說是『無論是富蘭克林 (Franklin) 抑是其他任何人都趕不上孔德百折不撓的精神，無論事前有多少障礙，他都是奮勇前進，以追求他自己的理想。馬廷那概括他的方法如下：『他一生的事業，都是凝神一志，刻苦勤勞，和端正謹慎，精密細心之結果，這是沒有疑問的。』

第二節 思想之類別

關於奠定新社會科學的基礎，孔德開始於思想類別之分析。原始的和無訓練的人們隨處都表現超自然的 (supernatural) 思想。他們以為一切物理現象都是冥冥中有超自然的神靈所主持的。初民崇拜各種迷信物 (fetishes)，認為超自然的神靈寄寓於其中。拜物教 (fetichism) 並毋須有僧侶的職務，因為牠的神道是個別，各寓居於固定的對象中。

初民心理既已改進，拜物教即成繁重的。因為迷信物過多了，遂使心理混亂。於是將諸神聯合之結果，就產生了多神教 (polytheism)。多神教的神道，代表各方面的生活。人類思想中的這種狀態，可以荷馬 (Homer) 詩中的神道來表述。

然而大多數易變的神性，對於人類心理上，仍是不滿意的。牠們產生了心理上的矛盾。結果，這些神道遂被排列而有階級的。最後，一神教 (monotheism) 即由此發展了。大家於是相信各種現象都是由於一個

神道直接行爲而產生的。因爲人類的見解，廣大的以及觀察增加了，所以一神教的宇宙即漸次明晰。一神教是神學時期的思想之頂點。

然而理性主義卻認爲神（或上帝）並不直接存在於各種現象的後面。純粹理性認爲上帝是第一因或抽象的存在（First Cause or an Abstract Being）。純粹理性以絕對權利來解釋；雖然，這種玄學的解釋，仍未能滿足人心。

所以孔德又發展他的實證主義這個概念，實證主義是以純粹理智的方法來觀察世界。孔德認爲人類心理應當集中於現象之觀察和分類。他相信神學思想和玄學思想都是認幻像爲真理，二者都不能決定事件之真相。因此，一個人若是把他的思想，集中於事實材料之觀察和分類，則將更有裨益的，孔德甚至認爲要求確定各種事象的原因，是徒勞無益的。我們能够觀察事象之齊一性（uniformities）或定律，但是若就假定這些齊一性有各種原因，這卻完全是玄想的，實證主義尊重材料之觀察和分類方法。雖然在獨斷主義和玄想流行的時期，牠雖有弱點也不致妨礙學者之認識觀察事實和類分事實這種科學方法的重要。

孔德所敘述的思想三階段，並不是像他所主張的是思想之三大分割，乃是像斯賓塞所指示的，牠們也可以代表同一界限上的思想。各階級的思想都需要同等思考力。再者，費斯克（Fiske）所主張的，同

一個人往往同時用這三種方法以應付問題。有些現象是用神學觀點去解釋。有些現象則用玄學觀點去解釋；而別些現象則用實證方法去解釋。

第三節 社會組織

孔德對於社會思想的第二個主要貢獻，即是這三種形式的思想都是各各決定了和適應了一種社會組織。從他自己的宗教契約觀點來說，他宣稱神學思想產生軍事的和君主專制的社會組織，上帝是站在階層之頂點。他是王中之王，並且是一位有權力的戰士，而一般人民則分置於軍事組織中。神聖意旨支配一切。這種神聖意旨藉領袖人物而表達出來，是不允許疑問的，大家必須忍受獨斷主義；否則，可怕的刑罰將臨到軟弱干犯者的身上。神聖權利支配一切。

玄學思想產生抽象權利說所統治的政治。過去的神權代之以天賦權利。社會組織成爲法制的，形式的，結構的，然而並不滿人之意。

實證思想產生工業制度，而走到工業時代。牠研究自然以及利用自然。牠開發地球上的物質原料並產生物質發明。

孔德沒有假設第四種形式的思想，即社會化的思想。這種思想不僅注重於自然力之利用，並且也利

用此自然力以應付社會目的，以爲建設好社會和發展人類幸福之用。雖然，我們也應當相信孔德是開闢了社會化的思想興起之道路。

第四節 科學之分類

孔德學術系統中的第三方面，即是科學之分類，在此分類中社會學是最後發展的和最複雜龐大的。古代的希臘思想家分各種知識爲三類：物理學，倫理學，和政治學。培根則根據人類記憶、想像和理性這三種心理能力，於是分學術爲歷史、詩詞、和科學。

孔德選擇漸積相關性 (the order of increasing dependence) 爲他的知識分類之標準。他排列諸種科學的次序，前後互相關連，後一種根據前一種的主要定律和原理，而牠又爲別一種比較高級的科學之基礎。所以這種次序是複雜性漸大而普通性漸少的次序。最簡單的現象，即是最普通的——所謂普通即是隨處皆見的意思。

孔德開始於數學——知識的工具。用數學來做主要的工具，則人類思想可向各方面運用。數學是最有權力的工具，人們可用之以研究自然定律。數學並不是構成科學的成分，牠乃是一切科學之基礎。牠是站在科學階層中的第一位，並且是一切教育中最佳的起點。牠是一切科學中最老的和最完善的。

數學是準確地計算物象與觀念二者關係的科學。牠是唯一的科學。牠的作用即在乎確定各種關係及各方面科學思想所需要的過程。根據其他任何方法的教育都是謬誤的，不正確的和不可靠的。只有用數學，我們才能了解科學。

最高級的數學即是微積分。不用微積分即無科學研究之可言。就是醫生診治疾病也須應用微積分，以配合各種藥物之分量，由此，在相當時間服用後，藥物即可發生大效，使病人恢復原狀。微積分是具有最高理智力的一種科學。其中用以觀察的推論作用，比任何方面都是更大的。

用數學做工具，即可進行知識的分類。一切自然現象可分為兩大類：無機的和有機的。無機現象是更普通的，並且應當視為最基礎的。無機現象又分兩類：天文的和地理的。天文現象是最普通的，恆星和行星之出現是最少變化的，天文學是計算天體運動的科學。如果我們沒有考察地球的性質以及地球對於太陽系其他星球的關係，則如何能澈底了解任何地理現象呢？

地理的物理學包含兩個領域：物理學本部及化學，物體可視為不是物理的即是化學的，物理學較化學為更普通；牠討論體積而不討論分子。化學現象依賴於物理定律，然而物理定律不為化學現象所影響。化學運動受重量，熱度，電氣的定律所決定。因此，無機現象之研究即分三方面：天文學，物理學和化學。

有機現象包含兩類：個體的和團體的。第一類即是動物界和植物界各種份子之機能和結構。這是普

通生理學，或者用現代的名詞來說，即是生物學，牠包含一切生物和關於生物的普通定律之研究。

生物學有賴於化學，因為在化學中，可以得到關於營養或分泌的一切可靠的知識。關於生命有機體的重量，溫度，和有關事象之知識，生物學是要感謝物理學的。生物定律半受天文要素之決定。如果地球運行較現在為更快，則生物現象的行程也將加速，而生命也將要縮短。若是地球的軌道是離心的，有如彗星一樣，則地球上的一切生命也許遭不幸的變化。如果地軸不是傾斜的，則一年四季將不得而知，並且生物在地球上的分配也將大不同於現在的情勢。生物研究中一切精密的工作都有數學的性質，所以生物學有機現象的科學有賴於上面所述諸部分的知識。

第五節 社會學

合羣生活之研究是一特殊的範圍。孔德稱這種科學為社會物理學，並且對於這種科學，他創造一個特殊的名詞——社會學。同樣，這種社會學有賴於生物學的，化學的，物理學的和天文學的知識，並應用數學為牠的工具。因此，孔德即確定這六種科學：數學，天文學，物理學，化學，生物學，和社會學。他論及超越的生物學，這即是現代心理學的基礎。孔德認為對於有關係的科學沒有適當的知識則研究某種科學即將無成效。社會學不僅需要各種科學的普通知識，並且對於那些科學也須依次序去個別研究——這是孔

德對於社會學者的箴言。孔德認為除非是先行的基本科學發達到某個階段，然後某種普通科學之發展，才能超過某一點。

這六種普通科學都經過這三個思想的階段。數學之走到實證階段是最遼遠的，然而牠也還是多少不免於迷信。其他諸普通科學比較是不甚深入於實證階段。社會學則是最後發展的科學。孔德希望由他的努力，把社會學推進到實證階段。

孔德分社會學爲社會靜學和社會動學。社會靜學是研究社會制度各部分交互關係的法則，而無關於普通的社會運動。社會動學研究進步的法則。社會靜學研究社會現象共存的法則；而社會動學則探求社會延續的法則。社會學是社會組織和社會進步之研究。

社會是一種紊亂的狀態。各個人爲求自己利益計，於是彼此互相傾軋。強者壓迫弱者，而失敗者又想反抗強者。然則爲何有此社會紊亂現象呢？孔德回答得很清楚。在道德紊亂和社會紊亂之後面，即有理智上的紊亂。因爲人們對於社會制度和社會進步的基本法則沒有相當的知識。

再者，人們也未有重視需要社會法則的知識。他們未感覺到健全的社會學說之價值。他們只需要『實際生活』，而不介意於實際生活往往是根據於不正確的社會學說。

關於社會基本概念之需要潛伏於社會組織中，如果沒有這些普通觀念，則對於粗簡而不確定的社

會秩序，亦無法維持。如果沒有道德權威，則物質制度將流於利用恐怖或流於腐化；後者是更不便宜的，然而更符合於近代社會之性質。再者，一般政客和其他社會活動份子，往往不過問必需用以拯救社會的學說。他們鄙視社會科學之發展。在政治上佔了重要地位的許多人惡視真正的社會改組。因此社會原理尚未找出來。在另一方面社會的欺騙技術（charlatanism），因牠誇張的允約而吸引一般人，並且因為牠暫時的成功而使大家眩惑。孔德很痛心於用庸俗的制度主義去求改造社會而不顧及社會學說。他着重社會原理的基本要義而視之為保障正確制度實施的唯一辦法。孔德認天主教的理想是社會調適的實際原則。其理想即是在必需事物方面為統一性（unity）；在懷疑事物方面為自由（liberty）；在一切事物方面為仁愛（charity）。

孔德很勇敢地反對唯物主義。他指明這三世紀以來，最優秀的人物均專心致力於物質科學而忽視社會問題。物質制度應當要改良使之與社會進化的基本法則相和諧。必須先有社會道德之改良，由此以領導物質生活和政治生活之改進。

社會改進是心理發展之結果。這種發展適宜於人類最高貴的趨勢之上進。真知卓見和科學理論當其應用於社會時，即將養成最優良的人性，並且由此而使社會進步。雖然是人類的低級本能也還會表現於改良行動中，然而牠們行將漸次低減。

第六節 社會變異

社會變異有三種主要原因，第一是種族；第二是氣候；第三是政治行動。第一第二兩因素不能有大的變遷；但是政治影響則可由社會預制的方法而改變。在這方面，社會學即有牠的作用。

社會發達了，則理智之活動和結合將漸次減低情感生活之佔優勢。然而甚至在最優良方面，個人的情感原素比社會感化也更有權力。雖然，真正的理智發展將促進人類之支配其感情，改良他的團結行爲，以及應用他的精力以從事社會活動。

孔德認家庭是社會單位。人不能離羣索居，而家庭則可自存的。家庭組織之重要特徵即是牠成立了社會永久性的初步觀念，使未來與過去相連接。家庭生活是社會生活之陶冶所，即是教人以服從和命令。孔德並未逃出父權家庭生活之邏輯。雖然，他也相信婦女在同情心和社會性這方面是優於男子，不過在悟性和理智方面則低於男子。

社會進化之方向是趨向於最高貴性情和最慈和情感之發展，並且脫離動物的食慾和物質慾望之表現。這種趨勢即是從自私衝動之滿足走到社會衝動之經常表現。幸福是有賴於新刺激出現於一個人的活動形式中。具有積極刺激性的勞動生活，是最適於發展人格。

孔德是通俗教育的贊助者。他的理論根據人類心理的不變的同一性。一切民族的心理在先天潛能方面是相似的。種族中各份子可以發展到共同的界限上。

在實證政體中，孔德的思想有重要的變遷。這部書是他晚年的作品，並且是表示艱苦奮鬥的效果。在性質上，這部書與前期作品實證哲學相較，那是比較膚淺的。雖然，他晚年的觀念代替他中年之思想，究竟到什麼程度，這是一個問題。在晚年的思想生活中，他的態度改變了，不着重理智而着重感情。他認感情是生活的中心點，並發揮了愛的概念。他認為我們有時厭倦思想甚至厭倦行動，然而我們永遠不會厭倦親愛。

孔德的理想成爲人類不自私的愛情。孔德發展了人類的宗教，他和基督教接觸，使他相信基督教是僧侶的。他在基督教中，沒有看見社會之涵義。所以他要創倡一個純粹社會的宗教。他認為人類本身就是一個目的：他沒有知道人類社會是宇宙目的之表現。

如果我們從他的時代上去批評孔德，則我們將知道孔德對於社會思想，確有幾點貢獻：(1)需要有一種關於社會的正確思想。數學是獲得社會正確認識的最好工具。(2)孔德發揮了實證主義，注重社會事實之觀察和分類。(3)依照相依性漸增和普遍性漸減的原則，知識即可以作科學上之分劃。牠開始於數學和天文學，依次包含物理學，化學，生物學，最後則爲社會科學，特別是社會學。(4)社會學討論人羣結合之動靜

雙方面。(5) 孔德發揮人道主義的哲學。(6) 孔德主張理解社會過程，是掃除社會紊亂和解決社會問題的唯
一真正工具。

第十四章 馬克斯與社會主義的社會思想

具體的社會主義開始出現於十九世紀的最初二三十年間。牠大都發展於歐洲大陸和英國。柏拉圖的共產主義和穆爾的烏托邦理想，雖然是社會主義的前驅，但歐洲十九世紀初年的社會不安現象乃是直接的原因。社會主義，也代表反對當時流行的放任思想，即是攻擊放任主義所產生的社會罪惡和貧窮階級的痛苦。

社會主義開始於法國聖·西門 (St. Simon) 和傅利葉 (Fourier) 英國奧文 (Robert Owen) 以及德國洛德柏塔 (Rodbertus) 拉沙爾 (Lassalle) 馬克斯 (Marx) 和昂格斯 (Engels) 這些人的思想和實驗。在法國，這種運動由蒲魯東 (Proudhon) 和伯朗 (Blanc) 所促進；在英國則由基督教社會主義者如毛賴斯 (Maurice) 和金斯勒 (Kingsley) 所推進。在德國，馬克斯則做了數十年的領袖，最後並成爲世界上最著名的社會主義思想之理論家。

聖·西門在他所著的新基督教一文中，對於社會思想有獨到的貢獻。他的思想並不深刻也無系統，但是卻表現他的創造力。他贊成那種只生產唯一有效用事物的社會。在這種工業制度中，科學家將統治

一切。聖·西門很努力於貧窮階級之幸福。他的新基督教之要義是主張全世界應致力於改良窮人的生活境遇。他對於孔德之影響已經說過了。

第一節 傅利葉

傅利葉 (1772-1837) 發揮了另一個重要的社會主義之理想，他貢獻一種社會制度，其中以法倫基 (phalange) 爲主要基礎，用以達到完善的社會。法倫基是從二十四組人至三十二組人所構成的。各組的人數是從七人到九人。這種團結是自然的吸引或自由的親愛與同情。各個法倫基的份子是其產地生活於大規模的完善社會組織中，這種社會稱爲法倫特 (phalanstère)。這些法倫基聯合而爲一個世界大同盟，以君士坦丁堡爲中心地。

依照人們的興趣，他們可常常變動職業之操作。勞動的產物可重加分配。最低限度的產物須平均給大家。其餘的十二分之五歸於勞工，十二分之三歸於專門家，十二分之四歸於資本家。普通困難的工作須得最多的報酬，因爲從事於愉快工作的人，在心靈上是會獲得快感的報酬，而毋須以物質報酬之。各個人應當有機會以成爲富人；並且各個婦女也應當能夠在經濟上獨立。傅利葉這些理想計劃需要在人性方面有驟然的和完全的改變，方得實現。

第二節 伯朗

路易·伯朗(1811-1882)將社會主義的思想輸入於政治學中。他宣稱只有政治機關合乎民治精神地改組以後，則真正的社會改造才能實行。民主國應當設立許多國家工廠。這些工廠由工人聯合會去經營。工人選舉他們自己的官員，管理他們自己的工業，並主持生產物的分配。這些工會一經開始成立以後，即擴大組織和增加數目，以迄全國全世界都由此有統一的組織。

伯朗曾經參加一八四八年的法國革命，在當時他是臨時政府的委員。他的國家工廠這個概念，施行失敗了。他的敵人對於這種施行之失敗，須負一部分的責任，因為伯朗所提倡的生產工作之要素和道德之保障，均為他們所忽視。然而，國家工廠要有成功之發展必須有這兩種要素，這種情形在普通境況之下，也不一定就保證那種制度是可以成功的。

差不多初期社會主義者都是近於進化論者而不是革命論者。他們並不贊成階級鬭爭的學說。他們發揮資產階級的觀念而未有發揮無產階級的觀念。對於這種說法，有一個顯著的例外，見於巴布夫(Babouff, 1760-1797)的激烈態度中，他可以說是馬克斯社會主義和蒲魯東與巴枯寧(Bakunin)的無政府主義之前驅者。巴布夫極力主張無產階級之統治，並贊成廢除遺產法和私有財產。他又主張公司財產

應當歸公，以及應當建立共產主義的國家。

第三節 蒲魯東

正義，自由與平等這些有名的原則，是蒲魯東（1809-1865）所用的，蒲氏是哲學的無政府主義者。他主張對於不熟練的工人應當與嫺熟工人一樣，付以相同之工資。他預測機會平等以後，即可產生能力上之平等。

蒲魯東攻擊財產權。他宣稱財產是贓物。財產本身是沒有生命的，但是牠卻需要地租，利息或利潤，或者此三物都是牠同時要求的。牠的背面有法律保護之，並且爲求保障既得權利計，牠利用民團，破壞家庭，以及從兒童的口裏奪取麵包。牠剝削勞工的正當報酬。

蒲魯東主張在社會中各個人都須自由發展，各個人在社會中都須知道自治，如此則不需要政府。這種學說是蒲魯東無政府的概念。在這學說中，蒲魯東未曾供給適當的動力，也未看見人類關係的複雜性。

第四節 奧文

奧文（1771-1858）是英國社會主義的奠基者。他做工廠經理時即發展了社會觀念。奧文生於工作

時間冗長的時代，目睹女工和童工之惡劣情況以及簡陋污濁的住所，他即負起時代前驅的責任，努力創始幸福的工作。奧文的學說認為工人是受環境之支配，其性格甚至也由此而決定。奧文在理論上和實行上都要預防經濟環境之壓迫工人。他信仰勞工的自治組織。他提倡合作運動，視之為獲得工業正義和供給工人以自由發展機會的方法。

奧文反對馬爾薩斯的人口論，其理由即是說人口論未曾料及應用發明力開發食物供給之來源，可以促進生活資料之激增。他也反對馬爾薩斯限制人口的理論，因為這種理論未曾適當地重視財富分配不均的現象和奴役勞工的社會組織。

奧文的實驗，特別在耶地安那 (Indiana) 地方所組織的新理想村 (New Harmony) 表明共產主義組織其本身並不能拯救社會。奧文的社會思想之優點即在乎牠重視需要供給勞工以工業創制權和工業合作的機會。

英國當十九世紀中葉，基督教社會主義者勢甚蓬勃。這種運動的創始者是毛賴斯和金斯勒。這些人都是牧師，非常有趣於勞工階級之幸福。他們很明白地指摘當時經濟制度之罪惡，和孟吉斯特 (Manchester) 經濟學派的形式觀，並且建議將基督教原理應用於當時經濟制度中。他們反對經濟競爭。他們主張在工業勞資關係中以倫理的和精神的合作和親愛之原則，代替那種經濟競爭的方法。他們的社會主

義在大體上是將基督教的博愛觀念應用於日常事務中。

基督教社會主義的影響促進洛斗爾 (Rochdale) 地方的紡織工人，在一八四四年從事組織消費合作社。消費合作這個概念，創始於奧文的思想 and 實行中，經過洛斗爾紡織工人之努力和毛賴斯及金斯勒予以基督教之幫助，消費合作的運動，乃得具體化。

第五節 洛德柏塔

在德國，洛德柏塔拉沙爾馬克斯和昂格斯對於人類社會的性質，形成了社會主義者的思想。洛德柏塔 (1805-1875) 是一位大學教授的兒子，對於社會過程，他是一位寧靜深刻的思想家。依照他對於社會發展的分析，有三個階段可以指示出來。第一個階段即是奴隸制時期，或者以人們為私產的時期。第二個階段即是以土地和資本為私產的時期。由於這種所有權，於是經濟的幸運者或機巧者能够應用權力以壓制不幸者和無教養者。第三個階段社會傾向於服務的行動，而私有財產在人類活動中將退居於次等地位。依照洛德柏塔的意見，最後的目的是世界共產主義的社會，其中土地和資本是國家財產，而勞動則依照生產力以得報酬。

洛德柏塔否認工資基金說之作用，而主張工資不應由資本來撥付；工資乃是勞動生產報酬之一部。

分。他的基本學說即是勞動乃是一切價值的來源與標準。他贊成進化的方法，國家應當通過法制以保障勞動的公正報酬。這種國家社會主義是要漸次發展的，一直達到科學的社會主義，着重於勞動所有的，勞動所享的和勞動所治的政府。

第六節 拉沙爾

德國社會民主主義的奠基者拉沙爾 (1825-1864) 作了兩篇重要的論文，一爲巴斯塔的市長 (Bastiat-Schulze)，一爲勞工計劃綱要 (Working Men's Programme)。拉沙爾相信自然境遇是產生悲慘和罪惡的，國家的主要任務即在使人類解除此種束縛。國家應當設法使工人升到工業自由的境界。

拉沙爾反對大家所知道的工資鐵則 (the iron law of wages) 的學說。他反對勞工所得報酬過分低微的情形。他主張成立生產聯合會社，由此勞動可以完成工人和資本家的雙重任務。要求這些生產聯合會社能成立，則國家應當準備基金。生產聯合會發生效力以後，牠們即漸次擴張勢力而繼續下去。最後，工業將全由生產聯合會社所指揮；而工業民主主義和社會民主主義最後也將統治政治生活。拉沙爾是德國社會民主黨的創始者。他很勇敢地反對當時握有政權的反動階級，並領導工人運動以期推翻現存的那種社會制度。

第七節 馬克斯

馬克斯 (1818-1883) 的姓名，是居於所有社會主義者的上面。馬克斯生於德國的猶太世系中。他受教育於邦恩大學和柏林大學。他當過新聞記者，但他所主編的那種報紙被認為是過於自由的，以致於被停閉。一八四二年馬克斯去到巴黎，在該處繼續編輯工作。此時，他受了法國社會主義及其領袖人物蒲魯東的影響。一八四五年巴黎當局受德國政府之請求，把他驅逐出境。他遂到伯魯塞爾 (Brussels)。他和昂格斯 (1820-1895) 的深切友誼即於此時確定了。

一八四七年馬克斯和昂格斯發表共產黨宣言。這種激烈的文獻流傳很廣，並為一般社會革命家所接受，其中理論是：

- (1) 廢除土地財產；將地租撥為公衆之用。
- (2) 廢除一切承繼權。
- (3) 施行累進所得稅。
- (4) 交通機關和商業之國家化。
- (5) 由國家擴張生產事業。

(6) 強迫工作。

(7) 自由教育，廢除童工。

(8) 消滅城市和鄉村間的歧視。

一八四八年馬克斯回到德國，並在科倫 (Cologne) 辦理一種新萊茵報 (Neue Rheinische Zeitung)，昂格斯任主筆。因為革命的活動，馬克斯即於一八四九年被迫離開德國。他到巴黎，稍後復至倫敦，在該處他當一個新聞通訊員，並且在該處一直住到一八八三年他死。

一八五九年政治經濟學之批判 (Kritik des politischen Oekonomie) 出版了。此書包含馬克斯思想系統的重要原則。一八六四年，馬克斯得有機會以使全世界的勞工有一大聯合的組織。在九月二十八日，馬克斯於聖·馬丁禮堂 (St. Martin's Hall) 出席民衆大會創立「國際勞工同盟」。這個基本觀念是要組織各種工會，共同求勞工階級之解放，聯合而為互相合作的世界同盟或國際同盟。這種國際主張政府應視勞工階級的利益是國家事務中之最主要者，而卑視戰爭、外交和國際猜忌之行爲。

一八六九年馬克斯由李布克納希 (Lieberknecht)，昂格斯及其他多人的幫助，即於德國組織一社會民主勞動黨 (Social Democratic Labor Party)。拉沙爾所努力的運動，即與馬克斯主持的運動相聯合；一八七五年德國的社會民主主義遂站在與資本主義對抗的聯合戰線。馬克斯昂格斯李布克納希和背

伯爾 (Boel) 是牠的最有名的領袖人物。俾斯麥 (Bismarck) 也不得不承認其權力，並創設社會保險的制度以和緩這種運動。

一八六七年，一八八五年，和一八九五年三大冊資本論 (Das Kapital) 先後依次出版。由於資本論這部著作，遂使馬克斯聞名於全世界。其文體是很艱深的，其分析是很精密的，有些地方是令人難以明瞭。他的方法是歷史的。馬克斯分析社會進化。他追溯資本主義之興起，自初期一直到牠的獨裁結果。在這種發展過程中，資本這種工具趨向聚集於少數人之手。而無產者的數目，逐日增加，因此，無產階級日趨發展，而成爲資本主義之產物。

第八節 資產階級

一個明顯的資產階級逐漸增加工業的，政治的和社會的權力。無產階級的悲慘，也日益增加。他們除了他們的勞動力以外，卽別無他物。他們不得不將人格出售於市場。出賣於顯出高價的僱主。然而資本主義增加無產階級的人數。這種趨勢，因人口增加，遂使勞動過剩。而工人在勞動市場中卽不得不互相競爭。最低價出售勞力的工人卽可獲得工作。由此，資本主義將工資減低到僅足以維持生活的限度，結果無產階級的悲慘與痛苦卽大大地增加，勞工階級遂被工資鐵則的作用而致犧牲了。

工資鐵則之運用，使資本家得以日益增加地榨取勞動賺來的數目。這種榨取來的數目稱爲剩餘價值 (surplus value)。馬克斯即完全發揮剩餘價值這個概念。資本主義剝削勞工，隨勞工所賺得的，報酬成正比例。

第九節 階級意識

資本主義的生長也使無產階級發生階級意識。這種階級意識是日趨增長的。牠形成勞動組織；而這些組織即獲有大權力。無產階級與資產階級間的鬭爭繼續進行。因爲人數的力量，無產階級最後即得勝利，而推翻當權的資產階級。他們行將取得生產工具，而經營牠們以爲全體人類之幸福。

馬克斯並無烏托邦的意念。他就所看見的社會進化史的情形，加以敘述，並且他參與所有勞工組織的計劃，以爲他們的公共利益。馬克斯既是主張強迫勞動，所以在馬克斯社會主義下的勞工階級將包含全體人民，馬克斯主張財富之平均分配，其意義不如普通人所誤解的情形。乃是認爲工作報酬之分配於工人應當依照他們的成績成比例。

第十節 革命的社會主義

一九一八年馬克斯社會主義在俄國實現了。布爾雪維克黨 (Boisheviks) 代表馬克斯信徒的急進派。他們確立無產階級專政，以代替沙皇統治下資產階級之專政。布爾雪維克主義以職業區為代表政府的基礎，而不以地理區為代表政府的基礎。這種計劃是不完善的，並且在社會學上是難以維持的，因為職業團體並不包括各方面的人類性格。根據職業團體需要所建設的政府只代表人類生活一部分的原素。當俄國百分之七十五的人民不通文字時除獨裁制外無論何種民主主義的政府都不能施行。

革命的社會主義一部分與英法的工團主義相符合。工團主義是一種急進的職業聯合主義。牠宣稱工人並不能希望用政治方法以求真正之改良。他們必需組織和促進總罷工。這種總罷工將使當時的統治失效，並使牠完全絕望。結果，工人即得把握政權。同時，勞工必須積極地與資本家和資產階級的政府相戰爭。怠工是工團主義者的普通概念。怠工之意識，即是破壞機器，妨礙經濟貨財的生產以及使資本主義的工業效率低減。工團主義也出現於英美二國中。在美國，世界工業勞動協會 (Industrial Workers of the World or I. W. W.) 採取與歐洲流行的工團主義相類似的學說。工團主義的重要哲學理論家即是騷勒爾 (George Sorel)。

革命的社會主義在某幾方面是與無政府主義相類似。這些學說見於蒲魯東的著作中。其他一位無政府主義者是俄國貴族和武官巴枯寧 (1814-1876)。雖然他是貴族出身，但是當他目睹俄國專制政治

所產生的民衆痛苦，他即非常憤慨。於是他即變成一個煽動家。他曾經被監，並被逐到西伯利亞。他從西伯利亞逃出來，取道加利佛尼亞至英國，復到瑞士。他的主要著作，即是上帝與國家（*God and the State*）。活潑勇敢，動人，無畏——這些形容詞可用以形容巴枯寧的人品。

巴枯寧卑視品級，世第和財產。他攻擊各種外表的權威。他否認「上帝」和「國家」這類概念的健全性；這些概念只是奴役人類自由意志的東西。階級必須廢除，各個人應當脫離傳統制度之束縛，如婚姻，教會，國家等制度都須廢除的。

在這方面，克魯泡特金（*Kropotkin, 1842-1921*）也發揮了無政府主義的原理。克魯泡特金是俄國貴族出身的，並且是溫文和平態度的人物。他的父親是擁有許多農奴；他不忍看見農奴所受的痛苦。他放棄貴族的特權，而成爲一個受壓迫階級的保護者。他想將無政府主義的學說與互助論相關連，並反對集權的社會主義，其理由謂集權的社會主義將毀壞個人自由。克魯泡特金的互助論將分析於後面二十二章中。

無政府主義與社會主義同樣地攻擊資本主義的罪惡。二者都決定要推翻資本主義，二者也信用反叛。然而當牠們要採用一種積極的計劃，推翻資本主義以建設新制度時，牠們即分道揚鑣了。無政府主義與社會主義不相同，牠主張一切政治都是罪惡，工業無政治組織也能繼續進行。他主張自由的共產主義。

第十一節 亨利喬治

共產黨宣言中有一個要旨，即是地租應撥為公衆之用，關於這方面和馬克斯觀點大不相同的，即是亨利·喬治 (Henry George, 1839-1897)。他是單稅制理論的創始者。在早年時喬治到三佛蘭西科，辦了一種很急進的報紙。不久他即感受印刷方面和新聞電訊社方面的劇烈競爭之壓迫。喬治遂被摧殘而失敗。這種失敗給他以一個新觀念——即是使注意於世界的觀念。

當喬治趨行於紐約市的街道上，他疑惑一般人們外表上的炫耀奢侈，而實際上則充滿着難以言述的貧窮與痛苦。為什麼土地供給了許多天然財物，而尚有這種貧窮呢？雖然是有不斷的發見和不斷的發明，然而二者均沒有減少一班窮人的辛苦。物質進步了，貧窮也隨之而擴大。物質進步好像是一個大尖劈一樣，牠受外力之壓榨，不在社會之下，但是只經過社會。在分離點上面的人是高高上昇，在分離點下面的人們，則受壓榨，喬治於是致力以探求為什麼貧富會和進步相聯絡。

喬治發見這種原因是由於土地方面的關係。土地價值既然增加了，則貧窮也隨之而增加。土地的價格乃是表明人民經濟境況相懸殊的指數。在紐約方面的土地比較在三佛蘭西科的土地是更值價的。在倫敦方面的土地比較在紐約方面又更值價。同樣，在倫敦方面比較在紐約方面是更加惡劣和貧窮的。

當到在地私有的制度下，許許多多人民住在一個有限的區域中，於是地租高漲而土地價值也即上昇。生活費昂貴，工資仍是最低限度，人口即隨之而感覺過剩；再者，地租和土地的價值也得增加。

擁有土地的權利有何根據？牠從何處產生呢？由於權力。然而筵席上最初一個來賓有權力以覆轉所有的座位，並不允許其餘的來賓享受所備辦的食物麼？最初一個上火車的乘客有權力以拒絕所有其他的乘客上車或者要他們付錢給他以後才得上車麼？『我們來到，我們別離，到席的賓客繼續分散，在很大的足以容納許多人的遊藝場中，固然有許多享受者，然而也有好些旁觀者。』這些事例是足以表明現代經濟制度中不公平的現象。

土地私有之結果，地主即具有支配佃農的權力，這種權力是相等於奴隸制度。所以世界上發生貧窮的現象是沒有什麼稀奇的。造物主並未將不公平事象安排於世界中。在我們現在最高的文明中，人們因為缺少必需物而致於垂頭喪氣和死亡，這種事實不是由於大自然之吝嗇，或造物者之不公平，乃是由於人類之不公平。地主既然是毋須工作而可以增加財富，所以搶掠勞工報酬的現象也漸次增加。

喬治攻擊馬爾薩斯主義，並指摘馬氏所建議之救貧方法之缺陷，如政府中的大經濟，傳播知識，以及工業的改良習慣等法，均不足以救貧，於是他貢獻他自己有名的解決法，即用地價單稅制，將土地變為公有財產。既然土地是一切財富之源泉，則把土地變為公有財產，那是很正當的和必要的。

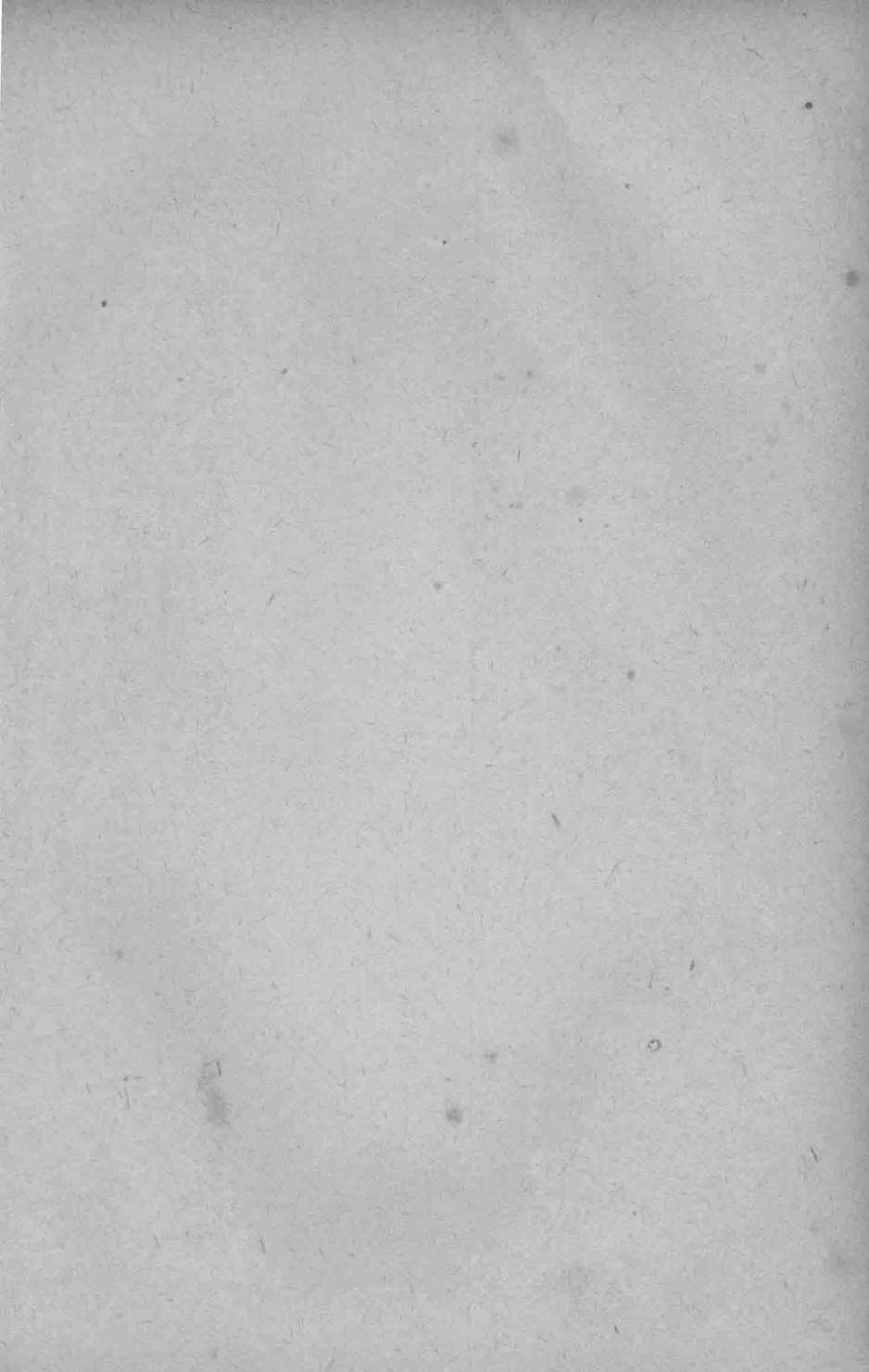
喬治理論上的弱點，即在乎他把單稅制當做獲得公道正義的萬靈藥。他過於重視一方面的事象而忽視其他各種重要的因素。雖然，他指明土地私有制的弊端，這也是他的光榮的功績。在這方面，他對於社會思想之貢獻，是沒有那個人可與之相比擬的。

本章關於討論社會主義對於社會思想之貢獻，尚有許多種社會主義未曾說及的。英國費邊社會主義者（Fabian socialists）的教育宣傳可視為很有效力的。雖然是人數不多，然而這些知識份子其最有名者如西德納（Ridney）和韋伯（Webb）對於社會思想，也發生了建設的和實行的影響。

第十二節 提要

社會主義有各種形式。(1) 牠起源於烏托邦主義以及廣泛的共產主義。(2) 其次牠即採取聯合主義（associationism）的形式，主張彼此相結合的人們有團體之組織，例如法侖基。因為烏托邦主義半是詩人想像的表現，所以聯合主義即代表資產階級的哲學。(3) 又次，社會主義即採取政治的願望，主張用政治計劃把現存的政府權力漸次擴大直到牠支配生產地租的土地和生產利息的資本。(4) 雖然，國家社會主義為許多急進份子的思想所排拒。馬克斯的社會主義認為階級鬭爭是不可避免的，工人必然會推翻資本家和其所支配的政府。(5) 無政府主義則是另一端的激烈思想，牠着重廢除現有一切政治而建立個人自治。

社會主義對於社會思想有幾種貢獻。(1)牠引起有教養的人們，注意於弱者階級之需要。牠使無社會思想而有教養的階級，發生人道觀念。(2)牠使經濟獨裁者的權力地位發生動搖。牠指斥世襲有閒階級的奢侈生活。(3)牠將社會學理應用於實際方面以促成比較迅速的社會解決法。(4)牠發展了一種權力，與個人主義的權力相持。這是表述社會進化的二元性，即是說人類生活有兩端而不是一端。



第十五章 巴克爾與地理學派的社會思想

許久以前即已有人注意到氣候、地質、雨量以及相近的要素，是大有影響於人類性質和文明之發展。這種思想的主要奠基人物即是巴克爾（Buckle）和賴查爾（Ratzel）。近年來森普爾（Semple）和漢廷頓（Huntington）也已成爲這方面很著名的權威者。現代許多其他思想家，對於地理要素和人類進展二者間的交互作用，也貢獻了一些知識。

最初闡明社會進化的氣候論者爲布丹（Bodin, 1530-1596）。他觀察到酷熱的氣候，足以促進各種迷信之產生；寒冷的氣候則產生粗暴的意志力；溫和的氣候則構成爲理性發展的主要基礎。在布丹所描寫的理想國中，這三種氣候都已敘述到。北方寒帶產生戰士和工人。南方熱帶產生詩人、僧侶和藝術家。溫帶則產生立法家、司法家和學者。

布丹這種物理社會因果論是新穎的具有革命性的；其間有些錯誤的地方，乃是由於缺乏基本科學研究之故；這種學說在十六七世紀中是地理學派的人類思想之主要代表。經度、緯度、高度、地位和地質，在他的社會因果論中，都各有相當地位。心理要素的結果原是很值得注意的，但在布丹時代，普通都缺乏這

種心理知識。家庭生活，心力發展，性情變異和特殊的道德都以氣候條件來解釋。

在法意 (Spirit of Laws) 一書中，孟德斯鳩很注重環境對於社會過程之影響，他企圖說明氣候對於社會制度的影響結果。孟德斯鳩努力了一種首先開關的重要工作，現代所稱呼的人類地理學，即是由此方面發展出來的。

孟德斯鳩要確定因果關係，並由此要從社會哲學的領域走到社會科學的領域。他重視觀察和過程二者，所以他改良了布丹的見解。他曾經解釋，寒冷氣候中的人民之所以較溫帶人民更勇敢——『寒冷的空氣收縮身體外部纖維質的末梢；由此即增加纖維質的彈性，並且便宜於血液從身體外表流轉到心臟中。反之溫暖的空氣則易使纖維質的末梢鬆懈和增長；這種現象自然會減低那些纖維質的力量和彈性，所以寒冷氣候中的人民是更勇敢的。』

氣候也大有影響於婚姻。孟德斯鳩在法意這書中說過：『熱帶的婦女，八歲九歲或十歲時即可婚姻；因此那些國家的人民，幼年時期即已結婚。她們在二十歲時，即已成衰老狀態了；所以她們的理智從來未有能與她們美貌相並行的。』

『在溫帶中，婦女的美貌，能够比較經久保持着，她們成熟期也較遲，她們在年紀長成了的時候，才會生子女，而她們的丈夫之老成年齡也與之相髮髯；並且因為她們在結婚時已具有相當的理智，所以假使

要求生活持久，同偕到老，則夫妻雙方，必須平等相待遇；其結果即產生了一夫一妻的法律。」

高熱度足以減弱男子的強健和勇敢，而冷氣候則使身心雙方獲得相當的健康，且使他們堅毅果敢，以及能勝任艱難辛苦的事務。甚至宗教態度也受氣候的影響。北歐接受耶穌教（Protestantism）而南歐則保持天主教（Catholicism），這是因為北方的人民，常有一種為南方人所沒有的自由獨立之精神；所以沒有具體權威的宗教，比較有具體權威的宗教，更適合於氣候的獨立性。

商業也受氣候的影響。氣候之不同使農產物也隨之而各殊，因此貨物交易之行爲，即應運而生。氣候相同的人民則無這種相同貿易的需要。

有時候，氣候比地質尙更爲有利的；人口太多了，即因饑饉而死亡；這是出現於中國的情形。在這種氣候境況之下，並毋需立法以增加人口之繁殖。關於孟德斯鳩的思想，就上述這些引證中，可以看見其優點，然而同時也易見其錯誤。

