

邁基文著  
張世文譯

社會學原理

商務印書館發行

R. M. Maciver 著  
張世文 譯  
黃子通 張東蓀 校

社 會 學 原 理

商務印書館發行

謹將此書獻給

黃子通先生

23854

## 張序

這本書與著者其他社會學的著作，在西洋的圖書目錄裏面，都是彙列在社會學與哲學兩方面。也就是因為這種原故，所以著者既受到一部份人的推崇，同時又受到另一部份人的漠視。漠視者為一般只認數量的研究為科學的社會學者，推崇者為一般只認有系統與因果規律的研究為科學的社會學者與其他關心社會科學的學者。

在西洋的社會，對於這門新興的社會學，既有重數量與重規律的兩大派別，而且每派都有相當的成績。在中國，獨立的研究固然談不到成績，即介紹工作，也是沒有一點系統。中國人知道得比較多一點的，還是美國的數量研究那一派；獨立研究的工作，也是在這一方面見得到，譬如一般流行的社會調查與實驗都是。

本書的譯者，一方面實地從事調查的工作，一方面注意原理的研究，費了數年的工夫，將這本在美國數量社會學的優制勢力之下的孤軍特起的著作忠實曉暢地介紹到中國讀者之前，是我們特別欣忭的。

著者對於美國社會學的批評，在本書美國版原序中已可見到。不過要了解著者的地位，似有知道美國社會學的一般與各國社會學的概況的需要。我個人是研究哲學的，本不必為某一派的社會學多說甚麼話，所以只是將學術界的公言略微介紹一下，以備讀者參攷而已。

美國社會學實自一八八三年華德(L. F. Ward)刊出動的社會學以後才起始。美國社會學界自那時起

到現在，有六種主要的趨勢。第一是方法論，第二是社會心理，第三是社會分析（應用較細的社會心理，研究特殊的社會與制度），第四是社會調查，第五是社會診斷（或個案研究），第六是社會政策。

將這六種趨勢歸納起來，美國顯然與其他各國，特別是德國，不相同的地方，全在方法與對象兩方面。德美兩國社會學能夠代表西洋整個社會學界的兩大派別，本書的作者又是在美國教書而派別近於德國的，所以知道德美兩國的社會學在方法與對象上的不同，便是知道了作者在整個社會學界與美國社會學界所處的地位。

在方法一方面，美國自己以為尊重事實，反對理論；注意統計，反對原則；所以方法就是調查的技術。德國則因從事社會學的人在一般學術上有深湛的基礎，不以零星散碎的紀錄為滿足，必要利用原則，將歸納起來的事實列入範疇，規定彼此的關係；經過詳密的分析，然後綜合起來，貢獻於社會；所以方法就是原則。美國起自問題表，終於統計器，目的只在發現事實；德國不惜拔樹搜根，追尋社會學的可能條件，目的乃在對於事實的理解與知識的貫徹。換句話說，美國是極力抄襲自然科學的方法，德國是極力分別自然科學與社會科學的不同。本書的作者對於這一點，以為方法是要因地制宜，要依對象而變；他以為凡是利用正確規律，一致的態度來研究現象的相互地位與因果關係者，都是科學；科學的根本永遠不變，應用的方法，則要因為材料不同而不同。他說：「社會學者既不必閉目冥想，今天發現一個『定律』，明天發現一個『定律』，結果沒有一個可用的定律；也不必東奔西跑，這裏數數人口，那裏算算離婚案，結果沒有看見整個的社會。」現在中國所流行的學問，閉門造車的固不用說，實地研究的也只知道統計是社會科學。其實，統計只是報告，不算科學。統計報告可因購買而得，科學的分析與綜合則要

創作的能力。那麼本書介紹到中國，雖不知道會與將來的中國社會學有多少影響，最少也是對於現在流行的方法一種調劑。

論到社會學的對象，美國總是喜歡與旁的特殊科學爭地盤，或作經濟的調查，或作心理的研究。結果弄好了，便是經濟，心理等科學，而不是社會學；弄不好，更是非驢非馬。社會學遭受旁的科學的蔑視，一面固因偏見，另一面便是這種原因。德國多是因為旁的科學的專家，不安於片斷的知識，不贊成學術界的分門隴陌，於是山專精而匯通，由一面社會的特殊社會科學，走到整個社會的社會學。所以德國是由旁的社會科學走到社會學，美國是由社會學走到旁的社會科學。本書的作者在這一方面的意見上是一社會學只去研究社會現象的一般特質，社會生活的一般過程與產物，以及各種特殊社會科學所研究的特殊現象（如歷史，法律，經濟等）與整個社會的一般結構之間的相互關係暨整個社會所有的變遷與運動，便已範圍很大，用不着與各種特殊社會科學競爭片面的研究。」

總結一句話，本書的作者在方法上是以工具適於工作，不以工作適於工具；主張研究自然現象用自然科學的方法，研究社會現象要創造適於社會現象的方法，不必希望與自然科學一樣。在材料上，他主張研究一般的社會關係與社會結構，而不研究片斷的社會現象。

本書作者個人的事跡可得而言者，爲一八八二年生於蘇格蘭，於一九一五年得哲學博士學位，一九二九年得文學博士學位；一九〇七年任愛伯笛大學（Aberdeen）政治學講師，一九一一年任社會學講師；一九一五

至一九二二年任加拿大杜朗特大學 (Toronto) 政治學教授，一九二二至一九二七年任政治學系主任；本書即在此校寫成。一九二七年以後任哥倫比亞大學政治哲學與社會學教授。本書以外，主要著作尚有：世界變遷中之勞工，一九一九年出版；社會科學綱要，一九二一年出版；近代國家，一九二六年出版；社會學與社會工作之關係，一九三一年出版；社會結構與變遷，同年出版。

民國二十二年三月，張東蓀於北平。

## 許序

“Community” 余嘗譯爲「地域社會」或「地羣」本書譯者張世文先生譯爲「人羣」在社會研究中的地位，一天比一天重要。他的重要性，與近年來認社會學爲一種自然科學的趨勢，有密切的關係。

德儒溫登爾邦 (Wilhelm Windelband) 在他所著歷史學與自然科學 (Geschichte und Naturwissenschaft) 書內，說明歷史學是研究「事」的學問，自然科學是研究「物」的學問。「事」是在一定時候與一定地點「發生」的；「物」可以「存在」或「不存在」，而不能「發生」。事之發生，每每是單獨的，特別的，惟一的；如九一八事變，指一定時期一定地點所發生的一個事件，以後他便成爲一個歷史事蹟。此項事件決不能絕對的依同樣狀態，重行發生。物是「有」的，或是「無」的；所以每一物體有產生，變化，與消滅之經過。此項經過，都依一定的法則。凡屬同類物體，即有同樣法則，或同樣之自然史。所以物體之自然史，不是單獨的，特別的，惟一的；是代表一類的，普遍的，永同的。總之，歷史學的範圍，只限於記載單個事實之發生；自然科學的範圍，是要分析各類物體的自然史，與他們的特性，他們變化的法則。

社會本是一個複雜的現象，形形色色，瞬息萬變；他好像是億萬的事件連串的發生。所以有人說社會是歷史的產物，社會學是歷史的哲學。若仔細觀察，每一社會的「產生」，「變化」與「消滅」也有一定的法則；社會學的使命，就是要分析社會的自然史，特性，及其變動之法則。質言之，社會學是研究人類社會的自然科學，社會學與



歷史學之根本不同點即在此。

假定社會學是研究人類社會的自然科學，他最主要的功用，是探求社會變動的法則。不過社會現象比物理現象及生物現象更複雜，因之社會法則之研討，比物理法則生物法則之研討更難。所以研究社會學人們，必極力緊縮他們研究的範圍，使研究的對象，小而實在，則所得的事實比較完整，而各社會現象間之關係，更爲顯明易於分析。最近十餘年來許多社會學者，放棄往日空虛的整個社會研究，而腳踏實地的幹區域社會研究，即地羣研究。

從泛面的說，「地羣」含有空間或地理意義。每一「地羣」有一定地域，在此地域內有一羣人口，每個人與個人間，發生種種社會關係，如職業關係，鄰居來往，物品與人工之交換，家庭親屬，政治團結等等。爲要求社會關係之調和，便產生種種社會標準，如風俗，禮節，法律，道德等等。爲求實行此項標準，更產生種種社會機關，如學校，法庭，教會，祠堂，家庭，會社等等。所以每一地羣的分析，可以發現許多社會生活的法則；此項法則，如真是社會法則，必帶普通性永久性，必能代表同類事實之法則。

本書著者，是哥倫比亞大學社會學系主任，這本書在社會學界已有相當地位，因他最早認「地羣」的分析，是社會學研究最切實的一個辦法。書中所論，雖偏重心理解釋，更稍帶玄學氣味；但確是地羣研究一個創著。十年前余初返國，即欲提倡地羣研究，主張先從農村及市鎮社會研究入手，更推進到範圍較大的地羣。我以爲這樣的研究，是研究中國社會中國文化最切實的辦法。今張世文先生將此項創著，譯成中文，以介紹於國人，在社會研究方面的確滿足一個需要。溯自原書出版以後，地羣的社會學研究，已大有進步；如支加哥大學社會學系師生，關於

芝加哥城市社會之研究，不獨關於芝加哥社會徵集了很多事實，即對於社會生活之自然史，社會生活之特性，與社會變遷之程序，亦得有很深刻的見解；此項見解，在社會學原理，實是有價值之貢獻。希望閱者讀此書後，更多多參攷較近出版地羣研究之代表著作；再實踐躬行，在本國各不同地域，從事科學的社會研究，也就是中國社會科學同志們，使社會研究「科學化」應做的一番工作。

許仕廉識于北平



## 譯者序

我開始譯這部書是在民國十六年的秋天。那時我在北平燕京大學社會學系讀書，我不但對於社會學有濃厚興趣，對於哲學也頗有興趣。當時黃子通先生就在燕京教哲學，他教我們中國哲學史，洛克哲學；他尤其喜歡同我們談康德、休姆等哲學。黃先生待人極和藹親切，為人坦白率直；他把學生當做他自己的兒女一樣看待，一樣教導。凡同他接談過的，沒有不感覺到他的學者的幸度，凡是他的學生就領略到他的誨人不倦的精神。他對事用科學的態度，對人有君子的胸襟。他不但在課堂上教學生，更在課堂下教學生。我還記得有一天，他請我到家裏去吃晚飯，飯後他給我講梁任公的文章，他一邊朗誦，一邊講解，由八點鐘一直到十一點鐘，如果我不提醒他校門快關了，急于要返校，他還要繼續往下講讀，也許要到深夜方止。由這件事情便能證明我不是說假話。

我有勇氣譯這部書是由于黃先生，我能將這部書譯完貢獻於社會，也是由于黃先生。現在於本書付印的時候，不能不把譯書的經過說一說。

有一天黃先生約我去吃茶談天，當時他就從書房裏拿出“Community”這部書，他對我講：「這是現代社會學的一本名著，研究社會學的人，不可不讀。」他還講了許多關於本書著者及書中主要的思想。後來他把此書送給我，叫我讀。我對此書發生濃厚的興趣，但是有許多地方不甚明瞭。黃先生從始至終幫助我讀完這部書。他對我說：「中國人做學問多半求速成，中國人現在譯書也多半如此。多喜歡譯那小本的，時髦的，沒有什麼價值的書。」

我想我們不譯書則已，要譯書就要譯名著，在學術思想上有絕大貢獻的書籍。這部書確是難譯，但是，因為它極有價值，越難，我們越要譯它。」我聽了這話，立刻下了決心說：「我一定要把它譯出來。」於是，我就開始譯這本書。當時我最喜歡做白話文，但是黃先生看出我寫的文章不清楚，不簡鍊，不能把自己的意思表達出來；他常教我讀胡適先生的文章，告訴我胡適先生文章的好處。他認為胡適先生的白話文，最適于介紹科學思想。我後來每天用半點鐘來讀胡適文存，甚至于把實用主義這篇文章，讀得爛熟。有工夫的時候黃先生並且給我改文，于是我的白話文大有進步。我在譯書上，也無形中得了極大的幫助。到了民國十八年的夏天我從燕京畢業後，就到定縣中華平民教育促進會服務，在工作之暇仍繼續譯這部書，一直到民國廿年的春天才把這部書譯完。其中也經過許多困難；但是並未會有一點灰心，終於完成了這件事情。民國廿年夏天，我就將譯稿送給黃子通先生，關於我覺着難譯的地方，他都一一的幫我校對。後來子通先生又給我介紹張東蓀先生。東蓀先生又對全部譯稿大體的看了一遍。他們校閱之後，都認為可以出版。因此東蓀先生特別幫忙把本書介紹給商務印書館。去年因上海事變，商務印書館被焚燬，耽擱到現在才付印。特此在這裏向黃子通先生及張東蓀先生深深的致謝。

此外還有盟菊農先生，他是燕京同學的老前輩，因為我們都在定縣中華平民教育促進會服務，在我譯這本書的時候，能夠有機會得到他的指導，我也在此表示謝意。

我還要感謝我的夫人陳桂元女士，在我們未結婚以前，對於我譯這部書，于精神上，勇氣上，給我極大的幫助。關於“community”這個字的譯名也有一段故事，要在這裏說說。在我開始譯這本書的時候，曾經同幾位

先生討論過。有人主張譯做「社羣」有人主張譯做「共同體」有人主張譯做「地域社會」有人主張譯做「區域社會」這些名詞沒有一個能使我們滿意。最後我與黃子通先生討論，覺得「人羣」這個名詞比較像個名詞，並且最能代表著者心中所指的對象。我們也曾徵求張東蓀，瞿菊農，及許仕廉三位先生的意見，他們都認「人羣」這個名詞最合適，因此，我們就決定用它。

本書共分三卷。第一卷爲全書的一個緒論。在這個緒論中，著者首先討論社會事實與社會定律，一方面說明社會的根本原則，一方面申述個人與社會的關係。他認爲個人與社會是雙關的，不偏重個人，也不偏重社會。次討論人羣與聯合的區別，將人羣與聯合的性質說得非常清楚。他特別提出「國家」他認爲國家是社會中的一個聯合，而不是社會的全體。認爲在國家範圍之外，仍有社會的存在；使我們明瞭現代國家的特性及其演變。因此打破新黑哥兒學派的國家即社會的學說。最後討論社會學研究的對象，社會學在其他特殊社會科學中的地位，及社會學與其他特殊社會科學的關係，把社會學與其他特殊社會科學的範圍劃分的清清楚楚，使我們不能不承認社會學的範圍及其地位。

第二卷專分析人羣。著者首先討論關於人羣的學說的錯誤，特別是有機體說，一一與以反駁。因此，人羣的正確觀念也就確定了。次分析人羣的原素：他認爲人羣有主觀與客觀兩方面，主觀方面即人類的意志，客觀方面即人類的興趣。社會上的一切衝突，競爭，和諧，合作的現象，都是因爲興趣與興趣間種種關係而產生。「共同興趣」"common interest"是產生社會的要素。最後討論聯合與制度的區別，認爲人羣中的種種聯合與制度就是人

羣的結構。講到制度與生活的關係處，著者實在有高明的見解。

第三卷專講人羣發展的基本定律。著者首先討論人羣發展的意義，人羣發展的標準及人羣發展的實在。次論及人羣不能滅亡的定律，他認爲人羣與個人生活不同，支配個人生活的定律，不能支配人羣。個人有生，壯，老，死這一套；人羣並不如此。他一方面從歷史來考證人羣不會滅亡；一方面說明人羣不能滅亡的種種條件。其次討論人羣發展的根本定律，著者認爲人羣的發展與個人人格的發展有密切的關係。就是說，人羣發展，個人的人格也必隨着發展；個人人格發展，人羣也必隨着發展。再次著者討論所謂人羣諧調的問題（the problem of co-ordination）。他講聯合與聯合怎樣諧調；地方與地方怎樣諧調；階級與階級怎樣諧調；國家與國家怎樣諧調。再次講到個人生活的統一，就是說人生在這樣一個複雜的社會裏，加入的團體與聯合這樣的，多，到底怎樣能夠適應這種種團體與聯合的複雜要求，而不發生矛盾與衝突的現象。到底世界上有沒有一個倫理的標準可以應用于種種團體與聯合，而不發生衝突。因此著者有一個解決的基礎。再次論到人羣發展的第二與第三個定律。第二個定律是說社會化與人羣的經濟有一種關係；就是說，社會化的程序越發展，社會的經濟也就越發展。第三個定律是說社會化與環境制裁的關係。就是說，社會化的程序越發展，我們對於社會環境制裁的能力越大。制裁的範圍也就越廣。總之這部書可分三部份，第一部份討論社會事實，社會定律，及社會學所研究的對象。第二部份分析人羣。第三部份討論人羣發展的意義與定律。這部書的著者，因爲他對人處世有豐富的經驗，精深的觀察，所以他能夠推出概括的結論，組成社會學的系统，這不是好尙空談的中國人所能夢想得到的。有人認此書爲僞於學理，

這真是大錯。如果我們仔細讀讀這部書，有時因書中一句話或一段話，能使我們引起許多深切的經驗，許多具體的問題。有時我們不明白他在那裏說什麼，這並不是因為他說的糊塗，實在是因為我們的經驗不夠。

最後譯者要有三點聲明：（一）為普通人容易明瞭起見，我將此書名為社會學原理。不過書中“*commun- nity*”這個字，我都譯做「人羣」。（二）我譯這書用三種方法：（1）直譯；（2）譯意；（3）解釋。有時為最能表達著的意思，及簡捷了當起見，我就用直譯法。有時不能直譯，只能用譯意法。有時著者的意思太深，用字太簡，用直譯或譯意法都不能把著者的意思充分的表達出來，只得用解釋法，簡直就是用中文替他解釋。（三）我的譯文自然免不了有遺漏與錯誤的地方，文詞也沒有十分潤色，這是要請讀者原諒並指正的。





## 原序

我之所以稱本書爲人羣“Community”者，因爲這個名詞實在最能表現社會科學所研究的對象。只有在人羣——共同的生活——之內，各種特殊社會科學所代表的興趣，才能連鎖在一起，成爲一個整個的東西。因此才能包括在涵意較寬汎的科學之中。本書之作，卽此範圍較汎的科學的一個開端。近來關於原始及野蠻社會生活的研究，與夫各種大形式的文明的聯合，如政治的，經濟的，教育的，宗教的及其他種種的聯合的研究，增加了許多關於社會的知識；因此立刻發生一個問題，就是使社會學的綜合的科學的研究，越發困難，越發必需了。人羣好像是一個地方，是近來發現的，或說是近來重新發現的。發現以後有許多探險家去到那裏研究。那地方的山嶺湖川平原都被探險家測繪了，調查了；但是，總沒有根據所寫的報告畫出一張清楚鳥瞰的地圖。這或者也許是太早。我們不能希望過奢，只有繼續不斷的研究，才能把全圖畫出來，得到最終的結果。

爲使概括的意義寬汎起見，有許多詳細瑣碎的事實都要拋棄。著者以爲人羣的主要特點，常常就是人所最誤解的地方。真奇怪，人類的心靈對於種種「社會的問題」“social questions”，比較任何別的問題都不易清楚，不易了解。所謂種種社會的問題，如人羣對於聯合的關係的問題；種種大的聯合彼此交互所發生的關係的問題；國家對於所有其他聯合所發生的關係的問題。不特此也，又如人羣根本的意義；人羣主要的性質；與主要的定律；以及人羣的生命發展，衰老與不滅等，這都是社會的問題。去了解種種主要社會的關係，就是去尋找研究的

對象所表現的焦點。對於這種種社會關係是否能得到真正的綱領，就看它們的遠近程度與夫我們研究眼光的能力如何。我們的眼光不見得有能力的想像不見得敏銳；雖然如此，我們的確有決定這個研究的對象的焦點的能力。

在從前所作的一篇文章裏，曾說過除了如像經濟與政治這種特殊研究之外，再沒有一個關於研究社會的固定的科學。現在我認爲這種看法是完全不對，我希望本書可以證明我以前見解的錯誤。近來社會學的進步，也證明了這一點。關於以前的錯誤，也有可原諒的地方，因爲許多人的研究都不是真正社會學的研究；不過假藉社會學的名字而已。內容却極空虛。有許多空汎的推論，反認爲是永久不變的社會定律。常常有人因爲發明了社會學的新名詞，就在名詞上要把握戲，忘了去發現原理。所以社會學的新名詞的發現，常常替代發現原理的地位。要知道天文家無論怎樣幻想宇宙中行星運行的道路，但是，行星還是依其常軌運行，毫不因天文家的幻想而有改變。人羣的共同生活也是如此，它不管我們研究它，有什麼錯誤，它總是有它自己運行的社會定律，不因我們研究發生錯誤而有所改變。人羣不但是是一個真正的研究的題目，並且是一個重要的研究的題目。

早年社會科學的研究中，起始常用簡單的判斷來研究人羣。所用的判斷都是古希臘哲學家對於宇宙的看法。有的人說人羣中所有都是衝突的競爭的。還有人說人羣中的一切都是由於適應環境而產生的。還有人說人羣中的一切都是由自私統治的。還有別人說人羣中的一切是由于共同的興趣。還有人說人羣中環境是最主要的原素。還有人說種族是環境的主人。還有人說經濟的興趣是根本的，能決定一切。還有人說人口的定律決定經

濟的定律。最終有些人想要打算解釋「國家靈魂中的神祕」『the mystery in the soul of state』。最好稱人羣爲「超機械的構造」或「超有機體的組織」『supermechanism』 or 『superorganism』。同時也有別人發現人羣爲一實在，並不是超靈魂的東西。無論那種判斷，都太簡單，不能根據它求得對於人羣真實的綜合觀。

著者十分相信，社會科學不欲發達則已；如欲發達除了從物理的與生物的方法及定律解脫出來，得到自由不可；不然社會科學永久沒有進步的一天。因爲社會科學有它自己研究的題材，所以社會科學就有它自己研究的方法。社會的關係永久不能完全用數量來解釋；也不能用量的定律的表示去明瞭有些學者認爲除了我們用那如物理學的定律同樣準確的定律，來組成社會的定律；社會學就不能算是科學。這實在用不着辯駁，辯駁也是無益。如果人所承認的科學，都得有量的表示；那麼，只好讓他們那樣去做，我們却也無法。如果真是這樣，許多有價值的學問就要劃在科學範圍之外，都不成其爲科學了。

著者認爲本書的大部份都是關於社會發展的根本上定律；因此許多零星的問題，就沒有討論到。我起初想在這三本書之外再加一本，專專研究那些未曾發現清楚的定律的問題。關於這些問題，就要討論到現代兩性的生活。後來我想如果再加上這種問題本書的範圍就要擴充太廣，不合道理；因此留着將來專書另述。

此書著後，關於人羣一個大不幸的事件，已化爲無有。雖然，誰也不知道將來的變化是如何；可是，這種社會的大變動，到現在確已告一段落。現在我不再回想，關於我所寫的，在世界的文明中，戰爭的地位。軍國主義已經成了現代社會發展的仇敵，同時所有社會的發展，却越使軍國主義格外堅強。因爲軍國主義使戰爭所破壞的社會結

構越來越大，越來越廣；同時使因戰爭所破壞的人羣的意識，越來越深，越來越普遍。如果我們不能戰勝軍國主義，我們所建設的大的文明，不過都要供給破壞能力的犧牲而已。如果歐洲諸強國，不是交互依賴的，他們也不能在一起去戰爭。歷史給了我們教訓。

本書的一小部份，已經在社會學評論 (The Sociological Review) 哲學評論 (The Philosophical Review) 政治學季刊 (The Political Quarterly) 國際倫理學雜誌 (The International Journal of Ethics) 上登載過。感謝蘇格蘭大學的董事會 (The Carnegie Trust for the Universities of Scotland) 因為他們幫助我，供給我許多關於本書第三卷中討論的問題的文章，特別是外國的文章。我還感謝許多的學者，本書中用了許多他們的材料。還感謝許多學者，因為我在本書中批評他們的學說。我特別感謝特拿爾 (阿布丁大學道德哲學的助教) (Mr. James Turner, Assistant to the Professor for Moral Philosophy at Aberdeen University) 因為他曾經幫助我校閱底稿及印稿，並且給我很慎重的批評。最後感謝我的太太，因為他除了鼓勵我以外，還幫助我預備本書付印的一切手續。

邁基文自序 一九一四年九月

## 再版序

全書自首至尾都修改後，才印這一版。其中有添也有減。我刪去了關於討論『習得性』(acquired characters) 這個問題爲生物學的科學的趨勢。這種討論會引起許多爭辯。實際說來，並無人否認環境影響世代生活的原理。環境因爲對於這一世代有影響；對於接連這一世代的下一世代，也就多少有了影響。關於戰爭制度的反社會的性質的附論，我也刪去了；因爲我希望這一件事情，在今日已很明顯。好像無須再解釋了。我感謝許多看過我這本書，作評論的人，因爲他們給我許多的建議與批評。還有一點，關於我刪去的與特殊社會科學有關係的題目，有些人反對，如聯合的法人 (the legal personality)。要知道本書根本的意思，是要表明世界上有一種真正的社會的科學，它的內容，並不包括在特殊科學之內如法律，或政治的科學。這種社會的科學，乃是研究共同生活統體的科學。許多社會學的書不過搜集些屬於心理學，或倫理學，經濟學或政治學的材料而已。他們搜集這些材料，却是有一種特殊的目的在，乃是表示這種種特殊的材料，怎樣同社會福利，或社會團結這個問題發生關係。但是要知道像他們這樣做，不足以樹立一種新的科學。是否社會學是一種真正的科學，或者僅僅的是故意的用一條線將幾個零散的斷片，穿在一起。我認爲社會學實在是一種真正的科學，不過現在很幼稚，還沒有長成人罷了。本書所討論的，乃是社會學這個科學的內容，其成功與否，就看它將來發展的程度如何！如果它的內容能夠分成許多部份，說這個部份是屬於心理學的，那個部份是屬於經濟學的，其他的部份是屬於政治學的，如此類推，

那麼這種探討就算歸于無用了。

邁基文序於杜朗特大學

一九一九年七月

## 三版序

從本書出版後，關於社會學的研究的主要趨勢，特別是在美國，都趨重用心理學的分析去了解人類在有意識或無意識之中，所建設的種種社會的關係與社會的制度。他們所討論的是關於欲望，本能，衝動，反應等。因為這種種欲望，本能，衝動，反應的和諧，衝突與互相適應的關係，才型成了社會的結構。他們對於社會結構的本身，就是客觀的實在，或說是聯合的方式；確很少注意。要知道這種客觀的實在，才是研究社會發展最根本的基礎。這種社會的解剖，才真是著者的目的。現在又印第三版或者也許是著者這種研究社會的方法，却是對了。在這第三版中又加上兩個新的附論，同時在本書中有的地方添了一點，有的地方加以修改。

邁基文序 一九二四年六月





## 爲美國版序

本書在英國已出三版，在美國這是頭一版。這次在美國出版，給我一極好的機會來伸長我在第三版序中所說的關於美國社會學的趨勢，因爲它太簡短。

一九一五年有一個英國的著者霸客教授 (Professor Ernest Barker) 在他所著的英國政治思潮 (English Political Thought) 一書中的註解裏說：『社會學簡直是一門美國的學問。』我沒想到他能說出這話來，這種論調較之言過其實爲尤甚。孟達斯鳩，賴布來，與孔德 (Montesquieu, Le Play, and Comte) 在他們的學說中都發展了有力派別的社會學，就中以雷邦 (Le Bon) 塔德 (Tarde) 佛利 (Fouillee) 布魯爾 (Levy-Bruhl) 與德海 (Durkheim) 等爲最著名的代表人物。德國有霸爾茲 (Barth) 與塞米耳 (Simmel) 二者關於社會學曾經開闢了兩個重要而不同的道路。俄國因爲秘密社會的醞釀，使許多學者的思想轉到固定的社會學的研究上去。歐洲各國不管你稱社會學爲什麼，社會學的豐富的原料，却越來越認爲不但是戲劇與小說的合宜的材料，並且也認爲是有系統的論文與科學的專著的合宜的材料。美國有一特殊情形，把社會學變爲一門課程在各大學裏去教，結果，就產出許多社會學的教科書，產出許多以教社會學爲職業的教員。

對於社會學這門又新又舊的功課，下了這樣大的工夫，結果可以預言，應當比現在實際的成績好。在美國，社會學雖有幾十年的醞釀，可是，除了少數極活動的社會學的學派外，對於社會學的基礎簡直極少成就。不客氣的

說，在這幾十年中，很少有了不得的貢獻。社會學的先鋒如蓋丁斯教授（Professor Giddings）並沒有人隨從他去開創。這種情形很多，許多事情都可用此來解釋，藉此來原諒。在美國，雖然研究的設備極好，但是，因為各大學的教授功課太忙，閒暇太少，以致無從利用那些好的設備。不但如此，還有許多含有社會性質的活動，希望大學教員去做，或引誘他們去做；因此研究學問的時間更短少了。我在這裏並不是說明美國為什麼沒有超絕的社會學上的貢獻。我所注重的，乃是指出幾種美國社會學的趨勢；表示他們現在眼光的短小，及社會學範圍內比較缺少科學的精神。

除了美國社會學教科書的成績以外，大部分關於社會學上的貢獻就要算是含有實用性質的『社會問題』的研究了。很小部分是關於社會學的科學的基礎的貢獻。我如此說，並非否認實際社會問題的研究的本身有價值；更不是否認社會學家要在社會活的接觸中去找經驗。因為不下這種工夫，他的研究就要空洞無用。但是，要知道這種工作乃屬於社會學的藝術（或運用）範圍，而不屬於社會學的科學範圍。還要往它背後的更根本的地方去追究才是。但是當我們轉來尋求這更根本的研究時，我們的社會學的研究的線索不能引我們去到根本的地方，反到引我們到表皮上去。乃是這種不欲建設理論的心理與這種不欲檢討理論的心理，才是美國的社會學與歐洲的社會學的最顯然的區別。如果有的讀者懷疑這種事實，我請他比較比較美國近來出版關於社會學概論的書，與道地的歐洲產品，像奧門海爾的社會學的系统（Oppenheimer's "System Der Sociologie"），他就會明白了。後者專研究社會學根本的特點與主要的概念。美國的社會學則多注重表面的結構（superstru-

cture)少注重社會的基礎。美國社會學家多講或普通都講這套現象或那套現象的「社會學的解释」但是，一談到這套現象或那套現象的成因，以及要給這套現象與那套現象下一定義時，結果便十分空洞了。

還有一種現象，許多關於「社會學概論」的書，竟包括屬於特殊社會科學範圍的材料。有時更奇怪竟包括屬於廣汎的科學範圍的材料。他們研究的題目如工資標準，社會保險，立法的法典，民主主義的制度，衛生的情形等，這些題目在經濟的與政治的論文裏或其他專門的研究中，都比較得格外精深。這種無所不包的幹法實在易使社會學這門功課成爲零散片斷的科學而不成一專門的科學。因此引起許多特殊研究的專門家都這樣評定社會學。關於社會學這門科學的性質，最需要一種清楚概念。這個題目範圍已經夠大；無須再費力去研究那些用不着的東西了。社會現象的普遍性質，社會生活的普遍程序與產物；普遍社會結構的現象與特殊社會科學所研究的現象之間的交互關係；整個社會所演出的或所正在運行的變化或運動；如此種種的研究；這樣大的一個範圍，足夠社會學家去探討無須再同專門家去奪那外行的事情來做。

妨礙美國社會學發展的一個特別的障礙，我在這裏要說一說。許多社會學家太注意到心理學的問題了，而忘了社會學自身的領域；特別是社會學真正的「對象」"objectivity"。在社會學的研究中，我們常常分不清到底那是社會學，那是社會心理學。許多名爲社會學的研究，其實却根本研究些社會心理學的問題，如個人的社會態度，個人的動機與複雜心理的現象；與這些東西所創造出來的社會制度，以及因有種種社會制度而有這種種心理現象的反應。這就好像有一批研究心理學的人，沒能研究心理學；反倒研究到生理學上去了。研究生物學

的人，沒能研究生理；反倒研究到心理學上去一樣。這裏所說，毫無懷疑社會心理學的研究（socio-psychological studies）的重要。心理學家幫助我們越多越好。但是，要清楚這點，就是心理學家的立場是迥然與社會學家的立場不同的。這就好像研究繪畫與建築的人，竟去注意畫家與建築家的動機與態度，而不集中精神研究他們藝術所創造出來的作品。這個比做，極為公允，因為繪畫與建築同樣要靠賴他們同行者的態度與動機。（不管研究畫家與建築家的動機與態度，用那種方法，功效為大。是找心理學家呢，還是去找藝術家呢，還是去研究他們的作品。這自然是另外的一個問題。）無論如何，我們確能分別什麼是藝術家的主觀態度，什麼是他的客觀的現象，就是所謂真正的藝術。研究社會學也要如此分別，什麼是社會個人的動機與反應，什麼是社會的客觀的現象，就是所謂社會學的真正研究。

要使社會學發展，必需明明白白的承認有一個社會學客觀的題材（an objective subject-matter）在美國因為心理學的看法勢力太大，簡直就找不著這種需要。有的隨其所好，把所有的社會科學都歸併在「社會的心理學」範圍之內。如阿里侯教授（Professor Allport）他用一種方法藉着他的學派的原理去達到他的種種原理合理的結論。在他登載於一九二七年八月美國政治學評論（The American Political Science Review）的一篇文章裏說，政治的種種制度「憲法，法庭，議院，內閣」我們不能把它們當做客觀的範疇來解釋。關於這種社會結構的解釋，只在學校與生活隔絕的時代中才有，但這時代很快的就要過去了。那末，我們要怎樣解釋它們呢？阿氏告訴我們說：「威權的事實與立法的範圍，都不是客觀的。」「此二者乃基于國民服從態度

之上；其所以有此服從的態度，實因統治者在某幾種事情上，也要與他們共同遵守成文的憲法。否則他們就無法服從了。」

這種新立論與以前相差不多。不知道他把社會學的題材放在那裏，也不知道社會學的題材是什麼。阿氏說：「心理學家除了個人以外，看不見別的東西。」如果他的意思是僅僅的說心理學家看不見「超個人的心靈」——“super-individual minds”；這我們倒十分贊成並且也要主張社會學家最好不要去理會那種超個人的心靈的實在。但是，要知道社會學所研究的對象，的確不是個人的態度。一套社會的法典（a social code）並不是與許多個人的態度相同的態度。若是我們再問，對於什麼所有的同樣的態度。僅能回答說：對於法典所有的態度。這裏我們所說的對象「法典」無論個人對於它的態度怎樣，法典還是法典，並不因個人對於它的態度不同而有變化。它怎能幫助社會學家去了解憲法的威權是基于個個國民對於憲法威權的所有態度之上呢？德海（Durkheim）早就說明了這點。他認為制度，社會關係，信仰等，雖然實際不是物質的事實；但是，也不能否認它們不是事實，更不能否認因為它們不是物質的事實就不算是事實。可以說，在每個人沒有用心理學的眼光去觀察這種種社會事實以前，或去研究這種種社會事實以前，他們早已承認它們是社會事實了。平常認它們是怎樣，它們就是怎樣。並不因我們的態度對於它們是怎樣，它們就變為怎樣。實在說來，它們並不因我們了解它們的歷程與形態而有變化。婚姻制度的本身是一回事，許多人對於該制度的各種各類的態度，看法又是一回事。兩者迥然不同，豈能混為一談？

美國著名的思想家杜威對於這種流行錯誤的概念，近來有一種批辯。我很喜歡引用他幾句話來說。在他的《公眾與其問題》(The Public and Its Problems)一書中，主張我們無須用對於某種現象的態度，來解釋某種現象。我們對於某種現象所持的態度，自然表現在某種現象之中。他說：「無論何種境界，無論何種社會制度，也不能完全用心理學的眼光去研究。人不往一處跑，不像水銀珠似的滾在一團。如果人像水銀一樣，結果就無境界可言，也無各式各樣的人類聯合可言。人類的本能，無論稱它爲什麼，稱之爲羣居性也好，稱之爲同情心也好，稱之爲互依性也好，或稱之爲一面佔勝一面服從也可；總之，一切都是普遍的，而沒有特殊的。本能與人類天生的性質，表現它們自己有如一種代表生理的傾向的原動力。這種種原動力所代表的生理的傾向，早就被那認爲是它們所解釋的社會情況，型成了動作與願望的習慣。」

與這種趨勢密切相聯的另外一種趨勢，或者可以說是發生於同一的物質的根基之上的。這種趨勢有一假定。假定除非將社會現象變爲可量的單位；除非在社會現象與社會現象之間，建樹純粹數量的關係；社會學簡直不能成爲真正的科學。但是要知道科學僅僅是一種有系統的解釋(Science is only systematic interpretation)。解釋社會永不能用簡單的算學來表示。我十二分承認社會統計學與統計方法有絕大功用，並且都是社會調查家他們一部分的不可缺少的工具。但是，要知道社會統計學僅是社會現象的指數而已。社會統計的本身並不能表現出來我們所尋求的社會事實。社會統計乃是用來發現某種某類的社會事實的特殊工具，或更說

得不常一點乃是用它限制某種某類的社會事實。社會學乃是研究社會關係的性質及種種社會關係所組成的複雜結構。我們不能僅僅用量的方法，計算社會關係發現的次數而求明瞭種種社會關係的意義。至於全體複雜的社會關係與由社會關係所產生的時時變化的結構，更無從用量的方法來說明了。要研究政治法律的性質，教會與國家的關係；勞動者的工會，團體或階級的意識；希臘的文化；就連北美的文明；也都不能僅用數量的方法。

社會學真正的問題，並不是量的方法（quantitative methods）的比較價值；也不是那容易引起誤會的質的方法（qualitative methods）的比較價值。其真正問題，要算是社會學題材的性質了。社會心理學的立場（socio-psychological view）包括個人種種的社會態度。這樣說來，在這種種心理學的單位中間所建設的種種關係，就是該科學的目的。自然它著重在單位的量的連結（quantitative connections）。真正社會學的立場並不如此。它所研究的對象包括已有的社會關係，屬於客觀的複雜結構的社會關係。這種種客觀的複雜結構並不是獨立的單位所組成的；其中包括組織，制度，信條，計劃等等。這種種關係的系統就是社會學所要分析，所要明瞭的材料。由這種種分析的研究中，可以求知社會平衡的潛伏定律，以及它們醞釀的變遷。系統本身如家庭團體，國家等，這並不是個人態度的組合；乃是種種「形式」；「個人藉著它們彼此可以發生關係；也就是他們彼此同意交互發生關係的媒介。研究這種種形式可以幫助我們了解個人的態度；也同研究個人的態度能幫助我們了解這種種形式一樣。如果我們承認這種種系統是社會學研究的真正的對象；那末，我們立刻就能看出我們不能僅用數量的方法去研究它們，去了解它們。若是我們都同意這是我們社會學研究的題材；我們對於研究的方



法，便一定少有爭端。

從一方面來說，我也同情那些主張社會學除了用數量的方法來研究，再無別的方法的。我之所以如此，乃因他們也反對一般認為合格的社會學著作中的皮毛的推論。但是，雖然如此，我們的選擇却不下兩派人他們精密量度之間。有一派人無論在那裏都能發現新定律。當他們一發現了新定律就立刻下結論。還有一派人永沒有看見樹葉所生在的那個樹林而去數樹葉的數目。我們最要對得住科學。也可以說科學最需要於我們的有三種東西。一準確，二定義，三邏輯。皮耳生（Karl Pearson）也曾說過：『無論是誰分析事實，使事實歸成種類，他尋求事實彼此的關係，敘述事實的因果順序；他這樣做就是在那裏應用所謂科學的方法，他就是一個科學的人。』去敘述一種系統，去表示事實的關係與其交互相倚相靠的現象，也是科學的；並不比數量的方法量度事實的各部分，為不科學。科學的態度無論在那裏，都是一樣的；可是，科學方法的應用却要按照所研究的東西而有改變。必需使工具適合工作，可不必需使工作適合工具。

如果我對於幾種時興的社會學的趨勢，批評得太厲害了，請明瞭我的用意。我並不是為批評而批評，乃是用此方法來證實我對於將來社會學的信仰。在我們的這個時代，有許多表示與思想來指明說，我們確能有一種社會學的科學，也必得有一種社會學的科學。要知道，現在還沒有一個社會學的科學，社會學正在尋找它的地位，它的方法，及它的方面的時期。

本書之作或者可以說就是對於社會學所寫的一篇序。因為這是第一次寫的，我希望能常常隨著這本書的

「序」繼續不斷的努力。從寫了這本書以後，這幾年來我多研究特殊社會的科學。但是我仍然這樣相信，在這本書裏所建築的基礎之上又要有新的機會發現。現在我希望很堅決，能使我在最近的將來完成這本書。

邁基文序於哥倫比亞大學

一九二七年十一月



# 目錄

## 第一卷 緒論

第一章 社會事實與社會定律的意義	一
(一) 社會事實	一
(二) 社會定律	一〇
第二章 人羣與聯合	二三
(一) 人羣與聯合的普通關係	二三
(二) 人羣與國家	二九
(三) 國家與其他聯合	四一
第三章 社會學在諸科學中的地位	五〇
(一) 社會學與特殊社會科學	五〇
(二) 社會學與倫理學	五七
(三) 社會學與心理學	六三

## 第二卷 人羣的分析

第一章 對於人羣的錯誤觀點·····	七一
(一) 引言·····	七一
(二) 人羣比做有機體·····	七四
(三) 人羣比做心靈·····	七九
(四) 人羣大於各部分的總合·····	九一
(五) 實際結果·····	九五
第二章 人羣的原素·····	一〇二
(一) 人羣的客觀與主觀·····	一〇二
(二) 意志間或興趣間各種關係的形式·····	一〇七
(三) 共同興趣的種類·····	一一三
(四) 共同興趣的衝突與和諧·····	一二三
第三章 人羣的結構·····	一三四
(一) 聯合有如人羣的器官·····	一三四

(二)	契約與人羣	一三七
(三)	聯合結構的普遍原理	一四五
(四)	幾種錯誤	一五一
第四章	制度	一六〇
(一)	制度的意義	一六〇
(二)	制度有如組織與制裁的工具	一六四
(三)	制度與生活	一六九

### 第三卷 人羣的發展的基本定律

第一章	人羣發展的意義	一七五
(一)	定律意義之所在	一七五
(二)	社會發展的種類與人羣發展的準則	一八五
(三)	停頓反動退步與衰老的意義	一九五
(四)	人羣發展的實在	二〇四
第二章	人羣滅亡的假定定律	二一三

(一)	個人生活與共同生活一種錯誤的比配	一一三
(二)	歷史的考證	一一八
(三)	人羣不能滅亡的種種條件	一二三
第三章 人羣發展的根本定律		
(一)	幾個定義	一二七
(二)	這種定律的普通解釋	一三二
(三)	人羣的變異與人格的生長是相對的	一三九
(四)	結論	一五二
第四章 與以前定律相連的問題(一)人羣內的諧調		
(一)	問題	一五八
(二)	聯合的諧調	一五九
(三)	地方的諧調	一六七
(四)	階級的諧調	一七八
(五)	國家或民族的諧調	一八二
(六)	諧調這個問題的普遍的研究	一九七

第五章	與以前定律相連的問題(二)個人生活的統一	三〇六
(一)	問題	三〇六
(二)	解決的基礎	三一八
(三)	原理的應用(甲)應用到聯合的要求所引起的一種衝突上	三二六
(四)	原理的應用(乙)應用到人羣的要求所引起的一種衝突上	三三五
第六章	人羣發展的第二個定律 社會化與人羣的經濟的雙關	三四二
(一)	總論	三四二
(二)	第二類共同興趣的製成在經濟上的重要	三四九
(三)	第二類共同興趣的發展在經濟上的重要	三六五
(四)	第一類共同興趣的發展在經濟上的重要	三七八
第七章	人羣發展的第三個定律 社會化與環境的制裁的雙關	三八二
(一)	人羣與環境	三八二
(二)	一切發展的兩個根本因素	三八四
(三)	人羣內適應物質環境的原則的變化	三九五
(四)	人羣內生存競爭的原則的變化	四〇二



(五)	人羣內天演淘汰的原則的變化	四〇九
(六)	結論	四二五
第八章	綜論	四三一

附論

(一)	個人聯合與人羣	四三三
(二)	對於新黑哥兒學派「國家」即「社會」觀念的批評	四三八
(三)	文化的滅亡	四四九
(四)	遺傳範圍內生活與環境的雙關	四五四

# 社會學原理

## 第一卷 緒論(Introduction)

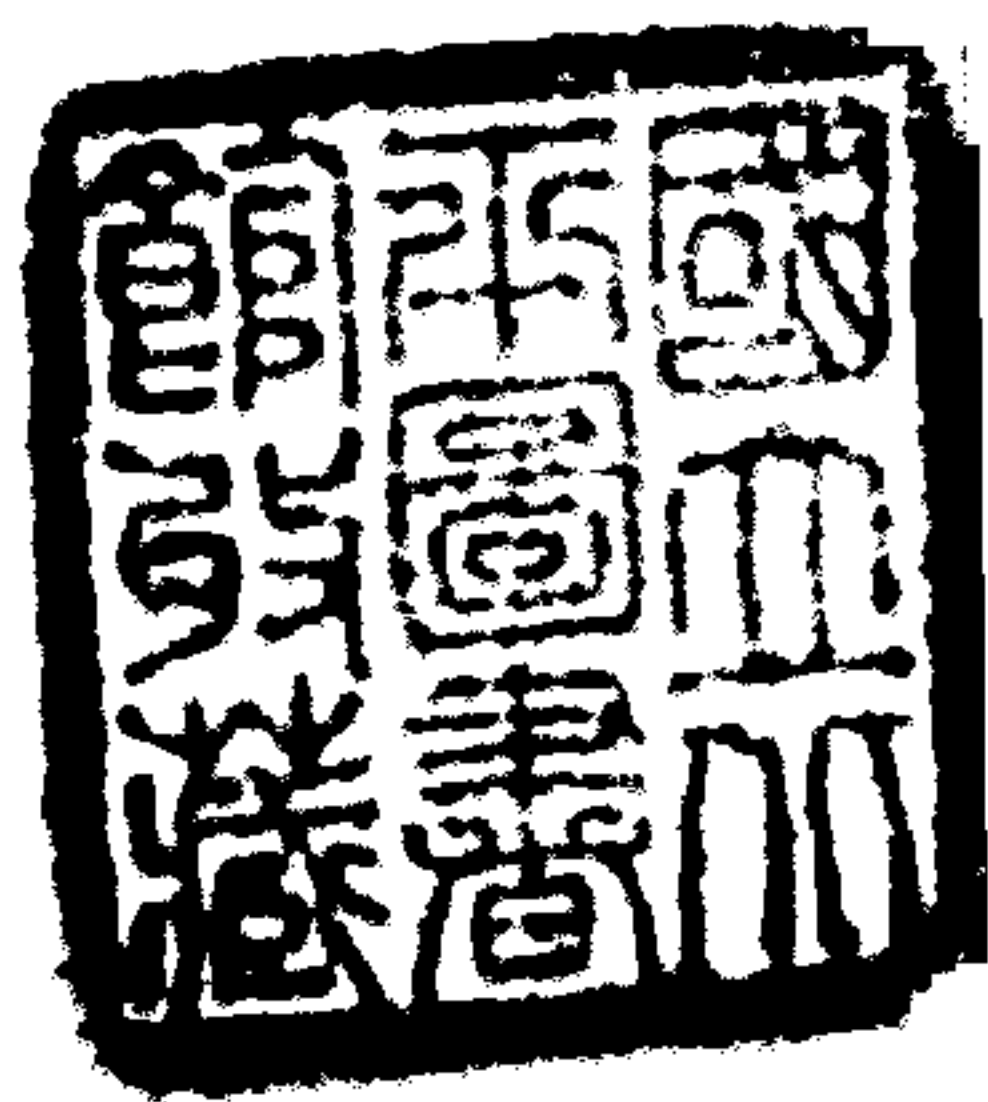
### 第一章 社會事實與社會定律的意義 (The Meaning of Social Fact and

Social Law)

#### 一 社會事實 (Social Fact)

什麼是社會事實？雖然有許多關於社會學的書出來，也沒有回答了這個根本的問題；有的回答了，也是錯誤的。固然我們研究有一定範圍的，特殊的社會問題，用不著討論社會事實的意義與界限。但是，如果一種研究社會的普通的科學，對於這個問題不能回答，或者所回答的是錯誤的，那末，這種科學就是無用。如果打算知道一種研究社會的科學是否可能，第一就要看它對於社會事實能不能給一個滿意的，實用的定義。

常有人說，社會學是研究與個人現象不同的社會的現象的。一凡是不同別人學，自己就會的，如散步，叫喊，飲食，配偶等，這都是「生命的」(vital)。但是，走路要走出一種步法，唱喊要唱出一種歌調，在吃飯時喜歡一種



本國的菜，要有禮節，有排場，與女友周旋，要合乎當時社會的潮流，這都是社會的。」以上的這一段，是塔德（Tarde）說的。盧斯（Ross）很贊許並且加了幾句話。他說：「假使凡是社會的，就不是生命的，也就不是個人心理上的。所以我們可以給塔德補充幾句：一個人在懼怕黑夜，喜好光明，渴望有人給他做伴的時候；或者一個人在他平日的觀察裏，找出一個推論來的時候；這都不過是心理的而已。但是，當一個人憎惡異端，喜好善事，希望得到一個當代的女性，或是容納民族的教義；這就是社會的了。所以總結起來說，凡是『社會的』現象，就不能離開人與人彼此的動作的交互影響，離開這個我們就無法解釋。」（註二）

以上一段，很不清楚，很不滿意。沒有一個人能完全不受別人影響的，無論他做什麼也不能完全不受別人影響的。我們所能分別的只是這種種影響的遠近而已。無論是誰，要沒有社會，就沒有原始，就沒有環境，就沒有生命。一個人要脫離了社會的關係，他怎能思想？他怎能成一個人？他的有機需求的表現，他的個性的表現，也都如此也。都取得『社會的形式』（take "social forms"）為什麼憎惡異端，是一種社會的現象，同時信仰異端就不是一種社會的現象？異端本身就打著是『反社會的』"anti-social"，可是，並不是『非社會的』"non-social"。因為異端與正宗兩者都是對於社會環境所起的一種反應。還有一點就是，為什麼懼怕黑夜，喜好光明就是心理的呢？是否懼怕黑夜的這種懼怕是從我們祖宗遺傳下來的本能？有人說兩性的愛慕，不是一種社會的現象。這是最奇怪的說法。要知道男人愛女人，女人愛男人，這種兩性相吸相愛的本身，就是社會的根本的起原與基礎。因為有了這種潛伏的勢力，才促成了一種無止無息的社會選擇的程序。這種大勢力是生命的，可是，你能說它不是社

會的呢？

問題是在這裏。世界上的事情，不能把它分做純屬社會的，純屬個人的，純屬心理的，或純屬生命的。要知道一個人無論想什麼，做什麼，總有個人與社會的兩方面。一個屬於個人的，絕不能只從社會產物一方面講。如同一個人的思想，意見，愛情，懷恨，恐懼，和他一切的活動；這種種東西，都是個性與社會發生關係，所產生的很實在，很具體的結果。從社會方面講，動作與思想，都是社會上產生的結果，都是具有社會的原始與社會化的性質的複雜的個人，對於他們自己的環境的情況的反應。因為所有人羣對於環境的反應，多少都由社會決定的。我們都有人格，但是，我們的人格，並不是我們自己獨創出來的；是我們的個性與社會性兩者交織而組成的。我們的環境不僅僅包括我們的本鄉本土的人，世界上所有人都包括在內。所以我們的動作，我們的思想，沒有不受許多別人的影響的，多少都是社會的現象。雖然我們站在社會學家的地位，可是我們並不因為所有人類的動作與思想，都多少是社會的現象，就要研究了解所有的人類的動作與思想。沒有人能辯駁說，因為道德家看出來人類所有的活動裏，都有『道德的因素』“moral factor”，就必得一樣一樣的去研究人類所有的活動。道德家在人類所有的活動裏，抽出東西來；所以我們也得在類人的活動裏，抽出東西來。道德家尋求道德的種種形式，種種公律；所以我們也應當尋求社會的種種形式，種種公律，找出『社會性』“sociality”的原素來。

無論什麼時候，只要生物彼此交互發生或保持意志的關係，那裏就有社會（whenever living beings enter into, or maintain willed relations with one another, there society exists）所有的這種意志

的關係，就是「第一類的社會事實」“the primary social facts”。這種意志的關係所產生的結果，就是「第二類的社會事實」“the secondary social facts”。趕到這種交互意志的關係與它所產生的結果，傳遍了全世界，經過了所有時代；決定人類與所有其他生物的每件活動；由此可知，社會真是生命本身的一種原素或功能。無論什麼地方找見生命，什麼地方就找見社會，不過有程度的不同而已。如果我們細細觀察，就可知道；交互發生關係的生物，它們彼此相同之點越多，它們的社會的生活也就越密切；一個人固然可以同貓狗或野人一塊玩，做夥伴，享受一種社會的生活；但是，如果他同文明人一塊玩，做夥伴；他一定可得到最滿意，最豐富的社會生活。不但看這一點，我們還可以看出，凡是一個個的生物的生活越高尚，它也一定是社會化程度最高的生物。

在這裏，我以為用「意志的」“willed”關係來說，要比用「目的的」或「心理的」“purposive” or “mental”關係來說，強的多。我相信人類與獸類所有的意欲（willing）都多少是目的的，所有的生命，也多少都是自覺的，或意識的生命（conscious life）。但是，「目的的」這個名詞，是指着那由於清楚的，固定的目的，所發動出來的種種動作而說的。要知道我們的許多的活動，都是不清楚的，似乎是盲目的。有許多活動，簡直稱不起是目的的，因此「意志的」這個名詞，却比較的適宜。關於「本能的」與「理智的」活動的關係（the relation of “instinctive” and “rational” activity）我們頂好不要討論它，因為怎樣討論，也討論不出頭緒來。照以上所說，這兩種活動，都是意志的活動；可是如果我們要區別它們，無論怎樣，就能區別它們。在有機體的研究中，如果我們把本能問題追究的到了家，我們就能達到這模糊不清楚的邊界，在那裏「機械的反動」“mechanical

reaction” 好像換近了「活的反應」“living response”。但是，研究社會，就不能有這種問題發生。每種社會事實，都包含一種交互意志的關係，每種社會事實，也都是由於這種交互意志的關係產生出來的。

還有，說「意志的」“willed” 關係比僅僅的說「自覺的」或「心理的」“conscious” or “mental” 關係都好。假使生物彼此僅僅的是一種意識的關係，——並且假使這種僅僅的意識的關係是可能的。——那末，它們彼此只發生心理上的關係，不發生社會的關係。一種關係能不能變為一種社會的關係，就看發生關係的個體彼此能不能產生一種「交互倚賴的活動」“interdependent activity”。能夠產生這種交互倚賴的活動，就是社會的關係；否則，就不是社會的關係。一個活物的所有活動，都可以稱之為「意志的動作」“activities of will”，不管它是一個白蟻，是一個人，或是一個神。因為「意欲」“willing” 不過是活物的「自決的動作」“self-determined acting”，也可以說，活物自己在那裏動作。個體的意欲是如此，「社會的意欲」“social willing” 是什麼呢？社會的意欲乃是在無窮無盡，繼續不斷的情況之中的彼此發生關係的許許多多的個人，他們每個人的意志的相對相通。因此他們每個人所處的情況，都為別人的存在與活動而決定。由此看來，生命是被社會滲透彌漫了。

現在可以把主要形式的社會事實，撮要的述說一下。

社會事實有兩大類：（一）社會的關係——「意志的實際的交互關係」“the actual interrelations of wills”；（二）「社會的制度」“social institutions”。這種種社會制度並不是意志的實際的交互關係，乃是人

的意志所決定的種種形式；藉着這種種決定的形式，人與人發生社會的關係。這兩大類的社會事實，務必要分清；不然就會發生許多錯誤，因為以前曾經發生過許多錯誤。一條法律，一套法典，一種政府的形式，一種階級或印度族籍的系統，這都是山社會關係所產生的情況與結果，並不是人與人所發生的實際的關係。各式各樣的社會關係，就是各式各樣的活動，也就是生命的許多的線；社會的制度做成了織布機，在這個織布機上，生命的線就構成布了。社會的關係有以下的幾大類別。有了這幾大類別的社會關係，就產生與這幾大類社會關係相對的社會制度。

(一)個人與個人中間有數不盡的種類的同點，有數不盡的程度的同點。嚴格的說起來，社會學一方面研究由個人與個人間的同點，所引起的個人與個人，團體與團體的關係；再一方面研究由個人與個人，團體與團體的關係裏，所產生出來的個人與個人間的同點。前者把個人與個人間已有的同點合在一起，後者因為個人與個人，團體與團體發生關係，就產生出同點來。以上所說的團體，有兩大類。一種可稱為「人羣的」“communal”，如城市，國家等。一種可稱為「聯合的」“associational”，如教會，工會等。人羣的團體是由於相同的性質去決定一個整個的共同的生活，聯合的團體是由於相同的性質僅僅去決定整個的共同的生活中的一種聯合的形式。

(二)個人與個人中間，也有數不盡的種類的異點與數不盡的程度的異點。這種種異點因為創造出來種種的社會關係，也就成了社會學研究的對象。這種社會關係的形式有兩類：一是「對敵的關係」“relations of hostility”，一是「交互為用的關係」“relations of reciprocity”。前者是「異點的衝突」“conflict of

differences”、後者是『異點的和諧』“harmony of differences”、『互補的異點』“complementary differences”、纔是許多重要的『社會統一』“social unities”的根源，也就像『衝突的異點』“antagonistic differences”是根本的『社會的反對』“social oppositions”的原因一樣的。在『交互相倚的社會關係』“social relations of interdependence”裏可以舉出許多的例子來，如夫與妻的，父母與子女的，先生與學生的，統治者與被治者的，資本家與勞動家的，買主與賣主的等等的交互相倚的社會關係。除此以外，還有許多，這不過是幾種最顯然的形式而已。趕到每種社會分工的原則（the principles of the division of labor）的範圍發展了，文明整個的程序內『普遍的異變』“the general differentiation”發生了，種種交互相倚的潛伏的形式，也要繼續不斷的顯露出來。

（三）人類的同點與人類的異點，在許多固定的形式裏，合併一起，去產生社會的關係。我們可以說有的社會的關係，整個的是由於人類的主要的同點產生出來的，也有的社會的關係，整個的是由於人類的主要的異點產生出來的；但是，如果我們順著這兩條道去研究，我管保我們對於社會得不到一種充實的知識。要知道所有的社會的關係，都多少是人的種種的同點與異點雙方的結果。社會的生活表現出來『一種無止無息的適應的程序』“an endless process of adjustment”的目的，人的興趣，不拘是合併，不拘是交叉，總之，千變萬化，複雜極點。如果我們拋開實際的社會的關係，去研究由實際的社會的關係所產生的制度；我們一定能清楚的看出這種千變萬化，複雜的狀態。沒有一種複雜萬分的社會結構，能够僅僅的用這樣簡單的『同樣心理』“like-mindedness”



或「交互倚賴的感覺」“felt-interdependence”的作用來解釋的。拿國家的形式說吧。無論那一個時代的國家，都是人羣中分子的千萬種的興趣與目的的集合與衝突，所產生的結果。國家這個聯合，可以說是多少時代的一種建設。敘述人羣中分子的千萬種的興趣與目的的集合與衝突，所產生的結果，所產生的系統，所產生的形式，倒是一件容易的事；但是，要從各連續的世代中，具有複雜社會關係的分子，他們的千變萬化，程度不同的立場，性質，機會與能力中，表示這種結果，系統，形式的發生與生長，却是一件萬難的事情。

現在把「社會統計學」“social statistics”的意義與價值，講解幾句，做上文的結束。嚴格的說來，這種統計，如總合，平均數，比率，圖表，與函數；不過是社會事實的符號，並不是社會事實。如果想知道社會事實，必得解釋這種社會事實的符號。但是，要知道因為解釋這種社會事實的符號，常是很難的，並且是沒有一定的，有人這樣解釋，有人那樣解釋；所以有許多迷信統計；認統計是萬能的，「無論什麼事情統計都能證明。」這種見解是錯誤的。我們可以用平均數做個例子來證明解釋這種符號的困難。讀者要知道凡是「可量的東西」才能平均，如高度，重量，頭比率（head-ratios）等；至於那根本的社會事實，——社會的關係，社會的制度，——却是不能直接量度的。嚴格說來，頭部指數（cephalic indices）與所有其他關於「測定壽命的」事實（“biometric facts”）都不能算是社會的事實，可是關於氣象的事實所記載的數目字，却可算是社會的事實。測定壽命的事實，與社會的事實，發生密切的關係；因為測定壽命的事實決定社會的事實，同時社會的事實，也決定測定壽命的事實。關於氣象的事實，也與社會事實發生同樣密切的關係。這兩種事實都是社會學家所要解釋的材料；不過前者是生物學的，

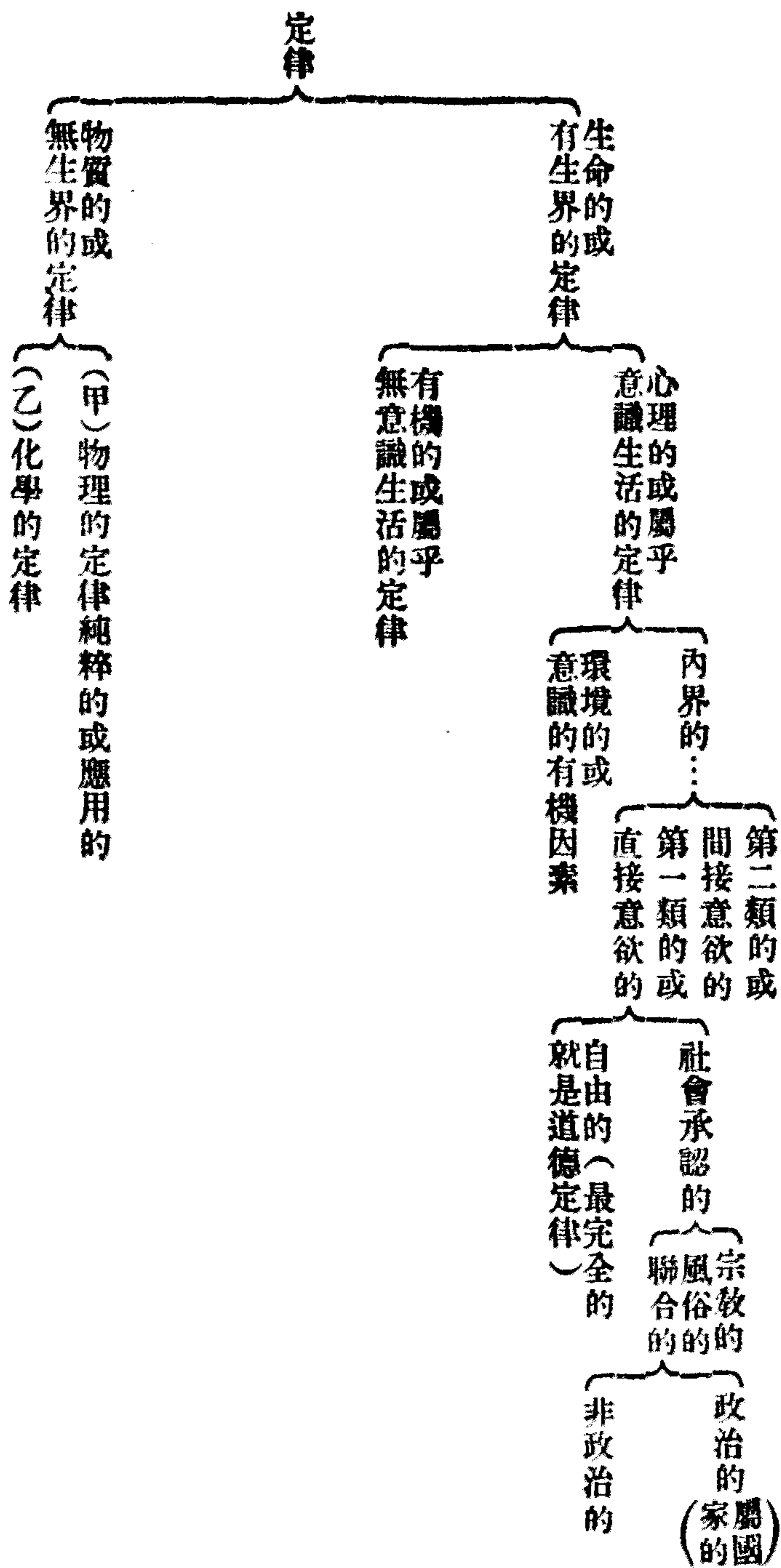
後者是氣象學的而已。這兩種事實的區別爲什麼必得分別清楚，要在下一節裏講。現在回來研究平均數。平均數常常給我們一種模糊的正確。比方說，有人告訴我們，甲，乙，丙三人的平均高度，是五呎十吋。這種說法很模糊，因爲它並不能告訴我們甲，乙，丙三人中任何一人的高度，更不能告訴我們甲，乙，丙三人每人的高度。甲，乙，丙三人的高度，也許是這樣的比例數，一個五呎十一吋，一個五呎十吋，一個五呎九吋。也許不是這樣的比例數，一個六呎四吋，一個六呎，一個五呎二吋。也許另外還有一種別的比例數。不論是那種比例數，反正三人的高度加起，用三一除，等於五呎十吋。自然比例越多，就越不準確，中數或平均數的價值，也就越不能代表它所表現的那個社會的事實。譬如說，個體所屬的品種或種族，或者論到幾種由社會創造出來的情況，對於某品種或某種族的有機體上的影響。但是以上所說的這種事實，是不能用平均數來表示的，它只是一種推論或解釋而已。別種統計也都是如此。雖然如此，我們却不應當輕視統計學在社會學上的價值。要知道統計學是極重要的。統計學不但在實際行政的問題上，與以解決的方法；如果我們解釋統計解釋的正確，就是那社會中秘密的奧妙，是無論用什麼方法所不能知道的，也能窺其底悉。最使我們認爲遺憾的，就是僅僅的到了近幾年來，才有了精確的社會統計。一定年代內的生產率，死亡率，婚姻率，自殺率，私生率的增高或低降，對於那個年代的貢獻，要比敘述那年代的幾部歷史的記載，還重要，還有價值。這種統計，就叫做『生命統計』(vital statistics)。這種乾燥的數目字，對於真正的社會學家，反成了表現潛伏的社會程序的鐵證。

## II 社會定律 (Social Law)

現在我們應決定社會定律的意義。自然，社會之有定律，就像「有生界與無生界」“animate and inanimate of nature”之有定律，一樣的。那個地方，沒有定律，那個地方就沒有「實在」“reality”，就沒有「世界」“world”，那個地方不知道有定律，那個地方對於世界，就沒有經驗，就沒有知識。世界上因為到處都有種種定律的形式，交互穿透，所以就有秩序，有條理，並不混亂無章。我們之所以認為世界是混亂，沒有秩序的，實在因為我們對於世界沒有知識。趕到我們的知識增長了，我們的經驗中所存留的那種混亂的印象，現在也要變成有秩序，有條理的印象。趕到我們的知識進步了，我們就能看出來，世界上的事情，都是互相牽連的，彼此發生關係的。世界充滿了交織的同點與和諧；就是每種原則裏的各種特殊和諧的方式，也都與其他特殊方式有交互存在的關係。這種原則，就稱之為定律。世界有各種不同的實在，各種不同的實在，都有各種不同的定律。社會科學有社會科學的定律；數學，化學，物理學，有數學，化學，物理學的定律。我們不能在社會科學裏找數學，化學，物理學的定律；也不能在數學，化學，物理學裏去找社會科學的定律。如果我們這樣去找，也是徒勞無益。我們研究數學，化學，物理學，不過是從數學，化學，物理學裏重新發明已有的定律而已；並不能得到關於「社會」的知識。

研究「社會」的人，應當很清楚的明瞭定律的種類與定律的性質，因為社會的定律是最特別的，最複雜的；雖然，以社會定律的本身來說，是統一的，是整個的，可是，它却被宇宙中所有別種的定律所左右。在我們的社會生

活裏，所有的實在的所有的定律，都在一起運行。可是，社會的定律却顯然的與所有別種的定律相抵抗；因此最要緊的，就是，我們應當澈底了解『定律』這個名詞的種種意義，這也就是我之所以編定下列的一個定律分類表的目的。



用一個簡短的補註來解釋以上定律的分類，就能使它格外清楚。

(一) 每種實在有每種實在的適當的定律。定律的幾大類，與實在的幾大類，是彼此關連的，互相對照的。整個的無生界內，有一種定律來統治；整個的有生界內，也有一種定律來統治。因為沒有比這兩個再好的名詞，我只好稱無生界的定律，為『物質的定律』“material law”，稱有生界的定律，為『生命的定律』“vital law”。如果我們承認無生界與有生界的這種分別，是種類上的分別，並不是程度上的分別；那末，無生界的定律與有生界的定律中間的分別，也要是種類上的分別。按我們所知道的，無生界的定律，乃是『不變的因果律』“the law of invariable concomitance or sequence”，是『物質自然的已定的秩序』“the fixed order of material nature”。它在它自己裏邊當它純粹存在的時候，它就這樣表現；那就是說在無生界裏在不可破壞的，永久的，無例外的世界裏。有生界的定律與無生界的定律並不在一條路上。有生界的定律是在有生物的意志上表彰出來，它是不定的，定是相對的，它是滿有變化，滿有缺憾的。由此看來，無生界的定律與有生界的定律，區別很多，大不相同；特別是在物質的定律與我們所稱之為『公認的定律』“sanctioned law”之間，區別更顯明。物質的定律說：『就是這樣』“It is so”，是一種永久不變的事實。公認定律說：『你要這樣』“Thou shalt”，或是說：『你應當這樣』“Thou shouldst”。這樣說來，好像這兩種定律，天地懸殊，相差太遠，不能放在一種分類之下；一定要不相容，要有衝突。但是，把這兩種天地懸殊的定律，排在一種分類之下，也並不是沒有緣故。公認的定律，可在生命的定律的大形式下找見。『物質的』與『生命的』這兩種形式，不拘在種類方面或在程度方面，都是那表現

『許多特殊的事物的普遍性』“The universality of many particulars”的『齊一的原則』的“principles of uniformity”。不但如此，就是有生界的定律在它自己的範圍裏，也證明無生界的定律的真實。無生界的定律表彰物質的世界，有生界的定律表彰生物的世界。

我們可以用生命的定律的兩大形式的區別，來比較物質的與生命的定律。如果，無論在那裏所找見的生命都是一個；如果，『自我意識』“self-consciousness”比『意識』“consciousness”僅僅的多一點，『意識』比『生命』僅僅的多一點；如果，本能僅僅的是『一種有限的智能』“a limited intelligence”，人類的目的也就是與促動植物的衝動相同，不過表現的比較完全；那末，在有機定律與心理定律之間，就無法劃一清楚明顯的界限。如果生物沒有『意識的意志』“conscious will”，去引導它們，或者看著好像無需意識的意志去引導它們；那末，有機的定律就可稱為生物的定律。有機的定律乃是那表現比較簡單，發展程度較低的形式的生活的原則。如果所說的是對，那末，就連那難以研究探討的最下等的生物，也要有它們的心理的性質；就連那最高等的生物也仍就保留一種有機的性質。所以在我們以種類的不同來區別物質的與生命的定律時，我們僅僅的以程度的不同來區別有機的與心理的定律。如果，我們假定生命的最高的活動的『意識主宰』“the conscious master”，是『意志』與『目的』，植物由黑暗轉向光明，這種能力，也是意志與目的表現，不過少些；那末，我們就算最明瞭生命了。

(二)從這個原則研究起，就能把各種的定律，順次排列下去。因為我們知道在所謂有機的生命裏，實在有物

理的與化學的定律的運行。但是，這種物理的與化學的定律，並不是單純的，乃是一部分在生命暫時的統治之下的。只有死的有機體，也可以說不成爲有機體了，才能完全用物理與化學上的名詞來解釋，因爲它是死的東西，所以才能如此的解釋。死體因爲它不再是一個有機體了，就變成了「物理化學的事實」『physics-chemical fact』。活的有機體多點東西，它雖然有它的物理化學的情況，但是，它並不就是物理化學的情況。總生命的定律既不替代物質的定律，又不與它斷絕關係；簡直是建造物質定律的基礎之上。再進一步說，趕到生命越變越複雜，越變越完滿，生命的高等的表現，雖然不是相同的建造在下等生物的活的結構上，却好似有相像的樣子。在「生命的自然界」『vital nature』的任何部分裏，有機的部分，或心理的部分，我們都可以找著一種雙方面的研究。一種是關於有機的或心理的生活怎樣被它的「環境的種種定律」『the law of its environment』所決定；一種是關於有機的或心理的生活的內界性質（the intrinsic nature）。有機的範圍內，我們能用植物學，動物學，體宮學與生物學，這種種「純正的科學」『intrinsic science』來與有機化學的科學相區別。還能用這種種純正科學來與關於氣候，習慣，和別的自然情況對於有機體的影響的諸種科學相區別。（我們不要以爲以前那種種純正的科學的研究，是與後者不發生關係的。按性質來說，是不能不發生關係的。要知道，我們不能用這種種的情況，來解釋有機體，換句話說，我們不能把有機體解釋沒有了。）同樣說來，心理的範圍內的科學，對於有機體，是內界的，到了現在，却變爲外界的，或環境的。特別是區別「心理物理的科學」與真正的心理的科學。還有一層，就是解釋事實的時候，其中發生許多的困難，緣故是每種生命的定律都倚賴別種定律，或是被別種定律

所決定。雖然如此，可是它們的普通關係，却似乎是清楚明顯的。

還可用別的方法，來說明這種真理。定律可以按照交相倚賴與數量的準確的相反的程序來排列的。說明石頭實際的轉動的情形定律（應用物理學）（*applied physics*）比說明三角形各邊彼此的關係的定律（抽象物理學）（*abstract physics*）要複雜的多。說明植物生長的情形定律（有機定律）（*organic law*）比說明石頭轉動的定律，要複雜的多。說明心靈發展的定律（精神定律）（*psychical law*）要比說明植物生長的定律複雜得多。石頭僅僅的是一個物質的東西，植物也是一個物質的東西，但是比石頭多一點。（多這一點並不是僅僅的加上去的。）人是一個有機的東西，但是比有機的東西多一點。（多一點也不是僅僅的加上去的。）社會的生物，同時又有一種像物質的定律支配石頭的物質的性質，又有一種像有機的定律支配植物的有機的性質，又有一種支配在精神的性質之下的精神的性質；因此也就支配在「精神的交互的關係的定律」『*the law of psychic interrelations*』之下，就是所謂的社會的定律。所以，從一方面看來，社會的生物，實在是宇宙萬律的焦點，從我們的知識的觀點看來，趕到我們從純粹的物理學研究到社會學的時候，定律就越來越取『趨勢』『*tendencies*』這個方面的道路了。在社會學的範圍裏，因果的關係不但不少互相牽結，並且更格外的複雜。像幾何學這種的科學，在我們研究它的時候，我們可以把所有幾何學以外的事實，都拋開不管，專研究『世界空間的結構』『*the bare spatial framework of the world*』，就是這樣，我們也能得到頗絕對的結果。但是，研究社會科學，就不能拋開任何的事實了。因為凡不是社會的定律的內界的性質的，就是它的外界



的情況；凡不是用來做它的目的，就是用來做達到它的目的的方法的。就假設有生界的定律的性質，與無生界的定律的性質，同樣的硬不易撓，社會的定律也比較難了解的多，因為它確是比較複雜得多。

就假使有生界的定律與無生界的定律有同樣的性質；無論爲了解社會的定律的最主要的事實的生物的定律，也不能與物質的定律一樣。就是在生命的某一區域，似乎同物質的自然界的運行，一樣的盲目，可是我們要尋求單純的物質的定律，也必徒然。『鐵可以磨尖了鐵，人也可以改變了朋友』“Iron sharpeth iron, so a man sharpeth the countenance of his friend”。這是兩種定律，一種是物質的定律，第二種是社會的定律。冷眼一看，它們兩個好像是平行的，但是，仔細追究一下，就可知道它們不是平行的。鐵無意志，人有意志。鐵並非有心磨尖了鐵，人却有心改變朋友或不改變朋友。鐵對於鐵的影響是可量度的，意志與意志相遇所生的影響，是不可推測的，兩種區別極大，天地懸殊。由此可知，社會無不變的『鐵律』“Iron law”。

關於這點，『命令的定律』“imperative laws”，更表現的明白。我們之所以能服從法律，乃是因爲我們能違背法律。『看你臉上的汗，就知道你有麵包吃。』有許多人都能用這個定律應用得上去。可是那些講物質的定律的迫要或是有機的定律的迫要的人，却應用不上這個定律。這裏並沒有永久不變的因果的。偷麵包的犯人說：『人必得活著！』審判官回答說：『我並沒看出它的必要！』他們兩人所說的是不同種類的迫要（different kinds of necessity），是不同種類的定律。命令的定律不說『要怎樣，』乃說『必得怎樣。』物質的定律講『外界的迫要』“outer necessity”，命令的定律講以『內界的迫要』“inner necessity”，做基礎的責任心。

(三)現在我們能解釋「意識生活的直接的意欲的定律與間接的意欲的定律的區別」(the distinction between the directly and the indirectly willed laws of conscious life)。普通都忽略這種區別，但是極爲重要。有幾種科學，它們的許多定律，好像是在「內界迫要」與「外界迫要」之間的，如語言學與經濟學。這種科學的定律中，有幾種因爲它們不是「意欲的直接的與立刻的形式」(direct and immediate forms of willing)，就得到一種似乎不變的性質。它們乃是人與人的意志的部分的合聚，或人與人的意志的衝突的結果。比如拿一個經濟的定律來說吧！如「需求增物價漲。」我們並不直接願意有這個定律，就像我們願意有一個政治的定律一樣；可是，它却是我們的意欲的立即的結果，並且它是隨意志的變動而改變的。它雖然與政治的法令不同，確也是因爲意志的交互關係的作用所產生的一樣東西的需求的增加，有兩個原因。一個是說，缺乏那樣東西的人，願意得著它；一個是說，有了那樣東西而不足的人，還願意多得一點。但是，需求這樣東西的人還願意買的越賤越好，這是買主的一方面的意志。至於賣主那一方面，就是願意賣的越貴越好。於是這兩種相反的意志，就成了一種對抗的形勢。現在假設別的情形都不變，人總是願意買的越賤越好，賣的越貴越好；這種事實就可認爲「基本的或直接的意欲的定律」(primary or directly willed law)。但是我們這裏所討論的物價漲是因爲需求增的這種事實，可不能分在同一類。需求增物價漲的這種事實，乃是人的意欲的結果，它的本身是沒有意欲的。因此我們必得認它爲多少要倚賴意志的，因意志而改變的，與說明一個或許多的心靈的直接的命令的定律不同。

(四)定律有「自由的」“free law”與「公認的」“sanctioned”兩種。說明「自主的活動的」“autonomous activity”可稱為自由的定律；組成「命令的法規的」“imperative enactment”可稱為公認的定律。屬於前者形式的最完全的例子，就是道德的定律；屬於後者形式的最完全的例子，就是國家的法律。自由的定律不過是由於內界的是悲或責任心所決定的，就是所謂的「內界的迫要」；公認的定律是社會中每個人都應當在公認設施之下有所完成，盡上義務。每人的每種「內界的迫要」都是可以變化的，並且都被自己的與別人的內界的與外界的迫要所阻擋。每個人都與別人繫結在一起，因此一個人要沒有別人幫忙，簡直不能實現他的目的。因為大家都要實現他們的目的；社會中法律的與其他制度，才成了必要的東西。人必得先願意有這種種的制度，先樹立這種種的制度；然後才能達到近乎他們心目中所願意達到的目的。既然每個社會都是這樣組織的，所以凡是不尊重自己與別人的價值，作出不法行為的人；社會就應當壓迫他們，管束他們，命令的定律之所以存在，也就在此。對於那些不願社會中的這種種價值的人，我們最終的辦法，必須設法找出別種的強迫來，就是所謂的嚴苛的外界的強迫。

人有時看得清楚，有時看得模糊，為什麼要在他們的交互關係上，建設一種集中的程序。其所以如此，乃因在這種集中的程序之下，如果他們能夠共同的，和諧的去尋求他們幾個的目的，一定比較容易達到。因此在他們的共同的性質中就產生出來共同的目的。共同的目的也就因為在有組織的活動裏，就格外的容易達到。所以他們就像有組織的團體一樣，不管是清楚，是模糊，建設一種新定律，又是決定的，又是公認的，去表示他們的普遍的願

意。他們的普遍的願望是說意志的定律要與『外界的世界的定律』“law of outer world” 一樣的有力量。

如果你願意康健，你必得完成康健的種種條件；因此就有所謂康健的定律的運行。如果你想富貴，快樂，你也必得完成富貴與快樂的種種條件；因此就有所謂富貴與快樂的定律的運行。如果你想和平的，有秩序的，同所有的人一起尋求你自己的目的與大家共同的目的；如果你想免去因違背法律所加與的刑罰；你也必得完成這種種的條件；因此就有所謂國家的法律的運行。如果你願望——訴諸於意志的願望——在你所有願望的社會設施的背後，去尋求那催迫的，選擇的，諧調的命令，你就應當願望那『道德的命令』“the moral imperative”。

所有生命的定律，多少都是生物的意志的定律，但是，生物的生活越高尚，所表現的定律也越自主。人類盲目的生活，都是那僅具有意識的生活的；但是，趕到他的意志漸漸往目的的方向去發展時，他也就漸漸的變成了物質的定律的主人。在這種高等的活動裏，物質的與有機的定律還像以前那樣的牽連；可是現在它們却變成了『意識的目的的僕人』“ministers to conscious purpose”。這種目的——指能力與選擇而言——實在唯一的解放的因素，把自然界的必然現象，變成了人類的機會，人類全部的演化，就是一種解放的程序，在這種程序裏，他從壓迫的地位，變成了自然界的主人，戰勝自然界。雖然『目的的定律』“the teleological law”是以物質的定律與有機的定律做基礎的，雖然目的的定律也是由它們所限制的，可是，它却能駕御它們，制裁它們。這種目的的定律，才真是社會的定律。乃是因為人與人彼此有意要發生交互的關係，他們才建設了『人羣的大

結構』“the great structures of community”。目的的活動是種種原因的一個原因。雖然如此，可是它並不與別種原因混雜，也不使別種原因消滅。這種目的的活動在生命的各階級裏所表現的程度都不同。無論在那種，只要有它存在，所有別的法律就要附屬在它以下。這就是目的的法律的奧妙，因為它雖然常是純粹的，沒有一種結果能說是目的的與其他原因所產生的唯一的結果；但是，這種後來發展的生命法律，却在物質的法律的範圍內，有它的勢力。

所有的生命裏，都有目的的法律的存在。目的的法律，就是『生命的啓示』“the revelation of life”。要知道生物尋求什麼，就等於要想知道它是什麼。這是一種根本的解釋。因為我們的有機的慾望，表示我們的有機的性質，所以我們的精神的慾望，也表示我們的精神的性質。關於我們的目的，總括起來，所說的簡單的話，簡直沒有解釋我們的目的。一個人用他的時光尋求知識，或來達到某種事業的目的。比方說有的人為愛情，有的人為國家，有的人為野心；試想一想，我們所說的是不是就是指著那些人生活在這些目的裏，尋求這些目的而言？此外我們還有別的可說嗎？理想的實現，理想的完成，並不是在達到那個理想的短時間的成功，是在向著那個理想的不斷的努力。在成功那個短時間裏，常是沒有什麼，值不得什麼。所有的價值，都在長時間，繼續不斷，向著那個理想的努力。我們的最理智的目的，常常還是與有機性質的種種盲目的勢力相似，所以頂好我們不要把清楚的目的，當做模糊的，更遠的動機。我們對於我們所尋求的種種目的，比為什麼要去尋求它們，更知道的清楚。本能與智慧的区别，是看我們對於眼前的目的與它背後的大目的所了解的程度深淺，以及對於我們的本身與運行我

們裏邊的法律所了解的程度的深淺。趕到生命增長了，生命對於它本身的知識的了解，也應當隨著增長；這才是生命的本性。趕到生命發展了，目的的法律也要越表現的清楚。趕到它越表現的清楚，它也就越變為自由；直等到有一天我們能觀察最高等的生命，成為『完全自知與自主中的一種』“one of perfect self-knowledge and of perfect autonomy”。當目的的法律統治的時候，在社會的程序裏，人類的生活的每種物理的與有機的因素，都要被變成一種價值，而不僅僅的是結構與功能而已。血屬漸漸成了種族與家族的尊榮，創造出來社會的地位與傳統。兩性的本能，織就了浪漫燦爛的光輝，不只把兩性互對的概念，染了色彩把我們對於我們自己的概念，也染了色彩，尤其是我們對於全世界的自然界的概念。甚致於對於上帝的概念也是如此。結婚的意義漸漸的，不僅是為的有機的功能，更進一步，而為的是所有家庭生活的親密的滿足與價值。肉體的接觸，漸漸的也不僅是一種物理的事實，却成了我們在國家，在城鎮裏，與我們的生命接觸所發見的價值。每種物理的與有機的因素，都要慢慢的變成了一種價值。這樣說來，我們就都成了唯心論者。所有的社會都要賴靠把事實當價值看。每個聯合的活動，都是向著所了解的目的去尋求的。

現在一定很顯明，社會科學的困難，與重要的工作，就是去發現，去說明我們所稱之為自由的定律，以及表彰人與人的目的立即的交互關係的第二類定律。雖然聯合的定律已經擺在我們的眼前了，可是，它們並不是我們所尋求的定律，僅是我們所研究的材料而已。它們本身實在是根據個人決定的目的所產生的組織的形式。它們也許是很無理性，表現不出來什麼真正的社會的目的，但是這也不過是少數人的興趣，或多數人的愚蠢而已。在

它們有理性的時候，也不過是人的自決目的的一層的工作的反省而已。除非人的意志去充實它們，給它們力量；它們簡直就成了空洞的形式。具有原動力的意志的持久的表現，實在能夠創造它們，變化它們，破壞它們。「根本的社會定律」*“the ultimate social laws”*，並不是記載在規定的法典裏，乃是要努力的在我們實際生活的經驗與歷史裏去尋找的。根本的社會定律乃是那表現生物的目的的交互關係，以及他們的交互關係的情況與他們的交互關係所產生的結果。對於那些了解「個人的」與「社會的」的真正的關係的人，如果你說種種根本的社會定律是由於個人決定的，他們一定不以為你武斷。

(五) 公認定律附屬各部分的重要意義，要在下章講清楚。

(註1) *Ross, 社會學的基礎 Foundations of Sociology, pp. 6-7*

## 第二章 人羣與聯合 (Community and Association)

### 一 人羣與聯合的普通關係 (The General Relation of Community and Association)

今日社會分析家的一個最大的困難，就是他們所用的字的性質的紊亂。社會分析家不像研究大多數別種科學的人；他們必得承認日常生活所用的字。但是，這種日常生活所用的字，都極缺乏正確的意義。社會學家如果想要免去這種紊亂，就當下了決心，按照他自己的目的來修正這些名詞。我們研究的題材中的主要名詞，如「社會」、「society」、「人羣」、「community」、「聯合」、「association」，與「國家」、「state」等，都是如此。就是許多專門著名的學者，也常常隨使用這些名詞，結果多半是不好。固然在我們日常生活中可以隨使用這些字，但是，在我們研究學問的範圍裏，應當對於這些名詞下一個簡單與固定的意義。

「社會」是一個很普通的名詞。我願意用它代表一個普遍的意思。這個意思就是一切人與人的意志的關係 (every willed relationship of man to man)。如果，我們想用「人羣」、「聯合」、「國家」三者同「社會」來區別；最要緊的就是不要限制這三者，拿它們當做特殊種類的社會事實看，因為那樣，就無法區別。它們之中最主要的，還是人羣與聯合的區別。



不管多大面積的共同生活，都可以稱爲「人羣」，如村，鎮，縣，省，國家，及更大的領域。如果給共同生活一個名字，不管是村是縣，是鎮是省，只要把它的名字定了；我們就能立刻將它的面積與別的共同生活的面積互相區別。因此這個共同生活就有了意義，有了特點。宇宙中所有的定律，物理學的法律，生物學的法律，與心理學的法律，都共同承認一件事。這件事就是凡在一起生活的生物，就要互相摹倣。人無論在什麼地方，只要大家在一起生活，就必從這種共同生活之中，產生與發展出來些共同的特點；如舉止動作，傳統習俗，語言文字等。這種種的共同特點，實在是一種有勢力的共同生活的標記與結果。有的共同生活可以包括在一個較大的共同生活內，成爲那個較大的共同生活的一部分。由此看來，共同生活有大有小，不過是程度的問題而已。比方說住在別國京城的英國人，常常很親密的住在一個地方，營一種共同生活。這種共同生活與那個較大的京城的共同生活，是一樣的東西。這並不是一種相異的問題，乃是一種大小與稀密的問題。換句話說，那些英國人住的地方是一個共同生活，那個外國的京城也是一個共同生活，沒有分別，不過有大有小而已。最大的共同生活，就是全人類，全世界。可是，這種的共同生活是很空洞的，很不連貫的。最小的共同生活，可以說就是我們平常所居住的地方。這種共同生活可以說是共同生活的仁核，有時擴大，有時縮小，它的邊境常常改變，沒有一定。要知道，雖然如此，就是那最缺乏社會關係的共同生活，也是社會接觸的連鎖裏的一部分；這一部分也要伸展到世界的末日，也要影響所有的社會生活。因爲有這種變化無窮的社會關係，所以我們可以把城市，國家，與部落等互相區別清楚。

聯合是什麼？聯合就是社會動物的一種組織，或者說就是有組織的社會動物的一種團體。這個組織之所以

產生，乃是爲尋求一種共同興趣，或是爲尋求多種共同興趣。聯合是一種社會的團結，這種團結的基礎，建立在「共同目標」"common purpose"上。我們都知道凡是一個目的，或一個事業，如果一人去作，就是用盡才力，費盡心血，也比較難以達到。如果我們把與這個目的，這個事業有關係的人都聯合起來，互相幫忙，協力合作；這個目的，這個事業，一定比較容易達到。因此我們可以組織一個聯合，在聯合裏去發展我們的每種興趣。所以，可以說，人羣中有許多聯合，有的是永久的聯合，有的暫時的聯合。無論是誰，只要他研究現代實際社會生活，就不能否認今日人羣之所以豐富，所以發展，實在是因爲種種不同的聯合的發展的緣故。如政治的聯合，經濟的聯合，宗教的聯合，教育的聯合，科學的聯合，藝術的聯合，文學的聯合，娛樂的聯合，慈善救濟的聯合，專門職業的聯合等。

人羣是社會生活的一個焦點，也就是社會動物在一起所營的一種共同的生活。聯合不是這樣，聯合是一種社會生活的組織，這種組織之所以產生，是專爲尋求一種或多種共同的興趣的。聯合是部分的，人羣是全體的。這個聯合中的分子，同時也可以作那個聯合的分子。不但如此，一個人並且可以作許多不同的聯合中的分子。人羣裏不但可以有種種聯合的存在，並且也可以有種種反對那種種聯合的聯合的存在。我們可以爲尋求一種最重要的目的而組織一個聯合，同時我們也可以爲尋求一種最不重要的目的而組織一個聯合。有的聯合對於我們的意義很大，有的聯合對於我們的意義很小。有的聯合對於我們不過是一個每月裏的聚餐會，有的聯合對於我們却發生最高尚，最密切的利害關係的保障。聯合雖然有的是如此重要，但是，聯合永遠也不能變成一個人羣；因爲人羣比最大的聯合還寬廣，還能伸縮。聯合因人羣的存在，纔產生，纔發展，纔有了秩序。如果，我們真能用點心想

一想，就必立刻知道多數人住在一起所組織的村、縣、國家的人羣與教會、工會等等的聯合，確是很有分別。

在討論聯合與人羣中國家的關係以前，先要講一講爲什麼聯合有數不盡的種類，有的重要，有的不重要；有的永久，有的暫時。它的主要的原因在那裏？

許多人可以集合在一起，但是，不能說許多人的集合，就必得有組織。要知道也有的集合是沒有組織的。這種沒有組織的集合，就不能稱之爲聯合。比方說，街上著了火，有許多人都來看火。他們雖然集合在一起，但是，並沒有一個固定的目標。就是看火的羣衆之中，有人走了，其餘的人也不能因爲有人走了，就受了什麼影響，他們仍舊是照樣的看火。雖然，我們可以說，看火是他們的一種共同興趣，這種興趣把他們保持在一起；但是，這種共同興趣，並不能把他們一個一個的牽連在一起，並且根本也不用著使他們一個一個的都發生社會的接觸。這種結合實在是一種物質的結合，並不是一種社會的結合。如果這個羣衆真是一種聯合，就是火滅了，他們的聯合還不能解散；就是火場的警察把羣衆趕走，他們的聯合也是不能解散。但是，假設說這個羣衆議決要與火宣戰，防備火災；並且也爲了這個目的大家組織起來；立刻這個結合就變成一個聯合，同時結合之中的每個人也就都與別人發生了交互社會的關係。爲這種目的發出的命令，也必貫徹到全體的羣衆了。等到我們看出來共同的興趣是要藉著有了組織以後才容易求得；我們一定預備組織一個聯合。由以上的舉例看來，一個聯合，可以在一點鐘以內組織起來，也可以在一點鐘以後，成爲過去的陳跡。我們再舉一個例子。比方說，有許多人聚在一起慶祝一件歷史的功績。這個聯合有一個固定的目標。不但它有一個目標，並且凡是聚這個會的人，就都知道這個目標，都了解這個目

標。慶祝這件歷史的功績裏最主要的原素，就是大家在一起聚會，並且聚會的地址，時間，與會序是預先定好的；足見這種聚會是一種有組織的聯合，而不是一種隨便的巧合。這種聚會雖然可以稱之為一種有組織的聯合；但是也許聚會中每個人的目標在他的生命當中，不過是一個很小的，很不重要的目標。這種目標把許多人牽連在一起，使他們發生社會的接觸。他們的社會接觸是淺薄的，是疏遠的；不是深厚的，密切的。因為我們知道這個聚會的聯合裏面，雖然有一種共同興趣的意識；但是，這種共同興趣的意識不過得到片刻間的表現而已。在閱完兵操，行完典禮，野火成了餘燼，晚餐演講告終的時候；這個聚會的聯合也就無形之中解散了。聚會人的目的是暫時的，所以他們所組織的聯合，也必是暫時的，而不能是永久的。

現在再講一講為一種特殊政治的改造或宗教的改造，而組織的聯合。譬如要通過一種請願書，或是要宣誓一種宗教的信條。當然這種目的是比較的深切，比較的久遠；因此，由這種目的所產生的聯合，它的組織也一定比較的堅固，比較的嚴密。聯合中的每個人都能與聯合中的每個別人，發生一定的接觸。因為每個人都有一部分個性使他做聯合裏的一個分子。如果聯合裏的人看不起聯合的目標，更有比較重要的目標在他們的心中，當然他們就不願意在這個聯合裏做一個分子。每個聯合的分子在聯合中，都佔有一定的位置；他們之所以如此，至少是因為他們的一部分的個性所決定的。聯合有一種普通的定義，就是說，無論那種聯合，只要它的目標深遠，它的組織自然也要複雜，並且它的目標越深遠，它的組織也就越複雜。雖然這樣說，可是，如果一個聯合的目標是特別的，是暫時的；它尋求它的目標簡直就等於尋求它自己的滅亡；因為它的目標一經達到，它的組織就必瓦解無餘。

餘。在請願書通過以後，信條宣誓完了，達到目標，滿足期望，這個聯合，就必瓦解。在黑奴制度廢除以後，廢除黑奴運動的種種聯合，也就消滅。類似這樣的種種聯合，只要成功，只要達到目的，就必消滅。有時雖然聯合的目標，早已達到，可是它還能繼續存在，不致瓦解。這是因為它不是變成了一種神聖的踐踏，如同那榮耀的魚商會（The Honourable Society of Fishmongers），就是變成了一種社會的障礙，如同那共和國的國軍（The Grand Army of The Republic）。

再講婚姻的聯合。這種聯合與以上所講的聯合，簡直是大不相同，可以說它是另外的一種形式。這種聯合背後的目的是所有生命最深的根源。它不但要完成傳種的工夫，並且還要養育兒女，使兒女成了獨立的大人。婚姻的聯合的目標，不只限於現在的這一代，並且更注意將來的那一代，因為它一方面完成了夫婦的生活，再一方面要創造，要發展夫婦所生的幼兒。由此看來，它的目標是永久的，是連續不斷的；所以從它產生出來的聯合，也是永久的，也是連續不斷的，並且在生命的心泉裏，它抓住了深根。

凡是一種永久的目標，就能產出一種永久的聯合，這種現象，好像是一種自然的公律。如果我們要研究研究宗教與國家的聯合，這種現象就必更明顯。因為這種聯合背後的目的，是要比任何人的生命還久遠；達到這種目標所費的時間，也要比任何人的一生時間還長。因為這種聯合的目標，是要完成生命必需的條件，所以這種聯合也就同生命一樣的久遠，一樣的川流不息。因為這種川流不息的聯合，生長最快，變化最大；所以較大的聯合，也就有一種繼續不斷的演化。

最後我們講聯合越發展，越擴充，它的變化也就越多，也就越利害。那裏社會動物有了一種共同的特性，那裏就必產生出來一種可以用組織，用聯合來發展的共同興趣。這種共同興趣的發展，也就應當用因為這種興趣所組織的聯合的發展來量度，最親密的興趣，多半是兩個人的直接的聯合，只是兩個人；如婚姻的聯合。婚姻的聯合是一種最小的聯合，全人類的聯合，是一種最大的聯合。全人類的聯合的興趣是普遍的，也可以說是正義人道。人類社會的演化，也可以說是一部聯合擴展與發展的歷史。要知道，在我們越承認我們與別人有共同的地方，我們也就越能了解要發展要保護每種共同的價值，必需靠賴聯合。因此，從原始人類最小的社會，慢慢的發展，演進，就成功了現代世界人類最大的聯合。

上邊曾說過「國家」也不過是聯合中的一個聯合。雖然如此，可是「國家」這種聯合却很顯然的佔有一種很不同很特殊的地位。別的聯合的興趣是有限制的，有的只尋求一種興趣，有的頂多也不過幾個興趣；可是國家這個聯合却不然，好像每種興趣都與它有關係，它都要尋求。別的聯合不能用自己的力量來壓制，來處置它裏邊的反動分子；可是國家却能這樣做。別的聯合的分子是散居在各處，有的住在城市，有的住在鄉村；可是國家的分子，却不如此。凡是在國家統治範圍內居住的人，都是國家的分子。由此看來，我們應當先研究，先決定國家與人羣本身的關係；然後再研究，再決定國家與人羣內其他聯合的關係。

## II 人羣與國家 (Community and State)

因為國家像人羣也有領域的邊界，又因為所有聯合或差不多所有聯合，都要受國家的統治；所以有許多學者就把人羣與國家當做一個東西。這種說法很像是黑哥兒（Hegel）對於國家的見解，其實這種說法，就是新黑哥兒學派（Neo-Hegelian）的主張。（註一）現在舉一段話，作為這種學說的代表。佛利（M. Fouillée）曾說過一段話：『請你們幻想，一個大圈中套著許多的小圈。這許多小圈都是互相連結，千變萬化，組成千萬種不同的樣式。可是，這些小圈並不越犯大圈的範圍一步。這種幻想中的現影，就是這大聯合的國家與國家裏面所包括的種種特殊的聯合。』（註二）

如果進一步去研究，就可看出，這種國家大於一切，國家能限制，能包括人羣的學說，實在與現代國家的整個的演化，大相背謬；因為他們承認國家以外的其他聯合，都不過是國家成立的原素而已。從歷史方面研究這個學說，也可知道與事實不合。這裏我們所討論的，並不是要想研究國家應當是個什麼東西，應當包含什麼東西；我們所要研究的，乃是國家實在是個什麼東西，實在包含什麼東西。既然如此，我們就應當先研究國家與人羣的根本別區。最顯然的區別，是國家既不與人羣接壤並立，又不與它佔有同一的領域。每個國家有每個國家的固定的土地，的邊界。現代世界中，有許多獨立的國家，各佔自己的領土，各管自己的政治，不能互相侵犯一步。人羣不是如此，它可大可小，是一個大小程度的問題。它是一個交互社會關係的網，把社會的關係，交互連結，交互牽引，好似織成一個千端萬緒的蜘蛛網。有的地方密，有的地方稀。因為有這種作用，就使人跋涉重洋，大地，與別人聯合。國家不是如此，它是保守的，排外的，固定的。無論在那個地方，一個國家滅亡以後，纔能又興起一個新的國家。新舊的國家不

能同時佔有一塊領土。沒有一個人能忠心服侍兩個國家，而不感覺有衝突的地方的，也就像一人不能侍奉兩個主一樣。但是，如果一個人有同情心，有機會，他却可隨便加入許多的人羣。

由此看來，佛利所說的話，是錯誤的。現在畫幾個不相交連的大圈，假定這幾個大圈就是英、法、德、意等等的國家。照佛利的學說看來，所有的聯合都要在這幾個大圈裏面，不能與它們交連。如果把所有聯合都放在大圈裏面，那麼，要把種種萬國經濟的聯合放在那裏？萬國經濟的聯合因為它是屬於國際的，而不是屬於某一國的，當然就不能把它放在任何大圈裏面去。還有一點，照上邊學說，所有聯合都要放在大圈裏，萬國經濟的聯合，豈不是無處可放？但是，要知道，如果沒有這種種萬國經濟的聯合，這些大國是否能存在到今天，還是個問題。既然萬國經濟的聯合沒有地方安放，與它有同樣性質的聯合，如國際勞工的聯合，國際工業的聯合，國際科學的聯合，國際宗教的聯合，國際藝術的聯合等等，也必無處安放了。到底要把這些聯合放在何處？『不能越出大圈的限制一步』“without overstepping the limits that enclose them” 這種新黑哥兒學派的『國家』的根本主張，實在是錯誤的，與事實大相背謬。

但是，可以這樣回答，無論是那一種聯合，『國際間的聯合』“international association”，也好，『萬國的聯合』“intranational association”，也好，都是在國家的統治之下。不過國際間的聯合是在幾個國家同意贊成之下，來統治的；萬國聯合是在幾個單獨國家一個一個的統治之下。沒有一國的國民能夠隨自己的意思，任自己的便，喜歡加入那個聯合就加入那個聯合的。都得先得到國家的承認，國家的許可。否則，簡直是不能加入，



所以每個聯合都是附屬在國家裏邊。

承認上面的這種意思以後，慢慢不但可看出，爲什麼國家的意志，有這麼大的威權，並且也可看清這種威權是從那裏來的。如果我們真能看清楚這點，我們就更能夠深一層了解人羣與國家的區別。如果到今日，我們還說因爲國家能統治一切聯合，所以聯合就被國家吞併；因爲國家能統治一切聯合，所以聯合，就不過是國家裏面附屬的部分；因爲國家能統治一切聯合，所以聯合，就必在國家的邊界裏面，受國家的限制，不能越出國家一步；那末，我們真是大錯特錯。因爲如果我們還保守這種見解，現代國家從衝突的程序裏，所得到的民主主義的形式，以及教會與國家所經過的多少年代的互相抗衡的歷史，對於我們便不發生任何意義。

發現國家的界限，有一種最直截了當的方法。國家的主要的特點，就是『政治的程序』“political order”，國家的基本的工具，就是政治的法律。在國家存在以前，早就有了人羣的存在。就是到了今日，在某種愛斯基慕（Eskimo people）民族中，雖然還能發現原始形式的共同生活；但是，仍舊找不到國家的組織。無論那裏，只要那裏沒有政治的法律，那裏就沒有國家的存在。由此看來，政治的法律實在是國家存在的重要條件。所以研究政治法律的性質與界限，就等於研究國家的性質與界限。

政治法律的真正性質，是沒有條件的，是形式的，並且是消極的。政治法律的這幾種性質，足可以表明國家的界限。

爲什麼它是沒有條件的？我們可以研究研究別的聯合裏的分子之所以能合攏在一起，固然是因爲它裏面

有一種規章。但是，如果聯合中有的份子不喜歡那種「規章」時，他滿可以脫離那個聯合。可是，如果國家不許他脫離，他無論怎樣也不能脫離那個聯合。如果，你不承認你加入的俱樂部所定的規章，你可以退出那個俱樂部。如果你不承認你加入的商業聯合所定的規章，你也可以退出那個商業的聯合。如果你不承認你加入的工會或教會所定的規章，你也可以退出那個工會或教會。如果，有的聯合，要用它自己的力量，強迫你遵守規章，它一定同國家的權限發生衝突。要知道，聯合頂多無非是不承認你在那個聯合裏所享受的特殊利益，它絕對不敢把你怎樣。聯合的規章是如此，人羣的公律與習俗的慣例，都是如此。如果，你破壞了習俗，破壞了社會的傳統，破壞了社會裏潮流的趨勢，你也一定要受社會的排斥。除非你同時也破壞了國家的法律；如果，你沒有破壞了國家的法律，社會頂多就是排斥你，拒絕與你發生社會的關係；絕對不能用什麼方法，使你難堪。但是，如果你破壞了國家的法律，你不但要失去了國家中應當享受的種種權利；並且國家還要處置你，懲罰你。國家的背後有一種共同生活的聯合的勢力（*united force of the community*），這種勢力是社會大家所公認的。所以就是你甘心放棄了你的國民一份子的資格，你也是不能逃脫國家法律的制裁。就是你跑出國境以外，國家也能設法把你捉回。如果你不跑出國境，就是在家裏把四門緊閉，總不出來；你還是在國家法律的制裁之下。就是國家對於你不用一種直接方法，去實行它的職權，也要用間接的方法，代表實行它的職權。

