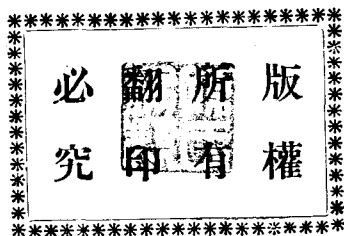


社會科學大綱

孫 寒 冰 主 編

黎 明 書 局 發 行

民國十八年十月出版



社會科學大綱

定價 精裝 一元六角

發行者 黎明書局

上海四馬路望平街時事新報館內

發行所 黎明書局

代售處 上海大東書局 開明書局 民智書局 現代書局 各埠各代書局

上海南成都路大沽路口大德里

總批發所 黎明書局

撰 文 者

孫 寒 冰

國立勞動大學經濟系主任

黃 維 榮

澄衷中學歷史教員

應 成 一

復旦大學社會學教授

章 益

安徽大學文學院院長

李 權 時

復旦大學商學院院長

吳 頌 皋

復旦大學政治學系主任

端 木 愷

安徽大學法學院院長

例 言

一 我們，鑒於現在國內大學一年級及高級中學課程內有“社會科學概論”一課，而坊間所售關於此類的教本，不是取材不當，即編製失宜，非徒不能啓發青年學子對於研究社會科學的興趣，且使初學者蔽於一人或一家之說，在思想上在智識上，容易發生錯覺。因此相約，分任撰述，編成此書，以應一般青年之需要。這便是編輯本書的一個意思。

二 近年來國內研究社會科學的風氣日見發達，這原是深可慶幸的。但我們以爲研究社會科學的人，其目的固在就一己之所好，專門研究一項，以求深造；可是同

時對於各種社會科學之互相的關係，更應該加以充分的認識；其重要尤十倍於專門的研究。近來許多青年往往以爲肄習了政治學或經濟學便該專門研究這一門學問，而於其他有關係的各種社會科學彷彿看做無關重要似的；這便是根本忽視社會科學連帶性的重要，所以纔造成這樣錯誤的見解。我們有鑒乎此，乃擇取社會科學中比較最富有連帶性的，最基本的幾門科學，先行編述，輯成是書，以供一班青年欲習社會科學而苦不得其門徑者之參考。這便是編輯本書的第二個意思。

三 我們對於編輯本書之用意，已略述如上，可是闡揚社會科學的連帶性的書，在美國雖很流行，如 Barnes 等編的 *History and Prospects of Social Sciences*, Ellwood 等編的 *Recent Development in the Social Sciences*, Ogburn 與 Goldenweiser 等編的 *The Social Sci-*

ences and Their Interrelations, Gee 編輯的 Research in the Social Sciences, 而在吾國,則是創見。我們明知本書內容,在量與質方面,有待於修改者,指不勝屈,却願意把本書刊行於世,以便教育界隨時採擇,因為我們深信這種嘗試的精神,在今日國內出版界中,不但不應阻止牠發展,並且有鼓勵牠和提倡牠的必要。

四 本書的主編者雖祇一人,而撰文者却有好幾位;各篇文字當然由各人自己負責。

編者

社會科學是什麼

社會科學是什麼？

孫 寒 冰

(一) 科學是什麼？

讀者看到這本書底名稱的時候，腦筋裏也許會發生種種疑問。社會科學是什麼？社會科學究竟是不是“科學”？若社會科學亦是“科學”底一類，那麼，牠和自然科學的區別在什麼地方？本文就是要解答這些疑問的。但在解答這些問題之前，還有一個更基本的問題應該先解答的，那就是“科學是什麼”？

要替科學下一個正確的簡括的定義，是很不容易的事。簡單的說來，科學是根據我們底感覺，用論理的方法，和精密的想像力，把宇宙間各種千頭萬緒，混亂複雜的現象和事物，整理出牠們因果的關係，尋得必然的定理公律，使成爲各種有系統的有組織的智識之總稱。

現在且把這個定義略加說明。

(一) 科學是依一定的方法所求得的有系統的、精確的智識底總稱。我們在“科學”這個字底前面，可以加上各種形容詞，以表明各種學問底內容：例如，生物科學，物理科學，植物科學，社會科學，政治科學，經濟科學等。普通的人每以為祇有物理學，化學，生物學等自然科學才是科學，其他各種研究社會的文化的現象的社會科學，都不是科學。許多自然科學家也常常有這種偏見，認科學為各種自然科學底獨有的稱呼。這種見解，未免把科學底意義和範圍看得太狹窄了。科學所包括的範圍是很廣泛的。本來德語底科學 Wissenschaft 是指各種有系統的、有方法的學問的意思。英語底科學 Science 是從拉丁文“求知” Scire 一個字變化出來的。所以科學這個字底原來的意義是“智識” Knowledge 和“學問” Learning。近代的人解釋“科學”底意義和牠底範圍，很像以前的人對於“哲學”的觀念。在柏拉圖 (Plato)，亞里斯多德 (Aristotle) 的時代，一切因愛慕真理，滿足智識慾的學術研究，都稱之為“哲學”；哲學是一切學術之王。就是到了十八世紀的時候，還有人把自然科學當做哲學底一部份。到了十九世紀，科學得到空前的成功，於是牠底範圍大為擴張，取以前

的哲學底地位而代之，把大部份的學問，劃到了牠底領域內。

(二) 科學底範圍雖是很廣，但不是我們所有的智識都得稱之為科學。單純的，片斷的，偶然得來的，未經組織的智識，決不能稱為科學。譬如，蒙昧野蠻的人都有“日月東出西沒”，“氣候四季變化”等智識，並且這些智識底本身都是合乎真理，合乎事實的；但他們底這些智識是由於日常的經驗，直覺的觀察得來的，並沒有經過有系統的研究，所以不能稱之為科學。赫胥黎 (T.H.Huxley) 說：科學是洗煉了組織了的常識。科學的智識本來和常識是同一種類。不過，科學繼承常識，加以更嚴密的觀察，和更精細的分析，使其成為極正確的，極有系統的智識。牠們底區別，就在這“組織”的一點上。所謂“組織”，就是把我們底一種智識，造成一個統一的體系，使構成全體的各部份，非但沒有矛盾的現象，並且還有互相聯絡，互相牽制的關係存在。

(三) 科學底目的是要從混沌複雜的現象中，發見其因果的關係，確立公例定理。我們這個世界裏一切自然現象和社會行為底變化和活動，看上去好似非常亂雜，實在都是有一定的條理和順序。所有的現象和事實都可歸納到一個因果關係的系統裏。有許多事

實底因果關係是非常的簡單,非常的明顯的,就是沒有受過科學訓練的人,都能見而知之。有許多事實底因果關係却是非常的複雜,非常的曖昧,一時不易被我們發見。但無論如何,這個因果的關係是存在的;否則科學亦就不能成立,我們亦不必枉費心血去研究科學了。所謂因果的關係,簡單說來,是指各種現象間底依存關係而言。那就是說:宇宙間的一切現象,有了因必定有果,有了果亦必定有因,而因和果之間,却有必然的關係。試舉兩個淺顯的例子。我們放種子到土中,就有植物生長出來;放種子入土就是植物生長底原因。穀類收穫少,穀價就高漲;前者就是後者底原因。這些現象間是有因果的關係,相依而存,相待而變;從某一個現象底發生和變化可以推知別一個現象底發生和變化。從錯綜複雜的現象中去發見這種因果關係的定理公律,就是科學底目的。

我們既已明瞭“科學”底性質,便可進而解答“社會科學是什麼”這個問題了。

(二) 社會科學是什麼？

在這無窮盡的宇宙空間中,有無數的物體在那裏運動和變化;從太陽及旋繞太陽的諸行星起,一直到生

長在地球上的各種動植物，和組成這些生物的細胞止。對於這些自然現象和牠們互相間的關係，做精密的，有系統的研究的，便是各種自然科學。但在這大世界中，除了自然的現象和事物外，還有別種事物也引起我們研究的興趣，那就是，人類自己和由於他們結合所產生的一切社會的，文化的現象。對於這種現象和事物，做精密的，有系統的研究的，便是各種社會科學。

社會科學所研究的對象底性質和範圍，雖和自然科學所研究的有區別，但這兩類科學並不是處於絕對相反的，沒有關係的地位。我們決不因爲自然科學所研究的是自然的現象，便認社會科學所研究的是“非自然的”，或“不自然的”現象。人類本身就是自然底一種產品；由於人類結合而發生的一切社會的現象，都逃不出空間和時間底領域。假若沒有這些物質的要素，那麼，社會的現象非但失去了所有的意義，並且也不會有存在的可能了。非特社會現象脫離不了物質的要素，而且在方法上和理論上，自然科學給與社會科學的幫助和貢獻，也是非常之大的。這樣看來，社會科學和自然科學的關係是極密切的，並非像普通一般人底觀念，以爲牠們是相對立的，有一條絕對不可超越的界線，介乎其間。

社會科學既是以人類由於社會的結合而發生的諸種現象和關係為研究的對象，那麼，各種社會科學底區別在什麼地方呢？誠然，各種社會科學底分別和牠們所研究的範圍，很不容易明白的區劃；非若有幾種自然科學，如地質學，天文學，生物學等，得劃一明晰的界線。所以，從前有的學者，以為各種社會科學底劃分是牽強的，沒有理由的；研究各種社會現象的科學，只有一種綜合的社會科學。雖然，我們為求研究之便利和精確，却不能不依賴科學之分工。況且各種社會科學雖都以人事社會底諸種現象，事實，和關係，做研究的材料，牠們互相間底關係雖極密切，難劃界限；然而牠們對於同一問題的觀察點和注重點，却各不同，因之使牠們各自成為獨立的而各有區別的學問。譬如，搶劫或綁票這一件事。從經濟學者底立場研究起來，他是注重在強盜或綁匪所以做強盜或綁匪的經濟上的原因；這種現象底發生和流行，對於全體社會是怎樣的損失等問題。然而從法律家底立場研究起來，這是一件違反法律的事情，應該用法律的手續來防止和處置這種不法的行為。但在政治學者底眼中看來，這是一種有礙社會秩序的行為；這種擾亂治安的舉動，若不加以取締，牠底蔓延和擴大，也許會危害到國家底安寧。這裏，經濟學者

法律家,和政治學者所研究的都是搶劫或綁票這件事,然而他們底觀察和注重的地方,却各不相同。

(三) 各種科學底關係

我們知道了各種社會科學底區別,可是同時亦不要忘記了牠們互相間的密切的關係。有許多問題,決不是任何一種社會的科學所能單獨解決的。研究社會科學的人除了對於某一種社會科學有專門的研究外,對於別種社會科學也應當做一番相當的功夫。研究物理學的人,不能不研究數學,研究心理學的人不能不研究生物學。研究經濟學或社會學的人也是如此對於政治學,心理學,法學等,都應該有一個好的基礎;否則他對於經濟學或社會學也決不會研究得透澈的。社會科學者非但對於各種姊妹的社會科學要有一個好的根底,就是對於有幾種自然科學,尤其是生物學和心理學,也應當有一個相當的認識。我們且舉幾個例子,來說明各種科學互相間的關係。

譬如說生物學罷,自從十九世紀起,便和社會科學發生了極密切的關係。達爾文(C. R. Darwin)發表了物種由來(The Origin of Species)一書後,“演化”這個名詞便被社會科學者用來詮釋社會的現象。他們認社

會和有機體的生物一樣，是演化底結果，社會底組織和有機體的生物是大同小異。社會底起源，生長及其變化，都一樣的受“支配有機體的生物底生長和變異”的自然律支配。所以生物學裏所發見的原理和方法，都可用來分析社會底機能，解釋社會的現象。

以研究生物學的态度和方法來分析和解釋社會的現象，最著名的是英國底斯賓塞（H. Spencer）。“社會是什麼？”斯賓塞底答案是：“社會是一個有機體物。”他把社會底生產的工業組織比喻人身底滋養的官能，分配的商業組織比喻人身底分泌的官能，統治的政府組織比喻人身底神經的官能。（註一）斯賓塞底著作宏富，風行一時，當時研究社會科學的人受他底影響很深。李林佛爾達（Paul von Lilienfeld）底主張更趨極端。（註二）他認社會是最高等的有機體物，個人就是組成這“社會的有機體物”的細胞。他以為社會學應

（註一）參閱他底“Principles of Sociology”，Part II；“Social Statics；”和“Man versus the State。”

（註二）李林佛爾達底重要著作有“Die Menschliche Gesellschaft als realer Organismus”；“Zur Vertidigung”；“La pathologie sociale.”參閱 P. Sorokin 底“Contemporary Sociological Theories，” 1918，第二〇二至二〇四頁。

該拿生物學做基礎，社會學者應該用生物學底公律來解釋社會的現象；“科學的社會學”要是脫離了生物學底原則是不會成立的。此外，還有許多學者主張社會有機體說，最著名的如德國底薩佛爾 (A. Schaffle)，法國底吳母斯 (R. worms)，俄國底挪維考 (J. Novicow) 等。
(註一) 這派學說價值怎樣，不是我們現在所要討論的；不過我們至少可以明白生物學對於社會科學的影響和關係了。

心理學和社會科學也有同樣的密切關係。亞利斯多德底社會起原論是根據他底“人類是天生的政治的動物”一個假定。馬克維尼 (N. Machiavelli) 和浩布思 (T. Hobbes) 把社會制度底基礎放在“人類是自私自利”的觀念上。功利派認人類底動作是為“追逐快樂，逃避痛苦”的觀念所指使。斯賓塞借重心理學不下於生物學。白芝浩 (W. Bagehot) 在他底物理與政治 (Physics and Politics) 一書中，以心理學來解釋英國底憲政。白革 (E. Barker) 說：“自從耶方士 (Jevons) 深究到消費者底心理，構成了‘最後價值’ (Final value) 的原理，一般經濟學者逐漸地傾向於‘心理’的了。自從白芝浩底物理與政治一書出世後，政治學者變為

(註一) 參閱 Sorokin, 同前, 第二〇四至二〇七頁。

社會心理學者了。”(註一) 這句話雖不免言之過甚,然而近來因心理學底驚人的進步,一般學者以心理學研究所得的結果來分析和解釋社會的行爲,却是一件顯著的事。真如白革所說:“拿心理學的鑰匙來開人類行爲的啞謎是目下極時髦的事。假若我們底前輩是用生物學的頭腦來思想,我們這一輩可以說是用心理學的頭腦來思想了。”(註二)

又如地理學和社會科學也有不可分離的關係。歷來有很多學者都承認地理的形勢和自然的環境,對於一個民族底品質和生活有極大的影響。亞里斯多德說:“生長在氣候寒冷的地方和歐洲北方的人民是極有勇氣的,但缺乏智識和技能;他們雖是很自由,但無政治的組織,所以不能統治別的民族。亞洲底人民却智能兼有,且富發明和創造的能力;但他們缺少勇氣,所以時常被別的人民克服,做人奴隸。可是希臘底民族因其地位處於上述的兩種人民之間,所以其民族性亦在兩者之間;既有勇氣,又富於才力;所以既能保持其固有的自由,又有良好的政治制度,實能統治全世界”(註三)

(註一) 見“Political Thought in England, 1848 to 1914,”第一四九頁。

(註二) 見“Political Thought in England”第一四八頁。

(註三) 見B. Jowett譯的“Aristotle's Politics”,第七篇第六章。

近代，布丹（J. Bodin）拿具體的事實來證明物質環境和社會的關係。他認經緯度底區別和土地形勢底不同，對於人類特性和社會組織，發生重大的影響。（註一）孟德斯鳩（Montesquieu）對於天然環境和社會制度的關係的說明，却比布丹更來得精密和有事實的根據。他特別討論到氣候底寒熱和土地底肥瘠，對於民族性情，社會制度，和政治自由的關係。寒帶底人民多活潑有為，瘠土底人民則堅苦耐勞，都宜於自由，所以多共和政體。熱帶底人民多顧慮畏怯，肥土底人民往往惰怯貪生，都宜於奴隸，所以多專制政體。（註二）所以在孟德斯鳩底心目中，一種社會的或政治的制度幾乎完全是受自然和地理的公律支配，非人力所能左右。柏克爾（H. T. Buckle）在他底英國文明史（History of Civilization of England）中更詳細的討論地理的形勢對於民情制度的影響。他不承認一個人有什麼自由的意志。他以爲人類底行爲，和社會底組織和制度都是受氣候，糧食，土地，和一般的天然狀態支配的。近來還有不少的學者討論和發揮這種主張。

前面的敘述並非想討論那一種學說，不過舉出幾

（註一）見“De Republica,” 第五篇，第一章。

（註二）見“The Spirit of the Laws,” 第十四到第十六篇，

個例子來說明別種科學對於社會科學的貢獻和關係；使我們知道，研究社會科學的人，對於幾種基本的科學是不可忽視的。別種科學和社會科學既有這樣聯帶的關係，那麼，各種社會科學互相間的關係當然更是密切了。我們且再舉幾個例來說明牠們底關係。爲便於說明起見，且假定我們是研究政治學的，看一看政治學和別種社會科學的關係是怎樣的。

譬如說社會學與政治學的關係罷。社會學所研究的是一般有組織的社會和社會行爲；政治學所研究的是人類社會底各種特殊的社羣中最重要的一種：就是，政治的組織。但政治的組織是依社會的組織而存在的。政治的組織和行爲，雖有牠個別的特徵，但我們要是離棄了“研究一般的社會”所發見的原理原則來研究政治的組織，是不會有美滿的結果的。基定斯 (F.Giddings) 教授說得好：“對沒有學過社會學基本原理的人講國家底原理，猶如對沒有學過牛頓 (Newton) 動律的人講天文學或熱力學。” (註一)

經濟學和政治學的關係更是不可分開了。已往的學者都很注意經濟勢力對於政治社會的影響。柏拉圖以爲國家是應付經濟的需要而發生的；私有財產

(註一) 見他處“Principles of Sociology.”第三十七頁。

制可使政治腐敗，所以私產制若不廢除，大公無私的國家，就無從實現。(註一) 亞里斯多德在他底政治學 (Politics) 一書中，描寫政治社會底經濟的基礎，分析政治革命底經濟的原因和補救的方法。(註二) 馬克維尼以爲人類一切行爲底動機都是爲了要滿足物質的慾望，尤其是私有財產的慾望。(註三) 哈林頓 (J. Harrington) 以爲穩固的政府須建築在財產均平底基礎上。(註四) 洛克 (J. Locke) 以爲保護私產所有權是建設政府的目的，和人類加入社會的原因；假若政府底行動違背這種目的時，人民有革命的權利。(註五) 孟德斯鳩認工商業與政治政策大有關係。孔德、斯賓塞、基定斯都承認：自工業革命後，社會的和政治的組織都受到經濟制度底變化的影響而改變其形狀。澳本海 (F. Oppenheimer) 以爲在歷史底過程中，人類得到生存工具的方法有二種：

(註一) 參閱 Coker, "Readings in Political Philosophy," 第三十, 三十一頁, 第三十三, 三十四頁。

(註二) 參閱 Coker, 同前, 第八十四至八十八頁, 第一〇〇, 第一〇一頁。

(註三) 見他底 "The Prince,"

(註四) 參閱 Coker, 同前, 第三五六至三六五頁。

(註五) 參閱 Coker 同前, 第四〇二至四〇五頁

一種是工作，還有一種是搶劫。以工作所得，去交換別種生產品，這是經濟的生存方法。搶劫就是分享別人工作的結果，這是政治的生存方法。歷史不過是這二種方法底爭鬥的紀錄。政治的方法一直佔在勝利的地位；然而經濟的方法，遲早會消滅政治的方法的。到那個時候，國家就被經濟社會取而代之。(註一) 至於近代的社會主義者都承認：要實現最善良的政府，須先改造現在的經濟制度。

歷史和政治學也有密切的關係。亞里斯多德底政治學是以希臘底歷史事實做根據的；他底雅典憲法論 (Constitution of Athens) 是參考了一百五十八種不同的政體寫成的。波里盤斯 (Polybius) 說明羅馬政治組織底功用和價值，完全是根據於歷史的事實。布丹以歷史上的事實做討論國家原理和政治組織的根據。孟德斯鳩用歷史的和觀察的方法說明社會的和政治的現象。他以羅馬底歷史，當時英國底憲法，與平素觀察各國實際的政治所得的材料，做批評一般法律制度的根據。在十九世紀的時候，英、德有一派重要的政治學者和法學者用歷史的方法，根據歷史的事實來研究政治和法律。西雷 (J.R. Seeey) 有一句名言，說

(註一) 見他底 "The State"

政治學是歷史底果實，歷史是政治學底根基，(註一)

又如倫理學雖則以個人爲出發點，研究和討論善惡的問題，但和政治學也是有關係的。假定政府在施行一種政策或法律時，不顧及當時一般人底倫理觀念，這種政策或法律在實際上必定要失敗的。反之，假若社會上某一種倫理觀念達到極普遍和極有力量的時候，這種倫理觀念便自然會轉移社會的和政治的制度的。

還有法學，教育學，人類學，宗教學，以及文學，都和政治學有關係，我們爲篇幅所限，不便一一敘述出來，至於社會學和經濟學，或法學和社會學等互相間的關係，當然亦可推想而知了。

(四) 研究社會科學的方法

我們已經在前面說過，科學家最重要的目的是在分析各種事物間相互的關係，再加以綜合的推考，以求得公律，做以後說明相同事物的標準。要達到這種目的，科學家必定要發明精密的“方法，”當做工具。“方法”是發見真理的必走之路。

科學家所用的方法，綜合的說起來，有二種：一種叫

(註一) 見他處“Introduction to Political Science,” 第四頁。

做演繹的方法，一種叫做歸納的方法。演繹法是從已經知道的，或假定爲真的少數事實或原則，用論理的法則，推演出特殊的結論。這種方法又可叫做“三段論法”，就是“凡人是要死的，孔子是人，所以孔子也是要死的”的一個方式。算術和幾何學上的推理便是採用演繹法的。歐克里得（Euclides）底幾何學原理是以十幾條界說和定則做基礎；我們只要把特殊的問題，歸到相當的原理之下，便可求得結果。法律學，尤其是羅馬法，也是用演繹法的。羅馬法家從“十二銅表”（Twelve Tables）和“萬民法”（Jus gentium）中底幾條原則，造成鉅大的羅馬會典（Pandects）。

歸納法，恰與演繹法相反，是從特殊的事實，推到一般的原理的方法。譬如，從所有的物體都下落的事實上，去發見地心吸力底定律。

這二種方法，哪一種最適宜於社會科學呢？對於這個問題，學者間沒有一致的意見。社會科學從前是採用演繹的方法的。譬如正統派經濟學者以“人類總是想以最少量的心力，求得最大量的滿足”等原則，爲推論其他一切事物的基礎。到了十九世紀，自然科學所採用的歸納的方法才應用到社會科學裏。

歸納的方法當然是比了演繹的方法正確，但我們

不能因此便拋棄演繹法。普通的人往往把演繹和歸納看做二種不相容的方法，以為用了這種方法便不能用那種方法。這種見解是不對的。其實，研究的方法祇有一種，經過三個步驟：(註一)

第一步 觀察事實：就是不雜一點主觀的意見，盡量去搜羅關於要研究的問題底事實。

第二步 想像出一個普遍的解釋，使我們能尋出某類事物底因果關係；換句話說，就是“假設。”

第三步 於是，或用實驗的方法，或用觀察的方法，把這種“假設”和實際的事實對照一下，以證這“假設”是不是與事實相符合。

就是自然科學亦採用這個方法的。所以歸納和演繹二種方法，不可偏廢。歸納法要靠演繹法，演繹法也要靠歸納法；兩者兼收並用，始能有效。

除了歸納和演繹一般的方法外，我們還可採用各種特殊的歸納法來研究社會科學。現在分別的提出來討論一下。

(一)觀察的方法 觀察是科學研究底基礎。我們對於任何事物，要得到明白正確的認識，應該直接去

(註一) 參閱 Row 英譯 J. Gide 底 Principles of Political Econo-

my, 第二章。

觀察事物底本身，因為祇有牠是最可靠。觀察法，就是站在旁觀者的地位，用客觀的態度，去觀察和調查事物底實際情形；把觀察所得，一一記載下來，然後加以整理和分析的工夫。譬如，英國有一位政治學者白萊斯(J. Bryce)，他爲要研究民治政體，便親自到世界各國去考察政治的和社會的制度和情形，並且訪問了許多有關係的大政治家，把考察所得，忠實的紀錄下來，結果，就寫成了著名的近代民治政體 (Modern Democracies)。

觀察法雖是一種基本的重要的方法，但祇用純粹的觀察和簡單的記錄，來分析複雜而富有變化性的社會現象，是不可能的。所以同時還須採用別種方法。

(二)統計的方法 就是用數量的形式來蒐羅，分析，和幫助說明社會事實的方法。統計的方法雖不能替我們直接發見社會現象底因果關係，然而牠以極簡單的，便於了解的數字形式，表明複雜的社會現象，確是研究社會科學者底一個重要的工具。近幾十年來，各國的政府和許多私人的學術團體都先後設立專門的統計機關，搜集和分析關於各種社會問題底統計材料，這對於社會科學底研究是很有利益的。統計學對於研究社會科學者的幫助，真不下於望遠鏡，對於天文學者，或顯微鏡對於自然科學者，的幫助。

(三)比較的方法 就是研究當時的或已往的各種社會制度或社會生活,比較牠們相同和相異的地方以求得普遍確定的結論。譬如,有二個國家,牠們底天然財富,法律制度,民族性質等都是很相同的,但一國是採取保護關稅政策,而別一國是採取自由貿易政策的假若採取保護關稅政策的國家是比較的富強,那麼,我們就可以得到一個“保護關稅政策對於國家富強的關係”的結論。

比較的方法,在實際的應用上,最容易有錯誤底危險。社會現象是極其複雜的,我們在用比較方法以尋求普通的原則時,很容易忽視各種制度底特別情形和環境,例如,人民性質和才力底各異,經濟的和社會的情況之不同,以及道德,法律的標準,和政治的智識與經驗底不一樣。一不小心,就會發生很大的錯誤。

(四)歷史的方法 就是從各種歷史的記載中去搜集關於所要研究的事實底材料。歷史方法其實就是比較方法底一種。歷史的方法非但可以使我們知道一種制度底起源和牠發展底背景,並且可以給我們許多參考的材料,來說明現在社會底現象。譬如,政治學者要明白英國底國會和內閣制,他對於英國底歷史必須有個有系統的研究。又如,經濟學者要研究經濟

恐慌底循環現象，濫發紙幣，或發現金鑛對於物價和國內外貿易的影響，機器的新發明對於工資的影響等問題，往往可以從經濟史裏找到許多材料，做完成他底學說的根據。

歷史的方法雖是很有用處，然而我們在選擇歷史的材料的時候，應該非常的謹慎。有許多歷史的記載，或因當時歷史家底偏見，或因歷史家觀察底錯誤，是不可靠的。倘若我們拿這種不忠實的材料，做研究的根據，却是一件危險的事。

· (五) 實驗的方法 簡單的說起來，就是在人力支配下的觀察方法。實驗的方法是物理學家或化學家底最精密可靠的科學工具。有許多人都認這種方法祇能用之於自然科學，不能應用到社會科學上去。他們以為，假若一個物理學家要研究一件事物，他可以在實驗室裏，用人為的方法，去製造出一種適宜於做實驗的情境；他可設法控制或隔離“足以掩蔽真正性質”的種種條件，而讓他所要實驗的那部份現象，隨意變化，以求得結果。社會科學者却不能任意把社會底一部份，像大人國王對待格里佛 (Gulliver) 似的，拿在手中，隨意把牠放在各種環境之下，來試驗和觀察牠底變化。所以密爾 (J.S.Mill) 以為實驗方法是不合於社會學之用。

我以爲社會現象所以不同於物理學上或化學上的現象的，祇不過是前者較後者來得複雜而且富有變化性。若說在複雜的和容易變化的現象下，用實驗的方法，是比較的困難，倒還說得過去；若說牠絕對不能適用實驗方法，未免近乎武斷。社會科學者當然不能把全社會底事實，放在他底權力之下，以供試驗；就是最強橫的專制君王，亦無此種權力。但物理學家或化學家豈能左右山川，海洋，風雨，雷霆等自然現象，做實驗的工作。物理學家或化學家在實驗室裏，也不過從這些自然現象中，選一部份的事實，用人爲的方法，使之單純化，來做實驗；復以實驗所得的原理原則，來說明或應用到複雜的自然現象上去。社會科學家亦是如此，他在可能的範圍內，可以選擇變化頻繁的社會現象底一部份事實，來做實驗，把從實驗上所得到的原理原則，來說明和應用到複雜的社會現象上去。在原則上，兩者並沒有多大的差別。譬如，政府在採用一種政策或法案的時候，可先在一或二個區域內實驗，等到有了相當的成績時，再逐漸推廣到別的區域。英國底社會改造家 湯文 (R.Owen) 和他底信徒於一八二五年在美國印第安納 (Indiana) 地方買了三萬英畝地，創立了一個“合作其產村。”一八二六年，有湯文底二個信徒康卜 (Abram

Combe)和漢米爾登(J.Hamilton)在格拉斯哥(Glasgow)附近的地方,買了三百英畝的地產,創辦了一個同樣的合作共產村。(註一) 這些都是實驗的實例。

我們當然承認社會科學所採用的實驗方法,不及物理學的化學的,或生物學的那樣精密和正確,但這並不能做爲社會科學不能採用實驗方法的理由。這是因爲一方面社會科學底實驗方法還是在幼稚的時代,一方面社會現象又是比較的複雜而富於變化;但這些困難是會隨着科學底進步而逐漸減少的。

(五) 社會科學者應有的覺悟

我們看了前面的敘述,對於社會科學底性質,範圍和方法,大概可以明白了。但在停筆以前,著者還要提出一個問題與讀者討論一下。近百年來社會科學底研究,不能說是不發達。現在各國大學所開設的課程,最多的是社會科學的課程,總計全世界每年所出版的書籍,最多的亦是研究社會科學的書。但我們若靜心平氣地把社會科學研究所得的成績和自然科學的比較一下,我們却不能不承認社會科學還是在幼稚的時代。社會科學究竟爲了什麼原因落後呢?

(註一) 參閱拙著合作主義,第二十七頁

關於社會科學落後的原因，曾發生了各種的解釋。有的人說，自然科學早已脫離了抽象底境域而注重於具體事實底觀察；社會科學底研究却完全是靠着抽象的假定，不是如自然科學一般的實事求是地研究。這個批評，雖有幾分是確實的，但我們不能完全承認。社會科學底發展史中，自亞利克斯多德以降，許多學者底學說是從觀察實際的社會狀況得來的。即使退一步說，我們也不能太輕視“假定”和“理想”底價值。一切科學底發展，都需要推論和理想。想像力對於科學上的大發見，有不可湮沒的功勞；科學上公律底發見，大半是賴乎創造的想像力。物理學上的公式，即如最著名的愛因斯坦（A.Einstein）底“相對論”，也無非是已證明的懸想。又如，成爲近代科學基礎的各種重要的學理，如物理學中的“以太，”和“電子，”生物學中的“演化論，”都是未經證實的假設。所以，切實的理想和假設，足以解釋事實，導入發見之途。我們打開科學史一看，便可看見許多已推翻的假設殘跡。

還有人說，化學家或是物理學家在研究的時候，可以做二次三次以至無數次的實驗，直至得到結果爲止。在研究社會現象時，能否有這樣的可能呢，能否經我們三番二次的實驗呢？並且，物理學或化學底實驗材料

可以秤，可以量，而人類行為和社會生活能秤能量嗎？所以自然科學者可以得到準確的結果，歸納出“必然”的預斷，而社會科學者至多亦不過推論出一個“或然”的預料。這是社會科學落後底一個原因。

但在我們這世界裏，有沒有絕對的“同一”底“重複”之可能倒還是一個沒有解決的疑問。化學家兩次或三次的在分析水為輕氣和養氣時，與其說他是重複同一的事實，倒不如說他是使二件相同的事實發生比較的來得妥當。他每次試驗的水，是無數原子組成的；而組成每次水的每個原子底特質，和牠底運動，是不是一定和別一個原子底完全相同，就是化學家亦不敢斷定。據皮爾孫（K. Pearson）底意見，一羣原子底相同，並不是某原子與某原子之絕對的完全的相同，而是一個統計的或平均的相同。（註一）他這話雖然不能證明一定是對的，却是可能的。我們所以能分別這個人與那個人的不同，而不能同樣的分別原子的，便是因為我們認識人類比了認識原子，來得容易而且親切。在我們所不能親切識認的東西，總覺得他們彼此間是一樣的。譬如我們看外國人底臉，總覺得這個與那個相似；聽我們不能懂得的言語，覺得句句都是沒有分別的，

（註一）見他底“*The Grammar of Science*,”第五章

就是這個原因。所以我們說，反覆實驗，前後祇是幾次相同的事實，並不是同一事實底再現。我們對於社會底事實亦是如此。沒有兩個人底特性和行爲是一式一樣的，然而我們把上海底一羣人和南京底一羣人來比較，這也是一個統計的或平均的說法。

這樣說來，自然科學中的預斷，不一定是絕對的必然的，而社會科學裏的預測，却不一定是不可能的。我們取二桶相等量的水，在同一的條件之下，這桶水裏的每個原子底形狀，運動的速度和方向，不一定是和另一桶水裏的每個原子的相同，然我們可以斷定每桶水底總體的壓力是或然的相等的。一樣的，我們雖不能斷定每個人底思想和行爲，是怎樣，但我們對於一羣人團體的思想和行爲在某種條件之下，是或然的這樣的或那樣的。假若我們對於社會現象底研究無預測的可能，則我們底生活要不堪設想了。所以，社會科學中的預測和自然科學中的不是種類的不同，祇不過是程度的差別。平心而論，準確的程度，社會科學當然是及不上自然科學。但若將來人類底聰明才智增加，則未見得沒有和自然科學比肩的一日。

前面所說的既然都不是社會科學落後的原因，那麼，牠究竟爲什麼到如今還沒有像物理學，化學，生物學

等自然科學，成爲一種確定的科學呢？我以爲社會科學落後的天字第一號的大原因，並不是在社會科學底本身，却是在研究社會科學的人。一般研究社會科學的人最大的毛病是在不能把手段與目的，事實與價值，劃分清楚。他們在解釋社會現象時，不等到以客觀的態度，用科學的方法，研究得一個澈底的究竟時，便憑着些由“信仰，”“成見，”“感情，”“常識”等組成的空洞的理想，來妄事揣摩。試舉一個例子來說明這一點。

譬如，一個生物學家，他底目的是在用客觀的眼光，很精密的，不雜一點個人之感情的，研究一條魚底或一個人底生命演進的現象，考察其因果的關係，求得公例定理。他所觀察的，分析的，便祇有這件事實。至於這條魚或這個人是有用的還是無用的問題是不關心的。這條魚應該這樣生殖，而不應該那樣生殖；或這個人應該產育更多或更強健的子女等問題，他是不注意的。他也不注意這條魚與那條魚的關係應該怎麼樣；或是這個人對於那個人的道德關係應該怎麼樣。當然，這並不是說，這位生物學家本人對於“應該怎麼樣”這問題不許或不應該發生興趣；不過他把價值底理論與事實底本身，是當做兩件不混同的事情的。嘗他在實驗室裏，站在科學家的地位時，對於他所研究的事物，決不滲

雜一毫“應該”和“不應該”的私見。倘若他有一天放棄了觀察和分析這魚或人底生命的工作，而意味到這條魚或這個人應該怎麼樣，也是情理中的事情；不過，那時他已脫離了科學底範圍，而跑到哲學，倫理學，審美學等底範圍裏去了。故科學家對於“應該怎麼樣”的問題，在他科學家的地位時，是不估論的。

然而一般研究社會科學的人，便不能脫離這個缺憾。這也是有個原因的：研究的人自己就是社會底一份子，他對於一件社會事實底結果應該怎麼樣，比了他底客觀觀察的興趣來得濃厚。他把事實與價值，手段與目的，混淆在一起。結果，他對於一件事情的研究和解釋，完全是受他對於那件事情“喜”“惡”的情緒的影響。他喜歡民主主義的時候，便依了主觀的見解，說民主主義怎樣好；他厭惡民主主義的時候，便盡量的咀咒民主主義。所以，同一事實，隨一己之好惡而任意解釋。試問，自然科學家對於他所分析的現象，會發生這種感情的關係，和“喜歡”與“討厭”的聯想嗎？

白萊斯說，世界上決沒有一個化學家，對於氫炭化合物有所喜歡或有所憎惡的；檢查岩石的科學家，除了求智識之外，也決不會有別種的心理。化學元素中，祇有金和銀最能引起一個人底喜歡心；然而一個化學家在做

科學的研究時，決不會有這種情緒。(註一)

我並不是說，社會科學家不可以有“應該”或“不應該”的觀念和態度；但當他站在一個科學家的地位研究的時候，應該把事實的觀察和價值的理論分清楚。他應當把他底力量完全注意在事實底探討和分析上，他當然可以，並且有時必須，發表他底“應該不應該”的意見，但那時他已是立在社會倫理學家，或是社會哲學家的地位了。所以，一個研究社會現象的人，勿論對於資本主義的觀察也好，對於共產主義的觀察也好，不拘你喜歡這個或不喜歡那個，都應該用冷靜的頭腦去研究，如同自然科學家研究自然現象一樣。他對於俄國底共產主義和英國底資本主義的態度，應該像化學家對於輕氣或養氣的態度一樣，不雜以些微的個人愛憎的偏見。然而當他站在社會倫理學家，或是社會哲學家的地位時，他也可以並且應當表示他喜歡這樣，不喜歡那樣，與牠們應該怎樣改良的意見。

你們聽了我前面這些話，千萬可不要誤會我是在批評“價值判斷”底不應該存在，我更不是在批評倫理學，審美學，和一切社會哲學底價值。這些學術的研究都是很可寶貴的。不過我們不應該把這些事實和

(註一) 見他底“Modern Democracies,”第一卷，第十五頁。

科學混同在一起。當我們站在社會哲學家的地位時“我們必須注意到政體應該怎樣改良，婚姻應該怎樣改良等問題。但當我們站在社會科學家的地位時，便應把所有的社會現象，當作“事物”來研究，把這種事物用客觀的態度，素樸的敘述出來；我們應該完全根據事實，而不憑主觀和臆斷。

客觀的事實研究，非但應該和主觀的價值判斷，分別清楚；後者底本身還須依靠前者，方才有效。事實是評判底根基；主觀的價值論不能任意損益客觀的事實。我們對於一件事實的評判，若離開了事實的根據，這種評判便祇是空中的樓閣，杜撰的幻想，非但無補於事實，而且有莫大的危險。然而現在一般研究社會科學的人，非但不把事實和價值分開，手段與目的劃清；並且他們對於事物的判斷，亦完全根據虛構的空洞理想。這樣，我們怎麼能希望社會科學進步呢！

雖然；我們研究社會科學的人不必自餒，祇要我們能覺悟，肯努力，打破傳統的成見，摒除陳腐信仰的迷信，終可以替社會科學底前途放一大光明。自然科學所以能在人類底文化史上，放燦然的光輝，亦是許多年來努力和犧牲換得來的呵！

參 考 書

任鴻雋, 科學概論, 上篇,

平林初之輔, 科學原理, (周梵公譯)

郭任遠, 社會科學概論,

杉山榮, 社會科學概論, 第一章(李達, 錢鐵如譯)

Barnes, H. E., (ed.) "History and Prospects of Social Sciences," (1925).

"Sociology and Political Theory," (1924).

Bryce, J., "Modern Democracies," (1921) Vol. I, ch. II

Catlin, G. E. G., "The Science and Method of Politics," (1927)

Ellwood, C. A. and others, "Recent Development in the Social Sciences."

Gee, W., (ed.) "Research in the Social Sciences," (1929)

Hobhouse, L. T., "The Metaphysical Theory of the State," (1926) Lecture I.

Hobson, J. A., "Free Thought in the Social Sciences" (1926)

-
- Keynes, J. N., "Scope and method of Political Economy," (1891)
- Merriam, C. E., Batnes, H. E., and Others, "History of Political Theories, Recent Times" (1924.)
- Merriam, C. E., "New Aspects of Politics", (1925)
- Mill, J. S., "System of Logic", 5th ed. (1862)
- Ogburn, W. F. and Goldenweiser, A., (ed.) "The Social Sciences and Their Interrelations," (1927)
- Pearson, K., "The Grammar of Science," 3rd ed. (1911)
- Rice, S. A., "Quantitative Methods in Politics," (1928) Part II
- Small A, W., "Origins of Sociology" (1924)
- Thomson, J. A., "Science and Modern Thought," in Vol. IV of "The Outline of Science," (1922)
- "Introduction to Science," 2nd ed. (1928)
- Tugwell, R. G., (ed.) "The Trend of Economics," (1924)

史 學

黃 維 榮

(一) 歷史與史學

歷史這個名詞，有兩種涵義，一種是指事實的記載，亦稱史籍。如中國史，世界史，二十四史之類，我們都稱之為歷史。第二種是指事實的本身，譬如說：“你知道他的歷史嗎？”“大偉人是歷史的創造者。”這裏所指的歷史即指事實而言。

凡是事實都是歷史嗎？亦是亦否。因為歷史是以時間為本位的，凡是隨着時間而發生變化的事實，都是歷史。若不從時間方面去觀察，只見其靜態而不管其變動的事實，那便不是歷史，而只可稱之為自然。自然是以空間為本位的普遍的靜止的事實。歷史和自然不同的地方，就是前者是縱的，後者是橫的。自然的變

動或演化因時而異者，始成歷史。所以歷史是指事實的變動者而言的。

世上完全靜止的或祇有循環而沒有演化的東西是沒有的。所以從時間的本位去看宇宙的各部分，無一不是歷史。生物的進化果然是歷史，地球的變化也何嘗不是歷史。天體之運行雖然是周而復始的，是循環的，但其間也儘有變動，不過在短時間內看不出罷了。惟其如此，所以我們有生物史，地質史，及天文史等歷史。歷史的範圍實在是包羅萬有的。

歷史的範圍既如此之廣，那末治歷史的史學者又怎樣能幹得了這麼許多呢？第一個辦法是不去管他，或竟不認他爲歷史。第二個辦法是分工辦理。舊史家所著的史書，只載些極狹小的範圍內的人類的活動，而把他的範圍以外的置諸不問，是採用第一個辦法的，但這個辦法是極不妥當的。譬如舊史書的開端便說埃及的種種發明，以及金字塔的建築等等。姑不論他沒有把地球的成立，動物的進化，及人類的產生，依着次第地寫下來，以明埃及史在宇宙中的位置；即如埃及的歷史，又何能以文明開創時期，及金字塔時期爲始。埃及到這兩個時期，已經不知過了若干萬年的進化了。闕而不書，把文明開創時期及金字塔時期爲埃及歷史

的開端，那無怪一般懷古之人都要把古代看作爲黃金時代，而有今不如古的謬想了。第二種的辦法是現今的新史家所採取的。他們把天文，地質，生物，人種等歷史，分讓給天文學者，地質學者，生物學者，人種學者的專門家去研究，將他們研究的結果來貫通之，應用之，而把他自己的範圍縮小到與我們關係最切的人類的活動中。所以現在普通稱爲歷史的，往往是指限於人羣演化或人類的動作的演化的狹義的歷史而言，不指包羅萬有的廣義的歷史而言了。

歷史是一個較新的名詞；以前我們只稱之曰史。許氏說文上說：“史，記事者也。从彳，持中，中正也。”這是說史是一個記事之官，記事之官既稱曰史，他所載記的因此也以史名之。史書之名是由史官而來的。據近人的考證，史字的古寫法應該从屮从彳；屮字是屮字（即册子的册字）的簡寫，彳是右手。右手持册即表明記載的意思。這一說較許書爲勝，且合史字的定義；因爲中正之中是無形的，非可持之物。漢代的官有治中，受中，又周官有“歲終則令羣士計獄弊訟登中於天府”之句，其中“中”字都當作册字解。治中受中是掌簿書之官，登中即登册之意。照這解釋，凡是記載都可名之爲史，中國人對於史的觀念似乎是廣義的，不

是狹義的。

在西洋，英文之 History，法文之 Histoire，意文之 Storia，同出于希臘語及拉丁語的 Historia，其義為求知，訪問或研究，而不作敘述解。到了希羅多都（Herodotus）才把訪問尋求的結果積聚而成者謂之 Historia。歷史這個字遂有記載的意義了。德文 Geschichte 一字有“發生的事實”的意義。由此而觀，歷史的初義因國而異，不過後來便都指事實的記載而言的。

歷史既是事實的記載，那末自有記載，歷史便算成立了。文字是為記載而發明的。因此也可以說自有文字便有歷史。中國舊說謂黃帝之史倉頡，初造書契。造字的既是個史官，也可見歷史與文字是起源於同時的。但這也祇指形式的歷史而言。未有文字之前，早有言語；如神話傳說中間，含有不少的歷史；這都是未有文字以前之歷史。不過若不經後人用文字追錄，便難永久在言語中保存下來罷了。秀脫韋爾（J.T. Shotwell）說：“自有記憶及言語的發明，歷史便已開始了。把未有文字及雖有文字而已失其傳的這些時代謂之“先史時代”是錯的。就在未有文字的時候，也早已有歷史了。最初為神話，既而有傳說；傳說較神話為進步，已把人類的事迹來替代神的事迹了。”

神話傳說中不可靠的成分太多，所以是文學而不是歷史。文學之興，韻文最先；如歌謠史詩中間，也有不少史料。但文學是以想像為要素的，所以即述實事，也往往言過其實，以竦觀聽；而詩歌為尤甚。記載事實的可靠的歷史，須在有了散文之後。

德國史家郎潑雷智(Lamprecht)說：“歷史的發端為兩元的傾向，皆由於個人的記憶，而對於祖先，尤為關切。兩元者，即所謂自然主義與理想主義。取自然主義形式者最初為譜系；取理想主義的形式者最初為英雄詩。……譜系進而為年代記，英雄詩進而為紀傳。”這在中國也是如此。現在詩經中尚存的商頌周頌，即是述祖德的史詩。史記三代年表說：“余讀譜，記黃帝以來皆有年數，稽其歷譜，終始五德之傳，古文咸不同，乖異。”若史記此言非妄，則譜系在中國也是很早就有的

跟着歷史而起的，就有史學。英文 History 一字指歷史，也兼指史學而言。近來才有 Historiography 這個專門名詞，但其義祇指編史術，而不能包括史學之全體的。梁啟超在中國歷史研究法上說：“史者何？記述人類社會廣續活動之體相，校其總成績，求得其因果關係，以為現代一般人活動之資鑑者也。”⁽¹⁰⁾這雖為史字下定義，但已兼史學而言之。因為校其總成績，求得

其因果關係，是屬於史學範圍的。最近蕭一山著清代通史，把歷史與史學分別各下一定義。他說：“歷史者，宇宙現象之敘述錄也。……史學者，鈎稽史實之真象，爲有統系有組織之研究，以闡明其承變演進之跡，并推求其因果互相之關係者也。”⁽¹⁵⁾這把史學與歷史的分別說得很清楚了。我們若就把梁氏蕭氏之說歸納起來則史學似可分爲三支：一爲歷史文學，即舊史家所謂史才與史文。因爲人類社會廣續活動之體相是非常煩複的，能夠修短合度，恰如其分地寫出來；或者把叢雜的史料，加以巧妙的剪裁，使已湮的史實，躍然復呈於紙上，那便全賴於文學手腕的高低了。歷史本身爲過去的事實，其留下之遺跡，或已大半湮沒，替代此本身者，卽爲記述的史文。言之無文，則行之不遠。司馬遷的史記，希羅多都（Herodotus的希臘史，所以人人愛讀，千古不磨者，也無非以其行文之佳罷了。若如經生家科學家之所爲，不役技巧，但呈往事，則歷史且至乾燥無味，不堪卒讀，縱費編撰者之苦心，也恐不能供一般人之需用了。是則史學之中歷史文學亦復不可不講，不過史文貴真實，與尋常文學不同；若因文傷實，浮詞藻飾，則因辭害意，不如其已。章實齋所謂：“溺于文辭，以爲觀美之具焉，是不知其可也。”此卽史學與文學之不同，歷史

文學不能歸併於文學，而常列爲史學之一支之故了。

二爲歷史科學。蕭氏所謂鉤稽史實之真象，爲有統系有組織之研究；即是歷史科學所從事的對象。收集史料；考證真偽，排比編纂；都是科學的工作，要儘量採用科學方法。考古學，古生物學，古文字學，人類學，以及許多社會科學，對於歷史有極密切的關係。治史者如能精於這種學問，當然最好；否則也要能夠應用這些學術的研究的結果，使歷史建築於科學的基礎上。因爲歷史以求真爲目的，而科學是唯一的求真之具的原故。

三爲歷史哲學。歷史科學所得到的結果也許是片段的，分散的。我們若不把牠們匯而觀之，便難於窺見牠的真相，難於推求牠的因果的關係，以及此片段的歷史在全宇宙中或人類生活中的位置。費林（Flint）說：“每種專門科學甚至於每種專門問題，牠自己總有自己的哲學。牠的哲學和牠的科學不同；因爲牠是一種見解或理論，注意於這個問題和其他問題及全世界的關係，而不若科學的狹窄，專門當牠爲一種獨立的學問而專門研究牠的內部。所以科學而要想闢開哲學實在是絕大的錯誤。科學家而單講科學祇知他的問題，而不去注意這問題的環境與外界的關係，不是真正的科學家。惟有貫通哲學的科學家才是真的科學家。”⁽²⁾又說：

“凡是偉大的史家，總是從博大的觀點去觀察他們所記的事情，而對於這許多事情相互的關係和緊要的地方，都能指點明瞭，持博大的議論。這就是說他們總抱着一種歷史哲學，要想表顯出來；而他們的哲學雖不免有缺憾，我們應當注意研究牠。”最近德國一位歷史哲學家斯賓格雷 (Oswald Spingler,) 綜括世界歷史的全部，著一本書，名為西土沈淪論 (英譯本名曰 *The Decline of The West*, 原名 *Der Untergang des Abendlandes*) (17) 以極詳瞻的事實，證明他的學說，謂文化恰如一有機體，有生長滅三個時期。各文化所佔時代，約千四百年至千六百年。埃及文化，印度文化，希臘羅馬文化，亞拉伯文化等，今已過時消滅。中國的文化起源於元前一五〇〇年，紀元時已停止進化，今之所存者，祇是無神魂的軀壳；而西歐文化起源於紀元後九〇〇年，大約也只有三四百年命運了。他的書著成於一九一四年歐戰將起之時，後來細加增改，出版於一九一八年七月。出版之後，全歐震驚，初版銷至九萬部之多。這不論他的學說將來是否能合於事實，但已可見歷史哲學對於人生的貢獻之巨大了。史學中如果沒有了歷史哲學，那便使過去的歷史與現在的人生不生關係，毫無用處了。

總之，歷史有三方面：一為實，二為文，三為理。尋常

的事物可以說只有質與理二方面。我們可以因質而求其理。譬如物理學研究物質，物質即其質，而物理學即其理。但歷史的本身（即過去的事實）已經過去了，我們不能即質以求理，因此不得不用文來表顯牠，而此文的一方面因亦須加以注意。因為文雖亦可以視為質所產生之一部，但究竟是與質不同的。譬如，人算是質，文便是這是人的照相。無論是直接從這個人寫取的，或是從記憶中追寫出來的，祇不過是質的影子罷了。要把這個照相寫得逼肖，那便不能不講究這寫照的藝術。史學中的歷史文學，便是講究寫照的藝術，用文來表顯質的真相的。至於歷史科學是研究質及質的遺蜕的真偽的，歷史哲學是求理的，或探求因果關係的，上面已經講過了。由而可知史學的三支，便是處理歷史的文理質的三方面的。

（二）歷史的材料及其研究法

過去人類的思想行為所留之遺跡傳留至於今日者，謂之歷史的材料；簡言之即曰史料。思想行事之留有痕跡者，本已極少；而此痕跡又極易喪失，極難置信；所以欲憑史料以窺過去的事實，是非常困難的。約而言之，可如下述：

-
- (一) 留下的遺跡或爲此事實的不重要的部分。
如此便無史料的價值，而無從借以窺見過去事實之真相。
- (二) 留下的遺跡是經竄亂的；或故意作僞以亂真相的。
- (三) 雖有遺跡（如愛琴文字）而古今異時，無從解釋；仍不能借以闡明往事。
- (四) 雖能解釋其意義，而轉輾遷移已不明其所屬之時代和地域；因而無從追溯其所隸之事實。
- (五) 遺跡與天然物相類似，無從辨其爲人類之遺跡，抑爲天然的東西與人類無關者（如天然的石片與最古的石斧）。
- (六) 有同關於一事的遺跡而互相牴牾者，何去何從，後之人殊難於解決。

史料留傳既少而又不能置信，於此可見治歷史之難而研究之方尤不得不亟於講求了。

留傳下來的史料其形式亦極不一致；普通可分作二種：

1. 有意傳下來的材料：

A. 口頭的傳說或報告——稗史，神話，歌謠，軼聞等。

- B. 文字的記載——碑文,譜系,職官錄,年表,編年史,劄記,傳記,日記,金石及其他鏤文,報章,普通敘事的記載及檔案等。
- C 藝術的物品——繪畫,造象,人物或地方的照片,建築城市同戰場的圖形,地圖,雕刻,凱旋門,紀功坊等。

2. 無意傳下來的材料:

- A 語言。
- B 遺跡——骨骼,墳墓,屋基。
- C 物品——用具,生產器具,貨幣,標章,美術品等。
- D 文字——證書,條約,書牘,證券,簿記,借據,司法公文,及判決書等等。都是取用於一時而非欲傳之久遠者。

史料分類,各家各異。上列之表按有意無意而分,乃併合文勝(Vincent)及強生(H. Johnson)兩氏的分類而成者。此外尚有以文字的及非文字的,直接的及間接的;亦有以實物性質的及心理性質的而分的;都難分割得十分清楚,惟其大旨總在區別較可置信的及較難置信的兩種史料罷了。

研究歷史所用的方法就是歷史研究法。大概須分爲三個步驟:一,蒐集;二,鑑別;三,綜合。

蒐集 關於一件事實的史料不是一定留傳下來的。就有留傳,也或是掩沒在某處,或分散在各處;不加蒐集,亦無從得之。尤其是古代的事實,時代愈遠,史料之損失愈多。不去勤加蒐集,殊無以明其真相。人類自有文字以來,祇不過六千年;而人類的產生,據科學家的計算至少已有五十萬年了。原人是什麼的?他們的生活如何?智識程度如何?都是我儕願意知道的。若沒有攷古學者把原人的骨骼及其所用的石斧所棄的獸骨,發掘出來;我們可以憑了腦蓋骨之大小,石斧之精粗,獸骨上的齒痕及刻鏤以定其文化之狀況,智識之高下,那末原人究竟如何,我儕便無從想像了。文字的史料雖然較多,但關於某事跡的,決不能俯拾即是。惟有明眼人乃能蒐集得之。梁啓超說:“吾曾欲研究春秋以前部落分立之情狀,乃從左傳國語中取其所述已亡之國最而錄之,得六十餘。又從逸周書……漢書地理志水經注……金文款識中蒐錄……除去重複,其夏商周古國名之可考見者,猶將三百國。而大河以南,江淮以北,殆居三之二。其中最稠密之處——如山東,河南,湖北,有今之一縣而跨有古三四國之境者。試爲圖爲表以示之,而古代社會結構之迥殊於今日可見一斑也。”

(10) 這樣的例,他在中國歷史研究法上,舉的很多,此處

不能多引。我們如能勤於得求，耐心尋繹，則過去的歷史，未始無端緒可尋。材料愈多，則真相易顯；蒐集是第一步的基本工作，鑑別綜合，都是靠賴於牠的。否則皮之不存，毛將焉附？過去的惟有永沈於過去中了。

鑑別 蒐集得來的史料，不盡是可信的。如果把不可信的信以爲真，那便有混淆史實的危險了。所以蒐集之後，必須加以鑑別。鑑別的工作又可分爲二項：一曰外審判，一曰內審判。外審判是鑑別史料之真偽的。史料雖真，但也有言之過甚，或全出偏見的。在文字的史料尤多可慮，所以又有內審判。內審判是鑑別該史料的可信的程度的。茲分述之如下：

外審判 外審判的工作也可分二項：一爲辨僞；一爲訂誤。辨僞的工作尤爲重要。古代的器物留傳下來固有，而作僞的尤多。譬如我們跑進一所古玩商場內，往往可以發見十之六七的東西都是假貨。他們所說的某貨物的年代源流等，大概是靠不住的。所以對於這種史料，研究者祇少要懂得古文字學，碑文學，古幣學，考古學等歷史的附屬科學，才不爲這種作僞者所欺。器物而外，僞書尤夥。姚際恆古今僞書考這一本書上，已攷出了一大批的僞書，不在他的攷證的範圍內的當然還有許許多多。有全書是後人假造的，有一部分是

僞作的，有後人續補的，有從不相干的他書中彙入的。但一時代有一時代的文體和文法。官制，習俗，地名，也不相同。作僞的痕迹往往在不經意中露出破綻。研究者從此等地方多加注意，必可發見其痕跡。梁啓超曾定有鑑別僞書的公例若干條，茲節錄如下，以便初學。

- (一) 其書前代從未著錄，或絕無人徵引而忽然出現者，什有九皆僞。
- (二) 其書雖前代有著錄，然久經散佚，乃忽有一異本突出，篇數及內容等與舊本完全不同者，什有九皆僞。
- (三) 其書不問有無舊本，但今本來歷不明者，即不可輕信。
- (四) 其書流傳之緒，從他方面可以攷見，而因以證明今本題某人舊撰為不確者。
- (五) 真書原本經前人稱引確有左證，而今本與之歧異者，則今本必僞。
- (六) 其書題某人撰而書中所載事跡在本人後者，則其書或全僞或一部分僞。
- (七) 其書雖真，然一部分經後人竄亂之蹟既確鑿有據，則對於其書之全體須慎加鑑別。
- (八) 書中所言確與事實相反者，則其書必僞。

- (九) 兩書同載一事，絕對矛盾者，則必有一僞或兩俱僞。
- (十) 各時代之文體，蓋有天然界劃，多讀者自能知之。故後人僞作之書有不必從字句求枝葉之反證，但一望文體即斷其僞者。
- (十一) 各時代之社會狀態，吾儕據各方面之資料，總可以推見崖略；若某書中所書，其時代之狀態與情理相去懸絕者，即可斷為僞。
- (十二) 各時代之思想其進化階段自有一定。若某書中所表現之思想與其時代不相銜接者，即可斷為僞。

有書雖非僞而亥豕魯魚不堪卒讀的，必須加以訂正，才能成為可用的史料：這步工夫謂之訂誤。顏師古說：“古今異言，方俗殊語；末學膚受，或未能通；意有所疑，輒就增損。流遞忘返，穢濫實多。”這是後人因不通古文而有意忘更，於是文晦義舛，全失本來面目的。又古代的書全用手抄，轉輾抄寫，舛誤日多。抄書的人又往往漫不經意，以致脫落顛倒，前後互易，把原書換了一個樣子。從前佩脫拉克（Petrarch）看看當時抄書的人如此的無能，所以他說，要想人家抄好一部書還是不如自己做一部書來得容易。他說：“這是這般人的愚笨，

懶惰，或者驕傲，所以他們不能重新產生什麼你所交給他們的，但是寫出一種很不同的東西。(7)這是說傳寫者的舛率從事而無意譌脫的。欲正其失，端賴校讎與考證。但校讎與考證，都是一種專門學問。此處不能細述。言其本端，則須（一）廣儲古本，（二）多求旁證，（三）匯聚他書之引及本書者而比觀之，（四）注意反證，（五）注意文法字體，及有韻文之音韻。惟運用之妙，存乎其人；若言成法，則大旨如是。幸後世印刷發明，錯誤略少；而分工盛行，這一部份的工作可以由考據家去擔任了。

內審判 外審判是從器物文字的外表考定其真偽，訂正其竄誤的。但史料雖真，竄誤處雖加訂正，而內容或其意義是否可信，還是一個問題。人類的記憶，推想同觀察，都是容易錯誤的。即使忠實無私地去記載，還是有免不了的缺點。若或怠惰輕忽，或另含作用，那末所記載的與事實的真相必相去極遠。這種史料又如何能信用？茲將史料著作不可盡信或容易作偽之因略述如下。

（一）史料的作者因欲自身獲得某種利益，因而偽

言欺衆者。此在官書，公牘，及家傳中為最多。

（二）著作家處於一種地位迫彼不得不造偽言者。

如楊雄之劇秦美新論是。

- (三) 著作者因爲黨派、宗教、學派的關係，每易曲改事實，厚其友好而薄其所仇視者。
- (四) 著作者爲其自身或其同羣者的虛榮之故，偽造事實以抬高其自身或其同羣之身價。如隋末王通，自比孔子；將一時將相若李密，房玄齡，魏徵，李勣等，都認爲他的門弟子；乃自作或假手其弟子作文中子歷，綬，通與諸人問答語，一若實有其事者。
- (五) 著作者欲以文章辭藻之美取悅羣衆，往往潤色增美，言過其實。
- (六) 由於史料著作者的觀察方法極不妥善，因而改變事實之真相者。
- (七) 著作者記載他所觀察的事件時因爲怠惰及輕忽之故，他的報告純由於他的推度及想象而成；並不能代表事實的真相。
- (八) 私人秘記，不欲人知；因故作隱語影射本事；或改易事實，混人耳目；若不察其情，信爲真實，則失之毫釐，謬以千里了。
- (九) 文人寓言，儼如事實。後人不察，信爲史料。以致以誤傳誤，謂列子確能御風，夸父亦曾逐

日。古人有知，且將笑倒。

內審判的工作有類於鞠獄，惟老吏乃能廉其情，初無成法可用。語其要着，則在知人。孟子說：“誦其詩，讀其書，不知其人可乎？”我們若細細研究那史料作者的身世，他的時代，他的地位，他的環境，他的學識；再研究他爲什麼寫了那種史料？是否爲記載而記載，抑或所有什麼作用？這記載於他自身有密切的關係嗎？他是直接從事實記錄下來的，追憶的，抑或是間接從他人處聽得來的？他能按事直書嗎？他是否有欺人的必要？以及其他類此的問題。我們若從這種種方面考察去，那末，雖不能說必得實情，大概總也不遠了。

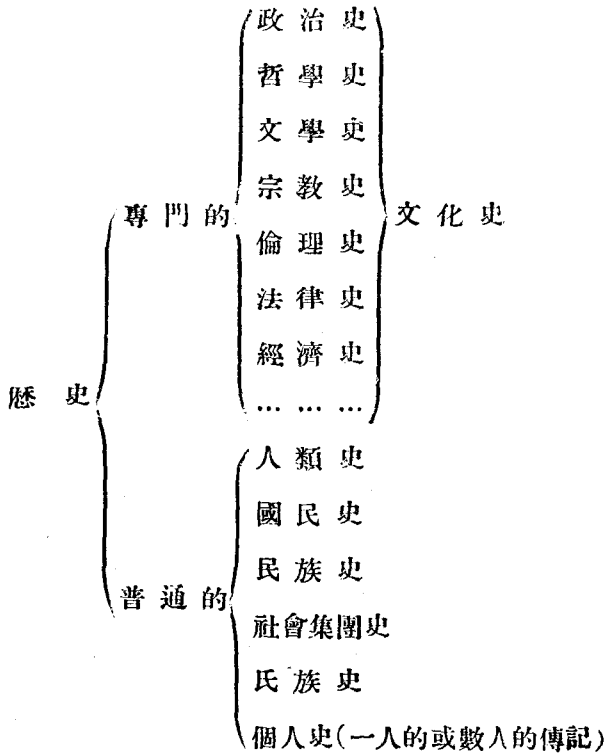
綜合史料蒐得了，鑑定了，但還不過是一些片段的事實，一些零星的敘述；若不把牠們聯綴起來，匯而觀之，那仍不能表示什麼意義，顯出什麼功用。所以在蒐集鑑別的工作之後，又必有綜合的工作。

