

文化社會學

文化社會學目錄

第一章 緒論

社會學史之四時期——(1)生物學的社會學——(2)心理學的社會學——(3)特殊科學的社會學——(4)文化的社會學——社會學與歷史哲學的關係——(1)綜合的或歷史哲學的社會學——(2)特殊科學的社會學——(3)新的綜合的或歷史哲學的社會學——社會學與文化哲學的關係——(1)自然的社會學——(2)心理的社會學——(3)文化的社會學——(A)人類學派——(B)歷史學派——美國文化社會學與德國文化社會學——(1)文化社會學的基礎問題——(2)文化社會學的方法問題——(3)文化社會學的動機問題——文化學，文化哲學與文化社會學

第二章 文化社會學的概念

(一)文化的新概念——生命之文化觀 (Simmel)——生活之文化觀 (Wiesler)——文化的定義——文化與文明——知識文化與社會文化——論理主義 (Hegel) 與心理主義 (Comte)——文化史的意義
(二)文化類型學——知識的文化類型學與社會的文化類型學——文化類型學的方法——Spranger「生活型」中之類型學方法——Max Weber 在社會科學中之類型學方法(理念型說)——Wiesler 之文化類型說——Horskovits 與 Willey 之文化模型說

(三)文化社會靜力學與文化社會動力學——歷史學的方法——文化心理學——「生」之辯證法——歷史進化方法與歷史構成方法——人類學的方法——文化並行論與文化傳播論——批評派之文化區域說——文化輻

合論——文化社會學之新定義

第三章 社會文化的基本類型

- (一) 文化之八類型——文化之地理上分布——社會文化之互相關係——文化社會學之預備學
- (二) 社會文化類型學——知識文化類型與社會文化類型之關係——社會制度的內容(一個概念與一個結構)——知識文化之決定性——Comte三階段法則——文化之目的體系與手段體系
- (三) 文化社會譯態——(A) 社會文化四類型——(B) 社會四類型互相配合為社會文化十六類型——(C) 社會文化十六類型與知識文化四類型互相配合為社會文化六十四類型——文化社會動態——(A) 社會發展四階段——(B) 社會四階段互相配合為社會文化十六階段——(C) 社會文化十六階段與知識文化十六階段之關係
- (四) 文化社會團體之類型——Max Scheler「社會學與世界觀」——Spranger「人格型」說——文化之歷史性與社會性——Bougler之社會形式史觀——文化之理想型

第四章 政治的文化概念

- 政治文化的本質——權力說——權力之歷史觀——政治與宗教文化之本質的關係——Fragel論「教士君主」——政治之原始基型：軍事型——軍事型與產業型——政治為社會文化的基礎——政治與法律文化之關係——政治與經濟文化之關係——政治與教育文化之關係
- (二) 政治文化之三類型——宗教的政治型——印度——神權政治——哲學的政治型——中國——人權政治——科學的政治型——西洋——物權政治——王權與霸權——科學政治之三型——Max Weber之政治類型說

(三) 西洋政治史的發展——武力，統治力與羣力——軍事之歷史觀——政治組織之歷史觀——政黨之歷史觀——世界革命之兩條路線——中國之政治文化的使命

第五章 法律的文化概念

(一) 法律文化的本質——規範力說——法律與道德——法律觀念的變遷——(A) 宗教的法律時期——所謂 "Talmud"——神的裁判法——(B) 哲學的法律時期——人權宣言——自由規範說——(C) 科學的法律時期——社會職務說——科學的法律觀——(D) 藝術的法律時期——文化法——法律與哲學之本質的關係——Kohler 論文化價值——正義——法律與政治——法律與經濟——Petrażytzky 的法律經濟觀——法律與教育

(二) 法律文化之三基型——Aquinas 的法律分類——三大法系說——(A) 宗教的法律型——印度——摩率法典——佛教法——寺院法——(B) 哲學的法律型——中國——Montesquieu 論中國的「禮」——自然法——羅馬法的淵源——十八世紀歐洲法律思想所受中國之影響——(C) 科學的法律型——大陸法系與英美法系——判例法——道德與法律之綜合時代

(三) 法律文化的進化——(A) 法律的分類——神聖法——自然法——人類法——(B) 法律的基礎——家庭本位——個人本位——社會本位——(C) 法律的制度——身分——契約——財產——(D) 法律的方向——權威——哲學——歷史——(E) 法律的內容——服從本位——權利本位——社會職務本位——(F) 法律的性質——懲罰本位——自由本位——平等本位——法律發達史之例證——(A) 公法——選舉法——(B) 私法——財產法

第六章 經濟的文化概念

(一) 經濟文化的本質——生產力——社會福利說——經濟與社會——所謂「經濟時代」——經濟與政治

文化——經濟與法律文化——經濟與教育文化——經濟與知識文化之關係——經濟思想史的四時期——(A) 宗教的經濟學時期——(B) 哲學的經濟學時期——(C) 科學的經濟學時期——(D) 藝術的經濟學時期——經濟與科學之本質的關係——技術與文化——「美」與「愛」的經濟時代

(二) 經濟文化之三類型——(A) 宗教的經濟型——印度——Max Weber論印度經濟——Marx論印度之農村公社——(B) 哲學的經濟型——中國——農工業社會——中國行會——都市經濟——(C) 科學的經濟型——西洋——Max Weber論西洋經濟——Sombart論資本主義文化——藝術的經濟型

(三) 經濟文化的進化——需要時代——安適時代——繁華時代——經濟文化的階段說——List——Roscher——Hilpebrand——Fingels——Bücher——Somqar——Schmolter——Muller——Lye——Mitscherlich——Spengler——Vahlen——Ely——Gras——經濟史之三時期——(A) 原始技術經濟——石器時代——銅器時代——鐵器時代——(B) 手工技術經濟——Teblen論手工業書代——(C) 機械技術經濟——蒸汽力時代——工業資本主義社會——油力時代——金融資本主義社會——電力時代——軍火資本主義社會——藝術的經濟時代——經濟之三個本質的概念——消費——交換——生產——企業經營理論——民生主義

第七章 教育的文化概念

(一) 教育文化的本質——愛力說——生命的教育——文化的教育——愛的教育——美的教育——教育思想史之四階段——(A) 宗教的教育時期——(B) 哲學的教育時期——(C) 科學的教育時期——(D) 藝術的教育時期——教育文化的類型說——Comenius——Pes-alozzi——Herbart——Spencer——Dilthey——Spranger——科學教育與經濟教育

(二) 教育文化之三類型——(A) 宗教的教育型——印度——「論」或「明」——瑜伽的方法——燒身供養——(B) 哲學的教育型——中國——自然主義與自由主義——中國教育的傳統精神——「樂」的生活——(

(C) 科學的教育型——西洋——大陸派與英美派——蘇俄新教育——藝術的教育型——藝術文化之世界性——
印度的宗教藝術——中國的哲學藝術——西洋的科學藝術——中國哲學的教育型與藝術文化之關係
(二) 教育文化的進步——教育史研究的新方法——教育史之三時期——(A) 神廟教育時代——Wells 論古
代神廟與教育之關係——印度廟宇——那爛陀寺——(B) 書院教育時代——中國書院制度——(C) 學校教育時
代——宗教的學校教育時期——哲學的學校教育時期——科學的學校教育時期——「愛的世界」之新標幟

第八章 未來之文化社會

社會文化的進步觀——文化的理想境——大同世界——藝術的教育的社會——從必然世界到自由世界——
教育革命論——Stein 論社會的新神話——「教育愛」的新信仰——文化之主觀精神——文化社會主義——尼
德漢論中國文明——文化社會建設之路

後序

社會學

哲學的社會學——1. 關於人類進化原則之各種研究，

2. 關於文化現象之本質的研究，

3. 關於決定歷史諸要素的研究如唯物史觀及其他史觀。

科學的社會學——心靈科學的……（或心理的社會學，自然主義社會學）法英美派的社會學者，即西方派。精神科學的社會學（或知識社會學）……德意志派。

他說「哲學的社會學即同於歷史哲學，故就哲學的社會學，Barth所倡社會學與歷史哲學相同的話，是全部的」。因為德國文化社會學即為歷史哲學的產物，所以Alfred Weber稱文化社會學為歷史哲學，Oswald Spengler所著「西歐的沒落」其副題為「世界史形態學的輪廓」即是「一種歷史哲學。Max Scheler的知識社會學雖反對（omte）三階段的法則，而從人類精神的本性裏看出某種本質的持續的三種類型，實即一種歷史認識——歷史哲學。不但如此，Max Weber所著「宗教社會學」三大書研究宗教因子對於經濟現象和羣體文化生活以及社會的組織之真正影響。這種對於文化現象之本質的研究，和關於決定歷史諸要素的研究，也何嘗脫出歷史哲學的範圍。至於Ernst Troeltsch所著有「依據實證主義歷史哲學的歷史哲學」（1919）其與歷史哲學的關係更不消說了，所以歸根及底可以說德國的文化社會學是以歷史哲學為基礎，依歷史哲學而產生的。

次之，美國的文化社會學其產生的背景和德國文化派之依據於歷史哲學者完全不同，美國的文化社會學實為文化人類學的產物。此派社會學家係從分析文化入手，而分析文化原係人類學家的專業，美國人類從初期搜集美洲的初民社會資料以推究文化的原始，進至研究現代民族，而注意及於現代文明社會。在這種新人類學的發展中，最可代表此派主張者，當推哥倫比亞大學教授鮑亞士（Franz Boas）及其弟子路會（Lowie）克樂盤（Kroeber）戈登衛然（Goldenswaser）等，鮑氏應用科學方法以分析文化，因而發見社會進化的狀況和原則，對於文化社會學影响很大。W. F. Ogburn, C. M. Case均以心理要素不足以圓滿解釋社會現象，因而特別注意歷史要素及文化原因，而與新派人類學家之學說極相接近。如文化社會學者最基本的主張「文化決定論」（Cultural Determinism）即為人類學家Kroeber, Lowie所主張，Eulbank在所著「The Concept of

文化社會學

朱謙之著

第一章 緒論

社會學史之四時期——綜合的社會學與分析的社會學——自然社會學與文化社會學——美國文化社會學與德國文化社會學——文化學，文化哲學與文化社會學。

自從一八三八年社會學原祖孔德（Auguste Comte）在「實證哲學」卷四中創始「Sociologie」一名以至今日，此一百多年中，社會學之史的發展，實可分為四個時期。所謂「文化社會學」，即為此第四時期的產物，換言之即為代表現代社會學之新傾向。社會學之史的發展，是依照下列次序：

第一、生物學的社會學（Comte，社會學上的達爾文說，Spencer的社會有機體說，Lilienfeld, Schaeffle, Rouille, Worms.）

第二、心理學的社會學（Tonnies, Ward, Tarde, Small, Giddings, Ross, Baldwin, Cooley, Le Bon, Wundt, Ellwood, Mac Dougall, Hobhouse, Wallas, W. I. Thomas）

第三、特殊科學的社會學，或經濟學的統計學的社會學（Simmel Vierkandt, Weise, Durkheim, Bonferroni, 數理及統計學派如 Jevons, Coe, Lot, Walras, Parato, Quetelet, Le Play, Mayo-Smith, Park, Burgess, 馬克思主義社會學如 Marx, Engels, Plekhanov, Bukharin及其他）

第四、文化的社會學（美國如 Ogburn, W. Lley, Case, Wallis, Herskovits, 德國如 Max Weber, Sombart

rt, Max Scheler, Alfred Weber, Troeltsch, Spengler)

(參照 P. Barth—Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. 波多野鼎譯：社會學體系論，孫本文世界社會學之派別及其現狀，見新中華第一卷第十二期，朱謙之：文化哲學序頁 8—10，緒論頁 9—10) 試就社會學與歷史哲學的關係來說，則社會學史的發展，依照「綜合的」與「分析的」傾向的不同，可分為辯證之三階段如下：

第一、綜合的或歷史哲學的社會學 這就是 Vierkandt 所認為舊型的社會學（見所著 Gesellschaftslehre, 1923）此派主張社會學內容為對於社會現象一般之考察，並特別注重於社會現象的發展，社會之歷史的型態，社會型態之變遷的綜合社會學。可以社會學的開創者 Comte, Spencer, Ward 等為代表。

第二、特殊科學的社會學 這派主張社會學有獨特的研究對象，應該建立為一種獨立的分析的科學。把這種傾向用最直截的方式表示出來的，可以法國 C. Bouglé 的話來說，即「社會學不自負能自成爲歷史哲學，社會學是更謙虛地（單單）只欲成一個社會科學」；像這種純粹社會學的獨立運動，很明顯的是要使社會學與歷史哲學分開。在法國這種獨立運動的標語，是「基礎的社會事實」，「真正的社會現象」等，而在德國則用比較純化的形式，由 Vierkandt 來代表的。由 Vierkandt 的立場來看社會學史，則如 Tardé, Durkheim, Simmel, Wiegand 等這一批學者的努力，都是想把社會學成爲特殊科學，主張「論理地分離社會的形式與內容」，主張「歷史只是斷片的現象，沒有法則可求」；因而社會學史的發展，也可說就是從「歷史哲學的綜合社會學」到特殊社會科學的形式社會學了。

第三、新的綜合的或歷史哲學的社會學 此派產生的背景，第一，由於社會學形式學派的轉變，如 Simmel 自身，最後在「社會學的基礎問題」裏，也顯然拋棄從前狹窄的見解，看出新的歷史觀或集團數量決定性研究的可能。第二，由於馬克思社會學派之抬頭，即社會學趨於新的歷史哲學研究之一大傾向。然而最重要的，却是由於第三，文化社會學的建立。文化社會學換句話說，就是肯定了舊形式社會學而復歸於新綜合社會學即新歷史哲學。屬於這一派的，德國如 Max Weber 和 Ernst Troeltsch 的宗教社會學，Oswald Spengler 的

形象學或世界史的形態學，Alfred Weber的歷史社會學等，尤其如 Troeltsch, Spengler 很有名的提倡一種歷史主義，即將一切世界觀，宗教的及哲學的世界觀，看做變化不居的現代歷史及社會的生活狀態之可變的表現形式。Alfred Weber更不容氣地，稱文化社會學為歷史哲學。不但如此，即在美國文化學派社會學的發展，表面上雖排斥歷史哲學，高揚「反進化論」的旗幟，實際却極特別注意歷史研究法，即從最廣義的歷史主義出發。新派人類學家如 F. Boas, A. A. Goldenweiser 等主張每種文化均有其獨一無二的歷史，應該利用歷史法，來分析文化。文化學派受其影響，如 W. F. Ogburn 即很明白地主張歷史研究法，以為不明歷史的根據，便不易分析社會現象之文化，心理，生理，氣候諸要素。Herskovits 和 White 均極注重歷史方法，以為文化是一民族生活之形式，而世界各民族文化之異同，全由於歷史的背景。可見文化社會學的特色，實為擺脫舊綜合的歷史哲學的範圍，而傾向於以文化事實為根據之新的歷史主義的社會學。

（參照孫本文：社會學上之文化論，*Forum in Contemporary Sociological Theories*：岩崎卯一：社會學序說，朱謙之：歷史哲學大綱頁28—36）

次就社會學和文化哲學的關係來說，則社會學史的發展，亦可依照「自然」與「文化」之對立概念，分為辯證之三階段如下：

第一、自然的社會學 最初期的社會學者常有尊重自然一元論的傾向，換言之即以社會的現象看做自然的現象，因而社會學也祇是自然研究，也應該應用與自然科學共通的方法。如 Comte, Spencer, P. Friedfeldt, Schaffle, R. Worms 等，無論機械學派，地理學派，社會現象的生物學觀，人類種族學者，生存競爭之社會學的解釋，均以社會學與自然同視，以人類社會與動物的社會同視。所謂文化不過大自然之一片斷而已。這就是 Combar 所稱為「自然社會學」。

第二、心理的社會學 在自然社會學的發展中，從物理的到有機的，從有機的到心理的，心理的社會學雖仍未完全脫却自然主義的色彩，但因其漸已承認自然與精神的二元論，遂使自然的傾向緩和許多。由此派看來，社會現象實即心理現象，社會學實為研究心理結合現象的一般法則之學。此派有的注重特殊的固有心理原素

如 J. S. Mackenzie, Giddings, W. Bagehot, Tarde, W. Mc-Dougall, Le Bon, Ross, Trotter, Freud 等，有的注重個人之社會化，如 Small, W. I. Thomas, Baldwin, Cooley, Fogarins, Watson 等。有的注重羣衆心理活動的產品，如 E. Durkheim, Wallas, Ellwood, Hobbes, Ward, Wundt, Vierkandt, Sumner 等。他們對於社會現象的解釋，無論叫做「慾望」(Desires) 也能 (Ward) 「需要」(Wants) 也罷，「興趣」(Interests) 也能 (Small)，「本能」(Instinct) 也罷 (Mc Dougall)，「同類意識」(Consiousness of Kind) 也能 (Giddings)，乃至歸於「食」與「性」所表現的各種方式也罷，總之社會現象總不外乎由人的心理現象的向前活動造成的。而所謂心理現象實不外於自然現象，因之心理學的社會學仍不能完全脫却自然主義社會學的範圍，而只好叫做半自然半文化的社會學的過渡階段。

第三、文化的社會學 現代社會學已經方向轉換，即從自然的社會學進至文化的社會學，從自然的一元論進至文化的一元論；不但如此，即以純粹形式的心理或以社會的心理為社會現象主因的心理社會學的傾向，也漸已過去。Durkheim 的主張謂其尊重社會的心理現象，不如謂其尊重社會的文化現象，(據 K. Soda 說) (Zimmell) 乃至 Wiese 的關係學，均接近於文化的觀點。(據新明正道說) 最明顯地就是德國 Max Weber 的「理解的社會學」反對把社會當做一種複雜生物化學的反應去研究或分析他的心理生活之組成元素。依他意思則社會行為的歷程，和心理學或生物學的事實或歷程絕不相同。社會行為是包含着意義，意向或目的底主觀元素，而這些元素是不能應用心理物理法則去研究的。Weber 以「理解」作基本的社會學的探究，因而提倡社會制度的研究，文化的研究，他主張社會學應該包含經濟生活的社會學，宗教社會學，法律社會學，政治生活的社會學。這種文化尊重之社會學的傾向，在美國旗幟最顯明者，可推烏格朋 (W. F. Ogburn) 恆史 (G. M. Case) 海史各費 (Herskovits) 等，烏氏的學說可以「社會變遷」(Social Change) 一書為代表，依他意思社會行為固為生物遺傳及文化二者所規定，但文化有較大的力量，能使人類行為繁變，換言之文化有選擇與扶助某種生物的反應之能力。文化之發展，固賴個人之天才，但現存之文化基礎，實為決定文化生長之性質與速率之主要因素，這是很明顯地提出了社會變遷中的文化史觀以代替生物史觀或社會心理史觀。Case 以文化為社會學的對象，

並抉出文化傳播，內部發展，文化叢及文化模式等問題，Wiley和Herskovits等更明白主張：「文化的研究即是社會學的研究」，這麼一來自然社會學乃至心理的社會學也自然而然一變而為文化社會學的時代了。

(參照Sorokin: *Contemporary Sociological Theories*, HarVins: *History and Prospects Of Sociology* (見Parsons: *The History and Prospects of Social Sciences*: P. 319—322) Ogburn: *Social Change*, Alce) 德國系統的社會學(黃凌霜譯)，松本潤一郎·現代社會學說研究)

由上可見社會學史的研究，無論應用心理主義方法(四階段說)，或論理主義方法(辯證法之三階段)，均很明顯地看出現代的社會學實為文化社會學的階段。現代的社會學家也無疑乎實以文化的社會學家為代表。但一說到文化的社會學或文化的社會學家，却不能不注意到此一學派中是有兩大派別，這就是前文所曾經稱述而為孫本文氏在「世界社會學之派別及其現狀」中所區分的兩大派別。

A 人類學派 以美國Ogburn, Wiley, Case, Herskovits等為代表。

B 歷史學派 以德國Max Weber, Sombart, Max Scheler, Alfred Weber等為代表。

前者主張欲發現社會現象的原則及解決社會實際的問題非從文化上為歷史的研究不可，因為他們在方法及材料方面受人類學的影響最大，故可稱為人類學派。後者依孫氏所說「文化社會學為德國當代最盛的社會學，亦稱為歷史派社會學」，但無論人類學派也好，歷史學派也好，要之均為文化社會學派，主張把社會現象當作文化現象或各種文化現象間的關係(Relations)和相互關係(Correlations)，現在為易於明瞭起見，試將此兩大派別——美國文化社會學與德國文化社會學——比較研究之如下：

(第一)就文化社會學的基礎來說——這兩派文化社會學均為一種歷史主義，不過同在歷史主義之中，德國的文化社會學以歷史哲學為基礎，美國的文化社會學則以文化人類學為基礎。歷史哲學和社會學的關係，只要我們注意到Ogburn在「實證哲學」中將社會學分為兩大部門——社會靜學與社會動學——而社會動學即歷史哲學，這就可見歷史哲學在社會學部門中是怎樣重要的了。德國文化社會學實即繼承此種思想，所以Sombart為「社會學體系」担任編輯「社會學」一書，在他緒論裏，特將社會學分為兩類。可簡括如下表：

文化社會學目錄

「Ethnology」(1932)中將社會學的文化概念分爲四類，各註明其創用人，以見文化人類學對於社會學之影響。

(A) 關於文化組織與文化內容

- a. 文化特質(Cultural trait)(Wissler)
- b. 文化叢體(Cultural Complex)(Wissler)
- c. 文化模式(Cultural pattern)(Wissler)
- d. 文化基礎(Cultural base)(Ogburn)

(B) 關於文化構成的狀態

- a. 文化原素的社會遺傳(Social Inheritance)
- b. 文化元素的發明(Invention)
- c. 文化元素的採借(Borrowing)
- d. 變化(Modification)(Wissler)
 - 1. 文化停滯(Culture lag)(Gunn)
 - 2. 文化猛進(Culture thrust)(Fulank)
 - 3. 文化消失(Culture lapse)(Fulank)
- e. 育化(Acculturation)(Keller)

(C) 關於文化的方法或位置

- a. 文化區域(Culture area)(Poas)
- b. 文化地帶(Culture Region)(Reidfield)
- c. 文化分段(Culture district)
- d. 文化中心(Culture center)(Wissler)

。文化邊界(Culture margin)(Kroeber)

(D)文化類型(Culture type)(Wissler)

由上可見文化社會學的概念，取於文化人類學者 Boas, Wissler, Kroeber 者很多，即專取於 Wissler 者已有六項，現代美國文化社會學之由人類學脫胎而來，也不待詳證而自明了。

(第二)就文化社會學的方法來說——這兩派文化社會學雖均應用歷史的研究法，而在歷史的研究法中所見不同，德國文化社會學應用了哲學的歷史法，美國文化社會學則應用了科學的歷史法。前者方法為說明而綜合的，後者方法為分析的記述的；前者注重「理解」與「概念化」，後者注重實地調查與材料搜集。如以德國的文化社會學為例，Spanton 所謂歷史的認識方法，即全然脫出自然科學悟性的範圍，他甚至以為對於自然應該應用科學，關於歷史則應該和藝術家一樣，應該將一切的生成，一切內的體驗，都神化才直觀。凝視之中。依他意思，歷史的世界和自然的世界根本不同，自然世界是「既成的」(Gewordene)世界，因而以「延長」或「空間」占了優勢。歷史世界是「生成的」(Werden)世界，因而以「方向」或「時間」占了優勢。時間——生成，是很難捉摸之輪廓狀態，「當我們生活着，我們自身就是時間」，空間——既成，是光學的物理的現象，由時間則構成有機的世界觀，由空間則構成機械主義的世界，好比研究那一成不變之礦物植物可用科學的分析法，加以認識，是有法則的必然的，却是這種法則只是自然的法則而非歷史的。反之理解歷史則不說認識，而只用直覺，「完成直觀時，其自身即已有歷史的體驗行為」。再明白說吧！自然的認識是依據超時間的，即非歷史的，非有機的(無生命)必然的形式，所以是數學的，因果關係的。反之歷史的認識是依據時間的，即不重複的，有生命的內面的感情，所以是生物學的，直觀的。這是何等明白地否認科學的歷史方法。又如 Mannheim 所著「歷史主義」，將一般知識類型分為形式的知識與具體的知識，自然科學的知識為形式之知識，哲學的知識為具體的知識。依 Mannheim 則歷史的精神諸科學皆屬於哲學的知識，何則自然科學的知識其構成原理以「體系化」為中心，是靜的，同一性的；哲學的知識其構成原理以「新體系之創造」為中心，是動的，異質性的。前者的知識為同唯一的體系唯一的正常的觀念而發展，故為直線的，後者的知識則在其發展之中常有

創，常有所新，故對於自然科學之為累積的直線的知識，而哲學的知識更進言之即歷史科學的知識之發達，却為辯證法的，螺旋式的。這不是很明白地主張歷史科學的知識應為哲學的知識，而歷史的研究法應該就是哲學的方法嗎？反一面來說，美國的文化社會學因受了人類學的嚴格科學方法的影響，其所用歷史法，便自與德國文化學派所見不同，此種不同之處，可追溯到人類學者對於歷史與自然科學之見解。如 Kroeber 一九一八年在美國人類學雜誌所作「社會心理學之可能性」(The Possibility of a Social Psychology) 一文，曾將科學分為四大類，又依研究法的不同，又各分為二類，如下表：

分析的科學		敘述的科學	
社會現象	社會心理學	文化	史
心理現象	心理學	傳記	史
生命現象	生理學	自然	史
物質現象	物理學，化學	天文學，地質學	

在這裏社會現象即是文化現象。如以無機界之物質現象，有機界之心理現象，初級有機界之生命現象為自然現象，則此超有機界之社會現象應為文化現象。前者為自然科學的對象，後者為社會科學的對象。然而文化現象畢竟為自然現象之延續狀態，而社會現象的研究法也終不能劃在自然科學方法之外，而為自然科學方法之實際方法之最高層。因此所以文化社會學者受其影響，其所用的歷史研究法，也不外於搜集事實以期解釋社會現象的科學的歷史的方法而已。Eos 謂每種文化團體，均有其獨一無二之歷史，Wisler 謂只有了解一事的歷史以後，方能適當解釋文化特性的起源，(Goldeneiser 更說明如何應用歷史方法以分析文化，然而這裏所提倡的歷史方法，均為科學的歷史方法，而非哲學的歷史方法。同樣文化社會學者如 Ogden, Cass, Willey,

Iljinskovic 所接受應用的歷史方法，也均為科學的歷史方法而非哲學的歷史方法。不但如此，文化社會學者本依照於 Kroeber 意思，於應用敘述科學的歷史方法以敘述具體事實以外，更採用了分析科學的分析法以求得原理原則。如 Case 即為好例，依他意思，文化社會學應兼有兩種方法（歷史法與分析法）即以分析法研究文化事實之種類，等級及其進程，變遷，這更不消說是自然科學的研究法了。

（第二）就文化社會學的動機來說——這兩派文化社會學均為反抗傳統的文化觀與社會學的學問，不過德國文化社會學為形式社會學的一個反動一個修正，在美國文化社會學則為心理的社會學的一個反動一個修正。然而形式社會學本質也屬於心理學派的，所以不能依此來分別兩派文化社會學的動機，但有一點可以注意的，就是德國文化社會學的產生背景，是由於反動的，其結果卻傾向於肯定的，懷疑與革命的思想。美國文化社會學的產生是由於自動的，其結果是傾向於肯定的，覺醒的與建設的思想。今先論德國文化社會學的動機，葛榮吉氏「社會學研究」(P. 31-32)曾有專篇論及，以為文化社會學在現代歐洲實為德國的學問，就其本身來說，尚無何等實質的動機，和馬克思派所論理論與實踐統一的學問不同。原來德國自歐洲大戰失敗以後，對於傳統的 Ideal 式的日耳曼民族優越的信仰，發生動搖，因而對於號稱傳統思想的觀念論的哲學，也根本懷疑起來。這種否定的感情實即 Fanthaler 大著「西歐的沒落」的動機，也可以說就是德國文化社會學的動機。S. 110 的相對主義和物悲觀的論潮，均為戰敗後德國社會的反映。由他看來，人類各種文化的產生，均有其童年，壯年期和老年期，以至不可避免的死亡，每種文化之標準生命都不過一千年之久，經過這個期間，即不因外面的災厄而絕滅，亦必因內面力之消耗，而自歸於盡，這是沒有什麼例外的，因此西歐的文化即所謂浮士德的文化，由他看來，自千八百年以來，也已發展到最後階段，即入於無生產力的老年時代了。歐洲現已不是什麼文化支持者，只不過為文明支持者，照千年的標準說，早已入於運命的絕境而沒落了。這是何等悲觀的文化論！還有就是 Max Scheler 文化社會學的動機，和 Sauerle 沒有兩樣，他放棄了哲學的相對論而採「文化形態的交互作用說，他以為現代歐洲的知識文化可以實證科學為代表，却是現代實證科學實已陷入于過剩的自然主義而將人類文化機械化了，為根絕這種現代知識文化的危機，需要一種新的形而上學，這種形而上學不是古

代教會的啓示，而爲與東方佛教之解脫知識相類似的東西，而這就是西歐文化發展之史的必然性。他以爲歐洲文化和亞洲文化不同，現代亞洲文化是由形而上學時代走向實證的科學的自然技術的時代，所以應該探討歐洲實證主義的文化，反之歐洲的形而上學時代的出現，則非有待於亞洲文化（尤其印度）的影響不可，因爲東西文化的根本動向不同，所以應該互相探納而達到東西文化綜合的階段而實現全人類文化的世界王國。當然 Spengler 這種文化社會學的結論，也是由於歐洲物質文明背景之自己懷疑的產物，尤其對於印度佛教的偏愛，更可見德國文化社會學的動機是如何由於反動的與自己懷疑的了。反之美國的文化社會學則完全是自發的，由於美國社會學著者自己意識而產生。如 Cooley 的文化社會學，即很明顯地帶着實踐的動機，據他意思，社會問題無非文化與本性調整的問題，因此而他所注重的，乃在了解人類心理行爲與文化之交互關係，及文化對於行爲，行爲對於文化之交互影響，他所研究的乃是關於人類適應文化或文化適應人類的問題，文化各部份的調整問題。還有如 Talcott Parsons 和 Merton 二氏所注重文化區域的概念，將文化區域和政治區域分開，這都是當前何等實際的問題，這也可見美國文化社會學的特色。在德國文化社會學原爲觀照的科學，與現代的改造問題無關，而在美國文化社會學則因認文化支離社會生活，所以改造文化即是改造社會了。

綜上所述，可見現代文化社會學的主潮——德國的文化社會學與美國的文化社會學——無論從某時上說，方法上說，動機上說，雖絕不相同，而從本質上說則無疑乎爲現代文化社會學之一體兩面，是相反而相成的。我們應該承認文化的眞像是哲學的對象，同時也是科學的對象，我們不應該以德國文化社會學與哲學形而上學發生密切的關係，便加以排斥，或是說「文化社會學實無創立的必要」，我們也不應以美國文化社會學向不脫出人種學的窠臼，而認爲無甚創見，或不能成爲一種特殊科學。我們應該明瞭文化社會學在社會學史中的重要地位。我們更應該明瞭德國文化社會學和美國文化社會學在文化社會學中的特殊地位。實際來說，德國文化社會學和美國文化社會學的關係，就好比是文化哲學和文化社會學的關係，我們將德國文化社會學稱之爲文化社會學中之歷史學派，原無問題，若嚴格來說，則如美國人類學派才是真正文化社會學，而在德國如 Max Weber 及 Troeltsch 的宗教社會學， Spengler 之世界史形態學，及 Max Scheler 的知識社會學，謂爲文化社會學均不

如老老實實叫他做「文化哲學」，然而這種「文化哲學」的「文化社會學」，以較之「文化社會學」的「文化社會學」實毫無遜色，而且有相反相成之妙。據作者個人的企圖，以為最有價值的文化社會學乃在綜合此歷史學派與人類學派的兩種方法的所長、而努力創造一種新型的文化社會學。

【參照朱謙之：歷史哲學大綱，文化哲學；孫本文：社會學上之文化論，文化與社會；黃文山：文化學方法論，德國系統的社會學譯序；許士廉：文化與政治，關榮吉：社會學研究頁281-282，文化社會學的動機，Futank: The Concepts of Sociology, 馬松玲：德國文化社會學與美國文化社會學，見新社會科學季第一卷第一期，社會學研究所編：知識社會學頁129-154マンハイムS 歷史主義】

什麼是新的文化社會學呢？說來話長，最好是參看拙著「文化哲學」的緒論，固然許多人很易誤會這新的「文化社會學」即所謂「文化學」或即「文化哲學」，實則此種名稱雖可相通，而涵義不同，不可不辨。考「文化學」(Science of Culture, Kulturology)一名為吾友黃文山先生所採用，其意與 Vierkant 相同，乃在於社會學之外，另立文化學為一種獨立的科學。依他意思，「現代人類學既是研究人類文化的科學，則文化社會學實無創立之必要」(德國系統的社會學譯者序頁九)，「文化乃自成一類的現象本身，但具有獨特之歷程，變動與機構，而特質上也有相互的關係，故主張這種現象要由文化學者(Culturalist)來研究」(文化學方法論)所以數年來我覺得綜合文化人類學，文化社會學文化史學來建立「文化學」用以窺探文化現象的發生，歷程，機構形態，變象和法則，在學術界上似有急迫的要求」(文化學建立論)。這是何等偉大的學術企圖，但不能因此而否定了文化社會學的存在，反之我們更應該承認文化社會學和文化哲學同屬於文化學之一部門，Muller-Lyer 在「社會進化史」中認社會學為文化的科學，文化社會學者如 Willy 和 Haskovits 稱「文化的研究即社會學的研究」，這種全稱肯定的定義，固未免抹煞文化哲學之一種學問，然而人類文明和文化為社會學的合理的部門，且為最重要的部門，却是絕無可疑的。若再從社會學史看，文化社會學正是社會學發展之必然的產物，和從哲學史看，文化哲學正是哲學發展之必然的產物一樣。我會經說過「同在文化之中，因為研究的對象不同，自然可以分文化學為兩大部門，一個研究 Kultur 即知識的文化生活者為文化哲學，一個研究 Zivil-

Stoll即社會的文化生活者爲文化社會學」(文化哲學頁九)這就是我承認文化學的明證。但同時在文化學中，又很明白地包括着文化哲學和文化社會學。若以德國文化社會學和美國文化社會學相比較，則德國如 Speer 等所研究的文化接近 Kultur 即知識生活的文化，而美國如 Ogburn 等所研究的文化接近 Civilization 即社會生活的文化，所以同屬於所謂文化學之中，亦可見德國的研究和美國的研究不同，我們如果要從根本上將文化爲哲學的研究，則不能不捨却國家的市民的文化概念，即所謂文化社會學，而專探討文化概念之精神的意義，這就是我以前所完成的「文化哲學」一書。但是文化的範圍是從知識生活而進至社會生活的，因而文化的研究，也是於哲學以外，更必然地牽涉到文化之科學的研究，而且只有科學研究，才能完全發現社會的文化基礎，因此而「文化社會學」的建立，更成爲現在最急迫的要求了。總而言之，文化學，文化哲學或文化社會學雖然名詞不同，本質上却同爲研究文化的歷程，類型，法則和集團生活的產品的學問，不過合言之爲文化學，分言之即爲文化哲學和文化社會學，而我們現在所要着手新的文化社會學，也就可說就是在「文化哲學」研究範圍以外的「文化學」罷了。

(參照朱謙之：文化哲學；黃文山：文化學論文集)

第二章 文化社會學的概念

(1)

一九一八年我們近代文化的哲學者 C. Steiner 在所著「生命觀」(Lebensanschauung 頁49)中給文化下一個嶄新的定義：「文化一般乃依於『生』，為『生』而產成各種範疇，當『生』構成客觀固有價值之獨立形像之時，便產生文化」。這就是說，文化乃是生命之流必然的產物，為生命必然的發展階段，由於牠的客觀而與『生』對立，但同時為『生』而有辯證法的統一——絕對的『生』，這就是文化之本質的樣相。由 Steiner 看來，『生』就是歷史的與社會的中心，無論社會組織與藝術作品，宗教與科學認識，經濟與道德，技術與民法，要之所有文化和文明均不過為『生』之過程之產物，『生』之無限多樣性的表徵而已。這種『生』的文化觀，無疑乎為 Steiner 之一大貢獻，因此而使他從形式社會學者的地位一變而為文化社會學者，我們現在不說文化則已，一說文化則應該如 Steiner 似的，承認構成文化本質的東西，乃是根源於人類生活深處那永遠創造永遠進化的「生命之流」。

但是關於文化之本質的研究，是屬於「文化哲學」討論的範圍，這裏不能詳加敘述，這裏所能說的乃只限於從文化與人類發生的關係上着想，如另幾位文化學者所下的文化定義，如 Wissler 說「文化就是人類發明的偉大社會叢體」或如 Stork 說：「文化就是一個社會所表現一切生活活動的總名」這種種通俗的文化定義，也可以適用。依我的解釋則：

(第一)文化就是人類生活的表現——在這裏很明顯地指出只有人類才能支配環境創造文化，人類有言語來傳達文化而動物沒有，所以文化實在是人類的特殊產物，只有人類纔有文化。

(第二)文化就是人類生活各方面的表現——許多學者要分別「文化」(Culture)與「文明」(Civilization)，有的以為文化是精神的，文明是物質的；有的倒轉過來以為文化是物質的，文明是精神的，在英法

人談文化問題的，大抵常常把科學混用，但在德國則重視「文化」，以為文化是人類內面之靈的精神的修養及其事業，是統一切宗教的藝術的最完善之人類生活的狀態，反之文明則關於外面的教育與秩序，現代的工業及機械等，換言之，即前者為靈魂之活潑潑的肉體，後者乃其木乃伊。所以歐戰後德國歷史哲學家Duncker即極力攻擊文明，以為文明為文化之最後時期，即文化所不可避免之運命的危機，文化一發展到老年時代，便入於文明的境地而沒落了。雖然Duncker的說法，許多不能使我們滿意，却是「文化」與「文明」的確有些區別，也是事實。這就是德人所倡導之「文化」概念，實為精神的文化概念（即宗教、哲學、科學、藝術等知識生活），英美所倡導之「文明」則實為社會的文化概念（如政治、法律、經濟、教育等社會生活），含混起來固然可知一般學者把兩者區別置而不論，若精細考察起來，則實即代表人類生活之兩方面的表現。即一方面表示為人類之知識生活的文化，一方面表現為人類之社會生活的文化，而所謂文化的內容，本包括此兩大部份，照用語習慣，是可以將那種專指社會組織發達的「文明」附入其中的。這就是說，文化不是人類生活一方面的表現，乃是人類生活各方面的表現，我們不但要將宗教、哲學、科學、藝術屬於文化學與文化史的領域以內，就是政治生活法律生活經濟生活以及教育生活都該屬於文化領域以內去研究的。

但文化的內容雖甚複雜，而此人類生活各方面的表現，其發現於文化史上，却是很有條理的，很有法則的。法國Oberg曾提倡人類知識的三階段法則，他很明白地將人類進化分三個時代即：

知識的進化：

神學時代 形而上學時代 實證的或科學的時代。

物質的進化：

軍事時代 法律時代 產業時代

這就是說，文化不但有知識生活之三種表現，三種類型，還有社會生活之三種表現，三種類型。在知識生活上說，文化本質應分為宗教（神學）哲學（形而上學）科學；在社會生活上說，文化本質亦應分為政治（軍事）法律，經濟（產業），換言之，即從文化之歷史性上說，文化史之第一時代為宗教時代，同時即政治時代

文化社會學的概念

；文化史之第二時代為哲學時代同時即法律時代；又文化史第三時代為科學時代同時即經濟時代。從文化之社會性上說，在宗教時代是以教會宗派團體為中心，同時即以軍事政治團體為中心，在哲學時代是以學派為中心，同時即以法律團體為中心，單就現代來說，現代是以科學團體為中心，即為經濟支配一切的時代。所以構成現代社會文化之基礎的，不是宗教，不是哲學，也不是政治，不是法律，實是那使人類現生活成爲可能之科學團體與經濟組織，因而現代史的解釋，當然只有由科學與經濟之文化類型與社會形態才能解釋，不過由文化史之全體觀察，人類不是到了第三時期便完結了。

孔德 (Comte) 站在史的心理主義的立場，提出「三階段法則」解釋文化，而在德國方面，則有黑格爾 (Hegel) 站在史的論理主義的立場，提出「三分辯證法」，也是可以解釋文化的。我們只要將此兩家學說，互相補充，互相發明，即可建立一種最真確可靠的文化類型學，試比較兩家學說如下：

	孔	德	黑	格	爾
第一階段	神學階段		(沒自的)		
第二階段	形而上學階段		即自的 (An-sich)		
第三階段	實證的或科學的階段		對自的 (Für-sich)		
第四階段	(藝術的階段)		即自且對自的 (An-und-für-sich)		

黑格爾之三個論理名詞，應用在文化學上實可代表三種不同之文化類型。假如在「即自的」之前添上「沒自的」一階段，便很容易明白了，這就是：

(一)沒自的——宗教的觀念形態

(二)即自的——哲學的觀念形態

(三)對自的——科學的觀念形態

(四)即自且對自的——藝術的觀念形態

再明白解說，就是哲學以「即自的」爲其觀念形態，而歸結於直接認識自身之認識論問題，乃至於倫理學的問題。科學以「對自的」爲觀念形態，歸結於研究各種自然乃至社會的各種事實之真象。藝術以即自且對自的爲觀念形態，故歸結於欣賞主客觀融合狀態之藝術的理想境。只有宗教即以「沒自的」爲觀念形態一節，黑格爾沒有說到，因爲黑格爾本身是站在第一階段即哲學階段，故以即自的階段爲起點。同樣的道理，因爲孔德本身是站在第三階段，故以實證的或科學的階段爲終點，實際由文化的歷史觀看來，實證的或科學的階段之後，應加上藝術的階段，以與黑格爾三分辯證法裏「即自且對自的」狀態相當，此藝術階段在社會生活上即爲教育階段。同理黑格爾辯證法則以「即自的」爲起點，「即自」即是「有」，而「有」出於「無」，故在「即自的」階段以前，原應加入沒自的一個階段，以與孔德三階段法則中「神學階段」相當。這麼一來，不但三分辯證法變成了四分辯證法，而三階段的法則也變成功四階段的法則了。依此研究的結果，則人類文化的類型，實包含下列八種，即是：

知識生活上爲：

1. 宗教
2. 哲學
3. 科學
4. 藝術

社會生活上爲：

5. 政治
6. 法律
7. 經濟
8. 教育

所謂文化即此人類生活各方面的表現，所謂「文化學」即對於此人類生活各方面所表現的總成績而加以適當的研究，不過「文化學」的範圍非常廣大，區分起來，則前者屬於知識生活者，是所謂「文化」，後者屬於社會生活者，是所謂「文明」，前者爲「文化哲學」研究的範圍，後者爲「文化社會學」研究的範圍。

(二)

文化社會學 (Kultursoziologie)，或稱爲文化類型學 (Kulturtypologie)，如關榮吉氏在「文化社會

學序論」(頁三)中所說：

「文化社會學是依照社會的規定來理解文化的學問。文化社會的規定，可舉社會性的主要者，如國民性，階段性，時代性等。文化形態不是簡單的是複雜的。事實上從民族階級時代等各產生不同類型的文化。文化社會學即按此等類型以理解文化，故可稱文化類型學。」

這可見文化社會學和文化類型學的關係，不過所謂文化類型學却不限於所謂社會型的主要者，如國民性階級性時代性等。Max Scheler在「社會學與世界觀」中所分認識之三種形式，即文化本質之三種類型。E. Spranger在「人生之型式」中所分生活之六種形式，即文化本質之六類型，但牠們很明顯地都不是依據於國民性階級性或時代性而依據於認識型式和心理型式來區分。實在說吧：文化社會學和文化哲學一樣，均和文化類型學有密切的關係，所不同者在文化哲學為知識的文化類型學，說明知識文化的本質及其類型，對於宗教哲學科學藝術等各種知識生活均加以根本研究。社會的文化類型學即文化社會學，則說明社會文化的本質及其類型，對於政治法律經濟教育等各種社會生活均加以根本研究。我們甚至可以說「文化學」所以成爲文化學，即在其應用了類型學的方法，因此從方法論的觀點來看，也可以說文化社會學即是文化類型學了。

但是甚麼是類型學的方法呢？我以為就此一點歷史學派的德國文化社會學和人類學派的美國文化社會學，對於此種方法均極重視，不過對於方法的解釋有些不同罷了。試以德國文化社會學者 Spranger 在「人生之型式」中所採用類型的方法爲例，他爲英譯本作序說：

「本書謀採用一區別人類型式 (Human Types) 尤其心靈形式 (Types Of The Soul) 之新方法。此新方法分爲四部，每步皆出於人爲之假定，一如對於一有機物爲完全之精神分析，必須出以人爲之假定者然。第一吾人自心靈全體中，將「心靈之價值傾向」(Psychic val. tendency) 析而離之。第二吾人思索此價值傾向之純粹形式 (Pure form)，換言之即吾人化此傾向爲理想 (Ideal) 於此吾人即建立諸種理想型式 (Ideal types) 此等型式雖爲人爲之輪廓，吾人固用之爲綱維此抽象工作，與吾人之第三步相抵觸。第三觀察片面之型式對於全體型式之關係 (全體化方法)。第四亦以各別描寫之手段，完

成吾人手創之方法。此種各別描寫注重歷史的，地理的與全屬本身的等等環境，如此吾人即表現一與蓋利畧（Galileo）相同之科學方法，首置思想於抽象之純粹境界，繼始多參以諸種具體情形。

於此方法中一切「超個人之文化形式」愈能經由其對於個人精神生活之反應而了解。「較高心靈現象之心理學」愈能成爲「合適於一切科學之基礎之科學。即使此全體方法似過於抽象，而抽象固爲科學之第一要着。縱解析幾何，亦不即自「二次曲綫（Second order）」開始，而以有規則之綫條如直綫球形綫或圓形綫等爲入手處，後始進於諸種極複雜之形式。（假使此等形式解釋爲彼等所引伸之原則。）……倘以爲吾人所假定之任何型式確係存在，一如吾人全屬片面之方法所敘述者，實爲大誤。此類型式之存在，實與吾人欲睹「正六面體（A perfect cube）」或硬質物下落於真空之中，同其難絕。是等「人類性質之理想的」基本型式」其所以構立，純在就一切繁複之現實形式之融混狀態，理其緒，取其繁，而使之綱舉目張，欲使其綱舉目張不可不深知此等現實，欲深知此等現實，不可不有其方。（漢譯本頁3—5）

這種類型學的方法即是文化哲學的方法，同時也就是文化社會學的方法。尤其Max Weber可算是把這種方法試驗成功的罕有的文化社會學者。舒馬赫爾（H. Schumacher）在「五十年來的德國經濟學」一文曾特別介紹Max Weber曾經用到全部社會科學上的類型學的方法，他說：

「馬克思韋伯提出底下的一個問題，就是在如何場合之下經濟學之歷史方法爲有益，爲何許多的考證是有價值的，而有許多則無所裨益呢？他的結論，是歷史的考證對於經濟學是否有用是以概念是否嚴正爲斷，他以爲應常用簡單的，範疇嚴明的一般概念，去辨識歷史資料，惟獨這樣才能完全把握到各個事實之特狀及其重要性。這些一般概念不是僅只從經驗的現實中摹畫下來的，而應當是思維着去幫助把經驗的史實分出條理——故只應作爲「邊際概念」看待，用去和現實互相印證，這樣的一般概念，馬克思、韋伯師法法學家耶力奈克（Jellinek）稱之爲「理想模型」。這種模式化（或類型化）的方法，算不得新穎的。人既不欲使觀察到的各個事實散漫無緒，那麼只有用這個方法去加以整理了。這一層前入已經有見到的……不過韋伯有意地把這個方法推廣應用到全部社會科學上邊去。」（見五十年來的德國學術第一冊頁35）

5—356)

Max Weber以社會學爲一種法則的科學，因而便採用抽象的方法，研究類型而不注重個體或單一，他說「社會學爲建立類型概念（Typenbegriffe）和行爲規律」然而此種行爲規律和類型之形成，本身不是一種目的，他們都是用作說明具體事變的工具，牠雖只是代表一種方法，我們可以拿來和現實的狀況比較，可以拿來測量具體事實的真性，這就是牠實際的方法論的意義所在了。Max Weber的「宗教社會學」證明經濟組織的類型和宗教倫理的類型間之確實的相互關係，可以說就是應用此種「類型學方法」獲得的結果。

但話雖如此，德國文化社會學所取類型的方法，似偏於抽象的哲學的方法，於是更有從具體的科學的方面提倡「文化類型」之說，美國文化人類學者如 Wissler 就是好例。Wissler 更影響於文化社會學派，遂產生 M. J. Herskovits 與 M. M. Willey「文化模型」（Culture pattern）的新概念。這裏應用人類學上之模式概念，以研究文化社會，當然和德國學派所用的抽象方法不同，此派以爲「模型」概念之應用於社會學以表現事實，彷彿生理學家之解剖身體以表現其肌肉。而現代社會的主要模型，即是「機械模型」（Mechanistic pattern）及「物質模型」（Materialistic pattern），這當然是非常具體的看法了。文化社會學者對於文化的分析，從簡單而至複雜，文化的最簡單的單位爲「文化特質」（Cultural trait），他是組成文化的基本要素，也可稱爲文化原素。但是文化特質是不能獨立自存，牠必定是與其他特質相互聯結，這就叫做「文化叢體」（Cultural Complex），而「文化叢體」互相結合而成比較有系統的全體，即所謂「文化模型」，文化叢體是指文化的內容言，文化模型是指文化叢體互相結合的形式言。再明白來說「一個社會的思想、習慣、技術，在各方面互相適合，形成一致的體系，謂之文化模型。例如初民部落有以戰爭爲生活者，其文化模型建立在戰爭的理想之上，做首領的自然都是英雄與戰士，乃至青年的訓練，魔術的型式，皆離不開戰爭的動機」（黃文山：文化學方法論頁55）而這種文化模型的形成，不外於地理、歷史、及民族特性的關係。由上可見文化模型的概念和文化類型學的方法完全相同，所不同者，祇在德國文化學派應用此種方法是從普通的和特殊的，從抽象的到具體的；美國文化學派應用此種方法則從特殊的到普通的，從具體的到抽象的。前者偏於超驗主義方法，後者偏於

經驗主義方法。但是平心而論，文化社會學如果不要有完整的方法學的根據便能，如要以類型學的方法為根據，則不但必須注意抽象的形式，更須注意於具體的事實；不但必須從特殊的到普遍的，更須從普遍的到特殊的，因此所以兩大派的文化社會學的方法，都應該互相說明，互相解釋，乃至互相補充，這一點是我們應該特別注意的。

(三)

文化社會學有橫的方面之研究，同時又有縱的方面之研究，前者為文化社會靜力學，後者為文化社會動力學。前者就文化社會而普遍地研究其構成組織方面，發見文化社會的類型；後者就文化社會而普遍地研究其歷史的變遷方面，發見文化社會的法則。前者應用類型學的方法，這在前節裏已經有一個圓滿的解決了，後者則依作者的見解，必須兼用歷史學的方法與人類學的方法。如以類型學的方法為文化社會靜力學的方法，則此歷史學與人類學的方法即可稱為文化社會動力學的方法，而此文化社會動力學的方法不消說是兼有德國歷史學派文化社會學與美國人類學派文化社會學兩派的長所。換言之，即以歷史學方法研究文化進化的法則，以人類學方法研究文化關係的法則，合此兩種動的法則學纔成功我們新的文化社會學的方法論。

試先就歷史的方法而論，依照 W. Wundt「精神科學的論理學」(1908) 中所述社會的法則和歷史的法則實沒有根本區別，社會的法則其實密接於歷史法則，和歷史法則似地實包含着二類法則，即進化的法則和關係的法則；就中社會進化的法則，事實上只好算作歷史的進化的法則之一分科，這是一點沒有錯的，尤其是文化社會學原來就是歷史社會學，不消說更應該採用歷史進化的方法以研究文化進化的法則。但什麼是歷史的法則呢？說到這裏，就不能不涉及歷史哲學研究的範圍了。歷史哲學是和自然科學一樣，要在歷史事實的混沌當中尋出一種社會現象的根本法則，即文化進化的階段法則。近百年來此種方法之建設不得不歸功於兩派學者：黑格爾與孔德，黑格爾代表史的論理主義方法，孔德代表史的心理主義方法，黑格爾的三分辯證法為輪化論，近於消極論，孔德的三階段法則為進化論，近於積極論。前者適用於研究社會進化的病理方面，後者適用於研究社會進化的生理方面，但真正現代的歷史方法則應該綜合兩者，包括消極與積極，病理與生理，縱的進化與

圓的循環而成一大綜合的「生」之歷史哲學，生之歷史方法一方面以「文化心理學」為歷史建立一個確實的科學基礎，一方面又以「生」之辯證法研究歷史過程中的循環，反覆，節奏。（詳見拙著「文化歷史學」與「黑格爾主義與孔德主義」各書）固然這種綜合的歷史進化方法和德國文化社會學者所用方法顯然不同，然而就我們注意歷史哲學和文化現象的每部門之階段法則一點，却是很接近的。

但從另一方面來看，歷史有進化的方法，同時又有構成的方法，即前者為社會科學所共同採用的歷史方法，後者為歷史科學所特別採用以建設歷史的方法，前者方法要在歷史事實的混沌當中，尋出社會現象的根本法則，即文化進化的階段法則，後者方法要用求實的態度，去搜尋歷史上的事實，去解釋歷史上的因果法則，這種要解釋因果以尋出社會變遷的歷史方法，實為美國文化社會學者所採用。美國文化社會學亦極注重歷史方法，他們以為研究文化發展如非從該社會之歷史背景探究，便無從得正確的解釋，然而這種歷史的研究注重因果律的原則（*Causality*），不知人類歷史在因果關係以外，實支配於動的內在的目的，如 *Sammler*（見所著「依據唯物史觀的經濟與法律」）所說似的，社會現象一面基於自然必然性的因果關係，同時他面有手段與目的底關係，即目的論的考察。德國文化社會學者應用的歷史方法，注重目的的關係——目的的必然，而美國文化學者所用的歷史方法只注重於因果關係——因果的必然。前者可以說是真正歷史進化的方法，而後者却不過九百自然科學所用的研究方法，在性質上是非歷史的。然而這種從人類學接殖而來的歷史方法，無疑乎也是歷史方法中所不可少的補助方法，是應該重視的。因此所以合此兩種歷史方法——階段法則與因果法則——才是真正成功文化社會學的歷史方法。

次述人類學的方法，在人類學中如進化論派（*The Evolutionary School*）是一個人類學者同時即一歷史進化論者，如 *Spencer* 發見社會進化的階段是從軍事型社會進至產業型社會，*Morgan* 發見文化進化的階段是從蒙昧而半開化，由半開化而文明。又社會組織的階段，是第一雜交，第二血族結婚，第三亞血族結婚（羣婚），第四數家同居，第五父權家庭，然後纔有現代社會的偶婚制。又財產進化的階段，是從共產制進至私有制。經濟進化的階段，是從漁獵到牧畜，進至農業。*Latomann* 發現政治進化的階段，是從無政府到共產的氏族部

宥之文化類型。在這一點似乎批評派的觀點更為接近我們，因為進化論派與傳播論派均各走極端，進化論派誤以達爾文生物進化的法則應用於文化的觀察，而不知文化進化和生物進化實不相同，那有一種放諸四海而皆準的文化法則？傳播論派以傳播因子解釋文化，以「歷史接觸」「共同源始」解釋各地文化的類型，他們以為「文化發明是極其罕有的，但文化傳播則無可限量」這是完全對的，然而走到極端，便變為Gerbner一流不問地理距離的遠近，而只問雙方文化的類同，甚至於如Smith, Perry之武斷的汎埃及學說也出來了。批評派Gerbner, Smith和Perry極端的文化傳播論，簡直是一種神話，也就可以見這一派方法上的弱點。但話雖如此，我們並不因此否定播化派的真價值。歷史告訴我們確有許多文化特點是以民族接觸與交通發展後傳播而來，所以批評派亦受其影響，而注重於文化之地理分佈。如美國文化人類學者Wastle即為好例。他提倡「文化區域」的新概念，實亦不外文化傳播說之生理的說明，文化社會學者更擴大之而創立「文化地帶」「文化分段」「文化中心」與「文化邊界」等概念，這種從地理分佈的觀點來討論文化關係，很可以糾正傳播派不問地理距離遠近而只注意比較文化類同的謬處。固然如Gerbner也曾經實際研究各地文化，而提出「文化區學」(Kulturwissenschaft)，似乎並不忽視地理因子，然而事實乃正相反，故有人批評Gerbner自稱為「文化歷史派」而不知歷史與地理密切相關，竟將地理因子抹煞，忽視了歷史上的可能性。反之批評派以人類學家分析文明，從文化特質的地理上分布來觀察各社會文化的歷史的關係，這種文化輻合論的新傾向，一方面劃出文化區域為研究的起點，一方面又注意及於文化不同原始而終於類似的狀態，這麼一來既不偏於進化論派的文化並行論，也不偏於傳播派的文化傳播論，換言之實兼有前兩派方法論的長處而沒有他的短處，這可以說就是文化人類學方法之最折衷的學說，應用之於文化社會學上面也就對於發現文化關係的法則將更有貢獻，無疑乎可以算做文化社會動力學之一種最重要的方法了。

