

加田哲二著
李培天譯

近世社會學成立史

上海啓智書局印行

加田實二著
李培天譯

近世社會學成立史

上海啓智書局印行

中華民國十八年九月初版

每冊定價一元

近世社會學成立史

著者 加田 哲 二

譯者 李 培 天

總代售處 啓 智 書 局

上海棋盤街八十六號

上海貝勒路潤安里十九號

印刷者 啓智印務公司

分售處 全國各大書坊

版	所
權	有

近世社會學成立史

著者原序

社會學是一種新的學問，在今日之下，似乎社會學的體系上還沒有什麼「定型」存在。若要研究這樣性質的學問，非先從歷史下手不可。尤其是在大學校的講台上講述的時候，講述者的程序上也是非說明，「史學」不可。

本書著者，是慶應義塾大學經濟學部講授社會學的人，所以此書即是社會學史講義的一部。因此，這書決不是對學者而著述，是為剛想研究社會學的人們；編述其社會學的研究法而已。也可說這書是著者社會學史研究的標本，而補綴以東西學說的著述。

以這樣爲目的而產生的本書，在日本國裏，此類的著作太少。或許於讀書界，多少也有存在的理由。就是著者，也很希望今後研究，把此書做得更好一點，將來能受到識者的教正，著者之幸，亦沒有過於此者。原來，本書第三章以前的稿子，曾在日本評論社的「社會經濟體系」欄內登載過的。現在以單行本再問世，才加上第四章而脩改其他詞句湊合以成。

末了，對於著者不惜加以指教之慶大諸先輩及同事的朋友，尤其表示感謝的意思。

一千九百二十七年十二月二十一日、

於鶴沼海岸、

加田哲二識、

著者復函

拜復者，惠書確已拜讀。八月以來，因有講演旅行，致作答稽遲，深以為歉。拙著「近世社會學成立史」，辱承翻譯，曷勝榮幸。惟該書已有留學本邦之貴國福建人余心民君，申請翻譯。據余君所述，初夏即應出書，但至今仍未出版。因此，已將閣下之意，函達余君，乃半月之久，竟無回字。以著者之意，著作得有外國文之翻譯，甚為欣喜。既許余君以譯印，亦同樣快諾。閣下之請求。恐一書兩譯，雙方難免有所損失，用特函詢余君，徵其意見。乃時至今日，仍未接伊回信。至閣下以留學日本及現在之地位而翻譯是書，其價值自能取得優勝。出版之時，尙望惠賜十五冊以為喜慰知友之用，餘則無所要求也。譯書早日刊行，實所願望。閣下健康，亦所禱祝。

李培天先生

昭和四年八月廿三日

加田哲二敬具

譯者序言

余於民九，歸自扶桑。其後，或雲南，或北平，或廣東，或廣西，足跡無定所，奔波于役，學殖荒廢。民十七，供職新都，雖周旋無多暇，然往年問學之友，又多聚集。平日與三五摯友相過從，彼此多以修學敬業互勉。客冬，於上海書肆，得「近世社會學成立史」一書。循閱既再，區區以謂如是書者，國中尙未多觀。屢試逸譯，時作時止。友人中知有是舉者，輒督促不已。夏初，天候漸熱，日長早起無所事，乃又走筆譯之。閱三月，脫稿，以之就正於同輩，均勉付劖劂。所備惡者，行文無似，不能盡述原著之真意耳！世之明達，幸教正之。今書印將竣，特略述崖略如此。滇西李培天敘於新都之寄寓。一八、八、九日、

目錄

序論 社會學史的意義

- 一……社會學的建設者孔特及其所論——社會學成立的準備期間——獨立學問存在權的要求——英國社會學的建設——斯賓賽——德國社會學的建設——馬克思——司丹恩
- 二……社會學的現狀——法國的社會學——英國的社會學——斯氏學派——與新社會學——德國的社會學——馬氏主義與講壇社會學者——新社會學——美國的社會學——吳德——哥倫比亞學派——芝加哥學派——日本的社會學——明治初期的發達——歐戰後的狀況
- 三……社會學體系的錯綜——研究對象上的區別——社會學本質觀上的區別——應用科學上的區別——司丹麥氏社會學內容上的區別

四……社會學的意義——著者的立足點——社會學的立足點及種種原因

——社會學史研究的意義

五……關係社會學源始上的諸學說——古代的人們——近代的人們——

韋茲的學說——布林克門的學說——巴特的學說及其他——著者

的見解——韋茲的社會學史的區分——各學說的批評及著者的社

會學史的區分

六……古代中世的社會論與近代社會學的思想及其區別標準——宋霸特

的言論——證實的方法及其意味——近代社會學中自然科學的研

究法的特徵

七……社會學史的研究方法——社會學史研究的資料

第一章 近世初期的社會學的思想

一……中世的社會——中世社會的崩壞——地方上的土地兼併——都市

上的資本蓄積——近代國家的成立——交通的發達——科學的進

步——黑死病的流行——學藝的復興——宗教的革命

二……義大利的狀態——馬智維利及其所言的意義——「君主論」——國

家變態的形狀及自然的交替——國家的各種問題——富的分配與

支配權力

三……宗教革命家的態度——羅馬教會經濟的基礎——貴族與羅馬教會

的衝突——宗教革命的近代的意義——馬丁·路德——教權與俗

權的界限——傾向俗權的服從——理論家麥蘭喜東——翟允理——

卡爾文——宗教革命家的特徵

第二章 英國社會學的思想之發達

一……近世初期的英國——商業貿易的發達——農民離村——都會的支

配——人本主義的社會觀——穆勒及其經歷——烏托邦的翻譯——

- 烏托邦的地位——烏托邦的意味及背景——烏托邦的編次——
- 烏托邦方面的人物——第一篇：社會批評——第二篇：烏托邦的社會組織——烏托邦的意義及其影響
- 二……英國共產主義運動的切運——初期資本主義的勝利——菲蘭西士·倍根——科學的精神與王權的擴張——倍根「論文集」——Novum Organum 與 Novum Atlantis——穆勒與倍根——倍根的理想鄉建築在智識的共產之上
- 三……近世大國家之理想的根據——道德哲學——舊自然法的精神——自然法的新解釋——勞動價值論與社會契約論——契約觀念——格洛夏——哈布士——人性是自利的——萬人對萬人的鬥爭——原始的契約——國家的成立——主權——原始契約締結的根據——專制王制——町人階級的勃興

- 四……約翰羅克——「政治的兩論」——民權運動之理論的基礎——自然狀態——與哈布士的比較——自然狀態下自然法的遵守——資本主義經濟組織的認識——從勞動價值說而認識私有權——國家成立的根據——第一的團體——家長的家族——國家的目的及機能——自由主義的國家觀
- 五……十八世紀社會契約說的崩壞——其理由有二——契約說的反對者——形成社會的根本要因——國家與社會的區別——波林布羅凱——夏福慈百里——田蒲爾——克拉夫——休謨——斯密斯——私有財產與國家的成立——第三階級的社會哲學——社會契約說與新學說的差異——自由主義的精神
- 六……亞丹·法格森——「市民的社會之歷史」——他的社會學的方法之四特徵——契約說中自然狀態的批評——動物與人類的類別——

文化的成績——政治的社會（國家）如何成立？——私有財產與國家——階級與國家——從十六世紀至十八世紀英國社會學思想的總括

第三章 法國社會學的思想之發達

- 一……大國家與町人階級——波丁之國家論——歷史論——社會觀——自然狀態——家長的家族——征服國家——哈布士與波丁——國家之改革與變化——自然環境的社會現象上的影響
- 二……孟德斯鳩——[Lectres Persanes]——[羅馬興亡史論]「法之精神」的內容——維柯——社會觀——「法之精神」的意味——政體的分類——三權分立論——自然環境的重要——自然決定論的否認——歷史上經濟的要素——孟氏的意義
- 三……屠果——青年時代的二講演……——「基督教的成立所與人類的利

「益」——「人類精神的繼續進步」——進步的觀念——「政治地理學」——自然的要素的評價——自然現象觀察的三階段——屠氏爲康德的先驅者

四……法國革命的前夜——物爾特——物氏的「國民風習及精神論」——「歷史哲學」從神學上來的歷史的解放

五……法國革命的思想家——盧梭的特質——盧氏的著作「社會契約說」——「人類不平等的起源及根據」——「人類不平等論」的社會觀——人類的自然狀態——由自然向文明——再歸於自然——所有權與政治的社會的建設——羅克哈布士與物氏關於人性的見解——社會改造論的「社會契約說」——保持自由平等的社會契約——至高存在的國家——哈布士與盧梭

六……法國革命與第三階級——席講士的「何爲第三階級」——孔德色

——「人類精神的進步」——人類的完成——人類進步的九階段
——將來的預言——社會進步的三傾向——革命家、的熱情與革命的實際

七……聖·西猛及其生涯——西氏的主要著作——從政治到社會——新政治學——經濟史觀——精神史觀——智識發達的三階段——將來的預言——生產者社會——西氏的意義

第四章 德國社會學的思想之發達

一……近世初期的德國社會思想——德國政治的及經濟的窮乏佛力得利大帝的經營

二……生產者的貴族——都市中經濟的勢力——資本主義的發達——第十九世紀初葉的德國社會思想

三……德國社會學的建設者——概觀——馬克思與司丹恩

- 四……自由主義思想——格濟根大學——亞丹·斯密士國富論的翻譯及批評——經濟的自由主義的普及——威廉·洪波德的博愛思想——世界主義的精神
- 五……法國革命思想與德國——康德及其自由觀——康氏的國家觀及倫理觀
- 六……費特——哲學的地位——個人主義社會觀的克服——理想主義的普遍主義的社會觀——德國社會學史上的意義
- 七……費氏的「學者本分論」的社會學思想——國家與社會的區別——社會的本能——社會的理想狀態——才能的自然差異——愛容本能與傳達本能——階級論——「自然的狀態」的批評
- 八……費氏的「由知識學的原則而生自然法的基礎」——自然法理論的檢討——法的概念與目的——國民契約——財產契約——保護契約

約——結合契約

九……自己學說的建設——有機的國家觀——生存的願望——生存權與

厚生國家觀——封鎖的商業國家

十……從原子的機械的社會觀到普遍的有機的社會觀——浪漫派的人！

——浪漫主義的根本立足點——有機的國家觀——歷史的尊重——

浪漫主義社會思想家

十一……浪漫的社會思想代表者繆勒——對立的學說及其二觀點——國

家學的出發點——家族——本質的差異的調和——階級的存在

十二……國家的觀念——概括的國家觀——自然法的排斥——人類行事

全體的國家——世界國家說的批評

十三……赫格爾及其生涯——發展的觀念——赫氏以前——赫氏的觀念

發展的動因——「自然運動的概念」——史的必然性與可能

性——偶然的世界——必然的——合理的——世界精神——辯證
法的發展

十四：赫氏的國家及社會觀——純粹的國家觀念——歷史的現實的國

家——未完成國家——社會觀——社會的欲望的充足——勞動

——市民的社會——市民的社會中的階級

十五：近世社會學成立史的總結

序論 社會學史的意義

(1) 依據一般的說法，社會學的建設者，是法國學者孔特。(August Comte 1797-1857) 因為孔氏的分期刊物「證實哲學」的第四卷第一百八十五頁裏，(千八百三十九年刊本) 最先用有「社會學」*Sociologie* 一語的緣故。

孔氏所以能稱為社會學之父的主要理由，固是因他最先用過「社會學」一語，但又不是因他用過「社會學」一語，社會學這種新的學問才突如其來。其實孔氏的意思，是想把這種新的學問要求獨立罷了。至於社會學的研究者，孔氏以前，當然早有其人。

凡是一種科學，到了主張應有獨立權的時候，必定經過很久的準備期間，社會學也是如此。

社會學在成立的準備期間，已經育成一種社會科學的研究方法，從十九世紀的初葉以至中葉，竟到了要求獨立科學存在權的時代。在這期間，以社會學一語相稱的，就是孔特，所以，一般人都叫孔氏爲社會學之父，決無不當的道理。不過我們應該知到的就是孔氏係利用他以前的諸學者或思想家的研究方法及材料，才整理出體系來的。

孔特的時代，英德兩國的社會學也成立了。英國的情形，以後都是要介紹的。不過自十八世紀以後，社會學的研究，實是長足的進步。在政治學、統計學、經濟學、等的範圍內，尤其注意於社會學的研究。因此，從一方面說來，英國也算是自然科學的祖國。至於把自然科學的研究法明確地應用在社會現象上的人，就是十九世紀英國的大哲學家斯賓賽。(Herbert Spencer)

常達爾文(Charles Darwin)的「生物進化論」未發表以前，人類社會上

已有適用進化法理的人了。更自一八九五年達氏的「種之起源」一書發表後，斯氏乃根據其說，構成很宏大的「宇宙論」，並樹立了社會學的體系。因此，在英國能認定社會學為獨立學問的，其首功應歸斯氏。十九世紀初葉，代表德國社會學的思想的東西，就是與個人主義思想稍為對立的古典哲學和浪漫主義。不過德國內社會學的思想，早已受着法國社會主義的影響了。德國的社會思想家，一方固是被康德(J. Immanuel Kant)費特(Gottlieb Fichte)赫格爾(G. F. W. Hegel)等的古典哲學所支配，但他方仍受法國革命後發達而來的社會主義的社會觀所影響。因為法國社會主義的社會觀，已經把國家、階級、革命、社會的進步等的概念，表示出具體的實例來了。就是德國理想主義和浪漫主義的社會觀，也多半是研究這種概念的。所以他們的哲學，更可以說是認識和歷史的哲學。惟是德國的社會學的創成者，仍大有人在。是誰呢？就是用前面所述的哲學為武器；而又較之法國社

會主義的社會觀開拓出獨自境地的司丹恩 (Lorenz von Stein) 馬克斯 (Karl Marx) 二人。

(11) 英法德三國的社會學，差不多同一時代成立。不過受着社會學影響最顯著的，以法國爲最，學者也是以法國的爲先河。自孔特以後，服膺他的社會學的研究法者，(所謂證實主義者) 大加以擴充和宣傳。「證實哲學」雜誌的編輯李特勒 (E. de Littré) 及羅伯梯 (E. de Roberty) 格勒夫 (De Greef) 等，皆是熱心維持孔氏學說的人。

到了十九世紀的末葉以至現在的時代，竟有許多的社會學者出現了。

一是主張模倣說的塔爾德 (Gabriel Tarde) 一是主張強制社會本質的賓鏗 (Emile Durkheim) 一是主唱社會有機體說的沃沐斯 (René Worms)

英國自斯賓賽創立社會學以後，斯氏學派的人才，輩出不少。現代的英國社會學，也免不了這種傾向。即如廣搜社會事實構成社會理論的蘇則

蘭(Sutherland)魏士特馬克(Edward Westermarck)、哈布好士(Leonard T. Hobhouse)諸氏以外，還有專門從事於訂正歷來錯誤之社會觀的馬克維耳(R. M. MacIver)、柯爾(G. D. H. Cole)、拉士基(H. H. Laski)等一般學者。

德國馬克斯的傳統，已為社會主義者所保持，馬氏所主張的唯物史觀，實能占據德國社會學界的一方。傳統而下的人，則有顧次基(Karl Kautsky)、邊司丹(Eduard Bernstein)、庫諾(Heinrich Cunow)、阿德勒(Max Adler)諸人。到了十九世紀後半期，又有主張社會有機體說的李林費爾(Paul Lilienfeld)樹立社會學的國家學說者龔蒲樂章齊(Ludwig Gumplowicz)、拉鐸合福(Gustav Ratzenhofer)等出現。批評馬氏的學說欲組織綜合的社會學體系的人，有俄彭海墨氏(Franz Oppenheimer)用歷史的材料以研究近代社會實象的人，有宋霸特(Werner Sombart)、魏伯爾

(Max Weber) 二氏。歐戰以後，德國社會學界的活動，尤其是深堪注視的了。至於德國的新社會學派，遠者如特尼斯、(Ferdinand Tönnies) 辛墨爾、(Georg Simmel) 二氏，近的又如維康德、(Alfred Vierkandt) 偉則、(Iopold Von Wiese) 兩人，近時更有文化社會學者席拉氏、(Max Scheler) 也應述而起。歐戰後的德國社會學界，大有「百花爭放」的現象。

美國自從華爾德(Lester Ward) 氏輸入社會學以後，在最近半世紀的當中，很有顯著的發達。並且美國學術界，老早把社會學列入大學校的教程內。就中如季丁(Franklin Giddings) 等的哥倫比亞學派，是代表法國系統的社會學。千九百二十六年病死的斯邁爾(Albion Small) 等的芝加哥學派，是代表以拉鉅合福為中心的德國社會學。至其大學校裏社會學教程之盛，可以說世界少見的事。

日本的社會學，自是輸入西洋文明以後才見萌芽，明治初年，因為當

時政治上的必要，首先輸入政治論。其最流行的就是翻譯斯賓賽、米爾(J. S. Mill)等的著作。再如季左(Gizot)的「西洋文明史」，比克爾(Thomas Buefle)的「英國文明史」等類的社會學著述，也屢見不少。福澤諭吉的「文明論之概略」一書，大有把西洋學說引用在日本事情上的意思。明治十五年，由乘竹孝太郎將斯賓賽的「社會學之原理」翻譯出來。十六年，有賀長雄又發表他的「社會學」一書。至於孔持這個名字，在明治十一年塚本周造翻譯的「論理學」書裏，已經傳出來了。Sociologie一語，則譯為「交際學」。明治十四年出版的「哲學字彙」，把 Sociologie 一類的字，譯作「世態學」。倒是明治十三年尺振八所譯「斯氏教育論」裏，似乎有過社會學的名稱。不過能把交際學、世態學、社會原論、等的名稱決定為社會學的人，仍是乘竹孝太郎和有賀長雄二氏。到後來，在日本首先担任社會學講座的，算是史學專家外山正一博士。外山氏在東京帝國大學担任社會學講座，是明治二十

六年。他的社會學，完全祖述斯氏學說。其弟子建部遜吾博士，因留學法國，遂主張孔特一派的學說。日本的社會學，因為不幸誤與社會主義相混同，長時間內，研究頗受壓制。到歐戰以後，才算有社會學的模樣表現出來。現在綜合美法二國的社會學者，為米田莊太郎博士。近於德國分析的形式社會學者，為高田保馬博士。米田、高田、二氏，在日本社會學界，可算得「搖籃期」的貢獻者。其餘如馬克斯派的社會學者，日本青年學徒的思想方面，已經有強大的根據和勢力。今後社會學界的前途，恐怕會到多事之秋了。

(三)照上面簡單的敘述，我們可以知到社會學也許是最近世各國裏很活躍的一種社會科學。但是，社會學的普及，不一定就是社會學已經占有社會科學確定不動地位的意思。因為社會學的性质及對象、社會本質、各方面的議論還很多咧。更因為社會學這門學問，各個社會學者的解釋亦各

不相同。至於申述社會學問題的成立及其變遷與現狀，固是吾人的任務。特關於社會學自身問題的錯綜以及現時社會學上的各種要點，却有簡單區分的必要。

第一……由研究的對象上區別

我們且把社會看做自然的過程罷。因此，社會學也可以說是敘述社會的自然史。若果把社會看做綜合的全體，那末這類的社會學，便帶有歷史的性質。例如信奉孔特，米爾，庫諾，斯賓賽等的學說而主張有機體論的李林費爾，夏福勒，(Albert Schaffle) 愛士披那，(Alfred Espina) 格勒夫，沃沐斯等，又如社會的達爾文主義者，社會的決定論者蒲賴，(Frédéric Le Play) 馬克斯等，都是一流的健者。

形態社會學的研究，是由社會現象的分析，達到社會的實在之認識。例如由社會的勢力、社會的事實、團體關係等的分析，達到社會的認識，

就是所謂分析的社會學。分析的社會學者，有名可數的是：社會心理學者卡特諾，(Cattaneo) 拉則魯，(Moritz Lazarus) 司丹達，(H. Steinbald) 塔爾德等。羣衆心理學者波恩。(Gustave Le Bon) 客觀的實在論者賓鏗、布格勒，(C. Douglé) 富孔奈，(Fauconnet) 等。相對的社會學的實在論者費勒，(Alfred Fouillée) 翁寧，(Wilhelm Wundt) 施德溫，(J. Mark Baldwin) 等。社會心理學者德維斯，(Davis) 愛兒烏，(Charles A. Ellwood) 墨都格，(William McDougall) 波加德士 (E. S. Bogardus) 等。純粹分析的形式社會學者特尼斯、辛墨爾、維康德等。又據托爾奇，(Ernst Tölschen) 維康德、兩人所說：似乎方法論上綜合的社會學和分析的形式社會學之對立，是近時社會學上最顯著的事。形式社會學者偉則也說：十九世紀至二十世紀，社會學的進步，可以說是由綜合的社會學發展到分析的社會學。這種議論，偉氏未免偏其所好。但近世分析的形式社會學的發

展，於此可見。同時，我們也可以知到綜合的社會學，為維護固有地位計，是何等的苦戰啊。

第二……：由社會的本質觀上區別

關於社會本質的議論，最小限度可分三類：

甲是把社會看做「一個統一體」、「一個全體」、「一個實體」、的議論。

在這議論裏，又分二說：（A）說是把社會的實在看做「一個理念」，理念的部份現象和實在的具體化，便構成現實的人類界。（B）說是把社會看做「一個有機體」，以吾人的感覺是不能認識 不過彷彿是「一個生物」罷了。

乙是把社會看做「集團的集成」的議論。意思是說：社會是多元的。人類的共同生活中，不僅認定唯一的社會，因為人類共同生活的社會，還是由許多的社會所形成。所以，這種議論，是認社會的構成體為「一個全體」、「一個統一體」。

丙是把社會看做社會進化相互經過中的「一個產物」。意思是說：社會不是實體的東西，並不是「一個物體」、「一個實在」，乃是有變化性質的。社會不過是「一種現象」，諸過程的複合而已。

由上面三種不同的社會概念，便知到各個對於社會學內容的主張，互不相同。把社會看做統一體的，不外自然科學者、及自然哲學者、（孔特）社會哲學者、（寶鏗、夏福勒、和現在的師潘 Ohmar Spann等）歷史哲學者、（司丹恩、巴提 Paul Barth等）之類的人。把社會看做社會進化過程的，辛墨爾算是一個。把社會看做集團集成的，多半是側重心理學見地的美國社會學者。

總之，先說一說社會學與自然科學的關係罷。社會學的成立過程，主要的是由自然科學的研究而來的。所以，社會學與自然科學的因緣最深。第一……是生物學。（生物學中的特殊理論）、第二……是人種學。第三

……是物理學。(由物理學的研究法研究社會現象、)第四……是心理學。(心理學的社會學之主張，以為社會關係發生於人與人之間，人與人的關係，結局成爲人類心理的作用)。第五……是人類學。(現世複雜分歧的社會關係之本質，須由比較單純的自然人觀察，方易得着明瞭的見解。)

其次，說一說社會學與哲學的關係罷。所有的科學，都與哲學有關係，社會學也是相同。因爲社會學彷彿從政治學經濟學產生出來一半，然後承受着哲學的許多血一樣。所以，影響是很大的。至於哲學在社會學上的應用，可分爲二：第一……是社會哲學，又稱社會形而上學。第二……是狹義的歷史哲學。社會哲學，是研究社會基本現象的。客觀意義，是求精神的思辨研究。至於歷史哲學，是敘述文化發展階段的理論的。這兩種哲學應用不混同的現象，就是想把社會學成立爲一種特殊社會科學的可

能性的探求。因為想在哲學裏去尋這種認識論的基礎，所以哲學便有應用。

再進一步，把以上各種社會學體系，從內容上區別一下，大要如次：
一：綜合社會學。這種社會學，是研究人類與社會現象間的一切關係的。

二：歷史哲學的社會學。

三：人類集團特殊科學的社會學。這種社會學，是以集團的構成、歷史、分類、分化、滅亡、等為對象的。

四：全人類關係的特殊科學的社會學。這種形態的社會學，為發見實際存在之社會的合法性，而分析社會現象的。所以，又叫做分析的**形式社會學**。

(四)如上所說，社會學體系的種類，既是很複雜，而其自體是否有學

問的成立可能性，也就不能無疑。同時，特尼斯氏所下的定義，（一般社會學云者，關係人類共同生活之學也。）或許為多數社會學者所公認了。至於這種抽象的定義，究應該怎樣解釋，當然是隨學者的見地而異。

人是有生命存續之本能的，因為自己保存、種族保存，就有滿足食慾與性慾的必要。人不獨為生存而自然作用，對他人也是如此。為獲得生活資料而努力，為容易生活而快樂。所以，與傍人發生交涉。不僅如此，可以說人是自始至終，生在這種交涉當中的。人與人相互交涉、相互作用，遂形成社會的關係。譬如生產關係、男女關係、就是明證。人與人的關係繼續，必然的對於關係與以統制。這種由社會關係而來的統制，能夠發生社會的意志或感情。並且能把社會成員，加以相當的強制。此等社會現象，也有把自己固定凝結的傾向。所謂社會關係的固定凝結，即是社會制度，即是社會的結合。這種社會制度及結合，又因各種緣故，自己消滅、

衰敗、變形。我（著者）所見的社會學的對象，大概如此。

不過，關於社會學對象的議論，是沒有一定的。就是關於對象的研究，也無一定。只要看前面所舉的各種社會學的體系，就很明瞭的了。假如我們問：「何以社會學的現狀，有這樣錯綜複雜」？可以答道：第一是社會學這種科學，在社會諸科學中，比較的近時才發達，所以沒有什麼定說。第二是從來的綜合社會學，常以淡然的觀念去觀察對象。第三是如所有的社會科學一樣，實驗不可能。而研究者自身，又把研究對象的一部，認為研究主觀的要素。所以，人都是在社會中生活的，又因為各種利害關係與各種社會有關，遂如自然科學一樣，不能取純客觀的態度。而研究的人，更常常不知不覺的被他自己的先入觀念所支配。這類的事，也就是社會學說不統一不一致的最大原因。

因此之故，假定讀完了社會學史的書本，對於了解社會學上，還是困難

很多的。社會學尙未完成的，還在發達的途徑上咧。我們要是研究社會學，不待言非有現代的名著不可。同時，更非知到社會學的過去不可。因為知到過去，才知到社會學的問題和變遷。譬如我們想研究某種重要學說，是發生在何等狀態之下？其學說是如何的發展？其對於後來的學說，又有何等影響？不單是要了解前人的研究，並須由歷史的研究中，知到社會學問題的發展過程。若要決定研究社會學的將來方針，也非如此不可。不過社會學的歷史研究法，並不是古董式的，僅僅知到某個思想家的書籍、題目、在何時發表，更不是只徒知到他各書的發行年月，尤其不是曉得他有些什麼逸話，便算完了。就有必要，把這些事項記載起來，但社會學史的主要目的，還是在知到社會學發生於何等事情之下？是如何的變遷？我（著者）在這種見地之下，先把近世社會學的成立記一記。

（五）記述社會學史，究竟從何時起首而後適當？這確是議論最多的問

題。因為要決定一種科學是何時成立、決非容易的事。科學的成立，並不同某種事物的發見或發明一樣，能指示出很明確的年月來。譬如某種科學的成立，必是一般的知識漸次發達，然後知識體系化。再進一步，才有新學問成立的要求。所以，關於一種科學始源的爭論，是不容易決定的。如社會學這樣的學問，對象及內容是疑義很多的。對於這種學問內容決定如何，便生出觀點的不同。茲舉三四個例，以見關於社會學起源的議論。

敘述社會學史，有從古代起首的。路得偉·司丹，(Ludwig Stein，

Die Soziale Frage im Lichte der Philosophie, 3 Aufl. 1923) 費茲士·李

喜丁伯格，(James Lichtenberger, Development of Social Theory, 1924)

波加德士，(E.S. Bogardus, A History of Social Thought, 1922) 韓金(亨

H. Hankins, Sociology in the History and Prospects of the Social Sciences by H. Barnes, 1925) 遊年歐。

李喜丁伯格的意思，認為社會理論的歷史起源，是從希臘伯拉圖時代就起首的。而路得偉·司丹，則從更遠的古代之印度、中國、猶太等國去求社會哲學的社會學說。佛蘭克林·季丁氏，又是向伯拉圖去尋社會學說的起源。(Franklin Giddings, *History of Social Theory in Studies in Theory of Human Society*, 1922) 波加得士的書名，叫做「社會思想」。其名稱似乎淡然無味，其內容也是解釋民族階級及他人的幸福的話，而且承認組織的社會學之成立，是從十九世紀起首的。不過，他的廣義社會學說的歷史，却自希臘以前的社會思想說起。韓金氏雖是向孔特去求組織的社會學的成立，但其社會學的各個對象，却從孔氏以前希臘的古代說起。

如上所述，把社會學從廣義的解釋，並向古代去求其起源的論者，固是很多，但在近代中去求社會學的起源的人，也就不少。茲舉三四例如

左：

偉則氏的意思是說：關於社會學獨立科學的承認，爲十九世紀初葉的事。當其時，關於人類共同生活的科學，簡直說就是「政治學」。政治學中，又沒有把國家和社會明瞭的區別。關於社會現象的認識，不過政治學、倫理學、公共道德學、而已。被這些學說所支配的社會現象，及至民族精神發展到特定程度的時候，社會學就應運而生。中部和西部歐洲諸民族的發展階段，從十八世紀末葉至十九世紀初葉，就達到了的。這種民族精神發展的階段中，關於社會學形成的過程，可分爲三：（一）德國浪漫主義及德國理想主義。（二）最初稱呼社會學的孔特哲學。（三）從生物學、歷史學、社會經濟學中發展而來的社會學。（Leopold Von Wiese, *Soziologie. Geschichte und Hauptprobleme*, Kapitel 11.）

布林克滿(Carl Brinkmann)氏說：社會學的基礎確立時代，就是十七

十八世紀西部歐洲政治的經濟的變革時代。因為當時的英國，雖仍舊是議會的貴族主義確保政權，然法國則舊制度已解體，革命精神很普及。所以英國的哈布士、門德維、(Bernard de Mandeville) 法格森、(Adam Ferguson) 彌勒、(John miller) 斯密士、等，已經把與國家有區別的社會概念闡揚出來。法國的拍士托拉、(Jurieu's Lettres Pastorales) 則批評新教教會及國家達於極點。拍氏雖做了個啓蒙的百科全書的研究者，但是卒竟被當時封建的專制的國家所壓制，使他不能不偏向於宗教社會學文化社會學的研究。及至革命之先，物特爾(Voltaire)的懷疑的悲觀主義、盧梭Jean Jeaque Rousseau 的自然樂觀主義、費覺克勒的自然經濟秩序等說發生以後，社會學算是成立。(Carl Brinkmann, Gesellschaftslehre. 1925. SS 1-4. Ders. Versuch einer Gesellschaftswissenschaft. 1919. SS. 15-21.)

