

李醴泉先生遺著之一

社會進化論

邵瑞彭題

劉序

社會學歷來是被人誤解的科學，對於社會學的見解，西洋學者，亦聚訟莫決。我國自嚴幾道介紹斯賓塞的名著至今，也不過數十年，却發生了不少的誤解：有的以爲他是哲學，有的以爲他是社會科學的別一名稱，還有人把他看做社會主義。社會學唯一的價值，在將一切社會現象作一番綜合的研究。過去的社會學家，誠不免有將社會學劃入他種學科的領域及以哲學方法研究之弊，但近幾年來，各種科學的社會現象的研究方法，層出不窮，而採用此等方法研究的結果，其準確和精密的程度之高，似不在他種科學之下，所以社會學在在有成爲獨立的學科的可能。國內各大書坊關於社會學的書冊出版的很多，但一檢其內容，不是哲學或他種科學的附庸，便是馬克思主義或其他社會主義的宣傳工具，這是一樁很不幸的事。

河南大學故教授兼社會系主任李醴泉先生，其治學方法，不受一派學說所

壟斷，而綜合百家，博古通今，去年綏靖公署及省政府學術補習班延聘作學術講演，德芳深知其治學頗勤，而於社會學尤有心得，不幸講學未終而病故，爰將其在河大教學所用之應用社會學大綱，社會進化論，及西洋社會思想史三種講義刊行於世，藉示崇尚學術專攻之意。按李氏著述有不可磨滅之點曰：第一：思想純正，不以某派或某系學說相標榜，不作宣傳某種主義或政策之工具。第二：見解精闢，不作好高務遠之談，不投世俗之所好。第三：材料充實，各國學者的新著，固然參考的很多，已往的人類的史實，亦復盡量的搜集。第四：文字流暢，堪供稚俗共賞。不過這三種書冊，既然是講義，筆誤及遺忘之處在所不免，希望讀者自己能夠識別。倘因李氏之書出版而能矯正國內社會學界之積習，可謂莫大幸事了！

彭序

李醴泉先生是現代一個鑽深研幾苦心孤詣的學人，他曾留學莫斯科，於俄語外兼通英法德日諸國文字，他是研究社會學的，對於原始社會尤富工夫。二十三年春本署與河南省政府合開學術補習班，聘了河南大學好幾位教授擔任長期講演，李先生就是最富責任心教誨不倦的一個。

今年一月，李先生請假赴漢口，回到開封不上一月，就不幸逝世，同人聞之很爲惋惜。李先生遺著頗多，但是他的原始社會，社會起源兩大傑作，却可惜沒有完稿。署府同人爲紀念李先生，劉參謀長仲公提議爲印遺著，以廣流傳，所以在先生八種遺著中先將這三種印出。

李先生的學問原不止此，然而畢竟止此者，「年爲之也」。李先生的音容不得再見了，李先生的精神却賴着他的遺著，照着現在，照着來者。

社會進化論序

二

中華民國二十四年十一月二十五日永新彭家荃序於駐豫特派綏靖主任公署

邵序

西人之治社會學，蓋權輿於十九世紀之後半期，值進化論張皇之會，吾國西挹歐風，興學育才，翻譯外國書籍，則始於同光間，而盛於庚子喪師失地以後，其時黨錮之獄未解，社會學書，有譯自日本者，朝野愕然，奏定學堂章程，於大學堂高等學堂，雖列此科目，但恐社會二字，易滋流弊，乃更其名爲公益學，侯官嚴氏，譯天演論，遇莎塞愛德字樣，每譯作羣字，或作人羣二字，遇莎效羅輯字樣每譯作羣學，自注云，取漢人民生有羣之義，其後譯斯賓塞書，仍名曰羣學肄言，而譯甄克思書，則名爲社會通詮，緣光緒末年，諳西學者稍多，深知學說之有無流弊，不關名稱之末，於是社會二字，遂成定譯，章太炎先生，亦曾譯日人某氏所著社會學書，今不可尋矣，民國七八年以還，國人治社會學者日衆，於古今之變，質文升降之原，皆以社會學之理證明之，或自抒心

得，或遂譯名箸，長篇大冊，積若儀臺，零縑碎翰，紛如玉屑，就中李醴泉先生所撰各書，尤爲精澁，蓋不啻隋侯之夜光，閔風之神草焉，醴泉洞明國故，文學斐然，又復西游歐陸，旅居俄都，故其振筆直書，敷陳利害，溝通今古，不涉矯激，不尙阿私，非惟社會學之津逮，抑亦從政者之司南也，醴泉爲河南大學教授五載，出其門者，多卓犖有爲之士，今年春，因勞致疾，卒於橫舍，遠近聞者，知與不知，皆爲嗟悼，府主劉公，篤念賢乂，旣已優加贍卹，復爲刊其遺書，吁，可感矣，沂自國人知有社會學，至今垂三十祀，若醴泉之書，庶幾與嚴譯諸書，後先輝映，共致不朽，獨惜章譯之放失耳，刊印且成，拉雜書其卷端如此，民國二十四年十二月淳安邵瑞彭次公

社會進化論

目錄

第一章 社會是什麼？

關於社會本質的諸說

特殊社會與普遍社會

動的觀點

社會心理

第二章 社會進化的概念。

科學的進化

分化與成全

效能的增加

社會進化論 目錄

一——三

一——四

四——六

六——七

七——二

一四——二八

一五——二〇

二〇——二三

二三——二五

進化發微

二五——二八

第三章 進化的謬見。

二九——四〇

進化的計劃

二九——三五

進化的普遍趨勢

三五——四〇

第四章 連續與發明。

四一——五九

關於文化的神話

四一——四三

發明的限制

四三——四五

變化中的恒常性

四六——四八

連續性的必然

四九——五二

科學史與藝術史的連續性

五二——五九

第五章 黨爭

六〇——七〇

保守派的態度

六一——六三

急進派的態度

六三一—六四

黨爭與社會進化

六四—六七

科學的黨爭

六八—七〇

第六章 地理因素與種族因素

地理因素

七二—七六

種族因素

七六—九一

析疑

九一—九七

第七章 社會因素

經濟的唯物論

九八—一〇二

達爾文主義

一〇二—一四

第八章 各族人相互的接觸

傳播說與自發說

一一七—一二一

傳播爲一種普遍的現象

一三二—一三〇

第九章 器具及器材

一三一—一四〇

器具

一三一—一三四

器材

一三四—一三八

鐵鋼

一三八—一四〇

第十章 思想的發展

一四一—一五六

人類心理與動物心理底差別

一四三—一四六

原始思想的特質

一四七—一五五

思想與發明

一五五—一五六

社會進化論

李醴泉編譯

第一章 社會是什麼？

社會是什麼呢？就普通一般人的答復，不外人羣集合的稱謂，沒有什麼精深的意義；但是若就學理上說，這種界說，是很不容易下的。自來許多學者，對於社會的本質，因觀察研究的方法不同，其對於社會所下的界說，亦極不一致，故本章在為社會下界說之先，對於歷來關於人類社會的各種學說，不能不略加以述評，以期闡明社會之本質，而得社會一名詞之適當界說。

關於社會本質的諸說

(一) 社會人爲說 是說濫觴於柏拉圖，而極盛於十八世紀之契約論者。柏氏以社會之成於人，猶宮室器用之成於匠工。殊形異狀，一隨人心之所欲。契約論者，則以人爲自然的孤立的動物，其所以有種種形式的社會結合者，要無非藉此以遂各個人的私圖，不得已焉耳。這兩種學說，表面上似若不同，要之，皆是認定社會之成，非本於自然，而實產於人爲。皆以人爲自利的動物，其羣居共處，不能無爭，有爭必有亂，所以平其爭而弭其亂，於是乎種種社會制度，如政府國家之類，由是成立。故



(南)

一切社會制度，無論其為社會全體計或為少數者壓制大多數者計，總是由人類有意為之，不是自然發生的。或者以為家族生活屬於例外，是亦不然。男女本於性的衝動，乍合乍離，誠然是自然的；然一旦結為婚姻，成為家庭，則無在不受宗教的，經濟的及社會的（指狹義的）裁可。是家庭制度，亦可說是成於人為，而非成於自然。這就是社會人為說的大意。以這種學說來闡明某種特殊社會的本質，如行社，公司等，倒是很說得通；但是要以牠來闡明一般社會的本質，那就未免蔽於一偏了。

（二）社會自然說 此說與上說極端相反。即以人為自然的社會動物，而一切社會制度，不外人本性之自然的表現。人之樂羣居而惡孤處，喜稱譽而惡譴責，同情於人，又能集合衆人之力以償其慾，是皆足以為這種學說的證明。或者以各種語言，實成於習俗，非由於自然，因為語言與其所表明的事物，其間並無自然關係，不知各種語言之構成，雖成於習俗，然此種習俗之所以成，實賴人之有藉語言以表示其思想，感情的本能，是語言亦不能不說是自然產物。由此推去，可見一切社會制度之成，追根溯源，無一非由於自然。這便是社會自然說的大要。

這種學說能闡明社會的本質嗎？不能的。因為社會的現象，千差萬別，變化無窮統，藉人的本性以為解釋，是搔不着癢處的。例如我們家族制度的成立，是成於自然，然而家族制度的形式，千變萬化，又是什麼使之然呢？我們可以說人是政治的動物，某種形式的政治結合，出於自然，然而其餘的

各種政治結合，又出於什麼呢？這是社會自然說可以能解釋明瞭的嗎？不寧惟是，這種學說根本是靜的，而社會最有趣的許多問題，皆是關於動的問題，人的本性，至少在有史時，並沒有逾時而變，以不變的人本性，解釋變的社會：其不切於事理，是很顯明的了。

(二)社會有機概念說 此說亦認定社會本質是自然的，其自然與太陽系或一草一木無異；但是社會本質之爲自然，與個人本質之爲自然，究竟不同。個人本能，對於社會的存在，雖屬必要；然社會本質，究不能求之於個人本能中，而當求之於人羣結合中。人羣結合的方式之不同，即全社會性質之所由異，故其重要性實不亞於人羣各分子的本身。換句話說，社會爲一有生命的物體，即有機體，其中各分子，恰如地的細胞。近代許多學者殫精竭慮，推闡社會之爲有機體與動物之爲有機體兩者間之類似，凡關於生物的許多概念，如器官，營養，循環，排泄，生殖，神經的刺激，調整的機能，環境適應及生存競爭等等，皆由生物學而輸入社會學中，用以分析及說明各種社會現象。甚至以有機物種進化的觀念，比附於社會進化的觀念。以爲有機物之發生滋長有一定的階段，因之同類的各社會之進化，亦必經過一定的階段，並且所經過的各階段，與動物有機體所經過的各階段，有不可理解的類似。其最甚者，創爲集合心理的假說以爲社會之有集合心理，亦類似於動物有機體，尤其是人類有機體，是社會之爲物，不特身體上類似於動物有機體，即心理上亦類似於動物有機體，社會有機體之

說，至此可以說登峯造極了。

我們要批評這種學說的是非，首當要知道其所依據的方法，這種學說所依據的方法是什麼呢？便是論理學的比擬法。比擬法誠然有助於事物之說明，十九世紀之社會學者，賴此實多；但是至多祇能藉軸來啓發我們的深思，絕不能藉軸來證明我們的結論。社會的科學必賴其自身的證明，必須由歸納法得出結論。此在研究社會進化，尤爲必要，牽強比附，不特不能證明我們的結論，並且往往流於謬妄了。社會有機體說之失敗，這是它的主要原因。

特殊社會與普遍社會 (Societies and social inter course)

社會一名詞，因有單數複數之分，因之兩者的義意，至含混不清，欲闡明社會的本質，非先就這兩者的意義，加以區別不可。社會的義意，就淺常言之，總不外人們的結合，然人們的結合的目的不同。所採取的方法亦因之而異。有文學會，有體育會，有營業合股公司，凡皆有特殊的目的與特殊的方法，因之有特殊的結合，然皆不得叫做社會 (Societies)。因此我們可以叫這些社會爲特殊社會。至於普遍社會是什麼呢？就是一種社會，其意義較深且廣，對於其分子結合的方法，悉包舉無遺。這種社會的範圍，隨人類關係擴大而擴大。原始民族的人類關係。限於宗法，故其所謂社會，亦祇限於宗法。歐洲的國家主義勃興，故這種社會，就是國家。到了現代，一切商業，宗教，科學，甚至娛樂皆是。

國際的這種社會，更擴張爲全世界了。現代社會的範圍既廣漠無垠，故一般學者所稱的社會，其注意點時由名稱移轉於關係，由本體移轉於過程。但是無論他們所稱的社會注意的是什麼，這種普遍的社會，終歸是存在於人類的，這種普遍社會，換句話說，便是社會活動，便是社交（Social intercourse）社交根本上是什麼構成的呢？不外兩種要素，即合作（Cooperation）與交通（Communication）。所謂合作不但是指人們對於公共事業的同心協力，即人與人彼此間的通財易事，無論或常或暫，都無非屬於合作。即以競爭論，兩羣相爭，似與合作相反，然競爭之成，必其對於他人有積極的價值，而其人有所得，亦必有所報。最顯明的例子，莫如經濟競爭。經濟競爭，就其一方面看來，不能常有得而無失，然總其雙方方面看來，總是以最大的努力，利於公衆，而至少競爭勝者必有所得。是競爭亦符於通財易事之義，仍不失爲一種合作。或者說許多人雖寄生於社會，並無益於社會，當然不得謂之爲合作。這種說法，施之於老嬰殘廢者及怠惰的富者，確是不錯的；但是就常態論，老嬰殘廢者，在過去或將來，終是有報於社會的；特其社會生活，太受限制罷了。怠惰的富者，在他們彼此間，亦未嘗無所事，有時所事者且較爲煩重；特其所事者嚴受限制，利於社會實微，這正足以證明他們是一種特殊的社會階級，不能因此而破壞社會合作的常則。

其次就交通論，所謂交通，不單是指觀念的交通，凡一切感情情緒與夫目的的暗示，行動的準則

無一不包含其中，而又以模仿現象爲特別重要。是種要素，與上所說的合作，是相成的，不是相衝突的。爲什麼呢？人類合作，未有不賴交通而成，尤以藉助於語言爲甚。社會的存在，表現於外者，是爲合作；隱含其中者，是爲交通。意識的進步與行爲的進展，不特在人類中表現其密切關係，即在有意識的任何地方，莫不如是。行爲派的心理學家，甚至主張這兩者實爲一物，同一進步，不過觀察牠的方面不同罷了。這種主張若是不錯，那末意識的社會組織，與行爲的社會組織，實際上是不可分離的。所謂交通本身就是合作的一種精細的方式，又是促進合作的一種方法。

動的觀點 (The dynamic standpoint)

由靜的觀點，來研究社會的本質，誠如上節所說。但是宇宙萬事萬物，都是變動不居的，因此我們對於萬事萬物的知識，亦不是一成不變的。爲什麼呢？我們對於事物的知識，並不是明瞭事物的本體，不過明瞭事物中進程與趨勢的暫時的平衡；然而平衡狀態，並非事物之不變。例如夏天溝池的水，在我們看起來，是歷久不減少的；但是牠的不減少，並不是牠之不變，而實由之蒸化和凝結兩者暫時達於平衡，我們遂以牠爲不變罷了。我們對於事物的知識，既僅是對於事物一種暫時平衡的了解。那末事物瞬息萬變，我們對於牠們的知識，當然不能不隨之而變了。以科學論，從前科學之所謂真理，不必現在科學之所謂真理；現在科學之所謂真理，亦不必將來科學之所謂真理，人的知識有限，事物

底變化無窮；我們真不能說宇宙有永久不變的真理了。但是這種說法，並不是說一切科學知識俱不可靠，不過說我們研究事物的道理，不當祇依據靜的觀點，而更當依據動的觀點罷了。明白這種道理，我們便知道要答復社會是什麼的問題，不僅是要研究社會靜態，而亦須研究社會動態；不僅要研究牠底本體；亦須研究牠底職能。要知道社會是什麼，便要知道人們共同生活怎樣進行。答復這個問題，心理學固然也很重要；但不能專靠心理學。人底的永恆不變的性質，尤其是他底各種本能及暗示，模仿同情等的各種進程，自然可以說明社會本質的一部份，但不能說明其全體。爲什麼呢？一種社會現象，絕不是單純的心理現象，這是近代社會學者所公認的。同一人類，爲什麼有風俗習慣之不同，語言文物的差異，這不是單純用心理學所能說明的，而較重要的要明瞭其歷史的來源。因爲社會現象，除去很少很零碎的例外，都是由前社會或與其他社會接觸待來的。我們不明瞭牠底歷史來源，便不能了解牠底本質。

社會心理 (The social mind)

社會心理是什麼呢？這問題必須先弄清，然後才能明瞭社會的職能概念。法文集合意識 (Reprise-*ntations*) 一語，在英文無適當的譯語，但普通地譯爲意識的公共內容 (Common contents of consciousness)，或比較好點，譯爲社會觀念 (Social ideas)。究竟意識的公共內容，或社會觀念是什麼呢？我

們又可舉語言爲例來說明牠。假使有一人說出或思想一個馬字，過些時候，再說出或再想起一個馬字，試問他第一次所說的馬所想的馬和他第二次所說的馬所想的馬，是不是同一字呢？我們想這除了極好譚玄虛或昏庸的人，一定要答覆說，這不過同一字而兩次用。本來字是可以反覆用的一種東西。我們甚至可以承認這同一的字，可以代表許多不同的意思。卽如這人，第一次所說的馬，是指活着的馬；第二次所說的馬，是指某處一木馬；或甲一人所說所思馬是一活馬；乙一人所說所思的馬，是一木馬，推之盈千累萬的人，所說所思的馬，雖包涵的意思，各有不同，然馬之爲馬，仍不外是同一個字。因此我們知到任何一個字。都是很顯明地一種心理的實有 (Tsy chological entity) 或說是心理物理的 (Tsy cho-nhy sicol)，較爲適當；但是我們試單就心理方面論，則馬之爲馬，自來心理學家，視之爲個人私有的一種觀念，僅存於一個人意識中；然而就馬之一字而論，盈千累萬的人，都可加思想於其上。不寧惟是，假使問上所說的甲乙二人爲什麼能用這個字，這絕不說是由於他們各個人的獨立經驗得來的，必定要說由學習說話時得來的。因爲這個字在他們以前已久用過的，在他們死後，也是照常要用的。因此可知字是許多人心理中共有之物，卽許多人心理中的一種紐帶。這種紐帶，便是我們所稱的集合意識，或社會觀念。

不僅一字之用，不是各個人獨立經驗得來的，卽就所個人的武斷論，個人的思維方法，個人的理

想。等。等。亦。然。名。為。屬。於。個。人，而。實。則。學。自。他。人。例。如。三。位。一。體。的。武。斷。論，誰。都。知。道。是。基。督。的。根。本。教。義；然。追。溯。其。源，却。經。過。很。長。的。歷。史，很。多。的。變。遷，和。我。們。所。用。的。字。一。樣。假。使。彼。得。或。保。羅。宣。揚。這。種。教。義，那。末。他。們。或。者。就。是。生。長。於。這。種。基。督。教。勢。力。之。下，絕。不。是。他。們。自。己。的。觀。念。若。說。解。釋。這。種。教。義。的。見。地。不。同，那。就。與。上。所。說。的。馬。之。一。字，各。人。用。此。所。代。表。的。觀。念。之。不。同。是。一。樣。的。了。

集。合。意。識。的。概。念，不。僅。存。在。於。我。們。認。識。中，並。且。存。在。於。我。們。的。感。情。意。欲。中。我。們。平。常。說，我。們。對。于。悲。劇。喜。劇。的。情。操，這。並。不。是。說。這。些。情。操。是。屬。於。我。們。各。個。人。私。有。的，不。過。是。說。我。們。被。歸。納。於。一。種。社。會。遺。產。的。部。份。中。罷。了。愛。爾。蘭。的。哥。登。斯。密。士，是。一。著。名。倫。敦。文。學。會。的。會。員。有。一。天，他。和。人。共。餐，他。說。人。飲。食。的。時。候，不。是。下。腮。動。作，而。是。頭。頂。的。全。部。動。作。當。時。的。座。客。大。異。其。說，因。舉。座。大。張。動。其。腮，示。哥。氏。欲。以。明。其。所。說。之。誤；但。哥。氏。竟。不。為。他。們。所。折。服，他。竟。能。堅。使。下。腮。不。動，而。使。頭。頂。大。動。這。段。故。事，後。一。世。紀。的。英。國。文。學。家。麥。可。勒。氏。還。引。起。來。作。為。哥。氏。生。性。怪。僻。的。例。證。他。說：『可。憐。的。哥。爾。登。一。數。十。年。中，欲。以。愛。爾。蘭。人。的。奇。情。雅。趣，灌。輸。於。英。人。的。頭。腦。中，其。結。果。徒。以。招。人。嘲。笑，以。為。他。著。作。雖。若。天。神，而。他。設。笑。之。間，却。無。異。於。一。笨。伯。據。此。可。見。無。論。任。何。情。操，即。一。種。談。諧。的。情。趣，都。不。是。個。人。的，而。是。集。合。意。識。的。社。會。的。集。合。意。識。不。同，故。其。個。人。的。感。情。興。趣。亦。因。之。而。異。

再。以。我。們。底。習。慣。論，個。人。的。習。慣。似。乎。是。成。於。個。人，而。其。實。常。束。縛。于。公。共。概。念。及。公。共。情。操。之。中。

我們底行爲，是由於常有意地或無意地摸仿他人而成。我們底許多習慣是與前時代所遺傳下來的風俗有關。皆不能說完全是個人的。法國涂爾幹，即集合意識概念之創始者，嘗主張社會現象對於個人行爲是壓制的。有些學者批評他這種說法不對，以爲壓制的性質，不能概括一切社會現象，世間儘可有許多社會現象，是成於個人的自由意志，例如自由契約，自由信件等是。這種批評，是未明於壓制的真義了。壓制的方法本很多；恐嚇打擊，固然是壓制；我們的習慣行爲不與社會一致時，即感不便，這不便亦未嘗不是一種壓制。例如錯用一個字，這並不必就受什麼懲罰，但是因此很容易遭人輕視或甚至遭人誤解，哥爾登的談諧，不合於英國社會的談諧，即遭英人之揶揄，是亦一受壓制之例，由此可知我們的一切習慣行爲，無一能離得了集合意識，是不得說完全是我們個人的了。

由上所論，可見所謂集合心理，所謂社會心理，並不是我們的玄譚虛語，實在是人羣社會中本來有這種事實，我們各個人的思想感情，習俗偏見，實際上既離不了這種事實的影響，那就不能不認這種事實是存在的了。

復次，我們主張社會心理，與科學的方法論有關，這裏不能不說明一吓。

科學所研究的對象，不僅在其靜的方面，而尤注重在其動的方面，這是前面已經說明的了。研究其動的方面，非他，研究其發生變化的歷史而已。然事物之發生變化，不必皆本諸自然，往往有使之

發生變化之人，這人或爲個人或爲衆人，却不是科學所能盡知盡曉的。舉語言文字爲例，各國的語言文字，其形聲義三者，皆時有變遷，這是語言文字學者所周知的，但是要問某一字的音義，變自何人？起始是因某某兒童發音的錯誤而變呢？或因某某諺話方法改變呢？這却是不知道的。但是語言學者雖不知道這些，究不害其爲語言學著。爲什麼呢？語言學對於語言文字之變遷，本來祇求得其變遷的歷史，及所以變遷的理由。區處條理，而歸之于經驗法則之下；至於某某個人怎樣地變更某字的形聲義？這些事本不容易知道，即使有所知，亦往往虛誣不實，即使不盡虛誣，亦無補於事理，爲什麼呢？文字語言的變遷，實社會心理的變遷，於個人並沒有多大關係，故欲求其變遷的真理，祇能概括地研究當時社會心理所以變遷之由，而不能求之於個人使語言變遷的事實。

或謂卽以語言學論，亦不能說個人未盡大力於其間。例如鑄造新字，完全係個人的發明，不能歸諸社會心理，謝西羅之譯希臘文爲拉丁文，使不自鑄許多新字，必歸失敗；近時科學日進，專門術語，亦新出不窮，這不是靠個人的成就嗎？其實不然，凡一新字之鑄成，或是就舊時之字，附以新義，或是比擬於舊時事物；及其能行遠致用，又不能不經社會的認可，要皆對於社會心理有所憑依。謝西羅之譯希臘文，造的新字誠然多，然使這些新字的形聲義，完全戾於當時羅馬人的社會心理，試問能夠爲一般所通用嗎？至於近世科學，以界說自由爲原則，其鑄造的新字，誠然也很多；但是要當注意

者，（1）這些新字，既成爲專門術語，其用就祇限於專門學者，絕不能影響於大多數人。（2）這種新字，往往旋用旋廢，不能經久致遠。這樣說來，一新字的鑄成及其能行遠致用，要皆以社會心理爲依據，仍不能單靠個人的力量。

語言如是，推之其他一切制度文物，莫不皆然，鐵器之使用，必有發明用鐵之一人；法律之發生，必有創立法律之一人；然在我研究用鐵之發明及法律之起源時，却不必殫精竭慮，求出這些人底名字，而祇求瞭解在某種情勢之下，能發明鐵器，能產生某種法律已足。這並不是輕視個人的活動，或者說一切偉大人物的發明，所貢獻於進步者，並不重要。一部文明史，若抽去少數的天才的發明家，必將黯淡無色，這是我們所承認的。但是要知道所謂偉人，所謂天才，其不能離社會而生活，却是和常人一樣的。他們的思想行動，絕不單是他們自己的。即以宗教傳道師論，許多傳道師受人崇拜，雖至今猶被視爲神聖，這豈盡由他們個人的偉大嗎？不是的。他們所宣揚的道，既必有舊說爲之根據；他們之受人信從，亦必這些人早有這些信念，存之於心，故一經啓示，即歡然欣從，是偉人天才之所以爲偉人天才，仍不外社會意識所成就。這就是我們現在根據上在方法上主張之所謂社會心理。現在試簡括本章的意義如下說幾點：

（1）社會爲社交所及的範圍，即交通與合作所及的範圍。

(2) 特殊社會必有社交所及的範圍以爲其種種限制；然這些限制不過是程度的比較，非絕對的固定的。

(3) 辯論社會是人爲的或自然的之種種舊說，殊不足取。

(4) 文化的一切變遷，包括社會組織的種種變遷，有賴乎發明；但是所謂發明，並不必成于個人意志；因爲一方面各個人底自由行動，常爲社會所感覺需要所激發，他方面，這種自由行動的成功與否，常由社會本身的反應所決定。

(5) 社會在心理上和時間地位上一樣，是有一定的統一的，這種統一，即本章之所謂社會心理，社會心理絕不是一種神秘的說法，而實爲研究任何社會現象所不可忽略的事。

第二章

社會進化的概念

社會進化一名詞，在美國許多人類學家用起來，直是代表一種非科學的武斷論，其意義之幽深玄虛，不可捉摸，與意識 (Consciousness) 或因果 (Causation) 一類的名詞相類，許多學者以為要使我們在理智生活中，免除許多困難，意識和因果這一類的名詞，直當廢而不用，爲什麼呢？這些名詞的意義，都是憑我們的主觀的心理，推想而得，並非由客觀的事實歸納而成。社會進化一名詞亦然。牠的含義，並不全憑歸納客觀的事實，爲之證明，而大都恃各個學者的主觀爲之推斷，主觀不同，故推斷亦異，照這樣說來，似社會進化一名詞，亦可廢棄不用了。但是要知道憑主觀即先驗方法 (Trioin method) 以推求事理，在研究社會的領域中，現在仍然是不能完全免除的。社會科學的得結論，固重在歸納我們所經驗的事實，然事實所以證明我們的假說，不有先驗方法以立假說，則一切事實，等於一盤散沙，憑何而歸納他們呢？並且社會學是最晚出的科學，其所有的論據，較之他科學，很形不足，要使牠成一種純粹的歸納科學，尙不可能，那末社會進化一名詞，其含義雖係學者主觀的推斷，亦不能說竟廢而不用，祇能說留待我們的證實。

但是社會進化的概念，究竟是怎樣的？這却不能像對於有些課題，用幾個字給牠下一正式的界說，因為這樣的下界說，對於有些課題，固可以得到清晰的意義，而對於所研究現象的分析，却毫無貢獻。幾何學家給圓或三角形下一界說，可以完全由他自己的武斷，並不追問實際上有無此物；在經驗的科學上則不然，我們給某某事實作界說，我們所用字句，必定要恰能包含這些事實，絕不能使事實牽就我們的界說，但是許多事實，不必盡有嚴格的界限。這種情形，在生命底與社會底科學中，為尤甚。所以關於這類科學，我們通常所能表明的，並不是說某些事實在論理上是固定的一類，不過表明牠們底一種模型（Type）罷了。社會進化一名詞之難下正式界說，就是這種理由。在社會學中，進化二字，通常用以表明某種變化的意思，這種變化與所謂退化的變化恰相反對；但是在生物學中，所謂退化，仍不外進化的一種，是以反退化的變化的一語，並不能作為社會進化的完滿界說了。若說社會進化，就是社會變化，那末，兩者的差別，人在那裏呢？由此可知要為社會進化一名詞，下一抽象界說，不是失之太廣泛，便是失之太狹隘，所以本章先舉出社會進化的一個特例，略以說明這個例子的種種特點，再進而研究社會進化的本質，自不難瞭然于社會進化的概念。

現在試就科學的起源及進步的意義，加以討論：

科學的進化

假使我們考究美洲某印度族人所有的一切知識，立刻會覺得這些知識，很不容易類別區分，如我們現在在百科全書上所見的一樣的。但是這種族人的知識，却是很豐富的，他們族中的智者，熟習舊聞，明于治術；或能預測年歲，或曉知獵事，或明于答布禁律，其甚者更能通乎幽冥莫測的鬼神，或習爲魔術以統制族人。假使我們要把這種人的知識，來勉強分出條理，那末祇好以他們所由生活的主要職業依據，而分之爲兩大類，即神聖知識，與世俗知識。