總結起來，文化社會學即是社會文化的類型學。這新的社會文化類型學實應包括三種方法：類型學的方法，歷史學的方法與人類學的方法。合此三種方法組成一種特別的學問體系，藉以說明社會文化的本質及其類型，對於政治法律經濟教育等均加以根本研究；又分析社會文化之地理上分布，求得其變遷進化的原則，以比較

中外社會生活歷史，並據以改造現在預測未來，以建設未來之文化社會，這就是我們文化社會學這一門學問建立的真正鵠的。

（參照朱謙之：歷史哲學大綱，文化哲學；吳文輝：文化傳播論之研究；孫本文：社會學上之文化論；Smith等著：文化傳播辯論集；Spranger：人生之型式；孫本文：文化與社會，社會的文化基礎；黃文山：社會進化，文化學論文集；關榮吉：文化社會學概論；新明正道：現代知識社會學論。）

第三章 社會文化的基本類型

(一)

「文化哲學」應用類型學的方法，將文化的本質分爲八個類型，此文化類型從本質上各有其獨特的性質這八個類型就是：

知識生活上分爲：宗教 哲學 科學 藝術
 社會生活上分爲：政治 法律 經濟 教育

次應以歷史學的方法注意此各種文化類型在歷史的發展中，如何發生連鎖關係的形式，如專就知識文化來說，即可分析表之如下：

	第一時期	第二時期	第三時期	第四時期
宗教	宗教的宗教	哲學的宗教	科學的宗教	藝術的宗教
哲學	宗教的哲學	哲學的哲學	科學的哲學	藝術的哲學
科學	宗教的科學	哲學的科學	科學的科學	藝術的科學
藝術	宗教的藝術	哲學的藝術	科學的藝術	藝術的藝術

復次應用人類學的方法，先注意文化類型之地理上分布，發見舊世界人口最多之三個文化區域，實即代表知識文化之三個類型，約言之即印度代表宗教的文化，中國代表哲學的文化，西洋代表科學的文化，而這三個文化區域又常有其互相接觸和傳播的關係，如西洋文化史的宗教時代實受印度宗教文化的影響，十八世紀哲學時代實受中國哲學文化的影響。又以中國爲例，中國的宗教時代實受印度宗教文化的影響，中國文化史上的科

學時代實受西洋科學文化的影響。

由上文化哲學研究的結果，均只限於知識的文化類型，而在知識文化以外的社會文化，乃屬於文化社會學的範圍，尙有待於文化社會學，纔能給予適當的解答。然而文化社會學一門學問，實在也談何容易。文化社會學要說明社會文化的本質類型，對於政治法律經濟教育等各種社會生活均加以根本研究，那麼對於此各種社會文化在歷史的發展中如何發生連鎖的關係形式，當然也要注意及之；如要懂得政治與法律經濟教育的關係，先須懂得政治本身在歷史進程中，是怎樣經過了「政治的政治時期」「教育的法律時期」和「教育的法律時期」；推之經濟，教育與各社會文化學的互相關係，亦莫不如是。爲說明的便利起見，可將這些連鎖的關係分析表之如下：

	第一時期	第二時期	第三時期	第四時期
政治	政治的政治	法律的政治	經濟的政治	教育的政治
法律	政治的法律	法律的法律	經濟的法律	教育的法律
經濟	政治的經濟	法律的經濟	經濟的經濟	教育的經濟
教育	政治的教育	法律的教育	經濟的教育	教育的教育

因爲在社會學的文化領域裏，問題是如此複雜，所以要完全明瞭文化社會學，須先懂得三種學問以爲預備：

(第一種學問 即講政治的政治之「政治學概論」，講法律的法律之「法律學概論」，講經濟的經濟之「經濟學概論」，講教育的教育之「教育學概論」。

社會文化的基本類型

(第二種學問)即講政治本身發達階段的「政治史」，講法律本身發達階段的「法律史」，講經濟本身發達階段的「經濟史」，與講教育本身發達階段的「教育史」。

(第三種學問)即從綜合方面來講人類文化的發展進程的「歷史哲學」，與從綜合方面說明知識文化類型及其互相關係的「文化哲學」。

因為文化社會學乃是研究社會文化的一般的科學，所以涉論範圍很廣，需要有許多預備學問。我們不要以為文化哲學和文化社會學是各文化學門入門，要知道這乃是各知識文化學與社會文化學的綜合。文化社會學敘述並說明各社會文化類型之歷史的發展，恰似不折不扣的「綜合社會文化史」，所以很不好講；但話雖如此，只要我們肯採用歷史進化的方法，便一切困難的問題都容易解決。現在第一步試先說明各社會文化類型和知識文化類型之論理上關係，第二步纔進論社會文化四類型之相互關係。

(二)

社會文化類型的分析，一面是將各種文化同的類型加以區別，一面更將各種文化進化的階段明白顯示。換言之，即一面將社會文化分為四個類型，即政治、法律、經濟、教育，一面即表示此四個類型的發展，即為歷史之四個階段。這種把握縱橫兩方面之類型學的方法，當然和一般文化學者對於文化之堆積式的分類不同。堆積式的文化分類(如 *Wisniewski* 之九種普遍的文化模型說，*Tolstoj* 之六種主要元素說，孫本文之十四種文化特質說，均不出此例)可以分得極其詳細週密，却不能表示社會文化各部分之發生的關係，當然更不足以表示社會文化類型和知識文化類型之論理的關係。「文化哲學」主張文化全體原應作二重的分類，即一是關於知識文化，即人類社會思想的淵源。一是關於社會文化即從這些社會思想的淵源表現而為客觀的各種社會制度；社會制度原來就是人類用以支配與實現社會思想及滿足人類知識生活的手段。參照 *Sumner* 的意思，則一種社會制度實包括一個概念 (*Concept*) 與一種結構 (*Structure*)；用我們的話來說，則如政治制度，就其概念來說，可依照政治概念之史的發展，而有「宗教的政治概念」「哲學的政治概念」「科學的政治概念」「藝術的政治概念」，但就其結構來說，則政治具有一種特別的權力，牠是一種有特定的土地人口與統治機關的一種社會組織生

活。又如法律制度就其概念來說，也可依照法律概念之史的發展，而有「宗教的法律概念」、「哲學的法律概念」、「科學的法律概念」與「藝術的法律概念」，但就其結構來說，則法律乃是社會控制個人或團體行為的規範力，牠是一種應用懲罰與獎勵來滿足人類正義與安全願望的社會秩序生活。推之經濟制度亦然，就其概念來說，可依照其史的發展分為「宗教的經濟概念」、「哲學的經濟概念」、「科學的經濟概念」、「藝術的經濟概念」；就其結構來說，則經濟包括工業組織，財產與實物的特質如衣、食、住、行、用具、武器、職業等，這是社會生存的制度集中於飲食及謀生的興趣而代表社會的生產力的。次之教育制度，就其概念之史的發展來說，有「宗教的教育概念」、「哲學的教育概念」、「科學的教育概念」和「藝術的教育概念」，但就其結構言，則教育實具一種特殊的人類的愛力，牠是一種社會文化制度，包括許多不相關聯的文化形式，知識的與物質的，此種制度集中於文化的興趣。由此所述可見社會文化的四類型，就其文化結構來說，政治、法律、經濟、教育均為獨立之一種特殊社會文化，與別的不同；若從其文化概念的形式上說，則此四類型的文化均按着歷史的發展，而依次不斷抽取知識文化以構成其各自的文化概念。這就可見社會文化類型對於知識文化類型實有其依存的關係，不是社會文化類型決定知識文化類型乃是知識文化類型決定社會文化類型。現在試再將這種相互關係與文化特質的地理觀配合表出之如下：

- (一) 宗教的政治概念
(印度式政治 || 解脫的政治 || 無治 || 神權政治)
- (二) 哲學的政治概念
(中國式政治 || 本質的或教養的政治 || 自治 || 人權政治)
- (三) 科學的政治概念
(西洋式政治 || 實用的政治 || 物治 || 物權政治)
- (四) 宗教的法律概念
(印度式法律 || 解脫的法律 || 法律是神力的代表)

社會文化的基本類型

- (五) 哲學的法律概念
 - (中國式法律 || 本質的或教養的法律 || 法律是抽象力的代表)
- (六) 科學的法律概念
 - (西洋式法律 || 實用的法律 || 法律是貨幣力的代表)
- (七) 宗教的經濟概念
 - (印度式經濟 || 解脫的經濟 || 絕欲論)
- (八) 哲學的經濟概念
 - (中國式經濟 || 本質的或教養的經濟 || 節欲論)
- (九) 科學的經濟概念
 - (西洋式經濟 || 實用的經濟 || 利欲論)
- (十) 宗教的教育概念
 - (印度式教育 || 解脫的教育 || 神之愛)
- (十一) 哲學的教育概念
 - (中國式教育 || 本質的或教養的教育 || 人的愛)
- (十二) 科學的教育概念
 - (西洋式教育 || 實用的教育 || 物的愛)

但在這裏還沒有注意到社會文化類型與知識文化概念之對應的關係，若從文化心理學（文化概念學）的觀點來看，則各社會文化之本質的類型實各與知識文化之某類型的概念相當，其關係如下即：

- (一) 政治的宗教概念化
- (二) 法律的哲學概念化
- (三) 經濟的科學概念化

(四) 教育的藝術概念化

這就是說社會文化之四類型，從其為社會生活上說，四者均建築於物質勢力的基礎上，但從其與知識生活之關係上說，則四者實各受知識文化之四類型所影響所支配，換句話說，就是作為人類社會思想淵源的知識文化，實影響於這些客觀的物質的社會結構，社會制度。如以經濟為例，相信唯物史觀的人，大都以為經濟為文化基礎，而宗教乃文化的上層結構，由經濟因子的變動而變動，可是文化社會學者 *Max Weber* 就拿宗教因子為一種變數來研究宗教對於經濟現象所發生的影響。他分析六種世界宗教，孔教印度教佛教耶教回教猶太教的「經濟倫理」，發現每種這些世界宗教的經濟和日常生活的倫理，都可以在其他民族中，形成相應的經濟和社會的組織。然而這種宗教決定經濟現象的學說，還不過一個知識文化類型決定社會文化類型的一個例子。而且也只限於充分說明「宗教的經濟概念」，即經濟史的第一階段，至於 *Marx* 所提倡的「近代資本主義起源於新教」的學說，則已墜於「哲學的經濟概念」，即經濟史的第二階段，這時宗教對經濟現象所發生的影響已嫌疏遠，而應該另讓「哲學」因子去說明了。同樣「科學的經濟概念」即經濟史之第三階段，科學因子實決定經濟組織的形式；乃至將來「藝術的經濟概念」，即經濟史之第四階段，藝術因子實為決定將來經濟組織的形式，似均無可諱言。但話雖如此，經濟之本質的類型即經濟之所以成為經濟者，無論何時均與科學的文化概念相當，所謂「宗教的經濟概念」「哲學的經濟概念」「藝術的經濟概念」，其本質均非經濟的，這只是概念之形式上關係而非本質的關係。從本質的關係上說，經濟本質的生命是有獨立自存的超時間的論理性質，而這作為獨立自存超時間性質的經濟文化類型，實只能與知識文化類型中之科學文化相當。換言之，社會文化的經濟類型和知識文化的科學類型，則只為一物之兩面，在知識生活上叫做科學，在社會生活上，則表現而為社會文化類型的政治生活；知識生活上的哲學文化表現而為社會文化類型的法律生活；知識生活上的藝術文化表現而為社會文化類型的教育生活；這都是論理上必然，沒有法子改變的。因此從文化概念學的觀點看，政治本質為宗教概念化，法律本質為哲學概念化，經濟本質為科學概念化，教育本質為藝術概念化，而社會文化類型和知識文化類型的密切關係，也就很容易明白了。

社會文化的基本類型

但即在這一些的貢獻上，我們似乎都應歸功到 Comte 所提倡底三階段的法則，孔德很明白地主張人類進化可從兩方面觀察，即知識進化爲第一階段神學時代，第二階段形而上學時代，第三階段實證的或科學的時代。但他不但證明了人類知識進化的「知識史觀」，更且證明了與知識進化並行之社會進化的「社會史觀」；他以爲人類社會的進化是第一階段軍事時代，第二階段法律時代，第三階段產業時代，在這裏爲明瞭起見，用「文化哲學」的術語，把他改頭換面起來，這就是：

知識生活上：宗教時代 哲學時代 科學時代

社會生活上：政治時代 法律時代 經濟時代

但我們要問一下，孔德所說的知識的進化和他所說社會的進化，究竟有怎樣的相互關係呢？孔德似乎不會有很明瞭地去解釋他，施亨利 (Henri See) 在「歷史之科學與哲學」(Science et Philosophie de L' Histoire, 1928) 中論「實證派的概念：孔德」一章，有一段最簡括的解釋 (漢譯本頁四〇)，即是：「這三者都各有一固定的社會狀況，神學期有軍事的精神及軍事的制度，實證期有工業的精神不斷地在前進，過渡期的玄學期，可說是法律家時代」。然而仍不會說明此知識的進化和社會進化如何發生了密切的關係，在這裏我們可以參照波格達斯 (Bogardus) 「社會思想史」一書中的解釋：

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

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

實證思想產生工業制度，而在到工業時代，他研究自然以及利用自然，牠開發地球上的物質原料，並產生

物質發明。』(A History of Social Thought Chap. VIII (omne an l positive social thought. P. 226—227
錢兆澍譯第十三章第三節頁一七六)

由上可見社會進化實和知識進化完全相應，而社會文化三類型之政治(軍事)，法律，經濟(產業)，實附屬於知識文化三類型宗教(神學)，哲學(形而上學)科學(實證學)之下；由宗教產生政治生活，哲學產生法律生活，科學產生經濟生活，推之藝術產生教育生活，如是知識文化之四類型派生社會文化之四類型，知識文化之四階段不離地影響社會文化之四階段。不但如此，從整個的人類文化體系上看，有目的底方面，又有手段的方面，而社會文化和知識文化實形成了目的和手段底關係。即就社會文化類型言，是以知識文化為目的；以知識文化類型言，是以社會文化類型為手段；人類社會生活即在於依據各種社會制度而無意識中却為知識生活而工作，實為達到人類文化目的而工作。所以由文化哲學看來，所有社會文化類型，都不過文化生命為實現自己目的底一種手段工具，却是各社會文化本身是不自覺這個大責任的。

(三)

現在試再將社會文化類型按其與其他社會類型或與知識文化類型之相互關係，詳細研究一番。先從文化社會靜態上列舉起來，有如下之各社會文化類型：

(A) 社會生活四類型

政治型 法律型 經濟型 教育型

(B) 社會四類型的互相配合成爲社會文化十六類型

(政治) 政治的政治型 法律的政治型

(經濟) 經濟的政治型 教育的政治型

(法律) 政治的法律型 法律的法律型

(教育) 教育的法律型 教育的法律型

(經濟) 政治的經濟型 法律的經濟型

社會文化的基本類型

經濟的經濟型 教育的經濟型
政治的教育型 法律的教育型
(教育) 經濟的教育型 教育的教育型

就中政治的政治型為政治文化之原型，法律的法律型為法律文化的原型，經濟的經濟型為經濟文化之原型，教育的教育型為教育文化的原型。

(C) 社會文化十六類型與知識文化四類型互相配合為六十四種社會類型：

(一) 政治型

- 宗教政治的政治型 (印度政治之第一期)
- 宗教法律的政治型 (印度政治之第二期)
- 宗教經濟的政治型 (印度政治之第三期)
- 宗教教育的政治型 (印度政治之第四期)
- 哲學政治的政治型 (中國政治之第一時期)
- 哲學法律的政治型 (中國政治之第二時期)
- 哲學經濟的政治型 (中國政治之第三時期)
- 哲學教育的政治型 (中國政治之第四時期)
- 科學政治的政治型 (西洋政治之第一時期)
- 科學法律的政治型 (西洋政治之第二時期)
- 科學經濟的政治型 (西洋政治之第三時期)
- 科學教育的政治型 (西洋政治之第四時期)
- 藝術政治的政治型 (印中歐政治第一時期之理想境)
- 藝術法律的政治型 (印中歐政治第二時期之理想境)

藝術經濟的政治型（印中歐政治第三時期之理想境）
藝術教育的政治型（印中歐政治第四時期之理想境）

（二）法律型

宗教政治的法律型（印度法律之第一時期）
宗教法律的法律型（印度法律之第二時期）
宗教經濟的法律型（印度法律之第三時期）
宗教教育的法律型（印度法律之第四時期）
哲學政治的法律型（中國法律之第一時期）
哲學法律的法律型（中國法律之第二時期）
哲學經濟的法律型（中國法律之第三時期）
哲學教育的法律型（中國法律之第四時期）
科學政治的法律型（西洋法律之第一時期）
科學法律的法律型（西洋法律之第二時期）
科學經濟的法律型（西洋法律之第三時期）
科學教育的法律型（西洋法律之第四時期）
藝術政治的法律型（印中歐法律第一時期之理想境）
藝術法律的法律型（印中歐法律第二時期之理想境）
藝術經濟的法律型（印中歐法律第三時期之理想境）
藝術教育的法律型（印中歐法律第四時期之理想境）

（三）經濟型

宗教政治的經濟型（印度經濟之第一時期）

社會文化的基本類型

- 宗教法律的經濟型（印度經濟之第二時期）
 - 宗教經濟的經濟型（印度經濟之第三時期）
 - 宗教教育的經濟型（印度經濟之第四時期）
 - 哲學政治的經濟型（中國經濟之第一時期）
 - 哲學法律的經濟型（中國經濟之第二時期）
 - 哲學經濟的經濟型（中國經濟之第三時期）
 - 哲學教育的經濟型（中國經濟之第四時期）
 - 科學政治的經濟型（西洋經濟之第一時期）
 - 科學法律的經濟型（西洋經濟之第二時期）
 - 科學經濟的經濟型（西洋經濟之第三時期）
 - 科學教育的經濟型（西洋經濟之第四時期）
 - 藝術政治的經濟型（印中歐經濟第一時期之理想境）
 - 藝術法律的經濟型（印中歐經濟第二時期之理想境）
 - 藝術經濟的經濟型（印中歐經濟第三時期之理想境）
 - 藝術教育的經濟型（印中歐經濟第四時期之理想境）
- （四）教育型
- 宗教政治的教育型（印度教育之第一時期）
 - 宗教法律的教育型（印度教育之第二時期）
 - 宗教經濟的教育型（印度教育之第三時期）
 - 宗教教育的教育型（印度教育之第四時期）
 - 哲學政治的教育型（中國教育之第一時期）

哲學法律的教育型（中國教育之第二時期）
 哲學經濟的教育型（中國教育之第三時期）
 哲學教育的教育型（中國教育之第四時期）
 科學政治的教育型（西洋教育之第一時期）
 科學法律的教育型（西洋教育之第二時期）
 科學經濟的教育型（西洋教育之第三時期）
 科學教育的教育型（西洋教育之第四時期）
 藝術政治的教育型（印中歐教育第一時期之理想境）
 藝術法律的教育型（印中歐教育第二時期之理想境）
 藝術經濟的教育型（印中歐教育第三時期之理想境）
 藝術教育的教育型（印中歐教育第四時期之理想境）

由上六十四種社會文化類型又可分類如下：

- （第一）依於文化區域而分的社會類型共四十八種
 （一）印度社會型共十六種
 （二）中國社會型共十六種
 （三）西洋社會型共十六種
- （第二）依於社會類型之歷史發展而分的共六十四種
 （一）過去社會型共二十四種（宗教）
 （二）現在社會型共十二種（科學）
 （三）將來社會型共二十八種（藝術）內共同十二種，特殊十六種
- （第三）依於文化特質而區分的共六十四種
 （一）宗教社會型共十六種
 （二）哲學社會型共十六種
 （三）科學社會型共十六種
 （四）藝術社會型共十六種

社會文化的根本類型

(第四) 依於社會類型之現實與理想而分的共四十八種

(一) 現實社會型共三十二種 (二) 理想社會型共十六種

就中理想社會型，如藝術政治的政治，為印中歐政治第一時期之共同理想目標；又如藝術法律的法律，為印中歐法律第二時期之共同理想，餘類推。此種社會實際並不存在，而為一切存在社會的理想目標。

總之每一種社會類型必須受時(過、現、未)空(印、中、歐)與事(宗、哲、科、藝)的限制，而決定社會類型之所屬。而這些社會類型，每一特殊的類型實即構成一種特殊的社會團體，所以六十四種社會文化類型實即包括六十四種不相同的社會文化團體。

次就文化社會可能列舉起來，有如下之各社會階段：

(A) 社會發展的四階段

(一) 政治階段 (二) 法律階段 (三) 經濟階段 (四) 教育階段

(B) 社會文化四階段之互相配合即形成十六階段

(一) 政治的政治階段 (二) 法律的政治階段 (三) 經濟的政治階段 (四) 教育的政治階段

(五) 政治的法律階段 (六) 法律的法律階段 (七) 經濟的法律階段 (八) 教育的法律階段

(九) 政治的經濟階段 (十) 法律的經濟階段 (十一) 經濟的經濟階段 (十二) 教育的經濟階段

(十三) 政治的教育階段 (十四) 法律的教育階段 (十五) 經濟的教育階段 (十六) 教育的教育階段

(C) 社會文化十六階段與知識文化十六階段功用相關，其互相關係如下表：

宗教的宗教階段 ↑ ↓ 政治的政治階段

哲學的宗教階段 ↑ ↓ 法律的政治階段

科學的宗教階段 ↑ ↓ 經濟的政治階段

藝術的宗教階段 ↑ ↓ 教育的政治階段

宗教的哲學階段 ↑ ↓ 政治的法律階段



就中可注意的，是科學的科學階段，即經濟的經濟階段，為我們現代的社會生活；而藝術的藝術階段，即教育的教育階段，為我們文化社會生活的最後目標。

(四)

由上知識文化類型和社會文化類型之交互關係，不但造成社會之種種文化形態（所謂文化之社會性），更造成歷史之種種文化時代（所謂文化之歷史性）；然而窮本究原則社會之種種形態，雖有如上所述六十四種社會類型，造成六十四種社會團體，而這些複雜的社會團體根本上實為人類精神本質中原有的傾向，而為知識系統結合的表現物。人類的知識系統可歸納為四大部門，即宗教、哲學、科學、藝術；或以知識社會學者Max Weber的用語表之，即解脫的知識，教養的知識，實用的或征服的知識，再加上我所謂欣賞的知識，這就是人類精神中元有之四種不同的認識形式，即是知識本質之四大類型。而這四大類型，在認識精神的行動裏實為全然各別的四種部類四種目標四種動機，乃至全然各別的四種人格型四種社會團體，由此各異基礎而成為宗教、

社會文化的本類型

哲學、科學與藝術。現為明瞭起見，試將 Max Scheler 「社會學與世界觀」第一冊中所述認識之三形式，補充之為認識的四形式，並各就其重要之點列表如下：

認識形式	(一) 宗教的認識形式 (解脫的知識)	(二) 哲學的認識形式 (本質的或教養的知識)	(三) 科學的認識形式 (實用的或征服的知識)	(四) 藝術的認識形式 (欣賞的知識)
動機	濟度	驚嘆	支配	愛美
目標	救人及其團體	完成最高人格	認識現象的關係	表現
方法	希望、恐怖、愛、 意識、認識等	內省、本性	觀察、實驗、歸納等	抒情的直覺
指導者	聖者	賢者	學者	藝術家
社會團體	教會宗派，信仰團體	學派	科學的共和國及其組織如 大學、專門學校、學士會等	藝術團體

因爲凡在人類知識的一切活動，也一定活動於人類的社會團體，所以我們說：社會制度發源於知識系統，而所謂人類的四大制度，即政治、法律、經濟、教育這一串的社會活動，無論何時何地一定和知識系統相結合，而形成各種社會團體。在論理上我們對於社會純粹類型，固然可以假定有所謂社會文化之十六類型（如政治的法律型、經濟的政治型等），實際則此單純的社會文化類型那裏能够解釋社會團體之實際的存在？人類社會制度無論如何分析，均可發見其必有某種知識文化的概念存在。不但如此，人類社會團體無論何時何地必定爲某種知識文化類型所決定，如在文化史上的宗教時代則所有社會制度均宗教化，即政治爲宗教的政治，法律爲宗教的法律，經濟爲宗教的經濟，教育爲宗教的教育；在文化史上的哲學時代，則所有社會制度均哲學化，即政治爲哲學的政治，法律爲哲學的法律，經濟爲哲學的經濟，教育爲哲學的教育；推之社會團體同樣地在宗教時代形成爲宗教的政治團體，宗教的法律團體，宗教的經濟團體，宗教的教育團體；在哲學時代形成爲哲學的

治團體，哲學的法律團體，哲學的經濟團體，哲學的教育團體，以此類推；由於社會類型與知識類型之複雜的交互關係，乃形成六十四種之社會基本類型，即六十四種之社會團體。此六十四種社會團體一方面為社會類型的社會團體，一方面又是知識類型的社會團體；即就每一普通的個人來看，因為滿足其個人的種種興趣，常可同時參加幾種社會團體，然當其集中興趣於某一社會類型，而不斷從事此一社會團體活動時，這就構成了 *Spiritual* 所謂個性之理想上的基本類型，即所謂人格型了。

人類文化的創造，謂為由於組成社會團體的衆人，不如謂為由於此無數的人格型與社會類型交互錯綜的結果；且此人格型依 *Spiritual* 在「人生之型式」中所分為理論型、經濟型、審美型、社會型、政治型、宗教型，而以技術、法律、教育三者為複合型式。這種堆積式的分類，除社會型乃關於社會生活全體無須另設外，依 *Spiritual* 意思，經濟型可造成企業家同商人，政治型可造成權力的人同活動者，然而此二種基型發現於文化史上究竟誰為先後，*Spiritual* 是不知道的。所以在這一點，我們不得不提出我們所主張發生的分類，即將個性之理想的基本型式，分為知識生活上的宗教型哲學型科學型藝術型，社會生活上的政治型法律型經濟型教育型；所謂社會文化的建設，即由此八種人格型為其創造者，改變者，保存者及模仿者，所謂六十四種社會團體的建立，也不消說是由於此無數社會中的人格型與人格型交互活動的結果。由於他們的接觸與互動，暗示與模仿，競爭與衝突，順應與同化；由於他們合作的精神，因而造成人類一切共同團體，這共同團體即所謂文化社會。然而文化社會是有其歷史性的，所以每一時代的文化社會，即造成每一時代的文化歷史。

例如文化史的第一時代在知識生活上為宗教時代，同時在社會生活上即為政治（軍事）時代；文化史的第二時代在知識生活上為哲學時代，同時在社會生活上即為法律時代；文化史的第三時代在知識生活上為科學時代，同時在社會生活上即為經濟時代。如果照 *Brentano* 所說，各文化時代是依社會形態的變化而變化，那麼我們簡直可以說，文化史之第一時代是以教會、宗教信仰團體為中心所成之宗教時代，同時也是以政治和軍事團體為中心所成之政治時代。文化史之第二時代是以各學派為中心所成之哲學時代，同時也是以法律家團體為中心所成之法律時代。文化史之第三時代是以科學團體如大學專門學校學士會等為中心之科學時代，同時也是以銀

行產業各經濟團體為中心所成的經濟時代。同樣文化史之第四時代不消說是由於音樂和跳舞這些美的動機而結合之藝術團體為中心的藝術時代，同時也就是教育家同人道家團體所成的教育時代了。但祇就現代來說，文化哲學會經確定現代乃是科學時代與經濟時代，換言之即以科學因子與經濟因子支配一切的時代，所以構成現社會文化之根柢者不是宗教不是哲學，也不是政治不是法律，實是那使人類現生活成為可能之科學團體與經濟組織，因而現階段的歷史解釋，當然只有由科學團體與經濟組織之社會形態能解釋。一九三四年文化社會學者 Stambart 著「德意志社會主義」，其第一卷為「經濟時代」，他說明這一個文化階段的物質是「在這個時代中，『經濟』和『經濟的』，以及與其有聯系關係所謂『物質的』重要，實已征服一切其他價值而取得霸權的地位，並且經濟的特質已經在社會和文化的一切其他疆域上蓋上了它的標記」。在這裏所謂經濟時代實和科學時代兩者功用相關，現代文化實由於科學文化而產生經濟文化，所謂經濟史觀實際仍不過為科學史觀的真正認識作一說明。假使我們把現代文化與自然科學的關係置諸度外，那裏能夠知道經濟時代是什麼呢？然而文化史上的理想目標，並不是到了科學時代便完事的，科學的文化類型恰好落在必然的世界，而我們社會文化的理想類型即藝術時代，却為自由的世界；那時候藝術和教育的特質，當在社會和文化的一切其他疆域上蓋上了它的標記，在知識生活上宗教為藝術的宗教，哲學為藝術的哲學，科學為藝術的科學，在社會生活上政治為藝術的政治，法律為藝術的法律，經濟為藝術的經濟，教育為藝術的教育，這就是我們理想的大同世界，即所謂「藝術時代」或「教育時代」。

第四章 政治的文化概念

(一)

試就政治文化的類型言，政治之所以成爲政治，是依據社會權威而存在，這就是所謂「權力」；Spencer以權力人爲政治型式，說「我們已爲那建立一切統治關係之基礎的精神現象，定一普遍的名詞，叫做權力。」（人生之型式第五章）固然這種政治權力的產生，有種種不同學說，如在政治思想之第一時期，深信上帝爲權力的淵源，如舊約中，梵文馬哈拉拉中，乃至基督教教父，依據聖保羅在羅馬人書第十三章第一、二兩節中所說：「人民應服從權力，一切權力皆出於上帝，凡掌權者皆上帝所命，反抗有權者即反抗上帝命令，反抗者必受罰。」這麼一來政治權力即是上帝的權力，上帝創設國家，治者君主不過上帝的代理人罷了。政治思想之第二時期，則以爲權力乃社會契約或政治契約的結果，如霍布士，洛克，盧梭均主張契約爲政治社會的起源，因而根據契約，人民將放棄其一部的自然權利，而成立國家，這麼一來，所謂政治權力，又便是人民同意的權力了。但到了政治思想之第三時期，權力之科學的解釋，有的由生物學的觀點，以武力說明權力的起源。如Gunn Plowitz Ratzel等均以武力爲進化的工具，國家的權力組織，即是由於強者對於弱者征服的結果。有的由經濟學的觀點，以階級鬥爭爲權力的起源。如馬克思的「共產黨宣言」，說「所謂固有意義的政治權力，即是一階級壓迫別一階級的一種組織」。恩格斯說：「然而使這種對立，這些具有對抗的經濟的利益關係的階級，不致在無益的鬥爭中，消滅自己及社會，所以表面上立於社會上的權力——用來控制那些衝突，而使那些衝突保持於秩序的範圍之權力，便成爲必要了。」（家族私有財產及國家的起源）這就是說，權力只是經濟關係的表現。還有從社會學的觀點，如奧本海末爾在國家論中，主張原始權力的產生，是由於一種族對仲種族的征服，而其目的則除了戰勝者，對於戰敗者經濟的剝削而外，沒有別的。這麼一來，便權力不但是政治的鬥爭，同時也是經濟的鬥爭了。由上權力說的種種，雖所見不同，而要之以「權力」說明政治的基型，却是很一致的。我

們由此所得的結論，即是政治乃是有組織的「權力」的表現。但是我們不以爲得到這個綜合結論便完事的，我們還要更進一步，以歷史的方法，批評這些權力說的歷史。依我意思，則第一期之權力的神意起源說，祇適合於古代中世「宗教的政治」之政治史形態，第二期之權力的契約說，也祇適合於十八世紀「哲學的政治」之政治史形態，第三期之權力的武力說及其他，也祇適合於十九世紀迄今「科學的政治」之政治史形態。然而政治之所以成爲政治，即權力之所以成爲權力，在他這些歷史的型式，和他的解釋以外，更有其本質的型式及其解釋，這就是我們主張的政治之文化概念，換言之，即權力之文化學的概念。

我們固然完全否認政治權力之神意起源說，但在事實上却承認所有從來政治權力，均具有宗教的性質，而且起源於宗教。這並不是矛盾。依我們意思，政治生命——權力——在其發展進化途中，必定和某種相當的知識文化結合；而最初的政治，則無不與宗教文化結合，假使沒有初民對於宗教地位的迷信，便原始的政治權力也無從產生。我們現代因爲政教分離，似乎很難想像政治和宗教有什麼關係。實則依文化人類學者研究的結果，知道初民社會生活，無處不帶着宗教的色彩。J. G. Fenner 在所著「金枝」、「靈之勞役」及「君位最初之歷史」的講詞中，曾述及宗教（或迷信），對於形成政治社會的影響。他舉許多例證，證明在國家形式上的宗教期中，實有君主國的存在，這就是「教士君王」，「教士君王」之先則爲「術士神人」的世界。茲試畧舉其說如下：

「教士君王掌教儀之監察，及人事之管理，在有史期中，此類君王尚有存者，不過有時僅有君主之虛名，而其重要職務則僅管理宗教儀式，此種君主或成立於君主國廢後，以處理向時集於「教士君王」一人之宗教職務。夫累則教授又引以弗所之伊益利亞王後裔爲例。彼等之職務雖大半屬於宗教，然仍享有一二君主之特權，如遊戲時之榮座，及執代替王節之尺與著紫服等。夫氏又以斯巴達君王爲「教士君王」之例。蓋斯巴達之兩君，皆目爲修士後裔，故即可目爲修士之祭司。至於夫氏所舉之現代例證，則爲南非洲之馬塔貝勒人，其君主同時亦爲最高之教士，每年君主皆有一定之司祭節目，並於日向其先祖及其自身之靈魂求福，此夫氏所謂初期社會中之君主，真有神性，非徒爲噱言而已也。」（政治學原理頁120—122）

由 Frank 之說，則原始的宗教政治實一巫醫或術士發展而成。術士為部落社會的首領，其後部落中之智民以宗教代替巫術，術士乃讓位於教主君主，這就是最初政治社會的形式。固然詳細的批評不是這裏的事，但從大體來說，Frank 以原始的共同崇拜，為初期政治的原動力，謂初期社會乃受治於宗教法的專制權力之下，這是確無可疑的。甚至古代希臘元首的性質仍然是教權、政權、軍權集於一身，他是宗教團體兼政治團體的代表，他掌管占卜，禮節，禱辭，神的保佑。Cathartes 曾告訴我們「古代王位的宗教性質，在古人著作中極為明顯，愛西勒書中達那歐斯的女兒，對阿爾蒂斯王說：你是無上的掌火，你看守着此地的火。俄里庇德書中歐賴斯特對麥內拉斯說：我是阿加美農的兒子，我統治阿爾蒂斯甚為正當。麥內拉斯回答說：你這個凶手，你能拿洗水盤行禮麼？你能扼殺牲畜麼？因此可知王的主要職責在於主祭。西西唐一位王殺人不能再主祭，因此被逐，因為不能做主祭，亦不能做國王。荷馬及亞意勒所述的王，皆不斷的理祭祀。由德謨斯丹而知阿爾哥古王自己主持邦宗教應行的一切祭祀。由克塞歐風而知斯巴達王是斯巴達宗教首領。愛特利的部落長，同時是官員、軍官、主教。羅馬王亦復如是，傳說總表現他們似教士。最初王即羅馬盧斯，他對於占術頗有研究，曾照宗教禮節建羅馬城。第二位是奴馬，狄特里夫說：他說曾識宗教的各種職務，但他預料其繼承者當遇戰爭，不能常願祭祀，於是設立專任教士，凡王不在羅馬時，代行祭祀，羅馬教士不過古代王位的分體。」（希臘羅馬古代社會研究卷三第九章頁143—144）不但如此，政治權力起源於宗教，是歷史的同時也是本質的。沒有一種政治沒有宗教的背景，宗教無疑實在政治的文化特質之中發生作用。如前所述，「政治」和「宗教」同帶着社會權威的傾向，同帶着神秘性，同以「服從」與「命令」為基本元素，同為不受任何拘束的最高權力。如都幹(Durkheim)所下宗教的定義為「與神聖事物相關的信仰與習慣之統一的體系。」這個定義，同樣地可以適用於政治的定義。可見宗教乃是「政治」在知識生活中之原始型。

但在知識生活上，政治之原始基型，為宗教型，而在社會生活上，政治之原始基型，却為軍事型。因之我們在理論上，雖完全否認政治權力之武力說，在事實上却也承認所有從來政治權力，均具有「武力」或「鬥爭」的性質。原來人類社會的歷史，就是社會互助以求生存的歷史。人類制度自始表現互助的精神，但是一方面

的互助，即是一方面的鬥爭，最切人司獸爭，不是用權，是用氣力，次之是人同天爭，是用神權。次之人同人爭，國同國爭，這個民族同那個民族爭，是用君權，這就是「權力」的起源（孫中山先生語）。所以權力確不是由於戰爭的本能，乃是初民社會由義務的互助而發達起來；初民社會因要人與天爭，人與人爭，必須把社會的本身團結於嚴格的有力的神權與君權之下，因而產生了那從現實生活解放出來，而處理那些宗教和戰爭事情的特殊階級；俾但風武人領袖，這就是政治權力的起源。所以不說權力的原始基型則已，一說權力的原始基型，即不能不先承認原始軍事的權力（武力），甚至於歷史上「階級壓迫別一階級的一種權力。普魯士歷史家」^[1]「^[2]推到極端，以為「國家者乃攻守之公共武力，其第一要務，即在戰爭。」在強權即公理的原則下，國家即武力，武力即國家，頌揚國家即是頌揚武力，頌揚武力即是頌揚國家。孫中山先生說：「國家是用武力造成的」，「武力就是霸道，用霸道造成的團體，便是國家。」可見權力組織——「國家——和武力，並不是偶然的關係，武力和政治，政府和剝削，似乎不可分離的了。但歷史又告訴我們：即在政治權力之社會原型：軍事（武力），也有「一段長的演進的歷史的，孔德的歷史哲學將人類社會發達分軍事時代、法律時代、產業時代。又專就軍事的生活又分為三期，即侵掠的軍事時代、防禦的軍事時代、和平時代，這就是第一軍事時代，為「侵掠的軍事時代」，即軍事的軍事時代，第二法律時代，為防禦的軍事時代，即法律的軍事時代，第三產業時代，為消弭戰爭之和平時代，亦即產業的軍事時代。又斯賓塞在一八七六年所著「社會學原理」，更明瞭地認社會發達，為從軍事型的社會團體，變到產業型的社會團體。在軍事型社會裏，社會相互間不斷地戰爭，個人完全沒有自由，但到產業型社會，人民習於和平，以產業為重要活動的對象，所以社會之強制漸減，同時個人之自由活動漸增，而戰爭也就成為不必要或無用了。於是戰爭一經消滅，而政治制的主要憑藉，也便逐漸消滅，而至於化為烏有了。由此孔德與斯賓塞對於社會制度之進化的研究，實際即是告訴我們：政治之社會原型；軍事型社會也不過在社會史上佔得一時的重要地位，時候過去了，軍事型的社會一定變為產業型的社會；以文化類型學的術語表之，即是從「政治的政治型」一定變為「經濟的政治型」，「政治的政治型」為侵掠的軍事時代，而「經濟的政治型」則為他們所認為「和平時代」。然而和平時代畢竟是如斯賓塞所謂無政治時代，畢

竟是在政治史上爲一張空白的紙。可見政治之所以爲政治，是有他的本質的原型存在，政治形式可以轉變，可以消滅，而政治之所以爲政治的本質，推到最低的一層，仍是以軍事的權力爲底子的。所以孔德社會三階段說中的軍事時代，在我文化哲學稱之爲政治時代。

政治與文化的關係，從其與知識文化的本質聯繫上看，宗教乃其知識生活上之原始基型，從其與知識文化的歷史聯繫上看，則此政治類型實有其獨特的文化歷史；即第一時期爲「宗教的政治」，第二時期爲「哲學的政治」，第三時期爲「科學的政治」，第四時期爲「藝術的政治」，而以「藝術的政治」爲政治文化的最高目標。又從其與社會文化的本質聯繫上看，則軍事乃其社會生活上之原始基型，從其與社會文化的歷史聯繫上看，則此政治類型也有其獨特的文明歷史，即第一時期爲「政治的政治」，第二時期爲「法律的政治」，第三時期爲「經濟的政治」，第四時期爲「教育的政治」，而以「教育的政治」爲政治文明的最高目標。所以我們研究政治的文化概念，不但要注意於政治文化按着知識文化的發達，而不停地向着一定方向前進，我們更要注意於政治文化按着社會文明的發達，而永遠不斷地進化的；合此兩種看法，纔可以明瞭政治和文化之整個聯繫，而現在爲要使在社會類型之中，特別明瞭純粹之政治形式，便不得不將政治文化概念和法律、經濟、教育各社會文化作一個初步之比較研究。

第一我們應當確認之事，就是政治文化實爲一切社會文化的基礎，無論法律、經濟、教育，均不能和政治絕對分開，即不能和政治生活的過程絕對分開，不但如一般唯物史觀論者所說：「一切經濟的鬥爭，總是政治的鬥爭」。實際所有從來法律的鬥爭，教育的鬥爭，也總是政治的鬥爭。羅素 (Russell) 在「權力」一書告訴我們「人人願爲上帝爲一切社會科學基礎」，「自然科學講能力，社會科學講權力，古今歷史即應注意權力關係的發展」這是不錯的，人們如果承認我在「文化哲學」所說文化內包之原理（頁二六）認宗教爲一切知識文化的底子，那麼同樣的道理，政治實爲一切社會文化的底子，Spencer 在「西歐的沒落」第二部中所云「世界史就是國家史」的話，也未始不是對的。例如社會文化從最高階段一直到最低階段，政治爲最低之一階段，所以從政治階段進至法律階段，法律階段實以政治階段爲底子。從法律階段進至經濟階段，經濟階段實以政治，

法律兩階段爲底子。又從經濟階段進至教育階段，教育階段實以政治、法律、經濟之三階段爲底子。因爲政治對於法律、經濟、教育之內包的關係如此，所以我們簡直可以承認政治就是社會生活的基礎，而權力就是社會科學的基礎了。最明顯的證法，有如黑格爾（Hegel）對於「國家」所下的定義，「國家是其他具體的方面——法律、藝術、禮俗生活之安慰的中心點。」「國家就是民族生活之其牠的具體的方面。如藝術、法律、風俗、宗教、科學的基礎與中心點。」人類只有在國家之中纔得到文化的生活。所以說：「人類之所以爲人類的一切的事情，他都要感謝國家，他只有在國家之中，纔得到他的本體，人類所有一切價值，一切精神的現實，他只有由國家纔能取得。……所以只有人類是生存於風俗，生存於法律與道德的國家生活之中。……」（歷史哲學）固然這種文化的國家觀，未免近於籠統，然而確認國家即權力組織，爲社會文化的基礎與中心點，却與我在文化哲學所說文化之內包原理相近。但文化有內包之一現象，同時也有上屬之一現象。卽社會文化從前一階段進至後一階段，後一階段雖以前一階段爲底子，前一階段却不能左右其後一階段，而後一階段反足以支配前一階段。例如政治之上階段：法律，法律之上階段：經濟，經濟之上階段：教育，依上屬的原理，則法律並不爲政治所支配，反而支配其下階段的政治，使爲「法律的政治」；經濟也並不爲政治，法律所支配，反而支配其下階段的政治、法律，使爲「經濟的政治」；「經濟的法律」；同理社會文化的第四階段教育，並不爲政治、法律、經濟所支配反而支配其下階段的政治、法律、經濟，使爲「教育的政治」；「教育的法律」；「教育的經濟」；這種講法恰好是和社會文化之內包相反，却正好將政治文化和其他社會文化的關係，加以說明。

次之我們進而研究政治文化和法律的關係。固然許多學者直到現在，還不知道政治的文化概念和法律有分別，還不知何以政治生活應服從法律的羈束。甚至有人誤會以爲法律學之和政治學分離獨立，大半由於法學院與政治學院之分立（Bruns「新史學與社會科學」中語）這真未免好笑極了。實際則法律和政治的關係，恰似在知識文化上，哲學和宗教的關係最容易混淆不清，而本質上極有分別。政治爲宗教文化的產物，法律則爲哲學文化的產物；宗教是全體的，權威的，政治本質也是絕對性的，普遍性的，爲「不受法律約束的加於公民及人民的最高權力」。（Bodin的國家定義）哲學是個人的，批評的，法律本質也是保障個人自由，與具有價值判斷

的作用。孔德說明人類生活發達的第二時期，是形而上學的法律的時期，在這個時期，軍事的精神仍然存在，但已逐漸為工業狀況的進步所減削；在這個時期，奴隸已為農奴或自由工人所代替，而經濟的競爭成為戰爭的主因，這是人類為自由而奮鬥的過渡的與革命的時期，社會契約說和天賦權利說，便是這時期的特性（R. G. Yalden 近代政治思想史頁二八一）。這說明人類史上為哲學和法律時期的，同時也可說明文化類型上哲學和法律的真正型式及其相互關係。知道政治之本質上的宗教的，也就很容易明瞭法律之本質上為哲學的了。固然在政治文化史中第二時期，有「法律的政治時期」，在法律文化史中第一時期，有「政治的法律時期」，然而這兩類型的歷史的聯繫，畢竟不能說明法律與政治之本質相同。如以國家為例，政治的國家觀和法律的國家觀，即顯出很大區別。政治國家觀是把國家看做一個有機體，視國家本身就是一個目的，法律的國家觀則認國家存在的目的，是在為其所屬的各個份子；政治的國家觀注重其本身的統一，把國家看作自然的結構，法律的國家觀注重個人分子的利益，把國家看做人為的結構；所以嚴格來說，有機體說是「政治型」的文化概念，契約說則為「法律型」的文化概念。「權威」「服從」為「政治型」的文化概念，「自由」「民主」「自己意志」則為「法律型」的文化概念。再明白說吧！政治以國家為權力的淵源，法律則以人民為權力的淵源，政治以權力為結論，所以 Spanghel 說戰爭是「根本政治」，法律則以「權力」賴乎同意為其結論，所以我說「公理」是根本法律。總之政治為封建社會的戰術，法律則為資本主義社會的戰術。政治的行動，實際上無非那些握權者的行動，是有無限絕對的權力可以超出法律，如厄提奧克利所說：「假使必須違背法律以便治入，則破壞法律正是一件光榮的好事。」不但如此，政治且可超出法律之知識原型；哲學，Spanghel 曾舉一例，以證政治和普遍的與預先規定的一切規範不同，如在一位哲學家如康德，一個政治家如俾士麥對於生活之全部態度中，便有一根本的不同。「余從未能自康德得何好處，凡彼關於道德，特別簡噤命令之說，善則美矣，但余實生活於無命令之感覺中，余從未依箴規而生，當余不得不有所作為時，余從未問口汝將依何箴規而行乎？但余實已把握且已實行任何余所認為似極適宜之事，余常因無箴規而遭非難，但倘余終不得不準一切箴規而行，余必常覺余若口啣長筆經過一狹林之中。」這是何等巧妙的例證，看出一個偉大政治家的態度，怎樣和哲學的乃至法律的一

政治的文化概念

切規範不能相容，而政治之所以為政治，也就很容易明白了。

次之就政治文化和經濟的關係言。我們知道馬克思在「政治經濟學批判序文」中曾將物質生理關係（生產手段生產方式），即狹義的物質生活（包括階級關係）和社會生活過程，包括政治及法律的生活嚴格分開，前者構成經濟的「基礎」，後者為「上部的建築物」之一部，換言之，即前者為經濟生活，後者為發生於一定經濟基礎上的社會的政治的組織，這是何等明白地分別「政治」和「經濟」的論調。我們若把唯物史觀的問題置於度外，則我們不得不認定馬克思所認和「政治」分開之極端概念孤立的「經濟」的型式，在本質上是正確的。固然經濟常為一種政治的手段，「權力是隨着富的」，但經濟終與政治的文化概念不同，而且實為非常重要的相反現象，這便是Oppenheim在「國家論」（第二編第一章）中所曾指出的兩個根本上相反的手段，這便是工作與掠奪，一己的勞動與別人勞動的強制收取，前者為經濟的，而後者則為政治的。所以他如下提議「把個人自己的勞動，及個人自己勞動與別人勞動之等價的交換，叫做必要的經濟手段，把別人勞動的無代價收奪，叫做政治手段」。Fichte在「人生之型式」（第二編第五章）中也曾指出「吾人必不可將政治型式與經濟型式相混，因政治型式獲得財富之態度，常非純粹的經濟態度而為政治的態度。用外交與條約之手段，用征服或勢力，任何手段能獲得財富而毋須遵守經濟學之永久法則，換言之，即無須遵守儲蓄與勞動之永久法則。」固然在政治文化史之第三時期有「經濟的政治時期」，在經濟文化史之第一時期有「政治的經濟時期」，然而這兩類型的歷史聯繫，畢竟不能掩蔽經濟與政治之本質的不同。政治本質上為軍事的，即使達到一純粹經濟的政治時期，國家表現於多數人民中成為經濟生活之超個人組織，為一種較高之生產社會，然而此種經濟的政治生活，從其文化的功用來看，仍然只是通過經濟文化範疇之軍事的政治制度而已。我們一認政治的發達趨勢，是經濟手段向於政治手段的決定的對立的戰爭。所謂經濟的政治時期，乃是孔德所謂軍事的和平時代，乃是Oppenheim所認識的今後國家與社會將結合而成不可分離的「自由市民團體」。Oppenheim要分別「國家」與「社會」兩概念，以為「國家」是充分發達的政治手段，「社會」是充分發達的經濟手段，而在「自由市民團體」中，將無「國家」而有「社會」。他所理想人類受苦與得救的大路，是從戰鬥到和平，從人

羣的分裂到人類的和平相結，從獸性到人道，從強盜國家的剝削到自由市民團體，這種完全以經濟代政治的時代，事實上即是「經濟的政治時期」。蘇聯就是最好的例。恩格斯在「家族私有財產及國家的起源」中說，「國家不是永久性的東西，曾有沒有國家而不知國權是什麼的社會」。……「我們現正以急遽步驟，走近一個經濟發展階段……」於此，不但階級存在非一必然性，且為生產之積極障礙。」「階級嘗由不可避免的發生，同時將不可避免的消滅，國家也要和階級一樣，不可避免的衰落。」在這裏國家的消滅實以階級的消滅為前提，而階級的消滅須以經濟社會的消滅為前提，這一點 Engels 似乎均未注意到。實際來說，則政治和經濟都是文化的類型之一，無論那一個都不能替代那一個。所以國家可以消滅，而成為純粹社會，而政治的文化功用，並未消滅，因為經濟的階級（經濟上的不平等）即使消滅，而教育的階級（知識上的不平等）仍然存在。同理若要根本取消國家，則國家仍不被取消，而必變為更高的形式而表現，即以純粹「文化的」國家代替「經濟的」國家，這正是第四期孕育新文化社會的一種政治力量，即「教育的政治」的說法。到了那時纔算人類階級真正消滅，那表明社會自身不能解決之錯綜的矛盾的權力組織，也自然歸於消滅，這時經濟的政治時期也一變而入於教育的政治時期，即政治文化之理想境了。

次之就政治文化和教育的關係言。這兩種文化類型的不同，較之政治與經濟的不同，更為重要。雖然教育史之第一時期是政治的教育時期，乃至政治史之第四時期，實以教育的政治為最大的理想，然而這種過去的和將來的歷史聯繫，並不能改變兩種文化類型的根本矛盾的現象。政府本質藉着「權力」，教育本質則藉着「愛」的力量，換言之，即為「非政治的」；所以將「政治」和「教育」對比，則一個是政治的，一個非政治的；一個是權力的，一個非權力的，這其間矛盾的距離，將無法計算。固然在教育史上「政治的教育時期」表現為「權力的愛」，在政治史上「教育的政治時期」，也將發生「愛的權力」，然而「愛」和「權力」實為社會生活之兩極端的現象，殆無可諱言。Spencer 謂此兩種權力「即愛之權力與權力之愛，此為族長政治的社會形式之大樞柱」（人生之型式第一卷第四章）。因而宣言「社會型式實質上僅同情於族長政治制度」（同上第二章第五章），當然只好算得 Spencer 個人的謬見，實際則族長政治的社會形式，由血緣關係上說，應該是愛的權

力了，然而據梅因所說（見所著古代法及古代制度史二書）從歷史表面上所得，最老的男親——最老的直系親屬——在家中居最尊的地位，操生殺之權，其無條件地管轄其子孫和他們的住所，正如管轄其奴隸一般。這在權力上，可以說是「權力的愛」，却算不得愛的權力。愛的權力乃是愛之征服世界的權力，其本身乃高於一切其他之力，我們對於一種發生於愛力之完全自由之「社會」之信仰，實際即是對於理想的教育時代的信仰。一個純粹教育的社會，即是愛的社會，這不但和過去的政治無關，甚至於和過去的法律經濟無關；愛之無權力主義乃是教育之真正類型，教師之真正理想，牠不是一政治的組織原理，也不是一經濟的生存條件，乃是從人類精神深處之「美」的體驗而來。恰如權力之征服為劫掠、戰爭，相反地愛力行為和平、人道、博愛。兩種行為在人類歷史上自始互相衝突，在衝突中依照於「權力遞減」和「愛力遞增」的法則，教育生活的範圍，乃逐漸擴大，於是政治家乃讓位於教育家，這時只有「教育的政治」，而人類理想的政治完全實現了。

由上所述政治和社會文化各類型的關係，便知政治和法律、經濟、教育實不相同。政治以權力的本質，此種權力在其歷史發展之中，最初表現赤裸裸的軍事權力，這是「政治的政治」；次之藏於法律的面具之下，表現為法律的權力，這是「法律的政治」；再次隱於經濟的烟幕之內，再表現為經濟的權力，這是「經濟的政治」。然而「經濟的政治」實為政治的最後的堡壘，而經濟的發達又必然地達到其理論為目的；排除政治手段及其一切工作，於是由此更進一步，權力組織乃脫離發達政治手段和經濟手段，而成為一個完全自由的文化組織；換句話說，其外殼在本質上仍保留政治組織的形式，即「教育的政治」形式，而實際上「教育的政治」即是非政治的愛的世界。這就是一切政治類型的自己歷史，同時也是權力從形成而到消滅之辯證法的歷史。

(二)

我們若更就政治和知識文化類型的關係來看，並特別注重政治文化地理的分佈。我們很容易發現一個新事實，就是政治文化類型，依照於權力組織的不同，實可區分為三種政治基型，而這三種政治基型，實即分布於三個特殊的文化區域，形成三種特殊的政治形態，這就是：

(一) 宗教的政治型——印度——神權政體

(二) 哲學的政治型——中國——人權政體
(三) 科學的政治型——西洋——物權政體

在這裏政體的分類是建築在文化基礎之上的，和柏拉圖、亞里士多德乃至麥克維利、布丹、洛克、孟德斯鳩 (Montesquieu) 盧梭等的分類，均完全不同。因為這些過去政治哲學者的政體分類，均純以國家主權的人數為根據，而不知憑文化的本質為根據，故其分類實無一定標準。伯倫智理雖於亞里士多德所舉三種政體以外，加上「神治政體」，其實「神治政體」即這裏所指「宗教的政治型」，是應和哲學的，科學的政治型對立，而不應拿來和亞里士多德的分類相提並論的。還有孟德斯鳩將君主政體和專制政體分為二類，以不依法律而一人獨裁者為專制政體，依法律而統治者為君主政體，前者重權威，後者重榮寵，這顯然採納希臘先哲的分類為基礎，而有立異，實不足取。若依我們意思，則歷史上的政體區分，根本有三：神權政體，人權政體，物權政體，也可以說就是專制，共和與民主政體。孟德斯鳩的分類在「共和政體」中包括民主政體，然而共和政體，依孟氏所說實以「禮讓」為特質，此甚似柏拉圖所稱「理念政體」或可稱之為「尚賢民主政體」，即為民主政體而以賢能掌握政權之「中國式」的政治型式，我稱之為人權政體，或人權的民主政體，即是共和政體。和「西洋式」的「物權」民主政體，雖同為人民享有政權的政體，而文化類型不同，應別為一類。再加上「印度式」的專制政體，即成為政治組織之三分類，試以次說明之如下：

