

新中學文庫  
社會學導言

Morris Ginsberg 著  
張 澧 譯

商務印書館發行





社會科學小叢書

何炳松 劉秉麟 主編

社會學導言

Morris Ginsberg  
張淦 著  
譯

商務印書館發行

中華民國二十五年一月初版  
中華民國三十六年二月再版

(33873·4)

社會科學  
小叢書  
社會學導言 一冊

Sociology

定價 國幣 叁元

印刷地點外另加運費

Morris Ginsberg

\*\*\*\*\*  
版 權 所 有  
翻 印 必 究  
\*\*\*\*\*

原 著 者  
譯 述 者  
主 編 者

張 秉 炳  
何 秉 炳  
劉 麟 松

發 行 人

朱 經 農  
上海河南中路

印 刷 所

商 務 印 書 館  
刷 印 書 館

發 行 所

商 務 印 書 館  
各 地 印 書 館

(本書校對者宗大樸)



# 目次

第一章	社會學的範圍和方法	一
第二章	社會文化和文明	二八
第三章	種族與環境	四一
第四章	社會生活的心理基礎	七九
第五章	社會的發展	一〇六
第六章	社會階級與經濟組織	一三一
第七章	心理發展的各方面	一六〇
第八章	結論	一八九

# 社會學導言

## 第一章 社會學的範圍和方法

我在本章中所要說的，第一、是關於社會學的範圍和它的方法，第二、關於社會學與別種社會科學及社會哲學的關係。

就最廣義說，社會學是研究人類的交互反應和相互關係，以及它們的狀態和結果的學問。理想上，社會學的研究領域，包括人類整個的社會生活，所有人類在生存競爭中用以維持他們自己的一切活動，種種規定他們相互關係的規則與條例、知識與信仰、道德與藝術的各種系統，以及他們在活動程序中，因為社會一分子的身分而獲得和發展的其他任何能力與習慣。

但是這個理想，很清楚設想得過於寬泛了。顯而易見，沒有一種科學，想研究具有無限種類的

人類關係的整個結構，而會有任何成功進步可言的。那麼如何去規劃立定這個領域呢？

對於這個問題，社會學家有過兩種的答覆，他們提出了兩種多少不很相同的社會學範圍的概念。有一部分社會學家，最好的例證是德國社會學家齊穆爾（Stimmel）和他的信徒，他們亟欲把社會學與他種社會研究清楚劃分，將社會學在自負的野心的桎梏中解放出來，規定它的研究範圍，只限於人類關係的某幾種特定的方面。另外有一派社會學家，雖然明白承認，社會研究的領域是太廣了，非任何一門科學所能勝任，假使真要求進步，勢非有分工和專門研究不可；但他們也堅決主張，除了各種特殊的社會科學如經濟學、人類學、比較宗教、比較法學等等以外，也需要一種一般的社會科學，那就是社會學了。社會學的功用，在於把各特殊社會科學的研究結果，綜合關聯起來；在於研究社會生活的一般狀況，正因為這種的一般性，所以往往是為他種特殊社會科學所忽略了的；要之，它觀察整個的社會生活。這兩種的社會學的概念，一個把它作為一種界域分明的特殊社會科學的一支，另一個把它作為各種社會研究的綜合，兩說都各有其有力的信從者。在開頭先去表明本書究竟採取那一種的態度，是很重要的。



第一種的看法，曾有過各種不同的方式，此地祇能就其中重要的一提。齊穆爾的社會學學說的根據，即在於把社會關係的形式，同社會關係的內容與實質劃分開來。各種的社會關係，例如競爭、服從、教會組織、分工等等，都表現於社會生活的各不同方面，表現在經濟生活、政治生活中，甚至表現在宗教、道德或藝術生活中。一般社會學的任務，即去分析這種社會關係的形式；去把表現於社會關係的實質或內容中的社會形式，抽出加以研究。根據這個觀點，則社會學與特殊社會科學的關係，兩者所研究的題材原是相同，不過社會學從另外一個立足點——即以社會關係的各種不同範式作為研究起點而已。

以多少類似的方式，費爾康（Vierkandt）把社會作為一種專門研究，它討論使個人互相結合成為社會的心理聯繫的各種基本形式；實際的歷史的社會情形，譬仿說十八世紀的法國社會，或者中國的家庭制度，其所以可以注意者，僅在它們可以作為說明某種關係的特殊型式的例證而已，例如它們代表某種的權力關係，或代表社會性的某種程度。但社會學如果要免除空泛與不確切的弊病，它必不可用詳盡的歷史的或歸納的方法，去研究具體的社會。社會學的目的，按照費

爾康，在於應用了直接的深入的分析，對於社會關係的各種不可再分的單位，例如尊敬、羞辱、愛和恨、服從等態度，我們所經驗的對於他人同情贊助的需要，以及連結個人成爲團體的聯繫，去得到一種說明。同樣，在討論文化時，依他說，社會學不可去僭越的研究文化演進的實際內容，而與歷史學家相爭。譬如就不該下孔德（Comte）的那種演進三階段律，社會學應該限於發現出變遷和永在的根本勢力。祇有用了一種方法，纔能替社會學的研究，劃出一個明白規定的領域來。

韋柏（Max Weber）以更具體的和歷史的態度討論到社會學，雖則他也是一位想替社會學劃出一個明顯的研究領域的人。他以謂，社會學的目的，在於解釋或「瞭解」社會行爲。社會行爲，並不包括整個的人類關係，它是專指這一種的活動：出於當事者的意思，與他人的行爲有關，並且爲他人行爲所決定的那種活動而言。至於由一件純物質東西的動作所引起的行爲，不能稱爲社會的。實在並不是所有人類的交互反應，都具社會的性質。例如兩個騎腳踏車人的相撞，如果兩人的行爲沒有故意存心，原只是一種自然的現象而已，兩人相互避讓的動作，以及出事後談話所用的語言，那纔使他們的行爲成爲真正的社會行爲。根本上，社會學只討論合於這個定義的社會

行爲發生的可能性或機會。對於我們所能够加以解釋的，即我們所能瞭解的社會行爲的程序，本諸經驗所成的可能性或者出於統計而得的一般結論，那就成爲社會學的定律。所謂「瞭解」，是指對於行爲當事者（個人或多數）的意思或意義，有充分認識，我們只要應用了通常思想和情感的習慣，以及用了我們所知道的違反通常習慣的變態，就足以去解釋領悟它。韋伯也同樣用了這一個社會關係的一般法則，即社會行爲某種型式的可能性，去解釋各種的社會實體（制度），如國家或教會等。譬仿說，在某種情形之下，有一種固定的勢力，要實施某種型式的行爲，如果有這麼一種的合度的可能性，於是就發生了國家。他把這類的定義，看得非常重要，以爲它們可以避免一個社會學家所容易犯的錯誤，不至於把社會團體加以人格化。

這種的以及相類的把社會學作爲一種專門研究的概念，很明顯包含有許多真理。無論從那一方面看，各種社會關係型的分析與分類，要爲社會學研究的一部分。不過，也許可以問的，它究竟是不是像那些主張的人所說，已經解決了社會學與特殊社會科學間區別的問題。因爲如果我們對於社會關係在實際生活中的意義，沒有充分的知識，單靠抽象的研究，那麼這一種社會關係



的研究，仍舊不會有什麼結果。例如在研究競爭時，除非對競爭在經濟生活中，或在藝術及知識生活中的表現，有番詳盡的認識以後，很少會有好處可言。甚至倒可以反轉來說，社會關係乃由生命各種活動中不同的因素所決定的，譬仿說服從一事吧，在家庭，在教會，在國家，各有各的解釋。要不是對於這種制度先有了詳盡的知識，就無從決定一件事的是否如此，或不是如此。因此，我們應該把對於社會學的看法，更加擴大些：在把社會學作一般社會關係的研究以外，同時還要附加許多專門研究文化活動各重要領域中的關係的特殊社會學，如宗教社會學、藝術社會學、法律社會學、知識社會學等。這樣一來，卻又恢復了老問題：這種種特殊社會學與比較一般的系統的社會學，兩者間有些什麼的關係呢？我們不是又被帶回到老路上，把社會學看做一種概括的或百科全書的研究麼？

在沒有答覆這個問題以前，讓我們把對於社會學的第二種的看法，稍為詳細一說。我們如果說什麼東西都是布置得好好的，這是因為社會生活的各部分間，原是互相密切關聯着，交織着。就算社會不是一個有機體吧，但它各部分的共同工作，以及因一處的變動可以使全體發生反響而

言，它的確具有若干有機的性質。所以最重要的，應該把社會作為整個而去研究，應該去瞭解社會各部分交互反應的性質。在許多專門家，自然很容易把他所特別留意的社會生活中的那種要素，看得唯一重要，例如政治學者往往容易把國家同整個社會混為一談，經濟學家則以經濟的情形來解釋一切社會的變遷，研究宗教或倫理思想的歷史家，常把人民的宗教及道德的信仰，作為具有決定一切勢力的因素，而自然科學家則專門注意於知識的和技術的進步。可是要明白社會生活中這種種部分間的相互關係，卻祇能應用一種嚴密完整的歸納的和比較的研究方法，——是專門家在研究整個文化中的某一部分時所不大應用的一種方法。所以，很明顯，這裏就要需要有一種一般的系統的社會學，利用了各種專門家研究的結果，特別留意它們中間的相互關係，對於整個社會生活得到一個圓滿的解釋。

這一種的社會學概念，與有些大思想家和法國的涂爾幹 (Durkheim) 和英國的霍布浩斯 (Hobhouse) 所持者大體相符。依照涂爾幹說，社會學包括三大主要部分，他指：一、社會形態學，二、社會生理學，三、一般社會學，社會形態學 (social morphology) 研究人民生活的地理或區域的

基礎，它與各種型式的社會組織的關係，以及關於人口的問題，如人口的密度和數量，地域的分布等。社會生理學 (social physiology) 最爲複雜，分成許多的門類，如宗教社會學、道德社會學、法律社會學、經濟生活社會學，以及最近開始以社會學觀點去研究的語言社會學等。它們各各研究一類的社會事實，即各各研究一部分與社會團體有關而由社會團體所保持的活動，就這種意義說，它們都屬於社會學的分枝。一般社會學的職務，在於發現此種種社會事實的概括性質，即是去發現構成此種事實現狀的因素，並且要去決定究竟有沒有任何概括的社會法則。各種特殊社會科學所成立的法則，就是概括的社會法則的個別表現，涂爾幹以爲這就是社會學中的哲學部分。他也承認，既然綜合的價值要視所綜合所根據的分析可靠到什麼程度而定，因之社會學目下最緊要的工作，便在於分析，一方面的努力，即各種專門研究的發展。

這個看法，在根本上與霍布浩斯所持者沒有什麼大的差別。霍布浩斯對於一般社會學以及各種專門的社會研究，都有過重要的貢獻。在他看來，理想上社會學是各種社會研究的綜合，但社會學家目前最切要的工作有兩方面：第一，他以專門家的地位，對於社會領域中他所專門的特殊



部分，必須從事研究；第二、他應該概括地把社會關係的相互關繫放在心頭，利用那些作爲將來綜合根據的主要概念的討論，利用對於社會關係一般性質的分析，對於保守及變遷因素的研究，以及對於社會發展的性質和條件的瞭解，而替社會學的最後綜合，準備好了一個基礎。

從上面所引兩種相反的對社會學的概念，詳加審核一過，可以發現出，兩者在根本上並沒有什麼不可避免的衝突。把社會關係從社會事實中抽出來，加以抽象的研究，接着勢必須將它參照歷史資料而得的結果，再加以證實。這種證實的功夫，祇有研究社會各特殊方面的專門家纔能勝任。已往所謂一般的或系統的社會學，總不能只包括些毫無意義的一串的概念，總得要把它的結果，同歷史學、人類學以及社會制度的實際研究發生關係，以證明它的具有活力的真實性。實在，綜合的和專門的研究都是必要的，應該同行而不悖。在這一點，社會學很像別種研究生物的科學一樣，例如生物學，一方面是多種很專門的科學的集合，但同時也沒有一個人否認另有一般的生物學（一種日在增加的對於生命現象的知識）的存在。所以就社會學包括許多研究社會局部事實的專門學問而言，那麼社會學可說即是社會科學的全體；但就另一方面說，它本身就是一種專

門的研究，它的目的，在於發現各種社會研究中間的連繫，和企圖對於社會關係的一般性質，得到一個說明。

現在可以簡單的把我所認為的社會學的主要任務一說：

(一) 它企圖把社會關係的各種型式，尤其是那些稱為制度與結合的，加以分類，能够成立一種可以稱做形態學的研究。

(二) 它企圖去決定社會生活中各部分或各種因素間的相互關係；例如經濟與政治的要素，道德與宗教的要素，道德與法律的要素，以及知識與社會的要素等。

(三) 它企圖去分析社會變遷和社會永續的根本狀態。既然社會關係要看個人的性質，以及一個人間，二個人與社會間，三和個人與外界環境的關係而定，所以社會學要捨去它開端的純憑經驗的概括之論，進而憑藉更根本的生物學和心理學的法則，以至於可能的獨立的社會學法則，——即不能歸入於那些統御個體生活及心理的法則而自成一類 (*sui generis*) 的法則。要實現這個野心的計劃，社會學必須與歷史學，比較法學人類學這一種同為研究社會的專門學問，以及

另外比較一般性質的專門研究如生物學、心理學，保持着友好的關係。社會學的目的，在於澈底的研究社會事實與文化的整個關係，因為如此，它包括一點為各個專門研究所無能為力的，即綜合各種研究結果的功夫。

社會學的方法，自然接着上面所說社會學的範圍而來。要想創造一種社會形態學，在先必須具有若干把社會事實加以分類的一般原則，這一點無容我們在此地細說，而且在這方面過去無疑已經有過不少的成績。例如過去對於各種型的家庭，曾經有過區別，區別的標準，或者根據婚姻的儀式，或者根據維繫親族關係的系統，或者根據家庭權力的行使者和行使權力的大小，或者根據家庭與家庭外更大社會團體的關係。過去對於財產的形式也有過分類，或者根據對財產所施的支配權，或者（也許更有結果些）根據財產對於整個經濟結構的關係。政治組織，有過亞里士多德（Aristotle）的很有意思的分類，自那時起，有許多別的計劃，內容各具相當的價值，此外關於法律、道德、宗教信仰、神話、語言等現象，都有過非常多的敘述性的分類。

在社會生活的各種因素間，存在有一種關係。這一點，我們把它當做社會學上的基本假定。孔



德對此看得很清楚，他創立了『社會交感』(social consensus)一詞來表示這種關係。他認為，社會乃是由各相關聯的部分所組成的一大系統，因之，一部分如果發生變化，別的部分決不會完全不受影響；同樣，除非變化的性質與各部分的情形相適合，變化壓根就無從產生。關於此點，穆勒 (J. S. Mill) 的話也許更為確切，他說：『我們所以把社會狀況以及產生這種狀況的原因作為科學研究題材者，我們的意思，即承認在社會的各種因素間，存在有自然的相關關係；並不是一般的社會事實可以胡亂造成任何的結合，相反，祇有某種的結合纔是可能的。更簡單點說，在各種社會現象的狀態間，有一種同時存在的規律性』。譬如說，除非一般人口有相當人數能識能寫，大規模的中央集權制也許就不可能；或者又如某種型式的社會階級，也許一定與某種型式的政治組織相關聯。同樣，某種的宗教信仰或儀式也許與一般人民知識發展程度相稱並行。要去估計變遷的界限，去確定那一種社會要素的結合為可能，那就是孔德所謂的社會靜學的一個基本部分了。廣泛些說，在不同各國而於同時發生的社會狀況中間，也有着一種程度稍弱的一致性。自從各國互相倚賴的關係日益密切以後，研究它們相互間的關係，也就變為越來得迫切。孔德把社會靜學

與動學加以劃分，前者研究同時發生的各社會現象間的相互動作和相互反應，而後者則研究因果或變遷的律例。穆勒採取了這一種的區別，更進一步的指出，同時存在的各種社會現象間的一致性，歸根結底，也即是把因果律加以推演後必然的結果，因為這一種同時存在的社會現象，再加以推溯，本身原就是許多原因的結果。所以，最根本的問題，即在於發現出因果順序的法則來；或者我們可以這麼說，把靜態的研究和動態的研究併而為一，使我們能確定社會某一部分的那一種的變遷，與社會別部分的變遷相關聯。這種的法則，穆勒以謂如果能夠發現的話，就可以給我們做社會學上的中心原則 (axiomata media)。

從前面討論中所歸納而出的方法，現在也許可以簡單的概括如下：第一，我們必須研究社會生活中有那一些因素在作用上是互相關聯的？這種方法的形式之一，可以遠推到推勒爾 (Tyler)，他把它叫做追究關聯的方法。他曾應用了這個方法，把原始民族中與家族有關的各種制度，作比較的與統計的研究。例如，他指出初民中新郎避免岳母一事，與居婦家（即丈夫與婦族同居）的習俗有關；因為要是兩者獨立無關，兩者便不會這麼的常常一起同時存在。這種方法自那時起，就歷

經發展和概括化，雖則因為從人類學、歷史學方面所得的材料尚嫌寬泛，尤其因為缺乏應用的單位，發生種種困難，但無論如何，它曾被認為是一種有利極富誘發性的很有趣的社會學假說。我們可以略舉幾個例證。在研究原始民族的社會組織時，就想法去測量他們經濟結構形式和他們的各種社會制度（例如家庭政府與財產的形式、戰爭、階級的分化等）間相關關係的程度。從執行司法的狀況而看出的公共秩序的發展，與政府發展範圍和集權的程度，經濟發展的階段間，事實提示我們都有一種相應性。又如，經濟的因素與有組織戰爭的發展，以俘虜的奴役代俘虜的殺戮有關係。同樣，如貴族的產生，農奴制度的廣泛實施，似乎都與經濟制度有關聯（見 L. T. Hobhouse, G. C. Wheeler, M. Ginsberg 合著原始民族的物質文化與社會制度）。

第二、由這個方法的第一部分，會不知不覺的引到第二步。即要去確定，在各種制度的變遷中，究竟有沒有任何規律性的存在？任何一種制度的變遷，是否與別種制度的變遷相關？例如，我們可以研究階級結構的變遷究竟是否與經濟組織相關，或家庭形式和功用的變遷，是否與經濟組織或宗教道德信仰的變遷有聯繫。這個問題，自始至終即在於確定各種變遷究竟相互影響到什麼

程度。要答覆這個問題，祇有引伸追究關聯或聯繫的方法——從對現在各種狀況的比較起，進至研究現象的順序關係（一組的或多組的）。

第三、如果對於這種相關的變遷或因果順序，能够成立若干公式，我想它們就可以作為穆勒所說的社會學中心原則。但無論如何，它們既不能產生社會事實的最後解釋，亦無從因而預料將來的趨勢。所以必須依照穆勒所謂的『反向的演繹法（Inverse Deductive）』，把它們與更根本的公律聯結起來。依他說，這些公律就是心理學與他所特稱為人性學（ethology，即現代所謂的社會心理學）中的法則。在這一方面，他沒有討論生物學的法則。他的意見，似乎認為在解釋人事時，祇要應用我們關於人性與它四周環境關係的法則即可，如果留下還有些不能解釋的東西，我們再從稟賦的差異方面着手。我們對於社會生活中生物（遺傳）要素的任務，現在只能保留作為一個公開的問題，說不定將來，有一天我們會比穆勒把它看得更重要。我們也可指出，穆勒並沒有充分理解孔德所謂的『社會交感』的涵義。統御社會生活中各因素的密切交織關係的法則，儘有不可歸入心理學或生物學者在，或許自有自成一類的社會學法則在。所以我們一方面同意

於穆勒的說法，社會學的方法本質上是『反向演繹』的，即用比較或統計的方法歸納得概括的結論，更就更根本的法則加以演繹，但在另一方面，我們卻大可不必抱穆勒那樣的意見，把社會學看做終極不過一種應用心理學而已；同時我們可以把求助於生物法則以及求助於統御一般人類社會生活和演進法則的大路，依舊洞開。

社會學與社會哲學——就歷史說，社會學的淵源出於政治學與歷史哲學。在希臘的思想家看來，政治學與倫理學本不是兩個可分的獨立科目，而是一種把人類作為社會動物的更廣泛的研究之下的兩個分支，而這種研究又是附屬在探索自然與研究人類在自然界中所佔地位的更普遍性的理論之下的。在現代，政治學的基本問題一共有三個，一部分是帶哲學性質的，一部分是科學性質的：第一、政治學研究政府的形式，與政府的興衰起落，永在與變遷；第二、它研究政府所應該實現的目的之性質，和威權的道德基礎；第三、探究政府行政的技術。社會學可說把這種政治研究引伸到其他制度的一門學問，譬仿它研究家庭、財產的方式和文化中的其他因素，如道德、宗教、藝術等，把它們看做互相關聯的社會產物。不過，可以注意的，社會學正同政治學那樣，對制度實際



形式的研究，和對於人類努力的理想或鵠的的研究，兩者之間的關係，並無斬截的劃分。社會學的第二個淵源，爲歷史哲學。就現代的意義，歷史哲學通常就是一種偉大的嘗試，想把整個人類歷史的歷程，解釋成爲某一種廣大的哲學的世界觀之一部分。從這一點說，社會學的產生出現，可說就是因爲反對那種缺乏歸納的詳盡研究爲根據而冒昧成立的理論而生的反動。在最近學者的著作中，通常都把社會哲學與社會學劃分得很清楚，我想在此地簡單的一說兩者間的關係。

社會哲學分別兩部分：批判或邏輯的與建設或綜合的。前者專門討論各種社會科學的邏輯，和它們所用方法或原則的是否確實合理，它所討論的問題，例如在人事之中，究竟有沒有具必然關聯意味的法則？這種必然的規律性如何與人類意志相關？或者又如，個性這門要素，是否會使任何嚴正的社會學的結論受致命打擊而不能成立。在建設方面，社會哲學討論社會理想的確實性。在這一方面，它應用倫理學的結果到社會組織和社會發展的問題上去。例如社會進步一個問題，同時就牽涉到社會學與社會哲學，因爲我們不單要曉得所發生的變遷事實，並且也要曉得這種變遷合於我們的倫理或價值標準到那一種程度。限於篇幅，我不能在此地討論社會哲學的批判

或邏輯方面，祇可把注意縮小，祇能將一屬於社會科學領域中的，對於事實及事實交互影響的研究，與二、屬於哲理科學範圍內的對公認價值的研究兩者間的關係略為說明而已。

在初看之下，兩者間的分別似乎很清楚明白，近代社會科學的著作，常有這一類的話，說社會科學應該保持着科學的態度，別牽入估量價值的問題。這種嚴守倫理判斷的中立，不要輕下斷語的主張，一部分出於好心的期望，讓科學保持獨立，不要去干與牽涉到人類情感與偏見的事件，另一部分，顯然受了這種可以懷疑的假定的影響，即以為價值判斷是純主觀的，不能用普通科學方法去考核的。對於這個問題，我們可以從兩方面來觀察。第一，我們可以問：價值的研究本身不就是一种對某項事實（即估量價值的程序或行爲）的研究麼？倫理學這門學問，終極是否即社會學（研究人類因社會分子而具有的讚美或申斥某種行爲的方式，以及研究產生道德信仰與實踐的心理，和社會狀況的一種學問）的一支？第二，我們可以問，在討論社會事實時，是否真的可以完全不理人類的目標、理想和希望？目標與努力難道不正就是造成社會事實的質料麼？去批判斷定某一種文明所揭櫫的目標，說得更確切一點，批判各社會制度所揚稱的目標或職務，看

它們是否真的在求實現，或者僅僅是用以掩蔽真正動機的詭辯和自圓其說的口頭禪，不也就是我們問題的一部分麼？事實與價值的研究之必須作爲社會科學的一部分，社會哲學與社會學間的差別不盡同於事實的研究與價值的研究間的區別，不也是怪明顯的麼？

把倫理學與心理學或道德的社會學混爲一談，是那些稱爲自然主義倫理學家的特色，他們的說法亦有好幾種。爲說明起見，我簡單的舉出兩個代表這種態度的卓越的例證，即涂爾幹與亞歷山大教授 (Professor Alexander) 的倫理學說。涂爾幹把道德看做社會事實的一類。他主張，道德規律具有一切社會事實所有的特徵：概括性、超越性和強制性。但它們也別具若干有待解釋的特性。道德規律所加於個人的強制性，如果應用弗洛特派 (Franklin) 的術語說兼具『兩相反情感傾向』的性質。就道德規律加於我們的限制言，我們出於無奈纔加接受；就它直訴於我們的一點言，卻又是很合人意的。我們對它的態度，是種尊敬的态度，是種夾雜着強制與歆慕的複雜心理。涂爾幹認爲道德義務的所以有此特色，應該從道德規律實由社會所產生這個事實上去求解釋，因爲社會一方面固然無限的高出於個人之上，同時卻也涵育於個人之內，所以個人對於社會所

給他的限制，從某種意義說，就是自加的限制。因此可知道德根本上就是社會的。各民族實施的道德規律，都適合於各民族社會組織的作用，作用變了，道德也變了。大體上每一社會都有它需要的道德。倫理學這門科學的任務，即在研究道德規律這種社會事實與他種社會事實間的關係，研究而得的知識，正同一切的真實的知識一樣，使我們得登於支配和監督者的地位。換言之，倫理學的功用，不僅在於制訂那種各民族現有或已有的道德規律，如果是這樣的話，勢必造成對道德的極端保守心理，反對任何的改革。倫理學毋寧是給我們關於道德演變的知識，使我們能明白瞭解各種當時發生的問題，譬仿說它指出社會在某一個時候，忽略某種在過去曾有功用的價值因素等。例如現代有一種忽視個人權利的趨勢，社會學的倫理學就會指出，個人權利在過去人類社會結構上所負任務的重要。其次，倫理學也可顯示出正在發動的與現行道德規律相反的傾向；並且說明現行的道德規律，實在只能適於那種已在崩解途程中的人類集體生活的現狀。涂爾幹認為這樣一來，雖是以社會事實為研究的科學，也能使我們在某種意義上超出於目前的事實之上，可以作我們實施社會政策時的引導。

要估量這種和類此的理論的價值，我們必須要問，它們究竟是不是前後貫徹一致，有沒有答覆我們所最關切的問題。首先，我們有什麼標準，可以去決定一個社會有沒有它所要的道德系統呢？涂爾幹他自己指出，這種標準不能僅僅取決於當時人的意見。我們要曉得的，最重要的是社會的現實狀況，而不是社會所自認的狀況，因為社會的自認，就不免多所誤謬。社會所實在需要的，不<sub>一</sub>必就是社會所感為缺乏的，也不必即是社會將來所感為缺乏的。不過，這樣的話，我們總得有個可以借助的標準，使我們能夠決定社會應該需要的合於它的根本性質的是些什麼。涂爾幹說，對於雅典當時社會的需要，蘇格拉底（Socrates）就要比起審判他的裁判官，更相信需要着道德。但如<sub>一</sub>果這種需要而不為他的同時人所共同感到，那麼他們又如何會受他的優越道德所拘束呢？我們豈不是只好說，祇有那種與已成的社會秩序相合的纔有拘束的力量麼？

亞歷山大教授在最近所發表的見解（美與價值的其他方式）中，也提出有同樣的懷疑。在他看來道德價值，是一種受『標準態度』（standard mind）所贊助的價值，在贊助之時當然受合羣衝動的影響。道德價值是各個人相互要求的折衷調適之道，這種要求要是發現的話，可以經

『標準態度』所同情。標準態度是些什麼呢？在發現新價值的途中，也許有一個人窮思杳索起來，他希望有一種新的生活狀況，這種生活狀況沒有別人加以同情，其實也許還違背着社會的意志。但，亞歷山大說：『這種理想，要之仍舊是一種預計將來的新的社會理想。他提出這種意見，他發現出了在同行各人心中所尚未自覺的感情，他也希望能夠吸引他們。預言新秩序的人，常受老一輩人的反對，但他的理想卻可為後來所接受而終占勝利。以前認為他的特異之處，至是乃證明實在為普遍所共有的了』（頁一五三）那麼，是不是就說理想先要經過了共同的接受，纔算具有道德的價值呢？是不是普遍的接受纔造成了標準態度的理想麼？除非這樣的說，否則就很難去解釋合於道德的善如何能與社會意見所確認的善相合成為一物。所可注意的，這種的大致相同的困難其實在為亞歷山大所很遵守的亞當斯密（Adam Smith）的倫理學說中老早已經應付過了。斯密所謂的『公正的旁觀者』（impartial spectator）正同亞歷山大的標準態度一樣，實在不受他人所贊助的意見所引導的。斯密說：『同他的最後決議比較起來，所有人類的情感，雖不能說完全無關輕重，至少似乎是不大重要的』（道德的情操頁二〇九）

從此短短的討論中，我想已可清清楚楚的看出，這一類的倫理學說，就算理論上前後一貫，也是帶着極端的相對意味的。它們只能限於作爲社會組織一部分的人類的道德判斷，與社會組織的關係，作一種歷史的和心理的敘述而已。不過事實上，這種倫理學說，沒有一個真能完全避免，不用那種包含對各種道德判斷下高下之見的字眼，也沒有一個完全避免不用『更開明』、『發展更高』、『更爲熟權利害』的敘述。這樣的敘述，很明顯又得求助於超乎任何某一社會道德勢力所接受的標準之外的標準。

所以倫理學是與道德的比較研究或義務的心理分析，不是一個東西。這句話的意思，並不是說道德的比較研究或義務的心理分析是不重要的。相反，它們的確具有極大的價值：第一，它們是文化社會學的一部分；第二，可以供給倫理學以許多重要的資料。第二點尤其來得有價值，因爲顯露了各種道德信仰與實踐的大有參差不同，使我們對於當前的道德制度，養成一種批判的態度。但，這種研究總不能即作爲倫理學的本身，正如研究思想的歷史與心理，不能即成爲邏輯學一樣。倫理學研究的任務，乃在於分析實際道德判斷所根據的假定，和我們在批判與組織這種假定時

所根據的一般原則。這種研究所採的方法不僅是歷史的和心理的，也必須採取康德（Kant）意味所謂的批判的方法。所以，倫理學與道德的比較研究雖有關聯，卻是兩個獨立的分枝。

現在我們可以轉到第二個問題：即爲了客觀性和分離性計，社會科學是不是應該限於實際狀況的研究，而把各種價值的研究置之不問。很明顯，祇要承認追求理想的信仰心，這種信心的本身就是影響社會行爲和社會變遷的力量，社會學家就不能完全加以忽視。根據這一個觀點：我們就可很合理的說，理想就是另一種的社會事實，社會學家儘可不問它的真實與否，自在加以研究。實在，無論真實的理想和虛幻的理想，只要證明它們能够改變行爲和影響社會活動，在社會學家看來就是同樣重要的。

但，就又有了一個問題：探究理想的實效，是不是真的可以完全不問它的真實或否。假使說人類的努力，真的受着理想所影響，那麼理想的前後貫徹與否，勢必大大影響到它的實際效率；因之，在把理想當做社會生活中的一種勢力，估計它的重要性時，就必須考慮到它們的真偽。也許可以這樣的主張：制度的真正的性質，不能單單的研究制度過去和現在的形式而得，而完全不管它們將



