

烏爾聿克著
黃卓生譯

社會進步的哲學

商務印書館發行

C. J. Drwrick 著
黃卓生 譯

社
會
進
步
的
哲
學

商務印書館發行

中華民國二十三年三月初版

(一九四三)

社會進步的哲學一冊

Philosophy of Social Progress

每冊定價大洋捌角伍分

外埠酌加運費匯費

原著者 O. J. Urwick

譯述者 黃卓生

發行人 王雲五
上海河南路

印刷所 商務印書館
上海河南路

發行所 商務印書館
上海及各埠

* 版 翻 *
* 所 必 印 *
* 有 究 *

(本書校對者葉仲寬)

目錄

導言	社會科學與社會哲學	一
第一章	社會生活及其問題——社會改革家與社會哲學家的見解	七
第二章	社會與物質世界的關係	三一
第三章	社會與有機生活的關係	五一
第四章	社會與心的定律的關係	八五
第五章	社會與心的定律的關係（續前）	一〇九
第六章	倫理的社會	一二五
第七章	市民的意義	一四九
第八章	社會進步中的精神的原素	一七三
第九章	社會進程的真正目的	二〇一
第十章	社會進步的最後的標準	二二一

社會進步的哲學

導言 社會科學與社會哲學

社會學有時被人視爲社會現象的科學。社會現象這個名詞的範圍很廣，他包括人類——魯賓孫除外——一切的感覺，思想，遭遇，行爲，欲望或事業。我們之所以要將魯賓孫除外，就是因爲我們只要注意真正的事業，至於一般獨立的自我的事業，却不是我們所要討論的。雖然如此我們所要研究的範圍還是很廣，因爲各種事業，只要能够影響他人，或被他人所影響，就是社會事業。我的思想，與我的頭痛一樣，本來不是社會現象；但是如果我將我的思想當衆宣佈，或是請醫生來治我的頭痛，或使我的家庭因這兩種東西而發生煩惱，那麼，他們就立刻成爲社會現象了。我的忿怒，恐懼，或幻想，本來不是社會現象。但是如果我在許多社會份子中間表示我的忿怒，或將我的幻想傳佈到一個社會團體的各份子方面去，那麼，我的忿怒和幻想又成爲社會現象了。發生戀愛，改變信條，乃是個人的事業，無論如何，至少開始的時候是如此，一部分是如此。但是當戀愛與信仰超過個人的心境以外的時候，他們就成了社會現象了；並且他們的由

來也是社會的。只要我的希望和志向是我自己的，那麼，社會學家與他們決沒有關係；但是我的希望和志向並不僅僅是我自己的；只要他們是從其他的人那兒得來的，並且足以影響其他的人，那麼，他們就是社會學家所研究的東西。甚至身體上的痛苦，雖然在表面上似乎完全是我自己的東西，然而社會學家也許要從事研究他們，因為他們有一種趨勢，可以使其他的社會份子發生痛苦；頭痛和牙痛的增減，也許如同瘋症和犯罪的增減一樣都是社會事實。在事實上，人類生活中沒有一件事不是社會進程的一部份，沒有一件事不重要的；所以你我生活中各種事實，社會學家都可以用來形成他的結論。這就是社會學，或社會現象學的範圍。但是我們在那種意義上把他當作一種科學呢？我們當然不能在普通的意義上把他當作科學，因為科學必須把他本身加以限制，或作抽象的研究，俾能求得某種原因和結果的關係。科學所研究的那些物質的、生命的、或心理的現象，可以受這種限制，可以作抽象的研究；我們可以把他們分爲各種不同的種類，來作一種科學的分析研究，而不至使他們失掉他們的價值。天文學家攷查星辰的時候，可以不必注意任何政治問題；氣象學家可以研究颶風的行程，不必管他是否防礙我們的假期。我們對於社會現象或社會生活的事實，也可以作抽象的研究，也可以把他們分爲一定的種類，不過方法不同罷了。我們已經抽象他們，他們就失掉全部或部分的價值或特徵，這種價值或特徵乃是我們所要攷查的、解釋的。每種社會事實無數的原因的結果，這些原因都是在一種極端複雜的狀況中一塊兒工作；我們很難將這種

事實和他的複雜的原因分開，因為如此，他就失掉了他的真正的意義——社會事實的意義。社會現象與真正科學所研究的現象有許多重要的區別。這就是其中的一種。真正科學所研究的現象是很容易研究的，他的原因是有限的；祇要將他和幾個有限的重要原因聯結起來，我們就可以解釋一切我們所要解釋的東西。我們可以用科學方法來研究氣候，不必注意社會的行爲和感覺；我們在雨天是否到禮拜堂中去，這種事情，氣象學者是不管的。但是如果我們不常常研究氣候，我們就不能解釋社會的行爲和感覺。日月的運行，草木的發育，與人類生活及其競爭完全是沒有關係的。但是人類的發育和運轉總是不免受制於日月的行動與草木的生活。所以社會事實與暴雨，彗星，菜蔬的發育，完全是不同的；如果我們要對於社會事實要解釋我們所要解釋的，那麼，我們必須同時研究環境中的一切的原素，有生機的和無生機的，社會的和非社會的原素。然而這些原素裏面有許多還是我們的觀察所不能及的。社會事實的社會環境尤其是如此。縱然我們能夠將其其他科學所研究的現象置之不顧，然而對於支配社會事實的社會生活中的任何原素，我們無論如何是不能不管的。那就是說：除非我們將社會事實在他和社會生活中的一切的原素的關係上來研究，我們就不能知道他的價值、意義及其真正的特徵。

可是也有幾種社會現象，可以拿來抽象，分開來單獨研究的，如同物質宇宙中的各種現象可以分開，獨立成爲一種科學一樣。

比如我們可以單獨的研究生育與人口的增加的問題，研究人口的健康與否，藉以得到一種有實際價值的科學的因果知識；現在的優生學就是如此。或者我們也可以單獨的研究生財的事實，生產與交易的事實，現在的經濟學就是如此；或者我們也可以單獨的討論人羣的同情和仇視，感覺和戀念，現在的社會生理學就是如此。每個部分都成一種獨立的社會科學；每種社會科學，在他自己的正當的範圍以內都是很有價值的。還有一樣很重要而且很有用的知識是我們必須有的，即就是我們必須知道：某種心理的原素是能夠遺傳的，並且也要知道：兒童的健康，大部分要依賴父母和遺傳的某種條件。我們應當知道：普通一般為生計或財富而工作的人，如果他們能夠採用協力的或自由交易的方法，那麼，他的生產一定可以增多；這種協力和自由交易是要受於一定的條件的支配的。但是世上沒有一種社會現象的社會科學對於我們的行為能夠指示一種最後而且最好的方法。每種社會科學都能給與我們小小的幫助；但是無論什麼科學都不能告訴我們怎樣才有良好的生活。我們都知道：現時的各種獨立科學都不能完滿研究這種問題。社會現象和社會事業的種類，是由我們人類自由決定的，我們要有多少，就有多少，他們的重要各有不同，然而都是重要的。我們由他們中間選擇幾種，為他們設立幾種特別的科學，細心的研究他們，這就是因為我們覺得他們在現時是很重要的。前面所說的生財和衛生的科學就是這樣成立的。但是我們的社會生活是由許多枝葉組合而成的；他們完全是重要的、顯著的、與社會幸福都是有關係的。感覺信仰。

和志向的改變乃是人類幸福中的重要原素。他們的重要是和人口與財富的質量的改變同等的；他們都是不停的在社會進程中共同工作。在每個專門的社會科學家眼光中，他自己所研究的東西和所發現的定律是最重要的；他至少是相信：除非他所研究的那些事實是真正重要的，那麼，社會本能決不會將他們選擇出來，把他們當作重要的東西。可是優生學者、經濟學者或任何其他專門學者所研究的，只是一個無限複雜的全體的一小部分；他所知道的還是受制於無人知道那些東西。他對於「我們必須怎樣才能有良的生活」這個問題的答復，只是一種暗示。這種暗示我們必須細心的估量；這並不是什麼科學的定律，無論如何必須服從的。

我們之所以要指明社會學和社會科學的這種限制，第一就是要使讀者對於他們不能希望過奢，並且同時要使讀者知道：社會生活的哲學是怎樣的將我們帶到科學的範圍以外去。科學的天職就是研究無定的程序；研究一切可能發現的程序，把他所發現的東西制成定律，使我們能盡量的應用他們。但是哲學所討論的乃是這些程序的特徵，研究他們的結果和美滿的人生的關係。人類的各種事業都可以用科學來討論，這種討論對於我們有用的知識多少都可以增加一點；但是如果人類的活動是我們實現理想人生的一部分的努力，那麼，這些活動，決不用能科學來解釋，因為這些活動的特性是我們的理想給與他的。社會科學就是要解釋他們；因此我們將社會哲學與科學分開，將他與宗教聯結起來；因為對於人生的

主要計畫和主要目的，有一種堅決的概念；他的中心點就是理論主義；他的主要原素就是堅持着天國的理想；他一切的理论，他一切的因果關係的連繫以及變遷的分類，都是根據因果律而進行的，並且始終都根據他的理想精神和目的而進行的。

這種社會哲學的定義，可以表示社會哲學與社會學的區別。社會哲學乃是一種試圖，把社會現象當作一種有秩序的程序或系統，這種系統或程序是受制於一種目的，並且從這種目的獲得他的全部及各部的真正的特徵。但是社會哲學決沒有武斷的性質；他沒有任何「發現」或「證據」是一般無知識的人必須承認的；他的論調，就是初學者也可以隨意批評。

社會哲學家爲我們設立一種澈底的計畫，使社會程序有意義，這種意義就是他認爲最真確的，最好的。不過這種意義中間已經有了社會哲學家的偏見，這種偏見是從他自己心理的和道德的本性及經驗發生的，從他自己的精神上的態度發生的。我們可以隨意承認他的見解，也可以隨意拒絕他的見解；如果我們承認，我們可以將這種見解大大的擴充，否則我們可以擴充我們自己的見解，反對他的見解。

第一章 社會生活及其問題——社會改革家與社會哲學家的見解

近世的社會學者，尤其是社會哲學家，總免不了有一種不好的毛病，他們大都歡喜討論很大的問題，對於與我們有密切關係的社會利益，全然置之不理。可是現在已經產生一種反動了。例如現今的經濟學者大都在注意實際方面的失業與工資過少等問題，再不像他們的前輩先生一樣的討論經濟的調和 (Economic Harmony) 與抽象的學說，所以社會科學家也在把關於貧窮方面的具體問題一一的拿來研究，並且用他的科學來研究這些問題的原因與拯救方法。我很歡迎這種反動，袒護這種勢力，不過我還有一種忠告奉勸同志們。我以為這種新的趨勢中，含有一種危險，我們最易於假定社會問題只是發生於社會中的下層階級，把他們視為單純的貧窮問題，貧民窖的一個問題，我們也許僅僅的在社會病最顯明的地方作考察的工夫。這種假定全然錯誤的。各種社會病都是散佈到社會的全體，其中唯一的分別就是：下層階級的抵抗力最弱，所以他的犧牲最大。無疑的，現時急待拯救的就是那些工資過少，食物不敷，居室不足，無人看顧的人們；可是主要的原因並不一定是從這種地方產生出來的。如果我們的調查必須是有價

值的，那麼，我們就必定要把社會視爲一種單純的統一體，切不可把他當做碎片的結合體，可以分開來考察的。我們不僅單獨的注意困苦的問題，我們的目的是要了解社會病的問題以及改革的方法。只要有這種條件，我們就很歡迎這種近代的趨勞，把那種最困難，社會病表現得最顯明的地方，當作我們的出發點。換言之，我們開始就可以研究都市中的貧民窟。

我們可以到一條大街上去走走——你是一個很忠實的市民，我比如是一個社會哲學家。我們的面前必曾充滿了下來階級的生活所不能免去各種鄙陋的現象，我們的文化對於這些現象，不好的現像是無可如何的。一羣衣服襤褸的兒童，有些是很困苦，有些是面帶病容，污穢不堪，他們的母親們站在自家的門口，現出一種無精打彩的神情，或是談論她們的丈夫的不好的行爲，或是談論鄰居的過失——可憐這些負擔過重的母親們，她們的生活中沒有休息的時候，快樂的機會；同時我們也可以發現遊手好閒的兒子在在皆是，他們之所以失業，有時是因爲自己的過失，有時是因爲社會中的上層階級的過失所致；無論在什麼地方我們都可以發現英人美滿生活的樞石——皮酒店，街市中各家各戶的人都是他的顧主，這些人們有時雖然經濟困難，也要把他們所有的錢花費在酒店中，維持這種主要工業。甚至在星期六晚上最熱鬧的時候，我們的街市中的空氣都是沉悶不堪。當你——忠實的公民——和我——假設的社會哲學家經過近世都市生活中的人口過多的僻靜小巷的時候，就可以看見這般的現象。如果我們假定你不

僅是一個忠實的市民，並且還是一個從來沒有見過這種現象的人。那麼，你一定要質問我爲何我們不把這種不好的現象剷除，供給這些兒童們的衣食，給人們以空氣新鮮而且清潔的房屋，使他們有閑時和機會享受較好的生活？爲何不剷除他們的口角與卑鄙的習慣，遊民的懶惰，愚人的昏醉，賭博以及其他各種的社會病呢？凡是有決心的人們和誠實的人們，見了這種現象，他們必定要立圖改革的，爲什麼我們不盡力改革這種狀況呢？我——比如是一個謙和的社會哲學家——得了你這種質問以後，必會給你一種答覆，可是這種答覆也是和一般研究社會生活的人們的一樣（至於這種答覆是如何的重要現在姑且不論）。這般貧民和他們的環境——他們一切生活，好的壞的都包括在內，都是各種複雜的程序（Process）的結果，這些程序在最古的時期，就已經產生，在未來的時期也不會停止，他們在我們的國民生活中，分門別類的生長出來，已經成了人類生活中的社會程序的一部分，而且是人類生活所依賴的東西。簡單的說來，他們就是四千萬人雜居在這個小島上的結果，他們每天都是在煤礦鐵鑛以及汽機工廠中過一種污穢的生活，使自然界供給我們需要的東西。換言之，他們是受制於某種壓力的定律，自然和人爲的條件，受材料和空間的限制，這些限制是各種生物所不能避免的。所以，你所痛惜的那些污穢，窮苦，人口過多以及缺乏閒暇等事，也是因此而發生的。

再者，他們也是像其他一切生物一樣，受制於「人口增加」「競爭」「適者生存」以及一切生物

必須附從的「發育和改革」的定律。因此社會上有這些可憐的兒童，許多人的犧牲與死亡，和一般奇怪的、痛苦的野蠻民族，同時也有生活很愉快的高尚的人們；可是弱者階級中的貧窮與疾病却是太多了。

復次，他們這般人，又與其他生物不同，他們是受制於人類思想和感覺的特別條件，人類具有堅強的自然的愛情、意思和理性，以及交際、批評、志向、計畫和成功的能力，使自然學者稱他們為原人（*Hominid*）。從人類這些心理方面的品質，產生了許多驚人的特性，如行為感覺、同情、慾望、憎惡、衝動、狡猾的自尋（*Cunning Self-Seeking*）以及仁慈的慷慨等是。

然而他們都是一個有生命、有機的統一體（*Organic unity*）的份子，這個統一體中，有服務和享受、勤苦和閒暇，其中也有各種工作，這些工作都是根據一定的方法去履行的，有的是很愉快，有的是很痛苦的。這種統一體，我們稱他為社會生活，他給與他們以各種不同的條件——各種社會管束、如習慣、時式、輿論、法典、刑罰，以及許多從有秩序的社會關係所發生的精微的勢力。所以我們有這種奇異的生活組織——工作過度的勞働者所住的街市，有時是接近一般富人的繁華街市；最奇怪的事就是我們大家都默認這種不合理的社會組織是對的。所以各種等級中有各種不同的行為，有少數嗜酒和褻漫的人，也有許多勤苦耐勞的人，有酒店這種制度，也有教育、教會和其他社會生活的組織。

最後，這些貧困的人民是與我們所知道的任何動物不同，他們有靈魂，並且他們知道他們有靈魂。他

們和一般不大明白的實體與勢力有關係，他們對於這般實體與勢力不大知道，只曉得他們的形式是很奇怪的，可是無論這些東西的形式是怎樣，他們總能了解他們就是這般人也知道目的，義務，命運，上進的道路，較好的生活狀況，天堂。所以他們悔恨的發作，作各種不同的事業的決心，個人和團體改良現狀的勢力，終有成爲事實的一天。

所以這就是你的問題。你要求立刻將這種污穢，墮落，疏忽，惡意和不平的事實改革一過；誰也知道這是我們須立刻改革的。但是你爲首必須要知道和你所解決的是什麼？我們開始工作的材料是什麼？

那些我們要改革他們的運命的人——在實際上我們決不能和他們分開——都是五種不同的世界中的份子，這五種世界各有各的生存的條件。在這五個世界中，我們的生命是時時刻刻受制於每個世界中的定律，限制，和威權，扶助和障礙，這些東西都是宇宙中的條件所賜與我們的。第一個世界就是物質的世界——我們是他的一部分——與他的勢力和精力的條件，我們的能力都要受這些東西的限制，可是如果我們善於利用他們，那麼，他們反能擴充我們的能力。第二種世界是生物的世界與他的生命和發育律，健康和疾病律，以及生殖，發展，朽腐，死亡等律；我們人類決不能免避這些定律，並且還要學習他們，遵守他們。第三就是人類心靈世界與他的感覺和思想，同情和拒絕計畫和成就的各種特殊定律。第四種是與第三種很有關係的，這就是所謂社會單位的世界，其中有統治，類似，合作，和有機社會生活的定律，我們

都是組成這個世界的份子，並且是彼此互相依賴的，每個人的行爲都足以影響其他一切的人；每個人的意識的生活的資料都是來自這個世界的全體，我們的生活之特徵，與價值也就是來自這個世界的全體。最後而且最重要的就是精神的世界，我們也是這個世界的份子，我們的靈魂都要受其中的靈魂生長律的管理。我們的決心和志向，生命的信仰，以及求善的決心都是從這個世界得來的。

我們的複雜本性的這些特點，這種複雜的材料，都是改革家所要討論的東西；我們可以把他們總括起來用幾個字來說明，將我們當作精神的，社會的，心靈的，人類的，生存的東西，使每個形容詞代表一個宇宙。

現在我們可以爲社會哲學家的觀察點下一個界說。一個真正的社會哲學家就是一個人，他能够在每個社會問題的背後發現那些從每個世界中發生出來的必需的條件和可能的機會；並且盡力的研究他所能從每個世界中發現的力與律。我稱這種人爲社會哲學家而不稱他爲社會學者，因爲僅僅只有他纔能够把一切的情形集合起來，看到社會生活的特徵。社會學者不過是一個科學家，他所研究的只是前四個世界範圍以內的東西，決沒有注意最後那個精神世界上面去。社會哲學家也同他一塊兒研究，從他那裏得着了那些「可能知道」的改革的條件；但是社會哲學家還要進到社會學家的範圍以外去，俾能對於這種改革進程的目的和意義得到最後的了解。可是他們二者也有幾個類似的方面，對於每個問題

——無論是工廠問題，貧民窳問題，汗血勞動者的問題，富人的浪費問題，衛生問題，或是公平和犯罪問題——他們二者都知道這個問題有許多方面，而且是許多原素結合而成，每種原素都有互相的關係；並且他們二者都知道：如果我們要解決一個問題，我們必須爲他設立許多固定的條件，僅僅在每個條件的範圍以內，我們纔能解決這個問題。他們也相信這些條件中，有許多是可以知道的，能够用科學所用的方法來發現他們，所以這種改革之能否成功，一部分是以科學知識爲轉移的。或者他們二者之中大多數都知道每個問題的複雜的性質。每個改革家都有一種決心想要剷除某種社會病，如貧民窳的污穢狀況，酒店之墮落，失養的兒童們的退化，血汗制度，過度工作，失業問題，以及其他顯然可除的弊病。可是你剷除一種制度的時候，同時總不免將其他許多制度推翻，這些制度也有好的也有壞的。你整理貧民窳，限制飲酒的時候，同時也會破壞許多社會習慣，例如原有的利益，私有財產權和其他幾樣比較很好的東西。你要增進兒童的健康，你必須用新奇方法去改革家庭生活的組織，父母原有的義務，或神聖的婚姻制度。至於現時的工業制度那就更不必提了。雖然改革家不想如此，可是當他整理家庭的時候，也許無意中把鄰舍的房屋殃及了，然而這也許是一樁好事情；改革家不想過於擾亂社會，其實我們應當多多的擾亂社會。但是無論如何我們總要承認：每種事業總會產生他種附帶的反動，社會學家和社會哲學家關於這一點，總要給我們一點教訓。也許他們不能給我們很多的教訓；無論做什麼事情，我們應當相信許多無人知道的結果。

——在我們個人的生活上也是如此。我們結婚，選擇一個新的宅所，或是改換我們的食品的時候，我們就是冒險；那時如果我們不將生活、科學、醫學與衛生各方面的經驗拿來做我們的參考，那麼，我們一定是獸子。我們的社會事業也是如此。各種不同的觀察者、經驗家，把一種很小的學識從各方面送到我們面前來，如經濟學者、優生學者、生物學者、歷史學者、政治學者、心理學者、公法學者、道德學者、教育學者等是。社會學者的任務就是盡力把他們的學識拿來研究一個問題的本體，或社會生活與改良的程序。如此他纔能增加我們的學識；我們的學識之所以增加，不獨是因為他將各種科學家學識送到我們這裏來，並且是因為我們從他自己的觀察中得了一種新的知識。如果我們不用他的知識，我們就是獸子。可是這不是說我們要他給與我們以完全的指導；可是如果他以為我們在沒有完全的知識以前不會有所作為，或是相信他將來能夠給我們以完全的指導，那麼，他就是一個獸子，我們得了他的完全的援助以後，我們還是會有錯誤的行為，對於他以為他已經解釋明白的那些原則，我們有時也要反對；但是對於他所指明的東西，我們還是注意的研究，對於他所能發現的障礙，我們却要盡力的避免。

這就是社會學者與社會哲學家不同的地方。社會哲學家覺得每種程序的解釋，困難問題的解決，每個步驟合理與否的斷定，除了科學以外，我們還須注意其他的東西，因為我們的生活中有幾種原素不是能用科學分析的方法所能研究的，那就是說：這些東西不是科學所能了解的。支配我們的生活的東西，一

共有五個世界，可是科學家所能解決的只有四個世界；但是如果把這四個世界當作一個支配人類的整個東西，那麼，他對於他們支配人類的條件，一定不能有完全的知識，不能設立一定的專論，然而社會學家又不能不如此。至於第五個世界，他簡直就沒有見過，因為這個世界的條件不是物質的，不是生命的，不是心靈的，也不是社會的，所以不是現代科學可能見到的。然而人數生活的全體，甚至他的物質與生命方面也要由這個精神世界的勢力與條件來管理。

我們對於社會學者與社會哲學家的觀察點，已經有了一種充分的解釋。但是社會改革家也許還是不大十分滿意。不錯，我們應當注意每種社會問題的複雜的性質，並且要知道各種社會情形——無論是在現在或未來的——都以許多勢力而為轉移，這些勢力，有的是在這個世界上的，有的是在他的範圍以外的，有些是顯明的，有些是潛伏的，不大使人注意的。如果，我們不研究社會的優點和劣點的原因，不知道如何下決心去做事，那麼，我們就省得這些東西，也是沒用的。我們為什麼不大願意承認我們不能得到關於社會程序方面的完滿知識，於是乎就隨隨便便的將常識、良心、友愛等物當作我們的指導呢？社會學似乎不過是一種弱小的燈光，在這種充滿了社會和工業問題的時代，並不能給與我們以多大的指導。我們的義務，顯然就是盡力的前進，信服我們的決心，相信忠實的努力總能產生進步的。但是你們的社會學的觀念不獨沒有什麼積極的用處，並且還足以阻止你們的努力。在那些最需要改革的熱誠的地方，社會學的

觀念能够使人軟化，產生一種消極的態度。軟化和消極的態度乃是改革運動的仇敵，自私自利的特權的根基。你這種社會學家已經承認你不能教導我們如何剷除社會上的弊病。可是你又告訴我在他開始工作以前必須三思審慎，把問題的本身及此影響考查明白。如果在失火的時候你們不能指導被難的人怎樣的逃命，至少你也莫教他逗留在那燃着的房中研究救命的問題及其結果。最好是讓他閉着兩眼，大膽的盡力一跳，就是使他的手足受傷也比活活的被火燒死好些。所以我覺得我們的改革家竟可以在黑暗中努力的做法，因為信心本是成功的條件。

社會改革家有一個很重要的問題：他的膽量是否不至於漸漸的減小？或者他知道他的努力決不致與社會進步的哲學互相衝突；無論社會科學家說什麼，我們都不管。可是現在我們必須為一般合理的社會學家辯護一過，這並不是很困難的問題。

科學不是沒有用的，因為他本來就不能包括生命的全體，我們決不能因為他不能包括生命的全體，就說他完全沒有用。在一切的現象中——無論他們是怎樣的複雜——我們都能發現幾種很大的「因」以及他所產生的「果」。這些結果，可以與其他的原因混合，產生各種改變；可是無論怎樣的改變只要他們原因存在，他們總是永久存在的。這就是一切科學的基礎；任何定律之發明都有價值，也就是為此。火的燃燒，重物的墮地，都是很重要的定律；雖然我不能斷定你現在要燒的火是否能够燒燃，你所要掛的畫是

否能够懸着，這些定律總是最重要的。社會生活中的各種現象，以及我們的活動的條件也是如此。重大的原因總是產生重大的結果，對於這些定律，有了相當的知識，我們對於我們行動多少都有點把握。打個比喻，我們知道清潔的水道可以減少某種疾病，不獨如此，他還可以增進人類的健康。我們不敢斷定這種保護人類的方法是否能增加人類的美德、精力、痛苦，或幸福。可是我們知道這種方法一定是可以減少傷寒症、虎列拉，以及其他幾種危險的症候。

復次，我們也知道：工作過長，工資過低是勞働能率減少的原因。我們還是不知道閒暇時間，較高工資，是否能使勞働者滿足，或者反能增加他們的革命精神，增進他們的虔敬心或是減少他們的虔敬心。我們僅僅知道他們的能力是會增加的。

我們知道健康的父母產生健康的子女；不健康的父母產生不健康的子女。但是我們不知道那些在嚴格的優生狀況下所產生的子女是否比較的正直、慈善、聰明，或是完全相反。

這都是社會學知識，科學的例證；這種知識對於我們的行動多少總是有用的。我們很歡喜，因為我們能利用他，並且願意盡力研究他，希望他能繼續的增加。如果他要阻止我們的事業，我們也是很感激的，應當如此的。可是他決不能決定我們的行為；他僅僅能幫助我們預防一定的危險，使我們在比較安全的範圍以內進行我們的事業。

在這些範圍以內，我們要是選擇我們的目的，決定我們所要採取的方針。但是這個時候，社會科學家也能有指導我們的權利。我們從經驗與觀察二方面，已經知道那幾種選擇和意欲是不好的，那幾種選擇和意欲是很好的，能產生幸福的。這就是一切道德的基礎；雖然我們不能給倫理學以科學的基礎——如機械學的科學基礎一樣——可是我們至少可以說是社會行為現在已經有了一種科學的普通定律，這種定律我們名之謂仁慈律（Law of Benevolence）。有了這種工具，我們就能設立一種標準，來試驗我們的努力和進行方針之對與不對，然後我們纔知道某種趨勢是好的，某種趨勢是壞的。如此，我們纔可以說是有科學方面的根據來主張合作與友愛，反對自私的奮鬥與侵略的競爭，擁護和平的事業，反對戰爭行為，促進博愛的精神，反對自私自利的舉動。

但是雖然我們的科學知識有如許的增加，然而也沒有多大的用處；在實事上，他只不過將我們尋求與建設良好生活的範圍擴充一點。我們所有的科學以及我所能應用的科學不過能夠設立幾種行為的法則和條件，使我們能夠達到某部分的目的而已。至於普通社會目的的決定與我們方針的選擇，這都不是科學範圍以內的事情。這種事實的決定，完全恃諸社會中複雜勢力的全體，這些複雜的勢力，就是形成社會中的重要衝動的原素；在這些勢力中——物質的，生命的，心理的，社會的，與精神的勢力——最後那一種就不是科學能力所能及的。宗教家知道信仰可以移山倒海——可是科學家決不相信，縱然相信，也

不把他當一回事情——同時一個精明的社會科學家知道精神的勢力較之科學中所討論的各種自然勢力都要利害得多，能力大得多；精神勢力乃是改革的衝動與決心的基礎，也是達到目的的意志的原素。但是我們也不必再討論社會學家的限制的這方面。他們對於我這種臆說，也許要給以否認；所以我們現在最好是在他們自己的範圍中來和他們討論。我所要表明的一點就是：社會學——以及一般能援助他的科學——決不能對我們說「你們必須做這件事」或是「你們最好是做這種事」。社會學之所以不能如此，其中理由很多，不過有一種已經是很顯明的了。當人們採取一種行動的時候，如果他們的目的是一定的，已經知道的，能够解釋得很明白的，那麼，科學的知識纔有用處，靠得住。如果有人要建築橋樑或醫治眼病，那麼，工程學與醫學是有用的。至於有人要改革他的命運，社會要改善他的狀況，科學可就不中用了，因為世界上就沒有這樣的科學。社會生活中並沒有一定的，有限的，顯然能下定義的目的，因為一切的目的都是與人們的理想有關係的，這些理想都是無定的，常常改變的，社會的目的的性質和特徵完全是從這些理想得來的。

爲一般性急的社會學者與改革家的便利起見，我可以把這種不大明顯的事實作一種具體的解釋。我們說不能爲我們的目的的下一種定義，社會學者一定不以我們爲然，他們決以爲這是強詞奪理的論調。我們所經過的貧民窟，顯然已經爲我們陳列了許多重要的目的，例如健康和豐衣足食的兒童，家庭，都市

的建設，污穢都市的剷除，孤兒院的改良，工作時間的縮短等事。這些目的當然是有定的東西，其中決沒有「不定」的原素。不獨社會學者，就是其他的社會科學家，如優生學者，經濟學者，社會醫學家，也能指出許多一定的目的。健康，豐富，強壯的人種是不是很實在，很好的東西呢？如果我們知道這些東西所根據的條件，我們就應當即刻向前去尋求他們，不必空談某種普通的社會理想或一些不能知道的精神衝動。

朋友們，不錯，這本是一種很充足的理由，可是只是表面上的文章而已。我現在就假定我們知道我們目的中的某種事實，和獲得這些目的的條件。我們不獨知道清潔的水道可減少傷寒症，並且知道我們的目的就是剷除傷寒症。我們也許承認傷寒症的剷除是我們的社會目的，公共幸福中的有定的原素，一種消極的原素。可是我們對於公共幸福中的一般較大的，積極的原素——例如健康，財富，安全等——却不能作同樣的論調。社會幸福是由許多原素組織而成，這些原素在他們的性質和價值方面，都是互相依賴的。我們決不能將某種原素和其他的原素分開。這就是一般武斷的社會科學家的通弊；經濟學者和優生學者尤其是如此。我們需要財富，不錯，我們是需要他；但是我們需要他，是有條件的，是要顧及社會中其他關係的。我們需要財富的時候，並不同時貪婪，拜財神，專謀物質方面的滿足。我們需要財富的時候，並不要減少我們的同情，禮節，和忍耐心，置社會安全於死地的財富，也不是我們所要的。我們大家都是要財富的，有條件的，並且要看看後來的結果是怎樣。健康的身體，不受疾病的傳染，這都是最好事情，可是我們決

不能因這些東西就犧牲許多精微的直覺和感情、美術的賞識和能力、道德的志氣以及我們所謂精神性 (Spirituality)。我們現在已經知道了，如果別人問我們要不要財富、健康、快樂、和安全，我們的答覆就是「要」與「不要」二者。我們都要財富，可是決不願有什麼條件，有什麼犧牲，所以我們最顯明的目的都是不能決定的，我們只能在他們和一個完全的複雜的社會幸福的關係上，給他們以定義。

復次，這種「我們所稱爲幸福」的社會目的，也是一種不能決定的東西。人類的發育有許多條件，其中的一種，就是要人類常常反復的說明他所要完成的目標，並且隨時給與他的較好的社會制度的觀念以新鮮的內容。這種工作的進程，一部分是本能的重要改變，一部分是半理性的進步，同時一部又是理想化的進程——這種理想化的進程當然不是科學的。這種進程的全體都是受那五個世界的支配，這五個世界就是我們所謂物質的、生命的、心理的、社會的、與精神的世界。

我們現在已經解釋了幾種誤解和空想的原因。我們對於社會學也不會過於苛求。社會學不是社會生活的科學，因爲世界上就不能有這種科學；他不過是一種正在生長的科學知識，研究社會生活中幾種條件的東西。我們對於各種獨立的社會科學都不能過於希望。他們不是斷定社會生活和社會活動的科學，因爲社會生活沒有獨立的部分和獨立的目的，他是一個複雜的全體，有一個複雜的目的，其中的各部分彼此都有互相支配的連帶關係。但是每種獨立的社會科學，都是關於幾種條件的知識，尙未成熟。

的知識，在這些條件之下，我們可以獲得社會制度的特別的和有定的原素；如果這些原素能夠附帶其他在獨立的社會科學以外的原素，那麼，我們纔要他們。最後，如果我要對於社會生活中的各種勢力，這種勢力的特徵，以及他們所產生的進程得一種比較完全的解釋——我們不說完全的解釋，而說比較完全的解釋，因為完全的解釋是不能得着的——我們就必須跑到社會學的範圍以外去研究社會進步的哲學，在這種哲學中，無論如何，一切的原素總可以綜合起來成一種單純的計劃或制度。

我們對於社會科學和各種獨立的社會科學的價值和限制，已經有了相當的討論了。但是我們還要進而討論一點，使我們能够明白社會哲學家與實際的改革家以及社會哲學家與社會科學家二者的區別；並且還要看社會哲學家所注意的社會生活中的幾種特別原素是什麼。

改革家所注意的是實事，他在貧民窟中所得的任何事實，如衣食不足的兒童等問題。他發現這種事實的時候，同時也發現他和其他實事的因果關係，如失業，飲酒，父母的放棄責任，社會的惡意等等；他的責任就是趕快改革這些有關係的事實，俾能剷除衣食不足的問題。

一個特別的社會科學家所注意的就是因果與發達的複雜進程，這種進程是和他範圍中的事實很有關係的東西。社會經濟學家知道衣食不足的問題與工作，工資，生產，交易等等複雜進程的關係；他也知道這個問題與一個同等複雜的工業制度的關係，人類之物質欲望之所以有滿足與不滿足，就是因為這

種制度的關係。社會醫學家知道這種實事與有機生命的複雜進程 (Complex Process of Organic Life) 的關係並且是依社會衛生的狀況與青年的保護和看管而為轉移的。每種改革和補救都遇着很大的問題，其中包括了許多科學範圍中的因果線索。在這些科學的範圍中，每個人都有許多要費思索的地方；人們所提議的改革就產生一個問題，我們的改革對於各種特殊的進程，行為的習慣，以及各種制度和關係，將要發生怎樣的影響。

普通的社會學家與社會哲學家，在現象的觀察方面，是沒有這種限制的，每人都必須把衣食不足的問題和一切有關係的社會進程，習慣與制度一同討論，這些社會進程，有些是經濟的，有些是生命的，有些是政治的，有些是法律的，有些是教育的，有些是能命名的，有些是不能命名的。換言之，他們必須研究任何改革對於社會進程的組織的影響，以及他對於一切活動，制度和關係的影響，這些活動，制度和關係，都是我們社會生活的運動的表現。因此，我們就知道我們對於社會生活哲學中的空泛名詞，必須給與一定的意義。

我們首先可以給「社會」下一個定義。在簡單的意義上，社會就是為各種目的而形成的團體，本團體中的份子因為目的相同，所以彼此有密切的關係，但是這種空泛的描寫法，必會把一個狼羣或托辣司的理事部包括在內。所以我們必須加一種限制：這個團體必須是永久的，穩固的，而並且是人類的。這個定

義也許還是包括理事部在內——至少是中國的理事部——中國的理事部也許是世襲的職分。可是這種團體決不能視為一個社會或完全的社會團體，因為他們中間的關係只是局部的，人造的。這種團體對於家庭生活 and 公民生活也許沒有什麼影響。我們必須用各種方法來表明真正的社會團體中，每個人對於全體的社會生活都有很大的影響；換言之，每個人都足以影響彼此間一切的關係。所以我們使「社會」得一個完全的定義起見，我們必須再述說一過：社會是一個穩固的人類團體，其中的全體份子有一種共同的目的，並且每個份子都能影響彼此間的一切關係。

在這個團體中，有無限的事實在那兒繼續的產生，有些是關於行為的，有些是關於感覺的，思想的，也有些是關於外界的事實，這些事實常常的改變社會的組織，人類的相互關係，風俗和習慣，感覺和態度，意念和趨向。這些廣大的事實的進程就是社會進程；這些事實的本身和影響就是所謂社會現象，他們的特徵就是社會哲學家所要尋求的東西；他們的影響有些是暫時的，有些是永久的，不久就變成社會制度了。但是團體中發生的事實，不限定每種都是社會現象。每種現象都有許多方面，我們所要研究的只是他的社會方面。地震與牙痛，他們本身並不是社會現象，但是他們也有他們的社會方面。曼切司特（Manchester）的地震，內閣中的牙痛當政治界中發生危險的時候，自然是很重要的社會事實，具有很大的社會特徵。我們給與社會現象的定義就是：凡是要用團體中各份子的行動和社會關係纔能解釋的事實就是社

會現象。但是如果我們要把社會關係與社會制度的意義說得更加鮮明一點，我們就非將社會生活再詳細的研究一過不可。

每個人的地位與其他人們都有許多的關係——或是兄弟、姊妹、父母、或是鄰舍、同鄉的公民、同事的勞働者。這些關係中間，有些是比較重要的，比較普及的，可以劃分為各種階級的。例如其中有一種關係是以誕生與長成的事實為基礎的，我們稱這種關係為生命的關係；有一種關係是以我們每日工作和職業為基礎的，我們稱他為工業與經濟的關係；有一種關係是由憲法、政府、國家產生的，我們稱他為政治的關係；還有一種關係是以宗教信仰和崇拜為基礎的；除此以外還有許多其他的關係，不能命名的。

復次，社會中還有幾種關係是以社會生活中處處皆有的原素或進程為基礎的，這些關係雖然可以分別討論，可是不能劃分為幾部分，例如那些以鄰舍和社會連結為基礎的道德關係，以及社會中的心理關係，後者是不能與關係很密切的共同心理分離的。

復次，在每種顯明的關係中，每個人都有他的特殊地位，或是父母、兒女；或是僱主、被僱者；工資勞働者、買主、賣主；或是君主、選舉人、諮議官；或是納稅者；或是教會中某派的教徒。

第三，在每種關係中，每人總有一種特別的社會活動，例如家族或民族的活動；經濟的活動；政治的活動；教會中教徒的活動；以及其他同類的活動。

第四，每種關係，總有一個相合的制度。例如我們有家庭和婚姻制度；市場和工資制度；憲法、政府、國會、地方政府；本國教會，或固定的宗教等等。這些例證大約可以使讀者知道社會制度的意義了。社會制度也許是指着某種關係的系統或社會活動的方法的全體而言，這也許是具體的，也許是抽象的東西。我們說「也許是具體的，也許是抽象的」，因為據我們看來，有些制度是具體的，有些顯然是抽象的。但是在事實上，每種社會制度——如同一個關係的系統一樣——都是抽象的；換言之，他的抽象的意義就是他真正的要素。至於他的具體的形式反而不甚重要。市場與法庭的「具體形式」並不是二者的真正要素，市場與法庭二者所包含的理想和原則纔是真正的社會制度；我們並不將國會、教堂、學校、與家庭，視為有特殊目標的人民，反之政府、宗教生活、教育、與社會團體的制度纔是每種制度的要素。

所以我們主要的題目就是：社會中一切的進程與現象，一切制度與關係的組織，社會中各份子與他們的活動。一切的制度、關係、與活動都能劃分為各種團體來討論；每個團體都可以當作一種特別社會科學的研究的材料。現在已經有人將他們這樣的劃分出來，並且每門都成了一種社會科學的研究資料，因為他們都是很重要的東西。但是這種劃分本是沒有限制的，因為社會活動、社會關係、與社會制度都是沒有限制的。社會學是一種普通社會科學，他的範圍必須包括社會生活的全體，解釋社會進程的全部；但是我們已經知道：社會學決不能給我們以科學的解釋，一方面是因為他所要研究的那些勢力與條件都是

無限的，不能完全知道的；一方面是因爲社會進程所要達到的目的是無定的東西。

社會哲學家大膽的把這種無限的東西拿來研究，他只盡力的將社會生活視爲一種單一的進程。這種進程的特徵是由他與某種目的或許多目的的關係上得來的；他並且盡力的解釋各種關係、活動、與制度的特徵和價值，將他們當作一種「活動、關係與制度」的單一系統的部分，並且知道他們對於我們全體都有一定的意義；可是社會哲學家決不假裝對於社會生活中的因果進程能夠給與我們以科學的解釋。社會哲學並且還分別出來那些東西是科學知道的，那些東西是科學所不知道的；也能分別智識與信仰；說明那種進程是以計算爲基礎的，那種進程是以衝動爲基礎的，最重要的就是無論現時有多少科學的武斷者，僅僅只有社會哲學纔能證明我們的努力是合理的。

我們可以用下面的話來解釋社會哲學的目的。社會科學——只要他是科學——總不能不把他所研究的現象、關係、制度和努力一個一個的分開來研究。可是這些東西只有在思想上纔能分開；在實際上，却不能如此。一切社會關係彼此都是互相毗連的；社會個人 (Social Individual) 的形勢不過是社會全體的形勢而已；一切的活動都是有連帶關係的；一切的制度都是彼此互相依賴的；一切的勢力都是同在一處合作的。一個人的生活總要受全體生活的影響。一個商人，同時是一個市民，一個鄰居，同時又是家庭中的一份子。爲簡單和明瞭起見，我們可以把他在每種關係中的活動，分開來討論；如同我們要增加

我們的科學知識的時候，我們可以把各種事物分做數目的、化學的、和機械的方面研究他們。但是我們必須常常記得：我們所討論的某種方式或關係，只是一個很複雜的全體的一小部分。不幸我們每次專習社會學科的時候，總是把這一點忘掉了。經濟學者的錯誤，百分之九十是因為他們僅僅將人類當為經濟的人來研究，而沒有注意到人類的道德、家庭、與市民方面的人格上去；他們研究市場和商務制度的時候，總是把這兩種東西與學校、國家以及道德系統完全分開。受這種危險的人，並不僅僅是那些研究特殊的社會科學的學生。我們都有鑄成這種大錯的趨勢。慈善與救濟事業就是一個很好例證。一般管理貧民律（Poor Law）的人與慈善家，只是在這兩種立足點上去觀察貧民——這兩種觀察點就是（一）依賴與獨立的關係，（二）經濟的職能——一定會發生很大的錯誤，這就如同傳教士僅僅把貧民當作教徒和鄰舍看待所發生的錯誤一樣。一種真正文明的慈善事業，必須將貧民的一切關係都要顧到——貧民的生命、機體的、心理的、經濟的、法律的以及道德的關係；這本是一種很困難的工作，但是如果我們要使他成為真正有益於社會的事業，我們就非如此的做去不可。

從這種複雜和有互相關係的社會事實，我們就可以知道各種獨立的社會科學，並不是真正獨立的。他們彼此是有密切關係的。我們現在要問一問你們能不能把經濟問題從道德的原素中分開來討論？你們當然能把他們分開，如同你們把靜水學（Hydrostatics）或動水學（Hydrodynamics）與水的化學

分開來研究一樣。你們作這兩種工作的時候，你們只管創造你們的定律真理——真正重要的定律和真理——而不顧及其他的問題。但是如果把他們以及那些從他們間演繹出來的推論應用到複雜的人類社會而不顧及其他社會科學的定律與真理，那麼，這一定是一種很危險的事情。就如同你們用動的物質或機械定律 (Physical or mechanical laws of the action of water) 去供給都市中的水源而不顧及水的化學與生理學一樣。在前項的工作上，你們的工作有損害社會生活的危險，在後項的工作上，你們有損害市民的身體的危險。你們從事這兩種工作的時候，必須把一切重要的定律與真理拿來研究，這是很明顯的事。在水的工作方面，你們很可以如此的做去，因為這方面的重要定律和真理是有限的。但是不幸你們不能這樣容易的解決社會問題，因為社會生活中，每種事實都是很重要的，其中有許多勢力的定律是應當研究的，許多事實的程序是應當知道的，可是人類不是無所不知的。縱使我們能了解一切的社會科學，我們對於一種簡單的社會病——如兒童的饑餓問題——也只能臆定一種補救方法。我們可以用最大的「S」來做社會學 (Sociology) 的第一個字母，用最好的名詞來稱呼他，稱他為普通的聯合的綜合的科學，或用其他榮耀的名稱；但是如果我們用科學方法做去，他所包括的也還不過是我們應當研究的一部分而已。然則怎樣呢？科學既然要失敗，那麼，社會哲學是否能夠成就社會科學所不能的工作呢？不能；不過社會哲學所能作的就是：將市民對於社會全體或一部分的關係，市民對於市民關係，市

民對於每種社會制度的關係作一種明白的解釋；社會哲學同時可以將每種「已經知道」的改革進程與每種「已經知道」或「可預知」的結果對於全體進程的影響以及那些支配他的無限的結果作一種明白的解釋；並且他最後還可以把每種目的拿來，說明他的價值是以他和「形成人類社會理想的」全體事物的關係而為高下的。