第一、宗教的政治型——神權政體，以印度為代表。案神權政體即是專制政體即是君主政體，專制君主以一人為立法行政及司法之最高主權者，這種政體本質上和神權相當。君主地位即等於上帝，或上帝的代理人，此種政體可聯想及人類最初的政治生活，幾無一不與宗教有關，幾無一而不為君主專制，尤其是東方各國，如猶太，如印度，如波斯，如阿剌伯，所有古代宗教發達的國家，同時即為專制君主的政體。如以印度的政治為例，印度政治向在婆羅門階級的神權統治之下，極端專制，個人出生之時，即隸屬於一種階級，因此而人民自由的希望便完全打消了。Hegel 在「歷史哲學」中講到印度政治，以為「在印度可得而稱為政治生活之遺跡者，是一種專制政治，那種最專橫的邪惡的墜落的專制政治是橫行着，印度以虐政為經常之事，因為這地方沒

有可與專制政治比較的個人獨立之意識以引起心靈之反抗，不用說反抗，便是公憤與不平之鳴，也根本沒有。』（漢譯本頁224-225）至今印度在英屬印度以外，尚有五百六十二個王公國，都是專制政體，印度人對於這些國王亦尚存宗教上的敬畏，至於回教各國王，如伊朗之禮查，伯勒維王，「沙地阿刺伯」之伊本，沙地王，均可算現代的凱撒，帶着很濃厚的專制色彩，可見這種宗教的政治型，實在根深蒂固。孟德斯鳩論及專制法典以爲「神聖經典，垂自太初，而永爲政法所折中者，此如回教大食則必主哥瀾，火教波斯則衷諸咀羅斯特，婆羅門法典大抵原於四章陀」（法意第十二卷第二十九章），這又可見在這種宗教型下的社會，宗教就是一切，而君主之神聖不可侵犯性，卽爲此種政治的典型。

第二、哲學的政治型——人權政體，以中國的代表。孫中山先生民族主義第六講有一段話說：「中國古時有很好的政治哲學，我們以爲歐美的國家，近來很進步，但是說到他們的新文化，還不如我們政治哲學的完全。中國有一段最有系統的政治哲學，在外國的大政治家還沒有見到，還沒有說到那樣清楚的，就是大學中所說的格物致知誠意正心修身齊家治國平天下那一段的話，把一個人從內部發揚到外，由一個人的內部做起，推到平天下止，像這樣精微開展的理論，無論外國甚麼政治哲學家都沒有見到都沒有說出，就是我們政治哲學的智識中獨有的寶貝，是應該要保存的。」這裏雖沒有涉及政體的問題，但已可見中國的傳統政治哲學，實和外國任何大政治家所說不同。中國的政治乃是大學中所說的格物致知誠意正心修身齊家治國平天下那一套「哲學的政治」，以術語表之卽「哲學的政治型」。論語爲政篇「或問孔子曰子奚不爲政，子曰書云孝乎，惟孝友於兄弟，施於有政，是以爲政，奚其爲爲政。」又顏淵篇「季康子問政於孔子，孔子對曰政者正也，子帥以正，孰敢不正。」又禮記仲尼燕居篇「子張問政，子曰君子明乎禮樂舉而錯之而已」，中庸「君子篤恭而天下平」，這種把政治原理基礎於「哲學」文化類型，實和西洋政治之基礎於科學者絕不相同。雖然政治本質爲權力，兩方均無例外，但在西方則基於科學而提倡「霸權」，中國則基於哲學而傾向「王權」，西方政治發展至極端，好的如蘇聯之無產階級專政，壞的如意之法西斯，德之納粹，都是代表霸權的。中國則反之傾向王權，中西政治哲學的不同，實如下式：

歐洲性的政治——霸權——功利強權的文化
（孫中山先生說）
亞洲性的政治——王權——仁義道德的文化

前者為科學的政治型，後者為哲學的政治型。即以政體言，許多人誤會中國為專制君主政體，其實依民權主義第一講，「中國人對於民權的見解，二千多年以前已經早想到了。」「孔子說大道之行也天下為公，便是主張民權的大同世界，又言必稱堯舜，就是因為堯舜不是家天下，堯舜的政治名義上雖然都是用君權，實際上是行民權，所以孔子總是崇拜他們，孟子說民為貴，社稷次之，君為輕。又說：天視自我民視，天聽自我民聽。又說：聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。他在那個時代，已經知道君主不必一定是聖的。」即就實際來看，中國歷朝人民所受專制的痛苦，也沒有印度人民長久期間所受那種極殘酷專制的痛苦。二是在「歷史哲學」中會將中國的政治和印度對比，以為在印度，專制政治為經常的事，在中國則視為有背於常理，為各個人之道德意識所譴責的虐政，激起人民之公憤，對於他們虐政是一種意外偶然之事，是不尋常的，是沒有這個必要的，牠不當存在的。在這裏印度和中國的區別也最為清楚最見得顯著，即在印度人民沒有自由意識，在那專制政治的橫行之下，簡直沒有歷史。反之中國具有一種最詳細的國史，凡有所舉措，都預備給歷史上登錄一個仔細明白，這真是哲學的政治和宗教的政治絕不相同的地方。「中國自秦朝專制，直接對於人民誹謗者族，偶語者棄市，遂至促亡，以後歷朝政治，大都對於人民取寬大態度，人民納了糧之外，幾乎與官吏沒有關係。」（民權主義第二講）近人錢穆氏曾慨乎其言，謂「歷來治史者妄疑中國歷來政制，惟有專制黑暗，不悟政制後面，別自有一種理性精神為之指導。」「當於此等政制後面推尋其意義，此即禮運所謂天下為公選賢與能者之旨，而秦漢以下政制，即向此演進。」（國史大綱引論中語）這裏所云在中國政制後面的理性精神，即是一種哲學的政治精神，中國歷史上所由表達民權的方式和機構，雖云和近代歐人所演出物權的民主政體不同，而實為「哲學的」民主政體，就是共和政體。共和政體選賢舉能，以禮讓為國，從個人的正心誠意以至於大同世界，實為具有最高道德原素的「哲學的」最優良的民主政體，同時也是中國傳統的政治精神。國父孫先生更為發揚光大，三民主義的政治哲學，其中民權主義，分開「權」與「能」，即為此哲學的政治型的最高的表示。

政治的文化概念

第三、科學的政治型——物權政體，以西洋爲代表。按物權政體卽是以物權爲主的民主政體，又分直接民主與間接民主，後者爲代議民主政體，又依國會制及非國會制之不同，分爲內閣制與總統制，此種物權民主政治型式，其缺點在於重量而不重質，重權而不重民，重法而不重人，故與人權的民主共和政體實不相同。因爲所重在「量」在「權」在「法」在「法」，其結果傾向於征服的意識，傾向於武力壓迫人的文化，傾向於狹義的國家主義，帝國主義，法西斯主義，依政體循環的道理，竟走向反民主政治的路上去了。現在西洋政治，嚴格言，對於成文憲法和代議制度的信任，已在動搖之中，只有蘇聯是例外。然而卽在這混沌民主政治思想當中，我們仍可依照政治類型學的原理，分別如下：

科學政治的政治型——德、意——獨裁政治

科學法律的政治型——英、美、法——立憲政治

科學經濟的政治型——蘇聯——一黨專政

就中「科學政治的政治型」，以軍國爲本位，最爲原始，近似民族主義。「科學法律的政治型」以英、美爲例，以資產階級民主爲本位，近於民權主義。「科學經濟的政治型」以產業民主政體爲本位，近於民生主義，然要之皆爲一民主義，或二民主義，缺乏哲學的大綜合，所以沒有一個足以圓滿解決現代政治文化之複雜而多方面的問題。

由上述政治文化之三類型，拿來和文化社會學者 Max Weber 在「經濟社會的秩序及其權力」(社會經濟學概論第三部)中所述統治的三類型相比一下也不無相同之處。案 Weber 說法，將適法的統治分爲三種：(一)合理的特性。以對於法規的合法性與統治者的合法性的信仰爲基礎之統治(合法的統治)。(二)傳統的性。以對於神聖傳統及依於傳統權威之統治者人格之一般信仰爲基礎的統治(傳統的統治)。(三)信仰的特性。對於某一神聖人格之偉大，儀表，或由彼啓示而制定之秩序的信仰爲基礎之統治(信仰的統治)。在此信仰的統治卽是宗教的政治型，合法的統治卽是科學的政治型，祇有傳統的統治，注重於傳統的精神與統治者的人格，也可以說很接近於哲學的政治型。最明顯的例證，如十八世紀哲學的政治時代，將過去理想化，以自然狀

態爲黃金時代，這即是浸潤於傳統政治思潮的結果，這也可見哲學的政治和傳統的精神是有如何密切的關係了。

(三)

現在試以西洋政治爲例，說明政治歷史，即權力的歷史觀。羅素在其「權力」一書，曾將權力分爲種種，僧侶的權力、國王的權力、赤裸的權力、革命的權力、經濟的權力、支配輿論的權力等；以這些權力作爲如構成政治的因素，是很對的。由我們看來，社會所由存在，便是靠組織，組織的成功，即由於權力；含權力就無所謂組織，含組織也無所謂力，所以權力即是一切組織的總因。只要有組織便不能沒有連結組織的權力，以支配各分子的行爲，假使能把一切組織都推翻，那就可以根本廢去權力，否則即是無政府主義者所主張的自由協合的社會，都不能沒有用權力來控制個人的事實；不過這種權力，從本質上看去，已經不是宗教的政治權力，而爲藝術的教育的權力罷了。換言之，即以精神的權力來代替物質的權力罷了。現在試就這個觀點來看一下政治，將政治權力元素，舉要如下：

武力——軍事（赤裸的權力）

統治力——政府（僧侶的權力、國王的權力）

羣力——政黨（革命的權力、支配輿論的權力）

在西洋政治史上，政治這個東西，在各時代都不過是代表一階級的一種有組織的統治權，不過這統治權的變遷是從一入手裏（第一期）移到少數人手裏（第二期）由少數人手裏又逐漸移多數人手裏（第三期）到了全人手裏便所謂權力的絕對性完全消滅，以至於無，這就是我們理想的目標。不但如此，一切統治權都是專政手段，當一階級是代表那時代統治階級的時候，那專政的責任就在消滅舊制度的遺形物，和防禦反動階級破壞新制度，這種專政是有革命的重大意義；但當這統治階級自身變成反革命的時候，那專政便變成濫用權力的代名詞了，那更革命的階級便要運用他的革命的新專政來代替他了。然而這新專政反對舊專政，也不是沒有社會的基礎，他必須是代表一新階級的意識，這在過去的歷史上確是如此發展的。如下表：

政治的文化概念

第一時期	第二時期	第三時期	第四時期
宗教革命	政治革命	社會革命	將來社會
僧侶專政↑↓君 主貴族軍閥專政	君主貴族軍閥專政 政↑↓資產階級專政	資產階級專政↑ ↓無產階級專政	無階級的社會（ 權力與專政問題 之消滅）

如在宗教革命時代，這時君主貴族軍閥都算是最有覺悟而最積極的革命階級，他們大着胆子宣言，教皇沒有干涉政治的權力，國王除掉上帝沒有再比他高些。他們的權力是直接從上帝來的，是來替上帝做事的，所以國王應該有強制的權力，教會只能受國家的管束；這種打倒教皇專政的革命，在我們現在看起來，似乎不成問題，而在十一世紀後半期—十二世紀後半期，日耳曼亨利第四（Henry IV）同法蘭西聖立布四世（Philip IV）時代，却是一階級裏最激烈最革命的思潮。他們不怕教王「革除」的大罰，他們主張用國王的新專政來代替教王的舊專政。因為國王的專政，是教王專政還能够謀公共利益的，所以這種專政是革命的專政，在專政歷史裏，可算是第一次執行革命專政的大責任的了。不過這種專政，是把國家所有的統治權都集中在一個人支配，結果那首出虛物的君主，自然而然傾向專制主義走，於是前邊所說的專政腐敗下來，君主革命專政遂變了昏天黑地的「朕即國家」的暴君專政。有了暴君專政，便自然有反抗方面的資產階級革命發生；於是革命階級的政治意識，又換了一新局面，就是所謂資產階級專政的時期來了。資產階級專政的時機，是表示資本主義發展的需要，是為着資產階級的利益，努力掃除一切封建君主貴族軍閥的反動的。這種革命專政的實現，就是確立資產階級不受限制的統治權，不過表面上却明明標着超出階級自由的旗幟罷了。他們為的要擁護議會和憲法，為的資產階級的私有財產神聖，貿易競爭自由，所以不惜倚靠艦艇軍人所施行之刺刀的暴力，警察的暴力，和金錢的暴力，用少數人的專政來代替一個人的專政，這在專政學說史上不能不算是一大進步。但歷史告訴我們，資產階級專政從工業資產階級的專政以至於財政資產階級的專政，再至於軍火資產階級的專政，到了現在已

經不到末運了。於是代替他的，便是俄國革命所主張的無產階級專政。列寧在「專政問題的歷史觀」裏說：「專政有二種不同，一是少數人對多數人的專政，少數警察對民衆的專政，一是多數民衆對少數暴徒劫盜僭竊者的專政。」那末第三期的革命專政究竟倚靠了什麼呢？倚靠民衆。「舊的是少數人政權機關統治民衆，統治工業羣衆；新的是民衆政權工農政權機關統治少數人，統治少數警察暴徒，統治少數特權貴族和官僚。統治民衆的專政，和民衆革命的專政二者中間之區別便是如此。」所以無產階級專政祇是大多數人的專政。這些大多數的革命民衆，當革命發生時候「直接迅速破壞了壓迫民衆的機關，奪取了政權，索回了一切侵畧者從民衆取去的財產時候。」便是開始實現無產階級國家的形式的時候。所以蘇俄的無產階級專政，在革命專政的學說史上，不能不算是最後出最有歷史進化的意義的了。但是我們却要注意，蘇俄的無產階級專政，只是歐洲性的政治模型，由亞洲性的政治立場看來，便有許多缺點，然而蘇俄對外的政治形態，乃在反對德、意之納粹法西斯的政治，所以以暴力代替暴力，以霸道取消霸道的革命形式，乃是絕對必須的，而在同時期的「亞洲性」的國民革命，則却可以避免。因為國民革命也是傾向於民衆革命的專政的，也是依靠廣大民衆創造新的政權的，可是這種專政之實現，並不由於這個那個無產階級參加政權，而祇由於整個的民族的無產階級或半無產階級參加政權。因為是整個民族的，所以是最有力量的最有計劃的民族的革命運動。因為這革命運動是以國際帝國主義為對象的民族運動，是資本主義國家主義末期的民族運動，所以他的性質，無條件斷定是民族的無產階級或半無產階級得政權。這麼一來，可是第三期的革命，一個是帝國主義國內的無產階級專政，一個是被壓迫民族的無產階級或半無產階級專政。一個是階級性質的無產階級專政，一個是民族性質的無產或半無產階級專政，兩者途徑雖然大大不同，而要完成其第三期革命歷史的工作則一。可見國民革命實本世界革命的一大部分，他是依照世界兩種革命途徑共同存在的原則而存在的。他一方面是處在不可調和的敵對狀態中，和帝國主義及與帝國主義相勾結妥協的軍閥官僚買辦土豪劣紳宣戰，一方面可與全世界無產階級合作，以形成一個整個的世界革命運動。但我們要問：誰是世界被壓迫民族的國民革命之領導者呢？當然該由中國的革命民衆起來，祇用仁義道德做基礎，來領導「被壓迫民族國際」去完成特殊形式的國民革命，以達到世界大同。到了世界成一個大同

之治，那時階級及階級的一切痕迹，完全消滅，不但我們四萬萬人的大志願可以達到，並且這時「西方之功利強權的文化，便服從東方之仁義道德的文化，這便是翹追要服從王道，這便是世界的文化日趨於光明。」（中山叢書三頁三八二）的新歷史的開端了。

由上政治權力的歷史觀，使我們明瞭權力之辯證法的過程與世界革命之兩大路線。於是我們乃更進一步，應用歷史進化的方法，畧把政治的權力要素拿來分析比較一番，如下圖：

時期	第一時期	第二時期	第三時期	第四時期
歷史觀的	1. 武力（軍事）	2. 統治力（權政）	3. 望力（政黨）	時代的區分
革命	宗教革命	政治革命	社會革命	國民革命
為封建勢力而戰	為擴張殖民地而戰	為勞動者的利益而戰	國民的軍隊：為打倒帝國主義打倒中間而戰	完全廢兵
君主貴族軍閥寡頭政治	資產階級民主政治	無產階級民主政治	全民政治	全人政治
保皇黨	自由黨	共產黨	國民黨	廢黨全世界大同主義者
十一世紀後半期至十二世紀	在十六七十八世紀	一九一七年俄國革命起	在中國是現代	最多百年必然實現

（一）現在先分析政治權力中軍事的性質。克勞塞維茲所著「大戰原理」中（第一章第八節結論）曾為戰爭下一定義，「戰爭不是獨立的行為，而是政治的繼續。」我却以為「戰爭就是政治的開端」，換言之即是一切權力均從戰爭開始，而武力就是政治的最初形態，這話和克勞塞維茲說法相反，而同樣認識軍事（武力）和

政治的關係。初民社會人與獸爭這就是武力的起源，到了人同天爭，人同人爭，而後纔發生權力的問題。可見武力簡直就是政治的淵源了。至於軍事的歷史，在上面表中很明顯地可以看出。試以歐洲中世的歷史為例，最初軍隊便是貴族的軍隊，當第十一世紀至第十三世紀，歐洲的中部變成了一個軍營，每一個封建制的單位，都成了一戰爭的單位，那些公爵、伯爵、男爵都立誓效忠於他們的國王，都願意忠心做他國王的僕人，為王家的利益而戰。並且在他們密切的組織內，還產生了一種武士制；這種制度使當時的野蠻風俗變而為尚俠好義的。房龍在「人類的故事」中，描寫這種軍隊說：「他們都注重在服務和他的本分這點上。他們不以為僕人為羞，只要你能够做一個好的僕人，做事不要怠惰；至於論到忠心，這是做軍人最重要一個德性，有一個時候，雖然有許多困難的事情，但是因為生命的關係，不得不忠心去做。」（上冊頁一百七十四）其實貴族的軍隊就是奴隸的軍隊，所可異者就是奴隸的軍隊，也能够「鼓勵一切勇敢的心，表示他們高貴的模範」罷了。若從壞的方面去觀察，則這種軍隊不過是一種牢獄的世界——焚殺、殘暴、壓制，和腳鍊手拷，不消說是專拿來滿足皇帝貴族諸侯的淫慾和野心的。他們不過為君主貴族諸侯欲戰而戰，他們戰爭的意義，和那街上的兩狗相打的真意義完全相同，那麼這種可笑的奴隸軍隊，在歷史稍為進步的時候，還要他做什麼呢？所以歐洲在城市手工業制度發生的時候，這種封建舊支配階級的武裝，立刻便滅亡了。房龍又告訴我們，這時「城市的居民都成了富翁，雇了許多的學校教員，不久他們便與武士並立了，火藥的發明，奪去了笨重的武士制的軍器以前的利益，傭兵制的成立，便使柔和的象棋式的戰爭失去功用，武士成為多餘的東西了。」（頁一七六）自城市手工業社會發展到手工工場社會，中間為着商業資本的需要，發生過許多征掠殖民地的戰爭，差不多都是由資本階級的傭備軍隊打出來的。我們要知道這種傭備的軍隊和奴隸的軍隊有怎樣不同，最好是看法國的「人權宣言」在那第十二條說過：「人類同公民權利的担保，不能不需公共的軍隊，所以這種軍隊應該為公眾的利益，不應該為管理軍隊的個人利益而設立。」從前奴隸的軍隊是忠心做他國王的僕人，是專門為擁護君主貴族軍閥的個人利益，所以君主貴族軍閥只要兵強力足，便可以橫行一時，現在呢？傭備的軍隊已成為資產階級政治之一機械，所有維持軍隊的經費，完全由資本階級的「荷包」供給（看第十三條便知）那不算資產階級自衛的一種工具是什麼？

麼呢？所以第二期的軍隊在普通形勢之下，自然是資產階級性的。他們不但服從資本家，去擴充資本主義的掠奪範圍，強闢商場，壟斷原料，並且同樣拿來鎮壓工人階級，做直接的殘暴的工具。他們宣言：他們是為國家主義而戰，是為人類同公民權利而戰，是為德謨克拉克西而戰；但是事實上，只不過為那少數資產階級的一種強盜的劫奪而戰罷了。於是有一雄壯的國際的無產階級的聲音突然出來，反對這帝國主義的戰爭，反對軍國主義，反對殖民地的擴充，這就是第二國際黨防止戰爭的運動。國際黨說明戰爭是資本性質上的一種要素，所以對於一九一四——一九一八年的帝國主義大戰，極力設法消弭，並且要求武裝全國國民代替常備軍。這種新軍論，以後影響到始終反對戰爭的蘇俄，便變成功與原備軍隊的編練抗衡的志願的赤軍。赤軍就是工人的軍隊，是帶有階級結合的軍隊，社會主義色彩的軍隊，自然比那資產階級的傭兵制好得多了。所以他的軍事訓練，處處和資產階級不同：資產階級軍隊不知道為什麼而戰爭，紅軍則在軍事知識以外，還很注意於政治學識之發展，在軍隊中建設政治部，建設共產黨的機關，使他能夠為本身的利益奮鬥，能夠變成反對壓迫和虐待的戰鬥員。

據 John Gunther 的報告「紅軍是世界上最有力量的陸軍之一，牠的人力很強，充滿着興致和精神，配備既好，領導又好，牠的機械化程度，比歐洲各國的陸軍都高。在一九二九年每名兵士平均得機械化馬力為二·六匹，一九三〇年為三·七匹，至一九三三年已為七·七匹。這數目勝過英、法兩國的數目，有人相信甚至可勝過德國。而且據紅軍總司令伏洛希洛夫說紅軍中的人數有百分之七十是技術家。」（歐洲內幕下冊頁六四五）這實在是全世界無可比擬的了。但和國民革命軍比較，則兩者各有優越之點，如赤軍的教育，是軍人的物質教育，是教他為物質的利益而戰，國民革命軍的教育是軍人的精神教育，是教他為極端的情感而戰。前者代表階級的軍隊，後者代表民族的軍隊，而殊途同歸，均傾向於大同的世界。「大同世界即所謂天下為公，孔子之理想世界真能實現，然後不見可欲則民不爭，甲兵亦可以不用矣。」（中山叢書三，頁四九——九七）依孫中山先生的意思「中國人纔是世界上最愛和平的人，我從前總勸世界人要跟上我們中國人，現在俄國斯拉夫族也是主張和平的，這就是斯拉夫人已經跟上了我們中國人。」（民族主義頁七一）這麼一來，可見蘇俄的赤軍，確已脫離了講打的野蠻習氣，不講功利強權，他們的軍隊現在正為着毀滅世界軍備之殘酷而戰，為大同世界而

戰，而我們的國民革命軍更是基於全人類極強的仁愛衝動，無論怎樣逢着了迫害，總不肯取消我們中國人愛和平的信念的。依照中山主義的高尚理想，不做利消滅任何可能的戰爭，是不肯罷休的。所以從今以後，國民軍的大責任，就是「做東方王道的干城」（中山遺書三頁三八四）直到大同世界實現的時候，那時候纔是完全廢兵的目的達到了。

(二) 次分析政治權力中普通政權的性質。第一時期是君主貴族軍閥政治成熟的時代，貴族階級革命伴侶的命，所謂「宗教革命」。這種革命是從中世紀的末期纔起的，那時各國出了幾個能幹的君主，提出一個與教皇對抗的革命運動，如那時候日耳曼的皇帝亨利第四宣布教皇格利高里第七的罪狀，革了他的職權，法蘭西王聖立布第四得了人民的幫助，宣言教皇在法蘭西沒有干涉的權力，因為這時教皇與國王的衝突，那貴族教徒平民都不贊成教皇，所以結果是宗教革命成功，王權高出教權之上。第二時期是資產階級政治成熟時代，資產階級革命的命，所謂「政治革命」或民主革命，如法蘭西革命便是為全世界政治革命開闢一個新紀元。這個革命反對「君主諸侯及軍閥」是為資產階級的利益而鬥爭的。所以革命的勝利就是資產階級革命的勝利，他們的口號是「自然權利」和「主權在民」「在自然法下一切人類生而自由」，他們的目的的是以平等的制度，去代替特權的制度，以自由的國家去代替專制的政府，以民主主義去代替神授的君權。我們讀當時法國國民議會發表那篇革命的性質範圍和利益的宣言以後，便知道這回革命是完全要確立資產階級的民主政治的。宣言書第二條「所有政治集合的目的，在於保存人類天然的同一不變的權利，這種權利就是自由，財產和抵抗壓迫。」第十七條「既然財產是一種不可侵犯的而且神聖的權利，那麼除非法律上決定顯然有公共必要時，無論何人的財產，不得被人剝奪，即使有必要時，還以事先應該給產主一種相當的賠償為條件。」可見這一次革命本來是擁護資產階級的，所以第十二條說到政費及軍費的供給，應該依照公民財力平均分配，這不是分明告訴我們政治的組織和權力，是應該在資產階級的手裏嗎？固然資產階級的國家，表面上也標着普通的民主政治，但是事實上，却只有資產階級民主主義是存在的。這就是說，所有資產階級的國家，都不過是資本主義制度所表示的形式，都不過是那一班資本家、地主、工廠主、銀行家和擁護他們產業的官僚政客議員的聯合會罷了。這種資產階級

民主政治的形式可分三種：

- (1) 工業資本主義時代——政治的民主政治（工業資產階級民主政治）
- (2) 金融資本主義時代——經濟的民主政治（財政資產階級民主政治）
- (3) 軍火資本主義時代——獨裁政治（軍火資產階級民主政治）

最初所表現的形式，是工業資產階級民主政治，就是由自由的資產階級，擁護憲法，自由貿易等等，這就是自由主義的時期，是有產階級和君主專政爭鬥的時期；但到了後來工業的資產階級乃為銀行的資產階級所代替，這個時期就成為財政資產階級民主政治，把所有全國的工業都歸少數銀行資產階級管理，而表現為一種銀行的新提案，銀行的托辣斯和銀行團。他們不肯擁護舊日的自由權利，却要擁護掠奪的侵略政策，這就是資本的帝國主義的時期，是要引起世界大戰的時期，然自歐戰以後，這種進一步的資產階級民主政治，事實上已經宣告末運，代替牠的，一方面為列寧和托羅茲基派所主張的「無產階級民主政治」，一方面即為軍火資產階級的統治；原來的金融資產階級政治一變而為擁護軍火資本主義的政治機構，所謂獨裁政治，如法西斯納粹的政治，便是實現的例，因而又引起了第二次的世界大戰。在另一方面蘇俄共產黨直率的要組織無產階級一階級的政治，所以直率的主張無產階級民主政體，以為只有無產階級民主主義纔能實現真實的「普遍民主主義」。他們在「共產黨黨綱」中說得好：「資產階級民主政治僅僅在形式上公佈了國會結社印刷種種的自由，和人民一律平等諸政治權利，而在實際上那行政經驗的所得，更加之勞動界上經濟的奴隸地位，始終使勞動羣衆在這個資產階級民主政治之下，絲毫不能利用這些權利和自由。反之無產階級的民主政治，不但正式宣佈各種權利和自由，第一要着就是把這些權利和自由，實際的賦予民間那些受資本主義所壓制的階級。明瞭的說，就是賦予於無產階級和農民。勞農政府因此就由資本階級手中奪去他們的房屋，印刷所、貯紙庫等，公諸勞動羣衆和他們所組織的團體完全支配之下。」（頁一二）這樣看來，可見無產階級的民主主義，實際上就不過是擁護無產階級一階級的民主政治，不過這種民主政治是為多數被剝削者底利益，和資產階級民主政治，僅為少數剝削者底利益大大不同罷了。雖然如此，共產黨的根本觀念，最後還是主張實現普遍民主主義為理想的。所以列寧在

「舊秩序與新秩序」中告訴我們：要實現真民主主義，須要廢止國家的權力，然而這個目的不是由勞農會的民主主義是不能達到的，只有實行無產階級民主主義，纔能具備了完全廢止一切國家底途徑。雖然這種無產階級的民主政治，只算得社會主義的革命，還不是真共產主義的革命，蘇俄要達到真共產社會還須不少的時間，然而無疑地必須社會主義革命成功後，共產社會纔能建立。真共產社會是沒有階級而一切生產又是沒有組織的社會，是一種「各盡所能各取所需」的社會，到了那時「也就無所謂國家的組織，也就沒有特別組織的統治階級，用強硬手段壓迫仇敵階級，一個人對於別的人，沒有權力，沒有管理，所有管理，只是對於機械的管理，所有的權力只有對於自然的權力，人民之間沒有仇敵的界限，國際的疆界亦除去了，亦沒有所謂你我各人的祖國了。全人類之間，沒有什麼國界的分別，各部份都聯合起來，組織一個無可分離的大團體，一個協同的勞動大家庭。」（布哈林：共產黨底計劃頁一六）最妙的就是這個時候「人們照統計局計劃去做工，亦如樂員隨着隊長的指揮杖去奏樂一樣。」（布哈林：共產主義ABC頁六七）這種理想中最愉快最自由的無統治社會不是和我們孔子所理想的大同世界是一樣莊嚴華麗的嗎？孫中山先生說：「大同世界，俄國新政府之計劃，庶幾近之。」（中山叢書三，頁九六）可見無產階級革命的途徑雖然和中國國民革命的途徑絕不相同，而他們理想的目的，却也是向着大同世界的路上走的。中國國民革命主張推翻帝國主義即推翻了最後階級資本主義的政治，而建設人民全體的政治，為人民全體的政治，由人民全體的政治，這就是所謂「全民政治」，全民政治和資產階級民主政治不同，他也是主張以實現「普遍的民主主義」——「全民政治」作為目標的，是要完成真正民有，民治，民享的大同世界的。所以在這一派的學者中，很多都已知道「三民主義之終結的目的，在以全人類之共同努力，建設新共產社會，完成真正民有，民治，民享的大同世界，就是要造成『均無貧和無寡安無傾』的世界。」（戴季陶：孫文主義之哲學的基礎頁六六）到了這個大同世界的實現，就是那真正無性別，無宗教，無人種別，無國民性別的全人政治的完全實現，到了那時人人都能享受他生命上的幸福，人人都有最圓滿的自由，這是何等一個歡天喜地的無強力的世界啊！

（三）次分析政治權力中政黨的性質。原來革命的第一要義，即在於政治社會的權力，從一階級的手裏，

移到別一階級的手裏，而政黨就是代表這一階級中之最積極最有遠見的一部分，因為自己階級的利益聯合起來的。所以政黨就他的本身的意義說，就是全階級組織的鎖鑰，他的目的就是有意要用種種方法來造就本階級的中心思想和領袖人物的。好比保皇黨（或保守黨）由現在看起來，不過是反動派守舊派罷了，但當革命的第一時期，却是最勇敢的革命的支柱。如文藝復興的先驅者但丁，就是贊助皇帝的保皇黨，是屬於以君主貴族為中心的階級組織。那時政黨有兩大派，一派是歸爾富的教王黨，一派是吉柏林的保皇黨，但丁的「君政論」就是保皇黨對於教王黨的革命宣言。他們擁護皇帝的統治，擁護封建制度，擁護貴族地主的優越權，實實在在很明顯地在歷史上第一回演了光榮的革命了。然而我們不要忘記，這中世紀的革命政黨，在現代已經成了極右的守舊黨，——從經濟上說，就是地主的政黨。地主的政黨本來是封建社會的遺孽，在近世資本主義底社會成立以後，早已處於劣勢的位置了。新興的資產階級為要和將亡的封建貴族與地主階級來爭奪利益的原故，在他底對面建設了「自由黨」，自由黨對抗封建君主社會，在法國大革命時期裏——一八四八年的時期中，已經做了些重要的事情：即至於亨利喬治提倡「單稅論」的時代，資產階級的政黨（所謂自由黨，立憲民主黨，共和黨，國家主義黨等）還是打倒封建貴族地主階級的革命勢力，但到了無產階級政黨開始要實現本階級的利益，而反對資產階級的時候，自由黨又變成了反革命的黑暗勢力了。無產階級的政黨是各國的工黨，社會民主黨，獨立勞動黨等等，但卻沒有一個比得上蘇俄的共產黨更能奮鬥更能指導階級的意識的。他們常常說口「工人階級是資本主義社會中最前進的階級，所以工人階級的政黨，是所有政黨中最前進的最革命的政黨。」不錯！他們實在是一個有組織性和有一個有力的團結的堅決的政黨，而且在推翻資產階級和破壞資產階級的革命中，也只有他們的黨，可以作其他的共產黨的模型。但話雖如此，共產黨只是階級性質的無產階級的政黨，並不是民族性質的無產階級的政黨，列寧雖然說過：世界多數的民族十二萬萬五千萬人，為少數民族二萬萬五千萬人所壓迫，雖然主張幫助被壓迫的民族去自決，為世界上被壓迫的人打不平，却是歷史事實告訴我們：亞洲被壓迫民族

的歷史經驗，已經鑄成了亞洲民族性格，他的分量是很重的；他的觀念感情信仰及生存方法，都和「歐洲性」的無產階級性質不同，所以「共產國際」只是共產國際，沒有力兼辦「被壓迫民族國際」，共產黨只是共產黨

，沒有力量領導青天白日旗幟之下的國民黨。而且共產黨是認工人爲革命基礎，所以說「我們確是工人黨，而不是工農黨。」「我們贊助工農聯合，在這聯合裏，領導權是屬於工人階級。」（布哈林：農民問題頁三十一）反之國民黨則確是農民黨，和擁護農工政策的農工黨，所以說「農民是我們中國人民之中的最大多數，如果農民不參加革命，就是我們革命沒有基礎。」（中山叢書三，頁三三四）「國民黨現正從事於反抗不利於農工工人之特殊階級，以謀農夫工人之解放。」（第一次代表大會宣言）孫中山先生因看到這層，所以老實告訴我們：「像俄國的一萬萬五千萬人是歐洲世界主義的基礎，中國四萬萬人是亞洲世界主義的基礎。」（民族主義頁七十三）這分明指示我們，俄國的共產黨是歐洲無產階級的政黨，中國國民黨是亞洲民族的無產階級的政黨。民族的無產階級的政黨，不但要喚起民衆，聯合本國一切被壓迫的民族，還且主張聯合世界上一切被壓迫的民族，聯合帝國主義者本國內大多數被壓迫的人民，不但主張功利強權來壓迫弱小民族，還且主張用固有的道德和平做基礎，去濟弱扶傾，成一個大同之治。不但如此，共產黨在俄國和在歐洲各處都是一樣的，他達到最後勝利以後，必然更進一步，走到「無政府黨」的一段。固然無政府黨在由資本主義達到社會主義的過渡時期，他不能担任社會革命中的最要任務，但在由社會主義達到共產主義的過渡時期，他實在是一個最好的向着真共產社會的「和平革命」的主要動力。（大同社會在歐洲方面，不能像飛將軍似的從天而下，必須經過共產黨革命之後，無政府黨纔能漸漸地出來領導全人類的解放事業，並且這種革命所要實現的是理想的和平生活，所以無政府黨的革命，也是一種和平的革命。）所以共產黨是第一步，無政府黨是第二步，這不是說無政府黨是共產黨的更進一步嗎？所以共產黨在歷史進程中，將來必代之以無政府黨，反之國民黨的最後目標，是「天下爲公」四個大字，當然連無政府黨都要超過。因爲國民黨的主義就是天下爲公的大同主義，所以即到將來大同社會實現的時候，國民黨仍然是一個做媒擲渡的主要動力。不過到了那時，全人類都組織在一個極大的樂園之內，全人類都是大同共產主義者，那時沒有什麼宗教種族國籍的區別，也用不着有什麼政黨的區別了。

總上所述，應用了歷史進化的方法，將政治權力的幾個要素——軍事、政治、政黨——加以分析的研究，還且在分析中應用比較的方法，把中國現實的政治形態拿來比較研究，我很相信，只要我這種文化社會學沒有

錯誤，便是我的政治理論和革命理論，也就可靠極了。我總覺着中國的政治是有歷史的文化的基礎的，中國歷史的傳統，使我們信仰三民主義的政治哲學，使我們負起領導世界被壓迫民族的歷史使命，只要我們分析政治的文化類型愈詳愈切，便對於革命的三民主義的信仰，也自然愈擊愈堅。我們應該有胆量承認中國的革命路線，是從國民革命到世界革命，並且在政治哲學上也應該依國父孫先生的遺教，從中國數千年已經開闢的東西中，選擇那有真正文化價值的「大同」兩字（即教育的政治型），做我們政治理想的最後目標。

第五章 法律的文化概念

(一)

社會文化之第一類型：政治，第二類型即為法律，如以政治的本質為「權力」，則法律的本質，亦當為「力」之一種。依 Barothelme 意思「一切文化現象，皆為力之發現，一切人類當其為文化人類時，其生存不可少之力之要素，即是文化的力之要素 (Kulturhelle Kraftfaktor)」。法律文化無疑為一種力：人為的力，又為理念論的力。然而即在這裏仍沒有將法律和其他文化區別出來，因此 Barothelme 特別指出建立法律秩序之兩種根本方向，即是賦與力（即法律上之威力）及拘束力（即法律上之制限力），然而這種法律之強制的性質，也不是絕對的。「法律是由自主的支配，於文化狀態 (Kulturzustand) 之下而建立秩序之謂」。這就是文化派 Barothelme 對於法律所下的定義。（詳見所著「法理學及經濟哲學體系第三卷」簡單來說，法律即是文化社會控制個人及團體行為的規範力罷了。這種規範力，最初發生時是一種強制力，W. Coswilt 在所著「文化學之能學的基本」(第十講)中，曾有一段說及：(漢譯本頁一九一)

「法為行為之方，處世之道，人羣社會之平，其產生，以吾所知，由於強力。法與強力之關係，取譬喻之，猶花之於果，足之於跡，花謝果生，足去跡留，法之存在，正如是耳。然此非謂強力即法，乃謂強力為法之端始，法乃強力之後繼。強力表現其作用，經時之後，即歸消滅，於是法起而代之，執行其職權。故法之為物，實具強力之作用。舉例言之，凡判詞之執行，必有賴於強力，即須有強力為之擁護，然後其施行始可順利，否則不過具文而已，所異者強力之表現屬於一時，法之存在堪永久耳。」

然而這一段也只好拿來說明法律始原，即「政治的法律時期」，却不足以說明法律的本質，即「法律的法律時期」。法律之所以成為法律，謂其依於強力（權力）而存在，不如謂其依於「規範力」而存在，法律決定邪正，與道德是一樣的任務，所不同者，道德為人生的規範，法律則為社會的規範，前者屬於知識生活（哲學）的範圍，後者屬於社會生活的範圍。然而知識生活足以決定社會生活，所以道德規範常常構成法律的內容，人

類關於良心的無上命令，常常構成外部行爲的法律秩序。可見法律的本質，是哲學的不是政治的，文化的進步，使法律本身，突破「政治的法律時期」，而走上「法律的法律時期」，即法律之所以成爲法律的時期，於是法律與政治分科，那由政治關係所產生之法律定義（強制力說），也就不再適用於今日了。

我們知道法律是文化社會控制個人或團體的規範力，還要知道這種規範力是跟文化的進化而變遷的。在法律史之第一時期：宗教時期，法律是「神力」的規範力，法律史之第二時期：哲學時期，法律是「抽象力」的規範力，法律史之第三時期：科學時期，法律是「社會力」的規範力，法律史之第四時期：藝術時期，法律是「文化力」的規範力了。然而無論何時，法律始終以規範爲特質，而一部法律思想史，也就可以說是關於法律規範力之觀念發展史了。現在試應用歷史進化方法將法律的變遷綱索，把現分做幾個時期：

（第一）宗教的法律時期——在原始時代，法律與宗教文化領域實無分別，法律即是宗教的法律，法律家即是宗教家。遊牧時代人同獸爭，故在宗教概念爲國牒主義（Totemism），法律亦基於一種宗教忌諱之行爲規範，所謂「達波」（Tabu）。農業時代，達波之宗教概念，乃由動物崇拜移至祖先祭祀，「達波」遂用爲維持族長權力之宗教的法律制度，族長神聖不可侵犯，與之接觸或親近者必受神罰，此即宗教的政治權力的起源，同時也是宗教法律的根據。所以原始法律自始是與宗教混同，法律規範實即等於神聖命令，違法行爲即視爲獲罪於神——宗教的罪惡，而且處罰亦甚嚴酷。有罪之初，人類乃受習慣法的支配，習慣法最少仲維餘地，故對於習慣法的服從，仍不免帶半宗教的性質，且爲期極長。我們現在研究古代法律的發達史，從巴比倫，埃及以至中世，可以說均爲宗教的法律時期。一九〇一年發現巴比倫之罕穆刺律（Code of Hammurabi）法典，實爲世界法律文化之甚古者（一九一五年發見最早之西歐法典）碑文中稱「今余有名之王，赫魯之罕穆刺律，確立公道於渴世，毀滅卑劣邪惡，抑止以強凌弱，照灌世人，光輝大地，猶如日神」。而其右在上部浮腫之像，有太陽神沙馬斯（Shamsh）傳授法典於罕穆刺律之圖，可見此最古法典之威權，實寓於神的威權，法典中常有「聲明於上帝之前」之用語（第九條）。其裁判採用水神裁判法與宣誓，水神裁判法是將嫌疑置於「聖河」水面，若浮而生者無罪，沈而溺斃者有罪，這麼一來，河神便將此種案件，用超自然的方法解決了。（第二條第一

三二二條，參看 *Lawyer's Digest* 著 *刺律法典*（已見）法典之影響為摩西法律，摩西法律在立法史上正如在宗教史上一樣劃出一個新紀元，牠乃是典型的宗教法律，是以萬能之上帝命令為根據的。[*Thus with the Lord G-d*] 這句話常為摩西五經中所引用，作者首先所舉的小說，據說是上帝自己在西乃山雷聲震動中賜給他們的，殊不知此西乃山立法的起源，乃在於五百年前之聖穆刺律法典，殆為現代學者定論。書中指示如何崇拜耶和華開端，繼以法條，而以勸勉遵守此類法律作結，其程序與法典實同。惟水神裁判法因在巴力斯坦河流甚少，不如巴比倫之有聖河，故以「苦水」代之罷了。至於埃及法律，其本文雖不可得見，但因共以國王為宗教的聖靈的最高神的後裔，故其宗教的法律思想特別發達，人民不但生前要受宗教法律裁判（如殺害崇拜對象之物者被處極刑之類）即在死後，亦須經過審判。依美黎卡拉訓言，可知當時人深信，如在現世有不正之行為，則「死後之靈魂必交仙官審判，審判之時，甚為嚴肅，審法如山，毫不假借」。至今在古埃及墓碑刻文上，常發見有「審判後宣誓正直無訛」之字樣，可見對於死者所交神聖裁判之如何重視了。（見 *Mand*；尼羅河與埃及之文明第二編第四章）。印度法律則在馬魯（*Manu*）法典之下，嚴守四姓階級，為絕對神聖之物，例如殺死一個婆羅門教徒，便認為是一切罪中最殘忍，在時間上永遠不能得到赦免。我判制度則因印度為神的裁判法之最古國，自吠陀時代已早通行，約計之，此種神聖裁判法有下列八種：（一）詳審，（二）火審，（三）水審，（四）毒審，（五）埋水審，（六）米審，（七）熱油審，（八）鑿裁。以火審為例，其方式載於法典，即置赤熱鐵丸於七枚無果樹葉上，使當事者捧之，步行於一定距離之前圍上，然後檢驗掌中，視傷之有無，以判真偽。婆羅門僧唱禱禱之詞。辭曰：「嗚呼，汝火為淨化之具，即神之尊口，緣汝住於一切物之心中，故得如此事件，真實即由汝舌而出」。（參照標積陳重：法律進化史第一冊頁二四——二九）這不消說是極嚴厲的宗教的法律了。而古來盛行於歐洲之神的裁判法，依 *W. 氏* 研究的結果，都是從印度來的，這點值得我們注意。還有波斯法律，因為拜火教和其同源的印度之吠陀法制一樣，人為法和神法都極混雜不分，他的刑法是以極端殘忍的刑罰見稱，這也可見宗教的法律和專制主義政治之如何關係了。固然在基督教世界之前，希臘羅馬可謂極進步的國家，然於農業戰爭，海日等猶皆謂有專神管理，因之希臘羅馬的法律，也不能和宗教沒有關係。

法律的文化概念

吉朗士 (Fustel de Coulanges) 在「希臘羅馬古代社會研究」(卷三第十一章頁一五三)中，曾經指出「古人自謂法律出於神，克萊特人不說是米歐斯 (Minos) 制法，而說水星，斯巴達人不信里古爾哥 (Lycurgus) 是他們的立法者，而信是阿普倫 (Apollon)，羅馬說奴馬 (Numa) 係記載愛克利 (Egerie) 所口授，她在義大利是最古最有威望。愛特利 (Etruria) 謂其法授自達蓋斯，這些傳說中皆存有真理，古代真正立法家並非人，而是人類本身自有的宗教信仰。經過長時期法律被認為神聖。後來雖然承認一人的力量，或人民多數可以創法，但仍須請示於神，而得到他的同意，羅馬不信只由人民同意可以制法，制法尚須由天主教批准，再用占卜證明神的贊成。一天，平民特別欲通過一條法律於部落會議，一個貴族說：「你們有何權可以創新法或改舊法，你們既無占人，又在會議不行祭祀，法律是一件神物，你們與宗教及神物有何關係？」由此可見古人對法律，直至晚近時期，何等尊敬與擁護。他們不視做人類產品，他出自神。柏拉圖說「服從法律就是服從神，並非廢話。……古代法律永遠是神聖，王政時代他是王的后，民主時代他是人民的后，違反他就是慢神」。我們知道，在雅典最著名的亞畧巴古山法院 (Court of Areopagus)，牠的創始即帶有一種宗教的神話。相傳馬斯 (Mars) 會一度因密納發女神 (Goddess Minerva) 的請求在那裏受審，該法院也曾以二百八十票判決蘇格拉底犯瀆神罪，至於露天開庭審判的習慣，據說也是由於某種宗教上的理由罷了。羅馬法律的發達可算是一切國家在各時代中最傑出了，但據歷史家 Livy 所說，最初的立法家即第二代國王奴馬 (Numa) 是因為和女神愛克利談話而受看他的影響。帝政時代利用歷代宗教尊重帝王為神的思想，說皇帝的身體和權力都是神聖的，自受基督教感化之後，皇帝的身體雖不是神的部分，皇帝的權力却是從神意降下來的。中世時期，教權興盛，法律祇是教會用以傳達上帝的意志的工具，這時政權競爭，教王和皇帝各自認為受上帝的託附。教會學者依據聖經上說，「惟他是精神的，故能判決萬事，他自己並不被人判決」(達哥林多書第二章)所以極力主張把皇帝的權力納在教會之中，把國法附屬於神法之下，如莎里斯堡約翰 (John of Salisbury) 甚至以為「君王不過教士的僕人」。為什麼？「因為神意法中的職務，雖然都是宗教的，神聖的，但處分罪犯的職務，比較下流，與劊子手所做的相似」；這是挖苦皇帝不過神意法的執行人罷了。所以君主應該服從教士，而教士的法

律，即是這以公道爲主的神意法。聖湯姆阿奎那 (Aquinas Thomas) 可算經院學派的巨擘，他對於法律曾下一個定義：「法律是統治社會者爲共同的幸福而發布的真理的命令」。這定義包含下列四種法律：(一) 永久法 (eternal law)，(二) 自然法 (natural law)，(三) 人爲法 (human law)，(四) 神意法 (divine law)。永久法是支配宇宙的計劃，存於上帝心中。自然法是人類固有理智而分有永久法的一部，是人類用以分別善惡追求真理的目的。人爲法是人類理智以自然法應用於某特殊世事的實用。神意法狹義的是入類理智的限制，又是人類理智不完備處的補充，這種法將人類萬無一失的引到天上的目的——永久的幸福；這種法就是上帝默示的法律。(law of revelation) (參照 Dunin 政治學史漢譯本頁一五八) 在這裏無疑乎永久法和神意法特別可以說就是基督教徒的法律觀了。在法律史之第一時期，從拜物教的法律 (以巴比倫埃及爲代表) 到多神教的法律 (以希臘羅馬爲代表) 再進至一神教的法律時代 (以中古時代爲代表) 於是一切法律均爲上帝所宣佈，在上帝的強制規範之下，人人必須服從，必須遵守。至於自然法亦是出於上帝的意旨，因爲自然權利乃生於上帝的意旨的原故。但是到了宗教的改革時代，人心趨向自由，哲學家乃將自然法與上帝分離出來，自然法即是哲學的法律，遂起而代替了永久法和神意法之宗教的法律了。

(第二) 哲學的法律時期——法律史之第二時期，胚胎於文藝復興，形成於十八世紀之法國革命。這時法律文化的特色，在以抽象力代替神力，以自由規範代替強制規範。原來自文藝復興以後，學者總漸漸從聖經及上帝所啓示的法律以外，另找法律的源泉，這就是與神法有別的「自然法」。近世自然法論的始祖格羅德 (Grotius) 對於自然法所下定義：「自然法是真正理性的命令，是一切行爲的善惡的指示」。自然法是絕對不變的，就是上帝自己也不能變更他，這樣把自然法獨立於神法之外，甚至以爲上帝自己也不得不受自然法的支配，這實在是法律思想史上之一大革命。凡是人類都有理性，理性之中就有自然法存在，這種學說實在就是十八世紀英美法各國革命的法理根源，洛克 (Locke) 如是說，孟德斯鳩 (Montesquieu) 如是說，盧梭 (Rousseau) 如是說，伏爾泰 (Voltaire) 如是說，乃至美國革命政綱的倡導者，如 James Ochs, Patrick Henry 和 John Adams, James Wilson, Stephen Hopkins, Richard Bland 等的著作裏，皆作如是說。他們主張天賦權利說

，主張人類平等，個人自由，主張法律必須關於人民的利益，必須由人民產出。他們的原理，許多實用於英國革命，美國革命，及法國革命的政治試驗上，而且明載於英國的大憲章(Magna Carta)權利請願書(Petition of Rights)權利法案(Bill of Rights)人身保險律(Habeas Corpus Act)美國的獨立宣言，一七八七年的聯邦會議文典，法國一七八九年人權及公民權宣言書(Declaration of the rights of man and of citizen)，一七九一年成文憲法，尤其是獨立宣言和人權宣言對於這一時期的法律思潮影響最大，當時公認之為公民自由與革命權利的法律經典。却是這種法律經典是根據着什麼呢？用英國一個反對派白克(Hick)的話來說，就是根據於「白紙黑字的人權」，我們叫做「自然法哲學」。這種法律所遺留下來的最重要的思想，是對於成文憲法和代議制度的信任。一八四八年人民主權的學說在法國新憲法裏更以明白規定，所有由此產生的理智主權論，非主權所得破滅的個人權利論，或抽象正義論均為尊重法律的「抽象力」的表現，以共佐(F. P. Guizot)為例，他主張「祇有理智與正義纔能給絕對權力以基礎，他以為政治的威權係出自抽象的真理，不出於人類的意志，他確信凡把絕對主權歸諸人類的政府都是專制的，祇有那些把每個機關的權力，加以廣大的抑制和均衡的政府，纔能達到正義。代議政府是最適宜於維持真正自由的政體，因為在代議政府裏面，那些代表社會最高理智的人們，是被選為治者的」(參照Carré)近代政治思想史第一章第四章第八章)這種法律的政治觀，實際即是將政治服從法律的規範。這便一求，那廣大威權的「新巨靈」(New Leviathan)便自然讓位於抽象的「理性之力」了。然而此抽象的「理性之力」，在法、美革命國家，成為「尊重個人理性」之自我哲學的產物，在耳曼國家則為「尊重普遍理性」之國家哲學的產物，前者代表小我理性的權威，故主張個人自由，後者代表大我理性的權威，故主張國家自由。對於法律的認識，康德(Kant)曾說法律就是「自由的規範」，他的法理學的基本法則是「汝之行為須使汝之自由與全體及各個人之自由相合致」。黑格爾更進一步，他為法律下定義：「法的根據為自由意志，自由的存在就是法，自由成了法的本體及規定，法律組織就是具體化的自由帝國，物質的本體為重量，同樣意志自由，即為法的本體」，但自由意志怎樣能實現呢？他說「國家有客觀的實在自由，較之主觀自由有更自由，個人加入國家不但沒有因此限制自由，相反地得到更高的自由」，這麼

一來國家便是自由實現的形態，法之最高理性的實現，而所謂個人之天賦權利和自由，也終歸烏有了。所以就這一點來看，哲學史到了 Hegel 而登峯造極，同樣地法律史之第二時期即哲學的法律時期，也是到了 Hegel 而告一結束，過此便是排斥自然法派之 *positivism* 等歷史學派繼起時代，即入於所謂法律史之科學時期了。

(第三) 科學的法律時期——自從十八世紀法律家採用了人的權利，法律就漸漸向到個人主義，法律乃是保護「人」的天賦權利的法律，尤其保護那班有產者，而輕視社會利益。他們以理性為萬能，以尊重個人的人格為標幟，試看一七八九年的人權宣言及拿破崙法典，及所有為這二名著所感化的法律，都是把純粹個人主義的法律觀念為基礎的，如所謂國家（人格化之團體）的主權權利，與個人的主權權利，這個「權利」(Right) 的形而上概念，實在把第二期的法律精神完全代表了。並且這一期的法典，可以說就是財產權的法典，「中等階級」的法典，所以十九世紀如聖西門 (Saint-Simon) 孔德 (Comte) 傅立葉 (Fourier) 蒲魯東 (Proudhon) 都蔑視這種法律，提出「社會」的自由，以反對個人的自由。孔德反對「法律預想着個人之絕對自主」，蒲魯東以人類尊嚴的觀念來代替法律，此外如民主主義派社會主義派，都有把社會觀念來改造法律的計劃。即在法典的研究方面，許多學者也改變注疏式的方法，而應用自然科學的方法，所以第三期的法律可以說是社會的科學的。人是社會中一分子，就不能有所謂主權權利，只應盡有一種職務，行一種事業，因此社會職務 (Social function) 就代替了權利這個字，而財產權的法典也漸漸變成功以社會全體組織為基礎的勞動法典了。這是法律史之第三時期，我們叫做「科學的法律時期」。但即就此科學的法律時期言，也是有很多派別，畧舉起來有 (一) 生物學的法律觀如韋加羅 (Vaccaro) 等注重法律之社會競爭的基礎。(二) 心理學的法律觀如華德 (Ward) 達爾德 (Tarde) 麥開佛 (Macler) 等尊重法律之心理的與傳統的基礎。(三) 歷史學的法律觀如 *Saigny* 梅茵 (Mein) 柏哲士 (Burgess) 等注重法律之歷史的經驗的基礎。(四) 經濟學的法律觀如 Marx, Engels 等注重法律之經濟的基礎。(五) 社會學的法律觀有如社會實利派之耶凌 (Tiebout)，社會正義派之斯丹蒙拉 (Stamler)，社會連帶派之杜基 (Duguit)，社會法學派之 Ehrlich, Pound 等此派對於法律之社會的性質，社會的目的特加注意。總而言之，第三時期的法律思想史對於法律之抽象的內容，而更重視

法律的實踐。尤其第一次世界大戰給予社會主義的法律思想以一種發展的機會。蘇俄新法律，即在民法亦帶有公法的色彩，依一九二三年新民法第一條規定，對於財產所有權，盡量使之公有化，又第二十二條規定「土地為國家所有，不得為私交易之目的」，第四百六十一條則限制繼承財產的數額，還有可注意的，即在法律的解釋與判斷上面，也可以適用社會主義之法律感，這可以說就是現代社會主義法律的新傾向。

（第四）藝術的法律時期——但是法律史告訴我們，如果要實現人類的真正社會法則——正義，最後實在不需要法律，蒲魯東（Proudhon）會依於正義，主張廢除法律與政府，以基於契約的社會，代替基於法律的社會。克魯泡特金（Kropotkin）也以為在自由組織的社會，法律可以不要，「我們不見得自由協商的契約，必要藉強力去施行他。我們從來沒有聽過那救生艇的船員，要以刑罰加諸同伴，我們也沒有聞過那投寄論文給巫利先生的字典的人，因為延遲了就要受罰，也未聞過加里波的義勇隊，要用警察隊驅趕他，纔肯上戰場去，自由契約是用不着強力催迫的。」（見Anarchist common sense, its basis and principles末段）可是依我們看來，自由協商可不用法律却不能沒有道德，羅素曾經批評克氏的話，依他說「我們斷不使預先斷定無政府主義的社會裏沒有瘋人，而且瘋人欲殺人也是不必疑的，那麼，這種瘋人總不能仍舊任他自由了。況且瘋人殺人和不瘋人因一時的惡性殺人，這中間的界綫，很難分別，極文明的社會裏，其男女也往往因妬忌而致殘殺。」羅素因此決定法律應該存在，這自不免因嗜廢食，其實在將來文化社會，瘋人殺人和有祖先遺傳的犯罪的舊病，也只在醫院診治便好，至於強迫的法律，因為將來人類道德進步，即可以道德代法律，所以克魯泡特金「法律和強權」中的理想，正是法律發達到了第四時期之藝術的法律思想，將來人們都擺脫了拘束自己的法律，而為一種最友愛最愉快的自由組織，那時人類只管盡量快活，到了「從心所欲不踰距」的藝術地步，還要什麼人為的法律來拘束他。

