

著 名 界 世 譯 漢

說 學 治 政 與 化 進 會 社

著 斯 豪 佈 和

譯 聲 凱 慶

行 發 館 書 自 務 商

呈繳

88

L. F. Hobhouse 著  
廖凱聲 譯

漢譯世界  
名著

社會進化與政治學說

商務印書館發行

## 譯者前言

社會進化與政治學說一書，爲當代英國社會學權威和佈豪斯名著之一。這是一九一一年四月他在美國科命比亞大學政治學教授會的講演稿的全部。裏面第六章的一部分後來爲其寫成更詳細的「道德的進化」一書。在我國，社會科學知識的需要，曾經一度感到恐慌。關於討論社會哲學的理論書籍則更少見到。本書的遙譯，開始於一九三一年，中間因爲人事的推移，直到今日纔能完稿。在目前一切社會問題仍在急待求真切認識的時候，本書對於社會也許不無貢獻罷！

在翻譯的時候，對於科學上的術語，外國人名和地名，每感譯名繁雜凌亂不可讀的苦痛，甚至因此不免要引起意義上的紛歧。嗣經依據商務印書館出版的百科名彙和漢譯標準人名地名表爲準則，幾次釐訂，纔於體系上一致。對於原書除了著者一個記略，一封致科命比亞大學政治學教授會的信和幾條腳註，譯者認爲沒有什麼重要意義的以外，其餘都已完全譯出。裏面有些關於生物學的地方，多承我的好友夏之驊先生代爲譯出；張輔良先生、鍾松若先生對於譯者給予不少的

助力，這裏都應該感謝！

本書是依據倫理觀點來討論社會哲學的著作，有些地方是很艱深的。譯者淺陋，錯誤雖盡量力求避免，疏忽仍容或不免；如承指正，非常歡迎！

民國二十三年十二月於廬山。

# 目次

## 譯者前言

第一章	進步的意義	一
第二章	進步與生存競爭	二〇
第三章	優生學的價值與限界	四六
第四章	社會諧和與社會心理	九一
第五章	社會形態學	一一六
第六章	國家的發長	一四二
第七章	進化與進步	一六七
第八章	社會哲學與現代問題	一八五
第九章	個人與國家	二〇四

# 社會進化與政治學說

## 第一章 進步的意義

我們所處的這個時代，正和人類社會每個時代和每種形態中的情況一樣：有它的優點，也有它的缺點；有成功的質素，也有失敗的質素。現代一般直言不諱的人們的評論，大多偏於失敗的方面，因此悲觀的論調，固然在現代許多著作中高唱着。然而對於現在的不滿，對於將來的杞憂和對於過去的憧憬，這是一般文章論述中的通性。假使文字記載都是可靠的事實，我們便可以舉出不斷的實據來證明人類自從希西阿（註一）直到今天，完全是在繼續退化。殊不知過去的一切祇要是在現在回顧起來，總是放映出一層神奇玄妙的輝光。正如在我們個人的記憶裏面，有許多我們不願重新經歷的往事，在甜蜜的回想中卻都變成十分令人感到愉快的對象。原來過去的許多艱



難困苦反襯起來，都成了現時快感的背景。人類的記憶也正和這種情形一樣。有許多過去的情境，倘使人們再度經歷，那一定要令人感到痛苦的，可是一到相當時期之後再來回顧已往，這些都會染上了神妙的色彩。固然，現世的「不安」和「醜惡」和「溷濁」都有冷酷的頑強的事實在使我們難堪，可是在過去的時代也正隱藏着和它們相當的質素。祇是過去這類現象，不是被人們遺忘，便是被時間的薄霧所柔化，甚而至於變形了。因此人們對於歷史上改變過了的觀念，都狂向悲觀那方面去；我們對於社會進步如果企圖作任何科學的估量時，便不能不嚴防這種社會記憶中的偏見。誠然，那些最熱心於改良社會的人們，對於現存的種種不良現象最後都會逐漸使之減少。但是他們縱不受如前所說的任何的煽惑，我以為還是有着另一種補充的成分，而那些多少帶一點悲觀色彩的議論的充斥，自身就是這種成分的證據。在過去一定不會有過這樣的一個時期：那時開化了的各民族，對於任何方式的社會的疾苦都會有過很普遍的敏感。倘使我們乾脆要為我們的時代辯護的話，那末我們所提出的論點，並不是說現時代中不良現象「微小」或是「稀少」，而是說每種不良現象卻都喚起了一種有力而且持久的努力來治療它。這種努力固然不是簇新

的，但是我們很可以說：那是堅持的，逐漸增大其體量和嚴重性的。人類的努力和能力之投效於這種運動中的總量，一天比一天加多；並且因為這種運動吸集着精力和物質，所以便不很滿意單祇從徵兆和結果上去謀應付，而是要更加專心於原因的探索，和謀根本的解決了。不論在那個文明國家，總有一大「隊」的人們——男人和女人——在那裏奮鬥。有的是相信自動的努力和互助的；有的是信仰政府的，從而奔走運動，企圖能達到法制上的改良的目的；更有些人，他們祇願意在現時觀察事實，探索原因，從而開闢到達未來的較有把握的進步的途徑。悲觀的作者們不會否認這種種的努力之存在和它們的精誠，不過他所認為有問題的祇是它們的效果罷了。在這一點上，就有很多的話可以說了。我以為那是可能的——至少在我自己的國內（英國，下同）——以產業革命前期的人類狀況和現在的狀況作各方面的比較，來證明改良運動者的努力，並非完全白費。要討論到這一點，必先從另一方面說起。我所說的改良運動者的努力的種種，倘使批評家要在我的字句中搜尋，祇要以一個字就可使我很困難了。我不是說過「一大隊的男人和女人」嗎？在這一點，他便可以反問我：「什麼隊伍」呢？誠然，「我很顯然看到許多男人和女人，對於大眾的



問題在發生興趣。可是所謂大「隊」，那是指着有訓練有組織的軍隊而說的，並且他們是向着一個鮮明的目標而出發的。『他還很可以說，『這一點正是我在社會改良的熱心運動家裏面所找不到的。我在他們中間所能找到的，祇是證明他們更近似於一種烏合之衆，如以軍事上的比喻來說，他們很像游擊隊中的一種雜排的人數，沒有步伐，常常向着雜亂的目的，有時甚至陷入猛烈的衝突，並且無論如何，始終沒有任何顯明的共同的動機的。倘使你要這樣說：這裏有許多個人和有組織的團體，他們暫時節制着，將能力集中，他們甚至不顧一切地全部集中他們的能力。有些人們則專和貧窮奮鬥而又勸人節儉。有些熱血的志士，他們發見土地問題是一切善惡禍福的根源。有許多專在居住衛生上講求改良的宣傳家。此外還有什麼關稅改良運動者——這個名詞所表示的，說起來，在英國和美國是有相反的意義的。還有工會主義者，合作家，社會主義者和那些優生學家的頑固派，他們認爲一切的社會改良，完全是由環境的輔助變化所促成，從而堅決主張祇有用淘汰律來改善人種，纔是最妥善的辦法。總之，世界上有很多的人們，渺茫地在注意社會的進步。他們對於各人特殊經驗範圍內的問題，或者他們曾經親自留心過的問題，都很深刻敏銳地在分別

加以注意。雖然到處也可以遇到一些胸襟比較闊大的人物，他們認爲一切事物須從整個方面着眼，可惜他們的影響太小了。社會進步的動力是整個而帶着局部精神的，這也就是人們所以成就很小，甚至連常態的進步都沒有的緣故。」

對於這種責難，我應當同意，不過也祇是這一部分而已。人們雖不免過於狹窄和淺見，然而我以爲總算做過一些事業，不過耗費的努力太大，而所獲得的很小，有些不相稱罷了。這種人力的枉費若要避免，社會努力的全部，若要均能收其應得的功效，那祇有從發展普遍的瞭解，養成對社會進步，看成整個的比較明晰的觀念，以求各個組成部分相互關係的結果上着手。這樣，人們不免容易把這些問題看成抽象的空談的了；可是往往有很多的問題，看來很像是空談的，而其中卻具有真實的意義。社會有機體的統一和社會變化中爲善爲惡的相互關係，不僅是一種空談的理論，而是一種真正含有深刻真理的表現。這種真理縱使人們現在還不理解，終有一日總會要切實向着它去奮鬥。斯賓塞 (Herbert Spencer) 在他的社會學的研究中曾經引用一種比喻。他說：我們如果給人家一塊有捶痕的金屬板，而請他把捶痕弄平，他將怎麼辦呢？他若完全不懂得金工，便會立

刻拿把斧頭向着捶痕打去；結果，他發現此處的捶痕弄平，彼處的又復出現。他便在別的地方又搬弄他的斧頭，最後還是得到同樣的結果。於是他再依舊這樣的幹下去，一直等到他自己相信捶痕不是以這種直接而又容易的辦法弄得平的時候，他纔停止。斯賓塞然後力說：社會呢，也是如此啊！當我們發覺了一種或多種不良現象的時候，我們使用直接的強力的辦法來制止，可是結果呢，社會的批評家告訴我們，另一種相當的不良現象又在其他的地方出現了。我們剛已裁制了公然的犯罪，立即便發現某種形式的祕密的邪惡又在那兒潛滋暗長。禁酒運動隊剛已遏止酗酒的行爲，可是立即發現這些人們又在酷嗜賭博。法律上保障勞動者意外事件的償恤，結果，年老的工人便找不到工做。勞動者組織工會要來維持並改良他們工作的待遇，然而在他們還未得到怎樣成功的時候，他們的僱主便已從他們那裏模仿得應付的方法，也組織了各種同盟來壓倒工會。罷工現在被相互的協商替代了。這種相互的協商將要開關產業界和平的新紀元；結果又發現協商的條件愈寬，礦場和工廠中有地方性的困難愈難解決；於是我們又看到工人堅決罷工來反對他們自己的領袖了。在這裏我不須深究這些事例中的引證是否正確；縱使正確，我也不須探求這究竟有

沒有純粹的用處。我祇要把簡單而又主要的一點加以說明。斯賓塞對於這一點曾經特別喚起注意。那就是說：每一種變化，無論自身怎樣完善，總會引起預料不到的反動的，因此我們要想達到永久可靠的良好境地，我們便不得不儘可能地將社會生活看成整個的，並且要不存忌妒心理，專想抹殺他人的見解來擴張自己局部的私意，而須將我們的見解去和他人正在努力的工作相聯繫，從而引起他們同樣的精神。在社會學中正和在其他一切科學中一樣，分系專攻是必要的，同時也是危險的。它之所以成爲必要的理由是因爲人類的精力有限，又不能在學問的各部門中立即獲得充分的知識，和適當的技能。它之所以成爲危險的理由是因爲社會生活不能割成一片片的獨立的斷面，正和人體不能分爲一個個獨立的有機體一樣。皮匠師口裏的『沒有別的東西能像皮革』的語調，現在在其他各界中也是很普遍的現象。原來一個人誇大他自己正在做着的事業的重要性，這已成了人類必需的錯覺了。人類所以還得維持下去，即在於有這種興奮劑。人類所以受到毒害，也是因爲有了這種興奮劑，這是很可惜的。在清醒明白的狀態之下，我們值得要去尋求一種預防的藥劑。在目前的場合，倘使我的認識是對的話，我們所需要的預防藥劑便是一種條理明

晰的社會哲學。我們必須認清在這樣散漫的社會努力的總體中，究竟可否發見一種將社會看成整個來謀改善或進步的有系統的計劃呢。倘使我們真能獲得任何這樣一般的概念，我們還須要明白，這是否很結實堅固，而不會自身發生問題的呢。關於這一點，我又得分爲兩方面來講。在我們確定任何一種概念以前，對於這種概念，別人儘管斷定如何有力和合理，可是我們不能不先決定兩點：第一，它是否能自圓其說，還是一經細想，便要發生許多矛盾，甚至使它成爲毫無意義的混亂呢；第二，在實際上，它是否是在可能範圍以內呢。這些問題中的第一個正是社會哲學的主要對象；第二個問題，則是屬於社會進化的理論。對於這兩個問題，在本文中我都不得充分來討論；而且就是對於這一點，我也不能很簡單的提出一種理由，那是還有種種其他的理由的，以後自可明白。因此我很想：第一，將「進步」的本質和條件總括起來下一個定義；第二，依照我所下過的定義進而考察歷史上記載的進步曾經實現到怎樣的程度，以及推測將來還可以向前實現到怎樣的程度。在這裏我得要聲明：爲着避免那種可能使整個範圍變成空泛而淺薄的概說的緣故，不論在討論過去或現在，我都祇限於從社會生活的一方面去着眼，但在討論上有了必要的時候，纔略涉及其

他方面。

但是關於進步的概念，首先便要感到一些困難，所以在我們進行有建設的意義的討論以前，最好將這些困難先來解決。

因為要達到這種目的，所以在這裏對於「進步」暫時祇下一種初步的定義，至於比較詳切的解釋，俟到後面再講。關於人類社會，我已引用「進化」和「進步」兩個名詞。當然這是表明它們兩者之間是有區別的；並且在我看起來，分辨這種區別，纔是實際瞭解這類事實的開端。進化是指任何種類的發長（*growth*）；而社會進步則是專指人類博得價值的，或可能合理博得價值的諸種特質的社會生活的發長。那末，社會進步僅是社會進化的許多可能性中的一種罷了。可是不能說社會進化的任何一種形式，同時便是社會進步中的一種形式或是一個階段。例如，品級制度（*caste system*）是社會進化中的一種產物。這種品級愈是嚴格、狹窄，社會階級便愈複雜，品級制度於是發展也愈完全。在程度上，那就是說當一種不緊密的初起的品級制度，逐漸硬化成爲一種嚴格的極端的品級制度的時候，顯然那是在促成一種社會進化的過程。這如果看成是社會進步