復次，試研究希羅德(Herodotus)時代埃及人的知識，則其職業的種類大增，而知識因之亦愈多。各地的職業彼此不同，發展亦異，而僧侶底知識，尤爲卓越，醫藥的實用，鬼神的奉祀，莫不通曉。但是這些知識，無論在何處，總是與生活的特殊和固定職業，緊相附屬的。即以當時他們所發明的幾何學及算學而論，算學所以供商人計算之用，幾何所以供量地及建築之用，所謂純粹理論，及歷史考古的學，在當時的埃及人，似不會有的。再進而考究當時的希臘，則其情形大異，所謂批評理論的知識，已經產生。學者之求知識，在探求真理，並不關於其特殊應用。並且當時的知識，已顯分爲兩大部門，即歷史與科學。前者詳于事物的知識，而尤以人們在社會中的行動爲要；後者爲關於自然法則的知識。前者所以說明事件發生中的一種現象；後者所以說明這現象所隸屬的普遍法則。即不僅適用於這事件，而且適用於相類事件的法則。姑略去歷史不論，試單就科學討論一下。

科學之由技術而獨立，約始於紀元前六世紀。所謂物質不滅，就是科學發見的第一法則。這種法則，當時固然是指物的性質言，不是像後來指物的量言，但是就像這樣，也可見當人們對於世界的觀察，引起了一種劇烈的變化，魔術宗教，歷來是人們的真正知識，從此即于衰微。到了五世紀的初葉，所謂神鬼命運之說，已為一般科學家所唾棄。

但是早期的科學，本身究竟是一件奇特的事。第一點，牠雖猛烈地攻擊宗教神秘，然而被影響於宗教神秘的觀念仍然不小。所謂神鬼禍福之說，質之現在的物理學家和天文學家，不值他們一笑，而在常時，却用以理解自然。後來經過許久，科學雖脫離宗教的勢力而獨立，然而在心理的領域內，仍然未完全成功。第二點，科學當時祇是學 (Science)，並不是科學 (Sciences)。所謂物理，化學，生理學，心理學，都是討論萬物的本質 (On the Nature)，在常時是一件事。就是數學，也是與其他學問分不開的。但是到了後來，科學漸漸由一個主幹分出許多枝節。第一得到獨立生存的，便是算學與幾何學，到前五世紀之末葉，這種分化，已完全成功。兩世紀以後，亞里士多德著書立說，已有論理學，玄學，物理學 (物質世界的普遍學說)，心理學 (包有很多應屬於生理學的學說)，生物學，政治學，(包含倫理學) 及美學之分，但是因為這些學說，係包羅於一個人的著作中，構成一種哲學的體系，故科學的分化，仍不算完全。

到了近代科學復興以後，科學的分化愈甚愈速。就數學論，無論在純粹分析方面和在幾何與機械學方面，皆不斷地有很大的進展，領域之廣漠無垠，斷不是一個人的智力，所能周知的，就古物論理學，已由力學熱學分化到有機化學生命科學，已由形態學擴張到心理學，社會科學，已由方言學分化到經濟學，和倫理學。並且除這些基本科學外，次要的科學又有天文學，地質學，鑛物學，植物學，動物學及人種學之分，而每種科學復包含無敬之支派。

這種分化的原因是什麼？第一，由於知識的增多，古時人們的一切知識，不出於討論萬物本質的範圍，故亞里士多德一個人著的書，可以將自然科學的知識，包羅殆盡。現代則不然，知識的積累很富，一人的知力有很，自非分途致力，絕不能窮其精微。以培根卓絕之才，不但欲求得一切科學的知識，並欲盡有歷史的知識，然其結果，雖對於科學方法之理論，不無有價值的貢獻，而對於數學，物理學之造詣，却無過常時的學者。是知求知識的方法，博學不知專攻。科學之分化，這不失為一科原因。其次，即就一種科學或一種科學的一部分，一個人的腦力，亦不能將一切重要現象及公式，包括無遺，並且也用不着必須如此。科學家個人的知識，本是有限的，然專門的著述如林，大足以供參考，而補其所不逮。故時至今日。不但知識累積之富，不能不分科研究，即專就一科論，亦非造詣獨到，亦不能說是卓然有成。

但是我們所必須注意者，現在科學雖日形分化，然絕不是說，他們日趨于獨立發展，互不相干。亞里士多德當時可以不用數學而研究社會問題，現代個人的社會學者，對於數學，誠然也可以不須知道；但是現在的社會學者，不能不製用統計表，而統計表之成，即依據蓋然性的數學原理，是社會學之在今日亦不能說與數學毫無關係。再取一例，二十年以前，地質學家，遇着一不可解的矛盾。物理學家告所他說：地球冷時，已經過千萬年，在這時候以前，地球是一火珠，毫無生物。但是就地質學家所研究的，著名岩石層之構成，亦非經幾萬萬年不為功，其最古的化石，其經過的時間，超出千萬年許多倍以上，這不是和物理家所說的大相矛盾嗎？但是這個矛盾的解決，却不是物理學家，亦不是地質學家，却是化學家銑素的發見。化學家證明銑素不斷的破碎，足以解散熱力。地球所含銑素及同於銑素的物質很多，故其結果，冷結與發熱的狀況，歸於平衡，因之可以推算一萬萬年以前，地球的情形，基本上和現在是一樣的。地質學能證明此一着，其所遇之種種矛盾，不難渙然冰釋。據此可知任何一種科學，斷不能離他科學而獨立發展。或謂純粹數學，在某種意義上，是獨立於其他一切科學的，因為其他科學雖不能不依賴數學，而數學却不依賴其他科學，但是要想知道，純粹數學之所以繼續發展，終有具體觀察事物之種種刺激。其所有的問題，雖僅在一定範圍中，而却來自這些範圍以外，使割斷一切歸納的科學，則數學的命運，可以立盡。綜上所論，我們得着的要義有兩點；其一科學。

愈分化，其密接愈甚，換句話說，彼此間之關係，變爲深遠的密切，且非徒私學與科學之關係爲然，在過去一世紀半時中，科學與歷史的關係亦然，這種情形，對於生物科學及社會科學爲尤甚，分類以發生的關係爲標準，問題以關於事物起源爲最有趣味，皆足以證明發生方法之對於此兩種科學是再重要不過的，因此可證明科學與歷史的關係，亦曰趨于密切。其二，科學愈分化，愈切于人生實際生活，科學常幼稚時代，是一種孤立事物，對於公共生活的利用實微。即在培根時代，仍可說許多偉大的發明，皆獨立于任何科學而生。人之發明火槍藥，由於偶然，並不能說明其所以然。但是科學進步，其所探求的，愈離於人類的因襲思想，則其對於人類的實際生活，愈形密切。機械應用，化學工業，及現代的醫藥學，尤足以表明科學的勢力，直可以改造現世界。但雖這樣的實用，却無損於純粹的科學。純粹科學所注重爲純粹真理，然真理爲實用所依據；而實用又可促進真理的探求，所謂產業與科學，兩者是相互依賴的，就是這種道理。

分化與全成 (Differentiation and integration)

上節敘述科學的進化，雖僅藉此以示社會進化根本形態之一斑；然因此可知社會進化，普遍有兩種進程；即分化與完成，試一一說明如下：

(一)分化的進程，即差異的漸漸增加。在此進程中，所應注意者，有兩事：

(1)事物以推陳而出新，所謂推陳出新，不止舊者上附加以新者而已，即其所加之新者，亦日趨于分歧。例如科學之分條析枝，不僅科學之知識增多，如泰利或甚至如亞里士多德知識之淹博不已，而實生出特殊的知識，所謂特殊知識，不僅所研究的體材彼此殊異，即其方法，亦各各不同。

(2)事物既推陳出新，故一切新者，皆有因而無創。例如數學，在現在算是卓然成爲科學了；然古埃及建設家的指算，如巴比倫天文家歷代以來的日月蝕記載，縱令不算科學，也與科學很接近與現在的科學，實無顯明的區別，人怎見現代的科學不是因這些知識漸變而成呢？又如泰利以水爲萬有原形之說，被後世推爲希臘科學的元祖；然希臘當時，本有一般相信的神話，以海洋爲諸神中最老之神，則泰利的思想，又怎見得不是受這種影響而生呢？由此可見在分化進程中，一切新事物皆有因而無創了。

(二)完成的進程 事物以分化而增其差異，然而又以完成使各種差異歸于密接。故完成的進程與分化的進程似相反而實相濟，必兩者並行，才可以算做進化。試再以科學進化爲例。原始科學，雖比較簡單——或者就因其比較簡單，然最大部份都是屬於武斷的知識，各種知識間，並沒有所以使彼此緊密聯合的，爲什麼呢？當時學者的倡說立義，大都由少數的第一原理，演繹而成，表面上似

能使彼此聯合；而一經審諦，則所演繹者，往往出于最武斷最虛妄的比擬，這就是因爲當時科學，既無分化，亦無完成的原故。現代則不然，物理的科學，而有能力不滅的原理，爲之依據；生物的科學，有細胞的發見爲之依據，故科學雖儘管分化；然有這些根本原理，爲之統攝於其間，故能使各科學的關係日密，而不至彼此抵觸不通，所謂科學爲有組織的知識，即係此理。且不僅科學與科學間之關係爲然，即科學與技術間之關係亦然，科學雖由實業技術而分離；然其結果，實業之依賴于科學却更甚，關於此點，說明可以實用醫藥爲例證。從前的人，對於飲食積滯，祇能問：『什麼利於消化，什麼害於消化？』究找不出所以處理飲食積滯的好方法來，這就因爲他們對於補助消化及窒碍消化物彼此的差異，得不出有益的概括。並且一時似乎能刺激腸胃之物，結果却使腸胃永歸於衰弱。那末要研究消化現象，首先非將消化機關，當作一系列實驗瓶，加以實驗不可；然而此種實驗，非化學不爲功，並且不僅是說消化的化學，而且是化學的科學，因爲最大部份，皆與消化所呈的特殊現象，沒有絲毫的關係。因此可知藥的實用，及一切其他實用技術，非有待于純粹科學的發達，其本身不能成爲科學的，科學與技術因完成的進程，而關係愈密切，即此可以證明。

由上所述兩種進程，我們可以瞭然于進化非他，即分化加完成而已，換句話說，即複雜性的漸漸

增加 (Gradual increase in completion) 什麼叫複雜性漸漸增加呢？這裏不能不就合沓 (Compound) 與複雜 (Complex) 兩字的意義，區別清楚。這種區別有兩點：

(1) 凡相似的各部份集合者謂之合沓，凡構造及機能相異的各部分集合者，謂之複雜。

(2) 雖係相異的部份集合，而其彼此間的關係鬆懈者，仍謂之合沓，反是其關係密切者謂之複雜。例如以蠅的眼與人的眼相比，則前者不如後者之複雜，這就因為前者集合的各部相似；而後者集合之各部相異的原故；又如以瑞典王國與波斯帝國相較，則後者不如前者的複雜，這就是因為後者集合的各部，雖絕端相異；然其各部份間的關係，遠不如前者各部間關係密切的原故。執此以區別合沓與複雜的意義，自不難瞭然於複雜性漸漸增加的意義了。

效能的增加 (Increased efficiency)

除上所謂，社會進化還有一種更顯著的特性，即效能增加是。所謂效能增加，即就上例科學的進步亦大可看出。本來知識的分化，千殊萬別，誠然不能說在任何方向，皆受了科學進步的影響，但其最重要的種種知識，却無疑地是進步了的。我們在這裏還不必詳為分析，指出科學知識的較高原理，祇就知識的應用而論，現在知識的應用，所以較為精確，就因為知識以分化而專精，科學所引導于人類各種活動的技術，日進有功的原故。

故社會進化，若含效能增加以意義言，却是一件好事，與普通所謂社會進步的意義無殊，本來普通所謂社會進步，係指任何社會變遷，能達到我們理想中以為較善的目的而言。人們的任何運動，莫不有理想為之鵠的，達到這種理想的鵠的，便是進步。例如，我們是民治主義者，社會趨向於民治，那末這種變動對於我們便算是進步；假如我們是自由思想者，宗教信仰的衰微，對我們便是一種進步。依據此說，則許多事務的變動，普通皆含有欲達某種目的的性質，在理亦得謂之為進步，不過以進化的名詞，表出較為明顯些罷了。

若問分化與完成，為什麼能增加事物的效能呢？這很不難答覆，即因複雜事物較簡單事物，顯然有種種優越之點。人以分工則用力專，用力專則所成就較精，這種道理，拍拉圖在其所做的理想國一書中，說得很詳細的了。分化既所以使事物各部的精進，而完成又所以增加事物各部以統攝力，故二者不但增加事物特殊的效能，而且增加事物集合的效能。雖然，所謂分化愈甚，各部份的互賴，因完成而益甚，是事物進化中的一般趨勢，而不能期其必然。一個狹隘的專門學者，固步自封，究深研幾，其結果，反或馳聘玄虛，毫無所得，是能分化而不必定能完成。所謂進化，亦何嘗不如是。通常所謂進化，由簡而繁，必含有分化與完成兩種進程，然而事實上，能分化而不能完成者，却所在多有，所謂由簡而繁，其結果或由繁而歸於簡。像這樣，我們不能不認為與模型的進化相反，而不能被以進

化的美名。

故欲認清進化是什麼，最常注重於進化進程的正常特質，才不至蔽于個人的偏見。我們也可以像盧梭的主張，以科學的進步，適足以增加人類大多數的痛苦，甚至以為全部文明史，其害及人類幸福，日甚一日，而最野蠻的人，其生活的方法，優於我們的生活方法很遠，却是事實，但是我們却不能因此主張社會是退化的，因為社會的進化與否，判于其複雜性的增加與否。即分化與完成的進程如何，絕不判於人們主觀的好惡。縱令一種進化不為我們所贊許，然仍然不失其為進化。

進化發微

如上所述，因為進化的一般特性，學者必明乎此，始不至對於進化的概念，有所誤解。雖然，事物變化，固有不必要含有上所述的特性，而仍不能不謂之為進化者，試舉幾點，敘說如下：

(1) 差異增加，則各部分互賴的關係愈甚，這是進化的一種特性；然而有時差異雖增加，而互賴的關係並不增加者，仍不能不謂之為進化。這種事例，律之分化必繼以完成之原則，自屬不合；然其所以不合者，却可以說由新生模型，彼此在空間相隔太遠不能互相影響之故。每種模型，必占有一種範圍，而其範圍之為己所有者，必為其所最適，在表面上觀察起來，遂覺模型與模型彼此間並無關係；然而就常則說，一種模型之所以能絕對地適於其己之範圍，却正因其他模型完全據

有其範圍之故。關於此點，可以藉器具進化之例而說明之。木匠所用的手鋸，各種職工所用的錘，人人都知道是殊形詭狀，莫名一種的；但是假使有人要追溯這些錘鋸所由原始模型所以發生差異之源，那末他無疑地說，是單由於分化進程使然，無關於互賴之有無；但是我們稍一思索，便知其不然。沒有粗笨鋸以司割裂之用，則橫切鋸，無所奏其功；沒有木匠的錘，尖頭錘無所盡其巧，是知精細器具之有用，正賴粗劣器具之用得其宜，彼此間仍不離不了互賴。故此種情形，仍不能不謂之為進化。

(2) 所謂分化，不外由渾而之割的意思。什麼又叫做由渾之割呢？就是事物所含諸成分之差異，日趨於固定而顯明。雖然，以此概括分化的意義，則最當注意者，所謂趨於固定而顯明者，不必指各成分實際分化言，而常指各成分所增加的變動性而言，變動性者，即可以日趨於固定而顯明的儲能，而非實際上趨於固定而顯明的形式，必明乎此，始能瞭然於分化的微義。例如以斯賓塞爾所

作仙后 (Fairy queen) 之詩與彌爾答所作失天國 (Paradise Lost) 之詩相較，前者形式整齊，結構顯

明；而後者無是，若以形式言，似前者優於後者，若以感動人的力量言，則後者終優於前者。又如在原始民族中，各個人的地位，婚姻，職業，其劃分皆較我們的為嚴整，然不得說原始民族的社會制度，其分化較我們的為甚，這就是因為前者所關係的，是分化的形式，形式易知；後者係

關係於分化的儲能，儲能難見，故就表面的形式言，原始民族的社會制度，其分化似甚於我們的制度，而就各成分所含變動性言，則我們的社會制度，却較原始民族的社會制度，分化得多了。

(3) 有完成必有分化，這是進化的特性之一種；然而有時雖有完成的進程，而不繼之以顯著的分化者，這在完成的進程本身中，仍不失為一種進化。這種情事的發生，常由某種應乎外界的變化之結果。一種組織，一遭遇外來情形的壓迫，其各部分的作用，遂不復彼此調適，故其勢不能不與外界相應而變，否則必歸於破滅。在這種變動之中，並不必含有複雜性的增減，但是一種組織，既是這一種繼續不斷的變化，亦可與從前的本來面目極不相同，則仍得謂之為進化進程。因為分化之所以為進化的特性，在其推陳出新，逐漸變異，在此種情勢中，雖無新的分化，然完成的進程，一再往復不已，固與在模式進化中，所以推陳出新而逐漸變異者極相似；不過因各部分彼此既已十分差異，故這種相應外界的變化，不需乎更加差異。例如製造一種機器，其各部分的配合，大小輕重，既各因其特殊功用而有不同，我們就不能變化其任何部分，若說因適應新的需要，機器不得不變，那末亦必這機器的各部相應而變，故其結果，新機器雖與舊機器完全不同，而其複雜性毫無增減。我們對於這種進化，不能求之於分化與完成進程並行中，而祇能求之於往復不已的完成進程本身中。

總上所論，本章的要義，可括爲以下兩點：

- (1) 社會進化，即社會由分化與完成兩種進程而漸漸增加其差異性者，並且在這兩種進程中，常能——雖不是必然的——增加效能之謂。
- (2) 有許多種社會變化，雖不無異社會進化的概念；然究不能顯然脫離于這種概念，故仍得謂之爲社會進化。

第三章 進化的謬見

進化的觀念，同於其他許多科學的觀念，至少一部分是一種宗教的始原，即來自宇宙論與有神論。並且就在現代，牠還是強烈地受着基督教的某種教義的影響的。有時，特別在近幾十年來，誠然似乎有顯明的反宗教的趨勢；但是這樣又影響于這種觀念的宗教勢力，仍未能摧陷廓清。故所謂進化即上帝的代名，其功能與上帝無異。

以上是說進化的謬見之一種始原，但絕不是唯一的始原，還有其他一種始原，便是出於理智的玄揣（Rationalistic Speculation）哲學家關於世界的完全體系及關於人類社會的制度，常冥心獨往，欲以探其本而窮其源；然其結果，往往失之玄虛，而鮮事實爲之左證。因爲這種關係，自前世紀中葉。宇宙論的，生物學的，及人類學的新論據，如泉湧出。淹被於科學界，那樣玄揣的趨勢，一方面爲之鼓勵，而一方面却爲之遏止。

進化的計畫（The scheme of Evolution）

所謂進化，就故訓成說解釋起來，便是經過齊一的種種階段，向一種前走的目標進行（Proceeding by regular stages toward a Predetermined goal）這種說明，最好是舉個體的有機物的發展爲例。個

體的有機物的發展，始於胚種而依着其種類的一種生命歷史特性進行以達於完全成熟，個體有機物的進化是這樣，推之有機種類的進化亦然，依據許多思想家的意見，社會進化亦然。所謂社會進化概念實含有事變程序與有機物變化的程序同一假證。進化之所以秩然有序，實依賴於創造的一種複雜而優美的計畫。

基督教創爲人類墮落贖罪說，亦曾影響於進化學說匪淺。這種說法，認人事雖紛紜變幻，而却有一定的計畫行於其間。所謂歷史，不外一種故事或一幕戲劇，其枝節曲折之處，皆有一定線索爲聯絡。故就墮落贖罪說而論，基督教的概念，明明與進化的觀念相反，因爲牠認爲人的生存，是始於高度的文化。而最早的人類家族，是一牧者與一園丁構成。我們現今時的野蠻人與古作者所描寫的野蠻人一樣，是一種墮落的進程而已經墮落了的。但是就其一定計畫的說而論，基督教的概念，則大有裨益於進化的懸揣，爲什麼呢？人事之所以難測，正以變幻莫定，使變幻莫定之中，而究有一定的計畫，則大足以供學者的探求，探求一種計畫而不得，則不妨另設想一種計畫。故哲學者所設想進化的計畫，即由基督教義的影響而生，兩種的計畫雖不同，而其認定宇宙事變是有計畫的則無異，並且所謂兩種計畫不同，不過限於某一點以上而言，過乎此點，則兩種計畫，正無大異，爲什麼呢？基督教所謂人類墮落，誠然似乎戾於進化事實；但是若將牠所謂墮落係指最遠的人類的祖先而言，而大多數的文明

族，仍然是由這種墮落的野蠻世界而上升，則其言亦未始不可通。不特如是，古時希臘教會對於墮落及贖罪故事的解釋，以爲不過是創造的一種寓言，墮落即萬物離於神本體前進而固定於物質中的意思，贖罪即萬物回復於神的意思。照這樣的解釋，是基督教的概念，尤與進化的觀念相接近。並且這種概念與其說是發源於基督教，無寧說發源於柏拉圖，若再追溯遠點，也可說是發源於木勒太的阿納西滿，特其影響於基督教徒信仰甚至影響於西歐與希臘其他許多的學說思想一樣罷了。德國的神秘主義者，由神秘主義者而到懸揣的哲學者，尤其是集哲學大成的康德，莫不浸染着這一種概念。由他們武斷的觀點，而論進化，有兩種顯著的利益：

(1) 進化使歷史成爲一單一的進步的運動。

(2) 那種運動由進化看起來，其本身爲一種普遍宇宙進程之一部分，據此可知最早之大影響於進化學的，便是基督教的神秘說。

十八世紀中，學者對於人類的早期歷史，頗樂爲研究，但因當時的材料缺乏，故研究的方法，大都不得不採取演繹的。就中最有成就的，要推盧梭，其所著不平等始原論，不特在當時大有造於科學，即在今日，亦尙覺勃勃有生氣。盧梭對於其著作之推理的本質，直述無隱，以與物理學家如卜斯格爾 (Descartes) 輩的宇宙論無異。物理學家的宇宙論，設想宇宙是始乎簡單而探求其漸漸由簡而繁所以

成爲現在組織的情形。盧氏本於此意，以人類像野獸一樣的純樸生活，爲着手研究之始，進而求其文明所由發生的情形。他以古史家及近代旅行家所敘述的非文明民族與新發見的猩猩相比，而求兩者間的差異，再進而研求人類的自然狀態。所謂自然狀態，卽人如孤立的野獸，無語言文字，宗教，法律，及永久家族結合的狀態，這種狀態，在人類算是最早的，其次才是我們所知最野蠻的人，愈到後來，人類愈進於文明，盧氏叫人類這種狀態爲文明狀態。自然狀態怎樣地進化爲文明狀態呢？換句話說，一切人類的制度文物怎樣地發生，這便是他所要解決的大問題。解決這種問題，盧氏有許多假說，對於事理頗能分析入微，不失爲有價值的假說，惜其假說，未能稱是，但是無論怎樣，他以歷史的程序，代表一種固定計畫的根本假定，却是相同的；換句話說，卽他以爲一切事變，都是在某一定的秩序中及某一種單純條件中，必然會發生的，例如土地私有之發生，卽是人類進步到了某階段必然有的現象，盧氏曾說明其中的種種原因。由此可知盧氏的學說，雖得失互見，然其認進化是有計畫的，則仍不失爲懸揣哲學家的一種進化觀。

史事日繁，材料日富，與盧搔並世而立及繼盧搔而起的學者，則捨却盧氏所採用的演繹法，而專以整理材料爲務，其事較簡，然所得結果，却無大異。因爲照盧氏的說法，進化是有固定計畫的，照這些學者研究的結果，世界的歷史，可簡約爲普遍直線的計畫。他們信仰進步，以爲是人類種族的教

育，足以爲全部事業的引導，其熱烈無殊於宗教的信仰。他們也相信一切民族的進步，不必是齊等的，有些民族的文明突飛猛進，一日千里，而有些民族，却仍與數千年前的野蠻民族無異，但是不管進步是緩，是速，終歸於是有進步的，所謂普遍直線計畫，就是進步無往而不存在的意思，德國唯心派的哲學家，企圖將文明史簡約爲一論理的或心理的公式，就是這種原因。據此可見這派學者都是認進化是有計畫的了。

常知識增加細微而迅速的時候，學者最容易趨於求廣汎概括的一途，因爲知識愈累積，其引起我們的疑思愈多。考古學與人種學的領域，不斷地擴大，所包事實廣泛無垠，最足以引起人的思想，馳聘於玄虛。並且學者之比較各種不同的文化，往往取其大同，而略其小異。所謂魔術，圖騰，等的現象直成爲人類普遍的現象。關於此點之說明可以莫爾干（Lewis Morgan）所說之（Genes）爲例。莫氏以他所發見在美洲印底安人的圖騰羣，與古希臘羅馬的氏族，有最顯著的類似，而不知兩者間實大有區別，特莫氏沒有見到罷了，美洲印底安人的圖騰除由義養外，恆是固定不變的，所謂鼈與狼終其身爲鼈與狼；古希臘羅馬則不然，女子嫁夫，則歸於夫家的氏族，其在羅馬甚至婦人的名字亦隨之而變，故其家族之一切成員，常屬於單一的氏族中，這裏也包有一種義養的形式，但是所謂義養，已成爲一種通常制度，由此家族的社會關係歸於親密，遠在印底安人圖騰羣之上。由是可知古希臘羅馬的氏

族與莫氏所說印底安人的氏族，兩者實非同物。莫氏欲以此證明印底安的氏族爲古代社會的普遍的單位，不能不說是求廣汎概括的失敗了。

廣汎概括既如是的鬆懈而輕易，但是一般學者追溯社會進化的程序。仍然孜孜汲汲，從事於此，雖在今日，都不以爲病，這是爲什麼呢？他們相信這種事業，不僅是歷史的事業，實根本上是科學的事業，科學的目的，在發見自然的法則，而一切進步，無時無地不受普遍的秩序所支配。這其間自然不少特殊的事例；然特殊事例的發生，必有所以使之發生的特殊原因，有特殊的原因，正以見普遍法則的存在。譬之研究虫類的變形，除去特殊的原因外，終有一種普遍法則之可尋。研究社會進化亦然，社會進化，誠然不少反乎常則的事例；但是這正足以爲常則存在的證明，並不是將常則推翻。例如問農業與牧畜，孰先發生？照常則言，自然是畜牧先發生；但是事實上美洲農業的發生，却先於牧畜，這豈不是反於常則嗎？不是的，美洲農業之發生先於畜牧，實有適於家畜食料的缺乏，爲其特殊的原因，而常則則仍存在的。我們試看這種懸揣的研究方法，雖不復同於十八世那樣抽象的方法，然其目的，却未始不同，例如盧搔研究土地私有的起源的問題，以政府之成，由於富者爲保持私產以免遭貧者不法侵奪的一種陰謀，而輓進學者，則以君主起源於醫師，結論雖兩者不同，而其目的，在證明進化之有普遍法則則一。

這種懸揣虛擬的說法，到現在已引起反動，而尤以美國學者的反對爲激烈。他們以爲社會進化的概念，絕異於有機進化的概念，比而同之，是玄學家的說法，非科學家的說法。柏格森的創化論霍布浩斯的玄學社會學，其於解釋進化的意義，非不新奇可喜，然其本質究屬於玄學的，而非科學的，故現在科學的進化論者，無取乎此。

要之根據科學家的見解，社會進化是多種的，不是一種的，若說混多種爲一，這是直覺或信仰的事，不是科學的說法，用不着在本書這裏來詳論了。

進化的普遍趨勢

宇宙萬事萬物，無往而不在進化進程中，是謂進化的普遍趨勢。這種趨勢是否存在，最爲歷來學者所聚訟。宗教家以宇宙創自神力，而一切事物的變動，皆以爲有神力干涉於其間，神無時無地而不存在，故宇宙萬事萬物的變動無時無地能脫掉於神力，此種思想，久已深入人心，直至十九世紀初葉，生物學家竭精殫慮，明於生物的起源及變遷，才漸覺宗教神力干涉說之非，達爾文所著的物種由來，公布於世，尤其是使舊時宗教信仰，根本爲之動搖，由是學者的解釋宇宙事物的變化，不復守神力干涉說，而代之以進化之說，然而到了十九世紀的後半期，進化說風靡一世，學者之視進化，又與從

前的萬能神力無異：從前以神力無時無地而不存在，現在却以進化無時無地而不存在，是進化在這一般學者觀念中，直是科學的一種非人格的神，惟其是這樣，故這一般學者，認進化是普遍的，以我們所認知的一切複雜事物，無一非進化的結果，但是現在據科學的研究，這種進化論，根本是與從前宗教家的神力說是沒有分別的。宇宙事物言其詳細，有進化的共同趨勢，然亦有退化的共同趨勢，最多數有機物或社會的變化，皆含有進化與退化兩種進程，而統變動的全體觀之，其本身進化的性質，比較上究竟是稀少的，是知所謂進步，本無定則：萬物時進時退，往往歷時悠久，不能斷其為進化抑為退化。

人們觀察事理，往往失之於急遽，故其所得印象，大異於事理的真實。以進化論，人們第見事物較高的形式，層出不窮，遂以為進化之為物，綿延不斷，無往而不存在，以生物為例，關於古代殫石，記載闕略，不足以明示當時生命的普遍性；然追溯洪荒時代，已發見許多無椎脊生物，繼則初有魚類，由魚類而兩棲動物，而爬行動物，而哺乳動物，而鳥類，最後繼以冰河時代的人，人們於此，遂以為由最低等動物到最高等動物，其間進化，是綿延不斷的，然使稍加思索，便知離於事理太遠了。

以原形生物論，其種類至今猶蕃，其中許多如黃熱胚種之類，有時人很感覺其勢力之盛，使果有

進步的普遍趨勢，行於其間，則盛者常長此愈盛，然而事實上這種盛衰，至爲無定，則知所謂普遍進化，並不能以概括原形生物的一切變化，故原形生物的種類中，雖不無某種進化之可言，然論全體，則最低的與最高的原形生物，同一有停滯不進之象，即在最高的原形生物中，仍不能自爲一體，以顯異單純的自生細胞。再就複細胞生物論，一切複細胞生物係源於單細胞形式呢？或複細胞形式呢？生物學者的答復必以爲是屬於前者：因爲蠟犬，與蝴蝶，儘管牠們彼此很不相同；但是牠們進展的第一階段，根本是相似的，其所以不同者，實因其離於原形生物以後，所生的差異，這種差異之發生，即可證明複細胞生物中，並沒有普遍進化的趨勢，不然絕不至同源而異流。

再就魚類論，魚類爲古時唯一的有脊動物，在今日仍蕃殖於海中，即在將來，恐亦永久是這樣的；但是同一魚類，有發展肢體與肺葉。進而爲爬行動物，鳥類，及哺乳動物者；有始終停滯於魚類而不進者，假使有普遍進化行於其間，就不當生出這些差異了。