但是這種自由社會主義者的消極的法律觀，尚不足以盡將來藝術底法律的意義，所謂藝術的法律時期，應該有其積極底意義的；這時法律在知識生活上說是哲學的法律（道德的法律），而在社會生活上說，則為教育的法律（文化的法律），並不是根本取消法律的。文化學派的 Josef Kohler 會提議一個名詞，叫做「文化法」

(Kulturpolitik) 依他意思，法律以維持文化價值之發展爲目的，故「依文化的變動而不斷地變動，以適合新文化之要求，並以促進文化助其發展」，故在不同文化狀態之下，即有不同之法律的要求，這法律的要求之總體，即所謂文化法，也就是近代意義之自然法 (Naturrecht im modernen Sinne)，這自然法並非永遠不變的法律，祇是適合於一定文化時代 (Kulturzeit) 的指導的原則，Kohler 曾用「文化現象及文化要素之法律」一語，來道破法律之文化的任務，而此處所謂「文化法」，則更有國際法的新意義，他以為國家間之無政府狀態是和人類之偉大的文化任務相矛盾的，所以古代巴比倫、埃及、中國、均曾發生國際的思想，現在我們也應有世界人類法之國際法的存在，這國際法的性質，Kohler 以爲不外於自然法，但爲「適應於時代文化含有文化法意味之自然法」，這就是「從社會學的狀態 (sozialer Zustand) 之變動而生之文化法」，纔是國際法的基础。在這裏 Kohler 將法律文化的對象，從國家而移於世界團體，以說明文化法的優越性，和第四時期的法律思潮，再相合也沒有了。

由上所述，我們知道法律是一種文化社會的規範力，法律史的發展，更證明了法律的文化觀的正確；這種文化社會的規範力，如何從「神」的規範力（宗教的法律時期）進至「人」的規範力（哲學的法律時期），「社會」的規範力（科學的法律時期）乃至最後進至「世界」的規範力（藝術的法律時期），這一部規範力的歷史，即是充分說明了法律之文化史的使命，與法律之所以爲法律的文化現象。但在這裏仍有一個問題存在，這就是法律與其他文化之本質的聯繫與歷史的聯繫的問題，以上所述，均可說明法律與宗教，哲學，科學，藝術之歷史的聯繫，現在却要進一步特別注意法律與哲學之本質的聯繫。

關於這點，我覺着新黑格爾派 Kultur 的文化觀是可以尊重的。他以文化爲人類的最高目標，「人類的使命在創造文化，獲得永久之文化價值 (Kulturwert)」但是文化是什麼？他說：「文化是依於知識，藝術的創造及物質的支配各方法，以克服一切之人類的收穫之總體」。這就是說，Kultur 的文化觀是包含認識 (Erkenntnis) 創造 (Schöpfung) 及支配自然 (Naturherrschaft) 之三種要素，換言之即「真和美的文化，與力的文化 (Kultur des Machens)」，用我文化哲學的術語表之，即是哲學（認識，真）藝術（創造，美）科

學（支配自然，力）；但依他意思，這三種文化的根本要素，祇是第一次的文化價值（*Primäre Kulturwerte*）對此尚有第二次的補助的價值（*untergeordnete Werte*）這就是道德和法律。人類社會以智的，藝術的與技術的活動為目的，而道德與法律則為實現此種活動的手段，這是何等重要的貢獻，不過依我「文化哲學」，道德實屬於哲學的範圍，（哲學的三分法已將道德學包括在內）不應和法律並列，所謂第一次的文化價值，應即為知識生活之宗教，哲學，科學，藝術，所謂第二次補助的文化價值，應即為社會生活之政治，法律，經濟，教育；而人類文化的發展，實以知識生活之文化價值為目標，而以社會生活之政治，法律，經濟，教育為實現此種第一次文化價值的手段。不但如此，就第一次的文化價值和第二次補助的文化價值兩部門來看，其關係也是對稱的，這就是說：宗教為政治文化的原型，政治為實現宗教文化的手段；哲學為法律文化的原型，法律為實現哲學文化的手段；同理科學為經濟文化的原型，經濟為實現科學文化的手段；藝術為教育文化的原型，教育為實現藝術文化的手段。若專就法律來說，則法律和哲學的關係，尤其是哲學中之道德的關係，可以說祇是「內部的」和「外部的」底關係，兩者同屬規範的世界，不過前者為人生的規範，後者為社會的規範，前者訴之內的良心，後者訴之外的秩序罷了。若從根本來看，則法律文化實如孟德斯鳩法意所云：「自其最大之範圍言之，出於萬物自然之理」有理即有法「法以之立必有其真之立而立者，蓋物無論窮否，必先有其所以存，有所以存斯有其所以存之法，是故必有所以存之理立於其先而後法存焉，此不易之序」。所以先有是理而後有法律，不是先有法律而後有是非，所以法律是什麼？孟德斯鳩說：「廣而言之，人心之理也，為國法，為民法，皆人心之理見於專端者耳」；由此可見法律實為哲學的產物，每一人心之理即是人類精神中固有之本質的法律認識，所謂「正義」。文化之每一時期法律現象的變動，即即此人心之理——各個人的法律感覺（正義感）的變動而變動，此法律感情和社會成法的評價是一致和相契，尤其，個社會新的較高級的法律意識和社會成法相一致的要求，常常可用以說明法律之進化原動力。換言之，每一切法律實為哲學文化之上部建築物，而哲學（道德）却為法律的基礎，法律不但為法理，法令而已，它的原型實歸於一種更高貴的文化規範；哲學（人心之理）*Das Recht* 曾在「法律規範與文化規範」一稿中，為法律下一定義，「法律規範就是文化規範之精確的

表現」，雖然他所謂文化規範範圍很廣，和我意思不同，但以「文化規範」為法律的根本原理，和我以「哲學的文化規範」為法律的原型，實無不合。知道法律和哲學的關係如此，便知道為什麼社會生活上的法律時代，同時就是知識生活上的哲學時代了。

再進一步來討論法律和其他社會文化的關係，在比較的研究中，格外容易明白法律的文化概念。先就法律和政治文化的關係言，法律和政治同為社會的文化現象，同具人羣的行動形式，因此有些學者便將法律和政治混為一談，甚至於在「法理學」中所倡之「文化國家論」，*Cultural State* 在「新黑格爾主義」中所倡之「法律，國家和文化之三重關係論」對於法律和政治的文化概念，均無嚴格的分別。實則法律和政治實有本質上的不同，政治的基礎在權力，與法律的正義無關，法律的基礎在「規範」，也決不僅為權力的表現。如 *Max Horkheimer* 所說「你有了良好的軍隊以後，就可以有完善的法律」（*道爾政治論*第十二章）這句話在現在實不適用，法律不是所謂對於權力者尊敬之謂，如據此見解，則自律的正義理想便不存在，而法律之所以為法律的本質，也埋沒不見了。而且從法律的效力上看，法律所包含的規範，不一定都可以用強制力來執行，所以法律之強制規範說不能成立，而法律和政治的區別，也大可明白了。不但如此，法律文化和政治文化比較，也實有社會凝結和個人之本質上不同。人類精神的發展，依 *W. von Humboldt* 「認識社會學」的理論，是依照三個階段而發展，即（一）社會的凝結。（二）個人化。（三）人類性。第一階段為原始人的精神生活，信仰萬物有神與巫覡之普遍的存在；第二階段人類始從社會的凝結裏解放出來，而表現其一個獨立的自主人格，這時代的特徵是個人化，社會的分化（分業），對於傳統思想的批評與純粹理論之建立；第三階段個人又有復歸於集團生活的傾向，因分業的結果，強化了個人對於社會的依存底關係，這時代的特徵是普遍主義與世界主義。由上 *W. von Humboldt* 社會學的認識論，注意於認識的發展與社會的發展之相互關係，很可以拿來作為我們認識社會類型的方法，何則？這種所謂人類認識的第一階段，實際即是在知識生活上的宗教時代與在社會生活上的政治時代，這裏所謂人類認識的第二階段，實際即是在知識生活上的哲學時代與在社會生活上的法律時代，這裏所謂人類認識的第三階段，實際即是在知識生活上的科學時代與在社會生活上的經濟時代。尤其是認識社會學是從「

社會的凝結」一個階段開始，這一個帶着社會權威傾向的社會型式，實即代表宗教的與政治的文化類型，而與第二階段「個人化」的社會型式之代表哲學的與法律的文化類型者不同。固然在法律史之第一時期；政治的法律階段，法律本身也在「社會的凝結」型式之中，但在政治史之第二時期：法律的政治階段，政治本身也在「個人化」型式之中，然而二者相互之錯綜的關係，不過越發證明了法律和政治的文化概念之絕不相同罷了。

次之，就法律文化和經濟的關係言，我們很承認經濟元素對於法律上的影響，十九世紀經濟時代確然在私法上發生很大的效果。如智利阿爾哇列茲（Alvarez）在其名著中所說：

「十九世紀經濟的大發展震動了而且差不多推翻了過去政治的經濟的全部組織，又引起了許多大問題，這些問題影響到全部的政治範圍（國內的或國外的），國外或國內實業競爭的問題，勞動力團結的問題，階級戰爭的問題，總而言之，就是最廣義的社會問題。」

國際法國內立法、政治、哲學、道德、文學——通通感受了這些現象的影響，結果並感受了這些現象的科學的影響，因此政治科學成了社會科學，已不像以前專從政治方面觀察，而以社會方面為觀察點了。於是社會問題之重要，今日超過那些純粹政治的問題，而政治的本身，無論在何處，都帶着社會的性質。

我們要指出這個運動的最顯然的情形及其在私法上的影響。

經濟的變遷已在民事立法上產出三層效力，第一，擴張私法的有效範圍，就是脫出現存的立法形式而依賴新原則以建設一個新法律系統。第二，毀去法律之統一，而羅括許多題目創造許多性質特別的法律，專為勞動者的大社會階級設想，最末播了些種子，這些種子一到發芽的時候，就要在最近的將來產生更深遠更激烈的變化。」（詳見方孝嶽譯：大陸近代法律思想小史上編頁91——92）

我們知道十九世紀的經濟時代，不但使政治成爲「經濟的政治」，而且使法律也成爲「經濟的法律」，如Alvarez所舉的三點：民法的擴張，勞動立法，和別種將來的效力。實際則勞動契約在經濟時代的影響之下，已經從私法中抽出，居於獨立地位，這個在「法律的法律」時代所認爲烏托邦的空想，居然實現了。但因此便如馬克思派一樣，竟謂法律爲經濟基礎之上部建築物，或謂法律只是根據生產關係以使之固定化的形式，

那又異常陷於錯誤！馬克思說：「政治的……市民的……立法，都不過是把經濟關係之意欲紀錄下來，布告出來」；（哲學之貧困）「不問是否在法律上發達的東西，以契約為形式的這個法律關係，即是反映其中經濟關係的意識關係。此種權利關係，即意志關係的內容，是山經濟關係所賦予」；（資本論卷一）「生產的各種形態，產生特有的法律關係統治形態」；（經濟學批判）「這裏一來，法律的文化概念便和經濟的文化概念相混了。實際說來，經濟固然可以產生法律，法律也可以產生經濟，馬克思派的經濟的法律觀可以成立，L. I. Petraitzsky 的法律的經濟觀，也一樣可以成立。依 Petraitzsky 所說法律之分配的社會功用，是「把人類中的權利和義務加以分配，所以能够決定人類關係的一切主要形式，規定各得其所應得的範圍，分配一個集團內的分分子所應有的權利和義務。這種法律上的分配即是指一切社會價值在一個社會的分分子中之分配，牠是形成整個的社會組織，政治構造經濟制度社會階級等的力量」。見 *Sozialismus* 當代社會學第十二章漢譯本頁 123 — 123）然而這種法律決定經濟的歷史觀，可以拿來說明「法律的經濟」社會，却不足以說明「經濟的經濟」社會，可以適用於「法律的經濟」時代，却不可以適用於「經濟的經濟」時代，因之也就不能有絕對的價值了。同一道理，馬克思派以經濟決定法律的歷史觀，可以拿來說明「經濟的法律」社會，却不足以說明「政治的法律」社會和「法律的法律」時代，也就不能算得絕對的真理了。老實說罷！法律的文化概念和經濟的文化概念，本質上是不相同的，德國社會學者 *W. G. O. Sauer* 在所著「黑格爾乃至黑格爾派之歷史哲學和馬克思及哈特曼」書中曾經指出「法律」和「經濟」的不同，以為「馬克思所謂「經濟為法律之單一機能」一見即可知其錯誤，何故？因馬克思自己也說過有沒有奴隸的共產主義的農業，和有私有財產及與相伴之奴隸制的農業，這即是同生產階段有兩個不同的法律形態的事實，因此可以想見同一的生產關係，可以存在於極相異的法律形態之下」這一段話，很可以打破將法律附屬於經濟文化的錯誤。其實依孔德社會進化的三階段法則來說，現在正是產業時代，即構成現社會生活的根抵而決定歷史者，不是政治（軍事），不是法律，實是使人類生活成為可能的經濟文化，這就是現代歷史過程，惟有經濟文化的型式纔能解釋，這不就是說明現代社會就是經濟史觀的時代嗎？然而經濟

史觀橫看考察社會時固可說明現在，若縱的考察社會時，則又爲一個一貫的社會文化史觀所支配，當然不能承認經濟的法律解釋，就是法律文化史之唯一解釋了。不但如此，馬克思派不認歷史上之社會成法係延於人類精神之上，而祇認其爲生活之經濟的要件，即不過爲財產之生產及分配方法的結果，這分明是否認了法律之正義觀念，否認了在人類精神更高領域中「良心日山」的權利，換言之，即能以經濟元素說明一個時代之若干法律現象，而終不能說明一切時代法律的文化現象，法律終竟是哲學文化的產物，而經濟則究竟是科學文化的產物；在文化史之第三時期，法律雖與經濟混成一起，但在文化史之第四時期，法律已進爲道德的法律，教育的法律，自要與經濟分開而爲更高階段的表現了。固然在文化學派中尤其是 *Leontjevic* 很注意經濟和法律的關係，他主張在法理學中應該以經濟的內容來充實法律的形式，法律和經濟的關係即是形式和內容的關係，一切法律都不過秩序之形式方面，但是法律之實質內容是什麼？他說：「這不是社會，而是經濟，經濟是國家形式的構造之全部內容，國家之實質內容，即在於一定文化時期之經濟」，這種以法律爲形式，經濟爲內容的法律文化觀，雖較之經濟決定論者緩和許多，可是仍然陷於只認識經濟不看見法律的毛病。實際法律和經濟本質上爲兩個不同之社會文化類型，前者代表社會規範力，後者代表社會生產力，就內容言，前者以適合於一定文化時期之哲學（正義）爲內容，後者以適合於一定文化時期之科學（技術）爲內容，就形式言，法律史之第三時期可以經濟爲形式；經濟的法律（如權利之證券化卽爲好例），經濟史之第二時期也可以法律爲形式，所謂法律的經濟，由此看來，法律和經濟之兩文化類型，畢竟不能強同，而法律之文化本質，因之相較之下更爲明白了。

次之就法律文化和教育的關係言。雖然教育史之第二時期表現爲法律的教育時期，乃至法律史之第四時期，實以教育的法律爲法律之最大的理想，然而這種過去的和將來的歷史聯繫，並不能改變兩種文化類型之根本矛盾的現象，法律比較政治文化不使用權力，然而法律終竟是一種以身分、契約或階級力担保執行社會規範，牠是支配人與人類利益的關係，這自和教育完全以「愛力」爲出發點之文化型式不同。但話雖如此，在教育史中却有一個時期，表現「規範的愛」，而在法律史中也有「一個目標，就是：「愛而規範」，前者爲法律的教育

時期，同時即是在知識生活上之哲學的教育時期，這個時代「理性」「自由」和「自然法」的觀念風動一時，教育界馬上達到一種境界，主張自然的與合理性的教育生活。但在法律史中也有一個未來時代的展望，這就是將法律的規範力，完全傾向於「愛」的規範力，因為人類法律文化的進展，可能將法律規範之強迫的成分減至最低限度；如以刑法言，報復主義的原則已不適用，保護主義的原則，仍嫌消極，消弭犯罪的根本方法，當完全置之於教育主義的統制之下，將來的刑罰可以不適用，而完全用教育的感化，將來只有學校而無監獄，在國際間也只有文化而無戰爭，這種純粹「教育的法律」時代，同時在知識生活上即是藝術的法律時代，到了那時所有犯罪、監獄、戰爭這些惡劣的名詞，也只有向歷史上去找尋的了。

這就是法律文化怎樣在其他文化類型之關係裏，從最初宗教的政治的法律，進至哲學的法律的法律，再進至科學的經濟的法律，而終之完全實現其本身目的：全人類社會的最高規範之「藝術的教育的法律」之一部法律文化的理念型史。

(11)

現在試將法律文化，依文化的內容而分類，這在中古時代阿奎那·湯姆斯(Aquinas Thomas)底「君治論」(Rule of Princes)已有很重大的貢獻。他把法律分為四類：(一)永久法；(二)自然法；(三)人類法；(四)神聖法；而這四種法律都有從屬的關係。永久法存於上帝心中為一切法律的大源，神聖法不過是上帝判定而垂示人類的永久法，就是基督教中的「天示法」(The Law of Revelation)，所以這兩種可以歸成一類，自然法是在永久法中為有理性的動物所專有，這可看作判定善惡與求善避惡的普通規則，人類又是應用自然法來支配塵世間的實際生活，牠是維持社會生存所不可少的東西(參照高一涵：歐洲政治思想史上卷頁40—51)，在這裏湯姆斯的法律分類，雖不過「宗教的法律時代」的產物，但拿來和我們文化類型學對比一下，便可看出牠的精彩。在此四種法律，第一種永久法和第四種神聖法就是宗教的法律，如印度法系即代表此類型。第二種自然法就是哲學的法律，如中國法系即代表此類型。第三種人類法就是科學的法律，如西洋法系即代表此類型，尤其人類法正是現代所謂「法」之意義，法律在此變成命令，而且必定是公佈出來的了。現

在依照這三種法律類型，特別注意於此三種法律類型，如何分佈於三個特殊的文化區域，形成爲三種特殊的法律形態，這三種類型即是：

(一) 宗教的法律型——印度——法律是「神力」的代表

(二) 哲學的法律型——中國——法律是「抽象力」的代表

(三) 科學的法律型——西洋——法律是「貨幣力」的代表

法律祇是一種文化現象，各民族因文化不同即有特殊的法律生活，這就是所謂「法系」之說。穗積陳重曾將世界諸法系分爲五族，即印度法族，中國法族，回回法族，英國法族，羅馬法族，後又增加日耳曼法族，斯拉夫法族成爲七族，論者謂其五大族之說尙較七大族之說爲優。Koller和Wenö兩氏在「綜合法制史」中，也有很詳細的分系，除以民族爲區別的標準外尙參酌於文化程度的高低，然已稍嫌繁瑣，美國J. H. Wigmore在一九二三年發表「世界諸法系之發生消滅及傳播」一論文中，分世界法系爲十六種，即埃及法系，巴比崙法系，中國法系，塞爾特克(Celtic)即古愛爾蘭人法系，斯拉夫法系，亞刺伯摩色爾曼(Arab-Muslim)即護罕默德法系，海法系，歐大陸法系，寺院法系，英美法系等，論者謂其大而無當，煩瑣至極。(參照中國法律在東亞諸國之影響頁1—11)實際來說，世界的法系，詳細說則在Wigmore所分十六法系之外，尙應增加軸默(Germ)法系，波斯法系，墨西哥法系，馬耶法系，實不勝枚舉，簡單來說，則上述之三大文化法系，即宗教法系或印度法系，哲學法系或中國法系，科學法系或西洋法系，便可包括得盡。所謂埃及法系，巴比崙法系，希伯來法系，印度法系，波斯法系，亞刺伯摩色爾曼法系，寺院法系，皆屬於宗教法系，而以印度法系爲代表。所謂中國法系日本法系乃至東亞諸國如朝鮮法系安南法系皆屬於哲學法系而以中國法系爲代表。所謂希臘法系羅馬法系日耳曼法系斯拉夫法系海法系歐大陸法系英美法系皆屬於科學法系，而以西洋法系爲代表。歸結起來，所謂十六法系，仍只有印度、中國、西洋成爲世界法律文化之三大法系，而且此三大系在世界法系中歷史較長影響較大，而且獨立自成文化系統，乃一般學者公認的事實，不然則在世界上沒有一個民族沒有法律，乃至生活程度極低的民族如愛斯基摩人印第安人坡里尼西亞人伊佛高人非洲的尼格羅人，他們也有法

典（如伊佛蘭人）也有法庭，也有規規矩矩的訴訟法（如尼格羅人）P. H. Lowie曾謂「一般地說來，初民遵守不著文字的習慣法，遠勝於我輩之於成文法典」（初民社會第十四章）那麼我們還能說世界法系祇限於若干種？不過就那代表高等文化類型的法系祇有這三種罷了。現在試先分講如下：

（第一）宗教的法律型——以印度為代表。印度之固有的法律體系，應遠溯於第一次侵入之雅利安人種以前，即是達羅維茶（Dravidia）人所開創的文化，近在哈拉拔及麻叻舟打洛二地發現古代遺物，證明此先雅利安民族，以浴場為中心的文化，已包含瑜伽（Yoga）及其他關聯之禮俗，即印度最初的律法（Kshatri Mohan Yeh 著「印度宗教與中印溝通」見印度新誌）可注意的就是這達羅維茶人質和古代埃及人有種族的聯繫，布蘭特（W. F. Brint）謂「赫胥黎曾致疑於埃及人與印度達羅維茶之或同聲一源，蓋自上古，由印度至西班牙已有一帶之棕色人也」（Wells 世界史綱第十二章「人類之種族」）這證明了什麼呢？證明古代埃及人的宗教文化，疑與印度達羅維茶人同源，或即原始達羅維茶人所傳播，而在法律體系上，所謂埃及法系，竟可包括之於達羅維茶法系的名稱之下來講了。然而印度法系貢獻最大的，自不得不推雅利安人種所成就的法律體系，即婆羅門法與佛教法。婆羅門法的基礎，即以梵語所書之「達磨」（Dharma）或稱律法，在達磨中更可以「摩拏法典」（Manava Dharmasāstra）為代表。此法典嚴守宗教儀式的階級制，刑罰依「身分」的高下，以定輕重。原來法律這個東西的神髓，在各時代各地方都不過是代表一種階級社會的，宗教的法律型代表宗教階級社會，哲學的法律型代表哲學的階級社會，科學的法律型代表經濟階級社會；而印度之「身分」階級，即所謂四姓階級，四姓中以婆羅門為支配的階級，握宗教上之實權，刹帝利（武士）吠舍（平民）首陀羅（奴隸）為被支配階級，兩者之間實行階級的隔絕，不許一階級和他階級相會食或通婚，在摩拏法典中有一條說「如有人敢於教訓婆羅門，國王應下令將沸油注入此人兩耳與口中。」再如一個首陀羅敢在婆羅門椅子裏休息，其刑罰為以熾紅烙鐵刺入背部，這是何等嚴厲地以法律來擁護神官階級的。婆羅門法現有各種宗派，此輩法律家一方解釋摩拏法典，一方又批評別人的解釋，結果產生一部編纂法學者學說的彙集，至今印度人的日常生活的大部分，尚在此婆羅門法支配之下，是很值得注意的。此外還有佛教法，即紀元前三世紀阿育王所發布三

十或四十道的敕令，其中即包含宗教的法律。而影響於緬甸、錫蘭、暹羅的法律體系，現佛教法的勢力雖不在印度，但由佛教法和婆羅門法融合而成的緬甸、暹羅法系，尚可作佛教法之代表型式，不但如此，在文化交通史上證明印度佛教對於原始基督教有很大影響，所以即在中古時代，羅馬僧正所制定的寺院法即迦密法系中，尚不少珠絲馬跡可看出為印度法系之文化傳播，此基督教律法又影響於回回法系，（談罕默德法典）以可爾經為根據，竟使法律與宗教為不可分之一體，然回回法至十三世紀已後以停止發達，而那超國界的基督教律法，到了十四世紀以後，因教皇對於世俗的裁判權限縮小，也終告一結束。現世法系之中，祇有印度，除了五分之一適用回教信徒的法律以外，其餘尚以婆羅門法為現有印度各地所通行，這可以說是宗教的法律型之稀有的代表者了。

（第二）哲學的法律型——以中國為代表。中國古代雖有天子一語，以天子執行天意，似乎也很注意「神力」了，却是中國的「天子」實含有哲學的意味，所謂「作之君，作之師」，君師合一的「天子」仍然祇是士大夫階級即哲學階級社會的最高領袖。中國社會向來分為十農工商，以士大夫為支配階級，農工商為被支配階級，法律即為被支配階級而設，所謂「禮不下庶人，刑不上大夫」（曲禮）凡為士大夫者即不受刑律制裁，而以禮治之；所謂禮，即是貴賤尊卑之理，在這裏法律又可以說是「抽象力」的代表了。關於禮，孟德斯鳩「法意」第十九卷第十六十七章曾提及此中國特別的治術，他說：

「支那之聖賢人，其立一王之法度也，所最重之稱譽曰惟吾國安且治而已，夫如是，故欲其民之相敬，知其身之倚於社會，而交於國人者，有不容已之義務也，則禮儀三百威儀三千，從而起矣」（第十六章）

「而支那政治家所為，尚不止此，彼方合宗教法典儀文習俗四者於一爐而治之，凡此皆民之行誼也，皆民之道德也，總是四者之科條，而一言以括之曰禮。使上下由禮而無違，斯政府之治定，斯政府之功成矣，此其大經也，幼而學之，學於是也，壯而行之，行於是也，教之以一國之歸儒，督之以一國之官宰，舉民生所日用常行一切不外於是道，使為上者能得此於其民，斯支那之治為極盛」（第十七章嚴又陵譯）

孟氏所謂「融合宗教法典儀文習俗而為一」的「禮」，即是我們所謂「哲學的法律」這種哲學的法律觀念。

是孔家之一大提倡，也是中國文化的精華所萃。禮運篇說「禹湯文武成王周公未有不謹於禮」，「禮之所興與天並，如有不由禮而在位者，則以為殃」；這是何等明白說出中國文化的傳統精神。論語里仁篇「能以禮讓。為國乎何有，不能以禮讓為國，如禮何」；又禮記哀公問篇「古之為政愛人為大，所以治，愛人禮為大，所以治，……故為政先乎禮，禮其政之本歟」。周禮春官「三曰禮典，以和邦國，以諧萬民」。王昭禹周禮詳解（卷一）注云「不乖之謂和，合而和之之謂諧，禮典頒之於邦國，燮然有文以相接，權然有恩以相愛，則不乖而和矣，故曰以和邦國；施之於萬民，則非特和之，又合而諧之，故曰以諧萬民」。孔家就是認人性根柢的諧和的管理——哲學法律的管理，但即在這裏仍應注意的，就是這哲學法律的管理是由「禮」之階段進至「法」之階段的，所謂中國法系雖以古代的「禮」為第一的法源，禮裏邊就有了哲學的法律，然而祇好算得哲學的法律。梁漱溟氏曾有一段很好的解釋，他說：「凡是人類社會都有禮，並且人類社會大概是先有禮，禮裏邊就有了法律制度，與禮分異不同的法律制度，是社會又演進一階段至近代纔有的東西，換句話說，現在的法律制度是跳出宗教的魔圈打破封建的枷鎖而後有的，而古代一般所謂禮，則正是宗教的玩藝，封建的產物」。（中國民族自救運動之最後覺悟頁一五一）這裏所謂與禮分別不同的法律制度，當指近代西洋的科學的法律，當然和中國哲學的法律——禮——不能相同，但中國哲學的法律，也有一段演進的歷史，這就是從宗教時期哲學的法律而進至哲學時期「哲學的法律」；宗教時期哲學的法律可以禮經為代表，而哲學時期哲學的法律，則以唐律為代表。Jean Escarra 著「中國法律之西方研究法」以為「中國自有唐律而後有法理學與法律準則及解釋方開始發展」這是很不錯的，所謂中國法系實有四千餘年的歷史，其最大特色，則在主張自然法，使法律與道德合一，這種獨立的法律體系，當其在第一時期即所謂宗教的哲學法律階段時，似曾以自然法的觀念影響及於希臘羅馬法系，但當其在第二時期，即哲學的哲學法律階段時，則其影響所及，實東至日本、朝鮮，南至安南，西至西域，北至契丹、蒙古，直到第三時期，即科學的哲學法律階段，中國法系本身始發生空前未有的變局，即為歐美法系征入時代。現在先就第一時期即以自然法——禮——為中心的法律來講，許多人都絕無注意到中國這時期的自然法和希臘羅馬法系的關係，其實在文化交通史上看，希臘羅馬自始即與中國交通，而且就希臘來

說，實受中國文化的影響，這從文獻學上，民俗學上，考古學上均可證明，希臘法律史上曾有爲克羅托那共和國（Crotona）立法的哲學家彼塔哥拉斯（Pythagoras）（參看 M. F. Morris 法律發達史第五章古希臘法）牠的哲學，音樂理論都和中國相同，牠的生平事畧據耶穌會士錢德明（M. Amiot）在一七八〇年著「中國音樂考」一書中謂其曾經到過印度，或者亦到過中國。這可見希臘法系所受中國的影響。然又不但希臘，羅馬的法律思想，也是根據哲學，直接受希臘影響，間接即受中國影響。羅馬以武力征服希臘，希臘反以文化征服羅馬，所以羅馬著名學者或產生於希臘，或從師，於其思想中不少「希臘化」，法律學也不是例外。我們知道羅馬法律本有「市民法」（*Jus civile*）和「萬民法」（*Jus gentium*）兩大分別，市民法原有階級差別，限制極嚴，故稱爲嚴格法，萬民法則打破種族界限，爲全世界以前所未見過的最完備的法制，是以自然法（*Jus naturale*）爲依據的，或即自然法。這乃是國際間的法律，爲外事裁判官所行使於羅馬人與外僑間以及外僑們相互間的法律，所以平心而論，「萬民法」的創立乃是外來異族文化接觸的結果，羅馬因爲版圖擴大，使這種自然法律逐漸及於世界各國，造成羅馬以法律征服世界之新紀元，可是追溯其第一法源，實無疑從中國來的。所謂自然法，所謂自然之理（*Naturalis ratio*）公平善良（*Ius iustum*）這些羅馬法的優點，同時即是中國哲學的法律的優點，中國所謂「恕道」「己所不欲勿施於人」「我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人」這種自然法以後成爲遠西之金科玉律。中國法律影響希臘因而間接影響羅馬，而且在直接影響方面來說，這時絲絹貿易，羅馬實即爲中國絲絹貿易之一大銷場。詩人之所歌詠，史家之所記述，無不稱道此賽里斯國，即「絲國」（*Serica*）羅馬人嗜好中國絲有如現代中國人之好衣洋服好洋貨，以致風俗奢侈，羅馬帝國隨之滅亡，所以要說羅馬法系沒有中國法律的來源，事實上實不可能。最有趣地就是羅馬法律在歐洲各國即在今日尚有很大勢力，尤其是十八世紀法國大革命後，一八〇四年之拿破崙法典（*Code Napoleon*）根本上即以羅馬法爲依據，此爲法國之第一次民法法典，又影響於比利時、荷蘭、意大利及西屬南美諸國。德國則自中古時代以至一九〇〇年的民法均以羅馬法的基礎，這又可見大陸法律直接受羅馬法的影響，而間接又間接地實受中國法系的影响了。不但如此，我們追溯十八世紀時代的大陸法律，甚至可以說這時代自然法的觀念，實受中國之

重大影響。祇要讀者細心注意我所著「中國思想對於歐洲文化之影響」一書，便知西洋文化史上第二時期不但在知識生活上哲學文化受中國影響，即在社會生活上的法律文化也是受中國的影響。中國的理性說自然主義甚至於自然法的觀念，這從十七世紀開始已經對於 Leibniz, Wolff 等發生反響，至於法國革命時代牠的自然法的觀念，怎樣站在中國哲學的旗幟之下，這是非常明顯的史實。V. Meunier 法意雖然看到中國的墳墓，却特別看到中國哲學的法律的好處，V. Meunier 讚美中國政治，以為「人類智慧不能想出比中國政治還要優美的政治組織」，至於中國法律，他說：「只要聽到這種法律，我已不得不主張祇有中國是世界中最公正最仁愛的民族了。」Diderot 讚美儒家只須以「理性」或「真理」便可以治國平天下，至於重農學派不消說了，歐洲的孔子——Quesnay 主張「自然法」不但為中國倫理道德的基礎，且為中國政治制度與官制度的基礎，他說：「中國文化均依據於天理天則，天理天則即不外乎自然法，因為中國在天理天則的名稱下，遵守了自然法，所以中國政治社會制度即為萬古不易之自然法象徵。」由上述可見十八世紀自然法的觀念直接為中國法律所傳播，間接又受羅馬法系的影響，現在我們研究自然法的歷史的，都只注意羅馬法律，却沒有注意及中國法律，不知羅馬法系中之最優越的成分——自然法，還是以中國為第一法源的。中國法律之第一時期影響所及有希臘法系羅馬法系，乃至於大陸法系，也可以說是源遠而流長了，不但如此中國法律之第二時期又實以另一姿態而影響於東亞諸國，如瀨川政次郎在「日本法制史」中所說「高句麗及百濟於東晉時，新羅於梁時，渤海、日本於隋唐時輸入中國法律，從事摹仿制法事業」詳細的敘述，請看「中國法律在東亞諸國之影響」一書，這裏也就表過不提了。

(第三) 科學的法律型——以西洋為代表。西洋為科學的經濟的階級社會，牠的歷史自始即為經濟的階級鬥爭的歷史，牠們社會階級是由經濟力即貨幣所有額之多少而決定的，所謂資產階級與無產階級之分，已不是什麼貴賤尊卑之理，而是貧富之差別。因此所以西洋的法律正是所以擁護資產階級的，他們利用法律來鞏固其經濟勢力，並拿來鎮壓無產階級，在這裡法律又可以說就是貨幣力的代表了。但說到西洋法律在現在實有兩大法系的對立，即大陸法系與英美法系，大陸法系即羅馬法系之繼承者又可分為法意德瑞四系，英美法系則獨

樹一幟，以習慣與判例法爲基礎，大陸法系如前所云直接間接受哲學的法律文化的影響，反之英美法律則完全脫離哲學法系而以科學文化爲法律的基礎，這是現代兩大法系很大不同之處。所以不說科學的法律型則已，一說到科學的法律型實應以英美法系爲代表，英美的現行法是否如 M. F. Morris 所說「是世界上最良好的法律」確是問題，但我們不能不承認其爲世界上最接近科學文化的法律，它的特點是在實行的不是理論的，是應用常識的不是哲學的，還有一個特點，即注重法律之歷史的因素，如在英國法律，卷宗，記錄，學者名著以及法院判例等均爲構成法律的要素，這當然可以說就是科學的法律的模型。所以歷史學派 Historical School 會以英國之判例法比之科學，大意謂「科學之所以爲科學者，以其因既往之試驗，推來者之結果，蓋天下之事事物物，莫不依照一定的軌道，於同一的原因發生同一的結果，若月暈而風，礎潤而雨也，判例亦然，於同一之事實，有同一之判決」。○（見王爾惠比較民法導言所引）但在這裏我們不得不特別注意於新興的社會主義的法律體系，以蘇俄爲例，在新革命成功之後廢，止從來一切法規，蘇維埃聯邦憲法中規定土地國有，實業國有，銀行國有，教育機關國有，這種社會主義的法律文化較之英美法系當更爲澈底，更爲科學化，因之新斯拉夫法系，也不能不算是最進步的科學的法律型了。

由上所述法律文化之三類型，實即包括世界歷史上之各法系，以聖湯姆斯 (Thomas) 之術語表之，則宗教的法律即印度法律爲神聖法，哲學的法律即中國法律爲自然法，科學的法律即西洋法律爲人類法，現代正是人類法的時代，即是以西洋法律爲代表的時代，因之印度法律也不得不在「英印法典」制定之下，對於商業交易方面接受了英國法律的支配，這可以說就是宗教的法律之科學化。中國法律幾千年來均以「哲學的法律」爲根本原理，但自鴉片戰爭以來，英美各國在華的領事裁判權確立，於是中國法律根本動搖，法律的思想也自然而然地傾向於西洋法律，要「採取各國法理之長，而同時保持我國固有的良好習慣」這可以說就是「哲學的法律」之科學化了。但即在這裏，我們仍應緊記勿忘，中國固有法律的特質，因爲中國法律本爲世界所有法律的原型，所謂社會生活上的法律文化實即知識生活上的哲學文化的產物，爲哲學文化所反映。中國在知識文化之分布上既爲哲學文化代表，那麼在社會文化之分布上也自然是法律文化的代表，真正的法律應該是道德與法律

合一，應該以哲學為最高的規範，中國法系的特點即在於以哲學（道德）為內容以法律為形式，同時這就是所有最優良的法律的特點。中國法系的歷史形式乃至世界法系的歷史形式，都可以跟着時間上的變遷與發達而表現各時代的特殊性，却是法律之為法律的本質是不變的，法律之為法律必須是哲學的，且必須是傾向於中國型的，過去如此，將來如此。現在「哲學的法律」之科學化乃時間上必經之過渡，然而人類將來還須傾向於「藝術的法律」「教育的法律」，換言之即是道德與法律之完全綜合時代，社會法學派的「*Grund*」會將法律進化分為原始法律時代，嚴格法時代，自然法或衡平法時代，法律成熟時代和十九世紀末葉以來法律哲學思想勃興時代，而這最後法律哲學思想的勃興，他認為這就是法律和道德的結合時代。新黑格爾派的 *Kerolzheimer* 更明白地將法律進化分為三個時期，即宗教的法律時代，非倫理的法律時代，道德法律的綜合時代，而以道德法律的綜合時代（*Sittlich-ethische syntheses*）為法律制度的最後目標，由此可見法律的文化階段實為法律之文化本質的復歸，換言之即以中國法律為自然的歸宿。中國法律的完成即從中國獨特之哲學法律達到藝術的文化法律，我們堅信這就是未來法律文化的途徑，一切法律最後均歸於「法律道德的綜合型式」，即是「藝術的法律型式」。

(ii)

本來法律的進化觀念，為法律哲學上歷史派，社會法學派及文化學派之共通見解，歷史派如德國 *W. G. O. G. G.* 謂「法律的發展，常隨國民的發展而發展，法律的進步常隨國民的進步而進步」；因此法律乃由社會所推動之隨時變化隨時進步之程序的結果。英國梅因（*H. Maine*）為研究法制史及法制的專家，他以為法律史是從身分到契約的進化（*Progress from status to contract*）這種學說曾經得到英美各大法學家之普通的接受，他又將法律形式之進化過程分為判決時代，習慣法時代，古代法典時代。社會法學派以 *P. von* 為代表，在所著「法律史觀」中，將法律思想的進化分為三個階段：權威時代，哲學時代和歷史時代，至於文化學派如 *Kohler*, *Berolzheimer* 更不消說了，*Berolzheimer* 和 *P. von* 均注意於將來法律之法律道德的綜合時代，說已見前，*Kohler* 力主法律為文化進化的產物，法律和文化的關係是永久的不是一時的，過去的法律為文化之所產

。現在的法律為維持文化的手段，將來的法律為促進文化的手段，他在這文化為法律之前的理論之下，將法律的進化分為三個時期即風俗習慣時代，個人主義時代，團體的傾向時代，雖然各派對於法律的進代觀念所見不同，却是法律之為歷史的進化的產物却是毫無疑義的。現在即本這個見地配合各派見解，將過去法律文化的進化線索，作一總表如下：

第一 宗教的 法律時期	第二 哲學的 法律時期	第三 科學的 法律時期	分類的 基礎	法律的 制度	法律的 方向	法律的 內容	法律的 性質	時代的 區分
神聖法	自然法	人類法	家庭的 本位	身分 契約	權威 哲學	服從 本位	懲罰 本位	古代及中世
			社會 本位	財產	歷史	社會職 務本位	平等 本位	十九世紀 迄今

（其一）從法律的分類上來說，法律的進化從神聖法到自然法，再進至人類法。原始社會的法律思想均為神聖法，最初存於記憶，以後編成法典，如摩拏法典誤罕默德法典之類，但這種神意即法的觀念，實本於古代民族之風俗習慣而生共同之信仰，可以說是風俗習慣時代，而這種依於社會潛勢力之風俗習慣的規範，也可以說就是「習慣法」，而「人類法」如英美法中之判例法則為「新習慣法」，所以從神聖法到自然法，到人類法，也可以說是從各民族特殊的習慣法到一本自然理由通各民族的「自然法」，再到以判例為根據的「新習慣法」，自然法包含「自然簡單」（natural order）和「自然理性」之二義（參照梅因：古代法第三章）雖是中國法律的原素同時也是羅馬法兩種原素中之一原素，但這裏應特別注意的，是十八世紀的自然法派，這就是自然法之近代史，梅因說（古代法第四卷）「有人謂過去百年中法國所散播於西方世界之一切法律上政治上社會上之特別思想，大抵皆以自然法之理論為淵源，法律家在法國歷史中所造之部分及法律觀念，在法國思想中之地盤向為極大，但近代歐洲之法律科學實非源於法國，而實源起於意大利」這句話當然對的，然而我們不妨謂自然法已成爲

法國之普通法，或無論如何承認自然法之尊貴及其功用，雖然這時也有如盧梭一流，以「自然狀態」為自然法者，但一般來說，自然法的假設，在當時影響極大，因本此假設，纔有人類自由，平等，博愛的信條，梅因將此種信條，歸源於羅馬法律大師。我則簡直認為中國法律的文化傳播。從自然法而至人類法，尤以英美法系可為代表，此系以判例為法規。視為一般的原則，所以稱為「判例法」即新裁判者法，近代德國的自由法運動和瑞士民法也有這種傾向，但是法律的進化，又有走向於新自然法的趨勢，Kohler所謂「文化法即新自然法」梅因所謂「自然法已經人指定其最大功能乃在引出近代國際法與近代戰事法」，這又可以說是從人類法而再傾向於第四階段之文化法的運動了。

(其二)從法律的基礎上說，法律進化是從家庭本位到個人本位，再進至社會本位。歷史派梅因深信「由家族制度之崩壞，家族成員之依賴性之消失，以進於個人義務之產生，殆為社會進化所必由的正軌，是以循此正軌以推進，而結果則民法必將棄家族之本位，而採取個人為本位」。文化派Kohler也說「歷史的法律秩序是從風俗習慣時代，漸次發生個人主義的傾向，法律注重個人的權利，個人的所有權，但人類一方面個人主義化，一方面即協同化，結果個人權利和團體的權利並立，這就是現代文化和古代生活關係的不同，但無論如何文化國家也沒有將個人的權利完全拋棄之理，因為個人權利的成立和人類之個人主義化，乃為促進人類文化之有力方法的原故」。在這裏兩氏都站在「法理學上的個人主義」的基礎上，甚至於Kohler都不過給我們暗示有那一個團體的傾向時代罷了。實際則法律的進化無疑地是從家庭本位起點，家庭為古代宗教社會的單位，個人則為近代哲學社會的單位，而「社會」本身纔真正是十九世紀迄今科學社會的單位，現代法律都有「社會化」的趨勢，如蘇俄新憲法中第三條的各項規定，德國一九一九年憲法各章的規定，均為好例。

(其三)從法律的制度上來說，法律進化是從身分關係到契約關係，再從契約關係進至財產關係。梅因在「古代法」第五章中說及進步社會是從身分到契約，茲節錄原文如下：

「凡進步的社會之進行，在一點上，一律相同，在其全部進程中，使其所以卓然自異者，乃在漸次消滅家屬倚賴制，而增長個人義務以代之，；吾人又不難見個人與個人間之繫束逐漸替代家屬制度下種種權利義務交

互關聯之狀態者之爲何物，此個人間之繫束，即契約 (Contract) 是也，吾人於此遂發軔於歷史過程之一段落，發軔於一種社會情形，在此情形中，以前人與人之關係一切歸納於家屬關係中者，遂不覺退讓一別種社會狀態即一切人中之關係乃由個人與個人之自由契約而生之狀態也。在西部歐洲所有依此方向而成之進步已大有可言，奴隸身分 (Status of slaves) 已消歸烏有……此身分已爲主僕間之契約關係所代替，婦人被監護之身分已不存，婦人自成年至結婚，凡其所可造成之一切關係皆爲契約的關係，於是「父權下之子」之身分，在近代歐洲各社會之法律中，亦無真確之位置。若有任何法律羈束加諸家父與成年男子間者，則此羈束乃爲一種但由契約而生法律效力之羈束……

身分 (Status) 一詞大可用以構造一公式以表示法律之此種進程……一切身分之形式見於今日「人法」中者，皆自古時家庭範圍內一切權利上所抽取而來，且在某限度內仍帶有此等權利之色彩。……吾人可言進步的社會之進行，自來乃由身分而趨至契約 (From status to contract)」（見古代法漢譯本第二冊頁四五—四六）

這一段話 Pound 認爲是對於法律制度的一種解釋，很能道破法律發達至十九世紀末葉之實在情形，直到現在，在美國憲法上，此種學說尙佔有相當的地位。（法律史觀第三講）事實也是如此，法律制度的進化乃從身分到契約，又從契約的關係而讓步於財產的關係，現在不但不是身分時代，也不是契約時代，乃是財產關係的時代。自由契約已不是人與人間所造成的一切的關係而財產之交互關聯的狀態，乃居然代替了契約的地位，換言之，現代社會已不是家庭本位，也不是個人本位，乃是社會本位，在家庭本位的法律，以身分關係爲主，在個人本位的法律，以契約關係爲主，在社會本位的法律，却要以財產的關係爲主。我們依照梅因的名論而更進一步：社會之進行自來乃由身分而趨至契約，更由契約而趨至財產的關係，然而人類社會之最後進步也不是到了財產的關係便完事的。

（其四）從法律的方向上說，法律進化的方向，依 Pound 在「法律史觀」第一講中所論述，是從權威 (Authority) 時代到哲學 (Philosophy) 時代，再進至歷史 (History) 時代，就希臘及羅馬來說，最初根據權威

威，後來依據哲學，近代則完全依據於權威，哲學，歷史之三階段而發展，概言之即十二世紀到十六世紀為依據權威時代，十七十八兩世紀間為依據哲學時代，十九世紀為依據歷史時代；然而這三種思想，在其思想極發達的時候便告沒落，在哲學的發達時代雖也有固有意義的權威，然而在這裏却有比較優勢的「哲學的權威」的存在。在歷史的發達時代，也有固有意義的權威和「歷史的哲學」的存在。所謂權威思想是一種最古形態，對於神所制定神所命令之法規的信仰。原始法典也不過把作為國家或人民之政治神 (Political god) 來代替自然神或宗教神罷了，所謂哲學思想即表現於十七八世紀自然法理論中之哲學思想，這時候所有新的權威，是「事物的本質」(nature of things) 或「人類的本性」之哲學的權威，新的法律神，叫做「理性」，是和權威相對抗的；到了十九世紀法律進至歷史思想的發達時代，所有十八世紀的判例，著作的判定法均可作為法律哲學的前提，因為有意無意地對於已往的法制史的重視，又以制定法視為歷史的發展的極點，因而有意無意地含着一種法律史觀。在十九世紀的法律及法律文獻之中充滿着歷史及歷史的思想，然而到了十九世紀的末葉，歷史派已無可觀，到了現世紀的初頭，竟全然沒落了。一八八八年 Stammler 所著「歷史法學方法論」中已對歷史派加以猛烈的哲學的攻擊，於是歷史派中人的走向實證主義，有的走向經濟的法律史觀或變成史的唯物論者，又有的對於歷史法學斷念專從事於純記述的法律史及法律，依 Pound 意思，以為現在乃是動的哲學創造的哲學的時代，從前政治的宿命主義和法律的消極主義是過去了，代替他的應該是實驗主義柏格森 (Bergson) 克洛宋 (Croce)。

(其五)從法律的性質上說，法律進化是從懲罰本位到自由本位再進至平等本位，又從服從本位到權利本位再進至社會職務本位，前者就法律觀念的發展說，後者就法律內容的發展說。法律的第一觀念為懲罰，初民法律極嚴刻又多條舉罰則，如 Oakes 所說「懲罰二字與法律二字有同一的意義，然懲罰係由古代奴主之關係相沿而來，今日世界文明，遠邁古初，人之相與率屬平等，既無奴主之分，則由奴主關係所產生之惡劣名詞(懲罰)似不當再應用於今日」(文化學之能學的基礎第十講「法與罰」)次之第二觀念為自由，Beovohajner 謂「自由在法理學上消極的意義為非奴隸化」但在積極的意義，自由即是指主體權利的形而上概念，所謂「人

類生來是自由的「萬事委於個人的自由思想。這就是契約制的法律精神。第三觀念為平等，則為財產制的法律精神，例如德國新憲法第一〇九條「凡德意志人在法律之前平等」第二項謂男女平等，這種主體平等即是以社會為標準限制個人自由。可以說是社會正義的原則，由此可見這法律三觀念的發展，即懲罰為家族本位時代的法律觀念，自由為個人主義時代的法律觀念，平等為社會本位時代的法律觀念，而將來的法律觀念，纔是真正以「人道」為最高理念。次就法律內容的發展來說，我們同樣地可以承認服從為家族本位時代的法律內容，權利為個人本位時代的法律內容，社會職務的觀念為社會本位時代的法律內容，古代法律利用神意裁判的信仰，使人服從，立法者託往依神意，使人怕懼，這乃是族長制度下的產物，是法律史上之服從主義時代。十八世紀人權宣言與拿破崙法典及所有為此二名著所感化的近代法典，則純粹以個人主義為本位，這種法律帶着很濃厚的哲學色彩，和十九世紀以後發達的法律根據純粹社會本位者不同，如以前者為法律史上之自然權利主義時代，則後者即為社會職務主義時代。關於這一點，法國Duguit所著「自由契約責任及財產上原則的變遷」一文，有很詳細的說明，依他意思「人權宣言與拿破崙法典所設立之法律制度，是根據於本體權利之形而上的觀念，但什麼是主體權利呢？這乃是一種施行意志的權力或責他人順從一人之意志之權力，這種形而上的觀念，扎德很早即反對他，以為權利這一種概念是不道德的無政府的，就牠在消極方面的效能來說，立刻現出反對社會的性質，但是近代立法之大部分，仍然以這主體權利之不自然的舊式的概念為他們法律制度的根據，如人類是生來自由的，永遠自由的，權利平等的，這些權利，就是自由；財產是一種權利，使人在最絕對的狀態中享用一種物件，等等，這都是常見的辭句，因此在同一且有同樣文化的歐美國家中，更發展一個別種前提的新法律制度，這個新制度是根據一個純粹唯實主義的觀念，即社會職務（social function）的觀念，個人無權利，一團體的業個人亦無權利，但是社會中之分子人人有應盡的職務，應履行的事業，法律的基礎明明是這個職務或事業」。（見漢譯大陸近代法律思想小史下編頁一——二六）由上Duguit社會的法律進化觀，也就可見法律之新的傾向，是從服從本位到權利本位又從權利本位進至社會職務本位的了。

總上所述可見無論從法律的分類上說，從法律的基礎上說，從法律的制度上說，從法律的方向上說，乃至

從法律的性質上說，都可以看出法律是一種歷史的文化進化的產物，而現代法律的傾向，是從自然法到入類法，從個人本位到社會本位，從契約本位到財產本位，從自由本位到平等本位，從權利本位到社會職務本位，這是一種法律文化的史實，是決無可疑的。於是我們乃更進一步，應用同樣歷史進化的方法，把過去法律中之二特例，拿來分析比較一下：

(一) 公法——試以選舉法為例，原來最初的選舉制度是有宗教性質的。「古人心目中的選舉似乎不足以立邦首領，古代王位時代，宗教既有父子相承教權的條規，首領因出生而定，是自然的方法，出生頗足為神意的表現，後來到處革命，廢除王位，為替代出生方法，人想用一種選舉使神亦不至不贊同，雅典及其他許多希臘人以為莫宜於抽籤拈圖，古人不以拈圖為偶然，他們以為神的表示，同於聖廟中冀獲上天秘密的顯靈，人民亦至廟中求官員的選舉，他們深信神使名出自瓶中者即最合宜的人，柏拉圖說，拈出的人為神所喜，由他執邦政亦係當然，有關神事的官員，聽神自選所喜，以為官員之授自神，羅馬亦有意同形異的選舉制度，這無疑的對於羅馬貴族有莫大利益」（見吉朗士：希臘羅馬古代社會研究第三卷頁一四八—一五〇）羅馬末期有所謂「貴族會議」這個機謀，其職權是選定新國王，賦予國王最高權力，中世紀封建國家這種特別權利完全為地主所特有，因為那國家都是「地產的國家」（Estate state）所以只有地主即貴族階級纔有選舉的資格，這就是選舉制的第一時期。但自十八世紀有許多學者如盧梭（Rousseau）孟德斯鳩（Montesquieu）都出來提倡人權學說，主張選舉是人民的一種天然權利，君主不能侵奪，由於盧梭的學說，便發生法國革命，這次革命決定將人類天然的固有的和神聖的選舉權利，在鄭重的「人權宣言」裏面條列出來，不過這種選舉制度還是資產階級性質的，所以宣言第一條一方面說「權利上平等」，一方面又說「社會的階級，只能以公善為根據」他們要分別主動公民和被動公民，被動公民就是納稅不多的人，所謂以公善為根據，就是限制那無力納稅和納稅不多的階級，不能有參與政府的選舉權罷了。所以這一時期的選舉，是把選舉看作資產階級的特別權利，他們規定的法律，也不過為少數資產者的利益，由少數資產者的利益所制定的法律罷了，復次這種選舉是地方性質的，是把公民按着地理關係分成選舉區選出來的，基爾特社會主義者泰羅（Taylor）批評這種選舉制度道「由規定區域的選舉

，出來辦國家大事的人，顯然不會有好成績，不是沒有做事，便是做得很壞，你想一個人自己承認能代表他的政治本區中一二萬選舉者的黨見，這種該是怎樣一等人？就算他始終實心仔事，他這付腦筋的容量，也顯然受不下這等煩重的工作。國會裏政治冒險者之中，一半不能代表他們的分子的人，都是情有可原的，當他們被人選到威士敏士達的時候，他們自己還以為是被選到一個野鴉競走場中去哩；（基爾特的國家頁三十二）地方選舉制的笨拙不靈，到了這個地步，即號稱新制度的，叫做什麼比例代表制度，和少數代表制度，實在說來，他們的目的都不過想使各政黨利用議會，為「那利用來取媚大商人和銀行家，驅得若大肥羊肉吃的事業」罷了。即因地方選舉制是資產階級式的代議制，所以不能代表真正大多數工農階級的要求，工農階級的要求不在於依據選舉區而選舉，乃是依據產業而選舉。這種「產業的選舉制」實在就是第三期選舉制度的根本思想，從馮文，路易布朗，蒲魯東以至基爾特社會主義者，都提議過這種制度，不過完全把他實現起來，却只有俄國的勞農制度罷了。共產黨綱第五條說「本黨保證勞動羣衆，比較在中產民主政治和議院制度之下，更能使工人和農民用著極輕易的極普遍的手續，去選舉和去取一班代議士，並且當那要廢除那議院制度的矛盾方面，如立法和行政之分離，與夫各代表機關和人民的隔閡等，尤當一律剷除」又說「勞農政府因使國家的機關和人民接近起見，並且使選舉的單位和國家根本的區域，不在於地方的範圍，而為生產的單位（工廠，製造廠）」依此棄却地理面積的方法而改用了產業職能的方法，實在在選舉制度的演進史上，能够開闢一個新生面的。雖然如此，因為這種產業選舉制度還是根據階級對立的事實，而非站在撤廢階級的勝利上的，並且城市中工人階級的代表，顯然更多於鄉村大多數農民的代表，這種畸形的發展，只好算做過渡的辦法，我們意思以為不要包羅一切職業的自治則已，若猶主張職業自治，使人人「分業操作，各得其所」（孫中山社會主義談），則一定要找那個直接立法制度，使勞動平民，都能够行使其選舉權，行使其罷免權，行使其創制權，行使其複決權，那時「人人既不存尊卑貴賤之見，則尊卑貴賤之階級自無形而歸於消滅，農以生之，工以成之，商以通之，士以治之，各盡其事，各執其業，幸福不平而自平，權利不等而自等，自此演進，不難致大同之世」（社會主義談）。這種天下為公的普選制是最適用於到將來大同的社會的，將來大同的社會，就是根據「分業論」出來的社會，