社會哲學不能告訴我們作什麼事；但是他能告訴我們社會責任是在什麼地方；社會責任與社會事實的關係是怎樣的密切；他不能使我們如何纔能快樂，也不能說明幸福——人類的目的——的定義是什麼；可是他能指示我們獲得幸福的條件。對於一般的社會病，他不能說：「這就是補救的方法。」可是他能指明這種補救是以什麼目的，什麼衝動，什麼信仰，為其基礎的。就是在這種方法上，他能將社會和社會生活的進程與組織的幾種特徵指示我們。

第二章 社會與物質世界的關係

我們現在必須做我們第一步的工作：在社會學家指導之下，來研究社會與社會生活，看他的是怎樣的。在各方面受物質自然界的勢力的支配，並且還要看看他——物質世界的一部分——是怎樣的受物質世界的支配。

但是在未研究這個問題以前，我們還須有兩種預先的解釋。第一，我們必須注意：社會學家對於這個問題的態度與社會哲學家的態度是不同的。許多社會學家自然應當認定社會是一種最重要而且必須解釋的東西；所以他們開始工作的時候就有一種默認，以為這種解釋完成了以後，他們就已經充分的解釋了人類的活動與性質了。社會哲學家的態度却是不同。他對於社會與社會團體的性質並不特別的注意，他所最注重的就是社會中的單位——人類——的能力與生活的性質。後來我們還要詳細的討論個人與社會的關係；現在我們只要知道：社會是支配我們的生命的東西，他是我們生命所在的一種有定的環境；同時我們也要知道我們的身體是支配我們的活動的東西，他是我們的個人生活的有定的而且永

遠存在的環境。在後者的實事方面，我們應當盡力的研究；我們的身體是怎樣的被自然界的勢力所造成，所影響；我們應當了解外界的環境——如氣候、地理的狀況、食物的供給等——對於我們的身體，如軀幹、力量、健康等，有什麼直接的影響，並且也要知道他怎樣的影響我們所作的事業，使我們受一種間接的影響。我們也是同樣的願意知道，外界的物質狀況對於我們的社會環境，社會產生什麼反動；我們在此處把社會當作我們放大的身體。我們存這種觀念，理由就是：我們把社會視為我們永久的環境——這是很對的，因為我們是社會生物，總不能脫離社會，也不能免去他的勢力。但是因為我們否認：我們只是社會生物，並且否認我們的社會性是我們最真確的本性與成就最高事業的基礎；所以我們同時否認社會的解釋——無論怎樣完全——能夠解釋我們一切的生活與活動。社會團體的性質並不是和我們的性質一樣大的；前者決不能完全解釋後者。

再者，社會團體，或社會——支配我們的活動的東西——與我們的身體並不一樣，他不是一個單純的有定的單位。他乃是事務中的一種事務，團體中的一個團體，如同一個森林，羣星，蟻羣一樣，可是雖然他有機體的性質，他並不是一個機體；雖然他有心理的方面，他並不是一個有思想的心靈，或感覺的所在地。我並不是完全在他的範圍以內，我的生活也不限定要受他的條件的支配。當我的生活已經開始進行以後，社會中的特別社會條件就漸漸失去支配我的生活的能力。嬰兒的生活完全是在他的母親、保姆，以及

兄和姊的範圍之中。但是當他長大以後，這種範圍就漸漸變成較大，但是不甚密切的範圍了；直到後來他雖然還是這個社會的一部分，受制於社會生存的限制，然而他的重要生活有一部分却是在這個社會以外的，甚至也是在一切社會條件之外的。不錯，我有幾個朋友，他們有一部分的時間是和印度人、希臘人、或猶太人同居，他們並不是以學生的資格與這些人同居，而是以思想家、理想家，甚至以實行家的資格與他們相處的；也有幾個人，尤其是那些無用的人，雖然到了歐洲大陸，他們在法國人的中間，如同他們在英國人的中間一樣；我們中間也有幾個人，當他們不得志的時候，他們的生活就如同浪子在豬羣中的生活一樣；只有少數幾個人像依洛克（Enoch）一樣，與上帝為伍，部局的在天國中生活。這些人們以及他們的生

活顯然不只是「他們的」社會的一部分，社會的產物。再進一步說，他們也不僅僅是一個社會或許多社會狀況的產物；我們在前面說他們是精神的生物，就包括這種意義在內。但是那些將社會團體或社會現象當作出發點的社會學家，常常拿他來解釋我們的生活與活動。把這些東西當作他的工作的結果。這種社會學家必會爭說：每種到我們生活中來的原素，都是從社會中來的，一般純粹物質和有機的原素自然是例外；他並且說社會的解釋不獨可以包括希臘與印度的哲學，法國的美術與嗜好，並且還包括了罪人所居的豬羣，聖人所崇拜的上帝，以及後者所發現的天國。這就是我開頭就要反對的論調；反之，我所最注意的乃是「個人」個人是我注意的中心點。我把個人視為受社會狀況的支配的東西，個人的環境只能用的

「他的」性質來解釋，我決不預先討論社會和社會狀況，然後根據這兩種東西來解釋個人。有了這種不同的態度，我們就能够得到一種觀念。（這種觀念的重要，後來我們就可以知道。）當個人與種族發達的時候，社會狀況支配他們的能力就漸漸減少，同時個人的「超社會力」漸漸變為重要的支配原素，並且社會狀況也會因他們而變更。

第二，我們所要討論的問題的內容，好像已經比較從前豐富得多了；此問題即：社會與社會生活是怎樣的受各種勢力的支配？我們可以進而把這個問題稍稍的擴充一點：我們的社會生活中，有各種特性和原素；這些特性和原素是怎樣解決的呢？他們產生的原因何在呢？我們為什麼原故有現在這種樣子的家庭呢？我們為何有這種法律呢？我們為何有現在這些都市和村莊呢？他們為何有他們的組織、秩序、設備和政府呢？我們的風俗和習慣是從那裏來的呢？現時的階級區分，以及權利與機會的不均等，是怎樣發生的呢？社會中怎樣有這些貧民呢？社會中的同情的思想與惡意是從那裏來的呢？社會上各種事業是怎樣成就的呢？知識、美術、與文學又是怎樣來的呢？鐵道、工廠、房屋是如何發生的呢？政策與政黨是那裏來的呢？一切的宗教信仰、崇拜、迷信以及無信仰是如何產生的呢？財產、義務、與犯罪的觀念是如何發生的呢？總而言之，英國現時所有的社會制度是從那裏來的呢？這種制度與古代的亞斯特克司（Aztecs）或較近的希臘以及近代南海各島，或俄國與美國的社會制度都是大不相同，並且英國現時的社會制度較之百五十

年前的社會制度也是大不相同。我們對於這種改變要如何解釋呢？

我們必須知道：這些問題裏面，包含了許多小的事實，同時也包含許多大的事實。男子見了女人必須脫帽，爲什麼女人見了男子就不必脫帽呢？男子爲什麼戴一種可以取下來帽子，女子就不戴這種帽子呢？爲什麼狗是最普通的家畜呢？爲什麼那些最無用，或最懦弱或醜陋的狗反成了現時最貴重的東西呢？我們所發現的社會發展的那些原因，至少要指示我們一條道路，使我們能夠答覆這類問題；因爲這些東西是我們社會的一部分，他們有他們的社會特徵。我們所謂社會與社會狀況，就是指着這些東西的全體而言，而不是普通一般所說的某種特別事件——如貧民窖與他的貧乏，法律和他的影響，政府和他的勢力等事。

再者，社會哲學家對於社會學家所給的答覆，也是很器重的；因爲我們必須先答覆「我們的社會狀況的內容是什麼」然後纔能進而質問「社會狀況對於我的關係是什麼，我怎樣纔能利用他，以及我怎樣纔能改良他」合理的利用與真正的改良，二者並不僅要依賴科學所發明的那些原因，除此以外，我們還要依賴其他的東西；可是除非知道科學所發明的這些原因，我們就不能合理的利用，真正的改良我們的社會狀況。人類身體的類似，就是一個恰好的例證。我不承認：我們本性的發達完全是物質的，生命的社會的狀況的結果；但是我承認這些東西有很重要的關係。「東西」或是一「商業方面的掛念」能夠影響

我們的「肝」由此在我的全體神經系上產生一種反動，減少我的自治能力。但是我的不好的脾氣，決不能用這兩種東西來完全解釋；只能解釋一部分罷了。這一部分就是醫生們所發現的，所專門研究的；我對於此事也很注意，不是因為我很重視身體內部的進程，而是因為我很願意知道環境的原因怎樣可以產生各種原素來援助或阻止我的道德或精神的進步。因為無論一個人的地位怎樣高，無論一個人的精神生活怎樣超過他的別的生活，無機世界 (Inorganic World) 的勢力始終還是要將他包圍着，有機生活的勢力還是要支配他，同時他的感覺與思想的動作還是要受心理的，社會的定律的支配。換句話說，無論他是什麼人，他總是事物中一種事物，獸類中的一種獸類，羣心中的一個心，社會單位中的一個社會單位，總要受獸類的定律，心的定律，事物的定律，以及社會的定律的支配。

社會哲學家對於社會學家的發明所採的態度，較像我們對於我的身體所發明的條件所採的態度一樣。社會哲學家並不希望從社會學家的發明中找出社會病的泉源與社會補救的方法；但是他知道這些發明可以指明這些條件中一部分的要素。他也知道：這部分條件的「自然的」原因，並不能形成一種可靠的獨立進程，如同「東西」和「掛念」的動作不能形成一種獨立的進程，與意志和精神的工作脫離關係的獨立進程。世界上並沒有一套聯串的原因使我們這種競爭的精神生物在社會中彼此對峙，然後我們用我們所能用的特別勢力來攻擊這個社會；反之，因果的進程自始至終都是一個單純的東西，在

這種單純的進程中，我們的意志和其他的勢力一致合作，因此產生現在及將來的社會制度。然則我們的意志到底要與那些勢力合作，與那些勢力抵抗呢？他們的動作是什麼樣子呢？這就是我們要求社會學家答覆的問題。

因此，如果我們要知道社會生活的意義，我們首先就要研究社會團體，與他們的份子，他們的關係，他們的制度，他們的活動，看看他們是怎樣受物質的、生命的，以及心理的勢力的影響；社會因為受制於物質世界的外界的勢力和定律，於是發生許多的變更，我們開始就要研究這些變更。

我們可以將社會學中關於這一類的通則，簡單的流覽一過，可是這些通則 (Generalization) 只能給我們以暗示，我們却不能信任他們。

因為社會的發達是隨着宇宙的演進的秩序而進行，所以社會是直接的受物質的定律與力的定律的支配。每個社會都表示一種進化的進程；開始的時候乃是一個很小的團體，組織很簡單，組織中的各部分都是彼此相同的；後來就漸漸長大，成爲一個大規模的團體，組織他漸漸的複雜，組織的份子也漸漸的繁多性質也漸漸的不同了。這種通則對於我們沒有什麼用處，不過我們根據宇宙演進的定律，可以發現我們的社會與社會的各部分的活動，漸漸變複雜，種類漸漸加多，但是彼此的互相依賴性還是不會減少。再者，社會也受力的宇宙律 (Cosmic law of Energy) 的支配，人們已經用過力的保存，限制和

變形的原則。(the Principle of the Conservation, Limitation and transmutation of Energy)來解釋社會改變中的許多現象。從前社會中可利用的「力」是有限的，這種有限的力，有時用這種活動方面，有時又用到那種活動方面，但是從來沒有同時用到許多的活動方面去的。有一時代所有的力，似乎完全用在戰爭方面，所以社會內部沒有什麼進步。社會團體的確是漸漸的穩固，勢力也漸漸增加，可是內部的組織並沒有分門別類的發達。一經和平，內部的活動就漸漸的增加，社會制度的生長也漸漸的加速；加以人類的批評與討論，於是內部的進程又不斷的發生改變。後來文化漸漸發達了，「力」也漸漸的分配到各方面去了，可是還有一定的限制。把「力」完全集中在幾種偉大的事業，內部的發展與改革當然因此而停滯。大戰期中，內部的進步是很少的，並且如果人們特別的注意某種活動，其他的活動必因之而停頓。經濟進步與財富的生產，如果是特別的快，那麼，精神方面的進步當然要因之而減少；思想力與感覺力特別增加，那麼，身體的進步必會因之而減少，其結果就是身體不健康，生殖力低微或者「力」的生產也因之減少。這種「力」的變化及其地位的變遷是一種普遍的現象，歷史中也常常有這種表現。第五世紀的末葉，雅典的文學，藝術與哲學都特別發達，所以雅典的戰鬥力就因以減少；羅馬人將他們的全力用在愉樂和機巧的詭計方面，他們的戰鬥力，組織力以及統治力就漸漸衰微。猶太人的事業成就非常的多，例如宗教信仰及其商業方面的成功；但是他們每次只能成就一樣事。當商務與貨幣制度勃興的時候，宗教

習慣與傳說就衰微了。我們的社會也是一樣。當我們的國民的力量完全集中在工業方面的時候，我們的精神事業就漸漸減少。在目今這種龐大的商業擴張時代中，外人說我們過於講求物質的生活，這種論調本是對的。在美國，你也可以看見許多的理想的實驗不能成功；物質方面一有成功，唯心論就不能發達。非司特（Fichte）和其他人已經承認：德國七十年前的思想方面的，自省方面的以及哲學方面的活動現在已經漸漸衰微了，因為德人現時的力量都集中於外界的發展和進步方面了；非氏說這種話的時候，是很抱歉的。

無論什麼社會都有這類的現象。智識階級的生殖率總是減少，這是什麼原故呢？這不僅是一個偏向的問題；羅斯（Ross）氏說：現時的美國人，願意講求家具的精美，而不願意在嬰兒方面用功夫；我看這種論調只有一部分是對的。我們或者可以說：一個有思想的婦人，不能夠負擔撫養幼兒的工作。英國的貧民階級中，人們的力量，完全用在爭奪工作及撫養幼兒等原始的工作上面，簡直沒有閒暇去做知識方面的事業；勞動階級的成人教育，其基本的困難，就在此一點。

我在此處提及這些通則，就是因為他們有點價值，可是他們的價值，實在是有限。例如我們說及宇宙演進的定律，我們最好是明白：當我們討論社會現象變遷的時候，必須將力的定律放在腦中，不過我們不能完全應用這種定律來解釋任何現象罷了。再者，在我們沒有把他應用到人類社會以前，我們必須將他

重述一遍；因為一切的精神生物，都有許多力的泉源可以運用，然而這並不是宇宙哲學家所能預算的。

還有一類的通則是我們要稍稍注意的。從前有一個時期，人們很歡喜用地理和氣候的差別來解釋國民性的差別。歷史家與歷史哲學家總是以爲雅典人之所以善變，波益心人（Boeotians）之所以愚笨，羅爾斯人（Norse men）之所以奮勇，南海島人（South sea Islanders）之所以懶惰，不列顛人之所以戰勝，善於殖民，以及印度人之所以和平，都是因為地理與氣候不同的關係。可是現代的學者已經知道這種解釋不合理，不用這種方法了。所以近代的社會學中已經將這種通則的地位摒除了。這類的通則，與歷史中許多通則一樣，沒有什麼價值，因為他們把許多複雜的勢力拿來——並不分析——用土地與氣候兩個名詞包括他們，並且又拿許多更複雜的社會原素，將他們當作國民性；然後將土地氣候和國民聯結起來。却不分析他們。用這種方法，我們決不能知道外界勢力與社會生活的原素二者的因果關係。這些勢力決不整個的，直接的，和彼此發生關係，他們只是在黑暗中間接的影響社會組織與人類行爲。

所以我們現在要用幾種很精細的方法來說明外界的宇宙對於社會的關係。社會學者現在都大致承認：自然狀況，如氣候、地理形勢，以及本地的動植物可以常常的改變社會制度與社會活動，因為社會中的各份子都是有經濟的需要的。這種學說的極端派，就是馬克思所創立的。他的意思大致就是說：我們環境中的一切事物的發達，都是由自然環境中的條件所決定的。這種原則無論在石塊的構造方面，或是在

樹木的生長方面，或是一切生物的器官方面，都是顯而易見的事實。既然事物是如此，然則我們又何必不用這種這些原因來解釋人類社會的構造與社會的器官，例如工業器官，政府器官等等呢？如果我們考查一種獸類的社會——例如一羣海狸——我們就可以知道其中的各物，自他們的房屋以至他們的齒牙和足肢，無一莫非自然狀況與他們的需要所產生的反動的結果。人類社會也是一樣，因為人類有物質的需要，所以自然界就使人們有耕種，有工廠，有農場，汽機廠以及鐵道；奴隸制度，工資制度，封建政府，民主政府以及其中一切的自由制度，都是同樣的受制於自然界的操縱。自然界操縱人類的方法，就是工業中的組織與方法以及一切的器械；他之所以能支配人類，就是因為人類有經濟的需要。

馬克思這種通則實在是過於荒唐，但是同時還有一位比較真確的社會學者，想要用精細的觀察與科學的研究，努力創立相同，可是比較合理的學說。法工程師布雷君 (Frederick Le Play) 曾經花費二十六年的光陰，收集「地區」對於工作方面的影響，以及工作對於社會組織和家庭的影響等等的資料；根據他和他的學生的研究的結果，我們可以大膽的說明自然勢力在社會生活上的影響，其形式以及程度。

考察原始人類的特性，我們就可以知道：他們所居的地方，強迫他們從事於某種職業。在荒僻的海岸上，他們必須以漁業為生；在有森林的地方，他們必須組成小部落以狩獵為生；在平原地方，他們也要以狩獵為生，但是必須羣結為大團體；在亞洲中部或歐亞二洲北部，他們的生計完全以牧馬，畜鹿為主；在肥沃

的山谷中他們就必須栽種小麥。此事的最重的結果就是他們的職業不僅決定團體組織的大小，並且還能決定社會的組織與構造，人們的關係，性質，感覺，習慣以及風俗。他們的生活，沒有一部分不受其影響的；各種不同的結果都是因此發生——自然界所給與我們的狀況。原始的漁業民族，狩獵民族，與畜牧民族的區別是一種最顯明的事，除此以外再也沒有其他更顯明的區別了。前者那種小而穩固的家庭，與後者的大規模，組織很完善，根基很穩固的父系家庭，是絕對的不同；在前一種家庭中，子女對於父母與家長的要求是不大顧及的；後一種家庭中的家長却是大不相同，他有一種宗教的尊嚴；前一個時代中的人們是懶惰的，無能力的，只顧目前而不顧將來的；後一個時代中的人們，已能顧及未來，他們不獨能為未來的生活着想，並且還能顧及死後的生命。制度和思想也是不同。在前一種民族中，私有財產的本能，僅能使他們承認他們可以保存他們自造或盜來的武器，所殺的牲畜，所獲得的妻子，除此以外就不能再想到其他的權利；可是在後一種民族中，私有財產及公共財產的觀念已經發達，遺傳的規則已經認可，並且設立了一種以財產為基礎的社會。這一切的差別都是因為人們生活狀況——最好說是謀生的方法——的不同而發生；而謀生方法之不同又是由於自然環境的壓迫有以致之。逐水草而居的游牧民族，與固定的鄉村社會中的農業民族，他們二者的差別也是同等的顯明；我們可以在他們二者的社會生活方面來尋求這種不同之點。至於這種差別之所以發生，也就是由於自然環境的狀況的關係，自然環境決定人類的職

業，因此產生各種差別。

如果我們進而研究各種進化的民族——即我們所謂文明的社會——我們也可以知道他們也要受自然環境的勢力的支配；不過這種勢力的進程與結果更是複雜，更是不易於追溯。但是我們可以相信：地區對於工作的影響乃是一種真正的影響；就是我們要解釋最開化的社會生活的原素，我們也不能不注意這種東西。任何社會的地區的物質條件，始終能決定人類的活動；這些活動又與人類間的互相關係發生反動，因此地區的物質條件能間接的影響人類的社會組織，社會制度，以及時尚的思想和理論。有人已經用一種公式來表示這種事實：地區決定工作，工作決定社會組織；布雷派的社會學者已經根據這個公式創立了許多社會學的知識。可是我們必須下一種警告：人們對於這些物質的原因一切完全信任，摒棄一切其他的原因。社會哲學家並不想故意的輕視任何社會學派的工作與發明；不過因為物質的勢力與其他的勢力是一種很複雜的東西，關於這方面的學說非時時改正不可。對於這方面，我們所能採取的最合理的觀念就是：土地，氣候，與食物的供給——工作或工業的結果——等等乃是操縱原始社會的東西，同時對於一般比較開化的文明社會的活動，也是不無影響。但是他們的勢力因受社會內部勢力的影響，漸漸的發生變化，所謂內部的勢力，就是我們在前面所說的生命勢力與心理勢力；其中最重要而且影響最大的就是社會和社會中份子在他們目的方面的覺悟。在原始時代，自然界強迫人類指導人類；社會

生活的形式完全是由自然界支配。後來自然界的這種強迫勢力漸漸減少，因為人類的權力和有意識的目的漸漸發達成熟；但是自然界的勢力雖然不能完全表示出來，然而始終是存在的。後來這種勢力更是容易改變，於是成了人類發達中的第二等勢力；最初的社會動物都是他們的物質環境所造成，一舉一動都受物質環境的支配，直到最後，他們纔脫離完全受物質環境支配的生活，使物質環境順適他們自己的目的。我們將來也許能夠自造我們自己的氣候，土壤與食物，要他們怎樣就怎樣，不必僅僅的從自然界中接收他們。

當社會生活漸漸完全的時候，物質勢力的重要就漸漸減少；這乃是一種很明白而且顯著的事實。社會的發達，當然是依着司賓塞 (Herbert Spencer) 所說明的那種秩序而進行；可是同時也依順其他秩序。在原始時代，社會簡直是像一種物件一樣，比如水晶之類；物質的原因當然可以解釋一切的情形。他的構造，他的制度以及他的目的都具有物質勢力時代 (Physical Force period) 的色彩。堅固、聯絡和團結是當時第一等的需要品；勢力制度是原始的制度；戰爭領袖與強有力的人是第一種統治者；外界的勢力和外界的需要，可以解釋當時各種情形。後來有機性 (Organic nature) 漸漸得勢；生命的勢力顯然成了重要的東西。社會目的已經成了生長的事物的目的 (Ends of Growing things) —— 如團體的擴充、構造的分類，以及適應性。社會制度已經不僅是勢力制度，並且成了生長制度 (Growth-Institutions)

了。他們之所以變成他們現在這種形式，就是因為他們的生長使他們成爲這種形式。習慣是長期生長的證據。現在成了社會制度的基礎了。強有力的領袖，失去他們的地位，家長已經起而代之。

後來心理的勢力與精神的勢力漸漸長大，開始與生長的勢力 (Growth forces) 競爭；因此理性與靈魂的部局的有意識的勢力也就出現了。此時社會的終點，實在可以視爲目的，不過當時這種目的不是有意識的目的，人們也沒有公開的承認他們。無論如何，這種新原動力總是存注的。人們的普通目的就是——一個公平的、有秩序的社會。這種社會必須使上帝和人類的理性得着滿足；那時一切制度、法律、政府與家庭生活，都有一種新基礎。這種社會就是與我們的普通目的相符合——理性與宗教結合的新基礎。現在的制度乃是目的中的制度，以思想與同意爲基礎的制度；最初是基礎是上帝的思想與理性，後來的基礎就是人類的理性。最初的統治者是牧師、教皇或審判官；後來又是上帝所派定的君主，旋又變爲立憲君主；最後人類始用心的集合團體來統治他們。習慣已經失了他的勢力，理性代之而興了；我們說某種制度是合理的，這並不是因爲他原來就是合理，不是因爲他的歷史很長，也不是因爲他長成如此的，乃是因爲他與理性相符合，理性的人類已經將他認可，並且他是最好而且最有用的制度。

討論時代 (Discussion) 本是一件很容易的事情，不過這種名詞實在是容易發生誤解，如果我們所討論的時代中只有某種勢力是得勢的，那麼這就沒有什麼問題，但是如果這個時代中除了這種勢力以外，同

時還有他當道的勢力暗含在我們的討論中，那就容易使人誤會了。在人類社會的原始時代中，人類對於他們的目的稍稍有一點兒覺悟，那時發育的衝動（Growth Impulse）當然是很重要的。但是直到人類社會的最後時代物質的勢力還是繼續的發生效力，因為如果社會不能免去物質世界中的條件的支配，物質的勢力總是要影響人類的。換言之，無論我們的思想、知識、權力與目的發達到什麼程度——這些東西漸漸變成更多的心和精神——我們還是有身體，還是事物中的事物，社會單位始終是各種事物和獸類，同時也是心和靈魂；但是他們的心和靈魂的成分可以漸漸增加，超過事物和獸類的成分。

我們還可以用另一種方法來說明：原始時代的原素仍然是存在於後來的社會；這就是指著各種發達程度的人類而言。每個社會中都有幾種未開化的原始民族；並且其中還有許多人的生活，還是與原始民族的簡單生活一樣的。前一種人們的行動，完全是由外界勢力支配的，他們之所以做這樣事，做那樣事，就是因為他們必須如此。後一種人們的行動，乃是由自然生活與發育的衝動所支配，受那種發育中的過去的原素的支配。並且他們後面還有一種勢力使他們前進，不過這種勢力是在他們或他們的團體的裏面。他們為什麼作這樣事或那樣事呢？他們為什麼承認這件事，那件事呢？是否因為他們曾經用過一番思想，知道這件事是適合他們的理性生活制度——使哲學家想到未來的那種人爲的指導呢？是否因是他們從一種不知道的地方所得來的理想使他們如此呢？不是，決不是；這都是因為他們社會生活的構造使

他們如此的；這乃是因爲習慣和風俗的原故。習慣和風俗是過去時代中適應人類需要所產生的東西。他們能使人類作這種工作或那種工作，承認這件事，或否認那件事。

由此可知物質的勢力不獨影響現代社會的階級，並且同時還可以用各種方法來支配社會的全體。他們的勢力是可以追求的，不過現在我們不能直接了當的追求罷了。現時的食物供給與居處二者，已經不能決定人類生活與社會組織的形式；他們只能與其他的勢力結合起來，間接的影響社會生活與社會組織。社會中現時已經有了各種工業器具和社會組織，如資本，限制工作，時間，與工資的法律，以及公共保險和公共設備等物；這些東西已經在那兒用各種方法改變物質勢力的活動。我們至多也只能說：我們現時的生活是由物質勢力與其他種勢力的結合體而決定的。

無論如何，本章中所討論的東西，總有一種消極的價值。他已經把經濟史觀或物質史觀的危險解釋一過。雖然這種學說偏重物質方面，雖然我們可以稱他爲經濟的定命論，然而我們不能因此定他一個「唯物」的罪名。我們也不能因爲他把人類的思想與志氣視爲物質壓力的附屬品，就認定他是錯誤的。但是因爲他們過於袒護物質勢力，我們可以反對他，因爲我們不能用這種學說來解釋文明社會中這種複雜的社會生活。現時社會的發育與改變的要素就是一種局部的理性社會中的目的與衝動。他們所指導我們的途徑以及他們自己工作的範圍，在從前都是完全由物質勢力決定，可是現在其中一部分還是

由物質勢力決定的。但是如果我們以為他們的勢力不是領袖的勢力而是附隨物質勢力的東西，那我們就大大的誤解他們了。他們雖然是來自物質方面，然而他們發達以後，我們決不能說他仍然是受物質勢力的支配。

人們對於經濟史觀過於壓迫，這也是因為他們現在已經發現一種前此無人注意的勢力所致，我們承認經濟史觀的程度，是以他的用途的大小為轉移。如果我們要解釋十字軍這件事，我們必會把世人不注意的人口與食物的原素拿來幫助我們；可是我們決不會將他們視為唯一重要的原因。如果我們要解釋一種近代的現象，如資本家、傳教師、或托辣斯等，我們也會將工業需要與工業狀況列在各種原素之中，但是我們把欲望、目的、個人的理想、生命的信仰或宗教觀念或信仰的缺乏與非宗教的觀念與他們列在一處。無論如何，我們現在總要知道他們都是屬於各種不同的勢力系統中的東西。

但是本章的討論有沒有積極的價值呢？他對於改革家有沒有關係呢？他是否能幫助我們解釋貧民、窮與其他社會病使我們能够了解這個問題呢？多少是有點的。在任何出產煤礦的村市，任何棉業鎮市，或任何商埠，商業中心裏面，有許多人們的習慣、家庭生活以及他們的觀念是非環境壓迫與經濟需要不能解釋的。無論那種社會或社會構造也是如此。英國的元老院、財產觀念、階級區分、都市生活以及各種政策，如果我們不知道農業經濟現在已經破壞，工業經濟已經取而代興，也不知道每個社會都是物質原因

與戰勝和發明的結果，我們就決不能了解他們。不錯，很好；我們可以再與這個問題接近一點。這裏是倫敦東部的近河的街道。物質的解釋，可以解釋其中居民的一部分的生活。海島的居民，不能不從事商業；商業必須有口岸；口岸必須有船塢；船塢必須有運夫；海風與潮水沒有一定的行程，因此船塢上的工作也就沒有一定的種類。所以我們有「無定的船塢工人的」街道，有水夫、火夫的街道，也有運貨工人的街道。

改革家也許會反對我們，說這種論調是不對的。這種物質環境的定理強迫，對於我們並無關係，他決不能強迫我們。物質環境的強迫的結果並不能產生一些必然的狀況，他們所產生的狀況，是我們的改革熱忱所能改變的。我們從來就沒有改變這種狀況，我們僅僅讓物質勢力隨意的創造他；街市中的居民與其他市民的意志並沒有設法對付這種環境，然而我們實在是能够改變他。現在可以假定你能強迫自然界創造一切的狀況；如果我們許可，他們一定可以在我們全體的生活表現出來。其中有些是不能改變的；自然界對於我們的活動，實在設立了一定的限制。如果我們住在亞洲中部，我們決不能從事漁業，也不能設立海軍司令部；如果我們居在純粹的平原地方，我們決不能組亞拉伯山的俱樂部。這本是普通的常識。我們還是需要船廠和船塢的勞工，但是我們不一定要使他們時常失業，受飢。這就是自然界的支配告終的地方。我們的活動與生命都有一定的限制。可是自然界決不限制我們，不許我們改良我們的生活。我

們發現物質原因以後所得的教訓就是：如果我們要改革這種短期勞工的街道，我們就必須根本的剷除其所以發生的原因，即船塢勞工制度，船塢和口岸的管理，以及商業和貿易的方法。這種改革有兩種方法：我們或是以社會全體的資格向前去改革我們現在的制度和方法，救濟船塢中的勞工；或是使船塢勞工去救濟他們自身，改革他們的生活，強迫的改革傭工制度以及產生此種制度的貿易方法。

改革家的意見是對的。我們沒有別的話可說了。

第三章 社會與有機生活的關係

社會是有生命的東西；社會現象即是生活的現象。然則生命的定律對於社會現象有什麼關係呢？

無論我們解釋那種事物的生命，有三種事實或定律是我們必須知道的。這三種事實就是：有機體構造的事實 (Facts of organic Structure) 有機體發育的事實 (Facts of organic Growth) 有機體演進的事實 (Facts of organic Evolution)

我們可以這樣解釋有機體構造的事實：每種生物都有一種構造，這種構造是為他的職能、工作或目的而存在。我們最好是把他當作器具，或機械一樣的東西，一種機械就是為他必須作的工作而存在。機械的各部分——換言之，他的構造——都是各有各的意義，我們必須藉着他們的工作或職能纔能解釋他們。即以「有機」這個名詞意義就是：具有一種構造或一定的部分，這種構造或部分是以他們的職能而存在，他們的目的也是來自他們的目的或職能。一個有機體就是一個有生命的構造，這種構造的意義及特徵都是為他的職能而生存。一種構造是由各部分組織而成，這些部分有時又稱為各種器官，各部有各

部的職能。這些器官又是由許多細胞組織而成，各細胞都有各的職能。這些細胞就是有機體最後的原素。我們分析到這種程度已經够用了。

一種構造包括許多器官，每個器官又包括許多細胞，因為生命的目的，他們彼此都有密切的關係——這就是一種很重要的事實，我們不能不知道的。不過我們還可進一步說：構造愈繁，有機生活就愈進步，因為器官或部分如果增加，目的和職能也就增加，於是有機體的各部分的活動愈變複雜，工作種類也就隨之而增多。

社會的事實顯然有些類似有機體的事實。他的構造以及構造和職能的關係，都是顯而易見的東西。每個社會都有器官，每種器官如統治的器官等，都是為他的工作而存在；此外還有生產食物的部分，分配的部分，保護的部分等等。還有一種顯而易見的事，構造的全體與他的各部分都是由細胞組織而成；不過我們不大知道怎樣說明這些細胞的意義。從市民的器官與職能上着想，我們必須把每個市民當作細胞；但是如果從社會的普通生活與發育的關係上着想，我們最好是把家庭當作細胞。然而家庭在社會中，各種不同的構造中，並不是一個最重要的單位。在這方面，個人却是很重要的單位或細胞，我們只能把家庭視為一種包括細胞質的東西，家庭之所以存在，為的是要保存生產這些有機能的細胞。因為這些細胞是形成社會中各器官的東西。

再者社會有機體的全部，像其他各種有機體一樣，具有一種普通生命的職能，他的全部的各部分，對於這種機能都有關係。每種有機體的普通職能或普通目的，就是在自然界的條件之下保護生命。無論社會存在的目的是什麼，我們至少可以說：他的最顯明，最需要的職能，就是用美滿的方法，維持他自己的生命。

最後，一切的構造依賴他們的職能而生存，並且各部分與各種職能也是相依爲命，這種種事實都是社會有機體的特性。一切的器官，現在是這種樣子，並且永遠也是這種樣子；現在履行這種職能，並且永遠也是履行這種職能，這就是因爲他們與有機體的全部和他的生命職能是聯結的；並且一部分的細胞也是這樣的。這種「相依爲命」的事實，也許就是「機體類似」(Organic Analogy)所指示我們的最顯著的事情。社會生活始終具有這種有機體的特性；我們用構造器官、纖維質等名詞的時候，已經暗含有「有機性」的意義。因爲他們每部分都是不斷的與其他部分發生反動，我們決不能把他們分開來研究；每部分的生存，總不免改變其他部分的狀況。這種事實是很顯明而且真確，我們必須永遠知道這也是真實的事實。如果我們把貧民窟疏忽了，那麼，貴族階級與中產階級(Mayfair or Suburbia)也會因此而受損失。如果貴族們過於奢華，貧民就要犧牲。如果我們把宗教置之不顧，那就不獨道德要受影響，並且商業和身體也要受少許的影響。如果我們把鄰舍疏忽了，那麼，顧主與被雇者的關係，朋友間關係，兄弟與姊妹

間的關係也會因此變壞。這種影響也許來得很慢，不大明顯，或者也是出乎意料之外，不過他們是實在的，不可避免的，是與我們身體中的有機體的關係所產生的影響一樣的。柏拉圖已經說得很明白：我們說社會是一體，這並不是說：無論那部分受了損傷，這種損傷立刻就可以散佈到全體。但是社會雖然在感覺上不是一體，可是在事實上却是一體的；只要各部分各份子是有社會的聯絡，那人類也是如此的。因為每種社會關係都是有機體的關係，意思就是：「相依爲命」這句話已經表明其中有必需的有機體的關係。我們對於印度人和非洲土人的待遇，我們一切的行爲，以及我們應當負責的怠慢事項，對於我們的社會生活都要發生許多影響，他們雖然是無意識的影響，可是一定不能免去的。

自始自終，我們都知道這種「類似性」是已經證實了的；並且他們所給與我們的提議，也是社會哲學家所必須注意的。但是這種「類似性」雖然我們僅僅把他用在社會構造與職能的觀念方面，他的用途也不能有多大的擴張；社會有許多特性是與有機體相同，可是他們二者的差別較之他們二者的類似點却要多些，更重要些。現在我們可以舉一兩個例證；後來再行研究其他重要的差別。第一個差別就是：社會器官的細胞從來不是固定的，不僅僅是某一個器官的成分。每個人同時是許多器官的成分。一個主教不僅是教會的行政官，一個軍人不是完全爲戰爭而生活的；同時有許多勞動者，在他們的工作以外，還有其他的工作。我們後來就可以知道這些其他的工作對於細胞較之後者的主要工作還更重要得多。

並且社會的器官，或是社會構造的各部分，都是可以改變的，並且還可以互相交換的。可是有機體就不能這樣。一個教會或一羣商人，有時可以成爲一個軍隊；同時一個軍隊可以解散，變成醜愛和平的農民。商民。無論在什麼有機體中，甚至在最低微的有機體中，決沒有變兵爲農這樣的現象的。

復次，社會的器官中，也沒有那種器官是專爲某種一定的重要職能而設的器官，例如專司感覺與思想的器官。這是不是因爲有機生活的程度太低，不能思想，不能感覺，所以無須有知覺器官和腦經呢？將來我們就可以知道這種困難是很難解決；社會感覺乃是一種事實，不過沒有一定的器官罷了。

我們現在要討論第二種事實，那就是有機體發育與改變的事實。我們可以這樣的說明這種事實：第一，有機體中各部分的改變是永久的；第二，他們的改變是由內部決定的，那些決定這種改變的東西就是有機體生活的特性與其特殊的需要，及其環境；第三，有機體發育與改變的改變，永久是根據一種發達的循環律，即成熟，朽腐，及死亡。

在這三種事實之中，第一種當然是可以在每個社會中發現的。最重要的就是我們必須認定各種制度，關係，社會風俗，習慣，態度，觀念，信仰，法典，概念，都是活動的，要改變的，今天和明天是決不相同的。今天的禮拜堂決不是昨天的禮拜堂；雖然在國會閉會的期間，我們的憲法與法律也是繼續改變的；私有財產制度一天一天的改變，無論世界上所有的私有財產維持會極力的保護他，他也是要改變的；我們現在對於

家庭的定義是很滿意，可是等到明年這種定義就不能使我們滿意了。然而這並不是說一切的改變都是臨步的，漸次改良的。他也許能變好；可是同時他也許漸漸的復古，開倒車，或是變為無用的東西，或是從比較穩的東西變成不穩固的東西。

但是第二種事實是決不能應用到社會方面去的。有機體的改變不獨是由內部決定，並且同時也是由外部決定，這就是任何生活的最顯著的特性之一種。那就是說：各種有機體開始總是一些的固定可能性（Potentiality），有機體的發育期中的改變完全是由他們決定的。一棵橡樹，如果能發育，一定是發育成一棵橡樹，嬰兒如果能發育，一定成為成人；從生到死，這兩種有機體的生活的改變，總是由根本的橡樹性質或人類性質而決定的。對於社會，我們就不能這樣說了。不錯，我們固然可以堅持的說：社會一切的改變都是由內部的感覺，衝動，與需要所決定的；但是社會決不是有機體一樣，其中並沒有有一些固定的可能性與一切的改變立於相對的地位的。

第三，社會也沒有一定的預定的循環律，強迫他經過成熟，腐朽和死亡的階段。如果我們為社會預定他的老年或衰頹的時期，那麼，我們這種社會通則真是一錢不值了。歷史家也許可用比喻，說到某個帝國的腐朽或死亡——如羅馬帝國的衰亡，以及不列顛帝國之衰亡等。但是社會學家無論如何總得否認社會生活有強盛的時期，有腐朽或死亡的時期這一類的論調。生活是必須革新的，並且已經有了無限次數

的革新。但是任何社會（他的勢力和成就也許要經過許多的改變）總可以永久的存在；任何制度——如教會——也是可以永久的存在，其中雖然不免有些改變，他的生命的線索却是一直不斷的。

當我們討論第三種事實——有機體演進——的時候，我們就知道在這種事實上，社會與有機體的類似性就已經消滅了。但是我們現在所用的，是一種危險的名詞，所以預先須有一種解釋。我們要把「演進」這個名詞根據他的字意來解釋，將他作為展開（*Unrolling or unfolding*）來解釋，在這種意義上，我們可以將他應用到任何生物方面，花蕊可以，花苞也可以，就是社會和社會生活也可以。但是現在的人，對於有機體的演進有一種普通的解釋，覺得這中間暗含了一種有定的進程，各種各類的生物有機體與其器官都是在這種進程中演進出來的；不幸在這種意義上，演進這個名詞就常常應用到社會與社會制度上面了。這種有機體演進的事實就是：第一，有機體的繁殖是十分的迅速，他們死後，他們的後裔又繼之而起，不過他們的後裔與他們有點不同罷了；第二，有機體間以及各種的有機體間，常常有生存競爭與食物競爭；第三，凡是最能適應現時環境的個人或種類，就能生存，所以種類的變化能够使他生存，他就能生存。這一類的事實就是遺傳律（*Law of Heredity*），種類變化（*Variation of type*），天演（*Natural Selection*）及適者生存（*Survival of the fittest*）等定律的基礎。

我們決不能將這些定律應用到社會與社會制度方面，我們只能用他們作一種比喻的話，或其他特

殊描寫的工具。後一個人承繼前一個人，後一時代承繼前一時代，這本是遺傳與變化的必需條件。但是社會並不會死亡，不會要他們的子孫來承繼他們；一切的制度，如教會，軍隊，法律制度等，決不會產生其他的制度來承繼他們。不錯，「變化」本是一種繼續進行的進程；但是並不是這種變化。生命的線索，決不會中斷；社會中各種事物雖然繼續的改變，然而社會與社會制度的生命還是繼續往前進行的。不錯，我們也可以把遺傳的觀念應用到社會生活上去，說到每個時代的遺傳，或我們的社會的遺傳。可是遺傳這個字完全是用來作一種比喻的字眼；今天的教會承繼昨天的教會，如同五旬老人承繼他在青年時代所給與他的東西一樣。

競爭，淘汰與生存的觀念，也可以用在社會方面。各種社會與各種制度以及各種器官中間，真有一種競爭，並且還有種類的淘汰與生存。例如我們說到德國與英國的工業制度的競爭；但是這種競爭的進程與結果是很特別，他們二者不斷的彼此互相反動，可是這種反動並不能使甲國的制度消滅，乙國的制度保存，只能使他們用模倣和改革的方法發生永久的改變。

我們所討論過的這些東西，如有機體的構造，發育，改變以及演進，當然也能應用到社會中的個人方面去。因為我們這種個人或單位乃是有生命的有機體，一定要受制於一切有機生活的定律。但是我們要注意一點：因為我們是人類社會中的精神動物；那些支配我們的有機生活的定律，也要受制於我們的本

性及其他條件；並且這些定律所產生的影響，是和他們在其他有機體中所產生的不同。「遺傳」的勢力與「天擇」的工具——如戰爭及疾病等——對於我們的影響是和他們在其他生物方面所產生的影響一樣。不過我們可以將遺傳的勢力與我們的目的的勢力混合起來，產生自然界所不能產生的種類，或是延長其他種類的生命使自然界不能消滅他們。我們可以同樣的用人道的情感罪惡（*Vice of humanitarian Sentimentality*）或人類同情的美德的相互動作，使天擇和生存的影響變為更複雜的東西；由此所發生的結果，一定比自然界與有機體生活單獨產生的結果大不相同。但是無論我們怎樣的愛管閒事，我們個人的生活與種類的的生活，還是要受有機體的定律的影響，如同有機世界中其他部分受他們的影響一樣。生物學者或生物學派的社會學家的唯一錯誤就是他覺得我這種干涉——即管閒事——的舉動是不對的，他要我們或是讓自然勢力產生他的結果，我們不干涉；或是僅僅將他認為好的勢力——目的——與自然勢力混合起來。我們說這是他的唯一的錯誤因為他已經跑到他的範圍以外來了；他對於社會目的所要擔負的責任，如同別的市民所要擔負的一樣，他的責任決不會比他人的多。他或許會勸告一個印度的托鉢僧人，要他不必繼續伸直他的手腕，讓重力自然的把他的手腕壓下來，普通人類的手腕一定是要被重力壓下來的。如果這個人一定要把自然界的勢力和他自己的意志及目的混和在一處，產生一種非凡的結果，這又與科學什麼相干呢？甚至科學家覺得這種舉動必會損傷人的筋

力，這也還不是一種充足的理由。這個托鉢僧，除了身體安適以外，另外還有一種目的；如果爲達到這種目的而犧牲他的筋力，這也是很合算的。科學家也許把他當作一種很愚蠢的人，但是他的理由不大充足。如果社會想要和自然界反抗，要得到一種不同的結果，生物學家或者也要認爲這是一個愚蠢而且瘋癲的社會。他也許就要警告這個社會，恐怕他要受很大的損害，或發生其他不好的結果，社會必須注意這種警告。但是他的理由實在是不完全；如果我們還是堅決的要依順自己的意志和目的，使我們的同情與情感有所作爲，那麼，這就沒有什麼問題。據科學家的眼光看來，我們也許是很愚蠢的東西。

前面的討論中，還有一二處地方我們要研究的。我們已經知道；我們不應以爲社會的細胞或社會的單位完全類似有機體的細胞，因爲他們與某種特殊器官或某種職能的關係並不是專門的、固定的；並且各種器官也是很特別，因爲他們可以改變，他們的職能與工作也是可以改變的。細胞與其他的器官每天做盡各種工作；他們單獨的工作較之其他僅有一種固定職能的工作要多得多；每個細胞並不是一個固定器官的成分，並不完全做那一種固定的工作，與那些專門職能的神經細胞、骨的細胞、髮的細胞不同。每個社會單位也許有一種主要的職能，如勞工、巡警、郵差、國會議員之類。但是他的意義決不止此；並且他的主要職業有時還遮蓋了他最要的社會特徵。每種器官也是執行許多職能，至少也執行許多事業；不過他的主要職能只有一種，他的名稱也就能從這種主要的職能得來，例如工廠、軍隊、監獄制度等等。但是

