

萬有文庫

第二集七百種

王雲五主編

社會思想史

(一)

鮑茹德著

徐卓英顧潤卿譯

商務印書館發行



社 會 思 想 史

(一)

著 鮑 德 斯

譯 徐 卓 英 顧 潤 卿

漢 譯 世 界 名 著

原序

一 初版序

本書爲研究社會學者而作。在這裏面，供給了許多基本材料，使學者對於人類進化的動向，有相當的認識，藉此可以了解目前一切重要的問題，而且深信人類思想的力量之偉大。

本書爲便利初學起見，力求簡明，由淺入深。每章分別敘述的各個題目，都可以作更進一層的研究。學者能完全領會各章的意義，一定覺得許多問題，有再求深造之必要，倘因此引起學者的研究興趣，固然是著者所馨祝的。一九二一年，六月一日序。

二 再版序

本書每章的材料，都加以補充，應該請學者格外注意的。這種補充的材料，足以使學者更求進

益，而同時對於闡明各章的意義，也是很有幫助。

每章的文字，也加以修正和充實。凡是最近社會思想方面的新發展，已添在最後的十一章裏面。本書再版之後，篇幅已較前增多一倍，同時著者希望本書的內容，也有相當的進展。

凡是可供討論的問題，載明在每章之後的附註內。這一類的材料，可以在課餘聚集同學，互相切磋。倘若人人能做預備的工作，來討論這許多問題，一定會發生特別的興趣。但是，各個問題的探討，當以事實和它的意義為歸宿，不可徒尙空泛的議論和爭辯，這是很緊要的。

鮑茄德斯，一九二八年一月一日，作於南加利福尼亞大學。

目錄

第一章	社會思想的界說	一
第二章	早期的社會思想	一一
第三章	古代開化民族的社會思想	三二
第四章	希伯來人的社會思想	五八
第五章	柏拉圖派的希臘社會思想	九四
第六章	亞理斯多德派的希臘社會思想	一四二
第七章	羅馬的社會思想	一六六
第八章	早期基督教的社會思想	一八〇
第九章	中世紀的社會思想	二一五
第十章	謨耳派和烏托邦的社會思想	二三五

第十一章	個人主義派的社會思想	二六七
第十二章	馬爾薩斯與人口論	三一—
第十三章	孔德與實證派的社會思想	三三六
第十四章	馬克斯與社會主義派的社會思想	三七三
第十五章	巴克爾與地理學派的社會思想	四〇五
第十六章	斯賓塞與機構論派的社會思想	四五七
第十七章	萊思脫·華德的社會學	四九〇
第十八章	人類學派的社會學	五三五
第十九章	社會優生學	五九九
第二十章	社會學中的衝突學理	六二四
第二十一章	社會學的合作論	六七五
第二十二章	心理社會學的思想	七三三

第二十三章	心理社會學的思想（續）	七七九
第二十四章	實用社會學的趨向	八五八
第二十五章	現代基督教的社會學	九〇三
第二十六章	教育社會學的興起	九五二
第二十七章	社會學研究法	九七二
第二十八章	社會學思想的發展	一〇三七

社會思想史

第一章 社會思想的界說

人類面對着種種錯雜的社會問題，感覺到莫可名狀的惶惑。他們的思想，時常墮入五里霧中，沒有明晰的答案。可是，最近一般的人們，都開始研究社會的各項問題了。這種努力，很值得擁護的，遇到可以幫助的地方，應該儘量地貢獻給他們。要是一般的人們，都能了解社會思潮的一切機巧，那就離開德謨克拉西的成功不遠了。

大部分的社會問題之分析，都是偏於學理化。這許多探討，不是瑣屑，便是含混。社會思想的真義，很不幸的給一般理論家完全占有了。大多數的人們，都不懂什麼是社會思想的意義，更不覺它對於人生有什麼利益，因此大家對它，都存一種蔑視的態度。現在社會思想的精粹，是應該普遍地

變爲平民化，使人人能够接近它。

一般實踐家所思索着的社會問題，常常是主觀的，他以爲個人的經驗和觀點，就足够了。他感覺到不平的意識，處於對他不平的環境，就抱定了偏面的思想，結果，自己製備一種『頭痛醫頭，腳痛醫腳』的補救辦法，或感情用事地接受了一種現實的固定方案。有時候，他提倡單純的主義，以應付社會上一切的惡習，或是規定單純的救藥，以醫治社會上一切的弊病。他的觀察，時常拘泥於一隅的，他的抽象力，是幼稚得很的，因此他的結論，是偏狹的、意氣的。這樣的結果，他不是錯亂無主，便是執拗陳見。

這種實踐家，根本不懂得理論的。同時，他卻也是一個最危險的理想者。他在譏笑着理論，而結果則墮入錯誤的理論之深淵了。譬如，他不明瞭橋樑是不應該架在窪土之上的，同時也應有研究築橋的原理之必要。現在社會上的實踐家和理論家，互相在詬罵，不知道大家起來合作，把兩方的觀點，融會貫通，爲世人造福。所以這世界就杌隉不寧，一切的社會問題，一天一天積累如山了。

社會思想進展的途程上，還有一種困難的障礙，就是缺乏相當的基本知識。人們在自己對於

根本原則尚未了解以前，貿然地貢獻着解決社會問題的方案；而且他們是常常不願意去考察那種很重要的原則。倘若社會問題的因果，不從歷史上面去細細審查一下，就能夠明白現在的各種社會運動之趨向，這是偶然的。差不多各個當前的社會問題，沒有不是人類歷史上悠久性的趨向之一種表徵。每個現實的社會之癥結，是許多原則經過深長的歷史而造成的。所以要明瞭目前社會上的各種癥結，先要研究它的根本原則。社會思想史，就是供給對於社會問題的基本知識之作品，使人認明當前的各種社會之形態和問題。

社會思想的定義

社會思想的真正意義，就是一種多數人的思想之集成。大部分的社會思想，是談論式的——是散漫的、涉獵的。集團討論式的思想，可以算得社會思想之上乘了；但是這種方式，不很普遍，而且這種社會思想，對於學術界尙少貢獻，也許將來的收穫，是比較多一些。也許將來主要的社會思想，完全要取這種方式。

在過去和現在，社會問題的思想，照例是限於個人方面的。就是說，這種社會思想，是個人或少數的人對於集團的問題之研究。這本書是社會思想史，那麼大部分不得不記載着個人思想家對於社會生活和社會問題的探討。在本書內，社會思想的定義就是這樣，除非另外指明的。

個人的社會思想，大概可以分作兩類——第一種，是關於這個人的同類們之進化論，第二種，是關於這個人或一黨一派的利益之主觀論。第二種的思想，在社會上是帶有破壞性，而為多數人所反對的。所以社會思想的定義，係指第一種的——是建設的，至少是大多數人們認為建設的。本書之範圍，也以第一種的思想為限。

在近數十年以來，許多個人之建設的社會思想，傾向科學化，凡是社會的形式，都拿科學的方法來分析了。因此就有術語的社會學的辭典，以供應這種需要，而社會學的社會思想，也風起雲湧了。本書裏面所敘述的各個人之建設的社會思想，當然也是社會學的社會思想之記載。

社會思想有實質的和抽象的二種。實質的社會思想，很少深切的。它沒有很多的疑問，也不從多方觀察。抽象的社會思想，一定要尋根究柢，詳細細地分析實證的事態，研求多方的關係，然後

擬定妥當的公例。這兩種思想——實證的和抽象的——之區分，完全在意識的深淺，實質的社會思想，是代表一般的個人之思想，抽象的，是一種特出的思想。能夠有抽象力的，深造堂奧，追尋人生之神祕的人，是很少很少。因此，實質的思想，差不多完全占有了思想界之地位，幾乎古今一例。

但是，在人類之歷史裏面，也可以找到少數自由自在的人們，不爲衣食所累，也不斤斤於利祿，更不終身流浪着虛糜光陰。他們是以學者自居，專心地研究真理，這種真理是求解放社會上一般人們的——在變動和繁雜的生命之中，要想解放着，使生命有益處的，更有意義。當這種有閑的人，能夠專心一意地做抽象的思想，他的研究至少有五項過程。

思想之五項過程

(一) 人類和大自然的關係，已經有了不少的探討。原始的人是抽象着一個有神仙的大自然。從有史以來，人類總是帶着宗教色彩的，要想拿神權來解釋大自然裏面的一切問題。這一項思想，就創作了多神教、一神教和神權教。它又創作了神權的信條，而結果則引出很深刻的宗教紛爭，

它是造成恐怖、希望、信仰、社會理想、祀禮等一切的起源。

(二) 在宗教意識之外，去找尋人類和大自然的關係，這就是哲學思想了。他要求用思想的條件，打破大自然環境之謎；找尋一種固定的學理，以解釋大自然的一切。他想用一貫論來說明循環，拿一元論來說明積累。就說大自然裏面的一切變化，是循環性的。他自己覺得創造的進化論，是最滿意的發現。總而言之，他想盡人力之所能，不偏不倚，求出大自然的解釋之最後答案。

(三) 與宗教的和哲學的理論，完全分道揚鑣的，是一種思想之本體的研究。他對於思想的方式，在內在地反覆考核着。自己腦力的組成和作用，都使他感覺到成爲一種問題。這種探討的演繹，就有像完全意識的批評 (Critique of Pure Thought) 一類的作品，或是現在很普遍的名詞——實驗心理學，或心理分析論等等。

(四) 人類也在探覓着地層內物質的祕密。從英國工業革命以後，大家的眼光，很深切地注視到如何利用物質一方面。岩石和地層岩裏面，都已找到很豐富的礦砂，而地下層的窟穴中，也產出多量的煤氣和油質。最新的交通，是利用汽力、汽油、電力等等。機械上的新發明，也是日新月異，層

出不窮，都應該歸功於許多創造的天才的。這一種抽象的思想，使人類增加了很偉大的物質生活。

(五) 近年以來，人類社會上一切的問題，也是受到科學思想的審訊了。在數千年的過程中，人類費了十二分的腦力，以研究人類與大自然及神權的關係和對他們應負的使命，也探討心理和精神的界說，尋求地內物質的資源之享受。但是，一直到最近為止，人類完全忽視了生命之中心——他對於同類們或社會的關係，及應負之使命——雖然應當承認，這問題是不易捉摸的。大家沒有注意到的，就是社會思想，在本書的定義上說的，社會問題之建設的思想，健全思想之中心的思想。因此，這世界在種種社會罪惡之下，一天一天往後倒退，與他的前進差不多互相抵銷。

現在的世界，是空前地需求着社會思想；而社會思想卻沒有充分的預備，以負它重大的使命。在這時候，宗教思想，也成了社會思想化，以便重整旗鼓。基督教在它奪回世界的陣線，大大的需要實驗的社會學理了。

經過許多空無所有的搜索——憑着虛偽的和冷酷的學理——哲學思想也在跑向社會的園地了。心理學也不再是個性的、機構的和形式的，它現在漸漸地想從人類行為中求解釋了。集團

的方法，是被找尋着，以決定個人行爲之根本動機。

同時，經濟思想已達到相當的境地，它正從社會學的知識中，重訂經濟原理的新定義。地球上物質的資源，工商業，及一切的經濟組織，都是依着社會學的原則，重新地度算和估量着。工業平民化 (Industrial Democracy) 的名詞，也在拿社會學的條文註釋。

在明顯的共同生活中，也多量地需要社會學。它是被邀請着來規定教育制度的價值之定義。集團方面也在設法依照社會的方式，使它們中間所有閒散的分，都能利用寶貴的時間。在家庭中，也要恢復社會化的組織。而社會方面，當然是拿新的方法，以代替家庭式或鄰舍式的種種弊病了。

社會思想是大部分的社會形態之產物。要明瞭社會思想，一定先要曉得各個時代的背景。它的益處——糾正社會弱點和不平（註一）——還沒有得十二分的認識。

社會思想的歷史，從人類在地球上開始生活以來，凡各個時代裏面的變遷，都有相當的記載。有許多引證，是根據世界上第一流思想家的作品。讀了這種作品，我們也就像和世界上的威權思

想家，晤對一室了。

討論要目

- (一) 社會思想之名詞的各種意義？
- (二) 社會學的思想之特色？
- (三) 真正社會（集團）思想，爲什麼原因而缺乏？
- (四) 實踐家和學理家的區分？
- (五) 在應用社會方式的事情，專靠實踐的態度，有什麼危險？
- (六) 實證的思想和抽象的思想，各有什麼長處？
- (七) 人類思想的主要各項是怎樣的？
- (八) 社會問題的特徵？
- (九) 集團思想的討論之條件？

附註

(註一) 在列祈登勃吉 (J. P. Lichtenberger) 的社會理論之發展 (Development of Social Theory) 一書裏面，所用的公式，全係先事描寫社會狀態，然後說明其成果。這本很有價值的作品，可以給本書讀者作參考之用。該書為紀元印書局 (Century Press) 一九二三年出版。

第二章 早期的社會思想

原始的人類，都富於好奇心。他們日常看到的一事一物，往往要窮追根源，找尋相當的答案。他們的注意點，全部集中在生活上所遇到的一切有形之現象。他們的想像力，創作了許多荒誕和迷信的解釋。他們所估量着的，不外是日常生活方面的事情，用實證的、描寫的和主觀的語調來答覆。無論什麼地方的原始民族，對於社會的關係之意義，都是不十分了解。考古學的記載，發現了粗淺和簡單的，但是真實的，社會意識之含蓄。早期的許多神話裏面，也承認着社會關係的重要性。當種族生活剛剛開頭的時候，就有了社會公產之意識的粗坯。原始人類的諺語裏面，也暗示着——雖然不是肯定底規定着——社會的責任。

原始人類已經嘗試過單簡的集團行爲。他們對於父系的關係，雖然不很認識，但是對於母系，至少有幾年的情感。這種很微薄的家庭關係，就生出了少量的社會責任。直到宗祀制度發達以後，

家庭的集團就增大了，同時也發現着很深切的社會特性。所以宗族制度，是社會的團結力之先聲。社會公產，就是羣衆思想的起源。像那共有獵場和全族的牧羣等等，都是指示着一種自族思想。集團的跳舞、會宴、建築、慶祝等等，也顯示社會的精神；而戰鬪一事，更足以增進對於種族的忠順觀念。我們來檢查一下各種的自族行爲，就可發現不很清晰的，但是起端的，社會幸福之意識。像森納爾的(Sommer's)自族的行爲(Folkways)那一類作品，記載着多量的，原本的自族思想。

自族思想

最初的宗教，都深深地刻劃着自族思想的形跡。早期的宗教，假定了許多神仙的天府。個人的行爲，拿是否順逆天意，作去就的準則。小孩產生在這人和神仙所居的世界，因爲神仙比人多，所以更應敬畏的——它們的勢力高於一切。生人、鬼靈、神道，這三種是包含在世界裏面，地位是由下而上，因此造成許多重要的社會統治之制度。

倘然遇到災疫流行，就是因爲一部分人觸怒了神道。有時因了一個人的觸犯，而全族都要受

罰。因此，全族的人們，逢到有一個人犯罪，就想法去懲罰他，借着強暴或是恐嚇的力量，可以鎮壓一切人的行爲和思想了。

原始的人類，也都遵奉風俗。他們對於過去威權者，是應該馴服的。他們很惶恐地處於祖規和現實的恐懼之間。意識上所走的路，是羊腸鳥道那樣迴環曲折而窄隘的。他們所曉得的，只是服從——服從殘酷無仁的過去，和變幻莫測的將來。領袖者是嚴厲暴戾的，服從者是畏縮戰慄的。

原始人類最初的社會觀念，在諺語中保存着不少。而許多機巧的社會生活之關係，早期的人類，也有已經認識的。他們淺顯的思想，就假定了單純的公式；他們的知識很是簡陋，意識也很薄弱；而所說的話，更是帶着習慣性的，他們時常用諺語來引證。

很多的自族思想——或是原始的社會責任之觀念——還是保存着。早期人們的諺語中，時常可以發現社會思想的出發點。現代的一部分受屈服的種族中間，也可以找到很多有價值的成語。這種胚胎式的社會思想，下面舉幾個例子。（註一）

阿非利加人的自族思想

第一種例子是從基尼海岸 (Guinea Coast) 的阿非利加人之自族思想中揀出來的。像這樣的諺語——『灰塵是向撒它的人的臉上飛』——就是說做惡事的人，一定會自己受罪，或是像現代的人說，『罪惡會回到家裏來住宿的』（西方的諺語。）還有一種話——『貝殼（古代的錢）即是人』——原始的人類很粗直簡捷地說明了人類歷史上的經濟原理。貝殼或是金錢，改造了人類的思想，決定了人類的進化和一切形態，也還是給予社會一種權力，而左右操縱了人類的行動。更有一種很古的觀念，雖則指示着低度的社會意識，但是在社會裏面占絕大的力量，就是這樣的一句話——『吃飽肚子的小孩對着餓肚的小孩說：你應該很高興呀。』在人類歷史中間，無論什麼時候，幸運的人，總是教他不幸的和勞苦的伙伴，要忍耐着，平心靜氣着。有一個美國的財富者，他自己擁了千萬家私，有一次表示很可憐那許多在電話公司做苦工的女接線員們，但是他說：『她們這種艱困情形，是上帝給她注定的。』照這樣說，我們現代的那位衣冠財富者，和野蠻

時代的吃飽肚子的小孩之社會哲學，有什麼長進呢？

又從這一句話——『意卡 (Ika) 的傻子和意路卡 (Iluka) 的呆子，會跑攏來做朋友』——阿菲利加人早就見到物以類聚的意義，好像現代的人說：『鳥類總是和羽毛相同的在一塊兒』（西方的諺語）。不論是意識地，或無意識地，人類的集團之結合，也是像意卡的傻子和意路卡的呆子一樣的。

浪漫式的戀愛，顯然是容易變遷無常。阿菲利加人也早就說：『愛得快，變得快』。這種關於戀愛的冷酷評語之價值，要是現在引用起來，勢必國家規定一種法律，凡結婚認可證，須於舉行結婚禮之前半月或一月，向官廳請求發給。

社會不平之意識，很深切地在下面一個譬喻裏表示了——『地上的野豬說：我雖恨殺我的人，但是我更恨把我在殺後推倒在地上的人』。這句話描寫『打落水狗』的人，喜歡在人家失意之時，再給他打擊。因此可以知道，雖是原始的人類，他們對於失敗和無告的人們，都表示一種同情心。

『三個老年者，一定不會完全讀錯愛克路 (ekulu) 阿菲利加人呼羚羊的名稱，一個人讀以可路 (ekulu)，第二個人或者讀以克魯 (ekulu)，第三個人或者讀愛克路 (ekulu)——那最後一個是讀得對的。』換句話說，多數的首領是要比一個的好得多，所以諮詢者愈多，事情就辦得更妥當。這一些很簡單的教訓，就使那最富於個性的羅斯福（按此係美國一九〇一年至一九〇九年的大總統），也因此得很多的益處，不僅對於他個人，並且對於全國。當羅斯福總統遇到很困難的問題，他很習慣地請了許多與他的意見相反的人到白宮裏面去，各抒意見。他所執行的事情，都很直捷了當的，但是必先經多方的諮詢纔決定。

在黑人的思想 (Thinking Black) 一書裏面，著者克洛福特 (Daniel Crawford) 貢獻了黑種人的哲學之各面。（註二）雖則不少地方是關於個人的，但大部分是社會哲學。討論風俗的地方，最是普遍。阿菲利加的黑人之社會哲學，可以『服從領袖者』一句話，包括盡淨。社會的成例——不是任何主義——是一切行爲的前導。假若你是服從者，就得耐心地服從着，倘然你是領袖者，就可以嚴厲地指揮着。他們也這樣說：『做鐵砧的一定要忍耐，做鐵椎的可以椎得重一些。』

阿菲利加人也懂得社會心理學的文字。但他總是看你的眼珠，不很聽你的聲音。在他們的隊伍裏，人類的一雙眼珠，就是天下一切的文字。克洛福特氏說：阿菲利加人的兇暴的眼睛，能够在你的一雙眼珠裏尋出消息來。倘然你的眼睛是這樣說，而你的舌頭又是那樣說，阿菲利加人就會馬上照你眼中的表示來對付的。

有一句成語說：『壽衣上是未有口袋的』，是警告人們不要把實質的財貨帶到另一個世界裏面去。能够拿東西分給旁人，要比藏給後代強得多。愈是肯捨予的人，更是可以算富人。和克洛福特接近的阿菲利加人中間，罪犯兩字不是用在竊取貨物者或殺人者的身上，是用在私地裏自己獨享的人。『這地方最大的罪惡，就是一個人獨自吃東西，這種所謂獨享的罪，比其他一切的罪要重呢。』倘若有一個人不願拿自己得到的食物，分給沒有吃的人，是可算罪大惡極的魔鬼。照阿菲利加人的觀點，這種罪惡在禽獸裏面很普遍，應該爲人所不齒。有幾個野人被帶到倫敦，給他們看了都市貧富懸殊的情形，差不多使他們瞠目結舌，驚異得不得了。他們覺得，要是一個人多少還有一些天性，怎樣可以自己席豐履厚地享福，不顧同時在同一個城市裏面，有許多鶉衣百結、面帶菜

色的窮苦民衆，尤其在白教堂（White Chapel）一帶的人們呢。

『那一隻小獅子聽到大獅子——牠的父親——怒吼的時候，是戰慄底呀？』幾天前的一個早晨，我聽到一個盛怒的父親，對他的兒子咆哮着，但是那個不服從的兒子，還依然幹他的。我想這樣的父親，對於嚴威和教訓上面，與阿非利加人——他們天天在獅羣常到的環境中生活，所以拿牠們的情形來做抽象社會之標準——的見解，有什麼長進呢？『樹枝長得彎曲，因為在小的時候，沒有人去把他扶直。』這一句話是顯然地表明幼年人的失教和成年人的犯罪之社會的責任。它的基本原則，與希臘的成語——『幼年者教以義方，長必守道弗衰』——是一般無二的。這種原則，在現今也有相當的認識，就像說父母的溺愛和姑息等等，在現代的視點——富於社會的危險性之涵義的——是說『父母不知道自己的兒女之弱點』，在阿非利加人也有雷同的一句話——『硬殼蟲的母親之眼中，牠是美麗極了。』阿非利加人說：『寄生物是沒有根的』，對於現代所討論的社會寄生分子之問題，也有相當的暗示。

澳大利亞洲的黑人，當他出外旅行的時候，常常帶了些本鄉的泥土；這樣不但表示他對於家

鄉的忠順心，並且可以免掉遊獵時旅途的寂寞；他的行為很粗直地代表他愛國的心理。在澳大利亞的原始人們中，公平的意識很是普遍。澳洲的華郁克（Whayook）種族中，那一個人傷害了他的同族，應該跑到這受傷人的面前，照樣地給他弄傷纔好。（註三）還有溫畢斯（Wumbias）種族中，倘若有那一個人在他的親戚死了的時候，是出門去了，他回來的時候，就不能和旁人說話，一定要等旁人先拿槍拋在他的身上。（註四）斯賓塞（Spencer）和吉爾倫（Gillen）都說：澳大利亞的原始人，對於犯了過失，能有相當的補償，就可算這過失是洗清了。

菲律濱人的自族思想

菲律濱人說：「一塊青的樹枝，要是放近了火，也會燒着的。」換言之，誘惑是一種狡猾的原子，雖是穩健的人，最後也可以受它破壞的。有一句成語說：「誇口可以把智慧趕走。」菲律濱人早就指出要是你有意在伙伴面前賣弄，可以妨礙你的知識之進境。關於奢侈的危險性，菲律濱人也說：「生長在安樂的人，同殘廢者一樣。」他們又說：「僥倖獲得的財貨，是賺得快，化得快。」對於苛刻

批評人家的人，菲律賓人說：『喜歡尋覓旁人過失的，他自己的過失一定最大。』社會相互的公律，可以拿『你今天大哭，我明天大哭』一句話包括着。社會機構之組成性，在『一只指頭苦痛，全身都覺苦痛』一句成語內含蓄着。人類應有獨立的思想，在他們說：『一個人相信別人所說的一切，自己一定沒有腦子的。』反過來說——自我心太甚的人，也給他嚴重的警告——『不聽勸告的人，一定會走上禍患的途程。』人生當以和藹可親爲貴，在菲律賓人的成語說：『慈善是一種可貴的東西，和上帝那樣的行爲，比金銀更可貴。』社會重要的意識，在以德報德，不可以金錢來報德一種方式裏感覺着。類乎這許多的諺語，都能表示菲律賓人最早期的社會思想。

日本人的自族思想

我們現在來檢視一下日本古代的諺語。(一)『民衆的口，可以鎔化金子。』這句話，就指明公衆意識的基本力量。(二)『世界像一面鏡子，你自己哭了，旁的人也會哭起來。』這是描寫無意識的摹仿之原質。(三)『統治者所需要的，被治者也是需要着。』換一句話說，上級社會所要的，

下級社會也是要的，就像泰德（Tarde）說：『在上者時常給在下者摹仿着。』（四）『三個人拼湊在一起，可以比得上文殊（有名的佛教思想家）的智慧。』阿菲利加人、菲律賓人和英吉利人，都有同樣意義的成語，上面已經說過了。無論那一種民族，對於博思廣益的一事，都是很早地見到了。（五）『天網是很粗簡，但是從沒有漏掉一個犯罪者（天網恢恢，疏而不漏）。』起源自希臘和拉丁同樣的格言說：『上帝的磨子，是很小而慢慢地轉着，自己的罪惡，早晚會得到報應的。』這果報的公例，無論怎樣，是不能克勝的——就是社會的做作，也是不行。（六）『假如一隻狗的叫是虛偽的，經過一萬個人給它傳出去，就成爲真實了。』這一句話，是針砭着謠言，同時也摹寫人類喜歡以耳代目地造成社會的波蕩之動向了。（七）『舌頭祇有三寸長，可以殺掉六尺長的人。』這裏也是顯示着饒舌者的罪惡。而且，最重的刑罰，不是有形的，有時候也從人類的舌頭上來的。（八）『一個人喝了酒，酒也就會吃他。』這一句活躍描寫着飲酒之害。（九）『贊和是錯誤的根源。』就是日本人也認識意識的力量，可以左右個人，而阿附的意識，足以增加自大心。日本諺語特有的表徵，是對於社會心理學，有深刻的認識。從他們諺語上考察的結果，可以知道他們是深切

地認識了人類的性情。

其他的自族思想

比而加人 (Bulgarian) 的諺語，發現許多社會思想。阿非利加人的『飽肚子的小孩』之哲學，或是『豬槽』的哲學——已經加佛爾 (T. N. Carver) 分析過的——在比而加種族裏面，都有相當的對象——『滿足的人，總不信飢餓的人』。南斯拉夫人的結婚儀式，是著名隆重，每次總得有三天的熱鬧。過了這婚禮以後，做新婦的就度着單調的生活，專門生育着小孩。這種社會狀態，他們有幾句形容的話——『髮髮了三天，啣啣到老』——可以代表一切。

比而加人鼓勵忍耐的成語，是說：『馬兒，你要忍耐，等待着青草生長的時光』。斯拉夫鄉下的成語——『餓的母雞，會做夢到小米的』——很樸實地指示着人的心田上，是會長出希望之苗的。

丹麥人也有很多的成語，注重到社會的互助。他們的訓條是：『你雖在山谷裏的行爲，也要使

得你對於立在山頂上的人們，毫無愧怍。』奸險的人，是最危及社會的，因此他們說：『機詐是沒有光榮的。』饒舌者是最迅速的信差，這裏也有一句成語——『一個人的品性，會比他自身先到鎮上的。』還有欺詐旁人的，他自己先受到最大的欺詐了，就有『欺人者自欺』一句格言。帶有普遍性的罪惡，丹麥人的成語——『要想責備人家，自己先得潔身』——裏面，也有相當的認識。風俗是威權的統治者，他們有一句話，是說：『你要服從風俗，不然，就離開這裏。』

葡萄牙人中間有一句帶有社會性的成語，是『一個人愈還價，愈是得不到便宜。』戀愛的非科學化，他們公然承認『戀愛是沒有法規的。』常常地，放債和交友，是立在相反的地位，這種情形在葡萄牙人的成語——『金錢借出了，讎敵也就結成了』，很機巧地描寫着。