爲什麼國家有這種獨一無二的威權，佔這種特殊的地位？爲什麼在國家的背後，有一種共同生活的聯合的勢力？國家法律的勢力，並不是一種根本的東西，最根本的東西乃是意志；因爲法律的勢力是常常靠賴意志的；是

根本靠願意志的。國家之所以有這種強迫的能力，實在是因爲國家的份子願意它有這種能力。也是因爲他們甘心樂意受國家法律的裁制。同時更是因爲他們聯結一種勢力，要用這種勢力去維持法律的存在及有效。到底他們有什麼目的？

無論是誰，如果還生活在人羣裏，他就不能完全與社會斷絕關係。我們被每種本能，每種需求，從各方面壓迫我們，使我們不得不與社會中的別人，發生關係。因爲我們不能不與別人發生關係，所以這種社會的關係，就不能不有所限制，使它有秩序，不紊亂；否則社會生活就不能安寧。所以要打算雙方都得著好處，都受了利益；雙方就得互相幫忙，互相協助。要打算雙方都互相忍耐，勉爲其難，雙方就得互相約束，各自謹慎。因此，那個地方只要有社會的存在，那個地方就有一種權利義務對待的系統。社會不止息的創造了每個人與其他所有別人的交互的關係。有時這種交互的關係是不表現在形式上的。有時，這種交互的關係，是傳統的，是習俗的。在原始的社會裏，就是所謂的「不成文法」，*unwritten law*。雖然如此，可是差不多這種權利義務的關係的主要點，都是用清清楚楚的方式表明出來的，就如政治的法律。除此之外，還有一種中央的權威來保護這種關係，來維持這種關係。這種權威之所以有勢力，實在是因爲人羣裏有一種聯合的勢力。無論多少人只要他們能組織一個中央機關或中央政府；同時這個中央機關或中央政府能盡保持發展這許多人共同承認的權利與義務的主要系統；這許多人的團體，就稱之爲『國家』。由此看來，國家就是維持社會秩序，發展社會安寧的一個根本的聯合。因爲要達到這種社會安寧的目的，就產生出來這種人羣中聯合的勢力所維持的中央機關。這裏的意思並不是說國家裏邊所有

份子，都清清楚楚了解爲什麼他們把這種最高的威權給了國家。因爲如果他們真正了解，他們一定不能忍受國家曾經對於他們的虐待。但是，在他們的政治的意識突然勃發的時候，在他們問自己，爲什麼把這種威權交托給國家的時候，他們必這樣回答：因爲國家慢慢的發展，國民慢慢增長了社會的智慧；他們也就慢慢的了解要滿足自己的需求，必得藉著政治的程序，所以國家也就越往達到那種目的的路上去，國家的威權與力量也就越建造在那種目的上。如果，國家不能達到那種目的，國家一定要紊亂，軟弱，表現分裂的現象，最終也許鬧一場革命。

遵守法律，受法律的制裁，是一種政治的義務，這正是政治權利的反面。在法律以外，在政府以外，在權勢的力量以外，還有一種人羣的共同意志與共同目的。這裏的這種目的，實在常常是意義的表現與正當的存在。如果要使國民服從政府，同時政府必得真能做出些社會的好處，社會的利益，使國民有可尊敬的地方，服從的地方。政治的權利與政治的義務與所有別的權利，別的義務是一樣的東西，都是從同一根源來的，是不能分開的。因爲如果分開，就必失掉了意義。在前面已講清楚，並且已看出來，國家與它的政府並不是最終的社會的現象，因爲在它們以外，還有一種深一層的共同意志與共同生活。國家與政府的基礎，就是建造在這深一層的共同意志與共同生活上的。

如果我們再往深研究政治法律的特性，也就更能了解國家的特殊界限與範圍。

從另一方面講，政治的法律可以說是用固定的方式表現出來的。一種有政治性質的法律，就是確定各種人的範圍的，並且極清楚的給他們規定出來幾種行爲的方式。由此看來，政治的法律只能應用到普遍的情況，只能

強迫「外界行爲的完成」(external fulfillments)。因爲它是這樣的有限制，所以國家立刻就跑到範圍的人類活動之外。除了間接的方法之外，它就不能制裁人類的動機，它只能制裁人類的動作，或者說人類的活動。但是，它不能控制精神上的完成。如果我們仔細研究人類的活動，就可知道多半人類活動的完成，是要靠賴那種精神的；並且有許多聯合的存在，也純粹是爲培養那種理想，種種精神的價值的。國家決不能決定這種聯合；也決不應當制裁由這種聯合的精神價值裏，所產生出來的活動。國家能強迫人民到禮拜堂去作禮拜；可是不能強迫他們敬拜信仰上帝。既然如此，何必強迫人民到禮拜堂去。就是強迫也是無用。這種舉動，可以說是一種無意識蠢笨的舉動。國家不能用它的命令，威權，來創造出一個教會，一個藝術或文學的聯合。它可以保護維持這種聯合，甚至於組織這種聯合。這樣做，可算是國家分內的事。但是它決不能決定或制裁這種聯合，因爲如果它這樣做，就必與它的真正的性質背謬。再進一步說，因爲從國家的普遍原則與國家的表面看來，它也不能與個人生活的「自然原則」與「創化原則」發生關係，發生接觸，因爲個人生活的「自然原則」與「創化原則」實在是所有社會作用的開端，所有社會價值的基礎。在戰爭的時候，威權的勢力比「自然原則」有力量的多，重要的多；所以國家常是用一種強制壓迫的手段。但是，要知道，這種手段與所有特殊戰爭的現象是很相像的，它實在是一種退回野蠻的社會程序的表現。如果在和平的時候，國家的戰爭習慣的勢力，還是存在，國家還是繼續實行它的壓迫強制的政策，社會裏一定要產生大擾亂，大騷動，大不安。由此看來，我們更應當把國家與人羣的區別分別清楚。國家是人羣創造出來的。人羣是人類動物的一種共同生活，是從裏往外發展的，是活動的，是自然的，是

自由的互相牽引，互相關連的。他們自己爲自己織成了社會團結的複雜的網。國家就不是這樣了，國家藉着一種工具來作工的。這種工具是有形式的，一方面制裁社會生活的表面情況；一方面保持那種可以用表面行爲來完成的社會義務的主要系統。國家的工具不是一根「鉛尺」——（亞力士多德語）——不能隨機應付社會組織的變遷。它是一根不屈不撓的法杖。只能監察大概的情狀。（註三）

因爲國家只能決定外表種種行爲的形式，所以國家的法律多半是消極的。如果國家能夠阻止那阻止社會幸福，社會利益發展進行的東西的發展與進行；我們就應當很滿意了。國家能夠阻止或懲罰不法行爲；但是很難能夠鼓舞激勵善美的行爲。它能夠爲我們創造出來一種表面的社會情況，這種社會情況是改進我們的社會生活必需的條件。它能強迫我們在外界行爲上盡到義務；可是，它不能強迫我們在內心精神上盡到義務。法律使我們畏懼做犯法的事，可是不能使我們的良心發現，努力向上。因此，法律是懲罰而不是獎勵。我們所獎勵的，稱贊的，並不是只求盡到法律上小小的義務；乃是宗教家所說的還要盡到「分外的」工作，職外的義務。」

研究述說政治活動的限制，並不是輕視政治活動的不可泯滅的價值，這是不著解釋的。我們所注重之點是在講解國家與人羣不是一個東西，它們區別的地方。政治的聯合並不能把整個的人類生活一包在內，更不能統理全人類的的生活。國家不是人羣，乃是人羣中一種特殊的，有權柄的聯合。國家有一定，人羣無有一定。國家是一種閉關的社會生活的組織，人羣是一種繼續不斷往外發展，往外開拓的系統。人羣一部分在國家固定結構制裁之內，一部分在國家固定結構制裁之外。但是，要明瞭，在國家固定結構制裁內的一部分的人羣，固然是有一個團

結，有一個界限；但是這並不是說這一部分就與較大的人羣分割兩段，各不相干。我們應當知道在國家制裁內的  
那一部分就是較大的人羣裏的一部分。更不是說因為那一部分在國家制裁之下，就要把它自己外界活動的模  
樣與自然的發展消滅。這種自然的發展，實在是所有社會生活的標記。社會生活不但在實際方面不能歸併在政  
治生活之中；就是在理論方面，也是講不通的。個人的生活也絕對不能用「國民」兩個字把它完全包括；因為如  
果這樣，國民的要求就必變成一種暴政，國民主要道德的價值，也就一定喪失。現代無窮無盡的興趣，並不僅靠賴  
國民這一條路能夠增進的，因為雖然這條「國民」的大道上有許多成千成萬的社會興趣的小道；可是這條應  
當放直的「國民」大道並不能把一切小道都吸收在它裏面，更不應當把它們都吸收到它裏面。

種種社會興趣的小道，並不在國家的邊界停止；它們伸展到國家邊境之外。政治的興趣是已定的，社會的興  
趣是未定的；政治的興趣是有限的，社會的興趣是無限的。為明瞭國際的關係起見，我們也必須把國家與人羣區  
別清楚。如果我們假定人羣與國家是相同的，我們就不能在國家之間找出一個「社會的團結」(social unity)；  
除非世界的國家都合併一起，成立一個「世界國」(world-state)。每個國家都是一個已定的團結，都是一個  
自含的團結。再從主權的範圍一方面講，實在每個國家有每個國家的主權範圍，與別的國家的主權範圍，絕對可  
以劃分清楚的，不能互相侵犯的。如果政治的關係與社會的關係，沒有分別；結果，這一國的分，就要與別國的分  
子，完全可以不相往來，斷絕關係。那末，人羣併立的互相關係，就要像斯賓諾塞 (Spinoza) 與赫布斯 (Hobbes)  
所想像的關係相同。他們以為人羣可以互相隔絕的併立，可以像社會在沒有成立契約，立好合同以前的個人一

樣，他們中間並沒有責任可負，因為他們沒有一種較高的意志，使他們同意團結在一起。自然，從國際關係的眼光來看，國家與人羣的區別，是很明顯的。並且也可看出大的，普遍的共同興趣，在政治的割據以外，最能組織新的團結。一個人可以因為反對他的國家，不滿意他的國家，而離開他的國家；但是，一個人不能因為反對社會，不滿意社會，而離開世界人類。他離開他的祖國是可以的；他絕對不能離開社會人羣，至少他不能離開文明的人羣。

由此看來，人羣有世界那樣大的精神，也就是這種世界大的精神，把它造成的。國家並不能同它相比。黑哥兒也會說過，這種「精神」要伸展到世界全體，並不因國家的獨立存在而互相斷絕關係。（註四）反過來說，文明的發展，就是人羣繼續往外擴充的發展，也就是，在政治獨立團體的範圍外去實現社會興趣。要知道，國家邊境內有社會興趣，國家邊境外，也有社會興趣，也可以實現社會興趣。因為社會慢慢往外擴充發展，人羣的意義，也就漸漸增加。最奇怪的是各國特殊利益階級，與已往戰爭的主動者，他們也因共同商業與學問上的興趣，慢慢也與別國人互相交往聯絡起來。塔德（Mr. Tardé）也指出一點，他說：雖然有的人他們的職業是互相競爭的；可是，因為他們受了一種「社會化的影響」，「socialising influence」，就能使他們聯合一起，發展他們中間友誼的精神。那些沒有受過社會化影響的人，就不能這樣。人類在一起生活，也有同樣道理。發展國家間的同點與互相了解，這不是文明，這是「文明的交換」，「intercivilization」。雖然希臘城國社會化的程度很高；但是，因為每個城國都保持一種自足與自主的理想，保持一種「完全獨立的整個」，「completely independent totality」的觀念；所以希臘的城國始終沒能交互的社會化。不但沒能交互的社會化，並且它們還互相仇視，互相誤解。像希臘城國



的這種互相不發生關係，隔絕的現象，在現代世界中是一件不可能的事；因為現代世界曾經受了商業與文學的交互社會化的影響。共同的思想與共同的貿易，幾幾乎把世界各地，都佈滿了社會相連的繩索，這種繩索把國家的界限打破，並且使西歐一帶地方的國家，成功了一個整個的，有勢力的人羣。所以說，一個受過高等教育的英國人，可以同一個受過高等教育的法國人談論思想，互相了解，表示同情；而同時那個英國人到不能與他本國的農夫談話像同那個法國人那樣相投。由此看來，雖然一個生人，不是一國人，可是，也許來往的比同本國人來往感情還濃厚，社會的關係還深切，彼此的性質還相同。這種事實很清楚，可是，一般時髦的政治哲學家，却發表一種很盲目的理論他們說：「在國家與國家之間，簡直不能有一種共同善意的意識。」因為現代政府有的是保守這種危險的哲學的，所以它們就把這種共同文明的思想破壞，變成一種互相仇視，共同惡意的意識。

如果，我們暫時先從事實轉到理想方面——這是新黑哥兒學派常常反對的兩件事——現在世界中，一切國家都有獨立的政治，各不相擾，各不侵犯。在這種現象下，希望世界產生出來一種人羣的政治平衡的組織，比國家政治範圍大的組織，想達到這種理想，想實現這種希望，並不是後退可以解決的，非前進不能成功的。也不是把人羣中間的關係割斷，可以解決的，因為人羣的範圍之所以比國家寬廣，就是因為人羣有那種關係。要達到那種目的，應當把國家組織成爲聯邦，使聯邦這個聯合能夠把交互的人羣都包括在內。現代世界有一種趨勢，是大家承認的。是說在不同種族，與不同國家中間，共同的興趣，共同的目標，共同的需求，都是天天增加，天天發展。在這種情況之下，國家是不充實的，不合用的。國家不但現在不充實，不合用，將來常此以往要不充實，不合用。其所以如此，

是因為國家無法把所有人羣都包括在它裏面，更不能支配所有的人羣。如果國家的政治關係，反覆無常，不能平衡；國家更要不充實，不合用。現代所謂文明的國家就好像是工廠的主人，他在工廠中，維持很好的秩序，很好的訓練。因為他們只注意工廠裏面，所以，在他們走出工廠外時，當然要覺着自由，並且可以在街中大聲的喧嘩。

### 三 國家與其他聯合 (State and Other Associations)

我們已經看清楚，國家不是人羣，不過是人羣中一種有特殊權柄的聯合。現在可以簡要的討論討論國家怎樣與別的聯合發生關係。這裏我們應當注意一點。就是我們所要討論的，是國家與別的聯合應發生什麼關係，並不是它們現在所有的關係；是一種理想的關係，而不是一種關係的事實。這種理想，在任何特殊的國家中，可以完全做不到，可以多少做到一部分。我們常常假設所有國家是一樣的形式；而說國家都是同樣的。其實，國家在過去與現在已經用盡了種種的態度對付其他一切聯合。有時不注意它們；有時壓迫這幾個聯合，而抬高那幾個聯合。有時壓迫所有一切的聯合。有時特別允許某幾個聯合（特別是教會）能替它行使職權，其餘都不能這樣。有時又不許這幾個享有特權的聯合有它們自己的地位。既然國家不能完全一樣，我們在這裏所能說的，也不過是一種導言，將國家（這裏所說的國家，是一切國家，是每個國家。）應當怎樣尋求社會目標；應當怎樣同種種也在那裏尋求社會目標的聯合發生關係；並且要發生什麼樣的關係。

如果國家不把所有別種社會生活的組織，都吸收在它裏面去，如藝術的生活，宗教的生活，科學的生活，與社

交的生活等，不用說家庭的生活；那麼，國家到底要與這種組織發生什麼關係？第一，我們知道，因為國家用它的組織，能夠保存維持社會的存在；並且它的基本的目的也就是在此，所以它有一種不僅是影響，並且是一種有力量的制裁。國家雖然用它的力量來制裁社會的組織與人羣的自由生活；但是，這種制裁却不與人羣的那種自然生活發生衝突。譬如說，國家執政的看出來社會裏有一種與社會安寧發生影響的宗教學說，政府就可以頒佈法令禁止傳這種宗教。如果這種宗教對於社會很有危險，禁止它傳佈也發生不出來什麼害處；那麼國家滿可下令禁止，並且禁止就算對了。國家的這種責任很危險，很容易走上錯路；因為國家執政者常容易偏袒他們所代表的那種特殊利益階級，那種團體，那種政黨；與以一種特別的保障。對於這種國家的現象，沒有一種安全方法能應用，能使我們能免去國家執政者的錯謬與差誤。最安全，最妥當的辦法，就是受過教育的人對於執政者繼續不斷的周密機警的批評。譬如說，國家執政者看出來社會有的經濟聯合，壓迫工人很厲害，不給工人一種求得相當健康生活的機會，國家就應當干涉它，處置它。國家對於有聯合組織的個人，與沒有聯合組織的個人，一樣的有權柄。它應當保護社會的全體，不應當僅僅保護有聯合組織的個人，而不保護沒有聯合組織的個人。它不應當只反對那有一定計劃的反社會的動作，它也應當反對社會上普通一般的錯誤的行爲，如濫伐森林，空氣，日光，用水供給的敗壞等。國家惟有如此，纔可以盡到保護人羣的最低限度的功用與責任。

自然國家的功用，不僅僅是照以上所說的這一點。它的範圍還寬廣得多。個人主義的著者，如密勒（Mill）與斯賓塞（Spencer）把國家的功用限制的很少，我不願意在這裏談他們所講的。國家是社會一切組織中，最完

全，最有力量，最集中的一個組織。好像是沒有什麼真正的理由，爲什麼人羣不能從它自己所建設的這個最大的組織「國家」上得著方便，得著利益。也好像是沒有什麼理由，爲什麼不應當用這種集中的組織來達到它所能達到的社會目標。比方說，經濟的生活是由無數千萬的經濟組織完成的。可是從已往的經驗看來，國家多少可以幫助發展那種經濟生活，同時也不妨害它的自然發展。所以我們也能找出這種事實，就是國家規定種種契約的形式，管理幣制，規定有限債務的種種條件，開辦銀行，管理種種大工業與發生關連的小工業。使它們自由發展成功交互交通的工業。

我們再講一講家庭，「家庭」並不僅僅像柏拉圖所希望的是國家中的一個原素，它比較原素還多。國家並不僅僅承認家庭，保護家庭，它對於家庭也有一種制裁，這種制裁不只是爲家庭有利益，也是爲國家有利益。國家規定婚姻的種種規章與條件，承認結婚爲一種政治的制度。國家也規定親屬的權利與義務，使這種權利與義務，不但成爲道德的，並且成爲法律上的權利與義務。國家不但使家庭因這種規定得著利益，使國家也得著利益。它用法律的力量禁止那心理上或生理上不適宜的男女結婚。像這種事情，國家好像辦的有些過火，但是，這種實際問題，我們將來都要遇見的。

我們已經看出，國家雖然用法律來制裁種種聯合；可是，這種種聯合還能保持它們自由的發展。就是說不僅僅的是政治組織裏的一部分，更是各分子自由把它們組織起來的，又是自由加入的，自由指導的，有時各分子甚至於自由把聯合解散的。這種自由聯合的權利，實在是人羣與國家發展中的最重要的因素。它在政府必然的存

在與全部自然的社會關係中間，做了一個調停者。因為有了這種自由聯合的權利，種種文化與學說，藝術與科學的特殊興趣，纔能有所表現，纔能有所發展。這種文化與學說，藝術與科學的特殊興趣，實在是我們生活中最寶貴的東西。它能監督國家，不使國家停滯專橫。它預備了經營不完的地土，為社會組織去做種種的試驗。自動組織的聯合在前邊引著路，國家在後邊跟著走。雖然如此，國家却常把這種種以努力發展社會需要與公共利益為目的，自由組織的聯合奪了去辦。發展它們，擴充它們，舉一個例，就可明白。醫院的建立與其他醫藥慈善事業的創辦，都是這樣。這種種與社會關係切要的事業，差不多以前全是人民自動組織的，聯合創辦的。後來，因為社會慢慢覺悟這種事業的需要，感覺到這種事情應當擴充發展，所以國家纔把它們接收過去辦理。像這種事實，國家插進腳來，並不是要破壞，乃是要成全，要發展。如果國家老保持著這種精神去做，它並不能算越出它的範圍。

從上述的國家的正宗功用看來，足可顯出國家與各種聯合的區別，以及聯合顯著的特性。在古希臘羅馬與中古時代的社會裏，國家與人羣的區別，很不明顯；因此聯合的意義與價值，就不易看出。舉例說明。希臘人因為要把所有都實現到政治生活以內，就是所謂城市與國家；結果家庭的聯合，就沒有完成，就沒有被人尊重，就沒有解放自由；這樣一來，希臘受了重大的損失與影響。中古時代的國家也沒能限制並確定政治的權柄，限制並確定聯合的權柄。種種聯合中，以教會與行會為最顯著。拿行會來說吧，中古時代的行會與現代資本或勞動的種種聯合，好像是有一種很明顯的不同，可以比較。中古時代的行會，是屬於教會的，是排斥異己的；在人羣中，常保持一種特殊的專利。它並不尋求一種清楚的興趣，它尋求多種混雜的興趣。一個工會，一個僱主的聯合會，可以說都是自動

組織起來的，是一種興趣相同的聯合。裏邊的分分子都認為是享有平等的權利的。他們之所以組織成一個聯合，是因為有一種共同興趣。他們常是比較的尋求一種單純的共同興趣。中古時代因為這種種老的、複雜的聯合與國家發生的關係不清楚，所以這種種聯合就不能充實，就沒有功效，並且就是專橫的，就是壓迫的。中古時代的聯合是這樣；現代的聯合不是這樣。現代每種聯合在人羣裏都佔有自己的位置。每種聯合都與國家發生一種固定的關係，並且都有一種固定的自主權。每種聯合有它所尋求的特殊興趣，聯合裏所有的分子也都有尋求那種興趣的目的。（註五）

在現代世界裏，還不能說國家與自動聯合的可尊可敬的地位是已經充實了，已經和諧了。在西洋國家裏，這種政治正統的學說，實在是正在政治演化之中；比較理想的完善，還相差極遠。有幾方面，尤其是工業範圍內，在自由聯合上，很需要一種比較完全的政治制裁。在工業聯合上是這樣；在其他方面，正是相反。有幾種聯合不但不需要一種比較更完全的政治制裁；並且需要一種比較完全的政治上的解放。因為什麼呢？比方說，醫藥的，科學的，教育的種種聯合，以及其他簡直與政治毫無關係的職務，現在因為政黨的緣故，多半由政治決定。因此有許多重要的位置，專門的位置，給了不夠資格，不專門的人去做，就是因為他們是同一政黨的人。如果選擇一個大學或一個專門醫學校的校長，或是一個教會的會長，這得通過政黨的討論與承認，這是多麼愚笨的一件事呵？這不但對於種種聯合有害，對於國家也毫無益處。

不能只討論國家，也應當研究研究聯合。有的聯合也常常看不清自己的範圍。在過去的歷史上，有許多聯合

常越出它們自己應有的範圍。特別是教會，它常常藉著國家的強迫的力量，來施行它自己的威權。就是到了現在，有的地方，還有這種怪思想。有一國的居民，還想在他們領土之內，必得有一種單純的宗教，這種宗教是與他們的領域並存，這種宗教的範圍，就是他們的領域的範圍。蘇格蘭的教會是特別為蘇格蘭設立的，也是特別與蘇格蘭並存的，英格蘭的教會是特別為英格蘭設立的，也是特別與英格蘭並存的。再比方說，有的工會常常強迫沒有加入工會的工人，加入他們的工會；可是他們的聯合的權利，却只限於否認那反對加入工會的工人的利益。再舉一個例。大學的學位，本來是給那些天才的藝術家，科學家，文學家，或者是給那些對於學問上有貢獻的人。這樣那個學位，纔不失它的尊貴與榮耀。可是，現在的大學却常把這種尊貴的學位給了大兵，給了外交官，給了買賣人。這種舉動不是野蠻嗎？他們也是忘了他們的範圍。範圍的不清楚，界限的不確定，實在足以抹殺聯合的真意義，降低聯合的真價值。學位一經給了那些大兵，外交官，買賣人，實在足以減少它的尊貴與價值。給完了大兵，外交官，買賣人；再將這種學位給與真正的科學家，尋求智慧的人；那豈不是辜負了他們的精神與努力嗎？

國家與其他聯合的關係，這種問題，到了現在，纔得到一種新的急迫的解決。以前，當教會是國家以外的一個有勢力的聯合時，國家與教會的關係，還能夠找出來。教會裏主要的是神聖與僧道。國家高尚的威權可說與僧道威權並立。但是，那時國家與其他資本與勞動的組織的範圍，可不能用一個簡單的方程式劃分清楚。它們很像都是作同樣的事。可以說國家代表一種理想，尋求人羣裏面普通經濟的興趣的。同時資本與勞動的組織也是尋求人羣裏面的經濟興趣的。可是，它們所尋求的這種經濟興趣，與國家所尋求的，並不相同，不是普通的，乃是特殊的；

不是全體的，乃是部分的。但是，現在這裏有一個問題，就是說，國家資本組織，勞動組織這三者的功用沒有什麼不平衡的；這三者的力量却太不平衡了。一切力量都付給國家的時代，已經過去了。狹義方面講，力量只有一種力量，沒有第二種力量，這種力量大半不是一種循循善誘的力量。資本與勞動操縱支配種種經濟的力量，不但能使國家的政策偏轉，並且有時國家受了它們壓迫強制，必得接收少數人的意見，施行少數人的政策。比方說，是否南威爾士（South Wales）的礦工要求一種最低限度的工資，是合理的。是否美國友愛鐵路（U. S. Railroad Brotherhood）聯合會要求一種八小時的工作是合理的。以上所說的這兩種要求，並不是多數人意見的表现，可是國家也得採納辦理。

因為有了這種事實，就引起了一種新學派許多學者的爭辯。他們講，在人羣裏，實在有許多獨立的聯合，國家也是其中的一個。這種種聯合的融洽與適應，都要靠著隨時它們彼此忠誠的要求。這種種聯合不僅在特殊活動的範圍裏，實施自主；在共同的範圍內，也實施自主。它們所組成的這種系統，如果能稱為系統，也必是多元的系統。（註六）這種理論，很能使我們心中明瞭規定，特別是不和諧的國家的普通性質。可以說，只要國家僅僅是代表某一經濟階級，某一特殊階級的利益的一個工具；特別是代表少數人的利益的時候，其餘別的經濟階級，一定要用它們經濟的力量，起來反抗。實在說來，它們是反抗那取得國家做工具的種種聯合與利益的成功。因此，在戰爭的時候，國家的政治最高權柄，完全由某一階級把持；及至戰爭停止，和平日子來到，就可看出把持政權的那一階級實在不足以代表國家；因此就常常產生一種衝突。譬如說，關於西洋民主主義下，政府與勞動對於俄羅斯革命的



態度所發生的衝突，很容易使勞動者採取「直接行動」(direct action)。這種現象的產生，實在是因爲國家自身的破裂。等到民主主義慢慢進步，產生一種較完美的工具時，社會裏種種興趣與利益的記載與表現，亦就分配的平均一點。在這種方法之下，社會一定要安寧，就是間或有了衝突與擾亂，也不過是例外的現象。到了這個時候，國家雖然是種種聯合中的一個，還要在所有聯合中佔一個平衡的地位。以我看來，國家在經濟範圍內最終所要佔的地位，好像要與基爾特社會主義者所說的相同。基爾特社會主義者以爲在種種經濟聯合代表具有特殊興趣的生產者的團體時，國家至終要設法調和它們競爭的要求，也要代表那消費者所表現的普遍經濟興趣。普通說來，每個人都是一個消費者，可是每個人不一定都是一個生產者。因此，消費者是普遍的，生產者是特殊的。從廣義方面講，每個人都是國家的一分子，可是每個人不一定都是某種聯合的一分子。因此，國民是普遍的，聯合的分子是特殊的。由此看來，國家一定要成爲人羣的最終諧調者。

以上所講一切的聯合，連國家都在內，都是人羣中一種社會生活的組織。每種聯合有每種聯合的特殊地位與特殊意義。人羣比那種聯合都大，並且比一切聯合加在一起還大。現在可以結束，我想我們已明白爲什麼人羣才能做我們研究的對象，才是我們研究的對象；爲什麼聯合不能做我們研究的對象，不是我們研究的對象。

(註一)參看附錄二

(註二)La Science Sociale Contemporaine. p. 18.

(註三) Cf. Nic. Ethics, Bk. VI, C. 10, §7.

(註四) 黑哥<sup>①</sup>對於此點頗不清楚。比方他說 *Gr. der Phil. Rechts* (880) 國家「並不是一個平民，是一個完全獨立的整個。」可是他又接着說，國家與其他國家是關連的。(881) 以歐洲的國家來舉例說「歐洲各國模倣它們的立法，倫理的習俗與文明的普遍的原理；它們組成了一個家庭。」(889) 「完全獨立的整個」怎樣又能組成一個家庭？再參看附論二。

(註五) Cf. Fournière, *L'Individu, l'Association, et l'Etat*, chap. 1.

(註六) 這種看法是拉斯克先生 (Mr. Lasch) 在他所著主權問題的研究 (*Studies in the Problem of Sovereignty*) 中發表的。後來他又出版一本書名爲現代國家的權威 (*Authority in the Modern State*) 他在這本書中講到與各種聯合關連的人羣的「聯盟的根本性質。」(見第七四頁) 但是除了在國家中，在人羣中那裏找得見聯盟呢？(參看 Bk. III. C. III. §3.)

### 第三章 社會學在諸科學中的地位(The Place of Sociology among the Sciences)

#### 一 社會學與特殊社會科學 (Sociology and the Special Social Sciences)

假設一個生人滿帶著可靠的消息證據，到一個守舊而隔絕的環境裏來；你想他頭一步要作什麼？我想頭一步他就要設法在那種環境裏，找一個相當的地位。這新的社會學來到各種科學中，也是如此。新的社會學雖然來的日子很淺；可是已經完成了適應環境的作用。我們的標題是『人羣』“community”，所以研究這種『人羣』的科學，就叫做社會學。我們已經說明，研究『人羣』所用的方法，不能與研究其他特殊『聯合』一樣。解釋『人羣』的這個實在，也不能一樣；因為『人羣』要比那一種的『聯合』都大的多，包含的意義都廣汎的多。況且說，『人羣』又是一切『聯合』的中心，一切『聯合』的命脈。我們已經清清楚楚的說了，這種新的社會學的福音，要在各種科學中，佔有一定的地位與功用；並且更要同討厭它的各種科學，表明關係。

我們可以把各種科學分成兩類。從一方面講，有的科學的性質很像社會學，也是那樣的普遍。這種科學好像佔了同一的領域，如倫理學與心理學等。它們與社會學的關係的問題，是很重要的。從另一方面講，還有那研究種種特殊社會事實的特殊社會科學。因為它們是研究一部分特殊社會事實的學問，所以比較那研究整個的人羣

的科學，是少普遍性的。在這裏就必須把普通的科學與特殊的科學的區別，劃分清楚。這兩個問題中，後邊的那一個比較容易解決。也許在我們沒有對於那較深的問題有了解答以前，對於它就已經有了一種解決的方法。

有一個時候，特殊的聯合會想把全部人羣的生活，都包括在它們的範圍裏。特殊社會科學也有一個時候，會想把全部人羣的研究，都包括在它們的研究範圍裏。最奇怪的就是有人曾經提倡過，政治的科學與經濟的科學可以包括一切；並且認為所有的社會現象，從根本說起來，都是政治與經濟的現象。認社會現象根本都是政治的現象。這種看法，凡是舊歷史學家，都不知不覺而有的。認社會現象根本都是經濟的現象，這種看法，是馬克斯創造出來的。我們固然不吃飯就不能活著；但是，我們活著不只是吃飯。所有像這種單方面的看法，都是錯誤的，因為人類生活有許多方面。社會科學是包括在社會學的範圍內，就像種種聯合是包括在人羣的範圍內一樣。特殊社會科學就是研究聯合生活的種種方式的科學，所以它們永遠不能登社會學的王位；因為這個王位是要等社會學的國王來登的。

人類想要達到他們的目的，就組織出來種種的聯合。人類的目的很複雜，並且數不盡。但是，可以歸納成幾大類。有了種種固定的目的，就產生出來達到那種種目的的種種聯合。有了這種種固定的聯合，就產生出來種種確定的，有秩序的社會活動。因此，在社會生活中，就產生出來各式各樣的社會事實。有了這各式各樣的社會事實，就引起種種科學的研究。特殊社會科會，如政治學，經濟學，法律等，研究宗教，教育，藝術，文學，和人類其他活動的聯合的各方面。這種種社會科學所研究的社會事實，因為有的比較與別的關係來得淺，有的關係來得密切，所以就

那比較交互倚賴的社會現象，歸在一類；把那比較獨立的社會現象，歸在別一類。

如果研究研究特殊科學中內容結構最好的經濟學，我們所得的結果，一定可以供我們明瞭其他科學。

在經濟學的範圍內，有的部分比較的獨立，有的部分比較的交互倚賴。比方說，我們能研究一種物品生產所  
需的費用與產量的關係。也能研究一種物品生產量與需求的關係。也能研究資本增加與賺利增加的關係。也能  
研究金銀鑛的產量與銀圓購買力的關係。也能研究比這種種關係，更複雜的問題。這一樣一樣的研究，並不是說  
這幾種經濟的現象，是沒有關係的，不通生氣的。但是，在我們研究的時候，我們可以假定其他一切的社會因素，都  
不變化，保持常態。然後才可以說，如果這個經濟因素發生了變化，其他經濟因素也要隨著發生變化。因此，雖然經  
濟學是一種獨立的研究；可是，我們不能不明瞭，所謂獨立的研究，並不是絕對的獨立，而是相對的獨立；並不是整  
個的獨立，而是部分的獨立。因為以前有人不明瞭這一點，所以就產生出來許多不好的經濟學。種種的經濟事實，  
實在是與別種固定的社會事實發生關連的。如政治的事實，法律的事實，以及關於人口增加的種種事實等。經濟  
事實與其他社會事實互相關連的這個問題，不是現在人才知道的，早就有人知道了。研究經濟事實與其他社會  
事實的交互關係，實在是經濟學領域邊界上的東西；也可以說是經濟學與政治學，倫理學，法律學等共同享有的  
領域。以上的這種說法，的確很不充足。要知道種種固定社會現象的交互關係，如政治與經濟，經濟與宗教，宗教與  
政治等，不過是社會力中少部分的繼續不斷的交互活動而已。因此，經濟的現象，常被別種社會需求與社會活動  
所決定，所影響。並且這種被別種社會需求與社會活動所決定出來的，影響出來的經濟現象也要反回去決定，影

響，創造，變化別種社會需求與社會活動。所以，社會中就產生出來一種複雜，繼續不斷的交互活動的因素。這種種交互活動，我們只可以稱之爲「社會的結果」"social result"，或者說是我們所辨別不清的種種交互活動的社會力所產生的幾種作用的結果。

那麼，到底經濟學的範圍在那裏？是否經濟學的範圍，僅僅固定的限於（一）研究經濟範圍內種種現象的交互關係，只要這種種相對交互倚賴的關係，能夠發現出來。但是，這種研究的範圍，實在要把經濟學弄成功一種零散不完整的科學。它好像在抽象的中途，與共同生活的淵源與意義斷決關係似的。是否還應在經濟學的範圍內加一點經濟教科書所說的。（二）研究決定經濟現象的種種社會條件，只要能夠發現出來這種種決定經濟現象的社會條件。如氣候，文化，宗教，政治的諸種變化，與其他別種情況。如果我們把第二加入在經濟範圍內，是否應當加入第三。（三）其他決定社會現象的經濟情況，如研究工業主義對於道德，對於階級的精神，對於婦女的社會地位，對於宗教與國際的關係的影響等。這種人羣的明顯的統一性，使我們不能完全把（二）與（三）分開。所以就有一種假定說，如果經濟學的範圍超過（一），一定要與（二）（三）發生密切關係的。但是，它的興趣自然就是一方面的。因爲經濟學是一種特殊的科學，所以它要多多搜集，尋求關於經濟現象的性質，而不直接研究與經濟學發生密切關係的別種社會現象。不然，在這種範圍廣汎的人羣的研究中，它就要失了本身的地位。

假設現在已經找着了經濟學的範圍。我們發現組成經濟學範圍的東西有三種。第一，研究某一種社會關係的全部。第二，研究別一種社會關係的一部分。第三，一種現象獨立的研究，因爲這種現象比較與社會現象不大發

生關係，所以能有一種獨立的研究。但是，我們還要了解這一點，就是這種現象，也是大系統裏的一部分，也是從大系統裏產生出來的。要沒有那個大系統，它們也就沒有意義。讀者可以用一種最簡單，看著好像最獨立的經濟關係去試驗，看看它與全世界的社會關係發生什麼關係。我們拿經濟學裏邊一個簡單的「需求律」來講，就可以明白。「想多多賣貨，賣價自然要越來越便宜，為的是多得買主。」（註一）經濟學家都這樣說。但是，我們得看一看所賣的是什麼東西，是奢侈品，還是一般的必需品，還是絕對的必需品。要知貨物的種類不同，賣出的比例，也就不能一樣，變化必定很大。不但如此，還得看一看，地方上一般人的智識怎樣，文明的程度怎樣，時髦與風俗的力量怎樣；這種東西都與貨物賣出的比例，發生關係。因此，在我們研究經濟問題時，也要牽連研究到社會、道德，以至于宗教的關係。最特別的就是在研究經濟問題時，更能使我們考慮到那決定種種特殊方式的社會現象的共同社會律，根本社會律。不但如此，更能使我們考慮到風俗的性質，社會模倣的性質，社會暗示的性質，以及團體的感覺與團體的思想，現代潮流與傳統文化的統一與異點，社會的衝突與社會的合作等等的現象。若是有人研究這種種現象，當然用不著把經濟學的範圍擴大來研究；並且經濟學與其他社會科學也用不著來研究這種種現象。因為，如果經濟學也要研究它，其他社會科學也要研究它，這不是太不經濟嗎？太不必需嗎？這種種現象的研究，實在屬於社會學的範圍，與其他特殊社會科學的固定範圍，並不相同。

從廣義方面講，社會學可以包括特殊社會科學。從狹義方面講，社會學的研究，就是那太廣的，太深的，太複雜的；不能放在任何一種特殊社會科學範圍內的種種社會關係。因為有了種種不同聯合的活動，就引起幾種社會

科學的研究，這幾種社會科學的研究，乃是『大共同生活的統體的各方面』 "aspects of the great communal unity"。因為這種種方面是交相倚賴的，組成一個千端萬緒的，極複雜的網；所以，它們聯合一起，產生種種結果。這種種結果沒有別的名字可稱，只能稱爲共同生活的結果。一切特殊活動的共同決定者，它們比較複雜的交互關係，與它們因爲共同生活所產生的結果，就組成了一種題材 (subject matter)。這種題材的研究，就是社會學所擔當的那個無有止境的英雄偉大的事業。所研究的是關於共同生活的性質與發展，這裏還有一片很大的土地，可以開發！可以說個比方，特殊社會科學所研究的，是土地上生長的植物與動物。這種植物與動物，我們都研究了；可是，我們還沒有研究那保養植物、動物的土壤的本身。再換一個比方，我們已經研究了各種顏色線交織成的那個共同生活的網；可是沒有研究它們所織成的各種花樣。在這裏應當了解一件事，就是，無論你把各種顏色線研究得怎麼澈底；你也不能明瞭那各種線所織成的花樣。無論社會科學把各種特殊社會事實，研究得怎麼詳盡；它也不能明瞭人羣的本身。

人羣是我們研究的對象。特殊社會科學以特殊聯合的活動，當作特殊聯合的活動去研究；社會學却以特殊聯合的活動當作人羣內共同的生活的各方面去研究。我們不能僅僅生活在經濟的聯合裏，也不能僅僅生活在政治的聯合裏；更不能僅僅生活在宗教的聯合裏。我們實實在在是生活在一種共同的生活的人羣裏。在人羣裏，經濟的，政治的，與宗教的各種生活，都是很重要，都是人羣這個實在的多方面。這種綜合的研究是很明顯的，慢慢地被人認識了解。格穆先生 (Mr. Gomme) 是農村人羣 (The Village Community) 的著者。他用綜合的方



法，做根本解題，做他的人類學研究的真基礎。他以為如果我們打算研究原始人類的文化與情況，我們應當要先研究同一社會團體裏面，每種文化與聯合其他別種文化與聯合的關係。如果這種原則可以應用到研究原始人羣上去，當然也能應用到研究現代變化複雜的文明的人羣上去。這種變化複雜的文明，使這種研究的事業更需要，更困難。

二千三百年以前，柏拉圖（Plato）寫了一本關於城市共同生活與怎樣組織一個好的城市共同生活的書。這本書叫做共和國（The Republic）。我們同意他本書叫這個名字，其實這本書簡直是一本城市人羣的研究。這本書不僅僅的是一篇政治學的論文，並且也是一篇倫理學的論文。不但如此，它也討論到經濟，政治，家庭生活，宗教，教育，哲學，藝術與文學的種種原理。柏拉圖不但看出來它們都是人羣所不可少的因素，並且也看出來它們在人羣中，都是交互關連，交互影響，牽引在一起的東西。由此可知，共和國這本書，實在是一本偉大社會學論文的創作。

柏拉圖心中所想的那種社會的團結，可以說不久就消滅了。一部分因為這種社會的世界，是變化無窮的，非常複雜的，不能用「城市」這一個東西包括一切。一部分因為柏拉圖的門徒，繼續他的人，沒有柏拉圖的那種能力去發現人羣的一種綜合的新方法。柏拉圖有一個高明的門徒，曾寫了幾篇關於社會生活的各方面的零散論文。其中只有兩篇特別好，一篇是關於倫理的，一篇是關於政治的。可惜，他沒有把倫理與政治的交互關係講清楚。倫理與政治中間失了連貫。到了今日，還有許多人認經濟，政治，宗教，教育，及其他，可以一種一種的單獨去研究。極

少數的人簡直可以說沒有人曾經用過一種整個的眼光，根據人羣的全體，來研究各方面社會生活的交互關係的。

共和國這本書是希臘思想中最偉大的貢獻。現代思想中最偉大的貢獻，好像要歸功於努力發現現代更大、更複雜的社會的一種綜合的解釋的人。這種思想是柏拉圖見到的，被孔德實現了。自孔德以來，社會學就慢慢的生長起來。纔有人明瞭社會生活是整個的，不是零散的。同時纔有人將人羣已經失掉了的綜合，起始找回來。

## 二 社會學與倫理學 (Sociology and Ethics)

到底有沒有所謂一種倫理的科學？如果我們讀一讀關於倫理學有名的著作，我們就可知道的確是有人在那裏專門研究這種問題。如「何謂最高良善？人類最高尚良善在那裏？」因為要研究這種問題，也要研究由這種所引起的其他問題，如倫理責任的基礎，道德的關係與意義，自己良善與別人良善的關係等。可以說這種問題的研究，都為的是解決以上的中心問題。但是，要知道關於這種問題，沒有固定的學說。按這種問題的性質來論，也不能有固定的學說。我說快樂是生命最高的目的；可是，同時，也許有人反對我這種主張；那末，在我們中間要怎樣決定？如果我的意思是說，普通來論，人多是先尋求快樂，後尋求別的；那末，這樣或者有人可以容納我的意思。但是，如果我的意思是說，人所「應當」尋求的，就是快樂，沒有別的；那末，這樣很不易讓人反駁，除非人家用一種同樣武斷的話來說，人就不「應當」尋求快樂。倫理學最顯著的特點，就是「應當」(ought)的問題，是非的問題，善

惡的問題。這種問題在科學程序範圍之外；並且不能證明試驗的，更不能用演繹方法來研究的，也不能當做具體事實來看的。所以，我們能有一種倫理的歷史；而不能有一種倫理的科學。既然如此，我們就得對於這種倫理的哲學，或者說一套的倫理哲學，知足滿意。其所以又可稱爲一套的哲學者，是因爲每個哲學家有他自己的。性質與意見，他們各不相同。哲學家在倫理學的問題上，互相反對，互相衝突；無論用什麼科學程序，也不能分析的。所有倫理學上的問題，都是價值的問題。不能確定它們，也不能反駁它們，只能評判它們的價值。只要他們沒把方法與目的，的真實關係弄錯，只要他們所說的那種動作的系統，真能達到他們所說的目的；那麼，我們就無法證明他們在科學上的錯誤。但是，就是他們把方法與目的，的真實關係弄錯，所說的那種動作的系統，實際不能達到他們所說的目的，如果他們始終主張「目的本身是好的，」我們又如何反駁？

所以說，有系統的倫理學是一種哲學；社會學却是一種科學。如果我們明瞭倫理學與社會學的這種區別，我們對於那常常擾亂我們心靈的特殊關係的問題，一定可以迎鋒而解。雖然，研究哲學的與研究科學的，可以常常發生衝突；可是，哲學與科學却可以很和睦的，很融洽的住在一起。一個物理學家也是一個玄學家，在他嘲笑玄學時，他越發是一個玄學家。這就好像，一個社會學家也是一個倫理的哲學家；無論怎樣，他也脫離了他的哲學。他的倫理學是隨著他的社會經驗而有變化的；換一句話說，他的倫理學，多少是建築在他的社會經驗的基礎上。因此，他的倫理學與他的社會學應當打成一片。

我在上面已經說過，倫理學是一種哲學，不是一種科學。但是，在玄學的倫理學派之外，還有道德家所講的

「應用的與實用的倫理學」(“applied and practical ethics”)。所謂道德家就是社會改造家。應用的與實用的倫理學，根本注意之點，是要用實際方法來達到倫理理想的實現。曾經有許多倫理的理想，已經用這個方法達到了，實現了。特別在社會關係重新組織之下，更要用這種實際的方法來創造一種社會的環境，能夠適合這種種倫理理想的實現。社會學家注意醉酒，處置犯罪，慈善事業的優點與惡點，及貧窮，住房等等問題。這種種問題中，無論那種，只要我們能把關於那種問題的社會事實的性質與情況，詳詳細細的調查清楚，再用科學方法將它們組成系統；那個組成系統的材料，就可以算是社會學的一部分。例如，教育，刑法，衛生，及優生等等的科學，都可以算是社會學的一部。

凡是「研究用社會的方法，來達到倫理的目的的關係的」(“study the relation of social means to ethical ends”)，都可稱之為特殊社會科學。這種說法並不能把意義完全包括在內。還有一點，也應注意，就是，無論是誰，我們也不能完全用他的「社會屬性」(“social attributes”)來解釋他。「倫理的」與「社會的」實在不能完全一致。這種事實把關係弄得更複雜了。因為，雖然，就是我們承認一切好的，對的行為能夠發展社會福利，一切壞的，錯的行為能夠破壞社會福利；可是，倫理學也用不著只考慮與社會影響發生關係的是與非的行為。最大的倫理的系統就像最高尚的宗教一樣，都是注重個人的品格。個人的品格不只是用來做達到目的的工具，並且本身也是一種目的。這種說法同康德與耶穌所講的一樣。他們在人性裏尋找品格的制裁，他們以為品格的根源，是主要的，品格對於別人的影響，是次要的。他們最注重的是內心純正。因此，嚴格說來，實用倫理學可以在社

會學範圍之外來研究善惡問題。於是，可以證明倫理學不只是社會學的一部分。

社會學家所注重的問題，是要研究一切現有的社會情況和人與人的種種實際關係。看看那種社會情況，那種人與人的實際關係，能夠促進倫理理想的實現；那種不但不能，反倒阻礙倫理理想的實現。並且還要研究怎樣改良社會情況，使倫理理想容易整個的實現。譬如，我們規定出來許多價值不同的標準。對於這種標準的反對，是倫理學的問題，而不是社會學的問題。因為，我們不管所定的標準是什麼，如普通一般人的主張，多半承認公道與利他是應當尋求的好目的；或者說尼采所主張的戰勝與自衛的學說，是最應當尋求的；無論標準是什麼，我們承認與否；我們總能用一種公平的眼光去研究，現在種種社會情況是否適合那種標準，怎樣就能使它們適合。如果我是尼采，我一定要研究研究怎麼個性最發達的精神的人，就最適宜於社會的生存。如果我是叔本華（Schopenhauer），我一定要研究研究社會怎麼就能得到最完滿的「拯救」——“*nirvana*”。如果我是托爾斯泰（Tolstoj），我一定要研究研究怎樣就能使社會的情況最適合那種「純簡」、「自然」生活的理想。如果我是比斯麥（Bismark），我一定要研究研究民族在什麼情況之下，就能變成鐵血強健世界第一等的強國。在某一點，我們的社會學就要依照我們的倫理的理想，而採取不同的方向。這並不是說，我們的理想在那裏衝突，我們的社會學也就要在那裏衝突；我們却是回答不同的社會學上的問題。那衝突的乃是我們的社會興趣。所以，倫理觀念的衝突，並不是社會學的根本問題。因為有了這種種的衝突，社會學家才要問種種不同的問題；因此，也要找出種種不同的回答。

或者有人問，社會學與倫理的衝突有什麼相關？社會學應當不應當捲在倫理的衝突的漩渦裏？為什麼它要管好壞善惡的問題？為什麼不把它的範圍，只限於研究社會事實，社會事實的因果？對於這幾個問題的比較圓滿的答案，要在後面講述。在這裏，我們應當先注意一點，就是如果我們不拿這個問題當「物質」的科學一樣看待；我們滿可以不問這個問題。我們平常總以為「物質」的科學，只講事實與定律，並不講價值。但是，我很相信，「物質」的科學所講的價值，比我們平常所想到的還要複雜。因為在我們研究星球，石頭，或分子的時候，我們不能只研究它們在我們研究系統裏所佔的地位；在我們研究的問題裏所佔的部分；我們所問的，所要回答的，都多少要與我們人類利益發生關係的。事實的本身，固然不是價值，可是，事實的確有價值。研究物質科學的現象，所根據的事實，固然不是價值；可是，它們也的確有價值。研究人類的現象，所根據的事實與研究物質科學所根據的事實，却有分別。這種事實中，有些事實，不但有價值，並且事實的本身就是價值。化學之中沒有「應當」、「不應當」；也不能說，這個化學的結果是「善」的，那個化學的結果是「惡」的；這種化合是「善」的，那種化合是「惡」的。化學的事實，就無所謂「善」、「惡」。地質學也是如此。不能說這樣石頭是「善」的，那樣石頭是「惡」的。總之，凡是物質科學的事實，就無善惡可言。在物質的科學裏，也無所謂「目的」、「telology」也無所謂「病理」、「pathology」。但是，無論那裏，只要有植物，有機體，心靈，生命的存在；那裏就有目的，意志，就有向上發展。在這裏，在這時，事實就不只是事實。那裏有生命，那裏就有成敗，就有生死，就有善惡。那些想把社會學變成一種「自然」的科學的人，使它不與「價值」發生關係；一定要把社會學對於世界的特殊性質的研究拋棄不顧，只空空的追隨

那些沒有這種種特殊性質的研究的科學。我們好像太看重了物質科學，以為物質科學就是所有一切科學的樣式與模範。我們並且也好像承認，只有量度才是學問，才是知識；別的都不是學問，都不是知識。要知道，『目的』是不能量度的，也是不能用數目字來計算的。我們的思想的運行，也不能用計算我們有多少腦袋就知道的。量度機器的力量所用的方法，絕不能用來量度人格。社會的制度，是理想的建築，並沒有量的長寬。最能使人知道的，是那最不容易量的目的，七情欲望，以及由那複雜社會關係的衝突與調諧中所建築的複雜社會的世界。實際說來，你只能量你所不能了解的東西。你只能量你的幻想所捉不住的外界的東西。如果你對於實現人類的價值，沒有興趣，你對於社會也就不能有濃厚的興趣。社會主要的方式，是人類目的型成的；社會的發展，完全要靠賴這種種目的的發展。這種種目的，都有一種倫理的性質。社會的存在，根本是因為社會裏的分子，有倫理的目的。如果社會學家對於社會情況沒有評判價值的興趣，沒有倫理的興趣；那末，這個社會學家就是一個文士派的社會學家。他好像是一個只研究字的字母，字的重音的文法學家，而不思想字內所包含的意義。用這種方法去研究，也是可能的，也能從裏邊得些知識；但是，所得的知識並不是人羣的知識。

社會學家只要不把他所想要實現的社會與實際現存的社會，互相混亂；只要不把他的主觀價值的判斷與客觀事實，混雜一起；他的社會學與他的倫理學就能平安的住在一起。用最簡單的話來說，就是社會學以事實來論價值，倫理學以價值來論事實（sociology is concerned with facts as values, ethics with values as facts）。

我最後還要提醒一點，這一點與我們後邊的討論有關係。倫理學的興趣，不應當只限於幾種少數的社會關係，特別不應當只限於「道德」一門。這實在是一種錯誤的觀念。每種價值的問題，就是一種倫理學上的問題。人類每種目的，都與一種價值相對。倫理的活動，特別容易了解，因為它的活動不與經濟的、政治的，或就是宗教的活動相同。它並不建築特殊的聯合。它不像宗教的活動要建築一個教會，也不像經濟的活動，要建築一個工業的系統。它完全不是一種特殊方式的活動，因為它可以在許多特殊方式的活動裏表現出來。倫理的活動比各種活動的範圍都要寬廣，可以說是普遍的，是表現在各種生活的活動裏的。以它的純粹方式來論，它實在是所有活動裏的一個最密切，最個性化，最自由的活動。它對於每個社會組織有一種無止無息的要求。就打算一切聯合，及人羣的全部，都依照倫理活動的要求去辦，倫理的精神也不能在社會建設上，完全表現出來。它不僅是一個價值的評判員，它也是一個價值的創造家，保持者，破壞者，改造者。它不住在別處，它住在個人的良心裏，在那裏它宣佈了一條宇宙普遍的律法。

### 三 社會學與心理學 (Sociology and Psychology)

在現代社會學的學說中，沒有一個問題比社會學與心理學的關係這個問題再混亂不清的。一經討論到心理學與社會學的關係，而遇見以下的這種問題：我們往往就束手無策。就是心理學是研究個人的心靈的，社會學是研究心靈的交互反應的。或者說得更空洞一點，心理學是研究個人的，社會學是研究團體的。要是最糊塗的說



法，那麼，心理學是研究聯想的科學（the science of the association of ideas），社會學是研究心靈的聯合的科學（the science of the association of minds）。以上這三種說法，實在把重要的關鍵都弄糊塗了。

我們不能把過錯，都歸給社會學家。要知道有些心理學家因為他們對於所研究的題材，定的界說不清楚，就更使我們無法了解。近來有人給心理學下了一個定義說：心理學是研究生物行為的實證科學（the positive science of the conduct of living creatures）。（註二）這個定義是要對付與心理學普通的定義相連的困難。因為心理學普通的定義，如心理學是心靈的科學（the science of mind），心理學是意識的科學（the science of consciousness），它們本身就站不住，就與人以嚴重反對的機會。用「實證的」這個字的意思，是要把心理學與「規範的」“normative”科學如邏輯與倫理學區別清楚。但是，因為人常常這樣動作，那樣動作；是因為他們認為應當這樣動作，那樣動作；因為他們認為那種種動作是正確的，他們就下了結論；所以，著者却看不出來為什麼連最主要的決定行為的原理都研究不出來，還能夠建造成一種行為的實證的科學。無論如何，我們把這種問題留給心理學家，名學家，與倫理學家去解決。還有一種比較普遍的反對，是與我們的關係更直接些。如果「行為」“conduct”，是心理學專有的題材；那麼，心理學就成了一種包羅萬象的科學，社會學（包括所有的特殊社會科學）也就要變成心理學的一部分。下這個定義的人，他用下面的比喻來說明行為的概念。他說行為的概念，好像一個豚鼠回它的洞，好像離家很遠的狗，尋找它的家，好像多年罰往邊塞的罪犯回他的國。但是，要知道，不只心理學認識這個現象，許多別的科學都認識這個現象。那末，如此說來，是否動物學，人類學與社會學

僅僅的是心理學的部分

這種紊亂的根源，可以從下文看清楚。凡是生物所做的，或是所遭遇的；凡是經驗中或歷史中的事件；都是一種心理的現象。這種種事件，除非用心理動物的目的，需要，與七情來解釋，簡直不能了解。就是在這裏，「生命的」定律與「物質的」定律，區別的清楚。「如果我們不承認心理的動機，感覺，思想，需要，不僅是外界情形的主宰，並且是它們的實在，與惟一的內在興趣；那末，一切外界的情形，就要成爲耍傀儡的遊戲，就要像白雲的飄渺，與樹枝的蕩漾那樣空虛，那樣沒有意義。」（註三）因此，一切行爲，都是心理的；但是心理學並不是研究一切行爲的科學（all conduct is psychical, but psychology is not the science of all conduct）。

行爲有兩種性質。它是與在它以外的一個世界，發生關係的一種心靈的活動。無論做什麼，想什麼，希望什麼，信仰什麼，心靈總與它的世界發生關係。這種關係是不能分開的。心靈與對象分開，對象與心靈分開；我們都體會不著什麼東西。這裏就是心理學與所有別的科學不同的地方，也就是心理學的主要的困難。別的科學研究「對象的世界」“world of objects”。對象不僅僅限於物質的；我們一切觀念與幻想，我們種種心理的建築，我們所有的社會制度與社會方式；都是我們的心靈的對象。研究心靈的物質的與非物質的對象，才是心靈的正當與自然方向。這是拿對象當做對象去研究的。但是，心理學並不如此，它要試驗一種更危險的工作。它設法求知心靈這個「知者」“the knower”是什麼東西，有什麼作用。它想要完成研究科學的對象世界。它把主觀的本身當做客觀的對象；又把心靈本身當做心靈自己的對象來研究。這種事業實在極其危險。如果我們想知道什麼是心

靈，我們就得從「心靈與對象發生的關係」裏去分析，否則無法明瞭。換句話說，心理學研究心靈，只能研究心靈與其對象的關係，別無方法。但是，心理學永不對於這種對象發生興趣；它總是研究心靈本身所表現的種種性質，如心靈怎樣覺察，怎樣思想，怎樣明瞭，怎樣感覺，怎樣行使意志。當心靈的對象是物質的對象時，我們少有把研究心靈對象的科學與研究心靈本身的科學，分不清楚的。但是，當心靈的對象就是心靈的活動時，就要發生極大的危險。在這裏，特別應當把研究心靈對象的科學與研究心靈本身的科學分別清楚。如倫理學，名學，社會學，哲學與心理學的分別。心靈學家為他己身的利益，所能研究的惟一對象，也就是「心靈」。就像有些心理學家，他們好像相信，「心靈」又可以當它自己的對象去研究；心靈又可以當別一個心靈的對象去研究。要知他們所說的這個對象的性質，與我們所稱的心靈的內容的性質，完全不同。與對象概念的根本性質也完全不同。這種種概念的研

究，並不是心理學。

所以，在我們想對於法律，風俗，以及種種社會的制度有所了解，而去研究它們的時候；我們並不是心理學家，而是社會學家。人羣與聯合的種種方式，它們的性質就根本是客觀的東西；與種種言語，樣式，或藝術的方式，一樣的是客觀的東西；與聲，色，景象也一樣是客觀的東西。這種種東西，都是心靈所思想的東西，並不是心靈的本身。它們能夠表現我們有心靈，但是，不能說，它們就是心靈。因此，它們運行的法則，當然也就不是心靈運行的法則。就是所謂的思想的定律，也不能算是「心靈的行為的定律」。「the laws of the behaviour of mind」。它們可稱之為「客觀的行為的定律」。「laws of the behaviour of objects」。一個東西不能又是又不是。

“a thing cannot both be and not be”這種說法，是論到東西，而不是論到心靈。假設這種說法，是論到心靈，那末，心靈也可以有種種不同的心靈，成爲一個可是可不是的東西。但是，關於論到事物的每種說法，也可假定它同樣對，同樣錯。

這種紊亂的現象，是因爲有的科學對於心靈的性質比較別的科學，更能夠多幫助我們了解。社會學特別能夠幫助心理學，就像心理學特別能夠幫助社會學一樣。人類的需求與人類目的創造出來種種社會的結構。現在，看一看，我們的注意集中在什麼地方？如果，我們的注意集中在，社會結構的性質，是爲滿足人類的需求，達到人類的目標，那末，我們就是社會學家。如果，我們的注意集中在，我們所創造的社會結構，是心靈性質的表現；那末，我們就是心理學家。材料是共同的，所不同的，僅是對於那共同的材料的态度而已。這種種社會關係的研究，是社會學的研究；但是，這種社會學的研究，可以供給心理學家做材料，根據這個材料心理學家好抽出心理學的事實。我們這種社會動物的人類的活動，無論在什麼範圍內的活動，都表現心靈的性質。我們要顯露我們的心靈，我們就不能研究，建設，分析，或發一種哲學的思想；我們也就更不能與社會上別的人，發生關係。社會裏的人沒有多少常常研究，建設，分析，用哲學的思想；可是，社會裏人人都表現他們是社會的分子，他們在社會裏活動。

當心理學研究在社會關係裏所表現的心靈時，就常常稱之爲『社會心理學』“social psychology”。這種名詞引起了許多的誤解。因爲自然，社會的關係就是多數個人的社會關係。沒有個人而不是社會的個人的；也沒有社會的心靈而不是個人的心靈的。所以，『社會的』心理學實在是心理學的一方面，而不是心理學的一支。

派；因為就無所謂個人的心理學，可以與社會的心理學；分得清清楚楚。並且常有人說「社會的」心理學不與社會學整個的相同。（註四）也與社會學大部分的相同。（註五）但是我們應當把社會學與心理學的不同態度記在心裏。心理學的興趣與社會學的興趣，是不同的。這種分別在實際方面很容易看出來。若是我們把麥克督格的社會心理學（Mr. McDougall's Social Psychology）與盧斯教授的社會心理學（Social Psychology of Professor Ross）比較一下；我們一定可以看出來麥氏是完全用心理學的眼光來研究社會現象的。盧氏是完全用社會學的眼光來研究社會現象的。一個人是直接注意人與人的社會的關係；一個人是多注意那幫助我們了解心靈的性質的社會關係。社會學與心理學兩者都是研究生物的行爲的，心理學並沒有專利。兩者的態度是不同的，結果就做出來不同的世界。

（註一）Marshall: Principles of Economics (6th ed.) p. 99.

（註二）W. McDougall, Physiological Psychology, p. 1; Psychology (Home University Library), p. 19.

（註三）這一段是從司麥兒教授（Professor Simmel）所著的社會學第二十一頁（Soziologie, p. 21）錄下來的。他這本書是近代的名著。對於我們這裏所討論的問題，有相當的幫助。但是，我對於司氏關於社會學所下的結論，不很贊同。他把社會學弄成種抽象的社會關係的研究。

（註四）參看 Karl Pearson, The Grammar of Science, p. 527.

(註四) 維廉 Ward, *Pure Sociology*, p. 59.



## 第二卷 人羣的分析 (An Analysis of Community)

### 第一章 對於人羣的錯誤觀點 (False Perspectives of Community)

#### 一 引言 (Introductory)

社會學上錯誤的來源有兩方面，一方面是因為不能了解「個人的」與「社會的」的真正區別；一方面是因為不真正了解「個人的」與「社會的」的區別，而創造出來種種錯誤的區別。

沒有個人而不是社會的個人的，社會除了多數聯合與組織的個人以外，並沒有別的東西 (There are no individuals who are not social individuals, and society is nothing more than individuals associated and organized)。社會除了它的分子的生命以外，再沒有生命。沒有社會的目的，而不是社會分子的目的；沒有社會的目的的完成，而不是社會分子的目的的完成的。社會與個人之間並沒有衝突，社會福利與個人福利之間也沒有衝突。社會的品質的好壞，就是它的分子的品質的好壞。沒有社會的道德，而不是個人的道德的。沒有社會的心靈，而不是個人的心靈的。



對於這種簡單的真理的了解承認，就是了解「社會」的第一步。但是，許多人常常不承認，更是不了解這個原因。雖然好像是很奇怪，可是，不是因為不好玄學附着的我們，或者特別是因為那些完全與玄學斷絕關係的。這種人中許多都認為一個社會，要多於那組成該社會的多數個人的總合；一個社會與組成該社會的多數個人不同。社會是社會，那組成該社會的多數個人，是組成該社會的多數個人。如果我們要研究思想的歷史，就可知道，他們的學說是根據兩種最古的玄學的錯誤思想。這兩種思想就是，第一，他們承認「種種東西所組成的關係，是在那種種互相關連的東西以外；或是說，種種東西所組成的關係，不與那種種互相關連的東西無干，而是獨立的」。「relations are in some way independent or outside of the things related in them」。第二，他們承認「全體超乎它的分子而獨立存在」。「type exists somehow by itself, 'transcendental to its members」。

一個社會包含許多在各方面相同的個人，最主要的相同點，就是「同心」。「like-minded」。與「同體」。「like-bodied」。所以我們能夠從每個個體的樣式而了解全體的樣式。所有個體都具有一種共同的性質。一個玄學的錯誤思想，就是承認這種共同的性質，這種抽象的範疇，好像它本身是真實的，是具體的。這樣看來，我們是先把這種共同性質具體化了，後來把充實那共同性質的一切個人的價值，都一筆抹殺。雕刻家刻在石頭裏，畫家畫在紙上的血，肉，靈魂，都是我們做的。雕刻家把他腦中 Britannia 的「概念」刻在石頭裏；畫家把他腦中 John Bull 的「概念」畫在紙上；但是，我們之中有許多，十分忽略，認為概念不是抽象的，不是象徵的，不是代表的，而

是真實的。在這裏不能解釋這種錯誤在玄學上的性質；但是，必須充分的指出這種錯誤的存在，與這種錯誤所創造出來的誤解。這種錯誤在研究社會的普通與有系統的思想裏，都頗普遍。雖然這樣普遍，可是少有人注意它。近來才有一個靈敏的社會觀察家對於這個問題，給了一番的解答。他提出幾個人，按他想他們是犯了這種錯誤。他說：「從煩瑣哲學派的眼光來看，他們是『實體論者』，*Realists*。」他們信種類是真實的，是與種類的包含的個體不相干，是獨立的。這是沒有玄學嗜好與訓練的所謂受教育者的普通習慣。因地，就使他們越來越不了解世界。J (註1) (H. G. Wells, *The New Machiavelli*) 因為這種錯誤很普遍，並且有許多方式；所以我們常常提到它。

一個社會包含許多在各方面互相關連的個體。有的關連是浮的，有的關連是深的，有的關連是生命的。人生在社會關係裏，長在社會關係裏，發展在社會關係裏。沒有一個人的生死，是他自己的事，都與別人發生關係。因為他們有種種社會關係，就把他們牽連在一起，成了一個整個。因為乃是在人思索這種主要事實的時候，就常常陷於第二種玄學的錯誤思想。他們想到這種種人與人相繫的社會關係，好像是在這彼此的關連之外。有如鐵軌在它們相連的火車之外。因為言語的缺乏，談到關係而不出這個錯的，確是非常困難。結果人常常容易想到『社會大於它的各部分的總合』*“society as greater than the sum of its parts”*，好像社會是在它的各部分之外的一個獨立的東西。如果我們對於『關係』的意義，切實的估量一下；這種錯誤就必無有。例如，研究父子間親屬的關係。這裏，父親之所以稱為父親，是因為在他的人格中有一種父親關係的原素。兒子之所以稱為兒子，也

是因為他的人格中有一種兒子關係的原素。再說一說朋友的關係。我們所謂的朋友的相繫，也不過是因為朋友的這種相繫，彼此所有的交互情感的感覺。這種相繫的關係存在每個人的性格裏，只存在在那裏。或者再說一種政治的關係，統治者與被治者的關係。沒有統治者，一定沒有被治者；沒有被治者，也一定沒有統治者。但是，統治是統治者的活動，服從政府命令的制裁，是被治者的活動。總之，社會關係不過是社會中每個人的性格的種種原素與功用與社會中其他個人的性格的種種原素與功用所發生的互相倚賴，相繫為命的關係而已。『由此看來，社會並不是種種關係，乃是在種種關係中的許多個人』“society is therefore not relations, but beings in their relationship”。因此，沒有一種社會功用，是在個人人格的種種功用之外的。社會在我們裏面，在我們每個人裏面；在普通一般人裏面的成分少，在我們中間偉大人物裏面的成分最多。

既然已經明瞭社會關係的基礎，現在可以研究研究人們對於社會普通的解釋曾經所犯的特別錯誤。

## 二 人羣比做有機體 (Community as Organism)

我們先討論那最古的學說。當人們最初對於人羣的生活加一番思考的時候，自然而然的就要用一個東西來比配。他們曾經拿人羣來比做一個動物，一個有機體。他們認為人羣的生活與一個有機體的生活，有幾點相似。人羣與有機體的分子雖然一個一個的去了，可是，全體還能繼續的存在。人羣與有機體的分子雖是分功，但是，目的都是要服務全體的福利。人羣與有機體的分子，都互相倚賴，組成一個全體的整個。觀察這種種比配以後，如亞

利士多德與聖保羅所舉出來的配比，就可知道，這不過是用有機體來解釋社會與建設一種完全的有機體相似學說的初步。這種解釋社會的方法，在中古時代產生奇怪的方式。如尼客拉斯（Nicolaus of Cusa）這個學者所配比的。他在政治生活中，找出來國家行政的機關，有如人身的四肢；法律有如人身的神經系；皇帝的聖旨有如人腦；祖國的領土有如人身的骨骼；人民有如人身的血肉。（註二）從中古時代一直到了現代，這種以人羣比做一種有機體的概念，不知變了多少花樣。自霍布斯（Hobbes）與他的『大鱷魚』（Great Leviathan）那時起，一直到斯賓塞與薩飛兒（Schäffle）止，都有這種學說的表現。在斯賓塞與薩飛兒的時代，這種學說達到極盛，當時不但最有勢力而且精深。

只要用一點分析的工夫，就能把這種學說的錯點揭破。這種學說起初之所以有價值，是因為它反對機械的概念；但是，最後它不但對於普通社會學的研究，有了害處；就是在倫理學、政治學、心理學與經濟學的研究中，也有了害處。人羣與有機體之間，固然有幾種重要的相似；但是，無論你比人羣比做何種的有機體，那也是一種有害的與錯誤的推論。要想證明這種推論的錯誤，用不著討論這種學說的詳細的內容。只要觀察觀察，就足夠了。

（甲）人羣與有機體，有一種主要的區別；就是這一種區別，便能把這種真正相似的學說駁打。按照我們解釋說來，有機體不但是而且有一個單純的中心，一個生命的整個，一個目的或意識。它的這個目的或意識，是有機體的整個全體所有的，而不是它的各部分所有的。人羣就不是這樣了。一個人羣裏，包含有無數生命與意識的中心，無數真正自主的個人的中心。這無數個人雖然團結一起成功一個整個的社會；可是，他們却不因團結成一個整

個，就喪失了他們的目的，意識與自主。就是斯賓塞他自己，也承認這種區別。斯氏他也說，社會中沒有「整個團結的意識」，"no corporate consciousness"。但是，是否他真正了解這種區別的重要性。我想如果他真正了解這種區別的重要性；他一定要把他全部哲學改變了。因為藉着這種中心的區別，可以決定出來許多別的區別。所以，就可表現這種學說是很浮淺，很皮毛的。一個人羣並不像一個有機體能夠整個的動作；也不像一個有機體能夠那樣維持它自己的生命；也不像一個有機體能夠那樣生長，那樣繁殖，那樣死亡。這種中心的區別，能把這學說的全體，駁倒無餘。

(乙)我們對於「社會」的意義，比對於「有機體」的意義了解得清楚。當我們說「有機體」的時候，是否裏面包含意識？因為至少在說動物的有機體時，意識能決定它的方式與意義。還有一點，在我們說「有機體」時，是否能多少把有機的生活從意識的生活裏抽出來？一個有機體對於它的環境發生什麼關係？這種關係是否僅為一種機械的反應，或是一種智能的反應？這種反應是物理化學的作用所決定呢，還是「自由」的？如果，這種決定，完全是機械的；那麼，不用說，這種以有機體比配人羣的學說顯然是失敗了。如果，這種決定不是機械的；那麼，不是目的？如果，這種決定是目的？那末，我們已經達到心靈的階段，可以說這種反應一定不是屬於肉體的能力的，乃是屬於心理的與精神的能力的。現在從廣義說來，讓我們認有機體是一個有目的的——這種目的不僅是一種功能——這個目的是有機體的各部分，各細胞，各器官合在一起產生出來的。這樣一說，這個學說更站不住了。因為如果這種學說，要想站得住，有機體的每一部分也應當像有機體的全體，一樣的有目的。如果你以細胞

爲有機體的分來與人羣中的個人比配，那末，細胞也得有目的。如果你以器官來比配；那末，器官也必得有目的。這樣說來，分子的目的也要給全體一個目的，因爲在人羣中，人羣全體的目的，就是由它的個人的目的而來的。但是，實在很難說有機體的細胞有目的，有機體的器官有目的。康德的有機體的定義，是一個有機體是一個整個；這個整個的各部分是交相爲用，交互爲目的的（An organism as a whole of which the parts are reciprocally ends and means）。交相爲用的確，但是，怎樣能夠交互爲目的？是否我們可以說心的目的是爲它自己，或是爲肝，或是爲腦？是否這種概念的本身是社會的現象，只從人類社會得來，不從任何別處得來？只能應用人類的社會，而不能應用任何別處？只有在人類的社會裏，在人與人的交互活動裏，我們纔能了解「交相爲用，交互爲目的」的意義。因爲社會裏的個人藉着這種交互活動來達到自己的與大家共同的目的。在這裏我們是先拿社會來解釋有機體；然後再回去想到它們的相似的地方。這就好像是說，某人很像他的畫像，可是，無論你怎樣看，也沒有一個地方像。

當生物學家告訴了我們有機體是一個機器，或是一個化合物，或是一個精神，或是一個「單子」：ontology，或是所有這些東西的總合；我們必更能了解這個有機體學說所指的共同生活的團體。但是，在生物學家沒有告訴我們有機體是什麼以前，我們一定對於人羣的直接的了解費許多事。

（丙）有時人拿有機體來比配國家，有時人拿有機體來比配人羣。但是，平常這兩種比配却分不清。要知道，人羣有大有小，沒有限界，是一個程度的問題；有機體是一個閉關的系統。愛丁堡（Edinburgh）城是不是一個社會

的有機體？如果說它是一個有機體；可是，它却是蘇格蘭這個人羣的一部分。蘇格蘭是不是一個有機體？可是，蘇格蘭却是大英帝國的一部分。大英帝國是不是一個有機體？可是，還有比大英帝國再大的人羣在它的外面包括着它。人羣有大有小，有在外邊的，有在裏邊的。有機體不能這樣。如果一個有機體住在別一有機體裏面，那豈不成了寄生蟲！

我們不能僅僅的在有機體的前邊，加上一個形容字，說這是「社會的」“social”有機體，這是「精神的」“spiritual”有機體，或這是「契約的」“contractual”有機體；就能免去這種困難。這種說法，對於這個問題，只能增加錯亂。佛利（Fouillee）稱社會為一個「契約的有機體」“contractual organism”。是要調解當時「有機體學說」“organism-theories”與「民約論」“contract-theories”（註三）的衝突。但是，因為這種衝突不是天然的，是故意造出來的，所以就不應當調解，而應當解決。其實，「有機體學說」與「民約論」就不應當發生衝突。我們已經清楚，契約是與聯合相對的，不是與人羣是相對的。這實在是對於聯合統體的了解上，一種最重要的概念。它與有機體學說一樣，不能解釋人羣的統體。人羣不是一個「建築的組織」“a constructed organization”，而是一個「生活」“a life”。

現在我們可以看出來，「社會的整個」“unity of society”與有機體的整個不同。社會的整個，根本不是靠賴它的分子的異點的，乃是靠賴它的分子的同點的。換句話說，社會的這種整個，乃是那些在一種共同生活中，尋求一種共同目標的，自主自決的分子的整個。社會的發展，固然需要社會分子的異點，但是，異點究竟是次要的，

同點纔是主要的，基本的。

### 三 人羣比做心靈(Community as a Mind or Soul)

人羣不是一個有機的整個，它是一個『精神的整個』“spiritual unity”。它的基礎建築在社會個人的共同的與交互倚賴的目的上。但是，這並不是說人羣是一個『大心靈』“a greater mind or soul”。精神的整個有兩種方式，一種是單獨心靈的不能分開的整個。一種是在社會關係裏的人羣的心靈。這兩種整個的方式，是完全不同的；因為常有人分不清楚它們，就對於人羣不能真正了解。要知道，因為人羣是一種『心靈的聯合』“union of minds”。所以，它本身就不是一個心靈。這種看法，雖然如此的明顯；但是，還有著名的社會學家如德海 (M. Durkheim)，著名的心理學家如麥哥都克 (William McDougall) 發表一種相反的論調。麥氏有一段話，引錄如下：

「研究人類行爲的人，所能從心理學各課學到的，無非是個人心靈的結構，起源，與種種運行的模樣而已。此外，還有大部分未墾的田地，等待他去開發。如果，我們把上章末了所講的推論，就當它沒有證明，放在一邊，哲母斯 (James) 有這樣一種看法，他以為人類的心靈能實際與上帝的心靈，聯合交通。」而反對在通常的身體活動與感官知覺的道路之外，還有心靈的交互影響與交互交通的方式；那末，我們就得承認有一種超個人的心靈或集合的心靈的存在。我們可以給心靈下這樣的一個定義說，心靈是『心理的力量或目的的力量的一種有組織



的系統」"an organized system of mental or purposive forces"。根據這種定義的意思，可以說，每個組織嚴密的人類社會，都要有「一種集合的心靈」"a collective mind"。爲什麼要有一種集合的心靈呢？因爲組成這種社會歷史的種種集合的活動，是只能用心靈這個字來敘述的一種組織決定的。雖然社會是由於許多個人彼此心靈關係的系統所組成的，這種心靈組合的單位，就是個人的心靈；可是，這種心靈的組織，並不包括在任何個人的心靈裏。無論在那種情況之下，社會的動作，要與那沒有發生社會關係的系統的社會分子，對於同一社會情況所反應的動作的總合，大不相同。換句話說，一個人站在社會分子的立場思想，動作；他的這種思想與動作，一定要與他站在獨立的，隔絕的，個人的立場思想，動作，大不相同，迥乎兩樣。」（註四）

以上這段文字，對於超個人的「集合的心靈」的假定，有兩種贊成的理由。但是，這兩種理由，如果研究起來，沒有一種站得住的。

（甲）麥氏所說的這個「心靈是一種心理的力量或目的的力量，有組織的系統」的定義，簡直一點不充實。在我們說個人的心靈時，我想其中包括的意義，不致如此簡單。我們每個人的心靈都有一個「整個統一」"unity"，並沒有那樣一個系統。在兩個人彼此有一種來往的時候，兩個人中間就產生一種「心理的或目的的力量」的系統。嚴格一點說，就是兩個人每個人的心靈目的的力量，對於其他一個人的心靈目的的力量，都產生某一種的關係。但是，我們爲什麼稱這種「心靈力量」的交互關係，爲一個心靈呢？是否因爲這種交互關係所產生的這種系統，它思想，它動作，它感覺，它行使意志？是否這種系統能將那種種活動組成一個單純的整個，而同時

那種種活動，就是我們所認爲的那個完全活動的東西，心靈的工作？如果，許多心靈，因爲交互活動的緣故，建築一個組織，而這個組織只能用「心靈」這個字來解釋；那末，是否我們必得說，這種組織就是那建築這個組織的種力量？種力量的根本性質？我想這是絕對不可能的。那末，是否我們必得假定一個心靈，這個心靈能夠思想全部的組織？這樣說來，就得假定有一個「集合的心靈」能夠思想全部的結構。英國的「集合的心靈」比方說，就能思想整個英國人羣的複雜構造。但是，不幸的很，這個大心靈並不能用它的思想，來同個人的心靈互相交通。如果，這個大心靈真能與個人的心靈互相交通；那末，我們也就可以直接研究那個大心靈，何必費力量來研究那個結構。再者說，社會組織的種類是如此的繁多，程度是如此的複雜。如果說英國有一個集合的心靈；那末，柏名罕（Bridgman）也應當有一個集合的心靈，英國各地方也都應當有一個集合的心靈。如果說，一個國家有一個集合的心靈，那末，教會與工會也都應當有一個集合的心靈。這樣一來，我們就要有許多的集合的心靈，有大的集合的心靈，有小的集合的心靈。一個大的集合的心靈，要有包括許多小的集合的靈心的各部分。那末，大大小小的集合的心靈，也就要互相的交切成功一個極複雜的狀態。但是，這種種心靈都沒有整個的，獨立的，與統一的動作。而這種種動作，都是心靈這個概念中應當包括的根本性質。

（乙）第二個理由的錯誤，更顯而易見。如果說一個人在聯合裏，羣衆裏，他的思想，動作是一樣，一脫離與別人發生關係，他的思想，動作，就又是一樣。兩個時候，大不相同。但是，要知道在聯合裏，羣衆裏，也是他思想，他動作；與聯合，羣衆脫離關係，還是他思想他動作。所區別的不過是在聯合裏，在羣衆中，個人的心靈受了團體的，羣衆的影響。

而已。其實這種種新決定，還是多數個人的心靈的決定。當一羣羊隨從羊頭遊戲的時候，我們並不說這種羣羊的運動，是因為有一個『羊羣心靈』。在許多人聚在一起的時候，每人的心靈，對於這種『心靈環境』，"mind-environment"，都要有一種特殊的反應；就像對於海，山，城，沙漠等別種環境所起的特殊的反應一樣。但是，人與人聚在一起的那種『心靈環境』是密切的，同類的，交互反應的。拿羣衆這個簡單的例子來說吧。羣衆裏每個人的反應一變，羣衆的環境也就隨之一變；羣衆環境一變，羣衆裏每個人的反應也必隨之而變。如此進行，變化無已。所以說，羣衆裏產生一種極快的心理變化，每個人都容易受感，都容易模倣。每個人的情態，都是交互的同化。站在羣衆旁邊的人，一定可以感覺到，就像有一種情緒熱狂的浪波，把羣衆全體都掃蕩了。每個人都好像比自己小，這並不是一定因為每個人都變成了『大心靈』的一部分；乃是因為每個人都受了羣衆的影響，理智減少，情緒的反應發動。在這種最有勢力的羣衆暗示與羣衆模倣之下，個人找不著一種組織的結構，能夠安放他的個性，來反抗羣衆勢力的影響。但是，這種事實，不過是一種最顯然的，極端的例子，無非是要表示，每個心靈，都要受各種不同的環境的影響。如果，要因為個人心靈彼此發生關係起了變化的緣故，就假定有一種『超個人的心靈』，那真是豈有此理。

（我之所以舉這樣一個極端的例子，實在因為有許多人一講到『集合心靈』的概念時，就拿這種『羣衆』的活動的方式做代表。嚴格說來，世界上就沒有『集合心靈』這個東西。但是，說起來也很有趣，就是這種最能表示一種『非個人化的社會的心靈』，"non-individualised social mind"，的羣衆，組成一種最下等的社會表現，而不組成一種最高等的社會表現。乃是這種傳染的心理的影響，纔能使一羣水牛，或一羣人對於國旗的飄

揚，擊鼓的聲音，演講員的吶喊，熱情人的請求，反應活動。乃是這種傳染的心理的影響，總使一個人忘了他自己，往下等去，而不往高等去。差不多所有研究社會的人，都認這種影響，爲惡的，要藉著自制與個性保持的教育來補救。

（註五）羣衆是蠢笨的，殘忍的，不道德的，富於熱情，易於激動的。就是羣衆的熱情，用在正當的地方，它也不過是一羣傻子，用在不正當的地方，簡直就是洪水猛獸。它只知道做出些很簡單，很駭人的吼叫，它只知破壞，不知建設。在基督耶穌的面前，它只選上了巴勒巴（Barabbas）那個盜賊。）

剷除那種與社會的組織與活動，或共同生活的組織與活動，相對照的超個人的心靈的錯誤學說的路；實在是重要的。因此，頂好再作一番深一層的分析。嚴格的說來，就是在平常的情況之下，我們也很難說，心靈或心理的作用，交互作用的；它們實在是交互倚賴的，間接的被其他心靈的活動所決定。這種決定有兩種，一種是立刻的，一種是稍緩的。這種立刻的決定，是用種種記號如語言，手式，藝術等，去互相交通的。能用這種方法，把這個心靈的思想與目的傳達到那個心靈去；因此那個心靈的思想與目的，就受了一種影響。這種稍緩的決定，並不如此。心靈用身體的運行來達到它所尋求的目的。但是，因爲它的這種運行，把別的心靈所要達到的別種目的的情況改變；因此，它就間接的改變了別的心靈的思想與目的。所以說，大家的興趣，是交互關連的，交互倚賴的。它們之所以這樣和諧，是因爲藉着大家的合作，他們都比較容易達到目的，得著利益。反是，如果彼此衝突，不能合作，大家都難達到目的，都難得到利益。因此，這人得著這個，那人就必丟掉那個。那人達到這個，這人就必達不到那個。所有人羣中，都有兩種複雜的力量，一種是合作的力量，一種是競爭的力量。因爲有此兩種力量，人羣纔產生出來共同的產業，纔

產生出來風俗與制度。但是，產生出來的這種結果的整個，並無需有個心靈的整個與它對照。在我們常常覺察不出產生種種社會制度與社會運動的複雜的程序的時候；尤其是在它們潛伏在已往記不住的生活裏的時候；我們常用一種簡單的說法解釋它們，好像它們是一種單純目的的直接表現一樣。我們現在對於複雜社會程序所有的知識，一定要使我們不滿意這種種結論。

但是，也必有人說，有許多目的是許多心靈共同有的。這個心靈有這個目的，那個心靈也有這個目的，別的心靈還有這個目的。這種種目的表現它自己有如共同制度的組成中的一種合作的活動。慢慢就可看出，實在，這種種共同的目的，真是所有社會的第一層的基礎。在這裏講的，是只要指出來，雖然心靈都有一種共同性質與原素，但是，這種共同原素並不能組成一種超個人的心靈。社會裏在個人的心靈以外，再沒有一個『大的集合心靈』。就像在自然界裏，在許多一個一個的樹以外，再沒有一個『大的集合樹』一樣。許多樹集合起來，成了一個樹林。這個樹林，我們可以當做一個整個的東西去研究它；就像許多人所集合起來的社會也可以當做一個整個的東西去研究。但是，許多樹的集合，並不是一個集合的樹；也就像許多人的集合，不是一個集合的人，許多心靈的集合，不是一個集合的心靈一樣。我們可以離開一個一個的特殊的樹，而在抽象中談樹的種種性質。我們也可以離開一個一個的特殊的心靈，而在抽象中談心靈的種種性質，談某種特殊的心靈是怎樣；談心靈對於幾種情形或環境所發生的關係是如何。（註六）但是，我們這樣做，並沒有別的意思，不過是考慮許多特殊心靈所有的共同性質或相同的原素而已。也就像我們考慮考慮一個一個的樹，一種一種的樹，所能發現的共同性質或相同原素

一樣。如果，因為發現出來這種種的共同性質，就說在一個一個的特殊心靈之外，還有一個『集合心靈』的存在；在一個一個的特殊樹木之外，還有一個『集合樹木』的存在；那末，我們真是向著『意象學說』“*Idea theory*”的死城跑去，給那個永不能回答的舊問題一個錯誤的答案。是否我們在一個一個的特殊東西裏，所發現出來的共同性質，如在樣式，血統，種族裏所發現出來的，只是存在在我們的概念或意象裏而不存在在別處？特殊的東西只存在在自然界裏而不存在在別處？如果我們的回答，承認抽象的也就是具體的；承認屬性也就是本體；這實在是一種錯誤的答案。這也就等於把看不見沒有型成的東西當做型成的東西。把本體裏邊所包含的性質給了範疇。這種思想之所以發生，實在因為他們有一種錯誤的信仰，以為這樣做，更清楚，更容易了解。最僥倖的是社會學家還無需乎回答這種真正玄學上的問題，因為這種問題也並不是只在他的範圍裏發生，在別的研究的範圍裏，也要同樣的發生。所以，等到有一天，如果有人講在許多一個一個的樹以外，還承認有一個『超樹』的活動或整個；在許多一個一個的動物以外，還承認有一個『超動物』的活動或整個；在許多一個一個的石頭以外，還承認有一個『超石頭』的活動或整個；那末，我們也可以承認在許多個人的心靈以外，還有一個『超個人的心靈』的活動或整個。

⑤ 我想現在我們可以明瞭，在我們說人羣的意志，心靈，或情操的時候，意思並不是說人羣有一個玄妙的意志，玄妙的心靈，或玄妙的情操。我們所說的，乃是社會個人所具有的一種同樣意志，同樣思想，同樣感覺。如果，我愛我的國家，我榮耀我的國家；這種愛與榮耀，乃是『一個精神集中統一的人』“*a uni-centred spiritual being*”。

他的心靈的愛與榮耀。但是，反過來說，一個國家愛它的一個國民或榮耀它的一個國民；這種羣衆集中的愛與榮耀與個人對於國家的愛與榮耀，實在是各不相同，大有分別。一個人愛他的國家，是一個整個的；可是，國家愛他並不是一個整個的。許多心靈可以跳動的像一個一樣；但是，許多心靈的跳動還是許多心靈的跳動。我想這種事實對於人羣，比較新賓諾塞（Spinoza）說這種事實對於上帝更是如此。如果我們愛人羣，我們就不應當希望從人羣得一種同樣交互的愛。我們所愛的人羣，並不思想，也不感覺。它並沒有一個統一整個的心靈，或意志。

只有在柏拉圖的共和國（*Republic of Plato*）（註七）裏，對於用「羣的心靈」“communal mind”來解釋人羣，是比較的下過一番深工夫的。柏拉圖沒有想過，在個人的心靈之外，還有一個超個人的心靈的存在；他以爲人羣裏所有分子的心靈，可以組成一個大心靈；這個大心靈無論在那一方面都與個人的小心靈一樣。人羣乃是「個人的心靈的放大」“the individual soul written large”。如果，我們能明瞭個人的小宇宙，我們就能明瞭人羣的大宇宙；反過來說，我們能夠明瞭人羣的大宇宙，我們也就能夠明瞭個人的小宇宙。如果個人的心靈有三部分，人羣的心靈也有三部分。因爲個人心靈的三部分是互相關連的；所以人羣的心靈的三部分也應當是互相關連的。因爲在個人的心靈裏，有一個理智的部分來制裁管理別的兩部分；所以人羣的心靈裏，也應當有一個理智的部分來制裁管理別的兩部分。因爲在個人的心靈裏，有一種情慾的原素，所以人羣的心靈中，也有一種情慾的原素。

柏拉圖的這種學說，不但是一種不好的心理學，並且是一種不好的社會學。爲什麼是一種不好的心理學呢？

因為我們不能把心靈分做多少獨立的部分；我們用整個的心靈去思想，我們用整個的心靈去感受，我們用整個的心靈去行使意志。理解，感覺，知覺，信仰，願望，行使意志等，都是整個心靈的複雜活動，並不是心靈的各部分的單獨活動。簡括言之，上面所說的種種心靈的活動，都是心靈某一方面佔優勢的活動；而不是僅僅一部分的功能。爲什麼是一種不好的社會學呢？因為我們不能把人羣的各部分比做心靈的各部分或各方面。這種比較完全錯誤。你不能有一部分人只管思想，有一部分人只管感覺。（就像柏拉圖把社會分成幾等級，「哲學家」、「護衛」與「工人」"the philosophers"，"the guardians"，"the workers" 三個等級，使這三個等級與心靈的三部分理智，情緒與慾求相對。其實它們並不相比，也不能相對。）這種概念的最大的缺點，就是不明瞭人羣的真正的整個。要知道社會之所以分等級，實在因為是異點的相連相關；每個等級有一種特性，每個等級有一種特殊功能。就像一個機器的各部分，各部分的形狀都不同，各部分的功用也不相同。各部分的功用不但達到那各部分的目的，也達到全機器的目的；不但達到全機器的目的，並且要達到機器以外的目的。社會各等級也是如此。

最能實現這種概念的莫過於「貴族政治的」"aristocratic" 國家了；因為在這種國家裏，等級變成了階級。無論那種國家，如果它的整個團結的基礎是僅僅的立在「公道」"justice" 上，就像柏拉圖所說的，那末，它的各部分也就只管它自己的事，只盡它自己的那部分的責任。因為「公道」根本是一種公分的原則的意思，各個部分都只管自己的事，不管別部分的事。在狹義方面講，各部分功用的不同，實在是人羣裏最重要的東西；但是在這種外界功用相異之外，還應當有一種內界的相同。社會不只是異點的和諧，也是同點的聯合。同點的聯合是



基本的，異點的和諧不是基本的；所以說「公道」並不是整個社會的團結的最深基礎，也不是最完全的社會道德。它不過是浮淺表面的社會關係，只有浮淺樣式的表現。這種社會關係是在異點上立基礎的，如主僕的關係，僱主與僱工的關係，買主與賣主的關係。在這種關係裏產生交換的現象。主人用僕人，僕人就給主人使用；僱主僱僱工，僱工就給僱主工作；買主買賣主的東西，賣主就把東西賣給他。都有交換的條件。但是，在一個真正的人羣裏，統治者規定法律，不但是為被治者去遵守，並且也是為他自己遵守。不但被治者要納稅，統治者自己也要納稅。所以說，真正的牧師，並不是那只能給別人講認罪悔改，自己不能認罪悔改的。真正的牧師，乃是那也能給別人講道，自己也能聽自己所講的道，行自己所講的道的。一個真正的醫生，乃是那給別人診病與給自己診病，用一樣心，費一樣神，開一樣方子的人。雖然，一個真正的統治者與他所統治的人，仍舊還有相異之點；一個真正的牧師與聽他講道的人，仍舊還有相異之點；一個真正的醫生與請他治病的人，仍舊還有相異之點；但是，他們所發生的關係之中，實在有一種共同的性質；因為有了這種同點的關係做基礎，異點的關係纔建築在上邊。因為有了性質的相同，纔產生出來目的的相同與利益的相同。所以，你不能把一個人羣分成多少部分，說每部分都與心靈或其他別的東西的每種特殊原素相對待。

一切人羣的分子，都有相同的性質，與相異的性質，因此人羣就是分子的同點與分子的異點，所組成的一個很複雜，很奇怪，與很難了解的一個網狀的組織。就是你把人羣裏的分子，都完全的了解了，你也不能了解那個網。但是，我們可不能發明出來一個人羣的心靈，去思想那個大系統。社會的邊界，是在社會分子的裏面，並不在社會

分子的外面。乃是各分子的種種記憶，信仰，與傳統習慣湊合起來，纔做成了社會的種種記憶，信仰，與傳統習慣。社會好像是上帝的國，住在我們裏面，住在我們每個人的裏面。但是，它要比我們每個人的種種了解與思想，大的多。因為，要知道，社會每個分子的社會思想，社會感覺與社會意志；或就說每個分子的社會化的心靈；與它對於它的社會世界發生的複雜關係；並不僅是社會裏其他分子的社會思想，社會感覺與社會意志，所產生的結果。同點與異點所織成的永久的網，就是那大社會的構造。我們雖然都是這個大社會的構造裏面的一部分；但是，我們中間沒有一個人能有見這個大社會的構造的全部。可是，我們對於它的無窮無盡精密的組織與和諧，越能了解，越能敬慕。一個人羣在它的文明與文化發展的時候，傳統的思想也就不像從前那樣清楚，那樣固定了；風俗習慣也就不像從前那樣簡單，那樣統一了；精神也就不像從前那樣簡單，用幾句話就能包括說盡的了。只有原始的心靈，或是文明的心靈為戰爭的惡魔圍困而降低到原始的心靈時；纔用這種粗淺倫理相對的名詞，如「善」與「惡」，「對」與「錯」，「勇」與「懦」來包括全民族。要知道，在一個民族的傳統與精神變複雜時，那種民族的傳統與精神，就不像從前那樣真實了。每個分子也不能像從前那樣可以代表全部的傳統；因為從前的傳統簡單，看見一個人，就看見傳統的全部，現在因為傳統複雜，每個人只能代表，只能表現大傳統的一部分。這種民族的大傳統的造成，就是每個分子的自由活動的個性的表現。從這種意義來講，雖然一個民族的精神，只存在在那個民族的個個分子裏面；可是，這種精神越來越不能用個人的心靈來量度。

我們還要知道，藉着社會制度與社會記載，所表現的社會傳統，比較藉着人羣的短命分子所表現出來的，更

永遠持久。這有如貯蓄的社會價值的種種社會制度與社會記載的本身雖然沒有什麼，（特別像書籍，就是所謂的貯蓄的知識）也不是社會心靈的一部分；但是，它們却是傳統交通的工具，可以將傳統從一個人傳給一個人，從死的過去傳到活的現在。因為這種種社會價值越貯蓄越多，所以人羣的分子，只能了解社會價值的一部分，而不能了解社會價值的全體。因此，民族的精神，就越來越不能用個人的心靈來量度。乃是這種種在內在外，運行在那以自己的社會遺傳為個性的主要部分的個人心靈中的社會力才貯蓄在過去的社會制度裏，產生在現在的社會制度裏。乃是這種種社會力才繼續不斷的型成了各世各代人羣的精神。從這種意義來講，可以說，人羣比生在任何一個時代裏面的分子都大；因為人羣自己可以由過去走到現在，而它的分子無論在那個時代，也不過是大連續的一部分而已。他們先被人羣的勢力影響陶鑄，然後他們纔能變成影響將來，陶鑄將來的人羣的有力分子。

對於知識是如此，對於與知識相連的產物，也是如此。能力就是人類的知識的產物。人類考慮出來許多計劃，發明出來許多東西，就是要貯蓄能力，經營自然界，以求利用它們，得到己身的便利與益處。知識與能力的種種的工具，就是人羣的「資本」"capital"，「資本」一代一代的傳遞，量度的智慧，一代一代的增加，因此就貯蓄了許多資本與許多量度的智慧。這種種貯蓄的資本與量度的智慧，就是「真正的遺傳」"true inheritance"。這種資本就是人羣的工具，人羣的產業。它在人羣的外面，就像個人的產業在個人的外面一樣。它的重要，它的價值，簡直無法計算。如果沒有這種產業，簡直我們不能有連續的歷史，只成了些不相關連，無有意味的一個一個的起

頭。一個美國的社會學家，對於這點，討論的很詳細。他說：「我們有史以前石器時代的祖宗，或是比較再古的時代，他們的生活很簡單，很苦痛，簡直沒有資本。如果我們一下生，就把我們放在原始的生活裏，那末，西洋文明的我們應當怎麼辦？我們與我們史前的祖宗，有什麼分別？我想一點分別沒有。原始人類不能發明電報，不能發現微分，也不能建築一個高聳入雲的建築，更不能創造一個汽機。原始人類是如此；但是，如果在我們下生以後，就把我們放在一個地方，使我們不與文明接觸，與人羣的一切資本，斷絕關係；我們也要同原始人類一樣，也不能比他們強。如果，我們生下來，就在文明影響以外過生活，我們的生活也就要與我們原始祖宗的生活一樣。」（註八）如果，沒有知識與能力的工具，換句話說，如果沒有社會遺傳；我們本身的遺傳也必歸於無用，不能發展。

以上所講的事實，都極重要，我們都可以這樣承認。但是，如果我們一定要在交互倚賴，交互活動的許多個人心靈以外，發明一個超個人的心靈；那末，我們不但把全部的事實看錯，並且也沒有明瞭傳統的意義。

#### 四 人羣大於各部分的總合 (Community as "greater than the sum of its parts")

我們在上面講了兩種學說，一種是說人羣是一個有機體，一種是說人羣是個人心靈的放大。就是那反對這兩種學說的人，也常承認我們方才所講的事實，是或至少證明人羣多少大於其分子，大於其各部分的總合或各部分的結果。(greater than the sum or resultant of its parts)。因為這種鬆懈的解釋，也是容易引起我們發生錯誤的見解，使我們看不清楚人羣中的幾個實際問題；所以我們應當對於它應當費一點工夫考慮考

慮。

在我們說「人羣大於各部分的總合」時，我們還是在那裏想一種東西來與人羣相比；因為「總合」與「部分」這種表示，並不是直接用於「社會」。那末，還有什麼別的東西，我們能夠真正說它們大於各部分的總合？如果我們研究研究那些用這種說法來表示社會的人，就可知道他們所用的比方是，黃銅雖然是錫，銅，鉛三者化合而成的；可是，它的那種堅硬的性質，却又不屬於錫，又不屬於銅，又不屬於鉛。他們以為社會也就是如此。社會雖然是男女老少許多個人組織成的；可是社會的性質與社會分子的性質，大不相同，很有分別。他們也有人這樣講：一個身體有許多部分，有許多器官；但是，這整個的身體要大於各部分的總合，各器官的總合。因為以上的這兩種例子，就使他們想「社會大於各部分的總合」。

先研究第一個例子。錫，銅，鉛可以說是三種原素，這三種原素放在一起，經過一種化學的變化，就成了黃銅。我們所講的社會的「部分」並不是化合物的部分，乃是不能化合的原素。我們現在就要區別區別一種化學的化合與一種機械的結合。這種機械的結合，不用問，就不能「大於各部分的總合」。德海（M. Durkheim）在他主張「社會大於各部分的總合」的學說時，他說：「我一點都不否認個人的天性是組成社會事實的成分。但是，這裏有個問題，就是在個人天性聯合一起產生社會事實的時候，是否就因為這種結合而發生一種變化？這種綜合是否純為機械的，或純為化學的？問題的關鍵，都繫於此。」

是否我們可以從社會的本身，直接去研究社會，而不用曲解的比配去研究社會？德海所發的問題，實在是不

大清楚。要論到化學的組合，我們就得先有種種未經化合的原素。這種種原素放在一起，經過一種變化的作用，一種新的化合物，纔能產生。這種化合的作用，不但與社會作用不同，不能相比；並且我們也找不出有什麼化合物，的整個要「大於部分的總合。」因為德海與其他發表這種同樣主張的人，都是講經過化學作用所產生出來的東西，它的性質，內容與在未經化合以前任何原素的性質與內容都不相同。但是，按我們所能了解的，組成一種化合物的種種原素，並不是那個化合物的部分；錫，銅，鉛並不是黃銅所含的部分。如果說人羣大於「各部分的結果」"the resultant of its parts"，這是更不清楚。因為我們應當明瞭化學作用簡直就不能與社會作用相比，根本沒有相同的地方。實際說來，社會作用是從有人類，有社會就有的，是一種繼續不斷的，川流不息的作用，社會裏的個人常常要被這種作用變化。化學作用並不是如此。在各種原素沒有放在一起之前，並不發生化學作用。關於解釋社會的學說，最能與化學作用相比配的，就要算是「民約論」"social contract doctrine"。這種學說的意思是說人起初生於社會之外，後來大家纔結合到社會裏面過生活。這種學說完全錯誤，因為如果個人永不存在在社會以外，那末，我們要到那裏去尋找那做成社會的黃銅的非社會錫，非社會銅與非社會鉛呢？

第二種比配是根據有機體。這種有機體學說，實在是對於社會發生錯誤概念的根源。在這裏只用幾句簡單的話，就說明這種比配的錯誤。有機體的器官是根本與有機體的整個與功能相對的，所以講「器官的總合」"sum of its organs"，是完全沒有意義。有機體不能大於或小於各部分的總合，更不能與部分的總合，發生什麼關係。無論用什麼理由來說明這種比配，也是毫無用處。

在人羣裏就無所謂「個人的總合」，「部分的總合」。每人的社會關係，都在那個人裏面，並不在他以外。每人的社會關係，就是他的「人格的表現」。你如何能把那一部分包含在它們的彼此關係內，一部分包括在它們的彼此關係外的東西，加在一起呢？不講「個人的總合」則已，要講「個人的總合」就是已先承認個人是抽象的，彼此無關的，沒有社會性的動物。如果你承認個人是具體的動物，他們的人格是因彼此發生交互關係而組成的；並且你了解這種種就是社會，只有這種種才是社會，那末，領你走別的道路的玄學錯誤思想，必要完全消滅。

以上所說的這種錯誤比配，也可以從一種真正的比配裏產生出來的。每種聯合，每種有組織的團體，普通都有規定出來的種種權利與義務。但是，這種種權利與義務並不是聯合裏那個單獨的分子所有的；這種種權利與義務，乃是聯合組織成了一個整個的團體以後才有的。所以我們現在可以根據一種特殊的聯合，來區別別聯合的權利與個人的權利。聯合的權利，可以說，是聯合裏各分子的權利。也可以說，這種權利是聯合裏全體分子為尋求幾種共同目的，所舉出來的幾個人的權利。舉出他們，給他們某種權限，使他們按照已定的方法，去執行某種工作；以求達到他們共同的目的。因為要達到這種種目的，一種限制分子的活動，指導分子的活動的組織原理，就由意志的決定；產生出來一種聯合。權利是如此，義務也是如此。這種舉例，不過是代表一般的情況。所有權利與所有義務，都是與特殊情況相對的。以統一整個而論，聯合可以變成一個「法人」"Juristic Person"，一個「團體」"Corporation"；從法律的立場來說，在這意義的了解下，統一整個的性質，是非常重要的。但是，我們必須注意我們怎樣充實「法人」這個東西；說它是一個統一的心靈嗎，說它是一個活的團體嗎。舊法律說的很清楚，「法

人」不像人，它做錯了事犯了法，刑罰不能處置它，不能使它受痛苦。雖然如此，可是，「法人」所具有的實在的程序，完全與建設它的那些人所具有的實在的程序不同。如果立法學家能夠找出一個別的名詞來代表這「聯合的整個」，不用「法人」這個名詞，我想一定要免去多少辯論。

我們不要把人羣當做一個機械體，也不要把它當做一個有機體，更不要把它當做一個心靈。因為我們所想的，人羣的整個，並不是機械的，也不是有機的，更不是心理的。正確說來，它實在是共同生活的。

## 五 實際結果 (The practical results)

我之所以用很多工夫來討論這種錯誤的學說，是因為曾經有人太不檢點，發表關於這種錯誤比較的言論，來損害我們研究社會問題。雖然說，社會與它裏面包括的多數個人，有些不同；但是，這種學說實在是我們對於社會與個人間所得的最錯誤的比較的根源。具有某種心理的學者，喜歡說社會的利益是與個人的利益相互衝突的。有時，他們主張「個人」應附屬於社會之下；有時，他們主張「個人」應從社會裏拯救出來。一個著名的學者，他對於社會演化解釋的很有趣。他說歷史上有一個時代是個人佔優勝，佔勢力；有一個時候，是社會佔優勝，佔勢力。他認為從個人佔優勝，佔勢力的時代，進到社會佔優勝，佔勢力的時代的這種變化，就是社會演化。（註九）還有一般人很奇怪，他們說人羣有兩種意志，一種是「真實的」"real"意志，一種是「實際的」"actual"意志。這樣一來不要緊，就有許多人利用民主主義，以它為名而宣傳專制政治。（註十）總之，他們阻礙了許多人對於



組成這種生活的交織網的個性與社會性繫結相織的真正了解。在分析這種學說時，在發現出來錯誤時；也同時可以發現那承認個人與社會是根本衝突的錯誤。實在說來，個人的種種興趣，就是社會的種種興趣。我們談論個人與社會，並不是談論兩種迥乎不同的東西，它們實在是一個東西的兩方面。社會裏面實在是有數不盡的衝突；但是，這都是部分的。關於此點另有解釋說明，將來定要特別討論。這裏只講一講這種衝突的學說怎樣牽制我們的實際哲學。

這種衝突的學說引起兩種極端的見解。一種是孔德與費志(Fichte)所主張的。他們以為個人的正當行為，就是完全忘掉自己，只記住他的社會。費志說：『天下只有一種單純的品德，就是忘掉自己是一個一個的個人。天下只有一種單純的罪惡，就是自私自利，只顧自己。』這兩句話，說的很好聽，理想好像很高尚；但是，有許多地方可以批評的。『自卑』的品德很像『服從』的品德，如果太重視它們我們就要變成過於忠心的盲目的傳統的奴僕。我們應當知道服務朋友，服務國家，服務種族實在不是生活整個的目的。我們也要知道供給適合發展那種服務的機會，供給適合發展公民的機會，並不是教育的整個的目的。如果我們把那種服務的工作，發展服務的適合機會，都當作倫理的理想；那簡直是循環的理解，並且容易把服務的眞意義弄不清楚。爲什麼是循環的理解呢？因爲如果你說社會每個人要達到他自己的目的，得靠賴社會全體的服務幫忙；那末，每個人就變成達到別人的目的的工具；可是同時別人他們自己也不過是工具而已。社會全體個人都要達到那一種目的，而這種目的並不是那一個個人的目的；所以它也不是全社會的目的。每個人可以從社會服務裏尋找自己的福利，但是，他的目的並不

能算爲社會服務。實在那也真不是他所幹的。沒有一種屬於外界的東西，是一個人或一個種族所能完成的。若是我們打算服務一個「種族」，但是，這個種族是孳生不息的，代代連續的；每一代都是個人組成的。在這裏就發生一個問題。就是如果一個社會的理想在現在這一代不能實現，在將來那一代又不能實現；那末，到底這個理想要在什麼時候實現？不但如此，而且要把服務的意義弄不清楚；因爲無論你服務誰，服務個人也好，服務聯合也好，服務人羣也好，總是爲尋求與自己共同生活的夥伴的好處。這種好處，這種福利包含有生活裏的種種固定情況與活動。如果，這種服務別人的目的，是真正的，是實在的；這種目的也必定就是服務自己的目的。普通說來，因爲那種目的是爲我自己的，對於我已經有了利益，有了好處，我已經把它得到，並且我還繼續不斷的尋求它們；所以，我纔能夠幫助別人去尋求它們，去得到它們。在尋求別人好處的時候，我們也能得到我們自己的好處；但是我們只能爲別人尋求我們多少已經得着的那些好處。個人在社會裏所佔的地位，決定他的社會興趣的價值。去服務那沒有價值的，就是沒有價值的服務；去愛那沒有價值的，就是沒有價值的愛。

趨到個性在社會中發展的越來越快時，我們也就應當越來越對於個性有一種正確的了解。我們知道，只有社會的個人，是純粹社會的單位。別的都是相對的。因爲你不能把社會個人的種種社會關係，加在一起，就說這是社會個人。要知道，社會個人，大於他的種種社會關係的總合。你也不能藉着了解他的環境，去了解他；因爲他不一定在那裏，他有時出來，有時進去。你也能用「遺傳」來解釋他；因爲你那是用他自己來解釋他自己。所有的價值，到了最終，都是人的價值，都是人格的價值。所以說只有幫助人格的發展的法律與制度，纔算是正當的法律，正當

的制度。

上面所說的兩種學說中，還有一種，是把個人壓在社會關係裏面。這個學說與頭一個學說，正是相反。頭一個學說，是把個人抬出於社會關係之外。一個是往這邊走極端，一個是往那邊走極端。這就是達司馬（Thrasymachus）與尼采（Nietzsche）所講的「無倫理主義」“amoralism”。他們以為社會上的法律與制度無非是弱者所用的詭計詐術，想束縛社會中強有力的分子。法律與制度對於弱者有利，對於強者有害，因為對於強者有偏見。在尼采學說裏，他這種思想是與一種真實而可貴的意思聯在一起的。這種可貴意思就是他所承認的自決自導個性的價值。雖然，這種意思很可貴；但是，他的學說却是自相矛盾，自相背謬。也可以說無非是對於前一個學說的反應而已。在最早的時候，柏拉圖對於前一種極端的思想，已經有了完滿的辯論。他認為社會的道德並不僅是「為別人的好處，」也是為自己的好處。（Republic, Bks. I-IV）換句話說，社會的關係並不是外界的東西，也不是補人格的網。乃是社會每個人的人格的功用，能實現這種種功能，就是完成人格，實現人格。我們一經了解社會的關係，並不在人與人彼此的當中，而是在他們的裏面，我們就不能再犯尼采與他的希臘的老前輩所犯的毛病。

我們不要想個人的興趣，個人的利益必得與社會的興趣，社會的利益相合，在個人的好處與社會的好處的中間，也可以有真正的利益的衝突；個人在這時必得選擇。我們不能與佛利（Fouillee）同樣說，他說：「對於你的責任，就是我對於自己的責任。凡是我給你做的，就是我給我自已做的。凡是我做來反對你的，就是我做來反對

自己的。對於我最沒有趣味的，就是對於我最有趣味的。別人整個愛的東西，就是我自己整個愛的東西。（道德中社會學的原素，第二八二頁，*Les Elements Sociologiques de la Morale*, p. 282）這是很貴重的一段話，證明了社會關係的深淵本質。但是，社會中仍舊有社會的衝突，社會的犧牲與社會的慘劇。

我們至少可以說，請你們不要怕例外，也不要怕衝突。既然所有的個性，都在社會裏實現，完成；因此，所有的個性都要多少犧牲自己一點為社會。尋找自己的，也必失掉它自己。凡與社會服務分家的個性，至終一定要大大失敗。現代最悲慘的一個小說，要算是巴奈特的老妻的故事（*Mr. Arnold Bennett's The Old Wives' Tale*）了。這篇小說比那只講悲觀的小說，還要悲觀得多。這個小說是講一個人從小到老一生的故事。從龐泊縱情放蕩的經驗生活，一直到了滑稽可笑的老年與慘死。他的生活，只有淒慘；這種沒有意義的人生，把自己所建設的，自己又把它破壞了。這實在是因為這篇小說之中，沒有一個角色有一種比他自己再高尚的理想，犧牲自己，為社會，為他人。無論如何，這種小說家對於孤獨個性的個人的命運，要比那些半樂觀，只知道生命當中有自私自利的小說家，看的還清楚得多！關於這種道理，蕭伯納曾說過一段話，他說：『把你的莎士比亞的英雄氣魄，或韓瑞第五（*Henry V*），皮斯特（*Pistol*）與貝樂兒（*Parolles*）的懦弱，放在勇敢與恐懼兩位先生的旁邊，你可以立刻得到一種啓示，一種感覺。這種啓示告訴你，在時髦的作家與熱情的傳教士之間，有很大的區別。時髦的作家只看見世界，充滿了自私自利。達不到目的，就失其所望，不合目的，就滑稽譏笑。可是熱情的傳教士就不同了。他努力向高尚的理想奮鬥，把他自己放到世界的理想那樣大；他的品德，他的毅力，都這樣往前發展。……貝茵（*Bunyan*）的懦弱，比莎

士比亞的英雄氣魄還能激刺你的熱血；因為莎士比亞的英雄氣魄實在把你放在一個冷酷仇視的地位……這是生命的真快樂，也就是你自己所了解的，用來達到你的目的之一個最有力量的東西。』(Man and Superman)

只有社會才是人格的家。只有在那最發展的社會裏；社會潛伏的勢力，兒童潛伏的本領，纔能發展。只有服務社會，社會中發展的分，纔能得到更豐富，更美滿的生活。只有發展最美滿的人格，藉着自決，自創，與負責的精神，纔能創造，並保持美好的，深切的社會關係。社會不在別處，只在它的分子裏面，尤其是在那最偉大的分子裏面。

(註一)我恐怕著者對於文學的訓練的效力，太抱樂觀了。要知道我們的許多文學家都犯這種同樣的錯誤。

(註二) Cf. Gierke, Political Theories of The Middle Age, n. 79.