的一種形式，恐怕誰都要發生很強烈的疑問。從人類價值的觀點來批判，這很像是退化，或者可以說這是誤入了歧途，到現在要想找到出路，必須依着原路走回很遠纔行。再說正如今日的加迭爾、商品專賣權、市場競買所、托辣斯等，都經過一種活躍的進化。又如帝國主義、社會主義、國家主義、軍國主義，總而言之在各種不同的民族中發見無數的良好或不良的趨勢中，都曾經過一種進化。一件在演進中的事情，沒有實據說它是好的；已經演進了的社會，也沒有實據認為它是曾經有了進步。這一點是很重要的，因為在生物學的概念影響之下，這兩種觀念常是混淆不清的；而且將人類在某些條件之下已經起了演進作用的事實，祇看成是那些條件有價值的實證，或者祇用來證明那些反進化過程的倫理觀念的無效。我曾在某篇為一位很聰明的優生學的理論家所寫的文章裏，發見他用一種輕藐的神氣這樣說：「孩子似的希望着將事情弄『好』，要知道這是顯然和宇宙的規律相違背的，宇宙祇是循着天然淘汰的法則而進步的啊。」在這種簡單的提示中，我們可以看出兩種肯定的臆斷和一種絕對的矛盾。第一個臆斷：宇宙——這裏所說的宇宙，並不是說人類，也不是說有機物的大眾，更不是說地球，而祇是說宇宙——是進步的。第二個臆斷：宇宙是循

着天然淘汰的法則而進步的——所謂天然淘汰，僅是一種假說，地面上有機形態繁異的事實，至今還未能把它用來適當地解釋清楚。現在要說到他的矛盾的地方了，他認為「進步」與「公正」是不能並立的，而所謂公正即是任何判斷中的基本原素。這樣，那末凡是在我們對於價值的基本觀念上值得藐視的東西，因此便不得不認為非常有價值的了。於是我們可以回答他一句話：一切事情的進程是和人類的價值觀念絲毫沒有關係的了。這當然是極可能的；也就是我們正挺着手考察的一點。不過在那種場合，誰都沒有權利談到進步，因為進步這個名詞，在對於一切事情的進程的關係上，它是含有價值的意義的。人類根據價值判斷的努力，假令機械的必然律斷定終歸會要失敗；那末人類的努力便將永久成爲失敗的了。然而人類的努力必須要和它的敵人——失敗——攜手這回事又是極不真實的啊。倘使宇宙的進程原來是和倫理的規律相違背，那末倫理的規律原來也就和宇宙的進程相違背，這是無庸深說的事情。如果確實如此，人類的地位未免太不幸了。再也不能希望達到什麼永久良好的境地。照這樣看來，豈非更不合理了嗎？人類對其值得努力的任何事情而去拋費他的種種努力；這種努力依據前面的假說，根本就是對於人類生活中最



良好的原素在起着反對的作用的。人類處於這樣「不良」的形勢之下，唯一合理的辦法，似乎祇有先認清在崩潰中還可挽救些什麼，或者，如果各方面都沒有辦法，那末便保持沈靜的態度，用我們所能支配的耐性來忍受。這個和我們的「什麼是有價值的」基本觀念相衝突的過程，我們爲什麼要自尋苦惱去積極推進的問題，真是不辨自明了。

當然，這個問題原來不是這樣發生的。在研究有機進化的某幾方面的時候，一般人對於過程的性質，得出一種特殊的假說。他們將這個假說奉爲包羅萬象的必要法則，立即要任何人都來承認，希望使它和行動能够合一。他們不慣於做哲學的分析，他們對於自己所不習慣的事又表示輕蔑，他們不知道自己已將法則的一種意義，轉變成了另一種意義，更將一種通則和一種命令，一種事實的陳述和一種行動的原理混淆了。因此，他們對於進步和它與人類努力的關係而想得到一個明切概念的出發點，於是也不得不弄錯了。這個概念不論對於那一種涉及社會努力的進化意義的有用的理論，都是非常重要的。社會努力的目的即是要實現人類可以合理完成有價值的諸種希望；也就是要實現倫理上的諸種希望。對於這一點，倘使我們起首沒有明白的認識，便決不會

對這個問題有所瞭解。祇有在這樣的意識之下，對於實現那些希望的進程中的任何階段，我們纔可以適當運用「進步」這個名詞來表示它。是的，人類的種種的評價，可以說自身常常都是不明晰的，混雜的，甚至互相矛盾的。其實這正是我們所以需要一種社會哲學來把它們化爲一種合理的狀態的理由。不過，人們合理判斷所贊許的東西並非目前我們即要去尋求的。我們現正津津爭辯的最根本的一點，祇是（一）人類合理的判斷所不贊許的事，便不能說是進步；（二）達到被稱羨，被譽爲「完美」，被採納而且被促進的一種過程，實際便是構成被贊許的一種過程；（三）自己躬行實踐着這種事情，同時又去訾議那一切倫理學上所嘉許的中樞原理，這確是一種矛盾。縱使這點或與這點相關連的諸種原理是不成立或沒有意義，那也應該各有其個別的證據。倘使公理、良善、互助、仁慈、同情等本質上就是混淆不清而又矛盾的觀念，那末便不能用來作爲合理的贊許與反對的標準了。這一點是需要證明的，而在實際上從來就未曾有過能證明這一類的觀念與赤裸裸的生存競爭是相反對的。

所以我們的結論是社會進步的本質，不僅僅是藉觀察社會進化的實際狀況便能決定的。進

化和進步並不是同樣的一件事。它們也許是相反對的。也許它們竟是使進步不可能的根本上相反對的。在進化中有沒有進步這一點，是我們在前面已經分別清楚了。兩個問題中的一個，對於這個問題我們還要繼續討論。乘這個機會，我要提醒讀者這兩個問題中的另一個：進步究竟是由於什麼所促成的呢？對於這個問題，我們已經給了一個初步的答案，「進步」即是一種倫理規律的實現；因此我們便可以進一步瞭解，這種規律的本質不是由於它與天然的過程相一致與否來決定，而是要藉它對人類的努力能否發生合理而且一貫的指導作用來決定的。到適當的機會，我們還要來討論我們現在所必要討論的初步問題。在人類生活的種種事實中，進步（即倫理規律遞進的實現）的觀念，能否看做一種有力的觀念呢？換句話說，進步是否可能的呢？如果是可能的話，那末社會的努力便有一種明晰的自相貫徹的目標。如果是不可能的話，那它自身終歸祇有決定毀滅了。

樂觀的見解，遭逢着許多的非難。從歷史上或者更廣徧的從人類社會的比較的觀察上，會引起我們這種疑問：全人類的任何真實的進步究竟至今已經實現了沒有？將野蠻人的生活與已開

化的人的生活相比較時，可以說已有的便利，決不僅是單方面的；並且退一步說，那種使現代文明人截然遠離他們的粗蠢的祖先的窠穴的，正是人類千百年來的努力所造成的，假令這種努力竟至祇造成一點還可致疑的結果，那末我們繼續在向着同一路線上的活動，便不能有任何的希望了。要是我們不須去創造能開闢偉大變化的新的事業的時候，我們所希望的標準愈低，將來所失望的程度，也便愈低。在文化史上比較顯明發見了這個觀念自身的變異。這種觀念的變異喚起對人類盛衰的轉變的注意。它曾指出希臘、羅馬和中世紀文明之花，也曾顯示這些文明之花的衰落；它對於我們曾否有遇超前人的進步，或者曾否確立比前人更加鞏固的基礎，頗致懷疑；因而它更詔示我們準備着會要來到的同樣的文明的解體。這些都是社會進化的問題，須要細心考察的。這類問題究應如何研究方為得體，這一點，我將在後一章裏，再來詳細說明。此外還有一個更基本的爭論之點，讀者必須先要加以注意。那便是從人類社會對於生物學的環境所發生的問題。

生物學上的爭論，不止一種，所以最好先在這裏作一種史的概述。在十八世紀中，樂觀主義日漸加劇，當時卻被馬爾薩斯劈頭澆了一盆駭人的冷水，這是生物學的論戰出現於決鬪疆場的開

始。法國大革命前夜的一世代間，正是一種活躍而有希望的前途的時期。那時在人們的腦際，浮現一種理性的時代即將到臨的觀念，人類將要拋去過去的迷夢，而根據對天賦人權的合理考察所建立的社會規律，開始一種順應自然的生活。在當時的政治上和經濟上，「自然」都已表現半人格化而又整個充滿着仁愛的特性了，可是同時人類的種種限制，種種習俗卻在斷零中玩弄着卑惡的把戲。正在這一點上，馬爾薩斯闖了進來，大聲疾呼喚起人們注意一種重要的自然法則。這就是所謂人口的增加率是依幾何級數的法則。據他的意思祇有飢荒、疫癘和戰爭的限制纔能阻止大地人滿現象的發生；並且簡單點說，要是沒有深謀遠慮的限制，那末人口的增加，最後總要達到使任何維持人口的可能方法都變成不再適用的極限了。生活資料是可以擴大的，新的國家也許可以開闢，新的產業技術也許可以發明，新的食糧的來源也許還可以找到。這些固然不錯，但是據馬爾薩斯學派的意見，各種擴大生活資料來源的方法，祇不過更會加倍促進人口增加的速率而已。因為那樣可使自然限制不再發生，嬰孩不再夭亡，男子和女子也許還要更早就結婚，因而在每一次擴增食糧來源的方法剛被發見之後，不久便會看到人口又像從前一樣的迫近到極限線。文

明的進步也正和這個有同一的趨向。暴死的防止，衛生的進步——還幸馬爾薩斯學派的學者們是活在講究衛生的時代以前，不致因此而搗碎他們心靈的和平——戰爭的減少，社會秩序的改良，統統爲的是延長壽命。這樣一來人口於是增加了，必然的增加了，不能再減少了。阻止人口增加過程不斷前進的唯一壁壘，祇有生活資料的限制。對於這種限制，歷代所增加的人口，永遠都必定要去慘澹苦鬪的。此外社會問題再不能有什麼解決的方法。原來在一切事的本質中，必定有一個邊際。激漲的海潮中的浪濤，祇沿着邊際而沖破崖岸。在社會問題中的崖岸便是因營養不足而引起的死亡。這裏要注意的是我在綜敘這種論點的時候，我一半說的是馬爾薩斯自己的話，一半說的是馬爾薩斯學派的學者們的話。馬爾薩斯自己，特別是在他的大著的第二版中，鄭重申說深謀遠慮的限制方法，所以我們不能像一般人常是將養成種種悲觀見解的罪名加到他的頭上。但是他所提出的深謀遠慮的限制方法，自從發表以後，許多年代以來還是看不到一點可觀的功效。因爲大家普遍所傳誦的是他的著作的第一版，而那一版的大著影響社會思想差不多互一世紀之久。直到我們現在的時期，如上面那樣解釋的馬爾薩斯學說，還像是社會進步中的主要的困難點。

生育率的普遍降落，在十九世紀的七十年代中（1870—1879）纔始發見。這證實了馬爾薩斯與馬爾薩斯學派的論點上的對立，根本改變了估計未來人口增加所用的公式，從而引起了對進步觀念，完全修改生物學上的論證。對於這一種爭辯，容在適當的地方再來討論；不過從馬爾薩斯學派理論的命運上，我以為我們可以獲得一種教訓。他們假設人類活動是依照像在一羣羊中所可見到的一種統計學上的規律而進行的。再根據這樣的假設，而推求出種種數學上的論點。這些往往都是異常難於詳細駁倒的，可是它們卻自己建立在一種不穩固的基礎上面。人並不單祇是一種動物。他還是一種有理性的活體，所以他對於新的環境起着作用。那種作用的形式，是祇依照合理的目標的可能性而決定的。馬爾薩斯學派的理論的自身，便是推翻他們自己的主張的一種動力。從前大家都相信人口增加得太迅速了。於是這種信念便間接限制了人口的滋長。現在回想起來，這會給予憂慮着現時人口增加得太緩慢了的人以若干的慰藉。至於在人類社會中會有某些不可避免的趨勢，我們並不敢貿然臆斷，因為當社會發現其自身具有某種趨勢的時候，一種新的事實便會發現。人不像其他的動物一樣，他是被目標的認識所推動的。他一定能在他發覺某種趨勢

是有害的時候，立即就會去加以糾正。倘使僅是根據一種最能取信於人的生物學上的估計所樹立的社會理論的命運來警告我們時，那末好作『驚人之言』的學者們，便會提出種族自殺的道理要我們注意。

但是在生育率開始降低以前，生物學的論證已經完全取了一種新的形式。進化的概念已經浮現於人類的腦際，而在一般的思想上，特別是對於社會的理論上，發生空前的重大的影響。進步的概念，於是又碰到了新的難關，以後我們便要討論這些難關了。

(註一) 希西阿，紀元前七七六年希臘敘事詩人。



## 第二章 進步與生存競爭

進化的概念，在我們的意識中，實和達爾文的著作，與他在十九世紀中葉所給予生物學的研究上的推動力，有着難分而又合理的聯繫。然而據我們所知道：進化的概念並不限於生物學，而且就是在生物學中，那也並不創始於達爾文。在物種原始出版的前一輩學者中，對於社會進化曾經詳細作過有系統的研究，甚至曾經運用過條理清晰的社會學的方法，這是一般人都很稔悉的。在歷史哲學這個名稱之下，英德法各國都早已有要將社會記載加以說明的企圖；這種記載定會顯示社會現象的繼承是為某種「永久法則」，或「趨勢」在人類社會中，起着作用的結果。這種努力雖未免有些近於早熟，至少他們已有就社會本質來尋求社會現象之解釋的功績。孔德（Comte）和巴克爾（Buckle）特別值得提起，他們在研究資料的運用上，儘管要受種種的批評，但無論如何，他們已令人堅信那些資料盡在人類社會記載的範圍以內，社會學家並不能再旁徵博引運用