宋霸特氏也如布林克滿一樣，向十七十八世紀的英國去尋社會學的起

源。宋氏把近世初期的社會觀，分爲二種：一曰神學的社會觀。二曰自然的社會觀。這兩種社會觀，就是由神及自然說明社會的意思，也就是由國家及法律上去尋求絕對者的意思。其結果，在這兩種社會觀的對方，反發生一種社會爲自然之一部的社會觀。因爲這樣的自然科學的考察，在十八世紀的英國，最爲顯著。所以，宋氏才有如此的觀察。(Werner Sombart, *Die Anfänge der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber*, Bd. I, 1923.)

巴提常常推稱聖·西猛 (Henri de Saint-Simon) 爲社會學的先驅者，並認西猛已經詳細敘述過社會學史。若更進一步追溯以前，那就非遠及於希臘時代不可了。在孔特以前，社會學的名稱，不待言是沒有的。不過，在政治學的包括名稱之下，所討論的社會學事項，從柏拉圖 Platon 至孔特的 期間，早有長久傳統的證實。(Paul Barth, *Philosophie der Geschichte*

als Soziologie I.)

此外，斯邁爾是以孟德斯鳩(Charles Louis de Montesquieu)為社會學的創設者。師潘是以康德及費特二人為社會學的創設者。白羅(Georg von Below)是以德國浪漫主義為社會學的創設者。

我(著者)不是已經說過嗎？從十九世紀初期至中葉的時代，社會學算是以科學的資格要求存在權。並且認定要求者為孔特、司丹恩、馬克斯、斯賓賽、諸人。就是許多社會學史家，也不能否定這種事實。不過我不是主張社會學由當時才樹立，我是主張社會學的研究法，在社會學要求存在權以前，已經有成育和發展了。有研究法的成育和發展，才創造出新的社會學的名稱，並要求其存在的權能。所以，我說：社會學這種新的研究法，是從近世初期萌芽而來的。

偉則把社會學史區分如次：

一：社會學前史——從古代至十八世紀末葉。

二：社會學史

甲：第一期——十九世紀，（從一八一〇年至一八九〇年）綜合科學的社會學時代。

乙：第二期——現代個別的社會科學的社會學時代。

偉則還說過、從十九世紀到現代的社會學的發展，可算是「從百科全書到個別的科學發展」。我的見解，也不能否認其說。不過對於偉則所說的十八世紀以前為社會學前史的話，稍有疑慮。我們覺得，近世初期以前的社會學的議論，與其說是社會學，甯可說是政治學。而且因為認識政治學，才達到真的社會學的認識。雖不能承認這種說法，但是政治的社會論中，確有發展擴大而有成其為社會學的方法之議論。此點，却是布林克滿、宋霸特、的說法優於偉則的地方，我也不能不如此左袒。但是，布林克

滿、宋霸特、二人所主張的議論中，若認為十七十八兩世紀時代的政治的經濟的社會論，是近世初期的遺產，那末社會學的過程中，如十六世紀的思潮，當然也與社會學的方法最為密切。可是，我們也應該知到古代中世的社會學思想，與近世的社會學思想之間，大體上很有差異的。我根據這種不同之點，把社會學史區分如左：

社會學前史——古代及中世的社會思想。

社會學史

甲：社會學成立的時代——從十六世紀至十九世紀初葉以及於社會學的研究法的成立。

乙：社會學的發達——從一八三四年至一八九〇年時代的建設者的社會學，及以後的綜合社會學的諸體系的歷史。

丙：社會學上的鬥爭及新傾向——對於綜合社會學的新社會學之

挑戰及其主張，從十九世紀末葉到現在。

(六)古代及中世的社會論之傾向，與近世的社會論不同。兩者不同之點，即是把社會學史顯然區劃的根據。不論古代及中世的社會論也好，近世的社會學的研究也好，其對象都是同為社會、同為國家、同為民族、同為都市、同為階級。不過，兩者間對於對象的研究方法，各不相同。這點，也就是兩者的區別。我且把宋霸特氏的議論引用如左：

「吾人試先觀察近世人類共同生活，殆有特殊之方法發達而來。特不可不知者，即關於人類『社會』歷來所未明白之特殊科學的發展是也。因此之故，吾人對於此種新學問，即有加以『社會學』的名稱之權利。今後對於此種科學，亦必多用其名稱。更因近代社會學之本質上，大體已無相反之想像，幾已成爲一種經驗的科學矣。而其任務，則由經驗的、因果的、說明人類全體關係及文化的表現。」(Sombart; Die Anf

Ange der Soziologie, 8, 6.)

此種新科學的目的，可得再進一言。「人類社會的自然論」(Die Naturrehre der menschlichen Gesellschaft) 已有形成的可能，更可以進一步去觀察國家了。這樣做去，也就是孔特的「證實方法」。這個證實的方法，即是因果法則的方法、經驗的方法、近代科學的基本方法。再進言之，即是培根(Francis Bacon)所確立的自然科學的方法。這種方法，並且是近代社會論與古代及中世社會論顯然區別的標識。在古代時的柏拉圖，不待言會把希臘諸邦的百數十種憲法蒐集起來，取一種比較研究的經驗的態度。不過如古代及中世的社會思想家的研究，大體上却是非經驗的、非歷史的，多半是思辨的。至如近代社會論的科學的研究，已有很好的對象了。所以，我們若是想一想社會學史上諸賢者的體系，即是自然科學的社會學，那末他們主張把史學的科學研究法，限定近世才有的說法，並非無理由的事。

關於社會的自然論中，自然的、因果的、考察，更得略進一言。所謂社會現象的自然科學的研究，並不指純粹的形態中自然科學的方法而言。因為自然科學的法則，是超越時間、空間、而為普遍所適用。換言之，就是一旦確立的法則，即有普遍妥當性。而研究方法所最尊重的，就是歸納的、實驗的方法。不過社會科學的學的性質，却稍有不同。社會科學，是記述或分類社會現象而確立其法則的。自然科學，雖用歸納的研究方法，但不許用現象性質上實驗的方法。而且社會科學法則的性質，也不如自然科學一樣的嚴密，不過只是一種傾向律而已。至於時間的意義和歷史的性質，自然是有的。譬如觀察出生率減少的事實及傾向的時候，我們必須觀察與諸要素聯絡的關係。為理解問題起見，不能不理解問題中的教育的變化、享樂標準的高下、醫學的應用、以及都市生活、軍國主義的設施、女子解放的程度、宗教心的減退等諸現象。單以出生率減少問題而論，事實

上應該注意其作用的諸原因，必隨時代而異的。換言之，出生率減少的事實，是屬於歷史所決定的傾向律。社會現象，因有如此的複雜，所以出生率減少的原因如何，恐不能如自然現象一樣，想出普遍妥當的法則來。社會現象，不單自身複雜，而且相互關係也極錯綜，所以研究法更是與自然科學不同。

自然科學是以計量起，以計量終。社會科學，却着重適用。就是想觀察自然，也不僅注意計量，還須思考其意味。而且以自然科學的方法，也未必能夠了解自然的意味。由計量而知到的事，不過數量而已，事物的性質，還是不曉得。

與社會的研究所關處，即是意識的生物關係和規律此種關係的動機及目的，也就是依存於動機及目的上之生活和行動的方法。諸如此類的東西，是不能計量而得的。因為人類是意識的動物，所以行動上自有一個

目的。因為是目的行動，故有一種意味。不過，人類的行動，不像太陽一樣，東出而西沒的運動，所以對於自然運動之無目的行動，想得着一定的方法，是不可能的。對於人類社會關係，固不可不了解其意味。若只是研究外面所表現的現象，並不算了解其意味。社會科學的研究法，不單研究外面的現象，並且研究內而主觀的現象。所以不能如自然科學一樣，單採取嚴密的客觀的研究法，必須採取主觀的內省的方法。

近代社會學，若有容認這種主觀的內省法的必要，即須依照自然科學的方法做去，或許得到一種特色。所謂社會科學中的自然科學的方法，就是：

第一……尊重理性。近世社會學論者，與其說尊重宗教的信條，甯可說是尊重理性。在基督教會的治下，理性常為宗教的奴隸。新舊約全書所記錄的事項，在常時似乎有絕對真理是的。羅馬法皇，

亦是陷於謬誤。但前提上，他的話總是絕對的。到了近世的思想，才反抗教會的支配，才相信解放的理性。培根所主張打破偶像的四理由，即是彼等的信條。這種唯一的指導的原理，普通思想史學者，多稱之爲合理主義。(Rationalismus)

第二……承認環境的社會現象的重要性。社會現象，決不是孤立的現象。一現象的興起，必被圍繞的諸現象所制限。所以，廣義上必承認自然的或社會的環境之重要性。

第三……主張社會現象的繼續性。尤其是人類文化的繼續性。近代社會學，不相信社會文化是突然發生的，相信是進化而來的。

第四……根據以上的理由，近代社會學，相信是與社會階段的發達在同一條件之下，同一現象興起的。其趨勢，即有一般的法則之傾向。

以上的傾向，不過是近代社會的論述上多所表現。就各種特質說，縱雖不是近世思想家全體的表現，但近世社會學全體的傾向，確係如此。

(七)根據前節所記的標識，便能觀察近世社會學的思想。以下，說一說關於研究社會各種思想的一般事項。原來，許多的思想史，直視爲思想的發展史。換言之，就是相信思想自身獨自存在。思想的要素，當時社會的及政治的關係，都從思想家個人的性質抽象觀察。相信思想的自律性者，也許憑信這種方法。若吾人頭腦裏認爲思想與其他要因無何等關係，只是獨立存在，那末這種方法，就可成立。不過，此種主張，難免有許多議論罷。

右面的方法，似乎不能把我們有關係的社會各種思想，作爲歷史的敘述。照社會思想的歷史說來，若僅就思想方面用抽象的方法，那末，連思想有如何的意義？都不能知到。思想是以何爲意味，更不能理解了。社會的

各種思想，是與事實和社會的關係，立於密切的地位上。這樣的話，恐怕讀社會科學的歷史者，無不肯定的。我們試看，何以經濟學到十八世紀，才主張有科學的獨立存在呢？何以社會學到十九世紀初葉，才予以名稱呢？研究此類事實的人，也許看破思想的背後，儼然有社會的各種關係存在罷。所以，當着思想史的研究，須先實驗思想的內容和構成思想的社會各種事情。換言之，就是非觀察當時社會的經濟的、政治的、各種關係不可。甚至思想家個人的性質和他在社會上的地位，也不可不注意其影響到思想的特色。不如此，就不能正當的理解社會學的歷史。但是，社會各種事情的記述，多屬於社會史、經濟史、的範圍，所以在社會學史上，不過從屬的地位而已。

其次，再說一說社會學史研究的資料。關於社會學史研究的文獻，可從兩方面觀察：第一方面，是本源的文獻。第二方面，是思想全般的文

獻。本源的文獻，是一時代重要影響所及的思想家自身的文獻。雖在當時爲一般思想界所漠視，但思想自身中值得尊重的部份，於將來思想的發展，在思想史上有重要的意義存在，所以是思想史研究中最重要部份。思想史聖般的文獻，是思想史研究者間接的第二種資料。思想史研究的入門，必然的根據第二種資料而有知到什麼是本源文獻的必要。尤其是本源的資料所成就的研究，於我們思想史研究者，很爲重要。所以，本源的資料，是必要而不可缺的。惟是我們探求思想之先，却有準備的必要。因此，第二種的資料，我們也是應先要求的。若更進一步，想知到何爲本源的資料？何爲第二種資料？一看各種學術辭典、著作題解、參攷書集、目錄、等，最容易摘出參攷的文獻來。

第一章 近世初期的社會學的思想

(一)中世的社會，即是以地方農業為根據的封建制度和以土地所有為實權基礎的基督教會及都市的社會。所以，中世的支配者，是諸侯(武士)和教會。(僧侶)他們根據當時所有的生產要具，(土地)大做其支配者。於是，都市就勃興起來了。都市的住民，大多不是土地所有者，他們是從地方農奴的生活逃脫而移住於都市內的。他們的生活根據，即是他們所有的才能。其才能，可從兩方面表現出來：一是工藝方面、二是商業方面。都市住民，把他們的才能組織化以後，竟與諸侯和教會，相對的保持其自由權。所謂他們的才能組織化，即是基爾特(Guild)制度。都市住民，根據這種制度，不論政治的、經濟的，都能保其各種權利。都市所以能獨立，就是因此。基督教會屢屢用強大的勢力企圖支配社會生活的全方面，

但亦不過把精神的統制，普及全基督教國而已。當時的國家，根據封建的形態，支配地方。工商團體的基爾特，就支配都市。國家與教會，代表土地所有者而維持當時秩序。商業與工藝的代表者，所謂的新興市民階級，則稱雄一隅。

以土地為中心的中世社會，到了近世初期，便不能不因為土地兼併而變革。土地兼併的結果，遂有大經營的農業實現。所謂大經營，即是營利主義的先導。營利主義的經營法，為需要更大的耕地起見，竟把歷來村落團體的共有地，漸漸變為私有。所以，中小農民，就不能不捨田園的農業勞動，而向都市內去做職工。農村裏，不過少數的幸運者、大經營農業的專門技術家、及經營者留在而已。因此，農村裏貧富的懸隔，也就漸次擴大了。都市中，也有同樣的現象。基爾特制度中，僱主與徒弟的關係，極其圓滑。表面上似乎經過一定年限的徒弟，就得做股東是的。其實資本的蓄

積和僱主的地位，完全是獨占的，因此，所有的徒弟，決不會得做僱主，其有由徒弟而得做僱主的人，是何等幸運。不過十之八九，僅以職人而終了一生。基爾特制度下的僱主與徒弟，其對立既如此，於是，生產力的發達，必然的成爲商業的發達。中世紀的商業，是介在一領域內的都市與田舍之間。我們試看古代外國貿易所行的事實就明白了。惟當時的外國貿易，不過是小規模的。生產力的發達，一方面對於以都市爲中心的領域內的經濟商業，不能滿足，乃一方面向着以民族爲中心的大國家領域內擴張。同時，外國貿易的規模，因而擴大。向來珍奇的商品，竟代之以大量的商品。由大經營的工業、農業、商業、而成立的，即是近代的大國家。由保護大經營的產業起見及其發達的必要上發生而來的，則是近代國家。近代國家，並不是狹小地域，封建的國家，是以一民族爲主的大領域內的政治機關。中世國家的構成，是以土地所有爲基礎。近代國家，是以都市中商

業資本爲重要。近代的大社會，也是這樣的成立。這種社會的變革，在歐洲是從十五世紀至十六世紀就實現了的。其根本原因，雖是如上所述，惟就個個的現象看來，大約如次：

第一……是交通的發達 我們看見的十字軍，（千九百十六年——千二百七十三年）是頭一個證明。十字軍的動機，原是宗教的，但因屢次由海陸兩路使歐亞交通，一般人見聞才廣大起來。同時，地當通路的義大利各港口的商人及海運業者，大得其蓄積資本的便宜。而且提供十字軍經費的各國金融業者，對於封建諸侯，也擴大其勢力。都市之中，遂有催促資本集中的趨勢。其實，這幾大十字軍的經驗，是十四世紀馬可保羅（Marco Polo）的旅行記，及當時一般人冒險心刺激成的。保羅是義大利維尼斯港市（Venice）的人，到中國住了多年，東方各地，他也到過不少，所以著述了旅

行日記。當此初與亞細亞接觸的時候，有這樣刺激性的旅行記刊佈出來，自然能使世人大為注意。後來十五世紀末葉，美洲大陸的發現，喜望峯的迴航，都是由此養成了的冒險心咧。此等新大陸的發現和航路開通，不僅擴大了世人的眼界，實在是擴大了實生活的範圍。

第二……地理的發現與自然科學研究的革命期。因為地理的發現，世人才知到地球狀態，舊世界以外，還有地方的。既是發現了與舊世界的習慣、信仰、社會狀態不同的社會，對於當時的人心，自有很重大的刺激。自然科學方面，也起了革命。柯柏尼克斯 (Kopernik) 氏的地動說，把舊時的宇宙觀，根本破壞了。柯氏有此發現，後世人才知到地球在宇宙間的地位。柯氏的研究，並非關於宇宙運動的想像說，是以正確的計量為基礎的。他的自然的研究，

並非神祕的、神智的、是應用數學的、科學的。他的正確知識，就是主張非有精密的計量不可。他的數量觀察，實在是近世科學的一大特色。

第三：：是一三四七年地中海沿岸南歐地方初次發生的黑死病。這次的黑死病，延到一三四八一三四九兩個年頭。由南方蔓延到北方，歐洲人口，差不多減少三分之一或二分之一的光景。尤其是農奴減得更多，所以勞動力因而不足，賃銀也就騰貴起來。其結果，地主就知到勞動者的地位向上，於自己是脅迫的。勞動者們，也覺得自己在生產上的重要了。於是，土地所有者與農業勞動者，雙方都知到自己階級的利益了。所有者與無產者的階級鬥爭，已成為表面的事實。從來在社會表面上並未公然發現的社會不安，到此已明白地表現出來。

此外，還有土耳其民族進展到歐洲的一件事，也是對歐洲有重大影響的。一四五三年，土耳其人竟把君士坦丁堡陷落了，甚至把東羅馬帝國崩壞了。當東羅馬帝國滅亡之先五十年的光景，希臘學者，已有人到義大利去居住。這些學者，把各種古典的著作，也隨帶以去。希臘的文化和學問的精神輸入以後，遂引起研究學問的熱情。歐洲新社會的各種變革，也是由學者們供給很新穎豐富的知識而來的。由此說來，學問精神的振興，頗能使人們的才能適應到各方面去的。希臘學問精神的振興，即是文藝復興的表現。文藝復興，大約表現於次之各方面：一很大的書籍的刊行。二冒險及珍奇的渴望。三知識的仰慕及動搖。此等現象，哲學及社會思想方面，也表現到的。這種方面表現到的精神，即是世界主義的精神。

文藝復興，最顯著的性質，即是把當時的思想和事物有加以改革的趨勢。人本主義者，並非單在空理空論上消耗其精力。他們對於人生的實際

問題，也深加注意。對於人類精神的及社會的幸福，也不斷的研究。這一點，不能不推重柏拉圖。柏氏對於文藝復興時代的「空想家」，很有重大的刺激。

當着新學問的精神普及時，最有重大關係的，就是一四五〇年輸入歐洲的紙與印刷術。這種技術，原是由亞洲輸入的。不過經過了逐漸改良，才達到完成的境地。因當時的知識欲很旺盛，馬上就流行起來。所以思想界也不能不革命了。其時的印刷機器之完成，也彷彿十九世紀蒸氣機關之完成一樣。

以上所述，社會的及精神的進步，必然的不能不影響及於宗教。自基督教輸入羅馬以後，漸漸地竟成其為國教。更進一步，竟成為全歐洲的宗教。而其指導機關，便是羅馬教會。羅馬教會，在中世紀的歐洲，可算是一大支配者。一方面固是由精神的努力，支配了人人，他方面又依據土地

所有及俸呈的關係，掌握着經濟的權力。教會爲維持其支配權力起見，需要巨額的資金，這種資金的取得，遂不能依着合理的方法去行。出賣「滅罪符」的募集資金方法，也公然實現。惟是當時都市人民的勢力，已漸次增大了。而田園的農民，反因憊不堪。欲求社會正義之聲，竟充滿了山谷。威權衰退的羅馬教會，遂不免新興勢力者的非難。同時，更免不了農民的反抗。至於非難者、反抗者、的手段，即是「復歸聖典」的呼聲。介在羅馬教會及上帝中間的主張，即是馬丁路得(Martin Luther)的宗教革命。文藝復興與宗教革命，算是近代主義的兩大表現。

(二)近世初期，頗有以民族爲基礎而建設大王國的傾向。在歐洲想組織一個支配者之下的統一帝國，已成無意義的思想。所以，王制已經要把封建諸侯的地位及其重要性剝奪去了。惟是，義大利還未成就王制的統一。中世紀末葉，義大利國中，還有多數的諸侯領土與自由都市，相互合併連

衡而成五大政治體的組織。(維尼斯Venice共和國，佛羅連奇Florence共和國，拿破利Napoli王國，彌蘭Milan侯國，羅馬法王領等)各國的統一聯合，於他們的利害關係、法王政策、外力來侮等，極其妨碍。所以，當時義大利各都市，多已失其政治的權利，制度也爲之破壞。都市內的黨派鬥爭及各都市間互相戰爭的結果，專政者蜂然而起，市民竟喪失了他們的自由。專政者爲粉飾都市外觀起見，爲保持自己的權力起見，竟爲豢養傭兵而濫費金錢。政治道德與公共精神，自漸衰退，義大利各都市的支配者，暴君雖多，但他們還算是有能之士。所以，一方面仍能助長他們的文藝復興的精神，仍能改善一般市民的生活狀態。惟是他們因爲常常備戰與野心家、勢力者、決一雌雄，簡直把陰謀、暗殺、監禁、等看成很普通的事。他們爲維持政治權力，覺得有深沉考慮其個人的政治的問題的必要。在此時期，遂出現了一位新時代精神的的政治論者，馬智維利氏，(Niccolò

Machiavelli) 卽其人也。

馬智維利，是義大利參加實際政治的人。他對於義大利各小邦的政治，頗有透澈的觀察。他帶着外交上的任務，到歐洲各國考察政治狀況，於政治哲學的性質及方法上，他得着很好的印象。他可算得文藝復興的體會者，知識的、自由的、主張者，也算是煩瑣哲學的方法及獨斷的反對者。就道德和宗教說，對於異教的態度，還是有好意的。他相信只有政治學上的歷史的方法，爲正確的方法。根據歷史的方法，可以發現解決現在及將來的問題的辦法。實際上，他對於當時的實際問題，很有興味的。他是細密的觀察實際問題，再詳細分析而得結論的。惟爲維持其結論計，他是利用歷史。關於國家本質理論的研究，他反覺得無甚意味。實際上國家的存在及其方法，他却認爲是一個研究的問題。他的見地以爲：「國家是自己不能不維持其存在的，國家是立於個人之上的」。他著了一本書，名叫：「君主

論」，是一五三年在羅馬出版的。他爲解釋君主論，又著了「戰術論」和「Livio論」。此外，還著了一本「佛羅連奇史」。

「君主論」中，竟說到國家形成問題，國防要件的軍備問題，君主的要件、使國家安全的必要手段、排除外國干涉的方法等各方面。他的特色，就是想把政治從倫理解放。原來中世紀的政治學說，不過是神學的副產物，並且政治學，常常爲倫理觀念、宗教觀念、的從屬物。而在馬氏的觀察，則以政治爲一種客觀的現象。政治的獨立性，反因倫理上的要求而有服從的必要。不待言，馬氏對於政治，也並非主張從倫理絕對的獨立。義大利知名的法律家，編了一本「一個政治家的思想」(一七七〇年在羅馬出版)的書裏，乃對馬氏有相當的非難。

馬氏對於國家的成立，並不想深於研究的。他的意思，以爲人類是隨着人口的增加，爲防禦外侮而構成團體。並於就中選出最強最優者，做他

們的君主。並且就心理的方面，說明國家形態的自然交替。他更把中世政治學，分爲王政、貴族政治、民主政治、的幾種形態。認專制政治、寡頭政治無政府等爲變態的形態。此類國家的交替順序，最先是以選出最強而賢明的首領爲重要。從國家的形態，漸發達到君主權的繼承制度。因爲君主想把權利使他的一族繼承，才能長久保其權力的緣故。這樣繼承而來的君主，若把本來的使命忘却了，專門用其權力去滿足自己的幸福欲望，其結果，乃惹起一般人的憎惡。其暴政，更不能不用暴力去維持。於是，專制政治遂見成立。專制者先是從精神方面，物質方面，閱閱方面，扶植一部份的人。繼而竟把這些人的所有，獲奪以去。其加參反抗的多數自由民，遂去援助貴族，反抗專制者。到了專制政治行不走，新貴族政治就應運而生。這種貴族政治，最初是以一般的利益爲首要，自己的利益爲次要。及至第二代，因他們的名譽欲，所有欲，無限，竟不能不榨取民衆的膏血。同

時，貴族中的少數人，依然掌握着實權，所以謂之寡頭政治。至此，又不能不回復到專制政治的地步。因爲民衆對寡頭政治，漸懷敵意，只要有指導者發難，民衆必隨着他去打倒寡頭政治。於是，民衆政治，得以實現。在此期間，民衆善於節制，必有良政治發生。不過漸漸地民衆流於恣肆，無政府的狀態，也就難免。到了無政府的時候，又由希望秩序安甯的民衆，選出有力者爲王，然後才能回復舊時的現象

馬氏把國家看做人類社會的一種特殊制度，並且認爲教會是政治家構成政策不可不加以考慮的東西。他很注意國家的安甯及發展，其餘的事，都被視爲從屬的地位。但是義大利都市的實際政治，却無把教會加入考慮的必要。他爲主張統一義大利，遂反對其爲障礙的法王。

薩波那羅拉(Savonarola)氏，本想以道德的力量去支配佛羅運奇的，但是失敗了。馬氏以爲：薩氏的方法，不過是抽象的理想主義而已。若要

成功實現統治，不可不知到「力」的一字。他以為政治的動機，起於個人的自利心。所以他對人類性質，下了一個悲觀的論斷說：人類因有自利關係，才愛好獨立和自治。他雖不贊成欺詐及陰謀，但以其同樣的方法維持既得權力的事，他是默認的。並且他稱讚支配者，他排斥朝令暮改動搖國家獨立的政治。