(註三) La Science Sociale Contemporaine

(註四) 心理學 Psychology, (Home University Library) pp. 228-9.

(註五) Cf. Sidis, 暗示心理學 Psychology of Suggestion, Part III, Le Bon, The Crowd, Ross, Social Psychology, chap. V.

(註六)我們所講的一個種族的心靈或是一個民族的心靈，都是根據這個意思。我們並不是說有一個超個人的心靈的存在。我們所講的那個「集合的心靈」就等於我們管「集合的兵」叫軍隊，管「集合的樹」叫樹林一樣。

(註七)見 Rep., pp. 368, 369, 435, 441.

(註八) Wallis, 社會的考察 Examination of Society, p. 273.

(註九) Mr. Benjamin Kidd

(註十) 見附錄 11

## 第二章 人羣的原素(The Elements of Community)

### 一 人羣的客觀與主觀(The Object and Subject of Community)

在上章已經講了不少關於幾種人羣意義與性質的見解，並且一一的反駁，指出它們的錯誤。現在要講一講人羣的真正意義與真正性質。如果我們想知道人羣的真正意義與真正性質；最好的方法，就是把那建設與決定人羣的複雜結構的種種共同生活的原素找出；直接下一番分析的工夫，要比用比配的方法研究人羣強的多了。因為這種比配的研究，實在常使我們對於人羣發生錯誤的觀念。

一切社會關係，都是心理的關係，都是心靈與心靈的關係。我們不必論心理的關係，是建築在什麼樣的物質與有機的基礎上；但是，我們敢說，只有心理的定律，纔是把社會裏人與人吸引在一起的獨一無二的原因。這一點就是了解人羣的第一步；也就是對於人羣所有知識的出發點。人羣不是一個大心靈；實在是人與人繼續不斷的心靈交互的活動，所產生的結果。

心理的關係與所有別種關係，都不相同。心理的關係是動機決定的結果，並不是機械或外界決定的結果。乃是因為我們有本能與願望的要求，想為自己或別人達到一種目的；我們纔與社會其他的分子發生交互的關係。

如果分析起來，所有人類的活動，可以說有兩種因素。這兩種因素在分析裏，是可以分開的，可以區別的；但是，實際說來，它們是不能分開的。從客觀方面看，就是「興趣」(interest)；從主觀方面看，就是「意志」(will)。我們因為要尋求興趣，在人羣裏就發生意志的關係；我們因為有活動自主的心靈，有意志，興趣纔能存在。人與人因為發生了交互意志的關係，纔創造出來了人羣；但是，人羣的創造，實在也是因為要尋求種種興趣。

這裏我們應當注意一件事，就是在我們說興趣是我們的意志的對象時；所說的那種種興趣，並不就是用來達到興趣，滿足興趣的種種材料。譬如說，在我們尋求食物的時候，我們所有的興趣，並不就是麵包與肉菜，實在是滿足飢餓的要求。實在說來，沒有一種物質的東西，能夠組成一種興趣的；只有因為求得某種東西，使用某種東西所得到的滿足。不管是何種的滿足，它能使我們得到多少滿足。

意志與興趣，人類一切活動的這兩種因素，不管你稱之為社會的或非社會的；它們實在是根本相關的，根本相連的。那裏有興趣的存在，那裏就有意志的存在；那裏也就有興趣的存在。人與人的興趣所發生的關係，就是人與人的意志所發生的關係。沒有一種興趣而沒有意志的；也沒有一種意志而沒有興趣的。在我們分析人羣時，我們最好把這種真理記在心裏。因為如果我們能夠把它記在心裏；那末，一方面在抽象裏分開單獨討論社會的心靈與意志時，就能免去許多不必的錯誤；再一方面，在抽象裏分開單獨討論「社會力」或社會的興趣時，也能免去許多錯誤。在本章裏，我多用「興趣」這個名詞來講；但是，無論我在那個地方用「興趣」都是指意志的對象，自動心靈的對象的意思而言。我之所以特別注重興趣方面，是因為我們越能客觀的去分析



興趣，對於意志也能分析的越完全。

第一，不但先要講興趣是什麼，並且要說清楚用「興趣」這個名詞來代表那決定我們彼此關係的意志的對象，是最合適的，最好的。

興趣這個名詞，我們總要用它來代表某種決定活動的對象（some object which determines activity）。所以，興趣不僅是一種「欲望」，"desire"，比「欲望」更深一層。興趣也不是僅僅知道缺乏一種滿足，也不是心中僅有一種缺乏滿足的意識；比這個都多，都深。僅僅知道達到一種較為完全的方法，並不能算是興趣。比方說，監獄的犯人，明知無法逃脫，而又不安於監獄的生活。他們雖然有一種不滿意監獄生活的感覺；但是，這種感覺並不能激刺他們，使他們發生任何興趣。就是明明知道這種要求的滿足，可以達到，並且也想出一種方法，來達到這種滿足；就是如此，也未定能產生出來一種活動的興趣。有時我們心中所想的那種滿足，倒不一定是我們所尋求的那種滿足。有時因為別種滿足佔優勝，就忘記了那種滿足；或者是因為那種滿足根本不值得去尋求。我自己也許很知道我是處在貧窮的景況；但是，如果我整天到晚想達到發財的目的，並且想用這種方法來免去貧窮；我一定不能產生什麼活動，更不能產生一種興趣。

我們也不能說，在發生興趣以前，要有一種缺乏，一種要求的意思。也不能說，有了補足這種缺乏，滿足這種要求的欲望以後，興趣就算完成。這種說法實在是不好的心理學的一般看法，足以引起錯誤行為的性質的概念，並且也能引起機械行為的性質的概念。有人說，我們的生命不過是繼續不斷填補無限的空虛的努力而已。這種抽

象的思想，實在與我們的具體經驗衝突。我們試一試反省反省一天或一小時之內我們的行爲，一定很難把每種行爲都反省出來。要知道，興趣常常是行爲最終的動機；除了這種動機以外，我們簡直找不到因缺乏而要求滿足以前，心中所有的意思。我們天生來就有一種性質，就是我們非覺著對於這種目的，那種目的有達到的可能性的時候；我們並不尋求這種目的，那種目的。並且在我們沒有發現我們自己缺乏能力達到這種目的，那種目的的時候，我們總還是努力向前尋求。我們尋求某種目的，實在是因為我們需要某種目的；不僅是因為要免除缺乏那種目的所生的不快之感。完成一種興趣與破壞一種興趣並不相同。一個人餓死之後，他的食物的興趣就沒有了；他的食物的興趣也就沒有完成。興趣的完成在乎保持那種要求滿足要求達到的意識境界。實在說來，興趣真是生命的激動者，生命的鼓舞者，它並不往滅亡的道路上促動生命。了解人羣的動機的大力量，不能只用「空」與「實」去推測，就像有人以為生命不過是繼續不斷的填滿空虛而已。

盧贊合弗 (Ratzenhofer) 所講的興趣，我很贊成。什麼叫做興趣？「動機力」 "motive forces" 就是興趣。這個名詞對於我們，用着很合適。比任何名詞，用處都多。「社會力」 "social force" 這個名詞本身就不很清楚，很容易使我們想它是一種機械力或非人力。「欲望」 "desire" 這個名詞，又有點太主觀，並且又太籠統，不大合用；因為我們所要的名詞，乃是用來代表可以決定活動的欲望的對象。「興趣」這個名詞裏，包含有「持久」 "permanence"、「穩定」 "stability" 與「相關」 "correlation" 的意思；可是「欲望」這個名詞，並不包含有這個意思。「目的」 "purpose and end" 這個名詞的意思，太限於意志的理智對象 (rational objects of

the will) 太限於往自覺中發展的行為的決定力。

我們應當知道興趣是隨著理智的程度而改變的。我們要從社會全部的計劃來了解興趣的意義，否則，我們就只知道完成，達到眼前的欲望；除了這個以外，再不知道別的。我們生活的大部分，我們社會活動的大部分，彷彿完全缺乏先知，缺乏預知；簡直就像庸庸碌碌的蜜蜂在那裏工作一樣；就像爲了一椿自己不了解，自己不知道的**事情**，**奔命**一樣。最特別的是關於「本能」的活動。這種「本能」的活動簡直是盲目的活動，我們預先並不知道要產生這種活動，並且也沒想到要產生這種活動。雖然如此，但是，我們大部分的社會生活，已經有了深思考慮的目的在前；並且這種趨勢也越來越擴大，越來越發展。這種種目的也可以被那引導我們產生盲目活動的同樣需要所改變，所型成；但是，無論如何，這種種目的之所以達到，實在是因爲這種達到目的的方法，是意識的應用。人羣裏**清楚**的興趣越增加，我們也就越能了解人羣的存在，是的確爲實現種種興趣的，社會的制度是的確幫助種種興趣的發展的。無論什麼社會，都是如此；不過有程度的不同而已。因爲，一切社會關係，都是心理的關係。要知道社會的基礎，並不是建設在社會所有個人的共同有機原則上；實在是建設在心靈所創造出來的種種不同的聯合上，種種不同的交互關係上。趕到人類越清楚的了解他在自然界裏的位置時，趕到人類越清楚了解他能藉著社會的關係，來實現，來完成種種的興趣時；這種心靈的關係，也就越來越往完全裏發展。

按我們所了解的，可以說，人類的種種興趣，就是所有社會活動的來源。種種興趣的變化，也就是所有社會演化的基礎。換句話說，人類因爲有了種種不同的興趣，便產生出來種種不同的社會活動。人類的種種興趣，因爲有

了變化；便產生出來社會的演化。興趣也是由少而多，由簡單而複雜的。有的興趣是永久不滅的，有的興趣是變化的，是暫時的。不但在興趣越來越有力量的時候，能改變它們曾經創造的種種聯合；就是在興趣越來越衰敗的時候，也能改變它們曾經創造的種種聯合。人羣之所以能夠存在，實在是因興趣只能在共同生活裏達到。人羣裏不但是有因和諧而完成的興趣；並且也有因衝突而完成的興趣。人羣不整個的都是人與人心理的關係，戰爭也是一種關係。從人羣和諧裏，完成的興趣；要比從衝突裏完成的興趣佔勢力，佔優勝的多；這樣，人羣纔能安安靜靜的存在。假使從衝突裏完成的興趣要比從和諧裏完成的興趣還佔勢力，佔優勝；人羣一定難以存在。我們慢慢研究，就能看出來，那裏生命本身發展了，增長了，那裏社會化的興趣，也就必繼續的發展，增長；同時反社會化的興趣就必繼續的退化，減少。有了這種的現象，人羣纔能擴充，纔能發展。

## 二 意志間或興趣間各種關係的形式 (Forms of relation between wills or interests)

現在可以分析分析興趣與興趣中間所產生的普遍的關係。興趣的分析很重要，因為不但人羣能否持久，能否發展，完全要靠著興趣；就是人羣力量大小，程度高低也要完全靠著興趣。此後我們總是要用「興趣」這個名詞的，所以不妨再說一遍。無論那裏，只要人與人意志的對象中間產生一種關係；那裏，他們意志的本身中間，也一定要產生一種關係。

興趣可分兩大類，這兩大類不但我們應當清清楚楚的記得；並且應當把它們區別清楚；否則，社會學的理解

一定要受重大影響。當許多人中每個人所尋求的興趣都與其他人所尋求的興趣相同或相類的時候，譬如大家都尋求生活，名譽，財富，或是其他任何個人各自的興趣；這種種興趣，我們統稱之為「相似興趣」(like interests)。要知道，雖然這個人也尋求這種興趣，那個人也尋求這種興趣，許多別人也尋求這種興趣；但是，因為他們是各自單獨的去尋求，大家不聯合一起，尋求一種共同的興趣；所以也就不能產生人羣，也就不能產生社會關係。深山裏的野獸都出來找食吃，都有這種同樣的興趣；但是，它們中間總是發生衝突，不能結合團體；其所以如此，是因為它們雖然有相似的興趣；可是，它們中間，並沒有「共同興趣」(common interest)。反過來說，許多人在一起協力合作的去尋求他們大家都具有的一種單純興趣，比方大家都努力於家庭福利，社會福利，國家福利，或者都做一件與大家全有關係的事情；這種興趣與同樣興趣不同，可以稱之為「共同興趣」(common interest)。雖然，這種共同興趣的尋求的努力，也許是由多少別種興趣激動而來；但是，這種大家為大家所尋求的興趣，就是一種共同興趣。有時因為我們考慮自己的動機，便引起我們產生一種進一步的同樣興趣。譬如說，在我們努力服務社會的福利；要藉著它自己得到直接或間接的榮耀時；在這種場合，興趣的本身是共同的，可是，目的却為自己。由此看來，有時，相似興趣可以藉著建設一種共同興趣而得來。如普通經濟的團體。在經濟的團體，如公司，可以看出，這種單純的，不能分開的公司的福利的共同興趣是其次的，相似興趣是在先的。但是，也有時，共同興趣在先，相似興趣其次。我們大部分的活動，都是這兩種興趣決定的，影響的。因為這兩種興趣是如此重要，我們更應當把它們區別清楚。

共同興趣有兩種，一種是『第一類的共同興趣』“primary common interest”，一種是『第二類的共同興趣』“secondary common interest”。所謂第二類共同興趣，就是指那尋求聯合的福利，與人羣的福利所產生的興趣而言；這種共同興趣之產生，是靠它背後的一種單獨的興趣。譬如說，我們常常藉著服務別人，幫助別人，得到自己的榮耀，自己的利益。這種服務別人，幫助別人的共同興趣，就是第二類的共同興趣。第一類的共同興趣，並不如此。第一類的共同興趣的產生，並不靠賴那種興趣的。第一與第二這兩類的共同興趣，就是一切社會活動的來源。對聯合所生的愛，對人羣所生的愛，有如父母愛兒女的愛，都是個性的擴大，都好像在他們自己的生命與限制之外，把他們自己的特殊的品德，寄托給人羣，聯合與兒女。無論第一類興趣怎樣佔優勝，怎樣佔勢力，可是，第二類興趣還得維持它，幫助它。我們與別人發生的關係，沒有一種沒有我們自己的興趣加雜在裏邊的。心理學家以為，在別人愁苦時，我們對他表同情；從這種同情的表示裏，我們自己也可得到一種同情的反應。在我們設法拯救別人的痛苦時，我們自己從這種痛苦的拯救裏，也可得到一分減少自己痛苦的滿足。別人快樂，我們和他們同情，在這種同情別人快樂之中，我們自己也可得到同情的快樂。我們努力於別人的快樂，從這種努力裏，我們也可得到對於自己快樂的努力。人類的心靈太複雜了，簡直就不容一種『單純的心理狀態』“single-mindedness”的存在。人類的心靈，是極長極久的時間，無窮無限的經驗，所影響而成的，所型成的。只有瘋人的動機，才是最單純的，因為他的大部分過去經驗與現在的經驗，斷絕關係。除非瘋人，普通人簡直不能有絕對單純的動機；因為就是天才，也辦不到。

關於興趣還有別的分別。相似興趣，是包括在「各自興趣」"discrete"這類裏。「各自興趣」是什麼？各自興趣就是個人要滿足自己的慾望，達到自己的目的，所尋求的興趣。我之所以稱它為「自求興趣」而不稱它為「個人的興趣」"individual"者；是因為從一方面講，一切興趣都是個人的興趣，都可以稱為個人興趣。在幾個人都尋求相似的各自興趣時；他們所尋求的這種各自興趣，就可稱之為「相似興趣」"like interests"。在幾個人人都尋求一種不同的各自興趣時，他們所尋求的這種興趣，就可稱之為「相異興趣」"unlike interests"。尋求相異興趣的人，因為他們所尋求的興趣各自不同；所以，他們各人都在各人自己的範圍裏活動，彼此不發生互相的關係；於是，在他們當中，也就產生不出來什麼直接的社會關係。譬如說，搜積郵票者的興趣在搜積郵票；天文學家的興趣在研究天文。他們各有不同的興趣；用不著一定要使他們發生什麼社會關係，因為根本他們中間就沒有什麼社會關係可以發生。雖然如此，可是，這種不相關聯，互相隔絕的興趣，却常常是相對的。還有，在相似興趣與相異興趣之間，還有一種興趣。這種興趣，非常重要，有的部分相同，有的部分相異，我們稱之為「交關興趣」"complementary interests"。為什麼稱之為交關興趣呢？因為這種二人或二人以上所具有的興趣，雖然是不完全相同；但是，却彼此交互倚賴，交互為用。關於這種交關興趣的最顯著的例子，就要算是兩性的興趣了。他如社會的分工合作，以及交互的權利，交互的義務；這都是很重要的，都是可以表明交關興趣的。由此看來，交關興趣，實在是那最容易產生共同興趣的興趣。

相似興趣還可以再分。我們有時雖然不發生接觸，不發生社會關係；可是，我們每個人都能在那裏尋求相似

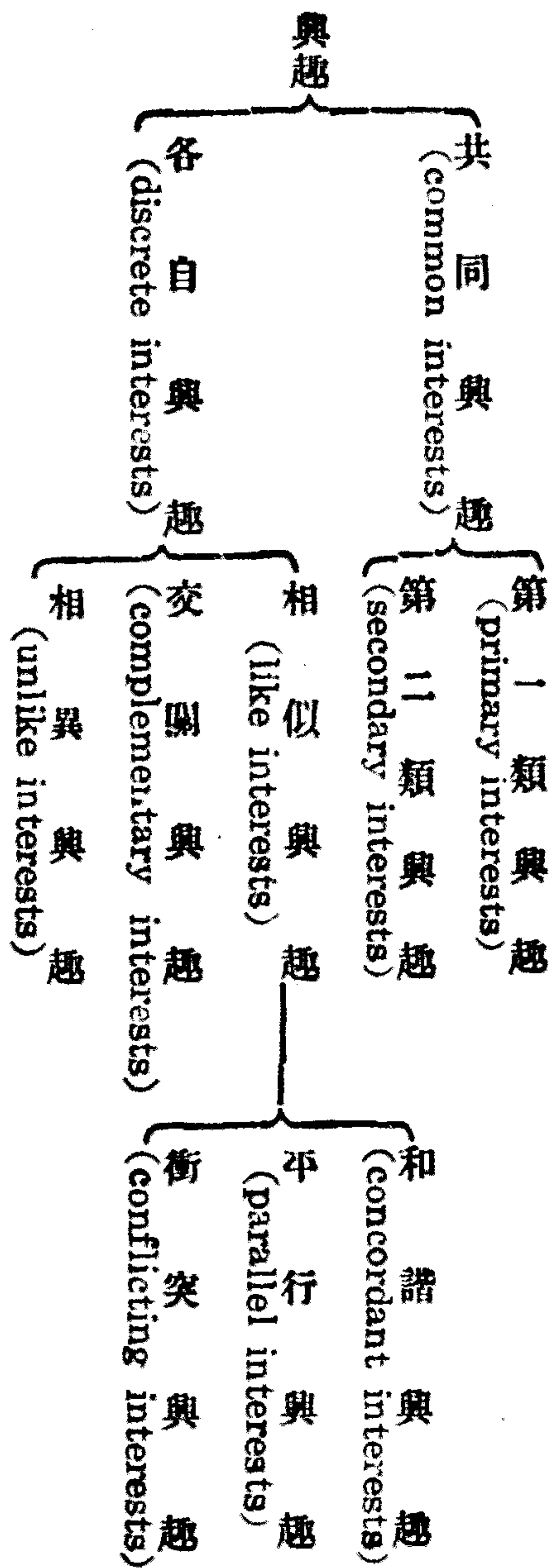
興趣。因此，我們這樣尋求的興趣是互相平行的，只是個人的而不是接觸的。有時，因為我們尋求相似興趣，就使我們彼此產生和諧與衝突的關係。譬如說，二人或二人以上都尋求一種同一的目的。如果甲要達到這種目的，乙就不能達到這種目的；反過來說，乙要達到這種目的，甲就不能達到這種目的。這樣的興趣就稱之為『衝突興趣』“conflicting interests”。還有許多與這相反的興趣。有的興趣是如果我們大家合起來尋求，就比較我們每個人單獨的去尋求，為容易達到。在這種情況下的相似興趣，就稱之為『和諧興趣』“concordant interests”。人類社會趨向的目標，就是引導相似興趣，往合作去發展，增進合作，減少衝突。對於這種事實的態度不一，有的講由相似興趣可以引出衝突的，有的講由相似興趣可以引出和諧的。這種種主張，不一而足，對於人羣演化的方法，都極重要。

最後，我要講，如果自政治學的眼光，以清楚名詞學做基礎，來討論社會意志；我們頂好從客觀方面討論起，從興趣方面討論起；因為只有用興趣才能解釋意志的關係，才能了解意志的關係。如果，把上面定義裏的『興趣』都換上『意志』，從主觀方面去研究，我想也能達到目的。所以，可以這樣說，在許多人中每人與其他別人所尋求的興趣相同或相類時；就可稱他們的意志為『相似意志』“like wills”。如果許多人都尋求一種與大家全有關係的單純興趣，就可稱他們的意志為『共同意志』“common wills”。關於以上所講的別的分類，也都如此。我們特別應當記住，本書中所講的『興趣』都代表一種嚴格的意義；這種意義就是意志的對象。我之所以再三再四講『興趣』的意義與範圍；是因為『興趣』這個名詞還代表一種比較寬汎的意義。『興趣』也可用



來當做利益與福利解釋。在這裏，我們要分清，利益有時的確是意志的對象，有時却不是意志的對象。當利益不代表意志的對象時，就不能稱爲一種興趣。許多人因爲分不清這兩種意義，就引起好多政治學說的紛亂。如果「興趣」只用來代表「利益」或「福利」，那末，一定要產生有所謂一種個人的興趣，有所謂一種人羣的興趣。這種興趣，不但個人實際不尋求它，人羣實際不尋求它；它們並且還棄絕它。我們用「興趣」這個名詞並沒有什麼不合法處；但是，如果我們用它又代表這個意思，又代表那個意思，用它來代表個人的「真意志」(real will)，又用代表人羣的真意志；那末，那就是不合法了。我們因爲要避免這種紊亂，所以只用它代表一個意思。這個意思就是「實際激動意志的那個東西」(which actually motives will)。如果我們把「興趣」這個字就當做「福利」這個字的意思去講，我們就不能從「普遍的」或「共同的興趣」(general or common interest)的意思講到「普遍的」或「共同的意志」(general or common will)。它們的意義，雖然好像相同，沒有分別；其實並非如此。一個單獨的個人，可以不與他的人羣發生關係，就能尋求一種大家的福利；但是，他的這種興趣並不是共同興趣，乃是爲尋求共同福利所產生的一種興趣而已。如果，我們大家協力合作，共同尋求這種大家福利的興趣；這樣一來，這種興趣才變成一種共同興趣。(註一)

從社會關係的眼光來研究興趣的範圍，可以畫表說明如下：



### 三 共同興趣的種類 (The kinds of common interests)

關於創造，保持人羣與聯合的興趣，種類不少，可以分類說明。近年來這種工作，研究者不少，並且也做出許多有幫忙的分類。(註二) 我們不採取他們的分類，因為他們的看法與我們的看法不同。我們最好按照自己的目的，做出一個比較完全的分類來。興趣是人羣的泉源，是人羣的基礎，所以要研究人羣，第一步就應當把興趣分成類，使它有條有理。

這裏所要講的，是共同興趣，不是各自興趣；因為只有共同興趣，纔是人羣的根本。一切相似興趣，都是潛伏的

共同興趣；所以只有把這種潛伏的力量表現出來，人羣纔能存在。

相似興趣變化無窮，有的最普遍，人人都享有；有的最特殊，最親密。有幾種根本的興趣，是人人相同的。譬如，我們都有種種同樣的有機需求，如衣、食、住、空氣、日光等；因為這些都是我們生活的必需，我們對於它們就產生相似興趣。我們慢慢研究就可知道，這種相似興趣如果各自單獨的去尋求，必定比較困難；如果在規定好的社會情形之下，大家聯合共同去尋求，必定容易達到。這種普遍同樣的有機需求，從古到今總是一種大有勢力的社會化的力量。

有幾種心理的興趣，好像與有機的需求，是同樣的普遍。譬如正義與自由這兩種東西，簡直可以說是一切人的興趣。這種興趣，不但需求社會團結；並且創造社會團結。如果從全體觀察，比較特殊的心理興趣，實在不如特殊有機興趣的那樣普遍。用亞力士多德對於「生活」與「好生活」所給的區別，來說明普遍相似的興趣與特殊的興趣的區別，可以說普遍相似的興趣是「生活」所倚賴的種種條件；特殊相似的興趣是表現「好生活」的種種概念所有的條件。人雖然尋求種種精神的滿足，如勢力、位置、裝飾、學問及其他；但是，無論如何，也免不了尋求有機的需要。

種種同類的相似興趣，也變成了同類的共同興趣的一部分。等到人人能了解在他們中間，有一種相同的性質，或潛伏的共同興趣的時候；等到他們能了解人羣的價值的時候；他們一定要創造聯合，來尋求他們的共同興趣，來達到他們的共同目的。根據興趣的分類所產生的分類，就是那由興趣所創造出來的種種聯合的分類。種種

聯合所尋求興趣，可分以下三類。(甲)全部人羣的複雜興趣。(乙)範圍較小的團體興趣。(丙)單純特殊的興趣。

(甲)人羣是一個『社會的整個』"social unity"，裏面的分子因為有了共同的興趣，纔產生了種種共同生活的交互活動。我們已看出人羣是一種程度的問題，被領土的境界決定。因為人羣地方的毗連，不但能使已有的相似興趣，變成共同興趣；並且就是人羣本身也能運用它的生理的與心理的種種定律，常常織成許多新的共同興趣。

人羣的最完全的方式，就是國家。當國家能夠自由表現時；它就創造了一個自主的國家。國家是一個大的人羣，有一個政府。國家裏面有省，縣，鄉村。省，縣，鄉村也設立地方政府。國家與省，縣，鄉村都是聯合，都是種種已經組織好了的社會方式。人羣因為要保持共同生活的興趣，就必需創造出來種種聯合。種種聯合也就按照不同的方法與性質，去尋求種種興趣。國家是一個最大的聯合。它之所以如此，是因為它用一種特殊政治的方法，來保持一個已定的人羣內已承認的最多數的，複雜的共同興趣。

(乙)在一個團體因為幾種複雜興趣聯合在一起的時候，如果它的組成只是人羣的一部分，而不是人羣的全部；那末，這種團體普通就稱之為『階級』"class"。有時階級裏，有一種興趣最顯明，最佔勢力；別的興趣都隨著那個興趣轉移；因此就用那個最有勢力的興趣來定那個階級的名稱。因此政治興趣最佔勢力的團體，我們稱之為統治階級；各種經濟興趣最佔勢力的團體，我們稱之為閒暇階級，勞動階級，專門階級，勞農階級等。有時候，我們也按照社會的地位來分，稱之為上等，中等，下等，三個階級。如果一個團體要想組織成一個階級，它必得具有種

種複雜的共同興趣；同時這種種複雜的共同興趣，得與人羣中別的團體的共同興趣有所區別。有時，兩個團體的共同興趣，不但不相同，並且彼此衝突反對。階級與階級的反對到了極點的時候，就要變成了印度所有的那種「階級」(caste)。

階級也是用種種聯合來尋求它們的複雜興趣的。因為階級僅僅是人羣裏面的一種原素，所以它的分子並不能組成一個國家。但是，它們可能夠創造種種聯合，最特別的就是政黨。它們利用政黨這種聯合來取得國家的政權，規定國家的政策。這裏也可以包括因團體同情或團體精神所組成的種種聯合。

(丙)人漸漸的不滿意尋求種種複雜的共同興趣；他們漸漸的建設了許多不同的聯合，用一種聯合來尋求一種特殊的共同興趣。只有用這種辦法，纔能使各種各類，無窮無盡的相似興趣，得到充分的表現，充分的發展。無論何時，我們一經發現在我們中間有一種共同興趣的存在；那末，為尋求這種共同興趣所要建設的聯合，也就有了基礎。種種聯合的繼續發展，繼續增多；由尋求種種多數複雜的共同興趣，變為尋求一種單純特殊的共同興趣；這種現象實在是聯合演化必經的路程。

想對於種種特殊興趣與種種特殊興趣所創造的聯合，有一種很完全而不交叉的分類，是一件很難的事。第一種困難，就是我們缺乏種種固定的名稱，來代表這種種類繁多的社會現象。第二種困難，就是有的種種興趣，背後還有種種別的興趣。比方說，我們都有一種尋求財富的興趣；但是，普通說來，我們所以有財富興趣，是因為我們要財富來達到別的種種興趣。我們有一種求學問的興趣；但是，我們的這種求學的興趣，不一定是為求學；目的也許

是在有了學問可以求財富。有時我們求學問也許是真爲學問，有時求學問却是爲財富，有時求學問却是爲財富所能供給我們的種種滿足。有時我們也許有一種政治的興趣，而這種政治的興趣，也許是由一種經濟興趣所決定的。

因爲有了上面的兩種困難，我就下了一番考慮的工夫。結果，我就先把特殊的興趣分爲兩類，一類稱之爲『最終的特殊興趣』“ultimate specific interests”，一類稱之爲『手續的特殊興趣』“derivative specific interests”。雖然說，無論那種特殊興趣，都可稱之爲手續的特殊興趣；意思是藉著這種種興趣來達到其他最終的特殊興趣；但是，到底有所謂手續的與最終的分別。

手續的興趣也可分爲兩大類，一類是政治的興趣，一類是經濟的興趣。政治的興趣是向着保持自由，維持自由的大社會組織去引導的，去發展的。這種政治的興趣，因爲是幫助一切別種興趣實現的；所以它的趨向，它的政策，與一切別種興趣，都很重要，都發生極密切的關係。也就是因爲這個緣故，各種程度不同方式不同的政治興趣，纔得以存在。經濟的興趣也是如此。經濟興趣之所以如此普遍，也是因爲它是用來達到所有最終興趣的工具的。經濟的興趣，不只限於工業與商業的活動範圍；它與尋求任何那種興趣都直接或間接發生關係。有人能畫畫，有人能講道，有人能用哲學的思想。固然他們在畫畫時，講道時，用哲學思想時，從裏面能得著滿足；但是，普通說來，他們在這種滿足之外，還要藉着他們的這種工作，來尋求別種興趣。這就像耕地不再爲耕地，製造物品不專爲製造物品，買東西不專爲買東西，賣東西不專爲賣東西一樣的道理。除他們在耕地，製造物品，買賣東西以外，還有別的

興趣，還想得到別種滿足。我們有許多最終的興趣；但是，如果想尋求，滿足這種種最終興趣，只有藉用這種種手續的興趣。

最終的興趣也可分成兩大類，一類是建設在有機的需求上，一類是建設在心理的需求上。爲簡單明瞭起見，我們可以稱之爲有機的興趣與心理的興趣；但是，我們不要忘記所有的興趣，都是心理的，都是屬於心靈的興趣。有的興趣是由有機的需求創造出來的，有的興趣是由非有機的需求創造出來的；二者中間並無一個清楚的界限。它們是交互倚賴的，缺一不可的。我們不能把它們分開，把它們分開，它們就都失了意義。還有一點，這一類的興趣，也許用來做成達到其他一類興趣的工具者。有時我們的『手續的有機興趣』“*derivative organic interests*”，是靠賴我們的『最終的心理興趣』“*ultimate psychological interests*”的；有時正是相反。有時這兩種興趣都尋求；但是並不一定用一樣程度的力量。

按我們目的，最好也把有機的興趣，分成兩類。一類稱之爲『兩性興趣』“*sexual interests*”，一類稱之爲『非兩性興趣』“*non-sexual interests*”。兩性興趣不但有一種重要的社會意義，還有一種與所有有機興趣劃分極清楚『互補的性質』“*a character of complementarity*”。這裏所用的『兩性』這個名詞是從廣義方面講的，兩性的愛，家族的愛，血族的精神都包括在內。非兩性興趣包括衣，食，住，運動，娛樂及所有其他有機興趣。

講完有機興趣，現在要講心理興趣。心理興趣不但與有機興趣很難區別；就是心理興趣的本身，也是交互相

續，複雜萬狀；因此也很難分類。下邊的分類，極簡單，可是對於我們最合用。我們採用心理學裏面的分類，說知，情意，是心靈活動的三方面。按照這種區別，也把心理的興趣，分成三類。這三類就是知識興趣，情緒興趣與意志興趣。

(一) 有的心理興趣，知識的方面，特別佔勢力，如發現知識，組織知識的系統，傳播交通知識，這三種活動，是交互倚賴的，組成了一種興趣的整個；創造出來無數的科學聯合。這種科學聯合，一方面幫助我們的知識擴充發展；一方面創造出來種種技術的利用，常常改變我們的世界，使它進步。這裏也可把教育的聯合加上裏面，因為無論它有何種目的，總可以說是傳播知識。

(二) 有的心理興趣，情緒的方面特別佔勢力，如藝術與宗教的興趣。藝術的興趣創造出來種種藝術的聯合，(指狹義而言) 如音樂的聯合，戲曲的聯合，文學的聯合等。宗教的興趣創造出來一種最重要的聯合，就是教會。

(三) 有的心理興趣，意志的方面特別佔勢力，如勢力，權威，與自信的興趣。這種興趣因為缺乏內容或定義，所以就不常創造聯合；但是，它們却影響聯合，改變聯合。一方面決定聯合內部的結構，一方面決定聯合運行的形態。最特別重要的，就是它們決定手續的興趣，因為有一個時候，政府與財富簡直是勢力的根源與方式。

一切特殊的共同興趣，都可以放在我們上面的分類裏。有一件事應當注意，就是每種興趣，都可以當做第一類興趣去尋求，又可以當做第二類興趣去尋求；又可以為共同的好處去尋求，又可以為自己的利益去尋求。這兩種動機常是混在一起，難以分解。如果，我們因為這個緣故，就在這種興趣之外，加上一個『利己』的興趣，並認這種『利己』的興趣也可以同有機的興趣相比；那末，那就是分析的錯誤。利己主義與利他主義簡直不是興



趣；實在是我們與我們的興趣發生關係的方法。就是勢力與權威的興趣，也不一定是利己的；因為我們也許是尋求家庭的，階級的，或國家的勢力與權威，也許不是尋求我們自己的勢力與權威。有時就是爲自己尋求勢力，那背後的目的也許是爲家庭，爲階級，爲國家。還有一點，我們不能把『倫理的興趣』與科學的或藝術的興趣放在一個平行線上。如果，我們真打算說有一種倫理的興趣；那末，它必是一種普遍的興趣而不是一種特殊的興趣；因爲這種倫理的意思，無論在那種興趣裏，都有它的勢力與影響。它能決定所有的興趣。

在上面已經講過，只是在社會演化的近代，特殊的興趣纔分別清楚，纔創造出來種種特殊的聯合。在原始的社會裏，只有複雜混合的興趣，沒有清楚特殊的興趣。自然，我們並不是說，在近代文明的社會裏，複雜混合的興趣，就要崩潰。實際說來，這種複雜的興趣，不但不日益減少，並且更日益加增；不但不漸漸衰敗，並且更漸漸完全。異變總不能使整個瓦解；變異是整個的性質的表現。

現在將共同興趣與共同興趣所創造出來的聯合，列表說明，作一結束。

### 興 趣

由興趣所創出的聯合

#### (甲) 普遍的

社交的興趣，這種興趣是由於普遍的

屬於社交的種種聯合，如俱樂部等。

(團體的或人羣的)同點產生出來的。

#### (乙) 特殊的

(I) 最終的

(a) 建設在有機的需求的基礎上的興趣

(1) 非兩性的

農業，工業，及商業的種種聯合（亦幫助(I)(b)的

興趣）衛生，內科及外科的醫藥的種種聯合

婚姻與血統的聯合，就是家族。

(2) 兩性的

(b) 建設在心理的需求的基礎上的興趣

(1) 科學的

科學與哲學的種種聯合

哲學的

學校與專門學校

與教育的

文化的興趣

(2) 藝術的

藝術，音樂與文學的種種聯合

與宗教的

劇場與教會

(3) 權威與勢力的

軍事，種族，國家主義的種種聯合

的興趣

(一切(乙)(I)下的興趣，都可做成複雜的興趣，所謂複雜的興趣即團體的或人羣的興趣。不拘是單獨的或是合併的，它們都能創造手續的特殊興趣。)

(II)手續的興趣(主要的方式)

(a)經濟的

關於金融與貿易的種種聯合，如銀行，信託公司，托辣斯，股份公司，工會，僱工聯合會。凡在(乙)項以下的聯合，都可歸併這裏。

(b)政治的

- (1)國家，省，縣，村等(與人羣的興趣相對的)
- (2)政黨(與團體的興趣相對的)
- (3)為尋求一種政治的特殊興趣而創辦的種種聯合。
- (4)關於司法，立法等種種的聯合。這種種聯合是直接倚賴(1)的，但是，不僅是(1)的部分。

四 共同興趣的衝突與和諧(The oppositions and harmonies of common interests)

興趣決定的意志與興趣決定的意志相遇，不是發生衝突就是發生和諧；因此纔有種種社會現象產生。對於這種種衝突與和諧能夠了解，對於人羣也一定能夠了解。

所以，我們必須研究這種種衝突與和諧的性質，程度；一方面看一看現有興趣與興趣中間發生的衝突與和諧的事實，再一方面看一看這種種衝突與和諧是否都必得產生。研究的結果，就可看出，興趣與興趣中間不能沒

有衝突，並且有興趣的地方，就要有衝突。但是，要了解，這種衝突之上，還有「一種比較整個普遍的興趣的」  
*more universal unity of interests*。因為就是興趣與興趣中間，最深的衝突，要與人羣相比，也沒有人羣的基礎深。把興趣的種種衝突分析一下，就可知道，每種衝突都是部分的，不是全體的；都是相對的，不是絕對的。相異，只有整個裏的相異。換句話說，只有在整個裏，纔有相異；這種道理，對於全宇宙是如此，對於我們的世界也是如此。

現在可以把在(三)段裏所討論的興趣的分類與在(二)段裏所討論的興趣的區別拿來應用。我們知道興趣的相同，一方面可以引起衝突；一方面也可以引起和諧。這裏就是種種社會衝突的大根源。如果再往深裏研究，一定可以發現，這種或者也就是社會和諧的根本來源。只有相異的興趣，沒有相同的興趣，永久不能創造出來衝突，也永久不能創造出來和諧；所創造出來的僅僅是莫不相關。這個人與那個人的不同興趣之所以能接觸，這個團體與那個團體的不同興趣之所以能接觸，實在因為在他們中間根本有一種相同的興趣。衝突與和諧是從那些發生關係的團體與個人所有的共同性質裏產生出來的。興趣的相異之所以能引起衝突，也是因為它能使同樣的興趣互相吻合。就是原始的野人，如果他們想一想為什麼要仇視別的部落的生人；他們也可知道，他們之所以發生這種仇視，是因為他們都尋求同樣的興趣，所以才發生反對，發生衝突，並不是只因為他們各自尋求相異的興趣。因為如果他們的興趣完全不同，當然絕對無關，仇視也就不能發生。

所以，如果想了解相異興趣與相異興趣中間，所發生的衝突與和諧，也不應當只研究它們的相異，也應當研究它們的性質的相同，或性質的全體。因為，就是同一個人，有時自己的這個興趣，也要與自己的別個興趣，彼此反

對，發生衝突；必得經過選擇，然後才能尋求。無論那個人羣裏，分子與分子中間，聯合與聯合中間，團體與團體中間，也都要發生興趣的衝突的。個人自己興趣間的衝突與和諧是與個人的整個相對的。社會的衝突與和諧是與人羣裏分子間的同點相對的。人羣裏分子間的同點，是我們最注重的，直接相關的；但是，要明解其中的意義，必先考慮個人自己興趣間的衝突與和諧。現在同一個問題，就是在何種情況之下，個人生活裏特殊興趣之間，纔發生衝突，纔發生和諧？對於這個問題稍微用一點思想，就能格外了解社會的衝突與和諧的和諧。

(甲) 個人自己興趣間的衝突與和諧 (Intra-individual conflict and harmony of interest)

現在可從個人方面來討論討論特殊興趣。種種主要有機的興趣，從它們的本性看，實在是和諧的而不是衝突的。有機體因為是一個整個的東西，所以把這種種興趣牽連在一起。有機體全部的福利，實在是由於各部分的福利而來的。有一句話說的好：「一個分子受痛苦，所有分子都隨著受痛苦；一個分子得榮耀，所有分子都隨著慶祝。」就是這個意思。所以說個人尋求有機的興趣並不發生衝突。在兩性的與非兩性的這兩種有機興趣之間，實在有一種很顯然的完全和諧。兩性興趣的持久很能表現有機精力。

不但兩性興趣與非兩性興趣有這種密切關係；就是與高尚心理的生活也發生密切的關係。因為充實滿足這兩種有機的興趣，實在是高尚心理的生活的必需基礎。高尚心理的生活，是在有機需求裏立根基的。用很淺近的話，就能說明這個道理。假使說人類的兩性興趣消滅了，我們想一想要有多少藝術，多少詩歌，多少宗教都要因之而消滅呢！假使說，人類所有的有機興趣都消滅無存，心理活動還多少繼續存在；所存留的這種心理活動，也無

非要變成空虛飄渺的夢境。如果身心是一個東西的兩方面；我們就可以說，主要有機興趣的本性，實在與心理興趣是互相和諧的，不是互相衝突的。一個健康有機的生活，實在是精力充足的心理生活的條件。反過來講，因為身心是這樣的密切相關，所以自然而然產生出來的熱烈的心理活動，一定也會保持，也會延長有機的功能。

我們已經說明主要心理的興趣，彼此是和諧的。所以情緒與智能實在是交互增長的，交互倚賴的。有人說，要使智能增長，必須壓制情緒；這種思想是不清楚的，是錯誤的。如果我們站在一條戰線上；去尋求情緒，智能，我們的智能的尋求，一定要得著我們情緒的莫大鼓勵。我敢大膽的說，我們要沒有情緒的原動力，我們簡直就沒有智能的興趣。用亞力士多德的話來解釋這個意思。純正的情緒，永不能阻礙我們智能的興趣；只有那加雜的情緒，纔能阻礙我們的智能興趣。（註三）所以說，情緒並不是哲學與科學的仇敵；實在說來，最高尚的智能的表現，都與熱烈的情緒相關相聯。世界上偉大的藝術家，詩家，與宗教的領袖之所以那樣偉大；實在是因為他們有極豐富，極充實的情緒；足夠供給他們的智能的需求。最後，可以說，很顯然的，勢力與權威的興趣的本身，就是所有別種心理興趣的鼓舞者，激動者。

現在要問一個問題，到底何種衝突的興趣，要永久纏擾個人的生活？我們可以研究研究最普通的一種衝突。一個人常常要在他的經濟興趣與文化興趣之間選擇一種。但是，這種選擇並不能算是正當的反對；因為，經濟的興趣是手續的，文化的興趣是最終的。經濟的興趣是所有別種興趣（文化的與非文化的興趣）的條件。因此，經濟的興趣，就無須乎與它們任何一者反對。如果它要與任何一種最終的興趣衝突反對；它也必要與所有最終的

興趣衝突反對。但是，應當注意一點，就假設它們中間，有了衝突，有了反對；它們的這種衝突，反對，也無非是生活的目的與方法中間的衝突與反對而已。這裏有一種衝突，這種衝突，不是偶然的，實在是一種真正的衝突。那裏有一種共同的方法，能夠用來尋求許多種的目的，那裏就要因為那種方法「限制」而對於用那種方法所尋求的那種種目的選擇上，也要加以限制。這裏總是最主要的衝突的基礎。也就是「因方法有了限制，目的的選擇也就有了限制」的這種普遍原理的一種舉例。方法的限制，不只是經濟的方法的限制，就是我們所稱之為時間、機會、身體與心理的力量，種種的方法的限制，都要使我們永久的，繼續不斷的選擇我們的種種目的。所以我們對於一種興趣格外下工夫去尋求；自然對於別種興趣就得少下工夫尋求。我們在某一方面專門去尋求，在別一方面就不能專門去尋求。因此，就產生出來部分的衝突。要知道，個人一切的目的，都由個人整個統一性質裏產生出來的。所以因共同方法的限制，目的的選擇，所生的衝突，一定是部分的，而不是全體的。那末，到底決定我們選擇目的者是什麼？決定我們自許多目的中選擇一個目的，就是那個目的對於我們的價值。我們一方面因為自己都是整個的，統一的人；又一方面因為自己都能感覺自己是整個的，統一的人；所以我們能判斷價值，衡量價值，選擇目的。

## (2) 社會衝突與社會和諧 (Social conflict and harmony)

無論個人尋求那種興趣，團體尋求那種興趣，都要產生兩種結果。一種是衝突，一種是和諧。有時因為這人尋求這種興趣，那人就不能尋求這種興趣。有時因為這個團體尋求這種興趣，那個團體就不能尋求這種興趣。有時現象却正相反。有時因為這人尋求這種興趣，那人尋求這種興趣，反倒格外的容易。有時因為這個團體尋求這種

興趣，那個團體尋求這種興趣反倒格外容易。這就是興趣相同的社會的意義。這種『相同』的本身，就是社會衝突的大原因，社會和諧的大來源。

我們人人都有個性；就是因為我們大家都有這種個性，我們每個人彼此之間，纔創造出來種種繼續不斷興趣的衝突。因為所有的個性都被社會影響，都被社會決定；所以由個性產生出來的衝突，一定不是絕對的，實在是相對的，是部分的。一切興趣的衝突，都不是根本的，惟有聯合的共同興趣纔是根本的；至少我們可以說人羣的興趣，纔是根本的。現在要考慮考慮衝突在什麼地方發生。（a）聯合裏面的衝突，聯合與聯合間所發生的衝突。（b）人羣中團體與團體間所發生的衝突。（c）人羣與人羣間所發生的衝突。

（a）聯合無論建設在那樣的興趣的整個上，狹小的也好，寬大的也好；聯合裏面，總免不了發生衝突。如果，人是為目的而聯合，他們一定不是為尋求目的的方法而聯合。如果，他們是為方法而聯合，他們對於自己在聯合裏所佔的地位，對於因共同活動而產生的結果，各人應有的一分；一定不能相容，不能贊同。無論在那種社會團結裏，共同興趣常常是部分的，而不是全體的；常常是不完全的，而不是完全的。相同的興趣，按照它們的性質來看，永久不能變成完全的人羣的興趣。但是，有一點我們應當了解，聯合之所以能存在，實在因為聯合裏共同興趣團結聯合的力量比聯合裏衝突興趣分解聯合的力量大；否則，聯合一定不能存在。

我們用一個經濟的聯合來做比方，就能明瞭此點。在工廠或商店裏，無論到什麼時候，裏面的各分子，也得保持一種相異的興趣。嚴格說來，他們的相似興趣，不能變成人羣的興趣。這種異點是聯合性質本來有的。工廠有僱



主與僱工之分，有經理與工人之分，這種分別都是表現聯合固有的那種本性。這種分別是大分裂，聯合全部的結構是小分裂。在這種興趣的相異之外，還有一種人羣的興趣，這種人羣的興趣，力量極大。聯合全部結構之所以能保持，就因為這種人羣的興趣，還沒有被種種區別分裂。固然，我們可以說，僱工因為興趣的不同，可以另外組織或加入一個僱工聯合會；僱主因為興趣的不同，也可以另外組織或加入一個僱主聯合會。在這兩種聯合會裏看來好像沒有人羣的興趣。實際說來，如果它們單獨存在，不與任何聯合發生關係；那或者也可以說沒有人羣的興趣的存在。但是，按我們所了解的，這種僱工聯合會與僱主聯合會是因為有經濟聯合的工廠而存在的；是因為工廠裏僱主與僱工有一種共同興趣而存在的。假使沒有工廠，僱主聯合會與僱工聯合會也就無從產生。僱主聯合會與工會的最顯然的衝突，就為關於共同生產的劃分；近來的一種顯然衝突就是關於生產共同管理的問題。是否僱主與工人缺一不能生產？按現在的制度看來，僱主僱工缺一不可；並且他們的合作要比衝突還根本的多。實在是因為他們聯合起來生產，他們纔能對於方法與生產的問題，發生衝突，彼此反相。也許有一個時期將到，有些國家這個時期已經來到。就是一個工業制度破壞，一個新工業制度產生；這個時期要引起許多新衝突，許多新和諧。只要社會存在，社會上就要產生種種的衝突。如果我們考慮經濟制度裏最深的衝突，如工業競爭的相同的興趣的衝突，資本家與勞動者的相同的興趣的衝突，農業耕種與工業製造的相同的興趣的衝突，破壞摧殘與建設發明的相同的興趣的衝突，生產與分配的相同的興趣的衝突，供給與需求的相同的興趣的衝突；我們一定可以看出來，這種種衝突不但是部分的，並且是其次的而不是根本的。因為如果在它們的下面沒有一種共同生活

的興趣做基礎，它們一定不能存在。

如果這個道理能應用於那完全是手續的興趣的聯合的範圍，那少一部分是第一類的共同興趣，多一部分是第二類的共同興趣的聯合的範圍；那末，它要能應用於所有一切的聯合的範圍。

(b) 人羣中多數團體因為分子被複雜興趣聯合以後，就與人羣中其他團體彼此斷絕關係，產生分裂現象；人羣的團體的衝突，也就要因此更劇烈，更繼續不斷。固然，團體分子的興趣，一定要有許多是相同的，但是，如果排斥別的團體的興趣一增加，一發展；我們就可以知道，這些團體中的相似興趣，必是不調諧的。所以，共同生活中團體與團體間的衝突，發展的最厲害時，就變成所謂階級與階級間的衝突了。這裏階級的分別很大，階級的思想很深；要沒有最有勢力的傳統與宗教的興趣存在，要沒有人羣內界興趣的存在，這種階級簡直要把人羣打破。(如印度人社會的階級，就是這樣。) 實際說來，社會之所以有進步，完全是因為把相似的興趣變成共同興趣。階級的分割，阻礙相似興趣變為共同興趣，因此，階級最深的社會，其社會進步很少。這種社會裏面的分子，如果沒有傳統的與宗教的共同興趣，就要把人羣破壞。要知道，就在這種階級極深的社會裏，也有一種人羣的興趣的存在；同時階級的興趣附屬在底下；因此，那個社會纔能存在，纔能繼續存在。

既然已經說明像印度社會那樣階級，都是附屬於人羣的興趣的；普通社會的階級，當然用不着說，也是附屬於人羣的興趣的。但是，現在要講一講像印度社會的那樣階級與普通社會的階級的分別；因為這種分別，很有趣。就是機會絕對平等的社會，也有種種階級的存在。不過在這種機會絕對平等的社會裏，絕不能有像印度社會

的那樣階級的存在。印度社會的那樣階級與普通社會階級的根本不同之點，是在這裏。普通社會階級的基礎，是立在種種人與人的不同上的，如職業的不同，能力的不同，性質的不同與形態的不同等。它們越在這種人與人的不同上立基礎，越能免去印度那樣的階級制度的危險；並且也就越來越能免去社會的停滯，與社會的分裂。那個地方，階級是靠賴內界本質的幫忙決定的；那個地方，階級與階級中間的衝突，也一定可以減少；因為這種階級的界限不嚴格，不厲害。我們可以從這個階級跳到那個階級，由那個階級又跳到別的階級。什麼叫做內界本質的不同呢？這種不同就是先前所講的能力，性質，形態的種種不同。譬如說，我先喜歡文學，後來又喜歡政治；並且對於政治有心得，有研究。我就可以由教員的階級跳到政治的階級去。既然我們已經知道決定階級的是內界性質的不同，是不同的興趣，不只是相同的興趣；這樣階級與階級纔可以區別。自然，如果，只有內界性質的相異，而沒有內界性質的相同；這種內界的相異也就缺乏重要意義。因此，階級的區別的基礎越有理性；這種排除異己的階級興趣也就越來越狹窄，它的人羣的基礎，也就越來越廣大。（註四）

除了階級與階級中間發生衝突外，人羣中其餘的團體與團體之間，也一樣的發生衝突，發生反對。自從工業革命以來，工廠制度產生，女子到工廠作工，男工與女工中間引起了不少的衝突。在現代的工業制度裏，男工與女工之所以產生衝突，實在是因為女工妨害了男工的飯碗。婦女因為家庭負擔與責任的重大，所以雖然工資很低，她們也到工廠作工，因此工廠多用女工，少用男工，以致男工失業。如果，我們對於這個問題下點工夫研究一下，我們一定可以知道，男工失業，男工受害，不但是男工本身發生問題，就是人羣也隨著發生問題，因為人羣也隨著

受害。男工失業不但男工受害，女人的福利也要同時受危險，種族也要同時受危險，因為種族的福利是建設在男女的共同興趣上的。至於有人說男女之間要發生極大的衝突，這種說法實在是一種無稽之談。男女的共同興趣是在生活的基礎裏面立根的，並且要發展到生活的最高處。一方面受害，雙方面都受害。男女都是如此。

總結起來說，所有人羣裏，團體裏的共同興趣都比『分裂興趣』“dividing interests”高尙的多，根本的多。建設人羣的興趣比建設人羣裏團體的興趣還寬還廣。聯合裏，聯合間，團體裏，團體間的共同興趣很高尙，很根本。這種高尙的共同興趣的客觀證實，就是國家的存在。這種種聯合裏的最大的聯合，『國家』站在人羣的所有興趣中間，使這種種興趣得以保持均衡，各得其所，各得發展。它一方面要研究人羣裏的繼續不斷的部分的衝突所引起的無窮無盡的問題；一方面它要研究那永遠不能被衝突毀滅的共同興趣所引起的很容易解決的問題。

(c) 因為有國家的存在，常容易使我們承認國家範圍內的人羣的共同興趣是高尙的，是根本的。因為國家有範圍，有邊境，同時使我們不容易承認人羣能擴展到國家邊境之外。但是，在前邊我們已經講清楚，國家是有一定的邊境的，人羣是沒有一定的邊境的，人羣可以伸展到國家的邊境之外。這種國家的邊境的漸漸打破，人羣的邊境的漸漸擴展，實在是文明發展的根源。因為惟有這樣，各民族的相似興趣才能變成共同興趣。

一個民族有許多共同興趣；但是，只有一種興趣是能夠被國家的範圍限制住的。這種興趣就是愛國的興趣。當某一國的原始國家思想發作用武力壓迫別一國，侵略別一國的時候；這時被壓迫，被侵略的那一國舉國上下，

全體人民的國家興趣，便會膨勃起來，別的興趣便要因此失其力量。

這種興趣的研究，真能使我們了解的越發清楚，爲什麼任何別種的整個團結都不能用來比做社會的整個團結。我們或者想，人與人聯合的堅固線索，是種種特殊的共同興趣；同時那不固定的傳統與社會性的本能興趣，乃是社會整個團結的千條萬線。個人與個人繫結的線索可以不變，而個人與個人間的興趣的繫結，却可開解。但是，我們要知道，興趣並不是外界的線索。興趣不但是每個人與每個人彼此中間的興趣，更是每個人自己的興趣。它們是我們的意志的對象，它們把人與人聯合團結在精神的和諧裏。這種精神的和諧永久不能用物質的聯合，有機的整個所能解釋的清楚的。它們把心靈與心靈聯結一起，它們只住在這心靈的聯合裏。它們有的是共同的，有的是交關的，有的是衝突的，有的是和諧的。雖然它們的和諧與衝突的形態，千變萬化，種類無窮；可是，它們却只存在在一個人一個人的心靈裏。因此，有許多人找別的東西來與它們相比，爲的是表明它們；這是用不著奇怪的。但是，無論找什麼東西代表它們，也不能使我們明瞭，因爲，只有它們自己才能使我們明瞭它們。

(註一) 邦桑魁博士因爲沒有把這個區別分清楚，所以在他所著的國家哲學的理論 (The Philosophical Theory of State) 中，

對於「真正的」"Real" 與「實在的」"actual" 意志的區別，也就頗混淆。盧梭對於「全體的意志」"Will of all" 與「普通意志」

"General will"，也是沒弄清楚。要知「全體的意志」僅是多數特殊意志的總合，「普通意志」只是關於共同興趣的。這裏盧氏

所指的全體的意志，是與社會大眾福利中的興趣相對的。自然，這個普通意志，不一定就是全體社會的意志；因爲社會中也許有多

數分子只注重特殊興趣；這種特殊興趣，也許與大眾的福利衝突。可是，盧氏又說：「如果意志不是普通的，那個意志就不是意志；不是團體人民的意志，就是一部分人民的意志。這裏，很顯明的，就是意志之所以稱爲是普通的，乃是因爲它是屬於全體人羣的。因爲意義的不確定，就引起許多似是而非的論著來，不只『民約論』是如此。爲了解對於這種錯誤的比較完全的分析，可參看附論二。」

(註二) 華德 (Lester Ward) 的分類最好。——純粹社會學 Pure Sociology (2nd ed.) p.261.

(註三) 亞力士多德用的是「愉快」*plaisir*。這個字，並沒用「情緒」這個字。Nic. Ethics, VII. 12. 5.

(註四) 自然，並不是說，印度的那種社會階級與普通社會級階絕對不同，或區別極大。階級理想的基礎，完全是設遣在內界性質的不同上；但是，簡直沒人了解。在東方文明中與西方文明中，決定階級的東西都不一樣。在東方社會裏，決定階級與社會地位的最主要的東西是家世。西方社會並不如如此。階級與社會地位都以金錢決定。兩者比較起來，家世比較死板嚴格，金錢比較活動易變。金錢比較具體，容易求得。金錢本身就是一種多少的問題，程度的問題。因爲金錢是可以買賣的，可以獲得的，可以交換的，所以它產出的階級，不像家世產出的階級那樣嚴格的有界限，那樣的難以打破。因爲金錢是用能力可以換來的，所以金錢的階級區別不與印度社會那樣階級一樣。

我們應當注意一點，就是無論那個團體要想變成一個階級，必得具有一種「擬共同生活的性質」*quasi-communal character*。意思是說，團體裏的分子至少要有一定限度的生活是大家共同的，共享的。現代的世界因爲交互交通的發達，就產生出來城市人口的增加，所以至少我們可以說，在城鎮裏，由所居住的房子的情況看，換句話說，由住房的所付房租的多少去研究，也就可以看出城市居民的階級來。所以常有社會學的作者，用房租的多少來規定居民的社會階級，用財富的多少來規定居民的社會階級。

### 第三章 人羣的結構 (The Structure of Community)

#### 一 聯合有如人羣的器官 (Associations as organs of community)

若是我們明瞭意志不是心靈抽象的機部，或心靈抽象的能力，不過是心靈在那裏活動；我們從人羣最終的分析裏，一定可以知道人羣不過是意志與意志所發生的種種關係而已。這種所有意識生活的不可分解的整個，不管我們從那方面去看它，從主觀方面看它也好，從客觀方面看它也好；從心靈方面看它也好，從世界方面看它也好；從知者的方面看它也好，從被知者的方面看它也好；總之，它對於我們表現的有兩種方式，一種是意志，一種是興趣。我們如果只從客觀方面去看，一定可以看出，雖然社會整個團結的種種大方式是被種種繼續不斷的分裂的勢力所穿透，所阻礙；但是，這種種社會團結戰勝它們，聯合組成了共同的生活。至於它們怎樣聯合起來，種種共同興趣或共同意志怎樣創造聯合，它們怎樣在人羣裏保持它們的均衡的地位，這種種問題，都待後來考慮。

第一，我們應當知道人羣的生活不只限於尋求特殊方式的共同興趣的種種聯合，種種聯合的模型，不能把人羣的生活都範圍在內。人羣的生活不但不被種種聯合的模型所範圍，並且它要包住種種聯合的模型。聯合的模型好像人身的骨架，人羣的生活有如人身的血肉衣服。所以，在我們問人羣裏種種聯合怎樣就能保持均衡，我

們就用不著把人羣的整個團結擺出來看，因為只要把人羣的組織的結構擺出來看就行了。如果我們想明瞭人羣的整個的實在，固然我們應當了解這已經規定好的種種聯合的方式；但是，我們也不應當忘記那無窮無盡，無止無息的人與人沒有規定好的關係。這種關係的種類千變萬化，這種關係的程度，複雜達到極點。因為有了這種關係，纔使每人與每個別人發生較近或較遠的接觸，並且使他們聯合一起，成一個堅固的團結；交互倚賴，交互生存，誰也不能說誰無用，誰也不能說誰用不著誰。塞麥兒 (Simmel) 曾講過一段話，把這個道理說得很透澈。他說：

「人互相關心，又互相嫉妬。有時互相通信，有時同棹聚餐，有時你同情我，我同情你；有時你厭惡我，我厭惡你。有時我們感激別人待我們的好處，總不忘記。我們感激的心思，就像織成了一個連環鎖，總割不斷。有時你問我這個事情應當怎做，我問你這個事情應當怎做；有時你穿衣服修飾為我看，我穿衣服修飾為你看——這不過是與人的無窮無盡，千變萬化的關係裏幾種隨便的舉例而已。關係不同，有的是暫時的，有的是永久的；有的是有意識的，有的是無意識的；有的是隨著情況而改變的，有的是不隨著情況而改變的。這種種的關係把我們繼續不斷的織在一起。這種關係的線，無論何時，都在紡織，都在割斷。與這條線割斷，再與那條線連起，來織起來；總是這樣繼續不斷的相織，相連，相斷，再織，再連，再斷。這種現象，就是社會分子的交互關係，交互作用。這種交互關係，交互作用，只有心理學的眼睛能看得穿，能瞧得透。這種交互關係，交互作用，不但能決定社會整個的與變化的神祕與智慧的生活；並且能決定社會堅固的與伸縮的神祕與智慧的生活。」(Soziologie, p. 19.)

聯合是種種固定的方式。在這種種固定方式之下，比較持久，比較特殊的種種社會活動，比較持久，比較特殊



的意志與意志的關係，纔保持均衡的地位。這種種聯合就好像是人羣的網上，所表現的各式各樣的條紋，各式各樣的形狀。它們組成了一種整個的模型；但是，這種模型的的全部並不就是人羣的網的全部。人羣是一種無窮無盡，意志與意志的關係的整個系統；聯合並不是如此。聯合是一種已定的意志的方式，在這種方式之下固定，特殊種類的意志與意志的關係，是安排定了。拿一個大學來說吧。大學是一個為尋求知識，交換知識，建設的固定組織。固然，我們離開聯合，還是一樣的學，一樣的教；但是，我們的意志使我們組織了一種特殊的團體，這個團體專請教員教，專收學生學。大學這個聯合是如此，其餘的大聯合如工業的聯合，教會，國家都是如此。

由上面看來，聯合又是人羣裏面的一種組織，又是人羣的一種器官。雖然說，這種人羣的交互活動，千變萬化，非常複雜；但是，總可以把它們歸納在幾類之中。人有什麼意志就要創造出來什麼聯合，而所創造出來的聯合也就規定進一步的意志的動作。人羣裏，雖然有種種聯合；但是，人羣總不被種種聯合分裂，破壞。人羣的團結比種種聯合的均衡還深一層，因為沒有聯合以前，已經早就有了人羣。實在是人羣的意志，纔把聯合創造出來。拿人羣的最完全的器官「國家」來說。沒有國家以前，就早有了人羣的存在；乃是因為人羣裏，人們創造國家的這種意志慢慢發展，後來纔把國家創造出來。人羣是起初就有的，國家是後來建造的。（註一）國家是一種聯合，我們是一種社會動物；我們有意志把它創造出來，現在也有意志維持它，保護它，使它繼續存在。所以，我們可以說人羣裏維持國家繼續存在的意志，比國家的意志更為根本。如果人人都信奉無政府主義，這種維持國家存在的意志，一定不能繼續存在；當然也就不能有所謂國家。國家同別的聯合一樣，都是一種共同意志的表現。創造，維持國家，教會，工

業與商業的種種聯合以及社會性的圈環所表現的意志，可以說，就是人羣這個名字裏所包括的最完全，最顯明的實在。乃是這種在每個範圍的意志的運行，才由個人的意志，慢慢發展到了哲學家所謂的「普通意志」——“general will”。

所以說，無論多大多小的聯合，都是人羣的器官。聯合之所以有大有小，完全由維持聯合的意志的力量的大小，數目的多少，團結的堅固不堅固而定。人羣裏各種不同的聯合，並不是由各自獨立的團體所創造出來的；因為人與人聯合的方法，大不相同，種類很多；所以，他們加入的聯合，維持的聯合，種類也就很多，大不相同。一個人不只加入一種聯合，他總要加入幾種聯合；在每個聯合裏他都是一個分子。聯合是人羣裏的種種團結，並不是種種人羣的團結。共同興趣交互疊壓，交互雜織；共同意志就是共同興趣的主觀方面。關於共同興趣的交互疊壓，交互雜織；先不討論；這一章最重要的問題，就是要研究研究聯合裏，有組織的共同興趣，怎樣就組成了一個系統。在我們研究解決這個問題之先，無論如何，應當再往深裏考慮考慮「聯合的建設與維持都是共同意志的一種表現」的意義。

## 二 契約與人羣 (Covenant and Community)

凡是一種聯合，一種人的組織，其所以能夠產生，完全是由於人人大家立約去建設它。其所以能夠存在，完全是由於人人大家立約去維持它。沒有這種大家的意志的同意，簡直產生不出來什麼組織，什麼建造的計劃與程

序的系統。早先有一種學說，叫做民約論或社會契約論。這種學說，我們知道是錯誤的。但是，如果這種學說，只願意來把人羣與國家分別清楚；只承認所有聯合，連國家在內，都是由立約而產生出來的；也同時承認人羣存在於所有立約，所有聯合之前，爲所有立約的必需先決條件；它能如此，這種學說也就沒有錯誤。說社會或人羣是由社會立約建設的，實在是自相矛盾的話。說國家是由社會立約建設出來的，維持存在的，這實在是太實話。一個國家的國民，對於大多數人所定的法律去服從，去遵守，是可以看出來的事情。一個國家按照社會意志的變化而繼續不斷的改變，這也是一件可以看出來的事情。人羣是與生活同時開始的，聯合不過是人羣的產物而已。

永存不朽的人羣與人羣建設的種種聯合，大有分別；並且這種分別對於我們的研究，極關重大。因爲要想解釋人羣，必得知道聯合之所以建設的意義，聯合之所以要立在一種契約上的意義；並且必得把這些意義擺出來看。但是，所有聯合都立在一種契約的基礎上，這句話很容易被人誤解；我們應當把它解釋清楚。

從狹義方面講，契約是兩部分或兩部分以上的人，他們彼此中間互相贊同的一種固定的形式；用這種形式來規定關於共同興趣中，所產生的幾種權利與義務；這幾種權利與義務，因爲是法律上的契約，所以國家用它的主權來強制執行。當然，國家絕對不會由這種固定形式的契約裏產生；也不能建設在這種固定形式的契約上；並且從來也沒有人曾經主張這種自相矛盾的學說。所謂『社會契約說』"social-contract theory"者，乃是說國家是建設在它的分子的立約上。這種立約是可以從國民的種種動作裏，表明出來的；並不是一種固定的方式，也無須大家找一個時候來立約。因爲我們從國民的動作裏，足可以表現有一種保持現存的國家與法律的立約；

更有一種建設國家與法律系統的立約。（如新殖民地）建設與保持國家的或聯合的這種社會意志，並沒有什麼兩樣。但是，等到國家一經建設起來，有時它就要用威權來限制別的社會意志的表現，來壓制別的社會意志的表現。由此看來，建設國家的立約與建設其他聯合的立約，有點分別。所以，保持國家的社會意志，比保持別的聯合的社會意志，也就深而且廣。一切聯合，都是人羣的器官；但是，國家却變成一個保持所有器官平衡的器官。

我們越能了解這種事實，我們也就越能精細詳密的考察建設聯合所必需的基礎立約的根本意義。現在就從這一點起來研究種種不同的聯合，先從最簡單形式的聯合研究起，一直研究到最複雜的聯合，「國家。」

（甲）關於形式最簡單的聯合，頂好拿有限公司來舉例。有限公司這幾個字的意義，很重要的；因為這種聯合的全部活動，都是由契約的限制而決定的。關於公司的種種目的，關於工業或商業的特殊形式，關於其他與公司有關係的經濟機關，其他關於公司的處理，管理，憲法，及股東的責任；這種種的一切，都在契約上寫得清清楚楚。

（乙）還有一種聯合與以上所講的有限公司很不相同。這種聯合，是為社交的；不是為求得一種經濟生活的方法的，乃是想求得某種形式，某種程度的共同生活。這種聯合的基礎，也是建設在一種立約上，也有一種憲法規章，所有分子都得遵守。如果有一個人他想加入這種聯合，第一件事就是他必得同其別分子立約遵守聯合裏一切的規章。這種規章的遵守，不但是為這新加入的人的好處；也是為舊有分子的好處；因為遵守規章實在是取得社交會種種權利的條件。但是，社交會的立約對於社交會的活動範圍的限制，是一種範圍的限制；有限公司的契約，對於有限公司的活動範圍的限制，又是一種範圍的限制；兩者迥然不同。因為你可以列一張表，把有限公司所

有的活動，都包括在內；但是你不能把社交會一種一種的人羣關係，都限制在一張契約裏。

(丙)再拿一個教會來說，教會也有一種契約式的憲法，這種憲法就是信徒大家立約所遵守的信條與規章。但是，這種憲法，不能規定教會信徒一種一種的特殊活動，只能規定教會存在所尋求的幾種普通目的。簡而言之，教會是建設在一種立約的基礎上；可是教會的活動並不能完全包括在這種立約之內。有時信徒的生活，思想改變，由舊而新；他們的立約也就要隨著改變。雖然說，宗教的生活，要沒有這種信條規章的基礎，就要成爲一種渾沌的東西；但是，無論如何，這種立約的信條，也要附屬在宗教生活之下，它們不能把生活完全表現出來。它們好像必得多注意那不要緊的，而少注意那要緊的；多注意形式，少注意精神似的。

(丁)研究完了教會，現在再研究一種最重要的聯合『家庭』。我們研究『家庭』這個聯合，就能引我們想到『國家』。家庭是根據結婚這個契約而產生的。雖然說婚姻是家庭的契約；但是，我敢說無論那種契約也不能完全把生命表明出來。契約只能把聯合裏幾種根本正面的，重要的義務表明出來；把那些分解聯合的團結，破壞聯合的意義的動作，都一概除去。如家庭的契約『婚姻』，只把那不可量度幾種重要的義務與由這幾種義務所決定的社會表現出來。譬如說，兩人結婚後，生了小孩；由結婚的生活一變而爲家庭的生活。因爲這種聯合的範圍擴大，所以這種結婚的契約，就有了限制。在這個時候，父母兩個人立約保持這個小孩，父母並不同小孩三個人一塊立約，所以說這種立約並不是家庭全體同全體的立約。這裏的意義很重要，我們應當知道。其所以父母兩人立約的緣故，實在因爲這個時候，小孩還沒養成他的性格，還不能獨立自主，還沒有有一個自主的意志去自己立約。從

又一方面講，他還是倚賴他的社會。（因為小孩子倚賴家庭，沒有一個自主的意志去加入別的聯合，所以我們可以稱家庭為一個人羣的單位。自然從生物學的眼光看，家庭是一個有組織的團體生活的單位。）在小孩成人，能夠自主自立以後，如果他還住在家庭聯合裏，這是因為他自己願意住在家裏。在這個時候，家庭的立約的範圍，就比較得寬廣一點；換句話說，家庭的基礎是建設在比較完全的意志的互相同意上。這裏有一最重要點，應當注意，家庭裏父母與成人兒女的新自主所產生的進一步的互相同意，與婚姻的契約，並不相同。婚姻有一定盟約的形式，可是這種互相同意並沒有一定的形式；不過是意志與意志的關係而已。還有一點與婚姻契約不同。婚姻有定時立約，有定時結婚；可是這種同意並沒有一定時期，乃是生長的表现。從這兩點看，家庭與國家有很重要的相同處。

還有幾點，也很重要，在考慮國家以前，要說一說。

固然說，無論那個聯合，都建設在契約或立約上；但是，這種契約或立約，並不能把它所決定的社會活動完全表現出來。契約這個名詞，簡直不能把一種生活的意義完全包括在內。我們也不要將契約都當做與有限公司一樣的契約看；並且還應當知道，聯合固然是建設在立約的基礎上，由立約決定；但是，聯合並不因此，就必得是泥於規章的，毫無自由的，強制執行的。興趣的主觀方面，就是意志；興趣越根本，越基礎；意志也就越根本，越基礎。所以說，有時立約可以在我們的天性最深的需要與欲求裏建設它的基礎；換句話說，有時立約是發源於我們的天性最深的需要與欲求的。我們應當把自動的與被動的分別清楚，不要混為一談。自動有選擇的餘地，被動簡直沒有選

擇的餘地。我們是什麼，我們就意志什麼。我們去行使意志，就是表現我們自己，了解我們自己。因為我們有什麼天性，我們自然就有意志來表現什麼活動，也自然而然的組織什麼聯合。拿婚姻這個聯合來說吧。婚姻多半是有一種立約的；但是，因為婚姻這種立約，是我們自己甘心所願的，我們也就不能甘心把它解除。其所以如此，是因為這種立約並不是勉強使其同意。實在是必得有點東西，才能使我們同意；實在是也必得有點東西，才能使我們立約。你要問這點東西是什麼？我可以告訴你，這點東西就是人類生活的原素與需要；它是必然的，是生命的；並不是強迫的，也不是暫時的。我們再拿教會來說吧。我們喜歡加入就加入，喜歡退出就退出。所以說教會（或任何自動的聯合）不是勉強的。實在是因人性中的一種需要而產生的。只要這種需要繼續存在，這種創造教會的意志，就要繼續存在。我們對於許多事情有意志去做，實在是因為我們對於它們不能不行使意志；更是因為我們的天性要那樣去行使意志。這種意志就是為自己而活動的意志。這種意志也就是保持大聯合的意志。新自主的意志總是不斷的在人羣裏出現。又因為有許多興趣都是普遍的，所以它們所尋求的大聯合也就能夠永存不朽。

（戊）我們現在已經明瞭契約或立約的學說，最後可以把這種學說應用到國家上。藉著這個表示，雖然從狹義方面講，國家是契約的先決條件；但是，國家的基礎，也是建設在意志的互相同意上。

如果我們反對這種學說，我想也不過有兩條路。一條路是說政治的團結的存在，只是那簡直不發生意志關係的，偶然的許多人的聯合；或說是那多半不發生意志關係的，偶然的許多人的聯合。一條路是說政治的團結之所以存在，其基礎是建設在「力量」(force)上。這第二種說法，很容易立刻把它駁推。從一切傳統的法律看，人

羣裏，簡直沒有一種力量能趕上那多數人所有的共同意志的力量。實在說來，力量的本性，就是給意志做奴僕的。這種說法，不但東方的專制政體是如此，就是西方的民政政體也是如此。格林（Green）曾說：『如果一個專制政體與那代表民意（普通意志）的未成文法起衝突，又起衝突，再三再四的起衝突，這個政府一定要瓦解，一定要塌台。』（Principles of Political Obligation, §90.）爲什麼世界上有民政政治的國家，有專制政治的國家呢？其所以有民政政治的國家，實在是因為那國的國民願意有一個民政的國家；其所以有專制政治的國家，實在是因為那國的國民願意有一個專制的國家。（這也是一種形式的意志。）許多人服從一個人，這許多人一定要有一種意志去服從那一個人。專制與民政的分別，並不一定是形式上的分別；實在是一種意志來源與論來源，民意所在的分別。沒有意志的互相同意，簡直沒有所謂強迫的力量。必得先有意志的互相同意，然後武力強力纔可以施展。因爲世界上除了許多人聯合起來，代表他們的多數個人的力量外，簡直沒有所謂政治的力量。並且從來這種最強有力的，能影響，能決定別種東西的力量，就是那大多數人的共同意志的力量。說完第二種說法，現在要討論第一種說法。這第一種說法，用冷眼一看，好像不錯；但是，仔細研究，就可以看出它的毛病來。固然我們用不著疑惑，國家是人的社會聯合的情況裏，產生出來的，並且這些人多半不了解人羣的重要，他們被傳統與需要所制裁，所統治而不自知，就像蜂，蟻自己建設了窩（他們的共同生活）而自己不知道一樣。但是，我們要記住，國家，這種政治的組織，實在是後來纔產生出來的；只有人羣是最先有的。國家這個東西，在原始的世界裏，很難把它同人羣區別清楚，它的性質好像與人羣的性質一樣。趕到國家慢慢的發展了，它的性質纔漸漸的現露出來。亞力士多得



在政治裏說過一句話，很有道理。他說：「凡是充分發展的東西，我們總稱之爲某東西的性質。」（Aristotle, Politics, I. 2. 8.）國家也是如此。國家是一種組織，國家是一種建築。我們能夠推究已往國家的建設的程序，以及後來重新建設的程序，並且無論在那裏，只要我們找着了最完全的國家的建設；在那裏，我們就應當尋找國家的意義與形式。趕到文明與文化進步了，發展了；趕到我們的智能發展了，越能用智能來欣賞我們自己製造的這個社會世界，自己所住的這個社會世界；趕到我們越來越自主，越來越少倚賴傳統與習俗的時候；國家也就越來越被人羣裏面的分子的支配意志所決定；並且也就越來越顯明有一種真實的，無方式的意志的立約。自然，無論在那個國家裏，都有許多有名聲，有思想的人，他們有時也會了解國家的保持是因爲有一種社會意志。但是，我們要知道，國家的基礎，並不是建設在所有國民身上的，實在是建設在少數國民的立約上的。國家是一種社會的組織，而社會的組織，又是共同意志創造出來的。乃是那些願意保持國家的國民，那些又製造國家，自己又是國家的分子的國民，他們纔真是國家的立約者；其餘的國民，不過是國家的國民而已。國家的契約的基礎越寬廣，國家也就越強壯，越統一。但是，如果國家的契約，一點基礎沒有，國家也就不能存在。

以上所講是從另一方面看的。我們可以說，每種聯合都是由一種社會意志保持的，創造的；沒有這種社會意志聯合簡直不能創造保持。這種社會意志，是在聯合的意志以前，並且是比它根本。總之，每個聯合都是人羣的一個器官。

### 三 聯合結構的普遍原理(The universal principles of associational structure)

一切聯合都是人羣的器官；國家是人羣的一個聯合，所以，國家也是人羣的一個器官。國家雖然也是一個聯合，可是，同其他聯合，却不相同。它站在一切聯合之中，使一切聯合，能夠調諧平衡，平均發展。國家不僅僅的是許多組織中的一個組織，實在也是許多組織的組織。我們在上面已經討論過一種原理，就是說，決定國家的這種「諧調的活動」(“co-ordinating activity”)的正常範圍的原理，常常使人看不清楚，使人容易誤解。國家的諧調活動的工具，就是法律。法律雖然的確有力量，但是，並不是萬能的；因為，有的範圍，法律的勢力，簡直不能進去，就是有時進去了，其結果，也無非是破壞而已。但是，有一件事應當知道，就是每個聯合，都有裏外兩面。每種興趣，不管它是怎樣內界的，怎樣精神的；總要多少與外界發生一點關係。所以說，不談到外界種種組織的世界則已，一談到種種複雜組織的世界，一定要有一種東西，使這種組織平衡調諧的發展，不致互相破壞，互相衝突。這種東西，就是國家，並且除了國家以外，再沒有一個東西能有這種功用。

這裏，我的目的，並不是要討論種種國家在種種不同的方法中，去了解這種調諧的原則；也不是要討論種種國家在不同方法中，已經了解到的這種調諧的原則。這種研究，實在是屬於政治科學的特殊範圍。照我自己的主張，我以為我們頂好參照國家的結構來講明種種聯合的結構的普遍原理。如果能做到這一步，我們立刻就能完成聯合分析的工夫，並且也能將國家的諧調作用的主要性質，表現出來。

我們已經知道，保持聯合存在的這種社會意志，比聯合本身所有的那種意志為根本。如果，保持國家存在的這種意志，實在在國家本身所有的那種意志以前；換句話說，先有保持國家存在的意志，後有國家本身的意志。這種區別，不僅是一種玄學上的區別，並且是一種很重要的社會學上的事實。我們要想了解國家的意志，最好研究國家的法律；因為國家的意志是表現在國家的法律裏面的。差不多所有的法律都是由政治的衝突裏產生出來的；簡直可以說沒有一種法律是全國所有國民要求，意志產生出來的。照普通看來，法律都是由大多數的國民的意思來決定的；並且常常為少數人所極端反對的。雖然有少數人極端反對；但是，至終它却變成了決定國家的意志。（假設法律背後的意志，並不是國家的意志；那末，就沒有了一個國家的意志。）法律不但為擁護法律者所遵守，並且就是那反對法律的人，也得遵守法律。這是什麼道理呢？其所以如此，並不是僅僅的因為大多數的力量大；根本是因為除了國家的意志之外，更有一種最根本，最基礎的意志；這個意志，就是保持國家存在的意志。

國家是如此，其他的聯合也是如此。聯合的一般政策，都是由聯合裏大多數的分子決定的，永久不是由全體分子決定的。這種現象，無論到那裏，都是如此，實在是人類天性裏的一種固有的原則。聯合的分子，對於聯合的種種根本目的，是都能同意的，並且因為如此；聯合大家也可以產生出來一種根本的共同興趣。但是，我們要知道，分子在目的上，在興趣上都能同意；在達到目的的方法上，可未必都能同意，在枝枝節節的興趣上，也未必都能同意。聯合的分子之所以分裂，常常因為對於聯合的政策問題，對於怎樣達到聯合的目的的方法，所持意見的紛歧，不能一致。我們的意見之所以不同，實在因為我們的學問，經驗，品性，資質，環境的不同，這是自然的道理。聯合是如此，

國家也是如此。並且也就是因此，我們用來代表『主權』“sovereign”的『普通意志』“general will”纔引我們走上錯路。指導國家的意志，並不像我們個人所有的那種意志一樣。我們的意志是一種單純而統一的意志，國家的意志，實在是一種佔優勝的部分的意志。這種意志是那些大多數人的勢力共同有的。這種意志以外，還有一種反對這種意志的意志。這種反對的意志，也是一種部分的意志。它的勢力沒有那佔優勝的部分的意志大，所以它不能起來同佔優勝的部分的意志爭衡；它老被那佔優勝的部分的意志，壓在底下。在民主主義的國家裏，那真能牽動國家的政治的，樹立新政府，推倒舊政府的，實在是大多數國民的意志所組成的那種『最終主權』“ultimate sovereign”。國家的大政方針，就由這種最終主權決定。

無論在那種發展的聯合裏，都有三種不同的共同意志。第一，有一種保持聯合的社會意志。這種意志是在聯合本身所有的意志以前，並且比聯合本身所有的意志（就是決定聯合的政策意志）爲更普遍。在普通自動的聯合裏，這種保持聯合的意志，實在是一種普遍的意志，是所有分子共同所有的意志。但是，在國家裏，這種意志的性質，就不像那樣的普遍。（因爲加入國家，有時不像加入聯合那樣自由，多少有點勉強。）雖然如此，總還得有點普遍性。第二，除了這種保持聯合的社會意志以外，還有一種決定聯合的政策意志（policy-directing will）。這種意志，雖然常常是活動的，部分的，變化的；但是，無論在何時，它也是聯合的政策的最高決定者。第三，在這兩種意志以外，聯合還有『一種特殊執行意志』“a specific administrative will”。要知道，無論我們大家的興趣，如何相同；我們這些自主的意志，總是不能自自然然的就產生出來一種共同的動作。每種聯合必得有一個中

心或是有一個焦點；在這種中心，或焦點裏面，聯合的活動纔取得固定的方式。這種器官，實在是實施聯合政策必不可少之工具。拿國家來說吧，這種器官就是政府。政府也可以稱之爲『立法的主權』“legislative sovereign”。這種立法的主權與大多數國民的意志不同，大多數國民的意志是可以稱之爲『最終的主權』“ultimate-sovereign”。(註11)

如果打算了解聯合的結構，對於這『最終的主權』必得下一番研究的工夫。第一，我們應當知道每個發展的國家的不穩固的意志，實在是每個國家的『最終的主權』。我們尋找一種普遍的意志，所找見的不過是一種部分的意志而已。我們尋找一種穩固的意志，所找見的實在是一種不穩固的，常常變動的意志而已。掌握國家政治的權柄的大多數國民，實在是變動的，而不是固定的。這種變動，千變萬化，無窮無盡。國家常常發生許多問題，所以一個國民在這個時候，對於這個問題或許是決定國家政治的大多數國民其中的一個；在別的時候，對於別的問題，或許不是那決定國家政治的大多數國民其中的一個。但是，我們要知道這種不穩固的現象，實在是大多數國民之所以成功的要素。爲什麼代表那暫時，少數意志的國民要反對大多數的國民，要批評，要攻擊，要與大多數相爭相辯？少數其所以如此，實在是因爲他們希望用他們的詭詐方法，運動來運動去，勸導來勸導去，使那少數的意志，能變成多數的意志，使多數人都贊助他們，與他們合作。因爲人類的意志，常常因別人的反對，批評，攻擊而影響，而轉移的。如果少數人的這種希望不能達到，少數與多數間的衝突，更要因此增加，因此深切。

不論我們所發現的這個主權，是什麼樣的主權。儘管它不是皇帝的主權，它是容易變動的，不是穩固持久的，

沒有皇帝那種權威，不能決定什麼具體的議案，對於政治的哲學家，也許沒有什麼價值。雖然如此，這種主權也是一種主權，也得稱之為是一種主權。固然，有時有人講大多數的治政（majority-rule）是現代的一種「迷信」"superstition"。但是，反過來說，大多數的治政從法國革命以來，多少是一種社會的需要。一個聯合的自主的分子，大家在一起討論一個問題，意見不能一致，問題也不能解決；結果，不是以大多數分子的意見來解決這個問題，就是得等着全體分子意見一致時，纔能解決。但是，如果我們研究研究已往所有歷史上的事實，如羅馬的保民權官廳，波蘭的議院，德國馬克原主會所，阿勞甘的國會（Cortes of Aragon）等，他們用少數來壓制多數，用少數的否決權，破壞其餘多數的意志；這種實現意見，使意見一致的原則的方法，實在是非常專橫的，非常錯誤的。這也就是一九一九年和平會議簽約（Peace Treaty of 1919）的一種最大的缺點。他們因為要遵照國際聯盟的憲法，必得在幾個重要點上，取一致的行動；所以就產生以少數的特權，來抹殺多數的現象。由國際聯盟，我們還可以追想到一八一五年和平聯盟會議的不幸的事件。（Federal Diet of Peace of 1815）這種以少數的意志來抹殺多數的意志的制度，至終一定要歸於失敗。他們要建設一種不可能的普遍意志，去支配他們的政策；他們所成就的，不過是一種少數的意志，不大普遍的意志而已。因此，他們必失敗。由大多數來決定政策，實在是一種實際的需要。

雖然，大多數的意見，常常不智慧，常常不妥當，並且容易發生許多危險；（一種真正的憲法，就是能把我們從少數執政的苛虐救出來，也很難把我們從多數的苛虐救出來）但是，我們要知道，在現代世界裏，大多數的政治，

非常必需。惟一的方法，來補救這個缺點，免去這種危險；就是必得產生一種有眼光，有智慧的輿論。但是，這種輿論怎樣纔可以產生出來，却是一個很重要的問題。我想我們惟一的希望，就是普及社會教育，使國民對於社會都盡責任；提倡人格的價值，首重自然發展的價值，次重強迫被動的價值。雖然，有的東西，在政治上，在法律上是許可的，可是，如果它們產生最深的衝突，減少人羣的力量，頂好也是把它們一律放棄，能夠這樣，大多數的治政，纔有希望。譬如說，大多數人都感覺到種種重要政治的問題，如果，只由大多數人去解決，去決定，必是有害的；無論決定什麼事情，只要有強迫的意思在裏頭，不管這件事是怎樣公平，也是不妥當的；決定政治上的問題，應當用一種選舉的辦法。

還有幾點要說明。法律雖然頂多是由大多數的意志決定的；但是從原則與職務上看來，法律實在是為保護全體人羣的福利而設立的。所以，結果法律應當有一種普遍性，大多數的意志，是應當為全體社會的好處的。如果法律不照著這種原則去做，不能為全體社會的福利去努力；它不但只為一部，一黨，一級的福利去努力，並且與全體社會的福利發生衝突，發生牴觸；這種法律的動作，實在不但與法律的本性不合，就是與法律統治全體社會，全體社會都得遵守法律的制裁的這種性質，也根本衝突。法律雖然永久不是從普遍的意志產生出來的；但是，它却有一種普遍的要求。還有一點，非常重要，我們應當明白。雖然每條法律，都是從衝突，反對裏產生出來的；可是，這種種法律的系統，還是繼續不斷的修改，繼續不斷的合併，繼續不斷的與輿論重新適合，重新適應；以求不僅能代表那部分的，變化的主權背後的意志；並且也能代表國家建設的基礎，那種較深的社會意志。由此看來，一國的法律

系統，是可以代表那一國各時代繼續不斷的種種經驗所型成的那一套繼續不斷的社會意志。一國法律的變遷，是可以表示組成那一國家的國民的性質，也可以說是國性。法律系統一時代一時代的變遷，是可以證明國性的改變。英國十九世紀刑律的變遷，也可以證明英國國性的改變。總起來講，法律的變遷，實在可以表示在階級、黨派之外，還有一個國性的存在。我們還應當知道，創造法律系統的，是那種不穩固而常變動的主權意志；繼續不斷批評法律系統的，是那種較大而潛伏的意志。因為有了這種繼續不斷的批評，法律系統中有的部分，才廢棄不要，有的部分就收回取消；所剩下能夠繼續存在的部分，就變成了聯合生活全部的中心結構。這種活而長的結構，實在能夠做人羣中無窮無盡聯合活動的中心，並且能夠使它們融洽調諧，保持均衡。現在先不要管那無時不決定國家的政策的變動的意志，頂好把我們的注意，先移到那種變動意志的活動的產物上。我們從這裏，就能了解，那種固定的社會意志怎樣與這種變動不定的政治主權以一種助力。我們能了解這點，就算已經發現了人羣的結構的秘密了。

#### 四 幾種錯誤 (Some fallacies exposed)

在前章中，已將意志與興趣加以分析；現在要用所得的結果，來發現關於共同意志的統一性，真實性，無差性的幾種普通錯誤。我們已經知道人羣裏有無數的複雜興趣，交織一起。也知道人羣的表面不是光滑的，是粗糙的。人羣的面上，有數不盡的種類，數不盡的程度的種種衝突。這種種衝突並不是被一個整個真實的意志所支配；實



在是被許多意志所支配。那個戰勝了反對的意志，那個就能支配。因為有許多人常把這種事實看輕看錯，所以就

把社會生活與歷史看錯；看社會生活是簡單的，看歷史是整個的。在下面可指出三種錯誤的方式來：

(甲)興趣背後有興趣，興趣背後的興趣的背後，還有別的興趣在那裏鼓動激勵。所以說，這種情形，非常複雜。大家可以為某種活動，某種政策聯合起來，協力合作；但是，各人所以要加入尋求某種活動，實現某種政策，他們背後的興趣，也許大家各有不同。因為各人的興趣不同，各人的意志也就不同。我們已經看出，聯合尋求的政策，很少能夠代表聯合所有分子的一致決定的意志。但是，這種現象比較起來還算普遍。有時，多少人聯合起來，實行一種政策；可是，各人所尋求的興趣，都不相同，各人藉著這種政策來達到各人自己的特殊的目的。舉一個例來說明。大英帝國自由貿易的政策，是經過把改良關稅的政府選上以後，纔變更的。從選舉的意義看來，這種自由貿易政策的變更，實在可以說是因為選舉的人大多數都替關稅改良黨投票。但是，如果仔細研究他們之所以都贊成關稅改良，背後一定有許多不同種的動機。大多數選舉贊成關稅改良的人，他們的動機，並不一定都為關稅改良。少數選舉不贊成關稅改良的人，他們在選舉時的動機，也不一定都贊成關稅不改良。為簡單明瞭起見，我們可以說，選舉有兩方面。一方面贊成自由貿易，一方面贊成關稅改良。實際說來，如果我們研究他們之所以贊成或他們之所以反對的原因；一定可以知道，他們各有各的意志，各有各的興趣，都不相同。有的是為黨派的關係，不得不贊成，不得不反對；都是願意自己的政黨得勝，願意別人的政黨失敗。也有的人是為種種與個人有利益或有害處的關係而贊成或反對的。除了這種種原因以外，還有許多人是真贊成政策的改變，因為有許多特殊工業，在政策改變

以後，可以得到特別的利益。也有人以為政策改變以後，全國都可得到利益。也有人以為政策的改變，間接與別的興趣發生連帶關係；如帝國主義與軍國主義。這種政策是如此，別樣政府的政策，也都是如此。無論在什麼樣的國家或聯合裏，像我們所說的那種共同意志，是很難找見的東西。固然，每個自動的聯合要沒有一個共同意志，簡直就不能存在；但是，這種意志並不是在每種聯合的動作裏，都能表現出來的。並且更不能用一句兩句話說得清楚的。聯合的動作，絕對不是因為那一種單獨的興趣的。關於這種錯誤，哲學的歷史家最容易犯。他們告訴我們在希臘，羅馬與條頓族的歷史中的變遷與交替時，希臘人，羅馬人，條頓族人思想什麼，願望什麼。這樣寫歷史實在趕不上拿破崙對於歷史的評判。拿破崙說：「歷史實在是一種虛偽的假借。」歷史家這樣做歷史，實在是把那由許多心靈的一部分的種種衝突興趣與一部分的種種共同興趣，所產生的結果與決定；常做是一個想像整個的心靈所產生的結果與決定。歷史家這樣做歷史，好像認許多社會上衝突的興趣至多不過是從一個整個的意志裏所發出的種種動機而已。直等到這種動機之中，出來一個強有力的動機，把別的動機都壓倒，它來決定最後整個的決定。我們從歷史家的這種方法去研究社會事實，研究人羣，一定不能把人羣的共同性質真實的了解。同時這種共同性質，實在是人羣的基礎。如果我們打算真真的了解人羣；我們應當知道無論那種社會系統，沒有一種不是複雜萬分的。沒有一種社會的決定背後只有一種動機的，也沒有一種社會事實背後只有一種意志的。每種社會決定的背後，有許多種的動機；有許多種的意志。意志之下，還有意志，有的是直接的，有的是間接的。興趣的聯合，興趣的衝突，千變萬化，種類繁多。社會決定的背後，不知道有多少不同程度的智慧，有多少不同程度的愚蠢。風俗，

習慣與心理習慣的一貫性，繼續不斷的與個性的野心及解放傳統的制度與思想的事業宣戰。由此看來，社會決定，社會事實，極其複雜，並不簡單。

(乙)比上邊所說的更危險的一種方法，就是在一個民族的動作與具有，所組成的歷史連續的事情的背後，去尋找一個心靈的整個，與我們個人的心靈相同的一種心靈的整個。歷史連續的事情，實在由於一個民族因為以前的經驗而有的連續的種種動作於決定的。因此我們可以在種種歷史連續的事情上，考察出來一種繼續的政策與一套的目的。歷史家常常張大其詞的說一個時代的種種運動背後有一個同一目的的整個，並且假設羅馬，希臘，埃及，或英國都是一個單純心靈的實體。很少有歷史家能了解各時各代我們各種各類一套一套的不同的困難問題。我以上所說並不是否認民族的生活中有一個整個；但是，我却反對說民族的目的是單純的。並且我更不贊成說，民族的心靈的整個與個人的心靈的整個相同。要知道，個人的心靈是一種單純經驗的中心，這種單純經驗的中心，是被個人已往的活動與痛苦所影響，所改變的。一個民族的心靈，並不如此，乃是一種共同的原則。這種原則是住在繼續相連各時各代千變萬化的種種心靈裏；並且也是因這種種心靈改變的，影響的。