史料當如何綜合，不得不先立下一個標準。這個標準也靠史家的興趣與目的而定，不能盡同的。最普遍的辦法計有三種：（一）按時間爲次，（二）以地域爲主，（三）就事實之性質而各歸其類。但這三種也不能嚴格分別，而且每一種中也當含有其他兩種的小分類，俾史料的排比愈見完善。大概說來，第一種的辦

法最適於編年體的史著；第二種最適於地方志，國史；第三種則適於各種專門的歷史：如政治史，經濟史，交通史，思想史，學術史之類。

綜合的工作就是著作的預備，所以這種工作，每由歷史著作者自己着手。但各人的見解不同，選擇材料因之也不一致。有的注意於個人的，特殊的事實；有的注意於普遍的，社會的事實。在德國有所文化史派與政治史派之分：即前者注重於全體而後者注重於幾個偉人的行動。在法國也有社會的史學家與歷史的史學家之爭：一以各時代的社會為主要之對象，而一以歷史上的大人物為主題。⁽¹⁶⁾他們對於史料的去取輕重因之大不相同。實則史學家若持科學的態度便不當有所偏重。譬如講法國大革命，我們固不能不數盧騷 Rousseau 福爾泰爾 (Voltaire) 等幾個思想界的先驅者。但巴黎羣衆的行為又安可等閒視之？所以凡足以說明過去的，說明現在怎樣從過去中發達而來，或足以說明文化的進展的：無論這事實是屬於偉人的，平民的，政府的，社會的，都當平等齊觀地保存起來，以備著史者的用。有好的可靠的史料，將來不患無好的可以代表過去的史書。否則即有良史才而材料不備，無所取資，巧媳婦且歎無米為炊了。

材料既經綜合,即可供著作之用。西洋史書可分普通的與專門的二類,列表如下:



至於中國的史書,唐劉知幾曾分之爲六類: (一)專載號令及語言的,叫做“尚書家;”(二)據行事繫日月的,叫做“春秋家;”(三)體同春秋,事盡首尾的,叫做“左傳家;”(四)國別爲史的,叫做“國語家;”(五)以

紀傳表志成書，通於數代的，叫做“史記家；”(六)限於一代的，叫做漢書家。”這是就舊有史書的性質而勉強爲之分的。且後出的紀事本末及政書如通攷通典之類，均未納入。梁啓超於新史學一文中分中國史藉爲十種，二十二類，如下表。

史學	第一	正史	{	官書 如 <u>二十四史</u>
				別史 如 <u>華嶠後漢書</u>
	第二	編年	{	資治通鑑等
	第三	紀事本末	{	通體 如 <u>通鑑紀事本末</u>
				別體 如 <u>平定某某方略</u>
	第四	政書	{	通體 如 <u>通典文獻通攷</u>
別體 如 <u>唐開元禮</u> <u>大清會典</u>				
小紀 如 <u>漢官儀</u>				
第五	雜史	{	綜記 如 <u>國語戰國策</u>	
			預記 如 <u>世說新語</u>	
			詔令奏議	
第六	傳記	{	通體 如 <u>滿漢名臣傳</u>	
			別體 如 <u>某帝實錄</u> <u>某人年譜</u>	
第七	地志	{	通體 如 <u>各省通志</u> <u>天下郡國利病書</u>	
			別體 如 <u>紀行等書</u>	

第八	學史	一如 <u>明儒學案</u> <u>國朝漢學師承記</u>		
		第九	史論	理論 如 <u>史通</u> <u>文史通義</u>
				事論 如 <u>歷代史論</u> <u>讀通鑑論</u>
第十	附屬	雜論 如 <u>廿二史劄記</u> <u>十七史商榷</u>		
		外史	如 <u>西域圖攷</u>	
			考據 如 <u>禹貢圖考</u>	
		注釋 如 <u>裴松之三國志注</u>		

這個分類雖較詳備，但把普通的歷史與史學糅在一起。如史論應入歷史哲學，考據應入歷史研究法：都是史學；而雜史乃祇是一種編比過的史料罷了。以我看來，通體別體，官書別史，可以不分；傳記可併入紀傳體的正史中；學史可以併入通考等兼錄學術的政書中；而把中國史書，分之為五類如下：

史書	(一)傳記	正史中的紀傳及普通傳記——以人為主
	(二)編年	<u>春秋</u> 及 <u>資治通鑑</u> 等——以時為主
	(三)紀事本末	<u>通鑑紀事本末</u> 等——以事為主
	(四)地志	各省通志等——以地為主
	(五)政書	通典通考學史等——以文化(政教學術)為主

至於如何著作，那不是容易答覆的。章實齋謂：“古人文成法立，未嘗有定格也。傳人適如其人，述事適如其事；無定之中，有一定焉。知其意者，且暮遇之；不知其

意，襲其形貌，神勿肖也。”這是因為歷史文學也是一種藝術，可以意會，而難以言傳的。至其粗跡可說者，則在慎擇史料，權其重輕。“明定範圍，揭示綱領，然後分述詳情，表明特點。務使覽者如振衣得領，張網契綱。了然於史事之真情，深諳著者意向之所指而已。”⁽³⁾歷史文學與普通文學的區別，就在於史貴微實，不尚浮談；苟能將所述的史跡明白貫串恰如其分地敘述出來，使讀者因此而知過去之真相，那就算著作者的目的已達了。

(三) 歷史的各種解釋

史文既具，史跡既彰，歷史文學家與歷史科學家的職務即可告一結束；而歷史哲學的事務便可從此開始了。歷史所表示的究有什麼意義？這些陳跡究竟以什麼原因為其原動力？是一元的嗎？多元的嗎？因果間的關係又如何？這都是讀者所顧問而歷史哲學所願答的。因為時代的不同，生活重心的各異，反映於歷史哲學中便有種種的解釋；這種解釋亦稱史觀；茲舉其重要者如下：

宗教史觀 在古代和中世紀，宗教的勢力是超出一切之上的。西方最古的史書就是聖經中的舊約那

本書。印度的吠陀經也是含着不少的神話和宗教哲學的古史。中國最早的史料現在發掘出來的即是河南殷墟的甲骨文，什九都是卜辭，足證“殷人尚鬼”這句話是不虛的。自從基督教興起之後，歐洲近千年的中古時代都籠罩在宗教迷信之下，所以那時代的歷史哲學，當然以宗教為前題的。秀脫韋爾（Shotwell）說：“基督教早就有一種歷史哲學。牠的辯護者竭力想說明這個世界是隨着一種神的計劃以預備着基督的生活的。爲了這個歷史的中心的事實，人類應將經過戰爭和苦痛，直至審判日的神的計劃的完成。民族的命運是在上帝的手中的；歷史乃是他的智慧和權力的表顯罷了。無論他直接用奇蹟來干涉，或祇施行他的法律，他是人類的命運的主人。”⁽¹⁾中國的宗教史觀雖然不及西洋的顯著，但往往說到天命天意。如云：“周德雖衰，天命未改。”“天與賢則與賢，天與子則與子”等都是好例。歷代記載又頗重災異，以爲是天意的表現。而皇帝的詔書必首稱“奉天承運，”也可見以宗教思想來解釋歷史的一斑了。這種史觀在我們現在看來果然是迷信不足道，但在古代，牠的支配人心的勢力是不可輕視的。

政治史觀 人類的政治組織是極早就有的。而

政治的影響無論在古代的部落時代，以及近代的國家主義時代，總是極顯著的。在我國古代，史掌於官，尤其要把君主的活動當爲最要的史實。所以用政治來解釋歷史，以爲歷史的種種因果無不以政治爲其樞紐；這種思想是非常普遍的。亞里司多德說：“人類是唯一的政治動物。”佛禮門（Freeman）說：“歷史是過去的政治，政治是現在的歷史。”很可以爲這派的代表我國史書中的記載幾乎什九是政治。司馬光的資治通鑑就是要想用歷史來闡明治道以爲人君的鑑戒的。這一派的史觀就在現在還是很佔勢力。實則政治只是人羣活動的一方面，其他活動都與政治有同樣重要的關係，我們安可抹殺事實把牠們不加注意。彭斯（Barnes）說：“人心是歷史唯一的一線索；而影響人心的條件以時而變，故吾人斷不能取某類事爲史實組織之主體。以實例證之，古代東方的歷史，牠的重心是在於軍事宗教商業三方面，而希臘的歷史却以藝術，文學，以及智識方面的興趣爲其重要的部分。羅馬史的重要在其法制，行政二方面，而中世紀的重心却全在宗教方面了。近世史的開端國家觀念，資本主義，及商業革命爲其重要的事實，而十七世紀的貢獻却爲殖民運動，及近代科學和批評哲學的興起。十八世紀的重要事實爲

光明運動及工業革命。十九世紀爲自然科與機械工業的大進步，以及帝國主義的興起。二十世紀雖尚在初葉，但牠的事業似在解決社會，經濟，政治上，國際間，各種未解決的問題上面。”(19) 史事既是這樣地多方面的，那末用一種社會現象來解釋全部的歷史，自然決無有當了。彭斯 (Barnes) 這段話，不但可以針砭政治史觀之失，對於其他一切偏頗的史觀都可以作如是觀。

偉人史觀 崇拜偉人是人類的普通的趨向。因爲凡有豐功偉烈的，當然於社會有巨大的影響。所以凡足以流芳遺臭於後世，震耀耳目於當時的，自然要被狹識者流視爲歷史的創造者了。英人卡萊爾 (Carlyle) 的偉人與偉人崇拜論 (On Heroes, Hero-worship and The Heroic in History) 便是這種見解的著明的代表者。他們因看偉人的一舉一動，影響最大，便以爲歷史是偉人的傳記罷了。甚或以爲克利歐班脫拉 (Cleopatra) 的鼻子如果稍短，則羅馬不至於分裂。褒姒如能巧笑，則周室不至於東遷；好像大廈之傾果係于一木一般。實則所謂英雄偉人亦由時勢造成，若無許多無名英雄，則英雄亦不能成其爲英雄，他不過乘時興起罷了。我國古語所謂“一人貪戾，一國作亂。”“人存政舉，人亡政熄”等話，也是此種觀念的代表。在現今民治日進，

萬事趨於社會化的時代，尤可見個人勢力之微而偉人史觀之不合於事實了。

地理史觀 地理和歷史是姊妹學問，牠倆間的關係當然是很密切的。柏克爾 (H. T. Buckle) 著英國文明史首把物質世界對於歷史的影響揭出來，更用豐富的證例來證明食物、土地，以及自然界普通的情形對於社會組織的重要。但他也知道地理的限制，並不說地理的原因是一切歷史的總樞紐。這派的史觀現今人文地理學者如亨丁頓 (Huntington)，伐格里夫 (Fairgrieve) 等都在竭力發揮牠。我國清初顧祖禹著的讀史方輿紀要也是以地理形勢山川險阻來解釋史事的一部奇書，於史學都有貢獻的。不過我們要知地理的支配歷史，惟有在古代是才十分顯着，自文明日進，人類能利用科學以戰勝天然之後，地理的勢力也就一落千丈了。

經濟史觀 經濟史觀的巨擘當然要推馬克思 (K. Marx) 他以為歷史的現象和別的自然現象是一樣的，都不是偶然的，都要受因果律的支配。支配歷史的因果律是經濟的條件，是經濟的制度。歷史的變化是經濟制度的變化的徵象，歷史的背景就是經濟的組織。不但是個人行為的動機為經濟條件所決定，即是一切社會的組織，政治，法律的制度，以及宗教，哲學，文學，美術

等——人類的文化——都是經濟制度的產物。有那樣的經濟制度，就有那樣的人和物，那樣의思想和行爲；有那樣的社會和文化，也就有那樣的歷史。經濟組織——時代——時代的不同，所以人類的行爲與思想，社會的制度與文化——歷史——也就一時代一時代的變遷。從前的經濟組織是造成現在的經濟組織的因，將來的經濟制度是現在的經濟制度所造之果。”⁽¹⁴⁾ 經濟是基址，法制，政治，宗教，哲學等等是造在此基址的上層。基址有了變動，上層亦跟着變動。欲說明上層的變動，不能不顧到牠的基址。所以歷史非從經濟關係上說明不可。⁽¹²⁾ 這是馬氏經濟史觀的大略。馬氏可不同柏克爾 (buckle) 那樣克己，他以為經濟的變動足以解釋一切的社會變動，因此可以解釋一切的歷史。經濟史觀的優點，對於歷史極有貢獻。我們都得承認。但若視為唯一的主因那可與事實不符了。埃及人造金字塔，哥白尼發明太陽中心說，佩脫拉克 (Petrarch) 的搜羅古藉，清教徒的入北美，難道也都可用經濟來解釋嗎？太偏主觀，以一概全的觀念，總是說不通的。因此最近史學界乃有綜合史觀的興起。

綜合史觀 綜合史觀亦稱“羣體心理史觀”(Synthetic or collective Psychological interpretation)。據這

一派的學說，“歷史發展的狀態與時代特徵，斷非任何單獨的原因所能解釋圓滿。故欲說明一時代的歷史發展，惟有就其時的羣體心理中求其解釋。史家對於此羣體人生觀的形成與人羣爭存改良的性質必須加以發見與評價，因為這乃是史家最大的責任。”⁽¹⁹⁾“接受了批評派與物觀派的見解，以為真理必當求之於各種現象，而不當祇在一個狹小的範圍內研鑽，於是有一羣史學家產生，他們主張歷史必須包含文明與文化的各方面的發展的解釋。觀念的產生，習俗的積成，美學的歷史，自然科學的興起與進步，物質文化的進化，經濟社會政治的制度等各種形式的發展。”⁽⁴⁾綜合史觀即是現今新史學者所主張的。自德國的郎潑雷智（Karl Lamprecht）提倡之後，英法史家，尤其是美國的史家，為之發揮光大，已成為現今史學界中的中心。美國著名的史學家如魯濱孫（Robinson），秀脫韋爾（Shotwell）比特（Beard）布里斯的特（Breasted）斯密氏（Smith）及彭斯（Barnes）等，都是屬於這一派的。他們能不陷於一偏，承認各種史觀的應有地位，而歸納其足以影響於羣體心理者以說明史實，實是最公允的解釋。其他史觀因有偏一的成見，所以是主觀的，哲學的。綜合史觀不立成見，博採衆見，是客觀的，科學的。史學的能夠成為

一種科學，全出於新史學家之功。也惟史學之能夠成爲一種科學，所以能利用其他科學之助，日益擴大其範圍，深研其內涵，與他種科學互相發明，使我們得假以明瞭過去，預度將來而成爲與人生有密切關係的一種學問了。

(四) 史學在科學中的地位及 與他種學術的關係

一種科學在未成爲科學時往往附屬於一種非科學的學術中，直到我們對於牠的智識加增了，態度變更了，方法改善了，才能獨立成爲一種科學。譬如天文學最早是附屬於星命學的，化學附屬於鍊金術，心理學是屬於哲學的。史學無論在東方西方，祇是文學之一支，與科學相去極遠。即在最近，還有人疑問史學是否爲一種科學。他們以爲（一）科學是求同的，歷史求異的；

（二）科學的研究是直接的，歷史是間接的；（三）科學可以反覆試驗，歷史不會兩次相同的；（四）歷史有一定時地，時地失真，即屬謬誤，與科學之專研究一般知識，不限於古今中外者不同。⁽¹³⁾不過我們要知道所謂科學祇是有系統的知識罷了。歷史的方法與觀點雖有不同，

然其能成爲有系統的知識是無可疑的。而況歷史的目的在於求真，史料的必經考證，記錄的務趨翔實，都與科學同其指歸。且歷史也與他種科學一樣都有公例可求。史學與他科學同多而異少，又安能因其些微的歧異而排於科學之外呢。

科學爲便利起見大概可分爲三類：(一)自然科學，如天文學，物理等，研究自然現象者。(二)生物科學，如胚胎學，遺傳學，細胞學，研究生命現象者。(三)社會科學，如政治學，經濟學，研究人類社會的現象者。史學雖不克爲嚴格的科學，但總不失爲一種社會科學。因爲自在自然科學生物學科進步了之後，歷史中關於自然的生物的變化現象，便由自然科學生物科學擔任，而在學術界上，歷史這個字就專給與人類，而以研究人類社會的進展爲其任務了。社會的變革既是歷史，歷史的本身即在社會。所以把人類的生活縱着去看的便是歷史，橫着去看的便是社會。社會與歷史內容同，實質同，只是觀察點不同罷了。社會自身及其各種現象既已成爲科學，因此內容同此實質的歷史當然也是一種社會科學了。不過歷史包舉古今，範圍極大，所以牠與他種學術的關係較社會科學尤爲密切。茲分述之如下：

史學與文學的關係 歷史本隸於文學，與文學之

關係最切。至今文史之間，仍復混雜難分。譬如左傳史記，讀者往往以文章之美而誦之。而純文學之國風如關雎柏舟諸篇全與史實無關者，讀者又以文王后妃共姜共伯之事實之。章實齋一代史家，而其史學巨著即名文史通義；而况史料之供給往往取之於文學，因為文學為人生的反映，一時代的文學可以見一時代之人生。歷史上重要的文牘，往往亦為文學中重要的作品。若主“六經皆史”之說，則一切用文字記載者無非史料。文史之分尤感困難。此外撰述史書必須有文學的訓練，專研文學亦必知歷史之潮流；文史相依，愈可顯見了。

史學與哲學的關係 史學與哲學是有相互的關係的。史學對於哲學：(1)史學亦以哲學為其研究的對象；(2)史學家的史觀恆自哲學中得來；(3)史學研究法與論理學或智識哲學極有關係。哲學對於史學：(1)史實既為人類社會的現象，當然亦為哲學對象中之一部分，因為哲學是要把宇宙一切現象，為統一的考察的。(2)人生哲學尤須以史學研究的結果為基礎；(3)歷史法亦為哲學研究的一種方法；(4)各哲學家的學說都與他的時代，他的經歷有關，故必須知其歷史；(5)哲學史的研究亦為一種歷史的研究。(12)

史學與地質學地理學的關係 地質學說明地球演進的歷史；而地層中的遺骸遺物，關於古代生物及原始人類者，尤須地質學者爲之定其年代與環境。未有文字以前的歷史常於地層中保留其遺跡。譬其冰川期前後的人類分布的範圍如何，都須地質學者助其說明。至於地理之影響歷史尤爲顯著。學者有分古代中世紀及近代之文明爲大河文明，內海文明，海洋文明三期者，即可見地理支配歷史之一斑。歷史中的時與地，猶如地理中的經線與緯線；地理不能離經緯線，歷史亦不能離地理。歷史與地理的關係縱無地理史觀者的闡發，凡有常識者，亦都能言其大概的。

史學與人類學人種學的關係 人類學研究人類生理上的異同，而人種學研究人種的分合與散布。這兩種學問於人類的文野的判分，及文明的傳佈與發展，人類在自然界的地位，人類產生的年代，人類的起始等問題，都有翔實的答案。牠們與史學的關係當然是非常重要的。

史學與古物學或考古學的關係 古物學是以古代遺留下來的東西，上自石刀石斧，下至印章碑文；凡可以據以考證古代的社會政治風俗習慣者，都在研究之列。鄭樵謂：“金石之功，寒暑不變；以茲稽古，庶不失真。

” 古物之爲史料，其價值且在書契之上。史學的必須古物學爲輔助其故可知了。

史學與方言學文字學的關係 語言是因時因地而變動的。但其變動之跡亦往往可尋。研究方言可以知道一民族之分離散佈，及其間的親疏的關係。譬如印歐人種中的英人與印度人原是屬於同一種族的。不習人種學的或未能信，然在方言學上可以證明其出於一系。試觀下表，即可見印歐族各語是同出於一源了。

英語	德語	拉丁	希臘	古波斯語	東印度 (梵文)
Brother	Bruder	Frater	Phratēr	Brata	Bhrātā
Mother	Mutter	Mater	Mētēr	Matar	Mātā
Father	Vater	Pater	Patēr	Pitar	Pitā

至於古文字學的重要尤爲顯見。我們能夠知埃及和巴比倫的古代歷史，就因我能夠讀埃及的像形文字和巴比倫的楔形文字之故。愛琴文化乃是古代西方的第三大文化，但愛琴文字現在還無人能讀，所以我們對於愛琴文化總未能十分了解。中國古代的文字如甲骨文金文，也與現今的隸楷大異，若不懂古文字學，那末就無從利用古文字的史料來研究古代的歷史了。所以在研究古代史方面古文字學是非常重要的。

史學與心理學的關係 在心理學者看來,歷史不外是一本人羣行爲的總賬簿,是歷代人類應付環境的動作的記載。研究歷史就是研究過去的人羣的行爲;而心理學在行爲主義者看來,完全是研究人類的行爲的(思想也是行爲之一種)。兩者同以人類的行爲爲研究的主體,不過一是研究過去的,一是現在的罷了。心理學的目的在考察人類行爲的原理和種種決定和統御行爲的定律,而使人類的應付環境,能夠向最經濟最簡捷這條路上走。這個目的也是和史學相同的。因爲我們研究歷史,也無非要人受了歷史的教訓,竭力去避免一切過去的錯誤,對於未來的事業用人力去指揮,使不陷於過去的覆轍中,而向着那條最經濟最簡捷的道路上走罷了。因此可以說,史學與心理學是殊途同歸的,牠倆的研究可以互相發明。新史學者採之取羣體心理史觀也正這種認識的表示。

史學與民俗學及比較宗教學的關係 民俗學的範圍甚廣,最少要包括(1)信仰與習俗;(2)傳說,神話,寓言;(3)歌謠,音樂,戲劇等數類。這裏有不少的古史的資料;而古代的僞史亦往往取之於傳說與神話。欲知僞史的來源,便不得不求之民俗學。所以史學與民俗學的關係是極密的。宗教在古代是唯一的權威。(人

民的思想動作無不受牠的控御。法律,政治,教育等重要事情,都隸屬於宗教之下。所以研究宗教可以容易明瞭古人的思想和行爲。研究比較宗教發見各宗教的同異之點,那末對於人類行爲的原因和行爲的解釋尤其容易明白了。這於史學的裨益特大,所以也是史學家所該措意的。

史學與社會學經濟學政治學等社會科學的關係各種社會科學是研究社會生活的種種現象的。每種社會現象都有牠的起原和沿革,所以都離不了歷史。而歷史的內容也無非人類社會的種種現象。史學家要明白過去的社會的種種現象,自然也不能不以此各種現象的專科所得到的結論來作爲借鏡。至於社會學乃是各種專門的社會科學的綜合的研究。牠的範圍也極廣大,幾與史學相等;不過一是縱的研究,一是橫的研究罷了。二者之必須互相依賴也是當然的。

魯濱孫(Robinson)說:“人類各種學問的範圍本來是臨時的,無定的,常常變化的;並且各種學問的界線是互相錯綜的。……各種科學是永遠互相依賴的。一種科學的生命全從其他各種科學裏面來;而且牠的進步也是有意的或無意的靠着其他各種科學的幫助。”

(5) 史學的包羅既然如此的廣闊,當然和其他一切的

學術說不了關係。他種學術的研究無不影響到史學，史學的進步也全靠他種學術的進步。本章中所提出的，不過就其關係較切者而言之；並不說此外各種學術便與史學無關了。

或者以為各種學術既都有牠們的歷史，而史學家的問題也往往是其他學術的問題，那末如果別的學術都研究得很好，都很發展，歷史自身不是要瓦解嗎？不是要被其他學術所侵佔而歸於消滅嗎？這是錯的。譬如水是輕養二氣所成的。但祇去分別研究輕氣與養氣決不會知道水和關於水的種種。若將歷史交給了各種學術去研究，那末研究出來的結果完全是片段的，偏蔽的，也許是矛盾的，荒謬的。否則也如羣盲捫象，有的說象像一扇，有的說象像一柱；決不能得到象的真相了。所以綜合全體的這種研究是不可少的。這種研究就是史學。人類的活動是多方面的，社會的內容是很複雜的，而過去之影響於現在，與現在之影響將來，又如遺傳之於生物一般，代代相肖，而代代變化若或無史學這種研究，我們將如何去認識此多方的，複雜的，變化的人類社會而學得些了解牠應付牠的資能呢。

(五) 史學對於人生的貢獻

尼采(Nietzsche)曾做過一篇關於歷史的文章,叫做歷史對於人生的利弊。結果是說歷史的研究是弊多而利少。他以為動物的生活是非歷史的;牠不知道昨天,亦不知道今日,沒有過去狀況的表示來干涉他的自由或者牠的快樂。沒有一樣東西隱瞞起來;無論什麼東西完全是現在的,而且在現在裏面的。所以無論什麼東西統露出牠的真相來,統可以尊重的。人類的生活上有一種過去的負擔,常常的加增來限制他,來委屈他,來壓迫他。兒童好像動物,是快樂的;一直到了他們開始懂得過去的意義為止。(7) 尼采的話是不錯的。可是動物是動物,兒童是兒童;我們既不是動物,又不能常為兒童;過去的担子既加到在我們的身上,我們又何法逃避呢? 唯一的辦法就在明瞭這副担子的性質,牠究竟怎樣地限制我們,委屈我們,壓迫我們呢? 我們有自救自衛的方法沒有? 解鈴還是繫鈴人,歷史如果有牠的毒質,牠自有牠的解毒劑;我們不去尋求罷了。所以了解過去的性質,明瞭現在的由來,而因以改良將來:這乃是史學的大貢獻。原始人民不知電的性質,膜拜恐懼,惟恐其禍己。近代人為其禍己而研究牠,明瞭了牠的性質;於是防電法,避電針因以發明,而電亦不復能施其昔日之淫威;人類且因明瞭了電的性質,便能役使

電力，製造電力以供我人之用，而且要開始一個電氣時代了。歷史之於人亦復如是。我們能研究牠，明瞭牠，便也能駕御牠不使禍己，而使爲我用。研究自然界的一小部分的現象，且能利用厚生如此；那末我們研究社會現象的全體的史學其關係於人生之巨自無可比擬了。

人類研究歷史也有二千餘年了，爲什麼對於人生沒有什麼大影響呢？一言以蔽之：是因爲看錯了目的，走錯了路。他們並不真在研究史學，不過借用史的名稱做假面具罷了。語其大概，可如下述：

(一) 灌溉文心 在古代歷史是屬於文學的。讀史的目的乃是將以“學文。”因爲文章要有書卷氣，要言之有物，所以必得翻翻史書。但是左傳句解咧，史記菁華錄咧，漢書精華咧，更老實把歷史當作文學念了。在外國塞昔狄(Thucydides)的著作也不過是當希臘文讀本念，季朋(Gibbon)盤克(Burke)卜萊爾(Carlyle)等名字也總與一般文學家同列。把史書當文學書看，因此史書的一切缺點都可以不管，暗中牽制了史學的發達；他方面史家爲了文章方面的便利，浮詞妄飾，爲史通中所攻擊的，更是指不勝屈。文史二字連綴而成，一不可分離的名詞，便已足見史學的蹇運了。跟着學文而起

的更有賣弄典故以誇炫博學；好好一篇文章，堆砌得不知所云；這不但不知歷史爲何物，且也因而害及文學了。

(二) 資治 政治上的變動是極顯著的，所以舊史家便以記載政治現象爲唯一之任務。又因政治的變動每依主權者的行動而表現，於是更誤認主權者爲政治的中心，因而帝王朝貴的起居，一家一姓的譜系，便占了記載大一半的篇幅，而於社會文化方面則全不注意。至今我國人還是重視政局，希望政治清明，以爲政治入軌，便是太平有望。不知道政治祇不過是社會現象之一種，牠往往是他種原因的結果而不是歷史的主因。只注重於政治一項，那不啻“養其一指而失其肩背”了。所以求治愈亟而去治也愈遠。跟著注重政治而起的便是重視戰爭。好像戰爭是歷史中唯一的大事一般。其實戰爭只歷史上的病態的事情；病態固當注重，但如我們要研究一個人，難道只注意他病態的時候，而反忽視他的尋常的生長發揚的過程嗎？

(三) 垂範 昔人以爲歷史上有許多聖賢豪傑足資模倣的，也有大奸巨慝足資垂戒的；我們學歷史無非爲的是去把他們作爲師資或作爲殷鑒罷了。所以彰善殛惡便是史家的天責。而史家也往往把善的人寫得過分的善，惡的人過分的惡，以投時好，而把真相犧牲

的。那是把辨別是非評論善惡的論理學上的責任作爲史學的責任了。豈不是本末倒置嗎？李贄有言：“夫是非之爭也如歲時然。晝夜更迭，不相一也。昨日是而今日非矣，今日非而後日又是矣。雖孔子復生於今，又不知作何是非，而可遽以定本行賞罰哉！”⁽¹³⁾這可見非是善惡以時而遷。讀史者最要知道的便是那時代精神。居今之世而學古之人，又無異於在民主時代而作帝王思想。拿破崙與袁世凱已因此而倒了，我們還得執迷不悟嗎？

(四) 鼓吹愛國 這個趨向也是很顯著的。就在現代的我國，不是儘有人高喊保守國粹發揚國光嗎？他們讀史所得，以爲我國文化已經燦爛的時候，歐人的祖宗還是在森林裏做野蠻人哩。至於日本島國那更是全靠我們中國的。不是秦始皇命徐福用了童男女各三百去求神仙，恐怕日本現在還沒有這個國呢。這種自誇蔑人的言論在他國也是如此。黑智爾 (Hegel) 說，日耳曼民族是歷史的民族，世界前途的命運就操在日耳曼人手中。德皇威廉第二也自詡德國人是人類中的爲高貴者。這種言論有什麼好處嗎？歷史是過去社會的記載。社會現象有好的，也有壞的。好的固然要保守發揚，壞的便該不論吧！譬如研究農學，肥沃

土地的肥料學固當研究，賊害穀類的害虫學便可不知道嗎？可憐中國纏足之風不知犧牲了多少婦女，妨礙多少發展！但是史無明文，還須得有心人去做一本纏足考才能把牠考出來。毒害中國的鴉片，倘無鴉片一役喪師失地，也許要請位博學者做篇鴉片考才能明其底蘊哩。至於非薄他人，挑撥國際的惡感，那更是有害無益的事。威爾士(Wells)說得好：“世界苟無公共的和平，則無和平可言；苟無全體之福利，即無福利可得。”

(21) 現今的世界是日趨於國際化了，國界雖不能打破，但人類共榮共辱的觀念終當早日養成。人家有好的地方，我們正該學着，如何可以敝帚自珍妄自尊大呢？

把歷史當作了文學，政治學，倫理學看，於是歷史便成一非驢非馬的東西，而於人生毫無貢獻了。其實歷史的唯一目的就是說實話。實說須根據真相，真相能闡明真理。史學對於人生的貢獻也全在於此。因為我們根據了這種實話，可以了解過去的社會或已往的情形，因而明瞭由過去中發展出來的現在。時間是連續不斷的。現在是過去的產物，現在同過去只是一種為便利起見的分割，並不是真的可以截然分開的。所以能了解過去，便也能明瞭現在。我們處在現在的社會中，便不能不去明瞭牠。一如我們走在路上，必須明

白我們是從何處來的，才知道現在所處的位地和我應向的方向。若將過去的記憶，完全失落，那便不辨何來何往，如盲人行道，處處是危險了。房龍(Van Loon)說：“歷史乃是經驗的一個大塔，為時間在無窮的過去時代所建成的。”⁽⁶⁾他以為我們如果在時間的大塔上，奮勇而上，愈登愈高，便所見愈多，遠處的風景，近處的形勢，便都在一覽之中。即何處是工商業繁盛之區，何處是學校機關林立之所，我們家鄉的位置是在何處，我們也都可以完全明白。若不研歷史，不上這個大塔，那便如蟄居於斗室之中，一無所知了。我們如以為明瞭現在是極要緊的，那便可見史學的貢獻是極巨大的。

了解過去不特可以明瞭現在，且可以改易將來。因為過去與現在，現代與將來，是一脈相承，有因果的關係的。我們了解過去便是知道了現在所由來的原因，你如對於現有的地位現有的情形是很滿意的，那末很好。否則現在的種種便是將來種種的原因，你如覺得這個方向不對，將來的結果不是你所希望的，那你可以不加援手任其過去嗎？我們研究歷史，知道人類最初是茹毛飲血的野蠻人，逐漸進化而成為現在的文明人，因此知道歷史是進化的。但仔細考察，便知道進化有二種：一種是天然的無意的進化；一種是有意的人為的

進化。譬如小孩子的學習：有些是他由嘗試與錯誤的方法自己偶然學得的，有些是大人憑過去的經驗教給他的。嘗試與錯誤的方法是天然的進化；進化極慢，犧牲極大。憑大人過去的經驗教給他的是人爲的進化，進化快而不必犧牲。歷史便是過去的經驗。我們若肯受歷史的教訓，便知道過去中的種種錯誤，與現在的種種缺點，我們可以不必蹈其覆轍而另覓良途了。何種制度是古代的遺蛻，何種現象是時代的要求，歷史都可以告訴我們。我們應去遏制牠或幫助牠，我們可憑自己的主張，而不必再受這過去的担子的壓迫了。強生 (Johnsón) 說：“假使在研究社會的發達方面，歷史這種東西能夠將社會進步的性質明白表示出來，那末我們對於這種進步可以不負責任而且不去幫助麼？”(7) 歷史是確能夠使我們根據過去的經驗而來幫助進化，變易將來的。這乃是史學對於人生的大貢獻，也是惟有史學才能給我們的這種貢獻。魯濱孫 (Robinson) 說：“人類的歷史少算一點定爲二十四萬年，每一小時代表二萬年……在十二小時裏面，無論人類有什麼進步，但是到了十一點五十九分的時候，人類才希望進步，到了現在，人類才知道能夠故意進步的而且是果然進步的：這件事要算是歷史上一種最有關係的教訓，也是一

種照在我們行動上的最重要的光明。” 這個教訓，這個光明，我認爲便是史學給我們的。

史學除了能夠使得我們了解過去，明瞭現在，和變易將來而外，尚有其他的貢獻；對於人生，也是很重要的。

(一) 凡研究歷史，學過歷史研究法的人，必能懷疑考證，不肯遇事輕信。盲從輕信的習慣可以因受過史學的訓練而革除。

(二) 凡研究歷史的人，必會知道社會的變動是社會的常態；固執守舊是無當於事的。我們應得因勢利導，把不適用不完善的東西改善而革新之。畏懼變更的惰性應得鏟除。

(三) 凡研究歷史的人，一定知道人類的歷史是進化的，不是退化的。緬懷往昔，追想古初，以爲黃金時代去我已遙，時至今日每况每下，因而想開倒車作復古的運動的人是思想錯誤的。人類的祖先是個茹毛飲血的野獸，歷史愈久，知識便愈積愈多。如果有黃金時代，則應在將來而不在過去。我們所應努力的是前進而不是退後。而况時去不復返，我們縱欲退後，亦復徒勞無及呢。

(四) 我們研究歷史，知道歷史上各時代的社會往往文野不齊；而習慣制度亦復參差不一，甚至文學藝術

的標準也復時時變化。我們若去批評牠們，須得因其時地，表示相當的同情，而不得拘於成見，任意妄評。這種態度應用到現時代，我們便能養成一種廣大的眼光而不為地方主義所蒙蔽。凡遇觀察事實，必能從大體着眼明其來原去路，而因以明瞭事實之真相，確定其所處的地位。所謂公平的精神，所謂明達的評判；其實都是由於應用這種史學知識而來的。

(五) 史學更能造成我們腳踏實地人生觀。牠不像文學一樣架起空中樓閣，使我企圖夢想，耽於幻境。牠所告訴我們的是實在的確有的事實；牠所教給我們的是尊疑重據的精神。這種智識，這種訓練，是非常需要的。因為好高務遠，馳想非非，固未嘗不痛快；但天空的飛鳥，終須到地上來覓食；一與實生活相接觸，便得完全倒塌，而困苦艱難乃逼人而至。受過史學的訓練的人便不會有飄渺的追求，因而也不會有意外的失敗。人生的路是實在的，歷史的目的是求真的，所以惟有從史學中得來的人生觀的是腳踏實地的，是切合人生的。

以上所舉的數事是史學的副產品。史學自有牠的主要的使命，這些副產品固有之不為榮，無之不為辱；但牠們的確也是對於人生的貢獻，而且也惟有史學才能有這種貢獻。我們寶貴史學我們也應重視牠的種

種的貢獻。

尼采以爲動物的生活是非歷史的；兒童的生活好像動物，所以是快樂的。他的意思好像羨慕他們似的。其實人類的歷史是值得驕傲的。人類爲有歷史，所以能有今日的文明，造成了人類的高出一切的地位。沒有歷史的動物，終成其爲動物罷了。兒童如果永久無歷史，不與歷史相接觸，他也得終成爲動物之一種，而不能稱爲人類。人類若無歷史，也終於是個茹毛飲血的動物而不能爲今日之人類。歷史的動物的人類，當如何感激他們的歷史！

房龍 (Van Loon) 把歷史比作一個大塔；以爲“要達到這個古代建築的尖頂上求得全體的好景緻，是一件不容易的事情。那裏並沒有昇降機，但是青年的腿是壯強的，這是可以做得到的”。⁽⁶⁾ 這果然是他鼓勵我們的話，可是年老者與羸弱者不免有些失望了。我以爲這裏儘有安置昇降機的可能，不過我們沒有把昇降機造好。這昇降機就是史學。我們努力造罷！

參 考 書

- 1 Shotwell, J. T., "History", in "Encyclopedia Britannica."

-
- 2 Flint, R., "History of Philosophy of History"
(郭斌佳譯, 歷史哲學概論)
 - 3 Barnes, H. E. "History and Social Intelligence."
 - 4 Barnes, H. E. "The History and Prospects of the Social Sciences" (Various authors)
 - 5 Robinson, J. H., "The New History."
(何炳松譯, 新史學)
 - 6 Van Loon, Hendrik, "The Story of Mankind,"
(沈性仁譯, 人類的故事)
 - 7 Johnson, H., "The Teaching of History."
(何炳松譯, 歷史教學法)
 - 8 Langlois, Ch. V. and Seignobos, Ch., "Introduction aux Etudes Historiques", (G. G. Berry's Translation, "Introduction to the Study of History.")
(李思純譯, 史學原論)
 - 9 朱希祖, 中國史學的起源 (社會科學季刊, 第一卷, 第一號)
 - 10 梁啟超, 中國歷史研究法
 - 11 梁啟超, 新史學 (飲冰室全集, 第二十九冊)
 - 12 李守常, 史學要論
 - 13 何炳松, 歷史研究法

-
- 14 郭任遠, 馬克斯主義是科學的嗎? (中央半月刊,
第四,五,六,期)
- 15 蕭一山, 清代通史
- 16 李 璜, 歷史學與社會科學
- 17 Goddard, F. H. and Gibbons, P. A. "Civilization or
Civilizations: An Essay in the Spenglerian
Philosophy of History" (張蔭麟譯, 斯賓格
雷之文化論, 學衡,第六十一期,第六十六
期。)
- 18 Barnes, H. E., "The New History and Social Studies"
- 19 Barnes, H. E. "The Past and Future of History."
(Historical Outlook, Feb. 1921)
- 20 Robinson, J. H., Smith, E. R. and Breasted, J. H., "Our
World Today and Yesterday."
- 21 Wells, H. G., "Outline of History"
(向達等譯, 世界史綱)

社 會 學

應 成 一

(I) 導言

(II) 社會學名稱定奪之原始——孔德的實驗哲學

(一) 人類意志之進步

(二) 科學之分類

(三) 動的社會學和靜的社會學

(四) 社會學研究之功用

(五) 社會學研究之方法

(六) 結論

(III) 社會學途徑指示之原始——斯賓塞的社會哲學

(一) 宇宙觀

(二) 進化論

(三) 社會有機體論

(IV) 社會學內容規定之原始——華特的社會學

(一) 社會靜的及動的

- (二) 純粹社會學
- (三) 宇宙觀
- (四) 社會理論
- (五) 結論

- (V) 近代社社會學家所有之概念
- (VI) 近代社會學家同異之意見
 - (一) 社會學上之生物學地位
 - (二) 社會學上之本能問題
 - (三) 社會勢力討論可能之問題
 - (四) 個人與社會那一個實在的問題
 - (五) 爭鬥和合作的問題
- (VII) 社會學綜合的研究
- (VIII) 社會理論總論
- (IX) 研究社會學之方法
- (X) 社會工藝家與應用社會學
- (XI) 結論

社 會 學

應 成 一

(I) 導 言

社會學是最新的科學，也是最舊的科學。社會學研究的目標，當然是人與人之關係。既然我們都是人，所以可以說世界上一大部份的著作，都是社會學。中國從周易起，如“諸子百家，”如唐宋元明各家學說，都是社會學。歐洲自柏拉圖亞里斯多德起，如希臘羅馬的思想，如耶穌教思想，也都是社會學。由此說來，社會學是一切人類的學問，世界各種民族，可說沒有沒有社會學知識的。在一個民族中，也可說沒有多少沒有點社會學知識的人。

不但社會學是人人皆有的知識，不過深淺偏正的分別罷了；且而世界上一切社會或自然的現象的解釋，

和社會學都有密切的關係。這句話驟然聽來，似乎突
兀，尤在一班自然科學家，要生反對。不知我們都是人
類，我們所感覺得到的自然，是否是自然的本來，還是一
句疑問；且不必講我們的官感是否是測量自然適當的
器具，假定官感所感覺的自然，是比較可靠的，但是官感
又用何法而可以逃避社會勢力之蒙蔽呢？換句話說，
我們的官感，在任何社會之內，都在無間斷的受過去社
會之訓練，也是無間斷的受今日社會之薰染，官能之屬
於本來作用的有多少？官能之被社會所甄陶的又有
多少？這其間便有社會學的地位來解決。然則我們
即使不能說社會學是一切學問的先決問題，或者說自
然現象可用社會學來解決，至少我們可以說，這個解決
社會自然主客體位的問題，還是在社會學範圍之內的。

但是社會學之意義及作用，雖然如此廣闊，我們須
知社會學自身，也是受社會學定律支配的。社會學的
定例，無論何物，總是受環境之影響，因時因地而變換其
形式。社會中一切現象都受這條定例的拘束，社會學
也不是例外。社會學雖然是人類根本的學問，但是人
們的社會學所注意之部份，研究之方法，解說之言語，應
用之價值，便是千變萬化，並無一定。古代的人，有了古
代的社會學，近代的人，又有近代的社會學。不過社會

學這個名詞，是到十九世紀的人纔發明，這是我們應該曉得的。

近代社會學的特性，有二點可說。（一）近代社會學所研究的社會，是目所能見，耳所能聞，心意所能會通的一部份之社會，換句話說，我們研究的社會，是眼睛可見，言語可說，文字可記的社會。（二）所應用的方法，是近代所公認為科學方法的。或因許多事實找出一條原則來，這是歸納方法。或由一條原則，推出許多事實來，這是演繹方法。再歸納演繹的用法在近代也須特別解明。因近代所謂事實，是指具體之事實，若許多原則併為一條原則，或一條原則分成許多原則，則照近代人的說法，於形而上學，要較於科學為近。

由上之說明，讀者更弗疑社會學為所謂“社會科學”者。社會科學照普通之慣用，包括政治，經濟，教育，歷史，人類學，及其他種種，并社會學亦在其內。社會學是社會科學之一部份。究竟如何劃清社會學在社會科學內所佔據的區域呢？近代又有兩種解說：一說社會學是政治，經濟等學的綜合體。此說驟聽，當然似與社會科學相混，然其不同之處，社會科學是政治經濟等學的總名稱，社會學是經濟政治的總關係。再有一說，社會學自有其獨立的佔領區域，政治經濟等學既在社

會科學自成專門，凡社會科學區域內所未屬於政治，經濟等學所佔領者，為社會學獨有之佔領。但是這是一句反面的話，難道社會學沒有正面說法之可能呢？但是至少此兩說法，都有一部份理由；從第一說指的是理論社會學，從第二說，是應用社會學。若在社會學原理上講，當然應該以第一說比較正確。

然讀者至少須明白社會學絕對不是社會主義，或社會思想。主義思想是一部人對於社會主觀的觀念，是因其所在之地，所在之時，發生的感想。社會學的價值在理智的應用，不在感情的豐富。要具冷淡的客觀態度，方為符合社會學的條件。可是絕端的理智，也是人類不能達到的，社會學不過盡量的容納理智的成份就是了。有人以社會思想與社會學須十分的劃清，也可不必。因為我方纔說的，社會學本身也離不了社會色彩的；若用此說，則社會主義及社會學的差別，乃是程度的問題，不是質地的問題。但至少可說兩件東西是有點差別的。

所以講到廣義的社會學的起原，若說中國必從周易講起，四書，百家，諸子的學說，下至地方諺語故事的包含，一切都要說到。若在歐洲也至少須從拍拉圖，亞里斯多德，耶穌教義，聖湯姆斯，阿奎拉 (St. Thomas Aquinas

1224-1274), 但德(Dante, Alighieré, 1265-1321), 馬克維尼(Niccolo Machiavelli, 1469-1521), 布丹(Jean Bodin, 1530-1596), 洛克(John Locke 1623-1689), 盧梭(Jean Jacques Rousseau 1712-1778), 浩布思(Thomas Hobbes 1588-1679), 孟德斯鳩 Charles Louis de Secondat de la Brede and de Montesquieu, 1689-1755), 甚至墨罕默德(Mohammed)之哥蘭(Al-Koran), 印度之佛經,均應該覆述的。但是照那樣說來,恐怕不是這簡略的篇幅所能包含無遺。我因為承認社會學本身是有時代性的,所以我這篇題目的範圍,是從社會學名稱引用以後的社會學,就是孔德以後的社會學為起點。

社會學的名稱是法國的孔德(Auguste Comte, 1798-1857)最先發明。英國的斯賓塞(Herbert Spencer, 1820-1903)才將社會學的整個具體組織起來。美國的華特(Lester Frank Ward, 1841-1913)實為開近代社會學派之第一人。我們要明白什麼是社會學,不能不將三個祖師的著作,次第敘述一遍,然後再說到近代社會之趨勢

(II) 社會學名稱定奪之原始——孔德的實驗哲學

“實驗”(Positivism)兩字,從孔德用來,等於科學的。

孔德的“實驗哲學，”可分六部說明。

(一) 人類意志之進步

孔德說，他在研究人類知識在各方面及各時代之發展，發現了一條定律，這條定律，就是說各種思想，各種學術的演進，都經過三個時期。

(一) 神道時期 在這個時期的人類，相信自然是一切現象之根源。換句話說，他們所有的知識，不過是天地萬物盡出神靈之主宰，亦為神靈所創造。

(二) 玄學時期 是上期思想之改良，人類不信神靈而信抽象之原理，以為世界有一原質，彌漫宇宙，周行上下，一切現象，由之而生。

(三) 實驗時期 人類因追求原則，毫無效果；於是回到事物本身上去研究。對於一事一物，由類析及觀察的方法迸合起來，找尋事物的原因出來。

孔德自以為三種時期的進化，差不多各種科學一致如此的；而後來居上，當然是第三個時期最好。因為神道，哲學，兩個時期，都落玄想，不會發見真理的。所得真理，亦是虛空飄渺，無從證明。惟有第三個時期的將事實來觀察及分類的方法，最為正確，且鑿鑿有據，不致使人無所憑借。孔德甚至說研究原因，都是虛費時力，事物的性質和公例，觀察便可得到。若去推究性質的

原因，又近玄想了。讀者要知孔德所生時代，正是宗教的獨斷玄想流行的時代，他的憤激之詞，自然難怪。

三種時期思想之演進，同時影響及於其時之社會組織。譬如神道時期的社會組織是軍政的，帝制的。上天是閥閱之首，君主奉行其意，全國悉照軍法部勒，神意是無上之權威。玄學時期的政府，建築在抽象的人，權學說上，以人權代替神權；社會組織是立法的，形式的，但是並無實質。實驗思想時期才能用實業建築國家控制天然，以利人用，增進人民之愉快。但是實業組織是否便是最後的組織，近代的人對此發生疑問的也不少。

(二) 科學之分類

關於科學之分類，希臘學者者曾經提到物理，倫理政治三種。倍根 (Francis Bacon) 亦用心理上之記憶，理想，理解，三方面，分爲歷史，詩歌，科學三大類別。孔德之分類則不然。他的分級是因科學之獨立或憑借之性質而分上下。上層階級必用下層階級之定律總論爲基礎。上層階級得定律總論以後，又作爲闡發再上一層階級定律總論之基礎。因此階級愈高，繁複之程度愈加，總該之程度愈減。孔德以爲最簡單的原理，必是最普通的原理。

科學的第一層級是算學，算學是意志的工具，各處各地，都用得着，而且一切科學，都是由此生出，是一切科學中最老的，所以排爲第一。算學之上是自然科學。自然現象又分兩部：一是有機的；二是無機的。無機的更爲普通，故又排在有機體之先。無機現象再分兩部，一是屬天的，二是屬地的，屬天的是天文學，天文學內容包括行星，恆星，地球各種天體。要知地體，必先知道天體，故天文學排第二。屬於地的再分物理化學兩部，物理講原質，化學講分子，化學的運用，以物理的定律爲根據，所以物理比化學爲普通，物理排第三，化學排第四。有機現象又包括個體及團體兩部，個體是講禽獸草木的構造及作用，研究生命單位的定律，這是孔德所謂生理學，也是近代所謂生物學，生物學從化學，物理學，天文學，算學而來，故生物學排在第五。有機團體學是研究團結生命，孔德叫名爲社會物理學，又叫社會學的。社會學以前五種科學爲根據，爲科學層級之最上層，排在第六。孔德科學的層級，沒有談到心理學，但他以爲心理已經包括在生物學之內。他以爲六種科學，都經過三種思想時期的演進；前五種科學已到實驗時期。他所負的使命，是要將實驗思想引用到社會學上去。因爲在他時候，五種科學已經足夠供給材料爲社會學

之基礎，而社會學還在玄學時期。所以在他那時期，用實驗方法建築這最高層科學，是必不可少之事。

(三) 動的社會學和靜的社會學

孔德於是將社會學分爲靜的動的兩種。靜的社會學研究社會組織各方面之動力及反動力，不問其時期環境之影響如何。動的社會學研究社會的進化怎樣進行，怎樣改造。動的靜的兩個名稱，斯賓塞也曾引用的，但是他們用的意義是不相同。

(四) 社會學研究之功用

對於研究社會學的用意，孔德也有說明。孔德說那時社會是無主時代，人類各顧自己，弱肉強食，不但道德及社會毫無標準，便是知識也是在無政府時代。人類缺乏社會學知識，所以做事毫無頭緒。要得社會進步，必先人民知識充足，尤其是屬於科學的。除非人類用科學方法研究社會，人類行動才会有規則可講，有途是可尋。這是社會學所要研究的緣故。孔德臨了一句話是說要求社會進化，普及教育大概是不可少的。

(五) 研究之方法

關於科學研究的方法，孔德又分爲兩種。

(一) 直接法 直接法又分三類。(甲) 觀察，研究社會現象的人，須將社會實地的觀察，觀察不單是外

表的，並須有內心的。（乙）試驗。（丙）比較。比較者謂以人與禽獸相比，可知社會制度之起源，以同時存在之各地社會作比，可以知人類心理之同然。再以不同時代之各種社會作比，可知社會沿革之成跡。

（二）間接觀察法 間接觀察法，是指社會學與其他科學之關係。社會學所要研究的，是人和環境。換句話說，人是由環境而產生，研究環境，才可以知道人的現象。社會學包含在有機科學無機科學之內，若不從下層科學解決，則人的性情亦不易明瞭。

孔德所講社會學研究四種方法，當然是後來一切社會學家奉為圭臬的。可是他自己本身，却未能運用他的方法，到滿足的程度。他的社會學，材料便已淺薄得很。我們祇能承認他個人學說上之貢獻罷了。

（六） 結 論

社會學這個名詞是孔德創造的。但是孔德的學說不過是對於他的時代所起的一種反響；他提出社會學的性質，社會學的方法，却不曾研究到社會的性質。便是他思想的系統，也不是十分圓滿。所以祇是社會學的鼓吹家，不是一個實行家。後人感受他的影響，開出一塊廣場，造起一宅巨廈，便是今日社會學的成績，孔德個人却是不曾夢想到的。總之，孔德之書，粗而不精，

有思想而無學問，這是後人對於他著書的考語。

(III) 社會學途徑指示之原始——斯賓塞之社會哲學

斯賓塞是英國十九世紀著名的學者，著述洪富，成卷的作物更有多種。最早的一部書是社會靜學 (Social Statics)，成於一八五〇年。其後陸續出原理學五種，總其名曰“綜合哲學。”綜合哲學裏包括的書有第一原則 (First Principles)，生物學原理 (Principles of Biology)，心理學原理 (Principles of Psychology) 社會學原理 (Principles of Sociology)，倫理學原理 (Principles of Ethics)。

斯氏一生著作，以第一原理最為精深淵博。這書成於一八六二年，雖是部哲學，但是對於社會學的貢獻，可稱無量；近代社會學家能逃出此書之範圍者很少。即使現代社會學家對於斯氏此書，並未許以應得之價值，甚至批駁他書的也很多，然多少社會學之創作，實在並未逃出此書之範圍，真可推為空前絕後！可惜此書異常深奧難讀，自從華特替斯氏他的社會學在裏做了一篇略論，後來研究斯氏第一原理而有心得者，至少在社會學裏可說罕見。所以著者在介紹斯氏的社會學

裏,先要說明他的宇宙觀。

(一) 宇宙觀

斯氏的理論,承認世界有兩大系統:(一),不可思議的(UnKnowable);(二),可思議的(Knowable)。不可思議的是絕對的,無條件的,是世界之真象,但不是吾人能會想而得者;其觀念應在吾人意志之外。可思議的是相對的,條件的,是絕對真理之可見於形象而可得之吾人意表者。若以所佔領的區域而論,則第一種是宗教的,第二種是科學的。

由此二種之世界系統,所以吾人之心理作用,也有兩種相反作用的狀態。吾人的意志,無論在今日在古代,不外或在可觀察的現象及其關係上,或在不可觀察的現象,而其關係,意在言外。因此世上就有知識及覺性之分別;若使知識不能該括覺性,則世界上如宗教一類性質的東西,決不能無。宗教之所以不能同於他物者,即因其內容完全在知識之外,而一切他物知識均在知識之內。故即使無一宗教能見真理,但宗教皆是真理之依稀仿佛者,此則吾人所能斷言者。

至於科學,不過是普通知識之漸高發展;換言之,科學乃由觀察得來事實之累積組織,人類由此而漸得比較普遍性之綱領,對於萬物錯解之程度,逐漸減少。若

等級而論，則漫無系統之普通解見爲最下等，有一部份系統之科學爲中等，有全整系統之哲學爲最高等。普通見解，科學，哲學之分別在程度，不在內容。哲學不過是普遍性最高之知識，尙在可思議範圍之內。故謂科學不能合用，不啻是說一切常識可以根本打消的。

但是宗教既然表現永久之實在，而科學又爲許多另碎事實團結而成之有系統知識，若說兩者均有存在之必要，其間有無構通及調劑之可能呢？斯氏以爲承認科學宗教爲絕對不能相容之見解，乃是大謬之論。其爭執之起，在於成見或界限之作用；在於宗教本體與宗教機能之混雜不清；在於可思議及不可思議兩部份之誤認。豈知此可思議及不可思議之關係，其間有極大之關鍵在。

宗教及科學，雖然衝突，但可會合在一點上。卽是一切現象均是一種無限制的，在人意表外的，“力”之表現。此力是超于知識的；在宗教卽叫做原理，或道，或玄；在科學則臚列之“時，”“空，”“質，”“動，”“力，”等名稱範疇之下。總之，均非知識所能覺察究竟之實在。此一點在兩方面均屬真實，但均認爲不可思議。

不過宗教根據在真實，演進上去，差免錯誤，科學則因其否認玄學之可存，祇能以形像之實錄爲滿足。

斯氏此種精闢之論，華特亦嘗歎為廣大圓滿，非世所有；惜世人在此處不但不因此而息去爭執，反因而引起許多辨論。斯氏本人在世之日，已經因此發過許多感喟。斯氏講到這層理上，若用其原文詞句，恐非初學者所能明白。茲為便者起見，特用普通語話，作入門之介紹，希望有志研究斯氏學說的人，再讀原作以窺全豹。

欲知斯氏之學說，先須明白斯氏所用之名詞的意義。斯氏代表思想的，有下列幾個名詞：

(一) 真理 真理是真實，既曰真實，便非感覺可得；但感覺中又確有真理，故真理乃感覺中之真理。

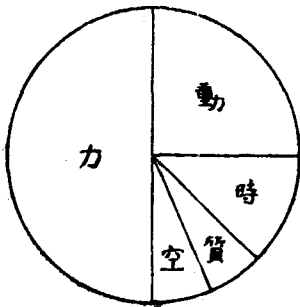
(二) 力(Force) 力是勢力，是造成一切現象之原動力。譬如社會的造成必先由許多看不見的天文、地理、物理、化學的主力推動，然後現象始見。

(三) 動(Motion) 斯氏動字的意思和感情(Emotion)一字，差不多的。因為力的作用，一種動體造成。這個動體，是一切感覺之起源。

(四) 時間(Time) 既有動體以後，便有感覺。感覺的具體，就是時間。時間之由來，是動體在變換裏自身之感覺。

(五) 質(Matter) 質是動體覺性範圍以外與動體覺性範圍以內隔絕以後，在動體所感覺得到的阻隔。

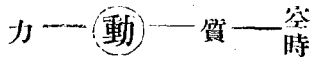
(六) 空間 (Space) 質同空間的關係和動同時間的關係是一般的。質是在抽象方面,空間是在具體方面。換句話說,空間是動體所感覺得到的質和自身之關係。由上面所用名詞,斯氏的學說可以看見大概。力是究竟之究竟,由力生動,動是物體之自覺。再由動生時,質,空,都是動以後之關係。繪圖說明如下:



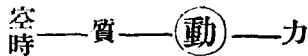
此圖之看法,不是說各種份子的成分,原來如此的。乃是說各種份子相生之理。若用實真 (Reality) 及作用 (Meaning) 講,便異常明白。力是真實,動是意義。動又分兩部;動之真實是動,動之意

義是時,質,空。動之意義再分兩部,時間是真實,質及空是意義。而質及空更有真實意義可分,質是真實,空是意義。

斯氏的宇宙觀,大概如此。這種宇宙的現象,是說物的覺性從何而來。但是斯氏又說,所謂原理是覺性中之原理,不是原理之本體;雖然照事實方面講,這原本之原理和覺性原理,本可以不必分別的,倒底何謂原理之無,原理呢? 再畫一圖如下:



此圖是說由原動力生動，(我之感覺)由動生質，(由感覺生感覺中之現象)由質生時(感覺現象中我體之差別)及時(感覺現象中我與物之關係)之差別。此是說原理之原理。至於覺性中之原理，其相生之次序，正與相反。因為照此圖，動體之我，由力而生。既然我體為力所生，當然我再不能感覺到生我之力。我所能感覺的，不過是動體本身所生之質，和因動質接觸而生之關係之空與時。科學家所講的，全在此質字既生以後之一部，而非力與動之一部。但是人又如何感覺到力的作用呢？這是斯氏講到可思議一部份的起點，繪圖分析如下：



此圖適與前圖相反，前圖所代表者原理之原理，此圖所代表者，感覺之原理。因有空間時間之存在，然後質乃發生。因質之發生，乃定我之所以為我而非物。故我所感覺而得之原理，乃空、時、質三事所定生我之感覺。其感覺乃執着的感覺，不是原來的感覺，(因其受時、空、質的條件故)。其感覺中之原理，(力)亦是執

着的原理,不是本來之原理。從人方面說,所謂原理,就是此執着之原理,因為人終是人的緣故。至於原來的原理,必定要超出人類理想之外,人類既祇有理想做他的工具,那能感覺到原來的原理呢? 所以這段意思便是斯氏所謂不可思議的一部。

理想又於是什麼呢? 理想祇是同異兩面。我所感覺的或是同我或是異於我的。同異二念,全是由我而生。所以我是主體,非我是客體。覺性包括同異二意,皆由我(動體)而生。然則我覺性中執着之原理,不是原來之原理,不言自喻。在此理論根據之上,斯氏推演三條學理如下

- (一) 質不滅 質由此形變成彼形。形千變萬化,故物千變萬化,而質之本體依然照舊。物理學可以證明。
- (二) 動不息 動亦由此形而變成彼形,形千變萬化,我千變萬化,而動依然照舊。亦可用物理學證明
- (三) 力常存 力亦由前力生後力,後力更生後力,故力無始力無終。

讀者要知上面三句話,都說觀念既生之後的現象,不是觀念未生以前的現象。說質不滅,是說觀念中之現象不滅。說動不息,是說觀念不息。說力常存,是說

一日有觀念，即是一日有力之執着。在有觀念之時，當然是力執着之時，又當然質不能消滅之時。觀念所以消滅，因為力沒有集中，觀念不生，質亦無有。既然無質，如何有我；力之存否，更不知道了。

真理既是力之執着，斯氏又推演四條學理如下：

- (一) 力性同等 相等之力，加同樣之物體上，同樣情形之下，得同樣之結果。因此力之不變故，世上方有因果律可說。
- (二) 力形變換，力體不變 力是本原，由力生動。動體因所在情形變化百出；但動之原總出於力。力是動之不可見者，動是力之可見者。可見之動，千千萬萬。不可見之力，常存不變。因其常存，所以不變。
- (三) 動之方向 動是力之表現，性質是變換的。究竟如何變換；斯氏下一定律，叫做阻力最少線 (Line of Least Resistance)。一切生物，總向阻力最薄弱之點生長發育。生殖力即是物之動性，生殖既向阻力最薄弱的地方進行，一切的動也，是向阻力最少線上前進。
- (四) 動之節拍 動雖是不息的，却有停頓。停頓之由來，不是因為力之平衡，乃是因為力之衝突。社會之有起伏，天然之有來復，都因為兩種勢力的並行。

所以人心治極思亂，亂極思治，社會個人兩種觀念，不時生克，循環往復，成一周天。

總觀斯氏的形而上學，純然依照社會的眼光，看出宇宙從何而起。他認定宇宙之中，有許多現象，社會不過是許多現象之一，解決社會現象，非由宇宙觀着眼不可，因宇宙中許多現象，皆由一個原理而來。所以斯氏稱他的書叫第一原理。

說明宇宙之由來究竟，再說現象之始末。

(二) 進化論

斯氏以爲知識現象中一切物質之結合，無時無刻不在變換；其始末有兩種：由無概念中出現，復消滅歸於無概念中。一是進化(Evolution)，一是分散(Dissolution)。進化是動之消散(Dissipation of Motion)，質之攢集(Integration of Matter)，分散是動之恢復，及質之分散。兩種過程；一往一復，造成生死興滅之循環，而平衡(Equilibrium)是永不會達到的。

到底斯氏所謂動，是什麼？他所謂質，又是什麼？若用近代社會學家的名詞，動便是社會的覺性 Social Consciousness (或個人覺性)，質便是社會的人類(個人)。斯氏所謂進化則動散質聚，便是說有了個人觀念便不能不容社會觀念的地位，譬如社會中之個人各圖私利，

置社會本身生命於不顧。分散則動復質散，便是說有了社會觀念，（社會觀念之有，因為個人各爭私利，無所主宰，又想到社會之重要，）則無個人觀念，之地位，譬如社會中人人知社會為要，則捨身為國，祇知社會，不知個人了。所以社會觀念大則個人分散。個人觀念大則社會分散。但是社會觀念，個人觀念是決不能趨於平均；社會觀念太重，個人感受到社會的壓迫，要想脫離社會；個人觀念太重，則社會不能控制個人，社會便要破壞（而個人亦不得生存。）所以社會觀念，個人觀念，時消時長，彼此代興，這便是斯氏所說平衡永不會達到的話。

但是動和質兩個名詞，是相對用的，不是絕對用的，因為這都是感覺中的東西。所以我說動是社會覺性質是個人身體，當然是祇指社會對個人而言。若換宇宙和社會的關係，動質兩字，又當另說。若再照斯氏的意思來說，則在宇宙和社會的關係，動是指環境之勢力，質是社會之形式。環境勢力和社會形式，又是互相生剋，循環變化。但環境和社會，社會和個人，兩重關係，又是一件事情，如何分開來講呢？因此斯氏將進化分為簡單複雜兩種；將簡單的來講，環境勢力無甚變化，社會進化不過是內部的動質循環，將複雜的來講，必定是在環境變化速快之時，那末，除有內部動質循環之外，必定