再就鳥類與哺乳動物論，這兩者的熱血的祖先誠然不是共同的，兩類動物的體溫，各自獨立發生，頗相類似；然一切鳥類，與哺乳動物，皆始源於爬蟲類，這已成一般的定論，是又可證明這些生物的種類中，並沒有普遍進化的趨勢了。

最後，就人類論，人類出於一源或出於多源？這是歷來學者最聚訟的問題。然無論怎樣地聚訟，

人類出於一源說，雖缺乏直接的證明，終究是比較可信的。例如下肢的特殊變化，大腦的極端發達，尤其語言之用，凡此種種皆祇能一度。

得之於人類，而不能再度得之於其他動物，猩猩，人猴，雖為較高動物，然終自為一類，絕不能進化為人，由此可知人類一源說，實有堅強的理山。人類既出於一源，使有普遍進化的趨勢，則人類應常沒有優劣之分，文野之判。然而事實上却大謬不然，這又可見所謂普遍進化，不能求之於人類中了。

以上所說，足以證明在生物界，沒有所謂普遍進化的趨勢；然而許多學者昧於此理者，實因不解生物模型變化中，含有隔世遺傳的事實，而誤認之為進化的事實能了。隔世遺傳，變化異於進化者安在呢？簡單說來，後者推陳出新，前者則去故而不即新。所以名為隔世遺傳者，因有機體的大小變化，必引起其他部分相應變化，使其於變化中，有可以迴復於早時情形的機會，則所謂隔世遺傳的變化，遂以發生。隔世遺傳的原理，由比較人類與其近支，遠派動物間異同之點，可以說明。據學者詳密研究，人類同於低等猿類較同於高等猿類之點為多，例如人底姆指，即一種最古形態的存留，在人猿中有此，已經算是墮落，而却徧存在於人類中，可見人體的構造形態，研究起來是極端原始的。許多人說，人十分像蛙，就是這種意思。不但如是，人類種族，雖有優劣文野之分，然而各種人皆有同於

獸類的特點，歐洲人雖自矜爲優秀種人，然其身體毛髮之多，以視蒙古種人及馬來種人，實不能不說去獸類未遠，雖力倡白人優越說者，對此恐亦無詞爲之解說。這種事實，爲什麼會發生呢？許多研究人類起源的學者，因此致疑於人與人猿的共同祖先，實遠在赫胥黎時代形態學者所想像的時代之前，甚至疑兩者發源於猿類家族的分支因爲不如是，則人類各種同於獸類的特點，實無由說明。然自今論之，則各種不同的似獸類的特點，無非隔世遺傳的現象。人類的發生，既不能斷滅一切獸性的根株，則人種的分化，自必有隔世遺傳的現象，隨之而生。隔世遺傳之理既明，則普遍進化之不存在，愈見證實了。

但是這裏還有一種疑問：一種勢力愈普遍者，其效力所被愈廣，使進化而無普遍的趨勢呢？那末牠的效力，爲什麼會這樣廣被？人們之觀察宇宙萬變，爲什麼但見其進，不見其退呢？答復這種疑問，可以樹木的生長爲喻。一種樹木的生長，使不中途夭折，則高可至於九霄，大可至於合抱，這是必至之事。人若總其樹木的全體觀之，是覺見其有普遍進化的趨勢，然若就其一枝一條而分別觀之，則有上升者，亦有垂折者，千變萬化，並不能斷其爲進爲退，人第見樹木全體的不斷的生長，而忽略其一枝一條的敗滅，遂以爲樹木祇有進化，而無退化，這不能不說是人的錯覺妄見，並非事理的真實。

持此理以論社會進化，我們便知道任何一種人類社會，雖極端保守，終不能不小有變遷；然而變遷儘管變遷，終不能就說是進化；因為變遷是事物的常態，而進化則屬於例外的現象。世界民族，千殊萬別，其能翹然進步，以別於他族者，蓋千百中僅得其一；若其停滯不進，歷千百萬年如一日者，却比比皆是；然而循優勝劣敗的公例，進化者常能代不進化者而長存；不進化者則無形中歸於澌滅。人第見進化者的巍然獨存，而漠視退化者之澌滅以退化。或停滯不進者之湮沒無聞，遂以為普遍進化之勢常存，與見樹木全體的合抱干天，而忽略其許多枝條之敗折何異呢？再舉實例言之，西歐自文藝復興以來，文明蒸蒸日上，學者遂以普遍進化的趨勢，由此可以證明，而因以中國文明之停滯不進，引為不可解之謎；而不知所謂停滯不進者，正是事物的常態，中國文明固非特例，而西歐所謂進化者，並非普遍進化，其中停滯不進，同於千百萬年以前者正多；特學者蔽於所見，未加深考罷了。

本章要義，可簡括為下兩點：

- (1) 進化是無一定計劃的，以進化納於任何一定計劃中，是玄學家的事，非科學家所應做的。
- (2) 宇宙萬事萬物，並無普遍進化的趨勢，以為有普遍進化的趨勢者，由於學者觀察事理之不精，而非事理之真實。

第四章 連續與發明 *Continuity and Invention*

上幾章所述，所以闡明社會進化的概念。然欲明社會進化的概念，對於關於進化的許多名詞用語的真義，必須弄清：否則對於文化的起源的問題，前之用他種理論，可以說明者，以進化的理論解釋之，反覺窒礙難通。故本章專討論連續與發明的意義，這兩個名詞的真義既明，則進化的真義自顯。

關於文化的神話 *The culture myth*

科學發生之前，人們之解釋人事糾紛複雜之象，有一種很容易的方法。是什麼方法呢？便是以一切糾紛複雜的人事，歸之於古聖人的發明天才；以爲人事之所以呈萬有奇觀之象，必非常人所能爲力，開其端者，必爲出類拔萃的神聖。其在中國，人們皆以農業發明於神農，衣服舟車創始於軒轅，文字創作於倉頡。其在西歐，則人們以土地公有律，發起於摩西，農業創始於撒得恩神，字母發明於喀德馬神，金屬器具的使用製造，創作於龐美神。可見這種神聖創造的神話，在古時任何民族中，都是有的。像這樣來說明一切文化的起源，自現在的科學家視之，誠不值一笑；然其所以得古時民族的信仰者，則固有其堅強的理由。宇宙萬象的由簡而繁，由微成著，其理本來很繁賾，即以現在大進的人智

當之，亦未必盡能理解，況在心智單簡的初民，故對於不能理解之事物，則歸諸神力，實初民必至之事。試以稼穡之事為例，怎樣耕耘？怎樣播種？怎樣收穫？怎樣留種子以待來年？其所經過的程序，繁雜萬端，假設初民當此，不會驚爲創自神工，而斷非常人所能企及的嗎？再就鐵工論，偶然掘得鐵鑛於地，這是沒有什麼用處，然人怎樣會知道預備炭火？怎樣知道以炭火溶鐵？怎樣知會鑄鐵爲器，以供人用，使原人退溯其始源，又有不歸功於神力的嗎？而最難理解者，尤莫甚於人類語言的起源。假設問人類本無語言，爲什麼終會發生語言呢？有些人以爲嬰孩的學習語言爲這種問題的解說，這是不對的。嬰孩之能學得言語，本在人類語言已約定俗成時，並不能以之來解釋人類開始會有語言的問題。不但如是人類語言顯然異於其他動物的叫號，即在人們能藉語言而表示斷詞，而每一斷詞的說明語，總是一種普通觀念。但是我們詳細考究一下，除了附着於某種迹象，一種普通觀念，決無由發生。自鳴天籟，不能表示一種普通觀念，即不能成一普通詞語。是則普通詞語，普通觀念，實構成一種複雜的統一體。任何一部不能離他部而獨存。然使要問二者之中，孰先發生？則學者愈研究此問題，愈覺不能答復，少數思想家，雖以爲得着圓滿答復差足自慰，究之足以使科學界的人滿意者實微。然則人類之中本無語言而會發生語言，並且語言的種類，千差萬別，又很難以人類的本能爲之解釋，使原人一想及此，有不疑惑是神所賦予的嗎？

上舉三例，足以見原民之所以有神創文化的信仰，並非毫無理由，並且也足以見文化起源的問題，的確也是很難解決的問題；雖然，到了現在，社會學中，絕不容再有神創文化的假說者則以進化的概念，本有解決上所說的問題之可能。循進化之說，社會生活之一切糾紛複雜之象。絕非突如其來，而實成於漸進，換句話說，即循進化的進程而成。這種說法，在許多地方，因我們昧於精確的史事及作成的種種原因，亦不能說皆確鑿可據；然大體說來，我們可以論及商業，刑律，音樂，宗教，遊戲等的進化，是無疑義的。

但是怎樣的解釋舊時關於文化起源問題的種種困難呢？是無他，即以進化的起源，爲之解釋。凡進化事物自始至終是一種有組織的全體，不是將想像中或實際中已存的各部分集合爲一。故所謂始者，不必就是始，所謂新者，亦不必就是新。所謂採果時代與耕稼時代之分，猶之打獵時代與畜牧時代之分，其界限是極不明瞭的。人們爲立說之便利，對於事物，進化程序，強分之爲許多階段，或指某一階段爲始源，要皆不是事理的真實。

發明的限制

以一切事物的起源，歸諸進化，則發明似常歸於無用，其實不然，人類發明的天才，在進化進程

中，實有很大的作用，而於社會進化的進程，尤關重要，這是不應否認的；但是要像許多學者，以發明幾等於創造，這又未免大重視發明了。從無生有謂之創造，故真的創造必一無所依，猶宗教所謂上帝創造世界一樣。發明則不然，其成就由於人類各種觀念的結合，既由於觀念的結合，是個人的發明天才，縱如何偉大，究不能一無所依，既有所依，故其所發明者，不能謂為從無生有，就絕不能與創造同功。故一新器具之成，一新制度的豎立，皆有其舊者為之基，發明家不過據此以加心工於其上罷了。淺見者流，驟觀許多事物的花樣翻新，遂震駭於發明家若天神，而以其發明為神工鬼斧，這不能不算錯誤了。

不寧惟是，發明既離不了人的智力，人的智力有限，故發明亦有限。所謂有限者，在此有兩義：（1）人的才智，不能確知何者為新，（2）人的才智，不能盡料定事務變化的臨時效果。就（1）義言，這恐怕除去宗教家所謂全知的上帝，斷不是常人所能盡知的。世上很有不少的人，製一器或成一藝，往往詡詡自矜以為創作，即庸常者視之，亦未常不驚服其人，以為天亶聰明，然以進化之理繩之，則所謂新者，凡無一而非拾古人之唾餘，或踵古人的陳跡。這不必廣徵遠引，即隨便舉一二小事物論，亦可證明。例如貫頭之衣，鉛筆之用，在西人未嘗不以創作；然考諸史乘，則貫頭之衣，為南方土番，早已習用，鉛筆之用，亦早見於中國，特因其不如毛筆之柔軟自如而旋作旋廢罷了。是知世間所謂

發明新事物，不必即是真新，人智而限，莫可如何。就（2）義論，人之預料變化，往往難適如其所料。以圍棋爲喻，善棋者對於布局蓄勢，怎樣地制勝對敵者，當然有成竹在胸，然因一着之失，而全局皆敗者，却往往有之，假使圍棋者而能料定這些敗着，那全永遠有勝而無敗了，有這樣的事嗎？圍棋的事，其變化比較是固定的，其結果猶難預測如是；若夫人事之瞬息萬變，甚於圍棋者，不知凡幾，還可說人的才智，能一一預料其結果嗎？即以軍事的而論，其能出奇制勝者，莫貴於新武器的發明，而最近發明的新武器，莫烈於毒瓦斯及坦克車。一九一五年的世界大戰，假使德國的將帥，能稍料及毒瓦斯所以摧敗敵人的力。那末祇須繼續準備數月，必能使他地球上的聯軍，掃蕩無餘，而獲空前未有的勝利；然而事實上却不然，一方面，德國攻人的武器，儘管日進，而他方面，聯軍所以禦攻的武器，亦與之俱進，故其勝敗誰屬，終不能爲德人所預料。關於坦克車亦然，假使德人當時能盡坦克車之用，亦足以摧敗聯軍，然不料聯軍中，有福煦將軍者，却早見及此，而預爲之防，使德人卒不能逞其志。是坦克車之用於戰事甚至於將來的較大戰爭中，其結果如何，又不能不由將來的本身來決定了。

以上所說，足以證明人類發明的才智，是有限制的，因之沒有大的社會變化，是可以在人類智慧的控制下進行的，而達於一種預定計劃的。又因此可知一切人類社會的複雜的活動及制度標準，無一不是進化的產物，而絕不是創造。

變化中的恆長性 (permanence in the midst of change)

四十年以前，關於達爾文的學說的爭論，猶是很激烈的時代。在那個時代中，崇拜進化的黨徒，和普通黨徒一樣，門戶之見極深。所謂『萬物皆流無物能住』(All things flow nothing abides) 即他們所奉的金科玉律。有對於這種說法，稍示讓步者，便立遭指摘。這種錯謬的根源，到現在算已除掉了。在生物學的領域內，因無反進化論者，故亦無進化論者，而一般學者所樂於研究，却在於變動之中，尋求出所以不變者，換句話說，即求其變動中的恆常性。

這種研究，不特在生物學的領域內為然，即在社會學說的領域內為尤甚。舊時的武斷論者，既持自然種類不變之說因以為道德律之為物，亦亘古不變的。進化論的倫理學者，既與舊時的武斷論者相反，自不能不主張道德變化的學說，以為所謂正誼，仁愛的標準，無非表示因社會條件的變化而常在變動，而尤以人們知識及情感的擴大其變化愈烈。即在今日，法國的社會學者，亦有認道德是種偏見者，而偏見之成，無非歷史事實一種關係。依據這種說法，說誑之所以為非者，祇是因其不在我們所居的社會中，感覺說誑為非的原故。這種感覺，不能任何時何地而存在，就不能說說誑在任何時何地，皆不道德，可見道德的標準並不是不變的。這兩種道德的見解，那一種是對的呢？以現在看起來，兩者皆失之偏，僅合乎真理之一半。道德進化是人們現在所熟知的事實，這裏無須多為詞費；然而道德價

值的非常的保守，却是我們最常認清的一種現象。荷馬之詩，其描寫人物，距我們現在，有三千多年了，使執道德價值無保守性之說以觀之，那末三千年以前的人所謂道德，其必異於我們現在人之所謂道德；而詩中人物之所謂是非善惡喜怒哀樂之種種情緒，當亦異乎我們現在人的種種情緒；然而事實上却不然，我們一讀荷馬之詩，則覺其所描寫古人的性情，並不殊於我們的性情，古人所稱道的義烈的行爲；在我們亦覺其可歌可泣；古人所謂的好惡行爲；在我們亦覺其可詛可呪。像這樣，是人類道德的情操，固有歷數千年而不變者。若說荷馬詩所描寫的人物，出於詩人的幻想，並非事實，然舊約全書，所載關於希伯來人的事，固非盡屬虛妄者，又試問當時之所謂善惡與我們現在之所謂善惡，又不同呢？可見道德的標準，雖逾時而變，然而道德的根本特性，却是始終不變的，道德如是，推之其同他事物莫不皆然，這就叫變化中的恆常性。

這種恆常性，有兩種型式：其一、即遊牧民族或村落社會，經長時期而無變化者，以『萬物皆流』之理，則雖遊牧民族與村落社會，亦無時不在變動中，然因其於一定期間，無顯著的變化。故仍得以無變化視之。其二、即進化的本身，根本上離不了恆常不變性。第一種型式，姑置不論，茲僅就第二種型式論之。宇宙萬事萬物之所以能進化者，全賴乎萬物萬物無時不變化的事實然而進化之爲變化。並不是沒有限制的。其限制是什麼呢？即萬事萬物由進化而變者，雖其變化最劇烈，然其中舊有的

原素，却有長留不變者，這種道理，證之於上所說的道德進化，已很明白，即證之於其他事物，亦莫不然。例如文學藝術，盡人皆知是逾時而變的，篤信古人，總以為文學藝術古優於今，而持進化論者，又以爲今甚於古，但是自我們現在看來，任何一時代的文學藝術，其能爲衆人所欣賞而贊美者，無不含有其前代的美質，形式格調，雖儘管與時俱進，而所謂美質，却是歷千萬年而不變的。其他類於這種例證，舉不勝舉，亦可見進化之爲變化，根本上是離不了不變的恆常性了。

進化如是，推之退化之變化亦然。一個社會，驟然一種劇變，如蠻族內侵，屠其壯丁，而虜其婦孺等事。這個社會全部組織之必破壞於一旦，自無疑義，但是即使是這樣，亦不能將這社會固有的觀念習慣，絕滅無餘。已破壞者誠不能使之復舊觀；然其遺留者之生活固執不變，却與最古最根本的生活無異。所以然者，一社會因貧窮流離，或戰爭殘破，而至退化者，其退化往往表現隔世遺傳之象，而迴復於早期純樸的生活，這種實例，最好證之於希臘的斯巴達人。斯巴達之久爲希臘人，這一點沒有疑問的，然他們自稱爲一種優秀族人，故一切生活的習慣，常能保持其特性，不與其他希臘人同化。歷史所示，希臘人的政治藝術科學的進步，斯巴達人不特來參與其間，即斯巴達人的許多最根本的制度，古人歸之於來格瓦之天才創之者，自現代人種學者研究起來，要無非迴復於他們更原始的情形。由此看來，事物在退化進程中的恆常性，藉隔世遺傳之理，即可以說明。

連續性的必然 (The necessity of continuity)

宇宙萬事萬物於變化中，有變者，有不變者，就其不變者觀之，則屬於事物變化中的恆常性，這在上節已說明了；至就其變者觀之，則事物變化中的連續性，即於本節說明之。所謂連續性非他，事物之由變化而趨於新者，非其新突然而生，而實連續於舊者而成，這種道理，可由社會變化說明之。一社會的變化，莫重於其人民心理的變化，必人民有去故即新的心理，而一切社會制度，才有除舊布新之可能；然而考之實際，則人心常安於故常，欲其一旦捨舊而從新，實是一件頂困難的事。即以飲食之微而論，一種新食料之發明，雖怎樣的適口而養生，然人們以其新有之故，必不能懵然服用，其服用者，必其經再三嘗試，證明其絕對有效，否則稍有不慊意，祇有相與唾棄牠罷了。況社會現象的複雜紛紜，其難識甚於飲食一端者，不知凡幾，假令一社會的新制度，突然創生，試問一般人民，能不能驟從牠呢？故一社會的變化，多少都不免有一種抵抗力爲之牽制，因之使其變化，絕不能收功於旦暮，雖自來至強之國，滅人國家，功不崇朝，然其結果，亦不過廢其君而易之以總督，夷其國爲郡縣，至於移風易俗，使被征服的人民，帖然服於新制度之下，則絕非經過很悠久的歲月，絕不能奏功，此可見社會變化之難，其第一理由，即由人們有保守性的原故。不寧惟是，社會的各種特性，多寡

總。是。彼。此。相。關。的。；。一。種。特。性。若。發。生。變。化，。則。不。能。不。引。起。他。種。特。性。的。變。化，。輾。轉。牽。引，。或。至。社。會。全。部。組。織。之。動。搖，。亦。未。可。知。惟。其。如。是，。故。知。一。種。社。會。特。性。變。化。之。難，。第。二。種。理。由，。即。在。其。與。其。他。社。會。特。性。相。關。的。原。故，。其。相。關。愈。切，。其。變。化。愈。難，。至。於。其。變。化。較。易。者。必。隔。離。於。其。他。特。性。之。外，。雖。經。改。變，。並。不。牽。涉。其。他。方。面，。普。通。一。般。所。謂。較。新。的。後。得。性（More recent acquired traits）是；。然。而。這。種。特。性，。在。一。般。社。會。特。性。中，。究。竟。比。較。少。的，。即。可。見。社。會。變。化，。終。是。很。困。難。的。事。社。會。變。化，。既。如。是。的。困。難，。然。而。社。會。變。化，。終。於。會。發。生，。這。是。爲。什。麼。呢？。人。類。學。家，。往。往。藉。傳。播。之。說，。欲。以。解。決。此。問。題，。以。爲。社。會。的。變。化，。由。於。其。借。用。他。社。會。傳。播。來。的。新。文。化，。有。以。使。之。然；。然。而。一。種。固。定。的。文。化。特。性。之。存。在，。是。由。於。傳。播。或。由。許。多。獨。立。原。因。的。作。用，。這。是。很。難。判。決。的。就。實。際。言，。往。往。一。種。文。化。特。性，。能。傳。播。於。殊。方。遠。隔，。而。不。能。傳。播。於。比。疆。接。壤。之。鄰。國，。這。是。爲。什。麼。呢？。且。就。心。理。學。論，。認。爲。好。同。惡。異，。是。各。民。族。的。共。同。心。理。呢？。那。末，。則。對。於。傳。播。來。的。新。異。的。文。化，。就。應。該。普。遍。地。拒。絕；。若。認。爲。喜。新。厭。舊，。是。各。民。族。共。同。心。理。呢？。則。對。傳。播。來。的。新。異。的。文。化，。就。應。該。普。遍。地。接。受，。然。而。考。之。事。實，。一。民。族。對。於。外。來。的。文。化，。或。拒。或。受，。却。不。一。定，。這。是。爲。什。麼。呢？。可。見。文。化。傳。播。說，。雖。不。失。爲。社。會。變。化。之。一。原。因，。然。傳。播。之。所。以。有。能。不。能。之。分。者，。其。中。又。有。原。因，。其。原。因。是。什。麼。呢？。便。是。新。舊。社。會。特。性。的。連。續。性。之。大。小，。而。連。續。性。之。大。小，。又。視。社。會。特。性。新。舊。兩。者。間。之。同。異。知。何。同。性。相。吸。引，。異。性。相。排。拒，。物。理。學。上。的。分。子。間。的。關。係。如。是，。而。社。會。各。種。

特性之關係亦然。故相同的社會特性連續易，而相異的社會特性連續難，以此而解釋傳播的問題，則知一種社會特性之所以能傳播於他一社會者，必此兩社會特性，多少有相同之處，故其人民才能去故就新於不覺。由此看來，一社會之變化，即使因文化傳播的作用，似覺斬然一新，而察其實際，仍不過以舊有的文化為基礎，而連續後所得者於其上罷了。無舊有的絕不能突創新生的，所以連續性的必然，其說明即系乎此。

再舉例言之，如宗教改變，固是人們去舊從新的最好的例子，然基督教之傳教於各地，須經過多年，却不能使人人皆捨棄舊有的教，而變為基督教徒，即就已改信基督教者而論，亦與真正的基督教，同名而異實，所謂新基督教徒，不特舊時的迷信，毫未滌除，即其所授自教會的教義，禮節，亦無非與其舊時宗教，比擬附會，為之解釋，其與舊教抵觸太甚者，則絕難於接收，可見宗教改變，離不了新舊相連續的原理了。

再就法律論，其變遷中的連續性，更為顯然。民治主義的根本錯誤，總以為一種法律，祇要經大多數的人民代表通過，是可以隨時改變的，不知大多數通過的法律，不過一種具文，絕不能期其必生效，近代各國，無不法令紛煩；但是要說一一都能生效，恐怕做夢都沒有遇着這一回事了。為什麼呢？法律本根據於人民習俗而成，故欲法律的改變，必人民習俗改變而後可；然而一種習俗是很難改變

的，故法律亦難改變。善立法的，雖包含除舊布新的勇氣，終不能不類及舊時的法律，美國的憲法，似乎是新創的了；然其實源於殖民地及其母國的政治生活者，正復不少，這就是最顯明的例證，由此可知，所謂法律進步，其進步雖非幻景，然法律本身；究是極端保守的，保守其舊之所是，舊之所有；而對財產，契約，傷害，犯罪諸概念，為現在文明人法律標準所由發源者，其保守尤堅固。由此可知法律的變化，又離不了新舊連續的原則了。

科學史與藝術史的續連性

連續性的意義，雖在上節已闡發無遺，但這裏還當要論及者，即科學史與藝術史中，是否有連續性存在的必要？通常說科學與藝術之日新月異，常呈突飛猛進之象，謂有連續性存於新舊交替之間，似乎不通；但是我們試就這問題，深加研究，連續性之存在於科學與藝術之存在於其他社會現象的領域內一樣，是很容易看出來的了。故本節專討論科學史與藝術史的連續性。

普通一般人的錯誤，總以為科學之所以進步者非他不過廢去舊者之非而增加新者之是罷了。這種昧於科學進步的連續性之謬說，雖屢經論理學者與科學史作者的指斥，然仍保持於許多人的心中。科學的理論，因觀察錯誤而錯誤者，本不是沒有的；並且虛說誑語，以欺科學界於一時，而旋證

明其非者，也不是沒有的；但是這些究竟是極端的事例，不是通常的事實。通常說來，一種錯誤，總是含有部分的真理，或近乎真理。我們可以說，從前以二項式理論(Binomial theorem)以概括其個體的一切價值，是錯誤的；我們以為水不可壓，一種物質的特殊熱力不受其溫度的影響的說法，是錯誤的，但是這些說法雖有錯誤，遭人盡力擠擊，終不能使其實證的價值，全等於零。

人們一切學說，無非是成於經驗；然而經驗之爲物，是很有限制的，宇宙至大，人們所處者，不過一行星中的一部分，以所處極小一部分的經驗，而推出宇宙的普遍理論，其根據已很薄弱，况人們所持以經驗事理者，又不出於感覺，憑感覺以推知事理，本不可靠的，即輔以精密的器械，然其燭微及遠，終是有限制的；又况人們思想的習慣與興趣的集中，各有不同，其觀察事理，往往有畸輕畸重之弊，故人智經驗之不能無缺，實難免的事，因之人們一切學說，絕不能說一蹴而達於絕對真理之域。雖是這樣，但終不能謂人們一切學說全不可靠，爲什麼呢？即牠們在一定已經驗的限度內，總是近真理的。一旦經驗的範圍擴大，我們誠然難保舊時所經驗者之無錯誤，然亦不需求要廢棄牠；因爲牠在一定的限度內，仍然是逼近真理的。水不可壓的說法，誠然是錯誤的，然若就以最實用的爲限度說來，則其說亦未嘗不可通；特殊熱不變的說法，亦是錯誤的，然若以一切尋常溫度爲限，則其說亦未始無理。即二項式理論，施之於輻輳的事物系列，亦自有其真理。科學革命後，太陽爲行星體系說，代替

了舊時地球中心說，誠然是科學史上的一大紀念；然哥白尼之決定諸行星與太陽的關係距離，仍不過沿用舊名及舊天文學的推算，重加以說明罷了。是知卽就革命論，新天文學仍與舊天文學相連續的。

非但天文學如是，卽歷來一切科學之日新月異，要無非連續舊者而成。微積分的發明，在科學界總算是貢獻最大的了。我們初看起來，似亦覺其是由牛頓及來布尼茲的天才獨創而成，但稍加深考，便知先乎此兩人而對於這種科學有貢獻者，不知凡幾，不過因這種知識，累積既富，使兩人容易收其功罷了。麥喀勒說得有最有名的一段話：『假使牛頓，和來布尼茲，早年凋喪，這世界上仍然是有微積分學的，不過不能得之於常人罷了。』麥氏說這一段話，本來是要證明偉人與常人間差異之微，但是這點他却完全沒有證明他的要義，却是：世界一切的豐功偉業，無非很多人對於這種知識的貢獻，而使一二人收得其最終效果，猶之乎一種好花，恰在這一個時代開放，淺常者但見好花之開，而不知其未開之先，其生機固未一刻中斷啊！

種學連續并且須然連續之說，或不免引起人的反對者，則以其不過是論理的說法。所謂無舊者，則新者不能連續而成，猶之論理學上所謂無假設則不能得終結一樣。例如技術及產業的進步，總無非應用某種原理，而某種原理，雖大有益於人類，然非先有歷來的很多人不斷的貢獻，爲之前提，絕不會產生。科學連續所依據的理論，亦不過是這樣罷了。其實不然，卽離却論理學，我們仍不難觀察

出足以說明連續性的許多現象。這最好舉音樂學爲例，惟音樂學非多數所素習，所以祇好一論及英國的詩學以示例證。

詩的聲調格律雖千差萬別。然實逾時而變，惟其於變動時，幾乎沒有不是新舊相連續的，這種事表面上雖若有不少的例外，而實際並非例外，例如無韻的詩，自格林 (Greene) 馬羅 (Marlowe) 時代到莎士比亞時代，已風行一時。這種詩每行爲句，每句自完一義，句末係重音。當時莎士比亞早期著作，如夏夜之夢，即係此種詩格。然此種詩格，自經莎士比亞著作以來，即漸漸變遷，到了他晚期的著作，如冬夜的故事，已完全成爲散文的音調，與其早期的無韻詩迥別。試問其所以變遷之故，說者必以莎士比亞獨創新聲，以別於古人，以便當時伶人所取法。誠然，明於莎士比亞新聲的人，倒是覺得這種詩的聲調格律，較舊詩自然流利得多；然當時的伶人，習用舊詩已久，欲其遽然捨舊從新，豈是容易的事，即勉強行之，而爲舊時聲調格律所拘束，其所得結果，亦不免是詩文之間，兩無所似。並且去舊從新之事，即使能傳授於少數的伶人，亦不能喻之於公衆，公衆之聆音識曲，本安於舊所習者，驟然易之以新，絕非人情所樂聞。故以獨創新聲，爲莎士比亞變舊革新的理由，實有未當。那末莎士比亞之革舊尚新，究竟是爲什麼呢。爲當時一般的風氣所迫，不得不像這樣罷了。演戲本是爲公衆的，其精神常與公衆接觸，故其所用的藝術的許多形式，多少總是公衆所共有的。這並不僅是說他不如是，便失却公衆的歡服，

實在是他當時之所自矜爲新聲創格者，本來是公衆所同具的。

再舉一例，這種例就表面看來，雖若似外，然詳加以解說，却能使本節所述之理，愈能證明其確鑿不誣。一個詩人，有時因遭非常不幸的變故，或因其人生性的怪僻，往往其所作詩，有專尙奇僻者。有時摹仿古人；下筆措詞，無一不以古人的著作是尙，使一時好古之士，未嘗不樂讀其書而欽佩其爲人，然其著述，對於當時一般文學意識，其影響却等於零，人之讀其著作，亦若在百年以前。有時或故爲新奇，另創一當時所不習格調，其結果亦復相同，故知一個精明強悍的人，惟古是尙，或故矜奇特，在他本人，亦未嘗不收一世之名，然公衆的嗜尙，却不能稍爲之轉移。詩人情形，正復類此。