將來的選舉制度，也是以「藝術」為單位所舉的代表做基礎的，依第二期的選舉是以地方的代表為基礎，依第三期的選舉制是以產業的單位所舉的代表為基礎，但是地方的代表所代表的，只是數目的觀念，產業的代表也過代表冷酷無情的經濟世界的觀念罷了，我們的意思，社會乃是由許多藝術事業所組織而成，所以我們將來的選舉也應該以藝術事業作單位，這種把藝術的單位代替地方的與產業的單位而組織的選舉制度，就是孔子所謂「大道之行也天下為公」，民權完全實現的大同世界。

(二) 私法——試以財產法為例。原始財產權的發生及其所取的形式，這在法制史上是一個久經爭論的問題，依我意思則梅因 (Maine) 在古代法第八章「財產權之早期史」中所說，至今尚包含很大真理。他以為「早期的財產權即聯合的所有權而非各別的所有權 乃真正之古制度。又可以供我們研究之財產權形式，是那些與家族權親屬權相聯合的形式」他以為這種形式，不能求之於羅馬的法律制度，因為「羅馬法律制度被自然法的理論所轉變，牠只給近代人以一種印象，以為個人所有權乃所有權之常例狀態，而團體公共所有權乃一特例」事實剛剛相反，以印度為例，我們即可看出一種財產所有權的最初形式「印度的村社 (Village Community) 乃一有組織的宗法社會，為合體所有人之一集會，構成此社會之人眾，其各個相互之人格的關係，乃與彼等之所有權相混難分」，此村社實為極端古董之物，無論對於印度歷史作任何方面的探求，皆可發見村社一物在其進程中遠古就有了。在村社中共同的產業，普通由宗屬中之最長者管理之，「此種合體所有人的集會——親屬之團體有一公共所有業——乃印度村社之最簡單的形式，但村社實非僅一團親屬之結誼，非僅一團股員之聯合，村社乃一有組織的社會，除設備公共基產之管理外，且自來設有完備的職官組織以處理內政，處理警務，執行司法，公派納稅，分派公共義務」這種典型的財產所有形式，實可代表財產權的第一時期，但又不要誤會以為這就是古代共產社會，法律的共產制，在古代大概僅行之範圍較小之私人團體之中，並不是普遍的事實。R. H. Low's 在其名著「初民社會」中分別「集體所有權」(Collective ownership) 和「公眾所有權」(Communal ownership)，他以為「雖然排除一切私人所有權的全盛的共產制，或許從未發現過，不一定為全社會所有而祇為某種團體所有的集體所有權則很普通。正如婚姻一事，在某方面看是兩個親屬羣間的一種協

定，財產也常常與團體相聯繫，而不與個人相聯繫」。LAVIS根據考察所得，很表同意於梅因的學說，不過以爲所謂共同所有權並不是公衆所有權，他舉許多例證，證明初民財產祇有集體制，而無名實相符的共產制，即以土地制度爲例，亦可證明所謂普遍的初民共產制的信條，成爲顯然的謬論，不但如此，依我意思則財產史之第一時期，謂之爲共同所有制不如謂之爲共同占有制，這就是說初民取得財產的方式，實由於占有行爲，所謂「先占」(Occupatis)。先占確爲初民取得財產之自然方式，布拉克斯登(Blackston)對於先占權的理論和Gavigny謂「一切財產權根據於因時效(Præscription)而成熟之強占(Adverse Possession)」的格言，雖然均爲梅因所反駁，但先占確爲一國早期的產物，這只要注意到初民社會對於物權甚至於「無形物權」重視的情形(參照LAVIS一書)只要注意到即在印度村社中之聯合所有人，雖其財產混在一處，而其財產權利乃各自分明這一點(Mainu語)，我們很容易明白，初民並不是缺乏所有權的觀念，牠的共同所有制實即是「共同占有制」，財產最初的所有人應爲一有力的家族團體以武力自保其先占的所有物，使之由暫時所有權因時效而成熟爲永久的所有權。這不是什麼理論，我們只要注意到摩拏法典對於家庭爲社會基礎的單位一點，時加注意，顯然即因家庭爲此共同占有制的社會形式，梅因也證明早期羅馬法中的「宗姓」乃由各樣的擬制所推廣而成之家。所以「我們有極強的理由，可以竟謂曾有一時財產不屬於個人，亦不屬於各別之家族，但屬於較大之社團根據家法模型而構成者」(古代法第八章)而且這種共同占有制，顯然帶着宗教的色彩，所以「古代法所知之契約與讓渡，乃非以個人爲當事人，乃以有組織之團體爲當事人，故此等契約與讓渡，乃極端爲儀式的性質，需要各種象徵的舉動，與言辭以表示此事件，而令一切當事人永誌不忘；又需要一無定數的證人，因此等奇點及其他相聯之奇點，遂令古代之財產權成爲一律不可伸縮之固性」(同上)這種怪誕的儀式即是宗教的儀式，可以說就是財產法之第一時期。次之即爲個人私有制時代，這時法律從原始式之家族本位進至近代式之個人本位，十八世紀的法學家，他們費盡心計，草就各種個人主義的立法，其中財產法方面，尤其表現尊重私有財產的特權，百科全書派和盧梭所着重的天賦權利和人生自由的思想，布拉克斯登(Blackstone)和潑傑斯(R. Price)所擁護人民的自由或財產的思想，人權宣言，拿破崙法典及所有爲這二名著所感化的近代法典都表

示着一個新的法理，就是私人財產之不可侵犯性，法律這時成爲一個嚴確的制度，而財產權才真正有着一個人意志的權力，這時代法典中常見的語句，如一七八九年人權宣言第十七條「財產是一種神聖不可侵犯的權利」；拿破崙法典第五四四條所下定義「財產是絕對的，享受一種物件的權利」；還有如阿根廷憲法第十七條「財產是不可侵犯的……」說得最明白的是民法典第二五〇六條「財產是物件上的權利，因爲這權利所以一個物件服從一個人的意志」，又說「財產權是絕對的，兩個人不能在同一個物件之全體上各有所有權」；（參照大陸近代法律思想小史下編頁18—19 *Doubt* 論文）因爲人生來就是那不可推讓或遺失的固有權利的主人，所以立法的權力也不許制定任何法律有損害個人財產權的施行，財產權即是絕對有效絕對耐久的私權。在家庭本位的財產法時代，財產權的「屬有」（*possession*）狀態爲一家人，故其遺產的繼承，在古代法典均規定或由于女間平均分派（摩拏法典，古希臘法）或由長子獲得雙份（摩西法）或將所有財產平均分配於其合法而又承認之子（罕穆刺律法典第一六五條一六七條一七〇條）或不傳於女（巴比崙法典第一八三條）甚或傳之女子較男爲多（埃及法），但對於所有者的意志則不甚尊重（如巴比崙法典規定死者無立遺囑之權，摩拏法典也沒有提及遺囑，希臘梭倫法典只在沒有子女場合纔許有關於不動產的遺囑）反之個人本位時代的法律，財產權是絕對的耐久的，所以一個絕對權利的所有者，按邏輯生前或死後都有處置財產權，因而可用遺囑移動財產，並且這財產的用途，有人解釋以爲「物主可以在所有物上履行各種動作，而不問這種履行有否可指明的利益，倘若這樣做事傷及別人，他是不負責的，因爲他不過是做他的權利以內的事」（見 *Doubt* 論文）這真是個人主義之極端的了。於是對於此第二期「以財產爲投機」的傾向和以保障私產階級利益的法律，乃產生財產的新觀念，即以財產爲一種社會職務之新觀念，這可以說是進於社會本位的財產法時代，即社會公有制的時代。財產已不是財產主的主權權利而變成財產所有者的一種社會職務，這種學說從一八五〇年孔德倡之於前，而 *Doubt* 等倡之於後，影響所及，使現代財產法特別成爲社會化。法律對於財產主已不保護所謂「物主的主體權」而保護物主的履行社會職務的自由權。「以財產爲投機」變成「以財產爲職務」，一九一〇年以後美德兩國設立對於自然增價值的地產稅。民生主義中平均地權的方案，都可以拿來代表新財產法之社會公有的精神了。

。至於一九一四至一九一八年世界大戰期中之「戰時經濟」，戰後蘇俄新憲法和德國一九一九年憲法所規定對於財產私有權的限制，公共財產的設立，民國十四年國民政府所製定許多名貴的法典，即澈底表現革命主義的立法——將法的基礎置於全民族之上，尤其民法債權篇物權篇的精神宣言以社會利益爲重，在這種新的革命的財產法之下，所謂個人私有制，自然要告一結束，代替牠的，無疑的是那以整個社會爲本位的社會公有制的時代了。

總而言之，無論從公法上說（以選舉法爲例），從私法上說（以財產法爲例），均可見法律制度之進化的例證。而現代法律之所以爲維持現代文化和促進將來文化的手段，也不消詳說而自明了。要之法律一物實如 *Wolff* 所說，其任務不但在於現存文化價值之維持，尤其在於新的文化價值的創造，將來的文化社會，法律生活應該完全基礎於和平的文化秩序上，即是基礎於「教育的法律」上，這時人們一切智本著文化的道德規範成爲一種快活自在的人生，就是完全實現最高規範的人生，這並不是什麼理想，這是法律進化之歷史的必然的趨勢。

第六章 經濟的文化概念

(一)

次就經濟文化的類型言，經濟之所以成爲經濟，是依據社會福利而存在，如政治之依於社會權威，法律之依於社會正義似的，經濟這個東西，是以一種「生產力」而向着社會福利的傾向走的。社會權威以宗教爲內容，政治爲形式；社會正義以哲學爲內容，以法律爲形式；同樣地社會福利也是以科學爲內容，經濟爲形式；而這種內容和形式底關係，實際即是目的和手段底關係。政治、法律、經濟在其本身內只見到手段，而不見到目的，換言之即政治以一種「權力」達到宗教化之社會權威爲目的。法律以一種「規範力」達到哲學化之社會正義爲目的，同樣地經濟以一種「生產力」達到科學化之社會福利爲目的，因此所以在整個的文化體系上，我說：知識生活的宗教、哲學、科學、藝術是目的底體系，而政治、法律、經濟、教育，都只是手段底體系；在手段的體系中反映着社會生活的目的，這就是社會權威，社會正義，社會福利，乃至於整個的社會文化（教育的目的）；社會生活的根本條件，需要「權威」，需要「正義」，尤其需要「福利」，因此經濟類型乃成絕對必要。固然這種注重「福利經濟」（Welfare Economics）和西洋正統派的經濟學說不合，却正是我們中國經濟學的正統思想。Sorokin（當代社會學說第十章）會告訴我們「在東方聖人如孔子孟子早就或隱或顯地側重經濟制約的重要，孔孟都會指示人民的不安，社會的不寧，起於貧困，故經濟狀況的滿足，乃社會秩序的一個必要條件，他們也指出經濟因子決定宗教和政治的現象，這便可見爲什麼他們以食物及其他經濟需要的獲得，乃是好政府的一種首要任務」。又不但中國學說注重經濟之社會福利，即在西方近代體系如歷史學派（*Historical School*）制度學派（如 *Vehens, Mitchell*），乃至有被稱爲福利經濟之霍勃生（*J. A. Hobson*）均無不注重經濟之社會效用，（當然我們更可舉及 *Picou, Webb, Gide, Ely, Douglas, Peixotto, Small, Commons, Patten, Perine, Seeger, T. S. Adams, Fetter, L. C. Marshall*，等名字，只要我們願意）可見現代經濟的新觀念，

已經趨向於以充分生產力謀社會福利爲目的，換言之，經濟文化不是什麼致富的技術，乃是運用生產力達到社會福利之手段的一個體系。

曉得經濟之特殊的目的，便很容易明白經濟和其他社會文化的關係，許多人過重經濟以爲經濟本身即是整個的社會，整個的文化。Barth 曾指摘馬克思常常誤用「社會的」一語作「經濟的」一語解，（見所著 *Dieci* 及 *Ilceci* 派之歷史哲學迄於 *Marx, Hartmann*）却不知經濟只是文化類型中之一個社會文化類型，不但本身爲社會的文化史觀所支配，且本質上即爲知識的文化史觀所支配；如 *Marx* 所謂生產關係，實際也不過爲社會的存在之一，即經濟形態爲社會文化形態之一，經濟文化在消極方面，反映着人類社會的病理形態，所謂「生產關係」（階級鬥爭形態）在積極方面却反映着社會文化之生理形態，所謂「生產力」，由此可見經濟文化實在爲歷史的社會的產物，不是經濟進化產生文化進化，而是文化進化產生經濟進化，在這裏我最好徵引兩位文化社會學者對於經濟之文化的解釋，以代說明。*Bornhauser* 在其名著「現代資本主義」（漢譯本第一卷第一分冊頁 51-52）的「緒論」中，以爲經濟的文化條件和文化的表現一樣複雜，然而當我們談及一定時期的文化時，心目中就映出經濟和文化之歷史的關係。「我們在自己的精神中聯成統一，並予以特殊標誌的一切文化現象的總括，人們可以稱之爲「一個時期一個地方的」文化體裁，此項體裁雖不過在這個時期或這個地方客觀與主觀文化千重不同的說明中表現出來，但我們毫無疑義地感覺牠是一種統一，當我們說到「文藝復興」以與「現代文化」相對峙時，心目中就是指那種特殊的「文化體裁」。這種特殊的文化體裁對於經濟生活可以發生影響，一經考慮即可明白，即歷史的教訓也是如此」。又 *Max Weber* 論到經濟史和文化史的關係時，也說（社會經濟史緒言漢譯本頁二一）「經濟史（特別是階級鬥爭的歷史）並不如唯物史觀所要使人相信的那樣，簡直與一般文化的歷史完全相同。一般文化的歷史既不是從經濟史所產生，亦不僅僅爲其函數」。認識了經濟只是整個文化生活和整個社會生活的一個類型，爲歷史的文化所支配，那就不至誤會經濟即是社會，經濟史即是全部的文化史了。其實經濟之文化類型是無論那個時期都結合於一定的文化社會的體系之中，無論那個時期都滲透於其他各文化類型之內，因此倘若不懂經濟，即無法理解一個社會之生產力形式，不懂經濟史即無法研究一個廣大的

文化部門，然而不能因此便謂經濟即是整個的文化，Othmar Spann的話，也有可取之處，他說：「把經濟的本質，認作是目的關係的關係，經濟反映着文化的全部富裕，它是歷史的社會之一種反映，經濟誠然有其自己的生命，但這生命却是一種引申得來的，就如同鏡子，雖然有其自己的定律，也水不能把獨自的人照出來兩眼睛是一樣」（經濟之四種基本形態頁三三）實在經濟就本質講，他總是文化之一個類型，不是一切類型，那些專以一種經濟因子為獨立的變數，而企圖說明所有社會所有文化的經濟決定論，可以說是根本錯了。

但是經濟制約雖不足以說明人類過去所有的歷史，却可以說明現代歷史之一階段。爲什麼？因爲現代即是「經濟時代」，好似社會史之政治時期，政治屬於社會文化體系中之優先地位，政治爲「政治的政治」，法律爲「政治的法律」，經濟爲「政治的經濟」，教育爲「政治的教育」。又如社會史之法律時期，法律屬於社會文化體系中之優先地位，政治爲「法律的政治」，法律爲「法律的法律」，經濟爲「法律的經濟」，教育爲「法律的教育」。同樣地在現代社會史之經濟時期，經濟在相互依倚的關係中，也自然進於優先地位，因之現代的社會文化體系，政治爲「經濟的政治」，法律爲「經濟的法律」，經濟爲「經濟的經濟」，教育爲「經濟的教育」；當然在經濟時代，來講經濟決定論，經濟史觀實有充分理由，然而不要忘却這只是經濟時代的一種生活方式，並不是所有文化史上，社會史上之生活方式。Yombart 在其著書（德意志社會主義第一卷）中曾經表示了一種信徵。「唯物或更準確些之經濟史論，那個以經濟爲唯一現實的人類社會，一切其他只是經濟作用的理論，對於這個時代，但僅對於這時代，是對的」。這個時代就是經濟時代。「我把我在這時期中所要指出的特徵，歸納成一個總概念：『經濟時代』（*Oekonomische Zeitler*）爲的要把這一個文化階段的特質歸心結核地表示出來。而在我看來事實上這也確乎能表現其本質。在這個時代中，經濟和經濟的以及與其有聯系關係所謂「物質的」重要，實已征服一切其他價值而取得霸權的地位，並且經濟的特質，已經在社會和文化的「一切其他疆域上蓋上了它的標記」（頁七）在這經濟文化統制的時代之下，我們生活方式的改變「使我們的生

活方式和我們祖先的完全是兩樣」我們可以稱之爲「失神化」「實物化」和「等一化」。「失神化即是說停止心靈作用，因而也停止了創造精神，自由和自決，縱容各個工作的個人性質，那個人之所以爲人的文化發展，

至此宣告終結」。「實物化即在於那有名的機械化、機器化、器械化，每一器械的增加都不啻是說又有一種原來個人多少可以自由活動的工作被推到機壁擾攘下的強迫工作和多半不可忍受的工作條件下的大企業地獄裏去了」。「等一化用它指那形式化同和統一我們一切生活方式的傾向，只要它們是近代的「摩登的」在全球各部到處相同，在這兒明白證明了經濟的直接影響。」至於公共生活的變化，「首先就是這樣一個事實，只有一種通行的基礎與尺度之金錢財富，只有一種等序，按照金錢所有或金錢收入而估計。在從前時代，財富也曾受過重視，其重要在經濟時代則完全另具特質，財產成了羨慕的對象，而一切其餘的價值都失去它們的效用，或者只剩做求達到財產的一種工具」。說到精神生活，*Wombert* 簡直以為這個時代沒有文化。「因為缺乏對於一種高超意旨的敬仰，因為沒有共同的客觀精神來代文化工作定方向定內容，因此到處都是語言混亂，各按其自己的意見而言而行，人類錯綜擾攘，一若市集上的人羣，叫賣的人兒一定要賽鬍子，纔能使人聽見，買他的貨。這時代缺乏風格，缺乏任何文化的條件，根本就沒有文化」。這時代的「精神文化是以一個特殊的物質文化為基礎，而這種精神文化考其究竟，只是經濟的一種作用而已。」這一幅 *Wombert* 代經濟時代所描寫的肖像，已經很充分可以拿來說明現代文化和經濟的關係。當然這種經濟時代有正當的和不正當的文化現象之分，正當的如上所述：佔有的追求，享樂的爭逐，使人的生活支配於物的生活。正當的是創立了新的文化方式——**體學的唯物的經濟文化**，使我們更容易走向社會福利的目標，因為這個時代的特徵，是唯物主義，因而唯物史學遂成為這個時代的真正嬰兒。

但是經濟的文化史，不是祇有經濟時代的。從前的經濟也會統制於政治文化和法律文化之下，那時代生產力祇是造成政治生活和法律生活底重要手段，為經濟而經濟，為財富而財富，是到了十九世紀經濟時代開始以後纔有的。再就將來的經濟文化來說，將來決不是經濟時代，却是經濟時代的反面，即教育時代。經濟時代根本沒有文化，而教育時代根本即是文化，經濟時代人變成「非人」，教育時代使「非人」變成成人。老實說罷！文化現象是有如 *Forster* 所謂「綿延」(*Duratio*) 現象，也有如 *Heg* 所謂「揚棄」(*Aufheben*) 現象，故在社會文化的發展變化之中，如政治時代為肯定階級，則法律時代即政治時代之「否定」，而經濟時代則為法律時

代之否定，即政治時代否定之否定，然而不是到了經濟時代便完結的，所以經濟時代之後，便繼之以教育時代，爲經濟時代之否定，即法律時代否定之否定，政治時代否定之否定之否定。到了這個新的文化時期，不但以經濟爲中心的唯物史觀不能適用，就是以政治爲中心的政治史觀，以法律爲中心的法律史觀也一樣地不能適用，因此我們可以說所謂政治史觀，法律史觀，乃至於經濟史觀都只有真理的相對性，都只能解釋一個文化時代，而且都受着廣大意義的文化史觀所支配。現在爲澈底明瞭起見，試更進一步，分析研究經濟文化現象和其他社會文化現象的關係如下：

先試就經濟和政治文化的關係言，很早就有人注意到這個問題，亞里士多德（Aristotle）承認政治學和經濟學之不可分離，國家的形式是依財產的種類和財產的分配而決定的；Machiavelli 看重「武力」，以爲「一切武裝的傳道者總是成功，一切非武裝的傳道者總是失敗」（橫霸政治論第五章），但他也沒有忘却經濟團體的重要性，他教導君主怎樣利用一個階級來拒別一階級。然而這些政治經濟的交互關係論，無疑乎是有牠的時代限制性的，即使國家如奧本海末爾（Oppenheimer）所云歷史上每個國家都是階級國家，即至現代立憲國家「其形式仍然是統治，其內容仍然是經濟手段的剝削」。但在這裏政治和經濟仍有分別，這就是 Spangler 在「西歐的衰落」第二卷中所說，階級之對立關係乃國家之內部政治的關係（innerpolitisch）和外部的政治關係（ausserpolitisch）絕不相同，外部的政治關係其形式爲民族爲戰爭，這是政治的戰術，內部的政治關係其形式爲階級爲革命，這是社會的戰術。在現實的國家裏面，「政治」和「社會」鬥爭，「國家」和「階級」鬥爭，都只是告訴我們政治的和經濟的不同，一個統治的政治型式和一個剝削的經濟型式，從本質的關係上說是可合可分的；而且從鬥爭的性質而言，政治的戰術，如果牠保持權威，須要一種暴力，它一定不要遲疑，儘量幹去就是，因爲它統治全局的事情，覺得如果跟了和平一條道路，它的權威不能穩固，如跟着暴力跑，他反能鞏固他的勢力，那麼毫無疑義地，他最好跟着暴力走。反之經濟則如 Max Weber 所說：「就此字之本來意義而言，則所謂經濟者，僅爲處分力之和平的施用，此項處分力原以經濟爲目標。……和平性之特徵，亦是必要而不可少的，因爲各種事實上的暴力（如掠奪戰爭革命之類）雖亦有以經濟爲目標者，但須受其他法則之支配

，與用和平手段之營求不同，不過徵諸歷史的經驗，每種經濟背後，必得有強制而後可，——其在今日，為國家的強制，在古時則有身分階級的強制，將來的社會主義或共產主義經濟制度實現時，對於其計劃之實行，仍須用強制亦未可知，然而這種暴力，我們不能稱之為「經濟的事」，祇是經濟的經營之手段而已」。又以交換為例「一切交換，均基於人與人間之和平的鬥爭上，此即基於價格的鬥爭，機巧（對於交換之對方者）以及競爭（對於處在同一交換企圖下之人者）上，而向一種協調進行，此種協調使參與中之一方面或數方面有利，而鬥爭乃終結」。《社會經濟史頁1—294》，由此可見政治的本質以暴力為主，經濟的本質實以和平為主。

（Omig 社會發達的三階段說，謂軍事的生活逐漸化為產業的生活，產業的和平社會，繼是歐洲政治之永久目標，Spencer 更明瞭地分軍事社會與產業社會，前者為封建社會，後者為資本社會，前者為戰爭社會，後者為和平社會；我們固然不能承認產業社會即是和平社會，但是我們却可承認經濟時代的社會，已漸以社會的戰術來代替政治的戰術，即以和平的鬥爭為本位不以軍事的戰爭為本位，而這也可以說就是經濟和政治之根本不同了。若就歷史的關係上看，更明白了，文化史觀告訴我們在經濟文化之第一時期為「政治的經濟時代」，政治文化之第三時期為「經濟的政治時代」，在「政治的經濟時代」一切經濟的鬥爭總是政治的鬥爭，在「經濟的政治時代」一切政治的鬥爭總是經濟的鬥爭之集中的表現；在「政治的經濟時代」，經濟不過國家致富的戰術，在「經濟的政治時代」如 Spinaer（人生之型式第二卷第二章）所說：「國家表現於多數人民中實不過為經濟生活之超個人組織，為一種較高之生產社會，一種組合或一股分公司」，在「政治的經濟時代」那種由壟斷出身的財富，祇算一種污點，在經濟的政治時代則「經濟的領袖以及營業要人正因為他們是這一類人，甚至在鄉里中享受重視，於國家掌握大權」。

（Ogilby 指出最明顯的特徵「從前一切財產發源於政治，由權力而達到財富，今日則是由財富而達到權力，而其來源則在於經濟」；（德意志社會主義第一卷頁三二）不但如此，「這經濟時代攜了一切與之俱來，它先捧出了無產階級，接着在政治生活上又是弄出了階級的政黨。我們的時代，經濟利益特別重視的標幟，再沒有明顯過這個事實！——一切政黨都日益進於經濟政黨，最後更進而為階級鬥爭的階級互相對立……只有在經濟時代經濟利害對於人羣的分組特別重要；只有在這個時代人們纔超越一

切其他利害關係；如宗教的政治的血族的等等，而結成階級，即是對於經濟生活的基本結構有利害關係的組合。[P. 111] 很概乎其言地說「在經濟時代民治就等於販牛交易的法律化」，可見今日政治雖未消滅，而政治的意義却早已完全喪失了。

次就經濟和法律文化的關係上說，「經濟」和「法律」實不相同，所以在法律有重要貢獻的古代羅馬，在經濟乃劣於政治上不能獨立的東方，以商務言，劣於迦太基（Carthage）；以農業與幾種製造業言，劣於高盧（Gaul）。可見長於法律文化類型者，未必即長於經濟之文化類型，但到了社會史之第三時期，經濟時代，法律為「經濟的法律」，因之同時產生了好些經濟的法律史觀。Pound 在其名著「法律史觀」第五講中，曾舉及這時代注意經濟和法律發生關係之三大思潮：（一）史的唯物論（Historical materialism）；（二）實證主義（positivism）；（三）經濟的實在論（economic realism）。即就經濟的法律觀及經濟的法律史觀來說，也可看出有三種類型：（一）理想主義的類型（idealist form）；（二）機械的社會學的類型（mechanical-sociological type）；（三）機械的分析的類型（mechanical-analytical type）。社會主義者通常提倡第一第二類型的法律史觀，美國法律學教授如 Brooks Adams 等提倡第二類型的法律史觀，理想主義的經濟史觀依（Jocoe 意思是屬於黑格爾左派，他們以為法律史無非經濟的事，那就是「欲望與勞動的歷史」[A history of wants and labor]）機械的或實證的社會學史觀主張「法律為人類生存競爭的諸力之合成」，因此法律偏於強者方面，為勝利者所利用。依分析派的理論，則法律為主權者的命令，B. Adams 以為「主權者不管它的形式如何名稱如何，其實都不過一種代辦者」；「支配階級為着自身的利益而制定法律，而且為支配階級而制的最完全的法律，是和各時代的正義理想最相一致的」；所以法律祇依於經濟的必然法則為支配階級的利益所作紀錄，所謂法律道德合致論，都不過它的一種偽裝罷了。這種機械的實證主義的法律學，當然只能代表法律史第三時期，即經濟的法律思潮，如 Pound 批評似的，他的貢獻在能從人類欲望和生活效果的觀點上打倒法律學的消極主義，但其貢獻也不過如此，法律之為法律，畢竟不是但在於按照經濟利益而分裂的社會影響之下，法律是在 B. Adams 所打倒的消極主義以外，而更有其積極主義的，那末我們也只有從法律的立場出發，纔能獲得

法律之本質的概念，不然則在「法律的經濟時代」的經濟家如斯密亞當（Adam Smith）尙承認「法律之四大目的，在於正義、行政、歲入及軍備」，「正義的目的是對於毀害的保護」的話。（見 *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms*）「經濟的法律時代」的法律家 B. Adams 反而把法律和正義分開了，這無非反映着在 Adam Smith 時代經濟學原來不過法律學之一部門（原富一書即從這個死後經過百餘年後發見之講義錄發展成的）而在 Brooks Adams 時代，則法律學也不過經濟學之一應聲蟲罷了。然而從文化類型學來看，這都不過歷史的關係如此，從本質上法律總是於政治經濟以外成爲獨立的文化類型。詳細的說明，祇看前一章的討論，已很容易明白了。

次就經濟和教育的關係上說，這個問題好像在討論物質生產之生產關係和精神生活的關係，又好像在討論物質文化和精神文化的關係。教育無論何時，都是代表人類的精神文化事業，雖然在這經濟獨裁的時代，一切文化機關文化事業都受經濟力的直接支配，但這也不過暫時的現象如此；其實教育和經濟的不同，即如精神事業和物質事業的不同，從歷史的關係上說，在經濟時代資本家可以利用資本以支配精神文化，收買輿論，以強迫的方式灌注資本主義教育；但在本質的關係上說，即在經濟時代，資本家可有支配物質生產的權力，却没有充分支配精神文化的能力。一切社會設施如學校、圖書館、博物院、美術館、電影院乃至新聞出版機關，只要可稱爲文化的同時即是教育的，它雖然集合在資本階級各種事業的周圍，依經濟的存在而存在，但其本質却無疑爲經濟時代之一種矛盾一個否定。在社會史之第三時期「經濟的教育時代」有如 *Sombart* 所描寫的怪現象「這時代缺乏任何文化的條件，根本就沒有文化，有些時代至少在下層價值世界的範圍裏，還能造成一種嗜好（風味），如封建時代在經濟時代開始之前的時候；而經濟時代則連嗜好文化都沒有，因爲它即是這種文化的前提也都缺乏：一個團結的有教育的社會層如一七八九年以前的貴族自結成的團體」。（德意志社會主義第一卷頁三六），這就可見教育是文化的，經濟却是反文化的了；然而在反文化時代，却也有它的文化，這種文化的特質在「量」不在「質」，在這個時代精神文化的各種出品有了極大的增加，如 *Sombart* 所云「文化作品的增加，喚起一種印象，我們的時代有很大的活動性，而這個印象尤其深厚的，則是因爲教育資料傳播的方法已經

特別完滿地改良了；新創出一種教育集合傳播的方法，和我們分配煤氣自來水，電力或是交通事業的方法一樣。國民學校高等國民學校，通俗班，國民圖書館，公共觀演的機關如博物院、音樂會、劇場、電影院、展覽會等：一切都是經濟時代的東西」（同上頁三七），這是何等矛盾的現象！固然一方面文化工作者，在生產力增加的原則下，淪落為單純的大都市營業的一行，但從另一方面來看，科學教育的普及，人民知識的增進，它也引起全新的革命方式：知識階級的革命運動。所有經濟時代的社會主義革命家如 Marx, Engels, Lenin, Proudhon, Kropotkin，那一個不是從這時代的文化孕育出來的知識分子？第一次世界大戰中全歐的知識階級上的代表，在那樣發狂熱的時候，他們也會不辭勞瘁不避艱難不畏強禦地，為精神為真理為人類全體來反對他，到了戰後還發表一篇「精神獨立宣言」載在巴黎的「Humanité」的報上，這告訴我們什麼呢？告訴我們以一個歷史事實，就是文化階級即教育階級和侵略階級即經濟階級之不斷鬥爭，乃是這經濟時代真正的文化階級鬥爭；「經濟」和「教育」自始即是矛盾的，對立的，恰似「科學」和「藝術」一樣自始即是矛盾的對立的。前者代表必然的世界而後者代表自由的世界，前者為物質的文化型式，後者為生命的文化型式。Spencer 曾經說過「一澈底之經濟系統，無仁愛立足之地，經濟人之用心於他人，純本於功利主義，彼純從經濟之見地，觀察人類，換言之，彼視人類為生產者消費者或一購買者，彼承受扶助，但即此相互關係亦包括於經濟見地之中；在彼之恩施中，必常有積極之利害較量，純粹經濟開拓愈廣，此種態度實行愈遠，此種開拓自嚴格的經濟獲利力之立場觀之，將全為邏輯上之開拓」（人生之型式頁一五三）；反之教育的文化本質，實為純粹的愛。如「裴斯塔洛齊（Pestalozzi）注意於一為生活壓迫所磨折之兒童，而唯思有以扶助提拔之，此型式即為教師真正之型式」（同上頁二〇三）即因這些以愛為基礎的知識階級，其思慮太少，預算太少，在所謂直覺的認識上更加以知識的熱望與努力，因此纔能脫盡經濟的功利觀念，而走上革命犧牲的路上。因此所以我說經濟時代引起了完全新的革命方式，而經濟和教育兩個文化類型的不同，也不待詳證而自明了。

由上所述，只限於經濟和其他社會文化類型的關係，使我們知道經濟實和政治、法律、教育不同，現在却更進一步，討論經濟和知識文化各類型的關係，這就是經濟文化和宗教、哲學、科學、藝術各文化的關係。但

卽在這裏也有本質的關係和歷史的關係的不同，經濟以「科學」爲知識上的原始基型，在知識生活上的科學時代同時卽社會生活上的經濟時代，因此經濟和科學的關係實爲本質上的關係，而與宗教、哲學、藝術之各文化類型，則不過歷史上的關係，爲要澈底明瞭這兩種文化關係，我們最好是研究一下經濟思想史，因爲經濟思想史不但能够告訴我們以經濟文化之歷史上關係，是怎樣從宗教的經濟時代進至第二時期哲學的經濟時代，第三時期科學的經濟時代，乃至第四時期藝術的經濟時代，而且更能在第三時期之中，看出經濟和科學文化之本質的關係，現在試依次敘述並先作一表解如下：——

我們知道各時代的經濟思想，都是特定的文化階段發達的結果，而由此產生的各時代的經濟思想，又實為左右歷史上經濟制度之變遷的基本事實。依我們研究的結果，從中古經院學派的經濟思想，即經濟學的發萌期，以至現在，經濟學的進化階段，實在和人類社會其他文化諸現象的歷史進化法則，是有不可離的關係，可分為四個時期：

(第一) 宗教的經濟學時期——在 *Max Müller* 的「宗教社會學」中，曾將六種世界宗教：孔教，印度教，佛教，耶教，回教，猶太教的「經濟倫理」研究每種的特性，及其對於隸屬這些宗教的每個民族之經濟組織和生活的影響。這樣他企圖把宗教與經濟學的相互關係找尋出來，(見 *Sponkin* 當代社會學學說漢譯本頁 1083 — 1095) 這種提出宗教因子對於一個社會的經濟組織和現象之影響的學說，無疑是可以適用來說明經濟史之第一期即宗教的經濟思想時代的。在宗教的經濟思想時代並無所謂經濟學，經濟思想是在宗教範圍以內的，甚至於希臘時代，對於經濟生活都只看做管理家庭的技術；在 *A. Stodd* 書中只有家庭經濟與奴隸經濟，如匪徒的擄掠行為，可認為正當的經濟活動，這也可見政治的經濟時代和宗教的經濟時代是出於一個模型罷了。羅馬人從來沒有懂得商務工業和財政的性質和意義，直到中古時期，經濟思想本身纔有新的發展，基督教與教堂實為中古經濟思想的淵源，我們只要稍稍注意到當時最卓越的聖徒 *Aquinas* 的經濟學說，他們高唱勞動的莊嚴，反對奴隸制度，以收取利息為不當的見解，和正當價值的規定，都是根據於基督教的觀念的，這就是宗教的經濟理論時期。(案此期 *Morve* 的烏托邦，實為後世空想社會主義所本，依我意思則與文 (*Owen*) 聖西門 (*Saint-simon* 傅立葉 (*Fourier*) 等經濟學說，都只是希望憧憬着這個中古的黃金時代，而提倡新宗教下的新社會，這可算是這個思想階段的遺形物，所以表解裏，也把他忽畧了)

(第二) 哲學的經濟學時期——經濟學是直到十八世紀中葉纔進入成立時期，所謂止統學派實為重商學派與重農學正反派學說的綜合。在十六世紀以後，因國民的自覺，看重富國強兵，造成如柯爾貝 (*Colbert*) 的經濟政策，即所謂重商學派；這一派對於生產要素之發明，實為亞當斯密生產要素之說所本，其著述又為後來物價說發明的基礎，至此派哲學論人類行為以自利為主，也響應於古典學派的悲觀主義。(見韓納：經濟思想史

賈(Justin)於是接着起而反抗重商學派的，是以魁斯奈(Queneau)為中心起於法國一群的「重農學派」，這都是應着第二期個人底經濟理論而產生的，重農學派主張自由放任的哲學，對於制限或干涉個人經濟活動的，都極端反對。他們主張經濟行為目的和動機，全在個人，所以也可喚做自由主義派，或個人主義派。十八世紀末所謂古典經濟學派，如斯密亞當(Adam Smith)馬爾薩斯(Malthus)李嘉圖(Ricardo)約翰穆勒(John Stuart Mill)等，即發展於此自由學派底思想之內。自從斯密亞當「富國論」確立了個人經濟學的基礎以後，大計劃的資本式的企業就出來了，分工論的結果，使無數的工人分工而作，在好的方面講起來，實使我們經濟生活，發生完全的變化，造成了一種新的經濟時代，——資本制度。在壞的方面，因為資本制度發展的結果，貧富兩種階級產生不能再容忍的不平等的狀態，那沒有生產工具的人，不得不為極低微的工銀，每天做工十五六小時，這種不公道的分配制度，遂引起第三期的經濟思潮。不但如此，資本主義世界經濟是將經濟的全領域陷於完全無組織無秩序的狀態，即通全體為無何等計劃何等組織何等規定之存在，完全由於那不能受統御的勢力——「看不見的手」之盲目的支配，把人類經濟的運命，隨意播弄着，這種無秩序的資本統治當然要發生第三時期對於資本主義經濟的反抗。再就社會哲學的基礎來說，第二時期的經濟理論都是從人類之自然——人類性——裏尋出永遠的自然法則；斯密以個人活動的根本動機歸於自愛心(ego-love)利己心(egoistic interests and passions)有時又說是「要改善自己狀態之各個人之自然的努力」。依他意思，各個人因為追求各自的娛樂(Comfort)快樂(pleasure)和享樂(enjoyment)而追求其作為手段的富，這就是社會最大多數的最大幸福的根源，各個人雖然只管聽任個人本身的利益，便自然的或毋寧說是必然地使彼選出對於社會最有利益之使用法，這就是自然的法則；只要聽任自然法則而行，政府不加以任何干涉就好了，所以他們的經濟學體系，即存於這種人類之自然秩序和理性的原則上，因即存於資本主義永久性之肯認的原則上；然而這種反倫理反社會反歷史的第二期經濟理論，在歷史發展的過程中，是只能和資本制度同其運命的。最可注意的就是這一派所用的方法，全係抽象的演繹法，其所主張的個人主義也是從根本上沒有的抽象的個人出發，而且如一般的批評，還是一種反本質的抽象，W. C. Mitchell稱這派的方法論為：「特種邏輯」，如李嘉圖所表示

一種意見，假如現代經濟生活中的事實和慎重考慮的理論不相符合，則各在事實方面，這是何等公開地藐視經濟之科學的研究法，當然也只好稱之為經濟之形而上學的理论了。

(第三)科學的經濟學時期——哲學的經濟思想是反倫理的反社會的和反歷史的，其結果乃不得不走向自己批判即資本主義的批判路上，如英國約翰穆勒就是好例。他本是個人主義，到了晚年竟自認是社會主義的共鳴者了；李加圖可稱達於個人經濟學理論的頂點，但他却成了英國社會主義者湯姆生(Thompson)格雷(Cray)布列(Blair)全學派之直接的母胎。在法國則有最初將古典經濟學派通俗化了的史密耶昂(J. B. Say)和接着而起的西斯孟迪(Sismondi)，在德國則最初於雷峨(Rau)看出社會主義的萌芽，相繼出現了屠能(Tunen)羅貝爾圖(Rohbertus)以至於馬克思及恩格斯，完成了對於古典經濟學的轉換期；可見由經濟理論的第二級，跨到經濟理論的第三級，這正是特定的歷史發達的結果了。但在反對古典經濟學的經濟理論當中，實可舉出三種類，第一是空想的社會主義如奧文(Owen)傅立葉(Fourier)聖西門(Saint-simon)等，那是因反對第二期的經濟理論而憧憬於第一期的烏托邦的，所以依我意思，這只是第一期經濟理論的遺形物，這裏可以表過不提。就中最可注意的是以歷史的歸納的方法為依據的歷史學派，即倫理學派，與那以歷史的辯證方法為依據的所謂科學社會主義派，如馬克思恩格斯等都是代表第三期的。歷史學派是十九世紀一羣重要經濟學者應用歷史精神和方法到社會科學上的一個運動，通常以李士特(Liszt)看做這派的創始者，其實真正歷史學派的勃興，最有貢獻的却是所稱為三個德意志青年的羅協兒(Wilhelm Roscher)克尼斯(Karl Knies)希德布蘭(Bruno Hildebrand)，有這三個人，歷史學派纔算確立。他們極端反抗古典經濟學，要推翻他而從事於經濟生活之歷史的研究，其結論只認經濟政策的真價，不是絕對的而存於相對的一點。而且否定了古典學派主張在經濟學裏發見那有普遍安當性的經濟法則。經濟現象不是如古典學派所想像的超越時間空間的普遍東西，牠終竟是限制於時間空間之個別的具體的現象，是具有隨時代之推移而發生，隨時代之轉移而消滅底性質的。至於經濟學的方法，則主張依於歸納法而蒐集許多資料，從事於詳細事實的研究，把握着經濟生活法則，習慣、倫理的關係，在那裏便把道德的要素看重起來。因此便排擊以古典學派之利己心與自由放任為基調的世界主義，而提倡以國民生活為中心的

經濟思想，爲所謂國民經濟學之建設而努力。歷史學派的發展是從一八六〇年以來以德國很光榮的經濟學者石慕勒(G. von Schmoller)爲中心，由布倫坦諾(Luio Brentano) 赫爾德(Adolf Held)克納蒲(Knapp)畢喜兒(Bucher)哥哈姆(Gothic)開頭，可以數到那瑟(Terwin Nass) 謝富勒(Albert Schaffle) 松貝耳(Gustav Schonberg)席爾(Hans von Scheel)羅斯倫(H. Rosler)華格爾(Adolf Wagner)等，即所稱爲「新歷史學派」，或「倫理學派」的一派。還有在歷史思潮中，以各自獨得的方法，在最新人間佔重要特殊地位的，有韋柏(Max Weber)桑巴德(Werner Sombart)這些較晚出的經濟學者，很顯著地展開舊歷史派的學說，將歷史方法更澈底地適用於具體的研究方面，也可稱之爲文化學派，新歷史學派的根本貢獻在建立方法於嚴格地歷史的統計的經驗主義之上，而排斥一切抽象的方法，他們和唯物史觀派抽象經濟學的真正區別，即在一個能埋頭於準備的工作及材料的蒐集，一個則迅速地想將他們抽象的財產辯證法的結論，應用於各種不同的民族。專就唯物史觀派的經濟學來說，則自馬克思的「資本論」確立了社會主義的經濟學以後，於是跟着對於資本主義的揚棄，經濟學的目的遂成功爲解剖資本主義社會，而發見其經過發生發展及其沒落之經濟的運動法則的經濟學，而資本主義經濟的特質，就是「商品生產」，所以這種理論經濟學，也是從商品生產的分析，因而解明了剩餘價值的出處——地租，利子和賃銀，其全理論經濟學的基本概念，即是建築於這種商品價值價格的諸概念上。所以據實來說，這一派經濟學只好算得對於古典學派之「經濟學批判」，即限定於資本主義之經濟學的批評，若真正講到人類社會底經濟學，則不應這樣地偏重消極，而應積極的闡明人類全社會之經濟的運動法則，即對於將來社會的經濟計劃，亦決不見得不是經濟學本來的目的。然而馬克思的理論經濟學實根本反對這種理想的未來國，因爲資本論的經濟學體系，本建立於黑格爾的辯證法上，而黑格爾的辯證法，就其本質又天然只是消極分析批評的東西，所以由此形成的馬克思新理論經濟學，其所有心得，即在對於資本主義生產方法之分析解剖，這就是說，他的貢獻爲辯證法所限制，即限於消極與破壞方面，所以只成功了經濟社會的病理學，不能成功經濟社會的生理學。復次這種新理論經濟學是從商品生產出發的，然而商品生產乃爲產業革命後所發達之產物，所以代表這商品生產的古典學派，固然只算生產經濟學即從事分析商品生產的新理論

經濟學，仍不過於生產經濟學演進過程中盡牠的職務。但是我們現代經濟學的新傾向，已由生產經濟學進步到信用經濟學，我們時代已經由馬克思所說的社會生產的經濟觀而代替之以社會的信用經濟觀，如現代銀行的職能，就是揚棄了生產概念，而以社會全體之富為基礎，而任意創造發行所謂信用貨幣；這種信用經濟學的理論的觀點，實在是對馬克思以商品生產概念為中介概念組成的生產經濟學，以致命的打擊，使我們知道馬克思派的經濟學，只是說明產業革命的經濟社會，而不足說明由信用概念統一構成的現經濟社會。然而馬克思以後，那以馬克思經濟的觀點為出發點的信用經濟理論，如亨丁丁(Hilferding)的金融資本論，和列寧(Lenin)的，資本主義最後階段的帝國主義論；似乎學說進步多了，但很可惜的就是他們的金融資本論仍和馬克思一樣把社會經濟生活的特色看作商品生產，即所謂金融的觀點，還是商品生產而非信用本身。依亨丁丁的見解則銀行不過為轉化貨幣的機關，將所謂「休息貨幣資本」，轉化為「作用貨幣資本」罷了。所以這種見解仍然沒有看到信用經濟自動創造的新機能，因而對於揚棄生產經濟學的信用經濟學，也全然沒有理會到。至於列寧所著，「資本主義最後階段的帝國主義論」對於帝國主義的特色，非產業資本乃為金融資本的發見，實在是一大貢獻，可是很可惜地他不過將「獨占的支配」底概念和信用制度的理論結合，至於銀行以獨自機能任意發行着所集中的信用貨幣，則仍沒有理會到；因為他始終是以生產及資本的集中，作為銀行集中的原因，所以他也只好算做生產經濟學最後的變態產物罷了。總而言之，第三時期經濟思潮的代表，是所謂科學社會主義派和歷史的——倫理的學派，科學社會主義派他們：「所著的書和所發明的學說，可說是集幾千年來人類思想的大成」，但是經濟思想並不是到了第三期便算止境，即在第三期之中，在這兩種科學的經濟學派以外，還有以奧國學派為中心的抽象學派，這一派主張經濟學根本上是一種抽象的獨立的科學，如門格爾(Karl Menger) 普巴爾(Barth-Bauek) 威塞耳(Wieser) 高申(Gossem) 等為代表人物，還有以美國學派為中心的制度學派，這一派主張經濟學應以經濟制度為其研究的對象，如韋布倫(T. Veblen) 翰密頓(H. Hamilton) 密印爾(W. c. Mitchell) 等為代表人物，前者為古典正統派的新繼承，後者為歷史學派的新發展，這也可以看出第三時期的經濟思想之大觀了。

(第四)藝術的經濟學時期——現代的經濟思想，其主要學派的理論頗帶着藝術色彩，如蒲魯東 (P. Proudhon) 克魯泡特金 (Kropotkin) 等的無政府共產主義，普氏於一八四〇年著「何謂財產」，以為欲改革經濟社會，當以經濟之相互扶助為本。克魯泡特金的「麵包畧取」一書說者謂頗有詩的色彩，他告訴我們「萬入都是生產者，同時也一定都是藝術家，或為嗜好藝術家」，「因為萬入都要動，於是勞動成了快樂的東西，好比著作家和印刷工人這時合為一人，著作家自己跑到印刷局，把作品印出來看一看，多麼快樂呀！」可見只有心手一致的勞動是神聖的，因為人們的自由勞動是一種創造的愉快，所以自由勞動即生命，斷不是為着什麼而勞動的。克氏因此首先反對(一)工錢制度(二)分工。他說自由勞動是不能用金錢估量價值的，祇有一件事可以存在，就是不要估量價值；他又反對分工，以為分工的勞動家，生性純為機械的動作，失滅了個性的才能和發明力，一定是乾燥無味，一方面是磨針的單調生活，他一方面是文學美術的專門家，似此單調的勞動，失掉了人人愛勞動的心理，所以他說「工作勞動是生理的必要，這個必要所以使用身體貯蓄的能力，這種必要是健康的和生命的」；他最痛心的就是「做了一個勞動工人，就是那科學與美術給人類一切的那些高尚的快樂，他們都不能享」。這種藝術的經濟思想，見於 William Morris, Morris 以身作則，大聲疾呼，世界應速恢復所失却的人性，重登那至高生活的勞動，因此極力主張藝術和勞動相結合。還有就是革命的工團主義的經濟家蘇魯 (S. J. S. J.) 他受哲學家柏格森的影響，柏格森所說理知直觀，表面的自我與內的自我的對立，S. J. S. J. 應用之於經濟上成為交換和生產的對立，而以生產為一切社會之實質根本，至其所謂社會的神話論和藝術的思想更相接近。又如新進的經濟學者門爾 (Cole) 潘梯 (Lentz) 泰羅 (Taylor) 等的基爾特社會主義，尤以泰羅的地方基爾特的主張帶着很濃厚的第四時期的藝術與經濟觀。還有和此派相近的如霍勃生 (J. A. Hobson) 主張精神效用說也是最適用於藝術經濟學，因為普遍言之，只有藝術作品之精神代價甚低而對於藝術家之精神效用乃甚高也。由上所述各派都是根本改造第三時期極端的經濟理論，使傾向於更新的方面走的，在此我們也不要忘却可看第四時期新經濟學萌芽的，即那主張消滅售賣者與購買者，債權者與借貸者，工業主與工資勞動者間底鬥爭的「合作主義派」，復次就是以英國陶格勒 (C. H. Douglas), A. R. Orage, N. Allen Young, H. B. Fisher, Hugh,

P. V. owles, Marlon Cumberhard 爲中心而起的，陶格勒主義 (Douglassism)，即信用經濟學的一派。這兩派都把經濟生活安置於道德原理的基礎上，主張雖不免分歧，從大體看，却均接近於第四時期藝術的經濟思潮的；藝術的經濟思潮在其注重心手一致的勞動以外更須建立一種統一全世界極公平與有效率的信用制度，和合作制度，但是這種新經濟學的抬頭，責任恐怕還在我們身上哩！

由上所述經濟思想史的四時期，從宗教的經濟學到哲學的經濟學，進至科學的經濟學再進至藝術的經濟學，每一時期經濟的思想都加入於一個文化的全體系中，取自那時期的一個文化類型的特質，這就是在文化的手段綜合體中，每一時期的經濟都有其趨向的以「社會福利」爲目的底經濟目的。在宗教的經濟學時代，經濟是和宗教結合，經濟爲取得宗教社會的社會福利的手段；在哲學的經濟學時代，經濟是和哲學結合，經濟爲取得哲學社會的社會福利的手段；科學的經濟學時代，經濟和科學結合，經濟爲取得科學社會的社會福利的手段；同樣在藝術的經濟學時代，經濟和藝術結合，經濟也不消說是爲取得藝術社會的社會福利的一種手段了。但即在這裏我們仍可看出經濟和宗教，哲學，藝術之相對的歷史的關係，和經濟與科學之絕對的本質的關係不同。經濟的文化概念，在本質上終竟是與知識生活上的科學的文化概念相當，經濟是屬於知識文化的，是爲着知識文化的變動而變動的，因此宗教的知識造成宗教的經濟文化，哲學的知識造成哲學的經濟文化，藝術的知識造成藝術的經濟文化，然而這裏所造成的經濟文化，都還不算得真正的經濟文化體系，而真正的經濟文化體系，只有表現於社會史之第三時期：經濟時代。然而經濟時代即是知識文化上的科學時代，換言之即經濟文化乃爲科學文化的產物。Marx 在「哲學的貧困」中說「用手推的磨子產生了封建主義的社會，用蒸汽機的磨子則產生了工業資本主義的社會」這一段平常所認爲唯物史觀的名言，實際即是證明經濟社會乃不過科學的文化體系的產物而已。固然科學也許如 Spengler (人生之型式第二卷第一章) 所云「純粹之科學訓練，皆特意拒絕一切直接之實際應用與功利興趣」然而這種科學乃是一種屬於完全抽象的科學存在方式，違反科學的本質，科學的本質是如 Max Scheler 所謂「實用的知識」或「征服的知識」，是和經濟一樣，「其一切思惟」實與「各種特殊之實際狀態及必需之目的手段之考究」相合，所以科學的理論家，實際均爲功利主義者，實證或實驗主義者乃至唯物

經濟的文化概念

史觀論家，彼或對於任何維持個人生計之形式加以鄙視，抱着和哲學家一樣的人生態度，但就其集中注意力於某一物質科學之對象時，彼之以物質的因果觀察與詮釋事實的習慣實即是實用的知識的例證。所以科學不必與求實用而結果不期然而然走向實用，於是科學發明的智能，加以現存的文化基礎，合此智能因子與文化因子便自然產生技術的進步；技術進步即是生產的方法和工具的進步，因之技術進步必然對於一個社會的「文化叢體」(Culture complex)發生很大的影響。如唯物史觀派所假想的一個社會的經濟組織，只是生產技術的一種功用，用我們的術語來說，也不過證明了經濟文化是怎樣依存於科學文化的發明和傳播而已。發明確是科學知識的結果，科學的發明若能增加，生產的方法和工具也自然進步，生產的方法和工具若能進步，則他們所有的社會關係，也自然隨之改變；這種科學和經濟文化的相互關係是很密切的，不是很疏遠的，固然在文化社會學者之中，也有如 Sombart 在「技術與文化」書中(頁二一七以後)很明顯地反對這種思想，他以為技術或生產的方法和工具，不會確定地決定社會和經濟組織的形式，他發問「為什麼文化有時日就沒落，而生產技術在當時反不會發生任何變更呢？我們現在採用的有些發明，乃是中國人在幾千年前所創造的，然而這種發明不會驅使他們放棄原有的遲滯的種植方法，然則技術如何能決定世界上一切的文化呢？」(見當代社會學說第十章頁 890-893) 這個疑問是應該的，然而我們的答案也很簡單，只因生產技術和一個社會的確定的經濟制度間有密切的和必要的相互關係，所以以哲學文化代表的中國，雖在幾千年前已有四大發明(造紙印刷術火藥指南針)而終為哲學文化所限制；哲學文化之在中國是有歷史底基礎的，一旦造成便難以改變了，因此而科發明力量，終被更有力之哲學文化型式所限制，其結果中國科學祇成為哲學的科學，而中國的社會和經濟組織也祇成為哲學的社會和經濟組織了。這種文化滯留的例子很多，然而不能因此否定技術和經濟制度的關係，在同樣經濟制度施行之下其所根據的生產技術，可以往往不同，然而決定那時代的經濟制度的必為新的生產技術，舊的生產技術至多不過作為遺形物而使用罷了。同理，一樣的技术也可以應用到不同的經濟制度，然而我們仍可以分別出那一種經濟制度更適合於此種生產技術，而其餘都不過一種新瓶和舊酒的關係罷了。固然這種社會技術史觀推到極端也可以如馬克思派，變成許多幼稚的說明和相互關係，但從我們文化社會學的立場來看，則如奧格邦(Ogburn)

「在『社會變遷』(Social change)一書所闡明的文化延滯說，當然更是真理。我們可以說從本質上說，「科學」和「經濟」是有很密切的關係，尤其是在科學的科學時代，同時即是經濟的經濟時代，這兩個類型的聯繫，有如 Sombart 在別處所說似的，「新近科學的意義，是求認知宇宙內部的聯繫，不過實際上並不在此，而且是在於把自然分析成一篇清紙，使人可以控制它，即是說使人曉得如何取空氣製造淡氣，如何造飛機，此外沒有什麼」；(德意志社會主義頁四一)依 Sombart 意思，在這兩個文化類型裏都同有事業失神化與物質化的傾向，這完全真的。科學已經走上在物質生活上的經濟時代，經濟也是已經走上在知識生活上的科學時代，這時代兩個文化類型已不但為本質的關係，同時更加上歷史的關係，所有在這時代產生的經濟思想，當然也染上了這種唯物的唯事實是問的機器工業所支配的科學文化的影響。Spengler「西歐的沒落」第二卷，稱這時代為「機械工業的經濟世界」西歐機械工業異常發展的結果，機械自身成爲一個小宇宙，和人類分離，而有其自己的神秘發展，從前製造機器的人，現在反而變成機械的奴隸了。Veblen 也曾嘆息於在這機器的標準化及唯物的支配之下，一切工業勞動者，包括工程師技術專家，物質科學的研究者——事實上包括一切貫串物質現象的因果連續法則的管理人，這般人的活動和能力，足使工業技術進步至一種境界，致使商業策畧不得不詐騙或妨礙貨物的產額的地步。(見 Homan 現代經濟思想頁一三六)然而到了這種經濟文化和科學文化攜手並進而同陷於不可收拾的時代，經濟思想史的鐘聲响了，告訴我們又有一個新的藝術的或教育的經濟時代即「美」與「愛」的經濟時代的來臨。

