

本葛萊
納富爾 編
高達視 譯

社會學原理

商務印書館發行

C. Bouglé
J. Raffault 編
高達觀 譯

社 會 學 原 理

商務印書館發行

原 敘

現今仍有多人以爲社會學迄未成熟，列爲教科，爲期過早，不合時宜。據說，社會學還是一種尙待考慮而未形成的科學，不會建樹一種積極的真實系統可以讓人注入青年的腦海中。

社會學之發生最遲，且仍有待於充實方可列入於先進的科學之林，卻無人可加以反對的；但很少有人專從事於社會學所需要的研究。這般人對關於社會學的偏見不應該不加以辯正的，這種偏見是假託社會學過於幼稚爲詞要摒除他於教科門牆之外。

到了現在，不僅僅社會學所提出的許多問題，且有他所發表的許多解答都可以證明他確能毅有益的完成歷史的及哲學的教科，他在人類社會的各種制度研究中特注意於比較法及演進的精神，可以概括事實，可以激發思想，又可以誘啓許多有價值的研究。

但是社會學現在邁步前進，我們撇開那些空洞的辯論而引用一些實例以證明之。我們借證於許多社會學專家，法制史家，宗教史家及經濟學家的許多名著以製成這一本選集，可以讓人家明瞭社會學已自動的作如何預備，及他所增進的情況。

這樣的一種選集自沒有替代那些教本野心，又沒有建立一種學說系統的奢望。實在，儘管不過是各種基

本理論的集成。但是我們可以斷然的說，這些具體的基本理論對於教材上確可貢獻一些利益。

照我們的計劃，會想為師範學校預備社會學的教材。但是我們也不會勉強按照計劃一步一步的做去。我們很希望我們的這一本選集，不僅僅可供師範學校學生們誦讀，並且可供高中文哲班的學生們誦讀，甚至可供各大學的大學生們參考。

因為搜集這本選集的材料，很得力於高等師範學校的社會科學叢書社的幫助。我們在這裏還要請保諾夫人 (Mme Foré) 和德錫先生 (M. Marcel Déat) 接受我們的十分謝意，他們都曾非常誠懇的幫助過我們。

布葛來

納富爾

敘 O. B. et J. R.

目錄

普通社會

一 集會爲自然的及普遍的事實

社會事實的普遍性..... Fr. Giddings 1
動物界裏社會組織的規律..... A. Rehnus 26

二 人類社會裏社會事實的特性

一個社會團體是一個活動的意識..... A. Espinas 29
什麼是一個社會..... G. Tarde 31
同類自私心及社會的價值..... Fr. Giddings 38
強制社會現象的特性..... E. Durkheim 42
從自動的集會到志願的集會..... G. Bolet 44
社會學的真正對象..... M. Mauss et P. Levenet 45
特殊事件與普通事件..... P. Levenet 47

三 社會生活之實效

(一) 社會生活的普通利益..... A. Smith 51
社會及物質的利益..... F. Bastiat 54
社會物質設備之對於個人的利益..... F. Bastiat 54

人生來是社會的債務人..... I. Bonrgoim 三六

(一) 羣衆的心理..... H. Demerolix 三八

羣衆的影響及於各個人的精神上..... G. Tarde 三九

羣衆及羣衆的行爲..... G. Tarde 四一

(二) 有組織的團體的心理..... A. Comte 四四

運籌性與運權性..... A. Comte 四四

社會的情感及歷史的方法..... A. Espinas 四六

人類技藝中的遺傳性..... A. Espinas 四七

原始民族中共同信仰的力量..... L. Lévy Brühl 四九

由國家造成的精神..... J. Tardes 五一

公開討論的時代..... W. Dagebot 五二

集團的心理與各個的心理..... E. Durkheim 五七

個人的左社會的..... E. Nautilan 六一

四 如何區分社會團體..... 六四

各種不同的社會團體..... P. Pasconnet 六四

從簡單的社會到複雜的社會..... E. Durkheim 六九

習俗與時尚..... G. Tarde 七二

軍備的社會與工業的社會..... H. Spencer 七五

家族社會..... 八五

一 家庭之古代的及原始的狀態..... 八五

家庭一切社會的構型及線索..... De Posada 八六
 變遷的各種形式..... P. Vinogradoff 八九
 族黨與家庭..... E. Durkheim 九二
 從血統的運繫到土地的運繫..... S. M. et Maine 九六
 否認原始時代的離婚說..... E. Westermarck 九九
 母性家庭的真正性質..... G. Richard 一〇一
 伊索諾定爾遊牧民族的家庭組織..... E. Lehoucq 一〇五
 希臘的父系家庭..... P. Guiraud 一〇七
 古代家庭中的宗教..... Kestel de Coulanges 一〇九

二 近代家庭之進化及其職權之變遷..... 一四四

家庭兩次失去他的許多職權..... P. Leplie 一四四
 什麼是一夫一妻的家庭..... E. Durkheim 一四八
 家庭是一種親戚結合的形式..... E. Durkheim 一五一
 家庭生活之道德上的實效..... A. Comte 一五三
 神聖的婚姻..... Prædmon 一五五
 婚姻不是一個單純的契約..... Ch. Joffroye 一五六
 一夫一妻制的家庭之利益..... F. W. Rohan 一五九
 宗族家庭..... Le Play 一五九
 近代家庭中規律之削弱..... L. Delors 一六六
 近代家庭必然變成一種精神的團體..... G. Schmolier 一六九
 近代家庭之興盛..... J. Charmont 一七〇

政治社會

一五五

一 族黨城市帝國

一五五

- 國家是一種原始的產物.....Ed. Meyer 一五五
- 政治組織之心理的原因.....P. Jacobbe 一五六
- 從暫時的權力說到永久的權力.....Ed. Geertz 一六〇
- 從家庭到國家.....Th. Mommsen 一六三
- 權力之源起由於軍事.....R. Von Thiering 一六五
- 國王權力的源起由於宗教.....A. Moret (et G. Dray) 一六七
- 原始社會中私人威權發展所發生的好效果.....G. Frazer 一七〇
- 政權的初步形式.....P. Vinogradoff 一七三
- 從族黨到部落.....P. Vinogradoff 一七五
- 希臘城市的形成.....Kustel de Coulanges 一七六
- 加比尼人的城市之形成.....E. Meignerey 一八二
- 城市組織的異同.....A. Tardé 一八六
- 城市政治之進化趨於民主.....Fustel de Coulanges 一九〇
- 政治趨於宗教.....V. Duruy 一九二
- 羅馬帝國的政治.....
- 二 封建制度.....一九六
- 貴族制度.....Fustel de Coulanges 一九六
- 政府權力之薄弱與社會不平等階級之增大.....Fust de Coulanges 一九八

封建制的特性.....	F. Ginzot	101
封建制度如何開辦近代國家的途徑.....	W. Wilson	106

三 近代國家.....109

古代國家與近代國家.....	M. Haurion	109
國家是一種精神互助的大結合.....	R. Henan	114
國籍原則的各種形式.....	Jh. Ruyssen	117
初代世系.....	Th. Meysson	119
同化 國家生活的定律.....	F. Weynt	121
古人的自由與今人的自由的比較.....	Benjamin Constant	125
民主政治運動之不可抵抗的特性.....	A. de Toqueville	129
民主政治的理想及經驗.....	T. Bryce	133
公出職務之漸次脫離神權.....	F. Boisson	137
國家宗教與民主政體的原則之不相容.....	E. Quinet	139
集體的需要及國家的干預.....	A. Wagner	141
從政府說到統治.....	Saint-Simon	146

法律的及道德的社會.....151

一 法律及道德.....151

法律的特性.....	E. Roguin	151
法律准許與禁止的分野.....	Lay's Ullmann	154
法律集團意識之顯著的象徵.....	E. Durkheim	157

法律與道德..... A. Bayer 二五九

二 風俗禮及道德生活..... 二六四

科學方法與道德意識..... L. Lévy Brühl 二六四

法律觀念之演進..... L. Lévy Brühl 二六六

道德社會的機能..... E. Durkheim 二七〇

道德是為社會並由社會而造成的..... E. Durkheim 二七二

規律 不是機械性..... E. Durkheim 二七八

新道德之形成..... E. Durkheim 二七八

三 法律制度之類似性..... 二八一

法律制度之類似性..... R. Tarsile 二八一

裁判與法律觀念..... G. Richard 二八五

日耳曼人的法律制度多係胎於古代社會中..... Rafael de Coulanges 二八七

四 政府與法律之形成..... 二九〇

政府與法律..... P. Vinogradoff 二九〇

法律之形成..... H. Capitant 二九二

法律構造中之真與與集團的本性..... G. Teilhard 二九四

集團的意識與法律的權力..... Th. Krüssen 二九七

五 集團的責任與個人的責任..... 三〇〇

家庭內部的裁判..... G. Glotz 三〇〇

六 法律之最近趨向..... 三二六

 從法規到契約..... Summer Maine 三二六

 法律之抽象的概念與具體的概念..... L. Juguit 三二六

 法權的社會化之實效..... J. Charmont 三二六

 法律的理想與集團的意識..... G. Davy 三二六

 政府干涉之加強..... G. Glutz 三〇四

 從私仇到公訴..... N. Poliss 三〇六

 對於罪惡反響之最初形式..... P. Faconnet 三〇六

 刑罰之漸趨個性化與自行減輕..... P. Faconnet 三二二

七 從國際公法到國際聯盟..... 三二八

 團體結合之進步..... Saint-Simon 三二八

 以勞作代戰爭..... Proudhon 三二八

 各國趨向於一種法律的共同..... M. Leroy 三三〇

 從任意的裁判到強迫的裁判..... N. Poliss 三三〇

 各國的最高主權與國際公法..... G. Saliola 三三〇

 從行政的形象到國家的形象..... M. Leroy 三三二

 人類烏托邦的演進與國際聯盟的途徑..... L. Bourgeois 三三二

 國際組織不消滅國家..... J. Darbys 三三〇

 國家與人類..... E. Durkheim 三三三

經濟的社會……………二六二

一 經濟的動力……………二六三

古典派政治經濟學的定律…………… Stuart Mill …… 二六三

經濟活動之心理的原因…………… A. Wagner …… 二六六

經濟現象與社會情地…………… Fr. Simond …… 二七一

經濟的價值就是公共的意見…………… E. Dorkheim …… 二七二

二 社會型式與經濟演進的變象……………二七六

經濟社會的型式…………… Schmnetz …… 二七六

(一)經濟演進的變象…………… K. Bücher …… 二七九

經濟演進的時期…………… K. Bücher …… 二七九

(二)交換之最初形式…………… Ch. Gide …… 二八二

交易的情狀…………… Ch. Gide …… 二八二

商業的和平…………… P. Hovelin …… 二八七

(三)所有權的演進…………… Saint-Simon …… 二九〇

所有權歷史上的分類…………… Saint-Simon …… 二九〇

三 分工……………三九三

在生產上分工的實效…………… A. Smith …… 三九三

分工的各種方式…………… K. Bücher …… 三九六

社會的繁密及生存競爭 分工的原因	E. Durkheim	三九九
有機的連帶性	E. Durkheim	四〇一

四 各團體之經濟任務

(一) 經濟生活與家庭		四〇五
古代家庭之經濟的任務	P. Guillard	四〇五
家庭已不復是一個生產合作的團體	P. Lapie	四〇六
(二) 經濟觀點上的國家		四一〇
一體同仁的經濟與國家的經濟	R. List	四一〇
政治的力量與物質的財富	F. List	四一一
(三) 個人與國家之間的一些中間經濟團體		四一四
職業團體適應一種道德的需要	E. Durkheim	四一五
古代職業會在什麼些情形之下可以改變	E. Durkheim	四一六
同志會的組織	W. Reicher	四二一
從職業會到工廠	G. Renard	四二二
工廠組織具有一種道德的性質	M. Leroy	四二五
合作之理想	J. H. Gide	四二七
合作 社會連帶性的學說	Ch. Gide	四二九

五 歷史唯物論

物質利益的骨幹	K. Marx	四三二
階級戰爭	K. Marx et F. Engels	四三三
財富的分配與政權的分配	A. Larnave	四三六

社會的階級與職務的分配.....	Oh. Andler	四四一
演進中之觀念的部分.....	T. Tammes	四四三

觀念的社會.....四四五

一 宗教與社會團體.....四五五

宗教的定義.....	E. Durkheim	四五六
宗教的觀念離不開教會的觀念.....	E. Durkheim	四五九
宗教的精神勢力表明一種社會的真實.....	E. Durkheim	四六一
社會是理想的創造者.....	E. Durkheim	四六四
先邏輯的心理.....	L. Lévy Bruhl	四六七
城市與宗教.....	Estel de Coulanges	四六九
從城市的宗教到普世的宗教.....	A. Loisy	四七三
基督教之感受羅馬帝國的印象.....	A. Loisy	四七四
宗教上之精神的及社會的變遷.....	Benjamin Constant	四七六

二 從宗教到科學.....四七九

宗教如何為科學的先導.....	Salomon Reinach	四七九
文化導源與宗教.....	E. Durkheim	四八二
技術及科學導源於幻術.....	M. Mauss et H. Hubert	四八三
一切概念導源於社會.....	E. Durkheim	四八六
邏輯上之社會學的特質.....	E. Goblot	四八九
希臘之奇異.....	Th. Gompertz	四九二

近代科學之集團的性質·····	J. Herivel	四九五
三 藝術之發端與社會的職責·····		四九九
藝術之發端與社會的職責·····	G. Santles	四九九
一切文學作品就是一種社會現象·····	G. I. I. Som	五〇一
藝術表現中的城市·····	H. Overé	五〇四
古代戲劇之宗教的及國家的方式·····	M. et A. Croiset	五〇七
教堂與宗教信仰之間的關係·····	E. Mait	五〇八
法國國王與國史初堂文學·····	Mme. de Staél	五一一
藝術之社會的任務及個人的任務·····	E. Gross	五一四
藝術自發於社會·····	F. Taut	五一七

社會學原理

普通社會

一 集會爲自然的及普遍的事實

最好，在開始研究社會學時，先說出事實的普通性，我們要去研究他的那些形式、原因及結果；這富有普通性的事實，就是集會這一件事。集會並不是什麼奇異的事，乃是自然界中的規律。不僅在人羣中看到集會，便是在動物羣中也覺察其有集會。到處都有集會，爲的是助長生活的發展。吉定斯（Fr. Giddings）評論克魯泡特金（Kropotkin）的互助論（*Enfranchise*）說得最明白。

社會事實的普通性

吉定斯在他的社會學原理（*Principes de Sociologie*）上說：

入獸之分佈於大地的面積上，並不是各個個體單獨的散處。一切生物都是羣聚而生，一處不能發展便向他

處發展去。一種相當程度的結合，為社會進化的必須條件。為的是在社會中能有交通，互助，陪伴，便應當有接與和交遊的。

弱肉強食的自然觀，常為道德家及政治家所藉口，但是，不幸得很，這一類的道德家及政治家絕不能認識自然，一羣生物之相疑懼，相厭恨，以至互相逃避，互相吞噬，並不是一種觀察得來的實事。這是由純粹的理論演繹出來的。

在真正的社會裏，動物總是合羣的，凡一切哺乳類及鳥類，很少度孤獨生活的。甚至許多下等脊椎動物也是合羣的，並且無脊椎動物的生命，亦大半受制於羣。

今日我們所能看到的那些哺乳類的社會，據克魯泡特金說，只不過是古代偉大結合的一些遺跡。在阿來葛尼斯 (Alghes) 山的廣漠森林中，距現在還不到一世紀，有為今日我們所不能相信的一大羣聚居的動物。當開荒人經過樹林時，發覺被無數野牛所往來踐踏而成的許多大路。在泉水的四周，開荒人看到那塊地方全被野牛、鹿和狼所佔滿了，不會被踐踏的草還不够餵一隻小羊；旁邊所排列的獵獲物，好像環繞大城四圍的幾條大路。人又看到灰的松鼠成羣結隊，過山涉水的遷移，鴉飛如雲集，日色無光，樹枝為折，一似颶風襲來，便是西比利亞 (Siberia) 初也是被各種動物所盤踞，當俄人佔領這塊美土時，差不多經過二百餘年，纔征服這羣動物的一部分。

一直到現在，雖然經過無數次的翦除，仍有大隊馬騾，駱駝往來於亞細亞中部的高原。歐洲西比利亞高原及

新大陸多山之地，仍然是鹿、羚羊、盤踞之所。在各大陸的平原上，仍為無數的獾、鼠、鼯鼠及其他齧齒類動物所盤踞，即海狸亦仍未絕跡。亞洲及非洲之最低緯度的森林中，仍是成羣結隊的象、犀牛及猿猴出沒之所。在靠近北極的地方，有馴鹿成羣；更向北去，仍有無數牛羣、狐、兔、海洋之濱，則有海豹成羣；海洋之水，又庇護了鯨魚之隊，無怪克魯泡特金說：「在他們的旁邊，那些肉食者的數目，是不值得去計較的。」

不論文明人或野蠻人，沒有單獨生活的。澳大利亞的黑奴，非洲的野人，南美洲極邊的土人或葛羅昂朗（Groenland）的山居人，為數很少，且變動無常，但是他們也不是沒有團體的，每個團體都由許多家族組合而成的。事實上，只有文化發展的地方，人民生活舒適而有保障，是可以不必羣聚而居的。因為交通的便利，減少了隔離之苦。雖然有一部分在表面看是離羣索居的，但這只在一切特殊情形下發生的，并且已常常傾向於集合。開荒人的小茅屋已將絕迹了。小農莊不聯合到大村鎮，簡直是少有的事，早或遲，人總要廢除小農莊的，世界上很少像美國，各個家庭保持獨立性，但是雖然在美國，這樣情形，也快消滅了。

在各種動物，依地理的劃分而作這樣廣大的團結之中，仍有一種更緊嚴的團結，將動物分組為小隊與大羣，將人類分組為族、部落與國家。這些各個意識分子自然集合的團體，便成為社會現象的有形根基。依照「社會」（Society）原來的字義，就是交友、往還、集合。其一切真正的社會事實，都是出自心靈的自然。但是個人心靈的存在，不惟待大腦及神經細胞的形體的排列，正如一切社會關係及羣力的集合，不必依賴於民衆之形體的團聚也。就事實說來，人之所稱為「社會」者，是指共同生活及互相交談的各個人之總體，而設或者這些各個人互相聯合，

互相組織，以追求一共同的目標。最後，依據以上這些具體的觀念，我們可以推論說，「社會」的抽象意義，就是團結、組織及聯合各個人的關係。

綜合這些觀念，我們可以看到，我們對於社會的觀念，已經有一點混雜了。我們應該注意於集會之屬於一時的或持久的形式，係短期的或永久的組織，出於自由的同意，或出於強制的權力，是些人造的結合或是些自然的結合如部落、城市及國家，在那些結合的中心，自產生出許多附帶的社會現象。

自然的社會與政治的社會之間的區分，在政治學上是極重要的。邊沁（Bentham）在他的政府篇（*Traité sur le Gouvernement*）上為社會各種形式下的定義最為雅當，他說：「當一羣人有服從其他一人或某一種集團裏的人的習慣時，這些人聯合到一齊，便成為政治的社會。」當一羣人只有些共同來往交際的習慣，絕沒有如上面所說的一種服從的習慣時，便是自然的社會。」

雖然二者的區別清清楚楚，一如邊沁所指示給我們的。「兩種社會的差異，一似光明與黑暗。我們在意義上將這兩種分別得清清楚楚，但沒有一點界限，可以將這兩種劃分開來。」早或遲，在共同的生活上必產生治者與被治者的形式。集合由漸進的步驟，變成一種確定不動的關係。組織也在社會的團體上更加限制與固定；心理與形體共同進化。

因此，我們的社會觀念，是一種寬泛而錯雜的自然現象。我們可以看出，將社會看作一種簡單的結合，及祇看作各個體為一個共同目的作簡單的聯合，這樣去下社會的定義覺得太窄狹了。依照這名詞的本義，一種社會，應

是一羣有意識生物自然發展的一個團體，在這個團體中，有許多習慣的關係，造成一些確定的結合，然後這些關係變成爲完備的及持久的一種組織。

我們說過，集會的事實，即在動物羣中亦可覺察到。我們很可以看看在動物羣中具有些什麼集會的形式。這就是愛斯璧那 (Espinosa) 在動物社會 (Des Sociétés Animales) 上所說的。他說：

動物界裏社會組織的規律

一、協助——社會的總體是一個組織的全部，就是說由各種不同的支部組合而成的，其每一支部由一種特別的動作去維持，協助總體。在各種社會發展的初步，協助是純粹屬於生理的；如人身各器官之繼續不斷的連繫。更進一步，協助變成爲半生理的；家庭便起始及完成於各個體間互相交接的中心。最後說到民衆間的協助，則純粹是心理的。無論是什麼社會，都是建築於互助及各分部的協調之上的；那些社會全是有組織的，越是組織得最好的社會，越是比较其他社會更發達。

二、各支部的區分——(a) 同時的，一切社會的總體都是由各支部組合而成的。即在微生蟲裏，他們的組合也是由極小的分子組合起來的；祇是一級一級的湊成的，組合的各機體本身，也是漸漸纒組合起來的，各機體的個性不感受組合的束縛之苦，至他們的總體更不感到組合的不便了。這樣，則每種組合的形式，都可達到他的完

全發展，我們可以說，總體是爲着照應各支部個體的，越是這些支部聯接得好，越是他們的行動獨立，則總體及總體行動的力量越穩固，一切社會的團體，絕不離組合，所以需要組合，且不失各個分子的個性。這種公例，頗適合於實際爲共同目的的那些社會；並且也適合於那些可以說是由意識組合而成的社會，如我們通常所稱爲全體的組織。(b)繼續的，在空間裏組合是怎樣，在時間裏組合也是怎樣。一切社會的組合，不僅分列難離，並繼續不斷的更新代謝。越是某種組合所含的那種性質大，越是他的持久性大，則他越能發進步。

三、漸進發展的形式——一切團體都是由漸進而成的，就是完全自動的繼續進化。換句話說，去相信自然界裏的一切團體都是由以先已經完全組織好了的團體遺留下的許多殘餘片段組合而成的話，是靠不住的；那些團體的發生，其初也經過萌芽的狀態，並且祇是一小堆很複雜而隱含着有結合可能性的分子，也正同其他一切萌芽一樣。不久在這一小堆的中心裏，有些優秀分子到處活動，那些主要的支部開始出現，而組織的工作也開始了。在各個分子方面看，這種組織的工作，全是自動的。絕不像一種機械的行動，人工的組合，外力的製造。各個分子都有完成他們職務的傾向，雖然那些活動是很凌亂的，但都想達到一個共同的目標，因此，一切團體是由自身產生的，因他的每一個分子從萌芽起，要謀發展，要謀繼續不斷的及自動的生長。

四、分工——在這種進化中，協助的第一條件就是要將公同的事務分成許多不同的各部，或就如我們所常說的分工。但是假使現在我們深知這種分工條件必不可少，則協助也不可忽略。分就是分開；協助，則需要團結。二者不可偏廢。

五、同類的吸引——協助是得之於類似的各支部的集合。同類吸引同類，是社會各團體中極普遍的一個公例。在純粹有機的各團體中，這同類吸引的理由是很單純的了。爲什麼珊瑚的原子也互相結合起來，以造成聚積的珊瑚架呢？爲什麼各種細胞也互相聯繫着？自然是因爲各個組織的分子是與他的同類俱生的，並且必須與他的同類聯合以生存。但是在心理的社會中，吸引的原因更爲複雜。這種原因生於同情上及因同情而激起的意識上。這種初次的團體，只可說是排列 (Co-ordination)。我們看得明明白白，內心也是同樣的不反對分工，並且他比形體的組織還更適於分工，形體的組織差不多是常常變動的，同樣的，內心也宜於分列雜陳，因爲可以讓那些散開及距離較遠的分子互相聯結，當那些分子可以發覺到他們的同類時。同類吸引的公例是很普遍的，並且發生於心理的社會內，也同發生於形體的社會內一樣。

六、事務的委託——協助，更進一步，必須有事務的委託。一大羣人，各有許多不同的事務，要想大家都將那些重要事務一樣的擔任起來是絕對不可能的。重要事務應該委託於一個人或他們中的幾個人。越是這人擔任了一種重要的事務，他越是應該盡責，因此，那種職務漸漸的脫離較遠的社會組合，好確定他的中心。就是因爲這樣，不論其他個人或個人的團體意見如何，但他一人或一個中心團體將佔優勢，而使一切其他個人或團體依附他。從這時起，他一人代表了一切，一切人的生命均依於他的一身。一切人的命運都將繫於他一人命運上，並且因爲顧全到有組織的互助起見，他將承受各支部變更的影響，也是同樣的，各支部也要承受他的一切變更的影響。這纔是協助的極度。但是這種規律，也同以前的那些規律一樣，并非僅適用於那些互相連接的人們所組合的社

會團體，實可以推展到那些受委託的各個人所組合的社會團體，以便發覺一種新確定。就是因爲有一種正式的委託，協助纔能登峯造極，首領在向外推行之前，已先接收外方的一種印象，很不難於推動他的羣衆中的那些依附的人員們。

我們不應該因自然界中富有集會的普通性，便忘卻各種形式的差異。尤其不該忘卻在人類社會裏有許多新的形式及力量發生。祇有人保有一種完備的言語；只有人能假使用工具；也只有人遵守一切的儀式。在人類的團體中可發現各種有組織的制度，爲研究動物的團體所看不出的。最重要的是去確定人類社會裏社會事實的各種特性。

二 人類社會裏社會事實的特性

當我們從動物社會研究到人類社會時，我們即刻就看到在人類集會中心理學漸次佔了地位。——無論如何，社會事實總是許多意識的交換，這些行為影響別的行為，再影響到其他團體的組織愈完備，他的分子愈富有意識，且意識便在團體裏佔了重要地位。這就是愛斯壁那所承認的。

一個社會團體是一個活動的意識

且看愛斯壁那在動物的社會上說：

凡社會團體都是一羣活動的生物，這是沒有疑義的了。但這樣初步的分析尚不是完全滿足的，因為在形體的組合與社會的組合之間，沒有一點分別，是不可能的，並且照那樣說，則社會學也祇是一種生物學的引伸而已。祇說一個社會團體是一個活動的生物還不敷，應該去考察他是由什麼活動的生物所組成的，因為在這些上面纔看出社會學之所以不同於其他科學的地方。

我們從初生時起，便覺到許多活動生物的團體之完成并不是由機體的衝動及生理的刺激而成的，卻是由意向及情趣的感應而生的，我們於有意無意中從外象觸到內心，從一種共同組合的遊戲，一直引起意識和志願

的交接，申而言之，若是我們考察那些社會現象的關係，一點沒有什麼差異；他們都依照分子組合的定律而團結的，沒有其他目的，祇是維護集體的發展及持久，但是由一種協調所結合的那些現象，不復是屬於相同的法式，並不能被我們認出為同樣的形狀。各種有機的現象，都可直接由耳目等的感覺認識出來；至於那內部的及心靈的現象，祇可從轉譯去知道，並且，可以說，在已經收集了許多有形的對象之後，還要由意識轉譯出來。假使我們不能承認是那些有形對象的主宰，假使我們不能將那些對象收到自己的意識上，成為一些可以了解的東西，則他們之存在與否，與我們無涉。總而言之，我們考察其中的幾個，便可依照我們所知道的自我，由類似以推知其他。因為如此，我們所用以指明兩種事實的術語也有顯著的差異：在對象這一方面，我們祇說到引力及離力，分子的集合及分散，在內心那一方面，則祇是智慧及親愛的問題。經過這一種事實，轉變成另一種事實，如機體的各方協同，則變為連帶互助性，在空間裏顯出形體的統一，在內部則變成看不見的同聲，繼續變為遺傳，自由動作變為動意，分別任務，則變取分工之名，各分子之互相排列，則變為同情，各分子之有所隸屬，又變成尊敬及忠誠，一切現象的確定，則變為果斷及自由的選擇。因此，一切都改換了一個新局面：在物質組合的中心裏，我們看一羣人活動；但在精神組合裏便不相同，因為在這裏意志替代了面目，是一些願望在那兒活動。不錯的，那就是社會：是心神的交接支配着環境；到處祇要有些人可以交換感應，便有了社會的地位，反過來說，到處祇要產生了一種社會，我們便可以說那裏有一種意識的交換，那末，應該不應該從社會生活的情況中將我們的在上面所說的那些社會團體組合的初步撇開不說？假使我們研究社會普通的發展，則應撇開不說，假使我們願意去考察社會裏的一點雛形，則不

應撇開不說，這種雛形為將來構成社會的一點預備；主要的預備，組織的必需根基，人類全體便樹立在這種必需的根基上，社會學與心理學同樣發展；他同心理學一樣，導源於生物學，卻與生物學迥然不同。

所以我們將說，一個社會團體是一個活動的生物，但他與其他生物不同，無論怎樣，他是由一種意識組合而成的。一個社會，就是一個活動的意識，或者是一個意識的組織，我們這樣說可以避免許多社會學者的責難，與其用物質的組合來解釋意識，我們寧可用意識去解釋物質的組合。因為一切解釋都出自我們的自我，且在於精神的光明之燈，用以燭照環繞我們四周黑暗不明的事理。至於說到那些規律，用以規定各種現象，尤其是由動物性所表顯的那部分社會現象，其對於意識及對於生活不能判為兩事，因為祇有一個宇宙，在一個宇宙裏，祇能有一個基本定律，即進化律是也。

但是在聯合人衆的這些心理事實之中，那些是社會生活的特性，要是沒有那些特性，就沒有人類的集會！我們在這一點上可以看到許多不同的學說。

大達(Tarbo)在模仿的定律(Les lois de L'imitation)上所提出的定義，雖自然學派與經濟學派的觀點都很遠。

什麼是一個社會？

大達說：

什麼是一個社會？人家普通的回答是：各個體相輔相助而成一個社會。這樣的定義，不能將動物的社會與真正的社會分開，頗嫌含混不清。

在完全經濟的觀點上看，人將社會的團體建設在互相救助的上面，那末，我們很可以拿一個法律的觀點來替代他，法律可以允許任何一人加入為社員，並不因他有利於各社員或各社員於他有利，但各社員祇不過因為具有法律的習慣的及其他相當的資格可以有加入的權利，互助也罷，不互助也罷，我們看那種經濟的觀點太限制了社會的團體，同剛纔說過的這一種太寬泛的觀點一樣的不適當。最後，也可以拿完全政治的或完全宗教的解釋來說明社會的團體。一切社員共同遵守一種信仰，或在一種愛國策略下合作，義務是共同的，他們各個人的特別需要是分開的，為着滿足他們特別的需要，不論他們間有互助與否，這殆是社會的真正關係，這種心理的及精神的普遍性便成各社會的特性的話，是不錯的；但是一種社會結合的起始，並沒有那種心神的普遍性，這話也不錯，例如在各個不同國別的歐洲人之間也有團體的結合。因此，這種定義的例外太多了。並且，要在同時聚集幾十，幾百以至幾百萬人中去找精神上的一致，則那種信仰及策略的一致怎麼會發生呢？漸漸的我們就要走模模糊糊的這條路了。

若是社員與社員的關係只屬於義務的交換，我們應該承認動物的社會都是最好的義務交換的社會。牧人與農夫，獵者與釣者，屠夫與麵包商都是義務交換的，但比之某種昆蟲之雌雄互助則相差遠甚。在那些真正的動

物社會中，如蜂及蟻的社會，野馬及海狸的社會，下而至於水母的社會，分工合作真遠於極點，致有這些分子爲着其他分子吸食養料，而其他分子又爲着這些分子而消化。人殆不知道發覺更顯著的義務了。由此看來，人與人之間的社會交接的程度，要以他們互相的利益程度爲比例，此語自非刻薄，且人類亦不能跳出例外。主人象養奴，地主庇護農奴，奴隸與農奴亦在主人或地主的利益上盡了些隸屬的職務，以爲報答；這裏確有義務的交換，的確不錯的，這是強迫的交換。但是不管這是經濟的觀點佔了優勝，或是我們考察這事將漸漸的歸納到法律的觀點上去。所以，斯巴達人及他的奴隸，地主及農奴，甚至如英國的軍人及印度的商人都在社會上有更進一步的結合，非如斯巴達的自由民與自由民之間的結合一樣，也不與同一地方的那些封建的地主，或同一村鎮，風俗相同，言語相同及宗教相同的那些農奴或奴隸之間的結合相同。

人家以爲各種社會不建設在法律的關係上而建設在經濟的關係上，這是不對的。他忘記了一切的工作，一切的義務，一切的交換都是建設在由一種有規律的，完備的法制所保障的一種真正的契約之上，並且他又忘記了在那種法令之上又有許多商法及各種訴訟法從簡單的法式起，一直擴張到禮貌的以至於選舉的及議會的法式。寧可說社會是契約的，同意的，法律的及義務的一種協定，比說他是一種互助的結合較爲妥當。所以這種協定可以在人與其同類，及這些人與那些人中成立。經濟的生產，要求依能力分工，如分成礦工、農人、織工、律師、醫生等等。但是法律的關係是不能否認的，他去限制工人的分部過多及工人自己削弱力量。法律，在這裏，誠然祇是人對於模仿的一種傾向的形式及結果。

我們不會限定集會的定義，及各社員互助的義務，似乎是不對的，但是去注意在人與人之間，若是互相承認一種法律，纔有集會，這倒是很有意思的。然則這種社會的共同性是不是模仿？

吉定斯在社會學原理裏也將社會的大體歸到共同性上。但他不以爲人所具有一切意向的共同性都從模仿出來的。

同類自私心及社會的價值

吉定斯說：

在社會裏，那種內心的，初步的及原始的事實就是同類自私心。我用這個字說明一種心情，在這種心情裏面，每人都承認其他別人也同他一樣的具有私心……！

在較大的意義上同類自私心可分成有生命的及無生命的兩種。在一些有生命的生物中又限於同族同種的。在那些同種族之中自私心又限於宗教的及政治的組合，這種自私心成爲階級的區分，各種不同方式的聯合，社會關係的規律及政治生活的特性等的基礎。我們總傾向於我們所覺得與我們類似的人，自然與對待我們所認爲異類人不同。

並且，沒有別的，祇是自私心去分別社會的行爲，爲純粹經濟的，或純粹政治的，或純粹宗教的；因爲，在我們這

時代，不斷的看到自私心的活動，如自治的理論及那些經濟的、政治的或宗教的運動。一個工人爲着追求他的經濟的利益，願意個人得到最高的工資，加入一種罷工，他不知道他已離開了他的同伴。

實業家也爲着一種類似的原因，對於他自己產業的利益上非常注意，總要特別保護他的那一分子，不肯輕輕放過。南美的地主，信任合衆國的勝利，而與那些聯邦卻少連合，因爲他覺得是南美的公民，便是北美的客卿了。信仰自由是一般人的一種戰利品，他們不肯接收那些傳統信念，而極端願意去維持許多集會，如這類集會破裂，則他們非常的難受。

這種同類自私心成爲一切社會現象的心理的基礎，因爲社會的第一條件，就是爲了心理生活的性質或方式構成社會團體的特性。每一國家人民共認關於他們自己的一種最高無上的尊貴，就是社會團體的價值，我們稱他爲國家觀念的成見。這就是英人愛英國式的事物，美人愛美國式的事物之主要的原素。某一種社會方式的物質的及精神的兩方面，都是各自尊重的。希臘人每以希臘式的系統自驕，亞拉伯人亦以他們國家的光榮自傲。無論如何，在每一個種族、國家、地方、家庭、階級、派系或社會裏，也就同在每一個政治的國家裏一樣，尤其側重於各自的種類或方式。

在方式的保持之後，要算社會的團結力，是最重要的。一個社會的存在全賴他的全體一致。當全部有動搖時，大家便犧牲一切以護持之。社會感情之最好的例子，就是愛國的熱忱，在每個國家裏，當國家危急待亡時，則愛國熱忱，異常激發。

此外，再說到社會團體的價值，便是共同的產物與佔有物。其中最重要的就是領土，這一塊領土，能激發許多感情，初是從一塊國家領土的疆域，引起一點很單純的自尊心，以至於對祖國發生了無限的愛念。在那些信教堅強的社會裏，尤其是在那不可動搖的野蠻社會裏，一切聖地都被人所至虔至誠的尊敬的，聖山如 Elburz 或 Ol-ympe，以及聖河都是崇拜的對象，在每個國家裏所尊敬的，應該要數到那國家的首領，英雄及神聖。猶太人的 Mohine，以及聖河都是崇拜的對象，在每個國家裏所尊敬的，應該要數到那國家的首領，英雄及神聖。猶太人的 Mohine，家的儀式及習慣，樣式及風俗，法律、宗教、娛樂。希臘人的 Joux Olympiques，印度人的 Mahou，猶太人的 Mohine，羅馬人的 Donze-tables，英人的 Common law，這都是社會團體的價值的極好的例子。用不着去細細的指明說，那社會共有的評價，只是一種自私心的表現。神聖及英雄是總體的分，精神上的模型。儀式及習慣、樣式及風俗又都是模型中一些顯著的特點，法律、宗教、娛樂又都是其特性歷久的表現。

最後，社會團體的價值，繫於某種抽象條件，這幾種抽象的條件對於全部，對於團體的發展及對於謀進化和社會發展的各種法式是有利的。這些條件便是自由、平等、博愛。

涂爾幹 (Durkheim) 清清楚楚的反駁了大達的學說。他以為人說一切人的唯一意向在模仿他人，這話錯了。他說在許多情形中，若是各人互相模仿，正是因為他們在那種情形下的必不得已。簡單的，為着要切實明瞭人的團結力的真性，除各種解釋以外，還要加上社會的壓力。就因為有這種強制，我們纔看出社會的事實及其與個人事實的顯明的分野。

強制 社會現象的特性

涂爾幹在社會學方法論，(Les règles de la Méthode Sociologique) 上說：（從許譯）

當我們盡兄弟、夫妻或公民的義務，又或當履行一種契約時，是我們完結了風俗和法律上的規定的義務，這種義務是在「我身」和我行為以外的；即使我們是心平意願而盡這種義務，而過後細思，他也總免不了是我身外一個「客觀的」行動，因為並不是我們生來就會曉得要盡那些義務，我們之曉得要盡那些義務，是教育使我們如是的。並且，有時我們還不能懂得我們所應當盡的義務，必須考查法典，或借法律之強迫我們，而後方能知道。這如「信仰」和「宗教規條」之於「信徒」一樣。信徒在他有生之初，社會上就早有了宗教和「信仰」的事實，這就可以證明「信仰」和宗教規條是在信徒身外的。我們用以表示思想的記號、法則、文字，用以付納債券的貨幣制度，用以通商往來的信用具，依着我們身分之一切規條，諸如此類，都是我們因習慣而造作，獨立行使於我們身外的。就是把所組織社會的各種東西，一個個考查，他的行動，也都是與我上面所述的相合。這就是「行為」「思想」「感覺」的狀態所表現最好的特例，而存在於個人身體以外的。

且「思想」及「舉止」的形式，不祇專是存在於個人身外而施於個人，他並還有一種大權力，不問個人之從否，而能用一種強迫及壓制，使個人服從，自然，某種「強制力」之來，若是服從了他，當然也不覺得有什麼壓迫，也更沒有什麼強制，但就實際上說，他那種強制力，也總不因我們的服從而消滅的；我們若想證明他之不消滅，祇

有在想抵抗而不服從他時，才能覺得。假若我們想做樁違法的事，法律若能及時，他或禁止我們的行為，依着法律，除去或糾正我們的行為；若萬不能及時，則罪罰以抵償。純粹道德的規訓，他的強制力，又將若何？社會的輿論，就包含了有可以禁止或懲罰公民違犯道德之舉動的權力。其他還有強制得不甚利害的事，但那種強制力，也總是存在的。就和我們不遵從時俗一樣，服裝不合時宜，或不依身分，嘲笑及輕視因之以起，這雖算不得是什麼大罪，但總是一種處罰，還有社會的「間接強制」，也是很利害的。我們不拘定要和本國人說本國話，也不拘定要用通行的國幣，但是我們既然沒有別的話可說，別的幣可用，若便想不說大家所說的話，不用大家所用的錢，那末，我們就即時狼狽，工業也不禁止人去用古代的老方法；假若有人硬要仿效那老的方法，他也必歸於失敗，這與法律也是一樣，法律並非是叫人不違犯他，也不是要人一定莫反對他，就是他果然被人反抗了，征服了，他的壓制力，也仍然是因反對力而可以證明是存在的。也沒有一種改革家，他的事業，不是因一種反抗力而成功的。

這就是一些社會的現象，他所表現的性質，也就很特別了。他是一種存在於個人身體以外的「行為」「思想」和「感覺」，因一種強制力而施行於個人的，他並不同於「有機體」的現象，因為「有機體」的現象，其所存在的，祇是一些「表像」和「動作」；他也不同於心理的現象，因為心理的現象，祇存於個人的軀體內，或因個人的軀體而存在的。他是一種新的性質，祇有這「社會的」一個名詞，可以概括他的大意。

據我上面所舉的例，如「司法條例」「道德」「宗教禮儀」「財政規律」等等，都是因「信仰」和「習慣的制度」以存在的。那大家或者又揣疑祇有那明定而有組織的機關，纔有社會現象，而他不懂得還有其他的

社會現象，雖然他的形式沒有如是的完備，但他也是以個人為對象，而壓制個人的這種現象，就是大家所稱為「社會潮流」，比方在大庭廣衆之間，一種哀樂可感的行動，他並不是由於各個人的感情使然的，而是一種潮流，來自個人身外，而使個人受其感染，並且不得不受其感染的。有時我們不得不注意他，或許也不為他所感染，但在那時而想反抗他，鮮不為那潮流所摒棄的，一個人想反抗團體的行為，結果總為團體的行動所攻擊，如此可知一種壓迫在反抗時纔發生，就是在我們未與他反抗時，已經不知不覺的在存在了。因此我們有時受了外力壓迫的實動，我們不明白是外力使然，幾或誤為我們的自動。和和氣氣的順受一種壓力，自然不覺得壓力之壓迫我，然而那種壓力，也總是存在的。如人在空氣中，不覺得空氣是重的，而空氣的重量，總是依然存在的。個人在公共場合，受了團體的感動，不知不覺而發生與團體同情的感情，與他往常未受團體的感動所發生的感情比較，是大不相同的，有時團體散了，社會的壓力停止了，我們靜心回想，不覺詫異我那時所發生的感情，竟與我們的本性大不相同，於是乎我們纔知道我們那時因受團體壓迫所發生的動作，固比因純粹的感情而動作的地方要很些。社會壓力既可以使人生出違背性情的事，故他即可以使人生出非常事變來。有如單獨的個人，大概總是不能造什麼大亂事的，等他加入了羣衆，纔隨羣衆而十分暴亂。我所舉的這些暫時的團體運動，也可以同樣的拿來解釋在我們四周常時所發生的一個較久的團體運動，這或在社會全體，或在社會中一部分，如那帶宗教、政治、文學、美術性質之種種運動。

社會現象的定義既是這樣，更把他對於一種特別的社會壓力之實驗現象，如教養兒童的事，也更是相合的。

教養兒童的現象，無論他是過去的，是現在，他總是一個不斷的強迫性，兒童之視聽言動，並非是兒童的自動力所能爲功的，他是要借教育的強迫力才行。比方最初，借教育的力量強迫兒童飲食有節，起居適當，其次，強迫他愛清潔，守靜默，聽教訓，其次，更使他知道人已間的禮儀，社會習俗，操行正當；以後，則強迫他作事，等到兒童長成了，教育的強迫力失掉了；兒童幼時所受的強迫行爲，已經成爲他有生俱來的習慣。不待強迫而他自己也知道照樣的做下去了。但是斯賓塞(H. Spencer)的教育學說，則不如此。他是主張理性的教育。依他，就要一切聽兒童放任自由而不加以強迫。但他的教育學說，不過是他個人的臆想，也沒有一民族施行過，不足以爲我上面所述種種事實的反對資料。並且這「強制力」之特別施之於教育，足見教育的目的，是在把個人陶養成爲社會的分子，這於歷史上，更見得着例子來的。在歷史上的人類，是用些什麼方法，纔造就出來的呢？這還不是對於孩童不斷的一個「強制力」所成的。此種「強制力」存在社會中，薰陶人類，假手於父母師長，父母師長，不過是壓制兒童的一個社會代表，作社會與兒童間一個介紹人罷啦！

物羅(G. Brelot)想折衷並超越以上所述的兩種學說：一種學說以模仿來解釋社會現象，另一種則以「強制」來規定社會現象的特性，特指出真正的集會，只是由可以互相瞭解的心理所顯意的，所協定的一種契約結合而成。

從自動的集會到志願的集會

這好像定下了一種界說，如說：「一種社會可以說是屬於一種純粹的動物性，而社會的一切行動都可說是感應。」勃羅在這種界說之外，又說：

在另一方面看，那些社會的反應，都有一種確定不易的程度，那種社會行為總常常是最可感應的，而最可理解的。就是因為這樣情形，我們在某種經濟的及法律的關係之中，已經可瞥見各人都可以確定的知道那些是他們行為的原因，那些是他們行為的結果，因為有些確定的及顯明的定律，在那集體的組織裏面，確定了行動所能够活動的範圍，限定了行動的反應，肯定了調和的總積。互相感應的社會的法則，就是自動的，開明的，有紀律的，極端尊重自己所造成的那種法律的一種「德模克拉克西」的法則。

實際上，真正的社會有兩種生命。一種是完全屬於自然性及純粹自動性。那時機體的聯合都是出於無心。團體的精神應在個性的消滅及不假思索而作普遍的結合，這可以證實的，的確沒有一個人能够想到大家所想到的，所以祇有牽引和模仿的習染，但是還有一種，社會又寄託於有意識的及有組織的結合，這種結合是建築在同意及契約上的。那末，這種普遍的結合，絕非由強制而成，乃由協和而成，非由模仿及無意而成，乃由大家共同的意思想而成。大家都很明瞭的看到共同的真情實況並參加共同的利益，因有這種結合，這種結合並不成立於積壓遺傳下的一種盲目的服從，祇成立於為達到一種將來希望而集合的力。

很顯明的，社會的現象，不成立於很簡單的將這些加到那些上面去；他又不成立於各個體之彼此互助衝動，如各原子之衝動一樣。他自由各種心理之彼此想像，以至於互相交換及互相影響而成立的。在原始時代，人類彼此不能交接，祇可用手作勢，彼此猜想，在那些手勢中，各人看不到各人的心理，但總是從他自己的心理表示出來。所以那時我們祇知道做別人所做的形樣，或讓別人做我們所做的形樣。這樣模仿的及服從的，強制的及勸誘的兩種相反的思想都根據於這種交接的必需以自解，這種交接的必需，就是社會性的要素。所以那兩種相反的社會學說建立於上兩種意見之中；所以他們只是互相補充，絕不是彼此排斥的。

但是模仿及強制的發展，自然要預備精神的及志願的溝通；若不聯合感應，協商及顯明的同意，不能做到溝通，也不能使他鞏固。本能上的模仿及外表的強制現在仍然不能讓我們明瞭。在內心，我既不認識要去模仿的那一個，又不認識強制我的那一個；依我，他們仍然是一件東西。至於一個人是一個生物，為我所知道的，因為我自己看到他，我就是他。

因此，社會性祇可於純理性及契約性完成之，我們又可由此看出純理性及契約性的自然共同性，就是他們維護一切心理的交接，及關係的堅定。我們的自由要看什麼上面說。對於外表的性質說，就是保障我們自由的法律的一定不移的必然，為我們所知道的。對於我們的同類說，就祇是自由的同意，所明白接受之規律，所以我們的自由是建立在他們的自由之上，要是我們願意我們自己自由，我們應該願意他們自由，並且我們沒有權去拒絕我們的自由的契約，因為，若是那樣便影響及別人的自由。

祇有在各個人心理之間彼此互相諒解，纔有社會。所以社會之所以完成實現者，一方面建設於自由審察之上，這種審察是要將各種精神連接到和期待的真實上，另一方面則建設於契約上，共同信守的及正式的法制上，要將各種志願聯合納之於自由範圍中。此外，如純粹就物質的或外表的情形來說，或就社會強制性的遺傳及模仿性的傳染來說，都是一些無根據的話。真正的社會，寧可說是一種志願的結晶，比說他是一種自然的產物更妥當。

似乎社會契約說，偏重在意志，在不會提出「在什麼些情形上一種集會是合法的又合理的」一個問題之前，應該去搜求事實上什麼東西構成社會真正的生活，這便可以成爲社會學的特別對象，莫斯（Mos）及傅高乃（Fauconnet）在百科大辭典裏曾爲社會學這字確定了一種概念。引證如下：

社會學的真正對象

第一件確定不易的事，就是有些社會團體的存在，所謂社會團體，就是人類的結合。在那些結合中，有些是歷久不變的如國家，有些是暫時的如一圈羣衆，有些範圍廣大如各大教堂，有些範圍狹小如家庭，甚至如一夫一妻所組織的小家庭。但無論這些團體組織的大小及其方式，例如，——部落，職業團體等——他們都是表現一種特性，就是他們都藉由各個人心理的集合而成的，這些影響及於那些，那些又影響及於這些，就是有這些行爲，及

反應的存在，我們纔認識那些社會團體。現在的問題是要知道在這些團體的現象中，什麼可以表顯團體真正的性質，不僅要知道組織這些團體的各個人的性質，並且要知道人類普通的特性。因為團體是這樣的，那末，人類的普通性質是怎樣？在這種情形之下，也只有這種情形之下，纔有一種純粹的社會學，因為那時纔有社會的生活，與各個人的生活不同，尤其與單獨生活的各個人的生活大不相同。

實際上，確有許多現象表現那些性質的，不過應該知道去發覺那些性質罷了。其實，在一種社會團體裏所經過的一切，不是真正團體生活的一種表現，自然也不是社會的，更不是像在有機體內所經過的，不純粹是生物學的。不僅那些發生於偶然的或局部的騷動如是，就是一切安常處順的那些平常事體也可以沒有社會現象的特性，例如，除去疾病不計者外，各個人都在同一情形裏做了他們機體的職務；也做了些心理的職務，如感動的，表示的，反抗的或禁止的那些現象，也都是一樣的發生於團體的各員中，那些現象與心理學所搜求的那些定律一樣。雖那些現象有他們的普通性，但沒有一人想將那些現象排列到社會現象的種類裏面去。他們都微團體的特性不相關，不過從各個人的機體的及心理的性質發生出來的罷了。無論個人屬於什麼一種團體，那些現象都是一樣的。若是單獨的個人是能徵理會的，我們可以說出那些現象是什麼樣子。那末，假使社會像一所劇場，社會中的那些事實，祇可就他們普通性的等級上自行區分，則將沒有我們所能認為是社會生活的特殊表現，沒有為我們所能認為社會學的對象的。

但是那一類社會現象的存在是很顯明的，曾由許多人指明過的。人家常常注意一團羣衆，一種集合，他們

決不像那般單獨的個人所感覺所想像及所行動的，其他各種不同的團體，如一個家庭，一種同業會，一個國家，都是各具一種精神，特性和習慣，也正同各個人一樣，各有各的精神，特性和習慣。在這些情形之下，自然我們可以覺得團體，羣衆，社會確有一種真正的特性，我們又可以覺得這種團體可以在各個人身上限定他們如是感覺，思想和行動，並且我們又可以覺得在這個團體裏的各個人的意向，習慣和成見與他們在別種團體裏所養成的意向，習慣和成見絕不相同在單獨個人的意志和行為與集團的表現之間，有這樣的一個鴻溝，那末，集團的表現祇可以用「新的性質」去解釋他，不然便不可解了。

譬如，西歐近代社會的經濟生活的表現是：商品的製造物，極度的分工，國際貿易，資本的集中，貨幣、貨金、公債、利息、工銀等，我們可以想到一個謀生的工人或商人的那些最平常的行動，都要牽連到許許多多的意見，制度及習慣；這是很顯明的，無論他們中那一個，都不能創造他們行動所必須採取的那些方式；無論是他們中那一個，都不能發明利息、工銀、貿易、貨幣或公債。以上一切只可歸於一種普通的意向，如預備生活必需品及防止不便利之一種普通意向，或者也可以說是公共營業及謀利益的一種普通心理。雖然有些感情，似乎都是自動的，如愛好作工、節儉、奢侈等，但實際上都是社會教育的產物，因為那些感情在各種民族多不一致，並且依照民族的差異，其社會的內部，常有許多變易。哦，對於那些感情，是由許多要求滿足的需要，決定一小部分簡單的行動，這些行動很顯然的與現時經濟人所施行的那些最錯雜的方式相反。這不僅僅是那些方式之錯雜，證明那些感情之原始是特別屬於個人的，倒仍然是那些方式強迫個人。這位個人多少必須自行適合於那些方式。有時是法律在那些方式

裏去限制他，或者是慣例與法律有同樣的效力。就是因為如此，工匠必須製造那些一定質量的及樣式的產物，他又要遵從一切法規，沒有任何人能假拒絕接收他人以規定的貨幣償付他那規定的物價，這是一切事勢的力，個人要想反抗這些事勢，必將自潰，因為商人願意免除虧欠，生產者願意銷售他的物品，歸總說一句，各個人都願為他個人造下與他的經濟活動有利的那些規律，都將感受一種不可避免的失敗。

語言是另外一種事實，他的社會特性，表現得特別顯著：小孩由習慣及學習的關係，學得一種語言，這種語言的命意及語氣，都是經過許多世紀的老東西，這種語言的起根發杪，很難知道，自然了，小孩接收完全造就好了的一種語言，並且他必須這樣接收及應用這種語言，沒有多大變更的。假使小孩要自己創造一種語言，一點都沒有用，不僅僅他不能達到去模仿其他流行的成語，但是這樣一種語言也不能為他用以說明他的意思：這樣的一種語言，將令他孤寂，並將令他的精神死板不靈。這種違反那些傳統的規律及慣例的事實，常常與公共意見的反響抵觸。因為一種語言，不僅僅是一些字句的組合；他有一種特殊的性質，他還有一種可以感覺，分解及聯結的情形。自然了，這都是我們意想的那些主要的方式，由集合的總體用語言以宣達我們。

似乎可以說，婚姻的結合和家族的關係都一定是出於人類的本性，並且祇要拿各個人的心理的，生理的及一些普通的本性去說明那些關係便够了。但是，一方面，從歷史上看，我們知道，先前及現時婚姻的及家族的型式常常變易，多不相同；歷史讓我們知道那些家族的關係及婚姻的形式有時非常的紛歧。另一方面，我們又都知道，家族的關係祇限於感情的，在我們與親屬之間，我們可以不相認識，自有不經我們同意而互相關聯的一些法律

的連繫，為我們所不會知道的，我們知道婚姻不僅僅是一種性的結合，乃是法律及習慣強迫一個男子去娶一位女子。很顯明的，這既不能用人類配偶的及繁殖的意向，又不能用性愛，及父親的愛去解釋，那種錯雜的情形，尤其不能說明婚姻的及家族的風俗之必然的特性。

也是一樣的，那些極普遍的宗教的情感，——如人之尊敬一般神明及懼怕受苦——只能產生一些很簡單而很不確定的宗教行為；在這些感動的情境之下，各人依着各人的法式去想像一些神明而向神明表示他的情感，在他覺得是很可以那樣做的。但是像這樣又簡單，又不確定，又各別的一種宗教永遠不會存在的，教徒相信一些教義，依照那些非常錯雜的宗教儀式以行動，這都是他受了教堂及他所隸屬的宗教團體的影響；照普通的情形，他對這些教義及儀式認識並不十分清楚，並且他的宗教生活主要的是在於參加一些信仰及加入那些深明教義的人們的行動；就是那般深明教義的人們，他們自己也不能發明一些教義及儀式，是由傳統的關係將那些教義教給他們的，而他們防止將那些教義弄壞而已。所以任何教徒的個人情感，既不能說明一種宗教的表現及實行的那種錯雜的系統，又不能說明那限制教堂的一般信徒們思想，行動的威力。

因此，個人之感情的，理智的及活動的生活，均隨社會上各種形式而發展，這些形式都先個人而生，消滅又在個人之後，因為各個人是要吃飯，要思想要娛樂等等，但他必須由與一切別人共同的許多傾向去確定他的行動，個人行動所採取的形式全看各個團體變遷的一切情形；就是整個團體的習慣。在那些習慣之中，有許多不同的種類，其中有幾種是屬於反映的，如人有意的說出或寫出各種法式，用以說明一個團體要怎樣行動，及他的社員

們要怎樣的行動；這些法式，就是那些法律的規條，道德的格言，宗教儀式的訓誡，及教義的信條，等等。其餘幾種，不可言喻的，擴大的，及大多出於無意的。這就是那些慣例，風俗及民族的迷信，爲吾人所看得出而不知其內容，及確實建立在什麼上面。但是在以上這兩種情形中，其外表的現象，都是出於同樣的性質。這總是關於遺傳所留下來的。那些行動及思想的情形，而爲社會團體所加於各個人身上者。這些團體的習慣及團體習慣所不斷經過的變遷，就是社會學的真正的對象。

這兩位學者又覺得「法度」這個字的擴大的意義，最適於去說明社會學的對象。

個人的一切思想和行動的法式都是社會的，且早已造就好了的，那些法式，平常都是由教育的路轉移下來的。

最好是用一個特別的字去指明那些特別的事實，那末，「法度」這個字是最適當的了。事實上，要不是在那些個人之前早已成立一種行動的及意志的總體，則什麼是一個法度？平常人特別將這種形式歸之於那些社會的根本協調上，真是沒有一點理由。所以由這個字上，我們知道習慣，時式，成見及迷信，與那些政治的法規，法律的制度，都是一樣，因爲這些現象都是出自相同的性質，祇不過在程度上有差異罷了。社會團體中的法度，就是生物團體中的機能，同樣的，人生科學就是生活機能的科學，社會科學就是這樣解釋的那些法度的科學。

但是，我們要說，法度是已過的事實；就是說，已經確定了的事，不是現今的事。在那些社會裏，時時產生一些新興的事物，從時式之每日變遷起，一直到那些政治的及道德的大革命止，但是這些一切的變遷，總是一些存在法

度的修正，有等級上的差異罷了。一切革命事業，絕不是忽然由一種新制度去完全替代那早已成立的舊制度；這些革命事業祇能或快或慢逐漸變遷而完成的。沒有什麼東西是憑空而來的；那些新的法度祇能由那些舊法度裏發生出來，因為祇是這些舊的存在着，因為要我們的定義籠罩一切，我們不必堅持一種很窄狹的公式，我們不要將社會學限定為一種確定不易的法度的研究。實際上，這樣定義的法度，只是一個抽象。那些真正的法度是活動的，就是說不斷的變遷。行動的規律在各種不同的時間上呈各種不同的方式，雖是那些公式表面上相同。所以這都是些活動的法度，這就是他們之所以在不同的時期中組織、施行及變動，他們造下一些純粹社會的現象，即社會學的對象。

樂公樓 (P. Lacombe) 在科學觀的歷史 (*De L'histoire Considérée Comme Science*) 上已經提議——在辨明純粹歷史學者的目的與一位社會學者的目的上——將特殊事件與普通事件劃開。

特殊事件與普通事件

一切人類行為都帶有普通的，一時的及特殊的三種量。譬如一八九〇年 A 與 B 在羅馬城結婚，有 C, D, E, 等在座，假使我要考察這種婚禮構成的那些情形，我覺得他是絕對獨一無二的，但是我又發覺到其他的、那些情形，卻有一種擴大的普通性，差不多一直要變成普通的。這種婚禮在羅馬舉行的，按照羅馬的一種結婚儀式，已經與

其他許多婚禮相同。這種婚禮是按照宗教式舉行的，在全世界上有許多相似的；按照一男一女堅強的結合，像這一類的事實，不可數計，在無論何時何地，都實行這種結婚制度。最後說到結婚是由於性的要求，更是絕對普遍的。反過來說，我們去分別出所謂獨一無二的，就是在一定的時間，一定的地方，同着那舉行婚禮的一些人證，這些人都是些不同的人。從這方面考察去，覺得這種舉動在以前是絕對不曾見過的，將來也不能再見到。

在歷史上，人所做下的那些行動是不是也具有普通的，一時的，及特殊的三種特性？初看，似乎他們都是些獨一無二的，只有一位克羅維（Clowis）在漢門西（Reims）宣誓護教，只有一位仁大克（Jeanne d'Arc）拯救了阿來陽（Orléans），只有一位拿破崙（Napoleon）在滑鐵盧（Waterloo）敗績。我們舉一個獨一無二的例子看，如滑鐵盧便有許許多多的事件，可以引出無數的例子，這種事件都在同一方式上，同一模型上構成的，譬如就用錢幣去買或去賣這件事看，這件事在今日差不多成千成萬的人都這樣做，到明天這件事仍然是這樣進行的，並且這樣下去，經過許多年代。那末，我們似乎覺得兩方面絕不相同的性質，並且我覺得一方面是歷史家，另一方面是社會學家，他們對於事實活動的觀察上，深不相同，人要仔細看看，便看出來了。在人類活動的一切方式上，祇要人去考察，便可看出那是普通的或一時的情事。一種確實的戰爭，如我們剛纔所說的滑鐵盧之戰當我們就一方面看，是獨一無二的，亦頗不乏公共的形式，這些形式，可以推之於各地各時，如那些軍隊之組織排列，命令，統率，以至對敵作戰。反過來說，買賣這件事是地球上一般人一種共同的經濟關係；但是假使我們注意時間的，地方的，買賣人的，利市的，或損失的那些情形，在那些情形上，我便覺到這種事件是絕對特殊的。

最後，我們看到在歷史家與社會學家之間，不僅僅是目的の種類不同，且考察情形的觀點也不同：當人要去建立歷史學科時，觀點便大不相同。

因為解釋的便利及明析起見，我以為很可以分別去稱謂那單一觀的事件及普遍觀的事件。這一個，我們稱他為特殊事件，那一個，我們稱他為普通事件。

所以社會學似是限於人類的制度與他們的社會生活的關係之比較的研究。

三 社會生活之實效

(一) 社會生活的普通利益

一般古典派經濟學者及一般連帶主義者 (Solidariste) 常常極力注意到普通社會生活的利益上。

社會及物質的利益

亞丹史密 (A. Smith) 在他的原富篇 (Traité sur la Nature et les Causes de la Richesse des Nations) 裏極力誇說社會的利益，引證如下：

我們在一個文明興盛的國家裏，去看一看平常賣工度日的小工人的用具，我們將可以看到有許多工人們都奔走忙碌去製造，以供給這位工人的某一項用具，其人數真不可以數計。就譬如拿工人身上穿的一件羊毛衣來說，看起來這件衣服是很粗的，但他卻由成千成萬的工人集合起來工作而成。牧羊人，檢採羊毛人，梳羊毛的人，染工，紡工，織工，壓榨羊毛工人及搓揉、配色、結合以成毛布，這許許多多工人都做了他們一部分的工以完成這樣一件粗糙的貨色。另外，不是還有許多商人及車夫將原料分送給各個工人們，那些工人往往在彼此距離很遠很遠的地方那末，就有許多經商及航行的活動，該有多少造船的工人，水手，管帆蓬的，管繩索的工人，他們都工作

着。爲的是要轉運各種染料，常常海角天涯奔波不已，爲着供給那些工人們所要用的工具，又該要經過多少工程啊！姑不說那些構造極精備的機械，如商人的汽船，壓榨羊毛工人的機器或織工的織布機，我們祇說到那些最簡單的一種機械也要經過許許多多的工程，即拿牧羊人用以剪羊毛的剪刀說罷，應該要礦工，造冶金爐的工人，砍木柴的樵夫，供給煤炭的煤炭商人，磚瓦匠，泥水匠，造爐灶的工人，造鍛鐵機器的工人，鐵匠，製刀匠，這許許多多人，由他們的工作集合起來以造成這種工具。若是我們要去考察這位賣工度日的工人身上其他各部分的衣服，或者他居家所用的各種家具，他身上穿的粗布襯衫，腳上着的皮鞋，躺在上面的床鋪，以及床上所需要的各項，烤肉鐵叉，用以燃燒的煤，這煤是從地心裏挖出來及從海陸許多路程轉運而來，他的廚房裏所用的一切別種器皿，他的棧上所陳列的用具，他的菜刀，他的飯叉，他在上面切食物的盤子，經過許多人手去爲他預備麵包及皮酒，爲他擋風禦雨同時又給他光與熱的玻璃窗子；爲作這種優美發明的設備，必須要藝術和知識，若沒有這種發明，我們北部的氣候將不適於居住；若是我們想到爲人謀便利的那些工人所需要的許多工具；若是我們要仔細考察一切事物，若是我們考察每一種事物所費的工程，我們便感覺到，若沒有千千萬萬人的協助，在一個文明國家裏最小的一個人，亦不能有衣可穿，有家具可用，即如我們所視爲很不適合的最簡單及最普通的生活情形亦不可得。這是很不錯的，那位工人用具似是非常的簡單且普通了，若是我們拿去與一位極度奢侈的富豪比；但是在歐洲一位王子的用具，與鄉下一位富農的用具之間，其相差之遠，也許還不及這位富農的用具，與非洲某國王的用具相差之比，雖這位國王擁有數萬裸體野人，且自命爲絕對自由的首領。

社會物質設備之對於個人的利益

柏斯地 (Bastiat P.) 在他的經濟的協調 (Les Harmonies Économiques) 書裏曾說：

拿一個屬於社會中等階級的人來說，譬如木工，我們看一看他對於社會上所盡的一切義務以及他所接受社會上的一切義務；我們立刻就驚訝。這樣顯明的差異。

這位工人整天的去削那些木板，製造那些桌子，及衣廚，他很不滿意於他所處的情境，但是在實際上他用他的工作所換取於社會的是些什麼？

起初，每天早起的時候，他穿衣服，他自己本人不會去做他的衣服。那末，無論他的那些衣服是如何簡單，但那些衣服必需要許多偉大的工作、製造、運輸及精巧的發明湊合起來纔得完工。應該要有英國人供給羊毛及麻，不諾西 (Belgic) 人供給皮，那些一切原料從各處運輸來，再由人將那些運到的原料打開、紡績、縫、染等等。

然後，他午餐了。爲着每天上午送給他喫的那塊麵包，必需要將土地挖開，再蓋好，耕耘，上肥料，撒種；必需要十分小心去看守收穫的東西，不要讓人搶劫去了，必需要在那無數的羣衆之中有一種相當的安寧；必需要將小麥收割，磨細，攪和麵粉，好造麵包；必需要將鐵、鋼、木、石製成應用工具，有些人要借用牛馬的力，又有些人借用水力等等，以上那許許多多的事件，每一件都需要一大堆不可計數的工作去完成他，不僅各地方爲那一件忙，甚至經過許多時期纔能完工。

這人不能鎮天的不喫一塊糖，一點油，不用一些器皿吧。

他又要送他的兒子入學，好教他在學裏受到一點教育，這一點教育雖是有限，不能不需要考察，事前的研究，相當的知識。

他出門去：走上修理得很整齊的馬路，有路燈照耀着。

有人同他爭執一分產業；他將請出律師來保護他的權利，請審判官維持他的權利，請司法官執行判決：這一切事仍須要富有知識，自然要有生活優裕的境況纔行。

他要到教堂裏去，這所教堂便是一種偉大的工程，他進去時手裏所拿的書，又是也須比建築教堂的工程還要偉大的一種集人類智力所造成的作物。人教導他的道德，啓發他的思想，提高他的心神，爲着有那許多事要做，應該有一位能常常到各大圖書館，道院裏去吸取人類文化的淵源，應該要讓這一位可以生活，不用直接去謀衣謀食。

若是這位工人要作一度的旅行，他就覺得爲着節省他的時間及減少他的痛苦起見，已有許許多多別人剝平了土地，填好了溝壑，穿通了山嶺，架起了橋樑，讓人可以將輪車放到沙石上或鐵道上，使用馬或汽油等等，減少了顛動。

這真不能不驚訝這人在社會上所吸取豐滿的供給，與他個人用他自己的力量所能供給於社會的需用之間，其差異之遠，真令人不可思議。我敢說，他在一天內所消費的東西，就他一人的力量經過一千年也造不成。

還有一種現象，令人更覺得奇異，就是一切其他社會上的人也同這位工人處於同樣的情境中。我們中每一

個人都已經消受了超過他們各個人生產能力的幾百萬倍的貨物；並且他們不能避免而不去消受的。若更進一步看，我們便看出這位木工祇不過拿他的工作義務來抵償他所已經享受的一切社會上的義務罷了。若是很精確的去計算，我們就該承認，要是人不用他的微薄的工作以供給社會，他便一點不能消受社會上的供給，無論何人盡了他的工作義務，或在某一時期或在某一地方，他都可以享受或將享受他的酬報。

所以應該要社會的物質設備非常精巧，因為這樣可以令社會上各個人，甚至處於極惡劣的情境者，在每天裏能得到更豐滿的供給，雖他個人做了好幾百年的工也造不起來的。

人生來是社會的債務人

布儒爾(Leon Bourgeois)在論聯帶性(Solillarité)上說：

認識了人類連帶性的定律，不僅可以打破一個人離羣索居的生活環境；也可以同樣的打破他在時期上的隔絕；這種認識極端注意於維繫人與他的祖若父及他的子子孫孫的連繫。

人在他的一生，不僅僅是他的同時代人衆的債務人。從他初生之日起，他便是一個受恩圖報的人。人生來便是人類社會的一個債務人。

當人加入了社會裏來時，他便在社會裏取得了由他自己祖若父所留下的遺產並兼承了一切別人的先輩所積下來的遺產；他在初生時便開始享受一大宗財產，這宗財產便是歷代祖父世世相傳以儲蓄下來的。孔德(Auguste Comte)很久很久就將這件事實說得很顯明，他說：「我們生來對於社會已負了各種債務。」侯郎

(Renn)論及才能的人也說：『每一位才能的人都是許多世代積留下來的一份財產。』這話是不錯的，不僅是那般才能的人，便是一切普通人也是一樣的呵。人之智慧，全看他在事物上施行的能力如何而定；這樣看來，在我們這時代一個極平常的工人應付事物的能力，遠勝於石器時代的野蠻人，其智慧之差，也等於這位平常的工人與一位才能出衆的人的比較。我們已經說過，我們本身的能力，我們工作的工具及產物，我們所具有的本能，我們所用的語言，領導我們的意志，環繞我們四周的知識，以上一切，都是過去時代慢慢積留下來產物；以上一切，自我們初生的那一天起，就不斷的由過去時代傳給了我們，傳給了我們的稟賦，傳給了我們的能力，並且，其中一大部分，早印入我們的身心了。

從小兒時起，當他不喫奶之後，他斷然的離開了母親的懷抱，儼然是社會之一員，他從外面接收他的生活必需的食料，他便是社會的一個債務人了；他既不能舉步，又不能動手，他絕不能自己供給自己的任何一種需要，他絕不能施行他生來的任何一種才能，若是由人類所積蓄下來的偉大知識貯蓄所裏去吸取知識。

他的食物，就是債務；他所消費的每一種食料，便是長期耕作的結果，經過好幾百年，由人家將植物或動物的種類繁殖，滋生及改良。他的語言，也是一種債務；在他的嘴唇上所發出的每一個字，是他從他的父母及他的先生們的嘴唇上所收集下來的，他的父母師長也是同他一樣早先從他人嘴唇上收集來的，並且，每一個字都含有並表明一些意義，那就是先輩們所積留下來所確定下來的。不僅僅他初生時應該由許多別人手裏接收他的食物，由許多別人的嘴唇上接收他的知識，及至他將來起首用他自己本身的力量去製造物品，他也覺得他對於過去

時代的債務仍一天一天的增加不已。無論價值多少，凡學校或工廠將來所供給他的書或工具，就是債務；他絕不能知道那種東西，在他覺得又便利又輕鬆，要費前人許多的氣力；在一種工具的樣式不曾變成輕便有力可用以攻堅以前，該有多少人拿着，使用，舉起那種樣式的工具，甚至常常令他們疲倦，令他們失望；該有多少眼睛很久很久就注視到那些事體上，該有多少嘴脣談論到，該有多少思想感覺到，經營過，該受過多少痛苦，多少犧牲，纔爲他預備下這些印刷的活字，這些鉛字，在幾點鐘之內，可以印成幾百萬小冊子分散各處，人家在這些小黑字上面表現許多學說及意志，並且若是他入社會更深，他更看出他的債務增加，因爲每天一切別人都爲着他造下精神的及物質的工具，給他以一種新利益；這也是債務，當他一舉步踏上了大路，這條路是經過許多艱難痛苦，並有時死了成千的人纔穿過水窪山嶺，以造成大路；這又是債務，當他所乘的車的車輪一轉，當他所搭之船的船機一撥；這又是債務，當他消受一種農業的，工業的，及科學的產物；對於一切留下這遺產的古人負有債務，對於那般人們以他們的工作開拓古代堅硬的，不毛的土地，以造成一大片肥沃的田野與生產的場所，負有債務；對於那般人們，以他們的思想發覺自然界祕密而克制自然並利用自然，負有債務；對於那般人們，以他們的才智從人事的表面上脫去形式而啓示協調，負有債務；對於那般人們，以他們的意識剔出種族中仇恨的及殘暴的觀念，而漸漸引導於和平的及協調的境界上，負有債務。

(二) 羣衆的心理

不應該祇看到各個人從社會生活中取得一些利益。最重要的要去分析社會。應該去指示出來那些團體生活的事實之影響及於人類的各種稟性及意向。那末，我們看出社會不僅給養我們，他還要造就我們。社會不僅是給養者，並且是教導者。人們感覺，思想，願意團結，而不感覺，不想，不願意離異。

當我們要指明團體影響及於個人時，我們所常常引證的例子就是當一個人加入一個羣衆中便受到一種改變。婁蓬 (Lebon) 在他分析革命中羣衆的運動書上，西海爾 (Sighale) 在他研究集團的罪惡書上，都已經引起人對於這些實例上注意。

德拉克羅 (Delacroix) 看到那般信教的羣衆，要想對於羣衆如何去改變個人作一種解釋。

羣衆的影響及於各個人的精神上

德拉克羅在宗教與信念 (La religion et la foi) 一書上說：

在這裏令我們想到羣衆的那些情況之各種主要的性質。若是那些性質在今日宗教組織的中心裏，不常見到，若是那些性質在今日的宗教裏且不相溶合，就因為宗教的儀式已被清清楚楚的規定下來了，就因為一位特殊的教士保有一切權力，至於那般羣衆祇處於被編派及被指揮的地位，不應該忘卻了那些羣衆的性質在不受宗教儀式之拘束的一切社會中的普通情況。

在羣衆中，個人滿足了團結的需要及羣衆心理的本能；他從那令他懨懨的孤寂環境中出來；他打破每日的單調況味以嘗試有力的及新穎的活動。下面就是規定羣衆的那些情況之主要的規律。

1. 在羣衆中那私人管束的習慣及社會習俗的控制都消失了；人可以任意行動；他自行解放以求感情上的開展。宗教的羣衆從最初時起，多少都是要受羣衆所共同追求的目的牽制，又常常要受一個特殊人物的指導；

2. 羣衆處於一種特殊的及驚恐的或恐怖的情況中。有一種盲目的要求，一種浮泛的意志激動羣衆；那種混雜的羣衆心理已勝過恐怖。羣衆顯得十分緊張着以期待未來的事體之發生；一種新興的事體便起來聯合羣衆中各種不同的形樣。羣衆有開放和緊張的時期，但是那種激動自有他的極度及他的限度。俞斯芬 (Huyssmans) 說到羣衆，曾說：「羣衆自己期待爆發。」緊張的活動，時刻加緊；

3. 一些空虛的感情見之於行動。人的感情都要求活動，喊叫和作爲。第一步是由於那在精神上與肉體上受到拘束較少的一般人們發動。人的心理情況逐漸加強（1）從他自己的表示起始；一直到由他自己的動作或他自己的喊叫所能發生的那一種錯亂的情況；這種情形因此推動以達於極點！那時羣衆便循環模仿（2）由於個人心理上表情的一種反響，這一切過分的表現得到反映；就是一種回聲；是一種增長加大的熱情，可使各個人屈服，使各個人都含己以從人；同時他自己覺得無拘無束；他仍恢復激昂熱烈的精神，他征服羣衆，又爲羣衆所征服，正如一位極好的游泳家「他逐水波以浮沈。」

這樣的狀態，發展以達於極點，強有力者向羣衆發言，又爲羣衆所激動，他接收並增加他所感受的刺激，力量微弱者從他的微弱不振的感情裏解放出來，而爲偉大的及粗暴的羣力所振動。

4. 在這些不平的及激發的各種精神中所預備下的一塊領域上，發生許多感應，以避免一切的非難。這種感

應發生於不知不覺之中，自動接收，並自行發展；即俞斯芬所說的「盲目」；於是人都生活於一種非常的環境中；這正是俞氏所說的「熱情之爐」。

因此成一種新的實體，更為有力，或為一種盡情怒發的奮激，或為勉強限制而成一種合法的鬧動。行動的羣衆愛慕的羣衆或憎惡的羣衆都溶合而成為一種共同的，或為一個熱烈而奮激的團體，這個團體發出同樣的口號，施行同樣的運動及行為。我們很顯明的看到那教會的鐘聲所喚起的熱情依各別的情境與參加者的性質而呈各種方式與差等；在信心的初基上及在原始的環境中，那種熱情之極度表現常有出人意料之外；但是從「讓賽禮」教（Janetisme）的歷史上可以找出許多例證來證明那般冷靜的及拘謹的人們在日常生活中冷靜拘謹到如何地步；因為由一種原理加強了刺激，人們總常常從那些熱烈運動中及一般激昂形式上看出那一種精神侵襲的力量……

在那種意義上，羣衆的表現，可用以維持那些社會的感情，這就是大達在共同的意見及羣衆（L'Opinion of la Foule）一書裏曾加以解釋的，並分別出「愛慕的羣衆」及「憎惡的羣衆」。

羣衆及羣衆的行為

大達說：

我們可以將羣衆的行為分成愛慕的羣衆，及憎惡的羣衆。但是那般羣衆在他們的行動上如何可用以充分

表顯他們的愛慕的動作呢？我們不知道羣衆的那些憎惡及愛慕，羣衆的厭恨及熱忱。當羣衆呼號長嘯時作獅吼欲嗜的狂態，他是很可怕的，誠然不錯；但是當羣衆拜倒於他所崇拜的偶像人物足下，攀援車駕，承之以肩，以示愛戴，如西班牙之馬撒尼羅（Masaniello），法國革命時之馬拉（Maraud）均爲羣衆愛慕之對象，殘暴強悍中之慈母，甚至當羣衆圍繞一位凱旋的英雄如拿破崙之返意大利的時候，羣衆愛戴備至，致引起他過分的驕矜，而使他的聰明才智流於狂放，以至於失敗。尤其是對於馬拉，羣衆愛戴的熱忱，特別顯著。對於這一類偶像人物的崇拜是互相盲動結合而成一種力量的顯明例證。在這種不可抵抗的牽動之中，也有膽怯的，但很微弱，並且也自然而然的以浸入普遍的熱忱中去。

但是有一種愛慕的羣衆，流播甚廣，且有一種社會的形式，并與其他鬧事作惡的一切別種集會的羣衆相反。我所要說的就是一般慶祝的羣衆，娛樂的羣衆，愛慕羣衆本身的羣衆，因爲自身願意互相集合而互相集合。在這裏，我極願意改正我在上面所說的羣衆不生產的特性那一類狹義的及唯物的詞意。這是對的，一切生產不僅在於建築房屋，製造家具，衣服及食物，他如社會的和平集合，或爲平常的佳節，或爲普通的宴會，或爲一個全村鎮或全城市的定期的同樂會，在那裏，則一切不同的意見都暫時消滅於一種共同的願望之中，願望互相斷見，願望互相聚會。願望表顯同情，這種和平結合，是社會的一宗產物，其可寶貴的價值，不在大地上所產生的果實，工廠所製造的貨品之下。即如一七九〇年七月十四日法國的國慶，雖爲時極短，總具有一種和平的景象。再說那愛國的熱忱，——另是一種愛情，就是自我的愛，大我的，及國家的愛，——也常激發那些羣衆，即使那種熱忱絕不能令那些

羣衆在疆場上得勝，但他有時卻於不知不覺之中，激發許多疆場健兒的勇氣。

最後，在已說過慶祝的羣衆之後，難道我便忘卻了悲哀的羣衆，他們在一種共同苦痛的情況之下，緊緊追隨着一位朋友，一位大詩人，或一位英雄的儀仗之後？這般羣衆也是同樣的發生於社會生活的一些強烈的激動；並且，一種民族，就是從這些悲傷，或愉快上，集合共同的意志，以趨於一致。

總而言之，一般羣衆在聚集的時候不應該去作惡，如人家所說的，及我自己也曾經偶然說到過。若是我們將愛慕的羣衆，尤其是慶祝的羣衆在每天及各地方所做的事，拿來與憎惡的羣衆，在一時及一地方所做的事，一齊放到天平上去，我們應該不偏不倚很公平的承認那般愛慕的及慶祝的羣衆極力贊助完成社會的連繫，至於憎惡的羣衆則專事破壞。假使一個國家，國內絕無任何一種暴亂或仇恨的騷動。並且，在這國家裏，同時又不知所謂共同的慶祝，熱烈的歡呼，遊行及那般民衆的熱情：這樣的一個無趣味的及無彩色的國家，其所沒帶的那愛國深情一定很少，遠不如那常常由政治的紛亂甚至由殘暴的屠殺所搖動的一個國家，這個國家，雖在那些混亂的過程中，仍保持其宗教的或世俗的那些傳統的習慣，共同的娛樂，遊藝等。所以羣衆，集合，聚會及人衆間之互相牽連，大多有益於社會性的發展。但是社會學者對於羣衆仍取不敢信任的嚴肅態度。愛慕的及慶祝的羣衆的好效果，是深藏於人的心曲，在一種慶祝以後，各人心裏自增加了些同情心及和平性，常常在各種看不出的方式之下，流露於行動及言語中，並及於日常生活的關係上。全然相反，憎惡的羣衆們的反社會行動，常常刺激到一般人的耳目：這般羣衆所做下罪惡的破壞事象，保留很久，以致令人厭恨他們所留下的紀念。

(三) 有組織的團體的心理

這一類事實所給我們的幾種印象，可讓我們知道羣衆是社會團體的最低的一級；實說起來，羣衆仍然不是一種社會團體，倒是那些有組織的社會團體，最可以給社會學者研究的興趣。

有組織的團體之所以異於普通羣衆的，正因為他有設施有遺傳；孔德最注意於那些人類社會團體的那種遺傳特性。

依孔德說，要沒有社會的連帶性，一個人什麼事也不能做，但是歷史的連續性，要算是連帶性之最完善的體系了。

連帶性與連續性

孔德在論實驗的精神 (Discours sur l'Esprit Positif) 上說

實驗的精神直接是社會的，並且，不假一點外力，只依他自己真實的特性。依孔德，沒有真正的一個人存在，他之所以能存在者，只因為有人類，因為我們一切的發展，都應當感謝社會，我們對於社會免不了許多關係。若「社會」的觀念，仍似是我們意智上的空想，這大多是出於腐舊的哲學，因為，實說起來，這一種「社會」的特質，就是屬於「個人」的本身。新生的哲學總是傾向於將每個人連繫到全體，無論其在行為上或在理論上，要使他們於不知不覺之中熟悉了社會連帶性的深切感情，一直可推廣到一切的時間及一切的空間……

在人類協助最初發展時，自然全注意於連帶性，很少注意到連續性。因為這種連續性必待經一種更深的考驗，纔能覺察出來，並且連續性的概念，終久是應該佔優勢的，因為社會的進展急待依賴時間，比依賴空間更多。這不僅自今日始；我們每人應該承認，我們承受先輩們的恩澤，比接收同時人的好處大得多了。在各悠遠的時代上常表顯出這樣的一種優異，依維哥（Vico）的觀察，覺得我們對於過去的人物確應崇拜的……

因此，真正的社會性寄託於承繼不斷的連續性中，比寄託於現時的連帶性中更多。一般活着的人總是漸漸的必須為那般死去的人所統治，這就是人類生活的基本定律。

為着更易明瞭起見，應該在每一個真正的人類服務者上，分別出兩種連接的生活：一種暫時的，但是直接的成立於及身；另一種，間接的，但是永久的，待之於死後。第一種總是屬於有形的，可以稱為客觀的，絕對與第二種相反，第二種只將各個人深印到別人的心理上及精神上，可以說是主觀的。這是實驗主義在我們的精神上所承認的一種「不死」，并用以說明一切智力的及精神的動作。

依着這種概念，真正的人類是由於兩個不可少的人羣結合起來的，他們兩個之間的比例率，是變換不定，照實際考察，覺得死去的人羣，比生存的人羣，更佔優勝，若說行動及結果，都依待客觀的分子，而衝動及法規，則發生於主觀的分子。我們自由自便的承受了我們先人們所贈與的一切人類的產業，又無條件的將他轉贈給我們的承繼人們，他的範圍漸漸擴大，與我們所承受的不可比擬了。這種義務，也找到他的酬報，他可以讓我們繼續我們的義務，並將這些義務改變。

雖然，某一種學說，似乎爲今日人類思想最近的效果，而許多悠遠的進化，總供給了他的一些萌芽，這一些萌芽很久很久已被許多古詩人覺察了。最小的部落及至如人數很少的每個家庭，是這種組合的及漸進的生活之主要根源。這種組合的及漸進的生活，無論在什麼空間或什麼時間裏，以及其他一切界限都不能範圍他，祇逃不出行星的界線而已。雖然人類連合尚未臻十分完備，那些最深刻的衝突之中仍埋沒不了積漸的進化，這種積漸的進化，便可供給我們今日和合的惟一根基。雖然在某基督教的爲我主義之下默守着聖彼爾(Saint Pierre)的戒訓：在世界上我們應自視如行脚僧或遁逃客，但是人已看到聖保羅(Saint Paul)確具有一種人類(Humaine)的概念，他說：我們大家如手足彼此相助爲理。實驗的原則應該去發覺爲手足所依附的那惟一的一驅幹……

孔德所贊許連續性的價值，使我們知道爲什麼，依他看來，研究社會學的方法，就是歷史的方法：他想用這種方法去研究許多精神的及智慧的進步。

社會的情感及歷史的方法

孔德在實驗哲學(*Cours de Philosophie Positive*)上說：以前沒有任何一種顯著的明證，知道，必須去考察歷史的本身性質纔可以顯出各種社會時代的普遍而深切的連繫，對於這個題目，必須注意，不要將這一種社會連帶性的感情與人類生活的一切現象所自動激發的交感同情相混亂，在這裏所說的社會連帶性的感情，既是很深入的，因爲他變爲關於人身的，並且又是很詳審的，一如得自一種科學的確證：這種感情不是由普通專尚說

明的歷史所發揮出來，但是祇由於純理的及實驗的被認為一種真實的科學的歷史所發揮出來，並且將一切人類的許多事體按級排列，以顯然表明那些事體的積漸的連繫。那種新的社會的感情，其初，出自英明的思想，然後可以成為智慧的普遍性，因而變成十分通俗的社會的一切事實。這種新的感情便補足個人與同時人衆間的連帶性的概念，並表明人類繼續不斷的各世代也是要達到這個同一的目的，其各時代的積漸，都各俱有他所參加的一份。這種純理的研究，可以看出，在無論任何時期中，一切人都是合作的。一直到現在，這種研究，纔在科學中出現，並且仍然只是一般思想較進步的，覺得：歷史的方法助成了這種研究的進展，將這種研究引伸到人類生活的一切現象，以使我們重視我們的祖先及社會的普遍狀況。

遺傳性如何插入人類社會的專門技藝中，可參看愛斯壁拉的專門技藝的起源 (*Les origines de la technologie*)。

人類技藝中的遺傳性

愛斯壁拉說：

在人的技藝上就同在動物的本能上一樣有兩種特性。本能是與生俱來的一種遺傳的行動方式；如本能的齊一性及其不變性都值得引起觀察者的注意；但是我們不能否認個人的創作及發明，這不過是在許多特殊情形上引用普通的法則而已，動物行動之大致不變的法則，祇產生於適合於過去時代中的那些情形，一個新的營

試，變化必基於一種已知的法則，也是固有的，爲我們所該當去做的，根據於許多預定的動作，機體中的本能及本性的定律，反過來說，技藝自然是經驗及思想的產物；假定一種發明是一種創始的及自由的行爲；一切人類實施的完成，是靠破除舊習那一點個人的大膽；但是若我們更進一步去觀一切事體，我們便看出，人不知道發明他的動作，祇不過改善先前他所用的那些方法而已，我們行爲的一大部分，未經我們知道，已嵌入那些早已預備好了的，早規畫妥當的模型中，如舉止、風俗、習慣、成例、遺傳、民法或宗教法，總而言之，一種技藝，寧可說是許多定律的一個總合，比說他是許多合理創造的一個集體妥當些。我們的意志，依外表的形式爲轉移，意志的本身不會成立的，工匠製造、農夫耕種、水手航行、兵士作戰、商人貿易、教師督課、治人者治人、政客雄辯，都要用工具、器械、方法及程式，這都是他們從他們的許多團體中收集而來的；我們衣服的材料及縫工，我們房屋的樣式及佈置，我們所接近的情狀，我們每餐的時間及設備，養成我們一生的那些主要行爲的年月，從我們穿第一條裙子起，直到我們進中學，進大學，從對於一種職業的選擇起，直到對於終身伴侶的選擇，那些行動的普通情形，如以上所述的一切，都包羅於先前的那些定律之中，而轉移到我們的，但是因爲太接近了，令我們也以爲很平常而不覺察其中的界線了。實際上，我們中之每一個人祇附屬於一個社會環境，據說，祇爲社會環境擔任介紹那些一切定律及常常爲社會環境減少困難，好確定「那些事是那樣的」及「那些事不是那樣做的。」由此看來，每一種社會團體各有團體本身的技藝，也不減於每一類的動物，各有那一類動物的本性。

實在說起來，特別是在原始時代社會裏，共同信仰之影響及於各個人的心理非常重大，並且阻止各個人心理之離異。萊維不魯 (Levy Bruhl) 在他的原始時代的心理 (Mentalité Primitive) 的研究上，曾指示我們許多困難，如許多傳教士要使一位個人離開他的團體所經歷的那些困難。

原始民族中共同信仰的力量

萊維不魯說：

在這些社會裏，我們考察那種守舊性，就是一種全體一致的結果，因為考察那原始時代心理的性質，這種結果在各社會裏是非常必須的，用以限制他們的分子們。要表顯出一點特異的樣子，就是冒大不韙。譬如邦都人 (Bantous) 中「兒子絕不該希冀過分，只能如他父親在他以先所希冀的一樣。若是一個人膽敢改變他的茅屋建築法，想將茅屋的人口造得更大，異於平常，若是他穿上一件衣服比別人所穿的衣服更好看，或是不同於一切別人的，這人立刻就受一種懲罰，並且同時他便成爲非常刺骨的一些嘲笑的目標，應該真正是一個非常勇敢的人，能作第二次嘗試的冒險。」在加富爾人 (Gafurs) 中「那些宗教的儀式，不是大不相同的事，爲各人可以任意注意與否的事；加富爾人衆的共信心就放在那些事體上，人的生命及幸福，全賴於那些事體之合法的完成。所以若是有人輕蔑的而不注意那些事體，他自己便身敗名裂。他的家庭及朋友們都摒棄他，將他看作一個可疑忌的人，猜他一定是迷於妖術；再不然，他也許是犯了一種異常可惡的罪惡！若是當時恰好有件不幸的事件發生，若是有人求助於牧師要他去發覺那作禍的妖孽，這便給了牧師以極好的機會，他便指出那個可疑忌的人是

招禍之人，而這人就受妖孽的處罰。另有一種理由，可以防止加富爾人之不奉行宗教儀式。就是在喚起他們對於祖先的盛怒懷畏懼之心，若是他要不奉行宗教儀式，則必定招致許多意外的禍事。」

這類蠻橫的齊一性之對於各個人的壓迫，並不像人所想像的那樣。各人從小兒時起，便熟習了，并且他平常就不會想到此外的一切事體，尤其是個人與社會團體（家庭、族黨、部落）的那些關係，使個人易於忍受。總而言之，在那些社會裏，個人對於他的團體的關係之自由，絕不像在我們現在的社會裏。社會的互助也許不是十分的緊密，且一定不十分錯雜，但是這種互助在那些社會裏自有一種較為有機的及較為必需的性質。個人之在那些社會裏頗像人體之一支。一個家庭中之一切人員，對於他們中的任何一人的債務，都共同負有責任的。「平常，在巴蘇多人（Bassoutos）中，人生之一切重要行為不是完全任個人的意志，卻是由於全體家庭所領導，所限制的。依照這些情形，實際上，個人絕不能作主，他多少應該接收他的家庭的，族黨的，或部落的保護。單獨的個人是毫無所謂；他祇不過是家庭的或國家的集體中之一部分而已。」

那便是在許多傳教士與土人之間所發生許多常時的及永久的誤會的原因之一。傳教士希望拯救人類的靈魂，他們盡力叫他們的男女教徒必須放棄那些反宗教的行為而改變為一種真誠的信仰。但是那些土人們對於他們個人的福利常常不大注意。他們也同那些傳教士一樣，以為死祇是求登彼岸的一個過程；但是他們不會想到，他們各人站在他們個人的立場上可以自福或可以自禍。他們具有深切的及持久的感情，就是他們與他們的團體，及與他們的首領的那種互助性，當他們的社會含有這種互助性時，使阻礙了那般土人們去瞭解傳教士

們對於他們所希望的。這裏，可以看出，在那些原始時代的心理與人所希望他們去追求的目的之間，相距太遠。當土人絕不曾想到在他所生存的社會裏有這樣的一種獨立性時，如何教他去另一個社會裏追求他個人的幸運？……因為當他們皈依基督教時，必屬於集團的，尤其是在那集團裏已經建樹了一位首領的威權，並且集團的一切都集中在首領一人身上，「在巴蘇多人中，服從是他們的一種本性；並且人可以說，在他們降生之初，已經有了頸箍的標記在頸子上。他們對於他們首領的服從，完全似是屬於本性的，好似一羣蜜蜂之服從蜂王一樣。他們絕不曾想到他們自己可以協商着去解除那種束縛；至多，要是束縛得太厲害時，他們祇偷偷的換一個主子而已。」請想想看，那些主子們對於傳教士的勸告是充耳不聞的：「若是我們現在轉移我們的視線，而去下那些首領，則他們對我們將說些什麼？」「我們祇是我們主子的狗，他的無知無識的孩子。我們如何能接收我們首領所拋棄的東西？」

在巴羅 (Barots) 人中也是一樣。「一切都應該秉承國家元首的意旨；若是李娃尼加 (Lewanika) 命令我們去學，我們便學去，要是他不許我們去學，誰敢作違反他的意旨的行動？」「國家祇有一個靈魂，一個志願。犧牲一切個人以積極的拱衛中樞，換句話說，就是寧可為首領一人的利益而犧牲一切別人，以至於死。」若是首領不到教堂裏去，則教堂便是空空洞洞的，一個人也不去。「在西霞克 (Sikaka)，我們所注意到的，就是那村鎮上滿都是人，只要首領不在那裏，便沒有一個人來幫我們的忙。」也不知經過多少次，傳教士知道要令土人們各個皈依，可說是不可能的：因為這對於他們要求得太過了。「要他們接受聖經，就是拒絕他們參加他們所認為公共

福利所需要的及首領所指定的那些儀式，就是不許執干戈以抵禦其他的民族；歸總一句話，就毀棄民族的尊號並且要冒險去任憑他人偷竊他所有的那幾條件，這幾條件就是一位父親及孩子們所賴以生存的惟一物品。」這豈不是拆散我們所認為性質不良的社會連繫之一些物質上的結果。依特利爾(E. P. Tillet)說在 Kantons 人的觀念中，個人則毫無所謂，祇是有組織的集團有他的真正生命。集團是實體，個人多變幻；實體常存在，變幻無定形。……

一種團體組織成了一個國家，連同他的一切遺傳及一切制度，在無論什麼時候，均繼續不斷的發生一種影響及於他的一般國民，就如儒納斯(Janus J.)論到工人階級與國家觀念的關係，說得極詳明。

由國家造成的精神

儒納斯在新隊伍(L'Armée Nouvelle)上說：

所謂祖國，並不以那些特除的經濟階級為基礎，他亦不能被列入一種階級利益的窄狹範圍內去。國家自有一種精密的組織，也自有一種高尚的意義。他在人類生命裏面就深深的種下了根，人類各個體可以有許多範圍廣大的關係，比以家庭為根基的那些血統的及子孫的關係更大。但是在地球上許多生活的情形，一直到現在，不能使我們造成一個單純的社會。地球比人大得太多了，並且，地球早給了人類一個分的定律。這就是人類種族在最初時之所由造下，因分成許多團體，各別的，互相猜疑的，且常常互相仇視。所謂祖國，就是那些各別的團體，由

寬泛的組合，逐漸進化，以成所謂祖國。在那些各別團體中的每一個團體必有一種共同生活，自動發展，他保護並擴張一般人及各個人的生活；又有一種共同心理自動構成，他是由各個人心理聯合及激發而成。甚至如被榨取者，甚至如被壓迫者，在這樣的人類團體中，至少也有一個確定的地位，也可以在巍峨宮殿下的最低的階臺安眠數小時，比站在人羣之外，飽受敵愾之驚與不安寧的狀態好得多了。對於一般奴隸說罷，以他的痛苦所養給的苦家庭，有時也有一種溫情之反應，一種快樂的微笑，雖然各種外表的艱難令他恐怕。希臘詩人何邁爾（Homer）說，奴隸只保有一半精神是他自己的，若是他離開社會團體，他連這一半也不能保存了，因為在社會團體裏，至少有一個容身之處，並有幾種感情上的互相連繫。在各種制度相同的一個團體的内部裏，對於其他各團體，有一種共同的行動，自然在各個人之間，即使各階級之絕對對峙，或各品級之極不一致，確有印象的，想像的，感情的一種不可分的本質，各個人的感情，祇是由社會生活所灌輸給他的，如或由耳朵，或由眼睛，或由那些集團的習慣，或由共同的言語共同的工作及共同的慶賀。或由同一團體中的各個人所共有的熱情及思想的衝動，以上一切，早為自然的、歷史的、氣候的、宗教的、戰爭的及藝術的許多影響所造成的。在同一國家之內，那各個階級不同的各個人，雖然互相讖諷，雖然互相凌辱，都必須要遵從共同的策略，從這種集團生活之影響及於各個人，使使一切個人心理意外擴大。全體感情增加到個人感情上去，有時作一些顯明的及天真的表現。許多羣衆，由他們自身的動作，發為互相間的同意。在劇場中，在慶祝場中，在一切稀奇的及快樂的感動中，及在痛苦的喊叫中，每人的那些印象都因大眾的那些印象而增加，擴大或改變。這是神祕，這是各個感情的奇異之點，這些各個的感情是公然的，

又是不可測度的。歷史的團體，常常於不知不覺中，不斷的鼓動那些感情並激發那些感情。這祇有在那些極大的危險中，當一件事體發生，搖動一個人類團體的整個領域及整個的根基，則這種連帶互助性便充分的顯露。但是，若在一般心理中，尚不會形成共同感動的形式，則集團熱情的震動，也不會發生的，當那些雅典人，看過了一幕波斯（Perses）悲劇的表演以後，全都被愛斯余里（Eschyle）的詩句所麻醉了，而轉變為愛國戰士一腔熱血的天賦神勇，爭取寺院裏所懸掛的干戈金盾，舞動得振振有聲，這並不是表演戲劇人的一種靈利的口才所發生的力量。那些雅典人們走進了戲院裏去的時候，他們自己本來就帶着所有平時積蓄下來的愛國熱，自然這時又受了一些語詞的激動。忽然間，這些愛國熱從他們心情中奔放流露，但是這不過是好像噴射四濺的瀑布之導源於深澗的淵泉一樣。由集團熱情所激發的力，偉大而不怕。這種力是非常有靈效的，他日浸月漸，并於不知不覺之中，沒入人身；也可以說，他參雜於機體的習慣中，參雜於說話、注視、行動、發笑、思想的形樣之中，參雜於那許多快樂的或痛苦的記憶之中，就由於這些記憶，可以將各個人的生活，在一個人類團體中，與衆人的生活打成一片。並且在幾小時激昂奮發的時候，那種力可以給精神上以一些苦痛的或快樂的感動，這些感動，絕非單獨心理所能發生的。所以共同生活的及人類同情的養成，絕不在於虛幻的及無確切預備的一種空空洞洞的人性，乃在於人類團體的、歷史的、及物質的真情實事中所養成的，並且是確切的、具體的，可以捉摸的，為的是心情的怒放自有一種自然的根基。