現在且來互相對照地看一看休謨的態度，他對於社會心理學的貢獻，久已被大家所注意。依照休謨的意見，物理的因素，對於人類心理並無特殊的影響。地理要素並不影響於人類心理的氣質、性情、或能力。休謨因爲非常堅決地信仰人性的主觀要素和心理要素，遂使他走到這種極端的地位。

著名的德國科學家洪保德（Humboldt, 1769-1859）曾遍遊世界，觀察了許多地方的物質地理，以

及各地的氣象情形。同時洪保德也很縝密地觀察他所接觸過的各種民族之風俗態度和生活標準。在這些旅行和研究中，他小心地注意了土壤和文明的關係。他對於社會思想的貢獻是屬於這種敘述性的，即是根據他親身觀察了世界許多地方而完成的。

第一節 巴克爾

巴克爾（1821-1862）的著作很廣博而詳細地解釋着地理要素或自然要素左右人類生活的情形。巴克爾的出發點，是一個很確定的兩元主義的宇宙觀——這種兩元主義是不相連續的。這個兩元主義包含自然界和人類心理二者，而在某種限度內，各依照牠自己的定律。巴克爾放棄自由意志和宿命論這兩個學說，而主張人們的行動只為他們的先決條件所決定，並且他們是有一種齊一特質的。人類改變自然，自然界也改變人類；但是在往昔，許多地方的人類思想和慾望是更受自然現象的影響，而不甚能影響這種自然現象。因為這些自然界的力量具有這些重要的作用，所以關於這些力量之研究應視為了解人類史的基礎。

第二節 氣候的要素

巴克爾在他的大著英國文明史 (History of Civilization in England) 一書，說及最足以影響人類的自然要素有四：氣候，食物，土壤以及自然界的普通現象。關於第四項，巴克爾是指述那些由視覺所接觸而足以引起想像和暗示迷信的現象。前面這三種要素並不直接影響人的心理。

氣候，食物和土壤對於人類的第一種影響，就可以觀察到的而言，即是牠們能使人類積蓄財富。這種積蓄允許人類在謀生的行程上獲得相當的閒暇，使社會上某些分子能够努力於知識的探求。文明即賴於這種知識之獲得，特別是社會化的知識之獲得。在初期文明中這種進步，繫乎兩個條件：第一，是有賴於人類主持勞動的精力和毅力；第二，是有賴於天然界給與人類勞動的報酬物。這兩種原因，都是物質先決條件的結果。勞動的報酬物，有賴於土壤之肥沃。再者，巴克爾主張人類用以操作勞動的精力和毅力也是完全依靠氣候的影響。當到溫度很高時，人們則將感覺不舒服而且多少也有點不適於具有活動性的工業。氣候也足以影響於勞工有規定的習慣，在寒帶中，天氣往往會阻滯人們有規則的習慣而形成一種不固定性。在南方國家中當到炎熱時，有規則的習慣也同樣被阻滯，因此，初期文明中的基本法則，可以這樣申述：土壤之肥瘠規定人類勞動所獲得的報酬品；而氣候之適度與否，則規定勞動本身的精力和經常性。

關於初民社會發展的這兩個原因，土壤的肥沃比較氣候的影響，還更重要。只有土壤是肥沃的地方，文明才易於發生。然而在歐洲，則氣候卻比較土壤之肥沃更有影響力。歐洲的氣候是很足以引起人們的

活動的。

人類的心力既然是無限制的，則牠們（心力）一經開始發展後即繼續進行，不會像自然界的力量是有限的和固定的，所以牠們是更加重要。人類有無限的能力，用他活動的心力足以開發地球上的物質富源。

人口生育率有賴於食物之供給。在熱帶的國家，每個人所需要的食物分量，比較寒帶人所需要的，稍爲少一點，而且熱帶的食物也較豐富，所以生育率是很高的。在天氣寒冷的國家，需要高度熟煮的食物，而這種食物又大都是屬於動物；獵取動物時，常有危險，所以帶寒的人民即富於冒險性的。

用研究物質定律的方法，即可以決定一個國家的食物是些什麼東西。例如，在印度這個地方，物質條件是適宜於稻之種植，而稻是穀類中最富滋養料的，所以結果，即促進了高度的生育率。

凡是食物便宜的地方，人口之增加率也來得大一點。其結果，即有許多人能夠達到標準生活以上的境界。也有少數人懂得這些物質定律，而致於利用羣衆以謀自己的財富。除智力外，財富既然是權勢之一永久因素，所以財富上的不平等，即產生了與之相適應的社會政治權勢之不平等。牠產生了階級，甚至產生了門閥。貧窮即惹起他人的鄙視。階級衝突由此出現。貧窮人的地位較低，常常有不平的怨聲，並且被人恥辱。在這種情形之下，平民政治是很難施行的。蓋物質條件既是便利於某一階級，則此階級即組織牠自

己的政治，而不將政治利益普及於其他階級。歐洲各國的食物並不便宜，人口也不盲目的劇增，所以沒有像印度那樣的階級間之懸殊。所以在歐洲也更易於發展民主政治的運動。

初期文明發祥於幼發拉底河流域，尼羅河流域，祕魯的肥沃區域，中亞美利加和墨西哥諸地。近代文明也大都發祥於肥沃的河流之間，比如泰晤士河，塞恩河，萊因河，波河，多腦河，哈得孫河，密西西比河。然而在亞馬遜河流域，肥饒的土地則尚未產生多量的人口。貿易風使空氣富於濕氣，易於發生大雨，並使動植物繁殖茂盛，而毋須費多大的人力以控制之。

第三節 自然界的普通現象

巴克爾所說的第四個物質要素，即是自然界的普通現象。在這些現象中，第一種是足以引起人們的想像力，第二種即是刺激人們的理智作用。關於自然現象，我們可以這樣說：凡足以引起恐怖情緒，幻想情緒和驚奇感覺的事物，都易於引起想像作用，並使此想像作用支配理智過程。在自然界常常表現其無限制威權的地方，人類即感覺自身之渺小。他易抱悲觀的態度。他不去研究或思索大自然的眞面目。他只運用他的想像力，而不甚利用理智能力。反之，在自然界溫柔寧靜的地方，人類即抱自信的態度。他甚至要去控制大自然及其他人們。

一切最早的文明都發祥於熱帶或亞熱帶的地方。在這些區域中，大自然之於人類，是很危險的。地震，暴風，颶風，瘟疫是很盛行的。結果，人們的想像力是極其發達的。易於輕下判斷；思想失卻了作用。人們的心理常流於狂妄狀態。這些反動力使人生走到於情感的模式，詩的模式，而不近於科學的模式。宗教的情緒是很發達的。世界上這些主要的宗教都起源於亞熱帶和熱帶的地方。

東印度的文學和思想即表現大自然影響於人們情感和想像的結果。印度人對於文法，法律，歷史，醫學，甚至於對數學，地理學，和玄學等等的著作，幾乎都是詩的體裁。散文作品是受輕視的。印度古代的梵文包含非常多非常複雜的韻律，而為歐洲任何文字所望塵莫及者。印度文學幾乎是置人類的理智於不顧。例如，印度人的想像力對於古代，即產生了一種過分的尊重。這種情形使詩人把太古看作一個黃金時代。在印度的文學中，記載着古代一般人的平均壽年是八萬歲。有許多事例說到詩人生活至五十萬歲者。

反之，在希臘這個地方，大自然是比較寧靜的。人類的心理是趨重於理智作用的。在北溫帶中，科學是發達了。巴克爾說：『溫帶氣候是更適於健康；地震的現象比較稀少；颶風也不甚為害；野獸和有毒的動物，也不多。』換言之，巴克爾即是主張自然界各方面的事物都與人心有關。

巴克爾的著作，大都在說明自然界對於人類心理之影響，其所注重者即是關於文明生長的諸緊要

方面。巴克爾過於重視他的人類地理學之觀察 (anthropo-geographic observation)，雖然，這種觀察卻也構成了人類進步全景之一部分，並且從近代心理發展和環境控制的情形來看，這種人類地理學之觀察其重要性可約縮而為適當的比例。

第四節 森普爾

巴克爾開闢的領土，即由賴查爾 (1844-1904) 大大地加以發展了。這位德國的學者旅行家和地理學家普通被視為是將人類地理學奠定於科學基礎之上。森普爾女士想把他的著作人類地理學一書譯為英文，但是她覺得德文的結構，頗難正確地把握着。不易將賴查爾的觀察，轉置於她自己的適當言辭中。她也指出巴克爾缺乏系統和缺乏諸原則間不適當的聯絡。她自己的地理環境之影響 (Influences of Geographic Environment) 一書，立即成為關於討論自然界影響人類之標準著作。

森普爾女士繼從賴查爾之研究而加以改進，她也說及地位面積和疆界對於人民之影響，她指示海洋，江河，海岸線轉變人心的各種情形；她區分山嶺，平原，沙漠對於人類的影響。她敘述人類地面環境的產物。她也不適當地着重物質的影響；她把自然界視為主要的力量。甚至文明人之所發展其創作能力和無畏精神，也視為是由於大自然之所賜。雖然，森普爾女士卻把那些事實作了一個很整齊的排列，並用美妙

的文字，增加了那些事實的力量。無論學生或先生都不能忽視她對於自然界和人類進步二者交互作用的廣博研究。

許多其他學者也論到地理要素對於文明的關係，而漢廷頓的研究較爲重要。他描寫氣候情況最適於心理之刺激和發展，因此，他即依照氣候有利於心理發達或不利於心理發達之程度，把地球上的區域分爲若干類。甚至時季對於人類的活動，也有可測量的影響。漢廷頓對於各種工人作了一些實驗，於是得到這樣的結論：『體力活動和心力活動二者在春秋二季即達到最高度，在仲夏和深冬時，則爲最低度。』

動物之活動隨溫度而變異。低級動物在較高的溫度時似乎是達到他們最適宜於發育活動的狀態，勝於高等動物在此時的情形；甚至對於心理方面也有牠的最適宜於工作的溫度。『適宜溫度的法則，很顯然地支配了從原形質最低級活動以至於人類理智最高級活動的生命現象。』溫度之變化是很有利的；同樣，陽光和陰天之交替變化也是大有裨益的。氣候之濕度，對於人類活動大有關係。在乾燥的天氣中，新陳代謝的作用，來得大一點。漢廷頓想確定每月平均溫度之變異，每天溫度之變異，以及濕度之變異，是大有助於體力作用和心力作用，這種企圖，多少已有點成績。

然而漢廷頓最重要的假說，第一點，他發見地面氣候寒暖之分佈情形和文明的分佈情形是有一種相關性的；第二點，他認爲不同的氣候地帶和不同的文化中心點二者間也有相關性的。

在這方面，呂普利 (W. Z. Ripley) 也研究了氣候對於種族的關係。他分析了各種族以及地理對於人體色素，頭腦，體態，高度和其他主要生理特質以後，他即把氣候要素分為：濕度，暖度和無變化的現象。高濕度，過熱以及陽光或陰天經久無變化都會使心理衰弱，滯鈍和退化。

照呂普利的意見，種族之適宜於水土，是一種很遲緩的過程。這是需要長久時期的。大概白種人永不能真正適宜於熱帶的水土。他認為種族上之差別，是由於環境要素，較一般人普通所想像的為尤甚。

魏德利 (Weatherly) 關於住家地域，營業地域的區別，也是申述社會生活和社會思想上的重要趨勢。鄰里之交通，初民團體的變化性，以及地理要素次屬於心理社會勢力的新潮流，都是一些重要的發展。總結說來，物質勢力對於人類有強烈的作用。然而人類的心理能力逐漸發展了，他即得以免除一部分的環境影響。地理要素對於人類進步的關係，即指示這種影響是成比例的低減。羅威 (Lowie) 曾經很好地說明了環境有限度的影響，他指出同一個環境而前後各殊的文化，並且文化之沒落，我們也很難能夠根據地理原則去預測。

近年來，人類地理學的思潮表現了一種新形式。人文區域學 (human ecology) 是一個新名詞。這個名詞是從植物區域學中借來的，並把握了植物生活的某些趨勢，牠很注重經濟來源地和物質來源地用以解釋人類社會的生活和結構。在嚴格的生物基礎和經濟基礎之上，牠並不是社會學，只是對於過去所

研究的社會過程諸舊說，給與一種科學的修飾而已。

有些人極力把人文區域學認為是與各派的環境論相同，特別是與精神環境含義相同。時空關係這些概念乃是從哲學上借來的，但是也給與一些新穎而正確的有裨益的意義。人文區域學之與社會學相聯接，即在區域社會（community）研究這一點，牠之對於社會學，也有很重要的貢獻。

第十六章 斯賓塞與有機學派的社會思想

在十九世紀下半期時，社會思潮大受生物學的影響。普通對社會之研究都用生物來作比擬，即是將社會的結構和機能，比之於有機生物，斯賓塞（H. Spencer）即是這一派人物的領袖。他也很着重社會結構的性質；在他的社會學原理（*Principles of Sociology*）一書中，對於社會制度貢獻一個很詳明的歷史方面的敘述。

希臘學者，古代希伯來人，基督教的奠基者，都說及人類社會和動植物生活的類似情形。人類常常被比之於一棵樹或一株植物。

在斯賓塞著名的有機比擬之前，尚有生物學家如賴馬克（Lamarck）和達爾文（Darwin）的研究。賴馬克（1744-1820）主張：因動作和應用的關係，人類能發展某些特質，這種特質，是會遺傳下去的。這種學說雖被魏司曼（Weismann）攻擊了，但是牠還當作進一步研究人類進化的生物定律之基礎。

第一節 達爾文

達爾文 (1809-1882) 對於進化性質的思想，有一部分是受影響於馬爾薩斯 (Malthus) 的人口過剩以及由此興起爲生存而競爭的學說。他的觀念也根據於天然選擇 (natural selection) 的原理。他發揮了生物過多和生存競爭的概念，並使之闡發了天然選擇 (即過去所譯稱的天然淘汰) 和適者生存這些概念。天然選擇的過程說明了本能，模倣，想像，理性，自覺意識，以及美感和宗教衝動，由此，依照達爾文 的公式，人類是從最下等動物一級一級進化來的。

達爾文 結論謂：最適於生存者即是最能與其環境相適應的個體。如果環境是競爭的，野蠻的，兇殘的，則最適者即是最強健者和最兇惡的。如果環境是互相合作的，則最適者即是最長於合作的人。初期社會很殘暴的人，因爲理智發達了，即漸次知道彼此相合作。大家能合作的部落，當到和各份子不合作的部落相衝突，即得着勝利。是以合作和合作的環境其本身也是天然選擇的結果。

很不幸地，達爾文 的天然選擇這個概念，大被人曲解。根據這個曲解，即有所謂『社會的達爾文主義』這個學說。依照這種不正確的達爾文主義 之解釋，動物爲求生存，竭力奮鬥，在人類中，乃是一種經常的辦法。最兇殘和最乖巧的人們，在鬪體力和智力的環境中，即適於生存。同樣的情形，凡有能够統制強有力的海陸軍底國家，則在彼此爭霸的世界中，即是最適於生存的。由此說來，人類社會只是動物社會之擴張，而社會進步的基本定律即是權力的定律，最初是體力，其次是體力和心力兼用。

然而這種解釋並不合於達爾文自己的原理。當達爾文敘述生存競爭和着重生存競爭時，他也注意到並且着重這樣的事實；甚至在動物界也有互相約制的影響。他很明白地指示在許多種的動物生活中有合作的現象，這種合作的趨勢，是生存的重要原素。他也看見在高級的動物中，表現了一些新穎而複雜的合作，並且這些動物的高級心理活動，似乎也和擴大的合作精神有相關性的。這種原理應用於人類進步現象，即是指示合作態度最後或將成爲主要的生存力，並且在將來，最適於生存者或即是最善於合作的人們或團體。這種學說將更詳細地發揮於後面『社會學上的合作論』那一章。

達爾文在他的兩性選擇論中，對於社會思想尚有一重要的貢獻。這個觀念是自然選擇的一方面。在高等動物中雌的去選擇她們的配偶。例如歌喉婉轉或羽毛美麗的雄者，似乎是最適於當選者。因此，這些雄者即成爲這類動物後代的祖宗；而吸力較小的雄者即與劣等的雌者相配合。是以雄者具吸引力的形象，即擁有生存的價值。

在人類中，兩性選擇的原則也是適用的，但是他們兩性進行求偶的地位則相反。在人類史的初期時，選擇配偶，男子居於主動地位的風俗是很發達的結果，女子即想盡種種方法使她們自己漂亮動人，以求得到男子的選擇。

第二節 斯賓塞

斯賓塞 (1820-1903) 的社會學說比其他任何社會學家的學說都更引起了人們之爭論。在這些爭論中，斯賓塞的觀念往往一天一天地更受指摘，然而這種事實並不抹殺斯賓塞在社會思想界所佔的重要地位。

斯賓塞在早年即養成了因果思想的習慣，這即是說他相信原因，所以無論任何地方他都要找求事物的原因。因為他的父母曾經有過劇激的討論，以及因為他自己的獨立天性底原故，他即棄絕正教徒的宇宙觀。當初他是學習土木工程。他對於數學和機械學的研究形成了他的精密而有幾分惟物的宇宙觀。他的社會學說，一部分即他着重物理界的共存律和因果律之產物。

第三節 進化律

為了解斯賓塞的社會定律起見，須先看一看他的普通進化律。對於世界上各種事物，他都用因果連環法，追溯到兩種基本要素，即是物質 (matter) 和運動 (motion)——力的兩種表現。由於某種「第一因」(First Cause) 作用的結果，物質即開始有完整現象，同時出現了消耗運動的情狀。結果物質即由不定形的不相結合的同性 (homogeneity) 走到定形的相結合的異性 (heterogeneity)。在這種過程中，未被消耗的運動即受着一種相似的變化。

這種進化律最好的解釋，即見於牠之適用於社會現象。假使有一個近代城市的鄰近地方，要從事於組織。牠具有物質原料和心理能力。這些鄰人對於社會組織的活動，都是沒有受過多少訓練的。在這種意義之下，他們是同性的。其初他們是不能在一起工作；事實上他們也不知道做什麼；因此，他們即形成『不定形的不相結合的同性。』但是一經經驗了社會組織的活動後，他們各份子即知道聯合工作。各個人都從事於他最能勝任的工作。大家都向着一個固定的目標進行。於是即出現了定形的相結合的異性。再者，人們未曾消耗了的精力，也會被過去從事於社會組織時所經驗的模式觀念所影響和改變。

斯賓塞的進化律應用於人類進步方面，有優點也有弱點。並不是任何時都有一種原始的同性。一經加以精密的考察，則在所有這些人們的複雜經驗和潛伏性未有互相聚合以前，這種同性即已消失了。這是很明顯的，當毋須再指出其他的錯誤。雖然，我們對於斯賓塞，卻也應承認他是發揮了社會進化的概念，視社會進化爲宇宙進化之一方面；並且他也着重社會事象中自然連索性的觀念。

斯賓塞的社會學原理一書，開始很縝密地敘述初民的情形——這是與生物細胞相當的原始社會之單位，初民的體格、情緒和智力諸方面底生活都很顯然地陳述了。他把初民在各種環境之下——無機環境，有機環境，超有機環境——的行爲都加以分析。他只着重當作原始單位的單純的『人』，而忽視『團體』在社會進化過程中之重要。再者，斯賓塞也輕視了初民的理智性；他否認初民有空泛的思想、想像和

原始觀念等性質。

斯賓塞關於初民觀念的討論，表明他是讀了許多參考書。他的『歸納法』常被他們對於初民生活的成見所影響，不願他忠實的希望和努力是要科學化。當他敘述族部、家庭和其他團體時，對於個人心理交互作用和個人與團體交互作用所產生的結果，他是很少認識到的。

關於國家，斯賓塞提倡了一種個人權利的學說。他否認國家是社會軍事組織的產物。這種統治乃是原始野蠻的。牠（軍事組織）是同性單位的組織，其中各個人對於這種組織都是一些奴隸。

第四節 工業制度

斯賓塞相信一種新工業發達了，則個人即可由此互相分化和發展，並且他們也可由此從專制政治走到平民政治。在斯賓塞看來，人類是超乎國家之上的。在未來的工業制度中，他預先看見了有一個時代，社會上的主要事業都是爲『各個人』謀利益的。他預料將有一個工業國家的時期，和平無戰爭的。在那個時候，國際上的唯一衝突，只是屬於天性方面的。這些衝突也不過是各國要求養成其國民使之最美滿和諧地發展其個性的一種競賽而已。

輕視政治重視個性的工業國家之興起，即將產生一個打破國界天下爲公的世界。雖然，斯賓塞的工

業主義，也有嚴重的弱點。牠含示了社會組織比社會過程更重要。牠忽視了應當促進遺傳心理之變遷。牠假定工業社會在本質上是和平的。牠過於輕視了社會化的心理動機之重要性。

從軍事的社會組織，要變到工業的社會組織，有六種主要的社會制度當受很深刻的變遷。斯賓塞曾經很詳明的敘述了這六種制度的結構，即是家庭的，禮儀的，政治的，宗教的，職業的，和工業的組織。政治的和工業的兩種組織，上面已經說過了。斯賓塞對於其餘這四種的討論，多少有點正確之處，但是其中主要點若用現在的概念和材料來判斷，則不可靠的。

第五節 有機的比擬

斯賓塞最出名的地方，大概是他陳述了一種有機的比擬。他建立了這樣的假說：社會是像生物有機體，於是乎他即用邏輯的方法，極力排除各種異議以保護這個假說，然而邏輯卻使他的社會學毀壞了，因為牠壓倒了他的科學智慧。

斯賓塞認為有四點是社會和有機體相類似的地方。(1) 這二者的發展都是由於總體之增大。(2) 每種發達都會使牠的結構增加複雜性。(3) 有機體和社會，其中各部分都是互相依賴的。(4) 社會生命也像有機體的生命一樣，都比其中任何部分或任何單位的壽命長得多。

但是社會和有機體，有些不相似的地方。斯賓塞對於這些地方曾經加以分析，並認為只是表面上的差別。其主要差別共有四點。(1) 社會並不像有機體，牠是沒有特殊發達的形體，不像人體一樣，具有顯現的四肢或顏面。(2) 社會的成分並不構成像動物那樣的連續總體。構成社會的單位（人）是自由的，不是密結的，而是多少有點分離的。(3) 社會的各部分對於全體，其位置並不是停止的固定的。(4) 在有機體中，意識作用是集中於個體的某一小部位的，而社會中的意識作用則是分佈全體的。上述社會和有機體二者間表面上的差異，在斯賓塞看來，是難以承認的。

關於進一步去討論有機的類似性，斯賓塞把有機體的營養系統比之於生產的工業或政府中的金融機關。再者，有機體中的循環系統和社會上的交通機關，也是很相似的。其次，在這兩個場合中，都發展了主宰的機關。在有機體中，有一個重要的中樞和次要的中樞，感官和神經器官。在社會中也有相似的結構。這即是政府。其作用在乎調劑生產者和消費者的差異。這些比擬對於了解社會的性質，僅有少許的裨益。當到牠們比擬過甚時，往往弄成笑話；例如斯賓塞自己極力要將御前國務會議比之於腦髓，上議院比之於小腦，下議院比之於大腦，這卻是穿鑿附會了。

斯賓塞很廣泛地很勇敢地應用了這種比擬，而後來則完全視之為成立其歸納學說之間架。這個結論包含許多衝突點。當到把這種間架除去了，則社會即成為空洞而難以了解的東西。如果社會是像有機

體，則牠當然有生長老死的天然循環現象。然而依照華德及稍後其他學者所發揮的「終止進步」的概念，社會之死亡，並無有機體那樣的不可避免性，乃有賴於社會各份子的見識，計劃，勇敢和活動以爲斷。

許多年數，大家都很普通地批評斯賓塞，差不多所有這些批評都很允當的。再者，既有這樣多的批評，則對於斯賓塞著作的價值似乎有所貶損。然而斯賓塞對於社會思想的貢獻是不容輕視的，其理由如下：

- (1) 他着重進化律和自然因果律。
- (2) 他敘述社會進化認爲是宇宙進化之一方面。
- (3) 他指示生物有機體和人類社會間的類似性。
- (4) 他指明社會制度之重要任務。
- (5) 他很重視「個性」。
- (6) 所謂國家是主宰的機關，一切國民均須機械地服從牠。這種觀念，他曾極力加以攻擊。

第六節 菲斯克

斯賓塞有一位忠實而又有才能的美國朋友，即是菲斯克 (J. Fiske, 1842-1901)。菲斯克的社會思想，建立於達爾文和斯賓塞的進化公式之上。在他的宇宙哲學 (Cosmic Philosophy) 一書中，菲斯克主張人類進化在宇宙進化的性質中發生了一些基本的變化。自從人類發展後，在宇宙中即有一種新力量——人類的精神和靈魂。有了這種心理能力遂將純粹的體力，自然力，物質力居於次要地位，而由精神力量去統治。再者，在人類進化中，精神生活的利己主義漸次走到兼愛主義，在身體方面未有若何重大的變遷，然

而在心理方面，卻產生了一些沒有預料到的發明，使人類不會像動物一樣，超越了機械的適應環境，而至於漸能積極地控制適應環境的過程。人類是進化過程中的最高級底產物，有權力以左右宇宙發展的全部行程。菲斯克很顯然地注重進化中的心理能力，以及這種能力對於使人類成爲有意識的和根據社會原理以組織團體的地位。人類不是進化中的偶然現象；乃是至尊無上的要素。人類主要的目的不在乎延續種族，乃在漸次發展社會之目的。

菲斯克繼承梅因 (Maine)，泰勒 (Tylor)，麥倫南 (McLennan) 和 拉包克 (Lubbock) 的觀念，他這樣的結論：當到所有高等好羣動物暫時組織的家庭，一經變爲最高級動物的永久組織時，即開始有社會進化。合羣現象發展而爲固定的家庭關係和家庭責任。社會進化增加了理智上的複雜性和專門性，而這種情形又需要延展神經機能成爲有組織的時期。這種轉變是需要相當時間的，所以需要有個嬰孩時期，而爲下級動物所少見的。和這種嬰孩時期有關係的，即是在其他高等動物中，親子相愛的期限是比較短的。在人類中，父母之愛，不僅是很強烈的，而且是很悠久的和很寬宏的。在這方面的進化，相關地發達了三種要素，即是嬰孩期之延長，父母愛情之出現，以及理智之增加。嬰兒時期之漸次延長，一部分也是理智增加的結果，而同時這種嬰兒期之延長又促進了永久關係，互惠行爲和社會性之確定。

菲斯克是第一個指明遠慮將來之主要的社會哲學家，他把遠慮將來這件事當作進化過程中之方

面。文明人之異於野蠻人，其主要點大概即在乎前者能够使其行爲適應於未來的境遇中——無論偶然的境遇或必然的境遇。這種性質是由於謹慎的原故，並且大部分也由於文明人有優越的自制力，這種自制力是道德進步中的一個主要原素。這種深謀遠慮的作用是在任何社會中積蓄財富的必需的先決條件。文明人之所以能發達科學和成就許多高深的哲學系統及宗教系統，牠也是基本要素。

第七節 李林裴

李林裴 (Lilienfeld, 1829-1903) 把有機的比擬，當作他的社會學說之一重要部分。他將個人比之以有機體中的細胞；政治組織和工業組織比之以神經系統；社會的文化產物則比之以有機體細胞間的機體。

李林裴將個人生長的時期比之以種族發展的時期，即野蠻時期，半開化時期，和文明時期。這種比擬，菲斯克曾經應用了。普通說來，雖有幾分真實性，但這種舉綱要的學說並不能使之作詳細的說明。

社會集產化 (social capitalization) 這個概念是由李林裴創始的。這個概念的意思，他是指用社會的能力去貯蓄有用的觀念和方法，並且把牠們一代一代遺傳下去。由此，每一代的人都是過去人類經驗的繼承者。

發揮社會病理學 (social pathology) 這個確定的概念，在社會學家中，要算李林裴是最先一個這樣的人物。雖然，他對於這方面的研究是非常軟弱的。他區別常態有機體和病態有機體，於是即用比擬的方法，也區別常態的社會和病態的社會。依照李林裴的意思，社會病理學討論三種疾病，即是工業病象，道德病象，和政治病象。當他把工業病象比之於神經錯亂，將道德病象比之於癲狂，將政治病象比之於中風病時，這種有機的比擬，卻弄成了好笑的幼稚的牽強的附會。他也擬成了一個社會治療法的系統，以對付這些病徵。

第八節 謝夫耳

謝夫耳 (Schaeffle, 1831-1903) 也是有機比擬說的一個信徒，但是他比斯賓塞或李林裴都更值得注意的。謝夫耳認為大體說來，社會並不是一個大有機體，乃是一個大心理。他陳述機能方面的比擬，而不着重於生物方面的比擬。斯賓塞特別有興趣於社會的結構，謝夫耳則注意於社會的機能。

在他的機能比擬中，謝夫耳將理性比之於立法院；將意志比之於行政官員；將美感的判斷，比之於裁判官。謝夫耳的心理學，是不正確的並且全體也是不合科學的；他的比擬對於社會之了解並無甚裨益。雖然，在這些對象上，他的思想卻代表了一種進步，超越了斯賓塞的觀念。

在社會本體之結構與發展 (Bau und Leben des Sozialen Körpers) 一書中，謝夫耳努力於發揮一個完善的社會學系統。他的學說是根據這樣的原理：『機能引導結構，而結構則限制機能。』活動促進身體結構發育，同樣也引起新社會制度之形成。身體結構和社會制度，亦同樣會限制活動和效用。這些命題的着重點剛與斯賓塞的相反，大體上牠們是不錯的。

謝夫耳雖然是屢屢說到『社會體』(social body)，但他對於這個概念並未給以特殊的意義。他介紹『社會過程』(social process) 這個名詞，但是沒有分析牠的性質。他棄絕『個人是社會的單位』這個概念；把團體認為是社會最重要的單位。社會進化中的天然選擇在各團體的標準間即表現了牠本身是矛盾的。附帶在這裏說及的，瓦姆斯 (Worms) 認為社會意識之存在，無關於個人的意識，他主張生物有機體和社會有機體二者間的主要差別，只是溫度上的差別。

謝夫耳認為政治須表明牠本身是在保護社會的弱者，以及維持全體的最高福利。他指示社會的責任依賴於社會間最有教養的最優秀的份子。他很聰明地着重個人和團體二者有目的的活動之發展。

第九節 麥肯基

麥肯基 (J. S. Mackenzie) 的觀念異於斯賓塞，李林斐和謝夫耳的觀念。麥肯基並不用有機比擬的

輪廓；他是用異體同形(homology)來解釋的。依照麥肯基的意思，社會並不像有機體；牠乃是有機的。

社會的有機性有三種：(1)社會各部分與全體之間有一種內在關係。個人反映着他所生活於其中的團體之文化。(2)團體之發展是藉着內在的過程。團體是建築於過去傳下來的和從其他團體得來的這兩種觀念之上，然而牠（團體）必須利用這些觀念和使之成爲自身之一部分後，他才得有真正的發展。(3)社會是向着某些目的進展的，這些目的在社會本身中即可發見的，用分析一個團體的理想或發動力這種方法，即可決定這個團體所進行的方向。

麥肯基主張事物有一種內在原理，特別社會是如此。但是他卻相信關於這種內在原理的和關於人類主要統一性的知識，並不能被約化而爲科學，只能構成社會哲學之基礎。社會哲學並不供給事實，只要解釋某幾方面的人類生活有關於人類社會統一性之意義。

家庭與國家是養成人類彼此最相親密結合的兩種聯絡形式。如果言語可稱爲社會制度，則牠大概即最基本的制度。因爲牠產生一種社會共同精神，由此精神，社會的親切關係才能出現，以及公共的福利才得完成。

照麥肯基的意思，社會進步有三條主要的路線，所以也有三種主要的社會控制方法須得獎勵的：(1)人力支配自然界的勢力。(2)以社會精神控制個人。(3)自制。

社會進步的道路常被一些障礙物所阻滯。其重要者即是：(1)物質生活上的需要佔優勢。這些經濟慾望是非常普遍的和強烈的，牠們似乎無論在什麼時候都壓倒了人類其他一切的慾望。(2)動物的衝動性很強烈，特別是愛和爭鬪。固然愛可以助長人類的團結，但牠通常只產生一種有限度的團結。再者，這一種形式的團結，易流於和其他形式的團結相衝突，於是遂至於發生劇烈的爭鬪。(3)機械的制度常常佔勢。人類生活易受政治組織的重量所壓榨；思想易為學究派頭所破壞；工業易為經濟制度所壓碎；國家精神易為無生氣的官僚政治所傷蝕。(4)無支配主義(anarchism)。醫治過度組織的方法，並不是無支配無組織，因為人生與社會是許多相衝突的趨勢所構成的，這些趨勢必須用思想的權力去支配。但是只運用個人的思想也是不夠的。個人思想似乎是以自我為中心的，以及似乎常常不過問團體生活的問題，或者對於這種問題，只作一種很窄狹的解決。(5)保守主義。一種確定而有利益的文明，若過於重視牠的過去歷史，則是很危險，牠往往使牠本身流於衰微腐化，而缺少很清楚的高級發展的景氣。

麥肯基贊成國際主義。由此則任何人都不再注意於他自己的國家而視之為努力的唯一目標。他曾說：『地球是我們的國家，地球上所有的居民都是我們的同胞；只有承認了這一點，我們才有資格去努力永久的安寧。』

當麥肯基敘述社會是有機的，他即超越了那些有機比擬論者，而更進步一點了。在社會哲學方面，他

貢獻了重要的模式觀念 (pattern-ideas)。他避免了有機比擬的弱點，同時又表明了潛伏於那個概念 (有機比擬) 之下的價值。

本章討論了社會思想史中的一個重要時期。這一個時期的生物學是很有缺陷的，所以社會學應用生物學的知識是沒有什麼功績的。本世紀的初年，對於生物學的思想有了顯著的進步。關於遺傳律和變異律已增加了許多；而遺傳學也已成立了。而本世紀的最初十年間也興起了優生學 (eugenics)。下面有一章，將陳述科學的生物學，特別是優生學，對於社會思想的貢獻。

第十七章 華德的社會學

華德 (L. F. Ward) 的名字，是介乎社會思想的舊時代和新時代之間。華德是半舊半新的人物。他採取孔德的實證主義，以及一部分根據斯賓塞的進化原理，但是也反對斯賓塞的放任 (laissez faire) 觀念，以及他的進化決定論，特別關於教育方面是如此。大概他的最值得注意的工作即是撼動帶着斯賓塞色彩的社會思想界而走到一種新思想方法。

華德很熱烈地擁護社會導進論 (social telosis)。人類能够改變，阻滯，或催促大自然之過程。華德創倡動的社會學 (dynamic sociology) 這個概念使世界人士注意。他雖然也很有興趣於社會靜學 (social statics)，但他的主要論旨即在乎認為人類利用他的理智，不僅能轉變自然界，並且也能轉變社會界，再者，人類不僅能利用自然力以爲社會目的，並且也能利用社會力以爲社會目的。所以華德在現代能佔有高地位，不管他的一元哲學和他的心理學前提是不正確的，但他還是一位世界重要的社會學家。

華德生於伊利諾斯省 (Illinois) 的若雷 (Joliet) 地方。他受的教育有限，很早就做工去了，其初是從事農業，次則充任輪匠。他非常喜歡讀書，並且大都是自修的。自從他在南北戰爭服務出名後，他即在美國

政府任職，繼續有四十餘年之久。他在政府中所任的，是地質學家和古生物學家的位置。不管他是勤勉於政府的職務，但他還能抽出時間去思索和著作縝密的社會學的思想系統。

華德最初發表的社會學著作是動的社會學（1883），最後發表的是宇宙之一瞥（*Glimpses of the Cosmos*, 1913），這部大著，除第一冊外，其餘都是死後出版的。其餘介乎上述二者之間的重要著作依次序排列，即是純理社會學（*Pure Sociology*），應用社會學（*Applied Sociology*）和文化中之心理原素（*Psychic Factors in Civilization*）。

華德是嚴辭正色毫不假借的。一九〇六年，他開始教社會學的唯一實驗，是年六十五歲。他在布郎大學（*Brown University*）當社會學教授，直到死為止——為時共七年。他得到他的夫人做他的勤勞不倦的助手，她為他保留了許多的『參考文字和報紙短評』、『親筆手札』和『傳記』。

第一節 動的社會學

華德之著動的社會學一書，是由於他覺得一八七五年以前社會科學的思想界過於荒蕪了。他觀察到斯賓塞流行的學說是靜的，而斯賓塞的美國信徒之觀念則僅僅是消極方面的動的。華德相信社會科學能够真正成立以前，必須先表白積極的動的要素。無裨益於人類的科學是沒有生機的。為求從當時

那種無生機的現象中救出社會學起見，他即著述動的社會學，他認為社會現象是可以由社會本身用理智去控制，以適於牠本身的利益。在動的社會學中，他的主要論旨，即是『必須把普及教育當作一種明顯有利的而又最迫切重要的社會責任。』他主張一種真正進步的通俗科學教育的系統。他宣稱苦心孤詣所已搜羅到的事實，現在並沒有百分之一，為百分之一的社會人員所認識，所以一萬個真理並沒有一個是完全為大家所了解的。

在社會思想中，受斯賓塞所保護的很流行的放任說，被華德用他的優越智力，加以攻擊。華德反對所謂自然界的力量只是萬能的進化過程中底成分。他指明人類之所以異於禽獸，是由於人類發達了心理性質，這即是見識和理性。他並說明人類因為有這種發達所以能够認識這種盲目的進化力之作用，並且能支配這種進化力之作用。所以『放任說』不僅是錯誤的，而且是有害的。華德說：社會能改良其自身，並且牠應當合乎科學地使其自身去利用機會，這即是真理。

消極的進步即是指那些社會力一任其自由，只附屬於一般進化律之下。至於積極的進步即是用人類自覺的意志指導社會力。社會靜學討論社會秩序的性質；社會動學討論社會進步的定律。社會動學有兩種研究：一種是分析和敘述在自然定律影響之下的社會行程——這即是純理社會學。牠是純粹的診察社會；而無關於『社會應當如何』這個問題。牠是就社會現象和社會定律的原本面目加以敘述。其他

一種即是討論用人類的意念去應付自然社會力——這即是應用社會學。牠是研究將積極力量應用於社會進化中的技術。這種方法很顯然地是人類的過程，並且完全依賴於人類本身的行動。應用社會學是討論社會的目的和效果。

純理社會學記述社會的自然發展；而應用社會學則討論用人爲的方法以加速社會中的自然過程。純理社會學討論成績；應用社會學則討論進步。但是應用社會學並不是社會改良；「牠本身並不應用社會學的原則，牠只要說明這些原理如何可以應用。」牠將這些原理認爲是社會行爲的指南。把這些原理應用於社會的和政治的實施方面，即是社會改良。

自然進步和人爲進步的區別，是很明顯的。前者是盲目的發展；後者則爲有目的的造作。前一種是原始過程，後一種則爲目的過程。前者顯然是增加分化，後者則具着預期遠慮之過程。人爲進步是優於天然的進步。

華德是一元主義者。他相信大自然的絕對統一性，從最初天體的變化以迄於社會風俗制度之嬗遞都是一貫的。他主張「生命是物質的一種性質，」並且他老老實實地宣稱「生命是許多分子所構成的一團原形質繼續運動之結果。」心理現象則是「一種關係，這種關係潛伏於腦和神經系統的物質分子之中，以及存在於這些分子和外在世界的物質之間。」心理固然是關係的，非物質的，但牠有物質爲之基

礎。雖然，關係是構成物質的性質，所以心理也和生命一樣，同是物質的性質（見動的社會學）。華德所用以支持他的一元學說之邏輯，其本身即已表明了他的錯誤。

第二節 人類起源

不像孔德一樣，華德是相信人類自始即反社會的而並全是自私的。當人類的最初時期，人類所過的生活，幾乎是孤單岑寂的，至少也只是小團體的生活。他們周圍的，都是一些無機界和有機界的富有毀滅性的勢力。他們幾乎是無多大的體力以抵禦那些兇猛的野獸。其中有些人利用了智力以濟其體力之不足。應用智力和機巧，他們遂得以征服野獸，保全生命以及蕃殖後裔。和這種機巧相並增加的，即是腦之大小和身體之大小成比例地增加了，並且腦之結構在性質上也大大地改進了。

這種腦之發達，是用以明瞭團結利益的首要先決條件。人類在當初即認識了團結的功效，由此遂脫離孤獨的放肆的社會生活時期，而走到第二個互相爲依的合羣時期。這第二個的時期因爲受外界壓制的原故，並不含有永久性。互相團結的趨勢往往不順遂的，並且時常因爲爭有限的天然食物而致發生兇殘的衝突，把團結破壞了。華德因爲主張人類的祖先是暴躁好鬪的動物，他遂越出了科學歸納範圍。他因爲相信互助是自私心理的產物，遂再干犯了最好的科學思想。大概自私心理和互助意識是同時發達的，

而發達的原因或許有一部分不相同。當到這第二個時期中，人類的語言即成了一種技術，這是團結生活的自然產物。

雛型政治組織之出現，即表明開始到了人類社會的第三個時期。爲求保護起見，許多部落即互相聯合於中心統治之下。各部落之相聯合，由於外力壓迫或利益以及求保護的原故；社會組織的範圍從此擴大了。然而爲求保障和平而成立的政府，卻變成了對外戰爭的一個重要原因。爭政權爭土地遂使人民陷於悲慘毀滅的戰爭中。現在的世界仍在這第三個時期。

然而照華德的意思，國際間的戰爭，將來終有一天會消弭的，國家的偏見是將會軟化的，語言的紛歧是會消除的，所有的政府大概將將凝結而爲一個。這一幅畫是代表社會生活第四個理想時期，並且也許永不會達到的。華德抱着強烈的信仰，認爲現代的國家主義的時期，定將繼之以大同主義的時期。華德想像人道主義的情感將得到最後的勝利，這種勝利也即是實際利益之勝利，牠將把現代的語言，國家自大和國際仇視等等障礙一齊掃蕩，用一種單純的政治組織，將各國完全聯合於一個大社會團體中。

第三節 社會力

華德之分析社會進化全憑於他的『社會力』(social forces) 這個概念。主要的社會力即是慾望

(Desire)。任何天賦的衝動力當其未得滿足時，即表現而爲慾望。這種求滿足的努力即構成慾望以及構成社會世界中的動力。『慾望是一切行動的主要基礎。』

慾望是有許多和很複雜的，但是一經考察，即可把牠們分類。慾望有兩種基本而重要的類別，即是營養的慾望和生殖的慾望。第一類的目的在求保持個體；第二類的目的在求綿延種族。

『一切動物的首要慾望即是求營養。』這種慾望自生至死都是主要的。華德概括的陳述，認爲人類花費了許多年載的幼稚時期，都只是爲着生存物質之追求。當到天然食物供給不足時，人類即被逼於從事創作，從事勞動或者至於餓死。一個地方的人口太多了，不是某些人移往他處，則必須有些人從事勞作開發自然界以增加維持生存的物產。