郎弗洛 (Toune fellow) 的詩格之簡單，是很少有人不知道的了。他運用外的聲律於詩中，如跑韻脚，四步句等格調，雖絕不能說完全是新創，然在英國長詩中從前專用此格調者，則却無有。郎氏爲此，雖告厥成功，其最要著作如 (The Song) 一時頗爲當時人所歎賞，已成兒童文學；但是自郎氏以來，能步趨郎氏的作者，實無一人，亦可見矜奇立異的著作，縱能聳動一時，而欲公衆相習成風，究屬不可能的事。並且郎氏最大成功的著作，爲舉世所稱道者，無疑地是得之於霍納斯 (Hornace)，故其聲調之美，最大部分，仍遠得之於希臘，追根溯源，又不能說是郎氏獨創的了。

現在試問一種嗜尙，怎樣會變遷呢？因爲詩人的嗜好，既爲公衆嗜尙所拘，那末公衆嗜尙，必待

詩人的教育而成，然則這種問題，實際上仍是通常的社會進化的問題，我們於此，亦無再三地要解決牠之必要了。要之人們既結合而成社會，有如繩捆索綁在一處一樣，一舉一動，皆不得自由，這種情形，我們是常常追憶得到的。即假使我們能自由舉動，亦不過因我們現在的關係，固執變化的不可免的連續性使然。自然之能否躍越而變化，尙屬疑問，而社會之不能躍越而變化，則是確然無可致疑的。

現在再轉而討論科學，知科學變化之有連續性，則藝術變化有連續性之理愈明。所謂科學之有連續性，並不一定是科學的論理的性質使然。論理學在個人心理的進展中，誠可以引起必然的連續性，但是對於科學界，又怎樣期其必是這樣呢？天資聰明的人，獨居深思，張皇幽渺，一旦專業成就，怎樣不會使社會被非常的賜呢？並且在這種情事中，就個人立場說，可以說在思想進程中，免不了有一種連續性，而就社會立場說，不能說是突然變遷嗎？

我們對上面最後一問題，可以作肯定的答復，但對其他問題，却不能不稍加考慮。所謂連續性的必然者，不專依據於論理學，論理學有時所表現者，却與連續性的原理恰相反對，笛喀爾的幾何學便是一例。笛氏以絕頂聰明，獨居深思數月，其結果發明幾何學，而為當時最偉大的數學家，而社會亦被其澤。這種事例，却不能單以論理學為解說。那末要怎樣研究這種事例的連續性呢？無他，笛氏用

新○方○法○所○在○的○種○種○趨○向○，早○有○科○學○問○題○決○定○，而○這○些○問○題○，最○大○多○數○不○是○笛○氏○所○創○始○的○，並○且○幾○何○學○之○通○行○於○世○，又○是○靠○他○能○滿○足○當○時○社○會○所○感○到○急○切○需○要○。假○使○除○去○這○兩○根○據○，恐○怕○就○在○現○今○，亦○沒○所○謂○幾○何○學○。故○在○一○種○意○義○中○，我○們○可○以○說○笛○氏○是○站○在○他○的○時○代○前○面○，而○在○他○一○意○義○，笛○氏○仍○不○能○不○與○其○同○時○人○息○息○相○關○。

事○實○上○我○們○在○我○們○一○切○思○想○中○，和○在○我○們○的○創○造○衝○動○中○一○樣○，彼○此○是○互○為○成○員○的○，一○點○也○不○是○像○我○所○想○的○，以○為○我○們○是○最○獨○立○的○。我○們○獨○居○沉○思○中○，必○難○不○了○名○，名○即○是○我○們○學○自○衆○人○的○。我○們○儘○可○以○對○於○同○輩○立○異○，但○實○際○上○我○們○受○拘○束○於○同○輩○，却○並○不○減○於○我○們○附○和○同○輩○之○甚○。所○謂○『疑○信○亦○信』，正○是○社○會○的○常○理○，即○如○笛○氏○本○人○便○是○最○好○不○過○的○例○證○。笛○氏○的○最○大○野○心○，本○是○要○將○實○物○，建○築○在○一○種○穩○固○的○新○基○礎○之○上○，使○之○亘○萬○古○而○不○動○搖○；然○而○這○種○基○礎○怎○樣○才○能○建○豎○呢○？笛○氏○便○歸○於○冥○心○獨○思○，以○為○真○理○之○所○以○難○求○，實○由○古○往○今○來○許○多○的○思○想○，足○以○亂○其○思○慮○，非○將○這○些○擾○亂○思○慮○的○思○想○，滌○除○淨○盡○，絕○不○能○洞○見○真○理○，惟○其○如○是○，故○笛○氏○採○用○他○的○最○有○名○的○普○遍○懷○疑○法○(Universal doubt)，以○為○古○往○今○來○的○許○多○事○理○，皆○有○可○疑○，必○須○將○這○些○疑○點○，一一○除○盡○，最○後○而○贖○餘○者○，才○是○絕○對○的○真○理——如○幾○何○學○的○公○理○一○樣○。笛○氏○這○種○志○願○這○樣○的○宏○大○，這○是○他○的○成○功○究○在○那○裏○呢○？其○所○得○的○許○多○概○念○及○所○自○信○為○許○多○真○實○原○理○者○，徒○以○表○示○人○類○的○誇○大○狂○而○已○。試○引○一○例○證○：笛○氏○宣○言○一○種○觀○念○的○原○因○至○少○是○有○實

有性的，換句話說，是一種獨立的物，其爲獨立的物與意識本身在其意識的客觀物中所以顯示其能力無異。這種原理，是否真實，無關於這裏所討論的，本來這種問題，雖經現在學者多方討論，也沒有明確的答復；不過就我們所知道的，終不以實有性，是一種性質，爲各種事物多少所共有的，並且所謂原因，在科學的各種概念中，是一極暗昧不明的概念，其在根本重要命題中，實一不關重要的名詞。然則笛格爾之爲笛格爾，與其當時的人物，畢竟沒有什麼分別了。不但如是，致力科學，而遠離於當時的思想，必至對於這時代，毫不發生影響。孟德爾遺傳的實驗，當時所以湮沒不張者，並不單因爲他這種實驗，公布於湮沒不張刊物上，即使這種實驗，當時經人贊服，這種刊物之湮沒不張自若，那末孟氏學說當時之所以失敗，要無非時代未成熟使然；而時代未成熟，即當時對於這種學說的社會意識未成熟，據此可見縱有獨創的思想學說，亦能離却一時代的社會意識，而能行遠經久的了。

第五章 黨爭

一社會當變遷的時候，引起這社會裏新舊兩黨的鬥爭，這是東西各國歷史上常有的事，因此我們要討論社會進化，對於隨社會進化而發生的黨爭，不得不一研究其性質，自然，我們絕不能以一切黨爭，都是能招致社會進化的結果的，但是我們很可以說，沒有社會進化，而能離得了這種新舊黨的鬥爭的，故研究社會進化與黨爭的概念，而不研究黨爭，必不能得到圓滿的結果。社會進化與黨爭的關係，爲什麼這樣密切呢？因爲社會進化，本是社會變化的一種，而一切社會變化，無非價值的變化。價值者即人們對於事物的最好主觀態度。人之對於某事某物，樂之不厭者，必其人對於某事某物的態度絕佳，換句話說，即對於某事物認爲有價值，不然他早棄掉他了。雖然，所謂價值既屬於主觀態度，而個人的主觀，既有不同，則其對於事物的態度，當然亦有隨之而異，故同一事物，在甲認爲有價值者，在乙未必亦認爲有價值。這種道理，證之人們對於薄物細故爲然；即證之於人們的社會生活亦然。人們社會的生活形態，千差萬利，然其所以安於某種形態，在其本人必是認爲牠是有價值的，足以爲其行爲的標準，不然他們早改變他們的行爲了，犯罪生活與寄生生活，可謂生活形態中之最劣的了；但自犯罪者與寄生者的主觀態度論，他們總是認爲是有價值的，因爲不如是，他們絕不能安於那種

生活。可見通常所謂某種生活有價值或無價值，都是因各個人的主觀態度而殊，由此可知一種社會制度之所以有價值與無價值，亦由於當時個人主觀態度而殊。考之歷史，每當社會變遷之際必是羣言淆亂之時，這就因為當時人對於社會的特殊態度，表現於言語中了。我們若將這些特殊態度，一一加以分析，自然不是在這裏所能做到的；但是我們把這些態度，大既可分為兩大派：（1）對於現存社會認為有價值，而不主張變更者；（2）對於現存社會，認為無價值；而主張除舊布新者；前者屬於保守派，亦即舊派；後者屬於急進派，亦即新派。社會變化，要無非由這兩派相牽相制而成，故本章不能不討論牠一吓：

保守派的態度 (Conservative attitude)

一種保守態度的構成，至少有下列幾種要素：（1）為其社會因襲成見的勢力所限（2）受制於社會壓抑，（3）個人習憎之不同，（4）個人對於其所不快的事，常有易於忘却的心理，（5）個人對於其所不知的事，常有憚於嘗試的心理。積此諸要素而成保守態度，故他們對一切現存的社會制度，總認定是公道的，是該盡力保守的；他們亦未嘗不知現存社會制度的許多弊害；但他們總認定這些弊害不過是偶然特殊的事件，並不能歸咎於制度的本身；設因此而謀所以推翻現存制度，恐怕將來的弊害愈甚。現在世界之所以寧靜無擾者，就是全靠最多數的人們對於他們最多部分的生，能一仍舊慣，

不尚新奇，否則世界的混亂，真不知伊於胡底。保守者的這種態度，持之既甚堅，故雖常常遇着極強烈的反對，終不能稍爲變動，其甚者對於反對者之所謂弊害，他們不僅不認其爲弊害。且反認爲其爲利益。但是說到這裏，恐怕許多人要疑保守者之對人羣，是很麻木不仁的。其實不然，保守者對於顛連困苦的人，也是很表示同情的，也是能誠懇地幫助他們的；但是說到他們的社會標準，一種制度是非之分，他們是絕不加以批評的。

試舉實例爲證。如離婚一事，固現代社會所盛行，許多新人物都不認爲罪惡的了。因爲一夫一妻，同偕白首，誠然是兩姓結合最好的形式：中道分離，的確是一件憾事；但是所貴乎現在婚姻制度者，貴其夫婦之間，相好無尤，設不如是，則已成爲怨耦，不特兩性的自身無益，而其被害於其子女與社會者尤甚。像這樣又何如早些分離呢？這種態度，便是現在許多人對於離婚一事所持的態度，現在許多國家離婚律的自由化，即是這樣態度的表示，但是這樣態度，却與保守派的态度，恰相反對，保守派對於原有婚姻制度，既絕不絲毫懷疑；故對於離婚，無論如何，都認爲是一種罪惡，誠然他們也未嘗不知社會上有許多怨耦，未嘗不對於他們，表相當的同情；但他們對於這種婚姻的態度，就男子方面說，總是歸咎於男子的過失或其應受的懲罰，如其不然，則祇有歸諸於男子的不幸。就女子方面言，假使一女子遇人淑，這正可以爲其他女子的殷鑒，使他們好慎於擇耦，如說女子選擇力尙不夠，那

末祇好由其父母代爲擇配，或依其父母的指導，自不至於所耦非人了。若說像這樣，却還有怨耦發生，那末也祇好歸諸女子的不幸了。我們到於這種不幸的婚姻者，可以憐惜他們，可以幫助他們；但絕不能疑及所以使這種不幸的事發生者，即這種公共制度的本身。中道離婚，是違背這種公共制度，圖便個人的私意罷了。怎樣地不算是一種罪惡呢？保守派對於一切現存社會制度的態度，都可作如是觀。

急進派的態度 (Radical attitude)

保守派的態度，如既由上面所說種種要素構成，那末急進派的態度，必由與上面相反的種種要素構成，說明白些，急進態度的構成；至少必含有因襲傳統思想的失勢，社會壓抑的減輕，人們好奇喜新的心理的種種要素。因此急進派的態度與保守派的態度，恰立於反對地位。保守派的態度對於一種社會制度之發生弊害，始終是認爲外來的偶然原因所致，絕不能因此而歸咎於這種制度的本身，而這些偶然的的原因，是無法免除淨盡的，因此這種制度，是不應根本改變的。急進派的態度則不然，他以爲在一切社會現象中，量的變化，幾乎常含有質的變化，故一種社會制度之弊害屢見，絕非偶然的事，必是其制度的失敗，欲免除這些弊害，非根本改變這種制度不爲功。例如以離婚論，離婚事件現在的日多一日，即足以證明現存的婚姻制度本身的失敗，欲免除離婚事件的發生，非根本廢除現存的婚姻制

度，而易以理想的新制度不可。補苴罅漏，甚至一任這些弊害的存在，絕不是一種辦法，急進派對於社會的態度，便是如此。

黨爭與社會進化

保守派態度與急進派態度，既立於極端相反的地位，如冰炭水火之不相容，因之這種黨爭，亦無往而不趨於激烈一途，而兩黨之所據以爲是非之理由者，亦莫不趨於極端。雖然，就真實論之，則兩黨各有所非，亦各有所是，而社會之所以日進無疆，却正在此兩黨的相牽制中，而絕不單在任何一方面。爲什麼呢？一種制度之不能備善全美，不能經久而無弊，確是事實，保守派遇事一仍舊慣，不知變通，誠不能無失；但是任何一種制度，行之久遠者，雖弊竇叢生，究不能稍無優點，並這種優點，往往因這種制度之遭人批評，愈見顯著，我們不能因其有弊害，遂並其優點，亦一味抹殺，是保守派所持的態度，正不得謂爲毫無所是。乃以婚姻爲例，保守派之所以重視夫婦偕老，雖有乖忤，亦不得中道分離者，誠以必如是，才能使青年男女，對於婚姻謹慎結合，自然兩性結合，往往因情感的衝動，誠不必盡因不得離婚之故，都更能致謹於其始；但是既已締爲婚姻，知其彼此關係，終生不得脫離，却能使兩性求增善這種關係，兩性既能以增善。此種關係爲心，則彼此間自然能相好無尤了。這不是人羣社會中的福利嗎？如其不然，以婚姻爲兒戲，視離婚爲常法，則夫婦之間，偶因薄物細故，

亦遂趨於決裂，朝爲夫婦而夕爲路人，人道於是乎苦了。保守派態度之不能全非，卽此例亦可以證明。至於急進派以一種制度之積久弊生，卽以證明此制度的本身有缺，非改革之絕不足以祛弊，這種態度，自然是不錯的；但是一種制度，改革而易之以新制度之爲難。在急進派之除舊布新，未嘗不有許多的原則，爲之依據；然而原則自原則，其施諸實用，能否使新制度悉如其所期，抑新者必優於舊者，實至難預料的一件事。固也有銳意革新之輩，抱絕大的理想，一秉國政，不惜雷厲風行，欲使一朝之間，盡去其舊而從其新；然其結果，却遠出於其理想以外，使之爽然自失，是急進派所持的態度，又豈能說是毫無所非？兩派既各有其是非，然而社會進化，終賴兩派相濟而成者，因爲無急進派的極端趨新，不足以破社會一般人安常習故的心習；無保守派之極端守舊，不足以平社會一般人的躁進浮動的心習，必在此兩派衝突的種種動力與種種趨勢之間，經社會試驗與錯誤的長期進程，然後新的制度，方能確立而不敗，專尚守舊，固不足以言社會進化，而專恃抽象的種種原則，亦未足以言社會進化的實際，所以說社會之所以日進無疆，正在此兩黨的相牽相掣中。因此我們以爲一切社會進化的通常的形態，是相同的。大約說來，有如下幾點：

(1) 社會某一種標準之所以成立，其始必是新舊兩派的人們，都認她是合乎道德，而樂于接受的，這種情形，有如屬于事物的自然秩序亙萬古而不變的一樣。這種標準，若非其本身構成爲

一。種。目。的。便。是。對。于。那。種。目。的。之。一。種。方。法。使。這。種。方。法。應。用。起。來。與。之。息。息。相。關。偶。或。這。種。標。準。應。用。起。來。而。不。能。達。所。預。期。的。目。的。當。其。始。一。般。人。總。是。歸。之。於。外。來。的。紛。亂。原。因。所。致。絕。不。能。疑。及。這。種。標。準。的。本。身。

(2) 若這種標準實際上所維持的目的或達到這種目的所有的種種情形，或已改變，那末這種標準在應用起來，必覺千孔百創，屢遭失敗。社會一部分人對此，雖仍歸之於外來的偶然原因使然，而他一部分人，遂不能不疑及這種標準本身之有缺憾了。標準本身之有缺憾，是方法之對於其目的，有不能完成者，於是乎改善這種標準的要求，遂由此發生了。

(3) 由此便發生保守派與急進派兩種趨勢。這兩種趨勢，或明爭或暗鬥，要之常不絕於這社會進程中。保守派半由于惰性作用，半由於外來的種種批評，而反發現舊標準的種種優點，及驟然變更牠之種種不利，因之一切思維，無一不以墨守舊章為依歸。急進派則滌去舊污，遇事一以論理的結論為依歸，以為改革之效，絕不能出於其所謂論理推斷以外；但是旋經試驗，則又感覺其所見之不廣。於是守舊革新，兩無所是。社會至此，已成爲羣言淆亂，莫衷一是的混亂狀態。

(4) 然在混亂狀態中，無形間新的標準，已漸漸成立起來。但是這種新的標準成立，固異於舊標

準，然亦非盡由於急進派理論的結果，乃由於折衷新舊兩派的是非，本於事變中成敗利害的種種經驗而然。故能兼收新舊兩派之長，而為社會大多數人所樂從。

上舉四端，於社會所以去故即新之普遍形態，已可概見，然尤當深論者，進化學說中有一句格言：『目的先於方法』或說：『職能先於結構』算不算絕對真實的說法呢？據我們看來，這種說法，一半是真實的。因為就社會科學領域以外的事實論：先有動與消化的職能，然後才有動與消化的特殊結構。就社會科學領域的事實論，先有戰爭，而後才有軍隊的組織；先有農事，然後才有鋤犁的使用，先有縫紉，然後才有布帛，是『目的先於方法』或『職能先於結構』的說法，不得不謂之真實的了。但是我們要知道，一種目的，或職能，當其未有供其應用之特殊方法或結構之先，早有其較簡單而尋常的方法與結構。人類的戰爭開始，誠無有軍隊的組織，然鳥合獸聚，未嘗不是戰爭的一種方法；人類縫紉開始，誠無有布帛的製成，然獸皮樹葉，未嘗不可以代布帛之用。準此類推，則可見以上所說的進化格言，不盡真實了。不寧惟是，一種方法的變更，往往引起所適用牠的目的本身的變易。原始人類，男女的結合的方法為亂交制，然其目的止于滿足性慾，及結合的方法，變為永久婚姻制，而其目的亦隨之而變，兩性結合，不單在性慾的滿足，而亦在生子而延續宗嗣。由此類推，則一種目的，與其所用的方法，實交相為變，孰先孰後，正自難言，所以說，以上所說的進化格言，只有一半是真實的。

科學的黨爭

以上所討論的黨爭，你就人們對於社會制度的態度之衝突，及其所以解決此衝突者立論，是偏重在情操方面的；雖然這種衝突及其所以解決的方式，固不儘對於人們情操方面的衝突爲然，即在屬于理智方面的科學的領域內亦然。科學之有基本原則，猶社會之有某種標準一樣的，人們對於一種標準的態度之不同，猶科學家對於一種基本原理所見之各異。其在數學，則符號論者與直覺論者的爭執；其在生物學，則有機械主義者與生機主義者的衝突，各執一說，立論水火，這是與上所說的新舊的爭論無異的。

再考科學所以發生爭執，及所以解決此爭執的方式，其始，必有某某的基本原則，以概括所觀察的一切事理。使觀察的事理，果能爲這種原則概括以盡，那末所謂基本原則，便算確立于不敗之地了。但是事實上，我們觀察的事理，往往與我們所立的原則，牴觸不合。這種情形，科學家當其始，還可以爲之解釋說：『這是例外，一種法則，固免不了例外的，且正爲有例外，才可證明這種法則』。但是所謂例外，必是偶然不常見的；若例外而頻頻發見，亦若有一種齊一性，存于其中，則所例外者，必非例外，科學家于此，就不能不歸咎于原則本身的錯誤了。既認原則本身的錯誤，就不能不謀修正這種原則，以期能概括這些例外事實；然而雖不斷的修正，往往新原則雖合于例外的事實，而又

于舊原則所概括的事實。因之新舊兩邊，兩無全是，亦兩無全非，而科學的黨爭，遂從此起了。在此黨爭之中，新舊兩派，常各是其是，而互詆其非，門戶水火，絕不相下；然而由是第三派起，兼收新舊兩派的長。而棄其短，新舊黨爭的問題，于是解決，而舊時的基本原則，至此遂完全改變了。這種情形，與上所說關於社會變遷的黨爭，有什末不同呢？

再舉一具體的例證。依據古典派的經濟學說，市場價值，決于與分配生產的原費；這可以說是古典派經濟學者決定商品價值的基本原則，但是這種原則，施之于生活必需之物，如靴鞋與麵粉，誠然是完全說得通，施之藝術作品，例如油畫，則却牴觸不合，因為一種藝術作品的成功，必先經過種種的失敗，若說以原費決定其價值，則一切失敗的消耗，亦應當歸入于原費之中，試問怎樣計算呢？況且同一藝術作品，可售價十元，亦或售價一萬元，又是爲什麼呢？又况壟斷之勢日增，商品價格的升跌，其不能以商品本身的原費及分配而決定其價值者，亦復何限，是古典派關於商品價值的原則，觸處皆陷于荆棘中了，古典派的原費價值說，既難成立，效用價值的新說，于是起而代之。以爲商品價值的決定，在于人們對牠的主觀的效用，而不在于牠本身的原費。這樣一來，對於原費價值說的許多例外的事實，倒解說得通；但對於商品的市場的普通情形，又窒礙難通了故原費價值說與效用價值說，遂成爲經濟學上的一大爭端，而調和此兩說的爭者，率歸功于邊際效用說。這種說法，實兼收兩派

之長，而棄其短，遂能為現在經濟學說的新正宗派。由此例推之，則科學黨爭的解決，與社會變遷中黨爭的解決，竟沒有不同的了。

本章要義，即：一切社會黨爭，不必結果皆是進化；然而大概可以說，非有新舊的黨爭，却沒有社會進化的成就。

第六章地理因素與種族因素 (The geographical and racial factors)

社會進化，必有種種因素作用于其間，這些因素，因學者見解之不同而異。然大別之，可分爲兩類：其一，本身不含有社會性質者，是爲非社會的因素；其二，社會生活的各種現象彼此相關共變者，是爲社會的因素。

社會的因素，容後討論，本篇所要討論的，專限于非社會的因素，這類因素又可大別爲兩種，卽地理的與種族的是：前者包括氣候，地面，地質，地形等而言，後者包括人種的支分派別而言。這兩者，對於社會進化，關係至鉅，故不能不一詳論之。

地理因素與種族因素之重要，自希臘時代以來，學者早已見及，然其立說，是否言之太過，却不能無疑。一個社會的進步，必賴有適宜的地理環境，與夫組織這社會的優良的人種，這誠然是不錯的，然而適宜的地理環境，或優良的人種，却不是社會進化的普遍原因和唯一原因，而只是社會進化之一種因素。所謂因素者卽在一定範圍內，能與其他因素相關共變而已。若誇張太過，轉失因素的真義，對於這兩種因素所以作用于社會進化的道理，反弄得不清楚了。必明乎此，才能瞭然于本章所論的精義。

地理因素

文明。是。要。受。氣。候。的。限。制。的。雖人類中固有堅苦卓絕者，凡有脊生物所在之地，他們幾無有不到的；但是極地冰寒之區，文化總是很少有進步的。埃斯基摩人的文化，三千年如一日，雖歷盡艱苦與氣候奮鬥，然絕不能改進其生活，這就可以爲文明受氣候限制之證。

但是要知道，這種說法，只是在這種限度以內，是確實的，超過這種限度，便窒礙難通了。例如以溫和氣候，最利於文明的發展，這是古時學者的通說；但在現代，這種說法，便難盡符于事實了。因爲這種說法，最早出于亞里士多德，亞氏以高度文明的希臘的地位與南北兩端的國家相比，而發見希臘之所以文明，實原于其地位居南北之中，有溫和的氣候使然，而因以推得溫和氣候利于文明的結論。不知當亞氏時代，希臘文明的優越，僅數百年，其從前不如埃及及克里特的文明遠甚。以數百年中文明的優越，全歸之氣候，則同一氣候，爲什末從前不能致文明呢？不寧惟是，斯托可爾摩(Stockholm) 孟特爾(Montreal)亦遠在冰天雪地的地方，從前歸之於野蠻人的住所，然在今日，爲什麼會成爲文化進步的一種中心地呢？即就埃斯基摩論，他們是處在極寒冷的地方，然觀其知識技術，不見得便是世界上最劣的民族。這可見以氣候決定文化之高下，證以寒帶地之民族，有不符于事實的了。再論熱帶，沙哈郎的赫馬達斯(Hamakas)及亞馬遜森林等處，幾無人跡，更說不上什麼文化，這誠然是事

實，但是這種事實，並不能證明凡熱帶地方，文化都比溫帶地方爲卑下，並且不能證明，凡在相同的熱帶地方，文化程度的相同。世界儘有不少的熱帶地，從前係寂寞無人之區，現在却變爲人烟稠密之地，其文化程度之高，非溫帶地方所能及者，正復不少。這又可見以氣候決定文化之高下。證以熱帶，又是很不確定的了。至于溫帶氣候之適宜于最高度文明的說明；自亞里士多德以來，一般人文地理學家，誠有不少的例證，甚至形成所謂普遍的『高度法則』，好像文化的進退，竟定命于溫帶氣候似的；但是我們試一看現在的文化分播地圖，便知道這般學者所舉的例證，很容易爲許多反證所抵消，所謂普遍法則，是很難成立的了。

由上所說，可見氣候與文化進化的關係，是怎樣鬆懈的了。

再論地面。地面指地方面積之大小而言。一般地理學者，以爲一社會的文化特質，對於此社會所佔地方的大小，有密切關係的。羅索爾以一國家所在地方之廣狹，決定其民族心理之爲樂觀與悲觀，發揚與枯寂等等，便是這種說法最顯明的例子。但是這種說法，證之事實，是少有與他符合，因此亦可知地面與文化進化的關係，又是非確定的了。

再論地質。以土地的肥瘠而決定一社會文化的進退，這也是一般地理學的通說。其所根據的理論，不外以社會的進化，其重要由于財富蓄積之多，而財富之蓄積，却賴自然原料的豐富。故土地愈肥

沃者，其社會愈文明；反是愈瘠瘠者，其社會愈不文明。證之史事，希臘古時之所以文明，由于其當時土地之適宜，羅馬之所以式微，由于其地力告盡。這是這般學者所倡說的；但是美洲的自然原料，儘管很豐富，爲什麼先歐洲的居民，不能因此促進文明呢？中國的自然原料，不比任何國家貧乏，爲什麼他的文化，不能甲于世界各國呢？可見同一土地，有利用其自然富源以促進文明者，亦有棄貨于地而使其文明停滯者，是地質與文化進化的關係，爲非必然的了。

最後，就地形論，一般地理學者，亦認爲與社會文明的進化，息息相關，例如馬退烏奇以埃及以尼羅河說明埃及專制政體的發生，以山嶺與沙漠，說明波斯專制政體的發生是：但是埃及與波斯的政體，既是同爲專制的，爲什麼一要藉河流來說明，其外又要藉山嶺與沙漠來說明呢？可見同一文化的社會，其地形儘可以不同；而地形相同的社會，其文化又儘管各異，是地形與文化進化的關係，又是很薄弱的了。

以上所說，足證地理因素之關係于社會進化，是很不確定的不普遍的了。其所以不確定不普遍的原因是什末呢？布崙在其所著的人文地理學中說得有：『物理系統的事實間，有時表現因果的關係；人類地理的事實，通常只有相連的關係』。這就可見地理因素之作用于社會進化，往往是間接的，而非直接的。因其非直接的，所以地理因素與社會進化間的關係，往往有非地理的社會因

素插入，而冲淡兩者間的關係。冲淡愈甚，則兩者間的相互關係，愈不確定，甚至凡看不出他們的關係了。明白這種道理，便知道現代地理學家所謂文化愈進步，人們所依賴于地理環境者愈小。是什末意思了。因為文化愈進步，所以冲淡地理與社會現象相互關係的社會因素愈盛。自然的地理環境往往為社會勢力所克服。從前荒蕪不治之區，一變而為平疇沃野；崇山峻嶺，人跡罕至之境，一變而為四通八達，人烟稠密之區，這樣的事例，舉不勝舉，所以許多學者竟說：『社會自己產生了牠所居之殼』。這種譬喻，雖或過甚；然亦可見社會自有其環境。並且這種環境之影響於社會進化。遠非地理的自然環境所能及的。地理因素之影響於社會進化，其所以不確定，不普遍者，原因即在此。

但是，以上所說的，在說明以地理定命論來論社會進化的謬誤，並不是地理因素與社會進化毫無關係。因素與作因異：後者所以作成一種事象。具有必然性及普遍性。前者僅為一種事象所含的一種質素而已。既是質素，其量即有多寡之不同。因之其影響於一種事象。亦不能不因時因地而異。換句話說，即促成一種事象，未具有必然性，及普遍性。地理定命論，認地理環境為社會進化的唯一作因，彷彿以人類社會是產生於土地中一樣似的，這自然是錯誤的；然地理環境，既為社會進化的一種因素，那末無論這種因素量之多寡何如，終不能對於社會進化毫無關係，特此種關係，因時因地而異。

了。例如一地之蘊藏自然產物很富者，對於不知開採牠的古時野蠻人影響小，對於技術進步，已知開採的民族影響大，然無論影響之大小如何，這種關係，終是存在的。人類一日不能離脫自然，即這種關係一日不能斷滅。社會進化的因素，雖備極複雜，然地理因素。終不失其為說明其所以進化諸因素之，一這却是我們不能不承認的了。

種族因素

(1) 以社會進化為有機物進化之一種形態者

討論種族因素，即研究遺傳底差異所以決定文化之關係，即社會進化和有機物進化兩者間關係底問題。過去半世紀以來，學者對於這種關係，有三種不同的觀點。依據第一種——受當時。一種一知半解的達爾文主義底影響——社會進化。不過是有機物進化底一種特殊形態，不過是人底最近發展。