更廣泛的科學所能供給的資料。關於這一點，達爾文的工作，可以說是社會學的研究之正常的與自然的發展中，抄了捷徑。當某種破天荒的試驗，或某種新的有效的概論，對於一門科學給了一種偉大的推動的時候，那門科學在當代一般人的心目中，便很容易成爲一種權威；這種權威使它在思想的各部門中都發生影響，特別是在剛開始研究，而又沒有固定的成規來限制將要使用的方法那些部門中，它的影響更加嚴重。

達爾文雖然不是生物進化學說的創始者，但他在這種學說的發軔中所佔的地位，並不亞於牛頓在日系學說中所佔的地位。縱使他雖不曾發明進化的假說，又不曾將這種假說演成可以證明的真理，他也總算是第一個人，彙積大羣的材料，用直接從經驗得來的簡單而明瞭的意識，將它們剖晰，再又將這種假說和事實聯繫起來，使它成爲將來研究上的一種基礎。他從空論的迷霧中將進化很自然地說出，在它和觀察的資料之間又豎立起那樣一種關係；而且祇這種關係的自身便能够使一種假說在科學的發長中成爲一種很重要的動力。

這裏不是要來討論達爾文學說的地方，不過它在以後社會學的方法的發展上，有着重要的

關係這一點，則不能不注意。雖然，達爾文十分小心的發表了天然淘汰的原理，並且完全承認有機發展還可以受到其他因素影響的可能性；可是他的著作在科學界中的主要結果，僅祇產生有機形態的進步須藉不斷的生存競爭的概念。在這種競爭中，一般地說來，祇有天然稟賦最適於和他們的環境相搏鬥的纔得生存。他從考察這個過程不斷地演進和由此而顯出每一世代間微小變異的累積中找到種與種之間，類與類之間，目與目之間，綱與綱之間的巨大區別的說明。倘使這個過程將人類從根足動物（原生動物）直到人類這許多年代間的鴻溝能夠整個跨越的話，人類將來的進步還需要什麼另外的因素，那也可以指出。人，雖然有他的哲學，到底還祇是一個動物，一樣還是受繁殖和變異的法則所支配，一樣要因個別的受着適者生存的間接的淘汰而改形變性。因此有人認為這裏就有一種動力存在，它潛行推動一切比較表面的因素，而這些因素則在歷史上放出摸索迷離的巨大的光彩；這裏還有一種原理存在，它終久會將社會學和自然世界中已經成立為世所公認的各種科學相聯繫，使社會學成爲一種科學；這裏更有過一種非常重要的近代的概念，它將社會真象的研究，從一般舞文弄墨的歷史家和斤斤於詞章之學的作家手中拿了出

來，另行在實質科學的堅固的基礎上確立社會進步的研究。社會問題將來研究的真正方法，不是去研究歷史，不是去分析基本的社會意識，不是去觀察社會制度，也不是去用功於法制、宗教，或者倫理等比較科學，而是要用生物學的方法來考察人類能力的本質和變異；是要對遺傳法則作準確的測定；是要把從遺傳而繁生的種種變異，會怎樣影響到社會種族的情形，加以統計學上的估量。身長、胸部容量、和肢肘的長度，如果可以證明是遺傳的特徵，那末頭蓋骨的容量和與它有連帶關係的精神的和道德的稟賦，便也可以證明是要從父親傳給兒子的。社會改良的真正問題，是要確定某些條件。在這些條件之下，比較良好的特徵必須蕃衍，而比較惡劣的特徵，便須消滅。至於這些條件之有普遍的性質，對於生物學者那確實沒有任何疑問。原來在生物學者踏進社會科學的園地以前，他們早已承認了這個基本問題。他不會像哲學家，還將「什麼是最好」的問題來為難自己；他也不會像社會研究者，還去懷疑究竟有沒有那種節制社會生活的最廣泛的法則。對於這種問題中的疑點，他們都早已用在生物學中所得來的知識解決了。最好的就是生存着的，最不適應者的廣續地消滅，便是保障最適者的生存之一的普遍而必需的方法。生物學家用這種概論，武裝

着自己，對整個世界頗覺能够得出很滿意的理解——即維丹（Wheahan）所謂宇宙的進程。生活是不斷地而且是必需地日益進到更好的境地。在各個種族中，最不適者總是被毀滅，而生存者的標準也與之成比例地被提高。無疑的，在人類社會中，依然還保有不少的地方，在初看起來，都是很可以反對的。可是，進化論者這裏又很幸運地能够證明，在諸種惡劣的事情中，卻都有良善的心靈存在。這裏不是有過尖銳的工業競爭嗎？那祇是使最適者登峯造極的一種過程。這種鬭爭中的失敗者真的是在可恐怖的窮困中打滾嗎？他們恐怕還會加快地就要滅亡。貧民窟的狀況，難道是文明的恥辱嗎？那祇是一般不適生存的人們的自然境遇，也就是那一階級中的人們自取滅亡的手段。嬰孩的死亡率真會過高嗎？那祇是剔除那些病者和弱者。這真有過瘟疫和災荒嗎？那又是爲着要毀滅那種不適者的衆多的殘餘分子。結核病真會很普遍嚴重地傳染過嗎？結核菌就是偉大的選擇者，它們專事搜索活體組織中的弱點。這真有過戰爭和戰爭的傳說嗎？那也祇有戰爭纔會給戰勝的民族以應得的權利——地球這分財產的承繼權。唯有它——戰爭——纔會維持強者的效力，而削除不適者在民族名錄中的地位。總而言之，在這整個畫圖中，進化論者所能見到的唯

一的污點，就是那被誤用了的狂熱——換一個比較慣用的名詞，就是那「極易衝動的情感」，舉手援助那些墮落的人們，延長那些在鬪爭中，爲他們不能成功的事實所證明不適生存者的生命。進步的罪人卻正是從狼口中救出山羊來的人。倘使我們剷除了這種不科學的個人，世界的前途，便將會是光明的了。

我把這種理論，用我自己的話說出來，那似乎有些不很中聽。在我們裏面思想最合科學的人還是保留一些「極易衝動的情感」的殘痕。在這種情感中，我們被教養出來，也就是這種情感使我們躊躇不能對於他們的合乎邏輯的結論，提出我們的論點。根據這些暗示和半供狀得出的合法的推論，應該赤裸裸地宣露，藉此使我們便可明白看出，我們是被引向到了那一方面。而且我覺得，我的意見如果祇一半是說明了的話，那也已很顯然包含在從斯賓塞直到現代的許多社會的生物學的批判中了。不僅如此，這個意見並且還是許多原理在邏輯上不可避免的結論，而這些原理又是批判藉以成立的基礎。「適者」這個名詞，假使我們是指那些在生存競爭中，不依憑外來的助力，祇藉他們自身的諸種特質而最能適合於生存的人們的話——這正是實際被公認的

意義——那末這種種結論的接着而來，正如白日過去，黑夜繼來是同樣必然的事。不過這種結論隨着還帶來一種奇異的臆斷，即：一個人給予另一個人無論那一種的援助，都很顯明會儘可能地抵消被助者的天生的弱點。那些單獨生存便會滅亡的人們，有了他人的互助，從幼至壯，就能保全，於是他們也就能夠生育兒女了。這樣就會變成那些沒有互助便會消滅的比較萎弱的種族，由於互助能夠蕃衍；而那藉着消滅比較萎弱的種族以維持人種強健的天然淘汰的作用，於是便被慘敗了。倘使天然淘汰是爲一切進步的基礎，那末，互助便是進步的勁敵；因此我們得到的結果：社會的普通生活愈是組織得高明，社會崩潰的命運也愈益確定。不僅這樣——我們不要以爲這個過程祇在社會已經達到高度組織的時期纔會開始，其實，每一不斷的階段中，爲要以和平代替戰爭，以協商代替衝突，以忍耐代替內訌，對於天然淘汰的作用，都是逐漸形成進一步的限制，而這種限制削弱了促進進步的力量。這種過程實際是從人類社會到達以前，便已開始。祇在動物的世界中，我們便已看見「父母之愛」的作用，養活那種沒有母愛的撫養一天也不能生存的幼弱的雛兒。我們再從動物界一步一步向上移到人類這個階段時，我們看到這種慈愛逐步地發展着，將需要

看護的幼稚期間，從初出世的幾天工夫，漸漸延長到數月數年。但是，跟着這種或其他形式的互助一步一步地擴展，生活結果的形式，就成爲我們普通所稱爲「高等的」了。在我們把生物學的觀念，用到社會問題上以前，我們一般地假定：最高的倫理學便是那闡明最完全的相互的同情和演進到最高度的社會的學問；在那社會裏面各個成員的努力與公共目標最能完全協調，而社會中的不諧和又充分被抑制而轉變爲諧和。因此，我們便逼上非此即彼的窄路上了：不是我們的種種估量完全錯誤，我們的高等或低等的意見根本沒有意義；便是進步——改進的過程——並不全賴赤裸裸地生存競爭。生物學家很愉快地接受前一種看法。原來生物學家正欲告訴我們，想藉倫理標準曲解真理，那是徒然勞而無功的，我們也已明白。他們曾經很堅決地說過：我們應該把我們的種種價值的判斷隸屬在生存的試驗之下。我們必須祇能把成功的分子斷定爲優良者。不過在那時期誠爲不幸，他們的全部理論都變成了無益的贅疣。進步在他們看來，是從適者生存中結果出來的，因爲進步就是最適者所以生存的過程。並且生存着的往往又即是最良的適者，因爲他們（適者）生存的事實證明了他們的最能適應。這種祇是字面上的論點，形成大部分生物學家推



理的基礎，常常在表面上便都可以看出。

並且在事實的觀點上，我們有很充分的理由，打破生物學上的說法。依據進步觀念的根原，人類幸福的概念，精神發展的概念，社會合作的觀念，都不是沒有意義的。無疑的，它們都是需要充分地檢討和批判的。而且，要把它們所有的涵義發揮，正是社會哲學一種永久的工作。這正和我們對於普通常識裏面的一般流行的名詞可以發表許多文章一樣。但是在那種檢討中，第一步工作是要把問題歸還它的正確的形態，而現在的問題卻很失望地被人們所誤解，即如「適合」這一名詞，原意是表明對於某種所期望的目的之適應性的，而現在談到它的卻很少注意到什麼是所期望的和什麼是非所期望的了。因此，我們便又回到這種結論：我們對於用來評定什麼是進步的價值的標準，如果沒有明白確定的概念，我們便不能將進化對於進步的關係，得出有效的論斷。

但是，生物學家又可這樣說：你可以有你的標準，不過那是無關緊要的，你對於人類努力的目的的概念，儘管十分明白，但在實際上，那是無用的。你要求一個基於相互忍耐而又相互救助的社會，那是不能獲得的。生活的法則便是自相殘殺的同種鬭爭，違反了這個法則，掙扎也是無用的。我

們縱然姑且承認這種試驗，但須問真實的發現又怎樣。從我們的觀點看來，那些較高的種族（即那些表現着個體發展和社會合作的程度比較高些的種族），在進化的過程中出現得比較晚近，而趨向支配比較低等的種族。人類在發展中，這種特質表現得最顯著的，也就成爲優勝的動物，而那些已到達最高程度的文明社會，在人類中又佔着優勢。這種社會的典型，因襲着這個大地。它不會失敗，而是始終成功的。

這些事情，必然會影響到生物學家的意見，生存競爭的概念，因此也就被修正了。從這裏可以知道，在研究社會問題時，我們不能把個人當作一種孤立的個體，而競爭的概念，因此也就從個人轉爲由個人成員構成的社會集團了。在這種集團中，生物學家也是其中的一分子。對於這種社會集團，大家公認：親愛和同情以及一切促進秩序和合作的力量，都有生物學家所謂的「生存價值」的。例如，低劣個體的生存雖則還可以被高度發展的父母之愛所維持，然而，從整個說起來，父母之愛最堅強的家族，在和別的家族競爭時，仍可佔到優勢。家族儘管包含着多數柔弱無能的個體，但是，從整個說起來，它卻會有更加深切的共同利害關係，爲要達到他們的目的，也會更好地組織起

來。

家族的情形這樣，社會也會是如此。每種社團爲了維持那些在肉體上或精神上稟賦較劣的成員，固然會有某種的損失，但它爲了社會的秩序和正義使其比較更強悍的成員不得充分運用他們的權力，而採用種種高級的規律，能夠獲得更多的利益。

這樣處置事實的方法所獲得的利益，仍然被視爲競爭中的一種主要的利益。生存競爭現在看成一種社團和另一社團之間的競爭。同時我們承認社團中全體對全體的鬭爭有時雖會停頓或和緩，我們還是堅決地認定進步仍要從鬭爭和淘汰中纔能發生；不過這種淘汰，現在是加在各個社團的整體罷了。微弱的社團終歸消沈，而他們這樣的消沈，卻也適當。

這樣重新建立的理論，使在倫理學上所謂「集團道德」有提出的理由了。我們深知這種事實：在一個集團中，某種法典得到一般地承認可以適用於它的一切成員，同時，在這個集團之外，便另有一種十分不同的法典在起作用。希臘和巴比倫的，猶太和真提利 (Qethli) 的，白色種人和有色種人的法典間的區別，就是很熟知的例子。這裏我們又可以知道：在生物學出現以前，情感的

轉變是被認為倫理學的最高發展；這種藉征服種種區別而形成一種無分猶太和真提利束縛和自由的普遍的法典的變遷，在天然淘汰的學說上看來，都祇是退化的步驟。現在信仰天然淘汰學說的人們更謂我們這種集團的社會原理，也唯有在集團間自身永不能和平妥協的條件之下，纔能使其盡量地發展。就在這裏，我們前面的論點，又可以適用了。因為倘使我們翻閱一下歷史，檢討一下倫理意識，便明白怎樣纔是高等社會；而且倘使我們要從追溯文明的實際活動的結果以實證我們的論點，我們便發現社會的最低階段，就是那些人類組織比較弱小而又孤立無援的集團時期。跟着文明的進展，溶和的作用也在進行着，因此形成了一些組織更大更完善的集團。在這些集團中，品級和階級上的區別——最初保持集團組織的——也愈益趨於毀滅。在我們認為最高級的倫理學中，我們發現原則上往往超越人和人之間的界限；同樣，在那種我們認為文明程度最高的社會中，我們也發現那些界限，大部分都被生活的規律、習慣和實際所毀滅。

