

田
08
LVS

號

No. 1419 7. C08
LYS

社會科學
第 70 號

社會主義社會學

美國留伊斯原著
高島素之譯
劉家鈞重譯

天津市人民圖書館
藏書圖記

天
通
277322

社會主義社會學目錄

譯者例言

序 文

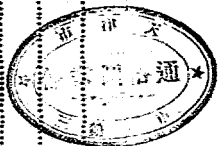
第一章 孔德的人類發達說

第一節 孔德的兩項功績

第二節 人類智識發達的三階段

第三節 神學的衰頹

第四節 孔德的誤謬



一
二
三
四
五
六

目

錄

第五節	科學發達的階段.....	九
第六節	個人是縮寫的種屬.....	一一
第七節	生物發達的原理.....	一二
第二章	孔德的科學分類法.....	一六
第一節	孔德分類法的特徵.....	一六
第二節	七種科學.....	一八
第三節	斯賓塞和孔德的優劣.....	二〇
第四節	孔德的唯物主義.....	二四
第五節	孔德分類上的論據.....	二五
第六節	孔德的分類法.....	二八

第三章 斯賓塞靜的社會學	三二一
第一節 不知與不可知	三二一
第二節 歷史的改造	三三五
第三節 斯賓塞的靜與動	四一〇
第四節 斯賓塞社會學的缺點	四二一
第五節 斯賓塞的功績	四四五
第四章 斯賓塞的類推社會學	四八
第一節 斯賓塞的殊勳	四八
第二節 有機與超有機	五〇
第三節 赫克爾的社會主義反對討論	五三

第四節	生理的階級與社會的階級.....	五六
第五節	甚麼是所謂的社會.....	五七
第六節	社會體與生物體的類似.....	六〇
第七節	對於斯賓塞的批評.....	六六
第五章	刺層和斐的社會學.....	六九
第一節	斯賓塞和刺層和斐.....	六九
第二節	四種的社會學者.....	七一
第三節	謝弗勒在社會學上的地位.....	七四
第四節	自己保存慾和性慾.....	七五
第五節	階級的形成和國家.....	七七

第六節	進化與競爭	七八
第七節	二種政治原則	八〇
第六章	馬克斯在社會學史上的地位	八二
第一節	被默殺了的馬克斯	八二
第二節	馬克斯的功績	八四
第三節	馬克斯社會學說的要領	八七
第四節	斯摩爾之馬克斯的批評	九五
第七章	社會學和社會科學	一〇〇
第一節	關於生物學起源的嚇胥黎的見解	一〇〇
第二節	被冷遇的社會學	一〇四

第三節	社會學和生物學.....	一〇七
第四節	吉廷斯的說明.....	一〇九
第五節	斯摩爾的智識分類.....	一一三
第六節	進化學說的貢獻.....	一一五
第八章	社會學和科學的研究方法.....	一一九
第一節	科學的通俗化.....	一一九
第二節	在智識通俗化的過程上的難關.....	一二二
第三節	身爲聽講生的馬克斯.....	一二四
第四節	嚇胥黎的功績.....	一二六
第五節	真理的真理.....	一二二

第六節	進步的社會學和保守的經濟學.....	一三三
第七節	進步思想和社會學.....	一三六
第八節	社會學者是比較的急進的.....	一三八
第九節	保守的社會學者吉延斯.....	一四〇
第九章	社會力.....	一四五
第一節	物質是什麼.....	一四五
第二節	物質的三種聚合.....	一四八
第三節	社會的四時期.....	一五一
第四節	社會力的分類.....	一五三
第五節	感情和機能.....	一五六

第六節	瓦德的慾望觀.....	一五八
第七節	審美力和德道力.....	一六〇
第八節	瓦德的宗教觀.....	一六一
第十章	社會進步的各種功能.....	一六四
第一節	在社會進步上理智的任務.....	一六四
第二節	社會的存在和社會的進步.....	一六六
第三節	感情和理智.....	一六八
第四節	人類和動物的差異.....	一七一
第十一章	社會過程的要素.....	一七五
第一節	幸福.....	一七五

第二節	進步	一八一
第三節	行動	一八九
第四節	見解	一九三
第五節	見聞	二〇二
第六節	教育	二一七
第七節	摘要	二二八
第十一章	社會進步和間接的方法	二三二
第一節	欲速則迴繞	二三二
第二節	間接方法的發生	二三三
第三節	自然和技術	二三七

第四節	間接方法和教育	二四〇
第五節	禁酒運動和社會主義	二四三
第十三章	社會學的目的	二四八
第一節	社會學者慧眼	二四八
第二節	應用社會學和純理社會學	二五〇
第三節	瓦德和斯賓塞	二五四
第四節	人類改造的使命	二五七

譯者例言

一、本書是據日人高島素之氏的改譯本社會主義社會學（昭和二年改造社刊行）重譯而成。原書係美人 Arthur Lewis 的著名叫“An Introduction to Sociology”。

易斯

一、本書的第一章和第十一章，先後在去年的大學聯合會月刊上登載過的。前者是吾友鍾子岩君所譯，後者是鍾君和我同譯。此次全譯是書時，不幸那兩號月刊都尋不到手，所以只得另行再譯。好在該兩章所應考察的人名和專門術語，鍾君曾已察明載入原書，譯

者確省時不少，故特聲明藉以誌感。

一、譯者能力有限，譯文想難勉強，竟或誤解，尙望讀者諸君加以指正爲幸。

序 文

人類理智的活動，其傾向是從人類最遠的對象開始，漸次擴大到較近的對象的。人類首先加以驚異的注意而載諸理智解釋的組上的，是天體現象。天文學可以說是佔據了科學發達史的第一段時期。其次再經過數學或各種自然科學，纔漸漸看着人類科學的展開，但是就在人類科學之中，社會學的發達，還是保留在最後的階段。這是因為智識越幼稚，要在外部尋求研究對象的傾向，便也越加顯著；並且這固然依據着空間的距離越廣大，外部領域便也更加明瞭的

受了區劃的原因，但是同時在別一方面，接近人類的現象，其條件的變化，是很厲害的；感着發見科學法則困難的事實，也是促成的緣由。據這後面的意味，要使人類社會的存在，成爲科學分析的對象，是最困難的。因爲在其本身之生理的心理的都是極其可變的存在之上，成爲社會而結合起來的人類，更是增添了可變的，難於捉摸的社會條件。

因此晚近纔漸漸的堪稱可以加入科學領域的社會學，現今仍是具備許多曖昧的和粗雜的含意；而達到像其他社會科學正確的程度，在最近的將來確信是很難期的。

所謂社會的名辭，像從社會事件或社會記事等等用語聯想起

來的一樣，在通俗的方面，是極其慣熟的，不過只要翻閱社會學論著時，無論何人也都因為困難和曖昧而退避。姑勿論科學不是以難解作特色，而是以正確和明顯為生命，但是在社會學，特別顯著的是感着論旨的曖昧和難解；可以說：這畢竟是社會學還沒有達到科學的正確程度的結果。

本書，與其說是，要抱野心把這樣難解的社會學論究加以科學的正確化，而著述的，甯可說是給讀者以所謂社會學大體上是研究甚麼，或盡量的給讀者以所謂社會學具備怎樣有趣之感，而使讀者不知不覺的走近社會學之門。這是本書主要的目的，也就是本書原名題叫社會學導言的理由。因此原著者在他的序文中曾，有言如下：

「本書恰如其題名所標示的，即是社會學的導言。本書對於社會學上的學說，並沒有增加任何新鮮的東西。本書是把還沒有接近過大學裡的社會學者們的讀者階級作對象而寫的。爲要使縱然沒有在大學裏肄業過的，或沒有受過任何科學的特殊訓練的人們所理解，於是努力的避棄術語書中包含有許多批判和多量的評價，這雖係事實，但主要的目的還是在於了解。著者決不是想把關於社會學所必須知道的一切事項，都告訴讀者。簡言之：本書的目的，是給與讀者關於社會學的起源和發達的簡約歷史與關於社會學現在所處的地位的一般概念。」

本書雖曾經用社會主義社會學的題名刊行過的，但當時的譯

筆因過於直譯的難澁，很是不副「導言」或「講話」的使命，所以後來重行全部改譯，題名社會學講話刊行，此次更採用原題，而一新其面目。

一九二七年一月一日

高晶素之

序

【五】

社會主義社會學

第一章 孔德的人類發達說

第一節 孔德的兩項功績

在十九世紀的前期，發生了兩種新的科學：這就是生物學和社會學。這兩種科學發見的榮譽，都是屬於法國人按：照費斯克 (John

福科 (Fiske) 的意見，以為最初使用生物學一名辭的人，是法國自然科學者布耶微爾 (Blainville)。赫胥黎 (Huxley) 反對這種意見，證明拉馬克 (Jean Lamarck) 在一八〇一年已經採用這名辭了。拉馬克也是法國的自然科學者，並且還被稱叫近世進化論的鼻祖。

其次關於社會學一名辭的起源，我們首先就要想起孔德。孔德在社會學上的地位，可以和拉馬克在生物學的地位相比的。他在一八三八年刊行的著述中，採用社會學的名辭。從此時以後，在世界的辭書中，纔把社會學的新名辭加入了。孔德也是法蘭西人。

社會學從孔德起，纔開始創立。自然這種傾向已在古代的哲學思想裏表現過的。不過形成一種特殊的科學的骨幹，不能不認為主

要的，都是孔德努力的成績。

孔德在這方面，傾注了很大的努力。他不只努力於社會學輪廓的形成，更進而規劃在將來社會裏的大要。雖然這種努力不幸大都歸於徒勞，但他殘留在人類思想史上有可以永久紀念的兩種功績。其一是人類發達的法則，又其一是關於科學分類的新發見。現在先考察人類發達的法則。

第二節 人類智識發達的三階段

人類發達的法則，對於孔德哲學的整個結構上，成爲最大的根基，而且對於社會上和科學上進化的各種現象，開發了許多的新見地。孔德關於這點，曾作如下的言論。

「研究在各方面和各時代人類智識的發達的結果，而支配這種發達的一種法則已被發見了。這法則確實在人類組織和經驗的事實上，具備一種鞏固的立證基礎，若要把牠概括起來，那末，我們所有主要的各種思想，和我們智識的各部門，都順次的經過三種不同的理論段階。其一是神學的（或架空的）段階，其二是形而上學的（或抽象的）段階，其三是科學的（或實證的）段階。換言之：人類的心意，是使用這發達中的三種思維方法，這些方法各自異其特徵，是根本相對抗的。這就是神學的，形而上學的和實證的思維方法。如斯便發現互相排斥的三種哲學（對於某些現象的全體作一般的思想組織。）其一是人智必然的起點，其三是人智的最終到達點，而其一一

實成爲這兩點經過的段階了。

第三節 神學的衰頹

想起上面的說明，是在達爾文（Charles Darwin）前期所提倡的時候，我們現在更不能不驚嘆孔德眼識的偉大神學屬於人類幼稚時代的產物，是今日一般科學者所承認的，不過首先正確的提倡這種解說的人確是孔德。英國的大政治家格拉多斯登，雖嘆賞神學是「人類智識的冠，人類智識的花」，但這神學現在卻可以使智識界降到奴隸的位置。

孔德的人類發達的法則，對當時一般思潮，卻是背逆的東西。不

過他的功績就是包含在這叛逆的事實中。恐怕和時代偏見的簡陋思想相接觸的思想家，即令在他的思想內容上有許多可以推獎，但決不是思想界的開拓者。就這點說，孔德的確可以和伽利略（Galileo）、哥伯尼（Copernicus）、達爾文、馬克斯（Marx）們相比，堪稱思想史上的一位大開拓者。

第四節 孔德的誤謬

孔德更繼續其理論曰：「在神學時代，人類追求的，是事物的本性，是所有結果的終極原因，是絕對的智識；認為一切的現象，都是依賴超自然力直接的活動產生的。形而上學的時代，便是上面神學時

代的變形，把抽象代替了超自然力，想像一切真正的實在（實際上就是擬人的抽象。）以爲這實在是萬物萬事所固有的，並且能夠創造一切的現象。及至最後走入實證時代，人類拋棄了最初的抽象思想，換言之，就是不再作那宇宙起源和終極以及各種現象的原因的追求，而只研究各種現象的法則，就是各種現象的連續和類似不易的關係。實驗和觀察的，確是這種研究的手段。」

在上面的說明裏，孔德陷入一種根本的誤謬。若果沒有這種誤謬，那末孔德當時恐怕早已能夠戴上和達爾文比較的科學勝利的榮冠罷。這誤謬就是缺乏期成原因和終極原因的辨別。終極原因雖屬於神學的，當然理應被放棄，不過期成原因，是形成本質上科學的

思索方法的一部分，須得明白的加以說明。然而孔德對於前者極端反動的結果，不知不覺的竟連後者也否定了。瓦德 (Lester F. Ward) 批評這點，而有言如下：

「其他的一切哲學者是，把恣意獨創的終極原因和必然的機械的期成原因，作明確的對立。前者如孔德正當的主張，形成一切神學推理的基礎，而後者是認為科學自身最必要的條件。不過孔德完全不能認識這兩者的區別，所以把從兩者發出的結論，都加以相同激烈鋒銳的攻擊。」

〔瓦德更說：

「當作這樣頑強盲目的結果看，孔德更加越過他所謂的一本

原的』問題，即是有限力的境界，而陷入人類永遠是不能解決的，並且神學者和形而上學者的努力，其結果只是把適當的題目形成各種問題的數量增大罷了。而其中滑稽的事件，是在孔德目爲不可解的這些問題裏，就在他生存時便被解決了。例如他屢次的主張，以爲天體化學的構成，正是屬於這種不可解的問題。不過當他書寫這主張時，已經有克希荷夫（Kirchhoff）和夫牢因和斐（Fraunhofer）兩學者從太陽和星辰蒐集天體化學組成的實際證據了。」

第五節 科學發達的段階

如此，孔德雖把明明可以區別的東西混爲一談，但絲毫不損傷

他的「人類發達的法則」的根基。他指摘出當作這法則根據看的二種興味的特徵。其一是任何科學的發達過程中，都和人類發達相同的，經過三階段階。任何科學，在牠發現的初期，也都帶着神學的特徵。及至後來育成，纔漸次的脫棄神學的衣裝，而穿上形而上學的新裝，更進到了長成，纔換上科學的新衣。若藉孔德自身的言論，那就是：「既已達到實證期的科學，無不含有含在過去所經過的其他時代的痕跡。」

我們在敘述人類發達律的第二根據之前，應該把孔德所謂「實證」一辭的意味弄明確。這是英語 Positive 的譯名，孔德把他的哲學稱叫 Positive Philosophy（實證哲學）Positive 通常含有「確

實」或「正確」的意味，例如可以立證的就叫做 Positive，如此的 Positive 在事實上便和 Scientific (科學的) 依同樣的意義而被使用。

第六節 個人是縮寫的種屬

論到孔德的發達法則的第二種根據是甚麼，那就是個人心意的發達，也循着人類全體的發達階段。孔德說：「個人心意的進步，不只是普遍心意進步的例解，並且確是間接的證據。個人的出發點和類人的出發點相照應，個人心意的發達階段，是和人類心意發達的階段一致的。我們回顧自身的過去，就知道幼稚時期是神學的，青年時期是形而上學的，到了成年時期，纔成爲確實的自然科學者。」

以上孔德的縮寫說，只是關於心意方面的，近世生物學更進加以補充，代以有機界的縮寫說。

第七節 生物發生的原理

生物學的縮寫說是賴帕爾騰 (Palthen) 和麥克爾 (Meckel) 所創導，按着經過赫克爾 (Ernst Haeckel) 等學者的努力，纔漸近完成的境地。總而言之：從單細胞生物到人類的有機發達的主要階段，人類當胎兒時，藉在母胎內，經過九個月的生活，便被反覆縮寫了。赫克爾就把牠叫做生物發生的原理。赫克爾的弟子，著名的學者柏爾瑟西 (William Boelsche)，在他的著述人類進化論中敷衍這學說，曾

謂：「生物發生的原理，在胎兒時，就是把祖先的姿態認識了。」他更進而主張這原理不只適用於人類，任何動物都可以應用的。

「我們無論研究任何動物的胎兒，不問是蜥蜴、蛇、鱉、海龜、駝鳥、鶴、鷄、金絲雀 (Canaria)、家鴨、袋鼠 (Kangaroo)、鯨、兔、馬、長尾猿、類人猿、一切的胎兒，在其發達的某時期，都可以看見必定現出蝌蚪或魚類的時代。詳言之，在頸上，鰓的痕跡是明明白白的被認出，並且這時期的胎兒生有四肢，很明顯的具備鰓的輪廓。」

美國的穆耳 (Moore) 教授關於這問題，曾作如下的議論：「論到胎兒的發達，無論人類或其他動物，在性質上完全是相同的。人類不論那個，在生存之初期，都是直徑約一百二十五分之一吋的原生

動物。這點東西稍稍成長時候，沒有血也沒有神經，是微小的囊形塊（即是胚囊），其後，也沒有頭、頸、脊椎，或四肢等，由是進入擁有一搏動管，以代心臟的蠕蟲時期，再進一步，纔達到如像蛭、輪魚那樣具備脊骨和微小的神經紐，更進到了次時期，纔發生二室的心臟和鰓，恰和魚族時代相當。接着具備三室的心臟，從排泄腔流出分泌液體。這是和爬蟲類相當。從此漸脫出母的胎內，成爲匍匐的四足獸了。」

以上把詳細的生物發生的原理加以紹介，不只是爲了依據這原理可以類推孔德的人類發達的法則，並且這兩種原理，既已類似，還具備密接的內部相互的關係。

我們按照生理學，知道思想是腦髓的機能，而思索性質的特徵，

完全被腦髓組織所左右。人類無論誰何，在幼稚時期，都具備野蠻和未開化時代的腦髓。所以在幼稚時期，任何人都容易被神學的信仰所引誘。

第二章 孔德的科學分類法

第一節 孔德分類法的特徵

在孔德的學說組織裡，較人類發達的法則次重要的，是關於科學分類的新見解。本來科學的分類，是社會學上極其重要的條件。因為這是明瞭當作科學看的社會學的特徵，並且還將社會學安置在對其他各種科學合於適當關係的地位。果如此，我們便能明確的了解當作人類智識的一部門看的社會學的範圍和重要了。

孔德的科學分類法，不只是把各種科學作機械的排列，並且自然是造成一種和有機系統關係有的配置。第一尋求可作根基的科學，其次追尋從此新生的科學，更進而追求其次的，無不嚴守這一貫連系的秩序。如此他便明白了經過人類智識全範圍的一條幹系。這的確堪稱是他的大功績之一，而使他在社會學史上垂名不朽。

進化法則，是他的分類法的一貫根本原則。他先將各科學中最一般的，因而也就是最統括的，置於其分類表的頂點；從此進展，便是一般性逐漸減少的科學，代替而起的是那複雜性較多的科學。畢竟他所遵循的方向和斯賓塞的進化公式完全一致，把從單純到複雜的演進作本則。瓦德曾謂：「按照低降的分類段階，各種新科學漸漸

地減少了一般性，而被包含在其上段的科學範圍裡。結局各科學對於各自的上段，都被置在對屬的那種關係之下。不過同時各科學都具備那從牠上段的一切科學可以明瞭地被區別出來的獨特性質。

第二節 七種科學

因此，孔德把科學分類成爲下面七類：即（1）天文學（2）物理學（3）化學（4）生物學（5）腦生物學即心理學（6）社會學（7）倫理學。

這種分類法是怎樣的符合於上面所謂的一般性遞減和複雜

惟遞增的原理，一見便判然明瞭了吧。最初的天文學是研究天體及其相關的各種法則，物理學是研究量的及分子的過程，而化學就是研究原子的過程。以上是屬於一切生命發生的前期，生物學便是以生命有機的過程作研究的目的。研究生命的心理過程便是心理學；從這心理學的過程出發，更進而有一種社會關係和社會過程的發生。社會學便是對於這方面加以研究。

孔德是第一個學者，認識從星雲迴轉運動開始以至於租稅制度的一切事物的統一。他之後，斯賓塞 (Herbert Spencer) 也是依取同權方向以從事研究的一個學者。雖然兩者的成就，未必是相同，但其大着眼點很是相似的，所以發生斯賓塞是孔德門人的誤解。

第三節 斯賓塞和孔德的優劣

斯賓塞爲要打消這種誤解，具有努力側重於和孔德示異的傾向。因此，他關於科學的分類法，也竭力否定和孔德的學說相類似。關於這點，確是一段有趣的插話。

一八九五年斯賓塞接到瓦德的在各種科學上社會學的位置一論文。瀏覽之後，即刻寄信給瓦德，聲稱在這文中有使他喫驚的地方。這就是下面的一句話：「斯賓塞雖然藉一切的努力對此加以否定，但他的綜合哲學裏關於各種科學的排列，便是採用孔德的分類法。」

關於這點，斯賓塞曾給與很長的辯解。他首先敘述因篇幅的方便，在綜合哲學中省略了無機界的研究，且更如此的說：「這樣我將前後兩卷省略了。其一是關於天文學，又其一是關於地質學。所以若把這兩卷加入，那未全部分類，就是天文學，地質學，生物學，心理學，社會學和倫理學六種。不過其中第二的地質學和第四的心理學，在孔德的分類和我的分類一致處，便只能歸結於把生物學置於社會學之前的一點了。不過生物個體的現象，是伴着其集合現象之後而現的，在任何人的觀察看來，都是明顯的當然秩序，就此不必定是受孔德的指示。」

不過，這樣的辯解，自當別論，而孔德的分類和斯賓塞的分類優

越，是不容爭論的事實。現將雙方的分類並列對照如左：

孔德的分類

斯賓塞的分類

- | | |
|----------|---------|
| (1) 天文學 | (1) 天文學 |
| (2) 物理學 | (2) 地質學 |
| (3) 化學 | (3) 生物學 |
| (4) 生物學 | (4) 心理學 |
| (5) 腦生物學 | (5) 社會學 |
| (6) 社會學 | (6) 倫理學 |
| (7) 倫理學 | |

雙方雖都是從天文學出發，但孔德在天文學之後，安置物理學

和化學，而斯賓塞則位置地質學。就這點而論，孔德是正確的。原來科學的分類不定要使一切的科學都包含無餘。只含有幹系的科學便足够了，至於其他枝葉科學，各自包含在這幹系中。

從這見地觀察，孔德的分類，是尋着完善的幹系，而斯賓塞的分類，便有把枝和幹相混淆的傾向。地質學不是屬於幹系的科學，如瓦德所言，在這種一般的分類裏，地質學當然屬於天文學中的一小部分，和動物學對於生物學的關係沒有一點相異的。

不過在生物學方面，便可以看出兩者一致的地方。然而若就斯賓塞的主張，兩者的差異，在生物學上就繼續的更顯現出來。因為他自己以為在生物學之後安置心理學，而孔德分類中，竟沒有把心理