傳道的威力不能殺阻止個人思想的及認識的一種真正價值。巴浩 (Bagot) 很久很久便指明那些社會之如何經過他所稱為爭議的時代。

公開討論的時代

巴浩在他的國家發展的科學定律 (Les lois Scientifiques du développement des nations) 上說：在今日我們感覺到東方古國的文化之基於習慣，與西洋新進國的文化之崇尚變更，兩者之間，有一種極大的衝突。以前，曾有人問過那些東方軍隊中之最聰明的軍官們，并不是要知道英政府是不是確確實實的對東方人做了些好事，乃是要知道東方人自己感覺不感覺到西洋人給他們做下了些好事。那些人大半是這樣的回答：不錯的，印度人確是接受了你們的許多好處；你們給他們以一種長期的安定，貿易的自由，在法律許可之下的自由生存權；在這幾點上，他們感覺得非常的滿意；但是他們決不能歸你們統治。所以令他們感覺困難的是在於你們的體制常常變更，在你們則稱之為發展，因為他們的生活是為古代習慣從他們的日常事務裏限定好了，他們不能明瞭一個政府常常政令新奇；他們絕不以為這種體制是希望保障他們的安適及他們的幸福；他們反以為你們有令他們不能明瞭的意義，以為你們想毀滅他們的宗教。總而言之，我們極力勉強將新酒灌入舊酒瓶裏去，也正同我們盡力將以力求進步的文化注入死板不動的舊文化裏面去是一樣；我們將成功呢？將失敗呢？這也許就是這一時期中最有興趣的問題，在這一時期中政治的重要問題是非常的繁雜。

我們從歷史上研究，知道印度人的這種感情是古代的感情，至於英國人的感情，則是近世的感情。亨利莫因

(Sir Henry Maine)告訴我們：『古代法律建立於一種契約之上，但是建立於一種古代事物的情境上。』在古代文化中，我們參考許多史料，知道古時人生之一切重要情境，都由社會的、政治的及宗教的習慣所規定的，正如我們現在說：他們祇知順從那種習慣而不能將他分析；在他們的腦筋中及他們的言語中找不出什麼差異，祇不過覺得那種習慣有一種不可消滅的重要，無論如何，他是不能改變的。我曾經指明過，或至少我曾經要指明爲什麼服從習慣的那些文化之特別適合於一種原始社會；爲什麼那些文化特別能存在於那原始時代；如何那些文化與其他文化競爭時可操必勝，但是現在又另外發生一種問題，若是那種不變性爲那些原始文化的一種不可免除的要素，如何可以丟開他們而創一種新文化？自然了，那些文化的大部分都是不變動的；我們現在可以看出爲什麼那種停滯不前是普遍的規律及爲什麼進步祇是一種很少有的特殊事件，但是我們不知在一種很少有的情境中，什麼原因產生進步，或在其他一切別種情境上，缺少了什麼便妨礙了進步。

歷史給這個問題作一個非常明晰的答案。這是各國從一種固定不變性的時代，轉變到自由自主的時代之初期過程，這時各國的政體是一種合議的政體，並且所討論的問題，都是些抽象的問題，就是一些原理上的問題。在希臘及意大利的那些小共和國裏習慣的鎖鍊使首先被折斷。自由神說：『光明照臨了！太陽照耀於海洋之上，雅典興起了。』施里 (Steller) 也這樣說，說得非常的切當，一個自由的國家，就是說，在這一國家裏最高的權力是與許許多人共同平分的。那些希臘共和國就是歷史上初次出現的這一類的政體，而雅典則是那些共和國中之最大者。

但是一個合議的政體，可以立刻將不可動搖的羈勒打破。實際上這是兩不相容的東西。成爲討論的一個問題，可以證明這個問題毫不受業經成立的習慣所限定，人家可以自由決定一種意見。同時，人家又承認沒有神聖的威權，沒有天賦的超羣絕倫的人，必須令大衆都去服從那種威權的人。若是人承認在一個問題上或許多問題上作一種討論，則立刻養成一種討論之風，打破了習慣及風俗的神聖說。如果你們當真的一度提出一個問題作這種討論的嘗試，從此以後，你們便不能再行掩飾了，你們便不能再託神祕以遮蔽，再假借禁令以粉飾了，這將對人公開，而作無所顧忌的討論了。

涂爾幹，從他的一方面，來說明那些社會團體構造之如何變更，那些社會形態的如何變更，似偏向於集團心理要求各個心理有一種相當的讓步。

集團的心理與各個的心理

涂氏在他的社會分工論 (Division du Travail Social) 裏說：

凡構成那些集體的力者，不僅僅是因爲那些集體心理在當時都是共同的，但是因爲那些集體心理都是前數代的一宗遺產。共同的心理，實際上只是很慢很慢纔構成的，並且還要改變的，必須要相當的時日，好讓一種信仰，或一種行動的方式，達到那種普遍的與凝結的程度，又必須相當的時日，好等那種信仰喪失那種程度。所以這

種信仰力差不多完全是過去時代的一宗產物。那末，凡是由過去時代留下來的，大概都是特別重視的東西。大家共同遵守的一種成例，自然有一種極大的威權；但是若是這種成例，經許多前輩人同意，則威權更大，人便不敢稍違反他，集團心理的威權之一大部分是由遺傳的威權所造成的。我們去看一看，當分部的心理消滅時，遺傳的威力也減少了。

其實，這是很明瞭的，那些各分部心理造成那些小社會團體，這些小團體與那些小團體彼此隔絕。他們以一個家庭為基礎，要去改變這種基礎，同去改變一個家庭一樣，非常困難，若是當他們僅有一塊地土的基礎，那些將他們分開的界線，不是不可超越的，不過受那些界線阻止罷了。在中古時代，一個工人要從他的城市以外，去到別的城市中找一點工作，仍然是非常困難；內地的關稅，在各區域的四周，造成一道圍牆，好用以抵禦外人的侵入。在這些情形中，各個人歸到他所降生的地方，並由許多連線將各個人連繫於初生的原地，因為他被外面拒絕回來了；交通及轉運路線之稀少，就是那各分部閉塞的一個憑證。與上說的集體全然相反，有好些理由要各人歸到他的本地地方去，且限定各人在各人的家庭裏。起初，地方與家庭是參雜不分的，到後來，他們纔漸漸分別開來，當人不能脫離地方環境時，人便不能離開家庭環境。由血統之親所發生的引力，發展極為強烈，因為每人的一生，都處於接近這種引力的地方。實際上，這差不多是沒有例外的一個定律：越是社會的構造成自分部的性質，則那些家庭的組織越是繁雜而擴大。

與上述情形全然相反，當分割為各種不同分部的那些劃分的界線消滅時，這種分部的形勢便破壞了。各個

人不再固定在他們的本來的地方，在他們的面前，有許多空闊的地域引動他們，他們不能不向外面發展去。小孩們不能毫無變動的依繫於他們的父母之邦，但是他們要想到各方面去作機遇的嘗試。各種人都參雜而居，而他們的原來的，各種不同界線已歸於自行消滅了。

因那些遷移的事體，引起社會聯合的大變更，便使一切遺傳都衰弱下去。

實際上，所成爲遺傳力者，就是一般人的本性，那般人將遺傳力轉移下來，再三囑咐，這就是我所要稱他們爲一般先輩，這一般先輩都是顯活的明證；他們證實了祖先們所做的一切事體。他們是在過去與現在之間的惟一居間者。從另一方面說，他們享有一種威權，沒有什麼東西可以替代他，因爲在他們的眼睛中，及他們的指導下，經過了許多世代。實際上，小孩子們對於年紀大的人們都誠心誠意的尊敬，因年紀大的人們常在小孩的四圍，並且令小孩覺到必須依靠他們。因爲小孩對於年紀大的人們特別尊敬的原故，自然小孩易於接受一切事體，接受他們所說的一切，並接受他們所做的一切。所以這是年齡的威權，年齡便成爲遺傳的威權之主要部分。因此，凡能將這種勢力投入兒童時代去，便可以加強信仰及遺傳。這是常有的，當人要繼續在他所已經生長的地方生活，就是因爲他與他在小兒時所認識的那些人們有關係，並且服從他們的行動。他對於他們的感情仍繼續，自然發生那些仍舊同一的意境，就是說，沒有革新的意志。爲着要在社會生活中發生一些新氣象，祇等着新時代的來到是不夠的，仍然要這些新時代不要過於被牽扯以跟着那些舊時代的錯誤走，越是那些舊時代勢力大，越是變更的障礙多。

還有一種相反的情形，若有一人，在他的少年時期，便被遷移到另一個新的環境中。這是無疑的，他在這新環境中也找到許多年紀比他更大的人，但是這些人並不是他在小兒時所順從的那般年紀大的人。所以他對於這般人的尊敬比較差得多了。因為他沒有一點過去的現在的實際交接。

倒是在那些大城市裏面，年齡管轄勢力最小；據人家觀察，一切遺傳在精神上全不發生影響，實際上，那些大城市都是進步的，一些確定不易的中心；就是在那些大城市裏，纔有許多意志、時樣、風俗及新的需要一齊同化，然後再散佈於其他的地方。社會改變，就是社會普遍的跟隨着那些大城市而改變，並且就是去模仿那些大城市。在大城市裏，一切的性情都是動搖不定，凡是從過去時代來的，在那裏都覺得有一點可疑，反過來，一切新的，無論怎樣，都享有一種威權，差不多等於祖先的遺風習俗以先所享有的威權一樣。那些精神自然都傾向於未來，並且在那裏，生活改變得非常的快，如信仰、嗜好、熱情在那裏都是繼續不斷的進化，沒有一處不利於各種進化。這就是集團生活到那時不能有一種連續性，而各種社會連結的團體都到了不能連續的地步，他們都預備着這些去替代那些。

在專說唯心的社會學那幾章上，我們可以看出，依照有些社會學者的意見，社會團結不僅僅在心理組織上並且在真理上都佔重要的地位。我們再看一看還有一般人，不說那種創造社會團體功能，而主張必須要去分開社會的及個人的。

個人的及社會的

且看保羅漢 (Paulhan F.) 在那感情的社會變態 (Transformations Sociales des Sentiments) 上說：個人的與社會的常混雜到一塊，互相影響，互相遷就，互相改正並互相鬭爭，爲的是一方面，好造就並改變個人，而另一方面，又好造就並改革社會，個人與社會既不能連繫得太緊，又不至分離得太遠。因此便造成許多精神及性質，這些精神及性質都受了個人的影響，在那裏僅有許多意見，感情及由環繞他們四周的社會所啓發的，所發展的，所培養的及所改變的那種傾向。因此，又一般地造成了許多人衆的團體，各種性質的社會，如教堂，國家，軍隊，家庭等都是表現那些個人傾向於社會化……

這是不錯的，社會只是各個人的一種組合，也就像斯賓塞所說過，社會是各個人所造成的，各個人組合而成社會，但是，這也不錯的，創造社會的那些各個人，他們本身又受社會改造、陶冶、磨煉。

個人若不是社會的，就不成其爲個人，他之所以成爲個人者，祇是因爲他是人類中的綜合，不能容他有許多感情，意見及行爲反乎社會的總體，並且反抗社會的總體，個人若失去個人的，也不成其爲個人，他之所以成爲個人者，要不失其個性的表徵。同樣的，社會若不能變正那些思想，志願及各個人的行爲，也不成其爲社會，他之所以成爲社會者，祇是那種綜合去結合並指導一切各個人，社會要薰陶，要指導並要改變各個人的那些志願，意見及行爲。水若是沒有養氣或輕氣，也不成其爲水，水之所以爲水者，就是那種綜合，他改變那些特性并生出他的各個單一分子所不能產生的那些綜合的性質。

綜合的，系統的創造行動，表顯出來各種非常不同的許多形式。

在某幾種社會的綜合裏，或在某幾種社會化趨勢裏，很容易認出各分子及各個人的影響。在那些家庭，各個團體，（工業的，藝術的，等等）政黨，政府中一個人的影響，便可以確定，統治並表顯那整個團體的活動，而整個團體的活動，似是那位個人活動的一種伸張而已。沒有這位個人，則那種活動便遲緩，團體便解散，公共事業便衰敗，團體的精神便改變了。社會的意向，就是一個個人的意向，這位個人的意向，具有社會的意向的形式，意義及其方針。自然了，在這種社會的綜合裏，除去這位個人以外，還有其他許多分子，也佔有他們相當的地位，但是他們的地位都是附屬的。他們差不多完全接受領導他們的那位個人的一切提議。社會的意向差不多祇給了個人意向作一種工具。譬如，在五總裁制（*Directorie*）時代的法國，與三總裁制（*Consulat*）時代的法國之間，其差異之點太多，但很可以用首席總裁（*Premier Consul*）的個性以解釋其差異之點，至少也可以解答其中之一大部分。這是不錯的，常常有許多變更受了先導意向的影響，而這種先導意向向不容易從外表上看出來的。在五十年前醫學的實習及外科的手術與今日醫學的實習及外科的手術之間，有一種很大的差異，這可以說是受巴斯德（*Pasteur*）的降生及他的學說逐漸社會化的影響。在十八世紀所流行的詩體，與十九世紀下半期所流行的詩體，由我們眼睛中看出其差異之點，大多受賀俄（*V. Hugo*）的天才，及由他所創作的那些章法因使民衆中文學嗜好又適合這些章法的影響。這是確定無疑的，無論他是拿破崙，或是巴斯德，或是羅俄，或是瓦多（*Walden*）壁多羅（*Beethoven*）凱撒（*Caesar*）都不能成爲他們那樣的人物，若是他們都生於一個如人所說的野蠻人的部落中；

但是若沒有他們，也就沒有他們的祖國，沒有科學，沒有詩或藝術，又沒有其餘一切文明。

在其他的許多社會綜合裏，似乎有一種隱約而平庸的精神統治着及化合着。在這些團體裏的任何個人，都沒有力量及才能強社會以就他個人的範圍，但社會中的各員多少有革新的，他們中的某一人影響及於某一點，另有某一人又影響及於其他一點；他們的意志，他們的期望，互相聯結，互相配合，互相構成一種普通的精神，這種普通的精神，便代表團體的那些意向的，意志的及期望的社會化，那時我們看出那些各個人都服從一種隱約的力，服從起於各個人的一種集團思想，並且我們不能將那種力及思想特別的歸之於他們中的某一個，又不能特別的歸之於他們中的某幾個，若是在某一時期及對於某幾件事體，他們集團思想及隱力佔了優勢，則他們各個人的記念喪失，各個人的形跡也消滅了。所剩下的，祇是一種社會的集團精神，這種精神，團結並指導社會中的各員，並且，這種精神似是相近而實有別於那些各個人的精神，雖然，千萬萬種的，集團的精神若無各個的精神便不能存在，猶之亞摩尼亞之不能沒有淡氣與輕氣。

要明瞭社會團體對於各個人所施行的各種影響應該先去區分那些社會團體。

四 如何區分社會團體

要區分人類社會團體，首先必須分別出某幾種社會團體是爲着某一種確定的目的而正式組織起來的，並且他們只顧到各個會員生活的一部分，及此外另有幾種社會團體，是爲着應那各個人的各種要求，而自動組織起來的，要顧到各個人的全部，並須維持那些必要制度的系統，好讓他們共同生活。

這些契約的或志願的結合，隨引起社會學者的注意：在現代的文明中，這類的結合，日益增多，就是一件應該重視的大事。但是這些結合，祇能在整飭的，有紀律的，及已經由社會團體所維持的公共安寧的一種環境中，纔能發達，至於那些社會團體爲顧全他們的歷史，顧全他們的本原，顧全他們的發展起見，必須注意於自然的生產。

最緊要的是將那些人衆，按種類排列起來，於是我們可以採用比較法去確定那些相似及相異的形式。

傅高乃要我們研究我們所隸屬的各種社會團體，現在我們且將他的論文引證如下：（見一九二一年

教育雜誌）

各種不同的社會團體

在人衆所組織的社會團體之中，應該分作：

(一) 那些無組織的及不固定的團體，忽然的結合及忽然的解散，如在大街上聚集到一塊的羣衆，及偶然因各種情形臨時組起來的會黨。這一類的結合，常常表顯得很重要。譬如，在那些政治的變化中，尤其是當那些革命的時期，那般羣衆加入事變中作主動人。如法國革命時奪取巴斯地 (Bastille) 監獄，一七八九年十月五、六兩日及九月的慘殺。

我們可以看出，那般羣衆，常常做下許多事體，似是違反他們中各個人的那些意向，而斷然行動的：那般羣衆都是更激烈的，更偏於感情的，有時且更熱忱的而更英武的，但是總太易流於更粗暴的及更殘狠的，爲那般羣衆中的各個人，在退居私處時所做不到的。這便是一個實證，可以證實，那聚集聯合成爲社會團體，便可以改變團體中的各個人，但是若那種集合是固定的及有組織的，則那些變更便更深切而持久。那般羣衆祇是一些初步的團體及團體的雛形，他們不能耐久，存在，因爲他們沒有確定的制度。

(二) 那些組織完備的及持久的團體，是由斷然的意志所造成的，以滿足那些特別決定的要求：卽如，某種體育會、科學會、慈善會、政治會等是。

(三) 最後，還有幾種團體，他們都是有組織的，及固定的，如我們在上面剛纔說過的那團體，但同時他們又像那般羣衆，由自動結合而成，就是說沒有斷然的意志。這些團體如家庭，政治團體，如國家，以及大多數的職業團體及宗教團體，這些團體可以容有極多的人數，甚至有好幾百萬；他們中有好些團體經過好幾百年，且他們中這

價承繼那個，經過許多世代。最平常的，是我們甚至不能說出那些團體在什麼時期產生的；人不能去創造那些團體；那些團體都是漸漸地自動組合而成，並且，在研究他們本身的規律及確定他們任務的原則之先，他們早已那樣按法施行了。當我們打算研究那些社會團體時，尤其必須注意到這些自動的、固定的及有組織的團體。

我們所隸屬的各種社會團體。

爲着確定這種意義，我們且簡略的列舉并說明二十世紀中的一個人應該隸屬於那些不同的團體。特別是：(一)政治團體——依照通常的語氣，當人家說到「社會團體」，人家很容易想到政治的團體，因爲政治團體的輪廓是顯明的。並因爲政治團體常在其他許多社會團體上施行一種合法的威權。若是我們要確定一個人的社會性質，並要看他在人羣中所佔的地位，我們首先要分辨出這人隸屬於那一個政治團體，就是說，他是一個中國人，一個西班牙人或一個法國人。然後我們再去研究這個政治團體的主權。在以往有及在現在仍有各種形式極不相同的那些社會團體，如部落，如都市，如封建社會，如帝國等。我們現在所隸屬的政治團體就是國家，法國便是一個國家。各個國家的政治團體，在他們的內部，又含有許多支部政治團體，那些支部政治團體的生命甚形活躍，勝過國家之不能完全一致者。例如，在大英國裏，英吉利本部、蘇格蘭、愛爾蘭，各保守一種政治的特性，絕不相同；同樣的，在德意志國家裏，有普魯士、柏維耶、撒克斯，同樣的，在古代君主的法國裏，也有分省、地方、都市，現時的法國是一個聯合遠於梅度的國家，也許將來各地方各具有一種生命，與古代分省制度和彷彿。

法國也同其他各大國一樣，有許多附屬的政治團體，異常複雜；即如，他的那些殖民地，團結各種方式不同的

那些政治團體，在這些團體裏，各種民族的文化雖然與法國的文化極不相同，卻在法國政治領導之下，共同生活。

(二) 家族團體或家庭——這種團體團聚一般人，在這般人與人之間有我們所稱為親屬的關係。這種家族團體若與政治團體相比較覺得太小了，緊緊地連繫於夫婦所組織的小團體上，通常寄託於國家的內部。但是一個法國人，也可以有許多外國的親屬；在這種情形中，則家族團體便跨有許多政治團體；

(三) 職業團體——在現在的法國，有些關於這一類的團體，都是組織得很完備而限制得很嚴密的：如軍校，學校，官廳及律師公會等。我們看到這些組合，同時又是政府的機關，或政府對於那些團體能施行一種直接管理。醫生的團體，政府只管理他的註冊，組織得也還完備。至於此外一大部分同業會，如農業、工業、商業，為數最多，完全與上述的團體相反，他們有一種共同生活，這一種職業的共同生活與那一種職業的共同生活顯然有別，這些職業團體，不與那些有組織的社會團體相通。但是這些職業團體已漸漸的組織起來了，其中有些團體已經在他們的會員生活上施行一種很重要的活動；即如那些全國聯合的勞工會，如鑛工聯合會。這些職業團體，也同那些家族團體一樣，可以打破政治團體的界限；譬如鑛工國際聯合會；

(四) 宗教團體或教會——一大部分法國人都信奉天主教，這是一種不分國界的教。那些猶太人也組織一種不分國界的宗教團體，但是他的組織還不及天主教的組織確定。與此相反的，還有那些新教，大多被奉為國教；在法國便有許多新教，照我們現在的觀念，一個法國人可以不加入一種任何宗教團體；

(五) 西歐共同的文化團體——當一個法國人旅行到西歐各國，到美國，到不諾西(Norway)他自己並不覺

得去國離鄉，雖然他已經過了好幾國，若是他旅行到東歐，他就很覺得是去國了，若再到土耳其，或到日本，則去國之感更甚。所以西歐各國成了一個廣大的團體，由一種共同的文化所確定的。這種共同文化，就是精神的、道德的、法律的、技術的那些習慣，這些在西歐各國都是大致相同的。這種文化在我們覺得是最高尚的，爲一切人所不會達到的；沒有其他任何文化，在精神上，達到我們所謂爲實驗科學的學理；在技術上，達到我們所適用的工業方法；在道德上達到尊重人道，這是我們的法律及我們的道德觀念所規定的。這種文化是一切西歐各國所共同的，因爲西歐各國都在同一社會環境發生的。

(六)國際的政治團體或國聯會——這是一種自動的各政治團體聯合會，主要的就是那些屬於西歐共同文化的各國。這種聯合，最近纔開始成立。不過，在很久以前，他便有他的法律，國際公法，規定各國互相輔助以舉辦幾種偉大的國際間公共事業。郵電事務，衛生的設備，反對罪惡，保障關於發明的私人權利，文學的及藝術的權利……等。這種國際公法又規定國與國之間的關係，在和平時期，則爲外交代表的法規，條約的執行，在戰爭時期，則爲救護作戰受傷者的條約。在一九一四年歐戰以前，海牙條約及編入凡爾賽和約的國聯會協約都要將這種國際政治團體組織得更確定，這種國際政治團體將來必更待擴大。

爲着將各社會團體分類，最好看他們在社會生活上所具有的骨格——那些團體，多起於各個家庭擴大而成爲國家——要能表顯出來那些團體之如何組織起來的及什麼是構成那些團體的單純分子，這些分子

是互相聯合，互相排列，互相融化，以組成團體。

涂爾幹創說一種分類，一面表現各團體組織的情形，一面說明各團體的構造，比說明他的內部生活更多，這種分類是開始答復這種願望。

從簡單的社會到複雜的社會

且看涂氏在他的社會學方法論裏說（從許譯）

但所謂簡單的一字，是要在形容那簡單到無可再簡單的地步，纔有切定的意思。所謂簡單的社會，也是要那社會不包含其他小部分，簡單得無可簡單，不惟在現在是一個單獨的，並且在以往也無與其他部分結合的事。這種簡單的社會，只有在社會分工論裏我所說的那（游牧團體）Hordes 一字很切合於他的定義。游牧團體是一個從未與其他團體相合，也不能包括其他之最粗淺的社會；他聚則成爲團體，散則成爲個人，這所結合的個人，都是一個個的原子，並沒有混入其他之特別的團結物。要想比游牧團體更簡單，可以說是沒有；因爲游牧團體是社會組織的原形，故可以作爲分析社會種類的基本。

本來，除了游牧團體以外，在歷史上的社會裏，本無其他再簡單的團體與此意相合，我在社會分工論裏已經講過。祇是游牧團體再集合而毫不參加其他團體的組織，我們也都知道些；好比，當游牧團體再集合而還未成爲完全的一種團體時，他變名爲「族黨」(Clan)，雖然變名爲族黨，而由游牧團體所組織的性質，仍是保存不變的，

因此「族黨」也完全是所以組成社會的部分，而不與其他部分參合的……

有了游牧團體或最簡單的社會以後，把他當個實際社會的沿革或科學的根本，那嗎，創造社會種類的完全步驟，纔有一個重要之點以為依據。於此，則有多少社會種類存在，依著組織那新的社會之游牧團體而觀察，就知道有多少所以組織社會的根本形式存在，最初我們見着由極簡單的游牧團體或族黨，進演而為粗有組織的部落；這種部落之遞演而成，也不是經族黨怎樣具體有組織，或包括了其他的部分，不過祇和游牧團體之由個人驟然集合一樣。這在奧司大利亞民族和夷若孤蛙的民族所謂「簡單多形式」(Polységmentaires Simples)的社會裏，可以見得着一些例式來，如同凱比(Kalybe)的民族，也有這一樣的性質。他是由許多族黨的集合，成一個村落的形式。就是在歷史上羅馬人的可利(Ouri)，雅典人的弗來特里(Phatrie)，也是這種性質。在村落社會以上，由各族黨部落所集合而成之一種社會，所謂由簡單多形式所集合的社會(Les Sociétés Polységmentaires Composées) 即如夷若孤蛙的聯邦社會，凱比的民族聯合社會，與三種民族聯合的羅馬市鎮社會，都是一樣的性質。再進而為二重組織的多形式社會(Les Sociétés Polységmentaires Doublement Composées) 這是由無數簡單多形式社會的合併或鎔化而成的。即如由各民族所集合之羅馬市鎮，與日耳曼的部落(La tribu germanique) 都有這種性質。

……我上面所講的，也不能看作是把所有最簡單的初民社會分析得很完備的，我之取最簡單的社會以為例，不過取其簡單易明。我以為凡是一個繁雜的高等社會，總是由一些與他同性質之極簡單的初步社會所進演

而成的，並且就是那性質不同的簡單社會，也非不可以集合起來而組成一種新的高等社會。如晚昔各種異性民族都附隸於羅馬皇帝之下，而組成一個新的社會，這就是各種異性民族可以組成一個新的社會之好例。大家至少也能知道的。

社會種類既制定了，我們本着他，纔有地方可以見着各分子的異同殊別；或各方尙保守個性，或是已經失去個性而為全體所同化。我們曉得社會現象是常常變易的，他不惟是因所組合物之性質而變，並且是因所組合物之體材而變；而且社會現象又是隨着所組成的各部分之保守個性與否，而有絕大之不同。因此，在他所組成的各部分中，就可以考查他有完全結合的力量與否，由這考察，纔知道由部分所組成的集合體，雖然是社會的形式，而有時并無政治組織的意義。據此點看來，則羅馬之市鎮（*Cities*）是顯然有異於日耳曼之部落（*Tribes*）。日耳曼的部落，是由族黨所成的，一直到部落名詞成為歷史了，還是保守他的族黨性而有政治的意味；至若羅馬、雅典的民族（*Genetes*）與族黨（*Parties*）不久即為私團體的專名，而失去政治團體的性質。

在所組織社會的部分完全呈現了以後，據簡單或粗有組織的團體作根本，纔可以分析社會。在所分析的社會內部，因他各小部分之發生同一的結合與否，而分別社會有相異的變化與否。

大適用模仿及流行的樣式以說明一切文化，曾依他的意見將社會分別為二大形式；在有些社會裏是習俗統治着，在其他社會裏則又是時尚統治着。

習俗與時尚

且看大達在他的模仿的定律 (*Les lois de l'imitation*) 上說：

雖然在我們所處的這些最變化的社會中，如受語言的、意志的、組織的、文學的侵襲而變化，但我們可以發覺一個定則，好像是古人的威權之在社會，仍比新近改革的威權大得多了。試拿幾個流行的英文、德文、俄文字來與一切舊法文字典之字比一比；拿進化上幾種時髦的學說與那一大堆相傳下來的學說比一比；拿我們今日修改的新法令與我們一切舊法律，甚至如羅馬法那樣老的法律比一比；並這樣的比較看下去。由此我們便看出，模仿之牽入時尚潮中，其勢細微，遠不及其牽入習俗潮流中，幾如江河之闊大也；並且這必然是如此的。

但是這種潮流無論是如何細微，他的氾濫或他的滋潤都是很可注意的，並必須研究潮起潮落的定期，這都是隨極不合規律的一種節奏而發生的。

無論在任何國家裏，一種革命的發生，必在很久期間，便發生於各人的精神上。近代那革命家所反復申述的習慣，繼承了去相信那些牧師和古人的言語的習慣，這就是所謂信仰的替代。實在說起來，這不過是，在盲目的接收了威權所確定的那些遺傳之後，又歡迎所信仰的那些新奇的意見。所謂信仰的，就是說與已經存留在精神裏的那些意見顯然符合。這種區別，我們可以看出，不是在性質上的差異。若是那些遺傳的肯定輸入小兒的思想中，則這種輸入，是由於威權非由於信仰，這就是說，小兒的思想，在不會輸入那些遺傳之時，是空空洞洞的，並且那

些遺傳輸入時，絕沒有一種已經成立的意見去迎合或反對那些遺傳。只要具有一些新奇性就殺了，好的也罷，壞的也罷。以上就是所謂差異之點。由此看來，威權的灌輸必須在信仰的灌輸之前，且信仰的灌輸，乃出發於威權的灌輸。

無論在任何國家裏，同樣的，在那些意志上，另有一種革命，與上面所說的相同。對於一切規則，習俗，古人的勢力仍然服從，並未改變，不過有一部分服從現代的那些衝動，計劃及提議。新時代的人，自由選擇於新舊二者之間；但是，在實際上，他所贊許的，他所選擇的，就是最適合於他的需要，他的意見，都是由於他的風俗，他的習慣及他過去所服從的一切所造成的。

尚古的威權特別盛行的時代及社會，應是如古羅馬。「古代」一字，除去他的本義以外，仍含有「所愛的東西」的意義。謝雪盧 (Gleeson) 說的 Nihilumini antiquus 就是說沒有什麼令我更愛的。在中國及在西伯利亞人要恭維一種人必尊稱他們為長者，或稱為老兄，有些時期及有些社會差不多是新的威權統治着，可以說：一切新的，都是好的。另外，我再申說一下，習慣的及遺傳的部分總是在社會生活上佔優勢的，並且這種優勢在最激烈的及最革命的革新情形中表顯得很有力，因為那般相信革新的人祇能用言語及文字去宣揚，特別要用一種言語，這卻不是科學的，哲學的，專門學的一些新名詞的言語，但仍是那古老的普通言語，常為傅爾德 (Voltaire) 路德 (Luther) 盧騷 (Rousseau) 所習用的。總是要憑借在舊的場所上，好去搖動些舊的建築物而從新建築新建築物。也是要憑借在舊的道德上，人纔能在政治上作一些新建設。

我應該將上面所說的細分爲「自我的」及「往昔的」形式模仿與「外來的」及「新穎的」形式模仿。若往昔的形式不出自親屬及鄉里的人，如何能有誘惑性？若新穎的形式不出於家庭及城市之外，如何具有誘惑力？這是不錯的，但是很不容易去分辨的。在有些時期，我的主要的格言是：「一切新的，都是好的，」這都是外表的，至少也是浮面的，因為我們知道，那些時期仍是深深的信仰祖輩的；並且在那些時期裏有一種惟一的格言「一切古的，都是好的，」是深藏於社會生活內部的。當家庭的或城市的往事不再受尊敬了，其最大的理由是一切往事都停頓了；祇有現時似乎應該受尊敬；但是，不然，當那時候人覺得親屬或鄉里的人都是差不多相等，則祇有外人似是應該尊敬以便模仿；空間上的隔離也正同時間上的隔離一樣。在習俗佔了優勢的時期，人總是誇說往昔，而不大注意於他的當時；在時尚統治的時代恰好相反，人總是誇說他的當時。

最後可以說一說斯賓塞的極可注意的社會分類，他將社會分作軍備式的社會及工業式的社會。這種對待說，不見得一切與事實相符合。工業不會阻止了戰爭，工業制度的進化不能廢除軍備制度的存在。從另一面看，我們可以看出，軍備以外，還有其他如政府的職權不會減削，且多擴張。斯賓塞的學說，自然含有聖西門（*J. B. Saint-Simon*）學說中一些要素，至少，要引起人注意於現代社會中那種方興的勢力，即工業的要求，與工業的風化。

軍備的社會及工業的社會

且若他在社會學原理 (Principes de Sociologie) 上說：

一種社會的保衛力量，需要一般武裝人衆們的直接援助，也正同需要一般非武裝的各個人的間接援助一樣。在一種純粹軍備的社會裏，非武裝的人衆應該竭盡心力去維持那般作戰的武裝人衆們的生活，從這一點上，可以讓我們去考察各種不同的方法，爲軍備制度進化所採用，好將公民隸屬於軍備制度之下。

在這樣制度的社會裏，各社員的生命完全聽憑社會全體的處置，不屬於他們各人的本身，當他們到了能殺荷槍作戰的時期，他們如奉到命令，不得託故推諉，避免作戰；且在極度的軍備社會裏，戰敗歸來，沒有不被處死刑的。

自然了，社員要享受自由，祇有盡了他的服兵義務。他可以去經營他自己的事業，但必須待社會不需要他纔行；並且當社會需要他的時候，則他的一切行動，不能依他的本意，卻應該時時刻刻的適合於公共的意見。

總而言之，在軍備制度之下，各個人完全隸屬於政府。保衛全社會爲主要的目的，保衛個人，爲次要的目的，次要的目的應該確定於主要目的的利益中……

在一個工業制度的社會中，絕不須要這種隸屬。在那裏絕不致令人放棄他的一切事業去服從一位官長的命令；並且絕不須要去強迫個人在公共利益的要求之下犧牲他個人一切利益。

在工業制度中，公民的個人權利，不爲社會而犧牲，且應爲社會所保護，社會以保護社員們的個人權利爲主要的職務。當對外的保衛不再緊要時，則對內的保衛便成爲國家的主要任務，而這樣任務之完成，應在於一種工業式的組織。

其實，這是很顯明的，一種社會對於生命，自由及財產都有保障，及一切利益都能顧到，應該比不能注意到這些事件上的那一種社會繁榮發達些；自然了，在那些互相競爭的工業社會中，對於人權保障得不甚完備的社會，將漸漸地不及十分注意於保障人權的社會之繁榮發達。因此便產生一種最適當的社會制度，在這個社會裏，將一切個人的權利看作神聖不可侵犯，不受政府威權的轄制，除去繳納他們的保護費用以外。

在軍備制度的社會裏，政府是同時可以肯定的或否定的規定，在工業制度的社會裏政府則祇有否定的規定。對於奴隸，對於士兵或對於其他爲作戰而組成一般社員，政府可以說：你做這樣去，你不要去做那樣。但是對於工業社會的社員，政府祇能發出一種命令：你不要去做那樣。

其實，爲他們私人事業而合作的人們，也心甘意願的去共同組織及維持一個政府機關，這就是一般都要保護利益的人們，祇委託政府限制他們的行動，免除一些衝突。除去那些作奸犯科的不計外，每個公民凜然不敢侵犯他人的行動範圍并願意使他自己的行動範圍也不受人侵犯，且保護可以實現的一切利益。同是一樣的原因，他們大家互相聯合爲着要維持他們個人權利的一種保護的權力，又爲着要防止在他們個人權利上的一切侵略，而互相聯合。

由此看來，在軍備的制度裏，軍備的編制，有一種支配全社會的權力，在工業的制度裏，這種支配權，自行削弱，事實上，直減縮到一個極小的範圍。

參考書目 ..

- Fauconnet et Mauss.—Article "Sociologie" dans la Grande Encyclopédie.
- F. Giddings.—Principes de sociologie.
- Durkheim.—Les règles de la méthode sociologique.
- G. Tarda.—Les lois sociales: Esquisse d'une sociologia.
- G. Tarde.—Les lois de l'imitation.
- G. Simmel.—Le problème de la sociologie.
- G. Simmel.—Comment les formes sociales se maintiennent
- C. Bourglé.—Qu'est-ce que la Sociologie?
- G. Richard.—Notions élémentaires de Sociologie.
- Sully-Prudhomme.—Le lien social.
- R. Hourticq.—Leçons de logique et de morale.

A. Rey.—Leçons élémentaires de psychologie et de philosophie.

Taine.—Histoire de la littérature anglaise

Fouillée.—La science sociale contemporaine.

Doctrines de Saint-Simon.

M. Déat.—Notions de Sociologie.

A. Comte.—Cours de philosophie positive.

Stuart-Mill.—Logique des sciences morales.

Spencer.—Principes de Sociologie.

P. Lacombe.—De l'histoire considérée comme science.

H. Berr.—La synthèse en histoire.

Ch. Seignobos.—La méthode historique appliquée aux sciences sociales.

E. Pittard.—Les races et l'histoire. Introduction ethnologie à l'histoire.

Langlois et Seignobos.—Introduction aux études historiques.

J. Vendryes.—Le langage.

Lucien Febvre et L. Bataillon.—La terre et l'évolution humaine.

- P. Vidal De La Blache.—Principes de géographie humaine.
- A. Hesse et A. Gleyze.—Notions de sociologie appliquée à la morale et à l'éducation.
- G. Davy.—Éléments de sociologie.
- Emile Durkheim.—Choix de textes.
- J. Brunhes et C. Valhaux.—La géographie de l'histoire.
- Durkheim et P. Fauconnet.—Sociologie et sciences sociales.
- Durkheim.—Préfaces de "L'Année sociologique".
- F. Simiand.—Méthode historique et science sociale.
- Cournot.—Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire.
- Journal de l'psychologie.
- G. Dumas.—Traité de Psychologie
- G. Tardé.—Études de psychologie sociale.
- G. Tardé.—L'opinion et la foule.
- Durkheim.—Sociologie et Philosophie.
- Se. Sighele.—La foule criminelle.

Fr. Paulhan.—Les transformations sociales des sentiments.

Th. Ribot.—La Psychologie des sentiments.

J. Neviow.—Conscience et volonté sociales.

J. Novicow, Espinas, Bouglé.—Discussions sur la sociologie biologique.

J. M. Baldwin.—Interprétation sociale et morale des principes du développement mental.

E. Boutmy.—Éléments d'une psychologie politique du peuple américain: la Nation, la Patrie, l'État, la Religion.

E. Boutmy.—Essai d'une Psychologie politique du peuple anglais au XIX^e siècle.

A. Espinas.—Des sociétés animales.

J. De Morgan.—Les premières civilisations.

J. De Morgan.—L'Humanité préhistorique.

Léouveau.—La psychologie ethnique.

J. Deniker.—Les races et les peuples de la terre.

L. Levy-Bruhl.—Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.

L. Levy-Bruhl.—La mentalité primitive

- L. Weber.—Le rythme du progrès.
- Ed. Meyer.—Histoire de l'Antiquité.
- A. Espinas.—Des sociétés animales.
- Durkheim.—La sociologie en France.
- Durkheim.—La sociologie.
- H. Denis.—Histoire des systèmes économiques et socialistes.
- Paul Janet.—Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale.
- H. Michel.—L'idée de l'Etat.
- F. Alengry.—Essai historique et critique sur la sociologie chez Auguste Comte.
- F. Alendry.—Dandorcez,
- Collection des grands philosophes français et étrangers:
- René Mannier.—Manuel bibliographique des sciences sociales et économiques.
- A Guvillier.—Manuel de philosophie.
- Henri Sée.—Science et philosophie de l'histoire.
- Bouglé et Raffault.—Eléments de sociologie.

- Henri Sée.—**Matérialisme historique et interprétation économique de l'histoire.**
- Henri Sée.—**Evolution et Révolution.**
- Canlet.—**Eléments de Sociologie.**
- René Maunier.—**Essais sur les groupements sociaux.**
- Daniel Esserrier.—**Psychologie et sociologie.**
- M. Maus.—**Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie.**
- H. Delacroix.—**Le langage et la pensée.**
- Ch. Blondel.—**Introduction à la psychologie collective.**
- Daniel Esserrier.—**Les formes inférieures de l'explication.**
- Rogel Lacombe.—**La méthode sociologique de Durkheim.**
- Maurice Halbwachs.—**Les cadres sociaux de la mémoire.**
- J. G. Frazer.—**Le Rameau d'or.**
- M. Maus.—**Essais sur le don.**
- Levy Bruhl.—**L'âme primitive.**
- O. Lerov.—**La raison primitive.**

Marcel Granet.—*La civilisation chinoise.*

E. Durkheim.—*Le socialisme.*

René Maunier.—*Introduction à la sociologie.*

R. Hubert.—*Les sciences sociales dans l'Encyclopédie.*

V. Basch.—*Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne.*

Réformateurs sociaux.—Collection de textes dirigée par G. Bouglé.

Daniel Esser-tier.—*Philosophes et Savants français du XX^e Siècle.*

家族社會

一 家庭之古代的及原始的狀態

在一切社會團體中，要算家庭與國家給社會學者以最深厚的興趣；他們具有自動組織的形象，這些組織是最能自給自足的，最能同時訓練及養育其中各個人；他們在歷來世代推進的潮流中繼續存在，最宜與現代的家庭和國家相比較。所以我們從家族社會學及政治社會學開始。

這兩種組織總是不容易分開的，尤其是在原始的變象中，因為將家庭的意義擴大，其初，即一面為政治團體，同時又是一個家族團體。後來這兩種形式，纔漸漸的分別開來。最要緊的，是去明瞭這種分化的形成。好分辨各種不同的家庭種類及家庭進化的狀態。

這是神權政治學派所忽視的，他們看到族長家族裏的自然社會形式，便指明為國家的普遍模型。

最好去看看波拿德 (Bonald) 所分辨的種類，波氏對於家庭上的觀念，頗影響及於孔德 (Auguste Comte) 卜來 (Maier) 甚至蒲魯東 (Proudhon)。

家庭 一切社會的模型及原素

且看波氏在他的社會基本原則的哲學論證 (*Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*) 上說：

人類初起於一個家庭，可以作此說的證明者甚多，因為人類仍由許多家庭以繼續維持，若是我們能將人類縮小到一個家庭，很可以看出從這一個家庭起，又將興發人類。

三種相似而不相等的人員組成一個家庭，因他們都屬於同一人類，所謂相似；因為他們有父、母、子、女的職分不同，所謂不相等；這是自然的及必要的組織，因為我們不能擬議那家庭可由多於或少於父、母、子、女以組織而成的。

所以家庭自然是一夫一妻的 (*Monogamie*)，就是由一男及一女的婚姻構成。

多妻 (*Polygamie*) 或許多次的繼續結婚，便不是一個家庭，而是許多家庭，因為每一個母親都有他的家庭。

我們研究多妻的事實，即如離婚，便是一種現時的及偶然的多妻，因為他可允許一個男子有一個或許多妻子。

那仍然是家庭，為的是要生育類似於他們的人，便促成他們的結合。

但是人類不是爲生育而組合的，乃是爲保衛而組合的；祇有禽獸作暫時的家庭生活，祇不過爲着生育他們的同類，並不爲着要保衛他們的同類；並且，一旦禽獸形成了父母、孩子的狀態之後，他們便各自生活，並且將不復相識。

但是，禽獸祇爲着生育同類而暫時度家庭生活，人爲有理性的動物，應該羣聚生活以保衛家庭所產生的人員。禽獸生來是很完備的，一點不用學習其他的同類，以謀保衛；人之初生是未盡完備的，並且全要從社會中學習他的同類，因爲人類祇能在他的相對的完成中，可以作形體上及精神上的保衛；也正同橡子一樣，當他長成橡樹時，便失去其橡子的形態，小兒到長成大人時，便失去其小兒的形態。

我們現在再回到家庭問題上，一切社會都從家庭開始，謝露盧說：Prima Societas in Ipso Conjugio Est
「原始社會寄存於婚姻的本身。」

父親掌握權力 *Pouvoir* 即是具有生育、保衛及發展小兒的智慧的行爲及意志之權力，可以用語言教給小兒去學習一切對於保衛所必須知道的方法。

父親實行保衛及生育，必賴母親的居間或協助，*Ministère* 母親協助完成權力的行爲及意志。
小兒服從 *obéissance* 這種意志及這種行爲，在生育上及保衛上是父母兩人的產物。

因此，我們可以用執政者 (*Pouvoir*) 執行者 (*Ministère*) 及服從者 (*Sujet*) 這些抽象及普通的名詞去替

代父親，母親，及子女與一切動物的家庭相似的那些實際的及特別的稱謂，這些抽象的名詞專指有智慧的人類，適宜於一種社會，甚至於一切社會，並且也祇適宜於社會。

執政者，執政者與服從者都是社會的人員。

人不像其他動物一樣，生來便有羽毛以禦風寒，有爪牙以禦外侮；人生來沒有保衛身體的本能，這種本能，既不用教育，甚至亦無須模仿，便可使動物辨識什麼是對於他有益的或什麼是對於他有害的，且可使動物去尋找他的食物或避免他的仇敵；我再重述一句，動物生來是完備的，並且我們所以要學他的，正是因為我們的需要，或我們的心願，並不是因為他的需要；人生來是未盡完備的；他應該學習如何去生活，應該由他的聰明才智去判斷什麼是對於他的保衛上所必須的，應該用他的官能的動作，與一切違反他的需要的成就或他的才能的發展作戰。所以他應該學習凡生在他以前的一般人的生活，他應該學習着說話，好知道去表明他的思想，好懂得別人並好令自己懂得；所以他應該要聽話，並應該要服從；我要問一問那一般唯物論者，他們只看一個人是一個比其他動物組織較好的動物，不知他們如何去解釋這種父嚴、母慈、子孝，因為凡這一類粗率的表情也不能在動物裏看到，動物的懷孕及哺乳期間甚短，過此期間以後，則父母、子女甚至不復相識，並且在文化發展的人羣也許比野蠻人羣更好，在一個家庭內的那些人員中，結合得極緊密，這種結合又溫和，又堅固，又持久，甚至可維持到父母死亡以後！我將要問那些哲學家，他們曾說，小孩對於他的父母沒有負什麼恩情，因為他的父母的結合，絕不曾想到小

孩，只不過想求他們本身的滿足，那末，爲什麼，一切這些服從的及尊敬的情感發生於不似人的本性而却常常有這些傾向？不要疑惑罷，一種有力的聲音已經傳送到了：「你尊敬你的父親及你的母親。」這種聲音直傳送到最後的一分鐘，並且祇有這一種聲音可以從動物羣中救出人類的家庭來，而將這家庭排在社會的行列。

若是社會形式之不在波拿德論文範圍以內的，這不僅是因爲國家的形式與他所說的家庭組織形式之不同，却是因爲家庭的形式不能相同。家庭的構成與他的範圍都有很大的變化。親長與小輩或親長與親長之間在當日的情形都與今日相差很遠。韋羅格拉道夫（Vinogradoff）依照家庭之各種主要形式以確定之。

親屬的各種形式

且看他在法律的歷史原則（Principes Historiques du droit）上說：

不應該相信親屬之構成，總是同現在的一樣。若是我們要比較發生婚媾的那些傍系親屬，應將我們所要用的材料分作三部份。

第一、有血統的關係，這是關於生殖事實的當然結果，這一種親屬，是因各個人都由同一母親生下來的，要是人將這範圍再擴大些，便是由同父同母所生的。這就是血統。

第二、在親屬組織裏的重要成份，便是家庭團體，是由那些生活在一齊的家庭中之各員所組織的，姓氏是一

致的，幷出自同一的祖宗。這是父系的制度，或是單傳的親屬，由於一種單獨家庭的結合，譬如，在我們父系組合裏，親屬是由男性各員所組織起來的；但是就理論上說，也應當去組織一種親屬系統，以婦女為主體。

在這兩種親屬的形式之間的不同，便發生許多重要的社會情形，我們可以解釋如下：血統的親屬是由一夫一婦起始，而環繞着這一對夫婦，如蜘蛛結網一樣的發展。這個團體從來不十分稠密的，因為從這兩個人起始，每人又有其他兩個，因此，便有四位祖父母及八位曾祖父母。至於父系親屬全然相反，通常我們覺得家長 (Father Families) 站在上面。譬如樹之出於一個根本而其枝葉則又分散四方。他又與兒子、孫子及姪兒，同站在上面的祖父，成爲一個組織稠密的團體，這一位祖父有一種權力，以統治在他下面的那些家庭中之各員。

最後，還有第三種，便是同騰的系統 (Syvalemé Tidémigis)。他既不完全是父系，又不完全是血統；他不是站在生殖上，又不站在家庭上，却祇站在宗教觀念上。我們在世界各處，都可以發覺的；他承認凡是同一團體中之一般會員，都是親屬，在那同一團體中之各會員自己公認爲一種神聖的親屬，出自一個神祕的祖先，以一種動物，植物，甚至一種天時的氣象（如雲、雨等）爲表徵。譬如在那些歐瑪哈 (Omaha) 人中我們看到拜牛 (Buffalo) 的族黨；當族黨中有一人死了，人將他放到一張野牛皮裏貼皮貼肉的包起來；將族黨的符號黏貼在他的臉上，於是死者的朋友們對他這樣說：「你向那些歐瑪哈去罷。你去見你的祖先們去；你去罷，東南西北，任你去罷。祝你強健。」在昂昂 (Aunau) 族黨裏與拜牛族黨有一種差別，禮節是相同的，人對死者說：「你離開了歐瑪哈，到這裏來，現在你再回到歐瑪哈去罷，不要再到我們這裏來，等到你一動身，你便不停留的一直向前去。」

我們曾看過，在阿漢達斯 (Arundel) 人中以居住地的共同，去替代血統之公同；一切系統都放在這種連繫上，要將那些居民歸附到各個地方。

各人都是一個祖宗的化身，我們可以在那些地方之有特別標記的，由許多宗教的儀式上，去尋求那相同之點。那些迷信，都被看作親屬的一些具體的，有規則的及真實的表現，馬特維斯 (R. H. Mitthens) 對這問題曾說：「在舒昂 (Sauran) 正同在我所說過的美洲各地的其他部落一樣，奉祠敬祖，既不依着父親，又不依着母親，但是要被地方所限定。以下，且說一說這事之發生，多由於那些民族的神話，這差不多對於每一個拜獸團體的祖先們都有許多神話故事，在那些祖輩中有些人與我們這時候的男人及女人相彷彿，至其他祖輩們都是些神話的人物。在古時也同在現時一樣，那些拜獸團體的祖輩們，也分爲許多家庭或家庭的團體，他們都有他們的獵場，這獵場就在他們部落的土地上。他們就在這地方生長的，遂佔領了這地方。其中有些人自己相信是屬於一種鸚鵡，其他別人又相信是屬於一種犬，此外還有相信是屬於袋鼠或蛇等……：在一切本地的部落裏，對於祖先化身的信仰已深入不滅。他們祖先的靈魂都是永久寄託於繼續不斷的人類裏……：當一個女子第一次覺察在他的腹內有胎兒衝動時，這女子必選擇一塊地方，并請這地方的一些人來作證，這些人都相信某一位死去的祖先的靈魂已附託於這女子的身上。他的精神由一切器官印入體內，他的靈魂也由皮膚浸入。當小兒產生時，人便以祖傳拜獸的名字給了小兒，這種名字的紀念緊緊繫於這塊特別地方。」

在這三種形式之中那一種是原始的？涂爾幹及他的學派都以為是拜獸的形式。那時親屬之由血統確定者尚不及由參加一種同一的宗教儀式。所以這種親屬站在一種信仰的系統上，比站在自然的本性上更多。原始的家庭應是一種族黨，在族黨的內部又成立一些小家庭，這是在未曾經法律承認之先，自有這種事實的存在。我們現在所知道的一夫一妻制的家庭，祇是很遲很遲纔產生出來的。

族黨與家庭

且看涂氏在社會學年刊上說：

人所稱為外婚制的，因為有一種制度禁止在同一族黨的人員中作他們互相間的婚姻的結合。但是族黨這字常常被用作一種籠統的意義，因為他不必將這字的意義確定。

因此我們叫某一種團體，團體中各員彼此都認為親屬，但是他們所以承認這種親屬者，特別因為他們都帶有同一獸祖的特別標記，獸祖本身是有生命的或無生命的一種實物，最普通的是一種植物或一種動物，這個團體便認為是由這一種植物或動物所傳下來的，並且同時又用這一種植物或動物做標記及公共的名字。若獸祖是一個狼，則族黨的一切人員相信他們有一個狼做祖先，因此在他們之間便傳說狼的故事。因此他們自己使用這種稱謂；他們都是狼。所以這樣確定的族黨，就是一個家族社會，因為他是由那般自視為出自同一根原的人們所組織而成的。但是他又與其他別種家庭不同，因為事實上，在那種族黨裏的親屬，祇能僅站在獸祖的共同上，不

是站在一定血統的關係上。凡是族黨的一分子都是親屬，並不是因為他們彼此都是兄弟、父親、堂兄弟，不過因為他們都戴着某種動物或某種植物的名字。族黨並不是不清楚的與部落、村落、及一切團體有別，這些團體都有一種不僅僅口頭的，且是地域的基礎。或者這些團體絕對不用獸祖，或者他們也許有一個（這却為時不久，）祇留下一種殘迹，並且祇有一種將消滅的形式。這不是族黨可以討論入籍問題，戴着某種某種名字，能決定我們是某某家庭，所以祇是獸祖可以造就族黨的特性……

族黨與一切傍系的家庭，兄弟姊妹及他們子弟合住在一齊的結合全然不一樣。他有兩種特別的性質，述之如下：（1）他是由那些彼此認為是共同血統的各個人所組織而成的，但這些各個人絕對不知道什麼連繫將他們彼此聯合起來的。他們對於同一血統的信仰，祇生於他們大家都那樣想着有一個共同的祖先，總是帶一點神祕性；（2）因為沒有不能有族黨的世系，他們所承認他們親屬的標記，就是共戴一個共同的獸祖。這種事實好像很淺顯的；但是要知道什麼是那些社會的獸祖。這就是那些親屬與外人辨別的標記，也就是決定一種範圍，在這範圍內，各人應該或不應該定下婚約；他給各個人以一種印象，強令各個人必模仿他以文身理髮等等。尤其是宗教生活的中心獸祖，便是上帝，一切諸神都與他有關係。並且當時宗教散佈各處，人家要知道那奉獸為祖的社會，則族黨社會是非常重要的。但是這是一個家庭，因為他祇造成一個部分的團體，不與政治團體相混雜（這種政治團體常含有許多族黨，）並且他是由那些自認為同一血統的各個人所組織而成的。這是很顯然的，這樣一個團體，既不像羅馬人的族長家庭，又不像斯拉夫的大家族制度。

所以在澳大利不能不看作一種重大的事，如小兒之承受他母親的獸祖，並且，至少在普通情形之下，要屬於母系的族黨。這不僅僅是小兒這樣承受一個名字，這是一個宗教；這是信仰及經驗的一個總集，用以確定人生。這些信仰及經驗更形重要，勝於後來羅馬人的 *Magna Carta*。這祇是一種變更。因此，從那時起，有了一種家庭，他建立在許多別的原則上，不像一種私人的家庭，因為沒有婚姻作根基，但是他却有一種很大的生氣。

這就是那真正的家庭，事實上，應該去明瞭這個字義，就是說將那些事體作適當的分類。在那些血統之間有一種共同的事體，就是屬於這些血統的人們都一例的共同生活，但是他們中沒有一個人對於其他別人負有一些確定的義務，並且各人可以從家庭中隨意退出來，不去組織一種家庭。再者，家庭這個名字，也應該給與由一男一女所組織的團體，他們不會結婚而正式的一齊同居，並有未經法律承認的孩子們。因為有些家庭，並不必有一定同居，亦無須有血統關係。但是還有像我們已經說過的，經社會所公認的那些法律及義務去聯合那些組織家庭的人員們。換一句話說，家庭之存在，正因為他是一種社會的，同時又是法律的及道德的組織，處於那種共同集合的保護之下。這樣的限制了這個家庭一字的意義，我們不要將家庭看得過於縮小了；因為不要將兩種相反的事實混雜起來，我們不能將兩種相反的事實聯合在同一字義之下，有一種事實上的結合，沒有法律的關係，甚至常常為法律及公共意見所非議的，還有一種合法的結合，其中一切人員在法律上，道德上都是彼此聯繫着。從另一方面看，當我們要做一部人類家庭的歷史，我們就要注意到那社會組織的家庭，所以家庭這個字，就指這種社會組織的家庭說。

有了這種辨別，我們覺得關於那些澳大利社會的一切複雜事實都忽然明瞭了。那些主要的法律及家庭的義務在那時及在現在仍然保留於最進步的社會中，如下列幾種：（1）對於一個親族有禦侮報仇的義務；（2）每個親族有對於家產的管理權；（3）有稱某一種名字權；（4）有參加某一種宗教儀式的義務。這些一切的義務及一切的權利都繫於族黨，並祇繫於族黨，一切奉守同一獸祖的人們都同等的享有那些權利，並同等的遵守那些義務，所以族黨便是極好的家庭。自然不錯的，族黨含有許多不大發展的一些血統的團體：丈夫、妻子及他們的孩子們，這些人自然傾向於離羣而獨立，但是在這些團體的人員之中，沒有法律的連繫。這不是屬於某一種結合的事實，又不是屬於其他一種結合的事實，可以決定要人家報仇，決定要人家共戴一個名字，決定要人家奉行一種宗教，同樣的，當部落不曾跨過漁獵時期，一切土地的財產便是族黨所有，在那些範圍很小的社會便沒有財產，各人祇有他們所用的器具什物，這是屬於這人的名下的，這人可以隨他所願去處置，這種唯一的關係在於隸屬，我們可以從這上面推測一種法律的性質，孩子們都是隸屬於父親的，父親可以任意殺他們，或賣他們。但是當父親果然作這行動時，社會不加以制裁，則是社會對他沒有權力去保護，若是孩子逃走了，族黨也不干涉，這是父親所辦理的事，可以要或不要他的朋友們參與的。所以確實說起來，這並不是一種法律，我們可以將這種父親與今日輿論所公認一個私生子的父親，可以任意撫養或傷害他的私生子那種父親比較一下。不過，他們所組織的那個團體，不是照現時法律意義所解釋的一個家庭。這種團體同我們在那些澳大利族黨裏所能看到的許多小團體一樣。這都是些事實上的團體，不是法律上的團體，這些小團體全看那些特別人員的意思，他們要願意使組織

起來了，不用勉強去先事研究任何法規的原則。所以這些團體不出一種社會的制度。我們可以在這裏看出將來的萌芽來；但是無論如何這祇是一些萌芽罷了。至於家族的制度却在這些萌芽之外。

若是這些考證都正確的，便很可以接收雪納梅因（Sumner Maine）所提出的論文，照他這篇論文上說：由血統而成的親屬是社會連繫的最初形式；至少應該知道，親屬之在最初觀念裏，并不一定是關於同一血統，似乎這位作者在我們所引證的這篇文章的末段，也能見得到。

從血統的連繫說到土地的連繫

且看梅因在古代法權（Ancien Droit）上說：

在羅馬及希臘的一大部份國家裏，我們可以看到很久以前那些古代團體的遺跡，國家最初就是由這些團體造成的。羅馬人的家庭，村落家庭，部落可以看作一些榜樣，人家所為我們留下關於這些組織的記述，都很不難令我們看出一個中心的系統。初步的團體就是家庭，由年事最長的男子的威力所連繫起來的。許多家庭的結合便成了村落家庭。許多村落家庭的結合成了部落，許多部落的結合便成了共和國。我們可以不可以依照這些證據而確定那共和國是一股人的集體。這股人是由那一個原始家庭的創造者的後裔們所連繫起來的？我們至少可以相信那一切古代社會，看來好像都是從同一始祖起始的，並且甚至不能知道那政治的結合還有一種

其他原因。政治思想的歷史起於一點共同的觀念，那血統的共同，就是那些政治職務共同的惟一可能的根基；沒有任何其他感情的崩潰，爲我們所稱爲那樣驚人的革命，如居住同一土地的變更，這土地是初次一種共同政治行動的根基。所以我們可以確定那些古代共和國，其公民都是認爲是一些團體，屬於同一創始者的後裔。凡是真正屬於家庭的，便真正屬於村落家庭並屬於部落，以至最後屬於國家。但是我們覺得，依照這種信念，或這種原則，每一種共同團體都保持那些名稱或那些遺傳。這些名稱和遺傳可明明白白的指出這種假說的虛偽。我們或者去考察希臘各國或羅馬，或去考察供給最有興趣的模樣如古日耳曼人的貴族政治，或去考察最近爲人所注意波蘭及俄羅斯的斯拉夫民族的一種奇異的社會組織，我們可以發覺，無論在什麼地方，歷史上總有一個時期，在這時期內，那些原始人們都出自一個原始的共同，並且都被編入這共同的社會裏面。假使我們特別去考察羅馬，我們可以覺察那第一個團體，常常因爲收服其他團體而變了，並且這第一個團體在那些原始部落之一的起原上，及在村落家庭之大激增上，總是因爲那些原始時代的國王。國家的組織，爲人所看出他是自然的，但是卻有一大部份人認爲他是人造的。在一種信仰或理論與一種顯著的事實之間的矛盾，初次看來，感覺得很難解；但是這種矛盾已經指示給我們有一種力量，一切假說就是憑借這種力量在社會的初期裏造下的。最初的一種假說就是讓人家去造成一些家庭的關係，並且我相信，沒有任何一種假說，不是爲吾人所應當深深認識的。若是沒有那種假說，我們便看不出那一個無論任何性質的原始團體如何去吸收其他一種團體，又看不出如何那許多團體能交互相聯合，若不是這一邊高踞上位，那一邊絕對服從。自然了，要依照我們近代的意識看去，我們可以

想到各種獨立團體的聯合，我們可以想出許多聯合的方法，最簡便的方法也可以教那些依各團體居住地的情形而集合起來的各團體中之各個人投票表決；但是這種意識絕對不是原始時代的人所能想得到的，他們並不知道在一個共同地方生活的人們便應該共同實行政權。在那個時期，人家所採用的方法就是假託着說，新民族是與他所吸收的民族出自一種共同的淵源；並且正是因他們對於這種假說的極端信任及實際上之切實摹仿，便為我們現時所不能了解，但是有一種情形是值得注意的，就是組織各種政治團體的人們，一定有一種習慣；由許多共同的祭典，按期集合以承認及確定他們的集會。自然了，那般新加入團體的人也被允許參加這些祭典，並且當這一步做好了以後，我們可以相信那是不難去知道他們都是出自共同的始祖。從許多史料上得到的結論是，不僅僅一切原始社會是由同一始祖而造下的，並且那些一切社會與社會之間的關係能堅定持久，也是因為他們出自，或他們假託着說出自同一始祖，有無數的原因可以分別那些原始的團體，但是每次他們那些分子的集合，就是在家庭社會的形式或原則上。無論在實際上是怎麼樣，那些意識，言語，法權那是站在這種假造上。但是，雖然我們覺得有許多史料可以證明那些共同團體，其他關於共同團體的歷史，可以證明我們在上面所確定的都是那些有力的假託的暫時的性質及短促的影響於某一時期中，如當他們一旦覺得能抵抗外力的時候，則那些團體便中止耕假託親屬關係以聯合。所以他們必須變成一些貴族，每次一種新的民族聯合，不能宣稱是由於原始的共同，在他們的四圍，又另有其他原因，他們為維持這種系統的中心原則，在這種原則之下他們可以由一種真正的或假託的親屬關係以得到那些政權，便要以另外一種原則以揭曉那些緣由。這就是居住於其同土

地的一個原則，爲現在到處所認爲政權共同的條件。一種新的政治思想繼續出現，這就是現今的我們思想，也就是我們同時一般人的思想，因此，我們的許多先輩們令我們對於那些已經失敗的政治思想的舊說不能明白了解。

當開始作婚姻的原始狀態的研究時，便有許多學者已相信着雜婚是通例；其他的學者又想着婚姻是在婦女統治下而成立的；這種制度就是母權的制度。衛斯特馬克（Wiesnermark）是反駁雜婚說的。黎卡爾（Richard）又限定那母權制度說。

否認原始時代的雜婚說

現在且看一看衛氏在他的人類婚姻史（The History of Human Marriage）上說：

一大部份的人類學者，曾經記述許多有史以前的風俗習慣，確實相信那人類最初生存於一種雜婚或羣婚的狀態中；但是我們已經發覺這種假設之說是非科學的。他們所引證的證據，是在那些關於幾種野蠻國家的事實上，那些野蠻國家的人是雜婚的，並且有幾種奇異的風俗，爲人所猜度是沒有婚姻制度時代的一些遺跡。許多關於古代人民這樣生活的說法，都已被人認爲是偽造的，並且其他可靠的部份也成問題。但是縱使那些記述中有幾種是可靠的，也不能去確定的說，那些完全特殊的事實，爲人類所必須經過的一種發展的階段，並且這一定

不是在那些最下等的民族裏，兩性的關係，最近似於雜婚。人家相信羣婚的一種原始的情形，是根據於有些地方
的男女，在未結婚之前便自由同居這件事實上，這也不見得是全對的。有許多野蠻粗暴的民族，在他們中，婚姻以
外的男女交接是很少有的，婦女若失去貞操，便被看作一種罪惡，與一種高等教育接觸，倒是對於那些野蠻民族
的道德有害的，並且我們可以相信，在男女之間的那些不規則的交接，曾經表顯一種趨勢，就是與那些文化進步
同時增加。再者，在結婚以前的男女自由交際，是與雜婚迥不相同，雜婚是將消滅各個人的愛情的。雜婚的最自然
的形式便是姦污，但是在未曾受外力侵略，而生活於自然狀態中的那些民族中是很少見到的。對於私人的結婚
必經過贖罪儀式的風俗，——這種風俗，便是一種宗教的姦污，東方各國常常有之，新婦在「初婚夜」可以接待
新郎的朋友們，或參加婚禮的來賓們，或祇接待一個特殊的人，如首領或牧師，或者有將新婦出借給來賓們等風
俗——很可以作其他的解釋，不必引證來說明原始時代的雜婚，事實上這也是不錯的，在某幾種民族裏，人對於
一般娼妓比對於一些婦人祇嫁一個男子的尊敬得多。莫爾幹 (M. Farn) 的意思——羣婚及雜婚的存在，可由
許多民族裏的親屬等級劃分的系統證明之——以為這種諺詞，是站在由血統構成的親屬上，在那種關係裏，人
家可以認出那些各個人的親屬。但是人不能散去懷疑那親屬的名詞，是原始時代的一些問訊的簡單形式，尤其
是作年齡及性別的證明，並且又是對外的或社會的親屬而說，當發言的人要對於某一男子或某一女子說話的
時候。人說親屬是僅僅由婦人們成立的系統，——尤其是因為那般小兒們都習用他們母親的姓氏，而不是他們
父親的姓氏，並且財產及品級都是特別傳授於女系的子孫——就是因為父親名分之不確定，係原始時代雜婚

的結果。但是血統的連繫，其所發生的影響，絕不能直接達到我們普通所想像的那種制度上。我們曾經看出，可以有許多原因令小孩們從他們母親的姓氏，而不從他們父親的姓氏，不在上述那些親屬原因之內。在某幾種民族裏有一種風俗，如女婿去到他的岳父家裏同他的妻子過活，這種風俗就該注意。也許因這種原因，令小孩們習用了母親的姓氏，又直接影響到那些承繼法上，但是姓氏的力量，仍是非常的重大。此外，就我們所知，沒有任何一種普通事實，為我們所看作道德的或不道德的習慣，如在現在仍存在的野蠻民族中的男系或女系佔優勢，並且，在其他民族中，男系仍佔優勢，雖然因為他一妻多夫的風俗，常常令父親的名分不能確定。單獨承認女系的親屬的，絕對不關於對於男系親屬之不能識別。並且有許多粗野的民族並不顯出純粹女系親屬制度的一點遺跡，因此，用以維護雜婚之假說的那些事實，不能使我們去假定，雜婚是男女關係的主要方式，至於那種假說與我們所能相信關於人類原始狀態的一切正確的觀念相反，雜婚發展，對於蕃殖上將發生一種極不好的病態，並且，在各民族中差不多是嫉妒心佔優勢，也就同在下等哺乳動物一樣，那種意見極靠不住，在人類發展的任何階段上絕沒有雜婚的風俗。

母性家庭的真正性質

請看黎卡爾在他的歷史上的婦女 (*La femme dans l'histoire*) 一書上說：

既然母系社會之確定，非由於一切共同的職責，非由於母權，非由於雜婚，又非由於世系紛亂之結果，然則他

在什麼上面特別與那些父權社會有別？這個答案並不困難：由母系法權所統治的社會之特殊性質，就是醞釀法權的一種方式。試將東方 *Ménésio* 人的 *Yere* 與 *Méin* *Yekimo* 的人 *Cuku* 比較一下，我們可以得到很清楚的一點觀念。法權人就是——個親屬的團體 (*Co-Soi*)。由一位假定的祖母，經過許多婦女相傳而來的，譬如日本人的遠祖 (*Amatsumi*)，便是一例。（這種象徵的意義常常由一種植物或一種動物去替代這位祖母，但這不是一個絕對的定律。）這種團體成了一個總體，一個集合的法人，他有他的特別生命，與其他團體清清楚楚的分開，並且要求他的團員們絕對結合，對於信仰、風俗及宗教的儀式必無反抗的服從。親屬的概念，比那些範圍廣泛的團體更顯得是緊密的和確定的。那些親屬是用許多義務及權利之共同而將彼此聯合起來的，我們可分作三項來說明：（一）不能互相侵犯。因為他們都是出自同一系統，他們不能互相的竊奪財款，那種外婚制便是這種不相侵犯性的一種結果或一種表現。自相殘殺的事之被禁止被神忌也不減於禁止親屬通姦的事；（二）共同禦侮的義務，或者按照人種學的術語，在積極方面稱為互助，在消極方面稱為報復。當這不可侵犯的團體發生流血的慘劇，則整個團體立刻奮起，互相團結，以謀報復。因此有報仇雪恥的義務。但是所謂報仇的觀念，並不抹煞正義。當集合團中某一團員曾犯了一種殺人罪或一種姦污罪，則集合團全體都懲罰他。因為團體之全體團員都將承受其為公共的過失而受攻擊，當報仇的義務和緩下來的時候，當某一團體承認接受一種損害賠償的時候，總而言之，當和解成立的時候，那種主動的及被動的互助便表現出來了。團體之首領或代表判定接收和解與否，用牲畜及銀錢所償付的財產總數都歸入團體，而由團體的首領管理之。這一個團體的全部是其他一個團體的和約。

的債務人，因為某一類罪惡是由他的團員中之一所造下的。(三)最後說到維持費用的義務。這種義務超於私有的財產權，家庭的財產及個人的財產權。團體保障他的團員們以防禦不測的外侮，有徵收各個人工作所得的一部份之權，或徵收在這團體範圍內的一切小組團體工作所得的一部份之權。團體有更充足的理由佔有一種生產財富的權利。所以在當時，那些不動產的規定，就是開發富源的一種方法，個人的及家庭的工作，決不能享有一種土地所有權。這就是繼承權所確定的。這是無疑的，那經濟的共產主義，依字的本義解釋，也不適合於這種社會情形，正同羣婚及雜婚之說一樣的無稽。Melanésie 人的 Yeye 自己分成一些家庭并且這些家庭若沒有財產，至少必有一些土地，就在這些土地上造下了村莊並用這些土地種植而成林園。祇有樹林是不可分的，但是也不禁止人去採伐他。Melanésie 的及印度民族的 Suku 又細分成許多小家庭的共同團體，在這些共同小團體之中又有許多家庭的組織，家族共同的團體處理一種遺產 (Harta pusaka) 並且各個人自己也以有一種儲蓄或一種私人財產 (Harta pondjarian) 所以 Menangkabao 所有的財產差不多都是分攤在遺產 (Harta pusaka) 及私人財產 (Harta pondjarian) 之間。但是集合體的法權，在某幾種情形上是與那些個人的或小組團體的法權相反。印度人的 Suku 對於土地有一種極大的管理權。如未經首領的允許，則家庭的共同組織將歸消滅，家族所佔有的土地也收歸 Suku 管理。在那些東方 Melanésie 人中 Yeye 法權的規定又不相同。依哥德英吞 (Codrington) 的證明，Yeye 並不組織成一個政治的團體，也不是由一個首領代表的，但是當一件關於繼承事件發生時，則有一般對於這件繼承有利益的人們便執行這 Yeye 法權。Sogoi 的或同一母系團

體的法權便與家庭中的父權衝突，其勝利終屬於母系團體。Vave 的法權是否偏向於母系或父系的子孫要依所寄居區域之不同而有多少差異。在 Nouvolles Hébrides 的羣島中對於古代風俗保留得最多。譬如在 Aanga Pentecote 島中，不僅僅在一位男子死後，他所耕種的土地要轉移給他的姊妹的兒孫們；還有他的那此樹木，他的那些牲畜他的錢財也都要給他的姊妹的兒孫們；他自己的兒子只能保留着他父親生前所給與的。這是非常確定的，在這種情形中，姪兒沒有真正的繼承權，但是他應該利用 Vave 的繼承權，也就同他母系的叔父利用 Vave 的繼承權一樣。在 Bank 島中 Vave 的法權已經被家庭法權所限制了。一切動產（如金錢、兵器、小船、裝飾品，並且還要加上所飼養的豬，豬在 Melanésie 的經濟上佔有一種很大的價值）普通都給與自己的兒孫們，但是他們應該賠償 Sagou，至於那些不動產如村莊的土地及園林所佔有的土地都歸 Vave 的人員們。

因此母權祇是一種不可消滅的團體的法權，這是一個廣大的團體，在那些有相當利益的人員之中由真正的，或委託的母系親屬互相連合。這種法權之對於共同的義務，勝於權利。我們可以明瞭這種法權之在婦女的情境上發生什麼影響了。

這是很顯然的，不應去研究母權的時代而僅認女子個性的自由及其特權說。在那時代中，婦女的個性完全被團體性所吸收。婦女只是團體法權之媒介物，但是他祇轉移這種法權而不執行這種法權。

關於族長管理家庭的權力，候朝（Roman）就伊索諾愛爾遊牧民族的家庭組織爲例，詳爲解釋。

伊索諾愛爾（Israeli）遊牧民族的家庭組織

且看候朝在他的伊索諾愛爾民族史（Histoire du peuple d'Israël）上說：

家長或族長總理當時的一切社會組織。他的權力是絕對的，不能非議的，無須官吏去推行職權；這種權力實際上寄存於部落的全體。強制的標準，爲人所知道的，就是處死或驅逐，這差不多都是一樣的。由那般年老者的集會以主持正義。法律則祇適用報復律（Talio）；雪恥復仇視爲家庭的一種義務，很可以引起一種凶殺事件，爲在我們組織更全備的社會裏所少有的。在亞拉伯（Arabie）地方，沒有正式成立的政府，現在仍然有這同樣的情形，犯罪的數目並不超過我們這樣的社會裏的犯罪數目。

這種權力在他的範圍以外，便一點也表顯不出來。尊敬嚴肅是維繫這樣一種社會的連鎖。要做首領，既不依強奪，又不依選舉，不依已成立的一種組織；威權是一種顯明的事實，可由他自己本身上證明出來。沒有任何軍備的組織。既無牧師又無預言禍福者，這些遊牧團體有時却可以實現非常完備的社會，沒有國家的；但是因爲部落的互助，生命及財產都有充分的保障。

最普通的是家長只有一位正式妻子。但是在某幾種情形中，家長同時可娶兩位互相平等的，貴族的，有時是兩位姊妹作妻子。這種制度引起許多自然的結果，就是兄弟之間常發生不好的影響。同爲一位母親所生的，纔是

真正的兄弟。族長，另外又有許多妾媵，凡在他治下的，尤其是他妻子的那些婢女們都是他的妾媵。這些庶出的子女，不得與貴族正妻的子女享有同等的權利；但是他們是完全屬於家庭的一部分。

在貴族正妻的諸子之中，嫡子得享有一種特別權利。若係雙生子女，則產婦必很小心地用一條紅線繫在最先出世的小兒膀臂上。長子是一家之主；父親規定諸子之間的份子。那種祝福的儀式奉行得如一種神聖的事體。沒有所謂不合法的兒子；一切妾媵都是些外人；妻子犯姦必被火焚或被石擊斃，並剷除了他腹中的胎兒；如此兒已生出，亦必用石擊殺之。從另一方面說，婦人對於那些兒子們也有一種權力，當婦人的丈夫死去時，他應該向他的叔季或死者家庭中的其他人員要求這一種權力。違犯這種義務便是莫大的罪戾。

我們所看到在古代發達的家庭形式，便是父系家庭。在下面所引證的論文中，居羅德（Giraud）為我們解釋朗施（L'usuel de Goulansgas）所要為我們解釋的某幾種宗教信仰的組合。

希臘的父系家庭

且看居羅德在百科大辭典（Grande Encyclopédie）裏解釋家庭那一段上說。

希臘的家庭最初實行父系的形式。那時這種家庭是很多的並且家庭的人員總都是在同一族長下羣聚而居。這裏引證荷馬（Homère）敘寫國王 Priam 的幾句話：「在裏面有五十幢房屋，用很光滑的寶石建築起來

的，帷幃相接。國王的皇子們及他們的妻子們住在那裏。在對面，又起了十二幢房屋，又用很光滑的寶石建築起來的，屋屋毗連，那裏住下了國王的女婿們及他們的嬌豔妻妾們。荷馬不曾確定 Troie 人的風俗及 Achare 人的風俗之間的差異。依他說：這兩種民族都是同種，語言相同，宗教相同，都服從同樣的法律。在希臘人中也是一樣，他曾指出一個家庭，極與國王 Priam 的家庭相似。辭羅 Pylas 國王 Nektor 有六個已娶妻的兒子，好多媳婦，好多女兒並且又有許多孫兒，大家都住在皇宮裏面。後來當古代家庭 yeuos 分裂時，人以為在原始時這種家庭是一種人造的社會，在這種人造的社會裏沒有血統親屬的關係；但是在許多文證裏，人用 oioyáde res 一字說明 yeuos 的人員們，這字的意義，就是共乳，並且指明同一血統的親屬。這無關重要，人家可以由生育或承繼而加入親屬；承繼的兒子與親生的兒子站在同等的地位；這種承繼制度並不違反一切 yeoyra 是同一血統的法規；至於他加入一個新家庭宗教儀式，令他完全脫離他的親生父而認他的繼父為父。所以 yeuos 是出自一個共同始祖的那些人們的結合。但是這些人祇是 yeuos 的一部份並且若是他們都由一些男子互相連接，直到那位遠祖，則他們彼此之間都是親屬。兄弟的及姊妹的子女們彼此都看作外人。歸總一句話，這樣親屬是純粹家族的。

家長握有一種有力的威權。普通總是父親執行這種威權。若是父親已死，這種威權便傳給他的長子，並且在這種情形中家長 (Pater familiaris) 就是兄弟中之年齡最長者。我們並且知道 Pater 一字尤其是表明權力的意義，且特別用以指明上帝的威權。這可以確定說家長的權力是從宗教裏發生出來的。父親尚不是惟我獨尊

的主宰，因為他要尊敬及祈禱那些祖先。似乎這寧可說是敬祖的儀式養成父親的威權。若是這個人在他死後差不多要變成上帝一樣的尊嚴，那末當他的生前，他就有無限的威權；人家的意思不以為這種威權當人死後也同歸消滅；人家仍然繼續將這種威權歸之剛纔死去的父親，並且全家都相信着對於死者必須照以前一樣尊敬；從這一點上起，人家便有一種敬祖的儀式。有許多許多的傳說及歷史的事實為我們證明希臘的家庭，在原始時代是由家長獨裁治理的。父親在生前及死後對於他的子孫們都有無限制的權力，為他們所不知不覺的。國王 *Laius* 經神人預告以他的兒子 *Oedipus* 的最不幸的日子；為避免這種危險，他將他的兒子安置在一個荒山上。在 *Tronie* 起風便是天意反對 *Achaeus* 的艦隊起程。 *Agamemnon* 毫不遲疑的殺戮他的愛女 *Iphigénie* 以求和緩天神的怨怒。父親因許多原因也有這一種相同的權力，當他的子孫們犯了罪的時候。希臘法家 *Dracon* 不曾公布弑父的刑罰，正因為這種罪惡的懲罰權屬於家族的首領。在雅典，法家 *Solon* 以前，若父親處於貧困的環境，有出賣他的女兒之權。那些老法家們都承認父親有驅逐忤逆兒子之權。依詩人荷馬說，婚姻是兩位父親之間的契約，並且常常人家忽於去問詢那將成夫婦的兩口，婦人的第一項天職便是服從。 *Pénélope* 從他的房裏出來，請求歌者 *Phémios* 停止令他生厭的一曲歌。當他剛剛跨出門限時，他的兒子 *Télémaque* 因為他的父親 *Ulysse* 去世而做了家主，便這樣的阻止他的母親說：「回到你的房間裏去，去做你的女工，紡績，織布，吩咐你的僕婦們趕快將他們的事體做好，應該是男子們說話，尤其是我，我是一家之主，應該命令這一家的。」

在這樣一種制度中，個人沒有什麼能力；他只有依賴家庭中一般人的援助纔有身價，纔得安全。他的力量，他

的權利，他的財產都是由家庭來的。由一種緊密互助的連繫，將他繫屬到家庭上去，若是他侵犯別人的利益而致禍，則全體都替他受過；若是他受了傷害，則他的家庭人員結合到一齊以追索損害賠償，土地不能爲一人所私有。應全歸 *Nikos* 所共有的財產，他是一代一代相續的，傳留下去，絕不能被分攤，或被讓與。分配遺產，遺囑，及不動產的贈與，在這時代尙完全不知道，並且沒有一人在遺產的任何部份上享有一種特權。父親之所以爲財產之主人，祇因爲他可以代表家庭；他不過僅僅有保管及存儲財產之權，並且，當他死時，應該將他生前所接受多少財產仍如數的交還出來。並且代代相續中的每一代都要服從這種責任，因爲每個家長，在實際上，祇估家庭生活之短促的時間。沒有任何一個家庭有窮估由先人們長期工作所得的財產；那些家庭可以利用這種家產，但是必要後代的家庭也是一樣可以利用他們的財產，正同他們利用先代的財產一樣。柏拉圖 (*Platon*) 曾很忠實的將那些古希臘人的思想說出：「我看你及你的財產都不屬於你的本身，倒是你及你的財產都屬於你的全部家庭，屬於你的祖輩們並又屬於你的後生們。」

古代家庭中的宗教

古朗施在他的古代城市 (*La Cité Antique*) 一書上說：

原始時代的宗教特別是家庭的宗教；道德也是家庭的道德。宗教不指着一位別人告訴他說：「那是你的兄弟。」宗教祇告訴他說：那是一個外人；他不能發參加你的家庭的那些宗教的儀式；他不能走近你的家庭的墳墓，

他同你不是奉祀同一的上帝，他不能藉由一種共同的神禱和你聯合；你的上帝不受他的禮拜並將他看作仇敵一樣；他也是你的仇敵。」

在這種家庭的宗教中，人絕不祈求上帝去愛憐一切別人；他祇祈求上帝愛憐他及他的家中人員……這是自然的，道德觀念的起始及進步也同宗教的觀念一樣。在這個民族中，最初時代的上帝不見得看得很大；漸漸地一般人纔將他看待大起來；道德也是如此，其初，他的範圍很窄狹的且非常的不完備，漸漸地進步，極力擴大，以至於宣稱對於一切的人都有愛憐的天職。他的起點，就是家庭，並且就在家庭宗教的那些信仰中，一般人的眼中纔看出那些宗教的義務來。

人家可以想像到，在家庭宗教盛行的時期中，這種家庭的及祖宗墳墓的宗教觀念。人以為上帝就在他的面前，人要做任何一點小動作都逃不出上帝監視之下，就同到處欺騙不了良心一樣。上帝好像是離不開他的一個證人，一切都看在眼裏。他絕不覺得他是一個不被監視的單獨的個人。他有許多保護的神人們在他的旁邊，在他的家內，在他的田野中，保護着他工作，又有許多司審判的神人們去懲罰他的那些犯罪的行為……凡犯過的懲罰的，贖罪的一切最初觀念似乎都是從這裏來的。人要是自己覺得犯了罪，便不能再走近他自己的家庭裏去；家庭的上帝要趕他出去的。無論任何人要傷害了人，便不能參加祭典、宴樂、祈禱、聖餐。上帝是非常嚴厲的，一點也不肯寬恕的；他不去分辨那無意的及有意的犯罪之間的差別。染上了血的手，便不能再觸動那些祭器。若是人要恢復參加祭典及再能奉祀他的上帝，至少他應該經過一種贖罪的儀式以自已洗滌罪惡。這種宗教承認那種教

免；他有一些儀式去潔除精神上的污垢；無論這種宗教是如何窄狹，如何粗率，他知道去安慰犯了罪過的人。

若是這種宗教絕對不知道那些慈善的義務，至少他可以教導人以那些家庭的職務。他教人必須結婚；在宗教的眼光中看去，不結婚便是一種罪惡，因為這種宗教的職務中之第一的及最神聖的職務便是要維持家庭之繼續存在。宗教的結合，必須在家庭諸神的面前；這就是夫婦間神聖的，不可分離的，宗教的結合。人不能撇開宗教的儀式而舉行由雙方簡單契約而成的婚禮，如在希臘及羅馬末年一樣。這種古代宗教禁止人那樣做，假使人敢於那樣的做去，宗教便懲罰他。因為由這樣一種結合而生下的兒子被認為一個私生子，就是說在家庭中沒有他的地位；他沒有參加一種任何祭典之權；他不能殺祈禱。

這種宗教非常小心的去注意家庭的貞操。在這種宗教的眼光中看去，人要犯了姦情，便是重大的罪過。因為宗教的第一項教規就是這個家庭由父親傳給兒子；通姦便擾亂了出身的系統，另外一種教規就是祖墳只能收容家庭中的人員；姦通所生的兒子是一個外人，他將來葬到祖墳裏去，宗教的一切原則都被侵犯了；宗教的儀式又被玷污了，家庭也變成混雜不清，各種祭壇的典禮都成為侮辱。還有：因為姦通而斬斷了子嗣的系統；家庭也消滅了，並且對於一般祖先一點也沒有幸福了。印度人也說：「姦通所生的兒子既傷害了活人的精神又傷害了死人的精神。」

所以希臘的及羅馬的法律給父親以剷除這樣將生的小兒之權。所以那些法律對於姦情又是那樣的嚴厲，那樣的殘酷。在雅典，人可以殺犯姦的人。在羅馬，丈夫便是妻子的裁判官，可以命令他死。這種宗教是非常嚴厲的，

男子完全沒有寬恕妻子之權，並且他至少必須與他的妻子離異。

這種家庭的道德仍負有其他義務。這種道德告訴妻子必須服從，告訴丈夫必須統率。他教給他們兩人彼此敬重。妻子也有一些權力，因為他在家庭中佔有他的地位；就是他要注意到不要讓這家庭消滅了。尤其是他應當注意讓這家庭保持純潔；他祈禱，他祭祀。所以他也有他的職分。當祭典的時候，如他不參加，則這種家庭祭祀的儀式便不完備。對於一個希臘人，要是一個家庭中沒有婦女，便是一種大不幸的事。羅馬人在祭祀中絕不可沒有婦女，牧師無婦，則失去他的職分。

至於兒子，我們已經說過，是屬於父親威權之下的，父親可以賣他，又可以命令他死。但是兒子在祭典裏也有他的職分；他在那些宗教的儀式中，也要完成一種任務；在某幾個祭日，必須要兒子在場，沒有兒子的羅馬人，必要收一個繼子，好去完成那些宗教的儀式，請看宗教在父親與兒子之間造下多麼有力的連繫！人都相信着在墳墓中另有一種生活，假使後人致祭，按時不虛，則生活安靜而快樂，因此父親確信他的身後命運，全賴他的兒子對於他的墳墓盡心祭掃與否，並且，在兒子一方面，也確信父親死後便成神明一樣，他將要向他祈求多福。

我們可以看出來，這些信仰維繫家庭中互相間的感情及敬意。古人每以愛字去維繫家庭的道德；人子服從父親，愛慕母親，這就是「一種愛」(Pietas Erga Parentes)（對於父母的愛）；父親記念他的兒子，母親愛憐他的兒子，這仍舊是愛(Pietas Erga Illeros)（對於兒女的愛）；這些信念在家庭中都被視為神聖的。責任心，自然的感情，宗教的觀念，常常混雜不分，但祇好說是一個愛，並且用一個單獨的愛字便足以說明了。

因此原始時代的一切信仰，不是不知道發揚仁愛的這一部分的道德觀。一切諸神都愛清白而禁止殺戮；正義的概念，雖不是從這種信仰裏產生出來的，却至少是由這種信仰，替他增加了許多力量。家庭中的諸神爲一家中一切人員所共同尊奉的；家庭因此也得到一種強有力的連繫，並且他的一切人員們都知道彼此互相愛敬。家中諸神都寄居於家宅的內部，所以人都愛戀他所住的家宅，確定的及持久的住所，是他所承受於他的祖先繼續傳給他的子孫，愛得好像是一所輝煌的宮殿。

古代的道德，便由這些信仰所規定的，尚不知所謂慈善，但是他至少可以教養成那些家庭道德。在這種民族裏，家庭之各自獨立爲道德之起始。在這個家庭裏，那些義務都顯得明白，確定，急迫，但是却限定在一個窄狹的範圍以內。

二 近代家庭之進化及其職權之變遷

古代家庭如何漸次失去他的職權，並且尤其是對於婦女的地位有什麼變遷，拉璧 (Lape, Paul) 在他的家庭中的婦女 (La Femme Dans la Famille) 一書上曾明白解釋過。

家庭漸次失去他的許多職權

以下引證拉璧在家庭中的婦女上說：

家庭的結合是由於某種原因所確定；我們且去考察那些原因，這是很顯然的，在我們的近代社會裏，已失去他們古代的重要形式了。

第一，就是那些宗教的原因。宗教給了家庭以一種凝結力，那時宗教的本身就是一種家庭宗教。那時，人沒有其他上帝，祇有他們的祖先，每個家庭便是一種宗派，要照最嚴格的意義解釋，就是一個宗教的團體，與其他團體顯然有別，奉祀他自己的祖先并舉行他自己特殊的儀式，家庭中的人員們祇有履行家庭中一種確定的義務，為他們所不能避免的，自然這種義務要牽引他們並且要禁止他們去受外方的吸引。他們不能有奉行兩種顯然有別的宗教之權；婦女到了他的丈夫家裏來的時候，便一定要放棄他的父親的宗教。宗派的凝結如此，是由家長的

威權所保障；家長就是家庭宗教的首領；他是神聖祖輩們的後裔，家庭中的未來上帝，在舉行祭祀時他便是第一個主要的角色，他對於他的妻子有一種優越權，至於他的妻子祇是他的一個助手，這樣就是我們所知道的那古代的社會如希臘的或羅馬的家庭的概況；丈夫與妻子至誠結合，因為他們都尊奉一些同一的祖神，並且祇有他們單獨的去尊奉他們自己的祖神；並且就是因為這種宗教社會的結合名義，致使婦女降到附屬的階級上去。

全然相反，等到宗教不是這樣嚴密的限於家庭的範圍時，他便漸漸的分開家庭。有一種國家的，普世的神便要求家長之外的其他教師，各個人家室之外的其他教堂廟宇。另是一種範圍更大且更有力量了的宗教社會，如教堂，將丈夫及妻子都牽引到家庭之外，侵佔他們的時間又吸收他們的思想，信徒雖然可以在他的家庭裏做他的祈禱，但有時却應該離開他的家庭而向公共的教堂裏去，那時他便不能再算作一個家庭之家長或人員了，祇不過是一個個人而已。常常的，在教堂裏，寺院裏，男女是分開的並且家庭也是散開來的，丈夫不再算是牧師而妻子也不再算作他的助祭的教士了；舉行祭典的組織不再須要婦女為隸屬了。更有進者，在丈夫和妻子之間又加入一位上帝了。從那時起，他便藉他的聖書名義，以命令夫婦兩人結合，並且命令妻子服從，因為他打破純粹站在家庭宗教立場上的夫婦生活，又因為他將夫婦都收歸他自己，又將他倆一一分開，並使他們倆一律平等的去服從神聖的威權，他從家庭中奪去了宗教的凝結力。

這是很顯然的，歐洲的家庭就屬於這第二種形式。家庭不是祇完全奉行一種單獨的宗教。無論人的信仰如何，人已不再相信祖先的宗教了。若是他是一位宗教的信徒的話，則他的宗教必定要求一種公共的儀式而他的

父親却不是他的牧師。在他家裏所舉行的那些宗教的儀式自行縮小爲幾種很敏捷的歌頌祈禱；其重要的儀式都在教堂或廟宇內舉行。但是無論其爲個人的或公共的，人的精神已不再貫注在家庭的上面了，若他不是信教徒的話，便要宣說，那些宗教的觀念全在於各個人的良心，并不在於家庭的威權。並且不再需要那夫婦兩人都具有同一的信仰了。那種混合的結婚便不覺得稀奇了，並且在信教徒與非信教徒之間常常有結婚的事件。在這種情形中，不僅僅妻子不隸屬於他的丈夫；並且那精神的結合也不是那樣，妻子對待丈夫正是平等對平等；甚至常常妻子的權力還較高於丈夫的權力，如對於他們小孩們宗教意識上。因此，家庭凝結力構成婦女隸屬制度的最重要的因素之一，如宗教，已實行解放了夫婦的連鎖，而提高了婦女的地位。

政治上的原因是不是與宗教上的原因相同？這些政治的原因與上面所說宗教的原因大致相同。家庭常常像是一個小政府，也就同他常常像是一個縮小的教堂一樣。家庭的首領握有官長的威權；他可以制法，命令及判決，他對於他的屬下們有生之死的權力。公共的權力不能干涉到他的一切決斷；他常常是他的家庭之王。若是偶然的，公共的權力干涉到家長屬下的一員，也必要找出一位居間者去執行，如一位經法庭判定犯罪的羅馬婦人祇可以由他的丈夫執行他的處罰，即使在他的家庭之外他仍有相當的權力；他代表家庭與其他各家庭發生關係，並且在回教國家，政府不能強迫家長承認赦免殺害過他的家庭中之一員的罪犯。於是家庭因而成了一種政治的結合。婦女不能逃出男子的統治範圍；家庭具有一種極嚴厲的階級，與一個政府一樣。

但是，在這兩個政治團體之間——家庭及政府——可以發生衝突。即使政府，如在羅馬，特別執行他的軍備

義務，却祇限於對於那些兵士。就是說對於那些壯年男子，他一點也不能干涉到家庭生活；政府祇能要求父母為國家造就強壯的預備兵，如斯巴達便是這樣；政府仍然讓父親掌握一切全權，他不打破家庭的大門而插入家庭的各員之間。或者如在中國，中央政府的權力薄弱，樂於在全國撒下一個財政的及法律的管理之網，其網眼則甚寬大，祇能籠罩着一般家庭而讓各個人從中漏脫。但是到了某一時期，政府的權力便表現得更為周密了。當羅馬的和平成立以後，政府覺得人類不僅由男子組合而成的，並且政府設法去保護——或則去控制——婦女們。凡由家族法庭所處決的事件，這時都由政府收攬辦理，不僅僅是家長的牧師職權被革除了，即家長的法官職權也被革除去。政治組織的細胞已不復是家庭，乃是個人了，公共的權力滲入丈夫和妻子之間；古代家庭的凝結力於是破壞無餘了。

這是很顯然的，歐西各國的政府都是屬於第二種形式。自從君主政體出現之後，戰爭既不是政府的惟一的目的，又不是他的主要的性質；政府必須要在各個人之間樹建正義。所以他不能容許各家庭的閉門也同他不能容許工廠或教堂的閉門一樣。沒有一個人可以做家庭之主，除非他做他自己的主人。政府處處參加去考察有沒有犯了一點非正義的事件，他接受一切訴狀，告狀人極願意服從他的權力；所以他接受婦女們反抗他們的丈夫的訴狀。丈夫們對於他的妻子不能再有處治的法權了。從此政府不再容許任何人私行判斷。政府是政治的大團體，保護個人對於個人權力，掃除了小政治團體的家庭。到這時候，家長的主權消滅了。同宗教的因素一樣，這種家庭凝結力的政治因素，也不能在我們的社會裏表現了。

此外還有那些經濟的原因，更富有潛勢力。若是說家庭已不復是一個小教堂或一個小政府，他現在是不是仍然為一個小工廠？他不是這樣的一個家庭小工廠，一方製造那些出賣的貨物，一方執行家庭內部的工作？不是這種職務將一位婦女鎖閉在家庭裏，而使婦女在家庭間祇佔一個隸屬的地位……

自從大工業實現以後，經濟的結合不在家庭而在工廠。要用那些近世工業有力的大機器，便應該聚集許多人們，一個家庭雖人口興旺亦不能供給出這些工人們。要應一種精密分工的要求，應該依照各個人的稟性而分配工人，並不再依照他們家庭的關係而分工了。所以每天早晨各家庭的人員們都應該分散開來好到他們各人的工廠裏去，雖然他們做同樣的工，並且在同一個工廠裏，他們却被分派到各別的房間裏做不同的事務，家庭變成一個消費合作社，並且他已不是生產的合作社了。主要生活的中心已不復在家庭中了，妻子也同他的丈夫一樣，向外活動了；他要去服從另一種階級，而他的丈夫却不在此內；就妻子說罷，他的丈夫既不是他的廠長，又不是他的技師，又不是他的工頭，大工業的發展便折散了家庭而解放了婦女，完全同大宗教及大政府之打破了家庭的小宗教及小政府一樣。

在這種進化之後，便是我們所習見的一夫一妻制的家庭方式佔了優勢。

什麼是一夫一妻的家庭

涂爾幹在哲學雜誌 (Revue philosophique) 上特為說明之如下：

我所稱為家庭這個名詞，就是他建立於導源於日耳曼社會的社會之中，就是說他建立於近代歐洲那些最文明的民族中。我將詳細說明他的那些主要特性，這些特性經過一種長期的進化，而確定於民法中的。

一夫一妻的家庭就是父系家庭之一個緊縮的範圍。父系家庭有父親、母親及由他們所生的子子孫孫，祇將女兒們及女子們的後裔除外。一夫一妻的家庭沒有別人祇有丈夫和妻子及未成年和未嫁娶的小孩們。事實上在這樣組織起來的團體之各人員中，有一些完全特殊的親屬關係。並且這些關係祇存在於他們之間，及在父系伸展的一定範圍內。父親要撫養他的小孩並且要供給他的小孩的教育費用，一直等到小孩成了人。但是為報答這種義務，小孩則隸屬於父權之下；他既不能處理他的自身，又不能處理他的財產，祇有父親可以處理。他沒有法律的責任，這種責任歸之於父親，但是當小孩到了成人的時候，一直到結婚的時期——因為在法定二十一歲成年之前，小孩是在父親的保護之下，這與結婚有關——或者無論在什麼時期小孩已正式的結了婚，則那時他們之間的一切關係停止了。從此以後，孩子有了他自己的身分，他本身的權利，他本身所負的責任。自然他仍可以繼續居住在父親的家庭裏，但是這祇是一種事實上的或純粹精神上的關係；這是沒有一點法律上的關係，像在當日的父系家庭中一樣。此外，常常有在成年以前，這種父子同居的事實便停止了。總而言之，孩子已結了婚，常例是他自己去組織一個獨立的家庭。自然，他與他的父母仍繼續不斷的連繫着；在父母抱病的時候，他應該供給他們食物，但是反過來說，他應該享有家產的一部份，因為他（依法國法）不能佔有家產的全部。祇有這些法律上的

義務仍然由古代家庭的方式中保留下來，但是關於承繼財產似乎還將歸於消滅。在這種家庭組織上沒有一點兒永久隸屬的情形，這種永久隸屬是父系家庭的及父權家庭的根基。因此我們發現壹種新家庭的形式。因為那永久不變的分子祇是家庭中的丈夫及妻子，因為所有的孩子們早或遲都要離開父親的住宅的，所以我稱他爲一夫一妻的家庭。

因爲這樣家庭所有的內部組織又是煥然一新，就是舊式家庭的共產之動搖，我們到現在尚未會舉出一個例證來。事實上，一直到現在，共產差不多是一切家庭社會之根基，也許除去父權家庭是例外，在父權家庭裏，事實上是父親佔據了優越的地位，侵犯了家庭社會的共產的特性。但是差不多這種特性在那個家庭裏全然消滅了。這是確乎不錯的，父權之在家庭，是古代共產之一種變形，這不是以共同生活的家庭本身爲質體的共產，仍是以父親的身分爲主的共產。並且那時的家庭社會形成一個總體，其各分部沒有顯然的個性。在一夫一妻的家庭中，也沒有那種共產的情形。組織那種家庭的每一個人員，都有他的個性，他自由行動的範圍。就是一個未成年的小孩也有他的個性，雖然他的個性是隸屬於他的父親的個性之下，後來也漸漸發展起來了。孩子可以享有他自己的財產，這是不錯的，一直到十八歲以前，都是由父親替他代管的；並且這種使用權對於小孩不能不負相當義務的。未成年的小孩也可以享有一些財產；這或者由他自己做工所得的財產，或承受他的父母所給與的財產。最後說到人的關係上，父親對於未成年的孩子的訓育權也是很嚴密的限制的。一切古代共產所遺留下來的，就是這種受限制的權，及父母對於十六歲以下的孩子的財產之使用權，子孫對於祖若父的財產也要受遺囑權的限制。

但是這種家庭的形式之更新穎及更顯明之點，就是在家庭的內部生活裏常常參加有政府繼續不斷的干涉，我們可以說，政府已變成家庭生活的一個因素。就是由於政府的干涉，當父權超過某種限度時，便可施行懲戒父親之權。政府以長官的身分得列席於家族會議；當未成年之孤兒的保護人不會確定時，則政府保護他；政府宣佈成年權。最近還有一種新法律，在某種情形中，法庭可以宣佈父權無效，並且有一件事實，比其他的事實更顯明，可以證明在那些情形中，家庭所受的變遷是多麼的重大。一夫一妻的家庭既不能由父權家庭產生出來，又不能由父系家庭或由這兩種方式混合的家庭產生出來，若是沒有這種新的因素（即政府）。一直到現在親屬的關係常常容易被破壞，或由於親屬中的子弟願意脫離他的家庭，或由子弟所倚賴的家長要斷絕他們中的關係。那上述第一種情形就是父系家庭的情況；其第二種情形僅在父權家庭表現出來。至於一夫一妻制的家庭，其親屬的關係則完全變成不可解除的。那些家庭親屬關係全在政府保衛之下，政府從各個家庭人員的手中將這種脫離關係的全權搶奪去了。