進一步說，集團道德——作為理想來看——這個理想，也是自相矛盾的。我們不能不受那種作用的影響而審慎精明地來刪除些倫理的原則，保留着我們所希望的一部分。例如，我們雖不能

够否認那些不是屬於我們這一民族或種族的人們的基本權利，然而我們總還要保留着全部人權祇爲我們自己的民族所享有的概念。在集團道德之下所公認的義務，遠不及在公共道德之下的那樣完全。最後我們不能證實侵略戰爭和征服行爲，是否爲獲得種族的優勝而不會引起自己社會結構上嚴重反動的方法。我們倘使要去作戰，我們便必須組織得像一個作戰的社會。這句話是很普遍可以適用的。我們自己內部的結構正是和我們對於其他社團的行爲根本相關聯着的。這裏我們便不能避免那種我們稱爲道德律上的，如果願意還可以稱爲社會學上的效能的反動。因爲我們不應對內保持一種生活，對外而又保持另一種生活。

這些反響所得出的結論，表明了生物學原理，不精密運用到社會進步上去，釀成無可救藥的矛盾。那些決定有機體組織存在的因素，假如用作促成社會進步的通則，未免和社會進步的一切方法都相衝突。近數年來，生物學上的見解有了進一步的改造。無疑的，這是由於這種衝突的意義所促成的。一般生物學家現在開始很真誠地研究：「天然」淘汰，是否可爲使「適者生存」的原則終歸能得到合法意義的「理性」淘汰所替代，而種族的發展又是否能爲有社會價值的合理

的概念所導引呢。這是見解上根本的變動，而由此引起的優生學上的新學說，便需要縝密地加以檢討了。然而在我們進行檢討之前，生物學上的進化和社會的進步之間，我們向所堅持認定的差異，必須探求它的原因。在這種錯雜之間，我們須問我們自己，社會發展能否和生物學上所已知的有機體的變化，不有十分的區別，而社會的生命又能否不依靠那些力量——那些決不會存在於一個個人，倘使祇把他當作一個個體或僅作種族間的一個成員的個人身上的力量呢。

我們先來討論後面的一點罷。從生物學家的議論中，我們很容易看出他們相信社會進步，主要地在於個體所結成的族系的改良。這從觀察事實的本身就很顯明的方法。社會包含着成千成萬的個人，倘使任何一輩的後裔而與他們的祖先比較，我們便發現在體格上智力上道德上的一種平均的改進。人類居然有了這樣的進步，這使我們很可以快慰。但是還有另一個觀點，我們也得注意。社會是由個人而組成，並且也祇有由個人纔得組成，正如有機體是由細胞和細胞的生產物所組成的一樣。不過有機體雖由無數細胞所組成，然而我們如果僅僅祇把每一個細胞當作分離的個體來觀察它的生活，我們便決不會懂得整個有機體的生活。我們必須同樣地顧到有機的聯

繫，因為每個分離細胞的生活作用藉着這種聯繫，纔共同合作維持那包含着細胞的整個有機體的健康。同樣，要了解社會體系，我們不僅要周詳地顧到個人和他的才能與成就，而且還要顧到社會的組織，藉着這種組織個人纔能起相互的作用，而又聯合地產生那種我們所稱爲社會的結果。在有機體的組織上是如此，在社會組織上也沒有不是如此。譬如我們在社會上可以看到，完全有同等能力的個人，如在良好的組織之下，便可發生良好的結果，而在不良的組織之下，便會發生很卑下的結果，這是很可能的。（註一）

簡單說來，社會現象並不是由個人所發生的，甚至也不是由若干彼此不相關聯的個人所發生的。主要地是由諸個人間一種相互作用所發生的。並且因爲任何個人的才能都是非常繁複，每種才能又祇被適當的環境所引出；所以我們很容易看到這種相互作用的本質，往往可以生出新的或許是出乎意外的能力；並且從那些參與這種作用的個人中誘出那種若無這種特殊機會，便會永遠潛伏着的力量。事實若果真是這樣，社會學這門科學，便與生物學或心理學，遠非同樣的了。它所研究的既不祇是那一類的諸個人的身體能力，也不祇是那一類的心理的能力，而寧是那種

由於這些力量相互作用和在自然環境之下各個人相互作用所發生的結果。這種力量的本質和這些區別之點，可以舉一個很簡單的例來說明。

我們假定有一大羣人要衝出一個狹窄的門框。這裏就有許多的個人，每一個個人都爲一個共同的目的所激動，在這裏我們要來看一看在活動中的諸種力量。很明顯的，我們首先所要考慮的是心理上的力量；一種要衝出這間房間的共同的動機，激動着那湊成這一大羣的每個分子。其次要被我們注意到的是生物學上的質素：那種使每個人能夠維持他的地位而衝向前去的肌肉的強力、呼吸和四肢的健全。再次要注意到的是自然界的環境：房間的形式，門框的寬度。假若門框十分寬闊，那末便不會擁擠，換句話說，就是環境上某種物質的限制，會鑄成那些在活動中的諸種力量的形式。再進一步來觀察，在這已經規定了一般情形之下，各個人間的區別，定會有充分的作用。甲會很聰明的走向那抵抗最少的路上去；乙會用京格爾 (Alfred Giggler) 所認爲「不錯的方法」，以肘推開其餘各個人的面孔，而擠開衆人穿向前去；丙會跟踪着比他更有力的人的背後；丁則更敏捷地祇要看見一有間隙便擠進前去。在這整個場合中，社會現象在那裏呢？這裏並且



看不出什麼高尙的景象。所有的祇不過是那沸騰着的，騷動着的，其勢洶洶的羣衆，和那種在競爭的景況之下，全體掙扎而出的過程——雖然許多分子不免要弄成狼狽不堪的壓傷擠倒的樣子。這要注意的，祇是這裏發生了的事件，既不是用那房間外表上的特點，也不是用那個人的筋肉強力，更不是用他們的心理上的特點可以來說明的，而是要用所有這裏的種種力量彼此相互的作用纔可以說明的。這種羣衆行動，不是許多彼此不相關係的個人力量的結果，而是許多個人的力量相互作用的結果；這種相互作用卻又改變了個人的力量，使那種要沒有這種作用所造成的環境，便不會發生的努力也起着作用。

這裏我們所看到的社會現象是最低級的，我們從那描寫過的，在痛苦底下所發生的騷動的詳細情形中，便很明白知道。但我們須得研究這樣發生出來的社會現象要怎樣纔能改變呢。我們不妨拿一種稍微不同的事實來討論。我們可以用忙碌的倫敦的十字街頭代替那大家都急於要衝向同一方向，被同一目標所激動的羣衆。在這裏一般的情形，都和前面所述的一樣，祇有一點不同；而這一點正使這個例子更適於代表擴大的社會生活。街頭的人們，不是都走向一條路去的，他

們不是都被一種動機所激動的，大家都想向前，但是大家各自走着不同的方向。這些大羣的人們，祇是熙熙攘攘，來的來，去的去。但在我們要引證的目的上還有更重要的一點，就是這裏增加了一種新的質素。一切車輛，都靠着一邊行走，十字街的中心，站着一位着藍衣的人，指揮着誰可以通過，或是誰不可以通過。藉着這種簡單的方法，那些因個人力量而起的非常龐雜的騷亂，便可以降到相當有秩序的境地。這種境地是用兩種方法達到的：一方面是對於一種很簡單的習慣盲然遵守，另一方面則有一位莊嚴神聖的法律的代表人；因此，許多年代以來，要使街上行人或駕車互相阻礙的事件減到最低限度的社會問題於是解決了。這兩種方法一面是社會的習慣，另一面則是有官廳負責執行的積極制度。這樣在街頭構成有秩序通行的人們，倘使置於驚慌恐懼的情形之下，或者如前例所說，置於一間他們不得不要從一條路衝出的房間內，他們的行爲也就會像前面所描寫那樣的紛亂了。不過在這羣衆都要從房間內衝出去的關爭中，假如有某一個人用十分有氣力的聲音，或動人的模樣，想來維持最低限度的秩序，我們知道一種魚貫的行列，很快就可形成，而且一分鐘以前無政府狀態地奪取出口，會要給一種遠較迅速而又有秩序的湧出所代替了。我

們也可以知道，假如這種情形重演起來，那末維持秩序的問題，在第二第三次的同樣事件中，便會來得比較容易解決些。

這種事件，看起來雖然簡單，然而他們卻是社會生活的典型。它們說明了社會的事實，比起生物學上的和心理學上的事實來，顯然是有不同的意義。它們證明了在社會學中我們所要討論的是由於各種動機相互作用所形成的種種結果，亦即人們在羣衆中彼此相互作用和相互反應時的行爲。其次它們還證明了這種相互作用的本質，會怎樣喚起那些最初潛伏在各個和此類事件有關之個人中的新動力；並且更證明了這樣所達到的種種結果會怎樣在各種制度中相互結合起來。人類的相互動作，和人類的相互作用，便是社會生活的基本事實。而這種相互作用所獲得具有永久性的結果，和它對於那些參與這種作用的各個人所發生的影響又即是形成社會進化的基本事實。這些結果，具體表現在那些普通稱爲「傳統」之中的。在這樣的涵義之下，傳統以及傳統的發長和確立，對於那些組成它的各個人所施的影響，和那由於繼起的相互作用而發生的變更，便構成了社會學研究的主要題材。傳統在社會發展中的地位，正和遺傳在族系體格發長中的

地位相同。它是過去與將來的聯繫，在它之中結合着過去的種種效果，並且在它的基礎上建立着將來繼起的諸種改變。我們還可以進一步用一個比喻來說：傳統所給予每一後代的觀念和習慣，作爲他們生活行爲的南鍼的，正和遺傳所給予每個個人的決定反應方法，遺傳下來的衝動，諸種的反射作用和本能等相類似。前人的傳統，便可說是社會的本能。它供給了確定的法則，以應付生活上種種的普通事件；而這類法則的最大部分，自然就被接受，毫無反響就被實行了的。它更供給了種種適當的制度，來適應每一階級的社會的需要，應付普通的危機，滿足社會的慾望，節制社會的關係。簡單地說，它構成了社會生命的輪郭；這種輪郭對於每一代的新的後輩都成爲遺傳應具條件之一部分。可是在我們把傳統作爲一種遺傳來說的時候，我們自然明瞭它決不是用生物學上的方法來遺傳的。再就這種遺傳是用心理學上的方法來說，它也祇是心心相授的，並且卽就社會制度真正可以隸屬於物質，如房屋、書籍、加冕禮服或在旗幟之中來說，這仍不需多用廢話，祇不過是思想用物質來表現的連續而已。這種連續，維持並且發展它們的意義。在傳統中作用着的動力並不純粹是心理學的；至少這些是不能單以個人心理學上的名詞來解說的。所有遺傳的一切，

並不祇是一串的觀念，而是整個的社會環境；不僅是某幾種思維或行動的方式，而是那規定各個  
人，倘使要達到他們的慾望所需要的某種特殊方式的思維或行動的種種條件。這一點很值得詳  
細討論，因為有些著作家，曾經想把傳統的作用，以簡單的心理學上如模仿一類的現象，來簡單化。  
這裏就要發生更多似是而非的謬論了。先就模仿的自身來說，它決不是一種簡單或是不含糊的  
名詞。我們把他人所做的事自己來重做一遍的時候，我們並非就是模仿；我們從別人那裏學習的  
時候，我們也並非就是模仿。這個名詞如果嚴格的說起來，它可以應用到兩種主要的覆習上去。在  
最簡單的場合，模仿好像是由於機械的暗示。舉例來說，傳染而來的笑和打呵欠便是一類的情形；  
母親的笑，有些心理學家認為會自動影映到嬰孩的面上，也是這一類的情形。這種心理學上的傳  
染，在社會生活中是有它的範圍和重要性的。它在羣衆心理學上，會有它的效果，而在入時的膚淺  
的運動中，也有很大的作用。在程度較深的時候，那便成爲：「人是怎樣，自己也要怎樣；人做什麼，自  
己也要做什麼」的要求，自然這是模仿的一種因素；和這種要求和輔而行的，還有那種衝動，即是：  
「人不是那樣，自己偏要那樣，」要從大衆中顯出自己的不同。

這是模仿主要部分中的兩種形式，自覺的和不自覺的。這兩種都有影響，都要在社會學上討論到的。但是這兩種都還沒有把傳統的意義說完。一種觀念或習慣模仿式地在傳播的時候，我們必須根據十分不同的心理學上的條件去分別三種觀念傳播的方法，即：一，教授；二，表演；和三，利用情感。但最後的結果，仍是一樣——這就是說，甲所有的觀念，傳授到了乙——但那傳授的方法和那使它從甲傳授到乙的條件，都是祇要它需要怎樣便會怎樣地差異的。一種非常複雜的心理，在起着作用。不祇是乙的單純的願望要像甲一樣，他那整個精神的，甚至整個社會和物質的情況，都是要能相似的。祇要那種觀念，和他精神上固有的癖好，他的情感，他的邏輯上的概念以及他自身所處的環境之需要相契合，乙就會把那種觀念盡量地接受。最後，所有那些觀念的蕃衍，或那種由甲傳遞到乙的動作的各種場合，我們必須把那種繁雜的情形分辨清楚。在這些場合中，同一觀念或同一動作，重複不已。這不是因為它會從這一個人的心中傳遞到另一個人的心中，而是因為每一個個人的心中都感覺到他們有相同的環境的緣故。在一鄉內所有的農民，會在同一個星期內耕種他們的田畝。這並不是因為他們彼此互相模仿，或互相勸導；而是因為他們的土地的需要彼