甚至在這一類的事實上，社會器官的名稱也還是不足表示他的社會特徵，他的社會特徵乃在他的職能與活動的範圍以外的。

人類身體的器官與細胞的職能及活動，種類是很多的。我們在這方面的知識當然是不完全的，並且我們給他們所下的定義也是不完全的。一切的生命也許都是如此。對於我們所用的錶和鐘，我們可以為他們的職能下一種完全而且正確的定義。但是對於我們的機體的任何部分的活動——例如心與清血細胞的活動——我們也許不能完全澈底的了解。我們只知道幾種職能，我們也只能根據這幾種知道的職能給他下定義；但是我們知道這些已經發現的職能，對於有機體的構造、發育和幸福，是很重要而且很顯著的。因此我們對他們很有興趣。心是汲血的器官，清血細胞是清掃血液的器官；我們知道這種職能，也就很滿足了。每個細胞也許有他自己的生命，與各種複雜而有興味的活動；他也許有他的愛憎、感覺及偏見，與人類社會單位一樣的。但是這些東西對於我們的身體似乎不大重要；他們決不能使我們的健康與生理狀況發生很大的變遷。我體內的清血細胞，如果有什麼情場失意的事情，或是他的信條有些改變的地方，他決不能使我得熱病，也不能改變我們的機體構造的職能。只要他繼續履行他的清血的工作，我總可以不必管他的思想是怎樣。但是人類社會的器官與細胞却是不同，因為裏面那些不能說明的內部活動對於社會中的改變是很重要的。對於我們的進步也有密切的關係。我們總是根據我們所能觀察得到的職

能來劃分社會中的個人給社會制度下定義。可是我們所遺漏的東西也是很重要的原素。

只要略舉一兩個例證，我們就可以弄清這一點。如果我們把一個普通市民作例證，我們就可以盡量的說明他的社會活動，用各種名義來稱呼各種不同的種類，我們可以稱他爲父親、勞工、鄰舍、地方官，等等。在每種場合中，職能的履行，對於社會部是很重要的事實；但是有時那些不能下定義的人類活動，對於社會生活與社會進步，居然更是重要得多。他常常飲酒麼？他的暇時是否消磨在賭博方面，還是稍磨在街市佈道方面呢？他對於一切事物的觀念是怎樣呢？他所信仰的理想是什麼呢？他在精神方面，有什麼培養呢？如果我們要知道他對於社會與社會改變的影響，我們就不能不答覆這個問題。無論我們的答覆是怎樣的普通，我們總不能夠用任何職能的定義將他們總括起來。布斯君（Charles Booth）的倫敦勞工的生活記載，在社會哲學家的眼光中，是很有價值的；這種記載裏面，常常有關於宗教「器官」的工作及其影響的報告。現在這個記載已經有十七卷之多；可是縱使他有七十個十七卷之多，我們對於倫敦人口的狀況的改良的可能問題，還是莫明其妙。密切的接洽，與精細的知識可以發現少數幾個人的狀況；某處的門房有奇異的藝術思想；這裏有一個起煤的人，他的生活及其影響，與宗教的神密家一樣，這裏又有一個鞋匠，他不是爲作鞋而生活，而是爲宣傳激烈的社會主義而生活；這裏又有一個船塢工人，他很像福爾摩斯所描寫的賓伯克一樣，如果有機會，他可以成一個最好的博物學家。我們必須知道這一類的事情，如果我們

要答覆下面這些問題：那種社會能有什麼成就呢？他已經爲那種改革準備好了呢？他裏面有什麼隱藏的勢力呢？

各種社會制度，也有這種困難。一國的陸軍，本是一種有定的，易於下定義的器官。但是雖然我們已經完全知道陸軍的組織，知道他很適合他的職能，明白這些職能的性質，然而我們還是有一個疑問：他還有別的活動沒有呢？他的職能的附產物是什麼呢？軍人對於他們的職務的觀念是怎樣？在軍隊本身以及社會全體兩方面，軍隊能產生什麼市民理想？如果我們要知道陸軍對於社會進步的關係和特徵，那麼，我們必須把這幾個問題研究一過。

如果機體類似性這種學說是對的，如果門房，起煤人，與賓伯克是這種有機的細胞，那麼，他們生活中我們所指明的的那些其他活動，對於他個方面却是很重要的；在社會改革與社會狀況方面就沒有什麼重要的關係；並且，如果社會器官真正是器官，那麼，只要他們能够正式的履行他們的有機體的職能，其他各種不重要的活動簡直就可以置之不理。可是事實却恰恰與此相反。社會生活的真正特徵——就是形成現在與未來的社會生活的那些主因，以及社會生活之重要價值的來源——這一切的東西都要依賴社會單位或社會器官的表面的職能以外的活動，這些不大顯明的活動，決不能用職能的定義來包括的，並且因爲我們不能完全知道他們，所以也就不能爲他們下定義。

關於社會發達中那些無人知道的可能性方面，我們還有一點必須注意的。我們已經知道：社會與有機體的分別，即在二者的發育與改變的決定方法之不同。在各種自然有機體中，重要的發育和發達都是預定的。自然有機體的種子、胚胎，及其發育都是要受環境的支配。他們的性質，有些是新的；這些新性質的由來雖然不大知道，可是無論如何，他們總免不了受前代遺傳的影響，以及環境中的新原素的支配。這種開始的變化，到了下一代，就成了新種類的基礎。

在任何社會團體或任何人類中，一部分的生活與性質，也要受這種發育律的支配。在過去和現時的社會中，我們可以發現未來的子孫的胚胎；未來的那種社會就是現時社會自然發達的自然結果。在普通的意義上，這種定律，徵諸各種改變，都是準確的；明天發生的事，其原因已經存在今天的社會中了，今天沒有「因」，明天就沒有「果」。但是有機體的發育和改變的意義，比較這種事實要確定一點。他們的意義就是：那些決定「改變」的原因已經生在現時的有機體中；這種定律對於某種社會改變本是實用的。可是對於我們覺得很有興趣的那些社會改變，這種定律就沒有效力了。現存的一夫一妻制的家庭，其中的構造與性質，有些本可以相當的決定下一代的家庭形式；我們的社會制度也是一樣。將來他們自然會發生許多小小的改變，例如離婚律的改變，父母的權利與義務的改變，以及子女的權利和義務的改變；這些改變也許會使將來的家庭失去他一夫一妻的基礎。這種改變很像有機體的發達；這種改變不獨很

重要，而且還有很大的影響。可是我們覺得很有興趣的，不是這種改變；並且一切最顯著的改變也不是依着這種因果律而發生的。雖然這種慢性的有機體改變正在繼續的進行，可是未來也許有一種不同的改變發生，使一夫一妻的家庭獲得一種新的性質，使家庭的性質，構造與其進程獲得一種新的意義。如果我們願意，也可以把這種改變名曰「發展」；這種「發展」的可能性從前已經存在，不過不在團體的自然軀幹中，而在人力或人生的泉流中；人類的的生活也是來自這種泉流，人生的主要衝動也是由此而發生。

團體如是，個人亦如是。個人的生活中有許多改變是有機的，這就是說：他們是發達和腐朽的進程的結果。但是我們所謂個人的感化（Conversion）這種改變，是有機世界所沒有的；我們所視為最有興趣而且最顯著的改變，就是這種改變，而非一般預定的改變。並且這種改變，不能很容易的稱為自然的改變，因為這個名稱容易與他種意義混和；我們如果要稱他為自然的改變，我們的意思就是：如果我們能夠詳究，我們就可以發現這種改變的原因；但是這些改變，嚴格的說來，實在是不能視為自然的改變，因為在嚴格的意義上，所謂自然改變就是說他們的可能性如果不是藏在有機體的性質和構造中，即是藏在外部的自然環境中，否則存在二者之中。我們必須在思想、目的、意志和志氣中去尋求他們；這些東西乃是形成社會與社會份子的超有機性（Super-organic nature）的原素。

我們在前面所討論的，都是社會有機體的普通事實。這種討論是不能有美滿的結果的。實行的改革

家與普通的市民都想知道：生物學和社會學中的一切俗語與社會生活的事實，以及改良的需要有什麼關係。這些俗語是否有用的東西？他們能否實際的解決貧乏和困苦的問題，對於我們的改革的提議，有什麼幫助？因此我們此時不得不回到貧民窖去，看看機體類似性對於貧民和貧民窖的需要有什麼關係；換句話說，我們現在要討論機體類似性與一切最需要的改革的關係。

我們已經知道：社會生活或社會生活的任何部分，都有某種有機體的特性，其中最重要者就是互相依賴的特性。不獨社會構造有這種特性，他們的發達，發育，與改變也有這種特性。我們說這些東西有機體的特性，意思就是說：他們和社會生活與性質有一種密切的關係。我們認為人類的發育決不是十分自然的，因為人類常常想到他們的發育，覺得不大滿意，因此他們盡力的干涉的，改良他。但是他們決不能免去某種發育條件的支配，也不能免去物質壓力的條件的支配；所以他們雖然盡力的干涉自然力，然而這種干涉的勢力還是要受生活條件和發育律的限制。至於這種定律把他們限制到什麼程度，這却是很難斷定。如果我們的學識能夠使我們確實斷定我們對於發育律應有多少退讓，我們自己應當有多少的自主，那麼，我們立刻就能夠答覆和解決這個問題：我們應當守舊到什麼程度，進步到什麼程度？我們當然不能有這樣的斷定，可是我們至少可以說明我們應當為發育律留多少餘地，並且還可以為他大致的劃出一種界限。

我們可先討論我們在社會全體方面的干涉，在其中一切有機體與制度方面的干涉，然後再說到個人的改良的問題。我們現在注意兩種事實：（一）社會構造和組織物的發育事實，（二）我們的干涉的智能與目的的事實。如果我們把前項事實疏忽了，那麼，後者所成就的改良一定不會滿意的，（後者我們是不會忘記的）；然而因為我們有智能，有目的，我們常常把我們的材料的條件疏忽了。我們必須記憶的就是下列各項事實。

（一）一切有機的改變必須與有機體的能力和內部生活有關係。

（二）我們沒有一種簡單和一致的標準，可以應用到生物的改變方面去的；機械的改變有一定的標準，可是生物的改變却沒有同樣的標準。

（三）一切的有機改革都是比較很慢的。

（四）因為有機改變是有機的，所以他能使有機體的全部發生改變。

當我們研究任何自然有機體的時候，我們不能不認清這些條件，限制我們的目的。常態的人，決不會盡力把一棵橡樹變為白楊樹，也不會使狗吃食和馬吃食一樣。我們也知道：我們所認為最簡單的，最好的，最適宜的，最容易以及最合邏輯的等等觀念都是不能應用在這方面的，因為自然界對於這一類的事件只有一個標準，即生存的能力。現存的東西都是好的，凡是能夠繼續生存的東西都是最好的；這就是自然

界最後的宣言。因此我們禁止自己不要說：我們不可使橡樹散佈他的枝葉，使他受最大的壓力；也不可使蜂巢爲養活一個雄蜂起見犧牲五千個雄蜂的原料，也不可使鱉魚爲養活兩個小魚起見，生產三百萬魚卵。我們當然能夠改良，這類的事項。我們對於簡單的方法，最小的阻力，機械的改良，省力的工具等等，已經有很好的知識。但是我們知道：如果我們用這些方法直接去改良橡樹，改良蜂房，減少鱉魚的父母的工作，那麼，我們的努力一定是歸於失敗的，不獨如此，我們也許會損壞這些有機體。我們當然也曾做些大膽的實驗，改良自然界，如種植及牧畜等事；但是在這種事實上，我們也是順從自然界，把有機自然界當我們的基礎，慢慢的工作，使有機體自身適應改革的各階段。我們總記得做這些事，因爲我們知道一切的改革都是有機的。

我已經極力的反對，我覺得人們不能把社會在字意上過於當作有機的。如果社會真是一個有機體，那麼，我們所有的政治及社會制度一定會變成很危險的東西。甚至最守舊的元老院所允許的和平改革，也可以被視爲革命的急進主義。有一件事情很值得注意的就是：當人們過於重視我們的生活的發育方面的時候，他們同時就過於小心謹慎，極力的反對改革。有一般因爲制度的由來很久，過去的成績也不壞而擁護制度的人，以及一般遵守習俗的人總是不知不覺的鼓吹社會生有機的發育與有機性。

但是如果我們把他忘記了，這也是一種同等危險的事情。許多英國人從德國回來以後，說德國的救

貧制度與保險制度是怎樣的好；並且要我們立刻採用這種制度，如同我們採用一種新機器一樣。這種制度在德國之所以成功，乃是因為他適合德國的生活和思想。但是他能否適合我們的生活不能，還是一個問題。我們救濟貧民的制度本是十分的不完善；可是他雖然是不大完善然而至少也有了三百年的歷史，並且對於我們的性情與工作的方法有了一種有機的關係。這種理由並不能反對制度的改革；但是很足以反對「我們因德制度很適合德國就應當採到英國來的」提議。許多英國人總覺得很奇怪，為什麼美國有幾省不採用我的工廠條例來保護兒童。我們忘記了他們對於工業管理的觀念與態度從來就和英國的不同；這種態度的差別乃是一種有機體的特性，這種特性是他們的勞働法所應遵從的。關於這一類的事情，我們不能不顧及社會的趨勢。摹倣他們的發明，本是很好的事；但是這種摹倣還是要制於本國，或本團體的全體構造和生活方法中的機體適應性。

復次，許多英國人總是覺得英國憲法中有許多頑固的地方。英國的元老院是一種封建時代的遺跡；英國的教會政府制度也是一種很壞而且不合時宜的東西；英國的教育制度是自相矛盾的制度；英國的工業制度有許多地方是與英國的道德律衝突的；英國的軍制，也是同樣的與英國的軍制衝突。我們為什麼不立刻剷除這些不好的弊病呢？我們最近的鄰國已經給我們一種很好的榜樣，他們的制度是比較的比较合宜。國家的組織也是很合邏輯。不錯，很對的；但是還有一種更不錯，更確實的事我們要注意的就是簡單

和邏輯不是有機體生活的根本原理，他們尤其不適於英國人的生活。我們的本性，就是要我不合邏輯，自相矛盾；如果我們是合邏輯，不自相矛盾，那麼，我們的生活，就必會困苦不堪。我們的奇異憲法與行政法中的各種不合時宜的東西，至少也能適合我們這種本性，並且有一部分還是我們本性的結果。還有一種真實的事實，就是：我們的能力，越大，我們就越不歡喜簡單與一致；橡樹與柏樹的枝葉是與地平行的，這不僅僅是一種意外的不幸。

我們現時便可以把關於「鐵楔的利鋒」(Thin End of Wedge)的理由注意一下。這種理由乃是錯誤的。如果某種有機體的性質與鐵楔不合，那麼，我們決不會使用這種鐵楔；在一種健康的有機體中，鐵楔的使用是以他的適應性為可否的。

關於我們現在所討論的問題，還有一種重要事實常常被人們所疏忽的。甲國採用乙國的方法或工具，這種方法或工具在甲國的工作與他在乙國的工作決不相同。如果我們把哥孫保(Göthenburg)的禁酒制度或爾柏非特(Elberfeld)的投資制度介到英國來，我們必須把他們大大的改變一過才能適用，因為我們社會生活中，還有其他原素發生反動的原故。甚至人類的智能也不能把葡萄樹變成朮樹，否則我們非——因為朮樹的性質的勢力很大——非使葡萄樹大大的改變不可。

復次，我們不能不警告改革家，他的改良計畫，決不能成為社會生活的一部分，無論他是怎樣的精細，

都是辦不到的。歐文 Robert Owen 本有許多偉大的計畫，其結果他們都歸於失敗，不能不歸於失敗。對於發育與適應的進程以及有機體的反動，他一概置之不理，他的萬應藥與其他的萬應藥一樣，只能發生意外和失望的結果。有一件很顯著的事實，我們不能不知道的，就是：差不多一切有成就的改革運動，開始總是很微小，不穩妥，然後漸漸成功的。關於這一點，現在的合作社、醫院制度，以及平民教育，都是很好的例證。我們不能不先在紙上談兵，開列許多的偉大計畫，這種趨勢乃是不何免的，我們用大偉大計畫，對付無機自然界這種手段，在過去已經有很大的成功，所以這種事情也足以鼓勵我們紙上的計畫。因此單獨的幻想家，各省的議會，以及政府，都已經預定了許多改革的計畫，以爲他們都是能夠實行的。可是他們從來就沒有實行過。他們也許變成社會組織物中的很有價值的部分，或者產生暫時的痛苦，隨即又消滅了。唯一可信任的事，就是：他們決不會像一種很好的機械一樣，他們的動作，會要產生許多意外的結果。發明家想不到的結果。如果改革家或改革機關，不管有機社會是否已經預備接受這種改革，就冒冒失失的實行他們的改革計畫，那麼，這種計畫大半會產生這種結果。資本家與富豪的改革家，只知道他們要工人與社會作工，而不知那些受賜者自身所要的是什麼？能夠作什麼？這種資本之所以失敗，就是因爲上面那種原因。但是這個問題的範圍太廣，我們最好是後面再討論他。

也許有人要反對我的論調，以爲急進的改革在某種地方是可以成功的。我也不願否認這種論調，只

是要把他稍稍的修改一過。第一：這種急進的改革決不會像我們所想像的一樣那樣突然而來。世界上有一種無人注意，但是很重要的事實就是：當某種弊病正是最厲害的時候，社會上的人總是不大知道他；直到這種弊病後來已經在補救自己的時候，社會纔發現他。一種災亂發生許多年以後，纔有人感覺他的痛苦；社會改革因為同情的興趣纔出來補救這種時局，社會改革只是襄助這種補救，並不是首創這種補救。換言之，新弊病並不是新發生的，只是改善後的舊弊病罷了。一切的改革也不完全是新改革，不過前此沒有特別的運動創造他們，現在已經開始擴大就是了。凡是研究近代社會史的人，必須認清這一點。直到英國流民已經開始從地獄中出來競爭的時候，社會中的人纔想到他們。直到貧民窖的過多的人口大大減少的時候，社會纔注意到這個貧民窖的問題。我們開始發現血汗制度 (Sweating System) 的弊病的時候，本制度的最壞的時期早已經過去了；甚至美國開始發現南部的奴隸制度的殘酷不堪的時候，已經不是該制度的最可怕的時代了。近來我們已經知道：英國三分之一的人民的收入是在貧乏線 (Poverty Line) 以下的。難道這是一種新的現象麼？人民的貧窮已經在過去的許多年中漸漸的減少了；其中的唯一的新事實就是：不能維持生活的家庭，現在較之從前已經少多了。禁酒運動的呼聲最高的時候，人們飲酒已經有了節制，不是他們狂飲的時代了。

一切的弊病，現時還是很厲害；但是當我們盡力補救他們的時候，他們已經不像從前那樣厲害了。這

一類的實情，當然也有例外；可是這些例外只是限於一種特別的事項方面，例如身體方面的毒瘤的破裂，或神經的破壞等事。一班改革家所注意的普通弊病都不能脫離這條定律，但是其中也有幾個例外。

這種現象不能有簡單的解釋。這條定律之所以存在，就是因為人們在不能美滿的解決各種弊病以前總是不能過細的想到他們。如果某種弊病非用真正的革命手段不能剷除，那麼，我們就不容易使社會顧及這種弊病。如果我們不必使社會生活受重大的打擊，就可以實行某種改革，那麼，社會對於這種改革一定是很表同情的，很熱心的。我現在所堅持的一點，顯然就是：有人說我們只要稍稍的顧及社會的有機發育，社會改革就可以成功，我覺得這種見解應當修改一過，我們只能說：大多數的改革都不是偶然，也不是新發生的。

我們還可以用別的方法來修改這種見解。人們希望改革能成功。可是多數的改革都沒有像人們所希望的那樣成功。原因約可分為二種。近代社會——我們很感謝人類對於自然界的干涉——常常因為進步和改革的均等而犧牲。社會上差不多有一種不能生育的廢物，這種廢物是社會改革必須顧及使他成為新生命的，可是社會改革從來還沒有做過這件工作。我們改革人口過多的貧民區域，或是改革嗜酒的人民，或是改革無一定職業的勞工階級。但是我們只改革那些有關係的社會單位或社會團體，我們並不會影響及全體的人民；許多的改革家，經過改革的各小部分，他們有時不願意改變他們的方法，有時因

爲習慣太深不能改變。後項事實較前項事實尤其多些。當社會的人道和情感增加的時候，社會愈是不願意並且不能夠拋棄他的累聚的廢物。其結果，已經改革的那些弊病，又在別處發生出來。朽爾第氣（Shoreditch）與柏沙格林（Bethnal Green）的貧民窟消滅以後，多登漢（Tottenham）與亞特摩登（Edmonton）的貧民窟又出現了；在那些正在盡力革除酗酒的地方，又發生了許多酗酒的事實；舊式的機器勞工問題解決以後，新的機器勞工問題又發生了。這並不是說沒有改革，其實有一種很大的改革；不過這種弊病沒有完全消滅罷了。我的意思並不是說改革的局部失敗完全是因爲社會全體缺乏有機適應性所致。其中的困難大部是因爲人類缺少道德的適應性；社會有幾種道德的弊病，像某種污穢物一樣，你不能改變他們，也不能剷除他們，只能把他們由此處移至彼處。可是一切補救事業都有一種阻礙：有機體沒有預先使他的全部準備妥當來接受這種改革。

還有一件事情，我們不能不注意的。每種急進的改革或社會補救沒有不產生許多意外的和紊亂的結果的；改革越激烈，他產生的結果越是紊亂。在人們沒有準備以前，就實行完全禁酒，其所能發生的結果我們已經知道。在實際上飲酒的人也許減少了；可是各種欺詐和不誠實的事實却是增加多了，並且還產生了許多新式的毒藥。因此一般悲觀派的人們常常對於大改革的成功發生疑問。他們已經知道：舊的弊病雖然剷除了；可是同時又發生了新的弊病。美洲的尼格羅人的解放，完全是好事麼？不獨南方那幾個有

奴隸的行省因此發生許多重要的新問題，並且美洲的全部也發生了許多同樣的問題。當時美國的社會並沒準備吸收這種特別的人羣，現在也還是沒有準備妥善；這種因「沒有準備」而發生的結果，在各處都可以發現。無論如何，在這方面，社會是與我們的身體類似的。有幾種激烈的方法很足以剷除我們所感受的痛苦。用一天的工夫診寒症，用一點鐘的工夫診頭痛，這本是很可能的事。但是那個頭痛的人也許發現雖然他的寒症全愈了，可是他的足指又感覺痛苦了；或者頭痛雖然好了，他的消化力又變壞了。有機體決不會無抵抗的從這種狀況走到那種狀況中去。

我之所以要討論這些問題，目的就是要表明：我們不能專顧急進改革的成功，而置有機體的發育和適應於不顧。如果我們過細考查，就可以知道：一切的改革都可以證明人們必須注意有機社會的構造的全體是否有相當的準備和適應性。關於這一點，發育律是很有作用的。改革的秩序和結果都足以指示：我們未實行改革以前，社會有機體必須多少有點準備。社會不是無機的團體，我們在改革的時候，如果不想到將來的結果，那麼，社會中的自然反動必會發生不好的結果。

可是我還是一個贊成改革家的人，我並不擁護一個不做事的懷疑者。我的理由就是：社會適應性的限制並不是固定的，不像一種高級的有機體那樣固定的；他的適應性的發達很可以加快的。改革家對於這一點，可以堅持到底。因為社會的適應性不是物質有機體的適應；乃是一種生命的適應，他的心理的勢

力是很大的，而且心的適應的發達比較有機體的適應的發達要快得多。人類社會的習慣比較身體上的神經、細胞和組織物，容易改變得多。並且社會中的改革進程是受制於精神勢力，而精神勢力改變社會的進程比較習慣和態度改變社會的進程快些。至於這些條件的詳細情形，以後再行討論。

我們現在可以將我們的注意力移到發育律方面去，看他對於社會中的個人的改革有什麼影響。我們中間多數的人也許覺得個人的改革較之社會制度，或團體全部的改革更有興趣些；因為我們既不是歐文，又不是資本家，又不是專政者，而是普通的市民，也許只要能夠改良我們自己以及與我們有關係的人們的狀況，我們就可以滿足。個人也有有機體的性質，適應性的自然限制，以及漸次適應改革的必要，這是不用說。我們不必懷疑的。有機性的意義是很顯明的，我們不至於忽略這一點；我們應適各種環境本能，彼此是不同的，這一點我們也不會忘記。我們不至於盡力使跛腳的人從事鐵路方面的工作，也不會使愚蠢的兒童當電氣工程師。我們平日確是過於重視個人的差別，我們甚至依人們對於某種職業、義務或職能的適合性把他們分為各種階級。階級與種族的偏見，曾經產生許多這一類的錯誤。亞里士多德（Aristotle）說：奴隸只能適應奴隸的生活，還有一種半封建時代的思想，以為從土壤到土壤，其中只有三代的經過，在這種虛偽的通則的立足點上，許多社會以為現今的社會中有一大部分的人民，除了最下賤的工作外，不能從事任何其他的職業。有人反對為勞工設立高等教育機關，也就是因為他們受了這種無價值的通則的

影響，他們有一種錯誤的觀念，以為勞工階級的自然適應性是有一定的限制，其他較幸的階級却是不然；我們現在還不知道：在每個階級中的個人的能力方面看來，各種階級簡直就沒有什麼分別；如果我們工作的時候以為各階級的能力是有差別的，那麼，我們就犧牲了許多有用的材料。

但是一般人雖然有時過於注重個人的差別，然而同時在其他方面他們又過於忽視個人的差別，以致我們不能圓滿的解決各種問題。我們解決問題的時候，總是一致的忽視個人的差別，好像個人間沒有什麼差別似的。我們為全體的人民設立教育制度，將他們全體驅逐到同一的教育的制度中去；我們創立某種改良和援助的計畫，把他應用到一個階級或區域的全體；我們得着了一種很好的思想或方法，把他應用在許多不同的個人方面。直到後來我們發現他們的結果不能使我們滿意的時候，我們纔知道：我們的兒童教育，失業救濟，貧民拯救等計畫，因為階級的分類不完全，所以就產生不良的結果——這種結果乃是我們所採用的方法所不能免的。

但是我們現在不必管這些困難問題，他們現在是無須討論的。如果我們要有一致的行動，那麼，我們顯然是必須有一種普通的手段與計畫來改良一切的事情。除了極端的無政府個人主義外，誰也不能否認這一點。我們必須有一種普通的計畫和手段，這就是因為在一定的限度以內，每個人的本性都是差不多相同的。例如社會中有一種適宜於大多數的常態的兒童的教育與訓練制度，像某種食物對於一切的

嬰兒都很合宜一樣。直到某種制度已經達到了以後，個人的能力已經發達到某種程度以後，我們纔須有一種精細的分類。直到生命的進程已經很是複雜，生命的能力與人類的環境已經互相的反動，產生了很大的差別，使每個男子或女人已經真正的爲個性所化的時候，僅僅在這個時候，人類的分類纔是最重要的事情。

這種事情使我們感覺改革方法中的真正困難。我們的主要的危險，就是：忘却了每種改革應當是完全的而不應當是局部的，每種改革必須適合全體的个人生活，不僅要適合一部分的个人生活。這不僅是說我們必須顧及全體個人的性質；他們雖然是很重要，然而同時也須顧及全體個人的有機生活。那就是說：我們必須顧及社會基礎與環境的全部，同時也要顧及個人的能力——土壤、靈魂、社會性質，以及個人的社會性質。我們在前面把社會當着有機體來討論的時候，我們並不必過於注意環境的勢力，因爲每個大規模的社會，其社會環境大都是他自己形成的。但是我們討論個人的時候，我們就知道：我們一方面把他視爲受制於發育律的東西，而同時却又不能不記得在這種發育中有兩種重大原素，即有機體及其可能性與土壤及其可能性；兩種原素是不能分開的。我們討論解決方法的時候，我們不獨要討論司密約翰氏的性質與能力，看他的能力對於改革能有什麼影響，他們適應到什麼程度。我們同時還要顧及他的社會基礎——他的街市，住宅，家族，工作與報酬，朋友，鄰舍，以及後者的態度與習慣——並且還要研究這

種狀況對於我們所要實行的改革發生什麼關係。此時我並不願意引起從前那種關於性質與環境的爭論，也不必質問他們二者之中那種是最重要的，最應顧及的。我們討論社會單位的時候，我們決不能把他們二者分開；如果二者之中有一種沒有顧及，那麼，立刻就會有許多錯誤發生。個人主義者，或一般以為性質是最重要的，也許要說：如果我們把性質改變到某種程度，那種環境也會因之而改變。真正受了感化的靈魂可以改變他的環境。在一個真正悔過的酒徒的眼光中，街市中的酒店不是物質的東西，如同田立孫所描寫的北方的鞋工（Tennyson's northern cobblers）對於一杯松子酒一樣。在一個真正改過的賭徒眼光中，街市上的那些書獃子都是沒有什麼結果的。據一個真正悔過的偷賊看來，不誠實的事實，決不是能引誘人的東西。據一個真正清潔的家主看來，城市中的煤煙空氣還可以視為一種刺激品；據一個真正勤苦的人看來，間斷的收入——懶惰的結果——不獨不是一種阻礙，並且還足以鼓勵人們，這就是說：如果我們每個人的性質都改革了，那時我們的環境也會自動的改革，因為他們影響我們的能力已經改變了。但是不幸我們改革的努力，多有未達到這種目的而中止的；所以我們必須先將每個人的生活的全體——靈魂與土壤——記在心中，然後根據他來從事我們的工作。人們已經漸漸的承認了這種需要，至少是在個人的家庭環境方面。如果家庭的狀況還是不美滿，那麼，我們不能不使一個兒子得到美滿的職業，希望如此可以大大的改良家庭狀況；如果是父親為一個卑賤的人，母親又是一個娼妓，那麼，我們也

不會希望改革一個將要墮落的女兒。但是我們還是不大放心，恐怕人們把發育中比較重大的原素疏忽了，因此我們的努力歸於浪費。當人類的生活組織使他們不能不懶惰時候，我們盡力的宣傳勸勉工作；我們盡力教導人們從事節制，可是我們又不取締酒店，反而使酒店成爲街市中最光明的地方，使人們將飲酒一事視爲最能表示友誼與豪爽的方法。這就是我們不願習慣的養成的條件以及改革的有機適應性的表示。

可是也許有人反對我這種見解，認爲我們的工作是不能不局部的進行的，一部一部繼續而來的。很好，我們讓他一部一部的作吧；但是這種片段的工作，更是需要人力的合作；如果我們有了人力的合作，那麼，我們就可以改革生活的全體。現在一切的社會努力，總是力倍功半，因爲這種努力不獨是片段的，而且也是局部的；幾千萬的所謂改革家總是零零碎碎的工作，不獨不能從事全部的改革，並且不能聯合起來將這些的零碎工作合成一致的行動。我們討論社會的有機性與社會發育的必需的進程，我很懷疑，我不知道我們這種討論，對於一般從事研究貧民窖的改革家，有不有什麼影響，他們是否從這種討論得了一些教訓。改革家決不會減少他的改革的熱忱與干涉的態度；他也不應當如此。在我們沒有討論現存的一切勢力以前，我們決不能估定每種勢力的重要。僅僅當我們知道現存的一切勢力以後我們才能斷定：我們這種非自然的干涉手段，到底有幾分理由。

我們現在可以對於社會生活方面的生命進程，再說一兩句話，我們並沒有完全討論他們；我故意要把競爭與淘汰的進程放在後面討論。但我們可以預先下一個結論：生物學派的社會學家，常常仇視社會的干涉與改革的趨勢，並且常常從他的生物學的觀察點中發現他自己的地位是不能維持。自然進程不能自由在我們社會生活中產生他們的相當的結果，這本是的確的事實。人們的金科玉律就是完全干涉，我們可以承認這一點；不過這種完全干涉乃是一種瞎眼的，愚蠢的干涉。我們正在各方面阻止自然界；生物學的極端派已經因此成了悲觀派，並且比較斯賓塞爾（Spencer）還要悲觀些。羅斯（Ross）描寫他的地位描寫得很詳細，我本來想把他那段描寫引述到這裏來，可是因為他們的篇幅太長，只能將他簡單的總結一下以備參攷。

我們很需要自然界的競爭，淘汰以及剷除不適者的各種進程。我們盡力的阻止的自然淘汰的工具，保護不適於生存的人們；可是現在我們的社會已經在感覺不適於生存的人，是一種負擔了。在生存的競爭中，我不許自然界剷除一般無用的人，以及那些比無用的人更壞的人；我們把生存競爭放在人道思想與頑固的方法上面，不想殺人，也不想多傷人。疾病本是天然淘汰最利的工具，可是現在已經被醫院、家庭、與治療三件東西所阻止了，他們三者一天到晚都在那兒扶持病人。戰爭也是同等有用的淘汰工具，他剷除弱者，保存強者。可是現在我們又使戰爭殺戮一般強有力的人，反將弱者留在家中，無限的蕃殖。經濟競

爭卽生活品的競爭，也不像從前那樣的了。我們已經用財產、遺傳律、與慈善救濟機關把一般懶惰和不適於生存的人保留在社會的兩端。性的淘汰也受了人類的干涉，我們不獨用一夫一妻制，並且還用經濟的阻礙，使最適於生存的人不能和最適於生存的人結合。人類自己的罪惡原來也是一種淘汰的工具——卽破壞——可是現時也被社會遏止了。我們不讓酒徒盡力的飲酒，使他歸於淘汰，反而還用節制的改革方法去預防他們自殺。

不錯，我們的「進步」的運動也能害殺少數幾個人；可是我們錯殺了。我們常常火焚我們的叛教徒，用十字架釘死我們的基督，並且在現在的最激烈的政治競爭中，我們已經發現：我們所殺的革命家都是最強有力的人，最重要的人。

復次我們的文化也就是一種偉大的干涉制度。我們的各種標準，如適宜的愉快的生活標準，與人道與道德的標準之類，已經在我們與自然進程二者之間設立了各界限，如衣食居處的界限，與法律和制度的界限。宗教的勢力乃是最壞的勢力。最高形式的宗教，用獨身主義使社會中的好人變爲死人；最低形式的宗教又用仁慈與憐恤來救濟一般不適於生存的人，並且用慈善機關維持懦弱與失敗的人。

這些舉動的最後結果是如何呢？墮落人大大的增加，未曾墮落的人反來減少了。我們的進步愈遠，他的結果就愈壞。我們現在甚至還不願意殺戮一個殺人的罪犯，也不願意把一般最壞的罪犯與其餘的社

會永遠的分開。我們遏止痛苦就是因為他是痛苦，也不想這種痛苦是否對於社會是有益的東西。無怪乎我們的問題有如是之多，因為我們正在努力的為墮落的弊病謀一種穩固的基礎。

對於生物學者此種警告，我們應採用到什麼程度，我們在自然界方面的干涉，應當停止到什麼程度，容後再行討論。但是論到生物學派的社會學家中的急進者，我們至少知道：他們尋求前提的方法實在是錯了，否則社會一切的改革目的都是社會衰亡的表示，社會一切的理想乃是惡勢力摧殘社會的計畫，所謂向上的道路也只是向下的死路罷了。如果我們要改革家一塊兒工作，那麼，我們必須預備他生物學的根據當作一種其他不同的根據的附屬品，切不可把他們視為社會進步的高尙的指南針。

第四章 社會與心的定律的關係

我們已經從兩種觀察點上，討論社會的改變：第一，我們把社會當作外界壓力的結果來討論；第二，我們又把社會當作適應改變的環境的有機體來討論。在這兩種場合之中，社會改變都是很慢的；當上面那兩種勢力興旺的時候，社會的改變是不得不慢。例如父系的家庭及其制度和生命，又如鄉村社會及其制度與生命，都是經過許多世紀纔成立的一種有機的社會，必須經過許多年代纔能完全適應都市生活的狀況。但是也許有許多改變是很快的；在現代社會中，各方面改變之速度，簡直是自然進程望塵莫及的。前章中我們已經說到兩種很快的改變。我們已經知道社會的準備所賴於思想與心的適應者甚多，賴於生活的有機適應者較少；現在一般最能發生顯明的改變的東西，乃是人類的目的，而非環境壓力的自然勢力，也不是有機發育和發達的自然結果。社會的改變，當然也受他種勢力的催迫；但是現時社會的形式也是由他自己的發育和發達所致。可是我們已經知道：社會自身更是感到和想到他改變形式的方法，並且還用自己的目的去指導這種進步的路途。所以我們還有兩方面不得不討論的：（一）社會的心的生活。

(二) 社會的目的及其來源與特徵：本章的主旨即在研究社會的心的生活。

我們也許可以用下面這種方法由社會的生物學方面轉進到社會的心理學方面去。一切的高等生物的活動，其一部分是受制於兩種原素，即本能與習慣。我們可以把這兩種原素視為簡單的生活進程與心理或思想進程之中間物。他們各含有細胞、神經、與器官的幾種特殊改變；各含有某種心的原素——感覺。在本能方面感覺已經成了自動的東西，思想是不會加入的。在習慣方面，心的特別關係是慢慢的一步形成的，最初多少是有意識的，並且還有點思想（至多那些能有思想的動物是如此）。狗在睡覺以前，總要飲水或四圍觀望，他的本能使他如此；鷄無論見了什麼東西總要啄食，這就是鷄的本能；嬰兒與物體接觸的時候，總要將手指收縮回來，這就是人類的本能。狗見了門就會跳躍，或是跑到他的屋角邊去，或是作一種嬉戲，這就是狗的習慣；習慣統治我們大部分的動作；清晨的穿衣，晚間的上樓就寢，都是受習慣的支配。本能之所以有價值，就是因為他能供給動物有機體以許多生活必需的反動，這種反動不是心所能隨時產生的。習慣的價值就是使動物的許多進程變為自動的，容易的東西；如果沒有習慣，那麼，我們的行為必要有意識的勞力，甚或還要用思想。如果我們把本能當作我們的祖先給我們的一種教訓，那麼，我們也可以把習慣視為一種心的生活的捷徑，這種捷徑是個人為省簡時間與勞力而製造的。但是本能與習慣，都各有各的危險。本能過多，必使生活中充滿了自動的進程，以致防礙意識和變化的發育，並且還

能阻止種類的發達。習慣過多，使生活的程序差不多成爲自動的，至少也是無意識的，因此他能阻止智慧的發育，個人的進步。關於這一點，我們可以定一種普通的原則：智慧發育則本能的價值減少；智慧的工作增加，則習慣——簡單的必需的習慣——的價值也隨之而增加。但是如果習慣在高等生活上奪取了思想的工作，那麼，習慣就成了危險的東西了。在人類的生活中心，本能的價值總是漸漸減少的，習慣的價值總是漸漸增加的；但是思想和心的習慣却有阻止進步的危險；那就是說：人類的思想方法已經成了習慣，心的進程差不多成了自動的東西，只是局部有意識的東西，此時心的思想習慣就足以阻止人類的進步。如果沒有習慣的幫助，哲學家就沒有時候來思想，他的光陰完全會花費在衣食、行走和其他的小事上面。但是習慣過多，對於思想也很危險，因爲思想的習慣爲我們的智慧省簡批評和思想的手續，這就是心的停滯與保守主義的最大的原因。

這一切的事情，當然是我們平日所知道的；但是把他們施之於社會方面，那就不大明顯了。此處我們當然可以把本能暫時放在一邊，不必管他。本能的生存全恃細胞與構造的漸漸改變，這種細胞與構造乃是由父母遺傳下來的；但是社會並非一聯串的個人中之個人，所以本能還是能應用在社會方面去。可是習慣却是社會生活中一種最重要的原素，他在社會生活方面的重要就如同他在個人方面的重要一樣。如果我們把社會的習慣當作一種屬於「心」的東西，把他們當作一種感覺和觀念的習慣的聯結體，那

麼，他們就是與個人習慣同樣的東西了。在這兩種場合上，習慣都是在同一的方法上得來的。個人得來的習慣是無意識的，同時也是多少有點兒意識的。在無意識的時候，習慣是我的父母和乳母強給我們的；或是經過自然的無意識的進程得來的。在有意識的時候，我們的習慣是由有意識的摹倣得來的；或是由自己思想得來的，或是由計畫作事的方法，然後使這些方法成爲習慣的。社會也是如此。許多習慣是無意識的，不知不覺的得來的。在原始社會中，人們有各種統治生活的習慣方法。但是誰都不知道這些習慣是怎樣得來的；習慣是沒有什麼理由的，並不是由人想出來的。有時一個部落或一個團體，被人強迫的接受一些習慣。在一種原始的團體中，因爲食物的供給有限，人類的需要產生殺嬰的習慣；在其他的團體中，各種不同的需要又產生殺害中年父母的習慣。有時是由意外的事而發生的。原始的社會中，自然而然的發生各種工作的固定方法，如戰爭與審判罪犯等是；可是知道此種習慣之所以發生的理由的人却是很少。我們現在可以知道某種習慣發生的理由；人類學者可以解釋各種的習慣是怎樣發生的；可是產生習慣的人們自身却還是不知道。他們所知道的就是：父母殺害嬰兒，長子殺害中年父母，乃是當然的事，很平常的事。

但是後來社會漸漸有了反省與思想的能力，他們就開始摹倣其他社會的習慣，並且設立各種方法來從事有目的的工作，然後使這些方法變成習慣。在後面這種場合上，他們無論如何總知道習慣發生的

理由，習慣是有意識的思想的進程，不過當習慣漸漸固定以後，這種思想和意識就漸漸消滅了。各種常有
的社會習慣的動作都是屬這一類的，例如發現，審判，懲罰，婚喪禮的儀式，文契的驗明，拜訪以及許多其他
事項。社會習慣是與個人習慣一樣，如酒保安排宴席的習慣方法或女傭升火的習慣方法等等；他們開始
作這些事的時候，本有一種思想與目的，後來這種作事的方法成了習慣，他們的思想與目的就漸漸消滅
了。社會習慣與個人習慣相同，習慣是隨着各種特性而易。兩個人決不會有同樣的修臉的習慣；兩個社會
也不會有相同的審判習慣。但是每個人的行動或每個社會的行動都是習慣的。

個人的習慣，一部分是生存在有機體的組織物中的，生存在神經，肌肉，與構造的精微的變化中的。但
是他也有「心的」部分，他是與某種感覺或思想的某種變化相連的；有一種心的特別狀態是屬於他的。
修臉，彈琴，與上樓的習慣，是生存在我們的手足以及一切與手足有關係的神經與肌肉裏面的；但是這些
習慣也是在我們的心中，因為他們是由感覺和觀念組成，而感覺和觀念乃是我的心的一部分。但是我們
要到那裏去找社會的習慣呢？社會習慣與個人習慣的類似點在此處還是發生效力：社會習慣是在法律，
警察，以及其他行動的有機體中；而且還不止此。我們說到此地就止，那就等於我們說彈琴的習慣是在那
些不費思想就可以彈琴的人們的手指中一樣。這只是局部的解釋。只要彈錯一下，你就會知道，無論你平
常彈琴是怎樣的不用思想，可是你的心總是在時時刻刻的監督你，半意識的監督你。社會習慣也是如此。

他們也有他們的心的部分，可以在社會的心的裏面找得的。這就是解釋社會心——他的最簡單的形式——的道路，即社會行爲一切習慣所基的半意識的心 (Subconscious mind)。

社會心或社會生活的心的原素，最初是稱爲傳說，其習慣即普通所謂風俗。我們可以說：傳說包括聯結的感覺和意念的全體，這些感覺和意念就是代表社會進程的一切習慣或風俗的樣式的心的方面。無論那個社會，他的傳說的全體，較之個人的心的內容要大得多，並且在他真正的意義上，社會傳說是獨立的東西，可以脫離任何個人的心而獨立的。他的生命比較個人的心的生命也要長久些；他管理一切新發生的心，並且供後者以各種社會感覺與社會意念。他是每時代的心的遺傳的最簡單形式；即所謂社會遺傳的最簡單形式。他使社會的心的生活成爲繼續的東西，使社會生活的目的永久存在。

我們不必深究社會心的所在地的問題，只要知道他不僅是存在個人的心中，也就够了。但是我要解釋的尚不止此。因爲社會心是與個人一樣，他們二者都是同樣有聯絡性的，不過社會心較大與任何個人的心，並且社會中任何個人的心的成分大都是由社會心得來。與其說社會心是由個人心組成，毋甯說個人心是社會心所製造的。

我們應當注意：習慣律很可以應用在社會的習慣與社會的傳說心 (Tradition mind) 方面，尤其是在社會習慣與社會傳說心的價值，危險及其成立的樣式各方面。社會與個人心相同，他們最初完全

差不多是習慣；這本是很合理的，因此他們是社會安全的最大的條件。思想過多，或者反省過多，或者批評過多——思想反省及批評都是心的習慣的主要溶化質——對於社會是很有害的。無論在什麼時候，社會習慣與他的心的方面的傳說都是最能節省勞力的東西；但是他們同時是一種很大的危險，他們不獨能使壞的方法永久存在，並且可以將心的生活置於死地，阻止人類的進步。一個進步的社會，其社會心不獨是傳說，這種社會心還能批評社會習慣，修改社會習慣，使社會習慣能適合新目的。因為傳說僅僅代表一種簡單與原始的心，這種心大半是半意識的，容易守舊的。

但是這種「不僅僅是傳說所組成的」社會心到底是什麼東西，這個問題是很複雜不能有很簡單的答覆。但是如果我們在另一方面來討論這個問題，那或者還容易答覆一點。在原始的社會生活中，一切的工作方法與制度，都是社會的心的習慣的外部。即社會有機體各部分及各種構造的傳說。但是後來社會漸漸成了有意識，有思想，有進步的東西，於是一切工作的方法及制度，就不止此，他們至少是有系統的思想與目的的反映。如果我們了解「習慣的，風俗的，與傳說的意念和感覺」與「有系統的思想和方法」的差別，那麼，我們纔能了解「原始的社會心或社會思想」與「後來的社會心或社會思想的」差別。這種差別，在個人的心理中是很顯明的，這就是所謂意念的聯絡 (Association of Ideas) 與意念的系統 (System of Ideas) 的差別。前者乃是一些感覺和意念由偶然的接觸而發生的聯絡，這種聯絡的次