(丙)最後還有一層，這一層，特別危險。就是在我們想在一個民族的種種記載背後如歷史，政治，經濟等不但去發現那個民族的『心靈』(the "mind" of that people，並且要發現那民族所屬的種族的『心靈』(the "mind" of the race)時；一定要發生很多危險。這裏的危險，是容易使我們把那由幾個因素產生的許多事情，歸之於由一個因素產生出來的。比方，在我們說希臘人喜好獨立，藝術，文化，戶外生活，冒險等等時；我們實在是說

有些希臘的人羣或全體希臘的人羣多少是特別有這種種精神的，這種種性質的。（藝術與文化，就是雅典那樣文風盛的地方，也不過是少數人的玩藝而已。）既然這種種性質，不是希臘所有人都這樣喜好，我們怎能說這種種性質是希臘民族的種族性呢？再說，我們也知道希臘的地理阻隔，山川險要，交通不便，天然成了一種隔離現象。土地瘠薄，佈滿海岸，僅僅的一個海島。鄰接歐羅巴洲天然富源，更鼓舞希臘人冒險的精神。那時衛生的科學還未萌芽，地中海沿岸的天氣優美，實在宜於戶外生活，比較戶內生活勝強百倍。不用懷疑，我們就可知道，這種種地理的與經濟的因素，實在幫助組成希臘共同生活的習慣與理想；因此，一個民族自然而然的就按照環境的需要，向着一定的方向活動起來。但是，要知道，這種自然活動的本身，是引伸出來的。還有幾個例子，更能使我們了解這種現象。有的民族，因為遷居別處，便改變他們的習慣。阿客地的希臘人（*Hellene of Arcadia*）與阿梯客的希臘人（*Hellene of Attica*）就不一樣。奧斯大利亞的英國人與印度的英國人也不一樣。因為地理及所處的環境不同，他們發展的方向也就不能一樣。在我們討論遺傳與環境的時候，對於這個問題要詳細研究，多加講解。自上面看來，我們很容易知道，如果我們研究種族的精神，尋找種族的精神，而認它是一種與環境不相干獨立的種族本性的焦點，那樣我們一定越研究越錯誤，越尋找越尋找不出所以然。不顧環境，只注重種族的本性，是很危險的；因為種族的生活與性質的網，繼續不斷的被種種不同的心靈與環境的影響所織成的。

還有一錯誤之點，應當在這裏說說，因為它實在是研究共同意志的學說中，很重要的一點。這種學說講共同意志是沒有錯的。有時說共同意志是絕對不會錯的；有時說共同意志是只限於道德上的不錯。盧梭說：『一般的

人民根本是不能變壞的，可是常常受人家的騙，只有受騙的時候，他們才好像要去作惡。』(Contract Social, 28) 這種思想，雖然表現的方式各有不同，但是，已往與現在，却都極流行；不僅是有的政治哲學家有這種主張；就是非哲學家，也有這種主張。舉個例子，在希臘的社會中，有一種說法。他們說，在人民的願望中，有一種神意。在中古時代，也有相同的諺語的發現。現在也有一個回教的諺語說：『人羣大家的思考，就不能有錯誤。』由此看來，這種觀念也有相當的理由。如果，這個學說的意思，僅指人羣多數人較少數人更能知道人羣的善或人羣的需要；因為最有勢力的少數人，常常為私心所蒙蔽，這是可用歷史證明的。如果，這個學說的意思是說，在人民大眾中，才有智慧。這種說法，一般看來，却也有道理。但是，正確一點來觀察這個學說，它顯然有一種錯誤。這種錯誤，凡是一個有知識的人，就不能不承認。這種學說簡直是建造在一種超個人的心靈的錯誤思想上的一種信仰，這種信仰因為民族認自己的風俗傳統為最高尚的，最神聖的那種武斷的原則，所影響而增加勢力。因此就使盧梭與黑哥兒的信徒走上一個荒謬的結論。他們以為組成一個民族的所有個人可以下地獄，同時那個民族却可上天堂。固然，沒有人沒有錯，這是無用懷疑的事；但是，無論如何，世界上也沒有一種詭詐的點鐵成金術，能夠將個人的錯誤的意志，變為人羣的正確的意志。

有時這個同一的學說，敘述的很模糊，很不清楚。有時道德的哲學家有一個言辭說道德的與社會的是一個東西。這種說法，很能引人錯誤。如果這句話的意思，僅僅的是說，一個社會裏的分子，若是把道德變成行為實行出來；一定要把這個社會變成一個理想的社會程序。這樣說，這個學說，到是夠真實的。但是，這還是沒把道德的整個

的意思解釋出來，不過是僅僅的說了一部分。『道德的』與『社會的』是一個東西，這種說法實在很容易引人的錯誤。因為如果你說『道德的』，同時你不下特別註解，那末你的意思就是指着一種理想或『應當』“ought”的概念來說的。（雖然這種概念也許是錯誤的。）可是你說『社會的』就不是同樣的意思了。『社會的』的普通的意思，與正確的意思，都是指著實際的或現有的社會程序而言。換句話說，道德的與道德的『應當』（the moral “ought”）是一個東西；社會的與社會的『應當』（the social “ought”）不必是一個東西。所以說，如果我們用方才所說的來說，一定可以免去許多的含糊。有的時候，我們說道德的與社會的是一個東西。但是，如果仔細研究起來，我們的意思實在是說『道德的』“the moral”與『理想社會的』“the ideal social”是一個東西。雖然在後面可以知道，我們這樣說，對於道德這個字意思，還沒十分圓滿，十分正確；但是，意思也不算不圓滿了。如果我們把這句話反過來說，社會的與道德的是一個東西，那麼，我們的意思就是說，道德包含在現有的社會程序裏邊，並且還很合適。這樣這種學說，也就錯了，理由上邊已經說過，不必再講。（除了我們所說的道德是指著尋常習慣所說的道德而言。）不用疑惑，無論是什麼樣的社會程序，總要表現出來幾種普遍的道德的原素。否則就沒有社會程序，社會也就不能存在。柏拉圖對於這一點，會有這番意思。如果一點公道都沒有，一點道德都沒有；簡直就連一夥海賊，一夥強盜也不能住在一起，成了一個社會。柏拉圖的這個意思，固然不錯；但是，有一點我們應當知道，就是海賊強盜中間的社會程序的獨一無二的圓滿，並不能用社會中『道德的善』“the moral good”去量度，必得用『道德的惡』“the moral evil”去度量。明瞭這一點，我們就能更清楚下章所講的社會

制度。要知道無論社會制度的方式，多麼完全，總不過是達到社會價值的方法，達到善或惡的方法，達到社會福利或社會禍害的方法而已。盜賊社會的程序與盜賊聯合的程序，是達到道德的惡的工具；誠實善良人的社會的同一程序與誠實善良人的聯合的同一程序，乃是達到道德的善的工具。

還有一層，應當知道，就是我們不能在某一單獨的民族中，某一單獨的時代裏去尋求智能或道德的標準。但是，在某一民族中，某一時代裏，也許有一種較寬廣的，較實在的判斷的標準產生出來。有時這件事在這一時代，也許沒有影響，沒有價值；到了下一個時代，就許發生重大影響，產生極大價值。我們有時從一件事的鼓勵與反動的作用裏，得到更清楚的真理，更集中的判斷，更豐滿的道德。一個時代，一個時代的思想的變遷，一個時代，一個時代的思想的反動，常是由一個極端到一個極端——由放縱至清淨教；由清淨教又回到放縱。由武斷主義進至懷疑主義；由懷疑主義又回到武斷主義。由唯物論進至唯心論；由唯心論又回到唯物論。——這種一來一去，一去一來的反動，實在可以證明人類的穩固性。人類的思想就好像一個鐘擺，先往兩邊擺，慢慢纔會停到中間。因為它只能停在中間，所以它不從兩頭到中間，先從兩頭到兩頭。我們每個人都了解這個，就是如果我們常同錯誤的與部分真實的理想在一起時；我們一定厭煩，一定產生激烈反動。固定持久的意志，一定要反對那變動無常的意志。在一個民族一代一代的發展的歷程裏，也有這種同樣的作用，並且這種作用繼續進行，無止無息。這件事很奇怪，並且也很真實；就是無論個人是怎樣的有偏見，怎樣的反覆無常；每一代對於他自己那一代是這樣的判斷，意見是怎樣的狹窄，怎樣的盲目；無論如何，趕到一代一代的下去，一定有一種較為穩當，較為寬廣，差不多普遍的判斷產生。

出來。這一時代對於這個問題，就許模糊不清，研究不出來一種解決的方法；但是，下一代也許打破了這種夢幻。每一時代都許謾罵毀謗那一時代的預言家，先知；但是，那一時代過了，到了一個新時代，智慧發展，自有公論。每個時代都有幾個優秀可笑可貴的時代人物；但是，趕到一代一代的過去，智慧一代一代的發展；這些人物也要自然的受淘汰，自然的被打倒。由此看來，我們從時代的進展中，就可得着一種「追想的判斷」“retrospective judgment”。這種判斷好像含意太深，太清楚，不能爲人的判斷所了解，但是這種判斷却完全爲人信賴，也可以稱之爲「時代的判斷」“the judgment of time”。

(註一)斯賓塞與別的學者都指出來說過，就是到了今日，世界上還有野蠻原始民族的共同生活存在，在亞斯基基人(Angikis)印度安人(Digger Indians)等，在他們的共同生活裏動直找不出來政治組織的踪跡。—— Cf. Spencer, Principles of Sociology, Part V, chap. 2

(註二)如今「主權」“sovereignty”這個名詞，可以用做兩個意思，我們又說「國會的主權」“sovereignty of parliament”又說「人民的主權」“sovereignty of people”。但是，主權這個名詞以前曾經引起政治哲學中許多的衝突，特別是在班寧木(Benjamin)奧斯丁(Austin)與他們的信徒的看法，及盧梭與他的信徒的看法之間，創造出來衝突。



## 第四章 制度 (Institutions)

### I 制度的意義 (The meaning of institutions)

在上章我們已經分析了人羣的結構，並且找出來人羣中包括許多聯合的『架子』“frame-work”。這種聯合的架子，是國家這個聯合之下，互相諧調，互相連絡的。但是，實際說來，種種社會制度才是人羣的結構。只有這種種制度，這種種制度的持久的形式，才與人羣以性質；因為如果沒有種種制度，人羣也就沒有性質。在這裏，我們提出一個問題：是社會科學的教科書從來沒有提出過的問題。這個問題就是制度與聯合的關係。這個問題看着很簡單，其實很難回答。譬如說，家庭與教會都是『制度』；但是，它們實在又都是聯合。再譬如說財產是一種『制度』；但是，財產實在却不是聯合。那麼，這樣說來，是否聯合僅為制度之一種？但是，無論怎樣，我們也不能稱一個新成立的小小貿易公司為一種制度；雖然它實實在在的是一個聯合。既然制度與聯合的意義，是這樣不容易清楚，所以我們打算了解制度與聯合的關係，就應當先研究研究這兩個名詞的意義，現在先問，何謂制度？

無論何種制度，至少要有一點社會的承認或社會的地位。並且每種制度差不多都要帶一點永久性。但是，只有永久性而無社會的承認，也是不夠，也是不能稱為制度。比方貧窮吧。我們很難說貧窮是一種制度；因為雖然社

會裏總有窮人；可是，他們的貧窮，實在不是社會有意的建設。僧道院裏的貧窮，可以稱之為一種制度；可是，如果稱社會裏的貧窮還為一種制度；那真未免有些不盡情理。因為無論那種制度，不但應得到社會的承認與地位；並且還得帶點永久性。說起永久性來，我們要問，那末，是否凡帶永久性的東西，就是社會建設的，承認的制度？這也不一定。因為如果承認凡帶永久性的，就是制度，那末，一切外界存在物體，沒有一樣不是制度。我們居住的大地，實在最帶永久性，並且在所有外界物體中，我們頭一個就要承認它；但是，你想大地能是一種制度嗎？我想不用問，就知道大地不是制度。反過來說，同時由土地之耕種，享有遺傳，所產生的種種情形，形式，如共產主義，遺產限制，產業的永遠保管，長子長女繼承的權利等，這顯明都是制度。要知道，這種種制度，從來就是人與土地中間所產生的種種固定關係的形式。這種種的形式，是人羣已經承認的，是聯合已經承認的。由此看來，制度乃是社會生活裏共同意志所建設的種種程序的形式。"institutions are forms of order established within social life by some common will"。『由共同意志所建設的種種程序的形式』這句話實在可以使我們把制度與風俗分別清楚。

——風俗也是人與人所發生的種種固定關係的形式。風俗與制度的不同，也許只是一種程度的問題；但是，制度比風俗含著一種更固定的社會的承認，一種更決定的意志的意義。風俗不是這樣，風俗不過是人羣的種種習慣而已。一個人在不知不覺之中，就養成一種習慣；一羣人在不知不覺之中，也可以養成種種共同的習慣。這種共同的習慣就是所謂的風俗。有的時候，風俗被社會承認，變成了制度。有時貴重風俗；有時也許把它們當做一種擔負，一種捆綁而歸罪於它們。有時它們雖然是一種擔負，一種捆綁；可是，負擔它們的人，被捆綁的人，自己毫不覺得，就

像在空氣中過生活而絲毫感覺不出空氣的壓力一樣。我們全部的生活都是由不知不覺，沒有明白承認的風俗織成的。如果我們想清清楚楚的知道何謂風俗，只有用一番工夫去反省。風俗不能稱為制度；實際說來，風俗不過是制度的原料而已。風俗顯露在共同的意識裏的時候；換句話說，就是社會大家都感覺某種風俗重要的時候；其同意志就能把那種風俗變為制度。這種作用從人類原始直到現在，都是如此。就是所謂的一夫一妻制，在沒有變成一種制度以前，也不過是一種風俗。歷來傳統的法律創者，如阿摩亞比（Ammur-abi），摩西（Moses）與勒善斯（Lycurgus）都是知道變風俗為制度之重要人物。

「制度為共同意志所建設的種種程序的形式。」這句話還能使我們決定制度與聯合的關係。聯合是一個社會動物的團體，其所以組織是為尋求某種共同興趣或多種共同興趣。它與人羣可以對照，因為人羣也是社會動物所組成的團體。人羣是一個大小不等的共同的生活的領域；聯合實在是一種固定的組織，它不但尋求種種特殊的興趣，並且還用特殊方法尋求種種普遍的興趣。這樣一講，我想我們對於制度與聯合的區別，一定很清楚了。制度就是形式。不是人與人中間，已經成立的種種關係的形式，就是人與外界物體中間已經成立的種種關係的形式。前者如社會階段的制度，後者如產業的制度。聯合却不僅僅是一種形式，它不但是制度的創造者，並且是被制度創造出來的東西。它是種種制度的來源。聯合有主觀方面，也有客觀方面。它也是由共同意志創造出來的；但是，它所包含的種種意志乃是在與某種共同興趣發生的關係中，組織好了的意志。制度就不同了，制度只有客觀方面，沒有主觀方面，它僅僅的是達到目的的一種方法。聯合有時可以改變它的制度，有時可以消滅幾個，又重

新創造幾個；如國家就常常這樣做。所以，可以說，聯合是維持它的制度的生命的一個東西。如果我們嚴格的思想一下，就可知道家庭是一個聯合，婚姻是一個制度；國家是一個聯合，代表國家的政府是一個制度；教會是一個聯合，施洗禮是一個制度。總之，聯合是一個活的東西，制度不過是一種方式，一種達到目的的方法而已。

在觀察聯合與制度的區別之中，發生一種困難的問題。就是有的名詞又代表聯合，又代表制度。所謂的制度，不是那主要的制度，就是那屬於聯合的一套完全的制度。「教會」這個名詞是如此，「醫院」與「大學」這兩個名詞更是如此。拿「醫院」這個名詞來說吧。它一方面可以代表一種固定的系統；藉著它可以將醫藥與看護的技術，應用到病人的身上；一方面實在也可以代表那供給病人這種需要的醫生與看護的一種聯合。這裏我們應當知道，就是這種聯合並不與制度相等；因為制度不過是需要聯合帮忙的聯合裏面的分子，他們的關係所組成的形式或系統而已。乃是這種關係，才變成了制度；乃是這種活動的形式，這種供給需要的工具，才是所謂的制度。

從以上的討論看來，我們可以清楚的了解，制度並不是像我們平常有時所想的那種外界的東西。有時我們指着一所建築說：「這是這個機關或那個機關。」（這裏譯做機關比譯做制度為宜）「這是某某大學，這是某某病院。」我們這樣說，意思是表示這是屬於某某機關的建築，這就是機關或制度的家，這就是機關或制度的能夠看見的形體。機關或制度實在是組織好的社會活動的種種形式；所以有一個外界的方面，就是在空間與時間中的一個方面。

最後，我們應當知道，制度這個東西不僅僅是固定的聯合能夠創造它；就是人羣的本身也能創造它。我們不能以那一種的特殊聯合的意志，而說它就是我們共同的生活的大制度。國家建設了種種形式的政府；但是，是否我們能說國家也同樣的建設了產業的制度，建設了所有聯合之外，聯合之內的合作與分工的大機械體？還有一層，就是對於那國家法律無辦法的娼妓這個最重要制度，要說什麼？國家保護制度，承認制度，或者至少要允許人羣獨自創造些個制度。

## 二 制度有如組織與制裁的工具 (Institutions as instruments of organization and of control)

如果制度是共同意志創造出來的；那末，一定是創造出來拿它當做工具來達到共同興趣的目的。無論什麼，只要制度化了；那就一定有個目的，因此，它的意義，在它能夠達到目的。如果問制度如何能幫助種種興趣的發展。回答是說，制度藉着組織它們的方法，制裁它們的方法，就能幫助它們的發展。雖然，制度幫助它們的方法，實際是無法分開的，是交互倚賴的；但是，却能清楚的分別。這種區別的承認，是極重要的。

關於制度這種組織的功用，無須在這裏多講。每種被人類更深遠，更圓滿的意志的聯合，制度化了的組織的擴充，都是這裏所談的每種意志的能力的擴展。組織能把每種新能力的共同的因素安排一個適宜的地方。它能把種種活動集中一處，聯合一起，藉着這個防止生活的浪費。它能增加組織中分子交互幫助，選擇活動，取得機會

的範圍。當我們創造種種制度時，我們不但藉著它們尋求這種興趣，那種興趣；並且藉著它們使我們自己，互相幫忙，交相爲用。要想實現聯合的理想，我們大家就都得變爲彼此達到目的的工具，同時還是彼此與自己的目的。

還有一點，制度原來差不多都是由風俗慢慢變出來的；如果它們持久，却要常常是如此。可是，要知道，並不是所有一切制度，在沒有成功制度以前，都先有一個『未成制度的風俗』，"uninstituted custom"。譬如，我們很難說，政治的制度，如兩院議院，或比例代表，是由於以前的一種風俗變化出來的。但是如果制度要想久存，它也要有一種風俗的性質。因爲，它有了那種風俗的性質，它就能完成習慣或風俗所完成的工作。使社會活動的道路光滑易行；使生理的與心理的力量，的花費減少；因此使它自己向新的方向解放。不但只此，因爲它的永久性，有如一種客觀的方式，它就能完成一種習慣所不能完成的工作；因此節省社會分子許多力量，來每代每代的重新建造他們的社會世界的結構。

關於制度的這種的功用，應當多考慮一下，因爲從它引起許多問題。這種問題曾經把各時代中每代的社會思想家都分的極清楚，有時竟把人民與國家分裂。雖然如此，但是就是這種衝突，使放大眼光研究它們的人得一獨一無二的解決問題的可能的的方法。

每種制度有一種制裁的與組織的功用。因爲制度是已經建設好的固定的方式；所以它組成了『一種內界的社會環境』，"an inner social environment"。這種環境與別種環境相同，凡覺得它的影響的，它對於它們都要反應。因此，制度與社會生活的關係變爲極其複雜。制度不僅僅的反應並表現社會生活；而且還深深的改變

社會生活；它們不僅僅的完成人類的目的，並且還是決定這種種目的所用的工具。誰能估計工業主義，城市化，產業這三種制度對於人類目的的間接的制裁與反應有多大？人類自己創造出來的這種制度，它們的宏闊，整個，與永久，刺激並統一了，確定並固定了人類的意志。

乃是制度的這種間接的或反應的制裁的功用，它的重要性總容易忘記或誤解。因此，我們必需特別的考慮它一番。但是在沒有考慮之先，我們可以把這種制度的制裁的功用與兩種直接的制度的制裁的方式區別一下。有一種直接制裁的形式是聯合或人羣中分子自己決定的。因為每個分子都明瞭要想得到聯合或人羣中種種制度所供給的好處；每個分子都要遵守制度，因此他們就大家自己制裁自己。這種活動在任何『集合的動作』“collective action”裏，都是必不可少的訓練。這種訓練，在每次社會組織擴充時，就更完全，更有效力；因此變成了人類社會化中一個最重要的因素。第二種直接制裁的方式是一種比較有限制的制裁的方式。這種制裁不是一種『自治制裁』“self-imposed control”，而是一種『他治制裁』“other-imposed control”，乃是社會中一部分人因為他們的人數多，勢力大，用他們的力量來製造制度，維持制度，藉着制度來制裁社會上其他一部分的人。我們只要把原始人類的宗教與政治的制度與現代人類的宗教與政治的制度比較一下，就可指示出來，趕到『自治制裁』的範圍發展的越寬廣時，『他治制裁』的範圍就越狹窄。（註二）在原始人類的社會裏，政治的與宗教的制度，完全是強迫處置的工具。趕到社會慢慢的演進，政治的義務，便不像以前那樣的強制，那樣僅僅的建設在一種統治意志的命令上。法律也就越來越為人遵守；因為公民要想得到好處與利益，就必得遵守

它。要把民法與刑法比較起來，民法發展的多得太多。由這種事實，多少可以了解法律與自由之間，不但沒有衝突，而且還是互為因果；因為雖然沒有自由，能有法律；可是要沒有法律，簡直就不能有自由。現代政府的制裁越來也越建設在倫理的制裁的基礎上，所以現代政府對於少數人所施行的強迫處置，不是以僅僅的政府為名目，也不是以多數人為名目；而是以社會的福利為名目。同樣的程序表現在宗教的生活裏，格外的圓滿；因為，雖然在政治的範圍裏，無論進化到什麼地步，總免不了有點強迫的原素；但是在宗教的範圍裏，却沒有這種強迫的原素的。宗教的這種強制的功能，一天比一天減少。凡是知道種種宗教的制度，在過去與現在的原始民族內所佔的位置，在部落、村落社會，與早年城市中所佔的位置，並且也知道，也了解許多世紀的宗教霸道的壓迫者與求得宗教解放的自由的領袖，他們的世界震動的大戰，就能明白這個事實。其實，社會越發展，好像就越往那倫理的制裁與社會的保障的根源那裏去。人類的心靈雖然一代一代的改變；但是，社會制裁却是代代必需的，並不改變的。有時一種社會制裁的形式漸漸衰弱，可是，別種社會制裁的形式，便慢慢增加力量，有了勢力。一衰一長，生生不息。這裏就顯出「社會教育」(social education)的無上的重要，因為社會教育實在是發展「倫理自主」(ethical autonomy)的一種現代急需的教育。所以它變成了共同生活的一種獨一無二的基础；因此人羣對於它應當格外的愛護，特別的發展。

制度的種種直接的效果，在人類創造它們的時候，至少有一部分是目的與意志；但是，除了這種種效果之外，還有因為制裁的方法而產生的別種效果；這種種效果却是在人們的直接目的的範圍之外。現在在下面講一講



它們的區別。

上面所說的那兩種社會制裁的形式，它們之所以產生，是因為人要藉著它們發展種種共同興趣。除了這兩種社會制裁的形式外，還有一種社會制裁反應的形式。這第三種制裁，雖然不是共同意志所決定的，可是，它却能決定共同意志。它實在是無止無息，繼續不斷的環境反應之中的一種形式；就是我們自己製造出來的環境，也是如此。它雖然是人們不大注意的一種制裁；可是，對於社會却很有大的功用。它實在是發展社會團結的許多主要力量中的一個。這裏可舉例說明。雖然，差不多所有法律都是從衝突裏產生出來的；大多數人冒著反對，來擁護法律的有効，——這種反對常是少數人的最激烈的反對——但是，如果我們仔細的研究，就可知道人類建設的全部法典，實在都是差不多人羣全體所擁護的。法律的取消或廢止，並不是因為法律犯了少數人的衆怒，法律的取消很少是因為這個緣故。普通說來，法律成立的獨一無二的事實，是因為社會全體的意志，都受了反應；並不只是大多數人受了反應。因此社會全體就創造出來一種共同接受法律，保護法律，尊重法律的態度。

從又一方面講，這也是那最能引起重大危險的一種制度。它的那種反應的性質，實在能把制度的本來的目的，弄得模糊；使人自自然然的隨著它，而並不考慮它能幫助我們尋求什麼樣興趣。制度有時硬化，好像變成了一種「硬殼」(shell)。這種制度是生活發展路程中最大的阻礙。柏赫特(Berghot)與摩音(Maine)也曾經明明白白的說過。固然這種制度的「硬殼」是很堅固，但是，一種有力量的社會生活却常能把它打破。也有時是因為一個民族的精神的本身，不活潑，死板停滯；就產生一種制度固執的生活。但是，我們要知道凡是生活的新運動

在開始時，都是很小的，很幼稚的，容易被硬化的制度的制裁壓迫的；因此這些運動不能發展，便慢慢消滅了。在這種情形之下，制度所能給我們的，無非是一點保障；可是，我們失的，實在是社會生活的進步。也可以說，也許是，我們拿很高的價值的好生活，來換一種普通的生活。無論在什麼地方，只要制度變為神聖不可侵犯的形式，被人尊重，不與生活發生關係；法律變為一紙空文，對於社會不盡職務；那個地方，種種制度，也就要變為非常危險。這種現象，就是制度硬化，所生的影響與危險；不但在原始民族中，可以看出；就是在進化民族的歷史中也常常顯露。這種影響與危險是什麼呢？就是制度因為硬化，不但不能發展，產生生活的精神，生活的傳統，生活的方法；反倒把它們破壞。與宗教神聖的東西發生密切關係的那種制度，尤其是如此；如教會宗派的種種制度。從歷史的過程中，我們很可看出，宗教會經努力創造出來種種制度，表現發展它自己；可是，同時更可看出，這種種的制度不但不能發展表現宗教的精神；反倒一而再，再而三的把那種摧殘了。宗教不同別的東西，它得有一種自由的精神，不能讓任何形式捆綁。得有一種自由尊重，自由敬愛，自由投誠的態度，用這種態度來對待所感到的那種無窮至善的能力。這種精神，這種態度，才是宗教中最主要的。沒有那種生活的方面，而不急需一種繼續不斷於創造重生的，也沒有一種創造重新是不困難的；這是因為在這裏比任何別處，對於制度的韌柔性與嚴重性都難得調解。

### 三 制度與生活 (Institutions and life)

由上面看來，制度有兩種功用，是我們不能少的。它不但是發展社會生活的工具，也是制裁社會生活的工具。

能夠明瞭這點，就能知道制度的本身並沒有好壞，它的好壞，全看能不能服務生活。制度可以說是「社會的機械結構」(The mechanism of society)。因此同一制度，在這個時代，就許是個好制度，在下一個時代，就許是壞制度。無論那種制度，不管我們現在怎樣討厭它，怎樣說它對於社會生活有害處；但是，要知道，它從前也會經對於社會有過貢獻，有過好處。在文明的世界裏，暴虐的政治，奴隸的制度，慘無人道的戰爭，可以說都是罪惡；但是，是否能夠否認它們在比較野蠻的民族裏，曾經有過的好處？制度的好壞，全看它產生的結果怎樣產生的結果好，就是好制度，產生的結果壞，就是壞制度。制度自己沒有權柄使它自己存在，使它自己不存在。這種權柄完全操在我們的手裏，它不能過問。它不能征服人，它只能服侍人。無論在什麼時候，只要它不能服侍我們，我們並不管它多麼久，多麼神聖，也要不看面子懲罰它。新酒至終要把舊瓶子爆碎，酒也流了，瓶子也碎了，真是可憐！可痛！法國革命就是如此；現代的俄國大革命也是如此。這兩次革命在歷史上，更使我們認清了最大的政治教訓。

有一種學說，很不能使人明瞭，它講，全體的生長不靠著部分的生長；世界上的個人可以衰老，同時世界却能夠漸漸的發展起來。人實在能把機械結構從工具變成一種目的；製造使用機械結構，來消耗自己的生命。人可以變成機械的奴隸，像蜂蟻之變成了它們的社會機械的奴隸一樣。在這種程序中，他們大大的喪失了根本生活的功用。我們人類永遠不做木製鐵製的種種機械的奴隸，這種種機械可以說是不捆綁人的東西。但是，當制度化的生活的形式，變成人類的主人，不再做人類的僕人時，人類只要做他們自己創造出來的機械結構的奴隸。人能給自己預備一種抽象制度的世界，住在裏面，也就像人能給自己預備一種抽象概念的世界，住在裏面。因此有時就忘

記了概念是由實在裏抽出來的，制度是因生活的需要，創造出來的。所以有時一件一件的事實已經過去了，而那種無用的概念還依然存在；有時某種某種社會的需要已經沒有了，而由那種需要所產生的制度還依然存在。

因為制度的永久性與連續性，同制度所服務的種族的短短的壽命來比較；常常能引起一種對於制度的錯誤的觀念。容易想到制度是為它自己存在，或是為一種『超個人的目的』“supra-personal end”存在。麥根茲博士(Dr. Leslie Mackenzie)在社會學雜誌卷1 (Sociological Review, Volume I.)裏關於家庭的聯合與因家庭聯合所產生的種種公民的制度，說的很透澈；並且對於上面所講關於制度所引起的錯誤觀念，有一個很好的舉例。他說：『趕到建造我們的大城的那些人都死去了；我們就容易有一種奇異的幻想，以為這個大城一定不是人建造出來的，或者是從別的來源而來的。』這種奇異的幻想實在很有危險。一方面抬高表面的形式，把工作的理想與形式分家；再方面，認為制度的存在，是為那些利用制度的人存在的。人民對於醫院的態度，特別是在英國，很可以做一個例子，來說明這點。他們總不了解醫院這個制度，是為服務病人有的，他們總以為是為醫生與看護設立的。其實這種態度存在只是存在，制度的功用，並不能因此減少。有這種態度的人，實在不能善於利用制度。

所以，我們必需了解制度與創造它的生活的關係。每種的共同生活都要創造出來一種為它自用的制度。宗教的生活，創造出來教會的制度，有質遷有無的生活，創造出來經濟的制度；各種生活都要創造制度。每種生活都待藉着制度而生活，並不是為制度而生活。因為不清楚了解這種道理，就產生出來兩種極端錯誤的學說。一種是

以爲制度產生於生活之先，一種是以爲無政府的理論最好，一方面反對抬高制度爲目的，一方面不承認制度是達到目的必需的工具。

還有一點我們應當知道，就是因爲制度是客觀的方式，所以就不隨著感覺不出來的那種變動的生活變動的模式改變。有時創造某種制度的生活已經完全改變，而那種制度還好像毫無改變。有時創造某種制度的生活程序已經都消滅了；而所創造出來的那種制度，還是繼續存在，毫無改變。但是，有時因爲生活向著新目的，新方向去發展，忽然間有了一種創造的衝動，破壞的衝動，就能在一小時之內創造了一種新制度，改變了一種舊制度，破壞了一種舊制度。由此可知，如果種種制度打算幫助我們的生活到底，服務我們的生活到底，必得隨著生活的改變而改變；生活向那個新的方向改變，它也得隨著向那個新的方向改變。

歷史的教訓顯然的不妥當。人能引證歷史的事實來擁護某種社會的偏見，就像以前曾經有人引證聖經來辯護他們的社會的偏見一樣。如果歷史真能給我們一種教訓，它應當教我們知道，沒有一個人羣能救了自己；如果，它不把種種制度當做能夠改變的東西。凡是不隨著生活的改變而改變的制度，永久不能繼續不斷的供給我們那共同利益所需要的能力。

在原始時代一個民族的生活用一套簡單的制度，就能完全把它包括在內。所以，在當時，很容易找出一種簡單外界的規矩來範圍所有的行爲。趕到人羣慢慢的發展，人羣中就產生許多聯合。每種聯合自己創造自己的制度；有多少號召，就有多少服從。因此社會的個人就不能再到那僅僅承認的任何單純的社會要求之中，尋求他的

生活的整個。他只有在他自己反應的人格焦點中，種種相關相連和諧的要求裏，才能尋得他的生活的整個。這就是倫理的了解。還有一層，在種種傳統增加時；對於每種傳統的要求，便不能是絕對的。在種種傳統破壞時，如果種種傳統破壞了；最好是任它們破壞。如果傳統的制度，習俗等不能維持它們的地位時，失去它們的勢力時；獨一無二的保障便是使人把所反對的外界承認拋棄，走上能革新世界的內界制裁的路上去。人羣一經反抗，否認種種舊傳統，舊制度，舊習俗；它就永久不能回過頭來再承認它，再歡迎它。人羣不能挽回種種已經打倒的舊傳統，舊制度，舊習俗；但是，却能重新創造種種舊傳統，舊制度，舊習俗；並且也必得重新創造它們。其實，制度就是用來適應生活需要的工具；用它來適應生活的需要，就組成了無止無息的社會問題。

(註1)參看 Durkheim, *Division du Travail Social*, I, chaps. V, VI.



### 第三卷 人羣的發展的基本定律 (The Primary Laws of the Develop-

ment of Community)

#### 第一章 人羣的發展的意義 (The Meaning of Communal Development)

##### 一 定律意義之所在 (In what sense laws?)

在以前一章裏，曾想發現社會定律的意義與社會定律同別種定律的關係。在那裏實在不必提出社會定律存在不存在的問題。因為我想在今日沒有人懷疑有種種社會定律的存在。社會中有經濟的定律，實在就像自然界中有物理的定律一樣。但是，在我們來研究那統一所有聯合的人羣的普通定律，而不來研究那聯合的固定範圍裏所表現的特殊定律時；特別是在我們講到如同演化定律 (Law of evolution) 或發展定律 (Law of development) 的這樣定律時；我們一定要招出了無數的攻擊與批評。有人說演化與發展不同，應當互相區別。有人說演化與進步不同，應當互相區別。有人承認這個，不承認那個；有人承認那個，不承認這個。有人簡直不承認有社會發展；有人承認有社會發展，但是，不承認它有定律。對於這種不承認社會發展有定律的說法的一種獨一



無二的辯駁，便是把這種種定律擺出來給他們看。但是，在我們沒把這種種定律擺出來看以前，又在我們辯證說人羣有發展的定律時；我們可以考慮考慮我們所有的推論。

在我們說到發展的定律時，我們一定常常要遇見以下所說的這一爭點。什麼爭點呢？就是，是否我們所說的這種種發展的定律，僅僅的是一種實際發展程序的種種綜合的說法，只能應用到特殊歷史的程序上，而不能應用到所有發展的普遍原則上。或者只能應用到西方文明的發展的某一時期裏，而不能應用到東方文明的過去與現在。甚至於更不能應用到人羣的發展的將來。是否我們所說的這種種發展的定律，就是表顯人羣的發展的真實性質的種種原則。凡是人羣就得經過種種階段，由低而高，由簡單而複雜；因此，這種種法則，就是人羣在這種種階段中，它的發展的意義。以上兩種推論的區別，很重要。因為如果頭一個推論是對的；我們還是沒有走到真正社會學的範圍之內。如果第二個推論是對的；我們當然能無疑義的替社會學在衆科學中要求一個地位。對於這兩種推論的答案，我覺著是毫無疑惑。我想『定律』這個名詞，無論怎樣都能應用到人羣的發展的定律上去。無論什麼地方，已有的人羣的發展，也要按照這種種的定律。將來無論什麼時候，只要有人羣的發展，也就要按照這種種的定律。

我們所有的兩種假定，好像是大膽的論調。第一，我們假定說『僅僅的程序』(或稱作用)“mere process”，與『發展』“development”是不同，有分別。有時『演化』這個名詞，在許多地方意思都不清楚，所以暫時先不討論它。但是，現在討論的，所要注意的就是『發展』“development”與『進步』“progress”，這兩個名詞。

這兩個名詞不是用來代表僅僅的一種程序，乃是用來代表向特殊方向進行的程序。雖然，有時這兩個名詞有分別；可是我拿它們當一個意思來用。因為，無論如何，『發展』這個名詞，有時因為含有一種狹義倫理的意思，便與『進步』這個名詞，常常混用。講完了名詞所代表的意義，現在我們可以看出來，在上面所持的論調，並不像以前我們所想的那樣大膽，我們所研究的定律，並不是指著所有人羣的程序的定律而言；乃是僅僅的指著關於發展的程序的定律而言的。如果有的定律是不關於人羣的發展的，是僅僅一種人羣的非進步的變化；那末，我們就不必研究它。我們並不是說所有人羣或任何人羣都必得發展；但是，我們實實在在的說凡是發展的人羣，就要同本書所講的種種定律相合。

還有一種假定——這種假定可以說凡有對於人羣的一種研究，就得先有這種假定——就是本書前兩卷關於人羣的性質的定義所講的。人羣不過是表示共同在一起生活的意思而已。這種人羣的充實與否，就看它能否完全的在社會和諧之中，來完成社會分子的人格與需要，也就看它能否注意到個性的必然異點。所以他們的異點，變成了在整個中的異點，而不是整個中的衝突。由此看來，人羣實在是一種程度的問題，所有現存的人羣只有從程度不同的方面去了解共同生活的觀念。我們要提出的種種定律乃是對於人羣更完全的表現的定律。無論在什麼地方，只要有的人羣向著較完全的共同生活的方式前進；所提出的這種種定律，不是有的部分要證驗，就是全體都要證驗。這種種定律實在不僅僅的是從歷史歸納出來的，因為歷史怎能告訴我們那個人羣是比較的完全，那個是比較的不完全？在這裏我想我們看出來假定的本來的性質了。我們之所以知道人羣的意義是什

麼，不是只因為在種種歷史的階段中人羣所有的表現，但是，更因為在觀念中，在思想裏就了解它，就知道它。這種種定律乃是人羣的這種觀念的解釋，我們了解這種種定律，就能了解人羣的觀念。這種種定律不但人羣發展要依照它們；實際說來，這種種定律的本身，就能表顯人羣發展的性質；組成了人羣發展的性質。在發展的人羣裏，歷史可以把這種種定律表明出來；但是，人羣這個觀念裏，却都包含這種種定律。所以，我們不但能說人羣在某階段的發展，實際已經依照這種種定律；現在有的人羣在某階段的發展，也實際依照這種種定律；並且能說無論是哪個人羣只要它從某一階段還往前繼續發展，也得依照這種種定律。它們在歷史中已經顯明了給我們看；但是，因為我們有一個人羣的觀念在前，所以我們知道在波浪起伏的改革與衝突的歷史大海裏去尋找什麼。若是有人說我們的這種研究的方法，是勉強的，是輪迴的；先立一個人羣的觀念在前，只選擇與我們所提出來的發展的定律相合的歷史的變遷；那末，我們滿可以回答說——雖然無疑義的在這種回答之外，還能有一種比較深一點的回答——所有的「演化的科學」[“evolutionary science”]都要遇見這同樣的困難。無論科學家怎樣設法隱瞞，我可以說，所有演化的科學不但要講發展並且也一樣要講程序。因為如果不這樣，簡直就沒有系統，就沒有階段，就沒有連續，就沒有定律。演化的科學所講的，並不是世界的歷史，乃是世界中所選擇出來的幾種原素的歷史。所講的並不是那種表顯生活連續階段的歷史。人類是從變形蟲演化出來的；但是，有了人類以後，變形蟲仍然存在，並沒消滅。演化科學並不僅是一種關於生物生命的現顯的研究，不僅是研究生物在這時代有什麼新形式的生命出來，那時代又有什麼更新的形式生命出來。因為在演化的過程中有所謂「退步」[“retrogression”]

與「隔世顯露」“reversion”的事實，所以演化與暫時結局就不能相等，從這一點觀察起來，演化的意義是向一個決定的方向趨化，並不是僅僅變化的意思。只講「程序」不講「發展」，這樣所有演化的科學就要變成一種自然界千頭萬緒不完全的，衝突的程序的回顧而已。那裏配稱科學？不過是無線索可尋的一種無窮無盡，無頭無緒，一套一套的沒有結局的敘述而已。

我們很應當注意，並且也是很值得注意的一點，就是在所有別的演化的科學裏，因發展這個意思而產生的種種困難；因此有許多科學家就設法使這種種困難不要再因為發展這個意思產生在社會科學的範圍裏，所以應當免除它。只有在這裏發展的意義，纔清楚的表示出來，清楚的被人了解。我們這裏所提出的種種定律與我們了解人羣上有極密切的關係，因為藉著這種種定律，在這種種定律中，人羣的性質纔能完成，纔能實現。藉著這種種定律，在這種種定律中，人羣纔能達到更真實的方式。因為人類對於人羣的性質漸漸的產生一種正確的了解，真實的認識；所以藉著人類的種種活動，人羣的方式纔越來越真實，纔把那無關的原素與衝突一律煉盡澄清，就像知道金子的性質的人，用他們的活動能把金子的渣鐵煉盡，成為純金。我們所講的這人羣的開展的性質，就像生物學家所講的有機體的開展的性質一樣。但是，製造人羣，改變人羣的種種活動，多少都是目的的活動，也可以說是有目的的動物的活動。在宇宙之中，我們所知道的就是這種種目的，再不知道有別的目的。

社會發展如果離開了目的的意思，簡直就沒有意義。只有「異種」“heterogeneity”，只有「複雜」“complexity”，還不能算是社會發展。是否「渾沌」“chaos”，為複雜的獨一無二的表現？是否渾沌就是沒有秩序的

異種 (unordered heterogeneity) 社會暫時一段的連續，也不算是社會的發展；因為如果那樣，我們就不能談「衰老」或「退步」。只有社會的連鎖或系統 (co-ordination or system)，也是不夠，也是不能算為社會的發展。因為是否在原始的社會裏，關於血統與婚姻的關係，也常常表現一種很精緻的程序，有時表現一種極周密極精細的系統？比方說，如果我們問為什麼認西方近代的文明，比較西方中古時代的文明為發展。回答是說，所以認西方近代文明比較西方中古時代文明為發展，不是只因為西方近代文明比西方中古時代的文明較為複雜；實在因為西方近代文明能使人多滿足興趣，多滿足比較高尚的興趣。如果我們再問，西方近代文明是怎樣發展出來的？回答一定是這樣說，西方近代文明是如此發展出來的，因為人找著了更多的興趣，更高尚的興趣；並且也找著了更好的方法，藉著社會的關係來滿足他們的需要。社會上的種種制度與風俗，如果越來越能供給生活的需要時；也就必是越來越發展。如果社會越來越成了一個更大更好的共同的生活時；它也就必是越來越發展。在我們研究人羣中，常常把我們帶回到這種倫理的理想，就是比較完全的生活的理想。這種理想不能拿出來看，必得藉着假定。這種倫理的理想，應當同生活的本身一樣的豐富，一樣的具體，一樣的內界，一樣的無從表明。這樣我們的學說纔可以完全。人羣的發展就是生活發展的一方面。種種制度的發展，意思就是說它們在那裏變化，要比較更完全的能供給生活的需要。我們研究人羣，也可以說就是研究一個屬於價值的世界。在價值的研究中，要再講外界性質的理想，那實在是不可能的。我們必得談好的壞的制度，高階段低階段的發展；這些東西都是價值，就是我們所講的。因為它含有價值的意義，所以應當這樣研究它。這就是價值的主要事實。自然，我們應當注意這

一點，千萬不要把『應當怎樣』的概念與『是怎樣』的概念，互相顛倒，分不清楚。記載事實必須持着最冷靜，最公平的態度；因為如果我們不持這種態度去研究價值的意義，就必失掉。

啊！可憐！我們逃出來許多困難，但是，又遇見了許多困難。我們逃出了種種自然科學因為必得用發展這個字所產生的困難；但是，我們也不能只藉著介紹『目的與價值的原理』“the principle of purpose and value”就把發展的意思表示清楚。現在又遇到一種新困難，這種新困難就是由『價值』產生出來的。我們要知道價值的標準，很不一樣。這個人與那個人就不相同，這一民族與那一民族也許不同。這實在是一種真正的困難；但是，滿可不必張大其詞。我想我們已經看出，在這裏所提出的這種衝突，根本是一種倫理學的衝突，而不是一種社會學的衝突。雖然，價值的標準人人不同，民族與民族也不同；但是，我們應當知道人類因為有幾種根本的，普遍的目的，到底在人類中間有一種普遍同意，大家相同的東西。這幾種普遍的目的是全人類所尋求的；因此就認它們為善的，為好的，為合宜的。在這種問題之外，還有一個問題，就是何種共同生活的方式，何種制度，能夠多供給生活的需要，能夠多達到這種種普遍的目的。譬如說，有人辯論『社會主義』；他們之所以能夠互相辯論，實在是對於普遍的目的有一種同意的思想。他們的辯論就是立在這種同意的基礎上的。他們的異點就是對於人羣中某種組織能否發展這種種目的，能否阻礙這種種目的而定的。也許有人說某種組織能夠發展這種種普遍目的，同時也許有人說它不但不能發展，而且阻礙這種種目的。因此就引起辯論。也有人對於戰爭這個制度發生爭辯。他們相爭之點乃是在戰爭對於他們兩方面同一相信的共同福利的影響。有人說戰爭破壞共同福利，有人說戰爭能夠增

進共同福利。所以，如果有人對於社會的制度有了衝突的倫理的區別；如果有人認戰爭是有益的，有人認戰爭是有害的；如果有人以為侵略外邦人是對的，有人以為侵略外邦人是不對的；如果有人說現在不如已往，有人說已往不如現在；那末，這樣一來，我們是否應當假定這裏有一種不能解決的倫理的衝突？制度對於生活的影響，實在是一種社會學上的問題，是一個整個的客觀的問題，絕對可以解決的一個問題。就是不能現在解決；可是如果對於社會的因果下一番長時間的研究，總有一天能把它解決。但是，要想用一種公平的態度，不偏不倚的去研究這種種社會的因果的關係，却是一件很難的事。其所以如此困難，並不是僅僅的因為有的制度特別重要，特別有價值，與我們的關係特別密切；所以在研究的時候，容易有偏見，甚致於背著我們的意志去做。實在是因為在我們研究的時候，我們已經早有決定；這種種決定不僅僅是學理上的決定，並且是深印在我們的天性裏，情緒裏，品性裏的決定。不僅僅的是在思想中的決定，並且是感覺中的決定，生活中的決定。乃是我們的這種根深蒂固的決定，纔把那種向著公平努力的要求與力量打敗。所以對於制度影響生活的種種研究，都需要一種科學的解答。對於我們的全部天性影響得越深，使我們對於它們越加思想；它們的真理也越難得到；因此對於它們的真實的知識，也就越加重要。因為無論是誰也不能相信，愚昧與錯誤在這種因果複雜的世界裏，對於我們在學問的地位上，要有多少利益。

這裏還有一點應當注意，就是有區別人羣的制度的發展與人羣的生活的發展的必要。從一方面看，聯合與制度比較生活更為連續永久；因為有時一個單獨的聯合，可以支持到千年之久，一個單獨的制度，可以支持到生

活的幾個世代而不消滅，從又一方面看，生活比較它所創造出來的種種結構（指聯合與制度而言）更爲連續永久；因爲有時聯合可以消滅無存，制度可以完全改變，與以前的制度迥然不同；但是，無論在什麼地方，我們所找見的生活，根本都是相同的，不過是現在與先前有程度的不同而已。今日創造西歐的人羣的這種意志和智慧與團結創造史前的『遊民羣』或『血族』“horde” or “clan”的那種意志和智慧，根本沒有什麼不同，不過是程度的高低，多少而已。但是，是否我們就止於此，不能往前再進一步？是否能像我們所體會到的神靈，它的心靈的能力，能夠了解，享受無邊無境無窮大的宇宙呢？我們拿神靈對於宇宙的了解與一個盲蟲對於它的宇宙的了解，就可知道所有的區別了。當盲蟲在地孔裏爬遇到一個別的盲蟲時，它模模糊糊感覺的那一點，就是盲蟲所能了解的那點宇宙，所能享受的那點宇宙。

我們現在所研究的，乃是表現在生活所創造，所建設的種種結構裏的一種生活的生長。凡是關於一種生活的，發展的東西，無論你怎樣敘述它，差不多總免不了有錯誤；關於人羣的研究危險更大。因爲我們所研究的，乃是在程序中的一種繼續進行的發展。這種發展是從來沒有完成過的，也是我們從來沒有看見過它的完成的。我們知道一個植物的胚胎，一個動物的胚胎，要變出什麼東西來；因爲我們對於一個植物或一個動物的發展的程序，已經有了經驗，並且也親眼見過種種的例子。我們看見一個長成完全的植物，動物，也同時看見正向那完全的形勢發展的植物，動物的種種階段。植物動物是如此；但是，人羣就是到了現在，也沒有完全了它的程序，就像宇宙之沒有完成它的程序一樣。我們在春天將到的時候，就可知道到了四月裏山中野的百合花，要變成什麼樣子；但是，



我們怎能知道在人羣的歷史中，春夏是什麼東西？——若是我們真能說出個所以然。生活無論何時，就許緊張起來，劇烈的改變一下；與我們所說的相衝突。我們現在所研究的乃是一種力量，這種力量有多大，我們不知道；因為它只能表現在它所有的種種影響裏。它的全部的性質，我們也不知道；因為我們不能準說它是快到完成的地步，或是還離完成的地步很遠。我們只能說它現在是正在完成之中，——若是真有完成的話——這可以說就是它的整個的性質。論到它的將來，我們也不敢準說，至矣盡矣也不過是大概怎樣，或者怎樣而已。我們所能知道的，沒有別的，只有『方向』。我們所能說的，也不過如此。就是如果這種力量能夠繼續保持，還用不盡；照現在所走的方向看來，大概要產生某種某種什麼樣的結果。但是，假設一切的不確定，不穩固，都化為無有；好像我們敢說將來大概是開倒車；但是，由人類學的研究，足可看出這種方向是一種普遍的方向，這種力量是一種永久有迫力的力量。雖然人類的智能，因為內界的失敗或環境的壓迫，力量也許衰弱；但是，實際看來，人類這種智能不但不衰弱，反倒越來越健壯。人類的『塑性』與『教性』“plasticity” and “educability”也許可以減少；但是，實際看來，不但不減，而且增加。人類意志的能力與駕御工具的能力，可以變為衰弱；但是，不但不衰弱，在進行的程序中並且更增加了無窮的新能力。

最後，我們應當明瞭這點，就是只有『方式』這個東西，纔能嚴格的說它『展出』，『開出』，或『開展』。『能力』與『力量』並不開展，只有『增長』。我們所用的這個『發展』名詞一方面表明在全部程序之中，種族與

個人的生活的種種方式的開展，再一方面表明在全部程序之中，與種族與個人的生活的種種方式的開展所對照的種族與個人的生活的能力的增長。人羣的種種定律，就是表顯社會的方式的演化與人類生活或人格的增長中間相連的關係的定律。無論我們管能力叫做什麼，我們自己在我們裏面都能找出這樣一個東西，並不是方式，可是具有型成方式的能力。

因為對於研究人羣這種種原理，如此重要，如此的不可缺少，所以我們對於這種種原理的意義與真理應當充分的加以考慮。

## 二 社會發展的種類與人羣發展的準則 (The kinds of social development and the criteria of communal development)

雖然人羣裏有成千成萬的交雜牽連的社會興趣，但是，因為這種種興趣不是充分的和諧，所以一種興趣的發展，不一定就是全體興趣的發展。有時尋求一種興趣還得忽略一種別的興趣。有時要想尋求一種興趣，甚至於還得損害一種別的興趣。所以人羣同時也好像有進步，有退步。一方面它好像向著『一種社會的善』“one social good”的路活動，同時又一方面它好像喪失了一條社會的善的路。比方說，一個社會的『外界文明』“external civilization”可以發展到很高的程度；同時那個社會的道德標準，却可以降到極低的程度。在文藝復興的時候，意大利的幾個城市，就有這種現象。有時一個社會的『道德調』“moral tone”很高，可是它的文

化的程度却是很低。有人說在基督教時代的初年，德國的部落就是這樣。有時因為尋求種種的經濟興趣，而破壞了種種的健康興趣。工業時代的初年就是如此。有時因為尋求健康興趣而忽略了文化的興趣，古斯巴達（*ancient Sparta*）就是如此。這樣看來，那麼，我們稱什麼為人羣的發展呢？是否人羣有一種統一的、整個的前進運動，我們能稱之為人羣的發展？是否人羣還有一種統一的、整個的後退運動，我們能稱之為人羣的退步？因為共同生活的複雜，所以就引起了這種困難的問題。為解決這個問題起見，我們可以先考慮人羣的種種社會興趣，把每種興趣的發展的準則，研究個所以然。然後我們纔能尋得更普遍的發展；這種發展纔能稱為人羣的發展。

我們可以用以前興趣的分類做為現在研究的基礎。特殊興趣分為兩類，一類是最終的，一類是手續的。雖然，從一方面看來，根本屬於手續這類的興趣，是極重要；但是，從我們現在的研究的立場看，這種興趣顯然是次要的，並非主要的。因為經濟與政治的制度也不過就是達到我們的最終的目的的工具而已。它們的價值，是因它們供給我們的目的的性質而定。它們與別的工具並沒有什麼分別；也可以用來達到別種目的，甚至可以用來達到相反的目的。所以在種種工具的興趣的範圍內，真能算做發展的方式的，乃是由估計它們所供給我們的實際效果，而定他們的發展。也就等於估量估量最終目的的發展。所以說，在現在的研究中，我們無須討論至美至善的經濟與政治的制度；因為這種制度，不過是大機器裏的幾個小部分而已。我們實在不能說因為一個人羣裏的經濟與政治的制度發展，變為複雜；而就說那個人羣已經發展。這種事實常常被人忽略，因此，這種人羣發展的問題，好像比實際這個問題還難解決。譬如我們拿經濟的制度與經濟制度離不開的技術與機械的應用的系統來說。

在我們用「文明」(civilization) 這個字的時候，我們常常想到這個；但是這些東西並不能用來量度人羣的發展。關於「文明」與「文化」這兩個名詞，我們應當把它們分別清楚。如果我們能用「文明」這個名詞來代表人羣的機械體的整個的系統；留著這「文化」(culture) 的名詞去代表我們所尋求的，應當尋求的最終興趣；那末，就一定很妥當。區別這兩個名詞，使不含混，極爲重要；因爲這樣可以使我們多用思想，多用理解，把我們日常所用的字的意義，弄得格外清楚。固然照我們所了解的，文明的本身，就是一種進展的文化的狀況；但是，有時文明却能取文化而代之，甚至於有時文明竟成了文化的仇敵。有人也會說：「人類的精神大概沒有比有科學無詩歌，有文明無文化再危險的了。」(註二) 古時和近代的文明的資本，常常證明了這句話的道理。我們一經了解文明與文化的區別以後，也就能了解「文明」的欺騙；並且也越能在那些裝潢光彩的外界的機械體以外，看出那個機械體常常隱藏的一種內界的野蠻的生活，甚至常常養育的一種內界的野蠻的生活。我們再說一說政治的制度。有人以國家面積的大小，國家管理的領域的多寡，來定國家。這也就像有人站在城市的高樓上，眺望長的街道，陋的鄉村，而羨慕城市，憎惡鄉村一樣。但是，如果真知道國家的價值在那裏，是否還能用國家面積的大小來估量國家的價值？在雅典的幾方哩的面積裏，智慧與努力的標準，也許比廣大面積的波斯還高。小小的弗勞普斯(Florence) 那個地方的智慧與努力的標準，也許比德國帝國爲高。如果真是如此，而不是似是而非的話；那末，雖然面積小人民少，可是只要它的智慧與努力的標準高，組成那個民族的分子的生活，就比較更有價值。若是有人說，在組成那個民族的分子之外，還有別的東西，那可算是幻妙奇想之談了。

現在我們的問題，可以說比較的簡單了；因為我們只在最終的興趣的範圍裏，研究追求發展的準則就行了。在那裏尋求能表現人羣的發展的意義的雙關性與整個性。最終的興趣可以分爲兩種，一種根據有機的需要，一種根據心理的需要。爲簡單明瞭起見，就稱之爲有機的興趣，與心理的興趣。但是，我們要知道，嚴格說來，這兩種興趣都是心理的興趣。因爲它們能創造，能表現心靈與心靈的交互關係，也可以說就是社會的關係；所以我們要特別去研究。我們所要研究的發展，既不是從生物學的眼光立論，又不是從心理學的眼光來立論；我們所用的方法，就是根據這兩種科學的種種結論，做我們研究的基礎。我們因爲有這種目的，所以纔追求生理的與心理的發展的準則。

有機體的發展，有外界的與內界的方面；有結構的與功能的方面。這裏應注意一點，就是研究發展，不能不注意有機體發展的功能方面；因爲這方面應當先研究，並且只有這方面纔是根本的。若是我們只從有機體的結構方面觀察；我們可以找出來發展包含以下兩項。（一）器官越變越不同，越變關係越來得密切，交互相依，連鎖吻合，組成了有機體的結構的整個。（二）種種單獨的器官，越變越複雜，有機體的全部也就越來越複雜。但是，如果認以上所說兩項，爲發展的準則；我想一定有錯，因爲這兩項的本身，就根本站不住。因爲（一）有機體的結構，固然可以越變越趨相異；但是，這種異變也許是有機體的結構的病理的異變，一種有害於有機體的生活的異變。自然，我們可以這樣說，病理的異變與整個的有機體的結構，是扣不起來的，是不能吻合的；但是，我們怎樣去評判有機體器官的諧調，就阻礙了它們的諧調的功用對於有機體全部生命的作用的工作？（二）固然有機體的器官

與有機體的全部，都可以越變越複雜；但是，這種複雜也許是一種病理的複雜。從結構方面看來，一個長毒瘤的有機體，也許比一個無病的有機體還複雜得多。所以說，不僅僅是有機體，就是社會上的機關；如果，僅僅複雜而沒有別的用處，那永久也不是一件好事，永久是一件有害的事。在健康的有機體裏，沒用處的複雜，都要退化。在我們人類的身體裏面，許多器官已經退化無有，許多器官正在退化之中。這種現象，也可以說是有機體健康的一種表示。

(註三) 這種現象也可以表明自然之所以要創造，要維持我們的複雜器官，並不是爲它們自己的好處，乃是爲它們所供給的需要。這種自然給我們的教訓，我們應當好好的考慮一下。

從上面所說看來，就是有機體的發展，也是不能用有機體各部分的「變異」，「交互倚賴」與「複雜」與「互相適合」來解釋的。特別是對於那些仍拿有機體的發展來支配人羣的發展的人，更是如此。如果對於有機體的發展，真能了解它的正確的意義；那末，一定要免去許多學者對於人羣所有的機械的理想錯誤觀念。他們也一定不再這樣承認，在人羣的分子僅僅的做了社會機器的各部分時，或者在他們僅僅的就像做了社會的有機體的細胞時；就是完成了他們的性質與功能。他們也一定不再張大其詞的說，專門與分工是實現真實目的的方法。也一定不再覺察人羣有如大“Leviathan”，用它自己的殘暴的能力，把一個團體裏的說多分子，帶到這裏，帶到那裏。最後，也一定對於「個性」與「個性化」，“individuality” and “individualization”，不再有錯誤的觀念。因此，他們也就不至於再誤解這種種定律中的頭一個大定律。就是所謂「社會化與個性化是一個東西」(socialization and individualization are one)。有機體的發展，就是有機體的生命的发展；人羣的發展，就是人羣

裏分子的生命的发展。

既然有機體的发展，就是有機體的生命的发展，人羣的发展，就是它的分子的生命的发展；所以，追求研究发展的準則，也就得從結構方面跳到生命方面。能发展生命的變異，纔能叫做发展；能增長生活力的複雜，纔叫做发展。有機體不但是一个活的東西；也可以說是它的生命的物質的媒介器。一个活的東西的发展，就是它的生命的发展。因為它的生命发展，所以它就能表現一種更大的能力，更大的魂魄，更大的心理或精神的覺察。雖然說，無論在什麼地方，只要有更豐富的生活，那個地方就一定有變異與複雜的痕跡；但是，那結構的发展常常却是由生命創造出來的。因研究有機體的发展，就引我們上了研究心理的发展的這條路。只有這條路，並不能引我們到別的路。這條路，心理的发展的研究，雖然不是我們的研究的最終目的；但是，對於我們研究的線索上，給了一個很有用的指導。精神，生命，這兩個東西，纔是回答我們的問題的；因為若是我們能知道心理的发展是什麼，（『心理的』“psychical”）這個形容詞，頂好用它與『實體的生活』“substantive life”；這個意思，互相對照，使它代表一種寬廣的意思，不使它代表一種狹窄的意思。）那末，我們已經算知道了人羣的发展的意義。乃是心理的发展纔藉着共同的生活實現出來。

好在，關於心理的发展的研究，還有一種很簡單的方法。要知道，凡是個心理的動物，就得從幼年經過而至成年。在這一段程序裏，這心理的動物，它的生活的全部是一齊往前发展的。並不是僅僅的這一方面，這種能幹；那一方面，那種能幹；單獨的发展的。是各部分，各方面，各種能幹一齊发展的。雖然，並不能各方面都有均等的發展；但是，

總是全體都往前發展。間或有例外的個人的事實，如成年太早，因特別病症往一部分發展；無論怎樣，也不能把這種由幼年而成年的全部生活的發展，這種普遍發展的真理泯滅。心理學家想出種種方法來試驗心理的發展；我們也可以稱爲心理學家，因爲我們能在我們的經驗中的許多事實裏，尋著發展的種種普遍的性質。進一步說，如果我們承認這種原因，就是在某種不順不幸的影響之下，我們就要『退化』，我們不但不能繼續學習新能幹，並且將我們已有的能幹也要繼續失去。後學的先喪失；那麼，我們就有了一種方法來校對由『指導方法』(Director method)所研究出來的結果。生物學家與心理學家都是這樣說，用情過度，吸食鴉片，金丹及其他麻醉藥丸，多量飲酒，與其他使人得癡狂病，精神病的種種影響，都是使人退化的原因。(註三)

在這裏我想我們不能以應用下面的方法，得到的種種發展的準則來討論來決定；如同說看一看適應新環境的能幹有多大；理解與綜合的能力怎麼樣，領會與表現理想的能力有多大；因一生遠大的目的所有的對於情慾制裁的能力有多大；因有合宜的事實，對於幻想制裁的能力有多大等等；這些方法也都是方法；但是，我們現在是要研究直接社會發展的準則，並不是間接的社會發展的準則。關於這種的準則，頂好用下面這些方法去發現。就是看一看，明瞭別人的要求，估計別人的要求，與我們自己的要求，互相比較的能力有多大；加入大人羣的關係裏的能力有多大；加入在這種越來越複雜的關係裏，是否個人還能保持自主，能擔當起來對於關係中的別人所應負的責任。這種種性質，是意識生活的早先階段與早先活動中，所未曾有過的。這種種性質，都是人類後來一點一點的，漸漸的由經驗學來的。這種種性質，就是種種社會性質。從一方面講，這種種社會性質，在使有機的與心理



的生活完全錯亂顛倒的種種有機的與心理的影響下；是一定要漸漸喪失的。從又一方面講，在年老衰殘的時候，這種種社會性質，也一定受重大的損失。因以上所有的這種種理由，我們好像可以認它們爲所有人羣的社會生活的普遍發展的準則。

既然有了這種種社會生活的普遍發展的準則，在我們眼前；如果我們真是已經捉住了個人與社會的真正關係；那麼由估量人羣的發展，所有的主要困難，必要消滅。如果我們所找出來的真是個人的發展的準則；那末，由它們的性質看來，也就是人羣的發展的準則。如果用這種種的標準去量度人羣；那麼，凡是最發展的人羣，它裏面的分子也是最進步的分子；它裏面的制度，也是最發展人羣與分子的制度；它一定要與這發展的準則相合。在我們研究的程序裏，慢慢不但要看出，以上所提出的種種發展的準則，並不是一個一個的單獨存在的，乃是連結一起不能分開的。並且也更要看出用這種種準則，所量度出來的發展，由全部看來一定同時也有一種生活的有機的基礎的發展。

我們現在可以比較比較大家都承認的高階段的發展的人羣的生活與低階段的發展的人羣的生活。比方，我們拿今日的西歐的生活與尼格脫黑人（Negritos），奧斯大利亞人（Australians），南非洲野人（Bushmen），衛大斯人（Vedats），與其他最野蠻的民族相比較。或者我們研究研究某一個人羣的連續的生活，大家都承認某一階段的發展比較得低，某一階段比較得高，拿英國十三世紀的生活與現在的生活相比較；我們一定可以發現，所稱爲高階段的生活，至少要與我們以上所說的種種性質相合。

現在我們從人羣的方面來提出這種標準則，分下列幾項：

甲、（一）承認人格，否認人格。承認生活與健康為人格的基礎，否認生活與健康為人格的基礎——承認或否認窮人，婦女，兒童，生人，外國人，屬民，與體質虛弱人的人格。（照康德的話講起來，程度內每分不僅僅算是達到目的的方法，並且也算是目的。）以下的項目是由這種標準則所引出的推論：

（二）政治的，宗教的，與普通的專橫的制裁，是否存在。是否有接受這種專橫統治的服從的精神。施行這種強力的方式與程度。

（三）人羣裏分子的相異與相同，這種相異與相同與共同生活風俗的壓力的輕重的關係。

乙、（一）每個分子與他所屬人羣的全部之間，所有的自主的決定的關係。這種關係複雜或簡單，有力量或沒有力量。（這種關係簡單就沒力量，複雜就有力量。這種雙關性要在第三章講解清楚。乙、（一）不過是甲、（二）的反面。因此至終我們要找出來一種簡單的人羣的發展的標準。）以下的項目，是由這種標準則所引出的推論：

（二）人羣中聯合數目的多少。

（三）以個人，為分子組成的最大的人羣，它的面積的寬窄。包括社會生活的邊界內面積的大小。

我們所尋找的，現在好像已經找著。雖然還得再往深一層去研究，去證驗；但是，實在可以說，我們所找見的就是估量人羣的發展的簡單的準則。雖然，我們已經找着了這種簡單的準則；可是，我們不要以為所有的困難問題，都已經解決。

要知道，要記住，就是一個很小，很密切的人羣，它裏面各方面的生活，與各種各類的分子的生活，也不能很和諧，免不了有有扣不上的地方。這個興趣的動作，那個興趣的動作。這個意志的動作，那個意志的動作。這個興趣對於那個興趣的反動，那個興趣對於這個興趣的反動。這個意志對於那個意志的反動，那個意志對於這個意志的反動。交互動作，交互反動；種種模倣與同化的作用；所有分子對於同一的自然的環境的適應。以上所說的這種種影響，實實在在給人羣裏所有分子立了一個生活與思想的普通標準。但是，人羣的各部分，無論把它分成什麼東西，分成地方區域也好，分成階級等級也好；它們總是不能代表一種程度同樣的發展。有時人羣裏某一部分用種種方法，如奴隸使用，戰爭，壟斷資本，土地；來得到自己較完全的發展，而壓迫別一部分的發展。普通看來，都是小部分的人得到發展；大部分的人被壓迫而不得發展。最後要說，人羣無論產生什麼變化，只要常常有改變，就要使人羣裏存在的種種諧調的關係，鬆懈無力。因此，無論這種改變是進步的，或退步的；就是進步的，在所得之外，也一定多少要有一點損失。實際說來，這種所失，常常就是那被改變的現在，對於那不能改變的，仍在活動的，好的與壞的的過去，所償的一筆債務。例如，當遊蕩的野蠻人，將放下了遊牧的生活，進化到耕種的穩定的生活時；雖然這種穩定的生活是一種進步，是所有進一步的發展的基礎；可是，無論如何，他們或者也要有他們的損失。——雖然我相信也許說得太過火。（註四）——他們至少要損失一種遊牧伴侶友誼的安慰。少數人藉著多數人的力量得到利益，所以在當時一定損失的多，得利的少，所得不償所失。由遊牧時代將進到耕種的生活的時候，因為有了土地，於是乎就產生了許多的不好的制度，如農奴制度，奴隸制度，強迫人羣裏的一部分的分子，給他們耕種。因此人羣就分

成了幾等階級少數人在上的壓迫在下的，決定在下的，使下邊多數人做他們的牛馬。因為在耕種的生活的所得裏，人類所受的損失，要經過多少時間，忍受多少痛苦，纔能恢復原氣。

人羣既然不是一個完全的統體；既然我們所找出來的準則，並不是關於人羣的組織的共同形式的制度的，而是關於人羣裏在種種共同制度所產生的種種不同的情況下，所居住，所生活的幾個分子，幾部分分子的生活；所以，我們的問題，還是沒有完全解決。雖然我們已經發現了發展的準則；但是，我們還是應當把在某一個時期，或是按大體論，人羣向這個方向，那個方向運動的整個，表示出來。特別應當充分的考慮考慮退步，衰老，與血族的種種現象的性質；但是，如果我們想對於這種種性質，研究得有點門徑，我們就得討論討論人羣的發展的真實。

### 三 停頓反動退步與衰老的意義 (The meaning of stagnation, reaction, retrogression, and decadence)

有幾種社會現象使我們對於人羣很難抱樂觀；因為這幾種社會現象只能促動一種繼續不斷，千篇一律的發展的程序。這種種現象可以列在停頓，反動，退步，與衰老的門類下。這幾個名詞雖然所代表的意義，都不一樣；但是，總括說來，都是代表社會上沒有進步的運動的種種不同的方式而已。對於這種種方式的研究，在尋求人羣的發展上，有莫大助力。

我們稱它們為運動的種種方式，可是也許有人反對我們稱『停頓』為一種運動的方式；停頓實在是一種

「慣情」的方式。但是，有一件事我們要認清楚，就是生活無論是物質方面，或精神方面，它總是活動的，而不是靜止的。在生活的世界裏，簡直無時不變，因為根本生活就是活動。在某個時候，也許你看見日頭好像是在天上靜止不動；在某個時候，一個民族的生活情況，看著也好像是沒有什麼變動。如果這個民族是一個不開化的民族，對於他們的社會的那好像沒有變動的一個時期，倒還說的下去；因為他們的生活的情況，是比較的簡單；他們的生活的活動，是比較的薄弱；所以，他們的生活的運動，自然也就比較遲慢。再者說，那些民族不是所住的地方，離我們很遠，就是精神上與我們相離太遠；同時他們的歷史的大部分又很難考察，不得而知，所以，那些民族的內部實際產生的變化，我們當然難以知道。但是，如果用上工夫仔細觀察，無論那裏看著好像沒有變動；但是，在這種不變之中，總能找出變動的程序來。一切生活都有變動，無須再說。就是大家都認為停頓不會改變的日本人，日本社會；但是，他們的社會的變動已經擺在我們眼前，足可看出他們的變動生活裏潛伏的作用，已經表現出來了。

人類生活是不斷的發生變動的，這種現象是人人所知，人人所見；但是，有時有人說這種變動是不重要的，因為別的都變動了，只有主要的人性却是沒有改變。對於這種說法，我們也是不能承認。其所以有這種說法，這種判斷的緣故，實在是因為不真正了解歷史與人類學，所以叔本華(Schopenhauer)有以下的一段話，他說：「真的歷史哲學，至少要靠着一種精深的見解，認為在所有的這種種混雜的，繼續不斷的變化中，我們總可以看見一個不變的東西。這個不變的東西，永久的在那裏尋求這同一的道路；昨天是如此，今天也是如此，無論何時，都要如此。」

(註五) 此外還有人講，在普遍的歷史的過程中，人性主要的變化是越變越惡，並非越變越善。這種主張可任人攻

擊。我們也可以主張人性是由變化而抬高，由變化而降低，並且也可有人完全把它反駁，主張人性越變越善，並非越變越惡；可以將一切已經承認的倫理的與智能的標準，倒翻一次。但是，我想那是太愚蠢，主張歷史的過程中，沒有什麼重要的改變。要知道，今日世界中的確有活動的，有力量的行爲的原理的存在；就是對於智識最低的人，也有幾種思想，是他們熟習的。譬如世界多數人對於婦女解放的態度，對於兒女要求自己決定一生的事業，特別是婚姻自主的態度，我想現在都趨於一致；但是，這在前些年，就不能如此。

如果，我們的概念是對著社會的實在來說的；那麼，停頓的意義將是什麼呢？如果生活是常變的；那末，到底什麼東西是不變的？有人要說供給生活需要的，制裁生活的種種制度的系統是不變的；但是，我們要知道，就是這種種制度的系統也不能是絕對不變的東西；不過有時它們變硬，便把生活的新衝動滅殺毀滅。所以說，無論在那個人羣裏，只要我們能證明出來實實在在有一種制度，有一種系統是阻礙新勢力的發展的；那個人羣裏，一定有一種很大的危險存在。無論那種制度，只要老不改變，始終認準了一門，始終供給一種需要；一定要發生危險的。因為制度僅僅的是由人類的精神所創造的一種社會的器皿，也得有消滅的時候。因為人類有一種精神常常的重新創造新精神；自然制度舊了，不合需要了，就要消滅，重新創造新制度，合乎新生活新情況的新制度。要是否認社會有重新籌劃，重新建造的需要，就等於否認社會上的種種形式，種種制度有改變，有消滅的必要；並且在無形之中，更是等於否認人類的精神有自由創造的能力。有一種社會，年老的人佔有一種很特殊，很重要的地位；年長的人，又都守舊，拘泥於傳統成訓，精神死板，沒有一點新精神，新氣魄。年老者與年長者，以爲自己年高有德，使用力壓迫

新生活的運動的發展；因此不但使社會免去硬化，免去腐化的新生活運動無法發展，就是有利益的重新創造的勢力，也被阻止，不能前進。無論在那裏，只要那將創始的，將萌芽的幼稚的社會運動被社會制裁用力量繼續的壓迫的時候；那個社會一定要產生停頓的情形。若是這種社會制裁老是這樣死板；那麼我們可以無疑義的說，這種社會制裁之所以如此死板，實在因為那人羣裏的『生活運動』“life-movement”太遲鈍。所以我們可以說那個時候，社會裏死板的制裁最有勢力，壓迫生活，那個時候，社會的死板的制裁，也就是最危險的時候。（在那個時候，也可以說是最需要死板的制裁的時候，因為那時『內界的制裁』“inner control”最軟弱；『外界的制裁』“outward control”應當要最有力量。——但是，這種需要，也是很危險的。）

無論那個社會只要對於傳下來的風俗與成訓，默認遵守，毫無反應，那個社會一定是在一個停頓的時期。它緊緊的捉着了過去，毫不放鬆；並且設法使現在遵照過去。實在說來，它們所尋求的，是一件不可能的事；因為現在總是拒絕過去，總是不願意壓迫在過去的勢力之下，更不願意因襲依過去，與過去一樣。不管我們願意不願意，反正我們得改變。若是我們拒絕前進，或者是不能前進；那麼我們一定後退。假設說現在遵照過去，就是真能辦到；這個現在把那個過去的自然，過去的新鮮，過去的真實，也就都喪失了。如果制度的停頓，不能把壓迫的與積累的生活激動暴發，產生一種激烈的革命；這種制度的停頓的結果，不是使社會退步，就是使社會衰老。所以說『適應能』“adaptability”的精神，不但是社會進步的主要原理，並且是生活本身的主要原理。『一個種族，如果長久的，繼續的在某種同一不變的社會情況下過生活；大概這個種族將要滅亡。』(Guyau, Education and Heredity.)

當一個人羣看著好像是退回它已經發展的過程裏的一階段；換一句話說，今天有一個人羣發展到這裏，可是到了明天，它不但不進，而且又退回到昨天的地步；這種運動我們稱爲『退步』“retrogression”。（註六）當一個人羣有意識的，並且用上一番努力，退回到它已經發展的過程的一階段；這種運動，我國稱爲『反動』“reaction”。由此看來，反動是退步的特別一種。這一種退步就是人羣把以前發展的那一階段擺在眼前，當做尋求的目的；決定了意志，直接向它努力，有意往回退步。社會上因爲有了不適宜的環境上的改變，因爲產生了種種不好的方式的『社會選擇』“social selection”，也許會產生退步，而不產生有意識的反動。在這裏有一點，我們應當特別記住，就是退步與反動不僅是說某一個社會退到它前一個社會的情況；並且是說它退回到的那一個社會的情況，如果用我們的發展的準則去量度，一定趕不上它沒有退回以前的那個社會情況。我們之所以注重這個意思，是因爲有時前一階段的社會情況比現在的這一階段的社會情況還好。人類因爲懼怕新的東西，所以就常常用舊的東西來掩飾，來袒護新的東西。革命越大，改變越大，人越要設法在已往的歷史裏找出種種證據來說出這新的東西的合適。有一個很好的例子，可以證明人類的這種心理。在一八七一年日本的政治家廢除封建制度；當時，他們就採用十一、十二世紀藤原鎌人那時的政策，做他們改革新政的模範。（註七）法國的革命也是如此。法國革命中的領袖，嘲笑傳統成訓比誰都厲害，打破舊制度的心也比誰都厲害；但是，這種革命的反動，實在是退回到原始人類那樣簡單。或者可以說，最可幸的就是無論在過去的什麼時候，總有一種傳統可以同現在的一



種新的東西相附會。

許多人的一生的歷史，常常可以給我們做反動的舉例。常常人到了老年，又回來信仰或依靠與他一生發展所信仰或依靠的理論相反的理论。有許多人可以列出，來證明這個現象；恐怕要列出一個驚人的數目。只拿休姆（David Hume）一個人來說，也就夠了。每一個對於自己一生清楚明瞭，常加思索的人，都能覺察出來，到了老年要產生這種反動的精神。這種反動的精神，却要征服了他的有能力的心靈，改變他的生平特有的主張。譬如休姆曾經發表言論擁護『出版自由』、『言論自由』；可是到了他的晚年，他却把這種主張改變，認為這種自由，却是使政府形式不純的一種惡因。他的這種主張與他以前的主張，完全相反。例子很多，無須往下再舉。（註八）因為我們的世界中，常常表現這種人物。有些人固然也有似乎一生的主張是一致的；但是，偉大的人物如莎士比亞，康德，高茲（Goethe）等都活活的代表這類的人物。例子很多，足可以藉着它們來建設反動的實在，使我們能夠觀察反動的性質。

我們必須清楚了解什麼叫做人羣的反動。人羣的反動，各時代各民族生活裏所表現的反動；並不是說那個民族衰老了，太衰老了。只有這種解釋是不行的。個人的生命很短，是一個往老了長的有機體。但是，人羣可就不同。人羣裏也有青年，也有老年；不像有機體有生，有長，有老，有死，輪子轉完了，到了頭，就沒事了。如果一個人羣裏的分子，多數都是保守的；那末，這個人羣就可以說是保守的。如果一個人羣裏，那些決定政策，指導方針的人，都是保守的；這個人羣，也就可以說是保守的。總而言之，無論什麼時候，只要人羣整個的表現出來與年老的人常有的那種

保守的性質的動作時；這個人羣一定保守。

人羣的反動，有許多種類的表現。有時在社會的分子，沒有伸縮性來繼續的適應生活的新需要時；這種人羣的反動，就表現在社會的個人的不前進的惰性裏。有時因爲一種好的風俗，它束縛人的力量太大了；以致對於它有一種反動，把它原有的好處也連帶抹殺了。有時對於一件事情希望過大，至終失敗落空，使人失望。有時建設新的制度，希望這種種制度能夠重新改造世界；但是，發現出來結果不能達到目的；也是使人失望。總之，無論在什麼方法上，無論爲什麼原因；只要對於世界希望太大了，以爲進步是很容易，可是後來因爲進步太不容易，便認世界簡直不能進步。（註九）因爲新的東西常常擾亂人的思想，所以有時人就產生一種無理性的恐懼，就認爲凡是新的東西，就要破壞這社會的世界；並且相信要想得到社會的安寧，非把全部的擾亂社會的原素除去不可。但是，我們應當知道，社會之所以有擾亂，有紛爭，沒有安寧；實在是因爲有許多人不肯開誠佈公，同情別人。看別人只是一般愚蠢，平凡庸俗，沒有特奇。別人的真實的努力的人格，並不能欣賞。如果，一個團體把人格的價值看得太低時，把自主的力量看得太輕時；這個團體一定保守；因爲它的發展是靠賴人格與自主的發展的。如果，一個團體把它的範圍弄的很窄，把它的思想放的很近，四面好像修上院牆與外界隔絕；這個團體也一定保守。如果，一個團體把自己完全關閉，與外邊斷絕關係；這個團體一定沒有好處，就像早先的德國的行會要閉關自守，不與外界的大文明發生關係，至終自己受害。

所有的退步都不是反動。生活與物質的情況，有機的情況，關係都很密切；可是，有時因爲人類的活動與其他

的影響，這種種情況改變，使人類社會難以進步。有時因為濫伐森林，或其他天然的原因，也許使土地變為乾燥，不好耕種。就像波斯所做的。有時一國的田地，變為瘠薄，失去力量；一國的礦產開發告竭，用盡財源；這樣一來，這國的文明就許因此衰退破產。早先醫學沒有發達，預防病症的方法，沒有發明的時候；有的民族因為天花，花柳病，或瘧子各種傳染病流行，就許把那個民族的生活力喪失了。希臘早先瘧疾的流行，對於希臘人的影響，就是一個例子。還有一層，人羣的按排改變，也可以創造出來種種損害種族的社會選擇來，這種種壞影響，就許把一個民族相連的幾代的生活低落。所以，人除了反動，回過頭去往回走以外，還有種種方法可以把生活降落到低階段的發展。因此我們應當知道，退步並不是僅僅退回到一個以先的階段，就算了事；乃是退回到一個比較壞，比較不同的情況裏去。就像『退回兒童』時的情況，實在是一件很可憐的事，因為它實在是一種病理的，是一種不好的。嚴格說來，無論是誰，只要已經走上了發展的道路，就不能退回的。這也就像那些起首栽培花園的人，若是他們在快到成功，就剩最後一步的時候，停止工作，不繼續進行；這個花園一定比起首的時候更壞，更沒成績。因為所栽培的花草樹木，不能退回到原來將栽種時的樣子。它們依靠着灌溉栽培，所以，一旦失了依靠，就必枯萎。人類的世界，也是如此。智慧一經建築，就得繼續的保持它，發展它；不然智慧也要枯萎。自然的勢力，革新外界的世界，智慧生活的勢力，也必須革新它所征服的世界。不然，一旦失敗，連早先的成功，也要連帶無用。

所以說生活的失敗所表現出來的，不一定就同發展過程中最初種種階段的那樣生活一樣；因此可以稱之為『衰老』“decahenderde”。人羣的衰老所表現出來的，並不是退回到一種比較簡單的方式的生活，實在是一種

生活的鬆懈怠惰。還有一層，我們應當記在心裏，就是這種衰老，並不是有機體到了一定的時候，必有的一種自然衰老的程序。譬如說，生物到了一定的年限，精疲力倦，就要衰老，就要死亡。這種衰老實在是一種心理的或精神的衰頹，（自然這種心理的或精神的衰頹，要與有機的失敗的種種形式發生連帶的關係的。）這種衰頹並不是完成以後的衰頹，乃是替代完成，不使完成的衰頹。從以上所說的看來，我們越容易決定什麼是衰老的現象。簡單說來，一個民族衰老，一定要表現出來以下的幾種情形。（一）缺少一種對於生活深切澈底的努力，只注意在生活不重要的地方的粉飾。（二）尋求種種無意義顛倒是非的有機的與精神的滿足。（按照斯賓塞的話說來，這種種的滿足是阻礙生活的發展的，並不是幫助生活的發展的。）（三）智慧太幼稚，對於尋求新的東西，只是錯亂不清楚。養成一種浮淺犬儒學派的人生哲學與一種毫無目的的個人主義；否認個人對於社會有種種深切的責任，否認個人對於種族有種種深切的責任。要知道種族是由各人組合起來的，種族無個人也就無生命，個人能繼續生存，種族才能不滅亡。

所以說，衰老就是生活的失敗。歷史學家願意找出種種的緣故來，說明這個民族是為什麼衰頹的，那個民族是為什麼衰頹的；這個國家是為什麼滅亡的，那個國家是為什麼滅亡的。大概說起來，如果我們見到的是實在；頂好這種種的原因也不過是次等的情況；是降低的精神的活動所產生的結果，而不是所以產生低等精神的活動的背後原因。包羅夫先生（Mr. Balfour）在他所著衰老（Desecence）那篇文章裏，曾說了一段話，我覺著很對。他不贊成用歷史的情況，外界的事蹟，如軍隊的戰敗，政治家的失策，來解釋全部社會生活的衰老，因為如果全

部社會衰弱，就要使國家解體。『固然我們可以無疑義的說，歷史家所講的各種零碎的災害是可以產生一個最終的災害。公民的衝突，騷擾的軍隊，天災瘟疫，橫征暴斂，人民負擔加重，財富破產，這種種慘淡的事情，都在我們眼前；但是它們不能在每件例子上，都使我們滿意。我們覺著如果有一個有力量有精神的政治團體，就是社會上有幾種災害，也不要緊，也應當能支持下去。還有幾種災害簡直是模模糊糊的病狀的顯露，更不能拿來作根據。所以說這兩種災害都不能用來把全部社會生活的衰老解釋清楚。』戰敗，瘟疫，與災荒可以使一個民族死亡率增高到多少倍；但是，却不至於把那個民族的精神或生活力毀滅。一個民族的強弱，全看它的精神的團結的性質怎樣，力量怎樣。這種性質堅固，這種力量強大，當然這個民族一定要強；反是，這民族一定要弱。民族人口數目的減少，很快就可以恢復原狀，並不是最重要的。如果民族的精神變為狹小衰弱；無論怎樣解釋它，無論有什麼條件，也是社會的擾亂的大原因，也是根本的社會的不幸。

#### 四 人羣發展的實在 (The reality of communal development)

除了退步，反動，反常，衰老之外；實在說來，是否我們能夠在人羣的生活裏尋出一種發展的程序，就像能在個人的生活裏找出來一種發展的程序一樣？我們不能這樣回答，因為一個有機體或一個心靈必得經過一番發展的程序；所以那製造人羣的連續生活的有機影響的心靈的連續，也必得表現出一種發展。拿這種根據來回答這個問題，是不行的。要想回答這個問題，必得研究人類的歷史。

差不多在全人類的歷史中，都有這個時候，就是在人類被惡的命運，惡的經驗，刺激的時候，打擊的時候。生命沒有一小時的保障，對於人失去了信仰，失去了希望。社會滿了殘忍，怨恨，毒害，沒有一點公理。世界好像一個殘暴的車輪，一個不講倫理的四輪車引導著前進。有機的衰頹，簡直成了一件不可免的事；精神受盡了痛苦，羞辱。在悽慘的天空之中，佈滿了人類的愁雲；在這個時候，人類所看見的，所想的，無非是渺茫中的渺茫，空虛裏的空虛。我們現在所討論的，不是這種思想；我們所討論的，乃是根據一種理智的判斷，不偏不倚，公平無私的態度，來研究人類的歷史的實實在在的程序。

再者，我們方纔所考慮的那種社會現象，很容易使一個不澈底的思想家產生兩種學說；一種就是說人性是始終不變的，一種是說人性現在已經衰頹了。不澈底的思想家認自由為放縱；信暴虐專橫的政治本身有一半的好處；認民主政治為紊亂的多頭分治；認世界拒絕做遺傳與階級的決定，而僅僅的做財富的奴隸，崇拜財富。因此這種不澈底的思想家就產生許多幻想，認世界應當如何如何的改造。關於現在人性已經衰頹了，或是人性永久有一種衰頹的趨勢，這種問題；在每時每代裏，都有人用過心思，研究它，得出推論來。從世界有歷史以來，最早的記載裏，就可以找出許多論到人類不如以前，衰敗的故事，論到偉大人的死去，有特奇特能的人的衰老的故事。沒有一個時代的記載，沒有這個東西，不講這個東西的。在人類的歷史中，有所謂『金時代』、『銀時代』、『鉛時代』來表示人類的衰頹。所以說關於人類的衰頹的學說，是有來源的。但是，關於人類的過去與現在的比較的研究，却沒有什麼材料。老年人不能體會，不能了解青年人；所以青年人也就不會，不能了解老年人。常常有人以

爲他們的社會漸漸往衰老裏長，因爲他們自己是一年比一年衰老了。但是，如果我們反過來想一想，一定可以知道，我們大家對於人類的衰頹的這種共同的刺激所產生的種種反應，真是反應的心靈的實際的進步，因爲使我們能更感覺到社會上現存的罪惡。如果我們真正的要估量人羣的發展的實在，就連這種思想也得給它打折扣。

心靈還有一種普通的習慣，就是社會偶然間發生罪惡的現象，心靈就能因它而否認有社會的發展。心靈並不考慮發展中都有什麼必要的原素，也不研究社會上的惡現象是偶然的，便盲目的否認有社會的發展。比方說，有人因城市能滅殺人類的生活力，便說城市不好。又有人因爲工業主義的競爭產生出來種種罪惡，便說工業主義是不好的。還有人因爲民主政治的自由，給蒙昧無識的平民以一種政治的勢力，便說民主政治的自由是不好的。這種盲目去批評，盲目下結論，實在是不妥當，實在是太危險。頂好是要城市，設法把它改造的合乎衛生，合乎康健；頂好是要工業主義，設法使它不產生繼續不斷的競爭；頂好是要民主主義，設法能使它放大光明，真正實現。

有時這種不澈底的思想家下個結論說，人性自始至終也沒改變多少，間或就是改了也不過是放棄一個錯誤的方式，又得到一個同樣的錯誤的方式。他看出來在進步之後有反動；極端之後有極端。高尚的理想降低到變成了達到卑賤的手段。幾個有頭腦做領袖的理想，變成了許多人的盲從的武斷。社會改造最有把握的計劃與預策，變成了空虛的幻想。所以，他用馬其威黎 (Machiavelli) (註十) 與叔本華 (Schopenhauer) 的意見做他自己的結論說，在風俗，法律，與政府的變遷的背後，有一種東西不變，這種東西就是人性。人心的善惡，好壞並不改變，思想的智慧，也並不改變。但是，我們要知道這種思想也許是一種反動，夢想社會的進步是很容易的。這種思

想好像是青年人的普通的心理。

如果我們打算對於人類的發展，有一種對的觀念；我想只有研究人類生活千百年的大運動；一個單獨時代裏邊的種種變遷，一種單獨興趣範圍內的變遷，比起人類生活多少世代長時間的運動，實在算不了什麼。如果我們能在人類歷史的事蹟的背後，找出來真的人類的生活，藉以明瞭舊老的制度所有的錯誤；這樣也可以得到人類的發展的正確觀念。當我們推翻我們的『高貴的野蠻人』，"noble savages"的錯誤概念時，並且從人類學裏得知這個高貴的野蠻人原來是一個什麼樣鄙陋與可憐的動物；當我們把祖先的趣史的表面揭開，看出我們的祖先所受的社會與經濟的困苦艱難的時候；當我忘記皇帝與武士的狹窄與曖昧不明的榮耀而設想農夫被壓迫的慘劇的時候；我們也許可以明瞭人類無止無息的活動，到底是有意義的，並不是一點意義沒有的。實在是大小事上都是用盡辛苦來創造一個更能滿足他的欲望的世界。總之，如果我們把全部生活的情況，都放在一起；選一段，一時期的人類生活能夠用來做比較的；這樣我敢無疑義的說，在我們所知的範圍內，人羣實在是已經表現出來一種發展的大程序。

想證明這種事實，獨一無二的方法，就是把社會史擺出來，看看裏邊發展的準則是否能應用到各世各代，各種人羣上，而一點不錯。這種證明的工作，並不是我們現在的事；因為我們現在並不研究社會發展史，乃是研究社會發展的意義與定律。社會發展史中所表現的定律，並不是由發展史所組成的定律。我們只能說如果社會史這樣寫至少要能校正我們對於各民族，各時代的發展懷疑的論調；並且可以表明出來雖然社會的發展不是一條



直線；可是無論如何，要比我們平常所想的清楚多了。舉一個比方，更能明瞭這點。在英國歷史中，我們常想依利莎伯時代 (Elizabethan Age) 是英國進步登峯造極的時代。我們想到莎士比亞與西班牙艦隊的大敗；Arminian；再忘記了，有多少應用我們測驗人羣的發展的方法；一定可以發現出來，所謂依利莎伯最盛時代的英國社會，完全趕不上英國現在社會這樣發展，這樣進步，因為什麼呢？在當時英國的社會，很不注重人格。在宗教，經濟，公民與個人的各方面，不是霸道，就是強迫，毫無一點的自由。在當時就相信宗教上的迫害，往往將一個好好的女人，無緣無故的當做巫女，使她受種種酷刑。在當時，有千萬種不自然的規矩束縛，使個人不得自由，受痛苦。在當時，政府的方策首先是養成種種經濟上的痛苦，後來用最殘酷的刑法壓迫無職業的貧民，使政府的政策施行出去。不但如此，當時很輕視農民，簡直以農民為土地上可以活動的產業。由各方面看來，當時實在不如現在；比較起來，當時社會的發展的確不如現在。像這同樣的分析，可以使歷史上許多看著好像是榮耀的時代，降到比較低的階段。

雖然說人類的主要的進步是顯然反覆無常的，間斷的，而不是繼續的；但是如果我們能夠研究比較長的時期，我們一定可以證明人類有進步。如果我們能夠分別清楚『外界的文明』“external civilization”與『內界的文化』“inner culture”，更能清楚了解人類是有進步的。因為考古學揭露了古代的文明，並且發現出無數的材料，有時他們在許多地方找出那種技能，那種藝術，簡直是我們所想不到；所以就更容易使我們想到世界是退步了，而不是進步了。早先的人能夠移動山石，能夠用石頭把石頭磨成很巧妙，很精緻的東西，能夠建築經

世不壞的道路與水道，能夠混合不退色的顏色，能夠雕刻美麗的大理石；關於這種種的事情，簡直我們趕不上他們，不能同他們比。如果我們所說的是實在，我想也有許多地方可以辯論的；再說還不是全部實如，只有一少半的實在。現在先拋開了石頭與大理石，我們看看所建築的，所雕刻的精神與生活。拿埃及人說吧。雖然他們所建築的廟宇是莊嚴偉大，值得我們羨慕贊賞；但是要論到他們所崇拜的東西，實在表現一種野蠻卑鄙的精神。他們拜紅鶴，貓，豺狼，還拜野蠻的王，還拜日拜星，以爲他們的皇帝死後可以在那裏消遣。由此看來，這個有偉大莊嚴廟宇的埃及，實在是一個不得自由的埃及，是一個束縛精神的埃及。我們再拿希臘與埃及比較，我想我們一定說希臘比埃及先進得多；但是，就是把所有的奇特詩家，藝術家，雕刻家與哲學家都算在一起，希臘的社會也不算是一個高階段的發展的社會。當時希臘的社會建設在危險與不人道的奴隸制度的基礎之上，暴虐無道，殘忍萬狀。這個城國與那個城國動起干戈，互相爭鬪，那個城國與這個城國也是互相仇視，彼此攻擊，這種現象不異於城國自己反對自己。殘殺嬰兒，無人指責；男人壓迫女人，認女人爲所屬產業；反社會的罪惡，歷歷可視；瘟疫流行，災禍橫生，束手無策；像這樣社會的情形，實在不能說是社會發展。

我們並不是固意要看輕過去而抬高現在的價值；實在是一個比較估量的問題。如果不以過去比較現在，只拿現在的標準來評判；我們的人羣的生活有許多方面也都是幼稚的。往大處說，我們頂好也不過是將走到文明的邊上。現在我們的世界滿了嫉妬，偏見，排斥異己，與武斷主義；只有最文明的民族中少數人真正了解遠大的興趣，真正肯努力尋求這遠大的興趣。至於大多數人都是崇拜財富，以財富來評判地位的高低。幾乎歐洲三分之一

的人口都在貧窮的線上，僅能維持糊口。在這種情況之下，還常有戰爭的災禍，這是一個多麼可憐的世界。無論是什麼樣的不澈底的思想家，也不能喜歡這種世界。還有一層，就是我們不能說在歷史中人羣所表現的發展，老是繼續前進的；也有停頓中斷的時候。關於這種問題，我們簡直無法預測。

雖然這種問題無法預測，但是我們可以這樣說，物質與有機的生活的種種情況，實在可以表示有趨於更完全發展的可能。雖然我們不能說生活是由物質與有機的種種情況組成的；但是，生活是靠賴這種種情況的。在適宜的情況之下，生活就能發展；在不適宜的情況之下，生活就不能發展——如果生活的勢力，真是牽引環境中的種種情況。現在人類駕御生活的情況的力量，真是增長的驚人；並且還繼續往上增長。用科學的研究與方法，已經戰勝了許多種的疾病；並且表現出來更可以戰勝別的疾病。我們感謝簡納（ Jenner），潘斯特（ Pasteur），黎斯特（ Lister），爾黎荷（ Ehrlich）與許多好奇的科學家；因為藉著他們的研究，對於有機的病理的知識越來越增長，對於駕御有機的病理的能力，也就越來越大。我們不但對於有機的病理的方面，有那樣大的制裁能力；就是對於地球上物質的富源的治理，也得到了無窮的能力，並且起始要利用這種無窮的能力，為我們人類的好處。我們實在變成了世界的主人。無疑義的說，就是我們戰勝了世界，在戰勝之中還要有許多危險的原素，與許多無從知道的擾亂。雖然，有人說在我們所知之外，還有許多不知道的危險，或者將來要臨到我們；但是，我們可以這樣回答，就是在我們所有的制裁的能力以外，將來還不知道要發現多少制裁的能力呢！現在人類的能力不能解決將來世界的問題；但是，在人類生活力中蘊藏了無窮的能力，是現在我們所不能知道的。

因生物科學的發明，使我們有一種新的希望。我們身體不能看見的種種運行，有機體無從窺探的維持存在，以及在生殖與生活之上，還表現出來一種無窮的智慧與能力。這種智慧與能力是任何一種意識的活動，都比不上的。最精細的有意識的智慧的運用，如果比起有機體裏細胞的準確與精細的運行來，也不過是盲目的拙笨的舉動而已。有一本關於進化論的小書裏，說了一句話是很對的：『不要看不起變形蟲，就是變形蟲也不是一個傻子。』（註十二）這是很對；但是，還有一層也不能說錯，就是最成功的人類的最高尚的智慧，如果沒有精密的有機的適應；也不過成了拙笨的東西而已。是否上面我們所說的那種能力與智慧的知識已經在我們裏邊，或者我們還得在自覺發展的道路上繼續的努力？若是我們真有力去努力？在我們前邊總是放著一個『如果』，我們也不能在正面決定，也不能在反面決定，下章就要討論這究竟是什麼緣故。

（註一）Cf. H.S. Chamberlain, *Foundations of the Nineteenth Century* (英譯本) vol. 1, p. 36.

（註二）F. 衛德海 (Wiedersheim) 在他發表的 *Der Bau des Menschen* 裏，他說在人類的身體裏邊，計算起來有十五種器官是正在發展，有十七種器官，雖然一部分有用，可是正在退化；還有一百零七個器官發育不完全，根本就沒有用。】(Edinburgh Review, 1912)

（註三）See, e.g. Ribot, *Psychology of the Emotions*, chap. xiv; de Greef, *Le Transformisme Social*, Part II, chap. 3.

(註四) Cf. Wallis, 聖經的社會學的研究 Sociological Study of the Bible, p. xxvii.

(註五) Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung, II., Chap. 38.

(註六)「復原」「reversion」這個名詞有一種固定的生理的意義，不應當用做「退步」「retrogression」的意思，兩者不應當混用。

(註七) Cf. Murdoch, 日本史 History of Japan, vol. I., p. 21.

(註八) 羅布曾 (J.M. Robertson) 在他所著之 社會學論文 Essays in Sociology 及 文化與反動 Culture and Reaction 的這篇

文章裏，除了休姆的這個例子外，還舉了許多別人的例子。

(註九) 兒童教育很應注意。如果教育小孩子說現在的社會的與政治的制度，是最好的，最完全的，最智慧的。誰的國家也比不上我們的國家。我們的城市就是最好的，別國的城市都應當拿我們的國家的城市做標準；這樣教育兒童是很危險的一件事。因為兒童受了這種教育，就養成一種不圖進步的心理，這種教育原理實在是大錯而特錯。我想最好還是用一種誠實的態度教育小孩。起首的時候，就應當告訴他們說，我們的這個世界，並不是完全的，還可以使它更好；但是，誰能把它改變的更好呢？能改變世界，使世界進步的，就是我們人類。並且要教育他們，使他們知道，他們對於改造世界也有一分責任；更要使他們知道這種事業的偉大，與困難。世界不是預備給我們，等我們來坐享其成的，寧受容易，創造極難。

(註十) Discorsal, *passim*.

(註十一) Thomson and Geider.