再有外部動質循環。

斯氏進化的定義既然是動之分散及質之攢合,至於質之如何攢集,可分三點來說:

(一)質由不附着的 (In coherent) 變為附着的 (Coherent)

社會觀念未有之前,人與人不生關係,有了社會,纔有關係了。

(二)質由同體性的 (Homogeneous) 變為異體性的

(Heterogeneous) 社會結成之初,衆人原來無甚界限分別。既有社會之後,在社會裏漸漸生出階級,派別,種種界限來,各人有各人地位,各人有各人意見決不能趨於一致。

(三)質由無限制的 (Indefinite) 變為限制的 (Definite)

社會穩固以後,那種不同的個人色彩,愈益濃顯,亦愈確定。結果,使人對於同異之分別,忘其為組織上之關係,反視若本來之天性,所謂一切法律,教育,風俗,禮儀的來源,都是代表這種進化的。

但是質 (個人) 之變化如此,動 (社會) 之變化,當然也在同時進行。直至這種社會祇存形式,全失作用,則又一種形式之社會,再出現於個人方面概念之中,而個人再受其維繫。要知彼時之個人又是大同的,大同其仁,大同其暴,那是要因時代環境而定了。

斯氏對於這種進化過程的解釋，另有五條原則，說明何以進化必定是如此過程。

(一)同體性之不足恃 同體性何以要變為異體性？

因為同體性是社會和環境平衡之結果。若是這個環境不能永久保存其狀況，必定要和社會的形體失調。社會形體之變化，包括個人方面的同體性變為異體性。

(二)一因衆果 社會的異體性由何而成呢？社會雖祇是一個，影響到各人的勢力不同。人因自然之環境而生社會之同覺，然又因社會環境而生自然之異感。——這條與前條有相關性質。

(三)類別 (Segregation) 異體性社會的結果如何呢？

個人方面既然在社會範圍之內各立門戶，互分徒黨，一團體之爭執，因此發生。

(四)平衡 (Equilibrium) 爭執之結果如何呢？強吞弱，衆暴寡，爭奇鬥巧，比功賽力，結果仍必歸於均勢，各不相下，各不相勝。此時是個人觀念社會觀念的轉機。

(五)分散 (Dissolution) 均勢既達，大同已見，這個社會的觀念，已經消失，而個人在又一點上，結合而成又一社會觀念。分散是指質之分散，即是人之分散，不是指社會觀念之消失。社會觀念死於此，生於彼。

個人心理聚於彼散於此。永遠不停。

以上所演動質二義，專偏個人社會方面，純然因為便當的緣故；在此斯氏當然不必定是指此，因是斯氏講的，是第一原理，不是單講的社會學。我用來專證明社會，未免太偏，然也出於不得已，因為他的理論太複雜，只好從簡單的講起。然於我也有幾句聲明。斯氏的進化論，並非是普通一般人的觀念，人類由不完全的趨於完全的，由粗劣的歸於優美的。斯氏的進化論根據在一種動與質之循環。所謂現象，所謂生命，不論在生物，或在社會，由具體方面看來，不外質與動的聚而散，由散而聚，他的進化論要點，完全從他的宇宙觀上產生，就是說所謂動者是指概念，是指感覺性，並非虛無飄渺的一件東西。其實，近代社會家的社會都是如此。斯氏以後並無進步可說。所不同者斯氏的“社會是觀念”一義是含蓄的，近人是聲明的。但是祇能怪後人讀書不細不能說斯氏學說不精。我看後人講到斯氏學說的人除華特外，其餘的可稱知音甚少。美國的社會學家誤解他學說更是非常之多。這是我們應該知道的。

(三) 社會有機體論

斯氏的觀念，有機體的進化論，是一切知識的基礎，不限定於生物界，更不限定於社會，社會不是有機體，是

超有機體。斯氏爲什麼叫社會是超有機體呢？照斯氏社會學原理的要點，就是說明社會與有機體之相似點。其相似點有爲：

- (一)兩種有機體，都是成塊的結合。
- (二)有機體生長發育之時，其體之構造因之而加複雜。
- (三)在一個有機體內，其份子必互相依賴。
- (四)一個有機體的生命與份子生命互相條件的。

再講到作用方面，有機體與社會也有相同的三個系統。

- (一)生養系統 有機體和社會都有生養系統，以適應可得之食料，維持生命。
- (二)分配系統 所謂生理及社會的分工，必要路徑以運輸養料，達到分立而合作之各部分。
- (三)管理系統 管理系統代表有機體及社會之全體，滋養本身，對敵體；在有機體是腦筋，在社會是政府機關，社會和有機體一樣，必要調劑內部的活動。因爲各種環境之不同，社會組織可分兩種，(甲)軍閥的，(代表集權及團結)(乙)工業的，(代表自由及志願合作)兩種組織，都爲應付環境的要求，因時代異。

講到有機體和社會不同之處，也有四點。

(一)社會的形式不是像有機的形式——譬如四肢——確定不移，社會是沒有定形的。

(二)社會份子的結合，不用面面相對，身身相接；不像生物的份子，必要互相依附着的始成全體。

(三)社會中的份子，對於全體之地位，並非固定不動，可以因情形而改變。

(四)社會團體之覺性，布滿全體，不是集中於一個特別小部份上，如生物之有腦然。

總之斯氏之所謂同點者乃指有機體之原質，但同時承認有機體可以具體的，可以心理的。（斯氏自己並未用到這名稱，所謂超機體者，乃是心理上之結合有機體，不是肉體上結合之有機體。我們如將他的社會觀念具體的說，基定斯（F. H. Giddings）有十條總結論到斯氏的社會學，這是經過斯氏生平鑒定的。

(一)社會是有機體一是超機體之集合。

(二)社會與環境，社會與其周圍之個體，其間之力，是趨於平衡的。社會與社會，社會中之團體與團體，階級與階級之間，亦然。

(三)社會與社會，社會與環境間之爭平衡，取用生活競爭方法，爭鬥是社會慣有之事。

(四)於生存競爭之中，人類畏死人，又畏活人，惟怕怕活

人，加以爭鬥，或政治節制之起原。惟怕死人，或宗教節制之根源。

(五)經過宗教及政治節制之組織指導之後，習慣之爭執，變為軍閥制。軍閥制陶鑄個人之性情動作及社會組織，使其適合習慣之戰略。

(六)軍閥吞併小團體成大團體，大而更大，成其社會之集中體。因此有一部份人民得於習慣和平之中從容從事於實業。

(七)和平及工業陶鑄性情，品格，社會組織，成為適於和平，友愛，同情之生活的定式。

(八)和平社會之下，威力低減，天然與個人創作力增加社會組織，成為軟性的。個人可以自由的在社會關係之內活動，而不傷害團結，其團結不由武力而由友愛與辭讓。

(九)由軍閥制度變為工業制度，全賴力之平衡度(國際的，國內的，社會與物質的)，達到之後。

(十)進化之速率愈慢，愈能使人滿意。

(四) 結論

總觀斯氏之書，精理名言，全在第一原理。至於社會學原理，已成強弩之末，其犯人批駁之處甚多。因此多數人推尊斯氏為哲學家的很多，至於許他為社會

學家的，不過因他有本書名叫社會學罷了。但是斯氏之一部第一原理，對於社會學的貢獻可稱絕作。至於現代社會學家之以科學區域故步自封，寧蹈科學的謬誤，不肯犯哲學的嫌疑，這是近代人成見太深之處。至於多少區域是屬不可思議的，這句話斯氏已經說明。但是不可思議和可思議，不是屬於絕對不相侵犯的區域，如地面之分亞洲美洲，或生物之分人類禽獸。要知可思議及不可思議，本是一件東西，若人們不從可思議解決不可思議，或從不可思議解決可思議，恐怕還要落於偏見。著者這種綜合的意見，或者還要被近代社會學家呵斥。但他必有一句要求聲明的話，他並不是想把社會學哲學牽在一起，他承認這種斯氏的社會哲學，如不是社會學的本身，至少是研究社會學時應該有的豫備。

(IV) 社會學內容規定之原始——華特的社會學

華特是美國人。他所處的地位，適在新派和舊派的交界既屬於新，又屬於舊；既用孔德的實驗哲學，又借斯賓塞的進化論。但是他反對斯氏的放任主義，進化定命論。他所以能戰勝斯氏思想派之處，全在其所用

新的思想法。

華特所注重者所謂社會“梯爾雪斯”(Soceal Telesis)人力可以勝天,發明所謂動的社會學。動的社會學之根據,說人類可用其智慧能力,由自然世界轉入社會世界。此種觀念,尤其在美國,當然是受歡迎,比斯氏那種悲觀色彩的哲學,勝過多多。但是華特的一元哲學,心理觀念諸點,仍不免受人指摘。

華特之著作有動的社會學,宇宙之一覽,純粹社會學,應用社會學,文化之心理原子五種分說如下

(一)社會靜的和動的

華特用動的社會學名稱,是因為他反對所謂靜的社會學而來。他說斯氏的社會學是靜的,只講社會之所以然,而不講社會之如何改造。這種科學於人生日用,毫無關係,有何價直之可言。華特要講的社會學,是使世界適合人類利益的學問。要做這層,普及教育是社會上人人應有之責任。他說若是一個人聽天由命,一任進化論自然勢力之支配,人類只是被動的東西,則人與禽獸何異,科學之可貴,要在能利用自然許多已經存在之力量,發明創作,才有進步。若如放任主義所說,豈不要使社會沒有進步嗎?要知社會是有進步的可能的這是華特的根本思想。

(二) 純粹社會學和應用社會學

進步有兩種，消極的進步，是人隨大化之推移。積極的進步，是人以意志能力主宰環境。上部份是靜的社會，下部份是動的社會。動的社會學有兩個問題：一部份是純粹社會學，將社會在自然力支配下之情形分析研究譬如症候之診斷，祇談學理，不開方案。第二部分是應用社會學，研究自然律對於人類情形之實用，應用社會進化正負勢力的技術。

所以純粹社會學講說明白社會之自然進化，應用社會學講到人力改造促進社會過程之速度。純粹社會學是偏於成績方面，應用社會學重於改良方面。然應用社會學又非社會改造，因應用社會學自身不會應用原則，不過指示如何運用原則罷了。至運用其原則於社會及政治上，才是社會改良。

(二) 宇宙觀

華特的宇宙觀，是根據於他的團結論。所謂團結論者，是說在宇宙中所有的盡是物質，亦祇是物質。由物質的團結，方有微塵。但是微塵又不是物質的單位，因為雖以微塵之小，其中仍是許多更小微塵團結而成，宇宙上的現象不外此團結體忽聚忽散，時生時滅。然所謂聚者，乃小團體之聚為大團體，所謂散者，不過是大

體團的散成小團體。所謂聚散，乃是大小團體之關係，並非物質在聚在散。因物質是本體，本體是在大小觀念之外的。再說到我們的研究祇能自一種團體起。此團體便是我們觀念中物質之最小單位而其存在祇能發現在其結合上，（不能在本身獨立上意想得到）就是我們叫做原子的。化學上承認此種化學原子有八十七種。此八十七種之原子，成分不同，混合不同，各有各之性質作用。再此原子，之結合，又成所謂有機份子。有機份子自己是無生命的，而有生命生命如細胞者，須再由有機分子結合而成。故生命者，華特以為乃是分子聚合後所結果之性質。換句話說，生物是細胞之性質，其作用完全是化學的。故生物和生命兩不能離，生物之有生命，如水之可以晶化汽化一班解說。

以上所講，是華特的生物學理論。至其心理學也是從此發生。什麼是心理現象？據華特說生命是物質的關係，心理也是物質的關係，心理現象是神經系上原子及其對於外界物質之關係。所以意志不能有本身之存在，因其發生於質物關係，而本身非物質。若其關係所寄托之物質不存，則關係自然消滅。

（四）社會理論

華特的社會理論，也是他的團結論發生。人類是

由不團結的境界到結境團界。原始人類是不相接觸的，就有也是有限的。等到和種種不相融洽的環境接觸以後纔磨練出智慧來，使他們克服環境，長養生殖，腦筋漸漸擴充，和他身體相稱。腦筋一長，才知團體之利害。由孤獨的生活到羣衆的生活，其間經過四個時期。第一是孤獨時期，自生自活，不喜合羣。第二無政府時期，迫於環境，勉強結合，心中是不情願的。第三是政治時期，法律規則，次第發生，國家也在此時纔有。第四是大同時期，一切界限完全消滅，國家成見，國際戰爭，到此都可泯除。但是這都是知識高上的結果。沒有理智，那能達到？所以照華特的觀念，社會進化是由爭執而到合作，是由反社會性到社會性的。引導的東西，便是知識。

華特講社會進化是由社會勢力而來。起原的社會勢力，是人類欲望。人類在一個環境之下，沒有得到滿足，自然衝動變為欲望。為滿足欲望起見，才有造成社會的原動力。故欲望是動作之母

一切有機體均有兩個目的：就是自身之保存及種族之延長。在人類有此兩種最大勢力，因此發生多少技術。人類最要兩種作用，便是養命及生殖，由此纔生出種種經濟制度，家庭制度。後來事事相生，物物相引，

愈分愈細，愈變愈復，至其原來面目，完全不可認出。除了這兩種根本勢力外，還有許多附帶勢力，則與養命和生殖無關，然在人類的地位，至少也很重要的；這就是美術情感的勢力，道德勢力，知識勢力。華特又說根本欲望是生身體的，附屬欲望是生社會的。

華特商榷到生殖一點上，有值得我們注意的，是他的“女性中心說”。他說在生機組織上女性為主男性為輔。性器對於生殖，是不重要的。多少生物，並不由性器而生殖，至少是在低級的動物，然不由性器的生殖，祇能使生物數上的增加，性的交媾，纔使種品雜糅，發生質上的進步，所以女性自始至終，由無性至有性，不會改易。男性是因時而生，是應付生殖作用而生的附產品，不是生物的本來。原人時代祇有母系，並無父系，自有男性專制後，才將男女易位，男子反而復來居上，可算是女性之不幸。

至於指導這許多勢力的主宰是智力。智力與感情(指上面養命生殖，美術，道德，智識，種種欲望)不同。感情是生物學自然之結果，但是人要能運用其感情使適合於一己之生存，不能不信知識之指導。知識指導感情，先由不覺的及直覺的，次由半覺的或全覺的理性，終則因綜合的結論，澈底的透悟，表裏貫通，這是所以人類

可由盲目的進化中，走上明眼的進步，

何以由天然的進化不及由理想的進步的優勝呢？華特說自然之對待其生物，是殘酷的，任意的，舉行多次的試驗，其中更經過許多無謂之犧牲，纔能得到一個結果。所以在物競天演界中，一個適者之生存，便有千萬不適者之慘滅。這是何等的耗費，又是何等的損失！但是意志的方法則不然。經沈思考慮之後，意思能利用一切社會動的力量（人類欲望）於建設條理之路上，社會無形損失，便可減去不少。這便是天演人化特異之處了。

關於社會進步，華特發明四條原則如下：

（一）稟賦之離間 這字是由物理學借用到社會學上的。意思是指人類之稟賦，各個不同，必要互相交殖才能打破社會的板滯，造成社會的利用。譬如兩性交媾，便是離間稟賦之一法。無性生殖之衍育，結果使種類單調，千篇一律。性的生育，才使品性間雜，變化繁多，漸漸翻陳出新。文化之傳播，也是如此，由各種不同文化互相吸收，才使人類成績，日新月異。再有人與人接觸交際，也是離間稟賦之一法。離間稟賦之法，引起的創造的綜合來。因為兩物的結合，所得結果，必大於兩物之和，輕養相合而成水，水之性質，必非輕養二氣

單獨性質之所能有。而人類思想聯合而得之新思想，必非兩人所固有之思想。社會因此才有進步。

(二)革新 生物界中常有新異種子不時出現，自然有時不肯墨守陳跡，推翻遺傳的習慣，產生新生命。社會也是如此。社會革新，便是發明。

(三)潛化 潛化是說日常舉動，無形中使作者對於社會有所貢獻。大概人類為滿足其欲望之故，自然試驗出解決的方法，但其問題解決，同時社會間接亦受其利益。如母親愛其子女，盡心撫養，對於母親，固然是個人的安慰滿足，但她對於種族幸福，便有貢獻。

(四)社會轉變 社會轉變是將人的情欲物感，化為社會有用之物。情欲所以誤事，因其誤用之故。但情欲如火，可以肇禍，也可以致用。若人人能以社會一份子資格，生養工作，為的社會，則社會改良，當然是不難之事。但是講到此處，華特相信偉大人格憑借感情勢力比憑借知識勢力為大。只要普通之人能夠努力，便是好事。社會應該留心普及教育，使人從事創造，則雖平常之人，對於社會皆可以有絕大貢獻。他說天才隨處可以發見，總要看教育能否普及而定。——在這點上，華特似乎在他思想系統上，有點矛盾了。

(五) 結論

華特社會學之長處，在其切合現代思想而措辭又沒有斯賓塞的沈晦，譬如他說“質量真實”這句話，當然也要比斯賓塞的哲學，易懂得多。他說到社會的結合方面，便定了至少近二三十年來社會學之鵠的。我們可以看到美國社會學家完全是從這一點伸發出去的，因為他思想平正通達的緣故，他便成了近代社會學之祖師。但是批駁他的人，說他還是多用演繹方法，不脫斯氏之窠臼，而於心理方理，又未能分析得十分具體，不免還有抽象的觀念。所以新的社會學家，專從這二點上進行，(一)方法是歸納的，(二)解釋是具體的，這是華特以後社會學家的面目。

(V) 近代社會學家所有之概念

從上面的節略上，我們可以看出初期社會學的思想，有多少功績，也有許多缺點。其缺點是！

- (一)研究社會之有機體成，住，壞，空的必然趨勢，不講到社會內包含份子之重要。
- (二)研究社會的定律，是用先具的哲學基礎，不知從已經存在之社會，搜集事實，歸納出一個結論來。
- (三)認定社會學和心理學生理學可以用同樣理論解釋，不知用心理學生物學已經發見的原料，應用到

社會學上去。

(四)研究一種抽象的社會哲學,不知每個社會還一特著的切近具體問題。

關於這幾點上,近代社會家要想,也是正在設法補足,造成近代社會學的新紀錄的。近代社會學家趨向移當推密歇根大學教授柯利(Charles Horton Cooley)爲首功。柯利的社會組織(Social organization)出之轉版於一九〇九年,可算是社會學思想之一種革命;所以他這書出版之年,也便是近代社會學新紀元元年。他這書是一切,少說也是美國社會學家奉爲圭臬的;便是柯利其他兩部著作人性及社會秩序(Human Nature and Social Order)(1920)及社會過程(Social Process)(1918)也只好算是此書的外篇罷了。

社會意志 柯利這本書的內容,便是講的社會意志(Social mind)。柯利說“社會意志”和“個人意志”是一是二,不能分離。換句話說,乃是一物之兩面,並非兩個無關的物件,會合在一起。人要先覺有人,纔能自覺。是自覺之性,因覺人而起;若無社會覺性,便無自己覺性。故我覺,社會覺,覺性祇一。生命亦然。我的生命和社會的生命,互相影響,相互調件。社會生我,(因我是社會影響的結果)我生社會,(因社會是我關係的衍複)故我的

生命和社會的生命，又是一物不是二物。這個生命是心理的生命。柯利“社會意志”的原素大概如此。他說他這種心理的研究，原非是忽略物質份子對於人羣生活的影響。但是在物質環境之外，尚有這種心理之分析，至少我們應該知道的。

柯利的所謂社會意志，又不是一種空洞籠統的抽象觀念，如一般玄學家所推擬的，是可以面面相對的團體（就是別人所說的初等團體 Primary Group）來說明的。在這種面面相對的團體之內，我們便可看出如何許多人讚美或禁戒的力量，影響在個人的身上。又如個人因為有了這個社會環境，將他個人的能力品性表現出來，此社會個人兩面交互作用之結果，不但定奪個人之性質，並且定奪社會之狀態及價值。

人類性質 我們常說人類性質 Human Nature 是出於本能的，遺傳的，殊不知人類並無本性。所謂人類行為，皆從人和人發生關係而起。換句話說，人性一物，純粹是從這種初等團體之內陶鑄出來，久而久之，便成爲一種不能舍去的本性了。所以我們所謂“人類性質”實是團體性，或者也可以說是社會意志之一方面。

“社會價值”及“社會狀態” Social Value, Social attitude “社會價值”及“社會狀態”也本是一件事情，都是從面對面

團體來的。態度在心理學的定義，是人在一種情形之下對於全部環境所具(正面或負面的)動作的傾向。價值是可為個人看重或看輕之對象。價值是態度之目的，態度是價值之估價。若不說個人而說社會，便有“社會價值”及“社會態度”。目的態度都是受境遇及地位條件的支配的，因人因時因地而異，離了社會，本身並無作用與意義，換句話說，也是社會的製造品。

初等社會 總之人類性質是初等社會所陶鍊而出，社會態度和習慣也是初等社會的產物，成為後來風俗習慣的原始。所以“初等社會”為一切社會之端倪。由此等初等團體之引伸，纔有一切組織複雜的高等團體。(又名引伸團體) Derivative Group 是此等團體乃供給一切團體之模型及思想。

初等團體之證明，可以家庭，鄉黨，遊戲，團體三種為舉例。無論文野人種，均有此類團體，對於人類社會進化很關重要。譬如家庭使人有團結力，鄉黨教人平等觀念，遊戲團體培植人的正義及是非界限。具體的舉例，如基督教傳統思想出於家庭的。民主運動所表現的觀念起源於鄉黨。

由此看來，初等團體乃是社會生命之制造者，也是傳播者，又是社會化的使者，既發展社會之衝動，又養成

合作之習慣，再引起社會之覺性。其重要可想而知了。

相互交通 (Intercommunication) 是柯利的第二種貢獻。社會組織 (Social Organization) 既聲明面面相對團體之重要，又提出相互交通的意義。“相互交通”是一種機械，人類關係賴以生存及發展的。照本字所包含的意義，當然很廣。但是柯利用這字的意義，完全限制到相互刺激和反應 (Interstimuli and Response) 的實在形式上去。他說相互交通斷絕了，人的意志，不會發展，也便不會有人類發展。因為除非個人加入社會生活，自己不能得到確定的品格和性情。我們生活的標準對於社會的態度及價值，全是由團體習慣裏得來的。要是沒有內心交通，豈非我們不能成其爲人了嗎？

最能使人可以氣息相通的，要算語言和文字。柯利說文字好比一隻船，從古代開到近代，滿載了我們不經見的前人思想；我們一旦上了船，不但懂了同時人的意志，直了解到人類由古迄今的共同意志。這一片交通的織網鋪張開來，社會意志有了媒介物，心心相印，是不必說；人類本色也完全洩露無遺。從此這人便不是一家之人，一鄉之人，或一黨之人，乃是一個宇宙之人，今古之人，他吸人所有，也呼己所有，建設社會之文明。

柯利這一般創論，當然是發前人所未發，啓迪多少後來學者的神悟。但是柯利也未嘗一人將新土地完全開發完了，留與後人的地位，還是不少。略舉如下幾條。譬如

社會過程 Social Process。社會過程這種觀念，便是柯利不曾講釋清楚在他那本社會組織上的，乃讓黑斯 E. C. Hayes 來竟其遺緒。里斯將社會過程下的定義是社會之生命，是相互錯社會活動之總和，原質是心理的，却可以在言語動作上表現出來。但是沒有些團體生活的作用，個人是絕對不能的。這個便是黑斯的定義。替他解釋幾句，便是說，一個整塊的心理結合，分析開來，其中包含許多有條不亂的許多組合份子，好像絲縷的揉合成線相似。這許多組合份子，黑斯叫名做“社會活動” (Social Activities) “社會活動”的影響，牽及於社會生命的全體。換句話說，社會過程，是支配社會活動之條件的。

社會活動 然則“社會活動”又是什麼呢？黑斯說是社會感情，社會思想生活之方法，舉例來說，風俗制度皆是，總之是社會中人人有分的動作，雖然不必人人一致的。人人遵守的禮教，人人利用的計劃，人人具有的信仰，這種活動，都是社會的。社會活動如何成爲社會過

程黑斯雖未演圖說明，爲要讀者得清淅的觀念，試擬一圖要聲明的一句話是這並不是黑斯的原作。

陳 劉 趙 李 張 王
七 六 五 三 二 大

圖中代表整個社會過程，直條代表個人，（以王大等爲例）橫條代表社會活動。（以宗教等爲例）。但要記得的是這舉例不是社會活動全部系統的分析，也不是

邏輯的排列，（詳細應看原書）再社會活動的闊度是有等別的，也是照黑斯原文的意旨。最要緊一句解釋，社會過程條件於個人及社會活動之關係而發生變化。

所以我若沒有錯解黑斯之所謂社會過程，中間以人爲佳，以事爲緯。人是社會一種的組合份子，事是社會又一種的組合份子。不但人與人成條件，事與人亦成條件，而社會又被人與事之共同所條件。如此一經分析下來，社會的意思當然使一般人更爲明了。其研究亦自然尤爲鞭辟入理。

同點自覺性 Consciousness of Likeness 社會裏面個

人相互動作的觀念是很舊了。孔德以前已經有此學說。洛斯 (Edward Alworth Ross) 同施模兒 (Albion W. Small) 也都曾講到。但是要算基定斯 (Franklin H. Giddings) 對於此種理論最多發明。他說許多單獨有機體之相互調劑,必由相互激刺反應而來。但是如何使相互激刺及反應是可能呢? 他說至少要在這許多個人有點生機上或心理上的相同,而且這個同點,必爲這許多人所共覺,然後纔有社會集合之可能。這種同點在個人的共覺,基定斯特創的名詞叫做“同點的自覺性”。因此同點的自覺性故,個人間的相互激刺及反應於是開始,而全社會的人也可由此而對於共同的激刺上發生共同之反應。由此看來,社會的結成,何必要用本能及什麼自然傾向來講呢? 就此相互刺激及反應在同點覺性上,已經足夠說明社會之由來而有餘了。

由此看來,相互激刺及反應固由同點自覺性而來,要知同點自覺性也是相互激刺及反應之結果。經過相互動作的過程,人類互相適應,其終局也是歸於大同(可惜基定斯沒有說明這個相互動作前之同覺性及其後同覺性之分別如何)這種過程便是羣衆行爲,換句話講可作叫做“就範的活動”(Type-Forming Activity)

社會化 Socialization 及羣衆行爲 Group Behavior 在

此發基定斯亦與柯利同意，相互動作及同點覺性起源於面面相對之團體。因相互交通方法之漸行發展，逐步至於較大更大之團體。總之此由相互動作，同點自覺，同情心，同意志及就範動作之發展，基定斯總其名曰“社會化”。社會化一個名詞的解說，是個人由此而合併於社會，而社會由此而更形團結。這也是社會過程中之一方面。

文化 Culture 在社會學家一方面正在高談相互動作就範動作等名詞的時候，人種學家在研究原始人種上又供給一番新貢獻。其結果與新派社會學以極大之佐證及援助，這種貢獻就是文化觀念。

“文化”兩字普通講來，是人類製造器具，製造制度，製造價值的動作，或者也可說文明 Civilization 一個詞的廣義。所以一切人類，都有文化的，除非是禽獸纔沒有文化。文化一個詞雖然柯利沒有確實的引用，但在他談到相互交通對於人類之重要時，意思亦即包含在內。柯利說到相互交通造成一種媒介物，（大概是語言文字個人於以生活行動，也於以吸收他的行為的本質。如此說來，柯利所說的媒介物，豈不就是現在社會家人種學家叫做文化的嗎？但是講到文化兩個字的名詞的名義算愛爾烏特（Charles A Ellwood）的說得

最爲着當。他說文化的內容分析開來，便是思想，便是心理模型。在羣衆方面看來，是風俗，是典章，且在羣衆當中，是由此人傳彼人，由先代傳後代，人人遵守奉行的一致模範。惟遵守的狀態和方法，因爲有個性各別的原故，未必盡能一致的。

但是文化觀念雖在社會學家極端重要，而其研究的功勞，還推一般人種物學家如魯蔚 (O. W. Lowie) 克羅伯 (Kroeber)。衛斯勒 (Clark Wissler) 高登衛 (A. A. Goldenweiser)。但是文化這個名詞又要推英國的泰來 (E. B. Tylor) 最先引用。這一班人由對於原始人種上的研究，不期然而然的相信到一種所謂文化定命論。尤其是在魯蔚和克羅伯。他們相信一切屬於社會的即是屬於文化的，而一切文化又成於過去之文化。所以魯蔚便絕對不承認社會科學要用得着個人心理學。他以爲文化的變遷就是羣衆行爲的變遷完全是因爲文化環境變化的緣故，文化不得不隨之變遷，對於個人心理情形，是沒有關係的。換句話說，他不相信個人心理有絕對存在之可能，環境的勢力(包括人與自然)纔是解釋一切社會現象的要素。至於衛斯勒和高登衛則比較的和平點。他們說到文化定命論在人類中，還是不能確實的存在，個人方面的人格及個性，多少對於社

會發生點影響的，那末便替心理學稍爲留點地步，

文化份子在社會過程中的重要推湯麥斯 (W. I. Thomas)及其門徒發現的功績最大。湯麥斯說任何社會現象及個人現象之原因，決不是在其他(或在其前)之一個單獨的現象，必定是許多其他個人或社會現象之混合。他著的一本書社會原始匯覽(Source Book of Social Origin 1909)在說明文化演進之過程中有“震動”，“注意”，“社會”，“節制”，“習慣”，種種之變化。現在略爲說明如下

社會震動 (Social Crisis) 社會震動是社會上一種意外的抖亂，這抖亂的發生一定是因新的環境和舊的習慣發生衝突，個人社會兩方面都失却應付調劑的力量，於是社會上發生下震動。舉例來說，譬如饑荒，水旱，死亡，戰爭，疾疫，殺奪，侵略，均是社會震動。在一種震動之下，社會個體的覺性，方始喚起。(因爲在習慣拘束的情形之下不會有覺性的)。

注意 Attention 社會及個人既因舊習慣和新環境發生衝突的緣故，而發生震動，結果發生自覺性。所謂覺性者，便包含對於環境之注意力(柯利當然也是這個意思)因爲人在絕對與環境調和適應之時，物我兩忘，對於環境的注意力，完全消失，幾達零度。人要覺到環境勢力影響，必在環境方面和人的行動完全失調劑之時。

爲要解決這個失調的問題，環境對於人纔是重要而顯明之對象。

社會節制 Social Control 湯麥斯用“社會節制”這個字，和洛斯的用這個詞作用上有些分別的。其分別或者就在前後兩部上。洛斯的名著社會節制 Social Control 是專慣講駕馭個人是社會一種作用。湯麥斯用“社會節制”這詞，是說人類因爲環境問題所尋得之一種方法，此種方法將人的習慣節制下來，又可以應付新環境了。社會所以有節制之故，是因爲環境時時在有與人類的行爲相適應的要求，故人類行爲一經節制之後，便可與特別環境完全諧和，發展社會個人兩面之生命。湯麥斯和洛斯都承認社會節制的方法是在風俗傳受，輿論，制度組織上。湯麥斯甚至推到兩個個人面對面之時便有節制之功用。總之社會節制是用社會的方法使個人不便也不能離遠文化集中而獨立，是社會需用節制的原故。與環境不適應之習慣，最足造成文化瓦解羣體冰渙的現象的。

習慣 人類經過社會之控制下來，行爲及態度又變成刻板式的。文化又開始其人人相染代代相傳之舊路。只要環境上沒有發生重大之變化，成式的行爲便可以維持傳延下去，這就是湯麥斯所謂“習慣”。直到一

且新的變化又發生，便成規不能再和時世相諧和。無論這種變化是驟然加入或是逐漸引進的，個人社會皆不免引起長期或短期的抖亂，除非再經過注意及節制的過程，再要環變遷並不加增速率，習慣纔能重新立足。

但是文化一旦穩固以後，個人之意志及行爲之性質對於文化之性質也有極重的力量。文化纔有逐漸進化之可能。湯麥斯承認文化本身是條件的東西，不是一任環境勢力支配的。湯麥斯的社會心理學和杜威 (John Dewey) 的人性及舉動 Human Nature and Conduct 可稱一鼻孔出氣，而和斯賓塞論的進化論，更是一番言語兩般說法。所以湯麥斯社會學的影響不但在社會學上是很大的，甚至灌輸到哲學上去。如湯麥斯的門人南尼格 Floriun Znaniecki (波蘭波南大學教授 University of Poznan, Poland) 就是一個舉例。南尼格出了一本的文化的真實 (Cultural Reality, 1919) 說文化之勢力不但籠罩我們的意志，人類的了解宇宙也是受文化的拘束的。

我們對於宇宙之觀念完全是文化內之觀念，除了文化，人類簡直無從曉得自然。人之不能了解歷史以前之人類，簡直是和他不能了解四元論一樣情形。所以我們的歷史觀念，祇好算是相對的，不是絕對的，這種論調自然很偏於文化定命方面了，但是他還有一本

書叫社會心理之定律(Laws of Social Psychology)對於這種觀念,又略加修正,沒有如此的極端了。

若將上面所講近代社會學家所講文化觀念做個總括,我們可以說近代文化的學說,可以分做兩派,一派是急進的革命派,說人的本性是沒有的,一切社會現象都是文化的作用。這派的代表是魯蔚和克羅伯。二派是折中的和平派,主張人的本性還是在社會上有相當之地位,個性社會兩者是相依的東西,人的本能非用文化不能引出表現,但是文化也非人性不能彙成,人是由文化之下卵育出來,他的本性,無論如何不能離開文化和歷史的內容。人的成份,文化的總比有機的為多。

這派主張的是湯麥斯高登衛斯勒。他們的學說雖出於人種學,當然與社會學家並無分別。社會學家用團體意志一詞,便是人種學家的文化一詞;也可以說是團體意志之心理方面團體文化。

以上所說是近代社會學家對於社會研究之普通趨勢。雖然社會學的範圍是很廣,內容又很不一致,我們很難說一切社會學的組織都是如此。但是前文已經聲明,社會學的研究事勢上不能趨於一致的,雖然有多少人承認社會學必有成為定式之一日,如經濟學物理學化學一樣,我以為未必,而且也不能,不過代表一個

代之社會學，或者不免歸於同樣之趨勢也是意中之事。

我們承認了這一點，那末社會學的綱領，可稱略為代表到一點了。

(VI) 近代社會學家同異之意見

雖說社會學的結論，至少在美國的各家，已經漸歸一律。但是社會學上留有幾個同異的意見，一時爭論蜂起，祇可稱為未決之懸案。從一方面看來，或者這種分爭，已經儘可不必要。不過因為都是代表一時的思想，不能不將來略敘如下。

(一) 社會學上之生物學地位

這種由心理學講到社會學的理论當然和生物學的理论不相容協。生物學所講的如(一)各別性Variation——天地所生之人，因其天然之環境之影響，各人稟賦不同，自人在未入社會以前，明明先有他的特殊性質在。社會的建築，當然是在這種人類各別性之上。與現代社會學家所講社會建築相互動作上而此相互動作，相互相通的關係，完全與人的單位無干的觀念，根本衝突。由此說來，似乎人的生活完全脫離自然環境，必定要寄活在空中方可，否則便不能通。(二)遺傳性Heredity——人種是殊特的自然環境造成，自然人應該受到一種稟賦，

可稱爲人的本性者。人不是單是一個抽象之人，他的動作必受調件的。社會學家完全否認人類自開闢以來陶鑄所成之特境，未免忽視遺傳之重要——(三)天擇 Selection 天地所生萬物，惟有適者生存。但是適者之數和不適者之數相較，已經是最細微之一部份，則現今存在之人類，已是修改後之人類，至少亦該承認是有修改之可能的。若社會從心理講起，直是憑空結撰，即有真理可說，也是不根據於實在情形。換句話說，縱然解決，也非根本之解決。從這各別性遺傳性及選擇上，生物學家對於社會學家，便生多少之疑問。到底生物學的歷史又比心理學爲久遠，其攻擊之點，自然比任何方面更爲有力。有名的著作，如何姆史 (S. J. Holmes) 的人種源流 (The Trend of the Races 1921)，康克令 (E. G. Conklin) 的遺傳及環境在人類進化上 (Hereditary and Environment in the Development of Men. 1915.)，社會學著作裏，用生物學做根據的，有蒲西 (F. A. Bushee) 的社會學原理 (Principles of Sociology, 1923) 蒲西 是細心的著作家，他證明人數增加，個人差別，遺傳，天擇，性別對於人類生活有很大影響。他說人羣的科學研究決不能遺棄生物學原理。再有路透 (E. B. Reuter) 人口問題 (Population Problems 1923) 也說明團體行爲萬不能不講生物學份子。至於折

衷派的理論，有開勒 (A. G. Keller) 的社會進化 (Societal Evolution)。他說人類社會的演進的公式，就是人物演進的公式，現代人類社會當然是心理方面的，但是同時也在物質方面的，我們行為舉動的原則，不外適者生存，不適應的各別逐漸淘汰，適應的各別遺傳後來。所謂風俗，所謂團體之“模合” Mores (這是專門名詞，意思是公共動作之型範) 均從天擇物競中定奪出來，文化的肌理，纔由成立。所以他的結論是無論生物演進，或者社會續進，都是一脈傳下，其中並無隔斷或反對的，開勒這種理想，完全得從其師山納 (William G. Sumner) 但是愛爾烏特批評他說這種歸納，未免將生物演進和社會演進看得太無分別，其失和一般人種學家看得太有分別過失相同。

近代多數社會學家悉同意於愛爾烏特，承認生物學份子，是造成社會的一份子。我們不能不講生物學而講社會學，但也不能完全生物學說解釋一切社會現象。比方地文學，經濟學，心理學，歷史，都是造成社會的原素。將來綜合起來，便是社會的意義。若專用一樣來講，雖然也可言之有理，譬如說人是經濟的人，像一般正統經濟學家所講；或者說地理是定奪社會形式的惟一份子，如一般地理社會學家所講；又如說社會完全是

性欲的表現，如福祿特 Freud 所演，總不免有點偏執。這種偏執的見解，社會學家應該利用，不能憑信。

代表上面那種思想的，有托特 (A.J.Todd) 的社會進步之理論 (Theories of Social Progress) 他說科學真理在吸收一切人類片面偏見。社會進步是在演習的過程上，所以社會教育應該注重這種觀念。又如華特，柯利，洛斯，霍白浩史 Hobhouse，都如此說的。

至於著者對於這種結論，也認為已經公允，但也未能說出實在。究竟如何而生物學份子為社會的附合體呢？所以他覺得研究社會及人，須要有一種根本認識，就是人的肉質身體也是環境之一。說人類受環境支配至少應該承認肉質身體也是人的環境，不過這更與人切近之環境，須要經過仔細的辨認罷了。若是“觀念的人”與“肉體的人”并為一談，雖然事實上並無困難，至少在學理上研究，便見矛盾。雖然如此一說不免要落玄虛，但是這也是研究學術的人不能避免的指摘。

(二) 社會學上之本能問題

因為近代社會學家過分着重社會方面，於是反響論調的根據重在個人的本能立論。本能論的學說是舊了；心理學上都逐漸不行，何說社會學。但是本能論的身體雖病廢；其遊魂依然如在，多少討論到社會學心

理學問題的人，不免仍要採用，不過不是絕對的正統思想罷了。本來個人的個性，便是近代社會學家，也不能絕對否認的，故我們若不談究竟的本能，至少應該有相對的個性可說。這是本能問題在社會學上之由來。今且先舉出幾人，絕對擁護本能為社會原素的。

第一是屈老忒 (Trotter) 的 和平與戰爭時代的人羣本能 (Instinct Of the Herd in Peace and War) 非常着重“合羣本能”。還有巴克 (Carlton Parker) 也說現代經濟生活和組織，完全建築在幾種根本本能之上。再有麥克獨 (William McDougall) 是最歡喜用本能來說明社會的。他有一本社會心理學，非常有名。經濟學家韋伯倫 (Thorstien Veblen) 則深信人類有“工作之本能”，(Instinct of workmanship)。本能論雖也承認本能可因環境情形，改變轉移其方向，但無論如何，人總以貫徹這種本能，纔為生命之滿足。

心理學上反對本能論有行為論的制度學派的學說。制度論派論到人類行為，就用“制度的激刺”(Institutional stimuli) 來解說。到底制度的激刺又是什麼呢？還不是人種學家所喜用的文化一詞，不過異名同實罷了。

玉賽 (Josey) 也是反對本能論的一人。他在本能的社

會哲學(The Social Philosophy of Instinct)上說,本能觀念是一種玄學觀念,不合科學的。甚至用來解釋禽獸生命都是不通的。一切有機物體的活動,祇好用環境來解釋。至于遺傳一詞,更不用講了。

倍那特(L. L. Bernard)的社會心理學,却用一種說法。他說我們所謂本能者實在就是習慣及價值之混合體,所以也是從社會模型得來的。但是他不是絕對的承認本能是沒有的,本能不過是從生物界上帶來的一種傾向,可以組織而成爲後來之習慣。總之人類的神經系組織非常複雜繁細,決非簡單地可以在生活上發生作用。等到在舉動上表現出來的都是已受組織而成爲最複雜之混合體了。至于這種傾向如何的組合,這要看環境的性質了。社會學上所能研究的祇有是本能和習慣的組合體。至于那種生物學上的份子,在社會學上,總談不到。

倍那特這種觀念又與衛斯勒的學說並無出入。衛斯勒說人類有一種本能(或說是遺傳勢力)爲人類孕育文化,但非產生文化本體,乃是文化的普遍模型。

人的文化是到處不同,但是許多不同文化之中有一種普遍性可尋,各時各地的人都難逃例外的。譬如“慈愛”,“戰爭”,“家庭”,“美術”,“神話”,“宗教”,“政府”,

是一切文化都包有的，不過所取的形式不同就是了。

衛斯勒這派論調批評的人就說是未必全合。即如戰鬥便不是每個民族都有的。戰鬥是由訓練出來，並不是人類生來的本能。而且有許多文化盡是因時代而產生，不必盡有關於本能的。故前人所有之文化可以今人所不有；今人所有之文化，也未必盡是前人已有的。

關於人類行為本能的爭論，又引起社會政策上制度與人性失宜的問題。代表比較舊派的人有福祿特，再前更有盧騷，都是指出現代制度對於人性有壓迫及限制的作用。但在最平心靜氣的要算奧革彭（W. F. Ogburn）的社會變遷（Social Change）了。他以爲近代之機器工業及人造環境，對於人類本能是失于調劑的；但是他也並不曾看輕文化之重要。文化是媒介，人類由以發展個性；善用之，則有功于人，否則祇是一件壓迫性的東西，可是現代文化對於人類，則有弊無利。要使近代文化能和人性調劑恐做不到。那末祇好大家將近代環境，設法改良，總要使人類天性有發展之處，則人與社會或可兩受其利。這種既不太偏文化，又不過重本能的執中，派除了奧格彭之外，還有數人，如高爾德的（R. H. Gault）；社會心理學，華拉斯（Graham Wallas）的政

治中人類心理 (Human Nature in Politics, 1908), 但是華拉斯在別的以前著作上,還是很注重本能的。

本能爭執問題其實仍舊是生物學爭執的舊問題。

總之,在生物學上既有本能的地位,爲什麼在社會學上不能有呢? 愛爾烏特仍喜用他的綜合折衷法舊態度,說本能習慣兩樣不能偏廢,但是他于如何並存之法也未提及。近代要調解這個本能聽慣應該並存的也有數人。

最好的自然是杜威。杜威的人性與舉動 Human Nature and Conduct 也是一本社會心理學內的典範,雖然這書並不專限于社會心理學的。他說,衝動習慣是循環生滅的(他所謂衝動,就是本能,他避而不用本能一詞,因其常被誤用之故;他所謂習慣,是用風俗來替用)他說衝動是人類遺傳工具,非常活動善變。却因其軟性的原故,常受習慣或風俗的限制,所以習慣風俗是非常要緊。但是遇到環境改變或習慣風俗不相適應的時候,衝動也會冲破習慣風俗的勢力,尋覓新的適應方法,做成社會之進步。但是平常時候,衝動常屈伏于習慣風俗勢力之下。無論個人心理,社會心理,都可用此解釋。湯麥斯的觀念出于杜威之處很多,可是杜

威不題文化一詞，或者他的所謂習慣，就是別人所謂文化。

再有勃拉斯 (G.A. Blaz) 社會理論之根據 (The Basis of social Theory, 1924) 做得也非常之好。他的研究非常科學的。他是生物學的專家，對於社會科學又很精通。他說一切始末起源于有機生物，那末如何能不講遺傳呢？講到人類行為無論是個人的或多人的，遺傳反應至少應該研究。遺傳有兩種；一種是動的趨向，一種是實用的能力。兩者不可缺一。可惜他用一個名稱來該括兩種遺傳力未免含糊不清。這明明的兩件事如何能并作一件事來說呢？避重就輕，是他的短處。霍金 (W.E. Hocking) 在他的人性及其改造 (Human Nature and its Remaking) 上批評勃拉斯，說他應該這樣說就對了：人的本能及獸性到了社會和文化的進化上就完了。人不能再照獸性做上去，文化發展到此一程度，他就得改走知識途徑，將他原有本能加以改造。這是霍金對於勃拉斯本能論的修改。

由上面這種討論看來，自然要推杜威學說最為圓滿。但是著者的意思，本能和習慣都是相對名稱，不是絕對的名稱；一種代表現存的勢力，一種代表過去的勢力，其實斯賓塞的進化論，已經講得很多。若將本能

及習慣執着的認識，總難免舉一失二罷。

(三) 社會勢力討論可能之問題

“力”(Force)一個字斯賓塞認為重要的，現在社會學家也不時談到社會勢力(Social Force)。但是斯賓塞的絕對是抽象，後人却要用實在的物質去解釋，不免發生許多的困難。認力為實質的觀念，當然起于華特之以欲望為社會勢力。

心理學家鄧祿普(Knight Dunlap)也說欲望就是社會勢力，但是鄧祿普的書對於欲望並未有充分的解釋，不過是些生物學上的常談。至于湯麥斯的四種願望(Wishes)——反應，認識，新知識，安全，——當然是由福祿特的欲望而來，但是據派克(Park)及步齊斯(Burgess)替他下的定義，願望是衝動之對於一實在事物者的衝動，則願望是由社會接觸而來，並非社會根本原動力了。

左右說來，願望或欲望的解說，不是本能之異名，便是態度之另稱，很難獨立的供人研究。所以社會勢力在近代社會學家認為難以理論的名目，大部份人是不注意的。

(四) 個人與社會那一個實在的問題

到底是社會造成個人呢？還是個人造成社會？這也是社會學常談的問題。大多數的社會學家承認

兩者有一般的重要,一般的實在。總結一句是,社會造個人,(因為人的生活不能離社會故)個人造社會;(因為每個人的行動影響到社會全身故)。但是也有幾多人偏重社會的,如上文所講的魯蔚,克羅伯,以為個人祇是一個社會上被動的結果。他的行為完全要用社會環境來解釋。法力斯(Ellsworth Faris)也是如此說的。在那一絕端上,又有許多人注重個人的,譬如愛爾泡 F.H. Allport 以為惟有個人是真實的。社會是什麼?不過是個人的相互動作就是了。個人既是真實,當然社會現象,祇能將其中所含份子(個人)的性質來推定。

這種絕對相反的論調都是趨於絕端。比較近理的解釋,應該主張循環論。就是說個人的差別造成社會的變化,同時變化的社會也是解釋個人的差別;孰先孰後,不必去問。因為社會和個人的關係,如物件之有兩面,一正一反,同時發現。並不像卵生雞雞生卵那樣的難解。

和社會個人一樣的一個是不是二的問題,便是爭鬥和合作的問題。十九世紀及二十世紀前十年之觀念,相信爭鬥為本然的現象。這種觀念起源於浩布思說原始社會便是爭鬥的社會。我們的社會,由此爭鬥

社會發展出來。因爲爭鬥的結果，纔能優勝劣敗，便造成人類之進化。附和此說者有德國的甘柏老維許（Ludwig Gumplewicz）和洛曾荷佛（Gustov Ratzenhofer）施模兒尤其極端推尊其說。這種現象大概是受達爾文生物學的影響。就在近代還有威廉姆（J. M. William）的社會心理學原則（Principles of Social Psychology 1922）深信社會關係是如此的。他說世界無盡的戰爭根源在人的本能上所好權利勢力的競爭。

爭鬥一詞，當然還有廣義狹義的分列，譬如基定斯所說，所有人類相互爭鬥動作均是取用爭鬥的形式。言語討論，也是爭鬥之一種。所以爭鬥要分兩種：一種是初等的，代表人類殺戮的爭鬥；一種高等的，代表一切無形的爭鬥。基定斯這種廣義的爭鬥，當然和十九世紀的觀念，不是全同。

還有一派社會學者如洛斯，愛爾烏特都認定爭鬥是一種破壞的運動，對於人類是絕端不利的。人類社會應該建築在合作主義上。換句話說，爭鬥是社會的非常態，合作是社會的常態，社會應該將爭鬥的程度減少至最低限度，纔是人類的幸福。

要明白合作和爭鬥的意義，著者以爲應該明白（一）爭鬥的形式是無定的，由獸性的惡鬥，至人格之爭勝，均

是爭鬥。(二)爭鬥和合作的實在和其方法不生關係。社會可以用爭鬥的方法,行合作之實在,如國家之政黨組織是;也可以用合作之方法,行爭鬥之實在(如國際之用和平經濟侵略政策是)。(三)合作和爭鬥在社會上之價值至少是相等的。所以著者豫料社會學的趨勢必能有一日承認到合作和爭鬥是社會過程之兩面,和前文個人問題一樣,是不能有一而無二的。社會因為有爭鬥的緣故,纔有合作。而合作之目的,即在預備與他社會之爭鬥。所以合作爭鬥是不能分開的問題。但是單講戰性的血鬥,當然是可以用社會的方法漸解除到較低限度上。

(VII) 社會學綜合的研究

現代的社會趨勢是趨於綜合的;總觀上文之所討論,雖然衆說紛紜,而思想之系統,亦漸見可尋之端倪。愛爾烏特但最注重綜合工夫的。據愛爾烏特的理論,社會學應該是研究文化,社會價值,社會態度,團體傳授,團體習慣的學問。社會起原,是因為生物學之同點和同點之自覺,而生相互動作和交相適應的始末。至於社會之傳延尤因為互相交通結果所得之傳受習慣而來。團體內部之變化,也是相互交通始末的結果;因為

新的環境，發生作用以後，於是人類用演習程序，將新價值新態度傳布開去。所以相互交通的始末，在團體的作用，和個人有機體的心理，始末一般無二。換句話說，相互交通的始末是一種機械，團體人衆由此而得公共調劑，同時使其生活狀況，有進步的適應。等到諧和的調劑，在團體人衆當中，達到以後，便是所謂社會秩序。倘若經過變化的始末，團體達到更好的調劑，可以加添團體能效，團體諧和，便是所謂社會進步。

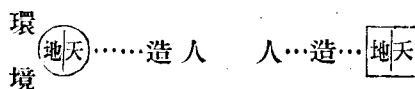
這種綜合的思想，採取前人學說精華，串合成功系統，便是代表近代社會學的趨勢。愛爾烏特在他人類社會心理學(*The Psychology of Human Society* 1925)便是想做到這一點的。至於其他社會學家，也有接近這種趨向的，如福來德女士(*Mary P. Follet*)的新國家(*New State* 1918)，也注重社會始末要從團體作用講起。她用鄉黨團體爲舉例，頗能引人入勝。再有霍白浩史(*T. T. Hobhouse*)的近作社會的發展(*Social Development*, 1925)，也是從心理發展研究的；可惜他只注重風俗，而沒有講到文化的範疇，所以對於社會發展的實在始末，祇是講個大義就是了。派克和步齊斯的社會科學大綱(*Introduction to the Science of Sociology* 1921)，全從社會價值，社會態度，社會習慣，社會節制着想；可稱是近代社會學內空前

的傑作。湯麥斯的歐美波蘭農夫的研究(The Polish Peasant in Europe and America 1918),也用此法。總之他們承認文化末始的重要,從個人團體兩方的作用及發展,得到綜合論,這是他們的特色。還有波介德斯(E.S. Bogardus)的社會心理學(Fundamentals of Social Psychology 1924)也是屬於此派。

(VIII) 社 會 理 論 總 論

上面將各家的社會學,粗淺的覆述一遍。茲為幫助學者得一整個的社會學觀念起見,再將來排列以下幾個圖表。至於著者個人的觀念也當然附說在裏面。

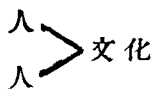
圖一 解釋生物學和社會學的關係



關於天的一部份,當然是天文學裏的氣候,風雨,等等。地的一部份,是地文學裡的高下,燥燥等等。在這個環境當中,產生的結果,便是人。至於環境為何產生人種,我們應該用“天演”,“遺傳”種種生物學的舊說,可以說明。但是人雖然是環境的結果,而其趨勢,未必對於其所由生之自然界完全滿足。人自成形以後,因為要達到他生活的使命,故仍在不住的修改環境。

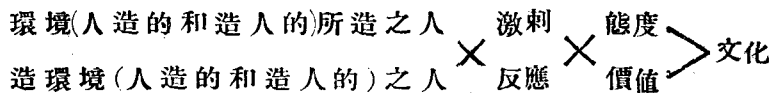
他用的方法，也有兩種：一種手工，便是我們的工業；一種是腦力，便是我們的科學發明。工業及科學之應用在天地，造成交通，農業，工業種種事業，將環境的形式改造，使之適合於人類各時各物之狀況。上圖所代表的，便是我們所謂宇宙始末上一部份，是生物學的解說。下一部份是社會學的解釋。其實生物社會兩部份，在宇宙始末上的界限很清楚，祇怪一班人對於生物和社會的界限，不知何以看得那般神秘，以為是一種難解之理。吾們研究生物原始，社會原始須將此說明，再講第二圖。

圖二



人與人接觸而生文化，這句話也是社會學家的一句舊話。但是人與人如何相互近交通，而相交通又何以產生文化。茲再將分析成圖三。

圖三



圖二既說明人與人接觸而生文化，但是人何以能接觸？照基定斯講，因為人有同點之覺性故。著者以

爲同點二字，泛爛得很，因爲人類可以執爲同點之處甚多，到底執的那一個同點呢？同點雖爲相互交通之根原，異點方爲相互交通之實在。人類之異點可分正反兩面說法，代表一面的是環境之結果，代表另一面的是環境之反響。人類接觸，就是因爲執正反兩面，求其構通之故。一切言語文字符號之應用，無非傳達意思，而意思之起原，便是環境結果和環境反向爭執之故。
 (此段是用杜威社會心理的原則)

此正反兩面：他之激刺，我之反映；他之反應，我之激刺。若用近代社會心理學之名稱，便成態度與價值。價值是我所感受之激刺，態度是他所與我之反應。在此相互交通上，人類方始結合起來。而此種結合之點，便是文化。但是以上所說，是兩人的結合，尙未談到社會文化。關於兩個人的結合，其圖如下。

圖四



至於社會文化題目，便更複雜了。因爲照圖一，人類是環境所造成而又反造環境者，研究到社會文化態度價值以外，自必兼及受造及被造兩個份子。作圖如下。

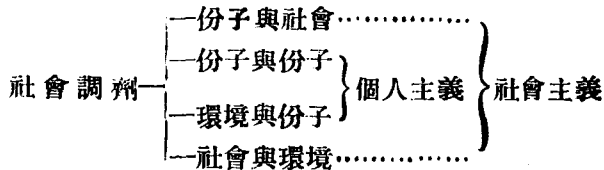
圖五

環境所造之人與造環境之人影響
環境與人之影響 } 社會文化

換句話說,文化是人與環境,人與人,互相調劑的產物。其性質因環境(天文,地理)與人,(態度,價值)而定。

故環境或態度或價值變換之時,其文化之性質必因之而變動。近代社會學家叫做社會變化。由此看來社會是什麼呢?社會的價值,不外“調劑”二字,社會的調劑,亦不是單個的。

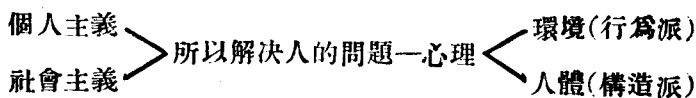
圖六



社會是調劑份子與份子,環境與份子,份子與社會社會與環境諸問題的。份子與份子的問題,是講人與人怎樣相處。份子與環境的問題是講個人怎樣生活。份子與社會的問題是講人類如何節制,社會與環境的問題是講社會如何存在有生命,這是社會四種作用,而社會的好壞,也可拏四件事情來測量。英美的社會,是偏重於個人主義的。俄德的社會,是偏重於社會主義的。但是講到偏重,當然不是偏廢,否則社會不能存在的。

個人主義和社會主義之又一名稱，社會學家叫做“爲己主義”和“爲人主義”。但是爲己爲人兩主義並無分別。照柯利所講，個人意志和團體意志是一件事的兩個方面。個人社會兩不相離，有則同有，無則同無，所以個人社會的問題，還要歸到心理上去。心理學的對像是個人社會的研究。我們除了個人心理去談心理學，照著者的眼光，並沒有對題的。現在的心理學或專重物質環境上講，成爲行爲派學說，或重身體上講成構造派學說，是講的心理學的前部，不是心理學的本文。換句話說，是講的生物學生理學，不是心理學。

圖七



關於圖七的註解，參觀圖一的上半部，便可得其解釋了。總之，著者的社會學，認定天地造人，人造天地一個說系，而社會學之地位，便在此受造人及被造的人的接觸點上，由宇宙始末看來，此一點地位渺乎其小。但是因爲我們是人類，在人類的宇宙內，便是一塊很大的疆域。其中煩細複雜，實非一言能盡。上面所舉，還不過是一個最大概的綱要，已竟掛一漏萬，所以學社會學的功夫，是要積以年力，方能達到，並不是如世人所想，

是一件東扯西牽，零碎片段，毫無系統的東西。爲作簡單結束起見，再用一圖說明。

圖八

個人——(由)——社會——(而達)——物質(環境)
 物質(環境)——(由)——社會——(而生)——個人

上句話是說現在的人要成其爲人而合物質環境，非由社會不可。下句話是說物質環境之生人，亦非由社會而不可。社會對於人類如此重要，所以值得我們的研究。

這種系統的思想當然仍是自斯賓塞直到現在的一套老話，並不敢自詡心得。著者於此還有一句話要聲明，科學的研究，不但要從綜合着手，並且要經諒解着手。什麼叫綜合？是將一切人的論調，截長補短，從之折衷。什麼叫諒解？是要明白各家立說之地位。每個學者在他的地位所見者都是真理，他的真理和我的真理不同，那是我們地位不同之故，所以眼光不同。但是這種地位的隔絕是可以利用諒解的方法打破的。科學家的要務不但是事實之搜集，更要緊的是地位之研究。若是地位的性質沒有一種認別，恐怕事實不但不能指導理智，甚至可以錯用理智。因爲這個地位混雜的原故，科學上發生了多少可以罷免的爭執，也虛費了

少可以節省的精神。別的科學如此，社會學，何獨不然。

所以在社會學這種綜合的趨勢之外，若能多用諒解的方法，社會學的進步，自然更快了。

(IX) 研究社會學之方法

上文講孔德、斯賓塞、華特三人是社會學的先導者，但是所用方法，與近代社會學完全相同。孔德主張的實驗主義，注重在確實，歸納，因果，及關係，但是據近代人的眼光，還是近於演繹的玄學。斯賓塞的方法比孔德更為玄想，雖然他的方法非常注重綜合，與近代的科學方法又截然不同。現在社會學的科學方法的引入者要推華特。華特由心理學方面接近社會學，研究社會始末，用的研究心理學始末的方法。可算為社會學開一新門徑。華特自己的心理學知識，後人說他研究未精，所以認華特的社會學還是演繹的，不是歸納的。至於近代的社會學方法也有兩種派別——客觀主義和主觀主義。嚴格的講，純粹的客觀和純粹的主觀主義都是不能有的，爭論的人各執一詞，還是一時的意見罷了。

社會學的主觀主義是完全從心理學方面着手，認定印像，模仿，態度，情感，種種心理學份子以為解釋社會最要的條件。這種觀念當然從華特出來，但是愈推愈精了。關於科學的用法，他們重在歸納而不用演繹，代

表之人如湯麥斯、法力斯等都是用此法研究的。社會學的客觀主義則注重在實錄方面 Descriptive Side, 是將社會事實, 據實記錄, 絕對不參加個人的理解。他們承認社會學的責任專在搜集在社會進化期內社會組織的各種事實, 如魯蔚的原人社會就是用此法的。

要得正確的社會觀念, 當然兩者不能偏廢, 而且事實上也不能偏廢。總之, 歷史方法, 心理方法, 本來都是一件事情, 強分兩類, 有點不大合理。所以近代社會學家關於方法上, 主張綜合的, 也很多, 如愛爾烏特就是個代表。

除於主觀客觀兩種主義外, 近代社會學還有三種方法, 略講如下。

(一) 地方調查 (Social Survey) 地方調查之最早的是一九〇七年至一九〇八年的匹刺堡地方調查 (Pittsburg Survey 1907-1908)。其後各地舉行這種調查的很多。此法對於社會問題研究非常合用, 而用的方法, 又極歸納的, 對於社會學的貢獻不在小處。但是這種方法祇能適用於研究比較小的團體。若作廣大的永久的研究, 恐要發生困難。

(二) 統計法 (Statistical Method) 統計學的歷史是很久了, 而用統計研究社會, 也在十八世紀已經發明。

如馬爾塞斯的人口論(1798)裏,就用統計。後來經過奎德勒(Lambert A. J. Quetelet 1796—1874),來柏婁(Le Play 1802-1882)對於統計學的科學及應用,十分發揮,近代統計學應用之廣,幾乎到處皆是,也不限定於社會學。

社會學自以數量的分析及測量以後,纔能漸和自然科學同其價值。

(三) 個案工作 (Case Work) 個案工作由個人方面了解社會的狀況,也是近代一種新的科學方法,尤其相宜研究社會裏的反常份子,如犯人,瘋人,病人等。應用得廣的,有湯麥斯的歐美波蘭農夫研究,喜來(William Healy)的罪犯研究(The Individual Delinquent, 1922)。

(四) 社會學之歸納與演繹 現代社會學着重觀察,試驗,測量,自然是注意的歸納方法和從前的孔德,斯賓塞,華特的用演繹方法不同(雖然他們自己承認是歸納的)但是科學的研究歸納與演繹還要兩樣並用才好。我們既經充分有了歸納的材料同時不能埋滅社會學前輩演繹的著作。這也是平心靜氣的社會學家所公共承認的。

(X) 社會工藝家與應用社會學

上文所講都是社會學原理，多少是一種社會哲學性質。因為現代科學實用思想之影響，社會學不但在理論方面發展，同時也向應用方面進伸，近代的應用社會學，不但在社會學上佔據極大的地位，而且有許多新出社會學，完全研究到實用一方面，而對於原理方面反視為不足輕重的。但是與其說社會學有原理和應用兩部份；不如說社會有抽象和具體兩方面。研究社會可以用抽象的觀念，如上文所講的都是；可以用具體的觀念，即研究今日此地吾人所有之社會。這種一縱一橫的觀念，對於社會的了解，並無分別，所以應用社會學換句話說，是近代社會之研究，為免除淆惑起見，似乎尤以第二名為切當些。而這般應用社會學的人被稱社會工藝家者也是因此。

近代社會之背景不外三種，（一）工業制度之發展，（二）民主思想之流行，（三）科學方法之進步。所以近代社會代表社會過程之一面。孫本文博士在他的社會學A.B.C.上說，文化失調引起社會問題。換句話說，社會問題就是人生和工業制度，民主思想，科學方法調劑方法。三者之中，工業制度尤其最重。而在中國，後面二種，也不量輕。但是調劑二字，又須包括三方面。（一）上舉三種運動如何與人生調劑（二）如何與前一期

之文化調劑(三)如何與同時所在之別種文化相調劑而這種調劑之分析,成爲現代種種社會問題。如研究貧窮問題的有漢德森(C. R. Hunderson),韋白斯夫婦(Sidney and Beatrice Webbs),地凡(E. T. Devine),蓋倫(J. L. Gillin)等,而尤以蓋倫最爲深細。罪犯方面。自從意大利罪犯學家朗白羅梭(Cesare Lombroso 1836-1909)以後,也成了一種科學。美國的派美里(Maurice Parmelee),蓋倫相繼研究,愈益精密。家庭,婦女運動,結婚離婚,家奴,兒童養育等問題則要推霍華德(George Elleott Howard),威斯忒馬克(Edward Westermarck),卡爾亨(A. W. Calhoun),波桑克(Helen Bosanquet),古德賽(Wilystine Goodsell)是專家。鄉村問題的泰斗有奇來德(Gillette),甲賓(Galpin),和伏忒(Vogt)。教育社會方面有克勞(Clow),芬納(Finney),彼德斯(Peters),斯密氏(Smith),斯內登(Snedden),其餘如公共衛生,鄉黨組織,工廠問題,兒童幸福,一時都成社會上重要的部份。至於這種應用社會學研究方法,也可分成四方面講。

(一)綜合研究 不但社會學原理的趨勢是綜合的,應用社會學亦然。許多一偏之見,都已匯合起來,成功一種總結的定論。如貧窮問題的研究,從前的人如亨利喬治(Henry George)在進步與貧窮(Progress and

Poverty)說貧窮完全因爲地租的存在,這種論調當然甚受歡迎,可是地租又當然不能說是貧窮的惟一原因。又如朗白羅梭說犯罪全由遺傳天性而來,當然也不能包括一切犯罪的性質。所以現代的研究,關於物質環境,社會情形,個人的先天和後天三方面都要有相當之份量。蓋倫的貧窮與救濟 (Poverty and Dependency) 和罪犯及監獄學 (Criminology and Penology) 就是證據。

(二) 用社會學眼光研究問題 社會問題當然應該用社會學眼光攷察的。所以不但個人有社會和個人兩方面,社會也有社會和個人兩方面。社會問題的研究不是研究社會,也不是研究個人,是研究這兩件的關係。譬如近代社會學家對於不良份子的眼光承認他是社會之結果。但糾正不良份子'是爲社會的利益起見,不是爲他本身的苦痛起見。若用慈善眼光就會弄差。

(三) 研究原因來控制結果 社會之現象是一羣現象之結果。所以分析他種現象,可以知道此一現象之所以然。若在原加上加以控制,則不良的現象至少可以低減其高度。近代社會學於社會問題,都是取由分析原因而去控制結果的方法。他們用的名稱叫豫防法, (Preventive Method)。

(四) 社會政策就是社會化 近代社會學家承認社會所用的政策社會化。教育問題是後代子孫之社會化,美國化是移民之社會化。乃至罪犯問題,鄉村問題,娛樂問題,等等,所取方策,不外使距離社會中心之人類,設法使之混合在人羣文化裏面,合於社會之生活,接受社會之標準。而社會化最宜利用之處,便在人中之三D:(貧人), Dependents (罪人), Delinquents 與(癡人) Defective。

(XI) 結 論

由上文所講,我已將近代社會學的內容,性質,趨勢,略略述明。讀者由此已可多少得到社會學觀念。但最後一句話,每人應該認清的,多少人都承認社會學是在無政府時期,可以做社會學資料的一切現象,至少也在裝修時期,是還未成形的東西,要待後來的建設工作,終能規定出一種肩架,如別種科學一樣。再有激烈的人就說,自社會科學有政治,經濟等學,各專一門,社會學便無存在之必要。這一類對於社會學批評的話,都在因為社會學材料及宗旨是向來不會有統系的排列過的原故。社會學家直至今日雖說所著之書已經汗牛充棟,確無兩本同樣組織之書。但是我已經在導言上

聲明，社會學本身是在進化過程中的，是人認為在那他時代對於人和人類之關係最合理的又最合用的之研究。若我們承認人是進化的，那末，所謂最合理和最合用的標準，也必是有時代性的。社會學具了這種圓通性質，所以造成其為一種廣大普遍的科學。社會學不必像生理學，化學那樣確定。社會學在今日誠然沒有公共之定義，沒有公共之系統，甚至沒有公共的材料，但這種社會學之缺點，絕對不足為近代社會學之憾事。若說這是社會學之缺憾，那末我敢說這是永古之缺憾，人類無法彌補的了。至於在一個比較確定的時間內或比較固定社會裏，人類當然可以公共承認一種社會學之性質及範圍。我們生在這個時期，這個社會裏面，當然有研究這個時期，這個社會裏的社會學之必要。為做人起見，這個需要又顯然是很重大的。

參 考 書

(一) 重要原文參考書

Comte, Auguste, "Positive Philosophy."