追溯這種學說之發生，實由於個人主義的學說當時盛行於英，一般人對於社會。視為個人集合底一種數目。以為抽去個人便無所謂社會。依據這種思想，社會既為一種數目，不是一種實在的及特殊的統一體，故其所具的任何特質，無一非其特殊個體所有特質底直接結果，而這些個體，既是一種動物的有機體，那末這些特質底發源與進步，就是這個種類進化底前題。因世所謂語言，技術，道德，政府與宗，如放大的足趾，如無毛髮的皮膚，因人而異其特性，這些特性差異的大小視人們差異的程

度而定。生存競爭自然淘汰的原理，既可用以說明一切有機進化，自亦可用以說明有機進化底特殊形態。即社會進化，依據此原理，文明之所以繼續前進，永無止息者，正以在競爭中，非較高的文明，不足以生存。大地搏口，品類萬殊，然將來之能蕃殖者，必爲具有優越計畫組織及預備底人類，這是可以由這種原理推測出來的。這種學說，可名之曰，社會的達爾文主義 (Social Darwinism) 因其生存競爭一名詞，通常限於狹義，同於人與人的戰爭，顯然暴露這種學說底弱點，故許多學者，爲之引入羣體淘汰底概念，以堅其說。羣體淘汰底意義，即指明動物所居的社羣中，其各種特性，不必直接有利於其個體，甚或顯與個體有害，然却爲自然淘汰眷佑者，則以其有利於個體所託命的羣的原故。試以道德論：『誠實爲最良之政策。』這是道德的名言。然施諸個人雖則未必盡有利而無害，然施諸人們相與的社會，則却是最好的一件事，因爲社會之所以通工易事者，正賴人們相與以誠，否則爾詐我欺，社會便必因之敗壞。又如俠義之士，捨己救人，忠勇之夫，疆場效命，凡此皆對於其羣爲有利。對於己爲有害。這就可證明有利於羣者，不必有利於個體，對於道德如是，對於其他特性，亦莫不然，羣體淘汰說之所以能堅固社會達爾文主義者，即由於此。

後次，這種學說有一種特點，即其對於所謂重演 (Law of recapitulation) 的應用。依據生物學上底重演法則，彷彿是要把本種從前所經過的階級在母體中重演一回似的。例如人的胎兒，在發

育的時候，有一個階段和龜胎相同，又一階段和犬胎相似，還有很長時候與巨猿的胎兒無別，又如蛙與蝶的發育情形，皆可以證明這種法則底存在。生物學上既有重演法則，於是許多學者以為社會進化，亦逃不出這種法則。古時學者之對於野蠻人，尤其是對之不能深知者，咸以野蠻人與兒童相似，這種學說，十九世紀初葉，在社會學說與教育學說中，甚關重要。關於文明史的浪漫著作，為社會學底科學所由發生者，風行一時，要皆以人類底發展，於有機物底由少及壯之發育相似，因此以荷馬時代的希臘，代表世界底幼稚時期，或以希臘羅馬對於現代歐洲，代表由少而壯的時期。及達爾文之說倡，人既是自然淘汰的一種產物，那末所得的結論，當然以人之由猿猴情形達到現代文明是有機進化底一種程序，與兒童由少及壯之自然發育相平行的了。

依據上述之理，則天生無能的人。不能適應於其所遭值的社會生活，便是一個時代落伍的野蠻人。現在之所謂犯罪者，置之較原始社會中，或可是一個非常傑出的人，現在之所謂賣淫婦，或可與古代的尋常婦女無異，為什麼呢？人類既是循由身心有缺的人，自是少時身心無缺的人。現時文明中人所謂變態，當然是野蠻人所謂常態，這是很明白的了。

這種學說的要義，略如上述。論其根本缺點。則在忽略有機特性與社會特性底遺傳方法，是根本不同的。有機特性之傳於其後裔。係生理上的遺傳，而社會特性之傳於後代，則藉心理上之暗示與模

彷彿。一種新社會現象，當進步中，不數紀可徧行於一種民族；而一種新有機特性，雖在最適宜的環境中，亦罕能普及於人人。後者底進化，慢同駭人，往往經數千萬年，而不稍變。觀太古的人類與現在的人類，身心兩方面，俱無大異，便可以證明：前者底進化，即開始就比較快，並且愈進愈快。現代歷史之光明燦爛，爲時不過五百年，可以爲證。故以社會進化，同於有機進化。根本上是說不通的。復次，再看這種學說底詳細處，其難自圓其說之處亦正多。人羣中底淘汰，誠然是一種重要的現象。一般人所認爲最顯著的例證，莫過於以地球大部分，都爲歐洲民族所佔據的事實。但是那樣淘汰，並不一定歸之於這羣體中特性底進化。而時間因素，却又有大力於其間。物種進化，其所經的時期，悠久無疆，流變所極，多至不可深紀，這是不難想見的，因此淘汰作用，即發生於時代遞嬗中，而個本淘汰或羣體淘汰所依賴的效力，則廣漠無垠。但是對於社會進化，所經過的時間，却未免太短了。惟其時間很短，故淘汰作用，行之於心理的瞬息變遷中，而不行於生理的悠久變遷中。暗示與衝動兩者間之爭，其成功與否，決於經驗之適與不適，而不決於人們底生死。故即以羣體淘汰論，亦不能證明社會進化。改有機進化末了，這種學說，擬野蠻人於文明時代的兒童，或天生的無能者，亦覺比擬不倫。野蠻人身心兩方面，誠有類於文明時代的兒童者，例如明目張口作種夕姿勢而表意這都是野人與文明兒童所同的又如生活自由，不受所如於文明成年人的種夕拘束與訓練，不知乘法表，亦是兩

者所同的，然因此遂謂兩者間身心方面天賦能力底發育，無不相同，遂以野蠻人即文明的兒童，豈非笑話。至於文明時代的無能者，所謂罪犯與賣淫婦等，不過文化底特殊副產物，亦絕不是生來就是野蠻人。凡此種種，可證明第一學說，是不能說明社會進化的。

(2) 以社會進化爲直接依賴於有機進化者

第二種學說之所以異於第一種學說，即是不承認社會進化即有機進化，而認承她是一種異於有機進化的特殊現象，但以爲這種特殊現象，多少是受有機進化所控制的。不寧惟是，依據這種學說所主張，世界上各種民族文化之所以不同，無非由於各種民族遺傳稟賦之不同。布希人之不能進於文明，猶沙之不可蒸作飯，此無他，材料不適宜故耳，因此知低種人之所以爲低種人，不能日進無疆者，就因爲他們稟賦是低下的。

故究這種學說底是非，首當瞭然於種族進化是什麼意義。普通一般人底見解，以爲種族進化底最要的特徵，就是人們智力底增加，這很是不對的。因爲進化所關，固不僅在人們智慧方面，而亦在人們底性情方面，若忍耐，勤勉，好勝，互助，慈愛，各種性情，凡所以鼓動人們，使發生行爲，而促其成功者，其重要，並不亞於智慧。一羣中懶惰無恆的人多者，其害於其羣底發展，與愚騃無識的人，正復相同。由此說來，可見，即使要以關於文化的能力，能判別種族進化底高下，亦不當僅限於比

較分析的智慧，而亦當注重種種感情底趨勢。專論智慧，幾成爲普遍的事實，很難反證其非。即此智慧底差異，不就以證明人種天然的差異麼。其實不然，人種智慧之有差異，係我們觀察所得的現象，而一種現象之成，其包含的原因，至爲紛雜。所謂天然的差異，是否與智慧差異，有果的關係，已純由於人們底懸揣臆測，並不能證實的，即會有之，亦不過諸因中之一因，遂因此以智慧底差異，而判斷人種底優劣，不太武斷嗎？

人們對於異種人及其故訓成俗，偏見寡識，往往判斷錯謬。以爲一個黑膚而鼻闊，足踵凸出的人，怎樣能與一個白入並比呢？一個形體污垢的人，牛豕共居，怎樣能與常常滌污遠穢的人同語呢？一個崇拜土木偶像的人，怎能與一個崇拜創造宇宙神的人較量呢？有了這樣成見自然容易爲外觀所蔽，自然容易忘却身體之潔不潔，並非本自天授，而實由於人爲，亦自然容易忘却，所自矜崇拜的一神教，並非傳自祖先，而實外來自東方，並且就在一神教盛行之地，而崇拜偶像，亦不是罕有。美洲白人，之於黑人，英人之於愛爾蘭土人，都是作如是觀：但見他們貧愚，遂歸之於其天生缺憾，而對於其所以致貧愚的社會原因，是蕩然不了解的。

具這種偏見，不特常人惟然，即號爲學者的，亦所不免，且由此而生出整個似是而非的哲學。最顯著的例，莫過於近代所倡的所謂諾特種的優越說。其說以諾特種人，是長顛人種，其種人據有斯坎

底拿半島，構成北歐及其從古至今殖民地人口之重要成素。在前史時期及有史時期，此種人底各族，侵入南歐，征服土人而爲之長，故現在歐洲底文明，大都由這種人所構成。又就古希臘論，其大半的人口構成於地中海的圓顛族人，然當時希臘文化之所以卓越一世者，則以這種圓顛族人，在當時所雜的諾特人質素較多。由是可知文明底許多進步，有時皆由民族這樣混合的構成。在這兩種人混合中，長顛人種，因較他種人數爲少，故其雜他種質素較多，並且在此時期中，長顛人種，半由於人數較少，半由於生自北方，對於南方的苦熱氣候，不完全適應，故漸趨於滅亡。依據這種學說，這種滅亡，是偉種的消滅，即天才的消滅，現世界之所以爲現世界，即由於此，故愛護人道者，優種人與劣種人的混合。是抱悲觀的。這種學說之沒有什麼科學價值，我們且不說在牠所舉的事實，毫無根據，即使這些事實，能一一證明，亦難自圓其說。爲什麼呢？地中海的圓顛種人，既由來的長顛種人之混合，而產生希臘的文明，然而這種比較無北遷的趨勢，是地中海種人，得永留南歐，以待諾特血種之混合，而構成產生文明的要素，對於人道有什麼不利呢？且如所說，是純粹諾特種，並未產什麼文明，必待與他種混合，才有產生天才的結果，然後便能大造於文明，那末種族混合，又有什麼悲觀可抱呢？可見這種學說，不外是一種偏見臆說罷了。

現代社會學者，徵實詢事，已掃除這些偏見臆說。所謂人種間心理的差異，他們是不承認的，有

些學者，對於各種人，作精密之比較，並找種族優越性底任何證據。據這些學者所研究的南非的布希人與澳洲的土人，第其天生的才能，並不劣於歐洲白人，其所以不及白人之文明者，特爲其故訓成俗所拘，非其天性使然。然試就其自己底故訓成俗範圍內，而觀察其種種活動，那末所謂野蠻人的心思，表現出來，却非常靈巧，假使歐洲人掉脫他們固有的文化，而移置於原始情形，對於這些活動，亦將望塵莫及了。由此已可證人種並無天然優劣之分，而野蠻人與文明人之差異，由於文化而不由天性。

雖然，對於以上所說，固有不少反對的論調。其一，即根據許多博愛家底經驗以立說。這些博愛家，欲以歐洲的教育，施之於野蠻。據其所經驗的，野蠻兒童之稟賦，實穎慧異常對於其所學的，進步很快；但一到成年便失去興趣，而變成魯鈍，一遇機會，便脫離文明環境，而返於他們自己的野蠻生活了。這些博愛家所經見的穎慧兒童，是否野蠻兒童所共同的姑不具論，就如所說，然到成年便變成魯鈍，亦可見野蠻兒童之不及白人兒童之猛晉不已，正是前者底天然稟賦，不如後者底天然稟賦之證，故雖與白人頭角相如的兒童，一到成年則呈豬龍攸分之象。這種說法，似足以證明人種實有天然優劣之分，其實不然，野蠻兒童之所以日進有功者，正以其在兒童時代，雖處文明環境中，而不瞭解環境爲何物，率性而行，其天才能監量發展，其成就，無異於白人兒童。及其既長，龔磨世故，徒以

生自野蠻種族之故，置身白人之文明社會中，舉目四顧，無白人與之友善，爲之匹偶，即偶有與之親昵者，終不免有鄙夷之念，始感覺所謂文明社會，實無他可以容身之地，像這樣踽涼的身世，除廢然自返於其野蠻的社會生活外，還有什麼辦法呢？可見野蠻成年人之所以不能如兒童時之日進有功，實由所以刺激智力發展的社會接觸之缺乏，是仍屬於社會原因使然，亦不得因此遂謂人種有天然優劣之分了。

復此，有以發明力底缺乏來證明野蠻人天賦才能不及文明人者：以爲發明力之有無，最足以覘人種才能之高下。野蠻人所表現的技巧，有時誠亦有可以使人驚者，然不過『不愆不忘，率由舊章』地做去罷了；至於獨出心裁，化腐朽爲神奇的發明力，却是野蠻人所缺乏的。或者以弓矢之用始自野蠻人，野蠻人既能發明弓矢，即可證明其發明力並不弱於文明人。其實不然，所謂發明對於事物者，必先慮之於心而成之於手，絕不是經無數人幾經嘗試，幾經錯誤無意間而成的。故野蠻人之有弓矢，絕非得一人一時的發明，而得之於多數人，長時間之嘗試與修正，這是不難推想而知的。試以矢羽來看，附羽於矢，使之遠飛，這樣的神手妙技絕不是野蠻人的智慧能驟然想得出來的。若說鳥以羽翼而飛，則欲矢能飛行，自亦常附以羽翼使之同於鳥，這種概念，雖野蠻人亦未嘗沒有。不知即使野蠻人有這種概念，然羽附於何處，附用何方，然後才能供實際的利用，這恐怕也非若干年的成功與失敗，不

能學得會的。由是可知野蠻人有弓矢，當其始，形式之簡，直是一玩具，及其經長時間的逐漸修改，逐漸進步，才成器具的。故弓矢之用，並不能證明野蠻人之有發明力。

以上這種論調，能證明人種天然的差異麼？仍是不可能的。爲什麼呢？即使承認野蠻人發明力之缺乏，亦不足以證明他底天賦智力之不平等。發明底條件主要是社會的，一部份亦是地理的。美國人自矜他們發明之多，國中關於發明享有權紀載之多，至足令人驚服：但這並不能證明美國人天賦智力，優於其舊世界的先民及支親。其所以有許多偉大發明，實美洲當時茫茫大陸未經開闢，美人之由歐而來此者，處此非常情形之下，自不能不謀所以開化此新世界爲急務，因此其所有發明天才，始得用武之地，而大有造於文明。假使美國人原生於美洲，未嘗挾舊世界底文明與之俱來，那末歷時悠久，雖某某事物，代有進步，然大部份的生活，必安常習故，經數千萬年而不變可知。爲什麼呢？發明的方法，絕不完全是任何一種民族底事業，知識技能之大增進，常有外來的或素即外來的一種顯著暗示，行於其間。故通常文化最低的民族，比較上總是與外界隔離的。這些民族，往昔常因強敵壓境，由其安樂的故鄉，亡命於深山大深澤中，因之其生活觸處受限制，而無開展牠的新機會。所謂適應者，並不是促成進步的發明。而是苟安旦夕之計。由此可見野蠻人之缺乏發明力，實由於社會原因與地理原因使然，亦不能證明其天賦智力之差異。

以上兩種論調，均不能證明人種底天然差異，於是許多學者，復思以他種方法，解決此問題。所謂智力測驗，即其諸方法中之一。智力測驗，所以測驗各種人底智力，而較其高下，意非不善；然而行之實難，爲甚麼呢？天賦的智力，常不免受社會環境底影響，故欲比較兩種智力之高下，非影響智力的社會環境，兩個相同不爲功，是比較兩智力，必先比較其社會環境。然而社會環境之差異及其所致此差異之根本原因，又是極糾紛錯雜，不可梳理的，故智力測驗，是否真能解決人種有差異的問題終是不可知的了。

最後，有以腦蓋之形狀大小，而證明人種智力的差異者。這種證明，是很久爲大家所熟知的解剖的證明。她以爲生物智慧的高低與其腦蓋底大小，有密切的關係，這可由解剖的方法，驗出來的，這種說法，能有多少價值，雖不敢深知，但是證之於個體與個體的比較，可以說是極無價值的。個人腦蓋的大小，不必與其智慧的大小相應，這是隨在可舉出例證明的，然而證之於哺乳動物中接近人類之動物，作廣泛的比較時，却未嘗不合，證之至於人類間，智慧的差異，雖不必亦是如此，然亦無直接的證據，證明其必不如此。試以猩猩，澳洲黑人及歐洲人的腦骨兩兩比較，至少不能說與其智慧的大小，毫無關係。

雖然，如上說可信，則又可證明劣種人之所以爲劣種人，並不是原來就劣，要無非由於社會之

長期停滯不進，而退化了的能了。爲甚麼呢？既以腦蓋的大小，而決定人種智力的高下，那末據人類學所示，冰河時代與舊石器時代的人，皆具有偉大的腦蓋，這豈不是證明很古時的人類智力，較現在爲高，而現在的劣種人，是退化了的麼？不寧惟是，現在人種智力的高下，無論決於腦力的大小抑決於文化程度的高低，要皆不能決定其血統上關係的疏密。澳洲黑人與英人的比較，與中國人與英人的比較，以智力論，則前兩者關係較密，而後兩者關係較疎，這便可證明。人種智力的高低，既不能決定其血統上關係的疎密，則又可見人種智慧的高低之分，無非由於其進步與退步之分，而或進或退，原因正多，絕非由於原有的有機上的差異。自然現在普迪一般人所揣想的，以爲歐洲人與中國人較高的智慧，是獨立得來的，而其他有些種族較低的智力，却是平行並進得來的。亦若歐洲人與中國人之能繼續進步，而低種人之停滯不進而反見退化者，正以見人種有大然優劣之分，故其智慧有獨立得來與平行得來之判；不知獨立得來，與平行得來，雖非罕有的事實，然而退化的事實，却是人類普遍所有的。生物學上的原則，一種類新得的特性，最易遭隔世遺傳的退化，這種原則，施之於較高的人類智力，當然亦是適當的。野蠻人底生活所以對於發明事業，沒有貢獻者，我們在前已說過，總是在一種比較停滯底狀態中。在此種狀態中，舊慣成俗底勢力較盛，而智力底作用較微。作用較微，則其爲自然淘汰所眷顧者自較少，其容易陷於隔世遺傳底退化，是當然的了。由此說來，現在劣種之所以

爲劣種優種人之退步不已，並不是由於有機遺傳之前定，而實由於促成其所以進步與退步者的社會原因使然，人種無自然的差異，這不又更可以證實嗎？

由上所說，我們可得結論：即使人種天賦智力有大差異，然亦絕不期必種族智力，在社會進化底情形中而進步。即使某某種族現在有機上不適於文明，而他種進步的能力，嚴受限制，亦不能遂斷定文明之由較幸運的民族，促成實際進步者，是依靠着他們遺傳能力之繼續進步的。由是可知第二種學說，又不足以說明社會進化的原因了。

(3) 以社會進化，是獨立於有機進化者。

現在我們試討論關係於人底有機進化與社會進化之第三種學說。依據這種學說，社會進化，既非與有機進化是同物，又非依賴於有機進化，而是獨立於有機進化的。然而有機進化，却先於社會進化，爲什麼呢？社會必賴乎所謂自然人（*Natural*）而成，而自然人由有機遺傳所成，而爲社會勢力活動所依據者，是固定不移的，故社會進化，不能影響有機進化，所能影響者，不過社會產物而已，舉音樂爲例。辨音賞樂之力，因人而異，因種族而異，然而一種人音樂之進化，並不是由於這種人音樂的本能之進化。

那末音樂是怎樣進化的呢？可以說由於一種音樂的遺傳。音樂怎樣遺傳呢？藉社會遺傳，而不藉

有。機。遺。傳。有。機。的。遺。傳。人。們。聆。音。賞。樂。的。感。覺。力。而。已。至。於。聲。音。之。道。千。變。萬。化。却。不。能。藉。有。機。體。而。傳。之。後。世。社。會。遺。傳。則。不。然。一。種。音。調。一。種。樂。譜。無。論。其。如。何。微。妙。然。成。之。於。一。時。代。者。可。由。這。時。代。的。人。傳。之。後。世。由。後。世。的。人。再。傳。至。後。世。輾。轉。相。傳。至。於。無。窮。而。在。這。輾。轉。相。傳。之。中。即。音。樂。之。所。由。進。化。換。言。之。音。樂。之。進。化。不。能。求。之。於。生。殖。細。胞。底。構。造。原。質。中。而。當。求。之。於。音。樂。的。著。作。器。具。及。嗜。尚。中。

音樂如是，推之其他一切社會進化的事物，莫不皆然。爲幼稚之說（The Theory of infancy）者，以人們初生，對於一切事物，不識不知，適成其爲嬰兒。因爲自然沒有賦予人一種複雜本能的統系，準備他一切生命的突創，從此開始。自然所賦予人者，低是無關連及無効力的種種衝動結合及學習的能力。最下等動物，直無此能力。愈高等的動物，愈具此能力，乳貓富嬉戲時，已完成其半年生活底準備，即可說是這樣的嬰兒。然而人之爲嬰兒，却有遠甚於貓者。人雖當閉目未生時，亦能孤立無助，經過很長的時間，並且於這種孤立無助之中潛藏着他的種種能力，幼稚說的義蘊，所以補達爾文進化說之不逮，大要如是。然我們於此，亦可瞭然社會遺傳與有機遺傳底關係了。

社會遺傳與有機遺傳之關係，既如上述。因此抽象起來我可以說，一種社會進化之成，並不必有任何有機進化隨之而生。這種例證隨在皆可舉出。試以近代音樂論。文藝復興之初，已含有不少的美

質，然其突興之初，仍然是一種笨拙的音樂。及十五世紀初葉迄十九世紀末葉此數百年間，音樂的進步奔塵絕軌，有一日千里之勢，試問這數百年中，有沒有人類底有機進化呢？那却沒有的。非但音樂爲然，其他如文學，如圖畫，如數學，如政治法律工商業，莫不日新月異，而人之爲人，却不改舊觀。這豈不是證明社會變化儘管怎樣的大，而有機進化，却可以毫無有的嗎？

雖然，有一點當深論者。據考古學所示，社會進化最早階段，固較最近階段，綏慢得多。即以舊石器底時間論，恐怕也要經過五十萬年到二萬年之久，以如是悠久的時間，種族變化，自不能不有，則社會進化，也許有賴於種族變化。例如最爲世所寡知的猿形人（Zin Dethal man）以其遺留的骨形考之，實爲人類最古的模型，其異於現在任何人種，較之現存一切人種，彼此的差異大得多。這種人雖具有碎石爲器之技，雖亦有掩埋其死屍之能，然而有種種證據能證明不完全屬於人類，一件事，即這種不能完全直立；他一件事，在這裏使我們最感興趣者，即這種人似乎還未具有像我們這樣變化的及清晰的聲音。人類合作，大有賴於語言之用，無清晰的聲音，則語言無由成立，所以妨礙人類者實大。故許多學者以爲這種人智力的根本低劣，即由於身體機構的低劣，這是有理中的。後石器時代的人，起於東方某處，當其發現西方時，其進化已超過文化底階段，特別地是他們已有磨骨爲器的新技能。至人類猿人種，却因有機的缺憾，尙未經過文化底階段。

以上所舉的事例，果能證實，誠然足以證明一種文化底一定的進步，實賴於種族進步。假使類猿人果爲現代人類底直接祖先，而非其旁的尊親屬，這種證明，尤其有力，但不幸這究竟是我們所知道的唯一的事例，其能証實與否，實不可知。卽以後石器時代的人種論，他們永不能由磨石與軟骨的文化階段，更進一步，然這却與他們身體中的任何有機缺憾無關。克羅馬格種人(Cromagnards)，形體修美四肢勻稱，沒有一點痕跡，看得出他們是智力低劣的。然而這種人，却較與之智力相等的民族，早歸消滅。若說這種人永不能進步到遊獵階段以上，因爲他們身體上的有機缺憾使然，這恐怕是完全不合理的吧！

徵實詢事，棄却武斷，我們對於現在討論的問題，所得的一個普遍結論，是；在最早的階段中，社會進化，或有賴於有機進化，然而社會愈進化，則所賴於有機進化愈微。假使我們以最近一萬年或一萬二千年繼續不斷的進步，歸之於人種底進步，那就未免愚妄極了。

折疑 (Further Questions)

上三種學說，討論既終，還有密切相關的幾點疑難，尙未分析者，爲便利計，特爲討論如左：

種族混雜，是否有種種之不同，這還是一個疑問；但是每個特殊種族之中，其分子自上智以至於下愚，千差萬別，至不齊一，這却是無可致疑的。個人之所以成爲天才，其因素纖弱煩雜，極難理解

，但是通常所謂族(Famille)性，即在生殖中遺傳趨勢底特殊支派，雖極混雜不同，然是極端固執不變的，幾乎可以說，其固執不變之甚，不在這種族底特性之下，這種形態學上底根本原則，創立於孟德爾。孟氏初由觀察某種花草，極深研幾，因推及整個有機界，因之成立所謂孟德爾法則(Mendel's Law)。

普通一般人常疑孟氏法則，施之於動植物，誠然不錯；但施之於人類，却未必盡然。所以然者，人類底本性極為複雜變化，不容易供我們精密的試驗。並且人類底生長繁殖，極為緩慢，要觀察這種現象，非數百年不為功，絕非數年或數十年所能濟事。這種疑難，誠然有理。但是孟氏法則之成立，是由研究短生動植物底極複雜變化性而得其確證的，對於人類本身，觀察所得雖是不多，然與動植物生殖遺傳之理，無不吻合。然則孟氏法則，究未嘗不可適用於人類。所謂種，不過多少族的集合。循孟氏之說，一種族性，不是因其生殖遺傳底趨勢而變改的，那末由族性集合而成的種性，當然也是固定不變的。

種性既是固定不變，那末一般人類社會學家，主張用優生的方法，來促成社會進化，又是怎樣一回事呢？以人羣社會生活論，最劣的族人，常為其餘族人的大害，這是不錯的。因為一社會中的人，優者常犧牲其劣者這是進化的公例，然而劣者中最劣者，以作奸犯科之故，又可以犧牲他人。且其品質既卑下，遺傳所及，將使其身心兩方面的弱點，播及於全羣。優生方法之所能促進社會者，即在淘

汰社會較劣的族人，使不爲社會進化之梗罷了。如上所說，種性是不能因生殖遺傳而改變的。那末，淘汰劣族，是不是社會進化的根本條件呢？

這種設問似很容易，而答復實難。爲什麼呢？一羣中消滅一大部份的劣族人，不無有利於社會進化，理論上似乎說得通的；但是無論在有史時代，或先史時代，這種優勝劣敗的自然淘汰，行之已久，謂其真能改進種族，實未之見。自然淘汰，所能阻止一種的滅亡，似乎是必然的。若進於此點，而謂能改進種族，那就很難說了。

再就人爲淘汰論，可想得是成就很大的；因爲豢養牲畜，既可以汰劣留良以收繕羣進種之效，對於人類，又何嘗不可以這樣做呢？人類殺嬰的行爲，流行極廣，就是常有優生的動機參入其中；不知人類殺嬰的動機，却與千殊萬別，絕不能說純是爲優生的。最低劣的野蠻人，少有殺嬰之舉，文明人則以增加享樂之故，又不願多生以自累。至於殺嬰之舉，僅限某一階級的人，這些人大約是野心很大，奢侈心很強，但是所以滿足其慾望者又形不足，故殺嬰所以減輕他們底負擔，這與優生有什麼關係呢？

復次，即使殺嬰之舉，係爲優生，然這種優生，不必有利於社會進化。斯巴達底史事，可以爲證。斯巴達族人之在當時希臘人中，其人口遠不及他族人之多，其文化並不能駕他族之上；然因欲保

其少數人口的民族；生存於多數人口之中，永久不替；於是不得不採用優生之法；凡嬰兒之不強者，殺之使無生。但是這種辦法，徒使斯巴達社會，縮成爲一個軍營，對於社會實際上的進化，有什麼裨益呢？形態學者所謂寄生的墮落（Parasitical degeneration）很與斯巴達這件事實相似。

總之，優生的方法，對於社會進化，是否尙未用之得當，這裏與我們無關，可不深論；但是歷來一切社會的進化，不是由於優生的原因，這是大概可以說的。

淘汰劣種之不能裨益於社會進化，既如上述，那末不淘汰劣種，而專謀所以增殖優種，又是不是社會進化的根本條件呢？要答復這個問題，首先要解決偉人重要的問題。偉人是否重要？歷來學者對此，意見至爲紛歧。有些學者以歷史爲少數偉人的事業所構成，而大多數人，不過爲工具供其利用罷了。其他學者又以偉人不過是時代底象徵，沒有某個時代，絕不會產生某樣的偉人。由前之說，則所謂英雄造時勢；旋乾轉坤的事業，無論如何，是成於少數非常傑出的人。由後之說，則所謂時勢造英雄，世運升降，自有其原因，絕不是一二出類拔萃的人物，所能爲力的。前者重視偉人；後者輕視偉人。但是無論他們視偉人的輕重如何，偉人之誕生，絕不是於某時某地，特別會多的，因此社會進化，絕不能由生物因素來說明。

爲什麼呢？偉人之所以爲偉人，不外其天才之優於常人罷了。然而天才的高下，是很難較量的。

試就一民族的極盛時期論，所謂風雲際會，賢才衆多之時，使取所謂賢才者，一一較量其高下而無或爽，這恐怕雖極精明的人，亦辦不到的。即以文藝科學論，以之成不朽之名者，必有著述成績之可稽，使後人觀其著述成績，便可推知其爲人；然使因此而品第其才智之高下，却是最不可靠的。爲什麼呢？時代有不同，即偉人底遭遇有幸與不幸。同一才智，遭遇明時，則嶄然露頭角，生不逢時，則湮沒無聞，我們從那裏來比較他們才智的高下呢？雖然，此猶僅就文藝科學言，其成就者，必有所稽，比較其才智尙且如是，至於從事政事者，概不能留赫赫的功蹟，而又非旦夕所能奏效，往往努力半生，一無所就，悠悠身後之名，不過出自史家的手筆，不賅不博，我們還能藉此以品第其才智嗎？不寧惟是，才智非難，所以用之者實難。大抵才智之用，利於專一而不利於廣泛，「百藝精實一藝不精。」的諺語，雖不必盡然；然精數藝不能精一切，這却是斷然的。但是才智之自用，與社會之用才智，往往趨於廣泛無成，而絕不能收專精之效。例音樂天才，可以說最特異的才智了；然而具這種天才的人，却不能專精其業，往往旁馳外騖，卒至一無所成，這就是才智自用不善之故。又社會對於才智，並不能用惟其宜，隨陸無武，而責以武事，絳灌無文，而責以文事，像這樣又怎能不使無限天才，敗壞於無形呢？關於此點，又可見所謂偉人底才智，既無由比較，那末我們要以偉人之所以爲偉人，歸之於生物因素，不是很難索解的嗎？但是一時一地的偉人，特別衆多，却是事實，這又怎樣解釋呢？無他