序是依經驗而定的。後者常常是有目的，有意識的東西，他們之所以成爲一個系統，並不是偶然的，而是根據一種計畫，爲一種目的而聯絡成一系統的。前者常常是沒有計畫的，沒有目的的，決沒有一種有意識的，可以管轄全體的目的的。後者總是有目的，有意識的，他們的全體的計劃都是爲他們的目的而設立的。屬於這種習慣與傳說的感覺和意念，只是一種聯絡而已；感覺和意念的簡單聯絡足以維持習慣和傳說，解釋社會生活的傳說的制度。比如喪禮的制度，與半開化民族中的喪禮的最奢華的表現以及我們社會中的貧民階級的「黑衣」的表現等事，也無非是基於意念的聯絡上面的傳說制度而已。死亡，恭敬，特別食物以及大宗的絲絹等等意念都在人們的心中聯絡起來；據一般人看來，這種聯絡是習慣的，然而也是偶然的。習慣行爲的制度和形式，以及他們中間的感覺和意念也許從前曾經有過理性和意義，或者我們現時可以給他們一種意義。但是這並不是永久如此的；並且這也不是說：除了那些原來就有意義和理性的意念以外，其他一切意念的聯絡都是沒有意義和理性的。如果我們問人們爲什麼在人死的時候不穿美麗的衣服，表示他們的快樂，那麼，他們一定是很忿怒而茫然不知所答的。其中許多人決不會說這是表示一種自身的損失，也不會說他們相信人類不死的學說；他們也不知道喪禮的習慣——黑衣，弔喪者的宴席及守屍等事——是以意念與信仰的聯絡爲基礎的；他們把這些東西都忘記了，如同他們忘記了喪車後面的官馬的意義一樣。

一切意念聯絡的必然趨勢，就是變爲心的習慣；他們決不能超過這個範圍。可是一個意念或思想的系統却是不同。這種區別就像一個聰明人所了解的幾何原理與一個愚蠢兒童所死記的幾何原理的區別一樣。後者不過是許多字句的聯絡，一種不能應用的東西。前者乃是一種有智慧的意念的系統，能够引出知識的新真理與新應用。意念的系統的要點，即在他有一種統治全體的原理或目的。

人類的心，在智慧方面，是由感覺與意念的聯絡以及思想的系統所組織而成，一個是代表習慣的原素，一個是代表目的和進步的原素。社會心及其表現方面，也有這兩種東西的聯絡。我們現在已經知道社會習慣乃是傳說心 (Tradition mind) 的形體的反映。但是如果我們過細的觀察，那麼，我們就會知道我們的制度都能反映，而且形成一種高級的社會心，此種社會心，即我們所謂意念和思想的系統。對於這種高級的社會心，我們找不到什麼特別的名詞，只好名之曰社會思想。但是我們可以把牠視爲與社會的傳說心同等真確的東西，能夠脫離個人心而獨立的東西，並且也是比較個人心更偉大更完全的東西。每種有價值的制度都是心的系統的形體，這種形體較之任何個人心的形體都要大些。比如一個學校或軍隊中的思想系統與目的，總比任何個人的思想系統與目的多些，完全些。雖然每個有知識的市民的心，包含得有其中的幾種，然而較之社會心總要差得多。我們制度中的思想與目的的全體構造，我們稱他爲社會的高級心 (Higher mind of Society)。從這種觀察點上看來，只要每個人知道有社會，常常想到

社會，那麼，我們決不僅僅把他視為社會團體中的一個單位，或社會機體中的一個細胞，並且還把他視為一個龐大的心的系統的一部分，個人的思想和目的，永遠是由這個系統中得來，並且個人同時又永遠的供給這個系統以新思想和新目的。

我們現在可以把我們所討論過的東西總攬一過。我們曾經把社會以及社會的團體關係、制度和活動，從三種觀察點上討論過了：第一，我們把社會當作一種受制於外界的物質世界的東西來討論，知道這個世界中的勢力與壓力是怎樣的限制社會，改變社會；第二，我們又把社會當作一種受制於有機自然界的東西來討論，知道他有自然可能性，有機的反動以及對於變遷的環境的適應性；第三，我們又把社會當作一種受制於心的條件的東西，知道感覺和觀念的聯絡是怎樣的產生思想與目的系統。我們誤將社會這三種順服 (Subordination) 當作社會所經過三種連續時代的標記：我們把原始社會時代視為物質壓力的時代；把社會發育時代視為第二個時代；最後又把現今社會生活視為思想和目的的時代。但是這種時代的劃分最容易使人誤會，並且也是過於奉承我們自己，過於奉承現今社會。我們至多只能說某種條件在社會發達的某個時代中是最重要的。外界的物質壓力好像在有史以前是很有勢力的東西；原始民族的社會組織顯然已經將這種壓力的結果表現出來了。穴居者、狩獵者、沙漠中的游牧民族，與平原中的畜牧民族等的社會組織和特性，都足以表示限制他們生活的那些條件或狀況，狀況不同，所以產生的

社會團體也就不同，因此同種民族都變成不同的民族了。我們很難相信富剛氏（Fuegens）與亞哥氏（Jacobs）的家族是出於一個本源。但是他們二者中，無論那種決不僅僅是一種狀況所產生的。有機體發育的條件與生命力（Life Forces）是永遠工作的；自有生以來，心的勢力無日不盡力的表現他自己。

後來社會漸漸發達了，社會受制於發育條件的事實成了最顯明的事實了。我們在此處就發現：生命仍然是和從前一樣，向前繼續的進行，使獨立的家庭成爲較大的團體，組織更是複雜，職能更是繁多，最後纔達到了社會生活的有機目的——國家。現在這些已經產生出來的團體是很容易鑑別，我們知道某個團體是屬於某個種族的；這種發育在中國所達到的目的是與他在英國所達到的目的的一樣，在古代巴比倫所發達的目的是和他在現時的倫敦所達到的一樣。這些事實並不是彼此完全類似的，物質壓力的差異，產生了不同的內部組織，並且心的習慣、態度，與意念的差異也大大的改變了生活的本質。

說到那個較近的時代，心的條件操縱人類進步的時代，我們只能想像他，因爲這個時代根本就沒有存在。但是我們可以想到將來必定有一個時代，那時我們會要將社會當作一個廣大的心的系統，各部分都充滿了意識的特徵（Conscious Significance），每種器官與關係都有一定的目的。社會一天進步一天，最後成爲真正的天國。但是在這個時代中，物質的壓力還是有很大的勢力，有機體發育的限制還是不會消滅的。不過心的勢力是一切改變的主要動機罷了。

我們討論社會改革的時候，其中的困難就是難於顧及我們在前面所討論過的一切條件；在各種困難之中，一種最大的困難就是不容易了解這一切條件的相互動作（Interaction），同時也不容易估定任何時間及任何社會中各種條件的勢力的大小，我們只能猜臆某種勢力的大小，但是我們至少可以知道所有的勢力都是合作的。不幸我們沒有如此，因為每個社會學家，尤其是社會實行家，總是眼光過小，所以他們總是不能顧及一切的條件，以為某種或某二種條件是最重要，以外都是毫無關係的東西。並且他們最不注意，最不了解的條件就是我們所謂心的條件。社會學說大都被經濟學家和生物學家所操縱；然而經濟的社會觀與生物的社會觀二者都不能將社會當作有思想和意念的東西來討論。同時在他方面，一般社會實行家又不能詳細的把社會分析一過；雖然在各種派別之中我們可以找出兩個對峙的派別——一派深信環境的改變是最重要的，一派深信性質的改變是最重要的——然而後者決不知道，他們這種信仰的內容是怎樣的；不獨心即人類，並且社會即心，心的系統乃是現代社會生活的真正特徵的基礎。所以我們不能不進而將社會心作一種比較完全的研究。

我們開始就須注意任何社會制度或社會關係中的心的原素，都是從一種簡單的感覺和觀念的集合體及其附帶的習慣的特性，而進到一種純粹思想和理性的系統；他們的秩序是依着有意識的目的而排列，並且具有顯著的文明，決沒有絲毫偏見的。甚至在最開化的社會中（這就是指英國的社會而言）

每種制度和關係的後面，都有各種等級的原素的混合體——最高等的原素可是除外。這就是說：如果我們將任何制度的基本的心的原素分析一過，甚至分析那些最新的、最有意識和思想的制度也可以，我們必能發現許多感覺和意念的聯絡，與許多有關係的偏見，以及許多思想和目的與我們生活的計畫的和諧。我們無論是怎樣有思想，有批評的能力，我們總不能免去各種未經分析的感覺和偏見；同時我們也會發現許多老朽的制度，其中有思想和目的的原素，無論我們怎樣信任我們的祖先，承受這些制度，這種事實都是不能免的。

任何社會或社會制度的改革可能性的大小，一部分是依「感覺和意念的聯絡」與「思想和有意識的目的」的調和的程度的高低而為轉移；人們現在已經在用批評的態度去分析這種可能性，使他們與社會目的互相調和。因為如此纔能真正的考查社會是否已能預備妥協來接受改革。如果某個社會已經是很開化，並且有一種很適宜的思想系統與目的的計劃，那麼，這個社會就可以說是已經預備妥善，可以平安的改革一番，可是如果將這種改革施之於一個發達未經成熟的社會，那麼，改革的實行必會使他陷於墮落之一途。關於這一點，我們後來還要詳細的討論。現在我們所要研究的就是看看我們在前面所論的那些問題對於現時的改革提議有什麼影響。

我們可以將一種最重要的制度，一夫一妻的婚姻制，作我們的比喻。我們都知道這種制度的目的，但

是和一切舊制度一樣，他不獨受了宗教的認可，並且宗教還給他的目的下了一個定義，再進而言之，宗教與法律還給了他以某種限制。我們承受這種制度，已經有千百年了，但是我們對於他的限制與定義，從來未曾思索過，批評過。他已經成了一种習慣，大多數的人都不會對於他有何質問，不會追究他的目的是否適合社會目的中的新原素。我們自然而然的，不願意與我們的伯母和伯父發生戀愛；但是我們受了這種限制，我們隨着戀愛與結婚的趨向，因為某種原因，我們愛誰就與誰結婚。這種制度及其一切有關係的活動，都是以許多的傳說為基礎，多年的宗教思想，與一種無意識或半意識的「種族安全」的本能，使他的基礎成了根深蒂固的東西。

但是思想與批評的發生，成了進步時代的特性，並且在進步的時代中，人們又成就了許多新的發現。第一，科學的先導者，發明種族文化與優生學的人，已經知道現今這種制度不大適合健全社會的目的。當人們對於健康的條件，尤其是遺傳和精力的知識，大大增加了的時候，他們就承認健康的種族是一種最重要的社會目的；一般對於健康的條件最有研究的人，尤其承認這一點。其中有許多激烈份子，簡直說是一夫一妻制完全與這種社會目的相衝突。此處我們也不必討論他們的提議，但是還有一個比較適中的改革派——領袖是格爾登君(Galden)——覺得現今的習慣有些不對的地方，因為他們允許人們自由結婚，身體懦弱的人可和強健的人結婚；這種辦法是不對的，因為這種婚姻的結果產生了許多懦弱的兒

童。因此我們不能有健康的社會。這一切的論調都是對的，但是其中有很多困難的地方。格爾登想要破除舊社會的習慣及以宗教上的認可，因為這種習慣使數千萬人每年有不良的結婚。這是可能的事情麼？在少數個人或團體方面，如果他們認清了結婚與社會目的重要關係，也許不致發生不適宜的婚姻，或者根本就不結婚。但是他們必超過他們的習慣，用有意識的思想和目的來監視他們的行動。可是現在大多數的人，其程度還不足以超過他們的習慣，還不能够用理性來監視他們的行動，因為他們的行動不獨受了宗教的認可，並且他們強有力的性慾衝動與愛情也能使他們謹守他們的習慣。在大多數的人們方面，只有最強的習慣，宗教的恐怖與敬畏能遏止他們的思想，使他們不發生意外的行動。社會中的人，決不會因為增進種族的健康或達到健康子女的目的而改變他們戀愛與結婚的習慣。格爾登已經承認了這種困難，不過他堅持我們應當用新的宗教認可和新宗教思想來養成一種新習慣。但是一種進步的改革決不能這樣發生的。各種穩固的社會習慣，只能用兩種方法來改革，或是用武力來改革他們，或是用和平的手段來開導他們。我們所謂武力就是指社會中有決心的某部分人們的意志而言。這種武力在一定的範圍以內，可以遏止習慣；或者社會的全體也可以自動的承認人們應當犧牲個人的嗜好，維持社會健康和強壯的目的。在後面這種事實上，婚姻制度中某種習慣可以改變，有意識的思想和目的可以代之而興。這種思想和目的不久也會變成習慣，但是我們以為社會的意識和目的就漸促增長，這些東西的習慣不會與

那些老的原素同樣的根深蒂固。最顯著的事就是：一般最老的習慣，如宗教的敬畏心等，是不會變成同樣新習慣的。我們所願意產生的感覺，如尊敬、種族、希望後嗣的感覺，在這種意義上決不是宗教的，在任何意義上也不是習慣的；他們是從一種新地方產生出來，從新目的中產生出來的；雖然他們能够很堅強而且固定的東西，然而他們的力量與固定性決不及多年的傳說與習慣。總言之，社會習慣必須破除，社會思想的系統代之而興；從此發生的社會行為必會有一種新基礎，他們的原動力就是認明社會目的；社會行為有了這種基礎，雖然他們還是有變為習慣的趨勢，然而這種習慣的固定性還是要受新勢力的支配，不會僅僅受習慣與傳說各種舊的原素的支配。

還有一派改革家想要將婚姻與家族制度一齊改變，這派中有許多是社會主義者。他們的論調，以為這兩種制度的傳說都在消滅的進程中，這兩種制度所要實現的目的，不是現今社會所應當完全知道的。關於家庭生活的宗教及半宗教思想，都在快速的破除；威爾思(H. G. Wells)已經發現現代的中產階級的婚姻與家族制度已經成了沒有勢力的東西了。不錯，如果人們對於婚姻的尊敬心已經在消滅之中，如果他們對於父母的尊敬心已經宣告破產，如果他們對於家庭的眷念與尊敬已經成了形式上的東西，那麼，改革當然是不可緩而且也是很需要的事情。更進一步說，如果有許多上流的婦女不承認結婚是正當的事情，或少數上流的男子不承認他們是太上主人，那麼，改革也就是一種不可緩的需要。關於這一點，我

後來再行討論。但是此處我們必須注意：改革的需要與可能全視社會習慣和傳說的狀況而為轉移。如果他們已經被思想批評和新目的等大大的傷害了，那麼，改革就是很需要與可能的了；如果他們還沒大大的受傷害，那麼，改革就是不大需要不大可能的了。如果思想批評和新目的等已經擴充到社會的全體並且大大的摧殘了舊的社會習慣與傳說，那麼，我們就至少可以說社會已經有了局部的準備，可以將他改革一過，放在一種新的基礎上面。

我們只說社會有了局部的準備，而不說他完全準備好了，這就是因為我們只在消極方面討論社會，說到他的心的方面的準備。如果我們要使改革安全的進行，使他成有價值的東西，那麼，我們就必須知道改革的積極的條件是什麼。我們暫時再把個人方面考慮一番；我們知道當舊習慣被思想摧殘以後，那時社會就會經過一個危險時期。清潔和華麗的房間，足以引誘各種各類的惡鬼。現時許多進步的青年就遇見這種危險，他們在一切事務方面，如飲食起居，宗教信仰等，一口氣就將他們的原則和實踐完全改變。社會生活方面也有這種危險。當習慣、風俗和信仰破壞的時候，最容易發生一種不穩固的時代；那時社會也許變為一個無錨的船，隨風浪而轉移。一般人往往把這種轉移誤為進步，其實這只是轉移，決非進步。在這種場合之中，只有一個條件是比較安全的。如果社會這隻船知道他所要走的道路，並且他的能力足以使他照着指定的方向走去，那麼，他就可以慢慢放下他的錨——傳說與習慣——而不致發生危險。質言之，

如果社會在破除了習慣和傳說以後，能有思想和目的心的系統來穩固他的基礎，那麼，這個社會就可以平安的渡過危險時期。這就是現代社會生活的改革的積極條件；如果社會有心的系統，如果這個系統是強大而有勢力，足以管理社會，引導社會，那麼，我們就可以推翻制度與活動的傳說時代。

如果社會有了這種條件，那麼，傳說和制度剷除以後，決不致產生無政府狀態，因為這個社會不致在從感覺和意念的聯絡中走到一個空場中去，他必會有一個思想的系統來代替感覺和意念的聯絡。如果我們斷定這種思想系統是社會全體的思想所產生的東西，是以生活為基礎的，是適合社會的目的的，那麼，我們就可以知道他決不是一種危險的基礎。在一種比較沒大開化的社會中，如果一般人將他的財產、家族等傳說的制度如此的改革了，那麼，社會中一定會發生危險的；但是在前面那種社會中，無論我們怎樣的改革這些制度，都不致於發生危險，社會中的份子必是有思想和反省的能力，他們一定要用社會認可的目的及理性監視他們的行動，決不至再用舊傳說與舊習慣來監視他們的行動的。

我們現在是否有了這種社會呢？這種社會是否存在呢？雖然社會中有幾個團體已經達到了這種程度，可是這種社會還是沒有出現。但是現時社會中的個人，大都是沒有理性的，他們大都是功利主義的奴隸。他們還沒有準備妥善，還不能受思想系統的管理與指導。然而社會也就沒有想出這種系統，一般人也沒有認可他，沒有準備接受他，社會心還是在傳說的時代中。我們所知道的：普通個人的發達，總是被他們

的團體所限制了；團體——如家庭、朋友、鄰舍、市民——發達到什麼程度，個人也只能發達到什麼程度。在一個文明的社會中，或文明的團體中，普通的兒童，在心的教育方面，總是由簡單的思想系統發達到比較複雜的系統；由童話和神話進到「三」的規則；最後纔進到因果的系統。這種系統後來就變成各種科學的本身；在兒童的道德教育方面，他是由一個時代進到另一個時代，開始他是服從「需要」，然後進而到服從公認的政府時代；由這個時代然後進到聽命於傳說，尊敬固定的制度的時代；由這個時代進到道德和良心的時代；最後纔進到自願的服從道德律的時代。原始或未開化的社會中的兒童却不是如此。因為這種社會中，沒有繼續的心的系統，把簡單的心變為複雜的心；這些兒童也許只能數到第五個數，再不能繼續前進計算；他們除了「自然之神」與「剛愎」的學說以外，決不能有更高深的因果觀念了。這種社會的道德進步也是受風俗的限制，因為其中最高等的部落對於舊風俗，死傳說，都是一律的盲從；兒童們最高限度的發達就是學習怎樣用武力掠奪妻子，用合式的禮節來虐待嫌疑犯。我們並不能說野蠻民族中的兒童不能有較快的進步；只能說他們的團體沒有開化的觀念與心的系統，所以他們的進步因此受了限制。

現今最文明的社會是由各種份子組織而成，其中有極退化的份子，也有比較很聰明的份子，生活與行為都很合理的份子。團體中各份子的發達，都要受該團體中的內容和狀況的限制，縱使他們的限制沒

有野蠻民族的限制那樣嚴厲，然而他們總得受團體的限制；雖然他們的四周有最開化的團體，文明社會中的思想和意念常常侵入，然而這種限制總是不能免去的。一個退化的團體中的份子，有時可以進化到社會中最開化的階段中去；任何團體中的份子，有時可以超過社會的限制，進化到一種最高的程度，為全體開闢一個新階段，發明新思想和新目的的系统。但是對於一切團體中的羣衆，我們可以斷定他們的心與道德方面的適應性，到了成人時代就有固定的趨勢；他們共同的適應性決不能使他們免去團體的限制的。

具體的說：許多改革家，所要建設的思想與目的的系统，決不能影響到社會中比較愚蠢，與不大反省的人們方面，無論這種人是資本階級或無產階級，上等社會的人或下等社會的人，他們決不能接受這種思想與目的的系统。他們的生活還是在習慣，行為，與傳說的時代中。把他們當作成年的一個人「來看，他們還不能破除無意識的感覺和習慣的行為規則，適應一種有思想和目的的生活。把他們當着團體來看，他們也不能適應這種新生活，但是一般富於批評性，反省性，而且對於目的與手段都會費過一番思索的人們，很容易適應這種新生活。無論是把他們當作個人或團體看待，他們的心的成分都不過是許多感覺與偏見的聯絡，這種感覺與偏見的聯絡就是管理及引導他們的行動的東西。他們當然也有他們的思想系統，可是這種系統只是與他們所好的文學一樣，不過是片斷的，零碎的東西，沒有秩序，沒有堅固

性，也沒聯結性，所以不能有任何真正思想和目的的系统，使他們能够達到生活的目的。

附錄——本能在個人及社會行動中的地位

本能這個名詞的應用，很容易使人誤解，我們此時不得不預先注意一過。我在前面，曾經說過：當智慧增加的時候，純粹本能的重要就漸漸減少；我的意識就是說：當智慧的活動增加，思想程序更是複雜而且更重要的時候，簡單和特別的本能程序就不能完全決定人類的行動了。但是這並不是說：多數的行動中沒有本能的原素；我們的真正意思不過是說：無論我們是怎樣有思想，我們的意志和行動的決定與選擇中，無論如何總有本能的原素。本能的程序中，包括三種原素，即知覺、感覺與關於某種行動或目的的衝動。思想的增加，可以使頭二種發生各種改變，不過衝動的改變却沒有第一二種那樣厲害。但是這三種原素總是存在的，凡有思想的成年男女的許多行動中，總免不了這三種原素。比如某人由戀愛而結婚，其行動的方面只能用某種本能的程序來解釋，這種本能的能力與動作都是祖先遺傳下來的。但是凡受過教育的文明人，其知覺和感覺的原素却是大大的改變了；衝動的原素，雖然能用各種意識的程序來遏止他，總不能有多大改變。

在我們的爭論中，我覺得對於我們行爲中的那種繼續的原動力，最好是用衝動這個字來表明，不必用本能這個字來表明。但是我始終覺得這種原動力——許多行動的原導線——和本能很相類似，並且

與本能有密切的關係，不過他的工作程序與本能相距太遠，並且其中的原素沒有爲有意識的反省或有意識的經驗，或社會生活的條件所改變。

至於社會方面，我們覺得一切社會的決斷都是由相同的原動力——社會衝動——發生的。除非把他作比喻，我們決不能說這種原動力是本能的。本能總是一種特性，是從特別種族的過去的生活發生的，從祖先遺傳下來的。所以我們不能把這個名詞用到任何社會衝動上去。可是我必須聲明：有時社會發生危險時，其中有一種知覺、感覺和衝動的結合，我們都難免用本能這個名詞來形容這種結合。在社會或團體方面，我們廣義的說到自保的本能；在某種社會團體中，如一個蜂羣，我們就難說他們在危險時期中的應付行爲是屬本能的。在人類社會方面，我以爲個人本能被一切其他個人與社會原素弄成很複雜的東西，產生一種在某種行動方面的社會衝動。一般人常常把這種衝動誤認爲合理的東西；或者一般人覺得這種決斷也許是，而且應當是，合理的，一般以爲社會應當由智識階級合理的管理，而不必由市民的本能管理的人們就是如此。如果我能用本能這個名詞來更正這種錯誤，那麼，我一定是很願意做的。但是我希望「衝動」這個名詞能夠履行這種責任，因爲他是比較妥當一點。現在有許多人拿本能來解釋原動力，這種解釋似乎是一天的多一天，我無論如何必須防備一下，使他不至於過度的盛行。在我們個人一身的行動中的原來的衝動，也許是本能的主要原素。我們所有的複雜的經濟活動之中，當然有饑餓的衝動。

自表的本能，以及其他幾種主要本能。那些使我們利己利人的野心與欲望，當然是由我們種族本能中原有衝動發生出來的。但是如果我用這些本能來解釋有思想的人類行爲的動機，那就是等於用原有的罪過來解釋人們的失敗和過失一樣。當我們對於一種目的有了新的意念的時候，如果我們用本能來解釋我們在這種新境遇中的行爲，那就更不中用了。在社會生活的運動中，境遇和意念常常是很新的；那種決定行爲的動機，乃是被新意念所影響而改變過的衝動；我們所要解釋的就是衝動常常發生的新變化。比如國家在應付國際戰爭時的行爲的動機，就是恐怖的本能，這種本能是一切種族中都是有很大的勢力。但是雖然我們承認這一點，我們還是沒有解釋國家或其中各團體，或各黨派的一些行爲。

第五章 社會與心的定律的關係(續前)

在前章中我們專論社會改革在心的準備方面所需要的條件；一方面我們論到個人和團體應有的消極條件，研究他們怎樣改良，怎樣破除那些與各種制度或實行有關係的舊有的與習慣的聯絡；一方面又討論思想系統的積極條件，我們知道社會須有一個思想的系統來代替那些已經破除的感覺和意念的結合。但是現在又發生了許多問題。一般人怎樣纔能準備完善來改良他們的舊信仰呢？什麼東西纔能使他們具有批評的能力呢？社會中怎樣纔能有新意念的系統呢？什麼人或什麼東西爲他們負責呢？這種新意念怎樣能使一般人接收他們，同時破壞舊意念呢？他們怎樣的發展呢？

我們可以把這些疑問併成兩個問題：一個是關於社會中的意念、態度和目的的改革程序的問題；一個是關於那些「斷定改革方向的」意念的由來問題。第二個問題我們暫時不必討論，並且我們現在也足以解決他。但是我們至少先要局部的答覆第一個問題。這是一個簡單的社會心理學的問題，也可以說是人類社會中的心的程序的科學問題。如果我們能將團體生活對於個人的心的影響，以及團體或屬

於團體的個人的「反影響」(Counter Influences) 討論一過，我們就可以答覆這個問題。

社會中人類的發育，在幼年時代，有一種趨勢，使我們用一種無意識的摹倣程序在我們的腦中建立許多感覺和意念的聯絡。在家庭中，兒童總是吸收家庭中的習慣、意念、信仰、態度、標準和方法。他把家庭的遺傳當作自己的東西，使家庭遺傳、心的遺傳，視爲與先天的物質遺傳同等重要的東西。這種程序我們名之曰摹倣；可是這並不是說：兒童這種舉動是有意識的摹倣。這種程序常常是無意識的；他是我們幼年時代的道德教育與社會教育最重要的程序，並且也是一生最重要的程序。在這種教育的程序中，家庭是最重要的東西。每個常態的家庭，總有他的遺傳，他總是將這種遺傳給與子孫的。但是這種程序不久就不只是無意識的感覺和意念的聯絡，不只是無意識的摹倣習慣或摹倣的工作和思想方法。兒童發育的時候，有意識的選擇和批評就漸漸增加了。普通的家庭裏面，總有兩個父母，因此這些原素就更發達得快了；因爲在生理的遺傳中，兩性是進步的主要條件，所以心理的方面也是如此。父和母的方法與思想是不相同的，兒童應當摹倣他們。如果父和母的資格是相等的，那麼，兒童就會把這兩種相等的模範比較一下，然後擇一而從，如此得來的遺傳就不至於有兩代或兩人相同的了，這種遺傳不獨容易變化，並且兒童還可以知道選擇和批評的價值。

由此我們就可以知道：如果父親的勢力較大於母親的勢力，或母親的勢力大於父親的勢力，那麼，其

中必會產生一種守舊的勢力，父權的興旺常常使社會發生固定性和守舊性。母權的平等與母權的獨立是進步的原素之一，因為他可以使兒童在兩性的心的遺傳中有擇一而從的機會，可以將二者比較一過擇其善者而從之；如果父權高於母權，兒童就沒有選擇的機會了。當兒童繼續受教育的時候，他的摹做的範圍較前已經大大擴充，摹做還是同樣繼續的進行，不過他的性質已被選擇所影響而發生變化。刺激力最小，最不易使兒童摹做的團體，就是一般最相類似的團體，由同性（same sex）階級，同年歲的人們組織的團體。這種團體最不容易使其中的份子獲得比較，批評和其他啓發思想的條件。我們把寺院制度（Monastic System）的教育——例如英國的舊式公立學校——當做一種強有力的守舊勢力，這是很合理的。在這種學校中，兒童只能與同性的人們接洽，其中多數的兒童都是階級相同，傳說相同的，這種接洽只能給與思想以最小限度的刺激，也不能增加兒童的批評能力；這種制度的唯一美德就是他能養成團體精神和名譽的法典，可是這兩種東西大都是階級思想和階級法典。當學校中的份子漸漸的包含了各種不同的階級的時候，這種團體的守舊性就漸漸減少，歐美最進步的國家，如挪威、瑞典、丹麥等國，就是如此。如果學校的學生包括了男女兩性，並且兩性是相等的，那麼，這種團體就是最不守舊的團體。男女同校的教育制度總是富於激刺力，因為不同的性別可以輸入先天不同的態度與能力。男女同學的教育制度，所以比較一性教育要進步些，也要危險些；進步和危險這兩個名詞，我們可以擇一而用，柏拉圖的理

理想國 (Plato's Ideal Republic) 中最危險的原素就是男女同學的教育制度；因為除非我們能用強有力的傳說和風俗與嚴厲的壓制手段來遏止他，這種制度一定會使意念和標準產生意外的改變。

成人生活也是一樣，他們的新社會目的的創造與養成也是要受團體中的份子的「類似」和「差異」的支配。英國一切的大都市中總有東西二區的分別，與貧富二區的分別。這種現象之所以產生，當然是因為我們中間有許多人覺得一般貧民過於污穢，不願意與他們相處，我們只要力之所及，總是盡力與他們分離，另尋居所的。社會改革家往往責備我們，說我們不應當如此，他們看見這種階級的區分使富人對於貧民不能表示同情心，彼此不能知道彼此的生活，覺得這是一種可惜的事情。但是其中還有一種結果，沒有人注意到的，沒有人承認的，把男女教育分開，有人相信這是社會穩固的一個重要條件，同時又有入相信這是社會不進步的重要原因；換言之，這是一種最守舊的勢力。在有產階級方面，這可以使他們中間的偶像不能受本階級中其他份子的批評。麥非爾 (Mayfair) 的有產階級總以為他們的環境不致引起謀亂的思想；但是如果有產階級常常與博樂爾 (Polar) 和威司特汗 (Westham) 的人們接近，那麼，他們其中必有很多人沾染革命的思想。

所以少數勞動黨的黨員參入國會，並不是因為把他們能影響立法而重要，不是因為他們間接的影響而重要的。如果一個團體中有了他團體中的份子，後者的不同的意念，必會使該團體中其他份子的思

想系統大大的改變，變成複雜的東西。

所以我們可以說：社會改革的進程，與意念的摹倣和意念的批評這兩種相反的程序有密切的關係；如果團體是相類似的份子組織而成的，那麼摹倣就是一種守舊的勢力；如果團體是由各種不同的份子組織而成，或常常與其他團體接洽，那麼批評的選擇就是進步和改良的原素。

但是改革的程序，其實並沒有如此簡單。有時團體中許多份子沾染了各種新思想，也許對於全體不能發生任何積極的影響。沒有人吸收這種新思想；沒有人接受他們，摹倣他們；他們還是沒有用的，甚或反能引起有意識的反抗。在他方面，有時一種新思想發生意外的強大勢力；許多人都來歡迎他，使他變為他們自己的思想；於是他就成了一種新運動或新政策的導火線。我們對於這兩種不同的事實，將何以解釋呢？

新思想的成功與否，全依下列這兩種或其中一種條件而為轉移。如果一種思想要成功，他必須是合理的，否則他到我們團體中來的時候必須已經有了很大的勢力及聲望纔行。此處「合理」這個名詞，應當有一種特別的意義。所謂合理，並不是說：這個思想或建議是很聰明的，不過是說：他很適合我們想像中的需要而已。根據這種意義說來，當我飢餓的時候，食物的建議，是合理的。但是我也許不是真正的餓了，乃是因為消化不良而感覺飢餓，此時的食物的建議就決不是合理的。我此時真正需要的不是食物，而是一

種其他的東西。社會改革的建議也是如此。我們並不能說他們是聰明的，優美的建議。比如我們決不能說：關稅改良的建議比較自由貿易的建議要聰明些，真實些，或是對於國民的需要較為合理些；如同我們不能說：某黨的領袖或某種政策的擁護者，較之他黨的領袖或他種政策的擁護者要聰明些，合理些一樣。但是各種政策，只有一般擁護他的人覺得他是合理的，因為他們相信這種政策能夠適合某種現存的需要。如果許多人感覺，或相信他們，感覺某種新思想最能適合某種需要，那麼，這種建議或思想就必護得很大的勢力。因此他就「毛遂自薦」說他自己是合理的。

思想成功的第二個原素，就是他帶來的，原有的勢力和聲望。這就是說：他的來源是公衆認可的，或者他是我們所欽佩的人所擁護的。如果他沒有這種條件，那麼，無論他是怎樣的合理，也是不容易使人接受的。這本是很顯明的實事，但是他的根本原因却不大顯明。這種思想之所以不易於傳播，就是因為社會團體中原有的思想過於遲鈍有以致之。這種原有的思想之所以遲鈍，又是因為該社會是由同類的人們組織而成，由同類份子所組成的社會有一種守舊的勢力，可以用威嚇的管理來限制他的份子的思想。如果同種的意識增加，這種管理的勢力也就隨之而增加。如果團體中的份子不獨思想相同，並且也「知道」他們的思想相同，「知道」他們的思想與其他團體的思想是不相同，那麼，他們每人心中的原有的思想就自然的獲得一種勢力和聲望，因為一切其他的份子都是信任這種思想；因為團體中一切的思想都結

合起來，抵抗任何新思想的侵入。除非一種新思想所有的聲勢，大於該團體的聲勢，他總是不能侵入這個團體的。學校的校長都知道改良學生的思想是很困難；除非這個校長的聲勢大於學生們的聲勢，無論他怎樣的宣傳，總不能使學生有一種新而流行的道德思想。人類中的體育團體也是一樣；這個團體所認可的思想的勢力總是大於公共社會道德中的思想的勢力；我們社會中曾經有許多體育家，雖死亦不願殺害一個小鳥；可是對於姦淫方面他們反倒不甚注意。我們可以再用一個高尚的比喻：一個大學生的團體，每晚在公共室中討論宇宙間的實事，他們的思想平素是和平而且適中的，他們這種行為漸漸的成了習慣，並且後來就有一種趨勢，拒絕任何稍具革命精神的思想。這並不是因為這個團體是一個互相羨慕的會社——並非必須如此的；這不過是因為其中的會員都有許多相同的特性，成了一種相同的習慣的態度；他們覺得凡是不以習慣為基礎的態度都是他們的態度的仇敵。此外我們就可以知道：「同類」的影響可以給與團體中原有的思想以偉大的勢力。這當然是自然的結果；因為除了那些意見與我們相同的人以外，決沒有其他的人能同樣的尊敬我們。其結果，社會中的思想，都變成各種屏障，無論什麼新思想都不能侵入其中，除非這種新思想具有很大的勢力，或是他能夠滿足舊思想所不能滿足的需要。

團體中的會員的自利心，當然也能增加他們對於新思想的仇視。這種自利心很可以值得我們的注意，因為自利心並不一定是很文明的。這種屏障也許是和前面那種遺傳的思想同樣的愚蠢；他決不是真

正合理的，不過他有時是狠狡猾，是以保護團體思想，如同很多瞎眼的偏見能够保護團體思想一樣。他的主要的特性就是：他是本能的，他的工作也是本能的，在一切社會改革或改良運動方面，這是一種很可注意的實事。一般人反對改革的建議，完全是因為他們有自保的普通本能；一種思想是否受人歡迎，也要看他和其他那些重要的改革家的本能或衝動的關係是怎樣。我們對於一種思想，常常研究和爭論，看他是否合理；經過相當的思索以後，我們纔能接受他，或拒絕他；我們甚至用想像來證明他是真的，或是假的。但是同時我們與團體的生命衝動也在那兒爲我們解決這個問題，有時經過一種邏輯的證明纔決定，有時簡直不經過真正的理論就決定了。生命的衝動較優於邏輯的證明；這種論調的最顯明的例證就是：老年人所謂熱血的青年的頑梗性。肖伯納（Bernard Shaw）的戲劇中，有一個母親對他的女兒說：我已經對你證明社會主義是虛偽的東西。她的朋友於是就回答她說：哦，老太太，我之所以失掉了我所有的青年弟子，完全是因爲我證明了社會主義是虛偽的東西。但是頑梗性並不是青年人與熱血者所特有的東西。老年人與中年人也有很強的頑梗性。不過青年人的弊病就是：她們不願意等候「證明」，也不願意尊重「證明」；而老年人對於他們自己的證明與邏輯的結論都有很大的尊敬心，不過對於他人的證明與結論有點頑梗不信罷了。

還有一個要點是我們必須解釋的。任何「進步」時代中的改革，進步或改良，還有一個條件，這個條

件是與我們所討論過的那些東西完全不同的。我們已經有了一種新思想，這種思想有很大的勢力，是合理的，並且是足以滿足急迫的需要的；雖然他有這些條件，但是如果新思想對於他的創造者和擁護者沒有一種催眠的勢力，那麼，改革的成功還是很慢的。思想的創造者，不獨酷愛他們的思想，並且常常被思想所迷惑。他是他們的「萬無一失」的工具；他們決看不見他的缺點，只能看見他的好處。這種催眠的勢力就隨時散佈到他們的黨徒方面去，尤其是其中青年和興奮的份子；因為新思想吸引青年人的能力，較之舊思想要大得多。雖然舊思想較優於新思想，內容也充實些，甚或歷史已經證明舊思想是很妥當的東西，然而他的吸引力總是遠不及新思想。因此新思想——無論他是新政策或新法典——就變成了改革的真理，並且他的背後還有勢力維持他；只要他證明他是合理的，他就立刻可以排擠舊思想。

但是我們切不可為這種趨勢特別的誇張。他並不能在改革時期中將一切已經成立的舊思想完全排擠出去。我們說新思想必須是合理的，這句話裏面含有兩個條件：第一，他必須真正能夠滿足一種需要；第二，這種需要必須是一種急迫的需要，而且也是舊思想不能滿足的需要。甚至一般青年和興奮的革命家也不至於僅僅為改革而改革，他們決沒有這樣愚蠢。我們中間決沒有人為獲得一種新理由的原故而變為改革家。如果我們是如此，那麼，這顯然是表明我們對於現時的思想與行動滿足我們的需要的方法很不滿意；換言之，熱忱的改造的出現，就是證明現時的思想不能正式履行他們的職務。如果僅僅一般青

年知道這種思想的失敗，我們決不能因此就下一個結論。說這種失敗不是真的而是想像的。也許那種急待滿足的需要也是很年輕的，老年人也許不能有這種感覺，所以不能知道舊思想的失敗。

我們現在的意見是不是與改革家相同呢？如若不然，是否他已經失望，已經早就離開我們了呢？如果他對於我這種抽象的討論並不厭煩，那麼，我恐怕他對於「超越和文明的人」這種口語已經很不滿意了。但是這本是不可避免的事情；因為許多高呼改革舊制度和舊生活方法的人，與他們的同胞比較起來，本是超人；這或者不是因為他們的道德價值的原故，而是因為他們的目的和目的較之其餘的人已經到了一種較高的程度。但是我們必須將這種「超越性」常常提醒他們，恐怕他們忘記了「適應的困難」，雖然這種困難對於他們並不足以礙事，因而在社會全體的改革的進程上，這種困難却是很大的障礙，因為社會中的羣衆的心的發達是不相等的。

但是我還是要把前章和本章中所討論過的原則在實際上應用一過，俾能再引起實際改革家的注意。

第一種顯明的事實就是：我們無論要作那種改革家的工作，我對們於進步方面的主要供獻總是在心的勢力中成就的。無論我們是給貧民另造居宅，或另行設立一種哺餉兒童的方法，或是減少旅館的數目，或是教人們從事勤儉，實行戒酒——當我們從事這一切的工作的時候，無論其中有許多工作只是整

理外界環境的工作，然而我們所作的事總是一樣的。我們這就是將我們的思想與目的給與別人，使這些人拋棄自己的習慣、思想和目的，來接受我們所給他們的。因為真正的改革並不是改良房屋、機器與狀況，把達到目的的方法在外表上整理一過；真正的改革乃是將各種改革所需要的思想與目的的内部重新整理一過。每種制度、關係，或行爲的方法中，其最要的東西，並不是組織和構造，而是其中的根本意義與根本目的；所以每種改革中的最要的東西，不是構造和機械的改良，而是思想和動機的根本計劃的改良。這種事實的應用，有兩方面。第一，我們始終是在人們——個人和團體——的心的内部從事工作。我們是否知道心的內容呢？我們是否知道：一般人接受我的建議或計劃的時候所要經過的程序呢？改革的運動，時常失敗，這就足以證明我們並不知道這一點。許多教會跑到未開化的人民方面去傳教，總是沒有多大的成功，這就是因為那些傳教師並沒有了解未開化民族的生活；我們努力改良貧民階級，沒有絲毫成功，也就是因為我們並不會真正了解這種「階級不同」「空氣不同」的人民的心的系統。雖然我不免得罪人們，然而我也要說：英國各都市的社會服務家，中間只有少數幾個人稍稍知道：他們所幫助的那些貧民是怎樣的解釋自己的環境，他們對於生活狀況作何感想，他們怎樣的接受環境給與他們的暗示，這些暗示在什麼地方發生效力，什麼感覺能夠感動這些人，他們的標準有多少勢力。我們常常輕視貧民的心的系統的本質；用一種對待兒童或蠻野民族的手段去對待他們，得罪他們；有時我們又過於器重他們，希望

他們接受許多毫無意義的暗示。

還有一種同等重要可是不大顯明的事實，就是：我們必須使我們的改良計畫或建議與現代社會生活的計畫發生關係。如果我們將這種需要疏忽了，那麼，我們又是白費光陰。我們中間許多人懷抱許多老的計畫，舊習慣與舊傳說的計畫，這些計畫並沒有受時代的新思想和新目的的影響而變化，我們就想將他們用在現時的新生活上。我們成了守舊的改革家，或退守的進步者；我們不知道：在這種「工作與服務」的意念已經趨過封建時代的「時代中，要想把貧民的女子變為家庭僕役，就是等於在「工業狀況已經破壞了學徒制度，技工與粗工的分別已經消滅了」的時代中使每個聰明的兒童有一種機巧的職業一樣。

在我們的慈善事業方面，我們總不知道：工業社會中各種人的生活計畫和態度是常常改變的。因為在過去的百年中，我們總是努力的將社會與工業生活建立在有意識的獨立基礎上，將完全自給與維持家庭的責任放在每個普通市民身上，除了最特別的與意外的災亂以外，我們總是盡力取消富人幫助貧民的責任，以及原有的慈善事業、贈品與津貼等。這種獨立市民社會的根本學說現在並沒有在事實上經我們認可；但是我們必須注意的要點就是：一般高級工人已經接受了這種思想，而一般有產階級的人們反來還沒有接受他們。前者已經知道恨惡依賴性；因為依賴性足以損傷新發達的獨立思想。後者很歡喜

依賴性，因為依賴性可以增高他們的超越性與他們的惻隱心。甚至有許多極貧苦的人，都知對有產階級的人們說：「咒咀你們的慈善事業吧！」不過這種呼聲不能永久視為獨立精神的表現。但是大多數的富人還是不知道他們的慈善是一種羞辱，他們也不知道取消那種舊式的慈善事業另外建立一種新的制度——他們不知道現代的複雜生活已經給他們以一種更大的負擔。其結果就是各種目的繼續的生衝突，一切慈善全歸烏有。人們以為一般貧民都是忘恩負義的東西，世界上最壞的人，富人也得了許多厲害的名稱，其中也有很多是不符的。如果一般貧民對於這種援助表示感謝，那麼這就是一種大不痛快的事情。我們對於有害的事業，為什麼應當感謝呢？有產階級與代替他們履行慈善事業的人們，常常失望，這並不是因為他們不痛快，也不是因為他們的計畫與方法沒有發生他們所希望的幸福和滿足。我們不願意使我們的勞動者仍然存在過去的半農奴制度中；我們自由的管理他們自己的生活，用自己的方法，解決他們自己的困難，不受上層階級的干涉。如果我們因為我們的態度是很舊的，所以必須干涉他們，那麼這種干涉的失敗，決不是意外之事。如果我們實際的援助貧民，我們的能力還是足以實行一種大規模的社會服務，不必終日做這些「捷徑」式的慈善事業，或是局部補救工作。

從本章的後半章中，我們可以得一種比較更能實用原理。我們可以使讀者自己將這些建議和摹倣的原則求合理的應用。但是任何未來的改革家或比較謙和的社會服務家還要注意一點。如果我們要利

用新思想來援助一般的貧民，我們就不能不盡力的獲得一種聲勢。這種聲勢可以分爲內外二方面。外部的聲勢是最不重要的；我們也不能永久的管轄他們。我們不易增加我們自己的吸引力，不能爲自己獲得較高的宇宙中的生物的外部品質；我們可以讓選舉期中駕幸貧民區域的先生們去運用這種聲勢。

可是這種訪拜貧民窖的人，故意的穿些破舊的衣服，這實在是未免太蠢；因爲他犧牲了一種很好的聲勢，這種聲勢雖然是很幼稚，然而却是一種真正的聲勢。一般人因爲貧民窖中本是污穢的區域，所以他們自己也就不修褊服；這種人也是同樣的蠢，因爲他們的衣服不好，他們的言行也就減少了價值。