"Positive Polity."

Cooley, Charles H.; "Human Nature and Social Order"

-
- “Social Organization”
- “Social Process”
- Ellwood, Charles A., “Introduction to Social Psychology”
- “Sociology and Modern Social Problems”
- Giddings, Franklin H., “Descriptive and Historical
Sociology”
- “Inductive Sociology”
- “Studies in the Theories of Human Society”
- Goldenweiser, Alexander, A. “Early Civilization”
- Hayes, Edward Gray, “Introduction to the Study of
Sociology”
- Kroeber, A. L., “Anthropology”
- Lindeman, E. C., “Social Discovery”
- Lowie, R. H., “Culture and Ethnology”
- “Primitive Society”
- Park, Robert E. S Burgess, Ernest W., “Introduction
to the Science of Sociology”
- Ross, Edward A. “Foundations of Sociology”
- “Principles of Sociology”
- “Social Control”
- “Social Psychology”

Small, Albion W., "General Sociology"

Spencer, Herbert., "First Principle"

"Principles of Sociology"

"Social Statics"

Thomas, W. I., "Polish Peasants in Europe and
America"

"Source Book of Social Origin"

Tylor, E. B., "Primitive Culture"

Ward, Lester F., "Applied Sociology"

"Dynamic Sociology"

"Psychic Factors of Civilization"

"Pure Sociology"

Wissler, Clark, "Man and Culture."

(二) 間接材料參考書

Barnes, H. E., "The History and Prospects of the
Social Sciences."

Bogardus, Emory S., "A History of Social Thought."

Bristol, Lucius Moody, "Social Adaptation"

Ellwood, Charles A. and Others, "Recent Development
in the Social Sciences."

Lichtenberger, James P., "Development of Social Theories"

Sorokin, Pitirim, "Contemporary Sociological Theories."

社 會 心 理 學

章 益

- I 社會科學中的心理傾向
- II 社會科學的心理基礎
- III 社會心理學獨立問題
- IV 社會心理學的起源
- V 社會心理學發展的背景
 - 一 哲學的貢獻
 - 二 生物學的貢獻
 - 三 民族意識和國家觀念的影響
 - 四 人類學的貢獻
 - 五 比較心理學的貢獻
 - 六 精神病理學的貢獻
 - 七 心理測驗的貢獻

八 心理學者個人的貢獻

- a. 詹姆士
- b. 霍爾
- c. 桑克
- d. 華真

VI 社會心理學的分派

- 一 團體心靈說——平面與潮流派
- 二 本能說
- 三 社會環境影響論

社會心理學

章 益

I 社會科學中的心理傾向

社會心理學的動機，發端很早，而社會心理學之成爲科學則很遲。以心理原則來解釋政治與社會的現象和歷程，在亞里斯多德 (Aristotle) 以前，已有這種傾向。他在倫理學 (Ethics, Book VIII, Ch. i) 裡曾提到古希臘哲學家所討論的一個問題。這問題是：人類喜歡和氣質相同的人同在一處呢？還是喜歡和氣質不同的人同在一處呢？亞里斯多德 自己所主張的人類之本能的社會性，亦是以心理解釋社會。他的主張，後來爲司多亞學派 (Stoics)，謝普羅 (Cicero)，羅馬教會 的先師，和經院派 (Scholastic) 哲學家所承受。到了十七世紀以後，社會科學的著作裏，心理的傾向，尤爲顯著。

從人性去解釋經濟人生的，前有斯密亞當（Adam Smith）及功利主義派所主張的“開明自利說”（Doctrine of enlightened Self-interest），後有李嘉圖（Ricardo）之所謂“經濟的人”（Economic man）。兩說俱以爲人類的經濟活動，處處以求最大利益爲目的。以人性解釋政治，則有浩布思（Hobbes）的學說。他以爲人類的行爲，根本上是受自利的衝動所驅策。他又以爲服從的基礎是恐懼。又如功利主義派，把人類行爲，都看做是避苦就樂的，自然亦是一種心理的觀點。

政治與人性的關係，華拉斯（Wallas）言之甚透。他說：“今有一種研究，在一二百年以前之政治學者以今日之眼光觀之，當視爲挂漏者，則政治與人性之關係也。”（註一）他對於政治學者之止於分析政治而不敢分析人性，既深致不滿，而對於心理學不能與政治學互相關明，也引爲遺憾。在科學的心理學未把政治經濟的現象說明以前，一般人偏喜歡用一種似是而非的心理名詞，來解釋許多複雜的事實。他們根據他們對於人性的推測，冒冒失失地下了許多斷語。於是有人說，人性是如此的，所以戰爭是不可避免的；所以社會主義是行不通的了；所以要鼓勵工業上的創作與努力，唯有利用競

（註一）鍾建園譯，政治中之人性，頁十一—十一。

爭而不能倚靠合作了。他們那種振振之詞，好似他們的心理知識，已很精確，夠用作一切政治經濟問題的解釋，而實際上他們的論斷，處處暴露武斷和浮淺。其影響是造成許多荒誕的觀念，這真是莫大的危險。惟其多數人都喜歡用人性來解釋社會問題，而他們又不知道人性究竟是怎樣的，所以科學的社會心理學，實是一種急切的需要。

在社會學中，人性的地位，早為學者所重視。從孔德 (Comte) 起，即以人類理知的進展，解釋社會的進展。他所定的三期律——軍事—神學時期，批評—玄學時期，科學—實業時期——非但溯述人類理知進展的歷史，亦且用以說明社會進步的過程。孔德的時代，正是理知主義鼎盛的時代，無須說他的學說是受理知主義影響的，但他指示社會與人性的關係，是值得注意的。華特 (Ward) 的社會學，以人的欲望為一切行為的動力，理知則具有指導的作用，社會學是建立於人性之上的。基定斯 (Giddings) 對社會學與心理學之關係，尤其視為密切。他有時稱社會學為社會的心理學 (Societal Psychology)。他以為社會心理學 (Social Psychology) 是研究密切團體中個人與個人的行為之相互影響及由此發生之社會份子 (Socii) 的態度與習慣，社會學則研

究廣大團體 (Societas) 之起原,前進,與特殊的成績。二者的區別,僅在對象範圍之廣狹而已。

歷來社會學家除斯賓塞 (Spencer) 薩佛爾 (Schaeffle) 等偏重於生物的基礎以外,其他如基定斯的同類的意識說,龔德 (Tarde) 與洛斯 (Ross) 的摹倣說,施模兒 (Small) 的興趣論,華特的社會的突利西司論 (Social Telesis), 山納 (Sumner) 的衝動與本能說,無不以人性為社會學說的基礎。這些政治經濟和社會學者重視心理的解釋,原無足異。社會經濟政治的事實,那一件不是人的活動? 既是人的活動,那麼如要明瞭牠們,自然要藉助於專門研究人的行為與意識的學問,就是心理學了。

II 社會科學的心理基礎

以社會科學與心理學相對的地位而論,社會科學絕不能與心理學脫離的。前文已說過,社會科學與心理學是有共同材料的,這共同材料就是人。取材於人的科學,還不止社會學與心理學;生理學,化學,物理學都可用人做牠們的材料。但是牠們的材料雖是共同的,牠們的單元却是不同的,唯其有不同的單元,才能各成獨立的科學。社會學是以人的團體組織與活動為單元的,心理學是以個人行為為單元的,生理學是以人體

局部之功能為單元的，到了化學與物理的手裏，材料雖是從人取得，然已與其他的原素原子，等視齊觀了。大凡一種科學，牠的分析愈細，牠的單元愈小，牠的原則亦愈普遍。關於同一材料，單元較大的科學所不能解釋暢達者，倘使藉用單元較小的科學來作進一步的推求，我們的求知欲望上，覺得較為滿足。譬如說，我們要明瞭人的行為，心理學可以供給我們許多刺戟與反應的定律，這當然是一種合法的解釋。假使我們覺得從這樣的解釋，已經懂得人類行為的原理了，自然可以就此停止。然而我們常常喜歡追問，刺戟的力量那裏來的呢？接受刺戟的器官當接受刺戟時有何動作呢？從刺戟到反應經過什麼路綫呢？於是心理學的答案，便覺窮於應付，不得不求教於生理學了。生理學的解釋亦是有限的，牠固然可以告訴我們以神經流的起點與經過的路綫，但若再問神經流是什麼，是一種炭化作用呢？還是一種振浪呢？於是生理學亦技窮了，又不得不求教於化學與物理。同樣的道理，社會學解釋團體活動的時候，固然亦可應用“文化周期律”(Law of culture cycles)，“文化滋生律”(Laws of culture growths)，“城市發展分帶律”(Laws of zone-distribution in the growths of cities)，“營業周期律”(Law of business cy-

cles)等,然而假如我們要追問某人在某時為何易於接受某種信仰,或是某人為什麼願意離開他的本土去到別處經營,我們便不得不說明他的智力,情緒,欲念,傾向,習慣,同情,暗示,摹倣等等作用,於是我們已入了心理學的範圍了。

由上所說,可見社會事實,如要得深切的解釋,必須向心理學裏去尋找。這樣說來,便稱心理學為社會科學的基本科學,豈得謂過?

III 社會心理學獨立問題

社會科學與心理學的關係,雖是如此之切,社會科學裏的心理傾向,雖是如彼之早,然而社會心理學的成立,却是極晚。這個原因,不難明白。社會心理學,是由於兩種科學卵翼而生的。一是心理學,一是社會學。在心理學與社會學未十分發達的時候,社會心理學雖已萌芽,但那時實稱不起科學。社會心理學的材料與方法,直待那兩種處於母體地位的科學蓬勃盛興之後,才漸見完備。這兩種母體的科學,有多麼老呢?

社會學是創始於孔德,距今不過七八十年,尚且有人說,孔德只不過預言社會學之可成,而社會學并非由他創立。可見社會學的歷史是很簡短的。至於心理

學，一八六四年孔德著科學之分類，心理學還未能佔得一席之地。在十九世紀以前的心理學，卵翼於哲學之下，並稱不起是科學。依行為派的主張，一九一二年，才是科學的心理學出世之日。即便說得遠些，以一八七九年馮德(Wundt)在萊普錫(Leipzig)建立第一個心理實驗室，推翻靈魂的妄論，算作科學的心理學發端，至今亦不過五十年。社會心理學所由產生的兩種科學，尚且如此幼稚，社會心理學自身歷史之簡短，更無庸說了。

社會心理學在社會科學中，非但是十分幼稚，亦還有人懷疑牠能否成爲獨立的科學，甚或主張把社會心理學這名詞都取消了。現在先找出幾條獨立科學成立的條件，然後再把社會心理學，依此條件，加以審查。牠如能合格，自可保持牠的獨立，否則也許該把牠歸併到心理學或社會學裏去了。

皮爾孫(K. Pearson)說，一切科學的方法是統一的，科學的材料是各異的。我們要憑空建立一種科學，或是從數種舊有的科學裏，分化出一種新的科學，第一，必須將這新科學的材料範圍，予以確定。材料範圍如何確定呢？最明白的標準是要看牠能不能得着多數學者的公認。第二，必須這新科學的材料，有產生因果律之可能。第三，必須這新科學的材料，觀點，和單元是特

殊的，不與其他科學重複的。合乎這三種條件，牠才可以獨立存在。

先看社會心理學的內容，已得着公認了沒有。若要回答這個問題，祇須看——看各家學者對於社會心理學所下的定義是怎麼樣，便可知道他們所認為社會心理學的內容如何。

愛爾泡 (F. H. Allport) 的社會心理學，眼光只注射在個人身上；社會的行為，固然是個人的行為，社會的刺戟，亦只是別的個人的行為。別的社會心理學者，所相信的文物，集合行為，與社會情境等，在愛爾泡的系統裏，沒有什麼地位。他以為一切解釋社會行為的機鍵，都只須在個人的有機體裏尋找，他的行為機鍵，完全是行為派所提倡的刺戟與反應公式的推演。(註二) 威廉姆 (Williams) 給社會心理學的定義是：社會心理學“是研究生活在社會關係裏的人的動機之科學。”他用本能的反應模式，來解釋社會行為的機鍵，他對於團體的勢力稍稍注意。(註三) 依照巴特萊特 (F. C. Bartlett) 的見地，團體是社會行為的發源，團體有決定個人特性的力量。他說，“從心理學說去談個人，實不能承認有什

(註二) Allport, H. F., Social Psychology

(註三) Williams, J. M., Principles of Social Psychology, P. 3.

麼單純的個人之存在。” 他以爲研究團體的心理,最好從牠的文化特性入手。(註四) 精神分析派 (psycho-analysts) 解釋人格的進展,以人與人的接觸爲主因,愈是早年的接觸,關係愈是重大。這派尤其重視社會抑制個人慾望的結果。鄧祿普 (Dunlap) 的社會心理學,是以慾望爲基礎的。(註五) 麥克獨 (McDougall) 則以爲“社會心理學應說明:假定個人的心是有種種天賦的傾向與能力的,這複雜的社會心理生活,如何受這些傾向與能力的型範;而同時又如何反過來影響到牠們在個人中的發展。”(註六) 愛爾烏特 (Ellwood) 相信社會心理學是“研究團體生活之起源,發展,構造,與功能中所含有的心理分子的。”(註七) 波介德斯 (Bogardus) 說,“社會心理學是社會的交相感應的研究;牠基於團體生活的心理之上;牠的初步工作,是由團體所造成的人類反應,交通,本能的與習慣的動作之格式之解釋。”(註八) 洛斯

(註四) Bartlett, F. C., *Psychology and Primitive Culture*, P. 11.

(註五) Dunlap, K., *Elements of Scientific Psychology*, P. 329,
Also his *Social Psychology*.

(註六) McDougall, W., *An Introduction to Social psychology*, P. 18.

(註七) Ellwood, C. A., *The Psychology of Human Society*, P. 16.

(註八) Bogardus, B. S., *Essentials of Social Psychology*, P. 13.

(Ross) 的社會心理學，“研究由人與人的聯絡而產生的心理平面與潮流，牠要去說明由於人與人的交相感應——即由於社會的原因——而發生的一致的情感，一致的信仰，和一致的意志，以及一致的行動。”(註九) 倍那特 (Bernard) 說，“社會心理學研究由於人與人間在精神的平面上的相互關係的結果，在個人的與集合的行爲中生出的心理社會過程。”(註十) 高爾德 (Gault) 說，“社會心理學最廣的意義，可應用在一切動物之交相感應的研究。專定些說，——這亦是普通的用法——牠是研究人類份子之交相感應的。”(註十一) 白利司 (Breese) 以爲“社會心理學的材料，是個人的心在一羣的心中，所生的有意識的經驗。”(註十二)

各家的主張，可謂紛繁至極了。有些人把社會拆散了，只看見個人。有些人除去團體的勢力之外，看不出什麼個人。有些人注重人與人間的心理或意識的作用。有些人注重在行爲。有些人以爲必須有兩人以上面對面的接觸，才能產生社會行爲。有些人以爲

(註九) Ross, E. A., Social Psychology, P. 1.

(註十) Bernard, L. L., Introduction to Social Psychology, p. 23.

(註十一) Gault, R. H., Social Psychology. P. 3.

(註十二) Breese, B. B., Psychology, P. 2.

社會的情境不止於面對面的接觸。還有些人以為具有歷史價值的文物，(Culture products) 最與個人及集羣的行為有關。有些人要以社會來解釋個人的人格。有些人竟把結合成為社會的個人撇開，而專以社會生活所產生的心理現象，當做實體來研究了。有些人把本能認做社會的中心。有些人把習慣認做社會影響的表現。又有些人把本能、習慣和智慧的混合作用，來做社會的說明。有些人只承認人與人間心理平面上的交感為社會心理學的題材。有些人不拘拘於心理平面，無意識的刺戟與反應，亦可認為正當的材料。有些人以為社會心理學只限於人類的行為。有些人包括一切動物的互相刺戟與反應在內。這些多頭的主張，可以表現出社會心理學裏無政府的狀況。若以我們所提出的獨立科學的第一條件來判斷，則社會心理學之獨立，頗成疑問了。

但是我們仍然可以給社會心理學以較寬的機會。如前節所論，誠可證明社會心理學之紛亂，然而假使我們用同樣標準去批判心理學，去批判社會學，以及其他一切科學，牠們能不能合格呢？心理學裏曾有一度以牠為靈魂學的；又有人以牠為意識學的；有人要以聯想解釋一切的；又有人要以心理學為研究官能的學問的；

有人要研究心的構造；又有人要研究心的機能；有人要注重目的；又有人注重完形；更有人說除行爲外，心理學不應當更談別的事，甚至要將心理學的招牌爽性打碎了。這種騷亂的情形，豈下於社會心理學？在社會學裏，亦分了無數的派別：例如——斯賓塞 (Spencer)，李林佛爾達 (Lilienfeld)，薩佛爾 (Schaeffle) 的機體派 (The Organic School)；恩格爾司 (Engels)，柏東 (Paton) 的經濟定命論派 (The Economic Determinists)；斯賓塞，德烏利 (Devries)，高爾敦 (Galton)，皮爾孫 (Pearson) 的生物派 (The Biological School)；賓開姆 (Durkheim)，山納 (Sumner) 的社會制約派 (The Social Constraint School)；卡佛 (Carver)，挪維考 (Novicow)，甘柏老維許 (Gumplowicz)，福格森 (Ferguson) 的團體續存派 (The Group Survival School)；柏克爾 (Buckle)，拉摧 (Ratzel)，立蒲賴 (Ripley)，山納 (Sumner)，亨丁頓 (Huntington)，生卜爾 (Semple) 的人類地理派 (The Anthro-geographical School)；闢德 (Tarde)，德格利夫 (De Greef)，華特 (Ward)，洛曾荷佛 (Ratzenhofer)，施模兒 (Small)，基定斯 (Giddings)，洛斯 (Ross)，愛爾烏特 (Ellwood) 的心理派 (The Psychological School)。其門戶之多，旂幟之繁，又豈下於社會心理學？大凡一種科學，在還未成熟的時期，總有若干的歧見和爭論，結果是科學反得前

進。我們都承認心理學和社會學，尚在形成之中，紛亂的狀態是不可避免的，是無害而有利的。我們并不因此否認牠們各成獨立的科學。那麼我們對於社會心理學，何能持論獨苛？所以我們不願意以學者意見之紛歧，來取消社會心理學的獨立。

現在再根據第二條件，看一看我們能否從社會心理學的對象中，求出因果律來。

科學的作用是什麼？科學是要有預測與控制的功能的。因果律便是給我們以預測的根據，由可靠的預測，來控制事物。因果律指示某事與某事間的一種必然的，普遍的，而有條件的關係。譬如說，無論何時何地，只要甲事發生，乙事一定亦發生；這便是因果律的簡明公式。甲事發生是乙事發生的條件，祇要有此條件，乙事之發生，便無問題。這裏我們不談甲事會不會發生，或者是何時何地才發生。假如甲事永遠不發生，那麼這條因果律便祇是空言，無關實際了。再若甲事僅於發生一次，那麼這條因果律，既無從由復演而證實，便祇是武斷的結論了。所以必須所包含的事實，有復演的可能，因果律才有意義。更須那事實能有無數次的復演，才見得這因果律之可靠；否則甲乙兩事之同時發生，也許是當時的特殊情形，使之偶然湊合，又何以知道

兩者之間，確有因果的關係呢？

至於可以無數次復演的事實，也有一種條件：就是這些事實，必須自成段落(Closed system)，必須能夠孤立而不受段落以外的事實之影響。譬如輕二養化水，便是自成段落的事實。無論是在山東，或上海，在早晨，或在夜晚，晴天或雨天，夏天或冬天，在山頂上或在水平綫之下，只要這兩種分量適當的氣體相合，總是化爲液體，其餘的情況，是毫無關係的。所以自然科學總是研求天然自成段落的材料，如天文學之於天體；或在實驗室中，用人功造出自成段落的材料，然後將外界的侵擾趕開，專在段落之中，找出各部份事實的相互關係，乃有所謂定律。等待以後這自成段落的事實復演的時候，定律就要得着實證了。

在實際的人生裏，一切事物，紛繁雜沓，互相影響，流動不定，變化無窮，不能像自然界那樣的整齊。人生中每事只能發生一次，及至第二次發生，已受新勢力之冶鑄，失去本來面目。在這種情形之下，復演是斷乎辦不到的。尤其社會心理學的材料，是難成段落的。一人的人格，是非常複雜的。在任何一個時間之內，他的行爲，非但是受眼前環境和他身體中片時欲望所支配，而且還有他以往由應付自然，應付同類，應付各種文化的

產物，種種經驗所留下的遺痕，與所養成的傾向，在那裡有力地予以驅策。我們若不知他完全的歷史，就絕不能了解他眼前的行爲，段落自無從分起。而且一人的人格，往往是不統一的，我們亦不能把他當做人的身體一般，認爲一個整個系統，去研究牠。至於許多人集合在一個文化團體裡面，自然更爲複雜了。在集合生活之中，每個份子的行爲，非但受自己的習慣與傾向的驅策，而且從旁面還受別的份子的習慣與傾向之影響，所以更難劃成段落。既不能成爲段落，自然亦就不能從復演得着實證。除非我們能把實際的人格與集合生活丟開，從複雜人生裏，抽出範圍較狹的段落來，社會心理學的定律，是難於成立的。

依着這樣的理論，去往社會心理學裏尋能成段落的材料，當然艱難。然而還有一種變通的辦法，可以避去這樣的困難。南尼格 Znaniecki 主張把社會行動 (Social action) 當做社會心理學的對象，便可合了 Closed system 的條件。社會行爲，是一個社會的主體 (Social subject)，要使一個社會的客體 (Social object) 產生某種變化——至少牠的目的，是要使一個社會的客體產生這種變化——的行爲。社會行動，是社會行爲，加上社會主體對於社會客體的變化，認爲是他——社會主體

——的行爲所要產生的結果之社會經驗(意識)社會客體的行爲,可算他對於社會主體的行爲所要求的反應。當這反應發生時,社會主體認爲是他所期望的結果,於是一段社會行動遂告完成。譬如男子向女子求婚而得女子之首肯,那麼求婚加上得着首肯,便是一段社會行動。又如議會主席提出議案而得會衆之通過,政府對敵國宣戰而得民衆之贊同,教師教課而覺着學生之得有進步,這種種都是社會行動。社會行動,無論繁簡,都是相對地與外物隔絕的社會心理段落。(Simple or complex, the social action is a relatively closed socio-psychological system)(註十三) 社會行動之能成段落,必須基於社會主體當時的意思。雖然他此時的行爲是不能與他以往的經驗隔開的,他此時對於社會客體的意識,亦不能與他以往對於社會客體的意識隔開的,但是社會主體當時的意思,祇注重在他的行爲要產生眼前的結果,以往的歷史,在他當時的意思中,是無關緊要的。假使我們以社會主體當時的意思爲主,那麼社會心理學的材料,未嘗不可成爲相對獨立的段落。如此說來,科學的第二個條件——因果律之構成,——也可說能於相對地符合了。(註十四)

(註十三) Znaniecki, *The Laws of Social Psychology*, P. 61.

說到社會心理學的特殊內容，我們便走到一條渺茫之路。社會心理學的內容，和普通心理學的內容，極易互相含渾。二者之間，有沒有明顯的區分呢？如要區分社會心理學和普通心理學，有兩條路可走——第一，主張以集合的人羣，或集合的心理現象，做社會心理學研究的對象。若能將個體的行爲與意識撇開，自能與個人心理學分界了。因為要證實這種主張，勢必要把單獨的個人和由個人集合而成的人羣，指出牠們不同的性質。換句話說，必須要說明人羣不謹是許多個人的總和而已，人羣於許多個人的總和之外，還有牠的特性。這便是所謂綜合的創作（Synthetic creation）的主張。由於這個主張，在形而上的理論裏，便有三角形不僅是三根綫的總和的說數；在社會心理學裏，便有超個人的社會心靈的說數。這樣主張的人，大多是把在人羣中個人的行爲與意識，和獨處的個人的行爲與意識不同之處，描寫出來，以作他們理論的根據。甚或把社會當做有機體，再進而推論牠的心靈。因為有機體是

（註十四）照行爲派的主張，一切行爲，連社會行爲在內，只是客觀的刺戟與反應；每個反應都可以找出牠的刺戟，每個刺戟都可以找出牠的反應。刺戟可以受人工的控制，反應亦可受精詳的記錄。在實驗情況之下，因果關係尤易確定。

有心靈的，社會既是有機體，自然亦有心靈了。

這種說法的弱點，是很顯明的。無論心靈的存在，久為科學所否認，即便承認有機體是有心靈的，然而心靈是依附在神經系統上面的，除掉社會中各個人的神經系統之外，社會自身的神經系統在那裏呢？個體的心靈，無論個體跑到那裏，牠的心靈總是存在的；超個人的社會心靈，當組成社會的個人分散之後，牠還有沒有呢？

人羣的行爲和意識，並不是人羣所能自有，而是人羣中各個人之所有。愛爾泡(Allport)說得好，平常語言，只指出團體的集合行動，而不提團體中的個人，這不過為便利起見。我們說大軍佔領城池，其實我們的意思是說大軍中的各個個人佔領城池。我們說羣衆用石投殉道者，或羣衆攻破巴司替獄，其實我們的意思是，羣衆中的個人用石投殉道者，羣衆中的個人攻破巴司替獄。(註十五) “行爲，意識與有機的生命，只有個體纔有。”(註十六) 我們如不把團體當作有機體，或是心靈的實體，固不妨來研究團體，但那已入了社會學的範圍了。

人羣中的個人的行爲與意識，誠然是有些特別，與

(註十五) Social Psychology, P. 7.

(註十六) 同書, P. 10.

獨處時不同；然這並不須說是社會心靈的作用。在獨處的時候，個人只要對物質的環境（包含個體自己的身體在內）反應；在人羣中則不然，一面要對物質的環境反應，一面還要對他人的語言，姿勢，姿容，運動，氣味，出現等等反應。這些由於他人而發生的刺戟，使我們的行為系統，變成複雜萬端。然而依然脫不了刺戟與反應，這個個人行為的公式。超個人的社會心靈的假設，實是無需的了。現在我們既不能從集合行為與意識裏，尋出社會心理學的特殊材料，和社會心理學何以要用特殊方法的理由，還只好回到普通心理學的大道了。

要保持社會心理學的獨立，還有第二條路。我們雖然承認行為與意識，只是個體的作用，社會心理學亦須著重在個人；然而難道不能把個人的行為與意識，劃分出一部份做社會心理學獨有的領土嗎？例如愛爾泡雖主張社會心理學須以個人為中心，但他並不否認社會心理學是有特殊材料的。他以為社會心理學是研究個人與個人相互刺激與反應——社會的行為——的科學。（註十七）這樣說來，個人的行為，可分為兩部份的：一部份是非社會的，自然在社會心理學範圍以外，一部份是社會的，便是社會心理學正當的題材。但是社會的

（註十七） 同書，P. 12.

行爲,和非社會的行爲,如何區分呢?他說,“社會的行爲,可以說,若不是作社會刺激的反應,便是爲社會的刺激所喚起的反應。”所謂社會刺激,又是什麼呢?“一個社會的刺激,是喚起別人的反應的任何運動,姿容,姿勢或聲言。——簡言之,就是一個動物(包括人和人以下的動物)的任何動作——”(註十八)照他的說法,社會的刺激,既亦是社會的行爲,而這社會的行爲,却不必爲社會的刺激所喚起。“比如一個赤腳的孩子,脚下踏了一根釘,哭起來了。這種哭,固然是喚起他的父母來看護他的行爲的社會刺激”——所以亦是一種社會的行爲——却是牠本身並非被社會的刺激所喚起,所以有人批評愛爾泡把社會刺激和社會行爲弄得不一致了。(註十九)

社會的與非社會的兩者的區分,還有一層困難,爲愛爾泡所未論到。愛爾泡所說的社會刺激,範圍是很狹的。如倍那特(Bernard)的心理社會的環境(Psychosocial environment),包括許多心理內容的裝載器(Carriers of psycho-social content),例如書籍信札之類,都有等似社會刺激的作用。但這類的物品,成不成心理社會

(註十八) 同書, Pp. 147-148。

(註十九) 陳德榮, 取消社會心理學, 民譯, 卷七, 第三號。

的環境,完全依着個人對牠如何反應而決定。假如一個人把一本書放到日光下去晾晒,那麼這個人只算對着一個純粹的物質環境反應,他的行為只是普通心理學的材料。如果稍停一刻,他把這本書翻開來讀,那麼這本書立刻就變成他的心理社會的環境,而他的行為,也就立刻變成社會心理學的材料了。這樣的捉摸不定,是否科學裏所應有?

此外還有一說,社會心理的現象,有些作者,如倍那特,將他只限於兩個以上的人,彼此間心理的交互感應。有時兩個人雖然互相發生影響,但若這影響不是在心理的平面之上的,那麼這兩人間的行為,便不是社會心理學的材料。例如兩人在街上身體的摩擦,雖是兩人以上相互的行為,却不屬於社會心理學範圍之內。然而羣衆中的行為與身體的擁擠摩擦,很有關係,究竟這一類的刺戟,算不算社會心理的刺戟呢? 反之,如在某時間與空間內,只有一人,則是無發生社會行為之可能了。然若這人是個未開化的人,他的視萬物如人的傾向, (Anthropomorphic tendency) 使他對一個物件如同對一個同伴同樣地反應,我們又能不能把他的行為認為是社會的呢?

大凡實際的行為,往往忽而是對社會的刺激反應,

忽而對非社會的刺激反應，忽而是對兩者同時反應。非但實際上是互相連鎖，即便在學理上，因為這種種行為互為因果，若要得正確的解釋，亦不能勉強抽象地把牠們拆開。這種困難，在普通心理學是沒有的，而一談到社會心理學範圍之劃分，這些問題便令人難以解決了。

社會心理學這名詞，應否取消，在今日是個懸案；我們只得姑且闕疑，存而不論。實際上牠已在學術界有了代表的著作。即便社會心理學終久是與其他科學歸併了，這些已成的作品的價值，不見得受何影響。現在不妨溯一溯社會心理學發展的歷史。

IV 社會心理學的起源

前文已說過，社會心理學的傾向，雖然發端極早，而社會心理學之成為有系統的研究，則是最近的事。社會心理學成為系統的研究，到底起於何時呢？各家的見解亦很紛歧。基定斯以為社會心理學的創始者是喬密亞當（Adam Smith, 一七二三——一八九〇）彭斯（Barnes）說，白芝浩（Walter Bagehot, 一八二六——一八七七）是創立社會心理學的人，因為他的物理與政治（Physics and Politics, 一八七三）可稱以近代心理的

方法來解釋社會歷程與制度的第一部著作。鄧祿普 (Dunlap) 以爲社會心理學是始於麥克獨 (McDougall) 的社會心理學緒論一書 (一九〇四出版)。波介德斯 (Bcgardus) 又以爲休謨 (Hume, 一七一——一七七六) 才是社會心理學的創始者,因爲他是提倡摹倣說的。但是主張摹倣說最有力而比較更成系統的,還有圖德, (Gabriel Tarde, 一八四三——一九〇四),我們亦可說社會心理學是由他而創始了。

可是比較普遍地被認爲社會心理學的創作者,還是拉薩魯 (Moritz Lazarus, 一八二四——一九〇三) 和司太恩推 (Heymann Steintal, 一八二三——一八九九),他們兩人在一八六〇年創辦一種定期刊“*Zeitschrift für Volkerpsychologie und Sprachwissenschaft*,”專研究民衆心理學與語言學。他們的目的,“要發現多數人共同生活與行動時所有的法則。”他們所主張的方法是,“直接的觀察。”無論我們承認他們是否創作社會心理學的人,他們在這門科學內的影響是極大的。

在社會心理學的初期裏,還有幾位重要人物。這便是馮德 (Wilhelm Wundt, 一八三二——一九二〇)。他潛心於語言,風俗,神話之心理的研究。他的民族心理學綱要 (Elements of Folkpsychology),是一部偉大的著作。

賓開姆(Emile Durkheim, 一八五六——一九一七)與勒朋(Gustave Le Bon, 一八四一——)，都是提倡團體心靈有力的人。尤以勒朋的羣衆心理(The Crowd)能夠轟動一時。

V. 社會心理學發展的背景

創立社會心理學的人是誰，這個問題雖不能確定地回答，但從上面的概略裏，可以看出社會心理學最熱鬧的時期，是從十九世紀的後半起始。因為當時思想界的潮流，有許多是足以促成社會心理學的。所以要明瞭為什麼在那時候社會心理學能如春筍怒發，不得不溯述當時與社會心理學關係最切的幾種思潮。

一 哲學方面，直接影響社會心理學的有兩大學派：其一，是黑智爾(Hegel, 一七七〇——一八三一)。他的哲學，包含一種形而上的觀念：人性是神原(Spiritual Principle)的表現，民族心靈(Folk Soul)是從世界精神(World Spirit)所發出。他的民族心靈的觀念，很是模糊含渾，可是這觀念便做了後來社會心理學裡社會心靈的原型。尤其是拉薩魯和司太恩推受黑智爾的影響最深。他們以為一個團體的精神特性，可以從這團體的環境中尋出原因，這與黑智爾的歷史觀念，若符合

節 他們把民族心理學的工作，分爲二段：第一段是關於一切團體或民族生活現象的普通原理；第二段可稱爲心理的人種學（Psychological Ethnology），是從歷史的觀點，去研究各民族的心理上特殊屬性。社會心理學這樣的分段，與後來麥克獨的主張，“團體心理學應分二部：一部去推求團體生活的最普通的原理，一部是把這些原理應用到特種團體生活之研究上去，”（註二十）又是隱然相合了。

其二，是孔德（一七九八——一八五七）的實證哲學。這派哲學，將形而上的討論，一概掃除，注重在從可知的現象裏找出定律。在孔德的面前，哲學與科學結了婚。由於實證哲學的影響，圈椅式心理學乃得推翻；實證的心理科學，才能應運而起。由於實證哲學的影響，社會的種種問題，亦和自然界現象一樣，漸漸受科學的檢查。在社會科學裏，實證哲學的權威，至今猶盛。愛司庇那（Espinass）的動物社會（Des Sociétés Animales，一八七六），假立各種動物社會性的本能，依照生物的定律而發生作用。關德的摹倣律（Les Lois de L'Imitation，一九〇四），以摹倣律爲社會進步的唯一公式。寶開姆在社會的分工（De La Division du Travail Social）裏主張社

（註二十） The Group Mind, P. 6.

會進步的定命論。都是浸透了實證哲學的精神。可惜這些社會學者，都提倡集合意識的學說，以致漸趨於玄奧不可解，可說是實證哲學在他們手裏，走入歧途了。

二 生物學方面，自從達爾文（Charles Darwin，一八〇九——一八八二）倡言進化論以後，其影響深入於各種科學，社會學與心理學也逃不出牠的範圍。進化論是一種原則，牠的手段是發生的研究法（Genetic Method）。發生法對於一切事實，是認為有因果關係的；牠的主要工作，是搜尋自然界事實的起源與連續性。在普通心理學裏，個體天賦的構造與機能，及其發育，變易與衰老的歷程，均為發生法所研究的材料。在社會學裏，發生法可以發現兩種原理：一，社會演進與心理進展之關係；如基定斯的學說，社會愈演進，衝動愈受理知的控制。華特（Ward）的學說，心理分子在社會生活裏，所佔的地位，是日漸增高的。巴士（Barth）的學說，文明愈進步，個性愈顯著。白芝浩的學說，文明愈進步，人與人間的摹倣愈不分明。二，心理發展歷程中所含有社會的成分；包德溫（Baldwin）便是主張如要明瞭人類的社會性，必須從研究嬰兒時期心理發展入手的一人。這樣可以免去誤認環境的影響為人類天性的錯謬，而且將社會環境改移人性的力量，更加說明。原來社會

的演進與個人人格的完成，本是社會與心理兩方面混合的事實，恰好成了心理學與社會學的交點。

三 民族意識和國家觀念，在十九世紀裏，正在激盪的時期。一八七〇年普法戰爭，勝利屬於德方，引起一般人推測德國國民性是否為勝利的主因。於是有笛東（Pater Didon）的德國人（Les Allemands, 一八八四）風行於世。同時還有富艾（Fouillée）的法國國民的心理（Psychologie du Peuple Français, 一八九八），富伊也（Fouillée）的歐洲民族心理的研究（Esquisse Psychologique des Peuples europeens），李羅波里歐（Leroy-Beaulieu）的俄帝與俄民之帝國（L'Empire des Tsars et des Russes, 一八八九），孟司脫堡（Hugo Munsterberg）的美國人（The Americans），布米（Boutmy）的十九世紀英國民族的政治心理（Essai d'une psychologie politique du peuple anglais au XIX^{me} siècle），馬沙立克（Masaryk）的俄國與歐洲（Russia and Europe）等等。當時一般人的意思，都以為許多國家的與國際的問題，必待知道了各民族心理上的特性，才能解決。這些書籍，好似可以供應這種需求。然而這類的書，大都在戰事險惡，或經濟競爭劇烈時期出現，無非憑着個人的冥想與模糊的印象，設立許多概括的結論。例如說，某民族是長於抽象思想的，某民族

是富於懷疑與批評精神的，某民族是易於盲從的；這些不根據於精密證驗的概括，常常互相抵觸，沒有絲毫科學的價值。亦曾有人想從各民族的差異裏求出科學的定律，如英國的柏克爾（Thomas Buckle 一八二一——一八六二，）德國的拉摧（Friedrich Ratzel，一八四四——一九〇四，）想確定民族與氣候的關係；生物學家威格姆（A. E. Wiggam, The New Decalogue of science）以為各個民族各有一種遺傳的特殊民族傾向。尼可萊（G. F. Nicolai, The Biology of War）以為每個民族的發展，都有一定的限度，過了這限度，就要衰老而滅亡。這些主張，雖似挂了科學的招牌，實是離着科學的標準還遠。但是這種種論著，都激發了學術界對於民族差異心理學的興味。民族差異心理學，假使在方法上加以改良，應該做社會心理學裏一個趣味濃厚的部份。在現時各種測驗日漸進步的時候，我們正好有一個合宜的工具，去做比較的研究。這種學問，急須精細地分析，重新確定問題；至於方法方面，尤須注重精確的記錄與觀察，將來的成效，必大有可觀的。

四 人類學與社會心理學的關係，是極其密切的。有好多學者，如馮德寶開姆，拉薩魯，司太恩推等，在兩方的貢獻都很大，不能確定他們是心理學家還是人類學

家。人類學對於社會心理學的關係，可以兩人來代表說明。白運通 (Daniel Garrison Brinton, 一八三七—一八九九) 和鮑亞士 (Franz Boas) 都是反對心理定命論 (Psychological Determinism) 者。他們主張文化的進步，不能只以心理來解釋，須注意在文化的歷史。白運通 的社會關係之基礎 (The Basis of social Relations,) 有兩種值得注意的主張。第一：他是堅信團體心靈之存在的。他說，“我們這種科學——人種心理學，可以說是與個人毫無關係的。牠不從個人的心靈或思想着手，而從團體心靈着手。他的定律，只是團體的定律；應用到個人身上，便不對了。有許多個人活動，都不列在牠範圍以內；牠却包括許多與個人無關的活動。牠卽有時研究個人，亦祇研究他與別人的關係，絕不是研究個人的自身。我們愈去研究個人，愈覺得并無所謂個性；個性完全在社會所依據以生存的法則裏消失了。個人所能稱爲已有的愈少，愈見得他的思想、性格、特點是從別人得來的。結果是，他完全溶化於大衆之中，竟無一事可據爲他的私產。他所號稱爲他的個人心靈，實是他週圍團體心靈的反射；正同他身體裡一肌一肉，都是從他族類抄來的一樣。”(註二十一) 白運通 的第二點，

(註二十一) Brinton, The Basis of Social Relations, Pp.24-25.

是說明個人與團體的相互感應。個人的一切思想行動，都受團體的控制的；團體還可以特意地用教育宗教法律等來改變個人的行爲。無論個人的言動，是爲公爲私，他總逃不出團體的影響。

鮑亞士重要的貢獻，是他對於民族差異的主張。他搜集的材料，非常宏富，在在足以證明各民族的智力的高低，不能憑他們文化程度高低來決定。因爲文化的差別，不由於生物的原因，而由於歷史的原因。在智力上，白種人實在不比有色人種高明。他既說明政治制度純粹是文化境況的產物，又復打破白種人是天之驕子當以帝國主義施於他種人之謬說。（註二十二）他的見解與白運通第二點主張，都和社會心理學的環境論者，如杜威（Dewey,）湯麥斯（Thomas,）米德（Mead,）柯利（Cooley）等的口吻相合。白運通第一點的主張，又可爲團體心靈派張目了。

五 比較心理學的發展，漸使心理學者由注意動物的行爲，而漸注意於人的行爲。內省方法偏重於理知的分析，大受新派心理學者的指摘。一時學者，都要找出人性中動的因子。（Dynamic Factors）。所謂動的因子，便是指本能，情緒，衝動等等而言。“人是理性的

（註二十二） Boas, the Mind of Primitive man.

動物”這句話，覺得有改易的必要了。本能學說，經過斯賓塞，羅孟尼司(Romanes)，摩根(Morgan)，卜銳由(Preyer)，希乃兒(Schneider)，詹姆士(James)，麥克獨，桑代克(Thorndike)等人有力的提倡，儼然要做人性論中的無上權威。麥克獨要把本能當作一切動作的泉源(Spirings of Action)。立浮士(Rivers)回想他從前出心理學試題，沒有一字提到本能，認為是莫大的疏漏。承理知主義之後，心理學界裏，忽然變了新局面。在從前，理知好比心理界裏的君主，本能好比是心理界裏的下層階級。一旦起了革命，把君主推翻，下層階級專政，他的威勢，比君主更要利害。本能以後，繼起者還有習慣，下意識，與內分泌(註二十三)等作用，都是與理知處於反抗的地位，亦要與本能分佔一部分勢力，又好似下層階級專政以後，他們內部發生互相傾軋了。本能與情緒，由麥克獨的介紹，已侵入社會心理學的範圍。與牠相關性，有同情，摹倣，暗示等作用，都是不為理知所約束的，在社會心理學裏，都佔有重要的地位。理知的地位，在華拉斯(註二十四)與霍白浩史(Hobhouse)的手裏，又稍稍恢復了

(註二十三) 參閱 Kempf, Personality and the Autonomic Functions.

(註二十四) 華拉斯起初在 Human Nature in Politics 裏，是反對理知主義者，後來在 The Great Society 裏，才主張思想自身亦是一種自然的傾向，不是完全受本能指揮的。

一些。

六 對於社會學說有重大貢獻的，還有佛洛伊特 (Freud) 容 (Jung) 等的精神病理學。這一門學問，對於社會心理學的影響，與前節所說差不多。這派注重在無意識的作用。無意識的觀念，始於哈脫門 (Eduard von Hartmann, 一八六九) 的無意識心理學 (The Psychology of the Uncconscious)。其後有夏可 (Charcot)，柏恩海姆 (Bernheim)，香迺 (Janet) 卜運士 (Prince) 等的提倡，到了佛洛伊特，尤其轟動一時。用精神分析法來研究名人的人格，如佛洛伊特之於 (Leonardo da Vinci)，與美國作者之於路德 (Luther) 及林肯 (Lincoln)，都有新穎的發明。用精神分析法來研究社會的騷亂和極端派，往往能得深切的說明。佛洛伊特抑制的觀念，用以解釋政治革命，以及許多經濟問題，殊覺親切中肯。例如蒂德 (Ordway Tead) 的本能與工業 (Instincts in Industry)，便是根據精神分析的觀點。奧司奔 (William F. Osburn) 亦曾用錯置 (Displacement)，象徵 (Symbolism)，外射 (Projection)，補正 (Compensation)，理知化 (Rationalization) 等機鍵，來說明許多經濟的動機。(American Economics Review, Supplement, March, 1919 (馬丁 (E. D. Martin) 的羣衆行爲 (The Behavior of the Crowd)，立普門

(W. Lippmann) 的政治引言(A Preface to Politics), 立浮士的心理與政治(Psychology and Politics), 亦是基於精神分析派的觀點。佛洛伊特及其門徒,亦曾用精神分析法解釋圖騰教(Totemism), 禁忌(Taboos), 及宗教心理。佛洛伊特的方法,是用研究個人的結果,來解釋社會心理的問題。容則利用社會心理學的材料,來解釋個人心理的事實。現在還不能斷說精神分析對於社會學說究竟有何價值,但由此途徑去進行,必能發現許多有味的資料,是無可疑義的。往昔在只注意有意識行為的時代,研究人類的行為,比較還是簡單;現既發現無意識的重要,問題變為複雜多多,更須努力去探求了。

七 在時間略後些,然與社會心理學亦有重大關係的,是心理測驗運動。在心理測驗運動發端的時候,社會心理學已是甚囂塵上。不過從心理測驗又可發現社會心理學的新問題與新方法。心理測驗創於英國的高爾敦(Galton),法國的皮奈(Binet),美國的卡維兒(Cattell)。自本世紀的初年起,便在美國轟動起來。參加這運動的前鋒,有高大德(H. H. Goddard),遊基司(R. M. Yerkes),推孟(L. M. Terman)等。高大德開始將應用於法國兒童的測驗,問題略加變換,以適合美國的生活環境。遊基司發明分數量表(Point Scale)。推孟

在一九一五年，訂正皮奈—西門的測驗，是爲司丹佛訂正皮奈測驗。智力商數(I. Q.)亦是他所發明。一九一七年，推孟的學生奧諦士(Otis)發明團體測驗，用以測驗美國軍隊的智力。從這番工作而發現的驚人事實是，美國普通人民的智力，平均只比得上一個十三歲餘的兒童。優秀份子只佔百分之四半，而低能的人數稱是。於是引起了許多政治與社會上的問題，尤其是對於民主政體的懷疑。其他連帶引起的問題，如天才之發現與保存，天才是否近於狂癩，低能兒遺傳的防止，人種的改良，教育機會如何才算均等之類，都是在測驗未流行以前，人所不甚注意的。更廣些說，社會的統一，社會的秩序，與社會的進步，等等問題，如要明白解決，當然亦要注意到人類個別的差異了。

八 除去當時思潮當中幾支巨流之外，心理學界不專以社會心理學見稱的作家中，以個人的著述，影響及於社會心理學的，還有數人，今可列舉於後：

a. 詹姆士(William James, 一八四二—一九一〇)——他的學說中，有四點與社會問題關係甚密。一是他的習慣論。他在心理學大綱(Principles of Psychology)裏，有一段妙論。他說，“習慣是社會的巨大節動輪，最可寶貴的保守者；唯有牠能令我們大家安分地登在規

則之內，命運之兒才免脫貧苦者的妬爭；唯有牠能令生來做苦工的人不拋棄他們的職業；牠能叫漁人與舟子嚴冬裏仍往海洋裏去；牠能令礦工安然久處於黑暗之中；牠能使農人在雪天裏留守在岑寂的田莊木屋；牠保護我們不受沙漠和冰帶的土人前來進攻；牠限制我們各朝着歷來教養和早年擇定的路上奮力前驅，就是我們的職業不遂心，仍只有儘力去做，因為我們既不會做別的事，而且為時已晏，亦來不及改業了。”（註二十五）習慣在社會的組織裏，有利亦有弊，好的制度習尚，固然賴習慣來保持，秩序固然靠習慣來維護，可是笨拙而窳敗的風俗，亦因習慣而難於變更，所以習慣又常作進步的障礙了。

詹姆士對於社會心理學的第二個貢獻，是他的本能論。他是提倡本能論最有力的人，他以為許多社會生活所必需的習慣，都是由本能的動力而養成；本能又依着社會環境的性質而改變。他的影響，在桑代克、麥克獨、華拉斯、愛爾得立基（Eldridge）的著作中很顯明。詹姆士的學說，與社會學說有關的第三點，是他的“社會自我”說。他分析自我為物質的，社會的，精神的三部。所謂社會的自我，便是他人對我的認識。我們都有一

種維持這他人眼中的自我之地位的傾向。我們在各種伙伴當中，有各個不同的社會的自我，所以我們的行動，常視我們與某一羣伙伴同處而變易。一個人對於團體忠實與否，就看他對於在這團體中的社會自我觀念強不強。詹姆士學說中的第四點，是個人與環境關係論。他否認環境的絕對勢力 (Environmental Absolutism)，而推揚天才影響環境的力量。但是環境對於天才，有選擇作用；某種天才，必在某種時代才能發展，假如與時代不合，或是太跑在時代之前，或是太落在時代之後，都要埋沒了的。他的主張，可說是折衷的主張。

b. 霍爾 (G. anville Stanley Hall, 一八四六——一九二四) — 他是努力把達爾文主義介紹到心理學裏去的前鋒。他要用發生心理學來說明心理的進化。他提倡一種復演論 (Law of Recapitulation)，意思是說，個人生物的與心理的發生過程，是種族的生物的與心理的發生過程之復演。他把種族進化與個人進化，看做平行的。他主張，如要了解任何一件心理的事實，不但要追溯個人的歷史，而且要追溯他祖先的歷史。反之，假使我們知道個人服從性自嬰兒時期以至於成年所經過的發展過程，可以補充我們對於政治起源的知識。或者我們可以從下等生物所受環境的拘束，禽獸在羣

裏所受的制裁，原人中弱者之受制於強者，愚者受制於狡者，種種現象，明瞭到人類對於政治制度之服從性。總之，霍爾的見解，是要把達爾文主義充乎至極。較後的社會心理學書籍，主張以交替反射的作用，來說明人的社會性的，如愛爾泡的社會心理學，專注重在個人的發生史，而否認種種行為的種族發生基礎，頗費些氣力，來打破霍爾的主張。

c. 桑代克 (Edward Lee Thorndike, 一八七四—

)——他是在詹姆士之後，提倡本能論者之一。

他所舉含有社會性的本能如下：母性本能，烏合本能（以羣居為樂），好譽惡毀的本能，征服與服從的本能（視各人的體幹大小，性別，年齡而定），性的行為，隱匿，競爭，合作，暗示感受性與抗拒性，貪慾，佔有欲，仁慈，挑逗，虐待，欺負，建設性，愛潔，好奇，多樣的心體活動，工作與遊戲。他這張清單，可算應有盡有，但他却反對摹倣的本能。除去幾種固定的動作，有天然的模倣的傾向之外，他不承認有摹倣的天性。這種論調，很使一般主張以摹倣解釋一切的社會心理學者感覺不安。至於本能的善惡問題，他既不以為本能是人類最良的導師，他亦不贊成理知派把天性一概抹煞。他說本能之良否，全看人如何利用牠。

d. 華真 (John B. Watson, 一八七八—)
——他打破以往的心理學中意識觀念,主張用純粹客觀的觀點,自然科學的方法,專以行爲爲研究的對象。這個新觀點,特別適用於社會心理的問題。杜威說,“行爲派的運動,把學者的注意點,從社會意識,社會心靈,這一種的模糊概括’轉移到人與人間交感的確定過程,和團體行爲中的詳細部份。這種潮流,重視關於人性中本來活動的知識,和這些活動與別人的活動聯合時所發生的變更與改組。這種潮流,根本把問題成爲單純,使我們明瞭一切社會制度,連遞嬗在內,不過是人類本質之改造而已。”行爲派對於本能論,始終抱着懷疑的態度。他們以爲與其囿圖地設立許多本能的名目,并未給我們以何種明白的解釋,還是實地研究人類行爲裏刺戟與反應種種變化無窮的機鍵要緊。行爲變化的機鍵,行爲派引用俄國生理學家卜夫洛 (Pavlov) 的交替反射來作原則。人類初生,對於各種刺戟,并無一定的反應方式;其中有確定反應方式的,爲數極少。但經過交替作用,刺戟與反應的關係,遂變爲複雜了。用交替反射說明社會行爲的,有愛爾泡 柏恩亨 (W. H. Burnham), (註二十六) 亨弗利 (Humphery) (註二十七) 等。

(註二十六) The Normal Mind. 1924.

這種種的思潮，供給社會心理學以許多材料，方法，與觀點，更外促進從心理的立場來研究社會問題的趨勢；結果是社會心理學得着充分的滋養而漸見長成。

一九〇四年湯麥斯 (W. I. Thomas) 在聖路易城藝術與科學大會席上，希望後來的學者，從多方面去研究社會心理學，這希望已見實現了。社會心理學所受外來的影響，是多方面的，既如上述，社會心理學自身的進展，亦是多頭的，下面幾節裏，分別敘述。

VI 社會心理學的分派

一 團體心靈說 提倡團體心靈的學說的，可以愛司庇那，賓開姆，勒朋，拉薩魯，司太恩推，麥克獨，諸人爲代表。他們的見地，亦各有異同。愛司庇那與賓開姆的學說，都含有玄學的意味。愛司庇那在動物社會裏所說的團體心靈，是這樣的：每個個別意識裏面，都含有兩份子，就是意念 (Presentations) 與衝動 (impulses)。這

(註二十七) Humphery "The conditioned reflex and the elementary social reaction," *Journal of Abnormal Psychology and Social Psychology*, 1922, Vol. 17, PP 113-119; "Imitation and the conditioned reflex", *Pedagogical Seminary*, Vol. 28, pp. 1-21.

兩份子都可以和別的個別意識裏的同樣兩份子相混合。意念之交通，藉語言，姿容，等等的力量。衝動則藉領袖的導率，而分佈到全體。意念與衝動，在大團體裏混合以後，動力非常強。團體的人數愈多，組織愈密，則這種由混合而成的團體意識亦愈有力。團體意識，較個別意識，是更高一級的實體。愛司庇那的弱點很明顯，他始終未把意識的內容 (Content) 和過程 (Process) 分別清楚；意識的內容，雖可為共有的，但這共同內容之發生的過程，則只各個意識裏才有。賓開姆的集合意識的理論，是與他個人意識的理論相銜接的。他所說的個人意識，發端於個別感覺 (individual Sensations)。新感覺與舊感覺混合而成意象 (images)，意象互為混合而成概念 (concept)，概念混合而成個別意識 (或復現 individual representations)。進一步，則許多個別意識集聚的時候，即可混合而成集合意識。感覺的裝載器 (Carrier) 是大腦細胞，及至感覺混合而成意象，即可與裝載器脫離；個別意識的裝載器是個人，及至個別意識混合而成集合意識，亦可與裝載器——個人——脫離。所以集合意識是超個人的；集合意識，較個別意識更高，而更有權力。在集合意識的權力之下，個人絕無自主之力的。賓開姆與愛司庇那的主張頗近，都是以玄學的

眼光來說社會心靈的。他們都偏重理知一面，他們的社會心靈，是具有聰明睿智的，而在他們的學說中，本能却沒有地位。

與他們相反的是勒朋。勒朋的羣衆，是喪失理知而純受衝動所驅使的；在羣衆中，個人的理知，如同沈醉一般，本能失了約束，於是放肆恣睢，異常猖獗，所以羣衆是蠢拙的。但是因為個人的特性消失，羣衆的心理反應一致。至於本能是怎麼來的呢？那就得追溯到種族的先祖了。所以勒朋說，“一個民族，受死去分子的領率，比受生存分子的領率尤多。”（註二十八）

拉薩魯與司太恩推兩個德國的社會心理學家，亦是主張有社會心靈的。他們以社會心靈是由團體在某種環境下久處而產生。他們與法國社會心理學派主要的不同，在德派重視文化產物所造成的環境影響，法派則重視團體中個人之交相感應。法派的立場是抽象的，德派的立場是歷史的。拉薩魯與司太恩推的社會心理學，不妨稱做社會體變學（Social morphology）。

到了麥克獨團體心靈得着最後的提倡。麥克獨原是主張從個人本能的基礎去研究社會行爲的。自他社會心理學緒論出版十六年後，再出一部團體心。

（註二十八） Le Bon, the Psychology of Peoples, P. 250.

(The Group Mind), 他已承認有團體心之存在。在一個有組織的社會裏, 他的團體心是“一個勢力的系統; 牠有牠自己的生命, 牠有牠自己的傾向, 牠有模成牠所含有的分子的力量, 牠有繼存不變的力量, 即使改變, 亦是緩而漸的。”(註二十九) 他的團體心是以組織為基礎的, 組織愈完密, 團體心的作用愈顯著。單純的羣衆, 因為缺乏組織, 是富於情緒的, 衝動的, 兇暴的, 易變的, 矛盾的, 團體的組織, 漸見完密, 這些特性, 亦就漸見減少; 直到組織最高的團體中, 團體的智慧, 超過團體中最聰慧的個人之上。麥克獨以勢力系統來解說團體心, 固似近乎科學化, 然他對於這勢力的保存必須有賴于個人這一點, 終嫌忽略。

團體心靈的概念, 對於社會心理學的貢獻, 是把學者的眼光, 引到團體中行爲的特異之點, 像勒朋等的著作, 極能哄動一時。至於團體行爲, 要不要團體心靈來解釋, 自是別一問題。然以各家的學說看來, 凡是主張團體心靈的, 多少總帶些神祕的色彩。最多我們亦只能承認團體心靈是一種簡易的名詞, 不用牠來代表一種實體, 而用牠來代表一種從不和協變易到和協的過程。後來社會心靈說雖漸衰退, 一種較新的學派, 可說

(註二十九) McDougall, The Group Mind, P. 12.

是社會心靈說的變形，這便是洛斯 (Ross) 等所提倡的平面與潮流派 (Planes and currents School)。這派把集合的社會現象與過程，如風俗，習尚，時式，輿論等，認做可以脫離牠們的主體——人——而獨立的客觀事實，從其中求得變化消長的定律。這派的健將是洛斯 (Social Psychology)，波介德斯 (Essentials of Social Psychology)，包德溫 (Social and Ethical Interpretations)，韋伯倫 (Veblen, Theory of the Leisure Class 和 The Instinct of Workmanship)，愛爾烏特 (The Psychology of Human Society)，山納 (Folkways)，杜柏拉 (Duprat, La Psychologie Sociale)，西葛 (Scipio Sighele, La Foule Criminelle 和 Psychologie des Sectes)，華拉斯 (Human Nature in Politics 和 The Great Society)，立普門 (Walter Lippmann, Public Opinion) 等。平面與潮流派所研究的現象，雖好似從主觀的變為客觀的，而實在仍是抽象的，概念的，無可捉摸；而且漫無邊際，他們的結論，無從實證，這是他們的缺點。說來說去，研究社會心理學的大路，還是應從個人着手。假如知道個人行為變化的歷程，則團體變化的機鍵，亦不難洞悉了。

二 本能說 丟開團體的觀念，從個人入手去研究社會，第一條路，是從人類的本性尋出社會的基礎。

走這條路的最初有白芝浩。他在物理與政治書中，倡論摹倣在人類社會與政治生活中的地位。同時有法國學者關德，以摹倣來說明犯罪盛行期（Crime Waves），風俗，時式與其他社會行爲。白芝浩與關德俱非心理學者，他們所說的摹倣，涵義甚無邊際。本能學說，經過詹姆士有力的倡率，才成爲解釋人類行爲的要素。詹姆士所下本能的定義，近於空泛，而他臚舉的本能亦最多。在這一點上，他和包德溫等之僅以一二天賦傾向，如摹倣，暗示，來解釋一切行爲不同。繼詹姆士而起者，有桑代克與麥克獨。麥克獨以本能爲人類社會的與非社會的一切行爲之泉源。行爲的動力，直接或間接，總可追溯到本能的作用。他所說的本能，含有三方面：知的，情的，意的方面，而以情的方面爲中心。他開列七種主要的本能，每種本能俱與一種情緒相聯合：一，遁逃的本能——懼怕的情緒；二，抵拒的本能——厭惡的情緒；三，好奇的本能——驚異的情緒；四，鬥爭的本能——忿怒的情緒；五，自卑的本能——謙恭的情緒；六，自尊的本能——倨傲的情緒；七，父母性的本能——柔情的情緒。此外有四種不甚分明的本能，是生殖本能，烏合本能，佔有本能，建設本能。更有幾種概括的內在傾向：同情，暗示，摹倣，遊戲。單純情緒，綜合而成複雜情緒：如羨慕，乃係驚異與謙恭。

的併合。許多情緒，以某事物爲中心，組成系統，謂之情操：如愛與恨。從複雜情緒與情操的基礎，產生自我。在自我形成的過程中，社會的背景，有極大的影響。尤其是自重的情操，可以說明高尚的人格。(註三十)

桑代克否認摹倣本能，而重視父母性本能，以爲人類同情的行爲，溫和的習慣，俱由此發生。還有烏合本能，可以解釋人類羣居的行爲。人類因爲本能地喜歡博得他人的贊許，避去他人的譴責，所以才有許多自表的行爲，而甘心受社會的制裁。人類羣居的時候，人人都本能地確定他自己和每個別人間的指揮與順從的關係。例如對甲則順從，對乙則指揮，這樣可以說明社會的組織。更有競爭，抵拒及獲得本能，可以作私產制度的基本解釋。(註三十一)

當歐戰的時候，英國屈老忒(Wilfred Trotter)的 *Instincts of the Herd in Peace and War* 出版(一九一六)，亦是張大本能在社會中的地位。屈老忒以爲，只以自存，求食，與性的本能來解釋人類行爲，太把行爲看得簡單了，另有羣的本能，可以與上面三種本能並立。人人都要求得與羣的標準符合，如離羣而獨立，便感覺不安。

(註三十) Introduction to Social Psychology.