求生的慾望使人類從事勞動，雖然，勞動並不是人類天然的趨向。照華德的意思，勞動乃是非天然的和討厭的。常常有飢餓的威脅，遂把人類改變而爲勞動的人類。然而要求勞動有效則必須繼續對着一定的目的加以努力，直到達到此目的爲止，這種過程即是發明的本質，最高級的最有用的勞動之形式。人類無翅以飛行，無爪以掘地，也無其他防身的利器，在他當前的，只有一條進行的道路，這即是發明，由此，他可以突破外界的限制，以及利用大自然。

華德忽視了韋伯倫 (Veblen) 所說的工作本能。人類是有一種要動作要做事要活動的慾望——只

有如此，他才能免除無聊（ennui）的感覺。他看見自然界粗糙的物質受自己心力的經營而變形，即獲得無窮的樂趣。

雖然，這種營養的需要，大概是發明工具和貯藏食物以防飢的主要因素。這些工具和貯藏，即構成了財產。而同時財產也就代表權力。取得財產的方法即發生大力量。要求財產的劇烈競爭也發達了。『大爭鬪是爲求財物的而不是求方法；只求達到目的，不管採取何種手段。』經過許多年載直到現代，這種取財的道德，都沒有什麼發達，而能與其他生活上的道德相平行。

第四節 社會欺騙

欺騙的行爲很早就顯著了。我們欺騙一個動物以求捕獲牠，豢養牠或者殺牠。我們也欺騙自己的同胞，並且奪取他辛苦賺來的財物。社會是盲目地獎勵欺騙，甚至當到個人利用之以危害大家的幸福，也還是這樣地獎勵。社會是尊重那種善於取巧的人。

華德宣稱人類要求取得財產而不顧手段的慾望，自來就是很強烈的。現在所已出現的唯一不同的地方，只是減少了惡毒的方法和產生了一些強制的法律，而這種法律也是使各個人去取巧，以及在規定的限度以內，去實行他們的欺騙而已。這種求獲得的衝動，產生了大多數的社會罪惡，貧者過貧，富者過富，

以及不事生產的富人，遠多於會生產的富人，這即是證明社會上的罪惡。在另一方面，因自己懶惰而致貧窮的人，是非常之少，但自己勤勞而仍然貧窮者爲數卻非常之多。

用軟化人類心腸的方法，並不能消弭這種奪取財物的罪惡。華德以爲要使人們不採取上述行動，而能利用他人財產以謀全體之福利，這是不可能的。於是他即藉社會科學以教訓人們使大家知道那種行爲是反乎他們自己的最高級之發展。

華德認爲賺錢的傾向，是一種最有利的心理屬性，而同時也是一種最庸俗最卑賤的心理屬性。牠之所以有利，因爲牠是一切工商業興起的動因；牠使有閒階級得以從事於理智上的探索；牠鼓勵人們之探險，發見和發明；牠是一切大事業之基礎；並且牠也是文明發展中的主要動力。文明既然全是人爲的，而金錢又能買得人類慾望的各種對象，所以金錢之擁有即成爲大家努力追求的目標了。

反之，賺錢也足以供給一種卑污的享樂。牠常常流於貪婪。牠使人類間產生一種金錢上不平等的現象。從道德觀點來說，求賺錢發財的努力，是人類最可咒詛的事。因爲有這種求發財的努力，所以有許多嬰兒一睜開眼睛，即是無窮財富世界中的富家翁；而其他同樣有價值的嬰兒則一張開眼睛卻是赤貧世界中的乞丐。

第五節 社會寄生者

社會分爲兩個階級；勞動者和不勞動者或寄生者。不勞動者利用他們的各種機巧的方法。不勞動者獲得財物的主要方式即是搶劫、盜竊、戰爭、政治手腕、利用宗教和壟斷專利。這些方式之排列即是代表不勞而獲財物的方法之循序史。

搶劫是最粗魯的取財方法。盜竊則代表最低級的機巧手腕。侵略的戰爭是大規模的搶劫，而至於引起愛族部的偏狹心理。戰爭中的狡騙欺詐，結果遂形成了戰術。政治手腕常常是被少數奸巧聰明的人物，爲自私自利而應用。他們一方面計劃供給羣衆慾望的方法，而同時他們自己則專享受從鄰國得來的豐富的報酬。至於利用宗教以取財的人物可用婆羅門教、佛教、奧賽利教、奧麥茲教和基督教中的許多僧侶來做代表，他們發達了一種很有效的取財的方法。他們常常是站在鬼門關的面前，利用死者親屬之悲傷和恐懼，即要求一種報酬爲之超度，以保證死後之安全通過危難。壟斷專利是很機巧地利用某種生活物料之缺乏，或者故意製造缺少的機會，由此而從中取利。壟斷專利之有組織者，爲交通方面、貿易方面、金融方面、勞動方面、製造方面。

非勞動份子的合作行爲優於勞動份子。很不幸地，勞動份子並不很了解合作的原理，也不知切實地從事合作。他們所受的教育，不及非勞動份子；他們的讀書時期，即已用之於從事工業學徒了。他們一經學徒弟以後，勞動的疲倦使他們沒有餘時餘力以增加知識。華德這樣地宣稱合作是優卓理智之產物，然他

卻忽視了合羣本能，親子本能以及社會團結的衝動所佔的地位。當他稱競爭為自然律，而合作則為人工的時，他僅看見一部分的真理。雖然，他卻很銳敏地觀察到能够合作的人們即得發達而壓制其他互相競爭的人們。同樣的情形，個人要求保持自己的利益既須合作，則社會要求一切進步，當然必須有組織。

第二種重要的基本力即是生殖慾望。這種慾望是為將來為種族的。動物之進行表現這種生殖慾望是不會感覺什麼羞恥或禮儀的。至於人類之表現這種生殖慾望則應受理性和思想的作用而發生羞恥和禮儀的情緒。牠們祕密表現而至於引起稀奇的危險形式。

在動物中，配偶之選擇，大都由雌性方面而決定。事實上，在最低級的動物中是沒有雄性的。在某些比較高級的動物生活中，雄性只是附屬的。但是在人類中，男性的選擇是很發達的。兩性配偶這樣的變遷是動物界和人類界之一異點。這種轉變的情形，即由於生物愈進步，牠的有機體即更富於感覺性，並且男子應用他的理智即能引起和滿足女子的許多慾望，以及由此且能使女子把男子看作是她的保護者和唯一愛她者。

第六節 愛的形式

在人類界中，生殖力首先表現一種雛型的性愛，即是動物天性上的性愛，但是卻含有基本的意義。兩

性的戀愛是配偶中不自覺的然而卻是很重要的因素。在比較進步一點的形式中，即稍為帶着一種真正的不過是暫時的相愛成分，於是兩性之愛即成爲浪漫之愛。依照華德的意見，浪漫的性愛，不適於經常生活之人們。當性愛熱烈時，他們只彼此相聚而未能操作什麼事體了。男子不適宜於業務，婦女不適宜於社會生活，他們二者也不適宜於理智的探求。然而只有能滿足對方慾望的事物才足以引起他們兩造以努力追求。

天然的或性慾的戀愛既成爲浪漫戀愛之基礎，所以浪漫之愛也就表示開始產生了再高一級的戀愛形式，這即是婚姻之愛。雖然，男子之愛其妻，或婦人之愛其丈夫，是根本與浪漫不相同的。這種婚姻之愛是比較固定的，不甚會擾亂經常生活之過程，並且也使家庭成了社會生產的制度。牠往往達到高度的精良組織，而且因爲夫婦能共受苦樂，遂發達了婚姻戀愛之優點。

由母性所產生的母愛表現了異常高度的勇氣，甚至在動物中也是如此。爲了保護她的子女底原故，母親常常是進行最可驚訝的動作。在她的最高的形式中，母愛畢生都表現了非常顯著的能力，以及額外的寬宏大度的行爲。

其次，即產生血統關係之愛。照華德的意思，這種愛是指父系的和兄弟方面的慈愛。牠成爲血統關係之團結，這種結合存在於原始血統團體的份子中，並且也引起了種族的情感以及世界休戚相關的感覺。

華德也指明對於上述各種形式的愛，都有一種相關的恨。這種排斥力往往大於相關的愛。妬忌時常引起激烈的和破壞的行動。種族之恨，往往變成一種惡毒的慘酷的和很廣泛的情緒，而致於消失各種向着世界進步的趨勢。

婚姻制度是從這種生殖力的作用發展出來的。一夫多妻，一妻多夫以及許多其他婚姻形式由此產生了，而一夫一妻制則成爲最優越的婚姻制度。

第七節 兩性間的差別

生殖力也引起了兩性在社會上的許多差別。男女在社會上的活動都走到了各佔有一個相間隔的領域，並且是代表懸殊的社會境遇。雖然，男女在一處過生活且結爲伴侶，但是事實上，他們是居於相間隔的世界以及在不同的地面上。兩性間有幾種重要的不平等的現象。(1)服裝方面的不平等；這種不平等使婦女負載着一些裝飾品，並使她感覺大大的不安和痛苦。(2)責任上的不平等；這種不平等現象即使把婦女限制於家屋中，並把她當作奴隸或嬌妖的嬖人。(3)教育上的不平等；在往昔，社會使婦女不能有各種機會以獲得經驗知識。再者，社會也拒絕婦女去受訓練而獲得知識。(4)權利上的不平等；這即是說婦女在法律之前是受歧視的。在立法上沒有直接的代表，在財產方面，她們也感受痛苦。(5)一般性別上的不平等；即

是說有時候，婦女被視爲男子的財產或奴隸。總之，婦女一向是不允許參加高級理智活動的，同時也不允許享受社會機會和政治機會的，直到近年來，這種情形才發生變遷。

說到華德的慾望之類別，我們現在可以進行討論第三種力——社會發展力 (sociogenetic forces) 和營養力或生命發展力 (ontogenetic forces) 及生殖力或種族發展力 (phylogenetic forces) 不相同，這種社會發展力是直接產生民族改良或社會改良的。生命發展力保證個人的存在；種族發展力保證一民族之存在；社會發展力則保證民族或社會的進步。華德分社會發展力爲道德的美感的，和理智的諸種。道德是民族的或者是個人的。民族道德大都是風俗之產物。依照華德的意思，所謂責任即是有利於種族安全的行爲，至於美德即是生活和品性上的態度而適合於使人類在地球上得以保存和繼續。反之，個人的道德則根據於互愛之上。互愛即是耗用自己的精力以爲他人之利益，並且包含希望他人也如此待遇自己的心理狀態。道德產生人道主義 (humanitarianism) 其目的即是淑世主義 (meliorism)。淑世主義之目的，則在乎組織社會，以可以保持最大的享樂而減至最少的痛苦。淑世主義對於人類社會是一種非感情的改良。

華德主張美感力 (aesthetic forces) 含有一種要求顯著深刻的對稱形式之需要。一種自然風景初視之好像是不規則的齒狀形的，然而實則牠骨子裏，有一種根本的對稱和平衡。雕刻畫，園藝等大都是大

自然之模倣。至於建築則着重直線，有規則的曲線以及其他對稱的和幾何的形式。因為普通樂器之發明，音樂即公共給一般人民欣賞。然而不幸的，像這種通俗之發明尚未出現於圖畫和雕刻的領域中。這些領域是限於最高級的天才人物，並且其精良的作品是被少數有興趣有錢財的人所專有的。

第八節 理智力

理智力即是求知的慾望。這類的慾望有三種：(1)探求知識，(2)發現真理，(3)傳播知識。探求知識的慾望大概在少年時期是最強烈的。少年常要知道各種事物，而沒有辨別力。要求發見真理的慾望滿足了，即感覺無限的愉快。把知識傳播給他人的方法有四：(1)談話，(2)教訓，(3)演講，(4)著作。

除了活動力以外，在社會中尚有一種指揮力，這即是理解力 (intellect)。華德區別感情和思想，或者說區別這種當作情緒、食慾和動機的智力以及那種當作思想和觀念起源的智力，這種區別是臆斷的有危險性的。華德的心理學大家都認為是非科學的。華德差不多把思想或觀念理解力完全和意識作用相分離的，他未有看見思想和觀念的活動性質，他把思想只看作社會中的指揮力。

華德在思想方面，找着了種族希望。蓋思想能夠約束和利用社會的精力。牠能產生有目的的進步法，這種方法遠優於那種盲目的殘酷的自然法。富有無限物質的大自然，產生了許多過剩的物質個體，而一

任環境去選擇最優良者。大自然之獲有如此成就，是經過無數倍的機會才達到的。所以所謂適者生存結果，遂犧牲了大多數的同類——這是一種非常浪費的方法。至於心理的方法，則相反。藉着事先計劃的方法，心理即利用社會的一切動力（人類的慾望）作一種建設的有秩序的應用。藉此有目的的方法，社會浪費即可減少至最低限度。人心能覺知最好的社會目的，並努力追求之，至於大自然則是盲目的。思想之權力能够制服自然力並利用之以滿足人類需要。

第九節 社會動學

華德闡發了社會動學（social dynamics）以迄於社會進步的四個主要原則。（1）第一個原則他稱之爲『勢差』（difference of potential）。這個名詞是他從物理學上借來的，用以指示各個人能勢上之差異。例如文化中的溝通情形即可表明這種差異。牠攪擾社會的穩定性而產生社會的易變性。兩性上的差異，也視爲足以維持這種勢差。無陰陽兩性的生殖是千篇一律的，至於有陰陽兩性的生殖則其後裔即向各方面分化變異。由不同種子雜交所引起的勢差是很活動的結果，即產生無數的變化，並且由此，即供給許多機會以圖進步。同樣的情形，各種文化之互相溝通對於社會進步，也有了許多機會。『進步是從不同的原素相融合而產生的。』再者，彼此意見之相衝突也足以表明這種勢差。思想上也會發生衝突的，其

結果似乎即是發明。

勢差可以引起有創造性的綜合作用。當到兩種原素連合在一處，其結果往往不止是諸原素相加的現象，而有更甚於此者。例如氫氧二氣在一定的比例中相結合即成水，而水的特質並不是氫氧二氣任何一種所具有的。同樣的情形，兩種觀念由人的心理作用使之結合即產生新觀念，而致於進步。

(2) 第二個動的原則即是創新 (innovation)，在變態的動植物中，可以找到這種類似的情形。在自然界和社會界中，常常出現偶然的變異。生命有時候是會超出純粹遺傳的界限——結果即是創新。從突變 (mutation) 或創新的意義來說，變異似乎是由於生物繁盛的原故。有時候大自然對於生物也給予一種改變力，破壞那種嚴格的遺傳律，反抗牠自己的法則，而使之茂盛。

社會創新即是發明。新觀念往往是偶然出現的。強健的心力開闢一些新境界，認識本體的新形相，以及創造些觀念，這些觀念是與過去所已確定的和認為真正的觀念相反。

(3) 華德第三種的進步原則即是稱為決擇 (conation)。這個概念即指要求滿足慾望，保全生命或改良環境的社會努力。一個人能夠常常滿足團體的慾望，則他即推動了社會進步的原因。母親護養着子女的生命，則她有裨益於種族之福利。父母為子女起見而致於有所犧牲，則這種努力即足以促進社會之幸福。無論是對於物質環境或精神環境所加的各种改良，都有利於人類。由此說來『決擇』這個名詞，是包

含許多活動的，這些活動是常見於日常生活中，並且活動者是無意地增進了人類幸福。

第十節 社會導進論

(4) 華德所敘述的第四個動的原則，曾經說過了，這即是社會導進 (social telos) 的原則。社會導進之可能性是無限的。社會導進能將人們的感情和慾望轉變而為社會有用的過程。這些情感只有當到用之不得其當時，即是不好的。牠們像火一樣——牠們有害，牠們也有利。如果社會的人員能够發展其深謀遠慮盡心竭力以爲社會，則他們即能改造此世界。

華德相信，理智的權力並不如情緒的力量那樣大，也很相信中等智力的人即有創制權。因此，社會好好地發展一般人的中等理智，即可成爲一部分的智慧。所謂只有很少數是天才，以及只有這些人的優越能力才能制勝環境，像這種觀念，華德是反對的。他主張所謂天才大都是心理精神集中的事象，由這種集中的過程，所有的人對於文明都可以貢獻有價值的事物。

華德指明天才之出現於這個社會階層，也如出現於別個階層一樣；出現於窮人叢中，也如出現於富人叢中一樣；出現於茅屋中，也如出現於皇宮中一樣。他也說明了因爲缺乏機會的原故，社會如何地把他下層階級中的天才和人才殘酷地犧牲了。對於這種問題之解決，華德主張公平的社會分配，即是把一切有

利的知識分配於所有的人類。合乎科學的制度是要把牠完成的，以求使業已發見的大多數有用的知識，得到較好的分配。華德是很強烈地贊成教育社會化。

華德死後一個月，在美國社會學雜誌中發表了一篇他的遺著，用優生學（Eugenics）、優境學（Euthenics）和優行學（Eudemics）這樣的名詞，討論他的社會進步的觀念。他用健全環境說來補充健全生育說。社會的實際效果即將成爲文質彬彬的狀態，或者說是健全人民的社會。

華德是主張社會政治（sociocracy）的人物。所謂社會政治，他並不是指民主政治，也不是指個人應用政治以謀私利的政治。社會政治之意義即是指社會上各個人不爲私利均爲全體社會福利之政治。

在華德心中，成績（achievement）也是個重要的概念。他認爲『成績』是人類生活的一個主要目的。在人類進步的行程中，有了成績，則一個人即可獲得社會上之不滅。人類大眾現在對於社會，都沒有什麼成就。

關於討論華德的社會學思想，作者之目的，並不要進而說及他的與這方面有關的，含有抽象意義和哲學意義之論文。作者也不想挑剔華德思想中的弱點，除了指示到他的有缺陷的一元哲學和有謬誤的心理學。作者的目的，只在乎使華德社會學系統中的健全優良的成分明白而有效地表達出來。



第十八章 人類學派的社會學

對於社會學思想之性質，人類學家也尚有相當的闡發，特別是研究社會起源的學者更有貢獻。上面剛剛說過的這一派學者對於社會學思想之所以獲得有價值的貢獻，即因為他們應用了心理學的研究法。

人類學家努力搜求材料以及發揮關於人類起源，衝突趨勢和合作趨勢的起源以及人類最初的觀念和制度之起源等學說，迄今已百餘年之久了。他們得着地質學家以及特別是古生物學家的研究之幫助，人種特質論者和人類學家也發見了一些重要的材料。所有這些研究家的成績，其與本書主要論旨有關係者，即將在這裏討論。而視爲合一的貢獻。這裏爲篇幅所限，未能一一討論，那些人類學家的著作比如泰勒毛剛 (Morgan) 皮利維 (Pitt-Rivers) 海當 (Haddon) 佛拉叟 (Frazer) 契因 (Keane) 以及其他重要作家。

人類學的社會思想，這裏只會在幾個標題之下來陳述。至於人類學上的爭論學說和專門學說行將盡力撇開不談。有些觀念是爲孫謨楠 (Sumner) 韋斯特馬克 (Westermarck) 霍伯號斯 (Hobhouse) 馮德

(Wundt) 波阿斯 (Boas) 羅威 (Lowie) 克羅伯 (Kroeber) 魏斯勒 (Wissler) 哥當末叟 (Goldenweiser) 和湯麥斯 (Thomas) 所曾經發揮過的，將予以特殊注意，因為那些觀念對於本章中的主要論旨是非常適當的。

第一節 社會起源

(1) 在人類學者中有一個大家同意之點即是：人類是一支高級動物之後裔，並且人類之創生是由漸次進化的過程而達到的。然而這種漸次進化的過程也並不就完全減去了人類創生的神祕性奇異性。人類之起源，比以前曾經假定過的時期尚早一點——大概是在二〇〇，〇〇〇年至五〇〇，〇〇〇年以前。人類是從動物遺傳下來的，但是這種說法也並不否認：人類是具有精神的性質而為最高發展的動物所不共同享有的。

人類的心理稟賦，比如個人行為的特質和社會行為的特質其起源都可上溯到靈長類動物 (primates)，人類行為的本能基礎已有數十萬年之久了。這些本能基礎是盤根錯節地成為人性之一部份，現代社會問題之研究對於人類古代本能遺傳的勢力，是不能忽視的。

(2) 人類有一共同的起源，在人類學上，這是有很廣博的證據。然而有許多學者是主張人類起源多元

論。因為好像是最初人類的遺骸，可於由爪哇經過印度而至於英格蘭這些地方中找到。戈壁沙漠到東北方面以及尼羅河流域到西南被認為是人種起源的中心地。從最初的發祥中心地，人類似乎即向各方面移動，最後且移殖到西半球。不同氣候和環境影響於移殖人羣而有各種不同的表現。移住到熱帶的人們，即停滯鮮進步，這是因為氣候要素易使人懶惰的原故。遷移到寒帶的人們也是停滯鮮進步，這是由於生活境遇艱難，以及環境阻力太大的原故。北溫帶具有肥沃的土地和適宜的氣候，供給了種族發展的適當媒介。

(3) 關於各民族的潛在能力，是否彼此相平等，這一點是有一重要問題的。如果我們承認人類是同一起源，這個問題也還存在的，例如，非洲民族所賦有的先天心力，是否和高加索人種所賦有的相同。這種討論在環境論者和優生學者之間是爭得很激烈的。兩造的每一邊，都搜集得許多證據。實際上，問題的焦點很顯然的，是在這裏：在易使人類唐的熱帶境遇之下，長期的生活，是否即已深刻的影響了非洲民族，而致於使他們縱然在很適宜的文化環境之下也不能發達比較高度的心理能力了？往昔對於這個問題的答案是很堅決肯定的。而近年來所搜集的許多證據則表明這個肯定的答案是不正確的。

(4) 很明顯的，各個民族都是幾個民族所組合的。人種學上的材料指示人種的三大分割，又可再分為一些族系，以及再分為許多小族 (subraces)，一直可以細別到六百餘族；再者，這六百餘族中的每一族，都

代表有別些民族的混合作用。很明白的，我們並不能把種族的界限，分割得清楚，所謂種族的純粹性，也許是一個想像的名詞。

第二節 種族通婚

(5) 照人種學家的意見，相類似的民族彼此通婚，似乎是很可以施行的。純粹的血統已經是沒有了。現在最強健的民族（例如英格蘭人或蘇格蘭人）在近一二千年內也已和別族相混雜了。

現在世界重要的值得討論的問題，即是關於選擇一些大不相同之種族的份子互相通婚，比如白種人與黃種人通婚或白種人與黑種人通婚。但是此刻尙未有某種民族，是由此結合發展出來的。種族的偏見和社會的劃分產生了一些衝突而至於妨礙這樣的民族之形式。關於種族通婚這件事，現在很少科學的材料可以適用的。

很顯然的，白人和黑人的雜交通婚，最後將使黑人的種族特質歸於消滅，以及使白人完全占優勢。有些作家認為這種過程將至於出現比較低級的民族而喪失比較高級的民族，然而最後所提及的這點，則尙未得證明。在那種變態的和惡劣的社會境遇之下，白人與黑人相通婚，其種族的特徵是不易看見的。

然而，說到這裏，可以提及『不和諧』形式的問題，克洛麥格南人（Cro-Magnon）的形式，對於這方面，

可用以表明長腦蓋與寬頰骨相結合的情形。心理的特質也可以有這種類似的和不諧形式之溝通。大不相同的種族之通婚，不僅可以產生不和諧的體質，而且也產生不和諧的心理——而後者特別可以認為是種族卑劣的現象。無論如何，這個還是需要加以研究的。

(6) 種類間的衝突，是發生很早的；現在種族間的衝突，表現於國際間的戰爭和種族相危害的情形中。弱小民族往往聯合以反抗強暴的民族；從這些經驗中，即認識了合作的價值。具有高尚道德觀念的國家，即互相聯合以抵抗那種強暴的鄰國。經過了這些暫時的合作，於是又感覺到需要國家合作的永久形式，這種共同的需要，無疑地是最後將產生永久的國際聯合。

人類諸大種族間的衝突，大概在未來仍將繼續一個很長的時期，有時候其衝突或將集中於白種人和黃種人之間；再者，在西方文物 (Occidentalism) 和東方文物 (Orientalism) 之間，也表現更基本的衝突。

(7) 原始動作途徑之起源和發展，供給了一種適於研究的好領域，人類學家對於語言、宗教、職業、性別等等的起源，發表了無數的材料。然而這種材料其中有一部分之搜集者，並未很正確地了解心理原則，所以這一部分的材料應當要小心地整理，或者完全把他棄置。

第三節 民俗

孫謨南贊成個人主義和放任政策的言論，在上面第十一章中已經說過了。他著述了一部民俗論 (Folkways)，詳細而廣博地敘述原始的制度，在他的學說發展過程中，他是開始於說及初民的需要以及求滿足其需要的嘗試。這些動作經過了許多重複，即形成一種固定的行動方式，這即是成爲民俗。民俗是有『最廣最大最基本以及最重要的作用，』團體中人們的利益都由此而獲得。

社會生活大都在乎形成民俗以及應用民俗。甚至社會學也可定爲是民俗之研究。民俗是求滿足需要的試誤方法 (the trial and failure method) 之產物。牠們 (民俗) 一代一代下去，即變成很固定的以及一致同意的。結果牠們遂成爲傳統的。牠們成爲各種權威，這些權威是附着於紀念祖先的意念之上的。甚至認爲祖先的幽靈游躡於地球之上而維護民俗。民俗之對於人類福利是很重要的。牠們是具有一種風化 (mores) 的力量。因此，民俗並不是要求進步的有意識的方法，乃是應付緊急困難事件所採用的方式；牠們是盲目地和嚴格地強制後代人之順從。

(8) 民俗也受累於自認是人種中心 (ethnocentrism) 的觀念。各個民族都自視是人類的中心。他們都各以自己的標準去評判其他各民族而不以最優良最有利於各民族的高尙標準去評判其他民族。人類中心觀念使各民族誇張牠自己的民俗之優良，而卑視別些民族的民俗。例如古代希臘人和羅馬人稱所有的外國人爲野蠻人。猶太人也自稱是最優秀的人民，並視希臘人和羅馬人爲異教徒。

(9) 孫謨楠分人類行動的主要動機爲四類：饑餓，性慾，虛榮（和神鬼的），恐懼。在各動機的後面，都有些利益。

(a) 飢餓使初民去發明簡單的武器和工具，比如弓箭和鋤鏟，稍後並產生和貯蓄比較複雜形式的財富之奇異特點，即是牠有一種影響於其創造者的大力量；牠似乎是比較創造者還更強有力。牠往往驅使創造者走到一種奴隸式的物慾的以及甚至自私自利的生活。爲生存而努力的勞動是討厭的和痛苦的。雖然，財富和勞動二者當其用以增加人類幸福時，都是值得稱道的。在這種說法中，孫謨楠是忽視了這樣的事實：財富之值得稱讚，必須是在建設的社會境況之中所產生出來的；而勞動之有價值其應用也須各有裨益。換言之，孫謨楠應用財富和勞動的標準是不完全的。

孫謨楠給『奴隸制』這個名詞以一種新意義。他認爲『有才力的人們常常是被迫而盡力以爲其餘的人。他們從事於發見和發明，指揮戰爭，著書立說以及創作藝術。』大家不喜歡的事體即以奴隸制這個名詞稱呼之。孫謨楠對於這種趨勢是很惋惜的。他覺得所謂婚姻奴隸制，地租奴隸制，罪過奴隸制，乃是太過易於感覺不滿的人們所創用的名詞。

(b) 性慾即產生一種性風紀 (*sex mores*)，這種性風紀包含男女雙方在婚前和婚後彼此相待的關係，以及結婚了的男女對於社會上所負的責任。這種兩性關係的風紀，決定結婚和離婚的事件。孫謨楠

嘲笑所謂兩性平等。他認為男子比較女子，是具有更堅定的神經系統，更自私自大的，而不甚圓通的。男子比女子既然是更富於體力，所以婦女在當初受着環境的教養，即要求使她自身適合於強有力的男性，並且從事表現她的美貌，以求補救其體格上的缺陷。因此，退讓和忍耐即變成婦女的後獲特徵。

禁制和放縱都不是處置性慾的適當方法。二者都會產生不必要的痛苦。例如放縱即將引起無限止的性慾而至於感着身體軟弱的痛苦。孫謨楠贊成節慾——以知識和判斷力來節制性慾。

婦女在性方面和生殖方面必須多負責任。同樣，男子也必須多負財產上戰爭上和政治上的責任。因為後一種責任是婦女難以顧及的，她們有生理上和撫育子女的特殊關係，而非男子所具有的。

從前婦女是聽從男子的意志。現在則婚姻問題，尚在討論而未終結，無論偏重那一邊，結果對於生活上和性格上都有不利的影響。在古代，婦女受其丈夫監督，即自以為很可驕傲的，並且把她們自己當做隱藏於家庭中的財貨，也自以為很有價值的。這種受保護的地位還認為是高貴的。在一夫多妻制度之下，婦女們對於不能給養或不願給養幾個老婆的男子漢，覺得是很可憐的和很可鄙的。

說到這裏我們注意於湯麥斯的言論，可以感覺很有趣味的。湯麥斯根據新陳代謝 (metabolism) 的異點，來區別兩性——男子是消耗生機的 (katabolic)，而婦女則是助長生機的 (anabolic)。男子比婦女花費較多的精力。男子是更適宜於放射精力的，而婦女則更富有忍耐性。男子生理上的異徵，是趨

向於運動，而婦女生理上的異徵，則宜於生育兒女。所以在原始社會中男子似乎即已擔任需要大力量才能進行的事體，至於婦女則擔任需要經常照料的工作。

因此，文化也大有賴於男子的智力。如果對於這種情勢，若將來對於婦女的理智也加以發展，則文化將走到更高一級的形式中。在這些境況之下，大多數的婚姻將代表是心性相同的真正伴侶，而不會像現在一樣，往往把婦女看做一種玩物。

(c) 虛榮的動機是非常有權力的。一個人總是喜歡有值得人家稱讚的事情，以區別於羣衆，而不喜歡有不名譽的事情爲大家所注目。爲求滿足虛榮心起見，野蠻人的母親常改變她們的嬰兒底身體，以使適合於一般人認爲完善的體態。貴族階級即裝飾一些珠寶以滿足其虛榮心。所謂貴族階級，他們這一羣人是擁有一些受人稱讚的東西，這些東西是大衆所沒有的。虛榮心對於裝飾上引起各種荒謬無理的表現。爲了滿足虛榮心起見，把牙齒敲掉去，也所不惜。印度的婦女置木板於其嬰兒的前額，以使前額向後傾斜。

(d) 恐懼這種心理支配了初民的生活。對於神鬼的恐懼是特別足以左右他們的。瘟疫，戰敗和身體痛苦等等都視爲是觸怒神鬼的結果。

許多恐怖的现象是非常可憐的。各種瘋狂心理支配了全體民衆。古代魔術之興盛即是恐怖心理而產生的。跋山涉水，遠地進香，以及十字軍東征，也是半由於這種恐怖心理。當到恐怖心理在民俗中根

深蒂固時，牠即好像當做一位永久統治的霸王一樣。在社會的風化中，牠也成爲很堅固確定的，並且是形成社會特徵的主要因素。牠用宗教的實行和教條，來解釋地獄，並以可怕的勢力支配一切。

(10) 照孫謨楠的意見，用最簡單的分析來說，有四種很分明的社會價值：理智價值，道德價值，經濟價值和物質價值。然而，其中各種價值，都是複合而成的，最高尙的價值，似乎即是從這四種價值很和諧的結合而產生的。社會上最優秀的份子即是對於這四種價值能够平衡面和諧表現的人物。

第四節 社會階級

(11) 孫謨楠分社會爲五個主要階級。(a) 普通民衆是社會的中等階級，他們在社會上有尋常的效用。(b) 其次，即是不能自立的有缺陷的階級——是社會上的阻滯物，但是沒有什麼害處或惡度。(c) 溺職階級是大有害處的。他們是反社會的，並且是一種嚴重的負擔。(d) 在普通民衆之上的，有那些有才力的人物。(e) 更上一層的，即是天才人物。富於實際觀念的勤敏堅毅的以及有德行的人才，對於社會比較那種無道德責任心的或不勤敏熱心的天才，還更有價值。

把普通民衆看做是在社會的最下層，這是一種錯誤；他們是在社會的中間部位。他們是傳統的保守

的，並且是風化的支持者。最低下的那部分的民衆是受着愚昧，疾病和罪過的重累。

(12) 社會制度是由觀念或利益以及過去產物所組織而成的。原始的制度是財產，婚姻和宗教等制度。這些制度開始時只是一種風習；後來牠們即變成正式的規例。社會制度只有當到風化變遷了時，才能够隨之而修改；牠們當到照例奉行以及當到不會引起人們的思想時，即發展一些莊重的嚴肅的以及最強固的儀式。

孫謨楠很勇敢地主張：過去只有強權才產生公理，並且現在也只有強權才產生公理。財產起於權力，這種事實並不證明財產即是不公正的制度。婚姻和宗教也起源於權力，但是在這兩種制度中的公正成分，現今並不發生嚴重的問題。雖然，孫謨楠並沒有認識那種當做工具的權力，以及當做第一原因的權力。他並沒有很清楚地區別恨與愛是伏於果敢動作後面的活動的要素。他未曾把那種嚴酷的物質的不變的權力和仁慈的精神的吸引的愛力加以區別。

第五節 風化

(13) 民俗和風化之持久存在，孫謨楠曾用許多的方法來說明。他敘述(a)在變動生活境況之下牠們的漸次變異性，(b)在革命境況之下牠們的驟然變異性，(c)用理智的行動有改變牠們的可能性，(d)將個人自

已調適於別個團體的風化之問題，(e)不同團體的風化之衝突。

風化是社會選擇的有力機關。關於風化重要的事實即是牠（風化）控制個人的權力。一個人並不知道風化之來源。他生長於風化之中。他在幼年時即無批評地接受這風化。他的習慣和性情爲風化所陶冶。如果在成年時他反對風化，則他即受其團體所驅逐，斥爲不愛國的，甚至被蹂躪犧牲。風化發展了很有力量的口號和規條，甚至也產生了一些鄙視和指斥的考語，這只有最富獨立精神和大無畏精神的人們才敢干犯的。

(14) 孫謨楠宣稱：理想完全是非科學的。牠們（理想）是一些幻想，很少與一些事實相關的。牠們往往是構成用以撫慰那些生活不安寧的人們，或者避開當前的問題而不求解決。貧窮人被教以今世受苦，來世生活即有幸福的報酬。激進份子被勸去接受基督教的溫和而謙下的德性。在傳教說法上，自修自學上，滿足虛榮心的事件上和婚姻上，理想是有效用的。在這些觀察中，孫謨楠無疑地指出了理想中的真正弱點。他輕視了這種心理上的事實：理想是從意識的真正刺戟力所產生出來的，並且是牠們（理想）可以很合理性地被利用。雖然，他歎息存在於理想和實際二者的裂痕，以及他表明理想雖不容於風化中，但可包含於文學中，這種觀感也是很對的，希臘人即表明，當着人們高談闊論時，即會浸沈於理想中。

所謂不道德，是和當時當地的風化相背反的行爲。貞潔是合乎通行的兩性關係上的禁條。謙遜是檢

點自己的行爲和情操。當到裸體是不覺時，牠也永不會發生什麼是羞恥；這即是說當到不感覺事實和風紀二者有所違背時，則赤裸也不致於是可羞恥的。

孫謨楠當到主張『風化能使任何事體都是對的』時，他即採用了這條重要的原則。風化使各種習俗有一定的秩序和形式，並予以適當的保護，權力階級利用風化的制裁，以求維持業已確定的統治，甚至即使是一種不合理的風化，也往往被利用的。

普通認書本學習是重要的，對於這一點，孫謨楠是加以詆毀的。因爲書本是偏重於理智而不甚說到行動彈簧的感情。真正的教育，即是經過人格的影響和陶冶而來的。牠是從習慣和學校風氣而形成的，並不是從學校教課書中得來的。

(15) 不管孫謨楠沒有重視澈底心理學方法，用以分析民俗之重要作用，但是無論如何，他敘述了這些社會現象，對於社會思想上，是唯一有價值的貢獻。孫謨楠對於社會生活所持的嚴謹態度，並不允許他藉着民族理想而至於很廣泛地解釋民俗。他討論事物的原本面目 (what is) 而不討論事物應當怎樣 (what ought to be)。他對於過去看得很清楚，並且認現在以爲可以視爲過去之反映，而不能過於作超越的觀察。他的學說是根據於生物進化律的嚴格法則，而多少受了他所信仰的強烈的個人主義所修改。

孫謨楠的基本論旨，曾經由寇勒 (A. G. Keller) 所發揮和修改，寇勒把達爾文的變異，選擇，遺傳和

適應諸原則應用於社會概念中。事實上，他是應用得很適當的，他使達爾文的原則有非常大的權力，而未
有允許很複雜的心理原則的運用。他使民俗成爲有機進化和社會進化間相關的連環；然而他卻沒有完
全注意到許多新穎的（常常是空洞難了解的）有力要素而足以表白社會進化的。

(16) 社會進化中行爲概念所佔有的任務，曾由韋斯特馬克和霍伯號斯所分析。大家都知道韋氏通常
是被視爲人類學家，而霍氏被視爲社會學家。韋氏曾經說過：嚴格言之，風俗不僅是某團體人民的習慣，而
且也包含着行爲的法則。牠（風俗）具有兩種特性——習尚和義務。

雖然，並不是每種公衆習慣，都是包含了義務的風俗。也可以有些習慣在社會上多少是共同的，但是
同時也往往受非難的。然而這些習慣之受指摘，普通並不很深刻的或真正的。

韋斯特馬克表明：社會良心和個人良心之間有一種密切的類似點。如果一個團體犯了兩次的過失，
大概也可以容忍的。爲了解社會生活的真正性質起見，『不好的習慣』也應和團體的精良意見一樣，
都須一律加以考察。

韋斯特馬克博士說：『社會是道德意識的生長地。』社會所能感覺到的情緒，大都趨於表現行爲標
準的形式。道德情緒即產生各種道德的概念。這些概念可分爲二大類：不贊成的概念，如壞，惡，誤等概念，以
及贊成的概念，如善，美，真等概念。

韋氏認宗教的信仰對於人類道德觀念有非常大的影響。這種影響是有許多變化的。宗教宣傳愛的原則，但是也採用殘酷的手段。牠非難刺殺的事件，然而又參與兒童犧牲的行爲。牠注重說真理的責任，而牠本身又是藉宗教之名而行欺騙的東西。韋氏對於社會思想，不僅貢獻了關於道德觀念之產生及進化的很有價值的敘述，而且也貢獻了他的人類婚姻史 (*History of Human Marriage*) 這部大著，此書行將於下面二十四章中說及。

霍伯號斯的著作對於人類行爲的法則表現了一個澈底的綜合研究。霍伯號斯教授從習慣風俗和原則這幾方面來敘述倫理意識的進化，這些風俗習慣和原則之出現於人類史中，是用以支配人類行爲的。他也說及在最低級的有機界中，行爲是如何地受支配以及如何地趨向於某種目的。這種行爲多少是受着有機體本身的結構而決定。

有三種力量可稱爲社會的，或者說是趨向於保全社會。這三種社會束縛即是：(a) 血統的原則，(b) 權威的原則，(c) 公民職務的原則。在原始社會中，血統是一種動力。當到一部落俘擄了別個懦弱團體而使之奴役時，則權威的原則，即成爲很重要的。爲求維持團體中複雜態度之完整性，也會引起這種權威原則，甚至對於近代國家團體，也是如此。各種形式的專制政治，即可證明這點。當到團體中有一些人受委而充全體民衆的公僕和主持人時，即表現着公民職務的原則。個人權利和公共福利是兩個主要理想。每一個人

都應有權利去要求完全發展其社會人格之必要條件。生活之美善，即在乎充分發揮各個人的能力，以維持公共生活。這第三個公民職務的原則，當其發達到極點時，即啟示世界大同之可能性。

霍伯號斯認為在法律正義之產生和社會組織之通行形式二者間是有密切關係的。有組織的法律，是從社會責任的觀念中發展出來的，雖然，這種觀念普通都是很粗淺的，並未區別無意和故意所發生的事象。這種社會責任的觀念在初民團體中，大都是用以制止紊亂現象和私自報仇的事件。這種團體私自報復的方法，不久即讓渡到領袖人物的權勢，或者代表全體會議的權勢。最後這種團體或社會即發展了一種特殊的社會機關以調解爭執和制止罪犯。稍後，倫理觀念即與具有集團性的衝突情感相分離了。因此對於用證明和真正證據來處理的審判法，以及對於合乎科學的公正裁判制度，也都有了基礎。

第六節 民族心理學

(17) 關於民族心理學 (folk psychology) 的原理，應用到人類學領域中，馮德曾發揮一種新方法和新學說。民族心理學是研究各民族之智力、德性和其他心理特質相互的關係。這個名詞是由拉撒路 (Lazarus) 和斯屯塔爾 (Steinthal) 開始用的，關於他們的著作將再於第二十二章中說及。馮德在他的民族心理學要義 (Elements of Folk Psychology) 這部名著中，對於社會的主要過程和制度，給與了一個心理上的

敘述，直上溯到在大自然過程中牠們的原始；他並推測了人類進步的趨向。他的研究開始於討論製造掘具、木棍和鐵鎚等的過程；而終止於分析世界國家、世界文明、世界宗教、和世界歷史。而介乎其中的一些時期圖騰（totemic）時期、英雄與神道的時期。

世界國家最會影響於人民的物質生活。牠促進世界之互相溝通，同時即增加了人民的需要。這些增加的需要即繼之以興起滿足此需要的種種交易方法。外表的和物質的文化，須要有精神方面的文化才得維持——因此，世界文化即繼世界國家而產生。這也可以說：在世界國家這個觀念支配之下的各民族盛衰隆替的變遷情形，即產生一個統一史。而同時世界文明，對於人類也創生一種公共的心理遺傳。

關於建設世界文明，世界宗教是一種主要的力量。要創倡一種全人類共同社會的觀念，世界宗教是首要的。特別地，像基督教一樣，牠即是根據於上帝對於種族、階級或職業毫無彼此之分的信仰。因此，牠即注重在異教徒的民族中努力於傳教活動，其目的在乎最後聯絡人類全體一齊在耶穌十字架下。

在人類史中經過了一個很長久的時期，宗教的發展，被視為是主要的繫維物——這是聖·奧古斯丁的意見。在一七二五年時，魏哥（Vico）主張語言和法制的發達是有無限的重要意義。最後，世界歷史即成爲各民族心理生活之紀錄——人類發展的心理紀錄。

第七節 原始能力

(18) 馮德教授的著作，有許多方面是類似於波阿斯和湯麥斯的成績，雖然是他們的出發點不同以及尚有好多異點。波阿斯教授宣稱：他相信人類支配有機進化律的能力，即表現於人類生活中。他找到了許多證據以支持「環境使種族間彼此不相同」這個學說。他也指出種族偏見大都是社會環境的產物；在常常變化的生活境遇之下，這種偏見是不容存在於世界中的。波阿斯是很熱烈地擁護本章所已陳述過的那個學說，即是一切民族在能力上，其本質都是相同的；如果給與以一種共同的文化背景和社會機會，則他們即將表白此說是並不錯的。他也發揮這樣的觀念：心理組織事實上在人類各種族間都是一律相同的。