馬氏的以為：一國裏的富之分配，與實際支配權力的所在間，頗有密切的關係。所以，他認為社會事情之所不同處，便有種種政治組織的形態。行經濟平等的地方，民主政治為適當。斯巴達、羅馬，等處的共和政治，他是讚美的。但他主張共和政治，須有知識，並以富於公共精神的市民為前提。他很憎惡以土地所有為基礎的貴族政治，因為許多地方，足以引導黨派鬥爭的緣故。他認為最好的政治形態，是各種形態的混合。因為互相可以補其不足，所以他主張適合時代的政治形態，就是選舉制的王國。

他爲統一義大利，並主張國家爲生存不得不擴大其領域。

馬氏的功績，就在主張政治學說與社會學說實際一致的地方。中世思辨的哲學中的抽象方法，最要是經驗與觀察而易之以證實的方法。馬氏把證實的方法，適用在政治哲學的建設上，總算形成近世社會學思想的特色。所以，馬氏不僅是一個政治哲學者而已。

馬丁路得，在魏丁堡(Würtemberg)教會裏揭示責問羅馬法皇九十五條文主張改革宗教的時候，正是馬智維利的「君主論」執筆後三年。主張宗教革命的人們的思想，與其說是近世的，甯可說是中世的。他們雖不如馬智維利一樣吸收近世空氣，但他們對於改革的地位及性質上，反比較的是神學的。不過他們中世紀的神學的態度，決不是完全的中世的精神表現。他們的運動，確是宗教的。但宗教的運動，也絕無超世間的必要。因爲宗教的觀念和運動，畢竟由現世的事象所影響者極多。所以，宗教革命的運動，

全是現世的。宗教革命家，是反對羅馬的舊教，是反對支配歐洲精神的經濟的教會政策，想樹立各民族間的獨立教會制度。何以如此呢？因當時的舊教會，在各國內有宏大的土地，並在教會所有土地內維持其充分的支配權。

十五世紀的末葉，印度和亞美利加方面的航路發現以後，歐洲商業，遂起革命。自其時以後，世界市場，漸漸開闢。德國，奧國，墨西哥，等處的產銀額增加以後，商業資本，大為激增。新興的都市階級者的社會地位，也越發向上。都市階級的興隆，即是經濟勢力由田園移轉向都市的趨勢。同時，土地所有者的貴族武士，為增加其土地所有計，更不能不擯取農民以自肥。代表這許多階級的近世國家，為君主及貴族的收入使其增加計，為保持國家的存在計，竟把威勢日衰的羅馬教會一派所有的土地沒收了，並有剝奪其支配權的必要。宗教革命家，對於這種現實的必要，確與以一

種理論的或宗教的基礎。因此之故，宗教革命，有許多國家是得着君主的贊助的。由這一點看來，宗教革命的運動，也是近代經濟組織的成立及近代大國家形成的過程中所應有的一種運動。惟是，根據這種觀察，有一事深堪注意的是什麼事呢？就是當時由於疲弊已極的農民而起的宗教的共產主義運動。好在馬丁路得、霍允理（Huldreich Zwingli）卡爾文（John Calvin）等，對於宗教的共產主義的運動，極力反對，並且援助國家的抑制。

前面說過，宗教革命的理論，本是中世的東西。但亦不過消極方面的說法，其實是近世的。他們主張，聖經容個人的解釋，却也不否定聖經的真實。不過，不相信中世時代牧師神父的解釋。至於否定教會的權威，雖是消極的意味，但對於構成近世思想上却有大力。因此，宗教革命家，遂否認羅馬教會的權威，並否認教會對俗界的干涉。從此以後，國家與教會，便顯明的區別。而政治現象，經濟現象，也就構成了獨立的現象。但他

們對於社會學的思想史上，似無積極的重大意味，不過很簡單意味罷了。

馬丁路得的主張中，我們認為最要的，就是「宗教的利益、權威、和世俗的利益、權威、判然不同。現在的社會的政治的秩序上，基督教信徒，只有變動的服從的義務」兩點。路得的意思，最初似乎不否定法王的支配。但因揭示九十五條的責問文的時候，發生許多的障礙，他便知到法王支配之下，沒有改良信仰生活的可能。所以，才立志建設國民的教會。他的改革案，便在他著的小冊子名叫「改善基督教致德國民族基督教的貴族書」〔*An den christliche Adel deutscher nation von des christlicher standes Besserung* 1520）裏，敘述很明。

他的目的，是在向德國國民的感情申訴而對抗法王。同時，為欲達到成功的目的計，認為須得德國內各邦政府援助的必要。所以，他主張廢止

法王領以外的收益及支配權。並主張把金錢土地及其他關於物質的利益，完全歸於世俗的權力者。凡是基督本質上信仰及慈善的事，基督教徒，也一律平等。法王也好，僧正也好，僧侶也好，都能統制基督教的生活。對於政治秩序，並無例外的形成。這一點，到後來竟為反對中世教法者的口實。

路得的「對世俗的強權有服從必要」的議論，已在世俗的強權之神的性質，農民戰爭、以及對再洗禮派的運動裏，表明他的態度。路得與羅馬教會之所以隔離，人們對他之所以非難其為異教的態度，多由信徒們受君侯的壓迫實際問題上表現出來。路得在他著的「世俗的強權論裏。」（Von der *Itlicher Oberkeit und wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1523）曾經說過：世俗的強權，由神所容許。人類大多數，既不是基督教的信者，世俗的強權，所以有必要。因為基督教的信者，只要聖靈的指導，就可以

了。對於缺少聖靈指導的人們，爲維持和平及秩序，不能不予世俗的支配者以權威。可是基督教徒們，却認爲世俗的支配者無用。不過對於他人的好處，還是佩服。在這種他愛的根據上，也想樹立基督教徒的國家。所以路得認爲：爲君主計，對於基督教徒，也有予之以劍的必要。可是，路得却不贊成宗教界干涉俗權。即使有許可的部份，也不過是宗教與物質最有關係的地方。到了現在，教權與俗權，已互相侵害範圍；各自減其能率了。俗權所有者的權能，不過是爲神而設的典獄罷了，死刑的執行罷了。所以許多的君主，不過世上最大的愚者和最惡的公僕罷了。但是人民却不能以此爲反對君主的證據。因爲君主的責任，只上對神靈。所以，人民還是要服從他。路得有見解，所以他對於再洗禮派宗教的無政府主義運動及農民的反抗運動，是不贊同的。

由此說來，路得是一個宗教革命的實際運動家，他決不是一個有嚴密

體系的理論家。對於路得的實際運動，把他的思想體系化的人，首數德國的麥蘭喜東 (Philipp Melancthon 1497-1550) 氏。路得的宗教革命運動，先起於瑞士，瑞士的實際運動家，就是霍允理氏和卡爾文氏，卡氏是學者而兼政論家。惟是路得的宗教革命運動，是德國國民的運動，霍氏的運動是地方的運動。而卡氏的運動，因其思想是組織的根底的，所以能影響全歐洲。他在一五六四年老死為止，他的思想及實際政治，頗被西歐諸國所讚。有許多學生，爲學他的學問，竟不遠的到了日內瓦。後來，有人稱他爲「宗教革命的立法者。」他在一五三六年，著了一本最有理論；完全新教神學體系的「基督教提要」(Institutio religionis christianae) 他在書中，敘述到他的社會觀。他的大意以爲：國家限於吾人的生存而存在，一方面維持宗教的純粹教義，一方面又須擁護教會的組織，適應人類社會的必要；統制吾人的生活，使吾人的習慣與公民的正義，時常一致，互相了解，並保

持一般的和平及安甯。人是以麵包與水；光與空氣爲最要的。因此，大凡人類，只要不妨礙其財產而任其享樂，無欺瞞與不正義，他們自會互相團聚的。換言之，就是基督教徒間，也不能不有宗教的公共形態的存在。不過關於宗教與神的禮拜，是不許制定法律的。但神的法理所命保護真正宗教的俗權，（國家）却不可不承認。上面的話，似乎是爲人類的幸福計，國家也有必要的。國家的職能，須賦予刑罰、能執行和戰，可以徵收正當的稅課，維持其國法與裁判權。這些職能，都是神聖所命，所以人民對此，非表示恭敬與服從不可的。君主對神聖負責，人民惟服從而已。

宗教革命家的特徵，就是他們的態度要實際的。他們多爲實際運動家，豈不更好，其態度，是由當時實際狀態反映而見的，中世時代有僧侶傾向的人們，也如路得一樣，多用歷史的方法。消極方面，他們却否認所謂的權威。他們一面否認羅馬法王的權威，一面又承認新的權威。（國家）這種

否定與肯定之間，對於後來的思想，影響很大。路得個人捨去了僧侶的生活；加入結婚的生活裏去，也許是明示他的態度與近代主義有關的一種表徵。

第二章 英國社會學的思想之發達

(一)自第十四世紀末葉英國農民的社會運動失敗後，都市對於農村使開始支配，同時英國也就向國際貿易場中參加活動。因交通航路發達的關係，英國的羊毛，織布，錫等品，遂為世界市場中重要商品，英國官商，都注意海上的霸權。自薔薇戰爭後，滅絕了許多封建時代的名人，同時，中世紀的精神，也有消滅的趨勢。一方面因為貿易的天地擴大的緣故，農村行將廢止，共有地竟變為私有地，並且要徵收地價，耕地被人剝奪的農民，乃不能不離開村子；流入都會。對於農民離村的傾向，任有何等法制或設施，都是無效的。農民的不滿，必定爆發。一四四九年卡德(Jack Cade)領率民衆的暴動，即其明證。他們要求得到強固的政府，維護他們的共同利益，並希望共產主義的實現。都會方面，基爾特制度的基礎，也見動

搖，因為基爾特成員間經濟的不平等逐漸增加，竟把本來組織破壞了。於是，社會的不滿與不安，遂充滿了英國。

當這時候，由新的人本主義教訓而來的社會觀，也就興起。探求真理，以知識和信仰為社會再生動力的新見解，也就發現。其時，已到了尊重知識的時代。基督教徒的生活中，竟加入合理主義的要素。知識並非信仰的叛逆；却是對於日常生活的正當補助者。所以，倫理也合理化了。知識不僅是常常參加個人生活的，往往由教育者立法者應用在社會生活上的。人本主義者，一方面愛信仰，他方面也愛知識。他們並不感覺有什麼矛盾的，一方面為希臘哲學的愛好者，他方面又為加持力教的信徒。穆勒(Mr. omas More)氏執筆共產主義的社會觀，正是在這時候。

穆勒(一四七八——一五三五)氏，算是一個多才的人，也算是一個神學者，人本主義者，非妥協的社會批評家，而兼政治家。根據樂特丹(Era-

snus von Roterdam)給許登(Ulrich von Hutten)的書翰上說：穆勒最初是研究希臘文學和哲學，後才悉心於牧師的著作，最後遂著了「A Dialogue of Camforte agaynste Tribulacyon, 1534」。穆氏在青年時代，已經對於俄格斯丁氏(St. Augustin)的「神之都」有所講演，其講演，頗放光彩，想他所說的基督教信仰的神秘者，來的很多。不過，神學還不是他的拿手，因為他的性情，很喜歡批評社會的緣故。他在毛通(Bishop Morton)大僧正家裏研究教育和法律的結果，竟使他通曉時代的經濟及國家的問題。他不僅是口舌之士，他對於經濟問題，也很有造詣，以倫敦的綢緞商與在倫敦的漢則商人間的訴訟事件，亨利八世派他到安特瓦(Anwerp)與低地諸國協定通商的二件大事看來，無怪乎他後來竟做了亨利八世的大宰相。但是使他在歷史上成就不朽的事，並非這些實際問題，實在還是著作了一篇烏托邦(Utopia)的緣故。

再就前項書翰說來，當他在安特瓦的時候，已先執筆烏托邦的第二篇，已後才乘輿執筆第二篇。他著的烏托邦，是用拉丁文，到一五一六年年尾，才以 (*De optimo republicae statu, deque nova Insulis Utopia*) 的題名，在路班刊行。初版刊行未及二年，又在巴色爾再版，(一五一八年)到了一五二〇年以後法國及其他各國，都有新版印行。最初英譯本，是在一五五一年由倫敦的一個鍛工師羅賓孫 (*Ralph Lohinson*) 做成功的。德、義、法等國，在英國之先就譯出印行了，自從翻譯印行以來，不知有若干版數啦。

穆氏烏托邦的立足點，就是把基督教教父的倫理，政治思想，人本主義合為一爐。他的思想，是適用在從封建制度到資本主義（即是從農村經濟到貨幣經濟）的社會組織問題上的。他的見解，對於人類道德的生活，與其主張私有財產制度，甯肯主張共產主義為有利。但是他的議論，也不是純粹中世的，因為中世的教父及教會學者，多是由抽象的道德或聖典的章

句立論，不過止於慨嘆神的狀態之消滅與人類的罪惡而已。穆氏則先研究當時的社會實際狀況，然後才樹立改良的方策，所以他是一個愛國的加特力教的政治家。

烏托邦的意思，照希臘語解釋起來，原是任何地方都沒有的一種想像國家，穆氏所以有此想像，因當時新大陸發見的緣故。新大陸發見者維斯普提 (Americo Vesputii) 氏，在他的航海記事「新世界」(Mundus Novus) 裏說：他所發見的新島中，人人都是聽命於自然而生活，無國王，無主權，共有其財產，各自保其獨立。他的記事(Quatuor Americi Vesputii Navigationes) 裏又說：島中很多如歐洲人所貴重的財富，金銀珍珠寶石等，島中人看得很輕的。穆氏是研究法學及教父學的，他却熟知自然法的議論，所以他對於自然狀態中生活的人們的道德問題，並無甚麼懷疑的。他的意思以為自然狀態，即是不犯罪 (Status Innocentiae) 的狀態。所以他便認定

這種狀態與共產主義是有密切關係的。他在烏托邦裏，也有關於自然法及自然生活的議論。在當時勃興的合理主義，受穆氏議論的促成很大。但穆氏的信仰，却又堅固異常，他並不主張以純粹的理性或哲學代替神及神的命令，他是主張兩者併存。

烏托邦分爲二篇，第一篇是敘述當時英國的實際社會狀態，對於經濟的及政治的各問題有所批評。第二篇是敘述理想的共產主義及社會改造。書的行文，是用對話的方式寫成的。所說的地方雖是安特瓦，其實是指南美而言。書中重要人物有三個：一是發見烏托邦島的，一是擁護現時制度的，一是批評雙方主張長短的。發見新島的，竭力說新天地的好處，擁護現時制度的，竭力辯護舊制度的好處，穆氏化身於第三者的地位，批評雙方的缺點，穆氏雖認爲現時社會確有短處，但地對於共產社會的可能性，似乎不能無疑。其內容，先就批評社會。大約如左：

社會上，若是勤勞的人報酬少，不勞的人報酬多，社會中自有平等和正義實現的必要。紳士，銀行家，高利商等，似乎不勞而收入多，維持國家生產的農民，勞動者，小工業者等，勞苦多而所得甚少。同時對於勤勞的負擔，比使用牛馬還要殘酷。彼等勤勞的報酬。便是長久期間的貧困，老年和疫病者，因為勞動不可能，於是成爲極貧者。而所有一切的法律，就是他們的仇敵。所以，現在我們所謂的國家，不過是富厚者取得幸福的陰謀而已。貨幣與驕慢，即是所有害惡的根源。若能廢止貨幣，即可消滅一切的罪惡。貧困也是由貨幣的缺乏而生，若能廢止貨幣，貧困亦可滅除。富厚者對於此點，雖是已經注意到改良社會組織，但他們的驕慢，反把他們的企圖阻碍。因為驕慢是由他人的不幸而成其幸福的東西。英國的特殊惡，就是土地私有化和耕地變爲牧地的二大事。歷來很溫順的羊，因爲羊毛工業發達的緣故，竟變做了滅亡農民及土地的狂暴者。紳士與僧侶，

竟在優良的羊毛產地；把農民的耕地變爲牧畜場。他們平日以農業而享有的收入，閒暇，快樂，還不能滿足，仍繼續不斷的欲求其富。他們無厭的慾望，是以農民離開了村落和羊羣去填充。他們剝奪農民的^多土地，全以合法或不合法的暴力及欺詐行之。因爲農耕地減少，食物自然缺乏，羊毛價格高貴，小經營的織物業，竟不免失業。所以當時英國的富，全集中在少數者的手中。又因爲土地的兼併和資本的集中，勞動者中，有許多人失了勞動的機會，就是很勤勉的勞動者，也有無所事事的趨勢。勞動者生活不安的結果，強盜，竊賊，浮浪之徒及一切的犯罪，日漸增加。失業的人，不是做盜賊；便是做乞丐。儘管用嚴酷的刑罰，也不能使犯罪減少。若不探究犯罪的淵源，只去圖清其末，那是不能實現正義的。

然則；矯正這種社會罪惡的方法又如何呢？有人說：進改革之言於國王，能有效嗎？以共產主義之言進於國王，能有效嗎？亦有人答道：國王

及政府，成天的統腦在征服，擴張領土，擴大軍備，增加收入的事，在傍進言的人，都是說這一類的話，他們爲伸張國王的威嚴起見，只有壓迫人民，課賦重稅的。在這種狀態之下，共產主義的改革者，朝廷是很輕視的。所以；唯一的辦法，就是要把全社會組織，澈底的變革。除私有財產之外，國民中的勤勉有用者，都是過勞與貧困，其救濟的唯一方法，不外共產主義。

烏托邦島的人民，因爲採用共產主義，竟發現了地上的樂園。共產主義，因爲廢止一切私有財產的緣故，所以要消滅私心，其結果，也難免消極了勤勞的觀念。若果勤勞怠惰，恐怕還免不了一般的貧困。但是烏托邦島的人民，因爲受過共產主義訓練的緣故，這種非難，是不成問題的。然則；共產主義的組織，又是怎麼一回事呢？烏托邦裏說：哲學的國王烏托普士，征略了荒涼的半島，把那地方化爲了繁盛之區，所以叫烏托邦。這

個地方的繁榮策，就是以教育和共產主義做成的。烏托邦，是中央集權的計畫的社會組織。全國分爲五十四行政區，各有各的主要都市，各經營各的社會生活。各行政區的行政，由選舉出來的人主辦。生產的基礎是農業，都市的住民，亦有一定期間；仍須回到鄉下去從事農業。全國民除老幼，虛弱及研究學術者以外，其餘的人，每日郡課以六小時的勞動。很嫌厭的勞動，由國內的罪人或外國來的貧困勞動者担任。家族制度 取嚴格的一夫一妻制。

總之，穆氏的烏托邦，是英國實際社會狀態刺激而著的，他想樹立一種改良的方策，才敘述共產主義而批評之。他不如傍的共產主義直接受命於神或係自然法主張的結果，他的見地，是以當時的實際狀態爲根據的。所以他的主張，並不脫離宗教，是以宗教與哲學合爲一爐；而又帶有過渡期的性質的。穆氏的烏托邦，不僅對當時的思想界，有非常的影響，其理想實

不讓于柏拉圖。當時的英國，法國，德國，義國等，烏托邦一流的小說書很流行的，就是其後以至今日，都是受他的影響不少。近世理想鄉的型體，約分爲二。一是中央集權的計畫的，一是自由的無政府主義的。穆氏的計畫，就是前者的代表型體。

(二) 感受不滿與逼迫的痛苦的英國農民，直至穆勒宣佈死刑後十四年，(即一五四九年)才勃然興起來。他們起來要求土地與勞動結果的生產物，須有自然權。這一舉，可算是對於破壞村落共產團體者的一種極端國民運動。可是這次運動的失敗，也可以說對於中世以來英國共產主義運動，成了致命傷。從來共產主義運動，多半在廣汎的基礎上實行，每由當時的文章看來，都可以証明的。一五五〇年，有一個牧師，印刷家，副僧正，而兼熱心的新教信徒克羅萊(Robert Crowley)氏，主張地主對農民對立。但是一方面英國基督教中的共產主義否定運動，是從蘭格蘭(William Ra-

England) 氏起首，由拉蒂麥氏 (Bishop Latimer) 完成。惟拉氏雖否定共產主義，但在他說教中及當時的情態證來，却又承認共產主義運動的勢力。無如當世的情形，共產主義運動，早已爲教會與國家所不承認，名義上只是以非國教的極左派，革命的合理主義，勞動團體撐持而已。社會上的一般現象，都是表見個人主義的傾向。愛利則別斯女王 (Queen Elizabeth) 時代，尤其厲害。這個時的文章大家如斯賓賽 (Spenser) 蕭士比亞 (William Shakespeare) 等，都是否定共產主義者，非民主主義者。當此時代，勞動者階級算是失敗了，共產主義也失了信用啦。所謂政府的改良政策，乃代之而興。初期資本主義生產的狀態，對於社會的上層建築，竟得着很好的反映。

愛利女王的登極，宗教革命的成就，西班牙人安特瓦的佔領，無敵艦隊的敗績等事相繼表現以後，從來被抑壓的英國潛勢力，乃一旦爆發而成

就近代英國的學藝復興。發見與發明的精神，實驗與企業的精神，已勃然而起，對於制海權及政治的自由，已為全英國人所熱望，中世紀時代的精神，殆已一息奄奄。倍根(Francis Bacon)出世，煩瑣哲學便宣佈破產，科學的福音，由此表現。他的 *Novum Organum*，是純粹證實主義的東西，*Novum Atlantis*，是科學實現的理想化。

倍氏一方代表科學的新精神，同時也是王權的擁護者。因為他已在哈布士(Thomas Hobbes)之先，高唱國家的絕對主權的緣故。他做詹姆士一世的宰相，他的政治論；不待言也是時務的常識的。其主要點，不外擴張王權及宣揚國威。一五八五年，他向愛利女王上了一篇建議，並且在「關於英國教會的爭論」題目之下，陳述旨趣。他的「論文集」，(一五九七年)則避去政治論。其後到了一六一二年版及一六二五年版的論文集集中，竟加有充分而發達的政治哲學見解。所謂擁護王權的議論，即其一例了。至於

他的實際社會的科學應用，可分二種。

Novum Organum，是倍氏科學方法的論理學，其 *Novum Atlantis*

則是科學的研究方法的副產物。後者的議論，可以說是把論理學的原理組織化，其理想之鄉，就是自由與正義的國家。穆勒氏的烏托邦，精神方面各有不同。因為穆氏是學藝復興與人本主義時代的代表者，其主張是汎神論，對於理性的人類，承認有平等的社會權。倍氏是自然科學時代的代表者，他的意思以為：人類窮極的再生與完成，元來不由於財產法的改革和世界的革命，是由於科學的進步，科學的精神，及生活的規則完成的。所以他在他的理想鄉中，宣言唯有科學的方法，能達到人類生活的完成。倍氏又以爲實現理想鄉的新綱領，是由知識與發明來改造社會的。他很相信自然科學，惟有抱定自然的祕密，利用之于人類，然後人類社會的幸福，可期而待。人類社會的幸福增進，也不能不認作國家的目的。君主有

統治國家的才能與情操，所以他不能不形成以家族爲單位的自足的國家。

倍氏的理想鄉中；最特別的事，就是索羅孟·夥姆大學。這個團體，是由獨立永久的學者及研究專家成立的，爲一般人而研究科學，嘗爲存在世上的高尚團體；知識的燈塔。由實驗，研究，旅行而取得知識，研究或報告自然與人類的風俗增進世間的知識，發現形成社會進步和幸福的原理與真理。這許多的想像，都是時代的精神。所有社會的惡害或外界的文明，多由科學的方法增進。可是當時的識者，正想方法爲之免除。無如這也不過思辨的研究罷？因爲當時的自然科學之進步生產力之發達，可以證明。總之，倍氏的理想鄉，不是樹立在財的共產之上，是以知識爲基礎的。惟是倍氏却沒有覺悟到單是知識，（或自然科學的知識）並不能支持什麼社會制度及社會幸福的。

（三）自從近世的大國家建設以後，對於大國家理論的基礎及國家權力

的分配與集中，議論極盛。同時，近代國家，嘗圖俗權優於教權。由此看來，神學所欲探求的理論基礎，是不容易的。及至由中世到了近世，不論何處，神學都是立於道德哲學的從屬地位。神學或信仰，對於社會的思想，既沒有充分的根據，所以不能不求他的道德根據。不過這時候的尋求，是思辨哲學的道德哲學。至於道德哲學的精神，即是自然法則。換言之，是不充分的歷史形態中的抽象倫理。自然法的最大特色，就在主張人類原始狀態中，並無私有財產及國權存在。中世的共產主義及政治思想，都以此為基礎。中世思想的歸結，認定個人的王權是神所授予，所以認為私有財產是附帶罪惡的。然而近代英國社會的要求。對於自然法却加以新的解釋，因為英國社會的狀態，是向中世思想歸結的反而去尋求。在英國方面，不待言也認王權為正當，但其勢，直是一種篡奪。對於私有財產，却認為正當而神聖是的。這種事，是由新教的法律家及政治思想家道德哲學者以社

會契約論與勞動價值論為理論的根據而實行得來的。契約觀念，在舊時自然法中，不過略見其片影而已。因為血族的社會中，其社會關係，主要是以強權及傳統決定。到了中世的社會才見萌芽。中世時代，君主諸侯家臣等的關係。彷彿是契約關係一樣，不過大多數的民衆，仍是生於一定的身分，一輩子都無多大變化的。只是都市上，情形稍覺不同。因為都市住民，是個人來到都市裏居住，然後再形成各種團體，又因商業繁盛的關係，所以彼此間全以契約為準。工商業發達的結果，國民生活，差不多成了都市的支配，自從政治中心的都市成立以來，竟如梅恩 (Henry Maine) 氏所說的一樣，身分也以契約代之了。

近世時代，對於英國思想使之受很顯著而重大影響的契約論者，即格洛夏 (Hugo Grotius 1583-1645, *De iure belli et pacis*, 1625) 氏。他嘗就各種教會的教文方面；想定很美的自然狀態，人類的墮落以及市民的社會和私

有財產的形成。在自然狀態之下，並無共產制度的人類統治。到人類墮落之後，罪惡才發生，社會狀態也才有改變的必要。人們到了契約時期，便拋棄共產的生活樣式；設定動產不動產的私有權。同時，並建設市民的社會，設定最高的權力。惟是他們對於最高權力，很欠缺反抗權。

對於自然法中共產主義的及美的要素，加以強力攻擊的就是哈布士（Thomas Hobbes 1588-1679）。主張王權的哈氏，在很長遠的期間，是反對這種傾向的。他的意義，由德國社會學者特尼斯氏講得很簡明的。他的社會觀國家觀方面的重要著述，除 Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and civil, 1651, 幾種外，還有 Elements of Laws natural and politic, 1640. De cive, 1642, 幾種。

哈布士的社會觀，是着眼在人性的本質上，他的見解以爲人類是原來就自利的，所謂快樂與苦痛的情感，即是活動的原動力。這種自利心，在

並無掣肘的活動力範圍內，自然是人與人的爭鬥。就是萬人與萬人的爭鬥，也滿足不了萬人的自利心。這樣情形，是人類中很危險的狀態。到契約的時期，才把這種危險的狀態，終息下去。脫去了鬪爭而入於組織的社會生活，固與亞里斯多德氏所想定的一樣，並不是人類所有的社會的本能。不過人們爲確保生存計，不能不脫離危及生存的鬥爭、狀態；而結原始的契約。他們一方面放棄個人權利的一部份，一方面又委之於一人或團體的掌中者，這是人類自己保持的本能。所以，國家才能成立。國家成立，却不是征服者與人民的契約關係，是由人人的意志作用而來的。所有一切的權力，遂歸於有組織的國家。所以，國權所有者，即是現世的神聖。他並不受任法律，契約，義務的束縛，對任何人也不負責任。國家主權，即是對其所屬的個人及其財產，權利，良心，信仰等，皆有無限制的權利。所以，國家是唯一的權利者。由國家而後有法律，所以，自由是立法者立法範圍以外