(註三十一) Original Nature of Man, ch. vii.

向來超羣的人，往往遭淘汰而消滅。人如不得與大羣符合，至少亦必求得小羣的同情，這便是階級之所由產生。羣的本能，與自存，求食，和性的本能，常是衝突的；大多數人的自利的本能，都被羣的本能所克服；凡是自利的本能與羣的本能，不能調和而繼續衝突的人，心理上恆不能穩定，或成天才，或成瘋狂，或成罪犯。

本能學說，在行爲派風行以後，受了很大的打擊。行爲派注重實驗的研究。從實驗的結果，發現一般所謂的本能，實是本能與習慣的混合物。嬰兒之初生——亦可以說，在嬰兒未離母胎之前——學習已經開始。本能是一個含渾的名詞，內中所包含的分子很複雜；若欲知道行爲的來源，必須追溯學習的經過。攻擊本能最有力的，有華真，鄧祿普（“Are there any instincts,” *Journal of Abnormal Psychology*, 1919, Vol. 14, Pp. 307—311），康脫（Kantor, *Psychological Review*, 1920, Vol. 27, pp. 50—72），倍那特（L. L. Bernard, “The misuse of instincts in the social sciences,” *Psychological Review*, 1921, Vol. 28, Pp. 96—119），郭任遠（“Giving up instincts in Psychology,” *Journal of Philosophy*, 1921, Vol. 18, Pp. 645—664），法力斯（Faris, “Are instincts data or hypotheses?” *American Journal of Sociology*, 1921, Vol. 27, Pp. 184—196），玉養

(Josey, *The Social Philosophy of Instinct*, 1922), 而吳偉士 (Woodworth) 對於動機的解釋, 以為動機亦無非是一種機鍵, 并無須假設一種神秘的力量, 更把麥克獨之以本能為一切行為的唯一泉源說推翻了。(註三十二) 本能學說在社會心理學史上的貢獻有二: 一是打破十八十九世紀盛行的理知主義 (Intellectualism); 一是打破集合心理的成見。這兩種貢獻都是消極的。現在要敘述一種較為健全而積極的趨勢, 就是社會心理學裏的社會環境影響論。

三 社會環境影響論 這派亦是以個人為中心。與本能說的分野, 在他們着重點之不同。本能說雖承認環境的勢力, 然以為人格之基礎, 在天賦的能力; 環境論雖承認個人有若干內在的秉賦, 然人格之完成, 大部份是個人與環境——尤其是社會環境——交相感應的結果。在這派裏, 習慣佔有重要的地位。新近的代表著述裏, 又倡用交替反射的機鍵, 來說明習慣之養成。包德溫和柯利都把個人與社會看做一個有機的整個 (Organic Whole)。包德溫在個人與社會 (*The Individual and Society*, 1911) 裏說, “社會與個人不是兩個實體, 兩個各動的勢力, 兩個勉強地互作讓步的敵體; 反言之, 社

(註三十二) Woodworth, *Dynamic Psychology*.

會與個人，是一個生長的，有機的整個的兩方面，此方面的利益與進步，亦就是彼方面的利益與進步。”社會與個人的影響，是互為往復的。人格的發展，分為四期：第一期，在嬰兒時期個人對於人與物的區別，尚未明瞭；他對人的反應和他對物的反應，沒有差別。第二期，年齡稍長，對人與對物，漸有區分。二者的分別，在人的行為較物的行為變化較多而難於預測。第三期，個人從他人對他的行動而發生意象，由這種意象發生自覺，所以自我的觀念，充滿社會的成分。第四時期，個人由自我的觀念而推想到他人的自我，乃生社會的意識。(註三十三)

柯利對於個人與社會之不可分離，主張尤為分明。他說，“智慧無所謂絕對屬於個人的，智慧的生長，與分化的社會系統的生長，是不可分離的。”傳統心理學的錯誤，在把個人與社會及物質環境拆開，把個人當作孤立的原子看待。社會科學的錯誤，在專重社會的制度與組織，而忽略了其中所含有的複雜人格。他解釋人格的完成，特重面對面團體(Face to face groups)對於人格的影響。(註三十四)

(註三十三) Baldwin, *Social and Ethical Interpretations*, 4 th. edition (1906) p. 4; 參看他的 *Mental Development in the Child and the Race*.

米得 (George H. Mead) (註三十五) 更進一步,說明社會環境如何影響到人格的機鍵。凡是個人對他人的言動發生反應的時候,同時由反應而產生的動覺和語言意象,又可作他自己的刺戟。所以從別人得來的刺戟,和自己刺戟自己,是一樣的。這麼樣兒童對於自己的態度,漸漸和別人對他的態度相吻合了。當時交替反射的原則,在社會科學裏,還未通行,所以論者於社會對於人格發展的影響,立論不免過於攏統。米德的解析,已覺十分客觀。後來生理界所發現的交替反射說,引用到社會心理學裏,於是習慣養成的過程,乃得着充分的了解。嬰兒初生,僅有許多散漫動作,然不久受環境之壓力,很迅速地便聯結成爲習慣系統。却因嬰兒早年的生活,完全受社會環境——他的家人,師保,傭僕等等

(註三十四) Cooley, *Human Nature and the Social Order*.

(註三十五) Mead, "Social psychology as the counterpart to physiological psychology," *Psychological Bulletin*, 1909, Vol. 6, Pp. 401-408; "The mechanism of social consciousness," *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 1912, Vol. 9, Pp. 401-406; "The social self", *ibid* 1913, Vol. 10. Pp. 374-380; "A behavioristic account of the significant symbol," *ibid*, 1922, Vol. 19, Pp. 157-163.

一的支配,他的行為都受人的制約,所以他的人格中社會性最強。利用交替反射來解釋人格者,以愛爾泡,柏恩亨(W.H. Burnham)與陸志章(社會心理學新論)貢獻為最多。

自從詹姆士倡言習慣作用,當中經過杜威(Human Nature and Conduct),湯麥斯(“The province of social psychology”, American Journal of Sociology, 1904, Vol. 10, Pp. 445—455),及一般所謂芝加哥學派的提倡,到現在習慣論在社會心理學裏,已成為最有力量的趨勢了。習慣論與本能論有一相同之點,就是他們俱否認理智專斷的權力,在這一點上與他們同調的,還有精神分析派。社會心理學者,受精神分析派影響甚深的,有湯麥斯,馬丁,華拉斯等。但習慣論沒有其他二派之玄秘,最能腳踏實地,故其收效,迥非其他二派可比。

從上面簡略的溯述,可以看出社會心理學的發展,經過若干階段。第一階段,可稱為宣傳的階段;在這階段中,經過社會心靈派,以及集合現象派,有聲有色的鼓吹,社會心理學才得受人注意。但是這種宣傳,遺下的錯誤很多。第二階段,是發軔的階段;這個階段的主要工作,是探求社會行為的本源,把含渾的團體撇開,以個人為中心,這樣才使社會心理學有成為科學的可能。

同時又推翻唯理論，才把人類的本來面目顯露出來。但這階段，因為太熱心於尋求人類的本性，不免將社會冷落。直到第三階段，才是形成的階段；在這階段裏，其初注重分析自我意識，後來注重分析個人人格中的習慣。這樣的分析，才可發現個人與社會交相感應的機鍵。尤其是習慣的研究，合乎客觀的標準，此後的工作，應當遵着這條大路，多做實驗的考查，將來的發展，決不是單憑邏輯的推演，所能集事，只有實證的事實，才能闡明社會行為的原理。

今日的社會心理學，門類至為複雜，絕不如前節裏所說的那麼簡單。社會心理學的發展程序，既不似前節所分階段那樣的整齊，而每一作者，往往可以代表二派以上的見解。例如愛爾烏特與華拉斯的著作，含有前說三派的意味，很難把他們歸到何派之內。即如白芝浩，既是集合現象派的創始者，他的摹倣說又近於本能論。麥克獨在團體中，已很注意環境的壓力，不僅偏重本能。前節所舉，無非為易於明瞭起見，故依照各家特別着重之點，分為派別。倘若讀者不以辭害義，則不妨借韓金司 (Frank H. Hankins) 的圖表，(註三十六)從這

(註三十六) Chapter 6 in Barnes (edit.), The History and Prospects of the Social Sciences, 1925,

繁雜的科學裏，理出一些頭緒：

甲 注重遺傳的心理特性及其社會的影響 以遺傳性之性質及社會的意義為中心

子 推崇理知 理性派與烏托邦派，從康多遂 (Condorcet) 與高德溫 (Godwin) 到威爾士 (H.G. Wells, Men Like Gods, 1923) 及其徒衆

丑 同情社會性與社會意識

斯密亞當 (Adam Smith, Theory of the Moral Sentiments, 1759)

卓孟德 (H. Drummond, The Ascent of Man, 1894)

費士克 (J. Fiske, Outlines of Cosmic Philosophy, 2 Vols, 1874-5)

麥鑑齊 (J. S. mackenzie, Introduction to Social Philosophy, 1893)

索作倫 (A. Sntherland, Origin and Growth of the Moral Instinct, 2 Vols. 1898)

基定斯 (F.H. Giddings, Principles of Sociology, 1896)

寅 暗示感受性，摹倣性與習慣

白芝浩 (W. Bagehot, Physics and Politics, 1877)

關德 (G. Tarde, the Laws of Imitation, English

edition, 1903)

勒朋 (G. Le Bon, *The Crowd*, English edition, 1903)

西葛 (S. Sighele, *La Foule Criminelle*, 1901; *Psychologie des Sectes*, 1898)

包德溫 (J. M. Baldwin, *Social and Ethical Interpretations in Mental Development*, 1897)

洛斯 (E. A. Ross, *Social Psychology*, 1909)

賽地 (B. Sidis, *The Psychology of Suggestion*, 1898)

戴文樸 (F. M. Davenport, *Primitive Traits in Religious Revivals*, 1905)

白特魯 (W. Bechterew, *Die Bedeutung der Suggestion im Socialen Leben*, 1905)

卯 本能

(一) 內在傾向:人的本性

柔代克 (E. L. Thorndike, *The Original Nature of Man*, 1913)

吳偉士 (R. S. Woodworth, *Dynamic Psychology* 1918; *Psychology*, 1922)

愛德門 (I. Edman, *Human Traits*, 1921)

(二) 基本本能與情緒

麥克獨 (W. McDougall, Introduction to Social Psychology, 1904)

商德 (A.F. Shand, The Foundations of Character, 1914)

愛爾得立基 (S. Eldridge, Political Action, 1923)

(三) 烏合性羣的族的本能

屈老忒 (W. Trotter, The Instincts of the Hcrd in Peace and War, edition of 1919)

利得 (C. Read, The Origin of Man and His Superstitions, 1921)

開士 (A. Keith, Race and Nationality from an Anthropologist's Point of View, 1919)

(四) 性衝動與其抑制

佛洛伊特 (Freud, Group Psychology and the Analysis of the Ego, 1923)

及精神分析派 (Psycho-analysts)

唐司雷 (A.G. Tansley, The New Psychology and Its Relation to Life, 1920)

馬丁 (E. D. Martin, The Behavior of the Crowd, 1920)

格羅夫司 (E.R. Groves, Personality and Social Adjustment, 1923)

巴克 (C. Parker, The Casual Laborer, 1920)

蒂德 (O. Tead, Instincts in Industry, 1918)

(五) 特強的衝動:交替反射與心理社會的適應

愛爾泡 (F.H. Allport, Social Psychology, 1924)

柏恩亨 (W.H. Burnham, The Normal mind, 1924)

韋而司 (F.L. Wells, Mental Adjustments, 1617;
Pleasure and Behavior, 1923)

(六) 鬥爭性

播味 (P. Bovet, The Fighting Instinct, 1923)

尼采 (F. Nietzsche, Will to Power)

(七) 夥居,自高與自卑

巴特萊特 (F.C. Bartlett, Psychology and Primitive Culture, 1923)

李 (J. Lee, Play in Education, 1915)

(八) 養成習慣的傾向

詹姆士 (W. James, Principles of Psychology, 1890)

杜威 (J. Dewey, Human Nature and Conduct, 1922)

倍那特 (L. L. Bernard, Introduction to Social

Psychology, 1926)

(九) 本能批評

玉賽 (C. C. Josey, The Social Philosophy of Instinct, 1922)

杜威 (J. Dewey)

康脫 (J. R. Kantor)

愛爾泡 (F. H. Allport)

華真 (J. B. Watson, Psychology from the Standpoint of A Behaviorist, 1919)

倍那特 (L. L. Bernard, Instinct: A Study in Social Psychology, 1924)

郭任遠 ("Giving up instincts in psychology" 短文)

愛尤司 (C. E. Ayres)

法力斯 (E. Faris)

乙 個人社會化 以社會份子爲中心

子 興趣

洛曾荷佛 (G. Ratzenhofer, Wesen und Zweck der Politik, 3 Vols, 1893)

施模兒 (A. W. Small, General Sociology, 1905)

威廉姆 (J. M. Williams, the Principles of Social Psychology)

丑 希望

佛洛伊特派 (General Introduction to Psychoanalysis, 1920)

荷爾特 (E. B. Holt, The Freudian Wish, 1915)

湯麥斯 (W. I. Thomas, The Polish Peasant in Europe and America, Vol. I, 1918; The Unadjusted Girl, 1923)

寅 社會的自我

包德溫 (J. M. Baldwin, Mental Development in the Child and the Race, 1895)

柯利 (C. H. Cooley, Human Nature and the Social Order, 1902)

米得 (G. H. Mead)

卯 態度社會化

波介德斯 (E. S. Bogardus, Essentials of Social Psychology 1924)

杜威 (J. Dewey)

巴爾士 (A. G. A. Balz, The Basis of Social Theory, 1924)

威克司 (A. D. Weeks, The Control of the Social Mind, 1924)

哈金 (W. E. Hocking, *Human Nature and Its Remaking*, 1915)

倍那特 (L. L. Bernard, *Instinct*, 1924)

辰 行爲主義 個人對具體的情境反應

華真 (J. B. Watson)

梅優 (M. F. Meyer, *Fundamental Laws of Human Behavior*, 1911)

葛士利 (E. R. Guthrie, *General Psychology in terms of Behavior*, 1922)

丙 注重集合的心理活動與產物 以團體爲中心,團體看作完整而繼續的心理單元

子 建立於人性分析之上 主要興趣在聯結而有機能的社會團體

(---) 社會團體的契約基礎

斯賓塞 (H. Spencer, *Man Versus the State*, 1884; *Principles of Sociology*, Vol. I. 1876)

富伊也 (A. Fouillée, *La Science Sociale Contemporaine*, 1880)

挪維考 (J. Novicow, *Conscience et Volonté Sociales*, 1897)

德格利夫 (G. De Greef, *Introduction à la Socio-*

logie, 2 Vols. 1886—9)

(二) 羣衆心

勒朋 (G. Le Bon, The Crowd)

賓開姆 (E. Durkheim, De la division du travail social, 1893; Les règles de la méthode sociologique, 1895; The Elementary Forms of the Religious Life, 1914)

馬丁 (E.D. Martin, The Behavior of the Crowd)

(三) 團體心

麥克獨 (W. McDougall, the Group Mind, 1920)

福來德 (M.P. Follett, the New State, 1918)

(四) 大社會

華拉斯 (G. Wallas, the Great Society, 1914)

立普門 (W. Lippmann, A Preface to Politics, 1913; Public Opinion, 1922)

(五) 社會的聯結; 相互交通

愛爾烏特 (C.A. Ellwood, Sociology in Its Psychological Aspects, 1912)

柯利 (C.H. Cooley, Social Organisation, 1909; Social Process, 1918)

霍白浩史 (L. T. Hobhouse, Social Evolution and

Political Theory, 1911; Development and Purpose; 1913)

麥開佛 (R.M. MacIver, Community, a Sociological Study, 1918)

(六) 多頭的行爲

基定斯 (F.H. Giddings, Studies in the Theory of Human Society, 1922)

(七) 集合的突利西司論

華特 (L.F. Ward, Pure Sociology, 1903)

霍白浩史 (L. T. Hobhouse)

司坦因 (L. Stein)

丑 不多討論人性,把心理社會的產物,看做制約的工具,認為能夠構成一種“社會心,”以文化分子爲主

(一) 民族心理與文化時期

馮德 (W. Wundt, Elements of Folk-Psychology 1916)

維爾康特 (A. Vierkandt)

(二) 集合意識

賓開姆 (E. Durkheim)

休伯特 (H. Hubert) }
毛士 (M. Mauss) } Articles in L'Année Sociologique and elsewhere

萊維柏魯 (L. Lévy-Bruhl, Primitive Mentality,)

(三) 土俗與習尚

山納 (W. G. Sumner, Folkways, 1907)

佛銳士爾 (J.G. Frazer, The Golden Bough)

威斯忒馬克 (E. Westermarck, Origin and Growth of Moral Ideas, 1906-8)

(四) 意念力量

富伊也 (A. Fouillé)

(五) 心理平面與潮流 制度的制約

洛斯 (E. A. Ross)

波介德斯 (E.S. Bogardus)

(六) 社會遺產

華拉斯 (G. Wallas, Our Social Heritage, 1921)

哈脫 (J. K. Hart, The Discovery of Intelligence, 1924)

魯濱孫 (J. H. Robinson, Mind in the Making, 1921)

參 考 書

見篇末表中的不再舉

- 陸志章 社會心理學新論 (一九二四)
- 郭任遠 心理學論叢 (一九二八)
- 心理學與遺傳 (一九二九)
- 趙 演 本能論
- 潘梓年譯 動的心理學 (Woodworth, Dynamic Psychology)
- 陸志章譯 普通心理學 (Hunter, General Psychology)
- 鍾建閔譯 政治中之人性 (Wallas, Human Nature in Politics)
- 物理與政治 (Bagehot, Physics and Politics)
- 社會心理之分析 (Wallas, The Great Society)
- 劉延陵譯 社會心理學緒論 (McDougall, Introduction to Social Psychology)
- 吳旭初譯 羣衆心理
- 杜師業譯 革命心理
- 金本基譯 愛爾烏特社會心理學
- Barnes, H. E., (Edit.) The History and Prospects of the Social Sciences, 1925.

-
- Barnes, H.E., *The new History and the Social Studies*, 1925.
- Ginsberg, M., *The Psychology of Society*, 2nd, edit, 1924.
- Russell, B., *Why Men Fight*
- Sprowls, J. W., *Social Psychology Interpreted*, 1927.
- Williams, J. M. *The Social Psychology of Rural Development*.
- Young, K., *Source Book for Social Psychology*, 1928.
- Znaniecki, *The Laws of Social Psychology*
- Publications of the American Sociological Society*
- American Journal of Sociology*
- Journal of Abnormal Psychology and Social Psychology*

經 濟 學

李 權 時

- 一， 經濟學是什麼？
- 二， 經濟學的史的發展
- 三， 經濟學與其他科學的關係
- 四， 研究經濟學的科學方法
- 五， 經濟學的內容或分部
- 六， 經濟理論與經濟事實
- 七， 經濟學與經濟術的調和
- 八， 經濟財貨的消費問題：(一)消費標準的提高問題，(二)浪費之廢除問題，(三)消費者教育之促進問題。
- 九， 經濟財貨的生產問題：(一)土地生產要素的

改進問題,(二)勞力生產要素的改進問題,(三)資本生產要素的改進問題,(四)管理生產要素的改進問題,(五)社會生產要素的改進問題。

十、經濟財貨的交易問題:(一)經濟財貨的交易比例問題,(二)貨幣問題,(三)關稅問題,(四)商情安定問題。

十一、經濟財貨的分配問題:(一)工資問題,(二)地租問題,(三)利息問題,(四)利潤問題,(五)租稅和一般分配問題。

十二、經濟的人生觀:(一)何謂人生觀:(二)何謂經濟的人生觀,(甲)生產經濟人生觀,(乙)消費經濟人生觀,(丙)交易經濟人生觀,(丁)分配經濟人生觀,(戊)公共經濟人生觀。

經 濟 學

李 權 時

一，經濟學是什麼？經濟學 (Economics) 是一種社會科學，牠的研究的對象，大都是人類謀生的各種單獨的或相互的現象。換言之，經濟學就是研究人類謀生的種種活動的一種社會科學。這樣，所以如果我們叫經濟學為“謀生學”“生計學”“民生學”“貨殖學”等等，也是名稱其實的。

二，經濟學的史的發展 經濟學本來不是一個獨立的科學，在上古與中古的時代，人類的經濟思想是常常與倫理和政治思想混合的。自從英人斯密亞丹 (Adam Smith) 在一七七六年披露了他的名著原富論 (The Wealth of Nations) 之後，世人才慢慢地以科學相

待。原來斯密之得為經濟學的鼻祖或創造者，也並不是偶然的。在他之前，還有十六七世紀的“重商主義”（Mercantilism），和十八世紀的，“重農主義”（Physiocracy）：前者偏於干涉論，以為只有能發展輸出貿易的工商業是生產的；後者偏於放任論，於為只有能利用自然界的勢力而產生原料及糧食的土地和農作是生產的。斯密氏生逢其會，乃融會貫通此二派經濟學說之所長，而發表他的折衷於重商與重農之間的自由論；既不主張工商業為唯一的生產要素，亦不主張土地與農作為唯一的生產要素，而以為農工商業同是俱有生產能力的；既不主張重商主義者的絕對干涉論，亦不完全主張重農主義者的絕對放任論，而以為放任雖是上策，但是有時亦不得不採用干涉政策以濟放任政策之窮。斯密氏之自由主義後遂成為英國正統派或經典派經濟學者的根本信仰。厥後英國又有所謂孟楷斯透派（Manchester School）者，就是信仰斯氏的自由主義之應用到國際貿易上面去的經濟學者。斯氏的自由主義之宰制歐洲大陸的經濟思想者幾一世紀之久，至十九世紀中葉而反動遂起；在國際貿易論方面，則有德人李斯特（F. List）之倡保護關稅論或新重商論；在分配論方面，則有烏托邦社會主義者（Utopian Socialists）之小

共產社會論及科學社會主義者(Scientific Socialists)之無產階級專政論。及至十九世紀末葉,又有所謂合作運動,國家社會主義,費賓社會主義(Fabian Socialism),基爾特或行會社會主義(Guild Socialism),及修正派社會主義等之風起雲湧。及至二十世紀的初葉,就是現在的時代;論關稅政策,那末保護關稅盛極一時,大有回復到十六七世紀的重商主義的趨向;論經濟制度,那末赤色的共產主義在歐戰後的數年風行東歐或俄羅斯,又大有回復到上古及中古的共產社會的氣象。總之,經濟學或經濟思想之發展的方向,大半是受了經濟界環境的支配,有非專靠人力所能勉強挽回者。十六七世紀的重商主義為發達當時的國民經濟之必要條件;十八世紀初期的重農主義,亦為祛除當時的國民經濟的發達的障礙的必要條件;英國在十九世紀中葉之採行自由貿易主義,亦為在厲行重商主義二三十年之後的必要政策;十九世紀德法美等國之採取保護貿易政策,亦為抵抗英國的經濟優勢之必要的方策;輓近各種社會主義之勃興,其原動力就是與社會主義根本不相容的資本主義和經濟的帝國主義;而最近蘇俄的過激主義的倒塌,其原因又不外乎人類的性情在根本上是與純粹的而且大規模的共產制度相反的。吾人如執此

原則去衡量古今中外各時各地的經濟學說或思想惟覺其各有來歷,各有其存在的理由和必要,萬不容吾人以自己純粹主觀的眼光去褒之或貶之啦。

三, 經濟學與其他科學的關係。世間²的一切科學,本來是互相關聯的。經濟學之與其他科學有或密或疏的關係,一如其他科學之與經濟學有或密或疏的關係。第一,經濟學的理論,當然脫不了名學上的三段論法,這是經濟學與名學有關係。第二,經濟學往往須靠數字及統計來幫忙,如簿記,會計,及各種經濟統計等等,這是經濟學與數學有關係。第三,經濟學上的報酬漸減律,實在是發生於物理界及生理界的現象;家庭經濟有恃於生理學,心理學,物理學,及化學等;農業經濟有恃於化學,物理學,生物學,地質學,森林學,昆蟲學,及氣象學等;工業經濟有恃於化學,物理學,心理學,電光學,及水力學等;商業經濟亦有恃於各種自然科學如地理學,航海學等;這是經濟學與自然科學有關係。至經濟學與各種社會科學,其間的關係當然是更為密切。原來經濟學的自身就是社會科學之一,其與其他社會科學之有關係,自不待言。舉凡人口的多寡,風俗好尚的良惡,各種社會制度的適時與不適時,在在均足影響國民經濟之開展,這是經濟學與社會學有關係。政治之良窳,

政策之進取與保守，租稅之合理與不合理，以及政府對於社會經濟之種種設施，都是直接的或間接的可以影響到國民經濟的；其實就世界各國的政治與經濟的趨勢看起來，此二者的關係是非常之密切的，是幾乎不能分離的，所以甚至有人說“政治就是經濟，經濟就是政治”，這並不是一種誇大之言；這是經濟學與政治學有關係。民智民德民力有升降，則國民經濟即大受其影響，同時經濟有辦法，則關於提高民智民德民力的設備亦必能增加與改善，這是經濟學與教育學及宗教學有關係。票據法之有無，足以影響到金融界之榮枯；遺產法之緊弛，足以影響到財富分配之均與不均；反之，如果經濟狀態有耐久的變遷，則法制亦必隨之而有所變遷；這是經濟學與法律學有關係。現在的經濟現象必然的免不掉過去的經濟現象的因襲，而同時又可以做將來的經濟現象的萌芽，這是經濟學與歷史學有關係。人類一切的經濟活動都要受倫理的裁制，而同時倫理觀念亦免不掉受經濟現狀的影響而逐漸改變，這是經濟學與倫理學有關係。

四，研究經濟學的科學方法 研究經濟學的科學方法是與研究其他社會科學的科學方法一樣的，就是一是演繹法，一是歸納法。演繹法是補救歸納法之

勞而無功，歸納法是補救演繹法之杜撰武斷，所以二者是互助的，不是互排的。歸納法又有歷史法，實驗法，及統計法三者之分。

五，經濟學的內容或分部 經濟學的內容或分部，大概是可以分做四論或五論的：就是（一）消費論，專門研究人類的消費的經濟行爲；（二）生產論，專門研究人類的生產的經濟行爲；（三）交易論，專門研究人類的交易的經濟行爲；（四）分配論，專門研究人類的分配的經濟行爲；及（五）財政論，專門研究人類的政治團體的經濟行爲。

六，經濟理論與經濟事實 經濟學的內容是兼顧理論與事實的；理論一方面的經濟學是偏重原理的，所以可以叫做經濟原理；事實一方面的經濟學是偏重問題的，所以可以叫做經濟問題。不過理論與事實，原理與問題，是有互相爲因果的密切關係的：大概天下凡百的事體，是先有事實而後才有理論的，或先有問題而後才有原理的，而理論或原理亦往往能產生新的事實或問題。從此可知我們研究經濟學的人，是須事實與理論或問題與原理並重的，而尤其不可忘却者，就是先須注重經濟的事實或問題，後須注重經濟的理論或原理；只重事實而不重理論的經濟學者必無新學理的發

明,只重原理而不重問題或事實的經濟學者其學說亦必不能於全民有福利也。

大概人類的經濟行爲可以分做三個級段:即(一)過去的經濟行爲,(二)現在的經濟行爲,和(三)將來的經濟行爲。所以經濟學的範圍是也可以分做三種。就人類過去的經濟行爲講,那末專門討論事實的,則有經濟史;專門研究理論的,則有經濟學史;就人類現在的經濟行爲講,那末專門研究理論的,則有國民經濟學原論;偏重理論的,則有農業政策學,工業政策學,商業政策學,交通政策學,保險政策學,殖民政策學,國家經濟學或財政學,及世界經濟學等;專門研究事實的,則有農工商等企業經濟學和家庭經濟學等。就人類將來的經濟行爲講,那末又有偏重理論的社會政策學和社會主義學等。這樣,我們可以參酌日人福田德三的廣義經濟學分類法,把經濟學的範圍類別之如次:

經濟學(即廣義之經濟學)

一,過去之經濟 (一)經濟史

(二)經濟學史或經濟思想史

二,現在之經濟 (一)國民經濟學(即狹義的經濟學)

甲,原論(即最狹義的經濟學)

乙,各論 (子) 農業政策

(丑) 工業政策

(寅) 商業政策

(卯) 交通政策

(辰) 保險政策

(巳) 殖民政策

(二) 國家經濟學 (即財政學)

甲,國家財政學

乙,地方財政學

(三) 企業經濟學 (即私經濟學

或營利經濟學)

甲,農業經濟學

乙,工業經濟學

丙,商業經濟學

(四) 家庭經濟學 (即家政學或

消費經濟學)

(五) 世界經濟學

三,將來之經濟 (一) 社會政策

(二) 社會主義

注重人類現在經濟行為的學者,大概又可以分爲
兩派:其一即市場或價格的經濟學者 Market or Price

economists ,其二即社會或福利的經濟學者 Welfare or Social economists 。 價格經濟學者的理論是根據於現在的經濟事實的,但是他們的結論是比較的滿意于現在的經濟制度的,所以大致變做靜態的經濟學者 Static economists 。 福利經濟學者的理論也是根據於現在的經濟事實的,不過他們的結論是比較的不滿意於現在的經濟制度的,所以無不變做動態的經濟學者 (Dynamic economists) 。 靜態的經濟學者太相信現在經濟現狀的有永久的繼續性,以為現在的經濟制度必然的不會大變的;動態的經濟學者太不相信現在經濟現狀的有繼續性,以為現在的經濟制度不久必然的會倒下來的。 其實二者都犯了太理想而不顧真實的事實毛病。 真實的事實是什麼? 就是一部份的經濟事實是常常在那裏改變的,即如生產方法,分配過程,和消費標準等是;而又有部份的經濟事實是往往換湯不換藥的,即如根據於佔有慾的私產制度,根據於支配慾的競爭制度,和根據於男女慾的家庭制度等是。

七, 經濟學與經濟術的調和 經濟學 (economic Science)是以客觀的態度去解釋經濟事實,經濟術 (economic art)是以主觀的態度把經濟學理應用到事實上去,所以二者是應互相扶助,交相為用,大概學與術的區別

的有五端：就是（一）第一，學是注重客觀的環境（即事實）的，而術是注重主觀的意志或情感的；（二）第二，學是注重“是”字 What is? 其唯一的職務在乎描寫現實事情而分析其因果關係，術是注重“應”字 What ought to be? 其唯一的職務在乎批評和改革現實事情而督促其進步；（三）第三，學是注重在冷酷的研究，其本身是並無所欲達的目標的，術是注重熱烈的擁護或反對某種事實，以期進人類於至美，至善，至樂之境（Summum Bonum）的；（四）第四，學是注重結果的，術是注重動機的；（五）第五，學既抱了客觀的不偏態度，所以對於公私的利害是毫無衝突的，術既抱了主觀的偏袒態度，所以對於公私的利害是以為大有衝突的。總之，學是注重真理的，術是注重道德的。

學與術須相輔而行，猶之真理與道德須互相調和。違反道德的真理，必不是真理而是假理；違反真理的道德，必不是真道德而是假道德；真理必須合乎道德或倫理，真道德或真倫理也必須合乎真理才好。同樣，真學是必須合乎真術，而真術是也必須合乎真學才好。真學是知的一方面事情，真術是行的一方面事情；欲求王陽明先生所提倡的知行合一的學說的實現，那末真學與真術也是必須打成一片才好；不過真知而後才有真

行，晚近孫中山先生提倡知難行易的學說，也就是這個道理，其學說是可以與王陽明先生“知行合一”之說互相發明的。由此，我們可以知道，真行，真術，真道德是必須從真知，真學，真原理發出的；所以人類求進步的出發點是必須先求知，必須先研究事實而推求其不拔的真理。

事實的不拔的真理爲何？即所謂自然法則 (law of nature) 者是。自然法則之發現於社會界者則爲（一）人類之求生存，安全，與自由 (human craving for existence, Security, and freedom) ，與（二）人類之求平等 (human craving for equality) 。自然法則之發現於自然界者則爲報酬漸減律 (law of diminishing returns) 。凡真知真學真理必不可忽略此三個不滅的事實，而同時真行真術真道德也萬萬不可違反此三條不磨的真理而行事。這樣，那末學與術，知與行，真理與道德，才能互相調劑而並行不悖了。

八、經濟財貨的消費問題 人類自呱呱墮地之後，就須自己來維持生命，未墮地之前，倒還可以寄生在母體內。但是怎樣才能維持生命呢？先要有空氣吸，次要有日光曬，再次又要有果腹與蔽體的資料享。前二者爲“取之不盡，用之不竭”而且不必花費勞力去得

來的自由財貨 (free goods); 後一者所包括的一切可以維持生命的物品, 叫做經濟財貨 economic goods, 因為是牠們的供給來源有限而且必須經過相當的犧牲, 所以必須經濟起來的緣故。此種人類自呱呱墮地以來享用經濟財貨以維持生命的一切行爲叫做消費 (Consumption)。換言之, 消費就是人類滿足生存慾望的種種經濟行爲; 而消費問題就是人類關於滿足生存慾望一方面所尚未解決的種種經濟問題。消費爲人類經濟生活的目標, 所以消費問題亦當爲人類生計問題中的最要部份, 所以我們研究經濟學應自消費論始, 而研究經濟問題也應先從消費問題下手。

現在人類對於經濟財貨的消費, 起碼是有三個重要問題急待解決。這三個問題就是 (一) 消費標準或生活程度的提高問題, (二) 浪費之廢除問題, 和 (三) 消費者教育之促進問題。以下請約略申述之。

(一) 消費標準或生活程度之提高問題 消費標準就是人民日常所享用慣了的必需品, 安適品, 和便利品的品質和數量之總稱。消費標準之提高問題, 是指一般貧苦民衆的消費標準之提高而言。大概消費標準可以分做三種: 即 (一) 不可以過去的最低限度下的消費標準, (二) 可以過得去的最低限度的消費標準, 和

(三)合理的或理想的消費標準。我們要解決民衆的生活問題,那末第一種最低限度下的消費標準是不能讓牠存在的,起碼要做到第二種最低限度的消費標準,最後還要設法達到第三種理想的消費標準。

最低限度下的消費標準爲何不能讓牠存在呢?

因爲這基本上是一種非人的生活標準。至於

甲, 可以過得去的最低限度的消費標準呢? 那是人生所必須有的一種生活標準。這種消費標準就是指至少可以滿足人類的根本慾望而盡其生產和傳種的職責的一種生活方式而言。要一個人工作或生產,社會必須維持他的生產能力;就是必須給他以相當的生活或衣食住的資料:在衣的標題之下,社會必須給他以至少可以護體的衣服;在食的標題之下,社會必須給他以可以維持生命和元氣的食物;在住的標題之下,社會必須給他以相當的居室,相當的燃料,和相當的傢具。然而社會不能只顧他一身,還要供給他的妻子以至少限度的生活資料,因爲如果不是如此,民族就有滅亡的危險呵。所以最低限度的消費標準是指個人及其所組織的一個小家庭而言的。至於

乙, 理想的消費標準呢? 那是民生問題圓滿解決時的人人應當享受的生活標準。理想的消費標準

並不是妄想的生活標準，乃是人類所應當享受的一種合理的和模範的生活標準。但是什麼叫做合理的和模範的生活標準呢？合理的和模範的生活標準，亦不過是以最低限度的消費標準做基礎，再加上人類應當享受的種種合理的幸福而已。此種人類應當享受的合理的幸福，在衣的標題之下，就是合家須有護體，方便，而且美觀的衣服，可以個個站在大庭廣衆之前而不覺羞；在食的標題之下，就是合家的飲食，不但要求其飽滿，而且要求其科學化及帶有美術性；在住的標題之下，就是除掉必須的相當的臥室之外，還要有餐室浴室，書報室及體面的會客室以供有時邀請友朋集餐之用；在行的標題下，就是公家須改善各種交通，而私人最好須自備一輛小汽車；在修養的標題之下，就是合家須有高尚娛樂的習慣和研究學術的興趣；其他如家庭生活和公民生活，是也須有充分的時光去享受才好。

現在中國民衆的消費標準是怎樣的呢？我們大概可以說，赤貧與貧苦階級無不是在最低限度的消費標準線下的，貧寒與清寒階級大致是僅能糊口的，即僅能享受最低限度的消費標準的，小康中富和大富階級大致是或能享受理想的消費標準的。我們如果要圓滿的解決全民的生活問題，其應當努力之處正多着哩！

(二) 浪費之廢除問題 現在人類的消費標準既然是很低，那末人們對於已有的經濟財貨是萬萬不應再去浪費的了。然而事實却與之相反。即如赤貧與貧苦者的生計已經是非常困難，但是他們對於消耗品的煙酒仍舊是非吸喝不可，這就是貧窮者的浪費。富有者衣豐食厚，逸則思淫，一切狗馬聲色鴉片等的社會罪惡，無不由富有者揚其波，這是富裕者的浪費。我們如果要求提高人民的消費標準，那末就消極方面言，是不可不設法禁止貧富兩階級的浪費的了。

與浪費很有關係的一個消費問題就是奢侈問題，奢侈之極必定變做浪費，因為奢侈之極必定的變做有害的消費，或害己，或害人，其為害於社會是一樣的。所以國家對於奢侈往往是抱一種取締的態度的。不過人民相當的奢侈生活是也不可厚非的，因為有益的奢侈往往是提高生活標準的急先鋒。

(三) 消費者教育之促進問題 我們如果要解決上述兩個的消費問題，那末消費者的教育是萬萬不可不促進的。何謂消費者的教育呢？消費者的教育就是要使得社會上各個的消費者都懂得消費的原則。我們現在且把消費的原則述之於下：

甲，消費須有益於身心 凡無益品(即大多數的奢

侈品)及有害品(如賭具,煙酒,及鴉片等)終以不用爲妙,尤以後者爲須厲禁,因爲有害品實在是經濟財貨中之最反經濟者也。如果此種浪費能夠消滅,那末一般的消費標準亦自然可以提高。

乙,消費須適度 消費須適度就是人們日常一切衣食住行等經濟行爲須多少得中,不太過亦不不及;因爲太過則財貨的效用喪失淨盡,而不及則財貨的效用將失之太高而生理上的滋養或維護將不敷也。

丙,消費須有和合性 人們日常的消費,大概不是剛消費一樣東西的,乃是同時消費多樣東西的。卽如吃飯同時必須小菜,吃飯菜時,隔數口須飲酒或水少許;用膳既畢,又須飲茶或吃水果。此種混合式的消費叫做和合或調和的消費 (harmonious consumption)。大概人類越文明,他們的消費是也越富有和合性的。和合的消費所產生的效用或幸福是要比單獨的消費所產生的效用或幸福爲高的。

丁,消費須有變化性 消費須有變化性的原則是與消費須有和合性的原則有密切的關係的;前者是適用於同一時間的,而後者是適用於不同的時間的;換句話說,和合的消費是一時間的有變化的消費,而有變化的消費是不同時間的和合的消費。比如吃飯有些厭

了之後，不妨去吃些麵包；麵包吃厭了之後，又不妨再去吃飯；這是有變化的消費。又如讀書讀了倦乏之後，不妨去遠足一两天或一二星期；旅行倦了之後，不妨再回去讀書；這也是變化的消費。大概消費有變化的人的享樂，一定是比消費沒有變化的人的享樂來得多，因為前者常變化樣消費物的效用常高，而後者墨守成規，消費物的效用常低啦。不過所謂變化者當然是正當有益的變化，並不是不正當而有害的變化。人類是一個又喜歡變化又不喜歡變化的矛盾動物，大概就短時期講，人類是喜歡變化的，而就長時期講，人類是又不喜歡變化的。消費須有變化的原則，也不過是因勢利導使歸於正規而已。

戊，消費須有社會性或與人合作性 這個消費原則是根據於另外兩個原則的：第一就是人類是社會的動物，離羣索居，是違反常情的；第二是人類是合作的動物，凡事合則易舉，可以羣享其成，分則難辦，反致不能滿足各個的慾望。孟子曰：“獨樂樂，不如與衆樂，”這是消費須有社會性的第一原則的明證。諺云：“衆擎易舉，”“孤掌難鳴，”這是消費須有社會性的第二原則的明證。社會上有幾種消費，如圖書館，道路，和公園等享用，大概私人是無能為力的多，終須大家合作起來，那末

各個的社會份子才有好的圖書看,好的道路走,好的公園玩。

消費者懂了消費的五個原則之後,而且能切切實實去履行,那末他們的消費標準起碼可以提高得許多。不過同時消費者的家計也是要管理得法的。假使主婦採辦材料不好,或預備得不好,或不盡物之效用,那末個人及家庭的幸福還是不會提高的。所以消費者的教育是應當特別注重於女子的,因為女子是一家的消費的發號施令者。

九,經濟財貨的生產問題 大學曰:“生財有大道,生之者衆,食之者寡,爲之者疾,用之者舒,則財恆足矣。”從此可知要解決經濟財貨的消費問題,還須先解決經濟財貨的生產問題,因為目的而無手段達到此目的,宗旨而無方法實現此宗旨,那末目的與宗旨都是空中樓閣啦。如果生之者寡,而食之者衆,爲之者舒,而用之者疾,那末衆食者將何所食。而疾用者亦將何所用呢?我們如果要提高民衆的消費標準,那末我們是不可不先促進民衆的生產能力的,因為有高的生產力,才能享受高的生活程度啦,因此,我們于討論經濟財貨的消費問題之後,就不得不接着討論經濟財貨的生產問題。

經濟財貨的生產問題,大概可以分做四五個:就是

(一)土地生產要素的改進問題,(二)勞力生產要素的改進問題,(三)資本生產要素的改進問題,(四)管理生產要素的改進問題,和(五)社會生產要素的改進問題。茲請分述之如次:

(一)土地生產要素的改進問題 土地生產要素的改進問題也就是土地的供給量的增加問題。土地的供給量的增加之所以成爲問題是因爲人口越來越多的緣故;以有限的土地,供無限的人口的使用,所以土地就成爲莫大的一個社會經濟問題了。增加土地供給量的方法大概可以分做兩大類:其一是橫的增加方法,其二是縱的增加方法。土地的橫的增加方法有三個:其一爲開墾荒地,其二爲保存天然富源,其三爲便利交通。土地的縱的增加方法亦有三個:其一就是改良農作法,使土地的報酬漸減律暫行退避;其二就是變更消費者的消費方式,如不慣麥食者使之喜食麵包,不慣樓居者使之習於樓居等是;其三就是土地的不當利用(如中國南方之築墓於農田間)的廢止。

(二)勞力生產要素的改進問題 土地是死的東西,人力是活的東西;如果只有土地而無人力,那末土地是不能產生多大適於人類胃口的經濟財貨的。因此,我們於討論土地生產要素的改進問題之後,就不得不

接着來討論人力或勞力生產要素的改進問題，勞力生產要素的改進問題，也就是人口的改進問題。人口改進問題可以從二方面着想：其一是人口的數量一方面，或其二是人口的質品一方面。人口的數量一方面問題，我以為無須我們去過慮的；何以呢？因為性慾男女慾是人類四大慾望（其餘為佔有慾，支配慾，和作慾）之一，人口的數量在常態之下終是有數十年增加一倍的傾向的。老實說，人類的數量問題是只愁其增加得太速而且太多，不愁其增加得太緩或太少，將來國際間所最難解決的問題，恐怕還是各國相互間如何限制人口的增加呢！我嘗謂國際間的限制軍備會議還不如國際間的限制人口會議的要緊；如果人類真的要免除第二三次等的世界大戰，那末各國的人口是都須設法限制其增加才好。外人都說中國的人口是比較的過剩，其實求數省講——尤其是江浙二省——那的確是有過剩的趨向，不過再就邊疆數省講，那末又有過稀的危險了。所以中國人口的數量問題是在乎設法把過剩地方的人民移植到人口過稀地方去。

至於人口的品質問題那的確是世界各國永久存在的問題，因為人類的品質終須時時改進才好。所謂人口的品質，就是指人民的智力，德力，氣力之高低及其

如何受人組織和指導而言。增加人口的品質的方法甚多：如普及教育（包括義務教育，社會教育，職業教育，廣設圖書館，閱報所，美術館，博物館，禮拜堂等，）普設公園及公共體育場，注重公衆衛生，改良城市及鄉村生活，及實施優生學或優種學等都是。總之，如果我們要增加人口的品質，那末我們是必須研究和實施優種學和優境學的：前者就是改良人類的種子或先天的一種學術，後者就是改良人類的環境或後天的一種學術。至於人民的勞力之如何受人之組織和指導，那是屬於管理的生產要素的改進問題了。

（三）資本生產要素的改進問題 資本是幫助勞力去利用土地或自然界以產生經濟財產的一樣東西。空拳打虎，終不如提鎗打虎之容易奏功；徒手捕魚，終不如帶網捕魚之易有成效；徒步旅行，終不如舟車之容易致遠。彼槍也，網也，舟車也，蓋無一不是助勞力的資本也。語云：“工欲善其事，必先利其器，”器就是資本也。一國資本富，則其經濟財貨之生產量必多；反之，一國的資本乏，則其經濟財貨的生產量必少；生產多則國愈富，生產少則國愈病，觀於下列各國國富的比較，足見我國資本缺乏之可憐，非急起直追，努力造產，殆不足以立國矣。茲把一九二二年美國莫狄氏的各國國富調查表：

和一九二九年日本內閣統計局的各國國富調查表列下：

甲，一九二二年莫狄氏的世界各國國富調查表

美國	三二〇,八〇三,〇〇〇,〇〇〇美金。
英國	八八,八四〇,〇〇〇,〇〇〇美金。
法國	六七,七一〇,〇〇〇,〇〇〇美金。
德國	三五,七〇〇,〇〇〇,〇〇〇美金。
西班牙	二九,三一九,〇〇〇,〇〇〇美金。
意國	二五,九八六,〇〇〇,〇〇〇美金。
加拿大	二二,〇九五,〇〇〇,〇〇〇美金。
印度	二一,九六〇,〇〇〇,〇〇〇美金。
中國	一九,〇八七,〇〇〇,〇〇〇美金。
波蘭	一七,〇〇〇,〇〇〇,〇〇〇美金。
荷蘭	八,二六〇,〇〇〇,〇〇〇美金。
巴西	八,〇〇〇,〇〇〇,〇〇〇美金。
墨西哥	七,九〇〇,〇〇〇,〇〇〇美金。
瑞西	四,五六七,〇〇〇,〇〇〇美金。
芬蘭	三,六〇〇,〇〇〇,〇〇〇美金。
智利	三,〇四六,〇〇〇,〇〇〇美金。

乙，一九二九年日本內閣統計局的各國國富調查表

美國	七六二,三五六,〇〇〇,〇〇〇日金
----	-------------------

	平均每人爲六,六〇七日金
英國	二三五,三三〇,〇〇〇,〇〇〇日金
	平均每人爲五,二四七日金
俄國	一〇四,一〇二,〇〇〇,〇〇〇日金
	平均每人爲一,七五六日金
法國	一〇三,五二〇,〇〇〇,〇〇〇日金
	平均每人爲二,五四九日金
日本	一〇二,三四三,〇〇〇,〇〇〇日金
	平均每人爲一,七二一日金
德國	七一,六八五,〇〇〇,〇〇〇日金
	平均每人爲一,一四一日金
意大利	四四,七三八,〇〇〇,〇〇〇日金
	平均每人爲一,一一七日金
中國	三八,二八九,〇〇〇,〇〇〇日金
	平均每人爲一〇一日金

以中國土地之廣,人口之衆,而國富僅有此區區,可憐亦復可羞。爲今之計,亦惟有努力生產,努力儲蓄,努力投資的一法耳。世間一切資本,都是經過生產,儲蓄投資的三個步驟而來的;我國古訓勸人要勤儉,其目的也莫非要增加個人及社會的資本;不過勤是生產,儉是儲蓄,而關於正當投資的一層,古訓並未說起,這或者也

是我國歷來資本不發達的一個重要原因。

(四)管理生產要素的改進問題 有了上述的三種生產要素(即土地勞力和資本),如果沒有管理的生產要素把牠們組織起來和指導起來,那末牠們的生產力量是有限得很多的。所以如果我們真正的要增加經濟財貨的生產,那末管理生產要素的改進問題是萬萬不可忽略的。管理要靠企業家,所以良好而幹練的企業家是一國生產界的無上至寶。良好而幹練的企業家之產生,是半由於社會環境之良好,半由於教育制度之良好,所以我們對於社會環境及教育制度尤須加以注意才好。企業家要管理得法,那末科學的管理方法是也須特別注意的。科學的管理方法,不但是適用於工廠,而且是適用於一般的商店及金融機關和公衆事業的。

(五)社會生產要素的改進問題 社會的生產要素是指社會組織和政治組織而言。有人以爲社會和政治的組織不能算作生產要素的一個,因爲社會全體和政府是沒有分配應得的;我以爲這個見解是大錯而特錯的。如果沒有私產權,遺產權,契約權,自由企業和競爭權,我們現在的生產能相當的發達嗎?我可以說不能。如果我國歷來不受大家庭制度的牽累,我國現

在的國民經濟會弄到如此的衰落嗎？我可以說不會，如果英美等國無比較的良好政府，牠們的國民經濟會發達到現在的地步嗎？我可以說，不會。如果我國近三十年來有奮發有為與民更始的政府，我國現在的國民經濟會弄到快要破產的地步嗎？我可以說，不會。這樣看來，社會與政治的組織又何嘗不是生產要素之一呢？牠們的重要，與土地，勞力，資本，和管理有什麼分別呢？至社會及政府的分配應得，那就是人民所繳納的捐款和租稅。

甲，良好的社會組織能促進生產。經驗告訴我們，有限制的個人主義的國家的生產力是大大的超過無限制的社會主義的國家的生產力的。觀乎最近共產主義的蘇俄的生產大減和我國大家庭制度之一敗塗地，就可以知道此中得失了。蘇俄爲什麼弄到經濟破產？因爲採行大規模的共產主義或無限制的社會主義的緣故。我國的國民經濟爲什麼弄到奄奄一息？因爲數千年來採行小規模的共產主義或無限制的社會主義的大家庭制度的緣故。然則爲什麼共產主義的社會的生產力是大大的不如有限制的個人主義的社會的生產力呢？這是因爲永久的共產主義是根本上違反人類的天性的，而有限制的私產主義是根本上

適合乎人類的天性的。人類的天性是什麼？就是一方面要自由，而他方面又要平等。要自由所以私產慾或佔有慾很發達，要平等所以共產慾（即共人之產而使之與己相等的慾望）或支配慾很發達。共產主義或無限制的社會主義雖能滿足人類求平等的慾望，但不能滿足人類求自由的慾望。私產主義或無限制的個人主義雖能滿足人類求自由的慾望，但不能滿足人類求平等的慾望。而民生主義或均產主義或有限制的個人主義（亦即有限的社會主義），則既能滿足人類求自由的慾望，又能滿足人類求平等的慾望。

這樣看來，最能補助一國生產力之發展的社會經濟組織乃是民生主義或均產主義或有限制的和產制度。如果我們要求國民生產的發達，那末私產制度恐怕是萬萬不能完全廢除的了；不過限制，改善，及修正是可以的。私產制既只有限制而不能取消，那末跟私產制而發生的自由契約制，自由企業制，自由競爭制，自由遺產制等也不能完全打倒，而只能限制，改善，和修正的了。

乙，良好的政府和法制能促進生產。國家是生產要素之一，這是毫無疑義。不過國家的具體為政府和法制，所以良好的政府和法制是生產的要素；而政府的

化身爲官吏，所以良好的官吏的勞力也是生產的要素，施行法制的自然人爲官吏，所以官吏的勞力是生產的要素了。有治人而無治法，國家不至於亂，有治法而無治人，國家十八要亂；無治法又無治人，國家必至大亂，必有治人又有治法，國家始得太平，而國民經濟始能發達。所謂治人者就是勵精圖治，奮發有爲，廉潔自守，寬厚待人的良好官吏。所謂治法者就是不偏於個人主義，也不偏於社會主義，不偏於放任主義，也不偏於干涉主義，不偏於私產主義，也不偏於共產主義的各種良好的法規。這種良好的法制必然的是要允執厥中的，積極的，建設的，以民生主義或均產主義爲目的的。如果一國有了良好的法制，又有了良好的官吏，那末該國的人民必能安生樂業，盡力生產，貨盡出地，力盡出身，土地開發，資本增加，企業發達，貨幣流通，科學猛進，發明家輩出，財富分配平均，消費標準提高，那末所謂民生問題，就可解決，而理想的經濟社會就不難實現了。

十、經濟財貨的交易問題 我們現在的經濟社會是一個分工極細的社會。分工以後所產生出來的經濟財貨是必須互相交換才好。因之接着經濟財貨的生產問題，就不得不先行討論經濟財貨的交易問題。

經濟財貨的交易問題甚多，但是大別之可以分做

四個：就是（一）經濟財貨的交易比例問題，（二）貨幣問題，（三）關稅問題，和（四）商情安定問題。茲分述之如次。

（一）經濟財貨的交易比例問題 經濟財貨的交易比例即通俗之所謂價值或價格；所以交易比例問題就是價值或價格問題，大概二種非貨幣的經濟財貨的交易比例叫做價值，而一種非貨幣的經濟財貨與貨幣本身的交易比例則叫做價格。價值或價格問題就是價值或價格究應如何決定才算公道的問題。大概價值論有兩大學說：其一是主張價值是決定於效用的，其二是主張價值是決定於成本的或勞力的。此二說各有各的道理，但是效用不過是成本的反射，所以勞力是應當做價值的公道的決定者。不過此處之所謂勞力，並不是剛指肉體的勞力而言，乃是兼指精神的勞力而言，也不是剛指現在的勞力而言，乃是兼指過去的勞力而言的。至於價格呢？那是也應當以貨幣的勞力成本與貨物的勞力成本為決定的標準。不過在此過於複雜的經濟社會裏，一切價值與價值的決定，恐怕未必有如此之公道吧！是在社會改造家之努力改進人類的經濟關係了。

（二）貨幣問題 貨幣就是價值的標準和交易的

中介。有人以爲自有貨幣，人類始有貧富之差，故欲取消貧富之差，必先取消貨幣。此言未免太無常識，因爲我國蒙古的游牧民族，金銀固不常見，然其因家畜之有無多少而分貧富者，還是不能免呵！況且貨幣之發生，固有其不拔的理由在。居今日文明之世，而又作太古時代渾渾噩噩的夢，去貨幣而返諸（一）呆笨勞苦，（二）難遇巧合，（三）缺乏價值標準，（四）不便分割，和（五）缺乏耐久性的物物交易的狀態；除非病狂，必不出此。或又謂貨幣固不能去，但是金屬的貨幣並非不可以紙屬的貨幣起而代之者，只要發行額有絕對的限制，則不兌換紙幣即可替金銀等金屬貨幣而行使其職務。此種不兌換紙幣的論調本爲貨幣本位論中的極則，然而我們日常行事，不能只顧理論而不顧事實。施行不兌換紙幣的結果，大概是沒有一個國家不是迷路的，這就是說，沒有一個國家不是走到濫發紙幣的路上去的。由此，我們可以說，如果一國的政府不能絕對的限制不兌換紙幣的發行額，那末不兌換紙幣本位的高妙理論，終是空中樓閣可望而不可即的。

（三）關稅問題 關稅問題是國際間的經濟財貨的交易問題，也就是國際貿易問題。各國對於對外貿易的政策，以其處境之不同，往往容易發生兩大衝突的

思潮。此二大衝突的經濟思潮，其一就是自由貿易主義，其二就是保護關稅主義。主張自由貿易的國家，大概不是國小民衆，非自由貿易無由得食，就是本國工業已經臻於人莫與競的地位。主張保護貿易的國家，大概不是地大物博，無恃於外國貨之供給，就是本國工業尚在幼稚的時代。自由主義者的二大理由爲（一）自由貿易能增進人類的物質幸福，因爲國際分工之後，生產量能增加而交易比例亦能增加的緣故；（二）自由貿易能促進世界和平和大同，因爲國際分工之後，各國爲各自求生存起見，非合作到底不可。保護主義者十一大理由爲（一）爲欲鞏固國防起見，不得不採行保護關稅；（二）爲欲求經濟自足起見，不得不採行保護關稅；（三）爲欲養育幼稚工業起見，不得不採行保護關稅；（四）爲欲增加職業的種類起見，不得不採行保護關稅；（五）爲欲保留國內市場起見，不得不採行保護關稅；（六）爲欲維持勞工的利益起見，不得不採行保護關稅；（七）爲欲維持“既得權利”起見，不得不採行保護關稅；（八）爲欲施行報復起見，不得不採行保護關稅；（九）爲欲抵制外貨之“跌價賤售”起見，不得不採行保護關稅；（十）爲欲抵消內地捐稅起見，不得不採行保護關稅；（十一）爲欲使外資輸入起見，不得不採行保護關稅。

就理論講，自由貿易為完美的政策，保護關稅為侵犯全人類的物質幸福和擾亂國際間的和平共存的政策，這是鐵案如山的。然而就事實講，產業未發達的國家，固想藉保護政策來發達自己的產業；產業已發達的國家，亦不肯改行自由政策以免損失；即使有如歐戰前英國之採行自由政策，也是要想勸產業未發達的國家去仿效牠的自由政策，使牠們的產業永遠也不會發達，其居心又何嘗是光明磊落呢？所以在大同主義未實行，各國政府都懷一種鬼胎，想屏藉保護政策來實現經濟的國家主義甚至於經濟的帝國主義以前，保護關稅的運命還是很長的。自由貿易是人類經濟生活的理想，我希望將來世界各國的產業都發達了之後，不要再如北美合衆國之堅持保護政策，而且是越來越兇了。最近三十八國政府抗議美國之再行增加進口稅，亦可見美國人之缺乏國際經濟的理性了。

(四) 商情安定問題 商情安定問題也就是商業循環問題。商情為何須安定起來呢？這是因為商業循環的結果是很壞的緣故，尤在是對於勞工階級。商業循環大概是可以分做四五期的：即（一）興旺時期，（二）恐慌或歇業時期，（三）衰落時期，和（四）復元時期，在興旺時期，社會間各階級固各得其所，但是一入恐慌及衰

落時期，社會間各階級無不同羈厄運，尤以勞工階級的厄運爲最可憐。然則我們對於這個問題將用何法來解決呢？商業循環的自身現在雖尚無法可以使之消滅淨盡，但是商業循環所產生的悲慘現象是可以有法子來補救的。補救之法子可以分做兩大種：第一是事前的補救或預防恐慌時期之到來，第二是事後的補救或善後衰落時期所產生的失業悲慘。事前的預防方法又可以分做（一）改善工業組織，（二）預測商業情形，和（三）改善金融制度。事後的補救方法亦可以分做（一）政府之提前進行建築事業或添補用品等，與（二）國家撥款補助特種事業的資金，俾不至於倒閉使工人失業。

十一，經濟財貨的分配問題 經濟財貨既經生產出來之後，除交易問題之外，現在還有分配問題是又必須討論的。不過經濟財貨的分配問題，不但是要討論各生產要素的分配應得，而且兼要討論一般財富的分配公道的。茲分做（一）工資問題，（二）地租問題，（三）利息問題，（四）利潤問題，及（五）租稅及一般分配問題五個問題來討論。

（一）工資問題 工資問題也就是整個的勞工問題，因爲據專家所調查，凡工潮之起因，十之八九是與工

資的爭論有關的：即如要求增加工錢而罷工固然是本題；即要求縮短工作時間而罷工，亦是間接的與工資問題有關係的，就是要求改善待遇及工作狀況而罷工，又何嘗不是間接的與工資問題有關係呢？此外勞工問題中之女工限制問題，八小時工作時間問題，包工問題，分紅問題，團體議價問題，最低工資數問題，血汗制之取締問題，以及社會保險（包括衰老保險，失業保險，疾病保險，和損傷保險）等等問題，那一個不是間接的或直接的與工資問題有關呢？

我們如果要公平的解決工資問題，我以為第一步是要做到使人民個個都有可以過得去的最低的消費標準享受，那就是說，第一步是要使每個人民所領的工資起碼是可以使之享受可以過得去的最低的消費標準；第二步是要漸逐使人民個個都能享受理想的消費標準，那就是說，第二步是要使每個人民所領的工資逐漸的可以使之享受理想的消費標準。

(二)地租問題 地租就是對於土地生產要素所給付的代價。土地之為物，除第一個佔有者是並不出代價以獲得之者外，差不多是無不以相當的代價購來的，而此相當的代價差不多無不是購者過去勞力的結晶的儲蓄。這樣，以代價購來的土地不管是一種資本，

更不啻是一種過去勞力的具體物，那末地租是不過資本利息或勞力工資的一種耳。如果我們爲欲誘致人類儲蓄起見對於代表過去勞力的資本給與利息；那末地租是也應當付給的了。是萬萬不能取消的了。不過地租的數額是不可太高，而應當工資化就是了。至於土地的自然漲價和自然跌價，國家也應當有很公道的處置才好。

(三) 利息問題 利息就是對於資本生產要素所給付的代價。資本是儲蓄的結果，而儲蓄是過去勞力之留待日後使用者，所以利息就是對於過去勞力的報酬，所以利息是也萬萬不應該廢止的，不過利率是應當求其合理化而已。

(四) 利潤問題 利潤就是對於管理生產要素所給付的代價。管理是細巧的勞力，所以利潤也是勞力的代價，換句話說，就是工資。這樣，如果私人企業存在一天，那末利潤也是不能一天廢止的，不過利潤的數額是也應當求其合理而已。

(五) 租稅和一般分配問題 無論在何種社會經濟組織之下，工資是永遠不會消滅的。在私產制度之下，地租，利息，利潤是也一定隨工資而存在的。不過受地租，利息，及利潤的資產階級的所得終有超過領工資

階級的所得的傾向，這是無可諱言的。在私產制度不能取消之前，我們所能爲力者，也不過是實行帶濃厚的社會政策色彩的民生主義或均產主義而已。民生主義的調劑方法爲何？就是對於地主實行平均地權；對於資本家和企業家實行節制資本。而平均地權也，節制資本也，其惟一法寶，即在利用租稅政策以達到平均社會財富及所得的分配而已。如空地稅也，地價稅也，自然漲價稅也，自然漲價歸公也，都是平均地權的妙法。如公司所得稅也，個人所得稅也，總遺產稅也，分遺產稅也，直接奢侈稅也，都是節制資本的良法。至於合作社之提倡也，國家資本之製造也，耕者要有其田也，農民銀行也，雖然也是節制資本和平均地權的好法子，但是不屬於租稅政策範圍之內的了。國家既實行了租稅政策使富有者稍稍減少其財富或所得之後，那末另一方面就應當多多把此種收入用之於貧苦階級身上使之逐漸的向富有的路上爬才好。

十二、經濟的人生觀 我感覺到經濟問題的重要，所以寫了一些經濟的人生以作結論。分段述之如次。

(一)何謂人生觀 人生觀就是我們日常對於生活方面所採抱的一種哲學態度。譬如有一人，他的日常的舉止是十分闊綽豪俠的，那末我們可以說他的人

生觀是傾向於奢侈。又有一個人,他的日常行動是非常儉樸節約的,那末我們可以說他的人生觀是傾向於節儉的。又有一個人他的日常對人接物總是滿面春風的,那末我們可以說他的人生觀是傾向於樂觀的。又有一個人,他的日常態度總是愁容滿面的。那末我們可以說,他的人生觀是傾向於悲觀的。其餘還有浪漫人生觀,吝嗇人生觀,保守人生觀,進步人生觀,和革命人生觀等等,不勝枚舉。

(二)何謂經濟的人生觀 經濟的人生觀就是我們日常從經濟一方面着想對於生活方面所採抱的一種哲學態度。世間人人有生命,就是人人須有維持生命的種種活動,所以人人須有經濟的人生觀。

經濟的人生觀的各方面 經濟的人生觀大約可以從五方面來討論,所謂五方面者就是(甲)我們對於生產經濟應採的態度,(乙)我們對於消費經濟應採的態度,(丙)我們對於交易經濟應採的態度,(丁)我們對於分配經濟應採的態度,和(戊)我們對於公共經濟應採的態度。現在請逐條稍微詳細分述之如次。

(甲)我們對於生產經濟應採的態度 生產部份,就事實講起來,是經濟界之最重要的。所以請先討論我們對於生產經濟應有的態度,大概生產是一切經濟

活動的基礎，無生產即無消費，即無交易，即無分配。這是根本的經濟人生觀，尤其是我們現在處於民窮財盡的時代人民所不可一刻忘記的。只有我們大家努力生產為能實現三民主義——特別是民生主義。只有我們大家努力生活為能救活奄奄一息中國。要努力生產，那末我們對於各種生產要素的人生觀，也不可不清爽。大概生產的要素可以分做兩大種，即首要要素和次要要素是。首要要素又可分為三個，即土地，勞力，和資本是。次要要素又可分為企業，貨幣，和政府是。

我們要增加生產，那末對於土地的要素就不能只講平均分配已經開墾的土地，還須設法去開發未經墾殖的邊荒或內地；對於勞動力的要素就不得不主張勞動神聖，勞力萬能，和工作普遍化；對於資本的要素不得不主張努力積聚和應用；對於企業的要素就不得不主張科學的組織和管理方法來增加生產效率；對於貨幣的要素就不得不主張改良幣制和嚴防濫發紙幣的政策；對於政府的要素就不得不主張不斷的監督以期常常有個良好能幹的政府來輔助國民的生產。

(乙) 我們對於消費經濟應採的態度 消費部份，就理論講起來，是經濟界之最重要的。何以呢？因為消費或享樂是人生的目標，而生產或勞動不過是人生

的手段。因之我們對於消費的人生觀也是重要不過的。我們對於消費的總人生觀是要提高消費程度或標準。這就是說，我們要使消費理性和科學化起來。然則如何使消費理性和科學化起來呢？那末我們第一是要消費的範圍須具有共同性和合作性，如公共馬路，公共花園，暨公共圖書館等的共同合作的消費是。

(丙)我們對於交易經濟應採的態度 我們現在的社會是一個分工的社會。分工之後，交易生產物是必不可少的一種手續了。既有了交易，那末我們對之究竟應採取一種什麼態度呢？我以為我們應抱一種公平的態度。這就是說，我們在物物交易或買賣的時候，總須兩造各得其平，萬不可讓一方揩他方的油或敲他方竹槓。大概萬百經濟財貨的價值是大半決定於勞力或人工的，所以我們的理想的公平交易是應當完全以勞力的質量做比例的。

(丁)我們對於分配經濟應採的態度 分配經濟可以分做兩層來講：第一是各個生產要素的應得分配；第二是一個社會裏的會員的個人財富或所得分配。我們無論對於那一種的分配，總應當抱一種公平的態度。我們不但要使得地主，工人，資本家，企業家和政府的分配應當各得其平，我們還要使得社會間各個人的

財富或所得各得其均。不過此處之所謂平均者並不是共產主義下之絕對的平均，乃是均產（即有限制的私產）主義下之相對的平均。純粹的共產主義恐怕就是在千萬年以後還是一個理想不能實現的。

（戊）我們對於公共經濟應採的態度 所謂公共經濟者就是政府經濟也就是財政。我們對於財政應當抱兩種的態度，第一就是繳納租稅，第二就是監督財政。繳納租稅是國民應盡的義務，監督財政是國民應享的權利。我們對於義務是要盡的，但是對於權利也是不可放棄而不享受的。

結論 總結以上所論，我們對於經濟的人生觀，可以喊五個口號如下：

努力生產，提高消費，公平交易，平均分配，監督財政。

參 考 書

劉秉麟，經濟學原理，訂正版。

李權時，生產論

消費論

交易論

分配論

津村秀松，國民經濟學原論，（馬凌甫譯）

- Böhm-Bawerk, E. Von, "The Positive Theory of Capital,"
(translated by Wm. Smart, 1891)
- Bonar, J., "Philosophy and Political Economy in Some of
their Historical Relations," 3rd ed. (1922)
- Boucke, O. F., "Principles of Economics," (1925)
- Bye, R. T., "Principles of Economics," (1924)
- Carver, T. N., "The Distribution of Wealth," (1904)
- Clark, J. B., "The Distribution of Wealth," (1899)
- Clay, H., "Economics for the General Reader," Agger's
American Edition, 1918
- Davenport, W. J., "Economics of Enterprise," (1913)
"Value and Distribution,"
- Edie, L. D., "Principles of the New Economics," (1922)
- Ely, R. T., "Outlines of Economics," Revised edition
- Gide, C., "Principes d'économie politique," 23rd ed.
(English Translation by E. F. Row, "Principles of Political Economy. 王建祖 譯
基特經濟學)
- Gide, C. and Rist, C., "History of Economic Doctrines,"
(Translated by R. Richards, 王建祖 譯
經濟學史)

-
- Haney, L. H. "History of Economic Thought," 1912
(臧啓芳譯, 經濟思想史)
- Ingram, J. K., "A History of Political Economy,"
(1915)
- Jevons, W. S., "The Theory of Political Economy,"
4th ed., (1911)
- Keynes, J. N. "The Scope and method of Political Economy," (1891)
- Kyrk, H., "A Theory of Consumption, (1923)
- List, F., "The national System of Political Economy"
Translated by S. S. Lloyd. (1904)
- Marshall, A. "The Principles of Economics," Eighth
edition, (1922)
- Marx, K., "Capital," (Translated by S. Moore and E.
Aveling, 1909)
- Mill, J. S., "Principles of Political Economy," Ashleys
22 edition,
- Nicholson, J. S., "Principles of Political Economy,"
(1901)
- Palgrave. Sir R. H. T., "Dictionary of Political
Economy,"

Pigou, A. C., "Economics of Welfare" (1920)

Ricardo, D., "Principles of Political Economy and
Taxation"

Taussig, F. W., "Principles of Economics," 4th revised
edition, 1923.