家庭已失去他的許多職權：如宗教的，政治的，經濟的職權等等。但是他在他那道德的，教育的及感情的形式似是很不容易替代的。依涂爾幹說，家庭只是一種宗教的場合，同時只顯出他是一種親敬的結合形式。

家庭是一種親敬結合的形式

且看涂氏在社會學年刊上說：

一切關於家庭的生命都是由親敬的形式所統治着。我們與我們的兄弟、姊妹及親屬們的關係，都是由道德觀念所嚴密規定下來的；這是我們所心悅意願去盡這一種責任的，祇要我們是一種正當的親屬關係；但對於不爲道德觀念所正式認爲親屬的人，則我們不負那些責任。自然了，我們的同情心與特殊的愛戀是不能說沒有的；不過與那些家庭間的感情總有一種區別的性質，大概家庭之間的感情，必帶有一種形式的色彩。就是因爲家庭間的感情不僅僅是私人感情之一種自動的表現，却有一部份是一種責任。這是因爲適應一種要求，而產生這種感情，這是公共道德的一個原則，令人不能不愛他的親屬。即使在兄弟交接的感情之中亦不無厚薄的差異。雖然在兄弟姊妹之間大家都是一樣，他們總覺得所以激發他們彼此相互的感情，不僅在於，且不特別在於他們各個人的性情，但是無論如何，這總有一種潛力去結束他們。這就是家庭要求他們結合；這就是家庭爲他們所愛護而使他們互相親愛；也就是家庭爲他們所尊敬而使他們互相尊敬。家庭在他們的一切關係之上，顯出一種特別的形式，並維持他們各個人的簡單關係。以上又可以說明爲什麼無論現今或往昔，家庭總是含有一點宗教的性質。若是現今家庭中不再有家庭祭祀，又不再奉祀家神，但家庭仍不稍減少其家庭宗教的信仰心；家庭仍保持神聖金貴的尊嚴，不許人去觸動他，正是因爲他是親敬的形式，而親敬的形式乃發生於一種宗教的感情。並且這又是一切公同規律的筋絡。

孔德曾分析許多由家庭生活所產出的許多效果，對於道德上都是極有利的。

家庭生活之道德上的實效

孔氏在實驗政治學 (Système de politique) 上說：

家庭生活之道德上的實效，在於造下一種自然的過程，可以使我們漸漸的脫離純粹的個性，而慢慢的讓我們達到真正的社會性。論到自私心的本能與利他主義的傾向之間的特殊關係，總逃不出我的學說所主張的那普通法則之外。實際上，那家庭感情的效力，不僅僅來自一種很緊嚴的目的，却來自一種純粹社會感情的目的。我們尤其應該將這種效力歸之於那些感情中不大純粹的本性，而滲雜着一種個性。性的本能及母性的本能特別適宜於家庭生活，他們本身差不多都是富於自私的及保守的特性；並且他們這種特性仍多偏重於一己的，但是這兩種本能常常引起那非常適宜於發展一切社會性的許多特殊關係上；從這上面便產出他們主要的道德實效，其效力之大不可比擬。所以雖然這兩種本性有些缺點而那些家庭的感情却變成介於自私心及利他主義之惟一自然的居間者。藉可供給解決人類最大問題的一種重要的根基。那末，從此家庭感情的真正進展應在於漸漸的變成社會性的或漸漸的減少其自私心的，而絲毫不失其家庭感情的開展。實際上，這就是人類普通進化所給付家庭感情以一些繼續不斷的變化之主要的意義，正如我在上面所解釋的一樣。在這裏，祇要說明這樣一種傾向的不易的原則，正因為在家庭上有社會性之不斷的長成。

已然這樣的在家庭的感情上確定了那道德上的真正的和普通的性質之後，我應該完成這種鑑定，對於家庭之各個自然變象作更精細的分析。

在我們人類的家庭裏面，逐漸的養成一種社會的感情，其初，則由於在我們初生時那些非意願的自然結合的關係始，然後發展為聯帶的社會性。

在我們尚未受現時社會的約制以前，我們已受過家庭的羈勒；應該將那些缺乏社會性的一些意向推開。在這種道德的第一個變象中，那種自私心和利他心的調和是不難估計的。小兒的服從性初亦是被強迫的，這種服從性漸漸發展便成為固有的本能了。但是由這種服從的本能所繼續發生的關係，便養成一種自然的不大費力的服從尊長的性情。從此，子弟對長輩的敬禮，便養成一種非意願的長期服從性，而促成真正社會道德性的第一步基礎，尤其是在對於我們的上級人員，頗知愛敬。在那些最自私心的衝動之下，這種對尊長的敬禮却自行激發擴大，因而便同時尊重許多義務。從那些嚴密窄狹的關係上產生這種敬意，這種敬意可以漸次的自行伸展，發生許多相似的影響，不僅僅是對於他自己的一般先輩，並對於任何人的先輩，以至對世上一般人。

在平常情境中，人子對於長輩的敬意又教導我們以另一種交感的同情，特別是關於一種互助聯帶性。於是在我們人類中，友愛的關係驟然發達起來了。免除了一切競爭，尤其是排斥了那些敵對的思想。這樣的一種傾向特別發展，更可以說明利他心的傾向常常超出於自私心的動機，如上述的那種定律了。因為博愛的極度，也就是自私的極度。因此人持近世紛亂細故去反駁古時不相友愛，中世紀的家族階級絕不能變成兄弟間不和睦的來

源，這種家庭階級反是增進兄弟間團結的要素。首先是那種階級是加強子弟們的敬禮及長輩們的慈愛這些維繫。這又可喚起那些社會性的感情而免除個人自私心，在這些不同的情境之下，那最後的目的，仍偏向於我們祖輩們的那些富有經驗的制度，決非革命後生們的那些紛亂的法度，無論如何，友愛總是完成我們的社會性，而發展最易向外發展的那些家族的感情，並且事實上，這種社會性到處發生那博愛的自然方式。

在蒲魯東 (Proudhon) 看起來，常常極力稱說家庭生活對於社會團體之重要。在下面所引證的這一段論文裏，他特別說明那結婚所採取的一切儀式，其目的都是在喚起那般結婚的人們注意到家庭組織上之社會的方式。

神聖的婚姻

蒲魯東在論正義 (De la Justice dans la révolution et dans l'Église) 上說：

在什麼有力的名義之下，這種婚姻制度可以克制愛情，將人從精神的虧損，與肉體的痛苦中拯救出來；又可以保護顏色蒼老的妻子，及保障一般兒女們的生存。

這就是在一種正義名義之下。要是愛情戰勝了痛苦，則人之要求正義將更甚於其要求愛情；這樣就是婚姻制度的事實。

這就是在一般民族中我們所看見的那些婚姻儀式手續及條件之自然的產生，其一般的性質可以簡略的列成下列數項：

- (1) 婚姻絕非一任愛情的意向；愛情固不可少，但是常被看作不過是次要的罷了；
- (2) 夫婦兩方的同意同時必須得雙方家庭的同意；
- (3) 社會又參加作證，初則雙方允諾，定婚，後則交換證婚書；
- (4) 一種莊嚴的，宗教的儀式完成這種婚姻的典禮，並將這種婚姻造成一種神聖結合的形式；
- (5) 這種神聖的證書，決不允許有重婚及離婚的意見，夫婦雙方交互誓願維持一種永久不變的愛情；
- (6) 丈夫允許真誠的愛護他的妻子；妻子也誓願服從他的丈夫；
- (7) 這一對夫婦在家庭及社會之中這樣的結合起來，並同着他們兩人將來的兒孫們造成一個大社會的內部胚胎，而大社會的命運就是這樣的連繫於家庭的命運之上。

僅接着那婚姻結合之後便是夫婦同居；但是同樣的，愛情可以使同居美滿而有情趣，這種愛情却仍不過是一種附屬物，那夫婦兩人在他們的共同生活上可以利用或不利用這種附屬物的。

至於說到我們今日所特別稱為婚姻的契約，雖然契約上那些條件在婚姻制度中具有他們的原則；雖然若沒有財產的、義務的、痛苦的及快樂的共同，婚姻便不能成立；雖然那些文明社會多採取家庭的型式以形成；但是男女之間即使沒有婚姻的事實，而這一類的契約亦可以成立的，這類契約上的條件都不能構成婚姻的事實，祇

有愛情與同居纔能實現婚姻。

歸總一句話，婚姻是由契約而取得法權，同時又由神聖觀念而表現良心以構成一種結合，若是那兩種成分之一喪失時，則婚姻便立刻要消滅了。

在這種神祕的結合之中所引人注意的，就是非常的希望去克制愛情而使愛情依附於夫婦的結合之下，並且這事常常由一種宗教的限制以糾正愛情之過度或不及，而將這種愛情提高以造成一種優越情感。

我且丟開在各國，各地方所舉行各種形形色色的婚嫁儀式，不去作瑣碎的敘說；在那些婚嫁前後所本行的儀式中却有許多令人感動的、奇異的、可笑的及淫穢的事體。我又不說那從宗教所轉譯出來的夫權說，或婦女特權說等等。在那些各種各式的風俗習慣之中，常常顯出令人注意的一件事，就是用宗教去克制愛情的思想，並且由一種必然的結果，要使一位丈夫，雖擁有他的那赫赫的威權，總必須盡心竭力的去愛護他的妻子；他又要使一位妻子，雖不得丈夫的安慰，總必須和和氣氣的去接待他的丈夫……

婚姻乃是正義之神聖觀，普世和諧之祕密性，人類宗教上之自然方式。在人類社會中，婚姻就是契約，夫婦由這種契約依法宣告他們意志的結合，並促進社會之完成，以求正義之發展……

在這種家庭的宗教裏，人家可以說，丈夫或父親是牧師；妻子是偶像，兒女們是一般民衆。家庭中有七項儀式：婚禮、團聚、誕生、成年、家庭會議、遺囑及葬儀。家中一切人員都在父親的掌握中，賴父親的工作以生活，賴父親的刀劍爲保障，服從他的管束，聽從他的判斷，承繼他的思想。正義就完全建築在這上面；他以父親、妻子及兒女們作根

基而使之自行發展，以擴大爲許多家庭，以發展那更大的社會。威權也建築在這上面，不過是暫時的罷了；當兒女到了成年，父親對於他們只保留一種尊榮的名義而已。宗教仍然保留着；他在家庭中存在着，並不顧忌到任何一種打擊。

婁法卜夫(Lafbvre, Ch.)在他的法國的家庭(*La famille en France*)一書上，極力說明那所以造成近代家庭之基礎的婚姻制度，不能祇被看作是一種單純的契約。

婚姻不是一個單純的契約

且看婁法卜夫說：

自然我們不能依據民法去誇說婚姻制度是神聖的，又不能說夫婦的結合是由上帝親自牽引的一種神聖的結合。但這却是在夫婦兩方的意願之上，由那種公共的權力所造成所維護的一種結合。所以夫婦的結合不是很單純的一種契約的結合。並且，實在說起來，歷史可以證明，在羅馬和在古代社會裏，這種婚姻結合從來不會被認爲是一種契約。這種契約的法律意見，只是後來，由於求達某種目的而來的，尤其是有兩種不大相同的意見：有一種意見以爲婚姻結合，在夫婦雙方的利益上，應該被看作契約上的意願的結合，但是另有一種意見以爲婚姻結合，既然是一種契約，也可以將他列入通行的法律裏面去。一種很簡短的歷史便很發去證明這件事實了。

那般曾經研究過羅馬法的人們便可以知道婚姻結合在羅馬法上絕對不會被看作是夫婦雙方之間的一種契約。那般羅馬人們無論在任何時期從未將婚姻結合列入一些契約之類，但仍是那般羅馬人們創立下了一切債務契約的法律原理，我們又將這種法律保留，而擴大其形式。在羅馬法上，什麼是那些真正的婚禮？一點也沒有，祇不過是一種夫婦結合的及共同生活的事實而已，開始及繼續用夫婦的稱號而外人亦看待作正式的配合。

實行這種婚姻的結合，是在人要將那些兒孫們隸屬於父權之下，那就是羅馬人們的婚姻制度。在羅馬是很容易看到在夫婦雙方之間成立一種契約，常常要看家庭中尊長們的意見，主張及計畫去締結或打消一種婚姻，甚過去看他們的兒女們的意見，不管兒女們想怎樣自行結合以成婚配。同樣的，婚姻絕不始於夫婦之間的契約形式，更不是由於一種契約將夫婦兩人聯合起來的；因為羅馬人們對於婚姻上這一種契約的意見在內心及在形式上都是絕對沒有的。在他們的眼睛中看，夫婦的名分之存在要看夫婦兩人願意不願意繼續維持那一種共同的生活，他們兩人中的每一個人都可任意提出離婚，除非有些經濟的牽制。

從日耳曼人那一方面看去，也不能看出他們對於那種婚姻的意見認為是發生於夫婦之間的一種契約。並且日耳曼人就沒有確定的法律原則。但是在他們那裏，婚姻的結合，不須經婦女的許可，好像是出賣婦女，這是確乎不錯的事實上確看到婦女之出嫁特別是遵從他的家庭中人們的意見，絕看不到在婚姻的結合上，夫婦之間有一種契約。

像這樣的過了好幾百年，就沒有人說到婚姻的結合是由於一種契約。祇有在中世紀那般通曉教會法的人

中，纔開始看出婚姻的結合連帶着一些契約的意見，爲的是好確定夫婦間自由意志的結合而廢除那些強迫的形式。教會反對古代的風俗，極力主張在婚姻的結合上必須要得到夫婦雙方本身的同意；教會希望婚姻由夫婦自由同意而結合，甚至未成年的小夫婦之間亦須經自由的同意却不能廢除家庭的同意。後來，教會甚至於承認一種婚姻，其夫婦的結合可無須要牧師列席。祇要這人在幾位平常的證人之前自己說明：『我娶你做妻子，而你認我作丈夫。』這便成了一種婚姻，這就是現在人所稱說的婚姻。所以在形式上看，這種簡單的允諾，似乎可以令人將他看作近似那些平常的契約。但是這種婚姻的結合是不是神聖的，就是說必須在上帝前一諾，將好夫婦的連繫，造成一種不可分離的及神聖的連繫。自然了，這夫婦兩位，雖然在這種自由的簡單的婚姻結合之上，却不能改變這種連繫，又不能改變婚姻的名分，因爲事實上究竟應含有契約的一切意義。

在古代及西曆紀元十五世紀中都是這樣的過去了，就沒有說到婚姻的結合含有法律的意義而建立於純粹契約之上，到後來那般法國法律家要想維護王權，纔潛心研究那帶有神權的契約說。這是在中世紀末，國王的權力恢復的時代，當時，國王的權力不僅僅去規定婚姻的制度，並且他還要判決婚姻之有效或無效。那般法律家之主要方法是借口說，假定婚姻之起始由於夫婦之間互相交換的一些手續及一種同意，則這種婚約應該同一切契約一樣收歸王權管理之下。

我已經說過在我們古代法學中，人家會從神聖契約說上採取了一些意見，並且我又說過如何後來法律又去規定婚制的獨立，而將婚姻的結合看作一種契約。但是這種契約的新意見這樣的轉引作法律根據應該不久

便發生其他許多結果。譬如一株樹可以自己斷定他將來要結些什麼果實。到了一七九二年，就有人主張婚約是可以解除的，可以取消的，也就同其他一切契約一樣，我們將來再說他。結婚、定約及離異無所限制，經過了整個的大革命時期。過去的經驗會清清楚楚的說過，當人家規定婚姻的法制時，應該與以改正。哦，法律本身却正式宣說婚姻的結合非他，祇不過是一種契約。以上種種，已經由歷史作充分的證明，那婚姻契約的事件並不是各時代都是那樣的，並且這種婚姻契約祇是後來一種新發生的事件，我們今日以什麼意見為正確呢？

這是確乎不錯的，那婚姻的結合現在都被看作並都被規定為夫婦兩人之意願的結合，從各方面看去好像是一種契約，並且婚姻的結合又引用些普通慣例以作契約中承諾的標準。我們所認為主要的事件，就是那一種自由的及相互的承諾作為婚姻結合的根源。但是這不是由這些意願的承諾上便可以表明婚姻的一切性質。這也是確實不錯的，婚姻的結合有一種更強有力的連繫勝於那些契約上的連繫，因為婚約是不能由兩方的意志去規定的。那些真正契約的普通原則和主要的條件，就是一種法律上的契約，在這契約的上面，各人意志本身可以自由決定他們的承諾及他們的權利，在這裏，要依照載在我們法律上的原則「契約是對於曾經訂契約的人發生法律上的效能」，在原則上，人之訂立契約祇是為他所願意的並且非常願意的。在夫婦的關係及結合上，一點也發覺不出一切契約這種合法的條件，因為這種婚姻制度是由於很久很久的一種遺傳自行建立起來了，這種遺傳之自行繼續施行一直到現在。婚姻的結合，實際上不是別的，祇是人類種族之一種自然的及必然的結合（男與女的結合），由公共權力規定為一種制度，為的是顧慮到家庭的及社會的利益。這是男女自然的結合，

他甚至於發生在那些社會成立以前，且甚至於發生在社會中人與人所訂下的那一切真正的許多契約之先。婚姻的結合又常常受宗教的或後來受世俗的權力的影響而被規定為一種根本的制度及公共的規則，在這上面看，我們絕不能說婚姻是意願結合的協定。

那末，我們總結起來說，要是人要把一種契約的那許多表明形式放進婚姻結合上去，就是因為要加深一種連繫，這種更深的連繫不僅僅是契約的，但是他牽制你，管束你，好將那種連繫維持及締結得更深。也許我可以說，在現在婚姻的制度中，有一種契約的型式作入門或表面，但是那整個的婚姻結合要等到打開大門纔能看得更清楚明白，這種婚姻的結合不是在一種單純的契約形式上用幾條主要的條件及一些普通的事實便可以規定得好的。

人常常注意到一夫一妻制的家庭有許多利益，這種制度已普遍的建立於西歐文化中。羅孟（F. W. Ro-man）依據愛爾華（Millwood）的意見作這樣的簡略說明之。

一夫一妻制的家庭之利益

羅孟在在美國國內社會學的地位（La Place de la Sociologie Aux Etats-Unis）一書上說：

世界上那般最強有力的民族都實行一夫一妻制，並且我們可以確有把握的說，在一夫一妻制與那些文明

最進步的方式之間有一種關係，倒不是偶然的。那末，什麼是一夫一妻制的那些利益，可以協助一種文化的發展？那些利益是不可勝數；其中最重要的事項可以被分作六種：

(1) 男女兩性的人數是差不多相等的。我們從這上面看到那一夫一妻制可以調和人類的這些生物的條件。兩性的人數相等也許是自然淘汰的結果。我們可以推想到爲什麼這種兩性的調和比例之適合于自然，而容許許多多這樣組織起來的家庭，並且，自然了，這又是養育兒女們之最好的條件；

(2) 一夫一妻制至少有兩點可以確定對於兒女有更完美之保障。第一，一夫一妻制可以減少兒童的死亡率，因爲在這種制度之下父親和母親可聯合起來去保護他們的兒女。再者，一夫一妻制可以培養一種優美的教育，并且自然可以給兒女們以一種更完備的社會教育。

在此外的一切家庭制度中，不僅僅兒童的死亡率比較增高，就是兒女在未入社會之前，對於近代文化也不會作充分的預備至於茫然無知；

(3) 祇有一夫一妻的家庭可以產生一些高尚的感情。這就是在在一夫一妻的家庭中纔可以培養那些最高尚的利人的感情。這是意想不到在那多妻制度之下其夫婦之間所發生的那一種惡劣的感情。在一夫一妻制的家庭中，丈夫和妻子都忘却他們各個人的自私心而都忙於去愛護他們的孩子們。一夫一妻制自然是發展利人主義之最完美的家庭形式；並且我們可以看出，越是在家庭生活中所培養的利人情感的標準增高，則社會生活的形式亦隨之增高，其他一切的社會亦大致相等。就是這一夫一妻制創立了父親的尊嚴的地位。他教導人類中

的男性分子以一種忠誠及勇敢的精神。在多妻的家庭制度裏則迥然不同，父親不能專心專意的去照顧他的孩子們或他的妻子之一，因為實際上，他成了許多家庭的首領了。

自然了，那種父親的尊嚴職分絕不能在這種多妻的家庭制度中存在的；

(4)再者，在一夫一妻的制度之下，家庭間之一切關係較為確定與堅強，而將來社會之連繫亦隨之而更加堅強……

(5)由此看來，那一夫一妻制適合於發展宗教的及道德的更高尚的形式，因為家庭的感情是倫理宗教那些最高形式之必不可少的一種根基。一夫一妻的家庭組織形式可以激發最高尚的感情，同時又可以發展那些宗教之高尙模型。這也許是很正確的，在往古時代，倒是一夫一妻制可以激發一種奉祀先祖的宗教，因為由一種確切的方法，可以建立祖宗血統的世系；因此一夫一妻制建立下這種奉祀先祖的宗教，而這種宗教又變為一切高尚宗教的基礎；

(6)不僅僅一夫一妻制的家庭之適宜於保障兒童的生命，並仍可以保障父母的生命；這就是因為在一夫一妻的制度之下，我們看到那些兒女們對於年老的父母特別盡心保護，在多妻的家庭中，年老的婦人常常被人遺棄而度一種非常艱苦的生活。再者，在多妻家庭中，兒女們亦很少愛敬他們的父親，因為多妻家庭中，親與子之間絕不能養成一些深厚的感情，因為在一夫一妻的制度之下，生命都有保障，兒女們愛敬他們的老年父母，更可以作這種制度的優異之一種事實上的證明；這就是增進許許多多生活上的幸福，并增進社會連繫的力量，又可

以使各個人免除老年窮苦之憂。

總而言之，從各方面看來，一夫一妻制的家庭表顯一種很高尚的結合和協調，最適宜於培養一種很進步的文化。不管我們採取那一種觀點，我們總發覺有許多理由去斷定一切文明社會不能採取他種方式的家庭，祇可採取這種一夫一妻制。

照斐卜來 (Le Play) 的意見，以為要使家庭得充分發展其經濟的及道德的形式，祇有環繞着一種不動產而團結那許許多多的家庭。斐卜來在下面的論文裏特別指出，為什麼依他看來，宗族家庭之優於「共產」家庭並優於「不固定」的家庭。

宗族家庭

且看斐卜來在社會改革之在法國 (La Réforme Sociale en France) 上說：

家庭，就他的原則上看去，應該同宗教及財產一樣，是一種不可動搖的組織；但是也同宗教及財產一樣，家庭要經過許多修正的形式。家庭本身參合着宗教與財產，又將他的主要性質印入於各種社會組織上去。就最普通的眼光看去，我們可以在家庭組織上分別出兩種極端的型式，與一種折衷的型式，即是父權家庭，「不固定」的家庭及宗族家庭。

第一種型式 父權家庭

第一種型式的家庭常見於東方游牧民族，俄羅斯的鄉民及中歐斯拉夫民族中。父親在家庭中將他的已婚的兒子們留在他的身邊，並且父親對於他們施行一種很大的權力。除去幾種流動的物產以外，一切財產在這樣組合的家庭中的各分子之間是不分的。父親領導工作，並且儲蓄那家庭日用所需之外的一些產物。在那般游牧民族中，這種家庭一直維持到父親的一生；在那般有定居的農民中，當家庭的能力不復能支持家庭生活時，則家庭自行分散。要看家庭所佔有的土地不發發展，則家庭中的分子便從父親的住宅出來，去自行組織家庭或遷移到另外一個地方去。這時候，父親由孩子們公共工作及儲蓄的幫助，而監督着新家庭的創造及移居者的資財。這仍然是父親，在他的孩子們中，指揮那新有權力的分子。

一種自然的傾向使一般青年的新家庭都希望獨立。但是在那些父權的家庭中，這種希望是被許多困難所阻礙了，即如：在那般游牧民族中，這種希望便被獨居的危險及不方便等所阻礙了；在那般定居的農民中，這種希望又於被財產的封建制度所阻礙了；在一般人中，又常常被保守心及遺傳的感情所阻礙了。這些精神之構成多導源一些宗教的堅強信仰中。這些精神，在工作的制度及社會關係的總體中，維護往日的舊習過於將來的創制，提倡服從過於進取。

父權家庭在人們的精神上造下精神的及物質的這種束縛的情況，便阻止家庭中的那般傑出的個人作一種獨立活動的發展。但是這種父權家庭也有一種補償：這種家庭使那般不靈敏，不勤勞及不道德的各個人們都

得參與共同生活。

第二種型式 不固定的家庭

第二種型式的家庭，就是不固定的家庭，在現在西歐新工業制度下一般工人社會中每每見到。這種型式，在法國的資產階級中亦頗盛行，其第一重要的影響就是必不得已的分家，夫婦兩人結合所組織起來的家庭，起初由生育子女而自行增大。其後，子女們對於他們的父母及親屬漸漸脫離許多義務而在外面自己獨居或自行建立一個新家庭，於是那原來的家庭使自行縮減，最後，等到父母去世，則那種家庭便消滅了，或因父母早死，孤兒幼女分散，則那種家庭也消滅了，每個孩子，離開了父母的家庭，便可自由處置他所接收的財產；在這些情形中，他可以特別享受他工作所得的一切產物。各個人受學校教育，父母的教訓，高級社會人士之領導而作好作歹，全看他所處環境如何。常常令他對於新的嗜好勝於守舊的精神。個人，尤其是未婚嫁的個人，不去供給他的貧乏的親屬們的需要；因此他很快的便達到一種優裕的境遇，若是這位個人本身是具有特殊才能的人。從另一方面說，若是一個能力薄弱不能自給的人，亦不能希望得到任何一種救助；那末，這位個人消費了由他的父母所創設的財源之後，他自己便處於一種不可救濟的貧困中。不幸得很，自從這種貧困的境遇發生以後，或者因為父母在先時不能為他們的孩子們積留下一點儲蓄，或者因為孩子們毫無約束而流於放肆，或者因為孩子們老早就學了不好的模樣，便令貧困的境遇繼續下去永久不能改善。

當這種不固定的家庭陸續增多的時候，則一般人民將永久墮落於困苦的情境之中。這種不固定的家庭又

孕育，增多為歷史上任何時期所沒有的情況。這些困苦家庭的主要情形與古代貧乏的形式不同。一直到最近，對於這些困苦的家庭尚無任何確當的名詞去說明他們。對於這些家庭，現在應該創作「永遠窮困的境界」(Perisisme)一個名詞以說明之。

第三種型式 宗族家庭

第三種型式的家庭，是宗族家庭常見其自動發展於各種民族中，在那般民族確定了居住與農業的生活之後，對法律家的統治，官家的侵佔，工業制度之過度發展作一種自衛的結合。這種組織是聯合一個已娶的男孩與父母親屬。這種組織在一種產業上創立其他許多同樣的組織，而任各組織保全其獨立性，為父權家庭所不許的。這種組織在父親的家庭中保留着那些作工的習慣，由祖若父所遺留的那些有益的教訓及生產的方法，這種組織變成一種永久保衛的中心，其家庭的一切分子都可以藉此保衛他們的生活。因為如此，這第三種型式的家庭給各個人以一種不知不覺的安寧為第二種型式的家庭所無，並且又給各個人以一種獨立性為第一種型式的家庭所無。

宗族家庭有時也發生父權家庭生活上之一些遺傳的影響；但是這種家庭祇是因對於個人財產確有利益纔組織起來的。這種組織既適宜於那般愛好舊生活的人們，又適合於那般要由許多新奇事業爬到社會的上層去的人們。這種組織折衷調和於父親的威權與兒子的自由之間，他可維持安定，又可以促成發展。再者，為着說明這第三種型式之優異起見，祇要去看一看到處都有這種型式的家庭產生，並且雖然有許多事體擾亂原來的

法度而這種型式仍能繼續維持。因此，當這種組合裏的承繼者的父親早死時，則這種組織的每個後裔都拋棄那些承繼財產的希望。在這種情形上，由慣例所指定的那一個人，就將這個家庭的事務看作他的第一種責任。他很光榮的加入家庭的中心而補救其缺點。

西歐宗族家庭之特點

總而言之，歐洲民族變成更自由及更興盛，拋棄父權家庭那遺傳的舊例，又脫離不固定家庭的精神。那些真正的模樣，逐漸離開上述兩種型式，而慢慢的組成宗族的家庭，這最後的一種型式因此可以避免上兩種型式的許多障礙：免除第一種的集產制，又免除第二種的不定性。他在那兩種中保留每一種的好傾向：尊重一些好的遺傳及尋求一些新奇的發展。

有許多學者們對於近代文明活動的變更及特別對於工業發展的變更很抱悲觀，覺得這些變更似乎影響到那些家庭制度上。

近代家庭中規律之削弱

德爾松 (Delzon, L.) 在法國家庭及其進化 (*La Famille Française et son Evolution*) 上，對於法國家庭曾作這樣的一個結論。且看他說：

家庭以父母子女為基本人員，近來由用以團結這三種人的那些關係多有變更而令家庭組織亦自行削弱。

在十九世紀之初，有兩種意識維繫這種家庭的結合，即是：夫權與父權。夫權制與父權制是以父親及以丈夫為首領。在首領身上擔負着許多重大的責任，但是首領持有威權可以要家庭中一切人員服從他的意志。這種威權是在那種風俗中為法律所允許將這種威權給予他的。我們已經看出現在那些風俗已漸漸的從父親及丈夫手裏將這種威權奪去了。法律上雖明明白白的規定說，一位妻子應該服從他的丈夫。但是要看那些普通習慣適宜不適宜於這種服從；若是不適宜的話，法律將宣布無效，同樣的，法律雖明明白白的規定說妻子應該到處追隨着他的丈夫；若是妻子拒絕去追隨他的丈夫，法律便沒有一點方法去強迫他追隨着丈夫。因為，慢慢的，但是陸續的使丈夫的威權自行削弱；在婚姻結合中丈夫和妻子都變成權利平等的社員了。雖然法律仍繼續主張他兩人的權利不平等也是沒用的。第一個要點，就是生活，並且生活漸漸的以不同的或甚至於相反的情形去變更了合法的規律。

對於家庭說是不是一種損害？這是人所不能否認的，至少對於家庭的凝聚力及他的堅定性是有損害的。不該忽視了，依照民法上的規定，夫權不應該有其他的目的，祇注意於妻子的利益及婚姻結合的利益。我們今日仍然看到，這些利益仍然被夫權保全得很好，因為，對於夫婦兩人的財產之處理，婦女們仍繼續依賴他們的丈夫而他們並不會感受痛苦。至於說到婚姻結合本身的利益及家庭的利益自然在由習俗所承認及所接受的一種夫權制度中更為堅強。在生活上及在家庭的將來上亦不是沒有影響的，家庭要有一個首領倒是極其有利的，這位首領所擁有的一種威權是不能常常被奪去的。在妻子對於丈夫作一種相當讓讓很可以使夫婦生活更為安

定及更爲容易。這種安定與容易都被新式的平等大大的破壞了。新式的平等要使夫婦兩人平均發展他們的意見，並且各人都想使各人的意見佔優勝。因此，在這上面就是一種損害；因爲在這種自由辯論的制度之下，家庭很難有機會去發展超於各個人自利之上的那一種優越的力量；但是，家庭之存在，因爲家庭給予各個人以一些生氣的及幸福的源泉，應該是家庭去吸收各個人，應該各個人委身於家庭，並不應該讓他們將家庭附屬於各個人之下。

在父母與子女之間，也發現不少這些同樣的事實。父權同夫權一樣自行削弱，並且受經濟的、心理的、道德的那些現象的影響。從資產階級那一方面看，我們看到那父權本身由於許多原因而自行削弱：疏忽，不注意，實在說起來，就是自私心，或者是由於感情衝動得過度，本性卑劣，子女的謬誤思想祇注意在他本身的利益，他的健康，他的漂亮，及他的野心上。再從工人階級那一方面看，我們看到那政府的威權插入父母與子女之間，爲的是要干涉父母的那些妨害工業生活的危險行動。爲的是要監視這位父親使用他的父權，爲的是要用一切方法去限制父權，爲的是要在必要時消滅父權。最後，我們從各方面看一看，無論人之貧富，法律委任官吏以一些絕對的權力，以至於法律可以允許官吏，當家庭因離婚而自行解散或因處理不善而自行敗壞的時候，得特別去處置子女。在這種情形上，就是因家庭本身的不健全而招致政府權力的干涉；並且這種干涉到最後可以將家庭破壞無餘了。

在這許多情形上，我們可以看出，十九世紀那些經濟的事實，流動財產之發展及紛擾，工業生活之意外的擴大，使一切生活情形完全改變；家庭，在社會演進的階梯上，深深的感受到很大的影響。個人主義的呼聲，一律平等

的新觀念，都足以表現一種確證，就是各個人都要去追逐一個特殊的目標——求他自己個人的發展。父親及母親太盡心竭力的去顧全到他們的教育的責任及完成那種責任的毅力；子女有意無意的吸收這種近代獨立的空氣，並且祇要少許發生一點激怒便可以使子女不大受教訓了。並且這尙不會說得詳盡：近代個人主義之最奇異的及最驚人的事實，就是感情的衝動發洩太過；在家庭中發生一種危險的謬誤思想，就是在父母以爲他們已爲着他們的子女而竭盡心力；無論他們的社會情形如何，我們看到父母爲使子女滿足而犧牲一切；在工人的社會裏和在富人的社會裏一樣，這種事體常發生同樣的結果，就是子女祇顧到子女本身，而很少顧到父母。父母不要看別的事體，祇要看子女生活物質上的舒適及精神上的快樂，這似是滿足一種自私心，極端的自私心，要各個人都能自存，自足；但是假使自私心只限於一位單獨的個人則這種自私心便更可怕了。

總而言之，若是我們更進一步去搜求這種研究的結果，應該說出什麼是危險的，什麼是有損的，什麼是一種規律，或什麼是由人事經驗所發覺的及由悠久習俗所建樹的一切規律並且這一切規律使純粹家庭——父母、子女——及使家族團體——祖輩、後裔、宗支——有一種非常堅強的凝結。

經濟學者史模來(G. Schmoller)說明工業生活的那些變遷，給家庭的精神生活一些利益，不是十分悲觀的。

近代家庭必然變成一種精神的團體

且看史模來在政治經濟學原理 (Principes d'Economie Politique) 上說：

古代家庭經濟之管理應該是一種堅定的及嚴厲的管理。新近家庭經濟之管理較為更簡單且更和緩得多了。家庭的統治權大都已經歸到妻子的及母親的更溫和的手中去了。現在去指導三人至六人及維持三五人之間的和平比古時去指導十人至五十人及維持那些人之間的和平要容易得多了。古代的家庭是一個生產的組織適合於分工，同時又是一種法律的組織，家庭須要一種嚴厲的紀律以求達其目的。甚至在當時，家庭祇為家庭的消費而生產，差不多不買亦不賣，但是家庭因為管理內部的生產，因為領導男女傭人及家庭中那般親屬人等，必須要一位男子做主人，並且家庭又需要這位男主人代表家庭出席共公場所，市場及國家等。近代小家庭祇是一個內部的小組織，沒有複雜的生產活動性，又沒有真正組織的勞動工作。這種家庭差不多可以不要主人的紀律。夫與妻之間容易商量，並且當丈夫與妻子之間態度和平，其主婦與僕役之間對事務之進行上亦容易商量。我們今日管理僕役之困難與一般人之最大的個人主義同時增加。但是我以為，若是我們拿這些困難與往日的要維持最大多數的人衆之間的秩序的困難要減少了許多。家庭與外面發生那些經濟的關係是異常加大；人都要求那些職業及製造貨品的各種工匠，人都要利用許多師傅及一切別人，人不需要一種嚴厲的制度，像往日的父權家庭一樣。那些與外面所發生的經濟關係都在一些契約形式之下自行發展，而日新月異。因此，往日人在家庭中

所絕不能避免的嚴厲、殘酷及強迫作工的情形都被移轉到企業的、市場的及競爭的領域上去了。並且在家庭中，現在祇是和平及愛情的場合，在夫婦兩人之間沒有利益的衝突，好像我們在往日絕不曾看到這同樣的情形。

我們不能夠說在這種小家庭中沒有分工；母親烹飪，長女及半大的孩子們又各人有各人的職務。但是總而言之，這種分工並不十分發展。各人做他所能做的事；並且他總是用他的全副精神去做那件事，因為那些非常熱烈的同情，就是活動最好的刺激物。至於說到丈夫和妻子之間的分工，不在於家庭的內部，但是這種分工之實現是在家庭經濟與其他那些社會組織之間。丈夫在外面謀財營利；他在外面極力為生存而奮鬥，並且他到家庭裏便享受一種生活上的幸福，及安適。妻子則愛護子女，教育子女；他雇用僕役並辭退僕役；他管理廚房，儲藏室，及自己的住所；他灑掃並安排家內一切的事物，洗滌灰塵，整理破爛，並且保守他所有的一切什物，一切器皿，一切產業。他用那同樣的進款，可以得到雙倍的利市，祇要他深知分配他的預算，認識物品和商人，又有一點化學的，烹飪的知識，就是由於妻子的衛生知識，他的經驗及他在病榻之前的小心注意，而家庭中的一般人員們的生命及健康乃有保障。

因此，這是誠然不錯的，在某一種意義上，雖然丈夫的活動與妻子的活動是劃分開來的，為以先所沒有的，但是那兩人的活動都是互相補助，有過於往昔。這兩方面人完成他們的一些特性，他們可以普遍的給與及產生許多快樂，對於他們本身如是及對於一般別人亦如是。在國家的經濟場中，丈夫的工作很可表顯得非常重要。但是這不是對於每個工作人員在實際的分工上，都表現他的一部分的活動力，這種活動力的效果常常不容易看出

個人的部分，或者常常要等到後來纔看出那些活動是屬於某人的。在家庭中，妻子的工作總是屬於小團體的，並且是一個很和諧的小團體。妻子爲他的丈夫預備飯食，妻子到晚上爲丈夫拭去頭上的汗珠，妻子爲丈夫撫育小兒，他是家庭中的一位主婦在環繞他的四周播種下許多幸福。每天，在每小時間，妻子都看到由他的活動所產生的果實，並且他知道，就是在他的這小家庭中，丈夫之一切努力都獲有一些效果。兒童的教育亦失去在父權家庭時代的那種強迫性，母親應該多注意於這種教育的責任，學校幫助他，與他合作，並且他可以達到許多效果爲往昔在父權家庭中所沒有的。至於說到妻子在家庭之外，在社會中，他的那社會責任，對於救濟貧苦的人們，對於教育下等社會的兒童們，現在的妻子更可以盡責，勝過於往昔的妻子。對於那些藝術上的欣賞及社會性的養成，現今我們又在家庭之外，創設了許多組織可以扶助家庭的活動，卽如那劇場、音樂會、遊藝會及此外類似的事件。但是這些團體與家庭的關係不難整頓。并且這仍然是近代家庭的內部可以發生那最高的社會性及享受最優美的音樂與文學，古代社會及中世紀確實祇知道公共的慶祝及公共場所裏的跳舞、娛樂，是專爲着那般來往於茶樓酒店的人們；在我們今日，完全相反，那些文學的及音樂的聚會，倒是爲着那般受過教育的人們，家庭變成社交的中心。

因此，近代家庭的經濟已受了許多重大進步的影響。這些利益仍然不會處處表顯出來，這是確實不錯的；但是在那般最文明的民族中，許多上等階級及中等階級的人士多承認這些利益，有時甚至在那般下等社會人中亦承認這些利益。其主要的理由，就是以先的家庭建立在一種統治的關係之上，現在漸漸的變成一種精神的團

體；以先的家庭是以生產或事業爲目的的一種組織，現在漸漸變成一種精神生活共同的團體；並且在經濟的目的上漸漸的縮減，家庭可以更去追求一些高貴的及理想的目的，並且因而變成豐富感情的儲藏所。

施爾孟 (Charmont, J.) 也同史模來一樣，以爲家庭中權力制度之變更並不都是十分可憂慮的事。

近代家庭之興盛

且看施爾孟在民法之變更 (Les transformations du droit civil) 上說：

古代家庭比近代家庭是更固定些及人數更繁衆些。父親的威權是更厲害些及更被尊重些。

在中產階級及農村社會中，古代制度下的家庭是固定的，忠於他的一些遺傳，連繫於一種同一的職業及同一地方之上。因爲家庭的人數太多，常常有一部份子孫們自行向外發展，但是家庭仍然繼續保留他的中心，並且，在每一世代中，必信任一個代表，他代表家庭充任律師、審判官、商人、農工等。若是人要去考察那些小邑的紀事錄，人可以發現在那些地方有這樣的家庭，歷幾百年之久。這種家庭逐漸的進化，每一個世代必超過一個階段；這就是布治 (Barget, Paul) 所稱說的「過程」。

今日那些情形是非常不固定：父母經過很大的犧牲，去安置少數兒女以集中他們的感情。生存競爭愈演愈烈而親屬間的互助自行減少。人差不多不暇去照顧別人，但人祇能在他自己身上打算。因此有些人們可以離開

得很遠，很能建樹，但是那般失敗的人們便自行墮落並降落於一種深深的困境。又有一種特別事實自然發生，就是移居都市。那些都市具有一種吸引力：在一八四六年，法國的城居人口僅佔法國人口的四分之一；到一八九六年，法國城居的人口已經增加到三分之一；不久法國的城居人口將佔全國人口的一半數。這些遷移及這種分散，折斷或放鬆了那些家庭中的連繫。以至於家庭中的那些人員們不復能互相認識或永遠不能互相見面。

那些古代的家庭不僅僅是更覺一致，更形定居；那些家庭又是紀律嚴肅的。父親的權力是非常嚴厲的，尤其是在法國的南部地方，在那裏仍保留着羅馬的影響。父親的權力是永久繼續的，無論孩子的年齡多大。父權的效能仍繼續不斷，祇有父親自己拋棄他的權力，取一種解放的形式。在那些地方，婚姻的結合確是解放的；但是這種解放似是特殊的，並且在國會已予以否認，家庭中已婚而未被解放的兒子所生的子女們，不能服從於子女們的父親的權力之下，但是，同在羅馬一樣，要服從於子女們的祖父的權力之下。

除去幾種特別的財產之下，兒子所獲得的一切財產都屬於父親，或者佔有全部所有權，或者至少有享受權。兒子即使有父親的同意，亦不能作遺囑。依照古羅馬元老院議決的規例，家庭中的兒子，雖然成人，不能自己負責借貸。

父親在兒子身上有一種管束及指導權，總是繼續存在的。關於將來，婚姻，職業等事的決定，全操於父親之手，或者至少也是在父親意志的影響之下；在這一點上，父親權力之被尊視令我們說不出他是由風俗或是由法律維持的。

父親在相當的限度中可以自己懲罰他的孩子。他可以請求法官拘留他的孩子，並且在這種情形中，法官大半不能拒絕那種拘留的要求。常常人看到孩子的年齡已大大的超過成年期，總脫離不了父親的請求懲罰權。但是到了一六七三年三月九日巴黎最高法院議定這種請求權，在孩子未達二十五歲成年期之前可以執行的。但是不應該以為在上述情形中，父親便減削了對於成年的孩子之一切威權。若是這是一位大官，他可以請求國王的上諭：因此米拉布（Mirabeau），在已超過二十五歲的時候，因為他父親的請求及國王的上諭，致使他於一七七四年被幽囚於「以夫監獄」（Chateau d'If）中。一七六三年七月十五日的法規決定：「父母要看到兒子們操行不正，損害他們家庭的安甯及光榮時，不要讓他們構成罪戾，可以請求政府將兒子放逐於代西拉（Dah-rule）島中。若是父母的要求是正常的，則青年兒子將由國王的命令，被押送到代西拉，等犯人到達羅治佛（Rochefort）以後，國王便擔負拘留及飯食的一切費用。」

父親控訴他的兒子，而不要採取上述那種請求的方法，可以依照取消承繼權的條例而剝奪兒子的承繼權。這種剝奪承繼權並不是很專斷的人祇可以在一些很正當的動意上執行這種法權。兒子結婚要在未達一定的年齡前未得父母的同意，都被法令認為有剝奪承繼權的充分理由。

現在我們可推測家庭組織中的變更之重大了。很久很久就發生兩種意見的鬭爭，到底被其中之一戰勝了。父親的權力不是一種任意製造的法權，並且父親的權力已變成一種簡單的保護權，已變成父親對於子女所應盡的一些責任。民法上已有一種新制，漸漸的那些一切效果都要繼續不斷的表顯出來。法律要時時刻刻的干涉

家庭的父親是不是已盡了那些責任，或注意到這種法權是不是違反了立法的本意。法律將這種意向引用到強迫教育，工廠勞動，保護幼兒等事件之上。

總而言之，在現今的家庭裏多養成一些親愛的感情而少用權力，非往昔的家庭可比。在兄弟之間，平均分配至少已免除了那些嫉妬心。因此現今家庭的興盛勝於衰弱。

參考書目：（與政治社會章參考書目相同）

Starcke.—La famille dans les différentes sociétés.

E. Westermarck.—Origine du mariage dans l'espèce humaine.

Fustel De Coulanges.—La Cité antique.

Durkheim.—La famille conjugale.

O. Bouglé.—Essai sur le régime des castes.

James-George Frazer.—Les origines de la famille et du clan.

Ph. Champault.—Les types familiaux, fonctions et classifications, valeur éducative, natalité.

Paul Lape.—La femme dans la famille.

Oaston Richard.—La femme dans l'histoire.

Louis Delzons.—*La famille française.*

Renan.—*Qu'est-ce qu'une nation?*

Fustel De Coulanges.—*Réponse à Mommsen: l'Alsace est-elle allemande ou française.*

E. Goblot.—*Le principe des nationalités*

Israel Zangwill.—*Le principe des nationalités.*

René Johannet.—*Le principe des nationalités.*

H. Hauser.—*Le principe des nationalités, ses origines historiques.*

J. Toieroff.—*Les Nations et la Société des Nations dans la politique moderne.*

Joseph Barthelemy.—*Démocratie et politique étrangère.*

Divers.—*Les aspirations autonomistes en Europe.*

Meillet.—*Les langues dans l'Europe nouvelle.*

Arnold Van Gennep.—*Traité comparatif des nationalités.*

J. G. Frazer.—*Les origines magiques de la royauté,*

M. Hauriou.—*Principes de droit public.*

W. Wilson.—*L'Etat. Eléments d'histoire et de pratique politique.*

Fr. Oppenheimer.—L'Etat, ses origines, son évolution et son avenir.

A. Mobet et G. Davy.—Des Clans aux Empires.

G. Jellinek.—L'Etat moderne et son droit.

Leroy-Beaulieu.—L'Etat moderne et ses fonctions.

Leon Duguit.—L'Etat, le droit objectif et la loi positive.

R. Carro De Malberg.—Contribution à la théorie générale de l'Etat, spécialement d'après les données fournies par le Droit constitutionnel français.

G. Tarde.—Les transformations du pouvoir.

Robert Michels.—Les Partis politiques.

M. Ostrogorski.—La Démocratie et l'organisation des partis politiques.

Rouvi de La Grasserie.—L'Etat fédératif.

Proudhon.—Du principe fédératif et de la nécessité d'organiser le parti de la Révolution

Anton Meysner.—L'Etat socialiste.

Maxime Leroy.—Syndicats et services publics.

Maxime Leroy.—La coutume ouvrière, Syndicats, Bourses du travail, Fédérations profes-

siennelles, Coopératives.

Maxime LEROY.—Les transformations de la puissance publique.

Guy-Grand.—La démocratie et l'après-guerre.

Roger FRANCO.—Le travail au pouvoir.

Paul LOUIS.—Le syndicalisme contre l'Etat.

J. BARTHELEMY.—Le problème de la compétence dans la démocratie.

Leon BOUQUEOIS.—Le pacte de 1919 et la Société des Nations

C. SCHELLE.—Le pacte des Nations et sa liaison avec le traité de paix

Maxime LEROY.—La Société des Nations.

Leon BOUQUEOIS.—L'ouvrage de la Société des Nations.

LARAUDA.—La Société des Nations. Conférences.

Pronthon.—La guerre et la paix.

Th. RUYSSER.—De la guerre au droit.

J. SAGERET.—Philosophie de la guerre et de la paix.

B. LAVERGNE.—Le principe des nationalités et les guerres.

Les Français à la recherche d'une Société des Nations depuis le roi Henri IV jusqu' aux combattants de 1914. Textes choisis et mis en ordre.

Ch. Lefebvre.—La famille en France dans le droit et dans les moeurs.

Th. Ruyssen.—Les minorités nationales d'Europe et la guerre mondiale.

A. Siegfried.—Tableau des parties en France.

A. Lawrence Lowell.—L'opinion publique et le gouvernement populaire.

G. Guy-Grand.—L'avenir de la démocratie.

J. Bryce.—Les démocraties modernes.

R. Hubert.—Le principe d'autorité dans l'organisation démocratique.

N. Volin.—Les nouvelles tendances du droit international.

政治社會

一 族黨 城市 帝國

從什麼時候起我們可以說出一種政治的社會與家族團體不同？有些學者們，如波勒爾(Bonald)以為沒有一種政治社會沒有政府的，並且家庭似乎是自行組織起來以別於那一種範圍較大的團體；認定國家是一種原始的產物。這也就是梅耶(M. Jourard Meyer)的意見。一大部份學者們以為我們所能稱之為國家的，祇有在那裏有一種最高主權顯然與一般羣衆不同，因此他們從各方面——或在家庭本身的遺傳裏，或在戰爭的必然上，或在魔力的影響上——去研究這種權力的源起。

國家是一種原始的產物

且看梅耶在古代史 (*Histoire de l'antiquité*) 上說：

在人類生活情形上我們隨處都可以看出，絕不像那些動物的結合，祇構成一種單獨的社會團體，但是人類的團體有許多，都是彼此互相合併，並且彼此交相聯結。許多小集合體，如部落，遊牧團體，區域的結合都是在

他們彼此之間互相聯結，或直接連合而成立一個國家，由這個國家保護他們，或者那些小團體至少也自覺是一種範圍較大的團體的分部，如一種民族的各個支部。在那些部落的内部又有許多小部落、族黨、家庭，他們又可以自行伸展為許多小部落，並且在那許多部落的分子之間造就一種公共的連鎖，——後來便為一些政治的及軍事團體、文化的團體、職業的團體，因為居住地的影響又發展為鄉區團體及村落團體等等。這些團體的本身，或由於他們所追求的目的，或由於他們參加的方式而各有不同。各個人屬於什麼些團體，這是不容懷疑的，更不難知道每個團體可以在各個人上施行些什麼法權；但是這些法權與各個人的那些義務都是由團體產生出來的，常常發生深刻的衝突，並且在這種情形中要知道那一種法權表顯得最強，倒是一個很不容易確定的問題。最常見的，卻是那些最小的團體，甚至於那些最單純的及最凝結的團體佔了優勝，並且可以拆散那範圍廣大的團體，也許甚至於取而代之；又常常有相反的情形，如範圍廣大的團體，可以強制執行他的意志。但是在這一切團體之中總有一個團體，在精神上，統治着其他那許多團體：這就是一種團體，他將一切較小的團體都看作一些隸屬的支部，都看作一個總體中心的一些分支，並且他因為要求許多團體及個人服從他的權勢，並在那些團體及個人之上嚴格命令服從他的意志及服從他的追求的目的，絕不容許那些團體及個人去伸展他們自己的實力及追求他們自己的目的。這個團體的本身又可以心悅意願的或被強迫的與其他的那些相似的團體作一種堅強的結合，其性質或為暫時的或為永久的，拿團體本身的意思去服從一種新奇的及更強有力的意志；這個團體對於他的那些團員們不承認其對於另外的團體負有義務；他并用一種極顯明的方法，將他的團員們與其他那些人

民們劃分開來。這一種社會團體的形式是將整個總體的意識包含在他的本質裏，我們稱之爲國家。因此我們應該將政治社會看作人類公共團體的最初形式，不僅在意識上如此，即在歷史上亦復如此，也就同動物羣中的社會團體一樣，並且這種團體之起源比人類本身還要早些，而人類本身的進化是在於這種團體而由於這種團體。這種國家的概念確合乎亞里斯多德（Aristotele）的著名的定義，亞氏以爲人是生成一種政治的生物，而國家則是包含一切團體的社會團體，並且他之所以不同於其他一切團體，而超於其他團體，是他本身能殼存在；他「因爲有生命，所以產生，又因爲生命組織得好，所以能存在。」

有許多近代學者們的觀察，大都是不正確的。他們以爲在歷史進化的過程中，國家受了漸漸完美的環境的影響而進化，也就同人及一般人類生活之逐漸進化一樣；因此人反對在那些原始的形式上引用國家這個名子。因爲這樣拉賽爾（Razze）首先將地域的因素放到國家的概念中，並且聲稱若人們要說到一個國家，必要當着他們有確定的及由一種單一方式組織起來的一塊土地。哦，人與土地的那些關係誠然不錯，甚至那些部落尚不曾佔有固定的住所，他們同着他們的牲畜，隨着時節，寄居於各處不同的區域，或者他們樂於開闢土地作爲他們的獵場，但是他們都將這塊土地看作他們財產，並求與一切外部部落的土地分開；但是當那些部落堅定的繫屬於土地時，他們一定不是那樣了。從另一方面說，佔有一塊界限分明的土地，絕不能造成國家概念的整個成分；我們很可以想起一個發達的國家，他雖然完全離開土地，卻不放棄他的特質，如在四八〇年那般雅典人們便是這樣的，三六六年那般斯巴達人們也是如此的，並且一六七二年那般荷蘭人們也是這樣的。反過來說，國家概念的

那些真正確定的成分，如意志的統一，法律規條的執行，軍事的及政治的組織，以及團體的永久的意識，他們的持久性不依賴那些小團體們及各個人們的意志，卻是使他們自行服從他的意志，以上一切在那些遊牧的及漁獵的部落中可以發覺出來，甚至常常在一些很發達的形式之下亦可以發覺出來；因此，毫無一點理由去避免國家的或政治社會的形式。

樂公僕 (Paul Jacobbe) 在科學觀的歷史 (L' Histoire Considérée Comme Science) 書上說出許多利益，這些利益，就是促成那些最初政治組織的實現。

政治組織之心理的原由

樂公僕在科學觀的歷史上說：

有許多人們非常的蠢笨，沒有任何國家，以致生活困苦如澳大利的許多團體。這些團體是由很少很少的個人結合而成，從這個團體擴大一點起，從人的先見智慧發展到某種程度起，那許多野蠻人們都要跟隨着一位首領走。若是他們要作戰，他們就跟隨着那位最勇敢的人走；若是他們要打獵，他們就跟隨着那位身體輕便的和眼明手快的人走。因為如此，各人祇依着各人的利益；他希望跟隨着首領，獲得更多的利益，或者戰勝了敵人，或者取得一些獵獲物。所以初期的政權並不是建築在武力之上；政權不能是武力的；那時候人所僅有的武力不過就是

筋肉的力。一個人用筋肉的力量征服另一個人或他的妻子罷了。但他絕對不能殺去強制五六個人跟隨着他並且服從他的那些命令。

後來，因為武力的種類有了新創造，政權就極力擴張。

一個團體之所以要有一位首領，正是因為不是如此便達不到某種目的，或是很難達到某種目的，如：戰勝敵人，獲得巨獸。要達到那種思想的目的，必須集合每個人的力量，將那些力量聯絡為一體，統一意志。人很容易看出這種統一的意志頗不易成立，事實上要各個人放棄私人的那些意見和志願，去追求一種特殊的及最高的目的，這個目的將團體的行動造成像一個單獨的個人行動一樣。

我已經將政治者的利益在上面說明過了。

現在我應該看看統治者的那一方面。這似是無庸去證明統治者之利在統治，如利在自尊及一切眼前的利益。所以一直等到相當時期，治人者及治於人者意見一致，如一方面需要一位首領，另一方面願意做一位首領，統治者要委託治人者以一種職務，治人者自然要在各種不同的方式之下要求償還他的辛勤的代價，一直到這裏，我們可以看出，實際上就是一種互換工作的交易，並且這種榮譽上交換的代價，也正同經濟上的交換價值一樣。

……

此外還參合着其他許多的原因。首先，這種特許的權威之構成，就在於使人恐懼。後來當那些野蠻民族的可憐的統治者們變成爲一些半開化民族的專制的君王們時，由統治權所給與的那些顯而易見的利益，如佔有土

地的及流動的財富，享受各種奢侈及娛樂，對於一般男子們有專制的威權，對於一般婦女們又可肆其荒淫，以上一切便令被治者懾於外面上之驕貴而起尊敬之心，並且構成尊敬心理的原由，日見增加，而尊敬的心理遂牢不可破。那種被治者對統治者的服從根性，是代代相傳，從小兒時起便深深的印入人心，遂變成一般人遵守的信條，最後，在許多國家裏面，人對於那種服從性又增加許多新式的威嚇及敬禮。

依照居羅（Carrou）對於非洲那些原始社會的觀察，覺得一般優秀傑出的人們，因團體需要的緊迫，將變成一些自然的領袖。

從暫時的權力說到永久的權力

且看居羅在非洲的原始社會 (*Les Sociétés Primitives de l'Afrique équatoriale*) 上說：

人類社會，從一夫一妻的對偶結合起，一直到那些更進化的變形止，必有他發動的原由，關於這項研究，曾有許多次我在人與自然力鬭爭，與禽獸鬭爭及與人鬭爭的那種保守本能上，已經將這種原由指明出來了。我所說的夫婦的結合，家庭的經濟，共同工作的利益及依照各個人才能性情的分工，這都可以證明出那些原動力，可以使一般人自動加入原始家庭的中心，開始好像是人力造成的團員，後來便成為依賴成性的分子了。一切的人們都要尋求一個強有力的主幹，好保護他們的人身和他們的財產。這樣再來說黑人的社會之所以不能人人平等，

即便在那些部落裏，奢說無政府，揚言人人平等，沒有一種名義可以被譯作「首領」這字的，我們却看到那般弱者們總是追隨着那般強者們，我們又看到那般羣衆們總是服從強有力的，會說話的，靈敏的，爭先的人，歸總一句話，就是服從般天賦神祕特性的傑出之人。這般人的怯弱，般人的強狠，就是不平等，因產生了不可避免的權力；我們要看一看那是由於什麼方式或在什麼些情境之下產生出來罷了。那許多空洞的理論都發生於人性同一的觀念，以爲一切的人們都是善良的，毫無私慾的，同樣的強壯，同樣的聰慧。用這樣完美的材料，應該毫無疑義的可以造出一些完美的制度；並且甚至於一切制度都是毫無差別而一樣的完美。但是在實際上有一種障礙，就是天生的人類不平等性，如思想的，創造的，自治的能力大都不能平等，在這強者少弱者多的人類社會中——此處引用強弱兩字是採取廣泛的意義——便自行建樹了一種公平的交易；強者拿他的才能去交易；弱者拿他的人衆去交易。這樣就造成才智的優越地位。

以上就是毫無虛飾的定律，這就是我們觀察野蠻民族所得如此。不用再去搜求其他的定律。就是這條定律便够了。這條定律絕不是如何的顯著的；但是他是被一般人所感覺到的又被一般人所遵循的。

說到資產，我已經說明過，那各個人的資產——資產這字應作更廣泛的解釋，包含着人身以至於財富——都被一種默許的協約所保障。這仍然沒有具體的規律。這種規律的需要尙不能令人感覺得到；因爲各部分對於另一部分之壓迫的禦防有共同的利益。他們中的每一部分都不應該任意去走極端，免得自取衰滅。那微弱的和初步的社會初基如黑人城市之能自行維持的，即由於兩方的力量均衡。

看到在那些毫無組織的部落和那些多少有點組織的部落之間立刻發現出有一種異點，並且非常顯著。在那些毫無組織的部落裏，權力的發生是偶然的及暫時的。這是在某一種情境之下便由那發動者或演講者去領導。愛德烏 (Edvoughé) 在那樣困難的酋長會議中獲得許多的贊許；全市一時都服從這位臨時的首領。次日，恩蘇客 (Nookh) 繼愛德烏之後，而領導公共的意志。所以，在這裏兩者之間繼續不斷的鬭爭，不斷的改變，不斷的刷新。在計劃及行爲中常發生那些內部的爭辯，公共信仰的傾向遂不斷的變遷；這些都是不可避免的結果。但是對於公共的事體一點不發生多大的危險，因為是社會團體尙小，並且因為那種社會裏人衆的才智及精神都是差不多相同的。在這些情形之下，絕不知道在大多數人的公共意識上發生一些極大的變動，後來，由於這種嘗試，這一個相同的小羣終於找到一位政治家，那位發動者遂得在那很短促的時間中滿足了他那一時的慾望。

在那些毫無組織的部落裏，那種暫時權力的制度使我們覺得他到了那些有了政治組織的部落裏，曾經過一種很大的變遷，在這有政治組織的部落裏，兩方面是保存着一個永久的顯明階級。從這一方面看，我們覺得他是一位特殊的人，原始家庭中一位生成父親，漸漸的就是範圍擴大之家族中的一位假定的父親，從另一方面看，我們覺得那是服從父親的一般羣衆。對於加入範圍擴大之家族的一個分子，必要承認在他之上的這種父權，就是要歸附於這位家長，在一切事體上要遵從他那天賦的或由經驗才能智謀所得到的權力；歸總一句話，就是應該承認在他本身之上的那一種優越的階級。因這種實際上的優越權，及同時這種優越權又為社會團體所承認的原故，便產生一種權力。因此，從我們眼見的非洲黑人發展的簡史裏，我們看出由原始社會的糾紛上便產生

家長的權力；我們又看到在那些毫無組織的部落裏家長放棄那種權力，在社會組織較為進步的那些民族，那一位假定的家長必確定那種權力；最後我們將看到那種權力發展到村落之外，聯合了許多村落在惟一權力的領導之下，並且到了最後，這種權力又自行分出等級來。

德國歷史學家孟門桑 (Th. Mommsen) 特別說明家庭是國家的模型且又是他的元素，並且這是統治者承繼了父親的那些職權。

從家庭到國家

我們且看一看孟門桑在羅馬史 (Histoire Romaine) 上說：

國家以家庭為元素而存在，並且在大體上及細情上均採取家庭的一切形式。家庭以父親為首領，沒有父親便沒有家庭。但是在政治團體中若沒有首領，則此政治團體不應消滅。其初，羅馬的政治團體也同其他政治團體一樣，都由於許多自由的，平等的一般人民們共同組合而成，沒有所謂天賦神權的貴族。但是他應該要有這麼一個人去領導那個政治團體，去使那個政治團體服從他的命令，就是要有一位人民的主宰，因而這個政治團體從他的內部裏選出了這位主宰，讓他做這個政治的擴大家庭中的首領，又過了好多時候，便看見環繞着這位首領的住所，一個熱鬧城市的聖地，有羅馬的 *Vesta* 神及羅馬 *Ponatus* 神；那都是羅馬城市的最高家庭結合的偶

像。那時國王的職權已開始由上天賦；並且自從國王一旦招集了一大羣武裝的自由人民之時，他們已正式的承認去服從他，他們應該絕對的服從，且全體的服從。國王在國家裏享有一種威權，就同父親在家庭裏所享有的威權一樣：這種威權隨着國王的生命以存在。國王於是與城市諸神發生關係，他請求諸神並承順諸神意旨；發表教師及女巫等。國王用城市的名義與外人所訂的那些條約必須令人民遵守，那末，在原始的時候，沒有與非羅馬人所訂的任何一種條約，可以強迫一位羅馬人去遵從的。國王在平時及戰時可以命令一切；並且，當他正式出行的時候，他的那數隨員屬吏們負着大斧與木杖在他的前面走。祇有國王一人可以有在大衆的面前，對一般公民們訓話之權；祇有他一人掌管着國庫的一切鎖鑰，可以自行開閉。國王就同家庭中的父親一樣，主持正義與處罰之半。國王宣佈那些治安條例；如有人違犯條例則責以軍棍。國王制定私法及刑法；他命令人死，他剝奪人的自由，或者他判斷這一個公民做那一個公民的奴隸，或者命令他到外人家賣身為奴。自然了，在一種嚴重情勢的宣告之後，是可以要人民的援助；但是國王對於這種援助祇有允准，不能堅決的召集。國王令人民作戰並統率軍隊；在發生火警的時候，國王必須親身奔赴災區。就同父親一樣，他不僅是一家之中的最有權威者，且是一家之中的惟一權威者，國王是國家中第一有權力者，同時又是國家中惟一有權力者；國王召集那數富於宗教思想的及諳習公共教育的許多有知識的人士們，組織一些特別學院，俾可以諮詢他們的政見；國王授與他們以各種職權，如讓興元老院以某種官職權，審查一些不重要的案件，及察查罪犯等權；譬如，當國王不在那個地方時，他便委託他的另外一個替代人以他的一切行政職權，他委託一個市政廳長在一城之內替他行政；這些一切職權祇都是國

王職權的分散；一切官吏都是由國王的委任，並且，他們作官，祇承順國王意旨。當時所稱爲官吏，絕無現在所稱爲民公僕的新穎涵義；祇不過是一般王家的僕役。我們在上而已經說過暫時的市政廳長；我們再說那般審判官，及那些分隊的步兵與騎兵的首領們，其代替國王執行職權也正同市政廳長一樣。國王的權力是並且應該是無限制的；至於那城市的首領，祇有在城市的裁判權，至於家庭中的父親祇有在家庭內的裁判權。

依若利因 (Jhering) 的話，則完全相反，他以爲無論如何，國王必是軍事的領袖。

權力之源起由於軍事

且看若利因在羅馬法的精神 (*L'esprit du droit romain dans les diverses phases de son développement*) 上說：

國王稱作 *Rex*，就是管理人的，這倒不是因爲他在法律意義上的管理，乃是因爲他在軍事的意義上之發號施令。而且在一種好戰的民族裏，軍事的命令是最重大的，也正是政治命令的起點，並且同樣的，軍事首領的職務就在於維持這種命令的執行，是比較文官的職務祇在於考察國家的組織及秩序的進行要重要得多了。這種情形祇有在國家干涉的權力日漸擴大，纔改變過來的，但是在最古的時代，國王的那些政治上的職權，遠不及他的那些軍事上的職權。在一個好戰的民族裏，需要一位勇敢的與敏捷的軍事領袖，比他需要一位智慧的與和

平的王于重要得多了。人民更易於去服從那位軍事領袖而不去服從那位和平王子了。這很可以讓我們不去相信羅馬法是出自那共和的精神，各個人的平等，及國家官吏的干涉等等，爲的是好承認那隸屬等級的原則應該在最初的時期建築在一種不可避免的必然上，那時一般人的眼睛，都看到必需有所隸屬，就是說必須有軍事的組織。第一個國王必是一位被推選的總司令，對於他，人都承認他的職務上的一種特權。這就是一種無限的權力。哦，那時，整個的民族總是陷於戰爭的漩渦中，總司令的威權也應該是永久存在的。國王是一位永久的總司令，沒有任何人在他之上。

國王的宗教權力也就同他的政治權力一樣，都祇是他的軍事權力的副屬的結果和產物。在預先不會經過卜筮的確定而得到上帝的同意，如何可以去冒險作戰；假使不用祭祀求得上帝歡喜他及他的軍隊，如何能够希望上帝的救護？在羅馬人看，宗教好像是一切重要制度的伴侶，國家內外連繫的伴侶，一切威權的伴侶；宗教在公共的或私人的生活上一切重大的決斷中極佔重要，家長爲着他的家屬而祭祀上帝，國王爲着他的人民而祭祀上帝。羅馬上帝之被尊敬，絕不需要那般牧師們的介紹，這般牧師們祇能教導應該怎樣尊敬神聖的儀式而已；至於接近上帝的人仍是一個小的或大的社會團體的首領。

所以國王的威權決不是兼有三種特權，如軍權、政權及宗教權；國王不是同時做了軍隊的首領，政治的領袖及牧師；他祇是軍隊的首領，但他同時有一種權力可以爲着一種政治目的而召集軍隊并且可以爲着軍隊而舉行祭祀。這三種性質的區別，各種權力的劃分，及各種職務的制度，祇都是後來漸漸發展的一些結果。到後來看，我

們可以說國王的權力，好像是三種不同的權力聯合爲一的；但是依照他的原始的性質，他不是別的東西，祇是最高軍權而已。

富拉賽(Sir James Frazer)的研究，已經引起人注意到原始國王權力的神祕性；莫若(Morel)和大維(Davy)又舉出埃及的例證來，以證明富拉賽的學說。

國王權力的源起由於宗教

且看莫若和大維在從族黨到帝國(*Des Clans aux empires*)上說：

富拉賽曾經證明過在那大多數原始的社會裏，人相信國王有使太陽放光的權力，有使天落雨的權力，並有使收成豐滿的權力；所以人又稱國王爲「天時之王、火之王、水之王、收穫之王。」人將這種權力都歸之於國王(Pharion)；在古時常保留許有怪誕的傳說，並且有許多宗教儀式給我們證實了那些怪誕的傳說。因爲有許多流傳的故事證明，知道埃及的那般異人們常常有旋乾轉坤，改變星辰與河流的運行，任意作晝作夜，下雨放晴等等；的妄想；毫無疑意的，那國王，在古埃及時代被人稱爲「魔術大王」，自然要被人看作比任何異人還更能幹，可以由他的意志在自然界中作威作福。

國王同太陽一樣成爲火之王，他在地上模彷彿太陽的光明燦爛的行徑。在加冕的那一天起，國王早起上朝就同

太陽照耀天空一樣；應該知道那國王梅尼（Mena）確實同太陽一樣而在地上作一切生物的主宰。國王每天早起上朝，太陽亦將每天起來照臨下土以利農事。國王還準備下另外一種天火，如雷火，是纏繞土冠的帶子和國王手中所拿的手杖共同發作而成爲雷火。因爲有這種神祕的武器，他可用之以打倒他的那敵敵人，若敵人們要想攻打他的人民，他可以嚇退他們。

國王本身又模彷彿尼羅河（Nil）神奧西利（Osiris）而成爲水之王，號稱「第一大水」，人稱他爲「地上水神」，并且即使在沙漠荒野之地，只要他揚聲呼水，則水便應聲而至。當尼羅河乾涸到危險的時候，似乎要深深見底，國王發下一道命令要水長，立刻便見洪水泛濫。每年，王朝必研究水長到什麼些情形，并且測量水的高度而記錄下去，我們看到巴來門（Palermo）地方的石塊便給我們保留下許多古蹟了。

國王又做了收穫之王，掌管各時期的一切農事，他用鋤去墾拓土地以資耕種，用鋤去開闢運河以利灌溉，用鎌刀刈殺穀實。國王斯高壁雍（Scorpion）親手開掘一條灌溉的河道，梅尼之所以有光榮的名號，祇因爲他築下大堤以防止帶大（Dolla）的洪水泛濫。國王之最緊要的職務就是種地，收穫，保留種子，蕃殖牲畜。古時，朝廷在規定的期間去「調查田地及牲畜」，將土地分撥給農人們耕種，然後設立一種極有效的而極嚴厲的規條就是取消一切私有財產，並且埃及的整個土地都是國王的領土。但是國王也分給那般農人的每個家庭生活所必須的一份收穫物，並且在荒年沒有收穫的時候，國王又拿出他倉庫的儲糧去給養他的人民。在一般的想像中，以爲國王握有神祕有力的魔術，祇要他發出號令則自然界中的一切產物都應聲而出，他又他的人民的大「施主」。

他「掌管一切衆生的糧食。」

關於原始社會的神權，還另有一說，就是在那原始社會的國王，都要遵守一些嚴厲的宗教禁令（Tabous），並且對於收穫的豐減與人民的健康都要負責任的。在埃及的原始社會裏是不是這樣的？

有人說，「國王的本身是被人看作全世動力的中心似的；他的本身要少許犯了一點過失，可以使世上一切都紛亂了。所以他應該特別的小心謹慎，他的整個生活都要受到極細密的及瑣碎的限制。」從這上面，便發生許多禁令，不許他去做什麼什麼事體，不許他去喫什麼什麼食品，這樣纔好在國王的四周，造下一個特殊的環境：就是所謂禁地。在這個問題上，我們應該想到狄奧道爾（Diodore）所保留下來的一種傳說：「國王的生活，全都限制了，甚至於限制到他的那些最細微的瑣碎事務；國王祇能喫小牛肉和鵝，並且祇能飲一定限量的酒。」事實上，在埃及的古廟裏，人會發覺到一些表冊，在那些天神、廟宇、牧師的名字旁邊，說明各地方被禁止的事體和被禁止的食品，這種被禁的食品，常常是爲這個地方習俗所不許的一種食物。人以爲這些禁令之施行祇在近古時期，並且特別是在牧師兼國王的時代；這類國王的性質屬於宗教的多，屬於國王的少。現在我們知道原始時代的制度更詳助些，我們看到古代禁令的殘餘，如禁止去喫某地方的圖騰（Totems）使用不着懷疑了。

從另一方面說，有些奇異的傳說讓我們想到，那般古埃及的國王對於收穫的豐減及民衆的健康，都負有責任的。

這樣古代國王權力的影像，我們現在還可以從歷史上去推究他。國王並不僅僅的是一個倖運「戰士」在

戰場之上作他的人民們的保衛者，在肥沃的土地上做霸占地方的首領；他又要帶上一副術士的面目好在許多作法施術的事體上樹建他的威權。國王在竊取了天神的尊嚴以後，便霸占了天人兩界，他起身如太陽的運行，他又給與人們以水和收穫，他用他的氣力、智慧、勇敢以安撫他的人民，並且又有許多宗教儀式不斷的宣說他是尊嚴出衆。他的健康，對於國家是最關重要，便有一種法術可以使像奧西利神一樣的長生不老；甚至於在他死後，他「又有新生命」，像奧西利神一樣去治理別的世界，並且他有權力可以引渡一般人到天神的境界去，因而人都稱之爲「天堂」。因此便造成一種權力，完全與天神的權力相似，由許多宗教儀式給了國王以天神的衣裳、冠冕、武器以及一切有形的及無形的威力。

富拉賽歡喜說，「那神祕似的狂熱常常合乎真理」，極力說明那些擁護威權的信仰，在原始時代中，對於人類文化的進步，有許多利益。

原始社會中私人威權發展所發生的好效果

富拉賽 (Frazer, J. G.) 在國王的威權之神祕的起源 (*Les origines magiques de la royauté*) 上說：自從那般術士們的勢力影響到野蠻社會組織之上的時候，這種勢力漸漸伸張以至於一切事務的進行全遵從一位單獨個人的指導，就是遵從部落中最能幹的人的指導；這種勢力將政權由大多數人手裏轉送給一位

個人手裏去；這種勢力用一個君主專制去替代了民主，因為平常，在原始的社會團體並不是服從年壯力強的人的指導，却是服從老輩人們的一種計劃。無論這種變更將造成些什麼惡因，無論那般開始的首領們是什麼性質，然而這種變更却是一件真正的好事。因為君主專制的實現似乎是使人類脫離野蠻情境的一個必要的條件。沒有任何一種人不能被緊緊地維繫於習俗的及遺傳的螺旋圈上，如野蠻人之在自主而無秩序的時候，那種進步是既慢且難。先前人以為原始時代的人是最自由的人，這恰好與真實相反。原始時代的人是奴隸，自然不是活主人的奴隸，但却是過往時代的奴隸，他們的死祖先們精神的奴隸，他從降生以至於死亡要步步遵循先人的步武走。凡是那般先輩們所做的是都是正義的模範，就是不成文的自然法，原始時代的人對於這些要盲目的服從並不容易辯的。即使有才能優異的人亦很不容易議他去改變那些古老的風氣，最有才能的人也要被他的那般思想薄弱的伴侶們拖倒，他們自然給他以一切的舊規，不能夠讓他特顯優異，却要使他屈從着他們。

這樣的一種社會，表現着一種死沉沉的和一致平凡的氣象，因為他強使天生的才智及氣質絕不相同和絕不平等的人顯出一種虛偽的及表面的平等氣象。這就是社會的下等的及停滯的現象，而為新近一般民主黨人和空想家所誇說為理想世界，人類的黃金時代；但是那扶持社會超出這種境界，為才能之士開了大路，使各人天生的品質而分別等差，這些事，倒值得有心為他們同胞造福的人們所崇拜的。一旦解脫了舊習俗的勢力，那文化的進步便非常的迅速。一位單獨的個人抓住了最高的權力，在他的一生中，便可以實行許多改革，為以先無數世代所不敢舉行的；假使這位首領是一個才智和能力都超出衆人之上的人，他便抓住機會毫無猶疑。即使一位

暴君的性格乖僻，亦可以借以折斷那長期鎮壓野蠻人的鐵索。自從部落不被先輩的計劃所統治，而去服從一位堅決的及嚴厲的人的領導，這個部落便爲其他部落所畏懼了，並且這部落的本身就日形強大起來了，這樣就促進了社會的工藝的及智慧的進步；因爲這個部落，或用武力，或由其他弱小部落，自願歸降，得開拓了他的領土，不久便得到許多財富和奴隸；因爲如此，那許多被解放的人們得專心致志去研究科學，科學是改善人類公共命運的最有力及最高貴的工具。

智力的進步，在藝術的及科學的發達及自由意識的開展上，已很顯露，他對於工業的及經濟的進步，也不能說沒有關係，并且這種工業的及經濟的進步，又能開闢拓土，獲得許多驚人的勝利品，這並不是偶然的結果，常常在那些智力發展最盛的時期立刻就能取許多偉大的勝利，并且世界上那些偉大的勝利的民族，總是那些最促進和最提倡文化的民族。打開希臘，羅馬，亞拉伯等史籍，便可以在過去事實上找到證據。

我們從史籍上看去，又將看出在那中國，埃及，巴比倫等國的君主獨裁的專制政府，以及一般君主專制的國家之下，文化上早經有了長足的進步，這絕不是一件純粹偶然的事。要是以爲古代君主專制制度，是人類的及自由的最好的良友，也許不見得是過事誇張。因爲無論如何，人在梅端獨裁的專制制度及非常壓迫的暴君專政之下，比較人在野蠻生活的表面自由制度之下，要更自由得多，如思想及設計更爲自由；因爲在野蠻生活裏，個人的命運，從出搖籃起到入墳墓止，都是在代代相傳的習俗的磨心中打轉。

因此，自從術士造成的風尚爲那般最有才智的人們開下一條道路以取得最高權力的時候，這種風尚便將

人類從服從舊習的奴隸性中解放出來了，這種風尚幫助人類去確定一種更偉大的及更自由的生活。當我們想到那種法術給真正的科學開闢下一條大路，這並不是一種些微的勞績，我們必須承認，若是不幸的科學造下了許多罪惡，但他也是許多好事的淵泉，若是不幸的科學是錯誤的產兒，但他也是自由的及真理的生母。

在原始時代中，國王的權力是不是常常受那些代表會及會議的贊助和限制？這就是維羅格拉道夫（V. von Mohl, Paul）所要說明的。

政權的初步形式

且看韋羅格拉道夫在法律的歷史原則（*Principes historiques du droit*）上說：

在世界各國採取原始社會部落的一切體制之中，我們又常常從那裏找出一些政權的初步形式如王權、元老會議及武士代表大會，要想將這些制度的發展，按時代的次序排列起來，是很不容易做到的。無論如何，王國並不是部落的最初形式，假使必須要確定一個先後的次序，我寧可以將元老會議這種制度列在第一期，因為在原始時代這就是各族黨首領們的會議，而且族黨確乎比由族黨聯合而成的部落發生得更早些，那末，這種元老會議是很顯然的在山部落而組成的王國之先了。在一個聯盟式的近代國家裏也是一樣的，譬如美洲合衆國，那聯邦會議在其初就是一種全權代表大會，在原始社會裏也是這樣的，各族黨的首領們便做了那些聯合代表的

中堅。但是應該要知道，在原始社會裏，一位首領不僅僅代表一種政權及法權；他與部落的宗教上有密切的關係。這種宗教寧可以說他是一種法術，是原始社會宗教的特性。首領是天神與社會之間的一種居間者，首領的第一責任就是在爲人民求得天恩。他的功名就看天神們允許給他恩惠與否。我們試看一位強有力的首領歐拉夫 (Ola Trælafn) 的歷史，他到了末年，便很不幸；他的祭祀不能再得到天神們的惠顧。他沒有別的方法，祇有求神明恕罪，而另找出一位得天神之歡的首領。因此，歐拉夫被處死刑，並不是因爲他犯了一種什麼過失，祇不過因爲他不能爲他的人民求得天神們的恩惠。

在原始社會的組織中，代表大會并不是不及部落的首領們及元老們的重要。不應該以爲原始社會裏所謂民主的事體，與我們現今所說的民主意義相類似。那所謂代表大會的意義並不是一種政治代表的大會，却是一種軍事組織。人民普通代表大會同軍隊是一樣的。歷史上的例證如羅馬人的武士代表大會，或日耳曼人的武裝代表大會，我們都已熟知了。這種軍事代表大會可以執行高於國王權力的一種最高權力，要看那部落生活的那些特別情境怎樣。

就是由那些半家族的，半政治的團體，爲我們所稱爲一些族黨，聯合起來，以組織而成所謂「聯盟」，起初是暫時的性質，然後變成永久的，並且逐漸吸收許多小團體以增長擴大。

從族黨到部落

韋羅格拉道夫 (Vinogradoff) 在法律的歷史原則 (Principles of Historical Jurisprudence) 上說：

族黨或親屬如何可以在一種聯合的社會中繼續存在雖然這些團體是由於許多起於那些原始時代的家庭組合而成，我們却不能認為這些團體可以造成一些自給自足的完全團體。在這些團體的進化過程中，他們應該同許多別的族黨或同許多別的部落聯盟結合而成，這些擴大團體的組織在許多地方都可以看到。例如，亞爾伯尼 (Albion) 地方，那種社會組織是在於多數族黨結合而成聯盟，以寄存於部落的擴大團體之內。那般的南亞爾伯尼人常常從事於反土耳其的鬭爭，這樣結合聯盟的那些族黨都是非常強有力，致令他們因而自視如那些部落。在這些族黨之中，都遵守一個相傳下來的規律，這些團體中的首領，在開部落的普通大會時，得佔超於其他一般團體中人的優越地位。各個團體大約有兩千五百人左右，並且在作戰的時候，各團體都應該供給五百名戰士。但是既然這些家族團體都是這樣的強有力又是這樣的範圍廣大，自然發生一個問題，就是要知道有了族黨的組織和權力如何可以容許部落的統治權存在。似乎，初看起來，部落在這樣普通情形之下，可以說是類似於一個家庭，其家庭之各份子是分劃開來的，因為在這聯合之內的那些強有力的份子們中，亦有發生敵對及鬭爭之事。但是，通常的情形，却是那些彼此敵對的份子們為着要達到一個共同禦侮的目的，結果遂互相聯合；這是一種和解決的結合，差不多是一般情境中的同樣形式。

在古代史裏有許多例證，足以說明那些部落的聯盟及那些聯邦政府。尤其是凱撒（Caesar）對於日耳曼部落的政治狀況曾作一種詳細的說明；在他的那個說明中的每一字一句都完全避免了條詞上的粉飾或政治上的成見，如他說：「當一個城市備戰的時候，無論其為防禦的或侵略的戰爭，人們因為要指揮這種戰事便推任一殷首領，而將他們的生死之權都交給那些首領。在和平的時候，沒有共同的首領，不過祇有那些各地方或各村落的特別首領去替他們各人的隸屬人員們的權利說話，並減少他們之間的爭辯。」

在凱撒所說的最顯著之點，就是在和平的時候全部落中沒有共同的政府，雖然在那些各地方族黨的內部裏，若有爭辯的事件，總都歸各地方的首領調處之。但是一等到戰事爆發時，則全部落裏便由推選以組成他們共同政府，並且這位聯盟會中的領袖操生死之權。

依照古朗施的意見，以為那些種族或部落的聯盟使形成古代的城市，維繫這種組織的原則仍是宗教，將那些範圍擴大的信仰增加到家庭的那些信仰上去。

希臘城市的形成

且看傅氏在古代都市（Traité antique）一書上說：

部落，也同家庭及族黨一樣，要組織成爲一個獨立的團體，因為部落有一種特別的宗教儀式，非屬於同一宗

教的外人是要被排除的。一旦部落形成以後，任何一個新家庭便不能輕易被人允許加入。兩個部落更不能融合以成爲單一的團體；那兩個部落的宗教是相反的。但是，許多族黨互相聯合以成一個部落，這也是同樣的，許多部落在他們之間可以互相結合，祇要他們中每一個部落的宗教不被蔑視。當這種聯盟成立之日，便是城市出現的時候。

這似乎不大緊要去研究那許多鄰近的部落之互相聯合的原因。有時候那種聯合是出於意願的，那種聯合是由於被某一個部落的強力所壓迫而成的或被某一人的堅強意志所強迫而成。不過這新結合而成的團體之連繫仍是在於一種宗教的儀式，這倒是確乎不錯的。那些部落之互相團結以造成一個城市，沒有不舉行一種神聖的儀式，以造成一個共同的宗教。

因此，人類社會團體並不是如圓球之逐漸漲大。恰好相反，這都是在很久以前許多早已造成了的小團體彼此互相團結。許多家庭造成族黨，許多族黨造成部落，許多部落造成城市。家庭、族黨、部落都是彼此之間非常類似的團體，並且他們都是由許多聯合的形式，一個一個產生出來的。此外還應該注意的，就是這些團體在他們之間這樣的互相結合，但是他們中却沒有任何一個團體失去他的個性及他的獨立性的。雖然許多家庭互相聯合以構成一個族黨，其中每一個家庭仍然繼續存在就同他在他那孤立的時期一樣；在這一家庭裏面一點也沒有改變，既不改變他的宗教儀式，又不改變他的財產權，又不改變他的內部的法規。然後許多氏族又互相結合，但是每一個氏族仍保守他的宗教儀式，他的那些團體，他的節期，他的首領。由各部落之互相結合便成爲城市，但是那

些部落并不因此而解體，他們中的每一個部落仍然繼續成爲一個團體，好像是沒有城市存在一樣。在宗教上有許許多多的小宗教儀式仍繼續存在，不過在他們上面成立了一個共同的宗教儀式；在政治上，一大羣小政治團體仍繼續進行，不過在他們上面共同的政治團體成立起來了。

城市是一種聯盟。就是因爲這種原因，所以城市必須尊重那些部落、族黨、家庭的宗教及政治的獨立性，至少要經過好幾百年，并且起初城市沒有權能干涉到這些每一個小團體中的那些特別事務上去。在一個家庭的內部裏一點也看不出城市的影響；城市不評判家庭內部的事情；城市將管束妻子，兒女及奴隸之權讓給家長。就是因爲這個原故，所以說，私法在那些家庭尙各自獨立的時期已經被確定了，到城市政治時代仍繼續存在，等到最後最後纔改變了。

那些古代城市之產生是由於歷時已久的那些風俗習慣的湊合。若是我們要研究那城市的軍隊，我們便發覺在最初的時候，這種軍隊已分散於部落、族黨、或家庭之中，古時有人說過，「因爲如此，一位戰士在戰場上常常得到一個伴侶，這個伴侶，在和平時候，是與他在同一祭臺之前設宴致祭的。」若是我們研究在羅馬初期那般集會的人民，都是分族別黨的選舉表決，若是我們研究那宗教儀式，我們看到有六種 *Verale*，每一部落有兩種；在雅典，長官常用全城市的名義舉行許多祭典，但是仍然有幾種宗教儀式必須由各部落的首領共同舉行。

因此，城市不是各個人的一個集會；乃是許多團體的一個聯盟，這些團體在未有的城市以前已經組織成立了，而城市成立以後仍讓他們繼續存在。人家可以看出，每一個雅典人同時可以參加四種不同的團體；他是一個家

庭之一員，同時又是一個族黨的，一個部落的及一個城市的一員。他不是同時同日加入這四個團體，像現今一個法國人一樣，當他降生之始，同時便屬於一個家庭，一個縣，一個省及一個國家，族黨與部落不是一些劃分的行政團體。那時，人是先後加入這四個團體的，是一先一後的加入來的。起初，小兒在降生後十日經過一種宗教儀式，得被認為家庭之一員。過了四年以後，他又經過一種新的儀式，纔得加入於族黨。到了十六歲或十八歲的時候，他又趕快的要加入城市了。到這時候，設下一個祭臺，並且在熱氣騰騰的犧牲之前，他自己宣誓，在這個誓言中承認永遠的遵守那城市的宗教。從這時候起，他就參加公共的宗教儀式而變城市公民了。人家可以看出這位青年雅典人是一級一級的上來的，從這個宗教儀式到那個宗教儀式，並且人家可以想像到人類社會之結合是已經經過許多階段的。這位青年人之被強迫以追尋的步驟就是全社會團體在初時所已經經過的步驟。

有一個例證更可以證明這種真實。現在我們還保留着雅典所遺留下來的及紀念的古蹟，因此我們可以看出雅典城市之如何構成。卜呂大克 (Plutarch) 說，在最初，Attique 是由一些大家庭所湊合而成的。原始時期的這些家庭中的幾個家庭，如 Eumolpides, Ceropides, Géphyriens, Phylaiides, Iakides 都世相傳，歷年甚久。當那時候雅典城市尚未成立，但是每個大家庭，領帶着他的支部及他的奴隸們佔據一塊地方並且就在那塊地方獨立生活。各個大家庭，各有自己的宗教，如 Eumolpides 定居於 Eleusis 尊敬 Déméter, Ceropides 寄居於後來成為雅典之山石上，則視 Poseidon 及 Athéné 為保護的天神。在 Areopage 的小山上，那保護的天神則是 Arès；在 Marathon 則是 Hercule；在 Prusias 是 Apollon；在 Phibes 則另有

一個 *Apollon* 在 *Cephale* 則是 *Dioscuras* 並且其他一切地方都是如此，各有各的天神。

每一個大家庭都有他的天神及他的祭臺，又有他的首領。當斯巴達大將波賽禮 (*Causania*) 參觀 *Attique* 時，他發覺在古代遺留下來的那些小鄉村裏，仍然繼續着那種敬神的儀式；那些遺蹟使波氏明瞭在 *Coerops* 統治雅典之前那些各個鄉村各有他的首領。這是不是可以令人回想到在最古的時代那些大族長家庭各有他的首領，這位首領是牧師同時又是審判官，所以差不多有一百多小團體，各立門戶的生存於這個地方，在這許多小團體之間，既沒有宗教的連繫，又沒有政治的連繫，各個團體，各有他的土地，常常發生戰事，那些團體之間這樣的不相聯合，所以他們之間也不輕於應允婚姻的事。

但是許多需要或許多情感使那些團體互相接近。那些小團體漸漸的四個六個，互相聯合以成一些較大的團體。因此在遺留下來的古蹟中我們發覺到那 *Marathon* 的四個鄉村聯合起來去共同崇拜 *Apollon Delphinien*；*Prée* 的 *Phalero* 的，和鄰近的其他四個鄉村也互相聯合起來，並在 *Heronle* 公同建築一所教堂。經過了好久，這一百多個小團體，自行縮減而成爲十二個聯邦。*Attique* 民族經這種變更便從族長家庭的情境達到範圍較廣的一個社會團體，據說，這種變更要歸功於 *Coerops* 的努力；應該知道這種變更僅完成於 *Coerops* 統治的時代，即是在紀元前十六世紀左右。我們又可以看到這位 *Coerops* 僅統治這十二個聯邦中之一邦，即後來成爲雅典的那一邦；其他十一邦都是完全獨立的；各邦各有他的保護天神，各有他的祭臺，各有各的首領。

經過了許多世代，在那些世代中 *Ceropides* 的團體漸漸的佔了重要的地位。從這個時期便遺留下來那些 *Céropides* 人對於 *Eumolpides* 人的一種血戰的紀念，血戰的結果，是 *Eumolpides* 人降服了，祇保留死神的一種承繼職。我們可以到還有許多別的戰爭和其他的勝利不曾留下紀念的，在 *Céropides* 的山石上 *Athènes* 教漸漸的發展了，並且最後 *Athènes* 襲取了主要的天神之名，而芻凌其他十一團體之上。那時 *Céropides* 的 *Thésée* 繼起了。一般人都傳說他聯合十二團體成爲一個城市，事實上，他在 *Athènes* 境內，使人都奉祀 *Athènes Polias* 教，因爲自此以後，全國共同舉行 *Panathénéus* 的祭祀。在他之前，各個鄉村各有他的信仰及他的教堂；他却要雅典的教堂成爲全 *Athènes* 的宗教中心。自那時起，雅典的統一纔成功了；就宗教上說，各個鄉村保留着他的先前的宗教，但全體都要奉祀一種共同的宗教；就政治上說，各個鄉村保留着他的首領，他的審判官，他的集會權，但是在他們的那些地方政府之上還有一個城市的中央政府。

從這些確切的傳說與紀念中證明雅典有賴於宗教以維繫，我們覺得這裏有兩種偉大的真實事件：一種就是所謂城市乃是在先已成立的一些社會團體聯合的一種聯邦；另一種就是社會團體之發達與宗教範圍同時擴大。我們也許可以說，這是宗教的進化領導那社會的進化；這是確實不錯的，就是社會的進化與宗教的進化都是同時發生的，並且有一種很值得注意的聯合。

馬斯格若 (*Maqueray, Emile*) 曾研究過在非洲的加比尼 (*Kabylie*) 地方那般居留民族中城市構成的

形式與古代城市構成的形式之間有許多相似之點。但是他在一方面很少指出宗教的關係，他在另一方面却不僅僅說出各族黨的聯盟，并且說到各個人的協約。

加比尼人的城市之形成

且看馬斯格若在亞愛利地方居留民族中之城市的形成 (Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie) 上說：

在那般居留的非洲人中，家庭是適合生存競爭環境之需要而由戰爭中產生出來的，有時由一位先祖的許多後裔們組合而成家庭，有時由一個主要的團體或由許多分部互相連結而成家庭，為的是團體中之各分子都畏懼危險，若是沒有弱者們的忠誠及強者們的勇敢則家庭不能維持的，家庭將一切貧富，苦樂與各分子公同平分，並且應該有組織，有紀律，不然就要消滅的。在家庭中不知道所謂個人的自由，個人祇不過是團體中之一分子，這個團體差不多似是一個有生命的生物；在這生物的各血道裏祇有一種純潔的血液流行。各個人在家裏有一個共同的名號，享有一種共同的財產，有一種共同的利益，及過一種共同的生活。有這麼一天，這人的家庭被鄰家欺負，選派他去報仇，他必定要殺人去，假若他被人殺了，則他的家人們傷心比死了父親還要厲害。他對財產有使用權，絕沒有所有權，祇能遺傳給他的家庭，並且時時在他的親屬們監視之下，這些人們都將他看作一個未成年的那一樣。那末，婦女是怎樣的呢？他在原則是與男子平等的，他必須服侍男子，因為當男子們作戰，守夜或耕

種的時候，他必須要管理家務，並且當男子中因年老或受傷而缺席就由婦女替補。婦女的責任是兩重的并且非常苦痛的，習俗又不能容許去減輕這種責任。

但是我們不能以為在非洲，及無論在任何文明地方，專保留那些孤立無援的家庭。這些小團體漸漸的自行解散並且產生一些新團體。事實上，個人是毫無危險的。無論他所畏懼的一般紊亂的情形如何嚴重，無論他所託庇的團體如何有紀律，他將為避免死亡起見而聲言放棄他的一切權利，他常常逃到某某地方，並且自由行動，祇要他覺得這樣做去不傷害他的同胞們的利益和榮譽便可以這樣做。通商的關係起於各人工作產物的交換，便給與他一種生活的方法。若是他不是被利益所激動，至少生活的需要總有這一天要推動他走出他的家庭之外，去與從鄰家的走出來的一位和他一樣的人相交際。從這上面便產生許多協約，這些協約又反覆增加。戰爭停止了一個古戰場變成了一個市場。不久便成立了許多團體，不僅僅是關於商務上的並且有些是關於農事上的。這個家庭裏的一人佔有許多土地，自己耕種不完，便與另一家庭中的一人互相合作，或者兩位素無關係的農夫協議去開墾一塊荒地；這一位拿出種籽，那一位拿出工具。他們相處非常安甯，比他們各人與各人家庭內的人們相處還要安甯些；因為他兩人不可分開的工作，要得兩人共同保護的。在戰爭的時候，則他們兩人的公地將最後被毀。後來他們兩人的友誼又發生了。昨日的陌生人可以變為座上客而跨進茅屋的籬笆牆內，祇要這人不帶武器，為他們所歡喜，所相信的。於是這人的身分也被人尊敬。還有許多婚嫁可以完成及證明這些私人的聯合，這誠然是不錯的，就家庭方面說，當少女出嫁一位陌生人好像是一個損失，並且常有一種習俗，伴作開戰之狀以防止少

女出嫁。父親的一般朋友們發放連珠似的火鎗以接待丈夫的朋友們，並且就是得到勝利的那一羣常常要受到好幾處傷痕。但是在女婿和岳父之間，自然發生一些悠久的關係，雖然加比尼人有「最莫過於枕邊之言」的成語，而那些女婿們終歸於和好。人常常看到非洲的婦女們每站在預備作戰的父親和丈夫之間。因此，在兩個家庭之外，由兩家的分子們之交歡自行造成彼此互相間的許多悠久的關係。這好比一張展開的絲織品，各絲線之間互相牽扯，又不斷的增加新線以擴大織品。不久，在這個家庭裏沒有一個人不以爲是那個家庭裏的好友，並且這些各個人的一切利益都互相混雜令人不知道如何分別。那末，在這裏很可以看出這種聯合的特徵，即如這兩家的新朋友們將他們的死人們都葬在一處。這般人由他們的自由情感造下一個新境界便不再自行分裂了。

於是第三家的，然後第四家的那般人員們都一個一個的加入這種還未確定的團體裏來，或者同時四五家的人衆共同結合起來。但是這種結合是忽然的成立的，因為造成這個新結合的約法是發生於那些相類似的團體的環境中的，並且這些團體也不能互讓，常常互相猜疑同初期的那些孤立的家庭一樣。

因此，在居留的非洲人中便產生了城市；城市祇是由各個人組織起來的，他祇承認各個人，他祇保衛及懲罰各個人。不論城市的人數多少，必是一般青年人的總數，等到城市形成的時候，他便具有一種強有力的特性。我們再看一看這種城市的組織：他是由許多戰士結合起來；他受一個元老會統治；這裏的城市造就了一種法令；那裏的城市又另訂些規條；在原則上及在任何地方，這種城市就是自由意志的一種結合，至於家庭則放棄他的資格了。

這樣形成的一些城市可以趨向於民主政治一條路又可以趨向於貴族政治那條路。

城市組織的異同

且看馬斯格若在亞愛利地方居留民族中之城市的形成上說：

斐都樓 (Fatonieux) 說：「大會的一位會員可以參加辯論並發表他的意見。若是他用適當的詞句發言，也常常能動人的聽，但是應該要大家都善於利用這種自由。雖然權利平等是加比尼人們社會的基本規約，而他們對一切事體仍服從年長者，有財產者，有身分者，甚至操高等職業者那一般人們的指導。一位有蒼白鬚鬚的老人在鄉村會議中，就不答應他的話不比年輕而無充分經驗的人所說的話更多效力；一位富家的後裔，或一位世家子弟，就不答應與做工度日的貧民，更不與操下等職業的賤民一律平權。這些成見自然令參加會議的人數異常減縮，並且實際上，統治全村的是「德愛瑪亞」 (Djama'a) 會議，這種會議是一般有權勢的人們所組織起來的。一切事體在未提交大眾討論之前已經被「德愛瑪亞」會議審查過了，這種會議的人數受了一種很嚴密的限定。當這種會議解決一個問題要得到大家贊同時，那開大會通過他的決議案，祇不過是一種很簡單的形式而已。有人要想從羣衆中顯露頭角，加以反對，則必招致列席人們許多譏議的笑聲及叱斥聲。」

這些例證可以證明非洲人的城市組織是各形各樣的。這些是絕對民主的，那些又是貴族的；至於此外那些

又由民主與貴族合組起來的。越是我們考察這些小民族們的組織，我們越發覺到許多不同的形式。我覺得貴族政治總是起初便發生了，即使在那些最平等的社會裏也是這樣，但是漸漸的將他的範圍擴大起來，却不是用強暴與欺詐去擴大起來的，乃是用親善與仁愛去擴大他的範圍的，關於這類的例證在一切的民主國的歷史上可以找出許多來。

古代城市政治如何進化以趨於民主，這已常常經人家說明過了。下面引證沙爾代 (Janin, A.) 這一段簡略的論文，是將那些經濟條件變遷與政治制度變遷的關連明白說出。

城市政治之進化趨於民主

且看沙爾代在希臘民族之形成 (La Formation Du Peuple Grec) 一書上說：

在由政治的形式聯合起來的城市之中，其各個民族並不是密切的混合一致，並且在他們的生活情形上及在他們的法律情形上，他們之間仍然有許多顯然劃分的階級。其統治階級就是氏族貴族 (Etiykrates) 的階級。這個階級強佔政權。在從前，城市有一個君王，牧師，審判官及軍事領袖；但是那般氏族貴族設立議會及法院，假遺傳習俗的名義以限制君權，並且在雅典就同在其他希臘諸城一樣，君王的權力應遜於貴族。漸漸的，那些軍權和法權都從君王手裏掣出來了，君王祇不過保留他的宗教祭祀之權。從第七世紀下半期起，便由九位貴族執政