，這可以名之曰偉人的輻輳。這種現象中西史上，不乏其例，而最顯著者，莫如英國，英國當莎士比亞時代，真所謂「濟濟多士，生此王國。」的黃金時代，以文學論，自喬塞爾（Chaucer）後，無有繼人。然至是時，則馬爾諾，莎士比亞，波蒙特，密勒等先後輩出彷彿積久了的思想一旦勃發了一樣。以哲學論，自奧喀門威廉時代以來，從未有特出者；然至是，則培根，霍布士相繼誕生，為第一流的哲學家。同時經驗科學家，則有吉耳白奧哈爾菲，數學家則有華里斯，其他如政治家，法律家，宗教家，莫不有卓絕一時的人物。

試進而考究這種輻輳，現象的原因，是生理的呢？或是社會的呢？換句話說，是由於天生偉人的特別呢？抑是由於政治，經濟美術，道德各種條件，底非常混雜呢？後者固難分析，前者亦難索解。不過據遺傳法則所示，生物的代代相傳，其所混雜而成特性的程序，既是固執不變的，因此多數偉人同時並生，祇可以歸之於運會底偶然，我們絕不能找出關於他們的什麼生物的動因。但是我們很想得到，假令莎士比亞及培根早生一百年，那末一個或者會為農夫以終其身或作為村歌俚詞，以博權於鄉愚；而一個可謂大法官者，或且庸庸碌碌以卑官末吏終其身而已。兩兩相較，偉人輻輳的現象，終歸是屬於社會原因，生物原因，是完全說不通的。

由是我們可斷定天才誠然是重要，然我們有種理由，認為是有機根據底一部。這種根據原是固定

的，特社會進化不得不加作用於上罷了。我們誠然需要偉人；然偉人常應時運而生，時代進步之種種不同，是不能在偉人本身中求出的。

總括本章所論，社會進化底非社會的諸因素或分或合，要不能構成這種現象一種滿意的說明。這裏所謂『滿意』並不是以爲証實起見，而爲分類的便利起見。橫覽五洲，考究各種不同民族底歷史及其在各時代進步的各種不同的程度，地理的與種族的因素，實不能爲判別社會進化高低底根據。

第七章 社會因素

社會進化，所包含的社會因素非一，本章所專討論者，却祇限於經濟的唯物論及達爾文主義兩種，所以然者，這兩種學說不特影響於一般羣衆，而亦影響於科學界，試一一述評於下：

經濟的唯物論

說到經濟的唯物論，沒有人不知道以馬克斯底唯物史觀爲最有勢力的學說。依據此種學說，一切社會現象，如政治的，倫理的，宗教的甚至如美術的，其究竟無不依賴於經濟條件，至於政治倫理等現象的交互勢力，亦未嘗於經濟生活，不無影響，然嚴格說來祇能視爲次要的因素，非經濟條件之爲基本因或最終因可比，例如政治史或宗教史，本身祇能成爲一種有趣味的記載，不能成爲一種科學。至於本身是科學，並能使其他一切歷史成爲科學，那祇有經濟史了。

唯物史觀之學說，雖風靡一世，然其意義含糊不清，學者雖從多方解釋，終究有難自圓其說者。所謂經濟條件之爲基本因或最終因，據歷來學者之解說，不出兩義。第一，指人類的動機言。以爲人類一切行爲之發生。推本溯源。無非經濟的動機，最顯著之例，莫過於以戰爭爲証，戰爭之發生，從表面上看來，有原於宗教者，有原於愛國情操者，亦有原於伐罪弔民者，其原因似極其繁雜，然求其

真因，仍不外由於經濟動機而已，古往今來的一切戰爭，概可作如是觀。

這種唯物史觀的解釋，頗能自圓其說，難反駁其非，但惜所含的科學價值，未免太少了。爲什麼呢？或種戰爭之發生，誠不免受經濟利益的影響，然其他許多動機，所以促成人類戰爭行爲之發生者，亦復何限？若說戰爭之發生，總是起於不平，而所以不平，則由於少數人有利益，而多數欲求如少數人之有利益而不可得之故，而人類之所以孳孳爲利者，則根本上由於人類有貪慾之故。謂戰爭之發生，由於經濟動機，無異乎發生於人類的貪慾，故欲弭戰息爭，根本上非限止人類之貪慾不可。這種說法，自亦有見地，但是祇可以適用於道德家及改良家。而不適用於歷史家，爲什麼呢？道德家及宗教家，本乎熱情，以化民成俗爲務，戰爭雖非專起於人類貪慾，而遏止人類貪慾雖不能使戰爭消滅，亦未嘗不可使戰爭減輕。至於歷史家則不然，不在尋求所以弭戰息爭的方法。而在說明所以發生戰爭的原因。戰爭之原因不一，歷史家絕不能任取其一而略其他。經濟動機，既不是人類戰爭的唯一動機，即不能爲人類戰爭的唯一原因。是以人類動機而言，唯物史觀是解說不通的了。

復次，有側重客觀勢力底作用，而解釋唯物史觀者。這種學說，大要以社會之所謂上層結構，無不與其生產情態息息相關。故生產情態有一變化。即其上層結構，如政治，宗教，法律，家庭等制度，亦必隨之變化。即以家族論，某種家庭制度之成立，並不是任何人熟思沉慮得來，而實由當時的生

產情態，迫之使不得不然。例如父權家庭，即畜牧的生產直接所生出來的。

這種唯物史觀的解說，較前說爲合理，並且也能歸納許多事實，爲之左証：但是牠所有的許多臆說假定，仍在疑似之間，無法證明，故還不能作爲一種普遍的社會學說。

我們誠然相信，凡爲大多數人所滿意的事物，必趨於固持不變，反之，凡爲大多數人所不滿意的事物，必失均衡勢，新的事物必取而代之，我們亦相信用某社會調適所生出的事實，對於這種社會之能經久不渝，是一種重要原質。並且關於經濟競爭，一種制度已顯然發生毛病的時候，非力求進步與改良，這稱制度，至少是要歸衰微的，至於道德標準之變遷，不能遠離於其社會的習俗，因之即不能遠離於其社會的經濟基礎，藝術之發生，必在於人們閒暇與侈奢的時候，這些都是唯物史觀中包含的精義，而事實亦有可以爲之證明的。

但是要使我們把這些事實，完全歸納起來，成一種普遍的學說，那末含糊不清之處，便立刻表現出來了。爲什麼呢？第一點，包含於「經濟的」名詞下的許多條件，其性質，至爲不同。有專指地理的條件如交通，氣候，土壤礦源及其他等而言者，有包含技術及傳統知識，如各種不同的產業底技術而言者，有包括社會組織底情態，尤其是勞工與掠奪者間的法律關係如奴隸制度而言者，有就資本的累積，貴重金屬底供給，運輸方法底便利而言者。把這些條件和許多其他條件總括起來，包含於一種

社會進化學中，倒是很正當的，很適宜的，但是我們不分皂白，籠統謂之爲經濟條件，那末所謂經濟學說，還有什麼特質存在呢？不寧惟是，使一社會大多數的男女，其大部分精力，既專耗於財富之生產分配與保持，是其他重要活動，如男女求偶，兒童養育，宗教儀節，與夫一切娛樂遊戲等等，不過占人類社會生活的極小部分，那末我們還說整個的社會生活，是直接間接，受經濟的影響，不是一種廢話嗎？

第二點，這種經濟學說，缺乏固定性，即以之推斷事物，不能隨處而皆準，所以然者，就由於這種一元的史觀，昧然於因果底複雜性，以經濟一種原因，而解釋原因紛雜的歷史，其流於牽強附會，懸揣臆斷，實理之自然，例如說明羅馬之所以亡，這派學者，爲要符於其經濟一元史觀的原則，不惜歸之於銀之缺乏，實則羅馬之所以亡，其非經濟的因素，亦復何限，單取經濟因素而言，而抹煞其他因素於不顧，這不是蠻橫的辦法嗎？自然這派學者，亦未嘗不承認其他因素，如政治，道德，宗教等類，對於社會運動，有交互的影響，但終以爲經濟動因，是比較根本的，假使要他們拿出證明來，那末，他們祇好回答說，在經濟發展中，有一種連續性，是社會變遷底其他任何領域內，所找不出來的。其實大謬不然。他們之所以認祇有經濟發達中有連續性者，似乎祇是對於經濟史較對於道德，宗教，與科學史爲熟悉罷了。其實這種歷史的連續性，在社會變遷底其他任何領域中，又何嘗找不出？此

理在前章已闡發無遺，唯物史觀者所說，徒以自暴其所見之不廣而已。

總之，唯物史觀，其本身實難成爲一種學說，而祇能說是一種觀點，或可說，是一種研究歷史底趨響，無論其本身的意義，是怎樣的含糊不清，然其對於人類歷史之研究者，予以極大的暗示，這是無可疑的。現在就是唯心派的史家，亦不能抹煞人事中的經濟因素於不顧，這不能不說是受唯物史觀的影響。不過在這裏，這種問題，却對我們無多大關係，祇好不深說罷了。

達爾文主義

討論達爾文主義，即討論戰爭與進化之關係，戰爭底性質，可就兩方面來看，有時屬於生物的現象，有時屬於特殊的社會現象，然無論就那方面觀察，戰爭之爲社會進化底一種主要條件這是許多學者所承認的。故於前章略述及戰爭與種族因素的關係，復詳其說於本章。

(1) 戰爭在生物學上的概念 據前章所說的，人類進化，即有機物進化底一種最新的形態，故生存競爭，天然淘汰的原理，既可以說明有機物進化，即可以說明人類進化。生存競爭之行於人類，並不亞於行於整個的有機界中，然而人之所以特異其他有機物，獨以高等的動物見稱者，無他，人類底競爭，係有組織的競爭。競爭不但行之於個人與個人之間，甚至羣與羣之間，而且行之於社團與社團之間。換句話說，即人類競爭的形式，就是戰爭。戰爭是很可怕的，但其所以可怕，也就因爲人原是

可怕的。若因其可怕，而橫加干涉，反違背進化之原則，其害於人類最高的福利必多，自然最高的法則是能強施之於現代人。應加上一句話說，能忍，強者對於弱者，苟弱者能完服從，尤其是能爲之效忠盡職，自亦可以加以容忍，然強者絕不當聽弱者阻礙其進行，防礙其意志。這是人類應遵的定律，亦社會進化的鐵則。

這派學說，誠然足以鼓動人類相爭相殺的情感，而大開弱肉強食底風氣，但是說到學理，即單就生物學的立場論，其缺點亦甚多，試略爲指摘如下：

第一達爾文所用競爭一名詞，意義本極廣泛。他原依據馬爾查斯的學說，以爲每種生物，就是生殖極緩慢者，其能成熟而蕃殖後裔的個體，亦較初生出來的個體爲多。所以然者，生物之蕃殖極速，而地球所以供其生之物有限，生物既各愛其生，不出於競爭，又有什麼辦法呢？但是一個生物，其與爲敵對之物甚多，其所以對抗此敵對之方式亦甚衆，微生物所加之侵害，嚴寒酷熱所加之困苦，凡足以害其生者，無不設法以避免之，這皆可謂之競爭。又生物之所以能存者，必有所養，有機物與無機物，凡所以供其生，無不設法攝之，亦得謂之競爭。是競爭的本義，以其與所競爭者的範圍言，固不限於同種類，以其方式言，亦不限於戰爭，這派學者，以競爭等於同類之競爭，而競爭的方式，限於戰爭，用以說明社會進化，不能不說是誤解達爾文競爭的本義了。

其次，即就人類社會底生存競爭論，戰爭也不過競爭形式之一部分，文明愈進，社會間之交互關係日密，戰爭底重要却愈減，這是很顯明的事。不甯惟是，所謂戰爭係進步的主要條件，依這學說的意義，是不是因為戰勝者是適宜於生存呢？但是所謂生存，是指什麼呢？種族底生存呢？或社會根本制度的生存呢？然而以事實論，歷史所謂戰爭之戰勝者，不過軍事上之勝利而已，至於求種族之生存，謀社會制度之擴張，則軍事上勝利，實難有此把握，這件事可證之於古代斯巴達，斯巴達人之好戰，這是大衆所知道的了。然而斯巴達人却因此反減少其人口，這並不是因他們歷年從戎効死疆場的人很多的原故，實因其國以好戰之故，制為土地律與婚姻律，使人口不得不減故耳。又如羅馬，羅馬征服四鄰，版圖日擴，這也是大家所共知的事；但是羅馬却因此而為其種人自掘墳墓，這亦不是因為他窮兵黷武，死亡過多的原故，實由於人民從軍日久，對於為人夫為人父之道，在經濟上道德上，皆有不適宜之處：加以當時農工業的問題，因稅貢及奴隸勞役，多量輸入，至無從解決，因之教養嫁娶之事，皆受其影響。羅馬，遂不得不歸於衰亡了，是以戰爭而求種族的生存，即在戰勝者，亦難保其必然，並且往往得相反的結果。在有些事件中，因戰爭勝利，使工商發展之機會較大，因之引起人口的增加，似亦有之，英國當十八世紀後半期，海軍甲於各國，而殖民地徧於五洲，可以為顯著的例證；然而英國底工業革命，祇是引起西歐相似的革命，此其影響於人口的增加，就在丹麥瑞典諸國，亦不

能視爲軍國主義成功之結果。德國自一八七一年以後，人口增加，似乎可以歸之於普法戰爭之原因，然實際上，普法戰爭，絕不是其直接原因，德國聯邦帝國之成立，商業障礙之剷除，實爲其人口增加之臨時原因。故戰爭絕不能爲各國人口增加的有力原因。

軍事勝利，既不能符於適者生存的原則，使其種人口增加，至於戰敗者，又是不是必受天然淘汰使其種人絕滅呢？證之史事，一種人每因戰爭敗績或至強鄰內侵，爲所征服，其種人並不即歸於消滅，反而歷世滋大。例如地中海族之居於英約有一萬二千年。自有史以來，曾先後爲撒克遜族丹麥族，諾曼族等所征服。然而本族人並不因此而消滅，其居處地，亦不因此而大受限制。現在的族人，誠然不是純粹的舊時血統，然亦不是征服者的血統，這種例証舉不勝舉，是戰敗者亦不能符於優勝劣敗的原則了。

復次，社會制度之擴張，是不是全靠軍事勝利呢？就政治制度論，誠然有非武力不能促其實現者。但是實現儘管實現，欲其深入於實際生活中，而發生効力，究屬困難。羅馬史事，可以爲証。至於宗教制度，道德制度與夫其他一切文化，其不是藉武力所能擴張的，那更不待說了。

歷史所示，被征服的民族，接受征服民族的文化，這種事例，並不是沒有的。尤其是征服民族之文化，較爲進步，更爲被征服者所樂從。羅馬征服高盧人的結果，便是一個顯例。又如西班牙人之佔

有菲律賓，菲人本係馬來種底東洋民族，然却接受西班牙人底宗教與音樂。少數富人與通都大邑的居民，以西班牙的語言爲一種次要的文化語言，或各省語言不同之土人底交際之語言，這更足以爲被征服民族接受征服民族文化的有力證據。但是我們試想一吓，便知道武力服人，究不過爲被征服者社會變遷諸因中之一因，絕不能專恃此而說明一切被征服者一切社會的變遷。歷史所示，以兵力征服野蠻民族的民族，羅馬而外，亦復何限？然能移植其文化於被征服民族中者，又有多少呢？菲律賓人誠然接受了西班牙人底宗教，然菲律賓外，五洲民族，被歐人征服者，爲數甚多，然而崇奉歐洲人基督教的民族，又有多少呢？是羅馬西班牙底特殊事例，固不能證明戰爭足以擴張社會制度的普遍原則。不寧惟是，卽以羅馬及西班牙底事例論，前者之對於被征服民族，注重於制度之設立，軍事的訓練交通的改善；後者之對於被征服民族，不惜以教會的力專研究土人的生活，故其使被征服民族，潛移默化於其文化中而不覺，這豈是單靠戰爭辦得到的嗎？故單是戰爭，最多祇能說，可以引出許多條件，使同化勢力得藉以進行；然而這種同化，在普通，總是不生效的。

不寧惟是，文化既不能藉戰爭而擴張，亦不一定由征服者傳播於被征服者，希臘羅馬底史事，可以爲證，並且因征服者人數較少之故，反同化於被征服者底文化，亦往往有之，這樣的事例，更舉不勝舉了。

末了，所必須記取者，許多戰爭，尤其是內戰——但絕不是絕對的——總幾乎是完全破壞的，更說不上彼此生存的問題和文化擴張的問題。至於影響於社會進化很大的戰爭，事實上，亦未嘗沒有，例玫瑰戰爭是。但這種戰爭，却不是我們這裏所討論的生物學說所能解說得通的。

(2) 戰爭在社會學上的概念 就社會因素來說，戰爭關於人類進化，有主要的兩點：第一，集個人而為羣，或聯合諸羣而為大羣，用以抵禦共同的危險。其次，凡所以謀制勝之具，需要最切，因之激動人民底發明力。這兩點，皆於人類最高的福利根本有關，故戰爭為人類進化底推動力。世無戰爭，人們將各恤其私，渙散不羣，且習故蹈常，永無進步。

以上所說，即以社會學的觀點，來觀察戰爭對於社會進化之關係，這派學說的是非，當分別論之。就大體說來，戰爭使人們為共同原因而聯合，自是很顯明的事；但是因戰爭而聯合，在社會中是否主要的聯合勢力，却不能無疑，至於說戰爭為社會進化的一種有力的動因，那更不可靠，好戰喜爭的軍事家，著書立說，鼓吹戰爭，以為承平無事，不見兵革，人們將安居逸樂，各遂其私，彷彿一切和平的事業，都足以頹喪人底志趣，祇有戰爭才能激發人底志趣一樣。這種說法，顯然是荒繆不經。為什麼呢？人們之未經戰事者，一旦大難當前，其赴義犧牲的精神，不見得遜於久歷戰行之夫。趨列避害與夫關於國家安危的共同情感，誠然足以促成人們一時之聯合，然此種情感，並不經久，時易勢變

，則消於無形，而人們彼此間的關係，仍與常時無異。

誠然，戰爭之促成一國底人民聯絡，有一點絕不能不承認者，即在今日，一個國家，每當大故，其舉國之民，無不參與且引此以自矜，都是這一點原因，關於此點，戰爭恰像一個大學參與體育運動會一樣。一個大學包含有許多學院學系，其彼此間的關係，既非直接的，而卒業於其中之學子，亦各執其業，散處四方。然一旦這個大學，要加入某個足球隊與別大學競爭，雖實際上競爭，祇限於少數選手，然而這大學中的全體羣衆，却視爲全體的榮辱所關，至少也要在旁邊喝采助勢，期其獲勝，戰爭之能促成一國人的聯合，也就是這樣的。試觀任何國家一有外戰，其國中無論士農工商，無不奮臂激昂，希望本國勝利，即事過境遷已久，學校兒童，讀到這些戰史，亦覺情感激越，侈然以戰勝國的人民自矜，這種情感，就一學校而言，可以叫做學校精神，就一國而言，可以叫做愛國情操，兩者雖有廣狹之不同，而其爲戰爭所激起的，却無二致，我們也知道這種情感的結果，是虛僞不實的，然其促成一國人的聯合，至少保持一國的統一，却是大有用的，爲什麼呢？欲一國之民之不自爭於內，則莫若轉其感情，使之共同對外，而外戰實爲轉移這種感情最妙的方法。一國之中，黨爭內訌，雖滂興紛出，然往往一有外患，彼此却能解讎息爭，一致禦侮。美西之戰美國南北之舊仇宿怨，頓時捐除，便是一顯例。故自來深於治術者，慮人民之叛已，則故意引起外戰，使人民集中精力以對外，而內亂自

消於無形，拉波所告法王路易十六的，即係此術，獨惜法王之不從罷了。然因此我們知道戰爭之有裨益於國民聯合，國家統一，其端在此。

雖然，我們應當注意的，這種戰爭精神所激起的感情的聯合，其去真實客觀的聯合甚遠，就是對於最簡單的文明國家亦然。不寧惟是，就學校精神論，對於體育競爭，誠然可以收很大的功效，然亦可蒙無形的損害。爲什麼呢？欲已方獲勝之感情太功，則敗壞體育運動的公共道德，亦有所不顧耳。戰爭所激發之愛國情操，亦然。希望已國戰爭之榮，不惜舉其國的大命，以求一逞。兩軍交鋒，凡所以摧敗敵人者，極盡凶殘之事，人道於是乎淪亡。其最甚者，則利人土地，貪兵以逞，正誼於是消滅，這些不是戰爭所生的結果嗎？故即使戰爭有促成國民聯合國家統一的利益，然與這些害處兩相抵消，已不能視爲人類進化的動因，何況這種聯合統一，並不是真實客觀的，聯合統一呢？

文明生活的聯合與統一，原靠許多因素，例如共同的語言文字，共同的宗教理想，以及一種糾紛複雜的經濟交互關係皆是。然而這些因素，絕不是由戰爭所造成，且往往容易由戰爭而毀喪，故以戰爭而兼併他國，並吸收其人民，對於國家底統一，根本是有害而無益的。

雖然，戰爭對於野蠻人之聯合與統一，固亦有很大的貢獻者，而尤以養成其服從人底權威之點爲最著，大抵野蠻民族，習俗底權威，遠重於人底權威，酋長議會之所以宣示其人民者，不是某事不可

不爲，某事必不可爲，而是某事所常爲者。梅因所舉印度底村落社會，可以爲證。習俗底權威既重於人底權威，故一國之中，人人拘於習俗，不相統攝，其害於聯合與統一，是很明顯的，故欲反其道，使人民團結一氣，非以人底權威，壓倒習俗底權威不可。但是人底權威之發展，主要有兩道，即父權家族與軍事組織。前者此不必論，論及後者，則戰爭之有益於野蠻人之聯合與統一，是很顯明的了。爲什麼呢？野蠻人之統治，利於專制，而專制之豎立，非武力不爲功。重租稅，興土木，通商惠工，凡所以團集其民者，其在野蠻人中莫不賴個人底威權，獨行獨斷，而所以有此威權者，則全賴軍事的成功，戰爭之有裨益於野蠻人之聯合與統一，便是這種原因。

但是，以上所說，僅限於野蠻社會爲然，而非可以語文明社會。文明社會所持以聯合統一者，不在個人專制權威，而在含有習俗普遍性的法律權威。窮兵黷武，不特無裨益於文明社會底聯合與統一，而反爲其障礙。因此我們又可歸結起來說，戰爭即使對社會進化，有某種貢獻，然在現今的文明社會，早已用不着牠了。

復次，祖讎戰爭者，以爲戰爭不特對於個人與個人之聯合，爲勢所必需，即諸小羣之結合爲一大羣而堅固不破者，亦無不以牠是賴。主張這種學說底人，很不難舉出古時波斯羅馬諸大帝國，及中世紀德法諸大國之舉起，以爲例證。很不難指出戰爭以結合各羣之兩種方法：其一，即直接地由於征服

，其二直接間地由於各小國畏懼強國之侵凌，不能不協力以謀對抗。但是我們下細考究這種學說的是非，又是怎樣的呢？自然，所謂征服，所謂協力以抗公共的強敵，並不是罕有的事，且其對於國家的建立，也不能說是毫無力量。但是我們因此就可說戰爭是結合諸小羣爲一大羣的根本條件嗎？就征服論，能使一國中的諸民族協和無間，因以奠國家於苞桑磐石之固者，歷史上會有多少呢？不特不能使諸民族結合而已，而其效果適得其反，爲什麼呢？以武力服人者，常本其弱肉強食的原則，以被征服者爲犧牲，奴使虐待，至於極地，怨毒既積久日深，報服終有時而發，雖有深識遠慮的政治家，殫精竭慮，以解仇息忿爲務，使兩民間之權利義務，幾於平等，然歷時數紀，兩族間之仇怨如故，一遇機會，卽生破裂，這不是歷史上常有的事嗎？而究其所以必生破裂之故，則以羣與羣的結合，本恃乎彼此間相與之誠，而以武力強使之結合者却適得其反，相猜相忌，已含有一種自然破裂的性質，是戰爭不能爲羣與羣結合的根本條件，就征服論，已很明顯了。

再就第二點論，強敵當前，各民族協力禦侮，自是常事，然事過境遷，則彼此之相猜相忌，却仍不減於往昔，這種事例，最好可證之古時希臘，希臘半島於紀元前數百年，諸邦林立，爭相雄長，究中雖以斯巴達，雅典爲最強，然並不能使諸邦搏爲一氣，而亞洲有國曰波斯，國富兵強，欲以全力兼併希臘。希臘諸邦，當此存亡頃刻之間，也知道各邦聯合，協力禦侮，卒以大敗，波斯兵於卜那達亞

(Peleece) 因得轉危爲安。遭此變故，宜乎各邦從此永遠結合，蔚然成一大國了。其實不然，波斯兵剛退，甚至各邦還在極危險中，其聯合已破裂，外患才過，而內爭又起，這算是最顯明的例證了。

再看英法兩國大戰中與大戰後的種種關係，以共同抵抗德國之政，似絕無怨仇發生，能保持兩國之邦交於不墜；然而當時彼此相猜相忌之事，却常發生，使兩國當時的政治家不慎重考慮，互相容忍，那末一種更嚴重的誤會之發生於這兩國，亦非不可能的了。

舉此兩例，可見於藉戰爭使羣與羣以共同禦侮之故，而永久結合，又非可靠的事了。因此我們可以斷定，戰爭不能爲羣與羣結合的根本條件。

現在祇談戰爭關於發明力的問題了。主張戰爭很有貢獻權發明者，很不難舉出戰爭中一切攻守之具及軍用品以爲證。水中有潛水艇，空中有飛行機，陸地上有坦克車，凡天地間未有的奇技妙法，爲和平夢想不到者，無不由於因戰爭而發明，是戰爭之有裨益於社會進化，是很明白的了。

雖然，以上所說，究祇能說明戰爭對於社會進化，不無關係，而不證明其爲社會進化根本因素之一，戰爭或亦有裨益於發明，然發明的目的，原以滿足人生的需要，人生的需要，千差萬別，絕非戰爭一端所能盡，則戰爭的需要，絕不能視爲一切發明之母，而因以視爲社會進化的根本因素。試觀過去一百餘年無數的機械的發明，自蒸汽機以下，其主要動機，何一不是與和平的工商業及生活的享樂

有關。戰爭在這種整個進程中。所加的力，誠然也不是很微弱的，但較量起來，究不過是一種小的因素。誇大戰爭的重要，而抹殺其他一切和平的因素，則於理論事實，皆說不通了。

且一般袒護戰爭者，但見戰爭對於社會的利益，而未考究其損害。戰爭之損害於社會，就生命言，已伏屍疆場的人，不用說了。即幸而生還，然因久歷戎行，或肢體殘廢，或工作無能，遂至無法婚姻者，不知有多少？男子從軍，其家中的兒童，無人照拂，因之死於飢寒者，又不知有多少！况大兵之後，疫癘盛行，其殺人如烈風之掃秋葉，這是歷史上數見不鮮的事。就財產言，軍費之所支出，財富之遭損失，生產各業之遭停滯，這豈是算得清的吗？而其害最甚者，尤莫過於敗壞人類公私的道德。人類所貴者正誼；然而因戰爭的便利，則正誼爲之犧牲；人類所貴者，自由的理想；然而因戰爭之故，個人自由的理想，可歸於消滅，人類相與，唯殘忍酷是尙，同歸於獸性化，要無非戰爭底賜予。這戰爭之敗壞人類道德，是怎樣的利害喇，我們尙主張戰爭爲社會進化的動因，真是一偏之見了。

末了，尙有爲戰爭辯護者，以爲戰爭誠然是罪惡，然無此罪惡，我們便缺乏所以競爭抵抗的東西，而人類底本性，將無由發展，不知抵抗罪惡之說，雖不無理由，然以此施之於戰爭，却不值一笑，人羣社會之結合，除協力禦侮外，其動機不知凡幾？人類智力的發展，除疆場効命外，其機會又不知凡幾？難道除了戰爭，人類本性便無由發展麼？

總括以上所論，我們可以毅然宣言說：「戰爭愈少，將來人類底進步愈速」這就是討論達爾文主義的結論。

第八章 各族人相互的接觸 (Intercultural contact)

一種文化愈齊一，其布新的機會愈微，其領域愈狹，其所包含的差異性愈少。故孤立的社會，尤其是較小的社會，其停滯不進步，幾乎是必然的。反是，常與外人接觸的社會，所得的外來暗示較多，故其進步亦較速。人類學家知其然，故討論社會進化，不能不視種族接觸爲一種重要因素，而自來研究語言文學及宗教史之學者，對此尤爲注意。究中更以在語言文學底領域內，成就最大，所以然者，關於這種學問研究的材料，特別豐富，雖歷時悠久，不無散佚，然大部分尙是保存着的。

由上所論，社會進化，有原於種族接觸者，而種族接觸之所以爲社會進化底一因素，則又以外來暗示之故。雖然，一民族之進化，固有不僅由於外來暗示者。例如民族因種種關係，不能安於故土，而另謀新居，亦往往能促其社會進化是。因爲既遷新土，其社會環境與自然環境，皆不能不捨其舊而從其新，否則這民族必難保持於不敗。有去故卽新的精神，自不難促成社會底進步。這種事例，可證之於伊那葛族人，伊那葛人底同盟，是一種有名的政治組織，這是許多學者都知道的；但其所以有此政治組織，這就因爲伊那葛人，係新來民族，不能不傾全力以適應新有環境，故其鄰近的民族，滅亡殆盡，而這種民族，却能卓然獨存。這便可證明一民族社會之進步，固不僅得之於外來的暗示。而亦由