Taylor, F.M. "Principles of Economics," 1921

Tugwell, R. Y., (ed) "The Trend of Economics," (1924)

Wieser, F. von, "natural Value," (translated by C. A.
Malloch, 1893)

"Social Economics (translated by A. F. Hins-
ichs, 1927)

政 治 學

吳 頌 皋

(I) 緒 論

(一) 政治學之性質與範圍

(二) 政治學與其他社會科學之關係

(II) 政治學之歷史的發展

(一) 亞里斯多德以前之政治思想

(二) 亞里斯多德的政治思想

(三) 阿奎拉聖湯姆斯與但德的政治思想

(四) 馬克維尼的政治思想

(五) 布丹的主權論

(六) 浩布思的契約說

(七) 洛克的自然權利說

-
- (八) 孟德斯鳩的三權分立說
 - (III) 近代政治學上三個派別
 - (一) 近代政治學之先驅—盧騷
 - (二) 保守主義派的政治思想
 - (三) 理想主義派的政治思想
 - (四) 功利主義派的政治思想
 - (IV) 現代政治學上幾個特點
 - (一) 社會主義思想的發達
 - (二) 近代民主主義學說的反響
 - (三) 多元主義國家論的突起

政 治 學

吳 頌 皋

I 緒 論

二 政治學之性質與範圍

什麼叫做政治學 (Political Science)？牠的性質和範圍是什麼？這個問題當然是我們的先決問題。可是沒有解答這個先決問題之先，不妨容我們靜思片刻，想一想在這形形色色的大千世界中，不是有兩種現象和事實，驚天的呈現於我們的眼簾嗎？這兩種現象和事實是什麼呢？分析起來，就是——種是自然的，另一種是社會的。因人類生存而發見的各種自然的物體，及物體之間相互發生的關係，那便叫做自然的現象和事實。譬如飛禽走獸，花卉草木，以及雷電風雨，日月火星等等，都是顯例。因人類生活而發生的各項社會的事情，及附麗於這些事情而存在的種種利害是非等觀念

那便叫做社會的現象和事實。譬如財產，戰爭，貿易婚姻，以及關於養生送死的一切事情，都可歸納在內。關於自然的現象與事實之研究，當然責在自然科學。牠把那些自然的現象與事實，加以一種很精密很有系統的研究，使我們不但可以明白自然現象之“本來面目”並且可以懂得怎樣去控制自然事實的相互關係。這是自然科學對於人類的唯一的貢獻。至於社會科學，其研究之對象既然只在社會的現象和事實，那麼只要牠也很精密地也很有系統地研究，自然也可使我們明白社會現象之究竟，和社會事實對於人生之關係。

以上所言，目的在闡明自然科學與社會科學之區別。明白了這一點，我們便可進而說明政治學在社會科學中佔有何等地位。以前的學者每以為研究各種社會現象與事實的科學，只是一種綜合的社會科學；內中雖有各科的社會科學（如法律，經濟，倫理等科），但此種分法在事實上極不易做到，所以他們對於政治學不當牠是一種獨立的科學。例如法國有名的社會學家孔德（A. Comte），便抱有這樣的見解。照他看來，政治學所研究的固然是社會現象之一種——叫做政治現象——但此種特殊的社會現象，萬不能使人預先察覺因此歷來政治學者在那方面所應用的原則，和得

到的結論幾乎各不相同。這是因為政治現象常常屬雜在他種社會現象之中，所以要從那政治現象上面抽出一種有系統的智識，使牠成為科學，好像是不可能的事情。實則政治學所應用的原則，與旁的科學上的原則性質相同，本也是一種科學的假設。只要根據這科學的假設來解釋政治現象，使我們對於那方面的智識一樣的變做精密而有系統，則不論得到的結果是否相同，政治學要不失為一種科學，蓋可斷言。須知一種現象屬雜在他種現象之中，事實上不但政治學如此，經濟學何嘗不是如此？且正惟其社會現象比較自然現象複雜得多，所以社會科學分成各科之最大需要，即由於我們對於社會共同的現象，不能不下一特殊的觀察；由於這種特殊的觀察，我們的智識，乃可自成爲一個特殊的系統，叫做科學。試以戰爭爲例。這不是社會現象中之很顯明很普通的一端嗎？可是對於這個社會現象，——戰爭——政治學上的觀察與經濟學上的觀察，並不相同。因為觀察不同，所以政治學在這方面所供給我們的智識，與經濟學所供給我們者，自有其顯明的區別，未可混爲一談。由此以言，政治學在社會科學中，與經濟，法律，倫理等科學，不啻佔着同樣的獨立地位，所不同者，不過他所研究的對象，限於政治現象，而非他種

社會的現象而已。

政治學是社會科學中之一種，此理已申述如上，現在要知道的，即所謂政治現象，究竟指何種題目，何種材料而言。易言之，政治學所要研究者，究竟是什麼東西？

關於這一點歷來政治學者的主張顯然不同。希臘哲學家亞里斯多德（Aristotle）覺得人是政治的動物（Political Animal）包羅萬有高出一切社會組織者，便是政治社會（Political Society）。所謂政治社會，其目的在謀最高與最善的幸福，根據什麼原則，適用什麼方法來實現這個目的，那便是政治學所應研究者。亞氏所謂政治社會，就是國家（State）因此國家，遂變做政治學上研究的唯一對象。近代有位瑞士公法家白倫智利（Bluntschli），說“政治學是研究國家的一種科學，其目的在研究和明白國家的基本原理和性質，牠的各種不同的形式，及牠發展的歷程。”英國政治學者西萊（R. Seeley）則以為“政治學研究的是政府的現象猶如治政經濟學研究財富，生物學研究生命……”此外，照美國韋爾貝教授（W W. Willoughby）意見說來，政治學所要研究者不外乎三個主要的題目，就是國家，政府和法律。上面列舉幾位學者對於政治學的解釋，好像各有各的說素，可是歸納起來，總不出下列一點就是：因為

政治學所要研究的是國家不是旁的社會組織(如家庭、家族、與普通團體等等),所以政治學是研究國家的一種專門學問。

政治學既為研究國家的一種專門學問,則就國家本身而言,果有幾個重要的題目可給政治學分別研究?

關於這一點,美國加納教授(J. W. Garner)以為政治學所包括的有三個根本問題,就是:

1. 研究國家之起源與性質;
2. 研究各種政治制度之性質,歷史,和不同的形式;
3. 從這些研究的結果中,推求出政治進化或發展的基本原則。

加納教授的意見如此,當然很對,但照吾們的目光看來,則以為國家本身的主要題目而為政治學所應注意者,不外乎下列三端:

1. 根據現在與過去的事實說明國家性質是怎樣的,組織是怎樣的,發展與進化的歷程是怎樣的,國家與國家之相互的關係是怎樣的,——這是政治科學。
2. 根據某種原則或某項假設來解釋國家的性質和組織應該是這樣或那樣的,國家發展與進化的途徑,以及國家與國家之相互的關係應該是。

這樣或那樣的，——這是政治哲學。

3. 憑着學理與事實來討論國家如何組織，如何管理以及國家與國家之相互關係如何確定，——這是政治藝術。

綜此三端以觀，可知政治學一方面固然是一種科學，一種哲學，他方面却也是一種藝術，科學與哲學的精神重在理論方面，做些研究的工作；藝術的精神則重在應用方面，做些實踐的工作。這兩類的工作，對於政治學，都是不可缺少。所以政治學是爲了明白政治現象而以國家爲研究主體的一種純理科學；同時也是爲了改善政治現象而以國家爲研究主體的一種應用科學。

這個道理如果明白，什麼是政治學的性質與圍籠，我們便不難想見一斑。

二. 政治學與其他社會科學之關係

政治學是社會科學的一種，是一種獨立的科學，這層意思，我們早已說過，現在要討論的，就是政治學與他種社會科學的關係。

(1) 政治學和歷史的關係 我們以爲政治學對於他種社會科學關係最密切的要算是歷史。雖說有許多專門歷史，如科學史，宗教史，文化史，工商業史等並不講到政治社會的生活，可是普通歷史上的材料，大半取

自政治社會的生活，我們却毋庸諱言。歷史家直接記載政治的事實，固然很多，間接論到政治的事實，尤其是一種不可避免的事。這是由於歷史的任務重在敘述從前人的生活事實供給現在與將來人的參考，因此這種生活事實之主要部分——政治——遂不期然而然變為歷史上的主要材料。“歷史是過去的政治，”這句話我們誠然不能完全贊同，但是研究政治學，而能夠不注意歷史能夠不從歷史中吸取有用的材料，我們總覺得十分困難。何以故呢？這正因為歷史所敘述的，大半關於政治的事實，所以我們要想研究政治學，就不能不承認歷史是研究政治學的必修科目。有人說，儘有很好的政治學說是從哲學的假設演繹而成，對於歷史，可稱毫無連帶的關係。這種見解一方面看來固然言之有理，他方面說來，却也未必盡然。因為我們如果想批評或實驗某種學說，便不能不根據歷史上遺傳下來的種種事實來觀察和研究這種學說，看牠究竟利弊如何，究竟能否適用。這樣一來歷史對於政治學的密切關係，又是十分顯然，總之，不論是政治學說或政治制度，他總是從已往的歷史中一步一步的蛻變出來，決不會突然發生的。所謂政治的背景實言之就是在歷史上孕育已久的一種政治的勢力。造成各種不同的

政治制度者，就是這種政治的勢力；產生各種不同的政治學說者，也就是這種政治的勢力。歷史對於政治支配的力量，既然這樣的顯著，那麼要想研究政治學而可以忽視政治學與歷史的密切關係，自然是一件不可能的事了。

(2) 政治學與經濟學的關係。政治學與經濟學的關係的密切也是非常明顯。這不但見在一般政治學者都承認此點，就是以前的政治思想家亦多抱有這樣見解。亞里斯多德時代的經濟學，雖不就是我們現在所謂經濟學，可是他也覺得政治學和經濟學不能互相離異。當十八世紀，歐洲政治學說發達最盛的時候，許多著名政治思想家，一面解釋國家怎樣起源，人權怎樣發生，一面却處處顧到政治社會中物質生活的重要。他們雖然沒有把物質生活看做政治社會所以能存在的唯一條件，他們却討論到財產對於國家與人民之關係的重大。這一點亦可表示政治學與經濟學，二者實為關係很密切的科學。到了近代，唯物史觀學說勃興，各種社會主義的思想相繼產生出來，於是政治社會的生活一變而以經濟為重心，好像經濟問題不能解決，政治問題也無法解決似的。在這樣的情形之下，政治學與經濟學不會看做形影相隨，息息相關的連帶的東西。

我們研究政治學時，不但不能忽視經濟學，甚且要同時研究這門科學，期收臂助之效。誠以政治學研究的對象，是以國家為主體，國家的職能與功用，則以滿足人類對於共同生活之要求為主旨。所謂共同生活，分析看來，當然含有種種不同的要素（如歷史的背景，法律的組織，倫理的關係皆是）在內，但其中最重要，最明顯的一端，要算是物質生活的基本條件，換言之，就是經濟生活的基本條件。譬如土地，資本，物產，交通等等，都可說是人類賴以生存的根本元素，個人的衣食住行需乎此，社會或羣體的衣食住行更需乎此。所以國家所欲解決的問題，就其迫切的需要而言，莫過於人民的衣食住行的四大問題。我們認清了世界各國政治組織的變遷的重大關鍵，在於人民經濟生活的不易安定，我們認清了中國革命後政治上最難解決的，就是四萬萬人的民生問題，我們益可相信政治學與經濟學之關係密切之一斑。

（3）政治學與法律學之關係 除了歷史與經濟學外，政治學和旁的社會科學關係較深者，便是法律學。政治社會的構造，好像是一副複雜的機器；機器所產生的種種活動狀態，便是政治現象。政治學研究的對象，既然就是這個政治現象，那麼造成這種現象的各項要

素，自然都應該加以注意。有人說，造成政治現象的要素是歷史的背景，和經濟的勢力。這一點，我們認為很對，所以我們在上文早已把歷史和經濟學對於政治學的關係，約略說明過了。現在要知道的，即誠為上面所云，我們把政治社會的構造，看做複雜的機器一樣，則從機器內部的結構看來，不是有很多的機器關鍵嗎？這些機器關鍵，我們以為就是法律。法律對於政治的關係，正像機器關鍵對於機器本身的關係，一樣的重要。即以極簡單的機器而論，假使牠缺少了一個重要的機器關鍵，要牠發生合式的動作，已經十分困難，何況政治社會的構造本是一個極複雜的機器呢？故就事實而言，啓發和促進政治的原動力，固然不是法律，可是沒有法律而能使政治趨入正軌，運用裕如，我們要難徵信。

歐洲大陸派學者，常用法律的根本原理（法理學）來解釋一切政治組織，彷彿看做國家是純粹法理的產物，而不承認法律是國家的產物。這種見解，自然未免失之太偏。但是在向來輕視法治精神的國家之中許多學者，往往以為法律只有防止人民為惡的消極作用，却沒有助長國家發展的積極作用，這也是一種錯誤的觀察。須知政治學上最切合實際的問題，就是怎樣使政治組織健全的問題，換言之，就是國家行政上的效率的問題。

解決這個問題的具體方案，當然只有乞助於法律之一法。這是因為法律本是政治的必要工具，所以離開法律學而欲研究政治學，結果徒使政治學成爲一種漫無系統的玄妙理想，却不能使牠成爲一種切合實際的真實學問。中國歷來研究政治學的人，大都想在哲學的冥想上面樹立他們的政治學說。這便是忽視法律效用的很好明證。至於近代西洋學者研究政治學的態度與方法，與之迥然不同。他們不但注重一國政治制度之精密的研究，並且從事於各國政治制度之比較的研究。他們爲什麼要這樣的研究，那便是認識了法律是政治的必要工具，因此他們不能不在法律所構成的政治制度之下，設法尋出種種應該改革的地方，然後創造一種可以實驗的政治學說。

要之現代政治學與法律學之關係之密切，已同車輪之相輔，處處可以看出他們的連鎖的痕跡。這是我們稍些注重政治制度之研究，就可引爲徵信的。

(4) 政治學與其他社會科學之關係 上所申述，無非闡明政治學與歷史，經濟及法律等科學，關係比較的最爲密切。次於這三門科學者，便是社會學，心理學，與倫理學等等。現在先看政治學和社會學具有何種關係。社會學是一切社會科學的中樞。他所研究的範

圍，包括一切社會的組織（例如家庭，家族，民族，全人類都是社會組織）在內，以視政治學所研究者僅限於政治社會的組織，（即國家）當然寬泛得多。但因為這個道理，政治學所要研究的材料，一部分也就是社會學所要研究者。社會學上有力的理論，往往影響到政治學上重要學說。例如盧騷的社約論（Social Contract）因為不合於社會學對於國家起源的解釋，所以到了現在大受學者攻擊，又如近代政治學上的“多元論”（Political pluralism）考其學理上之出發點，也可說是受了社會學的影響有以使然。這些都可證明政治學與社會學之關係之重要，所以我們研究政治學的人，對於社會學亦不可不加以相當的注意。

其次政治學與心理學之關係，亦很顯明。政治現象改變的原動力，雖說是以經濟生活為重心，但是人性的改變，足使政治現象發生劇烈的變化，究亦無可諱言。

亞利士多德說過人是政治的動物。誠如此說，則人在政治社會中間所有一切人性的表現，自然也可形成一種心理的勢力來支配政治現象。近代有位英國有名學者華拉斯（G. Wallas）他反對用純粹理性來解釋政治，而主張在政治中找出人性的真面目來剖解和改變政治現象。這樣的另闢一個蹊徑來研究政治，便把

政治學和心理學的關係，明白地表顯出來。從現在心理學的地位看來，他究能怎樣的影響到政治學，固然很難解答，但我們總該承認，政治中人性的表現，既可形成一種勢力來改變政治現象，則研究政治學而可以完全置心理學於不顧，當然是一件不可能的事。

最後，政治學與倫理學多少發生一些關係，似乎亦不庸諱言。倫理學是研究人生在世應該怎樣動作的科學。政治學所研究者，雖然性質與此完全不同，但因為國家之目的重在增進人類的幸福，所以政治學對於人生應該怎樣動作的問題，也是常常加以討論。古代政治學與倫理學的關係十分密切，政治學者往往把道德的觀念，看做政治的觀念，因此道德的勢力遂視為政治上的中心勢力。至於近代，國家組織，日益完密，法治的精神，已足以剔除許多人治的弊害，因此昔日所認為政治上的中心勢力——道德的勢力——漸為他種勢力所替代而失去其原有地位。但須知國家之組織，固可側重在法律方面，政治現象的改善多少要依靠道德的勢力來促其實現。所謂公民道德，政治道德，對於政治現象的改善，至今還是缺一不可的條件。總之，政治學與倫理學的關係所以依然存在者，即由於道德觀念在政治上依然佔着相當的地位之故。否則研究政治

學而可以不注重行爲的善惡的標準，不注重人生的意義與價值，一切政治思想也將無從產生。這一點，我們以爲研究政治學的人，應該加以留意者。

政治學和其他社會科學的關係，已如上文所言。至於政治學之方法，自然也很重要，但關於此方面的解釋，我們將在下文說明政治學之歷史的發展時候，附帶的陳述一下。讀者，苟能注意到歷來政治學家的思想的不同，便可懂得他們所用的方法也是極不一致的。

II 政治學之歷史的發展

一. 亞里斯多德以前之政治思想

政治學發達，比較旁的社會科學，不能算遲。就吾們中國而論，政治學說在春秋戰國時代，已經很發達。例如老子的“德治”說，孔孟的“賢人政治”的主張，以及法家的崇尚法治的學說，都可證明政治學在吾們中國學術思想界中，很早就佔着重要的地位。至就西洋各國而論，自以希臘的政治學說發達最早，這是誰也不能否認的。我們一講到政治學之歷史的發展，往往要連想到首創政治學的鼻祖亞里斯多德。亞氏確是對於政治學供獻最大的一個大哲學家。但在亞氏之前，却早有零星的政治思想足以引起我們的注意。大

概在紀元前一千年的光景，希臘的政治思想，已經微露端倪。荷馬(Homer)相信“帝王神權說”便可視為當時思想的代表。及後希臘商業發達，社會上的貧富階級，大相懸殊，於是梭倫(Solon)便想從調和這兩個階級着手改革當時希臘的政治制度。梭倫之後，則有所謂哲人派(Sophist)起來提倡個人主義，想用個人主義的思想來解釋國家之起源和性質。由這一派思想反映而成者，便是蘇格拉底(Socrates)之政治思想但蘇氏之思想，偏重在倫理學方面，對於政治學方面，實在沒有直接的供獻。

繼蘇氏而起者，則為柏拉圖(Plato)。柏氏在他理想國(The Republic)一書中，固然論到國家應該怎樣組織的問題，但是他的主張，只是一種純粹的政治理想，實際上影響到後來政治學之發展，似乎比不上亞里斯多德的政治學說。依照柏氏說來，國家是應乎人類生活的需要而產生的。人類需要的不外乎衣食住三項。但欲滿足這三項慾望，單靠個人去做事，事實上決定辦不到。并且人人的性格不同，才能亦各有殊別，因此人與人相處一起，遂不期然而然覺得有一種需要去建設一個政治的社會以處理公共的事務。這樣的把國家構成的基礎建立在“分工”與“互助”的原則上面，

確使後來的政治學者受到不少的暗示。柏氏在理想國中，主張哲學家治理國家，軍人保衛國家，農工商三種人替國家開發生產。許多人批評柏氏思想，以為柏氏的“理想國”只是崇尚賢人政治的獨裁制度的國家，所以他主張國家的統治權應該操於哲學家的手中。實則他所謂哲學家，等於有智識，有理性，有道德的優秀人才。表面上看來，他那句話好像沒有什麼重大的意義，可是我們稍稍留心到歷來國家興亡盛衰的原因，頗覺得柏氏所見，並非完全錯誤。此外他又主張採用財產共有制度以救濟當時希臘因階級爭鬥而生產之不良的政治現象。他所以要主張如此，其理由雖然與近世共產主義（Communism）之理論，迥然不同，但用政治學的眼光看來，此種理想，對於後來的學者多少亦有些暗示。

二. 亞里斯多德的政治思想

柏氏對於政治學之供獻，大概有如上述。現在要討論的，就是亞里斯多德的政治思想。亞氏在政治學“Politics”一書中所發揮的種種見解，受着柏氏的影響，自然很多。但因為亞氏所用的方法是歷史的比較的方法，所以他的主張，並不是一種憑空抽象的理想，乃是從政治的事實中找出一些實際的理論。所謂實際

的理論，分析言之。約有四方面的解釋，可以注意。第一從國家起源方面說來，亞氏把國家看做自然生長的東西，易言之，即係自然的創造物，而非人工的創造物。照他看來國家是一種政治的社會，其目的之高貴，遠非他種社會所可比擬。他種社會如家庭，家族，部落等等只可給人類以經濟的需要，與物質的需要而政治社會所供給者，却是道德的需要與精神的需要。國家既為至善無上的政治社會，則國家之產生自非人類之意志所可決定，所以亞氏斷定國家是一種自然的創造物，對於人力，可稱毫無關係。第二，就國家之目的方面言之，亞氏的主張是：國家既然給人類以道德的需要，與精神的需要，則國家不當僅僅為着生活而存在，且當提高和改善生活而存在，此義不啻顯然易見。因為國家抱着為善的目的而存在，所以國家對於人民最大的任務並不在用法律來防止人民犯罪，而在用教育來鑄造善良的公民道德。亞氏說過“政治社會是為高尚的生活而不單是為羣的生活而存在，”這等於說國家之目的，含有道德的作用在內，所以國家之目的是駕乎一切社會組織而上之。第三，講到國家組織的元素，亞氏以為市民與憲法對於國家的組織最不可缺少。所謂市民與我們現在所謂市民，解釋不同。照他說來，市民必須享

有參與司法與行政的權利，才能當此名稱而無愧。否則政治權利享受不到的人，便是奴隸；奴隸只可做市民的工具而不得參加政治。這便是亞氏根據當時希臘社會的特殊情形而造成的一種特殊見解，很可注意的一點。至於憲法，依亞氏所見彷彿是規定國家最高統治權所在，規定市民的資格與行政的組織之根本法律。這個根本法律，是國家之唯一神髓，是國家生命之所托。所以除市民之外，要算憲法是構成國家的主要元素。

第四，關於治理國家之方法，亞氏以為有六種不同的政體，即所謂

1. 君主政體 (Monarchy)
2. 貴族政體 (Aristocracy)
3. 立憲政體 (Polity or Constitution)
4. 專制政體 (Tyranny)
5. 寡頭政體 (Oligarchy)
6. 貧民政體 (Democracy)

在這六種政體之中，亞氏主張君主政體，貴族政體，和立憲政體是好的政體，其餘專制，寡頭，貧民三種政體，便是不合理的政體。亞氏嘗謂：“政府由一個人支配，由他一人謀公共福利，我們叫做君主政體。不由一個人支配，又不由多數支配，便是貴族政體；所以稱牠為貴

族政體者，或因主權者是最好的人，或因他專心謀國家市民最好的福利。有時市民都是國家的執政者，都謀公共的福利，則這種政府便是立憲政體”又謂，“由剛才所說的政體腐敗下來，君主政體可變成專制政體，貴族政體可變為寡頭政體，立憲政體可變為貧民政體；因為專制政體專以君主利益為目的，寡頭政體專以少數有錢人的利益為目的，貧民政體專以窮人利益為目的，都沒有顧到全國公共的福利。”這樣看來，亞氏區別政體好壞的惟一標準，全視乎執政者之目的是否為公抑為私而後斷定。這是因為國家存在之目的，本來含有道德的作用在內，所以政體的好壞，也應該拿道德來作區別的標準。這便是亞氏在治理國家的方法上面給我們的根本主張。

上所申述，皆係亞氏對於政治學的主要的供獻。自從亞氏的政治學出世之後，政治學遂與倫理學漸漸分離而自成爲一種討論國家之起源、目的、與組織的專門學問。因為政治學是一種專門學問，所以研究政治學的方法，比較早前也大不相同。以前的人往往徒憑一己的理想來解釋政治，現象對於政治的事實可以完全置之勿顧；今由亞氏首先發明之後，要想明白實在的政治現象而思所以糾正或救濟之道，就非注重歷史的與

比較的研究不爲功。這樣的引用歷史方法和比較方法來研究政治學，不但使我們研究的結果，格外正確一些，並且使政治學本身亦可得到迅速的進步。故就政治學之歷史的發展一點而論，亞氏對於政治學方法的發明，實在是個不可磨滅的大功蹟值得我們稱贊的。

三、阿奎拉聖湯姆斯與但德的政治思想

亞氏之後，希臘的思想家，無一足以承繼亞氏，對於政治學有所供獻。到了羅馬時代，只有謝昔羅 (Cicero) 一人做過三種關於政治哲學的著作即共和篇 (De Republica)，法律篇 (De Legibus)，和官吏篇 (De Officiis)，但須知謝氏是個雄辯家而非真正的政治思想家，對於政治學的見解，大半抄襲前人之說，初不能謂有何種新的供獻。英國政治學家波洛克 (F. Pollock) 嘗謂：“羅馬人是很有名的統治家和行政家，他們能創造有系統的法律，但是對於哲學，他們却不過是希臘的學生和摹倣家而已”誠如波洛克所言，則謝氏豈能外乎此例？所以我們不妨置謝氏的主張於勿論，而使閱者注意到下列兩個思想家，就是阿奎拉聖湯姆斯 (St. Thomas Aquinas) 與但德 (A. Dante)。 聖湯姆斯許多作家如鄧寧 Dunning 簡稱他爲 St. Thomas 而不稱他 Aquinas) 是中古時“經院學派” (Scholasticism) 的著名學者。他做過

亞里斯多德政治學解釋 (Commentaries on the Politics of Aristotle) 一書，於亞氏的政治思想，頗受到深刻的影響。但是他在君治論 (Rule of Prince) 中所發表的政治主張，到底脫不了基督教教義的支配。照聖湯姆斯說來，國家那個制度是由上帝賦予人類合羣性而產生的。國家之目的固然在乎爲善，但欲達到這個目的，單靠君主來治理國家替人民謀福利，還是無濟於事。易言之，君主之外，尚須設立一個宗教的機關去導引君主，監督君主，使他努力替人民謀福利，才能達到這個爲善的目的。他所謂宗教機關，就是教會。教會行使的是教權；君主行使的是政權。必須把教權放在政權之上，而後依着上帝意志而產生的國家，乃能貫徹他爲善的目的。這些論調，雖未足以概括聖湯姆斯之政治學說，但於此可見他在政治學方面所做的工作，無非想把神學思想引入政治思想之中。於是政治學遂變做以神學爲根據而討論國家性質的科學。這樣的一個改變，就今日情形而論，當然覺得無關緊要，然而後來許多政治思想家已受到他不少的影響，則爲吾們所不容忽視。

但德是位中古時代意大利的大詩人。他是羅馬教的信徒，對於神權統治的觀念非常強烈。但是但德一方面雖然主張神權統治，他方面却反對國家須受教

會權力的支配。他以為上帝對於人類所表示的，只是和平與統一，因此，人類如果要得到和平與統一，只有受治於一個帝國之下。這個帝國是上帝授意的，受治於普遍的帝國之下，即無異受治於上帝一樣。但德的神權統治說與聖湯姆斯的神學思想根本不同。聖湯姆斯主張教權置在政權之上，主張教會權力高出國家之上；但德却主張國家直接受治於上帝，並非受治於教皇，所以教會的權力不能支配國家。不過但德與聖湯姆斯有一點相同，就是但德也看做國家是由上帝之意志產生而成。惟其如是，所以但德亦主張君主政體是實現和平與統一的最好方法。

四. 馬克維尼的政治思想

但德與聖湯姆斯主張採用君主政體來實現和平與統一。但因他們的理論的根據，建立在神學上面的緣故，與倫理學分離未久的政治學，無形中遂與宗教發生密切的關係。不過宗教支配政治學，原不過中古時代政教不分的制度下應有的現象。一到十五世紀文藝復興時期，此種現象，便歸消滅。當此之時，政教之爭日烈，封建制度日益衰敗，君主須有強大權力，乃能統一國家，此種觀念，極為普遍。例如馬克維尼 (Machiavilli) 便抱這樣的見解。馬氏是意大利人。他眼見那時意

大利半島四分五裂不能統一，所以極力主張提高君主的權力來促進國家的統一。他反對宗教，蔑視道德，完全根據功利主義來解釋政治。又因為馬氏本係從事實際政治的人，所以他的政治著作中充滿了經驗之談，處處注重實際而不尚空論。著作之中最有特殊價值者，要算君道論（The Prince）一書。從這書看來，馬氏的政治思想有四點可以注意。第一，以為人性是惡的，人民的是非，完全以利害與禍福為標準，故貪鄙，虛偽，陰險懦怯等種種名詞，不過是人民固有的惡習，決非人力所能改良的。第二，既然他覺得人性是惡的，那麼人民服從君主，自然出於不得已，君主治理人民，自然用不着道德和教育。他所以主張君主治國尚力而不尚德，用威而不用禮，便是這個道理。第三，治國之道，既然在“力”字與“威”字，則人治比較法治當然得力的多。所以馬氏極力主張推行“迪克推多制”（Dictatorship），說牠是使國家富強的最好的制度。第四，馬氏崇拜武力，推重霸業，因此他否認一切自然法則，否認宗教與道德勢力。他所有政治思想，完全為功利主義籠罩着，既無神學的色彩，又無倫理學的觀念。一言以蔽之，馬氏的政治學只是一種無道德無宗教討論實際的政治問題的政治學。他的好處是能夠自由主張，超脫一切因襲

的宗教與道德的傳說的束縛，給政治學以宣告獨立的機會；他的壞處，是把政治上的權術與手段過分看重，結果徒使政治學失了牠固有的科學的面目，僅僅變做狹義的治國的技術。

五. 布丹的主權論

馬克維尼把政治學變成爲狹義的治國的技術，這固然是個大大的缺點，但這個缺點，到了宗教改革之後，已經爲他人所彌補。這個人是誰？便是首倡“主權原理”(Theory of Sovereignty)的布丹(Jean Bodin)。馬氏一味的崇拜功利主義，把宗教逐出政治範圍以外，且把道德和政治的關係一概抹煞。布氏有鑒於斯，乃極力把政治學之道德的基礎，重新恢復起來。他一面因注重歷史的事實之研究，一面却仍保留政治學之科學的形式與精神。布丹這個工作，在政治學史上，很佔重要地位。至於他對於政治學切實的供獻，那便是關於主權原理的闡明。布丹說過：“主權是在公民和臣民之上的最高權力，不受法律限制的。”他所謂主權，顯係至高無上的權力；根據這種權力，立法者乃可創造或製定各項法律來治理國家。故主權者就是立法者就是法律的主人。所謂法律的主人雖然不受法律的拘束，却不能不受自然法的限制，所以布丹深信主權的本身雖

與自然法無關，而主權者不能避免自然法的裁判則為不可否認之事。主權之意義，既已闡明如上，布丹便進一步說明國家之法的基礎之重要。照他說來，國家之法的基礎，就是主權者所不能廢止或改變的根本法律。這種根本法律，等於我們現在所謂憲法。所以就一國的君主而論，他固是主權者，立法者，但對於國家的根本法律——憲法——還是無權加以廢止。易言之，君主在法律上雖然處於最高的地位，他的動作却仍不能不受憲法的限制，因為憲法而可以不為君主所遵守，國家之法的基礎，便從此發生搖動，人民的生命財產便從此失了法律的保障。那時候的君主，便是暴君，而非仁君。暴君治理的國家，是謂專制的君主國，這樣的君主國家，布丹非常反對，雖然他也是個君主政體的擁護者。

布丹的“一元主權論”，不但在當時法國風靡一時，且影響到後來二三百年的政治學說。一直到現在這個簡單的觀念“主權”在政治學上還是佔着不可思議的潛勢力，還成為各派爭論的焦點，這真是布丹所料想不到的。

六. 浩布思的契約說

布丹之後，對於主權論發揮很有精采的有兩個有名的學者，一是格老秀斯（Hugo Grotius），一是浩布思。

(Hobbes)。不過格老秀斯是國際法的鼻祖。他只把自然法應用到國際法方面，對於主權論的解釋只是偏重在國家對外的關係，非國家內部的組織，所以嚴格說來，格氏在主權論方面所給政治學的供獻，不及浩布思遠甚。浩布思是英國十七世紀的大思想家。自從一六五一年發表他的著作，巨靈（Leviathan）後，浩氏在政治學史上的地位的重大，已為世人所公認。浩氏的巨靈中討論最有精采的一部，要算是國家論。從前政治思想家如亞利士多德一派人都把國家看做自然的創造物而非人工的創造物，浩布思却一反前說，主張國家的建設是由人力造成的，不是自然產生的。人何以能建設國家，便恃有公共的權力來強制個人服從。必須個人服從羣體，而後公共締結的契約才得實行，國家才得建設起來。浩氏拿契約說來解釋國家的起源，對於前人的學說，無異根本推翻，而於後來的政治學說，無異開一“方便之門”，即如洛克（Locke），盧騷（Rousseau）輩，亦難免不受着他的影響。現在吾們先把他的契約說討論一下，然後再看他對於主權怎樣解釋。吾們知道浩氏學說的出發點，還逃不了自然法的色彩。因為如此，所以他的契約說，是指自然界中個人與個人締結的契約而言。且看他說：“在一個羣衆之中，各人同各人合

意定約，多數人願意把權利送給一個人或一個團體，做他們全體的代表。當個個人無論是贊成與反對，都一致承認這個人或這個團體的一切行爲和判斷如同自己的一樣，達到自己的和平生活和防止他人侵害他之目的的時候，一個國家才算是建設起來”。國家既然是這樣的建設起來，所以契約一經成立之後，君主便是唯一的主權者，人民不但不能反抗他的意志，並且應該承認他所發表的意志就是人民的意志。假使君主不是唯一的主權者，那麼一切法律的製定，都無從源可尋，結果人人便可起而自由反抗主權者之權力，不回復到戰爭不息的自然世界不止。故爲脫離自然世界的罪惡而達到和平的目的起見，君主必須握有最高無上的主權，才可決定人民的權利與義務。他不但有整個的行政權，且并有最高的立法權。易言之，人民與議會所有的各種權力，必須一律操於君主手中，而後主權者之權力，方能集中，和平的目的方能達到。

以上所言，便是浩布思根據契約說來解釋主權的重要。吾們於此可見浩氏思想比較前人不同之處，即在浩氏能夠解脫神權觀念的束縛，而另闢一新的蹊徑來建立他的國家論。從好的方面說來，他的卓越的政治學說，真足以滌蕩經院學派遺傳下來的一切神學思

想。如從壞的方面說來，則浩氏的國家論，簡直是絕對的君權主義之熱烈的擁護者，不但替暴君作“護身符”並且使立憲政治或議會政治在理論上絕難建立起來。及洛克出世，民權思想，漸露端倪，契約說遂一變而為民權主義之理論上的依據。浩氏的政治思想，到那時候方才失其支配的勢力。然而就政治學之歷史的發展以觀，浩氏不啻是個繼往開來的大政治學家。他對於政治學的功蹟，無論如何是不能埋沒的。

七. 洛克的自然權利說

浩布思提倡君權主義來消滅神權思想；洛克則啓迪民權觀念來作立憲政治的理論的張本。這雖說都是當時英國的政治背景反映而成的政治主張，但就學理而言，洛克的政治思想比較浩布思的政治思想，確有根本不同的地方。有人說洛克的契約說與浩布士的契約說並不是兩樣的主張，那是沒有仔細觀察而驟然發表的斷語，不能引以為信。我們以為洛氏與浩氏雖然都看做國家是由契約而成，契約則由自然世界中人與人互相締結而成，但是洛氏目光中的自然世界與浩氏所見完全不同。洛克說過：“自然世界雖然是自由的世界，却不是放縱自恣的世界，……在自然界世中人人要遵守自然法的支配，並有理性指導一切平等的與

獨立的人類，沒有人可以傷害他人的生命，健康，自由，或財產”。於此可以證明洛氏與浩氏他們所看到的自然世界性質並非相同。這是第一點值得注意的。其次，洛氏既然相信自然世界不是戰爭不息的而是受理性支配的和平世界，所以他反對浩氏的主張利用主權者之最高權力來使人民脫離自然世界的野蠻生活。他的主張是根據自然世界所已表顯的理性作用先來肯定人民之自然權利，然後由人民自願的把此種自然權利，聽受國家法律的保護。因為洛氏十分看重自然權利，所以他深信人民要用契約來建立國家，其目的無非爲了願意和希望政府保持他們的所有權。要使政府不能保持人民的所有權，則國家原有的功能已經失去，人民起來反抗政府，也是應該的。這是與浩氏的見解不同的第二點，我們必須認清的。

要之，浩氏目光中的契約只是阻止人類回復到自然世界生活的一種不得已的辦法，而洛氏所謂契約，却是人類順着天賦的理性作用互相同意而結合的一種積極的表示。因為這個根本觀念的不同，所以浩氏主張君主站在契約之上，具有最高無上的權力，可以任意決定人民的權利與義務。洛氏則主張政府站在契約之下，在一定的職權範圍以內專替人民保持一切的所

有權。一個擁護君主的絕對權力；一個擁護人民的自然權利。一個提倡絕對的君權專制；一個提倡代表多數民權的議會政治。假使我們承認浩氏的學說可替暴君作“護身符”，則洛氏的主張足以示政治改革的正常途徑，我們自亦勿庸諱言。平心而論，他們二人對於政治學的供獻，可稱二五與一十之比，但用近代人的眼光看來，總覺得洛克的思想對於實際政治影響之大，確非浩布思所可比及。尤其對於立憲政治，洛克的確是供給學理最早的一個政治哲學家。除了孟德斯鳩（Montesquieu）的法意（L'esprit du loi）之外，他的政府論（Two Treatises of Government）要算是樹立憲政原理的最重要的著作。

八. 孟德斯鳩的三權分立說

上面說過洛克的政治學說與浩布思政治學說絕不相同，但有一點相同，就是他們所用的方法都是獨斷的推理的方法。因為如此，所以他們的共同的缺點，即在輕視政治的事實，不能從事實中找出實際的證據來作理論的佐證。恰巧孟德斯鳩出來遂一反洛氏與浩氏所用的方法。他憑着比較的與歷史的兩種觀察來分析政治的事實，再由那事實中，找出重要的實例來作他學說的旁證。因此孟氏研究政治的結果比較前人

更加切合實際一些。這一點要算是孟氏的長處，也可說是政治學上一個顯明的進步。當洛克的思想在英國流行很廣的時候，除了斯賓娜沙（Spinoza）蒲芬道夫（Pufendorf）等學者極力推崇自然法之外，還有人在那裏主張神權論，主張在神權之下擁護君主的權力。例如法國路易十四（Louis XIV）時代的鮑煦哀（Bossuet）便是擁護君權最有力的一個作家。但是這些作家對於政治學的供獻，不及孟德斯鳩遠甚。因此我們儘可把這些作家置之不顧而專門討論孟德斯鳩的學說，以作本文之結束。

孟氏是法人生長在一七八九年法國革命之前。他發表過波斯人的書信（Lettres Persanes）和羅馬興亡史（Considerations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur decadence）後，文名大盛。嗣後他又積了數十年觀察各國政治經驗，寫了一部名著，叫做法意。法意是討論憲法原理及比較政治制度最有價值的一部書。這書供獻政治學的地方，有幾個要點可述。

（1）他確定法律的解釋，把法律看做由事物的性質而發生的必然關係。根據這個解釋，孟氏把法律分為三類：（一）因民族與民族的關係而規定的是謂國際法；（二）因各國政府與人民之關係而規定的是謂憲法（或

公法)；(三)因各個公民之相互關係而規定的是謂民法（即私法）。憲法與民法，必須適合國家的特殊環境，才能發生效力，所以孟氏以為立法者應該注意到因時因地因人而異的法律的重要，却不可把法律看做個人私意創造的東西。這種物觀的立法標準說，便是孟氏根據歷史的與比較的方法研究得來的結果。

(2) 論到政府的組織孟氏把政體分為四種，即民治政體、貴族政體、君主政體、和專制政體。民治政體的精神是道德；貴族政體的精神是禮讓；君主政體的精神是榮寵。至於專制政體精神，則以恐怖為主，比較上述三種，當然未可相提並論。孟氏所以能提出這種特殊的精神，用以區別四種政體之不同，也是他根據歷史的方法研究各種制度之必然結果。從這個結果看來，可知任何政體的存在，只是政治環境之下特有的產物。換言之某種政治環境適合某種政體，環境苟不改變，則欲改變政體，以治理人民，徒然是一種空泛的理想，決不能見諸實行的。孟氏有鑒於斯，故極力主張立國之根本原理即在利用教育使人民的程度提高以適應一種合宜的政體。這樣一來，政治環境不患無改造之一日，而推行一種新的政體以治理人民，亦不患其不成功。這便是孟氏在說明政府的組織方面比較前人不同的地

值得吾們留意的

(3) 孟氏對於政治學供獻最大的一點，就是他的三權分立說。三權分立說的用意，只在保障政治自由。所謂政治自由，照孟氏的意思說來，並不是無限制的自由。但欲使他不致溢出法律的範圍以外，必先使政府的權力不妄用。如何可使政府的權力不妄用，只有使政權分立，使之互相牽制，孟氏以為論到政治自由最完備的國家，要算是英國。所以英國能夠如此，那便是因為英國的憲政制度已經把三權分立的基礎，樹立起來，所以政府的權力是互相受着牽制，政府很難妄用這權力來侵害人民的權利。孟氏所說的三權，就是行政權，立法權，與司法權。行政權，立法權，與司法權，在當時英國憲法中是否絕對的分立，固然是一疑問，但英國在那時已把制衡原理應用到實際政治組織，則為不可掩蔽的事。只此一端已足引起孟氏的注意，而使孟氏不能不根據英國的憲政制度來建立他的三權分立說。三權分立說在十九世紀的政治學上，確然是個最有勢力的學說。造成這個學說的實際的原因，英國憲政的發達，固然大有關係。但是假使沒有孟德斯鳩出來發揮這個學說，我想三權分立說未必有這樣大的勢力，足以支配十九世紀歐美各國的政治制度；這樣看來，孟德斯

鳩真可說是大有供獻於政治學了。

以上所言,都是關於孟德斯鳩對於政治學的一些創見。吾們知道自從亞里斯多德到孟德斯鳩,其間不知經過多少人的研究工作,多少時代的思想的反映,才把政治學的性質,範圍,及其研究方法逐漸確定,才把政治學逐漸成爲一種獨立的社會科學。但是論到首創政治學的“開山大祖,”亞里斯多德我們不能不承認他的學說,雖然到了現在很多不適用處,含有不可磨滅的根本原理在內。他如布丹之闡明一元的主權論,浩布思之首創契約說,以及洛克之肯定自然權利的重要,都可說是政治學史上永久不變的重大的功蹟。最後便有孟德斯鳩出來發揮分權的學說,以樹立近代政府組織的理論的基石。於是政治學在實際的研究方面,也引起了世人極大的注意。從此政治學不但是一種專向玄想的理論的科學并且是一種注重事實討論制度,的實用的科學。政治學之歷史的發展的重要途徑,既已詳見本文所言,那麼吾們要想明白近代政治學之來歷如何其派別如何,自然不是十分困難的事。

III 近代政治學上三個派別

一. 近代政治學之先驅——盧騷

講到近代政治學上三個派別，不能不先知道近代政治學的先驅是誰？從政治學之歷史的發展看來，可知末後給政治學重大的貢獻者，便是孟德斯鳩。但須知孟氏的政治學說，只是十八世紀以前各種政治思想的結晶，却不是近代政治思想的產母。我們認為這個產母不是孟氏的法意而是盧騷的社約論 (Du Contrat Social)。自從他的社約論出世後，二千多年的政治思想的田園裏，才播布着許多寶貴的新種子，供給近代政治學家不少的新資料。所以盧騷不但是個卓越的文學天才，且是近代政治學上唯一的先驅。除了社約論外盧氏又做過不平等論 (Discours sur l'Inegalite) 懺悔錄 (Confession) 愛彌兒 (Emile) 等類的書。但論到政治學的貢獻，要以社約論為最有價值。從這本書看來，盧氏的政治思想，可分作下列各點，逐一討論：

(1) 盧氏深信人性是善的。人類初生之時，既無財產觀念，又無政治社會的組織，所以那時候的生活，完全是自然的平等的生活。到了後來生活的方式愈趨愈複雜，遂使文明日益發達，人類日益墮落。當此之時，土地財產的私有制度，以及政治上的治者與被治者之區別，便是造成社會的不平等之重大原因。故為根本改造社會的組織起見，第一點最不可忽視者，即在如何使

人類生活重返自然，至少無損於自然狀態。盧氏目光中的自然世界，乃是一種和平的與平等的世界。而非戰爭殘殺的世界。所以盧氏要根據這自然神教或自然主義來建設他全部的政治哲學。這便是盧氏在政治思想上最重要的出發點，我們應該加以留意的

(2) 盧氏既然主張人類生活重返自然，那麼爲什麼要建設一個政治社會徒使人類遭受罪惡呢？關於這點，吾們要知道盧氏所說的重返自然，並非要把已有的政治社會，根本破壞，乃是根據自然主義來改造這個政治社會，使他適合自然狀態，至少無損於自然狀態。至於怎樣改造這個政治社會，則依其見解而論，我們必先肯定人類是生而自由平等，纔可依此自由平等的原則，建立一個無損於自然狀態的國家。所以他在解釋國家如何產生時，最注重的一點，便是“人民的總意”

“General Will of People”。由這人民的總意乃締結所謂“社約”(或曰社會契約)“Social Contract。”社約締結之後，不但無損於人類的自然狀態且可根據社約，組織政府，製定法律，用以救濟個人在自然界中所感到的缺陷和困難。盧氏把國家看做社約締結後的產物，與浩布思的見解，實際上有何區別，似乎很難解答，但有一端可以分別者，即浩布思把自然界的生活看做野蠻的生

活，所以主張締結契約另造一個政治社會以挽救人類的罪惡，盧騷却承認人性本來是善的，故締結契約，即所以順乎人性，建立國家，防止人民背離自然，沾染罪惡。結果浩氏的契約說，造成絕對的君權論，盧氏的社約論便產生主權在民說。這便是盧氏的社約論異於浩氏的契約說的地方。吾們認清了這一點以後，便可討論盧氏對於主權的解釋。

(3) 盧氏既然相信社約的締結是人民總意的初次表現，所以他主張國家一經建立，人民便是國家的主人翁。如用政治學的術語說來，人民便是唯一的主權者。人民應該自己立法，應該監督政府，務使政府的行政權，受制於人民的立法權之下，才夠得上叫做“主權在民”。他這樣的解釋主權在理論上，有兩種必然的結果：第一他不主張孟德斯鳩的三權分立說；第二他不主張洛克的君主立憲說。三權分立說，與君主立憲說，既然均為盧氏所不取，那麼盧氏所深信而無疑者，當然是共和政體了。但論到共和政體，從人民總意產生的主權，是否絕對的不受限制，乃是重大問題。關於這個問題的解釋，盧氏以為主權固然是不可讓移的與不可分割的東西，但是所謂“不可讓移”與“不可分割”云者仍係指人民總意而言。人民總意表現的時候，當然以人民

總利益 (General interest of people) 爲前提。假使不注重人民總利益而注重人民個人的利益 (individual interest), 則所謂總意便不成爲總意, 主權也便不成主權了。所以照盧氏的意思說來, 主權既產生於人民總意, 則主權在原則上是絕對的不受限制的, 可無異言。

盧騷的政治思想雖不盡乎此義, 但是吾們苟能注意到上述三點, 已可略窺他的思想一斑。三點之中, 自以主權在民之說, 對於政治最有巨大的影響, 他不但根本搖動, 舊的政治組織, 引起政治革命, 且足使近代一切政治運動, 社會運動都有學理的根據, 不息的產生出來。至於盧氏全部的學說, 多少受着浩布思, 洛克, 格老秀斯與蒲芬道夫等的思想的暗示, 當然是不可免的事, 但吾人於此有不能已於言者, 即盧氏雖然受到從前哲學家的學說的暗示, 但他能利用其卓越的天才, 和率直的態度, 把二千多年的政治思想, 根本革新一下。這一點我以爲無論如何是爲他人所不可比及者。有人看到法國革命時代種種濫用民權, 假借自由的事實發生, 遂謂盧氏的思想, 只有貽害當時的政治, 却無補於人社的利益, 這不是英國學者的偏見, 定是根本沒有懂得民約的真義, 所以才有這樣冷酷的批評。從近代政治學的目光看來, 盧氏的重返自然說, 以及對於“社約”和

“主權”的各種解釋，當然在許多地方，已經不能適用，但須知這正是政治思想的進步，於盧氏的地位，初不足損其毫末。總之，盧騷的政治思想，對於法國革命是一種信仰，一種普遍的信仰，其價值是時代的不是永久的。但於近代各國政治思想的發達，則是一種動力，一種智慧的動力，其供獻不但是時代的並且是永久的。英國史家阿克東（Lord Acton）說得好：“假使吾們承認亞里斯多德是人類的智慧的鼻祖，則我們也承認盧騷是時代的驕子。”這句話，我願意拿來批評盧騷，才覺得是適當的批評。

二. 保守主義（Conservatism）派的政治思想

自從盧騷的社約論掀起了政治思想空界前的大風波後，歐洲各國的法學家，哲學家 and 政論家都紛紛起來討論他的政治學說，熱烈的擁護與崇拜他的人，固然指不勝屈，堅決的反對和攻擊他的人也是很多。因為法國在一七八九年革命的時期，正是盧騷的思想被人奉為金科玉律的時期，所以這裏所敘述的保守主義派，即指那些反對法國革命或是對革命失却同情的人而言。他們攻擊盧氏的思想，存的根據歷史的研究，有的根據宗教的觀念。他們的看法不同而目標却是一致，所以我們都稱為保守主義派。例如英國的盤克（Ed-

mund Burke) 便是這派的中堅分子。盤克做過法國革命論(Reflection on French Revolution),把當時法國革命的理論與事實攻擊備至。照他說來,國家是數年千來會演進之自然的結果,人民對於國家,好比兒子對於父親一樣,只有服務他的義務,沒有否認他的權利。既然人民只有服務國家的義務,那麼人民不能任意改造國家,變更國家的組織,自爲理論所當然。他說盧騷一派的人以爲國家之產生,由於社約,推其究竟,無非誤解國家爲人造之物而非自然所造之物。須知國家之產生,決非偶然的事,他的淵源已久,演進的原因,也很複雜,惟其如此,所以一切文物制度,都自有其存在的價值,決非一朝一夕所能改變,亦決非一二人學說所得破壞。盤氏這種論調,含有極顯明的保守主義色彩,對於當時的政治思想,確是一種反動。不過盤氏根據歷史的研究說明社約論之不能成立,在後來人看來,未嘗不是一種反對社約論的有力的主張,這是無可諱言的事。

盤氏之外又有法國的貴族叫做德美脫(De Maistre)者,反對盧氏的民權思想也很激烈。他說主權之爲物,由神意造成,並非民意造成。既非民意造成,則所謂主權在民之說,當然是無稽之談,而所謂“社約”云者,自然也等於空中樓閣不足爲信。德氏素來崇信宗教,對

於中古時代的神權說擁護甚力。自法國革命成功後，宗教的宿威，大受打擊。故德氏根據神權說來反對盧氏的社約論，只是當時思想界的“迴光反照”以視盤克的見解，更爲保守，更爲反動了。

此外則有德國的哈勒 (Ludwig Von Haller)，另用一種特別見解來攻擊盧氏。盧氏以爲人類生而平等，故社約之締結，即所以根據平等原則，建立人民共有的國家。哈勒則反對此說。他以爲人類生而不平等，強者治人，弱者被治；強弱之差別既係自然現象，則人民怎樣能根據平等原則來締結契約創造國家呢。照他看來，強者治人，此權得之於天。天賦強者以治人之權，即使強者永遠享受此權，作爲一種產業無論產業傳之子孫，或授之他人，要屬強者而不屬弱者，蓋可斷言。故所謂主權云者，只是一種產業的所有權。此種所有權，在國家未有雛形之先，早已執在強者手掌之中，勿無待社約成立而後知其存在。哈氏這種主張，用意無非爲君權作辯護，不啻顯然易見。其所持理由是否足以推翻民約論，已屬很大疑問，至於視主權若產業的所有權，更屬荒誕絕倫，不足爲信了。

上所陳述，只是反對盧氏社約論的人的思想的大概，但吾們於此已可窺見保守主義派主張的用意，僅在

利用陳舊的學說，攻擊當時流行的民權思想，却不在另創一種新穎的學說，根本推翻盧氏的社約論。這原是時代精神的反響有以使然。至於論到近代政治學上真有創見的一派，還是要推康德（E. Kant）的理想主義派。現在且進而討論那一派的政治學說。

三. 理想主義（Idealism）派的政治思想

理想主義派係指十九世紀初期的德國理想主義（German Idealism）而言。論到主要分子，當然是要推黑智爾（Hegel），但要明白黑智爾的思想，就不能不把這派的鼻祖康德的政治哲學說一說。康德關於政治哲學的著作有兩部名著：一是論法學之第一原理（Metaphysical First Principles of the theory of Law）；一是論永久和平（For Perpetual Peace）。在這兩部書中，他受盧騷思想的影響，很是顯著。盧氏以為國家建於社約；他亦主張國家建於社約。盧氏以為主權繫於人民總意的表現；他亦主張主權繫於人民總意的表現。但他反對盧氏的地方，有幾點須注意：第一康德深信民約之締結，在歷史上為必無之事，只可視為一種思想的假設，所以說明立法之所由。第二，他承認理想的主權（即根據思想的假設而產生者）之外，另有所謂實際的主權操之政府，用以治理人民。第三，主權既有“理想的”

與“實際的”之區別，則為維持國家的安寧起見，自理想的主權產生之立法權，與代表實際的行政權與司法權，便有分立之必要。但握有立法權者不必一定是代議士，握有行政權的君主和貴族也可同時掌握立法權，只要立法者能夠尊重民意，努力為善，便可使國家增進福利。由於上述三點的不同，康德只贊成政治改革却不贊政治革命。他把革命看做摧殘人民利益，擾亂國家秩序的不合理性的舉動。他所以主張如此，雖曰法國革命時期的悲慘事實給他不少的激刺，但是他的哲學系統裏面，只有和平，沒有戰爭，却係論理上之必然結果。革命難免引起戰爭，戰爭足使和平破裂，無怪他要反對革命了。

康德一面注重個人的自由，一面則注重政府的權力。他以為如果這兩點能夠互相融合不相牴牾，則國家之意義已盡。所以國家在他看來，只是人類理性中產生的一個純粹的觀念而已。這樣的把國家變做觀念化，便是理想主義派的政治學說的起點，等到黑智爾出來，才把這個起點一步一步的演繹出來成為一元的國家主權論。關於這一層，我們將在下文討論，茲不贅述。但在黑智爾之先，早有兩位哲學家起來承繼康德之後，對於理想主義的國家論，多所發揮。那便是菲

起脫 (Fichte) 和 亨卜脫 (Humboldt)。菲起脫是個愛國的學者。當他擔任柏林大學教授的時候，曾從事於德國的民族自覺運動，激起無數人的熱烈的同情。亨卜脫則係少年成名的哲學家，後來也曾參加政治活動。他們二人的思想受着康德哲學的影響極大，但在許多地方已經超脫康氏的範圍而給“後來居上”的大學問家——黑智爾——強烈的暗示，我們現為節省篇幅起見，只好把那二人的政治學說，略而不論，但是當我們在下文陳述黑智爾的思想的時候，仍舊可以看到他們二人的思想的縮影，

講到黑智爾的政治學說，最應該注意者，莫過於他的一元的國家主權論，但這是他把理想主義應用到政治學的論理的結論。因此要想明白他的一元的國家主權論是什麼，更有幾點不能不先討論者。第一，黑氏承認個人的意志是自由的；從這自由意志才生出理性作用。凡是從理性作用產生的東西都是真的，反之一切真的都是合乎理性的。這便是黑氏在哲學上的出發點，也可說是論理上的大前提。第二，他以為從理性作用產生的最重要的觀念，便是法的觀念和道德的觀念。譬如財產、契約、正義等觀念都是法的觀念；責任、良心、動執等觀念，便是道德的觀念。因為這些觀念都是