波阿斯教授搜集許多證據以表明關於衝動之遏制注意力，創始思考力，這一類的事情，原始人比較文明人是更適宜的。因為社會環境是很有權力的，以及教育很可以改造社會環境，所以教育能使一切民族都升到同樣高的地位，同時並能使他們根據相同的知識基礎互相聯合團結。這種意見是和霍伯號斯教授所陳述下面這樣的話相似：『當到民族相對地比較靜止時，社會即劇速地發展。』再者，社會進步並不是由民族變遷而決定，乃是由社會文化改變而決定的。這些改變大都由社會要素交互作用而發生的。

(19) 文化概念之生長是很迅速的。魏斯勒也和其他人一樣極力把牠的意義弄清楚和使之標準化。文化是一個普通名詞，說及社會團體的動作和思想的一切情況，至於文化特質 (culture trait) 這個名詞則

用以指示團體表現的某一種情況。而文化結 (culture complex) 這個名詞則包含所有與各種個別文化的特質相結合的全部團體表現。例如玉蜀黍之種植，包含耕鋤泥土，收穫果實，用以買賣，備為食物等等動作——這全部分的事情即是文化結。文化特質常變動的；牠們互相融合。文化之互相融合，出現於無預計的和有目的這兩種途徑中。關於第一種的事例，比如遷移別地居住的人們即將他們的文化特質帶到新地方去。第二種的情形，比如改變宗旨，移民開拓以及向外侵略都是表明有方針的文化融合。

有一種普遍的文化模式，而為人類所共同的。對於這種普遍的文化模式，魏斯勒找到了九點，即是語言，藝術，宗教，財產，政治，戰爭，神話與科學知識，社會制度，以及物質特徵（食物，衣服，住所和職業習慣。）所有各部落和各民族都有語言模式，藝術模式等等。

(20) 在社會人類學和社會起源的領域中，很值得注意的開荒闢野的工作，曾由湯麥斯負擔進行，而用『危險』(arises)、『注意』(attention)和『控制』(control)這三個名詞來解釋。他發揮一種學說，謂進步是從『危險』產生而來的。如生活之進行，長久都是平安寧靜，則似乎沒有什麼利益會發生。其結果即是怠惰無聊。但是在任何生活過程中一經有危險，就會引起注意，集中全副的心力以應付之。任何習慣之擾亂，即是危險。當到危險的事體用集中意識的方法來解決時，這種情形即是說為人們所控制了，由此，他即再至於無所關心的狀態中，直到其他擾亂習慣的事象又復出現為止。這種新控制法是會被人模倣的。如

果廣泛地爲人們所模倣了，則牠即將變成爲一種文化。

在這裏須得說及的，即是應付危險的注意力大都是個人的事體，並且這種人的任務是很重要的。團體的文化程度常使人們無充分心力應付危險以求調適。團體所已經具有心理基本力是會限制心理活動的。如果團體中沒有數學的知識，那末，大規模的銀行制度即是不可能的。危險，注意，控制——在湯麥斯的社會起源學說中是三個主要的概念。

控制是一切有目的活動的對象。牠是目的而注意則是手段。動物之異於植物即由於動物更能優良地控制較大的環境而植物則不能。牠（動物）並不守候食物，但是卻去尋找食物。人類之異於動物一部分也由於人類的前肢是自由的，能夠得到各種控制的新形式。再者，人類藉着他的心力，也有一種優越的控制工具。藉知識之應用，心力即足以控制一些不出現於時間空間中的抽象事物。有了種種的發明，如語言文字，宗教信條，機械器物，政治形式等等，人類即走到高級的文明界限中。

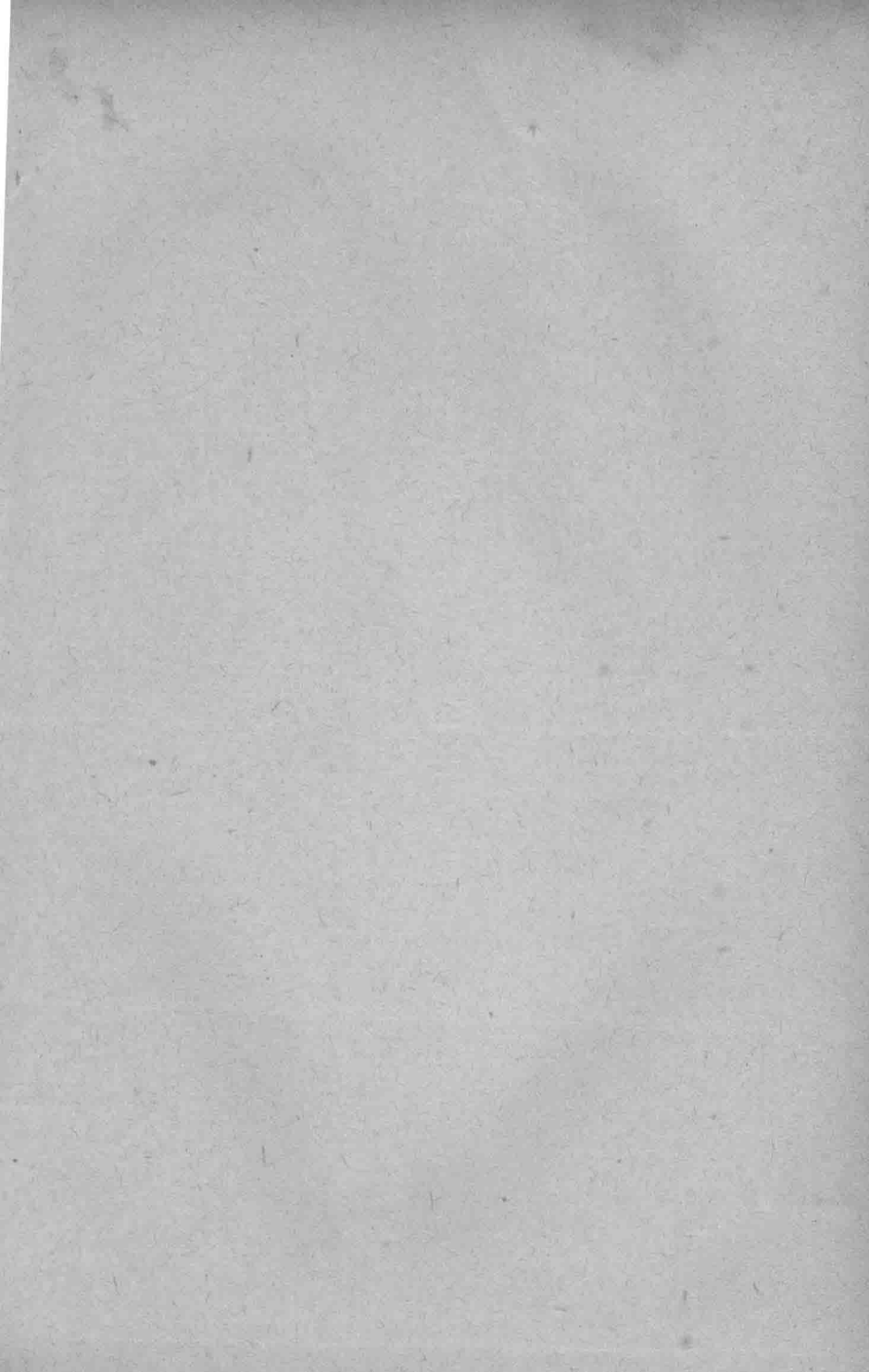
『文明』是一種生氣栩栩明確真實的事物——主要是心理現象。當到一個人達到自覺時，他即將感覺得自己是適合於全套的文化。他可以由發明而促進文明，但是他所貢獻的新事物也仍須根據於過去業已確立的深基礎。

『有文以前』（pre-literate）這個名詞是法里斯（Paris）所暗示的，牠是用以暗示最初的民族。牠

是中性的，並不含射低劣程度的意義。牠也是客觀的和敘述的。牠是遠優於『野蠻』這個名詞，而且也許優於『原始』這個字。

關於前幾節中有幾點，人類學派的社會思想已併入於社會心理學中。直到二十五年前，人類學才大大地用『個人』的行爲來解釋社會起源。社會心理學（像庫力Cooley所發揮的）興起了，人類學即有了更正確的解釋，並且大體上，已變成社會人類學了。

在我們討論心理社會思想的各方面以前，我們應當要好好地把生物觀的社會思想，在近年來的進展情形弄清楚明白。在這方面的注意中心點即是遺傳律對於人類進步的關係，這即是構成優生學上的問題。優生的社會思想之討論，將把上面第十六章中不滿人意的斯賓塞公式所遺留下來的理智上底主要成分，給予合乎科學之解釋。優生的社會思想陳述，對於下面關於心理社會思想之討論，將供給一個很有價值的背景。



第十九章 優生學派的社會學

優生學派的社會思想，是生物學上發見的嬰兒。優生學（善種的科學）直到十九世紀最後這幾年，才達到科學的地位，然而牠的雛型可上溯到柏拉圖，柏氏主張體格強健者應當只和強健者相配合，不全的兒童，應當不使其存在於社會中。關於牠的科學起源，優生學是從一八五九年開始，斯時是達爾文的物種由來（*Origin of Species*）這部大著第一次刊行的時期。牠之開始成爲人類思想上的特殊領域，是由於高爾頓（*Galton*）在一八六五年所發表的著作：『遺傳的人才與天才』，至一八六九年集爲專冊，標名遺傳的天才（*Hereditary Genius*）。

優生學派的社會思想即討論人類中遺傳律之作用。高爾頓發表他的遺傳的天才和人類稟賦之研究（*Inquiries into the Human Faculty*）這些文字，使得這種優生的社會思想之一部分舉世周知。在一九〇四年，高爾頓又發表一篇論文，題名爲『優生學之意義範圍及目的』（*Eugenics: Its Definition, Scope and Aims*）在這篇論文中，優生學的新科學即正式地介紹於世界。高爾頓對於優生學之分析，成爲優生學上的重要解釋。

這門科學的奠基者的頭銜，又落到皮爾生教授 (Prof. Karl Pearson) 的身上，他的著作時常表現一種很明顯的統計性質。他之傾向於壽命長短的計算，使他受着嚴重的批評。統計法對於解釋材料，易於發生各種錯誤。雖然，皮爾生教授的論著所採用的觀點，並不是片面的。例如他說：『要養成人們的大領袖人物是需要一些年載的，但是昇平而健全的社會，只是長期發展的結果。』他主張，團體公德心爲着社會幸福起見，應當較私人利益更強烈，並且理想的公民應當能够保持公正的判斷而不囿於自己的嗜好。

尚有一位英國的學者賽利比 (C. W. Saleeby) 一種創作的聲名，被視爲是優生學家。至於美國，像戴文包 (Davenport) 和泡本諾 (Paul Popenoe) 這些人，也發表了很重要的優生學上的貢獻。近來的趨勢對於遺傳問題，是很謹慎的從事於純粹的統計研究，並且也更確定地趨重於個案研究 (case studies)。雖然，優生學既是直接有賴於遺傳之研究，而遺傳之研究既然必須經過數代後才有成績，所以優生的社會思想，此刻尙未有多大的發展。

第一節 優生學

高爾頓視優生學爲善種的科學。牠的目的即在乎研究社會控制下的作用，這種控制就是求改良或補充後裔子孫體格方面的或心理方面的種族性。高爾頓在死前不久曾擬定了一個計劃，主張(1)研究遺

傳律，(2)傳播關於遺傳的知識，(3)研究婚姻上所需的要素，(4)研究生育律，(5)關於各個家庭的個案研究。

優生的社會思想，主張在人類中的遺傳，其作用與支配動物的遺傳律相同。孟德爾的單位說 (theory of Mendelian units) 事實上乃變成複雜因子說 (theory of multiple factors)。單位之特性一加分析，即現而為複雜的，並且其遺傳亦有複雜的途徑。當到純粹的因子與純粹的因子相結合時，複雜的因子即直接地一代一代遺傳下去。當到純粹的因子與複雜的因子相結合時，則顯性和隱性的定律 (the laws of dominance and recessiveness) 即發生作用。在這種結合中，有些因子之出現其比例大於別些因子之出現。雖然所謂在某一代中有些因子未曾出現，乃是指牠是暫時隱退以待將來的。稍後，牠似乎將會出現的。

高爾頓陳述了別一個重要的優生律——退化律。各種特質之遺傳於後裔中，其程度，平均都會稍為低減的，不及其先代之特質。所以照高爾頓的意思，良好的特質和不良的特質，其遺傳的程度，同樣都是漸接近於中等現象的，後裔較祖先為尤甚。這個定律相當地解釋了天分高的人物，其子孫之所以很少有同樣高的天分。這個定律對於多數人似乎是對的。然而當到考察關於某些單個的家庭情形時，則不見得是對的。(此定律)抹殺了變異和突變的情形。

高爾頓和皮爾生發揮了其他一個的統計律——祖先遺傳律。高爾頓假定：父母遺傳其稟賦因素的

二分之一於子女，祖父母則遺傳四分之一，由此類推下去。皮爾生則得到統計上的證據，表明高爾頓這種幾何級數是不正確的，而認為大多數的情形中，平均父母之於子女，共遺傳 0.54 的特質；四個祖父母共遺傳 $.198$ 的特質，八個曾祖父母則共遺傳 $.063$ 的特質，由此類推下去。

德·甫里斯 (De Vries) 和其他發生學者 (Geneticists) 所敘述的突變律說及有些突變的個人並不重視舊形式，乃是表現一種新的遺傳趨勢。在這種情形中，天才的出現常常由此解釋。雖然用以解釋突變者的現象之要素，迄今尚未加以分析。

其他一個關於發生現象的基本解釋，即是選擇律。如果具有優質的個人只與具有優質的個人相配合，則將產生優秀的後裔，這種趨勢是很重要的。因為牠指示了獲得社會進步的有效方法。

優生學派的社會思想之發展，一部分也根據於魏司曼 (Weismann) 的後獲特質不會（或很少）遺傳的學說。生殖原形質是一直由個人遺傳給子孫的。對於父母的傷害，很少會變遷其生殖原形質的性質。只有非常不適宜的營養或過度喝飲強性的酒料，對於生殖細胞，即有顯然的影響。大自然既然如此供給一些方法以保護生殖原形質，無論是健全的或有缺陷的生殖原形質，都是如此。所以社會須鼓勵那些具有身心健全特質的人們相配合，而制止有缺陷的人們之配合——由此，以保持社會的積極進步。

第二節 應用優生學

優生學派的社會思想有兩條道路。具有限制作用的優生學，主張分離所謂劣等的 (Dysgenic) 份子，如心神軟弱者，神志錯亂者和生理上大有缺陷的罪犯，不應使之婚姻。一般輿論是反對不生殖的；然而這種不良現象若不能醫治時，也可用不許生殖的方法以對付之。對於這種人，不使其性交是很好的優生方法，足以保障社會，不致再生育劣等份子。

其他一種的優生思想，即主張提高選擇配偶的標準具有建設性的優生學，有別於上述那種限制作用的優生學，牠建議一個教育計劃，由此使少年人養成一種習慣以身心雙方的標準去估量他人，而不以財富和階級的標準去估量他人。

優生學不贊成輕易隨便的配偶。牠主張適合的配偶，因為例如兩個長壽世系的男女相婚姻，則其後裔也將比普通人的壽命較長，因此，優生學着重優生觀念教示青年人，並且須以這些理想來訓練他們，而不教之以機巧和多情，優生的理想包含健康，父性，母性，和可愛的氣概。教育和聲望是次要的優生標準。

生育率之研究，表明低劣份子的血統和階級比較優秀份子，生殖更多的子女。許多受了良好教育的人們不會結婚，或者，即使他們結了婚，他們保持很低的生育率。其結果，在幾代內全體人民的種族特質也許發生變化。優秀的世系或將喪失了，而低劣的世系或將播於全人口中。

優秀份子之低級生育率是由於這幾種原因：(1) 長期之教育與訓練職業，即致延遲結婚的時期。(2) 要

使子女享有好境遇好教養的慾望，無形中即限制了生育率。(3)有一部分的婦女增加了獨立的精神也致於延展婚姻，以及限制子女之數量。這些原因和尙有其他關係，遂出現不相同的生育率而有利於低劣世系。優生的思想主張這種不同的生育率應當要顛倒一下，而使有利於優秀的世系。這個結論，即指示劣等份子必須制止其生育子女，貧窮的人必須提高其教育程度和經濟生活，並教以限制生育，至於先天優秀的份子，則應當教之以增加生育率。

第三節 戰爭與優生學

優生學宣稱戰爭一方面是使人口低劣化而同時也使人口優生化。(1)牠之所以使人口低劣化即是勇敢的份子和體格最好的人，大都首先戰死的。在長期戰爭的情形中，只有身心雙方最懦弱的人們，才得照舊生活而繁殖其子孫。(2)戰爭之所以使人口低劣化，即是牠促成許多潦草了事的婚姻。用理性去選擇配偶的事象，現在卻代之以倏忽情緒作用的選擇。(3)戰爭之所以使人口低劣化也由於此時兩性上道德的事件，大大地增加了。在軍隊駐紮的鄰近地方，賣淫的事件即很發達，除非是管理得非常嚴厲。(4)再者，戰爭對於人民之惡影響也見於社會心理不安寧的時期中，這種現象都是隨戰爭而來的，並且在有些事物中對於兩性關係上，也有害於理智的選擇。

關於戰爭的優生效果則見於訓練的時期中。這個預備時期是非常着重於強健體格及衛生的方法。沈悶的肩膀不正的都市青年，可使之入伍於軍隊，而矯正身心雙方。雖然，這種結論是很明顯的：戰爭之使人口低劣化其力量超過於使人口優生化，並且優生的利益可以用其他的方法來達到的，而不甚宜於用鼓勵戰爭的方法。

第四節 女權主義與優生學

優生學也光顧到女權主義的運動。女權主義之意義，曾經有個時候，是指婦女特質之發達。至於現在則是指兩性上的差異，在可能範圍內極力使之消除。牠使婦女非常接近地類似於男子。優生學是反對女權主義運動的，因為這種運動是忽視了婦女在生理上是適於做母親的。在相當範圍內，婦女加入於各種職業中，她們是與男子相類的。但是她們做種族母親的效能則將低減，並且種族也將蒙不利的。

兩性間經濟平等的學說如果能擴充到使母親職務也成爲一種給薪金的職業（像其他職業一樣），那末，在優生學家看來，這是很可滿意的。『撫育子女應當認爲是值得給與酬報的，』像男子所操作的任何職業一樣，並且應當在同一基礎之上（由國家）付以報酬的。

優生學用盡各種可能的方法以保障母親職務，特別是當着子女生育前後不久的時期中，格外須注

意周到。母親（甚至行將要做母親的婦女）爲我們操作必須做的事情我們須注意她。她不僅是一個人，而且是一切人中之首要者。

第五節 種族上的毒害

賽比利著作中表現好的優生思想，宣稱烈性之酒花柳病和肺病是「種族上的毒害。」關於人們喝飲少許的烈酒，是否有益於生理之健全這一點，現在尙未有確定，然而優生學者一致認爲喝飲過量的烈酒即影響生殖原形質，並產生神經上的傳染。喝飲烈酒好像是生育有缺陷的子女之原因。衛生學和經濟學認狂飲烈酒是有害於種族，這種判決是優生學家所贊同主張的。

花柳病是另一種所謂種族上的毒害，這種病產生毒素，顯然地直接或間接影響於生殖原形質。牠把體格和道德墮落，並使種族的前途流於不利。花柳病往往會破壞生殖器官以及完全不能生育。這種病是不道德性交的結果，而這種性交在變態的惡劣情況之下，所產生的子女，即使不是惡劣的，但也是反社會的。在相當範圍內，這種花柳病自然會除去種族上的無用份子，這也可視爲優生的。然而這種觀點，並沒有注意到花柳病是會繼續侵害常態的和優良的生殖原形質。

肺癆病會減弱膜組織，以及數代後也許會非常容易感受結核菌之侵入。雖然，到什麼程度，肺癆病即

可視爲種族之毒害，這也還是問題。霍伯號斯教授認爲發達了科學的衛生方法，可以集中注意於消除核菌，而毋須注意於消除肺癆病。

第六節 種族與優生學

關於種族問題，社會人類學家和優生學家代表極端的思想。就前一章所所述的社會人類學家如波阿斯、湯麥斯等均主張種族潛能平等的學說。反之，優生學者則主張種族的世系上有先天優劣之分，並且低劣血統的份子若有與優秀血統的分子相結婚，則所產生的子女，很顯然地將低劣於優秀份子之子女。美國的優生學者，主張歐洲東南部分的人民之遷移來美。因其生育率較高的原故，不僅排擠本地諾曼血統的人民，並且因爲他們在那裏彼此互相通婚的原故，也將使人口的種族性質低落。在這方面，優生的思想要博得完全的和受尊重的稱譽，必須與社會人類學的研究，相並考察。

優生的思想反對高加索種人與非洲人雜交。牠認爲是黑種人，不但是與高加索種人不相同，而且在生理上普通也是低劣的，從黑種人的成績來判斷，即是如此。再者，優生學家解釋人類學上的試驗，而表明有色人的先天能力是與其賦有的白種血統之數量成正比。優生學的結論即是：『黑白人種之雜交，普通是白人有損而黑人有利。』——這就是就兩個種族的生殖性而言的。優生學家是禁止所有種族間之互

相通婚，並主張須把異族間性交的禁條，引伸擴大。

從優生的思想來說，族譜 (genealogy) 也成爲合乎科學的事實，事實上牠對於優生學也可成爲有價值的科學材料之來源。以前族譜是少數有閒階級份子的事務，他們只是列舉數代前許多祖先中某某人有某種顯貴，而引以爲愉快和驕傲，並且他們是要由此使朋友或社會人士相信他們是從顯貴的祖先遺傳了一些偉大的優良的特質。優生學也指出一個更高貴的目的，而爲族譜所可將就的。牠主張所有家庭中各個人的心身雙方面之特徵，應當很小心地加以分析，以及很正確地和很有系統地加以記載。由此，則一代後即可得着許多優生材料，數代後，即可得着許多可靠的材料以研究種族之遺傳。

關於天然 (nature) 和教養 (nurture) 比較影響的爭論，已經是很長久的和很激烈的。我們在這裏可以這樣說：遺傳和環境二者對於人類性格之發展大都是同等重要的。個人若沒有遺傳的因素，則環境將無所施其作用。沒有刺激作用的環境，則遺傳的特質將停滯不發展的。各個人都有遺傳因素，這種因素如爲某些環境力所阻滯，則或將使個人趨向於破壞社會，或自己或此二者。各個人也有些特質，如果爲適宜的環境成分所刺激，則此特質也可以使他發展而爲社會上有用的份子。環境雖不能很有力地改變遺傳的潛在能力，但牠是非常重要的因素，以決定那一種遺傳的趨勢將不再出現，那一種可以稍加改變而出現，那一種遺傳性則將達到美滿的成就。

優生的目的，像智力測驗的標準一樣，往往認為是在乎適應社會生活境遇的能力。但在個人資本主義的社會中底社會標準，從保全最高級人類的立場來說，也許最後是很悲慘的。照戴維斯 (G. R. Darwen) 所說的：優生學家把商業上的成功，認作是社會鼓勵生殖的標準，那末很顯然的，他心目中的國家只是由一些受了教養的持有債券的份子所組成。

優生學極力主張教育方案，應當要計劃着每一個兒童不僅要好好地教育，並且也須很適宜地生育。優生思想中的弱點即在乎牠認為健全的種族份子足以保證進步；牠常常趨向於太過着重種族血統中的貴族階級。牠有時也損壞德行和個人訓練在社會進歩中之重要地位。



第二十章 社會學上的衝突說

社會衝突這個概念，已經介紹到讀者。在『個人主義的社會思想』那一章中，關於個人權利和真正社會控制二者間的長期爭執，曾經加以分析了。馬爾薩斯敘述了人口和生活物質二者的衝突。孔德主張人類並非天然是一種社會的動物。所以人類的這種非社會性質，即是人類衝突的主要來源。馬克斯描寫了階級鬭爭；達爾文發揮了適者生存的學說。

對於社會思想最低度的認識，也表明人類之關係有時是表現為劇烈的和巧妙的衝突；有時也表現為根本合作的精神。有些社會學者只看見生活之衝突；而別一些社會學者則找出合作的活動；尚有另外一些社會學家，則要發見衝突和合作二者在社會進化中的關係如何，本章是討論社會衝突這個概念，至於下一章則將討論社會合作的觀念以及在團體過程中衝突與合作的關係。

第一節 甘普洛未茲

非常相信衝突支配社會生活這個學說的人物，甘普洛未茲 (L. Gumplovicz, 1838-1910) 算是一

個。他的思想系統，開始即主張初民部落是原始的社會單位。斯賓塞信仰個人是原始的社會單位，而甘普洛未茲則不同意於此，固然是他也接受了附着於斯賓塞進化論中的決定論。甘普洛未茲也棄絕孔德的藉先知先覺而得社會改良之信仰，但是他卻也同意於孔德的實證主義。

照甘普洛未茲的意見，社會開始時即有許多初民的團體，這些團體是自給的和自覺的單位。各個這樣的部落都是敵視的團體，賦有一種先天來的仇恨，以對待其他各部落。這些部落既然漸次增大了，則一般食物之供給即不足以適應其需要。結果，團體間的爭鬪即由此產生，而較弱團體中的份子即被蹂躪摧殘了，或者俘擄爲奴役了。奴隸之出現遂引起團體內不平等的局面，同樣這種局面又產了許多包含不公正的問題。

團體間繼續衝突之結果，則牠們的全體人員中，即常常發生變遷。被征服的團體，繼續爲勝利的團體所併吞。在某個成功了的團體中，立即成立兩個階級，即是勝利者和被征服者，由此階級即繼續興起，在複雜的種族份子中有了新的平行現象。

在團體自私自利的緊張形式中，甘普洛未茲找到了社會進步的主要來源，這種自私自利的情形即引起團體之誇張自大，團體統一之增強，團體間陷於戰爭狀態中——以及大概也引起進步。而比這種團體自私自利更基本的，即是團體份子有許多物質需要，經濟慾望和趨勢，團體之所以聯結在一起是由於

各種因素，比如公共的社會生活，公共的語言宗教和文化等。

甘普洛未茲贊成種族先天能力平等說。他反對有所謂先天的種族優性和先天的種族劣性之區別。他懷疑有任何純粹種族之存在。各個種族都是由其他諸種族相組合的。所以各個種族的潛在能力，在本方面都是相似的。而國家進步是無關於種族純粹性的。

甘普洛未茲把個人的重要地位減低至最小限制。團體支配一切。長期的傳說很佔勢力。個人的思想差不多（即使不是完全）是社會環境的單純反映。團體使各個人的心理中發達了對於團體的驕誇或對團體的不忠心。顯著的領袖人物，大都是當到團體發生危機時，能够代表團體意志而活動的人。甘普洛未茲只很簡要地說及個人與團體間交互作用的過程。自然決定論的學說，很有損於甘普洛未茲關於個人的觀念。

社會既然是像個人一樣，經過生長衰老的循環圈，受制於不變遷的自然律和社會律，則我們即無以證明個人可干涉社會的過程。事實上，這個學說使甘普洛未茲對於人生觀流於悲觀的結論。他並未有知道社會生活不一定是些絕望的循環衝突，以及社會過程逐漸變成易受人類控制的。他並沒有重視到，團體是不受制於生長衰老循環的定律，並不像個人那樣的情形。所以他的社會生活衝突說不免流於紊亂和悲觀。

第二節 尼采

前面第十一章中，曾說到尼采（Nietzsche, 1844-1900）的學說。這位德國的哲學家，發揮了社會衝突的觀念，此觀念是根據『求權力的意志』（will to power）這個概念。領袖人物要求權力。他們運用權力由此而得發達。嫉妬領袖人物之事象也發生了。社會的較弱份子即一齊聯合以反對握有權力者。他們也顯展了求權力的意志，但是比較領袖人物稍軟弱。上層份子要求權力的意志和下層份子要求權力的意志二者間即隨之而發生衝突。

上層優秀者和下層平庸份子，各各具有不同的道德法則。超人（supermen）對於他們自己和對於別人都抱着一種正經嚴格的態度。他們準備他們自己以應付生活上的危機。他們努力要求增加他們的權力。他們變成專顧自己的。他們很得意地卑視軟弱者而崇拜強權。他們的道德着重於創造生命權力的要素。他們對於弱者，覺得是卑鄙的可憐蟲。他們認為對於下層階級毋須有什麼責任。超人既然是大自然的至上目的，則超人應覺得一切人們與事物都是貢獻以增加其權力。如果超人許身以爲低等階級之利益，這乃是精力之浪費。他們只應參加以謀別些超人之幸福。

低等份子的道德是一種助長軟弱的。這種道德是着重同情。牠注重合羣。低等份子產生一種奴隸的

畏縮的和溫柔的道德。他們是很卑微地犧牲他們自己以爲其他更低劣的份子。

尼采相信優生的計劃。他宣稱婚姻應以生育超人的觀點來配合。雖然，尼采的自然進化底決定論，使他相信特權的平等是不能達到的。他反對平民主義。因爲牠的平等機會說，是與大自然的趨勢相衝突的。他不是社會主義者。他主張權力的貴族政治對於社會是唯一的真正目標。他把生物學上的慘酷無情的慘殺律競爭律，用之於最高級文明的概念中。

再者，超人是生物上的突變者。他是孑然偶現的。在這點上，尼采之不能自圓其說是很明顯的。例如，假使天才是孑然偶現的，而無關於生物定律，那末，爲什麼要選擇婚姻之配合以期生育超人呢？尼采爲使自已避免兩難起見，於是即假定超人是循環出現的，以及申述他對於社會進化中無窮循環運動（社會現象無窮的重複）之解釋，在實用方面，尼采的哲學是表現於德國政治生活中，但是卻使德國失敗了。

尼采與甘普洛未茲的起點是大不相同的。尼采開始時即稱贊有權力的人以及頌揚超人的成績。甘普洛未茲則不注重個人，甚至對於最有權力的人，也不重視。這兩種學說都終止於個人絕望和社會絕望的定命哲學中。

第三節 派屯

派屯 (Patten) 在他的社會勢力論 (Theories of Social Forces) 一書中，對於社會衝突，曾經有個非常根本的描寫。人類社會大都是艱苦經濟生活之產物，在這種經濟生活中，生存的必需物是要受避免敵人和痛苦的行動而決定。在同樣的情形中，痛苦、道德和痛苦的宗教即由此發展。這種痛苦道德之目的，在乎使人們不致流於毀滅的境況中。同樣，痛苦的宗教，其目的在乎得到較高權力的幫助，以與敵人和死亡相掙扎。艱苦經濟中的社會勢力即形成各種理想、本能和習慣的形式。

雖然，現在社會是走到過渡的時期——正向快樂的經濟生活進行。大多數痛苦之來源已藉着發明和控制的文明而使之消除，各種危險的野獸和爬蟲、野獸的侵略以及迷信在進步的人羣中是少見了。不幸現在尚未有那個國家能够生活愉快的經濟生活之中。其中各份子尚沒有養成一些能力、習慣和理想足以接受愉快經濟生活之效果。因此個人和國家還是流於無生氣、罪惡和頹唐的情形中。危害愉快經濟生活的仇敵，尚見於個人中，這些仇敵在達到愉快環境之下，尚未克服。

第四節 卡維

其他一種的社會衝突說則由卡維 (Carver) 所發揮。卡維教授開始他的分析工作時，即討論人類利益之衝突。自原始方面來說一切衝突之解決，都根據於強權。但是在開始有思想的人們間之衝突，有時候

則使一個團體或各個團體，除採取體力爭鬪外，另採用其他的方法以調適衝突。由此公道的概念即開始出現了。

照卡維博士的意見，公道是調劑利害衝突而使團體強盛和進步的一種制度。德行與強力認為是同一的，並且強力可視為是「根據其能力以使牠本身普遍化。」

衝突是由於物質不足而發生的。當到兩個人缺少相同的東西，衝突即從此發生了。牠是利益上的失調，由此即產生了道德問題以及供給判斷公正和不公正的基礎。人們所追求的物質供給之所以缺乏，有一個理由，就是因為人類的慾望不當地膨脹增加了。如果慾望能夠保持低度而生產物很多，則人們對於需用物即得適應，衝突也將大大地減少了。

衝突出現於三種不同的方向：(1)人與大自然間，(2)人與人間，(3)同一個人的各種利益間。如果沒有這些衝突，則將無所謂道德問題。其結果即是極樂世界。

財產，家庭和國家這些制度是從利益衝突中發展出來的，同樣我們也可以說，這種衝突是必需物缺少的結果。如果必需物不缺少，則對於任何東西，即將沒有人去要求其成為財產，因為缺少的原故，所以血統團體即要求擁有財產而致於能團結統一。關於主張這種家庭統一的原理是一個經濟原理。於是卡維博士即擁護經濟定命論的學說。事實上，他主張經濟問題是基本的問題，一切其他社會的和道德的問

題都由此發生出來的。

卡維博士多少也有點軟化的嚴格的社會學說，即是當到他承認在世界上也有一些人，他們的人道情感很強烈地足以壓制利害衝突，而使他們之對待此世界，有如常態人對待其家庭一樣。這種人民的世界，即將成爲共產主義的世界。然而這種世界是不可思議的，因爲愛世界的人民，是不合乎正軌的。一個人的互助兼愛，若即等於他樂意委其身於老虎，那末，這種人並無裨於使世界成爲聖賢的世界。過分的仁慈與溫和即構成供養自私自利的食物。

因此，卡維教授指出衝突的兩個來源，即是必需物之缺少以及自我中心的重視。這兩個衝突的基礎是自然的和經常的。雖然，衝突卻表現而爲大不相同的形式。生存競爭的方法可分四類。

(1) 有些衝突是具有毀滅性的，如戰爭，劫搶，械鬪，怠工，詈罵等等。這些衝突都是很粗魯的，原始的殘酷的。牠們是表現人類在最低級的情況中。在性質上，牠們是勇武的，賴個人的權力以從事破壞，損害，或者使他人受痛苦和傷害。

(2) 狡詐的衝突，其位置比較上述的勇猛衝突，稍爲高一點。牠們是包括偷竊，騙取，賣假貨物，廣告搆騙等等。牠們表現了高度的理智，超過了那種純粹毀滅性的衝突。

(3) 另一種衝突的形式在性質上是用口才爭辯的，例如政治上的戀愛上的商務上的和法律上的衝

突。政治上的競爭，包括謀機關上的差事，繼續任職，政黨競選等等。戀愛的衝突表現而為求婚的各種形式。商業上的競爭則利用廣告和推銷人員的作用。法律上的衝突包括法庭上的各種訴訟。在所有這些事件中，個人是用他的雄辯能力，以努力增進他自己的利益。往往採取卑賤的口頭競爭方法，例如煽動羣衆或政治上的花言巧語。有時候這種演說，也流於欺騙而致於大有弊害。

(4) 最高形式的衝突即是具有生產性的。有些生產的衝突是關於生產經濟貨財的競賽；而其他一些生產的衝突則是關於努力職務的衝突。卡維教授在他的社會公道論 (Essays in Social Justice) 中，詳細地討論了經濟競爭的三種形式。這三種形式，他是指經濟貨財上的競爭生產，競爭拍賣，以及競爭消費。第二種在上面提及商業競爭時已經說過了。競爭生產增加經濟貨財的供給以及常常都表現優良作用。雖然，競爭消費則流於不好的現象。這種競爭消費即是彼此炫耀奢侈，盛服濃裝以誇示儕輩，或者至少不為儕輩所勝過。這往往是虛偽欺騙的。並沒有生產效用的。甚至牠也採取浪費和毀滅的形式，最高級的衝突即是與他人努力做事的競賽。

卡維教授也認為應把自利心用之以謀國家的幸福。既然法律和政治，都不能消滅自利心，則其次的良法，即是使牠與國家幸福相結合。差不多社會上所製作的一切有用的東西都是藉自利心而完成的。甚至，合作也是競爭之一種形式。合作的目的在乎使個人團結以與其他相對的團體作更有效力的競爭。

競爭本身並非一種罪惡。主持競爭的精神是重要的東西。有些人是受誘於口腹哲學，孳孳汲汲以努力於財物之擁有及消費。工作哲學則注重動作而不注重享有，注重生產而不注重消費。

這些學說有許多地方是很有卓見的，但是很明顯地，牠們並沒有珍視教育和親愛能够改變個人的自利心，同時並能指使個人注意於大公無私的事務。牠們着重事業和生產的職務，但是忽視職務上的成績。牠們沒有注重到競爭可化爲大公無私的任務。

第五節 諾威科

俄國社會學者諾威科(Н. И. Новиков)否認大家所稱述的戰爭之利益，他表明從戰爭得來的利益，可由其他社會交互作用的方法而獲得。諾威科極力主張人羣之真正敵人乃是疾病因素和死亡，而不是其他國家團體最優秀的人民。諾威科的見解使他得以認識人們的愚蠢，他們把自己一齊束縛於毀壞的衝突中，而實際上的敵人卻是微生物菌，以及憔悴消瘦的病夫。

尚有一種更遠見更重要的衝突說即是涂爾幹的分工論(Durkheim's Theory of Division of Labor)。最初的分工即一方面撫育子女，他方面從事獵狩和戰爭的分工——換言之，即是兩性間的分工。經過許久的進步，勞工即逐次一再分割，直到今天，職業專門化已是很顯著了。雖然牠的社會意義並不很清楚的。

人口密度之增加，使專門化成爲必需的。生存是需要專門化的。有了分工即產生利益上的分割，於是乎衝突也就發生了。工業上的衝突，半由分工。再者，職業專門化其結果即傾向於機械團結或者流於同類意識之衰微。有組織的和平的有機團結之增加，並沒有趕上機械的或同類意識的團結（由分工及專門化所引起的）之低減。所以涂爾幹即發揮強制（constraint）的概念，視爲應付社會生活漸多衝突事件的唯一社會方法。

在洛斯（Poses）的社會學中，衝突即擴大了。任何阻滯個人計劃進行以及妨礙個人利益滿足的情事，都會發生反抗。反抗現象最好的特質即是牠會醒悟人們和鼓勵人們。競爭是依照心理律而進行的；例如，競爭之緊張性是（1）依照個人自由之程度而變異的，（2）隨社會變遷之速率而變異的，（3）與選擇作用之效率成反比例的。

一個最重要的衝突形式即見於工業主義中。有力量的機器之發明與應用發達了工業主義，而這種工業主義則大大地改變社會，以及使其中各份子漸次分化，日益趨向於相對的社會之極端。洛斯教授很失望地認爲工業資本的所有權，照現代經濟制度的衝突法則來看，是未必能普及於勞動階級。

司馬爾（Small）的學說雖也有涉及衝突觀念的，但其學說中心則爲合作論，所以他的學說，且留待下一章討論。塔德（Tarde）關於衝突的分析，將於後面心理的社會思想那一章來敘述。而帕克（Park）和

柏嘉斯 (Burgess) 的衝突說，將於後面說及，在他們看來，衝突是爲求得地位或維持地位而努力自覺表現。衝突是競爭的產物，而競爭則是不自覺的爲求地位的努力。在社會過程中，衝突是一個階段，普通繼之而起的，卽是適應和同化——合作中的重要原素。

一般說來，社會衝突的學說，當其發揮到極端時，卽不能認識衝突與合作是相關的社會過程。就人類方面而言，此二者都是一樣古遠的。二者都是從最深切的人類需要產生出來的。最初的社會生活之特徵可以說是衝突佔優勢。而最高級的社會生活，則是由合作精神所支配。下一章將轉到來敘述社會進步中的主要合作說。

第二十一章 社會學上的合作說

最初對於合作發揮有系統的解釋之人物，即是意大利的哲學家魏哥（G. Vico, 1668-1744），魏哥棄絕社會契約觀念，因為他認為對於合作的真正原理那種觀念，是偽謬的解釋。社會契約的概念，乃是表現為一種人為假造的和玄妙的社會生活之意義。

魏哥在他的主要著作國際通性論之原理（Principles of a New Science Concerning the Common Nature of Nations）一書中，着手研究真實的社會現象。他努力以求發見可能的社會定律。他想擱開偶然的社會事件，將有規定性的社會現象組織而為定律。他研究關於社會之生長和衰落的定律。他努力於分析人類社會史。

魏哥的重要著作，雖然是直到發表了一百餘年以後，才出意大利的國門而為世界人士所知道，但是他的著作，卻早已包含了一些重要理論，比較關於社會進步的任何健全合作說尚更基本的。魏哥是第一個作家去敘述這種原理：一種人類團體都有共同性質。他對於各處人類制度的比較研究，使他常常相信人類有共同心理，這個概念近年來曾由柏林頓（D. G. Brinton）所發揮。因為有此貢獻，所以魏哥也被稱

爲『社會學之創始者。』

照魏哥的意見，基本的社會運動是社會制度漸次開展或進化，以適應人民的普通需要。照社會契約論者所說的，社會之進展半由於聰明人物之思想，然而也由於人類之情感，甚至原始粗野的情感。人類這種天然的社會性，對於合作精神之發生和發展，是供給了主要的基礎。

人類的天然社會性，多少有點自覺地使大家從事建設必需的社會關係和制度。社會組織之目的，即在乎產生完全的人類性格。魏哥依照螺旋說（spiral theory）梗概地陳述了社會進化的性質，即是說社會本身是輪迴進行的，但是當其完成一循環圈後，他又走到高一級的合作境界，而超乎開始時的循環情形。魏哥也認宗教是進步的必需原則。魏哥爲使自己適應於當時流行的神學教條起見，雖然是犯了嚴重的科學的錯誤，但是他之注意人類的共同性質和天然社會性，卻也有特殊的功績。

荷蘭著名的學者格羅休斯（H. Grotius, 1583-1645），對於社會思想曾貢獻一個國際的概念。他發揮了國際間未來合作的觀念——在他當時的國際關係，都是彼此互相猜忌和仇視的。格羅休斯是首創國際合作之原則和法律的人物。關於這方面，他的工作，即着重在國際政治上的同類意識（like-mindedness）之要義。

斯賓挪沙（Spinoza）關於主權概念的貢獻，業已說過了；他宣稱求佔取的本能比較與人共享的趨

勢，是天然地更爲強烈。因此，人類必須受教育以期認識合作生活之利益。當到有了這種認識時，以及合作利益很顯著時，於是人類即把他們的自私自利的慾望化爲互助兼愛的公同生活。人類既然是一步一步地認識合作行爲的價值，他即漸次克制他的自私自利衝動。

前面說過的，有些社會主義者（如奧文等）的著作，關於討論合作意念之發展，也形成了另一種的表現。有些人所努力於消費者合作運動的實驗，在許多國家中都得到很好的成績，這些實驗即表明牠們只有在富於合作精神的環境中，才得發展，而生產者合作的試驗則往往流於失敗，仍未得成功。牠們是證明所已發展的合作精神並不够用，而不是由於牠們所根據的原理之失敗。