才得成立的東西。

哈布士說：「國家是一人格者，國家亦可稱為 Leviathan」其情形雖可比較如有生命的有機體，但又不是自然人。乃是人工作成的，是予以人工的生命機關。所以，可以比如機械鐘錶一樣。對於保持其生命的國家形態，哈布士並無何等特別要求。他後來雖做了加勒士二世的師傅，但他却不執着於個人的國王。他是不相信王權神授說的，他把國家看做全然是人爲的制度。所以，他主張絕對的國家，必採用君主制，貴族制，民主制的形態。他以爲事實上民主制容易陷於演說家的寡頭政治，還是強固的王制能減少黨爭的弊害。他的意思，不單認爲個人；就是結社團體，不過是有相對的正當性而已，根本上並沒有權利之可言。

哈布士右面的議論，完全是專制國家的主張者。據他所說，則國家並不是特權階級的國家，國家是保持一般的安甯秩序的機關。他說：原始的

契約，是由於人類爲保持自然第一原則的和平，才去求和平的。所以，各個人到了能確保其安全以後，便把對於一切的權利放棄。只要有自他共得享有的自由，卽爲滿足。到第三步，則私有財產便得着自然法的根據而締結契約了。因此，根據相互要求的別種契約，也自然會發生。由此以後，傾向權力方面的意志和對自己權利的思想，更不能不發生一種依賴理性與全體意志的客觀法律觀念。有法制的結果，人們在自然狀態中追求無限制的利益，所以能把戰爭、野蠻、貧困、恐怖之事放棄，而入於和平，理性，人情，社交的世界。

哈布士又說：國家是個人以上的東西。個人對國家，應放棄各個的意志，國家對個人，故有絕對的權能。他爲辯明專制主義的理論，所以從純粹的個人主義出發。歷來說由神而成的國家，遂一變而爲由個人組織而成的東西。就國家本質上言，他是由個人出發而議論到國家的最高權能。所

以，英國都市階級的經濟發展及其政治權能的伸張，其所以出發於個人而終於要求個人的國家觀者，這是當然的道理。十七世紀光榮革命的成功，實為英國平民階級勃興的導火線。其代表者，即是富於經濟哲學的羅克氏。

(四)羅克(John Locke 1632—1704)是反對專制王權的，所以這點他與哈布士立於正反對的地位。不過他却與哈布士同樣的站在自然法的基礎上以成其社會觀。社會思想史上，他的重要著作，雖是「政治兩論」(Two Treatises of Government 1690)一書，但其第二編，確對於英國憲法有最大的貢獻。因為在十七世紀時代，對於英國影響很大，就是美國的獨立運動。其指導的原理，也可以說書中皆所詳盡。不過其聲名則不及他的哲學著作。(Essay concerning Human Understanding 1690, Letters on Toleration 1689)「政治兩論」中，羅氏的目的是承認光榮革命。其意思即在「一方面決定了威廉新王在英國政治上的地位，他方面即承認由革命而獲得的英

國民權運動的理論基礎。」

羅氏也承認社會契約說爲傳統於自然狀態。惟是他對於哈布士主張的社會契約說論中所描寫的人們追求自利的情形，却有異議。他以爲自然人決不是澈底的自利追求者，反是由理性所引導的道德人。他認爲自然人因自然的欲求而活動的議論是錯誤的。他以爲人們起首就離開他人；生活於完全獨立自由狀態之下的。所以他主張不必受自然法之命而行動。他以爲哈布士說的禁止損害他人精神的或肉體的事，並不是社會生活成立以後才起的。在自然狀態中，也就有保持財產制度及其他有關的秩序之必要了。所以，通例上自然法成立以上，便不可不遵守自然法。自然狀態中，更有強制遵守自然法的權能存在。因爲若不遵守，即不合乎法的目的的緣故。惟是，在國家未成立時，若施行強制，則不能不賴於個人互相的監督。有人破壞自然法，非處罰不可的。處罰的權，即存於個人互相之間。被罰

的人，准其爲執行者執役以代其罰。從此以後，即是奴隸的起首。自然狀態，本是一種孤立的狀態，雖無財產權的存在，却有法的刑罰執行之根芽，並有規律勞動及支配的關係存在。

這種觀念擴大的結果，羅氏遂不能不承認當時勃興的資本主義的經濟組織。向來關於貸銀、利子、利潤、地代等現象，多半解釋爲自然的關係。羅氏的土地私有權論，也有很明白的表示。他說：共有財產，是神給人類的。所有的人們，各對其人格而有財產權。換言之，就是人格活動的結果而有財產權。所以，人們對自然狀態中存在的物加以勞動時，即爲以自身之物附加於事物之上。根據附加的事實，即成爲他們的財產。自然人所取得所耕耘的土地，也算是他們的財產。不過他的見解，並不主張凡是加以勞動的土地全部，都認作個人的財產。只限於個人生活上有用的部份，因其勞動而爲他們的財產。羅氏的主張，不過是自然狀態中土地私有財產

成立的占取說，並不是說明現在土地所有的不當。何以他不論證呢？因為現代由於貨幣的發生，一個人可以集中多數的貨幣；不論如何的使用，都為一般所承認。所以，個人也可以用貨幣獲得廣大的土地。羅氏還舉出土地私有化的理由說：自然狀態之下，土地是多量而且豐富的，一個人占有土地，對於他人毫無土地不足的影響。就是神把土地給與人類做共有的財產，但神亦不願土地長久成為不耕作的狀況。若果土地私有化，最是利用土地的好方法。

據羅氏所說，自然狀態，雖是自然法的理性的法之狀態，然此種狀態，有時必為暴力所破壞，甚至陷於鬥爭的境地。羅氏固是和哈布士一樣的承認自然狀態中的鬥爭狀態，不過他却認為國家成立的根據。羅氏的見解，國家成立的根據，是神對人類所給與的理性的欲求和團體的傾向。第一的團體，即是男女之間所結合，其次是親子之間所結合，有時還加上奴隸婢

僕，於是，家長所支配的大家族乃見成立。惟是，這種狀態，也不是社會生活的充分現象。所以家長還須放棄其支配的權力；去加入更大的團結。一方面制定行爲的規範，一方面又置有權力執行規約的人。於是，國家或政治的社會乃見成立。所以，國家成立的最大要件，不待言就是私有財產的現象了。

羅氏所說的國家，即是各人獲得個人的利益因爲要維持且欲求其增進，乃組織以成的團體。所謂個人利益，即是生命、自由、健康、以及外界事物如貨幣、土地、家屋等類的所有。關於此類的所有，施行公平的法規，對一般人而能保其所有，就是國家的義務。此種義務，欲期其遂行，非依賴國王不可。但國王却不是把他獨自的法律爲人民而制定，是人民選出的代表，制定法律，交其執行。國王不過是行政的首長而已。立法之權，不在國王而在人民。孟德斯鳩氏主張的分權，即是此意。由上所說，國家是因

爲特定的目的確保自由而建設的。所以國家不能有本來目的以上的職能。國家能消極的確保人類的自由，也就可以了。羅氏這種國家職能說，後來在英國遂演成自由主義的國家觀。

(五)到了十八世紀，社會契約說，已漸漸喪失其意義。大家也知到社會並不是孤立的；更不是由個人或家族互相間的契約所形成的。所謂市民的或政治的社會，也不是最初的社會形態。何以會明白呢？其理由有二：

第一是理論的推論 以個人或家族爲孤立生活於自然狀態之中，所以人類爲其子孫生存的必要，常常親子共同生活。到子孫能於獨立生活時，又因爲防禦野獸的力量太弱，仍舊共同生活，而且推想到這些家族，多是若干組的羣居生活。

第二是人類學的資料增加 當這時候，研究美洲大陸固有種族的社會制度及風俗的，異常盛行。新大陸的許多種族，不單還有野蠻狀態，並且

羣居的家族、村落共產體種族等類的形態社會，亦數見不鮮。契約說所主張的孤立人或孤立家族，已證明不過是假想的議論。

所以，十八世紀的思想家，漸知人類從原始時代以來，就有何等形式的社會狀態。社會契約說，根本上崩壞了。此種破壞事業，先從英國行起，後來反對契約說的人，竟有田浦爾、(William Temple) 門德維、波林布羅 凱(Henry Saint John Bolingbroke) 夏福慈 百里(Anthony, Earl of Shaftesbury) 哈里士(James Harris) 休謨(David Hume) 亞丹·斯密斯、(Adam Smith) 法格森諸人。

社會契約說，是向理性上去求社會形成的根本要因，人類即受理性之命以形成社會。但是到了社會契約崩壞，乃向感情上去求社會形成的根本要素。理性，不過看成社會成立以後社會生活的一規律而已。不單是國家的問題，就是離開國家的社會的併存問題，也不能不求其認識。這種現象，

確是社會科學上的一大進步。所以能到達這種認識，全是道德哲學與經濟學溝通的緣故。英國社會，經過了十六十七兩世紀的王權和國權的擴張時代，工商業遂大為發達。到十八世紀中葉，對於產業的保護干涉，不但與產業的進步無補，反有阻害其發展的現象。經濟的自由主義，雖是隨這個時代的要求而興起，但理論的基礎，仍與探求社會及國家的本質問題，有同樣的必要。若以國家為全社會或唯一社會之上的東西，似乎國家對於所有的社會現象，非有干涉的地位不可了。大國家成立當時的狀態，或竟如此。但在一領域內的產業，若無國家的保護，而能獨立，則他一社會的觀念，即有要求與國家對立的社會之必要。這種要求，不論在理論上和事實上都是正當的。國家與社會的觀念，至此已不得不與歷來的見解相異了。對契約說的反抗，實是由於要求而起的。

十八世紀初葉的雄辯政治家波林布羅凱氏，即是站在這種新地位的一

人。波氏的國家成立說，大略謂：人類是由原始就形成社會的。最初的男女，即與其子孫形成社會。家族擴大之後，爲全體的幸福計，一定的公權、服從、規定、從屬關係等，遂見成立。由家族更進而入於他家族的團體的生活。向來單簡的規定，難免其不充足。依此單簡的法則，種類及數量，遂不能增加。到了此時，哲學者和立法者乃起來組織政府，制定法律。不過法律並不是對人而給與社會的，是立法者根據存在於家族或自然狀態中的根本法，制定出來叫人們遵守的。這種根本法，是由家族發展到其他的社會形態裏；而包含於法律之中的。

比較波氏的議論更進數步的，就是夏福慈百里的學說。夏氏的著作，有次之各種……(Characteristics of men, Manners, Opinions, Times in three Volumes, 1713)書中議論，多是關於社會的成立及發展問題的話。夏氏的見解，認爲人類元來就是「社會的」東西。所以人類自來就生活於社會

之中。若是非社會的人類狀態，便不能存在。孤立人的議論，不過是假定的。就是讓一步說，人類在原始時代是存在於孤立的自然狀態之中，但是當時狀態下的人類，與我們今日所謂的人類，本質上並無不同。雖孤立人不知什麼語言，比較現今的人們缺少幾多要件，但須知到人類性質，仍是社會影響的產物。因此，人類是社會的產物，所以社會的影響欠缺處，並不是形成人類本質的要件。人們在幼少年時代。是弱而無能的。及至於長，亦不能自給自足。自己防禦，都感困難。此類的事，就是有世人互相援助的前提存在了。即如爲防禦及食料的生產，便有與家族成員共同生活的必要。所以，人類在原始時代，最小限度已在家族結合的狀態中生活。由家族的結合，漸漸發展而爲民族民族的結合。

威廉、田浦爾氏，也是社會契約說的反對者。田氏之意以爲：人類爲子孫的養育生活的資料而生產爲自己的安全計，大有多數者協力的必要，

所以須爲社會的生活。試看動物界中，有許多東西，專爲防禦傍的侵害及取得食物而結合，並營羣居的生活。草食動物，多是社會的動物。肉食動物，多是個別的或一對的。人類的的生活，可算是共同生活之典型。

右面的議論，是由於認識原始民族生活的知識增加和法律有可變的性質而來的。在先不是說過，十八世紀關於原始民族的知識，已異常的增加。就中如丹麥的大學教授克拉夫 (Prof. Jens Kraft) 氏，可算是第一人。他的著述 (Die Sitten der Wilden Zur Aufklärung des Ursprungs und Aufhahme der Menschheit Kopenhagen, 1766) 裏說：人類常在社會內生活，即有維持共同生活相互行動的一定的規律，更進一步，還有維持規律的一定的公權。這種公權，最初是一家之長，漸次爲大家族的首長，或一民族的酋長，到了社會擴大，公權遂變爲王權，而政治社會，遂見成立。

這種見解，比較說得更明瞭的，要算許墨氏。許氏說：人生於社會之

內，根據自然的傾向和習慣的必然性，確有組織社會的必要。而社會因為擴大的緣故，欲使法能執行，更有構成政治的社會之必要。現在政治機關唯一的目的，就在維持法的秩序。然則，社會中國家的權力如何成立的呢？依許氏的見解，國家並不是由契約成立的。國家是由以前的家族團體及血族團體漸漸發達而來的。

亞丹·斯密士，在他的 (*Lectures on Justice, Police, Revenue and arms* edited by E. Cannan 896) 裏，是贊成國家成立說的。惟是他比較的重視國家成立中的私有財產的能力。他說：不待言戰時的指揮者，固是能做國權的保持者。但比較他還要便利的人，就是大財產的所有者。指揮者及長老，根據他們多年的經驗和知識，對於公權的權威，固是很高，但權威的認識者，尤其是有名財產家最好的條件。斯密士固是把羅克氏的國家職能說完成了，但他所見的國家職能，以為所有的自由，與國家成立和私有

財產的成立大有關係。在中世時代，頗多視私有財產爲衆惡的。國家由神之命而成立的議論，乃至十七世紀顛覆其價值。此後，又成了私有財產的神聖時期。國家的王權，也主張要限制了。所以，國家也被人看做爲私有財產而成立的東西。第三階級的社會哲學，亦由此完成。斯氏的見解以爲原始的狩獵民族間，統治機關並不存在，他們不過隨着自然的法而生活。先有家畜羣的私財，漸至財產上的不同，以後究爲統治機關成立之源。到私有財產成立之初，並無何等政府存在。因爲政府的本來目的，是在保護富者安全的緣故。譬如狩獵的社會，一個人有五百頭牛，其他的人一無所有時，若有統治機關存在；而不保護所有者的所有權，則所有者欲保持其所，那就困難了。財產上的不同，對於有產者與無產者有很大的影響。因爲無產者在生活上，常爲有產者的屬從的緣故。何以見得呢？譬如飼養家畜的結果，就無爲生活而狩獵的必要。且家畜所生產的資料，即可以作

爲生活之用。到此，家畜遂成爲財產之一了。所以，無產者有從屬有產者的必要，而以所有爲基礎的政治組織，（國家）遂見發生。

這些否定社會契約說的學說，除了把社會與國家區別以外，對舊的議論，似無多大的變化。不過把社會與國家區別的事，確是很重要的。現在已經知到國家並不是社會了，國家以前，更知到已有家族的社會，村落團體，種族的社會，存在。並且，國家也不是唯一的社會。國家是發展到高度的一社會，社會的高度的一形態而已。然則，社會似可區別爲兩個的形態了。一是原始的社會形態，二是高度的社會形態。家族的團體、羣、種族的社會，屬於前者，由形態的社會發展向高度的社會，屬於後者。這種社會，即是政治的社會，又名之曰國家。

關於構成社會要素的見解，社會契約說也認爲無本質的差異。因爲，社會今尙共同生活，儘可看做互相結合的個人的集積。不過社會契約說把

個人的祖先視爲由自由意志而結合，反對契約說者却認國家是家族的社會發展而來的。所以據十八世紀英國思想家所說，社會的特質，是由結合的個人的特性總計而決定之。一定的個人，即形成一定的社會，在這社會裏個人特質的總數中求得的平均，即是社會的特質。所以個人的性質，是決社會性質的，而社會却不能決定個人的性質。人類是獨立的，隨自然而作事，這是生物中神和自然特與個人以本能，欲求、情感的，之類的東西，在社會生活中，隨人類的才能而活動。惟是十八世紀的思想家中，如法格森其人者，他不以個人爲獨立的，他認個人爲同種人類之一員。不過這一說，似乎沒有多大的勢力。

十八世紀英國的思想家，根據右面所述的見地，算是把社會及國家的生活不過是人類本能與感情的作用和反作用的道理發現了。他們認爲社會生活的原動力，是人類的本能和感情。他們更認爲自利的本能，自己保存、

自利、所有，致富的本能）和公共的本能及其傾向，（協同的精神，同情等）是對立的，社會與國家中的鬥爭，即是兩者的矛盾現象。所以，社會決不是和平的個人統一的結合而成的東西。社會是含有各種矛盾性質的。

一方面個人是本其自利的本能追求自己的利益，他方面人的社會本能為維持社會生活以致兩者互相鬥爭。這種社會中的鬥爭，不僅是單純的國家對個人的鬥爭。他們在自由主義的地位立論，當然是極力的承認個人自利的活動的。不過自利的活動，若是阻碍其自由時，仍有抑制的必要。這種自利心的抑制，即是理性二字。在限制範圍內個人自利的活動，或者還能促進社會一般利益的。此類的話，門德維氏主張為多，到亞丹·斯密士才見完成。斯氏所見，以為個人自利的活動的結果，很能促進社會一般的幸福，他更以為由各個人的鬥爭，可以促進社會的調和。所以他主張國家的職分，只要能調和社會不致破裂就夠了。所謂的司法、國防、公共事業等，

即是國家應盡的職分。

(六)英國社會學的思想，是由上面所述的經過發達而來，所以在十八世紀後半期，有一個與斯密士同時代的蘇格蘭人 法格森氏，頗有成就。法氏所著的「市民的社會之歷史」(An Essay on the History of Civil Society, 1767) 和「道德學與政治學之原理」(Principles of moral and political Science, 1732) 中，把社會學的思想，敘述很詳。法氏的學問，彷彿無人注意是的，到馬克思才說出他是「斯密士之師」，畢琪 (Karl Bucher) 也說：「斯密士的分業論，完全根據法格森的所論。其實這也不過是稱讚法氏有學的貢獻而已。至於他的貢獻，不單止於為斯密士之師。據汪體 (Heinrich Warring) 氏所說，他有四點主張，可算得現代社會學的方法。大略是：

第一……他的實現的觀察方法。凡是不根據經驗的事實而發思辨的抽象的議論，法氏是排斥的。因此他算是達到了比較正確的社會的認識。

第二……他的進化的觀察方法。他認為所有歷史的事實，都與一貫的進化過程有關。

第三……以個人為社會的全體之一部份的觀察。他認為所有社會現象，都與別的社會現象有互相作用。

第四……對於社會發展中，把外界物質的要因，與內的精神的要素，相互評價，精神要素中的感情；尤其是道德的感情，法氏主張應列首位。

法格森也是反對契約說的。孤立人的議論，不過一種假定，他認為人是常生存於社會內的。這種結合，最初是狹小的，所謂自然狀態中的孤立人的想定，完全錯誤。人類的本質，是與社會生活關連的。所以關於人類的考查，不可不注意到團體上。就是研究個人的生涯，單以個人為對象是得不着正當認識的。這種研究，不可不與全社會相提並論。孤立狀態中的個人，不能視為人類的一形態。何以呢？因為人們離開同類，便不能充滿

其生活機能的緣故。人固然是全體中的一員，一個人的行為，常與全體有關係。不待言人也是如動物一樣的有自然的本能，（如饑，渴等的生殖本能）但這些本能，是隨着社會生活的影響而變化其形態的。自然的本能之外，還有隨着社會生活而發生的他種本能和感情。譬如優越的本能中名譽欲、貪慾、自負、共同的感情等，只是社會生活下所想而得的。至如意見、努力、行為的大部份，是由人們生存的社會狀態所決定的。

據法格森氏所說，以人類的社會生活與想像的孤立狀態對立的話是錯誤的。同時，把人類的本質區別為自然的或不自然的，也不得當。大凡人類的特性，只限於有自然的淵源部份為自然的，與社會生活有影響而形成態的部份為社會的。人類自然的本能，常隨社會生活的結果改變。因為人類本性，自身裏就藏有進步與完成的原理。所以，向傍的動物界去尋類似而推論人類的事象是誤謬的。研究動物的社會生活過程，求與人事合轍是

不得當的。換言之，以生物學的原理或事實，移入社會學的範圍是不可能的。何以呢？因為動物的生活過程，與社會的發展過程是不同的。個人雖如動物一樣的由幼年而成年而死亡，但人類這種東西，更是由野蠻推移到文明的。動物不過是把同一的生活，重複經過而已。動物因為沒有文化，所以不會把前代所產生的加上自己的創造。而人類則現代人的生活開始處，前代人的生活即所終局。現代人能在前代人的文化上，加上自己的創造而建設。所以，人類的社會是連續的是發展的。

社會及社會生活，是永與人類並存，而國家則不是永久存在的。法氏的意思，認為國家是叫做政治的社會之特殊社會。向來的社會，其基礎是置於家族、血族、或友誼團體之上，國家這種新社會形態，是由政治機關所結成。然則，政治社會是如何成立的呢？歷來一般人所想像由契約結成的話，是錯誤了的。法氏說：國家是由經濟關係的必要而發生的。所以斯密

士也說：國家是由私有財產關係的統制上所發生的。若國家猶在羣或血族團體的時代，私有財產幾乎不必存在。因為狩獵民族，僅是對於武器、用具、毛皮等設定其為財產，其所獲得的東西，還是要分配的。後來就是到了耕作時代，其耕地及所獲，均與原野視為共有財產。小屋及用具，不過視為家族的財產，歸女子去管理。在這點我們應該注意的，就是法氏已留心到美洲印地安人的社會制度，簡單說明女性支配的事實了。因為經濟的發展和富的增加，遂見財產的差異和事業的分工。生活條件的差異，竟在社會成員中存在。換言之，就是會長及勇士，對於戰利品要求多的分配。會長中如血族的會長，更有最大的權力。因此，為決定會長的支配，遂有適應要求的原始王國或血族王國發生。這種王國，因為又征服與血族相近的種族，其支配權力愈見強固。何以呢？因為被征服者的抑壓和經濟的榨取，便有監督或支配制度的必要。會長如此的獲得地位，所以在他支配的

小社會中，便發生一定的富和階級的差別。一方面會長活動獲得權力，一方面就不能不使優越階級的所屬者支持下去。這樣的社會裏，其階級現象，即由物質的或精神的而有種種不同。各個對於社會，都各有其應分的要求。其時的國家，決不是統一的團體。不過是為各個階級打算利益的一種混合團體。國家的成員，由階級如何而區別，其政體，亦由階級的勢力如何而決定。同時，形成國家的階級勢之強弱，全由財產的多少而決定。可是，這種財產分配的狀態，並非整然表現於國家制度之上，就在國家內，也有由純粹經濟的基礎上發見支配及服從關係的事實。這種時候的關係，不待言是國家制度外的東西。所以，在其時國家內所行的法律，也是強者法律；為最有力的階級而設的法律。由此看來，法氏把國家的成立，雖已說到經濟的鬥爭的，但對於國家內鬥爭階級的性质，還未認識清楚。

總之，從十六世紀到十八世紀英國社會學的思想，已由中世神學的思想

辨的傾向，慢慢脫化而有現世的證實的傾向。近世初期中理想鄉的思想、社會契約說等，雖未盡脫思辨的傾向，但應現實的要求，想到國家如何組織，而其組織的資料，亦知到向自然的原始狀態中去求，這種情形，的確是適應近世證實主義的要求的。由近世所達到的各點看來，固是很不充分，但就歷史方法、人類本性各點而論，却不能不說是近世的方法。道德哲學，在英國算是產生了經濟學，這也可以說是為社會學而立的基礎。經濟學受過產業革命的洗禮，遂得很大的發展，社會學也是如經濟學一樣；經過經濟革命和法國大革命而要求其存在權。吾人試移眼光於法國，又看看法國的社會學思想的發達如何。

第三章 法國社會學的思想之發達

(一) 近世初期的法國，已成爲大國家了。一方面國王的權力增大，同時，國家學說中專制的傾向，也很顯著。正在勃興的富裕的都市階級，乃對封建貴族，爭鬥支配的權能。一方面援助國王，一方面則要求商業，市場、組合等，增加特權，保護私有財產，個人的自由不可侵，課稅須先行協商，負擔的國費須輕減，貨幣及度量衡要統一。代表市民階級的思想家，即是波丁(Jean Bodin·1530-1596)其人。一五七七年，波氏著了一本「共和論」(D. la Republique)在當時，可算得最大的國家學者了。波氏的國家論，主張國王與大都市階級聯合，抑壓封建貴族，爲理論的基礎。因此，他主張給國王以無限的權力。特這種權力，是由人民讓與國王的，國王爲充實國家的目的，得爲其所欲爲。這個時候，國王須對神靈負責。

換言之，就是國王的意志與行動，均須受神的法及自然法制裁。此處的自然法，並非本來的自然法，係指民法國法上所體現的自然法而言。

吾人所關心的，並非波氏的主權論，乃注意他的基礎社會觀。其主要材料，除了「共和論」之外，還有一本「歷史方法論」(Methodus ad Facilem Historiarum Cognitionem, 1566) 十六世紀，本是歷史學興隆的時代。歷史方法論，於其時代出版的很不少。試舉波氏以前所出版的歷史方法論，則米柳士(Mylaeus)著「一本」(Theatrum Scribendæ Historiæ universæ, 1548)。具有通俗興味的，巴里則(Patrizi)著「一本」(Della Storia Dialoghi X, 1560)。至於波氏著書的目的，單是想把歷史弄成秩序的，如何而後得到獨立能讀的方法。

波氏把社會的自然起源，向家族去尋求。他以爲家族是一個自然的社會，造物主宰創造人類時即已創造來的。所以，家族包含有市民的社會之

萌芽。家族存在於市民的社會以前，沒有市民的社會也能存在。而市民的社會，則無家族即不存在。支配家族的家長，與其他家族的家長商議之後，即互相協力處理共同事項，再進一步擴大結合，家長也成爲結合之一員。由此看來，家長到了此時，殆已不是家族的支配者，乃成爲市民的社會之一員。市民的社會，雖是人性所由來，但國家則自權力發生而限制自然的自由法。在都市未形成及國家成立以前，家長既是家族的支配者，對於家族成員，頗有生殺予奪之權。各家長的權力、暴力、野心、貪慾、及復讎的精神，竟使他們互相武裝起來，及至爭以後，勝利者便把敗北者當作奴隸。所以，由自然給與人們的完全自由，全由敗北而被剝奪。君臣主從的觀念，於以發生。這樣說來，暴力也是形成國家的東西。波氏以爲自然狀態是鬥爭的狀態，這一點，波氏可爲哈布士的先驅。但哈氏自然狀態中的爭鬥，却是個人的，波氏則認爲是家族的。哈氏所見，從萬人對萬人

鬥爭的自然狀態中欲求幸免，才根據契約而成立國家。波氏則認為鬥爭的結果，（優勝劣敗的結果）才發生國家。自希臘以來國家正義說或國家起源論，亦被波氏所斥。

已經成立的國家組織，支配者必是希望其永續，但是，不可能的。支配有機生物的發達、成熟、衰退的法則，也可以適用於國家的。社會哲學者的任務，就是在研究這種過程，欲了解而統制之。任你有堅固組織的國家，也免不了適用這種法則。波氏又把國家的變形過程，分之為二：一是國家的變革，一是國家的變化。國家的變革云者，即指政治革命而言，主權存在的地位有變更的意思。譬如民主國變為王國；貴族制變為民主制之類。國家的變化云者，即指國家內有社會的變化而言，含進化運動的意思。譬如習慣、法律、宗教、威領土等，起了變化，而國家主權，却依然繼續。

關於波氏的學說，認為有最大貢獻處，即是自然環境的社會生活及社

會制度的影響。自然環境學說，波氏並非最初的主張者。亞里斯多德批評柏拉圖的「法律」時，已經說地域氣候二要素，對於社會生活有自然環境的重要性。不過，談到影響於後世學說，經孟德斯鳩、比克爾、以至拉則（Friedrich Ratzel）等，其自然環境重視說的來源，仍不能不推波氏的學說。波氏學說，在自然環境論中，雖占有有力的地位，但以現在的眼光看去，也難免不充分或貧弱的毛病，不過當時科學發達程度僅僅如彼，實在不是不得已的事。他所考察的第一基礎，即是地球緯度之差。他說：溫度是影響及於人人的。暑熱能使人的精神懦弱，寒冷能刺激人。通例北方的人精力要強些，體軀雖是偉大，才智比較弱的多。南方人乏於精力，體軀不大，才智却又較優。其在北部南部兩者的中間的民族性質，若仔細檢查，就有幼年中年老年的不同。因此，南北中三部間的民族，其經營國家的方法，各不相同。南方民族以宗教，北方民族以武力，中部民族則以公平和正義