## 第二章 人羣滅亡的假定定律 (The Supposed Law of Communal Mortality)

一 個人生活與共同生活一種錯誤的比配 (A false analogy between individual and communal life)

常有人以爲，就是那些不承認有別的人羣發展定律的人，也都認爲至少人羣要受這一種定律的統治。就是說人羣產生出來，完成它應走的路程，最終必要滅亡。就像社會裏個人的有機物，由生而壯，由壯而老，由老而死一樣。人羣如果把它由產生一直到滅亡的路程用曲線表明出來，這個曲線要與有機體由生到死的路程的曲線一樣。這種說法，實在錯誤。如果我們想把社會發展的真正原理表示出來，必得先證明以上所講的那種定律是錯的。在這裏所要指出的，乃是人羣本來的『不滅亡的』“non-mortal”性質，它並不受『滅亡定律』“law of mortality”的支配。假使它真受滅亡定律的支配，它一定要有幾種不得不有的正面的性質，就像一個有機體所有的性質一樣。它的發展也就要僅僅的變成了人羣的枝節，而不是主幹。這種定律僅僅的要使人羣的發展的意義與興趣變爲狹小，並且一定要與我們現在所要建設的主要原理互相衝突，不能符合。所以第一步我們應當先把這種人羣的滅亡的學說所根據的理由，都一齊駁倒。

各時代大帝國的滅亡，實在沒有再比這個事情深印在人心的。關於個人將來必要死，我想沒有一個人要否認。我們知道生活的情況，一個人的衰老與死亡，就是產生的結果。在一個小孩下生的時候，就都承認，都知道他將來必有一死。但是，個人是如此，人羣就不同了。人羣裏，一代接著一代，新的生命無止無息的接續老的生命，替代老的生命。一個國家的衰老，一個國家的滅亡，並不是我們所講的這種人羣的滅亡；實在是一種禍災。乃是生活的來源的失敗，是社會的自然程序裏的一種失敗。因為『社會的反老還童』“social rejuvenation”，也好像是一種自然律，與個人的衰老一樣。這一代的生命老了，在下一代就要更換新的。這種生命的新陳代謝，好像是一種自然生現象。所以說，國家的解體，好像是一種自然中的禍災；並不像人的老死是完成了自然的現象。雖然，社會的個人，每個都得死；但是，生命却能繼續綿延，傳至無窮。可是，如果一個民族死了；這個民族全體的生命，就要失敗。

如果我們承認國家的滅亡，就是禍災；那麼，是否人類歷史的全部，都是這種禍災的記載呢？『愛塞立亞（Assyria）希臘，羅馬，與客塞（Carthage）它們都是什麼？』如果說，社會的解體是禍災，不是自然的；為什麼已往的大帝國都應當沒有了嗎？是否我們有這種希望，能免去滅亡，能免去這種看著好像是神祕的定律的運行？希臘人批評波斯，說波斯亡於人民無道德。希臘滅亡，羅馬人也這樣批評希臘。羅馬滅亡了，我們現在也這樣批評羅馬。是否我們滅亡以後，將來的國家也要這樣的批評我們？有一句話是從古至今傳下來的，這句話最動人，就是『羅馬不朽的精靈的羅馬朋友，因為他要安慰他的女兒的死亡，他就指點他說，在這大難臨頭國家將要滅亡的時候，個人死亡不算什麼一回事。』『當我從亞洲回來的時候，從愛塞立亞（Assyria）到麥戈拉（Megara）去的路，上，

我站在船上往四外看了一看。在我後面有亞金納 (Aegina) 在我前面有麥戈拉，在我右面有比拉斯 (Pitheus)，在我左面有喀林茲 (Corinth)。這前後左右幾個城，在當年都極繁華熱鬧，可是現在都堆塌毀敗，孤寂飄零。我因為見景生情，就起了一番感觸。於是我自己起始問我自己，當我們之中任何一個人，沒有活到我們應當活到的年歲，就死了，或被人殺害了，我想我們沒有不喪心失志的。看見了這個地方，就能使我想見許多城的這種同樣的沒有生氣。』並且我們從來也沒有缺少像貝朗 (Byron) 那樣的人，把道德應用到我們自己的身上。實在我們也用不着多少幻想，也能同馬考利 (Macaulay) 去想像我們的將來。到了那個時候，恐怕我們的國家也不過顯出一種已經殘毀的榮譽而已。這一點是許多人要想到的，以為我們自己滅亡的日子，也要臨到；也許現在滅亡的鐘聲，正在那裏敲著。我們看見許多國家的滅亡，看見許多繁華的城市，毀壞冷落；所以就聯想到我們自己。因此有人想，在世界之中好像有一種普遍的定律，就是說在歷史中所有的大國都滅亡了，現在的國家也得滅亡，也免不了；並且相信人羣與一個人的生命一樣，是逃不出這種不變的滅亡的定律的。按這種說法看來，國家的滅亡，實在是不幸的，就像一個青年的夭逝，沒到應當死的時候，就死了。我希望能講明白，這種普通的看法，是浮淺的，是錯誤的。因為雖然一個國家滅亡了，可是它並不就得就表明有這種滅亡的定律的存在。一個人羣活著，不能說它將來要滅亡。

這種普通說法的主要科學的根據，就是『社會的有機體』“social organism”的學說。這種學說就是承認人羣有如一個有機體。如果我們拿人羣當做一個有機體看；那末，凡是有機體所有的特殊性質，人羣也得都有。



一個有機體生下來，慢慢的發展，到了長成，又到衰老，至終而死。它產生出來，又消滅無存。從生到死的這個期間，就是它這一生，可以用一個很簡單的曲線表示。什麼樣的一個曲線呢？就是一個慢慢上去，到了最高一點，又突然落下的曲線。如果人羣真正有如一個有機體；那末，人羣也得先產生出來，經過多少時間，最後又滅亡無存。它也像有機體的生活一樣的可以用那種簡單的曲線表示出來。在我們說，國家『衰弱』或『滅亡』時；或就是說由『成年』“maturity”，至衰弱，與成年是這個生活的簡單曲線的最高點時；在我們心中對於人羣一定要有這種意思。但是，無論如何，我們所想的這種配比，也不充實，也是錯誤的。人羣不是生出來的，也不一定就滅亡。人羣更無所謂成年，也沒有一個預定的最高點。只有一代一代相連的分子才有成年。在我們得到了或達到了最高尚的生活時；我們便說文明『開花』“flowering”。但是要知道，就是在此時，也不能拿它來比配有機體的成年，也不能就談有機體學說被我們證明。人類的本身是一代與一代連接的套環，人類是主幹，藉著連續的世代，把它的花開出來。無論在那一個定期之中，這個花與植物的關係，並不就是這一時期裏最高的文明與前時代後時代文明的水平線的比較。我們之所以一天比一天老，這並不是時間使我們這樣的；實在因為我們的有機體是有一定的限度的。如果我們能把這種限度除去，每代代都很康健；那末，時間並沒有多大關係。從有人類以來到現在，已經不能計算有多少年了；可是現在兒童的眼睛，還是一樣的光亮。自然比人類還老，還久；可是它的青草的衣衫還是與無限的過去一樣的新鮮，一樣的柔嫩。

我想我們很難說人羣又無生，又無死。是否人羣在沒有時間以前，就有它的存在？是否歷史告訴了我們那幾

個人羣是在什麼時候創始的？近代歷史也這樣告訴我們嗎？美國的人羣沒有個開創嗎？我們不能把美國開國的那一年說出來嗎？如果，美國的人羣有一個起頭，是否將來要有一個終了？是否人羣能免去時間催人老，催人死這種普通的定律的制裁？

對於上面問題的回答很簡單。在一個人羣裏，幾代的生命，都混在一起。有父母，有兒女，有老年，有青年。要知道生活是一種演化，演化無頭無尾。不知道無生什麼時候變為有生；有生又什麼時候變為無生。演化的科學簡直不能說曾經有個起頭或是將來要有個終了。它只知道當中的這一段。它就好像一個站在半路的旅行者，往後看只能看見他所走過的道路，往前看只能看見很近的一點路；可是他也不知道從何處而來，往何處而去。但是，生活大部分，常是人羣的生活。凡是一個活物，生在人羣裏，它的生命就算交代給人羣了。無論什麼地方，只要有生命，那裏就有共同生活，不管它是多麼粗淺。科學不知道生命是怎麼生出來的，所以它也就不能知道人羣是怎麼生出來的。科學既然不知道生命與人羣的開端；當然也就不知道生命與人羣的終了。只有生的纔有死。我們如果不能證明人羣的產生，我們也就不能說它將來必得滅亡。個人與世代有新陳代謝，一世接著一世，一代連著一代，成功了生命的套環。可是，人羣就不同了。人羣老在那裏，並不像一世一世，一代一代的那樣連續在一起；它是繼續一貫的，是變化不息的，也是永久不滅的。每個個人，都可假定以前是由個人而來；可是，人羣就不能這樣假定由以前人羣而來。凡是一個生在人羣裏的活人，在他活著的時候，他就是人羣中的一分子。所以說人羣的本身，人羣的精神，都藉著它裏面的新陳代謝，繼續相連的分子，換舊更新。這種分子接受了他們祖先的成訓，思想，傳統習俗；又把它們

傳給他們的子孫。這種現象就好像是火焰，因為常常加添燃料，就永久不滅。就是人羣剩下了一個人，如果這個人還能繼續生存，也就足可證明人羣的不滅亡；因為那個人就是那種生活的傳與者。所以說，每個活著的個人，就是人羣的一分子。就是所有人羣都沒有了，剩下一個人羣還存在，就可證明人羣不必同個人生活的那種由成年而衰老，由衰老而死亡的簡單曲線一樣。演化的定律只表示方向，不表示頭尾；只表示生活的道路；不表示生活的入門與目的。它表示一上一下，一進步，一退步，它並不表示滅亡的定律。所以，如果打算明瞭人羣的進步或衰退；我們要知道，我們並沒有權柄使人羣受滅亡定律的支配，就是支配生物有機體的滅亡的那種定律。

人羣只有發展，沒有起頭。在英國的探險隊移居在偉金尼亞（Virginia）的時候，英國清淨教徒移居到新英格蘭（New England）的時候，美國的新生活並沒有開始。實際說來，乃是他們把他們的新生活帶到新大陸來的；並不是在美洲又開創產生一個新人羣。要知道，如果沒有在英國的舊人羣的分裂，擴充，改良，發展，也不能有新的人羣的出來。

## II 歷史的考證 (An appeal to history)

如果我們研究歷史，拿歷史的事實來判斷這種看法；我想一定可以找出事實來證明這種看法的正確。如果以上所講的那個社會的有機體的學說是對的；當然每個人羣就要有一個產生的時期，有一個發展的時期，有一個極盛的時期，有一個衰老的時期，有一個滅亡的時期。這就是有機生活的程序。如果承認人羣真有如一個有機

體的話；那麼現在每個人羣，不管它是幼年的，壯年的，或是老年的，總要有一天走上衰老的那一階段，總要經過衰老的程序。並且到了末一個階段，總免不了有解體，有滅亡。到了這個階段，它就不能復原，就是它的分子用盡力量，也是沒有希望。在過去的歷史中，也可以找見有些個人羣是經過了多少時候，後來消滅不見了。

歷史把這種錯誤的幻想揭破了。歷史實在表示出來人羣不必須不滅亡。有的民族滅亡於武力，有的民族滅亡於疾病。客立堡人 (Caribs) 富吉安人 (Fuegians) 美洲的印地安人 (American Indians) 與波雷尼先人 (Polynesian) 等差不多都滅亡了。現在地球上也有幾個人羣是無疑義的，已經走上了滅亡的程序。在這幾個人羣裏，沒有精力相等，分量相等的新生命，能同老的生命連接起來，繼續下去，使著人羣能夠綿延。還有的野蠻民族，因為文化低，與文化高的種族接觸，以至不能發展，至終滅亡。由此看來，人羣真有滅亡的危險，它也許滅亡的；但是，雖然它也許滅亡；可是。它的性質並不是要完成一個生命的輪圈，到了圈的末了就是個死。歷史上民族滅亡的事蹟，好像是有史以前動物的化石。這種化石可以告訴我們有幾種生物已經絕種了，滅亡了；可是，這種化石並不告訴我們所有的生物都已經絕種了，滅亡了。因為實際上我們知道現在還有許多生物是存在在地球上，不過有的變化不大顯著，有的隨著環境就有變化。我們並不推測人類將來要衰老，人類將來要滅亡，因為我們已經發現出來蜥蜴類的化石 (the fossils of saurians) 有幾種的生物以前必得在世界生長過；因為如果它們從前沒有生存過，現在世界就要沒有生命。

現在可以舉出幾件歷史的事蹟，是在我們談到國家的滅亡時，最容易想到的事情。並且還要表示不管國家

的衰敗與滅亡的意義是什麼，總不能說就是人羣滅亡的意思。我們先拿希臘的人羣來說吧，或拿當成古希臘的人羣來說吧。可以說古希臘是從荷馬的詩（Homeric poems）起。可以說荷馬時代的希臘已經過去了。赫羅都特（Herodotus）與德塞戴斯（Thucydides）時代的希臘也已經過去了。麥斯多尼亞極盛時代（Macedonian supremacy）的希臘也已經過去了。還可以說古代的，中古時代的，近代的希臘都已經過去了。不管我們把時代伸展到多麼長，總找不出來人羣的滅亡的一個時期來，就像有機體有一個時候是它死期臨到。從古至今，總有一個希臘的人羣，是繼續沒有斷過的。它的文明與精力，忽起忽落，忽高忽低。我們所找見的並不是一個死的身體，乃是一個活的，常變的精神。身體是暫時的，已定的，最終的；精神是漸進的，連續的，無限的。沒有一個身體因為老死而消滅了精神的。人羣因為又不年老，又不年青，所以也就用不著往老了長，也用不著往年青了長。因此人羣的歷史便不受有機體的死亡定律的支配。有機體的生活在某定時，從沒有而產生出來，完成它簡單的曲線，再消滅無存；所以說它由未知而來，又進到未知而去。但是，至於人羣的曲線就不是如此。如果我們要研究研究從古至今希臘的人羣，一定更使我們明瞭人羣的曲線。從『荷馬的野蠻時代』“Homeric barbarism”——這時代雖然是野蠻可是因為有這樣一個大詩家，便把野蠻掩飾一半下去。——到第五世紀最高的建設。又到麥斯多尼亞與羅馬的統治（Macedonian and Roman domination）。最後又到土耳其的侵入。總是一起一落，一高一低；至少現在又表示一種新國家的統一與自由的意識。雖然說風俗，習慣，制度與種種文明的方式，都已過去無存；但是，表現這種東西的背後的人羣的生活，却要永遠常存，不能朽滅。對於這種生活也不知道從那裏起頭，也不知道到那裏

終了。

我們再舉一例說明，沒有別的事情比人羣的滅亡，再使歷史學家想到凡是關於人類的，就要滅亡的。因為有這種事情發生，所以對於暫時的制度與不滅不亡的人羣的生活，有清楚區別的必要。在歷史的某一時代，那集中於羅馬城的人羣，已經漸漸的往外擴展，成功了意大利這個人羣的團結。羅馬城的人羣的衰頹，在歷史中，不過是一個最短的時期。但是，羅馬的生命却綿延到現在，經過多少歷史上的變亂。如果，打開全部羅馬的歷史來研究，足可以看出來，從古至今，羅馬有一個連續的人羣，整個一貫下來的人羣。不過有時被高勒人(Gauls)，克茲金安人(Carthaginians)，高茲人(Goths)，侵犯佔據，受了損害禍災；但是，終久未被破壞。總是一起一落，一高一低；有時不能統一，國家分裂，有時野蠻人的侵入，幾乎把羅馬一掃而光，但是，至終這種人羣的整個的，通體的生活的不滅亡的定律，還能重新發現出來。羅馬的帝國已經沒有了；但是，羅馬與意大利的人羣却永不滅亡。生活的改變，就像那表現生活的言語的改變一樣；但是，至終生活還是生活，言語還是言語。國家產生出來，又滅亡瓦解；可是創造國家的人羣，却是比國家大的多。羅馬帝國並不是一個人羣，並不是一個活的東西；實在是一種制度，是一個有組織的系統。當意大利的人羣的生活瓦解的時候；它再不能把意大利的那種制度，強執施行在它所屬的人羣上了。制度，系統雖然破裂毀壞；可是生活還要繼續生存。意大利許多所屬的人羣的生長生活——近來有個學者用「子粒崩」這句話來表示——一方面要對於羅馬帝國的崩潰負責，一方面也要對於意大利軟弱的生活負責。趕到人羣漸漸的長得有力，強壯的時候；它就要拒絕由外邊壓迫進來的種種制度，就是那些不是自己人羣為延

長自己生命所創造的種種制度。無論怎樣，我們也應當把國家的滅亡與人羣的滅亡區別清楚。也許在極短的時  
間之內，國家與它的種種制度，就能破毀無存；但是，人羣却能繼續生存，創造新制度，創造新國家。國家的滅亡在歷  
史上是常見的事；可是，人羣却是罕見的，變態的。在歷史上記載的人羣大多數都中途受了災禍；但是，這些人羣沒  
有一個滅亡無望了。有的已經又興起了，有的正往上興起；這種現象足可證明人羣有返老還童的永久可能性。

有時我們講這是新民族，這是新國家。但是我們要記住沒有一個國家是比別一個國家年青，除了它的精神  
年青，除了它的人羣的目的的力量年青。美洲的民族並不比歐洲的民族年青。大英帝國的新屬國，如加拿大、奧斯  
大利亞、新錫蘭（New Zealand）南非洲，這些新屬國都是較年長的英國的小孩，這種說法實在是同說我們自  
己是英國的後代一樣。如果說他們的精神是比較得年青，那實在是因為新生活的情況刺激了舊的力量，新機會，  
新自由把精神重新振刷起來了。但是，我們現在暫時先不要以為只有一個新的國家纔是刺激社會的精神的一  
個獨一無二的妥當方法。除此之外，在每個人羣裏，都貯儲着更雄厚的力量，種種理想的戰爭還沒有完全實現。我  
們現在努力的方向，遠大的理想，無非是因為過去的努力，過去的理想。在這種理想與遠大的眼光都深入在人羣  
的分子的心裏時，把所有的分子都團結在一起，成功了更密切的一種共同力量，成功更密切的一種社會堅固的  
團結；這時人羣的生命纔算已經更換一新了。

就是那必受有機的改變而支配的個人，有時也要不斷的往更好，更有價值的地方革新；就像在生命的火焰  
上不斷的往上添新鮮的油一樣。在一個時代裏，也有時一種新精神的氣魄，能夠喚醒這一時代。對於一個人羣，可

以說常常要有這種新氣魄的產生；可是，我們的有機身體，却不能這樣。因為有機體一死，無論有什麼精神激刺它，它也不能反應。它把這種反應的能力，已經都喪失了。其實，這種反應的能力，就是生命的根本原則。人羣常常能夠把它的身體更換一新。什麼是它的身體？它的身體就是為保護它的精神所創造的種種制度與風俗的外殼。如果這種外殼長老了，它可以把它揭去，就像把一件外衣脫下一樣。它不但能把它們揭去，並且還能換上一層。就像它以前做的，把舊的制度與風俗破毀，再創造新的，更好的制度與風俗。我們在死的時候，無論對於我們的健康與力量有多大眼光；我們的意志也等於無用。但是，人羣就不這樣，它看見什麼理想，聽見什麼挑戰；它的意志就能有效的去實行。所以，在每一時代，都有人說我們的國家總免不了有衰敗的一天，這種話實在是不合道理。因為實際說來，人羣是一種精神的東西，精神的東西並不受死亡的定律的支配。這種人羣實在是一種新陳代謝的東西，一代去了，又來一代，舊的去了，又來新的；所以總是這樣的更新。如果這種生活失敗了，這種失敗實在是那種似吹來吹去的風的精神的失敗一樣。雖然它失敗了，可是總能更換刷新；因為這種失敗並不是年老將死不可避免的失敗，實在就像吹來一陣風，消滅了一種能力，可是這種能力還要在重新發現的生活裏表現出來。

### 三 人羣不能滅亡的種種條件 (The conditions of communal non-mortality)

由以上的研究看來，人羣的滅亡的定律，實在是錯誤的觀念。實際說來，只要人羣一代一代把它們的經驗，學問，與能力往下傳遞；它的經驗，學問，與能力就會增長豐富。人羣並不往老了長，因為每代每代都更換一新，就像那



不能覺察生命的創始那樣新似的。雖然新是一樣新；可是，比起已往，實在不知道增加了多少生活的能幹。只有人羣纔有這種稀少寶貴與無法估價的寶藏，與豐富的經驗。它只往智慧裏長，不往衰老裏長。我想這種寶貝也是人羣所特有的。

人羣的這種特權，並非無有代價。實在可以說，人羣要打算救自己，必得喪掉自己。它可以得到的這種「不滅亡」的確是一種「連續的不滅亡」"an immortality of continuity"。這種連續不是「自同」"self-sameness"的，毫無改變的；乃是由自同的變化所產生出來的連續。其實，人羣之所以不滅亡，是因為它裏面的分子互相混雜，失去他們的「自同」"self-sameness"。但是，我們應當清楚這一點，就是我們這樣說，意思絲毫不是指著人羣在它的分子以外，還有別的。更不是指著人羣之所以得到不滅亡，是因為它的分子犧牲了人格。它之所以得到不滅亡，實在是因為它的分子的人格的實現。分子因為交互發生關係，纔使人羣的生活得以連續下去，不致滅亡。從生物與社會方面觀察，都是這樣，就是人羣的生活越大，它裏邊的分子的交互關係也得越寬越廣。

最早最古的生物的生活，是不分雌雄的。生活增加的開端，就是兩性繁殖的發展。由不分雌雄得到的這種兩性繁殖的方式，實在是一種奧妙，是我們不能明瞭的。這種兩性的繁殖是一種極精密細緻的機械結構，是生命重新建設的第一層基礎；是生活各種模樣的變化的根源。它不必需是為生命的連續，乃是為生命的進展。固然生命可以沒有進展，沒有痛苦，沒有困難，沒有滅亡，由一雌一雄就能連續下去；但是，生命的增長必需靠賴「交互混雜」"intermixture"。所以「自然」就用盡力量來注重這個無止無息的兩性的問題。生活因為是重新組織的，所以

它必得由主要的交互混雜產生出來。

交互混雜是隨著生命與意識的增長而擴充發展的。人羣在它變為深強的時候，它也就變為寬展。家庭的團體，要想得到又深又強的生活時，它必得把它的界線打破，把它的自同的性質拋棄。在本章前幾節雖然已經說過人羣是絕對的，而不是相對的通體的整個；可是，在這裏我們還要再加重的伸述人羣是一種程度的問題。它的不滅不亡，也就是由這種原則來的。

從生物學的眼光看，家庭與個人都是「繼續的」"successive"，而不是「連續的」"continuous"。有人說，這些家庭是經過許多世紀也不變的；其實這種不變是有名無實的。因為每有一個新婚姻，就有一個新家庭。我們之所以說一個家庭傳下幾世幾代，實在是因為一種宗族的習慣說法而已。如果我們把家庭的範圍擴大到血族；上面所說的話，也不能算錯。我們可以這樣假定，那裏近族互相結婚，在一個團體裏，成功一種規矩；那裏大家族一定要保持得永久。如果這種團體是一個大團體，這個團體或可保持多少時候；但是，至終它不是鎔解，就必消滅。如果這個團體是個小的團體；它越保持那種「家族的完全相同」"family-identity"，它也就越可決定它要滅亡。

我們所說的這個人羣，就是個人與家庭的一種共同生活的連續。我們能稱為通體的與不滅亡的人羣的，只有那已經發生了「活的關係」"living relations"，現在也發生活的關係，將來還要發生活的關係的個人與家庭所組成的最大領域的共同的生活。或者也可以這樣說，除了全人類的這個人羣能夠稱為絕對通體的，絕對無

條件的是不滅亡的；別的都不能稱之爲絕對的。別的較小的人羣，都可以說是相對的不滅亡的；有的甚至於是有名無實的不滅亡而已。但是，雖然這樣說，也不一定是說所有的較小的人羣就都得滅亡。意思是說，在時代的過程裏，這種較小的人羣從它們所屬的那個大人羣裏得到生命的原素，就像它們把它們的生命交托給大人羣的生命一樣。它們永遠是連續的；可是也永遠是變化的。它們彼此相連，組成永不滅亡，永久更新的人羣的各部分。因爲只有在人類裏，人類纔能一代一代的往下傳，以至永久。

## 第三章 人羣發展的根本定律 (The Fundamental Law of Communal Deve-

lopment)

### 一 幾個定義 (Some definitions)

本章所要提出的定律，是人羣所有定律裏的頭一個最大的定律。實際說來，人羣所有別的定律，都不過是這個大定律的種種含意而已。這個大定律簡直是開人羣發展全部程序的祕密的鑰匙。這個大定律也就是以前許多研究社會的大著作家（註一）所認為是最重要的定律。雖然並沒有把它表示的很清楚，很顯明；更沒有把它在人羣研究裏的真正地位說出來，但是，它的重要已經很早就有人承認了。這個大定律可以用一句話表明出來，就是社會化與個人化是一個單純程序的兩方面。

在上面的話裏，有兩個名詞我們應當小心的研究來下一個定義。在我們說某人越來越個性化的時候；意思是說他變成了一個自主力越發堅強的個人，他變成了一個越發能自決自導的與別人不同的人格；他自己承認，別人也這樣承認他，在他裏邊有他自己所特有的價值。在我們說某人社會化的時候；意思是說他已經走上了了解社會最深處的程序，並且他的社會的關係也越來越複雜，越來越寬廣；他更以為要想實現他的生活，必得增進，

發展與社會中別人的關係。現在可以把這個定律說出來。社會性與個性是交互平均發展的。社會性可以說是社會化這種程序的性質，個性可以說是個人化這種程序的性質。

還有一層應當知道，就是我們所用的這兩個名詞「社會性」與「社會化」它們代表的意義，並不與平常它們所代表的意思一樣，稍微寬廣一些。有時一個人採取社會上流行的風俗，習慣，思想與標準，我們就說他是社會化了。但是，我們說一個人社會化意思就比這個寬廣，無論什麼形式的社會生活，無論什麼程度的社會生活，只要他能適應，他就算是社會化。所以要想完全的社會化，不但要把我們的性質完全與特殊的聯合，特殊的共同生活的種種目的，互相和諧，融洽一致；並且也要把我們的性質完全與我們所能適應人羣的種種目的，互相和諧，融洽一致。這種種目的不論是深，不論是寬，都足夠實現我們的各種長處。社會化的意思，並不是指着給我們一個什麼樣的社會形式，我們就隨著這個社會形式變成一個什麼樣的東西。社會化並不是刻模子，給什麼模子，就刻什麼東西。如果一個人毫不小心謹慎，思想考慮，就隨隨便便接納與反應社會上的程序，那麼，也不能說這個人比那個一生用盡心血，努力於社會改良事業的人更社會化。再比方說，在海盜社會裏，有一個海盜最有本領，最忠於他們的事業，還有一個愛國的社會裏，有一個最愛國的人。拿這兩個人來比較，是否能說這個海盜與這個愛國志士一樣的社會化嗎？當然不能這樣說。愛國的志士是了解了社會的深處，並且把他自己放在社會的最深處。所以我們越往前研究我們也越能知道；一個人的社會化越顯著，他所屬的共同生活也就越廣越大。還有一層，我們越能了解最深處的意志，我們的社會化也就能越往大處發展。

討論完了『社會性』與『社會化』這兩個名詞，現在再要討論『個性』“individuality”與『個人化』“individualization”。這兩個名詞，因為對於這兩個名詞，也常發生許多誤解。個性這個名詞並不是指著個人的全部性質說的，乃是指著某一方面性質來說的。這種意思在本書的起首已經說過，就是每個人的『品格』或『自我』“character” or “self”實在是個性與社會性所織成的人格。在我們說個性的時候，意思是指著『自決』與『自願』“self-determination” and “self-expression”的性質與能力說的。這種性質與能力不但是人格生長的必要原素，並且是社會環境生長的必要原素。所以說個性並不僅僅指著『異點』“difference”而言的，也更不是僅僅指著『怪僻』而言的。因為有的學者認個性是這個東西，所以有幾種哲學出來斥責個性，以為個性就是這種抽象的方式，不真實的方式。實際說來，這種個性的仁核——自決——實在不必需，並且也不應當以人與人相異之點做基礎，做根據。人格實在是本質的真實與目的，這種真實與目的是個性與社會性兩者一起決定的，所以說無論那種學說如果認發展個性必得壓制社會性，發展社會性必得壓制個性，或者認要發展兩者之中的一個，必得壓制它們兩個在人格中的團結，不使它們兩個團結。這種學說實在是不真實的，部分的，因為所說的並不是生活真實的事實，全部的事實。明瞭個性與社會性怎樣在種種具體的人格中所表現的，一致的生長，怎樣由簡單的原始生活團體制裁的單調，發展到現代文明生活的更豐富，更有力量的自主生活，這才真是明瞭全部人羣發展的門徑。

我們再說一遍，人羣沒有別的，不過是許多發生關係的分子，不過是那些實際社會化的男女，在他們的種

種同點與異點之中，在他們的交互關係與交互活動，式樣與區別，國籍與種族，個性與社會性之中，找著了他們獨一無二的表現。人羣是許多人的共同的生活，它的生活力也是依賴這許多人的個性與社會性的發展的。這種測驗人羣生活力的方法，並不只是應用在一個人羣上，能應用在一切人羣上。其所以個性與社會性兩者都得發展才使人羣的生活力發展的，實在因為不但我們能改變社會，社會也能改變我們。如果我們的個性強固，我們就能增加我們的社會的力量；如果我們的個性軟弱，我們就要減少我們的社會的力量。社會對於我們的個性，也是如此。社會強，也能使我們的個性強；社會弱，也能使我們的個性弱。社會性與個性的衝突，實在是偶然的。從根本說來，它們乃是交互發展的；社會性藉著個性發展，個性藉著社會性發展。所以說，一個真正的社會，一定盡力去發展個性，同時最發展的個性也要在社會裏求表現，求完成。人羣的分子，越能深深的進入人羣的生活裏邊去；分子所帶給人羣的生活成分也就更豐富。人羣就是社會分子的共同的生活，所以它的性質也就是社會分子的性質。若是燃料缺乏，火焰怎能光亮？它的組織的堅固與否，完全看它的分子在共同的生活，生活中團結的程度怎樣，團結的程度深，人羣的組織也堅固，團結的程度淺，人羣的組織也鬆散。這也就像一堆煤火，如果把煤集在一起，火光必強，把煤散在四外，火光必弱。乃是這種『精神的活動』“spiritual activity”，我們才稱為社會。乃是在大共同的生活，這種『意識的合作』“conscious cooperation”，才使每個分子的生活做成了人羣的火焰，有力量的燃料；集在一起，放出強烈的火光。如果不集中一點，散在四外，火焰一定變為無光，越來越冷，變為餘燼。所以如果社會要失了『共同聯合』“communion”，它也就失了人羣。

還有兩個別的相對的名詞，我們也應當給它們下清楚的定義，以免對於我們的根本定律引起誤解。這兩個名詞就是『社會主義』與『個人主義』“socialism” and “individualism”。我們應當特別知道所研究的定律，簡直與社會主義，個人主義的原理毫無關係。個性與社會性是性質，個人化與社會化是程序，個人主義與社會主義是理想，是學說。我們的定律所講的，乃是兩個實際程序間，所有的真實關係，並不是說社會裏個人彼此應當發生什麼關係。個人主義與社會主義的種種學說，都是講社會裏個人彼此應當發生什麼關係。從狹義方面講，社會主義乃是講生產，分配與交換的產業應當怎樣公共的享有；從廣義方面講，乃是注重公共動作與公共管理的重要的學說。個人主義有時正與社會主義相反，它所注重的是私人享有，私人管理。有時這種學說主張個人應當完全獨立，不倚賴社會。還有時主張個人應當與以自由發表意見之權，雖然有多數人反對他的意見。也有時主張自我主義要求的表現。這種種學說的好壞必得拿它們的結果來判斷；雖然如此，但是我們可以說個人主義與社會主義的不能抹滅的價值，要在它們能發展人格。

還有一點，應當注意，就是當一個人的興趣與別人的興趣發生衝突時；要知道這種衝突不是個人的興趣與社會的興趣間所發生的衝突，實在是私有的興趣與公有的興趣間，或特殊的興趣與普通的興趣間所發生的衝突。還有一層，就是有時明明我們的意思是著分配的动作與集合的动作相反而言；而我們却說個人的動作與社會的動作是相反，這豈不錯謬。常常應當記住，每個個人都是一個社會的個人；因為雖然他的活動是一個個人的活動，可是也許是為尋求社會的目的。『個人的』與『社會的』這兩個名詞，最不應常忽略。因為人常常忽略



它們，就引起很大的錯誤。有時常有人說個人的「善」"good"或「目的」"end"與社會的「善」或「目的」是互相突衝的，發生抵觸的。就是有一個舊的學說也有這種論調，它認為社會中每個個人如果願意社會全體好，就得自己受點損失；全體好了然後每個個人纔能藉著光榮，得著好處。還有一個新一點的學說，也是這樣講。它主張現在每個個人都得犧牲自己一點，然後他們的種族，他們後代纔能發展，纔能興旺。這種學說如果仔細研究起來，實在不妥當，因為他們主張犧牲福利，忍受痛苦的個人，都是連續的社會的個人。

最後還有一層，應當知道，現在所討論的，並不是玄學上關於個性的種種問題，與玄學簡直毫無關係。如玄學中講個人中有什麼能使它有一種「根本的統一性」"ultimate unity"，個人怎就是宇宙本體中的「刹那」"moments"，或「原素」"elements"，或「單個」"individuations"。這種問題都與我們沒有關係。我們所討論的只有這個，就是在社會經驗的世界裏，人的個性發展，他的社會性也要隨著發展；社會性發展，個性也要隨著發展。

## 二 這種定律的普通解釋 (General explanation of the law)

現在已經看出，個性與社會性是人格整個的兩方面。個人就是一個「活的整個」"living whole"。人羣是「許多人的聯合」"the union of persons"。個人與人羣兩者都有個性與社會性。所以我們的標題可以這樣說：人格發展不管它是為個人的，是為全體的，總表現兩方面的雙發展，一是個性的發展，一是社會性的發展。

personality develops, for each and for all, it reveals the twofold development of individuality and sociality)。

如果我們只要想一想，就能清楚知道所有價值都是人的價值；所有社會發展，多少都是各種程度不同的人格的發展。除了這種根本的人格發展以外，還可以說是制度與社會機械結構系統的發展，就是人格工具的發展。所有藝術、科學、進步，都是包括在創化人格的自由表現內。創化人格之所以能夠變為活動，實在是因為有兩種東西合在一起來激刺它。這兩種東西是什麼呢？一種是人格的機會，一種是人格的需要。它的需要使它把理想變為實際；它的外界的環境供給它變理想為事實的工具，它的社會環境給它這種改變的可能性，因為社會環境的內含人格，都能接受這種意思。所有宗教也不過是對於比較無限人格的一種人格的崇拜。在我們全部的生活裏，使我們作工遊戲都有興趣的，換句話說，就是使我們活著不煩惱，有興味的，就可以說是「人格的練習」(exercise of personality)。小而言之，從社會交往，小說與戲曲中都可表現人格；大而言之，在大社會裏發展人格，我們的影響可以普遍的伸展出去。一個制度，一個聯合的能力大小，就看它對於它所服務的人們影響與團結能力的大小。當它對於人格有一種很深的影響時，它一定強固而且持久。國家或教會力量的大小，就看它裏邊的分分子對於它的忠誠有多少。所謂忠誠的多少，意思就是說，它們的分分子能把人格擴充到多大，能否與國家或教會一樣，兩者不分彼此，合而為一。還有一層，聯合所滿足的這種需要越永久，聯合對於它的分子所需求的忠誠熱心，也就越永久。最後我們可以說人羣的力量大小，就看它裏邊的聯合發展人格的力量大小；因此，如果人羣中每個分子都能按

照聯合對於他所要求的，和諧的發展，一定可以得到最圓滿的和諧與生活的完成。

如果人格是個性與社會性兩因素所組成的整個，這句話是對的；那末，就可斷言，那個地方人格最發展，那個地方個性必是最發展，人與人的社會關係也必是最發展，最顯著。凡是有社會生活的地方，我們就能找出這種原則來。所以在現在本段內要解釋清楚這種原則的普遍性質。以後要講到怎樣把這種原理特別應用到我們自己的現在大社會裏。

先講個性一方面。越是下等生物，個性越不顯著。植物（用枝，芽，壓條，接枝等來繁殖的）與低等形式的動物生活（如珊瑚蟲，浸液蟲類 *Polyps*, *infusorians* 等）就是個體與個體之間的界限，有時也不能完全劃分清楚。到了有機的，這種個體的界限就比較清楚了，到了心理的就更清楚了；這就是我們所稱之為高等生物的特徵。就是因為這種個性，才有更高等形式的生物發展出來。『乃是那種自由生活與自持自保的動物，才進化到前面，完成最高等的形式。』(Evolution, Thomson and Geddes) 我們看看人類的社會，一定可以發見雖然所有人類學家對於同一事實有不同的解釋；（註二）但是他們都同意這一點，就是說在原始生活裏，個性比較不很重要。在原始宗族或部落裏，他們的風俗與行為差不多都是齊一的，沒有什麼花樣，並且兩者之間有了極顯著的雙關性。那個地方的種種興趣，如種族興趣，兩性興趣，社會的種種興趣，還沒有個人化的時候，實際說來，這種興趣還不能算為發展。當一種社會的形式，如一種風俗，一種行為，普遍的表現在社會裏每個人的身上時，這種形式的價值，倒是很低。當風俗是普遍的，是強迫的，這種風俗一定不是現代的，一定是原始的。

等到人格發展的時候，沒有個人化的社會興趣也就變成了個人化的社會興趣。原始部落或宗族，或國家，他們所尋求的種族興趣，很簡單，沒有分化的。他們崇拜的戰勝有功的偶像與種族自高自傲的態度，都是那種族的原則。（這種原則是一種高尚道德的，原則的雛形。）組成了他們的『半利他的動機』：“semi-altruistic motive”。這種動機就鼓動了一血族裏的人為他們的血族做出了許多犧牲的事，賣了許多高貴的力量。種族型式的價值，是把它實現了；但是，種族型式的性質，却沒明白的了解。他們認為自己的種族要與別的種族比較，因此他們認為種族內要齊一，風俗，行為都要一致。他們認種族內不齊一，不一致，是對於種族有危險的。他們的社會訓練壓迫個性，使多數人都遵守同一的風俗，同一的型式，不許少數人弄出許多不同的花樣來。在這種社會裏，不用說種種暗號，禁令，格言必是很有勢力。但是，趕到人格發展的慢慢大了，心靈慢慢的得到價值更寬廣的知識；在人格中所表現的花樣變化也就越來越受讚賞，越受保護。同時一個較寬廣的自由，也就得以實現，因此各式各樣，千變萬化的人格，也就得以表現出來。實際說來，這種種不同的人格真是型式的更完全的表現。

再深一層說，我們要知道屬乎個性的種種興趣，實在不與型式的種種興趣互相衝突。不管這種型式的興趣，表現在什麼裏，表現在種族裏也好，表現在兩性裏也好，表現在階級裏也好；總是屬乎個性的種種興趣的一種發展。在我們有機的或種族的興趣個人化了以後；有機的或種族的興趣，仍然存在，並不消滅。經過個人化了以後，它們也許有了限制；但是經過這一回的個人化，它們便立刻成型，立刻實現。有機的需要，種族的興趣，雖然經過個人化了，可是型式的因素仍然存在。文明人的兩性興趣與家庭興趣並不見得低減，與野蠻人的這兩種興趣一樣強

烈；但是文明人從這兩種興趣所得的滿足並不像野蠻人那樣簡單，因為兩性興趣不僅僅是兩性興趣，家庭興趣也不僅僅是家庭興趣。這兩種興趣都變為複雜並且越變花樣也越多。兩性的意義也不像以前那樣狹窄了。打算滿足兩性的要求，必須有種種根本的與特別的情況；必得經過一種個人決定的選擇，因為她所愛的並不是隨便那個男人，乃是這個男人（或者至少也是這一類的男人）他所愛的也不是隨便那個女人，乃是這個女人。由此看來，我們的興趣真是一天比一天的複雜，變成功想不到的興趣。再不是單獨可以一個一個的滿足的種種不發生關係的衝動，實在成為從人格的整個裏發出的交互相織的生活原理，這種原理並且需要一種和諧的表現。

因為社會中個性的發展，就產生了幾種變化。（一）使抽象的價值變而為具體的價值。（二）由對於僅僅型式（mere type）的模糊估計，變而為對於種種型式實在（type-realities）的清晰估計。（三）在個性未發展前，以為要打算把「型式」保存的最好，實現的最好，必得壓制，屈服那代表「型式」的個人。趕到個性發展以後，才發現要實現「型式」必得使那代表「型式」的個人完成，發展，並且這也是獨一無二的方法。有人說「抽象觀念」“abstract ideas”是智慧中後來發展的東西，但是，實際說來，這種抽象觀念從起初就佔領了人類的心靈；只是漸漸的，慢慢的人類的心靈才解放自由能夠了解再沒有比這個更具體的事實。在最早的社會裏，因為「團體」“group”觀念是如此的抽象，所以必得用一種「圖騰」“totem”做為團體的象徵。北美洲土人所崇拜之自然物或動物，稱為與個人或種族有密切關係，用做其人或其族的象徵。有時雕刻成一個奇奇怪怪的像，說它是「部落的神」“tribal god”。這樣抽象的團體觀念才能使團體中的人覺得。柏拉圖的震動一時的著作，可以說是世界上頭一個人用他的思想，用他的努

力，來研究社會世界的意義的。他的這種偉大的著作，不僅僅是根據瀾漫於希臘各城市全部思想的一種同樣抽象的思想，並且也根據古時每個部落的社會，每個農村的社會，每個大帝國的社會，根據他們的抽象的思想來了。解所謂「種族」"Race"，所謂「血族」"stock"，所謂「種類」"breed"，總而言之，所謂「型式」"type"，從活著的個人化的分子裏，把這種「型式」的性質抽出來，成功一個抽象的名詞。這種名詞就是個人化的分子所反對的。在一個哲學家的哲學實在有把握時，他便能看出來「相異」"differences"與「相同」"identity"，是同樣的真實，同樣的重要。「相異」不比「相同」不真實，不重要，因為你可以在每件瑣碎的事情裏，都可以找到這個「型式」或這個「方式」。——就是那些不值一笑的事情，如頭髮，瀟泥，糞土，與其他細小瑣碎的東西裏，都能表現方式的。」所以等到公民的或國家的生活越發展越複雜時，趕到一國或一民族的分子越來變化的花樣越多時，從國家或民族的社會意識看，早年對於種族，部落，或國家的解釋便顯然是抽象的，是不充實的。早先的看法打破的時候，就是抽象完全消滅的時候。固然種族與國別表現是一種決定的，普及的因素；但是，這兩種東西並不形成個人分子的模子。

現在我們可以研究研究社會性這一方面，並且表示出來人格發展，社會性這個因素也要隨著發展。乃是這種雙關性才是最容易誤解的。有時還有人這樣想，就是人格越發展，我們也越不倚賴社會，越能獨立生存；但是在我們明瞭社會是一種生活，不是一種機械結構，或僅少的程序系統以後，這種錯誤的概念立刻就要消滅。

越是下等的生物，它的社會性也越少，也越不發達。這種社會性乃是隨著生活的增長而增長的。無論我們察

看什麼生活的形式，總能找出這一點，就是它的社會性——倚靠社會生活的性質，個人深入在社會生活裏的程  
度——也要隨著個體的長處的發展而發展的。人羣中個體的長處越大，一個有組織的與合作的人羣所能供給  
它的分子的利益也越大。（等到分子長成年的時候。）發展的長處越大，發展的分子需要社會的服務也越大。因  
爲所說的那種長處並不是指著本能說的，個人再不往又深，又窄，又安穩的本能的溝穴裏活動去，越來越往創造  
的無倚無靠，不穩不妥的地方走。一方面是越來越需要去學，一方面也是越來越有機會學；一方面是越來越倚靠  
社會，一方面也是越來越藉着社會而實現，而完成。總之，我們越少倚賴本能，就越多倚賴社會。

下等動物生下來的時候，它們的母親並不看護它們，就把它們拋在環境之中，同時也沒有別種社會的保護。  
如果我們再考察考察高等一點的動物，就可知道它們下生以後，父母加意保護，加意撫養，它們決定的本能比較  
下等動物爲少。雖然下等動物生下來，就能獨立生存，越高等的動物生下來越得倚賴父母的撫育，社會的保護；但  
是因爲如此，它們更精密的智能的結構才得以組成——社會的組成。所以說馬，狗，猴，的智能生活就較高，這也是  
因爲它們生下來不能獨立，必得倚賴母馬，母狗，母猴的保護。由此可知，越是高等動物生下來越不能獨立，越得倚  
賴父母與社會。倚賴的時期越長，智能的生活也越發展。最高等的動物，不但有家庭的保護，並且有大社會的保護。  
人類生下來的時候，可以說是所有動物裏最不能獨立的，最有塑性的，最能開發的，也是最能享受社會貯藏的經  
驗的好處的。人羣組織的越完善，不但是人羣裏的成年人越需要它的幫忙，就是兒童也越需要它的幫忙。人羣如  
果能如此的組織，去造就新個人，不但家庭，就連人羣中所有聯合也都能盡一分責任。（一方面盡責任造就新個

人，一方面盡責任使已經造就成的個人表現他們的長處。）這時社會化才可以說是完全的，同時個人化也才可以說是發展到了最高點。

有人認為原始民族比現代文明的民族更社會化，這種說法，實為大錯。一個野蠻民族裏的分子，其所以看著好像是更社會化的緣故，是因為他們的社會關係，格外的簡單。他只忠於一人而不忠於許多人，但是他的這種忠，實在是比較的機械多了。人羣越野蠻，裏邊分子也就越難佔一個獨立的地位，也就越難有他自己一個地位。社會越趨於『同質的』“homogeneous”，——社會中就是拿去任何一個分子，社會結構也是絲毫不受影響的。文明社會之所以特別有組織，實在也就是因為這一點。（註三）文明人的種種社會關係很多，有各門各類。等到人羣裏自主的人格越需要藉著社會來實現他們自己，來完成他們自己的時候，人羣也就越往複雜與變異的方面生長。同時複雜與變異的人羣裏的分子一定比那簡單而非變異的人羣裏的分子更為社會化，絕對不能少為社會化的。

有了以上的研究與解釋，現在我們能夠把定律說的很清楚，人羣的異變與社會個人的人格的生長是相對的。換句話說，人羣變化的花樣越多，人羣裏社會個人的人格也就越來越生長。在這種定律的形式之下，我們可以更具體的研究研究它的性質與重要。

### 三 人羣的變異與人格的生長是相對的 (The differentiation of community as relative



## to the growth of personality)

從外界看來，人羣的變異，實在是一種程序。在這種程序裏，人羣的種種聯合才有了特性；每個聯合才有它自己正當的地位與要求。在這種程序裏，人羣才不整個的附屬在一種單獨社會生活的形式之下，也不與一種單獨社會生活的形式合併成爲一個東西。換言之，在這種程序裏，人羣有種種社會生活的不同形式。等到人羣慢慢往外擴張，人羣一級一級的擴展出去；在這種變異程序裏的社會關係的圈，也就越往外擴展。每種社會關係也就越複雜，每個社會個人也就同每個別的社會個人在全體裏發生更密切的交互倚賴的關係。在本節裏，人羣的變異這種種主要的性質，都要一一的研究，並且要表明這種種性質不但被那由社會性與個性完成的生長人格所決定，也要決定那種種性質。

在起初的時候，人羣沒有形式，家族就是國家，國家也就是家族，教會就是國家，國家也就是教會。當時可以說都是隔絕的野蠻的人羣，沒有種種原理的分別，更沒有種種聯合的分立；所有原素都還沒有變成社會生活的種種形式。人羣的表面基礎就是共同的血族或共同的信仰；但是人羣真實的基礎乃是那擴充到每種生活的關係裏的「同質的傳統」"homogeneous tradition"。因爲血統的本身就是一個還沒有劃清界限的原理，信仰也是如此。在以前並無所謂像我們現在所了解的家庭，國家，教會這些名詞。法律，風俗與道德沒有分開，以前這三個東西簡直是一個東西。所以，當時這三個東西沒有一個被人覺得有今日的重要。（註四）就是在荷馬詩裏所敘述的時代，道德與宗教還分不很清楚，認爲是差不多相等的東西。（註五）就是在古代希臘與共和的羅馬的時候，公

民的團結，也還沒有與血族的團結分別清楚。就是在十八世紀的英國，政治的團結仍舊還與宗教的團結，混在一起，分不清楚。就是到了今日，因為有共同的偏見，種族與國家還有時混起，分不清楚。由整個的眼光看來，社會的歷史可以說是一種緩慢的程序的歷史，在最進步的人羣裏還可以說是一種最不完全的程序的歷史。在這種程序裏種種不同的社會形式變為有了區別，有了特點，同時這種種社會形式在人羣的大團結裏，也就越來越有力量，越來越純粹，越來越互相吻合。

這裏是很顯然的，就是要把變異這種大程序的大概研究研究，都是不可能的。我們的目的是要把人羣的變異與人格的生長的普通關係表示出來，並且要說明人羣的變異是被社會性與個性兩者決定的。為達到這種目的起見，我們要簡單的考慮幾種變異的根本形式的重要。

#### 甲 政治生活的界限(The demarcation of the political life)

在人類歷史中，再沒有別的程序比人羣與國家的發展這種程序再慢的，再沒有結局的。人羣與國家並不是各不相關，分開發展出來的，乃是各有區別特點的發展出來的。我們以前已經說過，就是拿法律當做量度國家的存在與性質的準則。知道法律是量度國家的存在與性質的準則以後，就可明瞭由風俗變而為法律，由習慣法或不成文法變而為法典的成文法，這種演進的程序，實在表現國家在人羣裏它的地位的緩慢發展。我們也可以研究由族長或部落的首領進而為立法者，審判官，或王。更可以研究由人羣的處刑進而為立法上的處刑。這種種模糊不清楚的演化，這種種程序裏，千端萬緒，枝枝節節，瑣碎細小的事情，不能在這裏詳細講述。我們所要清楚的，與

我們有關係的，乃是這種變異所產生的含有重大意義的結果。乃是承認人性有許多方面，乃是承認人格能夠打破了風俗的同質與一律。然後才能知道人羣生活的潮流並不向同一的方向流動，因為人羣的分子簡直就不能完全一致。法律是由風俗產生出來的。法律之所以產生，是因為社會關係有分別清楚的必要。族長與立法者在以前簡直沒有分別。族長就是立法者，立法者也就是族長；可是，現在就不然了，族長是族長，立法者是立法者，分的非常清楚。其所以如此者，是因為現在家庭的要求與國家的要求，是有了分別，是不相同了。早先好像只有一種忠心，現在有許多『忠心』(loyalties)。每種忠心有它自己的範圍與界限。當國家出來劃清風俗與法律的界限的時候，說這是風俗，那是法律，不許互相侵犯，當國家自己擔當起來那種獨一無二的懲罰的大權，制止內戰的時候，當國家分清了刑事與民事訴訟，為的是要限制它自己懲罰的權柄的時候，國家就是要把它自己變成了所有社會的功能中一個最大的功能，也是從人羣裏變化出來，成功一個最大的器官，為的是普遍保護人羣，普遍發展人羣。

如果我們打算明瞭以上所說的那種程序，頂好拿一個古代的大國家（特別是希臘）與現在的大國家比較一下。嚴格說來，簡直就沒有有一個希臘的國家，也就像沒有一個希臘的教會一樣。在早先就沒有一個名詞如人羣或城市能拿來同它的國家的形式相區別。polis 這個名詞，沒有什麼變化，比國家所代表的意思還多一點。其所以缺乏變異，缺乏區分，是因為古代『國家』的性質，是包羅萬象的。國民的所有方面，什麼道德宗教的性質，法律政治的性質，(註六) 都包括在國家裏面。無論在那種人羣的制度裏，在軍事服務裏，在婚姻的規定裏，在佃地的

制度裏，在法律的實施與權利的實施裏，沒有一地方不表現有國家的性質。πολις 這個東西，實在是所有科學的一個組合公司，所有藝術的一個組合公司，所有德性的一個組合公司。但是像這一種無限公司，不能沒有一種無限的管理。因為要有一種無限的管理，就得施行一種無窮的強迫力或分工。古雅典，古羅馬所謂的「自由」代表的意義與我們今日所謂自由的意義，完全不同。（註七）他們那時所說的自由，是以一城為單位，為團結的自由。這個城有這個城的自由，那個城也有那個城的自由，不得互相干涉侵犯。並不是指著各城公民的自由說的。其實，希臘的城很難算是一個道德宗教的與法律政治的團結。希臘全部文明之所以受損害，就是因為團結中每一部分，都要決定這莫須有的團結。所以說，國家與人羣的界限分明，是社會生活發展的必要條件。這種界限分明的本身，是由個性的種種要求激刺出來的，同時也就是使社會性變為深切，與有力量的條件。

羅馬與希臘的「城的人羣」"city-communities" 的早年生活與風俗，因為當時人羣與國家的界限沒有分別，所以，生活與風俗都根據以「城」"city"，而不以「公民」"citizens"。為人格的單位的原則。有一個時代這個原則很成功，很發生效力。這種原則在當時於戰爭，征服與佔領上，的確與人羣以絕大的力量。但是，等到這種原則再不能應付人格擴展的精神的需要時，就發生了一種危險。這種危險就是反抗傳統的社會要求，甚至都不承認每種社會要求的實在，把它們一筆抹殺，因此就激起許多派錯誤的個人主義，如克慾的個人主義，快樂的個人主義，無信條的四海為家的個人主義，甚至於早年基督教的個人主義；他們不但以本人為自己人格的焦點，並且以自己做自己的焦點，做自己的圍牆，整年整月在裏面打轉。固然，個人是要在他的社會關係裏，找著他的個

性。但是，這些信奉個人主義的，因為要找個性，便與社會關係割斷。這種個人主義是錯誤的。那末，到底個性與社會性的真正關係，怎樣才能表現出來？我想非等人找著了國家的必要與界限，分清了國家與人羣的界限以後，這種個性與社會性的真正關係，不能表現出來。

今日政治界限的一種新趨勢，正在那裏生長發展。早先之所以很難承認國家是一個聯合，不難承認國家是一個人羣，是因為早先國家的威權太大，國家是萬能的，包括一切的；因此別的聯合沒有一個敢同它挑戰。但是如今不同早先了。許許多多的經濟聯合產生出來了，在社會中雖然是部分的；也要求得到更擴展的地位。特別是勞動者與狡猾的資本家，站在反對的地位，雙方都團結起來，互相抵抗。這種現象足可證明經濟的勢力與政治的勢力有分別。自從我們看出經濟勢力與政治勢力有了分別；同時看出國家的政府不是與資本家站在一條戰線上，就是與勞動家站在一條戰線上。因為這兩種勢力站在對敵的地位，所以這兩種勢力互相傾軋都想要得到政權，管理國家。這種新衝突並不是相同的團體，彼此爭得政治上的優勝的衝突；乃是兩個根本不同的聯合，顯然反對的聯合，為尋求永久不同的政策，所產生的衝突。取得政權，管理政府，似乎不是由於國家，實在是由於那些尋求規定好的經濟興趣的種種成千成萬複雜的大聯合，它們支配政府，使它們往這邊來，上那邊去。有時因為有的經濟興趣發作起來，要求政府，政府也常常同它立約。例如，威爾士的礦工工人與美國鐵路工人，都曾經強迫過議院，使議院規定勞工法。這是關於工人方面，關於資本家方面，他們也常常用一種平和的手段，用他們的勢力來促定立法的程序。

在充滿了馬克斯主義的社會裏，以及在那事實與馬克斯主義相合的不十分文明的國家裏，國家的管理，僅由兩個經濟階級來爭取。至於馬克斯主義是怎樣，馬克斯主義對於社會病症所下的診斷是如何，我想我們一看俄國革命與俄國革命對於其他國家政府的反響，以及其他國家人民對於俄國革命的感覺，就能知道大概。同時別的國家，最顯著的如英國、奧國、新錫蘭、法國及美國，這些國家的政府是由演進改變的，並不用革命手段改變的。所以，這些國家裏，要想管理政權的種種經濟的政黨與勢力，就不能只分為勞動黨與資本家的政黨，也不能只分為勞動者的勢力，與資本家的勢力。除此以外，還有別種政黨，還有別種勢力。在這些國家裏，經濟的興趣非常複雜，變化太多，不能全都把它們歸納在馬克斯的公式裏。我們要知道除了勞動者與資本家以外，還有一個階級，他們因為大家聯合起來，現在居然也變成一種有影響的勢力，也可以左右政府。這一階級是些什麼樣的人呢？其中包括在資本的管理上有點勢力的勞工，小廠主，農夫，零賣商人，等，或專門職業的階級，或公民的服務者，或專門的技術家，屬於這階級的人，實在不是完全資本主義的性質，而又非完全以勞動來換飯吃的，所以這又是一個階級。

這裏我們就可以看出來，各種聯合與國家這種聯合非但明爭政權的控制，並且不知不覺的把龐大無倫的國家所有的政權也篡奪了一份過來。換句話說，國家的政權也被這種聯合限制住了。在Whitley報告中早已承認這種現象，就是國家對於無聯合組織的工業功用大，對於有聯合組織的工業功用小。舉一個例子，就能清楚明瞭。工會與僱主聯合會，簡直代表兩個對立的興趣，關於工作的情形或兩方的條件，雙方訂立一種契約，互相遵守。這種辦法，比較清楚，比較直接；不然就得經過政治的立法。

當這種興趣都完全組織起來，大家有了一種規定的時候，國家就在這一方面有了限制，把能力都用在保護一切興趣，保護人羣的全體，抵抗一切訂立契約的聯合的侵略。因為除了國家以外，所有聯合都尋求部分的興趣，獨單國家這個聯合因其性質的不同，它尋求全體的興趣，保障全體的福利。

由此看來，人羣越被聯合組織起來，國家也就越得到真正的地位。

#### 乙 宗教生活的界限 (The demarcation of the religious life)

早先宗教不過是整個單純人羣生活的一方面。在神一經被承認爲「人」(persons)，不僅爲「自然的形式」(nature-forms)的時候，——因爲嚴格說來，就是到了此時也還無宗教可言——神就成了人羣中的分子或勢力。人羣的圈與宗教的圈，就合而爲一。

在原始社會中，神首先被認爲自然神，即自然現象背後的原因。有些自然神是當地的，如山神川神；有些自然神是比較普遍的，如天地海諸神。等到人對於人格的概念，生長的比較強固了，這種被崇拜爲神的自然現象，就要由自然現象空洞的神人同形的信仰，一變而爲具體的，固定的人的信仰，如普通人所不及的護衛、審判官與立法者。這種變化的程序，取兩個發展的形式。有時人崇拜當地已有的神；此外還崇拜比較普遍的自然神。也有時普遍的自然神變爲一個地方的神。如 Zeus 這個宙神却變爲希臘的主神。Yahweh 這個宙神却變爲以色列的主神。無論在那種形式中，都是這種有限的神變爲崇拜的中心，變成了人所祈禱的真正的，有力量的神。這種神回答人的祈禱；人爲他戰爭，他也就幫助人戰爭。所以雅典受軍事訓練的公民，宣誓崇拜榮耀他們的 Agraios, Epa-

Yahios, Ares, Zeus, Thallo, Auxo, Hegenone 這些神，而不崇拜榮耀在 Olympia 地方居住的僧侶團。在這些神中，可以表示出來 Zeus 與 Ares 這兩神的地位。崇拜 Zeus 並不拿他當做最有力的衆神之王，衆人之父，但是拿他當做一個比較親近的地方神。崇拜 Ares 並不拿他當做普遍的戰爭的神，但是拿他當做雅典地方的一個特別的神。馬利教授 (Professor Gilbert Murray) 說，Olympia 地方的 Zeus 神的廟，自 Peisistratus 那時就修起，一直修到希臘滅亡，也沒有把它修好；同時雅典地方化的戰爭女神 Athena 與海神 Poseidon 的廟，却用盡全雅典的天才與錢力，把它修蓋起來。(註八)希臘人將他們宗教的信仰，都限於崇拜地方的或部落的神。他們的宗教史中有許多關於崇拜近神與崇拜遠神的衝突。在許多古代民族的歷史中，一定還有與希臘同樣宗教崇拜的衝突，沒有記載出來；但是，以色列的神變為西洋文明的神這一件事，實在變為世界發展的一個最重要的因素。

Yahweh 最初被認為一個自然神，後來變成一個以色列的神。以色列人認他為創造天地的上帝，他們之所以這樣崇拜他，是因為以色列人想他們的上帝大於一切別的神。雖然如此，以色列人的上帝只領導以色列人，他的選民。以色列的土地是以色列所崇拜的上帝的產業，他只有在這塊土地內宣佈他的律法。到以色列去，就等於到了崇拜他的地方。當木堡 (Moab) 的盧司 (Ruth) 隨她的以色列的婆母奴蜜 (Naomi) 出木堡到猶太 (Judah) 的時候，她向奴蜜大聲說道：『你的人民要成了我的人民，你的上帝要成了我的上帝。』(Ruth 1: 10) 被逐出以色列，就是再不許她見 Yahweh，再不許她崇拜 Yahweh。當掃羅 (Saul) 勒大衛 (David) 出走的時候，



大衛說他的仇敵趕他出去，「不要再同上帝住在一起，走吧，侍奉別的上帝去！」(1 Sam. XXVI. 19)無疑義的說，後來猶太人也學會了把他們的宗教帶到全世界，把四海流散的猶太人用宗教聯合一起；但是，這是後來的情形，早先並不如此。Yahweh 統治以色列，有如 Chemosh 統治木堡；有如 Milcom 統治亞孟 (Ammon)；Dagon 統治非利司加 (Philistia)。由此看來，每個遊牧的部落與每個開拓安定的人羣自己都有自己崇拜的神，他們所崇拜的神，各統治各的地方，各保護各的人民。每個開拓好的土地，都是神的產業。他好像是個統治的王，他的法律只在他所管轄的領域內發生效力。他被稱為最高尙的審判官，立法者，能夠幫助人民打戰。

在今日世界裏，宗教利他社會的與廣汎的性質，因為我們了解的非常清楚，所以，我們很難明瞭早先宗教及神的崇拜的地方限制。我之所以講了許多原始宗教的情形，也是因此。要想追尋宗教生活產生的程序，必得說明哲學史及宗教史，特別應當講明由希伯來制度變為基督教的重要意義。關於這種變遷的一方面，要在後來一章講明。這裏我們僅僅將這種變遷的影響與結果說一說。宗教生活變為自主的時候，不再限於地方的種族的時候，它就變為純粹，變為深切。在社會動物能夠自由的信仰宗教時，不僅限於某個人羣的分子自由聯合，全世界的分子都能在一個教會之中自由聯合；能如此，宗教才得真正表現，顯露真正的意義。

### 丙 家庭生活的界限 (The demarcation of family life)

等到人羣中家庭的聯合越來越變化時，家庭的本身也就越來越有力量，越來越純粹。我想我們驟然間聽見這句話必是很奇怪。因為我們知道早先的民族，極注重血族血統的關係，所以，我們以為在文化進化了，血統的觀

念慢慢打破了的時候；家庭這個聯合，必得不到什麼利益，必要受了損失，這樣看來我們怎能說家庭越來越有力，越來越純粹呢？實際說來，只有家庭這個聯合，在較寬較廣的生活裏，限制它自己的時候，它才能實現它自己。要想了解這種原則，最好用最簡單的辦法，來研究研究人羣中家庭演進的種種步驟。

最初「家庭」的形式，差不多是「自足的」"self-sufficient"，因為當時家庭與人羣簡直是一個東西，沒有分別。我們用不著研究希臘神話的 Cyclopes（註九）才知道有這種情形，就是如 Veddas, Eskimos，或是澳大利亞的黑人，這些民族更是如此。差不多無論那裏的未開化的民族，血統都決定社會的地位，規定種種的權利與義務。全部人羣都被家庭的成訓所左右，由同族團結的精神所決定。家族盡保護，幫忙，懲罰它的分子的责任。英國的安格魯撒克遜族 (Anglo-Saxon) 的流浪人，都是擾害血族的逐出者。在中國現在如果岳父岳母無人養老，作女婿的不顧不管，一般輿論，還是不許。在古雅典也可以舉一個例子，就是無論哥哥或弟弟故去，對於寡婦嫂子或弟妹和姪女，在法律上都應當負保養的責任。在這裏有一重要之點，應當注意，就是在雅典這種同族義務已經結晶，變成了一種法律上的形式，因此就失去了它的早先的性質。

我們的意思是指出來，在未開化的社會裏，家族的形式，實在意義較少，不算完全。最初人羣的形式，可以叫做一個「大家族」"larger family"，但是，並不是一個純粹的家族，乃是一個「混雜的家族」"confused family"。家族的意義，模糊不清。有的民族採用血統的「等級制」"classificatory system"，根據這種制度，凡是在一個等級的，就是異族中的男人，也都叫做父親。凡是在一個等級的女人，在某一異族的，也叫做母親。不管是不是他的

親生父母，他都叫做父母；別的親屬也都如此，在名詞上，毫無分別。（註十）這裏我們很清楚，簡直沒有真正的家庭存在。因為照我們所知道的，家庭不過是一個小而親密的團結。越是一種大血族的團體的表現，家庭越不保持它的親密與團結。所以我們可以知道家庭這個名詞用在未開化的民族上，就是比較廣汎血族的意思。（註十一）

等到人羣進化了，家庭就喪失了它以前的「自足」"self-sufficiency"。人羣的風俗比較家庭的風俗，發展得還寬廣。新經濟的情況，打破了家庭團體的經濟自主。早先家主對於家中分子，有無上的威權，能夠管他們。現在政治上的法律發展了，把這種家主的威權取消了。早先家主就是一家之王，就是審判官；法律發展了，家主再沒有這種懲罰他自己家人的權柄。早先宗教的崇拜，以家庭為中心，現在宗教發展了，也不再以家庭為中心了。因為經過了這種限制的程序，家庭才由不完全變為完全，不純粹變為純粹，而這種完全，這種純粹也是家庭以前所絕對沒有的。經過這一番的演進，家庭中的分子，也可以了解什麼是真正的家庭生活，因為只有在這種範圍的家庭裏，才能得到夫婦間，夫婦與兒童間愛的原則。

在人煙稠密的大城裏，更可以看出家庭的形式來。（註十二）大城裏破壞舊家庭制度的種種情況，力量極大。親屬自立家庭，獨立生存；所以大家庭變為小家庭。家庭中只有夫婦兒女，因此把家庭縮成一種「主要的家庭形式」"essential family-form"，也可以說變為一種「父母兒女的團體」"parent-children group"。在這種家庭的形式裏，家庭的自足性是最少的；因為做父母的不能在這種很狹窄的範圍裏，就把他們的兒女養成能適應，能適合大社會的生活。以前家庭裏，自己紡紗織布，給兒女做衣服，不用出去找裁縫；現在不成了。以前在家庭

裏教育兒女，沒有學校的制度，現在不然了。以前家庭裏給兒女治病，現在也不然了。但是，要知道現在家庭雖然不能直接辦這些事，可是兒童的衣服也比從前穿的好，教育也比從前受的好，疾病也比從前治的好。家庭因為失去了它的自足性，才更能使它裏邊的分分子得到更完全的實現與滿足，許許多多家庭的分子，所建築的這個大社會，（雖然不僅僅是家庭）限制了家庭，加重了家庭，並且增加了家庭的力量。人羣不但表現出來它真正主要的性質，並且也表現出來它是家庭的主要基礎。同時使家庭做它應當對於它的分子所有的特殊貢獻。

我們這裏所說的，不過是對於普遍原則的一種舉例而已。這裏所說的只是家庭形式的演進與變異，至於其他聯合，如大學，工會，與種種專門的聯合，也都是如此。這種種聯合在人羣裏，也是越演進，越變化，就越能實現它們主要的功用。種種聯合形式的變異，意思就是說人羣的團結比從前顯著得多，比從前大的多。人羣的變異在以前認為是社會種種特殊方面與特殊功能的社會團結的界限；現在却認為是社會分子的社會性與個性雙方而雙關的發展。

我們不要想在這裏所論的「人羣的變異」，「communal differentiation」的程序，是一條直線或簡單的線，或是有一種清楚連續的步驟。無論那裏，在這種程序的每一階段裏，總包含與連續的下一階段相反的因素。意思就是說，沒有外界的形式能夠與創造它的生命繼續的力量分開的。無論什麼社會的建設，要沒有那些能建設的人，也就不能成功。關於這種程序的停頓與障礙，要在下章講述。

## 四 結論 (General conclusion)

亞力士多德說社會並不能先於分子而存在，因為社會只存在於它的分子裏面。同樣的緣故，社會分子也不能先社會而存在，就像主張民約論學說的人，他們所有的謬論。無論主張社會先於分子存在，或後於分子存在，都是由錯誤的抽象來的。這種錯誤的抽象，在以前已經分析過了，不用再說。

實際說來，個人與社會的形式中間，常常發生部分的衝突。就是說社會裏有些分子常常要與那表現社會大多數人或有力部分的意思種種盛行的社會情況，互相反對，互相衝突。還有，社會上有的形式，不但與少數人的興趣相反，並且更與大多數人的興趣相反。所以若是我們說個人的福利，只於社會形式之下實現；我們的意思並不是說在任何一種社會形式之下，福利都能實現；更不是說人總是聰明的，總是要建築那最能實現我們的社會需要的社會形式。要知道，所產生的變異，個性的種種形式，實在有時也與社會的團結相反對，相衝突。例如隱居，非社會的神祕，不穩定居住，及兩性的邪淫，這種種特別的個性，都與社會的團結有衝突。在這種情形之下，我們正活裏的兩種必要的原素：個性與社會性，就要發生破裂的現象。但是，這種現象並非病態，實為病態，與人格的發展衝突。如果你仔細觀察，無論在什麼事情上，只要個性的破裂，不是由於惡社會的形式，而是由於社會全體；那末你一定可以找出來，這種個性是惡的，是壞的，對於人格的主要原素總要有害處。

說來說去，最終我們要知道個性與社會性的要求，實在是一個東西，而不是兩個東西。個性的要求是自主的；

藉著自主所有的自導，才能使人格實現。社會的機會因爲了自主，也可以使能力才幹變爲表現，變爲貢獻。有的人格僅僅附屬於社會地位之下，這固然不對；但是，如果僅僅解放人格，使附屬於社會地位下的人格，變爲僅僅保有；這種現象無論在人羣的那一階段，都要創造出來人羣生活的重大問題。要知道自主如果不在社會裏，這種自主簡直是空的；自我實現如果不在社會的關係裏，這種自我實現也是無意義的；奴隸的解放，如果不是爲服務社會，這種解放也是歸於無用。只用嘴說自由是沒有價值的，需要種種的工具，簡而言之，就是需要社會。

還有一點，我們要注意，就是我們所說的個性的要求，意思並不是指著每人因爲要自由動作，就壓制別人的自由。只知有我不知有人的自大要求，是自相矛盾的，因爲只見自己的個性，不見人家的個性，所以爲發展自己的個性起見，便想限制人家個性的發展。乃是只因爲個性的主要要求也就是社會性的主要要求，因此才避免了衝突。如果在一個社會裏，所有人都同樣的要求個性，這種共同的要求如果實現，也就能消滅了許多的衝突。如果這種要求不是共同的，是各自不相關的，衝突也許無從避免。這種共同的要求，預備了一種社會程序，能夠發展每種每類的個性。這才是真正的個性的要求。這種真正個性的要求，只能在擴展的與完全的社會程序裏，才能實現。這也是我們一部分的爭論。

我們無疑義的承認，自由這個東西，不只是自由做對的事情，也是自由做錯的事情，不只是自由爲自己，也是自由爲別人。自由是生活的一種條件，而不是一種生活。除非把自由範圍在一種固定的情況之內，把它的意義弄清，我們便無從判斷，因爲它總是一個抽象的東西。個性的這種要求，實在不是要求一種絕對的自由，乃是要要求一

種有秩序的自由。這種有秩序的自由之所以產生，是因為有種種必須的壓力與強迫。如果這種要求實現，便使社會的程序更有力量。因為如果每人都要求一種絕對的自由，勢必每個人的地位都要變狹窄，都要被決定，不兩樣於最厲害的暴政。只有在有秩序的自由裏，個人的地位，較狹窄的地位，才是由個人的天性所決定。他在社會複雜的結構裏所佔的地位，是由他的內在性質所決定，而不是由外界的情況所決定。於是社會全體的結構當然要加增力量。

若是我們對於人羣的發展，有了一種相當的、充分的研究；我們一定可以看出來，人羣越發展，選擇的能力與指導的能力，也就越落到個人的手裏。已往有許多事情如宗教、婚姻、職業等都依照人羣的傳統所指導，所決定；現在却越由個人決定，個人選擇。因此個人能力的表現的機會也就越多，也就越不像從前由人羣的傳統去決定，去指導的時候。等到機器發展了，人類的價值與自主也一齊的增長，也不像從前必得藉著自己的勞力。等到人類知識增長了，特別是聯合能力的知識增長了，少數人也就越不能摧殘多數人了。無論現在還有什麼樣的壓迫個性的形式存在，無論現在的工業的奴隸制度是怎樣的黑暗，比較起來說，為人格的豐富，為人羣的豐富，個性的解放的程度，也很有可觀。總之，無論社會的關係是怎樣發展，往深發展也好，往寬發展也好，往密發展也好，在這種社會關係的發展的社會裏，人總是越往自主發展。

婦女在近代生活中地位的變遷，是一個很好的比方。『婦女問題』之所以產生，是由於婦女變異的增長

(the increasing differentiation of women) 還可以說，婦女現在也要往與男子的思想與活動同樣的路上

去改變。這種變化不但表現婦女的個性的增長，並且表現婦女社會性的發展。因此婦女對於社會事業，也就發生更大的興趣，也就越加入更豐富的社會關係。這裏我們並不是討論特殊的問題，乃是要拿婦女運動做一個例子，來說明個性與社會性的雙關性，與它們交互倚賴的發展。婦女像所有人一樣，現在也自覺了，也要求別人重視她們。看她們也有價值，是目的，不僅是工具。因為從來婦女就被認為，她們自己也同樣的承認是丈夫，家庭與種族的工具。若是這種論調不錯，當然等到婦女越知道有她們自己地位的時候，也就越服務她們的丈夫，家庭與種族更好。但是，實際說來，等到她們的個性慢慢的發展了，她們的社會性也隨著發展，她們的社會關係也就越深。現在有許多婦女，做了很不少顯著社會服務的事業。

我們講「自然」限制的學說，「自然」譏笑我們。希臘的明哲認野蠻人，或外邦人天生就是奴隸。各民族的聰明人，都這樣告訴我們說，女人天生屬於男子，就得做男子的奴隸。就是到了現在，我們中間還有許多聰明人，仍然是這樣主張，說女人天生就不適於做公民。女人無法辯駁，只好請訴於「自然」。同時因為「自然」因為「人性」也須待她們公允。若是「自然」把我們所畫的那條線打破，若是女人真是越來越能尋求更寬廣的生活；那麼我們要根據什麼來否認她們呢？固然我們要研究深切問題之所以必得發生；但是也要知道創造這種問題的根本原因。有些人因為看出婦女運動帶來不少的危險，所以就發生了恐怖；但是這些人如果了解個人化的程序與社會化的程序是雙關的，是交互影響的；那麼就是有時個人化可以破壞了些個已建設好的制度，也不致恐怖，更要得到安慰。



因爲型式與異點，社會性與個性，好像是人羣與個人人格的經緯線似的；所以，我們可以說一方面人格是由於個人的需要與理想，個人的情況與天資，所型成的；再一方面人格也是由於共同種族的衝動，共同的性質與命運，以及社會環境的共同的定律，需要與制裁所型成的。雖然說型式與異點，社會性與個性，好像是人羣與個人人格的經緯線，但是這種比配並不充分，因爲要知道在這種情形之下，經線與緯線的力量是交互倚賴的。在同一個輪子上，用同一的莫明其妙力量，經線與緯線就織在一起。

爲什麼特別是人羣的生活，就得受這種交互關連的定律支配呢？爲什麼個人的價值，根本應當和諧不應當衝突？爲什麼使每個人格發展的那種活動，不應當僅僅它存在於人羣裏，更應當全體的，根本的要能發展別的人格的活動，同時也要能被別的人格的活動所發展。這實在是社會哲學的一個最深的問題，也就是宇宙整個大統體奧妙的一部分。對於這種事實的比較完全的了解，就是我們的全部所知的結果與目的，因爲我們實在是住在一個宇宙裏面。

(註一) 近來著作家中，了解這個大定律普通方面或特殊方面者，也有些人。如穆勒 (J. S. Mill)，貝茵 (Bain)，斯梯芬 (Lewie Stephen)，格林 (T. H. Green)，斯賓塞，亞力山大教授 (Professor Alexander) 與霍布豪斯教授 (Professor Hobhouse)

(註二) 沒有著作家比斯賓塞與德海 (M. Durkheim) 再主張個性與文明之間有雙關性的。雖然如此，他們二人研究的途徑，却極不同。可參

(註三)參看德海所著社會分工(Division du Travail Social, passim)

(註四)可用以下名詞史做例，dharma, dharmis, SIKN, yas, mishpat, recht, right.

(註五)參看Grote著希臘史(History of Greece)第一卷第二十章De Coulanges著 *La Cité Antique*, passim

(註六)參看Mommensen著羅馬史(History of Rome)I, 246.

(註七)霍布斯(Hobbes)在所著 *Leviathan*, C. 21曾論及此萊能(Renan)在所著 *La Réforme Intellectuelle et Morale* 中

曾討論到此問題。

(註八)參看馬利(Murley)著希臘宗教發展的E階段(Four Stages of Greek Religion)

(註九)參看柏拉圖所著法律(Laws, III, 680)亞力士多德所著政治(Politics, I. 2. 7.)

(註十)參看Fraser著圖騰教與異族結婚(Totemism and Exogamy)參閱塔倫東特卷S 8

(註十一)參看Phillipotts著血族與宗族(Kindred and Clan p. 16)

(註十二)參看Dr. Leslie Mackenzie 著家庭與城市(The Family and the City) 社會學雜誌卷1 (Sociological Review,

Vol. I.)

#### 第四章 與以前定律相連的問題（一）人羣內的諧調（Problems Connected

with the Foregoing Law: (1) The Co-ordination of Community)

##### 一 問題(Statement of the problems)

我們已經想法子，用力量，要把『人羣生活的諧調的原理』“the principle of the co-ordination of communal life”表明出來，但是，因為我們所討論的都是普通的東西，並沒有注意到由『繼續不斷變異的程序』“incessant process of differentiation”所引起的特殊的、新的問題；所以，就沒有把人羣生活的諧調的原理表明出來。現在我們應當設法了解的，乃是各種不同的聯合（associations）地方（localities）階級（classes），與國家（nations）特別是要了解它們彼此諧調，彼此適應的關係，以及它們與人羣全體的諧調適應的關係。因為越來我們越能看出來，這種種的聯合、地方、階級，與國家，實在漸漸變成了擴展的、變異的人羣裏的種種因素或原素（factors or elements）。這種社會發展的強烈的活動，常常的把羣內已往種種諧調的形式破壞，又建設種種新的形式。我們所要表明出來的，乃是在這種人羣中不斷的變化情形之下，怎樣把我們已經發現的這種諧調的原理應用上去。這個題目很大，只能用大綱來說。

諧調的這個大問題有兩方面。如果我們看一看發生在變異的人羣裏成千成萬的聯合；如果我們觀察觀察這種種聯合與別的地方團體（locality-groupings），階級團體（class-groupings），互相交叉，互相越界的情形；如果我們再觀察觀察藉著國家來動作的這種「國家的共同生活」，「country-community」，這個獨一無二的整個，一定可以看出雖然種種聯合，地方，階級都在這個整個裏組織起來的，但是，它實不夠大，並不能把種種聯合，地方，與階級的各種各樣興趣，都包括在它裏邊，因此我們立刻就能了解社會中種種「交叉形式」，「intersecting forms」的相關的地位與相關的要求所發生的問題。如果我們還記得，每個聯合，每個階級，每個國家，都包含有許多，每人因他的關係，都極複雜，千變萬化，所以，他無論如何，總得找著一種生活與目的的諧調的整個，諧調的統一（a reconciling unity of life and end）；那末，就發生了一個第二個問題。頭一個問題在本章研究，第二個問題在下章研究。這兩個問題極有關係，因為要想把頭一個問題完全解決，必得先解決第二個問題。

## 二 聯合的諧調（The co-ordination of associations）

當聯合還沒有在人羣裏清楚的生長出來以前，並沒有諧調的問題。這種問題乃是聯合清楚的生長出來以後，才發生的。這個問題也可以說是經過多少世紀的奮鬥，自己才把自己產生出來。以我看來，關於聯合真正的諧調，從這許多世紀的奮鬥所得的教訓是如此。

（甲）每種聯合的形式，有它特殊的地位，特殊的性質；除非對於社會有損害，如果沒有，這種特殊的地位，特殊

的性質，永久不能被別的聯合奪了去。

每種大聯合的形式，都曾經想把束縛自己的東西，來束縛全人羣。最普通的束縛就是血族或種族。在原始的民族裏，血族或種族這種社會的因素，簡直可以決定所有其他社會的因素的界限。有時最有力量的束縛是宗教。信仰這個宗教的，簡直就不同信仰別的宗教的往來，在社會上不發生關係。社會因素相同的人，就都聯絡在一個共同生活的圈裏；社會因素不同的人，就都互相排擠，不使在自己共同生活的圈裏。還有別種聯合的形式，雖然也會設法要霸佔全人羣，可是，它的力量却是部分的，趕不上種族與宗教那樣厲害。例如，中古時代的行會想把行會的權利 (guild-rights)，普遍到公民，做成公民的權利 (civil rights)，簡直想把城市的地位奪過來。最後我們講到國家，只有國家這個聯合我們給它這個能力，這個權利來保護每個聯合，使它們在全體中保持它特殊的地位。國家也是同別的聯合一樣，它不但想法去保護，去發展它所應當保護，應當發展的全體，有個時候，它曾經想要做過全體。它不但把它自己的界限，做成別的聯合的界限，並且它也要節制種種聯合內界的性質。到了極端的時候，它要取消所有其他的聯合。

聯合統治人羣，霸佔人羣，實在能妨礙人羣的發展。因爲人羣的發展，是要靠著羣內許多聯合發生的。一個單獨的聯合來統治人羣全部，不許別的聯合發展，一定要危及全人羣。有個時候，佔勢力的聯合曾經壓迫自然的社會關係的發展。它藉著這種錯誤的社會整個概念的名 (wrong conception of social unity) 來說社會生活並不是一個多方面的。要知道如果羣內有一個聯合佔勢力，統治羣內的一切，所有其他聯合的性質與功用，也

就要模糊不清。所以下邊所說是聯合應有的功用。

(乙)無論是哪種聯合，只要它越能努力它自己所尋求的那種單純興趣的形式，它對於人羣也就越有貢獻。聯合曾經用了兩種方法來破壞這個原理。我們在上邊已經講到，聯合不管應當不應當包括在它的範圍裏，曾經想法把一切都包括在它的範圍內，並且同時把範圍定出種種的限制來。有時把範圍的限制去一點，有時把範圍的限制添一點，這樣就產生出來許多罪惡。拿大學來舉例說吧。在大學沒有明瞭它的真正的與普遍的功用以前，曾經強迫它的分子實行些毫無關係的事情，因此勉強把它的範圍擴大，把它的範圍限制。如果人羣要找著它的真正的諧調；每個聯合的分子尋求的興趣要有限制，每個聯合對於它的分子的權柄也要有限制，並且這種限制是要專有的。這是一普遍的原則，只要經過一番個體化，總要有幾個聯合的排外性質，被個體化打破；只要經過一番社會化，也總要有幾個聯合的限制，被社會化打破，使之往外擴充。

無論那裏，只要一個聯合的排外是與它真正的目的相背謬時，從共同生活來看，一定有惡劣的結果。拿政治與教育來說吧。平民不能握政權，政府不要他們，並不是因為他們缺乏統治的能力；窮家子弟之不能受高等教育，也並不是因為他們沒有受高等教育的智力；其所以如此，實實在在是因為平民根本就得不到政權，窮家子弟根本沒有錢去受高等教育。從共同生活的全體來看，這種現象有惡劣的結果。實在是人格與服務原素的根本的損失，根本的浪費。要知道在政治上排斥平民，在高等教育上排斥貧民，固然是可以防備他們的勢力與能力的發展，可是也阻礙他們去服務社會。因為如果給平民政權，給貧民受高等教育的機會，他們一樣能服務社會，並且他們

也願意去服務社會。人與人的不同有的地方是根本的不同，有的地方是偶然的的不同。無論在那個人羣裏，如果人與人根本的不同與偶然的的不同，相混不清；那個人羣就是還沒有變異的（undifferentiated）社會中的階級財富，與宗教是偶然的的不同，論到「公民的權利」"citizenship"，（或稱自然分子）那就是根本的不同了。如果人羣裏公民的權利為階級，財富，宗教所決定時，那個人羣就不是完全的。國籍實在是偶然的的不同，「正義」"justice"，確是根本的不同；可是，如果，國籍限制正義，那個人羣就有這種現象，那個人羣就不能算完全。聯合霸佔全人羣，聯合排斥其他的聯合，在它們反對發展社會性與個性的時候。實在在人羣中產生惡劣的結果。這種現象在中古時代的國家與教會裏表現的最清楚，因為那時國家與教會的範圍簡直分不清楚，混亂達到極點。

稍微比較比較中古時代與現代的聯合，就能看清楚聯合應當有的範圍，中古時代的聯合——國家，教會，行會都是複雜的，都是互相侵佔的，這個要侵佔那個的範圍，那個要侵佔這個的範圍。它們的性質是異質的，所以不僅僅制轄一種興趣，更制轄多種興趣。國家與教會都不自己限制自己的範圍，「手藝」"arts"，或行會也是如此，簡直是一團混合的政治的，社會的與工業的興趣。這種種老的聯合雖然是複雜，可是不充實，不應用；它們不尋求一種單純的興趣，它們尋求多種複雜的興趣。簡直可以說它們是在反對，紛擾，衝突的興趣裏發生出來的。它們大家伴著大家，並不是努力於單純整個的興趣的尋求，是努力於混合散漫的興趣的尋求。新工業的聯合的效率之所以高，實在因為它們自己安排，自己限制自己的範圍。每個新的工業的聯合都尋求一種單純整個的興趣，它們的分子之所以做成它們的分子，就是因為他們大家共同尋求一種單純整個的興趣，共同享受一種單純整個的

興趣。凡認爲興趣是共同的，動作是共同的，就可加入在同一的聯合裏邊。所以每個新的工業的聯合，有智慧的，努力把那些承認他們裏邊尋求的共同興趣也是他們要尋求的共同興趣，裏邊的共同動作也是與他們適合的共同動作的人，包括在裏邊。這種包括與澄清的程序（this process of inclusion and clarification）要想做到，沒有別的方法，只有靠著有影響的人羣的領域，往外擴展（the extension of the area of effective community）。人羣的圈（the circle of community）越小，也就越不能保持興趣的單純。在小的工作房（workshop）裏有種種個人與社會的複雜的關係（personal and social complications）來影響僱主與僱工雙方面。可是在大的工廠裏，就沒有複雜關係的影響。用小的人羣與大的人羣來比，現象也是如此。趕到聯合真能超出地方，階級，或甚至於國界的種種偶然的範圍（accidental limits）之外時，它的形式也就變爲更單純。現代工會的進步，這種現象就是一個極好的證據。工會在起初是一種地方的聯合，後來變爲一種國家的聯合，最終有的方面却努力打破國界，成功一種全世界的聯合。因爲它這樣的發展，所以它尋求的興趣也就越變越特殊，越變越清楚。無論那個地方，只要同樣的興趣擴展，這種種同樣的興趣就要產生一個聯合的整個（a unity of aggregation），叫這個聯合的整個去發展它們。現在無論那裏，同樣的興趣要找同樣的興趣；可是在以先因爲階級，地方，國家的限制都很厲害，同樣的興趣不能超出它們的範圍去找別的階級，別的地方，別的國家的同樣興趣。在以先其所以如此，實在因爲當時假設有一種根本的，本能的同點的存在，並且在以先交通很不發展，非常不便，怎能決定所有的同點，或就是說怎能表明所有的同點？於是我們可以知道聯合的發展的意義。聯合的發展



的意義就是說把從前隔絕的，混雜的存在在一個一個的不相干，互相排斥的圈（exclusive circles）裏的同樣興趣變成共同的興趣。趕到這種種隔絕的，互相排斥的圈打破以後，一定要產生出來「一個大的聯合的系統」  
「a great federal system」。在這種大的聯合的系統裏邊，每個不同程度的同點，每種每類的同點，都要找著「聯合的形式」  
「associational form」。關於這種現象，在下段裏，格外要多加一番解釋。

如果一個聯合要想把它的特殊的興趣建設起來，頂好同時與社會性這種普遍的興趣（general interests of sociality）有所聯絡。可以用娛樂應酬，節期，禮儀，及種種含有社交性質的會來激刺聯合中的分子，使聯合鞏固團結。教會常用這種方法，組織工會的人也學了這種方法，把它應用到工會的組織上去，藉著它來激刺工人的熱心。這就是共同生活的大洋（the ocean of community），無論是誰都要受它的浸染。雖然一個聯合要建設它的特殊興趣是要與那種社會性的普遍興趣聯絡起來；可是如果一個尋求某種特殊興趣的聯合同時又尋求別一種特殊興趣，這個聯合一定危險。家庭，教會，經濟的聯合，國家，都有它自己特殊的功用，特殊的價值；這種特殊的功用，特殊的價值，是任何那種別的聯合所不能完成的。所以無論那個聯合要打算存在的話；那就要靠著它的那種特殊的功用。可是，如果它想完成，實現它那種特殊功用，它就使得它的功用特別，不與任何其他

的聯合一樣。

我們可以拿這種教會宗派的與政治的區分的關係，最容易引起爭辯的問題，做個舉例來說一說。宗派與政治關係的趨勢，是一個教會與一個政黨聯合起來，打成一片。一個別的教會又與一個別的政黨聯合起來，打成一

片。對於共同生活，這實在是一件危險的事。因為這一政黨裏邊的人，要說那一政黨聯合的教會，僅僅的是一個黨的工具而已。於是，教會的普遍的意義，就因之看不清楚；它的普遍的福音，也就因之污染。實際說來，教會中熱心的領袖在他信仰這個政黨對，那個政黨錯的時候，他的確是處在一個很困難的地位。可是，他應當知道鼓吹一個政黨的政綱的危險。宗教的精神為最奇巧的，是在所有的精神的當中最容易被顛倒攪亂的。如果宗教沒有一種對於普遍存在的某種概念的崇拜尊敬的态度，這種宗教就要失去它所有的特點，所有的分別，所有的價值。僅僅的替代一個聯合，僅僅的與別的聯合分點工作，不過是宣稱說它的目的比較公平而已。真正說來，一個人的宗教要打動心靈的深處，要滲透他全部的行爲，要影響他對於每個社會問題的種種見解。（也就像他的社會眼光要影響他的宗教一樣。）但是在宗教的原理應用到政治的問題上去，使政見分歧時，教會總了解它的宗教的原理是要應用到社會各方面的問題上去。因此教會就當信賴它的宗教的原理的能力，去影響它的分子的心。如果這種應用是對的，宗教的原理自然而然的要影響信仰的人，並且要指導他們的方向。舉個比方來說吧。基督教教會所敬拜的上帝，認為是一個最正義，最公道的神。如果基督教的信徒不能在社會裏信仰正義，公道，那他們就不是真誠的信仰。他們信人類在上帝面前都是平等的。他們這樣信仰固然是很好，但是，如果他們不信仰所有世界上的人都應當有平等的機會去發展，他們的高尚信仰也算徒然。他們宣誓說他們所信仰的上帝是憎惡以武力壓迫人的，憎惡亂用武力的。假使他們這種宣誓是真的，他們一定要把人與人的關係裏，國與國的關係裏的強權即公理的原理打破。現在在這種宗教裏，也有幾種倫理的原理是已經很清楚的應用到社會問題上了，但是也有別的

還在那裏很有力量的離分政黨呢！關於後者，教會只應貫徹主張，使人遵守。要做個教會就得這樣盡到它的責任。教會的分子因為是國民，而不是教會的牧師或職員，所以凡是政治上發生問題的爭點，應當留給他們去決定。這種辦法實在是教會惟一平安的道路，只有如此，纔能保持宗教的純潔，纔能免去從來歷史上教會與國家的相混所引起的惡結果。宗教是一種精神的態度，是承認從上帝的概念裏所得到的種種根本價值，所反省出來的種種根本價值，以及加添到上帝的概念上的種種根本價值。社會的制度是形式，是得到價值的方法。照克雷耳（C. K. Taylor）說來，社會的制度乃是精神的衣服，沒有它精神就不能生活在這樣的一個世界裏，在這個世界裏，精神只能把它自己表現在社會的結構裏，有如外穿衣服，有如肉體投胎。在我們看到種種價值的時候，我們就要改變種種制度。在教會看到種種價值的時候，它的分子被教會的概念所刺激，所鼓舞，也就要在各種社會活動的範圍裏去努力，以求建設出種種的制度。

無論那種形式的聯合，都能同樣的表示這一點。就是在聯合還沒有作它的特別工作以前，它必須在人羣裏找着它特殊的地位，保持它特殊的地位。

（丙）各種不同的聯合在人羣裏，並不組成一種階級的團體（Hierarchy），乃是在國家的組織下，組成一套連鎖諧調的團體（a co-ordinate series）。

因為每種聯合都有它特殊的地位，特殊獨有的功用，因此至少那些尋求內界興趣的，而不是尋求手續興趣的聯合，沒有一個能使它附屬在任何別一個聯合底下的。實際說來，聯合對於人羣的貢獻是各有不同的。特別是

家庭這個聯合，自從賴布來 (Le Play) 以後，差不多沒有一個社會學家不主張家庭是一個根本重要的聯合，因為它實在是生活的基本的模型 (the primary mould of life)，更是人類最親密的快樂的條件。(比較起來，古代世界的社會思想家疏忽這一點。) 雖然如此。但是，家庭並不因為這個緣故，就與其他聯合發生一種階級的關係 (any hierarchical relation)，因為別的聯合也有它們的特殊的功用與獨有的地位。

至於國家這個聯合，國家所佔的地位，實在好像是與衆不同，屬於例外；但是，反過來說，因為國家有它的地位，纔能定出規則來。要知道國家也有它自己特殊的地位，特殊的功用，就是去保護，去組織所有其他的聯合。它要想完成它的主要的工作，就得去保護每個聯合，把每個聯合都調諧連鎖在它所定的共同的法律底下，用它的中心的組織 (central organization) 來幫助每個聯合。國家有它自己政治的方法，用來去調諧所有聯合，團體與較小的共同生活的要求，用來去發展所有聯合，團體與較小的共同生活的目的。總結起來，我們可以說，國家簡直是所有聯合，團體與較小的共同生活的一個共同的工具。

### 三 地方的諧調 (The co-ordination of localities)

人羣領域的擴展，人羣任何一定的領域裏，種種聯合的異變，都是發展程序的重要方面，在這種方面之下，也有很嚴重的問題發生。人羣的擴展，並不創造出來這種地方與廣闊人羣的關係的問題，實在越發加重了這種問題。

普通看來，人羣的擴展在一起初實在多少是一種機械的事情。它的最簡單的形式，由戰勝而產生，是戰勝的民族與戰敗的民族野蠻吞併的關係。還有一種形式，乃是因為要保衛自己，防備敵人，或因其他目的，所引起的集合或合併。這兩種形式無論那種，我們都找不出來有政府的中央集權或特殊利益階級，或某一民族必須附屬在某別一民族的種種現象。我們所找着的僅是一種人羣的平列（a mere juxtaposition of communities）。我們不但在已往的所有帝國裏，找着這種人羣的合併或平列的現象，就是在小的人羣的單位裏，在小的原始的城羣（city-community）裏，在更小更古的村羣（village-community）裏，也有這種現象。譬如，古時塔哈蘭（Teheran）這個城，一共分了十二區。這十二區差不多完全隔絕，不相往來。因為彼此爭鬪不和，所以這區的人也不到那區去，那區的人也不到這區來。（註一）在古代羅馬也有同樣的現象。貴族與平民的兩個城互相隔絕。其實不但是連鎖的兩個城，可以說貴族與平民兩個外表相關的共同生活。在英國早先也有這種現象，他們的村共同生活，實在表現一個有農奴的村共同生活的部落。（註二）關於這種現象要舉起來，真是很多，無窮無盡。可以無疑義的說，無論那裏在古時，羣的擴展也是一種極外表的。極機械的事情，我們可以從許多種的關係裏，都能看出這一點。如部落中的宗族與圖騰團體（totem-groups）的關係，希臘城中分區（demes within the city）的關係，（如在Hellas）聯盟裏市鎮（towns within the league）的關係，（如在Hansa）帝國裏各省的關係，（如羅馬帝國）一鄉裏各區的關係，（如在英格蘭）封建羣（feudal community）中各封土的關係。這種種關係，簡直是一種間隔的系統（compartmental system），多少受政府的或軍政的中央集權所影響。無論多大的原始

人羣，實在是一個結團 (agglomeration) 而不是一個整個的統體 (unity)。

隨著集合 (aggregation) 就要發生一種統一的程序 (a unifying process)。這種統一的程序乃是一種繼續不斷，無止無息的社會程序。有了這種程序，在以前隔絕的同點，現在也要打破界限，互相聯絡。把無關連的反對除去，使同樣的興趣變成共同的興趣，因此擔保更大的完成。於是所有有智慧的民族，因為共同生活的興趣 (community of interest)，就多少使一方面或許多方面的效率增長。聯合擴展與地方的範圍交叉，在結團以後，也要產生統體。

我們不要以為世界上已經有的地方得到了「統體」已經過了「結團」的時期。拿國家的統體 (unity of a nation) 來說，世界上也沒有任何國家得到，假使說有的國家已經得到，也不能不經過極長久的歷史的變遷。無論什麼事情集中的過厲害了，隨著就要發生集中過厲害的缺點。地方間真正的諧調，實在不容易得到，並且時常要發生新問題來使我們解決。

雖然時常要發生新問題來使我們解決，但是，無論那裏，只要那裏的村，城，鎮，或更大的地方，組成了一個較大的共同生活的一部分，就要發生一個普遍的問題。因為要知道大共同生活所得到的那個統體，並不是以前較小的共同生活所得到的那個統體。較小的共同生活出了代價為的是得到較大的普遍性與較高的效率。假使人類的需要，根本都是普遍的，那末，它們一定要在大的共同生活去找它們的更純的形式。可是，在這些普遍的需要之外，還有更密切的需要 (more intimate needs)，就是那些屬於極深切，極親密的情緒情質的需要。這種需要我

們不能在大的共同生活裏去滿足。大的共同生活不能替代小的共同生活，不過僅僅的能補助它。假使近的，小的共同生活真被大的，遠的共同生活代替了，那也不過是人得著一種好處，而同時又失了一種好處。

大共同生活的工作乃是爲的完成小的共同生活，並不是爲的破壞小的共同生活。我們的生活，不僅僅的實現在一個人羣裏，乃是實現在許多的人羣裏。這許多人羣圍繞着我們，距離有遠有近，程度有深淺。對於近的人羣要有親密的忠心，要發生個人的關係，日常生活都要遵照具體的傳統與成訓。可是在近的人羣之外，再沒有什麼聯絡的遠的人羣時，因爲思想的狹窄，思想的愚昧，就必產生排外的現象，情緒力強，智慧力弱。其中的分子變成了那羣傳統的奴隸，變成了自己的感情的罪囚。如果不把門戶開放，不把界限破除，可以說一定沒有進步。較寬廣的人羣的功用就在此，不但能創造一個更完全的『文明』(a complete civilization)並且能得到一個更寬廣的文化的自由。常常在歷史上我們能找見這樣的事實，就是小的人羣因爲合併在大的人羣裏，小的人羣中以前的種種限制，種種壓迫，就被打破。由小的人羣往大的人羣的方向活動所有的種種力量，就要打破所有的武斷主義與齊一同質的壓迫 (the compulsion of many uniformities)。在大的人羣裏，每種新覺悟的興趣，都能去尋找一個同樣的興趣，因此變爲社會化，變爲強壯。在小的人羣裏，因爲風俗，傳統，成訓的勢力太大，所以就是有一種隔絕獨立的精神，也很難獨立起來，因此它的特殊的價值，它的對於人羣的特殊貢獻，也就失掉。可是在大的人羣裏這種特殊的價值，特殊的貢獻，就容易保存。

要知道大的人羣之所以有這種利益，也是因爲它有代價。常常因爲要得到這種種利益，就失掉情緒的熱烈，

失掉親密愛情的動力，失掉分子個人的關係所團結的親密統體。大的人羣的中心也移動了，離羣中的分子較遠。使分子團結在這一個統體裏的種種關係，也就越來越變為部分的而不是全體的，越來越變為非人的關係（impersonal relations），而不是人的關係，越來越變為遠的關係而不是近的關係。因為支配小的人羣的近的人格（near personalities）好像是被遠的人格所替代了，甚至於被抽象的原則（abstract principles）所替代了。聯合與制度都生長大了，好像是這種程序越來越離人類相遠，雖然如此這種長大並不就證明它不與人類有親密的關係。這種程序，我們可以用現代人對於國家的忠心做個例。這種忠心的本身，實在是對於廣大的人羣的最高尚的，情緒的成就；但是，要想證明這種成就的目的，是多麼困難，是多麼空洞？國家的偉大（national greatness）的這種理想是多麼空洞，僅有偉大，沒有內容。可是這種理想却鼓舞了最多數的人。有時我們簡直不能體會到大的人羣的意義，可是雖然我們僅僅的對於國家的代表，國家的標幟去行使忠心，也不能不倚賴我們自己的情緒。

自從有歷史以來，小的人羣與大的人羣就在那裏發生衝突，因為大部分的歷史就是人羣擴充的記載（cord of the widening of community）。無論在那裏，無論在何時，只要有人羣擴充的事情，就必發生衝突。關於人是屬於小的人羣或是屬於大的人羣的這個問題，以前野蠻戰爭的方法，已經解決了這個問題，因為戰勝者把戰敗者的地方侵佔了，合併成爲一個大的人羣。但是在這種武力的衝突之下，或在這種武力的衝突安靖的時候，要發生一種精神的衝突（the spiritual conflict），這種衝突乃是小的人羣與大的人羣的精神的要求之間，



所產生的衝突。其所以有這種衝突，實在是因為人不能了解小的人羣與大的人羣兩者的精神的要求都是必需的，都是互相補助的。它們的要求之所以衝突的緣故，乃是因為大的人羣與小的人羣互相排斥。

在我們看出來，人羣的擴充，不必須是爲了大人羣的緣故，而廢除了小的人羣，並且也不應當是如此，因爲小的人羣所實現的這種功用，是大的人羣所不能實現的。在我們看出這一點時，我們已經起始明瞭在國家的或廣大的羣的生活裏，地方與地方之間的真正的諧調了。關於這個諧調的幾種固定方向，可以述說在下邊。

(甲)地方對於整個的人羣的真正的關係，可以說是聯盟的(Federal)。

我用「聯盟的」這個名詞，實在因為找不出來一個更好的。我們知道雖然這個名詞普通都用來代表各聯邦對於所屬的那個大國的關係，可是，我用它來代表地方的自主(local autonomy)與國家的自主(national autonomy)的普通關係。雖然所代表的關係不同，可是原則却是一樣。有的需要是普遍的，所以可在較普遍的人羣裏，把它們直接的更豐富的保持，更純粹的組織起來。有的需要只限於地方，只限於區域，因爲它們的範圍狹窄，只限於小的，密切的圈裏。所有人的對於交通或旅行的自由，平等，公道與自由思想，都有一種直接的興趣，所以最寬廣的人羣（指全人類，全世界而言）應當設法滿足這種要求。但是，一個特殊的城市的道路制度與水的供給，只是那城裏的人對於它們直接發生興趣。其他城裏的人都不與它們直接發生興趣。關於這種事情，各地方可以利用各地方自己的聯合去辦，但是，要應用普遍的原則。因爲原則是普遍的，所以地方的自主應當加以限制。因爲一個地方應用這種普遍的原則，對於該地居民要有一種特殊的利益，所以地方的自主，應當是真的(Real)。這是

聯盟主義 (Federalism) 的寬廣的意義，也就是小而近的人羣的特殊要求與大而遠的普遍要求的調諧。

還有一層，就是地方的能怎樣直接與國家的相聯絡就怎樣聯絡。現在不能詳細的討論，以下的應用，就能表明出來。無論那種地方的會議與國家的會議，其間總應當發生一種直接的關係，這樣地方纔能與國家聲氣相通。不但地方的地位能夠提高，並且地方對於國家的意義與重要，也可藉此表現的更清楚。不但如此，國家的設計應當適合地方的情形，使地方會議能夠有效率的執行。頂好是把寬廣的社會責任 (wider social responsibility) 拿到每個近而小的地方來實現，因為我們在下一章就可看出來，沒有一個地方官，沒有一個平常人能覺著他的動作對於全體人類有什麼重要，僅僅能覺得對於他的本地是重要，是有關係。

聯盟主義的原則是很簡單，可是，要想應用到實際的關係上去，却不容易。無論是在國家裏，無論是在各種聯合裏，如工會，教會，科學協會，工業聯合，關於中央與地方的管理權的關係，從來就有各種的試驗，有各種的妥協。這是社會科學的一支派，特別是屬於政府的科學的 (the science of government)。這種科學的材料很豐富，並且很重要，但是，極不完全。這裏我們所能提出來的，不過僅能如此。就是，無論那裏只要人自由去動作時，常常在近而小的要求與遠而大的要求之間，發生一種調諧適應的程序。因為人根本就有一種天性，總想把普遍的原則，普遍的興趣拿到與他切近的社會範圍裏來實現，這樣他能感覺得它們的運行，它們的影響，所以要想建設一個更寬更廣的統體，或聯盟，常是一件困難的事。威基爾 (Vicki) 說建設羅馬民族是一件極困難的事，其實非但羅馬如此，世界各大民族，各大組織的統一，也都是如此的。在起初的時候，地方的嫉妬，權威，勢力與權利，曾經拼命

的敵擋那有組織的關係的擴展 (the extension of organised relationships) 有極少數的人注意到這一點，可是，韓密爾頓 (Hamilton) 與他的同工的，却注意到這一點，引導一個民族組成了一個有理性的聯盟 (a reasoned federation)。在政治的範圍內，外界的壓迫，或是內界的一部分統治一部分，這都是培養聯盟的粗野的方法 (the rude nurse of federation)。按我們所知道的，鐵血主義 (Blood and iron) 從貝立克爾 (Pericles) 係雅典之大政治家及演說家 一直到比斯麥 (Bismarck) 曾經統轄了特殊主義 (particularism) 的精神，不許它發展。可是，也不能說反對這種特殊主義的精神是沒有理由的，因為包攬一切的方法，實在容易發生過於集中 (excess of centralisation) 的毛病。因為中央集權過甚的緣故，就又引起一種反對的新形式。這種新形式就是要求多一點的地方自主 (greater local autonomy)。這種形式在法國中央集權過甚的時候，就是所謂之地方主義 (regionalism)。中央集權過甚的時候，就要求多一點的地方自主，地方自主過甚的時候，就要求多一點的中央集權。這樣一來一往的運動，使地方與政府調諧。

地方與地方的諧調，聯邦與聯邦的諧調，這兩種諧調，有幾種重要不同的方面。聯邦不似地方，它的各單位有它各單位的主權。如果這裏有真意義，必是因為各聯邦的共同生活的性質與興趣各有不同的緣故，因此就發生了一個精深的問題，是非聯邦的國家 (unitary state) 普通所沒有的。一個全人羣必須一致的問題。在無聯邦的國家裏，除了歷史上及不能制裁的人口移入之外，總有特別種族居住的地方，這種地方總不能產生一個整個一致的意見代表他們與國家的其他地方反對。但是，有時在各聯邦與聯邦全體發生關係的時候，才有這個問題。

發生。在非聯邦的國家裏，大多數人的統治就是公理，無論少數人藉著什麼名目起來反對，藉著經濟的興趣也好，宗教的興趣也好及其他的**要求也好**；這些興趣與要求普通都能打破地方範圍，而越出地方範圍之外。但是，要知道大多數人的統治，按其性質來說，在一個聯邦全體之上並不是絕對的東西。有幾種權柄是很顯然的付與聯邦全體的主權的，其餘剩下的主權才是各聯邦自己獨有的，如美國。還有一種如加拿大，各聯邦的特殊權柄是預先**決定了的**，其他餘剩下來的特殊的或非特殊的權柄，就付給了聯邦的全體。因此聯邦內的一邦（Part state），從共同生活的意義來說，比較地方（locality），地帶（region），都是一個格外完全的共同生活。既然如此，如果聯盟全體所規定的政策有時與各聯邦所接受的政策**的原理相反**，要求脫離該種原則，為什麼聯邦中的一個聯邦或幾個聯邦不應該有反對聯邦全體**的權柄**。不必評判美國的內戰，普通說來，聯盟全體受一點從反對原則的醞釀所產生的不便利與阻礙，還不要緊。這比較用壓力使大多數人反對那共同生活所決定的真實意見，要強的多。愛爾蘭的事件與擁有黑奴的南美的**事件**，都是使我們明瞭這點。普通說來，這種權利保留的自由，在最需要，最難建設這種聯盟的原則的地方，如愛爾蘭，波勒坎（Balkans）以及舊奧帝國（Old Austrian Empire）却比較容易實現；因為在這幾個國家裏，不同民族接觸的太近，組成了不十分相關的聯邦，感覺不是在一個單純的共同生活裏生活。