合乎理性的,所以都是真的。但如何可使這些觀念滿足人們理想的要求,那便是“社會倫理”(Social Ethics)上之中心問題。第三,他把國家看做一種“社會倫理的”(Socio-ethical)結合,只有依靠國家的存在,才能使一切合乎理性的觀念滿足人們的理想的要求。所以一方面說來,國家是實現個人理想的工具,他方面說來國家却是個人的自由意志向上廣大的最高目的。

從以上三點看來,可知黑智爾目光中的國家實具有兩種性格:一是超越性,一是絕對性。因為有超越性,所以國家享有至高無上的權力可以訂立法律,維持正義,替個人保障一切權利。因為有絕對性,所以國家的人格是單一的,意志亦是自由的,不但可以替個人保障一切權利,即國家自身亦可享受一切權利。這樣的解釋國家的性質,結果便把主權在民說一變而為國家主權論。國家的主權,與君權雖不能混為一說,但是絕對的不受限制,則是性質相同。所以我們以為黑氏所倡的國家主權論,是一元的國家主權論。

自從黑智爾倡此國家主權論後,理想主義派的政治哲學,已經到了登峯造極的地步,在學理上幾無發揮的餘地。就這派的思想內容而論,玄學的色彩,非常濃厚,因為黑智爾在政治學上所用的方法,完全是“形式

論理學”(Formal logic)的方法,所以他只講理想,不重事實。他的長處,是把國家主權論的全部系統建築得非常完備,非常週密;他的缺點,是把國家看得太抽象化,太理想化,結果徒使後來政治學者(如德國國家主義派學者脫雷斯克 Treitschke)利用他的學說,造成一個流毒無窮的國家萬能論。不過平心而論,黑智爾對於近代政治學的供獻,確然很大。他不但把理想主義一派的政治哲學,在德國樹一永久的根基,即如近代英國著名政治學家如格林 (Green), 波桑克 (Bosanquet), 亦都奉黑氏為大師,極力把他的思想吸引到英國的思想界,激起一種新的政治思潮。這一點,真是盤克和德美脫所不可比及,我們所以認為理想主義派的地位比較剛才所說的保守派與反動派的地位,格外重要,也是這個道理。

4. 功利主義 (Utilitarianism) 派的政治思想

所謂功利主義派,係指英國提倡功利主義學說的一班學者而言。這派的鼻祖就是邊沁 (Jeremy Bentham)。邊沁的政治哲學,遠不及康德與黑智爾的深遠,與完密。但於實際的政治的影響,却有過之而無不及。我們以為要明白他的思想,必須注意到下列三點。第一點,要知道邊氏全部思想的出發點就在“功用” “Utility”

兩個字。照他看來，人有避苦而就樂的本性，因此社會上政治上一切設施應該使大多數人享着樂利勿使他們受着痛苦。所謂“大多數人之最大幸福”(The Greatest good of the greatest number of people)這句名言，便是他對功利所定的唯一標準。合乎此標準，一切政治設施，都有意義，都有存在的價值；反之，便於人民有害而無利。這是在邊沁思想中最基本最重要的一點。其次，一切政治設施既以“大多數人之最大幸福”為標準，則立法者所須給人民的法律當然亦以增進人民的幸福為前提。關於這層，邊氏在他立法原理(Principles of Legislation)一書內，曾經說過政府所訂立的法律應該顧到人民的“生存”(Subsistance)，“富裕”(Abundance)，平等(Equality)和“安定”(Security)四項福利。但是能夠顧到這四項福利而立法者，只有代表大多數人民利益的政府，才能如此。所以邊沁反對當時英國政府非常激烈，說他是一種貴族盤據的君主政體，不是合理的民主政體。這種政府所代表者，只是少數人偏私的利益，不是大多數人公共的利益。這樣的見解，與盧騷的民權思想不啻有“異曲同工”之妙。所欲注意者，不過邊氏不主張革命而主張漸進的政治改革，以實現代表大多數人民的民主政體，這便是根本

異於盧氏的思想的地方。又次，邊氏思想異於盧氏的地方尚不止此。盧氏所主張的社約論，在邊氏看來，完全不能成立。因邊氏以爲人民服從政府的最大理由，並非因爲先有社約締結，不能不服從他。乃是因爲人民明知反抗政府並不能得到個人的福利，所以情願服從他。他不主張革命，其因就在此，他認爲主權在事實上不能不受“功用”目的的限制其因也就在此。

從上述三點看來，可知邊氏的中心思想，只在根據功利主義以解釋立法的根本原理。他這個供獻不特使政治學上守舊的與反動的議論，一掃而空，且使實際的政治改革，得到一個適當的標準，不致損害人民的公共幸福。這個供獻對於英國十九世紀時的政治改革尤有密切的關係。這是我們應該承認的。

邊沁之後，便有乾姆士密爾(James Mill)出來替他宣傳學說。乾姆士密爾在功利主義派中的地位，雖然不及他的兒子約翰密爾(John Stuart mill)重要，却也有一些主張，值得我們注意。照他說來，所謂“最大幸福”是由“各人得保有自己勞動生產力的最大量數”生出來的。因爲幸福取自勞動，人民不講如何勞動，決不能取得幸福。但是人類勞動的生產力，各不相同，因勞動而獲得的酬報也是各不相同，那麼用什麼方法，才能

實現這最大幸福，便是一個重大問題。他的意思，以為代表多數人利益的政府最能保障人民的勞動生產力，最能使人民利用勞動來取得幸福，所以他說只有民主政體是適合“大多數人之最大幸福”原則的政體。他如君主政體，貴族主體，都不是能替人民打算利益的政體。這樣的反對君主政體，擁護民主政體，足使當時英國自由主義 (Liberalism) 的思想，漸漸勃興起來。但就乾姆士密爾的主張而論，他的思想只是邊沁的思想的化身，而不能視為一種新的供獻。迨約翰密爾出世，方才把功利主義派的政治學說向另一方面發展而成為自由主義的中堅人物。現在且把他的思想，要要的陳述如右：(1) 他在論自由 (On liberty) 一部書中把自由看做人類最寶貴的東西。但他所謂自由是有限制的。凡是不侵害他人之自由而得到的自由才是真正的自由。易言之真正的自由，是以不妨害他人的自由為界。這便是約翰密爾對於個人自由所下的一種肯定。(2) 個人自由，既已肯定如上，則就保障這自由的方法而言，不外乎兩端：一由個人用自己力量來作自由的保障；一則藉政府的力量來保障個人的自由。他所說第二種保障自由的方法，便是約翰密爾關於解釋政府的理論的基礎。(3) 約翰密爾既然把政府看做保

障個人自由的必要工具，所以他說理想中最健全最合理的政府，便是代表大多數人的公意的政府。在這種政府組織之下，不但個人的經濟的利益受着法律的保護，即個人一切道德的與理智的能力亦可藉參加政治的機會而自由發展。因為抱着這個見解，所以他擁護議會政治，所以他極力主張改革選舉制度，以求議會政治的發展。

上述三點，雖不足以概括約翰密爾之全部思想，但已足使吾們相信他是一個奉信自由主義的功利主義派學者。他的自由主義的思想，對於十九世紀英國議會政治的影響，固然非常明顯。但講到學理上的貢獻，我以為並不能稱為怎樣的重大。我們認為有一人足以直接承繼邊沁之後，而大有功於政治學者，那便是奧思丁（John Austin）。

奧思丁雖然是個法學家，但是他的主權論，有功於政治學，頗非淺鮮，則係事實。奧氏論主權有三個要點：第一，主權不屬於人民，也不屬於國家，乃屬於國民或國家中之一定的部分。此一定的部分，奧氏稱之曰“確定人體”（A Determinate human body），例如英國國王及議會，便是一個掌握主權的“確定人體。”其次，主權在法律上是絕對的無限。這是因為法律依奧氏說來，只

是“確定人體”所發布的一種命令，既曰命令，則發布此命令者，便不應受此命令的拘束，而自毀其主權，故曰主權在法律上是絕對的無限。復次，主權在法律上固是絕對的無限，但其所以能存在之依據，事實上全恃乎人民之服從。人民何以要服從法律而使主權存在，那便是由於“功用”觀念，有以使然。所謂“功用”觀念，與邊沁在前文所說主權須受“功利”目的限制的意思，完全相合。所以綜合上列三點以觀，可知奧氏的主權論，不過把邊沁在主權方面所沒有說明的地方，加以一種論理的解釋，使他成為極有系統的學說。這個學說，在法學上佔有重要地位，當然不必申說，即於邊沁所闡明的立法原理亦何嘗沒有很大的幫助。所以我們把奧思丁的主權論，留作最後討論，以作功利主義派的政治思想的終點。至於後來法學家梅因等（Sir Henry Maine）如何根據歷史方法，攻擊奧氏的主權論，那是近代法學史上另一問題，我們初無申論之必要。

近代政治學上三大派別，已經分別陳述如上。現在我們便可繼說幾句，以作本文之結束。我們不敢說近代重要的政治思想，都可概括在三派之中，但我們深信直接受着盧騷社約論的影響而產生的思想，要算這三派的政治思想了。例如盤克的保守主義學說，便是

社約論的第一個的反響。又如黑智爾所謂的國家主權論，便可說是推翻主權在民說的第一種重要學說。至如邊沁密爾父子等的功利主義學說，表面看來，好像與社約論沒有關係，但仔細觀察之後，可知他們所以主張政治改革，主張用功用目的來限制主權，未始不是一種修正社約論的最有力的主張。要之，由於盧騷社約論的直接影響而形成的三派政治學說，在近代政治學上都佔着非常重要的地位。至於杜格維（Toqueville）從事於實際的政治制度之研究，給許多政治學者不少的幫助，近代社會學鼻祖孔德（A. Comte）與斯賓塞（H. Spencer）兩人根據社會學家的見地來解釋政治社會的進化原理，遂使政治學另換一個發展的方向，這都是不可掩蔽的事實，值得我們注意者。他如湯文（R. Owen），聖西門（Saint Simon）普魯東（Prudhon）以及馬克思（Karl Marx）等社會主義急先鋒，雖然對於近代政治學沒有何種直接的供獻，但是假使沒有他們出來創造和傳布這些社會主義思想，政治學和經濟學之關係未必變得那樣密切，則是無可否認的事實。這個事實對於現代政治學之新發展，尤有重要關係。所以我們特別提出這一點以促讀者之注意。

IV 現代政治學上幾個特點

1. 社會主義思想的發達

從上文所講近代政治學上三大派別看來，可知近代政治學家所討論的中心問題，不外乎“主權，”“自由”“平等，”以及國家的起源和權力等方面的問題。各派的主張雖有急進與保守的不同，各人的見解雖各有學理上的依據，可是他們所欲解決的問題，却僅限於上述的幾種。這是因為十八十九兩世紀的政治環境，比較現在的政治環境，沒有這樣複雜，所以各項政治問題的範圍，也沒有像現在這樣寬泛。到了現代，經濟組織的變動，已使政治環境發生劇烈的變化。百年前政治學者所沒有注意的問題，現在都成為政治學上的重要問題。所欲討論的問題愈多，各種政治思想，亦愈易於發達。不寧惟是，即從前人認為已經解決的問題，到了現在，亦因政治環境發生變化之故，幾同沒有解決一樣。於是一切新舊問題，一齊呈現於吾們之前，需求適當的解決。結果遂使現代政治學上產生許多特點，引起一般人的注意。茲為使於說明起見，特取最顯明的幾個特點，分別申述如下。

第一個特點是社會主義思想的發達。社會主義

思想在十九世紀下半期，已露端倪，至今日始臻全盛（5）時代。論他的鼻祖，當然以首創物觀的進化論的馬克思為首屈一指。論他的派別，則除直接從馬克思主義脫胎而生的“鮑爾希維克主義”（Bolshevism）外，尚有所謂“工團主義”（Syndicalism），“集產主義”（Collectivism），與“基爾特社會主義”（Guild socialism）等等，也可視為間接受其影響而產生者。就社會主義本身而論，他的中心思想，只是一種社會的經濟的思想。嚴格說來與我們所謂政治思想，多少異其旨趣，但從另一方面看來，自社會生產方法改變以後，社會以經濟為中心，政治又以社會為重心，這種事實，已為多數學者所公認。因此社會主義思想的發達，對於現代政治學的發展，多少發生一些關係，這是誰也不能否認的。據我個人看來，社會主義思想所給政治學的影響，有三方面的解釋。第一，就國家的性質方面而論，國家是工具，不是目的，不啻有兩派社會主義，都有這樣的觀察。“鮑爾希維克主義派”首領列寧（Lenin）把國家當做消滅階級（Class）的工具，等到階級消滅以後，國家的功用便隨着消失。“工團主義派”巨子沙雷爾（George Sorel）簡直說國家存在與否，任他們看來，並非重要問題。即使當做國家存在，也不過利用其存在，以求工團主義之實

現而已。這樣說來，國家只是一種工具，初無永遠存在之必要。其次，如從國家的權力方面看來，則誠如列寧所言，國家權力，必須提高集中，駕乎一切而上之，乃可消滅資產階級的勢力，則可知列寧一派所以主張採用“無產階級專政制度”(Proletarian Dictatorship)以實現共產主義，便是看重國家權力的最好的明證。至於“集產主義派”，他的巨子韋白(Sidney Webb)也曾說過，要使一切工業集中為國家所有，就非把國家的權力提高至最高限度不可。社會主義的固有目的，原在採取干涉主義，以抑止自由主義（或曰放任主義）之發展。自由主義派學者主張縮小國家的權力，只許國家保護個人的財產，却不許他侵害與干涉個人的自由和權利（財產即權利之一種）這種主張，與“集產主義派”的見解，適得其反。所以韋白要極力主張提高國家的權力，以求“工業之國有化”(Nationalization of industry)之實現。這樣看來“提高國家的權力”那句話在列寧與韋白的目光中，都佔重要地位，可稱毫無疑義。復次，就政治制度而言，反對近代國家的主政體，可稱各派社會主義都有這樣的主張。除“工團主義派”單單反對資本主義下的民主政體的種種弊害外，其他各派一致承認近代國家的民主政體如不根本改造，則社會

主義的政策，要難實行。不過他們對於改造民主政體的方法，各有各的不同。有的主張用革命方法，奪取政權，以推翻此種民主政體而代以一個階級的獨裁政體。例如“鮑爾希維克主義派”所說的無產階級專政的制度，便是最好的明證。至於採用和平方法，以改造民主政體者，則像“集產主義派”與“基爾特社會主義派”，都有此種主張。但是這兩派雖都承認代表資本家利益的民主政體，有加以改造的必要，而於改造的方法與手段，則見解立異，不能視同一轍。“集產主義派”以為理想中最能實現工業國有政策的政府，不是現在的議會監督下的政府，乃是兩個議會互相監督，互相合作的政府。韋白所倡“政治議會”（Political Parliament）與“社會議會”（Social parliament）合組政府，分掌國事之說，便是代表這派的一種理想計畫。“基爾特社會主義派”的主張，則迥異乎是。他們主張用“機能的民主政體”（Functional Democracy）來替代現在的“資本主義的民主政體”（Capitalistic democracy）。因此，這派的代表柯爾（Cole）極力提倡用職業的代表制來替代現在的議會選舉制。如此則議會不致為資產階級的勢力所操縱，而政府建立在同業組合（即“基爾特” Guild）的基礎上面的理想，亦可促其實現了。這

一點，不但根本異於列寧一派的革命學說，即比較韋白的理想，亦覺大相懸殊。觀乎以上三端可知現代社會主義者對於政治學的唯一供獻，即在根據社會與經濟的立場來解釋政治。因求經濟的解放所以不能不改造社會；因求社會的改造，所以不能不革新政治。這樣一來，不但國家當作奪取政權的工具，即政治亦當作實行社會改造與經濟解放的工具。這便是現代政治學上第一個特點，為研究政治學的人所不容忽視者。

2. 近代民主主義學說的反響

第二個特點便是民主主義學說的反響。自十九世紀早年法人杜格維做了美國民主政治 (Democracies in America) 那本書後，從事於實際的政治制度之研究，便蔚然成為風氣，給許多政治學者不少的暗示。他們以前只知道用玄學上的見解來解釋政治現象，現在却知道政治制度之科學的研究，亦異常重要。譬如英國，先有白芝浩 (Bagehot) 研究英國的憲法，繼有戴雪 (Dicey) 和美國的羅韋爾 (Lowell) 照樣的研究英國政府的組織。近來復有英人白萊斯 (Bryce) 名著近代民主政體 (Modern Democracies) 出現，給政治學許多實際的供獻。他如法人愛士曼 (Esmein) 之研究法國憲法，奧斯脫格基 (Ostrogorski) 之研究各國政黨，在近代以民主主義為

中心的政治學上，都佔着重要地位，尤其是十分顯然。自從這些學者，做了這番切實的工作後，不但民主政體之如何運用，世人一目了然，即爲着擁護這種政體而產生的民主主義的學說，亦一躍而爲政治學之正統學說。

降至現代，議會專權之弊，發見不少，政黨傾軋之風日甚一日。當社會思想深入人心，社會之經濟組織，急待改造之時，所謂民主政體，是否運用適當，滿足時代之要求，便是個重大的疑問。對此疑問，許多學者，均以爲擁護此種政體之正統學說，苟不加以糾正，不但政治組織沒有革新的希望，即社會上經濟利益的衝突，亦將日趨於劇烈。這種議論，在歐戰之後，傳布尤爲普遍。例如羅素（B. Russell）便是攻擊近代民主主義學說的一個學者。羅素反對現在政府最重要的一點，即在此種政府只是維持資本家利益的工具，却不足以擔當改造社會的經濟組織的責任。他指出近代民主政體許多實際的弊害。譬如，行政組織的不健全在於專門人才之不集中；政治上的不安寧，病在執政者不知尊重經濟平等原則，從事於平民之經濟的解放，這便是近代民主政體運用不當的弊病。救濟之道，只有根據社會改造之根本原理，另建一個代表平民利益的民主政體，以替代現有的政體。故就羅氏的主張而論，他所提倡者，不是

一個級階的獨裁政治制，也不是少數人的寡頭政治制，乃是以“社會改造爲中心”的另一民主政體。這種政體苟能實現，羅氏所謂“經濟的民主政治”(Economic democracy)便可起而替代現在的民主政治了。

羅氏對於社會主義思想，抱有相當的信仰，故其見解，不脫乎社會主義者的口吻。與他見解相反者，便是麻洛克(Mallock)。麻氏在他名著全民政治之限制(The Limits of Pure Democracy)一書中所表現的主張頗與羅氏不同。他以為現代政治環境如此的複雜，需解決的經濟問題，又如此的層出不窮，則爲增進政治與行政的效率起見，非提倡專家政治以代議會政治不可。他說近代民主政體所以能存在的理由，只在乎普通選舉制度之實行，而不在于這種制度是否真能代表人民的公意。即使真能代表人民的公意，現在的政治問題，能否藉此公意而得着完滿的解決，還是一大疑問。因此他極力主張採用少數專家的寡頭政體(Oligarchy)以代多數人民的民主政體。此種主張，不但麻氏一人看來如此，即如法國有名的學者發格愛(Emile Faquet)，亦有相像的主張。發氏以為在近代民主政體之下，決不能造成真正的政治領袖；所謂領袖，不但有專門學問，且有高尚的道德和卓越的品性。如由這種領袖掌理

國政，努力於全社會之文化的與經濟的改造，則政治上的率效必然可觀。故發氏說貴族政治的原理(Aristocratic principle)在現代還是可以應用，不過世人昧於此義，不加研究罷了。

此外馬克思主義思想家，亦都極力反對民主政體，此則根本否認近代民主主義的學說，有利於社會革命之實行，遂有這樣的主張。此點已於前文說過，茲不贅述。

3. 多元主義國家論的突起

至於現代政治學上第三個特點，便是“多元主義國家論”(Pluralistic theory of State)的突起。自布丹首倡一元的主權論後，關於主權所屬問題，論者不一其辭。最後的主張，便將主權視為國家所有，所謂一元的主權論，便是這個說素。照黑智爾說來，國家主權，高於一切，任何權力，皆不得反其意志而予以限制。故主權者對外不受他國之拘束，對內不受人民之節制，其為獨立自主，不啻昭然若揭。但按之事實，則又不然，不但外力可以拘束主權者之行為，即人民亦得不服其法律裁制，則所謂主權獨立自主云者，於理顯屬自相矛盾。於是學者又唱主權自制說，法律主權與政治主權並行不悖說，以救濟之；但就法理而論一元的主權論之

不能使人滿意，要非前二說所能補其缺陷。於是多元主義的國家論，便應時而起，對於一元主義的國家論，大加攻擊。首倡此新說者，是法國公法學者狄驥（Leon Duguit）狄氏是“社會連帶主義”（Social solidarity）之提倡者，故欲明白狄氏如何反對一元的主權論，最好先把他社會連帶主義的中心思想說一說。據狄氏說來，社會連帶，是個實在的事實。構成此事實之要素，則為兩種連帶關係：一係類似的連帶關係；一係分工的連帶關係。前者由個人興趣的結合而生；後者則由個人利害的結合而生。社會共同生活的實在的情形，不啻盡在乎此。狄氏以為社會連帶的事實，既然如此顯明，則由此事實而產生的“客觀法”（Objective law），吾們自當不應否認。他所謂客觀法與普通所謂法律（Law）性質不同。法律是人造的，所以是主觀的；客觀法，是實在的，所以他稱為“行為之法則。”他說主觀的法律，必須受客觀法的限制，乃有效力可言，所以國家立法，是否有效，須視乎法律是否合乎“行為之法則”而後斷定。合乎這個法則，便合乎社會連帶的事實，則其為有效，可無待言。否則便與社會連帶的事實，發生抵觸，如此則雖欲望其有效，亦屬不可能之事。社會連帶主義的中心思想，不外乎是。現在且看狄氏對於國

家的解釋如何。照他說來，國家只是爲公衆服務（Public service）的機關。國家的存在，靠着社會的存在。國家既無人格，又無意志，所以國家權力，與個人同受行爲之法則的拘束。凡個人行動之合於此法則者，國家權力，便應聽其自由；反之個人行動之不合於此法則者，則國家權力便應加以干涉。國家權力所受之拘束，既如此之甚，則所謂國家主權絕對不受限制之說，豈非等於痴人說夢？這便是狄氏根據社會連帶主義，反對一元的國家主權論最重要的一點值得吾們注意者。

狄氏之外，主張多元的主權論者，在英國則有拉司基（Laski）。拉氏爲現代最負名望的政治學者。他受着狄氏的影響很大，但他的政治思想與狄氏微有不同。照他看來，社會上的組織是多方面的，個人之興趣與利害亦是多方面的。個人因興趣與利害的不同，遂與社會上各種組織發生不同的關係。倫理關係屬諸家庭職業關係，屬諸職業團體；宗教關係屬諸教會；政治關係，屬諸國家。故就個人的全部生活以觀，家庭，職業團體，教會，與國家所佔地位的重要完全相同。因之個人對於國家應盡之義務，并不能駕乎一切而上之。例如個人明知罷工的舉動，違背國家的法律，但因接受職業團體的命令之故，竟毅然加入罷工，以抗國家，是個人對職

業團體所盡之義務，反而高於對國家應盡之義務，不啻彰彰明甚。從這個例子看來，可知人民反抗國家，原是極可能的事。其所以不願常常反抗國家以自毀其政治關係者，不過因為國家在道德上具有優越性之故。但惟其如是，所以國家對於人民不能不負一種道德的責任，換言之即不能不用一種善意來使人服從藉以維持其優越性。明乎此，可知國家施諸人民的威權(Authority)只是一種基於善意而施行的威權，而非絕對不能反抗的威權。國家既無絕對的威權可以施諸人民，則國家主權論之不攻自破自為事理所當然。

以上所言便是拉司基關於多元主義的國家論的思想。就他思想以觀，在許多地方，與柯爾所唱的“基爾特社會主義”頗相符合。其異於狄驩的社會連帶主義思想，就在此，其所以能特別引起英國學者之同情，也就在此。

除了上面所講的三個特點外，他如國際政治思想的發展，也可視為現代政治學上特殊象徵。國際政治思想的發展，得力於國家主權論的被人攻擊，頗非淺鮮。但這種思想，有待於學者之研究者頗多，所以吾們與其視為現代政治學上的特點，毋寧把他看做改造現代政治環境的新的動力，較為適當。

參 考 書

(一) 重要原文參考書

- Aristotle, "The Politics of Aristotle," translated into English by B. Jowett. (1888)
- Austin, J. "Lectures on Jurisprudence," 4th ed.
Edited by R. Campbell. 2 vols. (1873)
- Burke, E, "Reflections on the French Revolution."
- Bryce, J., "Modern Democracies", 2 vols. (1921)
- Coker, F. W., "Readings in Political Philosophy," (1923)
- Duguit, L. "Traite de Droit Constitutionnel," (1911)
- Hobbes, T., "Leviathan"
- Laski, H. J., "A Grammar of Politics" (1925)
- Locke, J., "Two Treatises on Civil Government"
- Machiavelli, N., "The Prince," Translated by W. K. Marriott
- Mill, J. S., "Liberty and Utilitarianism," (Everyman's Library)
- Montesquieu, Baron de, "L' Esprit des Lois"

Plato, "The Republic of Plato" Translated into English
by B. Jowett, (1888)

Rousseau, J. J., "Du Contrat Social" (Trs. Tozer)

(二) 間接材料參考書

高一涵, 歐洲政治思想史

Barker, E., "Greek Political Theory," 2nd ed (1925)

"Political Thought in England, 1848 to 1914"

2nd ed. (1928)

Barnes, H. E., "Sociology and Political Theory," (1924)

Brown, I., English Political Theory, (1920)

Carlyle, R. W. and A. J. "A History of Mediaeval

Political Theory in the West," Vol I. to Vol. V.

Davidson, W. L., "Political Thought in England, The

Utilitarians," (1919)

Dunning, W. A., "A History of Political Theories" 3

vols.

Gettell, R. Y., "History of Political Thought," (1924)

Gooch, Y. P., "Political Thought in England: From Bacon

to Halifax," (1927)

Janet, P., "Histoire de la Science politique dans ses

rappports avec la morale", (1887)

Laski, H. L., *Political Thought in England: From
Locke to Bentham*, (1927).

Garner, J. W., *"Political Science and Government,"*
(1928)

Merriam, C. E., Barnes, H. E and others, *"Political
Theories, Recent Times"*

Pollock, F., *"An Introduction to the History of the
Science of Politics,"* revised ed (1911)

Vaughan, C. E., *"Studies in the History of Political
Philosophy, 2 vols.* (1925)

Willoughby, W. W., *"The Political Theories of the
Ancient World."* (1903)

法 理 學

端 木 愷

(I) 法律與社會

- (一) 語源
- (二) 法律的線度
- (三) 法律的定義
- (四) 法律與社會的進步

(II) 法學之歷史的發展

- (一) 所謂“法家”
- (二) 希臘法學思想
- (三) 羅馬法
- (四) 近代法學的起源
- (五) 近代法學的五大宗派

-
- (一) 分析派
 - (二) 歷史派
 - (三) 哲學派
 - (四) 社會哲學派法學
 - (一) 社會功利派
 - (二) 新康德派
 - (三) 新黑智爾派
 - (五) 社會學派法學
- (III) 法律的基本概念
- (一) 直道
 - (二) 法律與道德
 - (三) 權利
 - (四) 人
 - (五) 行爲

法 理 學

端 木 愷

I 法 律 與 社 會

(一) 語 源

法所以衡平去不直。(註一) “法,”古文作灋。說文
“灋,刑也,平之如水,从水,鬲所以觸不直者去之,从廌。”

(註二) 釋名,“法,逼也,莫不欲從其志,逼正使有所限。律,
累也,累人心使不得放肆也。”釋詁,“法,常也。律,法也,

(註一) 拉丁 Jus, 德文 Recht, 法文 Droit, 都兼指「權利」「正義」與「法」
而言,含義不明,是一缺點。惟葡文與英文無此弊。在英「法」爲 Law,
「權利」爲 Right, 「正義」爲 Justice。

(註二) 說文「廌鮮角獸也,似牛一角。古者夾訟,令觸不直者。」

常也。”(註三) 法與律彼此在訓,含義大致相同;分析起來,可以得着三個意思:(註四)

(一) 法律是一種規範 易繫辭傳，“見乃謂之象，刑乃謂之器，制而用之謂之法。”都是表示規模之意。刑，就是鑄器的型。刑从井，从刀。一則表示井井有條，秩序不紊；一則表示介畫差等，均齊不亂。所以說，“灋刑也。”

(註三) 「法」雖與「律」同訓，但也不是毫無分別。「法」等於英文的The law，「律」等於英文的 a law or laws。「法」(The law) 是一個抽象的名詞，或指法律的全部而言。英儒邊沁(Bentham) 嘗說 Law or the law, taken indefinitely, is an abstract or collective term, which, when it means anything, can mean no more or less than the sum total of a number of individual laws taken together。律 (A law or laws) 是某時代某地方或某件事的法律。大學衍義補，「律之言，助於虞書，蓋度量衡受法于律，積黍以盈，無鏽銖爽，凡度之長短，衡之輕重，量之多寡，莫不于此取正。律以着法，所以裁判事情，斷定諸法，亦猶六律正度量衡也。故制刑之書，以律名。」

(註四) 王振先著中國古代法理學，說法的語源含有三種意義：(一)法劑也，含有模範之意；(二)法者，平之如水，從水，含有均平之意；(三)法從灋，所以觸不直者去之，含有正直之意。其實二與三兩條，意思是一樣的。

(二) 法律是求公平正直的 法律要使人事像水一樣的均平。說文，“律，均布也。”段注，“律者，所以範天下之不一，而歸於一，故曰均布。” 法律要使人事像繩一樣的準直。法與式同訓。說文，“式，法也。从工弋聲。” 又說，“工，巧飾也，象人有規槩。” 段注，“直中繩，二平中準，是規槩也。”

(三) 法律是有強制性的 言法，每不離刑。說文，“刑，剋也。” 慎到說：“斬人肢體，入肌膚，謂之刑。畫衣冠，異章服，謂之戮。” 我國古代祇有刑法。尚書有五虐之刑。唐虞不用刑而象刑。至于鄭之“刑書”，晉之“刑鼎”，為我國最古的法典，也都以刑稱。李悝的法經，蕭何的九章律，名稱雖改，內容仍偏重在刑的方面。註五

法治的意義，當時沒有明瞭，只曉得用刑罰來壓不正的行為。註六 書經“凡民自得罪，寇攘，姦宄，殺越人於

註五 李悝的法經共六篇：(一)盜法，(二)賊法，(三)囚法，(四)捕法，

(五)雜法，(六)具法；蕭何的九章律，本于法經，而加「戶」，「興」，「厩」三篇。後代編纂法律，雖有增減，可是總不會出此範圍。

註六 法律雖不應偏重刑，但就逼人欲，累人心一層而論，却與法治精神吻合。法律是一種社會的現象，一面保護個人的自由，一面維護團體的秩序。縱慾放肆，根本上與共同生活的原則衝突。所以我們只能承認法權，而不能承認所謂自然權。法國革命前的自然主義者，說自由是

貨，警不畏死，罔其慙。” 漢書 涿郡太守鄭昌 上書，“立法明刑者，非以為治，救衰亂之起也。”“寇攘”“姦宄”，“殺越人於貨”，都是“從其志”，而刑則逼之，累之，使有所限。

(二) 法律的線度

上面所說，乃是從字源上所看出之法律的意思，也可以說是法律之理想的目的。然而規範與公正的目的，並不是法律獨有的。宗教道德何嘗不是規範？何嘗不求公正？然則法律究竟是什麼呢？這却是一個很難解決的問題。大法學家如滂德，(R. Pound)也不敢回答。研究法律，先得注意法律的“三個線度。”(Three Dimensions of Law)

法律的三個線度(Three dimensions of law)便是：

- (一) 時間(Dimension of time)
- (二) 範圍(Dimension of scope of validity)；
- (三) 法律點(Dimension of point)。

天賦的人權，那是當時的環境所造成。總理說「比方外國人說，中國人像一片散沙……就是個個有自由，人人有自由。人人把自己的自由擺充到很大，所以成了一片散沙。」(民權主義，第二講第二段) 所以我們「要打破各人的自由，結成很堅固的團體。」(民權主義第二講第五段) 要達到這個目的，便不能不利用強制的法律。

抽象的法律，雖不是不存在的，但如馮德（Wundt）所說，“抽象的人，照法律哲學所假定，從未存在於任何時間與空間，”至少我們可以說，“抽象的法律，照法學家所假定，從未存在於任何時間與空間。抽象的法律，屬於精原境界（Realm of Essence,）而不屬於實在境界。（Realm of actuality）”（註七）無論什麼法律，總脫離不了時間、範圍、與法律點三個線度，猶之人脫離不了種族與國籍的關係。

（一）時間 宇宙間的萬事萬物，是離不開時間與空間的關係的。如果沒有時間與空間的設想，便不會有經驗，也不會有歸納。久度與廣度不是像堅質與重量那樣要借事物來表現的，雖沒有事物，時與空仍舊存在的。（註八）柏格森（Bergson）以為“實在”就是時間，牠是造成生命與意識的原料。（註九）具體的法律也受時間咀嚼。非但各時代有各時代的法律，繼續有效的法典，意義與效力，每因社會情形的變遷，而得着新的解釋與運用。西班牙民律有法律只能以新法變更，其他相反的習慣等不能使之失效的規定。史凱烏納（Scavola）

（註七）吳經熊著 Judicial Essays and Studies, P.1.

（註八）Martineau, Types of Ethical Theory Vol, I, P. 473.

（註九）卡爾著柏格森變之哲學（劉譯）第八十九頁

批評牠說：“這個規令，能夠完全遵照施行嗎？我們懷疑牠。一條法律廢棄不用，而相反的習慣成立的時候，那是因為那條法律不合當時急需，和當時人們的意思，立法者雖有使人遵守的權力，也是徒然。”（註十）時間是不速之客，自動的會到法律的館邸中去的。關閉在前門外，牠便由後門偷進去。（註十一）

（二）範圍 範圍是並存（Co-existence）的區域，換一句話說，便是空間問題。合質的每部必定佔據一個空間。具體的法律，就牠的管轄權而論，在空間是有範圍的。這個效力的範圍（Scope of validity）就是法律的第二線度了。我們常聽到“大陸法系，”“英美法系”的名詞，又聽到日本法，蘇俄法等名詞，都是表示牠們在地域上的效力範圍的。但是我們沒有聽到過那種法律，有無限的管轄權的。把這些法律的個體列開，立刻可以看出牠們各個的特殊狀態，於是我們可以說中國的法律是如此的，美國的法律是如彼的，日本的法律是這樣的，蘇俄的法律是那樣的。把並存在空間的法律提開，便不再有什麼法律了。

（註十） Scavola, Derecho Civil, I, 130, 131, Quoted in Wu, Op, Cit, pp. 2-3,

（註十一） 吳經熊著前書第三頁

(三)法律點 一切法律都與事實有密切的關係,因為法律是以事實做根據的。這個事實,即所謂法律點。從學理上講法律的三個線度,是同樣重要的。但就一般人講,法律點比時間與範圍格外重要。平常一個人,談到法律問題的時候,或者更正確一點說,因為發生了法律上的競執,而要知道的時候,絕不會問過去的或外國的法律,那是我們可以常識推斷的。然而如果不把事實說明白,絕不能求得滿意的答覆,或竟得不着什麼答覆。譬如說違反契約問題,就得先知道契約上特殊的規定,其次研究所違背的情形,然後才能判斷法律上的責任。世界上沒有無事實的法律。但是法律不是先事實而存在的。法規只是“表面的”法律,可以從牠的裡面找到法律的概念,而不能得着法律的究竟。

只有法院的判決,對於該案的專實而言,才是實在的法律,有拘束該案當事人的效力。(註十二) 然而法院既有推翻過去的判決之權,以後發生的事實,又不會完全與前案相同。那末,我們要知道一種新事實的法律,也只有從各方面推測以求應有的結論罷了。所以有人說,法律無非是預言 (Predicting or prophesing) 法庭對於一件事實所要說的。(註十三) 的確,我們日常所談的

(註十二) Cardozo, *The Nature of Judicial Process*, p. 126

(註十三) Helmes, *Collected Papers*. Quoted in Cardozo, *op.cit.*, pp.44-45.

法律,只是一種預言。有時專家的預言會錯的,然而這正足以證明法律點之不易求得與其重要。

(三)法律的定義

具體的法律,雖有時間,範圍,與法律點三個線度,但是我們把各種的法律一一的研究起來,便可以找出其間的共同性質,如同我們看過各種人之後,便可以得着“人”的抽象概念一樣。

因為各人的觀點互異的緣故,大家對於法律所下的定義也各不相同。(註十四) 按照歷史的程序,法律的概念,最初為“神意說,”而後有“自然說,”有“命令說”等。史推爾(Stahl)主張“神意說,”要明瞭法律的性質,須知牠是神所創設的一種偉大制度,用以規定一切關係之整個的規則。(註十五) 謝昔羅(Cicero)主張“自然說,”法律以自然的原則為根據;反乎自然法則的立法,便不能有效。(註十六) 卜納克斯董(Blackstone)主張“命令說,”法律是國家最高權力為命是禁非而設的

(註十四) 參看 Garies, Introduction to the Science of, law, pp, 10-12.
note; Holland, Jurisprudence (13th-Edition), pp, 20-21

以上二書,搜羅名家之法律定義甚富

(註十五) Philosophie des Recht Vol. II Book 2, Pt 1, Chap, 1.

(註十六) De Leg, I, 6.

行爲規則。(註十七) 其他各人的界說很多,此地不能一一的舉出,并且沒有地位可以一一批評,不過隨便舉幾個例,以見一斑罷了。

現在的法家,對於法律的定義,依然聚訟紛紜,莫衷一是。也許在學理上,法律永遠不會有一個完全的定義。然而這并不是爲怪。法律是進化的。爲時與空所限制的人,只能看到滋長不息的法律之階段或片面,至多只能說明部份的真實罷了。可是現代美國大法學家何墨士(Holmes)說,“我說一件事是真的,我的意思就是我不能夠不相信牠”。(註十八) 任何法律定義,祇要不違背時代和社會的精神,并且有實際的影響或效力,便不能否認牠的價值。哲學家總以爲他的哲學是完整而有組織的,但是事後往往發覺他的哲學完全是建築在磐石上的。信仰的人們,却繼續不斷的努力,并且建築的很有成效。雖然這個基礎不穩固,總有一天要傾倒,但尼采說,“牠仍舊有質料的價值。”(Value of material) (註十九)

(註十七) Commentaries, I, 44,

(註十八) Holmes, Collected Legal papers, p. 304, Quoted in Wu, Op, cit, p. 48

(註十九) Nietzsche, Human, all too Human. p. 105

現在“神意說”，大家視為無稽了，“自然說”被功利主義推翻了，“命令說”也受歷史上事實的反證了，牠們所存留的只是歷史的或質料的價值而已。社會科學受了人種學和生物學的影響之後，漸趨重於實際的社會關係。法律的觀念也因之而起變化。滂德說，“現代法律科學，最重要的進步，便是改分析的態度，為功用的態度。”（註二十）社會的價值，成為現代法律的要素了。

總括起來，我們可以說，法律是國家製定或容認之人類社會共同生活中，必須遵守的行為規範法則。

這個定義，沒有把法律的來源說出，也沒有提起正義的含意。然而來源是一個歷史的問題，決不是定義裏面所能包括的。至於正義，只是法律所想達到的目的，可是法律更重要的功用，是確定社會的關係，指示行為的軌道。有的事，在法律上毫無錯誤，從理論上道德上觀察起來，竟會不對的。我們現在所要說明的，誠如葛雷(Gray)所說，一個國家或人羣組織的法律，不是一種思想，乃是實際存在的東西；牠不是什麼合乎宗教，自然或道德的，也不是什麼應該如何的，只不過實際上現在

（註二十）Pound, Administrative Application of Legal Standards, Quo

ted in Cardozo, The Nature of Judicial Process, p. 73

是如此的罷了。(註二十一) 所以大家都知道法律是司正的工具,而同時大家又都承認惡法依然有法律的效力。

這個定義裏邊,有幾點我們應當注意的,(一) 規範,(二) 威權,(三) 制裁。大凡二個以上的物體同處時,或並列,或連接,或堆砌,必定有一個方式,才不致紊亂。星辰的運動,季候的來往,鳥獸的生滅,草木的榮枯,各以其道,宇宙間的一切現象,看着紋然雜呈,漠無頭緒,其實皆有一定的規範。廣義的法律,可用作任何規範的總稱。自然界有自然法。(Law of Nature) (註二十二) 社會科學裏面也有借用法律一名詞的,如邊際效用律,(Law

(註二十一) Gray, The nature and Source of law, 213,

(註二十二) 所謂自然法 (Law of Nature or Natural Law) 有二種解釋,

在自然科學界,為自然現象的公例;如吸引律 (Law of gravitation),相對律 (Law of Relativity)。在法學裏自然法却有一種特殊的意義。勞德說,「自然法律一名,法家用之於一種特殊意義,其內容包含三事其一,由哲學的倫理學的法律研究所發見之原理;其二,當應用於社會時,此類原理,應成為約束行為,及調節人類相互關係的基本原理;其三,當應用於國家時,此類原理,應成為規定義務與權利的法律之基礎」。見雷譯勞德法學肄言 Pound, Introduction to the study of Law 第十五頁

of marginal utility), 效率遞減律 (Law of diminishing return)。但是狹義的法律,只是借人類行為的規範而言。

“人是政治的動物,”不能脫離社會單獨生存,同時人與人間的接觸,不免有衝突爭鬥的事情,假使沒有一種規範,沒有約束,便永不會和平。法律劃定權利義務的範圍,社會的共同生活,便有規則有秩序。所以墨翟說,“天下之人異義,是以一人一義,十人十義,百人百義,其人數滋衆,其所謂義者亦衆,是以人是其義,而非人之義,故交相非也。”(註二十三) 又說,“天下從事不可以無法儀。無法儀而其事能成者,無有。……百工爲方以矩,爲圓以規,直以繩,正以縣。無巧工不巧工,皆以此五者爲法。巧者能中之,不巧者雖不能中,放依以從事,猶逾己。”(註二十四)

行為的規範法則,不止法律,但是法以外的行為規範法則,是消極的。法律有確定的威權(Determinate authority),其他規範便不如此。有時社會的風俗習慣,雖然不是法律,對於人們的行為,竟能發生比較法律更強有力的影響。美國因爲勵行大規模工業制度,各地的日用品,差不多都是一個式樣,不知不覺間,養成了一種

(註二十三) 墨子尚同篇

(註二十四) 墨子法儀篇

時尚。有一次，一個法國人在美國的鄉間演講，第二天新聞紙上，關於演講的事情，祇記載了十幾行，而關於演講人的帽子，却記載了一欄半，因為那時美國盛行黑帽子，而他却戴了茶色的帽子。然而像這種習俗，勢力雖大，我們祇能承認牠的不確定的權威（Indeterminate authority）罷了。（註二十五）奧思丁（Austin）說：“法律是命令”（註二十六）就是因為法律有威權，不過命令一詞用的不大正確。法律有了確定的威權，便有拘束力，可以強制執行，不比無確定威權的規範法則，遵守與否，任人自由。

威權是個抽象的東西，看不見摸不着。要使人感覺到法律的威權，而嚴格遵守，就不得不假借具體的方法，以表顯威權的所在。否則，法律不能收效，雖有也等於無。韓非說，“法者，憲令着於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也。”（註二十七）這句話很足以說明法律的特性。所謂“賞存乎慎法，而罰加乎姦令，”就是制裁（Sanction）之最好的一個解釋。一般人以為制裁專指刑罰而言。其實，無論為賞為罰，凡足以保障法律的實效的，都是制裁，不過在刑罰方面，表顯的

（註二十五） Holland, Jurisprudence (13th edition), pp. 28-29.

（註二十六） Austin, Lecture on Jurisprudence, Vol, I, P. 11,

（註二十七） 韓非子定法篇

格外明瞭罷了。制裁不是有了法律以後才創造出來的。一切規範行爲的法則，若宗教，若道德，皆有制裁。善善惡惡，乃是人的本性。良心的歉仄，地獄的假設，及其他一切所謂報應，都可名之爲制裁。然而生時的安慰和歉仄，死後的天堂與地獄，都未免太空泛，惟有法律上的制裁是確定的。所以威權與制裁，又互爲因果，不可缺一。

法律之所以有威權與制裁，其來源爲國家之主權 (Sovereignty)；主權照布丹 (Bodin) 說，是“國家對於臣民的最高權力，本身不受法律的限制。”(註二十八) 憲法爲一國的根本大法，一切法律都不能與憲法衝突，但是憲法是主權的產兒，得依主權的意志而變更。在學理上主權可以從二方面觀察，一是所謂法律的主權 (Legal sovereignty)，一是所謂政治的主權 (Political sovereignty)。法律的主權，指能以法令表現國家的最高意志，能夠不顧一切所謂神意，道德，及輿論。白萊斯 (James Bryce) 說，

(註二十八) Bodin, De republica, Book I, chap. 8, 見 Coker, Read-

ings in Political Philosophy page 230. 關係主權之各種定

義參看 Garner, Political Science and Government,

(1928), ch. VIII.

他們的意志，能夠操縱全國，站在上面，使別人照着他所定的方法做去。但是在法律家的眼光中，便須有一個更明晰的概念。他以為主權者不是別人，而是護法律以效力，有置備通則權的人。此種人，是法律的主權者，是代表法律的概念的。”(註二十九) 更明白一點說，法律家只知道立法權，只知道服從立法者所製定的法律，不管牠的內容如何。在政治上，一切設施，便不能不顧到正義、道德、輿論，或利害的影響。然而這種分別，在表面上看起來，似乎合于科學的精神，其實是很牽強的。主權既是一國最高權力，便不能有二個並立。麥凱泥(McKechnie)說，“法律主權者的意志，應為政治主權者的意志之表現。假使民意能由法律的主權者，正確的表示出來，民權才有效果。”(註三十) 近世的公法家，如狄騷(Duguit)，拉司基(Laski)等，主張主權多元論。拉司基主張一切權力，都有限制。人民之所以服從國家，並不是對於政府在法律上有服從的義務，而對於公認的正義，在道德上有服從的義務。他又說，“國家的意志，即是為民衆所接受之政府的意志。”(註三十一) 薩文尼(Sa

(註二十九) Bryce, studies in History and Jurisprudence, Vol. II, P. 505

(註三十) McKechnie, The state and the individual P. 131

(註三十一) Laski, Grammar of Politics, PP 29, 56, 57, 63.

vigny) 說,古代的法律為國民精神的直接表現,後來社會生活繁頤,法律漸漸的複雜,才假手於法律專家,于是成為國民精神的間接表現。(註三十二) 可見離開了人民,便無所謂主權,更不應該有法律的與政治的二種主權。

法官律師之恪守成法,正所以尊重主權,尊重人民。成法是主權的具體表示,雖然後來大家對牠不滿或懷疑,在沒有經過合法手續確定變更之際,我們何能妄自以推測修改成法呢? 所以我們一面承認法律的後面有主權在,同時我們只能以國家正式製定的或認可的為法律。

(四) 法律與社會的進步。

“法官”或“律師”二個名詞中的任何一個,在我們的眼前或耳邊現出來的時候,我們立刻會聯想到頑固守舊上面去;至少,大家認為法律是不容易變更或進步的。葛祈偉(Kirchwey) 批評一般人要從法律中求進步說,“實際上,法律對於進步,幫助極少,簡直可以說沒有,為什麼希望把民意放進法律中去以求利益呢?”

(註三十二) Savigny Vom Beruf unsrer zeit, pp 8,11,13, Quoted in

Berolzhemer, The World's Legal Philosophies (Translation by Jastrow) p. 213

(註三十三) 誠然法律是個很固執的東西。梅因 (Maine) 也說,在進步的社會中,“社會的需要與社會的意見,時常走在法律的前面一點。我們可以將二者間的缺口拉攏的極近,但是永遠有一個重離的趨勢。法律是定的;我們所說的社會是進步的。人民之福利的大小,全賴這個缺口合併的程度如何。”(註三十四) 然而痛責法律罪惡的勒朋 (Le Bon) 雖然憤然的說,“與其立法不如休息,”他却緊接着聲明“法律不盡有害,”并且承認在一定需要時,法律是有益的。(註三十五) 法律與社會的需要及社會的意見之隔離,不是沒有方法調和的,法律的設定, (Legal Fiction), 衡平 (Equity), 與立法, (Legislation) 都足以補救成法的錯誤,引合社會的趨勢。法律的內容與法律家的思想之受社會潮流的影響,在歷史上,可以找出很古的證據來,羅馬法便染有希臘淡泊哲學 (Stoic philosophy) 的色彩。

法律非但隨着社會的進步而進步,并且對於社會的進步,有極大的促進力。從個人方面講,我們在上面

(註三十三) Kirchwey, Law and Progress, Quoted in Todd, Theories of Social Progress, P, 352

(註三十四) Maine, Ancient Law, Fifth edition, P. 23

(註三十五) 勒朋政治法理 (馮譯) 第四十一至四十二頁

已經說明，法律確定社會的關係。人類的集合，不外二種原因：（一）潮流的驅迫，個人在羣衆中是黏性的，不能脫離羣衆，便不能獨異；（二）自動的合作，以團結的力量，求共同的目標。（註三十六）但是不論怎樣集合起來的，“人類社會的第一個要件，便是每個分子須知道他能從別人的行爲得着什麼，這種公正的希冀，不應該失望。”（註三十七）我應當從別人的行爲中，希冀什麼呢？有法律告訴我們。我們如何能夠不失望呢？有法律保護我們。這一步工作，原始的法律已經作到了。古代的法律，雖然很多迷信，與不合理的，但是至少，使得一個團體的內部，趨於一致。否則強姦弱，智姦愚，社會中只有恐慌，沒有安樂了。

從團體方面講，機體的存在，顯然的須有組織。組織越堅固，越精細，機體地位越高，這個原則，是生物與社會共有的。一個社會的文明與野蠻，只要比較他的組織之繁簡，就可知道。法律便是一個重要的測驗。哥克諾夫（Kokunov）稱法律爲構成社會組織，維持社會調協的元素，使并存的人們享受自由的幸福，劃定利益

（註三十六） Baldwin, *The Individual and society*, P. 45

（註三十七） Carter, *Law, its Origin, Growth and Function*. P. 18

競爭的界限。(註三十八) 社會失去組織或調協，便沒有進步的可能，將來的希望，必為目前的危險所打破。

我們應當記住一件事，法律是社會思想的果實，而不是社會思想的種子。國家和法律的產生，無論是什麼原因，浩布思的“恐怖說，”梅因的“習慣說，”或邊沁(Bentham)的“功利說，”人類的組織與規範，總是滿足一種慾望，或達到一種目的的工具。社會的思想到了成熟的時候，便參入法律中而具體的表顯出來。在這一點上，法律與社會的進步又發生密切關係。思想不向前走，法律便沒有進步，法律不向前進步，思想便不能實現。(註三十九)

(註三十八) Korkunov, General Theory of Law (English transl.) PP. 323 ff.

(註三十九) 美國國家印務局出版的 Lessons in Community and National Life. 裏面關於美國礦業法史有段很有趣記載，足以證法律是如何發展的，現在譯在下面：「我國這般冒險的人民，(按即指探礦者而言) 應付一切急變，像他們的同胞和祖先一樣 謹慎，迅速，而誠實，他們的舉動，造成了許多慣例和規則，成為礦工常法，(Miners Common Law) 內容精明切實，含有舊大陸慎重編製的礦業法典以及後來聯邦立法所訂的法典中最好的原則」。(Quoted in Judd. The Psychology of social Institutions P. 321) 由此看來，如果沒有「這班冒險的人民」之努力，礦業法典便不易產生；沒有礦業法典，其他探礦的人們，必定要感覺許多困難。

有時思想走的很快，而法律走的很慢，非但自身落在思想的後面，並且牽制社會的進步。這的確是法律的缺點，我們不能否認。然而我們須知道法律進步遲緩的原因，實由於古代宗教與法律的混合。這種事實，梅因認為阻礙了人類進步的大部份。(註四十) 戚雷 (Cherry) 說的更清楚，“沒有別的事情能像法律與宗教混合那樣妨礙法律的進展。法律的條例之神聖的識見，使法律受着強硬的障礙，失去變更的餘地。”(註四十一) 歐洲的法律自從脫離宗教而獨立之後，進步的非常之快，可惜實際上有許多地方，還免不了宗教的影響。現在一般人迷信法律萬能，猶之古人的迷信神鬼，這種迷信，便是一種宗教觀念。天下絕無有利無弊的事，利害的發生，全看我們使用的方法如何。勒朋說，“立法者深信法律之萬能，不明社會苦痛之原因，而以爲法律可救其苦痛，表決無數無時或息之法律，公布之後，憤法律之無效也，重新立法，期在必行。”又說，“吾人應知一種民族不能採用心理不同之法律。羅馬法曾經德國採用者也，然採用之時，已變爲德國法。英國憲法，採用之

(註四十) Maine, op cit, P. 74

(註四十一) Cherry, Growth of Criminal Law P. 40

國亦夥，然實行者，惟英國而已。”(註四十二) 社會的狀況和民族的心理，爲一切組織的基礎，而神意的觀念，和萬能的迷信，恰巧與這兩個條件相反。如此而求法律與社會之完全相合，怎能做到呢？

所幸，號稱頑固的法律家，尙能觀察輿情，用判例與解釋來補救上述的缺點。社會學與心理學發達之後，立法者與司法者又多了許多參考的資料，國家的法律與社會的思想相輔而行，互爲進步，兩者之間的缺口，必能銜接起來的了。

(II) 法學之歷史的發展

(一) 所謂“法家”

古今法家，門戶繁多。我國原爲世界最大法系之一，因受儒道二家哲學的影響，重視禮教，鄙夷法律，以至消風匿跡，失去原有的地位。然在周末，學術昌盛，一時主張法治的頗不乏人，即漢書藝文志之所謂法家。其中人物，若管仲，申不害，商鞅，慎到，尸佼，韓非等，各有遺著，發揮所見，雖不免後人僞造附會，却也不可一概抹煞。管仲，申不害，商鞅，是實行的政治家，他們的書，大概是假的；但是他們勵行法治，確可無疑，而他們的政策，對於慎

(註四十二) 勸學政治心理第四十頁，第四十二頁

到韓非等影響，亦難否認。(註四十三)

法家對於法的觀念，與西洋思想很多不謀而同的地方。

第一，法家主張法律宜公佈。所以韓非非但說法是着於官府的憲令，他并且說，“法者編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。”(註四十四) 商君書如果不是假的，那便說的更明白，“諸官吏及民間有聞法令之所謂也，於王法令之吏，皆各以其故欲聞之法令明告之，各爲尺六之符，明書年，月，日，時，所聞法令之名，以告吏民。……天下之吏民，無不知法者。吏明知民知法令也，故吏不敢以非法遇民。”(註四十五) 公布法律，爲當時思想所不容。晉鑄“刑鼎”，孔丘大爲嘆惜說，“晉其亡乎！失其度矣。……民在鼎矣，何以尊貴？貴何業之守？”可見那時的刑律，都聽貴族操縱，人民知法，他們便無事可做了。

第二，法家主張法宜均齊。尹文子，“法有四呈，一曰不變之法，君臣上下是也；二曰齊俗之法，能鄙同異是

(註四十三) 胡適中國哲學史大綱，卷上，第十一至十七頁，第三百六十至三百六十三頁。

(註四十四) 韓非子難三篇

(註四十五) 商君書定分篇

也；三曰治衆之法，慶賞刑罰是也；四曰平準之法，律度量衡是也。”可見他們要一天下之義，使刑賞之法，有律度量衡那樣的公正無私。所以慎子佚文說“法者，所以齊天下之動，至公大定之制也。”“壹天下之義，”是墨子的尚同主義，要使“上之所是，必皆是之；上之所非，必皆非之。”荀子對墨子的評語，“有見於齊，無見於畸，”可以用來轉贈法家。然而法家并不固執不變，他們的法律進化論，實為最主要的思想。

第三，法家的進化論，對於時間的變遷，認識的很清楚。韓非說，“今有構木鑽燧於夏谷氏之世者，必為鯀禹笑矣；有決瀆於殷周之世者，必為湯武笑矣；然則今有美堯舜湯武之道於當今之世者，必為新聖笑矣。是以聖人不務循古，不法常可，論世之事，因為之備。”（註四十六）又說，“法與時轉則治，治與世宜則有功。”（註四十七）商君書“三代不同禮而王，五代不同法而霸。”又說，“前世不同教，何古之法？帝王不相復，何禮之循？伏羲神農教而不誅，黃帝堯舜誅而不怒，及至文武，各當時而立法，因事而制禮。禮法以時而定，制令各順其宜。……

（註四十六）韓非子五蠹篇

（註四十七）韓非子心度篇

…治世不一道，便國不必法古。”（註四十八）儒道諸子，說一句話，必引證堯舜，走一步路，必模仿先王，保守復古的空氣，迷漫字內，商鞅韓非排衆說，倡變法，這種精神，多麼雄壯？識見多麼透澈？

第四，法家主張法宜平等。在法律的面前，不應有尊卑之分，貴賤之別。尹文說，“法行於世，則貧賤者不敢怨富貴，富貴者不敢陵貧賤，愚弱者不敢冀智勇，智勇者不敢鄙愚弱。”（註四十九）韓非說，“法不阿貴，繩不撓曲，法之所加，智者弗能辭，勇者非敢爭。”（註五十）商君書說的更清楚，“聖人之爲國也，壹賞，壹刑，壹教。……所謂壹刑者，刑無等級，自卿相將軍，以至大夫庶人，有不從王令，犯國禁，亂上制者，死罪不赦。有功於前，有敗於後，不爲損刑，有善於前，有過於後，不爲虧法。”（註五十一）

法家的思想當然不是沒有缺點的，但是如果大家努力的研究起來，一定可以發揮而光大之，可惜被傳統的禮教主義與消極思想所塞閉，竟至無人注意。

（二）希臘法學思想

（註四十八）商君書更法篇

（註四十九）尹文子大道篇

（註五十）韓非子有度篇

（註五十一）商君書商刑篇

古希臘不以法律出名，但就思想一方面講，一切的西洋學術，都推希臘為始祖，法學也可在希臘找出根源來。(註五十二) 希臘哲學中的客觀與主觀兩個相對主義，在法理學上，都應當占相當的地位，在應用方面，即所謂理想主義，與人定法主義。

客觀主義的主要人物，當推斐薩哥拉斯(Pythagoras, about 582-500 B. C)。他以數理哲學論客觀的正義，稱正義為“等數的自乘”(Equal multiple of itself。)(註五十三) 主觀主義者希拉克里脫斯(Heraclitus, about 535-475,) 懷疑任何事物的實在，以為世上祇有發生與消滅，換一句話說，除了變化之外，世界上便什麼也沒有了。所以

(註五十二) 關於希臘哲學中法理思想請參看 Berolzheimer, The world Legal Philosophies, (English translation by R. S. Jastrow) P. 46-77

(註五十三) 等若自乘為 $2 \times 2 = 4$; $3 \times 3 \times 3 = 27$; $4 \times 4 \times 4 \times 4 = 256$ 代表正義的為一個特別的數，照斐氏的哲理說起來，應為(四)。斐氏的數理是以「一」至「十」的數字為限的而「十」又是從「四」得來的，因為一加二加三加四便是「十」($1+2+3+4=10$)「四」尤其可以代表等數自乘的觀念，一與十之間的等數或方數，言偶祇有四，言奇祇有九，所以「四」正可代正義，參看 Berolzheimer, The World Legal Philosophies, P, 53-53.