於其自發的精神。而自發的精神，成於其新遭的環境。而不成於種族底接觸。但是外來暗示，其促成社會進化底因素，究比較是直接的。例如一技之巧，由外人傳來，我們規摹佈效，與純由我們致思運巧來發明牠，這兩件事孰難孰易？任何人也知前者難而後者易，外來暗示屬於前者，而自已之去故即新，屬於後者，這是很顯然的，那末這兩者的難易之判，當然也是很明瞭的了。假使白人從未看見印底安人吸煙，恐白人至今無吸煙之舉，惟因有紅種人爲我們底教師，教授這種課程，於是吸煙之舉，始如傳染病廣徧於大地，所以說外來暗示之爲社會進化因素，比較是直接的。

由接觸而促成社會進化的勢力，這是許多學者所公認的，然而對於這種勢力，有時或言之過大，有時又或限之太小，這却是我們所應當知道的。原來接觸所以發生外來暗示，暗示所以發生文化借用 (Beurovingals) 因有這種借用作用，才引起社會的變遷，這是事實；但是限制接觸勢力太小者，則以這種借用作用，祇能襲取外來文化的皮毛，不能改變原有文化的本質，誇張這種勢力過大者，又以文化變遷，借用實爲其主因。例如以語言學論，前者以兩種語言，絕不能彼此借用，而混合爲一，後者則以語言變化，借用實爲主因。又如以科學史論，往時學者所信仰的，以爲希臘底數學與幾何原於伊阿里諸殖民地，而毅然以數學歸之於埃及底影響，以幾何學歸之於埃及與巴比崙底影響。直至前世紀底末葉，考古之士，始發覺希臘科學，純係土生，並不稍由外來影響底結果，而因以知舊說之非。例如

希臘作家中有許著多的文句，足以爲幾何學家之發源於埃及，及希臘人習自埃及幾何學家之證者，自今觀之，似乎都是以僞亂真，辨物窮微的學者，絕不能不另有方法以考究其是非。

傳播說與自發說 (Disfuioion verses Prsalled tion)

人類學中有一個重要問題，即是在許多彼此遠隔的區域內，常發見文化質素，有相似之處。這種相似之處，是由於傳播使然呢？抑由於各地獨立發明呢？這是爲一般人類學家經文聚訟，而得解決的。例如種穀，新世界與舊世界，圖騰制之於澳洲與北美洲，象形文字之於埃及及與墨西哥，與夫民謠答布，魔術，器用之散見於各地，這是什麼原因呢？傳播說者，固不難以文化特質底分布是連續不斷的，那末各地文化底相似，自由於傳播使然。但是傳播之所以可能，必其各地接壤，或至少彼此密邇，至於所舉澳美各地，重洋遠隔，如風馬牛之不相及，又怎樣傳播呢？因此持平行之說者，又以各地文化底相似，係各自獨立發明，並無歷史上的關係。然而持傳播論者，又以新石器時代的文化，其散布於大地，已已有一萬二千年或一萬五千萬之久，而舊石器時代的文化，更早得多，在此悠久的時期，文化流行，即使遲如蝸步，亦不難廣播於大地。且石器時代，既已進而爲金器時代，人類交通之改善可知，交通既改善，則文化之傳播自易，那末彼此壤地雖遠隔，又何碍於文化底傳播呢？

以上兩說之解釋文化相似的現象，那一說爲是呢？詳究事理，當以傳播說爲較是，爲什麼呢？以

爲本於人心之自然，所謂「人同此心，心同此理」，既同是人類，即自然產生同一的文化模型。這種說法，是難捉摸的。世界上最自然的事物，有過於車輪與諺語兩種文化的嗎？使持自發說底見解，那末這兩種文化，就應徧於地球上各種民族中，但是證之事實，原始的美洲，從不見有謂車輪諺語者，即此一端，已足證明自發說之難成立。至於傳播說呢？以言理論，文化既有時空的連續性，則固有傳播之可能。以言事實，則如工藝學，土俗學，語言學，社會學，考古學所舉的例，無不足資以爲證。兩兩相較，當然以傳播說爲是。

雖然，最近科學底進步，窮究事理，重在就其各箇案，分別研究，辨異窮微，而無取乎以一種渾括的說法，以概事理的全體。文化各種相似的現象，至有不同，既非自發說所盡說得通，亦非傳播說所盡包舉無遺。取其大同，而辨其微異，則有如以下所舉三則：

(1) 有表面相似，而意義，迥殊者；例如禁止與岳母交接之俗，這是美國人與某印底安族人所同有的，然而兩者底意義，却毫不相同；美國少年之畏懼其岳母，懼聳其妻以爲之抗；印底安人則以爲親近其岳母，近於猥褻。又如韋舍語言底 *Acco* 一字，並不異於拉丁文底 *Uos* 一字，而其 *Uos* 一字，其同於拉丁文底 *Uos*，亦與英文底 *Two* 字無異，然而韋舍文與拉丁文係兩種互相遠隔的語言，互相遠隔而究有這種種相似者，語言學者對此，誠可以不稍假思索，而斷定兩者間有歷史的關係，如菲律賓濱

城市 *Vonahu* 其得名據說係原於愛爾蘭底 *Vonahue* 是。然因其缺乏直接的證據，這一種關係的有無，我們是絕不敢擅斷的。

(2) 有兩種文化彼此底許多屬性皆很相同，而其根本，有種種差異，至不能謂為有共同的起原者。這種相似，通常叫做 *Ano logres* 類同。例如燕與蝙蝠底翅，可以叫做類同的器官，即因兩者的形式，機能與其所關係的外在種夕條件，皆相同的原故。哈德生 (*Heedson*) 嘗以蜂雀底習慣。有似蟲類，用以表明這種類同，最為真切。以論文化，則如舊世界之農業與新世界之種黍，兩者間正有這一種的類同。這種類同如是的顯著，然兩者底起原，是否是相互依賴的，究不能完全決定。以常理言，一種農業民族遷徙時，必挾種子至新地，善為儲存，這是很容易知道的，則美洲之有種黍文化，或係傳至歐洲。然歐人之遷徙於美洲者，以西班牙人為最先。西班牙人未至之前，美洲種黍之術，已早發明，謂其傳自歐洲人，是又不符於事實。我們也可以說，例如麥，曾經早有人挾之到美洲，以作為美洲農業成功底基礎，特年代久遠，完全消失罷了。但這究不過是一種推想，不足以證明兩者有共同的起原。

(3) 有相似更甚，而究缺乏歷史的證據，以證明其有無真實關係者。例如古拉丁文，有定冠詞與無定冠詞，兩者俱缺乏。羅馬文字，則以一種修飾形容詞 (*III*) 補足拉丁文底有定冠詞，以一種數

目形容詞 *Unus* 補足其無定冠詞。而條頓語言的冠詞——例如英文底 *The* 和 *Ac(a)*——却與羅馬語言，極相類似，因為 *The* 即 *That* 之變形，而 *An* 即 *One* 之變形，試問這兩種語言，是否曾經同受拉丁文的影響呢？這却正難斷定。因為羅馬文的形式，比較很古；而條頓語言初與之相遇時，羅馬語言，早已固定，還不能因與拉丁語言接觸，而稍受其影響。且菲律賓底語言，亦有冠詞 *ang*，恰相當於英語底冠詞，是亦難證明英菲兩種語，同受他一種語言的影響。那末這種類似是發生的呢？祇可歸之於人們談話時，普遍的論理條件使然。人們不談話罷了。一談話，則語言底某種形式，便容易發生，這很像有大氣底存在，便不時有鳥翼出現一樣，是不能證明其有歷史上的關係了。復次，就古時各地所繁行的氏族制度論，牠們是同出一原，而傳播於各地呢？或者是由各地獨自發明，有彼此偶然相似呢？我們要徵實詢事來判斷牠們，這却較前例困難得多。詳考這種制度所分播的社羣，雖亦顯著於物質文化不很發達的澳洲各族中，然不能發見於代表最低文化的民族和非洲皮格未人與錫蘭島底韋達人中。其在美洲，行此制度者大都係文化較進的民族。而以行於畜牧與農業民族之間為最普通。然在古時的希臘羅馬，合法制度養成的個人主義，使這種制度，寢衰寢微，卒至崩潰。牠們普通是與遺傳有關係的，換句話說即最大部分財產由同一氏族，傳至其後裔，因此在母權之下，例如一個男子的兒童，例不能算承襲其父，而算承襲其母。這種例子，足以表明世界這些制度起源，各因其私產不同的形式而異。

不寧惟是，即其職能，亦彼此大殊，通常這種社會有固定的宗教職能，偶然間亦係政治的單位；又常與復仇有關，亦往往符於某種圖騰底形式。幾乎沒一樣可以說是普遍的。是這種制度，就其起原與職行之差異論，很難說牠們是同出一源，就其普通關於遺傳之點論，又未嘗不可以說牠們有共同的關係。然則這種制度之盛行於各地，由於自發呢？或由於傳播呢？實難斷定的了。

傳播爲一種普遍的現象

傳播說與自發說底爭辯，雖爲人類學上最重要的問題，然其關於社會進化，則較不重要。爲什麼呢？各地文化之相似，即使傳播不爲其唯一的原因，然而傳播之爲社會變遷底普遍的及永不止息的一種動因，則固皎然無疑。任何社會中一種文化之盛行，幾乎沒有不夾雜外來的成分，而純然由於自發者，故上節的爭辯，其有裨益於社會進化底學說，主要在此。文化是怎樣傳播的呢？這可分爲空間關係與時間關係二者來說明。就空間論，最好是引塔爾德底摹仿法則的說法。據這種法則所說，文化傳播，是假定一文化發源之地爲中心點，這中心點底文化，即爲其周圍的地方所摹仿取法，而成摹仿浪圈，這種浪圈的文化復爲牠以外的周圍的地方，所摹仿取法，而成爲第二層摹仿浪圈，如是進行不已，浪圈每擴大一層，即中心地底文化，所及之地，愈大了一層。故其結果，一地方的文化，可傳播於大地。就時間論，這種傳播進程，不能不需時間，而各文化浪圈，不能不因時而變化。例如當中心點

的文化，波及於第一層浪圈時，其所歷的時間，已使中心點的文化爲之一變。及第二浪圈及於第三浪圈時，第二浪圈底文化，又爲之一變，而中心點的文化，爲之再變。如是推至無窮，文化每擴大一浪圈，而其前一浪圈，必歷時而變，非復本然。特文化浪所從出的中心點底變動較爲緩慢罷了。因此文化分播地圖，常以色彩濃淡表明，愈近於中心點之地，其色彩愈濃者，則文化底進步程度愈甚；反是愈遠於中心點之地，其色彩愈淡者，則文化底進步程度愈弱。以此觀察文化傳播的現象，真不啻瞭若指掌了。

文化傳播的進程，是不是純如上節所說的呢？這可以文明底通史爲證。以新舊石器的文化論，其中心地點在亞洲某地，然而歐洲與近東，却發見這種文明的陳跡，這便證明這種文化浪，是由亞洲以某地爲中心點，浪浪相接傳播而來的，並且同時傳播亞洲底他方及地球各部。以有史時代論，這種文化底傳播，並未嘗中輟，然而不純如上節所說者，因爲主要的中心點，當其傳播時，已經較移，且不時由一個中心點分裂爲多個中心點，而各個中心點之間，彼此之文化浪相激相蕩，構成種種混亂的現象，遂使我們對於文化傳播底常則，看不清楚了。洎於現代，社交所及的範圍愈廣，尤其是人類遷徙的迅速，使這種傳播現象，頓覺改形易貌，因爲文化浪之波及於四周，並不是由一個或數個中心點出發，而是由星羅棋布於大地上的無數中心點出發。以無數中心點發生的無數文化浪，各各擴張，互相

激蕩，其構成混亂現象，使我們因之疑惑文化傳播之常則，那自然是容易的，但是有些最重要的文化形態，如文學，藝術，科學，哲學，其主力之由歐洲西北傳播出來，在現在仍未嘗中斷。因此我們可證明上節所述文化傳播的法則，是永存不廢的。

雖然，上所述文化傳播底法則，固純然係理論，然而期理論必符於事實，却又不可不注意於文化傳播中之限制性。傳播原是有限制的。這些限制，一部分是地理的。

崇山峻嶺人跡罕通之地，其限制文化的傳播，自不待言。而氣候的寒煖，使附着於某種動植物的文化叢，不能及遠，亦是很容易明白的。然而最重要的限制，却不在地理，而在文化底本身。爲什麼呢？考究歷史，凡是一種觀念或一種行爲傳播於一民族，必其民族預有所備，以接收此觀念或行爲者。否則其傳播無由奏功。這種原理，前已詳爲例証，容後再爲論及。這裏還要論者，一種文化特性，既已入於一種民族底心理，則他種文化特性必不爲其所接受。基督教與回教之爭，雖彼此以武力互占其領土，而各不能使其領土內之異教徒，棄其教以從己之教。西班牙人之到菲里濱，其南諸島嶼，已新奉回教，因此卽長以回教徒自安。然而其餘諸島，既不久變爲基督教，則對於這種宗教底任何進步，皆頑強的反抗。舉此一例，卽可證明上說。

傳播爲社會進化之一因素 (Diffusion as a factor of social evolution)

傳播之爲普遍現象，已如上說，然而這種現象，爲什麼能爲社會進化之一因素？換句話說，由種族偶然接觸，所發生的文化傳播，怎樣能說明社會進化呢？此理底要點，略舉如下：

(1) 所謂傳播，絕不能祇是多種文化特性底混合，而於混合之中，這些特性根本不受影響者。卽令傳播無異混合，然所混合底特殊原質；亦必有發生滋長之可言，亦不能根本地不變。但是事實還不僅是那樣的。我們已經知道，傳播離不了借用。而某種文化特性之借用，非有修改，非有以適應於新社會環境，幾絕沒有可以成功的。試再舉吸煙爲例。吸煙之習，起自美洲土人，不久已偏於世界，這是人所熟知的，然而煙草文化叢所經過的修改，已不知凡幾。例如試思吸煙之管，日本婦人底煙斗，婦人吸煙之精美的煙盒，與吸煙相關的禮節，與現代的吸煙，何嘗有一種文化叢，不是因借用，而根本修改了的。是知一種文化原素，一經被某民族借用，使不驟然消滅，必是同化於這種民族底生活，而成爲其文化原素。

假使我們不考究自外傳來的文化特性或文化叢，而考究所以採用此特質或文化叢，且與之合作底進程，我們便知道這種進程的性質，不僅是機械的，而實是一種有機的，並且假使新得的文化特性或文化叢底地位，能永久保持，則其有機的性質愈甚。這種進程卽是一種新進步。雖在些小的事件，這種進步或不免過於渺小，然究不得謂爲進步全無。一種民族文化底縱長增高，恰同個人底教育。個人教

育以施行於由社會環境所生的種種暗示及壓抑底勢力之下，不能不說是一種進步，文化之生長亦然，故亦不能不說是一種進步。且事有不能進步，即必歸於滅亡者，這最足證明社會進化，即在採用外來文化且與之合作的進程中。否則這種社會，必歸於漸滅。有效力的軍火，在一個遊獵人民看來，似乎是世界上最好不過的物件，然其實他反因此而致禍。爲什麼呢？軍火誠然足以增加遊獵民族的能力，然正惟其能力增加，有所恃而不恐，遊獵所獲，則殺食以盡，而沒有絲毫儲蓄待時的思想，恰若殫精竭力，祇是爲滿足其目前的需要一樣。及獵場喪失，或獵無所獲，那末這族人底生存，不是大陷於危險中嗎？是軍火之爲外來文化特性，對於智慮短淺的遊獵民族，不足爲福，反以速禍。欲免於此，那末祇有思深慮遠，以軍火所獵得之物，其數既多，既不能盡於旦暮，則謀儲蓄以供將來之用。能像這樣，遊獵民族，已不難漸進爲畜牧民族了。

由上所說，可見傳播所以爲社會進化底一種因素，其第一種理由，即在被借用的文化特性，或文化叢，常被修正改善之故。

(2) 借用底究竟效果，有時可含有一種進步，超出於所借用原素泉源所代表的階段以外者。假使所借用的文化。僅知攘取他物，而置之囊中，這種情形，自然不能發生。但是借用的進程，其本身是可以逐漸進步的，同一借用某種文化，而所得的結果，可以絕不相同，有借他人之文化，而所得

僅與他人齊等，有在他人之下者，亦有凌駕乎他人之上者，此其差異，即在借用進程，有進步與否之分，故其結果，較諸原有文化，亦有優劣之別。而究其借用進程，所以能進步與否者，則又視借用文化。民族底優劣以爲斷。民族底優劣，不特足以決定其同化的能力，亦足以決定所同化的資料。以天才爲喻，一個天才家常爲多數趨勢所集中的焦點，然而天才家並不能超然於他底時代以外，他不過能吸取那時代的菁華。民族之爲文化焦點，與此正復相似，一種民族，所以爲偉大有燦爛光輝的文化，其原於吸收當時由各方來的勢力，固自不小。然而所謂吸收，與個人的天才相同，絕不是對於外來的貢獻，爲被動的接收，而是對於外來文化，能自動地吸取其菁華，並且將他發揮光大，所謂有新的社會意識，借用的文化，才有新的生命。這不但對於天賦優越的民族爲然，即對於天賦稍劣的民族亦然。故傳播之所以爲社會進化底一種素因，其第二種理由即傳播中的借用進程，能逐漸進步，使借用的文化，能發揮光大之故。

(3)漫以對外來接觸一詞，說明社會進化，常不免有浮泛不切之弊。對外接觸，對於社會進化，誠然常是必需的，然以此而說明社會所以進化的原因，究嫌不足。爲什麼呢？對外接觸之所以促成社會進化者，以有他才文化傳播的現象；有文化傳播的現象，才有社會進化之可言。然而同一有對外接觸的諸社會，而彼此間文化傳播的現象，或發生或不發生，至爲無定。這是爲什麼呢？日本最近三

四十年，步趨歐美，其文化亦蒸蒸日上，自係事實。我們以之歸於與西歐民族的接觸，而受其文化影響，原是不錯的，然而與西歐民族接觸者，在亞洲不僅日本一民族，爲什麼祇是日本受其文化的影響呢？可見對外交觸，並不一定發生文化，傳播的現象，因此牠亦不能完全說明社會進化的原因了。

不特對外交觸，不一定發生文化傳播的現象，即接收外來文化的各民族，或接收其全體。或接收其一部，選擇取舍，亦至不同。這種詳情，可見之於文學史中。英國文學，歷代以來，嘗受法，意，西班牙各國文學的影響，然並不因此而喪其固有的特質。雖不無取於外來文學之處，然常取所需要者，而舍其餘。極盛時代的戲劇家，雖盡力取材於外國文學，然對於牠却用得極其自由。西班牙文學家塞爾曼特(Cervantes)底著作最爲當時一般文學家所珍重，故波蒙特(Beaumont)與弗勒歇(Fletcher)之著作，即就塞氏底傑作但奎克朔特(Don Quixote)中借用其燒棒底武士(Hucbht of the burning Pestil)之觀念：然對其高遠的理想主義，塞爾曼特所置之於這不幸英雄之口中，則棄而不取。又弗勒歇之作愛底天國之路(Loues . Ilirimage)雖以這種範本小說底一種，爲之基礎：但是其中希榮慕勢的情操，爲西班牙原書，所鄭重描寫者這裏却祇是以談諧出之。在他方面，英國的浪漫戲劇日形發展，其結果，浮誇矯柔造作底情操，溢於楮墨，其受西班牙的影響，愈益顯著。卜爾得郎(Coedron)底戲劇，所以見稱於衆者，即以其投合當時人這種浮慕虛榮與愛的感情，而德來頓(Dry ded The)底第一種劇本——

敵對的婦女(Rioal fukies)——之所以獲得盛名，卽以其有幾點，盡力摹仿卜爾德郎之故。這種文學，終歸於衰歇，我們不能說，其所以衰歇者卽因其盡力西班牙化之故，其所取材於西班牙者，取其能適於已之用罷了。其盛其衰，西班牙文學是不能爲牠負責的。

傳播對以社會進化底關係，最顯著的例証，莫過於希臘拉丁古文學底恢復，對於現代歐洲文藝復興底影響。古時文明之影響於今日與外來文化之影響於本土，其理正復相同。試單就哲學思想論，希臘的古籍之深文奧義，歷時而愈顯，這是很容易知道的事。柏拉圖底著述，爲中世紀初的思想家所知的，不過含半宗教的物理學說及生理學說的體馬哈斯(Timaeus)對話。亞里士多德底著述爲他們所了解的，不過兩種最不重要的論理學論文。自此以降，經院派的哲學興起，亞氏底全部理論及亞氏著作的全集，初由亞拉伯人爲之趨譯詮釋，繼則譯自希臘文原本由君士坦丁輸入的書，由是亞氏底著作，始暴著於世。文藝復興是以實際上恢復整個的希臘文學爲其特色，包有神聖的柏拉圖底著作在內。柏氏底著作由安色模及阿比那傳至阿奎奴，由阿奎奴而柏奴諾，愈傳而其義愈明。及於倍根狄卜爾，遂益發揚光大了。

然而我們須注意者，黑暗時代底最黑暗期間，歐洲之東西兩部交通如常，東羅馬帝國之研究柏拉圖與亞里士多德底哲學思想者，並未嘗中輟，然而西歐的思想家，却於此時，不稍受希臘哲學底影響

，這是什麼呢？推求其故，實西歐人士，所以接收希臘思想者，尙未準備成熟，不感覺自己之有所缺。及其覺悟，始趨之惟恐不及。故欲知西歐人士對希臘文藝底近步如何，至少一部分是要以他們所以吸收這類思想的準備如何來決定。希臘哲學底復興，說者每歸於因士爾基之陷君士坦丁堡，希臘學者羣流於意大利底原故。其實這祇是說到一方面。其他方面，實因希臘的哲學家，講學於意大利，到當時已歷百年，故足以容納希臘哲學思想之輸入，不至有扞格之弊。土耳其人之勝利，究不足以完全說明這種傳播現象。

最後，我們所常記取者，即希臘哲學底復興，其特質不僅在恢復古希臘底學說，而在恢復哲學的活動，絕不以篤守舊說自安。弗洛林學院，並不特異於菲西洛翻譯柏拉圖著作時代。意大利人雖研究古學於其中，然絕不以古學自限，其所得往往卓越古人。例如近代的實驗科學發生於柏拉圖學說，蓋律雷底思想，卓絕一世，而溯其根源，仍不出柏氏底神話，非德挪 (Phaedo) 與理想國 (Republic) 中，然而不能不說牠是新奇的思想，遠駕于柏氏之上。這又可見文化之傳播，其效果不僅在守舊亦在創新。對於時間之傳播如是，對於空間之傳播亦然。

總括本意要義，可得以下幾點：

(1) 文化之由一社會傳播於他社會。是任何偉大進步底一種重要條件。無論以何種原因。孤立隔

絕的社會。文化總是易趨於停滯不進的。

(2) 人類學家所爭論的自發說。在此並非根本重要。因為無論自發說真偽如何。傳播都不失為社會變遷底一種普遍的發動因。

(3) 一切文化都幾乎含有借用他文化的原素，很難有純粹由於自發者。

(4) 文化傳播之成功。不是由於機械的必然性。而是由於傳播進程的有機性。其能吸收外來文化特性者。必先對於這種吸收，有所準備。而所吸收之多寡，視其所準備的程度而定。

(5) 借用進程恰如個人兒童底教育一樣。其本身即是一種進步。

(6) 所謂借用者。不僅是以接收外來的材料為已足。並能修正這些材料。使同化於新文化環境。在順利的條件之下。這種修正的功用。往往含有創新底性質。使文明為之一進步。

第九章 器具及器材 (Tools and tools materials)

從前人類學家·有一種學說爲他們所最服膺的，卽是：一社會不知利用鐵，絕不能進於文明。他們以爲文明之進步，在乎器用之進步，而器用之進步，又賴乎器材利用之進步。鐵爲最良的器材，故鐵之利用日宏，卽文明之進步日甚，所以說，沒有鐵之利用，便沒有文明。雖然，自今觀之，如馬耶斯族人，其社會卽無鐵之利用，然其爲文明社會自若。是舊人類學家之說，未必可盡信。但是我們要知道，所謂文明，誠可以無鐵，然而鐵之利用，究不失爲增進文明之重要因素。舊時學說，固未嘗盡屬虛誣。

本章底目的，卽在說明器具與器材對於文明之相互關係，而所以促進社會的種種原因。

器具 (Tools)

憑個人想像以推測原人，常以原人之過生活，是兩手空空，不知用器具的。其實不然，以器擊物，投器中物，是人類原有的本能。人類自能直立，卽能解此。最古先民，手執石斧，襲擊野獸，無不如意。或投石擊物，往往命中。觀於荷馬時代，疆場武士，偶因軍器缺乏，代以石器，仍能殺敵致勝。由是以推測原人，可知原人非不知用器具者，故人獸雜處，能安然無恙。許多社會心理學者，以爲

初次出世的人類，常生活於猛獸侵害的危險中，惴惴焉有朝不保夕之勢。欲合力以禦這種危險，故人類才有社會之成立。這種學說，似乎很近情理，但是証以原人非不用器具以抗猛獸之說，便可知其說是毫無根據了。

雖然器具之所以爲器具，自有一定的性質，絕非他物所能冒充的。簡單說來，牠必不純是自然產物，多少不能不賴乎人工。原人所用爲抗禦獸物毒物，而保持生存者，是怎樣的呢？尖頭之木，連根拔之則爲棒，破裂之石，取其片礮則爲斧。其材料既純乎自然，其形狀又極簡備。投擊而外，並無他用。嚴格說來，實不能叫做器具。真正器具之成，必賴人類致思運巧，藉自然材料，製爲特殊形狀，以供種種特殊之用。例如耒耜，如舟車，如新石器時代底種種石器，雖精粗各別，要其不純乎爲自然產物，而有賴於人類致思運巧則一，所以都可以叫做真正的器具。器具愈完善，人類的社會愈進化。

器具是怎樣的造成，是怎樣的臻於完善？考其歷史，不當僅求之於器具本身中，而當求之於人類用器具的技術。和所以促進器具的社會環境中。這二種因素，實交互依賴，交互影響，而共進於無窮。

試先以人類用器具的手而論，因其功用很多，故人們常稱之爲普遍化的 (Generalized) 器官。這種普遍化的能力，實可說得自人類遺傳；然而普遍化的能力，却能發展爲特殊之用者，這却不能歸之遺

傳，而常歸之於常用之不同。就一般自然論，行爲底進化，常賴於適應於新得性特殊器官之發生，人類能力底緊張性和複雜性，儘管有加無已，然其身體底機構，就並沒有顯著的變化。這種道理，證之於分功，最易明白。分功愈甚，人類職業亦愈不同，然不同者，僅在動作的特殊形式而已，並不能影響於有機的遺傳，使人們身體機構爲之改變。因此我們可推知手之能發展爲種種特殊功用者，卽由其特殊之用已久，與其普遍適應性底種種優點混合，而成爲習慣的原故。器具之爲用，恰如人手功用底一種擴張，故器具底進化，當求之於人類用器具的技術中。

但是人類之用器具，無非一種行爲。這種行爲底發生必與其社會環境相適應，說明白些，必與其社會底產業情態相適應。漁臘之民，精於漁臘器具之用，農業之民，精於耕植工具之用，他種文明人或且望塵莫及。此無他，其社會底產業情態使之然。故一種器具之成，必其社會底產業情態，有需要此器具者。否則奇技淫巧，雖能震駭於一時，終廢棄於永久。歷史上許多民族中，從來有不少的新發明，然終不爲人所採用者，卽係此理。故器具之進化，又當求之於其社會環境之進化中。

雖然，以上所陳，祇是論及技術與社會環境對於器具進化底影響。故必論及器具之影響於人類技術與社會環境，而後交互影響，交互依賴的意義才完全。試就器具與技術的關係論，器具固賴人底技巧而成，然因其有器具之用，而人底技巧才愈著，離婁之明，公輸子之巧，使不用規矩而成方圓，其

精巧或不及一用規矩的兒童。然使離婁公輸子用規矩而成的方圓，其精巧絕非用規矩的兒童所能及。此無他，拙者用器具，固所以成其巧；而巧者用器具，乃更巧。故器具之用，所以開拓人底心思，使人類技術日進於精微。

再就器具與社會環境的關係論，馬克斯派的許多學者，以社會一切變化，歸原於生產工具的變化，彷彿生產工具，是一個魔棒，一被接觸，立起變化一樣，這誠然不近情理。但是說器具對於社會環境底變化，不無影響，却不是毫無理由的。如上所說，一種器具之新發生，是由適應其社會的新需要而然的；然而這種新器具之用，却又增進人類底新技巧，人類底新技巧日增，即與之相應的新需求日多。由新需求而產生新器具，由新器具復產生新需求，輾轉牽引，而社會遂日進於無窮。

所以說器具本身，人類技術，社會環境三種因素是交互依賴，交互影響的，考究前一種因素的進化，不能置後二者的進化於不顧。

器材

一種器材之用愈久，所生出的分別愈多，這種原則，雖非絕對的——社會生活底現象中，本無絕對之可言——然用以決定器材差別性之大小，却大致是可能的。石器時代的民族，投擲所用之石，取其大石堅重，能夠碎物就得了，並不注意於石的種類。及至真正的器具興，雖同一石器，其形狀同極

簡單，然彼此材料之質，却大不相同，能銳其尖以代戈矛之用者，或不能磨之使滑平，能磨之使滑平者，又或不能耐久，故器具的製造，不能不求適當的材料，而製造器具的能事，即盡於所利用材料的性質中。

地理定命論者，侈陳自然產物之重要，以爲一地文化之所由差異，即由於其地所以取材而製器的產物之不同，不知製器材料之不同，其本身是一種社會的產物，並不祇是一種自然的賜予。需要增多，用具的技巧日進，那末器具材料的選擇，自必精益求精，從前所用以製造某工具的材料，現在或變爲不適。然而材料之選擇，又有賴乎經驗。經驗之有裨益於選擇，不僅使我們認識的生材料，日益增加，並且由製造新法的發明，使材料之利用日廣。地理定命論者，徒以器材本身，來決定文化，未免昧於此理。

雖然地理定命論者的學說，誠不免言之大過，然器材之對於文化之重要性，却是不可否認的。社會進化底很多現象，無不由於新材料的利用，例如銅鐵之利興，而人類底主要產業，莫不深受其影響，而偉大的新產業亦產生。且有新材料，才有新器具，有新器具之用，才能取得新技巧，而因以增加人類的種種新需要，直接間接，無不足以促進人類經驗。