第一節 克魯泡特金

克魯泡特金與社會主義相左的意見，上面第十四章中已經說過了。他在互助論（*Mutual Aid; a Factor in Evolution*）一書中，表現了大功績。克氏是一位很忠實的達爾文信徒，他反對曲解的『社會的達爾文主義』克氏很明白地指示達爾文對於進化的解釋，固是着重生存競爭，但是同時，達氏也認識了進化中有一種很有力量的合作趨勢。照克魯泡特金的意思，討論進化的合理結論，並不是那種『社會的達爾文主義』着重人類之生存競爭，乃是人類互相結合以合作的精神控制體力和自私自慾望。

克魯泡特金很廣博的研究了動物生活，其所得之結論，即是在動物界雖有一種劇烈的掙扎，以反抗無情的大自然，但是在屬於同類的動物界，則大都沒有殘酷的生存競爭的現象。在同種中並沒有慘慘的內戰，再者，這種戰爭也不是進步的條件。

克魯泡特金認為社會之起點，是氏族和部落，而不是個人，甚至不是家庭。部落本身發展了一種道德精神，這種精神是根據於相信部落共同起源以及崇拜共同祖宗之意念。其次共同擁有一些土地，即引起新的部落意識。這些意識即表現而為團結，宣誓一致行動，最後復成為互相幫助之友誼與組織。克魯泡特金信仰原始人類是天然和平的，他們只會作不得已之戰爭，並不從事兇殘好殺之戰爭。

在原始社會組織中，法官和軍事首領彼此聯合，以互相保證統治之安全，利用那種聽從巫人或僧侶之忠心，以支持他們的地位。雖然，到十二世紀時，舊社會精神，即已破壞了，驚人的隨意行動瀰漫於歐洲；牠有時制止歐洲君主專制之產生；牠產生無數的公社（communes）。

自由城市在社會自由保護之下，而得發達；在這些城市中撫育了一些藝術和發明，產生了拉斐耳（Raphael）的美術，米基朗格羅（Michelangelo）之魄力，但特（Dante）的詩學以及近代科學所完成的發見——羅盤，鐘錶，印刷，火藥，航海術和地心引力。

其次即走到由軍事領袖羅馬法官和僧侶三方面聯合所形成的近代國家。工業革命和資本主義之

產生，復促進了軍法僧三種勢力的政治 (the military-legal-priestly triumvirate) 之利益。等到國家和教會分離時，資本家遂代替僧侶在三種勢力合組政治中的地位。武力主張推翻後，三力政治的權勢即破壞了。舊社會合作的情感，遂再開始表現出來。克魯泡特金由此而從事解釋合作的個人主義之法則。他極力主張社會分治，並攻擊各種公私的專利壟斷。他雖然過分誇張了互助在原始社會中的作用，視之爲主要的社會因素，但是他卻貢獻了一個重要概念的有力表現，對於未來世界，是很有價值的。

第二節 賴眞賀夫

對於社會過程之分析，賴眞賀夫 (Parzenhofer, 1842-1904) 從衝突和合作雙方面去解釋。社會結構個別化的現象之繼續出現，卽足以表示社會過程分化 (differentiation) 和社會化 (socialization) 二者是從人類興趣衝突中發生來的。此二者是含蓄於人類天性中，有一些人類的興趣流於個人化，而別一些興趣則流於社會化。

在這一點，我們又要說到賴眞賀夫的力量說 (theory of force) 力量和利益被認爲是兩個主要原素。這兩個原素聯合應用，以使個人得到最大可能限制的自我發展。

最初人類反抗殘酷的大自然之掙扎，卽養成了最初的社會性。掙扎或競爭常常引起合作，以期保持

安全。同樣，戰爭也引起合作。在初民社會中，制度之產生，是適應社會需要的。在野蠻人羣中，人數增了，即隨之而更着重衝突，此種衝突表現而為搶劫，戰爭，和奴役。戰爭引起了階級之形成以及階級衝突。階級利益既與個人利益有區別，於是遂產生界限的分割了。資本主義興起了，資本的利益即為一些人所主張，而此時與此相反的勞工利益，也很明顯地表現了。雖然社會穩定安全的時期尚在前途，達到那時期時，則全世界之組織，將根據於無競爭的經濟生產和國際自由貿易之單純制度。

在這種分析的全體中，賴真賀夫給『力量』以重要地位。他也發揮了一個超人政治的學說。總之，賴真賀夫對於社會思想的貢獻，就其認真興趣為主宰人類的要素，以及着重合作漸次發展這種學說而說，那是很值得注意的。

第三節 司馬爾

司馬爾 (Small) 曾經修改了校正了賴真賀夫的興趣說 (theory of interest)。關於司馬爾的方法論，將在下面第二十七章內陳述，現在只說他的興趣說。司馬爾教授說：『興趣是最原始的。』『興趣』可以解釋為未曾滿足的能力。未曾實現的有機體之情況，要求滿足未如意事物的趨勢。在主觀方面，興趣是一種慾望，在客觀方面，牠是一種需要。當到個人知道某種事物，感覺某種事物，或願意某種事物時，則興趣

即由此發展，結果，整個兒的個人過程或社會過程，即在乎發展興趣，調適興趣，以及滿足興趣。

司馬爾分所有的興趣爲六組，此六組即是：(1) 求健康的興趣，是從保持生存的全部意義中產生出來的。牠表現而爲食物興趣，兩性興趣，工作興趣，並且包括用體力以求滿足的一切慾望。(2) 求財富的興趣，包括於求支配財物的慾望中。(3) 社交性的興趣，最好可用各個人要求互相溝通精神生活的慾望來代表。(4) 求知識的興趣，是從好奇心衝動中產生出來的。牠的可能性之界限可用無知與全知 (nescience and omniscience) 這種名詞來說明。(5) 求美的興趣之得滿足，即在乎欣賞物質現象和精神現象之對稱情形。(6) 求公正的興趣是貫通所有其他全體的興趣。當到個人的理想，自我或全體自我實現了這種興趣時，結果即至於非常愉快。

這些興趣無論那一個都趨向於絕對的。各個興趣都要求滿足而不顧別些興趣。結果，即出現一種普遍的興趣衝突。再者，也出現普遍的興趣聯合。然而這種衝突比較這聯合是更加劇烈的，在人類史中這種衝突是佔優勢的關係。社會過程之本身可分析而爲人與人間動作之反應，其中有一些是意趣一致，而另一些則相衝突的。再者，社會過程乃是代表興趣的團體和制度之繼續表現。牠是永久調劑興趣和適應興趣的；並且是分化和完成的節奏。

司馬爾教授指示競爭與合作在相當範圍內，常常是互相作用的。再者，從歷史上來觀察，在社會過程

中，是有這樣的一個運動：衝突是由最高度而趨向於最低度；互助合作是由最低度而趨向於最高度進行。因此，社會過程是人類的衝突勢力和合羣勢力二者間求調適的永久進程。所謂最低度的衝突，司馬爾並不是指沒有了衝突，因為他認為如果社會中的衝突消弭了，其結果社會即流於停滯。所謂最高度的合作，他也不是指社會完全凝固化的情形，因為這種情形的社會也是停滯的死氣沈沈的。

基本的社會問題，是要使那些合乎理性的興趣，彼此能得充分的發展。社會問題在乎將一切興趣理智化，再者，也須將興趣衝突予以理智化。所以基本的衝突在今天是在乎求知興趣和所有其他興趣之間。因此所謂社會化即成爲將衝突轉變而爲合作的過程。

社會學可以說是研究人類興趣的（包含衝突與合作）。牠是從有效力的人類興趣這方面着手，去解釋人類的聯絡。牠集中人類一切活動於一個見地上，而認有此見解之人，即可以重視自己與全體社會關係的活動。

司馬爾曾用具體而特殊的方法，將他的社會過程說，表述於從資本主義到民主主義的過渡時期（*Between Eras, From Capitalism to Democracy*）這本書中。在此書中很生動地描寫了勞動和資本間的衝突，其結果，即產生許多誤會和不公平的現象。一個少年貴婦人（例如說是 Hector）觀察到勞動和資本的重要作用，並且也像資本家一樣，認識了她自己和別一勞動女子二人間所已存在的關係。她分到

許多紅利，對於這些紅利，她絲毫沒有用之於團體的生產活動中。而工作的婦女則得到低微的工資，但是她卻貢獻她全副的生命以努力於工業任務，而那個貴婦人的紅利，即由此產生的。這種討論的主要目的，即是要建設工業平民主義的原則。司馬爾教授主張被僱工人也應派代表參理事會。這種代表在其初應當是少數的，才足以很方便地召集工人代表經常會議。這些會議將使勞資雙方劇烈衝突中，任何一方的代表都能知道對方當前所感受的問題。在這種交換認識之下，司馬爾以為即可以產生合作精神而至於消除勞資衝突所發生的許多困難。司馬爾博士從資本主義到民主主義的過渡時期這部書雖然是刊行於一九一三年，但是其中工業代表制的觀念在美國直到一九一八年左右，也還不見重視。就現在所採取以對付勞資問題（經理業務，決定勞工工資和工作時間等等）的初步辦法，已產生了很可注意的合作結果，並且也證明司馬爾對於解決世界紊擾的社會問題，是有一種先見的知識。

第四節 社會化

在社會化這個觀念的後面，是伏着『適應的原則』。卡維曾經分適應為被動的和自動的兩類，前一類是說到改變種族本身以適合所生活的境遇，後一類則是指改變境遇以適合種族。伯里斯道（Brisford）很廣博地分析了社會適應的學說。被動的物理適應，包含生物進化的過程，而被動的精神適應則包括心

理進化，或者語言，風化和教育等等無意的發展。自動的物質適應包括工業發展之過程，而自動的精神適應則包括個人對於他的精神環境，社會改良和社會制裁，作一種有意的調適。

社會化或社會適應產生了全部的容忍，調和，順適和結合諸作用。最簡單的合作形式，即是互助，然而互助之於下等動物中比較高級動物中，還更普通。在這裏應當說及的，即是柏嘉斯（Burgess）曾經表明社會化是決定社會進步中的基本過程。社會化有兩方面。從團體的立場來說，我們可以認牠（社會化）是個人心理要素轉變而為集體活動。從個人的立場來說，則社會化即是個人參加於團體的精神與意向，知識與方法，決定和行動之中。所謂個人社會化即是說他自覺地改變其行為，以及形成其目的，以助進更有效力的合作活動和實現團體的高級幸福。

這種討論可再以團體之社會化來補充。團體社會化的過程有兩方面。一方面說及團體之組織和作，由此其中諸份子即從鬆懈的複雜情形變為有組織的一致動作，將權力分配於各份子，以及各份子都努力於團體的事務。其他一方面即包含團體與團體的關係，由此，團體的主要目的也注視到牠本身以外，而與一切平民組織的團體之幸福以及與世界本身之幸福相調適。

有趣味一方面的社會化，即是組織。努力組織之結果，即是：(1)完成別種方法所不能達到的目的，(2)鼓舞大家時作時輟的興趣，(3)其中諸部分各負任務共策進行，(4)得到相當的精巧，(5)產生適當的理智的計

劃，(6)消弭不必要的重複工作。在另一方面，組織也會發生流弊：(1)過於浪費開支，(2)用以從事報告和日常工作的時間不適當，(3)妨礙人們之相交，(4)易流於官樣文章的形式主義，(5)機關之呆板性，不易隨機應變，(6)濫用權力，以為私圖，(7)過於專門化，(8)組織本身變成一種目的。

在內容方面，社會化即是我們感覺羣體的意識之發展，以及大家共同在一處活動的能力與意志之生長。這種過程的簡單因素是遠古的相聚飲宴的風俗。照洛斯教授所信仰的，人類所發生的同類意識，並不是普通相似的知覺，乃是在特殊事體上相同或相一致的覺悟。國家主義，或產生愛國精神的過程即表明社會化這個概念的意義。

照洛斯教授的意見，最初的社會團體，就是母與子的結合相處。在這種團結中，原始的社會化即出現了。在最初社會中，人類動作很固定的原則表現得分明的。支配權力是一個統治的原則。這種支配權力之作用比如是：(1)父母管理子女，(2)長老管理幼年人，(3)丈夫管理妻子，(4)男子支配婦女，(5)武人階級支配工人階級，(6)富人支配窮人。支配之主要目的，即是利用他人以為滿足自己的慾望之工具。

辛美兒 (Simmel) 解釋社會化是統一體之形成。社會化有一些循環圈——即是利益與團體相吻合之進展現象。在辛美兒看來，社會學大體說來是研究社會化的科學或者研究人們團結形式的科學。在社會界中最重要之關係系統，即是領袖和屬從者的關係，或者統治者和被統治者的關係。沒有這種社會化

的形式，則社會生活即是不可能的。

照辛美兒的意見，衝突之於社會化，佔有必要的任務。衝突形成社會統一，以及促進社會化。牠是人間交互作用的積極形式，所以也是社會化的形式。如果僅從約束方面來解釋，則衝突也產生社會化的要素。合作的基本概念，表現於涂爾幹的機械的和有機的休戚相關說中，其初是帶着機械的反應和同類意識，其次則表現為組織和不同的反刺激。和這種二元論有幾分類似的，即是鄧尼斯（Tonnies）的兩分法（dichotomy），這種兩分法，着重求生意旨（Wesenwillen）和求善意旨（Kürwillen）。求生意旨是指基本的生命力和願望，這些基本力，大概是表現而形成天然的有機的團體，或者『自然社團』（照涂爾幹的意思）求善意旨則見於縝密籌策之佔優勢以及自覺地利用那種伏於人性中的努力，其結果即成為社會。像城市和原始團體的自然區域一樣，自然社團（community）是代表天然的過程，而普通社會（society）則代表人為的有目的的過程。

霍伯號斯的社會學（上面第十八章中曾討論了一部分）大部分是以漸次合作來解釋社會。霍伯號斯教授認為社會進步是各個人間的聯絡，秩序，合作以及和諧等原則之發展。他敘述了某種相互的意趣，類似於瞿丁斯的同類意識。這種相互的意趣維持各個人團結，自最低級的野蠻團體，以至於最高級的文明團體，都是如此。

照庫勒教授 (Prof. Cooley) 的分析，社會過程並不是一些毫無效用的重複現象或者粗野浪費的衝突，乃是一種永久前進的發展，這種發展漸次養成善良的理性的和合作的人類。衝突的原素，固足以喚起人們注意，指揮人們注意以及由此而產生活動，然而牠卻受着合作和組織的主要原素所限制；競爭者如果要求成功，則必須使他們自己與此要素相調適。

帕克與柏嘉斯在他們的社會學概論 (Introduction to the Science of Sociology) 一書中，認為單純的社會過程，是其初有競爭和衝突，繼之而發生的，則為順應作用（自覺的調適）和同化作用（自覺的統一）合起來，順應作用和同化作用二者差不多相當於合作，但是代表比較正確的和合乎科學的名詞之應用。

本章和前一章的討論，已經表明了進化之自然的趨勢，是從悲慘的競爭的以及毀壞的過程，走向於調和的，生活的以及合作的過程。自然也有些反動現象，時時妨害合作的趨勢。然而在另外一方面，理性之發展漸次消弭了兇殘利害之衝突的結果。雖然，就我們現在所能看見的，衝突將永遠成爲個人發展和社會發展的過程中之重要因素。用理性的控制，則衝突即將表現於合作精神的方向和利益中。

所謂社會進化，仍然是一個意義不確定的名詞。物質來源和物質發明之增加，並不保證人類幸福之增加。然而幸福之增加，其本身也許是一個進步的微弱標準。寇斯發揮了社會進步有三個標準。即是：(1) 社

會團體利用物質環境之程度，(2)社會文物（包括經濟財物，知識和文化）平均分配之程度，(3)一切人民認識社會財物和社會過程的意義之程度。從別方面看來，這些標準中的任何一個都是社會過程中的副過程 (subprocesses)。利用，平均和認識，牠們本身也就是過程；對於進步各個都有意義的。

第二十二章 心理社會學的思想

上面有許多話說到心理社會學的思想。這種思想起源，可上溯到種族的最初時期。過去民俗中表現許多銳敏的心理社會學的觀察。無疑的古代文明中的領袖人物是認識了團體活動許多方面的心理性質。柏拉圖之著作很注重風俗和風俗之模仿，而視之爲社會力。亞里斯多德當其觀察到公有財產，未受大眾的注意時以及當其宣稱賢明政治之基本測驗法見於人民對於公衆職務之態度時，這也表示他是了解人類社會心理的性質。在他的社會態度的學說中，亞里斯多德對於心理社會學的思想，有很明顯的貢獻。

謨耳分析了人類行動的原因。他是一位有價值的社會心理學家，他極力主張在未有了解犯罪行爲的原因時，以及在沒有想到如何改除養成罪犯的社會原因時是不能貿然予人們以刑罰的。波當 (Boffin) 發揮一個興趣說，以解釋社會進化。他將人類共同的經濟興趣，宗教興趣，和其他興趣，認爲是社會組織的基礎。照波當的意見，這些興趣使原始家庭形成爲有組織的或有政治的社會。

霍布斯信仰人類在開始時，即是完全自私自利的動物，人類對於其他事物之發生興趣，即由於那些

事物足以適應他自己的利益。這種學說仍受強烈之支持；在現今很顯然地，有許多人是依此法則而生活的。國家有時候也好像是這種原則的推動，而沒有較高尙的原則。根據內省的心理學，霍布斯進行了一個合乎科學的觀念，即是認爲凡是表現爲一個完全的人，他本身必然是代表人類。這樣的人，不僅在他身上可以發見這個人或那個人的興趣，而且也可找到全人類的興趣。

英國的主教和重要哲學家柏克萊 (Berkeley, 1685-1753) 在他的道德引力之原理 (Principles of Moral Attraction) 一書中，企圖說明物理界和宇宙界之類似點。他的著作是受了牛頓 (Newton) 的發見之影響。他要將牛頓的公式應用於社會。他的物理比擬是沒有多大價值的，然而這些比擬卻代表一個心理社會學思想興起的時期。他把社會中的社會本能或者合羣本能比之爲引力 (force of gravitation)。社會中的離心力即是自私心，而向心力即是社會性。物質彼此相吸引的力量，既是直接隨牠們距離的關係而變異，所以人們間相吸引的作用也直接隨他們類似的程度而變異。雖然，這種物理比擬如果用之過分了，即將流於荒謬的情形中。

第一節 休謨

蘇格蘭的哲學家休謨 (Hume) 被稱爲社會心理學之始祖，因爲他很美妙地分析了同情心而認之

爲一種社會力。『即使把自然界的一切權力和事物一齊順從一個人……他也仍然是悲傷的，除非是至少有人與之同享娛樂，以及他能接受此人的尊重和友誼。』『我們可以受任何其他的情感所激動，例如高傲，野心，貪慾，好奇心，報仇心或性慾——但是這些情感之靈魂或主要原則，即是同情。』

然而同情心並不常限制其作用於現時。應用同情心，我們可使我們自己適合於將來對付任何人的情勢，只要此人現在的情形能使我們對他發生興趣。再者，如果我們看見一個生疏人有危險，我們即將跑前去幫助他。

休謨認罪惡是引起人類行動不安寧的各種事象。當我們覺得任何地方有不公正的事件時，用同情的態度對之，我們即感覺難過。『自利心是建設公道的原始動機；至於對公衆利害的同情心，則是產生道德的源泉。』自利與同情之間，有一種常存的衝突，無論對個人抑對社會羣衆，都是如此。這種自利心雖是似乎常佔優勢，『但是牠並不完全消除了更慷慨高貴的友誼和善意之交接。』

同情心引起人們之努力於人類的福利。但人類關係在時間上或空間上的距離或遠或近，即成比例地影響於意志、情感和想像。人類關係不甚密切，距離很遠而地位不顯著時，則同情心即不發生大力量。這種原則也解釋人們動作之所以常與其利益相矛盾，以及他們之所以寧願選擇任何現成的無價值的尋常利益。

第二節 亞當斯密

亞當·斯密依照休謨對於同情心的分析，在他的政治經濟學說中也認同同情是重要的概念。斯密也將自利的概念幾乎用之於他的全部經濟學說中，而結果則發生自利與社會利益之衝突。

照斯密的意見，在近代生活中，有四個階級的人民：(1)有一些人是賴收地租以爲生。他們有社會利益，但是並非社會生產的；他們是長成瀟灑優悠的模式。(2)即是靠工資過活的階級。這一類的人是多數的，生產的以及有利於社會的；但是他們普通都缺乏教育，使他們順從當時的情慾，所以對於社會是沒有什麼應用的。甚至有時是有害的。(3)靠利潤以爲生活的人們，其所追求的利益，是直接隨社會幸福而變異的。他們自私的利益，不正當的發展，他們的公衆態度，常常是對大家有危險的。(4)第四種人即是靠利用上述三種人（一種人或幾種人）以爲生活的人們。上述這三種人的利益，常常不祥和諧，而至於引起有毀壞性的社會衝突。然而不管這種結論如何，斯密是贊成任放論（laissez faire）的人物。他主張自然律可以經常表現出來。

一八五九年拉撒路（Lazarus）和斯屯塔爾（Steinthal）在民族心理學與方言學的雜誌（Zeitschrift für Völker-Psychologie und Sprachwissenschaft）裏面，也開始有貢獻於社會思想。他們將心理學方法應

用以研究初民社會。在這種雜誌中，對於初民的社會風俗和心理特徵，他們有很可注意的貢獻。在第十八章所討論的像波阿斯，孫謨楠，湯麥斯和霍伯號斯這些人的創作，即屬於這種研究。在心理社會學思想中的基本創始工作，已由華德進行（參觀第十七章）。華德反對他當時的流行信仰，特別是斯賓塞的信仰，認為社會必然像現在一樣繼續進行一種盲目的競爭，這種觀點，是華德所不贊成的。他不僅覺得心理是從社會進化的模糊過程中發生出來的，然更重要的，乃是他注意到心理是有相當作用以改變社會力的行程。他雖然是認人類慾望是動的社會原素，但他以為心理是有主持人類慾望的優越權。再者，他也指明心理能最適宜地引導慾望進行的方向。他主張一種社會政治，在這種政治中人類慾望之表現須受支配使之與大家的幸福相和諧。關於陳述這些基本的理論，華德在心理社會學的思想史中，是佔有很高的地位。

第三節 塔德

社會心理學的主要奠基者是法人塔德（Tarde, 1834-1904）。在社會心理學的範圍中，他著作了最重要的論文。他的模倣律（Lois de Imitation）確定了塔德成爲社會心理學家的聲望，同時並引起思想界出現了新的社會科學。塔德是一位法學家，研究了反社會行爲的原因。他觀察到罪犯的行動是會波

及各方的，由此他即受了很深刻的印象。考察這種事實以後，他覺得模倣是有力要素，於是遂開始分析模倣律。這種研究立即表明，並不一切都是模倣，然而也有許多人類的行為由反對作用而產生的。他分析反對律 (Laws of opposition) 而使他得到這樣的結論：模倣與反對都是第三種社會要素——發明——的基礎。照他所觀察的，社會過程可由三種情形來表現：(1) 對於發明之模倣，常常傳播擴大，(2) 不相謀的模倣動作，常發生反對作用，(3) 新發明之產生（從這些反對作用發生出來的），而這種新發明又成為新模倣之中心。因此社會過程無終止地，不自覺或自覺地前進。要求了解社會，塔德認為一個人必須了解大家的心理如何活動以及如何交互作用。

塔德最初所發表於模倣律一部著作中的觀念，後來又正式地發揮於他的社會邏輯 (Logique sociale) 這部書中，以及概括於他的社會律 (Lois sociales) 這本著作中。這幾部書聯合起來即構成一個創見無比的社會學說。塔德之研究社會心理學雖然是客觀的和用社會學方法的，以及雖然他並不極力注意於純粹心理性質，也不極力注意於行為的本能基礎，但是他對於社會思想的貢獻卻是很有趣味的。

照塔德的意見，社會是一些人們因模倣作用或反模倣作用而發生許多類似點的團體。再者，他也說：社會是各色人等彼此互相利用的團體。各種社會是人羣因信仰相同或不相同而組織的團體。『社會是模倣。』社會生活中的顯著原素即是心理過程，在此過程中，一經有發明，即隨之而為大家所模倣，但是當

此模倣不免惹起反對時，卽又進一步產生新發明了。

一個人一經社會化，他卽是有模倣作用的。生物因遺傳而有許多相似之處，至於人類之相似點，則由模倣而產生的。人與人間的類似點益加近切（甚至卽使他們是職業的競爭者），模倣的比例將益大，以及社會關係也更加親密。父親是兒子的首要模範。一個受愛戴的統治者卽很能吸引他的人民，而使他們盲從，甚至能使他們走到麻木的狀態中。在這種情形之下，模倣卽成爲夢中行動（*somnambulism*）。

模倣是有興盛，衰這三種波動階段之分。其向上興起，卽是指須從事模倣以求適應的階段。其最盛期是卽模倣作用最有力量最當勢的階段。至於衰落階段則自然是模倣作用微息的時期。這三個階段中任何一個的久暫時期，都是常常變異的——有賴於無數的社會心理要素之作用。一切模倣作用所必須經過的途徑，是歷史中的重要現象。

決定模倣性質的因素有二：邏輯的和非邏輯的。當到模倣者採用一種新事物，而此種新事物符合於他心中已知的原則時，則合邏輯的原因卽發生作用。至於超邏輯的或非邏輯的模倣則受個人的地位，時代或家世等的偶然要素所決定。

第四節 模倣律

用最簡單的方法來解釋基本的模倣律，即是下層份子模倣上層份子，例如平民模倣貴族，被愛者受從事愛者的模倣。關於模倣律比較正確的陳述是：最受人模倣的事物，即是當前最優秀者。在這些事例中所謂優秀，當然是用於主觀的意義中，這即是說，對於某個人認為是優秀的事物，不見得真正是優秀而值得模倣的。

如果一個國家或一個時代，其中上層階級和下層階級的距離減少了而足以使下層階級可自由模倣上層階級時，則此國家或時代即是平民主義化。平民主義將使階級間的距離，縮至最小限度，而能夠自由從事模倣。

社會學的重要一方面，即包括模倣的知識和應用。社會學上的統計應當決定：(1)在任何時任何地，附着於各個發明的模倣力；(2)模倣某種發明所產生的好結果或惡結果。

模倣可分割為一些相補的趨勢 (complementary tendency)；例如風俗模倣與習尚模倣，同情模倣與服從模倣，質樸模倣與審慮模倣。各地方的風俗模倣與時裝模倣，都表現於兩方面或兩種組織中——保守的和自由的。

經過了風俗的模倣，於是某些行為模式即具有大權力。牠們控制習慣，約束私人行動並且具有無上的權威以確定道德和態度。風習往往是超邏輯的模倣。牠們普通是先由上層階級所接受，牠們通常大都

有關於奢侈的事物；牠們對於空閒優悠的生活，有極密切的關係。社會和個人的盲目無知，是最便宜於風俗傳播的媒介。

習尚模倣是受時代的支配，例如，梭倫時代的希臘，西比奧時代的羅馬，十五世紀的佛羅倫斯（Florence），是自有其風格的。這些時代產生了許多大人物——顯著的立法家以及帝國之奠基人物。無論如何，如果習尚之流行是很自由的，則易引起發明的想像力以及刺激人們的野心或奢望。

習尚之模倣有一種平民化的力量。習尚模倣經過長久過程後，其結果即將使先生和學生，師傅和徒弟，都在相同的平面上，對於軍事方面是如此，對於技術和學術也是如此。事實上要求與優秀人物相等的慾望，是一種潛伏的平民化的力量。

與模倣相對的作用即是反對。雖然反對也可以說是特種的重複作用。反對有兩種形式：干涉的連合和干涉的衝突（interference-combinations and interference-conflicts）。前一種是指慾望和信仰這兩種心理量同時出現，於是兩相結合而獲大利。第二種是指由矛盾力量而產生的反對；在這種情形中個人或社會均蒙不利。

從別個立場來說，反對也表現三種形式，即是戰爭，競爭和討論。衝突往往是經過這三種形式。順着相同的發展律進行，然在次序上，卻是和平的時機更多更廣泛，雖然是有時也出現不調和的事象。至於戰爭

則是最低下的最兇殘的衝突形式，而討論則是最高尚的最合理性的衝突形式。

人類生活中的反對，是社會上的合理之格鬪。這種格鬪有時候當到相對立敵視者中有一造是被外力壓制時，即會驟然中止。有時訴諸武力即得大勝利。有時一種新發明或發現，即將某一造的反對者逐出該社會，使之完全失勢。

第五節 發明

反對之合理結果，即是發明或適應，「發明即是對於一個問題加以答案。」發明或適應乃是兩種模倣，先在一個人的心中發生巧妙的干涉作用。發明之產生有兩個途徑：(1)擴充——利用模倣的傳播力，(2)綜合——利用一些合理的結合，比如車輪與馬相連結而發明馬車。

發明可以相當地決定未來新發明和新發現的性質。一種新發明能使其他發明有可能性；而其他發明對於別種發明也有相同作用。各個發明都可以一層一層地產生許多其他的發明。

要求能發明，一個人必須眼光闊大，好研究，不輕信，也不苟安昏昧，過醉生夢死之生活。發明家是不顧社會俗務的人。發明之產生由於需要。一個人感着了某種需要，於是為求滿足他的需要計，他即從事發明。發明是不容許懼懦性的。

發明既是對問題之解答，則發明即是表現進步階段的真正客觀要素。然照塔德的意思，發明漸次變成較困難的。因為問題之發生日趨於複雜了，而比較簡單的問題都被大家所熟知了，不幸人類的心理又不能無限止的發展，所以關於解決問題，將達到一個限度。對於這一點，塔德的意見此刻不能證明也未被否認。不過很顯然的，人類解決問題的能力，是隨着他對於解決問題的訓練和經驗而增加。再者，人類之於發明領域中，現在尚在啟明時代。現在他只開始搜集一些用以發明的材料，並且也只開始稍為知道一點兒發明的原理。

發明家是從事模做的。這種說法乃是從別一方面以表白發明是累積作用的，是從羣體事象中產生出來的。一種新的發見，將激起敏覺者的野心，創造其他類似的發明物。『在每一個時代中都有一種發明的趨勢，比如關於宗教方面的，雕刻方面的，建築方面的，音樂方面的，或哲學方面的。』

發明和模做代表社會中的主要力量。發明是偶然的，稀少的和爆發的，只有在非常時際中才出現的。牠足以解釋特權專利和不等現象之來源。在另一方面，模做是平民的，均勢的，以及繼續不停的，有如尼羅河或幼發拉底河中沈澱物一樣。有時候發明之出現較模做更快。而在其他的時候，模做之表現是單調的循環運動。

塔德對於社會思想之貢獻，曾經刺激許多學者走到社會心理學的領域中。當塔德的思想受着心理

學家的嚴厲批評和受着社會學家的修改時，牠開發了許多有價值的礦產物。塔德的思想，對於美國學者（如洛斯等）所給與的刺激，是很重要的。塔德的名字將長留於人間，因為他發揮了模做的概念。雖然，在近年來，塔德所稱模做的這件事象，多用刺激反應（stimulus-response）和行為模式（behavior-pattern）這類名詞去解釋了。所以在心理社會學的思想上，模做所佔的地位大被低減了。流行的思潮認為行為模式（神經與刺激器，感覺器和發動器相聯絡的系統）是機械地受特殊刺激所形成。因此不自覺的模做，差不多完全被排除了，至於自覺的模做，在現今的社會思想中，其地位也大大地低落了，以及大大地被修改了。

法利斯（Paris）宣稱模做不僅是結果，而且是不相干的結果。模做並不是一種本能，乃是三種不同的機械作用之偶現事象。(1)偶然集合的羣衆，解放業已養成的態度而不受其拘束。這種結果是直接的，不知不覺的。(2)語言之漸次獲得，或者意見之漸次形成，須有先前過程的作用。對於類似的刺激，其反應情形並不一律相同的。(3)有一種自覺的，願意的和有計劃的模做，比如習尚模做。塗胭脂於雙唇是一種時尚。有許多人模做牠，但是也有許多人模做。然則爲什麼不模做呢？有一個女人對我說：『我不是那一類的女子。』這句話是對於一切有意模做的真實的基本解釋。如果她是那一類的女子，她即將模做她所認為足以增加其地位的事物。

雖然是英國政論家巴佐賀特 (Bagot) 遠在一八七二年印行了激動時代的著作物理學與政治學 (Physics and Politics) 其中有一章討論到『模倣』然而直到一八九〇年塔德發表模倣律以後，才立即使『模倣』為大家所注意。美國台維斯 (Davis) 曾將塔德心理社會學思想給以一個很好的概括。台維斯博士所著的社會的心理觀 (Psychological Interpretations of Society) 一書是很優越的，可視為是對於塔德思想的廣博的彙集。

一八九二年，徐密康教授 (Prof. H. Schmidkunz) 發表一部精密之著作，題為暗示心理學 (Psychologie der Suggestion)。這本書是一種重要的創始著作。在英文中，西底斯 (B. Sidis) 對於暗示心理學的論文是很為大家所知道的。洛斯教授在他的社會心理學一書中，也曾極力討論到這方面。雖然，在這些討論中，並未把暗示與模倣是同一現象的相關形態這種事實弄清楚。而關於暗示模倣的現象是社會境況（相似刺激產生相似反應的境況）的自然產物，這一點也未被發揮。

一八九五年，勒邦 (Le Bon) 論羣衆心理學 (crowd psychology) 的第一部書印行了。他也著述了革命心理學，戰爭心理學和民族心理學。他對於羣衆 (crowds) 這個名詞，給以明確的解釋，於是即將此名詞適用於幾乎一切形式的社會生活。他把羣衆看做『感情的現象』他們多少是有點病態的。下層份子既然易流於這種羣衆心理，所以他們是不可信任的，常被視為可疑的。關於團體心理學和社會心理學，

比較健全的，綜合的和有歷史地位的要算是杜伯勒 (Duprat) 的社會心理學。

關於羣衆和團體的心理學這一方面，意大利人的貢獻，可以與倫諾 (Orano) 的社會心理學來代表（此書只有一部分討論到社會心理），以及西格耳 (Sighele) 的羣衆罪犯學 (La foule criminelle) 和宗社心理學 (Psychologie des sectes) 來代表。照西格耳的意思，永久的團體，即是宗社，世閱，階級或國家。所謂宗社 (sect) 即是諸份子具有共同理想和信仰的團體，例如宗教派別和政黨。所謂世閱 (caste) 即是從同一業務中興起來的。階級則是因利益關係而強固地團體統一。至於國家則擁有語言，文字，國家價值和國家威勢等公共聯繫物。

第六節 同類意識

『同類意識』 (consciousness of kind) 這個概念，曾由瞿丁斯 (Giddings) 在他的社會學原理 (1896) 一書中加以發揮。同類意識在社會中是原始的和重要的主觀因素。瞿丁斯教授對於這個名詞的意義解釋爲『任何有生物能認識其他自覺生物與自己同類的意識狀態』。從最廣泛的意義來說，同類意識即是表明有生界和無生界之區別。在人類中這種意識將社會行爲與純粹經濟活動或純粹宗教活動相區別。所有人類的其他動機之表現都以同類意識爲中心而視爲決定原則。

人們團結之類別，可依照他們的同類意識之發展程度，粗淺地說，有四種這樣的人羣：(1)有一些人是沒有社會性的，其同類意識仍不發達——他們的同類意識雖不是退化了，然而乃是不完全的表現，而別些階級是從他們裏面發展出來的。(2)反社會的階級或犯罪階級，其中份子的同類意識是幾乎喪失了。他們是痛恨社會的。(3)表面上髡髮有社會性的階級 (pseudo-social classes) 或者貧窮階級，他們真正同類意識是會退化的。(4)有社會性的階級是同類意識最高發達的份子所集合的；他們是社會上積極的和建設的人員。更有社會性的份子，其地位是更重要的。這種人貢獻其畢生之精力以求社會之改良；他們可被稱為種族上的天然高貴份子，真正的社會精華。

同類意識之可能性也半由於物質要素。土地的肥沃性是人羣團結的一個原因。適宜的氣候也使人們能够合羣。人口之集合，是由於生育增加而形成的，或者是由於外來移民而聚結的。集合以後即易於進一步彼此發生聯絡關係——這是同類意識發生的適宜的媒介。

集合即發生社交關係，而這種社交關係是衝突的一種形式。照翟丁斯教授的意見，衝突是成爲社會發展的基礎。最初的衝突是彼此對敵者極力相應付，而至於勝者則殘害失敗者。其次的衝突，即是多少近乎勢均力敵者的爭衡。最初的衝突是侵略克制的；而其次的衝突則是有發生性的。在一般人民中第二種的衝突，經過交通，模倣，忍耐，合作聯絡等等繼續步驟，即引起同類意識之發展。其最優良的結果即產生最

富有社會性的階級。對於這些原素，瞿丁斯特別着重模倣。他說：『模倣這個要素在衝突現象中是有同化作用和調和作用的。』

聯絡作用影響各個人而產生自我意識，同時這種意識又產生社會自我意識（social self-consciousness）或團體本身的覺識。這種社會自我意識，現而為理性的討論。有了討論以後社會傳說才是可能的。再者，社會價值的意識也由此產生了。輿論之發生是從團體份子對於公共利益的事件加以判斷而來的。

社會傳說日趨於分化。牠包含那些關於感覺界，神祕界以及概念界之印象。任何一方面的傳說加上這方面流行的意見即形成當時的標準，理想，信仰或主義。例如經濟傳說與流行的經濟觀點相結即構成當時當地的普通生活之標準。美感的傳說與流行的批評觀點相結合即成爲一種好尚。而傳統的宗教教義經過流行的宗教觀念所改變即成爲一種信仰。

同類意識既然是社會現象之心理基礎，則主要社會價值，自然是同類意識本身或者是自覺的生活，這種意識或自覺生活是社會的特徵。其次，社會黏性（social cohesion）是另一種重要的社會價值。社會黏性是什麼團體結合的要素。因爲有此黏性，所以團體尙願受許多犧牲以爲牠自身的福利。團體或社會其特殊的所有物和性質比如疆域，名勝，古蹟，英雄，儀式等等，即構成第三種的社會價值。至於第四類的社

會價值則見於促進團體發展的原則中，例如，自由，平等和博愛。社會價值大可決定各團體的社會地位之
高下以及決定社會組織之性質。

第七節 結構的二元論

瞿丁斯教授發揮了一個很有趣味的學說，這即是社會結構上的二元論 (dualism)，文明之表現是顯見於公私結合之同時存在。文明社會有四種主要的二元的結合：政治的，治安的，經濟的和文化的。在政治結合方面有私人的政黨和公家的政治。在治安方面，有私人組織的調解團體，同時亦有公家組織的警察，法庭和監獄。在經濟方面，有私人的工業，合股企業，大公司；而在另一方面，則有政府管理的鐵路，郵局，航業和幣制等等。關於文化方面，我們也可舉出那種私人辦理的大學和國家辦理的大學，私人組織的教會和國立的教會，私人慈善事業和國家辦理的慈善事業。社會結構上的這種二元論為瞿丁斯教授所支持，他認私人的結合對於創造，實驗和鼓勵的目的是必要的；至於公共的組織則用以管理和維持各個相衝突的要素之平衡。

社會組織的最高表現即是社會人格之發展。有效率的社會組織即是其中各份子都成為很有理性的，很有同情的，以及具有廣大超卓的同類意識。

在他晚年的著作中，瞿丁斯教授發揮了多元的行為（pluralistic behavior）這個概念。『任何一種刺激或者任何一組引起行為的刺激，有時候不止為一個人所反應。』多元反應的性質，無論相似不相似，無論同時不同時，無論平等不平等，都被兩個變異體（variables）所決定。這兩個變異性，即是（1）刺激的強度，（2）反應機體的類似性或相異性。因此，瞿丁斯教授認多元的行為是社會心理學或社會學的主要現象。

一八九七年鮑德文（Baldwin）所著的社會觀與倫理觀（Social and Ethical Interpretations）刊行了；牠的小標題為社會心理學之研究。社會心理學這個名詞在美國標為書名，這是第一次，雖然是前三年（一八九四年）司馬爾和芬善特的社會研究導論（Introduction to the Study of Society）中有一部分命名為『社會心理學』以及包含了關於社會意識，社會理知和社會意志的討論。鮑德文的社會觀與倫理觀和瞿丁斯的社會原理差不多同時出現的，前者是心理學家的著作，後者為社會學家的著作；前者是從發生觀點來敘述的，後者則從客觀的見解來敘述的；前者大都討論個人的社會心理，後者則討論羣衆的社會心理；前者是以社會自我這個概念為中心，後者則以同類意識這個概念為中心。此二者都促進有機心理學之發展。

第八節 兩端的自我

鮑德文教授申述所謂自我 (self) 大都是社會生活所養成的產物，兒童若與其他人們分隔後，即覺知他的自我。在團體中與其他他人相接觸後，兒童即發展自我意識。

再者，自我是兩端的 (bipolar) 自我之這一端可用一個人想及他自己的情形來代表，而別一端可用他想及別些人們的情形來代表。爲我與爲人對於我們的思想，是同一事物。

人們是很相似的，因爲他們會模倣，模倣是使人們相似的。模倣是 (1) 一個人有意或無意去學別個人的一種過程，(2) 楷式之做學，即是採取個人自己心中所湧起的楷式，以推廣應用。

鮑德文從社會文物積蓄之個別表現中以及從社會個別表現的事物概括中，發見社會發展律。這個過程前一種的本質，即是發明，而後一種的本質即是模倣，鮑德文認發明和模倣是社會發展的兩個基本過程。

本章關於用心理方法以求了解社會過程的要義業已陳述過了。在下一章中，讀者將找到更進一步的材料以表明最有生機的心理社會學之思想。



第二十三章 心理社會學的思想(續)

一九〇二年庫勒教授的人性與社會秩序(Human Nature and the Social Order)這部著作刊行問世了。這本書馬上被大學所歡迎而認作是討論個人自我和社會過程二者關係的權威著作。稍後在一九〇九年他復發表了社會組織(Social Organization)一九一八年又發表了社會過程(Social Process)。這三部書對於心理社會學思想的邏輯系統，是構成一個年代上的發展。

第一部是討論自我對於團體生活之反應。第二部解釋原始團體的性質。比如家庭、娛樂團體和鄰里鄉黨等團體，並且解釋民治心理和社會階級的性質。第三部分分析社會過程中許多要素。這些要素是表現社會特徵的。這三部書的主要論旨即是：個人與社會是同一現象的兩面觀，個人和社會是雙生的(twin-horn)並且是相並發展的(twin-developed)。

個人是不能孤獨存在的。他一生中受着社會各方面事物之影響，是不可分離地緊緊繫於社會中。他不能認為是可離羣索居，甚至稱作個人一己的現象，也常常是有社會意義的。只要我們認識了這些現象是表現普通社會生活所形成的趨勢時，即可以得此結論。所謂個人形成社會，固是不錯的，然而社會形成個