來會成那一種的性質。這種制度的內在的變遷目標，我們祇有就其應該會變遷的最好的方面去設想考究。換言之，把它與一種理想來參照比較，使我們能把制度分成等級，使我們能充分理解一種制度的限度和潛在的可能發展性。關於這一方面，我們再加一個新的論據，就算承認把研究理想同研究事實，清楚分開，在理論上是有好處的，但在事實上畢竟不可能的。在社會科學中，選擇材料和選擇事實關聯的標準時，受我們自己希望社會走那一個方向這種思想的影響很深。如果強欲保持客觀或分離，社會科學就有墮落成爲替現行社會秩序捧場的辯護狀的危險。有些馬克斯主義者，甚至主張在討論到與實在利益有關的問題時，我們不應以僅僅描寫事實爲已足，必須要說明和站在分明的立場上。他們的理由可以稱爲必要的實用價值。

假使我們再從倫理學一面來討論這個問題，也可以有理由說，研究理想不應與研究事實分開。第一、像我們在前面所說過的，倫理學研究的起點，即是人們的實際道德判斷的起點；第二、要是不問人的真正賦性和他的潛在可能性，我們對於所理想的東西，很難得到一個圓滿的理論。並且倫理學上無論那個派別，在估計行爲的是非善惡，都不能忽視行爲可以因抉擇取捨而生多種可

能的結果，但要確定這種結果，顯然是屬於社會科學的事。所以無論從社會科學或倫理學的需要看，理想的研究與事實的研究似乎都是密切的交織着。

不管這種論據如何，很明顯這兩種的研究，雖則可以相行不悖，但不可卻因而就混淆爲一。在研究的任何階段中，我們都應該自己明白：我們到底在研究事實的實況，抑或在研究我們所認爲合於期望的或有道德義務性質的東西。正如霍布浩斯所主張的，『我們千萬不要設想，事物的存在就是因爲它們好的緣故；也不要設想它們的好是爲了存在纔發生；要不然，我們敘述事實就未免有所偏頗，在下價值判斷時，就不免多所舛謬』。這種的危險，在社會科學的歷史上有着充分的例證。例如，以前大家承認如戰爭，奴隸制度等制度，是根本合於理性的制度，唯一的理由，就是說它們在長時間來就已存在，或者說它們已經普遍採行了的。普通對於包括劇烈改革的政策，總斥爲包含危險性的謬妄之舉，其所持的理由，也即在於假定凡是曾經圖存過而現在存在的東西都確有它的價值一點。

爲避免因一、重視現實，輕視理想，和二、以我們的希望和偏好以曲解現實而生的弊病，研究事

實與研究理想應該清楚分開；雖則在最後的綜合時，必須把這兩種的研究彙合起來。對兩者間的分別不能認清，自然會引起混淆，但如果永遠不使兩者接合，也一定會發生舛謬。所以一種對人類生活的完全的研究，即在於社會科學與社會哲學的綜合（不是并而爲一的混合）。

## 第二章 社會文化和文明

現代的社會學家在過去是太過分注意於術語的問題了。實在，常有人在非難社會學家，說他們竭其精力，斤斤於名詞意義之爭，從沒有真正的迫近社會事實的研究。這種困難弊病，最主要的原因，在於社會學的許多術語，有不少是採自日常用語的（正同別的社會科學一樣），因而就同樣的不能避免浮泛不切或一詞數義之病。還有一部分的理由，即是因為有些社會學家，特別歡喜採用別種科學的術語，尤其是生物學、物理學和心理學上的。例如社會均衡，社會有機體，社會心靈等等，這種術語固然很有用處，但因它們而產生出的問題，卻要比它們所能解決了的問題反要來得多些。在此地我們必須盡力避免言詞的爭執，集中我們的注意於若干在人類關係分類時所必不可缺的名詞的定義。

範圍最廣內容最複雜的，即是社會一詞。有人把社會一詞，包括所有人類因有固定結合後面

產生，具有可以辨認的結構或組織的一切關係，凡沒有結構或有無結構無從辨認的關係，不在社會一詞之內。社會學家在實際方面，自然最注重有組織的關係，因為沒有組織的個人間的關係，數量既多，又復散漫無常，很難把它們加以科學的研究。但在另一方面，構成組織先型的（從這種先型中，逐漸纔產生組織），卻正就是此種個人間的關係，所以就理論上，也不能把它們忽視。因之，為更方便計，我們可以把社會一詞，用來指所有無論有組織或無組織的全部人類關係。

有些社會學家，想從另一方面以限制社會一詞的用途。他們說祇有各分子相互自覺，和有共同的某種利益或目標時，社會纔真的存在。但這個限制顯然又是很不便利的，因為間接的和不自覺的關係，在社會生活中亦佔很重要的地位。例如在經濟的範圍之內，一個人儘可以不曉得世界市場的關係情況的變化，這種變化也許只能經過精密的專門的研究纔可分曉，但他們的生活，仍可因之而大受影響。因之，我們把社會一詞，用以指人類互相應付的所有或任何關係，無論其為直接或間接，有組織或無組織，自覺或不自覺，也無論其採取合作的或反抗的方式。

這個廣義的社會一詞，與普通一般的『會社』有別。社會是普遍的，廣攬的，沒有固定的界限，

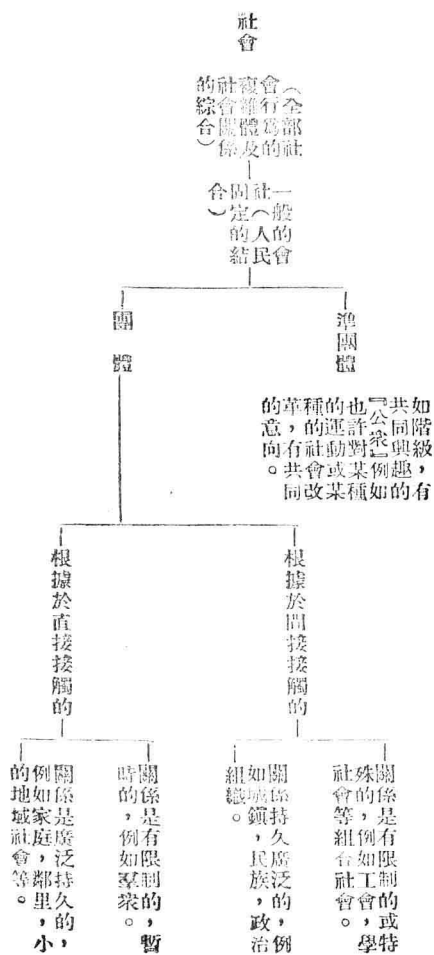
或可以指出的限制。普通的會社，不過是個人間因為某種關係或行為方式的相同而起的結合，這一種的關係或行為方式，也就是他們同旁人不同的地方。事實上並不是所有的結合和聚集都能成為團體，團體必須有一羣的人，互相有規律地接觸着，並且有一種可資識別的結構。另外還有一種的結合，初無明白的結構，但因分子具有某種共同的利益或共同的行為方式，因之隨時可以促使他們組成固定的團體。這一類介於中間的『準團體』(quasi-group)包括：一、社會的各種階級，它們並非是固定的團體，而是組織團體的根據，階級中各分子的行為方式也有共同的特徵；二、各種未成熟的團體，好比許多人對於一件事業有共同的興趣，或對於一種政策表示贊助而發生的結合，舉實例來說，如尙未因保障自身利益而團結起來的雇主；對於某種體育或社會改革，表示同情但沒有正式組織以前的個人。團體有各色各樣的分類方法，按照它的形式，它的地域分配，它的永久性，分子間關係的密切程度，結合的程序，組織的模式等等。準團體的形式，尤其是它凝結的程度和組織成為正式團體的傾向，彼此大不相同。由浮泛的聚集，如何凝集而為正式的結合，這是值得注意的一件事。

會社中最重要的有兩種：一是區域社會（community），一是組合社會（associations）。區域社會指佔有一定地域的人口（如果是游牧民族，通常便是整夥遷徙的），他們是因為在日常生活之間有一種共同的規制而結合起來的。區域社會必須有一個可資識別的結構，即必須有若干決定分子間關係的固定的行為規則。有了結構，並不是說它就不能再成為更大的區域社會的一部分了，反之，區域社會儘可包括範圍較小的區域社會。此外還可注意的，通常發展較高的區域社會，雖都有一個執行行為規則的專門機關，可卻不是區域社會必不可缺的要素。

組合社會包括人民爲了執行特種目的而結合的團體，例如工會、政黨、學社等等。我們也許可以按照它們所根據的目標或任務而分類，但也可按照其他的特徵如地域的範圍、人數的多寡、加入的條件等加以分類。現在都把制度與組合社會分開，所謂制度，可以說就是統御個人或團體間關係的種種公認和既成的慣例。例如財產是一種制度，換言之，它是統御人對於貨物的支配，取得和交換的一套公認的慣例。制度由區域社會和組合社會所創造，所支持，自然，它的範圍也許會越出於區域社會之外。但在普通的用途上，組合社會與制度一詞，有時交相互用，因為兩者所指的實

體，原是一個東西，不過一是就其抽象的方面說，一是就具體的即人的方面言而已。所以我們如果把國家看做支配社會生活的規制，那麼國家就是一種制度；但如果我們把它當做人羣的集合，那它就是一種的組合社會了。

以上所述的也許可以簡單列成下表：





現在可以談到『文化』與『文明』了。普通把兩者混爲一談，實在是很不幸的事，所以現在也很難望有一致公認的定義。人類學家以文化一詞，用來包括整個的人類活動領域，所以意義非常廣泛。這樣的用法，可以一直推到推勒爾，他把文化作爲『一種複雜的綜合體，包括一切知識信仰、藝術、道德、法律、習慣，以及個人因社會一分子的關係而獲得的能力和習慣』。文明一詞也常常用以指極廣泛的意思。就字義論，可以認爲是指一個有完密組織的城市或國家的生活特徵，卽一個城市或國家所成就的總和，但後來卻愈用愈廣，不僅包括社會組織，而且包括所有凡使人類別於獸類的成績了。這兩個名詞有時都用以作爲區別人類發展的階段，譬仿我們說，文明人與野蠻人，文化民族與自然民族的區別等。不過於此應該略加申述者：真正說起來，世界上並無一個民族，真的完全沒有任何文化可言的，換言之，他們多少具有改變自然的力量，多少會應用在他們社會條件之下所可有的方法，來支配自然界的東西，相當的滿足他們自己的需要。

不過因爲種種理由，也有人把文明與文化兩詞加以劃分。康德早就堅決主張，文化必須具有道德的觀念，換言之，道德是文化的內在狀態，反之，文明只是外在的行爲表現。自從康德以來，在

這一方面就有許多類此的對照。例如安諾德 (Matthew Arnold) 把文化解釋爲一種『對於至善的研究，對完美和光明的超然的探討』，他說文化並不包含於『現有的東西以內，而包含在所企求的未有的東西中；即包含在心靈的精神的內在狀態中，並不包含在外界環境之中』。反之，文明卻比較是機械的外表的，而且常有愈趨於機械化和外表化的傾向。斯賓格勒 (Spengler) 對於文化和文明，也有與此相同的區別，不過所用的方式略異而已（這也是斯氏那個野心的歷史哲學的一部分）。他認爲文明是文化衰頹時的一種形態；文化喪失了它的創造的活力，成爲完全機械化的和摹倣的東西，那就是所謂文明了。在現代的學者中，馬克伊維維教授 (Professor MacIver) 把文化與文明問的不同，解釋作爲方法和目標間的區別。『我們的文化是我們現有的東西；我們的文明，是我們所企求的東西。』現代國家 (The Modern State) III 115頁。依他說，文明包括人類所有用以企圖支配他生活狀況中的整個機構或工具，也包括整個的社會組織的結構；反之，文化所包括的，卻是各種內在的價值，即它本身就有價值值得企求的。『文化是見於我們各種生活方式中，見於思想，日常交接，藝術文學，宗教，娛樂中的我們本性的表現。』社會的結構和變遷

(Society: Its Structures and Changes) [1111]。馬克伊維維教授的這個區別，雖是由他個人所倡擬的，卻絕類韋百爾 (Dr. Alfred Weber) 的那個很精密的分法。不過，韋百爾認為我們必須把社會的程序、文明的程序、文化的程序，三種程序加以區別。社會的程序，結果產生出特種的社會結構；產生和發展的次序，他認為在各民族間，雖或有少些的差別，但大致仍可推溯以得。例如，我們到處都可以找到，先是由根據血族的結合，再過渡到根據地域的組織等。文明的程序他認為結果最主要的，產生出了知識和對自然勢力的技術控制。這一種發展是很一貫的，有一種整齊的次序，可以由一個民族轉移至別一個民族，所有人類都可以應用的。文化的程序剛相反，它並沒有一定的次序。它不是單軌式或累積的；它是同許多突起的爆發物似的分散着，除了它表現的方式受技術的限制以外，中間並無延續性可言。因而文化只能用歷史的方法去研究，就其個性加以個別的探討，不能適用社會科學的概括方法。韋百爾同斯賓格勒不同者，他認為文明是單一的，不限於任何民族；反之，各民族的文化，內容絕不相同，都是獨特的完整的，所以事實上不能有如斯賓格勒所謂的『文化形態學』這麼一個東西。

這樣的分法，很明顯是有點價值的，但鑒於目前各人用法的大相歧異，我們必須進而追究，它們在社會學的研究上，究竟有什麼重要。首先如方法和目標的分別，即認為一個具有作為工具的价值，一個本身即有價值，像這樣的分法，自然很有可助說明之處，但我們必須要記得的，有許多的社會活動卻兼具方法與目標兩樣的性質。譬仿人們研究科學，不僅是爲了可以用來控制自然，他們也是出於歡喜新奇，也許出於建設的興趣。在社會制度上，也同樣很難把目標與方法，劃出清楚明白的界限來。例如家庭生活吧，到底有幾分可以認為是方法，又有幾分可以認做目標的本身？就在經濟組織方面，我們所論及者，也不僅在於生活的方法，也要論及供給個人人才積極活動的機會，如果就其作爲個人自我表現的一種方式而論，那也就算目的本身之一了。

再說關於發展的次序和延續性。很明顯，在知識、技術方面的發展，和其他社會心理的產物的發展，中間大不相同。知識是累積的，並且除了在野蠻時期偶然發生退步以外，總是繼續進步的。大體上說，每一代總能完全學得了上一代人所有的知識，再加上自己那一代所新創的，因而一代比一代豐富。但反之，其他社會心理的產物，如宗教、倫理、藝術等方面，它們的發展，就沒有這麼一直線

似的延續性。不過此地我們又要當心，不可在開始研究時便心懷成見。例如，也許可以說，在各種宗教運動的龐雜的概念背後，實在有一個統一的原則；甚至有人說，宗教在人類經驗中，是唯一顯示永遠向上趨勢的東西。『宗教有時凋謝，有時重興。當它一恢復了重新力量，它就再度復興，它的内容要比較以前更加豐富，更加純潔。』懷德海科學與現代世界 (Whithead: Science and the Modern World) 116-117 並且所謂發展的次序和延續性，也絕非說文化內部的各種要素，就一定是走同樣的途徑的。例如在倫理思想和實踐與藝術之間，也許儘有極重要的區別。同樣說到各種文化要素的傳播力量，也不可混為一談，應該各就其本身而論。技術的發明最容易由一民族傳播到其他的民族，但這種技術發明背後的知識，尤其是這種發明的能力，卻便不是這麼輕易傳授的了。事先必須精密的準備，有時非至整個社會生活改變不能接受。又如政府的制度，所傳播的，僅不過是些形式，如以民治制度來說，事實上已經很明白並不是什麼地方都適宜的；一個不適宜的國家如果加以採用，往往不是卒歸消滅，便大變原狀，以適合新環境。不過無論如何，說凡是外表相似的程度愈甚，互相傳播和採用也愈便當，這句話總是不錯的。傳播的難易遲速是非常重要的。

在今日，世界各民族在技術方面和外表方面，一天相似一天，但他們對於生活價值的態度，可沒有這麼快的趨於一致。自從各民族的關係，更加密切相關以後，這種失掉均衡的狀態，已經日益顯著，成爲現代社會的主要問題之一了（見馬克伊維社會的結構與變遷二三〇頁）。

對於文化與文明一詞的區別，我們就是不能完全接受上述諸人的見解，或不能得到一致的用法，但這種用法，總是不無用處的。有一件事很重要我們應該明白的：在錯綜複雜的社會內部，各種程序或活動的發展次序，有呼應銜接之處，也是可能有的；同樣重要的，我們固不可說各種程序或活動都是獨立變化的，但也不可以因而把其中的一種譬如說經濟的活動吧，看得特別重要，作爲決定其他一切的要素。我們的問題，正就是要問：在社會生活的各部分間，究竟有些什麼關係。要解答這個問題，我們必須盡可能把各種可變的原素隔開，專門考視社會生活各部分間的關係。例如，我們可以研究社會行爲的變遷，是和道德觀念的變遷相關的麼？抑或如另外有些人設想的，道德觀念在社會的演進中，並無本質的變化，因之求決定社會變遷的要素，不能就道德觀念上着手，只能求之於社會和經濟結構的變遷，和道德觀念以外的知識的進步。又如我們可以研究道德的

發展與宗教的產生兩者間的關係，以及兩者與習慣、法律間的關係。在社會組織的範圍以內，我們可以問這類的問題：家庭的形式和社會階級的結構或經濟的組織，中間果真有聯繫的麼？經濟生活相同的各民族，他們的社會制度究竟有沒有什麼差別呢？

社會學研究這種以及與此有關的問題的成績，有幾方面比較很明顯，有幾方面卻尚沒有什麼進步。例如，關於道德的信仰和實踐，已經有許多的資料，並且會經過學者威斯特馬克（*Westermarck*）馮特（*Wundt*）加以組織，加以系統化，他們所用的功夫都非常的精深。關於宗教演進的許多事實，也曾由許多學者分析和分類過，並且曾有人追究推溯過它歷史上的緣屬，和宗教在社會生活中的作用。在社會制度一方面，對於政治和法律組織，已有不少的詳盡的記載。關於經濟制度，最近也頗有許多具社會學頭腦的歷史學家和人類學家，開始在作比較的研究，其研究的成績，也深可供社會學的研究檢討。此外，現在各文明國家，利用有價值並且可靠的統計方法，紛紛從事於現代社會狀況的研究；尤其可注意的，就是那些對整個一地方的調查。這種研究調查，固然還是分散的沒有什麼聯屬，但將來總會有人把它們組織系統化起來，作為比較研究時的寶貴資料。

關於研究社會變遷和永續的原因，雖然社會心理學的仍極幼稚，也不無進步可言，依我的眼光看來，社會心理學將來對於這方面的貢獻，是會非常之大的。

很明顯，以這麼一本小書，勢不能把如此廣泛的題目包羅盡淨。因之，我只能選出其中若干比較重要的問題，凡可以說明本章與前章略加敘述的社會學的範圍和方法者，加以討論。在第三、第四章中，檢視某種支配社會生活的條件，第三章專論環境和種族的勢力，第四章，把直接影響於人同人關係的幾種人性中的要素，加以心理的分析。接着我想略略說明本章中曾提綱挈領地說過的社會關係的各種形式。自然，我不打算做詳盡的敘述。第五章，討論社會組織的一般原則，像那種表見於政治結社和各色各樣社會制裁的方式中的。第七章，簡單的討論在道德、宗教、科學的領域以內，人類心理發展的主要趨勢。最後提出社會生活的各種勢力間有何關係這一個問題，藉以說明社會學在將來要肩負起的工作。



## 第三章 種族與環境

種族對於文化和社會的演進，有些什麼影響？是一個很難置答的問題。因為問題所包括的事實，非常的複雜，非待許多個別科學的合作，如體質人類學、發生學、比較心理學、考古學、和歷史學等的合作，不足以資說明。可是這許多個別科學的成就發展，卻是非常參差不一律的；研究任何一門科學的專家，對於別門科學的結論，往往並不加以考核，不問其是否確實可信，往往全部的接受了下來。社會學家想明瞭的考察種族和文化間的關係，處境尤其困難。在他的前面，積滿了無數的材料，都是他所不能支配的，有許許多多的理論，在他看來固然是一面之詞，可是正有許多專門研究的專家卻在那裏爲它們吹噓捧場。還有使困難加甚的地方，討論到這個問題，就會牽涉起政治上的成見，和人們的愛憎之心，因之使獨立的科學研究加倍困難。成見也不限於一方面。有些人主張所有的人類，本質上都是統一的，一致的，因之他們在物質方面或社會方面的不同，只有從環境的

不同上去解釋，他們特別看重人性中的可塑性。但另一方面，有些人持有另外一種的成見，他們主張人類物質和社會方面的不同，都是出於內在的或胚種的差異的結果，這種差異，他們認為是永久性質的，至少也是不大變的。其實，我們可以千妥萬當的說，至少到現在止，人類至今還沒有想出一種方法，可以把胚種和環境兩個要素清楚劃開，去單獨估計一種要素對於文明形成的作用。所以這個問題，還有待乎長時間的努力研究，現在還不能武斷的說這個或那個重要。

此地，我想明晰地表明這一個題目的問題所在，和舉出在現代知識程度下所可能的答覆。這種問題，可以暫時歸列如下：

- 一、體質人類學家所謂的種族到底指些什麼？他們的分類方法，在研究胚種的因素與文化的形式兩者間的關係時，可以給我們多少方便或憑藉？
- 二、人類各種族的心理結構，有沒有根本的差異？如果有差異的話，它是否就是決定各民族心理特徵的要素？
- 三、以上問題的答覆，對於研究種族與文化間關係的問題，究竟會有些什麼幫助？

一、人類學家所謂種族，即指一羣具有某種共同遺傳特質的個人，他們彼此之間，雖也有某限度以內的個別差異，但這種遺傳特質已儘足使他們與其他人羣有別。用以作為種族分類標準的特質，必須是限於那些遺傳的，比較有永久性不大受環境變遷所影響的。並且有這種特質的人的數目，必須相當的大，譬如有一個家族，具有歷代相傳的遺傳特質，但我們不能認為就是一個種族。惟就理論上說，他們如果擴充繁殖，遍布於某一地域以後，我們或許可以稱之謂種族。人類學家種族分類時所用的特質，其中最重要的有甲、髮的形式，有直髮、波髮、叢髮之別；乙、色素，包括皮膚、頭髮、眼睛的顏色，丙、頭形，尤其是頭形指數，丁、高度，戊、某種面部的特質，如鼻形、唇形、眼皮的形式。人類學家在應用時，往往不僅採用一種特質做分類標準，而是把好幾種特質併合起來，併合的數目有多寡，分類的結果自然也就不免有參差。很明顯，我們不能把任何一個特質，看做是根本的，人類學家也只能相度情形，有時特別看重這一種或這一組的特質，有時看重那一種或那一組的特質。不過最近有許多很出名的分類法，都採取髮形為第一步的分類標準，以高度、鼻形指數，和膚色作為再進一步區分的標準。

人類學家曾經提出過許許多多的分類計劃，就是在近代學者間，各人的分類亦大不相同。塞傑 (Sergi) 分爲三大種十一類四十一屬；鄧尼格 (Deniker) 分爲六大類，十三小類，二十九型 (種族)；列及里 (Giffrida Ruggieri) 分爲八原種四十三支類；海登 (Haddon) 分爲三大枝，三十六分枝。許多英國的人類學家，採取一八七〇年赫胥黎 (Huxley) 的分法，分爲五種主要的型式：尼格羅種、澳大利亞種、蒙古種、黃白種、黑種 (Negroid, Australoid, Mongoloid, Xanthochroid, Melanochroid) 還有些學者則採取四分法：即高加索種、蒙古種、尼格羅種、澳大利亞種、高加索種、再分諾迭克種、阿爾賓種、地中海種 (Noritic, Alpine, Mediterranean) 三支，一共成爲六種。

我們姑且不問這種分類法的優劣，我們必須要問的，它們的真正目的在於什麼和作爲各種分類法單位的是什麼性質？人類學家的答覆也各各不同。例如鄧尼格和列柏雷 (Ripley) 兩位研究歐洲種的情形的權威的著作中，兩書所用的材料大致相同，但結論卻大不相同，一個說歐洲有六種，一個卻說只有三種。其所以如此的原因，就是因爲兩人對於種族一個觀念，各不相同。鄧尼格所謂的種族，種族的特質，都是實實在在從現存的人種中找得出，拼得全的。反之，列柏雷所要找的，

卻是種族的理想型式，即是說有這麼一種假設的純粹種族，並且假定它的確一度存在過；各種種族特質分布的現狀，和現在各種特質併合的次數，都是這種純粹種族互相混合的結果。根據這個意見，人類學必須與那種對現存種族特質分播狀況的研究合作，和利用人種學研究歷史上及歷史前人種的結論，而後纔能得到真正的純種和它們交接的歷史。鄧尼格說明他並不否認研究過去人類所遺留之骨骼的重要，但按照我們現在的知識狀況，這種研究是否能夠供給我們足夠的資料，使我們明白人類種族的譜系和緣屬，卻深可懷疑。就已研究的種類的數量說，一般都是非常之小的，而且除了關於頭形，偶然也有關於高度之外，這種研究並沒有給我們什麼資料。所以我們估算多種種族特質併合出現的次數時，這種資料只能給我們一個很薄弱的基礎。這個困難，也是其他人類學權威所同感的，甚至也有人認為，要想建立人類的譜系，和追溯各種族的緣屬，根本就是不可能的事。例如費歇（Eugen Fischer）說：『無論那一種把人種譜系分類的嘗試，都是無謂徒勞的。』（人類的種族和種族由來（Rasse und Rassenentstehung beim Menschen）頁 116）

麥迭加（Mantega）把人類學的著作檢閱一過以後，也引用托賓奴（Topinard）的話作為結論，

『人類學迄今仍處於分析的階段；它在搜尋人種的各種的型式；至於型式間的緣屬，完全須待將來去考核』。馬丁（Martin）在他那本可以說是標準的人類學教本中，坦然放棄譜系分類的嘗試，退而專作種族特質（一種或多種聯合）地理分佈的分類。在我所述的這兩種對種族的觀念中間，尚有其他許多的分類法，性質上都多少是徘徊在兩者之間的。海登博士深感於此，所以他明白的說，他的分類計劃，『並不如動物學植物學分類學家所謂的分類，因為它也兼及了地理的分布』。

『人的種族（Races of Man）一五五頁』實在，在他看來，所謂諾狄克種，所謂阿爾賓種，不過是爲了便於我們理解廣泛事實而設的抽象概念而已。『種族的型式，祇有在我們的心中纔存在』。

（前書第一頁）在另一處，他極力着重種族的複雜性，他說『要想把人種組成一個前後一貫的分類，幾乎可以說是不可可能的』（前書一四〇頁）

要準確的領會體質人類學家的工作，我們必須明白他們工作中所遭逢的困難。首先，一個人在理論上他是屬於某一種族，但事實上很少有一個人一身具有其所屬種族的全部特徵的。讀者中也許有人記得，烈柏雷說過，有人有次向他的朋友阿茫（Amnon）博士索取阿爾賓純種的照

片，他竟至於窘無以應。他曾經測量過上千的人，但沒有找到過一位完全與標準符合的人。『圓頭種的阿爾賓人，但他們也有膚色很白的，身材很高的，鼻徑很狹的，諸如此類，要之都不是他們所應該有的特徵』〔歐洲的種族 (Races of Europe) p. 108〕一般的說，一民族的文化程度愈高，其混雜的程度也愈深，或者至少型式的類別愈多，這種類別是很可以分別得出的。就是在初民中，我們實際上也從沒有找到有民族與種族完全相符的，據說，安達門島 (Andaman) 的土人，算是現近唯一近於純種的人羣了。

就已研究的許多民族而論，人類學家發現，每一民族中間的個人，大多數都不能與假設的理想型式完全相符，他們所具的特點，往往介乎多種理想的型式之間。這種現象，固然可以說，因為自悠古以來，隨處皆有種族的混合，自然不會再有什麼純種了；但也可以有別種的解釋，也許這就是最古尚未分支的人種所遺留到今的，從這種最古的人種，纔分化出人類學家所假設的各種純粹種族型式。例如歐洲人種中的阿爾賓種和諾狄克種，依費流爾 (Fleury) 教授說起來，實代表古代長頭種人混合以後的分支。他認為不列顛的大多數人民，都是『介乎兩者之間』的，不能充分代

表這一面，也不能充分代表那一面。不過『介乎兩者之間』，卻不是兩者的併合，毋寧說是分化，分化的方向並不趨於原來的任何一面。〔優生評論(Eugenic Review)十四期，九七頁一九二二年，與皇家人類學會報第五卷三九、四〇頁〕。假使這是可能的話，很明顯人類學家在追溯人羣間緣屬時，越發沒有把握，越容易露出破綻。再則我們對於生物變異的來源，全無所知，使困難倍見增加。世界上儘或有獨自的驟變(mutation)的事發生，所以兩者的相同，不一定說就是兩者出於同一的來源。例如歐洲的阿爾賓種和小亞細亞的阿爾賓種都是圓頭形的，我們是否因此就認為他們有緣屬的關係呢？還是說兩個地方的圓頭形，都是獨立產生而沒有什麼關聯的呢？並且我們必須記得：對於遺傳的法則，尤其是遺傳與種族混合的結果間的關係，最近纔有人動手作科學的研究，在我們處理從不完全的記載（包括史前和歷史時代）中所得的些微資料時，對於他們的研究結果，尚無從毫無懷疑的加以應用。知道了種種的困難，那麼人類學家的惶亂無主和不能有一致的分類計劃，是不難明白的。

上面的討論告訴我們，除去根據確切有關的特質，把人類分成三大支或四大支那種的分類



法外，其餘的種族分類，性質都是很主觀的，其用處無非在給我們一個依據經驗的暫設的觀察，使我們能根據於此，再進而作更深入的詳盡研究。就過去這類深入的研究而論，它們會顯露出許多人種間的差別來，這種差別，我們如用從很大的數量中抽取平均數的方法時所不能發現的。這樣一來，就把原來所有的單位，更分裂成爲許多類別，類別之間和它們與所屬大羣之間的關係，自然也變得越複雜，越暗昧。我們很難找到一地方的人羣，各分子的種族特性會完全相同的。大部分，他們種族的起源都是非常複雜的，他們所具有的種族特性，一代一代的互相混淆了起來。從現代胚種學家的眼光看來，他們把種族當做一組的特質，這種特質是經過長期的隔離和自相婚配而相當固定化了的。隔離的形勢一打破，結果就有種族的交婚，各種族的特質便互相混淆，造成新的結合式樣。在這種情形之下，要把一個人明白的分爲屬於這一類，或那一類，自然更加困難了。他也許具有屬於甲純種的特質A，但也許正夾帶有屬於乙純種特質的遺傳要素B，B特質也許在他的兒孫身上就可以重新的顯出來。依照現代胚種學家的說法，「一個身材高大，藍眼長頭形的法國人，他所具有的所謂狄克種的成分，尙不及一位身材矮小，黑眼圓頭形的人，這種事是十分

可能的(J(East and Jones: Inbreeding and Outbreeding 115〇頁)。種族混淆的狀態，很明顯使歷史人種學家的工作（即追索現代人與遠古人種間族緣的工作）成爲艱難萬分，就算有所成就的話，也變得不可信靠；也許人類學家在將來會更加注意到現代人種的胚胎分析，和更加注意去研究種族交婚的顯著結果吧。