(二)

我們若從經濟和知識文化類型的關係，更進而注意到經濟文化之地理的分布，我們便很容易發現東西經濟文化體系的不同。經濟文化體系依於財力組織的不同，實可區分爲三種經濟類型，而這三種經濟類型實即分布於東西三個特殊的文化區域，形成三種特殊的經濟形態。這經濟三類型即是：

- (1) 宗教的經濟型——以印度爲代表；
- (2) 哲學的經濟型——以中國爲代表；

經濟的文化概念

(3) 科學的經濟型——以西洋爲代表。

以主要之生產形態言之：

印度——農業社會；

中國——農工業社會；

西洋——工業社會。

以生產力之標準言之：

印度——自然力（土地生產力）；

中國——人力（勞動生產力）；

西洋——物力（機械生產力）。

以重要生產要素言之：

印度——自然；

中國——勞力；

西洋——資本。

以經濟體之大小言之：

印度——農村經濟；

中國——都市、農村對立經濟；

西洋——大都市經濟。

以經濟之心理狀態言之：

印度——絕欲論；

中國——節欲論；

西洋——唯欲論。

【第一】宗教的經濟型——以印度爲代表。這是人類經濟文化的原始形態，是消費的經濟，家族共同體的農村的經濟，原始農業的經濟，以自然與自然力爲本位的經濟。在這時代，富／思想實未發生。古代各民族，在宗教的理由之下，普遍地禁止向同胞取利及高利貸，如希伯來法典，古埃及的宗教法典，摩西的申命記，乃至初期的婆羅門教，均爲此種先資本的經濟觀念所支配。尤其是在印度，宗教的經濟觀念特別發達，印度經濟「外表上表現」共有的農業制，在共有村落園地（*shanti*）之中，凡手工業者，寺院僧侶（對於婆羅門教徒而言，其地位較低）理髮匠，洗衣師，及其他村落中之手藝的勞力者都住於此。他們根據於一種「神意的」基礎，對於他們的工作，不支付工資，除受土地或收穫分額外，無其他報酬（Max Weber 社會經濟史漢譯本頁44）這種經濟制度當然是很保守的，尤其印度那樣的種姓階級對於這種宗教的經濟型式更有決定的作用。「印度的種姓秩序，因固着在儀式上，因而在宗教制度之中。所以對於整個社會秩序，有鉅大的影響，它將一切手工業嵌入於一定的模型中，因而使具有資本主義基礎的產業，無由成立。新發明亦不能採用，如採用某種技術的發明時，即將被視爲一個新的種姓，被列入原有各種姓階級之最末級。印度之每一種姓階級，均有其傳統的固定的生產程序，凡放棄其種姓所傳下的生產過程者，不獨被放棄出種姓成爲流浪無依之人，且失夫其達到彼岸之機會，即失去其輪迴至更高種姓之希望，因此印度之種姓階級秩序，成了最可能的保守的制度，在受英國的統治之下，它始漸崩潰，但即在今日，資本主義之進行，亦殊遲慢。」（同上頁149）不但如此，「印度曾有過高度發達的工業技術，但因種姓階級之障阻，不能發達出如四方所有的工場。因爲種姓階級不能互相協調，凡與種姓階級以外之人共同勞動的工場，即視爲非常變態者。在十九世紀以前一切想採用工場經營的努力，即在黃麻工業方面，還是十分困難，就是種姓階級之嚴峻的束縛和緩以後，印度人之缺乏勞動訓練，仍爲一類障礙」。（同上頁23）工業如此，商業亦然。「在印度，商業爲固定的世襲階級所獨占，即在禮儀的封鎖之下，爲商賈種姓階級所獨占，除此其於異族基礎上經營的商業而外，尙有爲宗派禮儀所封鎖的商業，即魔術的禮儀的限制。事實上將該宗派之所屬者，驅出於其他一切的職業之外。此可於印度之耆那教中見其事例。耆那教禁止殺傷任何生物，特別是禁殺弱小生物，因之耆那教徒不能經營許多工業，例如用火的工業，因恐蟲類有死

滅之虞。又如下雨時，因在水中恐踏死蟲蛆，故不能旅行；因此耆那教徒除定住的商業外，不能經營其他業務。L。 (同上頁32) 還有就是「印度之種姓階級不能形成爲一個儀式團體，因而也就不能形成爲一個城市，因爲它們在禮儀上是互相疏遠的」。 (同上頁32) 既然這種宗教的經濟不能使工商業發達，又不能形成城市，那麼所成就的當然只在農業方面。事實上，在印度也是如此。梅因 (Main) 在「古代法」中曾經注意到印度的「村社」，「一親屬之羣體有一公共所有業，乃印度村社之最簡單的形式」。馬克思在「資本論」(第一卷)中，也曾述及印度的農村公社，認爲可以「解答一個神祕之謎的鑰匙，這謎就是亞洲社會的經久不變的狀態」。因爲印度的農村公社實即宗教的經濟型的社會形態，是最明顯地和自然農業相聯繫和家庭工業相聯合的標準化的社會狀態，所以馬克思會很用力地描寫牠。(參照杜布洛夫斯基：亞細亞生產方法封建制度農奴制度及商業資本之本質問題第三章漢譯本頁50—51)

「例如到現時部分地還繼續存在的印度的原始的小農村公社，牠是根據公社土地的佔有，有固定分工的農業和工業間的直接聯繫，在產生每一新的農村公社時，牠供作公社創始者現成的設計和模型。這些農村公社中，每一個都構成一個生產整體，完全滿足牠自己的需要和需求，同時在這些農村公社的生產領域裏，約在一百至幾千畝土地之間。生產物的主要部分，直接是爲滿足公社自己的需要，而不是商品。而且這種生產本身不依繫於被全印度社會分工的商品交換所制約。只有生產品的多餘部份纔變成商品。但甚至於這種變成商品的多餘生產品，只有一部份在政府手裏，而且從遠古的時候起，生產物的某部份採取自然地租的形式。」

「這些農村公社的形式，在印度各個地方不同。公社的最簡單的形式是共同耕種地自己的土地以後，將所得的生產品在社社員間分配，至說到每個家庭的紡紗和織布等，那是家庭的附帶職業。我們在這些操同一勞動的羣衆中，可以找到一種兼理審判，警察及收稅人的「村長」，簿記計算一切和農業有某種關係的賬目；第三種法人須負責追究犯罪者，保護外地的來客並護送他們出境到鄰近的地方去；邊界上的站崗，防禦公社的境界被鄰近的公社強盜所侵佔；蓄水池的看守人，依耕種的土地，分配蓄水池中的水量；娶

羅馬教的僧侶執行宗教上奉祀的職務，學校的教師在沙土上教授鄉村的兒童寫和讀；婆羅門教的星象學家指示極種及收穫的期日，並指示執行每個農業工作的吉日日子；鐵匠和木匠製造並修理農業上需要的一切工具；陶器匠製造農村中應用的一切器皿；理髮師，洗衣者（男人）洗濯衣裳；打銀匠，末了，在有些農村公社中還可以遇到代替打銀匠，或者在另一地方當教師的詩人……。上列的十二種人，皆仰給於農村公社。當移植的人口很快地增加到某種程度的時候，一部份居民就移到未墾殖的土地上去，在那裏按照舊農村公社的模型創立新的農村公社。

馬克思這種農村公社的描寫，據其「論印度的信札」中說是從英國國會關於農村公社事情的一個舊的官場檔案中採取來的。他又告訴我們這種標本式的宗教的經濟型，現在已被破壞，印度在表面上已把此種小小的半野蠻半文明的形式消滅了。「這不僅因為不列顛收稅人及不列顛兵士的強暴干涉，而且也因為英國蒸汽機及英國自由貿易的作用」。而且馬克思更注意到這帶有閉塞的自然經濟性質並建立在農業與家庭工業聯合的農村公社是如何為東方專制政治制度的基礎：

「我們不應該完全忘記這些寂靜的農村公社，不管牠沒有表現出怎樣的卑鄙，但，牠永遠是東方專制制度的鞏固基礎，牠們以最狹窄的範圍限制了人類的理智，從牠那裏造成信仰的順從工具，使人服從牠傳統的規則，剝奪了人們的偉大，剝奪了人們對歷史行動的一切興奮。我們不應該忘記集中在小塊土地上的野蠻人的利己主義。冷靜地去觀察偉大的帝國如何地被破壞，如何地去進行說不出的殘酷，如何大批地去宰割大城市的居民——冷靜地觀察了這一切之後，如果對此種現象比對自然界的現象不加以更大的注意，那末自己就成為給予此種現象以注意的任何暴力者以孤立無助的戰利品。我們不應該忘記此種無視的停滯的和植物式的生活，此種生存的消極形式，在另一方面，牠引起和牠自己的野蠻相並列的盲目的放蕩不羈的破壞力量，造成印度的宗教儀式的自殺。我們不應當忘記這些渺小的農村公社是被各種等級的奴隸制度所沾污，而牠不把人們提到為這些環境主人的作用，又反使人們去服從這些外部的環境，牠把自己發展的社會狀態變為不變的，預先被自然界決定的命運，因此造成對自然界愚笨的崇拜，這種卑辱性在下面的一

件事實上表現出來：爲自然界主人的人類虔誠地屈服於猿類的古奴曼及牛類的沙巴洛的跟前』。(馬克思主義札記第二冊)

由上蘇俄朴布洛夫斯基 (S. D. Lukovskiy) 在「亞細亞生產方法，封建制度，農奴制度及商業資本主義本質問題」中於搜集馬克思論印度農村公社的資料以後，曾作一個有力的結論，認爲這種閉塞於農村公社框中的半自然的農業和家庭工業的聯合，這就是所謂「亞細亞的」生產方法之基礎。馬克思在「政治經濟學批評序文」中所謂「亞細亞的」生產方法的基礎，不在於土地的國有化，不在於灌溉的制度，而物質福利的生產基礎，是在於和家庭工業相聯合的渺小的，半自然的農業裏面。(頁四八)這大概是真的。印度文化以政治言，爲宗教的政治型——專制政體，以法律言，爲宗教的法律型——神意法，以經濟言，當然不應忘却那宗教的經濟型——農村公社。印度的農村公社還可以和俄國的米爾 (Mir) 制度，德國馬克 (Mark) 制度，古秘魯的馬加 (Macha) 制度對比，因爲如馬克一方面爲共同自給的經濟團體，一方面又爲以馬克神爲中心的宗教團體，又爲共同防禦的軍事團體，這自然也是屬於所謂宗教的經濟型的，不過從經濟文化史上看，均在印度的村社之後，所以這種「亞細亞的」生產方法的國際化，都可以在印度的經濟型中包括住了。不過應該注意的，就是這種標準化的農村公社，並不是什麼原始共產制度，只好算做原始的共同占有制度，這只要注意到馬克思所說：「牠永遠是東方專制制度的鞏固基礎」一句話，便很容易明白這種制度和初民所取先占財產的方式是如何相符合，而原始共產的社會形態的理論，也只有部分的真理罷了。

【第二】哲學的經濟型——以中國爲代表。這是人類經濟文化的第二形態，是交換（或交通）的經濟，是城市與農村對立的經濟，農工業的經濟，以人力（勞動生產力）爲本位的經濟，在這個時候，富的思想已經發生，但有限制，即爲生活而求富，仍和西洋爲富而求富的第三形態不同。拿來和印度之宗教的經濟型比較，在印度經濟社會之生產要素——自然，所以靠天吃飯，天生近於怠惰。中國則重「勞力」，孟德斯鳩 (Montesquieu) 「法意」第十四卷第五章曾經指出「中國聖人爲民立法，極意使之爲勤」，又第八章稱道中國善政，說及「歷代帝王皆有籍田親耕之禮，時節既至，有司奏儀，帝躬執耒而三推之。其所爲隆重若此者，示食爲民

天，穀爲食主，所以勗通國男子，知力田也」；這種以「勞力」爲生產要素實即中國經濟文化和印度經濟文化的絕大不同，然而許多西方經濟學者，甚至於馬克思，似乎都沒注意這種分別，很籠統地將中國和印度都安置之於「亞細亞的」生產方式一個名稱之下，又如馬札亞爾（L. Mahler）瓦爾加（E. Varga）柏林（D. Belin）柯命（M. Kolin）與白爾燕（G. Papayan）在蘇俄這一批特殊亞細亞生產方法的中國革命論，乃至於德國的威特夫格爾（K. A. Wilfoegel）所著「中國經濟與社會」在中國確曾發生很大影響，但總沒有一個能够辨別在亞細亞的生產方法中中國和印度怎樣不同，他們不知道印度社會結構的基礎，不就是中國社會結構的基礎，因此視「中國的」生產方法和「印度的」生產方法爲同一的，結果也只有在地國有化中，在水的供給中，在國家政體的特殊狀態中，去盡其附會的能事了。一九三二年在列寧格勒曾經召集「亞細亞生產方式」討論會，對此問題的解決，似已傾向於哥德斯（Gode）一派之東洋封建社會發展的獨自歷程說，與雷哈德（V. Rikharit）之原始共同體之說方停滯說，然而無論那種說法，均不會看出中國經濟社會的特質，實在說來，中國的經濟社會乃是哲學的經濟社會，不但和印度之宗教的經濟社會不同，且與西洋之科學的經濟社會不同。如 Maxuder 以印度爲種姓階級經濟，以中國爲共同的氏族經濟，（社會經濟史頁203）謂「中國的經濟制度至今尚爲半共產的氏族經濟」（同上頁20）似乎已注意中國和印度經濟的分別了，却是所謂「半共產的氏族經濟」，實際上均沒有脫却宗教的經濟型，如果這就是中國經濟社會的特點，那又和印度經濟社會何異？我們只要注意到印度人勞動訓練之缺乏，工商業的停滯性，城市之不能形成，都和中國的經濟文化體系不同。中國自古即物富民殷，人民習於勞動，工商業亦極發達。至於都市的自由空氣，更爲歐洲文藝復興時代許多遊歷家所稱讚不置。我們知道從紀元前中國與西方各國開始絲絹貿易以來，直至鴉片戰爭，中國人在對外商業上是常佔優勢的。在一八三〇年以前，外國銀子尙不斷地由印度，英國，美國流入中國，就這中國的經濟情況，那裏和印度有一點相同，中國早已超過所謂共同的氏族經濟的階段了。都市和手工業的發達，使這個特殊的哲學的經濟文化，會於長久期間的哲學時期支配了全世界。中國雖然常被入誤會爲重農國，實則傳統的經濟思想，如易繫，周禮，均兼重農工，中國遠古時代即有與工業關係的官吏，叫做「共工」（堯典）左傳中常提及一種管理

工業的官吏，叫做「工正」「工師」「工尹」之類，這都可見中國自古經濟注意百工，因此而中國美術工藝如陶瓷、雕漆、絲織品、建築、均不落人後，蓋哲學的經濟文化，其妙處即在不着一邊，將農工兩項並行發展——辯證法的發展，而中國社會福利基礎，即於此樹立也。尙書洪範有「食」「貨」兩項最可代表中國之經濟社會，一方面重「食」，一方面重「貨」；即一方面重「農」，一方面重「工」；一方面提倡「足食足兵」的重農政策，要做到孟子盡心下所謂「使有菽粟如水火」，一方面又提倡「貨惡其棄於地」的重工政策，所以繫辭歷舉諸卦，如庖犧氏作結繩而爲罔罟，神農氏斲木爲耜，揉木爲耒，黃帝堯舜剡木爲舟，刻木爲耜，又斷木爲杵，掘地爲臼，凡能够製造器具和發明物品的，都認爲有聖人的資格，所謂「備物致用，立成器以爲利，莫大乎聖人」便是。中庸「來百工則財用足」「日省月試，既廩稱事，所以勸百工也」：孟子重農，在盡心篇中力讚文王之設施農政，西伯之善養老，但也不曾忘却論及接近輪輿的功効。至於周禮考工記所謂「知者創物，巧者述之，百工之事皆聖人之作也，燦金以爲刃，凝土以爲器，作車以行陸，作舟以行水，此皆聖人之所作也」。其所列攻木之工七，攻金之工六，攻皮之工六，設色之工五，刮摩之工搏埴之工二，大抵都是美術的工藝，這種美術的生產品，必須認爲優美的東西，纔可以拿得出來。禮記王制「用器不中度不弼於市，布帛精粗不中度，廣狹不中度，不弼於市」；考工記「凡陶旋之事，駘墜燕暴不入市」。陶工如此，所以後世「陶成雅器，有素肌玉骨之象」。（明宋應星陶埴說），至於英文 China 之義等於 porcelain（瓷器），可見這種美的工藝的價值，和中國經濟兼重農工的意義了。即因中國兼重農工，所以自古傾向於交換或交通經濟。紀元前八世紀已有絲絹西傳，十三世紀以後中國財富的充裕，物產的豐富，工商業的發達，交通的便利，紙幣的通行，還有四大發明的傳播，都給歐洲文藝復興以很大的物質影響。十六世紀特別發生美術的物質接觸，使中國的生絲、緞子、錦繡、漆器、尤其美術工藝品風行全歐，其結果醞釀成爲十七世紀十八世紀開德法英各國的羅柯柯運動（*rococo*）與十八世紀歐洲之中國園林運動，所以不說中國的經濟社會則已，一說中國的經濟社會則從歷史以來都只見得交換經濟領域底擴充，交換經濟底推廣，而中國的社會基礎即建築於此交換的利益，即生產者與消費者的共同利益而成立的。即專就農業來說，中國農業也是以自然法爲基礎，和印度的村社以神意法爲基礎者不

岡。重農學派魁斯奈 (Quenry) 無條件地承認中國文化，即因中國交通經濟所標榜的自然法的觀念。有自然法，人們纔有更大的自由，享受更大的自然權利，這種在中國爲「內在的」哲學的經濟概念，直接影響於重農學派，間接影響於英國古典學派，形成他們的「外在的」哲學的經濟概念，這是經濟文化交通史上最有趣味的事實，很值得我們去注意的。還有因爲中國之哲學的經濟注重自然交通的方式，所以城市特別發達，古語「市朝」連舉，或「市井」連舉，和歷代郡縣設置的情形，都可見城市在很早時候便成爲交換社會的中心，同時也是政治社會的中心。而在這些重要城市之中，極注意的是各業行會，即基爾特的組織。中國工業的行會，從唐代即極發達，夢華錄「穿馬行街，東西兩巷，謂之大小貨行，皆百工技巧所居」；(卷二)這裏工業的行，由工業的區域，更進爲同業組織，例如夢梁錄之「方梳行、銷金行、冠子行、做靴鞋者名雙線行，鑽珠子者名散兒行」；西湖老人繁盛錄之「金漆桌凳行，青器行、處布行、紙扇行、麻線行」。此外在「行」名以外，尙有名爲「作」的工業組織，夢華錄所舉甚詳。唐長安的行數，據「長安志」東市有二百二十行，「入唐求法巡禮行記」東市十二行已四千餘家，則每行已將及四百家。唐代以後，行業的組織更有發展，據西湖老人繁盛錄杭州行數已至四一四行。(糊清遠：唐宋官私工業頁 98-100。加藤繁：唐宋以後商人組織之行)而且中國行會比較西洋的行會有許多優點。據 Max Weber 所說，第一點是「中國之行會對其國內貨幣本位之發展，有重要之意義。如元代蒙古君主濫發劣幣，結果使全貨幣制度趨於崩潰，紙幣經濟之結果，使銀子成爲躉賣商人所用的現金，基爾特則取得蓋印於其上之權，於是它不啻成了貨幣本位政策之中心，獲得決定度量衡及刑罰之權。……西方情形與中國頗相異致，其貨幣及度量衡之制定權，常屬諸最高政權者，此最高權力者，將此委諸其他政治權力者則有之，然未嘗讓與基爾特」。(社會經濟史頁 85-87)第二點是「從形式觀察之，基爾特或爲外來商人以對抗定付者謀得法律保護爲目的而組織的團體，或爲國內土著商人之團體內侵者如中國之從部落工業部落商業脫演而來的團體是。在西方先有秉有地方色彩的純粹外來商人之基爾特，如直迄十三、四世紀旅居倫敦的德國商人之基爾特是」。(同上)由上從經濟觀點來看，可見中國的基爾特實較歐洲中世的基爾特制度，更爲原始的。中國基爾特無論對內的如勸勉和工資，產品的優良程度，對外的如交通的聯繫，均有其自由處置的力量

，所以可算哲學的經濟型之標準化的社會形態。而所謂：「都市的空氣使一切自由」這一個原則，也可以拿來說明中國的城市經濟，中國都市的繁榮，很早就有了。隋唐時代的揚州，王建詩：「夜市千燈照碧雲，高樓紅袖客紛紛」；李紳詩：「夜橋燈火連星漢，水郭帆船近斗牛」；可見其熱鬧繁華氣象。五代時雖北方都市殘破，而淮河以南仍是商業繁榮，繼續中唐以來景象。宋代都市的文明達於極點，尤以東京（汴都）與杭州（臨安行在）均有空前的發展，元代依「馬哥波羅遊記」（第七十六章）所描寫京都大城（即杭州）的情形，「在此處所經營的手藝中，有十二種視為較高於其餘各種，每種手藝有一千個工場，而每一工場能供給十個十五個或二十個工人以工作，在少數場所且能供四十個工人以工作」；各城市工商業的發達，使當時以至自十八世紀的歐洲人都不能不讚歎「地球萬族中國最富」的話。實在，我們越知道中國都市經濟發達的情形，就越相信勞動所得的繁盛和尊榮，從沒有像中國更接近於理想的經濟型；然而這種情形，到了亞丹斯密「原富」的時代，中國哲學的經濟，實已發展到了哲學的法律制度所允許的極限，從此以後，便一落千丈，以較之西方經濟即以機器方法為中心的科學的經濟型，便不免現出停滯、靜止的狀態。話雖如此，這外在於科學的經濟時代的這種哲學的經濟型式，也有牠特點所在的，只要牠能牢牢守住牠的經濟文化傳統；由哲學的經濟型，迎頭趕上科學的經濟型，則 William Morris 所理想的藝術的經濟世界，便湧現眼前了，這就是我們正在開闢中的「美」與「愛」的經濟世界。

【第三】科學的經濟型——以西洋為代表。這時人類經濟的第三形態，是生產的經濟，都市支配農村之大都市經濟，農工商業的經濟，以資本與機械生產力為本位的經濟。在這個時候，「富」的思想變成本身的目的，即為富而求富，經濟的直接目的已不復為一個生存的人的滿足需要，而專在於獲取利潤和增殖貨幣的數額了。Max Weber 描寫這種西方的經濟型頗為精緻。他說「如將西方資本主義之特性及其起源簡單說明起來，則下述因素為最有決定的意義，祇有西方的資本主義，產生了一種在他處從未有過的合理的勞動組織。在各時代，在各地方均會有過商業，同樣在各種時代各種文化中，我們均可發現軍事金融，國營分配，承辦租稅，承辦官職等，但從來沒有過合理的勞動組織。此外撤廢國內經濟與國外經濟，國內道德與國外道德之差別，將商人的

原則引入於國內經濟與勞動組織中，此實為西方資本主義之第二特徵。最後原始經濟的束縛之弛廢，雖他處亦有之（如巴比倫）然而西方之企業之勞動組織，則我們在各處均未見過。『如果此種發達過程祇見於西方，則其根據應該在西方所特有的一般文化發達之特徵中求之。祇在西方，始有其備法治，專門官吏及國家市民權之近代國家。這個制度的萌芽，在古代與東方均未能有完全的發展。祇在西方有為法律家所制定，經合理的解釋，與運用合理的法典；祇在西方有市民之概念，蓋也因祇有西方纔有真正的按照原意的城市之存在。此外祇在西方始有現代意義的科學，如神學或哲學及關於人生最後問題之思想，中國與印度亦有之，或且較歐洲人所有者更為深遠，然合理的玄學與合理的技術，則為他們文化中所缺乏。最後西方之文化有合理的人生哲學之人類，此點亦與其他一切文化不同。魔術或宗教亦隨處有之，但人生之宗教的基礎，其結果必歸於明顯的合理主義，這也是祇有西方所有的特色』（社會經濟史頁329—330）他又指出市民階級包含三種不同的概念；經濟的，政治的與身分的。經濟的政治的市民階級概念，愈往東方其痕跡愈微；最後把市民作為一種階級指有財產與教養之人，或有財產之人，或有教養之人，亦完全與資產階級之概念相同，為近世西方獨特之概念」（同上頁330—331）雖然 Weber 的話還有應加檢討的地方，却是就文化經濟學的立場來判別東西經濟文化的不同，却是再對也沒有了。這裏所謂合理的勞動組織，合理的法典，合理的技術，和合理的人生態度，換言之即是西方的科學精神。經濟本質上是屬於科學的，因之由科學的精神所產生的經濟型式，自然就是西洋所特有的科學的經濟型了。所以不說西洋的經濟特質則已，要講西洋的經濟特質，當即指近代的資本主義的經濟制度而言。牠不是印度式的寂靜的農村經濟，也不是愛安逸和習於安樂的中國式的城市經濟，乃是一種不安靜不疲倦的精神，由於最初對黃金與貨幣的貪慾而發生出來的世界都市經濟。Sombart 在『現代資本主義』中（第一卷第一分冊頁248）也有一段很好的描寫，道出這科學的經濟型之文化源泉。他說：『資本主義是由歐洲精神的深處發生出來的』『產生新國家新宗教新科學和新技術的同一精神，又產生新的經濟生活。我們知道，這是一種人間的和現世的精神；這種精神具有破壞舊的自然狀態，舊的束縛和舊的限制的巨大力量，但也具有重建新的生活狀態，富於美術的和巧妙的目的形態的巨大力量。這種精神同中古時代的末葉以來，即將人們從靜悄的，

有機發育的慈愛和共同關係中拖出來，並促他們向孜孜不息的自私自利及自決自治「途迅速前進」。這種新的企業精神，在經濟的合理主義之下，於「文化需要」中創造一個新的需要時代——經濟時代，用Spengler（四歐的沒落第二卷）的話來說，就是貨幣的獨裁時代了。

由上經濟之三種基本形態，印度代表宗教的經濟型，以飽食無事為社會福利，為消費社會型。中國代表哲學的經濟型，以有無相通為社會福利，為交換社會型。西洋代表科學的經濟型，以增加生產為社會福利，為生產社會型。但這三種基型之外，更應該加上綜合生產，交換，消費各社會型之藝術的社會型，成為經濟之四種基本形態。此種藝術的經濟型實為印度，中國，西洋三方公共經濟的理想型。印度由宗教的經濟型到藝術的經濟型，中國由哲學的經濟型到藝術的經濟型，西洋由科學的經濟型到藝術的經濟型，但無論印度，中國在其經濟發展的路途中，都必須經過現階段的科學的經濟型式的。所謂藝術的經濟型是分配的經濟，世界大同的經濟，綜合形態的經濟，以生命與藝術生產力為本位的經濟，這時候合作代替了商人企業家，世界的生產者和消費者提高美感標準，那時一切製品受美的評價的支配，自格外精良，格外美麗，機械運轉的聲音一變而為和諧婉脆的音樂的節奏，並且這時科學應用最高的生產法，「用化學可以從土壤空氣水諸原素中，造出綜合的食品，」那麼還怕人們的享受有窮盡的時候嗎？這真不是從前經濟型式所能夢想得到了。

(三)

經濟文化從橫的方面來觀察，是經濟文化的四種基型，從縱的方面來觀察，就是經濟文化的四個階段了。這就是說經濟文化的發展，是從第一時期宗教的經濟階段，進至第二時期哲學的經濟階段，第三時期科學的經濟階段，再進至第四時期藝術的經濟階段，若以世界經濟文化而言，則第一時期以印度的宗教的經濟史為代表，第二時期以中國的哲學的經濟史為代表，第三時期則以西洋的科學的經濟史為代表。嚴格來說，西洋的經濟文化是應從中世紀文藝復興宗教改革以後起始，以迄現在，纔有很神速的進步，纔可真正代表所謂「經濟時代」的；用孫中山先生的術詳表之，人類經濟文化的進化，是從需要時代進至安適時代，再進至繁華時代，印度之宗教的經濟型代表需要時代，中國之哲學的經濟型代表安適時代，西洋之科學的經濟型代表繁華時代。然而

不說經濟的原型的進化則已，要講經濟文化的原型，則此代表繁華時代的西洋經濟，纔是真正的經濟原型，西洋經濟的進化史纔是真正本質的經濟進化史，現在試以西洋經濟發例來對於經濟文化的演進作一般的考察。

在未講到經濟文化的演進以前，似乎應該先注意一下所有關於經濟進化之階段的理論，即使這每一種經濟進化的階段說所提的標準，其本身不足以表現經濟文化的全部特性與全部歷史，但若把這些所提互異的經濟標準，依經濟文化的體系使之交互錯綜起來，則對於我們觀察與分析經濟階段的特性，不消說是有相當的助力的了。現在為簡單明瞭起見，試將各家經濟進化的階段說列表如下：

經濟學說階段	文化階段		
	第一時期	第二時期	第三時期
生產形態	宗教的經濟時期 需要時代 游牧農 業狀 態	哲學的經濟時期 安適時代 農工業狀 態	科學的經濟時期 繁華時代 農工商業狀 態
生產要素	自然	勞力	資本
交換	自然經濟	貨幣經濟	信用經濟
生產至消費所成距離	封鎖的 Bucher 家內經濟	都市經濟	國民經濟
社會化	個人的自給經濟 Somhart 時代	過渡的經濟時代 (經濟單位的合 力活動)	社會經濟時代

經濟體之大小 Schmoller	村落或市場經濟	都領	市地經濟	國民經濟到世界經濟
工作組 Muller-Lyer	家族制度	工業組織	資本組織到社會主義組織	
私人生產比較社會生產 Engels	自交 已換 (A) 偶然的	(B) 經常的 交換 (C) 必然的	資本主義經濟	
物、貨幣之動態 Spengler	田園經濟	貨幣都市經濟	貨幣獨裁時代	
生產技術 Veblen	草野 莽蕪 時時 代代	手工業時代	機器方法時代	
職業與技術之進步 Ely	漁畜農 獵牧業 階段 階段 階段 經濟 經濟 經濟	手工階段	工業階段 1. 普遍競爭 2. 集中綜合	
經濟體之進步 G. as	採集 農村 流村 動落 定	都市經濟	大都市經濟	

關於這些經濟進化各階段說的評價，詳見拙著「歷史學派經濟學」第四章（頁163——313）只好表過不提，這裏所特別注意的，乃是經濟進化和文化的關係，這就是制度派經濟學者樊勃倫（Veblen）所會特加討論的問題了。依 Veblen 以為經濟學應該是一種演進的科學，應該從經濟制度的展開進程作發生（genesis）的研究，他以為經濟現象經濟制度乃社會文化發育的進程之一幕，這完全對的。但另一方面來看，他以為經濟制度可以包括一切社會制度「任何社會的經濟生活史即該社會的生活史，因為社會生活史為人類物質生活資料的利益所形成也，這個經濟的利益在社會文化的發育形成中，關係甚為重要。在社會生活和文化發育的某幾種

地方，其構成的性質或與經濟無主要直接的關係，然即在這些地方亦嘗為經濟利益所滲透。經濟利益透過個人的一生，透過一種族的文化發展的全部過程，它從各方面影響文化的結構，所以一切制度在某種限度內都可說是「經濟制度」（參照 Homan：現代經濟思想第三章新社會科學季刊第一卷第一期制度派經濟學）這種廣泛的經濟制度的說法，頗有使人難以捉摸之感，然而謂經濟制度從各方面影響文化的結構，却也是真的。老實說罷，所有社會制度在其互相影響來看，都可以說是政治制度，或說是法律制度，乃至於說是經濟制度，這都不過觀點不同罷了，現在的問題乃在於一切文化現象中劃出一個經濟的文化領域，乃在於一切文化的進化中劃出一個經濟進化的階段。任何社會都有一個經濟或實業的機構，並不是任何社會都可視為只是一個經濟的或實業的機構，所以經濟的文化發展史並不就是社會的文化發展史。至於專就經濟的文化發展言，Veblen 所陳述的一種發展程序的學說，實和文化社會學的觀點最相一致，Veblen 的經濟發達階段說，以兩種制度為中心，一方面為關於財政權或金錢關係的制度，另一方面為關於技術的方法或生活的物質工具的制度。他將文化史分為四個時代如下：（參照現代經濟思想頁 1131）

（一）草莽時代（the savage）約一萬年或一萬二千年，自後期石器時代至中古期以前，畧當有史以前時代。

（二）野蠻時代 為中古期（middle ages）及前此之若干年。

（三）手工業時代 大約在英國自中古期至十八世紀末葉，在美國及歐陸至十九世紀中葉。

（四）機器方法時代 這一時代與機器工業史所包括的時期相同。

這裏經濟發展的階段，注意於生產的方法和工具，換言之即注意於科學文化的影響，和我們意思根本相同。誠然，人類的經濟制度是完全由於不斷地要求生存的結果，而技術如 Veblen 所云「技術就是生存的策畧」（人與技術）所謂草莽時代實即人同獸爭的經濟階段，此時當為漁獵狀態，牧畜狀態，野蠻時代實即人同天爭的經濟階段，這時「人同獸鬥終止，便是文化初生」（孫中山語）當為農業狀態。手工業時代以至機器方法時代則為人同入爭的經濟階段，此時人同人爭國同國爭，這個民族同那個民族爭，這時當為農工狀態和農工商狀

態，因此所以 V. J. Cohen 的經濟發展的程序的學說，尙可適用，不過依我意思，專依於生產方法和工具的發展言，應將歷史上經濟文化的進化分爲三個階段即是（一）原始的或自然技術經濟；（二）手工技術經濟；（三）機械技術經濟，而以原始技術經濟包括所謂「草莽時代」和「野蠻時代」，從人類使用天然的木枝石塊，以草木及果實等爲食物的生活起，至於經營高級的定居農村的經濟生活止，其中發明用火，新石器器的使用，熔鐵術的發明，田野農業的開發，奴隸制的形成，以農奴和莊園爲中心的封建制，都可屬於這一個大時代，現在試簡單說明之如下：

（一）原始的或自然技術經濟——在經濟文化史上看，「自然」的要素實在是經濟發達底長連鎖中的最初一環。人類文化自從石器時代（*Eolithical age or the age of flint-stones*）進至舊石器時代（*Palaeolithic age or the old stone age*）在舊石器時代之末，已知用火煮物，穿衣，蓋屋居住，彼時物質生活必要的文化條件已經具備，不過農業文化的發生，却直到新石器時代（*Neolithic age or the new stone age*）纔陸續出現，據 J. M. Tylor 說（見 *The new stone age in northern Europe* 此引西村真次：世界文化史第二章）「歐洲自親多拉成森林時，居民大抵從事漁撈，但在沃地却也採集植物性的食物，在波斯，也能看到差不多同樣的生活樣式。男子從事狩獵和漁撈，女子及小孩採集小動物和植物性的食物，如莓子漿以及其他堅果等類，草根、球根及其他地下葷類，爲最豐富的食物，莢果及穀類等成熟時，用棒打它們下來拿回小舍去……在途中落下來，在肥沃的土地上便生長起來，待那些在小舍周圍結果起來，婦人們看見了，便用掘穴棒穿通土地，開始栽培那些東西了」。在掘穴棍以後又有鐵子的發明，遂使農業文化有急速的進步，對於舊石器時代的食料採集時代，此時代可稱爲食物生產時代，這就是人類經濟文化真正的開始。這時陶器、紡織均漸發明，而且馴養家畜，能知用牛犁耕田，在以攔（*Eram*）或埃及更有「輪」之發明，於是農業經濟遂從採集經濟遊牧經濟中分別出來，這時交通的範圍，似乎已漸發達，就商業言，在後期瑞士湖村中嘗發見琥珀小珠乃波羅的海所產，克里特與埃及及塞浦路斯島之間有駁船往來，以通貿易，這時還在新石器時代終了之前，即西元前三千年以前。新石器時代末期，人知使用金屬，可稱爲金石器時代或金石併用時代（參照 *Horn like* 世界文化史第一卷西村

其次：同上書第二章）這時男子間的分工開始，使用自然貨幣經濟，已入於高級農業時期（參照 Müller-Lyer 社會進化史頁 198—199）過此便是完全金屬器時代了。總之在自然技術之第一時期，工具的演進實以使用製器較易之自然產物如木石粘土等為主，此時的經濟制度，大概可認為完全為氏族共同占有制，由氏族所成之村落共同體；主要地是自己生產的封鎖經濟，就文化的意義言，則為拜物教的宗教的經濟，這就是經濟史之第一期之第一期。

經濟史第一時期之第二期實從人類知道鎔化金屬開始，有了金屬物便注意於戰爭工具的製造，最初所用的金屬為銅，銅到處皆是，易於提取，銅不用熱鎔薄，易於加工，所以在新石器時代末期，便已金石併用，青銅可以製造武器，如匕首、鎗尖、斧劍等，但較鈍而且鈍，鐵雖難於鎔化與加工製造却可專用以製武器，因此所以鐵器時代，同時即是鐵武器時代。此類鐵器如斧、劍、匕首、槍、刀及臂盾之類，近來多有發現（參照 *Antiquos* 古代文化史第一章）鐵武器造成古代經濟之劫掠的階段，同時造成奴隸制度；奴隸制度倡之者為埃及人，當埃及人用鐵時，希臘尚處於青銅時代，但其後鐵器發達，神聖競技中必以擲鐵餅擲標槍為戲，斯巴達人兵士論防禦則胸鎧遮胸，首鎧護首，進攻則各執短劍與長槍，號為甲兵（*Hoplites*）。羅馬時代更大宗製造武器，當時那不勒斯灣上繁盛商港坡促奧利（*Puteoli*）即為製鐵業大中心，因此鐵武器的發達，遂產生古代的戰爭組織，而開始從事以他羣為犧牲之劫掠式的財產之獲得；在戰爭中首領享受奪來財產的大部分，戰士亦可分得一份奴隸，飾品牲畜之類，這就是私有財產制的起源；自由人即掠奪階級，這時只知對外征界，以劫奪意外的財產，因之漸與一切生產的勞動無關，各種勞動均由奴隸負擔，奴隸又多半就是戰爭的俘虜，希臘如此，羅馬亦然。其結果確因奴隸的生產力，有顯著的經濟進步，並造出有階級文化。然即因有階級「坐享奴隸的收益權，而奴隸的技能，多被用於生產無益的消費物品如戰爭工具及僧侶之設備」如 *Voltaire* 所批評似的「在劫掠式的階級分明的組織之下，結果工藝與技術流為供給許多俗物之資，所謂俗物者徒藉以炫耀對於財產之控制及可以不作有益之工作，此相競相趨於炫耀的消費之結果，不足以增進大眾之物質福利，祇見耗費精力於生產於人無益的物品，社會全體技術知識之收獲，專供特殊階級有特權者之享用而已。」（見現代經濟思

想頁125—126)就這時的文化底意義言則爲多神教的宗教的經濟。關於多神教和奴隸制度的關係，J. K. Ingram 在「奴隸制度史」(第一章頁六)中曾經證明「孔德明白所示，多神教的勃興是和定住生活同時，或隨後就起的，所以我們可以推知那種宗教組織和奴隸制度在時間上是互相一致的事實。嚴密的說來，拜物教乃是一局部的宗教，所以有褻傷辱的傾向；因爲足以抑制撲滅衝動的任何精神的紐帶，都不能在勝者和敗者之間成立，但是多神教的形勢，具有容納性和和藹的性質，並不絕對的排他，所以征服者和被征服者之間，雖還有一種差別足以保持他們之間的相當的隔閡，但他方面也有宗教的各種觀念的共通性，足以容認某種程度之習慣的調和。敗者的屈服，就是承認他們的守護神是居於劣位的意思，而且這種承認，足可以使他們永久的服從」。似此多神教的宗教經濟與奴隸制度的結合，可以說這就是經濟史第一時期之第二分期。

經濟史第一時期之第三分期，以中古基督教時代爲代表。這時最重要的是進攻用的拋擲式武器與防禦用的堡壘及甲冑，同有進步(參照The ndike世界文化史第六卷頁三三七)至今據第十一世紀後期遺物之巴於克斯爾幕(Bayeuxta estry)所繪戰爭人物，尙可想像當時鐵武器技術的發達，武士自首至踵全蒙在鎧甲之中，這正好象徵了封建時代的特殊經濟編制，封建時代鐵器製造極其發達，在有冶鐵石的地方地主在自己的土地上常建設一個小的鐵工廠，農民供給鐵以爲一種租稅的義務(史實說及這一點的很多參看 Lombard 現代資本主義第一卷第一分冊頁六一)我們簡直可以說鐵工術的發達實產生了封建主義的社會，當日耳曼人侵入羅馬時，在羅馬內部已發生了大土地所有的現象，這就是封建制度的萌芽；日耳曼人繼承這個現象，在其所建各國版圖內，大加發展，遂形成爲莊園制度(Grundherrschaft) Max Weber 在「九三三年所著『農業史』(Wirtschafts-geschichte)中會論及此莊園制度中領主成立有六種原因，其中最重要的是由於戰爭技術的發達，發生職業的軍人階級與由於村落的代表者利用學術之力(magisches Charisma)作「達波」(tabu)以保護自己的財產，這兩種由於軍事的和宗教的理由所造成的領主權，再加上血族團體代表者的世襲形態和征服貴族(Proberara lol)，於是遂發生了所有大土地的君主，貴族領主，武士僧侶等特殊階級，和束縛在其所有土地的農奴或隸農。封建主義社會的基本特點即在自足的經濟中，由農奴生產物品去滿足領主們的需要，這是一種

創造富有土地和貧農農奴化的階級對立的經濟編制，但從根源上說，則這種莊園經濟仍是自足經濟，和第一分期的農民經濟一樣，然它和後者不同之點，據 *Sombart* 說：「就在這種經濟中所結合的人含有無數外來（並且恰為外來的）元素，因此可稱這種經濟類型為擴大的自足經濟。」（見現代資本主義第一編頁五一）這擴大的自足經濟就文化的意義上說，已完全是基督教的，所以可以說是一神教的宗教的經濟時代，這就是經濟史第一時期之第三分期。

由上經濟史之第一時期，以宗教的經濟言，從拜物教的宗教經濟，到多神教的宗教經濟再進至一神教的宗教經濟；以農村之大小言，從村落共同體經濟進至領地經濟再進至莊園經濟；以生產的關係言，從原始的共同經濟進至古代奴隸經濟再進至中古農奴經濟。但專就生產的技術言，在這長時期中，依照每一分期所用的工具，從新石器技術經濟進至青銅器及低級鐵器技術經濟再進至高級鐵器技術經濟，因此依於技術演進之重要文化的結果，我稱這個長時期的經濟階段為原始的或自然的技術經濟時代。

（一）手工技術經濟——一部經濟文化好比一根很長的鐵鍊，若以「自然」元素為這經濟發達中底長鎖中的第一環，則「勞力」元素即為其第二環，雖然前一環和後一環有互相銜接的關係，但每一環却有每一環的獨立特質。在原始技術經濟時代，生產品多屬自然所得，可以予取予攜，甚至中古鐵器時代農民之供給鐵，仍多用原始的方法製成，故可稱之為自然技術時代；但中古以後便有許多手工技術的發明，畧舉起來：第一為風磨，第二為航海羅盤針，第三為眼鏡及放大鏡為後來望遠鏡和顯微鏡的張本，第四為火葯及砲，第五為煉丹家的改良儀器，發明染料及葯品，第六為人知用煤，第七為顏色玻璃，玻璃鏡，第八為機械鐘為後來各種機械的張本，第九為造紙，第十為活字印刷術（參照 *Thorndike* 世界文化史頁三五九）。就中四大發明即造紙印刷術火葯和羅盤針實為中國文化所傳播，印刷術和造紙同為歐洲文藝復興宗教改革及民衆教育的基礎；火葯的貢獻在於消滅封建社會的堡壘，因而剷除封建制度建立民衆自衛軍的基礎；羅盤針使歐洲人放開眼界，領導它發現新世界；所以實在來說，經濟史上之手工技術經濟原應以中國之「哲學的經濟」來代表時代，不過專就西方來講，則無論手工技術為傳統的或發明的，對於經濟生活實發生很大的影響。改良的鐵工業造成了封建主義社

會，這時代手工技術的發明，也造成了文藝復興時代的社會。從文藝復興以至十八世紀末葉在知識文化史上屬於哲學時代，在經濟文化上也是屬於「哲學的經濟時代」，Veblen 稱這個時代為「手工業時代」我們且看他怎樣來描寫它。（見Homan前書第三章頁127——129）

「手工業時代樊氏以爲起於有安居的近乎和平的局勢之日，鄰近中古期之末葉，其時封建制度崩潰，此過渡時代之特點爲「無主人的人」（*masterless man*）之出現，貿易之滋長及工商企業中個人創造力之發揚。階級分別之嚴緊累錢既被如此找毀，其情勢遂有利於作工的本能之較充分的表現。在手工業紀律下，此一本性與金錢獲得之動機相駢合，身居此一時代之人，俱不免以財產之累積與實物之生產併爲一事，所謂「財產」的制度，源起於欺騙與武力，然後受法律與習慣之保障者，至此乃與生產的努力發生聯帶之關係（中畧）。」

「在和平情形與金錢的刺戟之下，技術知識之進展廣而且速，因此產生對於物質現象切實注意之習慣，及對於物質的因果關係之日益注意，故技術知識之邁進，對於生活之物質需要，應付更爲充分，且連帶有各種文化上之結果。技術知識之邁進，又足以摧毀神學之信仰，促進自然科學之迅速進展，陰損對於朝代的忠心而有助於趨向憲法政府之動機，引起對於自然法則之哲學的及科學的信仰，與之駢聯者，則有「天賦人權」及「天賦自由」之學說，此兩說尤爲手工業時代習俗之特點，尤以天賦所有權因生產的勞動與財產之累積兩者間之關係，遂滲入當時之法律，習慣與常識；然此時代之最重要的方面，乃爲其所予作工的本能以出路。「創造的作工的天才，因有益於人類的概念之維護，漸躋於當時思想理論之中心地位，故至此期之末葉，能在思想界中左右一切理智的事業焉」，日後在新的民事與法律關係之學說勢力下，所有一切制度組織之修革，誠卽爲此種局面之反映。「差別的權利義務及利益，爲此中古的民事關係制度下之分歧點，而在手工業庇護下所形成之制度中，對於無論階級的或個人的差別的利益之否認，實爲智慧之開始及常識之主旨」手工業時代所產生之天賦人權與天賦自由的制度，其精神固如是也」。

我們知道手工業時代的經濟乃是都市的經濟模型，「都市之空氣使一切自由」（*Stadtluft macht frei*）而都市之獨立自治主義，更助成此種自由的發展。如 *Sombart* 所說「就城市的本質講，人類第一次不依靠

土地，却要生活；而滿足這些人對經濟物的需要的同一根本思想所演出的方法，必定大不同於規定鄉村同人或莊園同人的經濟的方法，所以同一適應需要的根本思想中發生一種完全新的經濟政策的體系」。(現代資本主義第一卷第一分冊頁133)這新的經濟政策，使在城市中人「舉凡俗界的人和宗教界的人，王公和乞丐，富人和貧民，貴族和平民，自由人和不自由人，農民和手工業者，都團結在一種內在的體驗的統一感情及共同感情之中。這種感情已經形成了第一次人類的集團，並已經給予家庭和鄉村以生命，有一大批人從新感覺自己是一種有機的統一體，許多人都感覺自己是一個家庭中的一員，團結的意識十分強固，能使一切解體的分散的勢力結合起來，一切人都趨於共同行動，並一致對外」。(同上頁132)克魯泡特金在「互助論」裏因羨慕中古末葉都市的自由勞動和那時的手工業，他很老實地說「實在我們越知中世都市底事，就相信勞動所得的繁盛和尊敬，從沒有像自由都市繁華的時代這樣甚的」。

固然在這個時代的確有些城市，工業生產經濟的形態已經從手工業開始發展到資本主義，然而實際來說，還是手工業的組織形態。手工業將有的特徵印在工業生活的全部結構上，手工業不僅是佔優勢的經濟形態，並且幾乎是唯一支配的經濟形態。Sombart曾舉出這時代的確切標誌，是第一是有機的職業分化，第二是營業的微小，第三是為地方消費而工作，第四是老閩也是工業工人，他在工場中是共同工作的，第五社會的結構仍然完全是行會的結構(現代資本主義第一卷第一分冊頁201—209)但由我們看來，手工業時代和資本主義時代的根本不同，還在於技術方法的問題，直到技術方法變遷，即動力機器(power machinery)出世而後手工業為機器征服，資本的企業從此猛進，纔完全成了一個新的經濟時代——資本主義時代。

(三)機械技術經濟——一七五四年後科學和工藝革命把人類經濟生活推演於較高的新的階段——工業資本制度。工業資本制度給與農業社會及自由手工業以一大打擊，把封建領主的經濟基礎完全推翻。因為他們絕對視封建制度，如地主政權，軍閥割據等等，所以結果在政治方面，便發生了資產階級的民主革命。這回革命不過是告訴我們：農業的地主階級處了劣勢，工業的資產階級佔了優勢地位置罷了。可是資產階級雖然消滅了農業的地主階級，建立了工業資本的社會，然而經濟的階級性質，並沒有因此而消滅。資本主義社會的好處

，在他增高勞動的生產力，如「機器的使用，化學的應用於手工業和農業上，蒸氣航海的實施，鐵路和電報的創設，全大陸的開墾」這些在經濟領域內的一些積極的建設的事業，那一樣不使我們信服？再就他的生產和管理方法來論，如採用最好的計算和管理制度等等，也可見科學上的造詣，是為從前各時代所沒有的，但我們難道就此可以完全贊美資本制度嗎？不對！資本制度的顯著的弊端，即就社會主義者所彈劾的來看，已經條款很多，內中主要的兩條，一條是生產的無政府狀態，一條是社會的階級分化。當他們利用機器從工人身上盡量榨取利潤的時候，社會便造成兩個對敵的階級鬥爭，資產階級在一邊，無產階級在那一邊，這種階級不斷的衝突，等到資本主義發展到帝國主義時代即財政資本階級時代，便越發顯明了。然而資本主義的發展並不限於財政資本階級時代便定結的，以現代來說，現代乃為資本主義之第三時期即軍火資本階級時代。固然從蘇聯無產階級的共產革命以後，似已告訴我們經濟的演化，已經有新意義的新時代發生，然而現代蘇聯尚非共產主義的國家，蘇聯的經濟是「在資本主義所已成就的基礎上，實現那高度的勞動生產力」(Lenin)是「無產階級的特殊政策，允許資本主義存在而操最高權於無產階級國家手中，預計資本主義原素和社會主義原素的鬥爭，預計社會主義原素的作用日益長大起來制服資本主義原素，預計社會主義原素克服資本主義原素，預計消滅階級，建立社會主義經濟的基礎」(Stalin)所以嚴格來說，祇算得資本主義經濟之內在的矛盾，就社會主義經濟的性質來說，祇是過渡期的軍事社會主義經濟，對於資本主義經濟時代，雖發生反作用，而其本身仍生長於國家資本主義的母胎當中，所以我的答案，仍可以說現代就是資本主義經濟的時代。但現代是什麼資本主義經濟時代呢？我以為現代即是軍火資本主義經濟時代，原來資本主義的發展是可分為三大時期，即第一時期工業資本主義，第二時期金融資本主義，第三時期軍火資本主義。工業資本主義的特徵，在資本政策上說是工業資本主義，在生產性質上說是自由競爭，生產力之膨漲，物價低平，在政治性質上說是民主政治，在銀行性質上說是借貸經營期，在產業性質上說，是紡織業。金融資本主義的特徵在資本政策上說是財政資本政策即銀行資本融合工業資本政策，在生產性質上說是壟斷，生產力的發達停止，物價的低減停止；在政治性質上說是新民主政治（經濟的民主主義），在銀行性質上說是工商經營期，在產業性質上說，是銀行業。軍火資本主義的特徵

，在資本政策上說是軍火資本政策融合金融資本主義政策，（現代每一個大軍火商人都有他自己的軍火銀行）在生產性質上說，是壟斷與競爭之新綜合，在政治性質上說，是獨裁政治，在銀行性質上說是軍事工業經營期，在產業性質上說是軍火業。若專就生產關係而言，工業資本時代發生經濟階級鬥爭，其矛盾為資產階級與無產階級對立，其結果為階級爭取自由，即剝削之反面；金融資本時代發生民族階級鬥爭，其矛盾為國際資本階級（帝國主義）與國際無產階級（殖民地半殖民地民族）對立，其結果為民族爭取獨立，即壟斷之反面；軍火資本時代發生世界文化鬥爭，其矛盾為征畧階級（法西斯陣線）與反征畧階級（民主陣線）對立，其結果為人類爭取和平，即戰爭之反面。馬克思的資本論，雖看到工業資本主義經濟時代，關於信用經濟則存而不論，論而不詳；列寧的帝國主義論，雖看到金融資本主義經濟時代，和1914—1918歐洲大戰的經濟原因，却無從看到1930年的第二次世界大戰，是由於資本主義發展到軍火資本主義時代，所以他所提出資本主義最後階段的帝國主義論，未免時代太早。實際來說，金融資本主義擁護掠奪的侵畧政策，而為穩定國際金融和貿易，保持某限度的和平是必要的，反之軍火資本主義，則必須挑撥國際最大的戰爭來發展軍火工業；他們擁護造成戰爭的政治機構，他們為希特勒，墨索里尼，日本軍閥造成政權，因而造成世界大戰；所以就現代來說，現代已經不力量是唯一經濟力量所能決定一切，現代乃是經濟力量通過軍事力量，纔可以決定一切，換言之，現代已經將一切集中為戰爭力量（消極方面為防禦力量，積極方面為進攻力量）這就時所謂軍火資本主義的經濟時代。

但就知識生活上說，現代是什麼時代呢，我簡單的答案第一現代是經濟時代，同時即是科學時代；第二現代是資本主義經濟時代，同時即是工業科學時代；第三現代是軍火資本主義時代同時即是軍事工業的科學時代。一九三三年和一九三九年間所生軍事技術上最大的革命，使我們知道知識生活史的發達，已經達到軍事工業科學的新階段，從科學史上觀之，工業資本主義時代以自然科學為研究中心，金融資本主義時代以社會科學為研究中心，軍火資本主義時代則以軍事科學（國防科學）為研究中心了；如以自然科學為「正」的階段，社會科學為「反」的階段則軍事科學正是綜合兩者新階段。從軍史上觀察，金融資本時代祇須經濟雄厚，便能僱用軍隊來擊敗他的敵人，軍火資本主義則必須有大量的現代進攻武器，飛機和坦克車，纔能取得勝利；金融

資本時代以經濟封鎖和金融力為戰爭武器，軍火資本時代則以集中軍力和閃擊戰為戰爭武器，換句話說，就是金融資本主義時代的勝利，取決於社會科學的研究，軍火資本主義時代的勝利，則更有待於軍事科學的研究；總而言之現代的世界文化已經走上軍火資本主義經濟和軍事科學的大時代了。這大時代的生產方法和工具是以鋼鐵工業化學工業電力工業和煤油提炼工業為必需的基礎，如以鋼鐵工業言，它是煤與鐵在鑄鐵爐中聯合起來產生的，當然和手工技術時代的鐵工業不同，而且從工業革命時代開始，機械技術的發展從動力上看，也可分為三時期即（一）煤力時代（二）油力時代（三）電力時代，蒸汽力產生了工業資本主義社會，油力時代產生了金融資本主義社會，電力產生了軍火資本主義社會，現代已經是電力支配我們的時代了，陸上與空中戰爭的機械化已經強度插入電力的元素，這是很值得我們注意的。電力不但已經造成蘇聯的高度文明，且在各方面支配全人類的經濟生活（如無線電即為明例）而在消極方面也可應用於為戰爭的武器，美國富勒少將（J. F. Fuller）有一個預測「電力不可免地他必被應用為戰爭的武器，結果使戰場上的危險日漸減少，而後方的危險則日漸增加，危險之從戰士轉移到平民身上，大概將引起對於戰爭的強烈的反動，結果終於會建立世界上普遍的和平」（未來的戰術頁一〇二）我們也希望是如此。