人，也是同樣真實的。

庫勒教授很好地申述了所謂鏡中自我 (the looking-glass self) 的現象。在這種現象中，有三種顯著的心理要素：(1) 一個人的表現在他人心目中的想像；(2) 別人想像地估量那種表現；(3) 自己驕傲或憤怒時的感覺。鏡中自我影響各個人的日常生活。我們在正直人的面前，似乎覺得慚愧，在勇敢者的面前似乎覺得怯懦。在文雅者的面前，覺得粗魯，以及尚有同樣的情形。甚至一個人對於他自己的感覺，也大都是他所相信別人對他的意見和批評之直接反映。

庫勒教授對於自我意識，社會意識，和公眾意識有一個很清楚的區別。第一種是我想及我自己的感覺；第二種是我想及他人的感覺；第三種是對於自我作綜合的觀感，並且他也是團體各份子相組織和相溝通而形成的社會意識。再者，這三種意識是有機全體的三部分。甚至人們的道德生活也是社會有機統一體的一部分。社會知識是道德的基礎。向上的努力是道德進步的本質。

庫勒教授所稱呼為原始的這三種團體，是標得很明顯的，因為個人藉着這三種團體，即獲得他的最初和最完全的社會統一體的經驗。家庭，遊戲團體，和鄰里鄉黨，籠罩了全部的生活有如經驗的基礎，由此可以解釋比較複雜的生活情形。

庫勒教授對於人性有一個無限的信仰。他認為人性是包含一些情操和衝動，很顯然地，這些情操和

衝動是勝於高等動物的情操與衝動，比如同情，慈愛，憤怒，野心和是非之感覺是動物所不及的。照庫勒教授的意見，社會之改進，不在乎人性方面須有什麼主要的變遷，乃在乎『擴大地和高尚地應用人性上的顯著衝動。』

在庫勒教授的社會思想系統中，社交（communication）是一個基本概念。社交是人類關係藉以存在和發展的要素。庫勒教授指示：不僅語言是構成心理的符號，並且一切的人事和行動都是心理符號。社交是心理藉以發展真正人性的一種過程。我們的社會環境的各種符號供給刺激和形式以促進我們的一切發展。因此社交這個概念是用以了解心理社會現象的真實基礎，而這些心理社會現象即是普通所稱呼的暗示和模倣。

人格之起源半由於遺傳，半由於社交關係，此二者都從種族團體生活發生出來的。研究社交的作用即將表明個人的心理並不是孤單獨自生長的，乃是一般心理所完成發展的。

社會的途徑到了十九世紀即特別發達，其主要情形有下列諸方面：(1)表現力增大，即是說，適於傳播的觀念和感情很發達；(2)社會人事的記錄，趨於永久化；(3)交通方法迅速化了；(4)各階級的人民互相融合。因此，社會之組織即能建築於知識理性和善感的基礎之上，而不會建築於權勢貴族和世閥之上。

觀念之自由交換並不產生一致性。自我的感情將找尋大機會以圖表現。社會交通的程度增加了，使

各個人能够感覺自己對於社會全體之改進，應負重大的責任。反之，社會交通過於自由發達，也易於產生『時代病』(the disease of the century)，即是出現放縱，工作過勞，長期苦悶以及人們未有充分準的競爭現象。

照庫勒教授的意見，輿論不僅是各個人意見的集合，而且是社交和互相影響的融合產物。牠是各種意見之結晶，結果成爲相當固定的思想，牠是由討論而產生的。從有力量方面來說，輿論通常是比社會各份子的普通意見更佔優勢的。

羣衆之於輿論，有基本的資助，這不是由於通行的觀念，乃是由於他們的情操。在他的日常經驗中，羣衆是接近於突現的人性。他們並不爲成見所煩擾而致妨礙他們間的友誼。他們也不會被那種注意所拘囿而致限制於亟謀私有財產之積蓄，這種私產足以妨礙有錢的人與公共生活的事物相接觸。

社會過程的重要結果，即是人格之發展。社會過程供給一些機會，各個人在適當刺激境況之下，即可接受這些機會。教育擔負了一種很有效的任務，使個人與機會相適合。然而教育有時常流於失敗，因爲牠命令太多而鼓勵的作用太少；牠着重機械的知識而沒有去把握精神。

社會階層 (social stratification) 是有妨礙的。牠阻滯人們之社交。牠使社會權力流於少數活動份子之手中。而大多數人則浸沈於昏昧無知的池沼中。忽視鄰里鄉黨之聯絡，父母惡劣之行爲，輕視種族間

的結合——凡此種種均足以產生社會階層以及妨礙進步。

庫勒教授主張：在社會過程中，制度這種東西和人一樣，同是重要的。制度將過去的標準文物，傳於人們；制度使社會固定化。同時即使加以理性的控制，而那些制度，也會遺棄一些活動力，不用以謀新發展。個人強健的體魄精力，常常使他不同意於制度。有氣魄的人們，反抗制度的形式主義，由此，即產生社會瓦解的現象，這種情形可視為個人與制度間缺乏溝通作用的原故。形式主義只代表在某些特殊事象，流於過度的溝通。

經濟價值的概念老早已從個人的立場加以分析了——經濟慾望是從莫測高深的個人心理中發生出來的。對於這種解釋，庫勒教授有如此的答覆：經濟的慾望，利益和價值，其源起大都是屬於制度方面的；牠們是由社會而產生的。金錢的計較大都是團體情形和團體活動的產物。

在理性的公衆意志中，庫勒教授看見了社會過程的上進。當他再三申述對於現在這種人性非常相信時，他即期待在將來總有一天，社交和教育將使一切的人們能够大大地操持人類生活，並且根據這種操持，能够表達有實效的社會目的。不自覺的適應將代之以各個團體縝密周詳的自治自主，順着擴大的同情心和超卓的理智力之途徑而進行。

庫勒教授博得了一個健全的清明的和深刻的社會學思想家之頭銜。他對於社會思想的貢獻，表現

於他對於社會過程（人格和社會組織是從這種過程產生出來的）的明白敘述中，表現於他對於社會的銳敏分析中（視這種社交為進步的基本原素）並且也表現於他着重用社會標準以進行合理的控制之態度中。

第一節 麥獨苟

一九〇八年在社會心理學的思想史上是一個紀念年（a red letter year）。在這一年中刊行出兩種重要的著作，一種是麥獨苟（W. McDougall）著的，另一種是羅斯（Ross）著的。前者是從心理學立場發揮的；後者是從社會學觀點發揮的。

麥獨苟把社會心理學大體看作個人的社會本能之研究；羅斯教授則注意於社會生活之暗示及摹仿的各方面。所以在一種意義上，羅斯教授開始分析的地方，正是麥獨苟結論的地方。

麥獨苟認本能是社會生活之基礎。他看待這些本能幾乎是一切人們活動和社會活動的根據。本能是生理遺傳的；個人並不能把牠們歸於消滅。本能構成那些養成習慣的材料。只有當到本能或習慣（改形的本能）不足以適應人類需要時，才會出現意識。

主要本能是兩性的，父母的，合羣的，好奇的，逃避的，抗拒的等本能。各個本能都伴有牠的特殊情緒；例

如逃避的本能即伴有恐懼的情緒，好奇的本能即伴有好奇的情緒。雖然，這種本能情緒的學說 (instinct-emotion theory) 推論到極點，即似乎流於學究式的而不甚真實的。

麥獨荷教授指出本能是一切社會制度所根據的基本原素。例如兩性本能和父母本能是家庭的基礎；求得的本能是積蓄物質財富的主要條件，並且是私有財產制度興起之主要條件。而好鬪本能則引起戰爭。

在特洛頭 (Troter) 所著的和平與戰爭中的羣衆本能 (Instincts of the Herd in Peace and War) 一書中，對於本能之着重算是達到了極端的形式。在此書中，認為羣衆的本能是駕乎一切之上的。照特洛頭的意見，羣衆的本能引起個人的恐懼心，並藉着嚴厲的習慣方法（大部分對他不利）以支配個人。和他的本能說相關連的，麥獨荷也發揮了一個值得注意的概念，這即是情操 (sentiments)。情操的三種主要表現，即是愛，恨，敬。同情被視為基本情操，事實上是被視為最簡單形式的情緒。情操是情緒趨勢集中於某個對象的有組織的系統。情操是包含一個重要方面的自我，並且對於決定社會行動，是有很大的作用。

第二節 洛斯

一九〇一年時，洛斯教授對於社會心理學的思想上，已有創始的貢獻——這是在他發表社會心理學這部書前七年的事。他的第一部大著是社會制裁（Social Control）。在這部書的附註中，他對於社會心理學的定義，認為牠是研究人類及其環境社會二者間的心理交互作用。這種交互作用是兩重的：社會支配個人（社會優勢）和個人控制社會（個人優勢）。社會優勢可以是無意的（社會影響）或者也可以是有意的（社會制裁）。照洛斯教授的意見，社會心理學是討論心理的常態和趨勢；牠並不討論團體，牠乃是心理社會學的一部分的領域。

社會心理的支配根據，即基乎同情心，社會性，公道意識等要素，並且特別是基乎團體之需要。有些人的行為往往觸犯團體羣衆。在這種公衆憤怒和公衆要求報復的情形中，即潛伏了對這種人加以社會制裁的動機。

洛斯教授討論社會制裁的最出色的地方，大概即是他分析制裁的機關這方面。輿論和法律是制裁個人的兩個最重要的方法。然而這兩種方法，前者的弱點即是時作時輟不能經常維持；後者的弱點即是過於機械嚴厲。人們的信仰和理想有很大的作用，這是由於牠們主觀性的原故。一個人也許可以逃出法律的干預；他也能避免輿論的指摘；但是他不能避免自己的觀念和良心上的不安。因此原故，宗教信條是很有大勢力的。藝術是一種社會制裁的方法，但普通總是被忽視。牠足以激起情感，把握同情，創生美妙完

善的社會象徵物之感覺。

社會制裁的制度是政治的或者是道德的。制裁的政治形式多少是有點客觀的，牠易流於少數人之手，並且易於利用以謀階級之福利。制裁的倫理形式，是從情操方面發生的，而不甚是由功利方面發生的。牠多少是有點主觀的；在個人空閒獨居的生活，也會發生倫理的意識。這種倫理體系，常常是溫和的，啟迪的和文雅的，而不甚是勇敢的和威嚴的。各個人通常都知道政治之制裁，但是他們卻幾乎不會顧慮倫理制裁的大影響。

關於社會制裁社會所要解決的困難問題有二，這即是：(1)那些制裁的方法可以用之而無弊害；(2)如何應用這些制裁方法。社會所應用的各種懲戒法，是酌量情節而變異的，從名譽申斥以至大辟之刑都會採用的。這些懲戒法之變化，從社會審判的平民化的處置，以至於專制政治的直接處置。過分的制裁不是產生社會停滯即產生社會革命，這是有賴於社會各階級份子所具有的力量之多少以爲轉移。過於微弱的制裁易流於紊亂狀態，至少將走到自私自利的情形中。父權的社會制裁也許引起個人的憤恨或喪失自尊的。

暗示和模倣是社會的要素，這是洛斯教授所已經詳細敘述過的。他說明：比較富於合羣性的種族，是更富於暗示的，而多少有點離羣索居性的人們，是比較不甚富於暗示的；南方民族比較北方民族更富於

暗示性；而兒童比成人又更適於暗示的，這是因為兒童所擁有的事實不多，以及所賦有而未發展的批評力不大；神經質的人們，比較冷靜性的人們，更可以暗示的，這是因他感覺力不相同的原故；婦女比較男子是富於暗示性的，因為她們沒有像男子一樣享受着外界很廣大的影響，比如高等教育，旅行，自治動作，職業選擇，參與理智的和公眾的生活。

塔德最初所略舉的模倣律（特別是時尚模倣律和理性模倣律），洛斯教授曾加以解釋和說明。洛斯很勇敢地拋棄時尚，風俗習慣諸方面的虛飾事象，而極力辯護在這幾方面的理性。他表明暴民心理和狂妄熱烈的舉動如何地不僅掃蕩了昏昧輕浮的人們並且也排斥神志清楚富於感覺性的人們。事實上，他已表白得很清楚：甚至頭腦最清晰的人們也常常盲目地或者俯首帖耳地受支配於風俗或時尚或此二者，然而他卻沒有主張模倣是同類意識和公共社會刺激之結果。他認為暗示模倣現象之起源，與其說是團體，寧可說是個人的。

洛斯教授認為人們對於事物之互相討論，可以透露着進步的一線主要希望。討論足以與領袖人物相衝突，以及引起團體進步。討論是會轉變個人的意見。適當的討論，足以解決衝突以及產生固定的輿論，這種輿論發生效力，直到新發明出現為止；因此，新衝突隨之而起，新輿論也發生權力。

一九二〇年，洛斯教授對於社會思想，有一個最偉大最重要的貢獻，這即是他的社會學原理 (Prin-

principles of Sociology) 雖然，這部著作可以說大部分是社會心理學上的論文。最基本原始的社會是人類性向——本能。派生而來的社會力即是易於滿足本能要求的社會複合事象 (societal complexes)。洛斯特對於派生的社會力 (或興趣) 認為大概可類分為四種。這些基本的興趣即是財富的，政治的，宗教的和知識的這四種。這種類分，只包含兩種或者最多三種興趣，是司馬爾教授陳述的六種興趣中所具有的。

洛斯特教授關於社會化過程的分析已經陳述於第二十一章。這種現象是要很清楚地與社會生活嚴格形式相區別。團體往往變成不適當的凝固化。這種情形之得超度，在乎社會分化，使社會全體分割為許多微小部分，並放縱社會各份子之行動。發展人們自由精神的任何運動，都易於引起社會分化。

社會交通易使任何職業或職務受制於謀利的動機。抑止謀利動機的要素，即是：(1) 創造活動的愉快；(2) 完成自己的作品之驕傲心；(3) 要求依照業已公認的優越標準而生活的慾望；(4) 對於虛偽工作之厭惡；(5) 謀他人福利的興趣；(6) 社會服務的動機。雖然，謀利的動機也得着許多社會趨勢來支持，其顯著者為：(1) 生活者和消費者的距離漸次增加；(2) 上層人物和下層人物二者日趨分化；(3) 資本這種東西在事業或職業之進行中，日趨重要。

洛斯特教授發表了一些有價值的社會改造之原則。(1) 改革方案不要干犯了人性。(2) 那些方案須與社會主要實際情形相符合。(3) 在未有計劃那些方案之前，應當先親切地研究所要改變的事象。(4) 改革方案

在未大規模採用之前，應當先作小規模的嘗試。(5) 改革方案應當是社會運動之產物。(6) 在平民政府之下，改革方案應當依照法律手續和憲政方法而進行。

關於社會制度的改進，洛斯教授的理論根據於生活標準之要義。他說：『生活標準大概是社會中最重要的事物。』這種東西雖然是視而不見，觸而無感，但是牠們卻更適宜於啟示社會的性質。

流行的家庭標準，可以用許多方法來改良，比如傳播健全的婚姻理想，確定這些理想於社會傳說中，使社會風氣輕視那些昏昧的和無價值的婚姻理想。少年人可以好好地教以慎重離婚，視之爲道德的敗壞。對於國家或社會的忠心，其原起在於兒童服從父母。因此，洛斯教授視健全的家庭生活爲社會的保障。

關於工業，他指示蘇維埃原則完全是與布雪維克主義 (Bolshevism) 偶然地聯絡。根據蘇維埃本身的成績，牠是可以博得好批評的。然而公民用以互相團結，以求保持在政治上的代表權之原則，則尙未得成立。對於施行人民在政治上的代表制度，以地理區域爲單位，是否優於以職業分劃爲單位呢？這是尙未得到解答的。

洛斯教授是反對國家社會主義的；他認爲這種國家社會主義使公民離棄他自己的有生機的業務（即是自己經營工業）過於遙遠了，以致於他每年投票選舉這種動作，只成爲一種遊戲的事情，他差不多只是國家的一個奴隸。在另一方面，基爾特社會主義則主張各種工業之組織，其本身應將是民主化，國

家之組織不要以省區或地方爲自治單位，而須使工業能運用相當的自治權。洛斯贊成現在所出現的一般改變，即是從強迫的工業生活轉變到自願服務的工業生活。

洛斯教授推論了幾個重要的社會學的普通原則。這些原則他稱之爲期望的原則，刺激的原則，個人化的原則和均勢的原則。所謂期望的原則，他是指大家知道的一種制度之進行策略，爲某些份子所期待其實行，並且其結果將轉變人們的行爲。人們往往根據這種原則以謀不正當的利益。例如兒童依賴恩愛與仁慈。乞丐的虛僞哀訴常常是有效的。關於這方面，真正的社會改良，大不同於普通的慈善概念，因爲社會改良的方法，是使人們適於前進，廓清他們的道路，鼓舞他們作生活上之賽跑。至於後者（慈善）則不足以資助永久的價值。

刺激的原則，即是指通常有一種趨勢利用無價值的事物，刺激人們，炫惑耳目以博社會之贊同，由此以沽名釣譽。商業競爭往往流於賣假貨，冒牌商業。有一種職業上的競賣技者，他們有時假充是真實謀體格發展的熱心家。一般政客也往往是專門的欺騙家。

個人化的原則即是指給個人以一適宜的發展機會。社會既是日益複雜，制度既趨於漸次僵化，以及生活既然更加標準化，所以普通人即漸次有受傷害的危險；至少他的自我表現的機會，將漸次減少。在教育上，須有經常的注意，使各個人有特殊的表現；在工業上，需要保障勞工使其人格表現於其工作中；在政

治上須允許大家能自由討論。

洛斯教授所陳述的均勢原則即是：『在社會前進的過程中，各個社會份子應當依照他們的智力和公衆精神而享受一切，不應當有人特別佔優勢。』有一種悲慘的爭鬪出現於階級之間。要求某一階級支配其他各階級，這種情形古時曾經有過，並且就是現在也還出現於各國中。由此社會感受無限的痛苦。社會往往受犧牲於死者之統治，男性主義之統治，僧侶之統治，黷武主義之統治，商業主義之統治，法治主義之統治，有閒階級之統治，總之凡此現象都是一個階級把握政權，支配弱者階級，直到弱者階級獲得強力量，足以推翻當權階級爲止。

洛斯教授的社會心理學的思想，通過了人類生活的最深處。他是表現於清明有力的文字中。牠喚起各地有社會思想人們的注意。牠確定了社會學的領域，貢獻了心理學的吸收法。

第三節 瓦拉斯

現在我們且來特別注意到像瓦拉斯(Wallas)所用過的『大社會』(the great society)這個概念。大社會是對於現代人類社會稱呼的名字，牠是機械發明，工業生產，商業發達，民主進化的產物——高級的組織和複雜錯綜的關係。大體說來，這種社會是被那些握有無限的社會權力而不用以謀社會福利的

人們所統治，並且這種社會的構成分子，大都是那些對於社會權力認識不清的人們以及一些往往以不信任和厭惡的態度對待社會的人們。

瓦拉斯認『組織』（代替他人的有機體）是基本的社會概念。他區分思想的組織，意志的組織，和幸福的組織。所謂思想的組織，即是社會中那些使思想得以發展的制度，例如各種討論的團體，從哲學研究會以迄通常從事計劃的各種委員會，都屬此類。關於此點，瓦拉斯申述他曾經出席過大概三千次各種組織各種目的的市政委員會，並且他認定至少有一半到會的男女，完全不知覺自己所爲何事以及應當如何努力。他們到會與許多到教堂中的精神是相同的，即是大家認爲他們之出席，只是盡自己的責任，並且由此或者可以得到某種利益。

關於意志的組織則是由於不完善的社會機關而出現的。在工業方面，有三種意志的組織是在積極的表現中——私產制度，個人主義者爲之代表；國家，集體主義者爲之代表；勞工組織，大概可以以工團主義者（syndicalists）爲之代表。在各國中，亟需要發明一種方法，以調濟其中個人間和階級間的衝突意志。這種調濟法之發明，比較任何單純原則（無論是代表制，財產制，或職業制）都更有效的。

對於幸福的組織則尚進行未遠。事事求效率已排擠了求幸福的意念，而以效率爲近代之神。賺錢發財的觀念遮蔽了使人們幸福的理想。根據幸福所組織的社會制度，足以免除過貧與過富的現象，應用中

庸之道 (mean) 爲標準以表現一切社會利益以及同樣地發揮各個人的一切能力，並且可避免一切事物中的極端現象。

第四節 愛爾烏德

愛爾烏德 (Ellsworth) 的著作是特別根據心理學說以討論社會學的思想。愛爾烏德教授認爲社會是『藉着心理交互作用以經營共同生活之人羣。』心理交互作用之結果，即影響各份子的活動之互相調和與互相適應。

社會交互作用的心理基礎即見於個人的自動本能，情緒，意識，心向這些特質中。有機體是賦有一種無外界原因的顯著幫助而得自發種種運動。雖然，有機體也大大地有賴於環境以發展其潛伏的能力，但是開始活動的主要基礎，則存在於牠內部的有機需要中。本能是天然選擇的產物，牠是代表那種適應過去生活需要的業已完成的神經作用。情緒也是遺傳的，牠是感情和感覺的複雜體。慾望則是感情和衝突的複合；與慾望相伴而來的，即是對於足以滿足衝動的對象之知覺。意識之發展是用以解決本能所不能應付的問題。其初，意識是具有選擇作用的活動。然而稍後，牠則發展而爲高度的複雜作用以應付人生和宇宙的各種問題。心向是社會生活過程的產物。牠是從社會聯絡境況之下發生出來的。

有一個最基本的社會聯絡之過程，這即是社交，人羣集合在一個地方，以便共同動作，這種需要即發生互相交通的種種符號。

米德 (Mead) 教授澈底討論了社會，語言，和意義之覺識。他開始注意於人們的動作互相刺激互相反應底社會情況。比如所謂生活乃是一組動作，刺激反應，和應付反應而產生的刺激——這些活動即構成具有意義的姿勢或符號。符號以及了解符號的意義之覺識，是社會中的主要成分。

愛爾烏德教授說：社交是在相區別而又互相作用的各個人中，推進普通生活過程的一種方法。這個定義似乎是不適當地着重個人。無疑的，個人乃是社會生活大潮中的產物。暗示是一種基本的（但是倏忽間的）社交形式，牠多少有關於同情的情緒作用。模倣是傳播動作與觀念的普通機關。語言文字的社會交通，是促使社會變遷的主要因素。

華德認為初民是反社會的，這種主張為愛爾烏德教授所拒絕。愛爾烏德指明照社會人類學來說，所謂初民的反社會特徵，在野蠻人中並未完全發達，然而在稍後的人民中，卻更有這種反社會的行為。不過我們只可以這樣說，初民的社會性是很狹小的，大都限於家庭和小團體中。

愛爾烏德教授的社會變遷說，是有兩種特質：無意的和有意的，——前者是低級社會進化的特質，而後者則為高級社會進化之特質。無意的不自覺的社會變遷之形式有許多。

天然選擇易於使較弱的份子和較弱的團體受壓迫和受摧殘，另一種的無意的社會變遷則由於某些文化原素之漸次廢棄而發生的。某一代的人們並不見得能够把前輩人的一切特殊事物都完全做學保留下來。尚有一種無意識的社會變遷即是各個人的關係發生變化，這是由於人口增加，新物質環境，新文化接觸，新發見或新發明而產生的。事實上，愛爾烏德教授陳述一切社會變遷之起點都是無意識的不自覺的。

有意識的社會變遷，其起始即由於一個人或許多人感覺某種社會風俗習慣不適宜。藉着社會的過程，這種感覺即傳播到大家。討論遂繼之而起。其初，討論大都是對於不滿意的社會情況加以批評。社會中無益有害的事物首先爲人們所注意。討論既然進行了，牠即具有比較近於建設的性質，即是說，牠變成建議的，有計劃的，積極的。牠暗示正待進行的變遷。牠轉變而成爲多少有點固定的輿論，要求有一種代替舊事物的新途徑。助長有意改變之主要原素即是自由社交，自由批評，自由討論，易於轉變輿論，自由選擇社會政策和社會領袖。有意的社會變遷中之選擇過程即是輿論，輿論之作用即在介紹由某一種社會風習變遷到別一種風習。

西洋文明中的有意的社會變遷，一方面爲過度的個人主義所危害，他方面也受着那種壓制個人創造力的和輕視心理德性的社會主義所恐嚇。愛爾烏德教授極力申述教育之重要，教育須使個人社會化，

同時須發展高尚的人性。

社會既不能使其風俗制度維持高度的適應性，則在此變態的社會境況之下，也發生社會變遷。專制獨裁者，資產階級，僧侶階級，特權團體，一般人的知識停滯無進步，這些情形都是易於阻滯制度之適應性。如果這種適應性沒有了，則社會境況即將產生革命。如果統治階級濫用大權力，使一些反對者的生命，隨意被摧殘，則革命將無定地延展時期。如果社會中精明份子的能力，大受阻撓，無積極表現的機會，則他們即不滿意於現狀而成爲反叛之主動力。如果革命來到了，則社會組織中許多有價值的事物也將隨無價值的事物同歸消滅，混戰盛行，因此，社會生活之流入於野蠻殘酷的階段，是很容易有可能性的。

愛爾烏德教授在他的社會問題討論中，指示前次世界大戰的好結果，被我們社會中那些特殊階級的盲目自私所摧殘了，被非特權階級的某些人物的過激主義所危害了。使現今世界不得安全地實現民主主義的壓力，即是各個的帝國主義，商業主義，追求物質的生活階級衝突，宗教的不可知論，以及輕視婚姻與家庭的態度。從某方面來說，社會問題即是要訓練人民能够公平合作共同生活的問題。

照塔哥所指示的，避免社會革命的唯一途徑即是用適當而良好的社會改革。現今最迫切需要的社會改革有三方面：以大公無私的國際主義代替自私的國家主義，以精神文明代替流行的物慾生活，以及將私自尊的民族，改變爲社會化的民族。促進這三種改變是一件大任務，是唯一的社會問題。

文明是社會價值的複合物。愛爾烏德教授對於價值之分類，大不同於瞿丁斯教授的分析（見前一章）。照愛爾烏德教授的意見，西方文明可用下列這幾類的社會價值（這是歷史產物）來代表：(1)精神和倫理的價值，——古代希伯來人所敘述的；(2)希臘人所發揮的美學與哲學之概念；(3)羅馬人所創倡的政治組織與法制形式；(4)初期條頓民族所表現的人類自由的信仰；(5)文藝復興時代所起源的科學精神與技術；(6)工業革命所發生的經濟效率；(7)廣泛的人道主義的價值——這是十九世紀的產物。雖然，這種廣大而複雜的西方文明是需要從牠的結構方面，除去極端的個人主義，物慾主義，和自私的國家主義。這三個業已腐蝕的柱木，而一代之以精神化的和社會化的事物。

人性是最可改變的東西，這是我們知道的。普通人類的行為是一種不固定的混合物，所以把牠的構成要件改變了，則行為本身即會發生變化的。『利用科學，人類即將能夠漸次了解大自然以及支配自己的行為，』這是愛爾烏德陳述於人類社會心理學（*The Psychology of Human Society*）這部書中的信仰，這本著作包含著者過去曾經發表的許多心理觀點之修改和成熟底敘述。

第五節 海伊斯

照海伊斯教授（*Hayes*）的分析，社會制裁的性質是要使人類的優良經驗得以完全的和諧的實現，

社會制裁應當禁止那些不合乎理性的活動，應當鼓勵那些合乎理性的活動，所謂不合理性，即是用活動本身的內在價值及其效果來判斷。關於社會制裁的目的，這種說法，和別些人對於這方面的解釋很相似。

社會制裁有兩種：第一種即是賞罰的制裁，第二種則是社會暗示的制裁。社會賞罰即是對於善者予以獎賞對於惡者予以懲罰。雖然，海伊斯教授並不以法律為社會秩序的最後基礎，乃是以人格為社會秩序的最後基礎。對於罪犯加以遏制固是正當的方法，然而這卻是低級的，並非勸善規過提高人們的道德心之舉動。社會制裁的唯一問題，即在乎選擇各個人（當他是在幼年時）的本能趨勢，並使那些本能趨勢有一種好傾向而表現下列四種特徵：(1) 忠厚誠實；(2) 有節制的飲食動作等等動物性；(3) 堅毅耐勞；(4) 社會精神或社會公道。

海伊斯教授關於社會制裁方法之陳述在意趣方面有似於洛斯教授所建議的綱目。教育被視為社會制裁最重要的方法。教育能够左右人們努力的方向；教育能够轉變關於社會評價的注着點。海伊斯教授承認遺傳之重要，以及認識個人之成就是如何地比較更有賴於遺傳而不甚有賴於努力之方針。雖然，社會也大有權力以決定其中那種人物能够盡量把他們的先天能力充分發展，並且社會也有權力以決定其中各份子活動所應採取的方向。

在社會制裁的教育任務中，家庭是佔有首要的位置。家庭養成人格的力量，足以與其他諸方法連合

的作用相比擬。做母親這種職業，在社會上，比較其他任何職業都更重要。

第六節 韋伯倫

企業的，有閒階級的，機器過程的，工業和工作的社會心理學會由韋伯倫 (Veblen) 加以申述。韋氏精銳獨到的著作表現於幾部書籍中，其主要者是有閒階級論 (Theory of the Leisure Class) 企業論 (Theory of Business Enterprise) 以及工作本能 (Instinct of Workmanship)。最能表述韋伯倫的觀念的，要算是他的『諸法則』 (canons)。

金錢競爭的法則 (Canon of Pecuniary Emulation) 描寫某些人不停的努力，以求在財富擁有的上勝過別人。這種財富之擁有，被認為是對於擁有者足以發生莫大的光榮。金錢美麗的原則 (Canon of Pecuniary Beauty) 是說及人們大都有的一種印象，謂事物之美麗與其所花費的本錢成比例。金錢花費之標記被認為是美麗的象徵。

顯耀消費的法則 (Canon of Conspicuous Consumption) 這個名詞是用以表述一個人很闊綽消費財物以顯示其富裕的方法。顯耀消費之表現於裝飾方面比較表現於其他任何方面都更顯見的。顯耀空閒的法則 (Canon of Conspicuous Leisure) 是指某一些人當其生活空閒無所事事時，即追隨這種

法則而視爲最足以表明經濟豐裕的方法。有時候，男子使其妻在娛樂室中消磨其時間以求完成自己富豪的地位。

有閒階級保守主義的法則 (Canon of Leisure Class Conservatism) 是韋伯倫標明資產階級有保守的趨勢。幸運的人兒大都是滿意於現狀。他們之反對社會變遷，因爲社會革新也許會推翻他們舒服的現狀。他們握有優越的物質利益，其他當毋論焉。

韋伯倫的金錢效率的法則 (Canon of Pecuniary Efficiency) 即是指許多人對於效率之見解大都着眼於價格。善於招攬來顧博得利益的人，即被視爲有能力的和善會服務的。以最小成本賺得大財富的人們，即大受鄰里親族所推重。發明家能够親手獲得十萬元的報酬，即大受讚揚。換言之，對於人們之評價有一種共同的趨勢，即是直接與其所賺得的金錢總數成比例。

好戰的原則 (Canon of Bellicoseness) 即是指有閒階級熱心於戰事。很有錢的人們，毋須努力工作以謀生活，他們即感覺時間之冗長。所以他們即去找求刺激與安慰以排遣無聊，並且向各方面去追求這些東西，特別是在戰爭這方面。

金錢教育的法則 (Canon of Pecuniary Education) 是包括要求實用教育的趨勢；一加考察這種實用教育是資助個人將來成就事業的教育。教育所要使少年人將來追求的成功，在實際生活的人看來，

即是金錢上的成功。『實用』這個字乃是有利於私人利益之謂。許多人對於教育上所予的考察，即是教育能使一個人得以賺錢麼？這個金錢打算的原則，表明有許多職業都產生金錢思想的習慣。就多數人來說，他們比較嚴重的思想之起點和終點都是帶有金錢意味的。

機器過程思想的法則 (Canon of Machine Process Thinking) 即是近世機器之使用，產生了一種多少是根據於物質因果關係的思想。機器是不知道道德的，不知道尊嚴高貴的，也不知道正義公理的。機器過程的勞工操作於無人性的因果世界中，即有喪失罪惡觀點之危險。

韋伯倫教授極力發揮了人類工作的本能。依照這種主張，各個人要去做事，去建設，去成就去工作，這是天然的。各個人藉着活動以表現他自己，由此而獲得樂趣。每個人都是向前推進的活動之中心；他賦有要求工作有效果的嗜好。然而勞動因不受尊重，遂令人發生厭惡。這一點應當歸咎於世襲的有閒階級。然而使人類生活能夠從禽獸界走到人類，即是由於這種工作本能。

韋伯倫對於社會思想的貢獻都是具有激動思想的性質。他的貢獻有時流於不適宜的比較，往往發生衝突，然而大體說來，那也有創見的。像上面這幾段很簡單的引證文字，對於韋伯倫嚴厲地批評社會弱點之議論，並不足以公正的評判。

第七節 豪厄德

我們討論社會心理學思想之性質，若是不說到豪厄德（G. E. Howard）的著作，那就非完全的討論。豪厄德是政治學家，歷史學家，社會學家，並且也是社會心理學家。關於豪厄德博士所藉以出名的各方面的研究，他所用的方法都是心理學的研究法。他建議了關於社會心理學領域的很優越的大綱，並附有社會心理學者的著作目錄。要討論豪厄德教授的社會心理學思想，其最好的方法，大概不如舉出一篇可充代表的文字，現在且用他在美國社會學會（當時他是此學會的會長）的演說辭來供我們觀察。那篇演說辭的標題爲『理想是未來國際社會制裁的要素。』這篇大作，好像是當時一九一八年社會學會年會中所宣讀的許多關於社會制裁的論文之導言一樣。這些論文（以及他的演說辭）業已彙集而爲此學會叢刊的第七卷。

所謂社會制裁，豪厄德教授是指佔優勢的社會意識之標準概念。然而在同那一卷的刊物中，寇耳西教授（Prof. Kelsey）則把社會制裁解釋爲『將那些謀私利的人民與財物加以適當的組織和利用。』韋伯斯特（Webster）教授則傾向於相信原始社會制裁的主要特點，即是對於新事象的迷信恐懼心。蔡平（Chapin）教授則認爲原始社會有權勢的主要成分，如社會風俗習尚等，足以壓制個人。關於社會制裁之解釋現在毋須再加引述，讀者如有興趣，可直接參考該叢刊第七卷。

關於認理想是國際制度的一種方法，豪厄德教授也表明：有些理想將發生惡影響的。民族國家的理

想即使不是反乎道德，然而也似乎是無道德的。對於這四種現在流行的倫理標準，即個人道德，事業道德，國家對內的道德，以及用以對待外人的國際道德之標準，其大小限度是漸次低降的，而第四種爲最低國家主義過分發達了，而致於犧牲了所切要的國際主義。

有危害於社會本身的其他一種假理想，即是戰爭和黷武主義這種概念。戰爭本身即是不好的。這樣的戰爭也不是英雄的。種族的價值則構成第三種虛偽的理想，『每個民族都自以爲優於其他各民族然而每個民族都錯誤了。』民族自誇自大是與基督教的理想相違背，並且那種自大心理，是要以各民族能力平等的新學說來代替的。

在另一方面，民治主義的理想則產生真正適於進步的需要。牠足以產生和平，雖然民治主義也必須使其自身除去那些缺點。世襲特權和階級特權，必須廢除的；政治之腐化和民族之不良份子，是必須消除的；婦女是原始社會建設者，是工業之母，是首先發明和平方法的人，在社會制裁中必須允許她有充分的言論。

教育理想也是非常優良的，因爲牠包含了改變其他理想的過程。教育養成人民對專制政治去歌功頌德，也可以很適當地養成一般人民去建設自治的民主政治。

豪厄德博士很堅決地爲社會理想主義而辯護——這種理想主義是最有效果的。『這種理想主義

者是具有吸力的社會建築家，他夢想着使大都市道德化和衛生化的計劃；他籌措廓清欺騙政治之運動；他要想計擬一種法律以救濟在工廠中或店舖中受殘暴男子管理下的兒童；他計劃要使國民同意於除去那種製造罪惡的特殊享樂場所；他思考如何去拯救貪婪的人以及如何利用全體人民和天然財物。理想主義者是大政治家——國家之首領——他想像着一種計劃以期保障民主主義以及全世界之和平。」

心理學家關於社會心理學的討論，是開始於「個人」等他把「個人」這個概念大加發揮後，即注意於在社會關係中的個人。本能的趨勢，固定的反射等等是主要的必需動作。社會心理學有一部分被視為應用心理學的表现。

在心理學上，行為主義的運動是大有影響於社會心理學，行為的模式（神經系統，發生機械地刺激反應之作用）是有遺傳的和後獲的這兩種。無數的賦有潛力的反射作用，即構成遺傳稟賦。

對於社會心理學思想，近來有一個綜合的陳述，這即是伯納德（Bernard）所貢獻的。他敘述行為的有機基礎，行為模式的性質，習慣機體的性質，以及意識的機能組織之性質。人格是完成於心理社會環境影響之下。社會心理學的定義，即為「牠是研究個人與其環境（特別是心理社會之環境）相接觸後，如何發展其團體調適或社會調適的科學。」具有傳統意義的「本能」這個概念是被棄置的。這個概念之

應用有好幾百種的意義，所以牠是無價值的工具；因此，伯納德教授，即主張過去所稱爲『本能』的，有許多現象都是習慣養成的，並主張以環境過程說代替本能說，這個環境過程說是根據於與客觀社會制裁的概念相聯絡的生物學公式。

許多學者都指斥『本能』而杜威爲尤著，他注重習慣，這是大家知道的。習慣與衝動在人類行爲中佔有重要的作用。在社會刺激之下衝動即組織而爲習慣。習慣的性質是固定的，一致的，持久的。甚至思想也是習慣。

湯麥斯曾用社會態度和社會價值的名詞去分析社會過程。因此對於社會心理學的思想即給予了一種新着重。態度是用個人意識的過程，在社會界中，牠決定個人實在的或可能的活動。在另一方面，社會價值則是具有經驗內容與活動意義的任何事件。因此，活動是社會態度與社會價值二者的結合物。價值是物質的或精神的事件所具有的意義。態度是追逐價值的趨勢。社會心理學是社會態度的科學。

照帕克和柏嘉斯在他們的社會學概論所說的，社會過程通常是包含四階段：(1)競爭，或無意識的衝突；(2)鬪爭，或公開的衝突；(3)順應，或有意的適應；(4)同化，或無意的統一。社會交互作用是社會過程的起點。本章和前一章對於心理社會學的思想史，已經介紹過了，再補助以前面社會衝突論和社會合作論那幾章的材料，由此可知心理社會學的思想在社會學的領域中，是佔有首要位置的。在社會思想上，牠將

很適宜地成爲中心力，並且也適宜於領導社會科學。牠討論了一些最有生機的概念，即是團體，人格，行爲，衝突，合作和過程。應用這些概念，對於社會問題之了解，可以有最好的研究方法。



第二十四章 應用社會學的趨勢

在前面幾章中，大都是討論哲學方面的和心理學方面的社會思想。尚有一個廣大的社會學領土，這即是普通所稱爲應用社會學的。應用社會學最先的正式定義，大概即是華德所陳述的。『應用社會學不是政治學，也不是民政改良或社會改良的方案。牠本身並不應用社會學的原理；牠只要表明那些原理如何地可以應用……牠的最重要的任務，即在乎建議一些普通原則以指導社會和政治的行動。』（見他所著的應用社會學第九頁和第十頁。）純理社會學是討論事實，原因和原理，至於應用社會學則討論對象或目的。前者是包含社會學的主要事象；後者則包含社會學的應用。總之，應用社會學是討論要使大自然加速其自發過程的人爲方法。

直接討論社會問題的人們，從他們自己親身的經驗中，學習了一些有價值的教訓。有時候他們依照虛偽的學說而努力；但是他們也常常完全痛罵那些學說。在另一方面，世界也常常出現一些好學說，不過這些學說往往成爲理想家的事業，而未能實現於社會。

第一節 社會技術學

就這個名詞的含義而言，應用社會學也討論用以改良人類生活性質的技術。最好的技術，已從實驗方面發展了；不過發展這種技術的人們，只是將有價值的社會學說與實際活動計劃相聯絡。社會技術學（social technology）這個有效用的概念（恐怕比應用社會學這個概念還更正確。）曾由亨德生（Henderson）貢獻於社會，他的相稱的思想，清楚的判斷以及重要的改良活動，從某種意義來說是使他成為這種支派的社會學之奠基者。一提起亨德生博士的名字即會想到民主主義與基督教二者的實際解釋，會想到刑罰學上勇敢而慈和的改革精神，會想到慈善事業方面預防的概念，以及想到在各方面的人類事業中的公道和博愛。此外對於建設社會技術學有資助者，尚有許多人，例如柏納特（G. Barnett）、道尹比（A. Toynebee）、利斯（J. Riis）、亞當斯（J. Addams）和許多其他社會幸福論者。

第二節 貧窮

貧窮與犯罪是與幸福有關係的兩個主要現象。從古代直到現代，對付貧窮問題的企圖大部分都是補救的。耶穌說：在任何時代的社會中，窮人都會出現的。聖·佛蘭西斯（St. Francis）厭棄寺院生活，找到窮人於自然生活的過程中，於是貢獻其自身以謀窮人之利益。

英國有好幾世紀從事實驗貧窮問題之解決。她知道了，當她過於注意於貧民時，她即無異於鼓勵貧

窮而增加依賴份子的人數。當她自由給養私生子時，她即是助長男女私相性交。

英國有許多重要的文學領袖人物，他們自己很有興趣於貧民和逐放者的生活。迭更斯 (Dickens) 維妙維肖地描寫了貧窮狀態。加賴耳 (Carlyle) 是一個打破迷信者，個人主義者，他屢次揭穿社會之虛偽黑暗，這種虛偽黑暗對於社會悲慘事象之永久存在，須負相當責任的。拉斯金 (Ruskin) 用很美妙的言辭，去敘述社會公道方面的事件。同樣，法國有蕭俄 (Hugo) 和巴扎克 (Balzac)；德國有霍卜特曼 (Hauptmann)，俄國有托爾斯泰 (Tolstoj)；高爾基 (Gorky)；斯堪的納維亞半島有般生 (Björnson)；易卜生 (Ibsen) 和斯春德保 (Strindberg) 都是同樣地描寫了貧窮。然而這一些人並不能算是社會技術家，他們指使輿論注意於特殊的社會問題，但是很少貢獻有實際價值的社會改革計劃。

自一九〇〇年以來，社會技術學上的領袖人物如亨德生、西德諾 (Sidney) 韋伯 (Webb) 和代文 (Devine) 都認識了在何種情況之下，窮人才可予以援助。救濟事業任何時都是需要的，但是牠的施行必需注意於不會鼓勵任何人去渡依賴的生活。現今關於貧窮的流行思想大部以人格激勵來解釋。認為人們是要如何地使自己在經濟方面得有必需的調適。教育過程和人格調適過程是大受注意的。

此外，社會技術學主張在經濟境況中須有公道的標準。亨利·喬治 (Henry George) 在他的進步與貧窮 (Progress and Poverty) 一書中，進行了關於貧窮原因的根本分析，這些原因他是在經濟制度不公平