但是內部的勢力是各人能力所能及的；這種勢力是由信任而來的；所謂信任不只是信任自己，也要信任別人。信任產生信任，這本是一句很普通的話；但是有些社會服務家，不獨不信任他們自己，並且也不信任他們所交涉的人；不信任自己還可原諒，不信任別人，這真是一種不可原諒的錯誤。因爲我們的行爲，有達到別人所希望我們達到的那種程度的趨勢，所以我們對於人們的自然長處，難有過度的信任。然而一般人實在是值得我們的信任。我們的經驗常常使我們相信：我們對於一般人不能有過度的信任；我們不能以爲他們做事的能力，了解事物的能力是很大的。他們對於我們的敬仰，是與我們對於他們的信任或我們所希望的信任成一種正比例。如果我們對於一般有希望的人的信任稍稍增加一點，那麼，我們的激烈的社會改革總會比現時的計畫容易成功得多。

此處我們還要注意一點。在前幾段中，我已經說過：社會習慣可以用兩種方法來改革，一種是武力，一種是開導。這兩種方法之中，我們還只討論過第二種；我們也許以為前一種沒有關係，不必討論他。無論那種社會中的那一部分都是急進改革的；但是這種促進並不是我們所謂進步。這就是等於用國會條例來使人民變為美德的人民；政黨在野時所採用的這種手段，是沒有什麼效力的。但是不幸事實並不如此簡單。大部分的社會進步，不能用心的改革來成就，而能用武力改革來實現。無論在那個社會中，大約有三分之二的人民永遠是被其餘三分之一的人民所操縱；後者並不能改革前者的心境，也不能教育他們使他們的思想系統大大的擴充，只能堅持着他們自己的優點，使那三分之二的人盡力的應適這種局面罷了。這種方法是很有效的，因為強迫一般人改革他們的習慣，再用環境的激勵與機會來引誘他們，只要他們不大大的反抗，這本足以慢慢改變大多數人的嗜好與目的，使他們獲得新的原動力。這決不僅僅是國會條例或幾個有決心的改革家的條例所能產生的習慣的美德。一種堅持的改革，其中含有新的目的，並且他與改革家的所提出生活計畫很有關係，這種生活計畫決不是屬於習慣的。這些原素漸漸的散佈到一般在改革勢力下過活的人民方面，使他們變為這些原素的、心理的、道德的援助者，如此他們就獲得了新目的，拋棄從前的思想與行爲的習慣，因為這些習慣已經被新目的阻止了。我們如果願意，也可以說這並不是最好的美德。我們也許要污穢的人由痛恨污穢的階段而變成清潔的人，不願意要他們練習清潔而變

爲清潔的人。我們也許喜歡昏亂的人用自制的方法使他們變爲清醒的人，不喜歡他們用拒絕酒店的方法而變爲清醒的人——如同我們願意由自己產生好清潔心來促進我們自己的道德進步，而不願意使環境用奇怪的方法教育我們的意志，給與我們以實際的打擊，警告我們，強迫我們，使我們有道德的進步一樣。但是進步的方法，不見得完全是窄狹的：甚至寬大的強迫手段也可以促進大多數人的進步。所以一般用「捷徑式」的方法來實現社會目的的改革家，是不無罪過的。但是我們雖然覺得他們沒有成功，然而他們也能增進心的適應，這種心的適應是我們認爲需要的。等我們討論了個人意志，外界環境，與社會空氣的關係以後，再來研究他們成功的條件。

第六章 倫理的社會

我們現在可以把社會當做一個整個有機體 (an organic whole) 來討論。在這個整個有機體中，每個細胞都是一個心；每個器官都是一個心的系統。這個整個的構造就是一種思想和目的計畫。如此，我們就可以局部的表明：人類社會比較動物社會——如蜂羣與蟻羣等——有一種較高的生活。這不過是局部的表明；因為蜂與蟻也許有心，我們很難相信他們的社會構造與社會活動的組織不是思想與目的表現。實在講起來，我們很可以說：如果把他們的心當作社會單位，那麼，他們的心比我們的心倒要完全些，甚或他們的社會組織所基的思想與目的的計畫也比我們的和諧得多，一致得多。蜂羣的社會活動的原動力——感覺與思想——是與他們社會全體的心系統完全相合的；這種心的系統必須和社會目的完全適合。我們人類的社會生活也許比較他們略次一等，所以有一些不和諧的東西，相反的目的，個人的心與公共系統的最不美滿的關係種種缺點；否則人類社會生活就是完全與他們的社會生活完全不同的東西，二者不能比較的。也許這兩種說法都是對的：人類社會生活目的是要達到一種自然的、有限的目

的，較之蜂蟻的社會生活差得太多；但是如果把人類社會生活的目的當作一種與動物社會生活的目的不同的東西，那麼，他當然是一種完全不同的東西。認清這種區別以後我們對於人類社會生活的真正特徵，纔能有比較明白的了解。

在前面某章中，我們已經知道：各種有機體的器官與構造都是為他們的職能而生存的。將這種原則應用到有機社會的心的方面去，我們就可以說：任何活動與任何機關的組織所基的思想系統，都是為他們的目的而存在。一個蜂羣，也像各種自然有機體一樣，並不是為他自己真正的目的而生存，而是為自然界所決定，所給與的目的而生存。無論他裏面的任何部分，都是這樣的，比如蜂羣中的「工作蜂」、「安閒的雄蜂」、「雌蜂」他們的生存與他們的工作都是受全體目的的支配。這種目的乃是自然界為他們決定的。在一定的限制以內，我們與我們的社會也是這樣的，尤其是我們中間的幾個勞工與坐食者。他們也能變為蜂羣中職員：那時他們就會成為較好的勞工和較好的坐食者。但是這只是真理的一部分。我們的社會之所以遠不及蜂羣的社會以及其他的動物社會，就是因為他不完全受制於自然界的目的是，他也有他自己的目的；並且社會中的各份子也有他們自己的目的。我們的社會特徵，各部分各種職能，各種活動的特徵，以及各份子的社會特徵，就在他和這種目的或這些目的的關係裏面。蜂羣的社會特徵，各蜂的各自的活動的特徵，是固定的，是很簡單的；因為這一切東西與自然界所給與的目的都是有關係的；我們的社

會與我們的活動的特徵是最複雜，因為他們和我們自己的複雜的目的，時常改變的目的，是有關係的。

再者：還有一種事與目的的區別很有關係的，那就是人類社會的聯合也是不同。我們盡力的把社會視爲統一的；社會本是統一的。但是他的統一體並不及生物的統一體，更不及很好的蟲類的統一體。後者的統一體是由自然界所給與的；他與各種生物一樣。他的統一體是時時改變的；可是雖然他時時改變，使他適應改變的環境，然而他始終總是一個統一體。但是我們的生活——個人生活與社會生活——裏面有一個不同的統一體，理想的統一體，這就是說：我們由思想得來的計畫，將各種原素都聯絡起來，使我們的生活成爲一個統一體，不過我們要時時改變來適應那種時時改變的目的。對於這一點，我們最好是用個人生活來表明他。第一，我們有一個有機的身體的自然統一體。其次我們又有一種不完全的感覺與經驗的統一體，我們的記憶與先見使他成爲一個統一體。第三，我們有一種更不完全的目的的統一體。操縱我們的生活與行動的一部，並且使他們彼此調和。最後，一個完全的個人，他的生活的統一體的思想與行動必受一種單純的目的或計畫的支配，在這種計畫中，一切與我們有關係的東西都有他們的位置，並且從他們的位置獲得他們的特徵；這種計畫是思想和行動的系統，與一種單純的目的相連的。

這也許是一個很難了解的觀念。但是我們必須記得人類社會——像有意識的個人一樣——都是努力的要求這種統一體，或是他的生活的統一系統，我們並必須將現今這種不完全的社會視爲社會局

部的統一體。

現時我們只要相信：社會及社會各部分的職能的特徵是由目的所決定的就可以了；可是我們還是要記得：因為社會目的成一系統，使彼此連結起來，所以社會是一種統一體。因為有了這種意義的「目的」，「倫理的」這個字纔有意義。我們要解釋社會，以及社會各部分與其活動，把他們當作目的的表现，並且將社會當作倫理的構造，我們在這種社會中，都有各自的地位。我們要找出人類關係的倫理特徵，社會制度的倫理特徵，以及社會活動的倫理特徵。換言之，我們要了解我們的社會構造與社會組織的真目的。我們必須如此，纔能估量任何制度的價值，因為他的社會的、道德的價值全依他自己的目的與全體社會所要表現的目的二者的關係而決定。

我們必須謹慎，不可以為我們的社會生活對於他的目的是很有意識的。社會構造的價值與特徵是由一切目的所給與他的，可是社會與個人從來沒有——並且將來也不能——完全知道這一切的目的。我們說社會一天一天的增加他的目的，這句話是很對的；但是他的器官始終有許多目的不是由他自己的選擇與自己的意志所創造；在實事上，這並不是他的目的。個人的心身的構造的發育，大部分是由自然界所決定的，個人大都對於他是無意識的，所以社會的心身也是如此。自然界的目的以及由此而產生的構造，是我們的構造的基礎。當我們有了意識與目的的時候我們就建築我們的構造，將自然界產生的構造

改造一過。一種時時變遷的環境，在許多無定的與無人知道的可能性方面，發生很大的影響，使這些可能性發達起來。這種發達的方向，就是我們所謂自然界的目的。我們說：社會或個人的構造與器官是因爲他的目的而生存，這並不是說他的有意識的目的，只是指他的許多目的而言，在這些目的中，有些人們知道的，有意識的選擇而來的，有些是人們知道，但是無意識的選擇而來的，但是其中多數是人們不知道的，也不是選擇而來的，無論我們對於自然界的觀念是怎樣，此處都無大關係。如果我們願意，還可以把自然界當作上帝。古代的印度哲學家常常說：一切的構造都是由欲望所決定的。「視」的欲望創造人的眼。「聽」的欲望創造人的耳。這種學說假定一切的進化都是一種程序，在這種程序中，普通智慧漸促知道實現他的各種權力，開闢了他一切可能的經驗的道路。這就是變像的說：一切自然界的目的都是上帝的目的。但是現在我們還是不知上帝的方法，所以我們還是要相信那些無人知道的進化的目的與我們社會或個人的有意識的目的二者是有分別的。

我們如果研究舊制度，那就可以知道：舊制度似乎曾經經過許多不同的階段，每個階段都有一種不同的目的。家庭這種最舊的制度就是很好的例證。在家庭最初的階段中，他是一個人羣，在某種一定的方法上彼此發生關係，其目的就在創造和保存新青年的生命；簡言之，他的目的就是維持人類的生活。這種階段我們可以稱他爲自然家庭時代，以父母和子女這種自然的三段論爲基礎的。在這一點上，他是類似

猴類、狼類及畜類的家庭——人類家庭與他們有許多相同的地方。但是人類家庭不久就有了複雜的目的，成了一個發達和保存某種感覺的人羣了。這種目的可以分爲二部分：一部分是社會生活所必需的感覺的發達，如感情 (Affection) 和友誼 (Friendship) 或羅馬人所謂習俗 (Consuetude) 的發達等；第二部分就是個人的感覺發達的目的，這種目的對於個人是很重要，其中最高的就是愛情。這個時代的家庭裏面的各份子，對於這些目的，並沒有意識；不過這些目的成了這個時代的特性，人類除了維持種族的自然目的外，又增加了這些無意識的目的。在後來的時代中，家庭又有了其他目的。家庭成了一種發展某種感覺和思想的聯絡的團體，實現某種社會目的的團體。他的目的就是教訓一般人尊敬威權和秩序；養成合作的習慣；教訓子女以市民的美德。這種時代中最高的家庭就是父系家庭，因為家庭就是社會，所以他履行了許多的社會義務。後來家庭把他這些原有的目的都拋棄了，他的新目的就是有意識的實現最好的感覺，思想與行動的方式。家庭現在已經有了一種有意識的理想，這種理想的勢力超過一切的東西；其中的份子都各有各的地位，並且願意接受他們的地位，承認自己的義務，承認他人的權利；家庭這個團體中的主要原動力再也不是需要與恐怖，並且也不僅僅感情或愛情，而是公共的目的與團體的幸福。所以他成了倫理的家庭。這就是家庭的最高形式，也是任何制度的最高形式；這種形式實在是少有的。他的最大的特色就是有意識的承認一種認可的理想；各種關係與各種事業的調和系統，一切的人都爲公

其目的條件聯結起來，依着這種目的的需要而工作；地方與義務的一致；以及非自私自利的原動力；這就是說：每個人自己的欲望包括一切其他人的欲望。

我們現在距離真正的倫理家庭還是很遠。可是我們還是盡力的向着這條路上走去；倫理的家庭就是我們欲望中的家庭的基礎；除他以外，沒有別的基礎可以使我們滿意。

我們對於原來的這些簡單基礎，並沒有置之不理，意思就是說：我們並沒有拋棄他們；他們仍然是存在，不過不是我們所要注意的；這些基礎在我們建設家庭的思想中，沒有很高的地位，我們也不會用他們來保護家庭制度。原有的一切目的，都是存在的；但是在倫理的階段中，我們只是假定他們是存在的，那時家庭的重點就是倫理這個名詞所包括的一些新原素，如有意識的目的意志，與契約。

我們一切的社會制度都可以有同樣的討論；不過其中多半是距離倫理時代很遠的。但是我們現在至少是在盡力的承認倫理的基礎，使一切制度都變為倫理的制度，不要他們成為強迫的、自然的、或習慣的制度。我們現在已經認清了：我們最注意的東西不是社會制度的構造或形式——他們的自然史——而是與他們相連的精神與思想。這就是任何制度的最要的原素，也是他們的改革的祕密。因為在這個階段中，各種制度也在繼續的改革，不過他的自然構造還是依然如舊；他的改革的本質就是在兩種原素中：他自己的時時改變的目的；與他和其他社會制度的目的的關係以及他和社會全體的目的的關係。純粹

的自然社會——如蜂羣——並沒有這種改革，不過他總是時時的改變就是了。但是這種改革的程序是自動的，是適應環境的時時改變的壓力以及各單位或細胞的時時改變的生命程序的。如果某個社會已經達到了我們所討論的階段，或是正在達到這個階段的人類社會，那麼，他的改革是不同的，是由感覺、思想、與意志所支配的；必須要受這些東西的支配，我們纔能達到倫理的階段。

我們考察現存制度的時候，我們就可以發現這種改革的特徵。在個人方面，這就是一種目的的改革，或目的與我們改良時代的目的的關係的改革。在社會構造或社會器官，或我們的活動的管理，或我們的關係的限制方面，我們有時可以將社會制度置之不理。我們並不會因為他們是不好的構造，或是因為他們很制我們的自由活動，就破壞他們；我們只是要改變他們的目的與趨勢，因為這些東西與我們所要求的目的與趨勢是相衝突的。除了無政府主義以外，決沒有人真正要破壞私有財產、家族制度、刑罰制度、政府與巡警。有一種很可注意的事，就是：甚至在一般熱忱的改革家裏面，也只有少數幾個人想要破除君主、教會、和元老院。但是很多人都要盡力的改革這些制度的目的。例如財產這種制度，已經經過了許多職能。他從維持社會秩序與社會進步這種自然界給他的目的走到許多局部有意識的目的階段中來了，在這些目的中，自私自利的欲望的滿足已經與工業的需要和個人自身發達的條件混合在一處了。我們中間有許多人想要把這些目的澄清一過，使他們適合有價值的社會理想。在同樣方法上，刑罰制度也經過許

多階段。他已經從純粹自然懲罰的階段進到一種半意識的報復與威嚇目的的阶段。最後又進到一種教養刑罰的阶段。而且這種階段已經開始壓制其他一切的目的了。我們中間也有許多人想要將這種最後的目的變成一種制度，使他適合我們面前的比較合理，比較有希望的理想。同時我也相信一切有思想的人都想使作戰的軍隊由戰爭機關變成維持和平的機關，把政府由保護局部利益的機關變為保護全體利益的機關。對於其他較有目的的制度，這種推論尤其是合理。我們並不願意取消貧民律（Poor Law）的制度，醫院制度，或一種禁止乞丐不組織慈善救濟的機關；但是我們也許很熱烈的改革這些制度的目的，趨勢與方法，使他們適合社會的公共目的。如此的解釋，這些東西都可以視為與社會健康的某種原素相衝突，或是與我們所要實現的社會道德中某種本質相衝突的——例如貧民的神聖與自尊，或富人的同情心和克己心種種原素。

但是我們在這裏必須分別一下，並且也要把我們常常忘記的一種事實特別的注意一下。我們的舊制度，有許多是生活與社會生活所需，自然發生的，自從他們有生以來，他們就無意識的發育，並且後來漸漸有了許多局部的意識的目的。但是無論他們是怎樣接近倫理的階段，他們總不能拋棄他們的自然基礎，並且也不能阻止其他目的的增长。這些目的自從他們產生後就跑到他們裏面來了。就是最完全的倫理家庭，他也把維持種族的蕃殖列為目的之一。這種目的是自然界給與他的；經過一種精細的改良後的

刑罰制度，他的基礎也是來自預防侵略這種動物本能；最完美和最謹慎的政府也要將維持社會目的列爲他的主要目的之一；一種完美的社會化的財產制度也還是會與社會進步的根本需要相連的。這些職能的原素，決不會完全失掉，不過我們想到這些制度與他們的義意的時候，也許要忘記幾個，不能完全記憶他們。這種事實有一種重要的影響。各人在各種制度方面所知道的目的的原素是不同的，同樣的人在不同的時候所知道的目的的原素也是不同的。比如我們的家庭觀念就是一個很好的例證；當我想到家庭的時候，我的家庭的感想是與我的鄰居們的感想不同；每個人只注意到該制度中的二種或三種原素，其餘的原素完全置之不顧；我們無意中注意的那些目的，各人不能相同，除非我們在心理、道德與社會三方面的發達偶爾相同，或是我們彼此的生活狀況相同，那就差不多。並且我們自己對於家庭，我們的解釋也是因時而異。幼年時代，我只以爲家庭是一個統治的制度，其中大部分的管理是我所反對的。後來我不久就知道家庭除了管理以外還有他種較好的與較深的目的。並且我們選擇我們所注意的目的的時候和我們研究這些目的的時候，我們常常受各種經驗感覺和偏見的支配。這些東西又是常時改變的，並且人類的經驗、感覺和偏見也是彼此不相同的。一般人討論舊制度的時候，總是產生很大的混亂，這就是因爲這個原故。在各種討論中，他們決不能免去不同的見解，如果他們不知道某種見解，他們決不能拋棄原有的見解來接受這種見解。不久我們就可以知道：這種事實對於社會改革的關係是很重大。

但是一切的制度都不是舊的；並且新制度還沒有他們那樣複雜。新制度的目的都是掛在面上的，因為他們是爲達到某種特別目的而有的，或是爲服從社會某種公共目的而產生的。在普通的意義上，他們並沒有自然基礎。都市組合公司與元老院都有某種自然的原素；但是戲劇的檢閱官與證券物品交易所卻沒有自然的原素。可是他們的目的與意義却是常常增長——舊的不常拋棄，新的不常增長。戲劇的檢閱官是一種制度，他的目的就是保護公共道德，阻止不良的戲劇，使他們不致發生危險。現在有許多人也許要說：這種制度的目的就是禁止少數幾個強而有意義的戲劇。可是我們不能以爲新近產生的一切制度都是以有意識的目的爲其基礎的。其中有許多簡直就沒有有意識的目的，他們之所以產生就是因為他們是新需要最易產生的東西。現代的工資制度，是一個很好的例證。當奴隸制度消滅以後，人們需要一種報酬勞動者的制度；於是工資制度就因之而產生。其結果，這種制度現在有了許多混亂而且黑暗的目的，人們從來就沒有把這些目的弄清楚過。其中之一種就是爲未來工業的利益，使勞動者能够生存，能够蕃殖他的種類；還有一種目的就是把財富平均的分配與他的生產者。但是這些目的互相衝突，他們從來沒有和諧過；其結果，當我們的意識與目的增加以後，我們就知道這種制度不能適合我們現在所堅持的目的。比如這種制度第一就不能滿足我們優待婦女的目的。甚至就把婦女當作勞動者看待，他也不能適合這種目的；並且我們現在要求提高人民的健康，人民的能力與人民的智慧，他也不能滿足這種要求。所

以一般人現在已經在大聲疾呼反對這種制度；如果這種制度應當滿足社會幸福的目的，那麼，我們雖然不是社會主義者，也要主張大大的改革這種制度。

我們了解各種制度的真正目的，還有一種困難；那就是：我們彼此與各種制度的關係是不同的。人和制度的關係大約可以分爲兩種。第一，我們中間有些人是某種機關中的真正份子，有些人不是真正份子，並且我們在某種制度方面的興趣與利益有些是直接的，有些是間接的，所以我們大家與社會制度的關係是有差別。這種差別可以說是簡單關係的差別；這些差別的影響是怎樣，不必說就可以知道。未婚者和已婚者的家庭觀念決不會相同；男人對於婦女選舉權的觀念也是不會相同。盜賊與罪犯對於刑法的見解當然與普通守法的人們不同；待賑的貧民對於慈善機關的見解與經理員對於這種機關的見解也是不相同。第二種差別與第一種差別又不相同，這種差別是依我們的目的與制度的目的二者的關係而爲轉移的。這種差別我們可以稱之爲思想關係的差別，他們的影響不獨是顯而易見，並且也是很重。他們較之那種簡單關係勢力更大，更能改變我們對於制度的見解與本質的觀念。一個根西迪（Kensite）人對於羅馬教會的觀念，與高級教會中人對於羅馬教會的觀念，真是大大的不同；世界上的差別，再也沒有比這種差別更懸殊的了。防疫研究會眼光中的醫學校，與反對活體解剖主義者眼光中的醫學校相差又多遠呢？斯特拉齊（St. Loe Strachey）的私有財產觀念與西德門（Hyndman）的私有財產觀念，

又是怎樣的不同呢？在各種事實方面，各種團體或各種個人的見解與思想都是不同；他們所想到的乃是這些目的（這些目的也許是屬於社會制度的，也許不是屬於社會制度的）和那些目的（屬於他們自己的特別思想的）的關係，這種關係也許是很重要，也許不是很重要。當我們開始討論社會制度的時候，曾經發生許多特別的混亂，這些混亂現在又要發生了。我們決不能在這樣的觀察點上，研究社會制度；我們所持的理由是關係許多不同的事情，而這些不同的事情，又被一個名詞所包括了。

我們也要聲明：當社會生活前進的時候，這些困難和複雜的事件必會大大的增加。第一當社會制度增加，我們的活動增加的時候，各個人的關係的差別，也必會隨之而增加；直到現在這種社會，這種差別已經無數了；第二，當我們的思想力增加的時候，我們就為社會制度加添許多新目的，同時也加添我們自己的理想計畫和目的的種類。最奇怪的就是：我們各人的意見總是一致；但是在實事上，我們的意見從來就決不一致。可是我們總是忘記了我們的差別，糊糊塗塗的取得了一致的行動——在這種一致的行動中，我們得了政黨、宗教支派與其他團體的援助，使我們得與別的人們採取一致的意見。能够舒舒服服的將這種差別忘記了，這乃是有用的市民的一種很好的資格；這種市民纔能成爲良好的政黨的政客，良好的教徒以及其他的人物；凡是能够堅強的記憶差別的人，又是強有力的改革家，創業家，他們不能成爲任何黨派的附和者，只能成爲領袖人才，組織政黨的人才。

這種討論，又涉及一個我們還沒有研究過的問題，那就是社會制度的有目的的改革的程序 (Positive change of institutions)。關於社會制度我們還要注意一件事情。我們已經知道：一種制度乃是許多目的的結合體，這些目的是彼此不相同的；一切的制度——尤其是較舊的制度——的目的，都是一層一層增加的；上面那幾層的目的與我們現有的目的總是接近些，下面那幾層目的總是比較疏遠些。我認爲在合理的社會中，我們必須以合理的方法去研究各種制度，我們必須爲那些最適合我們現代生活的目的去研究各種制度。但是在實際上，各種不同的人都是在不同的地位加入各種制度，與各種不同層累的目的發生關係。我們分析家庭的時候，已經發現四種不同的層累，這四種不同的層累的目的可以名之爲：自然需要的滿足，感覺需要的滿足，社會需要的滿足，與較高的個人需要的滿足。所以在財產方面，我們發現了各種層累的目的，我們可以將他們分別的稱爲：根本的社會需要，各種前進的滿足的需要——其中多半是自私的——成就美滿個人活動的欲望以及增加全體的機會的欲望。現在有許多人顯然僅僅在下層目的上與社會制度發生關係。只有少數幾個人達到了倫理家庭的階段；同時也就只有少數幾個人超過了財產的第二層與第三層目的；因爲在下面這幾層目的上，財產制度已經成了滿足需要的習慣方法，所以我們可以說：許多人都是習慣的原故與財產制度發生關係。看清了這一點，我們就可以局部的承認：基督教的國家中，習慣使許多的人成爲基督徒，許多守舊的人因習慣而變爲保守黨的黨員，許多

開放的人因習慣而變爲自由黨的黨員，許多人因習慣而承認家族制度與私有財產制度。他們承認這些制度，因爲這都是社會原有的習慣。詹姆斯教授（Prof. James）討論人類與信仰的關係的時候，他說：我們中間大多數的人都是用兩足跳入信仰之中，然後居在信仰之中。我們還可以進一步說：他們獲得他們的信仰的時候，簡直還沒有用過這樣多的思想。關於社會制度，我們很可以說：大多數的人睡醒以後，忽然發現他們是在某種制度之中，於是立刻就承認這種制度是他們應有的制度。不錯，在某種意義上，這本是對的；因爲「穩固性」本是社會秩序的一種重要的條件，並且無論何時，穩固性都是進步的基礎。但是他所產生的結果是很混亂的，很激烈的，如果你與一個因習慣而和教會、家庭、及財產制度發生關係的人討論這三種制度，他決不會用他們的高尚的目的和理想來擁護他們，也許他們簡直就不擁護他們，他們也許僅僅覺得一般人不應當攻擊這些制度，一切制度都是人類的習慣，是人類達到某種目的的工具，他們這種爭論雖然阻止了我們的討論，然而這也沒有什麼大關係。但是這也足以表明：這種人已經堅信了那些下層的目的；雖然這層目的是很舊，也許是很重要的一種能夠容易感動他們的理由，並不是合理的理由。復次，如果沒有堅信這種舊目的，如果我們能夠合理的討論社會制度，像易卜生（Ibsen）雷赤克（Nietzsche）或肖伯納（Bernard Shaw）一樣的討論，那麼，我們也會遇見許多的困難，如平常革命的擾亂與社會動搖的狀況，這些東西都足以損害我們個人的活動。

但是我們現在必須停止討論社會制度中複雜目的，從事研究社會與社會生活中的統一體。用統一體這個名詞，我們希望能夠表明：一切的制度，團體，關係，以及個人的社會活動都是附屬在社會的公共目的之下的；所以我必須把社會生活視為唯一的偉大制度，一切特別的目的都是與他的目的相對的。

這種統一體的觀念中，似乎有一種時時增長的困難。各種文明社會似乎都沒有過去的社會那樣的統一。這並不是因為文明社會的自衛能力不及過去社會的自衛能力，而是因為各制度，各關係以及各團體的有意識的目的常常增加，使這些制度，關係與團體逐漸的個人化，使自己成了一種最終的目的。並且這種漸漸消滅的統一體，也是自然而然的一天一天的消滅，因為個人與個人活動漸漸的以他們自身的目的為主，一般人都漸漸的以個人的資格來成全個人的目的，而不把他自己視為社會的單位。

初期社會生活中有些東西的有機性較之現代社會生活的有機性更是重要些。原始的部落團體中，父系的家庭中，希臘的都市國家中的統一體，比較現時我們的統一體，更是堅固得多，並且那時的人對於這種統一體的服從心也比我們的好些。每個份子都是一個完全的份子；如果他拋棄他的份子的資格，他就必會成爲一個被棄的人。他的活動與社會的關係比較我們的活動與社會的關係要密切的多；他一切的行爲中都有社會統一體的表示。中世紀的教會國家也是一樣。工業，藝術，市民的利益以及國民利益都有很好的團結，因為他們都是受制於精神勢力的理想。工匠是一種很榮耀的職業，因為他們是爲全體社

會而服務；公民生活也是統一的，因為教會曾經將他統一，教會本是各種市民團體的中心；教堂就是當時藝術的綜合體，也是科學與文化的綜合體；享有政權的人的權利都是由上帝與教會託寄與他們的；上帝是超乎一切之上的。這至少是當時的理想；有時也會局部的實現過；我們從來沒有這種統一的理想。自從宗教革命，提倡個性，十八世紀末葉個人主義爆發以後，近代社會——無論是部落的、家庭的、市民的、或宗教的社會——都失去了這種統一體。社會和國家的統一體也是比從前壞多了，因為個人主義的自然結果已經把社會結合建設在自私自利的基礎上面，社會的原理是唯物主義，其結果就發生了競爭，利益的衝突，與社會的不和諧等事。我們不獨把國家與教會分開，羅馬教堂與市政廳分開，並且我們的活動——無論藝術的、科學的、工業的、或教育的事業——都在自由的與社會脫離，決不服從社會的統一體。商業與宗教必須分得清楚，經濟與倫理切不可混在一處。一般人拒絕魯斯金（Ruskin）和過於熱心的教主。這乃是自然的舉動；如同從前的人覺得重利的禁止與商業的管理是自然的事情一樣。政治不得與講經台接近；教會與聖經也被排斥到學校以外去了；科學早已戰勝了宗教；藝術有藝術自身的目的，政府與他是毫無關係的；商業和工業是自由的，國王與政治家決不能干涉他們。每種事業都有自身的目的，人人都知道他自己的目的。他們決不受制於社會全體的目的或原則，後者也不能統一他們。

如果這算是現代社會的情形，那麼，我們就不必討論社會生活的統一體。我們更不能說社會的統一

性有增無減，繼續的增加我們的生活與活動的意義。我們不能不用其他的東西來解釋各種制度與各種關係：我們對於地區的解釋 (Sectional Interpretation) 必須滿意，將各種目的分得清清楚楚，將每種目的都視為獨立的東西，完全的東西，他們與公共利益只有一種疏遠的關係，不過雖然他們全體不能統一，然而他們還是各有各的特徵，各有各的重要。

但是這種論調並不是真對的，不過這也許是社會發達的局部的情形，他只是社會的消極方面，社會發達的積極方面的準備。在個人的生活上，我們都知道這種消極方面，這就是社會由一種統一體進到較高的統一體的一種象徵，可是這只能應用在一般已經達到一種進步的心理的、道德的與精神的生活的人方面。在這些人的歷史上的某個時代中，他拋棄了他們對於習慣、傳說、和政府的信仰以後，總是進到一種無政府的時代中，那時各種利益與活動都與彼此分離了，各為各的目的而進行，各為各的目的來估量 and 享受一切事物，決不受制於任何強有力的、威迫的、與統治的目的。這種無政府狀態常常在兒童進到成人的時發生，一切的習慣與原有的限制都破除了，他們從事預備維持一種獨立的生活。無論這個時候他們是放蕩形骸，或只是心神不定，或只是發生改變，他們的父母總是覺得不安；但是這只是一種過渡時代，他們不久就會進到一種新時代中去，進到有意識有目的的自決的生活中去；只要他們不回到原來的習慣方面去，只要舊習慣不來阻止他們，那麼，這種程序一定可以產生真正的統一體，比較從前那種僅在外

表上很有秩序的生活要好得多。因為個人的生活中自然有一種能力調和一切的活動，使他們都受某種目的與原則的管理。這種目的也許是空虛的，他的定義也許是不大清楚的，甚或會要發生改變的；這種原則也許不是最高尚的，也許不是最有價值的。成功、財富、聲望、事業、與野心也許是主要的目的；他們的原則也許是奇怪的「本店自造」的行為律，其中既沒有精神，而且又不大高尚。但是無論他們的原動力是什麼，無論他們是否完全的和諧，然而他們始終總是向着統一體方面努力進行的，這就是生活的真正最顯著的事實。

社會生活也是一樣；我們儘可以這樣說，儘可放心，我們決不至於過度的把個人與社會當作類似的東西。因為社會開始總是經過無意識或局部意識的習慣，纔能得到固定的習慣，傳說與政府；兩個時代的過渡期中，社會是無法無天，那時個人主義已經是極端的發達，這種被人誤解的個人自由並不能產生自由，只能使人們放縱。此處我們也要將這種社會寫真改變一過，我們只能說：這是一種過渡時代，當社會破除了他的舊思想與舊事業以後，這種結果是自然要發生的，不能免去的。並且我們還要進一步聲明：這種階段乃是高尚的統一社會的先驅；社會必須力求這種統一體，並且社會現時已經正在努力的尋求他。社會在各方尋求統一的原則，這是我們容易觀察到的。各種無系統，無秩序的東西，都在開始使他自己有系統，有秩序，使他與其他的制度發生關係。例如現時的工商業已經開始與健康、幸福、和個人的利益發生一

種比較真實的關係；他們的關係已經比從前的要密切得多了；他們正在自動的受社會的管理，服從社會幸福的條件。從前的經濟學說承認工業可以不必守法，現在他們已經漸漸的改革了，因為他們不能不顧及社會原理，不能不使一切的工業學說適合社會進步的學說。這是不是說：勞工與商業的自由將要失掉呢？當然不是；不過社會也許對於他們的自由要加以限制罷了。但是工業活動的真正自由已經勝利了；此後決不至於失掉；我們此時必須認清的就是：自由與秩序是相輔而行的，沒有秩序，就沒有自由；沒有自由，就沒有秩序。社會管理工業，也許不大完善；但是工業的目的與方法必須正式受社會目的裁制，這却是一個主要的原則。

科學的事業在學理與實際兩方面，也已經表明他們漸漸是社會統一體了。科學再也不以為他與宗教的衝突是很榮耀的事件；專心研究科學的人已經在那兒盡力的使科學與宗教調和。但是這決不會使科學重新受宗教的支配。這個問題，多年前就已經解決了。現在的問題還是將科學實驗與教會調和起來，使科學思想與宗教信仰言歸於好。在實際上，大學教授與傳教牧師都有了統一社會目的的觀念；每人都有一種疑問：學理與教典在社會方面，有些什麼反動？數十年前，他們二者有不共戴天之仇，現在却在和衷共濟，共同為社會目的而努力了。這是不是說：將來的科學的科學精神必會減少；宗教的神秘性質也會減少呢？當然不是如此；雖然個性化與專門化的勢力繼續的增加，然而宗教與科學還是會在社會生活的公

共統一體中互相調和的。這並不僅僅是說：傳教牧師將要變全心全力的爲社會服務者，科學家將要把他的學識應用在社會方面去，變成優生學家與社會醫學家之類；也不僅僅是說：傳教牧師將要接受進化論，科學家將要爲宗教家修改他的教旨，使他適合進化論；我的意思就是說：每個人都會有社會統一體的覺悟，盡力的剷除彼此的差別來救濟社會。

市民活動與政治活動方面的統一勢力是很明瞭，我們也不必多說。黨爭也許仍然是很激烈；如果他們根本的感覺與衝動是很強健的，有力的，那麼，他們也應當是很激烈。現在的政黨還是不能免去黨派的偏見，他們的工作還是爲一部分的，而不是爲全體的利益。但是他們的目的都是相同的，都是爲公共幸福計的，不過他們不知道他們也在圖謀本黨的幸福；現時的政府都在盡力改良人民的狀況，這就足以表明他們的衝動是相同的。一般自動的改革家也是一樣。他們的通例就是要顧及各方面，因爲我們的思想與活動大大的增繁的時候，意念與理想也就隨之而增加。但是「努力的合作」這種話，至少也是口頭的成語；各城各鄉的勞工們都在聯絡起來。

最後，還有一種趨勢足以表明：一般人已經承認了統一體的需要；他們已經把許多仇視的學說，支派與區域，團結在一個共同的團體中，並且這種舉動也無失掉個性的危險。這種團體正在變爲一個公例；教會的結合，勞工們有勞工們的結合，他們雖然有點附和的性質，然而他們總是承認了大規模結合

的需要，這種結合的團結力就是社會的全體利益。在思想上，至少有一種和平的社會主義提倡這種結合，這種社會主義已經得了各種階級，各種信仰方面的思想家的贊助。在經濟原理、倫理基礎，或社會臆說方面看來，這種主張也許是對的，也許是錯的；不過他的普通目的無論如何是正確的，所謂普通目的，就是調和一切相衝突的利益，使他們受制於社會的公共利益。

未來的統一體的定義，不是我們所能決定的。我們所敢說的就是：他乃是某種公共目的，某種經大家認為公共利益的概念。這種公共利益的概念就是一切特殊目的的概念的基礎；有了這種特殊目的，各種制度，各種關係以及社會生活中的活動纔有價值與意義。這就是社會統一體的概念，這就是我們用來解釋社會環境與社會行為的那種東西。這種環境中的各部分，各種活動，都可以用他的特殊目的來分別的解釋，不過不能超過一定的限制。我們可以把工業當作生財的工具；經濟學者就是這樣解釋的。我們可以把家庭當作產生健康的工具；優生學者就是這樣解釋的。這樣討論起來，工業與家庭都是工具，他們的意義都是從他們的目的得來的。但是這還是不能使我們滿意，因為他們的真正社會意義必須從他們與現存的全體社會目的二者的關係中得來。工業與家庭不僅是達到某種目的的工具，如同人類不僅僅是生財者或父親一樣。人類除了他的特別職能以外，還有其他的目的，這種「其他的目的」就是我們所要尋求的。工業制度或家庭制度怎樣纔能與公共的社會目的調和呢？這兩種制度的意義與公共社會目的有

什麼關係呢？生財者與父親在這種目的方面有什麼地位呢？如果他是一個好的雇主，或是壞的雇主，他有什麼特徵呢？如果他是一個好的市民，或是壞的市民，他又有什麼特徵呢？我們要為這些問題得一種答覆。但是局部的解釋決不能夠給我們以雇主，工人，或家庭份子的真正社會價值，如同他不能表明工業制度，家庭制度或其他制度的真正價值一樣。倫理觀念的要素就是：僅僅只有他纔能說明每種制度的社會價值與地位；說明每種社會職能的執行者與社會生活中全體目的的係關。

第七章 市民的意義

我們現在已經知道：社會是倫理的構造。他是許多目的的統一的系統。社會制度與社會關係中都暗含有這些目的，這些目的都是受制於一種公共的目的。這個公共目的，至少在學理上，是由社會全體的意思選擇而來的。在這種概念之下——這種概念必會漸漸明瞭——我們能够解釋社會與個人的一部分的關係。這種關係就是所謂市民資格（Citizenship）；不獨如此，我們還可以用這種概念來解釋——局部的解釋——各種制度與社會這種偉大制度及其公共目的的關係。

我們也曾知道：在每種社會中，社會發達的每個階段中，社會全體份子的地位與工作，社會價值與社會特徵都是由現存的社會構造與職能決定的。蜂羣是如此，父系家庭也是如此，希臘都市國家的市民是如此，現代的各民族中的人民也是如此。這種「決定」使勢力與特權都受制於社會構造與社會構造的；所以人們的活動也就因之而受限制。勢力與特權受制於社會構造與社會目的，人們的活動也受同樣的限制，這就是一切生活中最顯著和最重要的事實；這也就是社會生活中的一種永久特性。但是一般

人的這種屈服的程度，是依社會發達的程度而為轉移。我們曾經考查原始社會中的人是絕對的、盲目的、完全的受制於武力與自然需要；同時他們也很堅決——不過不是完全的——服從習慣與傳說；局部有意識的服從糊塗的目的；直到後來這種服從總大大的改變，成了一種毫不完全的新服從，因為人類一方面服從，同時一方面又大大的活動起來；這時他們的服從心也不堅固了，因為那種足以左右大局的構造與職能常常的改變；他們的服從也不是盲目的了，因為有意識的目的已經大大的增加；但是我們——社會份子——的活動還是受他的限制。換言之，當人類進到倫理階段的時候，服從與限制的特徵又重行出現，不過換了一種新的形式罷了。我們將社會構造變成一種目的的系统，這些目的都是我們選擇來的；我們把職能變為一種公認的義務；但是我們——社會份子——顯然還是服從這個系統與他的義務。唯一的分別就是：只要我們的社會是真正倫理的社會，我們總是有意識的承認：一切限制不獨是必需的，而且也是很好的，因為我們每個人都是他人或我們中的一份子；並且一般人也承認：一切的人都須為公共目的而努力；這種全體的參與，就是一切限制的理由。

我們還可以用別的方法來解釋這一點，我們可以這樣說：倫理社會，或倫理團體乃是一種義務與權利的系統，目的即在由全體份子達到優美的目的。一切的社會行為，無論他們的目的是什麼，其中總有團體生活的要素，以及我們的活動、意志與選擇的屈服；這種要素，在各種社會行為中，總是限制的原素。他的

特點就是：雖然他支配社會生活的全體，然而他並不以強迫或武力的態度來限制人類；他只是人類由選擇得來的原則，也就是以這種資格來限制人類。我們個人一切的活動都是受他的限制，所以我們的限制較之從前的社會生活中的任何階段中的限制都多些，因為我們的活動與目的較之從前已經大大的增多了。但是在良善的市民方面，無論如何，這些限制決不足以限制他們的自由，選擇與活動；這些限制不過僅僅引導他們的好意而已。

但是我們可以過細的把這種義務與權利的系統考查一過。第一，我們就須注意：我們所謂市民的權利——義務的積極方面——並不是說自然的權利，也不是說政治和法律的權利。從前的政治哲學與社會哲學，尤其是在十八世紀的時候，總是常常想像到一種自然的國家，理想的國家；他們所謂「自然」其意義就是「應當」。這個字是特別的便於應用，因為他似乎能給哲學家的想像以權力，以價值；這個名詞含有一種意識，似乎哲學家的理想原來就已經自然存在過的；或是自然界曾經頒佈過一種法令使他存在過似的。哲學家將這種自然國家當作他們的工具，也許有可原諒的地方，因為當時一切的爭論都是有根據的，所以哲學家不得不將一種新理想與一種想像的過去聯絡起來，使一般人沒有質問的機會。哲學家說到社會團結的時候，為誇大其詞起見，不得不說他們的祖先都是自然國家中的人民，後來纔加入一種自動組織的團體中；這樣的解釋，他們纔替新的權利，尋得一種基礎，因為有許多新的權利是不能視為

自然的。但是現在我們說到這一點的時候，卻要盡力避免「自然」這個字讓我們把自然與人造二者分清楚以後，然後再用他不遲。

我們所討論的這些權利與義務並不是由法律產生的，他也不是依賴國家的強力維持而存在的。法律與國家只能說明社會生活中的權利與義務的一小部分。我們所說的權利與義務乃是社會輿論與我們自己——社會目的的解释者——給與我們全體的要求。

我們把這種意義應用到社會份子或真正的市民資格方面的時候，我們爲首必會遇着兩種困難。第一，在各種地方，人民對於市民資格及其權利與義務的觀念都是很窄狹的；第二，我們要說明市民資格的觀念及其真正內容，這是一種很難的事。我們中間有許多人都以爲市民資格是專指我們對於國家的關係而言，那就是說，我們對於社會的關係，並且他們將社會視爲一種富於外界強迫力的東西；並且我們也覺得公共利益是很空泛的東西，因爲他很普通，而且範圍也是很廣。因此我們覺得：社會要我們戰爭的時候，我們就有戰的義務；社會要我們當陪審官的時候，我們就有當陪審官的義務；我們時常想要爲國家的普通政策擔負責任；想到選舉權，想到法律保障的強求，不錯，僅僅社會全體的公共利益，國家的法律與命令所表示的公共意志纔有管理我們的威權，因爲只有這些東西是最高的，並且包括了一切其他的權利與義務。但是我們總不免把他們視爲外界的組織，約束我們的牢籠；同時我們又以社會單位的資格把局

部的關係和團體當爲大多數義務與權利的基礎。比如一般人總是常常把父親與丈夫的義務不當作主要的市民義務，而把他當作家庭的義務，以爲這種家庭的義務是由家庭以及家庭關係的生存而發生的；他們不把勞動者或雇主的義務當作市民的義務，卻將這種義務當作他與工業制度的關係，及他與他人的工業目的的關係。幸喜我們大多數的義務都已經被道德與宗教聯合成爲一種系統了；但是我們總是容易忘記一切義務的社會方面。

復次，我們的倫理社會觀產生一種市民資格的觀念，可是我們總不能將這種觀念的內容完全表明出來。然而無論我們用什麼方法，總是不能完全將他表明，因爲義務與權利本來就是無限的東西；可是每個市民既然是社會的完全份子，他對於普通義務也應當有一種明白的觀念。我們中間只有少數幾個人有了這種明白的觀念，因此當我們討論市民資格或市民資格的擴充的時候，我們總是盲然不知其究竟。一般人常常說：每個市民在社會中必須有一種或兩種有定的工作；或者說：如果社會要他戰爭，他必須能夠戰爭。市民的義務就是如此而已麼？如果這是說：每個市民於必要時必須能夠表示國家所基的武力，那麼，這種論調就是大大的錯誤；因爲不獨事實不能如此；並且社會生活的真正基礎不是武力而是意志。這種過於注重局部利益的狹義的市民觀念，在社會中已經是很流行；如果我們要得一種比較真確的觀念，我們必須拋棄這種狹義的觀念，仔細的研究義務與權利的倫理的構造，把他當作包含一切重要

的構造的東西來討論。如果我們要這樣，最好是單獨的討論義務，因為現在的市民有一種通弊：他們總是討論權利，而對於市民的義務，簡直就不大注意。

如果我們研究希臘最好的理想，我們就可以發現四種簡單的市民義務。第一種義務是關於生計方面的，例如自給，維持家庭照管家庭等事。其次是關於軍事訓練與戰事方面的，這種義務的基本原則就是：每個市民的生命都是由社會隨意處置的。這大約是當時最顯著的義務，市民的基本與最終的義務。第三種義務是為本國的政策擔負普通的責任。第四種義務是為國家的「偉大」負責，國家的名譽，興盛，美麗以及一切能使國家偉大的要素。這其中根本的原則，就是你的聲望，即是你的國家的聲望；市民的義務的觀念中含有一個原則：各人的事蹟或嘗試的成功或失敗，即其國家的成功或失敗。所以我們可以說：這種觀念的根本原則就是：市民資格包括人民全體生活與全體活動。