阿刺伯的成語，很少帶着社會之意識的。但是也有關於促進社會相互之定律的話——『一個聰明的人，和壞人混在一起，就是愚呆；一隻狗跟了好人一塊兒走，也會變成有理性的東西。』聯合的力量，在這一句話——『三個人要是能够聯合在一起，可以破壞全鎮』——中，很有力地描寫着。愛情的改造力，也是相當地認識——『戀愛可以使得任何境地，都很合意。』對於個人之唯

心論的社會準則，有這樣的一句格言——『寬恕比刑罰更是可貴。』但是，慈悲心也會誤用的，因此還有一句成語說，『給罪犯表示慈悲，也許對於民衆是殘酷了。』任何個人，不可忘恩負義，他一定不能容許利己的慾念，去摧殘他感恩的心理。阿刺伯人的成語說，『一棵樹給你庇蔭的，切不可教人把他斫掉。』嫉妬的意識，是帶有遍在性的。他們有一句俗諺——『嫉妬是誰也免不掉，尤其是高貴的人，愈容易受他的進攻，好像高山的頂上，大風總是迴旋怒吼着』，很足以表示罪惡的習性和社會底動向是背道而馳的。他們的成語——『一只手習慣向旁人拿東西的，和喜歡送東西給旁人的，相差不可以道里計』，描寫得十分深切。馬爾薩斯主義（人口論）的信徒，對於這句簡明的格言——『船上的水手太多了，船就要翻沈的』——必定覺得滿意吧？要是一個人處處博人家的歡心，他的性格一定有損。在阿刺伯人說起來，就是『要是任何人都讚美他的人，一定配不上這許多讚美的』。

錫蘭地方有一句帶有慈悲語調的俗諺，就是『當你吃東西的時候，應該想到窮苦的人們。』但是錫蘭人也承認慈善事業，有維持科學的態度之必要。他們說：『給人賙濟的時候，先得想一想

纔行』金錢之作祟，在錫蘭人中間，也有一句成語——『貪欲的人，有兩重罪惡，先要聚斂，又要浪費。』

在墨西哥人的諺語中，也找得到社會的意識。下面所錄的幾條，都可以發現社會的要義。（一）『嘴裏面在叫着的貓，一定捉不到東西。』（二）『任何人都能够爬上倒在地面的樹枝。』（三）『有錢的婦婦，祇有一只眼珠在哭，另一只眼珠是在望結婚的鐘響了。』（四）『舌頭是慢的，眼是快的。』（五）『從正月到正月，銀行家把金錢都弄到他的口袋裏了。』

以上所舉各民族間的例子，很足以顯示早期的原始人類之社會思想。爲比較起見，有很多在英吉利人、蘇格蘭人、法蘭西人和德意志人中間很普遍的社會諺語——它們的來源是多面的——附載於本章之末。

總論

原始的社會思想，藉俗諺和成語等等，一直保存到現今。它的性質，應該照下面數項來探討着。

(一)原始的社會思想，是單簡的、粗陋的、半開化的。(二)它是不相關連的、毫無系統的。(三)拿任何原始種族的諺語分析一下，把屬於個人的和屬於社會的隔離着，一定屬於社會的占極少數。原始的思想，大部以個人之幸福爲歸宿，而社會的思想，也常常以個性主義爲出發點。社會的意識之產生，並非需要它的本質，也不是偶然發現的，因爲有了它足以使人們的羣衆生活，增進協調與幸連。(四)社會的諺語，是譬喻式的；常常引用自然界的東西來比喻，或取實質的物件來做例子。有很多的比喻，顯露着他們的田野式之心理。(五)各民族之社會的諺語，也是常常包含家庭的和社團的關連性。但是社會責任的意識，總不超越很小的集團之範圍。集團與集團間的責任，在這種諺語中，差不多沒有說明或暗示。社會底幻象，總是擴張不到較大的集團上面。(六)原始之社會底成語，倘用比較的研究法來考量一下，可以發現很多的相同點，而證明人類的經歷和社會底需要之一致——縱然他們的種族是不同的。這種相像點，並非他們是互相合作或是串通的，或彼此摹仿的。它是表示散處在漠不相關的地域之原始種族，都感覺到需要；因此利用他們的腦力，去找尋滿意的社會底答案。但是，這種原始的思想，卻產生了許多基本的社會概念——就像宗族

關係、威權、依賴和種族的忠順。

社會底諺語（註五）

「東西給了朋友，不能算是損失。」

「世界上的捷徑，就是交益友。」

「一個人的品性，可以從他的交友方面觀察。」

「你對付旁人的行爲，一定要和你希望旁人對付你的一樣。」

「一個人要交朋友，自己先要和藹可親。」

「一個不好的榜樣，可以破壞很多的訓誡。」

「誠實是最可貴的行爲。」

「一個人受了恩惠，應該報答。」

「鳥類總是和羽毛同的聚在一起。」

「樹枝要是彎曲的，一棵樹全跟了彎曲。」

「住在玻璃屋子裏的人，不可拋石子。」

「有了禮物，沒有送禮物的人，就覺得空洞。」

「對於一羣蜜蜂是不好的，對於每一只蜜蜂也是不好的。」

「末了笑的人，纔是真的笑。」

「要一對夫婦倆都快樂，一定男的是聾子，女的是瞎子。」

「慈善者愈捨予而愈富，貪得者愈藏積而愈窮。」

「人手愈多，工作愈輕。」

「沒有受到艱困的人，對於旁人和自己，祇曉得了一半。」

「一個奴子，祇有一個主人，一個野心勃勃的人，對於幫助他進境的人們，都是他的主子了。」

「口渴教各種動物都喝水，喝酒的祇有人類。」

「世界上的意見，可以做好事，也可以做壞事。」

「讚美是和金子與鑽石一般底可貴，因為都是稀少的緣故。」

「一個人要單獨地走上天堂，他能否找到去的途徑，很是疑問。」

「許多人的誹謗和讚美，都有很大的效用。」

「任何東西的危險性，比不上一個粗忽的友人。」

「受了旁人的恩惠，不可忘掉；給了旁人恩惠，不可牢記着。」

「不論是一個國王，或是一個農夫，要是家庭裏很安定，他就是最快樂的人了。」

「你喜歡怎樣做人，就怎樣去學習。」

「你想和祖先一樣好，一定要有勝過他們的地方。」

「待人好，就是待自己好。」

「大自然就像一個城市，裏面有很多親愛的神聖或人類，都是天性地相親相愛着。」

「知足者常常是最富裕的。」

「我們可以得到很多的朋友，但是祇有少數的知己。」

「倘若耳聞少，口舌也可以少了。」

「語言可以表示個性，你所說的言語一定使我了解你。」

「有了患難，方始顯出交情。」

「你愛我，也得推愛我的狗。」

「父親能够曉得自己兒女的個性，就是聰明的父親了。」

「帶了王冕的，最是沒有安定。」

討論要目

(一) 原始的社會思想之範圍。

(二) 早期的社會思想，是用什麼方法來保存着？

(三) 那幾句阿菲利加人的諺語，是有極大底社會的重要性？

(四) 菲律賓人、日本人和墨西哥人的諺語裏，那幾句最有社會價值的？

- (五) 依照各種民族的諺語，來比較他們的社會思想。
- (六) 在本章所錄的諺語中，選出你以為最重要的三句，並說明選出它的理由。
- (七) 關係原始的社會思想之結論，那一種最有重要性？

附註

(註一) 湯姆斯 (W. I. Thomas) 所著的社會原始之材料 (Source Book of Social Origins) 一九〇九年，芝加哥大學出版，第一六一頁。

(註二) 克洛福特 (Daniel Crawford) 著黑人的思想，一九一三年，杜蘭書局 (Doran) 出版。

(註三) 卡爾 (E. M. Carr) 著澳大利亞民族 (The Australian Race) 一八八三年，梅而朋書局 (Melbourne) 出版。

(註四) 好會德 (A. M. Howitt) 著澳大利亞種族的組織 (Organization of Australian Race) 第一五二頁。

(註五) 這許多社會底諺語，大部分是英吉利人的。但是有不少是來歷不明的，也有不少是在斯賓塞和莎士比亞的作品中找到的。有的是從羅馬人或其他早期的民族方面取來的——它們可以在斯多噶斯主義者 (Stoics) 像辛尼加 (Seneca)、奧利聊 (Aurelius) 和伊比克德多斯 (Epictetus) 等等之作品中找到的。將這許多諺語和本章所討論的日本人、菲律賓人及阿非利加人的諺語對照起來，一定覺得很有趣。

第二章 古代開化民族的社會思想

本章關於古代的社會思想之討論，以古代開化民族——像埃及、巴比倫尼亞（Babylonia）、亞西利亞（Assyria）、印度、中國、波斯等——的立場爲出發點。在這許多古代開化的民族中間，關於社會思想之形跡，稀少而不完全。但是有許多材料，不可忽視。臆斷的證據和諺語式的論列，是佔有了這種材料的主要部分。

一

古代埃及的社會階段，是官僚化與貴族化的。國王是高於一切的。自從底比斯（Theban）的傳統勃興以後，宗教派就佔有權勢，並且造成了一個神權的時代。後來武力派得勢，將宗教派推翻。埃及的開化，在西曆紀元前四千餘年，它注重法治的社會階段，是顯著地特立在歷史上。早期

的法律典籍，都帶有神聖的色彩。它們是被視為神權的和君權的產物，也規定法庭及犯罪的處罰。關於社會底意識，差不多只可從諺語中探覓。埃及的學者，認為這種道德底訓誡之集成，是屬於實驗的，不屬於條理的哲學之性質。最爲人們稱道底埃及成語的詞書，要算「勃達豪托潑之諺 III』(Proverbs of Ptahhotep) 和「阿尼之規律』(Prescriptions of Ani) 兩種了。

國王是神聖不可侵犯，他主宰了社會底階段。土地的所有權，屬於國王和少數的貴族。大部分的人民，都是佃農和奴隸。在埃及的歷史上，中等階級的人民，一定是弱小而佔少數的。後來宗教派得勢而佔有了土地，民衆社會底情形，完全沒有更變。教士們和他們的外援——兵士們——分佔了一切的威權。那許多無權無勢的人們，在奴隸以外，是包括着農夫、船夫、工匠、商賈等等。(註一)

埃及人的生活，都是村野式的。商業很不發達。高等的教育，是保留給少數的人們，雖則初等教育，好像很是普遍。教士們時常引用他們在教育上的優點，凌辱人民，或煽動民衆的迷信心，以便增強他們所享有的統治社會之威權。

埃及人的心理之矛盾狀態，是常常往來於快樂主義的娛樂和未來生命的操慮之間。娛樂的

事情很是滋長，飲酒也很普遍，而音樂尤其是提倡的。奕棋的遊戲，是全國都認為很好的消遣法。人民不尚武士道，但是卻僱了傭兵——最後還是這許多兵士，變成了社會底威權者。

一夫多妻制，是被認可而實行的，但是祇有富裕的人們是採行的。在特種勢力階級內，婦女也得到相當的自由。她們可以和丈夫一塊兒出入於公共的場所，也可以公然地參加宗教的典禮，更是享有特別的財產權。據說在某一個時期中，埃及的婦女，不但可以擁有私財，並且可以自由處置，和利貸金錢給她們的丈夫。在另一個時期內，產生這樣一句格言——「你不可忘記你的母親，和她給你的一切，她是生你而多方養育你的。」小孩們所受到的教訓，總是服從父母，尊敬長輩，而一切須要忍耐。仁愛是最偉大。做領袖的人，也得公正和仁愛。（註二）

埃及人對於未來的信仰，佔有了他意識的大部分。結果，雕塑術是十分地發達。他深信人類的形體有了造像，而這個造像又是保存着，那末這人死了以後，他的靈魂和軀殼，比較容易重新合在一起。建築術也是很發達，不過只拿墳墓、金字塔和其他一切的碑石紀念物，作為對象。都市的牆壁和城壘等物，還沒有找到，以證實埃及人的社會建設。

埃及人相傳着說：在另一個世界裏，一個人終身的一切行爲，都有報應。這種信心造成了社會的勢力，使人們負有固定的社會底責任。一個人應該公開地對付他的伙伴。他也得尊重社會上弱者的利益。例如，他不應該向奴隸的主人，捏造這奴隸的罪名。他應該尊重財產的主權。從古代埃及的彫刻上得到關於道德和社會底文字，顯示在宗教的場合上，不論那一個人，都應該注意對於做國民和鄰舍的義務。

二

古代巴比倫尼亞與亞西利亞之社會底階段，和埃及的情形是大同小異。巴比倫尼亞人記載洪水氾濫的狀態，與舊約書中所述的水災，很是相像，並且也指示着道德觀念和社會生活的思想。巴比倫尼亞與亞西利亞之宗教，都是拿國家的集團作對象。而國的界限，一個是在麥洛達許（Morodach）的統治之下，另一個是在阿修爾（Assur）的最高威權之下，顯然分出國家的集團之區別。他們相信每次國王出征，麥洛達許總是庇護着，而且爲國家助戰。照那時候的傳說，麥洛達許所

關心的，完全是巴比倫尼亞民族集團的幸福。

巴比倫尼亞的社會，對於奴隸制的態度，與羅馬絕然不同，而與埃及的習俗很近似。巴比倫尼亞人對待奴隸，比較羅馬人寬容得多。奴隸也視為家庭的一分子，而且可以變為社會上的自由人。他們有一句話說：「做了奴隸，和他的前程沒有妨礙。」總而言之，做了奴隸的人，不一定像給他燒了烙印似地，喪失他社會的地位。

婦女在社會上的權利，與埃及的風俗相同。貴族婦女已嫁的，絕對享有財產權。她也可以隨心所欲地處理她的私有財產，而且能夠自由遺給她所指定的人。她的粧奩所有物，使她的經濟完全獨立，因為這是她專有的財產，可以隨她個人的意見，用遺囑來傳給任何人。

巴比倫尼亞最早而著名的國王，要推罕穆刺俾 (Hammurabi) ——西曆紀元前二二四年至二〇八一年。他作了一部法律的書——罕穆刺俾之法典 (Code of Hammurabi) ——因此著稱於世了。這本法典很能代表他的欲望，要想拿公道正義，以治理巴比倫尼亞的社會。在法典中間，也有關於私有營業和勞工情形的詳細規則，於現代重商主義的思想，具有典型性。

這本法典，可算是最早的勞工法規程式。罕穆刺俾想拿法律來解決各種勞動者的工資。法典中也規定嚴重的處罰，以對付隱藏潛逃的奴隸。像這一類方法，確定了財產所有權的保障，而人類的地位是屈居於法律之下。在申命記的法典（Deuteronomic Code）沒有頒布以前，勞工的權利未得法律的認識。

罕穆刺俾主張社會的統治，是應該世襲的。他對於公道的意識，差不多完全是一報還一報的。『倘使有人把貴族的人之一目弄壞，甚至失明，他自己的一目，也應該照樣失明。』（註三）但是這種公道，也得受社會階級的規律之限制。凡是對於低級的人，有了犯罪行為，可以將罰金抵償。『倘然有貴族把一個苦人的一目弄壞，使他失明，應該處罰銀一塊。』（註四）關於公道的概念，在罕穆刺俾之法典的條文裏面，可以找到其他的明證，尤其是這一條——『匠人替人家造了一所住房，因為工程不堅固，這房子不久就坍下，壓死了主人，間接就是匠人給送掉生命，因此這匠人是應該處死刑的。』（註五）

巴比倫尼亞之文化和發明，顯示着這民族社會的地位，在藝術方面的發展——尤其是建築

術和彫塑術，造成間接而重要的社會勢力。罕穆刺俾國王以前，外科醫術已經有了顯著的進展。但是，在醫藥界方面，全部的人民，都受了疾病是鬼祟的理論所束縛。

亞西利亞民族住居在巴比倫尼亞之北，比較起來，缺乏社會的意識。他們對於未來的生命是漠不關心的；他們的宗教，也不很發達。亞西利亞的藝術家，完全集中他們的注意點於國王、朝廷和戰爭上面。他們用藝術的程式，以顯示他們的國王和兵士，但是忽視了民族的生活和風俗。

三

當我們看到早期東印度人的記載，就覺得他們的社會理想，是高於本書前章所討論的一切民族。在吠陀經裏面，可以找到很多社會生活的證據，和高度的社會意識及友愛。東印度人洪水的記載——和聖經創世記中所描寫的洪水相似——包含着一種概念，就是說，因個人的罪惡而大家都要得到處罰。在吠陀經的信徒中間，認為祭祀是絕對的社會底職務。也可以說是一種社會底行為，由祈禱者與神靈共合參加着。薦祀的食物，是供養神靈的；而祈禱者的精神，得與神靈接近，可

以增修道行。因此，人與神就發生相互同情的關係。

自從婆羅門教(Brahmanism)盛行以後，宗族階級的制度就發達了。它將社會區分為數段。它造成了一種概念，是說，一部分的人是天然的——和人爲的——比另一部人高貴。在文殊師利的法規中，許多社會概念，是得到相當的闡明了。結婚和家主的責任，都有相當的解釋。婦女的責任，也是有了規定。凡是公私法規的性質，都是值得注意的。在患難的時候，任何宗族階級對於另一個宗族階級，有互相扶助的義務。這一種認識，是反應原有的宗族階級制度之開端。同時，也認爲任何個人，可以降至較低的宗族階級，而不可進至較高的宗族階級。個人的道德標準，與基督的教訓，差不多並駕齊驅。例如下面所錄的訓誡。

「惡言應該忍耐受着，不可觸犯他人，更不可因爲這容易腐化的軀殼，去和人家結怨讐。遇到盛怒的人，不可與他發怒；就是遭到人家痛詈，也得爲他祝福。」

佛教創始了一種社會理想，包括打破宗族階級的制度。在佛家化法四教的最後的一教，它基本組成的原則，一部分含有社會底重要性。它是讚譽着正當的說話——這種說話是拿友好與誠

意待人的。正當的行爲——這種行爲是對人和平與尊敬的——也是需要的。而更注重的，就是謀生一端，應該取正當的方法——這種方法，是要不傷人和不殺生。在崇奉基督教的美國，有許多被人讚美的營利事業，一定會給異教的印度化法擯棄在門外。

佛教的十誡中，有八條是代表社會底意識和義務：

- (一) 戒殺生。
- (二) 戒取不義之物(不可偷竊。)
- (三) 戒姦淫。
- (四) 戒謊言(不可對人說謊。)
- (五) 戒酒。
- (六) 戒誹謗。
- (七) 戒貪。
- (八) 戒怒。

佛的教訓，是以德報怨，生命是應該充滿仁愛和慈悲，而實行最大的忍耐。佛教是形成一種人與人間微妙的社會意識，而教條的勢力，足以破除一切堅強的階級障礙。它的基本概念，很是通達人情的。

關於佛的社會思想，在下面幾條格言裏，也可以找到更多的線索。

「慈悲和同情，就是佛的心。」

「孝順父母，是最上的金律。」

「誠實是菩提薩陲的樂土。」

「信徒們，一定要避免奸通，對於自己的妻子要認為滿足，不可片刻妄想人家的婦女。」

「一個國家沒有了統治者，就像一個人沒有了頭，不能維持下去的。」

「做國王應該拿慈悲心看待人民，好像是他的女兒一樣；做人民的對待國王，也應該和對待父親一樣。」

「世上沒有佛，也應該好好地待你的父母，因為孝道就能漸漸成佛。」

「扶養病人，心田上正義的樹，就會生長起來。」

「力氣無論怎樣大的人，自己舉不起自己來。」

「十個人就有十種顏色（意見）。」

「一幅畫給十個手指（十個人）畫了，一定會正確的（就是諮詢者愈多，事情愈穩妥）。」

佛的一切格言，總括起來，和基督的教訓相同，它們是倡言着一種善的意識，和民族受到壓迫而無力反抗時的消極論調，對於權勢的人，還得遵守着服從之美德，雖則自己是長 Period 底苦痛、忍耐和拋棄一切。

四

古代的中國之社會思想，可以從孔子（西曆紀元前五五一年至四四八年）的著述裏面觀察一下。這位學者，並不是改革家，也不是宗教的領袖。根本上他是一個保守家。他對於民情和政治，都很注意到。他的著述並不映照着自己的觀念，因為他的創造力不很堅強，但是他申述以前所有

發明的概念。在禮記一書中，有很多關於社會和家庭的訓條。在不少地方，這本禮記——或是中國人的行爲錄——是社會的和個人的倫理學。中國社會底觀念，常是環繞在家庭集團的周圍。例如，孔子的母親死了，他就守制，與世隔絕了二年又三個月。在祭祀的時候，一家活着的人，和去世的靈魂，總是聚攏在一塊兒，成爲一個孝悌底集團。個人的幸福，是處於家庭全體的利益之下。

中國人崇拜和尊敬自己的祖先。崇拜過去，是容易摧殘新底思想。習慣的蹈襲，是統治着。傳統的繼續，是得到尊重。

結婚一樁事情，大家都是特別地注意着。但是男女結婚，總憑着父母之命和媒妁之言。在社會底場合上，男女是授受不親的。父母對於子女，完全是專權。做母親的，負有教訓子女的大部分責任。孝道是基本的美德。雖則一夫多妻制是不允許的，而娶妾是很通行。男女的衣服，除了頭上和腳上的裝飾以外，都很相像。衣服的式樣，很是簡單而審美，不過使男女的區別，減到最低限度。

孔子相信以身作則的功效。因爲從大家的摹仿，就可得到滿意的結果。孔子想用這種方法，希望改進社會。在他的意念裏，祇求穩定社會狀態的基本原則，而不是社會底進化方式。他意識着大

自然是一個完美無缺的狀態。因此也想國家能够達到美滿的境地。他並且主張個人也要十全十美。依照孔子的學說，一個人要想做君子，須自己能够克服自己的情感和欲望，要拿愛好音樂、禮節和交誼的心理，去替代自己肉體裏發生的慾念。而更應該拿格物致知來救濟世道。

仁、智、勇三者合併起來，可以造成最高尚的人格。

在中國人的社會思想上，家和國二者，是認為社會上面的主要組成。在民政的組織上，縣的制度很佔重要。縣是成爲中國人合作生活的基本單位；縣官也變爲政治生活的中心。因爲縣官和民衆有密切的關係，所以也稱爲父母官。縣的制度含蓄着民治的原子，而注重地方自治。

古代的法律是複雜而精密的。它賦予法官非常的威權。雖則習慣是統治着，但是法官常有相當的自由權限，決定處置犯罪者刑罰底性質。

和西方的成例相反的，中國人認爲被告訴人，在尙未得到反證以前，應該算是有罪的。過度的肉刑，當認爲遺憾。（註六）孔子反對拿霸道治國。他預言着，在百年之後，極刑是一定會廢除的（雖在這被習慣統治着的國家。）

和平與協調的社會關係之觀念，在中國早已佔有絕大勢力了。武力和戰爭，都給蔑視。很可笑的，中國自和西方信奉基督教的國家接近而為世界列強之一以後，反去找不開化的和非基督教的武力方法，作主要底自衛。

同情在中國人裏面，成爲一種基本的概念。勤勞和忍耐，是社會美德的典型。老子——道教的創造者，與孔子同時——的社會底訓條，是以德報怨。孔子卻與他不同，以爲應該以德報德，以怨報怨。這種概念，引起孔子規定人類行爲的金律，就是，己所不欲，勿施於人。

對於上面的人應該服從，是幾千年來成爲中國人的社會底基本原則。這種原則，是孔子所演述的，他是代表着統治階級說話。因爲他提倡服從時代的權勢者和遠避神道，就被視作在鼓吹唯物論的哲學。但是這種質難，一半是給他的倫理學說所消釋。孔子實在是人道主義者，而非唯物主義者，他是實用主義者，而非理想主義者。因爲這種原因，他所表現的主見，遠不及他對於前代的思想之演述。

在孔子之後，就有孟子。他是環境主義者，因爲他相信外界的罪惡勢力，足以敗壞人類善的根

性。反過來說，他主張用改革內心，以求進化。孟子的人道主義，比較孔子來得透徹，因孟子認爲民族的幸福，是個人至上標的。他是斥責戰爭和武人，並且公然地說，武將們就是罪人。他也主張倘若違反當地人民的公意，而強佔他們的土地，是根本錯誤的。

在上面所討論的各種民族中間，以中國人的社會思想最爲精密。雖則中國的社會理想，大都沒有系統，但是，中國人卻主張家和國，是社會組合之中堅，而且也發現了很有重要性的世界大同之概念。中國人所創造的諺語，比任何民族多——不論在過去和現在。諺語和格言所代表着的文化之場合上，中國人的社會思想，是誰也比不上。

五

波斯自從被亞力山大 (Alexander the Great) 在西曆紀元前三三一年征服以後，就趨向希臘的文化了，而對於社會思想上的貢獻，和其他早期的民族一樣。在居魯士 (Cyrus)、達理阿 (Darius)、薛西斯 (Xerxes) 三個國王的統治之下，一種專以訓練士兵的國有教育制度，已經滋

生着。雖則它是存在這產生『東方之聖』(The Magi)的國土上，但是並不注意到社會的和知識的進展。凡不在軍籍的人們，祇有受着極低度的教育。

在西曆紀元前十六世紀，瑣羅亞斯德(Zoroaster)的著述之中，我們是初次發現波斯的社會思想底動向。波斯古經(Zend-Avesta)——瑣羅亞斯德教徒和現代的祆教徒所信奉的——是提倡着一切人類的關係，應該以仁愛為原則。清潔、誠信和家庭關係的貞節，都是需求着的。

古代的希伯來人和希臘人，對於社會思想方面，各有絕大的貢獻，本書另有專章以論列之。現在將埃及、巴比倫尼亞、亞西利亞、東印度、中國、波斯等民族的社會思想，總括一下，可以說全體都注重着基本美德——特別是仁愛。雖則為『個人造福』是佔有重要地位，但就大體說起來，總是要求着羣衆在社會上的謙和，與增進對於神和人的情感關係。

中國社會的諺語(註七)

「貓哭老鼠，假慈悲。」

「跟好學好，跟了乞丐學了討。」

「君子動口，小人動手。」

「衣服是新的好，朋友是舊的好。」

「四海之內，皆兄弟也。」

「有緣千里來相會，無緣陌路不相逢。」

「對怎樣的人，說怎樣的話。」

「天下一家。」

「人在外，心在家。」

「大魚吞小魚，小魚吞蝦，蝦只能吃泥土（代表社會上負擔租稅的各種階級）。」

「巧言令色，鮮矣仁。」

「修身而後可以平治天下。」

「王法不外乎人情。」

「性相近，習相遠。」

「一善能贖百惡。」

「人如忘其祖先，猶水之無源，木之無本。」

「百行孝爲先。」

「走路時必讓長者先行。」

「頹白者，不負載於道路。」

「君子樂道足以治人，小人樂道則易治。」

「益者三友：友直、友諒、友多聞。損者三友：友便辟、友善柔、友便佞。」

佛的社會思想（註八）

「不可思議的：我們愈將食物布施，自己愈是強壯；愈將衣服送給旁人，自己愈變得美麗；愈替人家建築了清眞住所，自己愈多寶藏。」

「慈善也有相當的時間和情形。能够做善舉的人，就像赴戰的武士一樣。要和武士一般地智勇兼全。」

「一個人能够仁愛而慈悲，總是恭厚地待人，將憎惡、妒忌、怨怒驅逐淨盡。」

「慈善者已經找到救世的途徑。他像種植了一枝苗木，將來會得到樹蔭和花果的。慈善的結果就是這樣，幫助了窮苦者以後的愉快和那種收穫是一樣的，偉大的涅槃(Nirvana)即是這種意識。」

「只有繼續地做善舉，纔能永生不滅。只有慈悲方可達到至善。」

「我們的善惡行爲，會像影子一般地跟隨着。」

「最需要的，就是仁愛的內心。」

「對衆生一定要像看待自己的獨養子一般。不可壓迫他們，不可毀壞他們。體內的任何原子，應該克制着，遠避邪道，走上正義之路，不以蹂躪他人爲得意。遇到受痛苦的人，應該去安慰和幫助他。」