此相同，所處的季节候也是大家一樣。至於講到社會制度，我們便遇到一種因素。這種因素會把我們從純粹心理學的境界拉了出來。因為在社會生活裏面團結着的，不僅是從這一個人心中傳到另一個人心中的觀念，而是那每個人都生於斯大部分還要決定他的生活環境的社會的整個組織，和那些可以使他立足於這個世界的種種方法。就農民這個例子來講，他犁地，並不祇是模仿他的父親，而是爲了某些承繼的法律，他既是嫡子，土地便是屬於他的；他耕種這塊土地，正是社會組織供給了他以自己維持生活的方法。換句話說，傳統不僅把「他所可做的」某些觀念供給給他，而且還把他決定在一種使他明白他所要做的是某些事情，而不是某些其他事情的特殊地位。

那末，傳統的發長，會把維繫社會的各個分子，嚴重地加以改變。對於許多已知的制度，祇有某種特質（精神的或物質的）的總合，纔是最爲適合，然而這種種特質間互異的程度，可以會如戰爭中必具的特質與和平努力中的特質的互異是同樣的巨大。無論任何傳統都會顯明地從人類中喚起適合於它的諸種特質；而且還要抉擇那些把這類特質能夠發展到最完善的諸個人，使之立於社會組織的頂點。但這卻不是說，傳統也會在種族中引起一種和那由於遺傳作用所能造成

而又相同的變化。雖然種種傳統已經改變，雖然傳統會使某一類的特質永遠中止其顯露，同時把另一種特質不斷地鍛鍊使達到效率的最高點，然而人類遺傳的特質，仍可絲毫不改變。按照一般遺傳的見解，無論若何程度的鍛鍊，縱使是在長期重覆着的，都不會影響那種由父母遺傳子女的種族的天賦的特性；因此我們可以發見那趨向任何方面的偉大的社會進步，正不必要有任何人種遺傳特性上的變化。這是我們可想而知的。我們並不斷言，自然的遺傳，對於社會秩序，沒有什麼重要。但那是很顯明的：組成種族的個人的特質要是愈好，它們便會愈加容易使其自身適合於良好的社會傳統；它們便會愈加敏捷地把那些傳統推進到更高尚優美的境地；它們抗拒退化會愈加堅強。社會結構所需要的種種特質那也會是具備的，而這些特質如果出現得愈快，這部社會的機器就愈容易活動。因此，社會進步必然含有人種發展的水準；而社會的發展往往也會被人種類型的局限所制阻。我們如果把人類歷史整個地來觀察，所得到的印象便是人類本質中許多偉大的基本的特性都很穩定而不變動與社會變化相對急激的性質和經常迅速的發展。從這種對照上看來，我們會遲疑不敢認定人類發展中任何實質部分是由於生物學上的因素了。我們如再觀



察社會變化所依據的諸種因素時，我們遲疑的程度會愈加增高。社會發展能夠最迅速最堅定，是由於知識和工業的推進，理由正是很顯明。在這一方面，每一代的後輩纔能依賴他們前輩的工作。今日一個具有平常算學能力的人，就能把從前難倒牛頓的問題解決；因為，他有了牛頓的著作以及牛頓以來許多其他人的著作可以作為借鏡。在倫理學的範疇之內，那卻兩樣。每個個人的品性，都是重新形成的，雖然教育在那裏活動得很利害，然而教育並不包羅一切。個人終歸是要自己去找出他自身的解救的。真正倫理的進步，祇在那些可以遺傳下來的倫理概念和原理的進步之中；或是在那些能夠確實建立，繼續維持，並且還能改進的種種法則和制度的進步之中。那就是說，這種進步，是在社會傳統的因素起着作用的地方，而且正和它那影響的展開程度相當。倘使傳統崩潰了，種族又得重新在傳統形成以前的地位開始努力。我們可以推論：正當種族在比較停滯的時候，社會則已經過迅速地發展。我們必定會這樣來作結論：無論是為善，抑是為惡，決定社會變化的，主要的不是由於種族類型上的改變，而是由於社會動因的相互作用所引起的傳統的修正。所以，進步不是種族的，而是社會的。

(註一)一種進步的組織可以說自身必須建立在平均個體質量的改善之上。但在這裏卻不然，進步的社會是要藉和比較高度發展的文明相接觸，或者要藉一個種族的後代不斷的努力，而這個種族在它的遺傳的特性上也沒有變動的諸點來維繫。

## 第三章 優生學的價值與限界

我們明白社會生活存在於人類相互的作用之中，而社會進化無論是進步的抑非進步的，均存在於所謂「社會傳統」(因為沒有比較更適當的一個單字的名詞，故云)之必然的形成與改變之中。社會改良因此並不像人種的改良一樣。人們一代一代為改善自身生活所表現的累積的努力，對於人種能力之平均水準，沒有起過何種變化，而於社會結構上，則會產生很重大的改革；並且事實上人類所以能有實際的種種成就，主要即在這種努力累加的過程。不過在這一點上，生物學的批評家顯然要用一種新的論法來置喙了。他可以說：「姑且承認你們站在社會傳統的立場所提出的一切論點罷，然而社會是由個人所組成的，各個人的特質便決定了他們相互間作用的本質，這仍是無可爭辯的真理啊。這種特質無疑的是非常複雜。人原來就是一種混合氣質的動物。在每一個靈魂中都含有金與銅的熔合成分，祇看環境如何就可以決定那一種成分會顯露在

外面。縱使我們承認變異的限界確是很廣闊，但在這種限界之內，種族的類型卻沒有改變，而社會則可以進步或退化。然而，我們還得來討論那些為最後決定的因素之個人的特質。這些特質的平均功績必然要影響到社會作用的標準。你們如果意識到種族的水準（指遺傳稟賦的平均水準而言）提高了，你們就會以同等的程度來期望社會的進步。如果意識到人種水準是低落了，你們也便會以同等的程度來阻畫進步，而高唱退化。」這樣慎重提出的論點，真是不可否認。人們為改良他們各個人的境遇和社會的秩序所表現的種種努力，自身當然是他們種種特質的結果；倘使這類特質於社會傳統的導體中，獲得表現並具有形態的話，那末它們成為支配社會變化之最終的常備能力這一事實，同樣也是無可疑義；由於這種社會變化，社會傳統藉以維繫，藉以改良，並藉以毀滅。所以，優生學者在這裏要說：「好，我們承認人羣的特質是非常重要的。我們也承認天然淘汰的學說不復能實行淘汰劣者的功能；我們更不能重新運用天然淘汰的學說而不致破壞文明的特殊工作，和我們不能廢棄文明進步苦心孤詣所造成的互助與互容的結構。但我們所能致力的，只是把理性淘汰來替代天然淘汰。我們可以打擊甚至防止劣者之永續不滅；為要達到這個目的，

我們需要對適應有一種合理的概念，對遺傳的諸法則有充分的知識。上面所提出反生存競爭概念的一切議論，都自有其真實性。然而淘汰為種族進步與避免種族退化所必需，也正非常真確。社會改革家縱使能够否認種族改良的需要，但他不得不嚴重注意種族有退化的可能。他不能不萬分謹慎注意他正在提倡的種種改革，因為恐怕這些改革偶一疏忽便要給與社會生命的血流以致命的傷害。」

在沒有詳察這個爭辯中細微諸點的時候，我們可以承認其主要的論點在理論上是很堅實的。藉理性淘汰而實現人羣改良，抽象說起來，這顯然是一種正當的目的。這種改良纔不像一任社會被作弄於無制限的生存競爭的原則，對於進步固有的趨向，會發生矛盾。嬰孩一生下地便在社會上享有權利；這種權利要能廢棄重視人道的社會秩序之種種基本原則，纔能被否認。但是養育孩子那完全是另外的事。禁止一個十分殘廢不全的人有做父母的權利，這在倫理學上並不是很新奇的。所以把「生存權」和「養育權」截然分開的優生學家，是很有道理的。我們說到這裏，即是承認優生學的結論是從它的前提得來的。但是這種前提是什麼呢？首先，我們便要假定我們對

於社會的價值，人類進步的本質，和由進步而形成的諸種特質都有一種真切的觀念。其次，我們要假定對於人種能起作用，因而育成人類所希求的諸種特質的遺傳法則，我們已有充分的知識。這就是說，要想在優生學上有所成功，我們既要充分瞭解何謂「優」，更須充分瞭解何謂「生」。我們必須知道（一）我們所欲生育的是什麼，和（二）我們怎麼去生育。在優生學之有用的發展上所必要的兩點中，我們是否已經對於第一點有了明白的概念，對於第二點有了充分的認識呢？

關於第一個問題，即關於社會價值的本質和軌範的，我以為我們可以追溯優生學家的兩條思想路線。對於這兩條路線須分辨清楚，那是非常重要。比較細心的人們會承認，為要充分應用他們的原則，我們需要一種根基很好的社會哲學。他們承認對於許多比較高尚的人類特質的成因，我們所已知道的究竟微少，譬如對於一個在種種缺點中到底還混有可用才能的愚人而宣判死刑的時候，我們也應當十分的小心。但是他們說，那是有着許多毫無疑問的特質的。我們不要白癡，我們不要意志薄弱的，我們不要中酒精毒的，我們不要患梅毒的，我們也不要染有這一類病毒的愚劣分子。我們要把他們自身看成惡魔，看成可以使健全的人羣受其傳染的危險分子而撲滅。我

們正要像隔離一種傳染病一樣的來隔離那些顯然已染着病毒的人們。我們要制止他們在這世界裏再去生育像他們自己一模一樣的兒女。倘使原則既被承認，並且在那些毫無疑問的場合又進行了試驗的話，那末自然會有充分的時間來考察那些比較可疑的對象了。藉着這些方法和怎樣使其受到最小限度的痛苦的情形底下完成這種任務，同時，我們也便會獲得相當的知識。

在這一方面，我們是看在優生學的最有力的場合。但是就在這裏我們必須提出一種警告。因為缺點的自身縱使是非常嚴重，然而那並不即能成爲宣告一個愚人的死刑的適當理由。爲說明起見，我就取結核病爲例罷。這種病之能否遺傳，還正有許多問題，爲着辯論的緣故，我姑且假定這種病質是能遺傳的。在這種情形之下，沒有人能夠否認這是一種嚴重的缺陷。但是在我們進行要把有結核病人的做父母的資格宣告取消以前，我以爲我們必須鄭重考量兩個問題。第一，這個人的其他的特質是些什麼？結核病傳染的可能性，並不與心理上或道德上的墮落有任何關聯。前者有時可以和後者方面最高度的特質同時存在。雖然有些別種形式的軀體上的弱點毫無疑義的會增加結核病傳染的可能性，然而我卻沒有聽過傳染結核病的必然都不免於軀體上有別種形

式的弱點。那末，假使我們滅除結核病的傾向，我們是否也附帶滅除了若干其他的特質沒有？假使一個天資優秀的分子，有這種的缺點，那末它的消滅難道能夠說一點損害都沒有？對於這個問題，想不加思索便能有很好的回答，我以為是不可能的。我們對於進步的一般觀念假如正確，那末社會總是藉着種種特殊技能的發展而前進不已，使許多將要滅亡的人因着這種特殊技能的助力，得以生存。不過現時染有種種結核病中的某一種形狀的人們，社會上已公認非常的衆多，假定儘讓這種結核病菌無限制的活動，還能否有什麼社會進步可言，那也是很可疑的了。第二，藉着科學的衛生運動的發展，不須消滅結核病人，我們也是很可能把結核病菌消滅的。在那樣的情形之下，這種特殊的傾向（除非它和他種不可補救的弱點有了相連的關係）便不再會被列入缺陷的一類了。同時，從另一方面說，假使我們禁止了那一類病人的結婚，我們祇是爲了不能獲得久遠利益的目的，而失去了他們所能貢獻於人類幸福的一切。

這兩點還可以作一種更普通的解釋。我們必須確實認清，我們所要消滅的人們是怎樣的有害，那末除去了他們，我們纔可以得到純粹的利益。我們更必須明白：這種缺陷是除不去的，並且更



不會因了我們在能力範圍以內想了種種的辦法，終會被我們改變的。這裏最後的一種情形，那就是指着遺傳作用必無可疑而說的。關於這一點，後來還須加以討論。縱使假定這兩個條件都已滿足，那也還有一種須要禁止作父母的場合——因為有許多方法，常是可以促成「返歸野蠻」時代的傾向，違反文明歷史艱苦困難所獲得的種種傳統。我們能夠不至非採取這一類方法不可，則全恃這裏所正要補充的一個條件。在這種種理由之下，「意志薄弱」的人便成了應用優生學方法的最適當的對象了。我們有一個類型，要把某一種人歸納起來，正是可能的事。我們發現許多男人和婦女，他們都是不能獨立生存的，但他們還是不斷地不知不覺地趕向牢獄或工廠裏去。他們是能夠生育的，他們這種狀態據說十分顯明是有遺傳性的。在人道的立場上，我們很有關心這一階級中的人的理由，因而我們便有隔離他們兩性間的關係的權利。我們是在處置那些不能指導他們自身生活，而又必須受人保護的人們。從社會的一般福利着眼，我們是要盡我們自身應盡的這種保護的義務。最後，如果有人以為這種狀態是單獨的，並且是一種偶然的缺陷，即是說其他任何方面都是很健全的，那他真是毫無理由。我所瞭解的實證，則為它是一種普遍退化的形式，不因