學加入。不過這卻是他很大的誤解。

第四節 孔德的唯物主義

孔德並沒有忽略了心理學，却明明白白的加入在他的分類中。這就是第五所謂的腦生物學。他沒有設立心理學，而以爲是生物學的一分科，並不是他的錯誤，反不能不認爲是他偉大的卓識。爲甚麼呢？因爲他當時已經認識了近代科學唯物的立場。詳言之：他已明確地了解心理上各種過程，都是基於腦髓組織，而一切的心理現象，究其終極，都是倚賴生理上的組織和機能。就這點論，可以說孔德是近代科學的先驅者。

心理學之後，兩者完全一致。孔德雖然在實證哲學中最後位置社會學，而不加入倫理學，但後來在實證政治學中把倫理學列在社會學之後。不過在如斯的一般分類裏，加入倫理學這點，孔德和斯賓塞同樣是可以被非難的理由。統觀全體，倫理學不是屬於科學的幹系，和動物學植物學對於生物學同樣的意味，不能不被目為社會學的一分科。

第五節 孔德分類上的論據

孔德關於上面的分類，具有幾個論據。其一是曾經說過，從一般到特殊，從單純到複雜進行。不過在他較這點更有可重視的論據，是

從科學研究方法發出。科學有三種根本的研究方法。就是觀察、實驗、和比較。孔德的分類從天文學開始到倫理學為止，隨着三種研究方法的應用也漸漸的演進。

例如在天文學觀察之外，實驗也還被應用。再進到化學，實驗比較觀察占主要研究武器的地位，至於生物學社會學和倫理學，主要的是應用比較方法。

其次還有一種論據，就是在孔德全部學說中，也佔重要的地位，這便是在前章所述的人類發達法則的應用。即是各種科學和個人及人類種族全體都要同樣，經過神學的形式而上學的和實證的三個階段。

在一切科學中，算爲最一般的天文學，先經過了神學和形而上學兩個時期，然後達到最後的實證時期。其他任何科學還不能像天文學把超自然的臭味顯著的驅逐。就是其次的物理學雖然已是實證的了，但還帶着幾分形而上學的臭味。降至生物學，形而上學的和神學的分，還很可發揮其勢力。不過已漸向實證方面前進了。

至於社會學果如何？若照孔德的主張，這新的科學還是在神學或形而上學間彷徨，勿論從任何方面說，仍更傾向於神學的方面。這就是社會學還沒有脫離幼稚時期的證據，和神學思想對於個人和人類種族的幼稚時代佔優勢的是同樣的理由。這種傾向，到倫理學更加厲害。

牛頓(Newton)康德(Kant)和拉普拉斯(Laplace)發見了引力說和星雲說，遂從天文學裏把神學驅逐出去。邁爾(Mayer)赫爾姆霍茲(Helmholtz)和拉瓦節(Lavoisier)三大學者，藉能力恆存和物質不滅的原理，從化學裏把迷信一掃而空。拉馬克達爾文和其他的進化學說的學者，藉生物進化和自然淘汰的新學說，將生物學從神學的毒牙裏解救出來。孔德的確是把這些學者所嘗試過的，來施之於社會學上，不過他的努力是很遺憾的，大概都是無實之花。不過，至少豫料社會學的必要和其將來的任務，堪稱他殘留着的不朽的大功績。

第六節 瓦德的分類

我們雖已把斯賓塞的科學分類法加以敘述，不過和他的有關的瓦德分類法，是也有介紹的必要。瓦德的分類，形成他的名著動的社會學的基礎。他比較孔德或斯賓塞都進了一步，把科學分類的根本概念縮減成三部類。這三部類包括宇宙及其內容的進化，他名之叫「三羣」即如左：

第一羣——（無機的）化學的關係

第二羣——有機的生命的關係（包含心理的關係）

第三羣——（社會的）社會的關係

上面第一羣，包含孔德的天文學，物理學和化學，或斯賓塞的天文學和地質學。第二羣便相當於孔德和斯賓塞的生物學和心理學，

而第三羣便包容他們的社會學和倫理學。這分類法，好像是把瓦德全著述的共通特徵，進化的傾向和單純簡明主義，加以證實，而是使他成爲現存社會學者中第一人的特色之一種緣由。

孔德和斯賓塞的功績，是欲給與人類智識一切方面的統一組織。而且在這企圖上，確有顯著的成功。本來，科學的最大目的，不只是事實的集積，而是確定那橫在事實的背後，使事實的關係連絡形成的法則。那末，科學的任務，與其說是事實的認識，毋寧說是發見事實相互的關係。兼以宇宙自身是一個統一體，所以一切宇宙間的現象，也不能不是互相統一的。所謂宇宙的研究，畢竟是發見現象的關連。所以瓦德在動的社會學 (Dynamic Sociology) 中有言謂：

「在哲學和科學所賦與的世界著名人物之中，我把孔德和斯賓塞選來作本文的主題。這不是因為他們向來就稟賦超羣的長處，乃是因為他們對於一切宇宙現象——從無機自然界，以至於人類行動和社會生活——建立了實行推理及概括的大功績。在齎與人類的一切哲學家，只有他們兩人認識了那大原則，即支配一切現象，從天體迴轉以至於國家興亡，社會習慣法，律變遷等的支配自然和其法則的絕對的統一的大原則，並且同時還把牠拿來作基礎，建立他們的學說。這偉大的一元觀，確實是人類思想的最後月桂冠，至少在哲學的輪廓上，爲要那許久已不允再有所改善的整個均齊體的完成，這是一種必要的條件。

第三章 斯賓塞靜的社會學

第一節 不知與不可知

瓦德批評斯賓塞說：「他在英國恐怕要負最大哲學者的名譽吧。」又說：「在所有的精神事業方面，當英國最大的成就到達時，我們常常又是達到世界最大的成就了。」

社會學者無論孔德、斯賓塞或瓦德，都不忽棄宗教的研究。尤其在這方面，斯賓塞的努力是決不可沒滅的。他對於宗教和科學兩者

的鬥爭，給與美滿解決的理由，一時贏得宗教家方面非常的喝采。他指摘出來宗教和科學的衝突，是基於沒有正確的理解各自領域的原故。他爲要永久的防止這種誤解，把宇宙區分成可知和不可知兩部，且認前者是屬於科學的，而後者是屬於宗教的。

宗教受科學的虐待，是很久了。科學的冷酷手段竟將宗教從這一極端驅逐到他一極端，使宗教的範圍次第的狹隘起來。並且究竟何處可以寄足，也不能明白了。正當其時，斯賓塞把「不可知」的世界讓與宗教。宗教家們，便以盲龜值浮木的思想，來追隨斯賓塞之後，恐也不是無理的心理吧。不過這可喜的事件，同時也不能不消失，這又不外是他們竟把「不可知」和「不知」相混同的結果。

我們可以知道的東西，是無限的。但是我們已知的不過是極其少的一部。「既知」和「不知」相較，還不當大海之一滴。所以若將「不知」的世界，都認為可以屬於宗教的，那末其意不能不說就是宗教對於科學的勝利。

不過斯賓塞不說「不知」而說「不可知」。不可知東西不一定就是不可知的。例如我們不知道一國的人口。這事於我們也許是不知道的，不過將來國情調查完備的時候，恐也能正確的知道吧。詳言之：在現刻即令不知，但決不是不可知的。我們決不相信所有的不知，都可以知道的；但是歷史上現示出來，在過去不知的許多事物，在今日已是知道了。

斯賓塞的主張，不是以爲一切的不知，都屬於宗教，而只是以爲「不可知」的「不知」纔屬於宗教的領域裡。因而科學的範圍，不只限於「既知」且要及於「可知」的「不知」。這是完美的關於宗教和科學的調和把，那以爲科學是智識的意味和宗教是無智的意味所現露出來的紛亂狀況解除了。若借瓦德冷嘲的語調，那就像把住房對分樣，我取內側而你就取外側。宗教的世界，便是住宅的外側。不僅說是外側，而卻以爲是住房之一部。

第二節 歷史的改造

社會學者逢遇許多的困難。其中主要之一，就是在過去中所有

的史家，幾乎都把歷史的構成要素誤解了。要知現在的社會，是不能不知道所從出的過去社會。欲了解過去的社會，翻閱史書是必要的。不過許多的史書，竟忽略了爲此目的之重要事項。雖然英雄豪傑的記事，或戰爭的記錄充滿全書，但構成社會的眞確要件，幾乎全然竟被忽視了。斯賓塞是第一個企圖改造這種錯誤歷史的人。我們在這點，爲要紀念他的功績，把那從他自身的著述中，而且是斯摩爾（A. W. Small）教授所推賞的在社會意識上劃一新時代，中一段名文抄錄如下：

「歷史（嚴密的意味）構成的眞確要件，大部分在關於歷史的文獻中，都被省略了。歷史家在這方面開始給與一切嚴重的報告，是

屬於晚近的事件。在過去都以爲王是一切，而人民有如虛無，那末，自然在已往的史書裏，王的事績充滿全書，至於人民的生活，只不過形成不明瞭的背景罷了。不過到晚近，爲了支配者的幸福而置重到全體人民的福祉，同時，歷史家纔漸漸的考慮社會進步的現象。今日我們所欲真知的事件，是社會的自然史。即國民如何的發達，怎樣的能組織成功；我們所企求的就是形成了了解這方面的方法之事實。例如政府一事，關於官吏無用的雜話是不少，不過關於政府的構造原理方法，偏見和腐敗等等所知道的，確是很多的。這不只限於中央政府的，就是地方政府極其枝葉的所在，也有包括無遺的必要。……我們更不能不知道尊稱、禮節、言辭等等社會儀式所現露出來

的階級支配的事實，與希望，知道支配家庭或社會裏人民日常的生活（包含男女，親子的關係）的一切習慣。其次不能不知道的是種種迷信——從比較重要的神以至於卑俗的呪詛一切的迷信。」

「接着產業的敘述也是必要的，詳言之所不能不知道的是從分業推行的範圍，雇主和雇客的關係，商品分配的動力，交通和流通機關的狀態，更進而及於產業上的技術和生產物的性質等等。還有國民的智識狀態，也有知道的必要。這不只關於教育的種類或程度，甚且不能不涉及科學的進步和一般的思索方法。其次在建築、彫刻、繪畫、音樂、詩歌、小說等等所表現出來的審美教化的程度，也有調查的必要。因此人民日常的生活，即衣食、住和娛樂等等的描寫，也是不

能省卻的事了。最後不能不知道的是以結合全體爲目的的法律習慣，俚諺等等所表現出來的各階級的理論上及實際上的日常道德。以上的事實不能不在正確明瞭所許的範圍內，作可能的簡單的敘述，而且像把一切都能當作整個的理解，或以爲各種各色都是一整個全體的相互從屬部分那樣的綜合配列。其目的就是使我們容易追尋各事實間的聯絡，明瞭怎樣的社會現象是和怎樣的社會現象同時並存的。關於過去的知識，只要形成這種組織的知識，便算已盡了指導國民行爲的任務。構成那具有實際價值的唯一歷史，是堪稱做敘述的社會學。不過歷史家應盡的最高任務不能不對那比較社會學關於供給決定支配社會各種現象的終極法則的材料，而作各

「國民生活的敘述。」

使上面的主張，特別重要，是有兩種理由。其一，這是堪稱歷史學上的一大進步之意味；又其一，是明示在斯賓塞社會學史上的位置所負的任務。

第三節 斯賓塞的靜和動

把斯賓塞的全部哲學的特徵，最明白的表現出來的一個概念，是所謂進化的。他是著名的「進化的哲學者」。在這一點，他的生物學原理，是最厲害。而社會學原理就全異其趣了。

觀察一切的現象，有兩種方法。其一是靜學的，又其一是動學的。

最容易了解的例，便是普通寫真和活動寫真的不同。前者是在靜態之下觀察事物，而後者就是在動態之下着眼觀察。不過在社會學上，靜學者主要的是研究社會的構造，而動學者主要的是向着社會過程方面注意。

前面所舉的斯賓塞的歷史觀，與其說是事物的過程和社會力的活動，毋寧說是事物的羅列。於是靜學的和動學中是那一種較重要的問題便發生了。這是要賴宇宙性質的觀察而確定。宇宙不是靜止的而是變動的。若藉赫拉頤利圖斯（Heracitus）的話，便是「任何物都不是靜在的，一切都是有變化的。」所以只有進化論者，能够完美的理解宇宙。斯賓塞敘述的靜學的構造的社會學和刺屠和斐（

Ratzelhofer) 瓦德、斯摩爾的動學的社會學之差異，若藉斯摩爾的比喻，恰如百貨商店和經濟制度的差別一樣，要不外是物品的陳列和內部關係的社會力體之差異而已。

第四節 斯賓塞社會學的缺點

斯賓塞的研究方法，在生物學方面雖是動學的，但在社會學方面便是靜學的了。自然這絕對不是說一方面全然是動學的，而他方面全然是動學的。構造包含有機能和過程，而機能和過程也包含有構造的概念。不過在生物學上構造的概念是附屬的，而機能的觀念是主要的；但在社會學上卻相反對，構造是主要的，機能反是附屬的。

爲要充分的理解斯賓塞的在社會學上確切的地位，藉斯摩爾教授的斯賓塞的批評，最是便當。兼以他的深刻明顯的說明，不獨是使我們了解斯賓塞，同時還是明瞭晚近社會發達的關鍵。他在其名著一般社會學中有言：

「試把斯賓塞的言論加以判斷，當他在創立社會學的研究時，映入他的眼中，不外是把歷史的（他所謂的敘述的社會學）適當材料，作成正確秩序的分類配列的細目。自然他雖論及此等細目的關係和關於支配這些細目的法則，但他還沒有進到使這種社會觀像和他的哲學上最重要的分子成爲一致的田地。他關於這方面，以爲社會的事實，恰如當時標本製造家的植物學者處理植物一樣。就

他的所見，那末這些事實決沒有錯綜性的，而且所謂排列性形態學的特徵，門屬種等等的分類，卻成爲決定的條件。他當然認識屬於各種分類的社會事實之間，實有一定的相互關係。但是這種認識，就在當作社會的材料而蒐集的分類學者看來，他的見解，也不過只是開始負那從屬的任務。將斯賓塞當作社會學者看時，可以佔着怎樣的位置，那是要受他的不把社會事實作成動學的觀察，而脫不出靜學的研究的習慣所決定。

斯摩爾教授更說道：

「他的方法是在比較社會的陳列品，而不是要發見社會的發達過程。就在這點，他的方法不顧及植物和土壤的生命關係，而與只

從事於植物比較的植物學者所探的方法相似。又與不顧及種的起源，而只以種的記述就算滿足的植物學者的方法相類。總之他的研究方法的根本，與其認為是說明的，毋寧謂為是敘述的。」

斯摩爾論及社會學現今的要求，曾作如下的言論：

「今日社會學者當面的問題，已經不能借時代以前的言詞來表明了。我們現在的要求是發見在普遍的人類裡，所推行的事實的說明方法。我們已不是要求人類機械的組織或制度遺物的說明。我們的要求，是在用明確的言辭來說明人類生活的活動過程。」

第五節 斯賓塞的功績

不過上面的敘述，并不一定是將斯賓塞作現實的價值以下的評價。斯摩爾還另有一面的說話：

「但是在所經過的二十餘年間，斯賓塞的社會學，比較其他社會學者的學說爲優，也是一般人所公認的。不過，如前所述，這決不是偶然的結果。斯賓塞的社會學，決不只擔負那在社會學發達史上當作歷史階段的關鍵看的任務；還有那在他的社會學裏，所應用的研究方法，恐怕能夠明確的了解在個人心意概括力的發達段階上所形成的必然的連鎖罷。我們不使用那種含有所謂重描的要素之構造的形態，而將社會加以如實的考查，也是不可能的。

「總之：在某種程度之內，應用斯賓塞們的社會觀，是現在不易

避免的。如此，我們與其把這種社會觀來作社會學理的暫時階段的
研究，毋寧當作一整個局面觀來研究，使之同化於關於社會過程的
我們的終極說明裏。

第四章 斯賓塞的類推社會學

第一節 斯賓塞的殊勳

斯賓塞雖是個社會學者，但他的功績不只限於社會學方面。他還解決了宗教和科學的爭端。他把宇宙萬有，綜合成爲一力之元。他還闡明生物學、心理學上的種種原理。

不過對於學術界，在他的功績中，可以看作特殊功勳的，是在社會方面的貢獻。在這方面，已如前述。他對於舊日的偉人說不啻當頭

一棒。他又賴原始人的研究，闡明了宗教的起源。

但是！社會學方面的貢獻，實成爲他的所有科學事績的中樞。在他的社會學功績中，不能不首屈一指的，是關於社會分析上的貢獻。他在分析中，竟把社會目爲一種有機體。斯賓塞的社會有機體的學說，雖引起許多的批評，但至少在他那時候，是非常貴重的新學說，也不用爭論的。孔德派說：有機科學，在當日是進到實證的（科學的）階段了。無機科學從許久以來已是成爲充分的科學，不過社會學當時仍不能脫離神學和形而上學的束縛。當日援助有機科學的解放，同時確切地保證無機科學的實證成立的，是進化學說之發見和應用。

第二節 有機和超有機

斯賓塞把無生物體名叫無機體，把生物體名叫有機體，更創超有機體的名辭，以名社會的生命。所以像好無機進化學說，從無機界中把神學和形而上學驅逐，和有機進化學說，在有機科學上形成同一的貢獻，是一樣的，關於社會科學的解放，則超有機進化學說的成立是必要的條件。斯賓塞可以說是藉社會有機體的學說之提倡以充足當時這門科學上的要求。

然則斯賓塞所謂的超有機的進化，果如何呢？他在他的名著社會學原理第一卷的冒頭，便有如下的說明：

「我在第一原理中區別了三種進化，現在遇着的，是其中的第一種。第一種是無機的進化，若把牠加以充分的研究，恐怕天象發生學和地象發生學都要各自成一卷罷。所以雖然在我的學說上，就論理的順序來看，是在第一種之後的，但因爲是從更爲重要的應用方面着眼，並且不欲遷延的原故，第一種是不得已而省略了。在第一原理中，下面四卷，都是研究有機的進化。詳言之，前兩卷是研究各種生物（動植各物）現象；而後二卷所研究的，是那類最進化的有機體所現露出來，更爲特殊的，而且能够加以心理區別的現象。從此便更走入殘餘的那部門超有機進化的研究。」

上面所謂天象發生學是和今日的天文學相當，而地象發生學

便是相當於地質學。不過與其說斯賓塞是爲要闡明所謂超有機的進化，甯毋說他是對於任何不超有機的進化加以論究。他曾說道：

「研究關於生物個體發育，成熟和死滅所現出的各種事實，就算是研究有機的進化。但是縱令到了考察在一生物個體和其他種類的生物固體——能使自身生命發生關係的——之間，所發生的相互作用時，我們的研究還不算就脫離了有機進化的領域。更進一步，到了研究伴着子孫養育的各種現象也是同樣的；尤其是到現今都是微弱的被那新成的有機現象的胚種表現出來了。爲了養育子嗣而產生了的親類的協力，都曾經豫表過那單純有機以上的有機生活，成爲還有其協力的結果的東西，例如鳥類之巢，也已經明示過

是超有機的生活產物。不過狹意的超有機的進化，可以說是開始發生於如斯協力以上的東西出現之時。」

所謂的某某東西，即是我們通稱的總括社會的活動。所以據斯賓塞的見解，那末，有機和超有機的界限，是可以從家族和社會兩者之間畫分的。他列舉可以在蜜蜂、黃蜂、蜂蟻、某某鳥類和羣棲的獸類間，觀察許多社會的生活，作為這方面的實例。

第三節 赫克爾的社會主義反對論

這是把後來發表的赫克爾的社會主義反對論加以否定的直接論證。一八七七年，在德意志的閔行所召集的自然科學家大會裏，

有名的病理學者費爾梭從進化論反對的立場，對於達爾文的學說，加以痛烈的攻擊，說道：「達爾文的學說馬上是要去領導社會主義的。」當時在大會席上達爾文派的驍將赫克爾大加駁論，說有下面的一段話：

「社會主義的主張個人平等，完全是不能實行的；這樣空想的平等，事實上是不會超出那公然主張各個人必然的而且普遍的不平等，和絕對的衝突的生物進化說的學說。社會主義爲了一切市民，而要求平等的權利，平等的義務，平等的所有及平等的享樂。反之達爾文的進化學說，證明這些希望的實現，明明白白的是不可能的。現在人類的社會和獸類的社會，都很可以證明其各構成員的權利義

務和所有都不會平等，並且是永久的不能夠平等。」

赫克爾爲要證明人社類會上階級廢止之不可能，遂採用類似的動物社會的例證，果如門外漢竟自以爲是生物學專門大家，不能不說，是可以嗤笑的愚策。他爲着辯護人類社會階級，便延用蜜蜂或蟻作實例。但是斯賓塞在十多年前已有下面的言論：

「羣居的昆蟲，現出那種比簡單的有機進化更進一步的高級進化。這些生物所形成的聚合體，在種種方面，都和社會的聚合體相類似，不過這決不是嚴密意義的社會聚合體。爲甚麼呢？因爲羣居昆蟲的聚合，可以目爲一大家族，決不是在親子的關係上，各自的獨立，並且其能力相互間幾乎是平等的個體的結合，而不外是從同一母

體所產生的子孫之結合罷了。不過照這樣的親子關係的結合，便有產生那不等構造或不等機能的階級之可能了。在這種昆蟲家族之下所發生的分化，與其說是和在社會上所生的分化相同，毋寧說是和兩性的分化共通的。」

第四節 生理的階級和社會的階級

總而言之；昆蟲世界中的「階級」是基於生理上構造之不等，例如工蜂便具備除勞動以外，像任何事都不能做的生理構造。工蜂縱令是雌的，但不能營生殖作用。生殖作用是蜂王和雄蜂（懶蜂）專門擔任的職務。兩者都缺乏除此之外能够工作的生理器關。不過人

類社會的階級，斷然不是基於這樣生理構造的不相等。無論富豪、貧民、或貴族、平民，其生理的構造都是相同的。換言之：人類社會的階級，不是生理的而是社會的。但是赫克爾竟把這全然異其質的兩種階級現象混爲一談。蜂王即令飢餓，恐也決不會實行採蜜工作，雖欲一試，卻也不能的。人類的女王，縱令果真厭棄烹調的工作，難道就勇於因飢餓而犧牲嗎？

第五節 甚麼是所謂的社會

按照如此的斯賓塞的觀察，嚴密意味的社會形態，只有人類相互間纔能够看得見。他說：「我們從此研究的對象，無論範圍、複雜性，

或重要的程度，都是遠駕其他一切進化的超有機的進化。這即是在人類社會發達，構造，機能，結果等等中所示的進化形態。」

在這樣的着手研究，斯賓塞首先提出「甚麼是所謂的社會」一問題。社會是一實在物，或不過只是沒有如像演說會的聽眾那般，散會便消滅的單簡的「多數人們的排列。」斯賓塞對於這點的答案，確定社會是「物」的。因為社會的構成員，沒有如像演說會的聽眾頃刻就分散，牠要維持永續的社會關係的原故。