二、現在回復到第二個問題，看各種族的心理特質有什麼差異。

一般以爲各種族在體格上既不相同，那麼他們的心理特性，自必有所差異。這個論調，無疑也不無多少力量，不過所必須記得的，人類學家用做種族分類標準的各種種族的特質和心理的特質，兩者之間，我們實在並沒有什麼天賦的理由，說它們一定是互相關聯的；換言之，我們實在沒有什麼理由，說智力一定會跟着膚色或頭髮構造的不同而互異。就說某種體質方面的特質與心理狀態有關，那麼也應該分別而論，不能一概的說。有許多專家，從腦的容量、重量，腦內部位位置的不同，推論出各種族智慧能力的差別，但他們所提出的證據，還不能算充分。

馬丁曾編過一個很有趣的表（人類學教本(Lehrbuch der Anthropologie) 1914年，

六四二——六四三頁），說明各種族腦量的容積。平均歐洲成人的腦量，男子爲一四五〇立方公分，女子爲一三〇〇立方公分，最近歐洲人者爲亞洲東部的各文明民族，大洋洲人和美洲人，最低者爲澳洲的各部落，男子爲一三四七立方公分，女子爲一一八一立方公分；維達人（Veddas）男子爲一二五〇，女子爲一一四九，安達門島土人男子爲一二八一，女子爲一一四八。此外值得注意的，是每一種族的內部分配，好像愈是文明的民族，其中腦容積較大者也愈多。

種	別	腦量不及一二〇〇立方公分者	腦量超出一三〇〇立方公分者
霍屯督人 (Hottentots)	人	五一%	一六%
澳洲	人	四五%	二八%
日爾曼	人	八%	七五%
中國	人	二%	九二%

但把上表仔細審察一過以後，就可以看出，腦容量與文明程度實在沒有什麼真正的任何關聯可言。假使我們把腦量平均爲一四五六立方公分的中國人，和腦量爲一四六六立方公分的加爾墨

克 (Kalmuck) 游牧民族比較一下，或者把一四八五立方公分的日本人與一五九〇立方公分的爪哇人一比，便可以明白。如果把一五四〇立方公分的喀發人 (Kaffir) 和一五七〇立方公分的阿瑪沙薩人 (Ama Xosa) 與一四七四立方公分的阿拉伯人一比，愈加看得出腦量和文明程度沒有什麼關係了。就在同羣之間，各族的腦容量也大有不同，例如格林蘭 (Greenland) 的愛斯基摩人 (Esquimos) 爲一四五二立方公分，而他地的愛斯基摩人卻爲一五六三立方公分，而同種的小黑人各部落，有人核計爲一六〇〇。再者，所有各羣，就是個人之間，差別也是非常之大，據馬丁的說法，差別的距離在一一〇〇至一七〇〇之間。

二、腦重量——據托賓奴測量一一〇〇〇歐洲人的結果，平均歐洲成年男子的腦重爲一三六一公分，女子爲一二〇〇公分。其他種族的平均腦重，因測量的人數不多，而差別的距離甚大，如美洲的尼革羅人爲一〇一三至一五八七公分，日本人爲一〇六三至一七九〇公分，故結果不盡可靠。下面的數字，也許是採自托賓奴的：（引自鄧尼格世界的人種，頁一一六）歐洲人爲一三六一公分，北美尼格羅人一三六一，安納門人 (Annamites) 爲一三四一，日本人爲一三六七，白里

安人 (Burials) 爲一三八〇，中國人（惟所測量的人數極少）爲一四二八公分。根據這種比較，邊冒昧的就下結論是非常危險的，我們可以舉一例以說明。依照馬丁，生活同野獸差不多的提厄刺·得翡哥 (Terra del Fuoco) 的土人，但腦重卻幾與歐洲人相等，如果連身材也計算在內，那麼他的腦重，還相對的比歐洲人重些，你可因此就斷爲卑士企拉人 (Pachora) 要比歐洲人智力更高麼？

三、有許多權威的專家主張，各種族腦的内部結構的確有所不同，因而各種族的能力也與之相應而的確有所差別，但他們所查過的人腦，通常數目都是非常之小，而在這一方面，個人間的差別，又是很大，所以概括大羣的結論，都是不大靠得住的。柯爾伯魯格 (Kollbrugg) 曾考查過一〇〇〇至一二〇〇個人腦，據我所知者，他的研究要推爲最詳盡透澈的了，據他的結論說：一、沒有一種腦的形式，可說是專屬於某一種族的；二、各種族中各類腦形式的分布，是沒有固定的；三、腦結構的差異，很難作爲種族的特徵看。總而言之，這一個問題，很明顯尙有待於將來的研究。

也有人以智力測驗的方法，直接考定各種族的心理特質。其中頂著名的，是美國方面對國內

各種各國人的調查，尤其來得精密的，當推歐戰時期美國士兵測驗。據說，測驗的結果證明諾狄克種要比地中海種和阿爾賓種爲優秀。不過大家必須要注意的，歸納得成這種結論的負責人之一的白烈漢 (Brigham) 教授，後來曾經把自己的結論鄭重的宣告撤銷。一九三〇年他在心理學雜誌 (Psychological Review) 發表了一篇文章，有一段說：『本篇綜括最近幾種測驗的結果，發現出現行的測驗方法，尙不足用以作各種族各國人的比較研究；更發現出，在這種比較研究中，其中最炫誇於人，就是我自己所作的那個測驗，實在全無根據可言』（一六五頁）。他批評的根據是這樣的：他認爲測驗的數字結果，都不能代表一個完整的東西，既是如此，那麼根據於此而設計出的測驗，好像以前許多的研究，自然益發不可信了。除了這種根據數理的反對理由之外，對於根據此類研究而得的種族差異的結論，尙有他種反對的理由。第一、所測驗的人物，不能說代表一個種族，只能代表一個國家，因爲按照人類學家的說法，西歐各國、諾狄克、地中海、阿爾賓三種人早已極端混淆，不易分辨，所以一個英國人、法國人、意大利人，他已經不復代表一個純粹的種族了。有許多人想求出種族特質（如髮色、眼色等）和智力的相關關係，但結果一一都失敗了。第二、在美國測驗過

的小人數絕不能說各該種族的最好最合理的代表，反之，各國移植美國的移民與本國國民之間，也或有極大的差別，亦未可知。並且據歐洲方面多種研究，就根本沒有可以稱做種族差異的那麼一回事。〔迦斯種族心理學 (Cattell, Racial Psychology) 七九頁〕。除開這種對於歐洲人種間的差別的研究之外，其他研究的結果可以綜括如下：如以白人的智力商數作為一〇〇，中國人則為九九，日本人九九，墨西哥人七八，美國南部尼革羅人七五，美國北部尼革羅人八五，美洲純種印第安人七〇。〔種族心理學 八三頁〕。可是這種研究所用的測量技術方法，儘有問題，因之其求得的智力商數，究竟有多少屬於種族的成分，是很難估計的。現在的心理學家一致承認，智力測驗的結果，實在是受環境因素所影響的。並且如果把前述的各人羣加以比較，我們殊難說他們社會地位的各別，語文的歧異，思想及行動習慣的互異，尤其是所測驗人對於測驗態度的不同，這種種的差別，究竟影響測驗的結果到什麼程度。有人說，無論如何，就是把環境的因素酌量減去，各人羣間的差別雖則或者沒有同未減去以前的那麼大，但有終究是有的。話誠然不錯，但我們要問，誰敢說能完全把環境的因素或文化的成調完完全全撤除去呢？並且，因為環境改善而使智力商數發生變

化，也是有的。例如迦斯曾經說明：『純粹的或混血的印第安人，如果進了設備優良的公立學校，他們的測驗成績和智力商數，就要比進普通學校的印第安人或進同樣學校的白人來得進步些。』

（種族心理學一〇一頁）所以除非有一種更好的技術方法，足以支配環境的因素，否則從那種根據現行智力測驗的比較研究所歸納而得的結論，說這個與那個種族有什麼差別，總是多少很危險不大可靠的。至少所下的判詞一定還沒有經證實。就算種族間有什麼內在差別的話，但推波助瀾使差別加甚者，總是由於環境的因素。此外還有一點也得注意的，就是在同一人羣之人，相掩的現象（*over-lapping*）和個人間的差別非常之大，常要比人羣之間的差別還大些。

五、此外還有人將各種的資質與特質，作實驗的研究，但為數既寡，而實驗所採的方法又極幼稚，不值得在此地討論。不過，因為在社會學與人種學的著作中，常充滿着此種缺乏實驗性質的概括之論，其影響於一般心理者，至深且鉅，遠過於這種概括之論本身所具的科學價值，所以此地也略加一提。我認為，所有此種的概括之論，在方法上都有嚴重的缺憾。第一，這種結論，動將某種特質，硬生生的當做某一大羣人類的共具特色，其實這一大羣人類，是否同一種族，尙有問題；而所謂



某種特質者，又僅僅是出於文學家或旅行者偶然的有限的見聞而已。例如有位很有名望的專家告訴我們說：『蒙古種人（記得這是指總數在六萬萬以上佔世界人口百分之三八的一大羣人類——）一般的說都是很深沈的，憂鬱的，冷淡的，外表很客氣，心裏卻很傲慢……幾乎都是不顧一切的賭徒。』岐恩（Keane）我們試與塞利格曼（Seligman）論中國人的話比較一下，他說：『你只要看見過一羣待雇的中國苦力，或者看見過因路上發生了什麼事而聚上來的羣衆，甚至看見過在工作的中國工人，就會使你相信，中國人要比北歐人容易興奮，容易受情緒的激動……』普通人總說，中國人非常深沈不容易激動，其實遠非事實。『現代知識大綱』（Outline of Modern Knowledge）四五六頁。同樣，有許多專家告訴我們，地中海種人的特色，在於他們的好羣居，歡喜集團的生活。是否所有的地中海種人都是如此的麼？讓我們來聽聽一位敏銳的西班牙人對他本國人的觀察吧！『西班牙人是絕不歡喜集團生活的。他要與人交接的話，那是因為他要嘗嘗同別人傾軋究竟有什麼味兒，所以他在社會中所求者，是對手的人物，而非集團的生活。所以在一羣西班牙人的集會中，你會發生一種冷森森的感覺，好比一堆石頭的集合似的。』麥特烈加（Madari-

igen) 英國人、法國人與西班牙人 (Englishmen, Frenchmen, Spaniards) 114-116頁] 此類概括之論的例，可以無窮盡的引下去，如果把它們的證據詳加考核一番，都是很難站得住的。

說某一人種有某種心理特色，這種說法，還有第二個重要的缺點。即它們常有將屬於個人的行為特徵，推而作為全種族特徵的傾向，其實這種個人，在種族上說起來也許是很混雜的，可是主張的人便輕易的不加分辨把他們行為特徵和種族特徵混而為一了。例如常有人說，美國的建立，是出於那種精力飽滿，富於領袖才能的諾狄克種人的力量。事實是如此麼？美國初期建國的人物，都是道地的諾狄克種人麼？其實完全不是，起碼就體質方面說，沒有這會事。據過去對於最初移殖美洲人的調查，發現其中只有少數人的膚色是十分潔白的，圓頭形者遠比長頭形者為多（引赫烈加 (Herlička) 最早的美國人 (Old Americans) 五四頁）同樣常有人說，諾狄克種人是世界最好的探險者，但如果我們真的把世界探險者的體格方面來考核一下，實在找不出什麼可以證實的佐證。就英國方面的探險者而論，藹里斯說過：『我們國家中最著名最老練的探險者。大部分是黑髮黑眼的人物。』 (Havelock Ellis 英國天才研究 (A Study of British Genius) 110-114)

第三、現代流行的種族心理說，還有一個更重要的缺點，就是它未能把文化特質與種族特徵兩個東西清楚分開，特別它往往淆於眼前的事實，而缺乏歷史的深長久遠的看法。例如有人說諾狄克種人天賦有組織才能，是天生的統治者。（註一）其實這顯然與條頓部落的歷史事實不合。在普魯士沒有崛起以前，日爾曼人是出名缺乏大規模組織能力的。但普魯士究竟由那一個種族所構成，是人類學上最足引起爭論的一個問題，據現有的些些資料而言，五分之四的普魯士人都是圓頭形而非長頭形的。（引漢京斯文明的種族基礎（Hankins: The Racial Basis of Civilization））

（註一）關於這一方面，亞里士多德曾有過下面一段很有趣的話：

『位在氣候嚴寒的北歐的人，都是精力飽滿，但缺乏智能與技巧；因之他們雖能保持自由，但沒有政治的組織，沒有統治他人的能力。亞洲的土著，很聰明，有發明的能力，但缺乏勇氣，因之他們常處於屈從和奴隸的狀態中。處於兩者之間的希臘民族兼有兩者之長，既富精力復極智慧，所以它能繼續保持自由，是管理得最完美的國家，如果併萬國而為一的話，它也有統治世界的能力。』政治學第七章第七節

對於種族特性冒昧便下概括之論的危險，我們還可以舉一個極顯著的例證。有兩位學者，相隔不過三十年左右，但他們所記述的亞爾賓種人，竟是大相逕庭。在列柏雷看來，亞爾賓種人是堅忍的，保守的，被動的，在團體中是很保守富於服從性的，他說：『只要瞧斯拉夫部落的謙抑的服從的狀態，便可證明』。但在披克（Pick）看來（他的著作是在俄國革命以後動手的），亞爾賓種人是民治，並且實際上傾向於共產的，『蘇俄根本是屬於亞爾賓種人的，馬克斯也是自阿爾賓種人的地帶產生出的』。總之，種族心理學，至少關於各種族的氣質和特色的這一部分，大抵仍不脫『傳聞』的階段。說一大羣人這樣或那樣，很容易陷於冒昧立論的錯誤，因為這一大羣人的種族成分，也許尚有問題，也許竟至不能夠確定明白的。它沒有計及歷史的和社會學的因素，而且還沒有一種方法，真的可以使遺傳的因素與環境的因素完全隔離，而我們所知的氣質與特質的遺傳法則，又是如此淺薄，更不能免錯誤百出。各種特質之有遺傳根據，自然沒有致疑的餘地，但卻不能就把它們當做屬於種族的特質，或硬說它一定與作為種族分類標準的體格方面特徵有關。也有人按照克勒許滿（Kretschmer）所謂的人種主要型式，把現在各種族分成類別，但結果沒有成

功，據很有資格的觀察者說，實在在無論那一種族中，都具備這幾種主要型式（見謝恆種族特徵原理（Ziehen, Grundlagen der Charakterologie）及書中引證）還有一點很有意思可以注意的，有人把各種心理特質（如進取性、堅忍性、發展與統治慾、模仿與謙順性）分成等級，求其與膚色深淺的關聯，但畢竟全無結果（濟脫遜體格與智力（D. G. Paterson, Physique and Intellect）二一八頁）。不幸已往的體質人類學家太不注意種族之間生理的差異和構造的差異兩者的區別，如果我們對於生理的差異所知稍多以後，對於我們在瞭解種族與氣質特性間的關係，定必有所裨助。

現在要討論到民族性這個難問題了。所謂民族性，是指某一民族所特有的思想、感情、行為的全部意向，這種意向遍布於一民族的各分子之間，而且一代一代的相傳下去，比較不大有什麼變化的。我們也可說是一個民族的氣質，所謂氣質，即指個人反應的次數和深入程度，活動的遲速，感受刺激的範圍，行為時的心情和行為所附帶情緒的強弱等心理特質而言。假使說真有民族的氣質這麼一個東西的話，就不啻承認了在民族之間的確有某種特質的差異。把一種特質當做「民

族的』，這句話有兩層意思，一是說它普遍於某一民族的各分子，而且是繼續顯著的，二是說它們是反映在一民族的制度、成訓、公共活動和公共政策之中的。例如有人說德國人的特色，爲莊重、遲鈍，但一有動作便奮力從事，堅執不懈；他們很堅忍，勤勉，澈底和遵循紀律；缺乏衝動和擴張的氣魄，傾向於個人主義和排外獨攬。又如，我們聽人說，英國人特色爲奮勉，有開創的能力，個人的責任心，服從法律，和折衷及穩健的習慣（巴格民族性（Barker, National Character）171-177）；又好比有人說法國人的特色爲活潑、善變、向外發展、溫婉可親，但缺乏英國人的力量和德國人的沈着（費留種族心理學大綱（Fouillée, Esquisse Psychologique des peuples Européens）四五八頁）。如果真有上面所說的民族性的話，那麼性質純粹程度各自不同的各民族，它們所具民族特質之久在和繼續，亦必大有差異。但對於民族的純粹程度，如城鎮與鄉村有什麼區別，或各種職業或社會團體有什麼區別，迄今還沒有充分的研究。關於民族特性的永在及延續，德國的學者特別着重，也許是受了民族精神或民族靈魂等理論的影響，也許受了各種種族學說的影響，後者的成分尤其多些，不過在法國，也有些歷史學家極加重視，在英國則有麥獨孤（McDougall）等學者

主張「團體心理 (The Group Mind) 第十一章」這個問題，不能在此地詳加討論。凡是歷史悠遠的大國，無容疑義他們的民族性多少有點延續性，但並沒有理由就可因而說民族性是單一的或不可改變的。這一點，休謨 (Hume) 在他那篇出名的論民族性的文章中曾清楚指出，他說：『古代西班牙人都是浮躁強項，歡喜戰鬥，在給羅馬人奪去了軍械以後，有許多竟自以身殉。但如現在要想去鼓動西班牙人從事戰爭，那真千難萬難了』。在英國歷史上，他注意到各時代宗教信仰的演變，巴格教授曾經舉出過現代英國所發現的新習慣新傾向：心情熱烈，羣集行爲，樂於受國家管理（民族性二七一頁）。現代的德國人，從極端的個人主義，趨於過度的國家崇拜，也是一個絕好例證。至於根據了一民族的假定的特性，而判定它潛在能力，這尤其是毫無理由，過去也有種種此類的嘗試，但結果都被事實推翻了。日本人剛剛變法維新的當兒，歐洲人都很懷疑，以謂結果勢必歸於失敗，可是結果並不如此。又如從前有許多人，對於當時意大利人和德國人有否從事經濟活動的能力，表示懷疑，他們的觀察，如果和後來的歷史事實對照起來，那纔有趣哩！

我們可以看出，民族心理等距離科學的精確程度尚遠，它所包括的，大抵還不過是些出於很

有名望的學者或很敏銳的觀察者對某民族行爲所得的印象，或他們研究了某一民族的制度和它對於科學藝術的貢獻而得的推論。自然我們決不可以因而就小視這一方面的努力，也不可以因爲其未能臻於精確的分析和數字的測量，就根本否認民族性的存在。如果我們對於特質遺傳所知稍多，如果我們有了一種觀察和紀錄團體行爲的可靠方法，一定會得到較好的結果。

現在我們可以討論種族對於民族性的可能有的影響了。這種影響的發生大概是這樣方式的：假定各種族的遺傳特性是不相同的，那麼不相同的特性也勢必存在於各民族之間，至於各民族所具特性的分量，就要視其所屬種族包含的血統純否而定。此外環境的勢力（包括別民族對本民族的影響，民族的過去歷史和制度），對於這種內在的特性，也能發生選擇的作用，有些特色被鼓勵着，有些特質則被排除了。結果就形成了一種多少帶點永久性，可以藉遺傳而傳襲下去的民族型式（national type）。所以我們雖可以把民族特質當做社會制度和歷史事實的根據，但社會制度和歷史事實也可用了鼓勵、排斥或禁止等方式，以間接影響到民族原來的特質。例如最近的德國當局，把一部分有堅強獨立個性的人大加虐殺，或放逐國外，這樣一來，自足以促進那種



需要人們馴服從的制度的發展，而這種制度的發展，又勢必把服從馴服等特性更深刻地印上德國人的心中。在平時，這種制度的選擇的影響，也許進行很慢，規模很小，平時民族性的所以比較穩定，好像沒有變化似的，也就是這個原故。

把上面的大綱，作爲一種假說看待，那是頂完美的了，但如果要把它作成詳盡的論據，那就差得很遠。也有人這樣的嘗試過，但到頭仍舊不免求助於一些不曉得甚至不可知的因素。民族性的主體是民族，但民族的人種構成根本是極混雜的，我們對於他們來源所自的純種，究竟有那種內在的特性，實際上又全無所知。我們說諾狄克種人如何如何，說阿爾賓種人或地中海種人如何如何，無非就他們歷史而得的推論，其實所謂諾狄克種、阿爾賓種或地中海種，正就是還有待於說明的東西。種族混合對於心理特質究竟有什麼影響，我們所知既極貧乏，而事實上特質的混合及再混合，又千態萬狀，令人目迷心眩，所以要想推測出尙未分化的純粹種族的心理特質，充其極不過是種猜度而已。追溯愈遠，也就愈不可靠。例如羅馬作家對當時高盧人和日爾曼人心理特性的描寫，真正的嚴格說起來，對於我們瞭解阿爾賓種人和諾狄克種人的心理狀態時，是沒有什麼用處

的。縱然成立了一個理論，仍是很寬泛很富於伸縮性的，無論你對於種族特質抱有那一種見解，你無不可以加以曲解，在曲解至無可曲解之處，又可把一切推到種族混合的結果一事上去。有位很有名的德國人類學家，就說過這類的話，他說：『一個諾狄克種的靈魂，可以與非諾狄克種的身體結合；一個諾狄克種的身體，也許潛伏着完全不是諾狄克種的靈魂』柯星納日爾曼人的起源（*Kossina, Ursprung der Germanen*）111頁。同樣，普通在討論白種人同有色人種的關係，假使有色人種在性質或能力上有什麼優點的話，人家就認為有色人種前代夾帶白種血統所致。這一類的『解釋』，既不容有證據，自然很容易流為偏見的和獨斷的論調。

歸結的說，民族心理學現在還不能從種族心理學方面得到什麼幫忙，對於性格、氣質、能力等特質的遺傳分析，不消說是重要的，但現下還不能應用到大羣的團體。我們最好的方法，便是先窮盡所有可以證實的要素（如成訓、經濟的、地理的、政治的勢力等），以求可能的解釋，如果還有留下來不能解釋的現象，那麼再從種族特質一方面去着眼。

現在我們必須回到這個根本的問題：種族對於文化或文明究竟有什麼影響？把人類學的和

歷史的事實縱覽一過以後，就可以看出，文化特質的分布，並不遵循種族的界限。無論文字、語言、藝術，或社會結構的方式，都絕不能說與那一個特殊種族確切有關。不過也曾有人根據了種種理由，力說種族要素在文化發展中的重要，我想把其中最重要的理由，略加討論一下。

一、他們認為文化程度的不同，就是因為種族稟賦或能力的不同，例如有人以謂黑人的落後，就是出於智力薄弱所致。但這種理論，把民族的成就來測量他們潛在的能力，實在是不大靠得住的。關於這點，可以舉個譬仿來說明：你如果對一位羅馬的觀察者說，野蠻的條頓民族將來終有一天會產生出世界最偉大的音樂，最偉大的哲學系統，他恐怕會嗤笑你吧。實在，西歐人所顯示的精力和精神，完全是新近的事，十六世紀以前的人，誰都不會預料到。『一個觀察世界眼光很遠的人，如果他在十六世紀說，整個世界上幾年就要變成蒙古人種……或回教徒的了。他說這句話，恐怕也儘有理由吧』『威爾斯：世界史綱(H. F. Wells, Outline of History)第一卷四九一頁』。所以也可以說，尼革羅人不到幾百年，也許就會趕上了別的種族的文化程度；幾百年如果比起種族分化所需的時間，那是多短促多不足道的一個時間啊。而且尼革羅人文化的落後，還有其他可以

解釋的理由，如與他種文化接觸的稀少；非洲疾病的特殊性質，有害於心理和體格的效率，具有不可避免的損害之氣候影響（關於這點可以參閱 Norman Leys, Kenya）。

二、有人以種族的變遷這個原因，來解釋文明的衰落，例如羅馬文明的滅亡，張伯倫（Chamberlain）認為實由於別種人摻入的結果，雷白梅爾（Reibmayr）認為由於過度的同族交配，西克夏雷梅爾（Seeck, Schallmayer）以謂由於戰爭及生育限制等的反選擇，把社會最好的分子淘汰了。這種理論，顯而易見是互相衝突的，但它們都缺乏確切證據，不能證明羅馬人在生物方面的確在墮落，也不能證明羅馬人才的缺乏。歷史學家如 Beloch, Heiland, Rostovtseff（見 Heiland, The Roman Fate 1922; Rostovtseff, "The Decay of the Ancient World" Economic History Review Vol. II, No. 2; Beloch, Hist. Zeitschrift Vol. LXXXIV）都把種族的解釋置而不談，認為沒有什麼價值，古代世界的興衰，如果依照近代的研究，從社會的經濟的要素和它們對於軍事關係方面的影響上去解釋，反而要方便近情得多（關於此點見黑萃種族與文明（F. Herze: Race and Civilization）第七章；在經濟一方面的因素，特別要看

三、有些考古學家研究歐洲史前時代，想劃出幾個文化時期，每一時期都與某一特殊民族有關。我是不配來批評這種研究的，但綜集諸家之說可以說，即在最早的古代，創造那種特殊文化的古代人，老早已經不是純粹的種族，而是混雜的民族了。遠在舊石器時代，已經有種族混合的跡象，到了新石器時代，歐洲種族構成的複雜，已差不多不下於今日。依照嘉爾特教授 (Gordon Child) 說，在丹麥、瑞典古代塚墓中所掘出的人骨，那種人是與紀元三千年前新石器時代諾狄克種文化有關的，可是就其骨骼而論，他們實在包括有好幾種體質型式。祇有百分之三〇是長頭形的，但就是此百分之三〇，也不能確切證明一定就屬於諾狄克種 (歷史學 (History) 一九六頁)。據夏特脫 (Scheidt) 很周密的分析，新石器時代歐洲的北部、中部、東部，起碼有九種不同的可以識別的頭蓋形。在這種情形之下，要想把一種文化和一種種族關聯起來，真是憂乎其難 (新石器時代歐洲的人種 (Die Rassen der jüngern Steinzeit in Europa) 六八頁)。所以嘉爾德教授認為『在這一方面，史前考古學似乎足以使我混亂莫知所從』曾作有詳盡研究的懷爾 (Wahle) 雖滿

心想替種族解釋張目，也不得不說，就已往學者這一方面的嘗試而論，都還沒有充分的根據；他們所謂的種族的重要差異，也還沒有提出過什麼證據（種族研究（Rassenlehre）附錄五七〇頁）。

三、過去會有許多狂妄的理論，認諾狄克種爲世界文明的創造者，和維持者。關於這個問題的許多著作，在思想上都是不健全有疵病的，所以可以注意者，不在於著作的本身，倒在於因此可以使我們看出著作者的特殊心理。這種學說有兩個根據：第一、它把開始和傳播某種語言（所謂印度、歐羅巴語系就是從此分化出來的）的人，同諾狄克種當做一個東西；第二、認爲具諾狄克種體格的人物，在世界文明史上，曾演過非常重要的任務。我們先論第一點。其實關於印度、歐羅巴語系的產地，至今仍舊聚訟紛如，莫衷一是，在英國的考古學家中，有些人是主張發源於俄國南部大草原的。但還有些學者，如基爾斯（Giles）則斷稱俄國南部草原缺乏語音古生物學應該有的特徵，就他個人的意見，當在現今的奧地利、匈牙利、波希米亞（Bohemia）的一大區域。法國考古學家摩根（de Morgan）甚至復古來的說法，主張發源於亞洲。至於那種最初操印度、日爾曼語的人，究竟有些什麼種族的特徵，我們除曉得他們屬於白種以外，此外便一無所知了。基爾斯說：「我

們不曉得他們是長頭或圓頭，不曉得他們的身材是高是矮，膚色是深是淡。通常大家都把塔西佗 (Tacitus) 所敘述的屬於一世紀末日爾曼族的特徵，一部分移作爲他們的特徵，其實援引的證據，都是很飄渺屬於幻想的。『意大利的人類學家列及里曾把問題全盤討論過，斥爲這是一個啞謎，只能用想入非非的幻想去解答，解答了也只可供個人間的笑談資料而已。』許雷特 (Schradder) 說的好，『最初操印度歐羅巴語的人，也許包括着在體質上很相異的部落和個人，這也是頂可能的』。

第二點，種族的獨斷論者，主張希臘羅馬文明得力於希臘羅馬人所包含的諾狄克種血統，其實這種理論的理由，又是薄弱得很多的。就希臘人而論，希臘的燦爛文明，現在已經大家公認，出於比希臘文明更古的愛琴文明 (Aegean civilization) 的復活，而愛琴人在種族上則屬於地中海種，後來則稍夾帶着圓頭形人的血統。在純粹的希臘人中，很顯明深色的淡色的同時都有，我們絕無理由可以說他們的偉大，與任何一種種族成分特別有關。北部野蠻人侵入的結果，就造成了黑暗時期，一直經過了幾百年，纔算重見光明，這種新侵入者的文化，無論在那一方面都要比他們的被征服者，要低的多。關於羅馬人，他們的種族成分，現在還是一個問題，有人以謂羅馬的貴族和平

民，是屬於兩個種族的，其實是否如此，似乎大可懷疑。按狄克遜(Dixon)根據頭蓋學上證據的敘述，初期的羅馬人大多數爲長頭形，屬於地中海種，但自從建立帝國以後，人口中圓頭形漸佔優勢。鐵器時代的侵略者，其中包括數量很少的諾狄克種人，馬上就被同化了。

如果以全部古代文明來說，倒是地中海種要比他種所佔的地位重要些。不僅愛琴文明是發源於他們的，吾珥和基西(U<sub>r</sub>, K<sub>ish</sub>)的文明，也是從他們的手裏起的，他們的一支成爲埃及文明的基礎。但如果因此而就堅執說地中海種是文明的創造者，那就同吹噓諾狄克種一樣陷於相同的錯誤了。在上面所述的情形中，所謂地中海種，無一真是純粹的種族。例如無論埃及文明，塞滿里亞(Sumerian)的文明，都深入有亞門諾特種(Armenoid)的成分，他們的影響，誰都不能確切估計出。就現代的德國而論，要說諾狄克種是文明的創造者，是絕對沒有理由的。德國文化初次成熟結果，不在於德國北部，而在德國南部，而其時人口中非諾狄克種的成分遠過於諾狄克種成分。引許密特(W. Schmidt) *Rasse und Volk* (五一頁)而且，已往人體測量學的研究，曾經測量過德國許多大思想家，發現圓頭形遠較他種頭形普遍。威特利渠(Weidenreich)測量得的頭形指



數如下：叔本華 (Schopenhauer) 九〇，來本尼茲 (Telbiz) 九二，康德 八五，裴多芬 (Beethoven) 八五，雪勒 (Schiller) 八四·二，歌德 (Goethe) 八八，大音樂家巴哈 (Bach) 很明顯是圓頭形，而非諾狄克種。威特列渠甚至說。在德國的大人物中還找不出一個長頭形的人物（種族與身體結構 (Rasse und Körperbau) 140頁）。亨丁頓 (Huntington) 研究歐洲天才的分布，也說明種族特性與天才的種類或多寡沒有任何的關係（引種族的特徵）。