共同治理城市，並且由那般元老們所組織的議會執行法權並管理一切公共的事務。每個執政任期漸漸的縮為一年，凡是氏族貴族階級中人都可以繼承執政的職務，並且這種繼承權祇限定為氏族貴族階級中人，甚至於君王的職務，其初，雖祇限於由王族家庭的人員們承繼，亦可由氏族貴族階級中人繼承，所以氏族貴族階級中人或由執政的選任或由充當議會的議員的機會，遂都成為國家的主人了。

這一階級人員們的經濟權力亦不少減於他們的政治權力。他們都是一些大地主，他們不肯減少他們的產業，並且常常侵佔他們鄰人們的產業。他們不僅僅霸佔了土地的一大部份，並且，他們強迫那般小農們替他們耕種，且使之陷於極困苦的情境中。因為保障債權，那些貧農們常將他們的人身或他們的土地拿去抵押。即使最受優待的農人們，亦祇是個農，其所耕種的田土仍屬於他們的主人，這般個農們祇不過為着他們的債主而耕種罷了；但因為如此，致造成那般個農們處於非常困苦之境況，差不多他們應該拿他們收穫物的六分之五給債主。在那般氏族貴族們政治的及經濟的專制淫威之下，差不多在雅典將造成一種農奴的階級，這般農奴還要比斯巴達的那般奴隸更苦。

但是在這裏要說到那般海濱的人民，那般窮苦的雅典人們寧可以向外面謀生去，比他們在鄉下謀生更好。他們可以避免去依賴那般大地主們，因為他們可以要求商人，工匠，及船主們給他們以一點工作，藉以生存。更有甚者，那般窮人們又可找出那般商人及船主們作為保護人。在巴諾里（Paros）地方的居民之中，便有一些富人，這般富人們自然要求一部份政權。他們覺得，那流動產業之可以讓他們在政治上享有特權，也應該同那般氏族

貴族們之以不動產享有政治特權一樣。這般富商們倚仗着那些平民階級以反對那般氏族貴族們，這些平民階級也都是非常的怨恨那般貴族，並且倚仗着城市中的工人們及鄉下的農人們，這些人們都是急急的不能自保。因此，雅典的政治進化是由於那般富商人及工業家們。在雅典史的全部上，常看到工商業的進化與平民政治的進化之間有許多關係。

跨上平民政治制度的第一階段，應自梭倫（Solon）始。為着在雅典內部建樹和平便推選梭倫為各黨派中的公正人，他使趕快解放那些被債主們壓迫的債務人們。那般曾經被賣作奴隸的人們都被贖回了；那般曾經逃亡到外國去的人們都可以回到雅典來了；那些被抵押的土地也被豁免了一切租稅，取消債權，免令壓迫那般負債農人們。並且梭倫更設法防止將來。他防止將來再造成那一種農奴階級，特取消禁錮法。他限制大財產的發展，不尊重遺囑；氏族貴族們的產業便不是不可讓與的了，且自行削減已多成為非貴族的產業了。最後他組織雅典社會選照着一個新的原則：以身分權替代了財產權，他分雅典人為四個選舉階級……

但是梭倫的變法不能令任何人滿意，富人們既報怨他取消了債權，窮人們又希望他能分派一些土地給他。城市中便起了糾紛，黨派的鬭爭，野心家的鬭爭，都爭着要奪取政權。那時貴族仍保有一些勢力及地方的威望以致每一黨派都有一位氏族貴族人做首領。那些首領中之一，如壁西斯特拉（Peisistrato）便建樹了他個人的權威，壁西斯特拉的淫威並不防止雅典的進化。他仍維持梭倫的那些制度，並且甚至於由立法者一種常期實習的結果，反使其堅強。尤其是雅典仍繼續他的經濟的發展。

這倒是可以用雅典財富的發展，去解釋那般暴君失敗的原由。自然有些偶然的原由，如希壁亞（Hippias）的殘暴政治，Alcmonides 族人的鬭爭，Pericles 人的首領們及斯巴達之干涉。實際上，紀元前五百一十年

的革命，仍是繼續城市的進化程序。暴君專政祇是在昔日的貴族政治與尚未成熟的平民政治之間的一種過渡的制度；梭西斯特拉握有一種專制的威權，但是他尊重法制的形式並且用暴民的態度去治理政務比用暴君的態度去治理政務為多。但是經濟的進化已使那些平民階級增大，並且很自然的令暴君政治也隨着趨於消滅的形式；政治的新步驟已趨向於平民政治。這就是在暴君政治失敗的次日，城市的組織也就終了，而代以克里斯坦（Cleisthenes）的改革新政。克里斯坦因將那些公民們又從新分配；一切雅典人，不論他們的身分及他們的情境如何，都依照他們的居住所在到一個地方區域內註冊，如城市的區段或鄉下的村鎮，即所謂 Dème。 Dème 是一個行政聯合區。一些鄰近的 Dèmes 聯合而成的團體造成一個更廣大的地方區域，即所謂 Trittye。那

些 Trittye 又自行分作三個團體，每一個團體必適合於一個天然區域，如城市及四郊、海濱、內地。然後三個 Trittye 又造成一個部落，但是十個克里斯坦因的部落，替代了四個 Ionie 舊式的部落，那十個部落祇是一種精神上的聯合並不造成一個單獨的地方區域；全然相反，其中每一個部落都含有一個城市區的 Trittye，一個海濱區的 Trittye，一個內地區的 Trittye。

克里斯坦因的制度意在打破那些古代姓氏的品級而實現城市之精神的聯合。他到底將古代家庭制度打破；從此以後雅典人不再用表明家世的姓名，祇不過在他的名姓上註明他是屬於那個 Dème 罷了。他不尊重

那些古時政治宗教的團體，祇爲那些新團體造下些新儀式，分團體爲四大村鎮，其中三大村鎮屬於愛昂狄（Aiantis）部落，其餘一個屬於邦地奧尼（Pandionis）部落；部落爲堅定他的團結特在雅典舉行崇拜英雄的典禮，部落製用英雄名姓，市場上又建立英雄的石像。部落打斷了那些局部的疑結，因爲每個部落含有每地方的一個 Tritye，如 Hiprathonis 部落是結合 Eleusis 平原，Piræu 海口與 Parnæe 多山之區以成一總體。在那些新的名冊上，無論其爲貧富，貴賤，Pedion 的人，Diacrie 的人或 Paralio 的人，凡是雅典人都混合在一齊。凡遺風習俗所允許給一般貴族們及大地主們以特殊的勢力均消滅殆盡。在那些雅典人們，大家聚集到一齊，舉行慶祝部落的佳節的時日或在他們共同討論 Dæmæ 的那些事務時，他們自己真正覺得是平等且似一家人一樣。雅典的民主政體已開始獲得新生命了。

民主政治的進化在政府制度上該引起了多少的改革（如開代表大會議政，重視公共的利益，政治的觀念高於宗教的觀念等等）這就是傅斯代（Fustel de Coulanges）在下面這段論文中所說的話。

政治起於宗教

古朗施在古代城市（La Cité antique）上說：

到現在我們所研究的時代，遺風習俗沒有威權，而宗教亦不再能統治了。一切制度所導源的合法原則就是

公共的利益祇有這一個原則高出於各個人意志之上並可以強迫各個人遵從。這個原則替代了腐舊的宗教。從此以後就是這個原則決定那些法律和制度，並且各城市的一切重大行動都要與這個原則有關。在元老院及國民代表大會的那些辯論中，人對於一種法律上或政府組織的一種形式上，對於一種私法的觀點上或一種政治的制度上有所討論，人不再去問宗教的意旨如何，但祇問公共的利益如何而已。

人家很贊許梭倫(Solon)的一句話，這句話很可以說明新政體的性質。有一個人曾問到梭倫，他是不是以為已經給他的國家定下一種最完善的制度，他回答說：「不是的，祇是一種最適合於我國的制度。」哦，這是很新穎的，不再去問政府的形式及法律祇問功用。以先以宗教上規律作根基的那些制度自稱不會錯誤的及不會搖動的；那些制度都含有宗教上的鐵律。梭倫用這句話來說明將來的這些政治制度，應該求其適合於各時期中一般人們的需要，風俗及利益。不再有什麼絕對不變的真理；政府的那些法規從此以後應該是可以改變的。據人說，梭倫希望他制定的那些法律，最多能被奉行百年。

公共利益的條例並不是那樣確定，那樣明白，那樣顯著，像一種宗教的條例一樣。我們在公共利益的條例上可以常常討論的；這類條例在開始的時候並不能高瞻遠矚顧慮周到。要知道公共利益要求所在，有一種最簡單及最着實的方法，就是召集一般人來，而去和他們商量，討論。這種方法是被認為必要的並且差不多是常常被人採用的。在先前的時代，差不多由卜筮決定一切；牧師的，國王的，貴族的意見是非常有力的；若因為要得人民的公意亦祇不過舉行一種表決的形式而已。從此以後，一般人對於一切事件都要表決；為着要確實的知道公共的利

益必定要諮詢大眾的意見。投票表決變成政府的最大政策。這是那些制度及法規的來源；他決定什麼是有益的及什麼是正當的。這是在一般官吏，甚至於一切法律之上的；這是城市中的最高主權。

政府也變更了性質。政府的任務不再是完成那些宗教的儀式；政府的任務特別在於維持內部的安甯秩序與和平，並且增進對外的力量和光榮。這在往日是次要的，在現在卻是第一要務。政治超於宗教，政府變成人類的工具了。

人類的政治團體，絕非永久摹擬城市的形式以趨向於民主，常常由這些政治團體造成偉大的國家，上面有一個中央政府用武力統治一切；這就是那些帝國。在西歐，羅馬國家便變成帝國的模型。都虛(Victor Dur-

kheim)曾分析過羅馬用以聯合且同化那許許多多民族的方法。

羅馬帝國的政治

且看都虛在羅馬史上說：

羅馬共和國漸漸的增長擴大起來了。正常他的民族增大的時候，他的疆土也擴大了；他在要將一個地方劃為分省之先，必須給這地方以許多援助；他先要在這地方造成一個羅馬民族，其所以能造成一個羅馬民族的乃由於民族的利益或民族的本原。羅馬共和國在二十個獨立民族之中則設立一個附庸(Colonie)常常作他的屏

藩，羅馬共和國聯合這一個城市作他的聯盟；他又允許另一個城市在法律保障之下以生存；允許這一個城市以選舉權，又允許另一個城市以保存他原有的政治組織。那些自治區，沿海屬地，拉丁屬地，羅馬屬地，總區，聯盟城，自主城等等，他們的情形各有不同，他們對於羅馬元老院則一致服從，他們結合得密如蛛網，將那些意大利民族緊密的團結起來，一直到那些人民都自覺是羅馬的臣民之日為止。我們且將那由一個極小的城市變成了世界上最大的帝國這一種政治景象說明出來。

古時的愛國心大概多偏於區域的褊狹之見。所謂祖國必爲人所能目擊足踐的，其疆土可以由人一望而知，如由敘尼奧門（Sunium）海峽，太埃特（Taygete）山或克辟多（Capitolo）寺院之聯合以成一真正的祖國，那末，人應該爲那些祭臺及故土犧牲生命以愛護之。但是由方言、意志、感情、風俗及公共利益所結合的那些無形的連繫，在古時沒有一人能夠知道的，這種愛國心是由於宗教的博愛及近世的文化所產生出來的。古時每一個人必有他的部落，他的鄉土或他的城市。如斯巴達，雅典及加爾大（Carthago），又如古代一切戰勝的國家一樣，羅馬祇要政治主權不移出他的議會及他的元老院之外罷了。這些城市絕不是一種首都的模樣，乃是具有國家全體的形式。公民則限於在他們的牆圍之內或在環繞他們四周那窄狹的領土之上；此外，就是一些佔領的土地及一般隸屬的人民，斯巴達，雅典及加爾大都不能拋棄這種區域的觀念，所以他們永遠不能有新創造，祇不過造成一些城市，以至於危亡。羅馬常常不重視這種區域的觀念，變成了一個大民族，且建立了十二世紀的大業。

但是羅馬人的政策，起初絕不會有創造一個意大利國家之意。當人將意大利交給元老院治理的時候，元老

院的意見是，從那些戰敗者的手上奪去他們的獨立性及他們土地一部份，爲的是要削弱他們的力量；消滅他們的原籍及他們固有的文化，爲的是好將他們造成一般馴良的臣民，使他們服役有差等，爲的是不致有一種共同的及相等的壓力以引起一種普遍的革命；最後，再使他們都努力爲羅馬的光榮服役。因此，在羅馬人看來，那般意大利人們都是增加羅馬威力的工具，也就同很久以前，那般羅馬貴族人們將那些般賤民們看作是增加他們本身威力的工具一樣。

但是羅馬的起原與他的全史，及他的那種政策，就是在國王治下，對於那般被征服者則開放城市，在督理治下，對於那般賤民則開放議會，這都是爲元老院開闢一條新路徑。擁有主權的人總是議會（Forum）中人，並且這種人只能在 Pomœrium 的神聖的中心地方施行他的權力；但是這個神聖的中心地方也漸漸的可以允許那般被征服者參加。經過長期的共同行動及其共同的利益融洽，他們的精神上都注入了羅馬。這是無疑的，對於那般羅馬人們是共同分攤戰勝的利益；並且這又是無疑的，一面增加他們的人數，一面保全那些新的勝利並堅定那些征服之地。從紀元前三八四年到二六四年便造成十二個部落，並且羅馬的幅員從西米尼森林（Foret Caminienne）一直擴張到岡巴尼（Campania）。在這管轄地上，在作戰的時候其都察官可達一九二、三三四人之多，就是說含有一、二〇〇、〇〇〇人民，這個偌大的民族緊緊的擁護着羅馬，自然很可以維持他的尊嚴，在三百年以前這個武裝的民衆尚不能超過一二四、二一四人之數。雖然經過了高盧（Gaul）及桑尼奧門（Sannum）等戰之損失，而羅馬公民的及兵士的力量自行增大成爲一與三之比。

那羅馬老民族僅僅的數上上述的半數。但是他那二十一部便有二十一張選舉票，至於那般新參加的公民們，其人數也許更多些，却只有十二張選舉票；自從紀元前三八四年以後，羅馬南部愛突利（Enturia）各區共有四張票；拉了（Latin）、烏爾斯（Volturne）、俄蘇尼（Ausones）、愛格（Eques）等種人，則每一種人有兩張票；在紀元前二四一年，那些賽濱人（Sabinas）祇造成兩個部落。再者，關於那些百人團的選舉，因為那般新加入為羅馬公民們距離太遠，旅費不貲，便不允許他們參加會議。因此，羅馬一面增加他的軍事的實力，一面宣示環列於他四周的那些民族們參政權，而羅馬人民遂達到五十、六十甚至一百萬之數，且羅馬仍很聰明的保存着他的老公民們的真正勢力。羅馬滿足了他的人民們的虛榮心，而不改變他的組織的根本特性；他仍然是一個城市，并且他已經造成了一個民族；他具有數量上的力量且有團結統一的精神。

二 封建制度

當一個中央政權不曾建立起來的時候，或當中央政權建立了以後又衰弱下去的時候，則常常有一種封建制度起來替代他，這種封建制度是緊緊的聯合那權力與財產，而社會秩序在於令一般臣僕盡忠於王侯。在下面所引證的論文裏，傅斯德以日耳曼爲例去解釋爲什麼政府衰弱而貴族制度便發達起來了，并且又以法國爲例去解釋爲什麼中央政權的衰弱便增進了社會上許多不平等階級。

貴族制度

古朗施 (Fustel de Coulanges) 在古代法國政治制度史 (Histoire des institutions politiques de l'ancienne France) 一書上說：

日耳曼人們的那些制度及他們的家庭生活，他們的習慣及他們的信仰，他們的德行及他們的罪惡就是歐洲各國的榜樣。

日耳曼人與我們上述的那些民族所最不同的地方，就是在於日耳曼不曾達到那種強有力的政府組織，非如希臘人及羅馬人在許多世紀以前已經組織過了強有力的政府。在他們那裏，城市的制度絕對不與在雅典斯

巴達羅馬那些地方的城市制度一樣整齊與嚴密。家庭經過很久的時期仍保持其強盛的性質，政府總是微弱的。在希臘的或意大利的城市中那些村落的及部落的小團體都很早的就自行消滅了，在日耳曼則那些村落的及部落的小團體仍保持着他們的獨立性和他們的特別生活以至歷時甚久。

並且那些日耳曼人一直到達西特（Tacitus）的時候，仍然在那種社會情境中，那種情境是那些古希臘人在他們組織城市以前所經過的情境。日耳曼民族，不是像我們的民主社會一樣，集合千萬互相平等的個人們而直接服從政府的權力，他却是各區，各村，各大貴族家庭，各武士集團互相聯合的一個聯盟；每個團體的首領，因為他們豪貴或因為他們的奴隸人數多比較國王及政府更有威力。從那上面，在達西特看來，那些日耳曼人似是天賦以一種自由的稟性，羅馬雖建國好幾百年，也找不出這種例證來。達西特觀察那種王權絕對不是獨裁；就是那種真正的權力並不在國王手裏；那種真正的權力是平分給那般家庭的首領們，村落的首領們，團體首領們，一般貴族們或僧侶們，一般執行這種權力的人們，一般隨從如雲的大人們，那就是這個社會的威權。那就是這個社會的力量，對於共同的政府說，是極端的自由，對於那些地方首領們或家庭的首領們說，則差不多沒有一點自由。人家盛稱日耳曼人的獨立精神；但是那些人中之極大多數都屈服於私人的羈絡之下，那般日耳曼人在奴隸的或佃農的，釋放的奴隸的及武士的頭銜之下，都是緊緊的服從另外一個私人，而不是服從國王或政府；他們都有一位主人。在日耳曼，倒不是自由統治着，乃是隸屬統治着。

政府權力之薄弱與社會不平等階級之增大

古朗施在古代法國政治制度史 (*Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*) 一書上說，這種黑暗時代的第一項事件，就是缺乏安甯。保障人的生命、財產、自由要算是一件大事，也是一件極困難的事，這就是人生最大的慾望。至於對上述那重重保障，既不能倚賴着國王，又不能倚賴着國王的官吏們，且不能倚賴那些法庭。因為行政及司法都是毫無力量。

那末，無論在什麼時候必然產生並且總是產生這樣情形：弱者自覺得不能被政府權力所保衛，便向一位強有力者要求保障並且自行託庇於他的庇蔭之下。一般希冀和平的弱者爭托庇於主人勢力之下，直視爲安身之所。

這差不多是不可避免的定律；社會不平等階級之增減與政府權力之增減成反比例。政府權力在強弱貧富之間樹立一種平衡。若是政府權力失去威信，則必然是弱者屈服於強者之下，貧者屈服於富者之手。

……在那全社會衰弱不振的情形中，在那社會的秩序及個人的生命都無確實保障之中，每人都要盡他所能去尋求安寧的保障。祇有主人勢力可以給人家以安全的保障，人遂都投奔於主人勢力之下。這種保障，要是由人家購買而來，則十分確定，若是被保護的人，不曾償付貴族以一種真正之代價，則那種保障便祇是一句空話，直如那些法律及政府權力所允許的保障之歸於無效是一樣。被保護者必須服從保護者，爲他服役，按期繳納租稅；

他甚至還要將他的土地給與保護者，更有將他的身子全賣給他。保護者由地主及自由人一變而為收租的及官吏。被保護的人犧牲越大，則他越受到確定的保障，主人對於他是一個權利的保護人。為什麼主人不盡其所能去保護那已經屬於他的那塊土地，及那已經成為他的奴僕的人？一般人為着自救起見，便發覺得一個最好的方法是求人保護。

我們可以相信主人或貴族在一般民衆之間已經建樹起勢力來了。這倒是那殺民衆們常常去迎合主人或貴族。我們展開史籍並察看事實便可以令我們想到弱者常常追隨強者冀求自保，似非強者本人要設法陷弱者於羈絡之中。

這尤其是毫無疑義的，這強弱貧富之間的關係，實由各個人的許多契約結合而成。各人可以自行決定為獨立自主的人或為奴役。史書上不曾給我們一個實例，說有什麼一個地方是用武力將一般人收服為奴役的。我們很可以看出來，一般人都喜歡做自由人及主人；這是決無可疑的；他們都是希望有保障而不失去他的獨立自主權；但是人不犧牲獨立自主權便不能得到保障，所以人便毫不遲疑的自行決定作家奴及臣僕，這種羈絡是由契約結合而成；這是二人之間的正當交易，這人要出賣他的保護義務，另一人則出賣他的服役義務。

這種契約的協定是本身的，其子孫並不受契約的限制；假使定約的雙方有一方死亡則兩方所訂契約便歸無效。所以每一個新世代的人可以有自由選擇之權。從第六世紀到第十一世紀這一段時期中，若是大多數人都以獲得自由為利，則他們儘可以取得自由。全然相反，那時社會秩序的紊亂，日漸增加，那末，那些人們的熱烈希望

不是獲得自由，倒是希望生活有保障。

譬如我們拿那時候的一個小地主為例來說。他所有的田地已够他耕種了，他很可以舒舒服服的耕作過活，但是他是孤立無援的，政府的權力又不能給他以充分的保障，他不知如何去抵抗殘暴。他看到在他旁邊的那一位大地主，又有錢，又有勢，手下又有許多僕役，不怕外人來欺侮，並且在他的管轄區內人都能平平安安的耕種收穫。這如何能不令那位小地主起意，要將他的小塊田地變成為大地主的管轄區之一部份後便也可以平平安安的耕種呢？於是他便將田地交給大地主。又從大地主手裏將田地領回來而繳納一些利息，從這時起他便毫無恐懼的過活，並且他可以計算他每年的收成去繳納那些租稅與他所應許下來的一切義務。

若是那位富有的鄰家是一個寺院，則小地主的企望更大；因為教會的田地之被保障得比其他一般更好更確定，並且寺院的僧侶非常盡力的保護他的田地，所以那小地主情願將他的土地所有權讓與僧侶，而他遂得平平安安的耕種過活。

此外還有許多別的原因促動那般人民的決心，田畝的附稅及各種捐款太重，有錢有勢的寺院可以得到被豁免租稅之權，並且法律尙宣布對於寺院所陸續領有的一切土地都可享有被豁免租稅之權。於是小地主急欲放棄他的田地俾可不繳納繁重的租稅；但他却甯願償付一些較少的息金給他的主人而從他的主人手裏再將田地領回耕種，祇不願意繳納過重的租稅給國王。譬如這個人享有土地所有權，但是法律卻規定凡屬地主須終身服役並須供給軍費。哦，在那時候差不多每年作戰，那末，這便是農夫年年破產，所以這人便將他的田

地甚至於他自己的人身都出賣給一個寺院俾可避免許多危險並且尤其是避免那些軍役的消費。

就是因爲上述各種原因所以每一個新世代都有大多數人自行賣身爲奴，大部份自耕田土都變作償付利息的抵押品。這種情勢的本身又繼續推動並很快的漸漸趨向於奴隸制度。政府權力天天喪失他的領域；地主則天天擴張他的領域。地主於不知不覺之中差不多幾佔有一切的土地及一般的人衆。地主將一切都吸收來歸他的治下。

這不僅僅是那些弱者及窮人們要設法避免危難：沒有一個強人能殺自誇自大，因爲強有力者總是遇着他更強有力的人。強者也同其他那些弱小者一樣要去追隨一位更強大者以求他的保護；弱者向強者求援，強者又向更強者求援。弱者是強者的家奴，而強者又是更強者的家奴，弱者將他的田地抵押給強者，而強者又將他自己的田地抵押給更強者。弱者對於強者應繳納利息，強者對於更強者也應繳納利息。那些弱者與這位強者所訂下的一切契約的關係，這位強者又須與一位更強者訂立一切契約的關係。在這一方面弱者稱他爲主人或大人，但是在另一方面他又須稱另一個人爲主人或大人，這就是一種契約的連環，在這連環上，人都可以分等按級投到他們的地位。

這種保護與服從的契約在整個的社會階梯中又自行一級一級的產生出來。在國王與伯爵之間，在伯爵與尋常官吏之間，在官吏與人所稱爲富有的人之間，其條件與法律都是相同的：事實上那些條件與法律總是要人服從政府的權力並要使人的人身都去服從另一個人。

季蘇 (Guzot, F.) 曾說明那封建制度怎樣漸漸將國家分化。

封建制度的特性

凡看季蘇在法國史論 (Essais sur l'histoire de France) 上說：

什麼是這種貴族政治的特點，及其政府的政治特性？

這就是一般小主宰，小暴君們的一種聯盟，並且他們彼此之間有相對的義務和權利，但是各人在他們的領土以內，對於他們的臣民們有一種絕對專制的權力。

這就是整個的封建制度；也就是從這點上看出封建制度與一切貴族政治及其他一切政府不同的所在。

在這個世界上，曾有不少專制的及貴族的政體。常看到那些人民們專被一位個人，被一個牧師公會，或被一個貴族團體所統治，甚至於佔有這一類的政府沒有一個合乎封建制度。

在那種社會裏最高的主權是操在一位單獨的個人手裏，人民的情境是很卑賤的，可憐的。真正說起來，我以為封建制度還比較的好些。但是應該承認的是這種情形常常令人不覺得十分嚴重并且比封建制度較易受人接受些。這就是因為在那些範圍擴大的君主專制政體之下，一般人至少還可以得到一種平等及和平。雖然這類的平等與和平是可恥的，但有時一般人民們却很滿意的託身於帝國之下以度殘生。這種自由、平等及和平是從

第一世紀到第十三世紀各封建諸侯的領土以內的人民們所不曾享有的。封建諸侯領土以內人民們的門前就是他們的主人。沒有一個人可以脫離主人的威權。尤其是這種暴政能這樣的看管着他的臣民又能一眼看遍他的領土範圍，於是主人的那些怪癖性情便都任意發放起來了。於是那種不平等的境况更顯然感覺出來了；有錢的，有勢的以及一切權利時時的呈現於貧者、弱者及奴役者之前。封建領土以內的人民們不能毅相安於和平，不斷的在他們主人鬭爭中而被累及了。他過着一種顛沛不安的生活並且同時又受到繼續不斷的戰事及專制淫威的壓制。

封建制度的統治權之不同於一個牧師公會的統治權或一個貴族會議的統治權祇在於這是一人的專制。一方面是一個貴族團體，擁有及統治一大些人民；另一方面是將貴族團體分爲各個人，各個人擁有及統治屬於他自己的那般人民。假使那貴族團體是牧師，他的權力便建築在與他的臣民們共同的那些信仰之上；在那般發號施令者與那般唯命是從者的公共信仰之中，有一種精神上的平等，以依附帝國。要是一個貴族會議統治着呢？這就不能像一位個人那樣的任性，那樣的專斷，因為這是由於公共計議，並且他的權力祇是屬於團體的。在政府的組織中有會議，他又可以造成一些支部和政黨，那些支部和政黨常求得人民的歡心，而有時抓住住人民的利益；不論人民的情境如何不好，但他能參加會議，對於他本身命運多少發生一點影響。封建制度絕不是一個貴族政府；這是各個專制君主的一個集合，各個專制君主是他的封疆之內立法及執法的主宰，不理會任何人并且他對他的臣民們的設施也不作任何計議。我們是不是要懷疑這樣的一種制度比其他那些專制制度還要招致

民衆們怨恨多些？專政及特權在封建制度裏所採取的形式更要厲害些；這并不像國王之位高人遠稱滅其專政的淫威，又不像貴族團體之稍稍隱飾其特權；特權與專政都附於他一人之身，又常常不離他的人民們的前後左右，在他的四圍就沒有和他平等的人。

現在我不說那般臣民，且說所佔有的國家；這種國家分給各封建諸侯，每人統治着他的領土，但是由許多關係聯合而成一國。

在這裏，我又遇着了一種情形：那些自由，權利不僅僅保護那般有幸運的人們，並且他們也爲那般奴役的人們開下一個最好的大路。

這種情形應該是這樣的，一方面，封建制度既不減那種威勢，又不稍減那種虛榮；另一方面，他絕不像埃及的神權政治，亞細亞的君主政治或維尼斯(Venice)的貴族政治去強迫他的臣民們服從。他壓制他的臣民們，但是他的臣民們可以自求解脫。

假使封建制度安置一位主人在臣民的身旁，便使人覺得那種專制政體更可怨恨了，封建制度又在一國之內使上下階級人太接近了，也是引起自由平等思想的一種原因。真正君主政治的罪惡在將君權特別提高，并令一般人祇知服從君王而不敢仰視。君王自己以爲是天神，人民對他崇拜得像偶像一樣，那時人可以寫出君王的任務及臣民的權利；至少，人可以不斷的陳說這些任務及權利；但是事勢比空言有力得多，并且當不平等階級相隔太遠的時候，君王們很容易忘却他們的任務，臣民們也忘却了他們的權利。封建制度的尊嚴比較簡單，君民間

不平等的距離比較接近些。君民之間習於共同生活一如伴侶，既沒有高不可及的高貴，又沒有卑鄙下賤的臣屬。從這上面便產生一種忠誠的情感，再者，那些尊卑的地位不是絕對的；這個封疆的主宰也可以是那一個封疆主宰的臣僕；常常有些人，因封土的不同，他們之間有時有臣屬的關係，有時有主宰的關係。最有威力的大諸侯對於那般弱小的負有一些任務的。法蘭西的國王祇撫劍稱尊，總攬各諸侯的封土而已。最後，由各大小封土間之交互的連貫，其最大與最小間判別的鴻溝漸消滅；他們在那不平等之中，一步一步的互相接近而發生一種新感情。

在那些最不一致的社會團體中，這種感情是一條正當的大路。我再來說那一個國家將國內人民分散給各位封疆諸侯自行治理所發生的結果如何。這種社會裏的人民痛苦極了，貴族在這種社會裏也不能持久且多損失，但是那般領土者在這種社會裏獲得獨立自尊的利益。羅馬的或維尼斯的貴族議會的權力和光榮是一般貴族們的權力和光榮；貴族中的各個人祇分得集合體中一部分的光榮和權力。在封建制度裏却與之相反，權力，光榮，命運以及一切都是屬於各個人的。各個領土者都祇顧一己的實力及一己的尊榮，不顧他的團體。他在他的領土以內自己單獨的去維持，發展，收容忠誠的臣民，懲罰不忠誠的臣民。他與上級及同等官員們的關係很薄弱，他覺得相隔太遠不能依賴他們的保護。從這上面，便養成那種堅強而驕傲的個性。那般公民們各圖自衛，祇靠自己的勇力而不希望能得到公共權力的保護了。這一種情形不啻是一個社會好像是一個戰場；祇憑各個人的能力和威勢在那裏維持着；但是社會正可以從這裏打開一條出路。

威爾遜 (Wilson, W.) 解釋國家的發展會說明封建制度對於由古代式的國家轉移成近代式的國家頗有貢獻。

封建制度如何開發近代國家的途徑

且看威爾遜在國家歷史的及政治實驗的原素 (L'Etat, éléments d'histoire et de pratique politique) 上說

那時全國都被分作彼此不相聯繫的及缺乏同情的一些大人羣。各人有各人的主人，並且就是不與他服役於同一主人之下的那個人的仇敵。

這樣的一種制度談不到和平也不能實現好政府，但是他却將以前那些舊觀念打破得乾乾淨淨。古人的國家是自行具備一種本質，個人的本性在這種本質之前是隸屬的。封建制度乃是各個性的一種結合，是由許多各別的團體及許多沒有共同的意志及行動的人們所組合起來的一個大聯合。不僅僅是這種制度不能作任何一種實際的結合，並且亦不能構成任何同一的意志。真正國家的結合是到最後纔產生的，但是當真正的國家產生的時候，這便不與古代國家的結合取同樣的形式了。人民在國家裏不是成分，乃是單位了，從那時起，國家似不一定是一種自然的組織倒很像是由共同志願所組織起來的一種社會。個人對於國王的忠誠在古代的情境中到處都取得公民的地位，公民是一國政治團體的人員。到真正國家成立時一般人便不復是公民而是臣民了。

這樣的到了十三世紀，這是一個大創造及大發明的世紀，這是商務與航業同樣發展的世紀。不久便是文藝復興，一般人皆用哲學的眼光去研究一切環繞他們四周的那些事理，那很久爲人所忽視的思想領域又從新讓人深入探討。後來路德（Luther）出來了，他說明人類的個性及凡人皆有評判權的真實理論。經過一個相當時期這些理論遂深入一般人羣的心內，那般宗教改革家開始放棄他們的舊式宗教的武器而來到民間，與一般人工作通俗的談話，而激起他們贊成那些新教義，這些新教義是要打破對於教皇作精神上及智慧上絕對服從的舊習。真正國家的文學於是產生出來了。這種新思潮到處打破了修道院及大學校之門，而使一般人可以發揮他們的自己的智慧。一般人既恢復了他們自己的智慧，使漸漸的丟開那些幼稚的信念，而開始要求去參加一切的事務。最後，人民的教育一步一步的逐漸完成。到這時候真正的國家已達到成熟的時期。一般人民已訓練成熟而有自治的能力了。

所以這就是那些重大原因之合法的而非偶然的結果。近代政府的力量很少建築在少數人的權力之上；近代政府的力量漸漸的要建築在大多數人的權力之上。一切法令不操於一個獨裁的武人，乃成於一般人民的公意。到這時候武人專政已不能長期存在了。祇有那些被人民所愛戴的君王尚可平平穩穩的坐在王位上，因爲他們能爲人民謀福利。君王政治之能存在與否要看人民的公意。

更有進者，這種變更的結果便給社會上以一種新的結合，習俗又成了一種力量，不僅僅是關於公意及服從的事，就是關於創造及進步的事亦有習俗的力量。社會已不復是往日的組織，社會中的分子已獲得更多的自由

並獲得更多活動的機會。但是社會組織的特性更形發展。這種社會是從封建制度的無組織的情境中產生出來的，並且又從專制君主的特別情境中產生出來的。這整個的社會已造成他本身的意識，他已走上他的一個發展的新階段了。

三 近代國家

一直到現在我們所曾經說過的那些政治團體應該不應該稱作國家這個名稱有許多學者們常保留國家這個名稱去稱謂近代式的國家，國家的意義，在一方面似因為擁有一大羣共同生活的一種同一的意志，願意保守一種遺產，而防衛一塊疆土，就在這一塊疆土上面便寄託了國家的文明；在另一方面，一個政府握有一種中心的權力，建立於各種原始的組織之上，而維持團體的統一。在這裏沒有佔有土地及國家的法度，但却有國籍，可是不能說是國家。

古代國家與近代國家

烏利務 (Thurion, Maurice) 在憲法摘要 (Précis de droit constitutionnel) 上曾將古代國家與近代國家的性質簡略說明，並確定古代國家與近代國家的關係。且看他說：

原始時代的那些原始的組織呈現許多確定不易的性質：

(1) 那些原始人類團體的範圍很小；那些團體並不站在確定的土地之上，大部站在親屬及種族的關係之上（如父族，族黨，*yeury*，古希臘的部落，*Gentes* 等）

(2) 在那些團體裏面有許多社會的階級，那些團體裏面的制度是貴族的且不平等的，低下階級的各個人們附隸於高貴階級的各個人們以主僕身分的關係相維繫（人對人的權力）。

(3) 在那些團體裏政治的權力是深深的參雜於經濟的權力之內，就是說那般有權力的人們都是那般擁有財富，牲畜或土地的人們；古埃及的那般小國王的宮殿差不多就是麥穀的倉房及食物的儲藏所；

(4) 那些權力並不是集中的，乃是分散的。

在這些原始時代的人類組織與中古時代的那些封建組織的性質之間令人不禁覺其有近似之點。很顯然的，依照古代國家的原始形式，社會要自行建樹時，自不免落於以隸屬為根基的那千千萬萬的舊組織的模型之中，而受風俗習慣的牽制。這些舊社會模型的性質仍可以在封建制度中發現，經過好幾百年，仍顯得是不能破滅的。

一直等到地中海文化發達時期，人纔看到有近代國家出現，那時國家的疆土已完全確定了，這纔是原始時代的風俗制度終了時期；那般遊牧部落之繼續不斷的遷移是社會團體發展的一個障礙，但是等到疆土確定了及農業進步了以後，人口因而很快的增大繁盛起來，於是原始社會的形式都被打破了，從新改變為範圍更大及更有條例的形式，這應該就是近代國家的形式。近代國家之形式是一種很重大的現象：(1) 因為這種形式的國家到現今仍存在着並且有國家主義的與國際主義的兩種相反的運動仍繼續活動；(2) 因為近代國家造成近代政府；(3) 因為從憲法的觀點上看，近代國家在政府的權力與國家的主權之間產生對峙的形勢。

我們可以這樣的去下近代國家的定義；這是依繫於領域上的一些民族的團體，在這個領域上有一種精神的團結，發展團體本身的統一意志。

我們在確定領域的條件上並不堅持，那仍不免有許多困難，但是我們應該不能忽視那精神的團結與團體本身統一的意志。

(1)近代國家的連繫全站在精神的團結上——國內的一般國民們就是自覺在他們之間有一種精神的團結，並不是因為他們都有一些相同的信仰，乃是因為他們有感覺的、思想的及行動的一致的方式，總而言之，就是他們都有一種一致的精神。兩位法國人，彼此都不相識，偶然在外國遇見了，他們兩人從他們的精神上，從他們應付事體的方式上，從他們判斷事理的才能上，從他們解決問題的態度上，以及從他們一般意見的興趣上，立刻的他們自己可以證明都是同一國籍的國民。

這是無疑的，這種精神的團結是由於物質的連繫，由於長期的同居，由於種族的共同，由於語言的一致，並由於信仰的相同以孕育出來的。一旦物質的連繫不能再維持下去，如團體之異常擴大，人自然趨向於精神團結之一途；人便從這一種以達到另一種團結。

由此看來，近代國家就是精神的形態，但是這尚不能說近代國家是純粹意志的形態，因為精神的團結並不一定純是意志的事件。

在這個爭論紛紜的問題上，我們似乎得到一個最合理的解答：在一國的國民之內，最宜分作兩種分子：一種

是核心分子，是長期的同居於共同的土地上。另一種分子，便是那般移殖國外的僑民。近代國家不僅僅不能祇由一種核心分子組織而成，但是他也不能祇有僑民以精神的團結而繼續維繫，這種精神的團結絕不能祇是空洞的意志。

由此看來，語言及宗教的共同並不一定堅持的，有些國家，如比利時，國內便有兩種通行的語言，如瑞士，國內便有三種通行的語言，至於近代各國，差不多都是信教自由，其國內便有各種各派的宗教。

種族的共同必須限於核心分子，他們都是長期的同居於同一土地之上；但是近代國家很少保有純一的種族，各國種族都是互相混雜的；法國的國家在中世紀便建樹起來了，那時他使由高盧、羅馬等民族混合而成。

至於僑民的意志共同，原是可以的，但是僑民的人數總是較弱於國內核心分子的人數。

(3) 國家統一的意志——精神的團結尚不足以造成一個國家，這祇能造就國家的國民，以養成國家的實體；應該在這實體之內發展國家統一的思想及意志。這是一種長期精神融合的結果，為密史來 (Michelet) 所稱為「一種本身的融和」，由國家的「偉大精神」所造成的。

這種融合就是思想的共同，意志的共同及感情的共同。各個人的思想，以為國家造成一種生活的環境而他可以在這種環境中平安過活。各個人的意志，就是他要共同生活於這種環境之中。各個人的情感，就是愛好這號稱祖國的一種環境。

沒有上述種種不能喚起集團心理的意識，國家的精神祇是一個抽象，其中空空洞洞的別無他物祇有共同

的思想，共同的意志，共同的情感而已。但是以上一切都是在那種精神上，並且因為如此，國家的統一纔益增堅強，因為真正的統一祇在精神的團結。

(3) 國家的組織——人以為近代國家的形成經過了好幾百年，那一般民族不能沒有一種政治的及社會的組織。

一個國家在事實上自具有一種組織，除去一種政治集中的組織後來漸漸改變為一個政府。

起初，在一般民族踏上國家的階段，使已經具有私人團體生活的形式，為現在我們所稱說的社會生活。那時已經有一種家庭制度，這是導源於父權家庭的時代。又有一種私有財產制度，這是在農居時代已建立下來了，還有一種行業制度，也是已經建樹起來了。在古代國家的文化中，那些人民生活的組織祇造成一種公法，但是各國的私法已隨許多特性而變更。這種私法制度便成國家制度的借鏡；國家漸漸將那種私法改變完善；他表現一種國家的意識，我們可以看到人權宣言 (*Declarations des droits de l'homme*) 上所說的，就是這一種個人主義的意識。

那些國家又有一種公共生活的組織，其性質是地方分權的；這就是那些地方區域，封建領域，小縣下邑，行業公會，商人團體等。既沒有永久的聯盟，又沒有永遠共同的首領；至多，在國家非常危急的情境中，有一種暫時的聯盟；精神的團結是惟一共同的發動機。這就是高盧國家在戰勝凱撒時的情形；那祇有精神上的感情，但是政治的組織是零亂分散的。

絕沒有共同的成文法，又沒有共同的風俗，祇不過有各地的及各別的風俗，法律統一又不曾實現。從這上面看，那些國家仍是屬於原始組織的時代。

總而言之，這種國家是幼蟲，祇有待他變化成一個近代國家纔成爲一個完全生物；他的個性是被動的，他不能在那般國民之上施行一種正式的行動；國家的適當的，主動的及有力的身分，祇是近代國家的意識，使之發揚光大。

我們已經看出烏利務的意見，以爲國家是一種精神的組合，却不承認其爲一種純粹意志的組合。候朝（Reann, E.）在一個很著名的講演中，說到國籍問題，則側重於意識及意志，而反對那般德國思想家們所常常稱說的定命論，在那般人的眼光中看來，國家多半係人種與土地的組合，很少由意志結合。

國家是一種精神互助的大結合

且看候朝在什麼是一個國家（Qu'est ce qu'une nation?）上說：

國家是一種精神的結合。造成這種精神的有兩種要素。一種是來自過去時代的，另一種是屬於現時的。一種是佔有過去時代所遺留下來的一種豐富的遺產；另一種則是現時的共同意見，希望共同生活，願意繼續發揚光大人所共同承受於先代的那宗遺產。人是漸次發育長成的。國家也同各個人一樣，是經過長期的努力，性儀與團

結纒完成共同的。尊敬祖輩是最應當的；因祖輩的造就，纒有今日的我們。一種英武的往事，幾個偉大的人物和一點光大的榮譽都是社會遺產，而一種國家的意識便建築在這宗遺產之上。在往昔有一些共同的光榮，在現時有一種共同的意志，往昔曾在一起共同做過許多偉大的事業，現時仍願意共同努力，那就是要做一國國民的一個主要的條件。人都願意爲國而犧牲，人都願意爲國而受苦。人都愛護他所經營及他所傳受的屋產。斯巴達的古歌稱頌國家會說：「現時的我們是你在先時所製造下來的；將來的我們就是你現時所造就的。」

前代所遺留下來的榮辱，共同承受，將來的新興的計劃應共謀實現；共同受苦，享樂，希望，那比封疆海禁還更聯合得結實些；那雖有種族言語之或異，亦能互相了解。剛纒曾說到「共同受苦」，誠然是共苦比共樂更要團結得切實些。說到紀念國恥比紀念國慶更顯得有價值；因爲這種紀念，可以激發大家共同擔負責任，共同興奮起來。所以一個國家，是由人已經做過或正要去做的事務所構成的一大互助團體。國家是由過去的歷史所產生的；他有一種顯明的表證：就是表示繼續那種共同生活的願望。一個國家的生命在於人民日常的公意，猶之個人的生命在於生活之安定一樣。哦！我知道這樣解說不像天賦神權說之過涉空洞，又不像假造事實說之流於粗率。我所提出的意識的意義，是一個國家不再讓一位國王有這種權力對一個分省說：「這是屬於我的，我將他拿來。」依我們說，一個分省，就是一般人民，在這種情形上，任何人都有被諮詢之權，這是一位人民。一個國家絕沒有去收服或取得一個地方之權。國家的意識是惟一的正式標準。應該要力求貫徹這個標準。

我們已經從政治上將那些神教的抽象意義撇開去了。但撇開了以後，還剩下些什麼來所廢下的就是人，人

的那些意志及他的需要。那些國家之常常劃分離異都是常常由於共同意志變，更而變更其舊式組織。這是很顯然的，在這種情形之下，沒有任何一種原則可以推行得永久不變的。真正的一種制度祇能採用一種極普遍的方。人類意志常有變更，那末，在他之下的什麼東西能不隨之而變更呢？那些國家的組織并不是一些確定不易行之永久的東西。那些國家現在已經開始組織完成了，也許他們將來會自行消滅無餘的。也許，將來歐洲聯盟成立起來而替代了那些國家。但這不是我們今日這個時代的普通公律而已。在現今的時代，應該有國家的，且必需有國家的。國家的存在可以保障自由，等到將來意志統一，不分彼疆此界時，則這種保障也許可以撤廢的。

各國因其性質之互異，常常適合於發展共同的文化；各個國家都以人類大協調為一種目標，總而言之，這種人類協調的目標就是我們所希望達到的最高意境。各國之獨立散處，都有他們的微弱的支部。我常常說，一個個人在國家內常養成許多錯誤的性質，他常常受虛榮的薰陶，他常常忌妒、自私、好鬪，他常誇張而不能容忍，這種人實在是太難了。但是以上那些一切不協調的瑣碎事件到人類大羣中都要消滅的。可憐的人類！你已經備嘗艱苦了！你目前還要受許多磨折！不知智慧之神可能領導你避免那佈滿在你的前途上的許多危險。

我總結起來說。人既不是種族的奴隸，又不是語言的、宗教的、河流的、及山脈的奴隸。人類之結合，是由於精誠與赤心，合而造成一種精神的共同意識，這樣一種結合就是所謂國家。至於這種精神的意識是以犧牲來證明他的力量，要各個人在公共利益之前犧牲自我，這種意識是正當的，他應當繼續存在的。假使在國家的領域上有所懷疑，竟可諮詢爭執的人民。那些人民在這種疑難問題上是應當發表一種意見的。這樣將令一般政客們竊笑了。

那般政客們總是自欺欺人並且他們的最高的理論就是擴張疆土。他們意謂：「諮詢人民的意志，真是太可笑了！太幼稚了！」那都是一些不濟事的思想，想以一種幼稚的簡易的方法去替代外交和戰爭的策略。一旦慢慢的等着吧；讓那般政客操縱的時代過去；我們將知道強權之可厭也。也許，在許多次嘗試之後，我們仍回到我們的簡易的解決方法。將來之最合理的方法就是在知道互相容忍。

爲什麼法國思想家大都接受那種選舉的原理而反對德國思想家的國籍的理論，這就是盧易桑 (Luyssant, Th.) 所要說明的。

國籍原則的各種形式

且看盧氏在弱小國家 (Les minorités nationales) 上說：

德國學者們所持國籍的理論大都歸之於定命論，如歸之於土地的，種族的或歷史的限定等，這類理論不僅是發於一般哲學家，尤其是發於一般歷史學家或地理學家。這種理論宣說國家是由一種變化而達成，在那種變化中，那些個人的意志，以及那些團體的意志都不關重要的。外面的那些自然律可以決定國家的形式。國籍的表徵不在於共同的意識；國籍是由絕無意識的外象所構成的一種型式，恰好與上說相反。國籍的表徵都是在各個人的身外；這倒是土地，以他的形勢，他的出產，他的容積去確定一種民族可以不可以在這塊土地上的自給自足。

的生存，這倒是表面的特徵以保衛民族的共同；這倒是語言，有牽引維繫各個人之力；這倒是那般必不得已的共同需要而繼續延長一個國家的歷史的變化。由此看來很不難於去作結論說，國籍的確定並不在於各個人的意志，乃依賴於政府，祇有政府可以鑑定他的需要及他的發展的能力——政府是由他的那些歷史學家，人類學家，經濟學家，法律學家及大學教授們所引用的科學以發揚其權力與策略的。

人將不知所謂凝結力，政府與國家都出發於類似的理論。實際上，政府毫不受某某地方以國籍問題而要求區分或自治所搖動，這種理論在十九世紀時代恰好適用於德國帝國主義的策略，並且對於德意志的統一亦不乏助益。這種理論又助長那種帝國主義的發展直達於日耳曼的疆境之外，因為依照一九一三年七月二十二日所公佈的法律，凡寄居於外國的德國人民都要保持德國的國籍；這種法律維持國家的侵略而令其他國家接受其權力。這種現實的政策祇能在那種現實的理論上找出根據來。

哦，現在的問題是要知道德國人對於國籍的理論是不是也能與最初真實的狀態相似。在上面所說的種種都可證明那德國人對於國籍的理論所引起的事實是非常的不平等。實際上，從一方面看，種族及自然的疆域在我們看來並不是絕對確定的凝結物，並且甚至於先前由政黨所持的偏見而製造一些論調，因而在種族的理論上及地理的版圖上都早已種下了國家的偏見。那是非常的離奇互相矛盾的論調！從另一方面看，那宗教、遺傳、語言確是在建立國籍上的重要成分；但是這些成分却不像土地與種族之無意識性，他們是介於意識的與非意識的相互關係之間；他們從感情交互上，經過無意識，些微的意識以達於意識的境界，並且尤其是因為那些微弱

的意識常常為強大的意識所感應。因此，國籍問題，他的主要條件却不是那種定命論之以疆土與種族為圍的。法國思想家對於國籍的理論則完全與德國人的國籍觀念相反。法國人的國籍的理論是直接導源於宗教改革之信仰自由論及盧騷（J. J. Rousseau）的民權說。這種理論要個人讓團體去決定他的忠誠，並隨時注意他對於宗教的誠意及對於政府的公忠。國家的聯合，也同社會的契約之有待於意志的結合一樣，要看各團體之自由聯合；並且同樣的，一位公民可以放棄他的國籍而去加入另一種國籍，那些國籍有折斷那些政治系統的關係，好讓人自由選擇以加入那一種政治團體。因此，這種理論是發展民主政體的有力的理論；並且假使中歐在各時代的殘暴的「國籍戰爭」早經停止，則一切自由的互助性必有不可比擬的發展。

這位盧易桑又發出許多議論以論定國家的成立其主要的多在於朝代世系，這種意見儒爾尼（J. J. Hamet）在國籍的原理（Principe des nationalités）一書上發揮更多。

朝代世系

且看盧易桑在弱小國家上說：

「候朗已經說明國家的構成常常演出許多朝代的歷史方式。我們不必驚異那法國國家主義者儒爾尼（J. J. Hamet）所發的同樣論調了。他說：「石像之成因，不是大理石，乃是彫刻匠。說到國籍問題，這位彫刻匠，當首推朝代。」

朝代使我們之加入社會免去遲鈍的，無誠心的，及空虛的弊端，而採取進取的，有計劃的，及有創造的精神；朝代是最值得重視的，我們現在要將他看作歷史進化的起點而從事研究。宗教、區域、語言、種族各種發展，都呈一種散亂無定之象；那參加解決這種政治衝突的力量，那改進的，整頓的，選擇的力量，那適合自然，融化人心的力量，那限制國籍，而給國家以一個綱領，一個明鏡，一種紀念，及一種先見的力量，這都是在於國家的朝代。」

要證實這種學說頗不乏先例。在法蘭西統一的形成時，沒有人不重視阿杭梭倫（Hohenzollern）族人的朝代。還有更好的證明，普魯士的統一及德意志的統一形成時，沒有人不重視阿杭梭倫（Hohenzollern）族人的朝代。還有更好的證明，就是意大利創造統一以曾經過十個世紀終歸無效，一直到賽烏爾（Sevoie）族執政朝代纔完成這種大工作。爾尼的學說在今日頗不乏證明之例，如匈奧之分裂，早為許多識者們所預料其必在哈不斯布（Habsbourg）王族衰落之日。

我們絕不否認這些顯明的事實。但是確有許多相反的事實不與這些事實相同，令人不能以朝代世系去推論國家的構成而認為一種社會定律。

最顯而易見的是那些朝代之所以能集合一些國家的分子，祇是在於戰勝了其他那些朝代之熱烈的反抗，在那些朝代之中，國籍都是分隔離異的。

若是意大利之實現統一異常遲緩，這倒不是意大利之沒有王朝系統；這甯可說意大利太注意於王朝系統，注意於王家的私慾太多，注意於意大利的利益太少。我們是不是忘記了意大利詩人當特（Dante）說，在那些小

諸侯們紛爭互鬪之上的那意大利國家全被他自己的子孫們所毀滅了！同樣的，內部的親王之爭愈烈則外面的君主之爭亦起。自從凡爾登條約（Traité de Verdun（八四三年））成立以後，該有多少國籍分散零亂，該有多少國家因為親王家族間之瓜分遺產，承繼或贈與之爭致遲遲不能集合統一！

該有多少以人的關係勉強連合而成的國籍又妨礙了國家的發展！在德爾尼是很疏忽的引哈不斯布族及羅馬羅夫（Romano）族以為例。俄羅斯及匈奧在這兩個王朝衰弱之後便自行分裂，正因為那兩個王朝不知道在那些合組的國籍之間建樹其他的連繫而祇以那一種行政的名義的連繫去維持。

無論如何，新近國家的形成已宣告愛國的精神與忠君的主義根本不相融洽。在這一點上，可看出德國人為解決阿爾巴尼（Albanie）問題及芬蘭（Finlande）問題之許多嘗試終歸失敗，已甚顯明。波蘭（Pologne）與捷克斯拉夫（Tchécoslovaquie）打破了純粹歷史上的朝代世系，而立刻自行合組成為共和國。在德國，阿拉拔倫王族及一切親貴的世系衰弱以後，決不會削弱德國的中央政權，反而引起許多小國的溶合而增加德國的藩屬。在世界上沒有任何一種紛亂由於國王世系的凋散，新式國家的凝結決不採取那君主的形式。芬蘭，烏加拉（Urugine），愛我治（Georgie），阿采拜讓（Azerbaïdjan）……等小國或已成為共和國或必需組成共和國，中國亦不能例外，至於赫德熱（Media N）的情形是表顯一種勉強製造的型式，因為這是不容有例外的。

總而言之，朝代世系在國籍史上曾有相當關係，如一人的一族的威望可以激發民族精神而互相團結。等到文化發展將民衆的意識增高的時候，便與以先大不相同了。國籍史上的朝代世系的時期似是已閉幕了；展放於

我們眼前應是民主共和的時期了。

國家的一切生活全在於繼續不斷的及多方的同化，這就是拜哥 (Peccant, F.) 所要說明的。

同化 國家生活的定律

且看拜哥在政治社會學 (La Sociologie politique) 上說：

國家生活是溶化異質以成同質之繼續不斷的一種經過，儼然是一個偉大的溶化爐。

(a) 政府的同化作用——開始便是政府，他有時單獨創造下了國籍（在這種創造中我們可以在那些戰爭及慘殺的方式上加以研究。）並且政府總是竭智盡力的去繼續他的同化工作，無論是在共和政體或專制政體之下他的工作都是一樣的。他將那些不適合於共同生活的一律廢除，將一切制度同化起來，而使一般人都尊重一種共同的歷史。

(b) 城市的同化作用——城市之所以能同化的，因為他可以溶化集合於城市的那般人民們的各種風俗和信仰。城市好像是一個磨心，四鄉都將他們風俗和信仰等不同之點送到城市來磨化。試看城市上所流行的那種「自由的空氣」假使你要細細的分析他，這便是脫離那些奇風異俗的一種感覺。

(c) 學校的同化作用——當人家說到學校，便令人想起學校對於國家的精神及實質上的利益，即如學校

可用以喚起國家的共同意識。但是真正的事實又不如此。就是學校是由國家設置的；不過他是同化之最有力的一個因素。

他在所有的疆域上，散播着那同樣的智慧和精神的文化。譬如我們有時想到教授文法之真正的目的，無論如何，這種教授總是佔極重大的地位。維護文法規律的本能比信從那些改革家的理論還更堅定些，並且那般文法家都是自欺欺人的去解釋語言。事實上却不如是；這都是要求語言的統一，好繼續不斷的去反對那些分化的原由。

從這上面便引起普通教育的及特別教育的問題。普通教育應該甯可稱作公共教育，在他的教育的本質及啓發才能的功用上沒有甚好的評價；倒是那特別教育獲得許多利益。實際上，那種普通教育有一種不可比擬的價值可不是教育的乃是社會的，他將我們造就成互相類似：

(d) 法國人的類似性——在一般法國人之間有他們的一種深深的類似性。沒有任何國家的凝結性像法國的凝結性之溶合。法國人們不分土地的遠近及社會階級的上下大家都是類似的。一切制度完全相同，語言也差不多相同。家庭中婦女的及子女的地位相同，一般人的性情相同，處理事務的態度相同；人人共守的信義又相同……

一種文化差不多都是共同的；又有一個政府在上面，他使國家的各分部互助為理，而將各分部聯合以成一種公共的生活，又連接各世代之互相依繫的關係，並且因此造成一種歷史的主幹；國內的各個人必須激發共同

意識及志願以維護這種統一及這種全體的一致。這就是愛國心。

這是確定不易的，國家就是一個生物，有生物的單一體及生物的各個性。我們中的各個人都有一種個人的生活慾。但是在我們的全體又有一種國家的生存慾。國家的生存慾是單一的，是有力的，他有他的目的與我們私人的生活慾顯然不同。所以我們不是絕對的個人，並且這倒合乎孔德所說的：「個人是一個抽象的。」並且這種大生存慾，寄托於我們心志的内部而超於我們各個人之上，因此我們又可以知道爲什麼一個社會的生物（即國家）是一切意識中的義務發動機。

對於這種分析，似不能避免而不用戰爭的激發。愛國心的表現確有一種偉大的力量，而人却不知那精神的意識是非常重要的。不僅僅要求個人的生活慾作高尚的犧牲，並且打斷那一切其他的職責；籠絡着一切思想的自由，因爲我們不能發表一些異議且不能有異議。我們對於國家祇存着愛敬的心理，並且依着這種感情而立一切的賞罰。從這種精神的意識轉而成事實因呈一種奇異的景象。在這上面可以看出那些歷年戰爭之低級文化民族的精神意識，差不多沒有什麼可以限制他們的愛國心。

近代國家既已組織成立，其與古代城市國家宜有清清楚楚區別之點，不能容人常常將他們看作混雜不分。貝斯當（Benjamin Constant）於一八一九年在雅代納（Athènes）發表一次很著名的講演，以古人的自由比今人的自由而深深分辨出其間的差異。

古人的自由與今人的自由的比較

且看羅斯當在立憲政治的講演 (Cours de Politique Constitutionnelle) 中說。

開始，諸位必定要問我們今日一位英國人，一位法國人，或一位亞美利加的合衆國的居民所了解自由這字的意義？

這就是人人祇服從法律，不能由一人或少數人專斷的意見強行拘留人，或霸佔人的財產，或致人於死，或非法虐待等等，這就是人人有發表意見之權，有選擇職業之權；有處置他的財產，並且有消費他的財產之權；可以自來自去，無須得到准許，並無須計及他的動機及步驟；就是人人都有自行與他人結合之權，或者爲的是討論他的利益，或者爲的是宣傳他與他的會友們所愛護的教義，或者爲的是祇求適合於他的感情或他的嗜好，以消遣他的時日。最後，就是因爲人人對於政府的行政上有干與之權，或者由於官吏的任命，或者由於議會、請願、要求爲政府所必須尊重的。現在請你們將這種自由與古人的自由比較一下。

古人的自由在於共同執行各分部的主權，在於討論作戰及議和的事件，在於同外人商定盟約，在於表決法規，在於宣布判決，在於審查官吏的賬目，行動及管理，在於使那般官吏受一般人民的監視，在於能控告那般官吏，或處罰他們或赦免他們；但是這就是古人們所稱說的自由，他們一面要個人對於共同的權力絕對服從，一面又允許這種共同的自由。在那般古人中你們差不多找不出像現今人所享受的一切自由權。一切私人的行動必須

受一種嚴厲的監視。無論是關於意見的事體，或關於職業的事體，尤其是關於宗教的事體，都絕對不允許個人的自由。我們今日所視為最可寶貴的權能，如各人選擇他的宗教之權，在古人看來似乎全是一種罪惡及一種褻瀆神聖的行爲，社會團體的權力干涉並妨礙那般個人們的意志。古希臘音樂家忒邦德（Terpanthe）不能假在他的古琴上任意增加一弦以觸當時官吏 Patro 之怒。就是在最深的家族關係中，公共的權力仍可以干預。一位年輕的斯巴達人不能教自由自便的接見他的年青的妻子。在羅馬官吏們（Consensu）帶着一副銳敏的眼睛深刻的注視着各家庭的內部。法律規定那些習俗，並且習俗維繫一切，祇有用法律去規定他。

因此，在古人，個人對公共的事務上常常是有無上的主權，對於他自己一切私人的事務上則是毫無主權。他決定宣戰和議和，就同一個公民一樣；他在他的一切行動上受限制，被監視，被阻撓，就同一個私人一樣；對於他的長官們可以有詰問、罷免、處罰、檢査、流放、或毆打致死之權，就同一個政治集團的分子一樣；他又可以因尊重他所隸屬的團體之共同意見而被拘留、被檢査、被處罰至死，以服從共同的團體。現在的人，完全相反，個人的私人生活是絕對自由的，政治上的最高主權，雖在極度自由的國家裏，亦祇徒具形式。他的主權是受限制的，差不多總是停止的；並且若是在某種確定的時期，他可以行使這種最高的主權，但是當這種特殊的期間，他仍然是被阻撓，且由政府加以特別的戒備，到底祇好拋棄這種主權。

現在我們再去研究在古人與我們之間這種主要差異的原因。

一切古代共和國都被封鎖於一些很窄狹的範圍內。他們中那人民最多的，最有力量的及最偉大的國家在

疆域上還不及近代國家中最小的一個。那些古代小共和國家因為他們的疆土太小的原因，遂有一種好戰的精神；每種民族不斷的傷害他的鄰族或被他的鄰族所傷害。那些民族們迫不得已而互相敵對，以至彼此之間不斷的鬭爭或威嚇。那些民族們即不願意做戰勝者卻不能解除武裝致有被人征服之危險。一切民族都要以戰爭的代價去購買他們的安寧，他們的自由，及他們的生存。戰爭是民族的利益，這差不多是古代那些自由國家的日常的事實。最後，由這種戰爭情形所發生的結果，那些國家便都有了許多奴隸。那些工藝的職業都委託於操有鐵器人之手。

現今的世界給了我們一個完全相反的景象。我們今日最小的那些國家，都要比斯巴達或前五世紀的羅馬廣大得多了。歐洲雖因文明進步分成許多國家，但多屬於外表形式上的，而真正實情上並不劃分得十分嚴厲的。至於以先每個民族便造成一個獨立的家庭生活而為其他各家庭之敵，現今雖一大羣人生活於各種不同國名之下及各種社會組織方式之下，但是人的性質都是相同的。人類已具有相當的力量，可以不怕野蠻民族之蹂躪。人類已經看得很明白，知道戰爭徒增加人類的痛苦。人類普通意志的傾向是趨重於和平。

這種區別之外仍有一種差異之點，戰爭是在商業競爭之先；因為戰爭與商業競爭同是為着得到同一目的的兩個不同的方法，這同一的目的就是要佔有人所希望的。商業競爭祇是由於切望佔有而對於所有者施行一種競爭的力量。這是由於買賣兩方互相情願的意見並不再希望用暴力以取得。一位最強有力的人，絕沒有商業競爭的意志。這倒一種經驗為他證明那種戰爭，即是說以力服人，常常使他遇到許多阻力及許多失敗，致令他必

回到商業競爭之路，就是說要採取一種較溫和及較安全的方法去佔有他人的利益而以他自己的利益相交換。戰爭是一種衝動，商業競爭是一種計算，因為如此，應該有這麼一個時期，在這個時期中商業競爭替代戰爭。我們現在就是到了這種時期。

到底，因為通商，因為宗教，又因為人類智力及道德的進步，在歐洲各國中便不再有奴隸了。自由人應該操各種行業，並供給社會上一切的需要。

我們很容易從上述那些異點上看出必然的結果。

第一、一國的疆土擴大便減少各人在政府上的重要地位。羅馬及斯巴達的最微弱的共和國人民就有一種政治權力。現今英、美等國的普通公民便不與他相同。他的個人的勢力就是社會意志的一種不可覺察的因素而嵌入政治會議。

第二、改革奴隸制度已經使自由民族中那些奴隸們都去擔負許多工作，沒有雅典的奴隸民族，以前那兩萬多雅典人不能每天在公共的場所上集議。

第三、商業競爭不像戰爭之在人類生活中常常留了許多不景象。在古代那些自由民族的生活，中人民常常不斷的行使政權，天天討論國家大事。公開會議，秘密會議及一切羣衆運動遊行等等，凡此種種徒資紛擾，近代各國，都不常見，在近代國家中各個人都忙於經營他所得到的或他所希望的事業及快樂，祇有一時偶然注意到那種政治事體上並且是很少見到的。

最後，因商業競爭的結果，致令一般人酷愛個人的自由。商務可以供給一般人的需要，滿足他們的希望，無須憑借威權的干預。那憑借威權的干涉總是一種紛亂及一種束縛。常常公共的權力之干預到私人經營的事業，這徒妨礙事業的進行。常常政府想做我們的事體，他却將那些事體做得更壞，並且比我們更費力得多。

多克維(A. de Toqueville)就他的見解，說明近代國家之作民主運動為不可抵抗的特性。

民主政治運動之不可抵抗的特性

且看多克維在美國的民主政治(De la Démocratie en Amérique)上說：

當我寄居在美國的時候，最引起我注意的事體，就是一切人的身分一律平等。我不難發覺到這件事體在社會上發生了一種偉大的影響；這件事體給了公共意識以一種方針，給了法律以一些新義；給統治者以一些新格言，給被治者以一些新習慣。

不久，我又看到這件事體除在政治的習慣及法律以外仍發生許多影響，並且他在普通社會上亦發生極大的影響；他製造一般輿論，產生許多感情，提倡許多權利。

因此，當我研究美國社會時，我在那人類品級一律平等上漸漸的看出這是一種發動機並且我的一切觀察都以這種發動機作一個中心點而着手研究。

於是我又回憶到我們的歐洲，並且我覺得有些事體與新大陸的事體相差相不遠。我覺得在歐洲人類品級的平等，雖不及像合衆國之崇尚平等達於極點，卻已一天一天的走向這條路了；並且統治美國社會的那種民主政治，我覺得在歐洲亦有很快的進展了。

從這時起，我已立意著述這美國的民主政治一書。

一種偉大的民主革命自行發揚開展，人人都看到了；但是各人對於他的評判都不一致，有些人將民主革命看作一件新奇的事，並且認為他是一件偶然發生的事，他們希望仍然能阻止他的發展；至於其他的人則將民主革命看作不可抵抗的事，因為在他們覺得這種民主革命是歷史上所不斷記載的事體。

我且回溯到七百年前的法國：那時的法國分作許許多多的小家族團體，這些小家族團體都佔有土地，並管束人員；於是發號施令的權同着遺產一代一代的傳下來；那個人祇有憑借武力去活動；他們權力的惟一來源祇是那土地所有權。

但是那僧侶的政權，不久就擴大起來了。僧侶對於一般人已將各種階級打破了，無論其對於貧者或富者，平民或貴族都一視同仁；平等的觀念由教會開始已深入政治的中心，並且那生長於奴隸制度下的農奴，也可以充當牧師與那些貴族們同列，並且有時常常坐在國王之上。

此時的社會變得更進化且更穩定，人與人之間的各種關係，變得更完備且更繁雜。令人非常感覺到民法的需要。於是產生一般法律家；他們都是從下級法院的內部及充滿灰塵的書記室內出來的，現在出來列席於滿朝

親貴之間，站在帶劍披裘的封建諸侯身旁。

國王們因擴大侵略而破產；貴族們因私闢而精疲力竭，平民們卻因商業發展而致富。在國家的大事上已開始感覺金錢的勢力。商業乃是取得權力的一種新源泉，並且一般爲人所惡且爲人所諷的財政家已握有政權。

漸漸的，在文學的及藝術的興趣上亦可看到平民的精神；於是這種精神漸見成功；科學是治理國家的方法，理智是社會的力量，有學識能力的人們起來担任事務。

正當一般人已發覺新途徑以攫取政權的時候，便看出身分的價值日見低落。在十一世紀的時候，貴族尊號是一種無價的東西；到了十三世紀人便可以購買他；第一次出賣官銜始於一二七〇，並且政治上的階級平等是由於貴族本身所招致而來的。

當此後七百年的時候，一般貴族們因爲要與王權鬭爭，遂給了一般人民以一種政權。有時人家仍然可以看到國王們常常使下等階級人民參加政治，爲的是好抑制貴族。

法國的一般君王大都是最提倡平等主義者。當君王有力兼有野心時，他們總竭力將人民提高與一般貴族平等看待；並且當君王柔弱不振的時候，他們且讓人民的權力高於他們本身的權力，有些用他們的才能幫助貴族，又有些助長了貴族的罪惡，路易十一及路易十四要一切人在他的君權之下平等，待到路易十五便同着他的朝廷都沉淪下去。

自從那般平民們開始購買土地，不復能以諸侯封地限制人民的時候，並且當流動財產可以製造勢力並發

生威權的時候，一般人類都養成一些新的平等分子，或在工商業的發展上，或在藝術的發明上，從這時起，一切發明的計畫，一切新生的需要，一切要求滿足的願望都是逐漸進步以趨向於世界平等的大道上去。那奢侈的嗜好，窮兵黷武，侵略的野心，人心中的無厭慾望似乎都要富者貧，而貧者富。

自從智力工作變成了財富及權力的淵源的時候，人應該看到每種科學的發展，每種新智識，都好像是人民權力的一種萌芽，當時的詩文、演說、傳記、思想都有利於民主政治，即使那些智識利器仍操在貴族手裏亦足為發揚人類偉大精神的原因；所以這些都是文化的收穫物，而文學便成爲一切的儲藏所，一般弱者與貧者天天都向這儲藏所內借用武器。

要是人展開史籍，沒有不看到那七百年來許多大事都傾向於平等的途徑。

十字軍遠征及英國的戰爭都結果了貴族的生命而分裂他們的土地；自治區的組織就是在封建區域的中心開民主自由之先河；燧火之發明就是在戰場上使貧賤者與富貴者一律平等；印刷術的發明便成了人類智慧的平等淵源，無分貧富，都可享受；郵政通行到窮人的茅屋門限也就同他通行於皇宮門前一樣；耶穌教義則以爲凡人在上帝之前一律平等。亞美利加的發現，又爲財富開下許多新道路，而給了探險者以財富及權力。

假使，從十一世紀起，你查查法國前後五十年所經過的事件，你便不難看出每五十年中社會上的情形都有一定改革，貴族在這個社會階梯中漸漸下降，平民則在這個社會階梯中漸漸上升。每五十年貧富升降有等差，不久他們便自行轉變了。

這不僅僅在法國是這樣的。要是我們眼睛向別方面看一看，我們便聽見世界各處都有這同樣的改變。

到處都令人看到那一般人民生活的各項事件都趨向於民主政治；無論何人都盡了他們的力量來助成民主政治；有些人要協助民主政治的成功，又有些人絕對不曾想到而幫了民主政治的忙，有些爲民主政治而戰，又有些人自矢爲民主的仇敵；上述那幾個人都不約而同的走上那同樣的一條路，大家共同都爲民主政治而工作，其中雖有些人不大願意也無可如何，其他則於不知不覺之中助成了民主政治，一切都在天演進化之中。

所以平等主義之發展乃是一種天演的事實，亦自有其主要的特性；這種特性是普世的，是持久的，漸漸的脫離人爲的權力；社會上一切事體之助成了平等主義的發展，也就同一般人於有意無意中助成了民主政治一樣。

卜納斯 (James Bryce) 在近代民主政治 (Democracies Modernes) 一書上，曾分析那些促成民主政治降生的力量，他依據人權宣言所宣佈的那些原則，說明這種民主政治的理想所憑借的經驗。

民主政治的理想及經驗

且看卜納斯說：

「我們相信那些顯然易見的真理，如一切人類生而平等，且生而享有生活權，自由權，及享樂權，絕不能被他人侵犯的，政府祇是爲着保障這些權利的施行而組織起來的，政府之能執行他的權力與否要看一般被治者的

公意如何……」（見一七七六年七月四日亞美利加合衆國的獨立宣言。）

「凡人在法律上享有生存及居住自由與平等之權。一切政治團體之目的就在於保障人類的不可消滅的及自然的權利；這些權利就是自由權，所有權及不可侵犯權。

「主權的原則屬於全國，絕無一個團體，絕無一個個人能執行這種權力。

「法律就是一般共同意見的表現；一切人民在法律之前一律平等。並得一律享有爲官及服務之權。

「絕無一人的思想不能自由，即使其爲宗教的思想也不該受拘束……」（見一七八九年八月法蘭西國會所宣佈的人權宣言。）

以上這兩個宣言都是由兩個國會站在歷史上兩個重要時期所宣佈出來的，頗具有民主政治的一切基本原理。這兩個宣言，依據民主政治所欲建樹的真實而用差不多彼此相同的語調發表出來，都是要表現真理。這兩個宣言的實質可以分析之如下：

凡人來便是自由的，他有一個頭腦可以自由思想，他有一種意志可以自由行動。一個人隸屬於他的同類便造成違反自然的情境。一切人都是生而平等並一律享有追求幸福的一種權利。各人雖是公共團體之一員仍可以執行這種追求幸福的權利及保存他的自由，他在公共團體的政府中，應該同其他團員們一樣去參加一部分，因爲公共團體的各種組織都是由他的各團員們的同意而生產的，又由他的團員們的意志去維持的。

平等是獨立自主的保證。

這些真理，都是不易的定論，又證之以一切經驗，便無待說明了。這些真理好像都是出於自然的定律，又深深的印入人心，因此都是真實的，是萬方不變，萬世不易的真理。

那時，在非拉德非（Philadelphia）及在巴黎（Paris）所發出的兩個宣言，震動全球，都導源於兩千餘年以來許多哲學家所提出的人類經驗，及可以為民主政治作理論基礎的一些論證。他們在一個原則的固有價值上去確定他的實施效果，首先得到一些定理，其中有幾項定理便可以作通行的規例。

自由的本身是很好，因為他發展個人的本性並且又引導公眾於安甯。若有一個人或許多人受命去統治他們的同類們，則在他們的那般同類中必有一些人早或遲對於由他們的首領們所施行的管束感覺到厭惡和憤激；他們起而革命，就這樣的去擾亂和平。絕無任何個人能具有一種充分的智慧，可以讓人們委託他以一種漫無限制的全權。除非他是一位聖人——即使他或者是一位聖人——他亦將濫用那種權力的。

各個人在他自己本身的利益上最容易識別，並且自然知道某種政府的及法制的方式最適宜於這種利益。由此可以推想到那些最好的法律及最好的政府將是一個公共團體中極大多數的團員們所指定的，兩個人一定比一個單獨的人更適宜於去識別公共福利所希望之點；三個人更可以表顯出較高的智慧，如此類推下去，從此以後，越是公共團體的團員們表意見的人數多，則他們的決議越是明確。

一般人私下裏，可以有許多自私的意見，甚至於有害於公共團體，但是這些自私的意見將因其他團員們之反對而被克服，那些團員們的私人目的也差不多是各不相同。因此太偏於私人方面的那些意見都得自行消滅。

而對於最大多數人們所欲達到的一些公共的目標讓步。

各人在公共團體的安寧上都獲得一些利益，而他自身利益的一部分便連繫在公共團體的安寧上，因此，人便有維持他的政府的一種理由，他得憑倚政府使他個人的那些利益不至受累。

社會的不平等，引起人的怨望與嫉妬，因以招致人乘的不滿意，遂擾亂一個公共團體的和諧，而孕育許多鬭爭。從此以後，政治上的平等不僅僅因為可使才能之士有為社會服務的機會而有利於集團，但同時並可以維持和平及秩序。

總而言之，人民全體所參加的政府要確立兩個主要的行政目標，即是：公正及福利。所謂公正，因為絕不容任何階級的人們去非理的欺凌他們的同胞；所謂福利，因為要使每個團員都能識別到滿足他自己的要求所在，而不難於達到他的目的。自由與平等的原則自可告無罪於人。

在民主思潮澎湃之際，解放的思潮亦同時興起，尤其是在各種信仰並存的國家裏，這種解放的新思潮更不容許一個統一的國家祇建樹一種宗教。學校的開放是一種解放運動之最後的階段，因解放運動已陸續的開放了軍權、政權、以及司法權。

秘亦松 (Buisson, F.) 曾推究這種進化。

公共職務之漸次脫離神權

且看祕亦松在教育新辭典 (Nouveau Dictionnaire de Pédagogie) 上說：

學校對於各階級之一律開放，祇不過是學校裏適用這種為我們社會教育所尊重的制度而已。我們同其他大部份民族一樣都是從政權很紊亂的那種情境中出來的，在那種情境中一切權利都隸屬宗教的權力之下。祇有經過了幾百年的改進黨能逐漸的將人民公共生活的許多職權各各辨明，劃分而脫離教會之嚴格的監視。這種趨勢首先引起軍權的開放，然後開放行政權。凡社會團體之不欲保存純粹神權政治之情境者不久便須造成立法、行政、司法的三權分立的政治。但是這種開放尚未臻完備，因當時在那三權之上，尤其是在公共生活與私人生活之中仍由教士保持一種干涉的、監視的、管理的及否決的大權。這正是當時我們的社會情形，一直到「人權宣言」發表後纔改變了。法國大革命成功纔開始實現人民政府的意義，與一切宗教無關，不依附那般教士，脫離一切神權政治的形式。在法律之前，法國人民一律平等，凡屬公民均享有自由權，人民得依法入籍及結婚。總而言之，從此以後一切民法之實施均不受宗教的拘束影響，這纔是解放的功業開始確定的時候。雖然經過了許多次的反動，雖然經過許多次直接或間接的復古運動，雖然經過了差不多百餘年的搖動不定的政局，那個原則確仍繼續存在，就是說那人權與神權之間的劃分已深入我們的風俗習慣中而成爲牢不可破的觀念了。在實際上雖無顯著的效果，及假託尊重遺風習俗之名都不足以阻止法國社會之脫離宗教而愛好平民化。

祇有一種普通教育向來未曾脫離宗教的管轄範圍一直到最近幾年纔改變過來，這種普通教育說得更切要一點就是初級教育，因為高級教育早已不受任何宗教的束縛了；至於中級教育，祇限於那些寄宿校內的學生們，就是因為政府替代家庭，將那些鎖閉在學校門牆之內的學生們，祇約略授以一點宗教教育。至於普通初級教育則大不相同，差不多完全帶有宗教性；不僅是學校應該教授正式的教義，凡在學校裏的教師們及學生們，課目及方法、書籍、規則，都放在宗教的監視及指導之下。

我們的初級教育史即可以解答上述這種制度。

在我們的國家裏，自從繼裁（*Concilia*）時期以後，歷來政府之因循繼承已變更了議會（*Convention*）時期之許多方案，而卻盡心竭力去維持宗教學校之舊制度。這一種制度有好幾百年存在的歷史，又得到教士及各方面的贊許，並因為他總是占有經濟上的力量，雖然在市區官民反對宗教教育聲中，而這種制度仍不能輕易的棄置。並且若是政府要決定在學校裏大膽的採取開放制度，就應該一方面要公共的意見回復到一七八九年及一七九二年的狀態，又要清清楚楚的看到在普通教育上之期待改革也正同我們的其他一切制度之期待改革的一樣的急迫，在另一方面，應該要政府掃除了許多先決的困難，這些困難都足以阻礙改革的，就是說宗教教育已佔普通教育的主幹，他已擬定普通教育的預算在手，他已使普通教育成爲義務的及強迫的，他已使普通教育脫離官廳的保護及一般想保留指導之權的慈善捐助家們的保護。

這是在最近的時期，上述各種困難情形纔被除掉，於是法國法律纔能規定初級學校的開放。大概可以想見

該經過許多激烈的辯論及許多堅忍的努力纔能讓一八八二年三月二八日的法律條文公佈出來。

普通教育應是通俗的，因為這是國家的教育。在下列引證居尼（Edgar Quinet）的一段文上，特地說明爲什麼一種國家宗教是不能毀壞那民主的社會相容，學校對於民衆應一律公開，不能祇保守着宗教性。

國家宗教與民主政體的原則之不相容

且看居尼在民衆的教育（L'enseignement du peuple）上說：

在國家裏祇有一種國家宗教統治着，更無分宗別派，則這個民衆的教育問題極易解決。若是教士是民衆心理的及政府的主腦，他應該比任何人都知道得更清楚，如何去使各個人於有意無意之中而吻合着他的意見，這些意見就是國家的祕密。至若政府依照着牧師的計劃而發號施令，這就是牧師將神明的及人世的事體都握在他的手裏。設道施教則祇在於他一人。卽如在古代萊威（Levi）教主的時期及在近代奉行唐特主教會議（Concile de Trente）的原則之耶穌（Jesus）教徒的時期都是如此。

但是經過了事勢上許多改革以後，國家宗教已轉入艱難的境地，不僅僅要寬容那些敵對的宗教，並且要看待那些異教一律平等，我們應該研究在主權及教育的原則上經過了什麼一種變遷。

第一件顯著的事實便是如此：各種宗教都各保守着教育原則的某一種方針，由此可知這一種宗教的教義

根本上必須破壞另一種宗教的教義，很難成爲國家教育。當舊教推翻了新教的時候，若是新教用同樣的力量也可以推翻舊教，就主權上說，則其結果顯然是直等於零；假使舊教與新教正式的互相攻訐否認以後，又來了一個猶太教對於新教及舊教一律推翻，並不僅僅推翻新舊二教，且還要推翻新舊教所根據的基督教。

這就是在各國裏宗教的自由必須實現的理由，那般教士便沒有管理教育的全權了，他們教士們之彼此衝突反對，若去管理教育，便不能不破壞一切教育的本質了。

另有一種事業也是同樣的重要。

當一種宗教早已成爲一種民族的主腦忽然不能繼續爲國家宗教的時候，這將作何解說？這種變更是不是偶然發現出來的？不然，決不是偶然的；凡宗教之不能繼續爲某國的主腦，大都是宗教已經失去了所以維繫國家的精神。並且，若是一切事勢的趨向證明了民衆社會踏進這一條路而教會卻走到另外一條路，民衆的組織漸漸的離開教會的組織，則人類科學與神道科學雖先合而爲一，現在卻必須自行分開了。

教士既不會知道注意民衆社會的趨向，如何能掌握這個民衆社會所須要的教育大權？既然教士已失去領導社會的法術，則他如何能變去教育社會？社會走的是這一個方向，而教士又與之背道而馳。教士很抱怨那社會脫離了他的精神；教士默守成規停滯不動而遠遠的追隨着變化萬千的社會；但是教士已不復具有操縱一般社會的法術及秘密；他正如放舟中流而自棄其舵。

從特別教義與普通人事之間的強烈衝突看去，可知教士是皈依於特別教義，但他却失去了一切教導普通

人事的威權；並且在這種觀察中，祇有一種教育制度適合於一切法度。

事實上，誰看得出現今那一位教士掌握神權而同時又能兼顧人事，那各教士的教義之紛歧將使法國分裂，殆曾是時勢有以造成之？天主教的教育能不能維持現時的社會？假使一切都遵照他的原則以行，則一切宗教平等將呈何種現象？他不能毀教育社會而不背教義，又不能毀擾亂社會而不擾亂普通秩序。是不是猶太教可以滿足一般社會的環境？無論何人均不作此想。耶穌教是較接於社會環境，他是屬於近代社會的。但是誰能夢想將法國改變作耶穌教國？則絕無一人。因此那許多宗教中卻無任何一種宗教能變成全社會的靈魂，學說及施行的原則。

人民之脫離某一教會之偏狹的統治，便是證明沒有任何一位教士能排除其他宗教而獨抓住社會的真實，因此，古代之惟我獨尊的大宗教，也必須與他的敵系別派均分權勢，而自降於一支派的地位了。社會接受一切信仰無差異，而拒絕一切偏狹的私見亦無差異，由此可以證明社會中的新思想就是反對那分支別派的思想。因此沒有任何一種宗教能包含一切分支別派的宗教，而每一種宗派都自覺不能以他的教育原則去供給新社會；並且那各個支派之所不能單獨做的，即聚集各個支派於一齊亦仍不能做到。天主教，耶穌教，猶太教以至於回教都不能融合貫通以產生一種調和的，聯合的原則，俾法國整個社會可以遵循，而與全世界人類共同信仰之。

誰使這個國家之存在而不憑借於一切宗教的精神？豈是某一宗派使然？由此可以很顯明的看出，現今社會之連繫與任何一種宗教及教義全不相干，因為假使那些宗派出現，則各宗派之彼此不能相容，將使宗教戰爭縣

延不絕了。試看先時那些宗教主持民事時，而宗教本身之自相攻擊毫不放鬆。現今宗教之爭暫作停止者，正是因為在各宗教之上有一種社會的共通思想去逼合那些宗教呈現一種和平的外象。

諸君宗教中沒有任何一派能發宣示社會的信仰，而稱謂一切宗教都應該一律尊奉。假使教皇宣稱對於罕默德 (Mahomet) 應極度的尊敬，則教皇將何以成其為教皇？假使路德 (Luther) 宣稱教皇的教義與他的教義具有同樣的價值，則路德將何以成其為路德？假使羅馬教士宣稱那猶太教與天主教都一樣是國家所必須的，則羅馬教士將何以成其為羅馬教士？這些各派宗教都是各持門戶而互相攻訐。由此我們可以看到若任宗教去領導近代社會則宗教必自取顛覆，同樣的，若是現今社會採取這些宗教中之任何一種教義為張本，則社會亦必自取滅亡，因此可以說現社會之存在正因他脫離宗教而他之覆滅必因他與宗教糾纏不清。

近代國家的社會職權應該要伸展到什麼地步？這是自由主義者與社會主義者辯論極烈的問題。（代表自由主義論者如波里歐 (Leroy-Baulieu) 之近代國家及其任務 (L'état moderne et ses fonctions) 代表社會主義論者如孟愛爾 (Mongar) 之社會主義的國家 (L'état socialiste) 德國經濟學者華尼 (Wagner, A.) 說明我們就事實上看到一般近代國家在社會上任務的伸展。

集團的需要及國家的干預

且看華尼在政治經濟的基本 (Les fondements de l'économie politique) 上說：

一般動物之集團關係祇爲維持其生理上的存在，所以僅限於父母與幼子之關係，並且等到幼子發育完成以後，則那些關係便行斷絕。在人類則不然，其集團的關係，開始亦同樣由於生理的需要，不久即成爲精神的，又漸漸的發展，並且親屬又與他人發生範圍更大的人類關係，且與他們組織各種共同團體（家庭、種族、部落、國家、同居、同鄉、同國等……）因此各個人變成那些極複雜的人類團體之一員，與一般動物的組織迥然不同。

這些人類集團，在起始自是順應自然以維繫各個人，或借法規，或借義務，以養成各個人自覺的意識，并且由這種意識將各個人從一個獨立的原子，一個真正的個人，造就成集團的一員。這一員便具有集團的情感，並且這種集團既然是含有一種抽象的意義，則集團中之其他各員亦將近一員看作他們中之一員了。在這些情形之下便造成我們所稱爲一種集團的需要。

一切集團，無論他們有沒有意識，總有他們所提出的目標作爲基礎；這種目標就是各個人的目標，也就是集團中之各員的目標，並且也就是集團本身的目標。集團將各個人看作他的團員之一，從而保護之，給他以安甯，又助他發展，而集團本身亦充實穩固而自行發達。但是這些目標恰好都建築在那些需要上，需要之發生由於社會各種關係，則此類目標自然是在一個確定的地方及一個確定的時間上一般人之共同生活的許多社會關係之一種自然的結果。

雖然集團不是他固有的目標，但卻是各個人之各個目標的一個居間者，其各個人確實生活、需要、感覺、想念

着——這些人確實不能使看作獨立的原子，在理論上及在事實上卻好像是集團中之互相連接的人以形成一個總體——但是這樣形成的集團在各個人或他的團員們之前卻顯出更高的、更重要的及持久的一種實體。集團的利益也就是各個人的真正利益，這種利益祇有各個人在他們所參加的集團內纔能同着他們的團員們取得的。

如此，則我們對於集團需要的性質得到一個更確切的說明了。這些集團的需要就是自然參加或志願參加於那些人類團體之一般團員們有意或無意所感覺的；在這種情形中便有第三者替他們感覺到（如成人之對於小兒）這些需要都是那般團員們爲着愛護他們本身，愛護共同組織集團的各員，及愛護集團本身所希望的及所應該滿足的，這些需要之滿足祇可求之於集團社會生活之存在，各個人之經濟的協助，且又爲各個人在某時期及某種情形之下所不能自己照顧得到的；既沒有紛擾的衝突，又沒有彼此敵對的行爲，反而有義務上的一種適當的互助，意志的共同傾向以共赴集團的目標，致使集團的利益及各團員的利益均得儘量發展。

國家統制集團經濟，遵照分工原則，本身特別擔負某種需要，尤其是集團的需要；國家因此從其他私人經濟上征收一種必須的義務（勞力及資本），而爲各個人將這種義務應用到他種目標上去；統制的集團經濟可以自行制定法則，尤其是依照征稅的原則以征收租稅，國家在私人經濟上徵收租稅而又爲各個人負起許多服役的義務。

依照那些服役義務的種類和性質，範圍和內容，則在國家與其他私人經濟之中使構成了各種各式的分工。

從這一點上看去，所以歷史上的國家常隨着時代及地方，隨着國家普通的目標及國家特殊的義務而表現得各各不同。

這種事實，仔細看來，已可證明那祇能設在原則上一度確定國家的職權範圍或其限度，或用經濟的術語說，就是國家與私人經濟之間的分工，或為工業團體，或為自由集合的經濟，或為他種統治的集團經濟（如那些自治的行政機關）。

總是要利用事實從實際上證明出來，假使國家的職權在範圍內作一種新的伸展是不是正當的，再從另一方面說，假使在某種情形下，對於國家職權的範圍更加以強烈的限制，是不是一樣的正當，或者在歷史上某種特殊的情境中這種限制也許成為必要的。

就國家經濟的觀點上去研究國家，我們可以推論出下列的重要的論斷，并且這種論斷對於國家的政治在實驗上成了重要的格言，尤其是對於財政的策略。

我們不能用演繹的或歸納的方式去斷然的確定某項特殊義務是屬於國家的特殊機關，及某種義務不應該屬於國家的機關。

國家的職權毫無限制的伸展，原則上必損及私人的經濟職權及其他團體的經濟職權，在理論上是錯誤的，並且在實際上也應該棄絕的。

對於國家職權加以限制，祇限於一種狹隘的及特殊的單獨目的，例如在法治國家裏祇限於用法律保護，而

對此外一切則宜稱放任，這在理論上也完全是錯誤的，且又為實際上所不許的。

國家的職權應該具備去滿足各種的需要，並且應付這種事實所必須的設備及制度應該相當的依照着上述的私人經濟與集團經濟而公平分配。但是那必需的組合也當感受着繼續不斷的變遷。國家因為握有最高主權可以加入統治便也極易犯了許多錯誤。因此應該極公平的去檢查各種情形，並且在政府、國家代表及財政管理機關之前，制定制度以保證之。

國家職權之如果伸張，不能不有一種方法上的變更，如「以事務的管理去替代人為的政府。」聖西門（Saint-Simon）早就發表了這種意見。

從政府說到統治

且看布葛來在聖西門專集（L'œuvre d'Henri de Saint-Simon）上說：

社會祇有空洞洞的囑令政府中人為社會謀福利。而對於繁榮社會之方略，則不會示以確定不易的意見，專制者在這種極普遍的及必然的關係之下勢必掌握大權，因為政府中人依他們的本來職分，自覺負有領導社會以趨赴指定的方針，兼及決定方針之責，因此，政論家工作之主要的目的應該是在社會所應該採取的繁榮方針上確定意見，並且為社會決定去採取這種方針。

那末，現在我們要問一問什麼是爲社會謀福利的普通方略？我們毫無顧忌的大膽提出來說，那一般有思想的人亦不難舉出例證來，我們以爲要爲社會謀福利沒有其他方略，祇有靠着科學、美術及工藝；因爲人們之所以能享受福利者，祇在於滿足他們的物質的及精神的需要，這就是惟一的目標，也就是科學、美術及工藝之直接或間接的目的。一切工作之真正有利於社會者祇在於發展科學、美術及工藝三項；除此而外，則我們祇覺得那都是一般寄生者及統治者。從往古到現今，再從現今推到將來，一般人之經營努力以謀增進人類福利，終不能並將永不能改善人類的命運，祇有直接的或間接的應用傳播及發展那科學、美術及工藝之知識而已。這似是毋庸再說了，人所施行的一切行爲都無利益，祇有去駕馭事物。人駕馭人，總是兩敗俱傷，有害於人類的；祇有努力去多多駕馭自然而少駕馭人，則庶幾有利。

自然了，我們在事實的現狀上，並不主張說，除去科學家、藝術家及工匠們之外便沒有有用的人，除去科學家、藝術家及工匠的工作之外便沒有有利的工作，因爲社會的組織仍然是那科學家、藝術家及工匠三種人被一般寄生者所統轄，那般統治者不屬於上述三種人中之任何一種，而卻忙於去解除上述三種人的困難，不僅施行一種很有利益的行爲，且那種行爲，又絕不可少，那般統治者的影響，雖然是間接的，卻非常有利於科學、美術及工藝，但是誰能看到他們的這種工作祇是適應環境的，而他們的工作應該與他們所憑借的事實同時停止更進一步？說，人們總不能讓社會建築在一個危殆的基礎上；即如我們在這裏所追求的，就是用以作新社會制度的基礎之一個原則我們應該作關於過渡時代一切的擬想。

因此我們相信可以作為一種原則，就是在新政策之下，社會的組織應該有一個單純的及持久的目的，如盡力應用科學、美術及工藝的知識以充分滿足人的一切需要；並且盡力去傳播這些知識，發展這些知識及增進這些知識，總而言之，盡力去計劃科學、美術及工藝中之一切特殊的工作。

現在我們既確定了這種目的，我們可以確定一種更切實的意識。這祇要去將由那一種空洞目的所產生的社會制度與由我們所決定的目的所產生的社會制度作兩個推論以資比較。這種比較，在一種新的觀點之下，將顯出我們所曾經提出的原則之重要了。

譬如有一大羣人數衆多的旅客，對他們的那般領導者們說：「請你們將我們領導到極樂的去處。」從這時候起，則那般領導者們指揮一切，而一羣旅客祇奉命唯唯；這一羣旅客祇有盲目的隨着他們走去；因為若實行舉行這種性質的旅行，則一日二十四小時中這一羣旅客應該毫無限制的信託他們的領導者們，而表現一種絕對服從的態度，因此雖領導者之不忠及無知而旅客亦任憑之。這一羣旅客沒有其他權力，祇能有權警告說，那領導者們會將他們領到某荒野處是與他們不相宜的，應該將他們領到別的地方去；但是這一羣旅客既信託他們的領導者們去決定旅行的目標，則旅客們祇有在得到許多有損無益的經驗之後纔能應用那種警告之權。

假使不然，這一羣旅客對他們的領導者們說：「你們知道到默克（Meerke）去的路嗎？領着我們到那兒去。」在這種新的情況之下，那般領導者們已不再是他們的首領了，祇不過是他們的領路人罷了；領路人們的職務雖然也是很重要的，祇能成為附屬的；主要的行動卻出自這一羣旅客。每一位旅客對於所採取的路徑上都保有一

種批評的觀察之權，及依照他的信念而提出改正路徑之權。於是爭論祇集中於一種很具體的問題上（如：我們離遠，或我們走近默克？）這一羣旅客不再去服從領路人們的意志，卻服從他們自己由環境事物所得到的信念。

上述的第一個比譬，正是一個社會妄想空洞的囑託一般人爲他造幸福；第二個比譬，正是一個社會組織起來用科學、美術及工藝去增進繁榮。我們又可以說在上述兩種旅客的情況之中有一種極大的差異，卻有一點像在兩種社會制度之間的不同一樣。我們以爲兩者的對立很可以用下面這兩句話來說明：在舊的制度裏，社會必然是爲人所統治的；在新的制度裏，社會已不再爲人所統治卻祇由一些原則所統治了。到這裏，我們已經將我們的主張第一部分確定了；現在我們趕快來說明第二部分。

在一個社會用科學、美術及工藝去增進他的繁榮爲積極目的，其最重要的政治行爲在於確定社會所應該遵循的目標，這種政治行爲已不再屬於擔任社會職務的人們，卻是由社會本身去施行的，因此社會全體纔可以真正的執行最高主權。於是這種最高主權絕不存在於規定於法律上的一種專斷的意見，卻是根據於事物的本性的一種原則，而人們祇能承認事物之當然及說明事物之必然。在這一種事實的情況中，那般擔任着各種社會職務的公民們祇能盡他們的附屬的責任，因爲他們的職務，無論如何的重要，祇好遵循着一種目標進行而這種目標卻不是由擔任社會職務的人們本身所選擇的。再進一步說，這樣一種社會組織的目的是非常的明顯，非常的確定，簡直不再爲專制的人們及專制的法律留一點兒地步，因爲專制的人或法祇能寄存於目標空洞中，也可以說，空洞的目標就是專制的人或法的要素。於是發號施令的統治行爲也差不多歸於消滅了。在這樣一種政治

制度裏所應當發生的一切問題是：什麼是這些事業可用社會現時所具有之科學、美術及工藝的知識去增進現社會的繁榮？什麼是這些方法用以盡量的去傳播及發展這些科學、美術及工藝的知識？最後，用什麼方法讓這各種事業以極少的費用及極短的時間能般施行？這些問題都是切實而易辨的；其一切的決定都祇是絕對科學的表現與一般人的私意不相干，並且祇能由那般具有充分了解這些問題的學識的人們參加討論。在這種制度裏面一切社會的職務都有一種確定的性質及決定的目的及完成這種性質和目的所必不可少的能力，而且各公民自然應該不超越他自己的範圍。於是社會利益的一切問題必須用現時所獲得的知識去決定，一切社會職務也必須信託那般最有能力的人們去完成全社會的共同目的。因此在這種事實的情況中，我們可以看到現今政治制度的那三種重要的障礙如專制、無能及陰謀都同時消失了。

參考書目：（見前章家族社會參考書目內）

法律的及道德的社會

研究家族社會及政治社會是注意在社會的實質及考察那些社會團體之如何構成、發展、區分與聯合；研究法律的及道德的社會是要直接注意到在社會中統治大衆生活的那些規律的創造及作用。

一 法律及道德

道德及法律同是一樣的出發於強制；彼此都要利用賞罰。法律的賞罰通常都是較爲限定，早有成規，且用政府權力去執行的。常常也有許多法律的賞罰是因道德所宣示的責任而制定的。有人會說，法律要適合於一個社會的倫理最低限度。法律與道德兩者之間的分界線是很容易確定的，他們本身隨着各社會的方式變遷而變遷，又隨着社會進化的時期之變遷而變遷。

羅幹 (Boguin, Ernest) 和 余爾芬 (Lévy Ullmann) 爲法律的特性作下列的說明。

法律的特性

且看羅幹在純粹法律學 (*La Science Juridique Pure*) 上說：

爲着作一種科學的研究，便不應該立刻的承認某種規律，稱作「道德」及另一種規律，可當得起「法律」的名稱。最好，寧可特別注意去考察客觀的社會現象，方好去確定社會的自然團體。我們拿這種眼光而展開史籍看去，便不難看到，在古代（如在摩西法典 *droit mosaïque* 時代，及阿蘭經典制度 *Le régime du Conn* 時代），有一些人類操行的規律，並不能清清楚楚的分出來那些規律是道德的及那些規律是法律的，並且這兩種規律都是被看作出自天神。但是那些法律的規律是具有懲罰的、降禍的或剝奪權利的一些威嚇性質由擁有權位者去處罰那般違犯那些規律的人們，至於道德的規律卻沒有這種性質；因而人便執此列爲兩種規律的分野。那第一種便漸漸的被人排列在我們所稱道的「法律」、「法制」等名詞之下，那第二種便被排列在「宗教」「道德」等名詞之下。我們又可看出所謂宗教及道德等名詞雖是信仰及勸誡的總稱，其本身又有彼此分立的傾向，至少，在現今時代，必含有「宗教道德」的規律和「世俗道德」的規律之不同的意義，但是這些世俗道德的規律並不具有命令的意味，祇不過是一些急切與否的勸告罷了。這種區別，誠然是社會學上很重要的，一般人都是較樂於服從一位天神的或一位高級人員的命令，而不易於接受那些平常的勸告，無論那些勸告是如何的懇切。

在社會學上，看這種人類操行之勸誡，無論其爲神聖的與否，或祇是一些世俗的勸告，其間的區分都無關重要，遠不如由具體的賞罰而強人遵守的那些命令的區分之重要；其原因如下：在一個人類社會裏，必須有一個握