行其統制。南方民族，深信神秘，北方民族，長於勞作，中部民族，則調和兩者以形成國家。制定法律，維持秩序。波氏並想以經度決定民族的特性，據歷史上的事實，西部民族，其性質與北部民族相近。東部民族，其性質與南部者相同。所以，地勢對於住民，有很重大的影響。高山地方的住民，其性質與北方民族酷似，溪谷地方住民，其性質與南方民族絕類。

其次，自然環境中如海洋關係、風力強弱、土壤肥沃的程度如何等，都為決定民族特性的要件。以海岸為交通中心的都市住民，較別地方的住民為機敏，狡猾。風力平靜地方的住民，比較的厚重。至於土地的肥瘠，亦與住民的性格上有重大關係。肥土地方的住民，普通多是溫和而怯懦。瘠土地方的住民，必然是節儉而勤勉。所以，貧瘠地方的人，多半集中於都市，為人服役。風土氣候，多影響於道德和宗教。譬如家族之間，南方

是一夫多妻，北方是一妻多夫，中部家族，則一夫一婦。至於宗教，大都
是由南方傳播普及於世界各地。

據以上所述，波氏對於社會現象，確多重視自然的環境無疑。他站在
這樣的地位，去建設他的社會觀，所以他才成爲重視環境的社會學說先驅
者。對於波氏學說更進一步有最大貢獻的，就是孟德斯鳩其人。

(二)孟德斯鳩，是巨富的繼承者；是做過行政和司法官吏的人。當時
的舊制度，以明敏的孟氏看來，一定是不滿意的。他的政治經歷，不過爲
他後來著作政治文章的經驗。他最初是學物理學及其他的自然科學。一七
一九年，曾經將「地球史」的梗概，寫了一番，但後來又把這種大計畫放棄
了。孟氏三十二歲時，即以匿名出了一本「普爾夏人的書翰」(Letters Pe-
rsanes, 1721) 此書出版後，遂一躍而爲法國第一流的作家，名亦大噪於全
歐。此書內容，大概是批評東洋及法國的實際和精神的統治，指摘公權、

傳的愚劣及惡習。尤其對於社會生活、習慣氣候、風俗等，頗收敘述及分析之效。其批評終極的目的，即是精神的、倫理的、建設的。後來他著的「法之精神」中的要義，在此書內，大體上已表示其見解。

一七二四年，孟氏即有出版「法之精神」的計畫。一七二八年做了亞加德米會員以後，他乃遊歷數年。德國、匈牙利、義大利、瑞士、和蘭、英國、等地，都去考察人家的國狀及制度。他在英國住了很久，從一七二九年十月起，直至一七三一年的八月止。一七三四年，他的「羅馬興亡論」(Considerations sur la Grandeur et la décadence des Romains) 遂上了梓。這書，可以說是「法之精神」的一部份。書中說：歷史的事實及經過，是由自然的或道德的原因所決定。以現代眼光看，他這本書，就是歷史見地的史論罷。季本(Edward Gibbon 1737-1794) 的「羅馬帝國衰亡史」(History of the decline and fall of the Roman Empire 6 Vols. 1782-1788) 偏於敘述

羅馬帝國的歷史，孟氏的書，重在說明歷史的原因。

一七四八年，孟氏的「法之精神」(De l'esprit de lois ou du rapport que les lois doivent avoir avec la Constitution de Chaque Gouvernement, les mœurs, le climat, la religion, le Commerce etc.)一書，亦在日內瓦上梓。此書是孟氏二十年苦心所構成，他屢次投筆興嘆，均認為至難之事。但是不論任何著作，若果在著者的腦中逗留越久，其價值必日益增高。孟氏二十年刻苦用心的結果，所以能得好名以為補償。「法之精神」出版後一年半，竟重復了二十一版，其議論的淵博明徹和影響之大，至今猶能維持其為名著。此書的目的，即在發現「法之精神」。法之精神，與習慣、氣候、信仰、以及政府的形態都有關係的。換言之，就是從各方面觀察法的精神。法是如何發生，如何變形，與私人的性格、家族的生活、社會的形態等，有何影響，都在研究之列。所以，他的並不是由先入的觀念出發，是直接

就歷史的事實研究的。他的這點態度，很合乎近世社會學的方法的。孟氏因爲研究法的社會現象，所以很重視自然的環境。以他比較波丁氏，他也是一個重視環境性的先驅者，不過孟氏的敘述方法，却較波氏爲更進步。此外如義大利的哲學者維柯（(Giambattista Vico, 1668-1748 *Prvoiqj di una Scienzannova dintoorno alla Commune natura delle nazioni*, 1725, Napoli) 氏諱論，也是這一類的東西。對於同一時代內的同樣思想家，其議論間，難免有互相影響的地方。有人說孟氏剽竊維柯的學說，或許是孟氏遊義大利時，倩其友人格士可 (Abbe Guasco) 之力，得讀維氏著書以後，未加讚揚的原故？孟氏的先驅者及與以相當影響的人，不止波丁、維柯兩氏。其餘如哈特門 (Hotman) 藍格特 (Languet) 十六世紀的新教政論家夏龍 (Charron) 格拉維納 (Gravina) 德卡慈 ((René Descartes) 羅克等以及其他英國政論家，都是於孟氏的學說有關的。

孟氏的社會觀，多少還有社會契約說的意味。他隨着契約論者區別爲自然的狀態與社會的狀態。孟氏不以人性爲自利的，（不同於哈布士）乃於社會的構成多所論列。（同於羅克）自然狀態中，各人平等是難相信的，各人的弱點，倒是相信的。自然的第一法則是平和，第二法則是探求食物，人對人的恐怖是相互的，所以能相互結合的傾向。這種結合，是快樂的，性的不同，更是使結合的快樂加倍。因此，自然的第三法則，就是自然結合的傾向。人類與動物一樣的有感情及本能；並有獲得的智識。所以人類於本能或感情以外，還有結合的動機。第四法則，即是經營社會生活的願望。原來，人類的本能是求和平的，由充饑的感情及性的或社會的願望所形成的社會內，才有人類相互間的鬥爭。所謂鬥爭狀態，於以發生。實際上法律也是因欲統制才發生的。綜合起統制鬥爭的各個意見，遂生出國家來。孟氏所說，並非指意志相合的性質而言，他是以研究決定法的性質爲

目的。

據孟氏所說：法之精神云者，指法有其淵源；及存在的全關係而言。此等關係中最重要，即是包含着法律與各種政府形態的關係。他把政治形態，分爲王制政治、專制政治、共和政治幾種。王制云者，一人君主依一定的法而統治之。專制云者，完全由專制者的意思統治之。共和云者，主權在數人掌中的意思。若主權屬於全人民，則爲民主政治。主權在一部份的少數者掌中。則爲貴族政治。他認爲此類的君主政治、專制政治、共和政治的屬性，可於法國、東洋、希臘求其例。他雖是說到各種政體相互的關係，但沒有說着這些政治的革命及變形。孟氏並非樹立人類社會發展的學說，也沒有研究關於世界史的過程。他對於政治自由的法律作用（即組織憲法、保護人民、課稅等）加以論述的部份，即是最有名的三權分立論。他爲說明英國的憲法，也是主張行政、立法、司法的三權分立論。本

來，三權分立論是亞里斯多德所唱導的，羅克與孟氏，也是受其學說的影響有所主張。不過孟氏的三權分立論，其真意只認為英國政治運用的方法而已。他並非主張把這種學說輸入法國去改善法國的政治，這確是他的地位所不可能的事。他說：政治制度和法律，並不形成民族的特性，反而民族的特性，倒能發生制度。所以，人種不同，心的和道德的性質有優劣。從歷史的祖先與自然的狀態不同的民族，把政治制度或法律移植於他民族，不過徒勞的事罷了。

其次，關於社會制度或社會的變動；受自然要素的影響一層，孟氏也有所論述。自然環境，原是影響於人的。且是決定命運諸要素中；最明白而重大的東西。所以，孟氏專以自然環境說明歷史。例如由外界的作用，使文明採取何種形態？一民族的法律，社會的或道德的生活之產物，與土壤，溫度，食物，究有何等關係？這也是孟氏盡全力解決的根本問題。惟

是，他並未把根本問題完全解決，他所論的，僅是片斷的。若以今日科學（地理學經濟學）的眼光看來，還難免有誤謬的地方。他雖是論到溫度與人類性質的關係，氣候與飲酒，氣候與奴隸的關係，但仍不過是斷片的。他的誤謬處，就是認自然要素為一體的地方。又是不把自然與人類間直接的影響間接的影響區分出來的地方。自然的直接影響，似無重要，就是間接的影響（即社會的必要或行動）為最重要了。直接影響，於是受動的，間接影響，於是反動的。孟氏論述自然環境的影響，似乎是排斥決定論，但又彷彿有自己陷入其內的傾向。孟氏說：熱帶地方的住民，因受強烈的自然壓迫，遂必然的發生奴隸及貧困。此等事實，一方面似乎是不錯，受外界強大的自然力壓迫時，人就會沒有力量，同時，還不能免於貧困與迷信。但是，這也不過自然的直接影響的一面而已。對於人類的反撥力，並未加以考察。

好在孟氏也非必定主張自然環境決定論的人，他論法律與一般精神、道德、習慣等的關係時，大概說野蠻人是無精神的力量，其結果，反被強大的自然力所壓服。文明人則有文明全部的精神力量。這種精神力量，即是民族生活的實體，也就是他們行動的原動力。對於精神力量欲加變形是很困難的，必須慢慢的有多數要素起了作用才能的。所以，精神力量與自然環境，即是構成人類文化的東西，並不是偶然的、個人的、孤立的因子。孟氏認為歷史的過程是由一般的原因，一般的廣汎傾向所決定的。各個事件，不過多少有點影響罷了。認識這種原則，便是歷史學成立的必要條件。這點，也是孟氏對於歷史學的大貢獻。

「法之精神」中，說到商業·貨幣·人口·法律及社會變化的關係以及國民收入與租稅和自由的關係時，頗多值得注意的地方。他的經濟學說，雖始終有錯誤處，但他能從屠哥特 (Anne Robert Jaques Turgot) 孔德色 (

Marie Jean Condorcet) 聖西猛，孔特，以前的歷史中的經濟要素考慮而論述，却不能不說是孟氏的大貢獻。不待言他那時代的法國，已是經濟學將要隆興的時候，物邦 (Marshall Vauban) 波士加北 (Boisguilbert) 杜托 (Dutot) 麥龍 (Melon) 等的重要著作，已先後問世。奎斯納 (François Quesnay) 氏與「重農學派」，(Physiocratie) 也是同時。至於孟氏對於經濟學的知識，並無特別的發見，不過是「重商主義」(Mercantilism) 的舊思想與重農學派的新思想的混合。他究竟採取何說，也不明白。但他的見地卓越處，就是說明社會現象，認為經濟學與歷史學並重的一點。

孟氏對於歷史哲學，並無何等建設的意圖。若以孟氏為歷史方法的創造者，似乎過譽。但他却是創作了歷史方法的基礎，把所有的社會現象認為歷史的現象，也是正確的見解。社會現象，本是與一定的時間和地方有關係的，換言之，現象的發生和歸宿，與全社會的結構也是有關係的。由

此着眼，才會得着正確的認識。這種社會現象相對性的認識，原來由亞里斯多德、馬智維利、波丁、等，早已有所主張。孟氏的成功，不過一時期有此種適當見解而已。

(三) 孟氏之外，值得吾人注意的，就是屠哥特氏。因為考察起來，屠氏是十八世紀中最賢明的一人。他的成名，却沒有政治家，經濟學者，的時代，不過一二種講義而已。他的第一論題，便是「基督成立是給與人類利益」的一種。他以基督與異教比較，認為基督教好過異教，而且論證讚賞古代及非難基督教的不當。他考察歷史上一般顯著的事實，知到基督教是普及真理的，同時並能矯正其誤謬。一方面促進智的進步，一方喚起人類的同情心。不論公私生活，俱與道德有關。屠氏與十八世紀的無神論者不同，他是高唱基督教助益歐洲文明的人。他的議論，頗覺強辯；且無特別的見解。

第二論題，便是「人類精神的繼續進步」。這個問題，較第一論題更爲要緊。本來，進步的觀念，原是歷史的有機體原理。自然的物理的現象及動植物界的運動，多是變化循環，歷史則常常進行到人類生活的完成方面。然而人類的生活，却是由這時代到那時代，常有成功與失敗、衰亡與復興的記錄的。譬如一時代與前後時代的關係，密切至於何等程度？換言之，就是一時代繼承前時代者是什麼？傳於後時代者又是什麼？屠氏對於前後時代，都無明白的指示。不過他總算是了解進步觀念的人，比較波丁、培根、帕士卡(Pascal)及其他的先驅者好得多咧。

屠氏說：人類的進步云者，是全體人性的進化及向上，是智識的開發、是感情的發達及純化，是日常生活的改善，一言以蔽之，大凡階級中真理、道德、自由、享樂等，都使其成爲一般的。他以爲過去的歷史中都有這樣的進步存在。並且相信將來也有這樣的進步存在。屠氏在講演之外，關於

世界史、藝術、科學的進步等，都有著述。其目的，都是想證實在進步的觀念。他有時企圖州知事及財部首長，結果並未成功。至他的講演，其規模的宏大與內容的明確，恐怕在十八世紀的文獻中，算得最顯著之一。若果以歷史哲學為進步的發展之過程；又為世界史科學的發現，那末屠氏也算得一個創設者了。

在屠氏的時代，單是進步的觀念，也算不了十分的珍奇。不過當時的思想家，很無人注意這個問題。到了自由、平等、博愛、正義等的觀念發生，所謂進步的觀念，其勢已殺。物特爾·孟德斯鳩·狄德樂 (Denis Diderot) 諸人對此觀念，都無所謂。到了盧梭，才明白的攻擊這種觀念。屠氏承其衰微之後，硬把這種觀念的正當地位恢復轉來，並使其擴大發展。他的進步觀念，以為有自己發展的性質存在的。所以，進步多由於自然的及政治的原因所影響。不單如此，就是其他的過程中關於神的意志，人類的

本性，社會的構成原理等，都爲屠氏研究社會進步的對象。其視線之廣，可想而知。他對於社會生活的各種要素，都是考察過的。他以爲科學、藝術、政治、習慣、道德、宗教等，皆是歷史的進步之主體。這些主體，並不是各自孤立的發達，是相互關聯的東西。在社會的機能中，也有不斷的相互的關係。

屠氏却不是把歷史看做統一的不斷的進步過程，他認爲歷史進行中，尙有智的或道德的衰退時期。以研究退步原因爲目的的時代研究，他認爲很有用的。他的進步觀念，也決不是主張後代人比前代人富於天才或道德。他之所見，以爲原始的性質，野蠻人與文化人都是同樣的作用。天才如鑛山裏的金銀一樣，人類各種族間都散在的。這種天才發現與否，全由於時代的事情。若是教育或社會的狀態，把天才發掘起來，有時也會發見不了的。假定柯尼爾 (Carnelle) 拉省 Racine 二人，一生於村鄉的家庭；致力

耕作，一是個蠻人子孫；不受教育，或者都生在十一世紀的歐洲，那末他們二人都不會發揮天才成爲大文學家了。所以，進步不是常常前進的，有時還是會退後的。就是國土的狀態，也能使進步的情形不同。

在屠氏所說的斷片中，使吾人很有興味的，就是「政治地理學」。他常常說到，人類的發達，是與土地的性質，自然的要素，都有關係的。這一點，即是他比較孟德斯鳩的強處。換言之，屠氏比孟氏的強處，就是屠氏認爲自然要素對於人類的發達，並非第一義直接的要素；乃第二義間接的要素。本來，自然的要素對於社會發達的影響，不論先天的後天的，和對於人性的影響是作用相通的。孔特對於孟氏的批評；也有應用此點的地方。所以，由一方面講起來，屠氏也算得孔特的先驅者。屠氏對於某種自然現象，分三種階段來觀察。屠氏說：自然現象相互的關係未明瞭時，以自然現象爲叡智而神明所發生的想像，是很自然的。大凡人類所未干與的現象，

都可說是神所主宰。但哲學者則以想像而認為不合理，因要說明自然現象，遂以抽象的原理及能力為之。哲學者雖把抽象的原理及能力，當做實在的東西，但是畢竟也沒有說明什麼。從此，秒間的現象中，力學的作用也可以想到的，用數學也能證實假定的。就是達到所謂自然科學的見解，也是很自然的。

屠氏這樣的說法，孔特也有思想發達三階段的議論。分別言之，即是神學的，形而上的，證實的三種。第一階段時，人人都依從自然現象，並不是因果的關連現象，換言之，就是單發現神的意志。第二階段時，自然現象中就發見抽象的原理及抽象的本質。第三階段時，以神的意志或抽象的原理說明現象之事，已見廢去。大多以現象為直接觀察的對象，現象間的因果關係，已能立證其為實在的了。孔氏的議論，與屠氏所說的並無何等變化。而且屠氏之所發見，還較孔氏為進步。所以孔氏研究社會，得自屠

氏學說不少的話，是毫無疑義的了。

(四) 孟氏與屠氏，雖已能見其科學者的風格，但啓蒙哲學的宣傳者，舊制度的批評家；且得民衆歡迎的，還是物特爾氏。物特爾本來是假名字，他的真名叫做亞羅特。(Francis Marie Aronet) 若以「朕即國家」的路易十四爲舊制的代表者，那末物特爾便是破壞運動的有力份子。但是對於物氏的評價，約分爲二。有的說他是保守派，有的又說他是進步派。物氏的智識，雖非獨創、深刻、公正的，但却有很大的力量。而且物氏本來是改良論者；又是革命家。他對於當時的社會秩序及舊制度，也是挑戰的，對於社會構成的原理，是要求急進的變化。他平生的主要目的，想把人們的思想，從隸屬、迷信、愚鈍中解放出來。他所相信的自由與智識，很想普及於人。所以，物氏確是自由思想家，他的事業，先是由歷史家做起。

他的著述「Charles X II 1731」一書，記述歷史最顯明。此書雖是未發

表的文獻，但能表現其獨到的見解和明確的紀載。後來他又著了一本「路易十四世的時代」(Siècle de Louis XIV 1752)其價值更好的多。此書的對象，不僅是一人一物，乃是多事的時代。其計畫，常有人非難他殊欠統一，其實因為他把對象擴大而不加以限制，欲想限制，恐怕倒反減其價值的緣故。他的目的，想把路易十四治下的文明，通同照實敘述。他雖是把路易十四治下政治的誤謬及失敗，無所忌憚的加以指摘，但仍有稱讚其治績的地方。當時的文學、美術、科學、社會的訓練及進步等，他尤其是很表同情，誇之為愛國的。

物氏著述中，最使吾人注意的，還是「國民風俗及精神論」一書。(Essai Sur les Mœurs et L'esprit des Nations) 此本大著作，先是為「夏特勒夫人」(Madame de Châtelet) 執筆，到一七五六年才刊行。書的內容，從夏勒滿到路易十三的期間，凡是國民風俗的發達，社會的進步，人心的發

展等，都在追溯之列。他的方法是證實的，說明事件，是求之於人人的輿論和感情；而不求之於神的意志。物氏此書的目的，又與孟德斯鳩的「羅馬盛衰論」和「法之精神」不同。孟氏前書的目的，是探討羅馬人異帶成功的原因和勢力失墜的原因。後書的目的，是研究特殊歷史的現象。（即各種法律）所以，孟氏所寫的，是涉及九世紀間的人心和社會歷史。

物氏的目的，與屠哥特也不相同。屠氏的講演梗概，只是一種企圖，物氏則在實現其企圖。屠氏的是史論，物氏的是歷史。所以，他們二人的立腳點也不相同。屠氏以世界史爲人性進步的發展、智德、幸福及勢力的漸次發展，物氏則以世界史是隨着內的自然法而爲人類完成的繼續運動。其主張，稍有哲學的見地。但物氏爲着敘述文明發達的路徑，文化的起源和表現，人類從野蠻至開化和文明的方法起見，雖著述了普通歷史，却沒有什麼特殊的哲學見解。所以說他的態度是啓蒙的，自由思想家的。

物氏還發表一篇小論文，名叫「歷史哲學」。(La Philosophie de l'histoire)這篇小論文，先是Albe Bazin所作，一七五六年，已經發表。後來加上「國民風俗及精神論」的序文，遂成爲物氏的著作。歷史哲學的名稱，恐怕以此論文爲嚆矢。但他並沒有把歷史哲學的意義，明確說出來。他所說的意義，並不是十九世紀時代歷史哲學的意義。他所謂的歷史哲學，恐怕是哲學的歷史觀察。而所謂之哲學的，也不過是十八世紀啓蒙哲學、自由思想的解釋罷。這是一種歷史觀察法，凡迷信和不合理，神話和傳說，奇蹟和感激等，都在被斥之列。觀察現象，是用批評的方法。對於當時的宗教，是挑戰的態度，其資料是啓蒙的。

物氏這篇小論文，是從人類的原始時代說起來的。據他所見，人類種族，雖是各個獨立，但人類的原始狀態是獸的。社會及言語的形成，是慢慢來的。同時，他又承認人類自然具有合理性、社會性、以及完成的可能

性。人類雖在長時間內沒有語言，但也不是孤立的生活。就是社會生活根底的同情和正義，也並不是沒有的。關於原始人精神的及形而上的觀念，他也論及。宗教的起源及其發生的議論，與近代人類學者所說的相同。他對於古代民族，最讚揚的是中國民族、印度民族、巴比倫民族、帕爾夏民族、埃及民族等，最反感的是猶太民族。所以物氏反基督教的態度，亦於此表現。

總之，他站在十八世紀合理主義的地位上，把歷史從神學中嚴密的區別。他認為歷史是內在的、自然的。並認為民族外的運命及行動，精神及風習的價值較多，史的價值很少。物氏以後者為對象而敘述一般的歷史，所以能成其為第一人。

(五)對於法國革命，思想上予以重大影響的，就是盧梭其人，盧氏活動的時候，正是合理主義哲學對專制政治挑戰的當兒。孟氏和物氏，都以合

理主義爲旗幟而奮鬥，狄德樂則以百科字典鼓吹革命精神。他們的目的，不願意文明的專制政治；而欲求自由。孟氏之意，不過要求把政治機關改良如英國就罷了的。盧梭則不然，他企圖的政治改革，是主張國家全體改造。所以，盧梭與法國革命的指導原理，最有密切關係。

一七五〇年，智昂學士院徵集文章，題目是「科學及藝術的進步，於人類道德有純化作用嗎？」盧梭去應徵，乃以次之一文，(Discours Sur l'

Question: Le progrès des Sciences et des arts a-t-il Contribué à Corrompre ou à épurer les mœurs ? 1750) 發揮其否定的議論。及其受賞以後，遂一躍而爲世人所認識。再隔了四年，他又著了一本「人類不平等的起源及其根據」。(Discours Sur L'origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes, 1754) 在應徵的文中尙未說明的旨趣，更澈底的加以討論。從此以後，盧梭的思想，已傾向於政治的攷察。他的「社會契約論」

(Du Contrat Social, ou principes du droit politique, 1762) 和「愛米爾」(Emile, ou de l'éducation 1762) 兩書，便知其思想的趨向。

盧氏有感於「藝術及科學發達論」的成功，遂想對於政治學全般，有綜合的著述。「社會契約論」不過是表見的一部份而已。他因為準備政治的著述，乃研究關於政治哲學的名家。普芬多馥、(Samuel Puffendorf) 羅克、孟德斯鳩等的著述，頗能善於研究。人家所說的好處，他還應用在自己的體系之中。格洛夏(Hugo Grotius)及哈布士兩氏，他就不表示好意了。其實盧氏與這些思想家，都是屬於同一體系，因為他也是相信自然法的緣故。盧氏大體的見解，雖是把自然狀態與政治社會分別開，但國家成立以後，他又視國家與社會相同。他的社會觀，與其說「社會契約論」，吾人還是重視「人類不平等論」。他的態度，雖不是歷史的證實的，但其推想方法，結果還是能夠多與裨益於社會學的思想。

盧氏欲自樹其社會觀，也如傍的社會契約論者一樣；先從自然狀態研究起。在「人類不平等起源論」中，似有自然人先是孤立的野人的話。他以爲自然人是獸的生活，無一定的住所，又無明瞭的語言。其情形是獨立的，是自給自足的。他們的同族中，對於傍人，亦無關心的表示，與對待其他的動物相同。爲存戀種族，與傍人一時的結合以外，便與傍人無交涉。這種野人，却不是如同孟氏所說的一樣，並不怯懦，並不畏他。也不是如同哈布士所說的一樣，並非攻勢的，亦非常與他人鬥爭的。他們僅是隨着社會的形成而爲不平等，其在自然狀態時，實質上是平等的。盧氏認爲此種狀態，是人類的黃金時代。人類只要與自然狀態漸次離開了，就一步一步的走入墮落途徑。所以，盧氏以此根據，大呼「歸於自然」。叫人歸於自然，並不是把社會狀態（國家生活）廢棄了，倒反回復野蠻的自然狀態。是說：支配社會，非以自然的原理不可。失去自然的社會，人類即是墮落。

所以，文明即是人類貧困及墮落原因，自然狀態以後的歷史，並非人類完成之道，乃人類墮落的紀錄。

使人類墮落的，是文明而不是自然。人自初生，即是善的。性善之說，在他的教育小說「愛米爾」中，幾乎認為一種教育學說的基礎。但無什麼障礙的行爲中所表現的自然狀態，他始終認為是人類的黃金時代。這種黃金時代，長與人類共存而無止境的。人類爲由團結而得利益，所以生出結合的傾向。因爲要結合，更不能不有語言的必要。及至定了永續的住所，遂結而爲家族的關係。換言之，就是私有財產、家族的社會於以成立。此等事，性與事之間，差別很大。家族的社會，進而爲村落的社會。至此，家族的生活條件，竟發生不平等，再加上愛及嫉妬的感情，生活條件，越見不平等。

金屬的使用和土地的耕作，分工也因之發達，進一步，遂把私有財產

當作很強固的普通制度。其結果，人類文明以生，人類破滅以見。盧氏憤激的說：土地的所有，是個人向人類的掠奪。他主張土地不應屬於一人，而應屬於衆人。超乎生存必要的個人獲得，即是社會的掠奪竊盜。其結果，社會遂分爲貧富二階級與壓迫者和被壓迫者。於是，不平等益見其甚，而暴力亦大得其逞。自然具有的同情心和正義的要求，完全被其抑壓。同時，惡害過於增大，普通的都有矯正爲必要的感覺。不過真正的改良進步，不見盡能指導人人。何以呢？因富者及強者，爲着自身的利益，竟把一般的必要當作防備反逆者、無產者之機關的緣故。所以，富強者的企圖，易於成功。文明、社會、法律等，都是這樣的形成。在弱者爲大束縛，在強者與富者，則爲一種新勢力。所以，所有權與不平等，確然並立之後，富強者敏捷的掠奪，遂成爲確定的權利化。此等最初的掠奪者，即是政治的社會之建設者。多數人類頭上，加以隸屬和貧困，少數野心家，倒反有利益。

這種法律及私有財產制若須確立，則首長及行政官制度就有必要。此等制度，在先不過是代表的，漸次竟成爲絕對的。人類的平等和墮落，各方面都有助長的傾向，其結果，遂於萬衆的奴隸狀態中，出現一人的專制者。美術、科學、文學等，也不能矯正文明的惡害。人類的奴隸狀態，儘管以文明名之，其實不過不正義的粉飾而已。

以上所述，是盧梭在「人類不平等起源論」裏所說的大要。他所描寫的自然狀態，乃避言其爲客觀的實在。這種自然狀態，當時恐怕不存在，將來也許不能實現，甚而至於過去也未必存在。惟是爲得着現在社會適當的觀念起見，却不可不充分理解這樣的狀態。他的目的，或者亦如羅克、哈布士一樣，想確定人性之抽象的性質？但他的筆力和想像力所表徵的，僅認自然人爲抽象的思惟之產物。羅克、哈布士、二氏，認爲自然人具有理性，再由理性的作用形成國家。盧氏的見解、則反乎此。他以爲人類是理