由上從技術觀點所見之經濟文化史的三時期，從自然技術經濟到手工技術經濟再進至機械技術經濟，機械技術經濟中又分三個時期，現代就是經濟史第三時期之第三分期，即軍火資本主義時代，即相當於機械技術之電力時代，如果這個觀察不錯，則我們對於這個時代，應該怎樣急起直追，聯合世界上反侵略國家以改造現代經濟而達到世界大同。我們不要忘却在這科學的經濟時代之後，還有我們理想的藝術的經濟時代，真正的人的經濟生活應該基於「人生自己向上創造之正當勞動」，是要擺脫任何強迫的奴隸的資本主義的機械技術的。大規模的機械生產必須和勞動者心靈的愉快相結合，未來的人們將不為着獲得多量之生產物而勞動，而為着自由創造的愉快而勞動，誠然，機械技術可以得到物質進化，但這種進化不過以加速度去製造畸形怪狀的戰爭的工具罷了。我們相信將來的科學文化決不在少數的資本家手裏，將來的科學應該萬人都能享有他的好處，並且這時科學一定由電力時代再進至可驚的程度，現在的機械，也許在那時都被看作最為粗劣的物品了，用房龍在

人類的故事」中的話來說：「那時候將最末的一架汽機，送到自然博物館去，與恐龍羽毛的骨頭，以及已經滅絕的古代的生物陳列在一處了」；機械的必然世界應該早日揚棄，新的機械當為一種很美的自由世界的藝術，這是非常確實的新歷史的展望。

在我們把經濟的發達階段，作一個全面的觀察以後，我們還可以將經濟文化之重要概念，作一個簡單的歷史考察，因為這對於現代經濟現象的認識，是更有他的用處的。我所拿來作補充考察的對象是下面之三個經濟本質的概念，這就是生產，消費和交換。依我們研究的結果，以為這三個經濟概念是有其相互的歷史底關係的，經濟史之第一時期實即消費經濟時期，消費是這時代的中心問題；經濟史之第二時期實即交換經濟時期，交換論是這時代的中心問題；同樣經濟史之第三時期實即生產經濟時期，生產論是這時代的中心問題。如以文化的地理類型來說，則印度之宗教的經濟為消費型，中國之哲學的經濟為交換型，西洋之科學的經濟為生產型，若再就此三經濟型的相互錯綜的歷史關係來說，則此三者之發展進化，均可分為三時期，試列表如下：

消	費	消	費	消	費
		消費的消費經濟 (為消費而消費)	交換的消費經濟 (為交換而消費)	生產的消費經濟 (為生產而消費)	
交	換	消費的交換經濟 (為消費而交換)	交換的交換經濟 (為交換而交換)	生產的交換經濟 (為生產而交換)	
生	產	消費的生產經濟 (為消費而生產)	交換的生產經濟 (為交換而生產)	生產的生產經濟 (為生產而生產)	

在這裏「為消費而消費」是消費論的原型，「為交換而交換」是交換論的原型，「為生產而生產」是生產論的原型，所謂現代的經濟時代即是「為生產而生產」的「生產時代」。這個時代可予以不同的意義的名稱，如以消費經濟之大小言，為「為生產而消費」時代，即世界都市經濟時代；以交換的性質言為「為生產而交換」時代，即信用經濟時代；以生產的形態言，為「為生產而生產」時代，即大規模之農工商業時代，即大企業

時代。而無疑從技術上言，就是上面所述機械技術時代的總稱了。現在為明瞭起見，試為分節說明之。

(第一)就消費形態言，人類在採集經濟時代只有消費沒有生產，農業經濟時代雖亦有生產而祇知為消費而生產，可見消費的經濟概念，原則上是與需要時代自然技術經濟相聯繫，有如生產的經濟概念是與繁華時代機械技術經濟相聯繫一樣。人類自發明農業以後，即知依自行生產的途徑由自己生產的產物去滿足需要，這種消費經濟的開始，最初是祇消費於所生產的同一的經濟圈內，只有純粹自己生產消費即「為消費而生產」；但並不是絕無交換經濟，不過這時交換只是偶然的現象，還不佔重要的地位，是「為消費而交換」罷了。這從消費經濟的領域而言，可稱之為個人的自給經濟 (Sombar) 家內經濟 (Bacher) 或田園經濟 (Spensler) 定住村落經濟 (Gras)，但到了手工技術時代，這時貨財已從生產經濟直接移向消費經濟，在這時代已經不是純粹的自己生產而生出為他人的顧客生產，就是「為交換而生產」「為交換而消費」的時代，不過這種交換乃在生產者與消費者間所成直接的交換，可以說就是「為交換而交換」故可稱之為直接交換時代。這時從消費經濟的領域而言，可稱之為都市經濟 (Pucher) 或貨幣都市經濟 (Spensler) 因為到了中世後半期都市發達，這種經濟現象纔盛行之故；於是再進至機械技術經濟時代，這時貨物從生產而至消費，須經過許多的經濟階段，即財之生產已不是如第二時期似的為着消費者的交換而生產，是為着預備應一般市場的需要，作為商品而生產，即是「為生產而生產」，不但如此，消費者也不能直接從生產者手裏取用所需物品，而必須經過市場的間接交換，所以這時的交換也不是「為交換而交換」而是「為生產而交換」；消費者也到達了繁華時代的心理，依於市場的時髦的出產品而消費，故從各個消費者看，可說不是為消費而生產，簡直成為生產者營利目的底手段，成為「為生產而消費」了。從經濟的領域言，這時乃為商品生產貨物流通的階段，可稱之為國民經濟 (Buh-cr) 或社會經濟 (Sombar) 或大都市經濟 (Gras) 乃至於世界經濟 (Spensler)。總而言之，人類經濟生活從財之消費一點來看，從第一階段狹窄的個人自給經濟或家內經濟田園經濟或定住村落經濟進至同一領域同一都市的都市經濟，領域經濟發展至社會關係的國民經濟社會經濟大都市經濟乃至世界經濟，於是人與人的經濟關係更為複雜，更為密切，固然在壞的方面產生了資本主義經濟營利經濟乃至於軍火資本主義經濟，但從好

的方面看，消費生產之社會化世界化，使人類互相扶助，而傾向於社會的合作範圍更擴大的方面走去。

(第二)就交換形態來講經濟文化的發達，這在一八四八年 Hildebrand 所著「現在及將來的國民經濟學」已給我們提出一種很好的三階段說，這就是從自然經濟進至貨幣經濟再進至信用經濟，在自然技術經濟時代，原則上只是物與物的交換即「爲消費而交換」，即至中世封建社會，那時生產交換的現象，尙不能脫出土地和勞力的關係以外，對於國家的租稅貢物亦受這關係的束縛，因爲交通沒有發達，資本的集積不大，一度從事的產業，便固執經營的方法，一般生活並經濟形態都呈沈滯固定狀態，各種關係都是世世相傳，帶着很深厚的保守的色彩，這時期在經濟體上說是自足經濟家內經濟田園經濟而在交換形態上說，就是自然經濟時代（參照拙著歷史學派經濟學頁二〇一）但當手工技術時代這時漸於應用自然物品以外，出現貨幣商品的經濟編制，於是社領地的組織範圍以內，租稅的徵納改用貨幣，勞動工資的支付不是消費品而是貨幣，關稅的徵收也不是商品而是貨幣，這麼一來自然經濟便一轉而過渡到貨幣經濟。貨幣經濟和交換經濟站在某種彼此互相依倚的關係上，所以貨幣經濟的狀況可以影嚮或促進自足經濟的解體，並產生或鞏固交換經濟的關係。（本 Sompart 語）所以對於「爲消費而交換」，這時期可稱爲「爲交換而交換」。這時代土地所有是自由了，同時農民也從土地解放出來成爲自由勞動者，如 Schart 所說「城市的確是交換經濟及建築在此經濟上面的手工業的經濟生活秩序的母親」（現代資本主義第一編頁七九）故這時期在經濟體之大小上說，是都市經濟，在交換形態上說，就是貨幣經濟或交換經濟；貨幣經濟的影響使社會的面目全然一新，但到了機械技術時代，甚至於使用貨幣都覺着麻煩的時候，於是爲着節約使用時間和勞力，連貨幣這個東西也可以不用了，這就是依於信用制度，沒有貨幣實際的媒介而可得「爲生產而交換」的效果，於是經濟界的活動更敏捷了，更比前大大的發達了。這時代從經濟體上說是國民經濟或社會經濟，大都市經濟乃至世界經濟，從交換形態上說就是所謂信用經濟（Hildebrand）資本主義經濟（Engels）或貨幣的獨裁時代（Spangler）。孫中山先生曾從經濟心理的觀點論到這三個時期，他說「需要時代以日中爲市爲金錢，安適時代以金錢爲金錢，繁華時代以契券爲金錢」，這所謂「日中爲市爲金錢」即自然經濟，「以金錢爲金錢」即貨幣經濟，「以契券爲金錢」即信用經濟（孫文學說第二章）孫先生

是更澈底地主張「錢幣革命」的，所以說「紙票者；將必盡奪金錢之用，而為未來之錢幣，如金銀之奪往昔之布帛刀貝之用而為貨幣也，此天然之進化，勢所必然」；因而主張「國家收支市廛交易悉用紙幣，嚴禁金銀」；現代經濟的新傾向已由生產經濟學進而為信用經濟學了，所以孫先生即依據此經濟階段的原理，來建立他實踐政策之唯一目標，就是「錢幣革命」。只有錢幣革命纔能解決民生問題，纔能真正消滅帝國主義（金融資本階級統治）孫先生這種按着經濟發達理論所得最有深刻意義的政治綱領，當然又比 Hilferland 學說進步多了。

（第三）就生產形態來講。經濟文化的發達，在亞里士多德時就有了，最著名的是一八四一年李士特（F. List）在他名著「政治經濟之國民的體系」中分經濟文化為五階段（一）原始野蠻狀態（二）牧畜狀態（三）農業狀態（四）農工業狀態（五）農工商業狀態，在這裏所分前三階段即狩獵，牧畜及農業（Max Weber 認為是不可用的）（社會經濟史第一章）因為「純粹的狩獵民族或遊牧民族彼此間沒有交換且不與經營農耕的種族相交換而生活者，即使有之，亦不能說是原始的，反之耨耕和狩獵相結合而遊牧化的農耕，纔是原始，所謂耨耕即沒有家畜的農耕，尤其是沒有力獸的農耕」。因此所以我們主張只從農業狀態講起，將生產形態分為三大時期，在自然技術時代即在經濟體上為自足經濟家內經濟田園經濟，在生產形態上即為農業狀態，這時人類的共同關係是基於血族關係，只知自給自足，就勞動言，是為自己而勞動，或強制使用為自己所有財的奴隸勞動，就資本言，差不多沒有資本只有消費財，就工業言，在農業（其他原始生產業）的餘暇工作以外還沒有獨立的工業，所以這時生產也只是「為消費而生產」罷了。但到手工技術時代，這時在經濟體上已進為都市經濟，貨幣都市經濟，故在生產狀態上也進為農工業狀態，即手工業時代，這時自足經濟業已解體，人類從狹窄的血族關係進至都市領域關係，就勞動言，生產者已經知道都市結合的一切方法，就資本之勞動用具雖有事業資本的性質，但原料尚不成其為資本，就工業言，雖有特殊職人的工業，還沒有營利的工業，最可注意的是這時因交換媒介物的貨幣的發明，貨幣貯藏的增加，使生產也轉變為「為交換而生產」了。於是更進至機械技術時代，這在經濟體上為國民經濟，社會經濟大都市經濟乃至世界經濟，在生產形態上即為農工商業狀態，這時財力從生產者手裏移入於消費者手裏，要通過許多的經濟路徑，這就是大規模的企業時代。就勞動言，是以受報酬的目的而為他人

勞動即基於契約法而勞動，就資本言，這時一切財都取營利資本的性質，即所謂資本主義經濟，就工業言，完全為營利工業，實行工場制度；最可注意的這時生產非為最大數量的有用的物品交換而生產，而為財富的累積變成生產力之過度的生產，即「為生產而生產」。在手工技術時代商業為工業而經營，在機械技術時代，因為機械方法使工業制度成爲高度複雜的機體，不得不與商業分離，結果即是如 Volter 「企業經營的理論」中所說，「工業乃為商業而經營」，商業成爲工業中高度之詐騙的控制，所有大公司，托爾斯的貿易契約以及各種獨裁的企業，在氏心目中都是一種普遍的詐欺的事業，商人對於工業的關係，就其關於實物產額一點而言，可以說簡直是「侵占」(sabotage)或「有意的減少效率」(Conscientious withdrawal of efficiency)然而不幸得很，這種生產狀態的畸形現象，竟就是我們的「現代」。

最後我們對於現代經濟文化的研究，已得到一個結果，現代乃是資本主義經濟時代，從消費方面說是「為生產而消費」的大都市經濟，國民經濟社會經濟乃至世界經濟；從交換方面說是「為生產而交換」的信用經濟，貨幣獨裁經濟；從生產方面說是「為生產而生產」的大規模企業經濟。商業和工業之尖銳的區別，使我們充分認識這個時代經濟的「病態制度」(imbecile institution) 如我在本章開端時所說經濟本身沒有目的他是以一種生產力達到科學化之社會福利爲目的，現代的資本主義經濟乃至軍火資本主義經濟，祇知關心於少數企業家軍火商人本身的經濟目的，遂使全社會的消費者不得享受現代工業制度之高效率所應予的社會福利，這種錯誤究竟是在什麼地方呢？民生史觀告訴我們社會進化是由於社會上消費者底利益相調和，資本制度所佔的是社會全體的剩餘價值，因此商人分配的贏餘應該取消，(參看民生主義與 Willia 社會史觀一書)而企業家的贏利當然不能算做就是社會的福利了。不但如此，從經濟文化的全體系來看，如 Spengler 在「西歐的沒落」第一卷中所分三個經濟本體，即生產的經濟本體：農民；製作的經濟本體：工人；媒介的經濟本體：商人。在這裏只有農民為經濟的最根本的唯一階級，農民；和土地相聯，工業也必有土地及其所產出的原料爲基礎，故都可算生產經濟，和商人之爲侵畧經濟者相對立。再就經濟的客體來說，農民以自然物爲財，工人則以貴金屬的貨幣爲財，商人則對此笨重的靜的鑄幣而以輕便的機能的動的信用爲財，現代乃是貨幣獨裁的世界經濟時代，換

言之即是信用經濟的獨裁時代，依Spensler意思，這乃是工業和金融的對立，即是生產經濟和侵畧經濟的對立。高度發展的金融完全從生產經濟的土地脫離關係，信用經濟支配世界經濟，這即是侵畧經濟壓倒生產經濟，其結果便是技術的思想與貨幣的思想大鬥爭，也就是生產經濟和侵畧經濟的大鬥爭了。在這裏我實在無意於介紹Spensler經濟史的形態學，不過藉以講明現代經濟文化的特質是在於信用經濟獨裁，用現代術語表之，即是資本主義的最後階段之帝國主義時代；即是金融資本主義時代；由於金融資本與戰爭工業的相互依賴性，又產生了一種突然的急速的殘忍的軍火資本主義社會，為經濟史前例所未有，於是經濟文化的矛盾性完全暴露，使我們為着擁護人類擁護文化不得不發生新的經濟世界的要求——這就是：實現民生主義，實現民生主義所希望到達的大同世界！

第七章 教育的文化概念

(一)

如以人體作譬喻，社會文化之第一類型：政治，可比形貌；社會文化之第二類型：法律，可比筋骨；社會文化之第三類型：經濟可比肌肉；那麼社會文化之第四類型：教育，就可比精神了。所以就社會文化的類型學言，教育文化的類型，實居最重要的地位。固然教育和政治，法律，經濟一樣，都只是文化中手段的體系，而非目的底體系；但在手段的體系中，政治反映着社會權威，法律反映着社會正義，經濟反映着社會福利，却是教育反映的，就是社會文化。社會生活的根本條件，需要權威，需要正義，需要福利，更需要文化，四者在相反相成，一個也不得缺。就其與知識類型的關係說，權威為宗教之社會產物，正義為哲學之社會的產物，福利為科學之社會的產物，文化則為藝術之社會的產物。就各社會類型之相互關係說，權威產生正義，正義常依存於權威；正義產生福利，福利常依存於正義；福利產生文化，文化常依存於福利。若就其層套的關係說，則正義為主時代亦有權威，但為正義的權威；福利為主時代，亦有權威。正義，但為福利的權威與福利的正義；在文化為主時代，亦有權威，正義，福利，但為文化的權威，文化的正義，文化的福利，而這就是所謂教育的時代了，所以就教育文化的類型言，教育之成為教育，即依據於社會文化而存在，是以文化為基礎的；因為教育是以文化為基礎，故和文化的關係最為密切，但教育本身却不就是文化，他是以一種「愛力」來達到藝術之社會文化為目的。這種「愛力」，就其本質上說，即是一種「生命力」。

我現在試用下面的幾句話來包括教育的真義，我說：「生命是教育的本質，文化是教育的基礎，愛是教育的方法，美是教育的目的」；在這裏不是很明顯地把教育和文化的關係說盡了嗎？生命是教育主體，文化是教育客體，然而教育之所以為教育者，乃是一種方法，即是「愛力」。教育本身只見得方法，而見不到目的，社會生活上「教育」底目的即是知識生活上「藝術」底目的，即以「美」為教育底目的；所以歸結起來教育也是一種力，如政治之為「權力」，法律之為「規範力」，經濟之為「生產力」，教育乃為一種「愛力」。教育的本質就

是生命，就是愛，愛必有對象，文化即是教育愛的對象。即因如此，所以一切文化在某限度內都可說是教育研究的範圍。如就知識文化言，有宗教哲學科學藝術，即有宗教教育，哲學教育，科學教育，藝術教育；就社會文化言，有政治法律經濟教育，即有政治教育，法律教育，經濟教育，師範教育；可見教育範圍實即包括一切文化範圍，我們要想在一切文化現象中，劃出截然地教育的界限，似乎很難，然而教育本身畢竟不是文化，他只是文化的愛；在文化的全體系中，雖與文化有直接的關係，却也只算得文化之一個制度一個類型而已；不過可注意的，就是這種類型，本質上是和文化相同，如 Simmel 所下「文化」的定義，則文化實以生命為本質，同樣地教育也是以生命為本質，生命的愛乃是根本教育。而生命的愛，其核心即具有美的特質，所以愛美是到達生命的門路，所謂體德智羣諸育實際無不滲透於美育之中為美育的一部分，在這裏社會類型的教育便和知識類型的藝術結成不可解的因緣，而教育的文化價值，也可說是和藝術一樣為表現人類生命活動之一重要類型。

因為教育是以生命為中心而發其文化繁殖和文化創造的作用，所以從教育的本質上看，教育即是生命，即是生活。如杜威認教育為「生長發育」或「生之更新」，迪爾泰 (Dilthey) 以具體的全生命的活動為教育背景利脫 (Litt) 認教育的活動是全人格的生命全體的活動，澤種生命教育的思潮，都是從生命的關係上來認識教育底本質的。但從教育的基礎上看，教育即是文化，所謂教育的任務應該在於傳達文化，創造文化，提高文化，並使文化社會全體向上發達，這如史普蘭格 (Spangher) 斯騰 (Eich Stern) 利脫，福溫開爾 (Vovinkel) 等精神科學派乃至於價值哲學派現象學派等這些文化教育的思潮，都是從文化的關係上來認識教育的基礎的。但從教育的方法上看，教育又是「愛」，汎愛主義 (Philanthropist) 的巴西多 (Basilio) 沙爾紫曼 (Salzman) 怎樣要養成「健康快樂善良，富於理解力，且令自己與人類同處於幸福的人」，斐斯塔維齊 (Festavici) 與非希特 (Nichte) 均重視愛為教育方法，以為人自有生以來即要受愛的活動，對於事物之認知愛的，引起學習的生活；對於社會之行動的愛，產生道德的生活。Simmel 所揭的教育定義是「所謂教育是將一人的愛移渡於他人的心中的思想，而這思想是在使人之價值受納性與價值創造性的全體從其內部而發展之」，這些注意於教師對於被教育者底人格的真摯的愛，和被教育者的認知的愛和行動的愛，這種愛的教育思潮可

以說都是從愛的關係上來認識教育的方法的。但從教育的目標上看，則教育又即是美，如 Herbart 說「若是文人所不描寫的，詩人所不歌詠的都與教育無關」；韋柏（Eugst Weber）謂教育為一種藝術，教育的活動非依據美學的指示不可。塞費爾特（H.R. Seifert）以教學視為造形藝術，教師視為詩人與音樂家；吾師蔡子民提倡「以美育代宗教」；這些主張自教師的態度以至於教授的方法上都不得不加入藝術要素的美的教育思潮，都是從善的關係上來認識教育底目的。總之上述現代的教育思潮為：生命的教育，文化的教育，愛的教育，美的教育，把他綜合起來，便是我們現在所認識的教育的文化概念。教育沒有別的，牠即是生命，即是文化，即是愛，即是美，牠是一個巨大的像，舉凡宗教哲學科學藝術政治法律經濟教育一切知識的社會的文化型式，都有完成這個巨大的像底使命。所以我們現在來說教育和文化的關係，恰似等於說文化和他本身的關係了，然而這只是共相上的現象如此，從別相上看，教育仍然只是教育，他不就是文化，只是文化全體中之一員，是隨着各時代的文化基礎的變動而變動的。

教育文化的構成，依着文化史發達的順序，在知識生活上依時代表現為宗教的教育，哲學的教育，科學的教育和藝術的教育；在社會生活上表現為政治的教育，法律的教育，經濟的教育和教育的教育；各個時代都有各種不同的教育的文化特質，表現為各種不同的教育的文化形態。我們只要細心研究一下這些不同的教育底文化特質和文化形態，便很容易發現教育和知識文化及社會文化之歷史的關係及其與藝術文化之特殊的本質的關係。

先從教育的思想史上觀察，古代希臘教育，雅典與斯巴達均重視貴族教育，重視軍事訓練，其所用訓育法，均偏於「硬教育」的方式。羅馬更為實際的民族，一般注重軍事的，政治的辯論的教育內容，然而真正教育思想的發生，實始於中世紀的基督教教育發達以後。基督教教育以養成宗教的人格為主，在教育史上中世紀的大學運動，實際即是宗教教育運動，從九世紀以至十二世紀大學教育勃興，一方面有軍事式的武士教育，一方面又有宗教式的「各種教團的教育」與「經院學派的教育」，當時盛行的新教授法即經院哲學方法，盛行的神，法，醫之三學院制，實際上以神學為最重要，以其能養成宗教家之故。至於這時期的教育，雖無一人可認為正式

的教育學者，但就其以宗教家或神學家的資格來說出教育思想，發揮其宗教色彩最濃厚的教育思想，真正可以算做神學的教育家。而且這時就教育權來說，也是完全操於教徒之手，教育方針也是極端受着基督教的教義所束縛，即大學亦須經教皇認可，用一句話來說盡，這就是教育史之第一期即宗教的教育時期。這個時期延長很久，其主要人物可追溯到第二世紀以至十一世紀如 Clemens 說「教育是使人帶認神之正義與愛」，Arianus thus 說「教育目的在使人為神的人」，Augustinus 主張用新舊聖經以涵養宗教精神，Maurus 主張以七藝為了解聖經的預備。直到文藝復興與宗教的改革時代，教育史上纔顯出第二時代，即所謂「近代的教育」，近代教育對於中世紀教育之要完全達到宗教式的教育，而主張人本主義的教育。中世紀的教育方法——記誦——已不足使人滿意，對於中世紀之看重權威看重信仰，看重來世，而特別提出看重個性，看重理性，看重現世的生活，國家主義代替了教會主義，神的中心變成功了人的中心，教育在這個時代開始要求人類本性的權利，所以在 John Milton 時代，他所寫的一篇教育論文（一六四四）雖然仍不脫於清教徒的「書本式教育」的學風，然而已經可算是講這廣義的人文主義的引導者，雖然他也是一個好古文家，他却反對強迫的注入的教育，Comenius 也和 Milton 一樣，他的「大教授法」，雖主張現世生活不過為升天之預備，未免受宗教教育的束縛，然而他始終認「教育是養成一個人的方法」，他並不把教育來當作一個去人的天性的方法，而是使人養成道德習慣，使人信天，他可以說是近代教育的前驅，同時也可說是宗教教育的歸結。「人祇有向真向善的可能的傾向，要經過自己的努力，纔能達到目的，這便是教育的功用」；他主張改良課程，改良教授法，以教育為國家事務，此外更主張平民教育；他在教育史上所佔的地位非常重要，對於中世紀強迫的階級的教育，而主張自然的平民的教育，他給影響於近代初等教育與中等教育運動的全部，從這幾點來看，他實在又是教育史第二時期的先驅人物了。十八世紀盧梭（Roussau）主張「教育單在造就人，別無目的」；這分明正是教育史第二期的代表人物。所著愛彌兒（Emile）一書開宗明義說「無論何物是出於自然的創造都是善的，然一入人的手中，就變成為惡了」；這樣尊重人類的天性或本能，是很徹底地一個哲學的教育思想，雖然他有泛神主義的主張，然而泛神論只是有曖昧的無神論，而且盧梭最反對的就是那種「宗教式的教育」，以為這只不過把人們快樂的時代白白送

掉罷了，他說「快樂可喜的時代，送於眼淚懲戒威嚇，奴隸的生活中，這種樣子仍以為是要使兒童好，實則於不知不覺之間，招進死神，來捉兒童於此可哀的準備中」。

可憐憫的「宗教教育」！我不知你除了束縛人們以外，還有什麼好處呢？固然中世教育也能零碎地給人們的文字上的知識，但盧梭又告訴我們：

「呀！人呀！請盡各自底真情，此為諸君第一個義務，不管階級不問年齡，凡對於稱為人的，都當盡你們的真情，離開真情還有什麼智識可言呢！」

盧梭的話是對的，「離開真情還有什麼知識可言呢」。十八世紀以後教育思想沒有一人不受盧梭的影響，他主張歸於自然的教育，主張自由發展的教育，主張自我實現的教育，主張注重情感的教育，主張自己指導的教育，可以說只有他纔是完全教育史第二時期即哲學的教育時代底代表人物，沒有盧梭的愛彌兒，便沒有裴斯塔羅齊(Pestalozzi)沒有巴西杜(Baselow)，沒有佛洛伊爾(Froebel)。巴西杜着了愛彌兒的迷，注全力於教育的改革，他的汎愛學校，可算第一次把盧梭的自然主義嘗試的人，他和盧梭一樣，主張人性皆善，所以教育方針即在博愛主義，管理上本友愛之情，訓練上採寬恕主義，他那種自由遊戲的教學法，和愛的教育精神，都可看出博愛派的教育家的特色。裴斯塔羅齊也是受愛彌兒影響的，他的教育目的，也是繼承盧梭的自然主義。他說教育是以發展為目的——在人類一切能力自然的進步的與均衡的發展，他反對當時單教入讀書及古文學的教育，以為和發展的教育無關。他以為「凡內心能力不能發展的，不是完全的個人」，而教育則要造就完全的個人。他的「心理化」教育的主張，影響於海巴脫(Herbart)為第三期科學的教育學的胚胎，他的自然發展說則影響於佛洛貝爾，成為第二期最重要的「自由活動」的教育哲學。海巴脫是以建設「科學的教育學」為已任的，應歸入教育史之第三時期，佛洛伊爾則不折不扣地是第二期哲學的教育思想之代表人物。杜威(Dewey)會這樣讚美他「佛洛伊爾承認兒童自然能力的重要，他對於兒童的愛心，與他的引起旁人研究兒童，恐怕是近代教育思想上著重生長觀念的最得力的力量」；他實在是一個純正的自由教育的先導者，他的教育重生長，重發展，他的上帝乃是大自然中的飛禽，走獸，花卉，草木，而不是什麼可認為有人格的上帝。因為他

教育哲學的出發點，是一種唯心論，所以主張人性皆善，在教育上主張發展，不斷地自我發展，不要壓迫他，抑制他；教育的方法應該是自由的，自覺的與自發的自動，換言之即是以兒童本性為依據，而啓示他，引導他，他的理想實現就是所謂幼稚園的運動了。在這些位受虛梭影響以外，還有就是德國的康德（Kant）也不是例外，康德雖在許多點和盧梭不同，但他也是以自由為主義，自律為中心；依他意思，教育的最後理想是在完成至善的世界，善就是教育的目的。『個人不可不使其本性發展而臻於善』；這種以善為教育使命的教育學說偏於訓育主義，可以稱之為道德的教育，其目的在於養成『完全的人』而已。繼之菲希特（Fichte）主張教育目的在養成『具有自由意志，肯為國家服務，促成宇宙之道德的秩序的人』。黑格爾（Hegel）主張教育以『自己發展』為目的，這些都可以說是代表第二時期自我本位，人生本位，自由本位的哲學教育思潮的。過此就入於教育思想史之第三時期了，第三時期即科學的教育時代，可從海巴脫（Herbart）算起，海巴脫採用了『科學的教育學』一個名稱，他應用了他自己所組織的倫理學與心理學，以組成其整部有系統之教育學的著作，他可以稱為第三期科學的教育學之鼻祖，然而還和現在所謂「根據實證科學所獲得的成果而建設之教育科學和用科學方法去研究而成之所謂教育之科學的研究」不同。他的教育學大綱，「首先主張科學的教育學有建設的可能性，而且他是近代教育心理學之祖，不過從另一方面看，他實在只是第二時期至第三時期之過渡人物，他根本上是以道德為教育底目的，這一點也帶着第二時期之哲學底精神的。海巴脫以後可認為科學的教育學有許多派別，有主張實證主義的教育學，如英國的斯賓塞（Spencer）他有名的『教育論，智德體』主張科學在教育上的重要性；有主張社會本位主義的教育如白爾格曼（Bertram）根據歷史與生物學及社會去建設『科學的社會的教育學』；有主張實驗的教育學如蒙伊曼（Meinam）拉伊（Lay）及桑戴克（E. L. Thorndike）着特（Judd）等根據心理學與科學方法去建設『實驗教育學』。還有主張民本主義的教育如杜威（Dewey）波特（Rode）克伯屈（Kilpatrick）等根據生物學與社會學去建設一種『科學的教育哲學』。最後更有社會主義的教育學如蘇俄一派之盧那卡爾斯基（Lunacharsky）呂格微支（P. N. Evich）布隆斯基（Blonsky）沙茲基（Statky）等傾向於共產主義唯物主義社會化主義自治主義勞働主義自學主義男女共學主義是其

特點。我們可以說現代無論任何代表國家，他們都已達到真正意味的「科學的教育學」之一個階段，可見教育之研究，確是隨着各時代宗教哲學科學之文化基礎底變遷而變遷了。但是我們現在接看要問，就是教育學之史的發展，是不是到了「科學的教育學」就算沒有發展的餘地？難道教育學的歷史到了第三時期，就已經登峯造極達了極點嗎？

要解答這一個問題，我們應該對教育思想史作一個回顧，依我們意思，以為一切教育都只是文化底教育，換言之即每一個時期之代表的教育學說，無非為某一個時期之代表的文化教育學說。如就前所述，在教育學史之第一時期，即「神學的教育學」時期，所謂教育即為宗教的文化教育，所以說「教育是使人體認神之正義與愛」。「教育目的是使人為神的人」。這所謂宗教的文化教育到了第二時期又變成哲學的文化教育了，前者為中世紀的教育，後者則為支配十八世紀的教育，如 *Krussean*, *psalozzi*, *Fröbel*, *Kant*, *Legel* 有的以「教育單在造就人別無目的」，有的以為「教育只是以自我發展為目的」，有的以自由活動為主義，有的要造成完全的人，而要之都是將教育來完成其「哲學文化」或「自我本位底文化」的。然而到了十九世紀，這種哲學的文化教育又一轉而變成科學的文化教育，雖然有的以生物學為依據，有的以心理學或社會學為依據，有的主張實驗，有的看重經驗，有的提倡民本主義，有的提倡社會主義，而要之第三時期的教育，無疑乎是在完成所謂「科學文化」與所謂「經濟文化」的。這樣看來，則自古以來的教育學，都可以說是文化教育學了；然而自古以來的教育學都只算得「一部分」底文化教育，不過有的以宗教為主，有的以哲學為主，有的以科學為主，有這些不同罷了；却是從教育學之根本意義上看，教育是以人類之一切全體文化（包括宗教哲學科學藝術等文化在內）為其發展內容的，所以教育學應以全體文化即綜合文化為其對象。過去教育史之任何時期，實在都未曾完成了教育這個根本意義，都只能反映教育文化全體中之片影而已，那麼真正以文化全體為其對象的「文化教育學」，在這一地方，便和他的成立和存在的理由；所以依我主張，以為教育思想史在第三時期之後，便應繼之以第四時期之藝術的教育學或文化教育學，依現代的教育思潮，文化教育學似乎只有德國之精神科學派如迪爾泰（*Dilthey*）斯普蘭格（*Spangler*）利脫（*Litt*）等，然如新康德派中馬堡學派之 *Natorp*，西南學派之 *ohn*，精神生活派如

Ju ken, 生命主義派如 Bergson, 從根本意義上說, 都可稱之為第四時期之藝術教育思想而與精神科學派同屬於一個時期的。話雖如此, 過去德國所謂「文化教育學派」和現象學派如 Max Scheler 等雖有許多很透闢很新穎的議論, 但已都不能代表時代, 我們不講文化教育學則已, 要講文化教育學或藝術的教育學即不能不承認他們先路的功績, 不過我們所認識底文化教育學, 當然要比他們進步得多了。現在為明瞭起見, 試將前面所述教育思想的四時期列表如下:

第一時期	宗教的教育學	Clemens, Adamantius, Hugo de Saint Victor, Augustinus Maurus	中世紀
第二時期	哲學的教育學	Carmelitans Rousseau, Pestalozzi, Baselow Froebel, Kant, Fichte, Hegel	十八世紀
第三時期	科學的教育學	Spencer, Bertrand Russell, Lay Dewey, Jell, Johnson, Herbart, Ljapcynsky, Pinkovitch	十九世紀
第四時期	(藝術的教育學) 文化的教育學	Dilthey, Steiner, F. Stern Litt, Kerschbaum, Juken, Bergson Max Scheler	二十世紀

由上表所列, 可以證明兩件事, 即一過去的教育學都是文化教育學的一個部分, 二現在教育學傾向於成立真正底文化的教育學。如我所說過的, 教育代表一種「愛力」, 則第一時期宗教的文化教育代表神的愛力, 第二時期哲學的文化教育代表自我的愛力, 第三時期科學的文化教育代表社會的物質的愛力, 而這第四時期藝術的文化教育, 即真正文化的教育學, 應該就是代表宇宙的生命的爱力了。

在教育思想史上我們更可特別注意的，就是每一文化教育時代都有其各種不同的教育文化的類型說，而這些各種不同的教育文化的類型說，實即代表了各種不同的教育時代的文化形態。無疑 Spurraber 在「人生之型式」中所提出的六種類型為最有名，但在教育學提出此種相似的類型說者，依我所見，在他以前很早就有了，現在試依照歷史時代的順序列表如下：

第一時期	Comenius 永生之預備三階段說
第二時期	Pestalozzi 三種能力說
第三時期	Herbart 多方向興趣說 Spencer 五種活動說
第四時期	Dilthey 的類型說 Vovinkel 五種類型說 Fischelien-Kobler 三種教育類型說 Spranger, Stern 六種價值說

第一時期：以宗教文化為中心的類型說——如 Comenius 所著「大教育學」中主張永生的預備有三個階段，他說「人要無所不知，要有制物並自治的能力，要將一切和自己獻給上帝。用平常的話來說就是（一）知識（二）道德（三）宗教」（參照羅世英：西洋教育思想史頁二四一）這裏知識道德的兩類型，又不過為宗教類型的預備罷了。

第二時期：以哲學文化——人生——為中心的類型說——如 Pestalozzi 主張正當的教育是內心能力之自然

發展，但這所謂內心能力是那幾類呢？他雖沒有很明白的說明，但根據一八二五年他最重要的「輓歌」的話來看，可以分爲（一）知識的能力，（二）實際的能力，（三）道德的能力三類。這就是教育上所稱（一）智育

（二）實際教育與（三）德育，他特別注重的還是道德教育，即以入道或人性的實現爲教育底最大目的。

第三時期：以科學文化爲中心的類型說——如 *Thorstein*「教育學大綱」中，主張教學方法應注意「多方面的興趣」，我們必須給學生以廣闊的科學教育，使他增廣知識而發生多方面的興趣，但這些興趣是些什麼呢？他告訴我們：（一）是自然界的知識發生的又分爲：1. 經驗的興趣，2. 思考的興趣，3. 美感的興趣。（二）是從社交發生的又分爲：1. 同情的興趣，2. 社會的興趣，3. 宗教的興趣，在此他特別注重的是科學的和社會的兩類型。

又如一八六〇年 *Spencer* 所著論文集「教育論，智德體」中，也主張以科學爲中心的類型說，他認教育的作用是預備我們的完全生活，完全活動，人類的活動照重要的次序的區分有如下五種：（一）自存之直接的活動，（二）和自存有間接關係的活動（如工業等），（三）種族保存的活動，（四）社會政治的活動，（五）藝術的活動。對於這五種活動他覺得科學是在各種生活活動中最有用處，每種活動均須依靠科學，如生理衛生學是第一活動必須的知識，物理學化學生物學及社會學是第二活動必須的知識，生理心理及倫理是第三活動必須的知識，歷史上政治經濟及社會情形爲第四活動的知識，即第五活動亦須以生理力學及心理學爲基礎，所以斯賓塞的五種活動說仍只是以科學爲中心的類型說。

第四時期：以文化爲中心的類型說——在 *Spencer* 以前即有 *Dilthey* 的類型說，他在「精神科學序論」中主張將各種精神現象中具體地取其主要底性質間的共通性；不過 *Dilthey* 雖舉出經濟、法律、宗教、藝術、學問等文化之諸體系，却沒有很明確的說明，但他影響在教育上却不少，如他弟子 *Dilthey* 在「人生之型式」中所說六種精神個性的類型說，卽爲好例。*Leibniz* 主張生活型式是有以下六種，而生命所追求的價值方向也有以下六項如圖：

生活基型	價值方向	活動中心	性格
(一) 理論型	學問的	要求普遍真理的認識活動	學者
(二) 經濟型	經濟的	利用物質的經濟活動	企業家同商人
(三) 審美型	藝術的	構成美感的藝術活動	藝術家
(四) 宗教型	宗教的	敬虔信念的宗教活動	信仰的人
(五) 政治型	權力的	支配他人的權力活動	權力的人同活動的人
(六) 社會型	社會的	融和他人的社會活動	慈善家同人道家

還有Vowinkel的五種教育類型說即：(一)權威的歷史的類型，(二)經驗的心理的類型，(三)社會的心理的類型，(四)審美的類型，(五)社會的批判的類型。Frisch'sen-Kohler的三種教育類型說即：(一)經驗的教育學——實用的自然的類型，(二)批判的教育學——唯理的類型，(三)思索的教育學——文藝的理想類型。當然比之這些類型說而Spänter底「精神個性的類型說」似乎精密多了，他的弟子E. Stein和Spänter同樣地主張教育的六種個性類型說，即(一)理論的，(二)經濟的，(三)藝術的，(四)社會的，(五)政治的(權力的)，(六)宗教的。Stein以外在文化教育學派中還有Julius Wagner在「教育價值論」中，以教育為文化價值的傳達，而文化價值則分為六項即：(一)宗教的(聖)，(二)倫理的(善)，(三)論理的(真)，(四)美學的(美)，(五)實際的(用)，(六)幸福的(快樂)。我在「文化哲學」中提議把文化類型分為八項，這文化的八類型在教育方面即表現為八種人格型即是：

宗教 哲學 科學 藝術

教育的文化概念

政治 法律 經濟 教育

詳細的說明當在「文化教育學」一書。總而言之，教育思想史中每一個時代都有其不同的教育文化的類型，就中第四時期文化教育學者以「文化價值」為中心的類型，如 *France* 所分，似最值得我們注意，不過他完全不知道文化類型是可以交織形成社會之種種形態與種種之文化時代，結果只將六種基型並列，而沒有看到這幾種基型之歷史的辯證法的發展趨勢，這就很值得我們去批評了。

由上教育思想史的研究使我們知道教育文化在其歷史發展的途中怎樣和知識文化類型之宗教、哲學、科學、藝術發生了歷史的關係，但在這裏更要注意的乃是於此歷史的關係以外，教育和藝術文化更特別發生了本質的關係。如我前面所說，藝術為第一次的文化價值，教育却為第二次的補助文化價值，藝術為教育文化的知識原型，教育則為實現藝術文化底手段。藝術和教育底關係可以說祇是「內部的」和「外部的」底關係，兩者同樣代表文化底世界，照普通標準對於文化所下底定義大概是如此：「由野蠻進而為有藝術有學識的情況」，這就是說文化即是藝術的文化，藝術時代即是文化之所以成為文化底「文化時代」。但再就社會生活來說，則教育就是文化，文化就是一個團體學習的過程，因為文化本身是含有藝術性和教育性的，所以在知識生活上表現為藝術，在社會生活上表現為教育；在知識生活上，藝術文化為宗教哲學科學各文化類型底中心類型，在社會生活上教育文化亦為政治法律經濟各文化類型底中心類型。在知識生活上宗教哲學科學各類型均以藝術的文化為止境，在社會生活上政治法律經濟各類型則以教育的文化為止境。由此可見藝術和教育乃是文化生活一物之兩面，而藝術文化無疑即是教育文化的原型了。因為教育本質乃為藝術的，所以新的文化教育學者應該提倡藝術的教育，以完成教育之第四時期底任務；教育時代即是藝術時代，教育不但含有藝術的內容，應用藝術教學的形式，實際在歷史上每一時代的教育均以每一時代的藝術底目的為目的，不消說文化史上的第四時期教育更具有藝術的意義，而以藝術的美為教育的理想境了。

但在現代來說，文化教育之現代的意義乃是科學教育與經濟教育，因為教育是為適應時代底環境的，文化是永遠創新不斷的，所以從縱的歷史來看，一個時代即有一個時代的文化，即一個時代即有一個時代之標準的

文化教育，現在無疑乎即是文化史之第三時代即科學時代和經濟時代，所以現代的文化教育應該不是宗教教育，哲學教育，而應該就是科學教育，從社會的生活方面着眼，又可說就是經濟教育即生產教育了。但是科學教育和經濟教育很明顯地都只是適應現在之現有文化教育，而文化教育的真正意義乃在歷史的社會的實在為對象，即將已有（傳承）現有（現實）將有（理想）三方面為其研究對象的；所以文化教育也應該包括三方面，即是傳承過去之已有文化，適應現在之現有文化與創造未來之將有文化，一方面仰倚着過去為文化之傳達，一方面俯視着將來為文化之創造，當然要不止於科學教育和經濟教育，只要適應現在之現有文化就完事的。因此所以科學教育和經濟教育必須自樂自進於將來之文化理想，即是由單純的科學教育進為藝術的科學教育，由單純的經濟教育進至藝術的經濟教育，科學和經濟的新教育都不當以功利為中心而應以審美為目的，這並不是什麼理想，事實上現代科學的傾向已經是藝術的科學，現代經濟的傾向已經是藝術的經濟了。據說，教育就是「生活」，又說「生計就是生活」，「廣義的教育乃是使得社會生活繼續不斷的方法」，因此而第三時期的教育可以經濟化，而第四時期的經濟也可以教育化了；第三時期的文化教育可以是生產教育，而第四時期的經濟文化教育，應該就是美育的生產教育了。至於其他社會文化類型如政治法律和教育文化的關係，在前數章已有詳說，這裏也就可以表過不提了。

(二)

現在我們再從教育和各文化類型的關係，更進而注意到教育文化之地理的分布，我們很容易發現在教育文化的全體系中，依照於教育本質的不同，實可分為三種教育類型，而這三種教育類型實即分布於三個特殊的文化區域，形成三種特殊的教育形態。這教育三類型即是：

- (一) 宗教的教育型——以印度為代表（解脫的教育）
 - (二) 哲學的教育型——以中國為代表（本質的教育）
 - (三) 科學的教育型——以西洋為代表（實用的教育）
- 如以教育為一種愛力，則宗教的教育型為對於神的愛力，其教育社會是以教會 宗教團體為中心；哲學的

教育型爲對於自我的愛力，其教育社會是以學派爲中心；科學的教育型爲對於社會的物質的愛力，其教育社會是以大學校學士院爲中心。現試以次述之：

(第一) 宗教的教育型——以印度爲代表。印度古代學藝在一切方面都達到高度的發達，只要我們注意到婆羅門聖典「百步終書」裏所舉當時所有學藝名目，便可窺其大概，這些學藝古代印度人稱之爲「論」(Shastra)或「明」(Vidya)如所謂四明乃至三十二明，即是四種學藝乃至三十二種學藝的意思。這些學藝由印度人看來，都只是到達宗教生活的知識學問，所以教育的最高權從來操之婆羅門手裏，華嚴經普賢行願品云「婆羅門種多修口業……修智慧，鬪書印記，緯候陰陽，身相吉凶，圍吠經典」。又律法中有婆羅門生而有三種負債說，第一種即對於先聖有學習吠陀之負債，婆羅門人讀書生活須從師十二年，夜則席地而寢，日則乞食拾柴，供奉其師，可見償還這種宗教教育的債，原爲婆羅門一生的義務。至於這種宗教教育宗旨，則無非力說那解脫的教義和實踐，印度聖訓所謂「大海水波有同一之味，即鹹味是也，一切教學有唯一之的，即解脫是也」。印度任何宗派均以解脫的知識爲教育第一義，解脫的實現方法則所謂「禪定」，所謂「瑜伽」(以上參考武田豐四郎：印度古代文化第四章第五章)，甚至於其行外道修行苦行，如赴火持淵等外道執此苦行以爲得果之因，惟瑜伽或禪定則爲任何宗派所修，其方法見奧義書與瑜伽經方法品各書，此處無詳述必要。但可注意的，就是任何一種宗教的教育型都把人生活看作罪惡的象徵，他告訴我們「現在的生活是爲將來墮過去的罪惡而生活，並不是爲現世而生活，我們應該拋棄現世的快樂，而克己絕慾，把自身的一切貢獻於神的面前」，這種教育，實無異於教育上的自殺主義。如以習瑜伽者爲例，黑格爾在「歷史哲學」中會舉一位英吉利人所遭遇之事如下：「這位習瑜伽者已經修到婆羅門尊敬的第二級裡，他不坐不臥，日夜站立了一十二年，纔修畢了第一級，起初他把自己縛於樹身上，後來他便習慣了立着睡眠，第二級規定他須將兩手深握於頭頂一十二年，不得中輟，他的指甲差不多已經長入手裏去了，第三級之及格通過並無一定的方式，習瑜伽者通常須在五火之間度過一日，五火即太陽與天堂四角的四火，這時他必須在火上搖來搖去，這一種儀式須持續三時三刻，據目睹這種儀式的英國人言半小時內該苦行人即遍體流血，於是他便被擲下來，當場氣絕身死。假使這場魔難竟亦渡

過，這位有志者終被活活埋葬，即以直立的姿勢，站在土中，四周覆以泥壤，三小時三刻點之後，他被移出，假如一息猶存，便算是終於得到了婆羅門之精神的權力」。這又不但婆羅門教如此，在佛教裏也流行着燒身供養的教育，中國佛教史中南北朝此風極流行，詳見高僧傳志身篇續高僧傳遺身篇中，尤以傅大士擬自燒身為衆生除罪事爲最有名。此外如宋僧瑜在匡山坐薪籠中合掌平坐，誦藥王品火燄交至猶合掌不散，宋慧益以吉貝自纏，灌油燒之，北周最有名之僧崖菩薩以布纏左右五指繞之，如是經日左手指盡，油沸將滅火，乃以右手殘指挾竹挑之，以日繼夕，並燒二手，眉目不動，後復燒身，身面焦坼尚在火中禮拜。（詳見湯用彤：漢魏南北朝佛教史第十九章頁八二四），中國如此，印度更不消說。案燒身乃所以表示禪定威力即以此見宗教教育的功效，傅大士之爲衆生除罪，和耶穌之釘死十字架其宗教的意義相同，這也可見印度之宗教教育型同時就代表一切宗教的教育型了。現在印度的教育機關如在沙巴馬梯（Sabramati）甘地所設的真理學院，其信條尚有容忍、無畏、不私有或清貧各條，甘地底信徒不論貧富貴賤，莫不自紡自織自着，這完全和宗教的精神相合，所謂「不合作運動」「文明反抗運動」都是從這種宗教的教育型造出來的。太戈爾（Tagore）在加爾各答創辦的國際大學，初爲Brahma-Vidyalaya，即從婆羅門學術機關發展而來，該校以宗教藝術的教育著名，太戈爾要以藝術的教育來實現未來的世界和平，當然也是這種宗教的教育之最熱烈的表現。

（第二）哲學的教育型——以中國爲代表。中國教育以人性爲基礎，以人格之實現爲前提，對於印度之注重解脫的知識此則注重教養的知識，或本質的知識，因此教育文化特被重視。孔子以一布衣養徒三千，這種「有教無類」的精神，即是哲學的教育精神。大學格物致知誠意正心修身齊家治國平天下那一段話，是最有系統的教育哲學，同時也是最有系統的社會哲學。中庸「惟天下至誠爲能盡其性，能盡其性則能盡人之性……」人性本來善的，只要自強不息發揮它底本性即所謂「能盡人之性」，能盡人之性便能盡物之性，凡與我同類之人無不爲我人格所融化，自有一天成爲大同的世界了。所謂「絃歌之聲」，所謂「移風易俗美善相樂」，無不以此哲學的教育爲出發點。因爲認人初生時善原是相同的，所以看重自然和自由的教育，「天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉」「逝者如斯夫不舍晝夜」，這種取法自然的教育結果實含有至廣至大的精神，宇宙即我

我即宇宙，鳶飛魚躍，山峙川流，教育的廣闊的全景湧現眼前了。「仁遠乎哉，我欲仁斯仁至矣」；學問上何等自由！「仁者樂山，知者樂水」，「仁者不憂，智者不惑，勇者不惧」；精神上何等自由！「用之則行，舍之則藏」，「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」；生活上何等自由！孟子說「我固有之也，非由外鑠我也」；會得這個本來自有的真我，便就是頂大的學問了。陸象山說「吾目能視，耳能聽，鼻能知香臭，口能味」，心能思，手足能運動，要甚存誠持誠」；楊慈淘說「吾目視耳聽鼻嗅口嘗，手執足運無非大道之用」；主陽明說「那能視聽言動底便是性」；王東崖說「纔提起一個學字，却是便要起幾層意思，不知原無一物，原自見成，順明覺自然之應而已，自朝至暮動作施爲，何者非道，更要如何，便是與蛇畫足」。只要認得我，認得這本性自然性便萬感萬應莫不是自然，依着他做去，自然是不會錯了，這種教育上的自由主義，用一個簡單的話來說，只是一個樂字，只是要復我自然的和暢求我本心的快活罷了。我們常聞宋明人說：「尋孔顏樂處」，究竟什麼是孔顏樂處呢？羅近溪說得好：

「問孔顏樂處，羅子曰所謂樂者竊意只是快活而已，豈快活之外，復有所謂樂哉？生意活潑了無滯礙，即是聖賢之所謂樂，却是聖賢之所謂仁。……蓋人之出世，本由造物之生機，故人之爲生，自有天然之樂趣，故曰仁者人也。」

人生本來快活，只要人們能够處處發揮本性，天機活潑無入而不自得，這便是最完滿的哲學教育了。所以論語述而「君子坦蕩蕩，小人長戚戚」；坦蕩蕩地何等逍遙自在，所以叫做君子，長戚戚地患得患失，只得叫做小人。又「子曰飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣，不義而富且貴，於我如浮雲。」富貴只算天上的浮雲，而孔子所求者乃在自我的中心和暢，乃在於「樂以忘憂」。孔子所最讚許的兩個弟子也都是傳這個自由主義教育的，如雍也篇「子曰賢哉回也，一簞食一瓢飲，在陋巷人不堪其憂，回不改其樂。」又先進篇叙諸弟子侍坐言志；「點爾何如？鼓瑟希，鏗爾，舍瑟而作，對曰異乎二三子者之樂，子曰何傷乎亦各言其志也。曰莫春者春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂風乎舞雩，詠而歸，夫子喟然歎曰吾與點也。」這種自由自樂的教育學說傳到孟子手中更越發揮得透澈了。盡心上說「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。」這個樂不用外求，只須

反省默識使得，他又想「得天下英才而教育之」，而教育的旨趣，也不過使天下自由人都能够自得。所以難要下說：「君子深造之以道，欲其自得之也，自得之則居之安，居之安則資之深，資之深則取之左右逢其原，故君子欲其自得之也。」這種自得的的教育，以後影響於宋明儒很大，周濂溪嘗教人尋孔顏樂處，所樂何事？邵康節觀物外篇也說「學不至於樂不可謂之學」。程明道自言「自見周茂叔後，吟風弄月以歸，有吾與點也之意。」陸象山也告訴我們要「內無所累，外無所累，自然自在。」他這番話不消說也是「讀孟子而自得之」的了。然自我快活主義在宋代雖不失其傳，而實在到了明代纔能特別發揮光大，而成功了明代的教育理想。最初提倡這種思想的是陳白沙，他說「自然之樂乃真樂也，宇宙間復有何事」。「山林朝夕一也，死生常變一也，富貴貧賤威武一也，而無以動其心，是名曰自得；自得者不累於外物，不累於造次顛沛，鸞飛魚躍其機在我。」白沙門人都是胸懷灑落的，可以見他們的學風了。然明代的教育思想雖發端於陳白沙，而實大成於王陽明，自他出來而中國式的教育型纔大告成立。他在傳習錄裏說：「樂是心之本體，……雖則聖人別有真樂，而亦常人之所固有，但常人有之而不自知，反自求許多憂苦，自加迷棄，雖在迷棄之中而此樂又未嘗不存，但一念開明，反身而誠，則即此而在矣。」這話何等明白，認這個快活是人人有的，真正的教育只要「反身而誠」就對了。龍溪心齋繼之，發揮得再透澈也沒有了。王龍谿說「吾人欲尋求仲尼顏子之樂，惟在求吾心之樂，欲求吾心之樂，惟以去其意必之私，蕩邪消滓，復還和暢之體，便是尋樂真血脈路」。「反身而求，萬物皆備，自成自道乃為大樂。」王心齋說「須見得自家一個真樂，直與天地萬物為一體，然後能宰萬物而主經綸，所謂樂則大，天則神。」「學者不見真樂，則安能超脫而入聖人之道。」又有樂學歌一首云「人心本自樂，自將私欲縛，私欲一兩時，良知還自覺，一覺便消除，人心依舊樂，樂是樂此學，學是學此樂，不樂不是學，不學不是樂，樂便然後學，學便然後樂，樂是學，學是樂，於乎！天下之樂何如此學，天下之學何如此樂。」心齋的兒子東崖把這種教育主義更發揮得窮微盡致，由此可見自然主義自由主義的樂育生活，實在就是中國傳統的教育主義，中國教育的目的在乎要實現哲學的人生，中國教育的方法在實現樂的生活，這是何等家風何等滋味！這自和那僅僅提倡功利主義的科學的教育大小同了。

(第三)科學的教育型——以西洋爲代表。西洋近代教育興盛，如火如荼，論其性質則皆屬科學的教育型，大約按其教育制度可分爲大陸派與英美派，大陸派以德法爲領袖，其特點是整齊劃一，英美派盛行於英美兩國屬地，其特點是適應各地需要，看重實驗。(參照鍾魯齋：比較教育頁三九六)試以現代各國爲例，德國國社黨的教育政策，實即德國傳統文化與軍火資本主義混合的產物，此種教育注重體育衛生，及精神的振作，注重優生學原理，注重歷史教學，如希特勒在「我的奮鬥」中所說「傳授德意志以處理國民之政治的事件上所必要之歷史的知識」。意大利的教育注重精神訓練，以提高民族的精神，注重黨化教育，民族主義教育，其實即是鼓勵人民與人作戰。意大利所用的課本例如「一個法西斯蒂黨人，不特要武裝他的身手，還要武裝他的頭腦」；墨梭里尼說「一本書和一桿槍等於一個完全法西斯蒂的黨員」；其教育制度「小學生左手執書，右手執槍」，這當然也是軍火資本主義教育的反映。法國教育受社會學者涂爾幹(Durkheim)的影響，傾向於社會的教育。英國缺乏教育的理論家，但其實際的教育底努力，和對於教育實際問題的解決，正可算做科學的教育型的代表。美國教育的特點，在於應用科學教育方法的趨勢，如一九一一年迄今各省各地的教育行政人員皆從事學校調查改良教育的方法，此外如測量法的應用，實驗學校的興起，課程編製的研究，均極發達，而其實利的教育精神尤可算作科學的教育型之一特色。最後更不能不數到蘇俄的新教育，蘇俄在革命前是一個教育落後的國家，但在現在則其普及教育，黨化教育，生產教育，幼稚教育乃至於青年團的組織，一般文化教育的設施，高等學術的研究，教育效率之大竟出其他資本主義國家之上，而且蘇俄新教育絕對平等，注重無產階級文化，廓清文盲，絕對廢除宗教教育，即在現代科學的教育型式之中，也不得不首屈一指了。