有權力的政府，並且社會的一切自由應該有所限制，不然必釀成一種紊亂不安的情境，且將釀成大家互爭互攘不已；我們看到，除非在少數團體（如一些教會團體），要是沒有權力就不能維持秩序，這種權力是可以切實執行法律規定的賞罰。一個政府祇是因爲有一種組織具有一些表面上的強制性，並且若是沒有他自己的權力，則政府將不能禦敵自衛了。總而言之，沒有由權力維持的那些賞罰規律，則沒有任何一種政治團體能殼存在，且亦不能構成，除非有一種宗教及道德相維繫，但絕不能達到同等的程度。因此爲着這些主要的及其他次要的理由，最好要保持一種對立性，至少，要保持那種深刻的異點，這就是人所稱爲法律與人所稱爲道德之間的異點，且在法律的定義中總要參雜着一些強制性的賞罰權。並且，在那些歐洲近代的國家裏，祇是政府有一種權力，祇有政府能殼應用或允許應用那些賞罰權，由此看來，祇有政府能殼宣佈或批准那種法律。因此，要爲法律與道德下定義的方法，在尚未注意於那種術語之先，就要考察那些社會行爲的調誡之自然的性質是什麼。我們看出：有些調誡出發於一個政治團體，具有一種權力，用以充執行調誡的需要，這種執行在國內及國際和平的時候是很完備的，至於其他的調誡由於宗教的或世俗的人類團體所宣說的，便不能作有形強制的賞罰，並且在社會的平常情境中，常常是不易被人觀察到的，除非那些調誡和法律的調誡相符合。所以我們以「法律」的名詞給與那第一種的一些規律，而以「道德」的名詞給與那第二種的一些規律。很顯然的，法律在社會上特顯出他的強硬的特性比較道德調誡中那些鬆懈的規律更爲重要，就是在許多組織很好的國家也是如此。所以我們研究社會學不能不分辨出法律與道德，也正同一位博物學者之分辨脊椎動物與無脊椎動物一樣。

但是，應該承認那一方面如哲學家所指示的純粹道德，另一方面如賞罰分明的私法，這兩種調誡之間的對立性自不難立時看出的，至於在那兩者之間的廣大範圍內卻不是處處都是同樣的對立。有許多地方，尤其是關於習慣法的地方則權力之執行便不十分確定，再如國際公法的執行，也不十分確定，在以上這兩種法律範圍內則道德與法律之間的分界線很不容易劃出，其實罰的執行常欠明確。

法律准許與禁止的分野

余爾芬 (Lévy-Ullmann) 在法學研究的導引 (Éléments d'introduction générale à l'étude des sciences juridiques) 上解釋法律的定義 (La définition du droit) 曾說：

沒有更好的方法去明瞭法律的意義，祇有去參觀鄉下由地方法官主持劃分邊界這件事。

劃界，照我們的訴訟成案說，是以劃分兩地相連的分界線為目的，用一些具體的記號如界石或其他一切有形的標誌以作彼疆此界的分野。

在業已審查過契卷，又經證人證明過，並調閱過戶籍冊，參考過慣例，研究過地點，請教過老年人，在所有權問題上判定了之後，法官所要做的事，便在於確定分界線，及開始小心着意的建立界石，以為標記。

在宣告判決的那一天，法官趕到爭執的地點，隨帶他的書記官、當事人、顧問，以及測量員同去。很精細的將一片草、一塊地、一棵樹、一塊石頭都劃分得清清楚楚，法官口說手劃以定下依他的判斷所規定的那一條理想的分

界線；那般測量員們便遵從他的指示，在地上劃定一些記號。一件指明界線，樹木及其他實物的定案，劃出一條蜿蜒曲折的分界線。那些界石埋沒於我們村莊周圍的田野邊境內，將繼續存在直達於好幾百年尚不能完全消滅；自從古代崇拜偶像以來，人類打倒了多少祭壇，而神聖的界石總是屹立不動。

劃界：這是一種外表的形式，在這種形式之下啓示了我們對於法律的概念；這是一種精神的作用；並且也許將是我們所研究的定義的名詞。

在那些鄰近相連的家產之間賴有法律以維持社會和平而劃定那分界線，這就是人類社會活動的情形。法律上的那些法令，就同界石一樣，在喚起各個人注意；在這裏實現了強制；在這裏滅絕了自由意志。那些決定法律的理由，必須不偏不倚，可以讓人發覺到那些理由的產生必具有必然、道德、真理、良心、風俗及信仰，與一般人的觀念或一切權利的平衡；到了一個確定的、具體的時期，就是法律的觀念徹底的成熟時期，這時法律要命令一切人說：「止步！在這個地方我已劃出一條界線，界線以內，除去我，絕無任何人再能說：我要。」

精神的作用與法律的概念有關既甚確切，現在我們應該分辨出這種概念的其他兩種主要的元素——法令——及制裁。

法令，是極易感覺到的，常在兩種情況之下表顯出來：有時法令規定一種禁戒法（就是消極的命令，並不強迫任何人），有時法令強制一種行動（就是積極的命令，指定各個人的義務）。法律定義自然應該注意到這種異點。既然我們覺得法律好像一條界線，那末，我們可以說法律是確定什麼是禁止的及什麼是准許的之間的界

線，確定什麼是強迫的及什麼不是強迫的之間的界線，或者換句話說，法律決定他所准許或禁止去做及不去做的事體。

至於制裁的元素是堅持執行關於法律定義中的條文；就是這種制裁的元素授予法律概念以一種特殊的性質，與其他和類似的一切概念不同，其他那些概念（如宗教、道德、風俗等），雖也分別出什麼是准許或禁止去做及不去做的事體。

我們應該了解所謂「強制」在法律上則適用制裁。這種粹是一種權力，即烏必利 (Aubry) 與盧務 (Rau) 所謂「外表的及有形的強制」並且這種權力可以「強迫」人去服從那些公佈的法令。實行強迫各個人，尊重團體或公益，保護私人或財產；這就是「實施的方法」。

雖然在那些最正當的情形之中，為防止一般人玩法起見，必須嚴密限制其使用權。同樣的，在那業經判過的死刑之中，一切殘酷的方法必須革除，並且在各個人的自衛上，應該保持一種相當的限度，即使，在最殘忍的戰爭中，國際公法猶禁止殘酷的方法，管重傷兵、俘虜、不會參戰的婦女、小兒、老人、患病者及那些中立國，並禁止使用慘毒的武器。

那末，我們感覺到法律的定義中，我們不曾說到權力的使用。很要緊的，就是在一種普通方式中，去確定一種有定的、特性的，甚至於指定的使用權，——簡單的說，就是一種特別顯明確定的使用權。

因此我們得到下列的一種暫時的公式：法律就是分界線，他准許什麼事體是可以做的及什麼事體是不可

以做的，怎樣纔不致被處罰，被拘留，受權力的特別制裁。

若是法律對於共同的意識確定那些最不可反抗的義務，我們可以推知他對於道德的社會學該發生什麼影響，這種道德的社會學是要將各別型式的社會裏那些禁令作一種客觀的及比較的研究。涂爾幹曾經說明，在那些法律形式上，我們如何能發希望把握集團意識的傾向。

法律 集團意識之顯著的象徵

且看涂爾幹在分工論 (*De la division du travail social*) 上說：

社會連帶性是一種完全精神的現象，他的本身既不能任人作確切的觀察，又無一定的標準。所以應該用外部象徵的事實去替代內部虛幻的事體，並從外部的事實上去研究內部的事體。

這種外部顯著的象徵就是法律。實際上，凡有社會連帶性存在的地方，雖他的性質是虛無縹渺，不能表現出純粹力量的情況，但是他由許多可感覺的事實表示他的存在。在那些社會連帶性強盛的地方，他可以強抑這般人去服從那般人，使他們不時的交接，造出許多機會讓他們自己去發生關係。

越是一個社會裏的人員們富於連帶性，則他們越能維持各種關係，或是彼此之間的關係，或是與集團的關係；因為，若是他們的交接稀少，則他們之彼此相扶相助必較薄弱。從另一方面看，他們交接關係的繁簡必須與決

定那些交接關係的法律條例之繁簡爲比例。實際上，社會生活必然的趨向於採取一種確定的形式及自動的組織，至於法律祇不過是這種最持久的及最確切的組織。社會的普通生活若沒有法律生活去維繫則不能儘量發展。因此我們相信在法律上常常發覺到社會連帶性的一切主要的種類。

誠然不錯，我們可以反過來說，那些社會關係沒有一種法律的形式則不能自行確定。但是法律形式的規定總不能達到堅定與確切的程度；那些社會關係並非是不確定的，卻是不能用法律去規定，祇可由習俗去維繫，所以法律祇能反映社會生活之一部分，並且祇能給我們解答問題之一些不完備資料。更有進者：常常遇見有習俗與法律不能相容的事；我們常說習俗緩和法律的正法律公式之過度，有時甚至可以激發另外一種精神。是不是可以說習俗可以表顯在法律之外的各種社會連帶性？

但是這種習俗與法律的對立性祇發生於一些完全特殊的情境中。應該是法律已不復與社會的現狀相適合，卻仍由平時的權力繼續維持下去。實際上，在這種情形中，新的社會關係已自行建樹，可是不讓他自行組織起來罷了；因爲新的社會關係，若不自求穩定則不能持久。不過，那些新的社會關係與舊法律發生衝突，他們不能超越習俗的範圍，又不能達到深入法律生活的內部，因此便發生那種矛盾的情形。但是這種矛盾的情形只發生於一些病態的及稀有的情境中，且這些情境並不能維持常久而無危險。平時習俗並不違反法律，倒是法律所憑依的基礎。誠然不錯，法律祇有憑依在這種基礎之上。法律在這種基礎之上可以發生一些社會關係，這些社會關係祇適合於依據習俗而來的那種規定；但是那些社會關係沒有重要性及持久性，除非是一些反常的情形。因此，

若是具有社會連帶性的型式則祇有習俗可以表顯得出來，但是其所表顯的那些社會連帶性的型式是次要的；至於法律表顯的那些一切社會連帶性的型式都是主要的，這就是我們所必須認清的。

我們能不能推論說，那種社會連帶性不是完全包含於他的那些顯明的表現中；那些顯明的表現祇能表顯他的一部分並且是不完全的，在法律和習俗之外，還有產生社會連帶性的內部情形，要真正的去認識這種社會連帶性，應該毫無憑藉，去直接認識他——但是我們祇能用科學方法去認識那些原因，以推求其所產生的結果，並且科學爲着便於認識社會連帶性的性質起見，祇採擇那些最客觀的及最顯著的結論。科學研究熱度必先看物體內體溫度的變化，研究電氣必先看物理化學的作用，研究力學必先看運動。爲什麼研究社會連帶性獨在例外呢？

是不是可以說對於那些道德事件的構造祇作法律的研究即已滿足？拜葉 (Bayet, Albert) 曾說出許多理由證明那種法律的研究應該予以補充。

法律與道德

且看拜葉在道德學 (La science des faits moraux) 上說：

若我們推測那些道德的現象與法律的現象都是分離不開的，在任何社會團體的中心裏，整個道德觀念都

容納於法律之中，這必然與事實相反。

語言文字首先便要抗議了。在我們道德術語中有千變萬化深淺的字義，如何祇以法律上重罪、輕罪與違警罪去區分呢？在道德術語中該有多少字義去分別說那些善事與惡行為法律上所無的？並且當我們說：「他無理，但是法律卻保護他，」這並不是好事，但是合法的，「他不是仁愛的，但是他有他的法定權利，」這些流行語的意義是不是已儘量告訴了我們那大衆心理有時將道德與法律分得很顯明？

道德方式也抗議了，我會反覆讀過三十多種哲學筆記：並不是不曾發覺到法律責任與道德責任之區分的方式。

文學也抗議了。白益利先生 (Maitre Gierin) 厚顏者 (Les Effrontés) 金錢問題 (La question d'argent) 等名著發表以後，那合法人物的典型卻毫無信義已成爲司空見慣的事，並且是道德罪犯的典型。在道德一方面是反對那一類道德的罪犯的，在法律那一方面是庇護那一類合法的人物的。

最後，法律家也抗議了。我們曾看見過他們清清楚楚的將道德與法律分開。但是他們努力僅僅依照他們的意見去劃一條線使道德與法律兩個領域不致混亂。在普通一般公式之外，我們要不要看一些真切的事實？我們且看一看卡爾松 (Carson) 所註釋的刑法。一位富翁不肯施捨給一個行將餓死的窮人，沒有一個人嚴厲的主張這種缺憾的事件是應該受罰的；自然了，這種事件卻是不道德的，但是刑法「既不能強人仗義，又不能強人施愛。」這種冷酷的惰性是應該受罰的，可是祇犯道德上的過失，但絕非法律上的罪刑。」關於控告的規定亦有類似

的區別。三三三條適用於在刑律範圍以內之事實的控告，卻不適用於不受懲罰之不道德的事件之控告。關於三四——三五七各條亦有類似的區別：一個強逼幼女的人或意存誘惑，或將施虐待，其構成道德上的罪名將各不同，但是「在法律上的處罰則無大差異。」卡爾松在註釋三三〇條上曾解釋說法律既不懲罰「一個人犯了違反風俗的行動，又不懲罰一個人依他自己的意志去參加第三者所主張的違反風俗的行動。」爲什麼呢？因爲立法的人不願意爲着一種行爲本身之不道德而使之構成法律上之罪名並制止其行爲。

因此，現在我們若是想將整個的道德觀念完全納之於法律範圍中那便犯了重大的錯誤了。但是在古時，法律尙未臻完備，則這種妄想更是毫無理由的。我們發覺到古時一種簡略的法令，我們便想像到一種初步的道德。但是絕不能演繹以證明那整個的法律必須與整個的道德觀念相適合。一種行爲並不是由法律所規定的；顯然了，那便不能完全以懲罰的眼光去施行責罰了；但是那種行爲可以恐嚇的方法使之減少；就是因爲如此，我們的古代法律上不規定懲罰食人肉的習慣。沒有一個人懷疑到那是犯罪的並是應該受罰的。到了中古時代，大概我們可以刑罰上發覺到三四行：誰能確定的說，各地方的風俗慣例都被編纂在法律之內，不懲罰在鄰近地方已懲罰過的罪犯。有許多證件證明那些懲罰，實際上都是相同的：文件上只能證明風俗的編纂者，不應該說到一種例外的舉。

不僅僅是風俗學家站在他的研究的立場上應該說社會團體的道德觀念不能數個的包含於法律之內，並且我們不能臆測那在法律之外的那種道德之性質與重要，即使有一種法律在某一點上似乎是轉譯一種道德

的觀念，風俗學家應該說那種轉譯也許是不確切的。

在旁觀者看去，法律之最高無上的價值，就是在他指示我們那些觀念及情感很有力的以影響及於一些行為。但是這自然是說那種法律是適用的。但是也常常有下列的情形：

(1) 一種法律不能適用；

(2) 法律所採用的方法深深的改變了道德的意義；

(3) 法律在社會團體中心有時引起了許多強烈的反抗。

當社會團體的中心發生了一種改革的輿論時，法律可以成爲不適合社會情形的證物。在我們這裏關於死刑、普通刑罰制度、政治犯、侵權罪、墮胎罪、遊蕩罪、出版法、墮胎罪、害嬰兒罪、傷風敗俗罪、姦污罪、虐待幼兒罪、偽造罪、誣告罪、盜竊罪、欺騙罪、舞弊罪、虛索高價罪，其在法律上之處罰已引以許許多多爭辯的目標。法律家、政治家、新聞記者都極力評論。依風俗學者看，誰能懷疑說那種評論不是與法律本身有同等的價值？

即使在現在，我所做的許多初步的研究尚不曾讓我看出已有一種普遍的改革意見反對我們的刑法。但是等到將來的時期便不是這樣的了？由傅爾德 (Voltaire) 和繼他之後的人們引起反對十八世紀的法律的論戰是以整個法律爲論戰的對象。到法國大革命之前這種論戰竟達到一七八八年的那種奇異的法令，在那種法令裏路易十六要求他的一切臣民服從他，好讓法律的效率提高，這種法律就是公共意見的結果。這裏很顯明的看出那社會全體的真正道德觀念不是在法律條文之內，卻是在那些評論法律的人們的著作之中。

著者總結說到在一個社會中所奉行的禁令不僅僅應該注意於法律，並應該注意於道德，語言，文學等等。

二 風俗學及道德生活

這樣研究所得到的結論是不是將使理論的道德完全無益？這個問題到現在仍然辯論極烈。如勃羅（Brot）一九二一年出版的實驗道德的研究（*L'étude de morale positive*）巴盧的（Paroli 一九二一年出版的道德問題與當代思想（*Le problème moral et la pensée contemporaine*）畢盧（Bureau 一九二三年出版的風俗學（*La science des mœurs*）對於理論的道德完全無益的這一點上都否認萊維不魯（Lévy Bruhl）在他著的道德與風俗學（*La morale et les sciences des mœurs*）書上的意見。無論如何，沒有一個人否認首先說明合於事實的那些道德規律是有益的。自今以往，有好許多論文都出發於這種觀察的結果。那些論文都要指明那些道德的觀念都是與社會的組織有密切的關係，道德觀念之改變也正同社會組織之改變一樣。在什麼一種意義之下，我們引用科學方法以改變道德意識的觀念，這就是萊維不魯在下面這篇論上所努力確立的。

科學方法與道德意識

且看萊維不魯在道德與風俗學上說：

採用科學方法的結果，不僅僅改變道德推理的性質；那些結果又轉移道德的主見及其重心。用以作道德意識之解釋的原則都變成科學研究的目的物。不去研究道德生物的人類，倒要去觀察那構成一個社會之道德觀念的強制令與禁令如何在其他那些社會現象中發生效率。從這時起，我們不再有權去確定一切共同的道德根源之所在。或者，我們有這種設想，我們必搜求什麼是一切人類道德之不變的元素。我們既不能預先決定那些元素是什麼，又不能讓我們在這種決定上去考察某種道德是原始道德之一種謬誤的型式或一種多少有些改變的型式。這將要歸之於一種自然道德的觀念，在這種自然道德的觀念上，應該否認其有一種科學的性質，並且我們在這裏應該承認其是一種虛妄的及宗教的表現。

……在道德的特殊情形中，我們不能再用我們的現時意識去了解或去說明在那原始社會中所能發生的意識。我們又不能推論那原始社會已經知道我們個人道德意識的創造性與獨立性，或反對那些久已普遍接受的規律，或由一種精密考慮而決定適合於那些規律。在這裏，學者所採用的方法恰好相反。學者應該去確定對於這一種社會的人員們什麼是強迫的或禁止的，那強迫與禁止之如何表示，什麼是那些贖罪式的懲罰或悔過，以及由於什麼些信仰及什麼責任可以使那些強迫與禁止都連帶發生效率。學者不應該在那過去的時代中，以最近的眼光去清清楚楚的分辨什麼是宗教的，法律的或純粹道德的。最後，為着要在一般錯雜情況中提出普通的問題來，學者應該盡他的能力在那些宗教和法律的文獻中去確定那山野蠻的禁令（taboo）與習俗而漸漸變成法律和道德之各個發展進化的時期，及那些禁令與習俗構成哲學家之一種明確的命令而為今日道德意識

表現的時期。

應該承認現在我們距離能解答這個問題仍然很遠，也不過在這個問題上搜集一些不可少的資料罷了。在這些社會現象中，我們差不多比其他一切社會現象中知道得更少，並且我們剛剛開始看出我們的無知。我們的道德意識，若是我們很客觀的去觀察他，則對於我們便是一個神祕，或者寧可說是現今不可理解的一些神祕的總體。我們的道德意識默示我們什麼些行動是強迫的或禁止的，至於強迫與禁止的理由，信仰則消失已久，已經不可捉摸，這好像我們今日發現古代巨象之骨幣而不復見其血液了。我們知道在那裏去發覺一些根本的及各時期的元素，一些日耳曼族的，天主教的，古典派的，古典派以前的及有史以前的甚至在人類以前的元素。我們不知道那積漸堆成的層疊，也許不比地層的層疊更有條理。但是我們的道德意識是命令式的，並且我們覺得要服從他的命令，不但我們不覺到他隱晦（因為他清清楚楚的命令我們，）並且我們以他為世界共同的，永垂不朽的道德意識，以為他是絕對的及本來的道德意識。

這位著者引證一條又簡略，又普遍的古訓：給各人以其所應得的 *Suum cuique*。這卻要依照各種社會環境，而作許多異常不同的解釋。

法律觀念之演進

且看萊維不魯在道德與風俗學上說：

雖然在那些已經進化的社會中不應該以外表的形式之類似性使我們矯飾真正道德性所表現之內部的差異。例如，我們常說，那些法律上之重要條例在往古文明時代也同我們現在一樣，早已知道：不要傷害任何人；給各人以其所應得的（*Neminem Laedere; Suum cuique tribuere*）也許是這樣的；但是我們所能正當解說的，就是在往古時代祇語言上有這一種主要道德的抽象名詞而已，其類似之點祇在於此。這類似點祇在於形式之抽象觀念中與普通性中。因為要這類點在意義也是如此，便應該使那術語的意義在各種文明社會中都是差不多相同。這是應該的，並且這是非常應該的。如何去解釋任何人（*Neminem*）一字對於什麼行為可以專用傷害（*Laedere*）字義？在那些半開化的社會裏，外來的客人是不包含在「任何人」的字義範圍之內的。被風暴所吹送到一個荒島之上的船隻是要被搶奪的，船上的人們都要被殺害或被逼為奴隸，卻無任何人在這裏看到是違犯「不傷害任何人」的規律與這類似的例證多得很不僅僅是在過去時代如此，即便在我們這裏，及我們這時代也是如此。對於殖民地的土人們，雖然他們是開化的如安南人們，普通總是被歐洲人歧視的，且表示出真正的道德感受到一點缺陷。對於「給各人以其所應得的」那條規律，也有同樣的例證。「各人」（*Suum*）一字應作如何定義？在一個階級（*Class*）分明的社會裏，法律之待遇各個人卻依照他所隸屬的階級，婆羅門人（*brahmane*）歸婆羅門人，剝奪教權的人（*paria*）歸剝奪教權的人；在許多半開化的民族中，看待女性的小兒們好像是一種可厭惡的負擔物，看待婦女好像是一羣畜類；在那封建社會裏，則將賤民看作一種可抽人頭稅及可服徭役的材料。

即使在那些很發達的社會裏採用這種法律公式仍可以招致一部份人的抗議，雖是絕不會擾亂其他許多人的意識。工廠廠長估計着不能再獲得厚利，可以隨便在那一天將他的工廠關閉，並且以為他沒有妨害任何人，因為他已經付清了現在失業的那般工人們一直到停工日為止所應得的工資了。在十九世紀中葉，英國工業之迅速的發展及僱傭了大量的婦女和兒童們每天在工廠裏直做到十六小時以及十八小時的工，似乎不曾覺到那般廠主們存心違犯法律的規律：「給各人以其所應得的」。那般廠主們是不是給付工人以其所應得的適當的工資？

這些公式都是抽象的，所以沒有隨時隨地之法律上永久不變的效能。就這些公式的本身看去，則都是空虛的毫無所有。這些公式祇從他們的涵義上採取一點意義與道德的價值。這種涵義既不是由一種自然推想所賦予他們的，又不是由公共利益之一種直接估量所賦予他們的。這些公式都是由於各時代的實際社會情形所發生的，並且要使各個人在某一種情境之中都要遵守一定的方式行動。因此，這些公式是表顯在某時期，某種社會的道德型式，並不是本來真正道德的型式。這些公式對第一王朝的埃及人，對色爾恭（Sargon）時代的阿細利人（Assyrien），對西狄德（Thucydidé）時代的希臘人，對十一世紀的伯爵及司教都一律說：「應該要公正的，應該給各人以其所應得的。」但是在這些情境中或在其他一切的情境中，祇有一點是共同的，就是那種公式必須適合於各個人意識中所反映的那些規律。

社會正義之真正的進化不能歸之於精神中先正義而存在的一種概念，而認為是社會正義進化之確定的或主要的因素。自然了，實際上，當風俗或法律有了進化，則在很久的時期已經有許多意識作這種要求了。但是那

些要求進化的意識是從何而來這並不是那些意識從已經知道的正義公式中所採取的一種新結果；因為這種結果爲什麼在這個時期出現，而不在先前的時期出現呢？所以這種推論是不明瞭的。社會正義之真正進化的推論確是抽象的表現，這常常是孕育於那些社會現象，尤其是經濟社會現象中的一種深藏的變更。就是因爲如此，那奴隸制度，農奴制度，初時雖被看作十分平常的現象，或合於社會形式之必須的及精良的制度，已漸漸的因歐洲社會的經濟變遷而被淘汰，被摒棄於法律之外並被意識及道德所斥責了。因此，在近代資本主義制度之下的無產階級的情境，初時雖被一般經濟學家看作平常的，不可避免的及甚至看作天生的現象，現在卻用另一種眼光看去，而無產階級已集中力量去要求並獲得較爲人道的一些生存的條件了。公共的道德意識也開始尊重那無產者要求之正當了。自然了，一旦經濟狀況轉變，則一種更精良的法律觀念必更加緊作有效的活躍。但是若社會之各種情形都未曾具備，則那種更精良的法律觀念本身將不至發生，且尤其不易發展，並將得不到千萬人共同的一種力量。若是唯物史觀要使社會的一切進化都附屬於社會的經濟生活，則這種唯物史觀很不容易維持下去，這是不錯的，沒有任何一種社會現象，無論其爲道德的，法律的以及其他，都不能單獨的自行發展而脫離其他一切社會現象。

依涂爾幹，不僅僅那些實際道德之變更也同那些社會之變更一樣，並且普通道德事實的那些性質都不能不注意到社會團體之一種特別的功用。因此不僅僅一般道德要變成一般社會的機能，並且某種道德將表

顯某種社會之一種機能。

道德 社會的機能

涂爾幹在社會學與哲學 (Sociologie et philosophie) 上說：

我們大概承認那道德意識絕不將極端保衛個體的一種行為看作道德；自然了，這樣極端保衛個體的一種行為也可以變成道德的，若是我保衛我的家族，我的國家；但是若我保衛我自己，則我的行為，在公共意見上看去，便缺乏一切道德的價值了。

那些行為不再傾向於保衛自我，卻傾向於發展「自我」，又將如何？不錯的，假使我要發展自我，卻不能站在自身的利益上，又不能站在審美的利益上，卻要使這種發展對於自我之外的其他多人有一些有利的效果。但是若我祇求發展我的智慧及我的才能，為着好讓我炫耀，成功一種完美的藝術作品，則我的行為將絕不能被看作是道德的。

因此，照我這樣的個體，不能成為我的道德行為的目標，其與我類似的其他許多個人是不是也如此？但是若我這樣保衛或發展我的個人便無道德行為為什麼一位別人的個性可以有在我的個性之上的那一種優越權？若是主動者對於他本身的行為一點不具有一種道德的性質，為什麼主動者同等的另一個體獨能享有主動者所沒有的那一種特權？

從另一方面看，若是我同類中之一以我的行為為目標，則不能讓他表顯一種道德性，因我的行為祇以一個個體為目標，不能變成為道德的，倒是要以許多個體為目標，因為若各個體都不能殺在行為上交換一種道德價值，就是說若各個體沒有本身的道德價值，則各個體之總和亦必沒有道德價值。

再者，對於那些行為之以他人為對象就同那些行為之以我自己為對象一樣，事實上我不主張的，並且公共意見否認他們的一切道德價值，這是很顯然相反的。我祇說，當那些行為具有一種道德價值時，就是那些行為以在我這個體之上的或在其他一般別人的個體之上的一種更高的目標為對象。我知道那道德性應該從一種更高的源泉出發。這是顯而易見的，我是那些行為的主動者並且又是那些行為的目的物；若我們要求其合理，顯然的要我做那些行為的主動者而他人是那些行為的目的物。

但是若我們祇能由一種義務去連繫於那些具有道德意識的人們，我們淘汰去一切個人觀念的人，在道德的活動性上不再有其他的目的，祇是由許多人結合起來以成一個社會團體的個人；這祇剩下集團的人，不過集團應該是另外一種東西，不是那組織集團的各個人的總和；因為若集團祇是一個總和，則集團便不能比組織集團的那些分子們具有更多的道德價值，而且那些分子們的本身是沒有道德價值的。因此，我們得到了這下面的結論：假使有一種道德、一種義務的及強迫的理論存在，則社會應該是與他所包容的各個人及他所關連的綜合體在性質上顯然有別的一種道德的人格。

這種辯證可以引起一些很單純的論斷。在公共意見上看去，所謂道德是發生於忠誠，大公無私心之發現之

時候，但是大公無私的意義，是在於我們所隸屬的集團具有超於我們各個體的一種價值。從經驗上，我祇知道一種東西具有更豐富的，更完備的一種真正道德，這就是那集合體。

所以道德存在於團體生活形成之時，因為祇有在那時候，纔表現出忠誠與大公無私的一種意義。我說的團體生活是取其普遍的意義。自然了，有許多不同的團體，如家庭、公會、城市、國家及國際團體等；在這些不同的團體之中，可以產生一種等級，並且我們發覺在道德活動的各種形式中的一些相當的等級都依照着道德活動所採取的對象為何而差異，如或以範圍狹小的或以範圍廣大的社會團體為對象，或以初步的或以完備的社會團體為對象，或以特殊的或以廣泛的社會團體為對象。但是在這裏無須討論這些問題。現在祇要注意那道德生活的範圍之發現這一點便殼了，用不着在這些上面去尋出一種區別。道德生活的範圍緊緊連繫於一個社會團體，無論這社會團體之如何窄狹。

我們所曾經排斥的那些行為現在又直接或間接成爲一種道德的性質了。我們曾經說過，他人的利益不能比我自己的利益具有更多的真實價值。但是當他人一旦參加團體生活的時候，他便立即是我們所繫屬的集體之一員，他便取得同樣的待遇；並且我們都傾向於愛護他與歡迎他。參加一個社會，就是參加一個社會的理想；在我們的各個人中都有一點這種理想；因爲如此，各個人多自然而然的參加於這種理想所感應的宗教信仰。所以愛戀團體便間接的，且必然的連帶而愛護各個體，並且當社會的理想是人類理想的一種特殊的形式的時候，當公民的型式與普通人的一般型式兩相混合的時候，則我們便愛護我們所愛戀的人類。以上便是道德性質之解

釋，這種道德性是屬於各個體之間的同情的情感及由這種情感所感應的一些行爲。這卻不是這些情感的本身構成道德體質的一些內部分子；但是這些情感——雖然是間接的——卻緊密的連繫於一些主要的道德性質上，好像要沒有這些情感的存在便減少了許多道德性。當我們愛祖國的時候，當我們愛人類的時候，我們不能不看到我們同胞及一切人類之痛苦呻吟而自己不成痛苦並不極力設法救治。但是使我們連繫於他人的，絕不是由於他的個人，乃是由於那一種最高的目標。

道德不僅僅是爲社會而造下的，我們可以說他是由社會而造成的。

道德是爲社會並由社會而造成的

且看涂爾幹在道德教育(*L'Education morale*)上說：

我們要說明那道德是以連繫各個體到一個或許多社會團體爲目的，道德性則在於維持這種連繫。所以說道德是爲社會而造下的；難道從這時起，不可推演說道德是由社會而造成的嗎？實際上，什麼是道德的創造者？個人嗎？但是在廣大的道德範圍中所經過的一切，也正同在我們的一個廣大的社會範圍一樣；在那些千千萬萬的社會單位之間隨時都有一些行動及反映互相交換，我們祇看到一些影響存在於我們的人類現象中。我們可以看出顯然導源於公共意識的一些重大的事體；但是那集團生活之一切本質與繼續性都是內在的，無形的，在我

們的視線之外，爲我們不能看到的。自然了，我們聽到環繞我們四周的生活之聲，我們覺得，在我們的四周，有一種偉大的及錯雜的實體。但是我們不能直接的具有這種實體的意識，更沒有滋生於我們的物質環境的那些有形的力量。祇有事實使我們達到這種情境。因此，個人不能成爲這種理想的及實際的道德性之創造者，這種道德性並不直接涉及個人本身，卻以在那個人之外的一個實體爲對象，而個人祇具有對那實體的一種情感。祇有整個的社會具有屬於他本身的一種充分意識，爲的是好去建立一種規律而以表顯社會意志爲目的。因此，結論是合理的。若是社會是道德的目標，則他又是道德的製造者。個人不能給社會以一些先前預備好了的道德訓誡，至少，祇有在會議形式下，去確定及發揮那些道德訓誡，但是那些道德訓誡祇能自行脫去那些存在於各個人之間的關係；並且那些道德訓誡表達一個社會團體的或一些社會團體的生活。

這種理論是由一種歷史的理論證實的，爲人所認爲確定的不易的理論。道德是由社會所製造的，道德之變遷如同各社會之變遷一樣。羅馬與希臘城市的社會不和我們的現社會一樣，照樣的，那原始部落的社會又不和那城市社會相同。誠然的，我們有時解釋那些道德之殊異好像是我們的理解之缺乏。若是說羅馬人的道德和我們的道德不同，就是那時的人類智慧被一切成見及迷信所隱蔽了。但是歷史爲我們解答了這類疑問，就是各個民族的道德是直接與民族的組織發生關係。一個社會所遵守的一種道德之普通性質常蘊藏一些違例的及病態的情況中，我們可以推究這個社會的性質，看這個社會是由什麼些部分構成的及由什麼情形組織的。請說一說什麼是婚姻，這就是在一個民族中的一種家族道德，並且我可以說明婚姻制度的那些主要的事實。羅馬人們

所實踐的一種道德觀念和他們的原來的道德觀念不相同，這真是歷史上的奇聞。不僅僅是他們不能，並且他們也不應該具有另外一種道德觀念。假使羅馬人們具有那些道德觀念和我們現在的道德觀念都相符合，則羅馬社會必不能存在。道德是現實生活的結晶，不是過去生活的廢物。總而言之，各個社會形式各具有他所必需的道德，好像是各個生物的體格各具有他所適合的神經系。所以道德是為社會所同化，因此，道德也便是忠誠的反映着社會的組織。因此，所謂個人的道德也是如此。這是社會，他命令我們。以至於命令我們對我們自己的義務。社會強迫我們實施一種理想形式，社會之所以這樣的強迫我們者，因為社會有一種關係重大的利益。實際上，社會之能殼存在，必須在他的一切分子之間有一些充分類似性，就是說，必須他的一切分子們發生同一的集團意識。由這上面可以看出為什麼這一部分道德之改變也就像其他隨各地方及各社會型式而改變的那些道德一樣。

我們既在道德上指出那些社會的根源及機能，便可以分析一切道德性的那些主要成分：不僅是規律的精神或忠於團體的精神並且及於意志的自主。

這些成分在道德教育上能殼反映出什麼一種傾向，且看涂爾幹在下面引證的論文中說明。

規律 不是機械性

涂爾幹在道德教育上說：

法律的及道德的社會

若規律是實現吾人性質的一種方法，他應該隨吾人性質而變遷，我們知道，人類性質之變遷是隨時代而異。我們在歷史上常因文明的效能而前進，人類的性質在能力上變成更加強烈及更形豐富，而他又更需要活動；因此，個人活動之範圍擴大，而我們智慧的，道德的，感情的範圍總是更形推崇往古。關於那些科學的，衛生的，藝術的制度我們不能超越我們的祖若父所達到的境界，或我們祇有回復到我們的祖若父所達到的境界，這話真是虛妄了。通常的範圍總是在一種不斷的變遷中，並且一切號稱絕對的原理原則，認為萬無變更，早遲必與事實相衝突。不僅僅是規律的內容須改變，並且規律所叮囑的情形也要改變。不僅僅人類行為的外象變更，就是維繫我們的那些權力在歷史的各時代上亦不能是完全一致的。在那些下級的社會裏，他們的社會組織是很簡單的，而道德則具有這同樣的性質，因為那並無須且不能使規律精神之特別的嚴明。那些風俗成例之單簡，使那些下級社會很容易採取一種機械性的習慣形式，並且在這些情形之下，機械性是沒有什麼不適合的；因為既然社會生活總是類似於機械性的形式，而社會生活不大有一點一點的或一時一時的差異，則那種無待考慮的習慣與遺傳便足以適應於一切。並且那種習慣與遺傳具有一種威權，不留一點思慮與考核的地步。反過來說，越是那些社會錯雜，則道德便不易選出一種純粹機械式去進行。那些社會情境絕不相同，並且那些道德規律自然要依理智去應用；社會的性質是毫無間斷的進化着；所以應該要那道德本身秉性柔和可以隨着社會需要而陸續自行變更。但是因為這樣，道德便無須叮囑再三，使他常受批評及考慮，為的是批評與考慮是一切變更的極好的動因。應該各個人都要考慮到他們所做的事，並且各個人之尊重道德不能直至被牽引到完全無理智的地步。因此，我們

相信規律是必要的，但卻不應該是盲目的及隸屬的。那些道德規律應該受威權所保障，沒有權威即一切道德規律都歸無效，但是待到歷史上的某一時期，則那種威權不應該保持那些道德規律，而使之成爲一些不可非議的偶像，令人不敢在那些偶像之前擡起眼睛來看。我們將研究如何可以滿足那極不相容的兩種必然性；我們便可以立刻指出那兩種必然性。

這種觀察引起我們去檢察那呈現於你們的意想中的一種相反的理论。我們曾經說過那般不守規律的人們都是一般缺乏道德者。但是他們在社會中便不能做出有益於道德上的事嗎？耶穌可不是和蘇克拉(Socrates)一樣的不守規律，並且在人類進化過程中其關於道德改革的許多歷史上的人物不都是不守規律嗎？若是這許多人對他們那時代的道德規律極力尊崇，則他們將不從事於改革那些規律了。爲着敢於搖動傳統的規律之羈勒，不應該顧忌到那些傳統規律之威勢。沒有什麼東西是一定不易的。但是在那些相反的情境之中，所有規律的精神都應該一律削滅。並且，應該將兩種情感分得清清楚楚，不相混淆。如一種情感是需要一種新規律去替代那些舊規律，另一種情感是不能容受一切規律，及畏懼一切規律。在那些情境中，這第一種情感是自然的，有益的及良好的，那第二種情感總是反動的，因爲他誘惑我們跳出生活的那些基本條件之外以求生存。自然了，事實上，在那般倡導道德改革大人物中，新的合法的需要常常變成毫無法紀的傾向。因爲他們的那時代所適用的那些規律使他們非常感受痛苦。他們並不是對道德規律之某種特殊的及暫時的方式感覺不滿卻是甚至對於整個規律的原則感覺不滿。正是因爲如此，許多革命都歸無效或沒有效果。若是當我們要去反對那些規律的時候，就

應該考慮那些規律之需要程度。要在我們可以搖動那些規律的時候，要在我們腦筋中常常有我們可以不需要那些規律的印象；因為就是在這種情形之下，我們纔可以達到成功。因此，要是不能反抗那種原則，則祇好去維持那種原則。

新道德之形成

涂爾幹在道德教育上說：

當一個民族達到平衡的與完成的地步；當各種社會機能都具有他們的適當組織形式；當集團的情感在大多數的各個人之中都無差異，則自然非常愛好社會的規律。那些動搖的意志常想利用任何一種方法去擾亂已成的舊規律制度，卻離成功尚遠。雖然這種動搖的意志，不僅僅在風俗上並且在表顯一個地方精神的藝術和文學上也這樣的增加其影響。這就是各時代的特性，譬如在路易十四 (Louis XIV) 的時代或阿古思特 (Auguste) 的時代，當時社會都備具這種特性。反之，在那些改革的時期，道德規律的精神不能實踐，因為平常習見的道德規律業已動搖，至少必已有一部分動搖了。在這時候，一般人精神上必不感覺到一種舊規律的威勢，而這種舊規律便逐漸衰微。因為這是另外一種新道德性的元素，這是人所關望的一種目標，這是人所專注的一種意志的需要，總而言之，這是犧牲的及熱忱的精神可以變成極好的道德發動機。

這就是我們所要推求的結論，我們現在正好碰到一種危殆的變象。在歷史上沒有任何一個危殆的時期比

這一世紀以來的歐洲社會所碰到的危殆更嚴重了。遺傳下來的集團的規律已經失去了他的威勢，我們看那些共同的意識與普通的熱望之紛歧的傾向便可以證實這種情形了。因為規律精神的本身已經失去他的威勢了。在這些情形之中，祇含有另外一種道德元素。自然了，在無論什麼時期，規律的精神絕不是一種可以忽視的因素。我們曾經說過，在一般人都從事於改革那些道德規律的時候，絕不應該有感覺到那舊式道德規律之需要的情形。必須要培植兒童一種新道德的情感，並且這就是教育家所絕不應該放棄的責任。我們要注意到教育家們將如何去盡他們的這種責任。但是道德規律不能是完全與社會有利的，祇有等到那種道德業已完成的時候，因為道德是以確定、維持那些主要的社會情形為目的的。當道德正待建樹的時候，便不應該趨重於那些純粹保守的力量，因為這是無須保守，這倒是需要一些主動的和創造的力量。雖然那時教育家一定不應該不注意於尊重道德規律之必要性，但是卻在於喚起、發展這種道德性。尤其應該激發那些本性使之自行發展，並着意培養那些本性。應該引導各個體以追求他們所依附的集團的目的；應該使各個體愛護一種社會意志以期他們可以有使其實現之一日。再者，新道德性不會補救那種舊式道德性的不足時，則國家不能不墮落於缺乏道德之一種情境中，這種情境對於國家的實際生存不無危險。因為，若是社會既沒有這種元素可以使在社會各部分之間的關係有嚴密的規定及使一種好規律去調和一切社會機能，又沒有引起一般意志以趨向於一種共同目標的那種元素，則這祇是一片散沙只須稍稍一點風吹草動便足以分散這社會了。因此，在目前的情況中，尤其應該要喚起其同意識的信念。我們曾經看過那一種愛國熱忱如何能給與這種必須的目的。那種公正的，連帶性的新意識正在

醜陋，早或遲那些意識必產生一些適當的制度。要避免這些仍然曖昧的意識，使兒童們愛護這些意識，又不引起兒童們的激烈的情感去反抗往昔時代所傳給我們的那些意識，那就是今日道德教育之最急切的目的。無論如何，我們應該造成一種精神，並且在兒童們身上就應該預備好這種精神。自然了，道德生活之自由解放，很容易冒紊亂無法的危險，因為道德生活不能立時組織成功的；但是道德生活可以先行預備，再假以時日以期待其自行規定。

三 法律制度之類似性

在風俗學中的那種相對的精神有深深侵入法律社會學中之傾向。所以法律社會學不堅持自然法的那種哲學概念，那種自然法的法律原則是認為對於任何時代及任何地方都可適用的。法律社會學開始比較各種社會的那些制度以證明那些制度的演進的變象；因此，漸漸造成我們今日所習見的法律概念。大納斯特（Daresto）說明一種意見可以作這種研究的開始。黎卡爾（G. Richard）和古朗施（Fustel de Coulanges）所論述，可以堅定所謂法律制度之類似性。

法律制度之類似性

且看大納斯特在法律之歷史的研究（*Etude d'histoire du droit*）上說：

我們現在的研究可以歸之於法律學之進步，這種法律學，尤其是在這個時期，必須擴大他的基礎及伸展他的範圍。

在這一世紀初年已趨於語言的研究。從那時起，我們已經知道梵語及推測各時代與各地方語言變更的那些規律，我們看出那純粹的推理是無益的，並且若我們祇研究一種單一的語言，無論其為臘丁語或希臘語，都將

妄費了我們的時間。研究語言學如此，研究法律學也是一樣的。假使法律學祇重推理則將茫然自失了；假使法律學自限於一種原文的研究，無論其爲法典彙編 (Digests) 或爲民法 (Codex Qviri) 的原文，則法律祇成爲一種可望而不可解的東西了。法律社會學之能發覺真理，祇因爲明瞭那些法律的文件，將那些文件彼此對照，比較並集合起來以作綜合的研究。就是因爲如此，在每一種制度中，法律社會學可以識別出人性中及真理中之絕對的元素與那隨外象影響之下而不斷變遷的相對的元素。這種變遷，即我們今日所稱的演進，是逐處由比較而得的幾種定律所形成的。正是如此，便使法律成爲一種科學，而不是一堆簡單的原文與決議。所以這既不是一種虛幻的好奇心，又不是愛好古典派法律家之一種無益的調博。照這樣推論下去，科學祇在使人服從一種不可反抗的必然。

這些意見並不是新近的。古時早已知道了。亞里斯多德 (Aristotele) 在他的政治篇 (Politique) 上也不外是這些意見，並且在任何時期，那些偉大的思想都遵從並宣示這些意見。若是這些意見不曾闡發盡致，乃是我們缺乏確實的論據。但是時代已大大的改變了。往昔非常缺乏的那些文件，現在則文件充實了。在歐洲各國，並且一直到遠東，我們發見一切古代的法律紀念物品，我們可以從文字上觀察，確定古代的那些風俗，那些材料收藏得很豐富。祇要我們善於引用就是了。實際上，那卻不是很容易的事。原文的豐富和語言的繁雜常常成爲不能輕易戰勝的障礙物，但是沒有什麼東西能阻止科學的進行，並且若是現在仍有許多尚待開發，但從現在起，我們已看到獲得了一些偉大的效果。

首先，近代研究所引用的一件事實，就是原始時代各種法制的總和。語言學曾經由許多驚人的發明證明歐洲語言大部分出於共同的根源，又曾與印度的波斯的古代語言發生關係。各種法制之互相接近比語言更為密切。不僅僅各種法制都感受一切類似的改變，並且各種法制本身常常彼此互相影響，差不多一字一句都相類似，打破了絕不能直接憑藉的區域的間隔，及時間的距離，因此，要解釋這種絕非偶然的類似性，應該承認那兩種民族有同一的根源及一種共同的遺傳，或承認那些同樣的原因到處產生那些同樣的效果。

另有一種值得注意的結論是：沒有任何一種法制在他的本身上具有他的完滿的解釋。那般羅馬法學家們自然不難作深切的及批評的研究，卻不能說出他們的制度之歷史的發展，因為他們不曾留意到他們的四周環境。近代的科學，雖然很注意於這幾點，但一直到現在仍然未達到成功，也正是同樣的理由。依據於那些散亂的及不完全的材料，以推論法律的步趨，則仍不免於相同。這很應該推論到那各種民族都遵由同樣的過程並經過同樣的階段。

最後，應該說到這一點，就是說某一種制度不能歸之於某一種民族之一種國家的及原始的創造物。希臘人、羅馬人、斯拉夫人、日耳曼人及一切歐洲的民族在法律上及正義上都具有一種相同的意見，雖然他們之表達那些法律的及正義的意見不出於同一的方式。若是，到一個相當的時期，顯出一種特異的情形，這乃是這些民族們比其他那些民族們進步得較快些，但是總遵由那相同的過程。

再看黎卡爾在論法律觀念之源也 (*Essai sur l'origine de l'idée de droit*) 上說：

由推論上看去，我們知道一種法律觀念之構成是可能的，就是說人可以被人強制以遵從某種禁令，某種行為，某種改悔。但是，從這種強制上看，我們不知道其性質，目的及範圍之所在。因此應該要在經驗上求解釋。

在經驗上研究法律觀念之源起，是不是一種不合理的推論？實際上，要承認一般人，因生存於社會之中，常被牽引以確定他們的那些法律關係，換句話說，就是決定一般人之所能要求於各個人者及各個人之所能期待於一般人者。假使你們推論以為人祇能被那些權利的及自私的意向所牽引，則你們將以為前項推論之不可能。但是事實卻證明了前項的推論。我們試在法律上看一看，那些法律從一世紀到另一世紀及由一種民族到另一種民族不斷的變遷着，使我們在這上面看到經驗的效果。請看一看一種確定的法制：邊沁 (*Bentham*) 說明在憲法上，刑法上，民法上有一種共同的及基本的觀念這種觀念是：(一)某種行為的方式應該是被禁止的而其他某某行為的方式是應該被保護的及被激發的；(二)要禁止的行為是無益於社會生活的行為，至於那些要保護的行為是增長社會生活的行為。因此，法律的意識具有一種經驗的內容以啓示那般立法家們。

這種經驗的內容之構成是不是出於偶然而毫無規律？這種內容是不是祇表明一般立法家們之專斷的思想？這般立法家們是不是遵從人類經驗之普通法律行動的人們？當特龍施 (*Tronchet*) 鮑大里 (*Borlino*) 馬婁維 (*Mauvillie*) 皮哥 (*Bico*) 等編纂民法的時候，法蘭西社會是不是一片毫無生氣的土地而接受由他們四位立法家的手裏所製成的法律形式？這是不是法蘭西的歷史和文明的一般進程做了立法家們所取材的筆記？

歷史的過程是不是那些專制事實之一種繼續人類情感的及思想的繼續與集合的發展，是不是另外一回事？

在法國如大納斯杜、古朗施，在英國，如梅因（Sir Henry Sumner Maine），在德國，如鮑士特（Poss）等所著的法律史，曾證明那些制度之一種普通性，但在五十年前，人尚以為是地方局部的，如和解、勸告、及聽神意以判決等則屬於日耳曼族的，如父權、男系親屬、主奴制度等則屬於羅馬族的。梅因曾推論出歷史上及人種學上的一定律，即從環境到契約之一定的過程。

所以法律觀念之發展是遵從那些經驗的定律。從什麼地方去推求這種解釋呢？在那些社會事實中嗎？但是從那上面我們如何去了解呢？是不是由統計所計算的那些事實，生與死之比較率，生產的與消費的，出口的與進口的，那些社會事實，甚至於犯罪的數目，食物的價值等等？以上都是社會生活的表現，卻不是社會的元素。社會就是精神，不是研究個人的自我，乃是研究社會表現的全體，研究各個人智慧上永久的與互和的反映。但是綜合的研究引起我們將那些法律元素作最後的分析。這就是應該在由集團的經驗所供給的那些元素的精神定律上去推求法律之源起。

裁判與法律觀念

黎卡爾在論法律觀念之源起上說：

一種爭訟之發現，就是社會上發現一部分的紛擾或破裂，當夫婦之間發生一種訴訟的時候，則夫婦結合的

小社會便覺得有一點裂痕；並且，那夫婦結合的小社會的命運從此以後將通常的陷於爭訟的狀態，因為應該注意於模仿的傾向。當鄰人之間爲着一種財產的或地域的問題發生一種訴訟，則關於鄰居合作事業必有一部分懸擱不理並普遍的感受困難。當出租者與承租者，僱工與業主，買主與賣主，委任者與被委任者之間的合作發生一種訴訟的時候，便是毀棄一種義務的機會。

……若是社會意向的表現與爭訟的發現相反，則應該作一種嘗試以恢復一部分已被破壞了的那種社會生活。

爭訟之發現彷彿是一種戰爭之爆發。社會意向的觀念，與爭訟相反，是要作一種和解的干涉，俾能消滅戰爭，或者調和兩種相反的意见，或者懲罰那一方面以平道一方面之氣憤。簡略的說，就是社會意向的觀念要以一個公正人的態度作一種干涉。

一般的事實證明了這種結論……

兩方對手在一個爭訟的問題上，都放下了戈矛，並各人發表追究的方式。因此，那種類似的戰爭即將開始。但是裁判官說一句話便可以停止了這一種戰爭。他命令兩方對手陳述爭論的事件。在雙方交替的陳說之後，法官指定爭訟人之一勝訴。即使訴訟未曾結束，但是戰爭已避免去了。

那一種裁判的概念，聯合衝突的意见，而判決勝敗。那種裁判的概念，是不是法律觀念之一種主要元素？我們平常總不以爲在裁判概念與法律觀念之間有任何一種接近之點。然而，訴訟就是法律存在之一種明證。但是我

們除去這種辯論也可以直接的及用最嚴密的方法去證明那裏沒有裁判的發現，便沒有一種法律的存在。

我們暫時且撇開一切抽象的定義：各人都承認那法律是一種事實，在這種事實上某一種意見可以戰勝另一種相反的意見，既無須強暴又無待佔有一種較高的權力。我們想一想，或者爲着去執行一種超人意思的法律，或者爲着執行一種財產法，應該以一種較高的權力去處置其他反對意見所具有的那些權力，我們承認那信仰自由與財產的法權都不復是一些空話了。法律可以使弱者的意見與強者的意見一律平等。

這樣的法律是建立於裁判的觀念之上：要排除了裁判的觀念，就是整個的消滅了法律，不僅僅在事實上是如此，就是在理想上也是如此。

我們常常所能觀察的社會情況爲我們表現着由一種裁判所規定的那些衝突之旁，還有不啻由裁判所規定的一些衝突。所以我們還可以引用一種比較法，實際上也同於實驗法，去研究裁判的與法律的那些關係。

假使在一切情境之中取消了裁判，我們便看到人類已經嘗試的那戰爭的及互相殘殺的情境又將出現。假使在一切情境中採用裁判，我們便看到現今人類仍不免感受苦痛的那戰爭的及殘殺的情境之將歸於消滅。

日耳曼人的法律制度多胚胎於古代社會中

古期施在古代法蘭西的政治制度史 (*Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*)
上說：

死刑早已爲日耳曼人所採用了。這種死刑是用以處治那般違反社會的罪犯們，這就是那般的會經怯於作戰的人們。這種死刑是由牧師口內宣佈出來，於是犯人便被殺戮以作祭神的犧牲，這就是一種原始的民族之一種共同的原則，我們在古羅馬法中尚可找出這一類的遺跡。

至於私罪的犯人，則政府和宗教都不參與執行懲罰的事。這是在於被害的家庭去謀報仇雪恨，被殺害者的兒子可以任意決定是去報仇雪恨或接受殺人者的一宗賠款而與之議和。這種贖罪的方式亦不僅見之於日耳曼人；在一切原始社會裏都是相同的，並且我們早可以在希臘人的舊法中看到了。在雅典同在日耳曼一樣，那種報仇雪恨的事件是屬於被人殺害家庭之一員的各個家庭去決定與仇人調和或接收賠款。

若是我們在同一時期上觀察兩種民族，我們便驚訝他們的許多差異之點；首先似乎覺得兩種民族各有一種生成的稟賦，一些特殊的組織，及一種特別的性質。但是不應該這樣的去比較那些民族。爲着要批判那些民族之相似或相異，應該不在同一的時期上去觀察他們，卻應該在他們發展的那相同階段的時期上去觀察他們。兩種民族團體可以被一些同樣的制度所統治及經過一些相同的政治變遷；因爲這一個民族團體較那一個民族團體進步遲緩一點，則他們兩者之間便顯出許多不同來；實際上，他們都是互相類似的。大西特早已知道了古意大利 *Sabellionnes* 的與希臘 (*hellaniquo*) 的古代社會情況，他必發覺許多性質與日耳曼相似。行動必備武裝的習慣也就是古希臘人的習慣，日耳曼人反對建造城市而願意建築他們的孤單隔離的住宅，這都是史家都西狄德 (*Thucydide*) 所說波斯戰前雅典人們的風俗。各家庭中的人員們連帶負贖罪及分配賠款之責，這在

羅馬的最老的法律中早知道這一種制度了，並且我們在希臘法中也找出這一類制度的遺跡。這就是日耳曼法所說的那早爲羅馬人及希臘人所知道的一種古代家庭型式。

日耳曼人的民法就是在希臘，意大利甚至於在印度那一切舊社會所已有的民法。男子向婦女的親長購買妻子並且這就是表明父親將管束女兒的特權轉售於女兒的丈夫了。婦女終身都是在被監視中，在希臘及在印度都是這樣；婦女脫離父親的威權之後，便服從於丈夫的威權之下，後來又服從死丈夫的親屬的威權，並且一位新丈夫應該從上述的那些親屬手裏經過一種新買賣以獲取一個婦女，一切承繼權，至少是土地承繼權，總是傳給男孩而不給女兒；家產都由男的傳給男的，而不許分給婦女們。這種規律，我們可以在那重男系的「沙律法」(loi salique)及「利祕埃」(Ripu-ire)「巴瓦羅」(Bararots)「祕公德」(Burgondee)等的法律中看到，就是往昔在印度及希臘所曾經採用過的，並且羅馬法還保存着一些顯然的殘餘。那些聽神意的判決法早已被各處所採用了。日耳曼法庭前豎起的樞也就同插在古羅馬 *Quiriter* 法庭之前的槍一樣。日耳曼公正人的習例也同在古羅馬的習例相做；被控告的家庭全體出庭，由家庭許多朋友們和袒護家庭的一切人們護送到庭。甚至於日耳曼戰士們的那些集會以武器相擊的鳴聲表示贊美一位演說家，古高盧人也正是如此。日耳曼人的一切制度及他們的家庭生活，他們的習慣及他們的信仰，他們的道德及他們的罪惡，與歐洲各國都是一樣。

四 政府與法律之形成

說到政府，我們早就應該說一說法律了。

政府的與法律的這兩種概念都是相連繫的。假使政府不能擔負利用他的權力去使人尊重一種法規的責任，則我們絕不承認他是政府。

政府與法律

韋羅格拉道夫 (Vinogradoff) 在法律的歷史原則 (Principes historiques du droit) 上說：

現在所應該解答的第一個問題是關於政府與法律之間的關係；他們的職權是不是混合的，以及在那一點上應該將他們分別研究與在那一點上他們是彼此互相對立的？

我們可以從他們彼此互相依繫之點開始說起。假使沒有法律所倚為支柱的一種政治組織而妄想建立一種法律，這是不可能的；假使沒有法律而妄想建立一個政府，也是不可能的。要是法律沒有政府，則法律等於虛話，因為法律為着他的存在和他的應用必須要一種政治組織以保障他的執行。這種組織可以允許及維持牧師們，法律家們，商業家們，精通世故的人們所規定的那些律例。還有一種政治元素可以由一些條約表現於各獨立的

國家之間。即如關於國內那些自治的，附屬的或並立的團體也不乏這種政治元素，例如在教堂裏，那些地方團體便是擁有權力者，對於他們的團員，對於執行他們的特殊職務。但是這些更替不祇是通常的與基本的關係下的一些文字上的差異，因為如此，社會秩序是由政治集團所採用的法律去維持。雖然法律的職務可以歸之於社會組織的一切形式，但是法律本身若不是直接或間接建立於保護社會秩序的一種政治組合之上則絕不能存在。在這種意義上，法律以政府為他的生存的條件。

在另一方面，沒有政府，及沒有任何其他一個政治團體能成立於那管理分子們的行為及關係的法律之外。各個人顯出是組織那些政治團體的分子，不是用外力可以將彼此連接起來的，因此，那般各個人應該用一些心理連繫去聯合起來，這或是一種自由的同意，或是服從一種法律。在形成一種政治組合的整個社會裏，那些關連必須採取法律的形式；或為習慣的或編制的法律，或為完備的或不完備的法律，但是一切都傾向於建樹秩序及分負法權與責任。若這種法律構造的基礎建立於互相的同意之上，如國際公法一樣，則這整個的構造必然是不完備的與脆弱的，但是在原則上，國際公法卻具有經國際聯盟的各會員國所承認過的那些規約。因此，要反對破壞信義的行為，及反對濫用強力，則國際公法具有由一些政治團體的共同行動去維持及執行賞罰之一種名義。簡略說來，法律與政府是彼此互相依傍的，若要研究法律是由政府產生出來的，或政府是由法律產生出來的這一類問題，都無甚緊要。在這個觀點上，我們可以下政府的定義說：一個政府，是合法組織起來的，或一個組織成功的政府要遵從法律的規定以行動。

由政府予以權力協助的法律是不是人們意識的一種產物或非意識的一種集團衝動的產物？

在下面引證的論文裏，看到克必丹 (Capitant, Henri) 與耶律尼克 (Jellinek, G.) 各以他們的方法去研究自法國大革命以後關於法律起源問題之各家學說中所含蘊的真理。

法律之構成

克必丹在民法研究之導言 (Introduction à l'étude au droit civil) 上說：

法律是社會的一種必然的產物，但他又是由人類本身所規定的和宣佈的。

那末，法律究竟是怎樣構成的？

很久以前，人家都相信那法律是一種純粹理想的創造物，是立法家的一些深思遠慮的結果。這種概念曾被十七和十八世紀的法學家們所推崇的，那般法學家們創下一個學派，散佈於各國，即為人所稱為自然學派及國際公法學派。後來這派學說又由十八世紀的一般哲學家們繼續修正。這就是法律的純理主義的概念：法律的規條是人類思想的一種產物；就是由於在人類的目的及命運上作努力的考慮，人纔能制定及發揚法律的體系。人類的真理可以讓人去發現一種理想的，不變的及完備的法律，為人類所應該視為模範並應該持以創立一些制度。

因此，這種學說一點不會注意到法律所依據的社會環境。這種學說不知道法律是社會環境的一種產物，而深深的寄託其根株於社會環境之中。正如植物是土地的一種產物一樣。

例是孟德斯鳩 (Montesquieu) 首先為法律揭破這一點意義。他在法意 (Traité de l'esprit des lois) 上曾深切說明「人們不是僅僅被他們的意志所牽引，至於他們所制定的法律，是依據事物的本質而定下的，所謂事物的本質，就是社會情境之一切形形色色，如國家的形體，土地的性質，國家的情況，國家的威權，人們的意向，人們的交際，人們的風俗等。」

這種真理既被孟德斯鳩揭明之後，到了十九世紀初年，復由於德國的歷史學派與薩維尼 (Savigny) 及俄 (Hugo) 畢施大 (Puchta) 等所領導的法學會予以大大的發揮。這一派學說竭力證明法律是歷史的一種產物，而不是純理的。他是由那些社會關係，經濟的需要及各時代的，各階級的自衛鬭爭之意願。法律的發展，不是自主的，乃是必然的；他必遵從社會的一些遺傳，風俗及性質。並且現在與過去有一些不可解除的關連；一個民族的歷史為我們指明了那個民族的法律是在一種永久演進的情境中，他常常不斷的變遷，也正同他的語言之時常變遷一樣。

但是歷史學派也失之於太誇張了。這一派學說在法律的構造上就不會看到人類意志的那一部分。依這一派的學說，法律之產生可以說是機械式的；法律不能超越於他本身的一定形態之外；法律超出於一種民族的共同意識，這種意識是集合一些意志、需要、心願，形成一個民族的意識本質。他的發展都要歸之於一種定命論。以前

是怎樣及現在是怎樣都有不能不爾的必然。法律家祇在於考察己身之外的那些法規。

因此，這種學派是以真切觀察為依據，並且他的最大的價值就在於曾經證明純理學派之空虛。這是誠然，法律不是法學家的一種專斷的創造物；法律乃是社會環境的產物。他適合於各個社會之道德的、經濟的、及社會的一切情境。他隨着那些情境而繼續不斷的變更；他隨時演進。這就是歷史學派所推崇的那種法律演進的觀念。法律是在時時改變的狀態中；他與過去的法律有密接的關係；他由一種慢慢的及不斷的適應工作以預備未來的法律。

但是絕不能說法律創造是純粹機械式的而超脫於人的意志。若是那樣說便是太誇張了。也有一部分創造是屬於法律家的。自然了，這位法律家是在與他的意志無關的一切外界影響之下行動；法律家並不在於改變法律，忽然的與習俗割斷，以促成一種暫時而不能持久的創制；但是當法律家考察過那些要求滿足的需要，改革現行法律的必然性之後，則他自有他的自由。因為，為着要達到所追求的目的，便有千端萬緒紛列雜陳於法律家之前；為着要實行改革，法律家應該於衆說紛紜中有所選擇。

因此，法律家不是自限於考察法律之一個毫無意識的機械。

法律構造中之真理與集團的本性

耶律尼克在近代國家與其法律 (*L'état moderne et son droit*) 上說：

自古以來有兩種基本的學說是彼此互相對待的。

有一種學說絕不注意於當時的人衆；這種學說是將國家的、法律的及其他那些社會制度的最初構造都歸之於一種意識的活動。其他一種學說，現在較爲普遍些，祇看到事實上之一種自然的發展，由一些超越的力量所統治爲各個人所絕不能反抗的。

這兩種基本概念彼此都有過或不及。第一種概念是與歷史的真相內容直接相反；這種概念以爲孤獨的，及尚未與文明接觸的人。忽然間，以一種明澈的和理性的眼光，可以創製一些制度，其制度的構成則須要許多經驗。這種自然法概念的一種基本錯誤，就是不明瞭那些社會制度之適度的變遷。

與上說相反的學說也同樣的失之於錯誤，不過他的意義則迥然不同。這種學說確定國家與法律是自然發生的；他將國家與法律看作一種民族精神的表現，或是一種旨目的力量之結果。但是因爲如此，他不注意於一種主要的觀念：沒有任何一種制度之產生而無他所追求的目的。這就是要求滿足食、住與安寧的需要之一種意識的方式，即使在那些最低的民族中也是這樣的；這是最初在那些民族部落中之一切制度和一切習俗所追求的一種目的。也許這種目的是不合理的或有有害的；但是，沒有關係，這種目的可以滿足各方之一種共同心理的需要。近代的科學在這一點上曾經搜集了許多文證。那是自然了，在那些初期文明時代，人所要求的那種目的不和今日文化進步的這些民族們所要求的目的相同。那些制度、風俗、習慣，一經造成，又一點一滴的逐漸改變；漸漸的那些新目的又增加到那些舊目的之上；常常由那些新目的將舊目的的全部遮掩了及全部淘汰了。因此，一種制度，

因他所追求的那些目的之發展及變更，自然採取一種形式而非參加討論那種制度之原始的人們所能夢想到的一種意志的那些實際經驗常常超出於許多先見之外。祇有在這種意義上，我們可以確切的說那國家與法律並非建立於人的一種意識之上。由此，我們可以知道，在原始時代，人不能具有他所創造的那種制度之後來發展的那種意識。

這種概念將國家看作一種非意識的構造，國家的各個不同的階段都是在人的意識行為衝動之下而自行發展，這種概念早被許多大哲學家們及那般借說國家是一種純粹自然的構造之理論的學者們所看到了。依柏拉圖（Platon）及依亞里斯多德（Aristotele）則國家是一種調和的構造物。單獨的個人與社會中人在他們的意見上都是一體。人與一般動物一樣祇能成羣結隊以生存。亞氏更進一步說，人是一個社交的生物。在邏輯上說，國家在個人之先，因為部分祇是對待全體而說的。所以生存於國家之外的祇是一個動物或是上帝。那些哲學家們常常說那國家在歷史上是由各個人意識的創造而構成的。

依柏氏說，人類有分工必須互相聯合；各人都覺到不能單獨的去擔負一切工作。依亞氏說，凡人皆與其他合羣的動物具有相同的本能，而開始作單獨的生活。到後來，人們在那合羣本能的衝動之下，便造成了家庭，又造成了村落，並且最後造成了國家；就是在這國家之中，人纔可以儘量發展他的社會活動性，因為有這種社會活動性纔可以分工。並且要實現一個國家是一般各個人之共同意向，亞氏贊美人之創立國家便是人類之最大幸福。這樣造成的國家，其最初的目的必更形發展與豐富。國家之產生祇是由於維護生活之需要；國家之繼續存在為的

是要充分滿足生活的那些需要。

盧易桑(Ruyssen, Th.)總括各社會學者對於法律之一切學說與研究的結果，以為法律的權力不能不賴於集團的意識之贊助。

集團的意識與法律的權力

且看盧易桑在從戰爭到法律 (De la guerre au droit) 上說：

在這一章的開始，我們敍說法律的問題既不是在單獨的意志上，又不在純粹的粗暴性上。法律原來就寄託於意識與權力的共同關係上。實際上，法律是集團的意識反對各個人行為的一種有力的反映，因為各個人與集團意識的信仰或習慣有強烈的衝突。實際的需要和理論的信仰之從何影響及於集團的意識，現在我們還不會作此種研究；但是我們可以在社會學說上承認，在整個的人類社會中，顯然有那些集團的信仰與命令之存在以及集團信仰與命令控制那般擾亂者們的一些實在的反映。這些反映，或者是簡單的懲罰，或者是努力於限制擾亂者的行為，都自然採取一種壓制的形式，就是從這種壓制形式中便產生法律。因為壓制的結果，在集團的意識中確定他所能寬恕或不能寬恕的範圍。壓制的記憶凝聚於集團意識之中，漸漸變成爲主動的意向影響及於將來，並變成禁令。那些禁令的全部就是初步的法律。所以法律不是出發於聖賢們在個人行為的變化上考察所得

的意識，卻是出發於具體的行爲是有組織的集團用以壓制或修正社會秩序的破裂。從這上面起，我們可以說，法律必然連繫於權力之執行，但是我們同樣的可以說，法律卻不能完全爲權力所牽引。法律的元氣在於會社的意識；權力祇不過是一種執行的方法。

誠然不錯，權力似是變成了法律的源泉，因爲法律出發於法治的國家，這種國家的全力是運用上層階級去壓制個人的一切反抗。但是我們要在這上面略予考慮，便看出這不是國家立法如此有力，這乃是國家的權力恰好獲得社會團體中一種最低限度的同意。自然了，這種同意很少取得整個意識的或完全自由的承諾；國家的權力使常常由團體之無組織，無知，恐怖與被動所造成的；但是這些情形都是一些變化的因素爲法律家所應該注意去適應的。我們不能拿治理那般回教徒的方法，去治理習於自治的那般昂葛羅薩克森（Anglo-Saxons）民族。若是侯朝（Maurice）能假說那最好的政府將是賢人專制的政府，是不是因爲專制的賢人之認識他的民人的心理較深而給予他的民人以一切民人的願望？權力祇能在預知社會意識的那些反映之先，創造或改變法律以求適應。

這種集團意識是變動的；集團意識在我們的西歐之不定定的，富於新意志創造的社會中是逐漸變動的，並且法律的演進差不多就是集團意識活動的表現。在這裏我們正可以從新重提到「自然法」，而不落於十八世紀純理主義者之神祕的理論。差不多三十多年以前，許多法律名家還將拿破崙民法看作一種一定不易之作。等到人家爲這不朽的名著慶賀百年紀念的時候，便可以看出他已經陳腐得不合時宜了，而他的本身各部亦已破

碎不堪了。爲什麼呢？因爲有許多新需要已然顯露於公共意識之中了，並且那舊法律已不能長期寄存於新活動之中。有時是立法家決定去規定漸漸爲風俗所許的那些實際事件；有時是判決例案使法律上太嚴酷的及太普通的那些條例適合於一時的道德需要。就是這樣我們看到在近代歐西社會裏那些法律的、責任的、契約的、產權的及公共職務的概念之進化。不論如何，將來似乎不能假使法律中之客觀的法律與意識的需要之主觀的法律相分離；因爲主觀法律，不能反抗客觀法律並且常常在客觀法律形成壓制之下面顯著。

五 集團的責任與個人的責任

國家與法律之間有那樣的關連，可不是說法律之表現祇在於那裏有執行法律的一種組織成立的公共權力。一種法律之創造必須經過許多時日而一種中央權力之建立用以執行法律亦必須經過許多時日。所以原始時代的那些族黨(clan)必須漸漸的纔將他們裁判權讓給城市(cité)爲若要明瞭那些初期法律制度之形成還應該要分辨那些懲罰的慣例，因爲在對一個團體的內部之懲罰慣例與對各團體人員們互關的懲罰慣例之間頗有差別。

葛羅次(Gloch, Gustav)在他著的希臘刑法中之家庭連帶性(*La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*)一書中，以希臘爲例去研究家庭內部之裁判的作用，當各家庭間發生互相格鬥的時候，則「以血易血」(Vengeance du sang)便是裁判的最初形式調和可以減少這種報仇的許多殘殺的事件，政府的干涉可以規定並限制這種報仇事件。

家庭內部的裁判

葛羅次在希臘刑法中之家庭連帶性上說：

我們現在常常將裁判看作是政府的一種特性，在一個部落或一個古代城市裏仍沒社會裁判權出現。這種情形常令我們回想到神權時代的希臘。我們回想到希臘當時有許多要求賠償的戰爭，或在兩個族黨（*κλήρη*）之間有要求賠償的和議；但是我們很可以相信在同一族黨的各分子之間的關係中絕沒有不犯罪的行為。一種浮淺的理論作這樣一個結論說，絕沒有一個親屬使另一個親屬受懲罰。在初期的社會裏那最可怕的及最殘廢神聖的殺害，就是弑父母的罪惡了；但是在希臘的舊俗中這種弑父之罪似是不受一切懲罰，並且根於這些舊俗的法制亦不會被雅典人所取消，一直到雅典時代那弑父之罪絕不受懲罰。

若是我們說，原始時代社會沒有刑事裁判權去處治一個族黨內部的罪犯，這話是很有理由的。

不過當各部分分隸於各種不同的族黨時，也沒有一個永久固定的裁判機關而必須求其裁判者。若是我們說，在那些古代社會裏，同一家庭中之兩個人不能犯格鬥之罪而受在這個家庭之外的裁判，同一城市的兩個公民也不能站在另一個城市的法官之前而受裁判，這話也是很有理由的。但是假使我們以為家庭中的罪犯是一定完全不受懲罰的，那便是大錯了。

史密士（*Robertson Smith*）對於亞拉伯（*Arabs*）、哥瓦來斯基（*Kovalewsky*）對於俄賽特（*Ossètes*）、司丹麥次（*Stammets*）對於野蠻民族都做許多很好的研究，更可以表顯出在那初期的社會裏家庭裁判之重要了，在任何地方，那父系團體的内部沒有報仇雪恨的事，這是反抗敵人而作聯合的原則。那欺凌人者與被欺凌者或者都隸屬於一些不同的團體或者他們都是親屬，則那同樣的行為不復是同樣的性質了。在這一個家庭

受到另一個家庭的損害之情形中，那就必須復仇或賠償，被害的家庭不負連帶性的損害責任，沒有罪戾；甚至於沒有個人的責任。在另一種情形中，缺乏社會的責任而擾亂內部的和平，因此便發生犯罪的觀念而引起懲罰；但是家庭總要儘量的減輕其罪戾而自動的減少罪犯的責任。因此有兩種制度共同存在：各團體之間依報復刑律 *loi du talion* 而規定他們的規律；團體取緝本團體內的團員們的私人罪犯以建樹他的法權於威嚇的及社會防衛的必需之上。

貨財賠償

葛羅次在希臘刑法中之家庭連帶性上說：

當我們研究貨財賠償的制度時，便看到歐羅巴的與亞細亞的兩個種族之間，絕無顯明的區別。隨處都看到和解之成立要依照被害人的階級並依照犯罪人之階級而有所不同；和解是殺人者的償價同時又是被殺者的代價。和解是由兩種元素組合起來的，而兩種元素的分量則多不相同，但是到處都有這兩種元素。若是統治匈亞利的馬克雅族 (*Magyars*) 要求殺人者依照他們頭顱的價值而自贖，若是他們要求尊貴者賠償士兵的及平民的人命，他們必須注意到死者的身分並承認對於殺害一個奴隸或殺害一個妻子則減低其賠償價格。假定日耳曼族的那些國家都是依照被殺者的身分而定賠償的價格，但是一位有名的歷史家卻曾經說明在那些國家裏「和解是一種回贖，不是犯罪人的回贖，乃是受懲罰者的回贖；不是被害者的回贖，乃是罪犯生命的回贖。」實際

上，在一般民族中，人都以和解去替代流血的報復，這種新制度含有兩種原則：應該是對於死者的一種賠償，或應該是對於殺人者的生命之回贖。

……在原始的時代，族黨的組織，保存着他的權力，遇有殘殺的事件，差不多總是要求殺人者以死相賠償。大都是要報仇雪恨，而不要賠償。被害者的代表們絕不能承認一種和平，除非有了一個抵罪的新被害者。在這個時代，那些法律制度都是以血易血，那種風俗要求殺人以殺人為報答，所謂 *Wergeld* 卻不是和解，其意義恰好相反。這種 *Wergeld* 就是一種報復。給與一種 *Wergeld* 就是要人死。假使人要避免這種 *Wergeld* 就是人要付給避免這種 *Wergeld* 的代價。因此，和解好像是殺人者之一種贖金。自然了，不要忽略了戰爭的原因，因殺人所贖的 *Wergeld* 必須被證明為欺凌的罪過。但是，若結約的那些家族都是一些政治團體，他們的關係都是國際的形式，古代那種損害賠償的和議之舉，在現今就是付給贖回一種生命的代價。

當族黨的那些連繫放大的時候，則公共團體也自行擴大，因為這種原由，殺人者不去殺害自家的人，但是以先的那般敵人們現在都成為同樣的公民了。被害的那一方面更易於調停了。被害的那一方面常常想到必有另一種罪犯的賠償以替代那第二次流血的賠償。託 *Wergeld* 名義的賠償法已不再演報復的事了。卻不過是求貨財的賠償……以先和解是以贖回殺人者的人頭為主要的目的。此後，和解寧可說是具有被害家族應得的一種賠款之性質。

政府干涉之加強

葛羅次在希臘刑法中之家庭連帶性上又說：

在一個政府的權力中所感覺的一種需要，就是要去防止家庭連帶性的那些不良作用，劃定一個界限以限制對於一個整個團體施行復仇。在報復律的範圍內，那種慣例不足以平服被欺凌者之仇恨，並且慣例以愛好貨財去克制愛好流血，而祇責人以破費貨財贖取自由。慣例會擬規定集團的責任；他卻不會將集團的責任取消。並且，社會法律常隨時隨地去保護被控人及被懲罰人的親屬們之生命和財產。

這種慣例首先限制以流血為報復的行爲。我們首先看到在法律上公共權力反對濫作報復，我們尤其驚訝其准許應用那種法律。其中有幾條律例是很嚴酷的。我們想不到，在先時所允許的那些殘酷的行爲已被禁止，不再重演於這一個家庭及那一個家庭中。人家對於犯罪人的命運每有所感動，但人家在無罪人的呼號之前則閉目無睹。當猶太大法學家說出一句名言：「以血償血，以眼償眼，以牙償牙」時，他並不是激動報仇的熱情，他是壓制那報仇的熱情。默罕默特(Mahomet)亦不能禁止被害者親屬要使殺人者償命；但是默罕默特也強令那般親屬們祇限於殺人者已足而不多牽連。在阿利亞人(Aryans)這種合法報仇的限制亦常常發現。有許多限制即本這種意見以限制斯拉夫(Slavcs)的，賽爾特(Celts)的及日耳曼的民族們。薩克森(Saxons)的法律及愛德華(Edmond Ancien)的一種英格蘭法都禁止去侵犯那認為殺人罪的親屬們。

等到國家免除家庭負物質上的責任，則更較遲遲纔實現的。是不是使被欺凌者流血報仇，而剝奪他對於和解的一切保障？欺凌者的親屬們是不是負有幫助欺凌者之一種責任？並且，在那些家庭愛好共有生活的時候，是不是很容易去分辨各個人所有的部分？在古代歐西法律上我們很可以看出那集團的貨財責任已變成個人的了。因為如此，「沙律法」(loi salique)不再強迫親屬們全體幫助任何和解的賠款，那般親屬們祇能依一定的次序幾個幾個的被傳喚。那般親屬們之被傳喚，首先必須因為這是殺人罪，後來更因為那個殺人犯宣誓證明他之無力賠償。這種例外的責任亦不是不可避免的。若各個人在他的頭上公開的折斷了三根榛樹棒，便可以允許他走出於家庭之外了。可是「沙律法」仍然保留原始家庭連帶性的負擔之繼續存在。這是在五九五年，纔完全的在原則上改革了家庭對於和解賠償之協助的責任。但是有許多歐洲民族們經過了很久很久的時期仍未曾做到這種改革。在十三世紀前期，丹麥的華爾德馬第二(Waldemar II)試作這種改革亦屬無效。在俄羅斯，到十三世紀的末年，纔由熱羅斯老(Jaroslav)的後輩們實行這種改革。在瑞典，到一三三五年，纔實行這種改革。在波蘭，到一三六八年，纔於法規中見到這種改革。在荷蘭，一直等到十五世紀下期，一個罪犯的親屬們纔被免去犯罪的連帶責任。

鮑立狄(Pollis, N.)說明以公訴替代私仇其演進之過程極為遲緩。

從私仇到公訴

且看鮑立狄在國際裁判 (La justice internationale) 上說：

在人類社會裏，裁判制度之組織是用以適應根本的需要的，就是用以滿足個人的及集團的那些利益。裁判制度造成社會進步與保存之不可避免的條件。因為裁判制度可以助成法律的勝利，而保障社會和平。要沒有裁判制度，則社會便回復到原始野蠻與無政府的狀態了。並且按照裁判制度在某一國內之施行情形，便可以估定其國家之文明程度。那沒有裁判制度組織的地方，便沒有所謂真正的國家。

這是確乎不錯的，我們很難推測說有一種社會情境是完全沒有裁判制度的。

但是人類之未設立法庭，卻歷時已久。人類應該具有好幾百年的經驗，纔承認有設立法庭之必要。人類由一種長期的演進，纔逐漸進步以達到設立法庭的地步，漸漸的允許在尊重社會紀律之下而犧牲人類原始時代的那種自由，於是法官與法律便同時產生了。

在人類社會起源之始，曾有培根 (Bacon) 所稱爲野蠻的裁判 justice sauvage，當時各個人用他能力所及的一些方法去追求所受的損害之賠償。這就是私人裁判 justice privée 的制度。要使人尊重各個人的權利其惟一的方法則在求援於武力。

這種制度漸漸改變，當一種公共權力建立於各個人之上的時候，則私人裁判的制度便消滅了。

這種制度先廢除引用武力以施行規律，當被害者施行報復權時，風俗強迫他去尊重一些法律形式，這已是一個大進步了。

後來，人都知道那種訴之於殘暴報復手段總不是保障的一種美滿方法，因為一個強悍的負債人可以比要控訴他的債主更厲害。他們的利益使他們和好，或者為着達到一種調解，或者為着解決他們的困難而共同選擇一位公正人來。

這些習俗，用一種更好的利益以減少那些紛擾及紊亂。因此，集團計劃去探求雙方的意志而給予他們實行和解之便利。集團設立一般官員擔任勸導雙方趨於和解，集團又設立一般法官，若遇雙方尋公正人的時候，便應允他們的要求而執行職務。

當這些習俗變成一種通常的慣例，則集團在組織上又從新更進一步。集團規定一些強迫調和的條例。集團強令法官們去執行職務。於是那在原始時代的雙方自由已減削為履行這樣規定的判決了。

那種私人裁判的最後遺跡也終歸於消滅了。社會擔任自己執行由他的法官們所宣佈的那些判決。最後，當罪犯損害公共利益更甚於私人利益的時候，則集團保留關於刑事的追究權。

在這種演進期中，裁判已不復是一種私人的事件而變成一種社會職責並且變成公共職務中之最重要的職務了。

這在一般民族中都是如此，在東方，如印度，希伯來，波斯，希臘等民族中是如此，也就同在西方，如羅馬，賽爾，日

耳曼，法朗克等一樣。那所經過的階段，雖稍有差別，卻處處都大致相同。

但是，實際上，上述各階段之表現卻不十分顯明可以給人分辨的。在各個時期中所實現的進步卻不是立刻間便替換了那些舊習俗。可以說有時新法與舊例共同存在及共同混合的。

但是從這一個階段到另一個階段也不知經過了許多世紀。我們可以從羅馬法中檢出最顯著的例子上去研究。

因此，裁判制度好像是一種堅強的社會紀律之建樹的結果；裁判制度之進步就在模擬社會紀律之進步。裁判制度之存在祇是因爲有社會紀律。二者之間有一種深切的連帶關係將他們聯合起來，若是有一方面消滅，則必然的影響到那一方面。若是社會紀律的功能破壞了，則公共裁判權也隨之消滅了。我們在中古時代的歷史上可以找出一些證據來。

在第十世紀時代，因君主之衰弱與政權之散亂遂引起當時那些各個人回復到原始時代私人裁判的往例上去。他們不去請求一種高級的權力，祇在他們自己本身的力量上打算。那些私人的戰爭又從這一個家族到那一個家族重行演起。殘殺的風氣又興盛起來了。不過當時那種殘殺較受限制罷了。但是不久，從這種紛亂中產出一些自治的團體。各個團體都在他的團員們之上建立他的威權，藉以相助相衛，有幾種裁判權在當時成立了，但卻都是一些貴族的，教會的，城區的裁判權。他們的裁判純粹是隨意處治。被害的一方，原則上可以選擇是受他們

的裁判或作私戰。被害的一方除非不願作私戰外，多不肯向他們申訴。但是私戰之對於關係人們及對於團體都是一種大損害。那些私戰引起一種反響，表明十三世紀法律訴訟之普通意見的一種傾向。求助於法庭日益急迫。並且漸漸的，因王權的確定，裁判制度又變成爲一種公共的職務了。

裁判制度隨法律與政權同時演進，以造成近代政治社會的三種基本要素之一。每一種要素各有一種本身的職務。各種要素都具有一種共同的目的：維護社會和平。

各種要素，以前總是不能共同存在，現今卻成不可分離的了。從歷史上看去，倒是在風俗形式之下的法律首先發現，然後，纔成立了一些法庭；最後，政府纔負執行裁判權的任務。

負責人們意志之改變常與裁判機關之改變相適應。傅高乃曾說明由罪惡所激起的反響初無定準，而集團情感之流露似亦出於偶然的衝動。

對於罪惡反響之最初形式

且君傅高乃在論責任 (La responsabilité) 上說：

所謂罪惡，乃由於他所產生的那些結果不與其他那些不法行爲相同。罪惡所違犯的那些規律，都是一些適合於集團意識的，爲社會中一般人員們所共同的，自動的和強烈的遵從之目的，而法律無須去規定的。違反那些

規律便激起一些強烈的感情，而發生一些破壞的事實；或者罪惡破壞規律便要破壞那些社會的基本信仰，或者規律限制罪惡，便是假借他的權力，嚴厲強制不遵從規律的事。規律的勝利卻不在於動作上之一點簡單的改正。從賊人手裏奪回贓物而還於原主，這固不是盜賊的行為。財產之神聖不可侵犯的性質應該直接的構成主因；因此盜竊行為纔成爲一種罪惡。那最有力的一種道德精神被人侵犯了。這一種被侵犯的道德精神所激動的反應是和他本身具有的力量成比例的，並且他應該是這樣的，除非這種道德精神有了虧損或行將變更。那末，罪惡的觀念便必然的及不可避免的而被破壞了，換句話說，就是那激起的情緒都停止了。應該要賞罰表顯得非常有力；確定的規律價值可以醞釀並換起一些行為，以忠實發揚規律的意義。刑事裁判的職能便在取締那種罪惡。不過這種取締是出於一種特別性質。這卻不祇是取締違反法律的事件，而重新建立古代法紀。應該再製造新法，去醫治那不受懲罰的罪惡所敗壞的一些情感。在那些道德規律的威權中，那社會的熱情與道德的信仰常常需要一種安慰。社會沒有其他方法去防止罪惡所激起的紛擾及去重整已被破壞的規律之威信，祇有破壞罪惡所造下的褻瀆神聖的行為，而盡情去反對那種行為。這種盡情的破壞便是刑事裁判之一種原則；當社會認爲業已取締了那種罪惡，則那種刑事裁判便被看作有效力的，但在未能取締了那種罪惡之前，則不然。

因此，在這樣定義的罪惡及其結果之上，刑罰應該着實施行。在這種意義上，實在可以說刑罰是反抗那招致刑罰的因子，倒是刑罰的因子變成被動者。公共意見，聯合着責任與原因的兩種觀念而採取一種新穎的意義，刑罰是在刑罰成因之上的一種實際的反映，不過刑罰的成因不是罪惡的創造者，乃是罪惡。

但是那是不是一種毫無意義的理論表現過去時代的那種罪惡，如何可以破壞似乎是社會被禁錮於一種停滯的狀況中而罪犯所造下的罪惡是不可補救的。社會是不能停止於這種停滯的狀況中，社會窮究那不可破壞的而必須破壞的事件，社會不能去破壞，祇有在一種矛盾情形之下；但是當這種矛盾是維持生活的條件時，則這一種矛盾不甚顯著。

社會可以建立一種象徵，以作罪惡的表證。破壞一種象徵便是代表破壞那一種不可被破壞的罪惡。這是一些可用為一個罪犯的表證及使承受刑罰的罪犯們變成為應負責任者。

刑罰是約束罪犯的。不過因為刑罰不能自己去約束，卻又要實施到一個罪犯的身上。到第二個時期中，刑罰可以採取許多不同的約束的方針。沒有什麼東西強社會去劃定一種範圍，好讓社會在這個範圍內去選擇一個人以作罪犯，而適用那種刑罰。象徵之對於其所隱射事物的關係是完全無定的。祇有公共意識想像着，保持着那種象徵所隱射的關係罷了。

因此，執行懲罰的方針應該是寬泛而不確定。無論什麼人應該可以不一定做被懲罰者，那些想像的組合應該是非常變幻的。

我們應該承認那種方針是絕對偶然的，那被懲罰者之選擇是完全專斷的。一個團體對於報復事件之觀察證明我們的假定之正確。

司丹麥次 (Steinmetz) 曾承認有他所稱為「全無方針的報復」之存在。報復之施行，並不是對於造成殺

害之人，卻是對於「第一個來的人。」因此，在大蓋斯當地方(Dagheston)，在死者之原因不明的時候，則死者的親屬們，自行聚集於古廟之前，任意宣佈一個人指為是殺人的仇敵，並以這個人為報仇的對象而將他看作一個真正的罪犯。司丹麥次敘述了其他十八件多少類似的事實。但是他以為那些都是例外，「平常的報復總有一個罪人……作爲對象。」我們卻以為那種根本的「無方針」倒是純粹報復的一種主要的性質。

責任之如何漸趨於個性化，精神化且又自行減輕，這就是博高乃在他的論文後篇所說明的。

刑罰之漸趨個性化與自行減輕

且看博高乃在論責任上說：

人類受尊敬，愛護與憐惜之交感同情而競起去限制及改良那種犯罪的責任。在這種關係之下，則人之尊敬個人不僅表現於減輕虐待受苦者之一部分的禁令。並且還採取一種積極的形式：個人總要護愛社會，社會卻站在個人地步而為個人設想。同情心啓誘我們同類的心靈和思想並促動我們對於同類生活的事件上予以一種深切的注意。從這時起，各個人使我們覺得好像是他的同類之一個單一體，為我們所樂於探求那些特別的性質，而分辨出來什麼是真正個人的，及什麼是不容易與其他一切別人分辨的。

所謂真正單獨的個人可以作一種罪惡之完全的代表是絕不會見過。而罪惡卻成爲個人的罪惡，並且也沒

有兩種罪惡，在同一名義之下完全同樣的。並且同情心在智能上又給予罪惡的一種心理的解釋；我們知道那先天的稟性，習慣與環境三者組合而決定罪惡的衝動。但是沒有什麼可以作罪惡行為之詳細的解釋用以激起寬大的赦免；所謂解釋就是請求大量的原宥，極力增加諒解的力量而減少懲罰的力量。為謀給罪犯以一切應得的利益不僅僅在於減輕他所負的罪惡責任，並且也要引起我們的責任。在慈善、博愛、互助、各種名詞之下，近代的人已注意到不幸人們的事件並且救助他們，如私人慈善事業之發達，公共救濟所之設置都可以證明。按照犯罪者是罪惡的主犯是應被懲罰的。按照犯罪者是殘廢的，瘋狂的，受遺傳或惡劣環境的影響，在兒童時代被遺棄，則他可以有一種受保護之權。假使他得不到這種保護，我們覺得社會對於他應該負責保證的。社會是罪惡的債權者，卻又是罪惡的債務人，並且那最後的債務責任就是二者之間的和約。我們的同情心使我們感覺到，那一個受懲罰的人受痛苦時所思想的及所忍受的一切。我們不願意令他之受處罰好像處治一個畜牲一樣；我們渴望那種懲罰要尊重罪人的身分並保障罪人的將來。我們承認罪人有一種改過遷善之權。這種精神，就是感化主義派之**一種夢想。**

那由受懲罰者所構成情感的一種行動決定減輕罪惡的責任並增加減輕罪惡責任的那些條件。

(1) 首先說受懲罰者行動是重主觀的；則那形體的行動，被動的及間接的以參加罪惡的行動是不發生責任的。

(2) 禽獸和物件都是不負責任的，不僅僅因為牠們不能立意去犯罪，並且因為牠們不能感受刑罰之精

神的性質。

(3) 同上述的理由一樣，並且又因為尊重人類的身分，則廢除對於死屍的懲罰及控告死人的訴訟。

(4) 那尊重、憐情、愛護、與互助等情感都希望兒童免受懲罰；一部分法律規定在未達法定成人的年齡的兒童是不負罪惡責任的，另一部分法律規定在未達法定成人的年齡的兒童所負罪惡責任是較為減輕的。許多訴訟的和懲治的制度都趨於免去兒童受普通刑事處分可以純粹教育的及改過的贖罪處分替代之。

(5) 同上述的精神相彷彿，如罪犯患精神錯亂則不負罪惡的責任。那種患者已漸漸在法律上享有一種治療之權，社會對這種罪犯已完全放棄懲罰，並為之擔負醫藥費用。對於那般不可醫治的精神病的罪犯們，並且為他們醫治所用的費用毫無效驗，人使用慈善感化的方法：免其一死，作看護的軟禁而非刑事的監禁。

(6) 由神經學及心理學的證明，對於心理反常的及近於瘋狂病象的決定更有進步，到十九世紀，那般法官們因而多宣佈這類罪犯之無罪或減輕其罪戾。反對這種寬大處法之過度便有一種半罰半醫之制度。越是罪犯心理反常之近於瘋狂，則他之受懲罰越少。並且治療待遇越多則強力壓制越少。

(7) 一個平常的人在一種非常情形壓迫之下，可以免去罪犯的處分。同情心及互助的精神禁止我們去嚴厲的判斷人之罪惡，或因仗義，或觸犯我們的現制度，如經濟制度之類。生活需要的壓迫，可博得一種廣大的同情，在刑律上卻由法官認定為一種可以減罪條件，後來更視為一種真正的合法赦免。

(8) 同情心不僅僅要法官注意於罪犯的意念，並要他注意到意念的成因，如意念的動因及動機之類。若是

法官要注意到意念的表現及其內容，則兩種表面相類似的行爲，而在意念的價值上卻顯得非常不同。所犯的罪，是由於一些高尚的情感所激動，自然減輕其罪惡的責任；法官要執法過於嚴刻到自覺有罪了。由此可知法官對於那般熱情衝動的罪犯之寬恕了。

(9) 法官在研究許多不負罪惡責任的原因之中，更研究到罪犯意念之一些直接成因。他研究一切構成罪惡性質之前的成因，如遺傳、生理的組織教育、職業、環境的影響，生活的困難等。越是那些前因解釋罪惡而使罪犯顯出必然走入錯誤的歧路，則否認罪惡，尤其是減輕罪惡的趨勢越強。

(10) 注意於受懲罰人之將來的精神，使社會放棄法律的形式，這種法律形式必然在每一種犯罪型式之下隨施以一種早經法律家規定的刑罰。條文和原則每多不能符合，現代刑法之大部分多作寬大的特許。法庭之待遇受懲罰的人極好，如待一般未成年的兒童們一樣；最注重於教育的感化；刑罰可以隨罪犯之意念改變而減輕。譬如，在法國，延期執行的法律可以允許免除那般初次犯罪人之一切刑罰的執行，他們祇受斥責及不准再犯之威嚇。人之提議和緩刑期的制度，全重在犯罪人改過，這樣便形成一種緩刑。

六 法律之最近趨向

現在我們可以不可以丟開法權演進的一種普通法律而去決定他的最近趨向？

雪納梅因 (Sumner Maine) 早已倡法規制度與契約制度之間的一種對立說，以回答上述的問題。

從法規到契約

雪納梅因在古代法律 (L'ancien droit) 上說：

國家的民法最初表顯得好像一個父權家長的一些審判律例，並且我們看出那些判例差不多是一些絕對命令的形式，這就是由古代各個家庭首領對於他的婦女們、子孫們、奴隸們所發下來的一些絕對命令。雖然到了國家組織成立之後，那些法律的應用亦非常受限制；或者那些法律仍保守着古代那些判例的性質，或者那些法律具有一種風俗的或法典的形式，可是那些法律不去強制各個人而去強制各個家庭。古代法律，假使我們可以作一個比較的話，那很近似於一種國際公法，祇在那些構成社會單位各大團體之間調和其爭端。在一個公共團體內，那些集會的法律及法庭的制裁祇及於各家庭的首領們；對於其他一切個人，其行為的規律是各個人所隸屬的家庭負責管理之責，他的家長就是執法的人。但是民法的權限，開始時很小，卻常常繼續不斷的擴大。那些法律

變更的動力、理想、公道、法制、等彼仆此繼的一個一個都來攻擊那些原始的制度；並且在每一種進步上一大部分的人權和一些最重要的財產權都漸漸從家長制裁之下而轉移到公共法庭制裁之下。政府的那些法令對於私人事務上漸漸的和對於國家的事務上一樣取得了一種處理權，並且那些法令已不能再由那坐於各個家庭火爐之旁的暴主所統治了。我們在羅馬法律史上可以看出一種原始制度之經過及各種新興制度之形成；其中有些制度不會變更一直到近世，至於其他那些制度，因受野蠻侵略之摧殘或中斷的影響，亦應該寫尊重人道而恢復了。在俞斯狄尼安（Justinian）人在後來修改法律制度的時代，我們還看到那種家庭審判律例之遺物，不過我們祇看到古代法律中的家長權威仍然保留着。在古代法律之其他部分，如儀式的，或齊一的，或簡單的一些原則已經改變了其適合於古代意識的那種權力。到處都有一種新穎道德性改變了其適合於古代風俗的一些情感的動機和行爲的規律，因為實際上，那些規律和動機都是從古代風俗中產生出來的。

各種社會的進步大都相同。那種社會進步的變遷都是漸次解脫家庭的關係，而代以個人的責任。民法上所認為社會單位的，已不復是家庭而是個人了。可是這種進步有快有慢，並且還有許多停滯不進的社會，祇要我們潛心研究亦可以看到。雖是在那些進步遲緩的社會裏，而古代組織亦逐漸蜕化。但是無論社會進步之如何迅速，絕不會感受反動與退化，但也受到外來的古代風俗與意志侵襲的影響而進步遲緩。這不難於看出漸漸去替代那導源於古代家庭之義務的與權利的互助之一些形式是什麼一種關係；這就是契約的關係。從歷史上證明我們人與人的一切關係以先都祇限於家庭的關係，現在已經跨進這種社會，其人與人的一切關係都發生於各個

人的自由意志。在歐西社會裏，文明進步之採取這種趨向是顯而易見的。因此奴隸制度廢止了，而以主僕間的契約關係替代之。婦女受丈夫的監護亦已停止；婦女自成年以至於結婚，與人所發生的一切關係都是一些契約的關係。同樣的在近代歐洲社會的法律裏已取締了父親對於兒子的特權了。若是父親與成年的兒子有所聯合的義務，乃是一種契約使之發生合法的效力，還有一些例外，乃是法律所承認的。如父親對於未成年的兒、童、孤兒、癡狂之特權都為法律所承認的。但是為什麼呢？我們在各種不同制度的契約中推求各種不同的動機，但是大概都不外契約的關係。大多數法學家們以為人應服從於形式上的制裁，祇不過因為那一般人不能發覺別他們自身的利益；換句話說，他們難於自負契約的責任。

在說明進步的法律之一種形式中我們可以引用「服從」一字。在對人法律中所說的一切服從形式產生一些威力與特權為往昔家庭所具有者。所以若我們引用「服從」一字祇是對於一般人而說的，並且我們不能引用「服從」一字去說明關於契約一類的事，我們可以說一直到現在，那些社會進步的動向都是由服從以趨於契約。

都居易 (Dringit, Lyon) 研究法律的變遷，不僅僅否認那些演繹論法，並且反對那自然法理論家所推導之個人主義的概念。

法律之抽象的概念與具體的概念

都居易在自拿破崙法典後私法之一的變遷 (*Les transformations générales du droit privé depuis le code Napoléon*) 上說：

在主觀法律之抽象的概念上常牽連到社會的一種純粹個人主義的概念及客觀的法律，就是說這種法律強各個人、團體、國家、以服從一種行為的規律。

這種個人主義有一種悠遠的經過；他是一種長期演進的結果，他導源於斯多噶派 (*école stoïcienne*) 的哲學；他在古羅馬法中亦曾找到他的法律公式；他待到十六及十八世紀已達到一種完備的及確定的公式可以簡略說明於下。

人生來是自由的，獨立的，實踐着個人的，不可讓與的及非命令式的法律，即所謂自然法與人的性質互相連繫得不可分解。各社會團體之形成乃由於各個意志之接近，各個人為着保障他們的個人自然法的目的而互相結合。自然了，因為這種結合的結果，在各個人的權利上稍稍受了一些限制，但是這不過是因為要保障大眾之自由權利不得不然。組織成立的團體如國家沒有其他目的祇為着保障及准許各個人的個人權利。權利的規律或稱為客觀的法權是以個人的主觀法權為基礎的。這種規律委託國家以保障及保護個人的一切權利之責；這種規律不許國家施行有害於個人權利的任何法律或任何行為。這種規律責成各個人以尊重他人的一切

權利之責。各個人的行動範圍要以保障大眾的權利為基本。我們看到人權宣言的第四條上說：「自由在於能發不妨害他人的自由為範圍；因此各人之享受自然權利必須以不妨害社會中其他分子之享受這同樣的權利為限。這些界限祇好由法律規定之。」在第五條上說：「法律祇有權力去禁止那些有害於社會的行動。」在一七九一年憲法第一章第三節上說：「立法的權限不能編製有害於或有礙於自然權利之施行的任何法律。」

這種純粹個人主義的法律概念也同主觀法律之抽象的概念一樣的是人造的。這種法律概念同那種法律概念一樣都是歷史的一種產物；這種法律概念在過去時代中也自有他的價值；但是他現在卻不能繼續存在了。第一，這種法律概念是深切的連繫於主觀法律的概念上，並且若是這種概念是一種抽象的概念是不能在我們近代社會存在的，我們近代社會已深入於唯實主義及實驗主義中，其個人主義的概念應該消滅了。