斯賓塞既然如此斷定社會是「物」的，以後更繼續的說道：

「但是縱令社會是如斯一「物」的，那末這是甚麼種類的物呢？這想來應是和我們五官所能識別的物全然相異。縱然兩者之間相

互類似，而這類似也不是仗我們感官的知覺所能別識，只不過賴理性卻能識別了。

「和社會的聚合體比較，另有兩種聚合體，即無機的和有機的。不過社會的屬性是和無機體的屬性相類似，抑或是和有機體的屬性相類似，竟或都與這些屬性不相類似呢？」

斯賓塞對於這點的解答，是以爲社會的屬性和有機體的相類似。社會是一有機體。恰如生物個體是有機的聚合體那樣，社會的聚合體便是一個有機的聚合體。不過這兩者間所具備的有機體的屬性是怎樣的類似呢？第一，成長是雙方共通的。社會的聚合體或有機的聚合體都同是成長的。若借斯賓塞本人的言辭，那末，成長便是一

使社會和有機界一致，而與無機界本質上發生區別的第一特徵。

第六節 社會體和生物體的類似

斯賓塞又說：「社會體和生物體，都在成長中增大自體，同時還使構造也增進。」從下級動物向高級動物進步，畢竟就是部分增大和分化。在下級動物全身都是胃腑，呼吸機關和四肢。只賴其全身的部分和機能進化增大，而產生特殊的胃腑、足和牙齒。如此胃腑是全身營養的專門機關，其他身體部分，已經各為自身而擔負胃腑的職務，是不必要的了。其他的機關也是同樣的。後來所附加的部分，無論在構造或機能上，都與最初的部分不同了。總之所謂進步不外是部

分和機能的分化。所以就成長便是進步的意義而言，社會體和生物體之間，是沒有甚麼差異的。

尤其是組織成社會體的各個體，相互間保持某程度的獨立，在任何全體的社會裏雖是隸屬，但無論誰都是經營着個別的獨立生活。生物體的組成分子，完全像是缺乏獨立性的樣子，但事實上，卻未盡然的組成生物體的無數細胞，各自都有獨立的歷史，並且經營獨立的生活。「白血球，賴其自身內部所蓄積的有色食物來營養。」而且「依仗這種情形，蠶食更微細的分子赤血球。」斯賓塞就這些事實歸納出下面的結論。「如此，已經確定普通有機體，是可以目為從經營獨立生活的許多單位而形成的一國民，那末，恐怕不會再覺着

如像從前，把人類所組成的國民，作爲一有機體看待，而產生的困難吧。」

生物體和社會體現仍有一類似之處，便是「全體的壽命較單位的壽命更加長久。」組織成一發達的生物體所需的要素，都是各自保全獨立而發達的，盡了各自所應盡的任務便死滅。這雖是新陳代謝，但其間仍要繼續保持那生物體是一整個生活着的。」

「關於社會及其單位也是同樣的。構成大都市的市民縱令死去，而都市全體仍是永久保存的。在某工業地帶，爲適應國民的需要，而生產商品的工場，縱然一世紀以前的職工或雇主悉數死絕，但是仍然當作個工廠看，繼續的留存着……政府、軍隊、組合、俱樂部、慈善

會及其他一切的團體，無論那一種，都較組織的分子還要久遠的。不僅如此，類同一的法則，社會全體也比較其中任何單位的團體是長久繼存着的。民間的組合、地方的公共團體或經營特殊產業的都市等等，雖然滅亡，但國民全體，無論數量上或組織上，都更能繼續其發達的。

關於生物體和社會體的相類似，斯賓塞列舉了許多有興味的例證，不過現在一一加以紹介是不可能的。現略舉其中二三例證，不得不認為滿足了。他首先將鐵路來譬喻血液。鐵路的任務是從生產食物的地方轉輸到消費處所去，這恰如血液把營養分輸送到身體的各部一樣。再如雙軌鐵路又很類似於動靜兩脈，把血液向相反對

的方位轉輸。元來，所謂血液，是有機體維持生命所不可缺的要素，恰如在社會生活裏，貨幣是不可缺的必要手段一樣。又如神經，把轉瞬間的音信，向腦髓方面傳送，便很相當於電信。斯賓塞在政治上，主張極端的個人主義，極力的反對議會政治，不過，在類推社會學中，竟將政府和議會與身體機關中最重要腦髓相比較。有如赫胥黎的指摘，這是形成對於斯賓塞本身的個人主義的致命的否定。

斯賓塞的社會有機體說之大要，已如上所述。他最後把「關於將社會當作一有機體的」一般理由，摘要如下：

「社會是在不絕的發達着。伴着社會的發達，其中各部分也要發生變化的。其組織便漸次增大起來。相異的部分同時是各自從事

於個別的活動，這等活動不僅互異，而又相互間使其他的部分作可能的相關連。給與如此的交互扶助的各部分，便成爲相互的從屬了。從屬於如此相互的各部分，是互相協力的，是彼此相携而生活的；在生物體，同一的普遍原則之下，組織成一整個聚合體。任何有機體，都是個社會，縱令全體的生命突然停止，而組成的單位生命，還可以維持若干時期的生存；並且只要前者的生命，在不受強制的破壞的限度內，總是較後者的生命來得長遠的——了解這類的事實，社會體和有機體的區別，便漸漸的明瞭了。社會體和生物體，雖是抽象和具體的相異，並且其組織的目的也不同，但支配兩者的組織的法則，是同一的。

第七節 對於斯賓塞的批評

上面所敘的斯賓塞的類推法，後來是受了社會學者間種種的批評。就中如吉廷斯（Griffiths）在他的著述社會學原理中，批評斯賓塞，謂他的類推法雖決不是「架空」的，但在「科學的價值」方面，是很有限的。按照吉廷斯的主張，社會體和有機體之間，雖有許多的共通點，可是社會上具有不能目成有機體的特殊性質。即社會是具備那成爲一組織體的特徵。

再如瓦德，在他的著述動的社會學中，適切的估量斯賓塞，而竟謂：「賴斯賓塞把社會體和生物體的類似點，如此的詳加指摘，而對

於學術界給與主要的功績，便是在證明社會係一進化的聚合體。社會是一進化的聚合體，雖是一般的被懷疑的命題，但在社會學上，是最必要的條件，若加以否認，便是破壞把社會學當作一門科學研究的一切企圖。在今日，任何人也不用懷疑，有機體是能夠作如此研究的。證明生物體所示的幾乎全部的現象，能夠和相應的社會各種現象直接比較時，便能對於社會過程的科學性質，給與最有力的證據。而且明切的了解社會也經過其他生物所經歷過的一切進化階段，以及和生物體一樣受同一的法則，同一的原理，同一的進化過程所支配的時候，那末這問題幾乎全部可以解決了。由於今日許多低級種族所示的混亂的同質狀態中，確實是可以遂行分化和集成的，且

依照各樣種族所示的社會分化程度的差異，便可以形成社會的分類。

第五章 刺層和斐的社會學

第一節 斯賓塞和刺層和斐

斯賓塞在哲學上是著名的學者，在生物學上，是位大組織者，在心理學上，是位偉大的創始者，並且在社會學上，還是有名的開拓者。斯賓塞的社會學，已經有人認為是落伍的主張了。原來，話雖如此的說，但這是和哥伯尼（Copernicus）的天文學，格利略（Galileo）的物

理學，同為落伍的無異。他的社會學是使後繼者更進到社會學的境

地的一段階梯。任何科學，都不能離棄本身的歷史而算完全的研究。研究社會學的人們，首先要充分的研究最偉大的先驅者，如孔德和斯賓塞的文獻，是必要的。

斯賓塞以後，在社會學劃一新時代的學者，是刺唇和斐（Balton lofer）賴他的努力，社會學的全部概念爲之一變。關於他在怎樣的情形裏，改造社會學的概念，斯摩爾教授在一般社會學中已給與明瞭的說明。斯摩爾這著述的主題，便是施與從斯賓塞向刺唇和斐進行過程中的分析。而且只此分析的貢獻，已足以賦與此書是第一流社會學著述的價值。斯摩爾在其序文中謂：「從斯賓塞到刺唇和斐方法論上的主要進步，可以說是集中學者們的精力，從社會構造類推

的說明，向社會過程嚴密的分析方面漸次的轉動。而事實上，這便是本書研究的主题。」

第二節 四種的社會學者

斯摩爾爲要說明這種推移，由是把諸學者們對於社會學所下的各種定義，加以瀏覽，復從這些定義中，把「對於足資研究社會學的全部主题能給與最簡潔的敘述」的瓦德的定義選擇出來。瓦德是謂：「所謂社會學是社會的科學，或是社會現象的科學。」

按照斯摩爾的主張，學者們所下的定義，實生種種的差異，其起因與其說是根本的不同，毋寧認爲是各個學者注意的焦點互異。他

從這方面把社會學者加以區別，所言如下：

縱然是討論關於人類經驗上同一的事實，而組成或解釋這事實的智識上的用心，也是任人採擇種種不同的形式。

例如，某種思想家，則對於人類的結合加以注意，遂問「人類怎樣纔發達成這樣的結合。」這可以說是對於人類經驗的發生方面，感着最有興味的人們所發標本的疑問。又某種思想家，則觀察同一的事實，而推究「人類怎樣纔可以維持現狀。」這疑問表示出來的，與其說是要了解現在社會的制度是怎樣纔產生的，毋寧說是對於現在社會狀態加以洞察，關於現在社會制度的分析，更給與許多注意的人們以特殊的用心。

第三種的思想家，對於這些問題，都比較的忽視。他們的問題是「關於人類未來結合的情形，而現在可以豫測的徵兆，是些甚麼。」這是在依據可見的事物，要想努力使未目睹的事物展示出來的人們心胸裏所產生的問題，也就是先見者，理想家，建設的哲學者等等所用心的地方。他們以為過去和現在除含有將來啓示將來之外，是完全沒有意義的。更有一種人們以為關於這些問題有所提供而是一顧的價值的解答，都是正確的；據此假定便作更進一步的疑問，為要改造更完美的將來，現在要怎樣的設施。「發出這疑問是認為只僅學者不能算滿足的人們。他們是想要成就事功。他們可以實現的是為使人生可能的部分越更加增，而組織合理的運動。」

第三節 謝弗勒在社會學上地位

斯摩爾一看這四個主要的定義後，便進到第五個，這是「較其他任何定義更加正確而且綜合的定義。」

這定義是代表謝弗勒(Shaffle)思想的特徵，即謂「所謂的社會學是社會過程的科學。」

據斯摩爾的意見，謝弗勒是佔在斯賓塞和刺層和斐的中間位置。斯摩爾爲他另作一章加以說明。謝弗勒和斯賓塞不同的地方是不重視構造而注意機能。因此他是佔在斯賓塞與刺層和斐間的過渡地位。他是奧國的社會學者，一八三一年一月生在符騰堡(Wür-

tenburg) 的菊廷根，一八四八年肄業於杜平根 (Tübingen) 大學，後來任該大學的經濟學教授，一八七一年當和蔭瓦爾德內閣時，被舉出來擔任商務大臣的職務。他無論是學者，或事務官雖都具有超優的能力，但明確認識他在社會學上的地位，應推斯摩爾為嚆矢。他的社會民主主義的不可能論是駁擊社會主義的主張的名著。

斯摩爾最後的定義足以顯示刺層和斐的思想特徵，已如上所述了。然則刺層和斐思想是怎樣，且具備些甚麼特徵呢？因受豫定的篇幅所限，在此只好將極其大概的要素加以說明罷了。

第四節 自己保存慾和性慾

刺層和斐承認在一切的組織基礎上，都是具備兩個偉大的生物學的必然定則。其一是自己保存的本能，又其一是性的本能。前者是使食物競爭產生，而後者便形成保存種族的血族關係。血族關係便是社會關係的起點。任何原始社會的組織，都是以血緣作基礎。因為原始社會的成構員增加，而向來狹隘的團結，畢竟不能保證所有成構員的生存。所以人們便尋求新開的土地。若新開的土地，已經被其他血族的社會所占據，而又拒絕其他血族侵入時，便形成激烈的戰爭，戰敗者終局也要被壓服的。因此優勝的種族占據了地球上大部分，新開的自然環境更加引起人種的分化，而分化的各種族互相接觸時，又要招致新的戰爭。

第五節 階級的形成和國家

被征服者，因衣食住三者都被掠奪，自然大都要被虐殺的。不過後來把他們當作俘虜的奴隸使用的事，便開始產生了。在此時，治者和被治者兩階級就發生，而治者爲要維持他的支配權，便創造了國家。

因此治者對於被治者課以強制的勞動，使他們實行衣食住的生產之結果，便有許多的閑暇，於是就產生文化了。文化是足以促進商業的。「商業具有爲一切的社會構造無限制的促進文化的傾向。」而「社會構造的分化與混合，是形成社會過程的現實的內容。」

在社會的過程中，推動的是兩種對抗力。其一是分化力，這可以目為個人主義衝動的結果。又其一是社會化的作用，可以名叫社會形成的衝動。

「分化是把每個人數作界限。這是能夠達到社會的分子化。爲甚麼呢？因爲每人都可以把自己的利益看作社會構造的內容。不過社會化是只能以人類作界限。人類能夠感着他們全體統一的某一利害是必要時，便足以形成一社會的構造。」

第六節 進化和競爭

刺層和斐以爲社會秩序的本質，是生存競爭的組織化。這種見

解是根據達爾文的立場出發的。組織成強大的社會，和經營孤立小規模的羣體生活相較，在生存競爭上，是足以取得更大的利益的。向來人類的歷史，便是鬥爭的歷史。這種鬥爭，若果在和其他生物的種屬之間推行，那就是爲征服自然界所提供的四圍（生活條件的）困難而誘起的。

在對宇宙鬥爭中的人類，雖是使用種種雜多的武器，但是較社會組織更有力的武器，是還沒有發見。瓦德就此意味着眼，把社會算作人類的發明。這是和農業或火的發明沒有顯著的差異。自然並不是說：原始社會的人們，意識的從開始就了解社會組織的利益。例如鳥類造巢，是因爲賴此可得很大的利益。不過，鳥類並不是從最初就

意識的豫期有如此的結果而造巢，只不在生存競爭上，造了巢的鳥，較不造的立在有利的地位，經過長久的經驗的結果罷了。

人類是和其他的動物爭戰，是和自然的環境爭戰。更在人類同志之間，也不絕的發生鬥爭。不過，從血族關係出發更擴大成爲社會組織的人們，和不如此的人們比較，是能够更多的確保生存的可能。歐羅巴的吉普息 (Gypsy) 或亞美利加的印度人現今幾乎要滅絕，就是因爲他們不能適應近世社會組織的結果。在原始種族之中，因種種的緣由，不能使社會發展，以至於滅亡了的，確是不少呀。

第七節 兩種政治的原則

刺層和斐繼續分析政治的原則。據他的意見，政治上的原則，是互相對抗的兩大種類。其一是固定的原則，又其一是革新的原則。前者傾向於維持現狀，而後者傾向於破壞現狀。斯摩爾批評前者謂「不用說固定的原則，是不足以代表在社會上最有利的企圖的。」這雖和事實相符，但社會進步的動力，不待論是革新的原則。

在刺層和斐的思想中，更有值得注目的，是以爲社會的過程「向着鬥爭的後退之力和向着社會化前進之力兩者間互相均衡的永久調節的原理」的見解；他以爲人和人的鬥爭是最無望的狀態，把一切的鬥爭滅絕使人們達到友愛互助的狀態，是社會進化的主要目標。

第六章 馬克斯在社會學史上的地位

第一節 被默殺了的馬克斯

據以上所說，我們可以知道社會學到今日最大的功績，是確立所謂社會的概念。詳言之：不把社會目為只是各種制度的集合體，不以為社會學是一種說明目錄的解釋；而把社會作發達的過程解釋，認為社會學是過程的分析和說明。這是直到今日，賴學術界上各專家意識的或無意識的所完成的最大功績。

社會學能够從斯賓塞窮屈的小天地，進到如今日的開闊的自
由世界，不用說是許多優秀思想家共同勞作的結果。從來被公刊的
許多社會學史，無論如何都努力於按照各個思想家的功績的大小
輕重給與適當的地位。不過到現在仍有很大的輕忽。這就是忘卻了
馬克斯的地位。在社會學者中，關於馬克斯的功績，向來給與充分評
價的，只有斯摩爾一人；其他的學者，大概都有不用言及馬克思的樣
子。這自然是有種種原因的。所謂學者的顧慮便是第一個原因。縱然
了解把馬克斯當作個社會學者看是怎樣的偉大，但總以為出之於
口，筆之於書，對於自己是不利的，並且還因事實上的牽制更是沒有
利益的，所以終於在可能限度內像素來不知的樣子被默殺了。這雖

是可以同情的，但這種態度出諸平素以「公平無視」的口號作號召的學者，卻是很沒趣的。

第二馬克思自己不自居社會學者的名位，也是有幾分原因。稱第一流社會學者的人們，也還有不知馬克斯之名的。更有以為馬克斯的功績，沒有遍及於社會學之全部，而只限於一小部分的錯誤見解，也是形成多少的原因。

第二節 馬克斯的功績

某有名的社會學者，所下的社會學的定義是「研究勞動問題的科學」。斯摩爾批評這定義以為恰如物理學是「研究水車的科學」。

「或化學是『研究無菌牛乳的科學』同樣，堪稱任何樣兒的真理，也都不過是『如像真理的滑稽那樣微小的一片』罷了。」

果如斯摩爾所言，這種定義是很滑稽的。但是以爲馬克斯的社會學，不過是勞動問題的社會學的教條卻不算滑稽了。自然是因為馬克斯的結論中，和勞動問題發生不少的深刻關係。不過，既把社會學者的最大任務，認爲是社會過程和法則的闡明，那末馬克斯在社會學史上的超羣地位，當然可以被承認的。他在極其重大的一點，是較優於斯賓塞。斯賓塞在原始野蠻人的社會裏，尋求社會學的根據。馬克斯卻與他相反，在現今最發達的社會中，英吉利的社會形態及其過程裏，尋求他的社會學的根據。這並不是偶然的現象。恩格爾

敘述馬克斯選擇英國的社會的理由，竟謂「因為當時英吉利，關於社會進步的最終產物的機械是現出那最完全的發達。」

我們對於一切的學者，不能不持公平的態度。所謂主觀的色彩，是在學術的評價上所不容許的。我們對於刺層和斐，是承認斯摩爾的評價。瓦德偉大的地方，也是充分可以認的。孔德的實證哲學，雖有非常的缺點，但總不吝惜的推獎。那是一部劃時代的名著。即如斯賓塞的社會觀，雖不能全部都贊成，但也不能否認，即令止此，他也是個空前的大天才家。斯摩爾對於社會學的偉大功績也是不可穩蔽的。吉廷斯，在社會學上，過重視基督教的慈善事業或傳道事業，雖可加以非難，但除此之外的許多重要的貢獻，是不得不充分首肯的。岡

僕魯威茲 (Gumplovics) 的努力無用論雖難與贊同，但只以這點便評論他的全部學說，自然是不當的。羅斯 (E. A. Ross) 關於社會的分析，是有許多可以膺服的功績。

不過在這些學者之中，可以相信如像馬克斯那樣把社會過程加以深刻的分析，而充分綜合的捕捉着社會內在的法則，是沒有的。他的社會學說，事實上現在還是屬於未定的，當作一種學說看，其術語是很混亂，而組織也是不充分的。不過至少在觀察方面確是出類拔萃的。

第三節 馬克斯社會學說的要領

爲要表明以上的斷案不是誇張，便從馬克斯自身的著述中，可以堪稱他的社會學說的要領摘錄一二以作憑藉。其一是包含在他的初期名著經濟學批判的序文中的，即是被稱叫唯物史觀的綱要。

「人類在社會的生產其生活資料時，便投入某種必然的，不受自身意志所左右的關係。這關係就是在社會上和物質生產力的發達程度相應的生產關係。這生產關係的總和，便是社會經濟的構造，而是形成法律的和政治的上部構造的真實基礎，並且還使與之相應的社會自覺產生出來。只這物質的生活資料的生產方法，在決定社會的和精神的生活上一般過程。不是人類的意識決定人類的生

活，反之，乃是人類的社會生活決定人類的意識。

「不過社會的物質生產力，在其發達的某段階上，和現存的生產關係便衝突起來。換言之，就是和那不過是其生產關係的法律所表示的，而從來使其生產力在自己的內部活動的財產關係，起了衝突。即是從其生產力的發達形式的事實，一變而成爲其障礙物了。在這時候社會革命時代便開始。在經濟的基礎發生變化時候，其巨大的上部構造的全體，也或徐或激的起了革命了。」

「論到考察這些革命，常有把能够形成科學的真實證據的經濟生活條件的物質革命，和人類覺着了這矛盾，遂與之決戰而引起那種法律的，政治的，宗教的，藝術的，哲學的，一言以蔽之，即精神的革

命，加以區別的必要。當我們批判某人時，常常決不依據其人的本身而加觀察，同樣我們批判某革命時代，也決不能根據該時代的意識。我們從物質生活的矛盾之中，不能不對於其意識加以說明。

「某種社會形態，在其內部所包容的一切生產力未行充分發達之前，決不會滅亡的；而且新的較高級的生產關係，在促其出現的物質條件沒有在舊社會母體內成熟之前，是決不會出現的。所以人類只常提起能夠解決的問題。若更精密的加以考察，那末我們所能知道的一切問題，必定在可以解決的這些問題物質條件已經存在，或者至少正在發生的。」

「我們借亞細亞式的，上古各國式的，封建式的，和近世資本制

度的各種生產方法，大概可以區別那社會經濟進化的過程上的順序。現在資本制的生產關係，是在社會進化過程上作最後的軋轢形態。不過，這種軋轢，不含個人軋轢的意味，而是由於各個人的社會生活條件而發生的軋轢。

「但是在這資本制度社會的內部發達的生產力，同時還是形成可以解決上面所述的軋轢的物質條件。所以這個資本制社會形態，就成爲人類社會前史時期的最終一頁。」

又其一是包含在後來所刊行的大著資本論第一卷裏，把從馬克斯獨特的立場着眼的未來新社會的展開加以暗示。

「在轉形行程中，使舊時的社會，深刻的而又廣泛的起了充分

的分解，由是勞動者立被轉化成無產階級，而其勞動條件也被轉化成資本；同時資本制生產方法，像要把自己的腳跟站穩樣的，立即使勞動更進而社會化，且土地和其他的生產機關，都向着可以作為社會利用的共同生產機關，而更加進化，因此對於私有者更作進步的收奪，便要採取一種新的形態。現在被收奪者已經不是自己經營的勞動者而是搾取的資本家了。

「這種收奪，是依賴在資本制度生產裏的內在法則，於是資本集中纔被完成。這集中，換言之，就是賴少數資本家和多數資本家作的收奪相併，那末如下面的一切事象就發達起來了。——勞動行程越更大規模的不斷的形成協業的形態，科學也受了意識的技術的