性以前的東西，爲有增進自己幸福的情感，才對死及其他的動物，生了恐怖。換言之，就是一方有自利心，一方又有同情。自然狀態中的人類，都是依着這兩種感情而決定其行動的。盧氏高唱自然狀態的基礎是感情，對於理性的價值則輕視，這是離開自然法哲學傳統的議論。他以前的自然法論者，例如格洛夏、哈布士、普芬多馥、羅克、及其他的人，大都主張自然狀態中的人類，是依理性決定行動的。社會及政治的組織，乃從此形成的。至於盧氏重視感情的論調，可算他的特點，這也是值得我們注意的一點。

盧氏不僅思索社會發達的過去，他並且是熱烈的社會改造論者。據盧氏說，他是辯護政治的社會的不平等之狀態的，但無維持的惡意。他在「社會契約論」裏說：人類自有生以來，本是一面自由；一面到處繫着鐵鎖的。社會與統治，雖是最可悲的事，但是不可避免的，所以，大有發見承

認社會與統治的合理形態的必要。

自然狀態的特徵，所謂自由與平等，國家本身是不存在的。照盧氏說：自由，平等、公權，也未必是不兩立的概念。自然與政治的社會、自由與公權，在他的「人類不平等起源論」和「愛米爾」裏，全是矛盾的概念。然「社會契約論」裏，又是不可分的概念。盧氏的根本思想，不待言不會著書時反有變更。他又主張，自然狀態的政治社會是優良的。政治社會中自由與平等成立的根據，盧氏是向社會契約裏尋求。他又說：對人的公權，並不合意，更無合理根據的。確立公權、維持自由、所思惟的合意，是一樣的。這種唯一的合意，是多數個人由契約而成集合的統一體。（即社會）換言之，就是人人的人格與所有的權力，依一般的意志之至上命令，投入團體的意思。於是，吾人也就成爲全體中不可分的部份。（即構成員）這種團體，其各個構成員，乃別有其生命和意志。不是傍的；就是公人；就是政治的團

體。換言之，就是國家，就是主權，就是權力。而這些構成員，便是人民，便是國民，便是臣民。然則，構成員何以平等呢？因為各個人自身所有一切權利，通同讓與社會，各個人已等於零，所以平等。根據同樣的理由，團體是絕對完全的，個人便不能要求什麼。這種狀態，若照柏拉圖所想，個人即為被國家所吸收。而盧氏所發見的完全自由，也就在此種時候。因此，盧氏認為構成國家的個人是自由而平等，同時，便認為國家是至高存在。

以國家為至高存在的盧氏意見，與先驅者哈布士兩相對照。哈氏以自然狀態為萬人對萬人的鬥爭。盧氏則以自然狀態為自由平等的和平之鄉。然狀態為萬人對萬人的鬥爭。盧氏則以自然狀態為自由平等的和平之鄉。介在兩者之間的，則為羅克氏。又哈氏以根據社會契約而成的國家，引作專制國家的辯護之用。而盧氏則一面高唱自由平等，一面又認將來的國家，必須成為個人被國家沒收的民主專制國家。哈氏的專制，是帝王的專制，盧氏的國家，是多數者的專制。盧氏以為國家本質內具有專制、自由、平等

的議論，似乎是他的國家論之致命傷，（著者之見）但他在「人類不平等起源論」裏所論各點，却有傾聽的必要。對於社會學說的影響，也不能忽視。

（六）法國革命，是一七八九年開始的。貴族僧侶的特權，在當時已大不適合社會的狀態。而在當時的社會，則要求一種實權的掌握者。此無他，就是第三階級。法國的第三階級，竟以實力把特權階級的貴族和僧侶的地位打破了，而他們自己，則獲得實質的支配權。所以，法國革命，也可以說是第三階級的革命。十八世紀法國的合理主義、啓蒙主義的思想家，對此革命，算是盡了思想先驅的職務。法國革命的思想，在革命時代已最有表現，就中如席也士（Abbe Sièyès 1748-1836）的「何謂第三階級？」及「特權論」（Quest-ce Que la Tiers-Etat? 1788 Essai Sur les Privilèges, 1738）尤其是彰明較著。席氏專門攻擊貴族僧侶的特權。對於占人口之大多數、

民族中服役有用事業的第三階級，主張應該參加適當的政權。席氏是盧梭的學徒，所以他也認為國家是由任意意志結合為一股意志的個人集成的。惟有一點，與盧氏不同。就是席氏以為：大國家的一般意志，全由為人民全體而行動的代表者所表現。所以席氏主張召集國民會議、起草憲法。

詳細討論憲法論的，首推孔德色氏。他著了一本「憲法論」，(Plan de Constitution, 1788)頗能暢所欲言。他精研美國的憲法，所以他很相信立憲議會，頗能表現國民的意志。此等議論，其重要處並非孔氏的政治學說，乃孔氏的社會觀。法國革命時代，真是改革的時代了。是赫格爾氏認為神的世俗的開始調和之際，以精神的狂熱支配世道的時代了。孔德色是相信赫氏所言的一人，所以他相信人類有完成的可能性。他並且認為革命是人類趨向完成的第一步，他又把人類的完成，建設在他的歷史觀上。他著了一本「人類精神的進步」(Esquisse d'un Tableau Historique de Progres de

1 *Esprit Humain*, 1793) 即是人類完成論。此書雖是孔氏爲欲逃避羅北士比 (*Robespierre*) 的偵探之手，在一友人家的屋頂上匿藏時執筆的，但他對於人類的將來，仍認爲有光明的希望。

孔德色的根本思想，即在人類的完成。人類完成之道，在過去是繼續的進步上可以表現，將來則由無限的進步可以達到。自從地球上有人類以致現在，其智識、道德、幸福上，都有多少不斷的進步，只有世界能繼續，其進步即應繼續。因爲人類最初是程度很低的野蠻人，比較其他動物，並無什麼優越的緣故。

人類從野蠻時代到現在，是繼續進步而來的。其過去的進步時期，吾人可以把他分爲九期。最初的三期，不過單從人類能力及野蠻生活的觀察推想而得。第一期的人類，僅是結合爲狩獵之羣，相當程度的公權與家族關係是存在的，語言是有的。第二期則爲遊牧的狀態，私有財產的趨勢

已成，生活的不平等與奴隸乃發生。此時，人們已能粗具智識，發明簡單的技能，脩得科學的初步原理的餘力了。第三期是農業狀態，閑暇與富，日漸增加，勞動也能比較的分配適當，交通機關也增加了，進步的速度，更較前為甚。音標文字的發現及歷史的推測時代過了之後，文書的歷史時代即行開始。第四第五兩期，希臘羅馬的文明可以代表。第六第七兩期，正是中世時代。十字軍終了，為第六期時代。印刷術發明，為第七期時代。第八期則為德卡慈以後的哲學思想發明時代。第九期則從智識革命至一七八九年政治的道德的大革命時代。第九期中，牛頓 (Isaac Newton) 發現自然界的真體系，羅克、孔甲克 (B. de Condillac) 發見人的本質，屠哥特、蒲徠士 (Price) 及蘆梭則發見社會的本質。這些貢獻，都是特別的事實。

根據一種原則，把社會發達區分開，不僅是為明瞭人類社會的發達上

感覺必要，就是爲認識社會現象的一般性，也有必要。換言之，社會學或歷史哲學的研究上，也不能不以此爲對象。孔德色把歐洲文明的發達區分爲九期，姑不論其適當與否，他既能看出社會發達是階段的，即不能不說是很有價值的議論。而且孔氏不獨考察過去，並已豫測將來。他主張說：吾人知到現象的法則，便能預知現象。即或法則不明，但吾人從過去的經驗，可以預見將來的現象。（大體上）由此說來，吾人根據歷史的結果而能預斷人類將來的命運，也不算奇怪的事。自然科學的全基礎，其所以能規制宇宙現象的普遍法則，是必然的尋常的思想。且其適用，又不僅只限於自然界的各種現象，就是人類智的或道德的能力上，亦可適用。

據孔氏所見，就現在而決定社會的將來，分爲三種傾向。（一）是民族間不平等之破壞。（二）是各種階級間不平等之破壞。（三）是人性之完成。第一項的意思，並不是說諸民族具有的自然性質破壞了而歸於平等。孔氏

是指諸民族之自由及權利的不平等而言。因為要確立自由及權利的平等，所以一民族對他民族，當然的排斥其精神的或肉體的奴隸狀態。這種傾向，在一七九一年及一七九三年的憲法中表現很明。

這樣民族間不平等之破壞，必然的一民族內市民和其他階級的不平等，也可想而知。對於自由的權利，性質上皆屬於人，所以不可離反人人，並與人人結合。一民族內各種階級的不平等，必定就是含着富及教育的不平等。打破富的不平等，在歷史進步的傾向上，並非滅絕了貧富的差別。不過對於民法或其他法律上，繼規定的特權，是漸次可以滅除。若果社會的特權撤廢了，則所有權、商業、工業等，即應全然自由。社會上所有的身分及階級制度，亦在打破之列。教育平等，即是教育機會均等的意思。惟孔氏僅說打破奴隸狀態，則必要的教育程度須平等，他並未主張什麼人都應有定量的教育機會。至於人性的完成云者，因孔氏相信人類智識的、道德的、

肉體的都有完成之道的緣故。他以爲人類智識的進步，是無限量的。不單是個人無限，直然可以遺傳後代的。所以，後代的人，不僅繼續前代人的智識，而且有凌駕前人的可能。孔氏更相信道德的進步，也是如智識的發達一樣無限量的。他以為智識進步，倫理的方面當無停滯的道理，若關於倫理的智識，與旁的智識同樣的發展，則人人亦必隨之行動。所以，道德的進步，是可期而待。就是肉體的發達，亦隨智識的發達並駕齊驅。因爲醫學、衛生學、經濟學、統治法等等的進步，人即可以保壽。人之初生以至死亡，雖不能預想定限，但其經過的期間，却有延長維護的可能。由各方面說來，孔氏決信人性進步，可以完成。

但是，孔氏的入性完成論，雖其基礎，置於歷史上，然也不是現實的事。照他所說，未免過於樂觀。孔氏在「人性進步論」執筆的翌年就死了，所以他不得充分看見法國革命的結果。他所說的，雖是過於樂觀，但

其見地，總是依據近世社會學的方法得來的。他因為富於社會改造的熱情，未免遂於論斷了。孔氏的希望，全在革命，但革命的標幟自由、平等、博愛、三事，究竟實現了嗎？第三階級之於法國革命，固然認為福音，但其他階級，關於法國革命之社會的或政治的結果，並無好處。（著者之見）吶喊的革命，雖已成功，但於衆人，仍無好處。然則，如何而後能使衆人得到好處的問題，當然來了。答此問的，即是近世空想的社會主義者。欲答此問，即不能不回顧人類社會的本質。由本質上立言的，要算聖、西猛氏。

（七）聖、西猛氏，不僅是空想的社會主義者，他以社會學的方法觀察近代社會之點，還是最初建設社會學體系者孔特的宗師。孔特所成功的社會學之體系化，有許多地方，還是西猛的主張之發展。不僅如此，就是德國社會學的建設者司丹恩、馬克斯兩氏，都受他的影響。所以，巴提以他

爲社會學史的頭一人。

在思想史上遺留大名的西猛，其生涯之數甚奇。他是名門之子，初受軍人的教育，年十九，遂參加美國獨立戰爭，在華盛頓指揮之下活動。一七八四年回國，一七八八年進級大佐。（上校）其後他又不喜歡軍人生活，竟退職而專心研究以人類及自然爲對象的科學。因此，他竟犧牲一切，蕩其所有，在貧困與研究中討生活。他的著作，困於所費，幸賴一二人之援助，乃得繼續研究。西猛雖困窮如許，但亦幸得少數門人。及其既死，西猛主義者乃大活動於法國的思想界。西氏之死，雖於一八二三年，因煩悶而以獵槍自殺，得救未果。一八二五年，遂病歿於巴黎。

茲將西猛的著書錄列如后。

Lettres d'un habitant de Genève 1802.

關於人類科學的覺書 (*Memoire Sur la Science de l'Homme* 1813.)

歐洲社會改造論 (De la Réorganisation de la Société Européenne
1814.)

政治論(La Politique 1819.)

組織者(L'organisation 1819.)

產業組織(Système industriel 1821, 1822.)

產業者問答(Catéchisme des industriels 1824.)

新基督教 Nouveau Christianisme 1825.)

聖、西猛氏，也和孔德色氏一樣，相信人類之進步的，並且證明人類之進步就在前途。例如奴隸制度之消滅，大規模的社會組織、科學之萌芽等，他都認為是進步的特徵。人類的黃金時代，不是過去的，他以爲猶未到。所以他是極端的樂觀論者、平和論者。人類向着目標進行，黃金世界中是不容暴力手段的。他的目的，主張對於勞動者應多分配政治的權力。

但在他的社會觀裏，政治又不是第一義的東西，政治也不是社會組織的基礎。他根據經驗說話，所以能言之如此。從一七八九年至一八一五年之間，法國先後不同的憲法，共制定過十回。但人類是不能急激變化自己的，社會生活之於憲法，本質上並無什麼變化的。換言之，就是西猛認為憲法對於社會並不是本質的，更不是形成社會生活根柢的東西。西氏說：吾人過於重視政治形態了，決定政治形態與機能的法律，也並不是重要的。法律決定財產及其行使，對於人民的幸福無甚影響。議會政治，不過一形式耳，財產更不是形成社會的核心，唯有「富」才是一切政治的唯一基礎。

西猛立於此種見地之上，乃要求一種新的政治學。他的新政治學，是從物理學及其他證實科學的方法上去要求。所以他認為政治學並非財產之學；而是生產之學，但與經濟學亦不相同。他僅是承認財產之形態與生產有相互關係，因為財產形態是由生產而決定，同時，生產亦由財產之形態

而決定的緣故。聖西猛以財產(或曰生產)爲歷史觀的中心，由財產所形成的階級鬥爭，他認爲是歷史的中心事項，這一點，可以說他是馬克斯唯物史觀的先驅者。他根據這種經濟史觀去觀察法國社會，藉以證明其所主張的產業組織。

據聖西猛說：法蘭克(Franks)族把加利(Gaul)征服後，就發生二階級。法蘭克人是征服者，加利人是奴隸。奴隸對於征服者，須爲之勞動，由此可得少額的金錢。到了十字軍起後，法蘭克人因爲日漸奢侈，於是有多數費用的必要。因此之故，他們竟不能不賣奴隸的自由。這種奢侈，在手工業者及商人的社會裏，遂增加其重要性。路易十一世，利用這種新興勢力，把法蘭克諸侯置於支配之下。路易與他們勾結起來，竟把諸侯的地方政權剝奪了去，市民則攘奪都市的政權。及至路易十四的時代，他們不過成爲宮廷中王的侍從而已。其在國家的重要性，乃日見減少。當此偉大

的國王治世之下，因為交易增加結果，遂成立一個銀行業者的新階級，所以市民的勢力，益見增大。這種市民，於一七八九年，公然革起命來。其革命的目的，希望確立產業制度，然其究竟，仍未完全成功。到了產業者掌握國家行政時，方爲終了。聖西猛說明政治的變化，他不如舊時歷史家一樣列舉許多的原因，他僅以階級形成及階級對立言之。但他以爲決定歷史的，不獨是經濟的要素，還有所謂的精神史觀，也是思想中心的史觀。

聖西猛所謂的精神史觀，即是思想中心的史觀。人類智識的狀態，對歷史上的各時期都與以特性，從這時期到那時期的推移，乃向智識的變化裏求其原因。就是決定歷史過程的東西，也是智識。但是決定歷史的基礎物件，還是經濟的原因。產業的進步，尤其是決定的。不過智識在決定歷史過程中，當然有重要的地位。譬如：亞拉比亞 (Arabia) 人到了歐洲，就是爲封建制度崩壞之資者，因他們有科學教養的緣故。大凡政治制度，必

以一種哲學，尤其是以一種道德爲基礎。所以中世的封建制度，即與當時的神學體系結合，十九世紀初葉的議會政治，雖是過渡的形態，也與形而上學及法學相結合。聖西猛所主張「產業的」政治制度，則與證實科學有密切關係。中世紀特有的教權及俗之分割，吾人可以思惟而知。教權是 (A priority) 的方法，俗權是 (A posteriori) 的方法。至於新教 (Protestants) 的宗教革命，即是破壞教權的第一步。換言之，即是欲使教權服從俗權的辦法。形而上學欲使科學自由發展，所以破壞信仰，科學發達以後，才生出證實主義的時代。吾人若就人類歷史全部上概觀智識的發達，約分三個階段。

(一) 是神學的階段，(二) 是形而上學的階段。(三) 是證實主義的階段。這種智識發達的三階段，後來由其門弟子孔特把他體系化了而成大名，其實則相同也。神學的階段云者，即是把一切現象都解爲神的意志的時代，形而上學的階段云者，即是設定一種抽象的本質，認爲一切現象都由本質發現

的時代，證實主義的階段云者，即是以一切現象的本質研究爲第二義，單研究現象間因果關係的時代。進言之，神學的及形而上學的階段，是過去及現在，證實主義的階段，屬於將來。

聖西猛的歷史觀，彷彿與從來的歷史觀是對立的，據他所說：「從來的歷史，不過爲權力者的傳記而已。因此，不得成其爲歷史。歷史是綜合某種事實，而爲誘導一般的法則，過去的思想家，惟孔德一人爲能達此見地。」

聖西猛以歷史觀察的所得，推定將來，所以他以爲理論與實際不可分。而理論與實際，乃由歷史的認識之基礎而爲合理的結合。換言之，就是把本來所預見的自然科學之方法，應用在政治學上去的意思。同時，政治現象上的預見，又是過去事實的結論，所以比較自然科學上的預見爲確實。例如英國克林威爾 (Oliver Cromwell) 的革命過程，其大部份都是抄法國

革命的影本。所以洞察人類進步達於極點，全是人類勞動的本來目的。然則，依據此等方法，究何所預見呢？聖西猛說：過去時代，僅是法律家與形而上學者有用，所以兩者有密切的關係。法律家常與王權相結，欲以羅馬法來限制封建制度。形而上學者則興起十六世紀的宗教革命，欲憑良心自由的原則，把獨立的宗教權力及加特力教的信仰撲滅下去。他們兩者所關心的地方，與其說內容，多半是形式。與其說事實，多半是原則。他們是立憲王國的創造者，也是施行家。立憲的云者，其言近於形而上學的，實則大言壯語家與文筆之士相聚而為支配階級的一種社會變態而已。一七八九年的革命時代，生產者以法律家及形而上學者做他們的代表，是一大過失。現在的生產者，乃欲改過而握政權，他們管理政治的時代，或者相去不遠。

哲學者是不可不考察這種最善的社會組織，因為哲學者的真正事業，

須先對於時代想出一種最好方案來，使爲政者與被支配者都能採用其組織法。聖西猛的著述，自處女作以至末了，對於大多數人的貧困階級的精神方面肉體方面，都有改善的目的存在。至他所主張的改善方法，並非舊時的政治方法，是置基礎於藝術、科學及勤勞能力之上的方法。而且他的方法，直是歷史的、實現的心理的方法。對於將來社會學體系的建設，其貢獻實大。然則他對於社會學的貢獻，究竟是什麼呢？據巴提所說，約有六點：

- 一、政治學是觀察的科學，也與物理學一樣是證實的科學。
- 二、政治學的對象不是憲法，是社會全體。
- 三、人類精神的發展，有一定的方向。
- 四、精神發展的哲學體系，必與其基礎之政治制度相結合。而政治制度、又必隨其精神基礎以外之階級形式而以一定的生產及財產制

度爲基礎。

五、階級構成史，以法國爲嚮矢。

六、聖西猛把歷史從文學中證實其爲科學。

第四章 德國社會學的思想之發達

(一)近世初期，社會的思想之所以發現，大多認為受學藝復興及宗教革命的影響，其應該重視的話，是已經說過了。現在我們來講一講德國，德國就是宗教革命運動指導者馬丁·路得的產地，及至墨蘭喜通氏把他的思想又體系化了，所以對於社會思想上很有貢獻。宗教革命運動，是一種自己發見的運動，也是形成近代社會思想的支柱。其形式與內容，即是形成個人主義社會觀的要素。用清白的態度去觀察社會現象，其傾向是由於自然科學上各種發見所刺激。歷來認為神的意志可通社會現象，至此則向自然以求其基礎。換言之，至此已證明社會現象不是神的意志，乃是自然的一部，也就是人類的意志。說到這裏，那末德國的自然法學者、社會契約論者普芬多爾氏一方面可與荷蘭的格洛夏氏並稱。亞爾特需 (Johann

Althusius 1557-1633)氏、一面又可與法國的波丁齊名。他們對於社會學的思想之所貢獻，也不讓於英法等國。

不待言，這是由於近世初期(十六十七兩世紀)德國社會狀態之所致。近世初期，德國也如英國一樣，起了農業革命。其結果，失了土地的貧困農民，都起來參加農民戰爭。(一五二五年)德國的農民戰爭，其規模很大，幾乎把全德國都捲入革命漩渦裏去了。農民的勢力儘管強大，但貴族與新市民階級，乃連合起來竭力的彈壓。貧困的農民，終歸脫不了抑壓的狀態。其後宗教革命的餘波所及，遂演出三十年戰爭。自一六一九年德國諸侯間的宗教鬥爭開其端，直至一六四八年三十年之久，丹、瑞、法、等國，竟長久以德國爲鬥爭的舞台。因此，德國地方文化被其破壞，貧困越見增加。及至普魯士國王弗勒得力大帝(Frederick)以後，才大努力於國力的發展。普王治世，正值十八世紀的後半期，當其時，普魯士已漸於德國內

成一強盛之邦了。其餘諸邦，不論政治的、社會的方面，都未發達。普王爲國家的發展政策，竟至引起多次戰爭，（所謂的七年戰爭）萬戶人家，多成灰燼！多數壯丁，戰死疆場！田園荒蕪！民極窮乏。幸普王於戰後施行保護政策，奏了功效，公然又國勢日振，威壓四隣。人口增加，達六百萬。普國的狀況如此，所以才能渡過了十八世紀而至十九世紀。

（二）由於普魯士王國的興隆而受的利益，以其國內所屬的貴族爲多。封建貴族的知行，自十六世紀以來就決定了的，到了農業革命以後，他們一面做貴族，一面也就是商品的資產者。在這社會的動搖期，他們利用封建的特權，剝奪農民的共有地，驅逐當地的農民，掠取其所有權。蔑視農民的人格，課賦農民以苛稅。德國專制的王政，數百年之久，並未禁止了掠奪。普政府不單不禁止，反於軍事及財政的必要時，與貴族共同榨取農民。於是，農民的大部份，或則爲農業的勞動者，或則流入都市，去做手工業

的勞動者。同時，貴族們爲擴大經營起見，一方面有獲得土地的必要，一方面還要獲得人力。所以，資本也不能不歸他們的手中掌握。日子漸久，這種資本的蓄積，在農業生產上是太過多了。於是，貴族們遂由農業的資產家，進一步而爲工業的資產家。他們的資本，第一投於釀造火酒，第二投於製造蔗糖。所以德國的勞動階級，每爲貴族的勢力所抑制。

都市中的經濟勢力，儘管說有衰退的傾向，其實還是被商工兩協會所把持。普魯士及其他各邦的政府，對於協會制度，似覺不利，政府不單不助成這種制度，反想把他們既成的勢力打破。所以德國內特權的手工業，幾乎沒有什麼發展的餘地。同時，德國的資本主義，遂乘間得以發展。何以呢？因爲德國的舊商業都市及商港都市中，任說窮困，然所積的資本，也就不少。自十八世紀以來，爲維持宮廷及軍隊的用費，租稅、國債，同時加增。而特惠經濟政策上所要的鉅額經費，遂對於資本主義的生產方法，

與以重大刺激。同時，特惠經濟政策，對一部份的資本家，又不能不供給其多量的資本。所以一方面擄取農民，賦稅課役以養貴族與軍隊，同時還給資本家以利益。

德國的資本主義，其發達較英國爲遲。而且德國資本主義，僅是以低廉的貸銀與商業上的小策略，和英法的資本主義競爭。其基礎的生產方法，多是退步形態的家庭工業，勞動多用人力而少用機械，因爲機械工廠，還是未發達的狀況。

這種形態資本主義盛行的地方，要算西勒金及撒克遜，西勒金的一部份，還可以說是愛爾北河以東封建社會的典型。西勒金地方，原來以亞蘇工業出名。此地的工業經營權，爲領主所獨占，所有織匠，都隸屬於領主，織匠對於領主，還須繳納織匠稅。所以勞動者的織匠，乃被領主二重擄取。十八世紀中葉，一般織匠，非常貧困。雖是此種事業很好，但西勒金地方

的情形，却被具有優良生產條件的英格蘭愛爾蘭所壓迫。由此，我們就可知勞動條件已經變化了。至於撒克遜王國資本主義的起源，因其地是最老的鑛山的緣故。從美國金銀鑛發見後，撒克遜地方的鑛山雖已不振，然因撒克遜位於德國中央的關係，不論商業關係或鉛、錫、石炭等類的地下寶物，異常豐富，所以該地的工業，還不致於衰頹。加以萊府（撒克遜的都會）的定期市場，也能助長工業的發達，同時，撒克遜地方，還有纖維工業發達的機會。

對於此等封建形態的資本主義，則有近代的大工業。如萊茵地方與西法利亞地方，已有近代市民社會的狀態了。這些地方，頗有大規模和多種的工業存在。尤其是萊茵巴崙、萊茵黑省等處，自一七九五年法國革命後，就與法國的第三階級解放政策大合其步調了。這一點，也是較其他地方進步的去處。原來此地是有水運之便，地內又藏有各種鑛物，產業發達的條

件，自是具備。又如亞亨、柯隴、等處，也有各種工業。如木綿、羊毛、絹工業及其關聯的漂白、色染、印刷、鍊鐵、機械、鑛業、製造武器等，都有人做。所以此地的人口，極其稠密。因為有這樣多的工業，必得向世界各國貿易。這種工商業的繁榮，必定促成資本的集積。都市中舊時的階級，逐漸消滅，都市的新趨勢，日漸繁盛，有產階級與無產階級，益有對立之勢。有產階級的勢力，不單支配都市，因為投資農業，遂支配到農村。

以上所敘，可知自十八世紀末至十九世紀之初的德國，尤其是普魯士的社會狀態，一方面在專制王政之下，一方面資本主義化的貴族與新近勃興的市民階級以及類於滅亡窮困不堪的手工業者和農民，乃日漸增加。再一方面，工業的無產階級，亦已存在。這些社會情形，因為受了法國革命的影響，遂成爲五花八門。如多少加以改變的古典哲學社會觀，新興有產

階級哲學的經濟自由主義、中產的小市民的浪漫主義、無產階級的社會主義等現象，幾於萬弩齊發。

(三) 俄彭海墨氏說：德國社會學之父，要算司丹恩與馬克思。浪漫主義研究者巴克色(Jacob Bakka)氏說：德國社會學的建設者要算費特。偉劇又說：對於社會學的貢獻，與其說費特，甯肯舉赫格爾。師潘氏則並舉康德、費特、赫格爾諸人。此類的說法，固是由於如何解釋社會的意義各有不同，但以社會現象之現實的、證實的觀察法為社會學的觀察法而論，則俄氏的主張，不可不從。昔日羅馬之成，原非成於一日，而德國社會學之發生，固非至司丹恩、馬克思才長成。不過司、馬兩氏的議論，彷彿耕地內的肥料，同其作用。

恩格斯(Friedrich Engels)嘗說：「我們德國的社會主義者，不單是被聖西猛、富利(Charles Fourier)、歐允(Robert Owen)的系統所引導，且受