另一方面，就這種個人主義的法律概念本身說，也是不能繼續維繫的。人之自然的，孤立的觀念，以為在人之本性上具有先社會而生的那些法律又攜同那些法律以人社會，確是完全違反真實的一種觀念。人是獨立的及孤立的話，簡直是一種純粹的妄想；人若真個是獨立的及孤立的話，則他絕對不能存在。人是一個社會的生物；人之能發生存祇賴有社會，他總是依社會以生活。

更進一步，來說一說那自然的，孤立的，注意個人本身的，與一般同類們分隔的那些人的法權，這簡直是一種矛盾。實際上，一切規定的法律必牽涉兩個人民之間的一種關係。假使我們妄想着有一個人是孤立的及絕對與他的同類分隔的，則他便沒有，且不能發有一切法權。魯濱生（Robinson）在荒島的時候沒有所謂法權；他之能發

享有法權乃在當他與其他人們發生關係的時候。因此，個人之能享有法權，祇在當他生活於社會之中的時候，並且正因為他生活於社會之中。說到社會之已往的法律，直是廢物。並且，從另一方面，我們曾經看出，實際上，社會的人不能具有那些主觀的法權，一切建立於主觀法律概念之上及個人主義概念之上的法律制度都根本動搖而破壞了。

但是同時卻有一種新制度建立於亞美利加的及歐羅巴的一般社會中，這些社會都已達到文化及文明的同等階段上，那一種新制度之形成，依國家之不同而或先或後；一種新法律制度，在事勢的壓迫之下，而來代替了舊制度；並且這卻在法律家干與之外，我還可以說，有時還不受法律家的干預。

這種新法律制度完全建立於一種真實的概念之上，這種真實的概念逐漸淘汰主觀法律之抽象的概念；這是社會機能的概念。

個人沒有法權；集團也沒有法權。但是一切個人在社會裏有一定要盡的責任，有一定要履行的事務。這就是真正的法律規條之根本，對於一切大人及小民，治人者及被治者都是一樣。

這又是一種唯實的及社會的概念，深深的改變那已往的一切法律概念。

是不是因此可以說「法律的社會化」引起否認各個人們的法權？施爾孟(Charmont, J.)不以為然，他在下面所說明的，那些觀念可用以再檢閱個人的意向與社會的意向之間的對立。

法權的社會化之實效

施爾孟在法律與家族的精神 (*Le droit et l'esprit domestique*) 上說：

使法權社會化，就是使法權更較通俗，更較廣大，使之從富有人身上伸展到貧窮人身上，從佔有財產者身上伸展到賈工度日者身上，從男人身上伸展到女人身上，從父親身上伸展到子女身上，統而言之，就是允許社會的一般人員們都一律享有法權。也許有這麼一天，在那時候，凡屬人類人人都享有他的一部分的法權，那種法權甚至於超越人類的本身，即如：牲畜，他們也是社會之一部分，他們為社會而做工且為社會而犧牲，而飼養牲畜的人們仍待之以一種奴隸身分，這都將為法律所不能忽視的而對於那般飼養牲畜的人們之強暴及殘狠都將予以取締而給牲畜以保障的。

因此，將來法權社會化仍將繼續進展，其最後的階段在今日尚未達到。在過去的時期，法權社會化乃是人類所努力實行的之一種顯著的陳跡。

譬如，看一看羅馬法。那古代城市祇是各家庭之一種聯盟，而法律則祇是各家庭之間一種條約。各家庭之互相結合為的是確定一種互助的保障，他們在他們之間成立一種聯盟為的是保衛他們的生命，他們的財產，他們工作的產物；法律就是能假維繫這種聯盟的。為的是要受保障，應該要做一個家庭中的人員；那沒有家庭的人便沒有法權。

因此，賤民不能具有法律的資格，祇有去造成一個新團體另有他的會議、策略和首領。

那是很顯明的一種最初現象，城市中含有一些自然的，或人造的社會團體，如家庭，社會階級，工人團體等。法律決定這些社會團體的權利和義務，他們間的互相關係，他們間的行動權限。但是法律不去過問到各個團體內部的一切事件；他們的團員們之間的關係不會被規定。因此，各個人是由他的家庭或他的團體所保障，寧可冒被家庭或團體所壓迫的危險。我們且試述古老的羅馬家庭。那種家庭組織成一個繁盛的社會團體，擁有一代一代的兒孫及奴隸們，都服從家長的一種絕對的威權。我們可以說這種威權差不多一樣的集中於兩種人物之上：換句話說，在父權與神權之間沒有什麼很大的區別。因此，在兒輩與奴隸們之上，父親的威權是永遠不變的。這種威權是一樣的施行於兒輩及奴隸的兒子孫孫之上。這種父權在各隸屬人員的人格上亦具有一種漫無限制的特權，如出賣子女奴隸權，生之或死之的特權。對於家長說，則子孫與奴隸都是他的獲得物；子孫與奴隸不能享有任何一種私財。對於家庭說，則祇有一種遺產，並且這種遺產是由家長所全權掌管的。

那末，法權的進步在什麼地方呢？法權的進步已深入家族的內部，給予家庭人員中之各個人員以一種特別的保障，依拉貝（Labbe）的話，是將家庭團體的法律資格轉移給各個人。我們且以兒女為例來說。兒女的情境已漸漸與奴隸的情境不同了。父親對於兒女人格的威權已被削減了；起初是限制父親濫用威權及妄施殘暴的行為；終則限制到這種威權的本身。對於家庭中的兒女之不能享有父親的產業之外的一種產業的這一點，已在儲蓄的發展及遺囑之指定上而漸漸消滅了。最後，父親已不再享有漫無限制之處理家產的特權；父親遺囑的自由

也要受限制的……

這很不難於去發覺那同樣的趨向，同樣的進步方式，如那種責任的情形。在一切原始時代法律的例證上，那古羅馬法要同一團體中的一般人員共同負責。很少看到一個公民單獨對外負責。常常看到他與他所隸屬的團體共同負責。爲着立約，自衛，他總是必須與他的保護人們共同負責。這是同一家庭中之各員所負的一種義務而風俗所絕不否認的。這樣就是古代家庭連帶性之初意及財產繼承之轉移的解釋。當個人一旦脫離了集團，則他對於別人的際遇必須趨於自動的改善。我們看到繼續不斷的承認對那承繼人，保證人以許許多的權利，使我們很可用之以比較那禁止承繼的權利，拋棄承繼權，有限責任權，讓與權，分派權，爭繼權等等。在這些情形中不是以從一個集團中去解放各個人爲目的。

但是在這種個人解放中，在這種個人法權之發展中與一種社會化的形式有沒有矛盾？是不是兩兩對立恰如兩個字義的本身：個體化，社會化？在這種對立中，我們祇看到一種危險的混淆。這種對立使我們感想着個人與國家好像是兩種相反的力，這一種力量之能發施行及發展必須破壞其他一種力量。自然了，所謂社會化必然是社會的一種干涉，使那些個人的關係都人類化，而強令各個人必須認清他自己的法權部分。但是要廢除那些濫用權力，重新建樹平等，這並不是消滅個人的法權。限制父親的或丈夫的法權，就是保護子女的或妻子的法權。依儒納斯說，社會主義絕無與自由不能相容之處。祇有在經濟的自由主義的制度之下，祇是那般極少數的特權者，纔有充分的及完全的自由。佔有資產纔能享受快樂、自由、任情去留。但是這種自由正是大多數的人們所不能

享受的。在勞動者的生活裏是沒有這種自由存在之餘地，勞動者除去甘心受餓以外不能自由拒絕勞動的。假令我們使勞動成爲人人必須的義務如今日之服兵役的義務一樣，則這祇不過是一種勞動責任分配的問題罷了。沒有任何一種自由是完全的，卻祇是負擔責任之能作最好的平均分配；各種自由之總和也正是如此。

那法律之變遷顯然是極端給予道德的要求以滿足。在這種意義上，我們可以說那實驗的法律必注意於自然法的推求。但是在十八世紀的末年，人多以爲這種自然法的一切研究可以推行於各個時期及各個地方都無變易，等到經社會學研究之後，人纔了解那自然法，正如愛尼 (Geny) 所說，具有一種「變動的內容」並且那自然法的道德威權，也正如大維 (Davy) 所說，是在於看他能表達集團意識的價值如何。

大維在辨論過烏利務 (Haurion) 都居易 (Duguit) 愛尼 (Geny) 等的法律概念之後，更在他所著的法律理想與經驗 (Le droit, l'idéalisme et l'expérience) 一書上的結論中極力說明法律的性質祇可以由被集團意識所確定的命令解釋之。

法律的理想與集團的意識

大維在法律理想與經驗上說：

爲着要客觀的說明法律所具有的理想祇要推測集團意識的真實情形便够了。若是那些理想的規律爲人

平常所認為演繹式的自然法令，顯得好像先吾人而生並放之四海而皆準的，就是說那些理想的規律都是在吾人身外而超於吾人的。但是因為如此，那些理想的規律並非不是寄存於集團意識之中，實際上這種集團意識是超於那種個人意識的，並且聯合一切必然的情形以造成一種理想。這種法律的或道德的理想的解釋是由涂爾幹所明規定的，因為所謂那些必然的情形都是相同的，並且這種解釋很容易流於支離，以致令人不能承認社會學應負祇致力於當然事實而略於所以然的事實及祇致力於敘述而略於創制之責。

但是這樣以集團意識來解釋理想而將集團意識看作鎔冶的火爐，則理想之本身變成了一種觀察的事實，因為在一個時代如革命的或宗教的暴發時代，那集團意識中理想的發生便是人可以觀察的一種事實，並且人可以看出在那些各個人的意識中所產生的一些效果。一種個人意識之向上的志願在科學的觀察上卻是主觀的及不相同的，但是那些集團的志願都是客觀的並且給人以觀察與解釋。理想上之集團的與客觀的兩種性質都是互相連帶的。但是我們正要從集團的性質研究到法律的概念，從實際到理想。我們用一種純粹實驗的眼光去研究那些真正的事實便可以說明法律之存在。每一種法律都表明被承認的受尊重的及不可觸犯的一種價值。但若真是那集團意識去辨明及處治那些法律的價值，則祇能在理想的境界中看到，並且絕不能僅僅在實際的境界中看出某種情境的或某種特權人們的一些真實的及自然的性質。譬如為正確的去確定法律的性質，依我們的意見，應該要推翻平常的觀點，首先將這種性質歸之於個人，然後再推究其不屬於各個人的性質者，我們便將承認這條唯一的定律，法律的性質是一種絕對精神的性質而決非一種有形的性質。這種性質絕非個人所

獨佔的，因為那些表顯法律性質的型式都是精神的。社會團體可以佔有這種精神的那些型式。假使法律的性質是一種價值的結晶，為着要佔有這種價值及使人承認這種價值，則應該取得這種價值。那對於各團體及各個人都是確是這樣的。假使有些團體實際上沒有一種集團意識，則同樣的必有一些個人實際上沒有一種個人意識。那些個人沒有團體不復成其為人。那些個人便沒有價值。因為法律的公共意識是尊重他們而保衛他們的。這種公共的意識將給予這種法律的及道德的評判，這種評判為個人或團體所具有的權利，就是所謂法律的性質。

到底個人或團體所給予的這種法律的及道德的評判將獲得什麼一種價值？在集團意識的眼光上去，不難明瞭其所具有的價值祇可以看單獨意識之參加的程度為斷，或看團體本身評判的程度。所以個人的或團體的一切意識為法律所保障和尊重的，而這種意識便將構成社會理想之一部分。那就是個人主義論者的社會價值說。

並且，同時那也是導源於歷史和真實的這種理想主義以為我們所曾用以作法律的定義的。在演繹的理想主義以為價值是天賦的面載於自然法上的，反對所謂價值是取得於及陸續形成於那種長期歷史的進步的。法律所取得的那些價值正是我們所非常珍視和尊重的，因為這都是我們多年的成績與進步。個人的及國家的法律，不可侵犯的正義，尊嚴承諾的信義，若這都不是天賦的一些良知良能，則那便是人類艱苦的及長期努力的獲得物；這就是今日我們人類理想的內容。

七 從國際公法到國際聯盟

現在我們是不是已能不僅僅以法律規定人與人之間的關係，並且以法律規定國與國之間的關係？國將來能不能造成一個真正的團體？社會本身的那些變遷，國家團體間互相關係之增進與國際利益之結合的增加便給予一般社會學者們以實現那種新趨勢的希望。

在很久以前，我們曾經說過那些人類和平團體之逐漸擴大。這就那般聖西門弟子們所依據的歷史哲學的理論，也就是很接近於聖西門 (Saint-Simon) 本人從一八一四年起所著歐洲社會之再造 (Reorganisation de la société européenne) 上所持的理論。

團體結合之進步

且看在聖西門的學說 (La doctrine de Saint-Simon) 上說：

當我們將眼光放得較遠大一點去同時看一看人類的過去及將來（這過去與將來是不可嚴密劃分的兩種東西，因他倆都由一種同等的確定性表顯的，若是沒有「過去」的概念便辨不出「將來」來，）我們從這種眼光上承認那在人類的整個過程中，社會團體呈現兩種分明的情境；一種是暫時的情境，是屬於過去的，另一種

我們曾經說過，現在人類便停滯在最後的這天主教團結的一種進步上，雖然這種進步是非常偉大，若是我們拿過去的社會情境來比較，我們應該承認這種團結仍未達到他所應該達到的地步，因為這種團結之內容與外表都不健全，祇能解答人類需求之一部分，祇能治理一部分人類；並且天主教義自近數世紀以來早失去其一切的膨脹力了；那種最大的宗教團結範圍仍是不大完備，因為有大部分人類仍然站在這個範圍之外，甚至於一大部分人已加入丁卻又走出來而逐日與那種團結脫離關係。

試向歷史看一眼，便不難於證實這種團結進步之各種變象。誠然，我們不去說那種聯合許多家庭以成一個城市的團結；但是後來我們看到許多城市互相聯合以成國家；這種類似的團結的現象，我們在希臘、意大利、西班牙、高盧、日耳曼都可以看到。離我們最近，且情形最分明的，我們可以看那些國家在同一宗教信仰的威權之下互相團結，並造成一種天主教大聯盟。

我們剛纔所指出的那些社會形態，如家庭、城市、國家、教會等都演出一幕一幕之繼續不斷的鬭爭。這種鬭爭依次扮演得非常強烈，初由家庭對家庭，繼由城市對城市，由國家對國家，由信仰對信仰，這樣陸續不斷的演下去。但這不是僅僅在我們所說的那些社會團體之間作鬭爭的表演，即使在那號稱孤立的各個團體的中心我們也發覺有這種鬭爭的表演。我們曾經看過天主教會的民衆之間常常發生一些戰爭，雖然那些民衆曾努力結合以壓制回教之興起，而其所以維繫他們的力量卻甚有限。歷史告訴了我們在同一國家的各城市之間有這樣性質的敵對情形，並且，在城市的內部，那些各階級的人衆之間也有同樣性質的敵對情形。自然了，在各部分中的鬭爭

卻不具有同一的性質；奴隸與賤民之鬪爭的目的爲的是要求解放；主人與貴族之鬪爭的目的爲的是施行壓迫。在這一方面看，則鬪爭是進步的，在那一方面看，則鬪爭是停滯的或退步的。最後，甚至於在家庭的中心，男女之間及長幼之間，兄弟和姊妹之間，前輩和後輩之間也有一種鬪爭。在一個較大的團體結合之中常常有許多分化的種子繼續不斷的膨脹，但祇要團體範圍伸展的時候，則那種分化的情形便極端減少。

蒲魯東不及聖西門弟子們那樣樂觀，他在戰爭與和平 (*La Guerre et la Paix*) 一書上說戰爭好像是一種意志的宣洩及一種法權的形式。

就蒲魯東看來，戰爭完全是歷史上的錯誤。他應當在勞作之前退讓的。經濟事業之發展將消滅那種戰爭的殘暴。

以勞作代戰爭

蒲魯東在戰爭與和平上說：

要細心考察戰爭的整個運動，很顯然的看到人類的一種傾向，絕不是趨於一種消滅戰爭，乃是趨於一種抵抗的轉變，爲我們所稱爲和平。若我們在推究戰爭的那些演進之後，要求作戰爭的解釋，則上述的那種先見將變成確切不移。這倒不是歷史家的理論，這乃是戰爭本身的當然結果。

戰爭的目的是決定兩方擁有武力的鬭爭。戰爭是武力的較量，卻不是毀滅武力；是人與人的較量，卻不是滅絕人類。戰爭應該禁止在作戰以外之對於人及財產的一切損害。我們希望我們所說的那些戰爭的形式和戰爭的原因能發揚光大；我們的敵對者們本身也重新遵守這些原則。

我們承認反抗是人類的及自然的定律，卻不在於對人之一種格鬥或比武。這也許可以變為一種工業的及進步的競爭；其在戰爭的精神上及對於戰爭所追求的目的，都差不多相同。強悍的國家宣說戰爭，勞作，工藝與經濟或者也可以宣說戰爭；可是一個人的或一個國家的勇力是由什麼構成的？是不是由於他的才能，他的德行，他的性質，他的科學知識，他的工藝，他的勞作，他的資財，他的儉約，他的自由及他的愛國忠誠所凝結起來的？作戰時不是須要精神的力量與形體的力量聯合為一嗎？戰時的法律與武士的光榮不是也昭示我們，在作戰時我們應該自己尊重，禁止一切辱罵、奸詐、掠奪與偷盜等行為？我們祇鬭爭；我們祇以刀劍及鎗斃作戰。因為戰爭的結果，那在初時祇限於私人的法律，卻已變成為真正的法律了，同樣的，戰爭也隨之由私人的戰爭而變為真正的戰爭了。在這些新式的戰爭中，我們不能不作果敢的、忠誠的、及厭惡死亡與肉體的行爲；我們不能不注意於那些受傷及受害的人們；並且那一切卑劣的、虛弱的、粗暴的、缺乏心靈的與精神的人都應該受人統治、輕視及虐待。那些軍備的、貧困的及行乞的境界都是留以接待勞作的失敗者。

因此，反抗形式之轉變便改變了他的定義，他的動作及他的定律；並且他又因而改變了他的命運。實際上，反抗不是以一種純粹破壞、不生產、殘殺為目的；反抗是以一種高尚的及發達的生產為目的。在這種關係之下，應該

承認那勞作給了反抗形式以一個比較戰爭更廣泛的及更豐富的活動戰場。

我們先看一看，在這種工藝的戰場之上其用力作戰之熱烈並不減於在肉搏的戰場之上；在這工藝的戰場之上也有互相破壞與互相吞噬的情形。我又以為在勞作裏也有同在戰爭裏一樣其作戰的原料總是人類的熱血。我們賴我們本身的體力以生存，並且我們又因我們的產物之交換而賴我們的同類以生存。但這裏有一種很大的差異，在這種工藝的競爭之中沒有真正的失敗者，除非那些人們絕不勞作；凡勞作使他的隊伍獲得失敗的結果，都是戰爭所做不到的。在勞作競爭中，生產繼續破壞之後；力量分散之後又復完成。反抗的目的要求如此。若不是這樣，則世界又回復到混亂的狀態；將到了為戰爭所摧殘得什麼都沒有的那一天，好像是在天地開闢之初，祇有空荒與原子；地球之上全是空氣而無生氣 *terra autem erat inanis et Vacua*。

實際上那一切各種各式的交易與交通逐日的增進了近代各個國家之互相關係。他們的關係之增加不可不說是由於一種「法律的共同」，「斐羅爾（Maxime Lerooy）」便持這種「法律的共同」之說。

各國趨向於一種法律的共同

斐羅爾在威爾遜時代，國際聯盟（*Tiers Wilson, la société des nations*）上說：

為着要明瞭各民族的运动趨向於統一，應該對照一八〇四年的仇視外人的法律，而綜覽各種法律、契約、條

約、判例及國家的與國際的風俗會在西方文明之下而聯合一些國家以成一個聯盟，這個聯盟又會將基督教徒結合起來的各國公法推之於非教徒的或異教徒的各國。各民族自身覺得是由於一些共同的利益結合的；在每個好戰團體中倒是戰爭使之加強這種結合的感情。各民族以為他們有一些互相的義務；他們頒佈一些特別的法規為的是互相保障他們的那般為着經商、或遊歷而僑居國外人們的權利；那些貨幣、郵票也漸趨統一，好像螺旋釘的長短或鐵路軌道的寬狹之完全一致；他們終於在海牙(Ta Haevo)國際公法的首都中重新提起古希臘聯盟會的一種制度。他們都不再囿於一個單獨的、古老的、教育的、法律的及神聖的羅馬，而從此以後沒有神聖的或超人的威勢；羅馬不復是哥德(Goths)及當斯大(Saxons)諸文學家所夢想之地；巴黎、柏林、維也納、倫敦各大都會也無異於羅馬；那些一切大都會都變成旅客們自己的家園一樣。

因為旅行的便利，我們都可以感覺到那些改變的情形，但是不會看出改變中的一切法律的完美，公務的便利，實際的經歷及文化的意義。在這裏有許多事體須待考察；這不關於在各民族的內部法律中的幾種初期任務之消失，卻是那些政府的行政曾經產出了一種真正的國際聯盟，這種聯盟是建立於各國之上而不消滅各個國家的；這是一個最高的行政機關，有他的法制，有他的審判官，有他的治安條例，有他的原則及他的公共秩序。在各民族之間，為古人所不會知道的這一種法律是在什麼些情境的及什麼些共同需要的影響之下而形成，發展；什麼是構成這種共同法律的那些義務與那些制度；共同法律在什麼些道德的及政治的意見上去適應各國的環境，在這種環境仍然牽動着一些經濟的競爭與戰爭的野心和先前一樣；並且這種新式的羅馬和平之將來如何；

回答這許多問題的答案將說明好幾百年以來，經古代及長期的努力將推進各個民族向着這和平的，勤善的及聰明的國際聯盟那個組織上去。

交通便利的及人類精神幸福的歷史不斷擴大，與其他難於接近的，甚至非常遙遠的那些文明相接近；這不僅是更迅速的及廣大的滿足了我們的一些物質的需要，並且又發展我們的知識工具。增進我們的知識，因為在學者與實驗家之間有一種漸漸便利的，漸漸集中的工作。因此，爲着保障公民自由及商人行動的法律因與那些偉大的精神變更，便採取了一種博大精神及一種重要的政治而使人忘卻法律之無謂的爭論與不確定的變動。

在這種意志的活動中絕無抽象的意義；那交通的便利使人與人互相接近，各大都市都有人滿之患；沒有什麼山或什麼水之不可跋涉的；沒有什麼東西在海洋之上去恐嚇冒險的航行者；空中，地下以及海洋深處都可以利用以傳播意志，商品及新聞；每一個城市都有許許多的外國貨商店及經理的人，於是這個城市便變成了一個永遠的廣大市場，其中各個人之需要不斷增加，漫無限制。從十三到十六世紀，又有匯票的發明，國際通航法之公佈以及 *Les Rôles d'Oleron*, *le Consulat de la mer*, *las tablas de Wisby*, *le Guilon de la mer* 等法。到了十六世紀，馬施亞非 (*Florentin Machiavel*) 受了他的故鄉之商人利益的教訓，纔發表各國均勢的原則，又經過一世紀，在徐里 (*Sully*) 及亨利第四 (*Henri IV*) 考察奧皇室的進步，曾一時作此夢想之後，於是滑斯特瓦尼 (*Wesphalie*) 條約便應時而產生並構成外交的形態了。到了十七世紀中葉，蘇施 (*Zouch*) 特提出一個新字指爲解決人與人之間所發生的一切困難的意義，後來，邊沁 又轉譯這個新字爲國際公法：*ius inter gentes*，

這就是適合於商人們之一切業務與權利。每次海牙會議祇是繼續着這種演進使之趨於和平與友愛。

依鮑立狄 (Politis, N.) 說，有一種類似的理由可以推想到那些國家本身都是由「任意的裁判」而達到「強迫的裁判」。

從任意的裁判到強迫的裁判

鮑立狄在國際裁判 (La justice internationale) 上說：

對於調停各國間的爭端，在很久以前，各國都不知道其他法度，祇有賴粗暴的武力。

第一次進步在於服從那種暴力之使用以減少損害的及類類的爭端，自從中古以來，在武士及教會的兩重影響之下，而慢慢造成那些戰爭的風氣。到了十九世紀，人便從事於規定那些習慣的規律。起初，人祇在有限的法律上作一些特別的契約。後來，在一八九九年及一九〇七年的海牙會議，人纔在陸地戰爭及海上戰爭上作一些更較普通的規定。那些悲憤的論調總感覺革新之不可期待，而對於那些以確定和平且限制戰爭而集合的會議不惜予以嘲笑。有些人以為這是一種戴上和平計劃的假面具。其他那些人以為，無論如何，戰爭乃是一切國際關係基礎。

一切批評論調都是無效的乃無益的。海牙會議限制戰爭，雖是出於一種希望和平的志願，卻必須遵從歷史

的教訓，歷史昭示着，爲着消滅戰爭，應該開始給戰爭以一些法律限制。這是趨向於裁判的第一步，也就是和平之必須的及先決的條件。雖是表面如此，而海牙會議已跨進不可避免之實施的初步了。因此，海牙會議也使當得起人所給他的一種和平會議的稱號。

另有一種進步，亦已同時實現了。國與國之間，也就同人與人之間的私人關係一樣，有時願意作意願的和解。甚於訴之武力，或作外交的調停，或訴之於仲裁。

國際裁判有一種悠久的歷史，爲人所不大詳悉的。他曾經隨着環境是否適合於他的發展而進化或退步。在那些長期及枯竭的戰爭之後，當人都深深的感覺到秩序與法制之需要，則這種國際裁判纔特別被尊重。這種國際裁判之被那般尊重法律及自由的共和民族們所追求勝於被那些重視武力而忽於法治的君主國家所追求。自十八世紀末年起，有亞美利加大共和國的出現及由法蘭西大革命所宣佈的那些自由的原則之風行，而國際裁判已獲得一種異常的發展。他的那些進步是因爲那些自由制度之勝利與戰爭費用之浩繁的原因。

從此以後，戰爭便是一種用費浩大的事體。假使戰爭延到今日仍未被一般民族習慣所革除，而戰爭卻應該至少留爲解決那些非常嚴重的衝突而不能以和平方法去調解的。

在這些情形之下，國際裁判自然取得了一種很好的信用。國際裁判已變成常常採用的習慣並且在國際法的進步上發生一種不可反抗的影響。因此國際裁判便成爲一些習慣規律的總匯，有關於仲裁人之選擇，訴訟，判決的價值與力量等。

那些習慣的規律經習慣規定之後，便正式被各國尊重。那些規律就同在私人關係中那些意願和解的習慣情形一樣。有些國際的協約都是謀便利於試探那些極好的意願。第一次海牙會議依着戰爭的慣例與法律之規定而創制一種法規以和平解決那些國際的衝突。這種法規又經第二次海牙會議的補充，已被一般文明國家所採用了。他已變成一種世界的公法了。這種法規又給予願意避免戰爭的一些國家以許許多多的和平方法。這種法規執行職務並從事調停。這種法規發揮國際審判的制度。這種法規確定調停訴訟的計劃。最後這種法規利用永久裁判法庭的名義，好教願意請求裁判的各國可以讓一個法庭執行職權。

各國有了這些便利並不連繫於任何一種集體的組織，這些便利表現一種完全自由的規定，其使用這種規定祇在於各個國家的意志。

自國際裁判法庭成立，便又表現一種新進步。

這種新法庭，實際上，便是一種真正永久的裁判，他給了國際裁判以一些發展的可能。

再者，這種國際裁判法庭，發生於國際聯盟，藉國際聯盟的名義以行使職權，而連繫於一種組織，法庭本身便是組織中重要機輪之一。國際法庭之干涉的資格卻不僅僅在於訴願者之請求，因為他的裁判是要求得一種最高的意志，為國際聯盟之一般會員國的意志。那些調停的判詞祇是集合各方的意見的一種和解，國際裁判法庭的判斷就是舉世法律意識之真正的裁判。

若是，在原則上，那新法庭純粹是為各國而設立的，則他的判決便是格外應當奉行的。常常有一些偶然的情

形，如一個國家可以直接的在國際法庭之前控告另一個國家，就是說事前未得他的對方的同意。實際上，這些情形也不甚多。但是那對於國際裁判進步最有關係的，就是那種極力奉行的原則尚未推行盡致。

因為這一切的理由，那國際裁判法庭爲着將來的發展特作一種極大改革。

這是在國際關係中一種真正裁判組織的第一次嘗試。

這又是各民族之間公共裁判之第一次出現，雖然仍是微弱的但是很確定的。

各個國家在努力趨赴裁判的進程中，都互相遵守在羅馬所創立的訴訟成例。各國仍然在意志和解的時期；他們在原則上仍保留那訴之於武力或訴之於法庭的選擇之權。但是在有些情形中，因爲國際聯盟的協約，已不許採用武力，並且因爲新法庭的或特別條約的規律，便多聲求國際裁判。

在這種演進與國家裁判的歷史的演進之間其類似之點頗可驚人，因而我們可以推想到那國際裁判的演進尚未達到他的最後的境界。

要知道應該經過多少世紀纔能讓人們達到他們近代的裁判制度，應該信任各個國家好達到一種類似的效果。由人們所曾經跨過的路程確定他們所將開始的希望。

當國際聯盟執行職務以表顯一種最強有力的組織的時候，他也許不是不能使各國服從裁判，並精心着意以堅決執行那些判決。

對於國際裁判之繼續發展及起源的研究表顯出那些將來的展望都是依據於事實的。

史賽爾(Seelle, George)曾清清楚楚的說出爲着建樹一種國際公法而各國本身仍保持最高的主權應發生許許多多的特別困難。但是他認爲那不礙於一種特別法制之進展。

各國的最高主權與國際公法

史賽爾在各國的協約與和平條約之關連 (*La pacte des nations et sa liaison avec le traits de paix*) 上說：

因世界各國之共存共榮而創設的一些規律，便成爲國際的法規；我們則稱這種法規爲國際公法。各個國家都具有法律的人格，爲這種法律的對象；各國之共存，各國的關係，及由各國產生的法律規條，這三者便是構成國際聯盟的三種要素。

就是因爲國際公法之平常的對象是那些國家，就是說那些國家都是具有偉大的，有力的，及當然的人格，那規定他們在聯盟中活動的法規所表現的一些性質都完全是特異的。

我們知道那各個國家在他們內部活動的範圍以內都是最高無上的；這種性質爲他們在他們與那般個人及那些國家團體所發生的關係所極願意保持的，他們在國際間那些互相關係中必不願意拋棄這種最高的主權。大概這是可以的，那各個國家，爲達到他們的充分發展，在國際公法上都一律享有最高主權。初看起來，這似乎

是不合邏輯且不容易想到一個國家之可以保持最高主權，或者是遵從一種社會活動的法規。但是這種定則是國際公法中的慣例；而國際公法便完全建立於這種定則之上，並且國際公法的基本條例也是從這種定則推演出來的。從這上面我們可以確定各個國家之不能不保持獨立自主的性質，並且給與用以連繫各國的那種法規以他的一種特殊性質：這種法規是被認可的而不是強迫命令的。

這是必須注意的，因為這種概念最為重要。最高主權好像是一種絕對的概念，不能有多少移動。最高主權之存在，不然便是不存在。若是最高主權存在的話，則所有各個國家都一律具有最高主權，並且在國與國之間都是一律平等。他們彼此都是絕對獨立自主的，並且他們彼此都是完全自由的去規定他們的那些關係，依照他們的意見而注意行動。他們沒有任何一個共同擁戴的國家，並且在他們之間也沒有任何一個國家或團體能毀壞任何一種威權，或者是去制定一種法律，或者是去評判一種爭論，或者是去強迫一個國家遵從法律。在法律上以及在原理上，既沒有小國與大國之分，又沒有強國與弱國之別，卻都是一律平等與獨立的國家。

這種理想的概念是不是與一種法規之存在有所衝突？且一切威權之缺乏是不是將使國際公法之歸於空虛無用？在理論上卻不是如此：法律的規條雖不被強迫制定也可以存在的，祇要這種規條是被認可的便設了；施行威權的法式可以用各國意願贊許的法式替代之，這些國家一經承認那法律規條的價值之後，便自動的服從之。我們曾經看到那種法律賞罰之執行常常可能的，因為這種賞罰頗具有一種力量。這種力能不能是真理的及真正利益的力量嗎？因此我們可以想到那國際間的法規是各國所共同願意的與接受的，而容許他們以完全的自

由，因為他們都是由他們的同意而結合的。國際的法規不是權力的，卻是隱然的或斷然的契約的，建立於互助與共信之上。

因此，各國祇遵守由他們自己所曾經制定的或承認的那些法規；祇由他們的契約或他們的條約以相結合；祇服從由他們所選擇的法官們的裁判；祇畏懼在他們不認識法官們的強迫性時而由一種公共意見所表現的有力的反抗之制裁。這並不是表示：沒有法制、裁判、賞罰——乃是一種特別形式的法制、裁判、賞罰，實在說起來就是一種不完全的，有缺陷的，不確定的，且尤其是不安定的形式。

實際上，在國際聯盟中沒有任何一個高出於各國之上的國家建立於歷來無拘無束的自然本質之上。協約預先顧到那些新國家之自然發生並給他們以一些自行發展的方法，由一種和平途徑以達於獨立自主。我們撇開一種全世界聯盟的妄想，既不去創立強迫的立法權，又不去創立絕對的裁判權，更不去創立純粹的行政權。國際立法權仍將歸之於各國，而由大會去研究、修改、並提議。裁判權之發展祇在於若法律精神的進步；裁判權之執行祇在於公共意見之協助，寧可說那種裁判權彷彿是一位古羅馬裁判官的命令：那些判決祇是極端強迫的，平常就是一些有效的強迫勸告至於國聯的政府，就是一種政治會議，他的一切力量就在於他的智慮及他的和諧上。

因此，這裏既沒有聯邦，甚至也沒有邦聯，因為那些機關不接受一種普通強迫的裁判權。各個會員國可以自

己作主決定一切並自己審定他的一切契約責任；他祇受連帶性的強制，但是那種協約之發現在於連帶性之強迫，使冒遠反連帶性的危險。因此，協約尊重國際法的性質，這是爲人所願意的，而不是強迫的，由人民及政府的同意所承認的，而不是屈服於一種威權恐嚇之下。從此我們可以希望看到那過度的最高主權的概念之漸漸消失，而代以互相關連的主權，就是說，在法律強制範圍內的自由主權。

也許有這麼一天國際聯盟將由行政的形象變成立憲的形象？婁羅爾 (Maxime Leroy) 是這樣的希望着。

從行政的形象到立憲的形象

婁羅爾在威爾遜時代，國際聯盟 (L'Ère Wilson. La société des nations) 上說：

一切聯合的或單一的，民主的或君主的國家都有在政治觀點上不相同的一些制度以適應他們生存的共同需要及行政集中的心願。

那些共同需要簡略說起來便是：紀律。

立法權、行政權、司法權，這就是所稱的三權，負有保障國內永久紀律的使命。這三種權力逐漸發展將由國家而轉移於國聯，就同他們曾由分省而轉移於國家一樣，我們看到在分省內執行那三種職權也同在國家內執行

那三種職權一樣的需要，因分省是國家的縮影，而國家是分省的集合體。

這些組織不去模仿瑞士或美國以造成一個聯邦；這類憲法，實際上，所設想的共同風俗或利益為世界其他五十餘國所不能盡相同的；另一方面，我們應該看一看，這一種聯合是精神上完全一致的一種聯合而現在祇能實現一種大量的聯合。

我們更不應該妄想那些聯盟的國家都要模仿匈，奧兩國，共載一君以造成一個聯邦；雖然這樣聯合的兩國在他們的聯邦內有一種極大的獨立自主性，而他們的連繫自然表顯得比現今各民族所能希望達到的那種連繫更要緊嚴。國際的聯合好像要以這類憲法作第一步的嘗試；但是現在他卻不能達到他的發達地步，並且，要引起對於匈，奧制度本身的批評，亦不能看到他的發達表現。

國際聯盟在開始的時候，若不應該實現一個純粹國家的形式，必將實現一種聯合的形式，其注意行政較注意政治為多，注意經濟較注意憲法為多。

在政治觀點上看，這種國際聯盟就是往昔古老的聯盟制度之完成；今日這種聯盟是為實現和平，在往昔卻是為調停戰爭。現今這種接近的制度祇有外交的協議；總而言之，這種制度既錯雜又簡單，新式的聯合則有一些真正共同的義務及一些集中的官吏，且將承認這種新式的聯合具有一種逐日的，行政的及經濟的生命。那些實際的義務自然將不復是分散的；那些義務都應該聯合起來；那些新式共同機關之第一步工作將是這種行政的集中；至少我們可以希望着，這將是在這樣一種改革中的第一步工作。

我們想着這種嘗試將給與國際聯盟以行政的一種形式，以絕無自主力量的一種性質，及在聯合國家中的每一個國家給以他的地位。

其最大進步實現之日，要在共同義務可以具有一種直接創制的及強制的權力，而無須得到各個國家之許可的時候；到了這個時候，並且祇有在這個時候，纔有一種共同的主權（*imperium*）；並且國際聯盟纔從他那純粹行政的形象而轉移到他的立憲的形象。

布儒爾（*Léon Bourgeois*）在國際聯盟的事功（*L'oeuvre de la société des nations*）一書的結論上則概論信任的真理，這就是他的弟子們在歷史的研究上所發覺那常佔勝利之力的性質。

人類精神的演進開國際聯盟的途徑

布儒爾在國際聯盟的事功上說：

從一八九九年到一九〇七年由海牙會議所宣告的國際聯盟，經一九一九年六月二九日的協約公布，已變成一個具體的組織了。

但這種國際聯盟到底是不是給我們以一種永遠和平的組織？或者我們爲着要達到這種目的的時候，仍將遇到許多障礙，那些障礙便是在好幾百年以來，一切種族的，信仰的，文明的理論所曾經遇到的，以致歷次想提高

和平的理想而終歸無效？

爲着要回答人類所憂慮的這個問題，我們不僅僅應該上溯諸各民族的歷史，並且應該證以人類本身歷史，因各個人的熱烈情感也無異於集體的熱烈情感，並且我們一定能以發覺一切熱烈情感之好的或不好的傾向，當我們要明瞭人類革命的那些原因便可以看得明白有如懸鏡。

人類的熱情，好像是自然的力，是永遠無窮盡的。這些熱情是絕不能否認的，應該去約束他們與認識他們。這些熱情也同那些自然力一樣可以使之服從人的意志，他們可以爲真理服務。我們可以發覺那在國與國之間的鬭爭中其熱情的衝動也正同在人與人間的鬭爭中其熱情的衝動一樣，並且我們可以知道用這人與人的熱情去戰勝那國與國的熱情的方法。

要是在可以在各國的人衆之間建樹和平，就是因爲無論人的鄉土，種族宗教或哲學信仰如何，而人卻是可以理解的。在各個人之意識的發展與德行的構成上有兩種力量互相競爭：他的情感與他的理智。

情感有兩種性質。一種是求生存的本能，一般人們要打破他們的環境，打倒其他的人們以自行發展，爲求得他們自己的生存則其他人們之死亡似乎是必需的。但是還有另外一種性質同樣的存在，這一種情感的性質使人同情於他人的痛苦；就是這一種情感先發生於母子之間，然後在父子之間，然後在同一部落的，同一族黨的人衆之間造下一種精神的連繫；這是一種同情心可以去打倒及限制那種野蠻的及自私的情感。

一位法國大哲學家曾作下述的一種理論：「人所能希望於一個種族者無他，祇在於達到充分發展這個

種族的勢力及他的能力而已。」曾經說明在上述那種理論中祇站在不能完全看清人之所以爲人的觀點上。要是使一個人完全孤立不與他人接觸，便看到是一個美麗的，有力的並且可怕的動物。就人的全部看去，則人乃是寄託於社會團體而求發展的；那種優良的種族便是最適合於社會團體及共同發展的。

社交的需要與好榮譽的情感都是一些自然的天性，在各種情感中是最可寶貴的及最自然的。這兩種情感之存在於一個國家的集體中就同其存在於那組織國家集體的各個個人中一樣。使這兩種情感統治各個人的自私心，這就是文明的職分；不應該讓個人的力量阻礙着到國家之路。不應該讓一個國家阻礙着到人類全體之路。

但是人的本身不僅僅祇具有自私的及利他的情感；倒是理性是人類所專有的特性。就是這種理性在人的兒童時代是不大確定而容易改變的，後來日漸增強有力，以致牽引人類歸於一種永久的及意識的和諧之中，並不再爲情感中殘酷的及背謬的兩種傾向所衝動所牽引。就是這種理性，自有史以來，在文明繼續的進程中漸漸的牽引人衆覺察到有一種情境勝過於生存競爭的情境，既少危險，又特適於人的意識發展，這就是社會團體的真正情境。

從動物而昇格爲人，從蠻不講理而創立法紀，從殘暴而達於和平都是由於人道之增進；並且就是這種理性牽引人們在法律名義之下而規定範圍，使那願意正當寄生於社會團體的情境中之各個人不應超越這個範圍以外。

最初，倒是那些宗教會規定一種法律。因而這種法律祇承認那般奉行同一宗教的人們之利益，他們似乎都是一律被那共同的神聖所保護的。至於對於其他一般異教徒們，則既沒有法律保障，又沒有憐恤心情。這就是那異教相仇的時期，如巴亞兒（Baal）及摩羅施（Moloch）等教都是如此；還有愛何華（Jehovah）的時代則號令他的民人殺滅那般戰敗的俘虜。

希臘的哲學首先高舉真理之燈以燭照世界。這種哲學肇端於斯多噶派之學說，這種學說主張凡人一律平等且「都是一體之分支」，而由法律規定的人類意志好像是人類行為之最高的發動機。

這種人類意識的學說在羅馬法中便轉譯成一些義務的原則，要在私法中承認由結約者雙方自由同意締結的那些契約之有效。

但是在私法的確定到國際政治之最高法律的承認之間該尙有多少須待經歷的路程？

基督教又給與那自然發展於人類之中的一種憐恤的情感以一種力量及形式，爲往昔人類所未曾先知的。基督教義所宣說的，就是愛人如兄弟的感情；就是責罰那種殘暴行爲；就是「用刀劍的人有被刀劍所傷害的危險」；就是共同信仰基督教無國籍之分，並且給世界各國以一種美滿生活的希望，在那種生活中是正義統治着。

整個的中古時代就是這種學說發展的歷史，並且經過好多世紀正義本身似乎超於人力之外而必待「天神之判斷」，至少方可達一種比較的及暫時的和平，教皇的努力就在祈求「神命休戰」（Quia Treu do Dieu）之

降臨，好給不幸的人類在痛苦中作一喘息，俾得片刻的安寧。

但是那些也許更殘酷的宗教戰爭又從新擾亂了歐洲，因為那些戰爭要強迫意識本身摒棄憐恤的情感，並且似乎激起兩種彼此衝突的力量：情感與理智。這祇有到了十八世紀，那些宗教戰爭纔告停止。

最後，對於整個人類，有人權宣言特確定正義的原則，要沒有那些正義的原則將不能造成一種真正的和平。爲着我們能設希望採用由法蘭西大革命所宣佈的真正人類道德的那些原則，也不知道經過多少時期，受過多少痛苦，流過多少熱血！戴恩（Taine）說過：「應該由一種意識的工作，集合一些意志，先事討論，團結人類思想；簡略的說，使人類腦筋中的內部遵從經驗。」

歷史上的最大革命是不是在真理上承認將人類全體看作法律的對象，並認清在一般人中之人的資格？

凡人在權利上及義務上一律平等，與人類全體的命運都有連帶關係，這是如何的夢想！

法律的意見，爲世界之主宰，是不是將以真理遺之真理？

我們是不是已經達到普世文明的與道義的發展階段，可以讓我們看到那正在發育生長的一個國際聯盟？若是這種國際聯盟是有可能的，則他應該表顯的性質和範圍是怎樣，俾適合於現代的國家？

不錯的，在大多數國家的道德、社會、政治之組織中卻已經實現了一種偉大的進步。

在世界各處公共教育之發展影響於人類精神甚大——民主政治制度在各文明國中已趨於堅定不移——階級的成見常使各階級彼此對峙，也漫漫的消失了——卽如在俄國，那種共產制度也要在個人的權利上

及自由上劃出一些不可侵犯的範圍；——最後，那一切社會制度都以謀各個人的權利為職責，並且那種正義的概念已漸漸成為人類的，在那種正義的概念中認為各個人的罪戾也許就是社會本身的罪戾；這些一切事實在各個國家中，預備下我們所說的一種精神的革命並且引導我們明瞭國際組織之高尙與必要，在這國際組織中將承認並採用以上那些原則。

人類的這種新組織可以並應該不與「國家法」*loi des patrie* 抵觸，儒納斯在新隊伍上說：

國際組織不消滅國家

當人羣日益進步並日趨光明的時候，便必須廢除各國之各種階級，以實現勞動的政權。又必須在國際團體中廢去本來的國家，而使各國在他們互相的關係上服從由一般文明人民們所直接承認的那些法律規條。但是這種國家的及國際的改變之實現，除非是各個具有新思想的人都能在各人的國家內活動及操縱。一切無產階級的人們，一切主張國際和平的及社會正義的人們都希望，共同進行，以隸屬於一個同一的人類國家，全世界勞動的及互相和洽的國家。但是這種最高的理想，卻不是那些人們在那裏空空的計劃。他們祇能在一種自治的國家中實現那種最高的理想，還要遵照各國構成的元素及其歷史所提出的行動的與鬭爭的那些方法。當人家說到社會的及國際的革命要廢除各個國家，究竟是什麼一種意義？是不是人以爲一個社會的改變應該由外面及由

表面的粗暴行動便可以完成的。這恐是違反一切社會主義的思想，社會主義的思想堅持着那一種新社會之能發成立，則其一切元素必須已經在現社會中預備好了纔成。因此，那革命的、國際的、世界的行動必然是各國一切實際情形之表現。這種行動將在各個國家中克制那些特別的困難，並且爲着克制那些困難，則在每個國家便有一些特別的淵源，如本國史的及本國性的那些特殊的力量。那烏托邦派空想的時期已過去了，他們以爲共產主義好像一棵手植的樹一樣，可以隨意使他開花，隨其共產主義者移植之於任何氣候之下。現在已不再有一伊嘉利（Karl）那樣的烏托邦了。社會主義已不能離開實際生活，也不能再離開國家，社會主義不能拋棄國家；他且將利用國家的本身去改革而擴大國家。空想的及紛亂的國際主義忽視各個歷史團體之鬭爭的，行動的及演進的一切情形，也還是比那「伊嘉利」烏托邦更虛幻且更不合時宜了。

祇有三種情形可以廢去國家，廢去國家法。或者要廢除各國歷史的團體而爲許許多多渺小的團體，在他們之間沒有連繫，沒有歷史的紀念並沒有統一的意志。這真是一種無知的及不可能的反動，沒有任何一位革命者會作此想；因爲，雖然那般人要以一些職業團體的或地方團體的一種聯合以替代集權的政府，而改變國家；他們卻不能廢除國家；即如普魯東便是一個道地的法蘭西人。他是願意阻止他人國籍之構成，或者應該實現一種人類的大統一而使一切諸國都隸屬於一單獨的國家。這將成一種可怕的「凱撒主義」（Cesarism）一種壓迫的及恐怖的帝國主義，其夢迷是不適合於近代精神。這祇有由各自治國家之非武力的自由聯合並服從那實現人類統一之一些普通法規。但是，這卻不是廢除國家，這乃是尊重國家。各個國家在人類中並不失去他們的獨立性。

他們的本性及他們的自由。

我們絕不能說，由武力造成的那些國家沒有資格去參加由法律、意志所建樹的那些新式人類組合，又不能說那新組合的基礎是建立於人人的意志及精神上，而那些國家不復能是高級組合之一些元素。雖然一直到現在，那些國家祇有一些武力組合，雖然人都忘卻志願的、思想的、理智的、法律的及忠誠的部分，但這一部分卻早經深深印入國家之內，就是人類的進步應該孕育於那些歷史的大團體之中。精神是發生於自然之中，而隨自然以變遷的。精神的力量，精神的勝利，卻不能丟開自然，是一步一步的將他提高，將他改變。人類中之各個體也是自然演進的一種產物。人仍是動物本性的承繼者。那末，他是不是將撇開他自身的本性？是不是他將咀咒他自身的本性而排斥之？使他將依據那一點以挺身邁進？假使他祇給予理智的政府以一種死去的靈魂及一種熄滅的情感，則其勝利的價值何在？這種空洞不着實際的妄想是不可能的，即使他是天主教徒要他摒絕本性亦所難能。那些最純潔的及最高尚的神秘幻想以其光芒照射數世紀遺傳下來的意志。人是他本身的主宰，將棄絕那些盲目的忿怒，但是在他的心中及在他的脈管中仍沒有熄滅求生之熱情，及仁愛之原則。人是尊重理智的，知道滿足他的正當生活並使一切本能中之最普遍的及最有力的求生的本能隸屬於意志，並且，人似乎在有機體的感覺性中表達那最深切的及最普通的一種自然定律。但是甚至當人自己犧牲他的生命，而他仍不能不愛生命。沒有厭惡生存的，除非是情感與理智不相容的時候，或摒絕愉快希望的時候，在那時候還有些人們雖斷絕自然的生氣，卻受了斯多噶派堅苦忍耐的學說之影響而百折不撓以盡那一種理想的義務。在生活的等級上如亞里斯多德

和孔德所曾經說明過那上等階級是由下等階級而產生的。上等階級倚仗着下等階級，但不能廢除下等階級。上等階級可以改變下等階級，上等階級可以佔有下等階級。在人類的各團體中，其情感不能改變那些生成的官能，但是他可以依照感覺到的需要及快樂的與痛苦的宣示而去約束那些官能。理智不能改變情感，但是他可以用科學的及正義的最高目的去克制情感。因此，自然與精神的進展是始終相關連的；那些黑暗的勢力孕育於光明之中，祇自己改變形容而不能自行分散。同樣的，各個國家孕育於人類之中而不能自行拆散。那種偉大的國家集團力量不去任意肆虐而服從於人類團體的最高法律之下，這種法律就是由勞動的，正義的及和平的觀念所規定的，但是國家不能失卻他的本性。

涂爾幹說明人類理想所顧慮之事絕不是要排除愛國的熱情；不過要我們利用國家作民主政治的及法律的公僕。

國家與人類

涂爾幹在道德教育上說：

要知道人類應該不應該隸屬於國家這個問題，則國家主義之廣大便是今日所爭論最多的問題之一。但是實際上，這尚不是最嚴重的爭論，因為那最高的權力是由於這一個或那一個團體所承認的，而道德活動的極度

則極不相同的，至於道德教育之發展便差不多相反。

爭論的嚴重之點，乃是辯論的力量常常由這一面及由那一面之互相交換。從這一面看，我們漸漸重視那些最抽象的及最平凡道德目的，這些道德目的是極端擺脫時間的及地方的一切條件，也就同擺脫種族的一切條件一樣，且又自行擡高超於一切。先時在那些小部落之上便構成了一些國家；然後那些國家本身又互相聯合，而加入一些更博大的社會組織。因為社會的那些道德目的業已漸漸的自行擴大了。那些道德的目的總是更趨於擺脫一些人種的或地理的特性，正是因為各個社會已變成更廣大了，且包含着許多變換的各種條件，而那些一切不同的影響都互相廢除。希臘人或初期羅馬人們的國家的理想境界仍然是範圍窄狹，祇想到那些小社會如希臘的及意大利的那些城市；總而言之，那是地方區域的。中古時代的那些封建社會的國家的理想境界已經具有一種較為擴大性，這種擴大性正在發育生長及日趨強固，於是歐洲社會又自行伸展與集中。不能說那國家的理想境界之不能超越那些範圍，至於人類的目的還要更偉大，更高尚。那末，是不是在人類的目的上應該要有一種最上權？

但是在另一面看，人類尚不能具有組織成一個統一的社會的可能。人類不是一個社會組織，具有他本身的意識，他的個性，他的組織。這不過是一種抽象的術語為我們用以指明國家的，部落的總體，那些國家的，部落的聯合便成爲人類。國家是現時組織最好的人類團體，並且我們可以相信將來也許構成比今日的這些國家還要更廣大的一些國家，絕不能令我們想到將來有一個國家組織成立可以包括一切整個的人類。無論如何，這種理想

距事實太遠，今日絕談不到此。不能使一個現成的團體犧牲或隸屬於現在尚未成立的一個團體，甚至這個團體祇是一種理想的意境也許將來永不會成立的。依照我們所說的，當一種行為以具有本身的形象及體格的一個社會的目的時，纔是道德的行為。既然人類不是一種組織完成的團體，如何可以具有這種道德的性質及施行這種道德的方式？

那末，我們似乎覺得那是一種真正的兩相抵觸的辯論了。這一方面說，我們不能禁止我們之想望一些道德的目的，更高於那些國家的目的；那一方面說，似乎有這些最高的目的能設實現於真正適合於這些目的的一種人類團體之中。要解決擾亂我們公共意識的這個困難問題之惟一的方法，就是要在我們所知道的那些最高的團體上求實現那種人類的理想，那些最高的團體就是最近於人類而不與人類混合為一的一些國家。為着要一切矛盾之消除，為着我們道德意識的要求之滿足，便要將國家看作主要的目標，並不是要這個國家之發展以破壞鄰國為能事，又不是要這個國家比他的鄰國更強盛，更富庶，乃是要在這個國家的中心實施人類的一些普通利益，就是要在這個國家裏面多施行正義，在一般公民之間組織一種更真切的關係，並減少各個人的那些痛苦。在這一種觀點上，那各個國家間之敵對性便消失了；並且因此，國家主義與汎愛主義之間的一切衝突也消失了。這雖然要看國家主義所施行的方式如何，因為國家主義可以採取兩種極不相同的方式。有時，國家主義可以說是離異的，他指示國家向外活動，激動那些國家彼此互相侵犯而不能相容；於是國家主義使各國互相衝突並且使國家的情感與人類的情感互相衝突。有時，與上述那種情形迥然不同，國家主義轉移其向外侵略的方式而專

注於內部之整治，以改善社會之內部生活；於是這種國家主義使一切國家在同一目的上同心合力以求達到道德發展之同一的階段。上述的那第一種方式是侵略的，武力的；那第二種方式是科學的，技術的，工業的，總而言之，是完全和平的。

在這些情形之中，無庸再問國家的理想應該為人類的理想所犧牲，因為這兩種理想已自相混合。但是這種混合絕不至使那些國家的資格之歸於消滅。因為各個國家可以這種理想去適合於他的性情，他的脾氣，及他的過去歷史。同一社會的及甚至全世界的那般學者們都具有一種同樣的目標，就是去發展人類的智慧；但是每一位學者不容許有一種精神上的及道德上的個性。他們中之每一位學者都從他自己的觀點上去看全世界或世界之一部；但是那些各種不同的觀點，絕不互相掩蓋，互相改變，互相補充。同樣的，那各個國家都有在人類上之一種特別觀點；並且具有相同目標的各種不同的觀點，絕不是彼此顯念他們不同的立場起見而互相衝突，因為那些觀點祇是在同一真實之上的一些不同的探討，這種真實之錯難不易捉摸，祇可以由種種不精確的估量或探討表明之。因此，在那些各別的社會團體之上樹起一種共同的理想以作各社會團體的道德活動之共同的極則，絕不是各社會團體的那些不同的個性應該自行消滅的。但是這種理想包羅各種不同的元素，俾各個集團的性格都可以在這種理想的總體中表現。因此，在各個集團之間應有一種分工，這種分工就是他們存在的理由。誠然不錯，今日存在的這些社會團體到將來是不復存在了；他們也許將被另外一些更博大的社會團體來代替了。但是無論將來那些社會團體之如何博大，但總有大多數國家，其互相協助是實現人類統一所必需的。

- L. Lévy-Bruhl.—*La morale et la science des mœurs.*
- E. Durkheim.—*De la division du travail social.*
- F. Durkheim.—*L'éducation morale, avetissement de Paul Faconnnet.*
- E. Durkheim.—*Le suicide.*
- E. Durkheim.—*La prohibition de linceste et ses origines, dans l'année sociologique.*
- E. Durkheim.—*Jugements de valeur et jugements de réalité*
Maurice Halbwachs.—*Les causes morales du suicide.*
- II. Spéner.—*La morale des différents peuples et la morale personnelle.*
Westermarck.—*L'origine et le développement des idées morales.*
- F. Rauh.—*Etudes de morale.*
- G. Belot.—*Etudes de morale positive.*
- B. Jacob.—*Devoirs.*
- D. Parodi.—*Le problème moral et la pensée contemporaine.*

- D. Parodi.—Les bases psychologiques de la vie morale.
- P. Lapius.—La logique de la volonté.
- Q. Bulet, Bernès, Brunschwig, F. Buisson etc.—Morale sociale.
- G. Séailles.—Les affirmations de la conscience moderne.
- Q. Séailles.—La philosophie du travail.
- Alfred Loisy.—La morale humaine.
- C. Bouglé.—La démocratie devant la science.
- J. Charmont.—La renaissance du droit naturel.
- E. Durkheim.—La détermination du fait moral, dans le bulletin de la société française de philosophie.
- G. Belot.—La morale positive, examen de quelques difficultés, même bulletin.
- Habert.—L'école sociologique et les origines de la morale.
- Paul Lapie.—L'école et les écoliers.
- Paul Lapie.—Morale et pédagogie.
- E. Durkheim.—Éducation et sociologie.

- Bougé, Bréhier, Delacroix, Parodi.—Du sage antique au citoyen moderne.
- Lapie, Parodi, Mélinand, F. Pécaut, Gablot, A. Roy, Pézard—Morale et Science.
- Parodi, Pécaut, Bouglé, Pézard.—Morale et science.
- C. Bouglé.—Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs
- C. Bouglé.—De la sociologie à l'action sociale, Pacifisme, Féminisme, Coopération.
- C. Bouglé.—L'éducateur laïque.
- F. Pécaut.—En marge de la pédagogie.
- A. Lalanda.—Précis raisonné de morale pratique
- A. Lalanda.—Les illusions évolutionnistes.
- Albert Bayet.—Le suicide et la morale.
- Albert Bayet.—La science des faits moraux.
- A. Bayet.—La morale des Gaulois.
- Paul Bureau.—La science des mœurs. Introduction à la méthode sociologique.
- V^e Congrès international d'éducation morale. Rapports et mémoires.
- G. Richard.—Essai sur l'origine de l'idée de droit.

- G. Richard.—L'évolution des mœurs.
- Louis Tanon.—L'évolution du droit et la conscience sociale.
- Alessandro Lévi.—La société et l'ordre juridique.
- Fouillée.—L'idée moderne du droit.
- H. Capitant.—Introduction à l'étude du droit civil.
- François Gény.—Méthode d'interprétation et sources en droit Privé positif.
- Ernest Roguin.—La règle de droit, étude de science juridique pure.
- René Capitant.—L'Individualisme.
- Samuel Maine.—L'ancien droit.
- Gustave Glotz.—Etudes sociales et juridiques sur l'antiquité grecque.
- Rodolphe Dareste.—Etudes d'histoire du droit.
- G. Davy.—Le droit, l'idéalisme et l'expérience.
- G. Davy.—La foi jurée.
- Berdant.—Le droit individuel et l'Etat.
- Léon Duguit.—Les transformations générales du droit privé.

- J. Charmont.—Les transformations du droit civil.
- J. Ray.—Essai sur la structure logique du code civil français.
- G. Morin.—La loi et le contrat. La décadence de leur souveraineté
- A. Le Hénaff.—Le droit et les forces. Etude sociologique.
- G. Morin.—La révolte des faits contre le code.
- G. Scelle.—Le droit ouvrier.
- G. Bouglé.—La sociologie et le droit comparé. La sociologie et le droit naturel, dans philosophie scientifique et sociologique. Conférences faites à la Sorbonne
- Géorges Scelle.—L'organisation internationale du travail et le B. I. T.
- Emmanuel Levy.—La vision socialiste du droit.
- E. Ferri.—La sociologie criminelle.
- G. Tarde.—La criminalité comparée.
- L. Rabinowicz.—Le crime passionnel.
- A. Landry.—La responsabilité pénale.
- P. Fauconnet.—La responsabilité. Etude de sociologie.

經濟的社會

一 經濟的動力

生產，交換與消費是政治經濟學的真正對象。當人之從事於生產，交換及消費等事時，是遵從一些什麼動力？

依照那古典派經濟學者們對於這個問題所作的答案卻甚簡單。祇有一種唯一的動力便足以解釋一切及證明一切了。這個動力就是人都要以最小的花費去追求最大的利益。

這個答案太簡單，既不能顧到人類之許許多多及各式各樣的需要，又不能顧到此會的影響。

密爾(Stuart Mill)曾說明那種純粹政治經濟學常引用「經濟人」(homoeconomicus)的定律。他又讓人看出許多別的力量也應該注意，若是人要推究那些歷史的真實。

古典派政治經濟學的定律

密爾在道德學的邏輯 (*La logique des sciences morales*) 上說：

政治經濟學祇在於研究社會生活的那些現象，那些現象就是財富的追求。這種政治經濟學的理论包括一切人類意向及一切的動力，除去那些永遠違反追求財富的意願，如厭惡勞作及微逐快樂的意願。政治經濟學又注意到那些慾望，因為慾望不同我們的其他那些意願一樣的違反追求財富的一種方式，卻總是隨同財富的追求而阻撓之或妨礙之，因此，我們在研究經濟的事實中不能忽略了那些慾望。政治經濟學將人類特別看作是忙於取得及消費那種財富的，並且注意什麼是現社會人類活動的步驟，是不是這種原因，具有我剛纔所說的那兩種相反的意向對他所提出的反抗性絕對的統治着人類一切的行動。我們看到有許多人們在這種原因的影響之下而儲蓄財富並且用這種財富去生產新財富；由一種雙方契約以保障財產的制度；創立法規阻止各個人以強暴或欺詐的手段而損害他人的財產；採用種種組合以增加人類勞作的生產；在合法的競爭影響之下組織一些生產的分配；我們最後還看到用一些交換方法（如貨幣，匯票等）以便利分配。上面所說的這許多多事體，實際上，都是種種動力的結果；但是政治經濟學則將那些一切事體全看作是出自一種追求財富的惟一意願。經濟的科學就是研究那推動各種事體的那些定律，自行提出一種假定，在這種假定中，人在上面所說明的那兩種相反的意向牽制之下，因為他的本性的必然，確實願在一切機會裏獲取更多的財富勝於較少的財富。絕沒有任何一位狂妄的經濟學者以為真正的人類就是這樣組織起來的，但是他研究科學的方法卻是如此。當一種事實賴有許多多的原因以成立，便應該一一研究其原因而分別以推求其公律，纔能從那些原由上獲得一種先見之明；因為事實的定律乃是決定事實的一切原因之結果。在能設解釋地球和行星的運行並預言其一切運行之

先，應該知道向心力 (La force centripète) 的定律及接合力 (La force tangentielle) 的定律。要想解釋社會上人類的行動也是一樣。爲着要鑑定在變幻不定的那些意願的與厭惡的影響之下如何決定了人的行動，我們便應該知道在那單獨的，志願的或厭惡的影響之下是怎樣。在一個人的生活中也許沒有一種單獨的行爲不是在某種動力的直接的或間接的影響之下，卻非一種純粹求財富的意願。至於人類行動的各部分卻不是以財富爲目的，並且也不是主要的目的，政治經濟學絕不能希望他的那些結論之有效。但是，在人類的那些事務中，也有種種活動其主要的目的是在取得財富。這就是政治經濟學所研究的那些活動。政治經濟學的必然方法在於將那主要的目的作爲唯一的目的；因爲在一切同樣簡單的假定之中，倒是這一種假定最近於真實。經濟學者常細心考慮這種求財富的意願所激起的那些活動是什麼，是不是在各種活動的種類中祇有這種意願稱估一切而無其他。經濟學的必然方法可以在人類事業之真正活動中得到一種最切近的知識非其他任何一種方法所做到的。那末，應該修改那種假定，使知在整個的事實中，我們可以看到有他種許多的衝動，在各種特別情境中表現出來。

從這一段文上可以看出在實際上確有許多不同的動力影響於個人利益的觀念之上，以補充或限制那種觀念。並且，個人利益觀念的形態是不是隨着時間與地方，隨着各社會的趨向與構造而變動？

就是這種行動特別有關於社會學，所以我們癡開在政治經濟學上之一切關於經濟生活的專門學，如——貨幣及信用等，——在這裏特將那些社會的形式及那些集團的表現所施行於生產的，交換的或消費的

型式上的一種影響聯繫起來。

我們首先要注意心理上各種不同的力量——心理力量的本身多少也直接服從於社會的行動——之在經濟活動上的影響。

經濟活動之心理的原因

華尼(Wagner, A.)在政治經濟學的基礎(Les fondements de l'économie politique)上說：

在經濟的性質上首先應該知道的是什麼？人是一個「需要的」(besoin)動物，正同其他一切的動物一樣。但是人的那些需要是特別超出於其他那些動物的需要之上，或者至少人的那些需要是特別的繁多及特別的複雜。人求滿足他的外表的或內心的需要，就是說求滿足人之形體上及心理上的那些需要，每因形體的或心理的性質之一切變動，因專門經濟的與道德的變更，而人的需要遂發展擴大。但是這種需要之增加擴大不是服從於一種自然律；這是可能的，卻不是必然的。經濟心理學之第一個錯誤在於將這些需要與那些自然力同化；這乃是一些心理的力，服從於一些意願的影響也就同服從於那些環境的影響一樣，其先事的變化既多，而將來變化的可能更是不可限量。

假使我們要推求那些現象變更之主要形式的定義，我們可以看那些需要是否絕對的或相對的為人所必需的，而將那些形式分為生存的需要；再看那些形式是否屬於物質的或非物質的，而將他們分為文化的需要。我

們仍可以將那些需要分爲個人的需要，如關於人之心身的特別本性；及社會的需要，如關於人們的社會性。

在這些需要上便起了一些願望，願望滿足這些需要。願望滿足生存的需要非他，祇是一種保護生命的本能，至於其他那些願望則屬於個人利益之類。真正說起來，這些願望可以說給人以生存，都是一些自然的事實。但是應該祇說：那是自然的力。這些願望影響及於精神上，可以說，祇給予願望的一些動因。常常因這些動因的居間，與個人利益無關的那些元素可以加入而由他們決定我們的行動。

從求滿足的願望及需要上產生一種能力，便是勞動。在經濟本性的觀點上看，勞動是一種方法，人所難於犧牲的一種必要。人估量着他的能力以求達他所期待的滿足。人以最小的痛苦追求最大的快樂。於是我們可以說這人的行爲是由經濟學原理所規定的。那些需要，願望與能力都是依那種經濟原理而彼此互相決定，互相估量以造成我們所稱爲經濟的本性。

但是我們用抽象意義去說明這種經濟的本性，所包延的真實究竟達到如何程度？正統派政治經濟學的錯誤是一方面相信那種經濟的本性就是人的一切性質，另一方面又相信那種經濟的本性是對於所有一般人都絕對是一樣的。這就是不明瞭那種經濟的本性之在各個人身上可以表顯各種不同的形式，有時被認爲一些個體，有時又被認爲是社會總體之成員，如一個種族的，一種民族的，一個國家的，一個階級的分分子。經濟的本性祇是人類本性的那些並動力之一，隨歷史變化的種種關係，而聯合於其他動力，如宗教的，道德的，或國家的動力。雖然人類本性的並動力不同，而人的活動則是一樣，由此看來，我們不能發確切的推論說一切的行爲都屬於經濟的

本性，因為那經濟本性所激動的行為可以在其他動力的推動之下而變更趨向。所以我們不能祇從那單獨的經濟本性上去推論經濟史，而況且是文明通史。

無論那些反駁的價值如何，但是不應該以歷史的不同便使我們忽略那經濟本性之普遍性。對這一點上，那新近歷史學派的錯誤也不減於往昔抽象學派之錯誤。新近歷史學派本着膚淺定理中之爲我主義的觀念，而忘卻經過許多進化與革命之後，人則仍然是人。人的經濟本性之表現是建立於他的形體的及精神的性質上，從外表和內心去觀察，可以讓我們知道，至少在我們所感受的各歷史階段中，那種經濟本性表現之變更不及外表面質表現的變更之繁多。在這兩種極端的意見之中，我們應該折衷抽象與唯實之說；心理學應該可以決定人類行為的那些原由之互相關係，那些原由就是決定經濟的本性的；既然這種經濟的本性，並非由於一種機械的衝動，乃由於一些動因，則基本的目的便是要將那些動因分類。

華尼爾將那些動因分成五類。其中四類都是爲我主義的。這就是：追求個人的經濟利益而恐怕窮乏；追求獎勵而恐怕懲罰；追求光榮而恐怕不名譽；追求主動而恐怕被動。至於第五種動因乃是追求良心的滿足而恐怕內疚於心。

這些動因永遠自相混合於人類歷史之中；假使我們要依據這些動因去解釋過去，或推論將來，便必須確定在那些一定的範圍中常常變動的那種混合的比例在一種普通情形中，那第一類動因總佔優勢。但這是一定的，無論在什麼地方，個人與他的團體可以說總是合而爲一的，個人不能在他的家庭的，他的部落的，或他的公會的

利益之外，再去尋求其他的利益。爲我主義在這裏與爲他主義有些混雜不分。華尼爾說，我們要認爲我主義與爲他主義根本相反，那便錯了；在這二者之間常常有一種連續性。在另一種相反的時期，當團體的連繫鬆懈的時候，而團體的界限因爲通商而開放門戶，以造成一種一視同仁的世界，如人有時稱爲「亞美利加主義」或「猶太教義」，於是爲我主義，則特別顯出是推動經濟活動的一種動因；自由的發展更將爲我主義發揚光大。至於第二類動因的價值之發展，則反在於權威的制度。無論這種權威是出於一個天神，一個政府，一個城市或一個工廠廠長，而權威是因人希圖獎勵或恐怕懲罰而分別獎懲以控治經濟本性。這第二類動因呈現於許多窄狹的及封鎖的經濟組織中，我們的一切租稅制度也差不多仍建立於這類動因之上；並且假使我們相信里施特（Richter）的話並承認要增進平等祇有去限制自由，則那類權威的動因，在社會主義的將來，也許還要佔一個更重要的地位。至於第三類動因，在許多情境中，是補充第二類動因的，且有時又替代那第二類動因。這種動因採取各種不同的形式，在那般暴發戶及無產者之間，在大商人與小店夥之間，可以隨着情境或發揚，或限制那種佔有的願望，或激起一種奢侈，或激起一種慈善，或激起一種操守。這類動因在一個公共團體中最爲有力，即在一個人團體中也有力量，例如在私人團體中這類動因則在因願望一些尊號及勳章等形式之下而表顯之；看伯拉米（Bolla）的烏托邦使我們相信在那一種社會主義的社會應該更要發展這類動因；這種定理也許是難與平等的定理適合，因爲不平等似乎是這種動因的生命之源。至於愛好主動的這類動因也不少，似乎這類動因也許佔第一位。這類動因表顯於所謂無私的，科學的或藝術的生產程序中，而在物質生產程序中表顯得尤爲顯著，無論在什

麼地方那一種藝術的或遊戲的外象總可以與人的個性發生關係。不幸專門技術與分工的發展限制人於一種機械的活動，而奪去人的一切興奮的快樂；人找不到勞動的興趣。更淺易的說，則勞動是乏味的。傅立葉（Fourier）的烏托邦似乎要逐漸脫離這種勞動乏味的境況；並且要使這種愛好主動的動因獲取經濟的力量及經濟的價值，這也許不是將來社會之最小的問題。動因中之最少有的自然是純粹道德的動因。首先因為這種道德的動因有時是非常難於在其他那些動因的中間分辨出來，並且譬如當這種道德的動因在宗教的形式之下要表顯出什麼是純粹道德及什麼是一種被動的，永久的爲我主義那便不容易。事實上，人常常用前四類動因的組合及變遷去解釋人的生存。但是無論道德之原起如何，而有些行爲卻是由道德而起的，並且人可以由教育、宗教、甚至間接由法律去取締引誘而增進那些道德的行爲。雖然這類道德動因的發展表現那些一切經濟的利益，但是要拿這單純的道德去解決那些社會問題及建立托爾斯泰（Tolstoj）所要建立那合於 *le principe caritatif* 的一個社會，是不可能的。道德的動因不能成爲經濟活動的普通規律。

因此，這五類動因之相當的重要性是非常不同的。從爲我主義的動因起到道德的動因止，我們可以說他們的經濟價值似是順序逐漸降低的。可是在那五類動因之間沒有任何一種動因可以被看作特別可以忽視的一種分量。因此，在一般觀察之下常常有這樣一種情形：就是變更那五類動因的係數，可以說，去適應歷史本身的變動，則政治經濟學說便可以由一些平均數解答今日呈現於我們之前的那些實際的及理論的問題了。

這些經濟動力的影響也隨着那些社會環境而變化，並且首先隨着那些社會環境的法律制度而變化。由此看來，要想用一種機械式的定律去解釋價值的行市如用那種抽象的需供律一樣，終歸無益。

謝密昂 (Simand) 指明若要作實驗經濟的研究，應該首先注意於各種不同的社會情境，交換經濟之成，就便在於那些社會情境之內部。

經濟現象與社會情境

謝密昂在經濟學上之實驗的方法 (La méthode positive on science économique) 上說：

我們來說一說交換的原理及構成交換本質的那需要與供給的定律。這是我們所已經說明的，並且這也是由許多理論家所承認的，那需要和供給的規律不能確定一種價值最多，那種需供律祇不過使一種產物的市價與在一定的環境中那真正價值平衡或與這種產物的實價相平衡；無論我們是喜歡用真正價值的名詞或實價的名詞，而他所表示的卻不是個人的估價，乃是先有的社會的估價；當我們不曾注意到這種估價的時候，則我們便不會解釋到我們所要解釋的現象。但是爲着要注意到那種估價，我們便看到不能置身於一切社會情境之外而有所需求。這樣說法尚不詳盡。那交換的原理的本身含有許多社會關係。那交換的原理是很難於脫離一切社會情境而獨立的，那交換的原理倒是由一種先前的及特別的社會情境而生的，即使我們現代的社會中，經濟的演進已產生一些最發達的及最特殊的環境，卻是仍沒有達到完全發達的時期。不僅僅這種交換原理假定是：

預先的一種妥協，依照所有者的意願而可以讓與的一種特性，由一些意願結合的一種契約制度，並且特別是那交換的及出賣的契約制度（有些事實為我們所曾經敘述過的及其他許多事實為人所可以指明其表現於各種社會中，並且對於那經濟生活的各部，這些種種條件常整個的或局部的發生錯誤，因此，適合於那些條件的原理便是暫時的且非絕對的。）但是我以為為着構成一種事實，這種交換的原理常常牽及那般交換者，或至少是他們中之一之一種社會情境的某一種特殊的及關連的經濟條件：這種交換原理，事實上是不是必然牽及兩位交換者之協議（否則這種原理便毫無影響？）但是我們不能假定那交換者之一為着某一種或另一種理由去成就那種交換，並且那種情形祇能發生於一種社會情況所決定的，說得更確切一點就是發生於一些分配的情境所決定的一種經濟的條件中，則那種原理便是一種無益的及不正確的假定了。我們在這裏祇引證一個簡明的例子：A先生要賣四百元一匹馬，B先生要以三百五十元買一匹馬，人告訴我們說，那個價格將定於三百五十元與四百元之間。若是A先生為着某一種理由，不急須賣他的馬並且可以等待等待，若是B先生不急須買馬，則那個價格便絕對不能評定，並且也不能成立任何一種交換。假使交換的原理祇說明那交換成立，其價格將定於三百五十元及四百元之間，則那種原理便不復顯得重要了；因為那種原理為着要解釋經濟現象中的事件，必須假定那交換之成立而不及於那交換之不成立者。最後依數學派的那般最嚴厲的理論家所確定的那種完全的及正確的意義，那種假定是要有一種自由交易之存在：要不要說明像那樣絕對自由的交易仍然未曾實現？無論在任何一個社會，無論對於任何一種產物或商品，在那些最先進的經濟社會中，其最近於自由的那些交易，仍容

有不能使交易絕對自由的一些元素，並且最流行的及最切於日常經濟生活的那些交易（譬如工資的交易）去自由的意義很遠，即使在那些先進的社會中也是如此。

一種學說建立於這種根基之上，所以有一種純粹假定的價值：假定那些經濟的現象都是一個自由交易的那些現象，在那些自由交易中，一切交易都可由需要與供給去規定，並且人們的行為亦祇是由需要滿足的一種心理定律所領導，而某種、某種事件之應該如何便是如何。

涂爾幹在一種政治經濟的社會之討論中，曾經說明政治經濟學在某種意義上也同其他那些社會科學一樣，常隨公共意見的情形為轉移。

經濟的價值就是公共的意見

涂爾幹在經濟學者的日報 (Journal des économistes) 上說：

涂爾幹說，所提出的問題的困難之點，就是政治經濟學所研究的事實和其他社會科學所認為對象的事實，其初，似乎都是性質絕不相同的。道德及法律都是社會科學的問題，原是公共意見的產物。我們不必去推求不是有一種法律及一種道德可以適用於一切人們的身上，這是形而上學的問題不在這裏討論，祇是在歷史的各個時期上，確有真正為人們所實踐的那些道德的及法律的規律都是公共意識所承認的，這就是所謂公共意見。

法律與道德祇寄存於人們的意志之中：這就是一些意志。我們可以說那些宗教的信仰及實驗都是互相連帶的，那些審美的現象也是社會的，這都是可以由一種社會學的眼光去研究的。因此，適應於各種事實——如風俗學、法律、宗教、藝術等——的一切科學都是發生於意志。政治經濟學則不然，是以財富為對象，表面上似是客觀的，與公共意見無關的一些事件。那末，在這兩種不同的事實之間可以有什麼一種關係？其可以明瞭的，祇是那經濟學者所研究的那些外表的，客觀的，甚至具體的事實都被看作其他一切事實的根基及主幹。因此，經濟唯物論便以經濟生活作一切社會生活的基礎。經濟學在其他一切社會學的規律中具有一種真正的霸權。

但是論者以為對於那些經濟事實也可以用另一種眼光去看；那些經濟事實也就是公共意見的事件。實際上，那些物品的價值不僅僅在於他們的客觀的性質，但是也要看看公共意見之如何造成那些物品的價值。自然了，這種公共意見之一部分是由那些客觀的性質所決定的；但是公共意見也很受到其他許多影響。當宗教的公共意見禁止什麼飲料如酒，或禁止什麼肉食如豬肉之類的時候，則酒和豬肉便失去他們的整個的或一部分的交換價值了。同樣的，其給與某種布帛，某種寶石，某種產業，某種型式等等的價值，都是那種公共意見的，嗜好的影響。在另一種關係上，也可以感覺到那種影響。工資的時價也要看其能否適合於一個人生活必需的元素之最低的標準。但是這種標準，在各個時期，都是由公共意見所確定的。前日所認為很滿足的最低標準，在今日的道德意識之要求上則嫌不足，這祇是因為我們在人類的情感上比往昔更為感動。還有一些生產的形式都趨於擴大，這不僅僅是因為他們的客觀生產力，乃是因為公共意見所給與那些生產形式之一種道德性；即如合作。

從這一點看來，那經濟學與其他那些社會科學的關係必有一日呈現於我們的眼前。他們所研究的現象都是同質的，既然他們都是公共意見的事體。那末，我們可以知道那道德的，宗教的，審美的公共意見可以影響及於經濟的公共意見，至少也可以像經濟的公共意見之影響及於其他的公共意見一樣；這就是同我們在上面所引證的例子一樣。政治經濟學因此便失去他的優越性，且與其他各種科學發生密切的連帶關係，但是他卻不能希望去支配其他一切的社會科學。

但是，在另一種關係上政治經濟並不是不具有一種最高權力。人類的公共意見是發展於社會團體的中心，且又依繫於那些團體。我們知道在那些人民聚集之所與人民分散之地，在城市與在鄉村，在大都會與在小城市等等之間，其公共意見亦隨之而異。公共意見之改變要看那社會人口之稠密與否，衆多與否，要看交通與運輸的道路是否錯雜與迅速。那些經濟的因素確能影響於人口的情況，人口的繁榮，人類團體的形式，並且，那些經濟的因素在各種公共的意見上常常具有一種深切的影響。論者又總結起來說，就是因為這種間接的情形，致使那些經濟的事實常影響及於那些道德意見之上。

二 社會型式與經濟演進的變象

我們有時依照經濟生活的那些普通性質去分別各種社會的型式。斯丹麥次 (Steinmetz) 特作分類如下：

經濟社會的型式

斯丹麥次在社會學年刊 (Année sociologique) 上說：

那第一種社會型式就是那般小採集者們的社會，那般採集者採集一些天然的產物除去最簡單的工具外沒有其他一切工具，並且他們都直接用這種採集而來的產物以供給他們的需要；他們不知漁獵及其他一切工藝。這種社會型式的遺跡現在已一點不在了。這一種社會型式的變象，就是由那些較高社會團體所形成的，仍以純粹的採集為他們給養之根源，但是在那些社會團體中其餘的經濟生活較為發達，因為他們與另一種型式的社會發生關係，或者因為他們所採用的材料特別豐富；這就是那般高等採集者。這一類高等採集社會的殘餘型式在海洋中之幾個孤島上尚可發現其殘迹，在那些孤島之上椰樹椰子已被人採集，但人尚不知種植。

第二種社會型式便是狩獵的社會，獵人的主要生活祇是狩獵。這種型式的第一類是由僅能以狩獵完全維

持生活的那般人民所形成的，但是仍然用簡單的採集；譬如那般奧大利亞人及熱帶人等等。其第二類便是一般純粹的獵者們；其第三類便是兼有那般時而獵時而漁的人民；其第四類便是那在狩獵之外兼營其他事業的一般人們，不過狩獵仍是他們主要的生活。

第三種社會型式是由那般漁夫們所形成的，他們差不多完全用漁業去維持生活。其分類的情形也同上面說的那般獵者的社會分類的情形一樣，其分類的主要分法也與獵者社會分類的分法相同。祇有一種更深切的研究可以將他們一一分出來；我的這種初步的研究祇好分別如下，其分類的種數原可以增加的。其第一類便是漁夫的社會，同時兼營一點採集或狩獵的副業；其第二類便是純粹漁夫的社會而不操雜業；其第三類是由以他種方法維持生活的那些人民所形成的，譬如狩獵，航海，海盜等等。

第四種社會型式便是遊牧的農業社會或農獵社會。其第一類便是那些純粹生活於這種狀況中的人們；他們沒有家畜又沒有其他事業，飄遊無定而無心於耕種。其第二類，是我們將那般人民列入較高的一個階段上，可是對於他們仍不能說，有農業，狩獵或漁業，但是他們之注意於種植卻大有進步；他們是半家居的，他們也略有一些家畜。其第三類是由那般農獵人民所形成的，他們另外還經營一些其他副業。

第五種社會型式便是那真正初級農業的社會，人民大都是家居的，狩獵已完全變成他們的副業了。其第一類便是那般完全生活於這種情境中的社會；其第二類便是那般人民經營農業及其他一切初步事業可以由那些初步事業供給他們一些生活的原料。譬如他們畜牧，飼養一些牲畜。但是要這種畜牧的生活不過於影響到他

們整個的生活，不形成他們主要的生產方法，尤其不使他們成爲遊牧的生活。因爲，如有這些情形，則他們將被列入於一種遊牧社會。也許這是可與其他社會種類分別的機會。

第六種社會型式便是由高級農業社會所形成的，在這種社會中那些工商業尚未成爲專業，除去鐵工及音樂等業。狩獵與漁業已落於第三級了。對於種植事業特別注意，並且兼施一些重要的人工種植法；那般人民已知灌溉，加肥料及採用較爲進步的工具。我們可以遵照漢恩（Hahn）的分類法而將那些社會分別出來：譬如，高級農業祇用鋤頭，園藝的農業等等。其他那些分類便是農業與畜牧，海盜事業，海濱漁業，商業的聯合的社會。

第七種社會型式便是遊牧社會，這就是隨着他們的牲畜而飄遊不定的人民，他們自己給養的主要食品也不是一定的形式。其第一類便是多少仍以狩獵及漁業爲生的人民；其第二類便是過一種純粹遊牧生活的人民；其第三類是由已傾向於農業的那般畜牧人民所形成的。其農業進步的程度增進，而依賴於土地的程度也同時增進，於是那般人民已變成安定家居的人民了。我想我們應該依照那般人民所飼養的牲畜種類而將他們分類。他們之飼養馬、鹿、牛或駱駝都不是同一的事體。

第八種社會型式便是由一些複雜的情形所形成的社會。分工愈趨繁雜，工業又極度的分門別類且非常發展；商業又有了一種最重要的進步，無論是對外的商業或對內的商業。但是工廠中的工人仍不十分集中，一大部分工業都是在家庭以內完成的，如農業之副業。這一種社會型式之在歐洲一直到中古末期都是如此，現在的中國人也還是這樣等等。其中分類可依照某種、某種副業之重要而分，如荷蘭及挪威的漁業，德意志的木業等等。

第九種社會型式便是小規模機器工業發展時期的社會；人類勞力集中以謀生產，人類勞力之間分工合作及開始引用自然力。其中分類同上述的一種社會型式內的分類差不多；再者，這些分類之形成要看商業之是否佔優勝，等等。或者用比較的研究還可以列出其他的分類。

最後，說到第十種社會型式，這是最後的一種社會型式，是特別以工業表顯其特性的；分工之推進達於極點，正式引用自然力（蒸汽，電力，炸藥等等）。這種自然力的採用已成爲一切生產的基礎，一切經濟生活都建立於國際通商之上，這些都是這種社會型式的一些特點。我們更依照這種型式之發展多少而爲分類，又依照這種型式之是否參雜着那些不大發展的社會型式之一種方式而爲分類。

一 經濟演進的變象

那些經濟活動的形式爲着自身發展特產生一些社會組織，因而那些經濟活動的形式不能隨地隨時而自行發展。是不是可以說那些經濟活動的形式之繼續變遷是遵照一種既定的程序，並且在經濟演進中也可以劃出一些普遍的變象。

畢施爾（Karl Bücher）頗以上說爲然，他曾提議劃分三個時期。近代的時期，表現一些國際的關係，可以構成一個第四期，而成爲世界經濟的時期。

經濟演進的時期

畢施爾在政治經濟與歷史的研究 (*Étude d'histoire et d'économie politique*) 上說：

我們可以在經濟演進的全部上作一種確切的研究，而將他分爲三個時期：

- (1) 家庭經濟時期（祇有個人的生產），不知所謂交換經濟，在什麼地方生產的物品便在什麼地方消費；
- (2) 城市經濟時期（爲顯主而生產或直接交換時期），物品直接由生產者售與消費者；
- (3) 國家經濟時期（商品的生產，物品流通的時期），物品在未嘗消費之前常常先事集中。

在歷史的過程中，我們看到人類之追求高尚的經濟目的並且以一種分配生產工作爲求達經濟目的之一種方法，這種分配生產工作就是人類所需要大多數人甚至於全國人民去參加的。若是在家庭經濟中，那種經濟的合作是基於血統的親屬之上，在城市經濟中，那種經濟的合作是基於鄰居的關係之上，則在國家經濟中，那種經濟的合作必依附於國籍之上了，人類在初時分爲許多家庭，便形成一些社會團體，在那些社會團體中其社會關係更形親密。人類在這種演進過程中陸續前進，各個人需要的滿足便陸續採取一種更豐富的及更變化的方式。各個人的生活及工作都漸漸的牽連到與他同類人們的生活及工作中。

在家庭經濟時期，每種產物都被消費於製造產物的經濟社會中；在城市經濟時期，產物直接由製造產物的經濟社會轉售於消費產物的經濟社會；在國家經濟時期，產物由各種不同的經濟社會製造之產物則流通不息。在整個的經濟演進的過程中，生產與消費的距離逐漸增大。在第一期中，一切產物都是使用價值；在第二期中，產物中的一部分是交換價值；在第三期中，產物中之大部分都是商品。

在家庭經濟的時期中，生產與消費之間兩相調和；在城市經濟的時期中，這種調和仍然存在，因為學徒或僱工都成了東家之一分子；在國家經濟的時期中，生產與消費兩者之間截然分開。那便有一些企業，並且通常，許多分立的家庭卻依他們的進款為生。

他人的工作是所不可少的，其在第一期中，對於生產者則有一種強制的關係（如奴隸、農奴）；其在第二期中，則有一種義務的關係，其在第三期中，則有一種契約的關係。在家庭經濟中，消費者自身便是工人；在城市經濟中，消費者直接向工人購買工作的產物；在國家經濟中，消費者已不再直接與勞動者發生關係；他向一位商人購買商品。

在家庭經濟時期中，分工祇在於一室之內的各人員中；在城市經濟時期中，分工多見之於各業組織中，有城市職業之分化，或城市與鄉村間的生產分配；在國家經濟時期中，生產的分配與分工的精密極其發達。

在工業的第一階段上沒有以獨立職業為目的；改造一切原料的工作都屬於家庭的工作；在城市經濟中，便有專操一種職業的一般工匠，在國家經濟中，便有一些製造廠，因而產生一種企業家及一種鉅大的資本。企業家卻不必親自指導生產技術。

商業方式之變遷也差不多同上面所說的情形一樣。在家庭經濟中，祇有流動的買賣；在城市經濟中，便有市場的貿易；在國家經濟中，則有穩定的商業。若是在商業發展的前兩種時期中，商務祇在於填補生產物缺乏，則在國家經濟中，商業便是生產與消費之間的必然的居間者。這種商業已脫離轉運而構成一種獨立自主的組織。

二 交換之最初形式

那是自然了，這些區分都是瞭如指掌；這些區別分辨出工業的或商業的某種形式之發展；這些區別並不反對那工業的及商業的種籽之深深種下於往昔的那些時代中。

主要的意見是那許多經濟的現象都是爲我們所視如普世一律的原始的或自然的經濟現象就是長期發展的一種結果；那些現象都是歷史的產物。

人類學者們的觀察已引起人注意於各種風俗——如從「不語交易」(le commerce muet) 一直到交換贈與——這些風俗都是在真正的交易發生以前。

季特 (Gide, Ch.) 特別解釋那真正的交易之在原始時代頗不易產生的情形。

交易的情況

季特在政治經濟學之最初概念 (premieres notions d'économie politique) 上說：

當交易以佔有爲目的時，則經濟的交易纔真正開始。所謂財富祇有在他離開個人而變成可以爲他人所佔有的一宗財產時，纔當得起真正的財富之名。並且這些財產立刻變成爲那般沒有這些財產的許多人和動物所希望獲得一個目的物。

但是希望佔有這種財產的那般人和動物如何可以達到他們的目的呢？他們偷盜這種財產。偷盜便是最初

的經濟行為並且證明那交易行為非一般動物所諳悉，那般動物始終祇知偷盜。我並不僅僅說那般家畜之偷盜，牠們的家主，卻是說在一切動物羣中，其同類與同類之間所做出的偷盜行為，並且這一類偷盜行為數見不鮮。那些可憐的動物財富，如骨則被狗藏之於他的窠中，蜜又被蜂儲蓄於蜂房之內，這些都成為其他許多動物所垂涎之目的物，並且他們要想佔有這種目的物則祇知道一種最簡單的方法。

我無庸去告訴你們說在人類之中也有那同樣的情形，在人類原始的時候也是如此，人類之偷盜行為遠在交易行為之先，並且在人類社會中之有強盜與海盜遠在其有商賈之先。即使當商賈出現於經濟的局面之上，有時尚不容易將商賈與偷盜分辨清楚呢。偷盜已然是一種佔有的形式，倒是動物之天生的本性，至於交易，完全相反，絕不是一種本性的行為。

這是一種理性的行為是原始智慧中所沒有的。其原因如下：就是因為交易發生於事前願意的讓與。應該要願意交易的人放棄他的所有物以讓給別人。這種讓與便是一種犧牲，違反本性。我們祇要若一看一個小兒不是願意讓與人所給他的東西！我們好好的對小兒說：你將那個東西給我，我將給你別的東西，則他絕不願聽，並且即使他將那個東西放下，立刻又要將牠拿回去。

假使我們追思到最初時代並且假使我們想到原始人民要費了多少工作，受多少辛苦而獲得那一種東西，則我們便知道他們那種反對讓與的心情了。他們視辛勤獲得的東西，不啻他們的血肉，要是有人要求他們讓出那種東西，則他便首先拒絕了。

自然了，有人告訴原始時代的人說：你放棄那個東西祇為的是要獲得更好東西。但是人對他說所要交易的那更好的東西，是他所不知道的。他知道他所有的東西，並且他將要讓出他所有的那種東西，他還不知道他所將獲得的東西。所以他必須有一種內心的權衡，將他所要作的犧牲放在天平秤的這一邊，再將他所希求的享受放在天平秤的那一邊，這樣去等量等看。這是多麼困難的選擇啊！多麼痛苦的選擇啊！其選擇痛苦的情狀好像那失足落水的人抓住一個漂流的東西，雖有人叫他放棄那個漂流的東西好去抓住船纜，但他常常寧願深入水底而不肯放鬆那飄流的東西。

我們還可以說交易——物物交易的形式之下的交易——之發生祇在於一些完全特別的及例外的情形之中，譬如當交易的物品激動了沒有那種物品的人之一種完全新奇的及不可抵抗的需要；即如對祇有弓矢的一個野人，我們拿一支鎗和他交易，或者拿一種有趣的東西，如一種樂器，一瓶酒去和他交易。這些最好的東西可以使那亞非利加的黑人決定讓與一切無論什麼東西以謀獲得那些好東西。

還有一種另外情形可以使交易有發生的可能，就是人所要求那佔有物品者讓出他所剩餘的物品，這將看那位佔有者是不是佔兩倍或三倍的物品。我說那般小兒們既不願交換，又不願讓與，但是當他變成中學學生的時候，則他的那幼稚的靈魂已經成熟了，並且在他的那幼稚靈魂中已有利益和貪慾的地位了，他便知道去交換收集起來的郵票。那種郵票的交換便是一種交易的模範典型，因為他有那兩張同樣的郵票便沒有什麼價值，倒不如用其中的一張作為交換的物品。一個野人的行為也是如此。若是他有兩個同樣的東西，他便可以允許交易

了。

這裏還有一種情形，在這種情形中容易發生交易，即使對於原始時代的人也是如此，這就是在不立刻使用到的那種所佔有的物品的時候，可以交易，但這種交易祇能在距離使用時期較遠的時候纔能實現，那是原始時代的人之無遠見，他認為那種物品是當時的剩餘物。那亞爾愛利 (Algérie) 的馬羅克 (Maroc) 土人們常常儘量的將食麥讓出差不多一點不留，雖是他們應該保留之以作來年的種籽。他們想着那是來年的事，在這個時候那種東西之對於他們是沒有多大的用處。當有人說到在亞馬梭恩 (Amazon) 海濱的那些野人部落中其無遠慮更為奇特，若是人要買他們的吊牀，就是說要買他們所睡的吊牀，祇要在大清早晨去向他们購買那吊牀便容易買到手了，因為他們覺得距夜晚尚遠呢，好像我們看到一兩千年以上呢，但是人要等到他們要睡覺的時候，而去購買他們的吊牀，則他們便拒絕他了！

最後，我們再說一種情形具有便利於交易之一種性質。這就是當一個佔有物品的人抱有慷慨的，利他的動機。這是一種慷慨的及利他的情感並不是文明人們所專有的特性。在整個人類的心靈中時時有一個名喚加義恩 (Cain) 及一個名喚亞伯爾 (Abel) 的兩兄弟共同合住，並且亞伯爾不是被加義恩所殺死，雖是亞伯爾常常睡眠。這就是說明那種不合理的證明，以為在經濟演進中贈與似乎是在交易之先，換句話說，人是較易決定無條件的讓與所有物品，而難於以交換形式而讓與物品。

我剛纔說過偷盜行為在交易行為之先，我們也說一說贈與並且這種贈與也是人類的天性。也許是真的，即

使是那些動物，他們彼此之間也有贈與。我不知道爲什麼人不能相信那些動物也知道贈與，至少在他們的家庭關係中確有贈與；祇要看一看當母雞尋得一粒穀實時，必喚小雞而贈與之，這便可以想了！

這種贈與便是啟導交易的一條新途徑。若是我們知道這種贈與是彼此互惠的，則這便直接的走上互相交易的道上了，因爲一種互惠的贈與和互相交易有什麼不同之處？若不從意志上看，則絕無不同之處。在初期文明的社會中常常有互惠的贈與之事，差不多成爲一種慣例；你們祇要看看一切非洲探險的記事便可知道了。他們如何贈與呢？當他們走到一個部落裏去的時候，那位部落的首領便遵從一般野蠻民族們的敬禮的和招待的慣例，照他的財力所及，贈與他們以一隻牛或幾隻母雞。但是這位首領也等待着一種互惠的贈與啊！在那來往拜謁的禮節上也有類似的情形，當一位外部首領來拜謁時，則在五分鐘以後本部首領必須答拜，這種黑人首領的拜謁也要互相往還的。因此一般探險者在他們的行囊中不能缺少各種物品以備用作禮物——或者我可以稱之爲償還那種情形頗相類似。

在羅馬法上交易的定義是：以「贈與還贈與」(do ut des)這好像是我們所說的那種演進的一個證據。這差不多像是同樣的情形，當一個學生無意中對他的學友說：「請你將你所有的給我，我將以我所有的給你。」

這是不是一種強有力的感想，可以想到那種交易也是發生於一種贈與，並不像我們在上面所說過的僅僅發生於偷盜！這是不錯的，若是交易發生於互惠的贈與，便有時可以改變那種互相偷盜的行爲，但這又是另一回

事了！

到了真正交易穩定的時候，便是文明史上的一個莊嚴燦爛的時期。

交易的制度，在亞丹史密(Adam Smith)看作人類本性的一種天然意志之自然產物，這卻不是我們所能相信那是交易之最初的情形。

那違反經濟關係之建立的主要困難，就是那各種不同團體的人們都彼此視同仇敵。

我們人類如何從停戰以達到市場的和平，及如何由那種和平的結果而造成法律的制度，這都是俞維林(Huvelin, P.)在下面所要說明的。

商業的和平

俞維林在市場法上之歷史的初基(Éssai historique sur le droit des marchés et des foires)上說：在人類種族發展所造成的需要影響之下，要結合民族與民族的關係，仇敵與仇敵的關係，這差不多祇有希冀一種停戰。那些敵對的心情暫時擱起；一到買賣終了之時，立刻又互相敵視了。所以，那初期的商業必發生於一種停戰，至少也是默認的休戰。但是那種停戰最易破壞且又非常無定的！各團體的那些人員們都祇是戰戰兢兢的以完成他們的交易，常常預備着再揮干戈，並且常常的提防着。賣主與買主兩方都是仇敵。無論在什麼時期的及在什麼地方的那般野蠻民族們的風俗都有一種「不語交易」的習慣。賣主將他的物品放在一定的地點，然

後自己隱退去；於是買主走出來，在那個物品的旁邊，放下他所願意給與的物價，並且自己也避開去好等着他們所給與的物價是否成功。若是這個給與物品被人退回了，他再回來，添加上一些東西，或者他便將他的原物拿回去。這種商業上奇異的形式之存在於上古時代已為我們所深信了，就是從尼亞爾·尼格（Niger）一直到發朗多波（Fernando-Po）沿岸仍然保存着那種風俗。在馬羅克人（Moroccain）結隊旅行到蘇當（Soudan）做生意的時候仍然保存着那種商業上奇異的形式；甚至於我們在十六世紀之那波尼（Naponie）人民中仍然看到那種商業上奇異的形式。

在這種交易制度的途徑上更進一步，便是那買賣兩方彼此對面，但是還隔離一種相當的距離以避免一切衝突。這種制度就是馬來人（Malain）與狄茂（Timor）南部的土人們交易的一種制度。

我們曾經說過，這種不能互信的商業發生於一種默認的停戰。這種停戰便是初期國際關係的種子。和平是用一些符號儀式表示的，在那些和平儀式上便發生國際公法的一些主要的制度。那般野蠻人們，爲着要自己表明他們沒有仇視的意思，便做出許多信號，有許多相同的儀式到處都可以看到，如和平的長烟筒從嘴上傳來傳去；帶葉的樹枝繫於膀臂的上面；招待客人來家，給與食糧，並共分食麵包。在兩種民族和平實現之前，那些會議都必須在那些佈滿和平信號之中舉行。這些和平信號的習慣一直到我們這時候還保留着一些遺跡。那般野蠻民族們都知道帶葉樹枝是和平的信號；並且這種帶葉的樹枝常常懸掛於西伯利亞（Siberie）或法蘭西的那些小酒店及客寓之中；那種信號就是表示和平以安外來客人之心。

商業的和平非他，祇是一種停戰。當那些交易終了之時，和平便破裂了。在默汗默特 (Mahomet) 之前那古代的亞拉伯 (Arabie) 社會中也是如此，當各別部落的人們互相聚會之時，他們都將面目遮蓋起來；祇有到了市場上他們纔自己揭開面目以相接近；市場收後，他們又從新自己將面目遮蓋起來。那般不來細 (Bengal) 的印度人們現今仍是如此，他們在交易之先，將他們的武器堆集起來，並且等到那些交易完畢之後他們再拿起武器來。在蘇馬特拉 (Sumatra) 的巴大克 (Batavia) 之各市場中，在大巴呂里 (Tappanaty) 的内部，一切敵對的心情概行擱起。那般攜有武器的人們，在到達市場的時候，必將武器解除而放置於一個小山之上。當他們動身離開市場時，再去尋出並拿起先時所放置的那種武器。當波羅的 (Pallique) 的海盜上岸做買賣的時候，便是要在一個停戰的時期，並且為表示和平信號起見，特將平時保護他們船身的那個紅牌豎起，高懸於船桅竿之上。但是等到那些交易完畢時，那個紅牌便放下了，停戰終止，而戰爭又起。