的要素中找到的。他說明土地所有權如何地可以上溯到是由於力量。最初佔有一塊土地的人，劃定界限，不允許其他人們侵佔利用的，除非是他們付他以價格，而這樣價格常隨人數增加而高漲的。在財富增加的現象爲什麼悲慘的事件也增多？都市愈大，惡濁的程度也愈高——這是喬治很迷惑的觀察，物質進步並不改良最低階級的境遇。在現代經濟制度下的繁榮，好像是分化社會的尖劈，在裂痕下面的人們是被壓榨受傷的；在裂痕上面的人們是上升至奢華富麗的地位。

不管現在還有許多人相信他的觀念，然而喬治認爲用單稅制可以把土地所有權從私人手裏拿出來以防止貧窮現象，這恐怕是有錯誤的。然而，無論何許人也不應當忽視這種事實：土地價值之增加往往由於人口增多而出現的。無論是生育或移民，均足以增加人口而使土地價值增高，同樣土地租金也隨之增高了，生活費昂貴了，貧窮現象也增加了。

現在許多人認爲貧窮是社會失調的結果。許多歷史上的制度都是發展以救濟貧窮。特殊的依賴份子的階級自少至老都形一種無家無室的人生。預防的方法即在乎社會化的鄰誼，社會化的教育，社會化的宗教。關於貧窮之研究現在正採取個案研究 (case study) 的形式。這種用歸納法科學法來搜集的材料可以好好地產生新性質的貧窮社會學。

關於犯罪的人類思想史，是隨時代而有許多變遷的。直到豪厄德和柏卡略 (Beccaria) 的時代，對於

罪犯問題才有真正的科學研究法。豪厄德 (John Howard, 1726-1790) 很有興趣於觀察罪犯。他參觀了全英國的監獄。他旅行到歐洲，研究了一些傷寒病的原因，以及努力主張予犯人比較優良的待遇。

柏卡略 (1735-1794) 是意大利的犯罪學者，他在一七六四年刊行了一本著名的書，即犯罪與刑罰 (Crimes and Punishment)。柏卡略反對用恐嚇厲害的方法以期遏止犯罪。以報復的觀念來懲治罪犯，這完全是適當的動機，慘刑是非人道的。報復 (retaliation) 和鎮壓 (repression) 都不足以應付此問題。勸善規過這個概念是柏卡略用以驚動歐洲的。刑罰之執行其用意應是勸善規過，杜絕效尤。

近代朗柏羅梭 (Lombroso, 1836-1909) 的名字，在犯罪學上是非常顯著的，朗柏羅梭是一個定命論者，他在遺傳和環境雙方面，找到了犯罪的一切原因，而認為個人毋須負道德責任。心理缺陷者，酒徒醉漢，暴躁狂怒者對於他們自己所犯的罪是不負責任的。朗柏羅梭學派解釋各種各樣不負責任的行為，事實上他們的結論是：各個人對於其行為，都不須負什麼責任。

照朗柏羅梭及其信徒的意見，醫治犯罪的方法，在乎社會。社會對於各個人的罪犯行為，須負責任，如果社會能够使各個人自小即生長於適宜的環境中，則犯罪事件即將歸於消滅。加洛福羅 (Garofalo) 法利 (Ferri) 德·魁洛 (de Quiros) 格羅斯 (Gross) 和其他大陸方面的犯罪學者之著作中，普通都採取一個比較廣泛的觀點，對於犯罪之責任歸之於三種因素：遺傳環境與個人道德。選擇的範圍以至於個人

的責任普通都認爲是很微末的。歐洲的犯罪學專家以及甚至美國的學者普通也把道德性的重要以及個人責任減至最低限度。

第三節 刑罰

美國對於刑罰監獄問題也有一種注意，自從維廉·潘(William Penn)在英國坐過牢獄那時候起，美國思想界對於監獄改良問題即大大地注意。巴羅斯(Barrows)和柏洛克維(Brockway)貢獻其一生以努力於監獄方法之改組。溫訥斯(Wines)和倫恩(Lane)很明白地表示刑罰思潮中的這種趨勢，對柏洛克維在紐約建設一感化院之成績是大有幫助的。

其施行感化之基本原則如下：(1)平常的囚徒能够受感化。(2)囚徒之感化是國家的責任。(3)囚徒必須受人道的待遇，滿足其普通需要以使他維持經常生活的態度。(4)囚徒之感化必須使他自己生活過程中有合作的觀念。(5)監獄須有一種權力，依照犯罪者的感化程度而酌量增長或減短其徒刑。(6)感化的全部過程是屬於教育的，即是犯罪者有機會去獲得心理和道德的長進。(7)懲治罪犯的刑罰最好是施以強迫的訓練和勞動。

近年來，奧斯邦(T. M. Osborne)在囚犯中發揮了一種好制度和自治方法。這種觀念已由柏力(Bir-

Leicht) 和貝斯塔(Bierstadt)表現於他們的刑罰論中。這個概念即是主張用溫和的政治手腕和人們與之發生慈愛的接觸，即將博得犯罪者的心情而收感化的效果。

近二十年來，對於預防犯罪這個概念已有顯著的發展。雖然，這個學說卻把犯罪問題，返歸至注意於青年時代，少年時代，幼年時代，甚至返歸到某種人的出生以前的時代。青年拘留所之設立（由於林德叟 Landsay 的努力）使大家注意到未滿二十一歲之誤行惡行者普通也成爲犯人這件事實。

近來對於研究不務正業這種事象有貢獻的人物，比如亞當斯，希利 (Healy)，伯勒金利治 (Breckinridge)，區保特 (Abbot)，喬治 (W. R. George)，林德叟，波文夫人 (Mrs. Bowen)，佛勒克納 (Flexner) 以及包德文 (Baldwin) 大都認爲廢職而致於犯罪的原因，有下列諸點：(1) 家庭不良——其所以不良，由於疾病，貧窮，懶惰，無知識，不道德，遺棄，離婚，死亡——這是主要的原因。差不多一切罪犯，其開始時都是在家庭中倔強不聽教訓。子女之對父母之漸次不尊敬，少年人一代一代之從事新運動，以及父母之未能管理子女，都是需要慎重研究的一些趨勢。不去學習前輩的經驗而自我作古的行動，炫耀自己而要求以自己的意念成爲主要標準，以及廢棄道德和理想——這些流行的趨勢，決不能算是新穎的，其結果是可想而知。(2) 情緒失調是不務正業的一個重要原因。變態環境之壓力與遺傳的偏性相結合即產生不平衡的人格。兒童時期指導失宜，即有流於乖反情感的趨勢，對於情緒紊亂的觀察現在進行得很順利，並且證明這

是用以了解不務正業的一個很有效用的方法。(3)心理缺陷也往往發生不務正業的現象。心理有缺陷的兒童，如果是生來就是如此，則很難能夠避免生活上的罪惡引誘。他或她的肉體方面的情慾，發達得很快，而不是心理所能遏止的。關於這方面，學校是負有重大的任務，以期察別心理有缺陷者，使之分離，予以特殊的教育。他們男女兩性上，應當彼此分離；使他們不致生殖同樣的子女，並且他們終身都應當受教育和制度的指導和監督。他們在適當環境之下，也能够成爲有用的和愉快的。(4)社會忽視是不務正業和犯罪的第四個原因。少年人無機會入公衆學校，往往沒有適當的家庭訓練和監督，他們漂流於情形複雜的都市環境中，各種商業化的和作惡舞弊的方法卽足以墮落那些意志薄弱認識不清的人們。(5)社會不公道的（例如工業方面的情形）引起階級間互相仇恨的感情而致於發生犯罪的行爲。(6)無道德意識以及輕視宗教也是普通犯罪的原因。積極的道德和宗教之態度足以使人們養成健全的和服從的行爲，以及人格得以平衡的表現。

在公共幸福中保證大家有深刻的經常不變的利益，是預防作奸犯科，爲非舞弊的最良方法。

與青年拘留所有關連的概念，卽是現在認爲是由這種拘留所負擔的大部分工作，乃屬於公衆學校的。強迫上學，兒童幸福以及繼續升學，這些事件對於現在許多越出常軌的青年都可予以矯正的。在學校監督之下，積極工作和遊戲活動的良善組織，卽將大大的減少青年人流於荒廢正業的情形。

『不務正業』和『犯罪』可以『行爲問題』這種概念來代替。希利博士的首創工作，以科學方法討論人格問題，已有相當的成績了。關於行爲問題的生活史和個案研究之方法，是注意於科學事實方面而脫離行爲上的道德問題。合乎科學的研究方法是隨醫生所表現的成績而進行的，醫生之對付疾病不視爲道德現象只視之爲自然現象。精神病學發見情緒失調而企圖加以矯正。——其所根據的假設，即是情緒的疾痼是行爲問題的中心。

第四節 勞動

關於勞動問題，社會技術學有一些很值得注意的貢獻。兒童勞動這個名詞是說及利用幼年的兒童以賺工資，因此這些兒童即像失了心理發育和身體發育的機會。兒童固然應當去學習工作甚至去做不願意的事情，但是在幼年時，他們即離開學校，出去謀利，那末，他們即喪失了經常的幼年生活；他們和社會雙方都蒙不利。

婦女從事工業的問題，即由於把許許多多的婦女離開家庭而驅入於工業生活中。當婦女聲稱要與男子的機會平等時，她們卻往往沒有注意到她們在生理上是不適宜於做男子所能做的事情；也沒有注意到如果她們未能好好地撫育子女，則種族將流於衰微；並且如果她們忽略了使家庭成爲有生氣的，則

家庭（是主要的社會制度）將流於被人所輕視。

至於男子的勞動問題，則引起許多相衝突的意見。工業民主化的觀念是現在運動的中心。社會技術家一方面稱讚近代資本主義足以刺激人們的創造力以及稱讚牠的大規模的企業，而同時他也宣稱近代資本主義不是民主化的。他認為必須用別種工業制度代替那種資本主義；牠必須接受社會變遷以及使其本身作適當的調劑。

共同經理是一個發展很快的概念，然而只有少數的僱工願意去負擔那種責任；至於能夠負擔此責任的僱工，則尤其少。然而這些事實是很自然的，並不就否認共同經理之合理可能。時間、經驗和實驗是共同經理能夠有效力的主要條件。

社會技術方面的思想往往注重到近代資本主義中的不公平現象。在企業經營中，只表現了財富這一個因素。在這種業務，勞工階級是被忽視的。假如資本主義要表明牠是民主化，則勞動和資本二者都應有代表參與董事會。

三種人共同經理工業（tripartite management of industry）是現在工業思想的流行趨勢。僱主與僱工既達到共同合作的地位，則他們將往往聯合力量而至於壓迫大眾和消費者。僱主同意於增加僱工的工資，則僱工苟能得一部分之附加報酬，也將贊成增高僱工階級的股本利息——此時，一般社會人

士漠然視之或者引起怨怒。所以現在最適宜的思想，主張對於董事部和經理部，這三種有利害關係的方面，即勞動、資本和社會大眾都應有代表參加。

資本主義本身之未能民主化，其結果將引起革命的社會主義，這是很流行的意見；在工業上如果片面支配的資本代之以另一種片面支配的勞動，則所謂有多大的好成績，這也是可懷疑的。勞動標準已把牠本身表明是階級標準，並且常常都是武斷的。如果社會為勞動標準所支配，則無論在那一種形式的社會主義之下，恐怕都未必能保證進步的。勞工階級，資本階級，專門階級都必須互相合作地統治社會，以謀社會之進步。

流行的社會主義的思想，從急進的無產階級專政的形式，以至於保守的國家社會主義，是有許多派別同時並進的。布爾雪維克主義是代表階級專政的。反之，國家社會主義，由政府管理生產利息的資本和生產地租的土地，也不見得就十分能够保證進步。對於工業進步，人類社會化是一個必要的先決條件。

現在的趨勢是傾向於消滅營利主義，這種消極的思想將使資本主義免除牠的最壞的罪惡，而推進使個人社會化的教育過程。

自一八八二年以來，社會保險這個概念，也大受歡迎。社會保險是在資本主義支配之下，用以和緩勞動以及使之滿意的一種方法。俾斯麥（Bismarck）曾以政府的經濟來促進社會保險。這種事業發展得很

快。但是牠也碰到了兩個挫折。(1)第一點，牠具有一種動力而為資本主義所害怕，視之為真正社會主義勢力之降臨。(2)第二點，社會保險，是在乎盡力保障勞工的安全，因此往往犧牲了牠的創作力，甚至變成懶怠者，結果他對自己這樣說：『我將受社會的種種保護。』這第二種反對的意見是指示社會保險中的真正弱點。然而社會中勞工階級有許多機會以注意到他們自己的老年境況以及無能力時期，或者鼓勵勞工階級去注意於自己的老年生活和無能力之境況，這也許是比較好一點。對於個人意外的事件，當然可予以特殊的給養。

失業問題也產生許多改良學說。失業保險現在成為實驗的對象，然而尚未有把握到失業的主要原因。這種原因是有很多的，很根深蒂固的，自個人懶惰，心理缺陷以至於經濟不公平和社會殘酷，這兩方面的情形都是其原因。流行的思想主張對於個人施以一種比較有效的訓練；增加勞工提高人格的機會；發展工業平民主義和工業公民待遇以及建擬一種完全社會化的計劃。

第五節 家庭

應用社會學所要努力解決的，尚有一些問題，即是家庭，女權主義，婚姻，離婚，和居住。豪厄德教授和韋斯特馬克博士曾經從人類史全部分方面追溯家庭與婚姻之發展。兩性間之最初關係，有許多人類學者

已經敘述過了。考爾韓 (Calhoun) 著述了美國家庭史。鮑桑凱 (Bosanquet) 著有家庭論 (The Family)。古德斐 (Goodsell) 著有家庭史 (A History of the Family as a Social and Education Institution) 均認家庭是社會制度。這些著作大都認家庭是進化的產物，原始家庭以母子爲中心，族長政治是代表高級的男子主持權，並且現在，家庭正受着顯著的變遷，由此變遷使民治精神得以產生。

在自由的新精神中，婦女有時候很想追隨男子而加入男子所充任的一切職業中。生理上性的關係決定了婦女充任一種主要的職業，這即是做母親的職業。婦女隨着男子很冒昧地衝入於工業中，她也許得不着自由，只是放縱和墮落而已。流行的社會思想極力反對婦女操作家務的觀念，也反對浪費時間以裝飾她們自己或者成日閉在深閨中；即使她們依賴男子過生活，也是不當表現這些行爲的。在自由的風氣能與她們自己和種族的發展兩相符合之情況中，婦女是可以學習職業以及渡積極生活的。在另一方面，任何運動如果減弱了家庭充作社會訓練制度的任務，則這種運動很顯然地是輕蔑了社會進步的定律。

對於家庭的研究，予以科學的基礎，這種運動即是注意到預算表。恩格斯 (Engels) 是這種研究方法的開山祖；他的研究還是很重要的。恩格斯對於家庭預算的研究，使他得到一些平均現象的觀察。這些『平均現象』普通稱爲恩格斯定律，例如(1)進款愈小，則食物費用的百分率愈大。(2)衣服和居住的費用

之百分比直接隨進款而變異。(3)進款愈大，則各種雜費（包含奢侈品）的百分率也愈大。

住所問題引起了迫切的思想。大都市興起後，經濟制度助長了過度的土地價值，以及異常高的地租。社會的利益流入於少數人的手中。狹小的房屋生活往往只適於喇叭狗居住而不適於兒童居住，這種生活使家庭成爲社會制度的效率也低減了。再者，這種乖戾的趨勢又復助之以漠視公衆事務的態度。

其他一方面的應用社會學的思想，即表現於種族問題，移民問題和入籍問題這些名詞中。這些概念都是人口概念之產物。人類種族是共同起源的，後來漸次分化並遊移至地球上一切可居住的地方。氣候、地理和社會環境形成種族有顯然的分化。種族自大與種族偏見產生了難以通過的種族間的障礙。

社會研究正從新立場去探討種族問題。種族研究現在正在解決各個種族的困難中所發生出來的問題，這是和研究生活標準一樣，自由加入於個人主義的和民主主義的社會之競爭合作中；即是加入於不會限制自由競爭的沒有階級區分的社會中。這裏所說的競爭是廣義的，牠不僅包括經濟競爭，而且包含各種族各民族爲生存而努力的競爭。知道了那些與種族衝突有關的生活史，以及應用區域學的研究，即可以了解種族問題的性質。

在美國的主要種族問題，即是指對黑人而發的。布寇·華盛頓 (Booker T. Washington) 認爲如果黑人自己表現在工業方面有大能力，在道德上很有價值，則反對黑人的偏見即將消失。杜布斯 (DuBois) 究

問：白種人反對有色人種的偏見若是除去了，則黑人是否有適宜的機會以表現他自己的能力，南方的白種人宣稱有色人種必須使之間隔，其地位應較白種人所佔的地位較低。北方的白人則認為南方白人對待有色人種的態度，是不合平民主義的，其問題大都由此而生的。因此對於黑人的思想趨勢，即發生衝突，但是還沒有形成一個共同行動的趨勢。

種族問題尚有一方面，用連續利益 (hyphenated interests) 這個概念來表現。美國化的運動之所以發生力量，即因為在牠的國家中需要有更統一的精神。雖然是有些提倡美國化的人物採用獨斷的方法，但是下面這種意見也有了根據：外來移民對於其祖國之忠心，可以很好地移轉以對待其所僑居的國家，只要原地居民，在政治上社會上和工業上的各種接觸，以同情和平等的態度，對待那些移民，即可發生這種轉移作用。美國化，意大利化，俄國化這都是屬於同化作用的。然而同化並不能強力造成的。牠大都是無意識的社會過程，由適宜的社會刺激所引起的。改良外來移民優良生活的境遇，優良工作的境遇，適於人格發展的優良境遇，應用這些方法，則他們即將無意識地發展最佳的新忠心。

第六節 其他社會思想的趨勢

公衆衛生運動也具有一種勢力，因為大家相信只有羣策羣力，才能除去疾病的許多原因。例如肺癆

病是由微生物所引起的疾病，而這種微生物則繁殖於易感受的和懦弱的有機體中。肺癆病與不衛生的居住境況，大有密切關係。個人往往是無能為力的，然而現在有了一種新思想認為公衆的行動，可以毀滅結核菌的生殖地，使人民避免這種流行傳染病。對於勞工及其家庭予以經濟和教育上的改良也有助於改進國民的一般健康程度。流行的社會思想主張醫生的實在工作，其最重要者在乎保持人民之健康，至於人民發生了疾病給以醫治，這是次要的。社會技術學是極力提倡預防的醫學知識和公衆衛生運動。

應用社會學另一種流行的意義即可用『自然社會組織』(community organization) 這個名詞來表述。這種運動的觀念其起源由於一般人民未能發展民主主義的意識。自然社會之組織從某種意義來說即是要使那些自然社會本身加以組織以發生鄰里相關的效能。當到自然社會組織了牠的娛樂和遊藝團體，則牠即有兩種重要的作用：(1) 牠除去那種謀利的和敗壞社會的商業化之娛樂而代之以有社會建設性的費用低微的民衆娛樂。(2) 自然社會的人民參加了社會上的種種業務（如社會遊藝等等），則他們即發展一種合作的民主主義的意識。勞動階級每日的工作時間比較短了，則如何利用有閒時間的問題，也隨之而興起。除了社會娛樂外，尚有社會健康運動，社會新聞事業，社會合作社，社會治安委員會，和經濟委員會，都是大大地吸引一般人的注意。社會單位和社會服務的模式制度是用以指示各種社會組織的名詞，其起源是由於要應付空閒時間問題以求娛樂之產物。

真正說來，所謂自然社會是指大多數的人民在任何方面有一種共同的了解和情感。比如一個人的自然社會之範圍，擴張到他的語言文字所能被聽見所能被了解以及能引起反應的地方。

同樣的情形，自然社會之組織，被視爲社會過程主要的和連續的一部分，而不僅僅視爲行政上的策略。自然社會之組織是社會變遷的一方面，並且大體說來，牠是不自覺地進行，或者至少是沒有理智指導的進行——牠並不成爲大家注意的事象，除非是當到團體失調，引起自然社會瓦解以及使過去有效的聯合行動不切實用時，大家才會注意到這種組織。在美國中的中國僑民，墨西哥僑民，日本僑民的各種自然社會組織，當其彼此互相比較以及與美國自然社會組織相比較時，則即顯見其異點。中國僑民的自然社會之組織是屬於民族家庭村落的形式，墨西哥僑民的自然社會之組織則全是工人有組織的團體，日本僑民的組織，則是封建部落主義的。至於美國的自然社會之組織，則是工業個人主義的。簡單地說及這些事實，即可明白爲什麼易於發生種族的政治的和其他社會的誤解，以及明白這些誤解隨時都可以出現的。

近年來，社會個案研究（social case work）在應用社會學上也佔重要位置。社會改良是討論用什麼方法以改進全體民衆和提高全團體的生活；在另一方面社會個案研究則鼓勵各個人去改良他們生活的性質，使他們自己更適宜地適應他們的環境，以及改變他們的環境。社會個案研究認爲健全的社會

改良，要求能有效果，只有根據那些在社會上感受痛苦的人們的直接經驗，對於人們的社會研究供給許多重要的特殊的事實，以爲測量社會改良和進步的基礎；牠反映出在環境困難下的生活情形；牠描寫最殘酷的生活境遇下的生活。

社會研究現在是着重「人」。人是自有其社會地位的。我們初生長到世界上時是個別的人。我們漸次有社會地位而成爲社會的人。幫助人們以求得到地位而成爲社會的人，這乃是社會研究的主要任務。實用社會學表現社會研究的方法。牠根據過去的社會經驗和當時的事實及趨勢，進行計劃以助長進步。牠滿足社會導進的需要。

第二十五章 近代基督教的社會學

前面業已說過了希伯來人對於社會思想的有價值的貢獻。那些預言家之攻擊社會不公正的現象是很顯著的。而另外尚有一章，敘述到耶穌着重博愛視之爲動的社會原則。自中世紀基督教成立後，教會即異常重視信仰，信條，教條。差不多直到十九世紀末了，耶穌的社會教義，才復興出來。

這種復興及其流行的結果，即構成了應用社會學之重要一部分。宗教的動機對於實現社會之改良，常常是活動的。當到科學的社會學，因社會基督教的關係而獲有生氣時，用進步來解釋的結果，即很值得注意的。其嚴重的問題，即是在使科學的社會學以及社會的基督教如何地配合在一起互相作用。雖然牠們是互相補充的，從這兩方面的任何一方看來，牠們似乎是彼此不相同的。然而如果牠們能够趨於合作，則牠們之於努力求進步的過程中，即將發生無敵的力量。

第一節 社會理想

十九世紀最後數十年中，有三個作家把基督教的社會理想，表現於新穎的積極的和有力量的情況

中，這三個人即是格萊登（Gladstone），斯昌（J. Strong）和伊利（R. T. Ely）。這三個人都在一八八五年左右開始發表文章，討論基督教的社會內容。他們三個人因為看見基督教當此資本主義大權力之下，日趨於軟弱衰微，於是鼓舞起來，以圖挽救基督教。當到許多教會的領袖追隨資本主義的權勢時，也有少數人看見殘毀的人生，往往被遺棄於資本主義運動的進程上。這些人並不抹殺資本主義的社會價值，然而他們同時也與勞動階級相接觸，並且一經此接觸後，他們即領會到當時的社會需要。在這種社會危機中，他們聽着了經過許多年載傳下來的微弱的呼聲，甚至諦聽到耶穌為貧窮人吶喊的呼聲。

格萊登反對接受這種『污穢的金錢』（tainted money），以使宗教思想界和經濟思想界受震驚，甚至激起忿怒。他用這個名詞指示在資本主義制度之下的金錢，犧牲了工業過程中的男子，婦女與兒童。格萊登博士極力反抗，並給資本主義的世界以一個新概念。這個新概念激起忿怒，也使許多基督徒，從事反省，以及得有一種新形式的社會良心。

格萊登博士主張僱主與僱工應當成爲朋友，因為他們是有如此密切的關係。僱主維持他自己及其僱工間的同情關係，這是他事業上很重要的一部分。如果企業階級不使他的僱工共享他的利益，則他將不免與他們同受災難。

格萊登博士對於僧侶免費乘火車這件事情的態度，引起許多人的注意。他所得的結論，認爲鐵路公

司對於一切人民應當平等待遇；牠的任務，不是要表示特別見惠於宗教上的或慈善事業上的人員。他在社會事實與社會勢力 (Social Facts and Forces) 一書中敘述：無權利給我的事物，我也無權利去接受牠，並且我已多年沒有接受牠了；我乘火車依照規定的章程付價，像一切同胞所付的或所應當付的一樣。格萊登博士主張用政府的力量廢除城市中的陋巷，因為這些陋巷是藏垢納污充溢道德上的穢氣，並且是貧窮與犯罪的生長地；而城市也有這種權力去掃除這種不良現象。再者，個人也應當要沒有財產，這為牠是撫育罪惡和滅亡的。當到他們知道自己缺乏權力以使其財產不致流於這種不良境況時，那末，他們的財產必然會歸於烏有。

格萊登博士着重合作這個概念，然而同時也重視衝突，認為是社會進步的動力。例如在工業方面，他贊成工會組合——僱主與僱工之組合，大家互相注意各個人的利益，探求各個人的幸福，努力以求公共福利。

格萊登博士在他著名的社會拯救論 (Social Salvation) 這部著作中，主張一個人要求健全地改變，他必須了解他的社會關係以及努力完成這些關係，有如安措對上帝的適宜關係一樣。所謂聖潔 (sanctification) 即是完成一個人的社會任務有如完成一個人對神的任務一樣，並且是依照人類社會的需要而生活，有如依照人類靈魂而需要一樣。一個人若不能自奏聖歌，即不是基督教徒。

格萊登博士所教示的並非純粹的社會福音。他很不錯地反對有些改良主義者認為改變環境則萬事皆足的態度。極力把人們當前的各種引誘除去，那固然或許是可能的；然而忽視那個教導人們反抗引誘的問題以致於減弱道德責任的意識，那是不聰明的。

在實際社會改良方面，斯昌曾進行很有效力的工作，他也重新解釋耶穌的社會原則，以及很勇敢地宣稱博愛的精神是人類的社會組織的主要原理。他指示人們特別着重信仰真理之重要，然而輕視了以真理為生活之真理。他反對區分神聖業務和世俗業務以及使行為與學理相隔離的趨勢。他認為忽視愛鄰人如愛自己的這種流行的宗教趨勢，對於許多宗教信徒，即產生一種狹窄的個人主義。

格萊登和斯昌對於社會思想的貢獻，大都也為伊利的社會觀念所支持。伊利教授對於許多教會的人，認為毋須獻身以為同胞謀福利，也可皈依上帝這種趨勢，是大加反對的。他極力表同情於勞工階級的不平之鳴，非難教會的工作只幫助僱主與地主階級，對於僱工及佃農，不予以必需的公平保護及慈惠待遇。伊利教授認為反抗墮落、罪惡和城市中的病態以及努力於廢除美國都市中不良的租賃房屋，乃是一種神聖的事業，有如派遣傳教士到異教徒國家一樣地高貴。

格萊登、斯昌、伊利及其他許多人，在十九世紀最後數年中努力以復活基督教的社會意義之開關工作，在本世紀中也有一些學者努力加以開發。這些著名的社會宗教思想家即是皮包底 (Peabody) 馬修

士 (Matthews) 洛卿八徐 (Rauschenbusch) 包屯 (Batten) 華德 (Ward) 阿特金遜 (Atkinson) 呂安 (Ryan) 斯特茲耳 (Stelzle) 和泰勒 (Taylor) 對於洛卿八徐和華德的貢獻將予以特別的注意，因為他們在社會宗教事業上都各成爲中心點。

第二節 社會宗教

洛卿八徐教授在他的基督教與社會危機 (Christianity and the Social Crisis) 一書中，對於基督教及其希伯來前驅的歷史，曾予以簡單的敘述，首先表明基督教的主要目的，即在乎使人類社會轉變而爲天堂，其方法即是革新所有人類的關係，和改造人類的關係，以使符合於上帝的意志。於是他發生一個問題：爲什麼基督教沒有擔負這種社會改造的工作呢？他相信，如果基督教會，能够運用其全副力量，以反對任何社會謬舉，則大概沒有什麼東西能够抵抗這種力量。不管基督教對於提高婦女地位使之與男子平等，對於使父母專制改變而爲父母服務，對於消除不自然的罪惡，對於廢除奴隸制度，對於發展慈善事業，對於獎勵學習制度，對於助長社會自由和社會公道之進步，對於使人生充滿着慈和，對於克制自私心，以及對於創生堅決的責任，在這各方面，都佔有重要的地位，然而牠尙未根據基督教原則，以從事社會之改造，牠被運用以克制現代社會制度中某些最顯著的罪惡。

洛卿八徐博士指出有幾個歷史因素，妨礙基督教之實現改造社會的計劃，這些因素現在有許多是不再流行了。這些具有妨礙作用的因素是：(1)階級間之憎恨，他們的利益，常因道德的衝突而危害；(2)以為基督將立即予以恩惠之信仰；這種信仰妨礙人們之深謀遠慮；(3)對於國家，尚抱一種原始的恐懼和不相信的態度；(4)基督教徒常追求另一世界的生活；(5)苦行的和修道的理想；(6)儀式之泥拘；(7)獨斷主義；(8)教會的專制組織；(9)缺乏用以改造社會的理智條件。現在基督在相當範圍內已不再受這些事象所妨害了，牠是在準備負擔改造社會的任務。

洛卿八徐教授在專制的不公平的資本主義制度中，認識現代主要的危機，這種危機是需要社會基督教注意的。在這種現象，有三個階級分化的衝突作用。第一，掌握財富的資產階級，他們沒有改良的計劃；他們念念於維持現在的社會制度。第二，是中等社會階級，他們多少也享受了現在社會制度的利益，但是現今也正在憤怒社會不平的現象，然而對於這種不平事象他們卻又沒有果敢的意識，以作猛烈的攻擊；他們只想用和平的與漸進的方法，以期進行改良工作。第三，是無產階級，他們與資產階級之間，有一個大罅隙，這個罅隙只有用革命的方法，才能使他們通過。現在環繞羣衆的境遇和態度的，即是這種社會危機。這種社會現象，好像車上的汽油缸一樣，只要牠一炸裂，即將使全車破裂高射天空，反之，汽油慢慢地起爆發作用，則牠即可使汽車長驅前進的。然則，基督教所願意促進的是那一種過程呢？如果是後一種，那末，基

基督教必須首先將財富與權力使之社會化。很不幸的，財富所發生之力量往往較擁有此財富之人爲尤強烈；財富可以支配財主並剝奪他的道德自由和精神。基督教能够解決這種困難麼？

基督教徒從事苦行生活與實際生活和實際工作的世界相隔絕的這種原則，現在是不可接受的。基督教徒有兩種其他的可能行程，他可以指斥現在這種世界，而設法使之改良；或者容忍這種世界而漸次與之相同化。洛卿八徐陳述這兩種尖銳分割的行程，以期喚醒基督教徒。有許多基督教徒並不相信實際情勢，就真正像上面所描寫的一樣確定，然而同時他們卻也目睹這種道德麻木的狀態而興奮激昂。

洛卿八徐博士在紐約市的勞工羣衆中做了十一年的牧師，他由此了解了羣衆的心情跳動與渴望，並且獻身於基督教事業，以期減輕勞工階級之壓迫以及鼓勵勞工階級向上的生命力。他認爲在基督教的社會主義中，對於社會問題有解決的方法，這種社會主義，掃除財產的專制，而建設平民主義的工業關係。他信仰地球上自然原料，應當是社會所有或公衆所有。洛卿八徐在他的基督教與社會危機一書中說：「假使認爲個人或某個團體對於煤礦或銅礦可以有絕對壟斷的所有權，那末，這種思想乃是很荒謬的。採礦公司擁有好多礦塢，因爲牠是曾經開掘了那些礦塢；然而牠並不享有這些煤礦，這是因爲牠並沒有製造煤礦。煤是上帝所賜予的東西，牠是屬於全體人民的。」

營業方法和基督教原則，常常都是發生衝突，對於社會之改進，這是另一個困難點。各個人都想努力

以求勝過他們的同胞。這種趨勢即表現於營業方面，各個人可以照自己的私意極力去吸吮國家的財物。在另一方面，基督教則讚美社會服務的原則，並且贊成那種最能犧牲私利以爲社會的人，即是居於最偉大的地位之原則。基督教現在正努力於牠的巨大任務，即是想使國家人民不要走上貪婪的道路。

洛卿八徐教授之所以出名，也有關於他努力要使『社會秩序基督教化』這個名詞的意義，即是『要使社會秩序與符合於基督的倫理教條相和諧。』這種計劃也攻擊工商業方面的專制主義之最後防線——並且須使工商業基督教化。這種衝突，業已進行了。在衝突的許多方面中，資本主義吞沒了基督教。教會變成了保守的，限於僧侶的，獨斷的，反乎科學與平民主義的資本主義最強盛的地方，教會發揚社會的力量是最微弱的。

洛卿八徐教授關於答覆常常聽見的所謂『社會化的基督教，畢竟不是基督教。』這種異論，他表明個人的宗教若使變爲社會化的宗教，則將發生力量而能比牠現在所表現的情形，尙更強有力。贊成耶穌的社會教義底人們，並不攻擊個人的宗教，不過他們是要給個人的宗教以一種新動力，特別是對於個人宗教不發生作用的那幾方面的近代生活，要予以新生力。反對社會基督教的人們並不能抹煞這種事實：片面的機械的和膚淺的福音及佈道方法，即使不會產生一種對宗教的反動力，也會使大家產生一種對宗教的冷淡心理或漠視態度。要求使新社會精神與基督教相間隔而使之與舊宗教信仰相融合，以期產

生一個新境界，比較過去最優良的宗教個人主義，尙更完善，更近於基督教，那就是盲目愚昧之至。

洛卿八徐博士主張：國際關係必須基督教化，各個人必須被教以明瞭現代社會制度之罪惡，以及對於上帝的通俗必須使之平民化。他重新解釋人類社會的有機統一體——認爲當到這個人有罪惡時，則其他人們也即受痛苦；當到這一個階級有罪惡時，則其他階級也即感受一部的痛苦。

第三節 社會信條

一九〇八年美國基督教會聯合會議組織於費拉得爾費亞地方。這個會議採取了數月前美以美會總會議的議決案（這是華德等所起草的），只是略加修改。那些議決案中有一個稱爲權利案（Bill of Rights）的，將實現工業（公道爲勞工起見）的責任，加之於三十多個新教派的份子身上。牠申說了（1）工業爭執的仲裁原則，（2）危險工業中對於勞工之適當保護，（3）童工之廢止，（4）保障工業中婦女的身體和道德底健康，（5）禁止吸人膏血的制度（the sweating system），（6）將工作時間減至最低的可實行點，（7）在各種工業中都應當有維持生活的工資，（8）一切工人七天中必有一天的休息，（9）實施工業產物最公平的分享，（10）對於年老工人或無能力的工人，予以適當的給養，（11）減少貧窮現象。

一九一九年五月間美國基督教會聯合會舉行特別會議於克勒夫蘭（Cleveland）地方。上面所述

的綱要又重加決定了；再者，爲應付世界大戰後改造社會之需要起見，下面這些可注意的議決案件，也予以通過了。這次會議不僅宣稱勞工應當公平地享受工業的利潤，而且也採取新步驟，表現牠相信勞工也有資格去公平地參與工業的經營管理。在工業上要求達到有秩序的和建設的民主主義，則共同參與工廠商店之管理和經營，乃是必要的步驟。這次會議也堅持對於工業的第一要求，即是工資應當足以維持美國的生活標準。

一九一九年全國天主教徒戰爭會議特別軍事活動委員會，刊行了一種對於社會改造的簡而要的文件。在這種小冊子中，資本主義制度的缺點，大被暴露：『在財貨的生產上和分配上有許多無效果和浪費的現象；大多數的工錢勞動者之進款均不充足；而最少數的特殊資本家卻獲得不必要的大宗進款。』這個委員會主張僱工應當合理地共同參與經理工業，而國家也應當創設一種健康保險和年老保險的綜合給養。牠認爲真正進步的路程即在合作生產和共同經理的方面中。前者是工人們自己擁有工業和經營工業；後者則爲他們擁有合股團體中相當的真實地位以及合理地參加工業之經理。天主教徒的啓事，要求勞工和資本家雙方面的精神都應當改良。勞工不要存着最小服務最大報酬的觀念；他應當替社會忠實地努力工作，以求適當的工資。在另一方面，資本家必須知道財富並不是享有權利，乃是一種管理義務；謀利並不是工商企業的真正基礎。

第四節 宗教的社會服務

因爲華德著述了關於社會基督教的論文，除了洛卿八徐以外，較其他任何人更爲廣博，並且努力了熱心而又深廣的討論，所以他對於社會宗教思想的貢獻，應將於此敘及。華德博士並不相信社會服務是將人民吸引於教會中的引誘物，他反對賄賂人民以期使他們前來從教，接受佈道。在他看來，社會服務是宗教的自然情勢，牠本身是很自由地表現而沒有曲折的企圖，他認爲教會中施捨食物的廚房，並不是建立以引誘勞工之走入於教會門牆內，乃是當作基督教徒要忠實於基督精神的合作表現。從教會方面來說，社會服務不是爲求增加信徒的自私計劃。對於基督教，社會服務和宣傳福音同樣是很自然的，並且同樣是真實的和有生機的。牠除了國家承認以外，尙更有意義，當到從保守派看來牠（社會服務）是很急進時，牠是包含了對於社會境界的分析而爲許多社會批評家所未重視的。牠表示真誠與正直而使心地光明的人們予以注意。

奴隸制度被廢除了，不再視之爲文明的經濟基礎，君主專制近來也被廢棄了，不再視之爲文明的政治基礎。在各個事例中，現在的世界已走到了理想動力推翻自利權力的境界中。華德博士主張現在的世界，正走到理想動力，行將推翻資本主義專制政治的境界。上面曾經說過，理想主義的動力是耶穌教義中

富有生機的。

華德博士具有先知先覺的見解，這種見解較亞摩斯、賀西亞、伊賽亞的見解尙更有組織，不過卻是同樣忠實和無畏的；他指示新社會制度的原則，這種新社會制度他相信是行將降臨於世界上的，於是他敘述各種互相衝突而產生新制度的要素。

新社會制度有五個原則，這即是平等、普遍的服務、效率、人格至尊以及共同休戚。(1) 平等是一個舊名詞，在美國革命和法國革命時，牠會博得大家的注意。牠是從自然權利說（上面第十一章中曾討論過的）中產生出來的。美國人之着重平等，表現於同樣稱許勞心勞力的成績，表現於爲求財富與奢侈之普通競爭，表現而爲外國傳教的活動，表現而爲一般人民平民意識和理想動力之興起。

在另一方面，當到我們不除去人間的天然不平現象，反而予強者以特權，以爲其能力之報酬，而增加不平現象，則這種平等原則即被違背干犯了。美國是正在十字路上。第一條大道可以奢侈和浪費來代表；同時在另一方面也可以貧窮和奴隸制來代表；這種現象易使勞動羣衆發生革命的企圖，以推翻特權階級，其結果則流於國家衰落。第二條大道可以公道來代表。握有經濟權威的人們，願意允許勞工派代表參與工業經營以及促進合作的精神。他們願意犧牲自己特殊的權利以爲勞動無產者的幸福。

中等階級的知識份子握有大權力。在這些危機的時候他們通常是聯合特權階級，而不甚爲羣衆相

結合；所以他們的影響往往是迴旋於不公正那一邊。

(2) 普遍的服務是平等義務的原則。所謂平等的權利，從牠的本身來說，其意義也可以指示欺騙的，利用的平等權利。這是需要以平等義務來制止牠的。當世界大戰時，屢屢申述到普遍服務的原則。所謂「我們應努力以救濟前線的兒童」，即變成當時的口號。在前線也像在內地城市一樣，富人與貧民，資本家與勞動家都在一起做。戰爭之結果，引起了這個問題：普遍服務的觀念行將四向傳播，抑是將被拋棄呢？工業是否行將回復到無恥地追求私人利益的情景中呢？

華德博士很小心地區別了平民互助的服務和統治階級的服務。施與耶穌誕辰聖餐給窮人而使之滿意其命運，這是低級的服務。

(3) 效率 (efficiency) 這個名詞是機械時代的產物，牠起源於實業界，而現在則應用於社會組織的各方面。牠的目的即求社會機體中之完善，社會效率不僅包含社會工程學，並且也包含社會知識，社會哲學，社會倫理學，和社會宗教。社會失效的證據，是很普通的；例如不能應用我們所有的社會知識，以及因為過去着重競爭而喪失精力。平民主義之所以尚未得成功，只是因為牠的燦爛的倫理學觀念太高了。在政治上所需要的效率，是合乎科學的而不僅僅是業務上的效率。科學效率是包含努力於公共利益的服務精神，而平民主義只有由此利益得以推行的。

(4) 人格至尊 (the supremacy of personality) 是生活的原則。而這種原則在現今卻與普通着重經濟效率相衝突的。這是因為後者 (經濟效率) 往往不注意於人類價值，而新社會制度則將着重精神事物之發展而不甚重視物質貨財；甚至我們的業務，必須實施這種理想。世界大戰引起了對人類價值之重視，而使普通人民估量其自己的生活；然而最後的結果將有類於是否人民自願參與戰爭，是否感覺高尚道德的目的，並且是否繼之而來的和平將產生新世界之組織，這種組織足以保留自古以來人類生活中一切進步的事象。

制度是具有遺傳下來的錯誤。牠們易於變成機械的和具有壓力的，甚至那些對於高尚目的有貢獻的制度，比如民治制度，教育制度和宗教制度，都是如此。任何社會制度和組織的至上目的 (無論在那一方面牠都可以存在的) 應當是人格之增高。

(5) 新社會制度也將受共同休戚 (solidarity) 的意識所支配，換言之，即是支配於人們的感情和思想之共同性，這種共同性是當到人們團結一致向共同目標努力時所發生出來的。當到全體人類都知道一致努力於以謀公眾幸福，以及支配所有自私的慾望趨向於此目的時，則世界休戚相關之團結，即時達到。基督教即是正向着這方面移動，當牠推進入類彼此互相友愛及與團體相融洽這個概念的時候，當牠漸次啓發統一世界生活這個概念時，當牠應用其友愛學說於主僱關係或黑白人種關係的時候，當牠發見人

類在宗教上是平民主義的休戚相關而不是專制主義的休戚相關時，當牠努力以傳播博愛和忠實，而不宣傳教條及推進組織時，牠即是向着全世界休戚相關這方面進行。階級分裂，國家主義，種族偏見，愚昧無知和自私自利都是世界友愛原則的主要仇敵。

華德博士解釋了他所認為支配新社會制度的主要原則，並用某些標準以測量現代流行的運動。他檢閱了英國工黨的宣言，俄羅斯蘇維埃共和國的宣言，國際聯盟會的宣言以及美國勞工運動的宣言。這些趨勢都是表現多少有點盲目要求公道的情形。在世界各國中，羣衆是不安寧的，易受刺激的，以及易遭受不公道的銳敏感覺。他們的領袖努力奮鬥以求平民主義新時代之實現。這種努力進行的方向，有賴於某種社會環境及當權人之態度。如果不正當的壓迫及專制施行了一個長久的時期，比如俄國在沙皇專制之下一樣，則革命是民衆求解放的唯一方法。他們經過了長久專制政治之訓練，所以當到他們自己握了政權時，他們也將應用他們所知道的唯一的統治方法——專制的鞭撻。