但是，要知道，這是在各種聯合中，國家所獨有的問題。因為除了國家之外，其他聯合，最終都有脫離的權柄，強迫的力量只是國家所有的。因此，這個問題並不是普通社會學的問題，而是政治學的問題。

(乙)在這種聯邦制度之下，在較小人羣的最完全的活動與較大人羣的最完全的活動之間並無衝突。

「地方活動」"local activity"與「中央活動」"central activity"有密切關係。地方活動須要中央活動的幫助，中央活動必得藉著地方活動才能完成。關於這一點，有機體的比喻，却極恰當。有機體的中樞系統與其器官間的自由的與自然的職能，不但不相反，並且必須調和，無論那裏，有了衝突與反對的存在，那裏就沒有得到真正的諧調。如果大人羣的器，這種國家的中央政府，不但不激刺，不鼓勵地方的活動，而反壓迫地方的活動時，那就是過度的中央集權的一種表示。反是，人羣各部分的活動，如果阻礙人羣全體的統一的活動時，也要發生反面的不良的情形。其錯誤並不在中央與地方兩方所擔負的活動，誰多誰少，更不是因為它們所擔負的活動的種類有什麼不同；主要的原因是方法問題，是因為沒有把雙方在一件共同工作中，各方所應擔負的責任與合作的部分劃分清楚。

我們可以舉例說明。克羅根(Cologne)這個城是歐洲最有成績的一個市政，比較普通一般先進的城市還好。不但它的工作的範圍寬廣，並且它的工作也極徹底實在。對於病人，殘廢，失業者及窮人，保護都極周到。關於市中的大學，劇場，圖書館，圖畫展覽室等，它也完全負責辦理。不但這個，就連管理，計劃，建築市政，房屋及運動場所所須的土地，也在工作之內。現在，假使所有城市都與克羅根爭盛，使市政成爲盡美盡善與它一樣，這種市政的活動，一定阻礙國家的中央活動；因爲這種須要中央組織的承認與維持，所以就得加增國家諧調的這種大事業。從另一方面來說，近年來西歐各國立法活動的增長，雖然它們的工作，沒有達到最高的利益，可是，對於地方的權柄與

責任，却曾增加了許多。

有利於人羣擴展的情形，也可使較小的人羣變為格外親切，交通的發展，不但能使較大的領域，也包括在共同生活中，變為它的一部分，並且還可以增加較小的共同生活的團結力。地方的報紙可以激刺地方的統一與團結；全國的報紙也可以激刺全國統一與團結。同時要知道，在實現較大的共同生活的統一時，以前許多限於地方的利益，現在却表現成爲超出地方的利益。它的範圍與原來不同了。所以在共同生活擴展的程序中，地方又失又得。

(丙)無論何處地方建築一個中央的聯合，爲的是發展某種特殊的共同利益時，那種中央的聯合就不再應按照地方的分割來組織，應當按照與那特殊興趣相關的內在分割來組織。

舉一個簡單的例，就能明瞭這點。在阿布丁及革勒斯克大學 (Aberdeen and Glasgow) 學生到現在，還是根據國籍及地方的區別來選舉。那是因爲在起初，大學的課程簡單單調的時候，就是按照地方的分割來組織的。自然這種外界的分割，在大學的主要組織沒有根據研究的科目來分割以前，早就有了。這個舉例雖然簡單，但是對於許多其他比較複雜的事件上，都頗要重。地方並不代表特殊興趣；因爲地方是包括在較大的共同生活中的極有限的一部分領域；所以當人羣向外發展時，它許多固定的社會方式與社會興趣，就越不固定。要知地方之所以成爲一個『有勢力的社會單位』，"an effective social unit"，大部分是因爲地方與地方的利益，接觸的便利，而不是因地方利益有它的本來特性。但是在中央的聯合則不然。在中央的聯合中，說不上什麼便利不便

利；這裏除了在特殊情形下，根據地方的分割來組織，對於聯合的活動，却是一種障礙。代議政體（representative government）與此却有關係。如選舉的單位為地方，而中央立法中法益的分割又不隨着地方，結果就很難根據地方的選舉，得到真正代表的形式。實際說來，雖然選舉的方式也有缺點，可是，被選舉的人表面上是代表地方，其實他們不但僅僅代表某一黨的政策；並且也代表某種聯合，某種商業的，專業的，教會的，或其他團體的特殊利益。一個大組織要以地方做基礎，也有其他方面的缺點。最顯著的如英國工會運動中，近來所產生的這種所謂「工場管理」『shop stewards』的運動。因為大工業的發展，才把以地方做基礎的原來的組織打破。這種原來的組織就是那利於以作坊制度為基礎的組織。

『比例代表制』『the method of proportional representation』首倡於黑耳與穆勒（Hare and Mill）。現採用者極廣，並且有許多形式。這種制度在現代政治中，貢獻了一種最切實的決解方案。它把地方的範圍擴大，並且增加了每個地方的代表人數；因此它把人工分割的地方利益除去，使每種利益都能按照擴充的比例有代表的機會。這種制度簡而易行，且更能適應種種利益的變化與增減；比較那以種種聯合來組織的利益，特別是經濟的利益的代表制度，更能直接選舉政治的代表。這種『交叉代表制』『cross-representation』在政治學中實在創出一個極困難的問題。

#### 四 階級的諧調（The co-ordination of classes）

我們已經看出，起初，人羣的擴展，常常是由於階級的區別。就是到了現在，獨立的人羣還是要常常變成較大人羣中的一個下等的，並且是被壓迫的階級。階級之不能與階級合併，就像地方之不能與地方合併一樣。這種關係意思就是說繼續壓迫與繼續分割。這種能力的雙層浪費，常常產生於暴力與奴隸的反對立場之中。普通說來，這種極端的分裂，却是暫時的現象。階級的障礙，有如地方的障礙，在新的聯合，或擴充的聯合建設了比較階級更普遍的興趣時，自然就會打破。這樣一來，就產生出來一個真正國家或民族的人羣；這種人羣才能覺得才能知道它自己是一個整個。但是，無論這種統一整個的感覺是多麼強烈，可是它總不能把階級的區分解除。任何社會的世界中，出身，財產，能幹，機會及能力種種不平等，總要存在，來決定階級。這種種決定階級的因素，我們現在可以看出其實際問題，只在它們製造及維持階級之比較先後而已。

我們已指出，趕到階級越能建立它的基礎在內界異點上；越少建設在用個人的性質取得的利益與地位上時；人羣的興趣也就是最能得到用處與貢獻。無論那個人羣，外界異點決定階級有多大程度，就代表那個人羣的內界性質損失多大程度。因此當任何階級中的分子，覺着隔絕孤立；覺着不能施展他們的能力；覺着沒有指導人羣的一分子時；覺着沒有最完全的生活與最高尚的文化享受的時候；全體人羣就都要受管。這種不盡情理的排斥異己，實在是『階級戰爭』“class war”的真正根源。

這種不盡理的社會障礙，對於『社會化』的發展要發生阻礙；自然，同時對於『個性化』也要發生阻礙。只有在適當社會關係中，才能實現他們的個性，按我們的普遍定律來說，很容易說明什麼樣階級關係的情況，對



於人羣全體最有利益。這種階級關係的情況應當有兩種功用。一方面能供給每種能幹一個表現的機會，一方面要能使已經表現出來的能幹，盡力的發展，達到最高限度的效力。千萬不要因社會地位的緣故而阻礙那種社會工作的發展。沒有一種社會工作的形式，至少沒有一種高尚社會工作的形式，應當是屬於預先決定好了的階級的利益。以柏拉圖的比喻來說，沒有一種社會功能——一切人類活動也都是社會功能——是應當屬於那一種人的；也沒有一種社會功能，是父母預先分配給兒女做的。父母怎樣未必他們所生的兒女就是怎樣，兒女怎樣未必生他們的父母就是怎樣。

我們這個民主主義發達的現代，大體說來，這種種階級關係的情況，比較任何已往人羣，實現得都格外充足。因為一般教育及特殊訓練的發達；沒有一樣工作表現僅僅對於某一個人最合宜，最適當；對於別人都合宜，不適當。就是軍事也不完完全全是某一階級獨享的權利。只有與軍事關連的外交，差不多仍舊沒有改變，還是保持他們舊時的理想，保持他們舊日階級獨占的現象。無論何處，如果我們將那裏現在社會工作的情形，與已往社會工作的情形來比較；現在社會工作的情形要明瞭多了，清楚多了。因為現在越來越承認個人能力的重要。實際說來，不僅僅這一方面，在許多方面，我們都應當同樣的計算因現代社會工作的複雜情形所產生的得失。因此，在這分工合作的大工業世界中，不但有利，而且有弊；不但有得，而且有失。弊在什麼地方？因為分工合作的緣故，越來越須要專門的能幹，以致把發展的範圍與發展的機會變為狹小。利在什麼地方？因為工業單位，工廠的發展，更能把組織力(organizing ability)表現出來。又因為這種組織力沒有技術的能幹那樣專門；限制那樣嚴格；所以能

夠從一級轉到另一級，從一部轉到另一部，甚至于從一種職業轉到另一種職業。

要使社會有進一步的發展，必得有這種社會功能的組織；給每個有志上進，合格的分子，在他的工作範圍內，一種更進一步，更高一級的希望。這種理想越多能實現，社會中的階級，也就越多能建設在內界真實性質的考慮基礎上；因為從來社會功能，對於社會階級，就有極重要的關係。在這裏我們必須指出社會進一步發展的主要障礙。這種障礙就是決定社會功能的遺產的能力，這種遺產的制度，就是私產制度這個大問題中的一部分，每個社會思想家，都要遇見的問題。

實在，這裏的問題，就是一切諧調問題中的一個最難解決的問題。建設以財產得進款基礎上的階級劃分，在我們西洋文明中，為獨一無二有力反抗民主主義批評進展的一個外界區分。所有其他外界的異質，如世家的尊嚴與利益；軍事的種族的與宗派的種種階級；所統治的各種不同的寡頭政治，現在實際還沒有消滅；還是依賴經濟的深根，來培養他們的生長。凡是不偏不倚公平的觀察家，就能看出現代社會不按照工作取得進款的這種現象；換句話說，一方面現代社會投資的方式，所建設的僅僅依賴財產的進款；另一方面，現代少數人管理工業與財政增加這種依賴財產取得進款的勢力；組成了現代階級危險不安的基礎。他也要觀察出來一方面，那特殊利益階級，熱烈的擁護這種社會秩序；同時那沒有特殊利益的階級，熱烈的反抗這種社會階級。這種反對如果沒有任何調劑的因素的時候，就必產生革命。這種現象馬克思解釋的很清楚。其實馬克思為實現那種革命起見，他創造出來一種思想。他認為在這種火焰似的關爭沒有分裂以前，所有聯合的興趣都要萎縮不振，直等到在這種階

級之基礎之上所建設的系統分裂而後止。在馬克思『經濟史觀』的指導之下，社會混亂與複雜的興趣，就連經濟的興趣，也要減少。但是要知道，這是所有社會改革的領袖一種的習慣。事實是如此，資本與勞工的反抗在人羣中表示出極大的裂痕。要消滅這種裂痕，只有建設一種系統，使勞動者不再成爲生產機械體的一種工具，爲另一階級所管理。這種系統不但能使勞工解放，並能同樣能使經濟範圍中人的個性得以解放；就像在別種興趣中已經成就的。實際說來，這種系統在所有允許自由組織聯合的工業社會中，都正在生長發展。那種系統的生長發展，是因勞工組織已成爲各種有力量的聯合。勞工所組織的聯合一定要與資本家所組織的聯合互相衝突。但是這種衝突是否爲一階級基礎的進步的改革，或一不幸的改革，那就看人的聰明或愚蠢了。

##### 五 國家或民族的調諧 (The co-ordination of nations or peoples)

當地方與階級的障礙，被更大共同興趣的承認與建設打破以後，國家或民族就成了一個整個的人羣。這種國籍的達到，在發展路程中代表一大進步。這種發展的階級，完全承認在地方與階級所決定之異點之上，還有一種較高尙的共同興趣。當國家漸漸統一行使其統治權時，才有了鞏固的政府在國家的範圍內做調諧所有種種社會團體如聯合地方，階級等的工作。這樣一來，人羣的全體，都能緊密的織在一起。因此，就有人發出一種幻想，謂國家爲一單純的心靈 (a single soul)，而將國家之所以爲國家的異點，抹殺不顧。實際說來，這種程序並無止境，並沒有一個國家統一的心靈能把所有共同興趣都包括在內。國家顯然是人羣的一個重要套圈，可是它還沒

有達到最外邊的那個套圈。同點打破國家的障礙與同點響應；就如同點打破階級的障礙與同點響應一樣。國家因爲有土地的邊界，所以國家與國家之間，也需要一種調諧的工夫，並不少於國家內種種地方之間所需要的調諧。我們在這裏所討論的調諧的性質，爲要評判它的價值，必得清楚的了解國籍的意義，功用與界限。

(二) 第一步我們先要明瞭我們這裏所討論的乃是國家的關係，一點也不是一種族的關係。『種族的區別，特別是文明民族之間，頂多也是部分的，並且常常是假定的，因此種族的界限，並不是共同生活領域的真正決定素。無論那裏，人羣也不能與種族的性質完全一致，這裏有兩個緣故。第一：世界上簡直就沒有純粹的種族 (Démocratie) 沒有一個種族的血統能不與別的種族的血統，互相混雜的。在人類無止境的遷移與征戰的變遷中，除了因爲幾種不知道，可懷疑的單純原因外，差不多種族與種族都先相遇，然後混合，最後分離。我們人類的種族並不是『天才人』 "genius man" (註三) 的後代，就是在有史之初，有的民族表現一種特殊性質，與其他民族不同，我們能稱之爲純種，(這是一種最危險的假定) 但是，一俟與其他民族相遇，繼續不斷的發生了爭戰侵略，也必將原來的特殊性質消滅。所謂世界上的幾大種族如 Aryan 種，高加索種，塞姆族 (Semitic) 及其他；雖然都代表一種單純的或相同的言語，可是不能因此就說他們每個種族皆有每個種族的共同種族的來源。要知道這幾個想像的大種族有許多特殊的支派，早已有過多少次的混合雜交了。古今一切的大種族都由互相混合而來；如埃及人，希臘人，羅馬人，就連希伯來人，條頓人，中國人與日本人也是如此。由此看來，許可的異族結婚却是國家偉大的一個條件，種族的融和就像精神的接觸，却是發展的一種刺激。

人類學由歷史中確是他的結論。無論我們認為決定種族的標準是怎樣的可靠，如皮膚與眼睛的顏色，髮毛，及頭部，眼窠的指數；也不能認為這樣選擇的身體上的性質，足可做為心理的與社會的型式的充實標準。有幾個學者如 Taine, Renan, Gobineau, Lapouge, Kossinna, 及 Stewart Chamberlain 等，他們就持這種論調。他們完全用種族的眼光來解釋一國的性質，一國的文學，及一國的歷史。他們這種看法，足以破壞事實；因此他們的理論也代表他們的盲目。特別是他們都是屬於那一大類的理論家，都沒有看出來在全部社會現象中的種族性質，是由於千變萬化的環境對於人類天賦能幹的一種繼續不斷的動作與影響。

現在我們要討論第二個理由，就是為什麼種族永久不能與國家成爲一個東西。一個「純一的種族」——“homogeneous people”——一經擴展出去，就分成多少部分，每一部分佔有一定領域，佔有一種不同地理的環境的情況。有時與其他文明的影響接觸，這種種族純一的性質，便因此消滅。經過這種變化的部分，就成爲一個不同的民族。居住平原的希臘人與居住山上的希臘人，大不相同。住在加拿大或澳洲的英國人與住在英國本國的英國人覺著他們自己有些不同。一個民族的兒童如果在別一個民族的空氣中受教育；他們便能覺得他們的父母與他們有些不同。英國兒童在法國或德國受教育，他們便發展出來法國人或德國人的性質。因此我們可以看出一個國家的性質多半都是因爲個人對於自然地理影響的反應或在一個共同環境的特殊情況與機會下發展出來的。人無論怎樣也要被他們的社會環境所同化，所變化。那麼環境也許是改變身體性質的環境；可是，絕無疑義，那個環境是對於社會形式有極大影響勢力的環境。由許多不同的民族，在一個大洲上各種不同情況下所建

設的統一的英國，實在是『社會同化』“social assimilation”的一個最好的證據。共同的生活實在是製造『國家同心』“national likemindedness”的一個因素；因此『共同來源』“common origin”頂多也不過就是那個因素，絕不能多于那個因素。所以，要了解這種環境與自然的影響的深深的交互動作以後，便不能再說人羣與種族是相同的東西。這樣說，實在是盲目的。

(二)國家是一個人羣，國家是這種種因素的結果，並不是像那個『假定的結構』“hypothetical structure”。國家實在是一個具體的活的實在(a concrete living reality)。國家有一種人羣的性質，它有一種同心。因為我們人類凡是共同生活在一起，組織一個團體就要發展出來這種同心。要知道無論在那個民族中，只要文化發展了；這種民族的同質就不一定再要建築在血族的觀念上。要知種族的觀念是抽象的，對於它所繫結的人羣不能與以具體的目的。種族所供給的理想，不過是血族的連續，蕃殖及統治而已。種族不過是未經變異的生命能力的表現而已。它還沒有發現了固定形式的活動。如果一個團體以此種抽象的理想鼓勵它自己，那個團體也必是還在原始與單純的地位；它的自覺也不過是盲目意念的表現而已。一個人羣如果僅在血統繫結中找着統一與鼓勵，一點不由內界真實興趣上找着統一與鼓勵；那個人羣不是與對敵的人羣合併就是與對敵的人羣分裂；除此之外，它無何種目的。一個人羣必得超乎這種種族的理想；否則，人羣仍舊要保持它的有限制，不進步，不理智的狀況。

我們也一定看出，國籍無非是一種有限制的社會鼓勵。只有國家，不似種族；才是一個真正的人羣。它表現一

種「同心。」這種同心使國家成爲一個共同活動。有力的固定的單位。就是原始人羣中的分子，也感覺這種具體團結的需要。血統繫結常常成爲國籍簡單普通的代表。這種現象足可用原始社會的一種風俗表示出來。在原始社會中有一種風俗把個人或團體分到血族限制之外，由種族的保護一變而爲人羣的保護。（註四）

國籍的強烈自覺與種族的強烈自覺很易相混，分不清楚。國籍的強烈自覺代表社會發展中的一個階級；它是用來達到一個擴展形式的社會統一的工具。它有兩種功用。從消極方面說，它對於那種錯誤的、普通的要求，產生一種重要的反抗。如羅馬希望征服世界，希望將它的宗教的宗派傳遍天下。大部分是因爲有這種國籍的精神，才把這種要求推翻。從積極方面說，它不但能使地方與地方聯合，並且能把階級與階級間的衝突調解；因爲在已往興趣的區別極大。國籍這種精神能除去階級，文化極深的區別。使階級，文化雖然變爲一個空洞的，却常常是一個很有力量的情緒的人羣。因此，國籍實在是人們擴展的社會思想。還有一層，國籍原則能使那持有這種原則的人，大家努力聯合起來，尋求他們共同享有的具體興趣。這就是人們建築國家聯合的基礎。在這種國籍的基礎上，藉著這種國的幫助，他們才能明瞭人類共同生活的興趣，是比人類一切異點還要根本。

這裏我們必得把事實的國籍與理想的國籍的重要區別，分辨清楚。共同國籍這種事實，是固定的，決定的，不能否認的。它是共同動作的整個與情況的真正基礎。不拘理想的國籍在將來，要如何變爲更強壯或更軟弱，雖然事實的國籍是一種常常變化的國籍，可是它總要常常存在。一切生活的定律，在每個人羣的領域中，却更表現一種共同的與特有的性質，特別在國家邊界所包的領域中，更要這樣的表現出來，種種文化的大潮流順着交通的

路徑，傳播到各洲，甚至於傳遍全世界；不但不能把國家自個性消滅，並且要使它更爲豐富。國籍的理想不但空洞，模糊，並且絲毫不能與國籍精神以真正的指導。不把事實上的國籍與理想上的國籍的重要區別，分辨清楚，實在我們現代的一個最大的錯誤。

總之，國籍實在是共同動作的根據，而不是共同動作的激刺。現在我們可以拿現代國家活動中一個最重要的形式如經濟立法來做例子。我們英國政府通過這種種經濟立法，如工廠法，是否因爲我們想那是英國人國家的特性？（同時德國政府也遇過這種種同樣的法令，是因爲德國人想那是德國人特別的需要。）是否因爲我們認爲清潔衛生與新鮮空氣對於英國人的身體好？是否因爲我們想英國的兒童到工廠作工，工作時間太長，恐怕損害了他們的身體？是否因爲我們想英國的工人需要免除這種種危害，求得保障？是否這種種對於工人的保護，注重在工人是那一國的國民；還是注重在工人受了危害，需要這種種保護？是否國籍爲共同活動的鼓勵，還是建設國籍的聯合的基礎？對於這個問題的回答，自必明瞭。國籍是人羣的面目，並不是人羣全部複雜興趣的一個代表名詞。如果我們要問國籍對於一國的文學有多少鼓勵，從這個問題中又可以表示出來它的特點。要知道，關於那些表示國家特性的戲曲與小說，所代表的有多麼薄弱，多麼沒有生氣。這種戲曲與小說不是流於一般的譏諷，就是流於愚蠢的讚揚。以一國的文學或其他藝術來說，我們一定可以看出來，那些文學中，藝術中的偉大作品，都是關於根本的人類問題。創造這種種人類問題的作家，不過在他們設法表現人類的時候，才把他們的國籍表示出來。國籍是做人的一個方法，是一個人羣的個性。沒有一個人能得到鼓勵，若是他只看他自己的個性，而不在內



界真實興趣中去實現他自己。一個國家也是如此；沒有一個國家能得到真正的鼓勵，若是它只看自己的特殊國性，而不看其他國家的國性。

還有一方面，在這裏，還可表示國籍不但能做人羣的理想，並且能做人羣的基礎。只是人尋求這種人羣的基礎時；國籍才變爲人羣的基礎。爲達到國籍的理想，國家應當統治自己。爲達到國籍的理想，國家應當組織一個自主的單位，藉着政府來實現內界真正的興趣。國籍的這種鼓勵在現代歷史中，曾經做成一個最有力量，最重要的理想。因爲凡是要想成就一個共同動作的充實基礎，就得先有一個進一步的共同目的在前；所以我們可以說，它也是必要的。但是，要知道，在這種理想一經實現；它就不再成爲一個理想。就是仍舊認它爲一個理想，也是無用。當國家自由的原則，實現以後；國籍真正的鼓勵就算完全實現。於是，那曾經變爲人羣基礎的國籍，也必不再做人羣的理想了。

在一切高階級的文化中，凡是一個民族所尋求的興趣與其他民族有關係；他們所尋求的這種興趣，多半是互補興趣；是共同興趣；或者是互補兼共同興趣。所謂互補的興趣，是說他們在一切活動範圍內，不只限於經濟的範圍，所尋求的興趣；都能使他們彼此得到利益，彼此得到交換服務的機會。所謂共同的興趣是說他們所尋求的興趣是內界普遍的興趣。這種興趣不僅對於一個特殊有價值，對於一切別的民族都有價值。在野蠻民族中，他們尋求的興趣，純是他們自己的興趣；而不是與其他民族共同尋求的興趣。在野蠻民族中，興趣也有的是不屬於他們自己的。這種興趣，乃是那與其他民族爭雄互相衝突的興趣。有時民族與民族相離太遠，不能接觸，因此他們兩

方面尋求的興趣，完全不生關係。但是，現在文明的國家，如英國人，德國人及其他國家的人，所尋求的興趣却是共同的興趣；因為他們所尋求的興趣，是內界真實的價值，是全體人類的價值。無論人怎樣尋求知識，怎樣練習一種藝術的作品；怎樣征服人類環境，解釋人性；怎樣對於神的存在及人類命運發出空想；無論他怎樣帶國家偏見的色彩，怎樣被國家性質決定；如果他從事工作的結果，僅屬於他自己或他的國家，而不屬於人羣，他的這種工作的結果，也是矛盾的，無用的。

這種論調並非否認有中間興趣，更不是進一步要求世界主義的實現。要知道，一個藝術作品就在所失的方面而有所得，就在對於別人有價值的地方而有所得，其所以如此是因為藝術家有個個性。一切在內界興趣水平線上的作品，都是作家的個性成全的。所以某一個民族努力的作品，對於別的民族有價值，那也是因為某一個民族的國家有個性，他們在作品中表現他們的個性。乃是那與他們站在不同的立場，不同的觀點的民族，才可以看出他們的不爭辯的世界。文化發展了，人羣對於人羣中所表現的，却越有變化，越趨不同。人羣對於其他人羣所表現的，便越趨相同。野蠻民族雖然都站在同一的愚昧，迷信與眼光狹小的水平線上；但是，因為他們興趣不相同，互相隔絕，不生關係；所以他們的風俗，制度及信仰，彼此相差極大，各不相同。但是在文化發展，發現內界興趣以後，人羣彼此的性質，就漸趨相同；便不再像以前的那樣完全不同。有一點我們要知道，就是無論野蠻民族的生活形式與風俗怎樣不同；可是，他們的變異作用，却無何種分別。他們都慢慢由分工創造出來同樣專門的能幹，都因競爭的發展，創造同樣心靈的習慣；同樣團體都是團結起來反抗其他團體。雖然人羣反抗這種不自覺接近的形式；可

是，同時在人類共同原素與情況中；在我們所居住的共同世界中，因為相同的知識增加，便產生一種自覺統一思想的醞釀。愚昧使人類分裂，知識使人類聯合。在發展的歷程中，人羣與人羣產生出來根本的同點，因此它們表現根本的性質。人與人的來往，就像人羣與人羣的來往。凡是隔絕的個人，就不能與別人接觸，凡是隔絕的民族就不能與別的民族接觸。這種隔絕的個人或民族，不是軟弱的，就是愚昧的，再不就是僅僅的偏畸的。有了交互人羣（intercommunity）的作用，就要產生種種普遍得到與普遍利用的貢獻；那我們不要奇怪，它是僅僅的又告訴我們，人類同點的根本性質，就是比人類異點還深一層。

社會交通（social intercourse）使個人與個人得到交互的激刺，使國家與國家也得到交互的激刺。民族與民族接觸，就像個人與個人接觸一樣，都能產生新思想。社會空氣中，如果沒有新思想，好壞的風俗與漸漸硬化的標準，都要無人過問，隨其自便發展生長，隨其自行破壞；這樣一定要免不了擾亂。國家與國家新接觸與舊接觸的方法間產生的差別，做成了一個最好的理由證明有這一種希望。就是我們現代的世界，也許不像以前的世界，受傳統制度硬化的危險。以前的世界，人任傳統自己的便，隨其自由的發展，自由的衰弱；直等傳統制度的新精神，再把它建設起來。所謂制度僅僅是保持傳統的一個工具，使傳統漸漸衰老的工具。

（三）明瞭國籍的功用與界限以後，我們現在就可以考慮國家在它們所建築的大人羣中，如何互相調諧，如何能夠互相調諧。這種調諧只有藉着政體來完成。政體是與國家對照的根本聯合。實際說來，國家與政體的界限，還不能一致，還相差太遠。雖然如此，大歷史的運動，却是往那個理想去引導。一九一九年的和平雖然規定許多嚴

重條約的限制，甚至於定了許多退化的口頭條約；可是，無論如何，却是往那個理想又進一步。這實在各國的合作，他們國家的邊境都能與他們國家的限制一致；因此才把國際間的混亂打破，建設了和平的秩序。

國籍的事實與國籍的理想，在這裏便能應用得上了。國家應當根據國籍，實際國家就是如此。國籍這個東西，似乎可以代表實施有力政治活動的一個人羣範圍。但是，因為無論那一國所尋求的興趣，都比國籍的興趣廣汎；都與其他國家所尋求的興趣，有的是互補的，有的是共同的，所以政體絕不僅僅是國籍的保護者，與是一個具體國家的保護者，維持者，也就是國籍範圍內人羣的保護者，維持者。它保護並維持人羣中一切興趣，聯合人羣與人羣的興趣，分裂人羣與人羣的興趣；這才是國家的大而深的責任。為保護這種種廣大的興趣，國際的動作實為必要及不可免。因為現代交通的發達，國際的動作，越來也越明顯；世界共同興趣有極大發展，相似興趣也多變為共同興趣。無論那裏，只要興趣變為共同興趣，與共同興趣對照的共同意志就要把那個共同興趣組織成一個聯合的形式。因此近年來，世界上有許多國際組織產生出來；如國際商業與工業的聯合，科學研究，藝術，宗教，音樂等等聯合。同點打破地方與階級，與其他地方與階級的同點響應，就像同點打破國界與其他國家的同點響應一樣。但是，沒有一個政府能夠保護，能夠用法律來制裁它的國家邊界外的聯合；因為國家與人羣不同，它有一定的邊界。因為它有一定邊界，所以在這個文明的世界裏，國家互相討論商議，創造出來許多根本的國際組織；如萬國郵政聯合，國際電政聯合，國際無線電聯合。因此有所謂國際的同意，如旅客與運輸，就有所謂萬國海上法及航海規約。此外也有所謂國際專利權，國際戰爭規約。

但是這種一時努力會議的結果，所產生出來的規約，爲達到共同興趣所需要的調諧，是一點也不充實的。爲保護許多已經組織好的共同興趣與正在組織的共同興趣，同解決對於人羣偶然發生的異點，一樣的費力，都需要一種持久的，鞏固的國際聯合的形式。國際也得大家同意定出幾種制裁的法律。關於這種國際的形式，世界已經產生出來一個「國聯」這個新組織。

有了這種國際組織，國家與國家交互依賴；這時我們對於國家的性質與範圍，才有一個清楚的認識。自從現代開始以來，對於國家有兩種相反的看法，在那裏宣戰。（註五）一個是馬奇威里的看法（Machiavellian），一個是葛六亭或阿鳩孫的看法（Grotian or Althusian）。雖然普通都稱爲馬奇威里的看法；但是這種稱呼，却是不對。馬奇威里的看法是說國家與國家彼此都無責任可負，力量也完全無有限制；彼此除了他們要建設的權利與義務之外，別無所謂相對的權利與義務。葛六亭或阿鳩孫的看法是說，因爲國家存在是爲建設權利與保持權利的；所以國家的力量有限制；國家彼此都有責任可負。每個國家都是國家這個社會中的一個分子。有許多時候，在許多國家裏，這兩個看法中，總有一個看法非常盛行；但是，自交互人羣發展以後，多半文明的國家，贊成葛六亭的看法。葛六亭的看法，實在是獨一無二的科學學說，獨一無二了解國家根本性質的學說。要知道，就是對於自足的國家，不與其他國家的共同興趣互相聯合的國家；這種看法，也是科學的看法。因爲乃是法律，才是決定國家範圍的，表現國家的意義與限制的。在最初時，國家存在有如法律的擁護者，它的頭一件事就是維持公道，把公道合理的劃在一旁，壓制那國中無法律的強權。由此看來，國家實爲一「法人」(Juristic Person)。要知道一個「法

人「絕不能與第二個法人要求無理的權柄，除了怕它根本否認它自己的性質。在國家與國家間如無定好的法律關係，其結果與影響與在個人與個人中間，無定好的法律關係所產生的結果與影響一樣。國際間無法律關係與個人間無法律關係，要產生同樣的境界。個人間彼此關係無法律來開導，個人的生活，要像霍布斯（Hobbes）所說的，必變為孤獨，貧窮，卑劣，兇暴，與缺乏。國際間無法律關係，國家也必變為一個不負責任，不社會化的政治的國家。也必變為更貧窮，更不快樂，更殘暴野蠻。其所以更貧窮是因為國家自己的經濟不能自足；其所以更不快樂是因為人的生命與財富無有保障；其所以更殘暴是因為公衆的政策對於每種生活程度都有一種反應。

（四）因為共同興趣的發展，使國際間戰爭這個制度，變為無有理智，變為空虛無用。戰爭是有國家組織的民族與民族間的仇恨。因為戰爭的方法，純是破壞；所以它表示在從事戰爭的民族間有一種完全仇恨反對的興趣存在。但是，要知道，文明國家的興趣可不再是隔絕的，沒有一個文明的民族，傷害別的文明民族的興趣而同時不傷害自己的興趣的。只有在完全隔絕的人羣間，只有在兩個民族的關係，是一種統治與被治的關係；只有在這種場合，在這種時間，一個民族傷害別一個民族的興趣，才能得到利益。所以，在交互人羣擴充以後，戰爭實在越要變為無有理智的東西。這種情形，在經濟範圍中，尤其明顯。因為資本國際化了；一個文明的國家破壞其他一個文明的國家的商業與資本，就是破壞自己分子的投資。再者，因為國際貿易的發達，一個國家人羣越要依賴其他人羣的商業的興旺。如果其他一個人羣商業衰敗，依賴這個人羣商業的人羣，也要受了損失。（註六）商業這一個簡單的例子就能使我們明瞭交互人羣的事實。但是，在這裏，我們應當把正常的商業關係，與商業國家對於壓迫及奪

取沒有發展的領域的經濟，互相引起的衝突與抗衡，却是不同。後者的衝突所謂「鋼與金的戰爭」，"war of steel and gold"，曾經對於國際衝突的來源，有過極大的重要。從這種衝突引起的善與惡的平衡，我們不能在這裏討論。近來對於這個問題有了不少的可貴的研究。關於商業的正常關係的意義，我想我們已經清楚了。軍閥與資本家聯合起來，使國際間受了商業的衝突，那是因為他們不了解商業是一種互相交換，是一種買賣有無一切的互相交換，意思都想彼此均霑其利；因此在國際間，雖然有的國家用競爭的手段得到利益，不與其他國家來往合作；可是以一切國家全體計算起來，便是受了損害。

戰爭是國家用來解決國際間異點與衝突的工具。如果它們的異點是真的，那麼，必是關於國家境界的異點的種種興趣。這種興趣至多也不過是國籍的興趣。但是，要知道戰爭不但要破壞這種興趣，還要破壞種種其他的興趣。國家並不決定一切人羣，國籍也不能將所有人羣的興趣，都包括在內。有許多興趣是分裂一國的國民的，也有許多興趣是越過國家的邊境而聯合其他國家的興趣而組成聯合團體與階級的，一個國家以國家利益的名，開戰爭破壞之端，於是國家與其他國家分子進一步的興趣才聯合起來。文明人早就了解承認非政治聯合戰爭，無有理智；如當基督教教會專橫時代，宗教所引起的戰爭。他們不但對於宗教戰爭持有這種態度，並且宣誓消滅人羣內各團體或各階級彼此的戰爭；因為他們認為這種種戰爭是羞恥的「內戰」：civil war。現在對於國家與國家的戰爭，所持反對憎惡的理由，也是如此。軍國主義在現在仍常想割斷文明民族間的種種興趣，使它們彼此隔絕，不能交互尋求享受，要用這個方法來抬高這個民族，壓迫那個民族；但是，交互人羣一經發生，軍國主義

所用的這種方法，便歸無用。它不能再將國家與國家間的交互依賴解除。它這樣去做，僅僅損害交互依賴的國家而已。

(五)我們方才所討論的，乃是關於站在同一文化水平線上的民族的調諧，但是，此外還有一種別的調諧問題，一種更難解決的問題。當代表很不同發展階段的民族接觸的時候，他們的關係絕不能像方才說的那種簡單方法就可互相適應的。高等民族與低等民族的關係，簡直彼此不能發生平等的關係。在高等民族與低等民族關係之間，就無所謂平等服務的交換，也無所謂意志的同意，藉着它得以自由的調和異點。在經濟範圍內，可以看的很清楚。發展的民族，簡直不能不摧殘，不壓迫未發展的民族。至少，發展的民族要利用未發展民族的富源；是未發展的民族所不能利用的。還有一方面，因為發展的民族有比較高尚的文化；就是他們情願與未發展的民族講平等條件，事實也是不可能。要知道經濟的競爭，未發展的民族利用他們的不精細的工作形式與低等的生活程度，便能與發展的民族競爭。因為發展的民族有那種高尚智能的能力，就不能不把未發展民族的興趣，附屬在他們的興趣底下。

但是我們要知道，要承認這種握有主權與被壓迫的關係，對於高等民族與低等民族一樣要發生危險的情形。因為高等民族如果與低等民族密切的接觸，高等民族也要變為頑固硬化的守舊主義。如果高等民族拒絕受低等民族的社會環境的影響；這樣他們就等於把一切能使他們進步的影響，完全關閉。如果他們把「社會暗示」(social suggestibility)方面棄絕，他們便要棄絕所有方面，因此全社會的程序，都必退步。白種人住在黑種人



的當中，特別能看出這種現象。就是低等民族從那種接觸中，也得不了什麼好處。普遍說來，經過這種接觸之後，低等民族僅僅要變為高等民族壓迫的一個奴力的種族；常常把他們的傳統失掉。他們也得不着什麼責任，他們常常要墮落在種族沒滅罪惡的犧牲之中。他們要發生種種病症。（就是強迫把高等民族的風俗實行在低等民族中，對於低等民族也沒有好處；因為這種風俗容易把舊有的風俗破壞，可是不易把新的風俗建設起來。）因此，握有主權與被壓迫的民族，他們中間所發生的普通關係的共同危險，也可表示共同興趣比較創造這種種關係的衝突，格外的深一層。因為這種危險，必要減少，如果，高等民族除了保持他們必要的主權外，還能設法去適應低等民族的保護，不能完全持有壓迫的態度。我們可以看一看美國對於低等民族之比較成功與以前西班牙在新大陸的完全失敗；便可知道西班牙的方法，對於當地土人不但發生一時的危害，對於西班牙自己也發生了一時的危害。

以古代帝國所代表的意義來講，如果帝國是一個民族直接統治壓迫其他一個民族；沒有一個帝國可以繼續存在的。要知道，在被統治壓迫的民族一經達到與統治者的文化相近的水平線時；這種統治便要不能存在。如果這種帝國能根據所統治的各部分的自治與政治見解的願望，漸漸允許與以自主的權柄；這個帝國庶幾還能保存。如果兩個民族的文化相差不遠，一個掌握政權，一個居在被壓迫的地位；這兩個民族之間，除非被壓迫者得到解放自由，或者被統治者破壞，簡直不能有默認，不能有同化，不能有和平。

與現代世界帝國意義的範圍來比較，古代帝國實在是一個集中的，軍事的，稅收的系統。現代帝國越變越有

限制。現代國家對於屬地的主要興趣是工業的榨取；但是有一個時候，國家的屬地也要保護他們的工業興趣，有如一自主的單位。關於這種古代屬地的消滅，或變為依賴，美洲的歷史很可做個例子。美洲一個國家挨着一個國家，成功一串的國家。如美國（一七七四——五年），阿根廷（一八一〇——一六六年），智利（一八一〇——一七七年），巴拉哥（Paraguay）（一八一一年），可倫比亞（Colombia）（一八一九年），後來又分成幾個獨立的共和國如委內茲辣（Venezuela），新格拉那達（New Granada）與厄瓜多爾（Ecuador）（一八一九——一三〇年），墨西哥（一八二一年），巴西（一八二二年），波里威亞（Bolivia）與巴拉（Peru）（一八二四年），自然加拿大漸漸也要得到獨立自主。要知道，一切古代世界的帝國都沒有了，這並不是偶然。現代的帝國已經改變，也不是偶然。現代帝國統治的民族與被治的民族，只要文化階級相差不過，就都變為一個鬆懈聯盟的統體。

## 六 諸國這個問題的普遍的研究（General survey of the problem of co-ordination）

一切人羣都是一個程度的問題。我們不僅在一個人羣裏生活，我們要在許多人羣裏生活。這些人羣圍繞着我們，由近而遠，由小而大，程度各有不同，建築種種不同的聯合。這種種聯合對於聯合內的分子有種種不同的要求。從歷史上看，這種種聯合的要求是互相衝突的，並且衝突的極厲害；但是，當社會漸漸的發展，這種種要求却由衝突變為和諧。比異點更深的同點的表現，實在也是異點意義的表現。社會意識的擴展，也就是社會意識的加深。有人想，社會意識越擴展，社會意識越由深變淺，這話是錯誤的。慢慢表現於智能生長中的人類的固有力量，實在

是對於家庭、城市、國家及世界文明及人類世界的本身的種種努力的才幹。雖然在人羣複雜生活的發展中，發生許多混亂的狀態；雖然在每個人羣中都有無限部分的吸引力與離心力；但是，人羣的地圖已經十分明顯；我們希望能看出它的諧調普遍的原理。

每種大文明在發展進程中，都產生這樣一種人羣的概念；這種人羣的概念，打破了以一民族、一國家為範圍的界限。這種概念實在是智能發展的必然結果。根據歷史的背景，觀察這種概念之產生地點及樣式，却是最重要最有意義；因為它們把全部歷史的中心戲劇，表演給我們看；就是那小而近的社會要求與大而遠的社會要求的重複不斷的衝突。小而近的社會要求，如血族、地方，或國家的要求，最初時總是排外的，完全的。這種排外的要求實為狹小心靈的護衛者；這種心靈除了找到了一種單純的從順去依附，必歸軟弱無力。但是，有時排外發生的危險比排外得到的安全還大。如果排外的精神仍舊得勝，排外的人羣就必發生於有智慧的鄰羣之先；因為排外不但表示它的智慧不如人，並且表示它的能力不如人。有多少人羣如果它的分子能有這種聰明知道它的最大心靈的智慧；常常要從衰老與屈服中救贖出來。

猶太的律師如果自認為對，便要發問：「誰是我的鄰舍？」摩西五經中對於猶太人的回答極為清楚。是否上帝不許他與外邦人發生關係？「你要加害他們，把他們完全毀滅；那末，你也不要與他們發生關係，也不要對於他們表示一點恩惠。」(Deut. VII. 2.) 差不多全猶太史，都表現這種精神，很少例外。耶穌使他們知道一切人都

是他們的鄰舍，可是他們只盲目的去尋求基督耶穌，求他把他們從無能力與失敗之中，救贖出來；可是他們不聽

從基督的福音。如果他們把那種嚴格的信條打破，任何救贖都可來到；可是始終他們不明瞭這點。因此這種福音便沒有傳給他們，而傳給具有更普遍心靈的鄰舍！「保羅和巴拿巴放膽說：上帝的道先講給你們，原是應當的，只因為你們棄絕這道，斷定自己不死的永生，我們就轉向外邦人去。」（新約使徒行傳十三章四十六節）因此保羅才講更普遍的法律：「在此並不分希利尼人和猶太人，受制禮的，未受制禮的，化外人，西古提人爲奴的，自賣的，惟有基督是總包一切，住在各人之內。」（新約歌羅西書，三章十一節）猶太人因爲信仰那種頑固排外的原則；他們的廟宇城市便完全被人毀掉，至終分散世界各處，成了無家可歸的人民。沒有一種天罰要比這種天罰現表的更完全，更清楚的。

關於廣大與狹小人羣的問題，對於希臘人形式更爲尖銳，他們不能解決這個問題。他們忌恨他們的偉大人物的教訓，極其顯然。最初的時候，這裏是一種公民的順從而不是國家的順從；因爲他們不能把近而小的人羣的觀念與遠而大的人羣的觀念調諧一起。在當時就是大家都共同參加同一國家的文化，宗教與語言，大家都共同經驗一種危險的存在，大家都知道有一種急迫的危險；要來到大家都承認無止息的國家與國家間分裂的擾亂，也不是能把希臘城市人羣的排外打破。在希臘當時也有所謂同盟，聯合，與共同的節期；但是每次要想創造這種廣大人羣的感情時，建設這種廣大人羣的實在時，却都歸失敗，都是部分的，一時的，或是因爲一時戰勝的精神。希臘的詩人與藝術家雖然表現希臘共同的心靈，却也是空而無用。Thucydides 無論怎樣描寫希臘分裂的害處；Demosthenes 無論怎樣請求希臘人統一團結；柏拉圖無論怎樣宣告希臘與希臘的鬭爭是國內的不利，國內

的衝突，並不是一「戰爭」；對於希臘人也毫無補益。柏拉圖想像一個更理想的希臘國，這個理想國中的分子都是「希臘的救護者」“philhellenes”，認希臘為他們的國家，共同享用希臘的廟宇「永久不能把養育他們自己的祖國，自己的根源，分裂成爲破碎。」（共和國 Republic, pp. 470-1）等到敵人把他們都捆縛起來，他們才設法聯合，抵禦敵人，那已是晚了。他們被敵人滅亡成了一個似乎普遍的帝國的屬民以後，才有了對於較大人羣的要求，是以前他們做自由國民時所拒絕的，那也是太晚了。就是他們已經覺悟，要一個較大的人羣，照我們看來，那也無非是一方面的形式，總沒有把所謂「人類的人羣」“community of man”與切近的城市人羣調諧起來。近來有一個歷史學家說，這也許是因爲希臘當時的城市對於擴展它的特殊自由與貢獻比較廣大的世界，機會爲多。無論如何，希臘永沒有把城國的生活與城國外的生活一起。

如果我們認爲將近而小的人羣或城市的幾許自由與利益擴展到全世界去，就能解決這個問題；這樣一定要錯認這個問題。這種羅馬的解決方法與希臘的方法，同樣趨於極端。這個問題實在是一個調諧的問題，並不是把近而小的人羣的利益與權利擴展到遠而大的人羣上去的問題。是一個各種不同順從的調解的問題，而不是把各種不同的順從都變成一個順從的問題。羅馬人把羅馬的公民搬到被征服的民族那裏去，這比較希臘人聰明的多了。因爲希臘人除了地方的獨立與僅僅的統轄之外，簡直不知道別的東西。雖然羅馬人比希臘人聰明，可是他們距離了解遠而大的人羣的意義，還相差極遠。羅馬人雖然把羅馬公民擴展到世界，可是每一次的擴展都比前一次的擴展更無意義。他們沒有別的，只有一個公民；只把一個城市所允許的權利與利益供給全世界。他們

這樣做，無非把世界變為一個更大的城市，並不能把他們的城市變為世界大人羣的一部分。他們沒有把小人羣與大人羣間的政治調諧成就；他們在羅馬公民與世界公民之間，找不著一個調諧的方案。哲學家認為這是兩個同樣極端的標語與答辯。『人類』這個觀念（這個名詞）希臘人不知道；可是，羅馬人却發現了。但是，羅馬人所說的人類，僅僅是與羅馬這個名字相對的一個觀念。他們所說的人類非常抽象，非常空洞。只有在法律的範圍中，城市的興趣，要求，需要與帝國的興趣，要求，需要之間，才有真正的調解，真正的和諧。

在智能發展了，我們一定越能承認聯合的興趣比較分裂的興趣更為重要。原始的與膚淺的智能，僅僅看出異點；廣闊的心靈却看出極大的同點。乃是在猶太人與基督教的主要同點之下，Shylock才代表來反對殘害他的民族的。『猶太人沒有眼睛嗎？猶太人沒有雙手，器官，四肢，感覺，與情慾嗎？』我們無須奇怪人們已經從狹義的『城國』學說走向一個世界主義的極端。在這種世界主義的極端形式中，表現出來克慾主義者與基督徒的更大光明。因此保羅想外邦人與猶太人都要一樣受懲罰。在保羅以後多少年，猶太人流離失所，分散世界，求諸外邦人。『猶太人與希臘人並沒有什麼分別。』（新約羅馬人書十章十二節）所以阿立斯（Marcus Aurelius）主張一切民族中，都有一整個精神。要知道，每個人的性質，『都與我的性質相同；這並不是因為我們都是由同樣種子生出來的，有共同的血和肉；實在是因為我們共同享有上帝的智能與靈機。』（Meditations II. 1.）趕到人類越往智慧發展，越多了了解他們自己的世界；他們便越能看出他們相同性質的深淵與潛伏力與他們的人羣希望與命運。

但是，在所有人的單純大人羣內，社會生活的需要不能滿足。在大人羣中應當有種種數不盡的社會團體的同點與異點。一民族的性質並不因為與他一個民族交往，便失去丟掉。一個人也是如此，也不因與他人交往，便失去他的性質。不拘是個人與個人的交往，或是民族與民族的交往；在這種交往的程序中，交互人羣實在是一個心理的激刺，性質發展的一種激刺。這種種同點與種種異點需要切近的社會活動的中心；也需要切近的社會活動的統一。還有一點，就是人們的活動被地方的需要與制度決定，因此每個人羣的領域都需要一種自主。地方分權與中央集權一樣的必要。如果希臘在這一方面錯了，羅馬很可悲痛的在那一方面錯了。真正的原則不是這一極端，也不是那一極端；實在是聯盟，是為共同興趣所建設的共同組織，為特殊興趣所建設的特殊組織。為普遍秩序與安全而有中央集權，為完成生活實現生活而有地方分權。

人羣調諧的真正原理，在現代世界的開端，才起始被人了解。中古時代教會的普遍調諧，供給我們普遍人羣的調諧。這種概念在 Aquinas (註七) 心中，早就清楚了；後來在 Dante 所著的 *De Monarchia* 中才有了充分的表現。Dante 指出每個人羣領域在全體人羣中，都有它自己特殊的地方與目的。每個人羣領域在一方面都是部分的，在其他方面都是整個的，統體的。由家庭起，擴展到村，由村而城，由城而國，由國而世界人類 (*universales homines*)。這非僅為一種概念，實為一單純政府必有的實在。這也就像每個小人羣的領域自己所需要的政府一樣。(註八) 但是要想實現這種程序，使這種程序開端，就必得許多障礙打破。在中古時代的社會崩解，更需要一種固定的中央集權。在這種混亂的帝國中，產生出來許多強有力的中央集權與閉關排外的國家；曾有一時，這種種

大領域都統一在國家形式之下，好像在它裏面能夠滿足一切人羣的需要。

但是無論那裏，都有教會這個聯合越出閉關排外的邊界；也有許多聯合產生出來，這種種聯合的活動就做成集中的基礎。雖然這種狀態極其混亂；就在這種混亂之中，人羣才得以完成。從廣義說來，十八世紀西洋最大的社會與政治運動，是將專制的，暴虐的，與狹小的形式的小聯合推翻而要求大的國家的產生。十九世紀的社會與政治運動，正是與這個相反。是將小聯合在一個新基礎上，重新建設起來。廿世紀最大的努力是要解決在不平等的資本主義工業性質中產生的衝突，產生的慘無人道的戰爭；想要建設一個國際的秩序。

自人羣的眼光來看，普遍的結果便是聯盟原則的發展。這樣一來，小人羣以前埋沒在大人羣裏所失的，現在又重新得到了。我們的社會世界所假定的人羣，大於一切人羣的形式；由村，鎮，而至最大聯盟的領土。這個聯盟的領土的共同興趣，我們有這種智慧去分辨它們，去聯合它們。因為聯盟最終的定律是說，共同興趣一經擴展，人羣也要擴展。也不是隔絕，也不是吸收，也不是鄉鎮自治，也不是世界主義——實在是大人羣與小人羣供給的大需要與小需要。其所以也不是鄉鎮自治，也不是世界主義；是因為如果我們根據羅馬的歷史斥責世界主義；那末，我們就得根據希臘的歷史斥責鄉鎮自治。其所以也不是隔絕，也不是吸收，是因為力量無自由就變為盲目的力量，公道無感情就變為空洞的公道。

自社會學家的眼光看來，無論那個團體或人羣的內界進步，如果不能把那個團體或人羣與其他團體或人羣完全和諧；那種進步也不能算是整個的進步。這就是我們發展根本定律的必要含意。因為人羣擴展的本身，就



是人格生長的一種結果；那末，我們就不能認離了人，離了興趣，離了團體的可能的完全和諧，而想達到進步的理想。如果我們這樣承認，那就不是社會學家而是信奉主義者。這種信奉主義者拒絕從人類本身的立場來建築進步的理想。社會學家對於國家所持的態度，不再像多數人所保持的那種原來的態度；也不像科學家對於宇宙所持的那種原來的觀念。有人認地球包括宇宙全體的意義，也就像有人認國家包括人羣全體的意義。這種學說自認得意，但極容易趨於自我主義。要知道，在人們明瞭地球的真理以後，他們對於自然界的一切片斷的知識，就要聯結一起，成爲從來沒有幻想到的科學和諧的部分。這也就像在人們了解他們的國家也不過是人羣全部意義中的一部分以後，一切片斷的社會興趣，也就要變爲人類全體中所表現的興趣的調諧。

(註一) 參看 René Maunier, *L'Origine et la Fonction Economique des Villes.*

(註二) 參看 Gomme, *The Sociological Review*, Vol. II.

(註三) 參看 Deniker, *著人類的種族 (The Races of Man)* 第一章與第八章

(註四) 參看 Maine *著古代法律 (Ancient Law)* 第五章

(註五) 見 Hon. D. Jaynes Hill *著世界組織與現代國家 (World Organisation and The Modern State)*

(註六) 參看 Brailsford *著鋼鐵與金鎊戰爭 (The War of Steel and Gold)* Conrad Gill *著國家力量與興旺 (National Power and Prosperity)* Angell *著大幻覺 (The Great Illusion)* 第一部及國際政策的基礎 (*The Foundations of*

International Policy) 第三卷

(註七)參看 Gierke 著中世紀之政治理論(Political Theories of the Middle Age)(tr. Maitland) §§ I, IV.

(註八)見 De Monarchia, I, chap. v, ff.

## 第五章 與以前定律相連的問題（二）個人生活的統一

## I 問題(The problem)

在原始世界裏，當人羣還沒有變異的時候，社會的分子很容易找到他們生活的統一，因為圍繞他們的傳統，風俗與規矩，只有一套，並且簡單。那時並沒有理想標準的衝突，也沒有因內界原則產生的責任的戰爭。『社會環境的齊一』(uniformity of the social environment) 決定了行爲的規律，如同只有一種忠心，只有一種服從。因為有了這種服從，原始生活才有了穩定，才有了保障。

但是，人羣裏的聯合，慢慢增多，變爲複雜的時候，社會不再表現自己爲一似圍牆的圓圈而成爲一套程度不同的羣的時候；一個最重要的問題，就發生了。等到聯合增多了，複雜了；每個聯合就因爲它特別供給那種種生活情況的需要，便得到了它自己特別的風俗與傳統，以及它自己特殊的道德。所以每個聯合得到每個聯合它自己的特殊尊榮的形式，例如兵丁有兵丁的榮耀，律師有律師的榮耀，商人有商人的榮耀，醫生有醫生的榮耀，就連盜賊都有他們自己的榮耀。因爲一個人自己有一種職業，所以雖然在這種種職業之間，是有不同的標準，但是，也許發生不出來直接的理想的衝突。可是要知道每個人同時也是屬於不少聯合的，如家庭，俱樂部，教會，經濟的聯

合等等。因為我們每個人都是許多聯合的分子，而不是僅僅一個聯合的分子，所以除非我們找著了一種和諧的原則，不然的話，這種種聯合的不穩固與變化的標準，一定要在我們的生活中產生出來了許多擾亂。還有一層，到人的生活越往人羣的近圈與遠圈開展的時候，它也就越難找著一種能夠把生活各方面的活動，都包括在內的普遍的成人羣的傳統。我們已經看出來，人羣的變異不但激刺人的社會性，並且激刺人的個性。現在也看出來，因為這種變異，就引起一個根本的，實際的生活問題，就是說一個人在社會中做一個活動的分子，所需要的生活的統一。等到人羣變化了，複雜了，個性發展了，風俗多了，人就失了保障，失了以前對於單純社會風俗遵守的安慰。因此就遇見了許多危險與衝突，於是就驅使個人去尋求一種更深遠的統一的根源。這種事實，也可以說是由受保護的地位變為成人自立的地位中間必經的歷程。以前社會個人接受了一種統一的原則，所以現在必得尋求它。

一個人不僅是一個兵丁，不僅是一個律師，不僅是一個商人，不僅是一個工匠；他的性質並不是因職業造成的。他不僅是一個家庭的分子，也不僅是一個教會的分子，也不僅是一個城市的分子，也不僅是一個國家的分子；他比這個還多。不但如此，他也不僅又是一個家庭，又是一個教會，又是一個職業，又是一個城市，又是一個國家的分子；他比這些加在一起還多。我們的人格不但是不能歸納到一種單純的社會關係內，並且就是把它歸納到整套的社會關係裏，也一樣不能完全表現出來。其所以如此，是因為我們的性質要尋求一種統一。從歷史觀察，可以看出，早先一個社會的個人，實在不僅是一個公民；因為他還是血族裏的一分子，教會裏的一分子。可是，就是到了

現在，一個社會的個人也不僅是一個公民，因為他是「人」"person"。等到我們的個性發展了，我們的社會關係也就增長了。可是要知道這種社會關係的增長，永久不能摧殘我們的人格，實在要漸漸的實現我們的人格。有時有人專作一種事情，好像同那種職業定了合同，變為職業化了，幹官事僅成爲官面文章，信宗教僅成爲教會中吃教的。雖然一個人無論要與他的職業或階級怎樣的同化，可是，有時在他最高尚的那時候，他也能超乎職業或階級的同化之上，因為有時在他卑鄙的那時候，他也能降到最低。

我們太注重「型式」"type"了。我們對於別人的人格所有的意象，常是普通的，不完全的，因為我們不能把別人的人格中所包含的與我們的人格中所包含的不同的原素，完全都覺察出來。有些人特別是他們的社會活動的範圍，與我們的社會活動的範圍相差太遠；如雜貨商人，傳教士，門房，或議院的一個議員；我們常常認爲他們不是社會型式的分子。如果我們與他們相熟，越相熟越覺着他們不與社會型式相合，他們不過是一種職業或一個階級的分分子，一個人格不完全，不可捉摸，看着好似與人格衝突的個人。塞麥兒 (Simmel) 對於這一點也會說的很好，意思是說，就爲在我們沒有用一種固定範疇來綜合一個人的人格的時候；我們却是已經把他區別了。(Soziologie, p. 83) 無論怎樣，我們也不能組成一個完全的，真正的人格的形象，因爲人格表現的本身就是分裂的，而不是圓滿的。「我們不但是人類的斷片分子，也是我們自己的斷片分子。」

人格的發展不但使我們對於傳統的標準，比從前較難接受，並且這種標準的本身，也因之變爲模糊，不大清楚。聯合與種種人羣的套圈，並不隔絕，所以我們在每個聯合或人羣的套圈裏，都能保存清楚的與特殊的原則。

因此如果我們在任何社會活動的範圍內，能找著什麼樣有勢力的傳統，就服從什麼樣有勢力的傳統，我們一定要失掉生活的統一。這是今日普通承認的。斯毛勒教授（Professor Small）說：「普通說來，我們的『倫理資本』“ethical capital”包括一種許多道德的異質的集合……雖然說社會之動是因為藉著這種種道德，但是要知道在這種種道德之間的發生許多衝突與磨擦，因為有了這種種的衝突與磨擦，社會便受了重大的損失。社會的力量就浪費了許多，因此使社會不往前動，不是停滯，就是後退。我們並沒有普遍的倫理的標準，所以社會上也沒有一階級能根據一種普遍的倫理的標準來控訴別一階級，而得到一種判決，使被告者無話可說，自己承認。」（General Sociology, p.657）固然每種情況都應當有一套特殊的倫理，但是，這一套特殊的倫理，應當是普遍的那一套倫理的應用。如果這一套倫理只限於尋求特殊階級或職業的種種興趣，並不考慮考慮這種特殊階級或職業在全部人羣中的地位，是否這種原則危險，近於盜賊中間所有的榮耀？如果我們只顧我們的特殊階級或職業，而不顧社會的全體，那我們與盜賊又有什麼分別？

斯毛勒教授用了以下一個比方。譬如說這裏發生一件勞工的衝突。有人主張用調解的辦法來解決這個問題。勞工方面與資本家方面都各派代表在一起開會。如果開會時有一個哲學家在那裏旁聽，他一定在很短的時間，就能發現這種衝突絕對不能根據倫理來決定，因為不但勞工的團體與資本家的團體各有不同的倫理的標準，就是調解的團體也許又有一種與勞資兩團體各不相同的倫理標準。資本家的倫理是建造在產業權利的概念上。勞工的倫理是建造在某種勞工權利的概念上。調解委員的倫理，也許各有不同。有的也許是從民事訴訟，

律師的眼光來評判這件事，有的也許是從人類理想權利的概念，哲學家的眼光來評判這件事。並沒有一種共同之點，可以爭辯。被告者與告者都不能了解對方的地位，以致不能承認一種最高權利的標準。所以不用強力來解決，就得雙方各退一步，以求妥協。」(General Sociology, p.659)

雖然不能把不同階級或型式的一套一套的倫理標準，都使它們完全一致；但是，如果我們能夠從人羣的地位著想，如果我們能夠了解倫理普遍的意義在我們身上所要求的；至少能把紊亂的倫理標準，整理出一點秩序來。這種倫理普遍的意義在我們身上所要求的是什麼？這種意義不但僅稱我們為某一階級，某一職業的分子，並且至終使我們知道每個人都有一個負責的人格。拿一個比方說我們特殊的那一套倫理，簡直就像一個四面圍以陸地的小海港。常常有淤泥把港口閉塞，裏邊水就變為死水，不能流動。但是，如果港口深大，港裏死水也能受海潮的洗沖。

社會上因為有許多傳統，就有許多「社會順從」(social allegiances)。又要順從這個傳統，又要順從那個傳統。每種社會順從，都有自己的地位與必要。所以這裏就發生一個問題，就是說，怎樣能使這種種社會順從與我們的性格統一適合，不相矛盾。這個問題就是我們現在所要研究的。在人羣產生變化，發展的時候，當然舊有的傳統所決定的生活的和諧，必被破壞。雖然如此，可是，如果我們能夠把舊生活的和諧被破壞的程序中所表現的更深遠的統一需要與性質說出一些來，必能使所提出來的問題，格外清楚。

原始行為的外界與一致的性質，有一方面應當研究研究。這一方面就是團體裏或人羣裏分子做了錯，犯了

法，要團體或人羣大家負責。家庭裏一個分子犯了法，全家負責。父親犯了罪，兒女要擔當。諸如此類的事情，不必詳舉。在舊約裏會提到 Achan 犯了罪，不但他自己受了懲罰，就連他的兒女也都受了懲罰，就像摩西的律法所規定的。(Joshua vii. 24-6) 中古時代的教會也是如此。一個血族中一人犯罪，驅逐出教，這還不算。就連全血族的人都一起驅逐出教。野蠻民族裏血族間因為起了衝突，殺了人，常常被害的這一血族為的報仇雪恨，不但把那一個血族的行凶者殺了，並且還要殺那血族裏幾個人。(註二)但是等到人格中行為的真正基礎找着以後，這種共同負責的意思，就要破壞。如果認一個外國人在我們國家犯了罪，為與他的國家體面有關，他的國家應負一部分責任。這種心理實在還是原始人類的心理。現代有思想的心理並不如此。它不承認這種『團體倫理』(“group ethics”)的原理。它承認每人都是『一個倫理的人』(“an ethical being”)。每人都是一個獨立的個人，自己要負責，要擔當。我們可以回想回想西伯來的先知怎樣被他們能啟發人心的倫理所感動而去反他們的舊法典。『耶和華的話又臨到我說，你們在以色列地怎麼用這俗語說，父親喫了酸葡萄，兒子的牙酸倒了呢。主耶和華說，我指着我的永生起誓，你們在以色列中，必不再有用這俗語的因由。看哪！世人都是屬我的，為父的怎樣屬我，為子的也照樣屬我；犯罪的他必死亡。』(註三)所以說否認『共同負責的學說』(“the doctrine of corporate responsibility”)的這種主張，實在就是承認每個社會個人都有『倫理的自主』(“ethical autonomy”)。

我們所提出的這種倫理的自主，並不與社會化發生衝突，僅僅使社會的人都變成一種『同一的社會型式』(“uniform social type”)。這種現象可以用『社會的天才』(“social genius”)作舉例來說明。這種人總是與平



常人不同，放個梯子往上走。因為他是如此，所以社會其餘的人，也可以學他往上爬。沒有一個偉大人物的思想標準，與社會上一般思想標準一樣的。他之所以偉大，完全因為他總是走在他的社會前邊，領導他的社會。他的學問，智慧，道德，與宗教，沒有一樣不在他的社會前邊。由此看來，他的思想實在是與他的社會上一般的思想不同。自己有獨到的地方，並不附合一般的見解。這就是他的偉大處，也就是他的受難處。這就是先知之所以被人拿石頭打，也就是先知之所以情願忍受他人的辱罵。這些先知的社會，因為他們是先知，所以才被石頭攻打；但是做一個先知的本身，就是「一種社會的功能」"a social function"。如果他們沒有曾經與社會發生深切的關係，如果他們沒有曾經社會化了；他們也不致招石擊，不致招辱罵。雖然如此，可是，我們應當明瞭。固然從一方面看，先知之所以偉大，是因為他的思想在社會一般思想之前，能夠領導社會。但是又從一方面看，他之所以能夠表現他的偉大，實在因為多少是社會的成全。如果他的社會不適合，他的偉大便很難成全。就是南洋羣島的居民(South Sea Islanders)裏有一個蘇格拉底，有一個莎士比亞，或有一個康德出來，也準保顯不出來，這不單因為他是他的種族中一個例外，一個天才。其所以顯不出來，實在是因為他無論有多大的天才，如果他的社會環境整個的對於他沒有反應，一點都不了解他，一點都不同情他；他也是沒有法子活動，沒有法子發展。就像一個活物之不能呼吸於沒有空氣的地方一樣。天才藉着與別人交通而發展，只與自己交通不與別人交通，天才一定顯露不出來。天才固然有獨到的思想，不與社會的一般思想一樣，但是他可不能向不了解他的思想的人去宣傳，去講說，因為他們不懂。就是因為意見不一致，反對一件事件，也得向那明瞭你的反對的人去反對，否則毫無用處。

原始行爲的外界與一致的性質，還有一方面，也應當研究研究。這一方面就是與原始行爲發生密切關係的強有力的超社會制裁。那個地方，「內界的責任心」"inner obligation"，還沒有發展；那個地方，這種制裁就不可少。原始人需要這種社會制裁，爲的是表現他們的社會行爲。其所以如此，是因爲固然要打算有真正的公道，必得有自主人格；但是，在自主人格沒有發展以前，社會上還是要有公道，所以就創造出來一種超社會的制裁。原始人好像小孩子，他們有這種智慧去服從法律，但是他們看不出來爲什麼要有法律，要服從法律。他們說乃是這種法律才斷定叢林之中有野獸。

等到人羣發展了，變爲複雜了，這種態度就要消滅無有。必得先了解社會責任的社會意義，然後這種社會責任才能引導一般的社會生活。只要一個社會所有的行爲，都表現一種外界與一致的特性，而他們行爲的目的沒有表現出來，這種社會服從法律的精神，應當超乎他們行爲的外界與一致的性質。這也就是倫理感情發生的另一方面，因爲去尋求法律存在的原因，才能改變法律，才能發現所以改變法律的一種內界制裁。雖然，在宗教改變之中，最能看出倫理思想的能力與要求來；可是，宗教就是經過改變之後，也能繼續維持一種制裁行爲的力量。要知道，無論如何倫理的制裁，却是基本的。因爲宗教神格的概念，不能抵抗警醒人格的強烈倫理的要求，所以宗教必與那種倫理的精神互相和諧。

我們可以用希臘的文學史舉例來說明。在荷馬詩所代表的時期，幾種倫理的需要，都靠着神格而表現出來的。在那個時候，只靠社會上的風俗習慣，法律等束縛人心，而荷馬詩中所表現出來的道德恰合當時社會的要求。

荷馬對於做偽證者、通姦者、殺人者，簡直無所謂真正倫理的懲罰。他們如果犯罪，他們就是城市或部落法律風俗的犯罪者。他們被認為是犯習慣法者；只有那種習慣法才規定他們的懲罰。犯罪者並不是因為犯了罪，內心受了侮辱痛苦，自己要想悔改。但是敘事詩中那些英雄的社會地位，却超乎習慣法，不受習慣法的制裁。可是倫理感情還沒有發展到一個地步，能與法律分別清楚。敘事詩中的英雄的行爲，簡直與希臘 Olympus 山神的行爲都同樣的沒有問題，其故亦在此。他們都是不受習慣法的運行的束縛。在法律與風俗範圍之外，整個的改變法律與風俗，判斷一切事情都按照他們固有的是非的深一層的倫理判斷，還沒有產生出來。關於荷馬描寫的犯罪英雄，他並沒有加道德的判斷；要知道並不是僅僅的因為詩人聰明的覺察出來勸善懲罪可以對於生活完全是虛偽的。Odyseus 這個殺人者，Paris 這個犯通姦罪者，Helen 這個咒罵人民及城市者，不但沒有受了羞辱，反得到榮耀。如果這些英雄感覺有證明他們自己的必要，他們就要按照超社會制裁來證明他們；以超社會制裁來反對社會需要。『不是我，乃是我心中的神，』這就是 Helen 犯罪的原諒；（註三）正像『不是我，乃是神與英雄』是 Salamis 以後希臘人得勝的誇張。（註四）我們比較比較這兩個，就可看出超社會制裁的不充實。但是後來希臘詩人的倫理感情醒覺了，他們就把勸善懲罪分給那以前敘事詩中的無損害與犯罪的英雄；他們又把舊故事重新修改一下，表示罪惡的根本性質就是損害痛苦。那些視神聖的公道爲無物的人，財富或能力絕不能救贖他們。踐踏聖物尊嚴的人，上帝絕不能不懲罰他們。每種發展程序之中，都免不了有衝突。由 Stesichorus 的故事，及 Himeris 的抒情詩，就可明顯的把這種衝突表示出來。在荷馬的故事中，當長久的戰爭已過，Helen 又歸了她真

正的丈夫 Menelaus，又過了許多年榮耀的日子，最終她與她的丈夫都在 Elysium 樂土成了神。Stesichorus 在七世紀的末葉，對於舊故事中缺乏倫理的公道，頗為憤慨。他承認舊故事的確實，但是在啓發的階段中，他坦白的痛罵 Helen，因為道德的義務。那個故事是論到不敬神的詩人是盲目；因此作了一篇「翻案詩」"palinode"，或反悔詩；把他的意見收回來。無論那個故事按照 Stesichorus 生活中什麼事實編寫的；我們在這裏得到一個最有趣味的暗示，就是說在這種變化程序中，倫理的判斷可怖的震動了它自己，使它自己從法律的束縛，傳統，風俗與定訓解放出來。及至雅典的悲劇作者出世以後，我們更可看出倫理的判斷進一步的從外界的服從解放出來。等到了 Euripides 的時候，倫理的判斷表現本身的必需。雖然知道阻礙它的風俗與制度，必要產生；但是，無有懼怕的與最終的判斷，部只要按照倫理的價值來承認或來否認。

歷史上，在一個時代倫理的精神與上一個時代或過去的武斷倫理的衝突裏，最能表現倫理感情的發生。過去的倫理變成了堅不可破的宗教形式，除非新倫理的要求與它長時間的宣戰，簡直不能將它打破。要知道宗教永久不能與倫理，與社會的理想分開。宗教的本身就是一種理想，從來只有一種理想，並沒有第二種理想。這種理想並且還是倫理的理想，不是別種理想。如果有人崇拜勢力，勢力就是他們倫理的理想。如果有人崇拜審美，審美就是他們倫理的理想。有時倫理與宗教之間起了衝突；實際說來，這種衝突並不是倫理與宗教間的衝突，乃是現在倫理與過去倫理的衝突。這就是全部歷史的大戲劇，同時基督教的歷史就可以說是這齣戲的大表演。基督教來宣傳「倫理的良心」"ethical conscience"，反對猶太的稅吏與法利賽人所信的信條，因為他們只注重外

表，不注重內心。基督教宣傳一種最根本而不可泯滅的倫理原則。認為人人都有自己的責任與義務，並且以社會的個人為社會要求的判斷者，創造者，救贖者。又認世界上沒有再比人的「生命」，「靈魂」更有價值的，世界上獨一無二的價值就是生命，靈魂的價值。無論什麼樣的制度，什麼樣的信條，如果不能完成這種生命，靈魂的價值，簡直可以說是毫無用處。又說部落，國家，階級，職業，宗派，派別這種種東西都算不了什麼，但是生在種族裏的人，居於某種地位的人，信仰某種信條的人，却是很重要的。又說帝王與主權與勢力的獨一無二的真實與完成，乃是「活人」，*living men*。又說宗教是一種生活，並不是一種形式。要打算真正服侍上帝，愛上帝，最好是莫過於服侍你的同胞，愛你的同胞。「你對於你們中間最微小的所不願意做的事，對於我也不要做。」這乃是所有倫理的根本原則，不以一階級，一國的範圍為範圍，特別找著了人的心，人的良心。雖然基督教有這種倫理的根本原則，可是教會並不與這種精神一致，只有信條之名，沒有信條之實。教會把永生自由的倫理的精神拋棄，而創造了一種死的神學的拯救的權械。它把這種自由倫理的精神信條變成了一種精神的硬殼。它把生活的責任與利益都放棄了，認為這就是服務上帝。它常常把反對上帝與反對同胞分做兩件事，反對上帝認為罪當萬死，反對同胞認為有可原諒。要知道反對上帝不過是一種幻影，反對同胞却是一種實際。認死後比生前為重要，最終的赦罪比生活的全部行為為更有效力。還有一樣就是只注重接受信條，而少注重信條對於品格的改變。因為制度常常的硬化，所以有時倫理的精神發動起來，把似硬鐵的制度主義熔化成為憤怒的火焰。雖然如此，時間一過，制度又硬化了，並且制度却是要常此已往的硬化，直等到有一天或者人能知道任何一種制度的危險不危險，平安不平安，尤其

是宗教的制度，實在全看是不是常常的根據這種倫理的精神而改變，免得硬化。

若是有人說這種倫理的要求是危險的，但是要知道它也是必需的。在發展複雜的人羣裏，那些簡單未發展的人羣裏的規矩，完全都用不上。因為趕到人羣變為複雜了，發展了，以前那一套規矩，都朽壞了。由這種規矩的朽壞，就可證明那一套是用不上。所以在發展複雜的人羣裏，社會的個人如果還打算得到同等的社會機會，必須在生活上有一種與前不同的統一。

凡僅僅是外界規矩的形式，就都要同樣的朽壞，所以說如果要打算解決上段的問題，由這個形式到那個形式，由那個形式到這個形式，只這樣跳來跳去，是不可能的。關於這種趨勢也有人有時這樣主張：『在高尙的文明裏，這種超自然道德的種種規矩的權威，也無形之中衰弱了。好像這兩者之間有一種雙關性，文明越高，這種超自然道德的種種規矩的權威，就越衰弱。這種事實使國家觀念的發展，成爲一件極重要的事。因爲我們好像找不出來一種別的方法，能使人類大多數民衆有了種種動機來鼓動並支持這種種高尙道德的能力的形式；因此可以有力去替代那種種個人宗教的動機。』（註五）但是，如果像上面解決問題的方法；這種問題並沒有說的很澈底，很充分。因爲一方面至少在高尙文明的社會裏，習慣的與國家的道德的規矩要遞次的減少；再一方面因爲從道德的根本性質看來，它的規矩就必得是內界的，而不是外界的。所以說，我們不能從外面把動機供給一個道德發展的個人。他的種種動機實在是由於他的遺傳與環境在以前就決定好了，但是，就是因爲這兩種因素決定了他，他的道德才按照這兩種因素所決定的，來自由表現他的性質。要知道爲什麼僅僅超自然的規矩就必得消滅。

其所以如此，實在是因爲這種規矩不是內界的，只是外界的，就像國家或別的傳統的規矩一樣。雖然這種規矩消滅了，沒有了；但是如果真有一「一種內界的責任心」來替代它，這種內界的責任心，足可以做社會人類的青年期的一種證驗。青年期是一個危險的時期。就是那最文明的民族，也沒有達到這一步，就是它並不能自由信賴民族中分子自由倫理的意思的領導，更不能根據民族中分子自由倫理的意思的這種道德，來自自由的批評社會上種種制度。雖然如此，但是有一件事我們可以無疑義的說，實際等到這種種外界的規矩都過去了，沒有了，再不能決定人的行爲時，也就用不著再把它們拉回來，集在一起，就像以前所說的要設法供給動機。社會的個人可以得著一種生活的新統一，新整個，可是不能再把生活的舊統一，舊整個再重新得到。新的得到了，舊的當然沒有了。

## 二 解決的基礎(The basis of solution)

我們有許多目的，這許多目的都能使我們產生動作。但是，我們同時不能又尋求這個目的，又尋求那個目的；又產生這個動作，又產生那個動作。所以我們常常在種種可能的目的之間，動作之間，選擇一種，因此所有動作，都是由於選擇而來。我不動作則已，我若動作，那就是因爲在我沒有動作以前，我選擇了動作。換句話說，就是我在靜止與動作之間，選擇了動作。假如我這樣動作而不那樣動作，或是那樣動作而不這樣動作，其所以如此，是因爲我所選擇的動作，是在我動作的時候，我所認爲的價值。有時我們有幾種克服我們內界的或外界的壓迫。也許有性命的危險，也許有強烈的情慾，也許上了煙癮不可制止。既然有了這幾種內界的或外界的壓迫，無論怎樣也得去

作一樣。不是設法去避免性命的危險，得一活路，就是去滿足情慾，再不然就是不管性命，不以情慾去，吃幾口煙。反正得作一樣。不管怎樣，雖然不是內界的壓迫，就是外界的壓迫，彷彿我們沒有選擇的餘地；但是實際說來，這還是價值的選擇。有一點我們應當注意，就是並不是說在一個人這樣作或那樣作的時候，他是經過一番深思考慮，看的很清楚的。更不是說在一個人這樣作或那樣作的時候，他很清楚的都了解了，各方面是非利害都明白了。尤其不是說種種價值之中選擇一種價值，這種所選擇出來的價值，就必得是「最高的價值」『the greater Value』。雖然如此，可是我們要知道，動作就是選擇，就是在種種目的之中，尋求一種目的。意識的活動常常是願意的活動，並且所有的願意都是價值中間的願意。換句話說，因為有種種價值，才有選擇，因為有選擇才有所謂願意與不願意。願意的就去作，就發之為動作，所以說凡是意識的活動，就常常都是「願意的活動」『preferred activity』。

每種社會的要求不是為保持某種價值，就是為實現某種價值。每種聯合的存在，也都是為尋求種種價值；每個人羣，不管大小，其所以能夠團結在一起，也是因為有共同尋求的價值。這種共同尋求的價值，把人羣中的分子繫在一起，做成一個共同生活的團結。每種興趣至終都是一種由價值所決定的「實際興趣」『a practical interest』。(註六)進一步說，所有價值，都是相對的價值，都是比較的價值。沒有一種抽象的量度能夠找著，但是無論是誰，除非他不動作，若是他動作，他就必得選擇，因為他要不能選擇，他就不能動作。生活與品格的種種需要，實在是在選擇的種種需要。當人羣發展了，變化了，當社會的要求變為複雜，不再像以前那樣簡單了，選擇的需要，也就



越來越深切了。社會性擴展的要求，對於個性實在就是一種深切的要求；換句話說，社會性越往大處擴充，越往廣處擴充；個性也就越往深處擴充，越往精處擴充。但是，全部社會的情況，却能使我們看出種種價值都是比較的，並且能使我們看出種種價值，不過都是一種單純價值的種種形式而已。這種單純價值，實在是一種最重要的東西，因為不先有它，我們的共同生活就不能有諧調；不先有它，我們也就不能得到生活的統一。

沒有一種社會的要求是絕對的，實在是『一種價值的估計』“an estimate of values”。沒有一種社會的形式，能夠充分的實現人格，因此也就沒有一種社會的形式有一種絕對的要求。所以也就沒有一種要求，是純屬乎人格的。有時有的社會要求的壓迫力太大，個人完全屈服在它底下，用盡他的生命來對付它。其所以如此，是因為雖然沒有一種社會制度是絕對的，但是，許多制度都是必需的，離開一種制度，就不可能。所以無論何時，只要這種主要社會的結構受了危險，發生問題，凡是在這種社會結構中的種種制度，都要立刻被召集來保衛它，使它不受危險。這裏就像在任何情況中一樣，也要有一種價值的選擇。這種『正當的動作』“right action”，也就是那保有生活統一的動作，實在就是社會個人所選擇的，所尋求的最高尚的價值。這種最高尚的價值，使可以在他的行為表現裏發現出來。還有一層，應當知道，就是興趣與責任之間，有一種最根本的分別。興趣之間總有一種選擇，但是在責任之間却是永久都沒有選擇。只能有一個責任使我們發出動作。責任是一個，發出的動作，却可以有種種。社會的個人在這種情況之中，就能看出最高尚的價值，也能尋求最高尚的價值。

在古代歷史中有一件很出名的事情，可引來做以上所說的那一點的一個舉例。安梯哥（Antigone）必得

在兩個要求之中選擇一個。兩個要求可以說都是責任。一個是宗教的責任，一個是政治的責任。在宗教方面，她的哥哥死了，應當遵照宗教的禮儀去埋葬，但是在政治方面有一種法律禁止用這種宗教的葬禮。以宗教的禮儀去葬埋她的哥哥，對於安梯哥可以說是比較的重要，比較的高尚的價值。可是如果她要真要那樣去做，她一定就要破壞克蘭王 (Kreon, the King) 所規定的法律。所以說責任只有一個，安梯哥的心裏從價值方面看，只有一種裁判的決定。克蘭王也是如此，他也只有一個責任，也只有一種裁判的決定。黑哥兒 (Hegon) 對於這件事也曾發過一段話，他說：『永久的公道 (eternal justice) 的意義，在這裏就能表現出來。兩個都不對，因為他們兩個都只是一方面的，但是同時他們兩個也都對。』(註七) 這種不盡情理的說法，不用別人同他辯駁，自己就站立不住。對於這種實際的問題，具體的情況，並沒有供給一種解決的方法。安梯哥與克蘭王都被環境壓迫，都得選擇一樣去作。安梯哥不服從法律，就得遵守宗教的儀式而破壞法律，就像克蘭王不是允許安梯哥的哥哥用宗教的葬禮，就是禁止她的哥哥用宗教的葬禮，不是赦免她這種罪，就是懲罰她這種罪。他們各人都有兩條路可走，不走這條路，就得走那條路，不走那條路，就得走這條路，反正得走一條路。所以說，總有一條路是對於他們兩個都對的。如果世界上要有這樣一種情況，在這種情況中無論你走那條路都沒有絕對的對的，簡直沒有選擇。選擇那個那個是錯。假使真有這種情況，全部道德的宇宙，就要因為這一點破壞了。

每種行爲也可以算爲是，也可以算爲非，也可以算爲對，也可以算爲錯。這種思想之所以發生，是由於不真正認識真理。這種錯誤的認識，是說選擇與動作，價值或善良 (Choice and action, values or goods)，簡直是互相

衝突的。若是我尋求一種價值，我同時必得忽略一種別的價值。不但如此，也許我要想得到這種，我必得破壞那種；要想得到那種，必得破壞這種。這個世界就是如此做成的，我現在的意志簡直沒有法子把他怎樣了。雖然我們可以埋怨這個世界爲什麼這樣；但是我們的意志還是最好隨從那高尚的善良。假使世界是如此，要掘土必得傷蟲，要點燈必得傷蛾，要保持一個國家就得受許多損失，傷許多人。雖然如此，至少還得走一條路，或是掘土，或是不掘土；或是點燈，或是不點燈；或是保持國家，或是不保持國家。換句話說，認價值與價值之間，有衝突，不和諧；這真是欺人之談。但是，以我們爲倫理的個人看來，這種衝突倒是很實在，很難否認的。詩人的希望或許落了空，但是那眼光較近的社會學家，他希望世界上的『根本價值』“essential values” 越來越往和諧裏發展。這種希望或許不致落了空。

無論什麼動作都有好的結果與壞的結果，這種話是主張的人說的，也就是主張的人的事。至於要考慮是那種動作好的結果多，壞的結果少，或是壞的結果多，好的結果少，這却是裁判官的事。我們這些社會的動物，都是裁判官，而不是主張者。

無論是什麼樣的動作，都可以有理由來反對。無論是爲什麼樣改革制度的主張，也都可以有理由來反對。如果不是這樣，制度早就有了改變了。因此，總有人有理由來主張改革制度；否則簡直制度永遠沒有改變的一天。沒有一件事情完全有利，或完全有害。因爲每件事情都有理由去擁護它，都有理由去反對它，有利就有弊，有弊就有利。實在是一種比較的價值的問題。有時利多弊少，有時弊多利少，這裏就可比較價值，權其輕重。這也就是解決我

們的變化複雜的社會世界裏種種衝突的社會要求的標準公式。

若是我們在抽象中來考慮這種種社會的要求，很容易張大其詞。在每個人人格的每種特殊的社會關係裏，種種興趣間有無窮無盡的選擇，但是各種興趣間的要求的顯然衝突實在很少。雖然很少，可是這種衝突也有時發生，因此我們也總得先清楚的明白解決這種問題的公式，然後再設法應用到特殊的一件一件的事情上去。

每個人都是人羣的焦點。因為他的社會關係很多，所以在他的生活統一中，有了種種的要求；因此他必得調解這種種要求，使它們和諧。無論怎樣嚴格的講，社會的個人也不能算為一個與社會分離單獨的分子，因為個人的所有活動，都與社會的情況是相對的，相關的。不同的個人，他們的社會關係當然分別很大，各有不同。就是同一的個人，他的社會關係，也是千變萬化，區別很多。因為他的社會關係不同，他的權利義務也就有了分別。做一個普通的人與做一個官長，所負的責任一定不同。做一個統治者與做一個被治者，所負的責任也定不相同。所以說一個社會的個人不想有一個生活統一則已，如果想得到一個生活統一，除非對於種種不同的社會情況，都應用「一種單純的價值的標準」"a single standard of value"。能應用到一件一件的特殊的事情上的倫理，才是「普遍的倫理」"universal ethics"。能將「倫理的個性」"ethical individuality"。表現在每種社會情況中的個人，才算是真正社會化的個人。

在發展的人羣裏，法律的遵守，實在是要成全人羣裏多數人所見到的共同的目的與價值。還有一層，關於影響一個聯合或一個人羣的全體的政策，所有重要的決定，都是依賴聯合裏或人羣裏大多數份子的意志。所以說

只有人格的要求，能與強迫的動作，互相調解。這種方法實在不是一個完善的方法。因為它要引起許多困難來，這種困難是我們現在一定要遇見的。這個方法雖然很不完善，但是要知道還沒有一個別的方法比這個方法更好。還有一層我們要知道，就是社會中每個分子人格的發展也要引起每個分子對於社會上其他分子人格負責的發展。換句話說，因為我自己人格的發展，就引起我們要幫助別人使別的人格也發展。對於那不澈底的觀察家，他們一定以為在民主主義下，種種制裁，檢查，與規章的增加，必是越來越毀壞了人格。這種看法很不澈底。我們應當拿自由來稱自由，權其輕重，比較比較。比較以後，由全體看來，我們一定可以這樣說，（不管有什麼批評，有什麼例外。）現在這一般束縛自由的新制裁，實在是附屬的；主要個性仍能得到充分的自由，並不像那一般束縛自由的舊制裁，根本妨礙個性的發展。有人以為政府不應當強迫他們注意溝渠的清潔，工廠裏的空氣與日光。更不應當強迫他們注意他們兒女的教育。他們認為這是他們個人的自由，政府不得干涉。這也不自由，那也不自由，究竟這些社會責任，要用什麼來限制，才能使它們完成呢？所有自由中最沒有價值的自由，離生活根本價值最遠的自由，就是由剝奪同胞的福利，所得到的財富，所積蓄的財富。這種剝奪別人的福利，來求得自己的利益的自由，實在是最無價值的自由。在自由之間，就像在所有目的之間，都得有個價值的比較。自由可以高貴，也可以卑賤。自由是所有進步的根本條件，但是，同時有最盲目的人，最自私的人，利用自由的招牌，來維持他們舊的或新的不正當利益。

等到人羣發展了，變為複雜了；「力量」的地位，就越來越變為狹窄了。力量都集中在對付那隔絕的個人，對

付那少數人。力量都集中在擁護多數人的意志所定的法律，使那隔絕的個人及少數人遵守，不許他們破壞。刑法必須仗着力量，沒有力量刑法一天都不能有效力。仗着什麼力量呢？所仗仗的力量，就是服從法律的大多數人意志所決定的力量。但是這種力量却不能對付那不屬於政治性質的大的，生長的種種聯合，也不能對付那由大多數人統治發生出來的大政治的團體與衝突。人羣對於這種衝突，無法解決；國家因為對於這種力量有權柄，所以它却能解決這個問題。但是如果它要解決這個問題，除非藉着發展責任心不可，使社會的個人了解一件事也有利也有弊，應當比較比較價值的高低，取價值高的，棄價值低的。人羣越發展越變化，社會教育的需要也越大。只有更圓滿的去發展人格，由發展人格所產生的危險，才越能解決。

無論在那裏，只要有一種衝突，有一種擾亂發生，最終道德上的指導，必得是雙方方面的良心裁判，就是雙方方面都有對或不對，是或非的價值的觀念。如果一個地方發生衝突，發生擾亂，要是我們接受傳統，就得當作有價值的。一種要求來接受。不接受則已，要接受就得如此。並不是相沿如此而遵守的，也不是人家遵守而我遵守的。沒有疑義的，我們應當審慎考察一時代，一民族道德的衝突的標準，要知道這種標準，實在是很豐富，很久遠社會經驗的產物，我們都無法捉摸，無法窺探。我們雖然無法捉摸，無法窺探，可是，如果我們要死去，它們也就無法存在，因為它們不住在別處，只住在我們裏面。因為不管我們是贊成或不贊成這種傳統的標準，我們都是我們的過去的子孫，過去的承繼者。如果我們要聰明的話，我們的經驗一定要比以前任何時代都豐富，因為我們的理智，我們的良心的本身，都是時代的產物。所以說我們只能接受我們自己的傳統，這種傳統從它的本性看來，就有強迫我

們非服從它不可的力量。從行爲的倫理方面講，可不能說完全要按照時代的精神，除非所決定的行爲是最好的，除非所決定的行爲是那個時代實現倫理的目的獨一無二的方法，再沒有別的方法。只因它們是傳統而訴諸傳統，那是無用的。強叫我們接受我們的良心所反對的種種標準，也是無用，因為不管標準多少，實在是別人的標準，不是我們的標準。或是強叫我們接受那與我們的智識的估價相衝突的種種價值，這樣勉強我們實在是引誘我們不忠不信。這個道路走不通，一定失敗。英國演說家中的一個最大的演說家，不承認每個人良心上所發出來最後的判斷的權利，並且要求人家放棄這種權利，而遵守一種方式。其實這種方式也不過是已往的人所表現的良心。這種演說家既取了這種態度，其結果，就不得不擁護他的偏見，並且就把道德的權利當做一種娛人的幻想，或是人生的裝飾品。其實，這種道德的權利就表現人生真實的品性。（註八）

這種錯誤看法與同樣錯誤的懼怕，是相關相連的。人越找著自己，也就越找著自己是在社會裏。地往生活意義裏進的越深，他也就越往深處打動社會的根。（註九）在人格發展與人羣安全之間，沒有衝突。進一步說，不但沒有衝突，並且還是相互依賴。人格越發展，人羣越安全，人羣越安全，人格也越能發展。如果我們想把人類與社會解釋的很好，我們必須承認這一種根本的條件，就是社會的個人並不是附屬於社會之下。他的社會性與個性團結的保持，並不是附屬於社會之下，乃是完成於社會之中。

### 三 原理的應用（甲）應用到聯合的要求所引起的一種衝突上（Applications of the prin-

cases: (1) to a conflict arising from associational claims)

從以上所說，我想我們一定很清楚這一點，就是無論什麼時候，在社會要求之間，起了衝突，因這種衝突所發生出來的問題，必是完全屬於倫理範圍的問題。無論在何種情況之下，也不能發生出來一種倫理要求與經濟要求之間的衝突，一種倫理要求與政治要求之間的衝突，一種倫理要求與任何一種特殊興趣要求之間的衝突。這種種衝突，實實在在都是倫理內的衝突，價值間的衝突。假使這種倫理的要求，不常常真實，不到處真實，假使能有一種別的要求，可以與它對待；那末，這種倫理要求的本身，就必變為毫無意義了。每種聯合都代表一種特殊的興趣，都想發展一種價值的形式；但是，它的要求却與價值的整個相對，因為它的本身，永不是絕對的，永不是自足的。沒有一個人僅僅是一個「經濟的人」"economic man"，也沒有一個人僅僅是一個「政治的動物」"political animal"。如果他真僅僅是一個經濟的人，或是一個政治的動物；倫理也就要與經濟或政治合而為一。因為他不僅僅是一個經濟的人或是一個政治的動物，所以經濟與政治的研究，也永久不能產生出來與倫理理想相衝突的理想。因為經濟與政治的理想，都不過是倫理的理想的一種方面而已。它們附屬在倫理理想的整個之下，表現在個人與人羣的生活之中。

我們現在可以研究研究歷史上國家的要求與更廣汎的倫理要求之間，所發生的著名的衝突。用這種研究來說明我們的原理。這種衝突我們姑且稱之為倫理與政治的衝突，其實這是錯誤的說法。「也許不一定在所有事情上，做一個好人就都等於做一個好公民。」(Ethica Nicomachea V.2.11) 對於以上所說的這個試用的



形式，亞力士多德曾發過一種疑問。自從亞氏發了這種疑問以後，在哲學的思想界與普通發表的言論裏，常有人對於這個問題引起注意，引起討論。政治家與思想家都同樣的說不一定倫理的原理應當統治政治，除了倫理的原理以外，別的原理也一樣應當統治政治。他們認為這種論調並不完全與以上所說的那個形式衝突背謬。（註十）要想解決這種困難，我們應當清楚的承認政治關係，就是社會關係的一種特殊形式。承認政治關係，是一種特殊形式的社會關係；政治要求並不因此受著危險，也不因此減少它的重要與必要。不但不如此，並且除非也承認國家的限制，簡直就不能清楚的承認國家的種種要求與工作。它的固定範圍與它的固定工作發生極密切的關係。除非它遵守這種範圍，它簡直不能實現它的工作。國家並不是一個『倫理整個』"the ethical whole"像黑哥兒所主張的；國家實在是完成那個『倫理整個』的一種工具。如果國家自己想做那個倫理整個的話，它就是把它的外形驅動到內界的生活裏面去，因此它就不能達到保護與發展那個倫理整個的目的。

不能有兩個互相反對的『應當』"oughts"，一個倫理的應當，一個政治的應當。生命沒有意義則已，若是有一點意義，總有一個應當，沒有兩個應當。種種聯合的要求，實在是那個應當的決定者，並不是那個應當的種種絕對的表現。

這種結論可以用來解決我們所研究的問題。因為這個問題至少是在歷史上，佔有極重要的位置，所以很值得將解決這種問題的方法，詳細的研究出來。這種問題乃是由歷史上兩種形式產生出來的。這兩種形式是與統治者，被治者兩種政治區別對照的，關連的。一個是討論公民或被治者的責任，這個可以稱為亞力士多德的問題，

一個是討論統治者或立法者的責任，這個可以稱爲馬奇亞威里的問題（the problem of Machiavelli）。後者之所以發生很顯然的，是因爲一種錯亂的思想，我們可以先解決後一個問題。

馬奇亞威里生在亂世，當時一個王能夠保持一個聯邦，因爲他生在那種社會，所以他的思想，他的主張，也就受了時代的影響。由他的觀察所得，他認爲要尋求亂世一個王能夠保持一個聯邦的原理，並不是要藉著服從已經承認的倫理原理，乃是藉著破壞那些已經承認的倫理原理。從他對於皇子所說的一段話裏，就可以知道他的主張。他勸告皇子說：『你要知道，一個皇子，尤其是一個新登位的皇子，不能遵守所有人認爲尊貴的事情，有時因爲要保持國家，必得做出與忠信，友誼，人道，宗教相反謬的事來。』由他這段話看來，他實在大膽的宣告，是非與政府無關。

這種錯誤的分析很明顯。馬氏所認爲的倫理，所認爲的是非，乃是爲『一個抽象的人』“an abstract being”。所規定的法律。這個抽象的人是一個人，不是一個公民。他的政治純粹是對付公民的，而所對付的公民，所統治的公民，就是公民，並不多於公民。因爲他的政治本身，就是一個錯誤的抽象，所以他的倫理也就連帶著添了一種抽象。因爲把抽象的名詞用錯了，所以也就產生一種錯誤的雙關論法。例如，他說：『一個好人重新組織一個城市的政治生活，一個惡人用暴動的手段來奪得一個共和國的首領，這兩個人的需要，都是一樣，不差什麼。所以我們很少看見一個善人要想用惡的手段，得到政權，就是爲尋求一個善的目的，也是少見一個善人要用惡的手段。也很少見一個已經得到政權的惡人，要公道任事，要爲國民謀福利，謀好處，正當的用他由惡的手段得到

的政權。」嚴格說來，這種「善的目的」與「惡的手段」的區別，簡直是不可能的，無意義的。如果善或惡，僅僅是一種意志的屬性；那末，在抽象中，一種手段的本身，就不能用善惡去評判它，也不能評判它好，也不能評判它壞。只要它僅僅是手段，只要手段之所以被人容納，其惟一的緣故是因為它與結果有因果的關係，只要不能認手段的本身就是目的，而以之來批評它；那末，我們必得以目的來評判。這樣說來，這個問題却要如此——是否有這樣一種目的，它不證明「一種道德的非」，"a moral wrong"（因為如果要那樣證明它，那種目的也就不能成爲目的了；無論何處，也沒有這樣一個大是反對小非的問題。）而證明道德從這方面或那方面所得到的「善」的損失？（此係按照我們道德目的的概念來說。）這個問題並不是倫理與政治間的問題，乃是倫理裏面的問題，一個價值的問題，一個只能從倫理的目的的研究，來回答的問題。這種倫理的目的就是我們所能建立的最終價值的標準。同樣問題在各種不同的社會活動裏，所產生的交互相織的關係裏，都要發生。這些問題都是倫理問題。

對於統治者或政治家，這個問題似乎比較嚴重；因為他們所涉及的價值，的確是大。雖然如此，但是在一個克林威爾（a Cromwell）或一個林肯，或一個比斯麥，或在一九一六年的喬治先生（Mr. Lloyd George），或在和平會議時的威爾遜總統（President Wilson）的面前的倫理問題，與每天在那裏選擇種種價值的普通一般人的倫理問題，毫無種類的不同。想成就一件大事而不多受一點損失，這簡直是做夢。想建設「大善」而還不要因它多少損害「小善」也是不可能的事。有的時候，尤其是在人羣混亂衝突的時候，就像在馬奇亞威里的時代，要想得到「較大的善」，非有重大犧牲與重大損失的決心不可。但是有時因為所尋求的這種善是較大的善，必

得受了犧牲重大，才能換來；於是尋求的人就退縮不前，不肯犧牲。這種現象實在表示『道德的薄弱』“moral weakness”。馬氏認強權與公理之間有衝突。（就是到了現在，註解馬氏著作的人，好像還這樣承認，這樣相信。）其實，強權與公理之間，何曾有衝突。每種高尚的理想，都要把強權與公理連結一起。每種虛偽，卑鄙的理想，都要把強權與霸道連結一起。只在是非之間，公理與霸道之間，才有衝突可言。在強權與弱者之間，才有衝突可言。強權僅僅是一種工具，本身是中立的；要沒有強權，簡直就不能有霸道，就不能有非。可是在非，或霸道存在的時候，（存在或有可能）要沒有強權，簡直就不能有公理。

若是我們轉到國家的題目上去，另一種同樣困難的形式也要發生。這種形式可以說根本是從這種事實產生出來的。這種事實，就是政治自治，往最好處講，也不過是一部分實現理想，而不能把理想完全實現。因此，一定有個時候，法律要成爲一種『外界命令』“an external command”，不與『內界原則』“the inner principle”發生關係；有時甚至要與內界原則相反。在普通的事物上，自然由『忠心』“loyalty”所達到的目的是比較由法律所達到的目的重要的多，好像在這兩種之間，有點衝突。要知道不遵守法律，實在要危及國家的安全，或很厲害的要破壞了遵守法律的習慣。實際說來，遵守法律的確是一個有秩序的人羣的必要條件。因爲國家的安全，實在是所有道德生活的基礎，至少說來，它可以保護『生活』。因爲沒有它就沒有『好生活』。所以說，它的要求是重要。對於那些規定，執行，解釋，或實施法律的人，更應當特別遵守法律，因爲如果他們再不守法律，國家安全的基礎，必被搖動，甚至於要產生不忠不信的叛逆來。什麼是不忠不信的叛逆呢？就是產生出來一種反對那最高的或

立法的勢力的勢力。要知道在一個有秩序的社會裏，那種勢力必得倚賴那最高的或立法的勢力，必得附屬在它以下。但是，這裏還是一種價值的比較，只有在價值衝突之上，才是每種道德問題的中心，就是遵守法律這件事也能把它當做「應當」"the ought"。總之，常常是「良心」"conscience"——或任稱「動作的內界原則」"inner principle of action"為何名稱——才是最高的控訴法院，雖然有時候就是錯誤了。因為良心無論怎樣常常的純潔清澄，也根本是個人的東西，是宇宙的一種特殊的觀點。雖然我們必需常常站在個人的立場與看法上，可是我們個人的看法要以「共同的善」"common good"為基礎。

關於以上所說的話，很容易發生誤解。實實在在不是為「個人主義」"individualism"來辯護的。在亞力士多德以後的個人主義並沒有解決亞氏的問題，因為亞氏對於「人」"man"的看法似乎與亞氏的哲學論者對於「人」的看法不同，亞氏看人不過是那城市("polis")中的分子而已。亞氏的哲學論者却看人不過是一個抽象的個人。因為亞氏的哲學論者的看法，是比較亞氏的看法更為抽象，因此有時所發生的反動，少為真實。關於個性的問題就是到了現在，還沒有辯論清楚到底是自由，自然的動作多，還是不同的動作多。其實，「自由的原理」"the principle of freedom"不但不能使共同意志的範圍變為狹窄，並且更能使它的領域擴大。比較更充實的個性的概念，承認人不僅是國家的一個分子，並且多於國家的一個分子。這種個性的概念，因為修改了亞氏的人羣學說，就把亞氏的問題重新整理了一番。因為公民的「善」不能僅從國家要求的方面來決斷，如果真要僅從國家要求的方面來決斷，那末，就得把這種公民的「善」與真正倫理的「善」(true ethical "goodness")

分別清楚。「好」公民，就像「好」經濟學家，「好」教友一樣，都不能與「好」人是完全一致的。換句話說，一個「好」公民，一個「好」經濟學家，一個「好」教友，未必就得是一個「好」人。實際說來，我們論到一個「好」經濟學家，一個「好」公民，我們這裏所用的「好」字，裏邊含有一種特殊的意義。（按英文「好」與「善」都用“good”這字。）從邏輯方面講，並沒有什麼衝突。一個「好經濟學家」也許是一個「壞人」“bad man”，並發生不出來什麼倫理的問題。所以在倫理與政治之間，並發生不出來什麼衝突。就是在這兩者之間有了相反的行爲，甚至於有了兩種不同形式的行爲，也不致於有衝突發生。就是塞得威克(Siddwick)所討論的在倫理與政治間的「先後次序」“Priority”問題（註十一）也是根本沒有意義。

總結起來，我們或須可以說明政治與倫理這種似是而非的分別的背後，究竟有什麼問題。倫理行爲的內性，很顯然的使整個國家的要求與國家中一部份的分子必得盡的義務觀念間，發生衝突。我們已經看出，就是爲達到與他們無關的政治上的目標，而服從一件事情；何嘗不是自由的，倫理的。其實這種服從也原來打算達到倫理上的目標的。否則，有時鼓動那種服從的動機停止了；對於特殊公共福利的理想與對於國家的理想衝突時；事端就必由此發生。這就是真問題。在我們討論倫理動作的性質以後，簡直對於柏拉圖與斯賓諾塞(Spinosa)這種思想家，不能同意。他們的主張是如此。他們認爲無論在什麼事情上，只要我們心中有兩個意思互相衝突，一個是國家的威權強令我們做的，一個是我們自己的覺悟按照他們的意思還是盡到對於國家的責任，壓制自己的覺悟。很顯然的這種思想家的看法，是一種政治社會的純粹靜止的看法。主張人人都遵守良心的理論，最充分的理

由，便是根據社會發展與進步的性質。等到人羣順著它的途徑往前發展時，它一定要從一個目的的概念，進到別一個目的的概念上去。但是要想一個整個的人羣一時就承認那廣汎的目的，變化的目的，是實在不可能的。改變乃是從小往大裏改，承認乃是從單獨個人的承認，進到全體社會的承認。老是先從特殊的一點起，慢慢再到普遍處。它從很忠心的遵守一種原理裏，表現了它自己；有時就是遵守這種原理的意志轉到別的方向去，那也無妨。它的那種力量也許把它自己燒化了，也許點著了一個燭光，照耀世界，永久不能熄滅。我們對於今日消極的抵抗者或良心的反對者，他們最深的確信與對於已往那些真正由信仰而服從王國的人，一樣的不敢責備。

這裏我們遇見一種很難解決的倫理衝突，就是「原則的衝突」"the conflict of principles"。這種衝突，簡直沒有解決的方法。沒有疑義，若是人漸漸的往智慧文明中發展，他們一定越來越重視內心的覺悟的泉源，個性的意義，也就越能學著縮小強迫規定的範圍，注意到清楚了解的種種需要上去。同樣的，若是人漸漸的往智慧文明中發展，他們也就要越被領導到「行為普遍的基礎」"universal foundations of conduct"上去，因此就可以減去發生不出來的千萬種不同的微小的偏見。但是，要知道智慧的發展要人人不同，各有變化。在無論什麼事情上，如果興趣互相衝突，這種衝突就常要很有力量的影響了是非的觀念。因此這種衝突便永遠不能完全停止。國家無論怎樣按著良心去施行法律，也要有人因為不同意而反對。就是個人對於那種倫理目的的忠心與遵守國家的法律是不兩立的，他也應當始終貫徹他對於倫理目的的忠心。考慮考慮國家的用處與大多數統治的倫理的含意，不遵守法律而仍為盡了「較大忠心」"the greater loyalty"，這實在很少的事；但是從實

現自治的困難方面講，要想使遵守法律而仍能在倫理方面站得著，就得遇事權其輕重，比較比較，看看那方面善多，那方面善少。對於這種事情，也有考慮的餘地。

#### 四 原理的應用(乙)應用到人羣的要求所引起的一種衝突上 (Applications of the principle

(2) to a conflict of communal claims)

最後我們可以研究研究一種不大確定形式的社會衝突。這種衝突雖然不大確定，可是却是一種真正的形式。它是發生於狹窄的與寬廣的『人羣的套圈』“circles of community”之間的。我們已經看出來，在我們這個複雜的，變異的世界裏，我們不但要服從一個人羣，要服從許多人羣。所以說，在我們建設或加入到大的人羣裏，我們並不廢棄小的人羣，也不與小的人羣斷絕關係。原始部落的民族，並不如此。原始部落的人僅僅屬於他們的部落，原始的村民僅僅屬於他們的村莊。我們現在的人可不同他們一樣。我們不但屬於一鎮，還屬一國，還屬於帝國，還屬於一文明。所以無論如何，為我們自己也要調諧調諧它們所有的要求。並不是說我們自己要選擇是屬於那個人羣，是屬於這個，還是屬於那個，是屬於大的還是屬於小的。我們簡直不能選擇。我們是屬於所有人羣的，不過有密切，有疏遠而已。所以這裏並不是一種選擇的問題，乃是一種貢獻的問題。我們對於所有的這些人羣，每個都能有什麼貢獻？怎樣就能住在所有的這些人羣裏，以求不但能對於最大的人羣得到梗概，得到自由，並且仍要與最切近的人羣保持那種密切的與有力量的關係。如果能達到這一步，我們就能把我們對於較切近的人羣



所發生的種種熱心，所培養的那種活活潑潑的心，帶到大的人羣裏去，並且也能把我們的那種被大人羣的公道與純潔所刷洗的心靈保持在小的人羣裏。

因為在切近與疏遠的人羣的分子之間，實在有時能發生一種衝突，很簡單的一個舉例就能說明這個。無論是誰，只要他注意街上報館所貼的新聞，特別是晚報館與省報館所貼的，他一定可以看出來，固然他們是為做買賣，編的越使人注意越好；但是，還有一層，他們常常把日子過去遠的，選擇大的事情登，日子近的或當天的，選擇小的事情登。其所以如此，是因為在環繞我們的社會世界之中，我們可以感覺到兩種興趣的大泉源。一種是與我們發生密切關係的事情，一種是與我們發生淡薄關係的事情。在我們本街本城所發生的事情，當然要比離我們很遠的別處所發生的事情，對於我們的關係，以及我們對於那些事情所感覺的，相差很多。我們對於一個朋友，一個親戚他們所遭遇的事情，一定要比一個生人所感覺的相差很多。我們對於近於我們的地方的興趣比遠的地方，格外濃厚。影響許多人，影響許多永久的事，它影響的地方也是很廣很大。遠近的興趣也可以量度，凡是對於近的地方所發生的興趣，都是比較的情緒多些，凡是對於大的事情，遠的地方所發生的興趣，都比較的智慧多些。重要之點是在此，就是在我們的日常生活與思想之中，常常在這兩種興趣對於我們的要求之間，發生一種衝突，因此我們很難使這兩種衝突的興趣調諧，有時只顧對於切近的人羣熱心，便失了對於遠的人羣的同情，有時只顧對於遠的人羣發生同情，對於近的人羣便失了熱心。很難兩者兼顧，不失熱心，又不失同情。

因為興趣之間發生了一種衝突，所以要求之間，也好像發生一種衝突。不只幾個人，有許多人都是如此。他們

對於國家的政治發生極深極濃厚的興趣，可是他們却不注意他們自己本城的事情。也有的人太注意他們本地的事情了，簡直就像與國家的事情斷絕了關係，失去了興趣一樣。因此在我們做社會工作時，有種種精神的錯誤纏擾我們；如鄉鎮自治，錯誤的愛國主義，及空洞的世界一家說。有許多人的確自己感覺並且也明言對於國家的福利有很深的興趣，應盡本分；可是，他們對於他們的僱工的福利，却毫不注意。這種人雖然口說對於國家的福利有深切的興趣，其實可說是不然。我們必須承認狹窄的人羣的套圈與寬廣的人羣的套圈的關係。必須承認所有的社會價值都是交互倚賴的，根本都是一個統一的，整個的。這樣，我們就能把我們對於小的，大的人羣衝突的興趣調諧和一，我們的工作也就一貫了。

等到我們越了解，越承認大的與小的，遠的與近的人羣交互倚賴的關係；在它們的要求之間的衝突，便要變成了一種和諧。要想由衝突變成和諧，必得有兩種條件。一種是人羣的調諧。這是不可少的外界條件。一種是承認社會價值的共同意義。這是不可少的內界條件。有這兩種東西，才能使這種改變成功。我們裏面有一種精神，這種精神專在那裏等著適應由外界來的刺激。外界的刺激有種種。有由村子來的，有城鎮來的，有由世界全人類來的。無論是多遠多近，多大多小的人羣所給我們的刺激，我們的那種精神，都能適應。有人這樣說：「無論什麼團體都有一種團體情操的特性」(a peculiarity of the group-sentiment)。這種特性對於我們的影響很厲害，它能使我們隨著團體的情操而改變。團體是由小而大，一個套著一個的。因為每個團體有每個團體情操的特性，所以這些團體就組成了一套情操的特性；於是我們也就學了這一套情操的特性。所以一個兵丁可以同別的兵丁

共同享受一排的情操，一連的情操，一營的情操，同時也可以享受全軍隊的情操。這些種情操如果按照一種正常性質去組織，並不會彼此互相發生衝突。不但不能發生衝突，並且對於小的團體所發生的情操無論怎樣，也可以供給你對於較大的團體發生情操的力量。不但供給這種力量，並且能加增這種力量。因為這也就像個人把他自己放到他的團體那樣大，與他的團體變為一致，同時個人還要被他的團體中的別人化為一致。所以說對於一個團體是如此，對於較大的團體也是如此。團體中的個人與別人都能把他們自己放大到他們的團體那樣大，同時這每個團體中個人與別人，也能把他們自己放大到較大的團體那樣大。因此大的團體對於每個人的好處，同時也就是小的團體對於他的好處。小的團體對於每個人的好處，同時也就是大的團體對於他的好處。」（註十二）

我們應當十分注意，對於小團體與大團體這種情操的調解，實在是一種內界的，而不是一種外界的，是生活統一的表現。這種表現乃是由人格在社會裏得來的。關於要求的衝突，簡直沒有外界的規條可以調解。僅僅外界的規條，是不足用的。這種道理常常被人忽略忘記，尤其是在教訓青年的身上，告訴他們現在對於這樣大的世界要盡什麼責任。引一段這樣教訓的話。下邊這幾句話是盧斯柏兒男爵（Lord Rosebery）對於米德洛森的童子軍（Miltothian Boy Scouts）所說的話：『所以，小孩子們！你們不要忘記，你們第一是屬於我們國家的分子，其次才是屬於蘇格蘭的，再次才是屬於米德洛森的。』（註十三）但是這種調解實在是太重形式，太重外表，沒有什麼多大的效果。如果一個人僅僅的把他的社會活動根本建造在這種事實上，就是他僅與澳洲人，加拿大人，印度人，與南非洲的荷蘭種移民（Boer）是共享者，而不同法人，美人，荷蘭人為共享者，那末，他要得著一種什麼樣的感

應呢；在我們的每日的切己的與必需的生活裏，以上所說的這種形式的順序，如何引導我們與我們的同胞，我們的朋友，我們的血族，我們的同儕發生關係？對於大的人羣要有貢獻，必須整個的從小的人羣入手。換句話說，我們對於小的人羣有貢獻，就等於對於大的有了貢獻。差不多我們都是一樣，都是對於小的人羣能夠多有貢獻，對於大的少能有貢獻。實際說來，若是我們一定要有一種外界的秩序，那末這種秩序也必得與盧斯柏兒男爵所說的那個秩序相反。我想得這樣講，要做一個米德洛森的小孩，也得做一個蘇格蘭的分子，也得做一個英國的國民。僅以人羣爲一個外界的東西，實在錯誤。從空間看，從外形看，是大的人羣的套圈包著小的；但是從人羣的世界看，却是小的包著大的。無論是大的包著小的，是小的包著大的；總之，沒有一種外界的秩序，能夠幫忙我們，引導我們使我們得到生活的統一。因爲，到底人不僅僅是幾個人羣的分子而已，他比這個還多。只有在他自己的自我之中，才能找着這小的，大的，千千萬萬人羣的套圈的焦點。實際說來，在小的人羣裏去實現種種性質，與在大的人羣裏去實現種種性質，是互相補益的。所以說在我們建設人羣的諧調，想著尋求生活的統一時，我們把每種社會的要求都帶到『反應的中心』“responsive centre”那點去，因此我們的種種要求，也就變成互相補益的了。只有我們在自己裏面找著了那種生活的統一以後，我們才能盡到在這樣複雜世界裏的種種社會責任。如果我們真是找著了那種統一，我們就沒有方法不盡到我們所有的社會責任；因爲只有這樣做，我們才對得起我們自己，才忠實對於我們自己。我們也就再用不著外界的規矩來量度對於本城要盡到什麼責任，對於本鄉要盡到什麼責任，對於本國要盡到什麼責任。

社會全部的歷史，都表現著這種道理，社會的個人只有在他最後與完全的發展裏，才能在自己裏面找著社會的焦點。原始社會的人不是如此。原始人只能在團體裏邊找著他自己，永久不能離開團體找著他自己。他不是一個人格，實在是一種『人格型式』(type-personality)的代表。他被團體、宗族、部落綜合在一起。原始社會的人同小孩子一樣，用不著吩咐他叫他記住第一是學校或家庭的分子，然後才是一個個人。以他的未曾發展的心靈看來，團體不過僅僅是一個沒有中心的圓圈而已。因為除非他找著了他自己，他簡直就找不著這個中心。小孩子有一種單純齊一的嗜好，凡是與團體習俗——如學校團體的習俗或其他——不同的，他都憎惡。他的這種憎惡與原始人憎惡那破壞神聖部落的法律者相同。等到小孩子慢慢的生長，人羣慢慢的生長，這個由小孩子長成的個人就變成了創造與責任的中心。所以這個個人就變成了他自己的人格焦點，因此就能使他的性格慢慢的豐富，因為他的人格豐富了，他也就豐富了他的人羣。

所以說最小的圓圈在最後，才能變成了最大的圓圈的中心。實現最密切的社會，實現我們自己，我們最終實現了人類。只有實現人格，才能完成了社會性與個性的進展的聯合，才能完成了人羣。只有實現人格，才能使小的與大的人羣的定律調解和諧。這裏所說並不是一種自我主義的主張，實在與自我主義相反；因為只有種種社會價值的那種焦點，才是最持久的自我。要知，自我越大，也就越能領悟社會時價值。這一種調諧的個人，不但不使人羣連結的線索鬆懈，並且使它格外堅固，因為這種連結的線索，已經變成了意識的內界線索，不是由於外力的強迫，也不是由於無理智的本能衝動，實在是人格的纖維，生命的主要的線索。

(註一) 及 Westermarck 著 Moral Ideas 第一卷第廿章。

(註二) 凡書約以西結書第十八章——出節。

(註三) 參照 Homer 所作之 Odyssey 卷第廿四, 261-2 及詠征伐 Troy 事之特 Iliad, III, 164sq., 及 VI, 357.