應用，土地也受了計劃的利用，勞動要具也只向着可以共同利用的那方面轉化，一切的生產機關當被節省作結合的社會的勞動生產機關而使用了，以及所謂一切國民都被容納在世界市場的網中，同時資本制度也呈現了國際性質等等。伴着這轉形行程，那橫奪獨佔一切利益的大資本家的數目越更減少，而同時窮乏，壓迫，奴隸狀態，墮類，和榨取等等的量，都更加增大；但是與之相伴隨的，便是增進資本制生產行程自身的機構所訓練的，所統合的，所組織的那種日愈膨大的勞動者階級的反抗力。資本獨佔，同時又是在其下繁榮興盛的生產方法之極點。生產機關的集中和勞動的社會化，是要達到和這資本主義的外殼難於一致的境地，於是資本主義的外殼，必會破

裂的。那末資本主義私有的末日便來臨，收奪者卻反被收奪了。

「基於資本制生產方法的佔有方法，即資本制的私有，是把生產者自身的勞動作基礎的個人私有，首先加以否定。但是資本制生產是以一種自然行程的必然，造成自身的否定；這就是否定的否定。據此，勞動者的私有，雖不能復興，但基於資本主義時代的造詣的協業，和土地及其他勞動自身所產生的生產機關共有的那種個人所有，確實是被形成了。」

「把各人的自身勞動的分散私有作根基，向着資本私有轉化，在實事上，若和那把社會的生產經營作基礎的資本制所有，向着社會的所有轉化相比較起來，不用說是一無上的悠久的且過激的困

難行程。這因為前者是少數強佔者收奪民衆的問題，而後者卻是民衆收奪少數強佔者的問題。」

第四節 斯摩爾的馬克斯之批評

上面所引錄的是馬克斯親身手創的社會說（通常所謂的唯物史觀說）的精髓或要領。這學說據上述的理由，在現在社會學者間，幾乎沒有給與充分的評價。在社會學者中，對這學說遺與充分評價的，僅限於斯摩爾教授。他在一九一二年刊行的講演，基於社會科學的社會主義裏，曾謂：「馬克斯在社會科學史上，確是不易見的偉大的思想家。」並且還斷言：「以不被傳統所束縛的研究結果，來把古

昔傳統的世界加以分析，把即令沒有使之透入受傳統所染的人心裏，但至少使之惑亂的那種計劃，在將來確定起來，實在是很艱難的。而馬克斯便是盡了這種至難的任務的。他又說：「馬克斯竟相信他自己所使用的言辭是終極的，自然不能以為對於社會科學新有所擴拓。但姑勿論如何，我確實敢豫言，在歷史的最終審判時，馬克斯在社會科學上所佔的位置，是要被承認如像格利略在自然科學上所佔的。他以為世界，勿論實際上或理論上，都可以把資本當作中心的組織來加以觀察。不過，這種理論和實際，就把勞動作中心，可以說世界不免依然是亂雜無章的。這主張的本質，決不足以珍貴的。亞丹·斯密也曾有如此的言論。只不過斯密氏是因受他自身的言辭的不

謹慎所驚愕，驟然陷入這種主張裡的，而馬克斯反把這主張更加充實，憑借詳細的且像天啓的鞏固論證而下的斷言。他在今日如像在曠野的呼聲。總之，我以為是不用懷疑，馬克斯的立場根本是正確的，而傳統思想，根本上是誤謬的。在這點，和格利略畢竟保持着世界大思想家之一的地位一樣，是不容置疑的。」

斯摩爾把馬克斯的革命學說歸結成下面五點。(一)唯物史觀說(二)階級鬥爭說(三)剩餘價值說(四)勞資兩階級明確的區別，(五)資本社會化的學說。

斯摩爾關於這些學說，各都給與長短輕重的評價，在最後以下面的一段，結束他的講演。

「若從社會科學的立場着眼，那末，將任何建設的原理，都可以使之同化於國民經濟組織的形態，並且還以為在同化推行許久之前，便能豫見的，這實是很正確的。我是不得不明確的主張的。馬克斯對於經濟的社會，所作的這種的理想，我不認為已是最高無上的洞悉無遺的，而且可望推行的。馬克斯對於現在所有組織的惡弊，所加的診斷，根本上幾乎很恰當的，確是超過現在一般學者所欲承認的程度之上。不過他對於矯治這些惡弊的策略，決不是我們所能測度的唯一方策，並且也不是最有力的。從社會科學的立場看來，世人若對於矯治資本制度的惡弊的任何的策略，不更加以深刻的研究，是未免過於輕率，現在的社會制度是以所有權為基礎的，到了自此一

把機能作根基的時候，社會制度便決不能轉化成爲一種道德制度的。充分的了解這種事實，那末，我們對於社會改造要形成真確妥當的思維，恐怕是不可能的罷。

第七章 社會學和社會科學

第一節 關於生物學起源的赫胥黎的見解

在社會學的歷史上，最有興趣而且還有貢獻的事件，便是討論社會學和其他社會科學，如經濟學，政治學，法律學等等的關係所引起的論戰。如像在其他各種科學的研究一樣，社會學的研究，也因為要了解今後怎樣纔「可以」於是便不得不先行洞悉過去是怎樣形成的。不過，要想了解這點，換言之，就是洞悉社會學怎樣成就的，那

末先要認識生物學的歷史，是在種種的含意上都便當的。

在英國有名的生物學者赫胥黎嘗試過的講演裏，有次講題叫論生物學的研究。赫氏在這講演中，把所謂生物學一名辭應怎樣的使用加以說明。他先從哲學家霍布士（Thomas Hobbes）的名著革維亞坦（*Govianan*）裏，引用下面的一段文字。

「所謂歷史，便是關於事實方面的知識的記錄。歷史可分為兩類。其一是叫自然史，包含關於不受人類意志所支配的自然事實或結果的歷史。例如金屬，植物或動物和地層相關的歷史。又其一便是社會史，這就是人類在社會上自動的行爲的歷史。」

赫胥黎接着把從來被廣泛使用的「自然史」一名辭的變遷加

以說明，這是一篇貴重的科學史。他說：

「不過到了前世紀（十八世紀）之末，和今世紀的初葉時，科學形成可驚奇的進步，具備思維能力的人們，畢竟開始認識了所謂自然史的名辭，是含有種種不同的分子。例如地質學和礦物學中有許多地方與生物學有很大的差異，即凡要得着關於動植物的構造和機能的廣泛智識，不必定具備地質學和礦物學的研究。更按照人類智力的演進，動物學和植物學雖然是共同的研究生物的學問，而其間還具備很大的類似和密接的關係，但在這兩種科學和其他所有的科學間，有很顯著的差異存在，更加明瞭了。因此今世紀的初葉，在兩個不同的國度裏，而且就我所知，彼此間也沒有聯絡，有兩個著

名的學者，把研究生物的各種科學結合起來，如像懷抱了當作一種科學研究的那樣，決不是不可思議的。懷抱這樣見解的學者，嚴密的說起來，不只兩人，而要算是三人。不過將這種理想實現的是兩個學者，至於更使之完全的實現，便只一位了。這三位就是生理學者俾契爾 (Becher) 與自然科學家拉馬克 (Lamarck) 和特里維拉斯 (Treviranus)。其中俾契爾假定是所謂「生理學的」諸科學的特殊之一部類，拉馬克在一八〇一年刊行的著述裏，纔開始引用「生物學」一名辭。這名辭是把希臘字中的 *Bios* (生命，生物) 與 *Logos* (學研究) 兩字結合而成的。德意志的特里維拉斯幾乎與拉氏同時研究關於生物類似的一切科學，在根本上都是同一的，因而不能不當

作整個的加以研究，想來也是該當的了。他的功績是在把這種見解完全的實現。他在一八〇二年公刊題名叫生物學的第一卷著述。這部書前後合計六冊而成，從一八〇二年到一八二二年，共耗了二十年的歲月。

第二節 遭冷遇的社會學

社會學和生物學兩者間，具備很類似的地方。所謂社會學對於既成的各種社會科學可以佔據怎樣的位置的問題，當在大學裏是否對社會學給與獨立的講座成爲問題時，便產出盛大的議論。在已有講座的各種社會科學的許多教授們，對於社會學創設獨立的講

座，猛烈的加以反。抗在他們的暇目中所映入的，是這新來的人，要爭奪他們自身的地位。他們反對的論調，以為所謂社會學的教授們，其任務總不過是把他們自身向來的一切事件加以反覆，其不同的地方只是名稱罷了。如此，這問題，在社會學者與其他的各種社會科學者，尤其是經濟學者間，惹起激烈的地位的爭奪。斯摩爾教授曾謂：「社會學者侵入社會科學者的團體裏，是不受歡迎的客人。」斯氏在他的著述一般社會學的冒頭上，論及社會學在各種社會科學中所佔的地位，曾作下面一段言論。

「自孔德提出社會學的名稱以來，隨後還有對這名稱，賦與一定的內容的一切企圖，由是引起向着這點的攻擊；詳言之：就是主張

凡採用其他科學所不採用的材料作主題的社會學部不應存留着。另一方面，在社會學者間，他們關於科學所能盡的任務的見解究竟怎樣乖離，終於沒有一致的意見，反受這種攻擊更充分的刺戟。例如社會學者發表許多關於原始民族的意見，這就要遭了侵入人類學和人種學的範圍內者的攻擊。再若研究文明種族所遺留下來的記錄的事實，那就要受侵犯歷史家的領域的非難。進而若討論近代社會階級的關係，那自然要遭政治學者和經濟學者的排斥，以為不可侵害他們自身的境界。如此的社會學，若從在其他各種科學勞作的人來觀察，不過是用探險的方法，全賴侵佔領域以博得個似是而非的科學之虛名，或者不過是蒐集那較社會學更重要的各種科學所

擲棄的廢物罷了。社會學者自身，也像不識不知的樣子，對於這印象，給與不少的根據。如前所言，他們關於自己的專門科學的定義是不能一致的，或者竟不能明確的說明自己的任務，於是反使那種攻擊社會學者所主張的科學不過是有名無實的那種論證，更加強固。」

第三節 社會學和生物學

不過社會學後來漸漸的發達，在普通的科學界裏，確定鞏固的地位，並且終於從那夾攻的苦境裏，脫離出來了。現在把社會學當作一門科學看，在研究者幾乎是不成問題的了。成爲問題的寧可說是

社會學爲甚麼被目爲一門科學，和社會學的任務在於甚麼地方。

關於這些問題，社會學者常常是援用生物學而給與自身位置的說明。他們說研究有機生命的各部門之種種科學，要受生物學一名辭所統括，同樣，研究人類活動的種種形態的各樣科學，也可以統括在社會學裏，並且這就是所企圖的。他們還以爲生物學不單是各種科學的蒐集，而其自身已構成一門科學。這是和各種部門都有區別，而是把統一一切的有機現象作獨特的立場。並且這是將任何部分的科學都不能適當研究的普遍法則作主題。人類社會是個很大的整體，具有各種的普遍法則。這些法則必要的是普遍的包括一門科學。這普遍性的科學，不是把人類活動的各部分或只如此部分的

集合作主題研究，而是不能不把整個的社會過程的研究作主題的。

第四節 吉廷斯的說明

關於生物學和社會學這樣的相類似，吉廷斯曾給與很明確的說明。例如他在名著社會學原論中，討論社會學的領域時，曾有言如下：

「一般的生物學關於這點給與許多完美的類推。所謂生物學一辭，是因拉馬克纔開始被使用，而孔德也採用過這名辭。孔德是提出社會學一名的最初學者。他把這兩個名辭據同一理由來使用。詳言之：他相信把人類社會當作整個體的科學看的，和把他當作整個

體的生命科學看的，是同一意味的，不過生物學一辭和社會學一辭，同樣被斯賓塞採用時，還沒有具備新的勢力。在學術界上少壯的學者，姑置不論，至於其他的人們，都推測這生物學，要從甚麼時候起，纔列入大學的課程裏。實際上這名辭的觀念，還沒有達到不用爭論就獲得一般承認的境地。反對論者謂，從來自然史、植物學、動物學，或解剖學、生理學所不討論的那些甚麼部分，纔在這一般生物學中發見呢？生物學者解答說：生命本質現象的細胞構造，榮養和消耗，發育及生殖，對於環境的順應及自然淘汰，都是動植物共通的。構造和機能個別的分開，畢竟是不會得着理解的。所以生命的各種現象，不只要觀察其特殊的不同處，更不能不當作整個的加以觀察。否則恐

對於生命現象，就要得着全部錯誤或不正確的見解罷。自然植物學和動物學兩者都有肄習的必要，但是於一般生物學（避免生命各種雜多的形態，而研究本質的普通的生命現象的科學）的訓練，也是必不可缺的。從這立場，賴特殊的忠實和適當的判斷而取得勝利了。因此，一般的生物學成爲一種實驗的科學，被目爲那般較特殊的生物各種科學之基礎，並且當作基礎而加以研究是必要的。二關於社會學確是同樣的，對於類似的問難，是不得不給與相同的解答。在完備的大學裡的經濟學，政治學或歷史等等各種科學中，還有一種，甚至一種以上的從來未受了研究的社會生活的部面是存在着的嗎？看來恐怕沒有存在餘地罷。不過就社會學者的觀察而論，這樣

真的問題，社會是整個的嗎？社會的活動是繼續的嗎？在社會裡，爲一切時代所有的，共同團體所共通的，並且橫梗在較爲特殊的社會形態之底部而須加以說明的，即本質的事實，原因，或法則，不是存留着的嗎？若可以作存在的解答，那末，現在對於普遍的真理加以說明的必要，便發生了。對於不肄習社會學上的這種第一原理的人們，而教以人種學，歷史哲學，經濟學和政治學等等，恰如對於不肄習牛頓運動法則的人們，而教以天文學或熱力學一樣。因此，社會的各種現象的一般特徵之分析，和社會進化的一般法則的闡明，是已成爲對於一切社會科學所作特殊研究的基礎。」

第五節 新摩默爾的智識分類

社會學者對於把社會學當作一種獨立的科學看的抗爭，自從最初的失敗，以後便成爲終結的運命。不過這運命賴孔德和斯賓塞劃時代的勞作，已經避免了種種疑難。孔德和斯賓塞賴他們賅博廣泛的智識，包蔽了人類智能所可及的全部。他們以爲和某種普遍的科學研究宇宙的起源及過程或生物的各种現象一樣，也有某種普遍的科學來研究必然的人類社會的起源和構造。在這社會樣發生之前，其存在之必要須先被認識，須先被充分的理解，斯摩爾的智識分類，把這點顯明的表示出來。他說：

「形成現在各種科學的一切具體的和特殊的智識已得了用於適當的方法和主題兩者的根本概念，作為中心的統一起來了。我們把這種事實，為了當面的目的，可以作如下的言論。物理學是研究物質量的過程和分子的過程的科學，化學是研究物質原子的過程的科學。再如生物學，就是研究物質有機過程的科學。按照各種立場，綜合的科學，是有那把各分科的學者所已經研究過的細目組織起來的來任務。」

「依了此等概括的同一論理的方法看來，關於人類經驗智識的綜合，若不確信那種把人類從其結合過程方面加以研究的科學已經到了必要的地位已是不可能的了。」

第六節 進化學說的貢獻

在指示出社會學可佔的地位，並且還使其所佔據的地位鞏固這一點看來，進化學說的貢獻，是超於其他任何學說的貢獻。若進化學說不昌明，那末社會學怎樣的產生得出呢？其實社會學之產生，賴著其他科學所已貢獻過的顯著的功績的科學理論和方法，把來應用到社會現象上，這固然是必要的，不過須待自覺的地方仍是很多的。關於這點吉廷斯教授給與下面適切的說明：

二孔德以後，社會學所以能成立的，大半是依賴着那些充分感著永久延亘在人類科學思索的革命動力之作用的人們的能力之

發達，自然界進化的說明，侵入人類智識所及的部門，不過是依自然淘汰的法則和生命對有機體的環境作順應的過程的解釋，是形成現今生物學及心理學的核心。因此把進化哲學更加擴大，而使人類社會現象，也不被其包括，是不可能的，這是難以避免的結論。

「既然把生命當作從原形質到人類探尋的科學，就要不僅只以人類內部構造的說明爲止境。因此，更須認識人類種種外部的關係，家族的團結，自然的社會，以及因此所示的一切現象；又不可不研究這些事象是否宇宙進化的結果。若果如此，那不只是斯賓塞初期的著述，就是在達爾文和赫克爾教授的著述中，都可以看出對於社會關係進化論的解釋的種種的暗示。自然這種暗示，是不得稱叫社

會學的。社會學之形成，除了這些暗示之外，還有必要的：是賴直接歸納方法從社會現象上所得着的各種要素。不過牠們已明示出當作新的科學看的社會學的基礎輪廓之一部，必須寄託在些甚麼處所，而且證明要了解社會學的根本概念，社會學者不只是歷史學者，經濟學者，統計學者，同時還不得不是生物學者，心理學者，就只上面的暗示已很充分了。總而言之：近世社會學是賴進化學說，還經過進化學說的思想家們的勞作，纔被形成的。這確實是採用自然因果律的術語作人類社會的說明。這不是把人類看做生存在宇宙過程之外的，而且不是把人類看做惟獨站在自身法則之下的。社會學畢竟不外是按照在進化過程上，共同作用的物理的生命的及心理的各種

原因，把社會的起源，發達，構造和活動加以說明的一種企圖罷了。

第八章 社會學和科學的研究方法

第一節 科學的通俗化

一個農夫走到大學校裏來，向學生們探問某某教授在甚麼地方。於是學生中某位，便作答覆如下：

「橫通四邊形，登上蝸牛殼管，還要通過右手的綠色東西。在該處，你所訪問的教授，或是在巡視研究室，或是坐在圓窗之傍的坐位上。」

農夫聽過這說明，呆然的再追問：「究竟你所謂圓窗是在那裏

啊？」

學生再回答：「所謂圓窗，是在房子的圓天花板上，透入光線的罅隙。」究竟，這話實在是甚麼，是難以得知的，而且還把普通人和科學的知識兩者間的障壁，是怎樣的，都現示出來了。從來研究學問的書籍，都是以普通人所不解的艱難詞句著成的。即令加以閱讀，也有許多意味不能領悟的。職人或勞動者，縱使偶然得着科學書，不過總因其中所寫的，都是用和他們沒交涉的艱深文字表示着，以致終於不加誦讀便立即放棄了。如此他們更加和所謂學問，不會感到親近了。

自然，把科學上的理論，用任何人都能了解的平易文辭表出，是很艱難的。同時恐怕學者喜歡使用專門的文辭，也有相當的理由罷。不過假令如此，因而一般世人就不和近世科學的知識相親近，確是可慨歎的。若到了現在，那怕只能把已成就的科學知識變成多數人民的所有物，那末，現刻將文明世界弄混亂的大部分的社會問題，是要眼見其解決的；而人類恐怕能夠達到足以享受如像詩人們所夢想的黃金鄉的快樂了。

本來，所謂科學上的知識，在實際上不能活用的範圍裏，是沒有偉大的價值的。不過任何科學上的新說，和一般世人的要求不一致，在實際上是不能被活用的。一般人們是不會被少數專門家的獨佔

思想所撼動的。瓦德以爲智識的社會化，而形成他的社會學體系的最高目標，其命意就是必須和時代的要求一致纔能夠的。

第二節 在智識通俗化的過程上的難關

不過所謂智識社會化的問題，在實際上，是陷於不容易的境地。元來，社會進化的動力，是不能不在因受現社會組織的矛盾不公平，而引起最多煩惱的人們間的追尋。這種人們，不用置疑，是賴工資生活的勞動者，不過，對於科學知識，處於最難近的境遇也是這般人。然而在現今的社會上，自己並不工作，只坐享其成，賴他人勞動而搾取財富的階級，是握有國家的政治權力，因此也就支配了國民的教育

制度。如像對於現制度的維持有所影響的特殊的科學思潮，是要被不容赦的壓抑的。從此在不作社會根本改造的範圍內，一方面，勞動者階級不能和他們切要的知識接近，而他方面，使學校的設備成爲多數人民知識普及的機關，也是不可能了。但是這社會改造的目的，是要到勞動者階級的要求熾烈時，纔能夠到達的。而這要求，在勞動者自身不把科學知識的性質和重要性認識，是不會發生的。能給與這種認識的機會，想來舍小學校外，是無處可尋求了。所謂知識的社會化，在最近的將來，便成爲不易實現的理想了。

不過，事實並不必定是可悲觀的，打破現狀的傾向，已經在各方面都現露出來了。例如，爲廣大的社會民衆而傳播自己學問的學者，

是漸漸的增加；嚴密的說來，就是在不能稱叫科學者而被名爲通俗學者的先覺之士中，也漸漸的露出向着同一努力的趨向進展了。尤其是今後的傾向，出身專門學界，卻不被歡迎，而只不過遭了學問「俗惡化」的咒罵罷了。

第三節 身爲聽講生的馬克斯

把上述的知識社會化的努力現示出來，最顯著的一例，便是赫胥黎的爲勞動者的講演。向來對於進化論盲無所知的勞動者，賴這次的講演，驟然把知識之眼張開，對於進化論感着非常的興味。且同時，他們覺着學問決不是所謂學者的特殊人類的獨佔物。在這種意

味之下，赫氏這著述，可以說是在進化思想上，後乎達爾文的物種起源，遺留下一偉大的功績。

論及在科學的知識方面，遭了壓迫的勞動者階級，給與絕大的價值，有如馬克斯那樣明確覺着的人，是沒有的。依據李勃克奈喜特 (Wilhelm Liebknecht) 在馬克斯傳中，所述他和在倫敦亡命的馬克斯一塊兒去聽赫胥黎的爲勞動者的講演。他因這講演而受着非常的感動，以爲設若許多科學者都按照赫胥黎的方法，並且還如像赫氏那樣，具有實力，使這方法有效，那末，普通教育的組織，恐今日已完全呈現個別的興趣罷。而且還可以說，這樣對於社會進步所產生的影響恐怕是不能豫測的罷。

第四節 赫胥黎的功績

從科學和一般人們之間的壁障，所發生的最可悲的結果之一，便是研究科學的方法，就常人的眼光看來，好似全被神祕之雲所遮蔽的樣子。把這迷妄一掃而空，是改革的第一步。就達到這目的一點而論，赫胥黎是優於任何人的。他研究這問題大體如下。

「所謂科學的研究方法，不過是就人心活動方面着眼，而將一切的现象作精確推理的方法。科學者的心的作用和普通人的心的作用之差異，是與麵包店或肉舖用來測量日常物品的秤，和化學分析上所使用的較正確的秤之差異，沒有分別的。這兩者的差異，不是

秤的構造和作用的原理，而只是其中之一的秤，裝置在很細的軸上，且使用很精細的法碼。

「科學者是使用歸納和演繹的兩種方法。他們賴這些方法去推論自然界的各種法則或原因，且把這些法則或原因作基礎，在其上建立各種假定或學說。不過普通人的心的活動方面，就迥然不同了，有人以為他們都不依賴歸納或演繹的方法，而僅僅藉對於日常的實際生活的特殊關心，纔得到思考方法的。這樣的着想，科學者的心的構造，是和普通人的全然各異了。但是實際上並不盡然的，縱令在普通人的日常生活上，也不絕的應用同樣的歸納和演繹的方法。」