現在可以把上面討論的結論歸結一下：第一、人類學家所謂的種族，在研究文明中遺傳要素的成分時，尚不能算做研究時最方便最好的單位。這種分析遺傳的研究，在很久的將來，還只能限於範圍較狹的人羣，並且還有待於創設一種可以隔離遺傳和環境因素的方法。第二、研究民族的心理差異，但民族既有殊於種族，所以現在還不能從種族心理學方面得到多大幫助。第三、就過去的研究而論，不能證明種族與文化之間有什麼關聯；現在已經知道的各民族，他們的文化恐怕沒有一種可說是原始的。第四、積極方面說，隨處都可以找到文化的分播和混合。第五、文化的混雜有時固然夾帶着種族的混雜，但也儘有文化傳播了而種族並無顯著混合痕跡的。最後一點，在前面

一般的討論中，未曾提及，在此地應該申述一下。舉例說，無論文字、語言和宗教等，往往傳播得很遠，由一個民族到別一個民族，而並沒有喪失它本來的精神。我們沒有理由可以說，種族結構的差異，竟至於使一部分的民族不能吸收另一部分民族的文化成就；同樣也沒有理由可以說，種族的差異竟至於使一部分民族不能參與一般文明的活動。文明程度相同的民族間固確然如此，就是文化落後的民族和文明民族，我想也大概如此。文化是種超乎種族的東西，文明越演進，同種族的關係也越稀淡。最落後的民族，往往是最隔離最缺乏同其他文化接觸機會的民族，文化沒有切磋磨，自難期其兼收並蓄。如果有遺傳的差異的話，一定在一種文化特質的起源和分播時便見端倪，也許我們有這麼一天可以相當精確的加以測量出來，不過就現有的知識而論，社會結構和文明的變遷，並不由於人的天賦結構有何變遷，並且在文明的程序中，種族不能說是一個主要的因素。

物質環境的影響——生物學家一般都主張，物質環境並不直接影響於人的遺傳內質，換言之，它自身並不能產生出新的特質來。它的影響是間接的，它經過選擇的作用，以鼓勵某種型式而排除別種形式。其影響於社會事實者與此亦大致相似。環境不能產生出新的技術或新的制度來，

但它大可以促進某種新的實驗，而妨礙別種實驗，社會結構要不是把自己適應環境，使得改變環境以適應自己，自從人類支配自然的力量增加以後，第二種的方法，漸漸的普通了。人類與自然的關係，越變越錯綜複雜，環境的影響，已成爲環境自己的結構和技術，科學的進步混合起來的複雜作用了。結果環境影響已經不是一成不變的了。所以對於環境的影響，我們記得有什麼概括的結論，也得受種種的限制。

在影響社會發展各種條件之中，其中最重要便是地理環境。社會內部是否安全不至受敵人侵襲，往來交通是否方便統是由它決定的。最順利的地理狀況，似乎就是那種一方面能保障內部的相當安全，另一方面又能供給各色各種充分接觸機會的地點。自然，在這一點，所謂地理環境的安全和方便，也是跟着戰術和交通工具的改變而異的。但無論技術改變到那種程度，自然狀況可以影響到一地的適宜居住與否，交通方便與否，要之仍舊是很重要的一件事。社會學上最可靠的結論之一，即認定文明之中勢力影響頂廣泛的，便是文化接觸，至於說那一種性質的接觸，纔算最理想的呢，這個問題，現在尙未有充分的研究。接觸的方式不同，結果似乎也就不相同，接觸有

由一不經戰爭，僅爲商業的或文化上的往來，二武力征服，三由殖民而一點點的滲入；相接觸的民族，他們所處文明的階段，也許差不多，也許有極大的距離，結果也就因之而異。文化接觸得最快的，似乎是那種商業社會間和自由殖民地間的接觸，例如古代愛琴文明下的社會，腓尼基人的殖民地，希臘人在小亞細亞、意大利、西西利的殖民地，地中海的各共和國，漢莎(Hansa)的城鎮，荷蘭的城市，和美國（引羅般遜國家的演進(J. M. Robertson, The Evolution of States)五八頁）這裏就有一個問題，文化的接觸和種族的混合，究竟那一個來得重要呢？事實上，有許多種方式的文  
化接觸，或者因爲接觸時繫帶文化以往的人數太少，或者因爲兩方原屬於同一種族血統，所以並沒有發生種族的混雜。至於文化接觸結果所產的文明，如果同時並沒有種族血統上的混雜，那麼它是不是也能够同那種經過大規模種族混合的一樣的自存和獨立發揚呢？這是社會學上一個很有趣的問題。

環境還可以影響於人的體格，因而再影響到社會的發展。其中最重要的便是疾病或免疫的問題。世界各種族，各民族的分布，都是受他們對環境的適應能力，尤其受他們對傳染病所有的免

疫能力所影響的。都市文明的發達，似乎也得居民先獲得了一部分的免疫能力而後纔可能，並且有許多專家，認為非洲民族文化的所以落後，其中主要因之一，即由於它比較與其他文化隔離，其所以如此，即因非洲疾病的特殊性質，足以阻止外人的侵入和大規模的移殖，一直至十九世紀情形還是如此。

最後，有些專家主張，至少在最初，凡最適宜於社會和經濟發展的地域，就是那裏物產既不太豐，又不太嗇，人們不得不盡力謀生，但也不至生活太艱難的地域。不過這一種的結論，究竟有多大價值，這是很可以懷疑的。斯賓塞 (Spencer) 即曾注意到，最初的文明是起於尼羅河和幼發拉底河流域的膏腴地帶的，並且還可以說，一定要有經濟剩餘的可能，起碼有一部分人能夠享受經濟的剩餘，藝術和科學纔有進步的期望。但無論如何，物產資源的豐嗇，要之很明顯在形成社會生活中有很重要的任務，其對於工業技術的進步，影響尤其深切。

概括說，物質環境對社會發展的最廣泛、最重要的作用，即是它對社會的安全、擴張，尤其是對文化接觸的影響。至於所謂社會環境的影響，是屬於社會心理學的問題，在我們稍稍說一點社會

的心理基礎以後，再加討論可以更方便些。(註二)

(註二)關於環境的作用，可讀白倫乞斯人文地理學(J. Brunhes, *Human Geography*)、費白爾地理環境與人  
類演化(L. Febvre, *La Terre et l'Évolution Humaine*)、霍布浩斯社會發展論(Social Development)  
第五章。

## 第四章 社會生活的心理基礎

在任何社會關係中，都微妙的交織有人性中兩種相反的成分，一種是顯著的自負，期望與衆獨異，並且準備抵抗他人，如果一旦遇有什麼阻礙，就很容易引起戰鬥心理；還有一種是顯著的溫柔和平的心理，願意同旁人結交，隨時互相影響。這兩種對立傾向的混合，康德稱之爲『人類非社會的社會性』(Ungesellige Geselligkeit)。康德認爲有了這一種的對抗，纔能克服人的墮性，喚醒他的活力，使他能在爭取權力之時，在衆人之中佔得相當的位置；『有了衆人，他就不能太太平平的生存着；但如果沒有衆人，那根本連活都活不下去了』。要是沒有抵抗的心理，沒有競爭光榮的念頭，沒有了永不能滿足的獲得、佔有和權力的慾望，那麼人類的天賦能力就要阻滯不復發展。我們對於這種把人性間的對立，認爲足以促進人類材能的想法，不管接受與否，要之，我們必須承認自負與侵略的，確是人性中的獨立的成分，它與人性中另外一種相反的成分，即自卑和企求

彼此發生關係的心理的，確是糾結混合着，糾結混合的方式，也是千變萬化，微妙不測。社會心理學的主要任務之一，即在解釋此種人性中的二元性，和它在社會生活中的表現。

一、社會的聯結 有些心理學家，把人類合羣心理，作為社會關係的發端。例如屈洛脫 (Trobt)

(Trobt) 在他很有名的著作中，謂合羣本能不僅使團體內每一分子對別人行爲發生感受性，使分子追求團體生活和長願爲團體的一分子，而且也是對團體分子的心理狀況的一種強烈影響。合羣本能使團體的公論，得到一種威權，確實性，和絕對的堅執性。合羣本能憑藉這一種的方式，造成了整個道德的和宗教的系統。根據此說，則良心一事，實在就是怕引起團體反對的不安之感，而宗教的根據，無非在於個人自己承認有缺陷，事須仰賴於團體，因此之故，總切望自我的完成，切望個人生活和團體生活合爲一體打成一片。還有些專家，不承認羣居性爲一種單純的傾向，認它包括着感受性，模倣性，及同情性三個東西。他們反對把這個名詞用得太寬泛。他們認爲，合羣性這一個傾向，是非常複雜的，它包含着各種很不相同的反應動作，而各種反應動作在心理發展的階段上又復絕不相同。它們似乎都根據於不同的情緒因素和意志因素之上，如果總括混稱之爲合羣本



能，對於我們去瞭解它們的性質時，決不會有多大幫助。

實在說，人類有沒有叫做合羣性的這麼一種本能，就算有的話，是不是最基本的，實在還是個聚訟的問題，起碼對第二點，大有爭論的餘地。湯士雷 (Tansley) 認為人類的合羣性是次要的，它的作用僅在於規定和統御個人的自衛本能而已。威士特馬克 以謂人類並非原來就合羣的；起初只有一個個散處的家族，一直到食料的供給增加了，部落的生活纔成爲可能，在經濟上纔爲合算；所以羣居本能是因爲它本身有用而後纔成立的。威士特馬克 所謂的羣居本能，即指那種同除了有父母、配偶或子女關係以外人共同生活的傾向而言，他用此以別於社會的本能，後者的特徵，在於與人合作的傾向，同其他分子一起的時候，在感情方面就會有一種喜悅之心，會發生一種相互親切的情感。屈勒維 (Drevel) 相信，人類因羣居傾向的作用而起的整個經驗，其中自或夾有某些根本性的成分在。這個問題很明顯尚有待於比較心理學和生物學的繼續研究，不過，無論如何，通常所用的羣居性或羣居本能一詞，是否能夠完全包涵這種現象的真相，卻是深可懷疑。嚴格的說，這應該是指一種尋求伴侶的傾向。至於人所需要的到底是些什麼，那是千變萬化微妙難測的，

簡要言他需要別人對他發生反應，大家的意趣，可以有充分的交換的活動。個人長期的獨居（即把他這種意趣活動的機會剝奪了），所以對於個人的心靈會有摧殘的影響者，也在於此。但這並不是說，他需要一個羣，或者說他的合作的和利他的活動，就與其他羣居動物的行爲有任何基本的相似（見愛薩克幼年兒童的社會發展（Susan Isaacs: *The Social Development of Young Children*）三三八頁）。

二、父母的情感 另外有些學者，想從父母之愛方面，去求得社會結合的最初發端。這種嘗試，可以遠推達爾文的人類的原始（C. Darwin: *The Descent of Man*），後來經麥獨孤酌加修正。麥氏認爲父母之愛，是人性中惟一的利他的成分，所有其他無論直接或間接的利他活動，莫不由此以生（心理學大綱（*Outline of Psychology*）一三八頁）。依他說，這種本能，原專屬於母性的，到後來纔傳到男性方面，惟男性並沒有女性那樣的完備，而個人之間的差別又很大。這種本能，越來越普遍化，不僅對於兒女的痛苦，就是對勞苦弱者的窮迫狀況，也會引起強烈的情感。認利他的活動是出於母愛的，主張的人非常之多，可是我們儘有充分的理由，加以懷疑。在發展的次序，母愛

也許先於其他的利他衝動，但初不能因而就說，所有其他利他行爲的方式，即一定出於母愛。達爾文他自己就曾說過：『親子之愛，很明顯爲社會本能的基礎，但親子之愛的發展步驟，我們卻全不知道』。暫時我們毋寧可以假定它是一種生物學上的變異，經過了自然的選擇，證明其有價值，於是就成立了下來。根據這種見解，我們就可坦然假定另有一種更廣泛的，本原的社會反應之存在。這樣一來，就可以避免那種無從證實的主張，認它爲女性傳至男性的一種本能。依那樣的說，母愛既是很專化的作用，那麼又如何能轉成爲較廣泛的利他衝動呢？依照我們的假定，這種困難卻可以避免了。但我們雖不承認把一切社會衝動一一都推爲出於父母之愛，但我們卻也承認，家庭生活可以給兒女以最初的利他行爲的模型，就此種意義說，父母之愛對於社會生活的確有根本的重要性。

三、愛戀與侵掠 弗洛特在他後來的著作中，對於社會生活的基礎，曾揭櫫有一種影響很深遠的理論，我準備在說明我自己對社會性性質的見解以先，把這個理論略加討論一下。依弗洛特說，社會生活是愛與恨（或愛戀的傾向與侵掠的傾向）鬭爭的結果。他深感到人同人之間，那怕

他們的關係非常深切，總有一種根深蒂固的嫌惡和敵視的情感。他引用並且很同情叔本華的那個豪豬的譬喻，用以說明人同人間情緒的關係；一羣豪豬爲要避免凍死，不得不集在一堆互相取暖。但彼此一觸着身上的刺毛，但立刻分散開來，散而又聚，聚而又散，直到他們懂得站在相當的距離，不太遠不太近可以取暖不至觸身爲止。弗洛特在後來的著作中，特別着重侵略的傾向，他認爲這一種本原的傾向，要沒有其他禁制的因素，就會一發不可收拾，流於極端的殘暴。必須把這種衝動裁制了削改了，社會生活纔可能。這就得靠愛戀的力量了。愛戀一詞，弗洛特用得非常廣泛，他認爲與超乎肉慾的愛相同。這樣一來，反把愛的一詞非常含混。有時，他用來廣泛的包括所有的具各種方式的攝引力，如他說『愛把生物分散的各部分吸集攏來，保持一體』。依此說法，性愛只是愛的一部分，即『向某種目的而趨的一部分』。但有時，卻狹義的說所有各種方式的愛，根源皆出於性，他用第二種的用法時還要比用第一種的時候多些。由此乃有所謂『目的禁制的理論』(theory of aim-inhibition)，依照這個理論，任何衝動儘管它所趨目的與普通性愛所趨者不同，仍可稱之爲性愛。

大體的說，弗洛特的真意思似乎如此：所有對別人的情愛，都是分散着的和目的受着禁制的性愛。愛不特爲家庭，亦爲其他更大團體的根基；依理論說，愛戀確有把全人類合爲一體的宏力。但依弗洛特的意見，就另一方面說，在較廣泛的愛力和像表現於家庭生活中的性愛之間，還存在有一種衝突。因爲爲了文化，還得利用較廣泛的愛力去壓制那種人性的侵略傾向，因爲如果放任侵略傾向，勢將汎濫不復可制，結局非使社會崩潰不止。因之，無論何地，習慣和法律對於性的關係，都加上種種限制。大體說，文化生活或社會生活，就是根據在棄絕或限制人性中和性愛中侵掠成分之上的。要達到棄絕和限制的一步，方法很多，其中如創立某種理想和創立某種目的，以轉移人的精力，尤爲重要。用了這種種方法，纔使侵略傾向，迫而內趨，產生了我們所謂的良心。至於社會的聯結，實就是大家對於一位領袖或領袖代替物所發生的共同態度，這種態度，照弗洛特的解釋，就是代替原來性愛的一種抵償。所以聯結各分子而成社會，須靠一各分子把自己和領袖看成一體，二、再由此進一步，各分子自己之間，也自認爲共同一體。依此方式，侵略和敵視的傾向，要不是被迫而潛伏內趨，就是因有了共同的聯結和理想，改變了原有性質。但聯結各分子的力量，要靠他們對別

一團體的仇恨敵視的程度而定，仇恨敵視愈深，聯結亦愈鞏固；因外部的壓迫而促成內部的統一，是常有的事。所以社會生活，就是利用愛力以支配、壓制，提煉原始侵略衝動的一種過程；愛力是永遠與人性中侵略成分和自相殘賊的傾向對抗爭鬪着。

弗洛特理論中『愛戀』與『侵略』兩種要素，皆有待於解釋。在本章之首，我也注意到人性中的兩端，即自負與自卑，但這種說法與弗洛特的理論是不同的。我是同情於這種見解的：侵略性並非一種帶破壞性的基本傾向，實在不過就是自負（自我肯定和自我表現）極度的表現形式。一個人如果一方面受了挫折，或惟恐受有挫折，或者惟恐喪失獨立的資格，而另一方面自尊的感情又極強，覺得自己儘比別人有能力有更好的長處，在這種情形之下，侵略的敵視的傾向便出場了。愛戀之中的所以有仇恨成分者，或者與恐怕自己喪失獨立，或怕因愛戀而生種種拘束自我的結果，有點關係。假使是這樣的話，可知侵略傾向與惡意，原是一人受了挫折和干涉的後起的結果，這種挫折干涉，或者由於他所求的目標太紛歧，或者因為過度的自負和過度的自我主義所致。對於這個問題，留至我下面討論人性中反社會成分時再說。同時讓我們來看看弗洛特社會聯結的

概念。他認為社會的聯結根本是性愛意味的。如果這個概念的意思說家庭生活的經驗家庭生活中的仇恨、敵視、友愛、情誼，已經替將來個人在別種社會情境中的一切行爲，造就了一個模式，如果如此，那麼從觀察兒童和研究成人行爲上，都可以找到支持這種主張的有力根據。就算這樣說吧，但重要的問題在於：是不是因此就可以證實一切社會傾向根本都是性愛在各特殊方面的分化呢？如果此地性愛一詞，用得極端廣泛，如果認社會傾向爲愛戀目的受禁制以後而轉向的衝動，也許還可以說得過去。但爲什麼不老實承認有那麼許多社會衝動的存在，他們的真正目的，並不在於性的滿足，而在於更廣泛的人間的交接，互相的刺激和反應，這個說法豈非更來得圓滿麼？要求加上此種普遍的社會衝動，纔有我們所謂的性愛，狹義的性，本來沒有什麼愛的成分，它的愛的成分，或者卽自社會衝動而來。依此說，家庭是一種社會團體，家庭之中，有社會的需要和關係，也夾雜有性和倚賴的關係；要去瞭解家庭關係，必須對範圍更廣大的社會，先有成竹在胸，因爲家庭雖然是社會完整的一部分，但畢竟不是一個自足自給的一部分。

四、社會性 把比較重要的理論檢視一過以後，我現在可以說：社會性實並不出於任何單純

的傾向，它不是出於合羣性的，不是出於性愛的，也不是父母本能的情感衝動。它根本的動力，恐怕出於比上述諸種傾向範圍更廣的需要。這種需要，也許就可以說是，我們要在自己以外與他人結成關係的需要。同他人結成關係，並不一定是希望在共同目的之下與人通力合作，實在此種需要的本身並無這個好意。它毋寧在於追求別人的反應，對於別人的反應自己亦頗願加以表示。我們必須記得，一個人人格的發展，即我之所以有『我』者，主要即由於與人彼此刺激彼此反應的結果。這種相互刺激反應，對於一個人的心理發展，是非常重要的，而且根深蒂固成爲人類心理中的一種根本意趣。有幾種特殊的心理傾向，使同這一種廣遍的需要和意趣結合了起來。譬如這種社會的情感和衝動，如果集向於個人，並且同狹義的性要求（即具有一定刺激反應方式的本能）結合的話，就成了性愛。性愛與社會性之所以有衝突，像弗洛特所注意到的，正因性愛之中它有此兩種對立成分之故。把社會的情感集向於一人，自必減少對較廣大的社會生活的興趣。所以一個非常個人主義化的社會，可以阻礙社會個人的接觸和社會的意趣，足以驅使個人專向私人性生活方面求發洩，促成一種對個人的熱情之愛，這種熱情之愛，在社會情感有充分表現機會社會是



不常有的。廣遍的社會情感，除了向性一方面發展外，也可以成爲狹窄化專門化，成爲對某個人的好感，願同那個人發生親密的關係和個人的彼此刺激反應。此外還有如慈惠或保護的傾向，哀憐和保護困苦無告之人的情感，卽同情心——同情心是兩樣東西混合起來的複雜體，一是想像力，一是情愛心，我們看見一個窮苦無告的人，就設身處地，利用想像，以體味他顛苦的處境，好像身受似的，同情之心就會油然而生。還可以注意的，尋求反應，不僅爲各種友愛傾向的特徵，也是一切仇視敵對傾向的特徵，特別是那種期望佔有優勢或獲得權力的傾向；一個人所以愛聽別人讚美，不願受人反對也與此有關。廣遍的社會性（卽需要別人以充實自己生命的傾向）。就是如此一部分專化了狹窄了，還有一部分則同社會生活中別的各种特殊傾向混合了起來。

五、自利性 有些心理學家說到有一種自尊本能。這種說法可以遠推到黎貝脫（Tribot），他稱之爲積極的自我感情，以與消費極自我感情對照，麥獨孤更加以修正，稱之爲自信（或自顯）本能和自卑（或自屈）本能，意思與黎貝脫的分法相同。麥獨孤最初在他社會心理學導言（*The Introduction to Social Psychology*）中，把自尊同自顯看得特別有關，他在動物界中發現自顯

是與動物的求偶行爲有關的；在他後來的著作中，他直接把自尊作爲與合羣動物羣內的戰鬪和領袖行爲有關，他把自尊本能一詞包括各種趨向，如支配慾、領導慾，在別人面前自誇和亟求表顯自己的衝動。這個問題，實在尙有待於更進一步的研究。例如，在動物界中，自顯的現象究竟對擇偶有多少關係呢？自顯對擇偶或有幫助之處，但動物到底有多少自覺的成分實在也許它們壓根沒有那種在異己面前表顯自己或支配異己的衝動。

關於戰鬪性、侵略性，大多數心理學家都認爲人類天性中獨立的一部分，但於引起戰鬪性的條件，各人的意見就大不相同了。我們在前面已經曉得，依弗洛特說，它是一種原有的根本的本能，而詹姆斯 (William James) 則認爲人是最殘暴的一種動物，人類行爲有許多方面，依他的解釋，都是出於人的追逐本能和戰鬪本能通力合作的表現。最近有些人類學家主張，初民原是和善的和平的，但作這種意見根據的資料太少了，尙不够作爲定論。縱算初民並無嚴格意義的戰爭，也不能說初民就能太太平平不受強暴的侵陵，沒有對強暴的恐怖。問題依然沒有解答：人究竟有沒有一種戰鬪性，有沒有這一種內在的需要，同人需要食色那樣。我們可不可以說，它原是一種附生的

衝動，即別種衝動受了干涉或阻礙而後纔引起的呢？一大部分的戰鬪性的確是與挫折有關。不過有些情形之下，也許是自我的極大表現，在於期望積極的運用自己的權力。除此以外，到底還有沒有一種生來便具的破壞慾，那仍舊是一個亟待研究的問題（參閱波維脫戰鬪本能（Bovet, The Fighting Instinct）格羅維戰爭暴虐狂與和平（Glover, War, Sadism, and Pacifism）愛薩克幼年兒童的社會發展）。

無論如何，自尊心的範圍要比戰鬪性或自顯心爲廣。實在最好不要把它作爲一種本能，而作爲整個人格機構的一種特徵。因爲人無論那種活動，都是自我的肯定，卽自尊，都是完成自我的一種方式。它很容易流爲自利；在我們做事時，很容易成爲對自己權力的自信；對於作爲表現我們精力的已做的事，很容易成爲唯我獨能的堅信。我對於一種活動發生興趣有多少是發於『自我』，有多少是發自活動的那個目標而來，是很難分清的。但可以說，如果我們的興趣在於我們自己的作爲自我一部分的情感和衝動，而不在于情感衝動的目標；說興趣在目標中纔能滿足，毋寧謂在情感和衝動中得滿足，在這種時候，就是純粹的自利了。

與自尊有關的，便是那種獲取權力和支配他人的慾望。這又不是一種獨立的本能，毋寧說就是自尊深刻化自覺化了的表現。這種慾望的發展，是有賴於『抵抗的經驗』的，實在說起來，一個人整個自覺心的發展都有賴於抵抗的經驗。凡阻礙我們活動的東西，我們都把它作為出於『非我』，對於此種我身以外的阻礙，自必力加抵抗。在抵抗之時，尤其是在抵抗之時已經明白分曉了阻礙同抵抗的力量程度，自然毫無疑義可以促進一個人對於自己慾望衝動的銳利的自覺。如果抵抗成功了，歡天喜地，自有一種高度的自我感情。因為享受這種自我感情時的愉快，所以以後在某種情形之下，就會引起一個人運用自己抵抗阻礙的能力的念頭，會激發一人對抗別人的慾望，和支配領導他人的意志。此外再加上想出人頭地的慾望，和感於活動時的愉快，就發展成一種獲取權力，以權力的本身作為追求目標的慾望。

六、自尊與社會性的混合 自尊的衝動和社會性的衝動，兩者之間並不一定衝突，譬仿說，在滿足慈愛的衝動時，同時也就表現了自我，就是自利和獲得權力的慾望吧，也不是與利他行為完全不能調和的，儘有許多人，在有利社會的活動中，滿足了他們自顯和獲得權力的慾望。反之，從前

倫理學家所謂的過分打算的含有壞主義的自利或自愛心自然會同某種自利的或利他的衝動相衝突。如白脫勒 (Butler) 所指出的，自愛可以爲憤怒或嫉妬而摧毀，自愛也可爲過分的或設施不善的同情心所汨滅；他的意見，以爲開明的自利與開明的利他，在根本上原無衝突，可說完全對的。其所以有衝突者，原因多出於自我內部各種衝動未能和諧一致，和團體間因自利而發生傾軋，結果個人對團體的忠順，適足使團體間的衝突增劇。家庭、職業團體、社會階級或民族，都是在與對手實際的或可能的對抗之中，把自覺心發展起來了的。關於利我主義和利他主義的衝突，前人已說得多了，但社會生活中的重要問題，不容此種過細的劃分法去分析，因爲兩方面意趣的衝突，事實上每一方面都同時包含有自利和利他的成分在。此地我們又可以看出社會關係中往往包含着相反的成分，領袖材能一方面爲支配的慾望，一方面則爲服務的善意，家庭關係中同時包括佔有與自我犧牲兩種成分，經濟生活中也包含競爭性和相互的利便。在對社會生活作社會學的解釋時，我們是必須要把這種人性中的雙重性放在心頭的。

七、共同的或相異的目標 我前所討論的人性中的衝動，以直接牽涉到社會關係者爲限，換

言之，即直接同別人發生關係的。所述過的一方面爲尋求反應的一般需要，性愛和社會情感的衝動，另一方面爲各種自尊的傾向，如支配慾及獲得權力的慾望，這種種都是直接以別人爲對象，由別人所刺激而起的。但個人間的發生關係，亦有間接由個人對於某種目標有共同或相異興趣而促成者。我在此地並不想把這種意趣加以分類，或同有些心理學家那樣的把它分爲若干根本的本能或慾望，爲我們計，最重要的還在於把它所產生的社會關係，分成若干型式。現在歸納列舉於下。

(一)不同的個人對相同的目標，也許可以有同樣的態度，如共同的憎惡、恐怖，或共同的愛好。在戰時，共同的仇恨和恐怖，可以使個人團結一致起來。反之，對相同的目標有共同的愛好，可能聯絡個人，也可以分離個人，全要看所求目標的性質而定。

(二)不同的個人對同樣的目標，可以有相同的或相反的態度，例如對同一物或同一人，或則愛好，或則深疾痛惡；一樣東西，有人求之惟恐後，有些人卻去之惟恐不速。這種情形可以促進合作與交接，但也可產生對立和衝突。

(三)要達到盡力以求的目的，因目的性質上的關係，也許須待衆力合作。衆力合作，也許是取共力協作和沒有分化的方式，如衆人之共舉一重負，或共同攻擊對手等；也許是取部分互相補充的方式如專門化的分工等。

(四)所求目的或目標的性質，看它是否會因使用而減少，是否受供給稀少性的影響，也能影響到個人間的關係。概括的說，有些東西的獲得，先要經多少阻礙，或者一人的獲得，足以增加別人獲得的困難，經濟活動範圍內的情形大多如是；反之在知識範圍以內或精神方面的對象，一部人獲得了反足以增加別人獲得的機會，而大家的分享，亦不足減少其總量。

(五)所求目標對人影響的範圍或程序，也能影響到社會關係，因為有些東西可以同樣影響到所有的個人，而有些東西卻只能影響到一部分或特種的人物。

在這種種不同關係之中，個人的意趣常有衝突，有了衝突，就有種種處理調和衝突的努力，結果就產生有各式各樣的組織和制度。它們的範圍大小，它們所表示的目標之永久性和貫徹性，和它們所規定的關係，都各不相同。

八、社會各種心理的交互關係 我們以前所討論的社會關係，都是自個人的觀點出發。個人有些衝動，只有有了別人作對象纔能滿足，這樣就使他直接同別人發生關係，或是出於互相服務的方式，或是出於互相對抗的方式。還有些衝動，則有賴於共同的努力，始能達到衝動的目標。但個人同社會間關係的密切，其實要遠較此爲甚。就一面說，社會是個人要想有什麼目標的不可缺的條件，因爲造出他個人全部理想的，和給他衝動以確切性和形式者，都是出於社會的生活。費希脫(Fichte)說：『人只有在人之間纔變成了一個人』；人之所以別於其他動物的唯一特徵，卽在於它具有就別人方面學習和相互刺激的能力。社會環境對於心理發展的影響，有時給那些着重遺傳因素的人忽視了，但也正因爲這種影響的普遍無所不在，所以有人纔會習視無觀。概括的說，這種影響的發生是這樣的，第一、社會環境對於個人內在的潛蓄能力，發生選擇的作用，有些被鼓勵而向外表現，有些則被禁制着。同樣的天賦特質，如果在不同的社會環境中長成，行爲上也就會大不相同。斯坎的那維亞人和荷蘭人，就他們的戰鬪性而論，同德國人也許並無多大的分別，但因爲他們沒有軍國主義的精神，沒有軍國的心理習慣，結果就同德國人大異其致了。個人內在傾向是



否被抑制，或受煅煉，或得有充分的發展，一大部分都要看他所處家庭生活的某一種型式和他所處大社會的習俗傳統的性質而定。第二、內在傾向的表現方式，也由社會傳統習俗所決定。例如謙遜也許有着天賦的根據，但產生謙遜的情境，及表現謙遜自身的行為方式，卻是受歷史和社會所決定支配的。實在傳統習俗的勢力是太大了，我們往往容易把行為的某種方式，看做天賦本能，而實在卻是道地的社會發展的產物。例如要決定人的嫌惡亂倫關係究竟是否有本能的根據，或去分析各種性的嫉妬方式背後究有何種遺傳的因素，只要想到這一種決定和分析的困難，就可因而推想社會環境影響的宏大。所謂內在的傾向，簡括說，指有一種可塑性而已，至於它們表現的方式，或是受遏制，或是受煅煉修正，都是為社會所決定，不過決定的程度不必相等罷了。第三、在知識一方面，社會對於個人的影響，也一樣的深切。涂爾幹相信，思想的基本種類，都是發端自社會的，它們之所以必要，所以有先驗的特色，即在於它們是個人間一切交接的基礎；因為要不是個人間有最低限度的邏輯的一致，要不是對於時間和空間有一個共通的觀念，社會生活就不可能。這句話的對不對，我們不可必問，要之很明顯的，個人從社會環境中纔吸收得種種思想的方法和原則；不