「不可妄想做國王的尊榮，也不要聽諛言。」

「過度的煩惱沒有益處的，應該靜心念佛和佛的真諦。」

「人生的罪惡有十種，能够避免這十種罪惡就是上人。身體上有三種罪惡，舌上有四種罪惡，內心也有三種罪惡。」

「身體的罪惡就是殺害、偷竊、姦淫。舌的罪惡就是謊語、誹謗、冒言、空談。內心的罪惡就是貪欲、憎恨、過失。」

「我教你們怎樣避免這十種罪惡：

(一) 戒殺放生。

(二) 戒竊盜，他人汗血所得的，應該歸其享受。

(三) 戒姦淫，人生應重貞操。

(四) 戒謊，隨時說實話，不可疑忌，應宅心仁厚。

(五) 戒造作誹語，不可傳播流言。不可吹毛求疵，應時時留心旁人的長處，對其仇敵，代為

辯護。

(六) 戒咒詈，說話須高雅尊嚴。

(七) 戒空言耗時，說話應扼要，不然宜守緘默。

(八) 戒貪婪，應爲他人得幸福而歡樂。

(九) 戒憎惡，宜清心寡慾，雖遇讐敵亦不懷恨，應以仁愛普照萬物。

(十) 戒粗魯，應求真理，格外在不知道的地方，因爲可以免掉懷疑與過失。懷疑足以使人麻木，過失更足以誤入歧途，尋不到永生之道。」

『人們應該將仁愛克制憎怒，將善制惡，以寬大制貪欲，以真實制謊言。

『憎恨不爲憎恨而抑止，是爲仁愛而抑止的。

『說話真實，去除怒氣，有求必應，能做到這三步，就可以成聖了。』

『人生意想中最快樂的事，就是締結婚媾，使有情人成眷屬。但是，還有比這更快樂的事，就是認識真理。夫婦的關係，在死亡時即斷絕了，而得參真理，是不受死亡的影響。』

『因此，應該參拜真理，永生極樂。丈夫愛戀着妻子，希望和她永遠做夫婦，一定要和真理一般忠實地待她，而這妻子也應該依靠，尊敬和崇拜着她的丈夫。妻子愛戀着丈夫，希望和他永遠做夫婦，也一定要和真理一般地看待他，而這丈夫也應該信任，光榮和贍養着他的妻子。這樣，夫婦們的結合纔是神聖而愉快，並且，所生的小孩子們也會孝順父母，增進夫婦的快樂。』

罕默刺俾之法典（註九）

第一四一節『倘若妻子和丈夫同居以後，她要離開家庭，並且因為她浪費而舉債，她不但拋棄家室，也還不去看護丈夫；那末，丈夫可以正式訴諸法律。要是丈夫允准與她離婚了，她可以自由地走開。要是丈夫不准她離異，而另外要了一個新婦，那前妻應該留在家裏充當傭僕。』

第一四二節『倘若妻子和丈夫爭鬧，她對他說：「你不應該留着我，」那末，一定要將她的理由審查一下。要是她毫無過失，而她的丈夫是在蹂躪着她，就應該認她無罪，准許她收拾粧奩，回歸她自己母家去。』

第一四三節『要是審查的結果，是她不能守儉樸，時常遊蕩着，浪費一切，而且輕視她的丈夫，那末大家應該將她拋在河中。』

第一四三節『倘若娶了妻子是有疾病的，丈夫可以再去娶另一個妻子，可是不能將生病的前妻趕走。同時，她應該住在丈夫的家裏，由他贍養終身。』

第一五〇節『丈夫贈給妻子的田園房屋貨物等，同時將印契給她收執，那末，當丈夫死去以後，她的兒子們不能索還這許多贈與物。但是她將來可以用遺囑隨意給那一個兒子，不一定各個兒子都分到。』

第一九五節『兒子打了父親，應該斫掉兒子的手指。』

第一九六節『一個人將旁人的眼珠弄壞了，應該將他自己的眼珠也傷害。』

第二〇三節『自由階級的人打了同樣地位的人，應該處罰銀一塊。』

第二〇五節『奴隸打了自由階級的人，應該割掉一只耳朵。』

第二三三節『匠人替人家造了一所住房，因為工程不完好，牆壁動搖了，應該由匠人負責重

行修整。』

孔子的社會思想（註一〇）

『古之欲明明德……物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修，身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。』

『所謂治國必先齊其家者，其家不可教，而能教人者無之，故君子不出家，而成教於國。孝者所以事君也。弟者所以事長也。慈者所以使衆也。……一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓；一人貪戾，一國作亂。其機如此，此謂一言僭事，一人定國。』

『自天子以及於庶人，一是皆以修身爲本；……道也者，不可須臾離也，可離非道也。』

『施諸己而不願，亦勿施於人。』

『君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞……故君子慎其獨也。』

『子曰：何以報德，以直報怨，以德報德。』

討論要目

- (一) 古代埃及人的社會思想之主要原則。
- (二) 罕默刺俾之法典中所有的社會思想的性質。
- (三) 社會階段和估價的定律。
- (四) 佛教經典中社會思想的原則。
- (五) 孔子社會思想的主要情態。
- (六) 中國人的社會諺語。
- (七) 古代開化民族對於社會思想的主要貢獻。

附註

(註一) 格立非德 (Griffith) 譯：埃及人之道德 (La Moral Egyptienne) 第五三四頁。

(註二) 古恩 (Gunn) 譯：東方的智慧 (Wisdom of the East Series)

(註三) 罕默刺俾之法典，第一九六節。

(註四) 罕默刺俾之法典，第一九八節。

(註五) 罕默刺俾之法典，第二一九節。

(註六) 書經，第二七卷，第三節。

(註七) 根源不明。

(註八) 錄自佛的福音 (The Gospel of Buddha) 保羅加樂 (Paul Carus) 編，一九〇九年，渥本考脫書局 (The Open Court Printing Co.) 出版。

(註九) 錄自罕默刺俾與摩西之法典 (The Codes of Hammurabi and Moses) 韋維斯 (W. W. Lavis) 編，一九〇五年出版。

(註一〇) 錄自儒教與道教 (Confucianism and Taoism) 道格勒斯 (R. K. Douglas) 編，一九〇六年，倫敦基督教求知會 (Society for Promoting Christian Knowledge) 出版。

第四章 希伯來人的社會思想

古代埃及、巴比倫尼亞、亞西利亞、東印度、中國、波斯等民族的記載裏面，都發現一種原則的，但是多少帶些消極的，社會之背景。希伯來的預言家之社會理想，好像明星似地映照著。摩西五經（Pentateuch）和希伯來先知者的著述裏面，都富有社會精神的光芒。同時，希伯來的預言家——比較著名的，就像阿穆斯（Amos）、罕西（Hosca）、伊薩阿（Isaiah）和哲來梅阿（Jeremiah）——都抨擊着社會的罪惡。

希伯來人在社會思想上，要比任何同時代的民族，高出一等。他們遺留了很多的歷史材料，記載着幾百年的情形，發現着社會的概念之演進。他們所說的基本原則，是基督教的社會思想之根源，也是一部分西方文明的倫理和社會思想之出發點。

希伯來人的社會思想，產生在集團的痛苦中。從早期希伯來人的傳說裏面，我們可以辨別到

在幼發拉區 (Euphrates Valley) 發生了事變，就把亞伯拉罕 (Abraham) 送上到不熟識而敵對的迦南 (Canaan) 之險途。猙獰的鬼魔——災疫——使眷念家庭的亞伯拉罕 之全家遭難，而驅逐他往埃及 及居住了多時。亞布來 (Abram) 就是尊崇的長者之意，或亞伯拉罕 (就是大衆所信仰的長者之意)，可算是世界上三大宗教的創造者，因為猶太教、基督教、回教三者，都是從他起源的。

亞伯拉罕 在他遷居、流落和受苦的幾年裏面，仍是牢守着宗教的信心。用很簡單的宗教方法，很清晰地解釋着生命上的困難和掙扎。在這種含有宗教意識的困苦中，亞伯拉罕 發展着卓越智敏的個性，表率人羣。自此開始，希伯來人 的社會思想就演進了。結果，以色列 (Israel) 的社會概念，成爲人類社會思想的導師。(註一)

在整個社會實體的場合上，希伯來 民族是泰坦 社會的奮鬥之成果，他們是從產業崩潰上勃興起來的。當時埃及 及地方，雅谷 (Jacob) 的後裔，做人家的奴隸，終日手足胼胝，受種種的虐待，而所得的報酬甚是微薄。在他們中間，有一個人是比較得天賦獨厚，和其他的人們在遺傳上和環境上

都不同。他有一天看到了一個希伯來工人，被埃及的雇主在鞭撻着，他——就是這天賦獨厚的人，名摩西（Moses）——的胸中就燃燒着一種社會不平的意識之熾焰，因此就將那埃及主人殺害了。從這樁事實上，摩西成爲世界勞工運動的創始者。在他早年血氣正盛的時候，因了一次的暴行，變爲社會的煽動分子。但是他後來經過長的時間，耐心地爲他的民族服務，替耶和華（Jehovah）行道，就成世界偉大的社會底先知先覺之一。

拉美斯二世（Rameses II）是一個沒有知識的工業領袖。他是倨傲、暴戾，而不懂得社會心理的。摩西是富於同情心、機敏，而恪守宗教的。拉美斯二世代表着古代的貴族階級，摩西可算最初時期的德謨克拉西之倡導者，在歷史上能够有社會意識的第一人。

照以色列人退出埃及國的記載，摩西殺了埃及主人，並不覺得良心上的責罰，但是他卻有些怕法老（Pharaoh 古時埃及國王）。在當時殺掉一個奴隸是不算一回事，不過殺掉一個主人是情形大不同了。奴隸是代表着弱者，雇主是代表着政治和財富的勢力。因此，摩西祇有逃往國外。他在埃及不但沒有辦法，而且生命也恐怕保不住。結果，就逃到密地安（Midian）了。

在密地安時，摩西反覆思量着他的民族所遭受的經濟和社會底不平等。因此，他對上帝行了拜領聖禮，而從上帝那裏，得到糾正社會底絕大錯誤之原動力。他見了耶和華的影像，就信奉耶和華爲公道和慈悲之神，深能了解社會和工業底罪惡，而且對社會上被壓迫分子是表示同情的。摩西對於耶和華的社會信條，是這樣報告着：

「我已經切實地看到人民在埃及及所受到的苦難，而且聽到你們對於壓迫者之悲怨的呼號，我是來將你們從埃及及人的勢力之下，救濟出來。」（註二）

換一句話來說，在不義者之財富和政治力量底結合，上帝就起來反抗，而且對摩西說：「你去把以色列民族從專制階級的下面救濟出來。」摩西意識到耶和華神是表示同情於受苦難而不能自立的人們，情願幫助他們反抗暴虐的壓迫者。摩西能想像耶和華是社會觀念之神，在人類歷史早期的階段，可算是傑出了的。上帝是被視爲愛好公道，愛護人類的。上帝所說的話，大都屬於民主主義的語調。舊約聖經（Old Testament）最初含有社會意識的教條，是以反抗社會和工業底壓迫爲立場。

時代的紛爭就發生了。摩西受了耶和華的默示和威權的衝動，趕回埃及去。他創始組織着人類最初的罷工運動。因此，法老在震怒之下，命令工人製磚瓦，不准燒柴草。當工人們對於這種苛刻的條件，發出反抗的呼號之時，工業的領袖們大聲地呵斥着說：『你們在偷懶，你們在偷懶。』但上帝和摩西還是戰勝了專制政治和財閥政治底階級，工人們就得了自由。

從這種奮鬥之中，希伯來的國家就產生了。集團的忠順，或愛國心，成爲希伯來民族的內心底概念。宗族的觀念，給國家的生命之意識所替代。更進一層，一種社會和經濟的公平意識，得到清晰而實證的人類行爲底表演，與神的默示。社會問題的意義，是首次得到了確定。

社會的先知

希伯來的先知所繼續喊吶着的社會底主要情調，就是公道。當時的需要，總是這樣的解釋着：『讓公道像水一般地流着。』領袖應該以公道治人。『以色列的首腦們，聽我爲你祝禱，你是不是應該曉得公道？』

希伯來文字裏面，公道二字就是密許拍（Mishpat）。它是有各種的意義，例如，公道、秩序、法律、正義、法權，阿穆斯要求在他的本國建立着密許拍。密卡（Micah）主張耶和華是要個人能實行密許拍，愛好仁義，而跟着上帝走。伊薩阿督促着人民要好好去找尋密許拍，他宣稱凡是對於窮苦無告的，不以密許拍相待者，要受相當的處罰，他也認耶和華爲密許拍之神。哲來梅阿明白地宣示着，耶和華是拿慈悲和密許拍賜給人民。

阿穆斯極力反對特殊權利階級。他排斥資產階級，因他們是專橫而不義。這樣，他就指出了社會革命之基本原則。資產階級對於反抗者的高壓行爲，更足增加他們的兇暴——換言之，專制階級的高壓，不但不能改善不平的意識，而適足以堅強最後的革命力量。阿穆斯主張凡是統治階級和社會的勢力分子，應該負責保護窮苦和失意的人們，使之不受外界的侵陵。當時的統治階級，著名是欺侮社會上弱小分子的。因此，阿穆斯的主張，含着充分的譏諷性。

法官是負有特種的責任。阿穆斯嚴厲地提訊凡是不守公道和不重正義的一切人們。遇到有受賄的——特別是身居高位，穿了公服的人們——一定要獲得多面的咒詛。個人方面做了不公

道的事情，也要受到嚴重的譴責。商人要是把量尺減短，或是把秤作弊；任何人蹂躪或凌辱了窮苦者，或是取不義之財，或是不願幫助低微者，都要受到同樣的處分。（註三）公道的概念，給阿穆斯很活躍地描寫出來。同時泰谷（Tekoa）牧羊的預言者，也很勇敢地，對聽他講述的人，把這種概念作明白的宣示。阿穆斯不論是坐在國王的交椅上，或做法庭的審判官，或處於富貴的環境，或和商賈交易，以及每天與人交接的時候，總在提倡着公道主義。

這種反對不公道的運動，伊薩阿也是繼續地提倡着。他是政治家而兼演說家。在猶太帝國（Kingdom of Judah）裏，伊薩阿找到各種社會罪惡，和以前阿穆斯在北方的帝國中，所訓斥着的，一般無二。他對於攻擊這種社會的罪惡之勇氣，實在應該嘆賞的。

他說：『王公們都是叛徒，隨從們都是賊子，大家只愛財貨，總是在追求利祿；他們對於孤兒寡婦，便是不理不睬。』（註四）

因此，伊薩阿就公然地、大膽地、盛怒地，向着這班社會上怙惡的人們進攻了。

他又說：『你們把葡萄園裏的果子全吃完了；窮苦人所失掉的賊物都是在你們的家中。爲什

麼你們將我的人民蹂躪得粉碎爲什麼你們拿磨子壓在窮苦人的臉上？」（註五）

伊薩阿和阿穆斯同樣地盡力排斥着法官與公務人員，因爲得了賄賂，就會將惡人輕釋，把無罪者陷爲有罪。他也斥責着一班文士們，專作高壓論調底文字，不想爲伶仃無依的人們要求公道，阻攔着耶和華的信徒們獲得公正的待遇，而總是在欺凌着寡婦孤雛們。他更是痛心疾首地譴責着製成罪惡的命令之人們。

伊薩阿在直接的意識上，就是亨利喬治（Henry George）的導師，因爲他是堅決地反對着土地之專有權。他的新主義，就包含在取締任何人收占房屋土地，以致最後除專利權享有的人們以外，大家均無房屋土地，那少數的人就成爲地主而操縱一切。伊薩阿反對社會的不公道，因爲它不但荼毒人民，而且也足以破壞和衰敗國家的。

照了阿穆斯和伊薩阿的榜樣，密卡也認耶和華是公正之神。密卡繪描着當時的社會底不公道，是說那一班人們是嫉善好惡，他們把耶和華的信徒們，揭開了身上的皮膚，或是連肌肉也從骨上去掉，然後，『把人民的肌肉吞完，剝去了皮，折骨擊髓，斬成粉碎，簡直像從釜中取食一般。』（註六）

密卡很不遲疑地責罰祭司們借着神諭斂財，或預言家靠着神道貪求金錢，而希望耶和華還是庇佑着。密卡可算是第一個人討論犯罪行爲——後來愛德華羅斯 (Edward A. Ross) 所詳細分析的。他得到一種概念，就是社會的罪惡，有時候會發生在法律底範圍之內。他攻擊着豪富的大地主壓迫平民的行爲，不論是高級的官吏或祭司，都要一般地待遇。他的社會概念，總是簡明而果毅地表示的。

排擊社會的不公道，在哲來梅阿的訓條裏面，還是繼續地保留着。以後在申命記的法典中也有發現。聖詩作者們，都是反對不公道的。那一班先知先覺們，對於這問題，皆有嚴重的警告。約伯書 (Job) 的作者也是憫恨着不公道的。舊約聖經的全部中，可以找到無數的左證，歸納起來說，公道是成爲古代希伯來人思想上的主要概念了。

奢侈的詬病

在舊約聖經裏面，與責罰社會關係上的不公道互相並行的，要算奢侈的詬病了。擁有多量的

財富之害，是再三地敘述着。阿穆斯就是公然指斥爲富不仁者，譏刺着他們「睡在象牙的牀上，或四肢坦伸在睡椅上。」

在他們自己坐擁巨資者，時常認爲上蒼的厚澤獨施。阿穆斯發見這種信念的虛妄，命令着富人們也應該一同負起社會的責任，而立即停止一切帶有罪惡性的剝削。

伊薩阿和阿穆斯都公認擁有財富者絕非天賦獨厚或幸運，而是一種社會的付託罷了。哲來梅阿更是直捷爽快地，一舉而擊破侈逸豪華的國王耶和華金（Jehoiakim）黃金的生命之夢。權勢的、專橫的君主，沈耽奢糜，都受到下面那種冷酷嚴正的評語之抨擊：

「誰是把房屋建築在不仁不義上面，一定要受到譴罰的。」

「你要治理天下，是不是伏在密室裏就行了。」

「你的眼和心，不是專門用了去貪得，殘殺無辜，壓迫平民，和橫暴不法的。」（註七）

爲富不仁者的情形，給哲來梅阿活躍地描寫出來。他們專拿欺詐去陷害和羅捕平民。他們的屋子裏面，充滿着欺詐行爲的證據。他們自己是奢侈淫逸，而使了孤苦無告的人們，衣食都沒有辦

法。

西番耶 (Zephaniah) 指斥財貨之害，也是直捷了當的。他聲稱，凡是不義而得來的五穀，結果要受到反囓的；造孽的金錢所建之房屋，終歸要敗滅的。富人們的金銀財寶，終究是救不了他們最後的覆亡。

智慧論的作者用典雅而切實的筆法，在箴言裏面，將舊約聖經中關於財富的哲學，不知不覺地這樣綜合起來了：

「不勞而獲，以致成富，智慧是完全喪失了。你的目光，可是轉注到那裏？富人好像生翼，和老鷹一樣地飛上天去。」

舊約聖經很是一貫地擁護勞工。奴隸的幸福，常時得到提倡的。照申命記的法典，提到了潛逃的奴隸，不一定要送還他的主人。事實上，任何人掩藏了潛逃的奴隸，應該把他留起來。從這一點上觀察，財產權和奴隸的所有權，是遭受抹殺了。這種態度與罕默刺俾之法典和其他歷史上的一切法典，完全相背。但是，奴隸制在希伯來仍極占地位。（註八）

罕默刺俾的法律，規定了勞工應得的酬報；舊約聖經則限制勞工的工作時間。不但雇主自己一星期祇工作六天，他的奴隸也不能一星期工作超過六天，男女都是一般地。現代的工業，就像二十世紀美國的製造企業，反而違背了希伯來的法制家所訂定的勞工規則。當時，雇主們是不應該欺侮窮苦的奴役。不能因為自己強大勞工弱小，而就壓迫勞工。即窮苦的異族勞工，也不能任意蹂躪的。

婚姻與家庭

婚姻的制度，舊約聖經中早就提及。在創世紀的第二章上，婚姻的結合，是認為有神權的默示。因為生理的和社會的需求，婚姻是視作神聖的。雖則希伯來人對於子女應該盡守孝道，甚為注重；但是做了丈夫的人，應該離開他的父母而與自己的妻子同居。對於妻子的責任，比諸對於父母的責任，更是重要。

在罕西的訓條裏面，將做丈夫的應該耐苦耐勞之概念，很詳細地敘述着。這位生在紀元前八

世紀時候的先知，自己出演着婚姻的關係之神聖，雖則他的妻子和人姦通而生了私生子，他依然和她守着夫婦的關係。的確他是特出的，知道了他自己妻子不貞而違反了結婚時的誓言，沒有馬上和她離異。他是表示着，離婚這樁事情，非得想盡各種方法去和妻子恢復情感而依然無效之後，纔能够引用。

關於罕西的家庭變端之紀載——無論是否寓意的——就是男女道德觀念之不平等的抗言。現代社會上一般的態度，對於婦女墮落了，就斥責和遠避她；但是男子有了越軌的行爲，依然能够若無其事地和上流的男女們在一塊兒繼續社交。這種態度，是罕西所盡力反對的。

攻擊性的不道德之文字，要算罕西的最爲精警了。下面所錄罕西描寫性的不道德之作品，雖然簡單，可是很痛快淋漓的：

「酒色會將心都迷失。

光榮像鳥兒飛去了，一切的意識也消滅。

樹根乾枯後，不會再開花結實的。」（註九）

在申命記的法規中，我們可以找到很詳盡的條文，訂明父母對於子女和子女對於父母的互之責任。最主要的，就是父母應該負責在家庭中授給子女道德的和宗教的教育；而子女是應該服從父母。這樣的訓條，總括起來說一句，就是：『你應該孝敬你的父母，方始可以長久地居住在這上帝給予你的土地。』（註一〇）另有一句禱咒說：『誰要罵了父母，他的燈就熄滅。』（註一一）

智慧論的作者對於夫婦間的關係和父母與子女間的關係，都有深長的探討。他們認為婦女喜歡爭鬪是可恥的。他們也警告着祇有美容的婦女。『妻子賢德，丈夫好像戴了王冕似的；妻子不貞，就是她丈夫的附骨之疽。』（註一二）

這班作者們對於父母的訓教之重要，絕不忽視。他們主張，有的時候，做父母應該用強力。格外要矯正子女的過失。這種情形，下面有一句描摹的文字：

「教訓和叱責會產生智慧的，放縱小孩的結果，使了他的母親受到恥辱。」（註一三）

換句話說，父母對於子女的教養，應採取一種絕對的固定的態度。他們應該使子女所受的訓練，與將來立身之道是符合的。無論是怎樣愛子女的父母，有時也當用懲罰的手腕來表示愛。只有

這樣的方法，可以使子女長大起來，在父母年老時可以得到安慰。

在另一方面，做子女的也應該負起自己的責任。能够樂意地接受父母的教訓，就是智慧之表徵。聰明的孩子總是聽從父母的勸導；他不但和悅地靜聽父親的訓話，也是遵從母親的勸告。

上面已經說過，舊約聖經的作者時常注意到婦女行爲的高尚準則之重要性。阿穆斯嚴斥着當時貴族的和富豪的婦女，消耗她們很寶貴的情感於無益和罪惡的生活之中，或是將知覺浪用在淫亂的事情上。阿穆斯和伊薩阿都同意着，認爲一國的幸福，完全隨着婦女們的態度轉移。上帝的盛怒總是加在倨傲的、妖視的、輕躁的婦女們之頭上。

創世紀裏面，指出罪惡是反社會的。該隱 (Cain) 是第一個人懶懶地說：「我可是弟弟的看守者？」罪惡的生活，可以把靈魂縮小，增加自私自利的心，而敗壞社會的真態。罪惡行爲也違反社會的責任觀念。阿穆斯早就主張着，自私自利的生活，和叛國的行爲，是不相上下的。因爲個人浪費一分精力，就是減去國家的一分實力。

酗酒一事也是被認爲可憾的。伊薩阿是世界上第一個節慾的改造者。他的感人而典雅底言

論，可以將下面幾句話來代表着：

「清早起來，接着就狂飲到晚，酒力在體內燃燒着，結果一定要遭殃。」（註一四）

伊薩阿特別拿飲酒之害，警告着祭司們和先知們。酒會把人吞下去，使他越出常軌，使他迷失智慧，而錯亂無主。

在利未記 (Leviticus) 和韻文 (Numbers) 二書裏面，對於酒之爲害，都有相當的認識。耶和華的徒衆是應該戒酒，戒狂飲。箴言一書中，智慧論的作者怎樣地說：

「酒是侮弄者，狂飲是暴行，受它害的人是愚笨者。」（註一五）

原作者也勸誡着統治者和法官們，不可飲酒，因爲恐怕他們會忘掉法律或誤判人犯等。另一方面，箴言中也規定了對於下級社會的標準，認爲給窮苦者飲酒，使他忘掉貧困和苦痛，是合法的。（註一六）但是，總括起來說，一般的教條認爲狂飲足以減削社會的效能，和敗壞人類的個性。

古時猶太保護誤殺人者之城郭，代表着一種新的社會趨向。一個人無意地誤殺了人，可以逃到那裏躲避。「聖壇」和「至聖所」也是認爲誤殺人者之逃遁處。（註一七）

舊約聖經的文學上，平民主義之社會概念，占有相當的地位。在亞伯刺罕的時代，宗教的集團最是盛行。在這種集團中，有很多家庭，由族長統治着。個別的集團裏面，各種道德的標準，都受到相當的崇尚。但是對於集團之外或集團和集團之間，表示着反社會的態度。例如，對另一集團的人，可以說謊或甚至殺害。

平民主義的概念之發展，與耶和華的意識之演進，是並駕齊驅的。在希伯來人的腦海中，認為耶和華先是一族之神，後來是一國之神，再後來成爲宇宙之神，就是說他所關心的，不獨少數的人們之幸福，而是各種民族全體的幸福。

希伯來人的國家觀念，含有多量的平民主義之原子。國家的基本機能，他們認爲不是在求國王個人的利益，而是謀民衆自己的幸福。這種觀念，和迦南人的習俗，站在根本相反的地位。因爲迦南人總是憎服地，喘息於貪婪而專制的統治者之下。

希伯來人認爲國家是神統治體之一部。不過，耶和華發言的時候，總是責難着虛妄的財富，專斷的政治力量，國王的自私心，奢侈的生活，和特殊權利。耶和華是替被壓迫者、窮苦者、失敗者和勞

働者，說話——總之，他是爲人道而發言。

因此，對國家的忠順，是絕對的、堅定的。下面的一節，是從讚美詩第一百三十七篇內摘來的；被放逐的希伯來人欲重歸故土的心，顯然可見：

「在巴比倫的河濱，我們坐下，是的，我們想着郇山的時候，我們還哭泣。

我們將豎琴掛在彼處楊柳樹上……

耶路撒冷呀，倘使我忘卻你，讓我的右手忘卻牠的自己。倘使我忘卻你，倘使我不把你當作至上快樂，讓我的舌頭黏在上顎，說不得話。」

依照罕西所說，耶和華教世上的人民彼此要拿真誠和真愛相待，而應該掃除社會的罪惡——像虛偽、偷竊、奸淫、暴動的行爲。約伯書的作者描寫良善的人，是能够救濟貧苦者，幫助垂危之人，使寡婦的心裏會快樂。（註一八）是盲者之目，跛者之足，窮苦無告者之救主。他能够找出社會罪惡的根源，而且打擊不義之人的下脛，拔掉害人者的牙齒。他是爲無罪者辯護。他的心目中不重金銀。對於他的讐敵，也不幸災樂禍。因此，我們可以肯定地說，平民主義的基本概念，是起源於希伯來人