「莫里歐(Molier)的某脚本的主人翁，若使他自身聽着用散文所敘述經歷過的生涯，必定是很歡喜的，同樣諸君所經歷的生涯，若能夠按照所謂歸納和演繹的哲學上的原理而行動，恐怕要感着非常的喜慰罷。科學者探究自然現象的原因的情境，程度上縱令相差而性質卻同是推理，在諸君，恐怕一日中，人人都有幾次反覆的機會。

「現就舉一淺顯之例：諸君把購買來的蘋果取一枚入口，味覺是極其酸的，同時知道這是青且硬的蘋果。再試喫另一枚，也與先前的一樣。若更取第三枚蘋果，現只將牠置於眼前加以省視，得知和以前同樣之青且硬的，於是諸君就可以說是不好的，定是酸的。

「這是極其單純的，並沒有特別的含意；諸君恐也是同樣的着

想吧。不過，就這場合試將諸君心裏所起的作用，加以分析，那末，便足以發見可驚的事實。詳言之，諸君已在應用歸納了。諸君藉兩次的經驗知道青且硬的蘋果是酸的。諸君在最初的經驗發見這事實，藉第二次的經驗，更加確證。自然這是極其微細的經驗，不過歸納作用的條件，是很完備的。諸君是在把各個事實加以概括的。於是在青和硬並存時，必定豫期蘋果是酸的事實。從這一般的法則出發，便得到一切青且硬的蘋果都是酸的結論。而這就是歸納了。從此擊出第三個蘋果時，只要覺察出是青且硬的，在諸君的心中，必以為「青且硬的蘋果必是酸的」；這蘋果既青且硬，所以這蘋果定是酸的。」這就是論理學上三段論法的推理作用；在這單純的推理中，三段論法的要素

（大前提，小前提，和結論）都是沒有欠缺的包含着。甚至至於諸君依藉這既明的推理（這就是包含如此步調的三段論法）而得到所謂「這是無用」的最後斷定。這樣諸君首先依藉歸納確立一條法則，接着基於這法則作一演繹，據此便形成最後的結論。

「諸君以後假定和個友人討論蘋果的性質。」雖是奇怪的事，但我們可以確定一切青且硬的蘋果，都是澀的。」諸君說時，對方若問：「你怎樣會知道呢？」諸君立刻答道：「因為照數次的經驗，都是如此的。」僅此若對方還沒有了解，諸君恐要作如下的主張吧。「可以說著名的蘋果產地梭馬色多細亞州和德烏叙亞州的人們，也和我有同樣的經驗。羅爾馬琪或北美洲的人們所知的，也是相同的。總

之關於這問題，只要加以注意，無論在那裏，我們都知道能有一定的經驗的。」至此，只要諸君的友人，不是十分不懂理的，恐也要贊成諸君所說的吧。

「至於科學方面，也是同樣的。科學上的研究，是把假定的法則，在可能限度之內，從各方面加以論證，並且還不是任憑如像上面蘋果的場合，只僅偶然的作用，而意識的計劃的施行，確是必要的。和我們日常生活上相似，縱令在科學上，實驗的結果，也隨着時間和空間的變化那樣，發生不少的差別，於是對於法則，我們的信賴更是加增了。例如把我們手中所握的物放下，那是要落在地上的。這就是引力律極其單純的論證方法，和上面關於蘋果的試驗方法是沒有分別

的。

第五節 真理的真理

科學的研究方法，最重要的條件，達到真理的唯一過程，是要不絕的和現實的事物接觸。真理是甚麼呢？這是古來煩擾學者思想家的頭腦的大問題。不過討論關於真理的真理，不是像那樣的困難，卻是極其單純的問題。事物自身是否具有真理，是不可解的。沒有所謂真實的木與虛偽的木；也沒有所謂的真實河川與虛偽河川。真理不是在其物的本身裡窺見的，而只是對於涉及事物的我們思想的關係。我們關於一切的樹木或一切的河川，可以具有正確的思想，也可

以具有虛偽的思想。縱令關於各各的樹木或河川也是同樣的。例如現有一河，斷定牠是淺的。這斷定是否正確，必須據這河的實情而論的，詳言之：是要依據實際情形是否淺的來決定。若實際上是淺的，那我們的斷定便算正確的。總而言之真理是看思想和事物一致的程度。留斯所謂「真理是一致的」的緣由，便是本此的。再如斯賓塞在他的名著心理學原論中，更明瞭的說「真理是主觀的關係和客觀的關係之現實的一致。」簡言之，真理是思想和事物間現實的一致。

第六節 進步的社會學和保守的經濟學

社會學現在還不能脫離幼稚時期的緣由，是爲甚麼呢？這是因

爲對於社會現象應用科學的研究法，極其落後的結果。雖然如此，但是這方面，在很短的時期內，所獲得的成績確實堪驚異的。科學的研究方法，關於無機和有機兩方面，都給我們的思想的大革命，現更可以期待的，是關於社會方面在我們思想上能够推行的理由，確很充分的。社會的保守主義既已失卻勢力，代替而興的社會的急進主義，便是新時代的勝利者。

不過，可以期待這樣的發達的研究部門，是有兩方面。其一是社會學，而其一是經濟學。經濟學是較社會學早就發達，所以牠的成績因而更偉大，似乎可以相信的。但事實未必是如此的。經濟學是保守的，而其進步概陷入停滯中了。反之社會學自然有急進的，進步的。其

理由可解釋如下：元來社會學是較經濟學更加廣汎的科學。理解了這點，那末必需不絕的應用科學研究方法以獲得其他各種科學的知識。斯賓塞把社會和生理學上的有機體相比較，而使社會學者和生物學接近，但是社會學現在已不只和生物學相近，更和那些已把神學的形而上學的和一切傳統的研究方法排去的許多科學發生密切的關係。於是社會學者，由於不知不識間認科學研究方法為不可缺的，更進而認識和現實世界不斷的接觸的必要理由了。

但是經濟學者，其他方面的研究被隔絕，因而只研究富的生產或分配，和物理學上或生物學上的問題，陷於全然沒有關係的狀態，尤其是在哲學方面，畢竟如像社會學者那樣受強烈的科學的印象，

已是不可能了。試將經濟學上任何標準的著書拿來研究，必定可以發見許多空妄的形而上學的思想。

第七節 進步思想和社會學

所謂進步的思想，現今依賴進化學說而給與充分的根據。可以作社會學者的著述的評價標準的，便是在這著者的態度是否屬於進步的。社會上的問題，保守的社會學者和從事於其他方面研究的學者比較，關於社會思想的評價，是不能不採取更峻嚴的標準來判斷的，例如斯賓塞關於社會上的問題，恐是十九世紀最保守的思想家。所以設若斯氏只是個社會學者，或社會學者是第一特色，那末就

這保守的傾向判定他的地位，恐是可以的吧。不過他的主要特色，與其說是社會學者，勿寧說是進化學者。並且在這方面，他是個偉大的急進的思想家。在歷史上，把他來加以評價，不能將他所主張的曼徹斯特 (Manchester) 的政策作標準，而是要取他將在宇宙的歷史和本質上神學的迷信，一掃而空的進化學上的功績，來作標準的。

赫胥黎雖寫了許多關於政治經濟的問題的論文，但這些著述，總是保守的反動的。因此，若他只是社會學者，確實只可以屬於不足與道的那類，不過他與其說是社會學者，毋寧說是生物學者。因而他的價值，不能把那資本是勞動之母的主張，保守的經濟學的思想，來加以判斷，自然要依據科學上所遺留的貴重勞作，來下判斷的。瓦拉

斯 (Wallace) 在生物學方面，確是可以和達爾文匹敵的大思想家。他發見與達爾文無關的自然淘汰法則，但關於社會上的問題，便是個劣等的理想家；只向着連無教育的新聞售賣者都不能受欺騙的那樣低級迷想，加以讚美。姑勿論是怎樣的，但他在科學史上的地位，賴進化論的勞作的絕大價值，是可以保持着的。生物學或物理學者的社會保守主義，和社會學者的社會保守主義，是不能不從全然不同的見地來加以觀察的。

第八節 社會學者是比較急進的

這種區別，現就大學當局者而論，便可以充分的認識的。生物學

或物理學的教授，對於社會主義的團體的關係，雖被寬大的待遇，但社會學或經濟學的教授，若持同一的態度，恐要遭抗議罷。這是因為社會主義的其他急進的主張，是和這些教授所教的有直接的關係的緣故。社會學所及於其研究的的思想的影響，是很強大的，社會主義者或有社會主義傾向的思想家，可以看出來社會學教授是較多於其他科學的研究者。

例如，在芝加哥大學任社會學部學長的斯摩爾教授，就其著述所示的趣味性格，是極其保守的人物。反之，該大學的宗教哲學教授費斯達，卻具有顯著的進步自由主義的性趣。但是對於社會學上的問題，自然保守的斯摩爾教授，卻抱負急進的健全的見解，而急進的

費斯達教授反是極其保守的反動的。費斯達教授，評論社會主義，會謂：「社會主義是把一切人類生活都歸諸胃腑的問題，而使如像科學藝術等高尚的人類力，以及愛，信仰，都屈服於經濟的必然勢力之下。」不過斯摩爾研究同一的問題，卻謂：「關於歷史的經濟的說明，馬克斯是怎樣說的，或不是怎樣說的那樣爭論，暫時置而不論，問題的焦點是極其單純的。即關於得着明日的麵包的機會不確實時，或所利用這機會的方法不正確時，恐怕關於人類精神的情緒的，和道德的生活之殘餘部分，也要不知道怎樣纔是正當的吧。」

第九節 保守的社會學者吉廷斯

如此，社會學者，關於社會學上的問題，雖具有急進的傾向，但大多數的社會學者，也有帶着極其保守的傾向的人。其最顯著的例，可以求之於吉廷斯。以前所舉的，從他的著述裡引錄的，自然表示出他最好的方面，而在他方面也可以看見很愚劣的主張。

在社會學史和哲學史之間，具有相互共通的地方。偉大的哲學家，是要在與任何先輩不同的基礎上，建立自身的哲學。因為就先輩所給與的基礎，支持在其上所建立的體系，是全然不充分的，已成為很明白的了。在社會學史上，也可以看見同樣的傾向。任何社會學者，都努力於發見獨特的基礎，藉以維持關於整個社會過程的本身見解。吉廷斯教授，便選擇了「同類意識」作基礎。斯摩爾教授加以

批評，認為是很多量的主觀解釋和很少量的客觀現實性的混淆。實在可以說是扼要的批評。

「同類意識」只當作一種社會學上的原則或社會力看，且具有偉大的價值，是我們所首肯的。「同類意識」確是想着的東西。如像斯摩爾教授的指摘，過去的社會之所以破裂，是因為基於「同類意識」的缺如的階級鬥爭。而「同類意識」的缺如，畢竟不外是「利害不等」的意識。若藉馬克斯的說法，那末，便是關於階級利害差異的意識。因而同類意識占了最後的勝利時，就不能不把從階級或人種的差異所產生的一切社會的不平等，一掃而空了。不過吉廷斯教授以為同類意識的最高的表現，是在基督教的慈善事業

或傳教事業裡發見的。他在名著社會學原論的第三篇第四章末尾，竟謂進步不外是同類意識的擴大，其所持論的如下：

「波斯，馬其頓，接着羅馬世界帝國，可以說無論那個都是努力於基督教四海同胞思想的傳導。這種思想是所有的人類，都是同父子，於是便停滯於所謂同胞的隱祕的斷定裡，而對於社會心意，幾乎沒有給與任何印像了。不過，賴聖保羅的英才，使之成爲一種理想，一切的人類，仗着靈的更新，使所謂同胞，轉化成教義，此時四海同胞的新信仰，便受了變化，這和國家的人種的觀念變爲文明觀念是同樣的。因此，基督教便是歷史上最堪驚奇的了。漸次的把這種理想實現，今日的基督教的慈善事業和布教事業已脫卻其青年期隱祕的

感傷主義，而專心於知識的普及，境遇的改善，和品性的確立，同時使一切的階級和人種都在靈的人類之下綜合起來。

這是何等的愚魯啊！我們對於這種無意識的持論，決不會茫然自失的。

第九章 社會力

第一節 物質是甚麼

以下，把剩餘篇幅的大部分，來努力於瓦德社會學說的介紹。在前數世紀之間，哲學者或科學者，其中尤其是前者，是很努力於發見宇宙根本的實在。而其結果，使近世思想家，形成兩派對立的局勢。即主張實在是從力形成的一派，和在物質之內，尋求終極的實在的一派。而在力之內尋求宇宙根本的實在的學者中，最偉大的恐要推斯

賓塞吧。斯賓塞以爲物質不過是一力的中心。瓦德把斯賓塞和蓋
同斯氏的觀點的其他學者，稱叫動學論者 (Dynamist)

瓦德自身認爲物質是根本的實在。因此，他和屬於他的系統的
學者，當然都可以稱爲唯物論者。到近年，有人不斷的高唱唯物論在
科學界已被放棄，或正在被放棄。不過這是很大的錯誤。自然，向來當
作唯物論看而加以唱導的某部分思想，應被放棄，確是事實；不過科
學的唯物論，依然佔着不可動搖的地位。這是可以由於科學的研
究的傾向推知的。我們在下面，就根據瓦德動的社會學第一卷，對於
他把所謂物質是甚麼的問題，怎樣提出和怎樣給以解答，加以一瞥。
他以爲：給物質下個定義，是不可能的。因爲物質在一切物的定

義上，是終極的限界。任何定義，不賴物質的概念，便含有如像不能給與文字功用的樣子。物質如像眼目所睹的那樣，這不過是在可能範圍之內的定義。不過，所謂物質的概念，即令不能下個定義，但討論物質終極的構成，恐怕任何的解說，都是可以的吧。據此，世人通俗印象方面在本質上是正確的，而形而上學者的思辯卻具有許多的虛偽地方，但是前者不能不認爲是極其粗糙的。從物質的對象產生的實際直感，大體是正確的且實用的，雖然可以信賴的。但通俗的理智，關於微妙性，是沒有何等的適當觀念。這只是把物質從量的觀點加以觀察，而關於分子的現象，竟沒有任何的了解，因此若分子的現象置於這種理智者的眼前，也是不能使之歸於物質的範疇內的。如像光，

熱，電氣，和大氣中的瓦斯等等現象，都不會被當作物質的動力着想的。並且物質上的現象，不問其作用原因的各種物質的聚合體主要怎樣，以爲一切都被同樣的法則所支配。這樣看起來，在量的現象上，自然不是斷言和某種分子現象是正確一致的存在；不過是斷言在分子現象上，分子狀態的物質，沒有甚麼可以現示出所被支配的任何法則，全然是與支配在量的狀態之下的物質，不相同的。

第二節 物質的三種聚合

就上面的說明看來，瓦德所謂的物質，可以說是和黑格爾的實體相同的。瓦德這樣的研究物質以後，進而作力的研究。以爲所謂力，

不外是物質的一定關係。瓦德認爲宇宙是據物質的聚合而成就的。構成宇宙的物質聚合有三類。即是無機的聚合，有機的聚合和社會的聚合。這些聚合，都是把許許多多先自己而形成各種聚合體，結合而成的。即是有機的聚合，賴無機聚合的結合及其再結合而形成；有機的聚合的各個體，再造成社會的結合的再結合。由於無機的結合及再結合產生的最初產物，就是原形質。

聚合這樣複雜的階段，到今日已不是單純的假定的。從蛋白質這樣再結合所產生的量的聚合體，是在現實方面發見的。這是呈現出種種不同的狀態，在保持和強健分子性完全一致之中，便表現出各種特徵。這物質在一八〇九年被奧根（Oken）初次發見，名

爲「威西拉依蒙」。其後到一八三五年都謝爾琪認識其現實性，給與「Sarcoid」的名稱。更到一八四六年，摩爾（Mohr）加以充分的研究，而給與原形質之名，現在這名稱已被一般人所熟知了。

原形質是現實的物質，在自然界中，大量的被發見。不只在生物軀體的組織內部裡，就是從生物身體完全隔離的，幾乎可以稱爲礦物的狀態之下，也被大量的發見。這物質由於無機的元素所形成的，是不容置疑的，這物質是嚴密意味的化合物。構成牠的各元素的分量比例，被確定如下。即是炭素54%，酸素21%，窒素13%，水素7%，和硫黃2%。

第三節 社會的四時期

瓦德其次探尋從原形質進到人類有機生命的發達。在有機的生命之中也是包含着人類的。人類不僅關於其身體的發達和構造，便是關於心意的起源和過程，也都是屬於有機聚合體的一種。於是瓦德進論第三大聚合體社會。他關於第三聚合體，先給與左面的摘要。

社會的現象，是和人類學上的現象相異的，而和生物學上的及心理學上的現象相共通的。我們是被社會的現象，給與在有機聚合體偉大的宇宙過程上，一個新的例子。把所謂原形質的化學物質，構

成最高級的聚合體，便是形成生理學的或形態學的各種單位的結合之再結合，並且這些單位更進而形成第一，第二，第三等等其他的有機聚合體，屬於這些有機的聚合體的最高級的人類，也是賴同一的原理，形成社會的新結合。而且這種社會的聚合體，在宇宙聚合的連綿的長列中，是我們所知的最後且最高級的階段。

瓦德論到社會的歷史，認為有四個階段。第一，是在有史以前，代表人類從孤立的狀態，進到狹小的羣體時期。第二，是代表這些小羣體，有若干為要防止四圍破壞要素的侵害，而作不得已的結合時期。在這種時期內，如此的結合，畢竟仍不能除去數羣間的軋樸衝突，為要保證全體的結合，只不過僅被制止罷了。而且為要使這種制止成

爲永久的，藉以保證社會構造的永久存在，於是政府便出現了。政府的發生，便把社會進化的第三期分劃出來。如像第一期，是賴純學理的推論所給與的觀念上的產物一樣，第四期可以說也是純粹思想的產物，是屬於將來的。到了第四期，同時國語或國民的自負心等等，都被廢除；世界萬國，都成爲一體，以構成由於一個政治組織所結合的龐大的社會聚合體。

第四節 社會力的分類

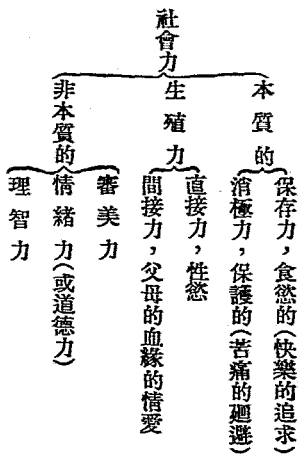
無機的，有機的和社會的三種大聚合，形成對於各自特殊力的活動舞臺。無機界作用的力，是化學的；有機界作用的力，是生理的；而

在社會的世界上作用的，便是社會力。在這些世界上作用的力，是各自不同的，所以這些世界，不外是由於互異的式樣所組織的物質形成的結果。

那末，瓦德怎樣的研究「社會力」呢？他首先把社會力分成兩部類。其一是本質的社會力，又其一是非本質的社會力。而且本質的社會力，可分成兩種，即是保存力和生殖力。這還可以詳加細分的。保存力有積極的和消極的。積極的保存力，是進求快樂的力，而消極的保存力，是避免苦痛的力。任何的保存力，在維持種族的任務上，都是共通的。詳言之：在積極方面，進而追求食物；在消極方面，退而藉衣服或住屋，保護種族所受的氣候，水土，及其他的影響。反之生殖力不是

維持種族，而是賴兩性的作用使種族得以繼續。如像保存力之可分為積極的和消極的一樣，生殖力也有直接的和間接的區別。積極的保存力，是藉食慾的充足，使之尋求快樂，同樣直接的生殖力，便賴性慾的充足，使之追求的快樂。再如消極的保存力是藉氣候的調護，使之避免苦痛那樣，間接的生殖力是靠父母的和血族的愛情，使之保護子孫。本質的社會力的分類，已如上所述。其所以把牠名叫本質的緣故，是因為在事實上沒有這種社會力，所謂社會就不能存在了。

其次非本質的社會力，是由於審美力，情緒力（或道德力）和理智力三者而形成的。現將上面的分類作如下的表解。



第五節 感情和機能

瓦德把這些社會力更進而加以分析，主張有感情和機能的區別。攝取營養的保存力，不是賴其機能，而是按着空腹的感情作用。伴着飲食快感的所在，和在消化上作用的機能，是不相同的人。不是因為了生存，便不能不去求食的，而是只為要食纔去覓食的。即是使食慾滿足，纔去尋求食物的。自然也許無空腹之感而飲食，是可以存在的，但這種的存在決不能永久的維持。因為若無空腹之感，飲食在實事上是要停止的。同樣的理由，可以說明關於生殖力的作用。若從感情的觀點看來，生殖器官不過是特殊慾望的所在處。若從機能的觀點看來，這是自然為要保存種族的手段。這兩種相異的性質，無論生殖或營養都是同樣的，在任何情形之下，都各自獨立的。在營養上，

味覺把快感作媒介而成爲意識的，但消化卻是無意識的一過程。總之，自然在榮養和生殖兩機能的門前，可以說把所謂感情的有力護衛兵配置上。若在生殖過程上，不與感情相關，那末種族的自滅恐是難免的命運吧。

第六節 瓦德的慾望觀

瓦德更把這兩種本質的社會力用慾望一辭來概括，而給與如下的說明。

慾望滲透了一切，是對於世界給與魂的原動力。這是自然的普遍的衝動和鼓動，是一切活動的本源，是世界的生命力。這是有機力，

其種種不同的形態，能夠和在物質世界上各種的力相同，以一種普遍力的式樣表現的。這些形態，相互間可以轉形的，其總和是沒有變化的，並且一切的生力，是可以保存的。這事實是成爲心的物理學的基礎，是心意科學的唯一根底。

雖然如此，但是現在不能不聲明的，是受了這樣限定的物理學和心理學的并行，在某一點上，畢竟是可能的。在我們所知的範圍內，心力是不會被喪失的，卻反而顯著的增大。

心力不存在的時代也許是有的。不過這是和一切的有機自然同時發達演進而來的，生力或心力都不外是宇宙力的單簡的特殊形態。人類的靈魂，也是經過了從原子的靈魂而到有機生命的蒸溜

器 (Gambique)

第七節 審美力與道德力

本質以外的力，已如前所言，是由於三種要素而成就的。首先屬於審美力的是視聽力。即如訴之於目的彫刻，繪畫，園藝，或建築等等，與訴之於耳的音樂等等。

第二是道德力，這點若據瓦德的分類，是由於愛力和恐怖力而成的。愛力是以性爲結合的中心，從性再分生出來的。恐怖力可以分成兩種。其一是物的恐怖力，又其一是心的恐怖力。所謂物的恐怖力，例如對暴力的恐怖，對他人的恐怖，對動物的恐怖，對無生自然的恐

怖，和對疾病的恐怖等等。所謂心的恐怖力，其意義是「關於據人類的想像，發生出來的超物質部分的靈魂所能經驗的恐怖或希望。」任何心的恐怖，也和宗教性質有關係，如像藉相信「來世的報應」所給與的恐怖，便是很主要的。

第八節 瓦德的宗教觀

瓦德的宗教觀和吉廷斯的宗教觀不同，是極其科學的。他論到基督教和回教所影響及於近世文明，曾有言如下。希臘的多神教，若不被基督教或其他的宗教所攪亂，那末歐羅巴的文明，果然怎樣，恐和現今所實現的相異吧。