康德、費特、赫格爾的系統所指示」。恩氏的話，並非單就馬克思主義而言，其意是指成立時代的德國社會學而講。成立時代的德國社會學，一言以蔽之，就是以德國的精神調理以英法的材料湊合成的東西。由於法國革命的理論及英國自由主義的輸入影響而起的個人主義、主張改變一部份的古典哲學、(康德)反對個人主義的浪漫主義、(繆勒 Adam Müller)等，各有各的社會觀之特色，各有各的社會之理想。這些思想，到了赫格爾才熔冶而為純粹的德國的形態。所以德國社會學創說者之言，都從赫氏的社會觀出發。然而赫格爾以前的各種思想，理解不易。但就十九世紀初葉所有的各種思想能於了解，即是知到德國社會學成立史上所必要的事。能明乎此，那末就是觀察近代德國社會學的各種傾向，其影響之跡，更覺瞭然。由此說來。了解那個時代的思潮。確是很有必要的了。但是理解那時代的思潮，頗為困難。何以呢？因為那時代的思潮，多是抽象的、思辨的、嘗

學的、緣故。更因為那般人都是純粹哲學者，所以不會不困難。我們單就彼等所說的話補綴其社會觀，故從簡單紀述。

(四)先說一說自由主義的思想罷。自由主義，原在英國發展，以後竟自成爲法國革命的標語。萊茵河右岸的革命運動，其影響當及於左岸。當時正在勃興的新產業，不待言是歡迎個人主義自由主義思想的了。

把英國的自由主義思想輸入到德國的，就是格清根大學。這個大學，在當時的德國爲最新的，因爲所在地屬於英國，所以有自由主義的傾向。最初的校長是繆荷生 (Gerlach von Münchhausen) 氏，(大學於一七三七年成立) 根據繆氏的設施，政治科學及史學很發達，這一點，即是該校的特徵。學生不僅是德國人，英國青年也很多，於此可以証明受英國的影響不假。後來以自由主義政治家在德國政界很活動的哈登堡、(Karl August Hardenburg, 弗萊喜、司丹恩 (Freiherr von Stein) 兩人，斯密士經濟學的

主張者薩托柳（Georg Sartorius）許法蘭（Hufeland）克魯士（Christian J. Kraus）魯德（A. F. Luder）諸人，都是一個學校出身的。

亞丹、斯密士的國富論剛出版不久，即被在倫敦住着的德國人奚拉（J. F. Schiller）譯成德文。（Untersuchungen der Natur und Ursachen von Nationalreichthumern I. Bd. 1776. II. Bd. 1778 Leipzig）把翻譯本加以批評的，就是一七七七年三月十日格清根的新聞 Göttingische Gelehrte Anzeigen 上，由大學教授費達（G. H. Feder）先有所論。費達把斯密士的著書加以批評，並對於自然的自由制度之學說，認為自由競爭有害處，對於自由放任主義的普遍性，亦多懷疑。因為批評是由格清根大學出來，極其惹人注意。對於當時的思想界，自會與以一大衝動。至於對國富論翻譯的批評，尤有二端。這些批評家，多是站在重農學派的地位說話。所以斯氏的意見，也有與他們同意的地方。不僅如此，斯氏的著書，在德國未免過於重視。

德譯國富論，至一七九三年，竟重了三版之多。解說斯氏著書有名的薩托柳氏，又把批評的意見，寄與格清根新聞。到一七九四年，又有一個斯密士一派的學者加爾維（Christian Garve）把國富論翻成德文。同年，對於新譯國富論，仍有批評在格清根新聞上發表。新譯本於一七九九年出第二版，一八一〇年出第三版。

經濟的自由主義，竟隨着產業發達而地位堅固，不僅經濟界如此，就是政治家也懷着此種見解。普魯士的司法大臣許勒特（Freiherr von Solms-Offer）主張說：「凡是想爲官吏的青年，須聽斯密士學派克魯士教授的講。其餘如芬克（Freiherr von Finke）席恩（Heinrich von Schon）哈登堡等，皆是政治的經濟的自由主義之信徒。就中如洪寶德（Wilhelm von Humboldt）氏，最爲有名。因此，對於政治，不能不有反映。普魯士自從與拿破崙戰敗後，即行改革內政，一八〇七年十月九日，發布一道解放令，其

第十二條中說：「自一八一〇年十一月十一日馬爾丁祭日起，廢止全國的農奴，自此以後，惟有自由的國民而已」云。一八一〇年十月二日以後，宣言一切營業自由。以後任何營業，只要繳納一定的稅課，任何人都可以經營。所有的人民，不僅在法令之前有自由，經濟上個人自由活動的障礙，即行撤廢。舊時的身分國家取消了，新式的階級國家遂形成。

自由主義，不論實際上和理論上，在當時確有堅固的地位。而自由主義的德國形態，則有博愛思想。這個理論的代表者洪寶德氏，他於一八〇九年，以普國學部大臣的地位實際上改革教育制度，貢獻非常之多。他的遺著「國家活動之界限」(Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, Breslau 1851)中，極端主張限制國家的活動，對於個人，須與以可能的自由。限制個人自由的必要時，只限於妨害他人自由之際。所以，他認為國家的職能是消極的，維持安甯與防禦外

悔，即是國家應做的事。自由主義是由經濟觀、社會觀、發展而為世界觀，換言之，即是以無限制的性善的樂觀主義為基礎的人生觀。自由主義，英國古典經濟學者則分樂觀論與悲觀論，（斯密士、法人色依 *Leau Baptistia Say* 是樂觀派，馬爾薩士 *Thomas Robert Malthus* 黎士多 *David Riardo* 是悲觀派。）在德國則見樂觀論發展。個人為一切行為及活動的遂行者和出發點，所以國家不可不為個人而謀安全。有所謂原學論之社會觀的他們，很相信追求各個人的益，其結局即能增加社會一般的幸福，所以他們更相信功利政治的最大多數之最大幸福。準此以談，個人並不是國家的手段，個人自身即自為其目的。博愛思想，是由於提高個人價值而起的，且其思想，則為人類價值上私的或公的行為的最高目的。所以尊重個人的思想，更進一步主張政治宗教都應一般寬容，此無他，也就是自由主義的特質。博愛思想與寬容思想結合，遂生出世界主義的精神。世界主義，又把此類

的精神擴充到民族間相互的關係上，所以相信諸民族完全能於調和。自由貿易論者，既認國際間的自由貿易不違背各國的利益，所以極力從經濟方面主張國際主義、世界主義。由此說來，各民族間生活上民族的要素，雖稍低其價值，然而只要世界達到一視同仁也就夠了。這種說法，德國的博愛論者，多於主張，但其輕視民族的要素之點，後來竟被浪漫主義者所非難。自由主義、個人主義，雖遭種種的非難，但因為勃興未艾的產業階級出來支持，所以最小限度十九世紀前半期的思想界，仍然被其支配。

(五)一七八九年開始的法國革命，對於德國有很大的影響。以自由、平等、博愛、的旗幟進行革命，彷彿人類宣告黎明一樣。接近法國地方的萊茵一帶，先受影響，無論什麼人，都以革命為口號。革命風潮，不僅止於萊茵一帶，因為英國的自由主義，已由經濟學說蔓延於全德國。法國的革命思想，則由政治學說輸入。法國在當時是歐洲的強國，所以德國所受

的影響亦爲最甚。不僅是革命與思想同時由法國輸入德國，因德國的進步人物，也喜歡法國的啓蒙思想。所以萊特利大王，公然把啓蒙思想家特爾召入宮內，聽其議論。在當時的德國，不論熱心於強國的君主或冷靜批評的哲學者，都是歡迎法國思想的。就如康德，因爲讀了盧梭的「愛米爾」以後，他才覺到破壞了規律的生活。但是，德國還是有德國的東西存在啊。儘管說社會思想受英法的影響最深，然亦有德國的思想與此對立。

其最足以代表的人物，當然是康德。康氏的思想對於英法二國中以自然爲基礎的自由民主主義的傾向，頗表同情。他既受盧梭著作的感動，更受美國獨立及法國革命的刺激。諸如此類的影響，都表現在他的思想上。他說：人民的意志，是對於立法的最高最後的標準。萬人的意志，即是萬法的唯一源泉。所以，國家限制個人的自由，就不可不有限制各個人的自由之組織。這種與生俱有的各個人之自由，康氏主張對於一切的人，國家

應完全的平等。康德主張的這一點，與英法個人主義的自由主義，其觀點並不全然相同，他的根本思想，亦不如英法自由主義一樣肯定個人的自由。限制國家的行動。康德的哲學，雖是建設於批評英國哲學者許墨的議論之上，但其中思想，還是個人。他的意思中之個人，與啓蒙哲學家所說的個人不同。因為他認為個人對國家的關係，又是一回事。康德固然是自由主義的民主主義之主張者，但他所謂的自由，是明白與強力的國家觀念結合，與英法自由主義的民主主義之立腳點稍有不同。康氏以後，新的自由概念又見發展了。英法自由主義者所要求的自由，是從國家分出來的。換言之，英法自由主義者認為國家是惡害的，所以務須限制國家的機能，對於個人則主張擴大其活動範圍。至於國家，不過是追求個人的幸福才存在的。所以，康氏所謂的自由，是與國家結合的。於是，自由概念，到此一變。其意若曰：國家中有自由，個人則不能離開國家而有可及的獨立。

這是對於國家及全體意志的構成上，個人應充分參加的自由觀念而已。

康德的倫理觀，與自由主義的個人主義根本不同。個人主義的倫理觀，是立於功利主義的地位上。所以認為道德的行為目的，是增進個人利益與幸福的。就是國家組織的目的，也不可不以最大多數之最大幸福為目標。康德則反是，他認為個人主義，是全然欠缺嚴格的義務觀念。他又認為個人主義，是對效果主義而重動機的理想主義。康德的倫理觀之根本命題，就是認為人類並非對目的而取手段，乃常為自己的目的而行動。由此說來，實際社會生活中，遂發生個人的規範。換言之，即是：自己維護自己的人權，勿蔑視他人的人權，各人所應要求者之外，各須維持保護權利的正義。若欲安固此法，以及實現正義的理想，乃是國家唯一的任務。這個職分以外之國家的行動，假令就是增進國民的幸福，康氏亦認為不當做的事。然則康氏的主張，彷彿又近乎博愛主義的地位了。現在所謂社會政策思想的傾向，

是由康氏的主張得着出發點。社會主義的倫理根據，也可以說由康氏所給與。

(六)依據康氏的哲學而發展的社會思想，非常有進境的，費特即其人。費特的思想，初期與後期，色彩不同。然其結局，終被康氏的個人主義之見解所折服，所以費特對於國家，還是主張應有廣大的行動範圍。他的哲學中心點，即是「自我」二字。普遍形態中的自我，即是創造全世界的現象。費特主張以人類為中心，他說：『把外界的事物，依着你的理想與目的去創造、去形成、去構成！所以，你是外界事物的主。外界事物，是役於你的。你的運命，即是役於你的外界事物之運命』云。費氏對於後代社會思想與以重大影響的學說，也就從這根本思想出發。費氏認為人是有理性、有人格觀念的，他認為人類社會的構成，並非由於社會成員之服從，乃是由於社會成員的平等權。費氏說：『所有的個人，原有的狀態是各不

相同，但因所有的個人，已具得理性的根芽，所以其目的（先驗的本分）同一」。由此說來，社會最高之先驗的目的，即是社會成員完全平等的保障。惟是社會各成員，須各自得其自由，各自限其自由。所有的人，為保障其生活，得分配財產。這種主張，即能生出重要的社會理論。所謂的生存權 *das Recht auf Existenz* 即是主張人對社會，應得豐富而適於生活的要求權。他又說：「由自然與以生命的人們，為得生活起見，應有平等的要求權。所以財的分配，非先由此以適其生活不可。至於執行財的分配，充足人類需要的事，是國家的任務。國家對於所有的人，不可不與以勞動及財產。為實行此事起見，把一切財的生產，在國家監督之下行之，與外國通商，須歸國家獨占」。這種主張，雖是費氏理想主義社會觀的歸結，但由此也可以知到他脫離自由主義合理的個人主義之思想，達到普遍主義的社會。費氏的社會觀，始初並非一個統一體的主張，他的立足點，始初

是個人主義的。後來克服了個人主義而至普遍主義的社會觀時，遂有社會思想史上的重要性存在。所以，巴克色稱他爲德國社會的第一人。他的社會觀之發達，關於考查德國社會學成立史是不可等閒視之咧。

(七)一七九四年，費氏在耶那（德國中部大學所在地）地方講演「學者本分論」(Ueber die Bestimmung des Gelehrten)的時候，已經把社會問題深刻而科學的加以論述。他的書中，雖是很受啓蒙的思想之影響，但後來能於發展之他的獨自社會觀，書中亦可看出。

費氏先在書中論述人類的本務，然後說明人類的概念。單以概念思考人類，似乎是孤立的，似乎是存在於結合之外。然實際上人類却不是孤立的。費氏說：「社會的本能，即是人類根本的本能之一，人類有生存在社會內的運命。若果人類孤立，他們即不是完全的人類，而且自相矛盾」。所以，人類與社會，是不可分的。然則，什麼叫做社會呢？費氏說：「理

性存在的相互關係，即謂之社會」。理性存在云者，因為人類有理性，所以與其他的動物有區別，正因為人類才有理性，真的社會才能構成。所謂人類的概念中，並有理性、理性的行為、及思索的概念、存在。人類不單是必然的把這種概念實現於其自身之內，而且在他自身之外，也能實現。這種見解，也是費氏哲學上根本的命題，後來他離開個人主義去到普遍主義，也就是萌芽於此。

費氏差不多把國家與社會區別開了。不過這兩個概念，在他以前，已由盧梭說過。在他之後，又由繆勒解釋。社會並不單純的與國家同是一物，普通是空間的併立的生活，因此，可以說是由相互關係所設定之理性的人類總集團。費氏認為國家是社會之特殊的經驗的條件之一種，所以他主張社會與國家不許混同。他又說：國家生活，並非人類絕對的目的，國家不過以此為創設完全社會的手段。所以國家亦不過一手段耳，與所有的人類

制度同樣的自己否定而已。以政治爲無用之事，即是所有之政治的目的。不過，時期還沒有到達罷了。國家休止的時期，究在幾千萬年以後，是不能明言的。惟是人類理想的窮極，確實可以設定的。現在雖不是國家休止的時期，但社會的支配原則，已經到了以理性代替權力及狡猾的時代。國家與社會的區別，後來對於社會學有很重大的影響。赫格爾的國家與社會之區別，羅達、司丹恩氏承其後，馬克思等的見解，甚而至於德國社會學的思想，實以這個區別爲中心。

據費特說：自由的相互作用，是社會真實性質。所以社會並非對於高的目的之手段，乃自有其自己目的。人類本來有的社會性，則有積極消極兩方面。

人類的本能，吾人尙能發見自由理性的存在。人類本能，不如物質世界一樣是服從的，乃相互協動而行的。所以本能可以生出相互作用、相互

活動、相互授受、相互苦惱、的行爲。但是人若被他人當做用具或手段（即奴隸）應用的時候，尙不得謂爲有社會的本能。因爲社會的本能，是精神的文化之產物。

在社會上，個人相互間彼此想完全其所行，因而社會本能遂於積極方面表現。社會所不能達到；尙未終局的目的，所有的成員完成之。若他們能達到最高最終的目的，他們就算一切完全平等。然則，他們是唯一的主體。於此，費特遂主張一切實在的統一及哲學的根本原理。他說：一個統一的精神的實在，即存有神的理念。一切理性的存在，即參加有神的實在。物質的實在，現實上是不存在的。存在何處呢？存在吾人意識之中。所以，也可叫做吾人的思惟形象。若吾人於自然中能見多樣性，則與統一的原理矛盾，亦即吾人不可克服的缺陷。既有這樣事體，那末吾人益須達到完成，必能絕對與永久的統一（神的理念）相結合。他又說：人若不廢其人

事；而又不能成其爲神，則社會即須承認不能達到哲學的目的。但是，社會常由成員密接的結合，遂不能不努力與完全統一達到一致的理想狀態。「共同之完成」「種族之完成」，即是社會中吾人之命運。因此，吾人有兩種熟練的必要。一爲給與性之熟練，換言之，即對於他人自由存在之作用。一爲感受性之熟練，換言之，即他人對吾人之作用。

人類的天賦及才能，自然的相同。但是人類最高的原則，天賦與個人者，仍爲平等的發展。所有的才能，是達到最高完成的要求。所有的個人，若能力不能同樣發展，則同樣的社會中，所有的人均應受平等的社會教育。因爲一切社會的最終目的，即是社會成員完全平等的緣故。

這種社會本能，是不能不活動的。換言之，即是本能不可不自由與理性的存在相互作用。本能的形態，可分爲二。一曰傳達本能，一曰受容本能。把優秀的方面，傳之於愚劣方面的本能，一人的優秀者，把榜的愚劣

者使其與自己躋於同等地位的本能，謂之傳達本能。以他人的優點，矯正自己的弱點之本能，謂之受容本能。這時候的一切個人，遂不能不努力於直接從社會培養自身的缺陷。社會以一切個人的利益為共同財產，所以不能不替自由使用者來蓄積。

熟練教養的目的，常與永無終局的理性和自然鬥爭，以理性克服自然，以理性矯正自然的謬誤。社會只要有一人存在，即為一人而謀存在。一人所不能做了的事，則以結合的人力為之。所以從自然所給與的不平等中，把一切事物結合為一團，作成一種韌帶的基礎。欲望的刺激，及加倍愉快的刺激，亦常與人密切結合。

費氏雖認為因階級的存在，悲惜人類的的不平等，然他則視為必然的事。不過費氏不承認門閥的階級，且認為階級所屬的選擇，各個人各有其自由。若各個人強制其所屬階級，或拒絕其所屬，則適者不得其適所，即為社會

失其肢體一樣。」不論何人，都是爲他的自身享樂而活動，並無爲同胞而活動的思想，除爲他的教養之外，即沒有無所用之的權利，因爲他也是由社會勞動而得勞動的階級。這樣的勞動，在某種意義上是社會的生產物，是社會的財產。若他不由勞動効用社會，則社會必向他剝奪其財產。一切的人，不單是想在社會上有用，並且欲爲人類向上盡其全力以達目的。何以如此呢？因爲他們欲從階級不平等中，求其新的平等的緣故。換言之，就是因爲一切的個人，都有文化的平等發展之可能的緣故。」費氏所言，實是理想的狀態。吾人對於理想的狀態，不可不精進努力。

至於各階級的必然性，費氏由左列的論據承認之。他說：假若階級不存在，則一切個人，非常常從自然起首教育不可。換言之，就是非把過去數千年的生活從頭演習不可。如其是那樣的狀態，人即不能進步。所以，無論什麼人，社會對他總以選擇可能或容易的教育部門爲正當。他希望榜

的個人也如他一樣享受各自的教育利益。此無他，即是社會中階級分政的起源及理由。

費氏在他的「學者本分論」最後一章裏，斥責英法派的自然法學說。他所斥責的，即是盧梭素所熱心讚美的自然法學說。費氏以爲這種假定，即是非科學的。盧梭所處的時代是不道德的，所以他覺得罪惡泉源，極其發達。當時的文化，彷彿與有關係。除了自然狀態之外，似乎已無救濟人類之道存在。而盧氏所說的自然狀態，則非人類特有能力所構成的東西，那是不會表現出來的。因爲人類有了動物的欲望以外之欲望，便不行的。人亦如野外住着的動物一樣，非生活不可。此種狀態之下，盧氏非難對象的罪惡之不存在，反而証實。但是，人類不是下等動物，所以也不能完全止於那樣的狀態，這亦是真實的事。由這樣自然的狀態，雖是可以廢止罪惡，但這種狀態，亦能廢止道德與理性，到其時，豈不是人類也成爲無理

性的動物嗎？換言之，一種新的動物種類發生，則人類便不存在。所以，自然狀態，不過是一種擬制而已，是不適合人類本質的一種廢話而已。

總之，「學者本分論」中所表現的，於社會學思想上最堪注意諸點，大約如次：

- 一、樹立本質的社會普遍主義之概念。
- 二、認識社會的根本法則之相互性。
- 三、社會階級之必然的存在，但其階級之選擇為自由的。
- 四、排斥社會以前的自然狀態。

此類的見解，都是社會學的見解之萌芽，且其見解之發展，吾人認為是費氏的國家學說。至於他的國家學，則於「根據於知識學原則之自然法的基礎」(Grundlage des Naturrechtes nach Prinzipien der Wissenschaftslehre 1796-1797)中，表現出來。

(八)費氏在「自然法的基礎」中，檢討自然法的理論。他在先雖受自然法的影響，但這著作，卒能脫却自然法的巢臼。費氏說：自然法元來就不存在，所有的人類原權，不過一種擬制。其結論雖如此，但他行文的中途，似又未能完全脫却自然法的影響，倒反依據於自然法。因他議論國民契約，差不多仍照着盧梭所說的一樣講。費氏說：這個時候，還沒有一種社會理論的體系，所以如此。至於他的任務，全是對於當時的支配學說作精神的鬥爭。他對於當時的支配學說之妥當性，尙未十分相信，所以慢慢的與此通說離開。他所以與通說鬥爭，可以看做他的新學說之創立。

據費氏之言，法的概念，雖有自由的理性存在，但尤與其他的同質結合，再由其結合的關係，各個人為確保他們自由的範圍起見，遂不能限制其自由的大部份。法的概念，即是自由人相互間必然關係的概念。法的目的，即是自由人各自間的共同生活體。人是人與人之間才有人，所以人

類不能成其爲別的東西。普通說，人類必是多數的。所以人的概念，不是個人的，乃是種類的。費氏普遍主義的社會觀，亦即萌芽於此。他對於原權的演繹時，即論証原權的假定。此種假定，又是以其他的人類存在的抽象爲前提。詳細說，他是以爲人類的原始狀態及原權，並不存在。實際上，人是在社會裏才與他人有法。所以，原權不過一種擬制。把個人包括於財產契約中的問題，他亦論及。其結論是：自然狀態中，維持契約的保證並不存在。何以呢？因爲自然法範圍裏，法的關係之可能性，還未相互真實信用的緣故。所以，一切人都有完全道德時，外表的法律，不待言是無作用的，僅有道德能行。若這種道德律不能行，則外表的法律才有用，而且是以強制行之。這種強制，惟於共同體中能行。所以人類相互間法的關係（即自然法）除了共同體內及現實法之下，並不會起來的。

費氏以爲國法的主要問題，結局反能形成一般的意志。因爲一般意志

的目的，在相互的安全。一切人就相互安全之點，亦不可不一致。這樣的事是實現的，並且非實現不可的。尤其是非以外方的權力促其實現不可。

國家權力，在國裏是由國民契約而確立。但費氏乃將國民契約分解爲二：

一、財產契約 這種契約，真是消極的。一切人都承認傍人的財產，反乎保持財產而干涉財產，相互約定反對。因爲這種契約是消極的，所以效果甚少。

二、保護契約 這種契約，就是某人侵害傍的財產時，相約彼此援助與侵害者鬥爭。

於此，費氏假定問道：這種保護契約的對方是誰呢？或是對定的個人要求保護嗎？他答道：要求保護，並非爲誰，是爲大眾。亦不是誰受侵害，向特定個人要求保護。保護誰的概念，是不能確定的。此無他，即是不特定的概念。因此，由吾人所思惟的全體概念，不僅是單獨成立，實際上是

全體概念都成立。不僅是單獨的各個成立，是普遍的概念成立。換言之，就是自然當其創造數多的個人時，使之分離開的，又令其於國家內結合起來。所以，理性是一而已，理性感覺世界的實現，也是一而已。人類是理性唯一的組織的團體，而且是正在組織的團體，人類亦是許多相互獨立的個體分離的東西。但是國家自然的組織，已廢去這種獨立的現象，到了道德包括全人類的時候，即可以融合各個的個人。

照上面所說，對於侵害財產的保護，由全體執行之。換言之，保護契約的保護者，即是全體。個人相結保護的契約，全體則相約保護個人。因此，個人與全體融合，成爲全體的一部。此時，財產契約與保護契約，非附加以第三契約不可。所謂結合的契約，即由此組織個人爲全體之一的契約。

（九）費氏在「自然法的基礎」中，不僅消極的對舊學說加以批評，而

且積極的建設自己的學說。他於批評國家契約說時，即樹立有機的國家學說。他說：國家也如樹木一樣，樹木的一部份，為維持其生命計，此一部份亦必然的非維持其全體不可。所以說國家是有機的自然的產物。一部份損，即是全體的損傷。因為有生命的有機物，其行為及關係的決定原因，不單是存於有機體自體之內，且能存於有機體自體之外。相同的關係，孤立人及市民間都能存在。惟孤立人，僅為個人的利己的利益而行動，（欲望的壓迫）市民則不止為自身，並與其他有關係。換言之，市民充足自己欲望之外，對他人亦多有所為。而且他自己最為必要的欲望，並不待他自身的活動，有時反由他人的活動而得充足。一切的有機體，常包括各部份的全體。部份既包括全體，所以能維持其自身。國民對國家的關係，亦莫不然。所有的國民，由全體所賦與的身分之內，維持其自身，並維持其全體。

據古典哲學者說，則國家的目的，不論對內對外都應保護國民。除此
之外，國家即無傍的目的。費氏的「自然法的基礎」中，也主張說：人第一
就是為相互的安全與國家締結契約。惟他的財產契約說，則與當時的通說
不同，似乎僅以物質財產為個人的目的。財產契約的目的，則在外表感覺
的世界，個人亦得自由行動之一點。所以，財產契約的對象，並非財物，
乃是個人行動的可能性。若對個人而危其此種目的，則苦痛發生。這種苦
痛，遂為個人的存續而要求行為、行為的欲望及其可能性。苦痛是什麼？
就是饑餓。而求食的願望，一方為原始的動力，同時，希望滿足的事，即
是國家及一切生和本能之最終目的。

到此，費氏又有新的國家原理表現出來了。他說：大凡一切自由行動
的最高目的，即能發生一般的目的。一切的人，都有這種目的。若自由能
一般的確保得了，那末人就有生存的保障。能生二字，亦即人類絕對不可

侵的財產。一定量的物質人財，爲一定的使用而歸屬於人。且其使用之最後目的，還是爲「生」。能保持此種目的的成就，即是財產契約的精神。所以，一切的人，不能不由勞動而生存。此無他，即是一切理性的國家制度之原理。

到此，費氏又把思想上的轉移趨向經驗出來了。他從個人主義的財產契約出發，演繹到生存權。(Das Recht auf Existenz)因此，才把法律的國家觀克服了，並代之以厚生的國家觀。由財產契約的關係，一切個人能保證其自由行動者，已於由勞動而得生存的默認前提下承認了。換言之，即是勞動權(Das Recht auf Arbeit)的承認。國家爲此，亦不可不努力。國民在其所與的範圍內，亦須盡其所能以求生活，如其有不能生活的證明時，即可對國家要求保障生活。(即正當的要求權)所以，國家對於各個人的勞動，亦有監督的權利。因爲國家以內，貧者及怠惰者存在是不好的緣故。

對國民救貧設施的必然結果，即是國家的勞動強制。爲此之故，包括司法、立法、行政，三權的國家強大權力，所以有必要。行使國家的強大權力而欲期其適合目的，所以有執行官或監督官之必要。於此，吾人就能看出國家社會主義的思想了。

以上所說，是費氏「自然法的基礎」中最重要兩點。換言之，即是國家的統一性與全體性以及厚生的國家觀念。這是他「自然法的基礎」中所表現之社會觀的大本，再把這種思想發展而爲社會問題的解決策以及理性的國家者，即是他的「封鎖的商業國家」(Der Geschlossene Handelsstaat, 1800)一文。社會主義史家，多於稱讚此書，但此與費氏的哲學體系、時代精神，無甚關係，不過一種空想的一產物而已。其實「封鎖的商業國家」一書，也不是空想的產物，全是依據他的普遍主義的社會觀，想把社會問題解決一下的作品。至於他的哲學計畫，頗能於柏拉圖之理想國及其他理想

國之組織，加以相當的認識。可是他的計畫，他主張是不能直接實行的。自知之明，有如此者。但他也不盡信他的哲學理想，未必絕對的不能實行他的理想，即是理性國家，(Der Vernunftstaat) 不待言，現實世界之內是不會存在的。至於歷史的現實國家，亦不能突如成爲理性國家，這種困難，即是國民的大不幸。但是慢慢地發展之後，歷史國家亦能與理性國家相近。費氏立於此種見地之上，所以才寫出將來的理性國家之封鎖的商業國家。