在這裏教育的三類型却沒有藝術的教育型，也沒有一個地方來代表藝術的教育型，這不是由於忘却，實在由上所述的教育三類型都已經從各特殊的教育類型而走向藝術的教育型的。這就是說，各教育文化儘管起點不同而殊途同歸，都是以藝術的教育型爲其理想。試表之如下：

印度——由宗教的教育型到藝術的教育型

中國——由哲學的教育型到藝術的教育型

西洋——由科學的教育型到藝術的教育型

藝術文化是有世界性的普遍性的，同理以藝術文化為基礎的藝術教育更應有其世界性的普遍性的；藝術文化之世界的特質，據十七世紀德國哲學家來布尼茲(Leibniz)在「新中國」中所云：他以中國歐洲代表東西文化，以為「比較起來各有優點，却是在工藝美術上則彼此無所軒輊」。法國路易十四對於中國的藝術深致愛慕，康熙則喜歡西洋藝術；又如黑格爾反對中國哲學而對於中國文學及藝術則讚美不置。我們現在研究東西文化交通史的，都知道十八世紀歐洲有所謂「洛可可運動」中國園林運動」。再看清初耶世寧(Jeseph Grueber)等以西洋畫人而能供職中國，這又可見西洋藝術對於中國之影響。至於印度藝術，因佛教東漸而移植中國，造成南北朝隋唐中國佛教美術的全盛期，這可見印度藝術對於中國的影響了。所以專就世界文化之三元來說，已可明白看出，藝術文化是互相影響的，是有世界性的。同樣道理那以藝術文化為基礎的藝術教育，原則上也是東方西方互相影響的，是有世界性的特質決無可疑。但話雖如此，藝術文化是世界性的，同時又是特殊性的，個別性的；世界文化之三元，實即代表了三種不同的藝術文化，即印度為宗教的藝術，中國為哲學的藝術，西洋為科學的藝術。

印度文化是宗教的文化，印度的藝術，亦為雕刻那神聖的佛體或紀念宗教的靈蹟，在藝術中寄寓着解脫的意味，例如「塔婆成為佛涅槃的象徵，法輪表示其說教，菩提樹用以代表佛之苦行成道，無憂樹則表示降誕」(史岩：東洋美術史上卷頁一二二)等。中國文化為哲學的文化，中國的藝術，也是哲學的藝術，以表現情緒為主，結果傾於寫意一方面，蘇東坡詩「論畫貴形似，見與兒童鄰」。倪雲林論畫所謂「逸筆草草，聊以自娛」。這種不求形似的畫境，正是哲學的藝術之最高境界，正是中國藝術所以帶有文人性質的特徵。西洋文化是科學的文化，西洋藝術多係由寫意自然而來，是眼的藝術，光與色的藝術，換言之即是科學的藝術，結果是傾於寫實一方面的。

印度藝術以雕刻為代表，中國藝術以文人之水墨畫為代表，西洋藝術則以建築為代表。雕刻為宗教文化的象徵，圖畫為哲學文化的象徵，建築則為現代科學文化的象徵。而人類之最偉大底綜合藝術，則以音樂為理想

境。然又不但藝術如此，藝術教育亦然，印度為宗教的教育型，故形成為宗教的藝術教育；中國為哲學的教育型，故形成為哲學的藝術教育；西洋為科學的教育型，故形成為科學的藝術教育。由此可見藝術教育是世界性的，同時也是特殊性的了。於是由此各特殊性的藝術教育的階段，各走向綜合的藝術的階段，因而形成了藝術的教育型，這乃是教育史上趨勢所必至；如以印度為例，在印度宗教的教育型中，實即內含着藝術的教育型。太戈爾論「印度需要之教育」其中有云：

「昔在印度，吾人確實據有如此寶物，以供應吾人之心靈。其為物也，有生命，有思想，有感情，且能表現其本身，一面容納外力，一面產生新力。此種心靈，在吾人之教育過程，或其目的上，能大有效用，竟為吾人近時教育制度所鄙棄。……」

印度所信智慧之神，名曰辯才天（ *Saraswati*），余知西方之人必樂聞其皮膚為白色，但更有意義之事實，則在此神有生命，屬於女性，且其實座在一蓮花之上。此中之象徵意義，即為神居於人生之中央與一切存在之核心，放開其本身之美麗，朝向上天之輝光。

西式教育之神，就吾人所偶然知悉者言，為缺乏人性；其皮膚亦為白色，但其白也不過教堂牆壁上粉刷之白耳；其居住之所在課程之冷藏室內，與冰寒之教師心中。當余在童年，常被強而入學校，此等教育對余心之影響，余曾有文述之，余之所感者，正如樹之感覺，蓋樹不得遂其充分之本身生活，常被砍伐戕賊，以為製作箱篋之用。」

這裏對於印度教育的敘述，乃是對於印度宗教教育型中接近藝術的精神而言，不然則印度的解脫的知識，亦為缺乏人性的，有何現代的價值？太戈爾的國際大學，乃是太戈爾藝術生命所寄託，同是也就是印度藝術教育生命所寄託，這是值得我們大書特書的。次以西洋為例，在西洋科學的教育型中，也可以看出藝術教育的模型。蘇俄革命時有保護藝術的宣言，他要「一般無智無識的人民，也要趕快覺悟起來，要知道藝術是這樣可愛的東西，和一切智慧的源泉。」蘇俄現在全國的教育行政機關中設有藝術部，要使藝術變為社會化和民眾化，要促進民眾藝術的勃興，要推廣民眾藝術的教育，要培養創造藝術的才能，現在實在說來，現代的音樂文學當

以蘇聯爲最有生命的價值了，這不是證明了藝術教育文化是有世界性同時又是特殊性的嗎？若專就中國哲學的教育型所傾向的藝術教育而論，更不出此例。中國藝術教育固有其的特殊性，亦有它的世界性，就特殊性說，中國藝術教育爲哲學型，和印度之爲宗教型西洋之爲科學型不同；就世界性說，中國教育是由哲學型到藝術型，和印度之由宗教型到藝術型，西洋之由科學型到藝術型，其傾向於藝術教育，可說是殊途而同歸的。因爲藝術文化的特質爲有普遍性的，綜合性的，理想性的，所以世界教育文化之三元，均可於藝術教育的文化時代凝結爲一。

然則我們要問，中國教育爲哲學型，怎樣能由哲學型到達藝術的教育時代呢？如果哲學的教育型可以到達藝術的教育型，則在此哲學的教育型中，一定孕育着藝術的教育型的母胎；而將來底藝術教育的文化時代，也一定有我們哲學的教育型之特殊的地位的。試說明之如下：

（其一）中國哲學的教育型是以藝術爲理想的——世界上還沒有純粹藝術本位的教育，但也沒有一個教育不是以藝術型爲理想的，尤其中國從哲學教育起點而傾向藝術教育。中國正統的教育家一向看重禮樂，禮是外面行爲的一種節奏，樂便是內心生活的一種和諧，禮樂都有藝術的意味。禮之爲禮有三說，一充實之美（禮記禮器「君子之於禮也有所竭情盡慎，致其敬而誠若，有美而文而誠若」）。二均衡之美（程子說天下無一物無禮樂，且置兩隻椅子，方不正便乖，乖便失和）。三諧和之美（論語有子曰禮之用和爲貴，先王之道斯爲美）。中國社會即基礎於此藝術的教育上面，子游所謂「人喜則斯陶，陶斯咏，咏斯猶，猶斯舞；愷斯戚，戚斯歡，歡斯舞，舞斯踊矣，品節斯之爲禮」。《檀弓》大家歡欣鼓舞，生趣盎然，這是何等一個偉大的藝術教育的理想境。所以講到中國教育，終究含有藝術教育的意義，這個道理宋陳暘、明李之藻、朱載堉、清俞理初等根據周禮記等書，講得很詳盡，試舉其說爲證：

【陳暘樂書】卷八曰：「夔教胥子，必始於樂，孔子語樂之序，則成於樂，述志道之序則終於游藝，豈非樂與藝固學者之終始歟。又卷四十曰：古者教人之法，未嘗不始終以樂，文王世子曰：三王之教世子必以禮樂，孔子曰：成於樂，則樂者固教之始終歟。又卷六曰：樂以聲音爲始，以舞爲成，教人必期成人而後已，此所以必先舞也，

藝教胄子，大司樂教國子必先樂者，仁言不如仁聲之入人深故也，始學者必由樂以立乎禮。

【李之藻類宮禮樂疏】卷八曰嗟乎！先王之教所以必從事於舞者何也？人生而成童，血氣筋骨漸以充實而廣盈，其嬉笑跳躍動於手足舞蹈之間，如熊經鶴舞，獅獵猿騰，機自有所不容遏，禁之鬱，縱之蕩，聖人因而導之曰來！吾教爾舞，進而示之以盤蹙顧盼之容，束之以俯仰進退之節，而又鐘鼓悅其耳，羽旌快其目，而習之者亦相率而以為便，不自知其困於節，節於止，而幼志之潛消也。故曰聽雅頌之聲，志意得廣焉，執其千戚，習其俯仰誥信，容貌得莊焉，行其綴兆，要其節奏，行列得正焉，進退得齊焉。古者之教，灑掃應對以禁傲，詩書羽籥以致和，若夫動而有節則莫舞若矣，固以動陽氣導萬物，由瞽宗之禮樂，而成之以東序之舞，則聖人之教可想也！

【李光地古樂經傳】卷五曰詩書禮樂即四術四教也，春秋寒煖之中宜於歌舞，冬夏寒暑之極可以咏誦而已。【俞正燮癸巳存稿】卷四曰虞命教胄子，止屬典樂，周成均之教，大司成小司成樂胥皆主樂，周官大司樂樂師大胥小胥皆主學……古人背文為誦，多讀書為春誦夏弦地，亦讀樂書。周語召穆公云履賦曠誦，瞽史教誨，檀弓云大功廢學，大功誦。……通檢三代以上，書樂以外無所謂學，內則學義，亦止如此。漢人所作王制學記，亦止如此。

【甄元玠周禮客難】成均之法以大司樂掌之何也？曰古者師之教，弟子之學，惟樂之功用最神，故師保二氏所養，大比所賓，邦國所貢，必受學於大司樂，其所以優游涵養，鼓舞動盪，深入人心，有非人力所能興者矣。舜教胄子以夔，周教國子以大司成，其揆一也。西漢博士隸太常，有成周遺意，而先王之樂已亡，後世更分大司成太常為二職，學與樂全不相關，教學遂俱不如古，此又古今學政人材升降一大限也。

【朱載堉律呂精義】卷十八曰孔門禮樂之教，自興於詩始。論語曰取瑟而歌，又曰子於是日哭則不歌，其非病非哭之日，蓋無日不弦不歌，由是觀之，弦歌乃素日常事，所謂不可斯須去身信矣。至若子游子路曾皙之強，皆以弦歌相尚，伯魚未為周南召南，則以面牆之喻規之，其諄諄誘以詩樂而無間也。又卷十九曰詠歌之不足，不知手之舞之足之蹈之，蓋樂心內發，感物而動，不覺手足自運，歡之至也，此舞之所由起也。……有

樂而無舞，似瞽者知音而不能見，有舞而無樂，如瘖者會意而不能言；樂舞分節謂之中和，致中和天地位焉萬物育焉，必使觀者聽者感發其善心，懲創其逸志，而各得其性情之正，至於不取雛鷓，不殺孕獸，是以胎生者不殞，卵生者不恤，夫然後風風來儀而百獸率舞，斯則學之效也。

因為注重哲學的藝術教育，所以主張人生也是藝術的人生。

【論語述而】依於仁，游於藝。程石開注云游者終身涵泳於藝中，如魚之在水而不可斯須離也。

【又憲問】冉求之藝，文之以禮樂，亦可以成人矣。

又祭統燕處則聽雅頌之音，行步則有環佩之聲，升車則有贊和之音，把全部的人生都涵泳於藝術的環境當中，真是何等滋味！科學是藝術的科學；

【史記律書】制事立法，物度軌則，一稟於六律，六律為萬事根本焉。索隱曰夫推歷生律，制器，規圓矩方，權衡衡平，準繩嘉量，探賾索隱，鈞深致遠莫不用焉，是萬事之根本也。甚至於政治也是藝術的政治。

【周禮】春官大司樂以六律六同五聲八音六舞，大合樂以和邦國以諧萬民。地官大司徒以樂禮教和則民不乖，禮記樂記曰聲音之道與政通，又曰審樂以知政而治道備矣。

經濟也是藝術的經濟。

（漢河間獻王著樂元語，是一部音樂書，但其目的，却在於市無二賈。其言曰：立五均則市無二賈，四民常均，彊者不得困弱，富者不得要貧）這就可見中國文化雖以哲學的教育為本位，而這種哲學的教育，却是以藝術的教育為其最大理想的。

（其二）中國哲學的教育型是以和諧的藝術為理想的——世界沒有一種藝術教育不具有他的特殊性的，此種特殊性即附屬於其特殊文化的本身。中國文化為哲學的文化，即是諧和的文化，辯證法底對立融合法則的文化。據清代一位漢學家的考據，易經中講中之數有六十二次，中庸則專言中（錢辛楣潛研室集中庸說），中即「諧和」，實即中國文化的特質，這種特質表現在教育上面也就形成了中國藝術教育的特殊性。以音樂為例，國語周語下伶州鳩云「古之神考中聲而量之以制」。謂合中和之聲而量度之以制樂也。左傳昭元年秦醫和云

「先王之樂所以節百事也，故有五節（五聲之節）遲速本末以相及，中聲以降，五降之後，不容彈矣，於是有煩手淫聲，愒堙心耳乃忘中和，君子弗聽也」，說苑修文篇孔子說：「先王之制音也，秦中聲，為中節，流入於南，不歸於北」。呂氏春秋適音篇說「太鉅太清，太小太濁，皆非適也，何謂適？衷音之適也，何謂衷？大不出鈞重不過石，小大輕重之衷，黃鐘之宮，音之本也，清濁之衷也」。把諧和的中聲看作音樂的根本，這種思想，從古代以至近代，如宋陳暘《樂書卷一百五十一》朱子蔡元定《律呂新書》明李之藻《頤宮禮樂疏卷七》朱載堉《律呂精義》葛中選《泰律卷六中聲分》清應搢謙《古樂書十二》李光地《古樂經傳卷四》乾隆《律呂正義後編卷一百十八中聲》江永《律呂闡微卷七》胡彥昇《樂律表微卷三》徐養源《律呂臆說相生說上》程瑤田《琴音記續編》方成培《詞塵卷三論中聲》陳澧《聲律通考卷九》雖然他們對於中聲的解釋不同，却都認音樂為諧和的性質拿來美教化移風俗的。知道中國的音樂是一種諧和靜定的「德音」，便可推知中國所有的藝術，都祇是哲學的藝術，所有藝術的教育，都祇是哲學的藝術教育。哲學的藝術教育在哲學文化的中國，造成了藝術的或文化的人生理想，由於哲學的藝術教育使人情感調和得中，能够「樂而不淫，哀而不傷」；（論語八佾）使人們的內心生活，更能溫柔敦厚，沒有斯須不和不樂的地步。不但如此，哲學的藝術教育即在第四時期藝術的世紀，牠更能涵養人心，使大同社會充滿歌詠歡樂的聲音，如暴慢嚙鄙，邪穢渣滓，都全然冰解凍釋，使全社會的男男女女都如騰空飛鳥一樣的快活。

總結起來，藝術的文化型是世界性的，所以世界教育文化之三元，如印度歐洲中國均以藝術的教育文化為其理想。復次藝術的教育型是有特殊性的，所以世界教育文化的三元，實即代表了三種特殊的藝術的教育文化；印度代表宗教的藝術教育，西洋代表科學的藝術教育，而中國則為哲學的藝術教育的適例，現在我們所能作的即是從獨特之哲學的教育通過科學教育，而走回藝術底教育的階段，即以藝術教育的文化時代為各獨特教育文化的理想境；這藝術教育的文化時代，不是和我們孔子所理想的大同世界，是一樣莊嚴華麗嗎？

以上述教育文化之四類型竟。

教育文化從橫的方面觀察，是教育文化的四類型，從縱的方面來觀察，就是教育文化的四個階段了。這就是說，教育文化的發展，是從第一時期宗教的教育階段，進至第二時期哲學的教育階段，第三時期科學的教育階段，再進至第四時期藝術的教育階段。這種一部人類教育文化的發展史，我以為最好是就世界教育而言，因為在社會生活上只有教育（也僅只有教育）纔是世界文化全體的事業，而印度、中國、西洋均為世界文化全體的一部分，換言之即為教育文化發展史的一部分；真正「教育的教育」，無疑即為各一部分教育文化的綜合體，同樣而真正教育的教育史，也無疑即為此各一部分的教育文化史的綜合體。因此所以在我講到教育文化史的發展史時，乃不得不別開生面，以綜合世界各部分的教育文化史為其對象，換言之即以綜合那印度、中國、西洋各一部分的教育文化史，以成為整個的教育文化的通史，由於這種特殊的研究法，所以這裏所述教育文化的發展史，乃呈異樣的色彩。我將全部教育通史分為四個時期。第一時期以印度代表宗教的教育時期，第二時期以中國代表哲學的教育時期，第三時期以西洋代表科學的教育時期，這麼一來，印度、中國、西洋從古到今，人類所以承代代底教育文化現象，便合攏來成一條直綫，使我們可以見得教育文化在各時代各地方所發生的一種繼續不斷的發展狀況。我以為這種應用去說明社會文化之第四類型之教育史，實在再恰當也沒有了，依這樣研究所得的結果，則人類過去教育文化的發展，可以分做三個時期，即：神廟教育時代，書院教育時代，學校教育時代，試以次述之。

（第一）神廟教育時代 古代神廟和教育的關係，Wells 世界史綱中述之甚詳（第十七章「神廟星僧侶與國王漢譯本頁147-155）茲節錄其說，以代說明。「當吾人注意埃及美索不達迷亞諸地，人類開始集合時，則見所有諸城，皆有一廟或數廟。有時王家宮殿往往建築於廟宇之旁，而廟宇之塔頂尚高出於宮殿之上，腓尼基希臘羅馬諸城亦然，諸薩斯王宮建築極華麗，城中亦有廟宇，愛琴沿海諸地皆設神廟，但在克利地廟宇，亦有遠離宮殿而獨立者。古代開化世界，蓋皆有神廟者，遠古文化所至之地，如非歐或西亞諸地皆有廟宇，文明最古之區，如埃及蘇馬連者廟宇更多，漢諾至其所謂非洲極西地時，建廟以供赫邱利（Heracles），歷史上文明與神廟同時發生，二物相屬，城市之開始為歷史上之神廟時代」。可注意的就是這神廟時代，同時即是宗教的教育時

代。神廟中居住有數男女僧侶僕役，這些僧侶職司供祭，同時亦為當時唯一的智識階級，兼有教育權，因為這時廟宇實為一切知識中心，所有記載文件，俱存廟中，文字也在這裏開始，這就是造成廟宇教育的原因。Viel's 述及僧侶及學問初期，謂如巴比崙埃及廟宇皆有一個普通特徵，即方向有定，神像不向日即同星，僧侶以事神為生涯，大概均持諸大星的運行和神座的勢力有關之說，因此頗知潛心於星象之學探討天文，可見古代廟宇，實有知識活動的證據。他以為「近代著者，每蔑視僧侶以為若輩利用人民心思之簡單而欺弄之，實則當時能書能讀能學能思者，惟僧侶而已。其人一身兼各種職務，若無僧侶將無知識之生活，必無法可以接近文字與知識矣。古代廟宇，不獨為觀象台、圖書館、病院，亦且為博物院藏珍庫也，漢諾之遊船懸於迦太基一廟中，其牧獲人猿之皮，則又藏別一廟中，蓋社會上有永久價值之物，皆儲藏於此。古希臘史家希羅多德其史料大率取諸旅次所遇之僧侶口中，且彼顯然受若輩之優遇，而得豐富之材料。廟宇以外之普通人民，仍不識字，生活安於故常，未嘗思索，且常人並不疑僧侶之相欺，其信仰及倚賴之心理未嘗稍減，即如後世之霸主，亦多左袒僧侶，足見其勢力之大也」。知道古代教育史上僧侶所佔地位的重要，便知第一時期的教育文化，為什麼就是以僧侶為中心底神廟教育時代了。就中尤以印度的廟宇教育，最為特色，印度為世界無比的宗教國，有特殊的僧侶階級，即婆羅門，專司天啓的祭典，兼教育權，由於梨俱吠陀及夜柔吠陀中所載天啓底祭典的發達，便知廟宇制度的發達。廟宇便是印度各宗教教育的場所。Herold 歷史哲學（頁二三八）中記在孟加拉灣上的奧理薩（Orissa）地方，著名的扎格蘭那特（Jagannath）廟中，一次宗教勝會，來集的印度人為數億萬，毗濕紐之像高供於一輛車裏，約五百人推車而行，有許多人自殺於車輪之前，輾成片段；這裏描寫毗濕紐派的神廟情形，亦可見其一斑。印度無論何宗派均建神廟，至今尚存許多婆羅門神廟，佛廟、耆那廟，伊斯蘭寺廟不少，尤以佛教的廟宇教育，如以極盛時代的那蘭陀寺為例「僧徒主客，常有萬人，寺內講座，日百餘所」真是聞所未有的了。據玄奘法師大唐西域記上所載：

「……那蘭陀寺，主客萬僧，那蘭陀寺者，此云施無厭寺……是如來昔行菩薩道時為大國王建都此地，憐愍孤窮，常行惠捨，物念其恩，故號其處為施無厭地也。……佛於此三月說法，商人多有證果，佛涅槃後，此國

先王鏐迦羅阿迭，多敬戀佛，故造此伽藍……如是六帝相承，各加營造，又以磚疊其外，合爲一寺，都建一門，庭序別門，中分八院，寶台星列，瓊樓岳峙，觀竦烟中，飛霞上，生風雲於戶牖，交明月於軒簷；加以漾水逶迤，青蓮茁茲，羯尼華樹，暉煥其間，菴沒羅林森疏其外，諸院僧室皆有四，重重閣，蚪棟虹梁，綠櫺朱柱，雕楹鏤檻，王礎文槐，燕接搖暉，檣連繩綵，印度伽藍，數乃千萬，壯麗崇高，此爲其極。僧徒主客，常有萬人，並學大乘，兼十八部，爰至俗典吠陀等書，因明聲明醫方術數，亦諸研集。凡解經論二十部者一千餘人，三十部者五百餘人，五十部者並法師十人，惟戒賢法師一切窮覽，德秀年者，爲衆宗匠。寺內講席，日百餘所，學徒修習，無棄寸陰，德衆所居，自然嚴肅，建立以來七百餘載，未有一人犯過者，國王欽重，捨百餘邑，充其供養，邑二百戶，日進秬米酥乳數百石，由是學人端拱無求，而四事自足，藝業成就，斯其力矣。

我們知道這那蘭陀寺爲玄奘大師求法之處，他曾留此十五年從戒賢法師，精究佛法，這寺近來纔從土中掘出一個遺址，可是已經埋沒土中幾百年了。（見譚雲山：印度周遊記頁2173）印度古代類此講學的處所一定很多，西域記云「至室伐羅悉底國，周六十餘里，伽藍數百，僧徒數千，並學正量部……城南有逝多林即給孤獨園也，昔爲伽藍，今已頽毀，東門左右，各建石柱，高七十餘尺，無憂王所立……伽藍東七十餘步有精舍，伽藍高大，中有佛像東面坐，如來昔共外道論處」。這還可以看出「一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園與大比丘衆千二百五人俱」長住說法的情況。又佛初轉法輪處，據西域記云「鹿野伽藍，台觀連雲，長廊四合，僧長一千五百人，學小乘正量部，大院內有精舍，高百餘尺，石階磚甃，層級百數，皆隱起黃金佛像」，現今撒納茲(Sarnath)地方雖已不見古蹟，而當時佛寺之教育發達，却於此窺其大概。這種廟宇教育以後也影响到中國，南北朝時奉佛者常喜造像立寺，於寺中常開法會，因之僧人寺廟數目，代有增加，魏書釋老志任城王澄奏疏中云「今之僧寺無處不有，或比滿城邑之中，或連溢屠沽之巷，或三五少僧共爲一寺，梵唱屠音，連簷接響」。唐杜牧詩云「南朝四百八十寺」，在這廟宇興盛的時候，廟宇即是佛法的傳播機關，高僧傳「釋道安住受都寺，徒衆數百」「釋法遇止江寧長沙寺，講說衆經，受業者四百餘人」「支遁於沃州小嶺，立寺行道，僧衆百餘常隨稟學」如是等例可見廟宇的教育原來就是宗教的教育，就西洋而論，中世紀初期聖本尼狄克特(St. Benedict

）和卡息奧多利（Cassiodorus）的僧院組織，對於教育和研究均有極大貢獻，這一派顯然為當時教育失敗學問及古書喪亡之普遍現象所感動，因而努力傳播文化，於黑暗世界之中而有廟宇教育之一綫光明，這都不能不說是可以代表教育文化之第一時底宗教的教育思潮了。

（第二）書院教育時代 如以廟宇代表宗教的教育時期，則書院當可代表哲學的教育時期。書院制以創自中國，其時間恰在廟宇教育盛極而衰的時候，案益開總錄（卷中）「書院之始，起於唐玄宗，時有麗正書院集賢書院」（頁四〇青照堂本）唐六典「開元十三年改集賢殿修書所為集賢殿書院」；此即書院一名所自始。宋元以後乃大發達，成為中國特殊的教育制度，因為人類教育文化的第二時期，本以哲學的教育為主，而中國正是此種教育型的代表。中國教育自古注重自由講學，唐虞之學名庠，以蒼老和宿學所在，轉成為最高學府。周代王朝掌教育之官，如師氏保氏樂師乃至大司樂，大司小司諸子，觀其所教，均不出德行道藝一類。周官太宰「師以賢得民，儒以道得民」，所講所學，也都是聖賢之道。（柳詒徵：中國文化史頁八八，一九二，二四七）及至官師學術分裂成為私家之學，九流十家可見先秦之言論自由。漢代特重學術，於天下郡國皆立學校，而個人私家傳授更為古所未有，家居教授者，其弟子之多，常有千餘數千人，乃至於一萬六千人。（同上頁三九七——三九八）魏晉雖清談之風，一唱百和，然而聚徒講經的，南北史所載，聽者常數百人，千餘人不等。（同上頁四六八——四六九）至講學方法，亦有可考。唐代創立書院，於是哲學一綫學脈，乃有更大的發展，宋代在濂洛未出之時，「睢陽戚氏在宋，泰山孫氏在齊，安定胡氏在吳，相與講明正學，自拔於塵俗之中」；（全祖望：慶曆五先生書院記）然則他們在書院裏所講何學，據全祖望說，知道「其教多以明心為言，蓋有見於當時學者，陷溺功利，沈鋼詞章，極重難返之勢，必以提醒為主」（城南書院記）這實在就是宋代理學的淵源（參看陳鐘凡：兩宋思想述評頁三一一）宋初四大書院是白鹿，嶽麓，應天，嵩陽，此外則衡州石鼓書院，南宋時書院更為發達，續通考所舉不計「其他名賢屏止士大夫講學之所自為建置者」已有二十一所。宋時書院有官立的如白鹿，嶽麓等是，有私立的如泰山書院浮沘書院等是，有由私立改為官立的如應天書院是，這些書院規模大小不必相同，如白鹿書院不過小屋五間，朴洲書院則有禮殿，有講堂，學生膏火有由於田租者，有由於官費者，講

學的方法或官吏延師，或主者自教，或別請大儒，或代以高弟弟子，原無一定的規則。元代書院比前更發達了，元史選舉志至元二十八年令凡「先儒過化之地，名賢經行之所，與好事之家出錢粟贍學者，並立書院」。書院有名的據續通考有一百之數，觀其書院之多，可見社會自由講學的風氣是如何之發達。明代書院初頗衰頹，但從士大夫提倡講學之後，書院又大興盛，王陽明講學地方有龍崗書院，貴陽書院，濂溪書院，稽山書院；敷文書院；鄒守益之復古書院，湛甘泉之白沙書院，均含有學派的色彩。嘉靖時許讚，游居敬先後請毀書院，然方一面撤毀，而一方仍然建設，可見哲學的教育風氣，已形成爲社會勢力。（柳詒徵：中國文化史頁249）至於陽明弟子如玉龍溪錢緒山等之提倡講會，雖似脫離書院性質，而近於社會演講，簡直可說就是哲學教育的普及化了。清代學校代興，而清初各地書院，仍在講學，如李二曲在關中書院，顏習齋在漳南書院等是。雍正中直省皆建書院，已不主講學，以考試帖括爲事，其後如阮元創話經精舍及學海堂，黃體芳建南菁書院，以及餘樞，劉熙載朱一新等之掌教各書院，所注重的雖漸傾向於經史詞章，而哲學一綫學脈，尙未斷絕。及至李鴻章時，就上海敬業書院地址建廣方言館，一方面則有馬建忠提議設立翻譯書院，未見實行，於是書院的教育制度乃告一結束，而書院的教育時代也自然而然爲學校的教育時代所代替，這就是教育文化發展之第三時期：科學的教育時期了。

（第三）學校教育時代 近代意義之學校教育實以西洋的教育史爲代表。但即就西洋的學校教育史言，也可以分爲三個時期，即：宗教的學校教育，哲學的學校教育，科學的學校教育。從古代以至第十五世紀中葉可算宗教的學校教育時代，從文藝復興以迄十八世紀末葉可算哲學的學校教育時代，十九世紀以後可算科學的學校教育時代。在宗教的學校教育時代所注重的是宗教的，軍事的和形式的教育，如希臘在古典時代重視軍事訓練設立體操學校和高等體操學校，舉奉武神赫爾美司(Hermes)，又設音樂學校爲廣義的文化教育所，斯巴達這時尙無正式學校，但其教育理想則在造成軍國主義式的戰士，希臘民族時代設立修辭學校以教授文法修辭，設哲學學校以教哲學，以後雅典大學即將這些學校集爲一所而成的，還有亞歷山大利亞所設大學，簡直和現代大學相似，這可算大學的起源了。（西洋教育通史頁三）羅馬在紀元前四五〇年間似已有私立學校，以爲家庭

教育補助的機關，紀元前三世紀設立文法學校，高等學校則於文法及修辭外更增入哲學法律。(頁五六)中世紀前半期設立僧庵學校(Monastic schools)兼收俗人，實施宗教教育，又設問答學校，也是以宗教生活之準備為目的。此外尚有監督學校，為主教駐在地所設的學校，村落學校設於教會所屬各牧師駐在的村落。(頁七一—七四)中世紀後半期學校勃興，有所謂拉丁學校公眾學校者為上流子弟而設，又基爾特學校等為手工業子弟而設。此時最可注意的是大學的興起，最古者為意大利薩拉爾諾大學(Salerno University)波隆那大學(Bologna, u.)尤以法國巴黎大學為中世紀神學最著名的大學，十一世紀以後，英國始有牛津(Oxford)，劍橋(Cambridge)大學，十四世紀德國有普拉頓(Plas)哈德堡(Halleburg)哥倫(Köln)歐佛(Erfurt)等大學，至一六世紀有大學約八十所，這大學教育的發達，實即哲學的學校教育的發達，於是而宗教學校教育也一轉而入於第二分期之哲學的學校教育時期了。第二分期開始於文藝復興，最初受文藝復興的影響的，就是大學教育，從前中世紀大學特重神學，今則此種學科，已不被重視，而特重詩歌與雄辯；意大利大學最初根本輕視哲學，其後一變，竟至學習柏拉圖的哲學，其在中等學校方面，有所謂王侯學校等，亦一轉而具反中世紀主義的人文教育的色彩。(頁116—117)宗教改革時期，許多僧庵學校停辦，其財產撥歸大學，因此大學教育方針更變為人文主義的，「大學既經改革，其結果是哲學的正教授多至十人以上，人文主義的學科非常擴張」。(頁115)當時學科規定文科生以辯證法與哲學為主，可見其傾向所在了。(頁115)夸美紐司(C. Menius)也在此時規定學校為四段制：保姆學校——國語學校——拉丁學校——大學，其思想大概是屬於近代的進步的。十八世紀教育思想發達，在實際方面則有如國民教育的勃興，和教育制度的發達。(頁226—229)當時法國中等教育全部在耶穌會一派教育家手裏，此派視新教育為敵，頗帶反動色彩，因此大學方面羣起反對，無論教授學生均不收受此派中人，(頁163)這也可見此時教育底自由革命的精神。(頁163)還有巴西多(Baselow)在德國所設的泛愛學校，也是值得我們紀念的，過此就是第三分期了。第三分期為科學的學校教育時期，即當十九世紀時期，就德國言，初等教育中等教育乃至大學制度，均已全部規定改正，其教育更成為現代的，國民的，實業教育也逐漸發達，經凱欣斯泰奈(Kerschensneider)等的提倡，實業補習學校非常發

達，女子教育方面也有女子高等預備校的設立，以爲大學入學资格的準備，這是很值得注意的。就法國言，也於此時確立了小學中學及大學的大學基礎。就英國言，中學和大學從前注重古典的，此時始注重近世語與自然科學，此外尚有女子大學的興起。就美國言，公立學校主義，普及於大中小學校方面，大學制度頗爲完備，如以私立哥倫比亞(Columbia U.)爲例，即有大學本部與專門部在College之上，設有哲學科大學，政治科大學，理科大學法科大學醫科大學礦科大學工科大學新聞科大學工藝科大學教育科大學等，這可以說是十九世紀科學教育之極端的發達了。(同上頁345—350)二十世紀法英美的學校教育均有顯著的進步，尤以美國對於小學教育之實驗的研究，與種種新教學法的改良，很值得注意；然我們尤不應忘却蘇俄的新教育，乃爲學校教育的最高峯，蘇俄教育乃是革命教育，蘇俄的學校乃是革命的學校，其教育部曾宣佈其教育宗旨，是「吾人的學校所培養成之目的的人物，是爲快活，健康，耐於勞働且有團體生活的習慣，了解自己在自然與社會上的地位，並如何始適於時勢的推進，爲社會所需的成員，爲勞動階級的理想之堅決的擁護者，及共產社會之有力的建設者」。(頁46—48)根據這個原理，蘇俄所設立的新學校系統，乃從資本主義國家的學校系統裏分離出來，蘇俄教育從托兒所幼稚園，廢除文盲學校，統一勞工學校職業學校藝徒學校青年農民學校工藝學校政治學校共黨大學，乃至大學及高等學校研究所及其他專科，這種完整的革命的科學的教育體系，完整的兒童，青年及成人教育制度，在第三時期科學的教育史裏面，可算是最新穎的了。

由上所述人類教育文化發達史的三時期，即從神廟教育時代進至書院教育時代，更進至學校教育時代，這不但足以表明人類教育文化的進化，實在更可表明人類社會文化乃至知識文化之全部的進化過程，如「神廟」不但爲教育史第一時期的標幟，且爲人類文化之宗教時期的標幟；「書院」不但爲教育史第二時期的標幟，且爲人類文化之哲學時期的標幟；「學校」不但爲教育史第三時期的標幟，且爲人類文化之科學時期的標幟。但是我們將來教育之第四時期，也就是人類文化之藝術時期，應該是用什麼來做這個時代底新標幟呢？將來教育的世界即是藝術的世界，也就是愛的世界，我以爲收來「愛的世界」，就是我們理想底文化時期的標幟。

文化社會學

第八章 未來之文化社會

(一)

知識文化類型學，把知識文化分爲宗教、哲學、科學、藝術，上述的順序同時說明了知識文化價值的上升。同樣社會文化類型學，把社會文化分爲：政治、法律、經濟、教育，上述的順序，同時也說明了社會文化價值的上升。如專就社會文化價值而言，一種社會文化總是一種力學的機構，然而政治所代表的是「權力」，法律所代表的是「規範力」，經濟所代表的是「生產力」，教育所代表的是「愛力」，這其間已可看出在文化類型的進展中，權力性格的減少和愛力性格的增加。如果我們相信社會進化的話，則這種文化類型的進化，便是社會進化的根本原因。如就政治言，老式的政治完全基礎於「權力」的「權力」上面，（這是和現代基礎於「生產力」的「權力」有些不同）其原理總不外乎「命令」、「強制」和「威嚇」三種，因此政治的自由，多數流爲治者虐待的自由，所謂帝國也好，軍國也好，論到任務只是保護統治階級維持專政手段，察他發達歷史，也不過是從霸道結合而成；若從政治發生下來的罪惡講，最明顯地如戰爭制度，不管是勝是敗，結果總是弄得百姓受束縛，負重稅，所以老式底政治的組織，在將來社會必須完全推翻，而代替以自由協合的社會，即藝術的教育的政治。然亦可見政治之本質類型，在社會文化中實爲原始的或較「野蠻」的社會狀態了。進之法律的文化類型，則已漸從權力的體系解放出來，它是一種習俗的生活秩序的成文文化，它代表一種外的規範精神，它固須依靠權力，但這種權力，實依據於契約上的同意，這是法律和政治的分歧點，同時也可見法律之本質的類型在社會文化中實爲權力性格減少，和愛力性格增加之第一例子，也就可說就是「半文明」的社會形態了。再進至經濟的文化類型，如 Max Weber 所說「就此字之本來意義而言，則所謂經濟者僅爲處分力之和平的施用，此項處分力原以經濟爲目標」Comte 分別軍事生活與產業生活，Spencer 分軍事社會與產業型社會，皆承認經濟社會爲和平社會，固然經濟社會也不免剝削的型式，如 Russell 把私有財產制度和工傭制度，認爲一對吃人的怪物，然經濟乃是社會的戰術，如孫中山先生所云帝國主義者的經濟侵略，非有知識人是看不到的，而且

經濟社會在另一方面來看，實足造成工農羣衆的力量，使社會中個人及團體均享有一切自由和權利，這就可見經濟之本質類型，在社會文化中實爲權力性格再減少和愛力性格再增加之第二例子，也就可說就是「文明」的社會形態了。再進爲教育的文化類型，它的本身就是「愛力」，就是生命，如文化教育學者所云教育的活動，乃是全人格的生命全體的活動，這可算最高最好的理想社會型，如以經濟爲文明的社會形態，則此教育正是從文明再進新文化的階段。社會文化的累積，到經濟時代雖未登峰造極，實際已爲文化最高價值的藝術世界教育世界開出一條路徑；我們可以說，真正的社會文化價值，不是政治，不是法律，不是經濟，而在於將來之教育文化價值的完全實現。

教育的文化價值，就是「愛」，而其知識原型：藝術的文化價值就是「美」。愛與美的交織，造成未來的文化社會，未來的文化社會是藝術家的時代，同時也是教育家的時代。這種文化社會實現之下是什麼景象呢？我最好引禮運大同爲證：

「大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者皆有所養，男有分，女有歸。貨惡其棄於地也不必藏諸己，力惡其不出於身也不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。」

未來社會的美善，在我們心目中已經有一個縮影了，在這藝術美世界之下，天下如一，階級是沒有了，種界也沒有了，全人類之間歡欣鼓舞，生趣盎然，各盡所能各取所需，全世界的人類都聯合起來，組織一個親愛真誠的大團體，一個廣大平和的勞動大家庭。所謂「人不獨親其親，不獨子其子」這是何等的一個愛的世界。然而這愛的世界并不是沒有政治法律經濟的，這時政治是愛和美的政治，法律是愛和美的法律，經濟是愛和美的經濟，社會全體文化都要以萬人的安樂爲宗旨，而且是爲着人類生命的根本精神，而要求萬人的安樂的，這是何等的一個「美善相樂」的文化社會呀！問題所在，我們怎樣實現這理想的社會，依我意思，這理想社會乃是藝術的社會，教育的社會，然而藝術的社會只有用藝術的方法得到，教育的社會只有用教育的方法得到。因此一切政治的暴力，總要避免纒好，不要戰爭，不要流血革命，我們只要不斷地爲愛而追求文化價值，爲愛而

爭取文化生命，這就是真正的教育。因為教育就是愛，愛的本身便有無窮的感動一切的力量，愛是美的工夫，美是愛的本體，理想的藝術世界只有愛可以達到的，因此而未來的文化社會的建設，總括一句，只有聽憑藝術教育的功效了。

(11) *Praxis*

固然，現在還未達到光明的時代，還是經濟支配一切的時代，然而如雪萊 (Shelley) 所說「冬天到了，春天還會遠嗎？」我們未來的文化社會，乃是自由的世界，藝術的世界，我們現實的文化社會乃是必然的世界，科學的世界；然而人類社會所向的目標，即是脫離必然的世界走向自由的世界，祇有到了自由的世界。我們纔能說，到達了文化之所以成爲文化的「文化時代」，我們纔能說真正文化的生活代替了野蠻的生活，詩人們藝術家們乃至社會主義的信徒們，幾乎同聲一致地歡呼着一個自由的世界：

「……自覺的和系統的組織代替了社會生產的無政府狀態，個人的生存鬥爭停止了，祇有到那時候，纔能夠說，在某種意義之下人類纔確定的脫離獸性的生活。祇有到那時候，真正人的生活纔代替了獸性的生活。生活條件以前是支配人類的，那時候將受人類的支配，人類成爲支配自己社會組織的主人，同時也就第一次成爲支配自然界的真正的和自覺的主人。人類社會行爲的規律，以前像外來的，無情的自然規律一樣支配人類，以後，人類將完全認識這些規律的因果而使用這些規律，因此就支配這些規律。人類組織成社會的形式，以前是受自然和歷史決定的，那時祇是人類自由創意的行爲，以前支配歷史的客觀力量，那時就受人類的支配。祇有從那時起，人類纔完全自覺地自己創造自己的歷史，而人類所種的社會因，纔能逐漸正確地產生人類所期望的社會果，人類終能脫離必然的世界，而進入自由的世界。」（宗教、

哲學、社會主義漢譯本頁136—137）

好個「真正的人的生活」！不就是大同世界嗎？所以大同世界不是什麼理想，乃是基於文化社會的歷史的經驗，證明爲自然不可避免的事實，是必能實現的。而且這個自由的世界，無疑即是藝術的世界，這時人們的勞動就是藝術，如 Buchan 所說似的；「人們照統計局計劃去做工，亦如樂員隨着隊長的指揮杖去奏樂一樣。

「這不是和孔子所理想的大同世界，是一樣莊嚴華麗的嗎？社會主義者因為「在積極方面，他却是建設於互助情義共同生活和四海皆兄弟的原理上面。」（這是Penny的評語）所以很能看這一個未來的文化社會，然而未來的文化社會的到達，在西方也許多少消極革命的方法是必要的，在東方則必須完全應用積極的方法，只有教育革命纔能到達教育的世界。教育的愛可以創造一切，可以感動一切，一切的矛盾一切的鬥爭，都在「愛」裏面融化爲一了。人類歷史的最新世紀，應該是愛的世紀；就是教育愛和藝術美完全充分發揮的新世紀。我們不相信這個未來的文化社會，不能從人類生命深處得其共鳴共感的行爲方法，尤其是東方人恬淡好靜的精神，更無須互相爭相殺，只要用教育方法相信相愛，就可以到達大同的世界了。

(三)

但在這裏我們便須給予自己一個新的社會信仰，我們知道凡是參加各種文化運動的人們，在他們心目中，對於行動都有着確保其主義勝利底形象的描出，這就是工團主義哲學家蘇魯(S. L. R.)所稱爲「社會的神話」(Les mythes)如工團主義的總罷工，克魯泡特金的麵包畧取都是神話。神話不但存在於原始社會，依S. L. R.看來，世界歷史之一切革命時代，例如原始基督教，宗教改革，法國革命，馬志尼主義者的行動，在那裏都可看出各自的神話；這些時代裏，我們很容易看出他們常常依於種種的社會的神話。他說「舊教徒雖在極端困難的鍛鍊之下，還沒有喪失其勇氣，這是因為他們想像着教會的歷史，乃是惡魔與基督教所支持着的階級制度之間所行的不斷戰爭，雖發生如何困難，這個戰爭乃一個插話，其結果舊教是終歸勝利的。」因此他們就把生命犧牲了。又如羅馬人「忍受着可怕的不平等，只爲着征服世界，願意受着多大的勞苦。」不消說這些神話各個時代是不相同的，「基督教各共和國的市民，羅馬的軍團兵，自由戰爭的兵士，文藝復興期的藝術家們，他們並不是訴之於同一形象的體系的光榮。」神話是按着歷史而以不同的形態出現的，由他看來，現時的神話就是工團主義的總罷工，但這樣神話，却不得和空想混同。S. L. R.受着Bergson影響，不相信未來的命運可以預測，因此對於未來的鬥爭及廢止資本主義的手段種種過程，都不是空想所可預知的，但爲着準備突入於決定的鬥爭起見，不得不喚起人民大眾的活動，感情及思想，所以社會的新神話，決不是未來社會構圖之死的事

物的描寫，這乃是意志的表現，使所有集團的信念歸於一致，以運動的口號作他們信念的表現罷了。神話引導我們以一個理想，使我們能够去做一種超過尋常的事情，所以神是不能分析的，超理性的，它是歷史的一種力量，行爲的指南針；它並不在現實能够實現與否，如 Sorci 所舉例證「初期的基督教徒，期待着在第一世紀完結時基督復活，異教世界全部毀滅，而聖者的王國建設起來，但結果是沒有的，然而基督教的思想却從默示錄的神話裏得到很多的利益。」路德 (Martin Luther) 及喀爾文 (John Calvin) 對於歐洲宗教底熱情的希望。一點沒有實現，但我們不能不說基督教的變革，乃是由於他們夢想所生的巨大結果。人人都容易看出法國革命的真的發展，和當時革命的老兵們心目中興奮而有力的畫圖不相符合，但是沒有那種畫圖，法國革命能够取得勝利嗎？神話多半帶着空想，然而空想是完全空的，但是法國革命在十八世紀時，比較那些純粹的社會的空想，不是更能够發生深刻的變化嗎？神話的真價值，不在於能否於現實中實現的問題，只要神話存在，便能支持革命的信仰，使革命者的意志格外堅強，平常防止我們勇氣的，都失了他的能力，這就是神話的功效。

○ Sorci 以爲現代的神話，卽是工團主義的世界總罷工，工團主義在總罷工之中，看出資本主義之全部的毀滅與以工團爲中心之自由社會的出現，Sorci 這種「總罷工的神話」就是他主張工團主義直接行動的原動力，人類畢竟是有熱情的有想像的，理性不能引導我們，引導我們的乃是直覺，所以偉大的思想家，偉大的革命家，都只是具有創造的想像的大詩人，真實之神話的創造者。因此 Sorci 之社會的神話論，從某一方面來說，很使我們讚美不盡，然而文化史告訴我們：Sorci 總同盟罷工的新神話是已經過去了，我們現在代替它的，却是更深刻的社會的神話，這就是我們在這裏所提倡的「教育愛」的新神話。我們以爲「教育愛」乃爲未來文化社會的橋樑，只有這種變的力量，纔能征服世界，改造世界，使世界各不同的文化，表示着強烈的文化相互溶化作用。也只有教育愛，纔能深刻地喚起人類生命的共鳴共感，使人類的善性完全實現。我們當知宇宙萬有均以「愛」引動了全部歷程，人類由愛而生，爲愛所維持，因此所以未來的文化社會，也一定要基於人類的愛，而返於藝術的世界。這就是我們現代革命的福音，這就是我們對於未來文化社會的新信仰，新神話。

(四)

「文化形態學」的著者 Späthner，曾將文化原來的精神方面分爲四類：（一）客觀化的精神，他理解爲實際的意義構造，這就是客觀的文化產物，如一種工具一部書一幅畫；（二）共同精神，他理解爲精神一致並精神內容的結合，這就是綜合的文化團體，如一個國家，一個家族，一個職份；（三）規範精神，他理解爲乃被要求的秩序系統之本質，這就是規範的文化秩序，如風俗、道德、法律和政治的權力秩序；（四）主觀精神，他理解爲有意識能力和經驗能力的個人主體，這就是主觀的文化負擔者。這種分類是依據 *Grund* 底精神哲學而來，可是研究方法則採完全另外的途徑，是很值得注意的。但是 *Späthner* 告訴我們，在這裏「客觀化的精神，共同精神及規範精神，他們同時是啞的和死的，如果不在各個人類內燃起意識的火炬，把他們的內容引入光明，這是文化組織內之基本矛盾，即所有它的偉大內容，那些長期經營的物質財產，真理以及藝術總是同時在那裏等候個人以便他爲他的生活而吸入那些機構。」（文化形態學研究頁六四）又說「因爲沒有意識和經驗的個人，則文化將要滅亡，這當然不關乎這個人或那個人，然而却關乎所有現在在那裏生活着的個人。因爲在這個狹隘的肩上放着他們文化的前途之寬度和高度的責任，生人說得更好些，所有的生人對於文化，因之有窮的價值，因爲他把握了決定性和責任，由現在到將來的關頭上的決定性和責任。」（同上頁 65）這一段話使我們知道主觀精神的重要性，使我們知道文化不單是人類活動的總成績，「如果它不由任何一種主觀精神使之再生，了解，亦即在一種被明瞭的流動形式內變回來，則那膠着的精神，仍然是死的」（同上頁六）這就可見真的文化乃是現代的文化，是有生命性的，所以正在生活着的個人，纔是文化的眞主人，而怎樣使生活着的個人能够了解一切文化，使之在一種被明瞭的流動形式內變回來，這却是教育的六問題。教育「它是有意地適合文化之發展助力」；（同上頁 60）它使每個精神個人都能够適合於他的文化環境，而未來的文化教育，不消說也是創造未來的文化社會之前提條件，因此我們的結論：未來的文化社會的建設，必須從每個正在生活着的個人底文化教育做起。固然說到文化都是一個超個人意識的，然而文化的個人，却就是各文化的負擔者，沒有文化的個人，也就沒有文化的社會；沒有把全社會的個人都造成文化社會主義者，便文化社會即不能創造，亦無從創造。在這裏我們不得不把未來文化社會建設的責任，完全讓給眞正代表最高文化價值底教育家和藝術家去完成這個責任了。

最後，我在「文化哲學」中曾經陳述我們對於文化復興的信條，我會說及我們第一步驟，在先提倡文化教育運動；然而文化教育實為文化社會學中之一個部門。我們在寫到本書將要結束的時候，我們纔發覺着我們中華民族對於文化教育所負的重大的歷史使命。我們纔發覺三民主義民生主義未經講完的「樂」（藝術）「育」（教育）兩講，正是我們文化社會主義者所向的目標。因為一切文化都不能不以主觀精神為其中心，一切文化都是以生活着的人為其活動的源動力，甚至於未來的文化社會的建設都不能不從個人的文化教育出發。因此我們代表哲學文化的中國人，更應該本其原有文化的精神痛下決心，負起重責。我們須知道，未來的文化社會是不會沒有中國人和中國文化而可以產生的。劍橋大學教授尼德漢氏講演中國文明（見卅一年八月卅一日大公報）他說：

「此次大戰終極目標，乃為追尋人類共同合作之理想，反對德國任何種族優越感及軍事帝國主義一類隔離主義學說。吾人現方以社會進化之前趨日近於互相合作之大同世界，如中國古代經籍所明白昭示者，然凡企圖阻遏或逆轉社會進化者，殆將自趨消滅一途，歷史之潮流實與吾人同其方向。」

「當余發現十八世紀西洋思潮多係溯源於中國之事實，余極感欣忭，彼十八世紀西洋思潮潛流滋長，固為推動西方進步思想之根據，十七世紀中葉耶穌會教友，羣將中國經籍譯成西文，而中國儒家人性本善之哲學，乃得輸入歐洲。吾人皆知彼啓蒙時期之哲學家，為法國大革命及其後諸種進步運動導其先河者，固皆深有感於孔子之學說，而曾三復致意焉。不論個人表現與人類真正性格距離至何種程度，吾人對於社會進步之理想，唯有依賴人性本善之學說，方有實現之望，而此種信心，吾人固會自中國獲得也。」

這一段話很可代表現代西方學者對於我們中國和中國文化底最大希望。未來的文化社會全景已經湧現眼前了！我們應該怎樣去努力完成我們偉大的文化使命呢？過去法西斯的信徒，主張性惡，其人生觀的根據，可溯及馬基雅弗利「霸術」一書，此書主張王權高於一切，王者只要有權在手，便可為所欲為。影響所及，在十六、十七世紀為馬基雅弗利派之君主專制（如查理第五，路易第四，菲特烈大帝，見世界史綱第三十五章第三節

，在十九世紀以後則爲馬基雅弗利式帝國的外交政策，形成近代的帝國主義。（同上第二十九章第四節）在現代則以法西斯主義的形態而出現。霸術第五章告訴執政者「必須心中存着人性本惡的念頭，遇適當的傾向，就發揮他們惡的本質。」第十七章更把人性本惡的思想，發揮得很透澈。馬基雅弗利影響於墨索里尼，墨氏所著「馬基雅弗利論」，即是肯定馬基雅弗利的性惡論，這在今日，更較四百年以前，來得有生氣的。（日本內幕第十五章中語）墨氏爲「霸術」作序，公開地說：「人完全是敗德的動物……任何統治的方法都是合理的。……因爲假如沒有一個暴君，一個國家就要陷入無政府，無政府比暴君還要壞得多」。因爲人性皆惡，所以殘酷的戰爭是必要的。法西斯教育「小學生左手執書，右手執槍，」正是馬基雅弗利的信徒。而墨索里尼的衣鉢，又傳至希特勒，再傳與日本的軍閥，使日本發明侵畧中國的「不宜而戰」，這即是中國古語所謂行霸道。然而霸道必亡，王道必興，因此納粹法西斯的人生態度，得不到好結果。反之，盟軍方面以真正民主的互助的精神聯合起來，以王道勝過一切的霸道，這就叫做以善勝惡。以惡勝善，須憑黑暗勢力，以陰謀暗殺威嚇恐怖爲手段。以善勝惡，則自然天下一家，「彼此平等相處，如良好鄰居」。這正是中國儒家人性本善哲學之實現。我們對於未來文化社會遠景，惟有依賴此種學說，方有實現的希望。我們預祝着未來文化社會的降臨！我們更同時預祝着未來中國新歷史的開端！

（完）

後序

本書和前著「文化哲學」（商務印書館）為姊妹篇，也可以說是續篇。兩書在同一態度同一方法同一體系之下做成，所不同者，「文化哲學」，分析研究的是知識的類型，「文化社會學」分析研究的是社會的類型。繼此更有一部重要的書：「文化教育學」，則專分析研究人格的類型。

我二十年來從事大學教育，只是希望在靜肅地所做學術探討的工作中，冀圖給文化世界給後代人類以一點光。如上幾種的文化科學工作，雖不必自我創始，自信却有一些新的哲學體系和文化原理，為前人所未見未聞的。還有讀我書的人可注意我在「奮鬥二十年」中所敘本書寫作情形，是怎樣經過長期艱辛的努力，（頁三二）在坪石、梧州兩地失陷時，我在避難途中，一路上是怎樣地與此書相依為命，不使原稿散失。尤其可悲痛的，是贛州失陷，使正在中華正氣出版社印成而未出版的全部紙板，頓時化為烏有。蹉跎復蹉跎，戰亂的環境，好似一種不可知的力量支配着我，使此書幾乎永無問世之一日。

本書原稿副題為「文化社會之比較」，內容有「世界史上之文化區域」各章，所佔篇幅較多，這次決計重編，將此部分，另擴大成為「比較文化學」。比較文化學包含比較文化史之歷史考證，如「印度佛教對於原始基督教之影響」等皆可單獨成篇，合起來却是一個完整的有嚴密體系的「文化史觀」。因其接近歷史哲學，與本書範圍只限於文化類型學之一部門者不同，而可互相發明，無礙其為兩部獨立的著作。

最後，我所久經從事的「文化教育學」，即為此後我繼續研究文化科學之一目標。尤其是文化社會學的結論和文化教育學極為密切。我們理想的社會，乃是文化主義的社會。然而文化主義社會畢竟乃是人格的社會。文化人格之新類型造成文化社會之新類型；因此文化意志之養成，便成為人格教育的目的。文化意志乃從人之自然意志擺脫出來的東西，人必須戰勝自然意志（如低級之情欲），而後始能創造「文化意志」。將來的社會並非如原始自然主義者之社會，乃為文化主義者之社會。「文化意志」使人向上，使人發展，使人養成如火如茶之文化熱情，以參加於文化世界之偉大事業。這就是所謂人格。現代教育名為陶冶人格，實則摧殘人格，侮

辱人格，人格之真義乃在「感情」之提高中，「自我」之完全實現中，尤其是「文化意志」之建立中；文化意志愈能建立，則文化教育的理想社會，愈易達到。因此所以文化教育學的目的，也就是文化社會學的目的。文化社會學研究的終點，也就是我們文化教育學研究的起點了。

一九四八年九月十四日作於廣州石牌國立中山大學文學院