補救方法而與任何特殊良好的特質有相連的關係。這樣的一種場合，我想應該是優生學家在我們現今的知識狀態下所能窮詰深究的對象了。

在這一類的研究路線上（我們可以稱爲生理學或醫藥學的研究路線）優生學對於社會問題可以盡一部分作用。但同時在優生學者中間還顯然又有第二條思想路線，因而又提出有關整個政治思想的更廣大的要求，這一點是必須詳細考察的。所有的優生學家在他們使用「不適」的試驗時，恐怕都不會比上面所提到的那幾位更爲小心謹慎。多讀一些關於這一類問題所已有的著作，這樣的整個問題便會像青天白日一樣的簡單明白。人們時常有那樣的觀念，每每把各階級的人在社會上的實際地位儼然看成他們（各階級）的價值的標準。因此，我們常常聽到許多關於富有階級中的人比較地不能生育，而窮苦階級中的人則反生育頗繁盛的話。這似乎事實的自身就是不適者繁殖的充分證據。可是，決定一個人在現代社會中的地位的实际力量，第一是財產和其他社會特權的承繼，第二是他的弄錢和守錢的能力。這裏的第一個條件，不但絕對不能試驗個人的特長，而且要一筆抹殺實際稟賦上的高下不等。誰都知道，在無論那一個社會階級中，都

有本質上品性極窮困的人。不過如果他們生在富有的隊裏，便藉着他們自己的資財或者投靠親戚，維持生存。如果他們生在窮苦的人們隊裏，他們便會被迫得趕向街頭巷角、臨時病院、工廠和牢獄中去。沒有完全的機會均等，則在社會階級上的實際地位，不能算做測量比較特長的標準，這幾乎已被大家認為是自明的公理了。然而我們發現一位有力的作家，這樣愛慕英國中上階級的種種特質，甚至他要在優生學的立場上去搜求維持「階級特徵」的理由。假如能夠給予大家以真正競爭的自由，和充分的機會均等，這些把某種人擡高到頂上層的種種特質，便不一定還是社會的特質了。在把某種人擡高起來的特質中，固然有些是好的，可是也有些是無足輕重的，更有些簡直是壞的。這些特質之中，那幾種佔着優勢，完全要視社會組織的性質纔能決定。現時把某種人擡高到頂上層的金融勢力，將來在我們後輩的眼光中，或許正和我們這時對於在中世紀的環境之下耀武揚威的強盜貴族（男爵）們是一樣。總而言之，愈是堅強愈能自重的特質，較之那些柔和的富於社會性的特質，終是更能決定成功，這也是可能的。前面我們所曾提到的一般作家，坦白地告訴了我們，他們所希望養成的特質也就是自立和堅忍。我看到了這種情形的時候，我們一點也

用不着驚異。誠然，自立和堅忍確是很好的特質，我們必定不能貶抑它們，但是祇以這兩點，作爲人類本質的中心觀念而忽略了品性的其他方面，那也祇是一種離開了焦點的觀念。這種觀念的可能性，正是表明當優生學的觀察常被用來作爲決定社會改革的主要路線的時候，一種可以作爲優生學基礎的社會哲學，實有絕對的必要。

實際，當他們開始批評社會改革的時候，我們正要提到的那些優生學者裏面，有的（我們可以叫做政治的優生學家的）又冒險地回到天然淘汰學說的舊的理論這方面來了。他們加上了許多的「但書」，這些在他們真正相信是很真實的了。他們承認社會的良心是進步中一個不可缺少的因素；而過去從事法制改良的運動也便不是沒有作用。不過他們主張，祇要天然淘汰的法則還在統治生物界，種族的標準便會維持而不致墮落。弱者被消滅了；強者則生存着。現在天然淘汰法則已被廢棄。弱者還在存留，甚至還讓其繁殖。他比「適者」還更會生育。生殖率最大部分祇在較高的社會階級中纔逐漸降低。這樣一天天生殖下去，種族的將來恐怕會要被這些不適的人們補充起來。同時維持這種不適者的負擔，便在「救貧附稅」和「國賦」的形式之下，而落到環

境比較良好的人們肩上。這些人在生存競爭中既然如此積極地受了阻礙，便不願再去安家立業，撐持門戶了。一切社會的立法原是要以改善環境爲其目標，但是環境的改善，對於愚民是沒有何種影響。它也許會把個人的品性改良到若干程度——據皮爾遜教授學派的意見，這種改良是祇限於極微弱的程度，但是這樣所獲得的新的特質，是不能傳遞下去的。除非我們把現有的制度加以改變，鼓勵適者去繁殖後代，而抑制不適者的繁殖，我們的種族是會要滅亡的。

第一，假如這類憤慨的言論都有很好的根據，我們便應當看得見退化的徵象是已很明顯的了。可是，天然淘汰的被廢棄，並不是一種新奇的現象。正如我們前面已經說過的一樣，自從文明開始的時候起，甚至在文明開始的以前起，社會早已就在逐漸地進步。誠然，隨着小兒死亡率的降低，它確實已經又更進一步地在進步。但是這不過是一種舊的過程的繼續；這種過程要進展到完全剷除天然淘汰的境地，也是未必成功的。因爲在生物學上變異達到極端的，常常會引起夭亡或不孕的結果。在我們這個時代，有什麼真實退化的證明嗎？大概在六年前左右，在我自己的國內，曾經成立了一個委員會來研究這個問題。因爲當時醫藥上無法治療的一般社會的後備軍（不適的

愚民——譯者）數目上一天天增加，於是大家對於他們，非常感覺不安。那時所最恐怕的是體格上的退化。根據現代的觀察，假如任何部分要有何種退化，那也祇能發生在這一方面。他們這樣設想，確是很合理的。這個委員會並不傾向任何樂觀的見解，凡可證明退化的一切證據統統橫陳在他們面前，結果則是他們雖沒有搜集到現代可以羅致的充分材料，來和過去的資料互相比較，藉以對於人類體格的問題立下何種確定的斷語，可是他們「從研究龐大的證據所得到的的一切印象，並不能使人再信人類體格是有任何普遍的繼續退化。」大家很熟悉的許多社會統計，也使人得到與這相反的觀點。過去四十年內死亡率的銳減，毫無疑義是由於衛生和社會環境的改良。但是這同時也表明了公共健康的增進。假如人類果真有退化的強烈的傾向，我們至少要認它是一種均衡的力量。在一八五〇年每一千人口中有五十個極度貧窮的人，本年度（一九一〇年至一九一一年——譯者）內已減至二十一人，這種減少自然也是由於一般的社會的進步。但是假定有遺傳性的貧窮階級的人口，實際上是不斷的增加；那末這種階級的擴大，卻會很久以前，就已使這種進步的趨勢受到嚴重地阻礙。同樣的話，我們可以用來解說犯罪對於人口比例數目的減少。

——這雖然祇是最近的一件事，但它卻劃出了這一整個的時代。最後還有實質工銀的增高（這雖緩慢，但在英國近百餘年來，已是很普遍的），也可說明同樣的事實。爲了許多社會的努力，工銀是已經增高了，但是比較高的工銀，在世界市場的競爭中，很難得被陸續退化的勞動人口所賺得。在現時可以提出的事實，若與過去的事實彼此比較，那末相形之下，唯一不利之點是瘋人的問題。在這個場合中，人們對於數目字的解釋，正是非常的可以懷疑。據那個委員會在我曾經引用過的報告中所說：在治療中的瘋人數目有了大大的增加，這是毫無疑義的。不過問題是：第一，這種數目字，究竟能否表示瘋人數目真正的增加；第二，假如所表示的果是真正的增加，那末增加的原因是什麼呢？對於第一點，他們主要的是根據威格里華綏博士的論證。據他們說，他認爲這種統計上的記載是不完全的，所以從這種統計上所得到的結論，便要看各人讀法的如何，而是彼此不同的。不過自整個來說，雖然他還要吞吞吐吐發表些議論，他總偏信這種事件（瘋人）是在增加的。讀者到這裏已可看到，關於最後的事實，我們怎樣細心說明了。當我們得出這種解釋的時候，我們發現威格里華綏博士也是同樣的細心。他認瘋癲的加增可以視爲體格上的退化的實證。祇要講到英

國，問題似乎又與人口密度相關聯，所以假如這是真的話，那末與其說它是人種的退化，寧可說是社會環境上最壞方面的結果，即是說工業生活中雜沓擁擠與過度疲勞的結果。（註一）總而言之，我們可以很公正斷定：不論未來如何，退化的過程總還沒有開始。

第二，在種族退化說缺乏歸納實證時，我們很值得探討：在某種場合中，天然淘汰被廢止於可能範圍以內，會要降低種族標準的說法，究竟有無理由。對於許多生物學家，這個問題，是不攻自破的。他們以為種族永久是變化的。不過它的許多變異中比較壞的是在方萌的時候便被剪除了。有時讓它們生長，一定便會傳染到比較健全的種族。最低限度，它們一定會降低種族的平均水準，而且這種退化的過程，還會繼續進展到無窮。種族標準的增進，和新種新族的形成，全恃良好的細微變異的淘汰。同樣，比較不良的變異要是無窮繁衍下去，種族整個標準便定會降低。這種對事實的粗疏觀察，無論如何，實涵有一種尚未被人公認的生物學上的理論。種族怎樣即能真實被細微變異的累積形成鉅大的改變，在近年來，已是一種尖銳的辯論焦點。在這裏最好把那種不甚重要的變異，即所謂「徬徨變異」的，和另一種深厚猛烈的變化，即所謂「突然變異」的，分辨清楚。在較



小的徬徨變異中，總有一種要迴復到種族的平均程度的傾向。我們如能設想，一個種族整個不受天然淘汰的毒害，也不會因一定的突然變異而生出新的系統，種族類型的平均標準，便可以大致維持到無限時期。然而，就使事實如此，我們仍須再要指出：這種承認天然淘汰效果的觀念，是片面的；因為這裏又已假定被消滅的祇是些不適的。我們最後如要避免用「適者生存」而以「不成功的者滅亡」這句話來代替（其實前一句的真實意義正不過如此），我們所見到的事實便不同。在受着生存競爭嚴厲支配的種族中，居於被支配不能成功的類型定會不斷的滅亡。但是在這些類型中，很可能的，甚至比可能還要進一層的，包括對社會極有價值的人們。生活環境很困難的地方，正義人道，甚至一言以蔽之，舉凡一切高尚的倫理的特質都很少為人顧到；而具有這類品質的人們又總是比較少有昌盛和繁殖後代子孫的機會。在人類社會早期的形態中，社會進步確實嚴重受到了最優良種類的消滅的牽制。從這個觀點來說，政治的和平民的自由，社會的和經濟的正義，要算是一切動力中最有關於人種改良的了。優生學家對於過去國家，因最優良的種類未能奮身圖存而致的衰落，已有很多的批評。可是在歷史上，即使在羅馬帝國的歷史上，我找不出可以證

明這種意見的實例。因為羅馬民族衰亡的哀史，實從西曆紀元前第一世紀始。那一時期在歷史上所表現的不是退化而是進步。自從人們對於這種哀史都很熟悉的時候起，這種進步一直維持到兩世紀之久。一般引用羅馬帝國衰亡的殘缺不全的故事的人們，卻都忘記了兩點：第一，當羅馬帝國統一的時候，它並不憑藉舊日羅馬的貴族，而是依賴地中海溢地的新的民族以撐持的。第二，要說這種新的民族是正在衰亡中，或者是在低劣分子的比較迅速增加中受到了嚴重影響，那是我們未嘗見到任何證據的臆說。另一方面，我們如從因政治和宗教的專制主義而造成人為的消滅最優良分子的事實來看，我們倒會得到更多更確切的實據，證明民族因此而退化。例如，十六世紀的西班牙。我們不要假定改革家的新教徒，一個個都比舊教徒好。但是我們很可以這樣想：比較起來凡是頭腦更能獨立和思想更活潑的人，都會被那種新的教條所攝引。當我們發現這些人因為天主教裁判所審問異教徒 *Auto-da-fé* 的處置，遂致成千成萬被滅亡的時候，我們便明白西班牙國內，因政治環境所引起的淘汰，簡直是把國內本來為數有限的最有活力的分子都戕殺了。一般地說起來，倘使那種富有社會性的特質要有他們起作用的机会，那末這種機會定要憑藉政治的

和社會的制度爲依據。思想和行動的自由，婦女結婚的自由，強暴和誘騙的抑制，這些，都是改良人類的動力，使之漸趨於減少成功者與適者之間的懸殊的。這樣看來，社會環境的改良，對於人類的影響，顯然是有兩方面。它容許劣者中間有變異，它同時也容許優良者中間有變異，這兩種趨向從來即是彼此相消的。我們在這裏還得進一步來討論。人類真實的進步，靠着「優者生存」的成分，遠比靠着「劣者滅亡」的成分爲多。只要最高尙的分子常有生存的餘地，我們就可以斷定社會的進步，和種族的進步不同，是會永遠繼續的。從優生學的觀點上看來，社會的重大責任，即在釐訂種種制度，使成功多屬於具有社會性的適者。在這一點，又祇相當於社會規律奠基於一種公正而又平等的組織上時，纔有可能。

第三，講到問題的這一方面，我已順應着生物學佔優勢的意見而假定，像那樣的環境，對於人類的發展，是沒有直接的影響的。這正是有些生物學家的支派所堅決主張，幾乎近於武斷；他們並且運用這種原理作論據，要證明當代在社會改良上的種種努力等於無用。他們這樣主張，使我們可以提醒讀者，他們老是把種族進步和社會進步間的必要區別沒有分辨清楚。所以在一篇優生

學實驗講義（註二）中，我們讀到這樣的一句：

「比較良好的環境，即能促成種族的進步；實際上一切的社會立法都已建立在這個假定之上了。」

多數致力於社會立法的人們，對於種族進步這個問題是否已有深切的注意，在這裏我要提出一種疑問。他們所已關心的就是社會的進步，那就是說，他們的志願，祇是要改良民衆的實際生活和建設一種比較良好的社會結構，並且我還可以稍加補充，那些關於種族和環境，先天（本性）和後天（教養）的生物學上的名詞，都不是社會學家認為滿足的範疇。他們是不願徹底討論這種問題的。從某一方面看來，社會制度毫無疑義可以視為是造成個人的一種環境，對於這種環境他必須去善自適應。但是社會制度對於生活真實的影響，決不是用生物學上的名詞可以解釋得明白。個人和社會的關係，正如瓊斯（Henry Jones）教授所說明的一樣，非常親切。它簡直和一種有機的聯合相似。一模一樣的人的特質要是在不同的社會環境之下，便有不同的表現。同樣的動機，同樣的先天品性，在某一種遭遇之下，可以使人做出不合社會的行爲；假使加以適當的指導，也