漸漸的，那商業的和平便日形穩定下來了。因為那種和平很少危險，人們就選擇一個地點以為市場，這個地點在各種民族的交界之處而不屬於任何一個民族的地點。去到市場交易的土人們因此都是一些鄰人，他們彼此都不敢以他們的物品冒險，都在那居間的隔離之上發生交易的關係。那個地點是一種中立的地點，並且為的是好保障那種中立性，特用在原始種族中一種很有力的方法以保障之，人都藉一種天神保佑的迷信以為保障。那個地點和市場都是神聖不可侵犯的；那末，市場的和平與上帝的和平便混雜不分了。

三 所有權的演進

另有關於經濟現象的一種制度對於交易並甚至對於生產都有一種極大的重要性；這就是我們所正要說的所有權了。

依我們的舊式法律所規定私有財產權的性質，有絕對使用及浪費之權，這卻不是最初已被人所承認的事。個人的所有權，在很久以前，即現今仍是在各種不同的形式之下，受到種種的限制。應該不應該說到處都是那集體的所有權開端？人家對於這個問題會有許多辯論。無論如何祇有一點是確實的，就是那經濟生活之一種基本如所有權是隨集體的表現而變更的。

那般聖西門一派的學者們早就告訴我們，就同在他们之後而受他們影響的拉賽爾 (Lassalle) 一樣說，所有權乃是一種「歷史上的分類」。

所有權 歷史上的分類

在聖西門的學說 (La doctrine de Saint-Simon) 上說：

我們曾經看到那所有權都常常被看作一種不變的事實；但是要打開史籍看一看，我們便承認那種法制常常不斷的干涉，或去確定可以被佔有的那些物品的性質，或去規定那些物品的使用及移轉。

在原始的時代，所謂所有權輒涉及物品與人；人是財產中之最重要的及最寶貴的一部分；奴隸之為他的

主人所有，也同牲畜與其他物品之爲他的主人所有一樣。起初，視人爲財產毫無限制。後來，法律家規定那使用及浪費的權限，限制主人對於奴隸的使用權，奴隸就是被佔有的人。這些限制漸漸的嚴格起來。主人逐漸失卻對於奴隸之物質的，精神的各部分權力，一直到道德家與法律家合意去確定一種原則，認爲人不能再被他的同類看作一種財產。在所有權上，他們作這種有力的干涉，恰與人類社會之整個的演變相適合。

法律家又去規定那種所有權之如何移轉，並且，在我們所直接隸屬的文明社會之中，我們可以看到，在相隔十五世紀左右，所有權移轉的方式有三種情形，那三種情形都是由法制及風俗所准許的。最初，那產權所有者依照他的意志處理他所有的財產；他可以爭他的家庭的遺產權或者分配那種產權給他的家庭的人員們。法律家告訴他說：「從此以後，這是法律指出你的財產繼承人；你的那些財產祇能傳給你的男孩子們，並且在男孩子之中祇傳給那個長子。」後來，法律家又從新改變了承繼的法規，將孩子們的父親所遺留下來財產一律平均的分給孩子們。

由法制所規定的所有權之許多改革，若沒有道德觀念的贊助，是不能發生效力的。這是絕不會有的事；那種公共意識常常與法律家的意志相融洽；那種公共意識在各個改革的時期總承認那都是上帝的意志，或者說是自然的意志。

因而我們回想到那些革命，及革命之一種普通的結果就是財富的分配漸漸擴大，人依習慣所規定的所有權，意涉空泛，好像與一切勞動的才能無關，現在已達到他的最後的改革了；並且雖然在這種情境中，我們仍然看

到那種所有權仍逐日失卻他所剩餘的那種重要性了。這種重要性是建立於獎勵他人勞動的一種特權之上；這種獎勵在今日是以利息與地租表現的也正不斷的減退了。那規定資產家與勞動者的關係之那些條件都漸漸的有利於那般勞動者；換句話說，那生活於安逸的特權已成很難於獲得及很難於保持的事了。

這種短短的陳述已足說明那種所有權，雖然被視為避免了一切道德的或法制的改革，卻不斷的受道德家及法律家的干涉，或者關於所有物的性質，或者關於所有物的使用及關於所有物的轉移；我們看罷，這種最後的改革已是將那些財產之最大部分歸之於一般最大多數的勞動者，從這上面看去，那般安逸的資產家之在社會的重要性日形衰頹，因為那般勞動者逐日獲得那種社會的重要性了。現今一種最後的變更已成爲必要了；這是道德家所要預備的變更；後來，這將成了法律家所要規定的變更了。

我們所曾經研究過的那種演進的法律漸趨向於建樹一種制度，在那種制度中不復是家庭乃是國家繼承那些積蓄的財富，那些財富就是形成一般經濟學者所稱爲生產的資本。

三 分工

致富之最好的一個例證，早經古典派政治經濟學所研究過的一種概念，又為社會學所重視的，即是分工的事件。

分工乃出於公共的意願，是收效最大的社會事件之一，對於經濟生活如此，對於社會生活也是如此。我們可以在許多繼續不斷的研究中看到這種分工的現象所引起古典派政治經濟學的，歷史經濟學的，及社會學的各种不同的觀點。

下面首先引證亞丹史密之著名的論文之一段。

在生產上分工的實效

亞丹史密在原富上說：

在勞動生產力中之最大的改良及應用最大部分的技巧，熟練與才能，似乎都應該歸功於分工。

要是我們看到在那些特別的製造廠中如何獲得分工的實效，則我們更容易想到在社會中普通的工廠上其分工所獲得實效如何了。我們平時以為這種分工在幾個製造不甚重要的物品的製造場裏最為發達了。這卻

不然，倒是在那些重要的製造場中更看出分工之發達；但是，那些小製造場都是預備一些少量物品以應一般少數人之需求，其製造場內所用的工人總數卻極有限，並且那般操各部分工作的人們都常常可聚集於一個場內，又可以同時為觀察的人所一眼看到。在那些大製造廠裏便迥然不同了，那些大製造場都是預備供給大量人民之消費的多量物品，每一部分的工作都用了一大批工人，以致不能將那般工人全體聚集於一個廠內。我們不能同時看到全體工人，只看到一個單獨部分之工作的工人們。因此，在那些大製造廠中，雖然在實際上或者將工作分成許許多多部分，比較那些小製造廠分得更繁雜，但是在那些大製造場內反不甚感覺到。並且，因此，也便不易被人所觀察到。

我們且以一個規模較小的製造場為例，但是就在這樣的製造場內其分工已常常足以引人注意了，即如：一個造針的製造廠。一個工人既不知從事於分工的專業，又不慣於使用適於分工的那些新式工具，則這位工人不論是如何能幹，也許費了整天的工夫纔僅僅的造出一根針來，並且無論如何他決不能在一天之內造出二十根針來，但是現在這個工廠的情形，不僅將整個工作作為一種專業，並且將這種工作分成許許多多的分部，其中一大部分的分部也都成為一些專業了。一個工人抽鐵絲，另一個工人將鐵絲拉直，第三個工人將鐵絲切斷，第四個工人對準分寸，第五個工人去磨尖鐵絲的一端。關於鐵絲那一端還有兩三種分別的手續：捶打鐵絲的那一端已是一種特別的工作；使鐵針變白則是另一種工作；去將鐵針刺到紙上及將鐵針放置於紙上這都是各別的專業；製造一根針的重要工作在有些工廠裏可被分成十八種手續，雖是在其他小製造廠裏一個工人可以完成那

兩三種手續。我曾經看過這類的一個小製造廠，這個製造廠祇用了十個工人，自然了在這個製造廠裏工人中有幾個人是擔負着兩三種手續的。但是，雖然這個小製造廠非常貧乏而工具又不很好，但是，當那十個工人做起來的時候，則他們每天可以造成約十二「立夫」(Three)的針；每一個「立夫」含有四千根中等樣式的針。因此這十個工人在一天之內可以造成四萬八千多根針；那末，每個工人造成十分之一的產物，也許可以說他們各人每天可以造四千八百根針。但是假使他們各人都獨立做工而彼此不相連接，並且他們不依照這種特別分工的需要，則往昔他們中每一個人一定祇可以造二十根針，也許整天造不出一根針來，就是說不及他們現在依照分工的方法所造成貨物的二百四分之一，且也許不到四千八百分之一。

在其他一切工藝與製造之中，其分工的實效也都是與我們所觀察的在那一個造針工廠所獲得的實效相同，雖然有許多工作既不能像針廠一樣的細細分工，又不能像針廠一樣的祇分成那十幾種手續。然而在各種工藝中卻增加了許多生產力。就是因為這種利益所以發生各種專業的劃分。並且在那些工業最發達的國家這種專業的劃分特別進展；凡在一個野蠻的社會裏一個單獨的個人所做的工作，變成爲在一個文明的社會裏許許多多人所做的業務了。在一般文化進步的社會裏一個普通的農人祇是一個農人，一個工匠祇是一個工匠。爲着製造一種物品其必需的工作也差不多總是分到許許多多人們的手中。在各部分製造的工作中該分成多少各別的專業，如製布或製毛業等，從植麻及割毛的工人起，一直到漂白或染織以成布或氈的工人止該分成多少各別的專門工藝的人！這是不錯的，那農業的性質不能具有與工業同樣的那種細密的分工，也沒有一些完全劃分

的工作。

因為分工的效果，用同樣的身手，可以獲得生產量之極大的增加，乃在於三種不同的條件：第一，在各個工人中有一種技藝的增進；第二，節省時間免得做完這一種工作，再做另一種工作之枉費時間；第三，有許多機械的發明，可以便利工作，並且可以讓一個人擔任許多人的工作。

亞丹史密是不是在他的說明中還參雜着有許多應該分開的事體？畢德爾曾經想到，除研究工作手續上的區分以外，還研究那生產的區分，各種職業的分類。下面引證的一段，便是略述這種分類的大概。

分工的各種方式

畢德爾在歷史的及政治經濟的研究 (*Études d'histoire et d'économie politique*) 上說：

爲着要明瞭分工的性質，若是我們要研究與分工相反的東西，則我們便想到通力合作的概念。但這是不是僅在名詞上對待的一種關係？這兩種觀念是不是真正相反的？或者是這種通力合作的概念便包含着那種分工的概念？意義是一致的，——一般著作家都羅伯都斯 (Rodbertus) 一致這樣承認的，——那一切的分工仍是通力合作。假使我們以爲分工是各個人之分化及孤立，則那種分工的意義便錯誤了：分工現象之要點，就是在各

人努力之中有一種連繫。假使我們以為通力合作是由一位個人去完成各種不同的工作，是家庭中主婦之兼理各種職務，是一位工人完全兼作各種事務，是一個礦工同時兼做農人的事務，那末，我們應該承認那所謂通力合作便是真正與分工背道而馳了。在這種通力合作之下，個人所費生產的力量不低於，且高於那種特別分業；那末，這人擔負許多工作以致佔盡他的時間又用盡他的氣力。那末，分工之開始，祇在於那些工作之自行分配於多人之手。

但是我們不是要說，要分工實現，祇要有互助及力量的增加就是了？聚集許多人來推動一根大槓，或來共刈一田的麥子。他們的力量增加了，但是我們不能說他們都是對的，正是因為他們都不是互異的。他們共同合作，但是他們合作的形式是簡單的：這就是一種共同操作。應該在分工上有一種複雜的合作，在那種複雜合作之中，那幾個合作者的職務都是彼此各不相同的。我們必須認明這一點，不僅僅那往昔一人所擔任的經濟事務要分給許多人，並且那般分工的人們中之每一個人都要完成一部分不同的工作，這種一部分不同的工作就是構成一個總體的。

但是不應該讓這種分工之彼此有別的共同形式使我們忘卻了分工形式中之每一種形式的特性。在亞丹史密舉例之後，還有許多分別工作的例證，如製造場中造針的手續，鐵匠廠中造釘的手續，縫工做他的衣服的手續，是不是混合着一些非常不同的事件？

在最後，那縫工製衣的情形中，實際上有許許多多獨立操業的生產者，如——牧羊人，梳羊毛工人，紡績工人，

織工，壓榨毛布的工人，染工，裁縫工人，——他們共同合作以完成那一件衣服。在未曾製成衣服之前，那曾經轉換過多少次的業主，又經過許許多多自立的營業。因此，在這上面我們看到那種生產是分別為各種不同的專業。造針的情形卻與上述情形完全不同，那是在同一分部的內部之分工，在同一經濟組織的內部之分工。以前由一個工人所做的一切手續，現在卻分給十八個工人們之手。產物祇是由這一手轉到那一手，卻不是由這一個業主轉到那一個業主，不是出於一種包辦的企業。我們不再說那是一種生產的區分，我們且說那是一種內部的區分，一種分析，一種工作的分析。

打釘的鐵匠的情形又不一樣。打釘的鐵匠不僅僅造釘的一部分；好像製造場中的工人祇造針的一部分，並且造針工人的工作不是比打釘鐵匠的工作分析得更細。但是打釘的鐵匠祇專於一種物品，這一種物品既不由這一手轉到那一手，又不由這些生產者轉到那些生產者，更不由這些業主轉到那些業主。這是在一種行業之內，以一手造成一種產品，這就是打釘情形的特點，這種情形與工作的分析及生產的區分都不相同。打釘的鐵匠不將工作分成許多連綿不斷的各部分，卻將工作分成一些各不相同的支部；鐵匠在生產方法上所採用的分工都是屬於縱的一方面而不是屬於橫的一方面。這是我們所看到的特殊之點。

但是即使在這種特點中也應該分辨出一些不同的種類；因為這種特點可以產生一些非常不同的方式。有時我們看到這一類的工作自行脫離他所參與其間的和取得利益的那個營業團體。然後這種工作成爲自主營業的中心，可以養給操這種工作的人；於是造成一種專門職業了。因此，大部分的專業使分門別類的產生了。但是

仍有許多專業，不直接從那些行業裏解脫出來，而另外形成了，那正是打釘的鐵匠的情形了——那是由已經特殊的專業中之一種新異的特點所形成的。因此，應該從形式上分辨那些職業的區分。

我們看一看，在有些情形中那些專門職業之產生絕不讓人事先看出，在那些舊式行業制度中絕沒有與那些專門職業相類似的。那些職業並不關於一種片斷的工作；這是未經前知的各種產業的發現遂激起各種專門職業之分工。這種情形譬如對於攝影業，製造玻璃，或製造自行車等業都是如此。實在說起來，在那些業務上，沒有分工，但有新創造。

因此，若是我們要避免——構造，分部，職業的新創造，工作手續的分劃，生產的分部——種種名詞上的混亂，應該先在腦筋中留下各種分工的方式之影響，並且當人告訴我們分工自行發展於某種經濟進展的變象中，便應該依照那些分工方式中的一種去確定分工的情況。

涂爾幹也注意到分工，他也同亞丹史密一樣，不祇於在人類性質的交換之一種傾向中去研究分工的原因，他卻在那些社會形式中，在那些社會形式的變化及其容量中去探討分工的那些原由。

社會的繁密及生存競爭 分工的原因

涂爾幹在分工論上說：

若是分工之日益繁雜，就是因為社會之益形繁榮，這卻不是因為社會上那些外表情境之日益變遷，這是因為社會上那種生存競爭之日趨激烈。

達爾文 (Darwin) 曾經正確的觀察到，那兩者之間的競爭，越是彼此同類，則他們競爭越是激烈。他們具有同樣的需要而追求同樣的物品，則他們到處都成為競爭的對手。祇要他們所需要的物品有更多的來源，則他們仍可以彼此相安；但是假使需要者的人數增加而他們的那些需要的慾望已不再能滿足，則戰爭遂起，並且那戰爭之益形激烈，必是那種不滿足的慾望加強，就是說必是那般競爭者的人數增加。若是那般共同生活的各個體都是種類各別，則競爭的情形便全不相同了。因為他們給養的情形不一樣而生活的情形又不相同，他們彼此之間沒有什麼互相妨害之處；其所以使這一般人們興旺的在那一般人們視之則無甚價值。因此他們接觸的機會愈少則衝突的機會也少，並且這要看那各種不同的種類彼此之間的距離程度如何。達爾文說：「因此，在一個幅員狹窄的地方而寄居許多移民，則人與人之間的鬭爭自然是非常激烈的，但是我們看到在那個地方常常住下各行各業的人們。我曾經發覺過一塊三四尺的草地培養者屬於十八種及八類的二十多株植物，這就是表明那些植物彼此都是極不相同。」我們大家都曾看到在同一田地之內，那些穀種之旁，可以生出許許多多的野草。那些動物也是如此，他們越是種類不同，越容易避免鬭爭。我們在一棵橡樹上可以找出二百多種小蟲，那許多小蟲們彼此之間祇發生一些鄰居的關係。其中有些小蟲以橡樹的果實為食，其他的小蟲則以樹葉為食，又有些小蟲乃以樹皮及樹根為食。海克爾 (Haeckel) 說：「若是那許許多多的小蟲都是屬於同種同類，譬如若他們全

都僅僅依賴樹皮或僅僅依賴樹葉以生活，則這樣一個數量的小蟲決不能共同生活於這一棵樹上。」同樣的，在機體的內部，那緩和各種細胞之間的競爭就是因為他們賴以滋養的物質不同。

我們人類也受這同樣的規律支配。在同一城市中，各種不同的職業可以共存而不必互相侵害的，因為各種職業所追求的目的物都各不相同。軍人追求武功，牧師追求信仰力，政客追求政權，工業家追求財富，學者追求科學上的榮譽；所以他們各人都可以達到各人的目的而不防礙其他人們之求達他們的目的。當各人所負的任務彼此不大相同時，則也可以共存而不相侵擾。眼科醫生不與那個醫治神經病的醫生競爭，鞋商也不與賣帽商人競爭，泥水匠人也不與木匠競爭，物理學者也不與化學家競爭……等。因為他們所負的任務各有不同，他們可以並行而不害。

但是，越是那些職務相接近，則在那些職務之間越有一些抵觸之處，因而他們越是彼此互相攻擊。因為，在這種情形中，那些職務都要以不同的方法去滿足一些類似的需要，則他們便不能不彼此互相侵犯。絕沒有一位官長與一位工業家競爭；但是，一位製造大麥水的人和一位種葡萄的人，毛布商人和絲綢商人，詩人和音樂家，他們常常互相競爭。至於那般真正操同樣職業的人們，他們祇有彼此互相破壞以爭生存。因此，若是那些職業都發生於一種共同的根源，則距離根源較遠而競爭較少，直到愈接近中心而競爭愈烈。因此，不僅僅在各個城市的內部如此，即使在一切社會的領域中亦是如此，那些類似的職業散佈於各個不同的地點上而互相競爭，越是同行，競爭越烈，因為交通的及運輸的困難已不能限制各地同行職業之競爭行動。

既然如此，便可知欲鞏固整個龐大的，尤其是人口增大的社會之結合必須確定那些分工的進步。

涂爾幹不去說那關於分工之經濟的實效，卻注意於分工之那些道德的實效，並且在分工上特建樹一種特別凝結力爲他所稱爲「有機的連帶性」(Solidarité organique)表明各個人之趨向於自由及平等，他並且反對所謂「機械的連帶性」(Solidarité mécanique)。

有機的連帶性

涂爾幹在分工論上說：

機械的連帶性之能發生力量，祇有在於社會的一般人員的觀念與意向之共同中，這些共同的觀念與意向超過其屬於那般人員中之各個人員的觀念與意向。越是共同意識的優越顯著，則那種機械的連帶性也越有力。但是所以表現我們的個性者，乃是我們各個人各稟有我們的特性，而與其他諸人的特性不同。所以這種機械的連帶性之發展祇在於違反個性。我們曾經說過，在我們的每一種意識中都含有兩面的意向：一面的意向，是與我們整個的團體共同的意向，自然的，那整個的團體卻不是我們各個人的本身，但是那整個的團體是因我們而生存活動；另一面的意向則與上面的意向完全相反，祇表現我們所具有的一切個人的及不同的自我，一切使我們成爲個體的自我。連帶性之發展達於極度，必當集團的意識恰好籠罩着我們整個的意識而各方的意識都與

集團意識相符合的時候，但是，在這個時候我們的個性便消滅了。這種個性之發生必在公共團體意識之在我們心中佔較少的地位。這裏有兩種相反的力，一種是向心力，另一種是離心力，他們倆是不能同時並生的。我們不能同時發展這兩種相反的意義。假使我們有一種對於我們本身之思想與行動的強烈的意向，我們便不能設再有一種對於他人之思想與行動的強烈的意向了。假使一種理想是要造成一種個人的形態，則這種理想便不適合於大眾了。再者，在這種連帶性實現的時候，我們的個性便消滅了，我們可以說，這差不多是確定不易之論；因為我們已不復是我們自己了，卻是一種集團的成員了。

因此，那些社會的分子們祇能作整個的活動。而沒有個別的活動，就像那些無機體的分子們一樣。因此，我們稱這一類的連帶性為機械的。這個「機械的」的字義並不是說那種連帶性是由一些機械的方法產生的及如人工製造的一樣。我們之所以稱之為機械的連帶性者是與那一種「凝結」的字義相同，這是聯合分子中的一些未成形體的分子，而反對那些活動的分子聯合。其所以證明這種稱謂者，就是這樣聯合個人於社會團體之上的一種連繫，完全像將一種物件繫到一個人的身上一樣。在這種情形之下，個人的意識祇依附於集體的型式，而追隨着集體的一切活動，正如被人佔有的物件追隨他的佔有者所昭示於他的一切活動。在這種連帶性特別發展的那些社會中，個人便不屬於個人本身；這可以說是受社會所支配的一種物件。並且，在這些社會型式中人權與物權無從分辨。

分工所產生的連帶性卻與上面所說的那種機械的連帶性完全不同。至於機械的連帶性必要那些各個人

之互相類似，這裏所產生的連帶性是要各個人之彼此不相同。機械的連帶性之發展祇有在個性為集團性所吞噓的時候；分工的連帶性之發展祇要各個人都各有一種活動的範圍，自然就是發展他的個性。因此，應該要集團意識容納一部分個人意識，好讓那些特別的任務可以在集團意識中建樹起來而為集團意識所不能限定的；越是這種範圍擴大越是這種連帶性的凝結加強。實際上，從一方面看，分工越精細則各個人之依附於社會越緊密，從另一方面看，各個人的活動越特別，則其活動越多屬於個性的，無論各個人活動之如何別致，但那絕不是完全奇特獨異的；即使在我們的職業進行中我們必求適合於一些習慣及一些經驗，這些習慣與經驗都是我們與我們整個的團體共同的。但是雖然在這種情形中，我們所受到的束縛並不及當那整個的社會歷在我們身上的那樣沈重，並且那裏卻讓出我們自由活動的許多餘地。因此，在這裏集團的性質與各部分的性質同時相長；社會團體更可以全體活動，同時其各個分子亦可以分別活動。這種連帶性頗類似於我們在那些高等動物機體中所看到的那種連帶性。實際上，各個器官都有他們的特別形態，他們的自主的活動，但是各器官的聯合活動比各分部之個別活動的力量更大。因為有這種類似之點，我們便稱這由分工所發生的連帶性為有機的連帶性。

四 各團體之經濟任務

有些社會團體之組織特別爲的是經濟的目的，並且那些社會團體的一切組織都是受這些經濟目的所支配。這一類的社會團體在歐西的社會中尤爲繁殖。自然了，在住古時代已然有些社會團體的組織，如那些商人團體，即以營利爲目的。

但是在社會史中所常見到的，就是那不僅特別限於一種經濟的目的而兼有其他目的一些社會團體，如——家庭，國家——但是那些團體又可充作生產的，交易的，及消費的機關：那些團體在其他一切任務之中又實行一些經濟的任務，至其所實行的方式又是緊緊的連繫於他們的組織；在那一種一種的組織之間卻有值得注意的一些有趣的行動和反映。

一 經濟生活與家庭

居羅德 (Giraud, P.) 在下面一段論文中曾爲我們說明那古代家庭所擔負的一些經濟的任務。

古代家庭之經濟的任務

居羅德在古希臘的手工業 (Main d'œuvre industrielle dans l'ancienne Grèce) 上說：

家庭工業在希臘已有一種驚人的發展了。自從族長家庭消滅之後，就是說自原始時代的那些自給自足的小團體消滅之後，人們仍然在家庭內部製造許多需要物品，這些物品在我們現在的社會中通常都是分門別類去製造的，雖然人們已漸漸的出外經商及尋覓工人，而家庭中個人的活動仍繼續製造一些種種不同的物品。

那時到處已有一般經營麵粉業者及製麵包者，但是人們在家庭內製造麵粉及麵包者仍復不少。有許多記載告訴我們那般的男女奴隸門專為他們的主人推磨。口瓶上繪畫也常繪出一個婦人忙於在白中搗碎穀物。在希臘史家賽奴風（Xenophon）的眼光中看去，那位伊斯舒馬哥（Ischomachos）就完全是雅典人的一個典型，他佔有他的製麵包的一切工具，而他的妻子則照顧工作之進行如何。希臘哲學家台我佛納斯特（Theophrastus）也說過一個人同着他的女傭將麵粉以為食，希臘詩人亞里斯多法恩（Aristophanes）為着說明雅典婦人們不會違反他們的遺傳的習慣時，則說「他們仍然像往昔一樣的製造糕餅。」

製造衣服的手藝在家庭中也佔了一個重要地位。從洗滌羊毛一直到裁縫等大部分工作手續都屬於家庭，在家庭中的女主人指導之下並由女主人參加工作。那年青的少女早就受了她的母親的秘傳，後來，等到她出嫁之後，那製造衣服的工作便是她的主要的任務了，除非在斯巴達，在斯巴達，人以為那一種家居的生活妨礙婦女之生有那般壯健的小兒。這不僅僅是那般的貧窮人們因為經濟的關係而專門從事這種製造衣服的工作。那般的富有的人們也一樣的用他們的許多奴隸們以從事於製造衣服的工作，所以在各個家庭中，都附設一個紡織的及裁縫的工廠，家庭的及一般傭工的衣服都從這個工廠製造出來。

這種習慣之保持可以看到希臘風俗之單簡。那時製造的技術是很幼稚的，並且爲着製造當時男人的或婦人的衣服原無須要什麼技巧。可以說，各人都是隨意穿着，並不是緊緊的自縛於一件長衫，一件制服或一件外套之中，乃是僅以織物遮蔽身體，並且隨各人所好，而用一些扣帶或稍稍縫幾針。起初，那些織物都模仿東方的時樣而繡上許多有彩色的花。那希臘人極喜歡向外人購求這一類繡花的織物；但是有時他們也常常使他們的奴隸們或從西利（Syrice），里地（Lytho），波斯（Persae）等地購買的奴隸們到家庭裏來製造那些繡花的織物，這是他們已有華美的衣服的時候。在第五及第四世紀，往昔的那種嗜好已改變了。他們因爲反對亞細亞的風俗，模仿多利德（Doriae）人的風俗，也許因爲民主思想的進步的關係特別愛好那些全白的或是染色的布，並且從那時起他們各人家裏已不難於紡織那些布了。在亞歷山大（Alexandre）之後，古代的樣式又成一時所好了；他們從新愛好那些奇異的華美的服裝；但是從此以後，希臘人已與東方人互相競爭了，初因爲他們的工人們在繡花工作上已比先時熟練得多，又因爲他們也很容易獲得一般外來的奴隸們。

家庭工藝的範圍雖是那樣的廣大，但尚不能吞沒一切的工藝。自荷馬詩人時代（époque homérique）起，已有許多人們自由工作以出售於那般購買衣服的人們，後來自由工作的人數日見增多。這是不能從時代上去說明這種演進；但是事實便是明證。在那般專爲富有的人們服役之外，尚有許多人們用他們手臂爲一般大眾服務。我們又可以看到那些純粹家庭的事務，如烹飪，已被許多以烹飪爲業的人們所侵佔了，這般操烹飪業的人們從這一家到那一家去爲人預備許多豐美的筵席。

拉壁 (Paul Lapie) 歷述家庭已失去一些經濟的職權，並說明這些變遷如何影響到婦女的位置上。

家庭已不復是一個生產合作的團體

拉壁在家庭中的婦女 (La femme dans la famille) 上說：

若是家庭不復是一個教堂或一個小型的政府，現在他是不是還是一個工廠或一個共同操作的場所？是不是製造一些輸出物品的一個工廠，或從事內部工作的一個共同操作的場所？不是這兩重任務將一位婦女緊緊繫於家庭的中心，並使婦女降到一種隸屬的階級。這是不錯的，越是家庭類似於一種工人的大隊，則家庭的結合越加強而家庭的階級越顯著。這種緊密的共同合作乃是與文明進化共同開始。在那般沒有開化的人民中，男人和婦女共同拿出他們工作的產物來，卻是分別工作的：男人則從事於追逐及馴養那些動物，至於婦女則從事於採集果實或種植植物。

但是到了某一時期，操畜牧業的男人，與操農業的婦女聯合工作起來；男人允許用他的牛或他的駱駝去拖耕地的犁，婦女則耐性以不守牲畜。農業確是有了進步，但是婦女則失去他的獨立性了。夫婦的互助更加密切，但是丈夫變成耕作上的要角，而他的夫權遂不復可非議了；那種不動產又由婦女轉給了男人，我們所看到最初操農業的婦女們的女權遺跡已消滅於文明時代操農業的男人社會中了。這種小工廠的發生祇加強家庭工廠的結合。雖然在男人操農業的社會中，那些田地的工作常常是夫婦分別操勞的；祇是男人播種耕作；祇有到收穫的

時期不得需要他的妻子來與他共同合作。

操紡織工業的家庭則與此相反，總是在婦女指導之下操作。婦女繡線，紡紗，至於他的丈夫則在家裏擁樓。自然了，這些小職業老早便是婦女們的專業；但是當男人要從事這種職業時，則他便佔取了這種家庭工廠的統治權；權末，家庭便變成一個生產的合作團體，就像在文明的農業社會一樣，其中各個團員們都是在一位首領的感權之下而相聯合起來的。

大家都可以看出，在我們的社會中這種情形的變遷如何了。自從大工業實現以來，經濟的單位已不復是家庭，乃是工廠了。爲着使用現代工業的強大的機件，應該聚集許許多多的工人們，爲一個人口興旺的家庭所不能供給出來的那般工人人數。爲着適應分工的要求，應該依照那般工人們之各個的稟性而分配工作，並且已不復依照着他們家庭的關係而分配工作了。

每天早晨各家庭的人員們都應該分散開來好到他們各人的工廠裏去，雖然他們做同樣的工並且在同一工廠裏，他們卻被分派到各別的房間裏做不同的事務，家庭變成一個消費合作社，並且他已不是生產合作社了。主要生活的中心已不復在家庭中了，妻子也同他的丈夫一樣，向外活動了；他要去做服從另一種階級，而他的丈夫卻不在其內；就妻子說罷，他的丈夫既不是他的廠長，又不是他的技師，又不是他的工頭，大工業的發展便拆散了家庭而解放了婦女，完全同大宗教及大政府之打破了家庭的小宗教及小政府一樣。

二 經濟觀點上的國家

我們曾經說的古典派政治經濟學是一視同仁的，同時又是個人主義的，他宣稱假使我們不將那些領域界限打破，則我們絕不能了解生產的及財富流通的那些問題。

國家經濟學，在這裏直接預備到社會大同之路，很應該喚起國家集團利益之存在，及國家之一切機關施行於經濟生活上所不可缺少的那種勢力。

我們可以說里上特 (F. List) 是這種學說的重要先覺者之一。里士特 爲着要確定保護貿易主義以保障他所欲保障的德意志，特批判傳統經濟學上的一視同仁的主義。

一視同仁的經濟與國家的經濟

里士特在政治經濟學的國家制度 (système national d'économie politique) 上說：

蓋士來 (Quésnay) 在倡說商業的普世自由的理論時，首先從事於整個人類的研究，而不注意於國家的觀念。他的著作題名重農；或最利於人類的政府 (Physiocratie, ou du gouvernement le plus avantageux au genre humain)；他要人都變成世界各國的商人而形成惟一的商業共和國。很顯然的，蓋士來是研究一視同仁的經濟學，就是說這種學說教導整個人類如何可以達到安適的生活；至於政治經濟學祇限於教導一個國家，在一些限定的情境中，用農業的工業的及商業的生產方法以求達到繁榮、文明及強盛之境。

亞丹史密在他的學說上也持同樣的論調，而堅持商業上絕對自由的一視同仁的理論，雖然重農學派有違反自然及邏輯的一些重大錯誤。不僅僅是蓋士來，亞丹史密研究政治經濟學的目的是要各個國家應該追求那種政治經濟的目的以完成各國經濟狀況中的那些進步。他爲他的著作題名：論各國財富的原因及性質 (De la nature et des causes de la richesse des nations) 這就是指構成全體人類的一般國家而言。他在各種不同的政治經濟學說中專心探求他所研究的那一部分，並且專爲說明他的那種學說之妄謬，且證實政治的或國家的經濟學應該爲人類經濟學留下一個地位。若是他有時也說到戰爭，則祇認爲是一時難免的事情。那永久和平的觀念是他的一切論證的根據……

賽 (J. B. Say) 顯然希冀着有一種普世共和之存在，俾好養成商業自由之觀念。這位學者，在實際上祇用亞丹史密所供給他的那些材料以作科學的論據，曾在他著的實驗的政治經濟學 (Economie politique pratique) 上說：「我們可以將家庭和適應家庭需要的要件合起來看。涉及家庭需要的那些原理及觀察便構成私人經濟；公共經濟涉及特別關於一國利益之原理及觀察，並且這一國的利益是可以與另一國的利益相對待的。最後說到政治經濟注意到無論任何一國的利益或普通社會的利益。」

在這裏我們應該有注意之點：第一是賽在公共經濟的名義之下承認國家的或政治的經濟之存在，這是他在他的著作中所絕不會說的；第二是他給政治經濟的名義以一種一視同仁的性質，並且他研究這種經濟學特別注意於人類的那些集團的利益，而不注意於各國的個別利益。

這種字義上的混淆不難明瞭，假使知道賽斯所稱爲政治經濟，就是一視同仁的經濟或世界的經濟，人類的經濟，又爲我們創說他所稱爲公共經濟的一種學說的原理，這種學說就是各個國家的經濟學或政治經濟學。在這種科學的說明及定義中，很難於阻止國家的觀念之發生並表明人類經濟應該經過什麼主要的變遷，致令人類被分成許多各別的國籍各個都形成力量的及利益的一個重心而對於其他類似的社會團體各保有他們的一種自由性，但是當賽斯給與人類經濟學以一種政治經濟學的名義時，則他使因一種混淆的觀念而失去一種明確的說明，又犯了許多重要的學理上之錯誤。

爲求合於事實的邏輯及本性，應該以社會經濟學去對待私人經濟學，而分辨出在社會經濟學中之政治的或國家的經濟學，這種政治的或國家的經濟學是以國籍觀念爲起點，而表明一個國家在世界的地位上及在他的種種特殊情境中如何能設保守及改善他的經濟的狀況，至於那一視同仁的或人類的經濟學是出發於一種假定，假定地球上所有的一切國家祇構成一個單一的社會團體而生活於一種永久和平之中。

里士特在我們所引證的第二段論文中，特說明那文明的標準及政治力量的程度如何影響及於經濟的生活。

政治的力量與物質的財富

里士特在政治經濟學的國家制度上說：

那基督教，一夫一妻制，奴隸的及農奴的制度之改革，皇位的繼承，印刷術的，印刷機的，郵務的，錢幣的，度量的，日曆的及鐘錶的發明，治安的保障，土地所有權的解放及運輸的便利等，都是生產力的富源。爲着要確信此說而不疑，我們祇要將歐洲的情形與亞洲的情形比較一番便可明瞭了。爲着要知道思想自由和信仰自由之影響及於一國的生產力，我們祇要將英國史與西班牙史對照的讀一讀便可明瞭了。那訴訟辯論之公佈，陪審官之設置，議會的法律表決，政府之尊崇民衆的意見，地方及團體的行政之自治自理，出版的自由，及集會的自由等都是。在那些立憲國中提高公民們的權力，這一種權力是很不容易用其他的方法所可取得的。我們絕不能以爲法律或制度之在生產力的增加或減少上沒有多少的影響。

假使我們以爲形體的勞動好像是財富的惟一原因，則我們將如何解釋上面所說的那種事實，如近代國家較之古代國家有不可比擬的富庶，強盛與繁榮？在古代時，人們用盡許許多多的身手以從事勞動；那時的工作也非常笨重，各人雖佔有許多土地，但是當時的人民大衆都是養給不豐，其衣服裝飾也遠不及近代的人們。我們會以過去各世代的一切進化來解釋上面所說的這種事實，這種進化的事實在家庭，國家，情神文明及生產能力中逐漸完成。人民現在的狀況就是一切發現的，發明的，改進而，發展的，及我們先輩的種種努力之結果；這就是構成現代人類的精神的資財，各個國家之生產祇有融會於先輩所艱苦獲得的資財並且以他們的新近獲得的資財增加於先輩所獲得的資財之上；那些自然的富源，國家的面積與地理的形勢，居民的數目及政治的力量都可以讓一個國家在他的內部發展其一切工作並且擴大他的道德的，智慧的，工藝的，商業的及政治的行爲以及於其

他那些不大進步的國家及全世界。

這種學說要使我們相信政治及國家的權力與政治經濟學絕無共同之點。這種學說祇限於在價值上及交換上研究，可以說是合理的；去確定價值、資本、利潤、工銀及地租，分析他們的成分，及推究那使他們增高及低落的原因而不涉及政治的情形原是可能的。但是那顯然是私人經濟學的一種要素，同時也就是各個國家經濟學的要素。祇要看一看維尼斯（Venice）的歷史，中古歐洲商人團體的歷史，葡萄牙的、荷蘭的、英吉利的歷史，便可以明瞭那物質的財富及政治的勢力之彼此互相影響之點。這種互相影響的行為發展之處，即這種學說所遇到的一些最奇異的矛盾。

從國家集團利益之存在上，及從政府在經濟生活上所能發生的影響上看，應該不應該下一個結論說國家應該永遠參加去規定財富之生產和分配？這仍是一個聚訟紛紜的問題，在今日還引起許多激烈的辯論。我們所不能否認的事實，就是大多數國家的經濟職權之在今日是日見增高，其中一大部分國家以為不僅僅必須參加去保護國家的工業，並且還要去限制那由自由競爭制度所引起在某種階級上之一些反響。

三 個人與國家之間的一些中間經濟團體

個人主義的學說是以古典派政治經濟學為基礎以為在國家之前各個人都獨立而不相牽連的事實上，

各個人之分別獨立，各人在各人的危難情境中保護各人的利益，這都是很少有的事。爲着避免這些競爭的障礙，他們倒常常的互相團結；那些中間的團體便是這樣構成的，那些團體在經濟生活上卻有一種很大的影響。最爲人所共知的那些團體就是同業會（corporation）、工團（syndicat）及合作社（cooperative）。

同業會擔負很重要的一些經濟任務，其在開始的時候卻不是一個特別的經濟團體。

涂爾幹以爲一切職業組織的社會團體不僅僅負一種經濟的任務，並兼負道德的任務，他並說明那些社會團體在我們的社會中所應該完成的進步。

職業團體適應一種道德的需要

涂爾幹在分工論上說：

同業會自有他的過去的歷史。實際上，同業會之經過都與我們的古代政治制度有密切的連帶關係，所以不能繼續存在於今日。似乎一種同業會的組織是應工業上與商業上的要求，這祇有回溯於歷史的過程；但是在今日要開這個倒車確要被視爲不可能或反常了。

這個問題要看是不是我們要恢復那存在於中古時代的那種古老的同業會。但是問題卻不是這樣提出的。這並不是要知道那中古時代的制度能不能與我們現今的社會相合，但這乃是要知道那種中古時代的制度之不能適合於一切時代的需要，雖然那種制度應該隨環境變遷以求滿足時代的需要。

在那些同業會中卻看不出那僅適合於一個時代的及一定文明的一種臨時組織，這乃是那些同業會之古

代性，及他們在歷史上所發展的形態。假使那些同業會祇是從中古時開始，實際上，我們可以相信那與中古政治制度俱生的一些同業會應該隨中古政治制度之消滅而消滅。但是，實際上，那些同業會卻有一種非常悠久的淵源。平常看去，自從有了行業的時候便發現那些同業會了，這就是說自從純粹農業社會後之手工業發生的時候。即使那些同業會似乎為希臘人所無，至少到羅馬征服希臘的時期已有了，就是在那個時期，由外人所經營的行業為他們所蔑視，因此那些行業便在城市組織之外而成立一種正式的組織。但是在羅馬，那些同業會至少起於共和時代的初期；相傳是國王努馬（Numa）所創立的。這是不錯的，在很久以前，那些同業會應該僅具有一點初步的雛形，因為那般歷史家及那些古代紀念作品卻很少說到那些同業會；因此我們也不甚知道那些同業會是如何組織起來的。但是到了謝雪盧（Johann）時代，那些同業會的數目已大大的增加了，並且又日形重要了。在這個時期，華特新（Walzing）說：「一般工人階級似乎都具有一種志願要增加他們的職業團體。」這種運動後來又繼續發展，一直到羅馬帝國時代，便達到「一種經濟上空前的發展。」各種工人，數目繁多，多自行創立公會，並且那般經商營生的人們也同時組織公會。同時，那些團體的性質也有變更；那些團體已變成一些真正的管理機關。他們擔負一些管理的任務；各種職業都被看作一種公共的義務，各種職業的同業會的義務是對於國家負責的。

這已是同業會制度破產時期了。因為同業會依附於國家不久就變到一種不堪的地位，而僅為國王們所轄制的東西了。一切設施都是用以防止那般工人們之避免他們職業上一些繁重的職責；那時工人們多被強迫以

加入行會。這樣的一種制度之能維持永久與否顯然要看政治權力之強迫執行的力量如何。因此在羅馬帝國消滅之後而這種制度也就不復存在了。另外還有許多內戰及外侮又破壞了商工業。那些小工匠們趁着這個機會都逃出城市而散居四鄉。因此在西曆紀元的最初幾個世紀發生一種現象一直到十八世紀之末都大致相同，那時同業會的生活差不多是完全停頓了。僅僅在高盧、日耳曼、羅馬的幾個古城中尚存留一些同業會的遺跡。所以在這個時候，假使一位理論家留心觀察那種情形，他必然同後來那般經濟學者們一樣，真正要說那些同業會沒有，或至少要說不再存在的理由，而那些同業會之消滅確無恢復之望，並且他自然認那恢復同業會之事為倒行逆施及不能實現的嘗試了。但是事實不久便證明這種預言之無靈驗了。

事實上，那些同業會，度過了一個暗淡的時期以後，又在歐洲的一般社會中重新開始一個新生命了。那些同業會在十一及十二世紀業已復生了。從這時起，斐華叟（Fabrice）說：「那般小工匠們開始感覺到需要而互相結合了，並且組成他們的一些初期的團體，無論如何，到了第十三世紀，那些同業會又從新繁盛起來了，並且他們發展一直到他們又重新轉到一個新沒落的時期。這一種永久的制度並不依附於一種偶然的特點；並不能說那種制度是一種荒謬的產物。若是從古代城市之開始起一直到羅馬帝國之強盛止，耶穌紀元之初期始一直到近代止，那些同業會都是必需的，就是因為他們可以適應那些永久的及深切的要求，尤其是在那些同業會第一次消滅了之後，他們自己又在一種新形式之下重新組織起來了，這種事實便可以打倒一般反對理論的價值。那種反對理論以為在前世紀的末期那些同業會之多被消滅便是他們之不再適合於集團生存的新條件之一

個明證。究竟，今日一般文明社會所感覺到恢復同業會的需要就是最確實的病象，那根本取銷同業的主張祇是一種藥方，居哥（Jurison）的改善同業會則又是另一種藥方，不知道何時纔能實現。

古代同業會在什麼些情形之下可以改變

涂爾幹在分工論上說：

剛纔所說的那種情形可以讓我們看出那同業會如何自兩個世紀以來暫時失勢，並且又可以讓我們看出那種同業會應該如何改變俾能在我們現在的社會制度中重新獲取他的地位。事實上，我們曾經看到那種同業會在中古時代所具有的形式卻是緊緊的連繫於地方區域的組織。當那些職業的本身都具有一種地方區域的性質的時候，則那種連繫性自無妨礙。當工匠們及商人們多少都是以城市或近郊的居民為主顧的時候，則依城市組織起來的職業團體即可以滿足一切的需要。但是一旦大工業發生便不復是往昔那種情形了；大工業絕不是特別爲着城市的，他便不能屈服於不是爲他而造下的一種制度之下。首先，大工業便不一定要在一個城市中佔一個位置；大工業也可以在一切城市的或鄉村的人煙稠密之外而自行創立起來；大工業所惟一尋求的地點就是在那個地點上他可以獲得最好的供給及從那個地點上他可以便於運輸。大工業的活動範圍不止限於任何一種確定的區域，他的主顧，隨處增加。所以古老的同業會完全限於地方區域的一種制度，是不能用以規定一種集團活動的形式，這種集團活動之與地方區域生活完全不同。

實際上，自大工業實現以後，則大工業自然完全站在同業會制度之外，並且這就是那些小工業團體用了許

多方法去阻止大工業的發展。但是大工業並不因此而免除了一切限制；當最初的時候，國家對於大工業直接施行一種管制，類似於那些同業會之對於小商業及對於那些城市小工業所施行的一種管制一樣。同時國王在那些製造廠上且有一些特權，國王將那些製造廠置於他的管轄之下，這就是皇家製造廠的尊號下的情形。但是我們知道國家對於這種任務是多麼的不適宜；因此這種直接的保護不能不變成壓制的手段了。自從大工業達到某一種發展的階段時，則那種直接的保護也差不多是不可能了；因此那般古典派經濟學者反對那種保護，並且要取消他。但是若當時存在的同業會不能適應大工業之新形式，而國家又不能替代古代同業會的規律，則從此以後一切規律將歸無用；不過是古代的同業會應該自行改變，好在經濟生活的那些新情形中去繼續擔負他的任務。不幸古代的同業會卻不曾及時改變；因此，那種同業會便被廢除了。因為那種同業會不知與新生活同化，而新生活便離開他了，並且因此他便變成在大革命之前夕的那種情形，而成爲一種死物，爲社會組織所不再繼續維持的一種奇異的東西。所以，這並不是意外的事，等待時期一到，則那種古代同業會便被排除了。但是排除了同業會卻不是去滿足那同業會所不會知道滿足的那些需要之一種方法。因爲如此，則在我們的面前仍然有一個問題，也就是一世紀來人所探索而不得解決的一個問題。

社會學者的工作不是政治家的工作。因此我們不去詳細規定這種改革之應該如何進行。我們祇要指證由先前事實所推求出來的那些普通原則。

過去的經驗所指示的，是那些職業團體的方式總是應該與經濟生活的方式發生關係。同業會之消滅，就是

因為缺乏這種條件。既然往昔以地方區域為範圍的市場已變成了國家的及國際的市場了，則同業會便應該採取同樣的發展以擴大範圍。同業會應該不限於一個城市的那些工匠們，而自行擴大範圍以容納同業中的一切人員，無論其散處於世界上四方八面；因為，同業中的一切人員，無論散居於任何地點，或住城市或住鄉村，都應該彼此互助以參加一種共同的生活。因為這種共同生活不受區域限制的，應該有一種適當的組織，去表現這種共同生活的意義及規定共同生活的任務。這樣一種組織，因為他的容量太大，必須與集團生活的中心組織有直接關係，因為在一國之內關於各種工商企業的重要事件都必然具有國家所感覺的一些極普通的反映；這就引起國家的參與，這也不是沒有理由的，當大工業實現的時候，仍不能將國王的權力摒棄於外。當國王不歡喜某一活動的形式，亦必不能引起社會總體的興趣。但是這不能像在十七及十八世紀的時代一樣，國王的權力不應該過於強大。國家與同業會這兩種組織應該有分明的及自治的關係；二者中之每一種組織各有各的任務，卻各自單獨完成各個任務。假使那些政府會議要決定工業法的一些普通原則，則那些會議必不能依照各種不同的工業而改變那些普通的原則。同業會之特別任務就在於處理各種不同的工業之異點。一國中之惟一的中心組織絕不排除那些附屬組織之形成，那些附屬的組織是團結同一地方的那幾同業工人們，並且那些附屬組織的使命便是依照各地方的需要而表明職業的規定。因此，經濟的生活可以自行規定及自行決定而絲毫不失他的各種不同的特點。

羅斯實 (Roscher, W.) 說明在同業會的生活中，那些經濟的、政治的及宗教的職權之如何互相混雜。

同業會的職權

羅斯實在工業經濟學 (Economie in 'Industrial') 上說：

那些最古時代的同業會的性質顯然是關於經濟的。那般工匠們之互相結合以成團體，便是想着這樣團結起來好保護他們的職業上的利益。這似乎就是那般工匠們所追求的主要目的，但是他們的那些團體還表現其他種種情況並又適應其他種種要求。那些團體注意政治，服兵役，公同集合以奉祀神教，並且發展他們的許多社會關係。在同業會興盛的時期，這些一切任務都是最引人注意的，並且完成這種任務便認為是那些同業會的主要目的。依照最古的司特拉司堡 (Strassbourg) 的地方，那般工匠夥友們都是共同合作，這件事實可以證明那些職業的權利之存在，那些職業的權利都明白由其他許多地方方法及同業會的文件上發覺出來的。在一二二六年，巴爾 (Bale) 的製造皮貨工人們大家聲明願意專心於他們的職業以爭他們城市的利益與光榮。在一二七二年，柏林 的製造麵包工人們決定要創立他們的 gild，因為人不能沒有麵包以維持健康。在一二五九年，在拉的斯坡 (Ratisbonn)，對於審查毛氈的製造會創立由四十二位法官組織起來的一個審查所，「爲的是要在那些城市中獲得一種良好質料的毛氈。」在一二六一年，在衛哥特華里 (Wusthalle) 的蘇矮斯特 (Soest) 對於毛織工人的審查法令也差不多與上面所說的那種觀點一樣。從最初時起，一般工匠們有必須加入同業會的義務，就是說強迫那般操同樣職業的人們去加入同業會。在七種最古的同業會的法規上便有六種法規都明

白說到那強迫入會的原則。一三二八年，吳爾衣堡（Wirkboure）的鞋匠是在這類原則規定之外的一種惟一的型式。這是很顯然的，那般工匠們最初都想確定他們生活的基礎。祇有在他們準備好了那種基礎之後，纔有許多不同的及廣泛的需要發生，尤其是在那些團體沒有道德的及宗教的利益的時分。那時那些同業會的組織並不十分發達。強迫加入同業會乃是一種必然的結果，人便不能在新來者的道路上放下任何一種障礙物了。

因為要從事於一種職業，應該要加入同業會，因為當時祇有同業會指導職業，保障職業並負職業的責任。關於同業團體的榮譽和力量的一些事件也是很要緊的，並且可以允許人購買享受團體公共的權利。十四世紀，在法朗克佛（Francfort sur le Mein）人對於這一點上最是很放任的，那位新司務有兩年的期限去籌集金錢以修理教堂的旗幟。一三八八年，在不納門（Bréme）那般修理破鞋的工人的法規不許沒有八個馬克的人及繳納一個馬克的入會費的人加入同業會。這要說到限制同業會的問題了，即在魯拜克（Lubek）一直到一三七〇年，銀匠的數目祇准許有二四個，後來祇准許有二二個。那般工匠們對於這種限制很少發展，他們應該起來反對城市會議，因為這種城市會議是以懲制那些同業會為目的，而限制他們會員們的數目。平常那般工匠們歡喜結合許許多多的同夥們，因為他們的政治力量得逐漸增加。在各種行業間的界限是不大確定的，因為許多行業可以形成一個單獨的大同業會。這樣自然應該同時擴大他們的政治力量並減輕他們的經濟排斥主義。

在各方面上看，那些同業會對於經濟生活已感覺無其能力；那些同業是以抵制那些侵犯的特權為目的。

大革命時，在我們這個社會裏已將那些同業會取消了。大革命將各個人從同業會中解放出來。但是大革命並不能真正維持各個人之離會獨立。大工業發展之反響引起從事工業者之互相協商，廠長們要互相協商以保障他們的物價，工人們要互相協商以保障他們的工銀。工團主義似乎要變成近來世界上之不可抵禦的一種思潮。

在署名「同業會，工會及工團」一書的導言上，婁拉爾 (Reuard, G.) 曾說明那些職業社會團體運動之大變象，他指明爲什麼這種運動今日工團形式之先端。

從同業會到工團

婁拉爾 在 同業會，工團 (Corporations, Trade-Unions, Syndicates) 一書上說：

在操同一職業的人衆之間互相團結的意志，應該是很自然的發生於文明開始之時，那時工作的種類已漸趨複雜而人口也日益稠密，可以分操各種專門職業。在那些最古的民族歷史中，我們看到一些職業團體的遺跡。在古埃及的時代有罷工的先例，這種罷工便是在那般操相同業務的人們之間的一種協議的表示；在印度，那些階級的制度限定在某種階級的家庭內永遠操一定的業務而不變更，其家庭的人員們便是生來就加入宗教的遺傳的及工作的一種公共的團體；在薩羅門 (Salomon) 時代的希伯來人，在索倫 (Solon) 時代的希臘人，在羅馬，國王 馬 (Numa) 的時代，那些古籍都可以讓人看出那般工匠們結合的行會。但是我的志願絕不是去研究古代各種工人們爲着完成他們的業務及保障他們的利益而互相結合的那種方式。這種研究是一種旁徵博引

的工作，並且一時不能達到一些充分確切的結果。科學要我們丟開神祕無稽的研究而從事於更限定的，更接近的，更明顯的範圍之內的探討。

假使我們看一看那最引起我們興趣的地方，如威羅巴，從野蠻的侵略時期起，及其在破碎與凋零之後，其進步的表現可分作兩個時期，在那兩個時期中結會的原則在勞動社會中表現得特別重要。

起初，從十一世紀到十四世紀，一種互助連帶性的新鮮空氣與希望，表現於病態百出的社會中；那時發生種種行會，如：*conféries*, *fraternités*, *amitiés*, *corporations*, *guildes*, *hansas*, *communes jurées* 等種種名目，這都是可以加強人類的能力及助長其活動性。經濟生活也就同政治生活一樣已改換了局面。同業會的制度恰恰適合於小規模的工商業及當時的城市經濟制度；那種同業會制度發達於一些城市的中心，在君權全盛的城市之中則同業會便受了另一種權力的限制；當大工商業，大國家形成的時候，則那種同業會的制度便分散與消滅了。

孤立，狹義的個人主義，「各人祇顧各人」及自私自利的競爭主義變成爲那般求滿足人類的物質需要而工作的人們所遵守的規律。但是同業會消滅之後，卻有一種簇新的且有力的社會連帶性之形成，膨脹，擴張於各文明國家之一切領域上。到了十九世紀，便看到團結的精神變成種種事業的靈魂；大家團結以增進資本，以建築鐵路及工廠，以鑿通海峽及開掘煤礦，以製造，以出售，以買進，以旅行，以娛樂等等。操同一職業的人們如何去抵抗他們四面湧來的潮流？他們也使互相扶持，互相結合好在生存競爭中表現得更強有力。不過先將組織的同業會

卻日形分散。首先，因為在社會的及國際的經濟之廣大的範圍內，及在大規模的工商業之資本制度之下，勞動者與資本家已深深的隔絕；勞動者和資本家各組成顯然有別的一些團體，一方面是互助的，一方面又是對抗的。再者，往昔由一個同業會的組織所負的那許許多的任務都已自行分解。而化為許多分部；那些工團或工會祇注意負一部分的任務，並且那些工團或工會專限於負那些純粹以職業利益為範圍的任務。

工團制度在什麼意義上，可以發展工人之智慧的及道德的生活，這就是「工人習慣」的觀察者斐羅爾 (Teroy, Maxime) 所說明的。

工團組織具有一種道德的性質

斐羅爾在工人習慣 (La coutume ouvrière) 上說：

工人參加工團組織，他使不復是一個孤單可憐的人了，當他與發付他的工資及指導他的工作的人發生關係，則他使獲得一種價值，他與他的夥友，他的同等人們，相團結則他使知道為他的職業及他的關係而爭論。他脫離孤單的環境而引起互相維繫的意識，因為這種互助連帶性的關係，他便變成漸漸感覺在本身發生一種自由的新意義的一個人，反抗他先前所經歷的環境。布愛 (Pouyet) 曾經說過：「各個人的自由是寄託於他人的自由之關係上。」工人想到從參加工團以後，他是由這種正當的感情所保障，這種感情就是蒲魯東所指為工人道德生活之原動力。

工團好像是一個城市。加入這個城市的人便參加城市的思想；越是城市的範圍擴大，則城市思慮所及越廣大而深遠。工團擴大團員中各個人之精神，而工團本身亦擴大團體所結合的那些普通利益的範圍；並且參合着許多專業特性的一種職業之利益牽連到工團團員之種種行動及種種言論。這已不復是工廠的主人決定，思慮及發言，這卻是團員們結合起來去思慮及動作。

若團員是屬於超於地方職業之一種擴大的團體，如大規模的勞動交易所及國家職業聯合會，則團員的精神必須擴大以養成超於行業的及超於地方的一種互相連帶性的觀念；他的觀念不限在他的城市以內及他的工廠以內，卻要變成他所隸屬的整個工業現象之下的一個有智慧的分。工團團員是屬於勞動者大同盟（O. T. U.）之一員，團結一切共同意識的勞動者，而變成一個自治團體的一個階級的，或他所稱一個國家的人了。

因此我們看到各個工人的那些利益日形擴大而漸漸變成非常繁雜，並且各工人之工業生產的智力也日見增加；所謂專業家既然失去在一個城市中的地位，卻爬上一個全城中各種職業之全部工人的互助之友的地位，且又是他的專業中的全部工人的互助之友，且又是全球上一切職業的互助之友。團員這互相連帶性之最高的程度，他便不復僅注意於他個人的勞動契約，卻注意到一切其他工人們之勞動契約了；他個人的利益已變成集團的利益了。他由他的聯合會及勞動大同盟（O. T. U.）去抗議一種職業的利益而各種職業的利益。他的生活如此增進，他脫離他的地方同業會主義及他的家庭的自私心；他要求他的一切同伴們之物質的及精神的援助；他也知道他人也需要他的援助；這位就是同盟者。他更看到他的經濟的關係及他的生產的能力；於

是他自然對於他的工資，他的命運及他的境況極力抗議；這位工團團員變成一位工團主義者了。

就是由於這種工團培養出工人對於工人本身的意識；因為如此，工人纔想到他的境況，纔想去改善他的境況，纔知道對於他的卑劣的，愚蠢的及服從的問題上去謀解決。所以說工團是一種教育；理論家多說工團是一個意志的學校。他們又稱工團為一個互助連帶性的學校。因此工團組織便具有一種精神的及道德的性質可以保證他的團員們得到一種較高的地位。這種工團組織可以引起人家去考慮與實行。因為有這種工團組織那般勞動者們便可以得到他們所具有的一種權利上的解放而祇盡他們的本身所應盡的義務。

將這種最高利益的社會經驗置於公正無私的觀察者的眼簾之下；他便看到這是要將新的及文明的命運寄託於一個公共團體的理想與經驗之上。這自然是一種預言及理想；但是什麼人在日常行動之外去思想和行動而不藉助於象徵？

另有一種團體的方式不僅僅對於經濟生活上並且對於整個社會生活上可以發生一種深切的影響，就是取締居間人之剝削消費者的一種合作社。李特 (Charles Gille) 常常說明合作的意義便是一種互助連帶性的學說。

合作之理想

李特在合作社 (Les sociétés coopératives) 上說：

我們剛纔所說的任務好像是消費合作社的特性——以最經濟的方法滿足生活上的一切需要——這種任務可以滿足今日世界上大部分社會團體的慾望。這種任務很可以使合作在經濟的演進中成爲第一重要的因素，並且合作社漸漸增加許多社員，不僅僅是那般倚靠工資以維持生活的工人們要加入合作社，並且那般中產階級的人們如官吏、雇員或小資產家；這般人們，實際上，還比工人們更要要求加入合作社，他們都感覺到爲生活程度之增高所困，同時他們又看到因稅額之增加而影響到他們本身收入之減少。

但是那般合作社社員祇要求合作社給以一種較優生活的方法的人，爲數尙不見多，各地的合作運動已採取一種發展，所期望的事體還不祇此：要建立一種公平的價值以實行維持各種經濟關係中之公正，就是掃除現代資本主義制度中一般居間牟利的好商們之一切擡高的物價。這種合作所適應的一種要求，就是伊索諾愛爾（Israel）的預言家們，中古時代的通教會法者們（Canonists）及古今的社會主義者們經過許多年代所要求的。假使我們要下合作的定義，就是：實現公平的價值。

無怪洛卻特爾（Rochildal）的織工要自稱爲公平的先導者。他們並不希望合作社祇增進那般小康之家的優裕生活；他們將合作社看作經濟變更的一種工具，不僅是在交易的場合上，並且在生產的及財富分配的場合上也是這樣；其在生產的場合，因爲財富的合作組織以生產的競爭組織爲基礎將構成一種不大固定的又不能持久的財富組織；其在分配的場合，因爲那般的消費者們將一切的生產物品都爲自己留下，剷除利潤的惡習；所以這是一種分配的新制度。

這便是一種新經濟制度預備着去接替那種資本主義制度。「所以我們在這上面很可以看出一種經濟的革命。」

最後我們要知道那種合作社就是一種道德的進化。實際上，實現公平的價值，首先要革除說謊，欺詐，偽造及誘惑，這都是有害於商務的，並且又取消一切過度的漲價，或是對於一般消費者的漲價，或是對於勞動者的漲價。因此合作之整個的實現將改革經濟活動中之唯一原動力的利潤，而代以滿足需要的目的。

因此，在一切社會改革的運動中，合作制度特別表現一種特性而成爲非常合於理想及非常合於實驗的一種形態。他同時是馬特(Marthe)，又是馬麗(Marie)，是居哥特(Quichote)，又是桑可(Sarcho)。合作制度追求希望中的青島(Oiseau Bleu)，但卻不向飄渺的仙島中去追求他，乃是將希望中的青島關閉於一個合作的店鋪之中。合作制度宜說要改造世界，但是他從打掃他的門庭着手，他要踏上光明之路，但是他卻要看一看從何處去插足。

合作 社會連帶性的學說

季特在合作(La coopération)上說：

假使社會連帶性的學說，既不要那種個人主義，又不要那種共產主義，那末，他將求得什麼一種實際的解決？那末，那種實際的解決若不求之於各種不同形式的合作社中，還向何處求去，並且合作社之一切形式都是充分實現一種社會連帶性的理想，並且各種合作社都是很誠懇的互助攜手，而以「個人爲着大衆，大衆爲着個人」相標榜，這恰好是社會互助連帶性的一種淺說。假使人要問到這種合作社的形式在什麼上面表現這種社會連

帶性的原理比其他社會團體的形式更為顯著，這是很不難於說明的。我們且指出幾個證據來。

首先因為合作社——無論其為消費的，生產的或信用的合作社——的主要目的，就是取締那般居間漁利的人們，並且使生產者與消費者直接定約，使要存錢與要借錢的人們直接定約等……就是說使彼此有所需要的人們互相接近而取消或減少那經手展轉的機關。這是很顯然的，那種互助連帶性在那些比較接近的部分之間表現得特別顯著。現在，生產者製有美酒而售價低廉，消費者日飲劣酒而付價昂貴。現在，擁有資財的資本家很難找得適當的利息以存放錢款；而需要資本的人們則祇有在那些非常苛刻的條件之下去進行借款。同是社會上彼此各有所需的分子卻因為各種隔閡而使彼此互相分離，那種隔閡阻止或妨礙社會各分子之間的彼此接近，甚至埋沒了他們利益間之互助連帶性的意識，而祇在他們中留下彼此利益相反的情感。

合作社的願望並不止於使今日利益相反的雙方發生直接的關係，如使：生產者與消費者，債權人與債務人，廠主與工人，產主與租賃者等雙方發生直接關係。合作社的願望是想簡直取消利益衝突的機會，要使雙方的利害集於一人之身。在消費的合作社中，消費者本身變成爲商人兼充生產者。因此，在麵包合作社中，那般消費者們自己製造他們的麵包，在屠業合作社中，那般消費者們自己屠殺他們所食的牲畜。並且在英國合作社的大百貨公司（Wholesale）裏面，那般消費者們自己製造他們的肥皂，他們的餅乾，他們的鞋子，他們的氈子等等……並且他們現在又創設農業合作社，又要自己去製造他們的麥，他們的牛乳，他們的牛油，他們的水果，他們的蔬菜等產物。在生產的合作社中，勞資雙方的對立將一變而成另一種組織，在這種組織中勞動者本身一變而爲資本

家，在信用合作社中，借貸者本身一變而為債主。在建築的合作社中，租賃者本身一變而為產業主人。因此，在不知不覺之中全實現了黑智兒（Engel）的學說：正、反、合。所謂「合」便是調和正、反兩方者。在這些情形之中，如何叫相反的利益不變成互助連帶的利益呢？因為這種深切互助的關係，在這裏可以說那兩兩對立的雙方祇合成了一個同一體。

不僅如是。合作社將使一般弱小者利用強大者的能力，這是很違反斯賓塞之進化論的原理，並且人也不能符合於互助連帶性的定律。凡有合作社的經驗的人們都知道合作社之能發興盛，祇賴於在合作社中有一個或幾個有能力的個人之善於經營業務。在個人主義的經濟制度之下，那般具有能力的個人因自己之善於經營或不難於脫離困境；他們將獵取資財並將自己單獨收穫他們的成功之果實。但是在合作的經濟制度之下，那般具有能力的人必須提攜扶持一大羣不能以本身的力量去脫離困境的人們。

我們以為那些合作社總是讓願意加入的人們，與那般創辦合作社的社員受同樣待遇——這種原則與資本主義的營利組合的原則多麼不同！——如此則那般老社員們在合作社開始的時候曾經過許多艱難困苦，看到那般新進者和他們同樣的分派利潤，也許要嘲笑他們及諷刺他們，並且這好像是聖經上所說，那般做了十一個鐘頭的工人們將與那做一個鐘頭的工人領受同樣的工資了。這樣是適合於個人主義的形式而非我們所認為公平的。那末，所證明合作教育的價值者，就是那些合作社的首領們及創辦者們不要抱怨我們所規定的這種制度；他們要給與合作社以一些恩惠，而以此自驕自慰。

五 歷史唯物論

我們在前論社會的力量及集團的表現之強使經濟的動力與方法多所變更，這種說法已可以限制那以經濟利益為骨幹而解釋一切的學說，這種學說就是人所稱的歷史唯物論。

實在說起來，歷史唯物論含有社會學上三種問題：

- (1) 以利益為骨幹；
- (2) 偏重技術的權力認定，工具之改變可以預決社會之改變；
- (3) 偏重階級，將各種階級看作經濟制度之產物。

馬克斯 (Marx, K.) 在政治經濟的批判 (Critique de l'économie politique) 一書敘言上曾說明如何從意識的觀點到達實體的觀點，從意志到實利。

物質利益的骨幹

馬克斯在政治經濟的批判上說：

為着解答我所感覺疑難的問題，我便從事於黑智兒的法律哲學之評判，其引言已於一八四四年在巴黎出

版。我的這種研究引起我想到那些法律的關係及那些政治的形式不能從他們本身求了解，也不能從所謂人類精神之普遍的發展上去求解釋。那些法律關係與那些政治形式都導源於物質生活的條件中，合起來，便構成黑智兒與十八世紀之一般英法學者們所稱的「文明社會」。一就是在政治經濟學中便應該研究文明社會之解剖。人與人在他們的社會生產中，常常結締與他們的意志無關的，必需的，及確定的一些關係。這些生產關係與他們的物質生產力之發展程度相適應。這些生產關係之總體構成社會的經濟建築，在這種真正基本建築之上便架起一種法律的及政治的上層建築，那些意識的形態卻適合於那種上層建築。物質生活的生產方式決定生活之社會的，政治的及精神的命運。這不是人的意識決定他的生活，乃是社會生活決定人的意識。社會生產力發展到某種程度便與當時的生產關係發生矛盾，或者，依法律上術語來說，便是與所有權的關係發生矛盾，因當時社會生產力已在所有權的關係中心醞釀成熟了。那些生產關係，以先構成生產力之發展的形態，現在卻變成生產力之障礙物了。於是發生社會革命。經濟基礎之動搖早遲必顛覆整個龐大的上層建築。當我們研究這種崩潰時，總應該認清什麼是生產的經濟條件所引起的物質的紊亂，為我們所能用科學的精確性去證明的，及什麼是推翻法律的，政治的，藝術的或哲學的形態之改革，總而言之，就是推翻人所信仰的並解釋的矛盾之意識形態。假使不能發在個人本身所具有的意志上去評判個人，人們便不能發在一個革命時代本身所具有的意識上去評判一個革命的時代。但是應該要用物質生活的矛盾，用社會生產力與生產關係之衝突以解釋那種矛盾。在一切社會生產力與生產關係不會盡量發展以前，則社會形態絕不崩潰。在社會形態尚可以容許一切生產力之發展以

前，則社會形態亦絕不至於崩潰；當新式生產關係的物質條件還不會在舊社會中心發展成熟時，則那種超於舊式的新式生產關係不能實現。人類本身絕不能解決那些謎夢，因為，我們要仔細考察事理，便看出那種謎夢之實現必在那些物質條件已然存在或至少在開始形成的時候。我們可以看一看亞細亞的，古代的，封建的及資本主義的那些生產方式，好像都是社會經濟構造之逐漸演進的時期。資本主義社會的生產關係構成社會生產手段之最後的矛盾形態。這種矛盾並不是一種個人的矛盾。這種矛盾是出發於各個人之社會生活的條件。但是發展於資本主義社會之中心的生產力同時造成解決這種矛盾的一些物質條件。於是人類社會的前史便與這種社會形態同時終了。

馬克斯和恩格斯(Engels, F.)在共產黨宣言(*The manifesto communiste*)上特別說明社會階級之演進與生產方式之變遷的關係。

階級鬭爭

馬克斯和恩格斯在共產黨宣言上說：

一直到現在止那整個人類社會的歷史就是階級鬭爭的歷史。

自由人與奴隸，羅馬貴族與賤民，封建諸侯與農奴，店東與僱傭，歸總說一句，就是壓迫者與被壓迫者，他們都

是在歷來不斷的衝突中彼此對立的，常引起一種不可避免的鬭爭，其鬭爭的表現有時旗幟鮮明，有時掩耳盜鈴，每次鬭爭或引起整個社會之改革，或致兩個衝突的階級於破產。

在以前歷史上各個時代中，我們差不多看到無論什麼地方的社會都表現階級分明的一種組織，並且我們發覺有許多多的社會階級。在古羅馬時代有貴族、騎士、賤民及奴隸；在中古時代有封建諸侯、家臣、店東、僱夥、及農奴，並且差不多每一種階級又各具有一種特別的等次。

近代的社會是資本社會，是乘封建社會之崩潰而發生的，卻不曾改革了各階級間之矛盾。資本社會祇以一些新階級，新式的壓迫，及新的鬭爭形式去替代以前那些舊的階級，舊的壓迫及舊的鬭爭形式。

我們這個時代是資本主義的時代，無論如何，總有一種特別的性質；這個時代卻將一切階級矛盾簡單化。漸漸的，整個社會自行分成兩個對敵的大壁壘，兩個直接反對的大階級，這就是：資產階級與無產階級。

中古時代的農奴孕育了那般初期的鄉區資產家；從這種鄉區資產階級發展而成爲近代資產階級之初期的萌芽。

美洲的發現，非洲的通航都給與方興的資產階級以一種新發展的疆場。東印度及中國的市場，美洲的殖民，與殖民地通商，交易方法之繁興以及一切製造的貨品在商業上，航業上及工業上都表現一種空前的進步，並且加速助長孕育於行將崩潰之封建社會中心的革命元素。

後來工業發展上之行會的或封建的方式不足以應新市場之大量的需要。於是小規模製造廠便取得了他

的地位。那般各行業的工匠們都被中產工業階級驅除出去，並且這時在同一製造廠內的分別工作替代了以前各行業之間那分門別戶的操業了。

但是市場不斷的擴大，而市場的需要亦不斷的增加。到這時那小規模的製造廠也不能供給市場上的需要了。於是蒸汽與機器又來改革工業的生產。小規模的製造場又對近代大規模的工業讓步了；小工業資產階級又對大工業資產家，近代工業巨頭讓步了。

美洲之發現已有世界通商之可能：那大規模工業使實行世界通商。世界通商是商業、航業及交通之偉大發展的動因，這種發展又助長工業，並且每次工業的，商業的，航業的，交通的新發展便表明資產階級之從新更前進一步，這種資產階級更增加了他的資產，並且更加壓迫中古時代所殘餘的其他一般社會各階級。

因此近代資產階級好像是一種長期發展的產物，是生產方式及交通方法中之一切改革的產物。

資產階級在他的各個經濟進展的階段上又實現一種同樣偉大的政治進展。最初這種階級在封建諸侯的全權壓制之下，那般封建諸侯在他們領土以內是握有強權而自主的；一方面是獨立的城市共和；那方面是爲君主服役及納稅的第三階級；後來到小規模的製造廠時代，無論在貴族政體或君主專制政體中，其政權都在貴族手裏，這便是一般專制政體的主要基礎——最後到了大工業的及世界通商的制度時代，在近代代議國家裏已取得一種政治的最高主權。近代政府的權力非他，祇是一種委辦政治專辦理整個資產階級的共同利益。

資產階級政治使城市爲鄉村的主宰。他造下許多龐大的城市，他漫無限制的增加城市的居民而減削鄉村

的人口而使鄉村生活衰落。同樣的，他使鄉村隸屬於城市，使野蠻的或半開化的國家隸屬於文明國家，鄉村的人口隸屬於城市的資產家，東洋隸屬於西洋。

資產階級政治漸漸改變生產的，財產的及人口的分散。他聚集人口，集中生產方法，集中財產於少數人之手。最後的結論，就是政治的集中。那些獨立的分省，彼此之間互相聯合，各省有各省的利益，法權，政府及關稅現在都集中而成一個單獨的國家，具有統一的政府，統一的法權，惟一的階級集團的利益，統一的共同關稅的境界。

資產階級之成爲統治階級僅及百年，他已造成一種生產能力，其生產數量已超過往昔各世代意想所及。那些被征服的自然力，機械，應用於工業上及農業上的化學，汽船航行，鐵路，電報，大陸開放，內河通航，及人口的激增等等，在往昔什麼時代敢於夢想到這樣偉大的生產力隱然存在於社會勞動之中心？

因此，我們曾經看過從封建社會裏產生一些生產的及消費的方法，而使資產階級得以形成。我們曾經看過那些生產方式及那些交通方法發展到某一種程度，變成與封建社會的生產的及交易的條件不能相容，與農業的及手工業的封建制度不能相容，歸總一句話，就是說與封建制度不能相容罷了。這種整個的封建制度，不能扶助生產而反妨害生產。封建制度的種種都成爲妨害生產的桎梏。應該將那些桎梏折斷：於是那些桎梏不久便被折斷了。

在這種制度的殘餘之上便建立了自由競爭的制度與導源於自由競爭制度的那種政治的及社會的組織，以及資產階級之經濟的及政治的全權。

在馬克斯之先，有一位學者說明財富的分配與政權的分配之間的關係最爲明確的，當推巴爾拉夫（Barrow, A.）。

財富的分配與政權的分配

巴爾拉夫在巴爾拉夫全集（*œuvres de Barrow*）上說：

當那些民族們依狩獵或畜牧爲生的時候，飄流各地，以移植人民，而與其他民族爭地以戰，常常將攘奪所獲作爲他們的通常的估有，並且必需時從事戰爭，所以那些民族差不多總是需要一位大將或首領；但是當他們從事於土地的耕種時，他們便穩定下來了；在農業開始的時候，他們的生活仍然是浮動不定的，卻已比較往昔更和平及更安靜得多了，並且君主專制的威權已趨衰落，因爲君主專制的威權已不復有用了，並且那時新興的貴族正起而與專制君主爭權，不久便從君主手裏奪去那種威權了。

在這種情形之中，是很難於形成一些偉大的帝國；即使以政治關係去建設帝國，而這種帝國亦絕不能長久存在，除非是在一種聯邦的形式之下；這時絕沒有商務，各分部之間絕無須因他們的需要及他們的交通而互相聯合，並且，差不多沒有方法去廢除一國之內的各部落，因爲在一國之內絕無一種財富的儲蓄，中央的勢力不能設有一種可以維持統一及使人服從的力量；所有的力量都分散在各分部的區域之內，因爲一切財富都在各分

部的區域之內自行徵收及自行消費，並且，假使各分部之間互相聯合，這祇不過是爲着保障他們的安寧而成立一種聯邦的協定而已。

貴族政治統治的時期便是農業民族之不知或疏於注意工藝，及認定土地爲惟一財源的整個時代。

社會的自然步驟就是不斷的增加人口與工業，一直等到人口與工業都達到文明的最後的階段時，則工業的建設自然應該來替代農業的社會建設了。但是有兩種強有力的原因可以阻遏或延遲新時代的進解：一原因是地理的形勢，地理的形勢可以使人們便於經商或阻礙他們經商，可以增進人們之間的交通或拒絕他們的交通，可以開放人們海岸或封鎖他們的海岸；另一種原因便是那些政治的制度，政治制度可以使人們重視或輕視商業，可以使人們的活動趨向於消滅人類及破壞財富之戰爭的技能，或趨向於加緊增加人口及財富之和平的技術。

經過了很久的時期，那些政治制度都採取地方區域的性質；但是那些政治制度有時又長期的反對地方區域的性質。卽如，在商業發展以前的時期，貴族因事勢之自然而佔有政權，在那時，就是貴族製定法律，製造成見並指導人民的習慣；貴族自然小心謹慎的製造適於永久保存他的勢力的那些法律習慣，假使貴族具有籌劃那些法律習慣的方法之能力與熱誠，則貴族便可以因這些制度的力量及自然原因的影響而維持永久。因此，宗教財產之不可讓與，嫡嗣權，繼承權及在封建貴族最當權時代所造下的一切其他的法律都延長到好幾世紀纔見衰微；因此，那古羅馬制度經過了六百餘年，還有保存的力量，如在上世界上最適於發展工藝及商業的地方尚保存着

輕視工藝與商業的成見。

無論如何，自從工藝及商業深入民間並因勞動階級之助而造成一種財富的新法，於是在那些政治法度中便預備下了一種革命：一種財富的分配便產生一種政權的新分配。同樣的，因土地的佔有便提高貴族的政權，因工業的產權又提高平民的政權；平民獲得他的自由，平民又日增興旺，平民遂開始支配各種事業。

從此，便發生第二種平民政治：第一種的平民政治具有一種獨立性，這第二種則具有本身的力量；第一種絕無壓迫人的權力，這第二種則有屬於他本身的政權；第一種是暴民的平民政治；這第二種則是文明民衆之平民政治。

在那些小國家裏，那種新的人民政權的力量很大，平民有時可以變成政府的主角，並且這一種新式貴族，即一種資產的及商人的貴族可以由這種新式財富中擡起頭來。

在那些大國家中，國內各部都由一種互相的交通以相連繫；這樣便造成人數衆多的一種公民階級，這種公民階級，因為工業上之重大財富的關係，極力維持內部的安寧秩序，並且這種公民階級，用一種課稅方法，給與政府以執行普通法律之必需的力量。一種大量課稅金額用以盡量發展軍隊，資本，及公共建設已變成維持一個大國之統一所不可缺的連繫，這種內部的連繫可以使大國之繼續存在。

由這種歷史哲學所推論的那些行爲是不是屬於純粹經濟的性質？那些行爲之實現應該不應該有不直

接依附於生產之某種法律情形之存在，這就是昂德來爾 (Audier, Ch.) 與拿不利我拉 (Labrieux) 辯論，所引人注意的地方。

社會的階級與職務的分配

昂德來爾在形上學的與道德的雜誌 (*Revue de métaphysique et de morale*) 上說：

不僅僅馬克斯學派的社會主義不曾解釋社會的構造，並且那種支持社會構造之基本的關係，他亦不曾確定的說明。這是很容易的說，那「一種民族依照一定的方式以生產，並且依照他的生產手段以分配他的生產物品。」馬克斯又曾說過：「人類改變他們的生活方式時，便改變他們的一切社會關係。」但是誰能數儘量的相信這些定義而不疑呢？那生產方式與分配方式是不是本性上極不相同的，甚至不可接近的兩種東西？如何從第一種方式去確定那第二種方式呢？我們能不能相信各個人都用同一的生產方法而為他們本身生產（如在今日之小農業社會裏一樣）或者各個人之全體或一部分為其他剝奪階級的人們而勞動（如在奴隸制度及農奴制度的社會裏一樣）或者各個人所努力的全部生產物品通統屬於一個集團（如中古時代之寺院的農業社會）事實上，曾經為羅馬的奴隸們及中古的寺僧們所用以耕種的那個同樣的犁頭，仍然為今日之鄉農所採用。但是，反過來說，是不是現實的分配曾經產生那種生產的方法？馬克斯自己曾說「資本的歷史條件並不是隨貨物與金錢而流動的資本之發生，祇在握有生產手段之權者找到市場上自由出賣勞力的工人」。依馬克斯的意

見，則生產的資本之歷史的條件並不是生於生產的技術，乃是發生於人們的法律情況。

階級上這種法律的區分，卻不是因勞動之區分而形成階級之特異。在各時代中其勞動形式雖差不多相同，而卻分出許多不等的階級，便是這種說明的好例了。在羅馬時代，農夫還是自己耕種，卻已有一些奴隸們了。我們因此反而知道，那奴隸制度及農奴制度都發生於農業之開展。那生產技術的手段，絕不能建立法律制度，乃是由農業擴大而擴大的。沒有任何一種生產技術可以解釋中古時代之壓迫勞動者為農奴，及上古時代之壓迫勞動者為奴隸。

所以，各階級等次之不同似乎是一種政治的事實，並且自從原始時代起即是這樣的。那種人對人的榨取，及榨取形式之各別，沒有其他充分的理由去解釋，祇是一種政治力量的問題；杜林 (Dühring) 在這一點上明白的反對馬克斯，確是很有理由的，甚至恩格斯也不大贊同。這種以政治力量為解釋的意見並不排斥以物質利益為解釋的意見。因為統治階級應該要求隸屬階級供給合於優裕生活的那些需要。但是在那時候，因階級之各別而分配職務，也就同後來因階級之各別而分配收入一樣。近代大工業已能造成一些偉大的企業，因為大工業強迫驅使無產階級去服役於一切偉大的企業。

儒納斯 (Jaurès, T.) 從事於歷史唯物論的辯難，曾極力說明歷史唯物論並不排斥人類本性中之觀念生活的行爲。

純粹社會學者們自然又說那種觀念生活不僅僅表明人類本性之普通稟賦，並且表明連繫於社會構造的那些集團的表現。

演進中之觀念的部分

參看儒納斯的雲集 (Fergus Clouston)

儒納斯在說明過歷史本身是寄託於人類特性之某種稟賦中之後，他又說：

祇說一種生產方式之繼承另一種生產方式是不設的；祇說奴隸制度之繼承人食人的習慣，農奴制度之繼承奴隸制度，工銀制度之繼承農奴制度及集產或共產制度之將繼承工銀制度，這也是不設的。應該還要往下申說的。那種種制度之新陳替代中有沒有一種演進或進步？假使那裏有一種進步的話，那末，什麼是那種決定的及最近的觀念？人在人類發展之各種方式上所籌思而認定的觀念並且，假使我們要擺脫這種太玄妙的進步的觀念之說，那末，為什麼歷史的變遷卻是這樣規規矩矩的由一種方式變到另一種方式，由一種經濟的階段變到另一種經濟的階段，由人食人的習慣變到奴隸制度，由奴隸制度變到農奴制度，由農奴制度變到工銀制度，由工銀制度變到社會主義的制度，並且卻不變到另外一種方式上去。為什麼？因為什麼一種動機，因為我站在歷史的唯物觀的立場上，所以我不說那是因為什麼一種上帝的意旨，但是為什麼，由這一種方式變到那一種方式，人類的發展卻還從某種一定的方面而不遵從其他的方面？

依我解釋，那種理由是很單純的，祇要我們承認那是人的行為是我所說過的那些人類力量的表現。

這正是因為在人與人之間有那些生產的經濟關係，在人與人之充分的自由與充分的互助連帶性未曾實現以前，沒有一種生產形態不含有一種重要的矛盾。

倒是司壁羅撒 (Spinosa) 曾經顯然的指出一切專制制度的內在矛盾，人對人的一切政治的榨取，並不是站在抽象的法律的觀點上，乃是指明那是事實上之一種矛盾表現。專制制度對於他所壓迫的人們橫施殘暴，致使那般受壓迫的人們不得不冒險以倡暴動，於是被壓迫者起而反抗壓迫者，或者那壓迫者預先看出那般被壓迫者將起暴動，而詳細考慮他的人民們之要求與衝動，並且他預給那般被壓者以自由。因此，專制制度應該因為政治的力量而消滅，因為這些政治的力量都是屬於人羣的。

這將是同樣的情形，那種人對人的榨取將沒有終了時期。黑智兒 (Hegel) 曾經堅決的說過：「一切政治的或經濟的專制制度之主要的矛盾，就是那種制度必須將人們待遇如同一些絕無生氣的機械一樣，無論是那一種人都絕不想降到那些物質機械之一種絕無生氣的情況中。」請看一看這種矛盾便是論理的矛盾而同時又是事實的矛盾……

從這時起，我們知道，既然歷史的一切變更都繫於人與人所造下的習慣之間的一種主要的矛盾，當那種變更發展到一種經濟的程序時，則在那種經濟的程序上由人所造下的一種習慣必適合於當時的人。這就是人類打破違反人類觀念的那些經濟方式，而實現合於人類觀念的那些經濟方式。並且在人類歷史上不僅僅有一種

必然的演進，並且有一種理智的方針及一種觀念的意義。因此，經過許多世紀以來，人祇能容受那一種違反人意較少的社會程序，祇能容受當時的程序，並且預備着現時的程序，因此人的精神觀念之演進很可以由經濟方式之演進規定之，但是，同時，經過了一切那些繼續不斷的修改，人類使自己研究而自己決定，並且無論種種環境的，時期的及經濟制度的不同，由奴隸的，農奴的及無產階級的口中所發出訴苦所求的呼聲都是一樣；這就是人類永久不死的呼聲，也就是我們所稱爲法律的精靈，所以不應該以歷史的唯物論去反對歷史的觀念論。這兩種理論是彼此相合而不可分解以趨發展的，因爲假使我們不能使人脫離那些經濟的關係，我們便不能使那些經濟關係之脫離人，以至於歷史，一方面是依一種機械的定律而造成一種現象，一方面又是依一種觀念的定律而實現一種心願。

參考書目：

- F. Simiand.—La méthode positive en science économique.
Fr. Simiand.—Statistique et Expérience.
R. Maunier.—L'économie politique et la sociologie.
Georges Sorel.—Matériaux d'une théorie du prolétariat.
E. Goblot.—La barrière et le niveau.

- G. Schmoller.—L'économie politique, sa théorie et sa méthode.
- Ch. Gide.—Principes d'économie politique.
- Ch. Gide.—Cours d'économie politique.
- Ch. Gide.—Premières notions d'économie politique.
- A. Landry.—Manuel d'économie.
- Colson.—Cours d'économie politique.
- B. Nogaro.—Traité élémentaire d'économie politique.
- Alfred Marshall.—Principes d'économie politique.
- G. Pirou.—Doctrines sociales et science économique.
- G. de Greef.—La sociologie économique.
- Adolphe Wagner.—Les fondements de l'économie politique.
- Ansiaux.—Traité d'économie politique.
- Ch. Antoine.—Cours d'économie sociale.
- Paul Guiraud.—Etudes économiques sur l'antiquité.
- Karl Bücher.—Etudes d'histoire et d'économie politique.

- H. Pirramé.—*Les villes du Moyen âge.*
- G. Renard et G. Weulersse.—*Le travail dans l'Europe moderne.*
- E. Martin-Saint-Jacq.—*Histoire des corporations de métiers.*
- Henri Hauser.—*Les débuts du capitalisme.*
- II. Séé.—*Les origines du capitalisme moderne.*
- Paul Mantoux.—*La révolution industrielle, progrès de la puissance humaine*
- Robert Lévy.—*Histoire économique de l'industrie cotonnière en Alsace.*
- André Philip.—*Guild-Socialisme et trade-unionisme.*
- A. Siegfried.—*Les Etats-Unis d'aujourd'hui.*
- A. Philip.—*Le problème ouvrier aux Etats-Unis.*
- H. Dubreuil.—*Standards.—Le travail américain vu par un ouvrier français.*
- E. Levasseur.—*Questions ouvrières et industrielles en France : sous la République.*
- M. Grigaut.—*Histoire du travail et des travailleurs.*
- Charles Benoist.—*L'organisation du travail.*
- Maxime Leroy.—*Henri de Saint-Simon.—Le Socialisme des producteurs*

- E. Vanderveelde.—Le collectivisme et l'évolution industrielle.
- E. Vanderveelde.—Le socialisme agraire ou le collectivisme et l'évolution agricole.
- Michel Augé-Laribé.—L'évolution de France agricole.
- Michel Augé-Laribé.—Syndicats et coopératives agricoles.
- Michel Augé-Laribé.—Le paysan français après la guerre.
- Garoline Milhaud.—L'ouvrier en France.
- Paul Gemmehting.—Travailleurs au rabais.
- Max Lazard.—Le chômage et la profession.
- Association nationale française pour la protection des travailleurs.
- P. Bureau.—Le contrat de travail. Le rôle des syndicats professionnels.
- Fagnot.—La part du travail dans la gestion des entreprises.
- Roger Picard.—Le contrôle ouvrier sur la gestion des entreprises.
- Léon Jouhaux.—Le syndicalisme et la G. C. T.
- Maxime Leroy.—Les techniques nouvelles du syndicalisme.
- Ch. Gide.—Les colonies communistes et les coopératives.

Paul-Louis.—L'ouvrier devant l'Etat. Histoire comparée des lois du travail.

Enquête sur la production. (publié du Bureau international du travail.)

Rapport général

Bibliothèque sociale des métiers, publiée sous la direction de Georges Renard.

Marguerite Botin.—L'industrie.

B. Laurent.—Postes et postiers.

A. Savoie.—Meunerie, boulangerie, pâtisserie.

Pierre Paraf.—Les métiers du théâtre.

G. Bartuel et H. Rullière.—La mine et les mineurs.

F. Borte.—L'ouvrier maçon.

Ch. Malto.—Les forains.

Ch. Réal et H. Rummiero.—Le tabac et les allumettes.

G. Renard.—Les travailleurs du livre et du journal.

Dragolionb Yovanovitch.—Le rendement optimum du travail ouvrier.

Dragolionb Yovanovitch.—Les stimulants modernes du travail ouvrier.

Henri de Man.—La joie du travail.

M. Déat.—Perspectives socialistes.

Maurice Halbwachs.—La classe ouvrière et les niveaux de vie.

David Selloss.—Les modes de rémunération du travail.

Anton Menges.—Le droit au produit intégral du travail.

Ch. Gide.—La coopération.

G. Bonnard.—Le régime socialiste.

Ernest Poisson.—La République coopérative.

B. Laverge.—L'ordre coopératif.

B. Laverge.—Les coopératives de consommation en France.

J. D. Lantesson.—Les sociétés coopératives anglaises.

Ch. Gide.—Les institutions de progrès social.

Ch. Gide.—Des institutions en vue de la transformation ou de l'abolition du salariat.

L. Fortin de.—La rémunération du travail en régime capitalistes coopératif, et socialiste.

E. Vandervelde.—Le socialisme contre l'État.

- Edwin R.—A. Seligman.—*Étude économique de la vente à tempérament.*
- F. VanderVolde.—*Principe marxistes*
- Ch. Cestvo.—*Production industrielle et justice sociale en Amérique.*
- William English Walling.—*Le mouvement ouvrier et la démocratie aux États-Unis*
- Hector Denis.—*Histoire des systèmes économiques et socialistes.*
- Guido et Nest.—*Histoire des doctrines économiques depuis les physiocrates jusqu'à nos jours.*
- Ch. Braultbet.—*Le conflit des doctrines dans l'économie politique contemporaine.*
- G. Piron.—*Les doctrines économiques en France depuis 1870.*
- Ch. Adler.—*Les origines du socialisme d'État en Allemagne.*
- II. Bourgin.—*Fourier, contribution à l'étude du socialisme français.*
- A. Lichtenberger.—*Le socialisme et la révolution française.*
- A. Espinas.—*La philosophie sociale au XVIII^e siècle et la Révolution.*
- G. et A. Bourgin.—*Le socialisme français de 1789 à 1848.*
- J. L. Poch.—*La vie et l'œuvre de Pierre Tristan.*
- P. J. Fronton.—*L'Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle.*

- C. Bouglé.—*La sociologie de Proudhon.*
- C. Bouglé.—*Chez les prophètes socialistes.*
- Antonio Labriola.—*Essais sur la conception matérialiste de l'histoire.*
- Antonio Labriola.—*Socialisme et philosophie*
- Ad. R. A. Soligman.—*L'interprétation économique de l'histoire.*
- Ch. Turgeon.—*Critique de la conception socialiste de l'histoire.*
- Maurice Bourguin.—*Les systèmes socialistes et l'évolution économique*
- Georges Morcau.—*Le syndicalisme, les mouvements politiques et l'évolution économique.*
- E. Ozallis.—*Syndicalisme ouvrier et évolution sociale.*
- G. Richard.—*La question sociale au point de vue philosophique.*
- J.-I. Puech.—*La tradition socialiste en France et la société des nations*
- Eug. Fournière.—*Les théories socialistes au XIX^e siècle de Babeuf à Proudhon.*
- S. et B. Webb.—*Histoire du trade-unionisme.*
- Michel Ralen.—*Révolution et socialisme.*
- Michel Ralen.—*L'idée de Révolution dans les doctrines socialistes.*

J. Delorsky.—Les antinomies socialistes et l'évolution du socialisme français

J. Moch.—Socialisme et rationalisation.

A. Fourgeaud.—La rationalisation.

Hubert Bourgin.—Les systèmes socialistes.

Paul Louis.—Les idées essentielles du socialisme.

Henri de Man.—Au delà du Marxisme.