的。

國際主義與和平

阿穆斯討論到國際關係的問題。從有史以來，首次地假定了宇宙之神的概念。阿穆斯認為耶和華不但是以色列的神，而也是其他民族的神。『是不是我從埃及國裏創造了以色列，』耶和華說：『從加夫都（Caphtor）創造了非力斯坦（Philistine），從克爾（Kir）創造了敘利亞（Syrian）』（註一九）照伊薩阿和密卡的觀點，總有一天，耶和華是統治了多數的民族，而排斥着強大的國家。希伯來人承認耶和華是超越時代與體積而存在之神的概念，是比同時期的各種民族和國家所具有的見解，更其廣博，而具有偉大的宇宙觀念。

世界的和平之概念，也是希伯來人的創作品。伊薩阿和密卡二人是最先提倡着世界的和平，他們的功績相埒。他們預言將來必定有一天全世界的國家都崇拜一個公道之神，大家會將刀劍變做了耕犁，矛槍變做了修樹的剪，那時國和國之間不再敵對了，戰爭的方法也不再講求了。憎恨

的意識和盲目而自私的仇視，也從此消滅。近代的著述家，沒有一個人能夠及得上那位舊約聖經的作者——伊薩阿——這樣痛痛快快地宣佈軍閥主義的殄落。照凱德 (Charles Foster Kent) 的譯本，他說：

「武士的靴子，一步一步音調鏗鏘地走着，

戰衣上沾滿了被殺者的血跡，

結果，還是像木柴送到火裏一般地同歸於盡。」（註二〇）

希伯來人很嚴重地認為仁愛是社會底原動力。愛情可以使了個人變為社會化。它是昭示着個人是社會一分子的責任和對於人類應盡的義務。它可以遏止憎恨，甚至使人以德報怨。它是一種主要的美德，是完善的生活之不朽的原則。

舊約聖經提倡着社會的救濟。耶和華根本是關心於社會生活狀態的改善，命令着一切人類間的關係應該社會化。他的教條——是先知們和智慧論的作者所演述的——承認環境足以改造個性的勢力。

希伯來人的社會思想，大部分是關於社會上的不公道。他們是活躍地描寫社會的罪惡，同時盡力地、毫無畏縮地，排斥着作惡的人們——大都是國王和法官們。家庭制度是社會的主要機構。仁愛是人民的忠實僕從。教育都集中在家庭之內，而以道德性的紀律，為教育的範疇。因以，希伯來人在希臘和羅馬衰落之後，依然繼續存在着。他們所揭示的，是一種新穎而完美的社會制度，由正直無私之神——耶和華——指導着。個人的和社會的關係，完全由仁愛的意識衝動着。

社會性的誠條（註二一）

「你應該孝敬你的父母，纔可以長久地住在上帝耶和華給你的土地。

不應該殺人。

不應該犯姦。

不應該偷竊。

不應該對於你的鄰人做虛偽的證人。

不應該垂涎你的鄰人的家庭，不應該垂涎你的鄰人的妻子和他的僕人，亦不應該垂涎他的牛驢和他的一切所有物。」

該罰的城

「聽呀！耶和華在叫喊呀！

聽呀！城內的居民和議會，

富人專做兇暴的事，

人民專說誑話；

我能忘記惡人家裏的財富，

和當受天罰的短少的度量衡麼？

或者宥恕萬惡的天秤，

和分量短少的袋麼？

因爲你們的罪惡，我已開始壓迫你們，
和毀滅你們。

你們可以飲食，但不得滿足，

你們可以貯藏，但不得備日後的用度，

你們應該播種，但不得收穫，

你們應該榨橄欖油，但不得塗你們自己，

你們應該釀酒，但不得自飲。」

真正的德謨克拉西

「一個君主應該正直，

官吏應該公平。」

他們中每一個人應該是避風的處所，

應該像一個避暴風雨的處所，

像乾燥的土中的泉水，

像荒涼地方的大石的影子。

能够看見的人的眼睛不應該閉上，

能够聽見的人的耳朵應該靜聽；

躁急的人應該有知識，

口吃的人說話應該沒有停頓。

*

卑鄙的人不應該再稱爲高貴，

惡人也不應該再稱爲尊榮。

因爲卑鄙的人說話下劣，

第四章 希伯來人的社會思想

心中專想惡事，

做不敬神的事，

毀謗耶和華，

使飢餓的人不得食，

使口渴的人不得飲。

但高尚的人有高尚的計畫，

因為他的高尚的行動，他們得保持不滅。」

教育的價值

「有知識的人是他自己的朋友，

有見識的人應該昌盛。

智慧勝過黃金，

見識比白銀更爲可取。

*

智者的舌傳播知識，

但愚者的口專說癡癡的話。

智者的心指導他的口，

使他的話更加動聽。

好意能得人的贊成，

但不講信義的人們的行動，使他們自己毀滅。」

父母對於子女的責任

「依照小孩做人的方法給以訓練，

等到年紀大了他不會丟卻牠。

糾正你的兒子，他自能給你安慰，

並且給你真正的快樂。

公開的責罰勝過隱蔽的慈愛。

*

正直的人過着純正的生活，

他的子女是有幸福的！

財富的比較的價值

「過着純正生活的窮人

是勝過有錢而不誠實的人。

正直而略有財產

是勝過不義而擁有鉅產。

樸實的人和謙恭人來往，
是勝過和驕傲的人共事。
好名譽勝過鉅大的財產，
比金銀更有價值。

不義之財毫無益處，
但正義能從死救人。
相信財富的人會失敗，
惟有正直的人像綠葉一般地繁盛。

勿爲財富所役使；

應自己醒悟而停止。

你如果注視牠，牠就不見了！

因爲財物的逃走

正和鷹隼騰空而去一樣。

略有財產而尊敬上帝

是勝過擁有鉅產而有煩惱。」

飲食的節制

「酒是侮弄者，狂飲是暴行，

受牠害的人是愚笨者。

誰說「嗚呼？」誰說「悲哉？」

誰和人爭論誰鳴不平？

誰無故而呼痛？

誰雙眼緋紅？

是貪飲酒的人，

是貪飲各種酒的人。

*

不要注視於酒，當牠是紅的，

當牠在杯中閃爍着，

當你一飲而盡的時候。

後來牠會像蛇一樣地咬人，

像蝮一樣地刺人。

*

那時候你會看見奇異的東西，

第四章 希伯來人的社會思想

你心中會存着偏曲的意見。

你要像睡在海中，

像一個睡在暴風驟雨中的人。

我受人打擊，但不覺痛；

我失敗了，但自己不知道。

無論什麼時候，待我酒醒了？

我再要尋你。」

親睦的公民（註二二）

「耳朵聽見了，牠賜福給我；

眼睛看見了，牠給我證據，

因為我拯救了呼救的窮人，

和孤苦的無父之兒。

我幫助垂危的人，

使寡婦的心裏會快樂。

我給正義包裹着；

公平是我的袍和帽，

我是盲者的目，

跛者的足。

我是貧苦者的救主，

我不知道的根源，我去找出來。

我打破不義之人的下腭，

從他牙齒中救出被害的人。」

討論要目

- (一) 希伯來人的社會思想之起源。
- (二) 亞伯刺罕成爲世界人物的主要出演。
- (三) 歷史上首次的罷工。
- (四) 摩西怎樣是急進者？
- (五) 摩西的社會概念。
- (六) 阿穆斯的社會思想之主要點。
- (七) 伊薩阿怎樣是亨利喬治的前導者？
- (八) 伊薩阿怎樣倡導第十八誡？
- (九) 密卡怎樣預先代表羅斯說話？
- (十) 伊薩阿和密卡的社會概念相同之點。

(十一) 哲來梅阿和西番耶所注重的社會思想。

(十二) 罕西的書典之社會論調。

(十三) 該因的故事之社會意識。

(十四) 約伯書的社會思想之重要性。

(十五) 舊約聖經中關於勞工的立法之各面。

(十六) 舊約聖經對於結婚的態度。

(十七) 舊約聖經的作者對於孝道的概念。

(十八) 用兩字總括希伯來人的社會思想。

附註

(註一) 基督與衆先知的社會教條 (The Social Teachings of the Prophets and Jesus) 凱德 (C. F. Kent) 著

一九一七年出版，第四頁。

(註二) 出國記 (Exodus) 第三章, 第七、八節。

(註三) 阿穆斯書, 第二章, 第六、七、八節; 第三章, 第十節; 第四章, 第一、二節; 第五章, 第七、十五節; 第六章, 第四節。

(註四) 伊薩阿書, 第一章, 第二十三節。

(註五) 伊薩阿書, 第三章, 第十四、十五節。

(註六) 密卡書, 第三章, 第二、三節。

(註七) 哲來梅阿書, 第二十二章, 第十三、十五、十七節 (現代讀者聖經 Modern Readers' Bible)

(註八) 威立斯 (Louis Willis) 著: 聖經的社會學研究 (Sociological Study of the Bible) 一九一二年, 芝加哥大學

出版, 第六章。

(註九) 罕西書, 第四章, 第十一節; 第九章, 十一、十六節。

(註一〇) 出國記, 第二十章, 第十二節。

(註一一) 箴言, 第二十章, 第二十節。

(註一二) 箴言, 第十二章, 第四節。

(註一三) 箴言, 第二十九章, 第十五節。

(註一四) 伊薩阿書, 第五章, 第十一節。

(註一五) 箴言, 第二十章, 第一節。

(註一六) 箴言, 第三十一章, 第七節。

(註一七) 出國記，第二十一章，第十三節。

(註一八) 約伯書，第三十一節。

(註一九) 阿穆斯書，第九章，第七節。

(註二〇) 伊薩阿書，第九章，第五節。又凱德著：基督與衆先知的社會教條，第一一二頁。

(註二一) 除最後的一段外，皆轉錄凱德氏編譯的舊約聖經縮本，一九二五年，史各列勃納公司 (Charles Scribner's Sons) 出版。

(註二二) 轉錄凱德氏著：基督與衆先知的社會教條，一九一七年出版。

第五章 柏拉圖派的希臘社會思想

研究希臘的文化時，我們發現她的社會思想，在理智上比較希伯來的社會思想，是高妙得多，但在實用的原則上卻遠不及希伯來。因此，我們希望在希臘的社會思想方面，找到許多重要的新貢獻，足以補充希伯來的遺教；而同時將它們和早期的希伯來之基督教的社會思想合攏起來，也就成爲現代社會思想的主要基礎。

希臘民族的思想界，以柏拉圖（Plato 西曆紀元前四二七年至三四七年）的唯心論和亞里斯多德（Aristotle 西曆紀元前三八四年至三二二年）的機會主義算是登峯造極了。站在唯心的立場上，柏拉圖描摹一種理想的社會。亞里斯多德從他研究了一百五十八種法規，就創製各種實用的社會程式之條例。他們倆的著作——柏拉圖的民主論（*Republics*）和亞里斯多德的政治論（*Politics*）——成爲希臘社會思想的二大泉源。

柏拉圖和亞里斯多德是歷史上最早的思想家，將社會的生活，作有系統的分析。雖則在時代的場合上，他們二人是隔離得不很遠，但是在社會思想的實質上，他們有很多地方是相反的。不過，他們雖都是一代的威權思想家，我們要知道他們一部分的社會思想，僅乎闡明在他們前代的人們之學說。在柏拉圖之前，有蘇格拉底派 (Socrates) 和詭辯派 (Sophists) 二種學者們。在這班學者們之前，又有很多的思想家，他們在文化上面的努力，創作了許多個別的重要的社會觀念。

最早期的希臘社會思想

西曆紀元前九世紀的時候，來喀古斯 (Lycurgus) 已經宣佈着兒童應認為國有，他主張教育制度，應該以造就兒童將來為國家效力作對象。希臘的領袖們雖也注重着國家之統一，但是她從未達到真正的統一。她不過經歷到一種暫時的愛國主義的運動——就是在希臘受到波斯襲擊的時候。

希西阿 (Hesiod) 是希臘的教授派詩歌之創造者。他在西曆紀元前七百年，記載着黃金時代

(Golden Age)和在它以後的社會時代。他是和平地抨擊着當時社會不公道。(註1)一世紀以後，哲學家亞諾芝曼德(Anaximander)和誄詩派提奧奇尼斯(Theognis)等(註2)討論着社會的價值，應給兒童們完美底教養——就是現今所謂優生學和優境學的基本概念。

雅典的法制家梭倫(Solon)，生於西曆紀元前五百九十年。他將社會的改革方法，加入法制裏面，藉以避免社會的革命。在那時候的習慣，欠了債無力償還者，可以被債主鬻身為奴隸，但是這種制度，給梭倫取締了。當時的生活程度很高，因此梭倫就禁止糧食出口，使物價貶抑，國內的消費者易於購買。他採取一種方案，在現今一定認為含有革命性的，就是限制每人應有若干土地。原先人民各階級的區分，以擁有財產多寡為標準，但是他認為應該拿個人的收入為準則。同時，他將德刺科(Draco)派苛酷的法律，也改為和緩，而且在多方面增進個人的自由。雖然，繼梭倫之後，仍為專制的時代，但梭倫是被公認為創造了很多平民主義的重要概念。

平民思想的起源

在專制君主的時代以後，雅典處於克利斯提尼（Cleisthenes）那樣的領袖之指導下，成爲一種純粹的德謨克拉西。克利斯提尼將雅典的政制改爲平民主義化。他拿十體政治來替代四體政治，藉此得到一種新的而且比較得完善的政權分配。他是首先採用放逐制以爲處罰罪犯的一種方式。同時，照傳說上，他自己是第一個給政府放逐的人。

柏拉圖和亞里斯多德的前導者，是很多很多。厄斯啓拉（Aeschylus）——西曆紀元前五二五年至四五六年——是雅典的第一個悲劇派詩人。他用了普通的語調，描述文明的社會之演進。（註

三）藝術史家希羅多德（Herodotus）在他自己的幻想上，發展了一種世界的觀念。從種種傳奇的與人種學的材料——自特類戰爭（Trojan War）起，一直到東方和西方文化的衝突爲止——希羅多德的著作所含的基本社會原則，是說地球上驕橫的專制者，結果總得失敗。希羅多德經歷很多的國外遊程，他把各地民族的風俗習慣都詳審縝密地記載着。因此，他被視爲世界上第一個社會學的作家了。（註四）

伯里克里斯（Pericles）——西曆紀元前四九五年至四二九年——可算是希臘的最偉大的政

治家，他也提倡着平民主義。他的平民主義概念，認為全部公民都有充任官職的資格。伯里克里斯所創製的社會方程，在很多方面是傳統式的。他採用了公務人員應給津貼的辦法。但是，結果反而減少忠實奉公的情形，仕途的精神也變為萎靡了。伯里克里斯的這種失策，因為他企求媲美賽夢（Cimon）的調濟窮苦者而受人崇敬。（註五）

幼里披底（Euripides——西曆紀元前四八〇年至四〇六年）在他的悲劇詩裏面，引起了對於實跡的興趣；不像他的前輩們空洞的傳奇式的演述，而是雅典的社會之一分子的状态之演述。他是婦女解放運動的倡導者。（註六）他的著作內，發現着西曆紀元前五世紀時雅典的社會變態。亞里斯多芬（Aristophanes）的滑稽劇本裏面，同樣地反射着當時社會的變態，而且還諷刺着社會的形形色色。

希波格拉第（Hippocrates——醫學的鼻祖——的幾種著作，頗能引起柏拉圖的注意。他說人類的疾病之二大原因中，第一種是氣候、時令或天氣對於個人的感應。（註七）他也是一位最早的人文地理學者。他所開導的學說，在森潑爾（Ellen C. Semple）所著的自然環境的影響

(Influences of Geographical Environment) 和赫丁登 (Ellsworth Huntington) 對於人類開化的研究中，都有詳盡的探討。

詭辯派也是在西曆紀元前五世紀，因了他們的反常而懷疑態度的學說，就起蘇格拉底派在文化上的活動。詭辯派的領袖們——像勃洛大哥拉 (Protagoras)、哥加斯 (Gorgias)、卡理克里 (Callicles)、司拉息馬許斯 (Thrasymachus) 等——提倡訓練後學，是爲了要解決民衆的問題，不是科學的和哲學的問題。照柏拉圖所說的，卡理克里深信政府是侵略民衆的工具。司拉息馬許斯主張，一般所稱的公道，是迎合社會上強有力的分子之舉動，因此，強權即是公理了。(註八)底比斯 (Theban) 的政治家意巴密嫩達 (Epaninondas) 在他自己的事績上，表演着一種非常高的愛國概念。他的大公無私底愛國觀念，比較任何其他希臘的政治家要更進一步的。

蘇格拉底派的思想

詭辯派主張凡是適合於個人的，也一定適合於社會。這種學說，就受到蘇格拉底派（西曆紀

元前四六九至三九九年的反對。蘇格拉底派的觀念，由柏拉圖和色諾芬（Xenophon）演述着。蘇格拉底是雅典一個雕刻匠的兒子。他主張凡是公道、智慧、節慾、勇敢等德行，是使個人成爲社會上的優秀分子，增進社會的福利；同時，這種德行也是使個人的性格完美，地位日高。蘇格拉底費了好多年的時光，在市廛街衢中民衆集會之處，或是在公衆遊息的地方，冷眼地觀察人類的動作，或和他們談話，探問進德修身的情形。因此，蘇格拉底演進了一種頗有重要性的社會哲學。這種哲學的核心，可以拿「德卽是知」一句來代表，這所謂的知，不僅是對事實的記憶力，而且還要有澈底的了解纔行。倘然一個人完全明瞭某一事的善惡的各面，他就會採取善的一道。例如，當一個人是完全明瞭了牙病的各種害處，他一定去找牙科醫生給牙齒修好；他知道了詐僞的害處，也是一定要養成誠實的習慣。從此得到一個結論，就是社會的美德要靠明瞭社會情形的知識。

蘇格拉底深信雅典的社會是根本窳敗，因爲處處可以見到人民缺乏知識，以致墮入罪惡中。祇有在工藝的和職業的活動裏面，他纔覺得很有合理的行爲，但是都先有了相當的知識而後能够達到的。（註九）

一個好的木匠，一定是能全部明白他的技術。那末一個完善的人，一定要真正了解善的行爲之價值。換句話說，一個完善的都市居民，一定要深深地認識，需求着彼此皆想進化的人羣之都市，是怎樣的意義。

蘇格拉底希望使人人都聰明。他的學說就引起了下面一個問題：怎樣能够使得社會的機構對於個人有益處，而各個人也能够了解這種益處，因此一切行爲都合於社會化？（註一〇）但是蘇格拉底並沒有留傳什麼著作，他的學說，也就無從肯定地解釋。可是，很幸運的，他是留給同時代的學者們一種深刻的印象，尤其是他的學生柏拉圖。

那句原則的格言——『德卽是知』，在理論上說起來，是很對的。但是，事實方面，蘇格拉底就沒有見到各種傳統的或是仿效的行爲模型之絕大勢力。他是輕視了這種根深蒂固的行爲模型所代表底力量。因爲這種模型是堅固地附在神經系上面，而知識時常是外在的，僅僅乎鑲在人生的外表。有了知識，也不能就擔保那種幾百年固守着的本能的動向，立即可以克制或改變了。

更進一層說，當一個小孩的本能已經在伸張着，指導着他個性發展的途徑，他尙還談不到有

能力真正了解各種行爲的形式之意義，更談不到去找那許多不容易明瞭的知識呢。

柏拉圖的社會思想

柏拉圖早年的生活和教育，沒有詳細的記載。可是使他受到最大的影響的，就是蘇格拉底的閱歷和學說。蘇格拉底的堅強的個性，給予柏拉圖的思想生活上，一種深刻的印象。柏拉圖年青的時候，已經很注意到雅典社會的和民衆的生活狀態。大概他只有二十三歲的一年，那許多自命爲『公正和良善』的統治者，跑到雅典來執政。他們——就是歷史上稱爲三十個專制魔王——的失政，使柏拉圖的腦海中，生出一種憤怒的波蕩。而且，在西曆紀元前三九九年，平民政治復活的時候，蘇格拉底遭受了公然的戮殺，益加使柏拉圖深恨當時的政治制度。蘇格拉底死後的幾年，平民政治造成了寬弛而恣縱的社會狀態。因此，柏拉圖就想從思想的園地裏面，找尋一種完美的社會。他日常的生活和政治的接觸，結果演進了一種理想的民主政體。

蘇格拉底的『德卽是知』的原則，柏拉圖是接受了。從這一個原則上，柏拉圖就推想到一種

廣泛的結論，就是認爲世界上最重要的，祇有教育。柏拉圖的勢力在二十世紀裏面還是很普遍，恐怕完全是因爲他這種主張吧。

要想感化世界的教育，究竟是怎樣的性質呢？在理論方面，柏拉圖的答案就是認識論。他認爲一切的觀念，是左右人生的勢力者。意識界雖是變幻莫測，不可捉摸的，柏拉圖創造了固定不變的觀念。人生不過像曇花一現，而他從觀念方面，發現了一種實質不變的概念。祇有這種永久的實質，纔是值得人類去找尋和認識的。

因爲柏拉圖帶有貴族的態度，和他對於早年所經歷的平民政治存着憤恨的心理，所以在他的社會哲學中，就不從直接地研究民衆方面着力——就像蘇格拉底那樣，而是從觀念的園地裏面，去找尋一種公道的社會。這種思想的趨向，可以在他所著的民主論——柏拉圖壯年的時候所著的——裏面看出來。關於理想的概念之探討，在法學 (Laws) 和政治論 (Politics)——政治論是柏拉圖暮年的著作，有一部分地方，和民主論是反應的——二本書中，也可以找尋到。民主論可算是社會哲學的第一部著作，因爲它從一種固定的立場上，攷核着社會生活的各面。它雖比不

上，希伯來先知們的著述的切實和直捷，可是在思想的一貫、精奧，和哲學價值的各方面，比了他們的教條好得多了。

一個理想的社會

柏拉圖既然是離開了政治的事業，去度着學者式的思想生活，因此他的理想社會，不免缺乏世俗性。柏拉圖生長在一個幅員狹小的國家，同時國內的政治集團也是很小的，所以他的理想社會，僅是代表着一個容有五千零四十戶的集團。（註一一）當然，要想拿柏拉圖的社會觀念，應用到現代的容有五百萬人的大都市，或是容有一億人的國家，是絕對的不可能。但是，柏拉圖的思想，有一部分在法學內，已經有相當的轉變。關於柏拉圖的社會哲學，在他的第三期的作品（註一二）——政治論和政家論（Statesman）——內，也可以找覓。

在柏拉圖的理想社會內，有三種傳統的階級，就是包括三種人民——統治者或監護者、兵士或「外援」和匠工或工農勞動者。他認為理想的國家之構成，應該拿成年人做主體。（註一三）因

此，柏拉圖的理想國家，就是建築在成年人的需要和活動上面。

社會的階級

任何個人是不能獨善其身地存在着。各個人有他的偏向和能力。大家合攏起，可以互相獲得利益。因此社會上不但有階級的區分，而且個別的職業集團裏面也應該各司專職。造就公道的社會之主要原則，就是各得其所和各盡其力。柏拉圖認爲天賦的不同，以及各種職業的特殊性，應該將它們合攏來，互相挹注着。（註一四）

一般的平民，從事於基本的職業，例如技巧的工匠等。對於他們，特種教育的利益是不公開的。他們祇可受平常的教育——包括運動和音樂的訓練。照柏拉圖的貴族色彩的社會哲學，大部分的平民都不能覺到高深的教育之利益，因此，根本就用不着給他們這種高深的教育。在邏輯上是很對，但是在實質上這種教育原理就錯誤了。

第二種階級是兵士。他們要維持地方的治安，抵抗外來的侵略，以及和別國爭土地的戰爭。國

家的人口愈增，需要土地愈大。同時，旁的國家也是一樣。結果就難免戰爭爆發了。（註一五）柏拉圖很誠實地承認爭地的戰爭之根源。雖然他說和平比較戰爭要強得多，但是他從上面所說的條件之下，也找不出避免戰爭的方法。（註一六）在達密雅（Tamias）和克里蒂雅（Critias）二書內，柏拉圖描寫一個理想的和平天國——『阿倫提』（Atlantis）。

兵士的職業也是一種技術，要經多年的訓練纔行。一個忠實的兵士之主要條件，就是勇敢。軍政時代的社會心理，就是兵士們總在煽動戰爭。這種國家容易引起鄰國的敵對，敵國既多且強，結果那一般黷武的人們必定遭到覆滅，或是人民陷於奴隸的境地。（註一七）在另一方說，兵士階級以外的人民，願意過着太平的日子，安居樂業，因此盡力想避免戰禍。這種人民漸漸地失去了好戰的態度，而他們的子孫也是同樣地成爲和平的人民。但是，他們終究成爲敵人的俎上肉，陷於奴隸的境地了。（註一八）

在國家的集團內，一定有少數的特殊能力之人，因爲天賦獨厚，加以特殊的訓練，以致達到統治者的地位，而保障民衆的福利。（註一九）他們必然愛好智慧和哲理，戒除軟弱的個性，或酗酒，自

私自利等惡習。(註二〇) 反對自我的生活。(註二一) 照柏拉圖所說，做統治者是要十二分地熱心於謀國家的幸福。同時，他們絕對地厭惡任何害國的東西。(註二二)

但是，統治者是應該帶有貴族的氣息。(註二三) 他們不用去和人民商量了以後，再決定他們所要公佈的法律。好像醫生不用去和病人商量吃什麼藥一樣的道理。在民主論、法學和其他討論統治者和哲學家的態度的著述中，柏拉圖認為居高位者對於世俗和物質的情形，可以漠不關心，而同時卻在一致地找尋正義，或者竟然是社會性的正義。

領袖者的考試

統治者的候補人，先得受教育的原則。滿二十歲的時候，就得受一度普通的考試，以便再去受專門的訓練——包括數學、幾何學、天文學等。(註二四) 到了三十歲的時候，又要受一度考試，倘然合格了，再得去研究哲學五年。在三十五歲的時候，纔開始實際的事業了。先是很小的官職，使他們將學理方面的東西和事實互相調劑一下，而且增加各種閱歷。(註二五) 從此以後，他們還經過多

次的文官考試，時間延長到數年不定。最後，再得經過三種試驗。第一種是邏輯學的試驗，他們應該很擅長論理，因為這樣纔能去為社會服務。第二種是關於恐懼的試驗，他們要受到各種危險，例如生命的危險，因為領袖者遇到強暴勢力的野心和慾望之壓迫時，應該大公無私地，牢守着主義，絕不妥洽。第三種是關於娛樂的試驗，他們要經歷各種動搖心旌的娛樂。換句話說，他們一定要顯示着國家的幸福，纔是他們最重要的使命。（註二六）苦痛和威嚇都不能更變他們的節操。聲色貨利的誘惑，也不能動搖他們的克己功夫或削減他們的領袖身分。從這許多辦法上，可以看到柏拉圖對於統治者規定了長期的和精密的訓練。他的主張，和古代認為君權神予的學說，及現代分贓式的政治制度，是大不相同的。

柏拉圖認為一旦選定了統治者，也許他們會受到外界的誘惑，以致貪婪誤國，或專制暴戾，離開民衆。（註二七）換句話說，選擇良善的統治者之後，要使他們永遠做良善的統治者，很不是容易的一樁事。為保持統治者的德行，和杜防利祿私念的有力的誘惑起見，柏拉圖擬定了幾種保障的方法。就是統治者除了應用的物件以外，不應該擁有私產。他們不能養尊處優地私人享樂，要接近民

衆。俸給的數目，祇够他們的日常用度已足。他們不可接觸金錢或服用金銀的佩飾。在意識上，使他們覺得自己是神聖的，用不到貪求俗世的渣滓，更不爲俗世的接觸所瀆褻。總之，要是統治者企求享有土地金錢房屋等等，他們的精神，就不能全神灌注在國家和人民的幸福上面，而變成專制者，終日處於私慾的交關中。（註二八）柏拉圖因爲想使統治者專意於國家幸福的緣故，所以主張統治者的妻孥們，應該得到公衆的教養。（註二九）

輿論和教育

這裏有一個問題，就是，民衆們對於傳統式的階級制度是否認爲滿足而忍受呢？柏拉圖的答案，認爲應該利用公衆輿論的勢力，同時，全國的民衆應該藉教育的方法使之明瞭彼此都如兄弟一般，皆是造物的子孫。這種教訓可以使大家都表示一種謙遜的態度。但是，大家也應該知道，造物化育的時候，是因材而施的，因此各人有各人的個性。譬如，有一部分的人們是金質的，他們就應該有領袖的權力而做統治者；另外有一部人們是銀質的，他們就做兵士；餘下來的民衆是銅質鐵質