他的一派人，極端的反對客觀正義，以致引起詭辨派的無數糾紛。直至蘇格拉底 (Socrates) 的哲學成立，才把極端的主義推翻了。

蘇氏並沒有完全回復客觀主義，也沒有固定的理想善惡，他拿善良的常態市民為標準，以判斷行為之是否正當。他的門徒柏拉圖，承受他的衣鉢，將哲學建築在倫理的基礎上面。他的正義觀念，以維持國家社會的秩序和安寧為中心。他不但建設了理想的正義觀念，並且主張國家以法律實現這理想的正義。亞里斯多德繼續柏拉圖的思想，而在日常生活中求實驗。亞里斯多德以為國家是先人而存在的。人是構成國家分子，人間的正義與快樂，惟有經過國家才能達到目的，所以人必須服從國家的法律而不能有主觀的正義。

總之，希臘的哲學是排斥個人主義的，只有整個的國家，而不有單獨的個人。雖然亞里斯多德之後，也有主張個人主義的，甚或主張所謂正義無非，是強者的表示。(註五十四) 但是大致的趨勢，還是注重於調和全部，以客觀的法律，維持人羣的組織。

(三) 羅馬法

羅馬的現實法極其發達，而法理的學說極為消沈。

(註五十四) Epicureans 鼓吹個人主義 Sceptics 反對固定的正義觀念

羅馬始源於農村社會，生活粗簡，思想閉塞，沒有像希臘那樣光明燦爛的哲學。羅馬的法律，也極剛厲嚴刻。原始的羅馬法裏面，談不到什麼法律哲學。然而到了“市民法”(Jus civilis)時代，便與以前不同。在整個的羅馬法律史中，可以看出法律近代的精神與其程序。以現實法學作基礎的法理學，實開源於羅馬。而且羅馬以私法著名，不像希臘的哲學過分缺乏個人自由的觀念。這種私權的保障，實為法律界一個重要的供獻(註五十五)

離開了羅馬的現實法，而言法理，謝昔羅要算最重要的一個人了。謝昔羅不是一個有創作的才能的人，他的哲學，並非是他自己的，他只是希臘與羅馬思想的媒介，把希臘的理想哲學引入實行的羅馬罷了。他的方法，受了亞利斯多德的影響，而他的思想，則居於淡泊學派。他的哲學，立足在倫理學上，他不從羅馬的現實中求法理，而在人性(Human Nature)中求法理。他以自然為至善，以謹慎(Prudentia)，公正(Justitia)，慷慨(Magnanimitas)，節制(Moderato)為美德，主張為公共的利益而犧牲。謝昔羅的全部哲學，雖然受了希臘深刻的影響，但是他知道如何適應羅馬的情形，所以他的理論，很

(註五十五) Lobingier, The Evolution of Roman Law. P.6-7; P. 7-9

能得着熱烈的接受。

(四)近代法學的起源

近代法學起源於文藝復興時代之羅馬法的研究。
(註五十六) 歐洲自查爾門 (Charlemagn) 亡後,成了混戰的
局面,政治紛亂,法律衰微。法律的學問,幸而有幾個私
人,努力保全着,才不致消滅。他們在“文法學堂”

(Grammar school) 裡,講授羅馬法,後來漸漸地喚起公
家的注意,改爲正式大學, (Universitas)。其中最著名的,
爲博羅格納 (Bologna)

博羅格納法學家的方法,起初偏重在解釋羅馬法
的條文,因此他們以注釋學派 (Glossators) 著名。(註五十七)
這種方法的發達,有很多原因,主要的爲 (一) 注釋是文
法學堂的原則; (二) 吉士丁尼恩 (Justinian) 編纂羅馬
法典時,主張嚴格禁止寬泛的解釋; (三) 研究舊學,實有
注重解釋以求其意義所在的必要。本來注釋 (Gloss)
只不過用相同的名詞,解釋艱難的字。隨後他們又進
了一步,就原有的意義加以發揮,然而依然毫沒有批評

(註五十六) 關於法律科學的始原,參看 Calisse, History of Italian Law,
Vol. I, Adopted as Part II in the General Survey of
Continental Legal History, pp. 87-174

(註五十七) General survey of Continental Legal History, pp 135-142

其中。注釋的方法，好處在能從原文中求牠的真意。但是後來注釋的文章太多了，大家反棄去原文，而在釋文中間接的找羅馬法了。而況他們的思想非常拘束，不能有新的發見，一心只想刻板式的恢復吉士丁尼恩 (Justinian) 的法律，不知那時情況已與羅馬時代不同。因此，注釋派的勢力，便衰落下來。

繼注釋派而起的爲評註派(Commentators)。(註五十八)在十三世紀的後葉，注釋派正在登峯造極的時候，評註派已經產生。他們又稱論理派(Dialecticians)，或求實派(Practicians)，總之表示與注釋派相反。他們對於古羅馬法用論理的方法，批評討論，有時甚至跡近詭辨。這種精神本是很有希望的，不幸他們誤入歧途，染了經院的色彩，以至瑣碎粗俗，失去了科學的價值。然而他們注重實際狀況時代精神，却也不可謂無相當價值。

(五) 近代法學的五大宗派

近代法學，自十八世紀末葉到現在，已經成熟的，有五大宗派。十九世紀有三大派：

(一) 分析派 (Analytical school) 一代表人物奧思丁 (Austin)，賀蘭 (Holland)。

(二) 歷史派 (Historical school) 一代表人物薩文尼 (註五十八) 前書第一百四十二至一百四十七頁

(Savigny),梅因(Maine)。

(三) 哲學派 (Philosophical school) - 代表人物康德 (Kant), 黑智爾 (Hegel), 葛勞士 (Kranse)。

現在有二大派：

(一) 新哲學派，即社會哲學派 (Social Philosophical School) - 此派又可分三派：(甲) 社會功利派 (Social utilitarian school)，代表人物耶令 (Ihering)；(乙) 新康德派 (Neo-Kantian School)，代表人物史丹默納 (Stammler), 狄月丘 (Del Vecchiv)；(丙) 新黑智爾派 (Neo-Hegelian School)，代表人物顧勒 (Kohler)。

(二) 新歷史派，即社會學派 (Sociological school)，代表人物歐立 (Ehrlich), 何墨士 (Holmes), 滂德 (Found), 卡多梭 (Cardozo)。

在醞釀中的還有一派，所謂新分析派 (Neo-Analytical school)，代表人物在德國有烏爾祺 (Wurzel)，美國有郭克 (Cook)，中國有吳經熊。(註五十九)

以上各派除新分析派還在少數學者的努力之外，目前聲勢最大的要數社會學派。然而各派都互有長短，不能說新的就是對的，舊的就是錯的。現在為篇幅所限，不能一一細述，且把各派的內容講一個大概。

(註五十九) 見隨譯社會法學論畧序

(一) 分析派法學

分析派的學者,以已經發達的法系爲研究的材料,用比較與分析的方法,找出其間共同的目的,系統,和原則。奧思丁稱普通法理學爲現實法的哲學 (Philosophy of Positive Law); 并說牠“不是直接的注重立法的科學。牠所直接注重的,爲各種現實法系共有的原則。”(註六十) 所以分析派的法理學乃是研究法律所規定的一切關係,而不是研究規定一切關係的法律。(註六十一)

(一) 滂德曾經把分析的特點分列出來:

(一) 此派僅就已發達的法系而研究。

(二) 此派認法律爲立法者有意識的造成之物,

(三) 此派認定法律背後必有強制力,束縛力之存在;以爲法律之權威端賴有司法機關之執行而始成立,所以無強制機關者,皆不得謂之法律。

(四) 此派認國家之法令爲正宗的法律。

(五) 此派之哲學理論觀念多偏功利主義及結果
(註六十) Austin, Lectures on Jurisprudence. P. 33

(註六十一) Holland 說 “It (Jurisprudence) deals rather with various rules which are regulated by legal rules than the rules themselves which regulate those relation”

論。(註六十二)

德國法學家甘托洛維資 (Kantorowicz) 譏諷分析派說, “法學者最流行之理想, 爲一最高之法官, 曾受有高深學術之訓練者, 高坐於皋皮之上, 而有極精密複雜之思想機械爲其利器; 國家法典, 陳列於其座前, 無論何種真實的或假定的案件, 皆可質之於彼。彼將運用其純粹的邏輯與祕密的技能, —— 惟其本人所能了解一一示汝以絕對準確之判決, 爲當時立法者之所預定者。”

(註六十三) 這完全是對所謂“主權者之意志即爲法律”之論而發的。分析派的命令說, 就已成熟的法律系統而言, 極切實際。但就立法方面而言, 以法律爲意識的製造品, 未免武斷不合事實。研究法理, 絕對不能偏向演繹。倘是把一切新的現象, 強納入舊的原則中去, 結果必致忽略法律的目的, 而爲形式所拘束。然而分析派站在現實法的立場上, 打破道德的觀念, 用冷靜的

(註六十二) 榜德社會法理學論著 (陸譯) 第四十五頁

(註六十三) Kantorowicz. Gnaeus Flavius, Die Kempt und die Rectswissenschaft, p- 7, Quoted in Pound, Outline of Sociological Jurisprudence. 此是陸德伯博士的譯文。陸君的筆法古奧, 和本文的體裁不合, 但是原文不在手邊, 所以不敢隨意更改, 免得失去原意。

分析方法，探求法律的基本概念，亦自有其不可輕視的價值。

(二) 歷史派法學

歷史派在德國和英國，方法上，很有出入。德意志的哲學空氣非常濃厚，歷史派的法學家，受其熏冶，治學每不脫哲學的，甚至玄學的意味。英國為分析的法理學之故鄉，邊沁與奧思丁的影響及勢力甚大，歷史的法學原來只是分析法學的補充方法，對待哲學派時，往往與分析聯合戰線。

歷史派的根源，可回溯到十六世紀初葉意大利學者顧嘉（Cajus, 1522-1599.）但至十九世紀德國學者薩文尼出，方在法學界自樹異幟，蔚然成一宗派。在理論方面，他們大概傾向於黑智爾的哲學。推其原因，半由於當時黑智爾的哲學風行全歐，半由於二者反對立法心理根本相同。那時，法國根據自然法則，編製法典，德國也高唱以法律統一國家之論，薩文尼提出反抗的議論說，“歐洲的全部，被盲目的求進熱所衝動。時代的重要，社會組織的自然發展，以及其他一切在歷史的理解，完全失去了。”（註六十四）他否認法律為忽然或

（註六十四） Savigny, Vom Beruf unsrer Zeit für gesetzgebung und Rechtswissenschaft, pp. 6-7 Translated by R. Pound in "Interpretations of Legal History," p, 15, N, 1

武斷的產物，而認牠爲國民的活動與表顯（註六十五）
即所謂法律爲民族精神之發見基於民族之法律的確
信。

歷史派指出法律的時間性與空間性。他們并不
是一定反對法典，但是他們以爲立法并不能有什麼新
的創造，不過將舊有的原則整理頒布而已。因爲他們
太偏重歷史與習慣，於是引起伯倫智利(Bluntschli)的批
評說，“因了解吾人之立足而研究已往，固爲治學所必
要，惟爲決定吾人前進之方向，而考量將來，固亦有同等
之重要者也。一切法律惟爲現在者，方有真價值。若
既往者除却其影響於現在者以外，固無何種價值也。
若將來者，則除却其已有一部包含於現在以外，亦尙未
有其實在也。是故所謂現在，實乃既往與未來所相結
而成。惟有現在乃爲真實的。然而歷史派則往往忽
視其一部份焉。”（註六十六）穗積重遠對於歷史派有很
正大的批評：

（一）其着眼於國民特性也固宜，然遺忘法律上尙
有人類通性之事，不無遺憾。

（註六十五） Savigny, Op. cit, cited in Berolzheimer, Op. cit. pp. 212-

313

（註六十六） 見薩譯社會法理學論著第十四頁

- (二) 其視民族即國家,以言乎“一民族,一國家,一法律”之理想,固有一面理由,然不必與過去及現在之實際一致,歷史派轉不免有“非歷史”之譏。
- (三) 法為法律確信之定義,係循環法。如不承認法律觀念之預先存在,即不能如此立論。但如承認法律觀念之預先存在,則結局仍歸着於一種之自然法。
- (四) 法律為國民精神之議論,與實際不合。習慣法或可如此說明,但所謂“法曹法”及制定法,則不必皆然。
- (五) 說明法律之發達性,固為歷史派之大貢獻,然法律之永久性亦不宜忽視。又如謂法律應為無意識之發達,不應為有意識之發達,其論失於狹隘。……
- (六) 歷史派最注重習慣法為其議論當然之結果。然現代各國之趨勢,則與此相背而馳。……

(註六十七)

- (註六十七) 稽積重遠法理學大綱 (李譯) 第六十六,六十七頁按稽積重遠的批評與勞德所說相同,他的法理學大綱是以滂藍的書為藍本編的

(三) 哲學派法學

哲學派的方法，在法學上，歷史最古最久。本來，人人都有一個哲學，不過自己不覺着。各派的法學，當然也有他們的哲學。此地所說的哲學派，乃是指研究法律的特殊原則，而評判其理論上及道德上之根據的學者而言。此派的理論極其龐雜，所以滂德說“與其謂之一個派別，不如認一羣之哲理派。”(註六十八)

近代哲學派法學盛行於十七十八兩世紀，他們以為在理性中有超然的法則存在，可為人事的標準。格老秀斯 (Grotius) 在他的戰爭與和平法中，力證所謂自然法的真實，他說自然法與神的存在，沒有關係，無神，自然法還是存在的。(註六十九) 照他的見解，法律有三個特點：(一) 公正，(二) 具體的法權，(三) 現實法。

自然法理論的基礎為契約論，國家的起源為社約，國家的主權，在民，人民的平等自由，應為自然的原則，這種理論，在盧騷的社約論裏說的清楚。中古以後，君權膨脹到極頂，所以便有社會契約之說，主張君權基於人民之契約，可以由人民加以限制。

自然法說，在法國最占勢力，在德國亦有相當的地

(註六十八) 陸譯，滂德前書，第十七頁。

(註六十九) Hugo Grotius, De jure Belli ac pacis, I. 10,

位。但在德國漸趨向玄學的理想主義。到了康德便將自然法理論推倒；康德的國家源始論和自然派，并不完全相反，但他竭力證明國家不是人類意志的產物，而是意志之內在的理性的反應。他說，“人民之將其自身組成國的行爲，其實只造成一個觀念，——一個決定行爲如何才能合法的觀念，——就是原始的契約。由此契約，各個人民爲了要使自己成爲公共團體的分子——即所謂國家的人民，——而享受自由起見，放棄了他們的外部自由。這不可以說個人爲此對國家犧牲了他一部份天賦的自由，但是他放棄了一種粗俗無法的自由，而再於合法的狀態中求得不可侵犯的自由，——因這種法律的隸屬，是起源於他自己的，立法的，意志的。”（註七十）

康德是個人主義者，主張人有內在的意志與天賦的自由，同時他又是法治主義者，堅持倫理的眞義，在犧牲理性的生物，應當敬愛自己與鄰友，理性是目的，而不是方法，行爲不能與法律的原則符合，便不應有。

（註七十一）

德國哲理法學，到了黑智爾時代，更是登峯造極，他

（註七十） *Metaphysische*” etc., P. 148.

（註七十一） Kant, *Grundlégung*, P. 52.

的思想是純理的，他以為凡是存在的就是理性，所以對於存在的認識，是哲學的問題。(註七十二) 他在法律哲學序裏說，“哲學的政治家的任務，不是建築一個思想的國家，也不是指導政府如何執政，乃是指明對於國家的性質如何可以得着瞭解，如何可以解釋。”他是一個歷史的哲學家，認為政府與法律是進化的。

進化的主體為人的意志，起初意志是主觀，但到後來便得着了客觀的身分；主觀的意志為個體之武斷，與不道德的意志；客觀的意志，為全體的道德意志。道德便是實現的自由，人在法律上，不能當作一個自然的人而是全體的一部份，個人必須超越偶然的個體之存在，而溶解於全體之中才能發揮真的意志而達到“世界之絕對的最後目的。” (The Absolute Final purpose of the world)

哲理派的法學家，總括的說起來，都是偏於理想的未來，與分析派之偏重現在，歷史派之偏重過去，同犯過激之弊。然而哲學的方法，有時雖不免神秘玄奧，理性化的功效，確也不在小處。一般講法學的人，每拘泥法律的外表，程式，以致忘記了程式之為實現公道正義的工具。哲學派提倡法理注意目的，正足以救濟形式過

(註七十二) Grundlinien der Philosophie des Recht, p. 13

量的危險。其實上面已經說過，各人的法學思想，以及各國的法系中，無不自有一種哲學的根據。分析派和歷史派何嘗能跳出哲學的範圍。但是哲學派過於趨向抽象，以至空泛籠統，不切實際，而且易於流入苛刻謬誤。

(四) 社會哲學派法學

由玄想的哲理法學進而為社會法學，其間曾經過社會哲學派的階級。社會哲學派可謂歷史的方法與哲學的方法之混合物。現在分別述其大略如左：

(一) 社會功利派 邊沁以增“大多數之最大幸福”(The greatest happiness of the greatest number)為法律的目的，為社會功利派之起原。耶令的學說成立之後，社會功利論，更大放異彩。耶令否認法律的原則和制度，能聽其盲目的自由發生作用。自然界的現象中心是“因”(Because)，社會的現象中心是“為”(in Order to)。(註七十三) 石頭落下來“因”牠失去支持，人作一件事“為”他有個目的。人不會無所為而為的。

個人的基本意念，為保衛生存。生存有三個條件：

(甲) 我為自己而生存；

(註七十三) Ihering, Law as a Means to an End, (Transl. by Hüsik)

(乙) 世界爲我而生存;

(丙) 我爲世界而生存。

從前二個條件上,人得着他的權利;從第三個條件上,世界加人以義務。人不能單獨爲自己而生存。個人的生存,實有賴於他人。欲求達到個人生存的目的,必使個人的生存有益於社會。商人創設鐵道公司,股東的目的各不相同。一種股東,目的在永久的投資;其他一種股東,只做股票交易,今日買進,明日有利便,又賣出;第三種爲地主或廠家,希望鐵道可以便利他們出品的運輸;另有一種股東,因在對待的公司中有資本,所以加入新辦的公司,以保安全;最後還有市政團體,入股之後,便可主張路線的選擇,使有利於市政的發展。純粹爲着交通的目的,只有政府。政府之准許公司的成立,是爲着國家人民的便利。簡單的說,各方面的興趣不同,目的不一,然而彼此都有互相連帶的關係。

熙熙攘攘的世界中,人類的的生活,好像永在那兒衝突競爭,然而實際上,彼此互相合作,非常和諧,這是什麼緣故呢? 研究起來,便知是國家和法律的維持而已,用耶令的名詞,便是社會機械(Social Mechanics)的作用。他說,“假使缺乏這種社會的機械,誰能保證社會所依賴的活動勢力,不會有一天停止其工作,或對社會的目

的,取仇視的態度呢?”(註七十四)

耶令的方法,在法學上別開生面,所以司登保(sternberg)說,“自從耶令確定法律的根本問題,以為法律概念是為人而設的不是人為法律概念而生的,法律學方始建築在堅固的實在主義的基礎上面。這種基礎亦為各種科學,尤為應用科學之所需要。法律決不能不與現實方面常生接觸,因為法律學的大問題,即在於如何才能適應現在必需要的公正與是非。至於所謂公正與是非,又必須納入有系統的科學秩序中,然後法律方能盡牠的職志,而適應當代人類的發展。”

(註七十五)

耶令說法律的目的為和平,而得着和平的方法乃是戰爭。法律永是爭鬥的結果,所以人有為自己的權利而爭的一種義務。

(二) 新康德派 物極必反,古今相同。分析與歷史派興起,哲理派便漸歸消滅。然而社會組織複雜糾紛,欲求隨機應變,以達公道的目的,立法者不能不設定種種原則,使司法得於實用的時候,能斟酌引援。十八世紀的自然法則派,夢想可以依照空洞的公平原則,改造

(註七十四) Ibid, p. 72

(註七十五) Algeméine Rechtslere, I. 190

法律的全部，對於法律制度之過去，毫不注意，雖事實太遠，所以牠的失敗，正是意中的事。歷史派否認人類可以意識助長法律之進步，一味的死守着舊有的材料，亦復矯枉過正。在此情形之下，新康德派便應運而生。這個運動發動於戈漢（Cohen），辣都泊（Natorp）繼其後，至史丹默納而大成。

史丹默納不要建築永遠而絕對的公平原則，但他也不“刻舟求劍”，“守株待兔”似的拘執於歷史上的成規。我們在法律上所應解決的問題，他以為是“在何種情形之下，可以在一條特別的法律中，表現客觀的正義。”（註七十六）史丹默納解決這個問題的方法，便是求相對的與時代的正義，并設定一種生生不息，能隨時代自行變化的自然法則。他之所謂自然法則，不是空中樓閣的幻想，所以他說，“各種自然法的理論，不外各以自己的主張，計畫其涵有永不變更，絕對有效之內容的理想法典。然而我們的目的，是要找出一種具有普遍效力的方法，可以支配，批評，并取舍隨時代而發育，因經驗而變化之法律原則的材料，務使其合於客觀正義的性質”（註七十七）

（註七十六） Stammler, Theory of Justice (transl. by Husik), p. 21

（註七十七） Ibid, pp. 89-90

史丹默納主張法律正義，須與社會理想吻合。社會為有自由意志之人類的團體，所以團體中各人的目的，應當調協。準此標準，史丹默納定下四個大原則

(甲) 一個人的意志，不可受他人之武斷意志的壓迫。

(乙) 每個法律上的要求，須使負有義務的對手人，能保持其生存為條件，方可成立。

(丙) 一個人不能無理由的被擯除於共同利益之外。

(丁) 法律上所賦予的處置權之行使，須以受處置者仍能保持其生存為條件。(註七十八)

史丹默納的四大原則，一面為立法的前提，一面為司法的條件。換一句話說，無論是修訂法律，或引用法律時，他以為都應當拿這四大原則做標準，以求有效的客觀公平。

(三) 新黑智爾派 德意志哲理的法學之失敗，使得黑智爾的治學方法減色不少。然而歷史的治學方法，實自有其不可泯滅的價值。運用黑智爾的歷史方法，對法律作精密的研究者，便是新黑智爾派。其領袖人物，當推顧勒。(Kohler)

(註七十八) Ibid, pp. 161, 163.

顧勒的學問異常淵博，非但精於法律史，並且對於比較法律也有很深刻的研究。他以新康德派為缺乏歷史價值的法學，而主張法律為文化的現象。他說，“法律的要件，就是文化的要件，法律的組織，必須能與文化大體吻合，並且要能一面助長文化的種子，一面排除反動的分子。”（註七十九）

有人說顧勒的法律思想，是向着古代的“城市國家”（City-state）路上，倒回去走的。因為他說，“只有在一種制度之下，每個人皆有一個位置與工作，現有價值皆各有其保護，而新的有以促進時，人類的文化，才能觀察的着。”（註八十）這種見解，與柏拉圖的“理想國”，很有相髣髴的地方。其實，二者之間，根本上有一個分別。希臘哲學家的意思中，是一個理想的“定的社會，”時代略有變更，便會感覺不合而有重行分配的必要。顧勒的意見，便不是這樣的。在他，以為文化是向前移動的，而且是“有秩序的進步”的。他說，“牠（按，即指文化而言）的發展，如是的進行，所以新的種子，是包含在固有的文化之中的。在一個生長，一個消沉之際，新

（註七十九） Kohler, The philosophy of Law (transl. by Albert), VI, part 1

（註八十） Ibid, I. part 6

的價值，就由舊的裏面不絕的產生出來。”（註八十一）

法律與社會的關係，至為密切，所以法律必與現存的文化相符。法律猶同藥材，必須得對症而發，才有收效的希望。若是用錯了的時候，雖然那味藥的本身，是很貴重的，也難免要闖禍。我們不必強求什麼理想的社會，然而為着保持現有的文明，以及促進將來計，人類的活動，不能沒有秩序，人類的行為，不能沒有限制。法律便是過去之文化的產物，現在之文化的保障，未來之文化的動力。因此，顧勒主張治法學必先了解一民族的既往與現在的社會政治狀況，及其與法律系統之關係。他以為法律史最能使人認識法律精神之所在，法律哲學到了顧勒時代，更趨重於社會化了。

（五）社會學派法學

社會學派的法理學者，是拿法律的典章，原則，制度，當着社會的現象，而作比較的研究，并批評其與社會狀態，及社會進步所發生的關係。他們的方法和主張，分析起來，照社會學派的大宗師，滂德的見解，有五大特點：（註八十二）

（一）他們注重法律的作用，而不甚注重其抽象的

（註八十一） Ibid., 1. para 5.

（註八十二） 陸譯滂德社會法理學論畧第一百十一頁

內容。

(二) 他們以爲法律是社會的一種制度,得以人類聰明,智慧,時時努力,加以改良,所以他們即以求得如何努力的最善方法爲職志。

(三) 他們注重於法律之社會的目的,而不甚注重於法律的力量。

(四) 他們主張應將律例用爲執法者的指導,以求達到社會的公平目的,而不以律例看作呆板的模型。

(五) 他們的哲學觀念,極其龐雜,其始爲積極哲學,晚近多帶社會哲學的色彩。

社會學派的由來甚久,遠因應當推崇孔德 (Comte) 的“實證哲學。” 社會學派的法理學,雖然近來已經稱一種獨立的法律科學,實際上終不能脫離社會學的關係。從歷史上說起來,社會學派的發展,可分四大時期: (一) 機械論時期, (二) 生物學時期, (三) 心理學時期, (四) 統一時期。(註八十三)

(一) 機械論時期 孔德爲實證哲學的始祖,他自稱爲實證或積極主義 (Positivism)。明白一點說,他以為,智識只限於現象界,人只能研究各種現象,及其互相

(註八十三) 前書,第七十七頁

間的關係，以歸納的方法，求得合乎需要的近似智識。

(註八十四) 在孔德的哲學中，由簡而繁的基本科學為數學、天文、物理、化學、生物學。生物學包含生命的三大現象：(一)有機體，(二)動物。(三)智慧與道德。在這第三個現象中，便應包括法律與政府，但是在實驗哲學中，這些都是社會學的問題。如此，他發明了一種新科學，最初他稱作社會的物理學(Physique Sociale)，後來又稱為社會學(Sociologie)。根本上，孔德是個數學家。那時代科學思想，集中在物質宇宙機械性。因為法律與政府不能引用自然科學的方法，所以他便以社會代替國家，以社會生活代替法律與經濟。

法律學之受孔德機械論的影響，與歷史派的治學方法很有關係，因為社會學與歷史派之研究法律，都是

(註八十四) 孔德就哲學或方法之異同將人類發展分別為三大時代：(一)為神學的或神秘的時代(Theological or Mythical stage)，萬事萬物歸之于神；(二)為玄學的或抽象的時代(Metaphysical or Abstract Stage)，以思想家的信仰與觀念為中心；(三)為科學的或積極的時代(Scientific or positive Stage)，此時代的主要點便是物的最終性是不可知的，人從研究現象上所得的只是近似智識(Approximate Knowledge)而已。Cours de Philosophie positive, Vol. I, p. 8.

從進化方面窮其變化,并斷定法律之所以變化,實與社會本身之變化,是互相連帶的。如此,舊有之固定的是非觀念與立法的理想主義,便根本推翻。誠如施模兒 (Small) 所說,“社會現象必隨人類之自然現象,與人類互相關係之自然現象而定。”(註八十五) 亞丹姆司 (B. Adams) 說,“法律乃是由生存競爭而起之各種力量的衝突而成立之結果。人的要求,既必由單一的喉舌,才能表現,於是各種力量,便不得不混合。這樣成功的混合,我們稱他為主權者的意志。法律之為主權者的意志,與離心力和向心力之互相牽制而成的恆星軌道是一樣的。所以法律與行星的軌道,皆為必然的結果。”(註八十六)

(二) 生物學時期 社會學經過了達爾文的進化論,而到斯賓塞時代,生物學的色彩,非常濃厚。法律學者,也開始用生物學的眼光,來觀察事物。大別起來,生物學的社會法學,亦可分為三類:(一)理想的,(二)人種的,(三)經經的。(註八十七) 生物學的理想見解,是以生存競爭,與適者生存為法律制度之發展的原則。那便是

(註八十五) Small, General Sociology, P. 86

(註八十六) B. Adams, Centralization and the Law, p. 23

(註八十七) Pound, Interpretations of Legal History, p. 85

說,法律史乃是一部思想衝突史。因為各種思想互相競爭,凡能證明其與社會的需要及環境為最適宜的,便能生存。照李嘉德 (Richard) 的解釋說來,這乃是社會性和反社會性的律例,制度,與理論的衝突,前者促進社會團體的存在,而後者乃是一種障礙。(註八十八) 近代法學家狄驥也說,“照正義與法律做,便是按照合於社會性的做。”他并且說,“一個法律上的義務,便是須做一種有社會價值的事,禁止反社會的事的一種義務。”(註八十九)

人種的生物論,起於古代民族的法律制度之研究。黑智爾便是主張以種族解釋法律史之最早的一人。耶令使用這個方法研究羅馬法的起源。(註九十) 梅海

(註八十八) Richard, Les Origine de l' idee de Droit, cited in Pound op. cit., p. 86

(註八十九) Duguit, Les Transformations generales du Droit prive, 24-29 Quoted in Pound, Op. cit., p. 86

(註九十) 耶令說古羅馬法是兩元的:一面是宗教制,以神意 (Fas) 為中心,以水火為表現;一面是威權制,以正義 (Jus) 為中心,以武力為表現。前者發源於沙賓人 (Sabine), 後者發源于羅馬人。
(Geist de Romischen Rechts I, 19) 其實,法律在原始時代之有宗教與政治二大源流,差不多各地皆然,并不是羅馬有的。
Pound, Interpretations of Legal History, p. 76

(Muirhead)復把這種思想在他的著作裏，傳到英國。

(註九十一)

人種與人文地理，固然可以供給我們許多材料，可用作法學的工具。然而倘以此爲唯一的材料與工具，就未免和偏重任何一種方法，同陷於狹隘的缺點。施模兒說，“如果我們單以在未曾發展時期中的人，爲可以供給研究人類性質方面主要材料，而忽略此人之周圍一切可利用的證據，實未免錯誤太甚。”(註九十二) 那末，單以一種人的社會制度，爲可以供給研究法律系統的唯一重要材料，豈不一樣錯誤？所以杜度農 (Tourtoulon) 極力反對說，“人種雖和個人一樣，也各有其遺傳性的影響，但法律乃完全是社會的事，而不是個人的事。法律爲人羣的產物？由羣的方面所發放出的思想，便無從再受生理方面的影響。……所以人種在制度方面，實無影響，無論黃種，白種，以及黑種，倘有同等的發展，處在同一的地位，亦產生毫無分別的法律，但是從各人的顏色上說起來，依然有黑白之別。”(註九十三)

(註九十一) Muirhead, Historical Introduction to the private Law of Rome. 1

(註九十二) Small, Op. cit, p, 100

(註九十三) Tourtoulon, Les principes philosophique de l' Histoire du Droit, p. 85

然而杜度農也未免過甚其詞。個性混合於羣之後，固然另外成立一種羣性，但個性未必就因此而完全消滅。如此，又豈能說法律與人種毫無關係？富業（Fehr）說“人類超乎種族之外，必定還有共同有效的條件，支配法律的產生。……完全殊異的民族，有時法律上不少同性之點，亦祇能以普通的人類基礎為解釋而已。”（註九十四）反過來說，各民族之自有其特性，當然是沒有問題的了。現在許多種族複雜的國家中，不是常鬧內部思想紛亂，法律不易統一嗎？

經濟史觀以法律制度為階級爭鬥的結果。法律與經濟的關係，本甚密切，所以馬克斯的學說，便有侵入法律學的趨勢。然而法律的精神，既不完全寄托在財產權中，法權復不單是社會上最有力階級，因經濟的動機而決定之意志的表現。滂德批評經濟史觀，說“我們試把歷來法庭判決的內容，考察一下，便知法庭與法律的理想主義之創立或適用，往往超脫於有力階級，或普通社會中任何階級[的觀念之外。其間或有為某種有力階級所設立之純粹法律習慣，但經法庭用科學的方法引用發展之後，結果每有反為那個階級本身的障礙的。”（註九十五）

（註九十四） Fehr, Hammurabi und das Salishes Recht, p. 136

（註九十五）滂德社會法理學論著陸譯，第七十五頁

(三) 心理學時期 心理學之成爲科學，馮德的影響很大。照馮德看來，法律的原始，乃是一個種族心理的問題。他以為法律并不一定需要國家的，在一切的社會團體及人羣組織中，皆有發生法律的可能。馮德的見解，與威克(Gierke)的主張同是側重團體意志的。威克說，“人之所以爲人，因爲有羣。羣不但能增加生存者的勢力，而且永遠繼續，不隨個人而生滅，所以羣能聯合過去與未來使成一氣。”(註九十六) 法律所需要的，只是團體的存在。這個理由，很足攻破奧斯丁之國際公法，不是法律的偏見。

以心理解釋法律的學者，如業令聶克(Jellinek)，關德(Tarde)，皆占很重要的地位。業令聶克論法律有三大要點：

- (一) 法律爲世人互相對待的外行規範；
- (二) 法律爲從一個已經外現的權力所發生的規範；
- (三) 法律外現權之保證而有拘束力。(註九十七)

(註九十六) Gierke, Das Deutsche Genossechafts recht, Vol. I, 1.
Quoted in Pound, "Sociological Jurisprudence"

(註九十七) Jellinek, Allgemeine Staatslehre, 325. cited in Pound,
op. cit:

至於闕德乃主張以模仿與同化爲社會生活之主因的第一人。(註九十八)

(四) 統一時期 社會學派法理,現在可謂登峯造極了。學者何墨士 (Holmes), 畢祺祿 (Bigelow), 滂德 (Pound), 愛米詩 (Ames), 梅得蘭 (Maitland), 皆爲國際間的名家。而且大家都感覺到各派學說,應該聯合一致,使社會法學,達到大成之境。滂德認爲自十九世紀之末,社會學派,已到大一統的時期了。(註九十九) 其實,實驗的科學精神,還不十分充實。新分析派諸子,正在努力工作,將來定可在法學界中,放一異彩,使研究法學的人們,更多一精密的方法。學問之道無窮,法學亦必與時俱進。以上所述,不過就過去及現在說一個大略罷了。

(III) 法律的基本概念

(一) 直道

前面已經說明,法律的目的爲正爲直,并且零碎的,也將直道討論過。(註一〇〇) 現在講法律的基本概念,開

(註九十八) Tarde, *Les Lois de l'Imitation*. pp. 46-65. cited by Be-rolzheimer, *The World Legal Philosophies*, p. 443

(註九十九) 滂德社會法理學論著,第一〇三至一〇六頁。

(註一〇〇) 直道爲 Justice 的譯名。Justice 一字的譯名甚多,如正義,公

宗明義，應先將直道具體的說明，雖然牠是不容易說明的。現在姑且一步步的逐漸破解一下。

我們首先要明白，直道有二個方面：一為自然的或倫理的直道，一為法律的直道。就倫理方面論，如包爾遜 (Paulsen) 所說，直道是一種“意志的傾向及行為的方式，此種傾向與方式，常趨於深自損抑，不願擾害他人的生命及利益，復隨力之所及，妨阻他人的橫逆相加。”(註一〇一) 抽象一點，自然的或倫理的直道，是一種理想，法律的直道，乃是法庭所督促維持的，也可以說是自然的直道之實現。但是自然的直道與法律的直道，並不一定吻合。直道或為合法而不是自然的，或為自然的而不合法的，或為合法而自然的。薩爾蒙 (Salmond) 在他的名著裏面，曾列出對於自然的直道之三個誤會，並加以糾正。(註一〇二)

(一)自然的直道與理想法 我們切不可以為自然的直道便是法律的直道之理想，或至善的方式。法律直道之類。本文前幾節裏，隨意採用，未嘗確定。現本「觸不直者去之」的訓義，譯為直道。

(註一〇一) Paulsen, Ethics, chap. 9. 見雷譯法學肆言 (Introduction to the study of Law, by Pound) 第九頁

(註一〇二) Salmond, Jurisprudence. 7th edition, pp. 60-62

不一定要承認一個自然的直道，第一因為許多所謂自然的直道不宜由國家來施行，第二雖有可由國家施行的自然直道，却又不宜定在嚴密的法律之中，至多，只能聽法庭酌量情形分別採納。（註一〇三）

（二）自然的直道與積極的道德 自然的直道不是積極的道德。積極的道德是社會輿論所贊許的行為規範。牠的制裁，雖說是社會的而不是法律的，但是牠與自然的直道之關係却同法律的直道一樣。

（三）自然的直道與自然法 自然的直道不是積極加於人類之一種有束縛的規範制度。在人類思想史中，一種自然法的觀念，在倫理，宗教，政治，以及法律學上，很占有一部份重要的地位。自然的直道便是以自然法為根源的。但攷自然法與自然的直道之積極說的來歷，大約不外二種原因。第一種是以自然法為神的意志與命令。第二種以自然，理性，或良心為後盾，雖然擺脫了神的觀念，但仍保持原有的積極性。這樣空洞無據的論調，早就不能存在了。我們如果將自然法的積極性拋却，只拿牠作為一種哲理，那未嘗不是有益於

（註一〇三） 民法總則第一條「民事，法律所未規定者依習慣，無習慣者依法理。」所以一切理論，只要是不違反法律的精神的，在法律未規定之時法庭即可用為判決的根據。

法律學的。但照這樣，我們便應確信自然的直道是無積極性的。

自然的直道與法律的直道之有時衝突，乃是因為法律就事實立論。須知人與人以及人與社會或國家間之相互關係的調和，必以實力及社會程度為標準，不是純持理想所可做到的。思想的進步快而事實的進步慢，所以法律的原理原則之造成，往往的落在直道的理想後面，而法庭所遵照的，有不能越出實體法的範圍之外。所以浩布思有“威權造法，而非直理造法”之言了。然而所謂威權造法時，何嘗能不仰仗直理，故意違反倫理的直道呢？但所謂直理，所謂直道，不是任何人所能獨斷，必以社會情況為歸依，由國家發表罷了。

自古以來，直道的理論之最足以支配法家思想者，為“保證個人自己的最大自由。”人為社會而犧牲一部份的粗淺的原始自由的目的，是要求得社會的安寧，與保障全體的自由。那末，凡於社會沒有妨礙的個人自由，便應極力擴大了。斯賓塞說，“每個人皆可照他的意志自由行動，只要不侵犯別人的均等自由。”

(註一〇四) 可是這也只足以解釋立法時的情形罷了。只要立法之初，不違背這個原則，法律終不失其為“司

(註一〇四) Spencer, Ethics, Vol. II. p. 46

直的工具”。施模兒說，“沒有人能預知一條法律所能造成之利弊的轉移爲如何。牠的目的，許是正直的，他的最近的效果，許是正直的，但是他的將來的效果，許是不直的。”（註一〇五）

（二）法律與道德

法律與道德在原始時代，本是一事。羅馬的法家，雖把法律提出道德之外，但也沒有劃分一個清楚的界限。中世紀宗教勢力膨漲，又將二者混合起來，直至十七世紀之末。其實，法律固然不應與道德混雜在一起，但是將牠們互相獨立起來，也不免是一個錯誤。現在先講牠們的分別。

法律與道德的基本異點，在於道德指示利益估價之標準，而法律劃定利益實現之範圍。

一個人的目的很多，但是他的能力有限，實現全部目的奢望，有時不能不放棄，至少，須有緩急輕重的選擇。這種利益估價的標準，便是道德的規範，也就是促進人類各種目的之實現及決定其關係的法則。個人不遵守這種規範，非但有破壞本人全部之調協的危險，並且有影響社會全部之利益的危險。然而人與人間的利害衝突時，決不是用同一道德標準所能解決的，於是不

（註一〇五） Small, General Sociology, p. 605

得不利用第二種方法劃定人的活動範圍，救濟人間的利害關係。這便是法律的工作。準此，又可推論道德與法律的異點多種：

(一)法律規定人與人間的關係，所以不能支配個人本身以內的各種關係；道德支配自身的一切，使人對自己擔負一種義務。

(二)法律以二方相對為條件。所以一方面解除對方人的義務時，對方人的義務，即行消滅；道德不以他人的利益為條件，所以雖然於他人的利益毫不相干，道德上的義務還是存在的。

(三)法律上，有義務同時必有對待的權利存在，故權利消滅，義務亦消滅；道德不與權利對待，故其生滅不以權利為條件。

(四)法律有外力作用，可以強制支配人的行為；道德完全良心作用，不能以外力為制裁。

(五)法律為社會的法則；道德只是個人的法則。

法律與道德，在法律系統已有充分發展的國家中，可以劃分清楚，但也只是立法與司法的劃分而已。即此，也有困難發生。滂德列舉法律與道德在施行法律之際，有三點可以接觸：(一)審判立法，(Judicial legislation) (二)解釋，(Interpretation) (三)判別(Discretion)。 (註

一〇六) 審判立法,本盛行於英美法系中,但現在已不甚重要。我國採用大陸法制,崇尚法典,審判立法,更無地位。而且牠與道德的關係,和判別相同,所以此地不加討論。現在所要說的,爲解釋與判別二點。

解釋所以銓注條文的真義。因爲典藉繁重,所以修訂法律,要在簡明,但是人事複雜,所以引用法律,務求詳盡。若沒有解釋,必不能達到運用法律之美滿的效果。解釋並不是僅文義銓注,又必須探討法律的原理及精神,並且要注意時代情形,地方狀況,及案情事實。解釋屬於司法範圍。法官解釋法律,第一要設身處地,揣摸當時立法者的心理,第二要本此心理,擬具一切可能的正當解釋,第三要揆情度理,選用其中最公平最適宜的一個解釋。根本上的一個原則,便是誠實。武斷,臆測,曲解,都應忌諱。可是誠實固甚空洞,解釋的選擇更不容易。沒有道德爲之協助,豈不要發生極大的危險?

判別乃法官的一種極重要的權力。法律固然以排除“個見”爲要務,萬不可免的判別,也竭力減小其適用的範圍,將一切案的受理及處分,規定不厭其詳,既

(註一〇六) Pound, Law and Morals, pp. 51-54; 54-57; 62-66. 法學雜

禁止判別的濫用，復以高級法院爲糾正機關。但是決獄斷案，到處少不了運用個見的判別。在此，又發見了道德與司法的關係了。

(三) 權利

人生以衣、食、住、行，爲四大要素。要達到此四者的完全目的，對於(一)人生及身體，(二)財產，(三)家宅，(四)名譽，(五)自由，五項利益，非有切實的保障不可。法律爲維護這五項人類生存的要害起見，所以認許并創設各種權利與義務。

權利是什麼呢？中山先生說，“權就是力量，就是威勢。那些力量大到同國家一樣，就叫做權。力量最大的國家，中國話，說列強，外國話，便說列權。又機器的力量，中國話，說是馬力，外國話說是馬權。所以權和力量，實在是相同。有行使命令的力量，有制服羣倫的力量，就叫權。”(註一〇七) 然而中山先生所說的力，不是暴力，中山先生之所以反對君權，就因爲他是暴力的緣故。他所說說力量，是由思想和信仰產生出來的。(註一〇八) 英儒賀蘭，(Holland)說，權利“是一個人之影響‘他人的行爲’的能力，影響的方法不以個人的力量，而以社

(註一〇七) 民權主義第一講第一段

(註一〇八) 民族主義第一講第一段

會的公論或威勢。”(註一〇九)

權利有二種：一是自然權利，一是法權。自然權，邊德說，“乃是我們以為應當得着的利益，以及人類的要求而為我們認為應當得着滿足的。”(註一一〇) 自然權與法權的分別，在於前者只有公論的認可，而後者為法律所予的能力。法律只是根據人類的利益，保護我們之所謂自然權的一部分。蓋瑞史(Garies)說，“關係與利益不是命令與禁條(或者簡單說一條法律)所創造出來的，猶之花園不是園子的圍牆所創造的一樣。利益只受法律的限制，在限制以內，得有保障，在限制以外的，則不然。正如圍牆以內的空間，不因牆而失去牠的空間性質，受保護的利益，離開保護，依然不失其為利益。”(註一一一) 文慈雪(Windscheid)說，法權有時為法律創設出來的。(註一一二) 單就權的一方面而言，固然如此，但是從利益方面觀察起來，則不然。一切法律的關係，莫不有一個利益的事實為其背景。因婚姻而發生的權利，

(註一〇九) Holland, Elements of Jurisprudence, 17th edition, p. 82

(註一一〇) Pound, Spirit of Common Law, p. 92

(註一一一) Garies, Introduction to the Science of Law, p. 92

(註一一二) Windscheid, Lehrbuch de Pandektenrechts, 37, cited in

Garies, op cit., p. 31 N. 1

有許多是法律創造出來,但是實際上,是因婚後雙方的利益,需要一種保護而已。

權利與義務是對待的。義務也可如權利,分爲自然的或道德的與法律的二種。“凡人對於一事,因其爲人羣的,公衆的,或私家的利益所關係,且已得社會所有道德觀念所承認之故,務欲實行或務欲不行,道德的義務,即在是。”法律的義務,是因同上的利益,“已得國家以法律之力爲之維持之故,不能不行,或不能不止。”(註一一三) 法律的權利與法律的義務完全相合,有一種權利,必有一種相對發生的義務。但是有許多義務,是絕對的,那便是說,義務的存在,并無權利與之對立。對於未出世的嬰兒之權利,人們有不可侵犯的義務,但是嬰兒既未產生,不能說他是權利的主體,所以這種權利,是絕對的。同樣的,如果一張匯票遺失了,暫時并沒有人拾着,在這暫時時間,承受人的義務,是可以說是絕對的,因承受人的付款義務,不因匯票之遺失而消滅,而在匯票遺失期間,又無人領款權。

各種人的權利,因其年齡,性別,住所,及宗族與社會的地位,互有差異,因爲他們的行爲能力與利益關係,是各不相同的。但是這種分別,并不一定是不平等的。

(註一一三) 邊德法學肄言第三十七頁

法權既以保護人的利益爲目的,所以不能不顧及實際的需要。至於地位的分別,完全以一國的政治史爲定。如貴族,平民,奴隸,每有不可雜亂的界限。這種分別,在政治權利上,表現的格外清楚。

政治權也是法權的一種。平常我們說法權時,大概指私法權而言。政治權乃是公法權,就是指國家授之於其國民之一部分或其全體的參加政府事務的權力。古代的法律上,能享有政治權的人極少,差不多成爲貴族的特權。

近代政治漸向平民的大道上走去,對於人民的權利,極力推廣。私權的享受,非但沒有自由人與奴隸的分別,一切級階以及外國人都可爲私權的主體。政治權除了外國人之外,各種人民,也是一律的。

私權又可分二種,一是對世權,一是對人權。下列爲此二種的內容。

(一)對世權:

甲 人身的安全,

子 生命,

丑 身體,

寅 健康,

元 肉體的,

享 精神的。

乙 人身的自由，

子 集會，

丑 結社，

寅 言論，

卯 出版，

辰 居住，

巳 信仰。

丙 親族關係。

丁 私有財產。

(二)對人權：

甲 出於契約的。

乙 出於債務的，

丙 出於信托的。

丁 出於侵權行為的。

(四)人

人為權利的主體，亦為法律的客體，因為法律的權利是賦予人的，也就是對抗人的。但是法律上之所謂人，不單指自然的人而言，人為團體也在內。所以法律人有二種，一為自然人，一為法人(Juristic Person)。自然人之為權利的主體，賀蘭說，他須具有二個必要的條件：

“（一）他必爲人類，那就是說，（甲）他必須不是妖怪。……（乙）他必須生下來是活的，雖然不一定有繼續生存的可能。（丙）他必須沒有失去生命。（二）他一定要經過國家承認爲一個人。”（註一一四）賀蘭所以要提出第二個條件的緣故，乃是因爲在奴制之下奴隸，雖然是個自然人，但在法律上是當財產看待的。

自然界，除個人以外，沒別的東西可以成爲權利的主體了。動物的行爲，所以無所謂合法或違法。雖然古代有以法律制裁動物的殺人罪的，但已早成爲過去的史料了。現代法律之執獸主使負牲畜侵害他人的責任，更是完全以人爲立場的。禽獸固然也有牠們的關係與利害，但在法律上，毫無地位。法律是爲人而設的。法律有時禁止人對禽獸作虐待的行爲，也只是爲了人或人道的觀念罷了。

自然人的權利能力，以出生之後，死亡之前爲限。（註一一五）有許多主張胎兒亦有權利，如承受遺產遺囑等等。（註一一六）但此也不過因爲胎兒之生產只在短促時

（註一一四）Holland. op. cit., pp. 95-96.

（註一一五）民法總則第六條「人之權利能力，始於出生，終於死亡。」

（註一一六）Blackstone, Commentaries, I, 132; Salmond, op. cit.,

間，暫為保留其權利而已。至於死亡，又可分為自然死亡，與法律死亡二種，法律的死亡，乃是法院因特種情形，於人生死不明之際，所為的死亡宣告，法律死亡與自然的死亡有同等效力。

自然人有能享受權利而無能行為能力的。能力之喪失，有為全部，有為受限制。喪失全部行為能力者，為“禁治產人。”限制能力者，為“準禁治產人。”古代法律，不輕容易以行為能力給人，所以有充分能力的，只有極少數特殊階級。現在已經不然。除了實際上確無能力之外，大家都有法律上的能力了。現行法上，只有“未滿七歲之未成年人，”及“心神喪失，或精神耗弱，致不能處理自己事務者，”為禁治產之無能力人。“滿七歲以上之未成年人，”為限制能力人。(註一一七)不久之前，吾國的婦女，還是準禁治產人，只有限制行為能力，現在已同男子平等了。所以民法總則第十三條第三項之“未成人已結婚者，有行為能力”的規定，對於男女的效力，是完全一樣的。

法人為“財產或人的團結，在法律的眼光中，有權利與義務的能力，換一句話，便是由法律給予一個地位。”

(註一一七) 民總第十三條第十四條；未成年謂未滿念歲（民總第十二條）

(註一一八) 法律創設一個法人,是給予一種真實的東西一個人格。可是這種人,除了他的本身是實際存在的以外,所謂人格,只是一種假設。

法人有二種。(一)為社團,以社員為構成分子,如自治團體,營業機關。(二)為財團,以財產為構成分子,其來源為捐助。

法人資格之取得,也有二種方法。(一)國家之特別許可,或特種法律之規定。(二)符合普通法上之條件。(註一一九)

法人因左列原因之一,喪失其資格。

(一)預定之成立時間屆滿;

(二)預定之事實發生;

(三)社員三分二以上之可決;

(四)因情事變更,致組織目的不能達到時,得由主管官署解散之;

(五)法人之目的或其行為,有違反法律,公共秩序,或善良風俗者,法院得因主管官署,檢察

(註一一八) Holland, op. cit., p. 97

(註一一九) 民總第二十五條「法人非依本法,或其他法律之規定不得成立。」

民總第四十五條「以營利為目的之社團,其取得法人資格,依特別之規定。」

官或利害關係人之請求,宣告解散。

(五) 行爲

人之權利與義務的表現,全賴行爲。行爲(act)即指控制事變(event)之人的意思的表示。這個定義,似乎很淺浮,但更進一步的研究,乃心理學及生理學的職務。在法律上,這樣一個定義,已夠應用了。

行爲有內隱和表現的分別。內隱的屬於心神,表現的屬於肢體。思想爲內隱的行爲,言語爲表現的行爲。每一個表現的行爲,皆有一個內隱的部分。“行爲內隱的時期,因最後的決定而終結。其表現乃爲內隱得自然之助而見諸外界。”(註一二〇) 所以心算是內隱的行爲,等到算出來之後,寫在紙上,便是表現的行爲。然而每一個內隱的行爲,不一定有表現的結果。因爲人是時常思想過了,就放開的。法學所要研究的是表現的行爲。這並不是說內隱的完全不管,但是單純的內隱行爲,便應劃歸道德。

行爲是兼指作爲(Commission)與不作爲(Omission)而言的。法律有時積極的要我們做一件事,有時消極的禁止我們做一件事,當爲而不爲,不當爲而爲,都是錯

(註一二〇) Ihering, Derzweck in Recht, 1, p. 32, quoted in Holland

誤的行爲。一般的見解，以爲行爲單指積極的作爲，而不把消極的不作爲包括在內。假使我們將行爲看作如此狹義的，在法學上，便將引起無數的不便利處。

根據上述的界說，更進一步將一個行爲分析一下，我們便可以得着左列的三大元素：

(一) 意思 (Will)；

(二) 意識 (Consciousness)；

(三) 意思的表示 (Manifestation of the will)。(註一二一)

意思爲一切行動的始原。意思的器官之組織，及其運動的狀態，不是我們範圍之內的事。但意思之發動的原因，就是刺激，却是我們應當注意的。譬如甲被他的同伴痛罵了一陣，氣憤之下，便將罵的人殺了。又如乙因強盜到他家裏開槍強劫，而將強盜殺死。甲乙都是有了殺人的意思而殺死人的，但是他們的動機不同，所以甲犯殺人罪，而乙爲自衛，不犯殺人罪。

因受脅迫之反違意思的行動，在法律不算行爲。惡劣的社會上，每有恐嚇威逼人簽字的事。這種字，簽了也不能作準的。雖然字是自己簽的，並且先有了簽字的意思，但是這個意思，完全是強迫出來的，並不是常態之下的真意思。所以急迫，輕率，或無經驗，而表示的

(註一二一) Holland, *op. cit.*, P. 108

意思,可以撤消其法律行爲,至少,可以減輕其責任。

一二二)

每個意思的現象,必伴有智慧的現象。意思的直接結果爲肢體的行動,但是連串下來,一切必然的影響,差不多都可預料得到。我們拋擲一枚炸彈,不止於臂的激烈動作,與手的突然放開,就這樣把炸彈拋出,同時必想到炸彈是可以殺人毀物的。人倘是沒有這種意識能力,便不能有法律的行爲。所以七歲以下的兒童,和心神喪失的人都無行爲能力他們的意思表示,也無效。

意識能力,會暫停止的。醉人的精神錯亂,常有看見。日常生活中,因不知或誤會而引起的糾紛,更是極平常的。然而在這種狀態之下的行爲,不能完全免去法律上的責任。我們不能推說不知窗外有人,或者誤會槍是空的,所以放的好玩,而逃脫殺人罪。但是不知空烟瓶中被人裝進炸藥,丟在垃圾桶裡,而炸裂時,是可以不負責任的。不知或誤會法律,更不能成爲寬恕的理由。法律是假定人人都知道的。

意志的表示,爲行爲之最後而且也是最緊要一個元素。行爲的第一二兩方面,離開了第三方面的表示,

(註一二二) 民律第七十四條

不能引起什麼責任,也無所謂合法不合法。單有殺人的意思,而沒有舉動,又有誰能知道呢? 而且法律是側重事實上的結果的。毀壞名譽罪是一件很重大的事,但是被害人沒有受着什麼損害時,責罰是很輕的。有的雖不必要結果,至少,表示是不能缺的。謀亂固不必亂,但總要有了謀,才能證明一個人是在謀亂。

意思表示的方法很多,而且可以委人代理。

參 考 書

(一)重要原文參考書

分析派

Austin, J., "Lectures on Jurisprudence", 5th edition.

Gray, J. C., "The Nature and Sources of the Law",
2nd edition.

Holland, T. E., "Elements of Jurisprudence", 13th
edition.

Salmond, J. W. "Jurisprudence", 7th edition.

歷史派

Maine, H., "Ancient Law"

Savigny, F. C., "Vom Beruf unsrer Zeit fur Ges-
etzgebung und Rechtsmssenchaft".

社會哲學派

(甲)社會功利派

Ihering, R. von. "Der Zweck im Recht", 該書
第一卷由 I. Husik 譯成英文, 爲 Law as a
means to an end" Scherz und Ernst in der
Jurisprudenz, 13th edition.

(乙)新康德派

Stammler, R., "Wirtschaft und Recht".
"Lehre von dem richtigen Rechte"
"Lehrbuch der Rechtsphilosophie".

(丙)新黑智爾派

Berolzheimer, F., "System der Rechts. und
Wirtschaftsphilosophie", 該書之第二卷由 R.
S. Jastrow 譯成英文, 爲 "The World's Legal
Philosophies"
Kohler, J., "Lehrbuch der Rechtsphilosophie",
由 A. Albrecht 譯成英文, 爲 "The Philosophy
of Law".

"Moderne Rechtsprobleme."

社會學派

Cardozo, B. N., "The Nature of the Judicial

Process”。

“The Growth of the Law”。

Ehrlich, E., “Soziologie und Jurisprudenz,.

“Grundlegund der Soziologie des Rechts”。

“Dies juristische Logik”。

Holmes, O. W., “Collected Legal Papers, pp. 168-202

Pound, R., The Spirit of the Commen Law”。

“Introduction to the Philosophy of Law”。

“Interpretations of Legal History”

“Law and morals”。

(二)間接材料參考書

何思楨, 近代法律哲學之派別和趨勢, (東方雜誌,
第二十六卷,第一號。)

陸鼎揆譯, 滂德社會法理學論略

Dunning, W. A., “Political Theories from Rousseau
to Spencer.”

Gettell, R. G., “History of Political Thought”。

Pound, R., “Jurisprudence” 載在 Barnes 主編的 “His-
tory and Prospects of Social Sciences” 一書中。

Patterson, C. P., “Recent Political Theory Developed
in Jurisprudence”, 見 Marriam, Barnes 等所編的

“Political Theories, Recent times”, 第一百四十一頁至一百七十七頁。

Vinogradoff, P., “Historical Jurisprudence”.

西文人名漢譯檢查表

A

Acquinas, St. Thomas 阿奎拉, 聖湯姆斯

Acton, L. 阿克東

Adams, B. 亞丹姆司

Allport, F. H. 愛爾泡

Ames 愛米詩

Aristotle 亞利斯多德

Austin, J. 奧思丁

Ayres, C. E. 愛尤司

B

Bagehot, W. 白芝浩

Baldwin, J. M. 包德溫

Balz, A. G. A. 巴爾士

-
- Barker, E. 白革
Barnes, H. E. 彭斯
Barth, P. 巴士
Bartlett, F. C. 巴特萊特
Beard, C. A. 比特
Bechterew, W. 白特魯
Bentham, J. 邊沁
Bergson, H. 柏格森
Bernard, L. L. 倍那特
Bernheim 柏恩海姆
Bigelow 畢祺祿
Binet, A. 皮奈
Blackstone, W. 卜納克斯董
Blaz 勃拉斯
Bluntschli, J. K. 白倫智利
Boas, F. 鮑亞士
Bodin, J. 布丹
Bogardus, E. S. 波介德斯
Bosanquet, B. 波桑克
Bossuet 鮑煦哀
Boutmy, E. 布米

Bovet, P. 播味
Breasted 布里斯的特
Breese 白利司
Brinton, D. G. 白運通
Bryce, J. 白萊斯
Buckle, H. T. 柏克爾
Burgess, J. W. 步齊斯
Burke, E. 盤克
Burnham, W. H. 柏恩享
Busher 蒲西

C

Cardozo, B. N. 卡多梭
Carlyle, T. 卡萊爾
Carver, T. N. 卡佛
Cattell, J. Mck. 卡推兒
Charcot 夏可
Cherry 戚雷
Ciceto, M. T. 謝昔羅
Cleopatra 克利歐班脫拉
Clow 克勞
Cohen 戈漢

-
- Cole, G. D. H. 柯爾
Condorcet, Marquis de 康多達
Conklin, E. G. 康克林
Cook 郭克
Cooley, C. H. 柯利
Corjas 顧嘉

D

- Dante, A. 但德
Darwin, C. 達爾文
Davenport, F. M. 戴文樸
De Greef, G. 德格利夫
Del Vecchio 狄月丘
De Maistre, J. 德美脫
Devine, E. T. 地凡
De Vries 德烏利
Dewey, J. 杜威
Dicey, A. V. 戴雪
Didon, P. 笛東
Drummond, H. 卓孟德
Duguit, L. 狄曠
Dunlap, K. 鄧祿普

Dunning, W. A. 鄧寧

Durkheim, E. 竇開姆

Duprat, G. L. 杜柏拉

E

Edmar, I. 愛德門

Einstein, A. 愛因斯坦

Eldridge, S. 愛爾得立基

Ellwood, C. A. 愛爾烏特

Engels, F. 恩格爾司

Ehrlich, E. 歐立

Esmien, A. 愛士曼

Espinas, A. 愛司庇那

Eucleides, of Alexandria 歐克里得

F

Faguet, E. 發格愛

Fairgrieve 伐格里夫

Faris, E. 法力斯

Fehr 富業

Ferguson, G. O. 福格森

Fichte, J. G. 菲起脫

Finney 芬納

Fiske, J. 費士克

Flint 費林

Follett, M. P. 福來德

Fouillee, A. 富伊也

Foulee 富艾

Frazer, J. G. 佛銳士爾

Freeman, E. A. 佛禮門

Freud, S. 佛洛伊特

G

Galpin, C. J. 甲賓

Galton, F. 高爾敦

Garies 蓋瑞史

Garner, J. W. 加納

Gault, 高爾德

George H. 享利喬治

Gibbon, E. 季朋

Giddings, F. H. 基定斯

Gierke, O. 戚克

Gillette, J. M. 奇來德

Gillin, J. L. 蓋倫

Goddard, H. H. 高大德

- Godwin, W. 高德溫
Goldenweiser, A. 高登衛
Goodsell, W. 古德賽
Gorthrie, E. R. 葛士利
Gray, J. 葛雷
Green, T. H. 格林
Grotius, H. 格老秀斯
Groves, E. R. 格羅夫司
Gumplowicz, D. 甘柏老維許

H

- Hall, G. S. 霍爾
Haller, L. von 哈勒
Hankins, F. H. 韓金司
Harrington, J. 哈林頓
Hart, J. K. 哈脫
Hartmann, E. von 哈脫門
Hayes, E. C. 黑斯
Healey, W. 喜萊
Hegel, G. W. F. 黑智爾
Henderson 漢德森
Hericlitus 希拉克里脫斯

-
- Herodotus 希羅多都
 Hobbes, T. 浩布思
 Hobhouse, L. T. 霍白浩史
 Hocking, W. E. 哈金
 Holland, T. E. 賀蘭
 Holmes, D. W. 何墨士
 Holmes, J. S. 何姆史
 Holt, E. B. 荷爾特
 Homer 荷馬
 Howard, G. E. 霍華德
 Hubert, H. 休伯特
 Humboldt, W. 享卜脫
 Hume, D. 休謨
 Humphery 享佛利
 Huntington, E. 亨丁頓
 Huxley, T. 赫胥黎
- I
- Ihering, R. von. 耶令
- J
- James, W. 詹姆士
 Janet, P. 香迺

Jellinek, G. 業令聶克

Johnson 強生

Josey, C. C. 玉賽

Jung, C. H. 容

Justinian 吉士丁尼恩

K

Kalhoun, A. W. 卡爾享

Kant, E. 康德

Kantor, J. R. 康脫

Kantorowicz, H. 甘托洛維資

Keith, A. 開士

Keller, R. 開勒

Kirshwey 葛祈禱

Kohler, W. 顧勒

Kokunov 哥克諾夫

Krause 葛勞士

Kroeber, A. L. 克羅伯

L

Lamprecht, K. 郎潑雷智

Laski, H. J. 拉司基

Lazarus, M. 拉薩魯

-
- Le Bon, G. 勒朋
 Lee, J. 李
 Le Play, F. 來柏婁
 Leroy-Beaulieu 李羅波里歐
 Levy-Bruhl, I. 萊維柏魯
 Lilienfeld, P. von 李林佛爾達
 Lincoln 林肯
 Linen, N. 列寧
 Lippmann, W. 立普門
 List, F. 李斯特
 Locke, J. 洛克
 Lombroso, C. 郎白羅梭
 Lowell, A. L. 羅韋爾
 Lowie, R. H. 魯蔚
 Luther, M. 路德

M

- MacDougall, W. 麥克獨
 Machiavelli, N. 馬克維尼
 MacIver, R. M. 麥開佛
 Mackenzie, J. S. 麥鑑齊
 Maine, H. S. 梅因

-
- Maitland, F. W. 梅得蘭
Mallock, W. H. 麻洛克
Malthus, T. R. 馬爾塞斯
Martin, E. D. 馬丁
Marx, K. 馬克思
Masaryk, T. G. 馬沙立克
Mauss, M. 毛士
McKechine, W. S. 麥凱泥
Mead, G. H. 米德
Meyer, M. F. 梅優
Mill, J. 密爾, 乾姆士
Mill, J. S. 密爾
Montesquieu 孟德斯鳩
Morgan 摩根
Muirhead 梅海
Munsterburg, H. 孟司脫堡

N

- Natorp 辣都泊
Newton 牛頓
Nicolai, G. F. 尼可萊
Nietzsche, F. 尼采

Novicow, J. 挪維考

O

Ogburn, W. F. 奧革彭

Oppenheimer, F. 澳本海

Osburn, W. 奧司奔

Ostrogorski, M. 奧斯脫格基

Otis 奧諦士

Owen, R. 渦文

P

Park, R. E. 派克

Parker, C. H. 巴克

Parmellee, M. 派美里

Paulsen, F. 包爾遜

Pavlov, I. 卜夫洛

Pearson, K. 皮爾孫

Peters 波德斯

Petrarch 佩脫拉克

Phythagoras 斐薩哥拉斯

Plato 柏拉圖

Pollock, F. 波洛克

Polybius 波里盤斯

- Poton 柏東
Pound, R. 滂德
Preyer 卜銳由
Prince 卜運士
Proudhon, P. J. 普魯東
Pufendorf, S. L. 蒲芬道夫

Q

- Quetelet, A. 奎德勒

R

- Ratzel, F. 拉措
Ratzenhafer, G. 洛曾荷佛
Reed, C. 利得
Reuter, E. B. 路透
Ricardo, D. 李嘉圖
Richard, G. 李嘉德
Ripley, W. Z. 立蒲賴
Rivers, W. H. R. 立浮士
Robinson, J. H. 魯濱遜
Romanes 羅孟尼司
Ross, E. A. 洛斯
Rousseau, J. J. 盧騷

Russell, B. 羅素

S

Saint-Simon 聖西門

Salmond 薩爾蒙

Savigny, F. C. 薩文尼

Scavola 史凱烏納

Schaffle, A. 薩佛爾

Schneider 希乃兜

Seeley, J. R. 西萊

Semple, E. C. 生卜爾

Shand, A. F. 商德

Shotwell, J. T. 秀脫韋爾

Sidis, B. 賽地

Sighele 西葛

Small, A. W. 施模兒

Smith, A. 斯密亞當

Snedden 斯內登

Socrates 蘇格拉底

Solon 梭倫

Sorel, G. 沙雷爾

Spencer, H. 斯賓塞

Spengler, O. 斯賓格雷

Spincza, B. 斯賓挪沙

Stahl, F. J. 史推爾

Stammler, R. 史丹默納

Steir, L. 司坦因

Steinthal, H. 司太恩推

Sternberg 司登堡

Sumner, W. G. 山納

Sutherland, A. 索作倫

T

Tansley, A. G. 唐司雷

Tarde, G. 闕德

Tead, O. 蒂德

Terman, L. M. 推孟

Thomas Aquinas, St. (見 Aquinas, St. T.)

Thomas, W. I. 湯麥斯

Thorndike, E. L. 桑代克

Tocquevilli, A. 杜格維

Todd, W. 托特

Tourtoulon, P. 杜度農

Treitschke, H. G. 脫雷斯克

Trotter, W. 屈老忒

Tylor, E. 泰萊

V

Van Loon 房龍

Vebien, T. 韋伯倫

Vierkandt, A. 維爾康特

Vincent, C. E. 文勝

Vogt, P. L. 伏忒

Voltaire, F. M. A. 福爾泰爾

W

Wallas, G. 華拉斯

Ward, L. F. 華特

Watson, J. B. 華真

Webb, S. 韋白

Weeks, A. D. 威克司

Wells, F. L. 韋而司

Wells, H. G. 威爾士

Westermarck, W. 威斯忒馬克

Wiggam, A. E. 威格姆

Williams, J. M. 威廉姆

Willoughby, W. W. 韋樂貝

Windscheid 文慈雪

Wissler, C. 衛斯勒

Woodworth, R. S. 吳偉士

Worms, R. 吳母斯

Wundt, W. 馮德

Wurzel 烏爾祺

Y

Yerkes, R. M. 游基司

Z

Znaniiecki, F. 南尼格