這種理想的觀念並不是言過其實的東西，因為小規模的希臘國家的情形是很特別，希臘的小國家不大像國家而很像家庭，這種事實就完成了這種觀念。我們在前面已經說到社會生活的統一系統的必需觀念，希臘這種觀念就是我們的原則的表示。在我們的國民生活中，統一的意思沒有實現，因為個人和團體的利益沒有認清，所以我們把市民的普通義務都忘懷了。我們的生活是過於複雜，我們的活動過多，我們對於個人的自由既不十分了解，而又極力的重視他，加以我們特別注重「自求」與「自我發展」

所以這種種的原因，使我們將市民觀念置之不顧。不過在學理與事實兩方面，市民觀念還是社會義務與社會道德唯一的基礎。我們不常想到重大的義務，而常常想到家庭與工廠這些小團體方面的小義務。這也許是因為我們社會團結太鬆，公共關係過於空泛。並且我們現在必定要在其他的義務下面，纔能尋出市民的義務。這就如同我們必須到薩馬利亞人（Samaritans）所親愛的人羣中去尋求我們的鄰舍一樣。有些人覺得這種「尋求」義務的工作是很困難；例如一般單身的婦女就是這樣。據這種人看來，社會乃是一望無涯的沙漠，而不是一種秩序井然，義務分明的地方。無怪乎許多人想做市民，俾能了解社會份子的內容。

我們如果要恢復真正的市民觀念，第一步就要將各種事物全放在公共利益面前來討論；公共的利益，與各部分的目的，是相對的。這就是說：我們總要把每種小團體和小制度以及他們的義務，通通當作社會的部分，認清他們是受制於社會全體的東西，他們之所以重要，也是因為社會使他們重要的。我們想到我們的家庭、勞工、朋友的時候，我們固然也會認清他們各自的義務，但是我們總是常常把他們當作自足的、獨立的東西。其實他們恰恰與此相反；我們必須把這些小義務視為社會義務的附屬物，我們纔能知道他們的全體內容。同時我們要注意這一點，我們並不是說：凡是願意認清市民觀念的人，應當將其他比較特別的義務完全置之不理，而一心將他們的全力用到社會工作或公共工作上面。這不過是說：因為這些

特別義務都足以爲社會義務的基礎，並且與社會的利益是相對的，所以我們必須給他們一種較深的意義。在精神方面，我們應當爲上帝的榮耀而工作；在社會方面，我們應當爲社會的利益而工作。

這並不僅僅是一種忠告。這完全是勢所必然的事實。社會的進步正在使我們在各種制度、各種關係以及各種活動方面認清市民的觀念；當我們討論一切特別團體與利益的目的統一的時候，這種事實必會顯現出來。不過此時我們必須承認的就是：我們只知道市民資格的各部分，而將市民資格的大體——社會義務的統一體——忘掉了，我們現在必須他原有的把位，並且在我們沒有恢復他以前，決不能有真正的社會政策，真正的道德進步，也不能有把握的解決任何困難問題。我們現在都是爲局部的、空泛的利益而爭鬪；然而這並不是因爲我們不知道公共的利益或目的，不過是因爲我們沒有真正想到他罷了。我們誤將局部的利益和目的認爲公共的利益和目的，我們中間的意見是一天分歧一天。現時的結果就是：我們顯然的拋棄了一切的理想，因爲一切的理想都是社會的理想，一切完美的目的都包括了社會的完目的。因此現時的教育似乎是沒有理想的東西，因爲他的目的就是個人的超越，僅僅受制於團體利益和階級利益的。教育的意義，應當是爲社會的幸福着想，戰勝階級的偶像，可是現在的教育的意義並不是如此。工業和職業 (occupation) 也成了沒有理想的東西，因爲各部分都不將自己當作市民團體看待，卻將自己視爲競爭的黨派各謀各自的利益。工業的意義，本來應當是戰勝需要，使社會全體不至斤斤於工

廠與商務的利益，而能全體合作，共謀其他高尚的利益；可是現在的工業的意義卻不是如此。現時的家庭生活並不是要培養市民，他已經有了他自己的利益，他的目的就是造就一些能够發展自己或是能够發展家庭的人。甚至現時的教會也有仇視真正市民思想之心，他們不獨不能鼓勵市民與社會思想，並且反將社會分爲彼此仇視的團體。這種現象，我們在上章中就已經知道，乃是個人主義一部分的結果。現時一般個人主義者中有一種極端的個人主義派——分離派（*separatists*）——他們的原則就是：每個英國人的住宅就是他的堡壘；同時其中還有一部分是我們現時擴充市民資格的程序的結果，這種程序的開始幾步是不免發生個人主義的現象的，因爲如此，所以用社會的立足點看來，這似乎是一種退步。

最後，「性」的差別也好像是一天厲害一天，這並不是統一體的分歧，只是社會中一種破壞勢力——這又足以表明市民的觀念與社會統一的勢力暫時受了一種打擊；因此我們似乎不能整理我們的義務與權利，因爲我們的思想不是一致的。

我們可以用一個政治問題來說明這種市民觀念的原則；我們所要用的即現時的婦女選舉問題。因爲這個問題與市民資格的意義顯然有重大的關係。婦女要求社會政策的管理權，常常受社會的反對，總說她們沒有履行這種特殊義務的能力。這種否認的論調，無論如何是不大切當的。市民資格並不限定人民有相同的特殊義務；「社會可以自由處置市民的生命」這種原則並不是說：凡是不能從事戰鬥的人

都不能做市民。但是這些要求市民權利的人，其要求大都不很妥當。他們的要求應當——有時本是這樣——採取這種形式「我們履行我們的義務的時候，我們承認是要謀公共的利益。」我們知道生活中一種真正市民的責任：我們的母親（mother）家事，我們的工業職能與社會工作都是公共社會工作的部分；我們並不僅僅的為自身或家庭而工作，乃是為全體而工作。我們要求社會承認這種義務，許可並增加這種義務。我們覺得這種要求是合理的，因為我們現在不僅僅是母親、女兒、工廠的勞工，或僕人，我們的義務觀念也不受家庭與工廠這種小範圍的限制；我們已經知道「同胞市民」（fellow citizen）這種團體的需要與要求，並且我們也能够依着這些需要與要求去革新我們的義務。這種合理的要求，誰也不能否認；縱然有人覺得婦女身心兩方面都不及男子，所以不能同樣的履行某種義務；然而這種反對決不能影響他們的要求。（婦女的能力不足判斷公共政策中的困難問題，這種論調，無論如何都不能影響他們的要求。）但是如果男子要反對婦女這種要求，那就非用這種理由不可：「你們的傳說與某種職業足以限制你們，使你們不能在社會中履行你們的義務。你們的生活與職業已經將你們輕視了，限制了。你在家庭義務、工業或社會義務裏面，不能發現你們的市民義務」。雖然這種反對是很有力量，然而不幸這種反對對於很多的男子也發生同樣的效力。

至於這個問題的是非，不是我們份內的事。但是讀者諸君至少可以看清這一點：如果一切的義務在

一定的範圍以內，都是真正的公民義務。那麼，縱然有些不能履行某種特殊義務，如戰爭的人，我們決不能用這種理由去掠奪他們的市民資格。凡是能夠知道市民觀念，並且能將這種觀念應用到他或她的普通義務上去的人，就有當市民的資格。因為一切的義務都是公共的義務，只要他們不是完全自私自利的就可以；我們切不可以為只有關於公共活動方面的纔是公共義務，這種幻想是不對的；並且公共活動方面的義務也未見得是最重要的。

其次我們要討論的問題就是怎樣將市民觀念用來解釋我們的社會生活的制度，以及這些制度中必需的改革。如此我們纔能證實前面那種論調是合理的。所謂前面那種論調就是：社會不得不把他的各部分的利益與事業聯合起來，使他們受制於社會目的的統一體。我們曾經拿家庭與私有財產做過比喻，現在我們要再把他們用來做研究的資料；一部分是因為他們是兩種很重要的制度，一部分是因為他們與社會改革的進程很有關係。

家庭觀念與市民觀念不同，大多數的人都有充分的家庭觀念。他的義務與權利，責任與目的，一般人也許不大十分的了解，然而誰都知道他們是很多而且是很重要的東西。但是一般人從來不大把家庭觀念的內容在他的全體社會目的方面來討論，尤其是家庭的對象，家庭存在的目的，及其職能與價值。現在的人有一種很顯著的趨勢，把家庭自身當作一個「終點」來擁護他，甚至一般有思想的人也是如此。

家庭的歷史可以局部的解釋這種趨勢。社會誠然是始於家庭，發育於家庭，所謂社會就是一種「感覺與互助的共同結合的」系統。不獨社會感覺和社會趨勢是由家庭發生出來的，並且那些統一社會的連結物也是從家庭中發生出來的。在許多未開化的團體中，我們都可以發現社會是由家庭發達而成；這種發達的進程經過各種的階段，如支派（雅典人之 *Phratria*）、宗族（*Clan*）、氏族（羅馬人之 *gens*）及部落（*Tribe*）等。我們已經知道：在初期社會生活最發達最穩固的時候——那時的社會即父權社會——家庭就是社會，社會就是家庭。照這樣說來，可知家庭是先於社會；並且在某種意義上，家庭比社會還更要得多。

但是我們所要實現那種大而複雜的國民社會（*national society*）運動卻把這一切的事情完全改變了。不獨一般人不知道社會依賴家庭，忘記了社會的起源；並且家庭自身現時也到了一種很特別而且孤立的地位了。有些人甚至以為家庭現在是好像一個大規模運動的已經退位的創始者一樣。雖然他的地位不很重要，甚或成了一種廢物，然而只要他仍然生存在世間，我們總是不能完全革除他的；並且我們還是要為他另謀一個特別的位置。他們二者相同的地方就是：現在我們中間有許多真正覺得家庭仍然佔了一種特別的地位，並不能說他是孤立的東西，不過他與外界沒有什麼關係，他自己做自己的事，也不是市民系統中的一部分，他有他自己的基礎，認為他自身就是一個終點，為他自己私人利益而存在的。

有時他甚至有點兒「反社會」的性質，無論如何都有一點反對社會統體的發育；不獨家室（home）的獨立性質可以表明這一點，並且家長地位的重要以及普通的家庭目的也有同樣的表示。這就是說：在一切的階級中，父母對於子女的態度，可以說是一種窄狹的、自顧的（self-regarding）態度，最大的問題就是：我們希望於子女的是什麼？我們要他們成什麼樣的人？而不是社會所希望於他們的是什麼？社會要他們成什麼樣的人？並且家庭中的份子總是一致的抵抗其他的家庭，盡力的保存他的傳說，他的財產，他的血統及支派；甚至在別的方面禁止家庭與其他的家庭往來，免受後者的薰染。

現代家庭中的個人主義，真是一個困難問題。我們覺得這種事情與社會統一是相衝突的，無論我們把社會當作有機的統一體或是真正市民的理想統一體看待，這種衝突總是免不了的。家庭與社會間發生這種仇隙，也許是因為有些人提議破除現代個人主義的家庭所致。不過我們所要注意的一點就是：家庭這種獨立的性質已經在破除之中，這種破除的程序在百年前就已經開始了；這並非因為一般人攻擊家庭所致，而是因為義務、權利與目的每種特殊系統都不免受制於社會制度的原故。所以一方面在過去的百年中父母威權的專制主義已經大大的減少，父親的權利已經被國家削奪了一部分，各種新的工業立法、婦女及幼童的法律保護等物，使父母不能完全為自己的利益來管理家庭。同時在他方面父母的義務與責任也被國家減輕了許多。兒童的教育與訓練的責任，一部分已經由國家擔任；甚至兒童的管理也

是如此。兒童的健康問題已經是由國家與家庭共同負責；也許兒童的衣食方面不久也會由國家與家庭共同擔負了。這種事情已經發生很久，不過一般人還不知道他所走的方向。可是他們現在已經漸漸有了意識了；我們已經開始承認這是破壞家庭制度的一種運動；並且甚至有許多人願意促進這種進程，鼓勵他把家庭拿來社會化，穩固社會的制度。其他的人又為家庭惋惜，覺得家庭制度中的權利與義務中的減少不是好的現象，殊不知這種進程乃是上帝給我們的一種刑罰，因為我們把家庭觀念後面的真正市民觀念完全疏忽了。

我們必須仔細的考察這種進程，俾能了解他的工作及趨向。第一，我們已經知道：現在這種堅固的小家庭已經有了弊病，有時甚至有些反社會的色彩。還有一種無疑的事實就是：在我們的工業時代中，一般人總是把家庭的經濟職能特別的誇大了。一般人從前的家庭觀念就是把家庭視為一種經濟獨立和自給的單位，然而現在這種觀念已經漸漸破除了。富人的家庭觀念已經從經濟獨立與自給的單位變為聚財的單位；維持家庭的義務已經使貧民階級中各份子變成了獲取工資的器具，使他們不能養成有用的市民；大多數的階級中都有一種不良的趨勢，他們的教育的目的並不是訓練兒童成就人生的目的，而是鍛煉他們在工業競爭中能夠成功。他們過於注意經濟的目的，因此把健康、道德、與宗教的目的完全疏忽了；家庭再也不覺得家庭的工作是造就心地清白的市民，使他們享受健康、有趣的良好生活。最後，現時的

家庭中，經濟目的將其他高尚目的都遮蓋了。我們相信：只要家庭的經濟責任減少以後，這些高尚的目的還是可以恢復的。那時父母的責任必會大大的擴充，不會僅僅限於衣食子女的責任；除了這種責任以外，父母必會恢復他們的重要責任，照顧兒童的性質和精神的發育。

這些討論，使我們承認家庭的父母責任有幾種改革的必要；這些討論都似乎贊成社會主義者的提議，將家庭各種職能轉給與國家。但是我們要注意：他們決不主張把家庭內部的關係根本改變一過；也不贊成家庭的社會化，這就是說：減少家庭制度的內容。

我們對於生活的倫理時代，所敢大膽說的只是在這種時代中，各種關係都比較現在的要美滿些，豐富些——決不會更空泛些，更困難些——並且他們對於社會全體目的的服從心還要比較現在的更完全些；各種小範圍中的活動，如感覺，思想，與公開的行動等，都會隨着那些與他們相連的大範圍的活動一同增多；只要我們距離倫理時期近一步，我們的個人生活，家庭生活，以及社會生活都會比現在更美滿些。為效用，勞力的經濟，達到認可的目的——如較好的教育或健康等——起見，我們把家庭中某種權利與活動讓給國家這也許是過去時代中一種最好的，最需要的手續，也許是將來最好的，最需要的手續；如果家庭觀念有變成片面的和獨立的趨勢，那麼，這種事情當然是必需的，因為如此我們纔能使特殊目的受制於公共目的。但是除此以外，還有一種最重要的對象，那就是擴充家庭生活的內容，互相的關係，利益，與

同情心。不過這一切的東西必須變爲市民觀念的附屬品，受制於社會的公共目的；並且必須把家庭生活當做社會制度的一部分，二者的內容皆須同時擴充，在一種比較更特別，更親密的方式上，使二者的活動不分彼此。

財產制度與家庭制度不同，但是他們所經過的程序却是一樣的，私有財產的要素就是有定的所有權，享受權與使用權，由社會給與社會各份子的。這種制度中間包括許多複雜無定的關係，所以其中也有無定的義務與目的。但是他與家庭制度有點不同的地方：他是一種應當受制於社會目的的制度，不過現在沒有受社會的統治罷了。他也同時表明恢復社會統治的運動，社會化，甚至足以表明取消財產制度的運動；並且也表明我們在財產方面疏忽了市民觀念，現在要受懲罰了。

私有財產本是因需要而發生的：在初期社會中或自然時代中，團體有一種公共生活的需要，並且在生命的競爭中個人也有一種生存和效力的需要，這兩種需要就是私有財產的基礎。在這兩方面，他都有「一種自然的目的，即生存的目的；不過其中也有一種有意識的與自私的人類目的，即欲望的滿足。後來社會發達了，私有財產的目的不獨是維持社會的穩固，並且也要促進個人的發展，這兩種目的遂擴充了私有財產的範圍，及其永久性。現在的私有財產制度就是一種最永久的私有財產；並且國家規定的財產世襲法又大大的穩固了個人或家庭的私有財產。但是「援助強有力者」這種自然的結果還是仍然的存

在；並且欲望與滿足這些自私的個人目的，也較之從前更強盛得多了。我們後來討論工業代時的時候，我們就可以知道：這一切原有的目的都是繼續的存在，變成了私有財產的根基；但是此外還有兩種新社會目的或一種新社會目的的發達，又進而將這種制度擴充了。爲滿足現代的工業制度起見，私有財產制度又包括了大規模的資本在內，雖然這不是什麼新的東西，然而他卻有新的要與許多新勢力。私有財產在這個時代中，對於個人自私的目的的供獻，是從來所未有的；加以一般人不能完全了解私有財產對於社會的影響，所以這種制度的目的與社會的公共目的不能和諧。我們很容易知道：如果我們能把所有權與使用權改革一過，那麼個人發展與社會幸福更會美滿得多，如同從前的奴隸所有權的改革使奴隸制度適合進化的社會目的與社會觀念一樣。

我們已經將私有財產的發達，大致的說了一過，目的就是在表明下列這兩點。第一因爲私有財產制度的根本目的的改變，私有權的對象也就在繼續的變遷；第二，財產制度從前與社會制度的關係，比較現在要更密切得多。現在他們二者的關係差不多完全沒有了；雖然在表面上他還有他的義務，然而這種制度已經完全個人化了；一般人之所以盡力擁護這種制度，決不是因爲他是一種全體人類的發達，直接增進社會幸福，而是因爲他是個人發達中一種有用的工具——這種制度有時簡直是滿足少數幾個人的欲望的工具。

因為我們要知道我們擁護這種制度的理由和方式，並且也要知道我們要他供獻社會與個人目的的東西是什麼，我們不得不比較過細的將他研究一過。如果我們將私有財產當作事物的所有權，享受權與使用權，那麼，這種制度就有兩種顯明的意義。第一就是滿足個人的需要，慾望野心與目的的工具的所
有權，換言之，就是滿足外界生活必需的工具的享有權；第二就是管理，指導與強迫他人的活動的權利的
所有權，換言之就是享有一種能力，能够改變他人的外部生活。在這兩種意義之中，第一種在一定的限度
以內乃是個人生活與個人發達所需要的。因為如果我們自己決定自己的生命，我們必須有幾種滿足生
活的東西。只要所有權不越出範圍之外，這種制度是決不會使個人目的與社會目的發生衝突的。但是如
果他越出了範圍，那麼，衝突就會立刻發生。人們也不能說：最高生活，必須享有一種範圍較廣的私有財產
權纔能實現；一切的宗教與道德學說，沒有不否認這種理由的。真正的市民義務並不僅是享受很大的財
產使用權。凡是了解真正市民觀念的人都會盡力避免一種超過一定限度的財產所有權。可是這種觀念
現在不大普及；我們當一種新的社會良心沒有發達以前，對於財產制度決不能袖手旁觀，這是我們不能
否認的事情。個人的需要不斷的增多，此事對於社會顯然是一種危險；個人的這些慾望並不是社會健全
發達所需要的東西，他們只是反社會的私人慾望而已。

私有財產第二種意義也是財產制度中所需要的與永遠的原素；我們說這句話的時候，必須將人管

人的權力。在一種特殊的意義上來解釋他。無論在那種形式的合作中，相互的影響與相互的指導都是需要的東西。無論那種複雜和分等級的合作事業，都須有程度不同的勢力與指導；社會生活當然是一種複雜的合作事業，其中具有各種等級的能力與職能。但是為維持真正的利益起見，我們必須把權利付於一般最能利用他的人；如果統治的權力超過了任何個人的優越性，那麼，這就必會與社會目的發生衝突。換言之，財產權的優劣，全恃所有者的專制主義而定；如同魯司金（Ruskin）說：「財產應當表示一般有魄力的人享有有價值的東西。」那就是說：一般值得享有勢力的人享有權力。這些必需的「優越性」專制主義，或「魄力」常常是由遺傳下來的，位置而決定的，其中具有某種程度的超然教育、世事的知識、及能力，其中最重要的就是責任心、財產所有權——最普通的就是土地所有權——之所以被一般人認為合理的，這不獨是因為許多有財產的人具有很大的能力，同時也是因為他們的地位和義務使他們易於執行財產權。但是現時的情形已經改變了。財產與優越性，所有權與使用能力的優劣，已經沒有自然的聯絡了；並且新社會也不會給一般人以履行這種權力的機會。還有一種更重要的事實就是：現時的財產所有權並沒有公認的社會義務。一般有良好的富人，必須常常為他自己發明自己的義務，但是，沒有機會發明一些有益於社會的義務；同時一般沒有良心的富人，尤其表現一種「富人政治」的危險，那就是說：當我們根據個人的利益來估量財產的價值的時候，我們就有疏忽財產的社會可能性的趨勢。

由此可知，現代社會中的財產制度包含了許多困難與危險。一般擁有巨資的人已經失去了他們的自然地位，他們的權力的執行，也沒有一定認可的範圍了。我們社會中也沒有貧民保護者與貧民階級這些等級了；統治權與指導權——這種權力與財產所有權是不能分離的——此時再也不能與社會生活的構造及目的完全調和了。財產所有者已經是與其他的人們一樣，因為他們已經失去了他們的優越性，不善於執行財產權了；從前的財產所有者都有明顯的義務，所以財產所有權是合理的，可是現在的財產所有者已經沒有這種義務觀念了。貴族的責任已經是過去的東西，現時並沒有富人的責任來繼續他；縱然有，也就沒有多大用處。因為現代的社會活動與工業活動及其反動已經大大的增加，雖然一般富人有意思用他們的財產來謀公共幸福，可是他們做這種工作的時候，不能發明一種方法，使他不要與新社會目的發生直接的衝突。

現時的私有財產制度的內容與範圍，不久必須經過一番修改。我說這句話並不是極端的社會主義或共產主義；這只是該制度現在與將來的實在的情形而已。沒有那一年，這種制度不發生改變的，沒有那一年，私有財產所產生的權力不減少的。每個政府都在改革這種制度，限制所有者的權利，增加他的義務；倫理生活的目的統一，都是表明這種趨勢是必然的。如果一般擁護家庭權利或財產權的人要阻止我們改革這種制度，把他當作神聖不可侵犯的東西，那麼，他們的理由，全是不可能的理由。他們最妥當的方

法就是聲明：爲增進社會及個人的真正目的起見，他們必須維持家庭與財產的生命，將這兩種制度改革一過，使他們適合我們時常變遷的社會生活的目的，但是也要使他們獲得一種充實的內容，與社會目的的內容的擴充同時併行。

由此我們知道：這兩種制度都會經歷過相同的程序，他們從前的目的本來是適合社會目的的，後來纔漸漸局部的與社會分離，漸漸的仇視彼此，最後個人的目的簡直就有了反社會的趨勢，不過這只是一種過渡時代罷了。因爲個人的目的近來已經有了願意服從社會目的的表示，他們也在盡力的向上發展，根據原有的基礎造成一種新的時代。在原始時代中，個人服從社會，這乃是自然需要的結果，並且也是武力、習慣與地位所促成的。在倫理時代中，這種服從心僅僅能由選擇與意志產生，僅僅只有「同意」能維持他。原始時代的個人的目的的內容是很小的，很弱的，不美滿的東西，可是在倫理時代中，每種制度的內容都會比從前充實些，更能滿足個人生活些，不過他是與內容比較充實的社會目的聯合在一處罷了。家庭生活那時必會增加社會生活最重要的範圍中的互相愛慕與互相利益的機會；私有財產必會增加個人發展、賞識、嗜好的滿足等機會；這些機會的增加，都是因爲這兩種制度已經改革，已經適合比較真確的市民理想，並且很願意的漸次服從社會目的。

我在本章末段中所持的理由，當然是不很完全，並且容易使一般人誤會。我的主要目的就是表明那

些「一般人認爲解釋任何制度或關係的權力，機會或條件的」特別權利與義務都是繼續改變的，並且當社會對於新目的真正有了意識的時候，或一般人的公共幸福的觀念比較充實了的時候，他們是必須改變的。同時我也認爲這種改革足以表明社會制度與社會關係的義務和權利的減少；但是制度與關係全體的權力，機會與條件必會增加，無論義務與權利是否減少。最後這一點還沒有證明；不過我在前面所發表的意見已經暗暗的證明了這一點，我的意見就是：社會生活中一切重要的制度與關係，當我們改良我們的生活的時候，都會增加他們的用途與能力，俾能達到我們的新的高尚的目的；我們已經給他們以這些新的高尚的目的，並且還要使他們適應這些目的。但是其他各種新制度還是在繼續的出現，有些是爲新目的而產生，有些是用新方法來達到舊目的；舊制度的改革，有一部分就是把他們的舊目的轉給這些新制度。舊制度就是這樣修改的，他們希望這種剩餘的枝葉能夠有一種美滿的發育。這種結果的可能性是很大的，只要舊制度的內部很健康，只要這種剩餘的枝葉真正是社會的一部分，只要那種修改沒有過度，不是愚蠢的修改，這種結果總是可能的。我也不願意證明那種修改是好的，是安全的。如果修改過度，枝葉也許就不能再生；如果把家庭的某種義務取消了，家庭也許就不能存在。除非有新義務發生，這種修理總是危險的。在下章中我要將一種比較安全的條件說明，此時暫不提及。

如果有人以爲我說增加家庭的愛的正當方法就是減少父母的責任，或是以爲我說取消養育子女

的義務就是安全的增加父母對於兒童看管。那麼，這是成了一種狂論了。如果又有人以爲我主張增加新的賦稅或用新的方法來限制消費與投資的能力，使有產階級能好好的利用，好好的享受他們所剩下的財產，那麼，這也是同樣的將我誤解了。一般人都希望這種辦法，因爲這樣做去，進步一定是很快的。不過我還是相信：一切的財產所有者，只要他們是好市民，就是財產制度的權利大大的改變以後，還是可以從他們的財產中獲得美滿的利息；並且世上的父母和子女，只要他們是好市民，總可以從家庭生活中獲得美滿的利息；在外表上，家庭生活是受了損失，因爲他失去了幾種義務和權利，然而在內容上，他還是很豐富的，因爲其中發生了許多新聯絡與新利益。

第八章 社會進步中的精神的原素

我們頭一步工作就是把社會組織分析為幾種原素，並且拿幾種重要的原素來解釋社會改革的程序；我們這步工作已經完成了。其結果我們得了一種觀念，把社會當作複雜的有機組織，其中還有一個心的系統；並且這種組織在他與他的目的的關係上看來，還有一種倫理的性質；我們又將社會程序當作許多不同的原素的驅進與拖拽（Push and Pull），這些原素彼此都有關係，他們是一種有目的的運動中的原素。這種目的雖然是無定的，我們還是不能不將他當作道德的目的。我們的討論始終都是根據社會哲學的定義，我們從前已經為社會哲學下了一個定義，我們說：他是一種試圖，試圖說明許多社會現象，把他們視為屬於一種有秩序的系統的東西，並且也說明這些現象的變遷，將他們視為屬於一種有秩序的程序的东西，這種系統與程序都受一種目的的管理，他們二者的特徵都是從這種目的得來的。

我們已經追溯這種目的所經過的各種時代；知道他已經從自然時代進到有意識的目的時代；從自然需要時代進到人類意識自己選擇的目的的時代。我們也曾將倫理時代社會制度與社會生活的特性考察一過這種倫理時代就是我們現在所要努力實現的。只要將這種時代的普通目的與他需要的統一

性略略的觀察一過，我們就可以知道未來進步的大概形式與方向。我們知道：如果社會要有真正的進步，那麼，我們必須盡力的調和各種互相衝突的目的，使我們的目的和能力比較的統一，並且各人的或局部的目的必需甘願服從公共社會利益。我們並不假裝我們已經知道了進步的內容。這是我們能力所不及的；我們只能猜想他們是怎樣的東西。不錯，我們的普通目的的觀念必須是空泛的，無定的——公共利益本是世上最無定的東西，他的內容是時時刻刻改變的。

倫理時代的社會裏面，個人的目的必須服從團體所公認的目的，所以如果要有真正的市民資格——這種資格是倫理的社會所需要的——我們必須使一切的社會活動都聽命於公共利益的觀念。我們這種論調，是很合理的。這種論調對於各種制度的影響很大；在家庭和財產方面，他就成了一種社會化的勢力，改革每種制度的內容——那就是說：在方法與目的方面來改革每種制度的義務與活動。我們從此承認：我們一切社會關係中，社會也是有份的，在我們一切的利益中，社會也是有份的；各種制度的內容的改變的方向，都是由我們這種觀念裁制的。

但是我們還沒有達到我們的研究所要達到的目的。我們也還是不知道社會生活的真正特徵，也沒有發現考察進步的標準。我們很容易知道：如果我們不再經過一種新的、困難的分析，我們決不能往前進行。

(一) 關於個人活動服從社會目的的事情，我們知道：甚至我們爲這種目的下一種最空泛的定義，把他當作公共利益，我們也還是不能說：每個人必須使他自己的意志與行動服從他自身以外的任何社會利益，那就是說，他的公共利益觀念以外的社會利益。他固然是一個道德動物，他當然必須服從他所視爲公共利益的東西；但是這僅僅是一種誠虔的道德學說，並不能制定一種條例，也不能給我們以積極的指導。這並不是說：社會的市民應當服從社會所標榜的公共利益，或普通社會目的，也不是說：我們可使一個被人誤導的市民，除了他的自私心所誤認爲公共利益的東西以外，服從一切社會利益。我們似乎又遇着功利主義那種舊困難了。我們已經費盡無窮之力，設立一種原則或判斷的標準，可是這種原則只不過是一種「字的聯格」，一個好聽的公式，他決不能給人們以任何指導。如果良善的市民真是良善的，那麼，他一定知道：公認的社會目的的那部分是錯誤的，他甯受死刑也不願意服從。這當然是合理的。他決不能，也是切不可犧牲他自己的理想服從一個更壞的理想，縱使全體市民一齊擁護這種理想，他也不能服從。在未進而討論其他的問題以先，我們必須將個人與他的社會或社會團體的關係規定一下，同時也要看看有不有一種原則使個人的意志受制於他人的權利。

(二) 我們一定可以知道：這個問題的範圍較之我們想像中的範圍寬廣得多。這也是關於社會目的的起源的問題，是我們必須研究的。前此我們對於社會生活每個時代的目的，總是不大過問，不管他的

來源是怎樣。只要社會永久是在物質或生命的時代中，我們也就不必研究爲什麼社會要受自然需要的衝突的支配，亦如我們不必質問：爲什麼一個被追的野獸總是盡力的逃走，或是饑餓的兒童爲什麼爲食物而啼哭一樣。復次，我們討論心的活動與社會關係的勢力很重要的那個時代的時候，我們還是把目的當做一種自然發生的東西，一種自然社會力。但是從此以後我們再不能免去這種研究的困難，再也不能如此容易的過去了。在社會生活的每個時代中——原始社會還不大顯明，現代社會最是顯明——各種目的都是受制於一種勢力，這種勢力繼續的驅使他們，使他們前進。甚至需要與自然感覺的衝動，在原始人類社會中，也是稍稍受一種相同的理想東西的影響而發生改變；當人類的心的指導力增加，心的社會相互作用 (Social Interaction of Mind) 的勢力更加顯明的時候，這種影響的勢力就更加大了。因爲在心的時代中，進步是藉「發明」而產生，進步就是發明，此處「發明」這個字是廣義的，包括了新思想與新工具兩種意思。我們常常說發明，大都說是偶然發生的事件；紡織機，蒸汽機，新政治或宗教定理，在某個特別時代被人發明了，這決沒有什麼特別的理由的。但只是要我們反省一下，我們就知道各種發明決不是偶然的事，都是因爲某種需要與目的而發生的。就是機械的發明也是一樣；至於思想的發明那就更不必說了。並且當我們考察某種「適應需要和目的的」發明的時候，我們又沒有尋到那些現存的已經發現的原因，却尋到那些來源不知的，理想的，偶然的，原因了。

我們討論社會生活的複雜程序，或一般與其他的心有密切的關係的時候，也是如此。社會中發生許多思想和理想，而不知道他們是怎樣發生的，何處發生的。我們說他們是因某種急迫的需要發生的。近代史中關於這一類的材料是很多。百年前的自由貿易的思想與現時保護貿易的政策，放任主義與國家監視和國家管理都是一些好的例證。這些思想的勢力之所以增加，其原因也是很顯明的；或是因為社會中有一種普遍的需要，或是一般普通人都感覺這種需要，所以這種思想纔自然的傳播出來；否則就是因為這種暗示有一種普遍的萬能的勢力，使一般人腦中充滿了這種思想。一個政黨的全體黨員都深信一種新思想，因為有人給他們以暗示，說這種新政策與國家的目的或該黨的目的或需要很有關係，因此就採用這種新政策。如果這種暗示具了很大的聲望，那麼，縱使他與公共的需要沒有關係，他也可以獲得許多人的贊助。所以這種程序是很自然的；他的自然與自動的起源最初只是一種小小的社會衝動，他用暗示的方法漸漸感動社會中大多數的人。

可是這種解釋顯然是不大完全。因為除非我們假定我們有一種理想的未來的觀念，能夠決定他所要產生的思想，這些思想的勢力能夠有相當的發達，除非如此，我們對於這種程序的解釋總是不大清楚，不能使人明白的。——無論我們是說到思想的起源，或是改革勢力的發達總是不能使人了解的。除了這種外部的勢力以外，每個時代中的程序都是無目的的。除非其中含有某種理想中的目的，這種程序對於

我們——思想者、自覺者——就沒有什麼重要關係。

理想是從那裏來的？理想主義的意志是從那裏來的？我們決不能免去這些疑問；如果有人說這只是心理學上的問題，那麼，我們就要聲明：這些問題至少也是精神心理的問題，並且還從此引出社會生活中一種精神力的問題來了。無論這是心理學的問題，或是形而上學的問題，然而如果我們要研究個人和社會或社會團體的關係，以及社會的權利的限制，那麼，我們就非先研究這個心理學或形而上學的問題不可，因他們二者是不能分開的。說到這些問題方面，我們就要開始研究我們的最後的問題：人類社會生活中的精神基礎所連帶的問題。我們可以將這些問題化為很簡單的形式：什麼是個人社會對個人有什麼關係？什麼是社會人他的感覺、衝動、思想、意志及理想是從那裏得來的？

先將個人當作一種普通的個人來討論，我們可以根據他最重要的特性，將他當為一個自求者（*soeker*）來看待；將社會當作他的四周的媒介物的一部分，他的「自我」的普通內容，大部分是從這種媒介物中得來的，並且只有這種媒介物纔能滿足他的慾望與感覺。把他當作一個「獨立的自我」或「自然人」那麼，他從自然界得來的東西可就很多，自然界藉着他的祖先的媒介，給他以各種感覺和衝動，其中有些是必需的，有些是有益的，同時也有些是危險的。把他當作一個社會人看待，他這種資格又是從社會得來的，社會將他的自然秉賦變為不同的東西——使他的秉賦變為各種利益，並且給他以很大

的機會使他有更強的感覺及美滿的「實現」。因為社會生活是一種程序，這種程序使過去的人類的經驗成爲有益於個人的東西；這種程序並且還約束許多的衝突，鼓勵其他的衝動，直使普通成年的市民得到相當的慾望與管理，如果他有機會，還可以得到最高限度的滿足——適合當時的文化程度的滿足。

同時也只有他的社會能够使他發展這種秉賦，利用這種秉賦。如果他離了社會，那麼他的慾望與學識的能力簡直就成了無用的東西——亦如如果沒有社會，他們簡直不會發生一樣。這樣說來，個人和社會與社會生活的關係就好像「自我」與自然界與身體的關係一樣。如果不利用我的身體，「我」就不是作事，也不能够表示我的權力，也不能够滿足自己；如果社會人不把社會當作他的身體來利用他，他就不能滿足他的已經發達的「自我」。

直到現在，我們總可以把社會中的個人完全當作自然界與社會程序的產物，始終完全依賴自然界與社會的。這就是社會學者所謂「個人」——一個社會產物，經過個性化而成的獨立單位；但是他必須服從社會統一體，他決不能與後者分開。可是這種觀念是決不能使社會哲學家滿意；因為這種觀念並沒有說明個人最顯著的特徵，即他對於社會所固執的仇視；不獨如此，這種觀念並且還有矛盾的地方。

我用「固執的仇視」這個名詞，爲的是要表明：這種仇視並不是普通市民所常有的那種暫時的仇視。我們當然都承認：我們中間每個人——獨立的自我——總是與多數自我的集合體——社會——相

對峙。我們的目的不是不能相同；每個「自求者」的慾望中，總有幾個是與社會全體的目的相衝突；雖然善良的人能够使他的私人目的受制於社會目的，可是結果他還是覺得有種不愉快的地方，必須經過許多痛苦的遏制，纔能使他的目的真正服從社會目的。但是這種衝突是一種普遍的東西，也不是真正的困難問題。他也許最後還是會消滅的；這種衝突的發生，乃是因為人類還沒有完全為社會所化，因為社會程序還沒有作完他的工作，沒有把自然人化為社會人；我們可以讓社會程序繼續的前進，將來總有一天社會中一切的人都會成為「一體」。

為便利一般要維持這條理由的人起見，我們可以承認：社會程序的職能就是擴充每個獨立的自我，使他漸漸的不把自己當作中心。各種社會關係，每種社會感覺的活動，都有一種最高的道德目的，要使自己擴充到自我的範圍以外，使他們吸收其他的自我，使他人成為他們的一部分，來實現自我的社會化。這種擴充的程序可以視為擴充自我範圍的一種教育，擴充同情心，合羣心和博愛心的範圍。但是我們必須知道：這是一種循環的程序，這種程序的出發點是自我，最終點也是自我；所以如果有人反對這種程序，覺得無論這種工作是怎樣的完全，無論我們怎樣的有同情心，博愛心，合羣心，其結果我們還是歸到自我，成一種自重或自私的人。因為一個最富於博愛心的人，他的行為總離不開自己滿足自己的原動力，雖然他的自我包括了許多其他的人，或是他能够與其他的人聯合，他的行為的原動力，總是自己滿足自己的。他

爲別人工作爲別人的利益工作，而不爲自己的利益工作，因爲他已經把他的自我放在別人的生命之中，已經使他們成爲他自己的一部分，已經把他的感覺與慾望發表出來，俾能包括別人，使後者與他發生密切的關係。甚至在這種完全社會化的人方面，他與別人之間還是有一種仇隙，不過這種仇隙不致破裂成爲實際的衝突罷了。每個人都有自覺心，以爲他是一個獨立的自我，並且還以爲目的方面的公開的仇隙也是可能的事。

可是這種反對的論調却不能阻止我們。如果我們能够相信：社會程序最後可以產生一種博愛社會，其中的市民都是完全社會化的，生活與行爲都能適合他們的社會目的，那麼，雖然每個人的心中有一種獨立與自由行動的意志，我們也不能因之而喪沮。良善的市民與良善的蜂羣是一樣，他們決不會自由行動；他們雖然有這種意識，這乃是從他們的從前那種沒有社會化的時代中遺留下來的，這種意識對於社會並沒有什麼害處。

這種反對的理由，不獨有很大的弱點，並且也不能解釋那種所要解釋的事實。個人——自求者——對於社會——一羣的自求者——的仇恨心僅是我們所要解釋的仇恨之一種。其中真正的困難，並不在自我慾望的暫時分離，而在自我的志氣的永久分離。我們可以想像一個完全社會化的市民，他的自我包括一切其他的自我，他的慾望也僅僅是限於大眾所承認的利益方面。但是我們決不能想像一個市民，他

能免去一切由新思想發生的仇恨，除非我們假定他已經完全失去了他的個性，我們決不能有這種想像。並且他的社會優越性也不會使他免去這種仇恨；反之，他的生活如果有了「較好的」，他就漸漸反對「好的」，有了最好的，就漸漸反對較好的。自我以及其仇恨的蹤跡也許完全鏟除了；他的各種慾望與社會活動也許都因為個人和社會的利益與目的相同的原故而改變，但是他的理想主義——他的新理想的產物——還是會增加，也會使他的個人資格與社會份子的資格從新分離。這就是根本的仇恨，這種仇恨也不是社會程序所能救濟的，他並不是狹義的自我對於其他自我所懷的仇恨，乃是一種永久有區別的個人對於社會所懷的仇恨，這種個人永久是一個異鄉的人 (alien)。

(三) 我們現在還要說明一種區別。這種區別是我們必須更要仔細解釋的。前此我們所討論的個人，只是把他在普通意義上當作一個獨立的社會單位來討論的，我們把他當作自然界和社會生活二者的合產物來看待。凡是科學的社會學家本來就應當如此。我們也不必耍哲學家來告訴我們說這種討論——簡直沒有大提及個人與社會那種不可解釋的仇恨——是不能使我們滿意，不完全的記載，因為這種記載沒有把我們的真像描寫出來。「我」的製造中，我的許多行為的發動中，我的行為的斷定中，我的意志的決定中，還有一種其他的東西在那兒工作，這種東西並不是自然界與社會程序所能供給的。這到底是什麼東西呢？為免除一切困難起見，我們可以稱他為真正的個人。這種個人完全不是我們前此所討

論的個人。這是真正的個人，那就是說：自我與人身背後的個人，比自我和人身更要真實的個人。我們可以在消極方面來描寫他，將他與個人的自我對比一過。第一，在任何意義上他都不是自然或社會的產物。他不是從自然界來的，他的自然秉賦也不是自然界給與他的；他的內容的擴充也不是因為社會或社會程序的力暈所致。所以我們必須把他們視爲一種超自然，超社會的東西；他是一個個人，可不是生活的個人，也不是世界的個人。第二，在任何意義上，他都不是一個自我，或自求者，所以我們不能說慾望是他的特性，並且也不能說廣大而且博愛的自我的幸福是他的特性。此事對於我們的確是一種困難；因為我們應用的名詞使我們把慾望當爲向上或趨下的衝動一樣；除非在某種慾望勢力之下，我們決不能想像到一個努力的個人。慾望的鏟除，努力與活動的停止似乎是一種必然的事；因此我們只能將涅槃(nirvana)當作一種虛無的社會(A State of Annihilation)。可是如果我們另換一種觀念，將這種觀念放在精神分析的基礎上，那麼，雖然這種社會中完全失去了自我與自我的慾望，然而我們又會覺得這個新社會是一種極形活動的社會。如果我們用積極的形式來說明這種觀念，也許會比較容易了解一點。我們最好是這樣說：真正的個人乃是一種靈魂，不是一個自我，他有志向，可是沒有慾望，他是上帝的尋求者，而非自我的尋求者。自我的運動始終是循環的，這種運動先是追隨於利益之後，然而這種利益最後還是回到原來的出發點——自我那兒去了，可是靈魂的運動却是不同，他們始終是離開自我的，始終是向上的，始終是直接

向着上帝進行，決不回頭的。慾望——及自我一切的利益——與志向的區別，現在是很顯明的了；如同最高尚的博愛主義與宗教的愛不同一樣，最高尚的博愛主義，其中決沒有自我的原素。但是我們在此處所應用的文字又發生混亂了，因為我們將同一名詞同時用到「影」與「實事」兩方面去了，我們將同一名詞用到普通人類與社會的感覺的表現，同時又將他用到超人類與超社會的能力與品質方面去了。

因此，如果我們要對於我們的實際狀況有一種滿意的記載，那麼，我們就必須把自然與社會的勢力——形成自我的勢力——與這種真正的個人勢力聯結起來，後面這種勢力乃是人格的基礎。所以自我這種東西，是三種本質或原素的結合所，這三種本質或原素就是：（一）自然的本質及其一切趨向，慾望，憎惡，與自然界所給與的感覺和思想的能力；（二）社會的本質及其一切修理完善，管理得法而且受過教育的感覺和趨向，這些東西都是秩序井然的社會生活給與人類的；（三）最後就是精神的本質及其啓發人格的能力，使人格充滿了志向，這些志向不是從自然界得來的，也不是從社會得來的。社會是人類自我所形成，而人類自我又係此三種原素結合而成，不過各人的原素的成分不相等罷了。有些似乎完全是自然的——如那些自重的，反社會的，無志向的慾望與趨向；有些似乎是社會的——社會標準的習慣的目的表現，這些東西似乎已經被社會用道德來感化了，他們一切的色彩似乎都是從社會得來的；同時只有少數幾個人的真正個人的精神力已經開始工作，使他們這種自然和社會的產物變成一無自我一

的理想主義者，甚至變成世上的聖人。然而人類秉賦中的這三種原素雖然可多少之分，可是每個人都有這三種原素，無論他們是否有顯明的表示。這三種原素總是存在的；我們所謂自我或真正的個人意思就是說那種包含有精神力的自然與社會殼體（shell）——他的全體乃是人類的機關，只要這個殼體存在世上，他總是不完美的，不穩固的，而且是自重的；所謂社會人我們也是說這個自我，不過是在他的社會秉賦方面觀察他罷了；所謂真正的個人我們就是說他裏面的精神實體。

讀者如果將我現在所解釋的觀念與勃郎林在他的沙漠中之死（A Death in the Desert）的詩中所表現的觀念比較一過，或者對於我的觀念更能明白一點，我現在將他那首詩引在下面。

“How diverse persons withess in each man

Three souls which make up one soul: first, to wit,

A soul of each and all the bodily Parts,

Seated therein, which works, and is what Does,

And has the use of earth, and ends the man

Downward: but tending upward for advice,

Grows into, and again is grown into

By the next soul, which, seated in the brain.

Useth the first with its collected use,

And feeleth, thinketh, willeth, is what Knows:

Which, duly tending upward in its turn,

Grows into, and again is grown into

By the last soul, that useth both the first,

Subsisting whether they assist or no,

And, constituting man's self, is what Is—

And leans upon the former, makes it play,

As that played off the first: and tending up.