的，他們就做匠工了。（註三〇）

有人提出異議，認為那種悖謬的觀念，恐怕民衆不能相信吧。這種異議的理解，當然是成立的，但這問題並不是沒有解決的辦法。將那種金銀銅鐵質的觀念，用教育的方法，灌入小孩子們的腦海裏，他們長大以後，也就相信怎樣了。他們年紀大的時候，也是同樣地教着他們的子女們，就這樣轉輾地教下去。從傳統上，大家也接受這觀念了。（註三一）因此，柏拉圖將他的社會哲學，建築在教育上。他認為任何社會的或經濟的學說，都可以利用教育的方法，去朦混全民族。少數的反社會分子，可以藉把持教育的制度，不消百年的時光，破壞一個國家了。

職業的選擇

統治者應該考察小孩子們的質地。柏拉圖承認天才的產生，是平民主義化的。就是說，父母是銅質鐵質的，也許他們子女是賦有天才的；父母是金質的，也許他們的子女是銅質和鐵質的。要是在平民的子女中間，發現了金質的小孩，應該給他鼓勵而且將他好好地教養，造就成爲統治者。倘

然金質的父母所生的小孩是銅質和鐵質的，也應該將他降至社會的下層階級，讓他去做農或做工。（註三二）柏拉圖所推測到的事實——在現今已經科學承認了的——就是天才的產生沒有界限，從最高層到最下層的各種社會階級裏面都可以發現。生在茅舍陋室，和生在廣廈宮房，是一般地可能的。因此，社會應該去找尋偉大的天才，給以相當的機會使他自由發展，不可讓灼爍才華消磨在窮鄉陋巷的環境中。

同時，照柏拉圖的主張，凡是不健全的小孩，也應該找出來，而且用妥善的方法，暗地裏將他去掉。（註三三）因為有能力的人，倘要去留心許多不健全的小孩，就得空耗有用的精力，以致不能專心去建造國家了。這種主義是忽視他自己的殘忍狀態。它雖是合乎優生學，但失卻平民化和義俠化的精神。完全是貴族化的色彩。

結婚的一樁事情，也得官廳相當的監察。柏拉圖認為一般的人們選擇終身伴侶的時候，大都不注意到他們將來應該生育怎樣的兒女，這是很可憾的。（註三四）結婚雖為個人的事，但是也應該為將來的兒女着想，而同時還得注意到國家和社會的幸福。（註三五）結婚的真諦，不是在財富

權位各方面，而是生育健全的兒女。結婚是絕對的神聖，因為他是社會所需要的。柏拉圖不贊成階級化的婚姻，就是祇和性情相同的階級的人結婚。性質溫和的人總是喜歡和同樣性格的人結婚，性質勇敢的人也是喜歡和同樣性格的人結婚。但是，倘然溫和的人能和勇敢的人配合，或者反過來，那就更好了。（註三六）結婚是神聖的，因此一定要嚴守優生學的條件。

貧和富

統治者應該設法避免貧和富的懸殊。柏拉圖對社會的先見之明，指示着貧窮的人是易於作奸犯科，而富裕的人又是流於驕侈淫佚。（註三七）兩方面都造成禍亂的根源，使了社會事業，漸漸地衰頹不振。窮苦者因為受不到相當的教育，以致不肯忍耐地工作；豪富者因為擁有了巨資，更是多行不檢，也想不到去勤謹作事了。（註三八）

人們對於財富的積累，有絕大的模仿力。一個人積聚了很多財產，旁人就立即去仿效。結果，全部的人民，都變成嗜錢若命了。（註三九）但是，專愛錢財的人民，對於國家就有危險性的。

一個人愈是有錢，愈想再多積起來。這種貪利的慾念，足以破壞社會。因為受了金錢的迷惑，就不想遵守道德。道德的觀念和金錢的慾念在相互掙扎着的時候，總是前者減削下去，後者伸張起來。（註四〇）

倘然國家變成建築在財產的原則上，一定是富者把持權勢，貧者完全處於壓迫的地位。（註四一）

一）平常的時候，富者漠視貧者的幸福，正和他不注意修養道德一樣。祇有遇到社會發生危機的時光，他方纔不去侮辱貧者。在繁榮和昇平的時候，窮苦者處於最低賤的地位，但是一旦戰爭爆發，許多強壯而耐勞的窮苦者，就和富人們站在一條戰線上（註四二）——這時候社會就平民化了。在戰場上，窮苦者比富人們強得多，因為富人們是享福慣的，皮膚從沒有受過風塵，而身上又長滿了脂肪。柏拉圖對於窮苦者的論調，有一句卓越的結語，他說，許多人們成爲富家翁的緣故，因為沒有一個人有勇敢去掠奪他們。（註四三）從這一點上，柏拉圖已經顯然指示着社會主義運動、產業革命運動、和經濟的過激主義之擡頭了。

依照柏拉圖的主張，凡是有乞丐的地方，同時一定有盜竊榨取和罪惡行爲的存在。（註四四）

他認為乞丐的產生，不外（一）缺乏相當教育，（二）不良的訓練，（三）社會的規律和國家的立法之不公。（註四五）

柏拉圖指示了防止貧富懸殊的兩條途徑——教育和立法。每人應該有至少限度的財產，不能超過這限度的四倍。倘是超過了這最高數目，應該實行值百抽百的稅則。（註四六）柏拉圖所擬議的共產主義，目的不在企求國家的物質幸福，而是想防止統治者受私慾的誘惑。他也不想使國家不致因了勞資的糾紛而崩潰。至於教育的途徑，就是訓練兒童，使他們對於日常生活的需要，易感滿足（註四七）——至少一部分的兒童，應該得到這樣的訓練。做父母的不能以財產遺給子女，而應以一種神聖的精神留傳給他們。（註四八）

檢查的制度

統治者也得充當檢查人。他們對於一切的艺术，都應該經過相當的檢查，使兒童們不受迷色亂聲的蠱惑。尤其是各種小說的作品，應該經過檢查，以防止兒童們得到惡劣的意識。一切創造的

藝術，應該禁止他遺留罪惡的印象，以免將來的統治者生長在各種殘缺的道德的偶像所污染的空氣中，他們應該生長在優美的環境之內，絕無障礙地接受一切外界的美感。（註四九）

統治者也應該維護風化。因為起首柏拉圖就在描寫一個完善的國家，所以認為變更現實的風尚就等於退化。（註五〇）那末，統治者應該盡力保持各種風化，取締一切投機式的改革。倘若小的地方允許變更了，這種改革的精神，將一發而不可遏止。

柏拉圖對於理想社會的論調，是集中在訓練良好的領袖上。他認為他們的判斷，比了法治的政體要強。因為法律是嚴峻而缺乏彈性的。柏拉圖承認人類的行為是富有變遷性的，不是固定的。法律可以包括得了的。（註五一）法律的優點，不是使人類變成良善，而是使他們的行為有規律而合乎社會的精神。法律之所以為人們尊敬，因為它是長時期的經驗之成果。（註五二）

法學一書，對於刑法很是注重。（註五三）風俗雖是神聖不可侵犯的，但法律也很需要的。從這種觀點上，服從就是社會的主要美德。在學說方面，柏拉圖是現代化和科學化的，因為他主張刑法的作用不是報復性的，而是含有防範和感化性。（註五四）事實上，感化是刑法的真正鵠的。（註五五）

但是在實踐方面，柏拉圖是嚴厲而冷酷的。例如，他認為乞丐們只要逐出城外，或驅至國外，就算完事了。（註五六）同時，他對於殺戮的刑罰，也是時常引用的。（註五七）

柏拉圖主張各種職業，都可以使婦女和男子們一般地參加——甚至最高的職業，像統治者的位置。（註五八）在職業上，男女兩性僅有的區分，就是男子比較女子來得強壯，這是應該認識的。（註五九）某一種人是適宜於某種的職業，另一種人就適宜旁種的工作。

雖然生育子女是認為根本重要的，柏拉圖主張婦女不必終身專意於養育子女。任何婦女都應該有機會去發展她們的個性。假定有政治天才的婦女，儘可從事政治。柏拉圖在社會的思想方面是一個保守派，但是在他的理想的民主政體內，允許一種新的制度——普遍的婦女參政權。

因為婦女們和男子們的責任都是一樣，她們應該得到同樣的機會，享受相當教育。同時，她們逢到戰爭的時候，應該和男子們一般地盡力衛國。（註六〇）婦女們也可以做女教士，（註六一）參加監督婚姻制度的委員會和仲裁離婚案的委員會等。（註六二）

教育的任務

柏拉圖雖是反對改革，但提倡激烈性的教育制度，由統治者切實地監督着。它也是承襲式的。普通的教育，分爲二種：運動，以鍛鍊體力；音樂，以怡養性情。（註六三）運動可以使人堅強，音樂使人溫和。堅強的極端就是狂暴殘忍，而溫和的極端又是優柔孱弱。（註六四）因以，一定要二者調和，纔能產生一種優良的個性。前者可以增強理智力，後者可以改善凶暴的情感。（註六五）在幼年和青年的時候注意運動以鍛鍊體力，一到年長的時候就能精神飽滿地工作了。（註六六）音樂——包括文學——的協調和節奏，能够使人受到很好的影響。例如，從小孩的時候，加以協調和節奏的訓練，就可以長成一種溫和的性情。

教育的意義，不是去從外界找什麼東西，而是使個人固有的才力能够充分地發展出來。（註六七）所以教育的過程是終身的，自從小孩子產生一直到老死，都是繼續不斷的。但是，人的年齡愈大，教育的進境尤是遲緩。到了老年的人，他就不能再多學了，和他不能再飛跑一般。（註六八）

因此，在青年時候的教育，最是重要。一個小孩受了相當的教育，他的前程也是注定了。（註六九）在小孩年幼的時候，就應該教他尊敬父母，同時加以妥善的培植。照柏拉圖所理想的國家，凡是在三歲至六歲的兒童們，應該由選定的監護和保姆等管理指導。

教育應當是普遍的，但並不強迫的，就是說，任何人都可以受教育，可是不強迫他們去讀書。教育尤當循循善誘的，好像治國家一樣。（註七〇）應該利用那種模仿性的公例。做教師的要以身作則，實地施教。（註七一）

受了良好教育的個人，就是良好的社會之縮形。柏拉圖拿社會的三種階級比喻個人的三種本能——這是錯誤的。他認為統治者、兵士和匠工，就像個人的理智、精神和情感一樣。情感應該處於精神之下，而二者同受理智的管束。結果就成爲一個良善的人。（註七二）在社會上，統治者、兵士和匠工，也應遵守同樣的次序。教育的基本目的，是要改變人民的氣質。這種變更比諸任何外在的東西都重要。因此，柏拉圖認爲國家的基礎，是建在教育的上面。

在理想的國家中，宗教也占着重要的地位。柏拉圖主張對於上帝的信心，可以凌駕強權即公

理的主義。蔑棄神道足以減削社會的力量。上帝創造個人以謀全體的幸福，並非教全體去爲個人圖利。因此，信奉上帝，能够免掉個人的自私自利心，和使他對於人道的信念，不致完全成爲自我主義的形態。（註七三）

社會的變態

因了柏拉圖首先陳述了一個完善的民主政體，任何變態都認爲退化。但是在理想的國家中，也免不了掉破壞性的觀念之侵入。聰明的統治者，難保不爲獨裁的勢力所誘惑。要想使統治者的腦海裏面，沒有這種自利的慾念之衝動，柏拉圖就擬定一種共產的制度。但是，他有許多地方，忽視了共產主義的弱點——這許多弱點，以後經亞理斯多德給指出來。

雖然有了種種高妙的預防方法，可是智慧的統治者，也有時候保守不住。遲早他們會得發生弊端的。也許考驗青年時，容納了好戰的青年，去預備做統治階級。這種統治者是富有爭鬪的精神和企求尊榮的野心，因此在他們執政的開頭，就將所謂完善的國家，趕上沒落的途程上了。（註七四）

一旦統治者祇想追求個人的權勢和尊榮，那理想的民主政體就變成『權位政體』了。

在權位政體之下，統治者擁有絕大的私產，權勢赫喧，享受着最高的尊榮。同時旁人也興奮起來，因此都去企求着財富和權勢。那末，民衆就差不多貧無立錐了。結果演成一種『寡頭政治』，祇有財富的人纔得到尊榮，纔可以充任統治者。（註七五）貧苦的人們總是受到侮辱，處處沒有地位。這種寡頭政治的國家，根本已經分裂，成爲兩個國家了。在精神上，富人和窮人是截然分爲兩個國家。他們雖是住在同一個國土，彼此都時時刻刻地在互相陰謀爭鬪着。（註七六）社會的安寧，就給這貧富懸殊所發生的衝突來破壞了。無產階級盡力地攻擊有產階級。（註七七）內戰也跟了發生起來。因爲富人都是驕侈淫佚，而貧苦者的人數又比較的多，結果總是貧苦者占勝利。平民政治——一般民衆的政治——就成立了。人人都變爲統治者。

但是，一般的民衆不是大家都適宜於統治者的地位。他們都沒有相當的經驗。而且民衆裏面，很多遊手好閑的。這班人們就把持平民政治的一切。（註七八）在沒有受過自由主義的訓練的民衆裏面，要想實行過度的自由制度，祇有走到無政府狀態途徑了。許多人都自命爲民衆的良友。但

是他們漸漸地變成專制者，因此，這平民政治也就變為專制政治了——在柏拉圖的五項退化中最低賤的一種國家。

柏拉圖不信任民衆，而在承襲式的政體之外，加上一種信念，就是個人應該參加社會的生活。社會的公道觀念，不是厚於個人的朋友，或薄於個人的仇敵，也不是趨附最高權勢者的利益。強權即公理的學說，受到他的指斥。（註七九）公道的社會裏面，任何個人都是獲到相當的地位，使他對於國家有絕大的貢獻，同時他自己也是能夠盡他應有的責任。總括起來說，柏拉圖對於道德的和社會的制度，存着一種興奮的信心。

柏拉圖認為觀念是真實的，而且是改造世界的工具。他推測了各種完善的形式，甚至一個完善的社會形式。他想用文化的統制，造成一個新的社會制度。

柏拉圖關於社會思想的著述（註八〇）

（一）社會的起源

「國家是產生於人類的需要。任何人不能自給自足，大家都有很多的需求。除此以外，國家的起源還有什麼呢？」

「可以說沒有其他原由。」

「那末，我們大家既是都有很多的需求，當然要有很多的人們來供應，一個人在什麼地方需要這樣的人幫助，在另一個地方又要那樣的人幫忙。這許多彼此互助的伙伴們聚攏起來，住居在同一的領域內，他們的團體就稱爲國家。」

「這是很對的。」

「他們互相交換着，以有易無，而且大家認爲這種交換，是謀羣衆的利益。」

「這是更對的了。」

「因此，我說，大家在意識上，可以揣想和創造一個新的國家，但是真正的創造者，還是需要，它就是我們所有的發明之母。」

(二) 傳統的意義

「很對，我說，可是還有其他，我僅僅告訴你們一半。民衆們——在對他們講述的時候應該這樣地說——大家都是兄弟，不過上帝創造的時候，使了各人不同。一部分的人們是賦有指揮的權力，因為上帝創造他們的時候，把金質摻和在中間，所以他們纔是應該享有最高的尊榮。另外有一部分的人們是銀質製成的，他們就充外援（兵士）。再有一部分的人們是銅質和鐵質製成的，他們就作牧農和匠工。這種類別，在小孩們裏面也是保持着。但是，彼此既然是同一的來源，金質的父母也許會生出銀質的小孩，銀質的父母也許會生出金質的小孩。上帝對於統治者所宣示的第一要義，就是他們所應該急於維護的，和他們想做良好的統治者的方法，沒有比這種問題更重要。他們應該注意兒童的質地，倘然金質或銀質的父母所生的小孩是銅質和鐵質的，就是造物要將他降至低層階級，那末，統治者的目光不能表示憫惜這小孩的降級而為牧農或匠工。同時，倘然銅質和鐵質的父母生了金質的小孩，也應該將他升至尊榮的地位，做統治者或外援。因為神諭說過，一個銅質或鐵質的人要是執政了，國家一定會給破壞的。這是一種神話，是否可使民衆們都能相信呢？

『在現今的一般民衆，恐怕沒有方法使他們相信。但是他們的子孫或者可以使之深信，以後就能世世繼承下去了』。

(三) 知識和學問

『一直等到哲學家即是國王，或世上的國王和王子們都有哲學的精神和勢力，政治權力和智慧合爲一體，一般的人們祇知其一不知其二的都站在旁邊；社會都市總是免不掉給罪惡搗亂——同時，我深信人類的全體都是怎樣——因此祇有達到那時候，我們的國家纔有生命的可能，纔有重見天日的希望』。

『那末，我們是否可以說，哲學家不只愛一部分的智慧，他是愛着全部的智慧？』

『是的，他愛着全部的智慧。』

『不愛學問的人——尤其青年，尙還沒鑑別是非的能力的時候——我們認爲不是哲學家，或知識的愛好者；好像拒絕食物的人，可以認爲他並不飢餓，或是胃口不好。』

『這是很對的。』

「那末，要是任何人喜歡各種知識，處處好學不倦，他應該稱爲哲學家了吧？」

「我們是否承認意見的存在呢？」

「這是毫無疑義的。」

「它和知識是否相同，抑另是一類？」

「另是一類的。」

「那末，意見和知識，是否各有各的作用，正像它們的性質互異一般呢？」

「是的。」

(四) 勇敢

「社會的勇敢，是否因了一部分人們在任何情形之下，總是保持着對於各種東西應否怕懼的性質之意見——就是立法者教導他們的；這是你所說的勇敢麼？」

「請再說一遍，因爲我不很懂你。」

「我說勇敢是一種救濟。」

「救濟什麼呢？」

「對於應該怕懼的各種東西的意見，就是它們究竟是什麼，性質是怎樣的，那幾種是法律想用教育的方法去培植的；我說「任何情形之下」的意思，就是表示不論苦樂喜懼，他能够保持着，不丢掉他的意見。」

(五) 節慾

「國家裏面，還得找尋兩種德行——其一是節慾，其二是公道。」

「節慾就是對於喜怒哀樂的克制，在「人是自己的主人」一句話裏面含蓄着；也可以在其他的文字中找到相當的註解。

「這是無疑的。」

「在「人是自己的主人」一句話中，看來很是可笑，因為主人也就是僕役，而僕役也就是主人；這各種說法，所指的只是一個人。

「當然的。」

『我想這意義是，在人的靈魂上，有善和惡兩種原則；當惡的原則處於善的原則統制之下，這人就可以說是自己的主人，而且這句話是贊美；但是，因了不良的教育和不良的環境，善的原則縮小了，惡的原則就伸張起來而箝制善的原則——這種情形之下，他就擡怨而被呼爲自己的僕役，和沒有意義的人了。』

（六）公道

『那末，請你對我說，我下面的話對不對：你可記憶得國家原有的基本原則，一個人應該只管一樁事，就是合乎他個性的事，那末，公道是不是這種原則，或這原則的一部分。』

『是的，我們時常說，一個人應該只管一樁事。』

『還有一層，公道是各盡各的職，並不是好管閒事。這是我們一再申述，而旁人也是同樣地說的。』

（七）訓練統治者或領袖者

『真正良好的教育，是不是一種最安全的保障？』

「但是他們大都已經受有教育了，葛勞康說。

「我說，我是很相信，而且我更肯定地認為他們應該受相當的教育；真正的教育，不論它是怎樣的性質，可以使了他們彼此之間和對於受他們保護的一般民衆，都成爲文明化和人道化。

「很是，他說。

「而且，不僅是他們的教育，就是他們的住所和屬於他們的一切，都應該對於他們做統治者的德行，沒有妨礙，也不致誘惑他們去剝削民衆。任何有理性的人一定要承認的。

「一定的。

「那末，讓我們來檢視一下，依照我們的主張，他們的生活是怎樣的。第一點，除了絕對的需要以外，他們不應擁有任何財產；他們也不能有不准人進內的祕室私房；他們的一切食用的東西，以熟練的武士們——節慾的而勇敢的——所需要者爲度；他們應該接受人民所給的固定數目的薪俸，祇可够他們常年的用度爲止，不能超過；他們應該像兵士們一樣，居住在公共的住宿處或帳幕裏面。我們可以告訴他們，金錢祇可從上帝那裏去求；他們是賦有比較金銀更爲神聖的實質，因

此他們不需要普通一般人們所追求的渣滓，也不能以塵俗的東西去污瀆他們的神聖，因為普通的金屬，是一切罪惡的根源，而他們自己的，是不可侮的。在人民中間，祇有他們纔不該去接觸或管理金或銀，或是和金銀的藏處接近，或服用金銀的佩飾，或以金銀去飲酒。這樣纔可以救他們，而他們也就是國家的救星了。倘然他們享有房屋、土地、金錢等，就變成房地主而不是統治者了，成為民衆的仇敵和專制者而不是親信了，彼此都嫉恨着，陰謀破壞着，他們的生命上，感到內心的恐怖。比諸外界的仇敵還要嚴重，而他們的失敗和他們的國家的失敗，離開不遠了。因為這種原因，我們是不是可以說，我們的國家是應該依照我們對於統治者所定的一切規律治理着？

『是的，葛勞康』。

（八）富和貧

『藝術的沒落有兩種原因。

『它們是什麼？

『我說，是富和貧。

「它們是怎樣的作用？」

「方法是這樣的：當一個陶器匠變爲富人，你想他還肯照常認真地去做他的工麼？」

「當然不肯的。」

「他就漸漸地變爲怠惰和不檢了麼？」

「很對。」

「那末，結果他就成爲很劣的陶工了？」

「是的，他一定會得退步下去。」

「但是，在另一方面，倘然他沒有錢，不能去置備各種工具，他就不能好好地工作，也不去教他的兒子或學徒們好好地工作了。」

「當然不能的。」

「因此，在貧和富的影響之下，工人或工作都要傾向於沒落的一途了麼？」

「那是很明顯的。」

「因此，我說，在這一方面，可以發現一種新的流弊，凡是統治者都得留意的，不然它暗地裏就會發生的。」

「什麼流弊呢？」

「就是富和貧，其一是奢侈和怠惰的起源，其二是卑劣和罪惡的根源，而兩者都是因為不滿意的結果。」

（九）職業的複雜性

「我們現在先假定人類有三種階段：智慧的愛好者、光榮的愛好者、利祿的愛好者。」

「的確。」

「同時也就有三種娛樂，因為他們的對象不同？」

「很對。」

「倘然你去試驗一下這三種人們，而且逐一問他們那一種生活最感覺愉快，他們一定是各人贊美着自己的生活，同時批評旁人的生活；專想營利的人一定認為光榮和學問是空泛的，賺不

到錢，比不上那金銀的實質收穫。

「是的，他說。」

「那末，光榮的愛好者——他的意見是怎樣呢？是不是他會想到財富是卑賤的，而學問倘是不能使人增進名譽更是像烟霧一般沒有意味的？」

「同時，我說，我們是不是也可以推想，哲學家除了追求學問的真理以外，他那裏會得承認其他的好尚有什麼價值呢？他祇想自己的職業——學問——纔是最上的愉快。他認為其他的娛樂是需要的麼？倘是不需要的，他就用不到了。」

「這許多都毫無疑義的，他說。」

「那末，各種階級的好尚和生活既是各有各的不同，而問題不是那一種生活比較體面或比較的好壞，而是那一種比較愉快勝任——但是，我們怎樣可以知道誰是說真實的話呢？」

「我自己也是說不出來，他說。」

「不過，怎樣是相當的標準呢？還有比經驗、智慧、理論等三者更好的麼？」

「沒有更好的了，他說。

「那末，我說，來考核一下。在三種人的中間，那種人對於我們所列舉的好尚有最大的經驗？利祿的愛好者對於學問的經驗，比諸哲學家對於利祿的經驗，會得勝過麼？」

「他說，哲學家比較占優勢，因為他自少至長，對於一切好尚的滋味，都得嘗試過；可是利祿的愛好者祇是他自己的經驗，用不到去嘗試學問和真理的滋味——或者可以說，他就是想去嘗試，也恐辦不到。

「那末，智慧的愛好者就強於利祿的愛好者了，因為他有兩重的經驗。

「是的，他是比較占勝。

「更進一層，哲學家對於光榮的經驗，比諸光榮的愛好者對於智慧的經驗，也是占勝麼？」

「不，他說，三種階級的人要是達到了他們的目的，同樣地受到光榮的來臨的，因為富人、勇士和哲人三者，都有他們的崇拜者，等到他們接受了光榮，他們就各有各的經驗，不過從求得真理所有的愉快，只是哲學家纔能享受。

「那末，他的經驗使他比任何人要更有判斷力了。

「要勝過得多。

「祇是他纔算有智慧和經驗了麼？

「當然」。

討論要目

- (一) 蘇格拉底的學說，「德卽是知」，是什麼意義？
- (二) 柏拉圖怎樣引用蘇格拉底的學說？
- (三) 柏拉圖怎樣是一位理想家？
- (四) 蘇格拉底和柏拉圖對於社會思想的貢獻之比較。
- (五) 柏拉圖和希伯萊的先知們所代表的社會思想之比較。
- (六) 烏托派和先知的不同點。

- (七) 柏拉圖所主張的理想社會。
- (八) 柏拉圖對於戰爭的態度。
- (九) 柏拉圖對於貴族的統治之概念。
- (一〇) 柏拉圖所規定的促進統治者的效能之方案。
- (一一) 柏拉圖對於貧富的態度。
- (一二) 柏拉圖對於檢查制度的觀點。
- (一三) 柏拉圖主張法律在社會上的地位。
- (一四) 運動和音樂對於訓練個性的相互作用。
- (一五) 教育在理想社會上的地位。
- (一六) 柏拉圖對於平民政治的解釋。
- (一七) 柏拉圖的社會思想之總綱。

附註

- (註一) 希西阿著：工作和日程 (Work and Days) 梅恩斯 (A. W. Mains) 譯本，牛津大學 一九〇八年出版。
- (註二) 希西阿，卡列默求斯 (Calimachus) 和 提奧奇尼斯合集，朋克斯 (Banks) 譯本，波氏經文圖書館 (Bohn's Classical Library) 版，第二二七頁。
- (註三) 包資福特錫勒爾 (Botford and Siler) 著：希臘的文明 (Hellenic Civilization) 第六四頁。
- (註四) 喬治洛林生 (George Rawlinson) 譯：希羅多德的史料 (History of Herodotus) 四大本。
- (註五) 潑路達許 (Pintach's) 著：伯理克理斯傳，克勞 (Clough) 修正本，第一章，二三四節以下。
- (註六) 包資福特錫勒爾 著：希臘的文明，第三四〇頁。
- (註七) 希波格拉第集 (Works of Hippocrates) 原本關空氣水和陸地三篇，亞當斯 (Adams) 譯，第一卷。
- (註八) 柏拉圖書 第一章，三三八節。在本章及以後各章中關於柏拉圖的問答，都是約威德 (Jowett) 譯本。
- (註九) 愛德蘭亞當 (Adela M. Adam) 著：柏拉圖的道德和政治理想 (Plato, Moral and Political Ideal) 第十頁。
- (註一〇) 讀者可在威爾·杜蘭 (Will Durant) 著：哲學與社會問題 (Philosophy and the Social Problem) 一書的首章內，找到關於蘇格拉底的解釋，雖是偏重觀念，但頗有獨到之處。
- (註一一) 法學，第七三八節。

- (註一二) 柏拉圖的社會思想方面，初學者應該先讀民主論，尤其是從第五章四七二節至第七章五四一節。
- (註一三) 民主論，第三六九節。
- (註一四) 民主論，第三七〇節。
- (註一五) 民主論，第三七三節。
- (註一六) 法學，八〇三節。
- (註一七) 政家論，三〇八節。
- (註一八) 政家論，三〇七節。
- (註一九) 政家論，二九七節。
- (註二〇) 民主論，三九八及四一二節。
- (註二一) 法學，七三一及七三二節。
- (註二二) 民主論，四一二節。
- (註二三) 政家論，三〇三節。
- (註二四) 民主論，五二五節，又法學，八一八節。
- (註二五) 民主論，五三七、五三九及五四〇節。
- (註二六) 民主論，四一三節。
- (註二七) 民主論，四一六節。