(十)從原子的機械的社會觀移轉方向到普遍主義的有機的社會觀，已如上所述，即是費氏「自然法的基礎」。康德及以後的德國哲學，把舊時自然法的個人主義破壞了，而代之以普遍主義有機的社會觀，這是德國精神史上偉大的貢獻。費氏否定孤立自足的個人概念，發見有生命的創造的共同生活體之概念。康德所主張的人類自主、自己決定諸說，似仍立於個人

主義的地位。費氏則超越一步，以人類為非個人的，乃是有多數精神的相互作用之一員。依據此種思想，在藝術及國家學之範圍內，可把社會本質，解作普遍主義，且主張又最有力的，即是浪漫派 *Romant'sche Schule* 一般人。

完成古典經濟學系統的自由主義社會觀，在資本家的經濟組織之下，斯密士、馬爾薩士、黎卡多、諸人，均認為害惡不可避免而止。到了費特，才主張由國家漸次干涉以救濟社會的害惡。所謂的浪漫派，即是立於費氏議論之下的人。

浪漫主義，普通多係認為一種藝術的傾向。許勒格 (*Bruder Schlegel*) 兄弟、諾法利 (*Novalis*)、布達塔諾 (*Clemens Brentano*)、亞爾敏 (*Armin*、*Im V. Armin*)、哈福德 (*Th. A. Hoffmann*)、愛亨多福 (*Joseph von Eichendorff*) 等，即是藝術傾向的代表，更是認為浪漫主義滲透於生活各方面的

人。惟是浪漫主義的本質，哲學上表現最多。超感覺的東西、先驗的東西以及對神或永遠的關係，意識的或無意識的支配了浪漫主義的藝術及科學。所以浪漫主義的本質，亦一世界觀也。浪漫主義者，對於現實的苦惱、死的煩悶、以及偉大而永遠的事物，常懷一種憧憬。至於浪漫派的特徵，即是對於實在之不可解的哲學感情以及懷疑與神秘的抗爭。這樣一來，無異於強調浪漫主義的不合理性。而當時的個人主義，雖立於十八世紀合理的唯物論上，但浪漫主義，正與之立於反對地位。

浪漫主義，無論何處均與個人主義立於反對地位。尤其是對於原子的國家觀，反對更甚。浪漫主義，以人類為宇宙之一部，所以人類一切的主觀，並非孤立的，乃一般社會之一員。人在國家或社會上，不是自由的主體，乃共同生活之一員。其全體觀念，若移於社會，則其懷疑與神秘，亦即發展到共同生活上。

這個全體的觀念，其主張有機的觀念最力者，爲哲學家謝靈(Friedrich W. J. Schelling)氏。謝氏把有機體之觀念，從自然移植於人類之精神的及文化的生活之內。有機體的觀念在社會上適用的，就是有機的國家觀。有機的國家觀之樹立者，在浪漫主義者中，算是繆勒、哈勒(Ludwig von Haller)兩人。他們對於個人，把國家批評得很好。與自由主義者所主張的一樣，國家並不是爲增進國家成員的幸福而服役的。同時，浪漫主義，還能尊重歷史。所謂尊重歷史，即是研究各民族的歷史，所以才能知各民族的意義。高唱民族的感情，反對自由主義的世界主義。換言之，尊重歷史，即是過去的理想化。把現在社會上的害惡，使其復歸於過去的理想社會，或者可以矯正其弊。

這樣有根本立腳點的浪漫主義，在社會科學上足以做代表的人物，卽是繆勒、歌慈。(Friedrich Gentz 1764-1832) 哈勒、三人。但他們三人

的議論，學說上亦未必一致。尤其是哈勒之世襲的國家學說，乃以中世國家爲私法契約而成的東西。這種主張，完全不是浪漫的議論，乃個人主義的議論。從真正浪漫主義的前提上出發而又最足以代表浪漫主義的社會思想家者，仍是繆勒一人而已。

(十一)浪漫主義的思想，以繆勒爲達於極點。他的「國家學要論」，(Die Elements der Saatskunst, 1809)即是浪漫主義社會思想的代表著作。他這著作，也可說是自浪漫派初期以來成其大業者。社會國家經濟，多由繆勒的哲學及宗教的見解而來。所以他的著作刊行後百年之久，只有少數的識者知其價值，現在則一般都知道了。

繆氏以爲：國家與社會，是同一構成體。離開社會國家的個人，是不能想定的。費氏認爲社會的根本法則而有相互作用，繆氏則認爲是對立。對立云者，即爲社會的存在之運動，無此對立，社會即至衰滅。對立的學說，

繆氏在哲學的及美學的著作(Die Lehre von Gegensatz 1804)裏講過的。據他所說，對立是說明社會生活的根本法則。由個人的對立、相關、相互影響，而生國家或社會的理念。所以繆氏只認國家的理念，不認其概念。何以呢？因為繆氏說：一切概念是死的；是必死的東西。唯有理念是繼續的；是有生命的。

繆氏觀察社會問題，有兩種見地：

(一)社會是由自然而賦予以兩性間的關係，至於相互的生活條件，繆氏稱之曰結合相互的社會法律，亦即法的理念。由此說來，社會是一種法律的構成。人類社會所屬的東西，他不僅為現在生存的人們打算，既死的祖先，也是計算在內。他們由看不見的結合，與生存者結合。吾人從祖先以來，繼承種種的經驗與思索方法，所以吾人的經驗和思索方法，遂被其支配。

(二)社會一由於人類相互依存及與自然的鬥爭，再由於必要的相互扶

助之欲望，乃發生經濟的構成體。

繆氏社會觀的出發點，即是家族。費氏於此，則求之個人。費氏以爲人類不平等的主要原因，可向人類自然的能力之差異上去求，而繆氏則向年齡的相差及性的相異上去求。所以，他認爲人類中不變的不平等是存在的。至於貧富貴賤及其他之差異，不過由本質的差異分派出來的。這兩種本質的差異既存在，所以他的國家學也不能不從家族的原理出發。

繆氏說：地球上不合理的¹不平等，可由人類廢止得了的。人類的行動，常常平均不平等，並努力把分離者結合起來。但繆氏却不相信世上一切的不平等，都能廢止。所以他主張本質的差異得正當之調和，社會的調和也才會生。換言之，就是沒有對立，即無何等生命，實在即不能存在。老年及青年、男性及女性的原則，同一社會中，所以不能不表現出來。由此表現，各種階級因而存在。僧侶、商人、藝術家、貴族等，即其明證。由此

說來，繆氏所稱的社會，不是平等而自由的人們所結合，乃不平等之團體的結合。

(十二)繆氏把社會學說的全體系，樹立於對立之上。他以為無論何物，都不會永續的存在。一切物件，是不斷的流動。所以他認為一切概念與定義，何事俱不能說明，而且是無價值的。他把通行之國家論的缺點，稍加以國家之特定而狹義的概念，所以他說國家也沒有什麼概念。但是，吾人（著者口氣）却不能認為國家是固定的東西；是一種死東西。只能認為是發達與運動的。換言之，亦能認為是理念的。一切概念，時時於流行中消滅。唯有理念，是永久而生活的。

繆氏認為法國革命的一切錯誤，就是把所有的個人從社會的結合中分離，對於舊國家形態，誤認為可由外部與以新形式。他認國家為「真是有用的發明」，為除去許多不便，才有這種保持互相安甯的機關。至於著

通說法：「雖是不便不快，亦得生活」的話，他是排斥的。他說：人如一切生物與自然之結合一樣，人在市民的社會中，由各方面編製於國家之內，欲從國家抽出個人是不可能的。他又說：國家並非爲着市民生活的利用與滿足而設定的人工制度，國家是市民生活的全體。所以他以爲：市民的或人類的存在是一樣的。並且，人類不能於國家以外可想而得的。國家是精神的及肉體的必要中之必要者。人類不單是在數千年來的文明社會，大凡通乎時與地，他們若無國家，卽不能有見、有聞、有想、有感、有愛。

繆氏立於這種見地之上，對於自然法的社會觀，乃以喜笑怒罵與之鬥爭。然則，國家的發明，是在何時何地呢？以此爲問題的自然法，却是一怪物。世之人，多以怪物去批評現實法。(Positives Recht)世人多以一切的現實法非真實的，乃是不自然的東西。更有人把現實法從自然法中去推論。所以有許多人不知什麼是自然法，什麼是現實法，有時只見捲入自然

法的空論裏。至於自然狀態的想定，更是世界上最無根據的部份。

祖第德士(Thuydidee)的歷史所描寫的以前狀態，大概如此。據正確的說法，則國家不問何時何地皆常存在。國家以外的法律觀念，是不能想定的。法的觀念，與國家相並而生。所以，法的觀念，人類共同生活將起未起之時，即已發生。國家與人類由來同久，則人類共同生活，即不能在國家之外。故國家也可以說是人類相互結合的法律構成體。國家不僅是法律的構成體，直然是與自然永久鬥爭的人類之同盟。人類與自然鬥爭，社會的勢力才會增進。這種過程，即稱之爲「世界史」。人類的全生活，是由與自然的鬥爭而成立。而人類生活，又非相互的同盟，乃不思議之事。換言之，即與人類活動對象的自然相鬥爭上，有結合必要的事。就此點說，國家彷彿又是經濟的構成體。

繆氏對於「國家只是顧慮人類以外的欲望，只要求外的行爲」之繆論、

却相信下去。其所以發生這種錯誤觀念者，因他誤認爲即是斯密士「富之概念」的緣故。斯密士之所謂國富，僅視爲死物質之財的定量，對於學者、政治家、俳優、僧侶等，皆未算在內。惟是以富爲理念的而加以考察時，對於財的生產，又不僅是手的勞動，精神勞動亦參加在內。所以人類精神的欲望與內的行動，不能與國家無關係。國家這個東西，也不僅是工業、小作地、保險公司、或商事團體，乃是全肉體的及精神的欲望，（富與一國國民內的或外的全生活密切的結合，常常以有勢力的運動而爲活動的全體。諾法利以國家爲學問或藝術的社會，而穆氏則要求國家與科學須爲一體。科學這個東西，也是不能在一切理念之外活動，更不能在國土或國家之外成立。所以國家云者，人類行事的全體也，向生命全體而行的人類行事之結合也。

穆氏又與世界國家說相鬥爭，不論世界帝國的形態及國際聯盟的形態，

他亦與之鬥爭。其根據之一，即是哲學。因為繆氏以爲國家是對立的、相互作用的、真的生命的。而世界帝國則是一種冷靜的死的平等形態。人們多由他人的認識而自覺其人格，國家也是在多數的國家之間成立。欲想滅絕國家間的戰爭，乃永久的夢想。反而唯有國民戰爭，國家才能使國民有真的自覺。共同辛苦與共同之淚，乃是一種強力的結合劑。世界國家，就地理的或國民的差異而言，頗無回顧的地方。一切國民的生活，往往由內的關係所阻止。繆氏認爲國際會議及世界帝國的理想，應從政治的理由上排斥。他眼前所見的，即如拿破崙的帝國。所謂的世界帝國，在各不相同的民族間，斷難不偏不黨的判定，且必常以特殊者壓迫全體。其結果，人類最高的幸福是不見，反而形成不可救藥的專制。充其量，不過是以有組織的警察力，擁最強者登世界的王位而已。以諸民族結合於一個世界聯盟，並無地上的權力，只有精神的權力。換言之，不過一個世界的理念及宗教

而已。

(十三)德國理想主義的社會思想，至赫格爾而後集其成，赫氏對此，頗注一番精力。社會之現實的考察，以他的思想為基準，在德國內，是集其大成的。

赫格爾，於一七七〇年生於許特加爾地方，其後，入取賓根大學的新教神學部，研究神學與哲學。當時的同學中，後來成為浪漫主義大將的阿達林 (Friedrich Holderlin) 謝靈輩，竟在其內。從一七九三年到一八〇〇年，在柏林及菲蘭克輔特地方作家庭教師。從一八〇一年至一八〇五年，則在耶那大學當哲學講師。這時候，他與謝靈同辦「哲學評論」的雜誌。五年，任助教，七年，著作「精神現象學」 (Phänomenologie des Geistes) 一書，但因其年拿破崙的鐵蹄侵到了耶那，大學財政困難，赫氏遂辭叻教授而就漢堡新聞編輯員之職。又從一八〇八年至一八一六年之間，他又在紐

連堡任教授，其時，他著「一本」論理學」。(Wissenschaft der Logik I. Bd. 1812. 2. Bd. 1316) 一八一六年，任海德堡大學的哲學教授，翌年，又刊行「一本」Encyclopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1817」。一八一七年，任柏林大學哲學教授。一直到一八三一年死時止，皆在職。他在柏林大學所編的哲學講義，算是風靡了德國學界，他的哲學，有人說是普魯士國家的公認哲學。在其時，(一八二一年)刊行了「法律哲學原理」(Grundlinien der Philosophie des Rechts) 及其他關於歷史哲學，哲學史一類的書。至於他的全集，從一八三二年至一八四五年之間，一共發表了十九卷。

吾人所注意的，並不是哲學者的赫格爾。不過要理解哲學者的赫格爾，即不能輕視他哲學的或法律哲學的方面。他不僅是一個哲學者，實在由青年時代就是政治研究者。他對於哲學體系的創造，在政治的或歷史的研究

上，貢獻很多的經驗所得之言。

赫氏觀察歷史過程，以社會現象爲一種連續運動的過程，換言之，就是認爲連續不斷的改變消滅，不同的上層形態即能再成。所以，他是一個深有進化思想的人。至於人類自己的變化，社會進化即存在思想，赫氏以前就有的了。但他們的歷史觀的大部份，多認爲由神或由理性所與之目的而進化。說到自然科學，他們以爲人類的理性或人類原始的本能，必爲充滿漸增加的欲望而作用，其結果，或能達到一種完全的狀態。據他們這樣看來，所謂進化或進步的階段，即此階段與其他階段區分的意思。換言之，他們就把一個社會的階段，觀察成孤立的，其以前或以後階段，認爲是有獨立性的。

赫格爾則觀察反此，他把社會階段的發展經過，認爲不斷的變化。一切事物，他都看做是流動的。存在的事象，他也不認爲完成，不過與以前

或以後的同一事象有關係而已。換言之，一種事象，即常常變化之過程的複合而已。而他所欲考察的事象，並非已經完成的事象，乃是注意事象的成立及發展的過程，關於事象的成立及發展的過程上所有的運行法則及傾向，即他論究的事。這種發展的概念，雖經康德、黑達（Gottfried Herder）所預見，但赫氏以前的問題，只是說事象的發展經過如何階段而已。赫氏所研究的問題，是在發展過程如何常時變化。由新的發展概念說，所謂相互作用的問題，即其新意義了。據他的見解，把事象的過程，看做一個關連的變化的，換言之，即是認一切社會現象有相互密切的關係。他認為社會內一切的關係，是相互作用的。例如政治和道德，與宗教有影響，換言之，宗教對政治與道德亦有影響。但其唯一的要素，就是須受一個變化時，才對於其他有作用。若一切要素，作用相同時，則無發展的進步。相互作用的意義既如此，則對於一個要素加以變化的動因，即不能不存在。在唯

心主義者的赫氏，則認此動因為「自己運動的概念」。

在赫氏立足點上認爲最重要的，就是歷史的必然性。赫氏先把可能性分之爲二：一爲形式的可能性，一爲現實的可能性。可能性云者，一事象自己一致者和自己不矛盾者，皆非不能思考而得的東西。譬如：土耳其皇帝，改宗基督教而爲教徒，是一種可能性的。惟是這樣假定，多半不能成爲事實，恐怕是無用的思想罷。但這樣的事，也並不是想不到的。何以呢？因爲內容無形式上的矛盾的緣故。所以，這種事，即屬於形式的可能性。現實的可能性云者，從事象所有的各種條件推測，並非不能思想而得；而多半是事實的意味。所謂的必然性，即與現實的可能性和現實，都是一致的。不過必然性的意味，就是說：某事已發生是不夠的，要認某事是有發生的理由的。所以，必然性云者，不僅某事是如何的問題，乃是何故會存在的問題。由事象的內在理由（或曰原因）所發生的存在點上，必然性即

有其特質。所以，一切的發生事象，不一定皆有必然性。不過與必然的世界並立的，則有偶然的世界。而偶然的世界，亦屬於現實。特偶然是屬於外的現實，不屬於內的規定之現實。雖是偶然，必有根據。何以呢？因為何種事象，皆不能無所根據而起。惟偶然的發生根據，不在自己之內而在其他。所以，偶然雖有個別的事實之性質，但亦不是法則。因為偶然的法則，是不可得的緣故。至於必然的事象，則為合法則的事象。所謂必然的事，即現實的或合理的（理性的）事。赫氏有名句說：「真個是現實的事，即理性的事，理性的事即現實的事」。照這樣講，一切存在的事象，皆非理性的，不過是由事象內的關係必然發生之理性的而已。惟賴有此理性的意味，才有現實的事。

赫氏把這主張，適用在歷史上。他以為歷史的發展行程之內，其必然的事，即理性的。（或曰合理的）歷史的過程上，其無內的必然性者，即非

理性的。(或曰不合理的)所以，歷史的必然，係與內的必然性之變化同變化。今日之必然，不一定是明日的必然。以今日之理性的，認為明日之理性的，亦不可能。對於某種事項與以內的必然性者，即世界精神。據他說，世界精神即是神，司世界進行的也是神。這種世界精神，亦即赫氏歷史觀之不可動的前提。赫氏以本能、利益、感情等為歷史的動因，但這些東西，是作用於世界歷史的，並非獨立的原因，僅是世界精神欲達其目的的一種工具而已。因此，赫氏以為精神及理性，可以支配世界，可以構成全歷史的發展過程，所以歷史的變化，不外乎理性的變化。就是歷史上對立的各種變化，亦不外精神之對立的思想方法的變化。

歷史之辯証法的發展，即不外精神之辯証法的發展。然則，如何而後精神能有辯証法的發展呢？他說：思想的發展，原是解決概念中內在的矛盾。一切概念，都有內在的矛盾。不過這種矛盾，是可以解決得了的。其

方法如次：第一。思想的矛盾，即是一種否定。由此否定，又可以生出新否定。由此說來，思想是由兩種否定而運行，通過兩種否定，把以前的概念再以肯定。所以，一個概念的否定，並非完全的否定。但也不是歸於無，不過是一個現存的概念，由於進展到高形態的概念，而自己止揚而已。至於一個概念的止揚，並非全然概念消滅了，不過是從舊概念移轉到新概念。由此說來，一個否定，同時亦是一個肯定。

赫氏所說的世界精神，能採取民族精神的形態而實現其內容。其實的行程，即是歷史。歷史的各期，由特殊的國民代表。一國民之所以成爲支配的勢力，因爲有實現其時代的世界精神之內容的緣故。盡此實現本分的國民，把支配權力讓於新的國民。國民的興亡隆替，卽國民各盡其本分。不過新的展開，亦不能不有新的勢力。赫氏據此原理，把歷史分爲次之四大時代：一、東洋的專制時代。二、希臘民主的共和制時代。三、羅馬貴

族的共和制代時。四、日爾曼民族的君主制時代。

(十四)有唯心歷史觀的赫氏，對於國家社會，又有什麼見解呢？他把國家與社會，截然區別。赫氏以前的學說，並不如他嚴密的區別。例如：費特的見解，固是把國家與社會區別開的。不過費氏的區別，則認國家爲社會之一種特殊發展形態。國家對於社會的完成，其任務即算終了。但赫氏則認國家爲非社會的高等形態，且社會完成，其任務亦未終了。換言之，國家與社會，是全然不同的。

赫氏研究對象的國家，是純粹的國家。他是立於法國革命的思想背景之下，(即啓蒙思想及主觀論的政治、宗教、哲學的反動影響)所以對於各種思想要素的合理主義及自然法的思想，頗尊重歷史的，由此見地，他才認國家不是各個人人工的作品，乃是國民精神歷史發展的成果，且成絕對不動的自己目的。因此，歷史的存在之國家，其起源及形態，雖有種種，但

研究那樣具體的問題，却不是他的目的。他的目的，則在研究此等具體的實現的國家中內在之概念及觀念。換言之，他所欲求的，即是國家觀念。他以為：國家是一般理性的意志之憲法組織。國家雖以構成的個人意志為基礎，但形成國家的意志自體，却不能不是一種理性的東西。所以赫氏說：國家是倫理的全體，倫理觀念的實現，自由的實現。而其目的，則在一般的利益。

赫氏的國家觀，並非實現的國家，乃是一個哲學的國家理想。——赫氏對於當時的普魯士國家，似已露出國家之理念實現的口吻、——且他的國家論，亦不是從來歷史的國家論，他是想從國家的理念演繹國家的本質。至於國家如何歷史的發達而來？實現的國家有如何的組織？在他則不成問題。赫氏以為：國家是在他的腦袋裏國家，至歷史的國家，又是別一物。現實的國家，乃未完成的國家，而未完成的國家，其發展過程，必至倫理

觀念的實現的完成的國家。

據赫氏的見解，國家與社會是儼然對立的。國家並非社會，乃是共同體。從來一般人的見解，原始的社會，到了一定的發達階段，不成爲國家，因爲國家與社會，本質不同，而其相互的影響則並存。他認爲原始的社會集團，只是家長的家族。此家族與彼家族，到了相互交涉的時代，才生社會。各個家族，各因其欲望而行動。各追求其特殊目的，各充滿其欲望，相互依存的組織，才見成立。所以各個家族的生活及安甯，與其他的家族相關聯。又因爲相互依存之量增加，其相互依存之性質也有變化。至於這種相互依存，是共同生活中必然的事，所謂社會的關係，至此益見。

社會欲望的充足方法，就是勞動。因爲由勞動而對直接供給的材料，按照適用上加工。這種勞動的社會過程，起初雖是很簡單，及至欲望或充足欲望的手段增加，則有特殊化及分勞的必要。因此，社會爲充足欲望起

見，遂發生勞動組織。至於充足欲望，即是社會之行動範圍。

赫氏所謂的社會，乃市民的社會。而市民的社會，在全體個人的利益上，則是所有的個人對所有的個人的戰場。

說到勞動的特殊化，乃是分勞的進步與勞動技術優劣的結果，而個人間財產的不平等，亦必然以起。所以，市民的社會，決沒有無差別的大眾。何以呢？因為欲望與充足手段及勞動之如何，頗能引起理論的實踐的教養和特殊組織的緣故。（即階級的差別）這種階級，在當時社會中約分為三：第一：以土地自然的產物為財產的農業者。（地主階級）第二：以自然的生產物之變形、變位、為業的都市勞動階級。（手工業者階級、工場業者階級、及商業者階級、）第三：以社會狀態的普遍利益為業務的官吏階級。若市民的社會，沒有何等障礙而活動，則人口與產業，即不斷的發達。其結果，一方面利潤增加，一方面富的集積亦益增大，而他方面則勞動階級

的從屬與貧乏，更日益增大。

家族、市民的社會及國家的關係如何？據赫氏辯證的方法說，則家族是正措定，社會是反措定，國家是綜合措定，市民的社會，則與家族共同止揚；而又包括於國家之中。在普通科學的概念上，似乎先有家族及社會，照辯證法發展的結果，則國家似已發生。在現實上，似乎國家最初即存在，其內容，則家族發展至社會。所以，惟國家為真正人類生活的根據。

(十五)在以上的數章中，把近世初期英、法、德、等國社會學思想的發達，截至十八世紀後半及十九世紀初葉，大體紀述一遍。最初所記的，余(著者)以社會學的方法為社會現實的經驗的觀察，對於社會學的形式發達上，直接間接所貢獻的諸思想家，亦經略為言之。

中世的社會崩壞了，近世社會成立的時候，經濟方面，以土地問題為中心的社會問題起來了。因為村落共有地之私有化、土地所有的集中，多

數農民的貧困及離村問題，因緣而起，為解決這些問題，事實遂有許多方策出現。此類的問題，僅以奉神之命、沐神之恩一派的簡單思想解決，是不可能的了。就是自命為神的使者之教會，也成了一方的當事人。這個時代烏托邦的諸思想，雖其態度沒有神學的意味，然對於事實，則須嚴密的檢討以為立足之地。謾罵的烏托邦，其精神確是學藝復興時代的理想主義，惟對於當時社會事象，亦有深刻的觀察。

政治問題的大國家之成立，現實的歷史的研究，比較倫理的宗教的研究為必要。馬智維利的政治論，認為政治學是從倫理宗教的束縛解放出來的。宗教革命的戰將路得所說的，雖脫不了中世教會的臭味，然肯定俗權、個人之神直接交通以破壞教會的智識統制權，却是一大貢獻。因此，近世初期的社會思想，雖非直接的形態，然對於現實的、經驗的方法，則有很大的貢獻。

近世國家基礎之確立，關於國家本質的學說頗有必要。說明之者，不待言即是自然法學說。自然法學說，被辯護專制國家者所利用，同時，亦被攻擊者所利用。（哈布士與盧梭）自然法學說，本是從古代就存在的一種思辨的思想。對於以神爲社會生活指導原理的神學思想，改稱之爲自然，但國家則須達到人類社會生活的某階段始能形成。這種主張中，從社會學方面看來，有兩個重要問題。一是人類的自然狀態，即國家形成以前之狀態的主張。一是國家形成的契約說。此二說者，即欲證明無國家的社會可能與國家由契約而結合的情形，對於國家與社會的本質問題，算是立了深於研究的根據。

十七十八世紀的英國，社會契約說崩壞了。社會生活的自然性，（社會的構成）並不由於人們的契約，乃是由於人類性情的自然之說，遂代之而興。大概說，國家並不由契約而成立，須達到人類社會一定的發展階段，

自然的會發生。換言之，就是由家長的大家族聯合起來，慢慢地國家會成立，而其成立，又是自然的。社會形成的根本要素，與其說是理性，甯可說是感情。到了此時，國家與市民的社會之對立，已見端倪。

法國社會學思想發展的傾向，雖與英國頗相似，但在法國，從近世初期起，關於自然環境的社會生活，異常重視。這個重視自然環境的學說，即是形成近世社會學思想的顯著特例。法國自然法的思想，截至大革命止，確是支配的思想。大革命之後，唯有第三階級成功，於是對於政治與社會，又再加以考察。法國社會主義學說的貢獻，以聖、西猛為頭一人。聖、西猛的門第中，則有孔特氏。孔特在社會學上的地位，簡直可以稱為鼻祖。孔特的社會學及社會主義的思想，法國是很發達的。至於孔特以前，尼奧、西猛相提並論的，不能不推富利。

德國的古典哲學與浪漫主義，和經驗的、現實的研究有很遠的緣法。

但兩者的關係，却不甚遠。浪漫主義，從傳統的尊重，常顧慮到過去。而過去的顧慮，亦即是尊重歷史。歷史主義或歷史派的現實的、經驗的、研究法，實以浪漫主義為創造者。把古典哲學的社會思想方面綜合大成之赫格爾，亦受浪漫主義歷史方法的影響，所以他雖是立於理想主義的地位上，但又常常忘不了回顧現實。

再如赫氏的古典哲學方法的社會學思想家，德國還有二人。一是馬克思，一是司丹恩。赫氏是一八三一歿，馬氏與司氏的文筆時代，約在一八四〇年，當時急進的社會思想家的貢獻，頗有適當的批評。

英國社會學思想的發達，余擬摺筆於法格森。他的社會學的方法，因為比較的明確一點。不過他與英國社會學建設者斯賓塞之間，相隔約半世紀。法氏以後的英國社會學的思想家，遂分派別。正統學派經濟學者，則有馬爾薩士、黎加多、米爾、等，保守主義者則有巴克，(Edmund Burke)

哲學者則有邊沁 (Jeremy Bentham) 立於法、斯、二氏之間的諸思想家，比較的論斯氏者較多一點。

所以，本書中只是說明英、德、法、三國社會學的研究方法，經過如何的路徑發達而來，關於社會學的研究方法形成後的發達，擬於說明社會學建設者孔特、司丹恩、斯賓塞時，再為詳言其中心體系。若此書在近世社會學成立史題目之下，為余之社會學史第一卷，則社會學建設篇，當為第二卷。甚願讀者，少待將來。