希臘人或羅馬人，對於國民的宗教所持的態度，是和現在德法英美等國民對於基督教所持的態度完全一致的。多數民衆，相信宗教上的儀式，因此學者或哲人對於宗教便持着嘲笑的冷淡態度，有如宗教是不值一顧的樣子。縱然在今日，多數民衆，雖然遵守基督教的儀式。但是有教養的人們，特別是從事於學術研究的人們，對於宗教，仍是極其冷淡的，絕對不會感覺着因爲宗教是不能不犧牲他們自身的時間之一部分的。

「在今日因宗教的種種形式被忽視，而教育漸次的擴大其範圍，同樣，在當時因宗教的羈絆次第的被擺脫，而智識之光普及萬人的徵兆，也現露出來了。基督教再向宗教的狂熱注以油，驅逐哲學廢

止學校，使舉世投入黑闇之深淵。而且不能把這世界從這黑暗的深淵救出的，有兩百多年。設若沒有這樣黑闇的時代，畢竟產生怎樣的結果呢？這是不能輕易斷言的，不過基督教的降世可以看出是給與世界一種災厄。我們回顧基督教歷史時，恐可以發見其活動是極其強大的，其行為是極其暴亂的，並且人類的思想，因此幾乎不能給與任何的地位吧。回教不能說是優於基督教，只因為其活動的範圍狹小，所遺給人類的禍患比較的小，確是事實。

五德這樣便達到非本質的力的最終分子的理智力。在社會過程上，理智力的正務，是非常重要的，是不許輕易加以研究的。我們在次章，要給與更深進的說明。

第十章 社會進步的各種功能

第一節 在社會進步上理智的任務

研究瓦德的著述時，我們屢次逢着極其有興味的一個重要問題。這就是在社會過程上現出的理智任務，是怎樣的問題。在瓦德的社會發達觀上，不把理智看成一動力。已如前述，在社會的世界上慾望是佔據如像引力在物理世界中那樣地位的一種偉大的社會力。在慾望中，爲一切的人類和一切的高級動物所共通的，是食慾和性

慾。此外例如理智慾，不過這不是普遍的。只因普遍性的缺乏，使理智慾成爲第二義的社會力。

瓦德在動的社會學第一卷中，把這類事實，加以敘述，竟謂所謂普遍的心意力，並不是何等的力，而不過僅是一種條件。這是不能使社會推進，而只是居指導的地位。啓示文明的，不是這種意味的心意力，而是賴着上面述過的各種社會力所給與諸種文明事業。心意力的任務，是指導社會在沒有障礙的路徑上前進，使社會力的自由活動得以持久，防止在其進行的路途上，因和障礙物發生衝突而使之歸於無效。一言以蔽之：心意力是在保存社會力的動的狀態，而防止其陷入靜的狀態，是在不要把社會力和外部的自然力加以混亂。推

進水車或活塞，不是心意力，而是受人智的指導，爲了人類的利益，使機械發生作用的重力和煤氣膨脹；同樣，推進世界文明的，不是心意，而是不停止的各種社會力。這些社會力，若不受心意力的指導，那就不會成爲有效的發動，如此恐怕就要得着那種結果，使代表社會停滯的靜態平衡發生出來了吧。在社會上唯一的推進力，不外是慾望的活動。

第二節 社會的存在和社會的進步

如此，心意雖被剝奪了對於社會力的一切權利，但同時還是負着極其重要的任務。因爲心意在社會存在上固然不是本質的，不過

若從社會進步上看起，卻是唯一的原因。這種見地似乎有幾分難於捉摸，但確是觸着問題的核心，可以說是瓦德立場的代表觀念。

動的社會學的第一卷緒論，關於這個問題，是給與極其有興味
的研究。在那裏現出那種見地，即以爲按照歷史，影響及人類的行動，
是感情而不是理智。據默勒，梭羅，阿斯丹，孔子，耶穌，或漢罕，默德所
提供的偉大的宗教組織，都是不訴諸任何理智而訴諸感情的。這種
宗教的組織所及於人類行動的影響，雖很深遠的，但是若從社會狀
態改善的立場觀察，是沒有影響的。這因爲只是依賴不伴着進步的
結果的社會力所發動，而且這些偉大的宗教，只刺戟所謂感情的非
進步的因子，卻不刺戟社會進步上不可缺的條件，理智的因子。現在

是可以看出社會進步和社會存在的區別。社會存在不伴着任何可以叫進步的現象，且無限的能夠維持着的適例，便是東洋的社會。西洋人是習於進步的思想中，以為若進步，那是要能普遍化一切的人類；但是，在事實上東洋方面，卻是不進步的，東洋人的特色，與其說是不希望進步，毋寧說是嫌惡進步。

高星氏評註：瓦德的這種見解，如何的不正確而非現實的，只在日本的社會史上，便可以實證了的。

第三節 感情和理智

瓦德繼續的說：人類的行動，可以說是從感情發生的，不過這所

發生的行動，是靜的把社會拘束在維持現狀裏，或是相反的動的，助長增進社會的進步，都是要看人類的行動是否受理智的指導。據此，瓦德以爲理智是進步的唯一原因了。這是據下面的命題便可明知的。

「對於人類可以給與一切的監理，依我的主張是縱然在將來也如像過去一樣，是從感情流露出來的，而不從理智流露出來的；不過同時我又無條件的主張，從來在世界施行的一切進步，是從理智方面產出的，而不從感情方面產出的。」

所謂文明和所謂社會的進步兩名詞，在實際上，意義都是相同的。文明是人爲的，在這點上，是和有機的現象相異的。有機的現象是

自然的。生物學的自然界和社會學的人爲界兩者間的區別，可以說在動物界是賴環境作用的機會所造成的。

動物是缺乏理智的能力。至少是沒有具備着使之有進步可能的充分程度。於是就不外乎順應環境了。若不能順應，就不外死滅的。在人類的社會世界，這種過程顯然的被倒轉過來。人類藉理智能夠在本身環境之上施以作用。所謂「環境變更動物，和人類變更環境」，便可以看出兩者本質上的差異了。

據瓦德的意見，那末，所謂文明，不外是人類的造詣。這是純粹人爲的。動物是沒有造詣的。有機的世界是被動的。構成文明的造詣，是指示出一定可達的方向。這是包含着把在自然界中的各種物質和

力，可以利用來作爲人類一切努力。所以文明好像可以說是由於造詣所形成的一樣，又可以說是由於各種發明所形成的。不過發明是理智的產物，而感情或情緒是不能賜給的。

第四節 人類和動物的差異

生存競爭果如達爾文所言，是生物界的普遍事實。人類的歷史是對宇宙鬥爭的記錄，是對大宇宙的小宇宙之鬥爭誌。因動物的失敗，人類纔有成功，因爲他們具備較優秀的一種武器——理智——的緣故。野蠻人和文明人的差異，不是感情或愛情，而是理智的不同。文明人的感情或愛情，和野蠻人或較下級的各種動物的差別，是沒

有怎樣的顯著的。就母愛子這點而論，人類的愛情，決不較牠獅子的愛情偉大或較切實。白晝中在黑暗森林中棲息的動物，和享受文明生活的快樂或優雅的人類之差別，只係乎理智能力的差異吧了。

對於宇宙，人類最初的勝利，是能支配火。人類在點火術發明之前，既已知道保存的方術，保留那藉電光或太陽所發的光。在人類以下的動物，是不知道這種法術的。據旅行者的傳述，猿類彷彿於人類野宿的遺跡間，發見被棄拋的燧火，便像珍貴之物一樣，在其周圍集聚起來。猿類，其心的構造，是較人類稍低的高級動物，並且還目睹人類燒木薪，而自身又是慣於弄棍棒的，但仍不知道保存火的。猿類雖有和人類同樣的情緒構造，但仍是缺乏理智的力。人類以外的動物，

只能在地球上具備適當的氣候風土的部分棲息，他們全是環境的奴隸。若果氣候風土起了變化，他們不能不遷移的。那怕從夏到冬的變化，在動物界也引起可驚的遷移。但是人類靠理智之力，發明衣服或住屋，於是在在一定限界裡的任何地方，都可以隨自己所喜悅的地點建造住宅。人類因此便能普遍的分布於地球全面了。

自從野蠻人發明摩擦兩木片起火的法術以後，構成他們文明的造詣的價值，已不是現實的燃着的火，而是在消滅的場合，怎樣纔可以造成新的火的知識。同樣，在近世社會，構成富的生產機械的過程價值，已不是現實存在的運轉機械，而是怎樣創造新的機械，利用這種機械來生產多種多樣的有用品的知識。總而言之：文明的本體，

人類的造詣，是由於按照歷史所蓄積下來的千種萬樣的知識的大
量所造成的；各時代都是承繼其先行時代的造詣，而將牠作基礎，在
其上創造新的造詣，如此便漸次的擴大其造詣的蓄積段階。

第十一章 社會過程的要素

第一節 幸福

在這章裡，所示的社會過程的摘要，是依據瓦德的動的社會學第二卷所論的。

瓦德首先提出甚麼是人類努力最終目標的問題。如像中世紀的騎士們，追求聖盃或金毛勳章那樣，一切人類所不斷的追求的對象是甚麼呢？這就是幸福。「在誘起人類關心的一切哲學組織的根

底裡，有感情的現象橫着。而且這些現象正是社會學的基礎。『有如都市建在地面上一樣，社會是建築在感情之上的。感情現象的意義和重要性，不僅限於社會學方面，並且還及於生物學方面。生物界可以區分成主要的兩方面，即是植物界和動物界。自然要明白的區劃這兩方面領域的限界，是不可能的，但若強為區劃，那就可用感情之有無做標準吧。詳言之：動物有感情，而植物是沒有的。前者是有情的存在，而後者則是無情的存在。從無情體到有情體的生命進化，可以說是宇宙過程上的一大躍進。關於這點的說明，在達爾文的自然淘汰學說中，便可以看出來了。有感情的生物，在生存競爭上，能够享受利益。感情銳敏，則避免可以致死的道程的苦痛，愈敏捷，而求得可

以保生的道程的快樂也更熱切。

感情有積極和消極兩方面。所謂積極的感情，是對於苦痛的恐怖。若無感情，那對於危險就沒有甚麼警告，所以屢屢的被危險所侵害。因此終於喚起生命的消滅。性慾和食慾上的快樂，在積極方面，是保存關於生命的一切高級形態；使之不濟滅的二要素。保護生命的力，與其說是對生的愛戀，或對死的恐怖，或求活的慾望，毋寧說是愛快樂而怕苦痛。野兔一見獵犬，就要逃跑，不是因為對死的恐怖，或對生的愛戀；野兔根本上是不知道死的。在牠只是爲了豫覺着觸到獵犬的牙齒所生的苦痛，且因怕苦痛的原故，纔一看着獵犬就逃跑。

同樣，小孩子避火，並不是顧慮自己生命的結果，而是因爲恐怖

伴着火傷而起的苦痛。人須吃東西，是爲避免空腹的苦痛，並且爲着因了味覺神經而得到的快感，在前章已經說過的。如果吃東西得不到快感，而又不能避免苦痛，那末，生物怕要因饑餓而死盡罷。性的機能，也是同樣的，人類絕對不是爲了所謂國家社會等等抽象的動機而生殖的。

爲避免苦痛的行爲，便產出保存生命的結果；反之，在死和苦痛之間，具有密接的因果關係。長久經過強烈的苦痛，結果遂致死亡，這是誰也承認的。但是這個認識是不合乎論理的。若抽象的說來，那末某種動物因無限的苦痛，總以爲會得免於死的。其實經驗告訴我們的，寧可說是正相反的。若在苦痛強烈不已的狀態中，終極是被致死

的。這確實是我們經驗所指示出來的。講述在未來永劫經歷地獄的苦痛的宗教家，是忽視經驗論理的人。

一切的動物生活，以營養和生殖爲其必要的條件；不過在人類社會生活上，更要加一項條件，這就是所謂發達或進步的要素。營養和生殖，絕對的是必要條件，不過這第三條件的重要，現在也漸漸被承認了。發達的原理，因被進化論所確立之後，似乎已佔着極高明地位了。發達過程現在已被認做普遍的東西；無論何任事件，都不是靜止的。例如中國，看來似乎綿亘幾千年之久，仍是靜止着的，可是事實上決不如此。又如星雲塊經過幾百萬年好像也沒有甚麼變化，然而在事實上卻是不絕的變化着的。變化是萬有的法則。這法則被斯賓

塞當作「同質物的不定性」而建立組織。這發達的原則在人類社會上，成爲很重要的東西了。因爲這是能够增進人類快樂的主要手段。當爲要增快樂的感情和防避苦痛的感情而努力的時候，我們已經過了二重的道程，以求達到共通的目標的幸福。瓦德把「幸福」下了個定義，說是「超出於苦痛或不愉快之上的快樂，或愉快的超越」。這命題命導出瓦德所謂動的社會學的第一定理。這定理便是在「幸福是努力的終極目的」的公式裡表現出來。

因了這個主張，瓦德是被稱作屬於功利主義者的範圍內的人。功利主義者主張人類行爲最終的目的，是最大多數的最大幸福。一到社會階級的差別被廢除而沒有利害的衝突的時候，功利主義者

的公式，或許會擴張到所謂「萬人的最大幸福」去也未可知。人類努力的目的，是在乎這樣的幸福，那末，就有要增大幸福的總量須怎樣做纔行的問題發生了。

第二節 進步

所謂怎樣纔能够增大幸福的問題，可以在「進步」中得到解決的。進步的定義是「使自然現象與人類的利益相調和的成功。」照瓦德的見解「幸福」和「進步」是有極密切的關係的。他把增大人類的幸福的一切事物，都包括在社會進步的概念裡。幸福和進步間的最大區別，可以在幸福是目的而進步是手段這一點上求得。我們爲

甚麼要追求進步？答案是因為要增進人類的幸福。那麼何以「幸福」會如斯的被希望着呢？這並不是當作別的甚麼目的的手段而被希望的東西，乃是幸福本身成爲追求的目的。

進步的起原，是在按照生物界全體，而可能的程度時，常超過機會的事實中，便被發見。生殖壓迫營養，人口壓迫生活資料。即使產一百萬的卵也沒有可以增殖一百萬的生物個體之理。就長期間而論，幾乎沒有甚麼增減，生物個體的數目，總是略略止於相同的水準的。因爲這是隨着食物的供給量而固定的。擴大的慾望和可能，是不絕的碰到了各種限制。依着頭腦發達和知識的增進，對於這些限制的不滿和想除去牠們的慾望，也漸漸的發達起來了。

除去環境上的這些限制，就成爲進步的本體。其中第一步便是打破可以限制食物供給的障礙。爲着這點沒有解決，甚麼進步都不能進行。然而人類以下的不論何種動物，都不適於此任務，所以嚴密的看起來，可以說進步是只限於人類的現象。理智的力量，可以除去人類進步途上的一切障礙。能够制限食物供給的障礙，因了農業的發明，可以顯著的除去。對於從動物狀態脫卻，更有一層障礙，那就是強大敵人的存在。人類藉武器的發明，是能將這層障礙除去的。

從這等的原因產生出來的大結果，可以在家畜中看到。動物被脫出野生生活的時候，便被從食物的缺乏和敵人的襲擊中救出，因而就被置諸食物供給不受制限，和沒有被敵人襲擊的恐怖的狀態。

之中。換言之：因動物變成家畜，獲得了基於因進步而打破自然環境的障礙的利益。對於動物的影響，立即直接的而明瞭的顯現出來，所惠及於動物的發達力，忽然便得着自由的活動。僅轉瞬之間，光澤也增加，筋肉也豐滿了。至於爲了食物競爭而被激成的兇暴的悽慘的相貌消失殆盡，同時顯現出安穩的餘裕的態度。反是，已一度變成了家畜的生物，使之再回到野生生活去，那末，忽然就會回復到本來的狀態，帶着兇暴和悽慘的狀態。這就是不能獲得人類進步的利益的結果。牠們因爲食物供給所限制，和兇惡的仇敵相對峙，於是就成爲把本來的發達能力，加以限制的環境奴隸了。上面係就動物而言，至於人類更是可以顯著的適用的。

人類進步經過兩條主要的道程。其一是從自然界取得增加供給生活資料的能力的增進，瓦德把這方面總括在所謂「生存」的項目之下。又其一是從相互交通而倚存的各個人的必要上產生出來的，瓦德把這方面概括在所謂「交通」的項目之下；據此進而論究言語的起源和發達。若從增進生存的可能方面看來，進步是被發明所造成的，而發明就是喚起技術。最先是漁獵的技術發達，其次是農業的技術發達，最發達的，纔是屬於生活資料的生產技術中，最高級的部類，製造上的技術。

成爲技術的源泉的科學（例如成爲商業基礎的航海術，是從天文學產出的）無一不是盡其進步因子的機能的。所有的文明都

是人爲的，都是以技術爲基礎的。反之政治或宗教，便都是非進步的東西。科學纔是進步的源泉。我們依據科學，纔能給自然環境以正確的說明，我們根據科學，纔能正確的理解自然。所以科學是技術的預備的必要條件。技術更進一步，能使環境改變。然而這改變，若不根據科學豫先對於環境有正確的理解，是絕對的做不到的。

瓦德把宗教當作非進步的因子而加以排斥。宗教不過是對於環境的錯誤的理解之凝集罷了。假使召集地球上一切宗教的會議，而且每種宗教各派兩人作代表；假使對於他們提出的是「宗教是否正確」和「宗教於人類是否有益」兩問題，使他們票決起來，那末其結果恐怕如次吧。就是無論那種宗教，也只得到肯定的一票。

而投這一票的，恐是各特殊宗教的代表所投的吧。所以若把各種宗教可以保存的呢，還是可以廢止的呢，提交會議，那末其所得的終極結果，恐怕是世界上最一切宗教都要以大多數而被否決廢止的吧。

瓦德在所謂「進步」的項目之下，論究宗教的全都問題。這個論究的目的，是確定宗教可以看作社會過程進步的因子，抑是可以看作非進步的因子呢？根據這個論究，他得到如左的結論。

「所以在大體上，我們非作如次的結論不可。——成爲精神的實在的信仰的，在任何方面都不能使人類的利益有所增進，所以如斯的信仰，即令在人類有甚麼便益，也必須是爲了在未來世界的存

在狀態裏，可以得到的利益。看起來好似這些信仰東西的近世形態的某東西所給與的利益，其實也是基於別的完全不同的各種要素的東西；這些要素一見好像就可以得着如同從信仰自身產生出來的印象那樣，巧妙的能够和牠相結合。」

瓦德更積極的敘述，謂：

「姑勿論超自然的信仰，對於人類附與關於未來世界的存在狀態的利益，和附與約束的利益，確實是怎樣的；其實這樣的信仰，不但對於人類的現狀不能給與何等的利益，卻反明顯的阻止人類全生涯的進步向上。」

瓦德雖這樣斷然的否定宗教是進步因子的性質，但在他的另

一著作純正社會學裏說：「宗教自然不失爲一種有利的社會的構造，否則牠怎麼能夠存在呢？」在這兩種斷定之間，我們不得不認爲顯然有着矛盾。

所謂人類的進步，是在乎因了交通及必要物料生產上的機關的發明和改善，藉以打破環境的限制。這若依馬克斯之流說來，那就成爲生產機關及交換機關的發明，是人類進步的本體。

第三節 行動

其次要逢着的問題，就是假若進步果爲增進幸福的源泉，那末進步自身的源泉究竟是甚麼呢？瓦德用「行動」一語來加以解決。自

然一切行動不一定都成爲進步的源泉；獲得進步的行動必須是動的行動，靜的行動是不會產生進步的。至於動的行動和靜的行動的區別，就在乎後者是自然的，反之前者是人爲的。爲飽滿空腹而求食的行動是自然的，不會產生甚麼進步的。然而使野草發達成爲穀草，更爲着使食物增殖而耕作栽培的那種人爲的行動，便是動的行動，就成爲進步的源泉。瓦德關於這這問題的研究，大都費在把間接努力的和理智的方法作基礎的論證上。

他說：「動的行動與其說是依照直接的或物理的方法的，毋寧說是依照間接努力的或理智的方法。這點就是和靜的行動全然不同的所在，」不過他所謂的「間接的方法」是怎樣的東西呢？關於

這個問題的說明，在他全部著述中，佔有卓絕的地位。此處只附帶的說及，因為很重要，當在下章，詳細的討論。

「動的行動，按着是爲個人或小團體而做，或爲社會一般而做，便可以分爲兩大部類。」向來幾乎任何動的行動，都是爲着個人或個人的小團體纔產生的。這是由於因產生動的行動而起作用的發明性能，在牠的發動上，必須有顯著的發達的獨立；但是反之無論何種行動在她的決定上需要多數人的集團的時候，往往發生釀成對於合理的計劃採用不一致的那種混亂情形的緣故。瓦德對於討論的集團，下了如左的批評：

「包含間接方法的應用的任何方法，被討論的集團所決定的，

是極少的。假若當作想出這種方策的個人的討論集團，把她在自己的團體裡提出，那末，不一致的各種心意的混亂，較劣等的心意方面，常與所謂較優勢的事情相合，甚而打破這個方策的採用，幾乎是必然的事實。

瓦德其次關於成爲嚴密意味的討論的集團，將來可以怎樣作爲動的行動的問題，給與多少暗示。例如縱然在如何民主的社會裡，各立法團體的行動，都受選民的意志所左右，而使科學的方法可能的唯一方法，便是在選民之間普及科學的智識。

論到從來爲社會有機體所做的一切行動，都屬於靜的部類的事實，其原因便是缺乏科學的智識（特別是關於社會力的性質的

科學智識。所以將來爲人類事業而還留着未做的最重要的方面，就在於使民衆間科學教育的普及，把各種的立法團體都建立在如像今日科學的諸團體間所行的那樣基礎上，並且還要將現在的政黨政治成爲獨特的傾向的黨派心加以取消。

第四節 見解

我們已經知道幸福是進步的產兒，進步是行動的產兒。那末行動的父母從何處可以尋求呢？瓦德是把她在「見解」中找到的。

他說：「人類行動的價值，大都存在於見解中的兩種性質。一種就是所謂的正確，還有一種就是所謂的主題的重要。」成爲必要的

條件，不是見解的一致，而是見解的是否正確。一定的見解的重要，不是能否被一般人採納而是在妥當與否。頗被採納的謬見，在人類史上，招致無限的災禍的事實已不只一次兩次了。不過見解完全的調和，並不是說在見解本身可加以排斥。我們決不想只有見解的差異，給理智的及社會的進步以有益的影響。不論甚麼時代，在當時關於主要論題的見解的一致，不能就論定都是精神停滯和社會墮落的原因。瓦德關於見解的統一，揭示出種種的例證。

「太陽中心說，在天文學者自身，雖長久的顯示出不同的見解間的衝突，但是在今日已是全被確定的學說了。凡是受過教育的人（雖係僧侶），可以說懷疑這門科學的，已沒有一人了。近世某著述