- (註二八) 民主論，四一六及四一七節。
- (註二九) 民主論，四五七及四六四節。
- (註三〇) 民主論，四一四及四一五節。
- (註三一) 民主論，四一五節。
- (註三二) 民主論，四一五節。
- (註三三) 民主論，四六〇及四六一節。
- (註三四) 政家論，三一〇節。
- (註三五) 法學，七七三節。
- (註三六) 政家論，三一〇節。
- (註三七) 民主論，四二二節，又法學，七四四及七四五節。
- (註三八) 民主論，四二一節。
- (註二九) 民主論，五五〇節，又法學，七四二及七九一節。
- (註四〇) 民主論，五五〇節。
- (註四一) 民主論，五五〇節。
- (註四二) 民主論，五五六節。
- (註四三) 民主論，五五六節。

(註四四)民主論，五五二節。

(註四五)民主論，五五二節。

(註四六)法學，七四四及七四五節。

(註四七)法學，七二九節。

(註四八)法學，七二九節。

(註四九)民主論，三七七及四〇一節。

(註五〇)法學，七七二節。

(註五一)政家論，二九四節。

(註五二)政家論，三〇〇節。

(註五三)原書第九章至第十二章。

(註五四)法學，九三四節。

(註五五)法學，八六二節。

(註五六)法學，九三六節。

(註五七)法學，九五五節。

(註五八)民主論，四五五及四五六節，又法學，八〇五節。

(註五九)民主論，四五一節。

第五章 柏拉圖派的希臘社會思想

(註六〇)民主論，四七五節，又法學，八一四節。

(註六一)法學，七五九節。

(註六二)法學，九二九及九三〇節。

(註六三)民主論，四五七節，又法學，七九五節以下，八一三節以下，及八三〇節以下。

(註六四)民主論，四一〇節。

(註六五)民主論，四四一節。

(註六六)民主論，四九八節。

(註六七)民主論，五一八節。

(註六八)民主論，五三六節。

(註六九)民主論，四二五節，又法學，六四三節。

(註七〇)民主論，五三七節。

(註七一)法學，七二九節。

(註七二)民主論，四三五節以下。

(註七三)法學，九〇三節。

(註七四)民主論，五四五至五四九節。

(註七五)民主論，五五〇及五五一節。

(註七六)民主論，五五〇及五五一節。

(註七七)民主論，五五五節。

(註七八)民主論，五六四節。

(註七九)民主論，三三九節，又法學，七一四節。

(註八〇)特許轉錄自柏拉圖者民主論，約威德譯本，第三版，兩大本，牛津大學一九〇九年出版（由克萊倫堂印書局

Clarendon Press 承印）

第六章 亞里斯多德派的希臘社會思想

亞里斯多德（西曆紀元前三八四年至三二二年）——柏拉圖的高足——不像他的老師一樣，對於社會思想，沒有系統的貢獻，他犧牲了系統而考核局部。他是一位機會主義者、實用主義者和條理與組合法的實際學者。他不像柏拉圖一樣，並不認為觀念是與事物隔離的，而是涵蓄在事物之內的。

亞里斯多德用歸納和綜合的方法，研究了一百五十八種法規。他注重事物的現實，而不甚求其所以然。他的目光首先注視到局部方面，然後及於全體。在這種考察中，他發見了局部的各面是互相關連的，而且它們都有共同發展的關係。在柏拉圖的完善的學說以後，我們現在要考察亞里斯多德的適合時宜的論調。他的社會思想雖是沒有系統，但發明了過程和進步的概念。

中庸的美德

在亞里斯多德的倫理 (Ethics) 一書中，對於德行的討論，很有社會的價值。美德就是中庸之道。這種優美的情感，溫和地表現着，漸漸成爲習慣。過與不足，都是有害的。譬如，懦怯者事事規避，處處畏縮；可是粗暴的人又是處處莽撞，不顧危險。(註一) 寬和是放蕩與貪婪的折中。溫雅是諂媚與傲慢的折中。德行的本身也就是耽逸與遁世主義的中庸。它是一種快樂，是人類的至善。

亞里斯多德的政治論，是社會生活的各面之詳盡的分析。家和國應該處於個人之前，因爲全體的存在，比較個人更爲首要。(註二) 倘若個人隔離社會，他就不能自給自足。所以，國家的根基是建築在個人種種需求的上面。從這種種需求的關係，人類就有合羣或社會性的本能。同時，人類也是天生的政治動物。(註三) 就是，他們因了天性和需要的關係，對於同類度着合羣的生活。個人要想達到最大的幸福，祇有成爲社會的一員。

亞里斯多德承認財產在社會上的重要地位。物質的需要，最好是靠個人的勞力所獲取。廣泛

的社會共產制度總是失敗的。亞里斯多德對於柏拉圖的共產主義，作這樣的評語：『大多數人的東西，總是最少數人去留心維護。』（註四）而且，當一個人覺得這樣東西是自己的，他對於它比較得要感到興趣。（註五）一個人有了私產，纔可感到送東西給旁人時的愉快。此外，共產主義可以引起特別多的紛爭；忠實工作的人，見了不認真工作的人同樣享受一份利盡，一定會心懷不平。（註六）

亞里斯多德反對土地的均分。但是他也主張各人對於土地享有的慾望應該很平均。在均分土地和土地的共產主義以外，亞里斯多德提倡凡是上層階級的人們，應該得到相當的訓導，使他們自己不會增加享有土地的慾念。他也說，應阻止地產的投機者享有多量的土地。（註七）

柏拉圖所主張的妻子和子女的共產主義，被亞里斯多德排斥着，認為不適用而且是愚笨的。這種制度，足以妨害友誼和破壞愛情。最後，它也足以破壞國家的統一。（註八）

亞里斯多德對於勞工也是採取那種普遍的傲慢的態度，而且在學理方面也是承認奴隸的制度的。他認為一個奴隸因為他的天性就是奴隸，他的天性就在他的舉動上表示出來。他是不能用

理智去指揮他自己的。(註九)

社會的統治

亞里斯多德對於社會的統治和政府的問題，有深長的探討。在考核了多種的政治制度之後，他避免了武斷地採擇某種政治制度。他的結論是科學化而合乎現代性的，就是說，沒有那一種政治制度足以完全崇拜而睥睨其他一切的制度。政府的成功和良好，要靠人民的態度。但是人類的性情，隨了時代而變遷。想建造一個完善的政府，先得使一般的民衆都成爲良好社會化。

在學理上，亞里斯多德深信最好的政府是一人的獨裁政治，可是先決問題在要有一個卓越賢智之士纔行。但在實際上，亞里斯多德主張凡是選擇優良的政治制度之先，一定要考察社會的實況，人民進化的情形，和統治者的態度。倘是國家的樂利能够得到最高的崇尚，那末不管是一個人或幾個人或多數人在執政，都沒有關係。能够拿集團全體的幸福作爲行政原則，君主政治也行，貴族政治也行，憲法政治也行。因爲羣衆的幸福既然是左右一切的勢力，那末一個人或幾個人或

多數人，都可以成爲良善的統治者。在這上面的主張裏面，亞里斯多德忽視了民衆應該參加政府的重要性。他也沒有看到，如果最優良的統治者，一人兼握全國的政治、經濟、社會等權力，也會受到種種誘惑。經過相當的時期，他免不了屈服於惡勢力之下，而妨害全體的幸福。（註一〇）

政府受私人的統治，結果這政治就出專制、寡頭或民主的三種體裁。照亞里斯多德的主張，寡頭政治和民主政治的主要區別，就是前者爲富人的統治，後者爲窮人的統治。他認爲窮苦者是和富人一般地自大，而且窮人不能成爲良好的公民。

亞里斯多德的政治學雖是貴族式的，時常主張政治應該爲少數的優秀分子去負責，但他贊同一種憲法政體的國家。這種政體，一定要有多數賢良者的國家，纔有成功的希望。他承認多數的判斷比較穩健，而且他們富有常識。在憲法政治之下，極端派都互相調劑，實行中庸之道。多數的人們比較少數或一個最良好的個人不容易趨於腐化。（註一一）

良好的政府有兩項主要條件。第一、人民對於法律能切實遵奉。第二、法律適合社會性。亞里斯多德所認爲理想的社會是這樣的：優良的人民和完善的法律——都以大眾的幸福爲依歸。在實

際上，政治組織的體裁——君主政治、貴族政治或憲法的共和政治——都得根據社會組織的各種分子趨向社會化的進境，而後取決。

倘然成立了憲法的共和政體，應該實行官職的輪替法。任期當以六個月為限，（註一二）而且每人擔任某種職務，應該祇有一次，不可蟬聯。

在另一方面，法律應該變換得很遲緩。（註一三）法律是沒有權力可以使人民在意識上都遵守，除非經過習慣而成自然。國家對於法律上極小的變換，也應該避免。雖是在很小的地方有了疎忽或不守法律，也是有危險性的，因為不知不覺之間，就會習於犯罪了。（註一四）在起首不過是小的罪惡而容易忽視，但漸漸地就擴大起來，以致於傾覆國家。所以，無論什麼時候，都應該使人民絕對遵守法律。

社會的中庸

亞里斯多德的理想社會之主要情調，是社會的中庸。只有極貧和極富的兩種階級之存在，結

果一定使國家受害。豪富者認爲自己駕乎一切法律的或社會的權力之上。同時，窮苦者又是太墮落了，不能理解權力的需要和作用。(註一五)事實上，不但是豪富者，就像有絕美的姿色者，有大力者，和生長在貴族者，都自己認爲應該享有特殊利益。不但是窮苦者，就像很瘦弱者和微賤者，也都覺得趕不上法律和社會的指揮。在特殊階級方面，因爲有多數的優點，所以他們雖是在小孩的時候，已經養成驕橫的態度，他們在家庭的小集團裏面，也不學習服從。那末，怎樣可以指望他們在國家的大集團裏面會成爲服從的公民呢？富人們很容易成爲傲慢和貪婪，因此他們的統治是暴虐的。順逆的境遇，不是任何人皆能忍受得了的。社會那一部分的繁榮增進，就得加以注意，而且要從事監視。任何人不應藉朋友或金錢的援引而得到特別權力。就是優秀分子也免不了自大心。

社會處於中層階級的統治之下，纔是最穩妥。(註一六)國家裏面倘然中層階級占多數，那末一定治理得很好。人們彼此情況相同，就不致互相陰謀破壞。中層階級可以阻止驕橫的財富者，和激烈的無產階級，使他們都不致把持政柄。因爲『不平等是一切革命的根源。』

革命的原因

窮困是革命與罪惡的原因。(註一七)在戰爭的時候，應該優待貧苦者，不然他們會發生騷亂。但是亞里斯多德也應這樣補充一句：在和平的時候，貧苦者也應該能够好好地贍養自己，不然，一有機會，他們便會發生革命。

然而貧窮也不是犯罪的唯一原因。富人也時常犯罪的。財富所引成的罪惡，比較窮困，還要厲害。最大的罪過，不是由於生活的需要而發生，乃是由於財富過多所產生。(註一八)因為要滿足情感或慾念，就時常犯罪了。在情感方面，奢望和貪婪是犯罪的最大原因。(註一九)狂飲也足以犯罪。(註二〇)

社會革命的原因是很複雜的。企求平等和企求不平等的願望，是很普遍的兩種條件。低賤的人們因為要和其他一切的人們平等，所以就反動了。平等的人因為企求比較旁人有更高的尊榮和地位，所以也反動了。亞里斯多德還舉了很多發生社會革命的條件——例如驕慢、恐懼、政治上

的欺騙、國家局部的財產之畸形增加、忽視法律的小節、種族上的不同點等等。但是，社會革命的主要原因，還是貪愛名利。

亞里斯多德不是軍國主義者，因為他相信戰爭的本身，就不利於社會的。所以，不應訓練任何人去征服或侵奪鄰邦。（註二）窮兵黷武的國家，只有在戰時平安。一經宣告和平以後，軍事上所產生的重負擔，可以使國家衰落下去。（註二）

近時萊思脫爾·華德（Lester F. Ward）所提倡的社會導進論之原則，早為亞里斯多德所預料到。人羣的社會和個人一樣，有它應做的工作。（註三）應該使自己適合於它的工作。

亞里斯多德是公衆衛生的提倡者。他認為理想都市的地點，應該加以審慎的選擇。選擇時第一要點，就是要適合人民的衛生。這是比了都市的位置適合於行政和戰事的關係，更為重要。（註二）
四）對於清水的供給，幾乎與近代一樣注重。

亞里斯多德對於優生學的問題也很注意。要使兒童儘量地獲得體格的健全，立法者應特別注意於婚姻的制度。他反對少年結婚，認為這種結合所生的子女不會敬重他們的父母。（註二五）晚

婚也是不滿意的，因為子女的年齡一定和父母的年齡相差太多。男女的年齡太不相稱的結合，很容易引起誤會和爭吵。照亞里斯多德的嚴格而冷酷的教條，殘廢的兒童，不應讓其生存。（註二六）甚至近代節制生育的提倡者，也得引亞里斯多德來自壯。

婚姻的關係上，有一種不平等的意識。就是男子天生比了女子有指揮的能力。（註二七）賢妻良婦的主要特性在乎順從丈夫——這種主義是傳統式的。兩性對於婚姻不忠實，是認為可恥的。（註二八）

亞里斯多德和柏拉圖一樣，認為教育是主要的社會動力。這裏有一個根本的教育問題：是否應該訓練青年（一）去做有益的工作，（二）養成良好的德行，或（三）求高深的知識？（註二九）這問題是沒有最後的答案。亞里斯多德對於教育的概念，也是傳統式的。

功利主義的教育是危險的。時常去追求實利，足以阻礙個人自由活潑精神之發展。功利主義的教育，在它束縛個人的身體和精神，使兩者都不適於進德的時候，應該立即停止。

健身的教育，永遠不應成為職業化，也不能阻礙個人的高深教育。（註三〇）那種過度的鍛鍊，以

企求在運動比賽獲取勝利，是反社會性的，因為這樣一個人的體力完全消耗掉了。音樂的價值，是陶養性情的。（註三）從事於嚴重性的職業者，需要娛樂以休養身心。

將亞理斯多德的社會思想總括起來，可以這樣說：這位學者介紹了研究人類制度的比較法。他指示各種制度的相互價值，認為在某一時代內最適宜的制度，在後來的時代內，也許它會變成毫無價值。要適應變遷的社會需要和情形，各種制度也應該隨時更改。在社會的變遷中有一種基本的進化觀。

照亞理斯多德的主張，共產主義的社會組織，在心理社會方面是不能維繫的。中層階級在社會上的重要性是極大的。法律就是小的枝節都應遵守。社會的各種分子對於社會組織的態度，比諸社會組織的本身，更為重要。人類的羣衆行爲，一部分可以預測的。

亞理斯多德以後的社會思想

在亞理斯多德以後，希臘漸趨於衰落了。政治的腐敗，軍事上的陰謀，和文化上的懷疑態度，把

建設於風俗上的希臘道德，全部加以破壞了。柏拉圖和亞里斯多德所主張的理想——人是建設的社會制度中的重要分子——給純粹的個人主義替代了。

伊壁鳩魯(Epicurus 西曆紀元前三四一年至二七〇年)是雅典流行的享樂主義的領袖。伊壁鳩魯主義者，簡直不知社會意義的自我犧牲和高尚行為是何物。他們的交友，不是爲了友誼，而是爲了尋求快樂。不以公道待人，旁人也會照樣地來還敬，因此待旁人也得公道。

芝諾(Zeno)在雅典所倡導的斯多噶斯主義，在羅馬人中間，很是發達，因此在下面一章內再討論。波里比阿(Polybius 西曆紀元前二〇三年至一二一年)被認爲希臘的最後一位社會哲學者。他發明了一種社會的進化論，其所根據的信念，就是人民的合羣皆爲了可以增加自我的利益，而其所引證的事實，就是集團的贊成或反對可以左右人類各種態度的發展。

希臘的社會思想之所以值得注意，因爲它有理智的基礎。但是，因了它忽視許多衝動性的原則，就成爲片面的和不平衡的。與其說它是衝動的和超自然的，毋寧說它是理性的。它是專爲適合生活的需要。離開權威而趨於機會主義。

在經濟方面，希臘的社會思想，贊成奴隸制度。它假定了一種民主政體，但這種民主政體是建築在整千整萬的奴隸的背上。事實上，在雅典民主運動全盛的時候，也只有二萬五千個自由的雅典人，而同時奴隸的數目，卻有三十萬人。婦女也沒有參政權。政府使奴隸去軍隊裏當兵，而最後還用商業的網侵略地中海其他的國家。結果，完全失去了民主政治的精神。民主政治的整個組織和概念，被工業獨裁的惡勢力所傾覆了。希臘的思想界，實際上只限於少數的特殊階級，他們完全是貴族化而忽視多數貧苦的羣衆之需求。

希臘社會思想當雅典民主政治全盛的時候，在一般自由的公民之間，的確有代表時代的特殊表現。譬如運動和娛樂方面，雅典人大家很能合作以造成有組織的團體活動。他們的運動競賽，是屬於公共性，不受商業化的動機所桎梏。他們找求各種的娛樂，也是使彼此合作，彼此的行爲都是立於社會分子的場合。總之，在這種共同活動上，他們養成一種真正的民主意識的精神。

希臘社會思想的基本原則，爲羅馬人所保存，但是沒有得到後者的發揚光大。希臘、希伯萊和早期的基督教的社會思想合起來，建築了相當的基礎，使現代的社會科學，甚至社會學，都藉此興

起了。

亞里斯多德的社會思想（註三二）

（一）國家

「國家是社會集團的最高組織，以冀求達到最高的目的。它和其他集團不同的地方，可以在檢視它各部分的機構而發見的。它是村市所組成，而村市又是家庭所組成。家庭是成立在男女兩性的關係和主僕的關係上；它是因為要滿足個人的日常需要。村市的集團比較的大些，因此是滿足多數的人們之需要。國家的目的，是企求滿足全部的人們之需要。人類組織國家以維持各人的生活，但是國家的最後目的，還是在改善生活。國家的自然性，在一般人的言論裏面已經證實了。國家的地位應立於家庭和個人之前，這也是天然的秩序。它是建築在一種趨向於政治合作的自然意識之上。」

「要想研究理想國家的性質，我們先得從檢視歷史上最好的國家和理論家所猜像的最好

國家一方面着手。不然，我們只有空耗時間，不過去討論人家已經解決的問題。

『理論家中間，要推柏拉圖，他在民主論裏面，提出了許多最重要的問題。他想廢除私產和家庭的制度。但是他的目標完全錯誤了。他想使人民絕對的同樣，可是各種機能的異別乃自然的公例。國家裏面，可以有高度的統一，不過他所用提倡統一的方法又是錯誤了。廢除財產的制度不但不能免掉，而且會得產生分崩離析的情形。妻子和兒女的共產主義，更足以破壞天性之愛。其他可以批駁的地方還有，不過上面是最關重要的。再來分析地說，共產主義的利益，也許以私產隨意分給貧苦者，比較要好些。私產可以使人愉快，同時使他養成寬大的德行。民主論認爲統一就是人民的一律化，這是不對的。善良意識的人類都反對柏拉圖，而事實的試驗也可以證明他的觀念是行不通的。

『柏拉圖在法學裏面，又擬定了一種理想國家，要想比較以前的切實些。在法學這本書內，他放棄了共產主義的主張，但是除此以外，完全保持着以前的主要觀念，而且把新擬的國家擴充得太大了。他忘掉對於國際關係的討論，也沒有限制私產的範圍和人口的增加，更沒有把統治者和

民人分清楚。他所建議的政體也是很不行。」

「任何國家都是一種集團，而任何集團都是爲了相當的利益，因爲人類的行爲總是想達到他們所認爲有益的目標。那末，倘然各種集團都想達到有益的目標，國家——或政治的集團——既是一切集團的最高者而且也包括其他的集團，它的目標就應更大，以達至上的利益。」

「這是很顯明的，國家是自然界的產物，而人類也是天生的政治性的動物。那末，要是一個人天生——不是偶然——沒有國家，他不是超人，即是趕不上人的資格，他是一個沒有種族、目無法紀和毫無心肝的人。他是被荷馬(Homer)所申斥的——是愛好戰爭的無賴；他好似圍棋遊戲中的一只孤子。」

「爲什麼人比蜜蜂或其他羣居的動物更是政治化呢？理由很明顯的。我們時常說，造物從不自費心力的；造物對於人類獨賦以言語的異稟。聲音僅是快樂和痛苦的代表，動物裏面都能發聲（因爲牠們也能感到快樂和痛苦，而且對於其他的動物表示着，不過除此以外就不行了。）言語的力量是要說出不公道的意識。所以，祇是人類纔有好惡和公道與不公道的意識。這一類的動物

聚居在一塊兒，就成爲家庭和國家了。

『國家當然處於家庭和個人之先，因爲全體總是在局部之前，譬如，全身毀滅了，那裏還有手和足，除非是一種模稜的意義，好像我們說一隻石頭的手。要是全體破壞了，一隻手也免不掉的。但是，任何東西的定義，完全要依據它們的機能和趨勢而決定的。我們不能說不相同，或僅僅在表面上相同的東西，是一般無二的。國家是自然界的創作而且是比個人占優先的證據，可以從個人隔絕了人羣就不能自給自足一點上得到。同時知道個人卽是全體的一部。不能或用不到生在社會裏面的，一定是野獸或是神仙，他就不是國家的一部了。人類的社會意識是天生的，但最初創造國家的人是偉大而有益於人羣的。人類能達完善的程度，就成爲一切動物的優秀分子。可是，一旦擯棄了法律和公道意識，就比任何東西都壞；譬如，不公道的戰爭，最是危險性的，人類與生俱來的知覺和品性也許用在最卑劣的方面。總之，要是沒有德行，人類是低賤的，是動物中最野蠻的，最貪欲的東西。在國家裏面，公道觀念也是人們彼此維繫的要素，而執法的機關——就是斷決是非曲直的——也就是政治集團的原則。』

(二) 社會的中庸

「在倫理裏所切實地說過的，快樂的生命，是充滿着德行的生命。德行是中庸之道。那末，中庸的生命——爲人人所能達到的中庸，一定是最優良的了。德行和罪惡的界說也可用到都市和法規上面，因爲，法規在另一意義上，就是都市的生命。」

「各種國家裏面都有三種原素：一種是極富的階級，另一種是極貧的階級，還有一種是中產階級。一般所公認的，卽是緩和與中庸之道最好，所以適中的財產，顯然是最佳，而且處於這種生活中的人們最能講道理。反過來說，凡是有過人的姿色、強力、門閥和財產的人們，與極貧苦、孱弱和卑賤的人們，就不容易講理。這兩類的人們，前者往往變爲橫暴而成奸梟，後者則流於無賴鼠竊之類。這兩方面的罪惡——一種是橫暴，另一種是無聊——都是相同。那許多無賴們是不配去充任民政或軍政的職務，但是他們的不能擔負這種職務好比他們的犯罪行爲一樣於國家有害。同時，有了過多的貨利、強力、財富和朋友等等的人們，總是不願和不能服從命令。這種惡根性在家庭內已經養成，當他們是小孩子的時候，因爲生長在繁華奢靡的空氣中，就不去學習服從，甚至在學校裏

面也是這樣。在另一方面，極端貧苦的人們又是太墮落了。結果是怎樣呢？極富的階級是不肯服從的，倘是當了統治者也一定專制的。極貧的階級簡直是不懂怎樣去指揮，只有被人家看像奴隸一樣。在這情形之下，都市不是自由的人們之都市，而是主人們和奴隸們的都市，一方是蔑視一切，而另一方又是中心懷着妬恨。國家裏面的友誼關係和伙伴關係，完全給這種情形所破壞。有了好的伙伴關係纔有友誼關係，倘然兩方都在嫉妬着，就是教他們走一條路都不願意。那末，都市應該由平等的和同樣的人們所組成，而這種人們通常總是中產階級。凡是中級的公民所組合的社會，一定是治理得最好的。他們纔是像我所說的國家的當然分子。他們不像貧苦者貪羨富人的財物那樣，自己不貪旁人的東西，旁人也不去貪自己的東西。因為他們不去陰謀對付旁人，旁人也不陰謀他們，所以生命過得很安全。福錫拉特 (Phocylides) 是很聰明地這樣祈禱着——

「許多的東西，都要中庸纔算最好，我希望我

成爲社會的中流人物好了。」

「因此，現在可以知道，最優良的政治集團一定是中層階級的人民所組成的。國家要是治理

得很好，一定中層階級的人民占多數，最好能够比其他兩種階級合起來的人數要多，至少也得比它們單獨的人數多，因為有了多數中級的人民，就可調劑挹注，不使極端者左右一切。所以，國家裏面，人民都有適中而足够的財產，就是幸福。倘然一部分人的財產過多，另一部分人簡直沒有財產，就會釀成一種極端的民主政治，或純粹的寡頭政治；或者從這兩種政治裏面產生了專制政治。在中層階級和彼此情形都很均勻的局勢之下，那種畸形的政治，大概不致發生。在下面討論國家革命的問題中，我再詳述其理由。國家的中庸狀態顯然是最妥，因為此外都足以引起分裂。倘然中層階級的人數占多數，國家分崩離析的可能就少。大的國家比小的國家不容易分裂，也是因了大的國家裏面中層階級比較多，而小的國家裏面人民容易分爲貧的和富的兩種階級而沒有中層階級。還有一層，民主政治比了寡頭政治也要安全和永久得多，因為民主政治有多數的中級分子，參與大部分的政權。倘若沒有中層階級，貧苦者的人數既多，騷亂就隨之而起，那末國家也不久即行毀滅了。」

討論要目

- (一) 亞里斯多德對於德行的概念。
- (二) 亞里斯多德最爲著稱的教條。
- (三) 亞里斯多德對於柏拉圖的共產主義的估價。
- (四) 亞里斯多德所主張的平均土地。
- (五) 亞里斯多德對於政治的學說。
- (六) 亞里斯多德所演述的社會的中庸。
- (七) 亞里斯多德的中層階級的概念。
- (八) 亞里斯多德對於犯罪的學說。
- (九) 社會革命的原因。
- (一〇) 基本的教育問題。

(一) 亞里斯多德對於研究社會科學的方法之貢獻。

(二) 亞里斯多德和柏拉圖的社會思想之比較。

(三) 希臘社會思想的主要貢獻。

附註

(註一) 倫理 (Ethics) 威爾登 (Weldon) 譯本，第二章，第二節。

(註二) 政治論，約威德譯本，第一章，第二節。

(註三) 政治論，約威德譯本，第一章，第二節。

(註四) 政治論，約威德譯本，第二章，第三節。

(註五) 政治論，約威德譯本，第二章，第五節。

(註六) 政治論，約威德譯本，第二章，第五節。

(註七) 政治論，約威德譯本，第二章，第七節。又第七章，第十節。

(註八) 政治論，約威德譯本，第二章，第四節。

(註九) 政治論，約威德譯本，第一章，第四節。

第六章 亞里斯多德派的希臘社會思想

(註一〇) 政治論，約威德譯本，第三章，第七節。

(註一一) 政治論，約威德譯本，第三章，第十五節。

(註一二) 政治論，約威德譯本，第五章，第八節。又第七章，第二節。

(註一三) 政治論，約威德譯本，第二章，第八節。

(註一四) 政治論，約威德譯本，第五章，第八節。

(註一五) 政治論，約威德譯本，第四章，第十一節。

(註一六) 政治論，約威德譯本，第四章，第十一節。

(註一七) 政治論，約威德譯本，第二章，第六節。

(註一八) 政治論，約威德譯本，第二章，第六節。

(註一九) 政治論，約威德譯本，第二章，第九節。

(註二〇) 政治論，約威德譯本，第二章，第十二節。

(註二一) 政治論，約威德譯本，第七章，第十四節。

(註二二) 政治論，約威德譯本，第七章，第十四節。

(註二三) 政治論，約威德譯本，第七章，第四節。

(註二四) 政治論，約威德譯本，第七章。

(註二五) 政治論，約威德譯本，第七章，第十五節。

- (註二六) 政治論，約威德譯本，第七章，第十六節。
- (註二七) 政治論，約威德譯本，第一章，第十二節。
- (註二八) 政治論，約威德譯本，第七章，第十六節。
- (註二九) 政治論，約威德譯本，第八章，第二節。
- (註三〇) 政治論，約威德譯本，第八章，第四節。
- (註三一) 政治論，約威德譯本，第八章，第五節。
- (註三二) 特許轉錄自亞里斯多德著政治論，約威德譯本，牛津大學一九〇九年出版（克萊倫堂印書局承印）。