特思想的表現方式，就是思想的內容，也要視社會環境而定。此地社會環境又是兼具兩種作用，一為誘發的刺激的作用，一為選擇的作用：鼓勵吸收合於它一般要求的東西，拒絕或排斥不合它需要的東西。這不僅在有關社會政策方面的思想是如此，因為當時佔社會優勢的團體利益，總是統制着當時的思想運動的，就是純粹科學思想方面，也自有其社會環境的壓力，要是有什麼新的激烈的思想出現，也會受敵視反對。最後，社會供給了一個傳授和積聚思想的場所（機構），因為要非如此，文化系統就無從建立起來，自然不會再有什麼文字、語言、科學、藝術等系統了。文化系統成立了以後，就有它自己的生命，有一種內在的生長發展的能力，逐漸的超出獨立於個人之上，即令種族的內在結構有所變遷，亦不足影響到它。這種廣大的文化系統，個人所能有者，充其極僅其一部分而已；個人的貢獻相形之下，真是微而又微。它們之對於個人，正好像是同他對立的外界似的，他盡其所能吸收着，因而促進着自己的發展。如果說它們能促進個人的發展，它們當然也能限制個人的發展。雖則它們終極畢竟是衆人心理的廣大的相互作用之產物，但越來越超出於個別的心理之上。

社會這種深入個人的方式，纔產生了團體心理的問題。自從亞里士多德成立政治學以來，人是社會的動物一語，已成爲社會科學中的天經地義了。但使人之所以與其他動物特異者，倒並不在於社會性一點，因爲也有許多動物，過着很複雜的社會生活。使人之地位與別種動物特異者，在於他個性與社會性的顯著結合，在於他有以自己意志對抗社會意志的能力和得到自我獨立的能力，自我的獨立又使他能够轉而影響於社會。在把社會狀態作爲同個人心理相似的心理狀態時，往往蒙蔽了這種深入的雙重性。社會乃是無數個人間心理關係的集合，但構成集合關係的分子，都是獨立具有意志力的，仍保留相當的自主。我們在前面已經曉得，社會就最廣義說，實在沒有什麼可以劃分的界限，和明顯的結構，祇有它成爲具體的會社時，我們纔可以說它是具有實質的統一體；這種會社，它們自己的團結和確切程度，亦各各不同。說一個會社是一個統一體，意思即指其各部分常在力謀相互的調整適應，以維持整個團體的生命。在這維持團體的生命之中，個人的努力，實在還遠不如最後個人努力間相互的修正、更改、和變通來得重要。依此，個人的小有改變，彙集起來，也許對於整個團體發生絕大的重要性；並且共同行動的結果，也許會非參加的人事前所

願想像或所能預料的。假如我們要用共同心理或共同意志一詞，應該指那種散布於一團體中，佔優勢的思想、感情、行動的意向或傾向整體而言。這一套的傾向，就是過去與現在個人交互作用的產物。它並不能真正成爲一個完整的心理；就表現於行動之中的潛在傾向而言，我們決不能說這種傾向就是共同的或一般的意志，至少在人數甚多的集合我們不能如此說。大社會中的共同行動，通常都把各人的目標截長補短爲應付當前事勢的結果，是根據錯誤嘗試法的因便制宜之道，行動之時，實在很少顧及合於全體要求的概括的或確定的目標。這種截長補短的調適過程，有人譬喻，認爲這就是一種淘汰的新方式和求生存的鬭爭：各種思想和制度都是互相競爭着。在鬭爭之中，究竟那一種思想和制度得佔勝利，與其說是在於它是否與衆人所企求之共善相合或有邏輯的一致，毋寧說在於它能否滿足社會中佔優勢的一個或多個團體的需要。可以這麼說：凡是團體愈大，可以算做各分子衝動的共同意志者的程度也愈微。大規模團體行動所包含的心理因素，都是非常不完全的，暗昧的，『是一大堆希望和恐懼心的微妙不測的集合』，希望和恐懼心的集合，當然沒有自動決定的性質。有人說得很好，凡是共同行動中所一致的就不是意志，凡是意

志就不是共同行動中所一致的。至於意志一致的整個行動在大團體中究竟發生到那種程度，那自然不可一概而論，有待研究各個個別情形而定。

社會的目的——假使說社會是許多人格或意志的結合，所以並無個人自我所有的那種一致性（統一性），那麼問題就起來啦，我們能不能說整個社會也可以有目的呢？有些唯心論的哲學家 and 有些馬克斯主義者都表示懷疑。恩格斯（Engels）說，歷史上「只有很少事是由意志推動的。在大多數情形之下，由意志推動的各種目的，都是互相衝突或互相阻礙的，或者一開始就宣告爲不能達到的，或者實現所企求目的的方法是充分的。因爲無數個人意志和行動，互相抵消，結果產生出一種同沒有自覺的自然現象一樣的情況。行動的目的，固然出於意志，但其結果實出於不關意志的行動；或者結果似乎同目的很符合，但到底會變成與所期大異的東西。如此，所以歷史事件就好像是受機會所統御似的，不過不管表面上機會的成分多大，機會自身是受着潛在的內在法則所支配，這種法則尙有待於發現。」鮑遜奎（Bosquet）從另一個觀點出發，在他的論（The Meaning of Teleology）中提出過一段很明顯，意思大同小異的話：「文明的重要形態，不

是由有限的自覺（指個人意志）所設想出來的，而是連接有限自覺的成就而成的。分立的個別智慧，所及極有限，與整個一種運動比起來，真是渺不足計，可說是不自覺的。你可以說，連接的每一步驟，都有智慧作用參乎其間，但你決不能說它就是一種出於有限智慧（個人智慧）的設計品，從來沒有一個人的心中曾有那樣性質的設計。紀元前八世紀或九世紀希臘殖民地向愛亞尼亞（Ionian）殖民的領袖，的確替後來的基督教開了先路，但他同基督教的關係，性質上正同珊瑚蟲之於珊瑚礁一樣，不過程度上稍為密切一點而已。基督教和珊瑚礁都不是任何個人或昆蟲的設計品，它們都深入於事物的根本……沒有什麼東西，可以適當的說它是出於心理所規劃的，因為心靈之前絕沒有『計劃』一事』（十一頁）

這種理論動人則有之，謂之即能壓倒一切則未必。首先我們必須注意意欲的不同程度。即就個人說，個人對於領導他前進的目標，究竟明白認識到那一步，程度上是大不相同的：從因為原來的平衡受了擾亂泛泛然求所以解脫，以至於採取某種方法，經過熟思考慮自覺的求達到所明白理解的目標，其中程度各各不等。同時，在個人方面，所達到的結果，也往往與他當初所預料和所期

望出現者大異其致。其所以相異，或者是因爲環境發生變化，他的意志跟了發生變化，或者因爲他對於可以利用的達到目標的方法，有了更充分的知識，或者中途出了非他所能控制的事，再不然或者他的性格比以前發展了，變化了。並且，一個人的性格，要比他所有有意提出的目標深奧微妙些，他雖不能提出任何確切的行爲原理，但實際上他儘可在她面前的各種原理，目標中，擇近於他性格的挑選一個。在社會運動中，我們所注意的是那種廣大複雜的人同人間的交互作用，這種作用大體上都是不自覺的，也非任何一個人所能全盤通曉。理解運動目標的程度，也極不一致。我們前面已經曉得，大多數大規模的運動，並未達到共同意志的階段，也許它們永不出於錯誤嘗試的階段。但它們也許是該團體背後的一種公共特性的很好表現，這種公共特性，也就是普遍散布於團體之中的各種潛在的傾向，它們一受了環境情形變化的刺激，就表現於外成爲行動。公共特性，並不是永久不變的，尤其是應用到如近代民族國家那樣的社會。相反，社會中原有無數的勢力，一旦與一個變動的環境接觸了，就會生出種種相互的作用，原來的公共特性也會因而改變。我們很容易把公共特性的統一性和延續性看得太重要，其實如以民族國家論，它既然由許多並且是衝突

的團體所組成，同時有一種選擇的作用在，有時使這一部分有時使那一部分佔有優勢。不過無論如何，人類企求實現目的的慾望和動機，總是在活動着，我們只要分析有關於此的各種勢力時，應當可以看出在無論何地的歷史變遷中，個人總是在建立複雜的關係，又轉而受此種關係所推動。人類的要求，唯心論的哲學家和馬克斯主義者，都認為是歷史中的一種推動力。黑智兒 (Hegel) 說：『沒有一件事的成就而與成就者本人無關的……世界上沒有一件偉大事業的成就而不帶有個人企求的情感的』；雖則他認為世界歷史舞臺上的種種意趣活動，都不過是達到非它們所知的更高目標的工具而已。同樣，黑智兒堅執說：『沒有一件事的發生而沒有自覺的意思或有意的目標的』。所以目的自身或不足產生出變遷來，但目標畢竟是發生若干作用的。但他們所指的果真是社會目標麼？黑格爾的答覆是沒有用處的，如果說一種目標而誰都不曉得是些什麼，那麼它就不能算是一種目標。恩格斯的意見，依我想，他所說的統御人類目標交互作用的法則，不是指心理的法則。但雖則牽涉到心理勢力之外的勢力，他也沒有斥駁否認歷史運動中人類目的和需要的真實性和重要性。鮑遜認為沒有一件事真正可以說是出於心中的，因為沒有一個人心中



曾有過什麼計劃，但這種主張，仍未足解決社會目標這一個問題。誠然，像基督教這種大運動，無疑沒有一個人曾把它全部在心中設想過。可是基督教究竟不是一個神祕東西，不是超出乎那些以他們的相互作用纔造成基督教現狀的個人之外的。基督教起源於希臘思想和希伯來思想的混合，並攙雜有許多迄今尚未沆瀣一氣的別種思想，這種混雜起源的特徵，基督教完全都有。目標一事在個人心理中是常有的，不過個人心理都是互相關聯的，這種相互關係的自身，可以成爲自覺行爲的目的，就那一點言，我們可以說真正是一種完整的社會意志和社會目的。此種理論上的可能性，在事實上究竟實現或可以實現到何種程度，實爲社會學和歷史哲學的一個基本問題。

## 第五章 社會的發展

把社會生活的條件簡單的討論一過以後，現在可以討論幾種社會結合的基本形式了。如果要詳盡的討論起來，那非得把第二章中所舉各種關係的型式，加以一種系統的分析不可。惟此地只能討論社會組織的一般原則，從這個觀點，頂方便的是從有組織的區域社會開始。我們前面把區域社會定義為佔有一定土地的人類的集合，他們之間有一種共同的規制使他們聯合一致，不過這種意義的區域社會，並非一定具有分化的統制機關。初民是不是在區域社會之中生活的，我們不能說，但大部分我們可以實際加以研究的民族，都是在團體中生活的，則無疑義；團體的人數儘管很少，但總要比一個『自然的』家庭多些（『自然的』即指那種僅僅包括父母子女的家庭）。就我們所知以行獵和採集為生的最簡單的民族，都由小團體聯合而成，小團體中的個人彼此有密切的關係，人數自二十四人至八十人。團體之間互相接觸和通婚。從這種互相通婚的家族

集團之中，可以發現出政治社會的起源；所以政治社會並非如一般人通常設想的那樣，它不是自狹義的家族起源的。人類學家顯示給我們看：沒有一種區域社會，而是由繼續孤立的一個家庭所組成的。家庭的情操，雖然根據於兩性間和親子間的關係，但也包括別種的社會關係，特別是那種同防禦和食料生計有關的關係，這一點是超出狹義家庭的範圍之處。在初民之中，食料供給的情形很明顯是決定社會形式大小的最基本要素之一。從純賴自然所產爲生（無論採集或行獵），以至於採取牧畜和農業文化的民族，食料方面有逐步向上的增加（威斯特馬克道德觀念（*Moral Value*）第二卷，第一九八頁以下）。

無論那個社會，我們都可以發現許多規定兩性關係的規則，這種規則，對於簡單的區域社會，具有極重要的影響。規則的詳細內容，彼此往往有所不同，但它們共同的目的，即在於禁止一團體內各分子的互相通婚。一人要找配偶，就得往別的團體中去找。這樣一來，假使真有什麼促使家族孤立的傾向的話，也就沒有問題的因而打消了。親族團體往往就是一地方的部落，所以禁止同一親族團體分子自相婚配的規法（即所謂外婚制），使各親族團體互相通婚，即不啻藉通婚的關

係，把各地方部落聯絡了起來，因此最後就擴大了社會的結構。反之，還有一種叫做內婚制的，即禁止與別團體分子通婚的規則，無論在初民或較進步的民族中，都一定會趨向於團體的排外，成爲人類社會中的一種分化勢力。霍布浩斯說得一點不錯，他說：『最初的區域社會是建築在外婚制之上的，而內婚制又使它們彼此分裂開了。』（社會發展論第十九頁）

外婚制的起源和重要，曾經引起學者間許多的爭論，此地只能就近代最重要的學說一提。霍布浩斯以爲：人對於親族亂倫關係，原有一種天生的嫌惡，外婚制就是這種嫌惡心的擴張。嫌惡的感情，歸根出於兩種各別的情操（親子的情操和性愛的情操）的衝突結果，衝突造成了一種情緒的緊張，我們可以稱之爲嫌忌的狀態。在親子情操和性愛情操的對立中，各種宗教的觀念和社會的計劃，因勢利導，發揮近族不婚的觀念，把這種嫌忌心推到所有屬於父母那一方面的團體，所以結果外婚制的規則，也就跟着我們在初民中所見的各种不同的親族關係方式而有異。〔演進中的道德 (Morals in Evolution) 第一四六頁〕

馬林瑞斯基 (Malinowski) 教授和塞利格曼 (Seligman) 也很着重這種性愛的和親子間

的情操的矛盾，並且進一步主張，說要不是初民很早就有限制規定這兩種情操範圍的規則，家庭就很難仍舊維持成爲一個單位，而這一個維持文化上傳統習統的基本要素，就將因而消滅。依他們說，性愛的情感和性的行爲，都是同尊敬心衝突的，而尊敬心卻正是威權的基礎；要是一個兒童對他父母兼具有這兩種情操的話，那麼必至破壞整個的家庭結構。威斯特馬克教授，以爲凡在從小一起長大的人中間，性愛之感是缺乏的，這種性的冷淡的趨勢，如果在想到性的行爲時，同時還附帶一種憎嫌的情感。內婚的禁止即根據於此。所以包含這種憎嫌情操的規則，是全社會各分子所普遍感到的，誰的行爲如違反了規則，就得受懲儆。憎嫌情操的作用，據威斯特馬克說，即在於防止過分的同族交配和防止他認爲同族交配後所產生的有害結果。

此地不能將種種解釋一一詳加考核，但下面幾點也許可以注意。第一、不論互相通婚的兩個血統的品質如何，就族內婚配一事本身是否有害，現在生物學家間並無一致的意見。也許外婚大體上在生物學上要比內婚有利些，但這一種好處，是否即足以使行外婚制的民族壓倒行內婚制的民族，據我們現有的知識而論，尙很難確定。第二、現在可以認爲是一致意見的：即認外婚制的規

則，爲禁止近親通婚的擴延；這一種同樣的解釋（無論內容如何），可以同樣應用到禁止近親或遠親的通婚規則。第三、關於禁止內婚規則的心理起源，我們有一個困難，這種困難在我們深入研究人性中真正的本來要素時所常遇到的。對於近親亂倫的憎嫌，同憎嫌的擴大，固然是大家普遍感到的，但憎嫌之感究竟是由禁止亂倫關係的結果呢，還是由它纔造成禁止亂倫規定的，卻很難斷定。無疑，有許多的禁忌，如對某種食物的禁忌，看起來根深蒂固好像出於天性似的，實在卻是經過禁止而後纔養成的結果。同樣，認性的關係不能與威權並存的觀念，也許是家庭情操成立以後的產物，觀念的自身是跟着歷史和社會情形而變的；在我們所知那種不以家庭爲基礎的社會，也許兩者間根本即無此種衝突。總括說起來，所有這種的解釋，我們都不免有循環論證的危險，換言之，我們把實際的制度，歸之於人性中的基本要素，其實有無此種要素，我們並無獨立的證據，不過從所持解釋的制度上推想而得。我們不必把這種討論更加推遠，無論如何，我們可以承認，那種禁止近親通婚的規定，已經履行了一種社會的職務：就是聯絡各團體和擴大了有力的社會單位。在較進步的社會中，禁止近親通婚的規則，還另外附帶一種作用，即解放個人，使之不至再完全倚賴

於家庭；在有鼓勵或容忍近親通婚傾向的社會，倚賴的程度，原是非常利害的。

在最低等的文明階段之中，有力的區域社會，就是由這種互相通婚的親屬團體所組成的。親屬團體因親族和鄰里的關係互相結合起來，各種原始宗教及魔術的觀念，又使團結益發來得鞏固。區域社會所有的組織很少，沒有階級的分別，兩性間也沒有顯著的不平等。年老的男子，有相當的威權，但他們的權力，並無明白規定，全要看他的運用手段而定。操同一語言的團體，也常有接觸，並且爲了共同禦侮或行共同的宗教儀式，彼此間發生了合作。在較大的團體中（我們可稱謂部落），照例是沒有統治機關的，甚至連直接團體（primary group）所有的那種極寬懈的統治機構都沒有，不過有經習慣所明白規定的公認的權利和義務。在這種民族中，土地歸於共有，所謂共有，意思即說，團體中每一分子，都可在某一土地上行獵，如有外人侵入，即整個團體共起抵禦。歸爲私產的東西，有武器、工具和蓬棚等。家庭雖未經嚴格規定爲一夫一妻制，但實際上是行一夫一妻制的。婚姻關係一經女子生育以後，就很穩固，有時甚至一經結合，便不得分離（如維達人）。大體說，他們那種的社會，即代表着一種具最低限度組織，以採集爲生，最沒有分化的社會，在這種社會之

下，各分子大體上過着互相友愛的生活。

在政治組織更向前的演進中，我們可以推測出兩種原則，我們不妨稱之為支配的原則和合作的原則。前者包括各色各樣服從的方式，即不由個人自己意思的選擇，而是用個人作為達到目的之工具，後者包括各種合作的方式，相合作的個人各以對方為目的，同時亦為手段。歷史上所見的社會組織方式的不同，即是這兩種原則相消長的結果；社會組織愈嚴密，範圍愈擴大，結果也是愈複雜。上面所述的簡單的原始社會，即代表小規模合作原則的例證。如果我們由此再看看那種經濟活動比比較分化的區域社會，我們就可發現出更大的集團和新的社會結構方式，與根據血統和鄰里關係的社會結構方式並存着。在較原始的社會，統治機關的成立和鞏固程度，似乎與社會組織地域方面的擴大，和經濟程度的進步，有相關的關係。例如自行獵、牧畜，以至農業、經濟程度提高了，而同時較小的原始團體和較大的部落團體內部的有組織的統治機關，也有逐漸相應的發展；就是在初民社會中，我們偶而也可發現出規模很大的統治組織，堪與文明民族所有的相比。在沒有供給個人發揮野心和精力機會的情形之下，這種簡單的合作原則自然是很充分適



宜的，但在比較分化了的社會，這種原則就得大受試驗了。開始，我們可以看見戰爭一天天的採取有組織的方式，有時與比較原始的仇鬪並存，有時候就代替了仇鬪。現代許多學者，主張說初民是過着和平生活的，其實把事實詳加考核以後，就可知道此說並不能證實，反之我們倒有證據說，戰爭是跟着一般經濟活動和社會組織的進步而增加的。戰爭的發展使社會逐漸自合作的原則，轉而根據於統治的原則。無論在征服者和被征服者間，附帶都產生出了軍事的組織，或者說是促進了等級和威權的差別，個人或團體的各種服從方式，也出現了。此地我們又可發現出與經濟的演進，有相關的關係。我們從行獵民族上推到牧畜和農業民族，我們同時也可以看出最初的原始平等關係，逐漸為等級關係所代替。至於這種變化，受戰爭的影響到那種程度，受經濟發展使財富累積成為可能以後的影響到那種程度，那是不容易斷言的。

我們必須要問，威力是否是社會聯合的一個原則，如果是，它可以促進社會聯合的程度又如何？何回答這個問題的第一困難，便是此地所謂「威力」一詞，意思太含混寬泛了。如果指一切壓制的方式而言（即以若干人或團體的意思強制另外的人或團體以服從），那麼可以說，沒有一個社

會的存在，不是多少帶點威力成分的。就是我們所述的最簡單的區域社會吧，雖大體上根據於親屬關係和合作關係，但無論如何，爲維持公共的治安，仍多少有賴於各人對仇鬪和復仇的恐懼心；在這一方面親屬團體勢力的大小，是有很大關係的。在另一方面，具有最進步形式的現代國家中，公共權力機關具有絕大的可以自由處置的強迫他人服從的權力，這種權力雖名說出於人民的公意，其實裏面仍包含有一大部分強迫服從，不加可否，或無法默認的成分在。如果說一切有組織的社會生活，都包括有威力的成分這句話是真的，我們說在社會生活中威力有賴於組織，並且多少有賴於自願的聯合，也是同樣的真。因爲一個人，除非他得到了羣衆相當的好意的感應，他決不能強制多數羣衆服從；同樣，統治階級，除非在本階級分子間發展成一種一致的意志，除非有若干努力，使純粹的威力改變成爲別人樂於尊敬（至少別人願意默認）的威權，除非如此，統治階級，決不能以其意志強迫他人服從。總之，要答覆威力在社會組織中有何作用這個問題，我們就得先權衡社會生活中各種互相混雜的因素的作用，可是那種混雜的因素是很難分析的。

研究戰爭對於社會擴張的作用，便足以說明此種困難。戰爭爲促成社會擴大的工具之一，這

是誰也不會懷疑的，但從來有沒有單藉軍事的征服（同時並沒有其他社會的和經濟的因素使內部相當的統一和團結成爲可能），而造就大規模的永久團結的，那就不大清楚了。就原始民族而論，關於他們各種不同社會的大小形式，和他們擴大社會的方法，我們很難從人類學方面得到可資比較的確實材料。戰敗敵方，似乎是最普通的方法，但也有很明顯的例證，如一七九六年夏威夷羣島喀瑪哈瑪哈（Kamohamaha）所造成的聯合，和十九世紀初葉非洲卻加人（Chaka）成就的聯合，其成功不僅出於武力，也出於其遠見的組織，和對於社會體制大家多少有相同的觀念。羅威國家的起源（Lowie, The Origin of the State）第一章，並且也有少數例證，說明初民也有採取和平的方法以成就擴大組織的。好像如北美的伊洛噶同盟（Iroquois League），巴西阿洛克印第安人（Arank Indians）的聯合，後者似乎是採取和平漸次吸收的方法，纔發展成爲一大組織的。古代世界那種廣大的神權國家，根本是根據於征服的，但它們終歸趨於崩解了，大帝國的時期，接着就是分爲許多小國家的時期，如果再有統一的話，也歷經許多困難而且進行很慢。這種後來的統一，除靠戰爭以外，一部分也假手於同盟制度或皇朝間的傳受。從歐洲的歷史看，過去各

大國的形成，都與經濟和文化的發展相關聯着，武力這一個因素之確切貢獻，很明顯無從加以估量的。一般說起來，威力總得受不可勝數的因素所限制。執權的統治者間，自己也會發生衝突，如君主和貴族的衝突，教會同君主的衝突，世襲的貴族和以財富而成的貴族間的衝突，地方和中央的衝突，在衝突之中，被統治者多少也有透氣的餘地。並且，單靠強迫他人服從所能成就的，倒底有很明顯的限制，而且無論征服者的升降興落，原有的制度總仍能保持其向來的活力。父權家庭和自治村落等就是如此，在威力統治之下，或者不管威力的統治，仍得為社會生活的重要中心。不過大概說來，專制統治的趨勢，總在於壓制羣衆的地位，不僅改變政治生活，也足以形成整個的社會結構。

支配或威權的原則，很容易從人類學家所描寫的初民社會中清楚看出，但在古代東方文明中，它經着宗教裁可的有力保障，變得範圍更廣程度更深了。到處都產生有一種神權的城市國家形式，城市神為理論上的統治者，君主就是他的代表。一切的權力，實際皆出於君主，沒有自治的觀念，甚至連自由民參加政治的觀念都沒有。君主政體擴張以後，偶然也有設法得到相當自治的，如

亞述 (Assyria) 卽由特許狀規定在徵稅一方面有自治的權利，但這種自治權是受限制而且飄搖極不固定的。權力悉由君主所給予，亦可由君主加以撤回。在此地宗教是擁護威權的一個有力因素，雖然有時亦有藉宗教而限制君主權力的，例如在希伯來人間，耶和華神是超出世間一切君主之上，假耶和華之名，卽可嚴厲批評君主。很大的具永久性的君主國，就是如此形成的。它們也可擴大成爲極大的帝國，不過其團結和永久性總要薄弱些，帝國的歷史，也可說正反映着中央權力和地方獨立勢力兩者間鬭爭的歷史。支配的原則，深入滲透於社會結構之中，它不僅影響於司法的執行而已，也影響到經濟的組織，到了這時經濟組織已顯現出層次的等級關係，最上級由貴族僧侶起，下至於一般的平民羣衆。支配原則所取的方式很多，包括：一、絕對專制政體，君主的統治不受任何限制，例如非洲有些部落組織，二、封建君主制，適於較大的區域，往往包含一個教權的統治階級，三、威權的帝國，帝國內部團結和地方獨立的程度是各不相同的。至於在所謂公民國家 (civic state) 中，支配原則還維持到那一個程度，讓我們先略述這種政治組織的形式以後回頭再說。

我們已經曉得，小規模的合作原則，已包含於初民的簡單的區域社會之中。至於大規模的更有自覺性的合作方式，可從古代城市國家中看出；在近代，它是同絕對專制掙扎奮鬥歷經困難而後纔露頭角的，同時絕對專制政治的發展，把各部落漸次合成而為民族。現代國家有一個趨勢，即使民族與國家合而為一，造成民族的國家，易言之，使國家的面積界限，與包括所有現在或將來自認為同一民族的分子的界限相合。過去對於那種可說是國家的一種特異形式——即聯邦制，也有過許多重要的試驗了。在聯邦制下各邦與聯邦間權力的分配，各聯邦國也大有不同。把近代國家的情形探究一過，可以看出文明的前途實有賴於它能否設計出一個原則，一方面要使地方發揮充分的自治，而另一方面又能以世界為規模，實現廣大的聯合，世界文明的將來亦將於此決定。

在原始社會中，我們發現出可說是民治的政府形式，這也許是可注意的。在初民社會之中，統治機關而採取會議方式的，實在正同由強有力分子操縱的一樣普通；並且就是由領袖統治的地方，領袖權力亦並非由儀式規定和絕對的，仍要看他個人的品質材能而定。不過，從本質上說，這種

社會與現代民治政體畢竟有別。在那種社會之中，權力是出於習慣的，習慣雖沒有同人類學家通常所設想的那樣剛性和不可修改，但習慣總不能容納從容準酌的修改，也很少接受自由批評的餘地。

在估計現代民治政府中同意這個要素的作用，比較它同威力所生的作用時，我們遇到與上面所討論相反的困難。說國家所根據在於意志的合一，而不在於威力（如果這句話是就事實的陳述，而非出於想像的陳述），這句話的理論根據即在於此：一民族的分子，在小事上意見雖常有紛歧，分成派別，但在紛歧派別背後，總有一種深刻的廣泛的同意在。其實，這種同意，假使真的存在的話，大抵也許出於經濟和政治制度對人民性格的深長影響，可是制度所反映的，也許並非一般人民的性質，不過是當時某一佔優勢，能強迫他人服從其意志的團體的性質。歸根結底，則仍有威力的作用存乎其間。同時，再可以辯的，現在通用的暗示和勸誘的方法，既極微妙不可捉摸，利用暗示和勸誘的人，儘可假之作爲支配和侵入他人人格的工具，而且反要比用單純的體力還要有效率，要徹底些。因之，自威力而變爲勸誘，到底是不是不過代表爲適應大規模組織計而出的方策

上的改變，抑或支配的原則，根本上已不是社會關係中的一個主要因素，問題仍在那兒。

現在的社會學，還不能確切答覆這種問題，要解決這種問題，我們一方面需要穆勒所謂的人性學，即研究團體與民族尤其是階級特性的科學，另一方面需要對各種不同團體所予社會及政治制度的影響，有一個精確的分析，這種的研究，還剛剛開始。同時，就是那些着重政治生活中支配要素的重要的人，或者也會承認，前面所說的方案的改變，其意義不啻說在現代民主社會中，智慧和自決的習慣已有發展，爲人所周知，大家也逐漸明白制度是爲人而設並非人爲制度而設，因爲要不是如此，方案爲什麼要改變呢？

在此地，不能把國家的形式加以任何分類，不過我們必須略述過去學者爲國家所下的定義，以及它在前章所述的社會關係中的地位。這個題目，因爲以前大家未能辨清社會學上問題與社會哲學上問題兩者間的分別，倒弄得非常奧妙暗昧。以前許多學者在爲國家下解說時，往往不就國家的現狀，而就國家應做的事上去下定義。所以有許多唯心論的哲學家，把國家定義爲：國家是一種有一定地域限制的機關，其作用即在於調適社會生活中各種不同利益和目標，使之和諧一



致。這樣的說法，不僅把尙成問題的事實做理論的根據（因為國家是否一定是調和不同利益的機關，就很難決定），而且就是在所說國家應該做些什麼一點，也足以招致異議。因為一個人儘有理由可說，還有許多別的社會關係，也應置於國家管理範圍之內。如果說這個定義的範圍包羅太廣，那麼還有許多定義，其毛病即在於限制太狹。例如以國家爲維持社會秩序外部的普遍秩序的一種結合，就不能適用於神權國家，因爲神權國家也干涉到社會分子的生活細節，它也不把法律同道德嚴加分別。從社會學的觀點看，我們必須把國家看做一個大種之下的各小類，它們的範圍，職務與他種結合的關係，彼此原大有不同。最低限度我們可以說的，凡在那種已有分工機構的社會，這種機構的職務在於保護社會的分子和執行共同的規則，那麼國家（即統治的組織）即已存在了。反之，在那種社會之中，規定並不由團體行動所執行，個人的保護聽任親屬或他種團體或甚至聽任沒有固定權限的個人領袖所負責的，那麼就不能謂爲已成國家（統治的組織）。通常公認爲國家職務的，爲對外的防禦和對內的保護。另一方面，如利用共有的資源以求屬於更高階段的共同福利，如國家的積極提創共同的善，是否屬於國家的應有職務，到現在仍還爭論不定。除

了有些初民完全沒有分工的統治組織者外，政治組織的發展似乎是連綿不斷的，我們一定要把國家當做幾乎普遍存在的制度。不過因而就說國家是天然的，那不特意義含糊，實足引入迷誤。不錯，人性的內在需要需要着某種的社會形式，但沒有一種特殊的形式（譬如說近代的民族國家吧），可以說是天然的，既不能說出於人的天性的衝動，也不能說即表現着人的最終目標。此地最重要的，即不要把國家同社會含混了，國家不過是社會的一種，即一種的結合形式。它也是一組的制度，包括有組織的法律和政府的系統。無論就那方面，都不能謂國家把人的社會關係已經包羅無遺，而國家支配這種社會關係的職務，我們前面已說過，也大有不同。