可以使人成爲有爲而有用的公民。同樣是驕傲和自信的動機是在用血鬪來統治的地方，會使人把仇敵及其妻和兒女的頭顱用來裝飾他自己的家庭；要是在文明的社會，便又會鼓勵他走向商務或事業的成功之道，並且爲了滿足他自己的野心更使他不得不替社會服務。維持生活上的必要，不是使人成爲盜賊和欺騙之徒，便是迫人去做誠實有用的工作。這完全要視社會制度所給予他的機會怎樣。在無制限競爭中，可以使人成爲奮勉名家的推動力，在適當的社會支配之下，則可以使人做出在事業上同樣有效而又順乎人情的行爲。人類的特質，無論是本來生成的抑是後天習染的，這一時代的總不會和另一個時代的迥乎不同。其不同的只是社會結構所給與人類品性上的轉變。在比較慷慨的這一點上，是和自愛的情形一樣。從前不合理的汎愛，因爲沒有分辨的施與，很可以發生有害的影響。汎愛如能獲得合理的活動路線，那便會激動個人以其全力參加當時最良好的市民運動。而且社會制度的影響，也不是從個人特質的改變所能測度的，雖然人們都是那樣想着。譬如以教育的影響來說，教育應該發展智慧，這是一定可以期望的。但藉教育的方法究能把智慧程度增加多少，那卻是非常難於測驗。另一方面，學習得來的知識和技能，誠然是

實在的成功。在這種成功中，個性的反應，和教授的設備，成了不可缺少的兩個條件。訓練所賜與的，就是這一類的學問或成就，例如：知識、技能、紀律。這種改變的結果，對於個人生活和其為社會一分子的作用上都有非常重大的影響；在許多場合，甚至於是種類上的變化，而不祇是程度上的增減。這種區別，為許多優生學派的著作家所否認，把後天的教育和先天的本質互相比較，他們還是貶視後天的影響的。他們甚至說到它對於個人的影響時，也是這樣的主張。就使不說這一點罷。那些用來測驗環境影響的種種方法中，有許多也是很可以懷疑的。所以像在前面曾經引用過的講詞中厄爾得頓女士（Miss Edleston）竟用了慈善組織社關於愛丁堡的小學生調查報告，來測驗環境的影響。在那報告中，學童的家庭環境是從下列各項中來觀察的：

每間房中的人數

良好的經濟條件

父母良好的體格狀況

父母良好的道德狀況

關於最後一點，厄女士甚至竟承認確有判斷上申縮的餘地。而且就是前三點，我們也可以說必須加以精密的考察，然後纔能成爲一種正確的分類。在這樣分了類別以後，厄女士便作成關於學童的目力、聽力、腺的狀況和智慧等某些特質的報告。在這樣的各點中，有許多確實我不相信它們會從環境上受到若何重大的影響。可是關於智慧這個問題，在我們看來那是極有趣的。厄女士對於這一點則能夠得到這樣的結果：她以爲假使不被忽略，影響也祇是很小。僅僅良好的經濟條件一項，對於男女學童的智慧同樣都祇有很微小的影響。（註三）至於說到那些分析影響的數字，那更不能不令人指摘這裏面包含着許多可疑的，甚至是未知的數量。男女學童的智力究竟是怎樣測驗的呢？關於這個最緊要的一點，我們絲毫沒有證明。最多那祇是舉出某些人們（大約還是教師們）的一種印象。然而究竟用了那一類的標準來決定這些分數，卻也沒有告訴我們。假如我們從這種數字的表面價值來看，我們就會得出一種非常自相矛盾的結果。一般人常常認爲比較良好的經濟的和社會的條件便是造成人品卓越的表徵。在這種場合，那些凡屬有比較良好景況的父母，當然都是更優秀的男人或婦女了。這是不難推想而知的。這樣，那末完全拋開環境上的種種

影響，我們應該在他們兒女身上得到比較良好的結果。我們應該在其他種種遺傳的場合中得出全盤的相互關係。可是在用到現在這個測驗時，我們竟不能得到結果。這是怎樣一回事呢？因此，我們不得不作這樣的結論：要不是這個特殊計算方法令人誤解，便是優生學家在和社會學有關的許多議論中所根據的一般的假定，根本靠不住。這種一般的假定，認為社會上比較幸運的階級，即是那些遺傳血統最優良的人們。這裏我們還須補充一點：當我們把家庭景況用作測驗環境的一般影響時，不免有許多嚴重的遺漏。就讀於同一學校，甚至就讀於同一城市各學校的同等班級的學童，大多數都有相同的環境。尤其對於智力的影響是如此。然而這一點，似乎是被遺忘了。學校的教法大家一樣；此外，所有的學童都是生於同一區域，同一城市，在同一法律之下，並且必須隸屬於同一文明標準之下。他們學習同樣的東西，所可接受的是同樣的觀念。所以我們如果單就家庭的四周遭來分析，我們是祇得到一部分的環境的測驗。

最後，厄女士竟至沒有把家庭環境整個拿來研究。她把家庭環境分成幾個項目；在每個項目之下，她發現一種相聯的關係，但這種關係比起自然遺傳的相聯關係來，卻是很小。假如這種比較



發生任何意義，那一定開始便會把整個環境的諸條件和整個遺傳的諸條件，互相對立。在許多環境的條件中，只取一種，以其影響與自然遺傳的影響的總和比較，那是決不能把目前的問題解釋的一種研究方法。並且舉出一連串環境上的條件，而不把它們的影響綜合起來，那也只會產生一種沒有實際證據的幻影。

有些優生學的著作家，研究精神作用的過程，得到許多結論，幾乎成了科學界的規律。他們復用這種過程寫成同樣值得注意的說明，在同一試驗室所出版的「目力之遺傳」中可以看到。作者巴林頓女士 (Miss Amy Barrington) 和皮爾遜教授 (Professor Pearson) 在綜合他們的結論時，開頭便說：「這祇承認是一種初步的研究，而研究上的缺點，沒有人能比作者自身更能知道清楚。」他們這樣謙恭，還說起搜集實證的艱難。他們更聲明「在這種初步研究實在微少的資料所能允許的範圍以內」，卻也可以得出某種特殊的結論。這些結論，他們用一種使人無可反對的態度發表出來。他們在說明了這些特殊的結論之後，復進而用比較普通的詞句解釋：

「在本文所探討的資料中，假使不是足以壓倒一切地至少也是很強烈地，表明了一種道

理：那就是說，只要注意教養，環境上的質素是不能影響你的目標的。要是把環境改良到最高的境地，教養卻也可以抹殺你的計劃。

「第一件事是良好的家世，第二件事是良好的家世，第三件事還是良好的家世。假如你已注意了這三件事，適當的環境便會把你的材具護置到良好的境地。環境上或教育上的琢磨都是沒有用的，除非那要去加以磨煉的工具是純鋼的——堅強的種族，有過好的陶冶的家世的。」

「在人類軀體的與精神的各部門，須深切體認這種事實，那似乎是現代很緊急的社會問題」。

這段文字幾乎是一種輕率的轉變，把他們的大作從謹慎而又很合科學的文章陡然變成武斷的態度。從「實在是微少的資料」所得到的最初的結論，他們居然就用來提出一種遠在他們所觀察的特殊情形範圍以外的一般結論。在第二段中，那更是絲毫沒有顧到實證的微少而武斷的結論。在第三段中，那已成為實際政治問題的基礎的，還要使之成為現時最緊急的社會問題來討論。他們這種論調在一般世人看來以為謹慎小心，超世脫俗，尤其有客觀性和合理性，所以就被

認爲真正科學的最後斷語。

我們可以相信幾點：第一，關於先天的本性和後天的教養，對於個人影響的比較，直到現在還沒有有人提出適當的測量方法。第二，所要單獨加以研究的，並不是個人固有性質的改變，而是個人在社會中日常的實際生活；一切個人如果統統都注意到了，那便等於注意到了社會結構的全部特性。最後，我們對於生物學上的知識經過謹嚴的檢討之後，我們必須要問環境的影響是否能夠完全被人忽置，有如某些生物學家所想像的那樣。魏司曼（Weismann）學派的比較小心的信徒們，都很謹慎的分辨出兩個特別的問題。第一，個人習染而來的任何特殊性質，是否可以永久存續於種族之內。對於這個問題他們給了一個否定的答案。這並不是嚴格認定那種永久存續性在一切の場合都被實際證明所否認，而是因爲從來既沒有得出任何那種影響的正面證據，又沒有發見可以造成這種結果的任何方法。但是他們指出這一點還不足以解決更進一步的問題：環境是否能夠整個影響到有機體，而使卵子都發生效果呢？因此，湯姆孫教授（Professor Thomson）便說了這種可能性：「卵子原形質應該和母體同在一種深刻的飽和的勢力之下而受到影響，這

是沒有人曾否認過的。例如，毒素對於卵子原形質的影響在某種情形下，便是大家所公認的。『他又說，『假如父母有合乎健康的職業，他們的子嗣也可能會比較強壯活潑。這也是大家所公認的。不過因為測驗生前和產後的良好教養，究竟能引起若何程度的效果，困難，便使事態愈加難於明白。父母某種強烈的變狀，可以影響於一般的體質，甚至影響於卵子細胞，從而對於子嗣也有這樣的結果，這並不是不可能的。除非子嗣自身表現和原來變狀同一方向的特徵，我們對於當前的問題仍然沒有確切證明的材料。』原來我們的當前問題正是為個人生成的特質和從父母所習染而來的特質，究竟有怎樣相互適應的關係呢。上面這一段文字指出，環境對於個人在沒有特殊影響的地方，也許會有一種廣徧而普通的影響。

我們研究純粹生物學的問題而特別注意新種形成的情形時，那種由習染得來的特殊品性是否遺傳的問題，要算第一重要。總而言之，我們如果像社會學家一樣來考察健康的環境，是否對於卵子原形質會產生有益的影響，和不健康的環境，是否對於它即產生有害的影響呢？我們便是在討論和前面的問題有同等重要的事實；而這種事實並不是給與前面的問題一個否定的答案，

便可決定。就我們現今的生物學知識而言，我們如果還承認這種假定：生活環境的不健康，絕不會有任何退化的永久的趨勢，那我們真是在冒着極大的危險。並且，在這裏再從社會學的觀點來看，對於母體的影響，正和對於卵子原形質的影響是同樣的重要。生物學家想將這種觀察演為法則，故即認定胚胎一經形成，對於卵子原形質的影響自屬不成問題。不過在實際方面，對於未出世的胎兒的間接影響和對於行將組成胎兒的胚細胞的影響是有同樣的重要。一切細心的遺傳學家都承認吾人對於變異，許多地方，尚不十分明瞭；而環境確有間接的微妙的，直到現在還待測驗的影響，又是不少明徵，這是必須說明的。我們要多瞭解些種族類型對於簇新的四周的反應和致成這種反應的機械作用，然後我們纔能確定：一個種族，無論其為好的抑或壞的目的，自身不能適應改變後的環境時，它決不是由於直接習染得來的品性，而是由於許多非常微妙的對於新的刺激的自發的反應。

第四，我們曾聽人說，低劣家族的繁衍和優良家族的比較不能生育，正是今日社會生活中的嚴重現象。但這個警告究竟根據些什麼事實呢？在皮爾遜教授的實用優生學問題的講義中，我們

找到了一張把病態的和常態的人們的生育能力，互相比較的表。病態的人，包括着聾啞，英國人和美國患結核病的，羊白頭的（天老）瘋癲的，愛丁堡的退化人，倫敦和曼徹斯特的神經不健全的和犯罪的人們。所有這類人的平均家庭人口數目是六·二。和這相比較的另一組包括着英國的中等階級；家庭主婦（大多是英國人）；英國的知識階級；新·南·威爾斯的勞動階級；丹麥的專門技術階級；丹麥的勞動階級；愛丁堡的普通手工業者，和倫敦的普通手工業者。這類人們的平均家庭人口數目是五·五。這裏所能看出的相差，並不怎樣覺得詫異。我們必須指出，新·南·威爾斯的勞動階級和丹麥的專門技術階級與勞動階級和英國人口中的各階級相比較，那是不很適當的。這個平均數便也不免要被這些事實所推翻。據皮爾遜教授補充的意見，英國知識階級普通家庭人口數目，恰如衛布（Sidney Webb）調查的結果祇有一·五；而哈佛大學畢業生的家庭人口數目祇有二·〇。這兩種人的生育能力所表示的數字，都非常微小。那要算是更嚴重的了。我們把適應的測驗問題完全拋開，爲論證的緣故，假定我們原來希望能夠繁殖的階級，現在卻有比較不善生育的證據，我們便須探索這種結果多少是由於社會的原因，並且是由於那種的社會原因。斯

賓塞首創的一般法則：個人的發展和生育能率是相反地變異着的，生物學家都很熟悉。在創造的過程中，高級的種類多祇繁殖較小的數目。在人類中，這似乎仍是真確；大體上種族的補充是爲普通的，甚或是比較低下的種類，而不是爲高級的種類所完成。在人類的發展史中這要說是一種新的現象，那有什麼理由呢？假如沒有的話，我們便可以說，雖然這是不無遺憾的事實，但人類總算脫離了這種影響而有了進步。這是證明人類進步是由於社會的而不是由於人種的，許多其他真實見解中的唯一表徵。然而，這裏就沒有新的事實還要檢討的嗎？一種一定是有的，那便是現代社會給予婦女在「做妻」和「做母親」以外的其他生涯的新機會，一般思想比較活躍的男人們對於他們的妻的健康，增加了注意；思想比較活躍的男人和婦女們對於他們兒女的教養，也便增加了關心。這種注意和關心，普通以爲是由於自私自利的，正是比較文明民族的家庭所以有限制了。主要原因。這種注意和關心的自身，應該以一種比較久遠而又廣大的種族所需要的觀念來權衡，纔是合理；限制的趨向如果超出健康實際所需要的範圍以外，對於這種事的輿論，便會起來糾正；這也是很可能的。正如在第一章中，我們看到馬爾薩斯學派的學說，是要降低一般的生殖率；所以