第七章 羅馬的社會思想

羅馬的社會思想是希臘哲學運動的支流。它一部分表現於社會統制的規律之制定——這是羅馬法制天才的貢獻。大體說來，斯多噶斯主義 (Stoicism) 對於羅馬學者的社會思想，有絕大的影響，而且是那少量的思想之範疇。

琉克里細阿 (Lucretius 西曆紀元前九年至五五年) 是羅馬快樂主義 (Epicureanism) 的闡揚者。在他的社會進化論中，他先從生物的生存競爭之各面說起，然後很卓越地描述社會的習慣和風俗之起源。(註一) 他的材料之價值雖屬疑問，可是他對於社會源流的演述，往往與現代的發明相埒。

西塞羅 (Cicero 西曆紀元前一〇六年至四三年) 的理想國家，是根據一種信念，就是羅馬有成爲這種理想國家的可能。(註二) 在這一方面，西塞羅從亞里斯多德，快樂主義和斯多噶斯主

義的哲學中，找出各種很好的觀念。西塞羅顯然是忠實的政治家之理論者，而他終身為促進民治的效能而服務。他主張兒童不應因父母或師長的發怒而受罰。身體上的刑罰，只有當其他方法都不足以教訓時，纔可以施用。

朱理愷撒 (Julius Caesar 西曆紀元前一〇〇年至四四年) 的敘事式的著述，很是值得注意。他的紀事錄是當時社會情形的研究，也有現代的價值。在很多方面，愷撒對於社會的陳述，都經證實其確切了。

斯多噶斯派的社會思想

羅馬斯多噶斯派的學說，是根源於蘇格拉底的信條——德即是知。德行是人類實際行為的知識所滋生的。斯多噶斯派和亞里斯多德的主張不同，認為同情心是一種病象。它既然是病象，就應該改革。聰明人在幫助旁人的時候，絕不流露着憐憫的情緒。

斯多噶斯派和快樂主義者正是相反，認為快樂是一種萎靡的止境。羅馬斯多噶斯派的領袖

辛尼加 (Seneca 西曆紀元前四年至紀元後六五年) 宣稱：『我在找尋什麼是有益於人，不是有益於人的口腹。』(註三) 依照斯多噶斯派的哲學，德行是表現於一種自由自在而寧靜的生活中。有德行和未有德行的，與少數有德行的人和多數的愚人之間，分出很清楚的界限。這種主義很容易容使少數有德行的人卑視多數人的『豬槽哲學』。

可是這樣的傾向，也得到相當的挽救，就是斯多噶斯派的信念，認為一般人們原來的性質都是相同的，大家都是造物的子女。因此，社會上的類別是外在的和表面的。在人類的性情的表面之下，隱伏一種大同主義的意識，就是人類消極的友愛。斯多噶斯派主張友愛的精神應該普遍地實行，但是也得適中，不能擾亂個人的克己功夫。友愛不應該是情感的，應當含有理智的原素。

辛尼加在他的利益論中，認為慈善是一切德行上最合乎社會性的，而忘恩是一切的罪惡之尤。奧理略 (Marcus Aurelius 西曆一二一年至一八〇年) 的社會教條是『愛人類。』(註四) 『生活應該是一切社會的行為所構成的。』(註五) 『這是社會化的世界，因此人類的生存，應該相互扶助。』(註六)

這位斯多噶斯派的皇帝宣稱：上帝是社會化的，而人們也只是上帝的宇宙之一部分。各個人皆是社會機構的組合之一，因此每一件個人的行爲也是社會生活的一種表演。（註七）因爲宇宙的性質是社會化的，所以人類的社會也就是宇宙全體機能的合作之徵象。我們大家都是通力合作者。就像專事吹毛求疵和逢事阻撓的人們，也是這合作的功能之一種。（註八）不適宜於羣衆的東西，也同樣地不適宜於個人。人是全世界的一個公民。（註九）良好的公民的貢獻不會埋滅的。他所作的善行，足以表率人羣。（註一〇）

消極的大同主義

斯多噶斯派的大同主義總是不出對於世事的消極旨趣底範圍。它的意義是一個人應該與旁人很和協，對於旁人的弱點也得忍耐，而且要時常感覺到旁人總在注意自己和仿效自己的舉止。（註一一）斯多噶斯主義主張克制忿怒和待人寬恕。斯多噶斯主義雖是及不到基督教的仁愛主義那樣廣博，但比較以前非基督教時期內所發明的任何規範，有更廣大的人生觀。

照辛尼加的主張，刑罰的作用是兩重的——一方面促犯罪者的改過自新，另一方面防止他的罪惡勢力之滋長和儆戒效尤。（註一三）社會懲治的方法，在量和質的雙方，應依據犯罪者和其犯罪行為的性質，而後決定。但是最緊要的，凡操生殺之權者，不可意氣用事，司法是不能忿怒從事的。（註一三）私刑與斯多噶斯主義的教條，完全相反。

對於竊盜，應先指導其行為的錯誤。問明了他們的情節以後，纔能處罰。也還應該憫憐他們。任何人能夠明了犯罪者爲什麼要作奸犯科，就不致專去埋怨他們了。（註一四）奧理略像耶穌一樣說：（註一五）應該愛憫犯了過失的人。奧理略和保羅一樣，主張對於犯了過失的人，也得表示慈悲心。（註一六）

斯多噶斯派也排斥着奢侈的生活和競尚衣飾的時髦。真正的富裕，不在增加個人的貲財，而是節制貪求物質的慾念。（註一七）奧理略大帝對於奢侈生活的評語，就是用以批評現代炫耀財富者，也沒有什麼不合。辛尼加說他不論有沒有財產，總是卑視財產。

斯多噶斯主義認爲亞里斯多德的中庸之道，應該引用到財產方面。多量的財產是一種累贅，

而且是憂慮和恐懼的泉源。它足以引起旁人的嫉妬。最良好的社會就是沒有貧富懸殊的徵象。窮苦者不應痛斥財富，富裕者也不應不尊重貧窮者的利益——因為各方所說的，都是客觀的而在他自己範圍以外的情形。既是客觀的，他就不夠資格去批評它。一個人擁有財富而不流於腐化，就是偉大。但是一個人雖遇繁華當前，依然是貧得清白，更是偉大了。（註一八）財富的勢力可以使人作惡，因此，適中的財產和高尚的思想，纔算是代表着一種最良的地位。（註一九）

斯多噶斯主義貢獻了不少優越的社會理想準則，不過是偏於消極的意識。它們不是積極活動的。不論它們的涵義是怎樣，不免發生一種社會的惰性。斯多噶斯派的學說，與其說是增厚了社會責任的意識，毋寧說其移動了這種意識。他們的主義祇有少數人可以接受，不是全體民衆都合的。埃披克提忒（Epictetus）是例外的，他雖是羅馬的一個奴隸，對於斯多噶斯主義也能完全理解。斯多噶斯派的社會理想和概念，缺乏相當的力量去復興業已沒落的社會。它們的勢力，在那時驕奢淫佚的社會，僅足以保持他們自己罷了。但是，他們的工作卻把羅馬帝國預備給新穎而積極的基督教的宣傳所侵入，是很有用的。斯多噶斯派的學說，使了基督教易容征服羅馬。它使了一個

固執的民族變為軟化了。

羅馬民族的全體是活躍的。他們中間有勇士和政治家。羅馬這個名稱，依然是表示着權力。可是，大體說來，羅馬人對於社會思想，卻是沒有多少貢獻。

法律和政治的思想

羅馬民族的建設工作，不外司法和行政兩端。他們創造了特種的社會科學——法制學。羅馬的法制天才注重契約權、私產和一切法益。雖然注重發展個別的制度，足以妨害新的社會態度之興起和社會責任的意識之增進，但是它也還造成了一種固定的骨幹，以便社會的方式之演進。

羅馬民族保留着希臘的文化之一部。像柏拉圖和亞里斯多德的學說，一直傳至現代的文明。羅馬對於希臘文明的精義，接受、保存、闡明和流傳到後世，這是很值得稱譽的。

羅馬的思想偏重軍國主義化的威權，甚至於形成專制。它是傾向於壓迫平民的。同時，把國家各種市惠的設施，使民衆感覺滿足。對於個性，完全剝奪自我的和社會性的表現。在建設個人主義

的骨幹，以便獲得秩序井然的組織，發展着私產制度的時候，它忽視了一般無知無識和窮苦的民衆所需求的自由。

羅馬發揮着一種有組織的權力之概念。羅馬人的組織能力是優越的。這種組織能力，至今還保存在天主教裏面。

羅馬的最大貢獻就是斯多噶斯派的教義。雖然它們是起源於希臘，但在羅馬已達到成熟。它們是開闢了一條道路，去接受基督教的仁愛、服務和友誼等社會概念。

奧理略的思想（註二〇）

「我們大家是天生要互相合作，好像全身的各部——足、手、眼皮、上下排的牙齒。因此，彼此反對攻擊是違背天性的，而且是忿怒和憎恨的主要原因。」

「除非旁人是想達到全體利益的目標，切不要耗費你所剩餘的生命，去爲他們着想。因爲，爲什麼你要放棄正當的責任，而去管人家的舉止、言語、思想和計畫呢？爲什麼要胡思亂想，反將自己

的主義都攪亂了呢？你的思想上，應該避免無益的和空洞的東西，這纔是你的責任；而且，更要留意好奇和邪惡這種念頭。你應該訓練着自己，使任何時候旁人突然問你「在想什麼？」你可以毫無遲疑和絕不隱瞞地回答他這樣那樣。還要很明白地表示你的一切，都是爽直而含着仁愛的，適合於人類的社會之一分子的地位——一個人不專想娛樂或快樂的生活，也沒有乖戾、羨妬、猜疑和其他一切對人愧作的意識，藏在靈魂之中。」

「我們通力合作想達到一種目的；有一部分人們是明瞭而有意的，另外一部分人們是盲從的——好像希萊克列多 (Heracitus) 所說：「就是做夢的人也是在通力合作以盡宇宙間的一切。」這個人的工作是這樣，旁一個人的工作又是那樣。專事怨謗的人，時常阻礙或破壞任何事情的，也是偶然地盡他一分子的責任。」

「你的責任既然是社會制度的一部而想去完成全體，那末你就得使你的一切行為都適合於完成社會的生活。任何行為，不論間接或直接與這目標違反，足以使你自己的生活墮落，使社會的統一變為不可能，就成為叛逆，好像國家的公民不能遵守整個的協調而自行離叛一樣。」

「倘若你的鄰居走錯了路，你得很仁愛地教導他，指出他錯誤的地方。要是你的工作失敗了，祇能怪自己——或者連了怪自己也用不到。」

「倘若你的鄰居對於你有了觸犯的地方，你就得馬上自己反省，在什麼地方得罪了人家——好像在財富、快樂、名譽和貨利等方面的區別。要是能够這樣反省，你的怒氣也可以消了，而且推想到旁人的觸犯你，也是不得已的。那末，對於他怎樣呢？——只有忍受，或者，要是你能够，連他的束縛也給解放了。」

挨拔克提忒的哲學論（註二一）

「你也許說：「他們是竊賊和強盜。」你知道竊賊和強盜是怎樣的意義？他們是辨錯了善惡。那末，我們還是怨恨他們或悲憐他們呢？先得去指出他們的錯誤點，看他們怎樣改過。要是他們沒有見到錯誤的地方，他們一定認爲沒有比自己的意見更好的東西。」

「那末，這一個強盜，或這個奸徒，是不是應該給殺掉了呢？切不可那樣說法，應該這樣說：「這

一個人是錯誤了，他是盲目，分辨不出善和惡，那末我們應該把他毀滅了麼？倘然你是這樣說法，一定會覺到你所說的話是不合人道，好像說「應該把一個瞎子或聾子毀滅了麼？」一般的情形。假定最有害的事情就是缺乏善惡的辨別力，而任何人最重要的東西就是意志或辨別應該怎樣的能力；那末，要是一個人失去了這種意志，你爲什麼去恨他呢？人們不能因了旁人的過失，即有反乎天性的地方。應該悲憐這種人，切不可躁怒憎恨，也不可像一般人們所常時斥罵着：「這種可惡的壞東西。」你是不是一下子就成爲聰明人的？怎麼你要這樣使性呢？爲了什麼要忿怒呢？是不是我們認爲被竊盜的東西價值很大？你不用寶貴你的衣服，就不致去怨恨竊賊了。你不用贊賞自己妻子的美貌，就不致去怨恨奸徒了。你得知竊賊和奸徒兩者對於你自己並沒有侵犯，他們不過犯了旁的而是你力所不及的地方。倘若你認爲和那許多都沒有關係的，你再會去怨恨什麼人呢？因了你自己認爲那許多東西都很有價值，那末你只有去怨恨自己，不是竊賊和奸徒。你應該這樣着想：「你自己有了美麗的衣服，而你的鄰居沒有，你有一扇窗子想把這衣服曬一曬。那個竊賊不知道什麼東西對於人類是好的，他認爲就是美麗的衣服——也即是你所想的。那末他是不是要

跑來將衣服偷去呢？」倘然你給許多貪欲的人們看了你手裏的餅，而同時你自己一人在吃着，你想他們會不來搶麼？所以，先不要去逗引人家，不要有一扇窗子，更不要去曬你的衣服。」

「人類本性的原則，不是彼此互嚙，彼此交惡，佔據空的屋子或公共的地方——好像他們是荒山一樣，或在法庭上暴露強盜的行爲；更不是使人們縱慾、奸盜和貪污，也不是因爲追求自己力所不及的東西，以致彼此任意破壞。」

討論要目

- (一) 斯多噶斯派對於友愛的概念之態度。
- (二) 斯多噶斯派所主張的刑罰之作用。
- (三) 斯多噶斯派對於財富的觀念。
- (四) 斯多噶斯派對於德行的各種概念。
- (五) 斯多噶斯派的社會思想之價值。

(六) 羅馬社會思想的貢獻。

附註

(註一) 琉克里細阿著：自然界的物質 (De rerum natura) 莫納 (Mino) 譯本，第五章，三三五節，又七七八節。

(註二) 政治論 (De officiis) 愛德門 (Edmonds) 譯本，第一章，第十四章，第十七章，又民主論 (De reipublica) 楊格 (Younge) 譯本，第一章，第二十四章，第二十五章，第二十六章。

(註三) 問答記 (Dialogues) 第七章，第九節。

(註四) 思想論 (Thoughts) 郎氏 (Long) 譯本，第七章，第三十一節。

(註五) 思想論，郎氏譯本，第六章，第七節。

(註六) 思想論，郎氏譯本，第七章，第五十九節。

(註七) 思想論，郎氏譯本，第九章，第二十三節。

(註八) 思想論，郎氏譯本，第六章，第四十二節。

(註九) 思想論，郎氏譯本，第十二章，第三十六節。

(註一〇) 辛尼加問答記，第九章，第四節。

(註一一) 辛尼加問答記，第七章，第二十節。

(註一二) 論怒 (On Anger)

(註一三) 論怒。

(註一四) 埃披克提忒哲學論，第一冊，第十八章。

(註一五) 馬太福音，第五章，第四十四節。

(註一六) 思想論，第七章，第二十二節。

(註一七) 思想論，第七章，第二十六章，又第三章，第七節。

(註一八) 辛尼加：論快樂的生命 (On Happy Life)。

(註一九) 辛尼加：論快樂的生命。

(註二〇) 特許轉錄自奧略理的思想 (Thoughts of Marcus Aurelius Antonius) 約翰生 (John Johnson) 弗勞特 (Henry Frowde) 合譯本，牛津大學出版，係世界經文集 (World's Classical Series) 之一，出版年份不明。

(註二一) 特許轉錄自埃披克提忒的哲學論 (The Discourses of Epictetus) 郎氏譯本，第一冊，紐約，司各德·蘇華公司 (Scott-Thaw Company) 一九〇三年出版。

第八章 早期基督教的社會思想

基督教的社會思想是直接從希伯萊的社會概念所產生的。阿穆斯、罕西、伊薩阿等先知們，已經爲基督的社會教義開闢了一條道路了。舊約裏面的社會誡條，就是新約中已經變更的社會誡條的藍本。約伯這位社會公民，未嘗不是愛護人道的基督耶穌之前驅者。從希伯萊家庭內很普遍的親愛和慈惠，就發生人類的友愛和上帝的父道這種概念——基督教的兩種主要原則。

基督對於社會思想的統系，並沒有怎樣的闡明，但是他所說的社會原則和概念，要是合攏起來，就成爲一種新的社會制度的基礎。他所討論的是個性而非制度，他注意於個人而非羣衆，重功能而不重機構。他宣稱需要一種社會宗教式的個性。如果能够達到這許多目的，他認爲可以收最後的能效了。他預先推測了一個完善的社會——上帝的天國。

基督不像柏拉圖和亞里斯多德一樣，他天天從事於實際的生活。他和蘇格拉底相同，很喜歡

民衆。他是個人和社會情形的研究者。他和各色人物相雜居。基督和蘇格拉底一樣，沒有什麼著作。但是他們所不同的地方，即是基督有堅強活躍的個性，不滿於人類的現實（好像蘇格拉底派的樣子），而驅使他去幫助和救治旁人。他往來各處，專作善舉。福音一書的記載，充滿着耶穌從事於醫治羣衆殘疾的例子。但他並非是一位醫生，不過是一位教師和使人脫離罪過的救主。

理想的社會

在基督教條後面，隱伏着一種完善的人類組織之概念。他的天國是將個人的內心爲出發點。（註一）它是一種精神，或是心理的趨向，引導個人去度着合作的生活。這天國也許可以實現於地上，和天上一樣。當基督對於耶路撒冷很悲傷地說：『我時常想將你們這許多子女們都圍攏起來，好像母雞的翼護牠的稚雞一樣，可是你們都不肯，』（註二）我們可以推想他所擬定的協調的社會生活了。

基督拿友愛推而廣之。認爲任何人能够體天行道，都是弟兄。（註三）上帝的世界只是一個家

庭。所以，天國就包括一切在精神和事實上敬崇上帝的人類，他們也是很公道地愛同胞而度着合作的生活。

理想的社會也是有機能的。它是由良善的行爲而滋長。你的生活能够美滿，也就給旁人一個榜樣，使他跟了你學。天國的滋長，好像一粒芥子，漸漸地成爲枝葉扶疏的大樹，鳥兒也來樹枝上築巢了。（註四）仁愛像發酵地膨脹起來，深入人心而改良全體的羣衆——結果就成爲一個完善的天國。

上帝是新社會靈魂上的領袖，而爲基督祈禱時所稱的天父——含有社會性的名詞。上帝就是仁愛的化身。他很愛憐這罪惡的世界，所以將他親愛的兒子來救濟全世界——不僅是猶太人或現代的歐洲人——的一切罪惡。指示東方聖人（Magi）的星宿，卽是上帝的侍者，他宣示着上帝已經遣使他的愛子去和罪惡奮鬪了。

博愛是改造世界的新論調。(註五)它是一種科學化的原則，爲一切其他真實的社會概念之出發點。在基督的人格和一生中，表演着最完全的人類之愛，基督自己並不想得到個人的光榮，而是希望拯救人民免掉嫉恨和罪惡。他不想用壓迫和殘殺的方法加在羣衆身上以圖自己的滿足，而要指示他們的迷途，使返歸安全的生活。他不想以租稅和惡劣的社會環境加重平民的負擔，只求援助他們和解除他們的重負。他對於上層階級的四百人，反不及下層階級的四百萬人那樣注意。

博愛的原則，是要使社會的各分子表現着慈悲的心理。上帝是充滿着慈悲的，因此他的子民都要表現着慈悲。博愛卽是寬恕。凡是基督教的信徒在禱告上帝的神壇祝禱以前，先得和同道的弟兄們和諧。(註六)倘然要想旁人寬恕自己的罪過，自己應該養成寬恕旁人的習慣。設若恐怕旁人對於自己有苛刻的評判，自己先得對人作苛刻的評判。一個人應該儘量地寬恕旁人。

醫生聖路加(St. Luke)追述了一個慈愛的父親的故事。性好揮霍的兒子，很躁急地要求了一份產業，並且遠適異域，度着放浪的生活，就將所有的財物耗盡了。當他回來以後，對於自己所做

的重大過失，表示真忱的懺悔時，他的父親還是慈愛而寬恕地將他收留了，給他飽餐一頓，換上最好的衣服，再給他音樂和舞蹈。有一個和耶穌同被釘在十字架上的罪犯，在最後的片刻，表示着懺悔心，也得到仁愛的耶穌在臨死前的寬赦。因為沒有誰可以免掉罪過，所以任何人不能不存寬恕的心。甚至不貞潔的婦人，也在應赦之列。

博愛的社會原則，是基督教的主要論調。它是基督教對於社會學上不合於科學而最偉大的貢獻。它也成爲社會學的基本概念。基督再三主張對於舊約上所說的愛隣居和愛異邦人與不相識者之外，還應該愛讐敵，這纔是更偉大的愛。他說：應該愛你的仇敵呀！（註七）基督自己表現着這種愛。他並不是空口講述一種不可能的愛，但是他自己表演着實踐對於仇敵之愛，甚至於那許多譏笑他的，不知恥辱的，將他釘在十字架上的人，他也還予以寬恕。基督在行爲上所表現的超人之愛，含有偉大的吸力，他自己預言過，如果他得到超升，他一定要將一切的人民同時超升。

博愛足以使人充滿着情感。福音一書中，滿載着基督對於貧病和罪過的人們表示動心的憫憐。關於這一類的記載，從路旁的盲者以至飢饉的大衆，從加利利（Galilee）地方的癡瘋病者以至

兇殘的耶路撒冷人，形形色色，不勝枚舉。

博愛也就是大同主義。一切的人類都應該領會基督教的愛。（註八）猶太人和異教人（Gentile）都應該感覺它的熱情。撒瑪利亞人（Samaritans）更是終身服膺這種博愛。敦睦鄰居之愛，不僅包括僧侶式的和利未人的行爲，它也含蓄着撒瑪利亞人的仁慈。基督心中的愛，最初不過及於少數親密的朋友，次及於罪過者和落魄者，再及於撒瑪利亞人或異教人，最後普及於全世界。它終究成爲一切人類的事業中最能犧牲的表現——就是傳教運動。

博愛足以引起謙遜和自我的犧牲。施捨一件事，應該在暗地裏實行，不是想博得社會的讚譽。一個人的禱告，不是故意使人家看見了，說一句好。（註九）凡是只顧自己生命的人，一定會喪失生命；凡是爲羣衆奮鬥以致失掉生命的人，一定會得到超度。只想聚斂世界的財物以爲已有的人，也是會得傷身。在大庭廣衆間的稱譽和會堂上的大交椅等，根本毫無意思。貧窮的人在精神上反而得到愉快。

博愛是要撇開世俗的權勢，因恐損及個人的靈魂。人生最好的地位，不是可以攫取的，只有連

用博愛而後獲得，因為它是功業和善行的報酬。自己誇大的人，必致受辱，而謙遜的人，反會得到旁人讚譽。

博愛產生真正的偉大。充滿着完善的愛的社會中，任何人都是表現着誠懇，清高和謙遜的態度。（註一〇）最能爲人服務者，就是最偉大。上帝的天國，不是強權的貴族政治，乃是服務的貴族政治。上帝的兒子，是來服務的，並非來受人侍候的。爲了天國以外的人們，基督很神聖地犧牲了自己的生命。

在希伯萊和基督教的文藝中，博愛使了金箴（Golden Rule）成爲最合於社會學的意義。這金箴就是：『以己所欲，施諸於人。』基督在答覆法利賽（Pharisees）的律師時，申述了一個兩重意義的教條，第一部分是對於上帝的完善的愛，第二部分是對於人類的完全的愛。一個人對於同類在態度和行爲上所表示的愛，也就是他對於上帝之愛的試驗。愛即是服務的意義。它並非是口頭的服務，也不是分心的服務，因爲一個人同時不能爲上帝和財神兩者服務。

社會的服務

基督教的愛，是包含人們切實而繼續的服務。社會的服務，是人們要入天國的試驗，也是人們對於宗教的誠信之試驗。（註一）在最後的裁判日，那些站在右邊的人們，將得到福佑而將永生不滅，並且裁判主對他們這樣說：

我飢餓了，你們給我喫；

我口渴了，你們給我喝；

我作旅客，你們留我住；

我赤身露體，你們給我穿；

我在監獄裏，你們來探視。

當時那許多正義的人們，很驚奇地回問裁判主：我們什麼時候見你餓了給你喫，渴了給你喝？甚麼時候見你作旅客留你住？於是裁判主就這樣答覆：你們照料世界上的貧者弱者和壓迫者，即

等於照料我，而且由此可以證明你們對於上帝的忠誠，以致獲得永生的報酬。那些趕不上為社會服務的試驗的人們，不論是否基督教的信徒，都將被擯棄了。

宗教社會的服務的重要和性質，基督這樣指示着：凡是以基督的名義給人家一杯冷水，就足表示能否獲得永生的一種試驗。（註一）誰有兩件大衣的，應該送一件給沒有的人。對於沒有吃的人們，也應該將食物分給他們。大家應該樂於施予，而且儘量把自己的東西送給旁人。在任何情形之下都能施予的人，一定會得到福佑的。物質上的幸福，比諸精神上的幸福，其價值是遠遜的。將這一個世界上的東西送給旁人，可以獲得精神上更大的報酬。最能施予的人，纔是最富裕的人——在物質上和精神上都是一樣。基督終身為社會為人類服務，也就是表示他對於上帝的愛。

基督無論什麼時候，總是提到十誡——對於這一點，他三位大弟子都是一樣地說——但是他省略了四條關於個人方面的誡條，只重述那合乎社會性的幾條，而且修改了其中的一條（即下述的第六條）：

（一）不可殺人；

(二) 不可姦淫；

(三) 不可偷盜；

(四) 不可作假見證；

(五) 當孝敬父母；

(六) 當愛人如己。(註一三)

基督和大多數的先知們一樣，大聲疾呼地反對社會的不公道。他斥責那些侵占寡婦的房屋的人們，或任意增加同類的經濟負擔的人們。

社會的公道

反社會的宗教，是最使基督憎怒的。凡是從事於社會的或政治的不公道行爲者，他都不收爲信徒。凡是貌似正直，假意禱告的，或衣冠齊楚而實際上是僞君子，或內部裝滿了死人的骨頭和一切的污穢，或專事勒索暴斂的人們，都應該詛咒的。(註一四)殘殺無辜，也是被譴斥的。想用金錢去贖

罪，是毫無裨益的；而且這種金錢是卑污的，是血肉錢。（註一五）

反社會的和商業化的宗教，也使基督憎怒；所以有一次他反乎平時對待犯過者的態度，用暴力對付那種人們。在一個廟宇裏面，他推翻了許多銀錢兌換者的桌子，並用小繩編成一條鞭子，將銀錢兌換的商人們一起驅逐出去。他對於自己這種舉動，表示崇拜上帝，不能商業化。（註一六）他願意將神聖的廟宇變為文明的賊巢。

當時的文士們和僧侶們，對於基督攻擊反社會的宗教行為，十二分地暴吼，因此他們想法要將基督處死。（註一七）照一般的觀察，基督敵視反社會的宗教行為——即廟宇中僧侶的行為——和其他宗教領袖的舉動，結果他們都聯合起來，陰謀對付，以致最後被他們害死了。基督奔走努力於鼓動平民，激起民治主義的運動，以反抗猶太人中專制的、偽善的和反社會的宗教領袖們。他正在擁護被用宗教名義來剝削的民衆利益，不幸遇難了。