Holds, is upheld by, God, and ends the man

Upward in that dread point of intercourse,

Nor needs a place, for it returns to Him,

What Does, what Knows, what Is; three souls, one man."

但是勃氏所說的那三種靈魂，雖然不是和我所說的那三種原素——自然的、社會的與精神的原素——一樣，然而他的最後那種靈魂也許與我所說的精神原素或真正的個人相同。可是有一點不可不注意的就是：勃氏將他稱爲「人的自我」，好像我們平常所謂「較好的自我」或「真正的自我」一樣，我却把他從「自我」分別出來，我將自我用來代表我們較低下的原素，代表人的身體，只要有這些低下的原素；對於較高的原素，我却稱他們爲「真正的個人」或「真正的靈魂」。這種區別是很重要的；廣泛的名詞最容易發生混亂，因爲他們把我們的最低最俗的原素與最高尚、最神聖的原素都包括在「自我」之內了。

我們現在要把自我或普通社會人的目的與真正個人的理想分別一過，也要將前者與真正個人所追求的社會思想分別一過；不過我們不能將他們分別得十分清楚罷了。因爲我們的社會目的——如同我們的私人目的——是由社會生活及其狀況所決定的。但是我們的理想是從一種非社會的泉源得來的，只要我們願意，我們可以從世界以外得到我們的理想。我們普通都一致的承認：聖賢的志氣就是如此得來的。社會方面的志氣也是一樣。因爲真正的社會理想，常常是「上帝之都」這種幻想，一種已經改變過的社會的幻想。這種社會已成靈魂的一個適當的住所，而非自我的最舒暢和最滿意的住所。僅僅在這種意義上，我們纔能把柏拉圖和奧司丁 (St. Augustine) 的烏託邦視爲理想。他們有價值，並不是因

爲他們的暗示能够增加社會人的幸福，而是因爲他們聲明人類靈魂的幸福所需要的社會條件。

我們現在可以將這些非常的觀念應用到我們所要解決的社會生活問題上去。第一，我們就要說到個人對於社會所懷抱的那種仇恨。把人類社會中的任何份子當作一種自我來看待，這種仇恨是不能免去的。雖然他的普通品質和普通能力是來自自然界與社會程序，雖然他的發達也是依賴自然界與社會程序，然而每個獨立的自我始終是獨立的，並且他的目的有許多地方都是與自然界及社會衝突的。他所知道的一種目的——無論他怎樣用自私的方法來解釋——並不是社會的目的；他也知道一個太上主人，這個主人並不是社會；他知道他是爲一種目的而生存，可是這種目的不是社會的目的。但是在理想的社會狀況中，那種仇恨必會消滅。如果社會中每個人都認清了他的真正個性，使他的自我的利益受制於這種個性，那麼，自我那種特性——反對與獨立——必會消滅，那時甘願服從（willing subordination）的條件纔能完全的得到。因爲凡是不自私自利的個人，其慾望與目的決不能與他人或其他社會衝突的。對於社會——自我的社會——所欲謀的幸福與滿足，他是毫不介意，他所欲望的完全與此不同。理想的社會中，或是一種理想的個人的社會中，就能實現這種絕對的倫理時代，決不會有什麼阻礙和困難。

但是這並不是說：好人在社會中不會有現時這樣的衝突；不過是說：那時的衝突決不像我們現在所常見的利益的衝突罷了。我們可以大膽的說：社會的目的與「完全的好人」的理想社會表現，永遠是

不同的；因為前者已被「自求者」所誤，後者決沒有這種危險。只要「完全的好人」是社會一份子，只要他的活動是受社會生活的支配，他總不能不顧及社會目的，如果社會目的是錯誤的，他就必受其害，因此而反對他。他是自然界的一部分，是不能免去困難，他同時是社會一份子，也不能免去他的困難。自然界怎樣製造他的身體，他是毫不關心，覺得毫無關係；然而他從父母承受他的身體，並且還依賴這個身體，因此他對他的身體還是不得不關心，不能不注意。他對於自然界的要求，要有多少的讓步，要反對到什麼程度，改變到什麼程度，這都是他無論如何必須答覆的問題。

這樣看來，我們還是不能離開衝突的問題。我們從低卑的個人進到高尙的個人，這個步驟還是不能免去一切社會的困難——除非我們學柏拉圖的方法，使真正的靈魂完全脫離社會的關係。我們也沒有得到任何原則來決定我們還是讓步，抑或反抗，我們還是消極，或是積極。我們所知道的就是：一個真正的好人，是與普通社會份子不同，他不會與別人同樣的對於社會目的發生興趣。如果社會目的對他的自我的幸福有妨礙，他也是不注意的，因為這種事情對他並不十分重要；並且他的真正幸福——把他當作一個靈魂看待——決不會受社會情形的影響。所以他很容易在各方面同樣的順從社會目的。但是如果社會的意志是錯誤的，那麼，此事對於他却很有關係。所以無論國家採取自由貿易或保護貿易，戰爭政策或和平政策；無論國會議員是否足以增進國家的財源或減少國家的財源，無論國家採用什麼方法來解決

問題，對於他總是沒有什麼影響。但是如果社會永久是自私自利，因此對其中的貧民階級漠不關心，或是過於注意區域主義，因此不能得到和平，那麼，這種事情對於他却有很大的關係。所以他必須堅持的，反對這種錯誤的社會目的，即或犧牲性命，也是在所不計的。並且如果他始終是社會一份子，那麼，他也許會因為他的反對而不免於死。同時還是一種實在的事，就是：他不會在每個他認為錯誤的地方去反對社會的意志。他知道社會狀況的完成乃是一種無止境的程序，因此是很遲慢的；這種程序經過「試驗」「錯誤」和「經驗」各種階段然後改良的，所謂經驗，却又是由錯誤的結果而得來的；最重要的，就是他知道：這種程序所經歷的階段並不是「他的」祕密情形，然而他也不能知道他們，亦如他不知道自然界的程序的各階段一樣。所以他甘願接受社會的要求，僅僅反對社會目的中不道德、非精神的原則。戰爭是由人們決定的麼？他也許覺得這是錯誤的戰爭，但是他還是會與他的同胞一同去應敵，就是要死也是願意的一種不合輿論的政策，也是他選擇的麼？他與忠實的市民一樣，也願意採取這種政策。因為我們必須注意，他完全知道：他的社會信仰與社會思想，根本就不從他心中發生出來的，這都是他與社會生活的接觸所產生的結果；這些思想與信仰或者與其他市民的意見相同，不是十分合理的。他所完全知道的只是他們的方向和決心罷了。

如果我們暫時不管完美的個人，從事研究社會中比較優良的份子，我們就可以發現那種管理「絕

對好人的行爲，決定他的甘願的服從的」原則。

我們不能不承認：在我們多數人中間，自我是很占勢力的，真正的個人是不大活動的。將我們當作自我看待，尤其是把我們當作社會人看待，那麼，我們對於自然界與社會所欠的債務，實在是不容易計算，不能劃定一定的限制。把我們當作靈魂看待，那麼，我們對於自然界和社會却沒有任何債務。把我們當作自我，我們所要歸還社會的就是甘願的服從；社會對於我們的社會活動，自我的活動與自我的利益，大都有管理的權利。如果我們要結婚，社會就有指定條件的權利；如果我們要掙錢，社會就爲我們決定我們所能採用的方法；如果我們的藝術家，盡力實現我們的美的觀念，那麼，當我們沒有將這種觀念給他人以印像以前，我們必須先得社會的許可。個人主義否認這一點，乃是否認他的債務，宣言自我有自我的權利，能夠絕對的決定自我發展的途徑。但是社會必須給與我們以權利，我們纔有發展個人利益與社會利益的權利。爲社會的幸福着想，社會也許應在各種活動方面，將權利讓給各個人。但是這乃是社會自身所要決定的問題。現在並沒有一種原則可以決定權利範圍的劃分。自始至終，自然和社會的產物總是在自然界和社會的掌握之中，個人決不會脫離這種約束。

我們可以說：社會這種權勢 (Authority) 與社會的責任是互係的 (Correlative)。社會給個人以權力，同時社會自身必須小心，切不可因爲缺少機會的原故，致使個人不能利用這種權力。社會自身所產生

的能力，社會當然不會使他消滅。社會對待他的各份子必須如家庭對待他的兒童一樣。但是我們也不能說：社會的權勢是絕對的；因為每個自我的發達，至少有一部分是由各個人的意志與社會影響共同決定的，後來我們還要仔細的討論這一點。

論到真正的個人方面，情形却是完全相反。社會對他沒有統治的權力；同時也不負任何責任。他的發達也沒有借重社會的能力；他對於社會也沒要求機會的權利。

這種原則：「把我們當作自我來看待，社會對於我們是有統治權的，但是如果把我們當作真正的個人或靈魂來看待，社會是無權力管理我們的。」現在一般人都不能充分的了解，並且現代的社會衝動也沒有顧及他。如果不認清這個問題，那麼，爲「自由」的競爭或者就會發生；那就是說：如果我們把真正的個人所需要的自由與社會人所需要的自由混在一處，那麼，爲「自由」的競爭就會因之而起。這種混亂發生以後，不久一般人就會承認：社會可以干涉我們——社會人——所以可以干涉我們一切的外界活動；但是如果將我們當作靈魂，社會就不能干涉我們的靈魂的真正獨立活動。

我們前此完全是研究自我與靈魂的區別，與他們二者的衝突。我已經效法一般堅信人類的精神性的人們，將前者的非實體與後者的主要實體對比一過。自然與社會人，是屬於知識印象 (Sense Impressions) 和永久改變的世界的；精神的人，是屬於實體的世界 (World of Realities) 的；現在的世界如果與

這種實體的世界比較一下，那就簡直是一個空洞了。說到我們的塵世的利益和活動方面，據這種見解看來，靈魂並不是自我的活動的機關，而是自我活動的祕密監視者；他得了這種監視者的經驗，但是決不在這種非實體的世界中參加任何活動，他僅僅在那兒候着，學習着，直到他得了自由，可以在他的實體的世界中自由行動的時候纔止。但是這種區別還是適合我們所討論的事實。無論這種區別對於神祕家是怎样，有價值，有效力，然而他還是將社會哲學家放在一個不可能的地位中，向着一種二元體(Duality)的兩方面，他決不能使任何方面和那方面發生關係。但是社會哲學家却是知道：這兩方面彼此是有關係的；自我與靈魂總是不斷的發生相互作用(Interact)；並且社會生活——那種相互作用發生的地方——也有一種限定的實體，這個實體，雖與絕對的實體對比，也是不會消滅的。更說得明白一點，社會哲學家也知道：在每個自我的一切活動中——三思而後行的活動——靈魂都是一部分的主宰，意志就是他們二者的媒介物。一切的社會單位，每個單位的社會，只要具有意識的意志，都是如此；雖然宗教時代或靈魂醒悟時代還沒有達到，這種論調都是對的。因此，社會哲學家完全的承認：人類與社會所選擇的行動都是真正重要的，這種真正的重要很難美滿的描寫出來，縱使我們稱他們為道德的行動，也是不足以表現這種真正的重要。因為道德這個名詞，有時僅僅包含適合社會需要的意義；可是我們所選擇的行動却不僅僅是與社會需要有關，除了社會需要以外，他們還與其他的東西有關係。社會行動對於「好」的可能性

有一種影響；並且對於靈魂的實現——超自我，超社會的靈魂的實現——也有很大的影響。各種選擇都能影響靈魂到自由之路；各種由選擇得來的行動，都能發生很多的結果，這些結果對於自我的狀況，都能發生反動——所謂自我就是靈魂的身體或衣服。司密約翰或司密約翰所選擇的行動，不僅是靈魂與自我的某種關係的結果，他並且還可以直接的改變那種關係，如果不是同一社會的份子，他也可以間接的改變那種關係。這就是我們所謂：一切的「三思而後行」的行動不獨是品格的結果，並且還可以在品格上發生反動。

這種常識的態度是不容爭辯的。嚴格的說來，他也是對的；我們所堅持的「自我與靈魂」的學說中，真含有這種意思。我們曾經說自我是心身的權力和傾向的總體，這種權力和傾向是從自然界得來，會受社會的影響而改變，有了這種東西，我們纔是人類，纔作人類的工作。為表明這種自我與靈魂的關係起見，我們可以說：自我是靈魂的「衣服」或「箱匣」，靈魂終久還是要從他裏面遁去的；不過這只是一個比喻，所以也是很危險的。但是靈魂同時也在裏面改變這種箱匣，社會生活在外面改變這種箱匣。這種箱匣經過內外改變以後所遺留的性質，我們稱他為品格，品格乃是內外改變的結果。

因此，兩種結果就發生出來。第一種結果是關於「好人」對於外界（社會）時事的態度。如果我們以為完全的「好人」知道社會中的時事不是真實的，所以就不大注意他們，那麼，這種假定簡直就得罪常

識的了；可是這種「得罪」也是正當的。如果我們說加利歐（Galio）是一個完美的個人，那麼「社會生活的重慶」一定認為我們這種舉動是錯誤的。——雖然加氏可以藉口說他也是一個宗教的神祕家。然而我們還是可以說：一個「好人」知道無論什麼社會時事都未必一定是對於我們有重要關係的。人類的身軀也許會完全受制於靈魂，外界時事也許不能對他發生任何影響。但是社會時事，如同生理方面的事務一樣，對於我們這種常態的人却是很重要的；因為他們也許能使自我的身軀堅強或軟弱使他更能適合靈魂或不能適合靈魂。所以「好人」不獨是因為他是市民或同胞的自我（Fellow-soul）而注意社會時事，並且可以用同胞的靈魂（Fellow-soul）的資格來注意他們。他顯然必須注意他們，因為他對於社會有一種市民的責任應當盡力的為社會服務。但是現在我們又發現一個原因：社會服務也是屬於上帝的東西。

第二，我們對於那種品格方面的舊困難，也得了一種很滿意的解釋。品格這個名詞——亦如其他我們曾經研究過的名詞一樣——也有不同的解釋。有時一般人用他來代表自我由社會得來的那些性質。例如社會人的行為習慣是。有時又用來代表自我由社會的影響與靈魂的努力兩方面得來的那些性質。有時又用來代表自我所表現出來的那些性質。那些真正表現靈魂的本質的性質。第一種，最低的品格。其中包含了我們許多的天性和趨勢。第二種品格就是那些由我們有意識的意志而得來的天性。第三種品

格，最高的品格就是完全管理自我的那種真正靈魂。最後這種品格有時出現在「好人」方面，他乃是聖賢的永久所有物。

我們平常討論品格的時候，並沒有區別這幾種原素。品格這個字將我們說過的一切意義都包括完全了；我們關於品格所發表的意見，或是完全對的，或是一部分對的，或是完全錯誤的，這都沒有定。我們的意見的對與不對，須視這些意見現在所佔的勢力而決定。例如一般人時常爭論社會狀況對於品格的真正影響；有人說：品格是完全重要，社會環境是可以不大注意的；同時又有人說：社會支配是實在重要，因為他足以改變品格。現時有種很顯明的事就是：只要我們想到第一種意義的品格，一切的外界變遷確是很重要的。自我無意識的變成社會人，具有各種性質與社會本性；他在發達的時候，抵抗力是最小的。如果我們將他放在一個賊羣中，他就變成一個賊，如果我們將他放在一個美好的家庭中，他就變成一個好的家庭份子。不錯的，除了小孩以外，決沒有人受環境的支配。但是人類的全體——只要我們自己與活動是習慣的——當品格發達的時候也是同樣的受外物的暗示與壓力的影響。在他方面，如果我們討論第三種意義的品格，那麼，環境確是沒有關係。唯一的影響就是靈魂的影響，或靈魂中某種勢力的影響。最後，如果我們將品格當作一種合產物——社會環境和內部勢力的合產物——那麼，我們就可以知道：當真正個人確實覺悟的時候，外界社會的變遷的勢力就因之而減少；但是在我們沒有成爲完全受靈魂統治的

人，完全的宗教家，真正的哲學家以前，外界社會勢力多少是有點影響的。

由此看來，從前那種個人主義的信條——重要的東西是品格而非環境——之對與不對，必須依品格的意義和應用而為轉移。在我們中間多數人方面，這種信條是不能實用的；但是在最好的人們方面，這種信條却是對的。在我們中間多數人方面，自我或人格的性質始終是要受環境的影響，不過他們不完全受制於環境罷了，因為我們知道靈魂不完全是睡死了的東西，凡是神經清醒的人都是願意得救的。個人主義這種原則，我們很希望他對於全體是正確的。可是他現在只能應用在一般已經理想化的人們方面。復次，我們可以從下面這種申說中發現許多不同的解釋，這個申說就是：你們不能用國會條例使人民都變為有美德的人。如果我們將美德當作社會人的優美性質來解釋，那麼，這種申說就是一種似是而非之論，並且他還足以使人誤解。社會的法律，亦如社會一切行為一樣，可以用暗示、機會的增減，以及其他可以成為習慣與合理的行為的手段，來幫助一般人養成社會自我 (Social-self) 的本質。關於這一點，柏拉圖已經看得很明白；所以他主張用一種健強社會環境的安靜而且永久的勢力使青年不知不覺的受一種教育。但是如果我們認為美德的意義是「自我服從靈魂」或「靈魂的意志完全統治自我」那麼，前面那種申說就不會是似是而非，也不會使人誤解。這種美德是從內部產生的，無論如何也是從內部的靈魂產生的。他並且不是來自習慣，也不是社會影響的直接結果。真正的靈魂總要選擇他，願意有他；這就

是所能有的解釋。如果我們願意，我們可以用正當的習慣作爲一種預備，但是必須有靈魂選擇他，他纔能產生。

復次，我們的同胞市民常常受一種道德的批評，可是我們現在已經發現一種方法，可以避免這種批評的一切困難。對於一般酒徒，我們總喜歡說：只要他願意，他的神經一定可以清醒，亦如我們常常對於失業的人說：如果他是「好人」，他就永久有工可作一樣。在一切的批評中，我們有一種定見，總以爲這是他們自己的罪過。當然的，如果我們將他們視爲自我，認爲他們只受靈魂的管理而不能管理靈魂，那麼，這本是對的。這完全是他們自己的罪過。但是如果我們把他們當爲普通的社會自我，在各方面受社會媒介的限制，受社會給與他們的發育的機會的限制，那麼，這種論調就絕對的不對了，這決不是他們自己的過錯。把他們當作這種人看待，那麼，他們的好與不好就完全依「好」字在社會中的意義而爲轉移——社會不獨爲一般人規定「好」的本質，並且還爲他們設立一種必須達到的標準。這兩種東西都是依時間、地方與社會需要而爲變遷。說到「神經清醒」這種本質，現時的標準比較從前已經高多了；但是一般人是否能夠得到這種標準，那就必須由許多複雜的原因而決定。在這些原因之中，自然趨勢與社會管理是很重要的。最好的方法或者就是聲明：酒徒應當爲他自己負責，我們不能歸罪他人；但是這實在是太不公平了。個人主義者又把那種「只能用在極少數的人方面的」原則用到普通自我的方面去了；個人主義

者這種判斷只能美滿的用在理想化的自我方面。這是個人主義者的美德。同時也是他的缺點。他假定我們中間多數人已經大大的實現了我們真權力。這種假定是很高尚的，不過決不是公平的。在失業者方面看來，這種論調是太不公平；雖然是很高尚，也是無用。因為在這種實事方面，普通能力的標準——精神的或物質的——並不是已定的，認可的標準，而是隨着商業的狀況而改變的。例如人們抵抗疾病的能力，必須視疾病的微菌存在與否而爲上下。在瘧疾最厲害的地方，決沒有一個健康的人；棉花收穫失敗的時候，決沒有在蘭克西爾好好的工作。

我們現在可以根據我們所指出那些區別，將個人的自由作一結論。乍看來，這種事情似乎是很簡單：真正個人的自由是絕對的；社會人的自由完全是和社會需要社會要求相對的；社會需要與社會要求管轄人類亦如自然界的要求管轄自然人一樣。可是這個問題是很複雜，因為社會中每個份子同時也是一個自我，自我是屬於真正個人的，因為他是真正個人所需要的工具，可是他同時又是屬於社會的。這種雙層的所有(Dual Ownership)，就是一切困難的根基。在這兩個所有者中——社會與真正個人——那一個有優先權呢？有多少優先權呢？在那種活動方面有優先權呢？自然權利這種學說當然很足以使人誤解，然而他至少承認自我活動的一部分須完全受個人的管理，在一般非社會的活動方面，我們已經知道這是對的。我們現在可以這樣說：將自我視爲社會人，自我就完全是附屬於「人類的社會」(Society of

Persons)一切權利都是來自社會，他的人格也是從社會得來的。但是我們已經知道：自我的範圍比較社會人的範圍要寬廣些；自我有權利，有自由，因為自由本是屬於個人的，由個人處置的。如果我是社會人，我就承認：我的生活全體都是要由國家處置的。但是如果我不僅是一個社會人，那麼，我就不能承認國家有處置我的活動的權利。

真正的個人主義者，對於這種論調是很滿意的，因為他們深信：他們的真正生活不能受任何社會的干涉。普通的個人主義者對於這一點不能十分滿意，尤其是斯賓塞爾這一類的人。但是我們必須記着：司賓塞爾的學說——在他的社會有機體的學說方面說來——僅僅注重個人服從社會，如同細胞服從身體一樣；所以無怪乎一般相信這種學說的人，反對其中所暗含的「奴隸性」。這種學說並沒有一種觀念，將社會當作趨向於倫理時代的「權利與義務」的制度；所以他不能得到「允許」與「有目的同意」。這些比較高尚的原素，設立我們服從社會的基礎。有機體並不是一個人，我們並不能對他履行我們的義務；如果我們服從他，我們就是細胞的奴隸。

附錄 我們引用名詞，有了普通的習慣，我們應當將「個人」這個名詞在他的普通的意義來引用他，將他當作一種包括社會單位、社會人、和獨立的自我三者的名詞。所以我在他章中所用的「個人」與本章中的個人意義不同。我分別這兩種意義的時候，我總是引用「真正的個人」這種名詞以示區別。

第九章 社會進程的真正目的

我們在前章中所討論的，是與社會哲學相距很遠的一種空論。但是他對於我們的主要問題却有很大的關係。我們現在漸漸的不能不承認，並且可以大膽的承認：一切的社會目的的內容，都是取決於自然的程序，自然程序因感覺的或想像的需要而產生各種改革的建議，然後個人纔依下列三種東西所決定的方向去擴張這些建議，所謂三種東西就是：（一）個人由遺傳上得來的偏見；（二）個人與社會局部的接洽所得來的偏見；（三）片面的感覺與思想，這種感覺和思想就是形成常態市民的社會秉賦的東西。這些詳細的目的，經個人或團體擴充為政策以後，就交與社會，由他採取或摒棄。經過一種本能的程序，社會衝動最後就與某種政策發生關係，雖然當時因為許多感覺偏見和興趣的影響使他稍稍變化，然而這種政策暫時還是有成爲社會目的的表示。

有人說：這不是一種很好的程序，並且對於一般有思想、有理性的人，這種程序也是不大尊嚴。這種論調完全不對，我們還不如相信：我們的目的和政策完全是我們想出來的——現在真有許多人這樣的相信。但是我要請諸位原諒我，讓我責難一般政客們、改革家、和普通市民的空泛論調，因為他們說：他們所想

出來的政策是不合理的；至於他們這種論調是怎樣不合理，我以後再行討論，暫時不便提及。現時我只說：我已經表明這些政策不是由感悟得來的，他們乃是由普通人類的自然程序所決定的。我們現在還沒有什麼試驗來證明某種目的或政策的功用和適宜；我們也不能證明他們是最好的，也不能證明他們是有利益的；我們至多只能說：他們是很適合需要的，他們與其他的目的是很容易洽的，因為普通的社會衝動是與他們相連的，並且也是受制於人們所感覺的需要的。

但是我們所敢說我們已經發現的東西就是一種決定和估量任何社會目的或政策的價值的標準。我們將社會目的或社會政策當作一種努力成就一種真正目的的東西。因為我們已經將社會人自我與靈魂分析的研究一過，所以我們敢說：凡不是真正精神的，就不能視為真正的目的——那就是說：凡不能有意識的使我們接近世上唯一絕對的好目的，不能使真正的個人超於社會與自我以上的東西，就不是真正的目的。我們現在可以明白的解釋這一點。

當我們開始研究社會問題，採取社會學的觀念的時候，我們就盡力的探求社會發達的主要原因與條件，以及那些決定社會時事的進行與改變社會構造的影響，盡力的研究他們是如何促進社會幸福。這種研究就是社會學家唯一的研究資料。社會學家的興趣，全在社會與社會進步方面；他們對於社會單位，只注意社會單位與社會的關係一點。社會哲學家却是不同，他研究社會單位或社會個人的時候，却把他

們當作一種目的來研究，不把他們當作社會的份子來看待；他之所以研究社會程序，就是因為社會程序對於個人的發達有關係，而不是因為這種程序對於社會發達有關係。我們現在可以再進一步來研究。如果我們用社會哲學家的眼光，把我們在前章中所提及的一些觀念聯絡起來，我們立刻就知道：社會程序已經獲得了一種新的特徵。他之所以極端的重要，就是因為他對於自我的形成有一種永久的影響，所謂自我就是真正個人的手段與表示。換言之，社會程序之所以重要，不在他的社會影響，也不在他的道德影響——普通意義上的道德影響——而在他的超社會的影響；社會程序之所以重要，是在他的間接影響，那就是說：在個人靈魂的進步上的影響。所以我們在社會改革方面所作的工作，在社會程序上的有意識的引導的工作之所以重要，不是因為這種工作可以改良「偉大的事業」(Great Being)或社會人道的或是他的社會人，而是因為這種工作可以速成自我發達的程序，自我的發達乃是實現真正個人所需要的條件。這種自我發達當然不是最終的目的，亦如社會幸福和社會道德的改良不是最終的目的。但是他對於真正個人的解放和實力這種唯一的重要目的，的成就，却是一種必需的條件。

由此看來，真正改革家的工作，始終是一種宗教的工作，不過他自身和其他的人都沒有認清這一點罷了。如果我們要考查他不是不是一個真正的改革家，唯一的方法就問他所努力，有意識要達到的目的，是不是「個人的實現」(Individual Realization)這種真正目的，或是一種比較低賤的目的，他所作的

工作不是要使社會單位成爲靈魂的較好的安頓外，或是爲社會生活和社會快樂獲得較好的資料？如果我們將這種試驗方法施之於各種社會改革方面，我們就可以知道：爲何許多最熱心的社會改革家都似乎失掉了改革的精神；爲何許多引人注目的計畫都似乎過於物質而缺少精神上的感動？

只要引用一兩個例證，我們就可以明白這一點。我們也許對於優生學者的意見與理由表示最完滿的同情，他一天到晚都在增進全體國民的健康或單獨的社會份子的健康。這種工作顯然是很重要的，最需要的，如同我必須設法醫治我身體上的疾病一樣。但是這還是沒有接近真正目的；這其中就暗含一種危險，因爲我們過於注重改良工作，很容易疏忽真正的目的，如同過於重視身體的健康最足以阻礙個人的真正進步一樣。優生學者所研究的，只是社會細胞與社會細胞的幸福，只是把他當作社會的部分或普通社會人看待，除此以外，再也不管別的事。優生學者的目的無非是將社會細胞造成強健的份子，使社會程序有很好的工作資料，使他們有較大的能力從事個人的享樂、賞鑑或活動。但是如果他們只是將健康和能力視爲目的而不致將他們變成目的，這却是很難的事，然而如果他們將健康和能力變成目的了，這未免又是唯物主義。

因此我們或者對於社會主義者完全表示同情心；或者也會對於他們的論調與理由表示同情。他們的工作就是努力減少社會生活中不公平的事實，爲全體人類開闢一種機會使他們有美滿的人生；盡力

的減少或剷除貧窮的事實，因為貧乏足以遏止人類一切的能力，並且盡力的增加貧民的工作和享受的權力。他們的目的中，大都沒自私自利的原素；一般盡力預防貧乏和剷除貧乏的社會主義者，他們自身並不是貧苦的人。然他們的目的還是似乎有點不適當，因為我們現在的目的不是要增進我們的物質生活；社會生活的目的並不是為我們自身和其他的人增加幸福，或比較美滿的賞鑑能力與完全滿足的機會。較好的生活與美滿生活——與健康的生活一樣——當然是很好的事情；但是這只是一種手段，達到較高尙的生活的一種手段。

說到此處，我們相信：社會主義者與優生學者都不大很耐煩了。他們的目的的實現是否達到其他目的所必需的條件呢？污穢、貧乏、痛苦、與疾病等等到底是美德的朋友，抑或是罪惡的唯一泉源？在他們沒有破滅以前，社會有不有進步的可能？我可以不必與常識為難，與他論辯。優生學者與社會主義者誠然是為美好的事實而努力；但是如果他們從事其他幾種不同的工作，那麼，他們的目的只可以算為美好的東西。我們願意而且必須使各人有健康的身體，但是我們的目的並不是使各人成為更有用的人，或比較滿足的自我。我們的目的乃是使他有健康的身體能夠戰勝塵世，戰勝肉體，戰勝鬼魔。我們願意而且必須減少各人的貧乏，因為貧乏將他降級成為奴隸，不得統治他自己的生命。我們願意加入十字軍去抵抗困苦與先天的懦弱，可是我們的目的不是要使我們的鄰人的身體得着較好的衣食，也不是要增加他們有用的

能力，也不是要使他們自身或他們的社會，能夠有更大的成功和興旺；而是他們中間的貧乏和先天的懦弱，足以毒害一切人類的較好生活，足以阻止他們使他們不能自認他們是精神生物，而不獨是人類生物，使他們看不見生活的真正目的及其困難，強迫他們思想受制於某種約束及限制，使他們不能有解脫的思想。我們必須注意：我們所要破除的那些「因」的觀念，應當怎樣與這樣原動力的改變一同改變。貧乏的痛苦是很可惡的，不獨是因為他的結果足以使人們癱廢，而是因為他的真正的原因是有毒的東西。現在最重要的東西不是勞働市場與守舊的救貧制度的不良的組織，而是那些產生這種勞働市場和救貧制度的自私心與無情心。生殖不良的人口墮落是很可惡的東西，不獨是因為他是未來的痛苦的根本，而是因為他是由一般人現時的疏忽與縱慾而產生的。最重要的事情，不是一般人擇偶的不得法，而是那些造成不良父母的罪惡，破壞父母責任心的自暴自棄的行爲。

我們所劃分的這種區別是否過於渺小呢？我們是否應當暫時表示很滿意，因為一般改革家已經在不自私的同情心、惻隱心和愛護心的原動力之下，爲一般痛苦的人類成就了很好的工作？除了照顧鄰人，援借貧民，給他們以比較愉快、美滿、完全的生活，使他成爲更有價值的人類以外，我們對於改革家還有沒有其他的要求呢？對於這一類的問題，我們只有一種答覆：我既不希望，也不願意排擠這種良好市民援助同胞的不自私自利目的和原動力。他的行動和他的好意當然能產生比較深奧的結果；犧牲的精神，

非自我的精神，已經存在改革運動之中，並且還散佈到改革的範圍以外去了。但是我所堅持的社會病的觀念，却是與改革家的觀念有一種區別，這種區別不獨不是不重要，而且也不是很渺小的。人們對於弊病的觀念不同，他們改革的方法和結果也因之而異；如果我們認為一種弊病只是滿足慾望的障礙，我們改革的方法和結果是一個樣子，如果我們認為一種弊病是我們獲得美滿生活的障礙，那麼，我們的改革的方法和結果又是不同的；這種區別的根本原因就是：有人將自己當作能够享樂的人，而其他的人又將自己當作能够完成自己的工具。

如果我引用的那個例證不能使人們了解這一點，那麼，我可以再用一個不同的例證來說明他，這個例證決不會有含糊不明的弊病。一般人都認為婚姻制度是不完美的。許多人的結婚以後的生活，覺得很不愉快的事情；他們發現他們的婚姻是由各種不能容合的性質所結合的；他們不獨沒有相互的愛情，並且還時常有衝突的地方；甚或有時公然的決裂，因為丈夫或妻子發生一種不能原諒的罪過，或是行爲不好，或是習慣不好。當這一類的事情發生的時候，夫婦間應有的快樂和兩性結合自然產生的快樂，完全失掉，再也不能恢復了；不獨沒有快樂，並且一切的憂愁、痛苦、與仇恨都發生出來了。這顯然是一種弊病；我們應當怎樣對付他呢？許多改革家說：最顯明的方法就是改變婚姻制度的根本條件。趕急設法躲開這種弊病；使這些不美滿的結合能够取消婚約，使這般人在其他的結合中或別的地方去尋求他們所錯過的快

樂。

夫婦間可以比較容易離婚，這是否是一件好事情，以及社會對於這種問題的種種輿論，我們儘可以不必管他們，但是改革家那種論調總是不對的，因為他們對於婚姻制度的目的的觀念是錯誤的。我們將前幾章中所提及的那些社會目的觀察一過，我們現在就可以大膽的說：婚姻制度與其他的人類關係一樣，有一種最高的目的，這種最高的目的就是訓練、管理和發展自我，使自我從自我中發展出來。這種制度也許比較其他的關係更是重要得多，因為他和其他的關係比較起來，較為容易履行這種職務，較為適合這種目的；他之所以適合這種目的，就是因為他的基礎絕對的穩妥，生命絕對的永久，人們不容易躲避他的困難，婚姻既然是人們自己選擇的，他們是不得不維持他，人們所選擇的配偶總得成為他們的配偶，雖然他們未婚以前所想像的快樂已經因為某種原因失去了，他們也無可如何。我們是否要使離婚成為比較容易的事情，使我們有一種新希望去尋求我們所失掉的快樂呢？這種方法過於容易，決不是正當的方法；這種方法，加上這種原動力與這種錯誤的觀念，一定是會失敗的。失敗的主要原因並不是因為這種失望丈夫或妻子的意欲不能滿足，而是因為這種舉動，將婚姻制度視為尋求快樂的工具，不啻將這種制度的最高目的完全失掉了。

但是我現時要特別的聲明：這種觀念決不會解決我們的問題，甚至不能為哲學家解決這個問題。這

個問題不是僅僅一種觀念所能解決的，甚至一種最高的觀念也不能解決他。現時的離婚法必須改革，這是很可能的事。某種貧乏的狀況是絕對阻止普通人類之真正發達的東西，同時也有幾種婚姻的狀況，如果配偶不大適合，可以將丈夫或妻子的能力消滅殆盡；只有聖人纔能免去這種問題。這個問題，有時可以取決於健康和模範對於社會的影響，以及他們對於兒童和普通社會利益的影響。我們不能設立任何定律。解決這個問題，第一重要的就是我們必需有的觀察點，僅僅這種觀察點是絕對確實的東西。

還有一件事，我們必須注意的就是：我們的立足點雖然是可以說是真正宗教的立足點，然而我們這種社會哲學家却與許多宗教家的態度沒有關係，他們認為教會的法典可以最後答覆這個問題。社會哲學家或不願意有任何根據（Authority），甚至連教會的根據也是不管的，不過他也許覺得：教會的法典對於社會關係的目的有一種正確的觀念，這種觀念只要能應用，他總是可以解決問題的。

我們還要預防一種錯誤的觀念。一般人也許責備我，說我不應當極端的渺視人類的快樂，不把人類的快樂當作與人類活動有關係的東西；我真正可以聽見有人質問我：難道因為先生是美德的君子，世上就會沒有酒食麼？但是這簡直是一種錯誤的觀念。我甚至最大膽的聲明：我所要做的，就是請功利主義者——如密爾約翰一樣——承認：如果我們將快樂當作我們的目的，那麼，立刻我們就可以發現一種奇怪的事情，那就是：如果我們將他當作目的，我們一定會失掉他。我並不輕視「快樂」的重要；我只是說：我們

如果將快樂當作自己的滿足，那麼，這種快樂始終是一種謬見；如果我們不根據高尚的目的去尋求快樂，我們決不能得到永久的快樂。因此我纔盡力的堅持：如果我們改革的目的，就是要增加我們本身和社會的快樂和滿足，那麼，這就是一種毫無利益的工作。真正的改革，必須基於一種理想之上；無論那種目的，如果他不能使我們超過自我與自我的慾望和滿足，那麼，這種目的就不能視為一種理想。但是真正的改革當然能够增加我們與社會的快樂，然而這種快樂却是一種不同的快樂；這種快樂的增加並不是要為自我剷除一切的障礙使自我容易得到滿足，乃是指導我們，給我們一個權力來管我們和我們的慾望的滿足，使世上不至再有不滿足因而而不快樂的事情。

我們現在要進而討論一個簡單的問題，這個問題不是關於省察我們的政策和目的價值的問題，而是關於省察我們這種改革家的方法的問題。我們面前常常有一種困難，這種困難就是恐怕我們對於我們所要幫助的人漸漸減少我們的責任或責任心。對於這種我們不能減少的責任，如果我們願意將他的意義分析一過，那麼，我們必會知道：責任這個字在品格方面，不只有一種意義，責任的第一種意義就是：社會對於我們這種份子，有一種希望和要求，要我們去履行某種義務，如果社會要我們去履行這些義務，我們必須有應付的能力，這種應付的能力就是責任的第一種意義。所以父母的責任就是社會要我們對於子女所履行義務。我們所能應付的義務的內容是由社會決定。這種內容決沒有最後的固定性，他是時

常改變的；我們甚至可以進一步說：義務的內容如何，決不是最重要的問題，內容都是隨機應變而固定的，這其中並沒有任何最終的原則可根據的。社會或是要我們自己打掃自己的門戶，或是社會替我們履行這種義務，這都沒有大關係。社會是否將教育子女的義務包括在父母的責任以內，或是否不要父母履行，由社會代替履行，這也是沒有重大關係的事情。這就是說：社會劃定我們的責任的範圍，必須以公共的利益為標準，他覺得怎樣可以增進公共利益，他就怎樣的劃分我們的責任的範圍。

但是如果我們僅守着這種意義的責任，再不為他尋求其他的意義，那麼，社會改革家所處的地位，未免有點危險。這種意義並沒有給我們以任何指導的原則；他所給與我們的，只是一個方便與用處的準則。這種準則只是憑我們的想像而決定，我們的想像覺得很便利就是便利，如果任何改革家說：現今的急務就是要減輕父母的義務，不要他們擔負養育子女的責任，那麼，我們或者就會極端的反對這種提議，然而我們決沒有什麼充分的理由，我們只知道說：我們不相信這是現今的急務。可是這種理由未免太不充足了。這種爭論簡直就成了「便利不便利」的爭論；甲黨的人堅信：如果將大多數的子女當作國家的子女看待，定立一種養育的標準來撫養他們，那麼，社會必會健強得多，快樂得多；同時乙黨的人又以為這種辦法必會傷害社會以及他的份子。但是乙黨的信仰決不會使甲黨服從他們，乙黨的人決不能否認：社會退化的重要原因就是因為子女們沒有充分滋養物和充分的看管；並且他們也更不能否認：經濟的壓迫更

是增加了貧民養育子女的困難，所謂困難，不是說養育子女的困難，而是養育他們到一種較高的程度的困難；所以許多爲父母者的責任過大，壓力過重，漸漸的對於子女們漠不關心了；但是如果他們認爲如果社會代替父母們履行義務，父母一定會成爲更懶惰的人，更疏忽的人，那麼，這種理由立刻就會遇見一種顯然的否認，這種否認就會以近代史爲他的後盾，這種後盾是不容易打敗的。兩方面所用的準則都是一樣，他們的準則就是想像中的社會與社會人的利益；無論那方面都不能克服其他一方面，原因是很簡單，就是因爲我們的利益觀念是完全不合邏輯，而是由許多特殊偏見得來的，這些特殊偏見是從我們私人階級利益而發生的，也是由社會生活中一小部分未成熟的經驗而發生的。

在很多的政治問題方面，唯一的取決法，就是這種競爭的信仰的衝突。可是我們已經知道：改革家的目的價值，可以用一種精神的原則來省查他，這種精神的原則永久是能夠解決問題；只要他所提議的目的適合我們的社會進程的觀念，將社會進程當作實現一種最高的精神的目的的手段，那麼，我們就很滿意了。我們是否也可以再尋求一種同類的原則，能夠用來省查改革的方法的對與不對，特別的省查改變市民責任的內容的原則呢？

這種省查的原則，當然是有的，不過不能十分的準確罷了。我們已經承認：我們的社會責任的內容不是重要的問題。他有時可以包括某種特別責任，有時也可以放棄這種特別責任；有時我必須擔負打掃門

前的街市的責任。有時地方政府又爲我代行這種職務。但是其中最重要的事就是：個人責任內容應當永久的增多，而不應當減少；因爲責任這種東西，不只含有應允社會的要求，他還含有其他較爲高尚的意義；他是與一種最優越的社會利益或私人利益相對的。他還含有一種意義：自我對於他的真正的所有者須有應覆的能力。這個真正的所有者並不是社會；我們可以說他是自我應覆「好」的能力。應覆真正個人的能力；真正個人的工具就是自我。這種應覆的能力與他所包含的義務，當然是沒有限制的；自我進步顯然含有一種意義，那就是：社會公認的義務的範圍與內容必須繼續的增長。如果我們要發育，我們的義務必須發育；這就是我們進步的唯一條件。此外決沒有第二個條件了。我們必須將我們的行爲與活動漸漸成爲我們的義務；我們選擇的範圍——意志自由選擇的範圍——必須永久的擴充，不可縮小。所以無論社會在任何一定的時期中注意什麼義務，這都沒有什麼關係；但是社會對於我們所要求所希望的多少這却是對於我們很有關係的事情。因爲自我對於「好」所應當履行的義務，雖然不一定是社會義務。然而只要我們是社會份子，只要我們要在社會生活中尋求訓練我們的地方，那麼這種義務總得一些社會行動。甚至聖賢也不能避免這種條件。不過在這種人方面，社會義務只是他的全體義務之一小部分而已。我們多數人的全體義務，差不多完全都須在社會行爲中表現出來；所以社會義務的繼續擴充乃是我們發育所需要的條件。

這種準則能不能用在改革方法的困難方面呢？不很容易，並且雖然能用，也是不大準確的；哲學所發現的東西，與宗教最深奧的思想一樣，不能詳細的一件一件應用的；不過將他們普通的應用，這顯然是可能的。但是我們可以大膽的採取這種態度：如果社會的衝動要社會減少貧民階級的義務，這是很好的。貧窮的老人可以得一種恤金；貧民的子女可以由社會撫育，診視。一方面子女的責任可以減輕，一方面父母的責任可以減輕。這種義務的內容的減少，自身完全不是好的事情，但是如果同時在他方面增加責任，要求他們履行其他義務，這種減少也不一定是完全壞的事情。有些成年男子免去了經濟的負擔或經濟的義務；這種論調我們覺得毫無意義；我們必須進一步質問：社會對於他們是否增加或要求了其他新的義務？如果沒有增加新的義務，那麼，是不是他們原有的義務已經無意的擴充，雖然沒有養育父母或撫育子女的義務，而他們的義務較之他們祖先的義務是否已經加多呢？我們能不能合理的說：貧民的義務雖然減少了一種，可是同時他們又加了其他不同的擔負，並且還需要較大的能力和自制呢？他們的行為較之幾十年前是否達到了一種較高的程度呢？他們的看護和思量，自制和慈愛的標準是否已經高一等呢？當社會道德與社會幸福的普通標準升高的時候，一個進步的社會對於為父母者必有各種的要求；但是一般普通的人民是否在應覆這些要求，學習滿足這些要求呢？這些問題是很難答覆的；但是除非如此，我們再也沒有其他方法，將這種爭論放在一種真原則的基礎上，用一種真確的準則來省查改革方法的危險。

和安全

復次，這種準則還是不能算爲最後的裁判，因爲這些問題的答案總是依各人自己或其他階級狀況的經驗而變遷，依各人對於自己或他人的能力和品格而變遷。並且這些答案也是依我們對於社會改革的特徵的觀念而變遷，我們這種觀念是時常改變的，所以我們的答案也是時時改變的。我們可以說：一個文明社會決不能不將那些組織完備的方法應用到社會的複雜組織方面去，因爲這些方法在社會生活中的專門活動方面已經證明是有效用的東西。並且那種解決各種弊病的方法的發明，使社會感覺一種需要，即將盡力的利用這種解決方法，普遍的用他，強迫的用他，如有必要時，簡直就可以無理由的應用他。一個社會除非立刻實行普遍的種痘的制度，他決不能有一種可靠的預防天花的方法。社會除非立刻普及教育，他決不能發現「無學識」與「無用」的真正關係。社會發現了不良的水道與疾病的直接關係以後，除了組織一種普遍的衛生制度以外，沒有其他可作的事情。如果我們讓各個人或各家庭去自由採取解決的方法，那簡直等於反對利用我們所能利用的補救方法一樣。如果醫學專門家或其他的專門家慎重的告訴我們說某種補救方法可以增進健康和幸福，那麼，我們就很難不採用他們所保薦的方法，把他當作文明社會增進社會幸福的工作的一部分。我們必須知道：當我們對於社會病的知識增加以後，這種工作程序就更加快了。統計學家總是永久的普遍宣佈各種事實，使改革家與市民的工作有所根據；這種

事情要怎樣纔能遍及補救的方法，使他們能够應用這些事實呢？社會學家總是永久的發現各種困苦，使我們表示同情，發現這些困苦的新原因，使我們的智慧能够預防他們。我們怎能希望社會中的同胞們在這種新發生的同情心的影響之下，去利用人類智慧所發現預防方法，我們怎能希望他們不盡力的利用這種預防方法呢？所以普及的補救方法，乃是搜集國家統計的自然結果；社會主義自然的追隨社會學家——此外社會主義的意義就是：普遍的共同行動代替個人的自由行動和懶惰。因爲一般人對於組織有了新信仰，對於社會病的補救有了新發現，對於人類困苦狀況有了新知識與新同情心，對於社會病的原因作過新的分析，發現了新的預防方法，最重要的就是因爲社會組織有了新的密切性，因此種原因，個人主義已經漸漸消滅了。