社會制裁的方式——前面曾經把區域社會定義為由一種共同規則系統所團結起來的團體，我們現在必須把這種規則的性質略加討論一下。在較為進步的社會中，我們可以分別出四種不同的社會規律：一、道德的箴戒（它雖與宗教的規條，常密切相聯，但有獨立的趨勢）；二、法律的規條；三、習俗的勢力和四、時式的影響。法律道德和習俗，就其歷史看都是出於習慣的，但自它們分道揚鑣各具各的形式以後，就儘可以看出它們之間的差別。已經達到明白形式的道德規則，它一

而規定某些事應該做的，一面又禁止某些不應該做的行爲，所以應該做者，即認那種行爲的本身就是好的，或者認爲是達到好目的的手段；其所以禁止者，即認那種行爲本身是壞的，或足以產生壞的結果。道德規則的基礎，即在於人對於善的本身，就有一種尊敬心理，所以道德規則完全超出於任何外界的贊譽以上。話雖如此，在實際上道德規條自然不能與此完全符合，因爲別人或許實在爲了它的權威纔接受，經過了嚴格的準酌考慮纔遵守。所謂法律，就其已發展的形式而言，即指由一個合法的權威機關所公布和執行的許多規則而言。爲了要替法律下一個精確的定義，曾產生過不少的爭論。此外，也有許多過渡的暫時的情形，好比說社會威權有時成爲極端的地域化，或法律雖有合法的宣告，卻無確定的執行。譬如在許多初民之中，有好些習慣上遵守的規則，但並無公布和解釋此種規則的法庭，還有些情形，有宣布和解釋法律的法庭，但由佔優勢的團體掌執行之責。今日的國際法，有正式宣布法律的機構，而無確定執行的辦法，不過國際法總應該把它看做法律。

就是把法律限爲那種由國家所公認，所解釋，所執行的規則，但仍不能減少下法律定義的困

難，因為怎麼樣纔算國家，又是一個同樣廣泛的題目。無論如何要之我們要確定：在一個社會之內，維持秩序這一種職務，到那一點纔有明白的分化，使我們可以說這是國家的系統，那是法律的系統。其實國家（統治組織）的發展和法律的發展，實在是同一現象的兩個方面而已，都在於建立一個穩固的秩序。並且還可以說，強制這一個觀念，不僅包括體力的威逼，非法行為的取締，把違犯者排除出團體之外，也包括由輿論所行使的其他各色各種的壓迫方式。壓迫可以由社會全體來行使，也可以假手於領袖來行使，也可以假手於某種的制度機關。要之，凡是在一個有明白範圍的社會之內，有行使限制人或事的權力的規則，規則的執行不僅為偶然而且具有有永久性質的，那麼這種規則本質上就是法律的規制。爲了作比較的研究起見，我們自必須承認，維持法律規制的威權的確切性，和法律規制的執行力量，彼此之間程度常大有不同。

廣義的說，制裁的明白程度和制裁所用的強制性質，可以用來分別慣例，法律和道德的不同。道德的制裁，無論發展至那種高的階段，但總是被當做向人心內部的東西，其接受有賴於個人的自由意志。慣例普通都認爲一種輿情，而不是一種依法成立的權威。而且他們的範圍，限於社會內

某種階級或階層，雖則它們也常具有一種尊嚴的價值，足以引起別一團體分子的感興和模仿。它們所規定的行爲的某種格式，在某一團體看來也許是非常重要的，但總不同道德和法律規則那樣的深刻涉及於一般人生活中基本的和共同的需要。時式同別種的行爲方式的規定有許多不同，尤其在持久和範圍一方面。時式的本性，就是比較暫時性的。它開始被當做一個新的東西，經着模仿而逐漸推展開。時式一待大家採取以後，就喪失了新奇的特色，接受時式的也就沒有剛開始時那種的風頭。所以時式流行的時間，要看傳播的遲速而定。這一點即是它與他種行爲規範根本不同的地方，別種行爲規範凡傳播得愈廣，勢力就越大，也越能持久，時式卻剛相反。

過去大家都習以習慣的心理法則，來解釋習俗。大家認習俗就是社會中已經成爲普遍了的行爲方式，並且因爲經過多次的重複，故在動作之時好像完全出於自動似的。大家以爲，我們自己或別人違反習俗時，所以會有不舒服的感覺者，端因習俗原具有此種準自動性的緣故。我們要破除已成的習俗是很難的，如果有所改變，就會遭遇頑強的抵抗。不過可以注意的，抵抗中所包含的情感的強弱，卻是因事而異的：某一種違反習俗的行爲，也許不過引起嘲笑而已，但有時它也可引

起仇恨和積極的敵視。所以社會習慣的壓力，決不能單以社會習慣有準自動性這一種心理就能盡行解釋，因為社會習慣也包含有平常習慣中所不大的情感。事實上習俗不僅僅是一種通行的習慣，也是行爲的一種規則或規範。在情緒一方面，有兩種擁護社會習慣規則的勢力：第一、一個人對於習俗本身就帶有一種情操（或者可說是一羣情緒特性），凡違反習俗者即加以非難。這一種情操，其實也包含有理性的成分，即承認秩序的重要（雖然有時認識很浮汎），和承認改變以先，對於我們所希望的是什麼和什麼是我們希望的有認識的必要。此外，還附帶有許多結合成爲一叢的社會情感；實在，服從習慣的規則。即是個人接受與反應社會要求，和自覺倚賴團體的初步。第二、除了對習慣本身的情感以外，還有一種情感，它是由已結合成爲規則的某一種習俗、同情、仇恨、贊可、嫌惡所喚起的，如果有人違反了這種規則，情感就會再度激發。兩種情緒互相交織，因爲事實上，每一項規則，都是受統御一個團體的整組規則所維護的。

原始習俗所經過的分化程序，在無論那種文明底下，其大致輪廓都絕相類似。習俗中有些訓諭，被接受而成爲有關個人的道德，並且加上了個人或內在裁判的性質，違反了即自覺良心不安。

有些生活規則，則經社會中合法成立的機關所正式公布和執行，還有一些則被認為無關於生活的根本狀況，乃成爲慣例。在文明史中，社會制裁各種型式之間的關係，是有非常之大的變化差異的。習俗通常繼續下去，成爲法律的一個淵源。例如習俗是英國法律的一個重要因素，也是習慣法中有些最基本原則的根據；現存的習俗，被認為具有法律的拘束力，如果那一種習俗發生問題，只要說明它的存在不違背任何基本的法律原則，只要證明它就是普通法爲適應地方情形而起的變異，它就仍有法律的效力。在別的法律系統方面，通常也都承認習俗是影響法律制度發展的一大因素，甚至認之爲所有法律的最後淵源。不過無論如何法律一發展成爲法律系統以後效力就要高出於習俗，法院卽可以廢止某種習俗（雖則這類事是不常見的），宣布它不復有拘束的效力。法律發展的一個因素，便是社會組織的擴大，使統治勢力得與許多不相同，甚或衝突的習俗相接觸經過了變通，修正或改換，用法律的方式以適合擴大的共同需要。統治勢力同社會習俗的關係，跟着文明的階段而有所不同，在威權國家底下，所謂法律儘可以說是上級的命令，因爲在這種的國家，法律不出於當時的習慣，亦不出於人民的需要，完全是外面加上去的。不

錯，不得人民的衷心同意，沒有一種專制權力得統治得久遠的，但人民的反應也許不過是默忍，或冷漠，或甚至悲慘的退讓。在民治的社會中，法律與社會的道德感有較密切的連繫，但即在這種社會之下，某一有勢力的階級，仍得憑藉勢力，影響立法行政，所以威力支配這個成分依然存在。

一般說，在道德規條、法律規條、宗教規條三者尚未分化的社會，和在已經有完備進步，明白的法律系統的社會，法律同道德的關係，自必大不相同；同樣在那種神權政治的文明底下，宗教道德法律仍保持密切相關的關係，自然也是不同的。法律社會學最重要的問題之一，即在於一方面決定道德標準的變遷，在法律中表現到那種程度，在另一方面，要去測量熟思考慮的倫理思想，對於立法究竟有什麼影響。很明顯，在法律的演進中，自覺思想改變法律的力量，也有所增加。在低級的社會之中，這種變遷是很慢的不自覺的。在擴大一點的以威權為基礎的政府下，我們可以看出，法律的公布是經過考慮的，並且也以全力使之概括化和系統化。在以公民觀念為基礎的自治社會下，復自僅僅法律的公布過渡而至於有計劃的立法。至於自覺的有計劃的立法，受倫理思想的影響到那一種程度，這是比較法理學學者尚未有充分探討的一個問題。法律和道德之間的關係，似



乎有一種辯證的傾向，或者至少可以這麼說：往往有一個時期努力使兩者和諧一致，但到另一個時期卻又置之不問或任兩者各自獨立，這兩個時間即交迭更替着。在法律的形成和尙未分化的階段中，如在初民和有些神權國家中，法律自身的活動範圍極受限制的，祇在宗教和道德方面，社會制裁乃有充分的表現。至法律更進一步的發展階段中，有組織的政治機關大大的擴張了它的權力，法律同別種社會規制也有了明白的區別。這是法規以文字嚴格規定的階段，着重於精確的規則和形式。至此，法律便呈硬化的趨勢，變成不顧道德的勢力，即令認法律爲不道德的見解，它也不加關懷。但到了又演進至一個階段時，法律的硬性通常又往往會打破；因爲同別的法律系統或道德觀念的接觸，就滲入了新的因素。例如羅馬的和希臘哲學思想的接觸，十六、十七世紀歐洲大陸接觸自然法概念的影響，都可以說明這個趨勢。滂德 (Poscoe Pound) 教授甚至說：『十九世紀法律上的法律權利和法律義務，都即是前兩世紀哲學的法理學上所說的法律權利和道德義務，不過爲人所接受了，在法律成熟時代予以更明確的內容而已』。過了這個吸收和發展的時期，道德與法律相反的傾向，又重新發現，因爲通常法規的發展，總是跟不上道德的發展而落於其後。

的。自然法這個概念的歷史，即可以充分說明這種的交替更迭的情形。在目前自然法的概念對於國際公法或者有相當的影響；一般的說，在我們這一代，似乎又在恢復以前有過的企圖了，即想拿比較根本的正義及理性概念去解釋實際法律的基礎了。要解決因此而生的問題，則有待於社會學和法律哲學的密切合作。

## 第六章 社會階級和經濟組織

社會階級可以說是社會的一部分或一羣的個人，他們相互之間根據於平等的關係，使他們與別部分人劃然有別者，在於他們具有一種共同接受或默認的自覺優越或卑下的標準。每一階級之內，都有一種基本的平等關係，是以超越個別間的小小差異和內部間的地位差等；但在階級與階級之間，卻有絕難越過的間隔。對於階級內部的平等關係，優越及卑下之感，第一，可以加以客觀的觀察，即以階級以外人的眼光觀察，第二，再觀察其背後的心理勢力。在一個外面的觀察者看來，階級本來就是一件有關行爲、言詞、服飾、教育，尤其是社會交接習慣的事。在同一階級的分子之間，大家都平等相待，但在同別一階級的分子接觸時候，我們就可以看出，他的行爲態度就包含兩種因素，一方面是謙順卑讓，另一方面則是自信矜誇。如果是屬於兩國的不同階級，他們的態度更側向於互相疏遠，格格不入。在這種行爲習慣的背後，其實還潛在有更重要的意義。社會對於各種

生活式樣，都予以價值的評斷，行爲習慣即表現着這一種社會所定的價值；它們也是支持和保護一種生活式樣中所包含的特權的工具。屬於某一階級的個人，不得不守某種的生活標準，受某種的教育，和在一定範圍之內選擇職業。所以，階級的作用，即在於使各人『各安於位』，『要達到各安本分，或者用法律加以規定，或者由經濟或社會情形所限制。行爲的差異，一面是維持社會差別的機構之一部，但就另一面說，它們也正是社會差別的結果。個人從他出身所自的階級，學得了種種行爲習慣，這種的行爲習慣又幫助他們去維持和保存他們之間的差別。

從主觀方面說，階級的差別，是根據於情操（或一組的情緒特性）的發展之上的。這種情操，一共有三類：第一、在同一階級的分子之間，有一種互相平等對待的感情，一種願與同一階級的人和平生活的感情，有一種想信自己的行爲模式與別人的行爲模式會成爲沆瀣一氣的自覺心理；第二、對於較高的社會階級的分子，有一種自卑的感情；第三、對於較低的社會階層，則有一種自覺優越的感情。優越的感情，使一個人極力期求保持體面，惟恐失了階級的身分（這一點是一個自己階級身分尚未固定以前的人物特徵），而在另一方面自卑感情，又使一階級中的上層分子，期

望爲自己至少爲子孫力求上游，期望改進和提高自己原來的地位。這種平等、優越、自卑的情操，都是密切相混雜着的，因爲社會階級的組織，原有許多層級次序，各層級次序的機會也是大不相同，夾雜有嫉忌和謙卑的成分。這種情操也可巧妙的改變方式，或顛倒或從另一面求補償或發洩，譬如一個暴發的剛出道的人，在與下層階級接觸之時，我們馬上可以看出他往往俱有鋒鋦畢露咄咄逼人的態度；而上層階級與下層階級接觸時，在驕矜之外，倒夾雜有順受的謙卑。

決定現代社會中社會階層組織的因素，沒有問題是經濟的因素，一個人他將到底會受那一種教育，和他選擇職業的範圍，都是由經濟條件所決定的。職業又可以作個人生活和他社會地位的很可靠的標指。單是貧富，是不能作爲階級的類別的，因爲就一方面說貧富原是相對的，譬如在同一階級之內，一個人如果不能照他那階級的生活標準。我們就斷定他是窮人，如果他能超過他那階級的生活標準，我們就斷定他爲富者。不過收入多寡，就其可以決定一個人對職業的選擇而言，卻是重要的。我們可以根據於職業的獨立程度，任期的安定性，其所包含的教育的和社會地位（社會及教育地位與階級差別的分野大致相合），以分別標劃出各種的職業團體。各種工作

的品級，工作的體面與否，不完全照它所能產生的收入而定，也要看它所包含的技術如何；要看它事先需要何種的訓練和教育，工作機會的多或少，是否有『稀少的價值』(scarcity value)；它給個人多少獨立的餘地；此外無疑還包含一個人在估計工作價值時所抱的許許多多非理性的因素。這種非理性的因素，在不同的時代不同的社會，都是大相懸殊的。從此意義說，階級是許多因素，尤其是教育，一般生活式樣，職業地位，經濟地位交彙而成的產物。至於社會階級，作為一個團體而論，它團結到那種程度，這個問題的重要，在於經濟上和政治上的原因，至為階級本身下定義時，就沒有什麼關係；階級不是一種實在的團體，乃是一種潛在的團體，它自己不是有什麼特殊目的的組合，但它可以成為這種組織（如政黨）的材料。

其次我們可以討論到使階級分子感到階級自覺心的條件。在這種條件之中，第一、要提及的，便是社會變動 (social mobility) 的程度和難易。所謂階級自覺心，就是指一個人覺得他和本階級的分子，在行為和態度上有一種相同之處，反之，他感覺到他同別一階級的分子，在行為和態度上，都有一種差別。如果，在一個社會之內，分子的上升下落是很便當或很迅速的，那麼就很容易看

出，生活式樣的差別就會有消滅的傾向，或者就有差別，也會喪失了它的嚴重性。反之，變動如果是不可能的，像那種階級世襲的社會，那麼不同階級的互相對待的態度，就有固定成爲習慣的和自動的傾向。最後如果變動雖屬可能但是極不容易的，結果就使階級差別的自覺心益發尖銳化（尤其在兩國兩種文化之下的不同階級），在那種社會之下，一方面有向更高一級社會階層上升的熱烈欲望，另一方面有唯恐沒落至低一級的社會階層的恐怖。階級自覺心的第二個條件，便是階級的對立和衝突。一個階級其各分子所以感覺到有一致的利益，實在就是由於感到有防禦共同敵人之需要，尤其是在與一個已經有階級自覺心的階級對抗中所產生的。到了這一步，階級纔有把自己形成爲一種確切團結的團體的趨向，成爲社團的性質。促成階級自覺的第三個副因，由於共同成訓的發展，其中包括共同的經驗和共同的價值標準。這一個因素，即在階級演進至自覺的階段中，亦很重要，它對於一階級形成其應付將來的方策時，可予以極大的幫忙。

社會階層組織的種類——我們已經曉得，社會階級是由許多因素併合而成的，其中心要素，即在附着於各種生活式樣中的威權。在所有社會階層組織的各種形式中，似乎都表現有這一種

要素，雖則其表現的方式容或不同，產生有程度不等的等級。廣泛的說，我們區別社會階級的型式，可以有三種根據：一、視其劃分的嚴密程度，二、視其維持階級存在的規制的種類，三、視其職務上的特點，和團結上的程度。這些似乎就是社會學家通常區別階層，世襲階級，和最狹義的階級三者時所用的標準。

階層 (estates) 德文叫 *Stände*，是指社會階層而言，階層的地位是由法律或習慣所規定的。在近代以前的歐洲大陸，以及古代世界，到處可以看見社會階層的事實。等級的關係到處都絕相類似，最高一級是貴族和僧侶，貴族是國家的統治者和防衛者，其次是商人、手工工人、農人，他們的責任和義務，都多少有明白的規定，最末一級就是各種沒有自由的人。上層階級有許多的特權，如私人可以審判他人，又有許多特免的權，例如得免繳租稅等。階級和地位，一生下來便決定了。偶而個人也由上升的，例如授爵和教會的偶然從下級中挑選人材來補充原有分子，同樣，不自由的奴隸，也有偶爾被解放的。但是大體上各階級都是由本階級自己的分子所補充，要上升全要看上層的好意而定。在歐洲方面，階層組織大部分是自封建制度推演出來的，一直到十八世紀末葉，階層



組織仍保持其許多特色，尤其是聖秩制度中的隸屬和依賴關係。

世襲階級 (Caste) 制，像我們在現代印度所看見的，和階層制度在許多重要方面，都不相同。一個世襲階級可以說是一種同族交婚的團體，其分子遵守成訓，專就一種或幾種出於同一源流的職業，分子的行為都有確定的社會規則，並且有共同的儀式上的慣例，因此彼此之間，就有了聯繫團結。它是非常硬性的，個人不能從其出身所自的階級圖上升，雖然也有一個團體因分裂或聯合而結果造成升降的。世襲階級與階層不同者，在於世襲階級具有宗教的性質，在於它的更加硬性，並且或者也因為在世襲階級制下，財產的差別比較不佔重要。它根本是一種職務的或職業的團體，它深受儀式上差別的影響。如果要曉得非理性的因素如何影響於社會對某一種職業或生活方式的價值估量，那麼它便是一個很顯著的例證。

現代社會階級與社會階層的不同，即在於現代階級並不根據於法律地位的差別。理論上講，在法律面前人人地位平等，每人都有從事任何社會職務或職業的自由。對於財產的取得，也並沒有法律的限制。同時，階級的劃分也沒有同階層和世襲階級那麼嚴厲硬化。社會等級儘多上升或

下降的變動餘地，而且介乎階級同階級之間，尚有很多階層，我們很難斬截劃分，決定確切的界限。在前面我們已經曉得，研究現代的階級，最好的觀點，是研究其生活的式樣，尤其是彼此之間的行為關係。照我們這樣解說的階級，它與經濟的等級地位相符；只要我們評量經濟等級時，不要單視其收入的來源和多寡，同時也計及其穩固和個人獨立的程度，所發揮的創造能力和支配力量。這種經濟地位的不同，似乎也即是資產階級和勞工階級的根本區別。所謂勞工階級，包括所有只靠出賣勞動力爲生的人，他的任期和收入狀況，使之絕難改變他自己或後代的原來地位。大體上，這個階級包括手工工人的全體；也可以包括那些逼近勞工階級分子，他們雖非嚴格靠工資爲生的人，也爲自己的事業工作着，但他們的獨立和安穩的基礎，都極薄弱，常常逼近於赤貧的無產階級。這一個階級的特徵是很顯著的。它的分子靠出賣勞動力換取工資爲生，他們所有的財產，比起社會別一部分人所有的起來是渺不足道的；在社會全部的收入中，所佔的地位是不重要的；就他個人而論，對於經濟政策的發動和支配，絕鮮參加和置喙的份兒。

要劃分其他的經濟階級就很困難了。在一方面工人羣衆和另一方面少數擁有大資產者之

間，還有許多介乎其中沒有明白界限的階層。上層階級一詞現在是個意義很模糊的名詞。它指所有生活程度比較高的分子，他們大抵靠所積聚的財產方面的收入爲生，例如大地主、大資本家、高級官吏、高級的自由職業者。但要明白劃出它同中等階級（即小資產階級）的界限，卻是不容易的，而在中等階級和工人階級之間，又有許多中介的沒有清楚分類的階層。現在通常把中等階級分成新舊兩類，新的中產階級包括低級和中等的企業者，小股東，小的以年金爲生的分子，各種技術專家，各種低級的管理者和行政官吏，中級或低級的自由職業者。所謂新，意思就是說，大體上其所包括的分子，都是大量生產工業發展以後的產物，而且他們是同大量生產工業密切有關，倚賴於大量生產工業的。舊的中等階級，現在已在同新式的中等階級混合了，包括舊式生產和商業所存留到今的分子，店主、小量生產者和商人，以及其他新產生而用同樣方法的人物。但有一個問題，卽以這麼質地分異龐雜的分子，究竟能不能成爲一個階級？

這個問題因爲政治上的偏見，弄得很混亂。那些不願見資本主義消滅的人，把中等階級當做工人階級和資本家間緩衝的東西，認它有特有的永久職務。另一方面，社會主義者把中等階級看

做根本是暫時性的。兩方面的思想，都是心切於求的表現。實在，中等階級是否有充分的統一和一致的利益，可以使它們成爲獨立的團體，抑或它們自己的利益也是衝突紛歧，使它們不是加入勞工階級就得依附資產階級，現在還未有證明。這是要看一國工業化的程度和農業所佔地位如何而定。但無論何處，中產階級對於別種團體都沒有一種一致的意見。在舊式中等階級和新式中等階級之間，也有若干的衝突；大量方式的生產和分配，威脅了前者所處的地位，而這種新的發展卻給後者以不斷的新機會。無論舊的或新的，對於勞工階級的要求支配工業，其內部態度亦殊不一致；但中等階級在經濟上和政治上雖是分裂的，它們的社會地位不管有許多等級，卻也有共同之點，使它們與勞工階級劃然有別。無疑在現代社會，生活方式的對立和文化方面儀節上的對立，已有減少消滅的趨勢，但大體上社會仍舊壁壘森嚴，保持階級的性質。由一階級轉至別一階級還是很難；個人雖常有陞遷的事，但對於留下來的多數人，根本上就沒有什麼影響，一則上層有上層的尊嚴，再則那些爬了上去的人，一爬上去就同新的處境融而爲一了。實在自下級陞至上級的相當變動，爲維持上層計也是必要的，有些專家甚至在這種情形之下，看出一社會之中等階級的真正

任務。依照這個說法，中等階級成爲供給社會選擇的機構；因爲它們收集包羅勞工階級中最能幹，最富精力，最想圖上進的分子，而另一方面又爲上層階級作保留人才之處，備上層的補充。不管這到底是不是中等階級的任務，社會地位與一個人的能力是否像這種意見所說的那樣密切相關，也許大可懷疑；要而言之，上陞的障礙仍然存在，社會的高級分子大體上仍舊是由本階級分子自行補充的。較高等的職業，多半仍非寒家子弟所能問鼎，並且大實業領袖的出身於富人階級，也有增加的趨勢。就在美國，情形也是如此，據最近的一個研究說明，實業領袖雖非一個嚴格自相婚配的階級，但富者所佔的部分卻有極速的增加，按照現在的增加速率，富人就要成爲最主要的成分了。湯雪格和喬斯林（美國的實業領袖（Tausig and Joslyn: American Business Leaders））關於各階級在人口中所佔的比例，我們很難得到有精確的可資比較的資料，但也可以指出一兩種估計作爲說明。在英國方面，總登記官把人口分成五等：一、高級和中級，二、第一級與技術工人間的分子，三、技術工人，四、技術工人與粗工間的分子，五、粗工。一九二一年曾有下面的估計，爲各階級成年男子在人口中所佔的百分比，包括在職和不在職的：

	第一級	第二級	第三級	第四級	第五級
一〇〇%	二·九三	二〇·三五	四三·四七	二〇·四五	一三·四〇

在德國方面哲格博士 (Dr. Feiler) 用了不同的分類，有過下面的估計：

資產階級	舊式中等階級	新式中等階級	準無產階級	無產階級	無產階級
〇·八四%	一八·三三%	一六·〇四%	一三·七六	五一·〇三	

階級分化的淵源——關於社會階級的如何起源，有過各色各種的學說，有人把社會的階級推源到武力的征服，或財富的差異，或職業的分工。這各種的因素，在階級的分化上，似乎都有點關係，但它們的重要性，卻因時代不同民族不同而有別。在初民中，我們常可以找到因戰爭而產生的世襲階級的例證，如在非洲土人中，但我們也可以找到例證，貴族階級是同財富有關的，例如在北美印第安人中（見羅威國家的起源第三九頁）。歐洲大陸方面階級制度發生的途徑是多種的。第一、為封建制度的轉化，尤其是城鎮的興起；第二、是征服的結果，例如在匈牙利，貴族和商人是外國

人；三是由原來的簡單的階級關係自行分化，與戰爭沒有什麼直接的關係，例如瑞典的情形。像斯賓塞所注意過的，戰爭的影響與其說是產生社會的階級，毋寧說在於使原來的階級關係，益臻複雜化。一個已經有階級差別的團體，征服了另一個團體，結果在兩者併合的大團體內部，就發生層疊的等級和重覆的差別。在討論現代社會階級時，最重要的是經濟的因素。我們在前面已經曉得，如果把經濟地位不祇包括收入的多寡和來源，同時也包括個人獨立的程度，任期的久暫，支配及受支配的習慣，那麼可以說社會地位是與經濟地位相符的。經濟關係的變遷，遲或早會影響到社會的估價和尊榮。

個人的差別和社會階級——斯賓塞根據了人種誌的資料早已注意到，在不同的社會之間，體格上也是有差別的，例如貴族的身材總要比農民高些，一般體格也要優越些。不過，這種差別，他認為實在是由於生活狀況的不同；唯差別一經成立以後，就有延續甚至加深的趨勢。他並且說，不特體質方面如此，心理特質也是如此。如果一個階級，繼續運用它的支配權力，還有一個階級則常處在屈服的狀態下，日積月久，一方面就會造就出一種遺傳的適宜於支配的能力，另一方面造就

出一種遺傳的習於屈服的能力；一久以後，就會產生出把階級間的既成關係當做天然關係的信仰。可以注意的，斯賓塞的見解顯然以習得的特徵作為可以遺傳的，而現在的生物學家大多數卻已經不再作如此主張了。斯賓塞著作以後，無論在美洲或歐洲方面，都收集有很多的資料，說明各種不同社會團體間體質的差別，疾病機會的不同，以及死亡率的分別。近年來也有人利用智力測驗的方法，去確定不同的職業羣，究竟有無智力上的差別。還有一種方法，就是看各種社會階級所出的科學、藝術、和商業人才的多寡。就所得的佐證，都是極難評估的，不能在此地詳述（見我的社會學研究第十章優生學家的主張），不過下面有幾點也許是可以注意的。

一、這種種研究的困難，即在於不能分開遺傳的因素和環境的因素，而且其所用的方法，如果作為深刻研究的話，還嫌太簡陋。例如關於智力測驗，有學力的專家現在已經一般承認，測驗也許可以測量出相同環境下出身的兒童天賦能力的差別，不過對於絕不相同的社會情況下出身的兒童，在下結論說他們有無遺傳差別時，就需要千萬審慎了。在無論那種情形之下，如職業羣間智力的差別，要小於團體內部分子間的智力差別，並且依照最近的佐證，早年環境的變遷，可以影響



到兒童的智力商數那麼就過去觀察到的各社會階級間兒童的智力差別，似乎也微渺不足作為各階級分子天賦能力有差別的確實佐證。

二、依據已有的佐證看，我們沒有理由可以懷疑，在能力上的確有個人的差別，我們也沒有理由可以否認這種差別之有遺傳的根據，所成為問題者，它們究竟和經濟地位與社會地位相關到什麼程度。大體說起來，財富和社會地位，仍舊是由社會的遺傳所決定的，而非由體質的遺傳所決定的。在特別富饒的階級中，財富傳襲的大便宜，可以掩蓋相抵一大部分的天賦弱點，反之，在低微的階級中，因為缺乏刺激和機遇，根本就沒有表現才能的機會。好比在富饒的階級中，如一個人的能力不配做某一種職業，他的社會地位初不因此而減低，他不過想法換一種別的屬於他那一階級的職業而已。實在，至今職業仍舊是由社會階級身分所決定的，並不是職業去決定階級身分的。大概比較高等的職業，寒家子弟仍舊是無由問津的；即有這一種給寒家子弟在這一方面競爭的機會，也只能影響及於比較很少數的人。在各種事業中有名望的人物，以出身於富饒階級者比例頂高，對於這個事實，過去已經有過許多說法，不過在社會地位陞遷變動極受限制的情形之下，在

個人初年所受的知識修養的機會極不均等的情形之下，這也正是意料中的結果。無疑個人的差別是必須考量的，尤其是在每一個社會團體的內部的個人差別，但在決定劃分一個社會內主要差別時，卻只是一個極不重要的因素：無論如何，智力的差別，不能同現代社會的階級差別相符，也不能即用以解釋現代社會差別為合理。

三、在我們注意各區域社會中社會結構和社會層級的種類時，以及那種社會在這一方面所發生的變化時，也可以證實這個一般的結論。自奴隸而過渡到農奴，自階層制而至社會階級制，以及現代工業和都市社會中所發生的階級關係的劇烈改變，我們絕無理由可以說它是因為階級分子的品質有了變化之故，也不能說階級關係的改變，同決定人口中所有各種才能和特質型式的因素成比例。剛相反我們儘有充分的理由可以說，人口的遺傳品質是很固定的，並不十分受社會結構變遷的影響；同時在另一方面，社會結構的變遷，往往會暴露以前所不曾注意的和潛在的才能。例如，依照墨格爾（Michals）說，在一八六三年以前，法國北部許多工業界領袖，都出身於勞工階級，但自那個時候起，上升的可能性就斷絕了。在英國方面，產業革命初期的許多工廠主和發

明家，都是出身於低微階級的，但到十九世紀中葉以後，上陞的變動就越來越受限制了。德國的情形也是如此。在美國，根據前面曾經提及的那個研究，赤手創業的人現在也一天少一天，商業領袖之出身於富饒階級者的比率，卻日在增加。社會階序作用中的這種變化，其與經濟結構和經濟情形變化的關係，大概一定要遠過於其同人口天賦特質的變化。在此處也沒有例外，社會的因素要比種族或遺傳的因素來得根本。同樣的話，亦可以適用於現代各國各種不同社會階級（尤其是中產階級）人數比率的極端懸殊。社會階級的人數比率絕不能說同人口中的材能的高下分配符合一致。