家雖欲確實的否定太陽中心說，但是結果不過博得一般人的嘲笑罷了。格利略在有學識的僭正的嚴厲的會議之前，取消的真理，在將來不至有成爲問題的機會，這便恰如二點間最短距離是直線的數學上的真理，在將來決不會有被否認的機會一樣。」更就地質學而言「否認高山上被發見的成層沉澱岩，曾在海底的主張的人，在今日是一個也找不出了。還有懷疑在那裡被發現的各種化石，曾是海棲動物的人，也沒有了。雖說此等化石生存的時代，誰也不能明確的斷定，但大約從來早就有人主張遠在六千年以前，這也是幾乎沒有人懷疑了。」

「關於物理學上的重力的法則，化學上的分解和親和力的法

則，生物學上基於異種繁殖的進化的法則等等，也可以這樣說的。這些法則，都被人懷疑過，但是現在已成爲可以確實論證的科學的法則了。

瓦德發問：是否論證這些已被確立的科學上的法則，果有使理智停滯或使社會進化發生的傾向。

據他的所述，人的見解的差異，大概是豫先具有牠的完全解決的條件，所以深深的埋頭是無益的浪費。正確的見解，早已存在着，而在誰也得以自由採用那樣狀態的時候，許多人還固執着如像影響於反對進步的行動的謬見解。這不是個人的罪過，社會組織須負相當的責任。元來社會組織應該依了教育的力量去防止這種傾向。

因爲這樣一做，社會組織恐可以成爲一個偉大的勝利者吧。新的男女繼續的產生，由科學者看來，則不外乎幾百年之久所知道的絕對虛偽的各種思想，都被植在他們幼稚的頭腦中，這是何等可悲的現象呵！關於這點，瓦德這樣的說：

「關於社會的現狀，頭腦進步的一小部分人，冷眼的觀察而微笑，那聚集多數民衆注意的激論的狂亂洪濤。在他們，真理早已成爲一階級的獨佔物了。不過隨着方法的如何，終能把牠變成普通的一般事物吧。然而他們沒有把牠擴張到別的階級裡去的力量，而用着觀看被曳到屠所去的家畜羣那樣的態度來觀看「俗人之羣。」」

瓦德其次論究真理的性質和見解的起源。見解本來不是從意

志產生的。因爲人不是要相信事物，就可以相信的。更因爲不是依着我的意志或他人的意志可以放棄現在自己所抱的見解的。這在今日雖然沒有一個受過教育的人所懷疑，但是在中世紀就不是這樣。『現有天主教的狂熱的信仰者，他只以自己的意志考慮是否可以採用路德（Luther）的異端的信仰。縱然就在這樣的考慮中，他的心胸裡除此等異端的信徒，依着自身的意志可以歸入正教會的信條之外，再沒有甚麼被明瞭確定的信念了。』

再次我們把瓦德用怎樣的方法，來處置產生動的或進步的行動的各種思想或見解，考察一下罷。這種思想或見解，可以喚做動的思想或動的見解，大概可以分成四大類。這個分類原來是依着孔德

和斯賓塞的提示，根據科學的分類順序，可配列如左：

(一) 宇宙學的思想

(二) 生物學的思想

(三) 人類學的思想

(四) 社會學的思想

在這裡只想把右列的第一類來加以考察下。關於物質的宇宙
的各種見解，在產生採用牠們的個人的進步的或非進步的行動上，
有着怎樣的效果呢？關於這點，瓦德這樣說：

「最初爲要得到最有利的生活起見，所以對於物質宇宙不能
不有健全的見解。只要宇宙觀有了錯誤，人類的進路即使不下落，恐

也要摸索到錯亂的方向去罷。宇宙觀過於狹隘，並且相信一切的存
 在物，在自己的視線中的時候，那麼人類的行動，也隨着顯然的變成
 很狹隘的吧。又若把自然看作是從迫到己身來的許多外力而成的
 時候，那麼人類爲怨着這些力起見，恐會把全部精力都浪費了去罷。
 所以，如若把這些力看作是邪惡的東西，則恐怖吸取了他的元氣，因
 以生了一種重荷罷。又若把宇宙看作是如各種慈悲力所監視的東
 西，那末人類動輒就止住對於這些力的一切發意的努力，以至陷於
 完全停滯的狀態裡吧。」

對於那相信在太陽的測量及各種游星間的距離，和在社會上
 的人類行爲之間沒有甚麼關係的人們，瓦德作如次的解答：「關於

太陽和地球相對的容積的適當見解，使人類的尊大之念降低而鼓吹適當的謙遜。在世上或許仍有冷笑這種話的人，然而我的主張決不欠妥當的。這只要把下面的事實考慮一下便可了解的。即如種種的真理，在藉科學之助而成爲世界所需求以前，世界上最進步的部分最道德的開花的人們，以所謂不信一點沒有價值的特殊的教義的罪狀，命令對同胞加以苛責拷問的苦痛。但最近三世紀間，世界覺醒的解放，大概可以說都是因了科學的發見而擴大見解的結果。

瓦德又說關於人類和宇宙的關係的見解，在社會進步上是有重大影響的。說到這點，宇宙非爲我們人類而存在，因之我們不能把爲了自身非做不可的事的處決期諸宇宙，這是科學所論證的。自然

我們不是說宇宙和我們處於反對的地位。所以我們的努力，不要作爲宇宙所弄壞那樣的想像而失望。總之宇宙是取純粹中立的態度的，關於人類甚麼都不知道，並且也沒有甚麼顧慮。宇宙沒有甚麼智識，牠不過是龐大的原料塊吧了。所以人類是在黑暗的野蠻狀態中彷徨，或實現文明最高的理想鄉，這全要看人類自身努力的如何了。

第五節 見聞

據以上所說，「用被給與的幸福的程度來秤量人類的進步，說是經過了基於合理的思想的行動而完了成的」是已經明白了。由是其次的問題便是成爲合理的思想或動的見解的基礎，究竟是甚

麼呢？瓦德的解答，說是「見聞。」

瓦德同時關於理智及智識性質，給與極有興味的論究。以下介紹其大要。

理智是一種精神力，而所謂見聞就是這精神力起作用時的材料。這兩種要素結合起來便是智識。社會要求智識的增進。這時就發生智識增進怎樣纔可能的問題了。上面已經說過，智識是因了理智和見聞的結合而成的複合體。那末以智識的增進作目的的時候，這兩要素中是那一種比較重要呢？我們是有了充分的理智而見聞不足呢？或是見聞有餘而理智不足呢？隨着怎樣的回答這問題，我們的用力處，也就不同了。或在理智上用力，或在見聞上用力。當解決這問

題的時候，我們非求出自身真正缺乏的究竟是那一種。並且要填滿這缺乏，應怎樣的做纔完善。

依據瓦德的解說，那末我們在理智方面已沒有甚麼不足了。近世社會上的多數民衆的理智能力，要滿足現在或最近的將來的一切要求已足有餘。自然對於文化程度極低的種族，不能這樣說，但是至少對於歐美諸國民是可以充分的斷言的。

「西歐諸國民的理智，在將來更有可以容易消化和同化莫大的自然真理的餘力。這一點，可以說西歐和亞美利加之間，有着極顯著的差別，他們所具備可以充分把握自然真理的能力，確是共通的。其不同的國民與國民，地方與地方，自治團體與自治團體，個人與個

人之間的主要差異，是基於他們的「所知」而不是基於「可以知」。顯然不同的地方，是智識的程度，而不是理智的程度。形成文化落後及國民的缺陷，不外乎見聞的缺乏。世界上所有的主要錯誤和害惡，在種種「無知」這點上，是有共通的起原的。

瓦德這種主張，是以爲理智是萬人平等的，而智識的差異，是基於所謂一方面的理智，所得的見聞比他方面的理智較多的。他在這點上是遵從黑爾威底斯（Helvetius 1715—1771）的意見。「都市裏的智識程度遠比農村地方的智識程度高，是人所深悉的。這決不是因爲都會人的理智能力比較大的緣故。這點上設有若干差異，恐怕是正相反的罷。把鄉村的小孩帶到都會裏來，終局會忽然成爲都

會見的。」都會對於智識之成爲重要，不外乎是都會的談話，新聞，讀書，或思維等等的空氣來得重要的緣故。

「有抱負的青年，是辛苦的從僅能得到教育初步的涅布拉斯卡 (Nebraska) 的原野出發，而至於每夜成羣的人們爲欲聽到科學大家所講授各種專門講義，而聚集在倫敦，巴黎那樣偉大的生活中心地，這其間相等的理智所享受獲得見聞與促進智識的機會，只是說在程度上有許多差別罷了。」總之要使理智能力增進的一切努力，只是徒勞，理智能力在一切實際上的目的，現在已充分的普及，且以充分的程度存在着了。所以瓦德主張無須乎爲了使已經這樣充分存在着的理智，有所增進，而浪費我們無益的努力；我們倒不如傾

注全力於那種以增進智識爲目的而尙嫌不足的唯一要素，即見聞之增進是。詳言之，便如下：

「智識纔是真的標的。牠是理智和見聞底適當的結合的產物。所以在這兩要素中，有一種超過其他一種而被增大的時候，終局這樣的增大必歸於無效。那末何以要忽視這一種而欲使他一種增大呢？欲多量的獲得那種用一定的比例結合的兩要素而組成的化合體時，若不使這一方的量發生變化而只徒增大他方的，便也決不會到目的。也許可以將沒有化合的沒有價值的混合物容器來充滿，但是這樣的容器甚麼也不能代表。即令人類心理的進步，也是同樣的。只有依據兩要素中，較小的一種的最高狀態所代表的智識追加，纔

是可以計量的。

問題到了這裏，解決反不如那樣困難的。若各社會階級之間，沒有經濟的利害對立，那就很容易解決。反之假使不足的分子是理智的能力，那麼問題，即刻解決，畢竟是難以期望的。因如瓦德所披露的，我們的理智能力，只隨着改變腦髓的量和構造才能而增大。這是生物學上的問題，必須經過非常長久的時期的。經過了一切有史時代，在這方面所顯現的變化，是極其微小的，只有不足道的一小量罷了。

「在人類着手解決最困難的問題時，其大膽的態度，是具有一種武士的風度。關於這點標本的一例，就是使人類的理智有所爲的企圖。這個問題被「教育論者」着手解決的熱心和其結果，宛然與

風車作戰的吉訶德先生 (Don Quixote) 的態度相彷彿。這些熱心的改革者，關於暗示解決問題的眞方法的那種前代遺流下來的大法則，全然不知道；使問題的難關得着正當評價的自然進化學說，大概都加以反對，只管專心繼續非難空氣和海，以爲這樣一做，是真正退治風和浪的。」

姑勿論增進理智力，在現今絕對不是必要的條件，但考慮牠的方法，卻也決不是無益的。瓦德曾經論證這方法的可能。人類比改善自身，更長於改善家畜。到了把來應用在家畜的飼養上的任何一種科學的原理，也可以把來應用在人類的養育上時，便不免忽然碰到各種的困難了。總之爲使人類的理智能力盡量發揮起見，供給見聞

上適當的材料，雖是必要的，但同時使較高的理智力發達，也是必要的。那末對於這點我們應怎樣做纔好呢？從來的教育不出所謂「理智操練」以上一步的，以為只要用了這個人類的理智力就可以發展的。瓦德對於這點，曾有如下的議論：

「關於心意的發展，為從來所一般的應用的組織，是可以適切的稱做理智操練的東西。這與賣武藝者訓練身體輕敏的方法是同樣的，是預先以準備的問題為基礎而訓練理智的。大家都做着說理的爭辯和模擬的論戰，而種種形態的盛氣口論，成為最高的教育機關裏的通例的訓練。這樣真正的目的，成為不必要而且當作除嚴肅生活外，便沒有麼甚義意的東西，而被疏遠了。青年柔軟的心意，雖隨

着牠而展開，被信爲全然不同的東西，但事實上寧可說全被磨滅，結果對於未來的實務，沒有甚麼用處。」

瓦德關於這問題全部的論究，摘要如下：

「一，在現今的文明人種中，樹立充分有組織的社會組織，而藉這點作指導，使從來不知不覺發展而成的理智能力充滿起來。」

「二，爲要人爲的促進這發達的一切企圖，就必須逢着種種的大困難。而欲徹底的達到這個目的，其間即使用不到幾百年，也終非經過很長久的時間不可。」

「三，可以達到這目的的方法，只有兩個。一個是依據人爲淘汰的科學的人類改造（這個方法碰着種種實際上的障礙）還有一

個是環境的合理的變更。且而這後面的方法，是在乎爲理智供給較多且較適當的作用材料，所以是應把見聞的增殖作目的的。

「四，依着社會的平均心意，而被保存的有用的見聞分量，是比理智能力小得多。所以智識的程度，應該較在現實可以達到的程度爲低的。」

「五，被人類所創造的這種智識的現實的高度，是比較可以利用理智能力小，這也是無容懷疑的。然而若把牠均等的分配起來，那末就要將人類引入較高的地位，而使社會完全自覺地醒悟，並沒有甚麼不足的地方。」

「六，雖說見聞的增殖，是困難而且遲緩的行程，但比起理智的

增殖，還算是容易而且迅速的，將來其與後者的進行一致，是並不困難的。」

「七，在以上各種要求條件之中，最直接重要的而且容易完成的，是使已存在着的重要的見聞之普及。」

介紹關於瓦德的倫理見解和見聞的學說，讓諸後日，現在專把他的「動的見聞說」來盡力的摘錄一下吧。

與產生進步的只有動的行動，產生進步的行動只有動的見解一樣，喚起進步的見解的也只限於動的見聞；科學的見聞雖不限定都是動的，但是動的見聞都總含有科學的性質。科學的見聞可分爲潛能的動的見聞，與現實的動的見聞二種。因要豫測科學上的發見

結果能否成爲動的是不可能的緣故，所以科學的真理，最初是非爲了牠自身而被追求不可的。科學上的研究，因此只有最高級的人心中，纔能成爲有興趣的問題的緣因，便是爲此。因爲牠不帶着甚麼直接的物質的結果，所以在常人的心目中，似乎是極迂遠艱難，而且對於實生活，沒有甚麼關係的東西。瓦德曾經舉出賈旺里 (Galvani) 關於蛙足的嘗試實驗來當作一例。這實驗在當時被目爲一點價值也沒有，但是後來竟成爲發明電報的基礎的重要原則。

如像使人類利用自然的材料和能力的，與直接的使社會進步成功的見聞，可以說都是嚴密的動的見聞。再如成爲蒸氣和電氣的發見的，以及其他成爲近世文明的基礎的各種技術的源泉的見聞，

都是屬於這一類的。其次潛能的動的見聞，是含有如像關於太陽恆星或星雲等等構造的研究，天文學上及物理學上的絕大的距離的研究，生物學上人類由來的進化論的研究，及其他擴大人類的見解使人心充實，而使較高的思想和行動的標準增進的一切研究。這種研究，因為不直接的獲得進步的結果，所以稱叫潛能的，但在實質上可以把牠看做動的性質的東西。

最後瓦德關於見聞的普及方面，給我們一有興味的研究。他說：「爲了使見聞的力起作用，必要的是使之被心意所包容。這個命題縱然不是特別着重，至少也可以看作自明的真理吧。但是屬於少數個人的見聞，也如像所謂萬人的利益一樣，卽令不公關的也不是暗

中流行的信仰。」瓦德更指摘這信仰的錯誤道：「我們不能以他人的見聞作見聞，恰如不能以他人的飲食爲飲食一樣。某個人的見聞也許使他成爲一個慈善家。但是這決不妨阻其他一個無見聞的人成爲犯罪者。使某一階級造成道德的方正的市民見聞，在矯正沒有同一的見聞的其他階級的不道德上，是沒有何等影響的。」

瓦德更進一步討論現在社會的不平等。「耽於施行愛他的道德，藉此以變革一切的事物，誰人也把自己的幸福丟開，而欲先使他人的幸福增進的那樣黃金時代之夢的人們，終於陷入絕望是必然的，並且還是當然的。在現存組織之下，不論怎樣改良，但必須立腳於均等自衛的發達，多多少少要達到這目的，決不可俟諸愛他心的發

達。

他更說：現在資本家比勞動者佔着更有利的地位，是因為資本家的智識優越的緣故。爲了資本家之故，而許可這智識上優越的見聞普及的不均等，在「犧牲了潔白和廉直而使達到利己心的目的，」這是給社會以積極的損失。所以要把勞動者從不利的地位救出來，即不外乎使他們蓄積較多的見聞。若果這樣做去，他們把此見聞加在已經充分存在着的理智能力上去，那末怕也能造出一種自衛的智識來吧。

第六節 教育

如上所述，幸福是進步的結果，進步是行動的結果，行動是見解的結果，而見解則係見聞的結果。於是留在這裏的問題是：爲直接導至見聞的道程的究竟是甚麼呢？瓦德用「教育」一語作解答。向來對於教育就有種種的研究發表出來，不過瓦德的研究，在那時確是高一籌的。

自然教育一辭決不是充分的，而只以比較的安全爲止境。這從語源或實用上看來都不能說是充分的名辭。先從語源來說，那末教育即 Education 是「心意的展開」的意思。因此世人給與種種的定義。例如「Popular Science Monthly」的記者說：「所謂教育是使人的諸性能發展。又如瓦魯巴特博士說：「教育的真正目的，是在於給與

身心的訓練。」更如在倫敦泰晤士報發表的一篇論文中謂：「從前曾把教育解作使人知道被機械的壓縮着的事實，因而也許可以解釋成爲欲要擴張理智的努力，但是在今日應下的定義是：給以有利的影響於人類的生命過程上的努力。」

這些定義，都基於不認清教育的真正職能的不完全的見解而被給與的。瓦德綜合分析了這些各種不同的定義，作分類表如次：

- (一) 經驗的教育
- (二) 訓練的教育
- (三) 修養的教育
- (四) 研究的教育

(五)見聞的教育

在右面之中，經驗的教育，隨着問題的如何，可以看作唯一的可教育；但也可以說是即使全然沒有也好的。而且這個方法需要許多費用，所以普通是難實行的。瓦德對於這點的批評，可以概括在左面的一句話裏。他謂：「經驗雖說是高價的學校，但是教育愚者，是不能用別的學校的。」

其次，訓練教育，因為可以充分的被「最重要的要聞組織的涵養」所確保，所以包含在後面敘述的見聞教育裏。

修養的教育，因與技術的見聞教育有關係，所以首先被給與見聞教育之後，纔能具有涵養。

其次研究的教育，是建立在所謂一次被發見的真理，自然的擴張開去的假設之上。不過教育的真職能，因為如後所述那樣在乎普及已被確立的真理，所以在這點上可以找出目標的錯誤來的。從來事實上，是在研究方面，空費了很多的努力和時間。這是因為已經被發見的真理，由於未曾一般的普及，而不知其存在的人們，為要重新發見，以至費去兩重的努力和時間的緣故。因此最後揭示的所謂見聞教育是最重要的了。

「所謂見聞的教育，就是使可以看成世界現存的見聞中最重
要的，擴張到萬人裏去的組織。」

「瓦德不會顧及心意的能力，卻把他的一切注意向着心意的內

容方面去。這是因為他相信文明人的理智能力，幾乎沒有程度上的差別的緣故。因而他所主張的教育，似乎不過是智識的窮究。瓦德豫先這樣的推斷謂：「若智識的窮究就會獲得多量的見聞，那末這決不是可以排斥的。自然是使學子死讀的記憶無味的名稱，和爲了徒勞無謂的問題的解決，而使之絞其智囊。」

瓦德對於其他的問題，素來抱着國家社會主義的見解，而在教育上，尤其是排斥私人的教育，熱心的主張國家教育。瓦德對於私人教育所下的批評是極其辛辣的。他說：「在私人教育無所謂落第。生徒試驗落第，從教師方面看來，是決去了一個援助者和一部分的收入。因此商業經濟的法則規定這種關係。對於盼望着使自己的子女

在規定期間內卒業的父母，是要給與其子女的能力優秀的證明，於是以優等的成績使之卒業的方法，是並不感困難的。再有對於富裕的兩親的子女們，非與以特別的眷顧不可，是不必說了。還有對於被兩親看做伶俐的孩子，爲滿足雙親的評價計，自然也非給與充分的成績點不可。利用多種多樣的教科書，是與兩親對於教科書所抱的見解的多種多樣互爲表裏的現象。基於需要供給的經濟原理而產生的私人教育的一般性質，確實是如此的。」

國家教育之所以優於私人教育有種種原因。例如打破兩親的妄想，而以社會的利益作嚴密的目的，便是其一。還有把瘦瘠污穢的窮孩子和被育養得肥滿優雅的上流孩子置在平等的地位。更加確

保教育最高機能的見聞之普及，也是國家教育特別顯著的長處。

教育必須是普遍的。教育不能是某特殊階級或個人的獨佔物。教育的普及是「防止無智者對智者的侵害；同時也是防止智者對無智者的侵害。」如前所說，平等地授與勞動者和資本家以教育，實是我們所期望的。時至今日，資本家總是獲得較勞動者深造得多的教育。當勞動者沒有堪稱述的團結，幾欲單身獨馬守護自身利益的時候，資本家早已在利用極其發達的協力手段了。這是資本家的教育比較深進的結果。而且資本家雖在他們自身之間實行協力，但是遇着勞動者也要那樣做的時候，動輒就加以排斥。瓦德把這過程說明如次：

「智者階級協力起來，因而成爲資本家和雇主，但是無智者階級則被安置在孤立的狀態中，不惜把自己創造出來的大部分價值，沒有一點代價就讓與資本家。近世的資本家利用各種有力的新聞雜誌，造出利於自己的輿論，因而能够永久的支配他人的勞動。勞動者幾乎沒有這種交通的便宜。假使有之，差不多是不能利用的。因此如能閱讀文字的人，只讀資本家的新聞雜誌。他們不能看破資本家的詭辯，只聽偏於一方面的見解而默許，甚至於起來爲之辯護。在資本家方面，這種協力，本不叫協力，卻也不給與任何特定的名稱；但在實質上與協力並沒有甚麼兩樣，可以看作營業上的唯一適當的確實方法，並且是顯示出這東西的實情的。但是屬於勞動者這方面所

做的，根據同一原理以追求同一目的的一切協力行動，便被當作一種對於社會的犯罪而加以攻擊。

關於強制教育，瓦德所持的態度是捨名而取實。兒童們對於教育，是甚麼也都不知的，以至於全不自覺教育的價值。所以任何形式的教育也有強制的必要了。

瓦德又主張教育上男女平等，尤其是力主教育是可以適應勞動階級的必要的。他說：

「苟欲給與名實相符的教育組織，非先確立那種為第四階級而設的條件不可。普通的教育組織，用着世人所認許的流行方法，似乎除了相信在求得最高級的教養以外，便是爲着無處可以遺生

渡日的富家子女而想出來的。然而多數的民衆也是需要教育的。他們需要取得可以消化的最簡單之形態的正確教育。他們精神的胃腑是堅強的，但是不能有用牠去消化的時間。施行迂遠曲折的教育道程，在他們是難堪的。他們非在一直線上進行不可。因為在他們是每步都要加以估量的。」