英國工黨則向基爾特社會主義 (guild socialism) 這方面進行，這種社會主義將工業組織聯合而為大單位，由工人主持，而相對地脫離政客之統治。國家政府要一般地監督大工業組織。在這一方面，工黨即直接要求將鐵路，礦產，和電力生產使之國家化，各個市府參與公共所有權之計劃。其轉變方法是要漸進的，根據政治行動而實現的。

對於一九一九年在巴黎所成立的國際聯盟會，華德博士是持一種消極的態度，他雖然是很堅決地相信善意的組織，國際的友誼關係，以及根據平民主義的世界休戚關係。但是他也堅決地認為巴黎國際協約，乃是保障私產權的符號。牠把各國的政治力量聯合而產生一種資本主義的國際組織，牠是代表自私自利的各國間之一些調和現象；牠是表現民主國家統治者的慾望。這些統治者之道德意識，大都是與帝國主義的統治階級相同的。並且他們對於一般民衆之未來幸福，也存着一種邪惡的態度。

華德博士所討論的新社會制度的計劃，也有弱點，即是他差不多只完全討論新社會的計劃，理想，而不討論各種計劃和各種組織實際行動間的關係。再者，將英國工黨的最好方面和資本主義的最壞方面相對比，則表現一幅不完善的圖畫。雖然，這種方法上的弱點并不使華德博士的思想優點減低。他表述了一些最富於引起思想的原則：

(1) 個人主義的基督教，現在是正趨於衰落而失卻根據了。

(2) 中等階級也變成一個特權階級。

(3) 中等階級的知識份子，即使很銳敏地認識了資本主義制度的罪惡，他們也仍然忠心於這種制度，因為他們自思若是反對這種制度，即是忘恩負義的，所以他們大都完全害怕說話的。

(4) 牢獄與機關槍并不能抑止勞工階級要求使工業實現平民主義的改組，反而易於促成革命，而產

生無產階級專政。

(5) 資本主義正在日暮途窮之沒落中了，因為牠是自私自利的組織。——牠的基本原則是錯誤的。

(6) 民主政治現今正在夾攻奮鬥中以求生存，一方面是受經濟的帝國主義之攻擊；另一方面復受無產階級專政之威嚇。

(7) 如果理性的過程和有秩序的進步，不能終止爭鬪，則我們的世界將受各方面的衝突而致於毀滅。

(8) 廣義說來，社會發展的目的，即在乎實現友愛的世界社會，普天之下，均為袍澤，因公共需要而互相團結，但是最重要的，即在乎大家忠心於共同理想，以及用人類的博愛心理極力指揮人類的共同生活和支配人類共同生活。

現在流行的社會基督教，預言着戰爭的問題。福斯笛克 (Rev. Fosdick) 認為關於前次世界大戰『我們基督教徒自覺無權力去作有效地反抗正在進行的沒落。我們自己構成這種社會態度，要求逃避這種不可避免的結果，也覺得是不道德的。我們久已默認戰爭之需要和戰爭之正誼，而未明白地去反抗戰爭之兇殘。』和平時代是大家所要求的。『我們必須表白我們的這種見地：除了是我們的團體無意識無感覺外，現在世界中的戰爭有如自殺一樣，乃是不必要的，只有愚蠢的和自私的外交家以及一般盲目無理智的民衆，才會像野獸一樣，走到屠殺場中而認戰爭似乎是必要的。』

照貝治(Kirby Page)的意見，教會應當拒絕同意於任何未來的戰爭，其理由有三：(1)因爲戰爭基本是干犯了耶穌的生活方法；(2)因爲戰爭并不是以促進基督天國之實現，並且也流於毀壞這種天國的性質；(3)因爲用羣衆和團體的力量，去極力反對戰爭，是最有效的方法，以脅迫政府要廢止戰爭，和採取一種更適宜的保持和平與公正的方法。

現今戰爭是亟須被排斥的。國際間之戕殺和個人間的戕殺，是應當同樣受制裁的。現在人們之互相戕殺，是被排斥了，那末，爲什麼國際間之戕殺不當如此呢？用武力去解決糾紛這乃顯然是愚笨的，對於個人方面是如此，對於國家方面也是如此——這是許多宗教家的評論。

第五節 社會宗教的教育

現在有一個重要的問題：耶穌的教義應當如何傳播呢？過去所宣傳的基督教只注重於其個人，這是不能推進社會福音的。傳教士須受神學的訓練，應當重視基督教的社會意義；而認爲是第二重要的。雖然，近年來，所謂宗教教育運動，也已發生一種力量了。再者，宗教教育的社會學說，也已陳述了。在這方面阿伯特·科博士(Dr. G. Albert Coe)大概是表現了最有意義的著作。科博士信仰，我們的生活之有最大意義，并非僅由個人自覺意識的事實中得來的，乃是從生活是社會的這種同樣重要底事實中得來的。不信仰

社會意識而以自我意識去解釋死後之不朽，這是無意義的而且也許是無價值的。宗教必須解決在地球上建立天國的問題，並且必須訓練其信徒追求天堂中的社會生活。當到前一個問題解決了，則後一個問題，也將易於應付。有一位年青的基督教婦人，對於此點表白得很好，她疑問：我們既然如此憎厭黑人，難道他們就不需要一個分離的天堂麼？不是需要許許多多的天堂以適應地球上反基督教的團體麼？信仰新教的奧斯特人和信仰舊教的愛爾蘭人，如何能互相親愛一齊生活在天堂中呢？這種問題是要回到解決基督教在塵世關係的社會生活。

依照科博士的意見，基督教的教育之社會目的如下：(1) 社會幸福，或者支配人生福利中的非人的環境。(2) 社會公道，或者說對於各方面的事務，無論如何的強者智者與無論如何的弱者愚者，彼此享受一種公平的待遇。(3) 世界社會或者說創倡一種行為法則，使一切民族互相團結而為一個民主統治的人類。國家主義必須消失，而更加重視人類；並且凡是自私自利有危害的表現（即是說，我們現在的政治法制各方面不公正的組織）都必須暴露給大眾週知。

宗教教育的健全社會說，其意義表現於神與人間的人類宗教關係的學說中，表現於人與人間的人類宗教關係學說中；表現於將教會改組而為宗教制度，使宗教教育和普通學校教育一樣，建築於科學基礎之上；並且也表現於將教會學生根據社會公道，合作和博愛諸原則而訓練，有如要求自己超度的事情。

一樣。

其他一種現在流行的發展事件，即是宗教上的社會服務。有時候，宗教教育指導者是教會工作中的主要力量。社會服務之於教會生活中，現在正形成爲牠的前景（foreground）包含社會幸福的計劃，自願從事社會服務者的訓練，宗教社會觀測之進行，以及使教會的社會使命，表現於一切教會的活動中。

教會的社會服務之活動往往用以網羅教會以外的人們。雖然，社會服務若是一種賄賂，則將流於失敗的。真正的宗教社會服務即是從教會人員的生命中和教會本身的生命中自然流露出來的，牠不要求報酬，也沒有委婉曲折的目的。教會創倡一種社會計劃，以建設家庭生活，娛樂生活，道德生活，經濟生活，和建立宗教生活的情形一樣。雖然，教會若只應用牠的社會幸福之計劃以謀建立教會之本身，則這種教會將不能了解牠的社會任務。

宗教的社會研究，現在是在正在發展的過程中。紐約市的社會宗教研究社（Institute of Social and Religious Research）正在進行許多研究。有好多這方面的刊物也已印行了，牠們都是採取統計測驗的形式。佛賴所著的診斷農村教會（Diagnosing the Rural Church）一書是比較重要的，因爲牠應用新方法以分析教會。關於宗教態度和宗教態度變遷的研究是尙待着手的。

希伯來的社會思想，是以社會公道這個觀念爲中心的；耶穌的社會思想，則以博愛這個概念爲中心

的；至於近代的基督教的社會思想，則以改良社會的計劃爲中心，起自公正的，合作的，與和諧的生活，而至於使家庭生活 and 社會生活中的個人轉變而爲新世界社會中有大作用的單位。

在這方面尙有一最高的社會思潮表現於宗教社會學中。歐洲許多學者對於這方面有貢獻，特別是涂爾幹 (Durkheim)。例如他認爲宗教理想，是社會和社會境況之反映。社會中之惡行，即反映而爲宗教中『魔鬼』這個概念。認天堂中有『極樂世界』這個概念，大概由於經驗了世間的『地獄』。總之，宗教是表現集團的理想。再者，宗教社會學是指示團體意識在宗教職業中的作用。宗教社會學現在是達到了有組織的計劃，以決定團體和大衆行爲對於人類宗教，究竟表現了多少功能以及如何表現此功能。



第二十六章 教育社會學之興起

近數十年來教育學家也正從社會學觀點去思考。在牠的實驗方面，教育社會學即構成應用社會學之一形態。現代教育社會學之原理，是有許多來源的。

貝斯塔洛齊 (Pestalozzi, 1746-1827) 可視為是流行社會教育學說之前驅人物。他很有興趣於爲人類而人類 (humanity for humanity's sake) 的工作。他也像聖·佛蘭西斯一樣，與貧民共同生活，由此，他即可教他們成爲儉約的和有價值的公民。在他的著作中，他敘述窮人的生活，并陳述教訓窮人的教育方法，他是愛兒童愛窮人愛任何有困難的人，愛一切人類。無論婦女的生活地位如何卑微，他都是很尊重她們的任務。她的第一任務即是教育其子女，以及應付她家庭的需要。她對於她的鄰里鄉黨也自有其義務。別些人看見她的積極的工作，即會爲之感化和激動，而進行同樣的表現。

貝斯塔洛齊開設收容貧民的工校，而認爲窮人應當有機會去求發展和解決大多數的問題，——所以他們是極其需要教育利益。他主張各方面的人格，都應當加以訓練，各方面的人類權力，也應當使之和諧發展。所以教育是一切人們，不論貧窮，都是接受的最大的恩物，關於提倡兒童應當受團體的教育，這一

點，他所採取的態度是優於盧梭（Rousseau），然而都預示了佛洛伯爾（Froebel）的態度。

佛洛伯爾（1782-1852）是幼稚園的創辦者。他認為幼童是和花園中的植物一樣。他認識了幼年時期教育之重要。他感覺可以利用遊玩的方法來教育。他了解幼童的興趣。他的最重要的概念，大概即是承認合羣的衝動，是教育過程中，有效的動力。當新佛洛伯爾派有時候把一切工作都變為遊戲，並且忽視訓練兒童去做某種他所不感興趣的事體時，則利用合羣衝動和遊戲衝動，以為教育之主要基礎，並不是沒有價值的。在這方面的缺點與蒙台梭利（Montessori）方法，着重個人選擇之流弊相較，也不見得就更大。

號勒斯曼（Horace Mann, 1796-1859）對於美國教育，着重新社會的觀點。照他的意見，民主政治中的教育，應當要大衆化，使各階級的民衆，都有平等享受的機會。再者，在平民主義中教育不是單純的求知識；也不是供給學位的；更不是貴族階級的。他主張教育應當是一種實際的訓練，以建設有價值的家庭，從事合作的社會生活，使各個公民的平常活動，表現一種大衆精神。

號勒斯曼認為普通學校，是國家民族之保障物。他相信教育應當獎勵真正的宗教。他提倡師資訓練學校——以維持他的特別訓練教員的學說。他的社會哲學，表現於他的最後演說辭中：『一個人必須為人類努力而得着勝利，然後方死而無憾。』

第一節 社會教育

號勒斯曼以後數十年間，教育的社會意義走到了一個新實際境界。杜威教授指示一切社交均是教育。所謂共同（common）公有（community）社交（communication）諸名詞，其涵義除字面所代表的以外，尚有更豐富的意義。凡有產生相似情緒的和理知的趨向（有如對刺激的反應一樣）之任何事物，都是教育的。所以社會生活自然即是教育。教育包含自我發展，自我延續，社會延續諸過程。只有根據普通社交這種方法才是可能的。照庫勒教授所描述的，這些社交方法，使暗示與模倣諸有力要素成爲非常普遍的。

環境並不直接使個人產生某些慾望。環境是供給一些條件以刺戟動作的途徑。例如兒童獲得帽子的實在概念，並不是由於看見了帽子，也不是由被告以帽子的應用，乃是由於真正使用帽子，換言之，社會環境使人們在各方面的活動中，即形成各個人行爲的心理趨向和情緒趨向。

社會既然是非常複雜的，則社會供給一種簡單的社會環境，使兒童可以接受，以期他得以使自己與複雜的社會環境，更易相調適，這是當然很重要的。對於這個目的，學校是負有有價值的作用。雖然，要求表現優良的作用，則學校必須極力使之與實際社會生活相類似。

特別的社會環境（即學校）必須很有規則地處置那些兒童所需要發展的性情要素。牠必須使現在社會風俗表現而為純粹化和理想化的形式中。對於兒童牠必須創造一個更美好更適宜的環境而為他們過去在學校外所未有的。

照杜威博士的意見，模倣並非一很有效用的名詞，不像許多人信仰牠有大效用那樣的情形。在客觀方面是模倣過程的事物，在主觀方面乃是相同的刺激反應之過程。模倣這個名詞並不是解釋的，乃是客觀敘述的。社會學者所需要記住於心中的基本事實，即是：人們因為生理結構相類似，所以對於相同的刺激，即發生相同的反應。這種概念是很像瞿丁斯和庫勒所努力闡明的觀念。這種解釋的社會意義，用社會制裁來說明，可得最良好的表白。最高級的社會制裁，即在領導普通心理發展之趨向，指示用以了解對象，事件，和行動的共同途徑，以及認識富有社會建設性的公共刺激。

杜威教授主張學校生活應使理論與實際全相聯絡。他雖是一個實用主義者，但也着重需要有一個正確的學說，然而特別是注重在學校生活中理論與實際之結合，換言之，使學校生活與實際生活相離隔的任何事物，都是無用的；在教育上牠是有害的。所以學校生活，必須包括真正職業自然研究等等。牠必須貶斥形式教育於次要地位。教室中的道德風氣，應當要從遵守形式的風氣轉變而為互相合作的風氣。

換言之，學校生活即是雛型的社會生活。學校應當要訓練各個兒童使之成為團體份子，給予以服務

精神和有效的自治自制之工具。杜威教授要使學校成爲縮形的社會，使各個學生在學校中的日常動作都表現而爲有價值的可愛的和諧的在大社會中生活一樣。

教育社會學方面的論文是發達得很快。近年來已經出現好幾種論教育社會學的專著。這些著作家即奧西亞 (O'Shea) 斯納敦 (Snedden) 史密斯 (Smith) 金格 (King) 克老 (Clow) 背茲 (Betz) 達頓 (Dutton) 和其他許多同樣重要的人物。例如史密斯教授應用社會原理於教育工作中，他認爲師範學校的畢業生，既然教以注意心理學以爲優良教授法的鑰匙，至於社會學則大概是獲得有效教訓的同樣重要的鑰匙。教育並不全是訓練個人心理的工作；牠也是使個人熟悉社會需要以及幫助他從事改良社會生活的一種過程。史密斯博士認爲訓練不是爲着公民資格 (not for citizenship)，乃是在達到公民資格 (into citizenship)。

教育心理學正趨向於教育社會學以及注重社會環境視之爲解釋人格的淵源，有如個人自己所發生的影響一樣地重要。賈德 (Tudt) 說：社會意識除去了空泛含糊的成分，牠是世界上一種最活潑最有力的事跡。這種社會意識表現於社會制度中；照賈德博士的解釋，社會制度是社會生活行程中所產生的一切社會文物之累積。再者，教育已成爲一種過程，由此過程，社會即將牠的制度安插於個人之上。

一八九三年美國教育委員哈利斯博士 (Dr. W. T. Harris) 做一篇論佛羅伯爾的文章，發表於教育

雜誌中；其中他有這樣的話：『教育哲學必須根據於社會學之上，才是基本的。』三年後，他又這樣說：『教育應建立於社會學之上，這是我多年的教育學說上的格言。』

第二節 教育社會學

羅斯納教博士的意見，男女既然共同生活，發展，和工作而成爲團體中的份子，則兒童當然要受教育，以使之成爲團體生活中的完整單位。社會學必須決定教育之目的。從社會學上的標準來說，卽可以證明美國現在的課程，在目的上和方法上都同樣是過於個人主義化的，這些課程的目標，都在乎鼓勵個人以勝過他的儕輩，而不在使之彼此相合作。這些課程，也只供給自我感化的研究，自我發展的研究，然而很少是關於社會文化和社會發展的研究。前者固是必需的，但是假使不與後者適宜地平衡進行，則將大有危險。

個人對於集團思想和集團行動之責任心，從來沒有在學校裏受教訓過；然而這些責任心，不僅在戰時必需的，而且在和平時也是需要的，否則平民主義之本身，將流於崩潰。只用個人成功的原理去教訓學生，則學校所造就之人材，卽未能應付當前的新世界的問題，也未能促進建設的計劃，以形成國際上的合作和友誼。

風俗（不是社會的需要）往往過於支配學校裏的課程。像凱撒的戰爭記事錄這一類的著作，雖然文字很優美，但是牠們之於十九世紀或二十世紀的意義，即有如弓矢在現代戰爭中一樣，或者像羅馬戰船與最近海軍比較一樣，是無甚重要的。過去業已遺忘的語言和殘缺不完的古董文字，都不能用以訓練二十世紀的青年，以爲他們未來社會力的自覺合作之指示。

職業教育并不是就算够了。青年人必須教之以有社會效率和道德效率——這是與體格和職業的效率同樣重要的。除了着重流行的職業教育以外，也須注意於學校中的道德教育，使各個人能養成適應高級民主主義所需要的道德性。

教育社會學很驚訝地觀察了職業指導中某些最近的趨勢。牠極力主張使各個兒童受職業的訓練以及使他能自謀生，其本身即是一種目的，牠堅持教訓兒童學職業的主要理由，即是兒童由此可以獲得比較多的機會，以發展其人格和服務於社會。

同樣，教育社會學也光顧到科學的經營，或者說，表現一種要教訓所有的勞工，達到最有生產效率的境界之運動。這種訓練對於提倡者，是大有利益，而對於勞工則其工資僅得最微末的增加，並且除了易使勞工機械化以外，尚須除去領袖心理而代之以通俗的嘗受，和精神服務能力之增加。

對於一切學校課程的研究，必須用社會價值的觀點來評量。例如教歷史的目的何在？牠是在乎給學

生以一個年代紀事表，帝王家譜和流血戰爭麼？或者是在乎使學生了解社會進化社會進步，社會遺產之意義及社會需要之產生麼？

教育社會學主張訓練人們的社會生活，其重要，與訓練人們努力於自己的金錢成功相等。現在牠是需要用一種技術，引導公共學校中的各份子採取社會學的觀點。這些技術的名目是非物質的。在最近的將來這數十年中，教育社會學行將無疑地得有迅速之發展。

第二十七章 社會學研究法

在任何一方面的思想或努力，正確的進行方法是最重要的。不精確的行動學說，在過去曾經有好一些時候，破壞了各國之繁盛，阻滯了文化之進步，以及使全世界充溢一些消極的和有害的觀念。所以我們現在且來考察社會學所藉以進展的方法，這是很值得的。

第一節 非科學的方法

古代有些人將自己經歷多次都是真實的事象，或者將自己慣常聽聞的，認為是真實的事象，凝結而為社會諺語。這種方法是根據於觀察和總括，但都是不慎重的應用。再者，因為限於社會諺語作者的見聞，所以其材料是很有限的。

希伯來的預言家，受着關於耶和華性質的高尚觀念所激動，他們主張將這些觀念，切實地應用到當時一般人民的日常生活中，當到他們覺得一般人民的行動和生活境況都遠不足以表現耶和華所代表的模式觀念底含義時，他們即很激烈地宣傳某些確定的社會理想，而懲戒那些阻撓此理想實現的人們。

這種創倡社會思想的方法，是很可注意的，這是因為有一種宗教動力在此方法之後面，以及因為此方法產生了一些社會模式的觀念。

柏拉圖和亞里斯多德是社會哲學家的前驅者。他們採取生命的宇宙觀，柏氏應用抽象推論的方法，並將其思想集中於世界觀。至於亞氏則從實用方面去觀察生命，而使用經驗的方法。社會學既然常常都是注重那種解釋個人經驗和社會經驗的日常事實，以及解釋此事實對於全人類社會和對於宇宙的關係之方法，所以牠（社會學）主張關於任何社會問題，在尙未加以解釋以前，應當極力將所有的社會材料搜集在一起。

在耶穌教義中，對於人性表現了稀有的體悟。耶穌研究了個別的人們，感覺到他們自私自利的性質，而主張用強迫的方法，使他符合於客觀理想，則即可改變他們的內心生活而得補救。耶穌很滿意於他所使用的方法，即是改變各階級的人們，研究他們的需要，以及實施他的社會原理。他對於人類生活之了解是限於一民族之小團體，然而同時他也找到了普遍的和特殊的人類趨勢，他的方法包括合作的精神，真理的研究，廣大的觀點，——凡此均是澈底科學的。

在穆耳的烏托邦以前的，當然是柏拉圖的共和國，烏托邦介紹另一種的社會思想的方法。烏托邦的公式是包含一些與當時標準不相同的理想。達到烏托邦觀念的方法，大都是憑藉想像之利用，其中陳述

了一些標準，用以促進當時的境況。雖然，烏托邦的社會思想，也有相當的科學功績。對於盲昧的人們，想像
是可用以啓示本體的。烏托邦的思想，也許可以驚動人們，使之脫離狹窄的生活態度。烏托邦的觀念，具有
一種權力，傳導於間接暗示中；牠可以無反抗地表現出來。

關於從分析個人天賦權利以研究社會問題，十七八世紀的社會學者，採用演繹法和先天方法而使
他們走入迷途。也像個人權利的學說一樣，相關的社會契約說，其中所包含的錯誤，多於所包含的真理。

孔德首先所採用的實證主義的方法，對於社會問題，表現一種科學的研究。牠注重精確，歸納，連續現
象和共存現象諸點。然而實證主義（甚至在牠的說明者的手中）卻變成了演繹的，和哲學的。牠自願要
很合乎科學的，然而結果，其論斷卻幾乎全是錯誤的，雖然，對於十九世紀人道主義之產生，牠也與有力焉。
以有機比擬方法來研究人類社會，曾吸引大家的注意，牠很強烈地訴諸一般人（甚至學者）的想
像，但是結果也無什麼價值，有機體與社會二者間的相關現象，業已表明沒有科學上的價值，除了在有機
進化和社會進化二者間這種相關現象，可以啓示某種關係。他們創造了許多生物社會的術語詞彙，但是
這些術語對於社會思想是害多利少的。

個人權利說，社會契約說，實證主義的概念，以及有機比擬，在社會學方法論上，都屬於非科學時代。大
體說來，這些社會學說是哲學的，演繹的，先天的，和辯論的。牠們大都是根據作者的意見，實證主義固然是

依憑觀察和歸納，但是未能始終貫徹。

用心理方法去研究社會生活，始於華德，至歸納心理學和行爲主義的心理學則使之成爲科學的，這種心理法成爲一種了解社會過程和獲得社會學定律的最好方法。牠啓示了社會生活是一些社會衝突和社會適應，並且是一些社會制裁的形式。華德的心理學之知識雖然是完全不適當的，但是他去卻奠定了近代社會學的基礎，因爲他主張社會是心理現象，而可以設法控制牠本身的。在這方面對於方法上之貢獻，不是由於心理學家，卻是由於古生物學家，其結果遂使社會思想推進到科學的社會學之境界中。

有許多社會學者認爲華德對於社會學思想之貢獻，是屬於非科學的。誠然的，他的方法大都是演繹的；他的心理學是有嚴重的錯誤；他的哲學是不中用的。雖然，他也很明白地指點了社會學者所應採取的途徑，在本文中，對於華德的著作，與其歸列於受輕視那一派的社會思想之最後文字，不如視之爲趨向於近今社會學的思潮。

第二節 社會統計

其次，有幾種社會方法論應當提及的，即是統計法和分類法。統計法起源於當初戶口調查，有些證據足以表明在紀元前二三千年時候的統治者和君王，已經進行統計了他們的臣民。與貧民法律施行有關

的，即是遠在羅馬時代已經計算所有牠的人民。然而直到十八世紀，統計方法才合乎科學，從圖表事實之研究，即產一些統計定律。魁特勒 (Quetelet) 認爲一八二〇年是統計科學的誕生年。這是由於普魯士威廉第一當時的報告有一個關於職業事實的統計。並且佛利德里克大帝 (Frederick the Great) 也確定一種系統以便對於人口作有規則的統計研究，據說遠在十八世紀時，潔那大學 (University of Jena) 已開始設了統計學的課程。

在英國方面，十七世紀下半期時，格朗特 (Graunt) 即被認爲是應用計算法，測驗法和歸納法以研究倫敦人口的生育與死亡。他的研究被視爲是政治算學 (political arithmetic) 以及是現代統計研究的前驅。馬爾薩斯應用統計法於其著作中 (1798) 以研究人口之變遷。

魁特勒 (1796-1875) 普通被認爲是統計科學的奠基者，他不僅應用計算法以研究社會的人數 (普通即是戶口調查法)，而且他要探究因果問題，以及要陳明進行的法則，以爲統計學中因果研究之用。這位著名的比利時統計學家雖然是以圖表表述了一些事實，以及分析了一些事實，從天文方面以至於社會方面，但是在這裏所要提及的他的觀念，只是關於有貢獻於社會思想界之觀念，魁特勒指示在搜集正確材料的進行中，也有一些困難。他改良戶口調查法，以及負起那種從性質上研究人類所包含的困難任務。

在魁特勒努力的成績中，有一個『平均人』(the average man)的概念，已為大家所熟知。魁特勒解釋均數律，並敘述各種情形，特別是對於平均的個人。『平均人』這個概念，雖然是很重要的，很有意義的，但是事實上這個名詞是虛構的，因為就是在大團體中，也找不出一個人恰好符合於這種敘述；所有的人們，不是超乎平均人之上，即是在平均人之下。

在社會統計方面，魁特勒的貢獻，其後由勒·柏雷(Le Play, 1806-1882)的成績，所美妙地補充了。這個法國社會學者和採礦工程師，將物理科學的方法，應用於社會科學中。他盡力去搜羅材料和利用歸納法，以求覓得概括的原則。他對於家庭用度表之研究即足以表明他的方法。為求獲得正確材料起見，他即參加各個家庭去共同生活，他直接研究了各個家庭生計的真相。勒柏雷反對放任說，他辦了一種社會改良的雜誌(La Reforme Sociale)要由此以推進改良的計劃。他棄絕社會主義，而贊成用調和與同情的方法，以使主僱雙方同意合作。恩格斯(Engels)和布齊(Bücher)這些德國研究家也闡發了類似的方法。

統計法會由許多社會研究家加以發揮。利用均數(averages)衆數(modes)和中數(medians)這些概念，現在是可以進行正確的數量的研究。流行的統計法包括指數，次數表，阻別表，差異數，相關數之應用。統計學對於社會生活諸重要方面有相當的指示，比如在經濟方面，工資等級和價格表是很重要的概念。統計學也大大地應用於犯罪和貧窮的研究中。各種圖表的方法，用以解釋統計材料，使常人易於了解。

這是有價值的。

瞿丁斯對於社會學上的統計法，也曾經助長一種很遼遠的動力，他在課堂上和在書本上都有此表現。他的人類社會之科學研究 (Scientific Study of Human Society) 這本著作，即建立於統計法上。首先所要探求的是社會模式 (societal patterns)，其次則為社會變異體 (societal variables) 行爲是多元的，牠包含在同樣境況中許多人們的同時反應。因此，人類社會中各個可觀察的事象，在統計上，都是多元的；因為各種事象是多元的原故，所以需要去採取代表事件。社會學家所感受的最困難的事情，即是測驗社會能力這件事。容忍的關係，衝突的反應，以及調適的反應，是偶然表現於聯絡形式中的。

雖然，統計法差不多可用以表明任何事物。普通若是粗心不謹慎地看待統計法，則他即無所獲益，反之若善於應用統計的研究，則社會思想將得以漸次精密，這也許是不錯的。

第三節 社會調查

最近有一種新發展，而與統計學有切密關係的，這即是社會調查。社會調查，開始一九〇七年至一九〇八年的比茲堡調查 (Pittsburgh Survey)，現今在美國這種社會調查法，已經大大地被採用了，牠用以研究特殊社會（例如農村區域或小城市）的財物商品等件。對於某種社會問題，比如居住問題或貧窮

問題，即有某種的特殊調查。而對於全體工業或學校制度，也自有其調查方法。

社會技術即產生社會調查。社會調查之起源有關於戶口調查，牠是搜集社會事實的精確方法，其所搜羅的事實，不僅是關於人口數目，田地數目和財富總額，而且也搜羅關於公共財產，城市義務以及建設勢力和毀滅勢力的事實。有規則地五年一調查或十年一調查，則社會即可表白牠自己進步的程度與趨向。調查之意義有類似於商店中貿易清單的意義一樣。——其目的在明白賺錢和虧本，以及依照過去貿易的指示而計劃未來的行動。

社會調查之於現今的社會思想是一個最廣泛的源泉。用此調查法，許許多多的社會事實都被搜羅着。都市調查和農村調查，特殊調查，和普通調查，同樣地都是現在歸納的社會思想之公共基礎。這種方法所產生的某些結果，已申述於前面論應用社會學那一章。

第四節 分類法

分類法的性質在本文中業已指述過了。希臘人將各方面的知識，分爲三類：物理學，倫理學，和政治學。培根依照他對於心理作用之了解而類分知識。他區分心理界爲三方面，即是，感覺，記憶，和推論，至於與此相適應的知識之分劃，則區別爲藝術，歷史和科學。孔德分社會要素爲四類：工業的，美學的，科學的，和哲學

的。他對於科學的階層類分，即是數學，天文學，物理學，化學，生物學和社會學，這是在前面已經討論過的。戴·格里夫 (De Greef) 可視為分類法之重要說明者。他接受孔德的科學階層之分類，其基本原理即是減低一般性而增加各部分之相關性，他也同意於斯賓塞的關連性與相異性漸次增加的進化論，再者，他復添加了他自己的自由契約主義 (volitional contractualism) 的概念。

戴·格里夫認為社會進步，表現於意志活動和自由程度之增加。這種意志選擇主義 (volitionalism) 是理性的社會制裁之基礎。然而戴·格里夫卻未有很好地發揮最後目的的因素。他的社會思想依憑於某種邏輯的但是不正確的社會因素之分類。

這種分類的基礎即是漸次增加的意志選擇主義和個別主義 (particularism)。戴·格里夫的分類如下：經濟的，工業的，生育的，藝術的，科學的，道德的，法制的和政治的。他主張社會中的經濟成分是最底級的意志選擇主義，而政治成分則代表最高級的意志自由之活動，介乎二者中間的那些成分，是代表循序差别的自由選擇之活動；戴·格里夫這種分析之弱點，是顯而易見的。戴·格里夫雖然改良了康德的分類，其學說并優於斯賓塞的機械論，但是他的貢獻只具有相對的邏輯上的功績。他的學說是談不上客觀方面的正確，并且也表明了要將進化過程中的社會原素加以分類，即是有困難的。無疑的，關於社會成績之任何分類都可以依照某種相關的方案來排列，這種方案可以有表現的作用，但是卻不一定很有科

學價值的。再者，最有用的分類，即是社會勢力的分類；這些勢力的性質是心理的，並且可以參觀前面湯麥斯的四種願望而得表白。

戴·格里夫知道社會化的原則是很重要的。他特別着重社會生活中我們的情感之重要。他的社會單位是原始家庭。在原始家庭和國家的進化過程中，共同生活之發展現象，即足以證明社會進步。戴·格里夫認為契約主義日趨於增進，所以社會中之自由，也日趨於增進。戴·格里夫的工作，對於使孔德的科學分類進達到邏輯結論這一點，可視為是最好的嘗試，其方法，即是將最高科學——社會學——範圍的原素予以分類。

現在應說到司馬爾的方法論。司馬爾教授對於社會思想的其他貢獻，在前面相當地方已經敘述過了。他努力於社會分析的正確方法，即在乎用過程的觀點去討論人類社會。一切健全社會學研究中的主要思潮即是社會過程。而這種社會過程中，測驗進步之重要標準，即是人類成績，照司馬爾教授的分類，社會進步有六方面，即是：

- (1) 促進健康方面的成績。
- (2) 調和人類關係中的成績。
- (3) 生產財富業務中的成績。

(4) 知識之創新和傳播方面的成績。

(5) 美術方面的成績。

(6) 宗教方面的成績。

這些大體上的分劃是上面曾經討論過的某些興趣之表現，即是人類賦有：(1) 健康的興趣，(2) 財賦的興趣，(3) 社交性的興趣，(4) 知識的興趣，(5) 美學的興趣，(6) 正直的興趣。這些興趣作用之結果，即發生了各種社會問題。社會學是研究在各種境況下人類的興趣與作業之科學。

在這種分類中，人類的興趣視爲了解社會過程的主要關鍵。雖然若一加以心理的考察，則立即知道興趣是很錯綜複雜的。心理學家對於興趣，尙未有供給滿意的敘述。然而這是很明白的：人民感覺有興趣的事物，即是他們進化方面之適當標記。再者，人民興趣的變化，對於社會進表是有重要意義的。認興趣是主觀的標記，成績是客觀的準則，由此雙方的相互關係，司馬爾教授即表現了社會過程的兩元性。這些方法論家從純粹客觀方面去觀方面去觀察人類的一切事象，但是在科學方面，他們卻忽視了重要的人類原素。心理並不是簡單的事象；社會過程也不全是行爲。

司馬爾教授砥礪三種工具以爲社會學研究家之應用，這三者即是：社會過程，人們興趣以及團體。他的分析是很健全的，只他沒有說明『興趣』在社會上如何發生。然而他用團體和團體過程來解釋，也說

得很一致很有裨益。

在社會學的研究中，概念是很重要的工具。對於這些概念若沒有正確的使用，則研究難期有進步。在現代作品中，下面那種代表社會學概念之分類，是用以爲討論之基礎。

社會學的研究可着眼於下列諸點：(1)從事研究的機關，(2)搜集材料的方法，(3)所集材料之類別，(4)處置所集材料之方法，(5)整理材料的方法所產生之結果。

第五節 社會學的研究

(1) 從事研究的機關：

(a) 社會學系及有關係的社會科學系。

(b) 心理學生物學及有關係的學系。

(c) 社會研究學會及社會調查所。

(2) 搜集材料的方法：

(a) 觀察與記錄。

(b) 實驗設計控制團體。

(c) 深刻的個案研究。

(d) 社會調查和區域社會之研究。

(e) 親身訪問以及搜集生活史。

(3) 材料之類別：

(a) 地理區域方面的材料

(b) 文化史方面的材料。

(c) 生活史。

(4) 材料之整理：

(a) 用統計法去整理。

(b) 用邏輯與比較法去整理。

(c) 分類與解釋。

(5) 整理之結果：

(a) 平均現象與大體趨勢。

(b) 共存事象與相關事象。

(c) 社會過程。

從事社會研究的機關是特別需要合作的。如果社會研究能够從此相合作，則將來的成績，即將大有可觀。雖然，個人的研究，仍是一種慣習，甚至大學裏的社會學系也是如此。

搜集研究材料的方法，迄今仍是不完全的，共同的意見仍未達到。現今使用各種方法還是在試驗期間。事實上許多社會研究是包括探求需要應用的工具。

文化史的材料是指從最初人類學上的材料以迄於現今歷史事跡。地理區域方面的材料，包括自然境況，經濟來源，以及文物制度。生活史則對於個人的經驗予以客觀的自然的記錄。

比較的整理法特別是說到不同文化區域中的名異特徵之較量。統計整理法，則包括將數學方法應用於所要計算的任何社會材料中。分類作用即在乎將散漫複雜的事實，歸列而為有條理的知識類別，由此而得以了解。

文化史現象中的共存事件和相關事件，足以產生重要的概括原則。平均現象和大體趨勢則表現出社會問題和社會行程。態度的變遷與發生之過程，是社會學上的基本要素。

社會學的研究，在人性研究和區域社會研究雙方面，是達到了最高地位了。這兩種研究是彼此互相補助的互相關連的，二者都包括文化史的背景。

區域社會

- (1) 心理社會區域與界限。
- (2) 物質來源與物質的支配力。
- (3) 工業分割與工業結構。
- (4) 種族傳統觀念與文化沿習。

人性

- (1) 經驗。
- (2) 意見。
- (3) 態度與價值。
- (4) 行爲模式。

人性的研究是廣泛而深刻的工作。牠必須滲透過許多層的隔閡。對於個人生活史尙未有一種的記錄。有些事件是隱秘而不允發表的。

個人親身的經驗，是第一個階層。這些經驗以及相伴而來的意見，是瀕於平面附近而易於獲得的。至於人們的真實態度，則在最下層。基本的願望，足以影響一切。完全的人性之研究，對於所有大多數的人性

之原素，給予以一個橫斷面的觀察。

第二十八章 社會學思想之發展

社會思想之興起，在幾種科學的社會運動（即是社會科學）中，已達到最高點了。其中有一個高潮表現於社會學思想的發展中。不管牠還是年青，不完全以及質樸無文，但是社會學思想在世界中卻正傾向於表現一種有生氣的影響。對於所有業已確定的生活價值，牠給予以重新估量，有的是被輕視，有的受重視，並且也創倡別些新價值。

社會學思想中的主要價值即是牠構成一切有價值思想之中心；牠給予任何方面的思想以估價與對比；牠卑視各種偏見和社會陋習；牠排斥自私自利的生活；牠注意於重要的人類價值；牠促進人們的發展，使之與團體社會的幸福相和諧。同時，牠也陳述團體之進展，不根據於父權主義或專制主義，乃在乎大家有建設的計劃互相合作以從事團體服務。

真正的社會思想經過許多年載，大都是限於少數特殊有理智的人物。這些少數理智人物之生活及其從事於社會思考，多少是有點離羣索居沈思默慮的。直到十九世紀最初數十年中，社會思想才開始有科學的性質，即是成爲社會學的性質。雖然，社會學的思想也經過多年是孤離的和不相關的。在十九世紀

最後十年中，社會學才開始撫育一些思想家和新風氣。在那時有許多攻擊趨勢於破壞這種新科學。然而在二十世紀這幾十年中，則證明了社會學思想之發展，在大學中相繼出現了社會學的教課。

第一節 社會學的教育

技術社會學興起了，社會學思想之傳播，即吸引大家之注意。經過好久的時候，社會學都只認為是大學畢業後的研究。然而近數年來社會學才出現於專門學校和大學的課程中，一直到大學一年級生和二年級生也教以社會學了。關於這方面即著作了各種教課書，以應付初學者的需要。有些教員藉着人類學的研究（開始於人類起源之研究）以介紹社會學。而別些教者則觀察或說明社會制度，社會過程和社會問題。再者，尚有些人則僅僅專門討論社會問題。其次，即有一些人著作一種教課書，以社會關係為中心觀點來討論。而有一個比較進步的研究法即是概念法。帕克和柏嘉斯的社會學概論即是。用此研究法，討論『人性』、『離羣索居』、『社會接觸』、『社會交互作用』、『競爭』、『衝突』、『適應』、『同化』等等概念。

在高級學校中，社會學的訓練是初步的。在高級學校中教授社會科學之重要，已為大家所承認，然而要使各種社會科學趨於一致之進行，也有大困難。有的高級學校的教員願意開設社會問題的課程，而不

管有開設社會科學諸課程之需要，應將時間適當地分配於人文地理學，經濟學，社會學和公民學。而其他高級學校的教員則主張，最好是教授社會學以爲普通的公民課程。有一個特殊的困難點，即是高級學校的課程，是普通的，各方面都包含的，並沒有人願意把所已確定的課程過於偏重。其他一困難點，即是自我教養和自我發展這種概念尙擁有大權力。社會文化和社會發展這種概念是同樣重要的，固已爲大家所承認，但是其進行卻異常遲緩。

在普通學校中，社會科學的教授，正漸次獲得相當的根據。比如對於大學中的男女學生有高深數學之研究，而普通學校則有初步的數學，所以由此意義來說，大學也應有高深的社會學，而普通學校應有初步的社會學，集中於主要團體活動之研究，比如對於家庭，娛樂團體鄰里鄉黨和學校諸方面之研究。長成到足以知道服從的兒童即足以開始學習初步社會學。事實上，當他知道服從時，他已經開始經驗社會概念之意義。簡單的社會研究現在正擬加入於普通學校中，甚至初級學校中。

社會學思想之傳播，是一個實際問題，在最近數十年中，始引起一般之特殊注意。大學和專門學校在十九世紀末即開始設有社會學講座。這種運動在美國是發生了顯著的力量。師範學校和高級學校都參加了這種運動。許多教會也宣傳社會化的福音。文學方面也漸次重視社會學的觀點。

從初民的社會諺語以迄於現代的社會學專著，比如洛斯的社會學原理或者帕克和柏嘉斯的社會

學概論，分析了重要的社會過程——這是社會思想的主要間架。社會思想開始於對個人與個人間、酋長與部屬間、主人與奴隸間的社會關係，予以一種簡單的觀察。牠漸次認識了各時期的社會謬誤。牠設想着完善社會的景象。牠很深刻地向社會哲學方面進行。現在則走到了研究社會事實，或者，用社會過程的觀點從心理方面去解釋這些事實。牠正在採取科學方法，雖然是牠的結果仍有一部分是社會哲學的表現。牠現在正擬表述社會學定律。牠創倡一種預防社會失調杜絕社會罪惡的技術；牠現在也正在成立一種社會學教授法。人類羣衆雖然是開始朦朧地感覺社會價值之意義，然而他們並不能使最高級的社會靈敏，得有合乎理性的明確表現。如果不是那種時代來了，則民主主義將還是在試驗情況中，而所謂世界進步也仍是專制人物的玩物。

大體說來，社會思想即是檢閱過去人們不規則地但卻是積極地接受社會價值，一個一個的常人，一個一個的領袖，一個一個的團體，一種一種的職業，感覺着以及接受着社會學觀點的檢討，他們從自私自利的生活變遷而為社會化的生活。他們罷黜為自我進益而服務的理想，代之以為人羣幸福而服務的理想。如此行為和如此生活，則他們即得發展人格而有貢獻於社會之進步。自從孔德這個時候以來，社會科學的支派與範圍，增加了許多，現在其數目約有二十多種，並且自那時起，社會學的影響也日益增大，一直到有關係的科學都從事於請求社會學（因為社會學是合乎科學地研究集團行為）為牠們確定各個

的範圍和目的。事實上，社會學上的概念，現在正深入於人類生活和社會制裁中。社會思想史是人類活動的過程，這些過程是包括使人類態度和人類價值之社會化，並預示人類社會所進行的途徑與趨勢。