從前面比較研究中所見的社會分化的一般趨向，我們現在可以將之簡單的歸結一下。在比較簡單的社會中，除了團體以內和團體以外的人之間的區別，和根據年齡、性別或婚姻關係的差別外，沒有其他任何地位的差別。但就是在原始的社會，這種初步的平等狀態，一待範圍和組織擴大，等級的差別就代之而起。世代傳襲的酋長制成立了，在酋長的周圍有一大羣世代傳襲的貴族，特別是在因征服而成的社會中是如此。而在另一端則有奴隸或農奴，其當奴隸或由於因征服而

俘虜來的，或是從奴隸貿易中買賣來的，或自己賣身投靠的，或者是生下來就是奴隸的（即父母爲奴隸者）。這種分化的情形，我們在前面已經說過，與經濟的發展有密切的相關。如果把原始社會的經濟發展分成若干等級的話，自游獵者而進至較進步的牧畜者和農業者，我們可以看出，每一等級下貴族、奴隸和農奴的差別也跟着一直擴張。

這種分化的過程，在最初的文明狀態和文明的中期，益發來得劇烈了。差別越來得深刻和廣闊，我們可以看到社會階層制的各種形式，各有其法定的等級。到了近代，階層制進而成爲社會階級制，這種過度，與政治上君主和貴族的鬭爭，尤其是城市工業的興起相關聯的，後者原來受法令限制，受世襲的專利和特權所嚴重妨礙。知識的廣播，對於打破教會的獨佔是佔有重要地位的，並且逐漸產生出了完全世俗人的新的知識團體。政治和經濟的鬭爭，結果無論何處的現代社會都建立了法律的平等，並且就大體而論，在平民之中，最初步的福利情形要比較以前爲普及得多。但雖然世襲的等級廢除了，地位的差別依舊存在，並且爲經濟勢力所維持着；因爲社會陞遷變動的受有限制，尤其是遺產的制度，地位的差別仍保留有一大部分世襲的意味。社會的構造仍舊是階

層式的，各人的經濟權力和文化機會，仍有絕大的懸殊。而且懸殊的存在，遠過於維持有效的分工和職務專化所必要的程度；這種差殊往往是相敵對勢力鬭爭的結果，所以它繼續和更頻繁地作為再度鬭爭的張本。

經濟的組織——從社會的階層結構，我們現在進而略略討論一下社會的經濟結構。

財產也許可以說是一組的權利和義務，這種權利和義務規定了個人或團體間對於物質東西的支配關係（奴隸也是被當做物質東西的）。財產觀念的主要之點，就在認一個或多個人對歸於他或他們的東西，有種公認的支配之權，在相當限度以內，並不受外面的干涉。所謂有一種公認的權利，我們的意思說，如遇受侵害時，就有公認的應付方法。所賦予所有者的支配權的多寡和性質，因法律系統之相異而大有不同，並且在法理和經濟慣例之間，也不一定常常有嚴格的一致。因為有這種的差別，所以我們不能有現成的分類。此地我們只能以支配權的主體的性質做根據，我們可以看出下面的幾種方式；不過所欲記住的，下面所用的名詞，是採自比較已經很進步的社會的，在用於文化程度與之大相懸殊的社會，自必難期其包含同樣的涵義。

廣義的說，我們可以把財產分爲私有，團體所有及共有三類。共有財產，即對於某種東西，若干人各有權利，不過合而計之，是歸於全體所有的，排除團體以外人的參與，凡團體內所有個人對於某種東西都有使用之權的，及凡由習慣規定由社會所監督個人有其享之權的財產，皆包括在內。關於團體所有的財產，因團體主體的不同，或爲私人組合，或爲半公衆性質的組合，或爲公衆組合，其形式亦就因之而異。私人財產，支配權操於個人之手，自然也得受法律習俗的限制，例如法律習俗對於讓與和遺產的規定。這種的分法，因爲我們很難把公衆的支配和私人的支配劃出一個清楚的界線，所以仍不覺有含糊之處，但在廣泛的研究上總是不無用處的。

在初民之間，把衣飾、應用工具、蓬棚或聯在一起的蓬棚的某一部分，承認爲私產，關於後一點，自然要受規定取舍的習慣所限制，多少可以別種物品強迫交換。關於土地，就有很大的差異。在游獵者間，社會基本單位爲血族團體，在同部落的血族團體之間，原有一種寬泛的關係。一般的說，土地是歸團體或部落或兩者合有的，換言之，對於某一規定的地域，即爲佔有或流泊在該地的部落分子所共有，如有部落以外的人侵入，他們就會共起抵禦。不過有時即在同部落間，也有由一個團

體獨攬一地之事。食料是由集體共同取得的，習慣雖不一定但通常總規定等量均分。即在游牧民族間，偶爾也有土地私有的佐證，例如在維達人和有些澳洲的部落間，但權衡輕重，如果把共有作為團體的共同使用和享有的話，那麼共有的原則確要比私有來得普遍。

在農業民族間，土地所有一事，我們可以看出有極重要的差別。有的也許為一部落所共有，有的也許為部落中某一部分人（如氏族、地方團體或村落）所有；也有由全家或個人所保有者，雖然在許多情形之下，土地究竟絕對屬於個人，抑或個人不過代表家族好像管家似的領有土地，我們很難斷言。不同型類的保有方式，也有併合在一起的。社會也許仍保留有支配土地的『最後權』，但耕種那塊特定土地的家庭或個人，只要他們繼續耕種，他們對於所種植的田地就具有佔有的權利。還有許多的情形，一部分土地歸個人所有，另一部分土地則為部落保留為公共或供奉祭祀的用途。再者，農業更為固定以後，個人或家族的佔有權利，也許會硬化而成為永久性的所有權，但廢地以及牧地也許仍歸共有。還有許多例證，表示着另一種原則，就是土地是屬於酋長或貴族的。這裏，所有權所包括的涵義，各不相同：也許不過是說酋長好像同行政官似的替社會執行社會所

保留的權利，它也許不曾把社會內大多數人，淪於卑賤和倚賴的種種形式。據人類學家所供給的資料（見初民的物質文化與社會制度第四章第四節），如果加以比較的研究，可以看出，就大體言，在游獵，初期農業和牧畜民族間，都以共有爲普遍，共有也許爲部落的，民族的或地方團體的共有等等。在農業較高階段的民族中，共有的原則大大的減縮了，不過代起的並非純粹的個人所有財產或其他方式，所占便宜的是酋長或貴族。我們可以發現許多的例證，說明人民中多數人的逐漸成爲淪於倚賴地位的耕殖者，或爲奴隸、農奴或佃農。惟在高級的農業階段中始有私有增加的傾向，但一部分是同共有的原則聯在一起發展的，一部分得受倚賴領袖甚至如『封建租佃』一類東西的限制。私有財產原則的運行，在公衆限制比較不大嚴緊，個人積聚財富機會比較大的遊牧民族間，我們可以看得更清楚些。由半文明進至文明的階段中，可以看出各種不同的原則滲雜在一起，個人所有和公共所有兩種原則還能勢均力敵，以後大權卽有歸於貴族的趨勢，平民越發陷於倚賴的狀況中。

關於在各種文明之下各種財產形式和經濟組織的更進一步的發展，顯然不宜於作概括的



敘述。如果，研究封建租佃的種類，敘述封建制度的崩解，工商業的興起，以及爲現代經濟組織特徵的職業和階級的大分化等，自非參考研究經濟發展歷史的學者的著作不可。但對於所謂資本主義的特色，似乎有幾點必須說一說。現在一般人都承認，資本主義一詞在歷史各時期，所指的意思是各自不同的，它同整個財產制度一樣，性質依照着歷史狀況的變遷而變遷。把這一點記在心裏，我們可以略舉幾位學者爲現代資本主義所下的定義。韋勃（Sittner Webb）以謂，資本主義是『工業和法律制度發展中的一個階段，在這個階段底下，大部分的勞動者同生產工具的所有權脫離了關係，他們由此流於工資所得者的地位，他們的生計、安全，和個人的自由似乎都倚賴於國內比較人數很少的那一部分人，就是那些憑藉所有權而支配土地、機器，和社會內勞動力的組織的人。這些人活動的目的，不過在於謀個人的所得』。霍布浩斯的定義認資本主義『是由少數具有和能够支配生產工具的人，雇用了沒有生產工具的人，去從事於預備行銷的財貨生產』（社會發展論二九〇頁）。浩勃遜（J. A. Hobson）認爲『它是一種由一個或多個擁有巨大財富者所支配的大規模的業務組織，他們取得了原料和工具，雇用勞動，從事生產可成利潤的日在增加

的大量財富。這幾個定義，我認爲的確頗足以代表其他建議的許多定義。它們並不十分沈澹一致。韋勃和浩勃遜着重個人所得的動機，但也許可以說，這種定義所給我們的，是種難於證明的主觀標準，我們也就可根據此而加以反對。霍布浩斯和韋勃都沒有說明資本主義發展中經營規模擴大的重要性，不過據許多權威的意見，規模擴大實爲工業資本主義這個概念的中心，與規模擴大相關聯的一個事實，就是在資本主義經營之下，大多數工人無獲得獨立的可能。

在社會學上，資本主義的重要性，即在於資本主義下支配生產工具者和多數沒有生產工具的人民兩者間的關係。在這一方面，近代曾發生極重要的變遷；資本主義一起始時是比較自由的，互相競爭的，個人主義色彩的，但到後來，一方面資本家間發生了各種的聯合，另一方面，國家在立法或行政方面，大事擴張社會統制的權力，用以減輕財富和權力間的不平等。合作制度和市有制那樣的團體所有式的財產也有了擴充；公衆對於半公衆團體的支配權力也增加了；並且還有一種把本質獨佔性的企業收爲國有的趨勢。社會統制是否應該更進一步，這也是今日惹起最熱烈爭辯的問題之一。我們也許可以略提一下從衝突中產生出來的幾種互相對立的解決辦法。第一

種辦法，就是各種由國家統制國家計劃的資本主義，它們都帶有很強烈的國家的偏見，主張的人雖自稱爲社會主義者，卻都是爲了保留生產程序中私有財產制度而設的。第二，即是革命的共產主義，以有組織和階級自覺的少數人，獲取政權，他們雖自稱代表勞動階級的意思，但其作爲正同前面第一種人同樣的武斷專制。第三，即民主的社會主義，相信各階級和各民族的自覺的合作，是可以一舉實現經濟平等和國際團結的方法。預料原非我們此地的事，但有一點，可以儘有理由很安全地說的，現代民主主義是否能夠繼續下去，全看它能不能找到一種調和經濟平等與高度生產的方法而定。

在結束本節以前，我們可以提一提過去有人的嘗試，他們想說明財產制度演進中的主要趨勢。維瑞格蘭陶夫（Vinogradoff）似乎分成爲四個階段：一、部落和社會共有環境中財產的形成；二、租佃觀念應用到土地上面；三、個人財富的發展；四、近代集團的趨勢對個人財富所加的限制。桑巴特（Sombart）從歐洲經濟史中，看出一種民主主義和貴族主義間的更相迭替情形。他以一、自原始歐洲經濟的民主狀態至游牧經濟的貴族狀態，二、自村落制至采地制，三、自手工業的經濟的

民主狀態至資本主義的經濟的貴族政治狀態，來說明這個節奏。他以爲接此而起的，又是回復到民主狀態，從工會勢力的日漸增加，合作社的進步，對公共行政和立法發生新的概念，已可略見端倪。馬克斯主義者區別出三個階序，自沒有階級沒有分化的社會，進至階級分化的社會，最後又回復至沒有階級的社會。霍布浩斯在他檢閱社會的發展時，注意到三個階段，在第一個階段，還沒有什麼經濟的分工，生產工具是共同可以使用的，第二、根據強制服從的原則，有了貧富的劃分，這個階段的特徵，在於生產規模之擴大，理論上雖號稱根據於自由契約，但實際情況則極不平等，強制服從的情形仍然保持。到第三個階段，我們可以看出另外有各種運行的原則，如果它們成熟了的話，結果就會調合高度的工業組織和社會自由與相互服務的要求。這種概括的結論，對於社會學家都有同樣的興趣，因爲能使他處在廣大複雜的變動之中，執着若干基本的要點；無論所採的方法或觀點有何不同，正有多量的相同之處。但這種結論就算頂完美，終究仍是一種我們所謂的『未成熟的原則』，除非我們對於那種在社會和經濟發展背後的活動勢力曉得更多一點以後，是很少有預測的價值的。

財產的心理因素和社會因素——人是不是有一種取得和占有的天賦傾向？這在心理學家間，仍是個爭辯未決的問題（見貝格荷爾財產——一個社會心理學上的研究（Beagle Hole, Property: A Study in Social Psychology）；但無論如何，「所有」這一種欲望，總是個很複雜的東西，它根據着人的好幾種根本需要。一件東西之所以有價值，或者因為它能直接滿足欲望，或者經過一種「改變」或吸收的程序而能滿足欲望。大家都曉得，有時原來對之本無興趣的事物，因為它附有最後可以令人發生滿足的一串事實之故，因而就發生出興趣來。依此，對於那種自身也許沒有令人發生愛好的東西，也能形成愛好的習慣。在大多數情形中，我們對於財產的興趣，即出於此種愛好的習慣；在還有些情形中，則牽涉有更複雜的情操。凡與重要欲望的滿足直接或間接有關的事物，其周圍總附有着「一組情緒的特質」（尤其包括預料的或回想的各種情緒：欲望、希求、恐怖、焦慮、失望、獲得的快樂、占有的喜悅等）。所有的基本欲望，食、色、審美及愛知的意趣，都可作為企求財產的情操的核心，更為把目的同工具混雜的傾向所促進。永久的，或時常發生的欲望，對於占有尤其重要，因為它們可以給那種同它們有關係的東西以一種確實的價值。這種欲望復同自尊

的情操密切交織在一起，因為超越直接的享受，支配事物原為生活的調整和滿足個人興趣所必不可缺的。所以這樣說來，財產一事，深植於一個人希求支配事物的自尊心，和自由享受的感覺之上。比較法學家告訴我們取得財產有三種根本的方式：一、直接從自然取得財貨，二、或者出於勞力或努力的結果，三、或以強力強奪諸人。在所有這三種方式中，都包含有自利的成分，尤其在第三種方式中。人之所以愛好貨物，因為他們曾在貨物身上花過精力，因為它們是取得一般滿足的工具，尤其是因為它們給他以統御自然和其他人的權力。為獲取財產主要動力的，倒不在於財貨的直接使用，乃在於財貨所包含和因為有了財貨可以促進的權力的運用；權力的企求，也使財產成為野心的一個根源。

從心理學方面看，財產的發生，並非出於有獲得或占有的直接需要，而是出於別種根本興趣。同自利和自尊心交織起來的結果。從倫理方面看，財產的作用，在於供給人一種為自由、安全、有目標的生活所必需的物質條件。可是就實際情形而論，除極少數外，大多數的經濟制度都沒有達到這個目的，失敗的理由，當在財產的歷史和人對財產的心理中去求之。把財產作為一種社會制

度而論，它不僅給人以支配物的權力，並且給人以由物而支配人的權力，在特殊情形之下，它成了一種工具，擁有它的人，就可用以支配沒有它的人的生活和勞動。在現代大規模的經濟制度之下，所有權有很廣泛的集中，使所有權所能產生的權力或支配的力量，範圍大為擴充。現代的制度，也使大家過分看重生產的價值，復因為鼓勵分工專門化的結果，使許多人的工作，都失去了原有的表現自我的價值。結果，就工人羣衆而言，財產不能說已完成其主要的任務，換言之，它並沒有供給人以自由和創造基礎的安全和穩固；沒有供給人以表現個人材能的機會。現在的問題，就在於如何想出遏抑人性中自私和支配慾的成分，設法調和大規模經濟組織的需要和社會自由的要求。

## 第七章 心理發展的各方面

一、道德的發展——在討論社會學和社會哲學的關係時，曾提出過倫理學本身和道德的社會學兩者間的區別。倫理學只討論我們的道德判斷是否真實，其任務在於發現出我們的道德判斷所根據的假定，和創立自相連貫合於為理性所接受的標準的原則。另一方面，道德觀念和道德習俗的比較研究，所研究的為各時代各民族表現這種道德觀念和道德習俗的形式，它們在生活中的作用，它們背後的心理勢力，和它們彼此間歷史的緣屬和關聯。我們此地討論的只限於最後一個問題，因為題目太廣，我只能討論道德發展的一般性質，和在比較的研究中看能不能分辨出任何的趨向來。

開頭要注意的，我們說道德的發展，意思並不說從不道德發展至道德，而是指道德這個範圍之內的發展情形。在已知的任何社會，都有它的行為法典，換言之，總有一套規定或禁止某一類行



爲的規則；大家都遵守着，因爲誰都怕一旦違反了會受大衆的非難嫌惡。這種法典包羅生活中一切重要關係，就已知的各種文化而論，除範圍限度以外，各民族的法典內容相同之處，着實可以驚人。所有我們曉得的法典，都禁止殺人，偷竊，鼓勵貞潔，寬仁，互助和尊重真理。無論何處，在已知的各種生活規條中，我們都可找到滿足互相效忠和互助的最低需要的相當規定。實在，據最近人種誌的研究，大部分的以採集游獵爲生的初民，他們所有的道德規條，有幾方面反要高出於有些較進步的民族。

廣泛的說，我們可以分辨出三種主要的趨向，不過有一個條件應該注意的，道德的發展不是連續不斷的，而是從各不相同的路線出發，受文化接觸的交互影響所限制的。三個主要趨向：第一、有一種分化的程序，即從社會制裁的別種形式中，如宗教的和法律的制裁等，發展出了一種獨立分明的道德態度。第二、道德中合乎理性的成分逐漸發展；道德判斷一獨立以後，漸漸趨於公正和概括化，理性的標準日漸代替了魔術的恐懼，盲目的嫌惡和贊同。第三、道德判斷所包括適用的人或團體，範圍逐漸推廣，真正的普遍道德已見有端倪。

要明瞭道德發展的性質，我們必先要略略討論一下成熟的「良心」所感受的那種道德義務的性質。良心似乎是一種兼含智慧和情緒成分的體系；它不是某一種情緒，而是包含多種情緒的一組或多組的情操，例如包含實現正義時溫靜的喜悅之感，未能合正義時的憂鬱、恐懼、後悔、恥辱之感、憤怒，另一方面則為敬仰、尊崇、效忠與榮譽等。這種情緒特質，同我們對事物的贊同或反對是關聯着的，我們贊同或反對一件事也不僅單純的贊同反對而已，實在包含有種種情感和判斷。凡某種行為能否與人性中普遍要求相合，快不快的情感就跟着而有不同。判斷確定了情感的是否切合適當，要是判斷的形式十分成熟的話，它就會完全根據於連貫的公正的標準。想從任何一種衝動或情感中，如合羣性或同情心中求得良心的來源，實在是種錯誤。毋寧說它是全部衝動情感的結果或蓄積。我們對於道德規條感到義務心，和用以壓制逸出常軌的衝動和情感的就是這一種有組織的情感的集合體，和包藏在它內的是非的判斷。

但道德義務有一種雙重性，社會心理學家對這一點特別饒有興趣。在一方面，它包含一種強制的情感，它包含一些由外界強加諸我的東西；另一方面也包含一種樂予承諾的情感，一些我們

情願接受的東西。對於這種雙重性，過去會有不同的解釋。有人認為這是情感與理性，愛與恨，社會與非社會衝動，自由的智慧與機械的習慣間的衝突。我所欲建議的解釋則如下：道德生活的問題，主要就是如何使互相對立的衝動和激動的欲望，從混亂而得到秩序的問題。但要使個人感覺到創造秩序的力量，必須他對於社會加於個人身上的規則先有若干經驗以後。個人的良心，便是包納他所處的社會的道德信仰的蓄積所，或者說它包括着所有他經過威權或暗示而接受的東西，自然到了後來，也可以根據他認為自己的理想和職責感，把原是由外面得到的當做他所自有似的。大體說，他心目中所懸擬的秩序，都跟社會大秩序而定。不過有一點非常重要的，兩者之間卻絕沒有完完全全相同的，至於差別的原因，乃由於社會演進本身的性質所致。

社會制度（包括道德規則），一般都是人類關係適應生活需要的產物，如果制度而不能適應需要，它或是自然而然的消蝕，或者經有意和熟思考慮的改革而終極終須歸於崩解。但這種適應絕不是自動的或十全十美的。社會需要都是不完全的，互相衝突的，事實上並無一種能夠包含它們全體或使之能和諧地充分滿足的社會心理。大體上，就是最進步的社會，社會變遷的途徑也並

不是經過考慮而出的，不過極泛泛地合於社會的需要。並且，文明愈進，社會的層構愈複雜，愈分化，表面上大家所感覺到的需要，也許並非全社會而是一階級或一部分占優勢之人的需要。因之，在道德的發展中，並不會有自動的合於所有個人的要求的事，個人內部所要求的和外部事實上存在的秩序之間，終有罅隙而不能同一。強制的情感一部分就是依稀表示社會同個人之間的齟齬。社會之內團體的數量愈多，結果對各團體的效忠自不免有衝突，這樣一來會使強制的情感更加強烈化。義務之中所以有困難和強制的成分，還有一個根源，即在於個人在把各種相衝突的目標和諧化時，他所應用的概念都是矛盾和晦澀的所致，如果真有完全理性的心靈，像康德所謂的純粹意志，那就會自然而合於道德的要求，不會感受到什麼困難。不十分明晰的概念，同時滲雜有我們情緒和衝動的成分，自難期其完全克服一切矛盾或得到統一的和諧。

道德的發展不是只向一條路線進行的。它受整個社會秩序的發展，受經濟與政治的因素，和宗教信仰與一般知識進步的影響；也同所有這些現象一樣，它也有遺誤和退步的現象。不過概括的說，和就全人類而論，我們可以看出像前面所述的那三個趨向。從一方面說，也許可以把這種的

發展，看做良心趨於獨立化內心化的一種程序；我們可以清楚的看出道德逐漸自法律中分化出來，以及產生出以善爲自足和獨立不受外界干涉的概念，從傳統道德和先知或革命者的道德的不斷衝突中，也可看出這種的程序，前者伸訴之於威權，側重服從的品德，後者揭發與標準和傳統的迥不相同的理想，伸訴之於善良生活本身的優點。在這一方面尤其可以注意的，爲希伯來先知所堅持的，心的義務，他們主張良心的純潔，個人負思想和行爲的責任，和五世紀前希臘人所產生的「良心爲道德最高裁判者的」學說。自然，這種教訓，現在還沒有受人類大多數人所領受。一部分的道德依舊是傳統的威權的。在各民族之間，道德與法律間的關係也大相同，就在同一民族之間，堅守法律的字面，與訴之個人的內心，亦常有交相迭替的情形。我們雖然不能估計這一種特立的道德態度（卽是以事物的內在價值爲評斷標準的態度）的力量和普遍性，要之，在道德發展的途中，它已經產生出了。

這種獨立道德的發展，在宗教和道德間的複雜的關係史上也可看出。在低級的宗教中，神聖這個觀念是很粗陋的，沒有分化的，其道德的成分，沾染有魔術的恐懼和強制。到了高級的宗教，其

神明逐漸道德化，承認神之所以神聖，即因為它代表着道德律，為道德律的化身。到了最後，道德規則自有宗教制裁中解脫出的趨勢，進而要求獨立存在。實在，只要道德或其他價值還根據於神權的話，道德及其他價值就作為構成神聖本身存在的最重要的資料。到了近代，在思想和多少在實踐方面，纔有倫理思想漸次超於宗教和獨立於宗教之外的趨勢。倫理學從神學中的解放，在中國人的生活 and 思想中也許亦可看出。

與這種獨立的道德態度的產生，同時相關聯的，就是道德判斷越來越合於理性化。原始的道德是由魔術的成分支配一切的。假使某種行為，跟着發生什麼禍害的話，大家就總神祕地認為行為之中一定有些不祥的精靈（mana）所致。所以在禁食的食品中間，是被認做有危險潛在的，在誑話之中認有不吉的東西，生人的咒咀是具有潛在力量的，關於兩性間的關係更有種種的恐懼。所以初民的道德判斷着重於行為，不大注重於用意，雖然也有些野蠻民族把有意的和無意的行動分開的（威斯特馬克道德觀念二二〇頁）。自道德判斷越發經過思索而出以後，也愈獨立公正，漸次注意於本人的品性，而沒有以前那樣注意他行為的實際結果，更不大受情緒偏見左右了。

習俗的法典也受了嚴肅的審核，並且還想法參考了經理性認為具有本身價值的目標和鵠的，替行爲的規則去找出一個基礎來。這種深刻的思考的道德的發生，可以在着重精神的宗教教訓中和哲學思潮中看出。至於現代社會現存的道德，究竟它有多少理性的成分，是很難說的，不過我們說道德大體上越變越思考化，那是沒有一個研究比較道德學的人會持異議的吧。

道德發展中最確實的趨勢，即道德判斷所適用的人數逐漸擴張。像格林（T. H. Green）所指出過的，對一位鄰人有什麼義務，義務本身歷來沒有什麼變遷，所變遷者乃是「誰是我的鄰人？」這一個觀念。初民道德，是種團體道德，道德義務只限於對本團體的分子。團體愈擴大，道德權利與責任的範圍也跟着擴張，但不幸，團體內部之間接着發生了差別。代替以前原始的平等形態，社會內部的各階級卻產生出了不相同的道德和根據從屬關係的不同的效忠心。不過大體說，同情心和公正心都在擴張，雖則很明白團體道德的最高形態仍舊存在，和現代大團體內部統一的感覺，常因對敵人的畏忌而被維持促進着。

道德普遍化的運動，最好可以從精神宗教的發展和近代人道主義的運動中研究。偏重精神

的宗教，其立意便是求普遍於一切人的，它毀棄仇對甚至戰爭，它宣揚自我犧牲、慈悲、博愛。但當它們同實際制度接觸時，就不得不同組織不完全、從事於生存競爭的團體的現行道德相妥協，那種現行道德滲雜有愛與恨，公道與侵略，自卑與自尊；其適應的結果，往往表面極好，而真義盡失。不過無論如何，其深入的道德見解要爲人類理性的產物，也許會產生出結果來。

人道主義運動現下正爲黑雲籠罩着，但其貢獻畢竟無可懷疑。它曾經深入於實際道德的每一部分，如對於階級和種族差別的問題，婦女的地位，對罪犯的待遇，結社的權利，宗教的平等，就是在國際關係上也不無影響可言。比較倫理學和社會學最迫切的問題，也許就是要解答：人道主義的理想能不能以世界爲規模而充分實現？抑或人類史上過去所發生的，不過在以大團體間的鬭爭代小團體間的鬭爭，以民族的倫理代部落的倫理？

上面簡單述及的道德發展的趨勢，自然不是各自獨立的。道德的分化即包含於它的逐漸理性化中，更理性化後又使道德更合邏輯。雖則在實踐上，道德規則的應用，我怕不一定真的能不同種族、階級、信仰，完全採用平等公正的精神。在實際事實上，這種發展在各方面都是很不完全的。道



德的深識和人類同情心的力量，都未能證明能够解決以世界爲規模的道德問題；要而言之，理性不免多少失敗了，因爲它未曾引起人類的那種熱望之情，沒有了這種熱情，是做不出任何偉大高貴的事出來的。

二、宗教的發展——在研究宗教之時，正同研究道德觀念一樣，我們必須把起源與作用的問題和真實性的問題分開。宗教信仰的真實性，屬於玄學的研究範圍，我們此地所注意的，只限於宗教信仰及實踐在社會生活中演些什麼任務，和宗教發展的一般性質。這種問題，過去曾經比較宗教學詳盡的研究過，現在比較宗教學已是社會學中發展最進步的一枝了；關於主要各種宗教的型式的敘述和分類，讀者自然必須去參考現在有許多權威的著作，此地只能討論宗教社會學的某幾方面。

過去曾有無算的企圖，想替宗教下一個解說，但沒有一個解說爲大家一致所接受的。這困難一部分或許因爲由於宗教曾經過一種廣大的發展歷程，一個定義殊難同時適用於最高級和最低級的宗教。此層困難，如果用最低限度的定義的方法，也許可以相當克服的，好比泰婁（Tylor）

所下的定義那樣，其所用詞語廣足以包括所有各種等級的宗教經驗。其實此外還有一個更深的困難，宗教包括着個人或團體對於某種「對象」的關係，可是這種對象到現在為止，尙未能證明可以概念的詞句加以解釋。所以，在下宗教定義時，我們只能論及關係的一方面，即我們對於那種對象的態度所包含的一切事實上，我們常把同這個對象發生關係時我們行爲中所包含的和所需要的，一概當做這個對象的特徵；這樣一來，就構成了我們對神明或神聖的觀念的內容。根據這一個看法，宗教的定義應該說明決定宗教態度的情緒或情操的性質，包含此種情緒或情操的明白的宗教儀式，和構成宗教思想體系的信仰。不過所必須注意的，我們爲了便於比較起見，所以從情緒態度、儀式及信仰三方面去觀察宗教，但絕非說三者皆爲宗教所必需，儘有人認爲信仰與儀式，並非宗教所不可缺的條件。

宗教態度之中好像包含兩類的情緒，一類是與困難、挫折相關的，一類是與愉快與亢奮的充溢有關的。後者包括所有的喜悅的情緒，在過去還未曾經過研究宗教心理的學者詳加討論，但它們似乎是非常重要的。一大部分的宗教儀式，或者即出於本能衝動的泛濫和精神的亢奮。不過同

困難和挫折相關的情緒卻更其顯著。有時，生活的常軌受了破壞，信心搖落的時候，一個人就需要一種可以呼籲和伸訴的東西。自覺缺陷、困難、不完全的感情和克制這種感情的努力，和借了對於一種偉大力量的信託，或者接受它或者以它為蔭蔽，而恢復失去的信心，或者相信世界某一部分是同情自己並不反對自己而恢復信心，這些都包括在此種情緒以內。在哲學的境地，這也許會成爲一種熱烈的信仰，相信道德秩序深入和灌輸於宇宙秩序之中，和相信小我的有盡的經驗中的混亂、矛盾，將可以憑藉深入的洞察力而澄清。承認了自我的渺小，承認在現象世界背後，有一種神祕的力量，那麼一個人就可逃避小我經驗中的混亂和矛盾；或者同這種神祕的力量結合。感到積極的欣然的自由；在兩者之間，就有「信仰神明」的階段，它一方面是承認自我的缺陷，另一方面是感覺到自己終久是有價值的。宗教的經驗總是移動在恐怖與希望，冷漠與熱誠，倚賴與自由，絕望的情感和強力的情感兩極之間。宗教的產生，最初即在於滿足這種情緒的需要。在宗教的儀式中，這種情緒及其附有的信仰被疏導和集中於一種傳統的或規定的形式，並具備一套完密的技術。一般的教儀，都是同個人或社會生活中嚴重事件有關的，如一個人的出生、死亡、疾病和開始加