(註四) 見 Herodotus, viii. 109; 及 Murray 著 希臘史時期的興起 (The Rise of the Greek Epic, p. 199.)

(註五) 見 社會雜誌 (Sociological Review, April, 1912) 中一篇論文。

(註六) Alles Interesse ist zuletzt praktisch (Kant) 見 Ratzel 著 Die Soziologische Erkenntnis p. 225.

(註七) 參照 Religionsphilosophie II. ii. iii. c.

(註八) Burke 著 Reflections on the French Revolution.

(註九) 參照 Simmel 著 Soziologie, p. 758.

(註十) Lord Action 或 Mr. Burd's edition of Machiavelli's The Prince 所作之導言中，有許多關於上面論調的代表意見。

(註十一) 見 倫理學方法 (Methods of Ethics, Book I. chap. ii)

(註十二) Dr. McDougall 在 (The sociological Review, April, 1912)

(註十三) 演說於一九一二年七月廿日。

## 第六章 人羣發展的第二個定律 社會化與人羣的經濟的雙關 (Second

Law of Communal Development: The Correlation of Socialization and Communal Economy)

### 一 總論 (General Statement)

如果我們按照我們已經發現的準則，來量度兩個站在不同文化線上的人羣，來比較兩個站在不同文化線上的人羣；我們一定可以看出來這兩個人羣所尋求的種種活動，固然是有種類的區別，但是，他們尋求的方式與種種活動的比較的重要與不重要，却是比種類的區別還多，還厲害。尋求興趣所藉重的社會形式，與各種各類興趣的重要的程度，都是隨着人羣由低階段進到高階段而改變的。這種改變是依照一種普遍的原則的，我們應當把這種原則寫出來。

若是我們把「經濟」"economy" 這個名詞的意義擴大，用它代表不但是物質的價值的保存，並且還代表精神的價值的保存 (conservation of values not only material but spiritual)；生命本身的保存，生命的工具的保存與人格或生命的真正的價值的保存那末，就可以稱這種變化所表現的原則為「人羣的經濟





“less expenditure”也可以說是沒有報酬的耗費，或是這樣說，這種耗費不能給我們「可能的，最大的報酬」“the greatest possible return”。「自然」的耗費並不是浪費，因為只有藉着這種「機會的疊增」“multiplication of chances”，生命才能繼續不斷的在世界上綿延。這本是一個世界有種種的機會智慧所不能毀滅的。（註二）說一個比方就可明白。一個魚下了許多的子，它把子下到藻草裏，彷彿有智能又保護它所生的每一個子。但是，也許大水沖來把許多子都沖跑，被別的魚吃了，至終只剩下幾個子，變成了魚。由此看來，魚雖然好像有智慧把子下在藻草裏，以求保護它們，可是，它們的生存還要仗着機會。因此我說，生命不藉着機會的疊增，就不能往下綿延。即使機會的疊增的本身，也是智能的表現，可是支配生命的繁殖，還是機會，決不是智能。只有在機會的疊增裏，機會才招失敗。還有一點我們應當知道，就是「自然」的耗費的總合只負責生命的繁殖，並不負責生命的發展。

就是到了現在，在我們裏邊還有人覺察不出動植物界的耗費與人類的經濟的區別，到底是爲什麼。照以上所講，很明白的可以知道，下等動植物的耗費，是因為它們沒有智能，人類的經濟是因為人類有智能。有的人不明白這個道理還有可原諒，他們還叫我們轉回頭去，隨從下等動植物的方法。這種主張實在是叫我們回到我們的野蠻的祖先那裏去，換言之，簡直就是叫我們變成我們的野蠻的祖先。在你有了一個加減乘除機的時候，如果你還用平常加減乘除的方法，去計算數目，那，你所用的時間，就是浪費，就是白用。在你沒有這個機器的時候，你當然要用平常的方法去計算，並不能叫做浪費。在你有了心靈的時候，如果你還用「自然」的平常方法，那就叫做浪費。

沒有心靈的時候，自然界本身的方法，並不能叫做浪費。叫我們「順從自然」"follow nature"的人，實實在在是叫我們丟下我們的計算機。(註二)

因為社會是智能第一次創造出來的東西，所以到了社會被創造出來的時候，在「機會的疊增」這種方法之外，又有一種別的方法也隨著產生出來。只要社會一成立，這種生殖超於生存(the excess of reproduction over survival)的現象，就立刻降低。換句話說，就是趕到社會發展了，社會上生殖率慢慢的降低，生存率慢慢的增高。意思就是說以前社會，人生的也多，死的也多；趕到社會發展了，人生的少，死的也少了。在動物的世界裏，越是低等的動物繁殖的越多，越是高等的動物繁殖的越少。如果以動物界中的最有智能的，最含有社會性的(註三)與繁殖力最強的鱈魚與鯖魚來比較，真是相差極遠，天壤之別。這種原理不但能應用到低等動物與高等動物之比較上，就是在人類的社會裏，也能應用得上去。在人羣漸漸的由野蠻而進於文明時，「生產率」與「生存率」"birth-rate" and "survival-rate" 就越接近，兩個的差數越小。這種現象實在是社會裏所表現的基本經濟，就是生命的經濟。也就是節省力量為生命的發展。

如果我們承認這種基本的經濟為一種沒有疑惑的社會的發展的準則，要按照近代的生命統計看來，我們的社會，實在進步很多，發展很大。以英國，倫敦來說，按照統計的記載，在一七三〇年，倫敦城共生一七，一一八小孩。就在當年二歲以下的小孩死了一〇，三六八個。由生產率與死亡率來講，差不多兒童死亡率佔生產率的三分之一。(註四)在十九世紀的末葉，兒童死亡率降低很多，佔生產率的五分之一。在二十世紀，這種生命的經濟更

越發的進步了。這種進步並不是自然的，乃是因為許多有知識的人，他們的有目的的合作的努力。以下的一段乃是一九一二年英格蘭與威爾士的生命統計總局所出的年報(Annual Report of the Registrar General of Births, Deaths, and Marriages in England and Wales)中節錄下來的。(註五)這種統計很能使我們明瞭

十世紀的生命的經濟的猛進。一九一二年英格蘭與威爾士，在四八六，九三九之登記的死亡人口中，一歲以下的死亡兒童有八二，七七九，佔全數登記的死亡人口的百分之十七。如果把當年兒童死亡與成人死亡算在一起，所得死亡率為九五，意思就是說每一，〇〇〇生的中間，要死九五。如以這個死亡率與前十年中死亡率的平均數來比較，這個死亡率要比前十年中死亡率的平均數低百分之二四，或者說每一，〇〇〇生的中間，要少死三〇人。如以這個死亡率與一九〇六至一九一〇那五年中死亡率的平均數來比較，也要低百分之一九，或者說每一，〇〇〇生的中間，要少死二三人。按統計的比較看來，一九一二年的死亡率為最低。如以一九一二年的死亡率與一九一〇年的死亡率來比較，(一九一〇年的死亡率是一九一二年以前最低的。)一九一二年每一，〇〇〇生的中間，要比一九一〇年要少死一〇人。在十九世紀中，自從有了登記那年起，年年的死亡率總下不去一三〇，意思就是說每年在每一，〇〇〇生的中間，要死到一三〇人以上，總沒有比這個數再少的。從以上的這種事實看來，就可知道近年來兒童死亡率降低極速。這種現象不但英國如此，歐洲其他的國家大多數，都是如此。『如果我們用人類的健康與人類的快樂來解釋以上的那些數目字，那末，那些數目字可就有了重大的意義了。由此看來，人類的進步還是一日千里，沒有終了。據一個富有經驗與學識的醫生說，(註六)每年英國還可

以少死六〇，〇〇〇小孩。因為就是到現在，英國做母親的還有許許多多沒有知識的，所以在產前產後小孩受了危險，以致死亡。

斯賓塞曾經注意到生物的綿延與個性的問題（perpetuation and individuation），他想這兩個東西是相衝突的。但是有了社會經濟的基本形式，那種衝突就可以漸漸解決了。大凡一種生物了解它自己的生命的價值時，這種衝突才因之產生。但是要知產生這衝突的種種情況又要把那衝突破壞無存。下等的小動物把它所有的力量，完全用在繁殖傳種上去，一點不用在保持它們的生命。植物先把它們的力量先用在開花上，再用在結實上。動物的生活可以說大半都是被那因傳種所發生的種種特殊的需要所決定。但是，我們並不能說在這種種的例子裏，必得有一種繁殖與個性間的衝突，因為只有在繁殖與個性可以任選為目標時，才可以講到衝突。只有生命能夠清清楚楚了解自己的時候，這種衝突才能產生。可是要知道若是生命有了清楚的自覺，一種社會的經濟也要隨著產生，而這種社會的經濟也就能破毀這種衝突。無論那裏，只要那個地方生殖超於生存的這種現象降到極低的時候，（意思就是說生產率與死亡率快到平衡的時候）一般的社會動物，對於繁殖與個性就不能隨便選擇，那就不能有衝突。固然特殊的情況也能產生偶然的衝突，但是，要知道這種種的特況，都因為某種社會經濟的缺陷。如貧窮，與生活的需要分配不均，實在不是因為什麼個性的要求與繁殖的需要間的真正衝突。要之，生命的浪費減少的時候，生命的繁殖就完成了父母生命的個性，對於父母的報酬要比生命的繁殖加與父母的責任，大的多。你無論從那方面看這兩性的社會，它為的也是生命的完成，所以也就是生命的完成的一種方式。

只要社會上的一種低生產率是因爲一種低死亡率，那末，就是社會的純利。這種現象有兩種意義。從一方面看來，這種現象是證明社會上的小孩子得到更好的養育，換句話說，就是一般的生活的程度與生活的品質進步了。從又一方面看，這種現象是證明把社會上做父母的從不可免的責任與痛苦裏救贖出來。等到做父母的無需把他們一生所有的精神都消耗在他們的小孩身上的時候，他們就有工夫顧到他們自己，使自己得到更多的快樂，更高尚的快樂。對於做母親的更是這樣。生小孩固然是女性的一種責任，因爲女性如果不負這種責任，人類的生命就無法綿延；但是女性不僅爲這個，還有別的。如果女性不僅爲這個，還有別的，那末，她們就可以不再做種族的奴僕。能夠這樣，她們對於種族將來的貢獻要比現在的貢獻大的多。生物的綿延與維持個性，不能完全沒有衝突；那末，各就時代的情形，各應種族的需要，還有種種的方法，免去兩種東西的衝突。

有一點應當注意，就是我們這裏所討論的，僅僅是關於生產率與生存率的關係。生產率與生存率有一種雙關性。只要生存率升高，生產率，無有疑惑，一定降低。我們在這裏討論生產率的緣故，也是在此。與這種發展連帶產生的別種問題還很多，有幾種我們即刻就應該討論。

以上所說的那種基本的經濟，實在不過是極繁複的社會經濟中間的一種方式而已。社會的意義全在社會動物能發生有目的的關係。所以說除非人大家聯合力量，共同的保守種種的價值；除非盡社會的分子的責任，他們的聯合的意志與智能，來把他們自己的地位提高到低自然界的非經濟的方法之上；社會就不能有意義，再嚴格的說，社會簡直就不能存在，從這種廣義說來，經濟實在是所有社會的一種必需方面，所以說社會好像一個

藝術的作品，以各部分都要向一個目的做去。那個地方社會發展了，那個地方這種經濟也要發展。經濟常使社會的活動，不斷的進步，不斷的變化。這是下邊所要講的。

## 二 第二類共同興趣的製成在經濟上的重要(The economic significance of the formation of secondary common interests)

在以前分析人羣的時候，我們曾經討論過意志同意志可以發生種種不同的關係，興趣與興趣也可以發生種種不同的關係。分析的結果，我們找出來興趣一共有兩大類，這兩大類就是『各自興趣』與『共同興趣』。『各自興趣』那一大類裏，又有一種叫做『相似興趣』。這裏應當注意的就是這『同樣的興趣』特別要與『共同興趣』分別清楚。要想對於現在所講的容易了解，必得把以前分析人羣的結果與關於我們的分析所用的種種名詞的意義，記在心裏。(註七)我們所要研究的是人尋求『相似興趣』所用的種種漸次變化的樣式。所說尋求同樣的興趣，就是幾個『單位』(在以前那章的分析裏，為求簡單起見，我們在問題中拿一個單獨的人，就當做一個單位來論。)或說幾個人各自獨立的去尋求這同一的或相似的(物質的或其他的)目的，不以所尋求的目的為一種『共同的善』“common or comprehensive good”，而以所尋求的目的為一種『各別的善』“separate or discrete good”。對於幾個個人是如此，對於幾個聯合，幾個人羣也是如此。假使在許多團體或人羣之中，它們一個一個的團體或人羣所尋求的興趣各各相同或相類時，這種相同的興趣，就是我所稱的『相似

的興趣。』在單個聯合內，單個人羣內所尋求的興趣，實在是一種共同興趣；在聯合之間，人羣之間，所尋求的相同的或相類的興趣，才是相似興趣。有一種尋求興趣的變化的公式，寫在下邊：——人羣越發展，種種衝突的與平行的相似興趣，也就慢慢的藉着建設第二類的共同興趣而變為和諧的相似興趣。我們慢慢從研究裏，就可知道這種公式，是人羣經濟的普遍定律的一種特殊的表現。

如果我們研究研究人或人羣尋求相似興趣的種種方法，我想可以歸納為以下幾大類：

(甲) 直接衝突類

凡是一個人或一個團體的活動直接能夠破壞了別一個人或別一個團體的活動的這種關係，都歸這一類。這類的最完全的形式就是戰爭。戰爭是表明活動的人類的共同生活的一部分，在那裏交互的破壞傷害。凡是直接衝突的，他們所用的力量都是破壞的力量，並建設不出來什麼東西。直接衝突之所以產生，是因為對敵者只有純粹衝突的興趣，沒有一點共同興趣的了解。

(乙) 隔絕類

凡是尋求相似興趣的個人或團體，其間互相隔絕毫不發生任何關係的，都歸在這一類。隔絕現象之所以發生，是因為尋求興趣的個人或團體只有平行的相似興趣，沒有一點共同興趣。

(丙) 競爭類

個人或團體因為目的而不是因為方法或活動，所產生的互相反抗的關係，都歸這一類。在這種關係裏，如果

某甲或甲團體要成功，不是要一部分的阻礙某乙或乙團體的成功，就是要全部阻礙某乙或乙團體的成功。反過來說，如果某乙或乙團體要成功，也同樣的要阻礙某甲或甲團體的成功。競爭這種關係與直接衝突那種關係，應當分清。競爭這種衝突裏，產生一種『有秩序的系統』“an ordered system”。在反抗的興趣之外，還有一種共同生活的興趣。還有一種對於城鎮與國家，對於階級與黨派，以致對於政府，或教會或其他別種文化的聯合的更廣更大的興趣。這種反抗僅僅的是關於某一種特殊的興趣的，並不是關於所有的興趣的。直接衝突的那種反抗，是絕對的；競爭的那種反抗，是部分的。這裏就是這兩種方法（指競爭與直接衝突而言）的根本分別。當幾個人賽跑的時候，他們並不互相絆倒。當買賣人競爭做買賣的時候，他們也不直接的互相強迫不許彼此賣貨，也不互相毀壞彼此的貨物，更不互相傷害彼此的性命。其所以如此，實在因為在他們的這種衝突的興趣之外，還有一種較為寬廣的共同生活的興趣。他們的那種衝突的興趣，實在是附屬於共同的興趣之下的。我們在這裏，不妨再把它們的區別分一分。如果幾個人用競爭的方法來尋求某種特殊興趣時，他們就不顧什麼人羣不人羣了。但是，如果他們在尋求那種特殊興趣之外，還尋求進一步的興趣時，這種競爭才被澄清，才算純粹。如果就是在這種純粹競爭的範圍內，他們也能多少了解到共同興趣時，競爭才被修正。例如許多商人雖然大家彼此競爭，可是却有時因為要共同發展他們的職業的地位，就大家共同討論關於價格及其他事項，規定一種方法，大家遵守，以求大家都得利益。實際說來，差不多現在所有的競爭都改變了，尤其是在專門的職業內的競爭，更是如此。因為在實際競爭的範圍之內，他們很清楚的承認那種種重要的共同興趣。在純粹競爭的範圍之內，他們的興趣完全是衝突



的；在改變的競爭的範圍之內，他們的興趣是一部分衝突，一部分和諧的。在改變的競爭的範圍內，一種第二類的共同興趣已經被建設起來。雖然如此，但是因為他們還不完全，所以也就不能產生興趣的合作的尋求，不過只把競爭加了一番限制而已。

#### (丁)合作類

凡是一個人或一個團體的活動與成功，能夠幫助別人或別的團體的活動與成功的關係，都歸在這一類。只要有合作存在，人或團體所尋求的相似興趣，就必是已經變為和諧的興趣了。因為，不如此，簡直就產生不出來合作。所以說合作類與直接衝突類不同。直接衝突類所尋求的興趣，純粹是衝突的。合作類與競爭類也不相同，因為在競爭類所尋求的興趣，至多還有一部分是衝突的。無論在什麼地方，只要那個地方產生了合作，就必是已經創造出來了一種第二類的共同興趣；因此，有的相似興趣才變成了和諧的興趣。所以人藉着直接尋求一種普通的或共同的興趣，如貿易公司的成功這種興趣，以求實現他們的特殊的相似興趣。

合作類中又可分為兩種。一種稱之為部分的合作，一種稱之為完全的合作。當人交易貨物的時候，當一個買一個賣的時候，當一個人幫別人忙是為別人幫他忙的時候；在這時就發生了部分的合作。因為這個人的活動與成功，實在能幫助別人的活動與成功。他們的這種合作是部分的，因為他們的目的目的是反對的，不是一致的。從經濟交易的全體看來，當然是一種得而不是一種失；因為如果是一種失，而不是一種得的話，根本這種經濟的交易，就不會產生。因此，經濟的交易中，必有合作，必有共同興趣。但是，多少這裏也有點衝突，因為買主願意買的越便宜越

好，賣主願意賣的越貴越好。所以，東西買的越便宜，賣主越吃虧，東西賣的越貴，買主越吃虧。工作越有價值，需要的報酬當然也就越多。請一個書記與請一個主筆，自然報酬方面大不相同。由此看來，其中也多少有一部分衝突的興趣。買與賣的興趣，供與求的興趣，以及其他『工作交換』“exchange of services”的程序中，所有的興趣，都可以說是互補的興趣。可是，這種互補，却有一定限度，過了限度，就不可能。它們創造出來第二類的共同興趣，但是，却不能把相似興趣完全變成和諧興趣。因此，這種形式的合作，必得與完全合作的那種形式，分別清楚。

現在把尋求相似興趣的各類方法，簡單的敘述如下：

(甲) 直接衝突類（興趣互相衝突，沒有共同興趣存在。）

(乙) 隔絕類（興趣互相平行，沒有共同興趣存在。）

(丙) 競爭類（一、純粹的競爭（pure competition）——特殊的興趣互相衝突；廣汎的興趣是共同的。二、改變的競爭（modified competition）——特殊的興趣一部分衝突，一部分和諧；廣汎的興趣是共同的。）

(丁) 合作類（一、部分的合作（partial co-operation）——特殊的興趣是互補的，因此所產生的共同興趣是部分的，不是完全的。二、完全的合作（complete co-operation）——特殊的興趣是共同的。）

如果仔細觀察以上關於尋求相似興趣的分類，一定可以看出這種分類乃是按照共同興趣的有無，共同興趣的程度而組成一種秩序的。在直接衝突類與隔絕類中都沒有共同興趣的產生。在直接衝突類裏，這種活動的關係是直接與共同興趣發生衝突的。它破壞了共同興趣的可能性；可是隔絕類却不是如此。隔絕類並不破壞共

同興趣，僅僅是不能完成共同興趣而已。所以，直接衝突類是站在這一極端，完全的合作類是站在那一極端。

我們再看一看這種秩序的排列，還可以找出一種另外的意義來。如果你從直接衝突類，一步一步的往上研究，一直研究到完全的合作類；你一定可以找出來一類比一類的經濟擴大，經濟增加。所以，按這種現象說來：這種排列的秩序也可以稱爲『經濟疊增的秩序』“the order of increasing economy”。最終我們從這種秩序裏能得著這樣一個意思，就是人羣越發展，不經濟的形式的關係也就越減少，經濟的形式的關係也就越增加。換句話說，就是經濟的形式的關係越來越替代不經濟的形式的關係。共同興趣越多建設起來，社會也就越多建設起來。每種社會的增長都是經濟的增長。

很顯然的，如果把眼光注意到全體，而不只注意在一方面，我們就可知道這種毀壞可能的共同興趣的直接衝突類，實在是所有達到種種目的方法中最浪費的一個。它實在是活動來取消活動。不但如此，並且一方面的成功必得藉著他一方面的失敗。從全部興趣的範圍看來，這種直接衝突，只有純失而沒有所得。實在是藉著破壞一種價值而求得一種價值。戰爭的經濟上的損失就在此，也就是反對戰爭所持的一種經濟的理由。這種理由特別是對於站在同樣文化的水平線上的民族戰爭，尤其能應用得上。因爲在這種情況之下，常常是可以用一種別的方法來替代戰爭，並且常常是在這種情況之下，戰爭才真算是戰爭，因爲對敵的兩方面的武力差不多相等，不相上下；並不是文化高的與文化低的戰爭，文化低的無法抵抗，只有一掃而平而已。所以說，這種直接衝突的方法並不像別種尋求興趣的方法，只是破壞的而不是建設的。競爭的方法，雖然也有衝突發生；可是，無論怎樣，它却是

對於創化的活動的一種激刺，因為它在衝突之外，還尋求目的。競爭裏面的成功，雖然意思是說其中有一個或比他幾個的比較的失敗；可是還有一層意思是說競爭中這個成功者在幾種建設的方法上是比別人強，也許是製造上比別人好，銷售上比別人多，比別人明白社會上的需要。就是廣告比別人好，你也不能說廣告這種東西不是滿足興趣的方法，也多少在廣告界裏是一種創造，是一種建設。每個競爭者都是自由的，都是直接去尋求目的，並不因別人尋求自己就不能尋求。實際說來，競爭以全體看是有一種純得；戰爭以全體看是有一種純失。還有一層，就是在我們估計直接衝突的總結果時，我們必需也把對於直接衝突的預備所有的浪費，加在裏邊。這種浪費如果以比例算起，對文明上的損失，要比人羣得於文明的還多。用之於破壞與用之於建設的力量是同樣的力量，技術是同樣的技術，犧牲是同樣的犧牲。只要把力量、技術、與犧牲用在破壞上，就不能同時用在建設上，反過來說要用在建設上，也就不能同時用在破壞上。因為所用的人還是那些人，所用的方法還是那些方法。實際說來，練習戰爭破壞的藝術的也是社會的動物，練習和平建設的藝術的也是社會的動物；所以說他們要練習戰爭，就不能練習和平，要練習和平，就不能練習戰爭。因此，在每種衝突的活動的準備裏，都發生有兩層的損失。雖然這種浪費的形式不能與戰爭這種浪費的形式相比；但是，這種戰爭的籌備的本身，此書寫在大戰以前在現在，對於我們的文明的泉源，實在是一種重大的，空前所沒有的耗竭。其所以如此，是因為缺乏社會，沒有社會，在國家與國家之間，還沒有建立起來一種『交互的人羣』“intercommunity”。

隔絕的方法，從歷史上觀察，不但與直接衝突的方法有極密切的關連，並且在種種事情上，它也是直接衝突

的方法的因或果。這種隔絕就是團體間的隔絕，或人羣間的隔絕。這種隔絕的方法在經濟的秩序中，排列第二，直接衝突是第一。僅僅的隔絕又不能破壞了共同興趣的可能性，又不能實現了共同興趣的可能性。可以這樣說，因為隔絕不能建設共同興趣，就是浪費價值。雖然現有的價值沒有損失，可是能夠實現的價值，却是損失很大。在隔絕中，關於合作所能得到的種種利益，都要無形受了損失。要量度隔絕的浪費，頂好看一看合作的所得；因為合作的所得，與隔絕的所失相等。舉一個例，就可明白。就是到了最近，印度大多數的地方，多半人口還是散居在差不多完全互相隔絕的小村莊裏。有的村莊雖然相隔僅一哩或二哩，可是有時幾乎完全不相通問。因此經濟的隔絕是非常厲害。有時一個地方豐年，却也不能把餘敷的糧食運到別的地方去；有時一個地方荒年，却也不能從別的地方把餘敷的糧食運進來。一方面是餘敷堆起，浪費無用；一方面飢寒交迫，沒有吃喝。所以，發展交通不但使有餘者不必浪費，運到別處，得到利益，並且使缺乏者得以補救，不致受著飢寒。一方面對於社會的生活給它一種『新穩定』(new stability)，再一方面創造出來種種新的工業形式，新分工，新專門，至終產生出來新來源。如果以為這一個舉例不夠，還有別的例可以說說。在大戰時因為隔絕的緣故，澳洲不能將豐收的糧食運到歐洲去，因此澳洲多而無用；歐洲缺乏受了飢寒。在俄國也是如此，有的地方豐收，有的地方飢寒。隔絕就是浪費，因為人羣的共同生活才是經濟。

由競爭得到的經濟上的利益，實在駕乎直接衝突與隔絕之上。因為在直接衝突裏，經濟上只有損失，沒有所得。在隔絕裏，經濟上只有浪費，沒有利用。關於這種事實已經非常明顯，無需再講。但是有一點很值得我們特別注

意。凡個人或團體所尋求的興趣完全衝突的時候，才能算是直接衝突的方法。興趣之所以完全衝突，是因為不同的個人或團體，他們所尋求的目的純是『專有的目的』“exclusive object”。這種目的並不能藉著合作發展或增加。只有一種物質的目的能適合這個條件，就是『土地』，因為除了土地以外，一切別的東西，多少都能藉著人的合作增加的。雖然土地不能藉著人的合作增加；但是，要知道這種不能藉著人類的智慧來增加的東西的本身，實在是種種藉著人類的合作能夠疊次增加的東西的來源。關於非物質的專有的目的，如地位、官職，這種東西有一定的社會秩序，並不能用直接衝突的方法去尋求；用這種方法去尋求，實在是沒有意義。所以說獨一無二的衝突的形式，從興趣的客觀性質來判斷，普通大家承認的，就是競爭的形式。因為只有在這種形式下的反對才是部分的，才是與人羣相對的。因為物質的東西是專有的，所以無論如何，其中總免不了有競爭的原素；但是，又因為物質的東西是能夠擴充的，所以合作的方法必需繼續增加，直到合作的利益不能再往大增加為止。下段裏可以講到，人類的智慧越增長，合作的力量也越大，合作的利益也越擴充，因此凡是用競爭的直接的形式所能達到的，都越來越可以用合作的形式去達到了。

無論什麼目的用競爭的方法也可，用合作的方法也可，當然應常用合作的方法，因為合作的方法，是比較得經濟的。從有工業主義以來，社會的程序實在可以證明這點。在合作的方法之下，因為目的不是直接衝突的，所以有許多力量，就不致浪費。不但如此，就是力量與力量相抵抗的消耗，也不再發生。這種間接衝突與戰爭的活動的直接衝突是對照的，這裏的『社會的摩擦』“social friction”並不像『機械的摩擦』“mechanical fric-

tion，妨礙全體的進步，破壞全體中的各部分。沒有疑義，競爭是要發展些『反社會的性質』(anti-social qualities)，特別是欺騙與『惡意』(ill-will)。但是，合作却要發展些好的社會的性質的。最終可以決定的說，『自由而競爭』(free competition)可以產生出來一種很惡劣的影響，就是凡弱者都要被強者摧殘。雖然弱者的幸福對於人羣的全體極關重要；可是，強者還是自求利益，不顧他們。近代工業發達，因工業的競爭被摧殘者極多，所以對於共同的福利損害很大。不但女工童工算是弱者，被人摧殘；就是一切工人，只要因為競爭的壓迫，工作時間加長，常常失業，換業，或所得工資不能維持自己的健康的生活，凡此種種被壓迫的工人，都算是競爭中的被摧殘的弱者。這種種情況，使工人的身體與精神受長時間的衰弱與疲倦，以致全部有機體受了毒害，不但能減少工業上工作的效率，並且使生命的價值，不能擴充，不能發展。

總起來說，直接衝突之所以發生，是因為興趣的完全衝突。無論那裏，只要有社會的存在，興趣就不能完全發生衝突，間或有興趣的衝突，這種衝突也不是完全的衝突，而是部分的衝突。競爭之所以發生，是因為興趣不全發生衝突，有一部分衝突，有一部分和諧。全部社會的發展，便是智能的發展，建設工作的發展，使興趣與興趣之間，多生和諧，少生衝突。合作之所以發生，是因為相似興趣可以變成和諧興趣，或已經是和諧興趣。應當記著，我們這裏所討論的只是『相似興趣』。至於第一類的共同興趣，因為它不是專有的，所以要想尋求有力，必得或只得用合作的方法去尋求。嚴格的說來，科學家並不能與科學家在科學上的探討去競爭，有的時候，不過因為偶然的地位上引起的競爭。愛國志士也不能與愛國志士在愛國上去競爭，所競爭的不過是偶然的地位而已。只要是科學家，

愛國志士，或宗教信仰者，總之，凡是尋求非專有的目的，就不能競爭。

以上理論，就假定都可承認，也還有一種反對發生。反對的理由是說，並且也常有人這樣說，除了從衝突與競爭直接所得的價值外，這兩種方法本身還帶來了許多價值。固然與戰爭同競爭直接相關的興趣，是浪費的；但是，是否它們對於戰士與競爭者能達到意料不到的所得，夢想不到的價值的方法，「自然」的方法（"instinctive means"）呢？戰爭的本身是否就是國家統一的根源，有力量的團結的獨一無二的大激刺？是否競爭也同樣的，就是團體生活與個人生活的激刺，發明與勤業的激刺，以致全體可以藉著裏面分子的競爭的活動而有所得？如果這種價值真是從戰爭與競爭可以達到的，那末，這種由狹窄的理由所建設的經濟的秩序，可以說不是一種真正的秩序，因為如以合作來代替戰爭，競爭，不一定是完全有所得，實在也要有所失。

如果我們能明瞭為什麼文化生長了，這三種方法，直接衝突，競爭與合作，就變成可以選擇的。如果我們還能明瞭為什麼在它們變為可以選擇的方法時，這種選擇的秩序，就要與經濟的秩序相合。我們能明瞭這兩點，就能看出以上那種反對的理由的錯誤。這種變化，是意識的力量替代盲目的力量，這種替代也就是心靈的發展的標記。無論那種活物，要打算維持，或改進它自己在生命的秩序中的地位，就得有一種外界的或內界的激刺，好激刺它常常繼續不斷的努力。那個地方內界的激刺要軟弱，要沒有，那個地方外界激刺，就必得強壯。但是，那個地方只要內界的激刺強壯，絕對可以證明那種內界的激刺是要比外界激刺，多無限倍的力量。

曾有人說，所有生活都是戰爭，全部歷史都不過是戰爭的記載。但是，如果我們有眼睛，就必得研究研究人類



的大運動。在這種種大運動裏，新形式的衝突，常繼續不斷的替代了舊形式的衝突。固然，藉著衝突，一切事情都要往強壯裏生長，但是，要知道衝突的形式種類很多。人類的智能越發展，所帶來的衝突的形式也越少浪費。一場一場的戰爭的衝突，在起頭不過是仇恨，熱狂，與強迫；到末了只有各撤己兵，計算損失。當人在戰勝環境與戰勝根本的罪惡裏，發生了無止息，有效果的衝突時，這種戰爭的衝突，這種戰爭就是一種多餘的激刺。無論如何，與環境，罪惡宣戰的這種衝突，是要比戰爭強的多。因為戰爭根本具有一種破壞的性質，所以它不能激刺人有繼續不斷的努力，只能激刺人有偶然的努力。那個地方戰爭要成了激刺團結的主要的原素時，那個地方就必不斷的發生危險。乃是那離開戰場的戰士，才變成了奢侈墮落。乃是那幫助戰爭的人，當戰事結束後，才變成了墮落的人，衰敗的人。其所以如此，實在因為只在建設的努力上，才發生持久的激刺，在破壞的努力上，發生不出來持久的激刺。

目的是生活，目的不是生存競爭。乃是生活，生活的維持，生活的增長，生活的完成，才是我們的意志的所向。我們不應當把任何方法就當做目的，因為有許多更好的方法，我們誤認為目的而棄之不用。如果說本身就是分者的這種戰爭，能夠調解分裂，那末，我們到底要怎樣判斷戰爭呢？說它去分裂的好，還是說它調解分裂的好呢？如果說它能使分裂者團結一起是好的，那末是否它分裂的不好呢？在智能發展，找著了團結最新的方法與形式的時候，那種智能是否還要絕對的，用戰爭這種破壞的工具為團結的方法嗎？個人與個人的關係是怎麼樣，人羣與人羣的關係也是怎麼樣，兩者相同，沒有分別。關於這點，下章要多多講解，這裏不必多說。競爭越為生存而競爭，——活物直接與活物發生競爭——生活的本身也就越不能完成，越少完成。越是全體之中各部分互相衝突，這個

整個的全體也就越難保持。越是把力量多用在外部的衝突上，社會也就越來越變為一種損失的交換，而不是一種利益的交換。

也有人說過，競爭還有一種進一層的意外的好處。「競爭除了它自己喜歡完成的工作之外，在許多的時候，它也完成了其他的工作。有時二人競爭，在他們二人自己都還沒覺察出來他們各人的至深的願望以前，競爭便能早把他們的願望表現出來，分辨出來。」(Simmel, *Soziologie*, p. 286) 有人主張這種論調，認為人羣中在競爭者之外，其餘都可得到競爭者的貢獻。這並不是因為競爭者要想服務他們，乃是因為競爭者要得到服務的報酬。但是，假設這種進一層的價值，是真實的；無論如何，也不能把以上的經濟秩序的那種排列顛倒改變。因為第一，有了競爭公衆的利益要減少。公衆對於競爭多少也要給一點代價，如活動的疊增，機關的疊增，機器的疊增，種種因競爭公衆所有的花消。公衆還有一種花消，因為量度競爭的成功，並用不著與量度由競爭所產生的貢獻的性質一樣。量度競爭的成功，要多多靠賴競爭者所用有力的競爭的方法。換句話說，競爭方法足可以決定競爭的成功不成功。再者，要知道，沒有一種真正組織的合作，而能夠沒有競爭所具有的那種激勵的力量；因為這種合作實在能把工作的報酬提高。合作不必得使活動和緩，報酬平均。認合作必得使活動和緩，報酬平均的說法，已經成了一種無須再辯的錯誤。最終，我們要知道，只要競爭才使站在第三者的團體得著利益。他們之所以能夠得到利益，也是藉著競爭者互相競爭而來。由此看來，競爭者互相傷害，各有所失。對於智慧的動物，這種現象簡直沒有。競爭者的智慧越進步越發展，他們也就越來越把他們自己組織起來去減少競爭中的浪費的原素。換句話說，就

是限制競爭，或竟廢除競爭。因此商家關於貨物的賣價與折扣，大家立出一定的規矩遵守。商家有種種組織，如競賣，混賣，信託等，以期達到專利的目的。但是，這種專利的確是合作的一種劣點。若是有人問爲什麼合作以外的那些人受了損失，我們的回答只好說，乃是因爲合作以內的這些人得了利益。進一層說，就是因爲合作能夠互相抵抗，例如消費者聯合起來組織合作與生產者的合作互相抵抗。國家用聯合的動作組織更大的合作來抵抗生產者的合作。因爲這種種的對抵抗，才產生種種的劣點。例如，加利福尼亞的種菓樹者與亞兒貝特（*Alber*）的種稻田者，因爲他們受了商人聯合的影響，價值不能提高，他們才堅固的聯合一起，組織一起，來抵抗商人。在沒有組織的浪費者感覺到組織堅固的生產者壓迫他們的時候，他們自然而然的就要請求國家的保護。這裏要發生許多問題，很明顯的不能在我們的範圍內來討論。以上所說，無非要表明就是在我們計算競爭的進一步的價值時，也不能把我們所建設的那種社會經濟的秩序顛倒過來。

按價值的種類，利用方法來保存價值，增長價值的這種經濟，實在是社會化的因，也是社會化的果。如果我們還記得社會化與人格的關係，就是說那裏人最自主，人最發達，人最智慧，那裏的人就多用經濟的方法，而少用不大經濟的方法，來尋求相似興趣。簡而言之，那裏的人最進化，最文明，那裏的人也就最少隔絕在種種的小團體裏。他們中間的合作也就越比競爭多，他們中間的戰爭也就越比競爭少。全部歷史都要證明這個定律。研究人羣生長的歷程，從賽克勞彼的家族人羣（“Cyclopean” family-community）的渾沌時期起，經過原始部落，血族，遊牧民族時期；再經過隔絕的或半隔絕的共產村落時期；再經過敵對的城市人羣與不完全的帝國時期；再經過封

建時代的紛亂；一直到了現代西洋諸國的密織的社會生活。這種經過的歷程，都要與以上所講的那種定律相合。有時間接，有時不定，有時中斷，至終人類得到勝利。人類藉著經過的這種種步驟，才脫離了浪費。因此，合作的原理，也就慢慢的活動起來。那裏文化發展，那裏就無隔絕現象。等到智慧發展，那裏阻礙好生活發展的地理上與其他特殊的障礙，也要漸漸減少；同時除去這種障礙的力量，也要一天一天的增長起來。等到智慧發展了，各式各樣交互交通的方法與利用，也要被人發現。由「物品貨幣」(“kind-currency”)一變而為「金錢貨幣」(“money-currency”)。並且就在這種新基礎上，國際銀行的大制度才建設起來。人不但學著交換物質的東西，並且也學著交換文化的所得。這種文化的交換，並沒有以物換物的那種損失。越是進化的民族，理想也就越趨遠大。在英國，法國與德國都有一種社會合作，這種社會合作，是西班牙，或土耳其從來沒有聽說過的。最進化，最文明的時代，就是社會合作程度最高的時代。人羣裏最進化的階級，就是那最能合作的階級。律師，醫生與牧師並不像商人那樣宣傳，也不像商人那樣互相競爭，彼此將貨物的價格低落賤賣。有人認現代的世界是競爭最盛的一個時代；但是，一個最著名的經濟學家却指出來這種說法的錯誤。這個著名的經濟學家講現代工業社會的真正特點，並不是競爭，乃是自恃。獨立的判斷與深思遠慮的眼光，這才是現代工業社會中分子的特點。(註八)工業主義的頭一個時期，固然介紹了不少競爭的新形式。但是，我們應當知道一方面是如此，另一方面，工業主義的頭一個時期，的確也把競爭的單位擴大。在許多事情上，工廠真是替代了家庭，因此合作的範圍，也就增加。還有一點，普通都承認因工業主義所增加的競爭，是一種壞處，不是一種好處；可是，那特別受害的勞工階級，因為漸漸受了社會教育的影響，現

在也自己聯合起來，要打倒這種種罪惡。根據這許多經驗，足可得一結論，就是成功的定律就是合作的定律。*(The law of success is the law of co-operation)*。換句話說，就是要想成功，必得合作。人類要想綿延，必須順從自然。在我們種種目的之外，還有一個充滿了定律的世界。我們不能反對這種種定律，也不能破壞這種種定律；只有引它們給我們服務。因為我們實在不能管它們，也沒有能力管它們。心靈對於利用自然律的最有力量的方法，就是合作的工作。

在本章中，曾經討論到各自興趣。這種各自興趣，就是那決定每個人保持他的生活，滿足他的需要的種種興趣。也就是那在尋求衣食住與舒服上，所有的種種『分配興趣』*“distributive interests”*。關於為尋求個人普遍的利益所有的這種種興趣，也討論到它們怎樣受人羣進步的影響，而改變尋求的方法。乃是這種沒有和諧的相似興趣，在我們這還沒有脫離野蠻性質的文明世界裏，才在我們的共同生活的整個裏，創造出來繼續不斷的裂痕。等到這種種不和諧的相似興趣，慢慢變成了和諧的相似興趣；人羣才表現出來無限的能力。我們已經知道的這種和諧化的程序，實在就是因為人聯合起來尋求相似興趣的緣故而產生的。因為大家聯合起來尋求，於是就創造出來第二類的共同興趣，當然這種第二類的共同興趣也是和諧的。這種程序不但是和諧，而且是經濟。所以說普遍原理的一種特殊方面，就是社會的發展，就是社會經濟的發展。

我們現在要討論尋求種種已經變成第一或第二類的共同興趣的方法，怎樣就依照同樣普遍的定律而改變。

### 三 第二類共同興趣的發展在經濟上的重要(The economic significance of the development of secondary common interests)

經濟或說是尋求興趣的效率，不但與社會化的擴展或領域相對，並且與社會化的性質與程度相對。所以人羣的發展，不但是製造共同興趣的一種程序，並且是改變共同興趣的一種程序。因為等到人往智慧裏發展了，他們尋求的共同興趣，也就增加起來；他們尋求興趣所用的種種方法，也要改變。在這裏，經濟與社會的雙關性，也就越發的表現出來。因為人的智慧一經發展，就使共同興趣改變；同時就產生一種程度較高的社會化與一種程度較高的經濟。

我們先要研究研究，決定聯合成功的因素都是什麼？我們已經看出來，一個聯合往大了擴展，聯合裏享有共同興趣的分子的數目也必增加。只要那些分子在以前是互相衝突的，互相競爭的，而現在却是互相合作的；這就是經濟的增加。無論如何，我們不能說，聯合分子的數目一增加，就必得是一種絕對的利益；也不能說，聯合越大，它的絕對的經濟與效率，也就越大。只在某種情況之下，這種現象才是真實的。關於這種種情況，我們不能在這裏討論。但是，至少可以這樣說，如果決定一個聯合成功的別的因素都增長了；共同享受這種絕對利益的分子的數目，也要增加。可以研究研究那其他因素的性質，以求證明這種事實。這些因素可以分爲三類：（一）自然的（*physical*）（二）制度的（*institutional*）（三）物質的（*material*）。關於自然的因素，包括三種意思：（甲）共

同意志與共同興趣的力量，持久與整個。(乙)智能對於激動出來的共同活動指導的程度。(丙)無論根據何種理由建設的聯合，它的威權與威信。智能與威權組成了主觀的工具，這種工具不但能影響制度成功的種種情況，並且更要發展，利用種種物質的情況。智能這種東西，可以說是駕乎所有工具之上，它是一種基本的工具。它不但能使智慧的動物適應制度的秩序，內界環境的需要，並且能使他們適應外界的世界，外界環境的需要。乃是在這種內界與外界的環境裏，藉著這種內界與外界的環境，智慧的動物才能生活，才能工作。

關於成功的制度因素，我們現在必需詳細討論一番。很顯然的，有的社會調諧與社會組織的形式，的確比較別種形式格外有利益，乃是這種格外有利益的形式，才是我們所尋求的。

成功的物質因素，包含一切認生產或用生產方法，為物質的來源的。經濟學家把這種種物質的來源，歸納於兩個名詞中，一個是「土地」一個是「資本」。按我們這裏討論所注重的，「機器」實在是一種特別重要資本的形式。智能不但利用「自然的贈與」(gifts of nature)，不但發展環境的種種情況，以期有利於成功，並且為它的目的創造出來兩種秩序的形式，一種是內界的機械結構，一種是外界的機械結構 (an inner and an outer mechanism)，前者可稱之為制度，後者可稱之為物質的機器。

還有一點很重要，應當知道。差不多所有這種因素，多少都是交互倚賴的。就是智能，這個基本的，創造的因素的本身，也要倚賴適當環境的情況來生長的，來表現的。智能不但要創造內界的或制度的環境，並且也要改變外界的或自然的環境。乃是藉著制度的工具，智能才能把外界的世界改變的這樣完全。最終，可以說，因為機械工具

的發現與利用，才使社會的秩序，產生一種改變。

我們的那種特別目的，就是指示出來，一切向經濟增加那裏改變的制度的改變；一切往價值的更大的保存與價值的更完全的尋求那裏去改變的制度的改變；都同時要連帶著產生一種深切的與發展的社會化。如果我們能夠把這種道理說清楚，同時就能表明出來經濟裏所有因素的交互倚賴，互相關連的現象。無論什麼樣社會經濟的發展，無論什麼樣尋求共同興趣的進步與成功，都可以說是人羣本身進一步的一種發展。

決定成功的那種種主要制度的因素，是很顯明的。無論那裏，只要由共同興趣所聯合的團體，它們中間的交通過越容易，他們尋求共同興趣也就越有力量。交通的機器是屬於物質工具的，但是使交通有力量的集中在一點，實在是一種制度的因素。例如，一個國家裏有一萬個喜好音樂的人，他們組織一個音樂的聯合；可是他們散居各地，東南西北各處都有。他們的這種聯合一定比較得成功少。如果他們都居住在一個大城裏，大家在一起組織一個音樂的聯合，必是比較得容易成功。因為散居各處，他們的組織必與居住一起的組織不同，一定比較得不大經濟，不大有效力。又譬如說，某國因為教會的勢力很大，反對科學，某國一般社會的文化都喜好科學。當然科學家在反對科學的國家裏，要想尋求科學的興趣，組織聯合，一定要比在喜好科學的國家裏為難，不易成功。所以說人羣與聯合間和諧不和諧，實在可以決定或影響這聯合的成功不成功。還有一點，我想凡是生在今日的就明白，分工與層層的分工，到了某一個程度，實在也是經濟裏的一個因素。當一個共同興趣，按照分工合作那樣的組織去尋求的時候，譬如，一件工作，每個工人或每一團體的工人，各專其職，分工合作，這種組織，就成功了經濟裏的一種因



素。

分工這種現象，也可以說是我們的目的的一種實驗。換句話說，就是它可以證明我們的目的。上面已經說過，別的制度因素，都是倚賴社會化的進步而發展的；但是，常有人發議論說，分工就是分社會，意思是說，社會因分工，便分裂。如果這種議論是真實的，我們的普遍原理必要完全站立不住，被它駁倒。要知道，分工是一切經濟發展的最顯明的特性。從文明的開始，分工就繼續不斷的往前發展；到了現代機械的與工業的時代，分工更受了一種最大的刺激。分工這種程序，並不限於那種人類的活動；要知道一切人類的活動，都有分工。分工之所以如此普遍，是因為要使尋求文化興趣的成功。文化興趣範圍內，分工固不可少，在經濟範圍內的活動，更是如此。

還有人這樣反對分工，說分工這種大的程序，這種好像無止無息的程序，破壞了我們早年人羣生活的團結。興趣的專門化使人羣裏的分子的共同性質，變為狹窄。也有人說，因為機器的发展所完成的分工，要使人的工作更機械，更狹窄，更單調無味。如果這種種反對分工的理由，都能站得住，那末，社會經濟的發展，也不必得全是一種社會化的程序，社會本身的發展。

第一種反對，在德海（M. Durkheim）研究分工的社會的結果裏（註九）也完全遇見了。我想只要把德氏所研究的拿來講一講，也就足夠了。用一句話說，德氏清楚的表明出來，分工創造出來一種新團結。這種新團結與原始生活的舊團結的性質不同。他稱這種新團結為「有機的團結」“organic solidarity”，稱那種舊團結為「機械的團結」“mechanical solidarity”。這兩種團結是反對的，因為一種是只建設在同點的基礎上，一種是

建設在由交互關係所產生的異點的基礎上。一個是與沒有個性相對的，一個是藉著個性的發展而存在的。實在是很顯然的，分工越厲害，人的關係也就越密切，越交互的倚賴。全體裏面，每個分工所依賴別的分子的方法，也就變新，變複雜。不但如此，更要倚賴全體裏的許多團體與聯合的各種各類的活動。要知道分工並不僅僅的倚賴異點。除了異點的背後，還有個同點，還有個「整個」(unity)。沒有整個，簡直就不能有分工；因為分工與合作不過是一個單獨事實的兩個名字，或者說是一種單獨事實的兩方面而已。人之所以合作，是為的尋求共同興趣，既然大家共同協力，就必是各專其長，互相輔助。人的合作至少也是有意識的，並不像一個機器各部分的合作。機器的各部分也是要有貢獻於全體，可是它們的這種貢獻對於它們自己毫無所得，沒有意義。它們也是達到一種目的的工具，可是這種目的與它們無關。可是人的合作就不同了。雖然人合作是要達到在他們以外的一種目的，可是他們在完成這種目的的中，就完成了他們自己。這就是人在尋求種種活動所發生的關係與一個機器的各部分的關係之所以不能相比的緣故。伯桑魁特博士(Dr. Bousquet)曾經說過一段話，也許他故意這樣滑稽的說：「假使心靈像物體的一樣可以看見，看著一定不像『同樣重複的單位』(similar repeated units)。每個心靈一定要表現它自己是一個機器的各部分，要達到在他們以外的一個目的，各自活動，並不互相了解……有的像一個輪子，有的像一個活塞，或是說有的像氣。」(註十)反過來說，如果心靈是可以看見的，它們也就要又像物體又不像物體那樣表現它們自己。在現在這時候，簡直用不著反駁這種意思，就是說人羣僅僅是一種機械的結構。人就是在特殊勞動一方面的功能，也不能組成一種純粹機械的結構。關於人的活動，我想康德所說的很對。

他說：「交相爲用，交相爲目的。」這句話足可表明人類交互活動，交互關連的意思。再往清楚講一講就是在同一程序裏，我們之所以做別人的目的，實在因爲別人也是我們達到目的的方法。只因爲我們所用的方法也是達到別人的目的的方法，別人爲達到他們自己的目的，也同時就幫助我們達到我們的目的。只是因爲人的同點比異點深，分工在有智慧的動物間，纔有可能，分工也纔是智慧的。社會團結的基礎總是同點，不是異點。

實際說來，分工本來的劣點，就在使人變成一個機器裏面的各部分。使甲變成一個輪子，使乙變成一個活塞，使丙變成一個別的部分，如此類推。因此這很不完全的各部分，就決定了某甲、某乙及其他每個人的貢獻，所以，作者就成了零碎的，沒有整個性質。由這種方法使工作者所得到的效率，不能算是經濟，實在是一種最悲慘的浪費，像守財奴的那種形式的浪費，只顧儲蓄錢財，不顧發展生命，達到生活的目的。對於戴樂仁（Taylor）愛穆遜（Emerson）甘特（Gantt）與別人所提倡的『科學的管理』“scientific management”，反對的原因也就在此。實在也可以說他們反對的完全沒有道理。如果戴氏等所提倡的這種制度，真是如此，從廣義方面講，它真是最不經濟的。因爲他們忘記了工人的合作，要比任何『機械的經濟』“mechanical economics”。（註十一）更重。要得多。但是，要知道，實際的分工，並沒有這種壞影響。想清楚說明這個意思，我們必須先討論討論反對分工的第二種理由。這種反對的理由是說，分工能使我們倚賴生活的工作，變爲狹窄，變爲單調無味。

第一我們應先明瞭這點，就是在文化興趣的範圍之內，『專門』“specialization”，常常是工人感覺到的

深興趣，並且也是由工人感覺到深興趣後，發生出來的東西。在一切勞動的高尚形式裏，乃是專門家才是熱心研究的人；才是從自己工作裏，找出最完全的滿足的人。固然有時所得到的滿足很狹窄，但是，要知道，這都是局外人的看法，局外人如何能覺察當局者對於自己工作，所發生的深而複雜的興趣。如果得到的滿足，真是狹窄，也一定要在這樣一個世界裏，一個桃核包着無窮空間的這樣一個世界裏，因為心靈本身，就只有那樣狹窄。

反過來說，外界各種各類的價值，也可以說的太厲害。沒有一種職業要比家庭夫役的這種職業再不專門的，也沒有一種職業比它再不需要的。一天到頭所做的事情總是換來換去，與天天老做一件事的乾燥無味，都一樣可以破壞興趣。一天到頭所做的事情，換來換去，不能養成習慣，因此就得不到習慣省精力的好處。用開荒殖邊的生活舉例，就能明瞭這點。下面一段是一個深刻的觀察家，對於開荒殖邊的生活，敘述的文字。「在每兩個經濟程序之中，都能使一個做各種買賣的商人疲倦，這種疲倦同時使那個商人忙亂，工作因受影響，使開荒墾邊的人民的情緒不安定，完全是因為這種疲倦。開荒的人由一件事跳到別一件事上的方法，頗簡單。打獵時就不能耕種，耕種時就不能製皮或補屋頂。在他們與鄰舍交換用物費去一點鐘的時間，他們就不能回去釘馬掌或開拓土地。他們在疲倦的時候，懶得工作的時候，大家用酒消遣；為的是喝了酒，有了精神好換一件新工作。因此，每個開荒殖邊的地方，他們經濟生活中，酒佔一種重要的位置。」（註十二）

這種反對分工的第二種理由，關於「機械決定的工業勞工」"machine-determined industrial labor"，更是如此；但是，就是這裏，如果不顧全部的情形，對於分工的原則，也要反對。我們應當知道這一點，就是如果人的

工作變為專門，又因專門而性質變為狹窄，這是因為他們的世界變為更複雜，花樣變的更多的緣故。世界上無論什麼事情，有利就有弊，有得就有失。要知道，人雖然失了工作的花樣，可是，他們在他們的世界裏，却有所得。專門實在是一種經濟的程序，因為我們藉着專門分工，可以少花時間，少花力量，還一樣能夠產生任何決定的結果，把餘剩的時間給工人，使他們用更多的身體力量與精神力量，去享受他們由工作所得到的世界。如果不能達到這種結果，一定是不知道在那裏還有一種經濟的失敗。

我們假定說工業專門的影響，普通是要使工作比從前變為更狹窄，更乾燥無味；但是，這種假定不辯自倒，站不住。因為機器所替代的那一部分工作，正是生活裏的機械的需要。這一部分的機械需要，實在是單調無味的重複，只有用機器來替代，別無他法。用機器替代這種工作以後，我們才能得到自由，從他們的壓迫解放出來。因為機器僅僅是工具，所以僅僅能替代人做工具，使人自己變成目的。有人要說，因為研究工業技術的人，整天老守著機器，把他們的工作，弄得非常單調，乾燥無味。這種說法，在許多地方，實在不錯；但是，要知道工作越單調無味，乾燥機械，也就越能引起人往深了去研究，把這種工作用機械來替代，使我們不再受這種乾燥機械的壓迫。進一層說，人羣裏大多數人之所以做那些最機械的工作，實在是因為他們沒有別的工作可作，別的工作，都已經被機器替代了。無論人羣中那一部分人，在他們能夠自由尋求高尚的或文化的興趣以前，他們一定要做許多奴隸的工作。文明的程序乃是使着人羣裏的人慢慢的從這種工作的壓迫解放出來。在一切古代文明裏，總要有一被壓迫的奴隸階級存在，因為奴隸在以前實在就是一種『有生的工具』(animate tool)，他把他的主人從奴隸的工作

裏解放出來，在機器還沒有發展的時代，嚴格說來，已經沒有奴隸制度的存在了；可是人羣裏大多數人，無論在名義上是如何自由的；其實，都沒有脫離一種奴隸的地位。沒有機器，我們總是免不了做我們的需要的奴隸，就是我們不彼此做奴隸。有了機器以後，雖然還有許多人作那種奴隸的苦工，可是數目已經是大大的減少了。我們永久不能脫離這種奴隸的苦工，但是如果社會的智慧與機械的巧妙一齊的進步了，將來一定還能使比較多數人脫離這種苦工，得到自由。當我們埋怨機器所給我們的苦處時，我們應當想一想有了機器以後所減少的苦處，我們試想一想，火船上的機師如何愛惜他船上的機器，因為那個機器把他的船帶過大海；但是，我想古時沒有一個搖帆船的船夫，要愛惜他的木槳。

要研究專門對於人格的影響，我們還須把『專門的工作』“specialised work”與『專門的能幹』“specialised ability”分別清楚。關於專門的工作，無論什麼樣的工人都能做，不必得限制有那種特殊技能的。但是『手工的技能』“manual skill”便不同了。按照馬賽爾教授（Professor Marshall）說：『因為手工的技能，如此專門，所以一個人學了一種手藝很難再換一種手藝。這種工人很難調換，因此這種手工的技能也就越來越不是生產的一個重要的因素。……我們可以說，一種職業之所以比別種職業好，一個城市或一個國家的工人的效率之所以比別一個城市或國家的工人的效率，並不是因為那一城市，那一國家的工人的那一種工業好，或那一種工業特別專門；實在是因為他們的工人的一般智慧與能力比別的地方高。』（註十三）『再者，工業的技能與能幹也是一樣，也是要越來越倚賴那寬廣的目的的判斷，敏銳，淵源，謹慎與穩健的能力——這種能力乃是對於所有

工業上，都能應用的能力，並不是僅僅對於某一種工業能應用的能力。——所以說，這種能力不但是關於工業的，更是關於商業的。實際說來，「商業的能幹」*“business ability”*，比低等的工業的技能與能幹所包含的這種「非專門的能力」*“non-specialised faculties”*，多。越是高等商業的能幹，它的應用也越廣，越複雜。」（註十四）

最終，我們可以看出，並且應當注意，就一般說來，「機器決定的專門」*“machine-determined specialisation”* 的發展，一方面越注重身體力量的價值，一方面人類智慧的價值，也就隨著增長。因為機器的發展，人類可以利用機器的力量，遠勝於自己身體的力量。拿美國來說，有人計算現在美國平均每工人所管轄的力量，要等於沒有機器或畜力幫忙的二十個人的力量。由此看來，現在由人類智慧所產生的力量，越來越便宜。因此，我們要與非生物體與非人力比較起來，實在是高貴得多，有價值得多；我們也就越與我們的理想相近。我們也就越不能拿人僅僅的當做一個機器，僅僅的當做一個力量的產生者，應當越拿他當做一個人格，當做一種價值。一切非人力都不過是給人效勞而已。

這種意思足可表示，分工本身，不但是是一種社會經濟的形式，也是一種社會化的因素。它不但能幫助人格的發展，並且能促成人羣的團結。現在可無疑義的說，每種因為經濟的原則，所產生的對於尋求共同興趣的改變，都是一種社會性的增長。我們已經看出社會與經濟的互相關連；但是，在這裏更看出那個地方經濟最發展，那個地方的社會也就最發展。

對於分工所發表的理由，已經完全，不必再講。但是，有一點應當格外注意，否則，必要引起一種錯誤。我們不要

想現在最發展的人羣所得到的社會經濟，就是最完全的。我們所說的最發展的人羣不過是一種比較的說法。因爲人羣發展的程度不同，有的可稱爲最發展，有的可稱爲不大發展。要知道，發展的目的離我們極遠，現在還未看見。每種社會經濟的增長，都表現還有種種社會經濟沒有達到；就像每種人羣的進步都表現人羣更有往前進步的方法。我們現在所達到的社會經濟，如果要與完全的社會經濟比較，可以說是太不完全。

幫助生活與人格發展的方法，各世各代都要增長。每代所得到的，所製造的，所發現的，所組成的制度，多半都要傳給下一代；因此，人羣的總富源，才能慢慢增長。要知道，科學的發明，人類在自然界上得到管理的能力，可以說已經夠用。這就是要看，我們能不能把所得應用到所有人的身上，使所有人都能得到享受生活，表現生活的一切需要。但是，現在社會經濟的現象，有一大罪惡，就是過去的遺產與現在的力量分配不均，使人羣中大部分分子困於需求，被生計壓迫，不得發展。整天爲衣食奔忙，真趕不上禽獸容易活著，容易謀生。社會一方向侈奢與浪費的路上走，一方向貧窮與困苦的路上走，這種現象足可以證明社會經濟，不能把它的能力應用到人羣所有分子身上。也可證明社會經濟不能指導它的力量，使生產與分配平衡；更不能把生活與人格的需要及工具，利用得十分適當。

還有一層應當注意，每種人類富源的增長，對於掌管環境，都可有幾種應用的方法，都可產生幾種不同的滿足的可能。所以工業能力的每種發展，也可以產生幾種不同的結果，也許產生（甲）奢華或文風的增長，也許產生（乙）減少貧窮，也許產生（丙）文化興趣的發展。（丙）結果之所以產生，是因爲工業效率的增加，使人羣中



更多的分子，從工業的勞苦裏解放出來，並且供給更完全的物質用具，爲的是尋求某種文化興趣。其實這三種滿足的形式，的一併進展的，並不完全分開。雖然如此，在這三種形式之間，却要產生衝突。在甲與乙兩者之間所產生的衝突最直接，最顯著，無疑義的要因之在社會經濟裏產生一種根本問題。如果物質的財富集中在少數人的手裏，滿足奢侈的種種形式的要求，一定要把生產的活動移轉到奢侈的方向去，於是貧窮與罪惡的，危險的奢侈，必要隨著產生。有許多人認爲這個問題不能解決，這個問題實在是一個問題，並且也實在是社會經濟中的一個極大的缺點。

我想，認這個問題慢慢可以解決的說法，並不是沒有理性的。想種種可能的方法來解決這個問題，實在不是我們研究範圍內的事，但是，從我們的研究中，至少可以得到兩個推論。如果智慧與經濟，社會與經濟，實實在在是互相關連的，那末，無論什麼樣的進一步的智慧的發展，無論什麼樣的進一步的社會性的發展，一定能使我們對於這個問題有一種進一步的解決。

與近來人羣的發展相連的事實，有的很能使我們知道這個問題有解決的希望。事實中最重要的就要算是那證明馬克斯的預言的錯誤的事實了。馬氏推測財富完全要集中在很少數人的手裏。這些少數人要變成最有錢，最有勢力的人。但是，他的推測並沒證驗。雖然財富的管理，集中得十分厲害，並且還要繼續的集中；可是，財富的享有，却是分佈的比較從前寬廣。關於這種現象『所得稅』“Income tax”的統計可以大概的表示一下。所得稅的統計告訴我們，不但是富足的分子與全人口成絕對的與相對的增長。就是小康的分子也是這樣增長。最重

要的一種現象，也可以說是一種普遍的趨勢，就是土地不再是幾個大地主的絕對的產業了，慢慢的也到了大多數的小地主的手裏。這種改變不完全是因為土地立法的緣故，也有別種原因在內。在法國，荷蘭與德國的 *Wesphalen* 地方，這種改變的程序，差不多已經完全完成。在俄國，加里西 *Galicja* 與愛爾蘭幾年來這種程序也是進展的很快。在英格蘭也是向著這同一方向慢慢的活動。關於這種改變的意義，簡直不容張大其詞，它的普遍性已經證明，這種改變現象，其原因並非偶然，實在表示進一階段的人羣的發展。（註十五）

現在有一點應當特別注意，就是經濟的失敗，也要引起社會性的失敗。只要人羣裏大多數人自己沒有錯處而陷於貧窮，摧殘者；他們都不能得到充實的社會化。他們不能在人羣中生根，因為人羣不過的壓迫他們的一種外界驅動力的系統，他們對於這種力量簡直沒有管轄的權柄。從另一方面講，產生這種現象的工業有況，也把財富造成一種資本的形式，這種財富的所有與任何以前的個人所有，都不相同，對於個人不甚重要。無疑義的可說，這種傳遞財富的權柄，尤其是遺產的傳遞，其關係實在有些重要；因為在一個人傳遞財富給另外一個人的時候，他所傳遞的財富，不僅是一種外界的東西，使接受財富的人得到利益；並且他同時也傳遞一種能力，也許是一種生命的能力，也許是一種死的能力。換句話說，他可用財富的能力使別人生，也可用財富使別人死。這種傳遞與社會的關係，非常重要，可以根據種種社會福利的考慮，將財富的傳遞加以限制。管理產業就是管理人。如果社會上有少數人擁護產業個人所有，社會不應加以限制，因為產業為人格發展的需要，那末，社會上大多數人也可這樣說：『我們不也是人嗎？』如果那些人根據這種理由將產業創造出來，那末，大多數人不會這樣回答說：『你們是

否也將我們創造出來？」如果說限制產業就是限制力量，那末，他們也會這樣說：「你們限制產業，豈不是限制我們的力量？」

所以說，凡是人羣的真發展，就都是一種經濟的增長，這個道理，實在不錯。

#### 四 第一類共同興趣的發展在經濟上的重要 (The economic significance of the development of primary common interest)

外界的壓迫，是產生動作的第一種來源。苦痛，飢渴，與食慾，是決定高等與下等動物自主活動的原素。在最下等的動物裏，這種原素所決定的活動，包括下等動物生命的全部，在高等動物裏並不如此。除此以外，還有意識去尋求進一步的目的，更真實的目的。在兒童時代，外界的壓迫先來，內界興趣慢慢增長；在人羣裏也是如此。這種現象就是表明社會發展的原理，是增加合作，減少衝突與競爭。也可以說社會之所以能夠發展，是藉着把衝突與競爭變為合作。因為無論那裏，只要興趣是內界的，就多半是共同興趣，所以，要衝突就必使這種興趣受了損失，要合作就能使它們得到發展。各種不同的活動，同時都是活動的各種不同的刺激，不能進到尋求內界興趣的範圍內，同時競爭的刺激不過是一種外界的幫忙而已。無論是誰，等到他找到了生命的實現，找到了生命內界需要的尋求；這種外界的幫忙，對於他也就慢慢減少了價值。比方說，在青年教育中，競爭實在是鼓勵活動一種最有用的刺激。其所以如此，是因為尋求者對於所尋求的目的並沒有什麼相干。這種目的是外界威權加給

他的，替他承認的價值。對於高一等自己喜好求學的學生，不僅僅爲獎賞的學生，競爭的激勵，價值便少。對於最高等認尋求知識爲實現自己人格的學生，競爭的激勵，簡直毫無一點價值可言。在最高等的學生中間，在這種最高的階段，如果還想要激勵，激勵還要有價值；我想只有合作激勵的這種形式。這種合作激勵的價值，在大家尋求一種共同目的，互相幫忙欣賞，最高尚的是大家每人都尋求一種與大家都有價值的價值。這種社會合作的激勵，供給我們一種最高尚的，最持久的人類的滿足。在合作活動裏，我們最能實現人羣的統體，人羣的整個，與人羣的價值。

凡爲自己生活的需要尋求的興趣，而不是想藉着尋求的興趣來尋求進一步興趣的興趣，都可稱之爲「內界興趣」(intrinsic interest)。我們直接藉着這種內界興趣，人格就可實現。換句話說，我們不僅靠着人格結果的幫助，才能尋求人格；我們直接就能尋求人格。因此，人羣經濟的發展，就藉着把外界興趣變爲內界興趣。無論什麼時候，只要工作的情況能使人享受工作的快樂，能藉着工作，表現他們的性質，找出來他們的性質；那時人羣與經濟就要一齊的增長起來。關於要求在工作中得到快樂的這種論調，雖然在已往也曾有人這樣提倡，但是，不過到了最近，這種論調才漸漸重要起來。實現這種希望的最好工具，就是責任心；創造這種責任心的最好方法，就是合作。大家越努力尋求共同興趣，在那種努力中也就越能實現了他們自己。這也是經濟，因爲尋求目的與達到目的是一樣有價值。我想我們已清楚了解這一點，乃是在尋求第一類的共同興趣之中，才實現了最大的社會經濟。

在宇宙中有所謂似乎機械運行的盲目力。這種力量在它制裁外界的自然界的時候，它就引導了基本世界的種種活動。兒童慢慢長大了，他也要由外界引導至內界引導，人類也是如此。我們不但吃善知識樹上的果子，也吃惡知識樹上的果子。我們總是用意識力來代替盲目力。智能無論在什麼事情上，總想節省價值，同時它發現了無論如何，經濟的方法，也就是人羣的方法。

(註一) Cf. Lester Ward, 文明的心理的因素 (Psychic Factors of Civilization, chap. xxviii.)

(註二) 自然界的消費對於人類的貢獻極多。使人類容易得到食物的供給，使他制裁自然界，供給他試驗的能力。因此，自然界的消費，就是達到人類經濟的目的的一種方法；但是，人類生活的消費，却是毫無目的可達的方法。

(註三) 含有社會性的並不一定必得是羣居的動物。

(註四) 這些數目字錄自 De Greef 所著社會的變遷 (Le Transformisme Social) 第四〇五頁中。

(註五) Cd. 7028

(註六) Dr. Elizabeth Sloan Chesser.

(註七) 參看本書第二卷第二章(二)。

(註八) 參看馬爾薩斯 (Marshall) 所著經濟學原理 (Principles of Economics (6th ed.) p. 582.)

(註九) Division du Travail Social.

(註十)個人價值與命運(The Value and Destiny of the Individual, p. 50)

(註十一)參看哈克斯(Hoxie)所著科學管理(Scientific Management)及金馬克(Josephine Goldmark)所著疲勞與效率  
(Fatigue and Efficiency)。

(註十二)參看威爾遜(Wilson)所著社會進化(The Evolution of Country Community)。

(註十三)參看威爾遜(Principles of Economics(6th ed.)p. 207.)

(註十四)同上 p. 318.

(註十五)參看 Makarewicz, Sociale Entwicklung der Neuzeit, Archiv für Rechts- und Wirtschaftspraxisphilosophie,

April and July, 1914.

## 第七章 人羣發展的第三個定律 社會化與環境的制裁的雙關 (Third

Law of Communal Development: The Correlation of Socialization and the Control of Environment)

### 一 人羣與環境 (Community and environment)

在以前已經講過，只要人羣發展生長，就必產生兩種變化。(一)羣中分子間互相的關係要產生一種變化。(二)羣中分子大家對於一種「外界的世界」(an external world)的共同關係，也要產生一種變化。這種變化也是一種連續不斷的程序，它的程度的高低也無窮無盡。每種不同程度的變化是與人羣的發展直接發生相因的關係的，直接相附而行的。人與人的關係之中的變化，只要是他們的一種社會性的發展，這種變化才是與他們對於環境所發生的共同關係的變化的雙關變化。換句話說，只要人與人關係的變化，是他們的一種社會性的發展，他們對於他們的環境的共同關係，也必隨著有了變化。要知道人與人彼此的關係一變，同時他們大家對於全宇宙的關係沒有不變的。還有一層，就是在他們按照他們的目的來要管理在他們以外的世界時，他們不知不覺的就加寬了，加深了他們的社會關係。知識越增長，關於所有真理中的這種最重要的真理，也就越表現的清

楚。這種最重要的真理是什麼呢？就是內界與外界的世界，或就說是心靈的世界與『自然』的世界，至終還是一個世界，不是兩個世界。『對於宇宙來講，心靈是器官，』它不能與宇宙其餘的器官隔絕，反對；因為如果這樣運行，它就不能存在。特別與我們研究人羣發展有關係的這種統一的一方面，就是人的社會性與他們對於環境關係的變化中間所有的雙關律。進一步說，只要人的社會性有一番增長，他們對於外界的世界所有的關係的樣式，也要隨著發生一種固定的變化的程序。

關於人羣發展怎樣使著自然環境起了變化的大概情形，我們已經知道了。比方說，在亞理士多德的時代，『共同的生活』“common life”不過是僅僅的指著住在一個城鎮裏的幾千人而已；可是到了現在，共同的生活可以擴展到大洲。這種區別不能算是不大，也不能算是不重要。人類精神的發展之所以這樣大，實在是因為人類對於自然勢力，制裁的能力大了，管理的範圍寬了。所以我們可以這樣說，只要有一種社會的大發展，同時生活的物質情況，也必隨著產生一種變化。在這裏我們所思想的純粹是關於心靈對於自然世界的直接動作（direct action of mind upon the physical world）。但是，照這樣思想，無論思想到那裏，也不能得到這個問題的要領，也不能了解這種雙關性的全部原則。其所以如此，却是有個緣故。因為靠著心靈最近的环境，實在是我們有機的身體。在另一方面講，我們的身體實在是居於心理世界與外界自然世界二者之間。在另一方面講，身體必需調諧這兩個世界，使二者和諧，身體簡直就得算是這兩套勢力的結果。社會發展有兩個意思，一個意思是說我們對於外界自然勢力管理的能力一天比一天增加，制裁的範圍一天比一天擴大；再一個意思是說，特別是有



機體與它的環境的關係，起了變化。雖然我們不知道心理的勢力與自然的勢力怎樣在有機體裏接觸；但是，我們可以知道表現在目的關係的增長裏的心理發展，表現在人羣發展裏的心理發展，實在是改變了有機體依賴自然勢力的形式。雖然這種現象是怎樣發生的，我們不能了解，但是，這種事實却是如此，十分清楚；同時這種程序也很容易追求，它的重要意義也容易表明出來。

但是在我們這樣做之先，我們必需講解講解生活對於環境的普遍關係。換言之，我們必需講解講解環境特有的意義。其所以如此，是因為普通對於這點，都不清楚。在上邊已經指出物質定律怎樣是精神定律的一種基礎，或一種條件。關於這種道理，我們應當現在把它弄清楚了。

## 二 一切發展的兩個根本因素(The two ultimate factors of all development)

生命與環境關連的不能分開，就像主體與對象關連的不能分開一樣。因為環境的意思，不就是僅僅的指著生命之外的東西來說的，乃是指著與生命雙關的外界的東西說的。要知道，沒有它，生命就要變成一種覺察不出來的，並且也不能覺察出來的能力。主體與對象的意思也是如此。對象也不就是僅僅的指著主體之外的東西來說的，乃是指著與主體雙關的外界的東西說的。要知道，沒有它，主體的存在與活動，就要變為沒有意義，永久不能實現。生命要離開某種環境，就像運動離開某種物質的東西一樣，都是不可能的事情。可以說環境深入在生命的心裏。無論在那個地方，生命無論在那一階段的發展，我們永久不能察考出來生命是純粹的，完全脫離環境的。生

命的開端與生命最完全的表現，都要一樣親密的倚賴環境的。

生命與環境的關係，既然如此的親密，所以只要生命與生命有不同，有區別，環境也就要與環境發生不同，發生區別。表顯在無窮無盡的各不相同的有機體裏的生命，不但是對於有機體每種生活的活動的變遷產生反應；就是每種有機體都有它每種不同的環境，都有它在世界裏一個特殊的地位。任何有機體的內界情況，起了變化，同時就要引起那個有機體所生活的環境發生變化。如果我們真能了解一個環境是怎樣複雜，怎樣特別；我們一定可以知道以上所說並不是張大其詞，實在有它的真理。我們都住在這一個世界裏，雖然如此，可是每種生物所居住的世界，都各有不同。甚至於我們可以這樣說，每個生物與每個別的生物所居住的世界，都有不同。千千萬萬的不同種類的有機動物生活在一起，一個挨著一個，可是每個有機動物都有它自己的一個環境，這個環境並不與任何一個別有機動物的環境是完全相同的。換言之，沒有兩個有機動物所處的環境是完全相同的。這個世界實在是一個千變萬化的世界，好像是一個有許許多多的房子的宅子。這許多房子為的是招待各種生物的，每種生物也就找一個不同的房子住。每種有機的動物對於它們大家所共同享有的這個世界的種種原素與情況，所選擇的，所利用的，程度上都有不同。因此每種有機的動物為它自己造成一種環境。要知環境並不是僅僅的外界世界，乃是與生命發生關連的外界世界。關於這一點在下段講解的更清楚。

關於特殊形式的自然環境與特殊形式的社會生活之間的雙關性的這種研究，實在是今日社會學研究中一個最有興趣，最成功的東西。迪毛林司 (Dernolins) 與他的同工者所著的社會科學 (La Science Sociale)

一書，最能證明我們所說的。雖然現在我們就能指出來他們解釋的錯點來，但是對於生命與環境的常常相對的關係，却說的很透澈。

環境實在是生命的工具，生命的機會，生命的家庭。生命與環境在有機體裏互相接觸的那種密切的情形，簡直是我們所不能想到的，同時有機體居中調諧生命與外界自然的環境。說來說去，生命到底是什麼？生命就是那能覺，能知，能行使意志的東西。價值之所以存在，是因為有生命，生命的本身存在，也就是價值。每個生命最切近的環境，是一個有機的身體。有機的身體之外，就是有機體的『外界自然的媒介物』“an outer physical medium”，圍繞這種外界自然的媒介物的，就是別種同樣的生命。再在以外，就是他們大家共同創造的社會秩序。所以由此可知環境顯然是一個十分複雜，許多方面的因素。

那末，如果生命有一種變化，環境也隨著產生一種變化；我們可以很清楚的看出來，決定所有發展，要有兩個根本因素。（一）內界能力（inner potency），就是生命的能力或生命的精神，這種能力永久不能與它所找著的，或所選擇的具有自然性質的環境完全相同的。這種具有自然性質的環境的定律，生命的能力又能命令它，又能遵守它。（二）如此複雜，如此千變萬化，如此可塑造的這樣一個世界，它不但對於我們生活的衝動，供給我們一套連續不斷的環境，可以同我們生活的衝動相調相應，並且能使生活的每種衝動都得達到滿足。我們已經看出來，生命怎樣一發展，社會環境也就隨著一變。再進一步，我們要看出來，與那種社會環境的變化相對的，生物的『有機環境』“organic environment”與外界自然世界的關係的變化，實在由於生物自己的活動而來。總之，

所有發展都是由兩種因素決定的，從一方面講，必得有一種天生的能力或才幹；從又一方面講，必得有種種適合發展的環境情況。這種道理似乎一種不爭自明的真理，但是有許多論到發展的學說，並沒有承認這種真理。

我們不能講這兩個因素，那個比那個更要緊，更重要。兩個可以說都是絕對的重要，缺一不可。雖然不能講誰比誰更爲重要，可是到底有個先後。從邏輯講來，內界的能力是在先，這樣說來，環境也無非是一種必不可少的情況而已，就像河道之對於河水。環境供給機會，決定方向，但是，那捉住機會的，順從這個方向或順從那個方向的，乃是生命的能力。生命對於環境的反應，常因環境變化，它反應的方法也就變化。這種應付環境的方法的改變，並不能證明生命沒有特性，更不能以此做根據，就說生命沒有特性。這種隨著環境的變化而應付的方法也變化，實在是生命對於環境所供給的每個機會都有捉住無限能力的表現。所以，外界環境發生一種變化，不是僅僅的說有機體中也要發生一種相關的變化，就像說發展是兩個相似的勢力的一個單純結果。這種內界的變化，實在是生命進一步表現的機會，在預先簡直是無法計算的。在有機體裏，我們不但找著「變異」(variation)，並且還找著有「突變」(mutation)。就是迪外里斯(de Vries)所告訴我們的。比方說，普通櫻草之中有一種喜歡濕一點，涼一點的土性的；但是，我們不能用種種不同程度濕性的土壤來培養櫻草而得到種種不同的櫻草。雖然不能這樣，可是我們的確能找得在不同環境之中，却有不同種類的植物生長。在這種環境中有這種特殊性質的植物生長，在那種環境中有那種特殊性質的植物生長。外界環境的差別，是可量度的，是連續不斷的；有機體的種類，却是無法量度的，却是非連續不斷的。這種不能量度的生命易變原則，好像永久在物質現象背後等著；只要有了一種

物質變化產生，與它適合，它便將那種物質變化做成一種有機的用處，來表現它自己。

所以說，在人類社會範圍之內，從全體來講，我們可以知道什麼自然環境的情況，是最適合於新能力的出現的。譬如說，我們知道某種氣候的情形，對於我們好；某種氣候的情形，對於我們不好。雖然如此，可是由這種適合環境所引起的品質，所引起的理想，却是沒有人能夠推測知道的。生活並不是一個數量的東西，不能用算學的方法來計算，如一加二等於三，三再加二等於五。

無論在那種情況之下，生命的能力與環境兩者都是一樣的重要。只能說發展的這兩種因素是互相雙關的，並不能說兩者那個比那個更為重要。同種生出來的分子有不同，同種族生出來的子孫也有不同；同一個家庭所生出來小孩子，也有不同；但是，這種不同，這種差別，我們不能絕對歸之於環境的緣故，也不能絕對歸之於生命內界能力的緣故。兩者都有關係，兩者都有緣故。環境複雜到萬分，沒有兩個生物，所處的環境是完全相同的。環境老在那裏，可是我們永久不能把它完全知道了，也永久不能把它完全估計了。它影響生物，生物也影響它。這種交互的影響是無止無息的，繼續不斷的，並且是永久不能完全計算的。但是，無論什麼關於發展的學說，只要它僅僅承認發展裏兩個因素中的一個因素重要，而不承認其他一個因素的重要；如只承認環境而不承認生命的能力，或只承認生命的能力而不承認環境；這種生命能力與環境的交互影響的關係，就能立刻把這種偏重一方面發展的學說打破。我想我們最好先研究研究幾個這樣的發展學說，把它們錯誤之點，簡單說一說，以免將來對於我們的生命能力與環境的雙關律，不能澈底了解。

有一種學說主張所有的發展，都因為環境的關係，所有發展之所以不同，實在也是因為環境的不同。這種主張之所以產生，是反對那純以生命的能力來解釋發展的學說。羅蒲遜 (J. M. Robertson) (註一) 就是注重環境反對以生命能力來解釋發展的學說的一個人。在他反對一民族所有社會的與政治的發展，都認為是完全因那個民族的特殊能力時，他好像完全不承認民族與民族間有什麼天生能力的不同。在毛雷伯爵 (Lord Morley) (註二) 說到『希臘與猶太兩民族天生缺乏政治上統一的能力』時，羅氏也同樣的反對他的主張，但是我們要知道無論假設情況有多麼適合，也解釋不了什麼東西。瑞士比希臘多山，而且瑞士的語言，種族與宗教的分歧雜亂，也決不是希臘所能知道的。要按環境來講，瑞士的國家應當比希臘更要四分五裂，政治上更要困難，更要不好統一；但是比較起來，瑞士却倒創造出來一個聯邦的統一。如果我們再說瑞士之所以如此，是因為四鄰有強敵，自己不能不團結起來，鞏固自衛，可是我們能不能否認希臘也有同樣情形呢？為什麼瑞士政治就能統一，聯合團結，希臘却內亂橫生，鬧的四分五裂？既不是因為環境的緣故，是否因為瑞士民族天生有這種政治統一的能力而為希臘民族所沒有的呢？

一種環境要有一種生活，環境不同，環境裏邊的生活也就有不同。這種現象實在是不可否認的。在每個不同的物質世界的情況裏，在空氣裏，在地裏，在海裏，在每種不同的土壤裏，在地球上不同的經緯綫上，總之在每種不同的物質世界的情況裏，都生有不同的植物與動物。雖然各種動植物除了它們同樣有死以外，在每個不同的物質環境裏，要產生每個不同形式的生活；但是，在所有生活不同的形式背後，無論怎樣，無論什麼時候，都有一種

普遍的勢力，找著機會要表現它自己。特別是人類的的生活，簡直有千萬種不同的形式。藉著它自己所建築的這可型可塑的環境的媒介來表現，來完成它自己。人類生活實在是普遍生活中最高尚，最有創造力的形式。所以說，所有生活無非多少都是某一種生命精神的表現而已。雖然就是如此，我們也不能把在任何歷史的情形裏的不同環境，完全歸之於因為人類生命的性質的不可。生物的『種』，『生物的』樣式，『乃是由於已往繼續不斷的生活與環境的交互動作的程序所做成的。因此每一代每一代新的生命出現，都有它背後的歷史的。絕對不能認這種新的生命，僅僅就是什麼沒有自導的能力，完全為環境所影響，所支配。無疑義的說，每個新生命的重新創造出來，每一代新生命的重新創造出來，實在是生物綿延壽命的方法。雖然生物每代每代的傳下去，它的發展，它的變化，都比以前的世代，塑性大，花樣多。但是，無論如何，總是在一個已有的形式裏變化。所種的豆雖然與所結的豆未必一樣大小，有些差別；所種的瓜雖然與所結的瓜不能完全一樣；但是，種豆得豆，種瓜得瓜，這是不能否認的事情。好望角的土人(Hottentot)，埃及人(Egyptian)，與條頓民族(Teuton)三種不同的人，生下來就把他們放在一個同樣的物質的與社會的環境裏；環境雖然一樣，可是因為他們先天的遺傳是不一樣，敢說他們反應的也一定不同。乃是一種比較高等的民族他的特性，他們對於更複雜的環境的要求，才能夠反應。常有人觀察說，原始民族生理上的成熟期很早，他們每一個人的品性，都比發展較高的民族的每個人型成決定的早。這種差別，實在是講不同民族對於環境要求的反應的差別。所以由此看來，無論我們從歷史的那一段起始去研究，總不能僅以環境的不同，來解釋民族的不同。換句話說，總不能認民族與民族之所以不同，就是因為他們所處的環境之不同。

若是我們解釋一個東西，解釋來解釋去要是把它解釋沒有了，或是僅說它裏邊含有多少它自己所含有的「情況」；這樣我們簡直還是沒有解釋它。譬如說，風是向東吹的，可是它不一定就能吹到東邊去。其所以如此，我們知道在風以外，還有些情況去決定風的力量與風的方向。雖然風被它的情況所決定，可是到底風並不就是它的情況。風是這樣，「人類建設的精神」"the spirit of human achievement"，更是這樣。人類的建設看著好，像是最來去無定的；但是，就是我們的智慧發達到極點，這種精神還要存在，絕對不能用它表現的種種情況完全代表它，而不承認它的存在；因為它本身是一個不能改變的東西，它本身也是一個整個的力量。

我們總沒有研究到問題的根本原因上去，還有一點無論如何，我們必得研究到。我們從頭至尾用「塑性」"plasticity"，來比方生命反應的能力，但是，要知道這種比方也就與別的比方一樣，都是不完全，都是有壞處。因為生命反應的能力，不僅僅是一種塑性，像做泥人的泥土的性質一樣，喜歡把它做成什麼形像就做成什麼形像。更不像那沒有一定性質的流水，我們怎樣掘水道，它怎樣按著水道流。生命對於環境的反應，實在是一種真正的反應，不僅僅的是隨從環境，也不僅僅的是順著環境。一種生活的反應並不是僅僅的拿些無形的材料來放在一個模型裏，模型什麼像，印出來的東西也是什麼像。生命的本身就是生命開展背後的一種力量。生命本身就是「造形者」"shaper"，環境本身可不是。「品性」"character"，是生命的表現，是生命的形式；並不是環境的表現，環境的形式。環境是機會，是刺激，可不是「品性」的根源。如果物質的勢力有它們自己特殊的性質，那末，是否心理的勢力僅僅就是一種可方可圓，可一可二的無特殊性質的東西呢？有人說每種外界的與物質的勢力，都有



它自己的特殊的與固定的性質；同時說只有『精神』“spirit”這個東西，是空白的，是無特性的，不過是加給一個『不能知道的可型性』“unknown impression ability”的名字，它自己沒有特性，它的性質是外界的勢力給它的。這種說法真是糊塗，沒有道理。

我們以上所講重視環境，輕視精神。要從實際方面看，這種錯誤並沒有輕視環境，重視精神的那種錯誤危險。輕視環境實在使我們能對於環境的管理上，懈怠不積極。要知管理環境，制裁環境，實在是決定發展的一個重要的東西。如果無論怎樣，人類精神原有的力量是要依賴環境的情況，來求得它自己的表現，它自己的完成，達到它自己所要走的方向。那末管理環境，制裁環境的確是一件最重要的事。我們精神的大物體的無窮決定的能力，我們就稱之為環境。對於這種能力的研究，就是社會合作的無從計算的重要表現。知道這種種環境的勢力，就是知道我們的能力比它們大。實在說來，我們的能力是駕乎它們以上的。精神的能力在先，物體的能力在後，精神的能力駕乎物體之上，為精神自身的發展而變化物體。生命的種種鑰匙是操之於我們自己的手中。每個生命對於它最親密的與最基本的社會意志，它都有權柄；同時每個生命所處的環境多半是由以前的千萬代所決定的。如果我們對於自然的勢力無力應付，無力管理；我們自己一定沒有多少能力。不要看我們手裏的石頭小，這塊小石頭却能打倒大的事情。為鄉土所拘的工人，環境的情形能使他們愚昧無知；可是環境的情形也能使城市的兒童早開知識。環境可使街上的婦人因性慾陷於罪惡，可是同時環境也能使天資豐富的兒童去做偉大事業的幻想。——就像環境能引起領袖，工作家，思想家的能力，耐忍，技術，與毅力一樣。人羣裏人的活動創造出來種種不同的環

境與這種種不同的環境相關相對的就是種種不同的性質。所以說，如果我們真能了解我們的發展是越來越要倚賴我們共同生活所創造出來的種種環境的情況；那末，我們一定更要努力聯合一起，來改變環境，使不適宜的情況，變為適宜的情況。

至於關於否認環境的重要，輕視環境的重要的錯誤學說，等一等再解釋。在以前我們已經看出來有一種錯誤的思想，就是把所有文化內與文明內的建設，不管是某一特殊人羣的建設，或是人羣裏任何分子的建設，都歸於一種特殊種族的能力。還有一種比較更錯誤的學說，就是把某民族自己所有的建設以及所有類類的建設，幾乎全歸於那個民族的天生的能幹，因此輕看文化，也輕看人類。蔣伯林（Herr Stewart Chamberlain）頗重視這種錯誤；政治人類學評論（Politisch-Anthropologische Revue）引起關於這個問題的爭辯，其實真沒有什麼可以爭辯的。

達爾文學派，特別是偉斯曼學派所講的那種『遺傳的生活學』“the biology of inheritance”好像已經對於環境與生命原則的關係，有了科學的見地與把握。他們認趕到『生命的原則』“life principle”在連續的世世代代裏表現它自己時，環境對於生命的原則並無何種重要，並無多大影響。這種說法，大概是由『習得性不遺傳』“non-transmission of acquired characters”的學說而來。這種學說是如此說，並且也有許多人更是如此的了解；因此要從這種學說裏把它的社會含意引申出來，以致否認生命與環境的雙關，是保持在生命的根源裏邊的。如果他們真是這樣否認的話，就要打破我們所建立的定律。但是，趕到這種爭辯的戰雲散去以後，這

個問題也就一定很像在十八世紀對於「天生的意象」"innate ideas"。這個問題所爭辯的一樣，都是多半對於名詞的解釋而已。無論怎樣說，也有充足理由，來解釋我們所討論的這種社會學的原理。因為就是偉斯曼他自己也承認營養的重要，並且說營養的不同是可以決定「變異」的。（註三）我們知道雌蜂的幼蟲，如果你喂它的養料不足，它就長成工蜂，沒有雌雄的性別，不能生殖。如果你喂它的養料豐富，它就長成蜂王。其他如黑蟻，白蟻對於營養豐富與否在它們的發育上，有同樣的反應。偉氏對於這一層，也發表過意見，他說對於這種環境影響的刺激，有機體或者有一種預備的反應。（註四）這樣看來，這種原理真是要把我們拉的很遠。如果營養對於卵細胞與遺傳素具有這樣重大的影響，那末，它們也可以有別的影響。偉氏也承認有「神筋的震動」"nerve-oscillations"。能夠影響營養，並且還有「精神的震動」"psychical oscillations"。能夠影響有機體的全部。要是這樣說來說去，到底能停在那裏？還有許多對於這個問題沒有什麼徹底研究的人，他們講如酒類的這種毒物，對於我們的身體與卵細胞都有影響，不但有害個人，並且害及子孫。（註五）對於這一點，我很懷疑。身體裏的毒素能影響卵細胞，為什麼身體裏的「抗毒素」就不能影響卵細胞呢？如果我們相信動物或人類可以從疾病得到特殊免病的東西，那末，這種免病的東西，一定是「後天得來的性質」"acquired characters"。如果真是這樣，那末，它們就許是因為特別的「抗毒素」。身體上無論那種情況，都可以發生特殊的毒素或「抗毒素」。因為我們知道「疲倦」的情況是可以使我們身體裏邊發生毒素的。我們這樣說來說去，那裏能停住呢？偉氏學派從布朗斯（Brown-Séquard）的試驗得到一種結論，他們的回答是「病菌或毒素」"microbe or toxin"。無論你

叫它什麼，叫它病菌也好，叫它毒素也好；總之，這些東西在建設我們的環境與生命的交互相關作用上，都用得著。環境對於我們身體裏卵細胞的影響的這種證據，不管我們是贊成或是否認，它的意思反正是說後天得來的性質的遺傳是能夠無限定的擴展的；但是，以上的種種考慮，已經足夠，不必再說。（註六）我相信無論怎樣我們所講的那生命與環境的常常相關，他們也是承認的。生命的每種發展不但要引起生命的全部環境的改變，並且也需要這種改變。我們已經看出來，生命的發展，怎樣就等於社會環境的改變，人羣的形式與制度的改變。生命的發展不但等於社會環境的改變，也就是等於在物質環境中的改變。所以說，趕到社會的環境改變了，生命依賴它的方法也就改變，與前不同。人羣每一階段的發展，都要引起社會個人有機生活的情況的一種改變。人羣的發展與社會個人有機生活的情況的改變是雙關的東西。這種程序定律，必需現在把它弄清楚。