這種時事進行的解釋，許多人會用他來擁護我們考查過的那些改革方法。哲學家只能很高興的聽我們的解釋，把他當作反對個人主義者的解釋。因爲個人主義者必會堅信：我們所認可的社會主義趨勢，只是一種軟弱的讓步，最小限度的抵抗罷了。對於一種普遍的需要，當然最好是用一種簡單方法來滿足他，用一種簡單方法滿足這種需要較之將每種需要當作一個獨立的問題，分途的解決要好得多。容易得多。這種整個的事實可以發現一個類似的東西。天花、腸熱症、與無知識三者都是很簡單的弊病，我們可以將他們歸宿到很簡單的原因上去。但是貧乏與困苦却不是簡單的問題，他們二者的原因是無定的，因爲

人類的行爲是無定的，我們可以實行普及的特殊預防方法來剷除那些比較簡單的弊病。但是我們不能剷除困苦，如同我們不能用藥水來剷除罪惡一樣。無論統計學家怎樣將事實拿來普遍化，世上總沒有兩件事是真正相同的。各種腸熱症都是從同樣的病毒而發生，但是各種困苦都是從各種不同的病毒而發生，其中決沒有兩種相同的。除了最淺薄的社會主義者外，沒有人敢說他的分析研究已經發現困苦的原因，社會中之所以有困苦一事，就是因爲一種普遍的弊病——生計的缺乏。我們所用的名詞——如衣食不足與體力的不足等——使我們走入歧途。這些名詞是很方便，他們很能描寫各種普通的弊病。但是這些弊病的由來却是很多，有生理的、心理的、個人的、社會的以及工業的。改革家不知到這些原因的分別，那就是一種危險的事情，這就如同庸醫將一種萬應藥施之於各種病人方面一樣危險。如此，社會病不獨不能治好，反足以加劇；並且社會病的根基也會繼續的自由生長。

我們可以請社會來解決這種爭論，他人是不能解決的。無論如何，社會哲學家不是一個武斷的社會理論家，他不能大膽的裁判各種競爭的政策。我甚至不敢說：個人主義的主張較之社會主義的主張更能適合我們所謂根本的原則。那種攻擊有產階級的「不公平」和「無情」而不顧及無產階級的缺點的社會主義，也許與個人主義同樣的接近精神的理想，因爲個人主義一方面姑息有產階級的唯物主義而同時却正確的分析無產階級的缺點。許多社會主義似乎完全的偏於物質方面，同時許多個人主義也把

個人當作服務的工業單位，而不大把他當作有生的、競爭的靈魂。一種注意精神發育的普通社會主義，較之那種除了經濟美德的價值以外不談他事的個人主義要好得多；這並不是因為經濟的美德不是重要的東西，而是因為他們只是較高的美德的象徵，而一般個人主義者却把他們本身視為有價值的東西。那種十分注意每個自我的正當發展的個人主義，較之那種目的在社會中的人們享受同等幸福的社會主義要好得多。社會中的政客可以盡力的從這些平凡的事實中尋求他們的指導。哲學家並沒有為他解決這個問題的義務。這種純粹的社會哲學家，有什麼權利來彈劾社會主義者與他求進步的衝動，或彈劾個人主義者與他的危險的本能呢？這兩種東西都是改革進程中必需的原素；每種東西都是社會改良自身生命衝動的一部分。

在本章中，我們已經設立了兩種主要原則，這種原則都是我們需要的。有一種是審查社會政策的目的的價值或本質的；有一種是審查社會政策的方法的安全與否的。如果改革的政策，是有意識的改變社會狀況，使社會生活及其各種關係成一種較好的訓練機關，使自我發達成爲真正個人的僕役或工具，那麼，這種改革的目的就是完全有價值的。如果改革是，或能夠爲與他有關係的人擴充「選擇」和「意志」的範圍，使人們有一種較大的責任的意識，擴充義務觀念的內容，那麼，這種改革方法纔能算爲完全成功的方法。如此我們纔發現了「責任減少」這種申訴的偉大勢力——雖然這種申訴常常被人誤解。現時

重要的問題不是：那些責任是應當堅持的？而是：義務的意識已經增加了多少？社會給我們與我們的任何特別社會義務，只要社會需要改變了，都是可以由個人手中拿去的。那並不是物質的事情。我們實在可以大膽的說：只要社會生活升高了，現時社會義務的內容總得要改變的。僅僅一種「靜的」社會中，如蜂羣的社會義務是固定的；一種靜的社會也許對於蜂羣是完美的，可是對於人類却是恰恰相反。要緊的事就是：市民對於義務應當有一種較為完滿的認識。只要滿足了這種條件，那麼，責任的意識就會漸漸的增加，那時我們就可以不必對於這種或那種危險方法擔憂了。

本章中的幾條原則就是以個人觀念為基礎的；但是此處所謂個人乃是超社會的個人。這些原則不是僅僅討論社會幸福的條件就可以得到的；社會的需要並不是這些原則的開道者；不過我們可以說：這些原則是社會幸福的最後條件，而且也是滿足社會需要的最後條件。

第十章 社會進步的最後的標準

我們對於讀者，有答覆幾個最後的問題的責任。前章中所說明的目的與方法的審查是很不易於應用，所以無論如何，這種審查都是不能用在任何政策或任何改革方面去的。我們最後的目的也許是真正的目的，我們的方法的條件的觀念也許是對的，雖然如此，我們面前還是有許多的「兩可」的政策。我們怎樣的選擇呢？改革的細目，是從精神事實方面感悟而得來的，這本是實在的情形，並不是假設的。柏拉圖與奧斯丁（St. Augustine）一類的人，在精神事實方面，也許是和柏勒米（Bellamy）與柏勒弗兒特（Blanchford）一樣的糊塗。那麼，然則我們要到那裏去尋求指導呢？我們的社會裁判的效力是什麼呢？我們的判斷又以什麼作根據呢？我們是否必須根據那些靠不住的糊塗的衝動和盲目的偏見呢？我們是否希望得知識方面的較為穩固的基礎呢？不然難道我們還要回到簡單的信仰的基礎上去麼？

這些問題有兩方面：第一，個人的裁判和判斷是怎樣形成，他們有什麼價值？第二，社會的裁判和判斷是怎樣形成，他們的正確與否有什麼保證？這兩方面不能分得十分的清楚，但是我們最好是將他們分別討論。所有的個人裁判，雖然與我們對於社會生活各部分的重要和價值的觀念是相關聯的。當我們對於

社會建議——改革和政策的提議——要發表意見的時候，我們立刻就將這種建議與社會生活中的各種原素聯合起來，所謂各種原素就是各種活動、關係、制度、發達或滿足的方法，同時又觀察這種建議對於這些東西的影響是怎樣，然後纔開始批評他。我們聯合這種建議與社會生活中的原素的時候，也許要用長期的爭論或短期的爭論，採用很多的手續或很少的手續（這些東西都因我們的思想和主要的問題而為變遷；）但是一經這種聯合成立以後，我們的判斷——頌揚或慢罵，承認或否認——立即發生。那種真正決定我們的判斷的東西，就是我們對於各種制度、各種關係以及其他與這種建議有關係的原素所估量的價值。所以真正具有判斷的原素，就是我們所有的普通的價值的計畫——我們對於生活中各種原素的價值的估量。

但是我們已經知道：我們的社會觀念與社會估量，開始總是一些認可的、習慣的、未曾分析過的意見和偏愛（Preference）；這都是我們生活時承繼和吸收而來的；他們最初不是思想的系統和價值的計畫，而是一些無組織的感情、感覺和偏見。復次，我們必須進而承認：在任何社會中，只有少數幾個人已經超過這種初期階段很遠了。我們中間多半是些感情主義者，我們的結論，都是由我們未曾分析過而且不相和諧的感覺偏見而得來的。並且因為大多數的社會中的主要份子既不是社會學家，又不是社會哲學家，所以任何民主主義的社會中的判斷都不過是許多競爭的、未開化的偏見的結果。

可是我們此時必須注意：縱使我們這種論調是正確的，我們也不能摒棄這些判斷，說他們是無效的，是危險的。雖然我們的判斷的唯一根據是自己取得或承繼而來的感情和偏見，然而我也不能因此說這種判斷是無價值的。這種推論是莫大的錯誤：那種刺激我的感情，乃是我本身和我祖先所得的經驗的結果，乃是生活事實在我本身和祖先們的意識或下意識方面長期工作的結果，這種感情的刺激乃是某種真正的、生命的、有價值的東西的索引，我們決不能稱他為感情和偏見的集合體，因為這種名稱決不能表示他這種重大的價值。所以我們不能說：這種人所組成的社會，用感情來取得結論，不能有明達的判斷。反之，這種人的判斷無論如何都足以表示他們所感覺的需要，他們的判斷乃是他們的生活經驗的結果。

民主國家中的社會，却不是如此，如果我們這樣看待他的判斷，那就未嘗太不公平了。每個民主國家中至少也有幾個有思想的人，其中必有科學家，社會專家，甚或也有社會哲學家，這些人已經達到了理性的階段，已經將他們的感覺的集合體分析為各小部分，並且重新建設他們的社會意念與社會估量，依着社會生活的普通事實，將他們造成一種有秩序的系統。復次，在一個讀閱新聞紙的社會中，每個市民都是根據那些已經達到理性階段的著作家的教訓，繼續的改革和更正他的估量，這些已經達到理性階段的思想家，他們的知識——決不僅僅是偏見——雖然不能完全決定社會判斷，至少也能影響社會判斷。所以我們現在必須決定的問題就是一個真正聰明的市民的判斷，是否合乎理性的？他能不能說他的判

斷是以知識爲基礎，他是否也是要依賴感覺的刺激？

一個最聰明的人，他的社會觀念、意志和估量的系統是與三種不同的東西有關係的。第一，這種系統顯然與實際的社會系統有關係，這種關係是他所要盡力解釋的。在這種關係上，他的觀念就與事實發生關係。第二，他的系統是基於各種科學知識的理性的系統上面的，這種科學知識是從他所知道的各種社會科學得來的，在這種關係上，他的系統就和科學發生關係。第三，他的系統與他自己的一種特殊的理想系統有關係，這種特殊的理想系統是從他自己的「好」的幻想得來的。在這種關係上，他的系統就與信仰發生關係。所以他的觀念有這三種基礎，事實、科學、與信仰；他可以在這種完善的基礎上設立一種社會估量的計畫來光輝的判斷。

我們現在可以再較爲仔細的觀察這三種原素的結合體。我們曾經說到一種事實的基礎。這個名稱無疑的，是很冠冕堂皇；然而他同時也是足以使人誤解。生活的事實，與其他任何事實很不相同，因此我們很懷疑，不知能否用同一的名稱，稱呼他們。生，死，結婚，這都是最簡單的社會事實。但是第一次的生育不是各個母親的唯一事實，不是有一種無限的、不能分析的特徵呢？一個人的死亡是否與另外一個人的死亡同樣的壞？兒子的誕生，與妻子的死亡都是社會事實；他們之類似社會事實，與他們之對於我們毫無意義，其程度正復相等——所謂「我們」就是指我們這種生存的、感覺的相關而言。他們這些事實

的真意義又是另一問題。他們的全體特徵都是依賴我們的感覺，他們在我們的情感和思想上所產生的反動以及許多個人的，特殊的，重要的問題；這些問題不是觀察所能發現的，因為觀察決沒有啓示和分析的能力。但是社會上一定有其他許多事實與我們不大密切，例如一般與我們不大接近的事實和改變，以及那些我們可以淡泊的考查的事實。不錯，我們可以淡泊的考查他們，只要我們願意。但是我要問一問：那一個哲學家曾經公正的，不偏不黨的討論他們呢？各種社會事實的性質，完全是依我們給他的解釋而決定，依我們爲他與我們經驗中的其他事實所規定的關係而決定。我們的解釋，開始就已經有了偏見，如同我們的經驗是片面的偏見的集合一樣。天文學，化學，與物理學的事實，到我們這裏來的時候，本是純粹的清潔的；我們開始觀察他們的時候，並沒有什麼偏愛和憎惡。你對於他們的觀念和我對於他們的觀念全是一樣，只要有明白的解釋，無論那個有知識的人對於他們的觀念也是一樣的。但是世上決沒有兩個人能見到同樣的社會事實；因爲他們觀察生活的事實的眼光不同，他們各有各的特殊的經驗，感覺，自身的利益，道德的觀念，政治偏見，以及欲望，希望和恐怖等。在政治問題方面，保守黨與自由黨，製酒家和戒酒家，公爵與勞動領袖，非戰黨與軍士們，決不能夠看到相同的事實。我們每天在「事實」中生活，在事實中活動，與事實相周旋，藉事實以生存，所以我們不能看到相同的事實。每個人都是從一種私人的眼光來觀察他們，在黑暗中觀察他們。我們決不能得到真確的事實，所得到的只是事實的片面的，自私的解釋而已。

社會事實方面，事實中的私人原素尤其多，因為私人的感覺的勢力在此處更要強大些。我的意思並不是說：當人們聽見一樁事實的時候，他決不免將他的感情加入這種事實裏面去，使一樁殘忍的事變成可惡的事；不幸的事變成悲哀的事。將事實這樣變化，乃是一種不可避免的事；在這種事實的簡單和普遍的形式上，我們也不必說他裏面有滲雜的性質。我所說的乃是每個社會服務家所知道，所熟習的事：社會事實到我們面前來的時候，總是經過一種偏見的媒介。我們試到慈善事業的委員會中去看看，就可以知道其中的人是怎樣用不同的眼光去觀察各種不同的事項。一種關於寡婦的事項，立刻就引起勞工階級的同情，其餘的人們對此則漠不關心。勞工界的人們總覺得這是一種特別可憐的事；每個勞工對於寡婦都有最深的同情，無疑的，這是因為他覺得貧窮的寡婦的生活是如何的痛苦（有錢的人決不會感覺到這一點）。如果有某種困苦是部分的因飲酒所致，那麼，一般最激烈的禁酒家一定可以不審查就預先判決。這個事項，其他各種事項也是如此。我們差不多就可預知，各種人對於各種不同的事項的意見是怎樣。這不獨不幸的事項是如此，他種事情也是一樣。我們可以注意：當人們提及一種特別社會的時候，有一般人是怎樣咒罵他，同時其他的人又是怎樣的讚美他；我們還要看看：在聚會的時候，一種社會現象——如完全戒酒或反對種痘等事——是怎樣的足以引一般人的譏笑或輕視；同時在其他的聚會中，這種現象又怎樣的足以使一般人大大的尊敬。一個好人，應當是最簡單的現象，大家都應當以同樣的眼光來看他。可

是事實決不是如此。在有些人方面，他是一個很輕浮的人，在其他的人方面，他又是一個很沉靜的人，同時在別的人的眼光中，他又是一個無聊的人。在我們社會觀察中，我們的觀察系統是不是顯然的充滿了偏見與固執，我們注意和區分事實的時候是不是不用公平的眼光，而用我們的偏見。我們也許可以將偏見稱爲我們的原則；我們就假設這種名詞是對的，但是我們的眼光還是依然的曖昧。

哲學家能否免去這些限制呢？我們可以假定他已經超過自身利益和毫無思想的固執的障礙。但是他還是不能免去他的生活偏見，亦如他不能免去他的生理上的感覺一樣。他與普通的人類一樣，也不能得到真正的社會「事實」。

如果事實的基礎是這樣的一種幻想，那麼，必然的結論似乎就是：社會原由 (Social Causation) 的科學知識的基礎也是一種幻想。如果我們不能公正的觀察我們所需要的事實，那麼，我們對於任何程序決不能得到科學的結論。這種推論未免過於草率，我們不能認可他；這個問題我已經在別處討論過了。但是我們至少可以說：社會生活或其中各部分的科學知識與任何其他現象的科學知識都不是一樣，所以聰明人所認爲他的社會判斷的科學基礎決沒有這個名稱——科學基礎——本身的意思那樣可靠。信仰的基礎又是怎樣呢？他是不是較爲可靠呢？所謂信仰的基礎就是一個人在他的幻想中信仰一種地上的天國，每個聰明和善良的人根據這種信仰去解釋一切的社會事實以及我們所稱爲社會生活

的那種全體事實。這就是他的判斷所根據的最重要的基礎；僅僅這種基礎纔能給他以最後的判斷。至少是給「他」以最後的判斷。但是這種判斷絕對不是理性的；他也許是別的東西，然而決不是理性的反映。因為當一個聰明的人，作他的論理的、調和的、理想化的社會哲學家的工作的時候，他總不能免去他的生活偏見。他關於生活方面的全體思想總是以感覺為根據，他所形成的思想系統，在各種地方都是與他的愛憎，以及他的社會和道德的衝動相連的。他的思想活動的方面，是由他的生命衝動所決定，後者要他向那方面活動，他就向那方面活動；其結果就是沒有真正的思想系統。如果將他的思想系統與他人——如化學家或機械學家——的思想系統比較一過，我們就可以發現一種顯然的區別。凡是研究上面這兩種科學的人，對於這兩種科學總有同樣的思想系統；可是說道這種人的思想系統，那就決沒有兩個人相同的原因是很顯明。我們每個人，無論是聰明或是愚蠢，無論是哲學家或是普通的人，總是一個機關，必須生活的。我們決不僅僅是單純的「知道者」(Knower)、「學習者」(Learner)，或「觀察者」(Observer)，並且這些事情還要時時刻刻的受制於生活與行爲的狀況。那就是說：我們無論什麼時候都是戀愛者，憎惡者，嗜好者，與厭惡者，因為我們永遠是社會的機關。並且因為我們的社會信仰與社會理想的基礎的原故，我們時常又回到感覺與衝動上面去。我們所視為我們的基礎的知識，不是我們能力所能得到的；因為知識必須不偏不黨纔能得來，可是生活又不能不偏不黨。

然則聰明人的判斷的效力有什麼保證呢？簡直就沒有；不過在這種判斷的「忠實」與「適宜」兩方面，他的道德價值以及生活衝動的健全可以給與一部分的擔保。社會判斷也是如此；無論社會判斷是聰明人所決定的，或是由一般毫無思想和理性的人們所決定的，都是如此。除了道德的準則以外，沒有其他的準則可以省查這種判斷的效力。如果決定判斷的那些感覺是可靠的，如果那些衝動所趨向的生活是健全的，那麼，他們所決定的判斷也就很容易是可靠的，健全的。否則，無論哲學家是怎樣的警告，這些判斷就不會是可靠的，並且是有害的。

但是我們現在所得的結論，雖然是很難駁倒，然而還不是一種滿意的結論。我的意思並不僅僅是說：這種結論不能滿足政治的和社會的獨斷者（我們有時也在其中）因為他本來就不能使他們滿意。我的意思就是：這種結論不是一種滿意的答覆，因為他還沒有答覆我們在本章中所要答覆的問題。我們暫時可以不必管社會科學家或科學的社會學家能否給我們所願意得到的指導；然而無論如何我們還是沒有解釋：我們為什麼原故都信任社會理論，社會觀察，社會研究上的價值，並且還要盡力的增加社會思想。如果社會和社會份子的判斷終久是生活衝動的不合理性的結果。無論我們下多大的研究工夫也是不能改良他們，那麼，我為什麼應當對於社會哲學發表這樣長篇的辛苦議論呢？

這些問題是可以答覆的，不過不免有自相矛盾的地方罷了；然而我們必須繞道來答覆他們。我們可

以先從個人下手，分析個人生活所遇見的事實，假定個人對於他未來的行為有決定的必要。我們只要採用一種最簡單的例證，那就已經是很好了。我們假定我的健康各方面都不大好，似乎必須有幾種改變纔能增進我的健康，假定有人提議要我改變我的飲食，從此不進葷食，專食素菜。其結果是怎樣呢？第一，我們中間多數的人的偏見就會爆發出來，我的偏見也許立刻就可以爲我決定這個問題。我們已經知道這種決定並不是無效的，也不是不合理的，因裁判這種決定的東西雖然是一種偏見，可是他所裁判的是屬於本能的東西，這種本能的根基是很穩，並且很重要，決不是沒有真正價值的東西。但是我或者還願意更進一步來解決這個問題，爲我的決定尋求一種更合理的基礎。所以第二步手續就是求助於適宜的思想系統，能夠幫助我解決這個問題的思想系統。此時我就會盡力請教於飲食學家的科學系統，然後藉我所得的，爲我自己造成一個系統。這種系統就是我的決定的基礎。這個基礎是由一種可能的「價值與觀念」的科學系統組織而成；但是雖然我們所討論的是一個很簡單的問題，然而我們的系統還不是真正科學的系統（至少是在普通個人方面）；因爲我們中間每個人都不能不根據我們的嗜好和偏愛去選擇我們的飲食的原則。然而這種系統總可以爲我決定這個問題；我甚或可以聲明，我已經駁倒了素食主義，並且對於我的證論的合理，表示完全的滿意。

但是在他方面，我依然還是覺得不十分滿意，我還是在尋求其他的方法。我所尋求的方法是什麼呢？

我拒絕飲食學家的指導另拿我的全體生活系統（即衝動、理論和理想的聯合體）來決定這個問題。不過我也許會大大的驚異或者覺得不大痛快，因為我又發現這個問題與我的系統中的道德原素有點關係。我已經發現這個問題如果能夠免去，然而他與某種關於生活的原則很有關係；（此處似乎不字通順但原文實如此無法修改）或是對於「給與同胞以不應受的痛苦」的對與不對有關係。如果我的生活系統中有這一類的原則，那麼，只要這些原素是很活動，很佔優勢，他們就可以為我最後的解決這個問題；因為信仰的原故，我愛素食主義，但是他也許足以損傷我的身體。可是我的信仰決不管這一點，這種決定成了必需的決定，除此以外沒有第二條路可走。

在良好的個人生活中，道德基礎的關係已經成立了，無論如何在許多生活的大問題方面，這種道德基礎是足以決定事項的。善良的社會生活也是如此。並且還經過同樣的程序。每種重要的建議，開始就要受感覺的審查。我們也許喜歡這種意思，也許不喜歡這種意思；我們反對他或是擁護他，完全以簡單的衝動為轉移；吸引的衝動使我們擁護他，排斥的衝動使我們反對他。在國民生活的某種問題方面，例如和平與戰爭問題，這種直接衝動就是最後的裁判者。在他種問題方面，直接衝動却又不是最後裁判者，他只是那種初次裁判的機關。如果當時發生的問題是很重要，改革的意念是很新，那麼，這種初次的裁判常常是一種反對新建議的裁判。厭惡的本能的感覺，從厭惡新的而未經試驗過的意念直到痛恨最壞的建議，都

能暫時阻止這種意念的進步，或者也能完全將他驅逐到實際政治的範圍以外去。如果建議不獨是很新，而且還顯然的影響很深的感覺和自身利益的偏見，那麼，本能的反對必會成爲幾年或幾十年中的障礙（也許是一種好的障礙）。關於這一點，奴隸制度的廢除，或婦女參政的建議都是很好的例證。

但是經過衝動與感覺的初次裁判以後，討論與反省就接踵而發生。這裏面包含兩種事情：第一，人們努力的探求這種建議的內容，分析他的內容，宣佈他的可能的趨勢，探求他與我們生活中各種已知的原素和價值的關係，宣佈他與我們更深的本能感覺的關係；第二，人們盡力將他與任何有用的科學系統聯絡起來，使他受制於合宜的專門家的忠告。我們在這種程序中無論採用那一部分都可以使我們的判斷成爲最後的判斷。有時我們的討論與反省使我相信：這種建議對於社會生活中我們最能感覺的原素易於發生影響，（這些影響我們開始並不懷疑）；這些影響如果使我們羨慕，我們就接受這種建議，如果這些影響拒絕我們，我們就反對這種建議。有時專門家的判斷被我們認爲是有效的，特別是當我們對於當時的問題不大了解的時候，例如國民的健康問題之類。但是關於這種事情，我們必須注意：我們不獨僅僅的接受專門家的命令，並且還將他的結論灌入我們的思想系統之中，使我們成爲半專門家。但是社會判斷如同上面這種個人判斷一樣，如果當時的問題是關於我們全體生活方面的，那麼，專門家就不常有權利處決這個問題。我們僅僅將他的科學與我們的愚蠢混合起來，使當時的判斷成爲我們自己的判斷。我

們所謂我們已經得到的知識的基礎於是就成了與愚蓋滲合的知識的基礎，這種基礎更是不可靠的東西，因為我們在偏見的勢力之下，雖然得到了幾種事實，同時也拒絕了其他的事實。

但是直到現在，我們的判斷也許還不是最後的，在事實上，很少是最後的。我們還在探求一種較深的基礎。這種基礎，只有一種方法可以得到，那就是將建議與我們的生活價值的計畫中的有目的的和道德的原素聯結起來；並且最好是也將建議與這些原素有關係的較好的社會制度的理想聯結起來。當社會對於建議的可能趨勢有了相當的推測的時候，他就使這種建議受他的「需要與缺乏的」觀念的審查，受他最後的目的的審查；最重要的審查機關——只要社會是道德的社會——就是他的合理與不合理的觀念。經過了這種審查，僅僅經過了這種審查，社會的判斷纔能算為最後的。在這第三步的審查手續之中，我們很不容易認為知識與判斷有很大的關係。這種程序已經成了社會的衝動的努力，來實現他想像中的較好的制度，完全適合他的「好」的觀念的制度。

社會判斷的「合理」與「安全」的保證就是社會全體的道德價值——社會衝動的，健全社會的目的的觀念的真實，以及自身利益受制於一種理想的程度。如果社會在道德方面是健全的，他的判斷也許還是錯誤的（這種錯誤是不能預防的），不過無論如何決不會是有害的。因為他的錯誤不久就會更正，因為人們不久就會發現這些錯誤的影響足以阻止他們實現他們理想中的目的。但是如果社會在道

德方面不大健全，那麼，無論他的理論是怎樣的真切，無論社會的發現有多少，無論知識是怎樣的發達，他的判斷都是不可靠的，不安全的。

現在我們就很容易知道：問題的爭辯與討論，科學研究與社會調查，以及哲學家的沉思與所履行的職務是什麼。僅僅用長期的討論，我們纔能使任何建議與個人或社會的較深的本能和衝動，需要與缺乏，欲望與目的，生活價值與估量等物發生關係。僅僅用科學的研究與調查，我們纔能使我們的思想與估量的計畫擴充而且深奧，使他和生活中各種重要原素有一種比較真切的調和。僅僅用哲學家的理論，我們纔能使個人或社會的普通目的與那種在良好的生活中可以算為最後的最高道德目的聯結起來。在我們的謹慎的判斷中，雖然我們的爭辯能夠證明一種事項，然而如果我們不用討論，我們還是不能判斷的；雖然社會科學不能給我們以有勢力的結論，然而如果我們沒有科學的指導，還是不能成事；雖然僅僅「信仰」可以指示我們以最高的目的，雖然哲學家的理論不能說明他所指定的最高目的，然而如果沒有哲學家，我們還是不能前進。在個人生活與社會生活中，雖然我們的爭辯不合邏輯，知識不合科學，信仰未受感動，然而我們——社會份子——還是必須處決一切的事情。甚至我們最謹慎的社會判斷，也是在黑暗中摸索而來的，也是受制於感覺和信仰的衝動的命令。

我們現在可以討論專門家或思想家對於社會的漫罵。先拿世界著名經濟學者——馬夏爾——的

作個起點。馬氏說：我們的判斷總以禍福的影響為根據，而不用思想。我們判斷時所用的思想，還沒有我們製造第一等戰艦時所用的思想那樣多。這種謾罵是基於一種誤解的上面。在製造戰艦這種工作中，科學思想家的指導是最重要的，在每個步驟上，都是有最後決定的性質。除了愚蠢的人以外，無論什麼人就製造小舟的時候，也得用科學家的指導。但是關於擴充海軍或其他國家或社會的決定，完全又是另外一種事情。我們已經知道：在這種判斷方面，科學專門家的指導是沒有決定的性質的，並且永遠也不會有。雖然我們盡力的想，也不會想出什麼判斷的方法來，並且我們也不應當想出任何判斷方法。一個人決定他生活中最大的問題的時候——如擇選配偶——不大用心思想，他所用的思想還沒有他選擇球棒所用的那樣多；我們對於他也不能謾罵。他是很對的；如果擇配必須大大的用思想，那麼，世界上只有少數幾個人結婚。並且社會生活也是一樣，其中的判斷也必須是由衝動決定的。我們可以一致承認：社會與個人應當增加思想的工夫。這乃是我們關於討論，科學研究，哲學的理論的討論的結果。但是我們不願意承認：我們一生的判斷，無論是應當由專門家解決的，如工業與健康等問題，或是普通一般不必由專門家解決的問題，都應當用思想和科學指導，如同我們解決那些只有專門家纔能解決的問題一樣。說到這一點，我們又不能不回到改革家實行的興趣上去。這個問題我已經很久未有談及了。當我們開始研究的時候，我們就發現許多關於我們生活的物質的，生命的，心理的，與社會的條件的討論，這些東西對於改革問題

顯然有一種影響。在我們研究的每部分中，我們都發現了改革家必須注意的勢力。他決不能不管物質需要的壓力，有機體發育和改變的條件，以及思想律與思想和意念散佈的定律。最重要的就是他決不能不管那些決定「一種受制於這些勢力的社會在改革方面的」準備的條件。

這些討論就使我們感覺三思而後行的必要；一個性急的改革家對於這種障礙一定是很忿怒的；並且一般人勸他慢慢的改革，安全的改革，他對於這種勸告一定是不大高興的。

但是我們後來的研究，又發現了一種關於改革的準備不同的條件，在這種條件之下，人類和社會生活的改革可以進行比較快得多。當我們走到了社會發達有意識有目的的階段的時候，進步的可能性可以大大的加速，但是還是要受制於從前那些條件。因為改革的原動力，此時多半是一種較好的社會制度的觀念；一般知道他們自己有能力實現這種較好的制度，足以使自己為這種工作準備完善的人們都有這種觀念了。

個人的生活可以反抗環境的障礙變化一過，所以社會的生活在最初的時候雖然是不能，現在却可以改變得很快。因為真正個人的精神——每個社會單位的實體——有一種無限的權力，可以操縱高級的生活。我們「可以改變」，因為真正的改變決不是會有的事（*Approbability*）。但是這至少是一種可能的事，改革家希望在本時代中救濟社會，這種希望直到現時還是很合理的。無論如何，他總有權利，可以聲

明他改革社會的決心，使酒醉的人變爲清醒的人，使污穢的人變爲清潔的人，使懶惰的人變爲勤勉的人，使自私的人變爲慈善的人，使壓迫的人變爲公平的人。無論那種「斷言宇宙或有有機進化的慢性，或心的態度與習慣的自然改變的慢性的」定律，都不能使我們承認他的希望是幻想，他的目的是愚蠢的。社會似乎是不能改變得很快，但是社會改變並不是不可能的事。過於性急固然是進步的危險的仇敵，然而過於謹慎也不見得不是同等的危險的事情。

我們最後的結論中，還有一樣事情可以證明改革家的性急是合理的。社會的改良，決不是因思想，理論，和關於改良的道路的知識而改良的。他的改良是藉一種穩固的生活的衝動，用理想作指導而成功的。真正的改革家乃是健全的道德衝動的表現，新信仰的開道者。我們可以說，並且必須說：如果他將他所能得到的思想，知識，或理論置之不顧，那麼，他就不能成爲真正的改革家；但是我們可以同時說：這些東西並不能，也不會損害他誠實實表現出來的衝動，也不能減少他的「感化」的來源——信仰。他所堅信的「較好的未來」的希望，乃是抵抗科學家，專門家，和獨斷家的工具；因爲進步是從希望和信仰而來的，而不是從社會原因的圖表中得來的。

這種最後的結論，包含了兩種意思，也許這兩種意思都不能適合多數的人，但是他們二者都是我們應當注意的。一種是關於改革家的地位，與他工作的道路；一種是關於他和我們對於社會改革中各種原

素的相對的重要的觀念。我們都明白：現今的改革家的工作漸漸的要依賴輿論和人民的衝動的要求。要求他改革法律，社會構造，和社會機體。無論他的智慧和品格是怎樣的出衆，他現在決沒有任意爲社會的利益從事任何改革的權利了。聰明的立法者的時代已經過去了；我們的現代社會再不能希望沙倫 (Solon) 利加格司 (Lycurgus) 來指導他；希望孔子或門路 (Manu) 或摩西 (Moses) 來製造他的法律。哲學家式的君王或傳教式的君王來統治他。真正的貴族，無論他在那裏，也必須採用一種不同的方法，因爲社會已經不是幼年時代的社會，決不是無意識的依着他的安全的道路而前進的。社會的單位已經成了自由的平民。開始醒悟，發生興趣，漸漸活潑，自省，而且有批評的能力了，決不以細脆自居，受習慣的束縛了；他們並且知道他們自己是社會生活中的合作者，他們的社會生活大大的活動了，複雜了，決不像以前那樣死板和簡單的生活了。如果家庭是完全兒童們所組織而成，那麼，父母一定是容易管束他；但是現在的情形完全改變了，兒童們已經成人，家庭生活擴充而且更複雜了，因爲每個新的心和意志都成了有意識的東西，成了管理家庭生活的權力了。現在社會也是如此。不獨社會上的活動在各方面擴充，使一個人不能單獨的管理他；並且還有一樣更重要的事，就是社會中有意識，能競爭能合作，有欲望有意志，和有志氣的人大大的增加，使社會程序變成一種新的東西，不是一兩個人或一兩個團體所能統治的。這就是平民政治的保障，沒有人能够推翻的。我們儘可以憎惡他，只要我們願意；但是我們却是沒有第二條路。縱使

沙倫再生，然而如果他發現現今社會改變的情形，他也非立刻退位不可。

這就是改革家所處的地位。爲首我們就要知道他只是許多籌畫者中之一個籌畫者；他的計劃，只是許多社會改良的觀念中之一種觀念。他必須隨着他的希望，相信他的希望是最好的，但是他始終不知道他的希望是對的。他的目的就是成就一些工作，爲人民的利益做點兒事情。但是工作之成就與否，大權還是繫於人民的手中，他並沒有決定的能力。人民是真正的工作的人，也是決定時所須作的工作的人。他所從事解決的問題，有千萬種的利害關係，每個問題不獨與國家和地方政府有關係，並且與家庭與工場中的各部也有關係。那些與每個問題有關係的人，他們自己必須解決他們的問題，盡力的採用最好的方法來解決他們的問題，每個人都從這種解決的程序中獲得社會責任的教訓，市民義務的教訓，與鄰居責任的教訓。改革家將他的進步的希望放在這些人的面前，改革家很能了解這種希望並且堅信這種希望；可是這些人卻是不然，他們覺得這種希望只是一種糊塗的改革建議，同時附帶一些互相競爭的建議罷了。他們將改革家的希望如此的看待，用他們各種不同的經驗，所感覺的需要，他們的欲望，希望與恐怖來省察他，然後決定接受他或是拒絕他。在普通的意義上，他們決不是好的審判者。改革家爲他的計劃，也許花費了幾個月甚或幾年的光陰；可是他們或者僅僅在閒暇的時候，大致的把他審查一過。他們的判斷，當然是常常完全錯誤的；無論如何，在他們的後裔的眼光中是錯誤的。可是沒有別的方法。他們是唯一的審

判斷；他們唯一的判斷的準則就是他們的普通社會衝動。就是聰明的改革家也不能說：「我知道某種改革是最好的。」他沒有這種權利。可是在實際上，改革家居然說了這種話，他的本能使他聲明：他的信仰就是知識。但是實在講起來，他只有權利說：「我相信這是最好的，這是我這種有意志有思想的市民的最好的工作的結果。你們這些人必須用你們的思想和意志來研究這種事，看看我到底對不對。」

在這種情形之下，然則改革家的建議中到底那種東西是真正重要的呢？改革家普通多半是盡心的把他的計畫當作一種計畫來研究，並且同時考慮計畫中的社會改革的細目。他總是說：「你們應當用這種方法來衣食你們的兒童，救濟你們的貧民，改革你們的工業，預防你們的疾病。你們必須修改這條法律；加入這種新的規定；改革社會機械的這部分；然後社會纔能平安無恙。」除非我們關於社會程序的特徵的全體估量是錯誤的，那麼，我們總覺得這些事情決不是重要的事情。如果他們是重要的事情，那麼，我們也就許是真正的悲觀主義者，因為他們的對與不對，並沒有任何保證，也沒有任何準則，只有他們的工作纔能證明出來，可是他們的工作又是未來的事，現在我們還不知道。他們無論如何總是關係完滿社會構造的方法；社會構造的完滿——與人類的身體的完滿一樣——之所以重要，乃是因為這種手續是達到一種較高的目的的工具。比如我應當重視我的身體的健康，因為這種「重視」是我對於環境應負的責任的一部分，也是真正進步所需要的條件；因此我們應當盡力改良我們的大身體——社會——一部分

是因爲這種繼續的努力本是社會生活給與我們的一種無價的訓練。一部分是因爲我們將環境改良以後，我們纔能有較好的生活。但是我們必須注意一個要點：無論我們的努力是否成功或受挫折，無論我們的意見是否被人們採取或被放棄，這都不是重要的事情。我們是否真正的改良了社會構造，這種事情實在是無關緊要的；因爲我們的環境的優點，一部分就在他包含的困難，無論我們怎樣的改革，這些困難也許還是繼續存在或者還要增多的。關於這一點，不久我們還要詳細的討論；但是無論如何我們現在可以說：一切改良的工作中的最重要的原素就是改良社會環境——我們的鄰人的競爭的地方——的意志和努力，而不是這種意志和努力的結果；一切改良的目的，並不是要給我們鄰人和我們自身以較好的狀況或比較愉快的生活，而是給我們大家以較好的機會，使我們能在實現真正個性的目標上去發展我們的人格。

這種論調很像是一種困難的學說。我承認這種學說是不合宜時宜的，因爲他使我們思想出來的一切政策都陷於懷疑的狀況之中。我也承認這種學說是似是而非的。一個很熱心而且容易成功的改革家，總不能不覺得他的知識較之他的無思想的鄰人要好得多。不錯，他的知識本來是好些；可是他未見得真正知道什麼。但是這種學說，雖然不合時宜，雖然似是而非，而他反是健強的樂觀主義的唯一的基礎。如果將我當做有知覺而且健強的觀念的市民，那麼我就十分相信我的社會現在正有許多錯誤的地方。

如果將我當做社會哲學家，我就十分相信我不能真正的改良他們。但是如果把我當做一個改革家，那末，我就非盡力的改良他們不可，然而其結果我只是常久的失望，我的忠告，多半是被人置之不理，我的計畫，被人拒絕，我的政策被人鄙視。這不是我失望的原因呢？在兩種條件之下，這決不是我失望的原因。第一種條件就是：我對於我自己的信仰的價值，有一種明白的觀念；第二種條件就是：我能夠為自己擔保，我的鄰人的目的，與我的目的是同樣的單純。

第一種條件是一個很小的問題。社會對於我所認為是很好而且是很需要的事情，取一種嘲笑的態度，我當然是有氣的，無論那個熱心的市民也是不能不生氣。我也許可以使人們知道我們的國家是漸漸的流於墮落的一途。但是只要有一點兒哲學的思想，就可以使我採取一種比較均勢的觀念。在許多很嚴厲的心的市民的眼光中，各國都是向着墮落方面走；但是不容易走到那裏去。我們就假定這種論調是錯誤的，假定我的某種政策是對的，然而這個問題也是不容易事先決定的。我盡我的力量，用我最好的，正當的感覺，思想和努力去感動他們，將道路指示他們。一般人還是不會接受我的忠告和指導。好吧，讓他們用他們的指導；讓我這種同胞市民去盡力改良現狀，然後在新狀況之中，再去探求，再去指示每個的好市民所要探求的較好的道路。

但是第二種條件顯然是一種更困難的問題。或者我們討論他，就可以知道：我們這些改革家有多大

的把握，可以從我們所提議的改革方面獲得相當的結果，並且這種討論也可以幫助我們最後的估量改革的精神與改革的結果二者相對的重要。

不成問題，我以個人的資格，當然可以知道我的目的好壞；並且有時還能知道社會的目的的好壞。比如我們正在盡力的減少貧民的貧乏；我覺得我們必須這樣辦，可是我的社會又覺得我們必須那樣辦。我也許相信：如果我們要達到這種目的，唯一的方法就是漸漸的給與各種階級以道德教育；可是我的社會或者決定用一種較快的，較易的方法，或是要改革工業或社會組織，或採用納稅和開闢財源的方法，我覺得這些方法必會產生很複雜的問題，我們最好是不必管他們。不要緊；我當然不是社會衝動的樞軸，我也不能感覺那些「決定社會衝動的」勢力的千分之一。社會既然是能感覺這種勢力，簡直就讓社會自己決定自己的方針吧；我也同時和一切其他的好市民盡力的使我們的新社會制度為好的目的而工作。但是關於這一點，我也知道——如果我對於自己是很誠實的——我那被拒絕的改革計畫的目的，本是一種真正的社會目的，我對於這種目的的信任，不是我的知識所能給與我的；這種目的不是自私的，沒有我們階級利益的色彩，這種目的的範圍也不限於財富、安樂，或物質利益的尋求，甚至也不限於為大家尋求財富、安樂或利益；他是真正的社會目的，就是因為他僅僅要達到完美的社會生活，即在完成社會，使各種社會關係，各種社會活動以及各種社會制度皆能給各個有意志的個人以充足的機會，使他能完全領受

社會程序所給與的教訓，研究一切社會發達的開始——所謂社會發達當然就不是完全自己利益的發達——以及個人完全脫離私人利益的最後目標。

並且如果社會願意，對於他的目的也可以有同樣的把握。現時社會在他們大多數的決定中，他也是和我一樣，只是想到飲食問題，以及避免困難及負擔的問題；換言之，他的目的只是要增加「滿足」，減少「不滿足」，殊不知這種目的當我們有意盡力達到他的時候，他已經同時離開我們了。但是就是如此，社會也能知道他的方法是不是能够使他的目的適合真正的目的。無疑的，社會有時當然是誠實實實開闢新的生活，不是爲他自己開闢新生活，而是爲一般無人顧及和沒有意識的人，如奴隸們，下等社會中的人或是爲他的後裔，開闢新的生活；有時我們只是盡力用最少的犧牲來剷除一種最不愉快的困難，或是用最不困難的方法來尋求一種貪婪的滿足。在前種事實上，我們改革的工作，無論方法是怎樣的不對，決不會勞而無功，並且因爲這種工作的目的是誠實的，所以決不會發生真正的危險；在後種事實上，雖然我們運氣好，能够採得很好的方法，然而其結果總不免於失望。在前種事實上，我們雖然會要遇着許多意外的障礙，然而縱使我們不能成功，也還是可以前進。在後種事實上，我們當時無論是怎樣的順利，我們決不能達到任何目的。在前種事實上，我們至少有一種安慰的地方：如果我們的運動是前進的運動，我們的一切的災亂和失敗決不會有不好的結果。我們可以從這些災亂與失敗中獲得一點兒教訓；可是他們却不能

佔我們的便宜。我們能够增加「好意」這種利益，雖然失敗多次，也是很值的；社會生活雖然不一定能成比較容易的事情，然而他必會成爲更快樂，更健全的東西。這裏就是我們的幻想產生的地方，也就是我們大多數的失望與恐怖的發源地。我們的目的在使社會更爲完美——這當然是合理的目的。但是我們對於社會生活的完美的解釋是錯誤的，我們以爲完美的社會生活就是比較容易的、簡單的、和愉快的生活——這些原素都是與真正的目的無關係的東西。我們當然知道：社會決不會完滿的，如同我們任何環境——小如身體，大如教會——是決不會完美一樣。可是我們未曾知道：環境的不完美乃是他們的一部分的好處，他們不完美，我們的意志纔有活動的餘地。我們以爲可以用衛生學和醫學方面的技能來增進社會的健康；用經濟的機巧可以改良社會，用政治的手段可以使社會滿足。殊不知就是能够發生我們所意欲的結果，然也不是因爲這些原因，也不是因爲我們天才所致。何況這些結果大半不會產生出來。我們固然可以免除虎列拉式腸熱症，然而我們的神經也許大大的受損失；我們可以將社會的財富增加十倍，可是我們又會發現社會全體都深深的感覺一種缺乏；我們也許能建設良好的政府和良好的管理，可是各種意外的社會騷動又會出現，發生許多新而更難解決的社會整理的問題。因我們的天才本來就是如此；我們的天才還够不上解決任何關於生活方面的問題。可是我們如果有「好意」和誠實的努力，有一種真正的指導，那麼，這些問題都會一一的消滅；縱使他們不會消滅，他們也是保護生活的東西，而決不

是阻礙生命的東西。這就是哲學家最後的教訓，他必須知道社會中重要的事情不是改革而是促進改革的意志；不是社會組織的改良，而是要改良社會組織使一切的人都能得到他的幫助，不是我們的計畫所成就的結果，而是爲我們同胞的利益成就某種事業的努力。如果改革家不喜歡這種學說，那麼，請他記得：這種學說乃是我們那種假定的基礎的產物，所謂我們假定的基礎就是：人生最高的目的，無論社會的或個人的，乃是一種精心的目的，甚至他的特徵的唯一的解釋也是一種宗教的解釋。因爲這就是說：一切行爲之所以有價值，都是因爲他們是精神程序中的工作者，而不是因爲他們對於社會程序有直接的，顯然的影響。在精神的價值的天秤上，最重要的東西不是善良的塞瑪利亞人的方法的成功，也不是那個貧窮的寡婦所給與的兩個小錢的購買力；而是那個在博愛的精神上盡力做事的人，和那個在犧牲的精神上周濟寡婦的人。