入社交生活的成人禮；或者則與經濟生活中的重要事件有關，如播種或收穫；或者在部落間發生接觸或衝突時，也規定有各種宗教形式，前者用意在於解除緊張的局面，後者則在於鼓勵同仇敵愾的信心。在無論那個時代，在無論那個民族，成爲教儀的中心的，就是起源於生活中那些無從逆料的緊張事件。教儀的予人以安慰或者由直接提高或集中神明的權力，或者避免某種可能的危險，或者比較高級的祈禱，使一個人的內心有集中感通的機會。它們根據於情緒的需要，它們也就是發洩情緒的方法，不特發洩而已，並且使它們擴大了。雖然，必須記得的，它們也可以完全成爲刻板化，機械化，以至完全喪失了它們原有的價值和活力。

就知識的方面說，宗教所論及的那種矛盾和混亂，如果它們經清楚解釋以後，也就是成爲玄學的題材。例如現象與實在，永久與變遷，終極與暫時的對立。世界各種宗教，應付因此而生的問題，就產生出一種觀念，即假定我們經驗界的背後，還有一個精神的境界。兩者間的關係，則有各不相同的解釋。在一神的宗教中，大體上有種二元的趨勢，把神明設想超越於這個世界以上，這個世界就是由神所創造，所統治的。在多神的宗教，剛相反它們大體有一種一元的趨勢，把日常經驗的世界，

當做潛在的精神界的幻影。還有些情形，例如佛教，也許放棄追求永久真理的企圖，另外成立一種實際的生活狀況，以求解決日常經驗中的差別和苦難；這種實際的生活狀況，根據於挾帶憂鬱和柔和的慈悲心的展望以上，目的在於求全體的解脫。精神界這個觀念，有時把它同物質界對比，有時把它同有限部分、自我中心的世界對比，如此就使精神界的內容就變得更為明確。在高級的宗教中，倫理的成分逐漸重要，神明不過作為代表最高價值的集合而已。各種高級宗教都主張一種理想生活，和一種整個世界的觀念，以現實的世界為實行理想生活的可能的場所。要達到理想生活，或者由否認感覺入手，或者由壓制感覺和所有造成自尊的因素入手。這便是偏重精神的宗教中之禁欲的傾向。但也有側重於精神的社會方面的，像近代的人道教，中國的儒教，後者認為社會秩序本身是好的，服務社會本質上便是善的。

在所有高級的宗教中，似乎都包含有一個信仰，相信完全和永久的滿足是可能的。神話、教義和儀式，都是說明這種可能性的符號。它們的形式和內容，跟着文化的程度不同，我們價值標準和表現價值標準的方式的變遷，尤其是跟着我們關於和統御自然的知識的變遷而有不同。在低級

的宗教中，人類的根本需要，即與生存密切有關的需要，自然占最重要的部分。後來我們對於自然勢力的知識增加了，我們懂得了用自然的方法去支配自然；所謂自然的方法，就是說詳盡核視自然勢力的因果。因之，把神當做一種勢力的觀念，漸漸失墮，不再如以前的那麼重要，大家逐漸把神當做諸種價值的來源，或者把之看成保持一切價值的實體，或者認為經過了他，我們纔能一步一步的體認價值。

前面把宗教解釋為出自人類需要的東西，可以作為滿足這種需要的方法，但有一點很重要得記着的，這句話並不包含，以宗教能不能達到這個目的估計宗教成敗的意思。宗教同別的社會制度一樣，曾經滿足過人的需要，但它也表現着各種不同需要，尤其各羣人的不同需要間的衝突。所以，過去宗教是鼓勵和維持部落或民族統一精神的很有價值的一種工具。但這樣一來，宗教不啻予誇大的部落褊狹精神以一種神明的獎勵，這種部落的褊狹精神，實在最足以阻礙更進一步的統一。並且，宗教所着重的無我的道德，也許大足鍼砭暴力與殘酷，但其結果往往麻醉人們的精神；而鼓吹普遍的博愛，也足以蒙蔽眼前的不公道。宗教斷定精神佔最高無上的位置，結果不是同

實際世界完全失去接觸，就是把自己的權力供給現世執權的人所利用，並且不得不讓步，以至不能符合其所宣導的根本主張。只要看教會對於戰爭，對於奴隸制度和農奴制所抱的態度，便可證實。再者宗教自稱具有一種超乎尋常的內省力，過去就有人利用這一點以阻礙唯理的研究，並且引起反動，雖然後來科學思想方面的那種自以謂無所不能的自豪，這種態度也許同樣的不合理。最後，過去宗教也許是和平與一切高貴努力的淵源，但它也曾鼓起過卑劣的恐怖和令人戰慄的殘酷；假使它曾經使許多人得到一種深入的洞察事物的心知，但它也曾鼓勵過一種以精神包攬一切的妄自尊大的假定，和鼓勵過一種在其他活動中所絕無僅有的包含侵略意味的狂信。

三、知識的發展——知識發展在社會發展中的作用，最早就引起社會學家的注意，白克耳 (Buckle) 認為我們對自然知識的增加，是進步的主要源泉；孔德把他自己的心理發展律，當做社會學的根本法則；穆勒認為歷史和就我們所知的人性，兩者併合起來告訴我們：促進進步的最重要或最主要的力量，即「人類思想能力的狀態」，換言之，即他們對於他們自己和他們四周世界所歸結而得的信心。關於知識發展和社會發展的關係，我預備在結論一章中加以討論，我們先要

問一下，概括的說知識在什麼地方表現出這種發展的程序，在程序中，能不能看出任何一定的趨勢出來？

知識的發展，從人類支配自然勢力的繼續增加中，最可看出，在這一方面的進步，比任何其他方面都要比較繼續不斷和廣泛，在近代文明之下，速率更有一日千里之勢。知識發展就本質說，包含在利用潛在或明顯的自然勢力以供人用的力量之中。據我們所知道的最原始的人，他們使用自然的產物，絕少加以改變。越過了採集食料的階段，於是人不僅利用自然的產物，並且利用自然的生產勢力，例如飼養獸類和從事農業。在初級的文明之下，這個階段一過以後，就走進一個新的階段，人開始有意地利用自然界顯現的力量以改變自然的資財，例如深耕，使用金屬，和使用低級的器械如輪、滑車、槓杆和螺旋等。同樣或甚至更重要的為書寫的發明，自有書寫纔促成大規模的統治，和使有組織的知識成為可能。最後到了近代，人們更努力深入於世界的表面，逐漸增加支配潛在的自然力量。這種發展，在自然科學及根據自然科學的技術中，最為顯著，但即在討論人生與心理及社會的學問中，也可看得出進步的痕跡來。



不過支配環境，不是心理發展的唯一表現，它與社會發展發生關係，也不限於這一個方向。我們已經在宗教倫理思想和行爲的方面，看見它的發展歷程；在純粹科學和哲學思想的發展中，也同樣表現着；那種純粹科學儘可由學者獨立地孜孜研究，在一個長時期內同實用全不相干。孔德自信，他能够分辨一個很有規則的知識發展的歷程，那就是他很出名的三階段律。三階段律，就它原來的意思而論，固然爲許多社會學家所非議，但大多數社會學家都會承認，它至少表示出了思想一般發展中若干顯著的特色。爲理解現有局面計，把它稍加討論一下，是必須的，也是不無用處的。簡單的說，孔德三階段律斷言，每種知識的部門，都經過三個階段，神學的（或架空的），玄學的（或抽象的）和科學的（或實證的）。在最初的階段，人們關心於事物的起源和事物包含有什麼目標，要解答這種問題，他們就假定數量多少不等的超自然勢力的作用，最後成有各種形式的一神教；到了玄學的階段，人們仍在從事於獲得絕對的知識，他們仍舊以謂他們可以得到關於事物的根本性質和終極目標的知識，不過他們現在用本質等抽象概念來代替超自然勢力了。經過若干階段，抽象概念發展到最後極致，乃有單獨的最高的自然本體這個觀念。最後，到實證的階段，

人們放棄了追求事物最終原因的野心，把他們的注意，限於周密的辛勤的觀察事實，建立公例，即建立類似與因果的不變關係。實證的知識，很明白是相對的，受我們所有工具，尤其受社會演進程度的影響，它的目標也不在於發現最後的真理，而在於促進人類的福利。

既有各種的現象，斯即有各種的學問，各種學問達到實證階段的時間各不相同，各種不同科學的律例，大約是不能合而為一的，但在所有這種實證的科學中，有一種方法上的一致，儘可適當作為整個人類統一的基础；同時在別的方面，各種科學的意見雖大有不同，但於已達實證階段的事物卻意見日趨一致。

這個分類有好幾點受批評，第一、最初階段的知識，不能以生氣說（animism）或認人類天賦有把自然物象加以人格化的傾向來完全說明。一方面，在原始社會的魔術信仰和實踐中，其中有許多固然牽涉到訴之於神祕的超人勢力的，但不能確定就說在初民社會中，所有神明皆出自人的精神想像。並且，把物象加以人格化的傾向，絕不是人性中難於減免的一部分。它不過是人類對事物的一種解釋，用來聯絡各部分的經驗而成為一體。在以生氣說解釋物象時，我們不過憑藉心

中已有的經驗，使我們能瞭解我們別一部分的經驗而已，它的缺點，在於輕易下概括的結論，和在建立物象間的關係時，沒有相當的審慎。凡此種種，是所有思想各階段的特徵，不過程度各有高下罷了。但，生氣說雖說不是人性中特有的不變的傾向，不能因而就說它在思想史上是不重要的。沒有人懷疑它在宗教思想中的重要，就在科學思想的發展中，誰也不敢說它已完全消滅。在若干現代的科學家和哲學家，仍抱有此種態度，不過所取的方式不同而已，克普魯 (Kepler) 和 第卡慈 (Descartes) 都假定了神的全善，纔相信自然法則的具有不變的規律性。依照 牛頓 (Newton) 太陽系的秩序是出於神明的調停；無限的空間就是神的感覺器官，是表現神遍在的器官。康德以謂只有採用神的觀念，纔能調和道德生活的要求和自然的程序；有許多的思想家都承認，神即使不是一切價值的創造者，也是價值的維持者。

孔德以玄學作為人類思想的過渡階段，玄學作為減弱神學的勢力而論固然是有價值的，但卻註定須日漸讓步於實證的知識，他這個意見，也受人嚴重的反對。他自己便是位玄學家，他的對於實證方法的性質的觀念，就是根據於玄學的假設的差別之上的，他沒有把這種差別作更進一

步的考察。如現象與實體的差別，對神學的反對，和假定終極的原因爲不可知說；又如認整個人的經驗結構，可以分析爲同時生的和接續性的兩種關係。現代實證主義，究竟同玄學能夠脫離到何種程度，是很難說的，不過無論如何，玄學仍有一個重要的任務，即討論科學研究究竟是不是一定要本體論證去證實，和顯示出各種不同科學所依據的潛在和往往不知覺的假定。要做到這一步，當然沒有理由說一定不能採取實證的精神，所謂實證精神，就是把所有的概念讓經驗去判斷的精神。也許再可以說，現在大家逐漸承認，科學對於不屬於它的領域或非它特有研究方法所能及的經驗因素，科學沒有即因而加以否認或減少其重要性的理由。有些人甚至相信，某種經驗（如美的和宗教的經驗），比自然科學的知識更能够使我們對於真實世界，有一種更直接或深刻的真知灼見。這種經驗，究竟應由科學或玄學去研究，這個問題一部分也要看你所用的名詞指些什麼而定，但完全把這種經驗忽而不論，顯不合於真正的實證主義。

自孔德以來，也有好多人會追溯過知識發展的主要趨向，其中與孔德的系統最相似的，爲赫甫定（Höfding）所提出的，他也同孔德那樣把思想分成三個階段：一、靈魂主義的，二、玄想主義

的，三、和實證主義的。比較更詳盡的是霍布浩斯所提出的系統，他注意到四個階段或形態：「一、萌芽的形態，人類用言語表示的思想的端緒正在形成；二、第二期，可以說是常識的或經驗的知識系統建立了；三、批評的和重行建設的階段，在這個階段中，始有思想的系統，大抵皆根據於辯證的基礎；四、實驗的建設的階段，在這個時期，人們努力於使思想結構的本身，同發展中的經驗發生關聯。」

我不必再去詳述這種主張，此地只要明白說出我所認為的原始心理，古代人心理和現代思想主要特徵就够了。

一、初民與文明人的思想結構之間似乎並無本質的差異。換言之，按照現代人類學家所描寫的初民思想和行爲，加以心理的和邏輯的分析，在形式或結構上並不能看出有何種特有的缺陷或特色。他們成就之所以有差異，是出於經驗範圍，組織嚴密的程度，論理的自我評判的能力，尤其是因爲主觀成分支配思想的程度有不同所致。普通以謂初民思想的範疇，實際上是混淆雜亂的，即他們不能辨別部分與全體之異，相同與相似之異，其實按之事實，似乎並無實際根據可言。初民

在處理他們日常生活中的自然事物時，要不是完全不能應付，否則他們就很清晰不會弄出混淆的事。甚至就是如賓加拉小黑人(Bengala Pygmies)那樣的原始民族，對於划舟一事具有許多的名詞，對於船的各部分，對於靠岸，前進航向，轉角，都有專詞；而且我們可以舉出許多原始民族，他們對於獸類、樹木、草屬都有詳盡的分類，對於人身大部分的骨骼，都有專詞。同樣，野蠻人雖然沒有現在人所有的因果律觀念，但在他的行為之中也表顯他對於因果有相當的認識，好比他也很清楚的去尋求事物發生以前的端緒，他用力的多寡也往往酌量他所欲得到的結果而定，他在行動中也應用着一種論理學家可以稱之為歸納的方法。他看出，有種種的勢力遍布於世界之中，它們的作用大體上都是合規律的；他祇有在平常關係發生破綻時，纔去求諸變化無定的力量，如求諸於靈魂或別種神祕的勢力，或魔術等。魔術中的神祕成分，實即由於它有超常特異之處；這種魔術的神祕關係，雖為大眾所深信，顧其作用的方式，卻是很暗昧不可知的。初民似乎並不把神祕的品質與我們稱謂自然的品質附在一起，他們對於魔術的結果，和人類他種活動努力的結果，也有很明白的區別。並且野蠻人在訴諸神祕勢力之時，並不因而就忽略別種的通常的勢力，他們不過認

爲這種通常勢力不足以說明某種的現象，和他援用別種勢力認爲可以堅定和增強他自己的信心，解除自己的憂慮。他是用了通常的思想方式以證實此種勢力之存在的，無論是靈魂的或魔術的勢力。實在，它們也是根據於對關係的觀察而得的概括結論，不過所謂關係，也許因爲急欲得到結論，所觀察的並不準確，同時眼前又沒有一種嚴正的方法，可以減去情緒的因素或阻止下概括之論的原有傾向。無論那種解除緊張的行爲，或者是用符咒或教儀，大家相信能產生出某種結果，那種結果也是爲通常解除緊張局面時所不可缺的。所以認定各種物象皆具靈魂，初民還有一種動機，他們把靈魂看做同他們一樣的東西，可以威脅利誘，並不認之爲不可變動的自然勢力。由這樣而觀察得的關係，立即凝固而成爲公認的信仰，成訓也就跟着成立了，成訓又轉而給信仰以不可拔的威權。人民的行爲，也就遵循已成的信仰不敢或違，就是信仰已經喪失了原先促成它的情緒質分，卻依然保持下去。他們變做了公認的行爲規式。野蠻人心理同文明人心理的主要區別，即在於對自然界及超自然界見聞的多寡；凡對於自然界所知愈多，則受超自然界的影響愈小。大致說來，這種程序要看批判甄別寬泛的概論的方法，和脫離衝動支配自由思想的能力而定。

研究魔術和靈魂說的各種形式，同初民和初等文明下的社會及經濟組織的形式之間，究竟有些什麼關係，這種研究一定是很有趣的。但據我所知，過去研究兩者間相互關係的工夫，都是規模狹隘，不足以證明其所下結論的是或非。不過，說靈魂說的系統化是跟政治組織的發展相關聯的，這個假設，也許是可能的，地下有一種政治組織即假定天上也有這麼一種組織，政治組織的規模和統一愈增加，靈魂說也愈發展，系統化，最後到古代世界的文明之下，更登峯造極，在那種文明之下，皇朝的利益和半哲學的解釋更有意支持着它。魔術的發展極致，似乎也不是在原始社會，而在後來有許多擁有財富，他們的權力極不穩定而轉向魔術師獲得信心的時候；就是在更後，在發生困難和不安的時候，魔術的習技仍常有復活的事。

科學同魔術和靈魂說的關係，已經爲許多人討論過。有些人說，科學是出自魔術的，但我們可以更準確的說，兩者都是出自常識，不過兩者的發展方向不同而已。科學逐漸把常識所得的資料修正，闡明和系統化，並且成立了一種方法，應用了這種方法，又可以得到更好更充分的資料，而且在處理材料之時具有很大的精確性。魔術則趨向於神祕，矛盾，對於偶然相符合的現象，便不加批



判的全盤接受，其所運用的一般關係，不受也不許證明。科學和魔術，一開頭在方法上和精神上就互相背異。以後便愈趨愈遠了。

靈魂的和宗教的信仰，因為它們提出了問題，鼓勵過研究，對於初期的科學確有所幫助，例如廟宇的建築和節宴的規定，促進了數學、幾何學、天文學的發展。教士階級的產生，在這方面也是非常重要；他們曾獨占了知識有好幾千年之久，在長時間中他們成爲高尚文藝學問的主要的獎護人物。

二、古代及近代思想 科學的發端，有人一直追溯到古代的東方文明。巴比倫、埃及和古代的中國，造就了算學、幾何學、天文學的最初的有系統的知識，它們也使許多其他的技藝，發展到相當高的程度。在紀元前八世紀至五世紀的古代文明之下，還有一種更高級的知識的活動，雖則這種活動不屬於科學的範圍之內。那就是希伯來人中間的倫理性的一神教，中國人中對於倫理和政治的系統思想，印度人中對於最基本的玄學問題的討論。最後在希臘人中，思想逐漸成爲系統化，精密化，批判化，研究和證實知識各部門的方法也產生了。經阿剌伯人之手，希臘思想又在中古歐

洲復活起來；阿拉伯文化對西方的壓迫，一方面刺激起西方對於數學的興趣，一方面刺激起了對實驗的興趣，這樣一來就供給了爲現代科學所根據的基本質料。

現代科學思想的特徵，卽在於使精密的抽象思考，與加以控制的觀察實驗，兩者結成一氣。在希臘科學思想的發端中，我們可以看到這一種兩者結合的情形。希臘人的觀察，除受當時所可用的工具限制之外，現在已公認爲是很銳利很有價值的，在天文學方面，他們懂得如何去使數學的思考同實際的觀察合併起來。不過，其在實驗一方面的成就，沒有如他們對於論理學、數學、倫理學及玄學的貢獻之大。他們的科學理論實在很趨重形式的，模擬倫理學與數學。科學只討論那些必須的、普遍的、典型的和不變的，科學的任務在於發現物象的基本型式和推論跟着此種基本型式而發生的特質。對於凡變遷的特殊，只能作一種意見，而非科學之所及。所以從理論上說，古代科學是靜的，研究形態的，側重分類的，不適於研究變異和變遷。現代科學的偉大成就，端在於方法的精密，使能在變遷和衆質紛紜之間發現出秩序和延續性來。這種進步在物質科學中最大，但卽在以生命及心理爲研究對象的科學，受了演化論及其方法和比較法的領導，從變異之中追求秩序，

在近代也有了很顯著的進步。

有些有權威的學者，堅持謂古代思想與近代有基本上一致之處，它們的差別，依照他們說來，在於古代希臘人所追求為普遍的概念，而近代科學所尋求者為普遍的法則。柏格森 (Bergson) 曾謂此種差別，不過是種程度上的差別而已，概念者為事物的一般概念，而法則者則為變遷的一般概念，但兩者的根本目的，都在於得到一般的抽象的認識，而非個別或特殊的認識。此地就引起了一個重要的問題，即思想系統同經驗的關係。思想系統就是觀念事實間關係的概括的結論，要判斷思想的系統，究竟是不是看它能否完滿解釋事實間的關係呢？或者說自相一貫的思想，雖則合於所觀察的事實，但對於所觀察的事實並無必然的關係。對於這個問題，在現代科學家，意見似乎大有不同，我們此地，也並不在討論這個問題的是否合於邏輯。但很重要很可注意的，科學在研究與實在經驗距離極遠的抽象實體時，所下的法則最為成功；科學愈趨近於實在經驗，則越有以分類敘述為是的趨勢。我們看見自生物學、心理學以至於社會學，法則的建立亦越跟着困難。所以心理科學及社會科學仍在很幼稚的階段。社會科學的落後，加上比較進一步的有幾部門知識

的非常的專門化，使人們要去把握廣闊普遍的真理，益爲困難；而且也爲人們利用科學方法和結果以改革社會生活時的主要困難。

## 第八章 結論

我們已經把社會和文化發展的主要趨向述過了，在結論中，可以說一說文化發展與社會發展的關係。在開頭有一點很重要應該記着的，就是我們說到發展的趨向，我們不可以因而就以謂將來必不可免或會自動的發現。我們實在指不出，有那一種其發展可以按部就班追溯以得的思想系統或社會制度，在各不同的民族中曾遵循同樣層序重演的。我們所能做的，至多希望說明整個人類的一種運動，運動雖或有激變逆轉，要足顯示有若干持續的方向。由這一種意義說，則在思想一方面的發展，以及思想發展結果造成對於物質環境的控制，其發展階段可說最有規則。在知識、倫理思想和倫理規則三者中，成調的作用似乎各不相同。在知識一方面，前面已經曉得，它是累積的，其結果可以有效地世代相傳。在倫理思想中，就沒有這麼容易，因為在倫理思想方面，要把握根本的原則，不僅要靠進步的方法，而且也要靠深刻的道德經驗，但道德經驗決不是根據一定次

序而重演的。在倫理實踐方面，每一代要想去擴大和發展過去所得的教訓，但因生活逐漸繁複便得受種種妨礙。新的生活產生了新的問題，要解決這種問題，重引舊有的原則是不够的，同時還要靠獲得新的行爲習慣，過去的成訓對於新習慣的獲得，也許不特不幫助，甚至反是一種阻礙。在藝術史上，也有中折的情形，有人解釋，這是因爲藝術不是發現的，而是創造的所致，所以每一種藝術成就都是自成一格，嚴格說起來，都是不重複的，這個解釋，其中雖不無誇張之處，但說藝術中的各種不同的要素，不像科學知識那樣的具有連繫性，也不像科學那樣一方面的發展常常因內在的必然性引起另一方面的發展，大致終是不錯的。

在討論宗教和道德的關係時，我們注意過道德有變成自主的趨勢。道德同宗教的聯繫，似乎在偏重精神的宗教中，和在「中級」的文明下，即舉凡道德或法律的戒諭都須受宗教所裁可的情形之下，最爲密切。威斯特馬克教授認爲，「野蠻人的道德觀念，受宗教的影響者少，受魔術的影響者多，一直到了相當進步的文化階段，宗教的影響纔登峯造極」(道德觀念的起源與發展第二卷第七四六頁)。此地所斷言的關係，在相當限度之內，要看我們對宗教的定義而定。在高級的文

明下，宗教影響的力量究竟是否在減弱，還是宗教影響的性質改變了，這是很可爭辯的問題。在近代，無論宗教和道德，都逐漸根據於人類廣遍的徧在的經驗之上，這就是說歷史的形式和宗教的信條，已居於次要地位，權威不再作為最後的判斷者了。依此方式，宗教儘可在它們抽象教義勢力逐漸失墮的時候，另外設出一組道德的教條。（註一）這也同宗教的逐漸側重價值和脫除一切神祕形式的趨勢相合也。也許宗教根本上多少不免要牽涉到神祕的勢力，假如是那樣的，則認宗教對道德的影響在失墮的人，又可得到一個堅實的論據。

（註一）舉例說，雷布浩斯認為，十九世紀基督教的根本雖受嚴重的攻擊，但其道德的影響，或者超出於以前任何時代。見第十四版英國百科全書氏所載“*Comparative Ethical*”一文。

有些專家曾經主張，道德的內容方面所發生的變遷，並不是出於單獨的道德根據，乃是出於新的政治和經濟情形和科學的發展的作用。所以，據他們說，道德判斷適用人數的擴大，是因為人類交通的區域擴大了，人類的接觸比以前頻繁了的緣故，而科學的批判又修正和充實了道德觀念的內容，使之不必倚賴於任何一種宗教的信仰。這個看法似乎也不啻說，道德的關係和理想是

永久的，其所以發生變異，毋寧謂爲社會組織和文化的一般水準有差異所致，換言之適用道德關係和理想的情形有異所致。我相信道德的爲人接受或成爲十分普遍，正同別種理想一樣，一般是出於特殊社會情形的結果，但這並不是就因而否認有獨自的道德發展。社會關係的愈臻複雜，繼續的改變了道德問題的性質，要解決這種問題，需要着倫理學說的不斷改造。霍布浩斯曾力駁那種認在倫理的領域內從來沒有過發現的主張，他指出起碼有四種極重要的發現：「一、確立了公正統治，作爲通常道德的基礎；二、確立了普遍化的原則，成爲宗教的理想主義的基礎；三、社會人格的發現，初期哲學的倫理學即受此觀念所支配；四、自由觀念的發現，它兼爲個人發展和社會合作的基礎，是從近代改造過的倫理及宗教的理想主義中產生出的」。至於在社會發展的途程中，不是道德也有一種演進，所謂道德的演進，意思就是說，道德的實踐是否日近於道德的理論，那又是一個或者更難答覆的問題。事實上在近代文明之下，因爲衝突和不和諧的機會增加了，而習俗和威權的拘束勢力又逐漸失墜，所以理論與實踐的距離，也許不寧沒有減少，反而增加亦未可知。至少在最近，採用暴力又再度風行，這顯然大背於道德發展的主要趨向，並且使秩序和自由及社



會與個人的關係的那個老問題，又以一種新的更深刻的姿態出現了。

現在要來討論這一個根本的問題了。前面所說的表現於各方面的心理發展，它同社會及經濟的因素究竟有些什麼關係呢？我們已經曉得，有些初期的社會學家，認為知識的增加為社會變遷的主要條件，另一方面，現在大占勢力的歷史的唯物論，認為不僅法律與政治制度，就是宗教和倫理信仰，甚至科學思想，終極都根據於經濟秩序的必然性。這個學說，照目前普遍的解釋，它不斷言經濟的因素為社會所發生一切的唯一原因，相反，它承認各種社會及文化因素可以互相影響，以及影響於經濟基礎。恩格爾說：「在一種基本的經濟必然性的限度以內，各種因素是可以互相影響的，但終極經濟的因素常常證明是優勢的……人類自己創造了他們自己的歷史，但在根據現有關係的基礎之上的一種有限制的社會情形中，無論經濟關係如何受那種政治或思想系統關係的影響，要之，經濟關係終極是支配一切的。」但這種經濟的必要究竟是那一種性質？經濟關係終極支配一切究竟是什麼意思呢？如果說經濟的必要，指滿足一般羣衆基本需要的必要（認比滿足比較不大普遍的需要，如愛美的欣賞，或思想的好奇，或其他目光較遠的興趣更為迫

切)，那自然一點不錯，那麼很明顯經濟事實是社會發展中的一種支配勢力。但人民羣衆的基本或最低限度的需要，要到了那一點纔能爲人所覺知，纔能有充分的力量產生出社會關係的變遷呢？是不是這些需要還須有待於某一種理想目標加以凝固化之後，是不是要等這些需要經過了某種理想的凝固布置以後，纔成爲歷史中重要的推動勢力呢？

但要之思想不是一種獨立的勢力，也沒有支配着社會的變遷，思想自身不能不受社會變遷的影響。它沒有任何內在的辯證程序推動它前進。不過，本身很明白的事物，也許會長時間爲人所不承認，到現在爲止，無論個人或社會都還不能自信已經充分敏可以完全合於邏輯的要求，反之仍不免有不曾解釋的矛盾。在我們回顧過去思想的變遷，往往會把解決矛盾作爲推進變遷的動力，但實際上，人民無論在他們的信仰或外表的行爲上，常常坦然接受着矛盾。根據這個理由，所以我們決不能斷言任何一思想的變動是出於內在力量的，它決不能同社會及心理背景中的其他因素，脫離關係。

依這種方式來陳述問題，不免多少有不真實之處。思想並不從真空中發生作用的。它從衝動

的範圍內發生，它適應着人的基本需要。它受希望所鼓動前進，也受恐懼而阻止和緘默。它受它工作資料的影響，它的形式和趨向受社會勢力所限制。在應用於社會生活之時，思想達到一個很難的障礙，一方面如果要思想的進步，就不得不遏制情感，但除非它能引起相當的情感，思想就不會有什麼效力。這一種兩難求全之處，還有另外一個方式：思想如果有收獲，對於通常人所有的看法不能不有相當的距離，但距離產生出一種隔絕，隔絕結果使思想家對於一般羣衆不能有任何真正的影響。所以在討論人類問題時，思想家的思想要不是距離一般人的情緒太遠，不足以刺激人們的想像，就是太生動了，反受了它所引起的情緒的破壞。

在社會事務中，思想勢力的所以比較弱者，還有一個更深刻的理由，即在團體心理的性質。社會生活就其代表個人間的關係而言，可說是個人心理的產物，所謂個人不僅指人的存在而已，而且是指能夠感覺，有意志，能思想的個人；反之，個人的心理發展，卻完全是一種社會化的程序。個人的心理發展，基本上並非出於個人能力有什麼改變的結果，而有賴於合作，相互的刺激，和成訓累積的勢力。但社會不是單純的一種心理狀態，而是無數心的集合，有時相互衝突，有時相互合作。一

個社會或會社也許可以造成相當的一致，但如果它們的規模愈大，就團體整個言，它們的心理水準也似乎愈趨低落。目光遠大的目標，無疑有時也佔有勢力，而且在社會演進的途中，它的支配力也許在增加。但在較大的社會中，這種遠大的目標是不常見的，它得同羣衆的惰性和漠然的態度奮鬥。普通一個大的團體，都是由經錯誤嘗試或某種權威強制成立的習慣所支持的，這種習慣就包含在成訓之中。經過了悠長的時間，習慣具有了一種共通的性質，這種共通的性質使羣衆對於新的建議的政策，知所抉擇，並且也够使羣衆的行爲得到相當的穩定。但他們並沒有真正的共同意志的，一旦生活忽然改變逸出常軌，羣衆的心理狀態仍舊是流動的，容易受欺的，不連貫的和短視的。所以以前的那種統一，並非因爲共同瞭解了社會的需要而造成的，而是根據於共有的情緒，尤其是對於真正的或想像中的敵人的仇恨之上的。至於如何在公共生活之中創造出一種久遠的共同意趣，和一種有效力的共同意志，不至於受情緒的勃發而入歧途，不至爲相爭鬪的團體所紛擾，這是現代社會的基本問題。

人類的歷史，就是人性中理性成分與非理性成分不斷的鬪爭史。造成合作和統一的因素，與

造成敵對排外，恐怖和嫉忌的因素相混雜着。活動的範圍愈擴大，生活亦愈趨複雜。不和諧的機會也愈增加，鬭爭也愈激烈。認爲對這一個大過程可以和應該加以統制和指導，在理論上曾經產生過了。但認人類可以自己統制自己，畢竟是個新的概念，至現今止意義仍極含糊。社會學的最後目的，就在充分說明這個概念的含義，和假別種科學的幫助，去研究看究竟有沒有實現的可能性。