瓦德力說見聞的普及，主張見聞公平的分配。這是在上段敘述過了。但是爲着現代社會主張這種見聞公平分配的他，對於富的公平分配難道沒有一點兒說及嗎？——否，因爲據他看來，當見聞被平等的分配時，富的分配不公平就會即刻消滅的。見聞是主體，而財富是從屬。他從這樣的見地，發出批評社會主義者的反對論，以爲他

們不建設房屋的基礎，而只專埋頭於房屋的構造。

第七節 摘要

最後把以上所說的，依據瓦德的表式，摘要起來，那就如次：

- A. 幸福 對於苦痛或不快的慰樂或快感的超越。
- B. 進步 使自然界的現象與人類的利益相調和。
- C. 動的行動 理智的，發明的，或間接的努力的應用。
- D. 動的見解 對於宇宙和人類的關係的正確見解。
- E. 見聞 明瞭環境。
- F. 現有見聞的普及。

從以上所定義的六個因子，產生出動的社會學上的六個對應的定理。即如次：

A. 幸福是努力的究竟目的。

B. 進步是到幸福的直接手段。因而牠是努力的第一直接目的，或究竟目的的第一義的手段。

C. 動的行動是達到進步的直接手段。因而牠是努力的第二直接目的，或究竟目的的第二義的手段。

D. 動的見解是動的行動的直接手段，是努力的第三直接目的，或究竟目的第三直接的手段。

E. 見聞是動的見解的直接手段，是努力的第四直接目的，或究竟目的第四直接的手段。

FINOJ

竟目的的第四直接手段。

F. 教育是見聞的直接手段，是努力的第五直接目的，或究竟目的，的第五種發端的手段。

最後瓦德把以上的諸定理摘要在如次的公式中。（現在引用的相等的記號，不是數學上「等」的意義，是可以解作「生」或「結果」的意義。例如：B=A不是「B等於A」而是「B生A」的意義。）

A. (究竟的目的)

B=A

C=B=A

D=C=B=A

E—D—C—B—A

E—D—C—B—A

以上所述的瓦德的社會過程觀，在近世社會學文獻上，是重要成績之一；而成爲貫通這全部學說的基調的是「間接方法」的研究。間接方法怎樣的成立，並且被認爲是怎樣的重要原理，我們在次章裏再談罷。

第十二章 社會進步和間接的方法

第一節 欲速則廻繞

果有如欲速則廻繞的諺語。兩點間的直線較曲線短，是幾何學上的定則。據此，對於目的之手段，是不容巧妙的越過的。沒有欲速則廻繞，那便必須不迂廻的直行了。直進直行雖有危險，但是如此，實在算爲最有效的方法。

這種主張確實有道理的。不過這是否在任何場合都真實，卻是

疑問。元來在目標和主體之間沒有任何障礙的場合，直進直行是最有利的。但是人事很複雜，縱然在平坦的大道上，也必須預期着料想不到的陷穽。在複雜的人生，人類的目的允許直進直行的場合，並不是意外的。初次失腳的路旁石塊，下次再失腳，便是愚笨的了。在二次或是取消石塊，或是迴避，總之不可返覆初次的失敗。如果取消或迴避都不可能，那就不外另擇其他的道路。於是就發生迂迴，不是直線的而是曲線的。現便是欲速則迴避的哲理。從這樣的見地，便可以推論到瓦德的間接方法論了。

第二節 間接方法的發生

自然界盲目的力，或下級動物的本能，或一切副次的人類力，和人類理性的區別，前者都是賴直接的行動的作用，反之，後者便賴間接方法的作用。間接方法是同理性的發生同時現出來的。這發生在宇宙史上，劃了一新紀元，瓦德認爲這是和生命的發現，有同等的價值。反之直接方法是人類以外一切動物的共通方法，可以稱做非合理的或非理性的。未開化的人類行動，都是依賴這種方法。在理性開始發生活動時，直接方法便被廢棄，代之而起的就是間接方法。

任何社會的進步，都是把理性的作用做基礎的。理性給與發明，而發明便給與進步。並且任何的發明者都是藉間接方法或側面運動，漸漸走近其目的。野蠻人移動物體的方法是和下等動物沒有差

異的。後者以口銜物而移動，前者是以手握著而進行。無論如何，能力的界限，都被肌肉的力所限制。而且當着搬動巨巖的場合，就不能使用這種直接的方法，現在必要的便是戰術。任何戰術，本質上都是理性的。野蠻人是直接的達到目的，而戰術者把理性的作用做媒介，發明對於目的之手段。間接方法的特徵是按照間接的手段而達到其目的。理性着手選擇手段以實現目的。我們可以看見，欠缺理性發動的野蠻人，其選擇手段去實現目的是無益的努力。

若就上述移動巨巖的場合而言，那末理智的方法是先創造槓杆，其次發明起重機。這雖是迂遠的方法，看去好似徒勞一般，但在事實上，是唯一有效的方法。野蠻人最初發明把魚可以當作食物利用

的時候，他們打漁的方法，是直接的方法。即他們把手腕直接的插入水中，而去捕捉遊魚。不過發見這是終於無效，而同時又受空腹的壓迫，於是種種思慮的結果，他們的理性，畢竟發明對於目的的適當手段的魚網。魚網是一種發明品，是有效的間接戰術的結晶。

到了野草不能適應人口增殖的需要時，理性的作用便被要求而感着作戰的必要，於是農業就被發明。並且理性給與的救助方法，無論在任何場合，常常都是相同的，代替着用手直接達到目的，首先是發明適可的手段。野蠻人只賴筋肉的力量和敵人對抗，他們尚且敗於較自身還小的動物，而況對抗較大的動物，無論如何是不可能的。不過，理性的發達，使他考慮對於目的的手段。如此，他們

畢竟藉弓、矢、斧或鉛等等，便可以 and 任何強大的強敵對抗了。

第三節 自然和技術

直接方法和間接方法的差別，就是自然和技術的差別。這好似瓦德的名喻，如像漂流在無際的大洋中的冰山，和循着從此港口到彼港口的進路的汽船的差別。或如流經種種曲折的河道的小川，和向着目的地直線進行的運河的差別。河川的存在不是智識的或理智方法的產物。不過運河常常是當作達到目的的手段而建造的，常常是表現確定的意圖，常常是理性的產物。

姑勿論是直接的行動或間接的行動，時常都是達到目的的手

段。並且時常是靜的沒有進步貢獻的直接行動，和時常是動的有進步貢獻的間接行動的差異，在前者行動和目的之間沒有介着任何東西，反之在後者賴理性行動和目的之間，插入所謂手段的第三要素。

直接的行動，是對於自然最初給與的方法，並且是最下級的野蠻人所應用的方法，依此意義所以瓦德把牠叫做物理的（自然的）方法，而把反對的間接的行動叫做理性的方法。他說：「具備慾望的生物，知道充足慾望的對象存在時，他便開始直接向着這對象運動，捨命的努力。若從這樣的生物觀察起來，那末如像欲求同一的對象，而首先舉眼在周圍陳列着的各種對象間，開始施與整理的他種生

物；如用新奇的話來說，恐怕是目爲無所從適的糊塗吧。這就是不自然的行動，是人爲的行動。不過若賴直接的行動不能達到目的，而藉這樣的行動能夠達到時，就把牠當作真的技術，當作科學的方法推獎，恐是如何的不思議吧！

瓦德又說：「使現存交通組織可能的各種偉大的統系的技術，或使社會物質狀態完成的種種實用的發明技術都是只依賴能夠把在何直接努力的手腕所達不到的地方的遠大對象，顯現出來的這些大目的，採用間接的可以確保的手段，被理性認識所給與的結果。這些目的，無論如何都賴着和其自身不相似的間接的手段所成就的。」

第四節 間接方法和教育

如上所述，社會進步的過程，是以教育開始，而以幸福告終的，這其間雖必須通過數層階段，但是關於這點，也許有如下的反對論可以提出的。即在這樣進步過程的發端，爲了教育所費棄的努力，在經過各種中間階段的時候，達到最後目標之先，恐把其力的大部分都喪失罄盡了。瓦德自己也有言如下：「教育危急而懷疑其作用的主要理由，是因教育從所期的目的看來，是極其遠離的一種手段，而人類的智識，又不過難當認識結合兩者的因果關係的狀態。」但是他以爲這目的和手段的遠離，卻是使教育效力大增的緣故，同時又是

使爲了教育傾注主力之所以必要。若果因遠隔最後的目標所懷疑教育的効力，那末戴重的槓杆必須是像一端遠離的那樣，槓杆的効力是要愈其減退的，但是事實上卻適相反。力的加倍，是藉中間的段階使其發生的。有如在槓杆一般，在社會進步的過程上，爲獲得增進最後標的之幸福的努力，是如向着離開標的遠處所注的主力^或，愈其有効的。

反之，握着直接的幸福的努力，終於無効的。瓦德說：「直接獲得幸福的努力，縱令在個人的場合，也大概是不奏功的。」藉直接的努力，使人類的見解變更，是不可能的，如依歷史的現示，是不能不採用任何的手段的。並且其手段還必須採取現出欲使變更的見解的錯

誤之論證形態。爲要現示根據數學化學或生物學等等所採用的方法即間接的方法，瓦德曾耗費幾頁呢。這原則看起來雖單純，卻是極其重要的，只就他稱爲「動的社會學的隅覷石」，使是很明顯的了。向來所以把社會狀態的融和作目的的立法，無論任何型式，都終歸失敗的緣故，便是忽視間接的道程，而只向着直接目標而追求。斯賓塞辛辣的批評社會改良立法的努力。他的批評的基礎見解，是說：受法令所指導的社會，是很複雜的。當他批評當時禁酒立法的時候，曾表明關於社會的惡害，雖藉多數可決的法制，加以直接的攻擊，畢竟是不能救治的，他因給與一個有趣味的例證。

這塊鐵板是不完全扁平的，左端稍微有點捲曲。怎樣纔可以弄

平順呢？不用說椎擊捲曲的部分便好了。所以我使用鐵槌打那部分，更用力椎了幾次；這部分雖不像從前那樣，但反對的部分卻捲起來了。最初的不平，固沒有弄好，反更呈現另外的捲曲。若果是有專門技術的人，決不像我只椎擊捲曲的部分，恐怕不會椎擊鐵板的各處，只變個調子，轉個方向或激或穩的椎擊吧。總之這不是直接的動作，所以若不採取間接的動作，物事的改善是決不可能的。這便不是像諸君所想的單純方法了。一塊鐵板尚且如此，那末社會的改善，是如何的困難，想必能够推知的，因為人類是較鐵板不易伸直的。

第五節 禁酒運動和社會主義運動

禁酒運動，是證明直接行動無效的適例。禁酒運動，是必須從飲酒事實的存在出發，這自然較所謂飲酒的善惡問題還確切。禁酒運動者，要達到直接的目的，他們立即禁止飲酒。至於人類爲甚麼要飲酒，關於飲酒的生理上或境遇上的其他原因，都置諸不聞不問。若果把這點當作問題，他們決不只是進行禁酒，恐怕會竭盡心力於社會上經濟上境遇的改善，家庭生活的提高，或高尚趣味的鼓吹。不過，果如此，就要被認爲禁酒運動者的理智能力，是過於間接的，是過於理性的了。

關於這點，足以聯想起來的是最近所謂直接行動一辭被社會主義運動者或勞動運動者所採用。直接行動是社會主義的一種戰

術，不待政治過程的緩漫作用，使直接勞動者的協會常握生產機關。如此，果然是有效的戰術嗎？直接行動，雖被稱爲一種戰術，但在實際上完全缺乏戰術的資格。勞動者要求生產機關，這是非直接行動派的社會主義者也同樣的承認的。不過直接行動論者，從這點出發，因而主張勞動者奪取生產機關。這樣的方法不能謂爲理智的。生產機關獲得是目的，但是，達到這個目的，藉間接的手段，是最爲有效的。任何經濟上的權力，都是和政治上的權力相調和，以形成同一的戰線，所以想獲得生產機關的勞動者，首先不能不獲得政權。政權的獲得，雖是迂遠，但如此，確是達到最終目的的最有效手段。

這社會主義的戰術，雖是馬克斯所提倡的，但是我們在最近目

擊社會學的發達，卻不能不形成像馬克斯那樣偉大的科學眼光。他以爲社會是一種過程。他和瓦德同樣，相信把社會過程和社會組織的改造作目的的一切社會行動，是必須從現實的發生作用的社會力的客觀分析出發。他分析社會的過程，認識一切的革命在根本上都是經濟的，不過革命的目的，賴直接行動，是不能夠確保的；只有賴着對於目的的手段，纔能夠確保的，並且唯一有效的手段是政治的。因此，無產階級的革命，雖然和在歷史上的一切革命具備相同的目的是經濟的，但是在手段上，很明白的看出，不能不是政治的革命。若從這樣的智識功績加以評價，那末他是可以屬於世界史上最偉大的社會哲學的那部類的。斯摩爾稱他是社會科學上的格利略，這確

法方的接觸和步迷會社

（一）

實是適當的批評。

第十三章 社會學的目的

第一節 社會學者的慧眼

社會學者比經濟學者爲優的地方，是具有較銳敏的眼光握着社會問題的重要緣由。社會問題根本上是貧富的問題。社會可以區分爲二種主要的階級，一方面是富裕的，他方面是貧困的，並且在這兩者之間是有明瞭的因果關係，據此便不能不追求社會問題的出發點。

今日的文明社會，具有這樣的貧富對立的極端狀態，是爲詩人、自然科學者或經濟學者等類的人們所承認的。至少在他們之中，具有較銳敏眼光的人們，都明確的認識的。不過他們的認識，自然不像社會學者那樣的普遍和深刻。

格特雖是反對社會主義的學者，但在他的著述社會進化論中，便有言如下：「新信仰的崇信者發問——如果多數的人們雖勤勞而窮乏，只有極其少數的人們有閑暇而財富日增，那末由於地球上荒蕪的場所被變成商業的大道，究竟爲何呢？如果科學上一切的應用都不能輕減勞動者的勞作，那末由於智識的增進，對於勞動者有甚麼利益呢？財富也許蓄積起來。公私兩面的壯麗，也許是世界史上

空前的發達。但是，設若貧窮之仇神，還是像龐然的怪那物樣來臨宴席，那末社會果有些甚麼地方是較改善了的呢？

第二節 應用社會學和純理社會學

瓦德所以偉大的，不必只限於他的偉大的綜合分析，其對於勞動階級的狀態，深刻銳利的認識，也足見一斑。在這方面，經濟學者能和他並肩的，是沒有一人。在社會學者中，似乎可以說無出其右的。如果現在的社會狀態不能救治，那末寧可設想彗星墜落下來，把一切的幻影都掃蕩罄盡；在相信現今社會狀態是極其不良善方面，瓦德是和赫胥黎的見解相等的。瓦德對於社會學的最大貢獻，自然是能

够認識應用社會學，不過這句話，決不是貶賈他的大著純正社會學價值。純正社會學和應用社會學的差異，好似純正機械工程學和應用機械工程學的區別一樣。這點總不外是理論和實際的差異罷了。

純正社會學是把探求社會過程的法則作目的，而應用社會學，是在探求將來社會過程，足以改變到適合人類改善的形態的社會技術。像應用機械工程學把純正機械工程學所得的知識作基礎那樣，應用社會學，也是不能不建立在純正社會學所得的知識上的。關於這點，瓦德曾謂：

「純正社會學，對於社會的實際狀態，不過作一種科學的研究。藉此是可以給與真確的自覺。依賴純正社會學所供給的社會學上

的各種事實，各種原因和各種原理，對於「甚麼」「為何」及「如何」等問題給與解答。這是自己決定方向的一種手段。我們知道本身是甚麼，並且了解我們用怎樣的力量纔能提高現在的形態及性質，和按照怎樣的自然原理纔能明瞭創造的轉形的各種過程的作用的時候，始能確切的理解自身。在存在的一切事物之上，不僅是要像防止所有的非難那樣，把慈悲的外套着上，還要在一切的地方，為世人所不注意的各種事物，到了怎樣的程度便應該如何，使之和所豫期的狀態能够相調和——關於這問題，現在是可以供給一種合理的基礎了。我們用這種方法，就能够把人類的行動所能變更的社會事情，和畢竟難以變更，又為人力所不及的社會事情間的區別，確立起

來。因爲沒有這種區別而不能免避的浪費，莫大的精力，便被節約了；並且還可以把這項精力集中於能够實行的方面。

「這樣無論如何，在改善的整個方法上，都是完全變化的意味。從來改善的觀念，與其說是光的觀念，毋寧說是熱的觀念，常常都是被凝結起來。各種改善，都被認爲是從社會的光帶(Spectrum)的末端發射出來的，是光帶熱線的產物而不是光線的產物。但是藉激情和咒罵，是不能得着何等效果的。非科學的方法，其特徵是主張，而科學的方法的特徵，便是研究。改善的願望，姑勿論怎樣的熱切，其使之充實的，不外冷靜的研究。而且最溫切的感情的實現，只有經過最冷靜的理論，纔可能呢。任何事物，也都含有善良的分子的，或曾經是包

含過的，沒有只是惡的制度。被若干人們所希望廢除的制度（例如奴隸制度）也還是受過許多人們的擁護。不過這種制度的擁護者或攻擊者，大概都是把使這種歷史發生的原因忽視了。主張的方法是研究「正」和「反」的，而科學的方法便是研究「合」的。只有依賴這「合」，纔能到達「正」和「反」雙方共通的真理；並且只有依賴這種方法，纔能得着把社會事情的改善作目的的有效行動的合理基礎。」

第三節 瓦德和斯賓塞

瓦德是極力的反對自由放任主義的。在這方面他是和斯賓塞成爲顯然的對照，而是和孔德站在同一的立場上的。他是識破了斯

賓塞的曼徹斯特派的個人主義和社會有機說的對立。斯賓塞的社會有機說是錯誤的。社會和生物學上的有機體是顯然不同。後者是被集中於感覺中樞的，這感覺中樞是獨立的器官，是從構成身體的其他部分的各個細胞分離形成的；至於社會上，就沒有和這中樞相當的任何器官。並且所謂的社會意識，也不外是個各人意識的合成罷了。所以在生物學的有機體中，感覺中樞，爲了全體的利益，便犧牲部分的利益；但是在社會的有機體中，要使部分的意識去爲全體或部分的利益而活動，便不能不靠着強制了。

瓦德雖持着這種立場，但還是不能否定了像斯賓塞那樣的立法的行動。在立法行動方面，從來即令有許多的錯誤，但這決不是立

法自身的罪惡；只因個個企圖，都是藉不充分的材料作基礎，並且還缺乏可以作應用科學的基礎的適當純正科學的結果。設若諸種的社會力，都能充分的理解，並且這種理解還能充分普及於社會構成員間，那末這種場合之下，恰如在過去的科學者或發明者，應用對於宇宙的物理力的間接方法來創造近世文明一般，將來的立法者，爲着人類的進步，恐怕也能在社會方面應用間接的方法吧。斯摩爾教授在這方面，也承認了瓦德的功績。他在其著述一般的社會學書中，把在社會學界上瓦德的地位，大要作如下的評價。

「在社會學界中，瓦德現露出的本來意義，是爲了進步而大膽的宣戰。他說：按着進步的要領，充分的了解指導社會生活行爲上的

條件，不是不可能。現在我們是把達到社會進步的應用當作目的看待，而把見聞或研究組織起來，沒有見聞最善的援助，僅把過去所行的事實加以分析和記述，已不能滿意了。我們是不能不熟知人類進步的各種功能。並且只在能够熟知各種功能的時候，我們纔可以藉全力來着手利用以達到人類的改善。」

第四節 人類改造的使命

若社會沒有人類改善的使命，那末我們是沒有研究社會的必
要了。關於這方面，瓦德曾披露其超羣的見解。他說：

「如果社會學沒有這種使命，那末恐怕我們關於社會學不會

感着任何興趣吧。純正社會學對人類給與本身定向的手段。據此，我們纔能夠知道人類是怎樣的，並且爲何纔形成現刻的狀態。從這種智識出發，人類始能夠豫測自己的前程。理解了文明的造詣，是依賴如何的要素而構成的時候，人類纔能夠知道改善的構成要素。應用社會學的目的，是藉文明的造詣來和改善相調和。若構成文明的一切造詣，對於人類的現狀，所能成就的，是不會創造出何等的改善，那末這穿鑿原因，便是應用社會學的使命。在應用社會學的主要目的中，是包含着這樣的穿鑿的。這便是要知道造詣不能社會化的原因。於是造詣的社會化便成爲問題了。

「要想把人類平等化，無論任何的計劃，都不能成功。使各種不

平等產生的決定力，最初雖是腦力，但是畢竟被才能之力取而代之；後來更是知識決定個人在社會上的位置。關於現在最開化的人種，和在自然地層中，爲何某某佔低級的位置，某某卻佔高級的位置，有人主張就是這知識的差異；有主張這便是真確自然狀態，也就是當然的；更有主張這是自然的，所以畢竟是不能變更的。這一切的主張，只要稍加以分析，便立即被攻破。例如，若從文明的造詣立場出發，那自然可以主張如下吧。即從賴卓絕的才能，成就文明基礎的各種大功績的人們，奪取自然的報酬，把牠來分配給不能成就任何造詣的劣等人，是不公平的。但是在事實上卻是這樣的推行着：據世界全部歷史的證明，給與文明造詣的人們，是不會受何等報酬。他們可以

享受的報酬，都歸之於未曾給與任何造詣的人們了，這些人們大概都是賴在複雜組織的不良社會裏，所給與的偶然位置，而坐食他人造詣的結果。不過歸諸使這些果實可能的人們所有，恐怕任何人也不主張的吧。造詣的果實在量方面是無限的，並且還無窮的繼續的。他們是不會把如此不當的分配作要求的，而是爲了所有的人類和所有的時代活動的。並且他們要求的一切，是想要他們的事業對於萬人都有永久的裨益。

以上的主張，是和馬克斯的學說，在本質上相一致的。一八二二年二月，瓦德在紐約召集的湯姆孫·柏因的紀念祭典裏，曾有一節演說，更是明白的和這種學說一致。

「和經濟的鬥爭密接相關連的，另有一種鬥爭。這是在現代極其重要的鬥爭，可以稱做社會的鬥爭。在政治鬥爭漩渦中的人類，都想像在能夠確立他們的政治權利時，黃金時代就到了。不過事實上，並沒有給與其所想像的任何東西。不但如是，更發現不能不經過新的大鬥爭——經濟的社會鬥爭。在正當顛覆第一和第二兩階級時，是只限於新興的第三階級的權利。今日的鬥爭，是傾於社會的和經濟的平等的獲得。這是把通常稱做無產階級的 (Proletarian) 社會解放作目的之鬥爭。」

天津特別市第三社教區新民教育館

書碼 $\frac{301}{7407}$ 登記號 185

28 年 7 月分登記

社會主義社會學

實價大洋八角



版權所有

原 著 美國留伊 斯
 譯 者 高 崑 素 之
 重 譯 者 劉 家 筠
 發 行 者 華 通 書 局
 印 刷 所 上 海 北 四 路 五 號
 總 發 行 所 上 海 北 四 路 五 號
 虹 口 店 分 上 海 北 四 路 五 號

中華民國十九年二月廿二日發行