基督是第一等的社會民治主義者。他所預見的完善社會制度，也就是民主政治，於上帝的名義之下，以博愛和服務的原則來統治一切。可是，任何人並不是強迫加入天國的；雖則大家都可以

獲到福佑，不過他們是否參與天國，完全以自願爲標準，並不強迫的。而且在天國中只充滿了愛，並不知道什麼是叫強迫。

基督憎恨罪惡。他認爲罪惡即是失掉愛的精神，足以毀壞個人或社會。它也是阻礙博愛的天國之來臨。罪惡可以使社會的制度分崩離析或退化。罪惡和博愛同是有機性，所以罪惡也能滋長起來。罪惡的樹，就產生罪惡的果子，好像荆棘叢中採不到葡萄和無花果一般。

但是基督很能寬恕犯罪者，甚至犯社會的罪過者。他用理想的方法，認自己也是犯罪者，設身處地，以求了解犯罪的原因。他很能了解罪過，所以對於犯罪者，他的內心流溢着悲憐和寬恕的情緒。首先想使人們改過自新，其次纔是懲罰他們。甚至對於淫亂的婦女，他也想去拯救其殘缺的精神，而不即去處罰她。他主要的刑罰原則，就是改過爲善。

家庭

基督主張超乎一切之上，甚至超乎教會和國家之上的社會制度，就是家庭，這一點是很值得

注意的。基督時常提論到家庭。他督責着兒童們應該絕對地服從父母，他不但引用了出國記作者的堅定辭句，而且對於忤逆父母者還加以嚴厲的咒詛。（註一八）

對於婚姻關係的忠實，基督有更嚴重的督責。他認為一個人對於父母的純摯的孝敬，應該次於對妻子的忠實。（註一九）這種社會理論，與孔子的倫理態度，性質上完全相反。可是基督所主張的概念，足以促社會的進步，而孔子的教義，是趨向於社會的穩定。

男女兩性在精神上因婚姻的結合就成爲一體，不是政治的權勢所可分散。基督申述過這樣一句堅定而嚴厲的誠諭：上帝所使結合的東西，人類不能再給分散了。家庭的制度在社會程序中居神聖的重要地位。

基督承認女子在精神上是和男子平等的。他對於自己的母親和當時其他一切婦女的态度，是尊敬、仁義和溫柔。他建築了一種基礎，使社會上男女地位都是平等。

光榮父母和妻子之外，應該加上光榮兒女。基督很尊重小孩子們。在兒童裏面，他可以看到上帝的渾厚和純潔。當他想形容天國的情況時，基督就選擇一個兒童，將其擎起，以代表完善生活的

真樸和自然的精神。雖然他自己沒有子女，但是基督很愛小孩子們，給以特種的光榮，並稱他們就是代表上帝的天國。兒童的殤折，並不是上帝的意志；而兒童死亡率的增高，都是人類的愚拙和缺乏社會心理所造成的。任何人傷害了誠實可愛的兒童，應該受到詛咒。對於這種惡徒，倒不如把大磨石拴在他的頸項上，扔在海裏。（註二〇）

財產和窮困

關於私有財產的影響，基督認為可怕的。他對於精神上的財寶之熱忱和忠誠，使他懷疑物質的利益。他屢次用堅強的語調，警告着金錢的引誘和財物的惡勢力不應使之影響於個人的態度和行爲。他自己就表示不願擁有財產。他的一生，既沒有家宅，又無私產。如果他有了這許多東西，也許他畢生的工作，要歸於失敗的一途。他教誡着門徒們應擯除金錢的慾念，甚至命令他們將物質的生活，依託於共合勞作的人們。基督相信私產足以妨礙人類大同主義的實現。他對於上帝和財神二者的旨趣，分出很明顯的區別。認為這兩種旨趣是絕對相反的。一個人依賴財產，就和上帝及

精神界的東西分離了。他教訓門徒們，不但要譏笑財富的營求，並且教他們，如果自己有了財物，也應將所有變賣，散給窮人們。（註二）凡是精神生活的信徒，必使自己戒絕追求錢財的嗜好。

對於窮苦者，基督很表同情的。福音大都應該講述給窮人們聽的，這不是因為窮人在本質上比較富人更需要它，也不是因為窮人應享特殊的恩惠，不過是因為窮人能夠認識自己對它的需要罷了。窮人對於福音，是表示接受的態度，可是富人因為自己迷於財富，態度就不同了。重視財富的人們，大都不肯全神貫注地去領略福音的。

基督提倡一種精神的社會主義。他主張以精神的愛對待一般的人們，不是以物質的享受去給平民。但是他自己好像是喜歡與窮人爲伍。他的態度，總是爲窮人們祝福，因為他們的心理，適宜於成爲天國的國民。有了財產，容易使一個人自傲；而窮困則產生謙遜——卽是天國中主要的美德。

基督並沒有用預防的方法，消除貧窮。它將繼續存在着。（註二）或者，還是讓它繼續存在的好，因爲一個國家的人民在經濟上都得到滿足，也許會想不到宗教了。富人要充分參與無拘束的社

會制度，恐怕比了駱駝穿過針眼差不多難。災禍一定會加在富人們的頭上，因為他們是自私自利，專想傾向物質的享受，而且喜歡恣樂。基督很嚴厲地痛斥那種人，自己把倉房拆了另蓋更大的，然後自言自語着：『只管安安逸逸的喫喝快樂罷。』（註二三）這種人應該逐出理想的社會。在拉撒路（Lazarus）和富人的故事中，拉撒路給亞伯刺罕抱在懷裏，而富人則受了痛苦，懇求給他一杯水喝，而且反要和拉撒路做伴了。他想亞伯刺罕將拉撒路送給他，渴望着過去不值一盼的拉撒路來給他做伴。基督時常注意於財富的危險，但是他並不注意去防止貧窮。

富人查歧阿斯（Zacchaeus）也算是基督的信徒。但是在沒有師事基督以前，不僅從桑樹上走下來，宣誓順從上帝，並且要自己證明是社會化的，就是說會將所有財產的一半送給窮苦者，而把以前侵佔人家的東西四倍歸還原主。

後來，又有一個少年富人來到基督的面前，請教怎樣纔可以踏進天國，同時自己表明已經遵從了誡條。然而還有一件事情他應該做的，就是去賣掉自己所有的財物，將所得分給窮人。只有這樣施予的方法，纔可以在社會性的天國裏面，得到寶藏。

基督對於安息日的教義，很足以闡明他思想上所有的人道的要素。安息日是特別做善舉的日子。（註二四）安息日不應專從宗教儀式的立場來看，而要從人類幸福的立場來看。必需的工作，慈善和惠及人與獸類的事情，都適宜於安息日做的。（註二五）人類不是一定要有安息日的，但這種休息和行善的日子，目的是要謀人類的福利。

和平與戰爭

基督對於和平與戰爭這問題的態度，曾經引起很多爭論。他有些言論，好像是自相矛盾的。但是把他全部的教義分析起來，就可以表明他是偏重和平的。現在先說與這原則相反的例外言論。（註二六）有一次他說：『我來，並不是叫地上太平，乃是叫地上動刀兵。』照聖經上下文的語氣看來，基督的言論是用個人的立場，不是國家的立場。他的意思中，認為接受天國的理想條件的人們和不接受的人們之間，就會發生衝突的。基督解釋着，凡是想愛戴他的人們，就是違背着父母的意志，也沒有關係。（註二七）對於天國的忠順，有的地方也許使兒子反對父親在營業上的方法，或使女兒

反對母親把時間浪費在非基督教的事情上面；同時，父母也要反對兒女的越軌行爲。

有一次在廟宇裏，基督發怒而至於用暴力。但是他當時的對方，是一羣罪犯，而且是知識分子的罪犯，除了用暴力去對付他們以外，恐怕沒有效果。如果不用強迫的手段，他們不會停止其萬惡的行爲。

在另一方面，有很多的實例，表明基督用仁愛的方法去矯正人民的舉止。他從不因了自己的緣故而用強力，甚至對他生命有關的時候也不用強力對付。他申斥西門彼得 (Simon Peter) 不應將大祭司的僕人——就是和其他許多人們在一起想把基督捆起來而且處死他的人——的右耳，用劍給削掉了。(註二八)另有一次，基督特地吩咐：『不要抵抗惡人，』而且教他的門徒們，倘有人打你的右臉，連左臉也轉過來由他打。(註二九)凡是逞強的人們一定死於強暴；用武力造成的國家，一定爲武力破壞。

基督的誕生，地上滿佈着祥瑞和喜氣，表示世間將得到和平，而人類也要有幸福了。(註三〇)和事老是應該得到福佑的。在完善的社會中，大家都互相表示着善意相待，完善的愛也是瀰漫着，而

永久的和平也將實現了。

基督對於當時各種重要的問題，也許有，也許沒有表示他自己的主張。因為載籍遺缺，無從探悉他對於許多重要的社會問題的態度。大概說起來，基督時常引用補救社會的，而非防患未然的語辭，但是，在他的補救式的術語之下，隱伏了許多基本的社會原則，這種原則倘然見諸實行，就能解決社會的問題。基督想用改造和革新人民的方法，建設一個理想的社會。他大膽地宣佈改造個性的激烈計畫。他倡導着一切自私自利的慾念和傾向，應該處於真誠和社會化的意識之下。

基督畢生的工作，堅持着物質應該次於精神的原則。爲求這個原理明顯起見，他常常特別注意着卑視物質，認爲無足輕重。他覺得人們崇拜財富，就成爲自己或特殊階級或社會的奴隸了。他提創一種精神化的計畫，要使全世界的人們從經濟力量所產生的奴隸制度中解放出來。

雖然基督是一位宗教導師，但他也主張除了一個救世的信念以外，還得需要別的東西。他以爲意識上應有社會化的態度，內心應有社會化的愛，而且還要有服務的精神。應該樂於施捨，盡力爲人服務。如果對待旁人能够犧牲自我，他就是替完美的愛的天國行道，引導衆人都到天國裏去。

基督主張要以愛來替代恨。不仁厚的行爲應該代以仁厚的行爲。依照這種原則，雇員與雇主的中間，要習於互相親愛，而一切事情都應置於愛和服務的基礎上。政府也就是一種互相服務的集團。宗教不應當狹窄的。基督對於一切的人類關係，反覆申述着愛的原則。它就是基督想用以改造社會制度的一種精神化和社會化的原則。

保羅的社會思想

保羅(Paul)曾被遣派到異教的人民那裏去傳道。因爲他的特殊經驗和多次的旅行，意識上就養成一種大同主義的態度。他對於基督關於人類大同的教義，實際上給應用了。他主張不論猶太人或異教徒，也不論他們是自由人或是奴隸，都應該一律待遇。(註三)他所倡導的，就是人類平等的要義。上帝對於人們沒有尊卑的區別，他的天國是一個精神上的平民政體。不論猶太人或異教徒，大家都是同一個天父的子女，天父派遣了他的兒子來爲全體的人類服務的。(註三)保羅對於往馬其頓(Macedonia)那兒去幫助人家的使命，很迅速地答應了。這種情形就是他相信他是

去完成上帝之愛的真諦。

保羅對於愛即是社會的勢力一端，有絕大的貢獻。（註三三）任何人有了高深的教育和流利的口才，如果缺乏愛的衝動，他的生命還是等於無用。就是能夠將自己的所有送給窮人或爲了旁人犧牲自己的身體，除非是出於愛的精神，也是沒有怎樣意義的。愛足以使一個人不去妬忌鄰居，使他不致傲慢誇張。所以，愛是最偉大的生命的原則。

上帝的天國裏面的各分子，應該在任何情形之下，都保持着彼此的互愛。（註三四）他們還應該分任旁人的負擔。（註三五）對於一切的人們，甚至那些殘害旁人的人們，都應該好好地對待。總之，他們不應將以惡報惡的方法去報復任何人，甚至敵人們飢餓了也要給他們食物。愛是上帝的法則。完善的愛，比諸領土、權勢或死亡，更有力量。（註三六）愛可以征服一切罪惡。愛的力量勝於強權。一個實際的人類大同社會，是保羅的教義中的基本概念。

保羅演述着人類機能的統一。在完善的基督教制度中，每一個人都有固定的工作，以完成整個程序的一部。保羅把這種情形比諸人體的各部器官，就是每一部的器官行使個別的而又互相

關連的作用。(註三七)沒有一個人的存亡只關乎他自己的。每人——就是在將死的——都足以影響社會的均衡和集團的進步。在完善的天國裏面，一切的人們都是互相合作的。有害於個人的東西，也就有害於社會，有利於個人的東西，也就有利於社會，不過這種有利的東西是要推及社會的。

保羅的社會思想中另一種基本原素，就是他對於罪惡的概念。他認為罪惡無論對於個人或社會，都是含有破壞性的。罪惡的報酬就是死。保羅製了一張很長的表，列舉各種社會的罪惡，例如：貪婪、陰險、狂醉、放佚、虛偽、欺詐、偷竊、奸淫、兇殺等等。差不多在他所有的信札中，保羅都警告信徒們，要杜防一切危害人類的罪惡。他督促人們要嚴防犯罪行為的發生。保羅的行為要則，就和亞理斯多德所主張的中庸一樣：凡事應該有節制。

在另一方面，保羅又列舉了種種美德。他是不斷地主張着愛的。還有節慾、謙遜、溫雅、誠實、純潔、公道等，也是反覆申述的。保羅對於好人和好牧師的描寫，就是敘述一個社會化的公民的本質，這種公民是能夠節慾，在家庭中是一個良好丈夫，不圖利、不貪婪、善於處理家庭，並且有良好的名譽和個性。

在保羅的思想中，正直的行爲是至高無上的。他也提倡樂意的施捨。強者必須容忍弱者的缺點，這不僅是爲了弱者本身的緣故，因爲這樣可以使強者不致自大。

保羅教導着和平的福音。他卑視人們相互間的爭鬪。他信任愛的原則底效用。愛可以使紊亂的情形變爲有秩序，使爭執變成和平。社會化的上帝之天國，因爲有愛的原動力，所以它的進行是有秩序的、協調的和建設的。

保羅很堅定地主張家庭是社會的主要制度。他教訓兒童應該服從父母，並且要光榮父母。妻子應該服從丈夫而丈夫也應該愛護妻子，好像基督愛教堂和人們愛自己一樣。（註三八）他也督促人們對於婚姻關係應該忠實，而且要遵守單純的道德標準，絕不干犯。

財富的危險，保羅也是屢加指明的。人們的財產既不是與生俱來，也不能於死時帶走。財富時常給人們誘惑、陷害和淫亂。愛錢就是一切罪惡的根源。（註三九）任何人所能得到的最大財富，就是對於旁人行善的行爲。

保羅對於法律的思想，很合於現代性。法律不是爲了正直的人而設，它是裁制橫暴悖逆的人

們的。誠實、正直和公道的人們是超乎法律之上的，也像和好的夫婦用不到離婚法一樣的意識。如果天下的夫婦都是和好無間，就用不到離婚法。同時，如果完善的愛瀰漫於一切人們中，法律也可以拋棄了。保羅的教義是全部充滿着友愛。保羅的思想，總是依據這幾種概念：對於愛要有真實的認識，要充滿着愛，要使友愛繼續增高，耶穌的愛是要包羅一切的。保羅傳佈了愛的福音在一切人們之中，凡是接受耶穌的愛的福音的人們都將教堂認作家裏一樣。

其他使徒的社會思想

使徒詹姆士 (James) 用了明確的論調，伸述着上帝的平民主義，幫助弱者的需要，財富的危險，爭鬪的罪惡，和社會化的誠條等。詹姆士認為服務社會，是宗教的重要試驗。

彼得 (Peter) 與基督和保羅一般地攻擊那些社會的罪惡，主張上帝的公道，和堅決地闡揚愛的原則。

約翰 (John) 對於愛的原則，也是一個主要的闡揚者。上帝即是愛，上帝的統治就是愛的統

治；上帝的天國就是愛的天國。在啓示錄（Book of Revelations）中，他敘述了兩個城市：一個是惡的，另一個是完善的。前一個城市的人民是穿着絢爛奪目的衣服，飾以各種寶石，然而他們的內心是腐敗極了。淫樂與罪惡逐漸毀滅了這個城市。他們的主要罪過即是淫亂和奢侈。至於完善的城市，就是新的耶路撒冷，人民都是愉快，而一切皆由愛主宰着。污辱的事物是不容於新的耶路撒冷城中，也不許人們做厭惡的事情或說謊。（註四〇）

現在來總括一下早期的基督教社會思想的基本原則。新約聖經的作者們並沒有貢獻一種新的社會學，他們對於世界的社會組織，也沒有提出一個科學化的計畫。但是，他們卻有了不少實質的貢獻。

（一）早期基督教的社會思想是代表一種改革人類態度的有系統辦法。它用矯正人心的方法，以改良世界；人類應變為良善，他們必須重新受教育。良善的人民就可產生良善的社會結構以及適宜的社會制度。基督教伸述了許多人類行為社會化的原則，這種原則是基督教信徒所應該接受的。（註四一）

(二) 視上帝爲天父，這是基督教的主要原則。當大家都承認上帝是天父時，他們即有一種堅固的團結力，使他們從事於振作的生活。

(三) 人類的大同是從上帝即天父的原則引伸來的自然狀態。當大家都認識大同主義的潛勢力時，像現在那種不幸的人類種族偏見，可以完全消除了。

(四) 婚姻是神聖的儀節。夫婦們應琴瑟和諧以撫育子女。家庭是主要的社會制度。這是新約聖約作者們所主張的。

(五) 兒童是天真和誠信的好模範，他們代表自我的犧牲，並足以促成父母的正義精神。

(六) 早期基督教的思想是傳道式的。它不以自我爲中心的。它主張向前趕去。它是催促信徒們採行各種犧牲的生活。要信徒們去幫助病人，去宣布福音，去旅行異地。它是一種活動的宗教，用有生氣的論調解釋着活潑有力的愛之原則。

節錄聖經

(一) 服務的意義(註四二)

「於是王要向那右邊的說，你們這蒙我父賜福的，可來承受那創世以來爲你們所預備的國。因爲我餓了，你們給我喫；渴了，你們給我喝；我作旅客，你們留我住；我赤身露體，你們給我穿；我病了，你們看顧我；我在監裏，你們來看我。」

「義人就回答說，主啊，我們甚麼時候見你餓了給你喫，渴了給你喝？甚麼時候見你作旅客留你住，或是赤身露體給你穿？又甚麼時候見你病了，或是在監裏，來看你呢？王要回答說，我實在告訴你們，這些事你們既作在我這弟兄中一個最小的身上，就是作在我身上了。」

(二) 愛的法則

「你們聽見有句話說，當愛你的鄰舍，恨你的仇敵。可是我告訴你們，要愛你們的仇敵，爲那咒詛你們的祝福，恨你們的要待他好，爲那逼迫你們的禱告，這樣，就可以作你們天父的兒子。因爲他叫日頭照好人，也照歹人，降雨給義人，也給不義的人。你們若單愛那愛你們的人，有甚麼賞賜呢？就是稅吏不也是這樣行麼？你們若單請你弟兄的安，比人有甚麼長處呢？就是外邦人不也是這樣行麼？」

麼？

「你們若善待那善待你們的人，有甚麼可酬謝的呢？就是罪人也是這樣行。你們若借給人，指望從他收回，有甚麼可酬謝的呢？就是罪人也借給罪人，要如數收回。你們倒要愛仇敵，也要善待他們，並要借給人不指望償還，你們的賞賜就必大了。你們也必作至高者的兒子。因為他恩待那忘恩的和作惡的。」

「你們要慈悲，像你們的父慈悲一樣。你們要給人，就必有給你們的，並且用十足的分量，連搖帶按，上尖下流的，倒在你們的懷裏的。因為你們用甚麼量器量給人，也必用甚麼量器量給你們。你們要完善，像你們的天父一樣完善。」

「待遇任何人，要像你希望他對待你一樣，這是法律和先知們的結論。」

（三）愛的高貴

「我若能說萬人的方言，並天使的說話，卻沒有愛，我就成了鳴的鑼，響的鉞一般。我若有先知講道之能也明白各樣的奧秘，各樣的知識，而且有全備的信，叫我能夠移山，卻沒有愛，我就算不得

甚麼。我若將所有的賙濟窮人，又捨己身叫人焚燒，卻沒有愛，仍然與我無益。

『愛是恆久忍耐，又有恩慈。愛是不嫉妒，愛是不自誇，不張狂，不作害羞的事，不求自己的益處，不輕易發怒，不計算人的惡，不喜歡不義，只喜歡真理，凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。』

『愛是永不止息，先知講道之能，終必歸於無有，說方言之能，終必停止，知識也終必歸於無有。我們現在所知道的有限，先知所講的也有限，等那完全的來到，這有限的必歸於無有了。』

『我作孩子的時候，話語像孩子，心思像孩子，意念像孩子；既成了人，就把孩子的事丟棄了。我們如今彷彿對着鏡子觀看，模糊不清，到那時，就要面對面了。我如今所知道的有限，到那時就全知道，如同主知道我一樣。』

『如今尚存的有信、有望、有愛，這三樣。其中最大的是愛。』

（四）上帝和人類互愛的生活

『主爲我們捨命，我們從此就知道何爲愛。我們也當爲兄弟捨命。凡有世上財物的，看見弟兄窮乏，卻塞住憐恤的心，愛上帝的心怎能存在他裏面呢。小子們哪，我們相愛，不要只在言語和舌頭

上，總要在行爲和誠實上。

「親愛的弟兄啊，我們應當彼此相愛，因為愛是從上帝來的。凡有愛心的，都是由上帝而生，並且認識上帝。沒有愛心的，就不認識上帝，因為上帝就是愛。上帝差他獨生子到世間來，使我們藉着他得生，上帝愛我們的心，在此就顯明了。不是我們愛上帝，乃是上帝愛我們，差他的兒子，爲我們的罪作了挽回祭，這就是愛了。」

「親愛的弟兄啊，上帝既是這樣愛我們，我們也當彼此相愛。從來沒有人見過上帝，我們若彼此相愛，上帝就住在我們裏面，愛他的心在我們裏面得以完全了。上帝將他的靈賜給我們，從此就知道我們是住在他的裏面。父差子作世人的救主，這是我們所看見且作見證的。凡認耶穌爲上帝兒子的，上帝就住在他的裏面，他也住在上帝裏面。」

「上帝愛我們的心，我們也知道也信。上帝就是愛，住在愛裏面的，就是住在上帝裏面，上帝也住在他裏面。這樣，愛在我們裏面得以完全，我們就可以在審判的日子，坦然無懼。因為他如何，我們在這世上也如何。愛裏沒有懼怕，愛既完全，就把懼怕除去，因為懼怕裏含着刑罰，懼怕的人在愛裏

未得完全。我們愛，因為上帝先愛我們。人若說，我愛上帝，卻恨他的弟兄，就是說謊話的。不愛他所看見的弟兄，就不能愛沒有看見的上帝。愛上帝的，也當愛弟兄，這是我們從上帝所受的命令。』

討論要目

- (一) 早期基督教社會思想的基礎。
- (二) 基督的教義對於社會思想的重要貢獻。
- (三) 基督所伸述的活躍有力的原則。
- (四) 基督所主張的行爲準則。
- (五) 基督認爲世上最富有的人是怎樣的？
- (六) 基督生命被害的社會原因。
- (七) 社會罪惡的性質。
- (八) 早期基督教對於財富的態度。

- (九) 爲什麼窮人將永遠繼續存在？
- (一〇) 精神的社會主義之意義。
- (一一) 基督教對於和平與戰爭的態度？
- (一二) 使徒保羅對於人類大同主義的貢獻。
- (一三) 保羅所認爲最大的財富是怎樣？
- (一四) 基督教對於人類有機性的聯合集團底概念。
- (一五) 基督教的教義中，最有意義的社會思想？

附註

- (註一) 路加福音，第十七章，第二十一——二十一節。
- (註二) 路加福音，第十三章，第三十四節。
- (註三) 馬太福音，第十二章，第四十八節；又馬可福音，第三章，第三十四節。
- (註四) 馬太福音，第十三章，第三十一——三十二節；又馬可福音，第四章，第三十節；又路加福音，第十三章，第十八——

十九節。

(註五) 約翰福音，第三章，第十六節。

(註六) 馬太福音，第五章，第二十三節；又路加福音，第六章，第四十一——四十二節。

(註七) 馬太福音，第五章，第四十四——四十六節；又路加福音，第六章，第二十一——三十五節。

(註八) 馬太福音，第二十八章，第二十節；又第二十四章，第十四節。

(註九) 約翰福音，第十二章，第四十三節；又馬加福音，第六章，第五節。

(註一〇) 路加福音，第九章，第四十八節；又馬可福音，第十章，第十四節；馬太福音，第十八章，第一節。

(註一一) 馬太福音，第二十五章，第三十一——四十六節。

(註一二) 馬可福音，第九章，第四十節；又馬太福音，第十章，第四十二節。

(註一三) 馬太福音，第十六章，第十八——十九節。

(註一四) 馬太福音，第二十三章，第二十三——三十三節。

(註一五) 馬太福音，第二十三章，第二十三——三十三節。

(註一六) 約翰福音，第二章，第十三——十七節；又馬太福音，第二十一章，第十二——十三節；又馬可福音，第十一章，第十

五——十七節；路加福音，第十九章，第四十五——四十六節。

(註一七) 馬可福音，第十一章，第十八節；又路加福音，第十九章，第四十七節。

(註一八) 馬太福音，第十五章，第四節；又第十九章，第九節。

(註一九) 馬可福音，第十章，第七——八節；又馬太福音，第十九章，第五節。

(註二〇) 馬可福音，第九章，第四十二節。

(註二一) 馬太福音，第十九章，第二十一節。

(註二二) 約翰福音，第十二章，第八節；又馬可福音，第四章，第七節；馬太福音，第二十六章，第十一節。

(註二三) 路加福音，第十二章，第十六——二十一節。

(註二四) 馬加福音，第十三章，第十四節；又馬太福音，第十二章，第二節，第十章，第十三節。

(註二五) 馬可福音，第二章，第二十七節，第三章，第四節。

(註二六) 馬太福音，第十章，第三十四——三十九節。

(註二七) 路加福音，第十二章，第四十九——五十三節。

(註二八) 約翰福音，第十八章，第十節；馬太福音，第二十六章，第五十一——五十六節。

(註二九) 馬太福音，第五章，第三十九節。

(註三〇) 路加福音，第二章，第十三節，又第十四節。

(註三一) 使徒行傳，第十五章，第九節，又第十章，第二十八節；又以弗所書，第三章，第二十八節。

(註三二) 羅馬書，第八章，第十六節，又第三十二節。

(註三三) 哥林多前書，第十三章。

(註三四) 哥林多後書，第五章，第十三節；又羅馬書，第十二章，第十節。

(註三五)哥林多後書，第六章，第二節；又使徒行傳，第二十章，第三十五節。

(註三六)羅馬書，第八章，第三十五——三十九節，第十二章，第十七節；又以弗所書，第一章，第二十一節，第二章，第四節；又

第三章，第十七——十八節。

(註三七)羅馬書，第十二章，第四——八節；又哥林多前書，第十二章，第十二節。

(註三八)以弗所書，第五章，第二十二——二十三節；又歌羅西書，第三章，第十八——十九節；又哥林多前書，第十一章，第

九節。

(註三九)提摩太前書，第六章，第七——十節，又第十七——十八節。

(註四〇)啓示錄，第二十一章。

(註四一)納特森 (A. C. Knudson) 著：人物論 (Personalist)，第一〇二——一四集中，即社會的福音與神學

(Social Gospel and Theology) 對於社會的福音，有卓越的敘述。他伸引了社會福音的四項觀點：(一)它

於世社的生活上佔有主要的地位，(二)它是平民主義化的，(三)它是注重道德觀念的，(四)它是注重

社會的一致團結。

(註四二)特許轉錄自凱德著：新約聖經縮本 (The Shorter Bible)，一九二三年，史各列納公司出版。