所當注意者，就久已熟悉的物質，而開始爲新的利用，其效用與取得一種新物質無異，這不是關

於物質的本身，而是關於其所生的作用。人類生活中的一切變化，最大的或者要算由舊石器時代之轉變爲新石器時代。然而這種轉變，並不是有什麼新器材之取得，不過取舊時代所有之石，而磨之爲新石器，與數千萬年來之磨骨無異。就新石器時代論，銅之爲物，亦嘗供種種之用，然僅限於椎爲粗形，磨爲光澤，並不生其他作用。故對於銅的本質，雖能取得，而利用實微。

雖然，一種新器材之爲人所樂用，固常與舊時的利用有關。因爲有舊時的種種利用，而後有新的利用，在新的利用中與其他許多因素相合，生活的情態遂爲之改變。故器具的歷史，特別是器材利用的發展，足以爲目的與方法交互影響的原理之例証，目的本先於方法然亦唯有漸漸有了新方法，又可引起其他新目的。這種原理，証之器材之用，最爲明白。一種材料之所以獨被採用者，或其他此種產量較多，新遷來之民，就地取材，以代舊材料之用，或舊用材料，本質有缺，不能不捨之而卽新。前者其偶，後者其常。有一於此，方法與目的交互影響的事，卽可發生。爲什麼呢？發見材料的新性質，卽無異發見材料的新利用，人們必盡智極巧，以促成這種利用方法之發展，是卽新的方法，人們既獲得新的方法，自必引出新需要，自必求所以達滿足此新需要之目的。由達此目的而再發見新方法，再由新方法而發生新目的。輾轉牽引，社會的文化，遂日進有功，器材新舊利用的關係，就是如此。

金屬之爲器材，所以優於其他一切者，不外三點：（1）較石堅而不易碎；（2）不像木石之有紋；（3）形狀大小，其變更惟人所欲，亦不像木石之以原有體積自限。而後兩點，有似乎陶土，故金屬的種種特質，不特直接關係於產業，而就其影響於人類的智慧而言，即間接關係於產業亦大。爲什麼呢？草昧之民，作爲器用，墨守成規舊法，不敢自出心思，創爲新奇，此雖當時的故訓成俗使然，然而所以作器具之材料，如木石獸骨之類，不富於變易性，亦未始不是一大原因。自有金屬之用，於是人類作器致用，大小形狀可惟所欲爲。人類之智慧愈出愈奇，器具之功用愈演愈繁，其影響於產業的進步，自是很容易明白的。

雖然，有應注意者，真正金屬時代的民族，所以根本別於文化較低的用金屬的民族，並不在能發見金屬或溶化金屬，而在能善用金屬以作器用。因爲金屬之獲得，或發之自己，或輸自外人，並不關重要，所關重要者，仍在對於金屬之利用爲何如。苟對於金屬利用盡善，那麼輸入金屬之有益於文明，未嘗不可與生產金屬同功。埃及與巴比崙所用之銅，固嘗輸自外人，然埃及與巴比崙之文明，並不遜於產銅之民族。這便是很好的一個例證。

復次，即以生產金屬論，習自外人的方法，其價值並不亞於發自本土的方法，技術之發明於本土，原有很少的，然而人類之所以能促文明者，無他，在善於借用他來的技術，發揮而光大之罷了。世

間往往有一種技術，在其所發源之民族中，毫不被重視甚或被目爲奇技淫巧，而遭唾棄；然一旦轉入他族人手中，則被利賴於無窮。舉鉄爲例，非洲某某族人，不但知道溶鐵爲器，並且知道採鐵於礦；歐洲民族產鐵技術，却傳自非洲。是兩者對於鐵的文明，一爲創始者，一爲借用者，以常理言，創始者的價值，似應大於借用者的價值，然而以實際言，則前者的文明不如後者的文明遠甚。此無他，善於利用與否之故耳。同是一鐵，其功用之大小，恃他種因素，尤其是需要的因素之不同而判斷。鐵的身，亦未嘗不能影響於需要；然這種影響却必視已有的需要之如何而斷。非洲人生活之需要無幾，故雖爲鐵之創獲者，然而用鐵之途，不出於戈矛裝飾之類。歐洲人之需要很多，故雖爲鐵之借用者然却能利用之至於無窮。依此類推，可見一切文化其借用之價值，並不亞於其自發之價值，固不祇金屬生產的方法是這樣的。

鐵 鋼

(Iron and steel)

以鐵器時代表示文明較高的時代，不見得是不適宜的，因爲沒有鐵，人類進步必受阻礙，這是很顯然的。金屬之優於石，不過言其大概，若嚴格言之，則雖較柔和的金，甚至如堅銅，其作用之佳，亦有遜於石之某種類者。故渾言金屬，究不能完全取一切石器而代之，必得是鉄之利用與，石器時代，才完全落後。

然而就實際言，鐵不過一種類名。尋常所用之鐵，並不是純然是金屬，而是金屬與碳之混雜物。熟鐵，生鐵與鋼之所由分，即所包含碳之多寡而定。鋼之爲器具材料，最爲重要。熟鐵性較柔，生鐵易碎。鋼置於紅爐中而再冷之，則變爲極堅，雖這種方法，也能使之破碎，然緩和火力，即可免除這種破碎，而不稍失其堅度。

鋼鐵性質的大略，既如上述，現在舉其歷史，再來說文明依於器材之一般原理。自古代直幾到中世紀之末，熟鐵與鋼，皆直接採自礦中，若用現代的化學的名詞表示這件事，便可說是用炭以提取金屬礦物的養氣，而又使碳雜於這礦物中。這種方法，是很不完全的，因雜碳之多寡比例，不能完全控制，並且所得的金屬，常沉澱於大塊的他種物質中，非久經錘鍊，無由離脫。爲節省人類勞力計，於是才有以間接的程序取鐵的方法。其法使金屬礦物，全部轉變爲生鐵，而離却由溶解而去其雜質。然後再行溶化，使與空氣接觸，而除去過量的石炭於是成爲熟鐵。這種採鐵的方法，的確是改進了。但是正因爲方法改進，用力少而得鐵多，於是鐵以價廉而消費日多。鐵之需要既多，採鐵所用木炭之需要，自然也隨之增多。木炭既供不應求，勢不能不謀牠底代用物，數世紀以來，才有種種以煤代炭之企圖，但是這種企圖，除很小的範圍內，却未成功，直至紡織蒸輪機發明之二十年前，才開始有焦煤之用。鎔鉄之術，幾乎在這同一時間，亦開始應用於鍊鋼，自鍊鋼之術發明，人類最良的器具材料，由

是不可勝用。煤與鋼鐵之發明，遂促成產業底革命。

自十九世紀初葉以來，化學進步，一日千里，更於鋼鐵底歷史上，新增篇頁。這種結果，一部原於新科學知識底直接應用，大部分或原用新科學方法以造鋼鐵。例合金之造成，在從前祇取各種物質，一一混合，費盡火力才能成功。現在因金屬化學，尤其鉄底化學之突飛猛進，這種技術，已並不感覺什麼困難。像這樣一種進步，真影響於產業及文化底結果如何，恐怕是沒有人敢預測的了。

第十章 思想底發展 (The development of Thought)

人們不能離世界而生存，即不能不對於世界而有思想。這些思想影響於世界是怎樣的呢？換句話說，人們對於自然環境及社會環境的自動關係，由人們思想所決定的，是怎樣的呢？這就是本章所必須討論的問題。然在這種討論之先，對於與這問題根本相反的理論，不能不略為駁斥一吓。

與本問題根本相反的理論，大約不出兩種。其一，以人控制於其感情，而不控制於其智慧，而感情又起於本能。本能之特質，因物種而異，因人種而異，因個人而異，因此說明社會現象，本能必視為真實的決定因，而種種觀念，無非隨伴而生的現象，用此以說明社會現象，是膚淺而不切於實際。第一種反對的學說，大要如是。

試一指摘這種學說底缺點，第一，通常謂人底本能的感情，直是一種常識，究竟是什麼一回事，我們幾毫無所知。關於這種的課題，極其科學能事，很難超出粗疎的基本分類以上。因此這種課題本身底涵義，已廣泛無定。其本身底涵義既廣泛無定，那末所謂各種族本能之異同，甚至各個人本能之異同，除很少的特點外，有什麼可靠方法，資我們比較本能底異同，還有什麼方法，藉本能底變遷，

以決定文明底進步呢？

不寧惟是，通常人們所觀察的本能的情感作用，不必盡是情感作用，多數都是情操作用。情操與情感異：情感誠然是發自本能，而情操却是情感經過組織的情態，明明是社會的產物，而其潛滋暗長，隨各個人所受的社會環境底勢力而殊，人之饑而欲食，渴而欲飲，見異性則知愛，誠然可以說是密附於本能底感情；然飲食必依定規，婚姻必遵禮節，違者則心中息息不安，這却不能算做發於本能底感情，而實發於社會底情操，混感情與情操爲一，欲以說明社會現象，又何怪是非爲之淆亂呢？第一種反對學說之不能成立，其理由如此。

其次通常分人性爲理智與感情兩方面，是不穩妥的。這種區分，然舊時的解釋，是以人之被控制於本能與感情而不受控制於理智。有舟駛於海洋中，其取徑轉向，由於蒸汽力而不由於舟主底計慮一樣。這種說法，似是而非。蒸汽力底發動，由於舟主底計慮，絕不能自爲發動，就令能自爲發動，然人底感情，絕非蒸汽力所可比。這裏所謂感情，絕不是單指有機體受外物刺激時所有的形式而言而實兼包情緒情操而言。

然卽以情緒論，人之某種情緒發生之初，必有知覺觀念或記憶觀念，以引起牠，而情緒經過之際，又必有種種觀念伴牠同起。例如見凍餒無告的貧民而發生憐憫的情緒者，因爲我們目擊其慘狀，更

由直接所知覺者聯合種種觀念，得推知其窘狀的原故。見義烈之士，而生敬佩之情緒者，因為我們目覩其行爲，更由所知覺者，聯合我們觀念中所謂義烈的標準的原故。可見人類情緒的發動，至少亦必有概念爲之基礎，即至少亦必含有理智的成分。否則如魚遊沸鼎，燕嬉燎堂，既無恐懼的概念，自不發生恐懼的情緒。情緒如是，情操所合理智的成分更多，這是心理學說得很明白的。我們所以有愛國的情操者，因為我們推知國應當愛的理由，我們有復仇的情操者，亦因為我們有仇不可不復的理由。這種理由，是否正大，係另一問題，然既是理由，終不能不藉助於推論而成，因此便絕不能離却理智。這樣說來，人性中的情感與理智，本來是分不開的，那末我們怎能以人底行爲，是專受控制於情感呢？

人類心理與動物心理底差別

人類文化之形成，離不了人類底思想，故人類文化有高低之分，即其思想有優劣之分。雖然思想底優劣，怎樣形成文化的高低？思想的變遷，怎樣促成文化底進步。這是我們當前一個大問題。要解決這個問題，不能不先討論人類與動物心理底差異，再及於原人與文明人心理底差異。

關於動物性與人性之比較，從來有極相反的兩種說法：一說以動物之性，純同於人。凡人所具有的心理特質，動物無不具有，故人類之於動物，無異互爲弟兄。一說以動物之性迥與人性殊，因為動

物直是一種自動機器，毫不具有人類底心理特質。故以人類與動物比較，無異以人類與自動機比較。這兩種說法皆各有見地，然皆各走極端。遠於事實，我們窮究這類事理，知道動物誠然不是完全的自動機，然亦非定全同於人類。人類與動物，其心理的差異原是有有的。其差異是什麼呢？歷來學者，爲說雖異，然大都以抽象力的有無爲斷，以爲人有抽象力，而動物沒有，這就是人類心理與動物心理的差異。試略舉數說爲証。洛克說得有：『獸雖有觀念，但無人之製成抽象普泛觀念的能力。』湯姆遜說得有：『許多動物，都有知覺推解力，却是沒有一種有概念的推解力，或者說，動物祇有理智而無理性。』鮑亞士亦以爲人類與動物心狀的差異，在外部是有節音和器具之有無，在內部是抽象觀念之有無。是可證明歷來之分別人類心理與動物心理，無不以抽象力之有無以爲斷。這樣分別人與動物底心性，在理論和事實上，原是有相當的確實性的，但是據最近人類學心理學精密的研究，却發見動物與人類底心理的差異，却不是質的差異，而是量的差異，換句話說，不是抽象力有無的問題，而是所有抽象力多寡的問題。泰洛說得有：『下等動物底心的器官，大體上和人類相似，祇有在某點有點兒界限。人類底心超過那個界限，擴大了思想和感情，但是動物之心，還沒有達到那一步的徵兆。』這種說法是否確實，我們很可以以事實爲之證明。生活情態，卽心理的表徵，故欲考究人與動物的心理的差異，最好是比較這兩者生活情態的異同。生活情態，卽文化的異名。依韋斯勒底分類，人類文化，

可分爲語言，物質特徵，技術，神話與科學知識，宗教的習俗，財產，政治，戰爭九個綱目。試依據這九個綱目，而一一比較人與動物的生活情態，自不難求出兩者心理的差異。

(一)就語言論，許多學者，都以人類之所以優於他動物，在有有組織的有節語言，以爲彼此宣情達意的工具；然而螞蟻有觸角，鸚鵡有有節語，蟲類中，且有能藉無線電以傳信的，是動物又何嘗盡無語言。

(二)就物質的特徵論，人能使用器具，而動物不能。然而猿類能用石以碎堅果，戴藁草以避日光，是器具之使用，又何嘗僅限於人類。

(三)就技術論，人類最高的藝術，莫如音樂。然而高等猿類，也有一種幼稚的音樂。且鳥之營巢，蜂蟻之築窩，窮巧極工，有時且爲人類所不能及。是技術之有無，亦不足以爲動物與人類之區別。

(四)就神話與科學知識論，似乎爲人類之所獨有的，人類之所以獨有此者，不外萌芽於注意，養育於推理，獲助於記憶與想像而已。然而描伺伏於鼠穴捕其食餌，是可知其有注意力。佛佛隔九月之久，尙能認識故人，足可知其有記憶力。犬之吠月，是可知其有想像力，至於最近心理學者關於動物心理試驗所得的例證。華德所述的龜，能識主人，袁克司試驗的鼈，能取捷徑，華特遜的犬能供奔走，亞浮培立爵士的犬馬能印字習算，以古書所述鷹之破龜殼，猿之渡河種種故事，皆可以證明動物之

有惟理的性能。是神話與科學知識之有無，亦不足以爲動物與人的區別。

(五)就宗教習俗論，動物是否有人類的宗教心，理誠不易言，昆虫學家所稱的拜神教的螳螂，誠然是一種比擬之詞；然而所以構成宗教心理的意識要素，如恐怖，敬畏，從屬，感恩等感情，許多動物確是有的，這不難舉出許多事實爲之證明。是就宗教習俗的所由來而論，也不是人類專有的。

(六)就家族與社會組織論，人類現在的家族組織，誠有勝於動物，然而人類家族的起始，或遠遜於動物的家族組織，至於動物表現的社會性，如蜂蟻底社會如美洲猿與白嘴鴉與異種動物營共棲的生活。人類對之，或且有愧色，是這一點，更不足以爲動物與人類的區別。

(七)就財產論，財產所有有的觀念。似乎是人類所獨有的，其實不然。鴉守一定的疆域，有犯之者，則共同驅逐出境，是未嘗無共有權的概念，犬得主人食餌，有同類來吃者，則必起而驅逐牠，是未嘗無私有權的概念。是財產所有觀念的有無，又不足以爲動物與人的分別。

(八)就政府論 人類政府的成立，原是後起之事，在原始社會是沒有的，原始社會所沒有的事，本不求之於動物的社會中。因之不能以這種事的有無，爲動物與人根本的區別。況且政府的本質不外是一種社會的統制支配權。這種權力在蜂蟻底社會，是完。全。實。行。着。的。是動物亦未嘗沒有政府。

(九)就戰爭論 有人以人類戰爭與動物戰爭之不同，卽爲兩者限本的差別，這是不對的。因爲所

謂不同，不過是形式而已，而戰爭的本質，却是一樣的。又有人說，人類有消滅戰爭的理想，而動物沒有這種理想，是即兩者的區別，這仍是不對的。因為理想是屬於將來的，而人類現在之不免於戰爭却是事實。故此點仍不能為區別動物與人底標準。

總上九個綱目而比較人類與動物的結果，是兩者生活情態之間，實沒有截然的區別，因之我們可以證明兩者心理間，沒有截然的區別。然而人類底文化能累積日多，而動物底生活情態却亘古不變者，依泰洛所說，由於在某點有點兒界限的原故。因此我們證明動物與人類底心理的差異，的確是量的差異，而不是質的差異，漫以抽象力底有無，為人類與動物心理的差異，不是十分妥當的，而究其所以然之故，則以照生命連續底法則論，人類和旁的動物，血統上本是同出一源，有同胞的關係，故彼此所有的心理特質，亦不能不有姊妹關係，必明乎此，然後才可以論及原人與文明人心理的差異。

原始思想的特質

人與動物智力之所由區分，亦即文明人與野蠻人智力之所由分。所不同者，不過兩者區分之程度，有高下罷了，試以原人思想與近今文明人思想相較，則有以下三特點：

(1) 特殊的

所謂特殊的，即原始人思想與現在文明人思想相較，是很具體的。現今文明人之對於事物的性質

，能取同棄異，抽其一般性而命爲概念，其思想是有概括性的，原人底思想却不然。對於事物底性質，雖極相同，亦不能得其一般性。其所具的思想，不過一串高度個體化的知覺，故其陳說事理，惟黏着於舉例。這種情形證之於原人言語技術中，最易明白。

就原人底語言論，在一般人底意見，總以爲原人語言所用的字，其數必無多。爲什麼呢？因爲一社會語言用字之多寡，視其文化發展的程度而定。文化愈發達，用以宣情表意的字，需要當然愈多。

原人的文化反是，故可推知其所用的字數不多，然徵之事實，却大大不然。得爾佛伊哥（Terrieret Fieco）是世界最低文化民族之一種，有一位學者編輯這種民族土語字典，除去許多次要的字，收進的字數，還得三萬以上的字，爲什麼呢？因爲在我們用「他」或「她」之處，佛伊哥已有二十多個不同的字，還有幾個含有四個音節，其他更不用說了。而究其字數所以多的原故，則以他們對於具體事物，所得的祇是各人的特殊印象，而不能將這些印象，抽出共有性以成概念，印象可以多至無數，故用以傳達印象的語言亦可多至無數，又如原人有一種語言，叫圖圖語（Holophrase），尤足以證明這種道理。

圖圖語係連起一串聲音或音節而發出一個綜合字的一種語言。這綜合字即表各個人所有一種事物整個的印象，例如我們說：『面面相覷，希望對方肯動手做，兩人都盼望着，但是誰都不願意做的事情』，這句話，要用二三十個字，才能將意思表達，而在圖圖語，却祇用一個 *Namedlopinatopai* 的字已足。爲

什麼呢？因為這一個字，即可代表這種特殊現象的整個，舉凡一切人稱數量動作，時間，在這種現象中的特殊關係，皆包括無遺。但是我們知道，宇宙現象，變化無窮，恰恰相同的現象，是永不會再有的，相同的現象既不會再有，那末，用以表明整個現象各種聲音相同的結合，自亦永不會再有，是每表明一種現象，即必新造一字。現象多至無窮，這種囫圇語的字，亦可多至無窮。而究其所以然，則仍如上所說的理，不能抽出具體事物共有性以成概念，因此即可證明原人思想，是偏於特殊的。

再就技術論，原人的技術知識，非必遜於文明人，且有時為文明人技術之上。印底安人之造皮船，埃斯基婦女之製拒冰鞋，窮巧極工，使號稱為文明種人，生於其間，亦將望塵莫及。但是我們試考他們的知識，究缺乏普遍性，惟其缺乏普遍性，所以他們底技術是特殊的。例如他們儘管能造皮船，而却不能製木船，能製拒冰鞋，而不能造滑冰靴。原理雖同，而方法小變，他們便想不出來辦法了。故在原始各族人之間器用什物，雖大略皆似，而其製造之法，却彼此絕不相同，並且也不互相取法。這並不是單由原人守舊的精神，而亦由於其昧於事理的普遍性，故不知變計。故就技術論，亦可證明原人思想是特殊的。

(2) 是直接關於實踐的

原人思想的第二種特質，即其判別事理，總是在實踐中，有直接關係於他們生活利害的。原人之

族類辨物，總是以利害爲標準。然什麼物於人有利什麼於人有害呢？原人對此，並不推究事物的本質及其對於人的因果關係，而祇求事物對於其實踐中所生的利害爲判斷，例如食物可以療饑，毒物可以致病，這是我們與原人所共同承認的；但是文明人所以承認者，是探得食物毒物的本質對於人的因果關係，而原人所以承認者，則以其曾經見兩者，有療饑致病的事實。既經見某種食物某種毒物有療饑致病的事實，於是遂以爲一切食物毒物，在任何情形中，皆可得同樣的結果。不知事物之關係於人生，至爲無定。同一食物毒物，對於人們所生之效果，因果關係變化，至有不同，例如一個果實，有時可以療我們的饑，而他時却反以致我們於病；一種毒物，誠可以害人，然在某種特殊情形中，反足以癒我們之疾。這些問題，複雜糾紛，變化無窮，絕不是可以執一端就可以概括全體的。然而原人却不然，他底生活既局促於實踐的範圍中，其思想，亦不出於其本身所經驗的範圍以外，故其對於自然底了解，祇是限於很狹隘範圍的概括，對於文明人所謂的因果概念，是絲毫沒有的。

那末原人究有沒有他們自己的因果概念呢？這也是有的；但是這種概念，仍是與他們實踐的其利害，密切相關的，換句話說，即求他們在生活危急中所以成功失敗的底本源。原人對於事物，很少用其思慮，其思慮者，必其臨時禍福於他們的或他們以爲足以禍福他們的。故文明人認爲有因果關係的事物，在原人或毫不措意，反之文明人視爲偶然無關的事物，而原人因其直接爲禍福於他們，却必須即

果求因，追溯其禍福的本源。例如一兒童經過一樹下，適樹底枯枝落下，打傷此兒童之頭。這在文明人視之，不過一偶然的事。然在原人視之，則以樹既與這兒童發生利害關係，亦必有因果關係，因果關係是什麼呢？便是樹的枯枝既有打傷兒童之果，便不難即果以求其因。是什麼因呢？原人以爲樹枝打傷兒童，必有所以使之者，原人至此，遂不得不認爲默默中有許多動因。

這些動因是什麼呢？原人仍本於他門的實踐思想，而斷定是有人格的，因爲照原人底通常所經人的，親我者足爲我福，仇我者足爲我禍，只有人才是這樣的，這些動因既恩怨了了而禍福於他們，所以知道牠們是有人格的。既有人格，便不能不以對人者而對他。人類常情，我親他他亦必親我而福我，我仇他他亦必仇我而禍我，那末要使這些動因福我而不禍我，則不能不求與之相親。且就真實的人說，能禍福我們者，必與我們晤面。其不與我們晤面，而足爲我們禍福者，必其權力能及遠，有代之行使者，那木樹枝之打傷兒童，必是爲這種動因行使權力。要求牠不再打傷，自非親媚牠，敬畏牠不可。就這種觀媚敬畏的情操，便可說明一切原始宗教的起源。

復次，原人不但本於狹隘的實踐思想，相信默默中有有人格的動因，亦因此相信有無人格的動因。這些無人格的動因，即緊附於人或物的種種。人類行動中偶然的成敗得失，在原人皆以爲是由於這些動因使然。例如賭博之勝負，本來決於偶然，不是人所能控制的事，然而原人對此，則相信有命運

存乎其間，賭博之負者，必其命運不佳。要怎樣能改變命運，使賭博轉敗爲勝呢？依據現在科學底基本原理，是沒有穩健的辦法的。然而原人對此，却至少不能用科學思想，因實踐上成敗所關，他終得要找出一種辦法。是什麼辦法呢？即更換新賭具或起身統行所坐的椅子一週，或翻着人衣，一句話說完，便是訴諸魔術，以爲襄除不祥。像這樣的辦法，他們並不是得諸論證，而是得之故訓成俗。故訓成俗之所以能使他們相信，則因其對於其先民曾經實踐上發生過利害關係的，對於其先民得既發生實踐上的利害關係，則對於其本身的實踐自亦可以發生利害關係。而於事物對於人生關係所以變化靡窮的種種因果，既不關於原人實踐的利害，故絕不爲所計及。故就原人的實踐思想，又足以說明原始魔術的發生。

誠然，我們不免言之大過，以爲在任何原始民族中，其因果概念，都是這樣粗疏不實的。人們在世界中之能逐步前進者，知道以方法適應目的，不得不以理智的穩健的觀察爲之基礎。雖在原人，又何嘗不如是。例如一個原始民族，當其集議出師遠征，對於足以應付非常事變的兵力兵實，亦未嘗不知鄭重考慮，力求充實。然其鄭重考慮者，究和我們不同，因爲在原人會長心目中，軍隊人數之多，兵器之精，地勢之優，誠然重要，然而直接產生成敗禍福的種種無形勢力，其重要亦並不稍減。假使從征者有一旦相信這些勢力爲他們之不利，那末無論他們兵力如何雄厚，也不難馬上引退。故原人

底因果概念，終歸於是囿於狹小的實踐的範圍中的，這是原始思想底第二種特質。

(3) 不精密的

原始思想與我們底思想相較，其論理的精密遠遜於我們。原人沒有一般的問題，其成爲問題的，僅以答復其反省心理的事物，並不藉於證明，而祇是類於直接知覺的一種信仰。五十年以前，人類學者，發見精靈主義 (animism)，視牠爲一種原始哲學。他們不惜設身於原人的地位，以追溯這種主義的起源，並且徵實詢事爲之證明，就現在看來，這是一種錯誤。原人信仰自己底靈魂，他人及動物底靈魂，甚至我們明明認爲無生物之有靈魂，如像信草是青的，雪是白的，或火由燃燒而飛騰一樣，並不是一種依於證據的一種學說，而祇是一種直接的知覺，如像我們對於存在的事物，不經反覆沉思，而直接知道一樣。故以原人的精靈主義，視爲原始哲學，未免把原人底思想，看得過高了。

那末原人能不能夠推理呢？自然也是能夠的，並且由經驗所得的知識，却也不少，但是原人底推理，究與文明人異趣。文明人之推理，恃乎歸納法，由甲事物怎樣，推知乙事物怎樣，必甲乙兩事物有普遍原則爲之保證，故兩者底種類與關係，才有因果之可言，例如某甲死，推知某乙亦必有死，則以某甲某乙皆是人，必受凡人皆有死的原則的支配，因果關係相同，故任就一項的因果，即可推知他一項的因果。然而原人底推論，却不是這樣的。他們所以恃的，不是歸納法，而是比擬法，不是普遍。

原理，而是參與原理(Fike Principle of Participation)。他們幾乎以任何事物，都有因果關係。例如前舉的某甲死，推某乙亦必有死者，以某甲某乙同爲人，即必受人必有死的普遍原則支配之故。設某乙不爲人而爲一木偶，則不能因某甲而斷定某乙亦必有死，爲什麼呢？甲乙根本上不同類，就不能以任何一項的因果，推知他一項的因果。然而原人却不然，他以即便某乙是木偶，然因其具有某甲的人形或與甲有他相似之點，故由某甲——人——底死，亦可推知某乙——木偶——亦必有死。像這種推論法，即論理學上底比擬法。是一般原人所慣用的。復次，由這種推論法，便成立原人底參與原理。參與原理者，說狹隘點，即原人對於個別，與類聚，劃分不清，往往以個別的因果視爲其全類的因果。例如一個兔子，偶遭事變而衰其尾，他們便相信其他一切兔子俱會喪尾。說廣泛點，即任何事物交換的關係，都是動的關係。他們不但認部分與全體，即名字與所名的事物，主人與賓客，武器與武器所生的傷害，亦莫不有同一的因果關係。任何一項的利害，可以影響於他一項的利害。所以說，他們幾乎以任何事物，都有因果關係的。

由上所說的原人底推論法，便可說明一切原始答布所由發生及許多原始魔術所由形成。這便是原始思想第三種特質。

(4) 缺乏可塑性的

何謂可塑性，即與頑固守舊相反的一種性質，原人思想因缺乏這種性質，故其遇事一本舊貫，不稍知變計。而究其所以然，則以原人底技術知識，是限於特殊的具體的。例如以製造論，原人所知者某種材料，合於某種目的之用而已；至於某種材料所以合於某種目的之用之本質，則非原人所知。既不考究材料底本質，而局於材料底外形，所以原人一旦新易環境，舊時習用的材料或形缺乏，便不能找出同本質的材料爲之代替，更不能稍改正製造的方法，以適應新材料。即有人示以先例，使之去故即新，他也極不願意摹仿的，製造的事於是乎窮，故可塑性之缺乏，實爲原人思想第四種特質。

思想與文明 (Tkoogki auol cultusc)

總上所論的四種特質，我們大概也能看出原人思想與文明人思想的區別了。原人底思想，是因襲故訓成說的，文明人底思想是以理智來判斷事物的。爲什麼呢？人之能滌去因襲思想，而惟理智是尚者，必是對各事物，能融會貫通，得其普遍性，必是對各事物，能博覽曠觀，絕其拘墟之見，必是能同精密的理論，必是能即故知新，這四種特質，皆原人思想之所缺乏，而文明人思想之所獨具，故原人所得的知識，不過用以遵從故訓成俗的一種指導，而文明人所得的知識，却往往可以用爲改正故訓成俗的一種理智，故原人思想與文明人思想底區別，即遵守故訓成俗和崇尚理智底區別，而野蠻之所以進化於文明，要不外是人類底故訓成俗的勢力屈服於理智的勢力。這種屈服愈甚，社會愈進化。

此理證諸道德，法律，交易，甚至即宗教魔術本身的進化，莫不皆然。這裏欲一一究其詳，自屬不能的事。下章專就希臘科學的興起，所以影響於技術科學的歷史，加以詳論，自不難探得這種問題的核心。

中華民國二十四年十一月三十日出版

社會進化論一冊

初版一〇〇〇冊

每冊定價大洋八角

著者

河南大學 駐豫特派綏靖主任公署 故教授李醴泉

發行者

駐豫特派綏靖主任公署

印刷者

開封扶羣印刷所

發行所

駐豫特派綏靖主任公署 本省各大書店代售

版權所有
翻印必究