### 三 人羣內適應物質環境的原則的變化 (The transformation within community of the principle of adaptation to physical environment)

我們必需這樣總結起來說，生命的定律與生活的種類，是相對的，並且生命的定律是隨著生活的種類的變化而改變的。因此我們能夠區別『自然的定律』“natural law”與『精神的定律』“vital law”。要知『物質的定律』“material law”有一個『絕對』“absoluteness”，這是精神的定律所沒有的。那裏沒有生命，那裏就沒有反應，就沒有有一種在各階段發展裏，所表現出來的不同發展的能力。石頭可以搬走，放在一個地方。一棵死

樹就是一根木頭。只有這個活細胞它要拒絕你。在這個活細胞裏，就有那種反應的能力。無論有什麼動作加在它的上邊，它也就要反來回一種動作。這種交互的動作，來來往往不能計算，直等到它們表現出來。生命的發展，不僅僅表現『量的增長』“quantitative increase”，並且也表現『質的改變』“qualitative difference”。

如果我們發現一種生命的原則，這種原則在下等有機的世界裏很普遍，很應用；可是，趕到社會慢慢的發展，這種生命的原則，越來越應用不上。雖然說人類的社會越發展，這種原則就越不實用，除非在原則之外再有別種解釋；可是，有些生物學家很奇怪，好像被什麼迷住，認為在下等有機世界裏應用的生命的原則，也應當在人類社會裏一樣的應用。這種原理漸漸之所以不能應用到人類社會的，實在因為人類有人性，人類有進步。生物學家對於這種問題越來越解不開其中的謎，因為他們常常把這種生命的原則，當做絕對的；以致把物質的定律與精神的定律相混，分不清楚。實際說來，我們慢慢研究，可就看出，這種種生命的原則，在下等有機的世界裏，不過是一部分的實現，並不是全部分都能表顯出來。這種事實，非常重要。精神的定律絕不像物質世界的定律。物質世界的定律是敘述不變的因果的關係與不變的連續的關係（descriptions of invariable sequences or concomitances）。精神的定律並不是物理學家所講的那種定律，精神的定律也不是物理學家所明瞭的那個『定律』名詞所代表的意思。真正生命的定律，乃是相關變化的定律（The true laws of life are laws of concomitant variation），乃是生命發展與生命的內界，外界的情況的變化間，所有的雙關的定律。

生物學家從下等有機生命的研究裏，歸納出來許多種的定律。這許多種定律簡單說來，就是『適應環境』

“adaptation to environment”『生存競爭』“struggle for life”與『天然淘汰』“natural selection”。雖然這幾種說法，常常當做一個名字，來代表同一的定律；但是，為清楚明瞭起見，我們可以分開一個一個講，並可表明出來這種定律不過僅僅說明一種相對的，部分的，可以逐漸的一部分一部分的被別的原理替代的原理。它的應用的程度與形式，都與人羣發展的程度是相對的。換句話說，人羣慢慢變化，慢慢發展，這種原理應用的程度，應用的形式，也都要改變的。

在許多地方都可以表明物質的定律與精神的定律的相混，分不清楚；但是，最能表明這種混亂的，要算是普通對於『適應環境』這種原理的錯誤的解釋。從有機體的身體方面講，每個有機體總是適應它的環境的，因為在物質的因果秩序裏，並沒有斷碎的。但是，物質的定律必需與生命的定律分別清楚。物質定律不過僅僅的是生命定律的基礎而已。僅僅的適應環境，對於生物也許是進步，也許是退步，也許是生命的質與量的增長，也許是生命的質與量的減退。地球上所有的生物，不管是高等是下等，強壯是軟弱，康健是有病，以它們的物質方所來論，都是同樣適應它們的物質環境。春天發出嫩葉的樹與秋天紅葉彫零的樹，都是同樣的適應它們的環境。又乾又硬又矮的灌木與多水多葉的菜蔬，都是同樣的適應它們的環境。貧家窮苦的兒童與富家康健的兒童，都是同樣的適應他們的環境。是否我們可以說就是貧家的兒童那樣適應他們的環境，他們才窮苦？富家的兒童那樣適應他們的環境，他們才康健？無論是那個生物只要活著，就得適應環境；死了，它的死就是它適應環境的最終勝利。退步與進步的現象都是表示連續適應環境的好例子，並不能說進步是適應環境，退步就不是適應環境。秋天

樹葉彫零，這就是樹木在秋天適應它的環境的方法。沒人管，沒人修理的玫瑰花，慢慢變成了野的玫瑰花。這就是玫瑰花在沒人管時適應它的環境的方法。小的海狸，被人奪去以後，離了它的母親，它長的就不是很很好，就不很活潑。

(註七) 小海狸的這種退化，就是適應它的環境。這種道理在五十年前赫胥黎(Huxley) (註八) 就曾說過，但是，因為現在普通對於物質定律與精神定律的區別，都分不清楚，所以這種道理總還沒有普遍的承認。這裏對於生物並沒有命令，並且也用不著在這種意義之下，命令我們適應我們的環境，因為沒有一個時候，我們不適應我們的環境，就是有時我們把環境改變了，我們還要按照所改變的環境來適應。

在我們用「一種生命的命令律」"an imperative law of life"的形式，來解釋這種「因果的普遍律」"universal law of causality"的時候，物質定律與精神定律的混亂，就發生了。我們說每個有機體要想繼續生存，「必得」適應它的環境的種種情況。如果這個「必得」是一種命令；那末，我們所說的適應，實在不是它的真正的意思，是指着一個另外的意思說的。我們的意思是說一個有機體在它的物質環境的某種某種情況之下，就要衰敗，就要滅亡；所以如果它想強壯，它想生存，就必得尋找別種情況，或創造別種情況。我們的這種說法，實在是一種命令，不是一種適應；反倒好像是不適應。但是，如果說物質的適應是普遍的；那末，怎麼能有一種命令的性質含在裏邊呢？要想回答這個問題，我們不能不從物質定律的範圍跳到精神定律的範圍。我們也應當把生物特有的那種「型形生活的活動」"formative life-activity"加在裏邊，這樣我們便能看出來，我們所討論的原理，實在是一種相對的原理，與生命的種類是相對的。

每個生物多少都決定它自己的環境，生命越發展的生物它制裁環境的力量也越大。這種制裁環境的力量增加，實在是由社會的合作的增長得來的。

我們已經看出來，自然世界能供給我們無窮無盡的新環境，無窮無盡不同的環境。但是我們要知道，環境這個東西，並不是天生就給不同種類的生命預先分派好的各不相干分隔的空間。每種生物所處的環境，或就是說每種生物裏每個個體所處的環境，都要多少由每種生物或每個個體他們的活動的性質來轉移的。分派給每種生物的環境，並不是偶然的；實際說來，有機體並不是被動的，並不按照環境給它什麼就接受什麼。它們乃是自動的去適應環境。無論那種生命，天都賜給它一種動性。就是那孳生力最大的東西，也是有這種動性。它的種子隨風吹到別處，或者被人運到極遠的地方。它的根能從乾土穿過，伸到濕土裏面。從沙石穿過，伸到土壤裏面。它的葉能從陰暗處轉到有日光的地方。雖然植物在有機的形式中，它的動性是最低的，最不顯著的；可是，實際說來，它還是選擇環境，並不是僅僅的適應一個預先決定好的情況。如果在植物的生活中有這種事實，那末，在動物與人類的生活中，一定更是如此，並且選擇環境的能力，比植物一定要高得多。普通說來，植物對於已定已給它的種種不同的環境，選擇的能力最小；至於動性與創造力較大的動物，對於「現存的環境」"existing environments"，選擇的能力却是很大。不但選擇環境，並且還有一種更重要的事情，就是它也能「改變」環境。這種改變環境的能力是隨着它的智能的增長而增長的。換句話說，就是它的智能越大，它改變環境的能力也越大。所有人類的進步，最終所仗恃的這種改變環境的能力，在適應的原則裏，介紹進來一種「主要的相對論」"essential relativity"。



因爲只要人類（或任何別種有機的生物）有了這種改變環境的能力，他就不再做環境情況的奴僕，一變而爲環境情況的主人。所以，他的目的是用意識的力量武裝起來，去敵擋那外界自然的盲目的力量。

無論怎麼說，這種改變環境的能力，也不能與「物質適應的普遍原則」"the universal principle of physical adaptation" 相衝突，相背謬。或者用一個少生誤會的名詞，這種能力並不能與物質「因果」的普遍原則相衝突，相背謬。乃是因爲人不能不「適應」他們的實際的物質環境，所以他們要努力去改變環境；因爲要求得一種實際不同的環境，就必得去改變。適應一種較合宜的環境，就是進步；適應一種不大合宜的環境，就是退步。適應和諧的條件的本身，並無價值可言；但是，這種適應和諧，實在可以說是種種價值的條件。還有一點，我們要知道，就是環境的情況也有好有壞，也無好無壞。乃是在這裏，精神定律與物質定律，才顯出來實在是相反的。人類改變他的環境，因此，他適應環境這件必需的事情，才能幫助他尋求種種目的與種種價值，而不妨礙他尋求種種目的與種種價值。

智能越低的生物，也就越得接受它環境中存在的種種情況。智能越高的生物，也就越能拒絕接受它環境中存在的種種情況；並且也就越能藉著它的知識，它的能力來改變環境中種種情況。所以文明人類與所有動物，大不相同，他在他的舊的世界裏，建造一個新的世界，就是「他的共同生活的世界」"his world of community"。在這種最高的建設裏，每人爲他自己建設一點，大家爲全體共同的建設。所以，只有藉著社會的增長，人類對於環境制裁的能力，制裁的範圍，才越來越大。我們已經看出來，「共同生活」是指著向著共同的目的努力的「合作

的活動』“co-operative activity”。這種合作的活動所努力的方向，多半是想達到管理，制裁物質的情況的目的；因此人類的的生活才由『自然的階級』“stage of nature”，壓迫在物質情況之下，滿受痛苦，不安，互相殘殺的爭鬪的地位；一躍而為物質情況的主人，到了『社會的階級』“the social state”。在這種社會的階級裏，因不足用所起的爭鬪；慢慢就要減少，合作的活動慢慢增長起來；所以不足用也要變為足用了。

最終我們可以說，大概生命越高，它的『有機的塑性』“organic plasticity”却是越低。無論如何，這種說法，實在是由比較動物學的許多事實裏，所得到的結論。拿個例子來說吧，發展越高等的有機體，越不容易把它身體上傷殘喪失的部分，恢復重新生長出來。（註九）譬如某人打戰斷了一支腿，他簡直再不能長出一條腿來，恢復原形。要知這種原則有個意思，就是說越是高等的有機體，越不能因反應環境的變化而自己直接起有變化，以求在這環境的種種變化裏，來維持自己的生命。拉馬克（Lamarck）的意見是說，雖然環境有直接的能力去改變『植物有機體』“plant-organisms”，可是它對於『動物有機體』“animal-organisms”却沒有直接改變的能力。拉氏所說的也許未免有點太過，環境對於植物與動物改變的能力，或者是一種程度不同而已。在這種情況之下，生命相關的定律要如此：越是高等的生命，就越少被它的物質環境裏的變化直接改變；越多要改變它們的環境，並且它們的變化，實在是要適合它們自己的目的。生命的智能越發展，也就越能把生命圍在一個空間裏邊來敵禦環境流動中的急迫與瑣碎的波浪，因此生命好能在這空間裏多把自己表現出來。

既然我們看出來用智能的程度能夠量度社會的程度，換句話說，既然我們看出來，智能高社會就發展，智能

低社會就不發展；那末，我們就應當確定在社會化與環境的制裁之間，實實在在是有一種雙關性。在以下的幾節裏，我們要研究研究這種雙關性的其他特殊方面。

#### 四 人羣內生存競爭的原則的變化 (The transformation within community of the principle of the struggle for life)

「生存競爭」與「天然淘汰」這兩個說法，簡直常常就當一個意思用。但是，有兩種競爭是應當分別清楚的。一方面是生物與生物的競爭，再一方面是生物為維持它們的生命與達到它們的目的起見與它們環境中的不適宜的情況所發生的競爭。我們在這裏只討論生物與生物的競爭。至於生物與它們環境的競爭留著在講較寬汎的「天然淘汰」時再講。

我們已經看出來，在人羣發展的程序裏，社會個人的活動的樣式，是改變了。我們也看出來，生物與生物直接競爭的這種「生存競爭」的原則，在人羣發展的程序裏，也是改變了，並且甚至於應用不上了。在文明社會裏，並不是為生存競爭，乃是為一種生活競爭。他們並不是藉著彼此直接衝突來達到他們競爭的目的；他們實在是藉著彼此直接與間接的幫忙，來達到他們競爭的目的。在我們明瞭環境與生命的雙關性時，特別是在我們明瞭趕到生命越往大了增長，它對於環境的情況制裁與改變的能力，也越往大了增長的時候；這種藉著彼此幫忙來達到他們競爭的目的的事實，才越來越把它裏邊所含重要的意思表現出來。為達到那種目的，社會個人的活動，就

必得越發的變成了一種合作的活動；並且他們的合作的活動，也得向那個方面去努力。所以，現在我們能夠用幾句話說明我們在以前所辯的理由。在這種與生命相對，倚仗生命的環境情況之下的生命增長了，個性的競爭，它的必需，它的價值，與它的擴展，就要繼續的退減。

與我們所辯駁相反的理由，可以用幾點包括在下邊：——（一）「個體競爭的定律」，"the law of individual struggle"。支配下等有機的生命；（二）對於下等有機的生命，這種定律實在是一種有利的定律，因弱者病者受淘汰，強壯者健康者得生存；（三）所以這種定律應當也能運行在人類的社會裏，能運行在人類的社會裏，這確是一件好事。在這裏我們不但假設這種定律在下等生物界裏具有普遍性，是一個普遍的定律；並且還要把這種假設是運行在下等生物界裏的「敘述定律」"descriptive law"，搬到高等生物界裏，說它也應當運行在高等生物界裏。把「敘述定律」變成「命令定律」"imperative law"。往後慢慢我們還能看出來，把「敘述定律」變為「命令定律」，實在是錯誤的。不但如此，就是這裏所說的「敘述定律」也不充足。

這種個體「生存競爭」的原則，無論在那一等級的生物界裏，都不是絕對的。看著雖然是奇怪，可是在決定最下等形式的生命的生存的環境情況之下，這種原則實在沒有存在。那個地方沒有決定的目的，那個地方就沒有這種個體的生存競爭。只要目的不清楚的表現出來，直接的生存競爭就要顯露出來；但是，趕到目的隨著心靈的生長而生長時，這種生存競爭，按我們已經看出來的，也就要因為社會的合作而有了改變。那末，這種敘述定律却要變成什麼呢？

在最下等的生物界裏，並沒有真正的生物與生物的競爭。我們拿樹的種子來說吧。每棵樹都結無數種子，或無數果實，可是，無數種子，無數果實，並不能每個種子，每個果實，都長成一棵樹。能夠長成樹，使這樹種綿延下去的，不過僅僅的是一二個種子，一二個果實而已。要知道這一二個種子，一二個果實，其所以能生長成樹，綿延下去，並不是因為它們比其他的種子，其他的果實，都格外的強壯；乃是因為它們的機會與時間都各有不同。實際說來，乃是「自然」而不是「人類」去散播種子。有的種子落在道邊上，被人踏死；有的落在多石的地方，被石碾碎；有的落在荆棘裏邊，被荆棘封塞不能生長。至於下等形式的動物，不居是海裏的，或是陸地上的，也是與植物一樣。它們生的蛋也是很多，不可計算；可是，能夠生存的，也却是極少。這裏並無所謂生存競爭，也無所謂適者生存。潮水的飄泊，大風的權柄，以及從虎口逃出，這都是生存的條件，生存者並無何種特長。我們看一看現代的戰爭，當兩邊對敵，用許多槍掃射敵人一大排兵的時候，被掃射的這排兵實在有適者生存的現象。勇敢的，眼快的，頭腦清楚的，當然比較的能夠避免，逃脫活命。但是，當我們順著生物的等次，山下等往高等觀察，觀察到一個地方，那個地方有清楚的目的顯露出來時；在那個地方就有「個體競爭的原則」『the principle of individual struggle』出現。但是，要知道，這種原則實在是決定生存的一種極有限制的，部分的情況，並不是一個整個的情況。個體競爭之所以發生，是因為有智能；同時智能也常常能把個體競爭的原則打破。所有比較高等的動物，多少都是「社會的動物」『social animals』。有的簡直是純粹的社會動物，它們中間有生存競爭的現象，可是，它們因為大家合作，互相幫忙，却把這種生存競爭的現象打破。還有一層，我們應當知道，就是這種弱肉強食的程序，乃是在不同種的生

物之間，才格外的厲害，格外的慘忍。同種生物自己分子裏邊，這種程序並不厲害。但是，異種生物之間的這種弱肉強食的程序，並不能算是競爭，實在是一種調和。它並不倚賴個體的區別。決定鹿之被不被獅子吃，並不在乎鹿跑的速度怎麼樣；因為跑的快的鹿也許遇見獅子，被獅子吃了，跑的慢的鹿也許僥倖一輩子沒有遇見獅子，而未會被獅子吃了。決定燕子之被不被鷹捉捕，也是一樣，也是不能以燕子與燕子的異點來斷定。如果我們稍微肯用點思想，就能知道這裏所說，並不是想表示一種個體競爭的定律，實在是表示一種影響物種生存的種種情況的程序。生物在生存上與它的仇敵競爭有一個方法。這種方法，就是孳生的多，孳生的迅速；但是，要知道孳生的多，孳生的快，並不就是個體的力量，或技能的增長。個體的力量或技能不但不增長，反倒退滅。種族生存的定律，儘管是『種族生存的定律』"the law of racial survival"，並一點不含有個體或分子發展的意思。換句話說，種族儘管生存，儘管綿延；可是，不一定種族裏的分子就必得發展。實際說來，好像平常所說的生存競爭的定律——好單位可以生存，不好的單位就要滅亡——僅僅能應用在同種與同種之間的競爭上，有力量的與有力量的競爭，快的與快的競爭，狡猾的與狡猾的競爭。這種競爭，在它們完結的時候，多半是那比較強壯的，比較快的，比較狡猾的戰勝，得到凱旋。但是，這種競爭，雖然最著名的科學家常常都認為是有的；可是，實在好像是很少見的。在同種生物的分分子之間，倒很清楚的有這種競爭，在人類社會裏，這種現象最顯著。其實有時很容易使我們想到，從個體與個體的生存競爭看來，『這種有機競爭的定律』"the law of organic struggle"，除了能應用在幾種人類的社會，幾等級的人類社會外，簡直一點也不能應用到其他的自然上去。論到達爾文有一件重要的事，我們應當

知道，就是達爾文他自己承認，他之所以組成他的生存競爭，天演淘汰的學說，是因為他讀了馬爾薩斯（Malthus）的人口論。但是，要知道馬氏所講的，乃是純粹關於人類自己與自己的競爭，是同種中相同的分子的競爭，並不是異種之間不同的分子的競爭。如果這裏也就像常常在別處一樣，我們對於自然的解釋，最終要變為神人同形論，那可是奇怪了。

但是，我們已經看出來，怎樣在人類社會的發展裏，競爭發生了變化。人類之所以能管理環境，純粹是因為藉著一種與「生存競爭」的原則相反的「社會團結」(social unity)。文明的歷史，表示一點，就是衝突的形式的變換，把人與人的衝突，野蠻的衝突，變為人與自然的衝突；去征服自然，去發現自然律，去利用自然的富源。

在首先發現這種有機演化原理於科學的思想界仍舊很佔地位的時候，以上所講的那種真理，好像是錯誤而不清楚。不過是到了現在，那種真理，才起始被人承認，有了地位。赫胥黎在他的著名的演講「演化與倫理」(Evolution and Ethics)裏，他頭一次清清楚楚的指出來，社會化的方法是與下等生物的「個體主義」(individualism)有區別，不相同。但是，赫氏把「宇宙的定律」(cosmic law)與社會的定律區別的太厲害了。他仍舊說人在他們社會活動裏，簡直是同些個原始的程序，如猿人與老虎活動的方法，是正相反。(註十)他說：「我們頂好一下子就能明瞭，社會中倫理的程序，並不依賴去摹倣宇宙的程序，更不依賴跑出宇宙的程序之外；實在是靠著與宇宙的程序交戰。」實際說來，倫理的程序，多半偏乎是一種螺旋形上升的曲線；在這曲線上並沒

有什麼地方，可以發現一個突然變化方向的點。如果我們僅僅的去解釋這生存競爭的定律，使之能叫做一個定律，能配稱得起一個定律；——為物種生存的一種條件——那末，赫氏所找出來的宇宙程序與社會程序之間的清楚純粹的衝突，就必被打破。社會程序的意義是什麼？社會程序的意義，就是說人類全部，或人類一部分的社會化的增長。人類藉著他「發明的心靈」“inventive mind”，按照他的經濟的，秩序的，與直接用方法來達到目的的種種原則；繼續漸進的把他發明的心靈，應用到發展個人的好與社會的好的整個一體上去。在下等有機的自然界中，已經有了這種程序的開端；要知道不拘是人類或是其他社會化的生物，只要它們中間有這種社會程序，就對於它們發生同樣有利的影響。但是，在下等生物界裏，這種社會的程序，實在非常模糊，很不清楚。其所以如此，是因為在下等生物界裏，簡直可以說，差不多就沒有這種「自由發明的心靈」“free inventive mind”。動物的社會缺乏這種指導，缺乏由這種指導所得到的成功；但是，這並不是說動物生活的發展，是要依照與這種社會程序的原則相反的一種原則。絕不能說動物生活的發展，是由於分子間的「反社會的衝突」“anti-social-*instinctivism*”，是由於被動的接收環境所賜，不拘好的壞的，都要接受。我們可以這樣說，動物生活之所以缺乏發展，是因為它們比較的缺少這種社會化的原則。無論在那裏，只要把這種社會化的原則，介紹到下等有機的世界裏，管保介紹到那種物種裏，那種物種要發展極快。育種家，園藝家都能證明這一點。育種家，園藝家，沒有一個時候不用在改變自然的情況上的。當然，他們改變自然的情況，實實在在是為他們自己。但是，假使動植物它們自己要有這種能發明的心靈；它們一定要為他們自己的好處來改變它們自己，就像育種家，園藝家為他們自己的好處



來改變這種種自然的情況一樣。

由此看來，下等有機生活中成功的定律與人類生活中成功的定律，這兩種定律之間，並沒有相反的原則。並且不能說，在社會中有一種很有力量的社會定律與自然界中那種很有力量的有機定律相反而行。不過在人類的社會生活裏，的確有一種改變它的生活的原素，已經顯露出來，並且這種原素已經在那裏運行。這就是我們的心靈。這心靈才能指示出來一條達到成功的新道路，並且這也是一種達到種種目的的新方法。即使我們曾經也達到過這種目的；可是我們所用的方法是極遲緩，極不完美的。心靈是否要把利他的動作，來替代利己的動作，我還不知道。因為無論在那一種智力的階段裏，都有利他與利己這兩種的動作。但是，我敢担保說，這心靈用了種種我們夢想不到的方法，逐漸的發見我們的社會中每個人的興趣，須要依靠全體的興趣。這就是說心靈發見了每人的基本的需要，在全羣中最能實現。柏拉圖早就看清楚了這一點，他說：「只有能贊成社會公道的人，才能對於快樂，聲譽與效用等問題說一句公道正確的話。凡是不贊成社會公道的人，無論說什麼話，都是不正確的。他並且也知道爲什麼他不贊成。」（註十二）因此我們可以知道人類的社會化，就是人類的發展，人類社會化的發展，就是人類發展的發展。

趕到競爭的方式改變了，「得勝的意義」"the meaning of victory"也就改變了。得勝的意義改變了，它担保產生的品質，也必隨著改變。要知道，那建築共同生活的理智的全部工作，乃是努力要實現所表現出來的，就如最好的同時也要是最強壯的。這種理智的最主要的工作，是要制裁，管理生活的情况，使社會上的惡人越來

越少得著利益，社會上的好人，越來越多得著利益。無論在那個社會裏，「進步」“progress”都是這個意思，都可以用這兩句話來包括。就是「為求得種種價值，而去制裁種種價值的情況」“the control of conditions of values for the securing of values”。我們不管是否能達到這個目的，也不能達到這個目的，也不管尋求的方法是多麼不完全；總之每個人羣，每個真正的聯合，就得尋求這個目的。進一層說，雖然沒有一個人能說，這種制裁的能力就是已經變為完全合理，也不敢一定說它就要變為最大的能力；雖然沒有一個人能知道，如果我們裏面沒有社會精神或是我們的社會精神失敗了，被阻礙不能發展；冷酷的自然對於我們這種制裁的能力，要有什麼限制；但是，我們要承認這種能力在歷史中，總沒有今天這樣大。「我們現代最顯著的特點，就是我們的文明頭一次佔了上風。可以說一部分物質的情況，已經得到手中，由我們制裁。不但這樣，並且從此往後，物質的情況，越來越要多多的到我們手裏，由我們管理。至少，可以說我們已經把一種社會程序的基礎立好，這種基礎能供給我們一種永久的，不斷的，連續的發展。」（註十二）

##### 五 人羣內天演淘汰的原則的變化 (The transformation within community of the principle of natural selection)

以前都認為個人的「生存競爭」能使種族的生活力，不但維持原有，並且能增長發展；因為有了這種競爭以後，僅是最強壯的，「最適合的」“fittest”，才能傳種。至於那羸弱的，不適合的，就不能生存，也無法傳種。所產

生的，所傳下的，都是種族裏強壯優秀的分子，當然能使種族的生活力增長。不但人類是如此，所有存在也都向著這同一的目的去走。有機體生在這樣一個滿了災害，滿了痛苦的世界裏，沒有一個地方沒有痛苦，慘劇，疾病的種種情況的。舊世界觀認為世界裏有一個「惡神」"a spirit of evil"。這種種的惡都是他施散給人的。新世界觀與這種學說實在相反，簡直把這種信天命的觀念打破。新世界觀承認，凡是屈服在這種種災害之下的，才受痛苦，才受壓迫；並且認這種種情況，是種族進步的主要條件。不但在「似惡」"seeming evil"裏有一個善的靈魂"a soul of good"，並且這「似惡」也實實在在是「善」的惟一條件與根源。

不幸的很，這種宇宙的辯解，就是以前人的活動的定罪。因為如果那種辯證真能適用；那種種活動就要被指導去減輕那種種罪惡，那末，那種種罪惡也就等於是天賜的幸福。人類想法子——自然而然的去想法子——去戰勝貧窮，治療疾病，把他的地位抬高，制裁這種種勢力，不要屈服這種種勢力。向這個目的去努力，才是人類自救的惟一方法。譬如說，在今日的世界，人類想設法去戰勝這三種最危險的病症：肺癆，花柳，與毒瘤。這三種病症，可以說震動了我們全人類，全文化，使我們畏懼，使我們驚恐。有人論到這肺癆，說：「假使從明天起，世界上所有的肺癆菌都沒有了，國家的災禍也不能減少。」（註十三）因此，我們不要管自然的辯證是如何，人與自然的方法仍舊似乎在那裏鬭爭；或者還可以這樣說，現在的鬭爭却比從前的鬭爭還劇烈，仇還深。因為按人的本性看來，人必得從痛苦與疾病之中救贖出來。人必得按照他智能的程度，探討研究生活的種種情況；然後武裝起來，對付自然，征服自然。同時按他的本性看來，他也必得設法破壞他的福利的情況。他的神假裝得這樣厲害，所以他必得常常繼續

以魔鬼來看他們，來攻擊他們！

我相信，若是我們應用這種生命與環境雙關的原理，一定能使我們脫離這樣諷刺的情形。它能使我們在新舊學說的背後，找著一個整個的道理，一個整個的定律。舊的學說往前看，新的學說往後看。但是，生命與環境常常是一起變化的，交互影響的。因為環境有不同，其中也就有各種各類，各等級的生命。因為生命有不同，它們選擇的能力，也就有了不同。在自然之中並沒有一種恆常的運用勢力，我們能叫做『天然淘汰』，或『自然選擇』(“natural selection”)。每種生物都可以按照它的需要，來選擇它的環境；但是，論到選擇的種類與選擇能力的運用，就因為各種生物種類的不同，活動的不同而各有不同。

為應用這種雙關的原則便利起見，頂好先講一講不承認這種原則的那些人，他們的極端的學說。他們主張（一）『天然淘汰』這種原則是決定生物的全部演化的主要原素，（二）人類設法剷除或改變『天然淘汰』，實在是自己招失敗；就打算成功了，也是作惡而不是作善。所以他們告訴我們，我們不應當干涉這種原則的運行。從這裏看來，我們又是將敘述的定律改變成爲命令的定律了，我們也又能看出來這種改變是錯誤的。

（有一點很重要，我們都應當注意。就是在人起始用力來制裁，來管理他的社會環境的時候，一種同樣命令的定律就可發現。在最初努力設法保護男工，女工，童工，不使他們受那無拘束的工業主義的壓迫的時候；同樣的『放任主義』(“laissez-faire”)又提倡起來了。在個人中間，聯合中間，人羣中間的競爭，每次變爲合作的時候，都要有一次放任主義的提倡。同樣，在每次轉路的時候；也有魔鬼要喊叫道：『回來！』無論在那裏，都有這同樣的道

路。

「自然選擇」的這種原則，並不是決定演化絕對惟一的因素。我這樣說有兩個理由。（一）無論那一等級的生物，也不能完全用這種「自然選擇」的原則來解釋。（二）趕到人羣發展了，這種原則也就越來越不能解釋人羣內，每一連續階段的生活的發展。「自然選擇」這種原則，僅僅承認生物不過是自然勢力所型成的東西。但是，還有一方面，這個原則卻沒有顧到，就是說自然的勢力不但影響生物，生物發展，也越來越要反過來影響自然的勢力。生命的發展，並不是「自然的」程序的選擇勢力的發展，實在是一種別的程序的选择勢力的發展。選擇的種類與生物的种类是相對的，是雙關的。

（甲）在我們的範圍之內，簡直不能把所以使現在大多數科學家以為「自然選擇」本身，是不能完全解釋有機的演化的證據，說出來的。實際說來，也真用不著我們這樣做；如果我們能夠把它在人羣的世界裏，支配人羣的勢力，漸漸減少的現象，表示出來，那也就算了。所以，在這裏不妨再說一遍，所有生命都是自動的，並且每種生命都利用環境情況中的一部分，在這部分情況之下，才能有選擇。如果生命開展出來無窮無盡的形式，如果在生命最高的表現裏，它表現出來無窮無盡的個性；那末，這種種個性的存在，就是一種很充足的證據，來證明關於適者生存，環境並不供給我們一種單純而嚴苛的測驗。

（乙）所有社會化都發生兩種現象，一種就是社會化越發展，社會決定的選擇勢力的運行（operation of socially-determined selective forces）也就越增長；一種是社會化越發展，外界自然勢力的選擇活動

(the selective activity of the forces of outer nature) 就必越減少。我們可以指出幾種這個原則所表現的方法。

(1) 社會化的增長，不但使物質富源的經濟增長，並且對於物質富源制裁的能力，也一樣的增長。因為有了兩種增長的緣故，才把『生存競爭』的論調摧挫。要知社會化並不減少競爭。乃是改變競爭。因此這種競爭不單是生存的競爭，按我們所了解的，乃是為生命的好而競爭 (a struggle for the goods of life)。現在我們可以說，那個地方的競爭不是為的生存，那個地方競爭的失敗，就不必需是生存的失敗。競爭失敗的也不死，也不停止繁殖它們的種；要知不但不滅亡，不停止繁殖，並且反倒因為苦難的緣故，却是越繁殖越多。在人類社會裏，因為有社會的存在，簡直就把這種自然選擇的原則，完全改變。

(2) 那個物種繁殖的越少，那個物種也就越不能被『天然淘汰』來拯救。要知道『天然淘汰』之能夠運行在某物種，必得有個先決的條件，就是那個物種的生產率必得高過於它的生存率 (a considerable preponderance of birth-rate over survival-rate)，那滅亡的，不能生存的，就是不適合的，不能適應環境的，也可以說是被淘汰的。現在我們已經看出來，因為社會的發展，生產率越來越降低，生存率越來越上升。那就是等於說，生多少差不多就能活多少，存多少；所以這種淘汰的死亡率 (a selective death-rate) 的方法，就越來越不能實用到社會裏。

在二十五年以前，赫胥黎就討論到人類制裁環境的可能性。在那個時候，他就看出人類制裁環境的一個大

困難。「樂園裏也有它的毒蛇，並且是一個很狡猾的蟲。人類與其餘的生物一樣，都有一種很強有力的繁殖的本能。不但都有這種本能，並且都有一種同樣的結果，就是繁殖越來越快的趨勢。人越能用方法來成就他們的目的；那麼，自然界中的破壞的力量也就越加失敗；人類的繁殖也就越不能阻礙。」（註十四）趕到繁殖越來越快的時候，結果，「這種厲害的生存競爭，又要復活起來，破壞了那種和平。要知這種厲害的生存競爭，實在就是保持人工境界，打破自然境界的一種情況。」但是，現在表現的很清楚，就是趕到文明進展了，繁殖的速度，並不跟著一起的進展。在下等生物裏，繁殖並不是增加，因為雖然它們的生產率高，它們的死亡率也是一樣的高，兩相比較，並不增加。在人類文明的世界裏，另有一種不同的形式，這種形式好像是快要得到。這種形式的成全，並不是因外界的壓迫，是因內界意志的努力。由一個形式變成另一個形式的這種變化，也就像所有的變化，都是危險的事情。危險雖是危險，可是這種作用却是不能不承認。並且也不必得說這種作用就一定惡的。實在應當反對那些盲目的，誇張的算學家，他們只能數人數，並不能了解時代的特點。他們量度一個民族的進步與退步倒很簡單。他們認為凡是一個民族的生存率升高了，那個民族就算進步；凡是一個民族的生存率降低了，那個民族就算退步。也可以說凡是一個民族的生產率減去他的死亡率，所餘的那個數增加了，那個民族就必進步。凡是一個民族的生產率減去他的死亡率，所餘的那個數減少了，那個民族就必退步。這些算學家只知道數數，並不想一想生存率的增長是有一定界限的，要越過那個界限，不但無益，而且有害。要知各民族，全人類生活發展的各時期，各階級，生產率與死亡率都有各種不同的形式。這些形式不是為慘忍的外界勢力所決定的，就是為民族在社會裏「自調」。

adjustment”所決定的。並且我們也看出來，人類越發展，『天然淘汰』也就越不適用。

如果我們研究幾種刺激人口增長的情況，我們一定可以看出來這種天然淘汰的方法，怎樣在社會裏就不適用。『困苦使人口增加』這是維多利亞女王時代的方式。（註十五）生出來的困苦貧窮的人口，又要為他們自己產生新困苦，新困苦的子孫，簡直成了一個困苦的循環圈，為子孫產生困苦，子孫又為子孫產生困苦，如此連續不斷，循環不已。許多地方的人口統計，都表示這一點，就是高生產率，高死亡率，低效率，低生活程度，這幾種現象普遍總是直接相關的。換句話說，那個地方生產率高，那個地方普通都是得死亡率高，效率低，生活程度低的。也可以說那個地方，有這四種現象的一二種，其餘現象差不多也要發生。因此我們可以有十分充足的理由去相信馬爾薩斯的人口生死因果程序，是不能充足的解釋這種事實。他認高生產率並不是高死亡率的因，完全是高死亡率的果。全部的社會情況——效率低，貧窮，愚昧，缺乏眼光，生活程度低——湊成了高生產率與高死亡率的浪費的形式。除了這種形式之外，還有一種新的，經濟的形式。這種形式的產生，是由於一種不同的社會情況。這種社會情況如果用我們發展的準則去量度，實在是一個比較高的等級的發展。（註十六）

照楚格德博士 (Dr. Tredgold) 的研究所得，『衰敗的家庭 (degenerate families) 除了那些小產的小孩外，平均每家有七·三兒童送到特別學校裏去讀書。可是要與普通家庭去比，就相差不少。普通家庭平均每家有四個兒童送到初小讀書。』（註十七）這種事實不但表明較低賤較困苦的家庭，普通說來，生小孩比較多，並且更表明一點。這點是說，這些衰敗的家庭住在這樣一個的社會世界裏，這個世界並不是他們建造的，乃是比他



們高尚的人建造的；因此，他們共同享受這世界的利益，一定要危及這世界上的福利。實際說來，在社會定律的世界之外，這些衰敗的家庭簡直不能還這樣繼續孳生，綿延下去。這種危險實在是因為有社會才創造出來的，這種社會自己創造出來的危險，自己應當勝過它。

我們已經棄除了這「自然」的方法(*the methods of "nature"*)，因為這種方法乃是引我們從野蠻到更野蠻，到下等生命的黑暗世界。要知道我們除非願意走退化的路，永久不能恢復這種方法。除此以外，這種種「自然」的方法，也就像所有不智慧的方法一樣，都是浪費的，效率低的，不但壓迫壞的，也一樣壓迫好的。雖然如此，可是由「自然」的方法，由不完全的與慘忍的方法，所做的事情，可以說還是必需的。因為「自然」選擇的動力(*the "natural" selective agency*)減少，人類目的選擇的動力就必增加。「自然」的方法，乃是一種淘汰的死亡率(*a selective death-rate*)，現在這種方法已經少了勢力了，因為它淘汰的太晚了。人類目的的方法，乃是一種淘汰的生產率(*a selective birth-rate*)，只有這種方法才能使生產與生存慢慢的保持平衡。換句話說，就是死亡的越來越減少，生多少就使它活多少，存多少。

(3) 趕到社會發展了，疾病淘汰的力量，就減少了。在野的自然界中，疾病為害的勢力極大，疾病蔓延的很快；簡直使它們沒有機會去繁殖。在人類社會裏，情形大不相同。得病最厲害的人，或就是得病不能復原的人，他們還能繁殖，不過所生的小孩，是虛弱的而已。實際說來，我們所注意到的與「天然淘汰」相反的原則，在這裏好像也能應用的上，因為這種有病的人，繁殖的倒比健康的人為多。若是有病的只與有病的結婚，在結婚後的前幾代裏，疾

病要產生一種選擇的動作，換句話說，就是它要減少它害人的力量。但是，康健的與有病的結婚，其結果可不是這樣了。只有一個方法，去對付疾病，就是不但那個地方已經有了疾病，要去同它宣戰，把它打敗；並且最要緊的還是那個地方沒病，也要預防。對於預防疾病這個目的，社會的人類現正開始應用社會的原料，來達到，來實現。有機體困於疾病的這件事，並不是個人的事情，與別人毫無關係；就像我們祖宗以前對於審判末日所有的觀念一樣。要知道在社會裏，強者弱者因為他們是這樣的牽連在一起，所以有時弱者的弱，却能把強者的強也變弱了。對於這種事實，所有的觀念，能把我們整個的眼光改變過來。舉一個最簡單的例子，就可明白。譬如有個工人，他家中大小都靠著他吃飯。有一天，他忽然得了重病，不能起來。如果他的病治不好，倚賴他的那些健康的家人，也要因為受苦受窮而變為軟弱，不能保持健康。不但如此，也許把病傳到社會上去，使社會更大的共同生活都受了危險。反過來說，如果在那種常常應當與社會的交互倚賴相連的社會制裁之下，醫藥的技能可以把那個工人的病治好；那末不僅僅的是說那個有病的分子，得以恢復原狀，保持健康，並且家中其他分子的健康與精力，也得藉以保持，不致喪失。還有一層，我們要知道，有的病症是傳染的，可是社會的情形更要大大的增加疾病傳染的危險。可見這種疾病傳染的機會，是在自然中所沒有的。社會中最容易傳染的，就是兒童。（註十八）所以對於種族最重要的，就是社會既然給兒童創造出來這種危險，社會就應當盡保護兒童的責任。如果社會的個人，都過一種隔離的生活，疾病的傳染一定無隙可乘；但是，既然我們知道人與人是交互倚賴的，我們怎麼又能主張這種人與人隔離的學說呢？實際說來，趕到社會進展了，疾病淘汰的勢力也就漸漸的減少；所以我們必需找出好的勢力來代替它。

有人說人類預防疾病的方法是沒有用處，並且還不如不預防疾病。『自然替我們解決問題。』（註十九）簡直好像用不著我們自己來解決問題。這種見解，大錯特錯。要知道『自然』不能解決由社會創造出來的問題。我們已經看出，在社會裏，雖然能想法減少疾病的爲害，可是總不能用這個方法，使疾病自己消滅自己。所以說要等著『自然』來幫忙做滅除疾病的工作，就像站在河岸上，去等著河水流完了再過河一樣。這是多麼可憐的事情！在這裏我們也應當像在別處一樣的快樂，就是人類目的的活動，在疾病上，也能慢慢的增加他管理環境的能力。我們不管蘭克斯特（Sir E. Ray Lankester）所說的大膽的預言對或不對——他說：『藉着無限制的去應用那由調查所得到的方法與有結果的制裁的動作，所有傳染的病症，都能在五十年這樣短的時期內，消滅乾淨。』（註二十）——無論怎樣，我們可以這樣說，因爲人已經起首知道了制裁的需要，所以雖然在一個很短的時期，已經有許多很好的結果達到成功。（註二十一）這些結果的正面性質，如同種牛痘來防止天花，又如羅客福樂基（Rockefeller Foundation）對於滅除鈎蟲及其他疾病的成績，要與那『自然』替我們解決問題所得到的疑惑不定的結果來比較，真是有顯然的區別。

放任主義（Laissez-faire）所持的理由，完全建設在操縱由人的假定上。放任主義並不承認以下三點。（一）那些被疾病攻擊而沒有得上疾病的人，是因爲他們身體強壯，適於生存。（二）那些得了疾病而能恢復健康的人，是強壯者，不是軟弱者，因爲他們戰勝了疾病。（三）那些得了疾病，實際死去的人，是離去種族，剩下種族中的強者去消滅弱者。最後的這個假設，我們從以上的討論中，就可以看出了。前兩個假定，可以簡單的討論一下。除了

幾件很特別的事件以外，這種免疫的學說（the theory of immunity）簡直可以說還沒有證實呢！真正說來，一個民族天然所得到的免疫性，譬如說某民族對於肺癆、瘧疾特別能抵抗，要同人類自己對於幾種病症所得到的免除的方法相比較，這種天然所得到的免疫性，簡直是大不完全。還有一點要知道，就是近來醫學上的研究告訴我們說，我們身體裏的免疫性，並不能使身體全部都變為格外的強壯，抵抗力格外的增大。免疫性實在有一種特殊的性質，它並不是身體全部普遍的免疫性，實在是因為有特殊的免疫性才能抵抗特殊的病症，有特殊的保護質才能與毒質來抵抗。我們實在找出來一種戰勝『自然』的方法，就是得了疹子的人可以抵抗疹子。（註二十三）

我們可以注意與這裏有關係的，或者就要算最近麥叱尼客夫教授（Professor Metchnikoff）所發表的關於歐洲人比較有抵抗癆病能力的學說了。麥氏認為歐洲人之所以對於癆病比較有抵抗力，是因為歐洲人小時得了極輕的癆病，因此他們有抵抗力。所以蘭克斯特爵士（Sir E. Ray Lankester）說：『有的小孩子受了比較輕的細菌侵入，僅僅產生腺病或股關節病，有時毫無顯著病症可以看出，結果身上還產生一種保護抵抗力；有的小孩子傳染極重，得了肺癆，至終臥床不起，一命嗚呼。兩個小孩子身體強弱毫無關係，不過是一種機會而已。』

要知道戰勝疾病的人，也許是強者，也許不是強者。並沒有證明戰勝疾病者是強者，一定不是弱者。殺人的細菌實在是一種毒，或者說是毒的來源（Poison producer）。既然細菌是一種毒，那末，是否拿毒來試驗有機體是一件好事？我想我們現在一定可以看出來，對於這個問題很難用正面回答，就是很難回答說拿毒來試驗有機體是一件好事。

還有一點我們要知道，就是不管有人以前的身體是怎樣的強壯，可是因為後來身體不健康，也就要得病。舉個例子，就可明白。兵丁的身體可以說很強壯的，是經過查驗選擇出來的；可是據調查所得，兵丁比普通入得肺病的多的多。其所以如此，實在是因為兵營住房的毛病。由統計（註二十三）上，還可以看出一件事來，就是監獄裏的犯人，尼菴裏的尼姑等容易得肺病。因此我們應當問一問，為什麼那些人認為這種「競爭」是對於種族有好處，到底有多少好處？是否就是我們監獄的情形所給我們的那些好處，或就是我們城市的情況所給我們的那些好處，有多少好處？

(4)關於生活所有的情況，也有人持相似的理論。他們認為無論什麼樣的生活情況，凡是對於現在這一代有惡劣的影響的，只要那裏的社會是穩固了，對於全種族，對於下一代，也要有惡劣的影響。在這裏關於酒的毒害，實在是一個適當的舉例。無論如何，在這裏，我們不能承認天然淘汰家所主張的免疫的學說。天然淘汰家中有一個入會說過這樣幾句話：「無論那個種族，如果你供給他們許多的酒，他們戒酒的能力，也要與已往受酒的毒害成一個比例。就是已往受的酒毒越大，越少有能力去戒酒，反是，已往受的酒毒越少，越多有能力去戒酒。這種事情，已成定律，沒有例外。」（註二十四）這種說法，簡直沒有道理。不用別的，就是法國自己就能證明這種論調的錯誤。對於酒是這樣，對於鴉片更是這樣。照以上的論調說來，英國與中國那國要比較容易戒鴉片，中國的經驗很多，就說它戒鴉片的能力小，要多吸鴉片；英國的經驗少，就說它戒鴉片的能力大，少吸鴉片。實際說來，如果英國的鴉片真是需要的少，那並不是因為英國以前對於鴉片的經驗少，所以容易戒，吸得少；實在是因為英國的社會情況。

我們可以再說一說那些做鉛工的。因為他們受了鉛的毒害，所以不但他們普通的健康都受了影響，變為羸弱，並且他們的死亡率因之增高，生產率因之降低。（註二十五）工業中製造含毒的物品，對於女工的害處格外厲害。按照赫德博士（Dr. Hild）（註二十六）的研究，在某種玻璃工廠作工的婦女，她們所生的小孩的死亡數為百分之五五，意思就是說有一百個小孩就要死五五個。在某種製鉛工廠作工的婦女，她們所生的小孩的死亡數為百分之四〇，意思就是說有一百個小孩就要死四〇個。淘汰的生產率並不因淘汰而進步，乃是因淘汰而退步。這種退步是與淘汰方法的活動成一種比例的。客魯布金皇子（Prince Kropotkin）說過幾句話：「那些從荒年免死的，從虎烈拉，天花，白喉等厲害的傳染病免死的，我們可以看出來在未開化的國家裏這些免於荒年，免於傳染病的人，並不是最強壯的，最健康的，最有智慧的。沒有社會的進步，是能根據這種免於災病而生存的人的。因為這種從災病脫得活命的人，受了一番苦痛的經驗，便損害了健康。戰事緊急，兵士被長官命令，保守要塞，一連幾月，給養不足，勞苦過度，因此身體羸弱，死亡數突然增高。」（註二十七）由此看來，我們的知識越擴充，越有實在的證據能使我們知道社會上那個階級越不康健，那個階級的死亡率也就越高。所以，高的死亡率並不能認為是種族的福利。連續一代一代的羸弱，實在是因為不好的社會情況。

在所有的這些事件裏，都可以看出來，這種淘汰的方法，多少都是退化的原因，甚至於是退化的本質。雖然如此，可是，有時淘汰的方法，多少也減少退化。主張信賴這種淘汰方法的人，一來他們不承認這種道理，二來他們也真不明白這種道理。他們儘管不承認，他們儘管不明白，可是，事實俱在，非常清楚。研究研究表現在嬰兒死亡裏的

淘汰動作，這種嚴苛的事件。牛曼(Sir George Newman)說：「你不能太清清楚楚的承認說，一個高的嬰兒死亡率就必得表明向來決定這個種族退步的種種原因與種種情況是盛行的。」(註二十八)牛莎木博士(Dr. Newsholme)所預備的兩個最完全的報告(註二十九)是確定這一點，特別表明全國所有的地方，沒有一個地方嬰兒死亡率不與死亡率是齊長齊落的。牛莎木是地方政府的醫官。

對於「個人」或者說對於現在這一代的分子有惡劣影響的社會情況，對於全種族也要發生同樣惡劣的影響。這簡直可以說已經成爲一種普遍的原則。乃是那些沈沒在貧窮，困苦的漩渦裏，與貧窮，困苦戰爭的人，他們的健康才是最危險的，最易被摧殘，變虛弱的。乃是那些奔命來爲生活的人，他們自己的生活才是受最大的虧損。從正面說來，我們知道，社會的發展，不但是隨着理智的或目的的淘汰原則的發展，一起發展的，並且也必得隨着「天然淘汰」的原則的發展，一起發展的。這種理智的或目的的淘汰的原則，實在與「天然淘汰」的原則，大不相同，各有分別。

僅僅說出這種事實，一定要引起許多偏見。那些相信「天然淘汰」的原則，仍是很有力量的運行在人類裏的人，有時很不能承認理智的淘汰的運行。有的人在這種「淘汰的生產率」(selective birth-rate)與「理智的淘汰」(rational selection)的說法之下，發現出來牲畜的育種法，以爲國民就像許多的牲畜，而國家就是這牧畜場的暴虐的場長。這種意思未免有些離奇，有些牽強附會，與我們所說的那種原則的真正意思，並不相合。國家制裁的實施，是需要，也是最有限制；因爲它只能限制那些對於生命的根源發生最危險，有最深能夠致種族

生命的人的繁殖。要知道這些有最危險的毛病的人，不但要大大的危及人與人的交互倚賴，不但要大大的危及纒圍他們的生命的一個，並且也要危及他們自己的後代。對於繁殖方面，國家要限制的是有什麼毛病的人呢？就是那有花柳病，有某種精神病的人。我想無論是誰要知道花柳病與精神病在社會上的重大的影響，也一定感覺到應當用積極的方法去對付它們，因為這實在是絕對的必需。如果我們把花柳病，精神病對於社會的惡劣的影響，廣佈的宣傳，使多人知道；我想一定要引起全世界的注意，注意到制裁的急需問題。實際說來，近來，關於這種知識日日增加，傳佈很廣，（註三十）我想這是一件很重要的事。一定有一天，要產生一種更直接的活動，乃是一種社會的活動，並不是僅僅的一種政治的活動，來戰勝所表現出來的罪惡。

社會淘汰的運行，要比起國家的直接活動，實在是一種更寬廣，更連續的程序。所有社會的活動，因為它是有目的，所以也是選擇的。因此，趕到社會發展了，社會的選擇也就隨著增長了。社會的選擇最直接的，運行最厲害的就是「兩性的選擇」(sexual selection)。要知道這種兩性的選擇，因為人格的生長，要變為越直接，越親切，並且它十分倚賴人羣中發展出來的標準與理想。所以，人羣每代的理想，要決定以下所有世代的生活與性質。

運行在社會中的種種選擇的勢力 (selective forces)，千變萬化，十分複雜；不用說別的，就是想去計算計算它們，都是一件難事。但是，無論怎樣，我們清楚這一點，就是這種選擇的勢力，並不是外界的勢力，僅僅的來影響人，乃是「目的決定的勢力」(purpose-determined forces)，因為人類的目的是理性的，所以這種種目的決定的勢力的本身，也必是理性的。於是，我們可以說，人羣的發展，就是指著理性選擇的增長的意思。



在這裏我可以指出幾種仍然運行在社會裏的社會選擇的形式。這幾種社會選擇的形式，因為是反理性的，所以與任何人羣完全的發展，都是矛盾的。(一)社會個人因為經濟的差別，也就引起一種惡的社會選擇的程序。有的人是不適於傳種的，但是，因為他們的經濟充足，能夠養活一個家庭，他們就結了婚。有的人適於傳種，但是，因為他們的經濟不充足，不能養活一個家庭，他們反倒不能結婚。(二)第二種形式與第一種形式，可以說是一樣的，不過第一種是講到社會經濟情況的一方面，第二種是講到社會情況的各方面。所以說，無論那種社會情況，如果贊許心身強健的人去守獨身，不娶不嫁，一定要產生一種惡的社會淘汰程序的運行。關於這一點也就是高爾登 (Galton) 指責羅馬教會的地方，認為是羅馬教會的罪惡。(註三十一)關於徵兵制度，也要同樣的發生惡影響。在兵營裏訓練二三年的工夫，簡直與普通的社會隔離；不但在這短期之內，不准他們結婚，並且因為他們到兵營裏去當兵，就不能得到一個收入充足的位置，以致誤了他們的結婚期。要知道不僅僅的是誤了他們的結婚期，並且要養成他們種種反對結婚生活的習慣。(註三十三)(三)戰爭這個制度，實在是一種惡的淘汰的方法，因為戰爭的國家，總是要損失一部分青年，一部分有力量，強壯的國民。達爾文自己也都這樣說，「戰爭越『文明』，也就越能證明戰爭是一種有害的淘汰的方法，把民族中軟弱的分子留下，把強壯的，有精力的分子傷害。假使照許多人的盲目的議論，認為戰爭是一種有利益的淘汰的工作，假使真是這樣，歐洲中部經過那次慘忍劇烈的三十年的戰爭 (the Thirty Years War) 以後，一定要顯出更強壯的意志，更有力量的氣魄。實際說來，他們不但不顯出更強壯，更有力量，並且頹敗，摧殘，困苦，甚至於有的地方，簡直要得一百年才能恢復原來的精神。近來美國生物學家

周爾登教授(Professor Jordan)(註三十三)對於戰爭的惡淘汰的影響，說的很清楚。賽克(Otto Seeck)這個歷史學家對於戰爭影響希臘、羅馬的文明怎樣的惡劣，研究的很著名。(註三十四)

以上所說不過是社會淘汰的幾種固定有害的形式而已。社會淘汰雖然常常隨著社會變遷而改變它的形式，可是社會淘汰却是無處不有的，普遍在社會裏邊的。如果人類的目的良好，人類的目的光明，社會淘汰也要變為良好，變為光明。如果人類的目的惡劣，社會淘汰也要變為惡劣。更普通的說來，社會淘汰的惡劣，是因為不知道用何方法去尋求善良。

## 六 結論(Conclusion)

無論怎說，淘汰的主要結果之中的一個結果，還得算是「智能的演化」“the evolution of intelligence”。換句話說，就是把智能演化出來了。如果真像他們所說的，「天然淘汰」的結果，使腦子產生出來；那末，有了腦子以後，而不叫我們用它，這不是一件很可惜的事嗎？雖然人類的心靈不過僅發出極小的一點光亮，要是同這點光亮四圍所包的黑暗來比較，簡直可以差無限倍；但是，無論怎樣，人類的心靈已經發現了，已經找着了，就看它能不能用它的力量來求得它自己的福利的方法。實際說來，如果人類僅僅的願意接受這種最明顯，最實在的定律的幫助，這種有其父必有其子的人類，一定可以保障種族後代子孫心身的健康，除非到了那個不可思議的時候，物質的情況再不能用生命的力量來管理，來制裁。有許多社會的罪惡，人並沒有曾經設法去治它，去消除它；可是，他們

就說這許多社會的罪惡是不能治，不能除。實際說來，它們之所以不能治，不能除，却是因爲人沒有下決心去治它們，去除它們。

我們的仇敵不是文明，也不是文化。我們並沒有被逐出於自然的樂園之外，我們『已經變的像了神』也知道何謂善，何謂惡。『我們社會上的罪惡並不是由於文明而來，乃是由於我們的文明中所餘剩下的不文明的東西而來。換句話說，社會上的罪惡，我們不能歸過於文明，要歸過於文明中的不文明。對於文化也是如此，不能歸過於文化，要歸過於文化中的不文化。我可以說惡的社會情況中最惡的要算是惡的經濟情況。這種種惡的社會情況，並不是有意把它們做成的，實在是我們有意中的無意的結果，附帶的產物；我們有目的中的無目的的結果。雖然這樣，我們却不能把它們剷除。我想如果我們要把它們剷除，我們必得有更堅強的意志，更豐富的目的，不要屈服自然，要進一步征服自然。

有人回答說：『你簡直是冒着險去進步。看一看我們養育的牲畜，養育的植物，它們經我們養育之後，再不能去對付自然的情況，簡直與它們原來的世界，不生關係。』要知道人類與牲畜，植物却有分別。牲畜與植物自己並沒有有一種創造的目的，去養育它們自己，使着它們能向着一種特殊的方向，去發展。使它們向這種特殊方向去發展的這種創化目的，是在它們以外，操之於人類手中。如果在它們以外的這種創化目的，去掉了，沒有了，它們裏邊就沒有了一種能力，來維持這種目的，繼續這種養育。牲畜與植物的發展，實在是人類創化目的的表現，也是人性的表現。如果你不能把人類消滅，這種創化目的還要存在在人類裏，也不能消滅。可是還有一個相反的論調，推測

「自然」不過是在我們以前幾世紀或千來年，這論調十分荒謬，不可憑信，因為「自然」不知道要在我們多少世紀以前。或者也可以這樣說，從打有人類以後，就沒有「自然的境界」(state of nature)，因為生活與環境是相關的，「自然的境界」從未做過人類的環境，因為在有「自然的境界」的時候，人類還沒有存在的。

好像這是一個合理的推論，人類應當無所畏懼的往前走，去求得互相幫助與互相保護的進一步的發展。並且也是應當堅持的與疾病，災害，與所有有機的罪惡去戰爭，以求得到勝利。自然往前走一定要遇著危險，但是，要站住不動也不能說遇不著危險。要知道站住不動，也沒有功勞，也不能得到進一步的勝利。並且也要遇著危險；那末，為什麼不前進呢？站立不動，最後的結局，定是失敗，只有失敗，沒有別的。我們的本能領我們去冒大險，我們的理性應當帶著我們，走到那裏，帶到那裏。

無論什麼樣的冒險，都是值得的。我們並不是僅僅的動物的生活，本能的，沒有思想的，自願自的，受細綁的生活。我們因為不受細綁，也許失了我們的路途，——獸類不能，因為它們根本就沒有什麼可失迷的。——但是，要知道這種危險是算不了什麼的，因為我們要恐懼不往前走，一定就看不見前面更遠的天邊，更高尚，更豐美的大陸。今天絕對不能解決明天的問題，就連明天要出來什麼問題，我們也無法知道。所以，社會哲學家最好是不要想明天有什麼困難，用什麼方法解決，因為無論怎樣思想，也是無用，困難層出不窮，繼續不斷。更要知道明天要有明天更好的思想家去回答，去解決他們那個時候自己的問題。

(註一)見國家的演進(The Evolution of States)第一節第四章。

(註二)見妥協(Compromise)第一〇八頁一八八八年版。

(註三)見遺傳素(The Germ-Plasm)第四一七頁。

(註四)見Romanes Lecture, 1894.

(註五)見 Schallmayer 著 *Vererbung und Auslese* (2nd ed.) c. viii, § 1.

(註六)參看本章(五)及附論(四)。

(註七)見 Fouillée 著 *Les Elements Sociologiques de la Morale*, p. 216.

(註八)見種源論之批評(Criticism on the Origin of Species)一八六四年。

(註九)關於遺種恢復身體上殘傷的部分，使之重新生長的能力，也有例外，好像魚類的遺種能力，還趕不上比它高等的兩棲動物，如蝾螈(triton)。

(註十)我奇怪那些一味的信仰「猿人與老虎」活動的方法是最好的人，為什麼不想一想，老虎居住的叢林是多麼狹小，猿人的世界是多麼有限，只為它們的小孩一起遊玩。

(註十一)共和國 (Republic, 589c.) 我將 *τὸ σικαίον* 譯做「社會公道」。

(註十二)見 Hobhouse 著 社會演化及政治理論 (Social Evolution and Political Theory) 第一六三頁。

(註十三)這個學說是用一個演講講出來的。這個演講是在悉尼(Sydney)地方，一九一一年，九月，澳洲醫藥學會會長 (President

of the Australasian Medical Congress) 演講的(由一九二二年九月, 經濟雜誌 (Economic Journal) 上刊載下来的)  
但是爲什麼要改稱「全國的」National?

(註十四) 見現代社會學 (Evolution and Ethics) 的序言 一八九四年。

(註十五) 參看 Thornton 著 人口過剩 (On Overpopulation) 一八四六年。

(註十六) 參看 Newsholme and Stevenson, Journal of the Royal Statistical Society, 1906; Bertillon, Bulletin de

L'Institut International de Statistique; Moberg, Studien zur Bevölkerungsbewegung in Deutschland. 譯

於以上種種材料的一個又好又短的評論, 參看 Tausig 著 經濟學原理 (Principles of Economics) 卷二。

(註十七) 由 Wetherham 先生太太所著 家庭與國家 (The Family and the Nation) 卷中 一頁至三頁。

(註十八) 「幼兒比成人易於傳染, 少量細菌不能使成人得病, 能使幼兒得病。」(Archdall Reid, The Principles of Heredity, p.

129) 「英國青年的兵丁較成年兵丁易死於虎烈拉與痢疾。」(Ibid, p. 173)

(註十九) 見 Karl Pearson 著 遺傳、遺傳與環境 (Tuberculosis, Heredity, and Environment) 卷四 四頁。

(註二十) Romanes Lecture, 1905.

(註二十一) 見 Karl Pearson 著 遺傳、遺傳與環境。

(註二十二) 參看 Archdall Reid 著 遺傳 (Heredity) 卷 I 111—113 頁。

(註二十三) 參看 Hirsch 著 地理環境與歷史的變遷 (Geographical and Historical Pathology) III, p. 222 ff.

(註二十四)見 Radd 著遺傳學原理(The Principles of Heredity) 第一九九頁。

(註二十五)參看 Legge 及 Goadby 著鉛毒及鉛之吸收(Lead Poisoning and Lead Absorption) 一九一二年。生產率降低，實為鉛毒的一種特有的結果。

(註二十六)Die Gewerbliche Thätigkeit der Frauen.

(註二十七)見互助論(Mutual Aid) 第二版，第十三頁。

(註二十八)嬰兒死亡(Infant Mortality) 序中說，無論是誰，要對於這個根本問題發生興趣，就應研究本書與牛莎木博士的報告。

(註二十九)Local Government Board, 1910, Cd. 5263, 1913, Cd. 6909.

(註三十)現今一般人對於這個問題的態度可以與從前一般人對於這個問題的態度比較比較。參看 M. Brioux' Play, Les Avantages de "Nations" 章。

(註三十一)見 Hereditary Genius 書中「對於國家的自然能力的影響」"Influences that affect the Natural Ability of Nations" 章。

(註三十二)見 Farel 著兩性問題(The Sexual Question) 第三十三頁。

(註三十三)周氏著作頗多，其中以人類的收穫(The Human Harvest) 為最著名。

(註三十四)Geschichte des Untergange der antiken Welt, Vol. I., Bk. II., c.3. (3rd ed., 1910)

## 第八章 綜論 (Synthesis)

我們現在已經看出來所有人羣發展的種種形式背後的統一。這種統一，如果我們研究的程度真夠深了；一定可以知道它就是生命所常常表現的。在一代一代的生命的連續裏，就像在一個人的生命裏，能使我們看出來，所有發展的性質，都表現一種獨一無二的原則。人羣分子所有人格的生長，就要引起一種雙關的改變；分子間彼此關係的改變，社會結構的改變，風俗，制度，與聯合的改變。個人的發展與個人與個人間交互關係的發展，就組成了一種單獨範圍的研究；雖然有時我們可以注意這兩方面中的任一方面。本書所注意的是個人與個人交互關係方面，或說是社會方面，雖然如此，可是，要想明瞭這社會方面，我們必得從「兩方面的統一」(Unity of Opposites) 研究起。這種意思是表現在我們第一個定律裏，這個定律對於全部的發展，就給了我們一個引線。社會化與個人化是一起發展的。換句話說，社會化發展了，個人化也隨著發展；個人化發展了，社會化也隨著發展。不但在每個生命裏，表現這兩種因素的統一；在生命所組成的整個裏，也同樣表現那種統一。其所以如此，實在因為那種統一就是人格。無論什麼樣人羣的發展，它的基礎就是人格。人羣分子在人羣裏，藉著共同生活所得到的實際的人格發展，就是量度分子他們自己裏邊有人格與分子同分子中間有人格的重要。有了這個引線的幫忙，我們就能把所有的人羣發展的其他方面，人羣經濟的生長，制裁環境能力的生長，都歸納到一個單純的定律裏。



指出人羣發展的統一，也就是指出人羣發展的這條「線」，它所引向的這條路，這個方向，這夢想不到多遠的路。人羣就是順着這條路往前發展的，人羣的進步並不是一條直線，乃是一條曲線；有時進，有時退，有時停。趕到它進步了，它的行程的意義，雖然還有模糊，可是，到底比較清楚一點。盲目的衝動，變成了意識的能力。要知道那地方有這種改變，就是這種改變是盲目的運行，也可以說是不能無意義的；但是，它慢慢的繼續表現自己，就成了我們自己意識的目的。如果這種目的越長越清楚，越顯然，人羣的運動也就越變為一條直線，一條直路去達到一個時代。在所達到的這個時代裏，往回看現代的事蹟，不過都成了舊的，相隔很遠的不幸事情的痕跡而已。

## 附論

### 一 個人聯合與人羣

如果我們發一個問題，問什麼樣的屬性應用於個人；什麼樣的屬性應用於聯合；什麼樣的屬性應用於人羣；這不但使我們能將「個人」與「社會」的區別的概念澄清一下，並且也能使我們知道聯合與人羣的真正分別。這實在是解決問題的一個簡單的方法，比抽象的討論強得多；因為抽象的討論要引起許多混亂的思想。

#### 一 應用於人羣聯合與個人三者的屬性

有幾種簡單具有普遍性質的屬性，能應用於人羣，聯合，個人三者之上。這幾種屬性雖然根本是屬於個人的；可是它們却直接表現社會結構的性質，有如表現個人的生活一樣；如貧窮，富足，勤勞等。但是，要知道有許多關於這種性質的屬性，僅是由於用字的變換而來。譬如說，這是一個有知識的社會，這樣說是指該社會中的分子有知識。又如說，這是一個有計劃的聯合；其實意思是說該聯合中的分子有計劃。長紅頭的人所組織成的聯合，不就是長紅頭的聯合。兩條腿動物的人羣，並不就是兩條腿的人羣。

有幾種具有比較性質特殊的屬性，有時也可通用。這些性質是（甲）表示個人對於其他個人的態度，或「團體單位」"group unit"，對於其他團體單位的態度的種種屬性。表示個人對於自身利害的態度，團體單位對於自身利害的態度的種種屬性；如愛國的，自私的，友誼的，仇視的等等態度。（乙）表示生長，過程，變化，連續，遺傳與所有有機的屬性。

## 二 應用於人羣與聯合而不能應用於個人的屬性

凡表示社會結構的屬性，都歸這一類。它們是關於統體的形式（form of unity）制裁的性質的（nature of control）及專門分工的樣式等等；如民主主義的，教職政治主義的（hierarchical）附屬的（dependent）同原的（homogeneous）等名詞。說一個人最信仰實行民主主義，自然是另外的一回事。本類中僅有幾種屬性真正能應用在人羣上，因為人羣與聯合不同，並沒有固定的組織。大多數關於這類的名詞，僅能應用於聯合而已。此外還有一類屬性，是表示風俗或共同活動的樣式的。這一類倒能應用到人羣與聯合兩者之上。從風俗傳統與社會上所承認的種種行動來看，人羣與聯合都可認為是統體。這些名詞不能應用到個人上，因為一個單獨的個人怎能舉行一個節期或舉行一種儀式呢？

## 三 僅能應用於人羣而不能應用於聯合及個人的屬性

在這一類中有（甲）表示社會的等級，地位或情況的屬性，如遊牧的，野蠻的，文明的，人口稠密的，好戰的社會等等。（在我們說這是一個文明人的時候，意思是說這個人是文明社會中的一個分子，否則，必有另外的用意。）（乙）表示共同生活的習俗或生活的樣式。人羣的那種普遍流行的性質（*pervasive character*），無論如何，是特殊聯合所不能創造出來的；也是它所不能保持得住的。如同圖騰教的，階級支配的，封建的，工業化的等。

#### 四 能應用於人羣與個人而不能應用於聯合的屬性

凡表示物質的實在與空間佔有的地位的名詞，都屬這一類。舉個最普通的例子，一個人羣要佔地球上的面積，一個個人也要佔地球上的面積。這是論到人羣與個人，論到聯合就不同了。不管我們以什麼樣的實在歸給聯合，無論如何，它也不是一個有肉有血的統體；就連立錐之地，它也不佔。個人的動作是自身的動作，人羣要動作也可說是自身的動作；可是，聯合要動作却不能稱為自身動作；它僅僅能藉着媒介來動作。團體立法的概念極能表明這一點，還有，我們可用倫理的名詞加在個人或人羣上，有福利的，興盛的，順利的；可是實際說來，沒有一種目的，沒有一種目的的實現，是完完全全屬於聯合以內的。聯合的目的都是間接的；換句話說，聯合乃是幫助它裏邊分子與它所發生的關係以外的種種目的。聯合總是為求達到在它以外的某種目的的工具。

### 五 能應用於聯合與個人而不能應用於人羣的屬性

聯合好像一個人，也表現一個固定的，堅強的整個；並且也行使意志。雖然，照上面說來，聯合只能藉着它的媒介去尋求特殊目的；但是，它却與個人一樣也能尋求種種特殊目的。人羣可是不能尋求特殊目的。因此，只有個人與聯合有特殊的權利與義務。（特別是關於法律上的權利與義務。）如財產權的能力，責任與債權等。因為有這種關係，就有了這個容易誤解的名詞「人格」應用到聯合上去。要知道，聯合的興趣，職業等要比人羣中的興趣，職業專門得多。雖然，我們可以說這是一個農村社會，那是一個遊獵的部落；但是，關於表現「專門化」的屬性，少有能應用到人羣上去的。除了表示一個特殊的生活外；在人羣上就不能加以專門化屬性的名詞。還有一點，人羣越不專門化，它裏面的聯合却越專門化。專門化的屬性，最能應用於個人與聯合，可是，最不能應用於人羣。

### 六 能應用於聯合而不能應用於人羣與個人的屬性

差不多關於個人的性質與個人反應的屬性，却歸這一類。要知道，在我們說勇敢的社會，有教育的社會，宗教的社會，或喜好娛樂的社會時；意思是說這個或那個社會中的分子或大多數的分子表現勇敢，有教育，信仰宗教或喜好娛樂的性質。如果我們說威尼斯人（Venetians）精於玻璃製造，意思是說威尼斯地方有大多數的人

有那種製造玻璃的手藝。（有時也許有少一部分的人）很明顯的，凡表示人類有機性質的屬性，僅能應用於個人。布蘭茲里（Bluntschli）稱國家為男性，稱教會為女性；這種屬性之應用，僅為無根據的相比而已。嚴格正確的說來，身體與心靈，僅屬個人。還有，凡表示根本的權利，根本的責任，最終的目的的屬性，都僅僅屬於個人。

由以上的區別看來，可知屬於聯合的『意志的行使』是多麼間接，多麼有限制！並且如果我們能用一個別的名詞，不用『人格』去表示聯合所具有的統一與能力的動作；那就更好。人格從其不能改變的意思說來，有一個範圍，也有一個統體。這個範圍與統體，實在與使聯合動作像一整個統體的性質，完全不同；因為聯合只有用法律的的眼光去看它，才能稱之為一個『法人』。

## 二 對於新黑哥兒學派「國家」即「社會」觀念的批評

在過去的一百五十年中，關於努力研究政治思想，政治理論，想得一政治原理者，多半受了希臘思想的激動與影響。盧梭，「日內瓦的公民」就是受了希臘思想激動與影響的一個人。他由抽象的愛好「自然」變為一個很具體的喜好城國的人。今日有許多學者，也是如此；特別是邦桑魁教授（Bosshuet）。邦氏的「基督教希臘主義」『Christian Hellenism』（註一）的理想，就是受了黑哥兒的希臘思想的激動的。這種希臘主義實在使我們得的領教很多。因此，如果我們對於它引我們發生錯誤，仍加以斥責；那好像忘了它的好處。但是要知道，我們現代生活的情況，有些方面，簡直與希臘社會，大不相同。特別是在小的希臘社會，有些事情，隱藏不露。這些事情在大現代社會中，却是已經顯露出來，或者是應當顯露出來。用一純粹希臘的理論應用到現代生活上，那實在是一件危險的事情。著者以為自盧梭到現在，許多理論家因為採用這種應用的方法，便走入錯路。盧梭在希臘主義中，找着了開現代國家的一把鑰匙。

在小的希臘城裏，國家與人羣簡直分不清楚。研究從希臘以後在政治意識的發展中，國家與人羣的區別怎樣漸漸劃分清楚；這實在是一件有趣味的事。但是，在這裏我們只要說出這種區別的重要，就算夠了。這種國家與人羣的區別的效力，可由否認這種區別的存在，或不能把國家與人羣分別清楚的矛盾邏輯上看出來。特別是主

張解釋「普通意志」"general will"學說的人，他們多半實際否認這種國家與人羣的區別。我主張在沒有簡單的去研究盧梭，黑哥兒，與邦桑魁等所主張的普通意志的各種學說的形式以前；先要說明他們都是受了狹義的希臘主義的污染。

(甲)盧梭說：普通意志是國家中的真正主權與根本威權。由其明顯的意義看來，這就是一切民主主義的國家所承認的學說。因為民主主義國家的組織，就是這樣建造起來的；它最終的決定是取決於選舉的大衆，「人民」從政治方面來看，「普通意志」就是國家的主權，並且也必得是一國的主權。盧梭的這種說法，倒是有道理。但是盧梭並不滿意這種人民必不可少的政治主權。他又進一步表示他所說的那種主權不但是一種道德的東西，並且就是「一種道德主權」"a moral sovereignty"。盧梭解釋普通意志不能有錯處。正當的主權，其行使也必正當。現在，要知道主權「不能有錯」是合理的，並且顯然是佔在法律立腳點來說的。立法不能超乎法律的範圍，但是道德却能如此。盧梭所主張的就是那所謂主權必具的道德正義，而不是那立法的正義。在盧梭簡直無法將政治組織與複雜變化的社會結構分別清楚。由此看來，國家的範圍就正是保持社會在一起的社會道德制裁的那個範圍。因此，盧梭就傲然的主張國家即社會的這種高深的理論。第一，普通意志與「全體意志」"all will"有分別。——實際說來，這兩種意志並不是兩種「政治意欲」"political willing"中間的區別——於是，有人這樣說，雖然普通意志可以沒有啓發出來，但是它總是要好的，求善的。立法的公式講主權動作的立法正當而不管主權動作的道德正當。但是，盧梭的判斷却不如此。他主張主權動作的道德正當，因此容易使政治主權



變爲一個例外的「法人」。這個法人也許智力差一點，但是其他各方面都無錯誤，——是一個絕對好的人，可是有些眼光短淺。現代希臘主義的危險，就在把實際與理想混在一起，分不清楚。他們一方面主張這種「不會有錯的意志」"inherent will"的奇異概念；一方面又加上他們的錯誤判斷；我們足可以想見其紊亂的狀況了。這裏我們已經找到盧梭的政治理論站立不住了；因為他所尋找的那種政治主權，是任何國家從來沒有承認過的；也是沒有一個國家能夠找到的那種政治主權。

盧梭認「共同意志」"common will"即爲善的意志，雖然普通意志應當爲公共利益或公共好處來實現；但是，我們可以說，他並沒有進到心理學的困難地位。所以普通意志不就是尋求公共福利的意志。實際的困難並不少於心理學上的困難。要知道，一個不能用積極標準來決定的意志，永久不能成爲一個立法主義或成文法的來源。意志易於勸服；所以去勸服別的意志的意志，就是那被勸服的意志的主權。因此一個民族的意志，也許是一個單獨個人的意志；有時也許是二、三人的意志。去分析由複雜道德的與社會的影響決定的一個固定的意志動作，一個特殊立法的法令，極爲困難。不管這種意志動作的決定條件，而在此之外認爲有一根本意志或主權意志；那真是不可能的事。爲一切實際應用起見，我們必得尋找一個固定的主權，就是所謂的政治主權。我們不必問是貝力克耳斯 (Pericles) 勸服了市區 (the demos) 係古希臘之政治集團 還是阿司皮斯亞 (Aspasia) 勸服了貝力克耳斯。我們只問頒布法令，實際發命令或裁可的意志是什麼意志。

將民治主義的原理與道德原理認爲一個東西的這種全部努力，（有如其他政治原理）預定就必失敗。結

果沒有別的，只在政治主權之上安放一個裝飾的抽象而已。因為凡是沒有實現出來的意志，就不是任何人的意志；可以說沒有意義。若是「普通意志」什麼也不做，沒有一點錯處，那到底有什麼好處？就是盧梭所說的那種「普通意志」有一個時候，存在於世，那也不過是一種有趣味的社會事實，一種偶然的符合而已。因為政治目的可以是一「大多數人的意志」"a majority will"。所以無論在什麼時候，大多數人的意志——擴充到變為「全體意志」——就必是政治原則，並且如果不用大多數意志決定政治責任，無論用什麼去決定，也毫無用處。乃是因為盧梭堅持認政治秩序即社會秩序，才使他發生政治邏輯的奇想。為什麼人民不能有代表？為什麼人民不能藉着代表去動作？按理講來，好像沒有緣故說，為什麼普通意志不應當藉着代表去立法。但是盧梭所想的那個有生氣，滿了複雜理想，興趣，與目的的整個社會，却沒有什麼能夠用來做它的代表。再者，為什麼民約論（註二）供給我們那一切情景中最奇怪的情景，自由的傳道者規定「公民宗教的信條」並且宣佈說：「如果有人人在公衆面前承認他信仰所規定的信條以後，他的信仰還不像一個信仰那種信條的人，他就應當被處死刑」對於這個問題的回答是說，盧梭完全沒有把全部社會秩序的制裁與真正政治組織範圍內的制裁，分別清楚。

（乙）黑哥兒（註三）找着了盧梭的錯，因為當正確的研究意志原則時，「他所覺察出來的意志原則僅是在個人意志的決定形式中的意志原則。認為普通意志不是一個絕對合理的意志，乃是僅僅由自覺的個人意志產生出來的公同意志而已。」這乃是黑哥兒對於盧梭所著的一篇政治論文的責難，因為當盧梭把個人意志與公同意志混在一起，而同時他可沒有寫過關於一本玄學的著作。說來說去，到底有沒有一個公同意志？這個共同

意志是否為國家或組織的基礎？哲學家可以在固定制度背後的自覺意志運行中，尋找一個合理性或普遍性；可是這種合理性或普遍性却是那個自覺意志本身還沒有的。不過至少我們可以去尋找它。但是，要知道沒有一種事實能用別種比較合理的事實，把它解釋沒有了。國家或其他組織的意志事實，就是產生於自覺的個人意志中的共同意志的事實。國家制度建築的基礎的意志，必得根據一自覺意志，或國民大家的意志；否則就無國家制度的產生。國家制度的建造並不似蜜蜂建造的六角形的蜂窩。蜜蜂的蜂窩實在是一種無意識的本能的合作。國家制度却是不然。雖然我們建造一種制度，有時可以建造的比我們所想像的還精巧；但是，要知道建造的計劃與建造者的協力合作，必得是大家有意識決定的。

黑哥兒與盧梭對於國家都有一種用希臘主義來解釋的趨勢。儘管黑哥兒發現了國家與社會的區別，我們值得稱讚；但是，其實黑哥兒所發現的那個區別，又不清楚，又不能使我們滿意。他用來與國家區別的那個社會——就是他所稱的「公民社會」“bürgerliche Gesellschaft”——好似介於實際與理想之間，這是奇怪的事情。黑氏所說的那個社會是建設在特殊欲望與經濟需求之上；但是在他討論那個與國家不同的經濟社會中，他實實在在是在那裏討論根本國家的制度，法律與政治。再者，我們還要知道，經濟系統不是獨一無二的社會團體。雖然經濟系統是主要的一個社會團體，可是也能與國家組織來區別。經濟系統與那發展藝術與科學的制度，教育制度，宗派制度，慈善事業制度等，都一樣能與國家制度分別清楚。這種種社會制度包括千變萬化，常常重新組織的原素。但是，國家却不能把這種種自由的與活的種種社會力的交互活動，都包括在它裏面。有許多社會力不

包括在國家範圍之內；因此說國家是完整的法庭，包攬一切是錯誤的。國家是發展精神的一部分，而不是它的全體。

（丙）上面的理由是『普通意志』的錯誤概念的來源。我以下要多少討論一點關於邦桑魁教授在他所著國家的哲學理論（The Philosophical Theory of the State）中講到的黑哥兒對於該學說的見解。在現代著作中，沒有再比它應用希臘主義矛盾與衝突更明顯的了。

邦桑魁教授立論的大體如下：自由是我們自己存在，或自己要做我們自己的條件；而這個自由與國家生活完全一致。『乃是這種真正的或合理的意志，才是盧梭以後的思想家與它與國家看成完全一致的。關於這種學說，他們一方面繼續柏拉圖與亞力士多德的理論，一方面跟隨盧梭所指示的學說；就是立法者的工作與普通意志的關係學說。這樣承認的國家乃是對於個人普通生活來說的，就像認家庭為家庭中個體所刺激的。我們知道了其中的意思，或是藉著那種意思的幫助；我們立刻就能找到部分刺激的訓練，擴充與變形，就像一個人的性質所需要的，有些事情要作，有些事情要顧及。』他加了兩種思考，『使這個概念對於英國人的心理不似以前那樣僻論。』（一）在這種了解之下，國家並不僅是一個政治的組織。國家這個名詞實在是指社會整個的政治方面與無政府主義的社會是相反的。但是國家包括那決定生活的整套制度的統體，由家庭的制度至商業的制度，由商業的制度至教會制度，至大學制度等。它包括所有這些制度，不僅有如國家種種生長的集合，並且有如與政治整個的生命與意義的結構。換句話說，沒有這種種結構，政治整個就無生命與意義。同時這種種結構也因政治整

個而得到互相的調諧。因此它們得到擴充也更自由。在這種了解之下，國家可以說是一切制度批評的原動力；這種種制度藉着國家的改變與調諧，才能在人類意志的對象中佔一合理的地位。（二）國家因為它是一切制度批評的原動力，所以它必得是一種力量。最後我們可以說，國家這種力量是大家承認的獨一無二的，正當的力量。（註四）

邦桑魁教授最大的錯亂，就是他所講的國家名詞所包含的意義。邦氏的國家名詞包含兩種不同的意思。從一方面看來，他的國家的定義是「生活的一個活概念」（p. 155）或者就是柏拉圖所說的「一個人的放大」（p. 158）我們在這裏可以看的很清楚，邦氏是說國家乃是在人類社會中，正在那裏運行的一切社會力的統體。從另一方面看來，當邦氏討論國家動作的時候，我們立刻可以看清楚，他在這裏所講的國家是在政治社會中，國家的正確意義。國家有它固定的形式，固定的與有限制的動作形式，所以這就是等於告訴我們說，國家用來達到目的的工具與其目的不相合；（p. 151）於是得到一奇怪的結論，就是說「真正的意志」與「合理的意志」那達到它所要的目的的意志永不能對於任何積極的動作行使什麼意志，更不能僅僅的「阻止障礙」（"hinderances"）（p. 195）到底阻礙什麼？

在邦桑魁教授區別「真正的」「real」與「實在的」「actual」意志背後，也發生同樣錯亂的時候；原來邦氏乃是用這種區別設法解決政治義務的問題。這種區別雖是表現的有些錯誤，但是它的本身却是真正的，可供參考的。這種區別是根據「善」「good」與「似善」「seeming good」的根本區別。如果人民完完全全，實實

在在知道他們意志所要是什麼；他們便不去要它。他們的意志要『似善』這是因為『似善』看著似乎是善。這已成為很明顯的事實，無需再說。可是我還願意將 Balzac 所著的表兄龐斯 (Cousin Pons) 這個小說中，他說的一件事做爲一個例。『法國醫院的病人，因為他們的妻子常常私自往醫院裏送食物給他們吃，於是死亡數目增高。醫院的大夫知道這種情形，便定了規章。凡是病人親屬探視病人的那天，大夫就要嚴格的檢查病人一番。』現在邦桑魁這裏對於『真正的』與『實在的』意志的區別，使心理學的關係更變爲錯亂不清。他所說的『真正的』與『實在的』意志的正相反，是一種錯誤的。要知道，在真正的與實在的意志之間，並無何種衝突；其衝突乃是在一種單獨意志的動作中，在所要達到目的的实际結果（送食物）與該種意志所要達到的目的（恢復丈夫的健康）之間。這裏只有一個目的，就是送食物。就連丈夫的健康，我們也不能說是他們妻子的意志。她們的丈夫因吃了東西，病體加重，一命嗚呼；這當然更不是他們妻子的意志。要知道，一個動機或一個目的並不是一個意志的動作；不但不是一个真正的意志的動作，並且不是任何意志的動作。是否邦桑魁教授認爲這些給丈夫送食物的女子真正目的在使她們的丈夫恢復健康，還是目的在給她們的丈夫送食物？

要知道，邦桑魁教授介紹的這種『真正的』與『實在的』意志的區別，乃是爲的回答政治義務的問題。『我們所努力尋求的無非是要把個人的真正意志與國家完全一致的意義。在一種的完全一致中，個人隨其天性行使意志。在另一種完全一致中，我們找到惟一的政治義務。』(p. 158) 實際說來，這並沒有論到真正的問題。極明顯的可以看出，一個『實在的』國家並不是邦桑魁教授的『真正的』國家。政治義務的問題是『根據什麼理

由，一個公民必得遵守國家的法律？一個公民遵守法律要到何程度？在理想國家中政治義務的原則是什麼？——在那裏不能產生這個問題——與在現在實際政治情形之下，那個原則必得是什麼？這兩種原則完全不同。一個實在存在的國家的意志，關於任何固定法律的條文，不但實際根據大多數人的意志，並且也必得根據大多數人的意志。這並不是因為邦氏找著了他的「真正的」意志具體的表現在法律裏；否則就不承認人民遵守法律。要知道，國民每個人的意志都與國家的意志完全一致，這簡直是沒有的事情。因此我們必得尋找一種繼續持久的興趣，這種興趣與建設國家（有如其他聯合）的根本意志以整個統體。國家必得建設在這種根本的意志上，同時這種根本意志保障了國家實現目的所藉重的第二類意志的動作。如果我們希望達到意志的完全一致，那我們真是希望太過了。在任何國家中，也沒有人能有這種理想，能在一切時候，都使他的意志與國家的意志完全和諧。姑且承認上邊所講的「第一統體」——「the first unity」——為政治生活建設在政治生活的根本的善上的根本意志——這樣我們對於將政治義務建設在「共同的善」——「common good」的基礎上，就得滿意；最多也無非是間接的建設在「共同意志」的基礎上。

實際說來，邦桑魁教授拒絕承認以上那種情形的必要。盧梭曾經遇着一種困難，他認為那裏人民中的一部分必得接受他一部分人民的意志；那裏就沒有自由。邦桑魁教授為避免這種困難起見，他表示普通意志就是合理的意志，因此這就是真正的自由。所以產生兩種紊亂：（一）政治的原則必得是大多數人的意志；（二）假使完全不可能，大多數人的意志假使是純粹合理的；可是如果將自由與強制在理智或善之下的服從完全一致，而

謂這種服從爲自治，這真是自相矛盾的議論。我們可以無疑的說，一個人可以強迫使之自由——慮梭的危險自相矛盾的論調，內中包含幾分真理——但是說那種壓力與『自治』完全一致，那就等於說言語就是意思，意思就是言語。善與意志簡直不能完全一致。

無論由那一方面看，邦桑魁教授的理論，都不能回答政治義務的具體問題。關於爲什麼公民應當絕對的服從一個很具體的政府的『積極命令』“positive command”，什麼時候公民應當絕對的服從一個很具體的政府的『積極命令』所謂『抽象自意』“an abstract self willing”，『抽象善意』“an abstract good will”的概念，永不能用來解釋它。要知道，如果一個政府用強力壓迫公民，使公民絕對服從它的命令；但是，公民這樣去服從命令與他們的真正天性不合，這樣公民也不能說沒有理由起來反對。

照我以上所說的，所有這一切的看法的基本錯誤，都是因爲沒有把國家與人羣分別清楚，認國家就是人羣。邦桑魁教授曾說：『國家與社會簡直是可以互相適用的兩個名詞。實際說來，社會的影響與國家的強力並沒有什麼區別，其不同僅程度的區別而已。國家與社會的解釋，並無兩樣。』(p. 188) 邦桑魁的立論破壞了他的全部國家的學說。

我在這裏附帶要聲明幾句。在我同邦桑魁博士的往來信件中，邦桑魁博士曾表示說社會與國家區別的重要。他並且說，雖然他在他所著的國家的哲學理論第二版的導言中，仍保持他的國家普通學說的主要真理；可是他却注重國家與社會的區別。



(註一) 論文與演說 (Essays and Addresses) p. 48.

(註二) 契約論 (Contract Social) Bk. IV, c. 8.

(註三) 法律哲學之原理 (Grundlinien der Philosophie des Rechts) §258.

(註四) 國家論之哲學 (The Philosophical Theory of State) pp. 149-152.

### 三 文化的滅亡

在斯盼克勒的出名著作中，(Spengler's *Der Untergang des Abendlandes*) 他有一種新而精深的方  
法來說明人類文化生活的結局與滅亡的定律。斯氏因認清了那可以預測的整個的複雜社會的循環性，就是他  
所稱的「文化」，所以他相信無論那個現存的「文化整個」"culture-unity"，我們都可以預測它將來發展  
的途徑。或者可以說，除了我們西洋文化以外，其餘的文化都可預測，因為我們的西洋文化已經到了最終崩潰的  
時期。斯氏所想的文化，乃是各各獨立存在的文化 (*separate culture*)。每個獨立存在的文化，走它自己特殊的  
道路，沒有兩個獨立存在的文化，所走的道路是相同的。歷史就是這些獨立存在的「文化」的自然或連續的結果  
與衰老的記載。文化的借用或文化的同化，這都是偶然的，是完全附屬於「內界演化」"inner evolution" 之  
下的。當一個文化被移殖於一個別的文化之中，或侵入於一個別的文化之中，把那原來的文化壓倒，反賓奪主，佔  
了上風，結果多半成爲一種沒有內在真正價值的文化的形態 (*a pseudo-morphosis of no intrinsic  
significance*)。由此看來，所有歷史都是一種「文化的套環」"cultural cycles"，而不是一種「繼續的程序」  
"continuous process"。每個發展的系統，至終自己都完成了自己的絕路。

斯氏在這裏所講的，也是一種神祕的社會的解釋，他認這整個的社會有如一大而可滅亡的心靈或有機體。

這心靈或有機體有幾個時代。它的童年或春天，是神祕與神話時代。有種種神仙與英雄的空玄的幻想。早年的哲學家認為那是一個宗教的，玄學的社會結構。接連這時代的，就是文化的「夏天。」這時代的特性，在輸入有抽象的思想與論理的研究，因此，不是使宗教的形式重新加了解釋，就是使它根本改革。在這時代中，產生一種純粹哲學的觀點，建樹一種新的數學的論理方式，把熱烈的宗教的興趣，轉向一種道德或求知的道路上去。接連夏天這時代的就是「秋天。」在這時代，文化達到成年，也可稱為全盛時代。對於心靈的普遍能力的這種信仰，就產生出來柏拉圖與亞立士多德，阿威桑納（Avicenna），康德與黑哥兒等等哲學家的宏淵理解的哲學系統。最後來了一個時代，就是斯氏所稱之為「文明」"civilization"的時代。在這時代中，宗教衰敗，玄學成爲廢物，同時各種片面的主義興旺起來，轟動一時，把以前生活的常軌毀壞。這些主義即如唯物主義，懷疑主義，社會主義，個人主義與世界主義等。這時代是文化的「冬天。」也就是文化套環的終點。直等到一種別的睡眠的文化的靈魂驚醒起來，產出一個新春天，起而把那個舊文化取而代之，那個舊文化簡直山窮水盡，沒有路走。

舊有文化的這種結局，乃是命中的定數。斯氏舉出許多關於印度，希臘，以及阿拉伯的文化證明。他說阿拉伯的文化起於基督教時代，他預測西洋文化今日要崩潰。

對於斯氏的這種文化滅亡的學說，值得我們批評一下，因爲它使我們能證明並申論本書的結論。斯氏研究之中的最有價值的，要算他對於所有社會現象的那種透澈的，統一的概念。無論是經濟的，政治的，藝術的，宗教的，倫理的或哲學的社會現象，斯氏對於它們有一種統一的認識，就是我們在本書中所稱之為「人羣」或「共同

生活」的。這個東西是一個活而動的整個。關於這個整個的過去與現在的種種交互關係，斯氏解釋得極其透澈，並且舉例豐富。關於他的「生活的死套環的學說」『theory of the closed cycle of life』，使社會演化的重要意義，看不清楚，並且因之要發生曲解。舉例來說吧，他以爲鄉村與他所說的春天，有一種雙關。城市的發展與他所說的夏天，有一種雙關。大城或京都與他所說的秋天，有一種雙關。『世界城』『world-city』與他所說的冬天，有一種雙關。雖然他的雙關極有趣味，可是，要知道城市化的歷程，並不完全屬於一個文化或一個時代，簡直是一種歷史上普遍的程序。在所有文明中，都有這種趨勢。（並不像斯氏說的，僅僅爲一個文明所獨有。）要知道文明這個名詞，是指人類運用自然的富源與能力的程度的增長而言。在過去的歷史中，減少人類那種運用的能力的，只有各種災荒。文明的發展與人類技術（human technique）的發展，有連帶的關係。人類的技術，每有一次的進步，文明則有進一步的安定。因此，現在凡西洋文明所到的地方，精神中皆已變爲城市化了，這種改變，並不能轉還。這種程序的運行，是全世界的運行。趕到這種城市化的程序發展了，足能妨礙新的牢不可破的鄉村生活產生。這種新鄉村生活的產生，要按斯氏來說，認爲是一個新文化的產生。還有一種論調也是對的，就是趕到這種城市化的程序發展了，就要使那不開化的民族的神祕與神話的思想消滅了。科學並不能開倒車，退到最粗淺的時代，以求產生新文化。

再者，只有武斷的分割與選擇才能決定每個文化的開端與終點，使之適合於文化套環的計劃。希臘古代的文化，並非起於荷馬時代；那個時代只是我們剛剛有歷史的記載的一個不能十分確定時間的時代而已。我們不

能有權柄說印度在釋迦時代，爲其文化的「冬天。」還有一層，即說非宗教的倫理精神（non-religious ethical spirit），是一個文化的「冬天」的表示，這種假設，未免太武斷了。在基督教阿拉伯文化九百年前，中國的思想家如老子，孔子，就已有那種精神的表示，但是，中國的文化，至今猶存。

我想如果要求得較正確的概念，就必區別文化與文明的意義，像本書所區別的。要區別它們，可先研究研究文化與文明的持久性。從狹義來說，文明（即生活的制度與技術的工具）（the institutional and technical apparatus of life）常常因廢除與替換而有改變。技術的成就，只要一經建樹起來，就永遠不能丟去——除了那種野蠻形式的侵略；可是，因爲全世界都有一種同樣的文明制度，這種野蠻的侵略，實爲絕無僅有之事。除了世界上某種富源，用盡了，採絕了；那麼，技術無論怎樣改變，對於自然的管理，也是毫無辦法。但是，如果某種富源，還沒用盡，還沒採絕；那麼，技術的改變，却總是向那較大的經濟與較大的效率的方向去進。我們所用的種種工具，如打字機，電話等，如果還沒有人發明出來比它們更好，更經濟，更有效率的東西；它仍舊要爲人所用。但是，一經有更好的東西發明，我們就不再使用它們，它們也就必被替代。除非人類的智慧，有了絕大的退化，全世界所靠賴的技術學的程序，絕對不會開倒車，越來越退步。

還有一點可以區別文化與文明。「生活的性質與表現」“quality and expression of life”是文化。文化與文明不同，不能由一民族借到另一民族。文化除了由民族的內界精神保持外，別無他法。文明是一種禮物，可以傳與無價值的世代；文化是一種實現，除了文化所屬的民族，可以享有它自己的文化外，別人簡直不能享有。按

這種見解來說，文化不似文明能表現那種繼續不斷興盛的記載。文化有盛有衰。趕到文化由一代傳到另一代時，它的這種盛衰的變化，乃表示於生活特性的本身之中。但是，從廣義來說，文化却是繼續不已的。希臘與羅馬的文化，他們的藝術，文學，哲學，就是到了現在，對於我們仍極重要，因為他們多少留在我們的生活當中。可是，同時他們的文明，他們的技術，他們的軍隊，他們的藝術，他們的市場，就連他們的法律，也不過僅僅成了考古學家所發生的興趣的東西而已。嚴格的說來，希臘的文化，並沒滅亡。它是活在活人的心靈中，要知道文化只能生活在人類的心靈中。文化常常變化，因為它是生活的定律。它要使生活持久，必得常常變化。但是，要知道雖然文化常常變化，可是世世代代文化都是一個整個的東西，就像人類的形式時代代是一個整個的一樣。若是，按照本書所主張的論調，文化要經過極長久的時間，才能達到更圓滿的本身的實現；但是，它永無完成之日，也不能預測其何時崩潰。遺傳的生物學上的理論講生命從一個死亡的有機體，重新傳到別一個的有機體，新陳代謝，繼續綿延，這種理論實在是另外的一回事。就是你從社會連續原則方面來講，也不相同。因為我們這裏所講的，乃是全體的重生，無須它自己的生死，好像一個沒有熄滅的火焰，常常加上些新的燃料。

#### 四 遺傳範圍內生活與環境的雙關 (The Correlation of Life and Environment in the Sphere of Heredity)

在本書第三卷第七章內所討論的生物學的問題，既不屬於我們研究的範圍，又非我們這種研究工作的能力所可辦到；因此我們不妨先把關於那個問題，韋斯曼與他的學說隨倡者對於它所給的答案背後的哲學預想 (philosophical preconceptions) 提出考慮考慮。如果我們信仰演化論；那末，否認在遺傳範圍內生活與環境的雙關，就是承認在各種各級的有機生活中，遺傳素是固定的，是不變的。是否這種看法能有站立的理由？

這種承認遺傳素絕對固定不變的全部概念，如 Romans 在他所著韋斯曼學說的檢討 (Examination of Weismannism) 中指出，實在有極多困難。如果遺傳素對於生活種種不同的表現，都是固定的，都是連續的；那末，最有變化的生活形式的遺傳素，也要多少相同，不僅由無限遠的祖宗得來的，並且要與無限遠祖宗的遺傳素完全相同。無從覺察極遠的元始生命的卵細胞，在現存的各種各類的生物中，帶來了變化的決定素。不但如此，就是現在和已往在無止無息的『自然試驗』“experimentation of nature”中，生物所失掉的無窮無盡，千變萬化的決定素，也都自無從覺察極遠元始生命的卵細胞帶來。如果在這種情形之下，我們還說遺傳素是固定的，連續的；那末，它同時怎能這樣有塑性，可以容這種種無止無息的變化？韋斯曼回答說這種問題，引起一種誤解。

「譬如，有人請我解釋有花植物的花果，種子的改變，怎能由無形元始祖宗得到的種種性質的合併（combination of characters）得來。要知這種種性質，並不由元始個體遺傳下來，乃是那種『變化力』（“variability”）那種『個體的相異』（“dissimilarity of individuals”）才由元始個體遺傳下來。」（註一）但是我們還必須要問，究竟這種變化的能力是什麼？『潛伏力』（“potentials”）也是真正性質，它們與事實的顯著異點是在這裏。它們需要發展的條件，乃是一種特別的環境。只有『潛伏力』，只有『傾向』，才是屬於韋斯曼學派的人的一種合乎他們口味的表示。但是，一切生命都只是傾向，除非在生命實現於環境，有了具體表現以後。說有一種變化的傾向，這話還沒說完。我們還得問，這種傾向或這種變化有沒有一種原因？是否科學在生命的中心這裏，要除棄它的信仰；說這是『意外』，再不能往前研究？韋斯曼在他所著的遺傳素（The Germ-Plasm）中告訴我們：『遺傳變化的原因一定比兩性生殖中遺傳素的混合還深一層。那必是因為外界勢力對於原生物質與決定素的直接影響。』（註二）但是那種種外界勢力的影響——承認這個，本身就極重要。——韋斯曼在他的 Romanes Lecture 中已經說過，只能供給環境的激刺，使已經潛伏在胚種中的性質發展出來。除此以外，別無能力。

因為生活變的不同了，它對於激刺的反應，也就有了不同。變化力不能認為僅是一種可塑性，也不能認變化僅是種種『偶然』。因為我們現代的科學家，對於幻想的見識格外精細，格外高超。費柏（Henri Fabre）特別指示給我們，我們現在對於自然界的知識，做成了一個概念的世界；在這個概念的世界中，因果的變化（無論怎樣用選擇嚴格的制裁）決定物種，簡直這種複雜的情形，是科學家難以幻想到的。如果變化是一種很輕的變化，那



就必得在許多連續世代的生長中，繼續下去，堅持下去，才能變化出來一種新種，能與別的物種分別。但是如果它不表現一種決定的，有方向的生活活動，它怎能如此堅持？（註三）如果按達爾文的意思來講，變化是偶然的這種思想，是可以考慮的，那也就像打靶子，只將靶子正鵠周圍射中的分配一下，只是由中心放射的種種不同的因，與任何蓋然性的原理都相背謬。

是否「原生物質」"biophors"生命的擔負者，生命的包含者的這種表現中，有更深的真理在？是否生命要在它所創造的新形式中表現它自己？既然韋斯曼如此的承認環境與生活的交互相關，爲什麼他好像不承認這種交互相關的普遍性？對於這個問題的回答所表現的，按著者以爲却是我們曾經考慮的學說的根本困難。那簡直是對於現象的一種物質的與機械的解釋，而那種現象却不僅是物質的與機械的。

「遺傳乃父母將身體的性質，傳給子孫的意思。」（註四）是否心理的性質也傳給子孫？是否這種心理性質的傳遞在遺傳的作用中，不算什麼？或者是否心理性質的傳遞不是遺傳？韋斯曼對於這個問題的回答是如此：「一切異點，就是質的異點，也是屬於量的性質的。」（註五）換句話說，一切關於質的或量的異點，都是屬於量的異點。這裏就是這個全體學說的假定。因爲有了這種假定在先，韋斯曼就必得保持他的那種論調，就是在一切千變萬化的個體中，遺傳素總是相同的。如果我們把我們的解釋限於物質的或機械的考慮上，我們就得假定在元始的細胞中有無窮無盡的潛伏力，就是全部大有機的世界的潛伏力。關於一個授胎的卵能夠包含發展的與成熟的有機體所有性質的這種懷疑，要減至無有；因此宇宙中全部存在與時間的永久，都要在這個極小的，複雜的，

奧妙的胚卵中保持，雖然生物個體的性質的莊嚴，如此偉大，生活與心靈的本身，也不能因此受了侮辱。實際說來，生活與心靈的本身，不過是生物個體的性質的一種形式或表現而已。

韋斯曼說：「這種細胞原質的構造，比我們所能想像的還要複雜得萬倍。」（註六）無有疑義的是如此，但是，至終這種極大的神祕，還不是原來細胞的複雜，而是它的發展，不是它的結構而是它的能力。現在這種能力表現它自己有如生命，越來越要表現它自己有如心靈。在有心靈的地方，我們要如何解釋遺傳？是否我們要把心靈拋開不顧？

所有這種方法至終都要失敗。如果在目的的與創造的能力實際表現出來的地方，我們拒絕承認它是決定的；那末，我們就得被迫假定在沒有目的的與創造的能力表現出來的地方，去承認它是決定的。譬如常常那種否認生命原則的內含創化力的機械解釋，不知不覺的假定了一種超自然能力的運行。關於這種說法，可以舉出許多例子，但是下面的例子，特別是如此。韋斯曼說：「我在幾年前，大膽的提出，為保存變化力起見，兩性生殖變為極有勢力。這種變化力就是從元始存在時所有的那種變化力。」（註七）還有，關於蜥蜴原來的尾巴失掉以後的復生，韋氏說：「這種復生的可能性，由觀察自然界就可預知。」（註八）固然，細胞原質的構造，「要比我們所能想像的還要複雜得萬倍」一定於韋氏設法解釋他的這種論調中，他的著作必有效力。但是，是否他的方法可以產生比他自己所想像的更為困難？是否他設法所幻想的，不但是在我們幻想能力範圍之外，並且也是我們所不能幻想的？

(註一)見 *Italics Weismann* 著遺傳學 (The Germ-Plasm) 第四一九頁。

(註二)見 *Italics Weismann* 著遺傳學 (The Germ-Plasm) 第四一五頁。

(註三)參看柏格森 (Bergson) 著創造的進化 (L'Evolution Creatrice) Alcan, 4th ed., c. 1. p. 95R.

(註四)見遺傳學第四一〇頁。

(註五)同上第四一四頁。

(註六)同上第一〇八頁。

(註七)同上第四三九頁。

(註八)同上第一二二頁。



遇基文著  
張世文譯

社會學原理

商務印書館發行

中華民國二十二年十二月初版

(二〇九四七)

社會學原理一冊

Community, A Sociological Study

每册定價大洋壹元陸角

外埠酌加運費

原著者 R. M. Maciver

譯述者 張世文

校訂者 黃子通 張東蓀

發行人 王雲五

印刷所 上海河南路商務印書館

發行所 上海及各埠商務印書館

\*\*\* \*\* 版權所必究 \*\*\* \*\*

(本書校對者侯紹綸)