觀念的社會

一 宗教與社會團體

我們特別提出觀念的社會學爲社會學之一部分，這種研究將注意於發展於社會團體中之意志的範圍，表現於那些宗教信仰的，科學知識的及藝術作品的形態之下。那些宗教信仰，科學知識及藝術作品也都是可以作客觀的及比較的研究之一些事實，在他們與那些人類團體的制度發生關係而表現他們的需要與他們的能力的時候。歷史唯物論卻貶抑這些事實的重要性，而祇將這些事實看作經濟組織之一些上層建築。但是現代大多數的社會學者們——至少是那般多少接近涂爾幹學派的社會學者們……不願意承認這種簡單的貶抑之詞。這般社會學者們注意於那些「集團表現」(representations collectives)的研究，認定這種研究好像是社會學的中心。

那些集團表現的傾向自然與「個人主義的」(individualistic)的傾向相衝突。因爲論到科學，藝術或甚至於宗教是不是似乎都要歸功於那般發明家們之偉大的貢獻？一切文化，無論其採取什麼方式，都發生於一種智慧綜合之力，這種力祇能由許多人們的意識完成之。

但是無須否認那些個性之同化於那些宗教的，科學的或藝術的表現，這正好留給社會學以一種廣大的研究範圍。社會學在研究那些表現的方式與構造上，不僅僅揭明那些社會團體對於那些表現負有義務，並且那些表現對於社會團體也負有義務。

我們且引證由這種研究所能得到的結論的幾篇論文看看。

社會學參合着那些宗教歷史的研究，自然不僅僅應該堅持宗教信仰的那些社會化的任務的意見，並且應該堅持那些宗教信仰為社會源起的意見。依涂爾幹說，我們之能給那些宗教信仰下一個普通定義，祇有假設那些宗教信仰的特別內容而確定其方式，並且注意於那些宗教用以發號施令的那種力量；那種命令的力量，發生於共同的生活。而為宗教轉移作一種特效的精神威力，而非一些意識之接近。

宗教的定義

涂爾幹在社會學年刊上說：

宗教法令的表現與他種法令的表現相反，正如強迫意見和自由意見之相反一樣，在那些表現之間有這種不同的點。正同那些目標之間也另有一種不同的點一樣。那些神話、教義都是我們所認為一些精神的形態，而無須給以一種科學的定義，且不能與我們私人概念的產物相混合。這兩種東西不是具有同樣的性質，又非出於同一的根源。那一種精神的形態如神話及教義是一些遺傳，在各個人有生之先已經完全製造好了的，而各個人

祇好恭恭敬敬的以各個人的思想適合於那些完全造好的遺傳，那一種私人概念的產物，是出於我們本身的，因此，不牽連我們的自由。在我們腦筋中呈現着許許多多來歷不同的事物不能發在我們面前表示同一的情況。一切遺傳都受到一種特別的尊敬，而這種尊敬必然與其尊敬的目標有關，無論那種目標是真實的或是想像的。因此我們感覺到在那些神話及教義所指示我們的，或為我們說明的那些事物之存在及性質中，確有一些可敬的事物體。我們所要認識那些事物體的特別情形與我們由經驗表現之一些平常方法去認識的那些事物體不相同。從這上面，便發生神聖事物體與世俗事物體之一種區別，這種區別是以一切宗教制度為基礎。有人說的不錯，那神聖事物體的特點是發生於覺得應該尊敬的一種特別有力的熱情中。但是那證明這種特性之不足的，就是那是一些自然的，特別是強烈的力量，在那些自然的力量上我們不承認是一種宗教的性質，並且這乃是一些宗教的目標，其活動性是不甚強烈的；如一種咒語，一種宗教儀式，都是一些宗教的事物體，卻無甚驚人的力量。因此神聖事物體與世俗事物體的分明不同之點，不僅僅在於威力上面，並且在於性質上面。其初，不僅僅是世俗的權力可以發生一些可怕的實效；這卻是另一件事。那神聖的與世俗的兩界之分界線乃是由於他們都不是屬同樣的性質，並且這種二元性祇是寄存於我們的那些表現中的二元性之一種客觀的表示。

現在，我們來分辨呈現於我們面前的那許許多多業經確定的現象。在法律與道德之間絕不能有任何混雜不清之點；那些強迫的信仰與強迫的執行不是同樣的一件事。自然了，那些信仰與執行在定義上都是命令式的。但是信仰強迫我們去如何思想，而執行則強迫我們去如何行動。信仰是強迫我們去作某種表現，而執行則強迫

去作某種行為。所以在兩者之間有思想與行動之不同，有表現的作用與施行的作用之不同。從另一方面看，若是科學也是發生於一些表現，及一些集團的表現，則構成科學的那些表現卻與前面所說的宗教的表現不同，因為科學的表現卻不是強迫的。人都覺得要相信科學的表現；但是人卻不受精神上及法律上的限制。雖然，那些不能完全使人無疑。在科學與宗教信仰之間確有一些居間物；這就是那種種共同的信仰，而與那些外觀的世俗目標有關，如旗幟，軍國，某種政治制度的方式，某某英雄或某種歷史的事實，等等。這些共同信仰都含有一些強迫的意味；因為公共團體決不寬恕那公開否認那些共同信仰的人。那末，這樣看來，似乎又回到上面所說的宗教信仰的定義中了。但是，實際上那些共同信仰在某種程度上卻與那些純粹宗教的信仰無甚區別的。譬如，祖國，法蘭西大革命，及拯救法蘭西的仁大克 (Jeanne d'Arc) 等等，在法國人看來都是一種神聖的事體，為他們所不許人觸犯之神聖的事體。公共的輿論不願意讓人反駁那民主的精神，進化的實例，平等的觀念，這正同一位信教徒一樣，不許人批評他的那些基本的教義。至少，若要在這兩種集團信仰之間去尋出一些不同之點，祇有當那兩種信仰與第三種事實發生關係纔成問題。

實際上，信仰不是人所應該稱之為宗教的惟一的現象；另外，還有實行的現象。祭祀是一切宗教的一種元素，其重要並不次於信念。若是我們不能使祭祀成為我們的定義之第一種元素，就是因在他的本身上及在他的本性上是與道德及法律無甚差別。宗教的實行是一些確定的及強迫的行動，正同道德的及法律的實行也是一些確定的及強迫的行動一樣；兩者之間的不同之點祇是在於他們的目的不同。在我們的研究開始之時，我們沒有

方法可以說出那種目標的特性不同之點。這就是我們正要解決的問題。現在，我們知道什麼是那些宗教的事體了。宗教的事體之所以與其他一切事體不同的地方，就是因為宗教事體之表現於精神中者；我們是不能自由自便的去相信或不相信那些事體；那些精神上的情勢強迫着我們奉行。關於宗教實行的形態也是早經決定了的。這些宗教強迫實行之不與其他那些強迫實行的混同的，就是因為我們所知道奉行的那些事體是經過一些非常特別的集團表現如人所稱的神話或教義及我們在上面所會說過的那種特性。那與倫理學不相同的。倫理學卻沒有宗教的性質，他沒有任何一種神話作他的基礎。在倫理學上，那些規律的制度是預先規定行為而不是預先規定思想的。因此，宗教實行在這一點上看便是宗教信仰之連帶關係，宗教信仰與宗教實行不能設由科學去將他們分開的。宗教信仰與宗教實行是同一事實上之兩種不同的景象。實行是將信仰實現於動作，而信仰則常常祇是實行的一種解釋。因此，我們將兩者聯合於同一定義之中而說：我們所稱為宗教現象者就是強迫的信仰及關於信仰中所指定的目標之實行。

宗教的觀念離不開教會的觀念

涂爾幹在宗教生活之初步的形式 (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*) 上說：

純粹的宗教信仰總是為一種確定的集團所共同宣佈贊同於那種信仰的，並奉行與宗教信仰有連帶關係的宗教儀式。宗教信仰不僅僅為這個集團的一般人員們所贊同；並且宗教信仰的事體就是團體共同的事體，且

宗教信仰又可使團體融和統一，構成統一的各個人們自己覺得彼此互相連繫，祇因為他們有一種共同的信仰。各個人員互相聯合而成一個社會團體，因為各個人員都是同樣的表現神聖世界及其與世俗世界的關係，並且因為各個人員都是在一致的奉行上作這種共同的表现，這就是人所稱的一個教會。在歷史上我們不會遇見有宗教而無教會。有時那種教會的範圍窄狹祇限於國家的；有時那種教會的範圍廣大可以打破國界；有時教會包羅整個的一種民族（如羅馬、雅典及希伯來民族）；有時教會則祇包羅民族之一部分，如自耶穌教發生後的一些耶穌教會；有時教會是由一個牧師的團體領導的；有時教會則差不多完全是沒有一切領導機關。但是無論我們在什麼地方看到有一種宗教生活，則這種宗教生活必有一個確定的團體以為基礎。即使那些號稱私人的祭祀，如家庭的祭祀或行業會的祭祀，也是以一個確定的團體為基礎的；因為那些祭祀儀式總是由一個集團去舉行的，無論這個集團是家庭或是行業會。同樣的，那些特別的宗教常常祇是適合於整個生活之一種最普通宗教的一些特別形式，而那些範圍狹隘的教會，實際上，也祇是範圍最廣泛的一種教會中的一些小教會……

因此，我們可以得到下列的這種定義：一種宗教乃是關於神聖事體之信仰及奉行的一種連帶的制度，那些神聖事體就是分別的，禁止的，信仰與奉行的事體聯合一般贊同的人們以成一個精神共同的團體，號稱教育。因此我們的定義中這種次要元素也佔了位置，其重要並不減於上面所說過的那第一種元素；因為要說明宗教的觀念之離不開教育的觀念，便先要知道宗教應該是一種極端集團表現的事體。

宗教的精神勢力表明一種社會的真實

涂爾幹在社會生活的初步形式上說：

人常常將宗教的最初概念歸之於微弱的、倚賴的、恐怖的及憂慮的一種情感之上，當人初入世與大自然界發生關係的時候，則其人便受這一種情感所鞭策。其人本身常常感患一種凶夢，而為其所苦，他自己便相信若是受許多敵視的及可怕的勢力所包圍，至於那些宗教儀式便是以緩和那種包圍的惡勢力為目的的。但是我們將說明那最初的宗教卻另具有一種根源。那種名言：最初是恐怖造下世界上的一般天神（*primus in orbe deo* *fecit timor*）這話是絕不能以事實去證明的。原始時代的人不將那些外人、仇敵及顯然有害的東西看作信奉的天神，而去竭力奉祀以求賜福；完全不是這麼一回事，當時人所信奉的天神反是朋友、親屬及一些自然的保護者。那些天神的名稱是不是拜獸教所信奉的一些獸祖？宗教儀式所表現的威力並不是表現高高在上，而以其威嚴臨下；那種威力反是近在宗教儀式之旁。天神也許是絕對不接近人的，祇有在歷史的這個時期上，天神乃寄附於一些事物中，而蕃殖人民以成他的直接的環境，至天神本身則固定不變。那種拜獸教之起源，確是由於那些欣喜信任的感情而非出於恐怖及壓迫。假使我們去開葬儀去看，便知道那種拜獸的儀式是在歌唱的、舞蹈的，及一切滑稽戲劇表演的情境中舉行的。我們所看到那種殘酷醜惡儀式，卻甚稀少；即使那種傳授教義所必經的及痛苦的儀式，也沒有這些殘酷的性質。那些猜忌的及可怕的天神祇是到後來宗教進化時纔出現。那些原始的社會

不是像聖經上所說的那 Leviathan 一類怪物，以他們的威力壓制大多數的人而使人服從一種嚴厲的紀律；人便自動的且毫無抵抗的以受命於那類怪物。那時社會的思想祇是由少數觀念和情感所構造的，這種思想很容易的依附於各個人的意識中。各個人本身都保有這種思想；這種思想且深入人心，並且後來，當人對於這種思想所對人表現的衝動而讓步時，人卻不以為是對於一種壓迫而讓步，反以為是出於他的本性。

這樣去解釋宗教思想之創造，避免了那些最令人信仰的舊學說之異論。

我們曾經看過有些學派如自然學派 (Naturalists) 及精靈學派 (Animists)，如何想用各種形體的或生物的現象所給我們的感覺去創立神聖事物的概念，但是，我們曾經說明這種事體是不可能的，且又是矛盾的。形體感覺的給我們的印象絕不能超越形體範圍之外。我們祇能由感覺性上去求感覺；我們不能在廣大的範圍上作窄狹的推想，並且為着解釋神聖的概念之如何可以在這些情形中構成，大多數學者們必須承認人在實體之上尚有一種非實體的世界，這種非實體的世界是由於人在幻夢中他的精靈所活動的那些虛玄的想像所構成的，或者是由那些奇異迷念所構成的，於是那種神祕的幻想便發生於一種玄虛的影響之下，為語言所不能說明的，但是，那時這卻變成不可了解的東西，經過了許多世紀，人類都執迷不悟，其執迷不悟的經驗便給了人類以一種情感。

從我們的觀點上看，則那些困難都沒有了。宗教已非不可了解之幻覺，而進於真實的地步了。實際上，我們可以說，當信教徒相信他所依附的及他所把握得住的精神威力之存在，則他便不至自誤了；這種威力之存在，就是

社會。當澳大利亞人狂亂失態的時候，當他覺得在他的本身之上有一種強烈的生活侵襲他的時候，則他便不受幻想的欺騙了；這種強烈的生活是真正超於各個人之上的及外表的力量之一種產物。自然了，當他相信這種精靈的增高乃是形同動物或植物的一種權力的產物，則他便自欺自誤了。但是這種錯誤是專在於精神上用以代表的那種動植物的象徵之上，在於想像所遮飾的外表情況上，而不在於他的生存的事實之上。在那些粗率的或精緻的象徵及比喻的後面，還有一種具體的及活動的真實。因此，宗教具有一種意義及理由為神理主義派所不能不知道的。神理主義的主要的目的不是給人的一種形體的表現；因為假使以這種目的作他的主要的任務，則人便不知道形體表現之如何能設維持，因為，在這種關係下，那形體的表現祇是謬誤百出。但是，無論如何，那形體的表現是一些概念為各個人用以代表各人所隸屬的那個社會，又為他們所用以維繫那些隱約的且深切的關係。這就是宗教之最古的方式；並且這種表現卻不是不忠於那種象徵的東西。這種表現是表達那些主要的關係；因為這確有一種永遠存在的真理，那在我們身外確有一種比較我們更大的一種東西（社會），而我們且利用他而互相交往。

因此我們可以相信，那宗教儀式的奉行，總不是那些沒有價值的活動及沒有效驗的舉動。因此，那些宗教儀式的奉行是以維繫信徒之忠於他的天神之關係為其顯著的任務，那些宗教儀式的奉行確確實實是用以聯繫個人與社會之關係，因天神祇是社會之一種象徵。

從涂爾幹這些解釋上看到出發於一般意識的那些力量，不僅僅可以說明純粹宗教表現的那種命令的特性，並且可以說明普通之「有價值的評判」之命令的特性。因此，社會便是理想的各種形式之真正的創造者；精神生活與社會生活都是很緊密的連繫着。

社會是理想的創造者

涂爾幹在價值的評判及真實的評判 (*Jugement de valeur et jugement de réalité*) 上說：

當各個人的意識，不是彼此互相分離，而發生一些密切的關係，且彼此互相影響時，則從他們綜合關係中便流露一種新式的精神生活。這種精神生活首先與那個人私自的精神生活不同。產生及發展於一切團體之中心的那些情感，具有一種勢力，為純粹個人情感所得不到的一種勢力。具有那些團體的情感的人有一種印象，以為他受了異於他本身的力量之一種勢力所統治。這種勢力領導個人，而個人卻不是這種勢力的主宰，並且個人之走到什麼一種環境，都似乎是出於這種勢力為他先導。人自覺轉移到一種境界，與他個人經驗所知的那種境界迥然不同。在那種境界裏的生活不僅僅是更較強烈；那種生活在性質上亦迥然不同。個人受了集團的索引，而不顧念本身的私利，忘卻自己，以完全獻身於那些公共的目的。他的行為已超於本身之外。同時，正是因那些團體的力量都是血氣的，便不容易讓人人溝通，規定，校正以達於一些確定的目的；那些團體的力量感覺有自行發洩的必需時，便遊戲式的，無目標的在一種激烈破壞的形式之下而發洩，或在一種英武狂放的形式之下而發洩。這是一

種過度的活動，因為這種活動太浪費了。因為這些一切情形，這種活動違反我們日常生活，好像是居上位者之壓迫在下位者，理想之壓制事實一樣。

實際上，就是在這一類強烈活動的時期中，常常構成許多偉大的理想，而近代一切文明便寄託於這些偉大理想之上。所謂那些創造的或改革的時期正是為着在那些時期中，人們在各種不同情境影響之下，都更親密的互相接近，在那些時期中集會結社是數見不鮮，種種關係繁多，而意見的交換也更活潑；這就是基督教之偉大的變動，這就是在十二及十三世紀時代那種集團文學興起之活動而牽引無數好學之士屠集巴黎並產生一種中世紀經院派的哲學（*scholasticism*）這就是宗教改革與文藝復興，這就是大革命時代，這就是十九世紀那一般社會主義者之大活動。誠然不錯，在這些時期中，那一種更高尚的生活同這樣的一種強烈的情感以俱生，並且那種高尚的生活差不多在人類一切的意識中佔了整個的地位，而完全驅逐了那些自私的及卑鄙的偏見。於是理想差不多要與真實合而為一；因此，人們都有一種印象以為理想變成事實的時期快到了，到那個時期天國便要在这个地球上實現出來。但是幻想絕不能經久的，因為這一種熱烈的興奮的本身便不能經久；這種熱烈的興奮是太脆弱了。一旦那種時期過去，社會的組織又自行鬆懈下來了，精神的及感情的交換又自行遲緩下來了，個人又落到他們平常的窠臼。於是在那豐富情感的熱潮激盪的時期所說的，所做的，所想的及所感覺的一切已不能復能繼續存在，祇留下一點紀念的形式，自然了，是所記憶的一切真實。這不復是一種意見，乃是種種意見之總集。到這時候，便分出很顯明的對立的兩面。一方面，是感覺所到的，另一方面，是理想所及的。自然了，假使理想不能接

時復活，則理想便很快的消滅了。就是因為如此，便有賴於節期，公共的或宗教的或世俗的儀式，各種各式的宣傳，如宗教的宣傳或學校的宣傳，戲劇的表演，藝術的表現，總而言之，凡在同一的精神的與道德的生活中可以使一般人們互相接近並可使他們共同信仰。這樣好像是以前那些創造時代之興奮的感情之復活。但是這些方法本身祇是一種暫時的行為。當一個時期，理想又取得現時的新生命的時候，理想便從新接近真實，但是他不久又從新自行與真實分離。

因此，假使人具有那些理想，假使人不能自禁而不作那些理想，就是因為人是一個社會的動物。這是社會推動個人或強迫個人而作這樣的高於個人本身的理想，這又是社會供給個人以那些理想的方法。社會因此獲得社會本身的意識，社會襲取個人使之歸附於社會本身並且社會領導個人於一種高尚生活的環境中。社會要不會造成一種理想，則社會便不能成立。這些理想，簡單說起來，就是一些意見，那種發展達於最高度的社會生活就表現於這些意見之中。當人看社會祇是因為幾種必要的任務而組織起來的一個團體，則人便降低了這個社會的價值。在這個團體裏有一種精神，這種精神就是集團理想的總和。

在原始社會裏，因為集團意識在各個人的意識上施行一種極強烈的壓迫，那整個的精神生活全被一種神祕的心理所統轄，萊維不魯 (Lévy Bruhl) 稱這種神祕的心理為先邏輯的 (irrelogique) 心理，為的是好使我們明瞭那般原始時代的人們思想的方法與今日我們的思想方法不同之點。

先邏輯的心理

萊維不魯在低級社會中之心理的作用 (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*) 上說：在原始社會心理之集團表現中，那些人物現象可以表現他們自身而同時又表現他們本身之外的另一種東西，為我們所不易了解的。那些人、物與現象發出並接受他們本身之外那些神祕的行為、性質、操行及力量，這是我們所不易了解之點。

對於原始時代的那種心理，在那些界限上，其彼此界限之間的對立，卻不必否認那一種界限以確定這一種界限，或者否認這一種界限以確定那一種界限。那種彼此界限之間的對立並無什麼重大的關係。有時，也可以看出一點對立的情形；但是這種對立的情形卻不是常常如是的。這種對立的情形常常在人衆間一種本體上神祕的共同性之前而自行消滅了，但是依我們想，那些人衆之混合不能毫無妄誕無稽之事。

例如「突魯梅」(Tumai, Iresii) 之北部的部落，說他們都是一些水族的動物。鮑奴奴 (Bororo, Trumai 之鄰近的部落) 則自命是「一些紅鸚鵡 (araras rouges)」這並不僅僅表明在他們死後他們便變成了一些紅鸚鵡，又不是表明那些紅鸚鵡就是變化的鮑奴奴，而應該以鮑奴奴待之。那卻不是這麼一回事，司代郎 (Von den Steinen) 說：「鮑奴奴並不願意那樣的相信，但是他卻應該服從他們的正式的決定，那些鮑奴奴勢必承認他們現在都是紅鸚鵡，恰好像一個幼蛹之說他是一個蝴蝶一樣。」他們並不是祇要給自己以一個名稱，又不是

祇要宣稱他們是一種親屬。他們所要使人承認的，乃是一種本性的共同，他們也許是一方面是人，而另一方面是紅色羽毛的飛禽，爲司代郎所認爲不可了解的東西。但是，要從結合定律的那種心理上看，則那便沒有什麼難解。一切拜獸形式的社會，都各奉有同類的一些集團的表現物，而表明在同一拜獸團體中各個人之間有一種相似共同性。

從一種動力的觀點上看，也是一樣的神祕，那些人物及現象的產生，某種事件之發現，都是由於人與人或物與物之互相間的一種神祕行爲。那些事項之發生全賴於各種不同形式的結合，其種種不同的形式，如：交往、遷移、同情、區域等等關係。在那低級型式的大多數社會中，看那獵獲物的，魚的或果實的收穫之豐富，四季的順序及風調雨順都係於由一般人們所舉行的祭祀儀式之成功，或係於具有特別神祕性的天神之健康與顯聖。此外，如新生的小兒之休咎必受他的父親之一切行動的影響，及受父親之一切飲食等等的影響。印度人在打獵或作戰的時候，其幸與不幸，要看留住於他的營帳內的妻子是不是禁戒某種食品或某種行爲。這一種關係在那些集團的表現中是不可勝數的。凡我們所稱爲一切事體間之因果的自然關係是看不出來的，或者也祇是絲毫無關重要的。這就是那些神祕的結合佔了最重要的地位並且常常佔了整個的地位。

因此，原始時代人的心理可以說是先邏輯的，也可以說他是神祕的。這是在同樣的基本性質中之兩種情形，也可以說是兩種有別的性質。那種原始時代人的心理，假使我們特別注意於那些表現的內容，可以說是神祕的，假使我們注意到那些結合，則可以說是先邏輯的。所謂先邏輯的，卻不應該使人承認那種原始時代人的心

理構成邏輯思想實現之一種前期的形態。是不是絕沒有人類的或先人類的團體之存在，其集團的表現卻不服從那些邏輯的規律？這是我們所不能知道的：無論如何，這是很少相似的情形。至少，低級型式的社會心理，如我們所稱之為先邏輯的，這種稱謂原不是一個極好的，正確的名稱，卻不會表現一切邏輯定律的特性。那種心理卻是反邏輯的；又不是非邏輯的。我之所以稱之為先邏輯者，似乎要說那種心理，無論如何不像我們的思想，而不勉強禁止矛盾，但是那種心理又不想避免矛盾。那種心理在矛盾這一點上是最無什麼感覺的。因此，那種心理是很難於研究的。

宗教發生之最初的形式都密切的與團體有關連。在涂爾幹所曾舉證的那些澳大利亞的族黨中看得最為明白了。獸祖就是族黨中尊奉之神物。古代城市也就是發生於城市諸神中的一種集團的意志：宗教思想與愛國思想在當時是彼此相依而不能分離的。

城市與宗教

古郎施 (Fustel De Coulange) 在古代城市 (La cité antique) 上說：

在上古時代，不應該不注意於所以構成一切社會的連繫，就是一種宗教祭祀的儀式。在一個家庭的祭臺四圍便環繞着一家中之許多人員，城市也就是奉祀共同的保護神及在同一的祭臺之下舉行宗教儀式的一般人

員們之共同的結合。

這種城市的祭臺是深藏於莊皇的建築之中心，希臘人稱之爲 *prytaneion*，而羅馬人則稱之爲 *templum de Vestis*。

家庭的祭祀是秘密的，並且祇是家庭有參加祭祀之權，城市的共同祭祀也是一樣的不許外人參加。假使不是城市中的公民，他絕不能參加祭祀。要有外人略一睜眼，便玷污了宗教的尊嚴。

各個城市都各有各城的天神。那些城市的天神之性質平常是與家庭原始的宗教所奉祀的天神之性質相同。譬如他們稱天神爲：家神 (*laras*)，家宅之神 (*penates*)，司命神 (*genios*)，魔鬼 (*dæmons*)，英雄 (*heros*) 等等。這些一切名號，就是崇拜死後之人類的靈魂。因爲我們曾經看過，人之初有祭祀是出於他自己所感覺到的一種不可見的及不死的權力。那些司命神或英雄大多是民族之祖輩。祖輩的屍身或是葬於城中，或是葬於領土以內，但是依照我們在上面所說的那些信仰，認爲靈魂是不離開屍身的，由此看來那些神明的屍身都是依附於埋藏他們的白骨之土地之上。那些神明的祖輩在他們的墳墓深處守護着城市；他們保護地方，並且他們又是地方的首領及主宰。這些意見都發生一種很大的勢力，古代的人便將這種勢力歸之於死後的人類靈魂。

無論如何，死人總都是地方的保護者，祇看人對於他們奉行祭祀的儀式如何。「邁加得人衆 (*Megarians*) 有一日要求德爾夫神 (*Delphes*) 回答如何使他們的城市有幸福；神人回答說，假使他們總是細心和最大多數的神人們計劃討論，則他們的城市便有幸福了；他們從神人所指示的這幾句話上，知道那些死人的數目事實上

比活人的數目更多；因而，他們建造了神的會議廳，會議廳所在地也就是他們的英雄墳墓所在地。」一個城市要有一些稍稍著名的死人就是有很大的幸運。莽的來城 (Mantinea) 說到阿爾加斯 (Aras) 的屍骨便很覺光榮，特矮卜城 (Thebe) 說到愛利榮 (Gryon) 的屍骨，麥賽恩城 (Messene) 說到亞利司多麥思 (Aristomene) 的屍骨都是一樣的很覺榮幸。爲着要保有那些寶貴的遺骸，有時人還利用詭計。希臘歷史家矮羅杜特 (Herodote) 曾敘述那些斯巴達人如何偷盜俄納斯特 (Orontes) 的屍骨。誠然不錯，那位英雄靈魂所依附的屍骨卻立刻給與斯巴達人以一種戰勝的光榮。自從雅典人一旦得勢的時候，其第一要務就是強奪代賽 (Triede) 的屍骨，這位英雄是葬於思隨樂 (Ogyros) 島中，而又爲他的屍骨在城中建起一座廟宇，爲的是要增加保護天神之數。

除去這些英雄與司命神之外，還有另一種的天神，如司幸福之神名 Jupiter，神的夫人 Junon 及神的女郎 Minerve，上天的意旨全看他們的意見。但是我們曾經看過，人類所想像的造物之神都具有家庭的或地方的天神之特性。當初，人不能想到有愛護整個人類之天神，人以為各位天神特別屬於一個家庭或屬於一個城市。因此，各個城市，除去他的那些英雄之外，還有一位 Jupiter，一位 Minerve，或幾位另外的天神之曾與他的家神有交往者。在希臘及在意大利卻有許多多的天神。各個城市都各有住在那城市的許多天神。

我們應該知道，若是除幾位傑出的神明之外，那些古代的人們絕不以爲天神是統治宇宙的惟一神明。在他們的無數天神之中的每一位神人各有他的小領域：這一位天神統轄一個家庭，另一位天神統轄一個部落，再有

一位天神統轄一個城市；因此宇宙之大正好給各位天神分別看護。說到人類的上帝，也有幾位哲學家曾作那種想像，但是一般平民絕不相信。經過了很久的時期，人看天神是一種勢力，能數保護人的，並且各人或各個人類的各團體都願意各有各的天神。

各個城市各有各的傳教師團體，不依賴任何一種外人的權勢。在兩個城市的傳教師之間，絕沒有一點連繫，絕沒有一點交接，絕沒有一點教育上的溝通，又沒有宗教儀式上的溝通。假使人從這一個城市到另一個城市，人便發覺有許多不相同的天神，不相同的教義，不相同的宗教儀式，古人有許多宗教的經典，但是這一個城市的宗教經典，與另一個城市的宗教經典絕不相同，各個城市各有各祈禱的及奉祀的典集，為各個城市所特別重視的祕密，假使這個城市讓外人偷看了經典，則這個城市便以為累及他的宗教及他的命運。因此，古人解釋宗教的意義是全屬於地方的，全屬於內地的，就是說是特別屬於各個城市的。

各人祇知道他的城市的那些天神並且也祇敬重他們。各個人可以說：「我不怕你們國家的天神，並且我絕不敬重你們國家的天神。」

當城市宗教衰落而由宣傳宗教接替時，人類自然發生一種極大的變遷，那種宣傳式的宗教對於一切人都宣傳一種個人幸福的教義；在這裏，個人的幸福與普世的幸福同時並重。

從城市的宗教到普世的宗教

樂而西(Louis, Alfred)在宗教(La religion)上說：

我們所說的宗教不僅僅是那些國家的大宗教，在一個最強有力的上帝的威權之下，而綜合各種宗教儀式，這卻不是一視同仁的宗教，要集合那種不同的國家於同一信念之中。因為這一類宗教之能發實現應該發生一種衝突或各國人類之互相接近，那末，不是各個國家在一種戰勝的民族的統治之下，便是各個國家常常維持一些關係而不構成一個帝國。歷史上卻沒有任何一種宗教，其發展的範圍不是以一個帝國或一個種族為限；並且也沒有任何一種宗教之存在而不適合於各本國之政治宗教的情形的。基督教適合於羅馬帝國且深合於羅馬帝國的精神。佛教不存在於他那源起的國家中，其所以能生存持久者祇在於與各國宗教相結合，就是說，祇實現很不完全的一種國際宗教的型式。歷史上仍然絕對沒有真正普世的宗教，一種人類共同的意識。直到今日還絕對不會形成，並且沒有任何一種現行的宗教能發希望去實現這種意識，這種意識顯然是超於一切現行的宗教，也就同這種意識之超於一切偏見一樣。但是歷史的背景曾引起宗教之形成，宗教已不再是某一種範圍狹小的民族的神祕意識，或是範圍較大的一種人類的的神祕意識，不過多少還受一點限制，或是關於這種意識之一種改造。為着分辨這種宗教與那些國家的宗教儀式不同之點，我們可以說這種宗教是「積福」(economies de bien)，因為這種宗教之直接的及主要的目的絕不是祈求一個民族的那些保護神去保障一個民族的幸福，乃

是祈求給與各個人以一種幸福的長生不死。佛教便屬於這種宗教一類，因他要他的信弟子們有一種最後超升之法；不僅僅平常「積福」可以保證人以長生不死，佛教又鼓勵人們努力積福以入化境。

這種宗教之能發產生，乃是因為社會已發展達於某一種文化階段上，各個人已不復是緊緊的封閉於他的小社會團體之中；各個人的個性發達而具有一種私有的法權——這種法權好像是附屬於，或並列於，或超於那個人之上的一種社會的法權——和由這種特性所發生的一些精神的結果。個人漸漸的表現一種顯明的價值；他又漸漸的具有一種責任的意識；司命神的意見不是僅僅混合於他所參加的那個永久的團體，卻寄附於個人的精神之上。在那些半開化人們的宗教中及在那些國家的宗教中，那般偉人在墳墓以外佔有一種很重要的地位；那般偉人卻不像一般平常的死人，他們是同天神一樣的長生不死。當人的價值增高的時候，當人類生命的價值不受自然命運所限定的時候，則那種長生不死的宣傳力也就隨之而伸展了。那種長生不死祕訣之傳授已普及於衆生，並且因國籍之交相錯雜，人人均以善意互相結合。因此，可以說產生一種更親切的宗教，及一些個人幸福的信條。

繼而西又引基督教爲例而說明那些世界宗教都具有社會環境的印象。

基督教之感受羅馬帝國的印象

樂而西在宗教上說：

帝國在各種民族互相攻擊之中而造成統一，基督教也是同樣的在各種宗教互相衝突之中而造成統一。這是一種相對的統一，如國家的及政治的統一。這是毫無疑義的，基督教之信仰，在大多數文明人依照普通文化的程度與性質看去，是比較各地多神教的空泛的神學更覺得完滿多了；且基督教的儀式，形式上既較簡單且明顯，既廢除祭祀之血肉的犧牲，又減少許多神祕性，確適合於較那些東方帝國更進一步的一種文明；至於基督教的精神，就是理想的猶太精神，確適應於他所參加之社會最好的心願。但是，實在說起來，若是基督教之征服了羅馬社會，正是羅馬社會使基督教適合於他的標準及他的理想。基督教之根源潛伏於猶太民族的及其他地中海各民族的過去歷史中；基督教既然如此也就是羅馬帝國的一種產物。基督教之在人類歷史中卻適合於這一種大調和的要求，並且基督教便負着這種大調和的標誌。基督教的教義是猶太人的一神教及救世主義，同着哲學、神學及多神教義之一種調和；他的儀式是介於猶太教會祈禱的簡單形式與偶像教的神祕的外表儀式之間的。一種大調和；他的精神先是那些熱心祈禱的小團體的精神稍稍離開那種共同生活，恰好適合於一種大社會的條件，又犯了一些謬見，一直到現今還是贖取文明的代價，並且他的這種精神不久又化分為二，一種是共同的精神，即調和的精神，顧慮到宗教的及社會生活的那些主要的責任，便有一種懲戒制度隨之而發展；此外還有一種超等的精神，即勸導的精神，——以修善積德，求達聖書上之不可實踐的理想境界——這是對於有慧根的天才起於芸芸衆生之上，而以至善盛德感化衆生的罪惡。這種宗教卻受了野蠻人的打擊。

這種宗教雖曾受過野蠻人的打擊，卻得了勝利的結果，因為這種宗教感化了那些野蠻的及文化低落的民族，而使那些民族就他的範圍並給他們以他所代表之羅馬帝國的一種精神印象。

聳斯當(Benjamin Constant)曾經說明過人類情境之每一種演進必影響及於宗教觀念之種種變遷。
宗教上之精神的及社會的變遷

聳斯當在論宗教的起源(De la religion considérée dans sa source)上說：我們曾經說過，人類情境之每一種改革必然在宗教觀念上產生一種改革，這好像是在我們的研究中所揭示之主要的真理，並且我們曾經看過多神教(polythéisme)之替代拜物教(fétichisme)，是由於人類由未開化時代轉變到野蠻時代。多神教又受了其他的重大改革，又是由於人類由野蠻時代轉變到一種較文明的時代；並且那種賞罰分明，報應不爽的觀念已變成一種正確的教義，而替代了那祇作無力的誓詞及愚昧的希望了。這種人類情境之改革在各民族中表現特為顯著，絕無不牽連於偶然的事變，有形的災禍及宗教的或政治的威權。

人在幼年時感受到那些民族一切的印象，又受了由他們所表顯的新的刺激，既不能抵抗內心的煩悶，又不能抵抗外面的影響，這都是一種長期演進的文明之一些結果。沒有任何一種隱晦的意志使那些民族沮喪，沒有

任何一種遲疑使他們搖動。他們卻也經過許多痛苦，但是經驗卻不在那裏去告訴他們沒有一種痛苦是無可救藥的。他們祇看到要克服我們所覺得必須忍受的那些障礙。那末我們忍耐着，而他們鬪爭，他們鬪爭增加了許多困難，更使我們不敢於去鬪爭。

從一種純粹好戰的生活過渡到一種文明的生活，從一種惟一的戰士的境況過渡到一種農人的境況，在這過程中那些民族們都證實了有一種新的需要；這就是勞動的需要，勞動替代了用武，而交易替代了戰勝攻取；這就是財產的需要，沒有財產則勞動祇是一種妄想；這就是安寧的需要，沒有安寧則財產將無保障。

爲着滿足這些需要，當時便有一些確定的制度不可避免。既然有了這種要求，而應這種要求的那些制度便立即出現了；有一種公共政治權力防止社會團體中各個人員之互相侵害，並防止其互相殘殺。各個人之不適當的武力常保持各個人之威勢，但各個人也漸漸否認那種武力了。往日，那種不公平的事在他直接妨害各個人時纔遇到阻礙，現在，在各個人之公共同盟中不許有不公平事件之發生，於是不公平事件便遇着阻礙了。祇有被凌辱的人可以發言要求。大多數的人都重視法律，就是說重視公道與道德。道德與公道變成一切利益之中心，而爲一切權力集中之點。

在觀念上及在制度上的這一種改革便產生在那些宗教概念中之一種改革，於是祇有利益改變那些宗教概念。這種利益總是要利用天神的威權。社會情勢之影響及於各個人的祇屬於一種局部的且無常性的狀態，利益乃是天神專爲保護各個人的。現在實行一種更普遍的保護；天神的威權就專注於這一種更普遍的保護。

我們在上面所曾經說過的這些不可看見的威權都是模仿人類的榜樣，並且天堂的人物是由野蠻人所崇拜之各方的神明怪物所合粗而成，又是擬似一般人的模樣。當人類祇知從事於不間斷的戰爭，祇知作粗鄙的娛樂，祇知專敬勇力或狡詐，祇知擁戴最勇敢的及最強暴的首領時，則人類崇拜的對象專注於天上的神明。神明保護無知的或有罪的計劃，正當的或邪僻的意念都毫無軒輊，一切祭品及祀物都可以求得神明喜悅，並且有德者也同罪犯一樣，必須購備祭品。但是，一旦人類有了法律，法官，法庭，及一種公共道德，神明則監視着法律的施行，法官的操作，而那些神明自身又組織一種最高法庭，並指示一種高超的道德。神明與人類之一切關係都自行變更以適合於這種傾向。祈求神明恩惠的方法已不復是往日的那些方法了；那些祭祀，誓詞，供物都失去靈驗了。那些神明已不遷怒於一般人們之疏忽，他們已不復保證那些不公平之事之可以邀神明之助了。在往日相信多神教的那些民族，現在跨進了他們的敵人們的地境，而要求敵境的神明保護他們了，但是他們相信祇要神明證實他們的公正則必定可以保護他們的人。人已不復敢請求神明保護他所要犯的罪惡了；他至多也不過請求神明寬恕他所曾經犯過的罪惡。神明已不復是一切人類幸速之忌妬者，但卻是極端仇視惡人之幸運。神明的雷霆已不去打擊那些好人，卻打擊那些惡人；神明已不再虐待人，卻懲罰人。當天災降臨時，並不是神明之嫉妬，乃是神明之公正的懲罰。

一 從宗教到科學

因為我們在大部分制度的及大部分集團表現的起源上發覺到一些宗教的信仰，這並不是說那些宗教信仰在一切社會團體中及一切精神生活的形態上發號施令。從各方面看去，人類智慧是逐漸的開展並且另有其他寶貴的智慧勝過宗教智慧的價值。這種變更之主要的工具就是科學，科學是由批評的精神探求那些實驗的真理，而在精神上創造一切神聖遺傳所給予的奇聞異說之一些中心。這種進步自然需要人類思想之自由運用。但是，起初要看一看那人類思想的基礎是由那些關於宗教幻術（magico-religieuse）的概念之一些實驗所預備下的，然後再看一看那種思想的型式也是導源於社會。

宗教如何為科學的先導

郝那施（Reinach, Salomon）在阿密斯神話（Orpheus）上說：

假使白種民族被禁錮於一種禁令（tabou）之網，如對於食物，工作日，來去的自由，婚嫁，兒童教育等等之禁令，則今日我們便不能享受我們享受的文明了。幸而，那些有能力的及有天才的民族在那些禁令的範圍上加以一種淘汰；由經驗證明有利於社會的那些禁令仍可繼續存在，或為一種禮貌的法則，或為一種道德的及法律的

調誠；其他的禁令均已革除或祇遺留下一點低級的迷信的情況。這種逐漸解放的工作是自由那般宗教立法家及傳教師們所贊助的，這般人在編纂那些禁令時，不許極度的濫用禁令並革除了許多禁令，事實上他們也不能完全執行那些禁令。這裏還有一個重大的問題，就是十八世紀的純理主義卻走錯了途徑；當時純理主義看那般傳教師們好像一般壓制者及欺詐者，但是我們應該承認他們是思想解放之一般主動者，這種解放運動到後來更爲發展，並且這種初期的解放運動卻開了思想大解放之先河。但是傳教師作革除束縛的迷信及幼稚的禁令這種有益的運動，不僅僅是古時的一件大事。雖然在今日，我們知道那般天主教傳教師們也常常告訴他們的信徒不要作前史時代禁令所遺留下來的，那些無益的懺悔，前史時代禁令之愚蠢徒足以自檢。

人類的歷史就是逐漸脫離神教而趨於世俗化的歷史，這種世俗化尙未達完全成功的時期。在原始時代，整個的空氣好像是充滿了精靈主義 (animism)；到處都有一些危險思想浮動，那些思想阻礙並軟禁了人的活動。那些禁令之改革便是第一個進步，但是進步卻不止於此。人類在許許多多思想力之前不再處於被動的地位了。人類爲着克制思想力，爲着駕馭及採用思想力便發覺一種幻術，這種幻術就是一切真正科學之母。我曾經爲幻術下一個定義「精靈主義之法術」並且我以爲這種定義較勝於傅爾德 (Voltaire) 所下的定義：「做出自然所不能做的秘密。」因爲原始時代的人絕沒有自然所能做的這種見解，並且幻術正是想去克制自然。因爲這種幻術，人纔克制事物或變成一切事物之主動者。爲着要天下雨，幻術家卻潑水以代雨。很顯然的，操幻術者要克服自然，必費盡他的時間及他的氣力。但是請想一想培根 (Bacon) 說的話：「我們不能戰勝自然祇好服從自然。」

這種自然現象連帶性的觀念，及人類意志行動的觀念，已成爲一種科學的原則了。

一旦幻術戲法變成了一種職業，則那變戲法者便應該設法實現一些效驗，好使人承認及尊敬他的法力；那江湖術士一身兼業星相、醫術、冶金，並且同中古時代的星相家與鍊丹者一樣的，增加一些有益於人類的發明。這些發明對於幻術本身反無甚利益。我可以說原始時代人類的一切大發明，火的發明也算在內，都應該歸功於宗教的占卜及幻術的介紹。幻術並不是到處都產生那些同樣的效果；應該要有一個予以援助的地方纔好讓幻術得到效果；若是這種幻術，也就同圖騰教一樣，不能繼續存在於今日文明各國中，但是現今世界所享受的那些文明元素卻不能不歸功於幻術及圖騰教。

因此，我覺得這是我們的研究中的一種重要的結果，宗教之根源與人類之思想的及智力活動的根源互相混合；宗教之衰落或受限制就是可以使人類思想及智力活動之進步。

宗教不是像傅而德 (Voltaire) 與烏特 (Carl Vogt) 及莫爾地 (Mortillet) 所說的那社會組織上構成實得與欺詐的病原，乃是社會團體生活之開始。經過了相當時期，宗教便產生人類知識之各重要的部分，產生真正的科學，產生道德，產生法律，這些法律，道德，科學之發展又必在宗教衰落之後。

在我們的眼光看去，那些宗教禁令將修改成一些合理的法律，精靈主義失去了的領域便爲物理學，化學，天文學所佔領了。幻術在古時宗教儀式上極佔重要，現在已失去他的特性了，並且那些宗教儀式也漸漸變成一些形式，好像耶穌新教教堂中舉行領聖體的儀式一樣。

在下面引證涂爾幹的兩段論文中，是要使我們明瞭一切都差不多導源於宗教，並不是一切都受宗教所限制。

文化導源於宗教

涂爾幹在社會學年刊上說：

宗教的本身含有一切的元素，那些元素自行脫離，自行確定，並自行組合，以產生集團生活中之種種表象。如科學及詩文之導源於神話及傳奇；如塑像技術之出於宗教的裝飾及祭祀的儀式；而法律及道德則發生於教規之遵守。假使我們不知道宗教信仰之原始的形式，則我們不能明瞭我們的現社會之表現及我們對精神上，精靈不死上，生活上之哲學的概念。親屬之起始便是由於一種宗教的連繫；刑罰，契約，贈與，敬禮就是贖罪的，契約的，會合的，光榮的祭祀之一些變象等等。我們不能說那種經濟的制度卻不在此例，而出於另一種源泉；雖然我們不作此想，我們卻承認這個問題應該保留。還有千千萬萬的問題完全改變了我們所知道往昔他們與宗教社會學的關係之景象。

我們所提出宗教社會學之重要性，絕不是說，在現在的社會團體中，宗教應該像往昔一樣的風行。我們的結

論適與此相反。正是因為宗教乃是一種原始時代的事態，應該漸漸的讓位於孕育於宗教中的那些新興的社會形態。為要明瞭那些新興的社會形態，應該將那些形態連繫於他們之宗教的根原，卻不要與那些純粹宗教事實相混合。同是一樣的情形，各個人的感覺是本來的機能，而那些高尚智慧的官能便生於那種感覺之組合，今人之受過教育者，他的精神則不祇是由感覺造成的。當智力發展的時候，感覺之重要性反而減少了。

莫斯(Mauss)和俞白爾(Hubert H.)說明幻術家不僅僅是技術家的遠祖，且是科學家的先輩。

技術及科學導源於幻術

莫斯和俞白爾在社會學年刊上說：

幻術是最幼稚的技術，也許就是古代的技術。實際上，技術的歷史使我們知道在技術與幻術之間有一種係的關連。又因為幻術之神秘的性質，卻贊助了技術之形成。幻術好像是技術的一個藏身所，在這個藏身所下技術可以自由發展，當時幻術給那般技術家之實驗的及膽小的嘗試以他的實際的力量與真正的效果，要沒有幻術則技術家的嘗試必因不能成功而氣沮。有些目的繁雜的，行動無定的，方法精細的技術，如製藥，行醫，接骨，冶金，塗紬等術若非憑藉幻術，則都不能存在。我們可以說醫術，藥業，鍊金術，星相術都是自由發展於幻術之中。我們敢大膽的推論說，其他那些更古的，也許更簡單的技術之在人類之初都是與幻術相混合的，寧可說是脫胎於幻術。

何維特 (Howitt) 說到烏爾烏漢 (Woorung)，便告訴我們，那本地的族黨供給幻術家打火的鐵片，又佔有火石的石礦，四方部落都到這裏來採備工具。這件事實也許是偶然的；但是我們似乎考察那些最初的工具之發明與製造所產生的方式。依我們說，那些技術好像是一些種子，這些種子在幻術的田園上開花結果；但是卻侵佔了幻術的田園。技術逐漸的脫去他所向幻術租借而來的一切神秘的外衣；那些方法也漸漸的改變了價值；我們看那些方法在以先必帶有一種神祕性，現在祇是一種機械的行動；因此，我們看一看，今日的醫術按摩就是導源於往日的接骨按摩。

幻術之與科學發生關連，也就同他之與技術發生關連一樣。幻術不僅僅是一種實驗的技藝，他又是一種意識的寶庫。幻術在知識上亦佔極重要的地位，並且知識就是幻術的一些主要發動機之一；實際上，我們曾經看出對於幻術可以說「知識即能力」。宗教注意於精神的元素，常傾向於形而上學，至於幻術則注意於具體的事物，常盡力去認識自然。不久，幻術便編製植物的，金屬的，現象的，及普通生物的一種細目，這便是天文學的，物理學的，及博物學的一種初期目錄。事實上，幻術中有幾部分，如星相術及鍊丹術之在希臘，就是一些應用物理學；所以幻術家確實當得起物理學家之名，並且在希臘物理學一字是與幻術一字同義的。

那般幻術家又有時將他們的那些知識作有系統的敘述並且從中發覺一些原則來。當這類的學說醞釀於幻術家的學派之中心時，就是由於一些合理的及個人的方法。在這種學理研究的過程中，那般幻術家儘量的撇開他們的神祕說，因此幻術便具有一種真正科學的形式。這就是在希臘幻術之最後時期中所發生的情形。有一

位鍊丹者名烏蘭碧我道爾(Olympidore)說：「我願意為你介紹那般古人們的精神，告訴你他們如何成爲一般哲學家，而有一般哲學家的術語，並且他們如何引用科學方法以將哲學應用到技藝上。」

這是不錯的，尤其是在原始時代社會中，有一部分科學業經由幻術創立端緒了。那般鍊丹的術士，星相家，及行醫的郎中們之在希臘，也同在印度及他處一樣，都是天文學的，物理學的，化學的，博物學的一般創始者及著作者。我們可以推想到其他那些科學也就同上面所說的技術一樣都是曾經與幻術有同樣的世系的關係。數學一定是與幻術之數目的及符號的性質有關。由幻術所聚集起來的那種知識之寶庫早就成爲一切科學所借貸之資了。幻術養育了科學，幻術家又幫助了科學家之成功。在原始時代的社會中，祇有幻術家可以任意觀察自然，並仔細的推究自然或研究自然。那般幻術家以此種研究爲職務。我們可以相信，那又是在幻術家的教育方法上而造成了科學的傳授及一種知識教育的方法。幻術家的那些學校便是初期的大學院了。在文化之最低階段中，那般幻術家便是科學家並且科學家也就是幻術家。科學家及幻術家都置着那些澳大利亞部落變化的外衣，表面就是：預言家，星相家，天文家，物理家，但是他們似乎都從幻術家的小丹爐內汲取自然的知識及自然的定律。

我們雖然想極力脫離幻術，但是我們仍感不十分從容。例如，命運之泰否，氣色之休咎等觀念，都是極近於幻術的觀念，仍爲我們現在所熟悉的。無論是什麼技術，什麼科學，什麼主要的原理原則，仍然都是受過原始時代的幻術之洗禮的。這卻不能冒昧的說，所有關於動力，原因，目的，物體等一切的概念仍然屬於非實證的，神祕的及詩意的都是落於幻術的舊習慣中而人類的精神必避之又久纔能改正。

因此，我們想在幻術之起源上找出集團表現之最初形式，此後這種集團表現便變成各個人智能的基礎。

涂爾幹作更進一步的研究。真理所利用的那些概念的本身都導源於社會；一切概念之形成都基於宗教的禁令，那種禁令就是注入於精神中之一種命令的初期形式。

一切概念導源於社會

邏輯的思想之成立，祇有在人超於他所依據於感覺經驗之一時的表現而已。然達到固定理想的境界的時候，那種境界就是智慧的共同境界。實際上，所謂思想合於邏輯，總是說不憑各個人主觀的思想；就是說站在永遠真理的觀念上思想。不憑各個人的主觀，固定不易，這兩項就是真理之兩種特性。所謂邏輯的精神顯然是須要人知道有一種真理，與一些情感的外象不同。但是人如何能達到這種認識呢？我們常常推想，當人睜開眼睛對全世界看一看時，則那種真理便自動的呈現於他的面前了。但是在一種直接的經驗中，絕不能發覺這種真理來；反而失去了真理。因此，小兒與動物便沒有這種推理力。歷史證明那真理的經過悠久，若隱若現。在西歐，真理會因為有了希臘的那般大思想家，纔獲得真理本身的一種明確的意識；並且當這種真理發現的時候，柏拉圖（Plato）曾以一種極漂亮的言語表達之。假使祇在這個時期，人的觀念纔發表為一些哲學的公式，但是那種觀念必然預先存在於一種隱約的知覺之上。這種隱約的知覺，就是一般哲學家所曾經研究而予以說明的；那般哲學家

卻不是去創製這種隱約的知覺。因為哲學家能假考慮這種知覺及分析這種知覺，應該要知道這種隱約的知覺是從什麼地方來的，就是說要知道這種隱約的知覺建立於什麼一種經驗之中，這種知覺乃是建立於集團經驗之中。就是在那些集團思想的形態之下，那種不憑個人主觀的思想纔第一次在人類中出現；並且我們不能看出此外還有其他的道路可以使那種不憑個人主觀的思想產生出來。因為如此，祇要有社會存在的時候，則在個人的想像與感覺之外便有一種驚人的集團表現存在。因有這種集團的表現，人與人之間得以互相了解，而一切智慧能彼此互相溝通。這種集團的表現之本身具有一種精神上的威力，其所以能強制那些私人的精神就是因為有這種威力。從這時起，各個人便注意到在他的私人的表現之上，還有一種定型的概念，而他必須遵照這種定型的概念去規定他的一切觀念；個人約略知道有一種在他之上的一種理智的威力。這就是真理的威力。從這時起，個人便具有這種較高的智慧，而人便應用這種智慧去推究自然；他研究那種超人的表現從什麼地方取得那種特權，並研究在什麼情境中他以為曾經發覺到那些原因，他自己又使用那些原因以推求由原因所推演的結果，就是說他自己已有應用概念之權了。因此，理智的性質已個別化了。但是，為着要明瞭概念之源起及官能，應該回溯概念所依附的那些社會情形。

概念由下述的特性反對各種感情的表現。

那些感情的表現都是在一種永久不間斷的波動中；那些感情的表現有如江上怒潮，一浪一浪的彼仆此繼，

並且即使當那些感情浮現的時候，而種種感情之表現亦絕不是彼此相同的。每一種感情的表現必表現一個穩定時期的官能。我們總不能發覺一種感覺，就是我們以先所曾經感受的那種感覺；因為假使已經感覺過的那件事不會改變，就是因為我們已不是與先時同樣的那種人了。概念，卻不是這樣的，好像是站在時間與變遷之外，而絕無搖動；我們可以說這種概念是站在更穩定的及更安前的一種精神的領域上。概念本身決不因一種內部的及自動的演進而動搖；他反而抗拒一切變更。這一種思想，在任何一種時期上，卻是確定不易的，在概念應該存在的時期中，概念是屹然不可動搖的。假使概念有所改變，卻不是概念具有改變的性質；乃是我們發覺到概念本身有一些不完備之處；這乃是概念須要經過人的修改。在現實生活中我們所用以思想的一切概念，就是我們本國國語的字彙上所註釋的一切；因為每一個字必表明一個概念。語言是確定不易的；語言即使有變更，也是非常遲緩，並且，語言所註釋的那種概念的構造也是變得更遲緩。科學家對於他所專心研究的科學所用之特別術語，也是與上述的情形一樣，並且那種術語與那些概念的特別意義相適合。自然了，概念是可以改革的，但是概念的改革總都是思想上之一種強烈的表示。

但是，概念是不可動搖的，即使概念不是普通的，至少，他也是可以普遍化的。一種概念不能說是我的概念；乃是說這種概念是我與其他諸人所共同的，或者無論如何，這種概念是可以與其他諸人互相溝通的。我不能使我的意識上的一種感覺傳遞於他人的意識中；這種感覺是密切的關係於我的機體及我的個性而不能脫離我而去的。凡我所能做到的就是請他人和我站在相同的事物之前而示人以他的行動。那人和人之間的會談或

在於一種概念的交換。這種概念是一種非個人的表現，就是由於這種概念纔能溝通人類的知識。

這樣確定的概念的本性可以說是他的根源。既然概念是大衆所共同的，就是因為他是公共的作物。既然概念沒有任何一種個別精神的印象，就是因為他同化於一種統一精神，在這種統一的精神中其他一切的精神都互相交換並互相同化。若是概念比較感覺或想像更爲固定，就是因為集團的表現比較個人的表現更爲固定些；因為個人是可以爲一些細微的變動所感動的，那些細微的變動是發生於個人之內心或外界中的，祇有一些具有充分重要性的事件纔可以感動社會的精神。每當我們在一種思想的或行動的型式之前，則覺得這種型式一致的強制一般個人的精神與意志，這種對個人的強制便發爲集團的干涉，我們在上面曾經說過，我們所用以思想的那些概念都是記載於字彙中的那些概念。這是無庸疑義的，那語言與概念都是一種集團醞釀的產物。凡語言所說明的，就是社會用以表顯那些經驗的事物。那些適合於語言之各種基本的解釋就是一些集團的表現。

有一位邏輯學家哥卜羅 (Göblor, E.) 堅持理解力的社會性之說，特標明他所稱的「邏輯上之社會學的特性」。但是卻極力分辨一個團體那些特別的集團表現與普遍的共同概念有別。

邏輯上之社會學的特性

哥卜羅在邏輯專論 (Traité de Logique) 上說：

真理的觀念祇可以由一種社會生活去領會及去解釋；若沒有那種真理的觀念則思想絕不能超越各個人的意向範圍之外。觀念可以有善惡之別；但他卻無真假之分……。

要求人人之互相了解及互相調和首先要研究思想上之交通的可能性，然後再研究思想上之普遍性。原始人類的兒童的，及許多未受教育人們的思想都是與感動性相混雜不分的；那種表現是完全受感動情緒之衝動，浸染與包圍。但是那些思想可以由同情心的感應而具有交通的可能性；不過這種思想卻沒有交通的普遍性。一種解釋詳明的語言必發生於一種心領神會的感動的語言之後，這就是分解思想與情感的工具了。語言仍然激動一些情感與熱情，因為語言終不免是富有感動性的，並且因為他之富有感動性他可以變成很漂亮的或很動人的；但是語言祇能用共同認定的字義去說明那些觀念，並且當語言更進步的時候，則在他所說明的及他所激動的二者之間有一種更顯明的分野。語言因一些字句的連繫，去說明觀念，評判：這就是邏輯與理解。

誠然不錯，理智是不能孑然孤立的，並且即使由一種極抽象的意義來說，祇有一位特出的英才可以造詣理智之域，然在各個民族之後都有幾千百年的文明史。倒是邏輯上之社會學的特性是很容易看出的。語言學，歷史學，比較心理社會學，尤其是科學及哲學史使我們看到那所應該稱為純理主義之創始及演進。當那些民族祇有一些範圍窄狹的關係時，則他們祇要實現一種「理智的共約」不越出他們的那個窄狹的範圍之外。那末，他們有了一集團的表現，「共同的信仰，其中最重要的就是法律，道德及宗教。那些集團的表現就是一些習慣，遺傳與成應因團體的關係以強制個人情感之在那些集團表現裏面卻佔了一大部分，雖然那些表現是共同的，卻沒有

任何一個人想將他們列入一種理性的基礎及一種邏輯的價值上。但是當那些民族彼此互相混雜，各民族之間的關係伸展，各種不同的信仰互相衝突，人與人之間既不能互相和合，又不能互相了解。於是他們便研究如何去解釋他們的思想及說服他們的對方。因此發現一種批評的精神。他們研究什麼是應該思想的因為這種思想可以由此一個人的精神傳遞到另一個人的精神中去；他們便從事於區別真偽，就是說將理智與情感分開；這一種區分之較重的成功就是為哲學與科學分家之起源。

人本來是一個社會的生物，他的交際的能力，生理，尤其是心理祇可以用社會學的眼光去理解的。假使我們從個人的觀點上去看一個人的一切信仰及他的一切信仰之形成，則終不可解了；即使他的那些信仰有偏於個性的地方，但是那些信仰總是一個生物在一種環境中所施行的一些行動。我們可以同烏夫丁（Hofling）一樣反對說：「這種社會勢力之影響及於思想上者在人類進化之低級階段上較為顯著。當文化成熟時，則個人的思想便漸漸的自由了。」不應該說精神活動之較高的形態要消滅一切的社會特性。一般社會學者反對個人主義之誇大，特別說明集團表現之重要，個人則同化於一種社會環境中且密切的依附於社會環境。他們為堅定這種錯誤的觀念則以為凡是個人的並不是社會學的。個人獨立性，特別是個人思想之獨立性乃是一種社會的事實，一種文明的產物。那些社會關係容納個性，並不因之減少或放鬆社會關係，那些社會關係倒是變成更較錯雜，變化及和順了。人之肩部的骨節可以作種種的動作是不是比較祇能作平面伸屈動作之膝部的骨節少些？社會事實並不是完全使個人隸屬於環境；自由也是一種社會事實。

一個人在他的意志上可以密切的加入於一個團體中，如階級、職業、宗教、城鎮、時期及地域之不同而各結為團體。文化，尤其是科學可以使人超越這類團體；爲了科學，人便放鬆了團體的連鎖，避免了團體的束縛，或者他表面上遵從，或者他公開的打破；他取得了他個性的獨立自主。這就是在實際上，他已加入於範圍更大的或更有組織的一些團體了。生長於小城市的一個富有資產的家庭中的一位青年，從家裏承受了許多先人之見，並讀了許多人所未讀過的書；他已深入一個迥然不同的社會環境中去；那些集團的表現就是他的環境的偏見，他卻以科學家或者學家的意見替換了集團的表現。

一位現代科學家的思想所活動的領域是特別富有社會性的一種；中古時代思想所活動的窄狹範圍祇限於社會關係之初步簡單的形式。

無論如何，爲着科學進步，必應該有一種自由研究的精神。我們常常尊重希臘文明在於使人們知道自由思想。這就是所謂「希臘之奇異」(miracle grec)。那裏是不是有一些社會情境贊助了那般希臘思想家之努力？

希臘之奇異

龐伯爾(Gompertz, Th.)在希臘之思想家(Les penseurs de la Grèce)上說：

小亞細亞之西部曾經是希臘文化之搖籃，特別是這海島的中部及毗連的諸島。在這一點上，自然之賦與特多，對於希臘民族中之最富於天才的伊奧利安族（Race Ionienne）之賦與特厚。至於伊奧利安人之起源則不能詳知。所確知的是那伊奧利安人是參雜於希臘中部之各民族中，他們因而成爲各民族之一種混合種。正是因爲他們之各種來路的不同，則他們便具有種種不同的稟賦。正是因爲他們之來自亞細亞，所以他們的性質便具有一種確定的印象。他們又是很勇敢的航海家，並且他們與大陸內部的各民族發生繼續不斷的關係，曾受了那些較進步的各國之極度的影響。他們又參合着其他強壯種族的血統，自然毫無疑義的生長及發展養成他們本身的一種強健的體質。在一般希臘人中，沒有任何一人禁錮於一種孤獨的生活而成愚頑不通世故的。但是，他們確是沒有保障的，是寄居於西圍皆山的一個窮苦的國家中。其四鄰的各民族都是非常文明又非常的團結，給他們以一種精神上的刺激，同時又使他們的國家之獨立自治感受一種極大的危險。在野蠻種族侵略之後，又被里狄安人（Lydians）與波斯人（Persians）征服了這個國家，這樣，逼一部分的希臘人去國離鄉，又迫另一部分希臘人俯首承受外國人的羈勒。從這時起，留在國內的這一部分人遭遇東方的柔弱萎靡之苦，並且慢慢的喪失了強悍及勇敢之性。這種影響的結果是智力發展太快，並且太短促的緣故。幸而，那些文明種子結出一些早熟的果實；那些文明種子之被逃亡在外的移民們攜帶而去，並且移植於亞狄克（Attique）之肥沃土壤中，於是那些文明種子便在這塊土地上盤根固節了。這種產物，並不會經過許久，都發展異常，如頌戰詩體之成功，其他各種詩體之孵化及承繼先時的科學的與哲學的研究。繼續研究人所提出的那些老問題：什麼是人類？什麼是上帝？什麼

是世界另有一些新答案，漸漸的替代了或改變了以先那種宗教信仰所會擬的一些不合理的答案。

當時希臘人推理之充分發達是在於預先已獲得一些特別的知識。希臘人有收集一宗先代遺產的機會。當時有一位沙爾德人 (Chaldæan) 觀察米蘇波大密 (Mesopotamie) 那地方光輝的及透明的天空中之各星宿的運行，並且發覺日蝕月蝕之循環定律；當時有一位埃及人測量被尼羅河淹沒及滋潤的土地，以決定各個領地上收人的租稅，並且創造近於初步幾何學之一種技藝，以上所說的兩種發明便於無意中預備了希臘科學之未來的發展。此外還有我們認為命運所給與希臘民族以一種更好的——也許是更大的——機會。在科學研究——因為按照我們的歷史知識允許我們這樣肯定的說——的長途中的初步絕未完成，祇是各地方有一般傳教師或一般科學家結成團體，集合一種不可避免的傳說。但是，那些科學研究的初步常常是科學研究的止境，因為這樣獲得的那些科學理論常常凝結成一些不可動搖的教義，而與那些宗教信仰相混合了。小兒所不能解脫的牽手帶變成了束縛成人的鎖鍊了。希臘民族之文明進步還具有一種特別的機會，就是希臘民族的前輩都組有一些傳教師的團體，但是希臘民族本身總是沒有這種團體。因此，人類的科學發展之未來的主動者因有牧師團體之存在便得了許多利益而又避免了許多障礙。希臘的天才依據了那般埃及人及巴比倫人 (Babylonia) 之一些初步的研究工作而能較不受一切拘束的已達到一種發展，並且一展翅直飛到最高峯。希臘的天才成爲純粹科學的，及一般科學的創造者卻置身於兩種民族之間，這兩種民族將希臘天才領導至科學領域而爲他預備

並供給他以一些必須的材料，正如哥德（Goethe）之處於拉華特（Lavater）與巴斯多（Basedow）之間一樣：「右邊一個先知，左邊一個先知，世界的嬰兒居中。」“prophete rechts, prophete links, das weltkind in der mitte”。

物理知識之發達，及希臘對於自然界上所研究範圍之增大便產生了兩重結果。在宗教的領域上，將宇宙看做亂闊闊的劇場，不斷的增長，不斷的對敵，而漸漸的趨於顛覆：我們從事體的過程中獲得一些定律，知道理智總是增長擴大的引導着無數的天神隸屬於一位最高領袖的意志之下。多神教漸漸成爲一神教，我們要研究這種演進的階段太遠了。但是，比較正確的知識，對於那些自然的現象之一種深切的觀察，同時，推究那些物質原動力之構造；那些天神的，精神的及魔鬼的世界不再能迷惑一般研究家的眼光了。創世論已開始脫離多神教之神話了。物質的問題已成爲一般意見之第一要件了。

科學進步應該創造一些偉大的精神，而漸漸的變成爲一種集體的及國際的科學。這就是哀斯施爾（Zöan Herschel）所曾經說明的。

近代科學之集團的性質

哀斯施爾在論自然哲學（Discours sur la philosophie naturelle）上說：

一直到十六世紀末年，那些物理科學之進步非常遲緩，從十六世紀以後則那些科學發展得非常迅速，顯出一種最奇異的相反的狀態。在十六世紀以前那樣悠久的時期中，我們祇看到科學上一點輕微的改進，而早先一切的科學發明都在一種完全停頓的狀態中，或者寧可以將那些發明看作類似一些文學上的好奇心，而不將那些發明看作一種具有真正價值及利益的事體。在那一世紀一世紀的時代過程中，也有些人看出那些科學發明的重要，而感覺到知識的貧乏。但是，研究方針錯誤，又抓不住研究的目的，又不尊重有系統的研究之利益，並且尤其因為社會的愚蠢，致使那些偶然的嘗試全遭失敗而不能給予科學以一種堅定的、合法的激動。科學集中於一種領域，很少接近於平常的智力。地震、彗星、雷、電、風、雨等氣象之在當時也同今日一樣引動一般的注意並且激起各處對於產生那些種種現象的原因作許多最奇異的猜想；但是人不會想到科學之能發研究那些共同的問題，能發從事於那些機械的技藝，能發深入礦穴與試驗室。然而，這很難說在供給各人以發表意見的印刷術未發明以前那一切自然的徵驗卻未經人看出，或是許多正確的合理的觀察都極衰微。最後到了印刷術發明的時期，在這個時期中，文明之燈光不再以無益的光芒放射及照耀了。每一種幸福的思想，每一種重要的事件都被人很細心的保留下來了，並且不久因而獲得一種出人意外之收穫。自印刷術發明之後，一切精神上的動作可以從這一種地方傳遞到另一個地方去了。這種印刷術所給予的便利，與他所產生的效果非常宏大，超過了一般人的希望之外。此外那些最驚人的發明又是一項一項的繼之而起，並且沒有一種科學不曾經過這種發明的運動。沒有一種科學不自行擴大，不自行改善。

造成這樣幸福的情境之一種主要的原由就是財富的及文化的偉大的發展，這種發展創下餘暇，增進研究的興趣，差不多全部歐洲都已經增加進化的興趣，並且一切建設不久便從歐洲伸展到地球的整個面積之上。所以贊助各種自然科學之研究者，更覺便利，而觀察更較明晰。在這上面，我們應該看出那些自然科學在最近的時期已達到一種不可思議的發展；就是因為這種發展我們又看到那植物學與動物學又逐日取得許多收穫。我們覺得那般最能幹的旅行家所能發收集的一些報告總是不及生活於當地的人們觀察所得的那些報告。那般旅行家能發採集，聚合一些動植物品，記載他們所到的地方之地理的構造，又列入幾種當地現象的發展；但是祇有寄居於當地的人纔能從事於一些有條理的觀察，如氣候，潮汐，及這一類的許多事件為科學所需要的觀察。祇有寄居於當地的人纔能發深深研究地質的構造，而詳述各個地層之屬於什麼一個真正的時期。祇有寄居於當地的人纔能發說明土產動物的習性，植物生長的限度，總能發獲取地方礦產之確切的認識，並且獲取為着要具有地球之一種完全觀念構成在地理學名義下，我們所應該知道的根基上那些不可免的許許多多其他的詳細知識。

我們不應該忽略那些地方環境所表現的一些特殊的現象；那些特殊現象產生的教訓也是很重要的。當研究科學的人數增加的時候，而他們所散居的空間也自行擴大，於是知識的溝通更為必需並更為重要了。那許許多多的研究者並不是各人都竭力研究一種同樣的題目，並不是專作一些相同的研究；因為，除去空費了他們的時間而外，那些同樣的研究也引起許多無謂忌妬與爭論。科學上之亟須改善及發展的那些觀察的方法，須儘量

作迅速的散布與宣傳。我們要激發一種共同利益的觀念，我們勉力養成一種互相扶助的感情，我們加倍努力與活動。並且那種高貴的競爭心卻暴露及表現出許多謬誤。

也許在以一般科學進步為目的之一些制度建立之後，沒有更好的東西去贊助人類知識之發展，祇有那科學日報之發行。這不是在歐洲之一國得讀那些科學日報，並且那些科學日報之迅速的與普遍流傳可以使世界各國之科學觀察的讀者們有一些方法上及手段上的密切的溝通。各人都知道他的同業者所研究的題目，其所包含的一些更重要的研究，逐日在日報上披露一種要覽說明什麼研究業經做過了，及什麼研究尙待去做；這一類的綱目漸漸顯得在各種科學之將來進步上具有一種真正的影響。至於那些初級的專書在將來的科學研究上不能發生多大的利益了，祇有用最適當及最顯明的方法去集合，分析那些知識，那些知識是生於我們之前的一般科學家們研究所得的，而使生於我們之後的一般科學家們能般享受這些知識，這些知識是我們研究所得而將遺贈於他們的。

三 藝術之發端與社會的職責

藝術的社會常常被人看作個人自由的領域。自然我們可以在藝術上指出一些發端與社會的職責。這就是賽亞伊 (Scailes) 在分析並辯論由居我 (Guyau) 所提出之社會學觀點上的藝術 (L'art au point de vue sociologique) 一文中所承認的。

藝術之發端與社會的職責

賽亞伊在藝術之發端與運命 (L'origine et la destinée de l'art) 上說：

在人類中，藝術與裝飾品是同時出現的。我們在前史時代的地洞中發現一些頸圈、手鐲、石製的及骨製的指環。那些野蠻民族仍然為我們證明原始時代的人類生活。人類藝術之第一種作品就是人身：人在他的身體上繪畫，或在他的身體上雕刻。繪畫之起，由於文身，常以縱橫行線繪畫滿面，有時且繪及全身。雕刻術之表現，就是鉸面、斷肢、修髮，及一切勉強改變人身之自然的體格。又有些裝飾品來補助這種變形。當時，人將裝飾品任意懸掛於身體各部：人可以將裝飾品佩帶於胸前、頸上、臂上、腿上。不僅如此，人還穿通鼻膜，擴大嘴唇下部一孔，洞開兩頰，鑽通牙齒，為的是佩帶裝飾品，好像是嵌在本身，而不顯出是身外佩帶之物。創造裝飾藝術的感情不是在求愛，卻是在

自美。在那些文化低落的種族中，婦女們沒有裝飾品；其中理由極爲單簡：強悍男子們保留着他們所能製造的一切裝飾品爲他們自己使用。」（見 J. Lubbock, *Origins de la civilisation* P. 51）誠然不錯，這就是藝術之一種極單純的發端。但是這一種粗率自美的解釋，我們還可以見到許多著作證明這一類的性質。野蠻人不同意於他本人的體格；他改變他的體格的形式，他盡他的能力去製造一種外貌，以改變他的本來體格；那種外貌是適合於他的理想而爲他所冀求的。他想要好看，想修飾得比自己生來的更好看。他外在形體上表現一種感情，是形體所不會給他以這種感情的表現。他的文身也就同意大利畫家（Michel Angelo）的壁畫一樣出於人之最好的本能，理想的需求，爲人之精神與形體所視作他的感情，而用官能去享受的必然，因此他將那些感情反映於一種外表上，而這種外表又重新產生那些感情。藝術是自動的產生於人類的本性。由感情發爲想像，又由想像而見之於動作；這就是藝術的原則，這就是創造藝術之感情的力量。第一等的善觀，就是第一等的熱情；野蠻人爲着要改變得好看而自毀，自傷，忍耐着而不惜受痛苦。藝術漫無邊際，祇看感情的熱度如何。原始時代的人就像一個小兒；他的宇宙狹窄得如同他的自私主義一樣，不出於他的一身；那種裝飾而祇是表現這種幼稚的虛榮心。總是因爲這種幼稚的虛榮心使人愛好及研究藝術。但是漸漸的人便發生一種神祕的關聯的意識而將他聯繫於他的同類之中。那種孤獨個性的幻想便低減了。小我擴大而成大我，藝術也隨之擴大，其範圍不僅在一身，兼及於家庭、城市、人類了。人增進他的各方面關係，又擴張他的同情心。那顆心，也同精神一樣的面宇宙化了。因此，藝術脫離個人而永不脫離人類。

武器，工具常常與身體接觸；去裝飾武器及工具也就是去裝飾他的本身。同樣的情形，人裝飾瓶、罐、及家用的器皿。人總將他的感情寄托於一切事物之上。國王俞里斯（Ulysse）放倒一棵無花果樹，並且他自己修削那些木板，去建造他的婚禮的牀。需要求滿足，感情要表達。當人住到一所茅屋裏，他必將茅屋建造成一種合式的，整齊的形式，使之適合於視線的和精神的規律。首領的威權顯然高出常人，常看到他住在一所較高的，繪畫着許許多多花樣的茅屋內。——人也用他的一切感情去遊戲：戰爭、狩獵、求愛、及一切的情緒都表現於野蠻人的跳舞中。跳舞也同裝飾一樣，這是身體藉着一切動作以創作外觀，而表現感情。希臘諸神就是代表城市的法律與威權；神總是在城堡最高之處的廟宇，神的塑像，住宅總是精緻的，安靜的，整齊的，這都是由感情製造出來的。神變成至高至大的，宗教也變成普世的，廟宇也就擴大了，古代的教堂已不復是神明的住宅，已不再滲入於他所統治的城市，廟宇，他突出於那些低矮的房屋，他卓立於他的四圍，他好像是照臨全部的人類，並且廟宇的塔尖好像要直透雲霄。

朗頌（Lanson）研究文學作品成功的條件，特注意到在什麼意義上那些作品就是社會的現象。

一切文學作品就是一種社會現象

朗頌在形而上學的與道德的雜誌（Revue de métaphysique et de morale）上說：

這是不能不承認一切文學作品就是一種社會的現象。文學作品是一種個人的行為，但卻是個人之一種社

會的行爲。文學作品之主要的及基本的性質，就是在於使個人與大眾溝通。一位社會學者會下這樣的一個定義：「藝術是由大眾而生的」，托爾斯泰 (Tolstoj) 也作這樣的一種格言：「藝術就是傳達意義的語言」，這兩種定義差不多是完全相同的。在一本書裏面，常常有兩種人：其一是作者——這是人人所知道的——但是還有一位讀者，除在特別情形外，卻不是一位個人，乃是一個集團，一羣大眾。這是人所不容易注意到的。我不願意祇說文學作品就是在作者與大眾之間的一個介紹人；文學作品祇是將作者的思想傳播於大眾；但是所最要注意的是，文學作品已經含有大眾的意味了。一本書中所表現的想像，是在一位作者個人的一切錯雜的想像中，早由大眾的精神表現所決定了；書中發表的想像正是大眾精神表現所要他實現的那種想像。

大眾預定將呈現於大眾之前的那些文學作品；大眾之預定那種文學作品是毫無疑義的。我並不主張文學作品之力求意義平凡以希冀成功。我不否認那愛戀理想的藝術家之不存私見而不求迎合大眾。我所說的大眾不必一定是今日的大眾，要人以現代的方式迎合他的大眾，給人以榮譽與金錢的大眾；這差不多是一種理想的大眾，是在往日模型上或在將來的夢境中所想像的大眾。有一位無名的歌者說：「我爲我自己並爲一般詩人而歌唱」 (mihl canto et musis) 他之要加人一般詩人，正是因爲他需要一個大眾。一般藝術家及批評家都要犧牲目前的成功以促成藝術之完善，而不祇求個人欲望之滿足而著作；他們都是要求古人的或今人的一小羣大眾之滿意。對於何若斯 (Horace)，便是阿古斯特 (Auguste)，麥賽恩 (Mécène)，華呂斯 (Varus)，維說爾 (Virgile)，及鮑里翁 (Pollion) 之贊許，對於鮑爾羅 (Boileau) 便是孔代 (Condé)，維屋恩 (V. Vonne) 及羅施富哥

(La Rochefoucauld) 之贊許；樂西恩 (Roisine) 自謂荷馬 (Homère) 維說爾及蘇高克爾 (Sophocle) 是他的一般「真正的賞鑑者」；聖卜夫 (Sainte-Bauve) 集各時代的及各地方的大著作家之大成，並且希望人必先自問：他們對於我們如何說法？假使史鳳莽 (Schumann) 說：「當你演表的時候，絕不要因為知道有人在那裏聽而使你不安心。」但他隨即補充說：「你表演時總要以爲有一位導師在那裏聽着。」人不能脫離大衆意志之影響，祇有由另一種大衆意志代替之。

雖然是抒情的詩也不能脫離文學作品的這種普通條件。有人說：抒情的詩體，就是個人的表情。抒情詩，就是內心之「我」(le moi) 發爲詩詞。並且，因為這樣，有一位批評家在近代抒情詩上曾說出某部分之失體。但是我們留心看一看：沒有任何一種抒情詩祇爲作者自吟的；至少，抒情詩之發表不是爲他本身而吟咏的。維尼 (Vigny) 不對於他的母親之死而作詩歌；他在他的日記上記下他的痛苦；當他記錄他的痛苦的時候卻不曾想像到大衆；羅俄在初年，並不會作詩以悼他的女兒之死；自從他作詩，他是要將他的詩發表的；這就是一種描寫。抒情詩之作必在可以讓人聽可以爲人吟的時候。於是他以他的詩歌迎合那真正的或理想的大衆。他在詩上放下可以喚起大衆與自己一致的一種感情，就是說他知道他自己的那一部分感情是與其他一般人們共同的。因此，有人說，當我們看到羅俄、拉馬的 (Lamartine) 或者米賽特 (Musset) 等人詩中所描繪的那些個人的感情，那都是人類共同的感情。詩人之「我」，就是一個團體的「我」，當米賽特歌頌的時候，其代表的是宗教團體，當羅俄歌頌的時候，其代表的團體範圍較狹，當烏必烈 (Audierne) 歌頌的時候，其代表的是宗教團體，當羅俄歌頌的時候，其代

表的是一種政治團體。一位社會學者對於贊美歌曾說過，希伯來詩人之「我」就是一個集團的「我」，可以自稱為一切抒情的詩。讀者將他的心靈體貼於詩人的詩歌中。

即使對於詩的格式，也是詩人接受大眾的意志。詩人所以襲的習慣，不僅僅是過去時代之浸潤於他身上；而是要知道過去的時代同樣的在他的同時人衆的心靈中活動，在他所知道的他們的那些審美能力及習慣上創造他的一些音韻。他知道由那種音韻的反應，大眾將回答以什麼一種結果。從這個地方，人更可以確定由什麼格式的或音律的新穎而得到成功。我們曾在象徵主義的歷史中看過這一類的例證了。我不知道，音韻是不是真正的一種社會的產物，是不是在原始時代一切詩都是合唱的。所能確切知道的，就是在那傳奇的詩中，詩中的技藝是遲之又久纔改進的，韻詞是緊密的將聽者與讀者連繫於詩人；我們各人都受那些音韻的索引，詩人之一唱一咏都與內心的音調相和合。

引據幾種例證可以讓我們明瞭藝術之在各種社會所能發表表現的型式及各種社會之施於藝術上的影響。在下面這幾篇論文裏，歐弗若（Ouvré H.）說明藝術表現中的城市，克羅賽（Crisel M. of A.）分析古代戲劇同時兼具有宗教的及國家的兩種型式，馬爾（Mal' H.）解釋宗教與教堂的信念之間的關係。

藝術表現中的城市

歐弗若在希臘思想之文學形態 (*Les formes littéraires de la pensée grecque*) 上說：

從第八世紀到第四世紀就是希臘城市極盛的時代。一切物品、墻垣、建築物、丘陵、海口、江河，都歸入這種城市社會組織中。城市的結合必須有一位元首以統馭之；因為人要佔領某一地方，所以要維持一種團結，這種基本的信仰是浸潤於三四種類似的意志或情感，如對於某一種特別神明之忠誠，專為城市之保護者，愛戀鄉土，認為是過去祖先輩的共同寄居之所，願意為本地人，就是說人願意永久寄居於一種固定的土地，而說他是生於這塊地方，是這地方的石頭及橄欖樹的子孫。

地方的觀念是這樣的強烈，但是這種觀念也可以轉移於及適用於另一種地方上。在一種發現的及佔領的地方上，那般侵略者可以重見他們所熟識的山河，去國離鄉的一點真誠的想像；他們在各處仿造起他們本國的模式。

那種山石的一隅常為國家生命之所繫，尤其是那個城堡及城堡的近郊，人尊從他的樣式，尊從他的需要，追隨他的審美觀念而變易。我們所已經說明過的那種建築術的，音調的審美嗜好便是希臘人愛國心之一種主要的元素。這是一種具體的及城市的愛國心。

這種解釋有許多豐富的憑證。首先看到那般居民之團結以舉行紀念節期並在藝術中發揮儀式的狀態。次之，又看到當時的政府很快的傾向於民主共和政體，因為各個人人民任意交往，不難互換知識，以增進他們的財富，並使他們為着取得權利而互相聯盟。鄉人之重保守與市民之尚平等，兩兩相對，常常激動多人去注意政治與歷

史。導社會團體以趨於平等的一種不可抵抗的潮流也許發生於羅馬，但在古希臘尤為厲害，既多危險且甚不幸，並且希臘賤民之不能忍耐，寡頭政治之易於失敗特別具有兩種原因如下：雖然他們雙方有種種意見的紛歧，卻互相承認一種基本的類似性，就是共同的國民性，並且，當人共同保守對於氏族貴族 *aristokratie* 之一種敬意的時候，則他必更尊敬統治國家生命的那些法規。那些法規，可以說是一種半形體的，及半社會的結合之一種精神。那種法規可以操縱一切，如具體的實物，建築物的形式，環城的山陵，廟中的神像，儲藏的珍寶，都隨那一種法規而作惟一的決定；一切特權都屈服於那種法規之前；由法律規定的平等一定是由那般希臘人傳到我們的。

希臘城市是這樣的堅忍抵抗着，所以永遠不能造成一些範圍更大的國家。雅典在第四世紀的時候便衰落了，因為他始終祇是一個城市，統治支配的範圍大小，又讓國內各附屬的民族繼續保存那種城市的個性。在「麥德戰爭」(Guerra médisque) 以前的時期，那些希臘社會團體的關係祇有兩種型式：共同作戰及聯盟。

類似於上述那些現象會常常復現，並且我們另外還看到那些小城市社會團體；古時南部法蘭西的那些小民主國，蘇爾頓 (Soissonnais) 的各自治區，法朗德爾 (Flandre) 的諸邑都近於這一類。戴恩 (Taine) 曾說明這一類的環境正好培養美學之成功。但是這種解釋對於塑像的技藝，建築方法，與彫刻技能尤為確切。那些不變動的形勢，神像，教堂，城堡用以裝點那個聚居之所，可以集中一些同情心與愛國心。當那種精神得集團的及宗教的感情時，則那些建築物便造得極其莊嚴燦爛。邑吏的房屋，古式的教堂，亞拉伯的回教寺都是充滿了地方區域的熱情。因為有那些建築物，可以增加許多勇氣與策略；因為有那些建築物，可以讓後生的泥水匠，彫刻匠，及建築

師追隨先輩建築師的思想；因為有那些建築物，其相同的形樣可以維繫着一種民族的觀瞻；一個高罕特人（Prithien）第六世紀的亞高利任人（Artesien）看見在各家房屋上頭三角尖及圓形柱，則他在那些建築物之前不斷回憶一些快樂與激昂之氣；他總很尊重的並且很合理的，去觀察及測度那些一切舊時建築的形樣；他在那些挺直的柱頭上，又發覺到許多舊時的樣式。怎麼不叫那般藝術家的作品不激起默念的熱情？

古代戲劇之宗教的及國家的方式

克羅爾賽在希臘文學史（Histoire de la littérature grecque）上說：

這是無須驚奇的，這樣完美的一種文學，曾吸收其他一切文學所具有的精華，一旦他佔有一切方法時，便取得精神上不可比擬的重要性。第五世紀的悲劇替代了那種歌頌英雄之詩；那種悲劇是同時備具歷史的，雄辯的，及道德哲學的各種形式。他用種種深摯的感情誘啓人心，他用一些最古老的觀念及最新穎的觀念以引起一般的興趣，他以一種最高貴的人類生活之景象以蠱動一些妄想，他連合最有力的詩詞、音樂、演說、及滑稽以娛人的耳目，這真正是色色俱備的文學。我們還無須猜疑，那種悲劇在當時還是希臘觀衆的一所教育人衆的學校呢。悲劇教育之莊嚴偉大同時又具有勢力。戲劇在一種宗教的感情上激動快樂、憐憫、熱情、好奇、一切特殊的力量，好像一架大抽水機，號召無數的人衆，使各人的心靈自動的互相交感。在宗教與詩詞盛行的往昔，人人的心靈都是很顫動的及最易感動的，人人的精神都是最順從的，並且詩人之言在羣衆之上是特別的響亮。這就是希臘人從

戲劇上得熟識他的民族中之過去的歷史。一切古代的傳說都不斷的從戲劇上表演於希臘人衆的眼前。他看到扮演的那般民族英雄，他注視他們的行動及他們的痛苦，他聽到他們說話，他將他的一切感情與他們的感情聯合一致在他看來，古代希臘的一切，在這種扮演的形態之下，已變成一種活現的事體了。

這種希臘文化的學校同時又是一種道德的學校。一切人生問題是不是都表現於那些戲劇之中？命運、責任、熱情、英雄觀、自由、忽略、驕傲、以及一切偉大的、隱微的、可驚的、或可怖的事件都可以激動我們，並環繞着我們，戲劇則不斷將那些事件一一表演出來。理性、本能、或然、不知、有計劃、偶然，這都是許多值得考慮的題目。同樣的，常常表演一種善良的社會，可以陶冶精神，而給予更雅馴的感情及更敏銳的評判，常常表演由高尙智慧所設想的意想中人物，可以使雅興民衆諳習一種高尙的思想，偉大的胸懷，高貴的感情，爲日常生活所不能使雅興民衆認識的。從這上面，看到悲劇爲精神的及道德的文化盡了一種義務，其價值是不待誇說的。那些偉大的精神之本身也受到悲劇的影響，那種悲劇產生許多智巧的組合，啓示許多人類的本性，發表許多有益的思想。實際上，當各人走出劇場的時候，必帶着一切有益的紀念之感想。當那一剎那間，人正享受一種更高尙的、更合理的、及更光明的生活，那種生活使人長時間的在他的行動上及逐日的言詞中都回想得到。

教堂與宗教信仰之間的關係

馬爾在法國十三世紀的宗教藝術 (*L'art religieux du XIII^e siècle en France*) 中說：

在整個的教堂裏面，人必感覺一種穩定性及一種信念，這是毫無疑義的。就是今日的教堂仍然給予我們以這種信念的印象。

我們可以暫時丟開我們的憂慮不安的心思。我們向教堂去罷。我們遠遠看到教堂的長廊，教堂的塔尖及教堂的四周，便令我們覺得好像是一隻有力的大船正開始作一種長途旅行。整個的城市都可以全無恐懼的踏上了這一隻大船之中部。

我們再走近一點。在教堂的門前我們先看見耶穌聖像，無論什麼人當他來到這種地方都有這種際遇。耶穌是解開生命之謎的鎖鑰。在他的四周，寫着回答我們的一切問題的一種答案。我們可以知道世界之如何開始與世界之如何沒落。每一個塑像就是某一個時代的象徵，我們可以在那些塑像上推測那個時期。最要緊的是我們眼中所看到的那般人，我們都要知道他們的歷史。那般人都是耶穌的一些模型：因為那般人之存在祇是因為他們參預救世主的神性。其他，如國王，戰勝者，哲學家祇不過是一些空名，毫無影響。因此世界與世界史都讓我們看得透明了。

但是我們本身的歷史就是記載於這種宏大的宇宙之旁。我們在那上面看出我們的生活應該是一種鬭爭：每年每月對於自然的鬭爭，時時刻刻對於我們自己鬭爭。對於那般曾經勇敢鬭爭的人們，天使們便從天上賞給以一些花冠。

這裏有沒有引人懷疑的地方？或者僅僅是爲着一種精神的不安寧？

我們深入教堂裏去。那些雄偉莊嚴的氣象首先震動了心靈。走進這偉大教堂的中央而不自覺神志清醒的那簡直是不可能的事。祇從教堂的莊嚴上看，便覺得好像是一種神祕的聖蹟了。我們還覺得那裏好像是一種世界的影像。教堂好像是一個大平原，又好像是一個森林，有他的空氣，有他的芬芳，有他的光明，有他的明晦，有他的陰影。在那種晚霞之後，夕陽西下，而他的那種燦爛的晚霞也好像太陽一樣預備着隱身於優美的森林之極邊。但這乃是一種變形的世界，在這個世界上的光明是比較真正世界的光明還要更顯耀些，在這個世界上的一切陰影都是更較神祕的。我們自己已然感想置身於耶玉撒冷（Jerusalem）未來天堂之中心了。我們細想那和平的深意。生活之喧囂隔絕於聖殿之墻壁而變成一種遠處的喧噪了。那是不可毀滅的巨舟，不怕一切風浪的。世界上絕沒有這樣一塊地方可以給人們以一種極安寧的感情。

我們今日尚且有這樣的感覺，則中古時代的那般人們是怎樣更深切的感覺呢！教堂之對於他們默示一切。語言、音樂、神祕的活動戲劇，神像表現之固定的戲劇，一切的藝術都是在教堂裏配合的。這好像是一種純光尚未曾被三稜鏡分成五光十色。入，禁閉於一個社會階級裏面，一種職業裏面，因他每日的工作及他的生活，使他的精神紛紛擾擾，他可以到教堂裏去恢復他的本性之固有的感情。他到教堂裏可以恢復平等與和諧。因一些宗教的大節期而聚集的羣衆感覺到羣衆的本身就是一種活潑的連合。羣衆變成耶穌之神祕的軀體，耶穌的心靈是與羣衆的心靈相混合的。那般信教徒就是人類，教堂就是世界，上帝的精神同時充滿了人與創造。聖保羅（Paul）說的話已成爲確有明證，他以爲人之爲人及其行動都在於上帝。這就是中古時代，在聖誕節日，人常拜

躍接，往謁教堂，城爲之空，遂有這樣感想。

教堂是信念的象徵，卻又是愛的一種象徵。一切人都參加於教堂的建築。民衆供獻他們所有的：一雙粗手。民衆肩荷大石，驅車而來。他們都有巨人聖克里斯多夫 (St. Christophe) 的精神。富人捐助他的金錢，官員佈施他的土地，藝術家供獻他的才能。差不多經過兩世紀之久，法國所有的全力都共同合作以建教堂。從這上面，看到一種有力的生活光照這些永垂不朽的建築物。就是那般已死的古人也與今人合作。教堂是奠基於一些基石之上。那些往古世代的人們在他們的墳墓基石上雙手連合，繼續祈禱於那古老的教堂中。古時與現今都是在一種相同的愛敬之上而爲教堂以互相結合的。教堂就是城市的意識。

斯泰愛爾夫人 (M^{me} de Staël) 在題名論文學與社會制度之關係 (La littérature dans ses rapports avec les institutions sociales) 一書上曾極力解說廟堂文學之特點及影響多由於貴族與法蘭西王國的關係。

法蘭西君主國與廟堂文學

斯泰愛爾夫人在他的全集 (œuvres complètes) 上說：

法蘭西的快樂精神，法蘭西的意味，早爲歐洲各國所稱道了，並且人常將這種快樂精神與這種意味歸之於

國家的特性；但是什麼是一國的特性，不是一些制度與環境結果，影響及於一種民族的幸福，利益，及習慣上；自從那些制度與環境改變了，及在革命的最沈寂的時期中，則那些最刺激人的反映亦不會作一種諷刺詩詞或滑稽語言的對象。有許多人在法蘭西的命運上握有一種很大的威權，而在表面上既沒有特殊的恩遇，且在精神上又沒有特別的光榮；也許在他們的態度上就同在他的感情上一樣，具有一部分沈默的，肅靜的，冷酷的勢力。

宗教與法律差不多可以完全決定各國精神之相似或相異之點。氣候在各國的精神上可以造成一些變遷，但是社會第一等階級之普通教育常常是統治的政治制度之結果。政府是大多數人民的興趣之中心，而人民之習慣與思想則又追蹤於興趣之後。我們且看一看什麼一些興趣使法蘭西特別顯出一種雅致的與快愉的情趣來，並且我們要知道爲什麼這個國家造成雅致的及快愉的一切完美的模範。

悅人意或不悅人意這就是賞與罰之真正的源泉，這種賞與罰絕不是由法律去處分的，在其他國家裏有君主政府，專制君王，及華美的朝堂；但是人絕找不出影響及於法蘭西人的風俗及精神上的那些相同的情境。

在有些君主國家，如英吉利、瑞典，其愛好自由，參加政權，繼續不斷的紛擾，使那般國王們明瞭他們必須獲得具有應變才幹的一般能臣，使那般朝臣們明瞭他們雖被國王所寵愛，卻應該能駁將他們的權力倚繫於那些自立的及個人的能力之上。

榮譽之賞給，是特權的威勢之一種，所以強那般貴臣自由的心悅誠服。應該要那般貴臣在他們與他們的主上的關係中保持一種古騎士之精神，應該要他們在他們的牌匾上寫明：爲我的王后及我的君王而死，俾他們好

選擇他們所願意承受的羈勒；並且他們這樣的將榮譽與義務連合起來，誠意服從而非自卑自賤。這樣說來，在他們的那種情境中，國王的恩寵卻是一種必要的政策了；祇有恩寵可以使人心悅誠服。

在國王的那方面，應該自視為榮譽的分配者，公共意見的代表者，不能祇是獎勵諂諛者，而懲罰失寵者。國王應該將他的威權依繫於一種公共的同意之上，國王的意志也自然就是公共意志之第一種動機，但是公共意志常常也表顯在國王的意志之外。那些文藝上的成見，常使最低的臣民們與他們主上發生關係；那些關係是要具有一種極精細的精神；在君主國家中，至少在那般擁有權力者中，應該有一種榮譽的恩寵；在那些寵倖與寵臣的選擇中應該表顯一種意味及雅致，為着好不讓人看出國王權力之開始與範圍。有幾種王法是應該被承認的，其他幾種被承認的王法卻不施行；並且道德的考察是為公共意見所了解的，稍有錯誤則普遍的都感覺得到並且可以失去政府所要倚畀的大臣。

國王應該自號為他的國內之第一流人物，為的是在那般上流人物中可以任意的施行一種威權，他應該對於那般貴臣之上施行一種更強性的威權。威權上之專制絕非不容許公共意見之自由，人感覺到彼此互相娛樂之需要，並且人增加許多方法以求互相娛樂。朝堂習尚所主持的風雅便轉移於一般文人的著作中。恩寵所獎勵的最高之點就是萬目睽睽的目標；並且，在那些自由的國家裏，政府受公共道德的激動，在那些君主國家裏，朝廷影響及於國家的精神之上，因為人要普遍仿效最高階級的一顰一笑。

藝術之社會化的任務是不是將減少其重要性？葛羅思（Grosz, H.）似乎是這樣的想，他說明在原始時代中藝術最易激人之同心結合之後，又指明將來藝術將傾向於個人的任務。

藝術之社會的任務及個人的任務

葛羅思在藝術之發端 (Les débuts de l'art) 上說：

沒有一種民族而無藝術。我們曾經看過，即使那些最野蠻的民族也用了他們的大部分時間及他們的大部分力量以發揚藝術，這種藝術達到實習的及科學的最高發展，使為那般文明民族所漸漸視如一種消閒的遊戲了。但是正當我們站在科學的觀點上，似乎反不能明瞭那種藝術有可以影響及於社會組織之保存與發展上的一種任務。因為，古人用以發展藝術的能力確是為着生活上的那些正當的及主要的職務而喪失了，那種自然的淘汰自然久已淘汰了竭力發展藝術的那般民族，藝術也就不能像以先那樣的充分發展了。所以我們首先可以相信那原始時代的藝術，在他的審美的重要性之外，對於那般狩獵民族的生活上卻具有一種實驗的價值；並且我們研究所得的結果更證實我們的假定了。原始時代的藝術常影響及於各種各式的原始社會生活。例如，製造裝飾物品的藝術便發展那種專門的技藝。裝飾及跳舞在兩性的關係上卻發生一種重要的影響；其影響及於兩性的選擇，也許發生一種人種改良的結果。從另一方面看，裝飾可以恐嚇敵人，並且，詩歌，跳舞及音樂可以鼓勵戰士，以上種種都可以增進社會團體對於敵人作戰之抵抗力。但是堅定及發展那些社會團體，藝術之在吾民族生

活上確具有一種最大的及最優的勢力。可是一切的艺术並不是一律都可以這樣做的。

倒是跳舞與詩歌似是特別適合於這種做法，音樂差不多是不能發生這一類的實效。但是又有一些表面的理由可以決定這個問題：在一個時期上及一個民族中，什麼藝術應該擔負那種社會化者的任務？例如，當社會團體之日增繁多而不能因一種跳舞作互相聯合的時候，則跳舞便立刻失去其勢力了；在另一方面看，在印刷術發明的時候，則詩文的勢力便不可比擬了。因此，那些藝術都是被仆此繼的奪取權。在那般狩獵的民族中，就是跳舞具有一種最大的社會勢力；在那般希臘民族中，則是彫刻術；在中古時代，那種建築術將人人之肉體與精神凝繫於那些莊嚴燦爛的大教堂之長廊下；當文藝復興時代，繪畫展示於歐洲各民族而又為人人所賞鑒；在我們這時候，詩歌和諧的聲浪緩和了各民族及各階級之武裝的及暴厲的聲音。

但是，若是各種藝術之社會重要性可以隨各時代而改變，則藝術之社會重要性也漸漸的擴大。影響及於那些最野蠻的部落之教育的力量常常自行增進與提高。若是原始時代藝術之最高的任務在於聯合那般不相和合者，則文明的藝術及文明藝術之更豐富的與更個人的一些作品不僅僅用以聯合，並且又用以提高那些精神了。科學增進我們的理智生活，藝術則增進我們的感情生活；藝術與科學都是人類之最優良的教育者。因此，藝術不是一種遊戲，卻負有一種不可避免的社會任務，這就是人類生活上一種最優良之鬭爭的利器，藝術因此應該漸漸的作充分的發展。因為，若是在開始的時候，那種藝術的活動祇是由於一般民族發展那種直接的美的價值，而歷史之保存及發展那種藝術活動則在於藝術之直接的社會價值。也許各時代人對於藝術價值所抱的一

種觀念是爲着那種社會的福利。我們可以說出許許多多的哲學家，藝術家及政治家都曾很顯明的揭示那藝術是用作或應該用作各種民族的教育。實際上，我們應該需要這種藝術，因爲他表現一種社會的精神。藝術就是一種社會的任務；因爲一切社會的任務應該以保存及發展社會組織爲目的。但是，若我們需要那種道德化的藝術，則我們便錯誤了；應該要求藝術不再過於失之於道德化。這就是要利用那些藝術的利益，藝術是最適於用充社會的利益。

我們在限制我們對於原始時代的藝術之研究範圍，我們同時會限定那歷史方面的研究就是我們所稱爲社會學的研究。在那種原始時代的文化中，我們覺得藝術就是一種社會現象；我們應該限定我們去研究那種藝術的情況及他的社會作用；這並不是因爲我們不願意知道關係藝術之其餘的一切，乃是因爲我們在我們所研究的，那般民族中不會發覺到關於藝術之其餘的一切。在較高的文化中，我們看到藝術除影響及於社會生活之外，還漸漸的擴大而影響及於個人生活的發展；並且那些藝術天才之最高尙的創作，都是超越於人羣之上，祇在於，那般少數的個人。這種情形表明出當我們要評定藝術的真正的價值的時候，不是說藝術之影響及於個人不及其影響及於社會之偉大。依我們說罷，我們確信那整個社會之發展，祇在於發展各個人，那種對於個人的功效是比較對於社會的功效更高。若是我們要解釋對於個人的發展之藝術的重要性在什麼地方，我們將應該另作一種研究，那種研究比較我們所正要結束的這種研究也許費時更久而更感困難。但是我們祇要少許說幾句便罷了，在這種關係之下，藝術不是供人娛樂的一種消遣品，乃是人類生活最高尙的一種任務。雖然在藝術的社會

任務與個人任務之間有一種極大的區別。至於社會藝術漸漸的很嚴密的將各個人連繫於一個總體，而個人藝術則使個人解脫社會的連繫而發展他的個性。因此，便發生叔本華（Schopenhauer）之人類救世主的藝術反柏拉圖之一般民族的教育者的藝術。

這是確實的，那些審美的感情之不能專一的加強那些社會的連繫。那些審美的感情解放了個人的心靈而為他打開了一個理想的世界。但是在這種趨向於理想的進程中，個人是不是保守着他所從社會接受而來的一切？這似乎是儒納斯在他那著名的分析審美感情一文上所提議的。

藝術 自然與社會

儒納斯在他的文選（*Papers choisis*）上說：

當那種藝術作品是真正美麗的時候，則他必是很完全及很成熟的東西。雖經時序代謝，古往今來，絕不能在真正藝術作品上減之一分，或增之一寸。因此，那種真正的藝術作品使我們有美滿及卓絕之感。誠然不錯，當我們厭倦於在我們人生道上所常遇到的那些平凡及卑劣的時候，我們可以在人生本身中找到一個安身之處以反抗那些人生的煩惱。那些高貴的精神與心靈所在多有，我們原可以在他們的旁邊作暫時的休息而圖恢復。但是我們不能使那些高貴的精神與心靈在我們的心靈苦悶的時候，永久依附於我們的四周，並且我們因為一種羞

惡之情拒絕了善意而不能在我們之失望與苦痛的衷情上永久接受那些高貴的精神與心靈。

就是在這個時候祇要有一本可愛的好書便可以安慰了我們。我們祇要手裏拿一本書站立着讀到一頁，輕聲細吟幾句詩詞，再看到悅目的繪圖，則我們的精神便安寧了。你也許聽說，藝術所啓示我們的那種理想的美在實際上卻加重了人生的苦惱；在離開那藝術的美妙的虛幻之後，使人們覺得實際生活更平凡及更低落，藝術的那些美妙的虛幻絕不是一種安慰，反是一種侮辱。作這種言論的人是錯誤了。哥德(Goethe)曾深切的說明過，絕不應該以藝術去反對自然；藝術也是自然的一部分；絕不應該以理想去反對事實；理想是事實之最高形態。

什麼是藝術？什麼是理想？這就是人類精神之開展。什麼是人類的精神？這就是自然之最高貴的花。無論我們夢境之如何優美卓絕，卻要深深的託根於日常事實之中。音樂用什麼解脫我們的苦惱而為我們展開無限的夢想？就是利用空氣之波動，其空氣之沈重者則接近於地平面上。在環繞我們四周的那種空氣中，一切人都有方法去發舒他們的精神或發為喊叫，或發為言詞，或發為細語，或發為歌唱，又可以發洩他們的快樂的或痛苦的隱秘。這是如何說法？若不是精神寄託於那些事實的環境之中，若不是精神能殼在那些環境中表達與發揚，並且若不是在事件的運動上有連貫和諧及興奮，則偉大的心靈從何處能表達那最神聖的一切。

詩詞是用愛情的，義務的，溫和的，純潔的，勇敢的一些美妙的詞句來為我們宣洩的。詩詞是從什麼地方取得那些美妙的詞句？若不是憑借這種人類的語言，這種人類的語言卻不是一位天才的創造品，乃是出於人類之本身。

我們的種族能設創造那些精巧的，公正的，優良的高尚典型已是非常的偉大了，但是創造那些藝術典型的天才們絕不能從他們的精神產生出來那些藝術典型，要是他們的精神不會在人類社會中薰陶過。誰能說出豐富，生命，愉快與勇敢之忽然發生於人類心田中是從什麼地方來的也許是從一線光明照耀於我們身上而預備了一種快樂的表現。也許是從草地與森林傳播來的一種香氣忽然浸入我們的生命而振作了我們的生命。誰又能說出那些高尚的興趣是從什麼地方來的？也許是由那些藝術創造者偶然的從生活上收集之德行的及忠誠的一種感觸。也許是由那一種風範顯出親愛與精誠。理想之發展並不是一般天才所一手植成的一朵人工之花，理想之生長發育好像由最優良的及最溫和的事實環境所培養出來之一朵充滿生氣的鮮花。因此，理想決不是摧殘事實，乃是為事實表揚。當我們實踐人類優美的觀念時，當我們生活於由藝術創造的偉大精神中時，這不是使我們生活於一種憂鬱的觀感及一種輕蔑的心理；我們的心靈及我們的眼睛反都是被藝術所啓示，並可以更分辯宇宙間的那些美麗的風光，與人物上那些優良的德行。詩詞在我們的精神上增加更銳敏的描寫，使人想到草地上長養發育之意義並驚羨美麗與精誠之祕密的開花。為着深切明瞭事實與理想之互相的關係，我們常常要在我們的行為上實現一種希望，而在我們的生活上懸想由我們驚羨的那些優美的觀念。因此，藝術使他的最高尚的情趣降生於我們的日常生活之中心，好像是一株橡樹從他的根幹上發生一點搖動便立刻轉移於大地上，而成爲充滿地上的一陣大風。

參考書目

- Mannier (René).—Mélanges de sociologie nordafricaine.
- Marlier—Artich, "Religion", dans la grande Encyclopédie.
- Chantepie de La Saussaye.—Manuel d'histoire des religions.
- Salmann Reinach.—Orphens, histoire générale des religions.
- E. Durkheim.—D: La définition des phénomènes religieux.
- R. Otto.—Le sacré L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel.
- Durkheim.—Les formes élémentaires de la vie religieuse
- H. Hubert et M. Mauss.—Mélanges d'histoire des religions.
- J. G. Frazer.—Le Rameau d'or.
- Le Cycle du Rameau d'or.
- Robert Hertz.—Mélanges de sociologie religieuse et de folklore
- Goblet d'Alviella.—L'idée de Dieu.
- Henri Delacroix.—La religion et la foi.