在一種普遍信仰的反應中，種族的特質會因優良份子不肯生育貢獻，而受到有害的影響，但這種趨勢過甚激烈時，自身也會起來糾正。因此，優生學家竭盡他們的力量來喚起那些教育程度比較高尚的人們，注意縮小家庭。假如他要堅持量的生殖，而不注意質的生活；假如他要回到對婦女僅限於生育與撫養兒女的職務的概念；並且，如果一個有能力的種族的生殖，是要以這種族內的半數人永遠犧牲其生活中所最希求的一切來實現，那便不是一種聰明而周密的理想，假如他對這個事實忽略而不注意，那他便是錯誤了的。在各階級的人們中間，父母的責任增加，表明在這沒有適足生活資料的世界生下兒女來，是錯誤的。這要是忽略了，他也是錯誤了的。簡而言之，假如他不把他的生物學上所需要的條件和社會學上的條件相配合，他便是錯誤了的。假如經濟條件會怎樣影響各階級的生產率，那便需要一種縝密的分析，來斷定這些經濟條件確實是些什麼，這是必須再加說明的。教育程度比較高尚人們的家庭限制，和社會立法對貧窮人們的改良社會環境，是不相關連的。在這一點上，那些對於經濟學不曾作過初步研究的人們，容易輕率為着稅率的負擔而呼喊，並且會以為中等階級的人們是在動搖不勝擔負救濟貧窮人們的重荷了。對於捐稅負擔



的觀念，是可以不加批評的。我不必在這裏作很詳細的考察。在我自己的國內像平民教育，濟貧稅，養老金和其他一切類似的需要，救濟各階級中比較更貧窮的人們的總費用，也只占國家支出的一小部分。對於中上階級的實際收入，更是沒有十分重要的關係。再則，在我們現時的制度之下，捐稅負擔的大部分並不加在直接納稅的現業主（Occupier）身上，而是加在所有主（Owner）的身上的。這些所有主大多是很富裕的，雖然納稅，對於他們在作為家主的能力上，是不會有任何影響的。最後，在修正的稅率等級和捐稅的形式之下，便沒有什麼負擔要加在生產者身上，也沒有什麼人會受捐稅的壓抑以至於不能生育，或因阻礙而不能教育兒女的了。至於那種藉優良種類的繁殖能率漸減作為反對改良立法的口實，更簡直是一種完全無稽的廢話（Ignoratio elenchii）而已。

但是即使假定低劣的種類比較優良的種類繁殖得更加迅速。我們仍要問：這對於種族的影響是否即如其表面所顯現的那樣嚴重呢。注意，我在這裏講的，還沒有考慮到社會的結構，而祇考慮到種族的先天秉賦的平均狀態。因此我要問：這種平均狀態爲了低劣種類較大的繁殖會受到

怎麼的影響呢。在比較舊派的生物學的理論中，這個問題是不須解答，而自明顯的。種族的進步，是由於經常把落後份子刪除，和把能力的平均點繼續推進的。巴梯遜（Bastion）和得甫里斯（Dr. Vries）比較新近的發現已經指出這個問題並不如如此簡單。種族的進步，並不靠着那些時起時滅的徬徨變異的總和，而是比較更要靠那種一經發生便要由它自己的新的平均點而產出一種新的種類的，比較固定的，突然變異。這還日漸近於確實的了。這種新的種類的各個後裔，會顯示出種種徬徨於新的平均點，而又終會返歸於新的平均點上的特質。這種徬徨變異即使可以繼續到一二代之久，但總不會永遠遺傳下去。它們會再起而再滅的。另一方面，突然變異卻是有永久的意義的。任何鉅大的徬徨變異常常有像真正的突然變異那樣顯明的外表，但它給予後代的影響卻十分不同。在遺傳的研究中，倘若忽視突然變異，那是沒有適當理由的；但若忽視徬徨變異，那卻有充分的理由了。爲要實在科學地應用生物學的概念，我們應該把那種表顯某些不良特質的任何特別種類，確切使其歸成一類。現代民族那樣廣大的人羣如果說是屬於一個基本的類型；而所有個體間的差異，僅僅又只是些徬徨變異，那是不可能的。但是那種組成民族的許多基本的

血族，是錯綜混合着的；而個體的變異，一部分由於育種的環境，一部分由於胚胎性質的徬徨變異。這卻是可能的。假如這真是如此的話，那末同一基本的血族可以普遍分散於整個社會，持續下去不稍改變；雖然社會各部分的繁昌程度是會或高或低的。並且，許多性質上的特點是可從雜交的法則上推求的。試把一隻黑色的雞和一隻斑白色的西班牙南部的雞雜交，便會生出一隻藍色的雞來，但那黑的和白的胚胎質素是會永遠遺留的，而且會按一定的比例在不斷的後代中繼續出現。在我們所知道的心理現象中，有許多地方現在值得指出雜交的諸法則，在心理的遺傳上會比在身體的遺傳上更加重要。因為我們很少發見像個體間的差異，是由於某些特殊性質的顯然存在與否這樣的例子。在分析的時候，智力上和道德上的差異，容易歸納成爲諸質素的比例上的和結合上的差異的。所以這是十分可能的：當兩個自身都很健全的血族，彼此結合，會產生一種壞的結果；於是，這可證明優生學的真正問題，不是在選擇的育種，而是在選擇的配偶。若甲族與乙族結合產生白癡和聾啞時，如把他們分別與丙族和丁族結合，很可相信便會產生正常的兒童。我不是說事實就是如此。我祇不過指出這是許多應該注意的可能性中的一種。而且這裏還有更甚的一

點。有些於他們自己很不適合的種類，卻含有那些若與其他血族適當地雜交，便能產生於整個合理的品性上，很有價值的後嗣。一種放蕩和不守紀律的氣質，常常是形成無賴漢的；有時，也會使那血族產生出創作家，甚至於天才家的。有些比較柔弱的血族，原來會要產生怯懦者的；但在調和種類一般體格上的頑強氣質時，也是必要的。我們如果忽視這些種類的相輔因素，我們便容易錯亂它的均衡。至少，這些可能性表示出，我們如要安全運用遺傳概念到促成社會進步的實際工作時，在這範圍以內就有許多的工作必須先要努力。

但是無論怎樣，在生物學的立場上，這種區別我必須鄭重地說明。比較守舊的哥爾通派的意見很少變異地回到天然淘汰是種族進步永遠的必然性；想把社會的結構一般地隸屬於那種目的之下，並且以爲促成進步的步調如果齊一，柔弱的種類是會一代一代永遠受着鎮壓的。比較新派的意見則迥然不同。它發見種族進步的基礎，是在一定的突然變異中；而這些變異，假如不被不良的環境所摧破，自身便能成立，而且也不會因爲保全了顯示比別人更不完全的新的特質的各個後嗣所傷害。從這種見解看來，可以說，種族進步最基本的需要是在保持一種環境。在這種環境

裏面，任何社會期望的新的突然變異都可以繁榮滋長。由於這種論證，我們又得到這樣的結論：自由，機會均等，和社會輿論的勢力，都是最主要的改良人種的動力。另一方面，從這種見解看來，那裏不僅會存在些不良的徬徨變異，而且還會存在些不良的血族；假如這些都能使之孤立，隔離和確定考查出來，那末便必須消滅它們，如果是要全部的話，而且是一次的，不需要再度麻煩。因此，一般優生學上的問題是在產生一種對於社會有益的突然變異所歡迎的環境。它的特殊任務，就在決定某些有不良傾向的血族是否能夠使之孤立；假如已經使之孤立，又要研究它們的延續是否能夠利用文明社會的倫理原則的存在而使之廢止。根據這些理論，我很相信，人種改良的理想是要在社會革新的事業中纔能獲得一種機能，雖然它們的運用大部分還必須等待着生物學知識的進步。再於另一方面，在那些優生學作家常常指摘他們所謂社會立法之整個趨向的荒謬議論中，又絕沒有辨正的陰影。譬如我在一本初期的優生學評論的雜誌上，找到一封一九〇九年五月二十六日給與泰晤士報的信。從那上面，我摘錄幾行於下：

「不僅國會，在它的所謂智慧中，對於遺傳立法的產物不曾應用科學，而且在最近一切的

社會立法中國會也曾確實爲着那些在社會上較不適者的利益而貶抑那些較適者階級中的人們……在一國中，最不適的階級便是老人們。他們不會積儲以防他們的晚景，並且還有許多的騙子，他們也裝着是有同樣的情形。這樣所謂的社會立法也傾向到同樣的行動。那些比較適者的生殖率是在年復一年地降低，而我們卻很鎮靜地袖手旁觀着我們的種族爲無用之徒而引起了衰退。我們抓到那種浮現於人類之上的廢物，以較適者階級的犧牲，對它施行強迫教育，家事法令，各種各季的檢查。然後我們敢猜想這樣做去，比之整個地「隨他們去」總會得到較好的結果。究竟我們對呢？還是那養馬者是對呢？他們已用着極大的速率顯明地在使馬種改良。「隨他們去」的舊制度也改良了人種，雖然是比較地遲緩些。爲着不適者的緣故而貶抑適者，這僅祇是現代的制度，而且這雖不是主要原因，但似乎正是和那顯然可見的種族衰退同時出現」。(註四)

這雖祇可當作個人的意見，但它是很熱誠地被採納於優生學評論雜誌——英國優生學運動中的公認而且是權威的代表。

「他所發表的意見，都是飽經世故和細心觀察的旁觀者的意見，和我們自己的又都非常顯著地吻合。像如耳洞 (Monsieur Jourdain) 寫散文時，他也談到我們的優生學上的話，而又並不懂得。這就是我們要把他所講得很有理由的言論，高興完全重述一遍的理由。」

最近出版的一本評論，完全是從優生學的觀點，從事濟貧法施行審查報告書的批判，雖然從整個上來說，這是比較更有重大的區別，而且像上面所節引的那種粗陋的議論也是在隱蓄中被唾棄而又認為只是傍觀者無識的成見；然而批評的論點，至少表現出一種必須十分注意的傾向。據說這個濟貧法施行審查委員會的兩組同是在這種假定之下開始工作。他們認定赤貧者原來都是正常人被環境逼迫所造成窮困的。這樣攙統的概說，會使無論那個曾經細心研究過這兩個報告的都要驚詫。特別是在多數派的報告，那是這些會以加重他們對於品性的注意，幾致有些批評家認為那已達到了破壞點的程度，而得到籍籍聲名的人們的大作；而且從廣義上看來，對於這兩種報告細心研究過以後，我可以坦白說，兩者在方法上雖然不同，目的卻都恰好不忽略個人的品性，而要劃出一種社會和個人責任上的合法領域的公正疆界。就以對於失業的解決來做例罷。

這完全是真確的；有些人所以到這種境地，是由於他們自己的缺陷，無論是先天的抑是後天的所招致；但是沒有人把這問題看成整個的，甚至沒有人明瞭那按月出版的英國勞動報中的基本數字以後，還能忽視那個人不能負責的社會變動所播弄的一部份原因。那末，這些委員們的建議是怎樣呢？在這兩派中雖有細目不同，大致卻是一樣。他們的目的都是在拯救那些受到自己不能控制的社會變動所致的苦痛的人們。因此，要使這種事實成爲可能，首先就要用相當紀律的威嚴來應付那些自甘怠惰的人們；其餘那些因無能而招得不幸的人們，則須運用治療和感化的處置。再細看少數派報告的議論，則以爲放蕩者的問題是不能滿意得到解決的，除非用一種清楚的界線把他從那因環境而發生困難的人們隔離；然而從優生學的觀點看來，這裏還要做些什麼比較良好的初步工作呢？假如我們要發現究竟放蕩者是否爲衰頹種類的人時，假如我們最後要設法去阻止這種衰頹種類的繁殖，這裏便有一種預備的條件，我們必須先要實現；我們必須先要知道那種被我們正要處置的種類確是真實無望。爲着這種目的，我們必須先要有我們的社會環境非常完善，使所有那些他們自己真能適合於井然有序的社會組織的人們，會有證明他們的才幹的機



會。社會環境必須先要建設在倫理的理論之上，我們纔能說成功的是適者，不成功的就應被消滅。

爲要維持貧窮主要的是爲遺傳習染而來的這種意見，優生學評論雜誌很嚴重地繼續敘述許多窮困家庭的悲痛歷史；好像遺傳而來的貧民，是一種新的現象，或者一種爲濟貧法的實施者新近纔知道顧及的現象一樣。我們知道誠有遺傳而來的貧民，但我們首先就要問：遺傳的本質是什麼？而我在評論中不曾找到有要確定這種區別的企圖。（註五）甲是一個貧民，而他的兒女乙、丙、和丁都是貧民。丁又與另一個貧民結婚，於是他們的兒女又四個中有三個都是貧民。這是無疑的。但優生學家似乎遺忘了一切階級大都是有遺傳的。平常的個人對於他生來的地位既不會跳得過高，也不會跌得很低。一個生長在地主，或專門職業家，或手工匠階級中稟有平常天賦的個人，既然會要成爲一個地主或專門職業家或工匠。同樣，那生長在貧民階級中稟有平常天賦的個人，也可期望仍是會要陷於貧民階級的範圍之內。我們如要一般地知道，貧民的遺傳成分多少是由於那些兒女們要在貧窮之下開始謀生活的環境，多少又是由於遺傳的習染；那末就有一個決定的方法。這方法就是要取得平等的機會，以達到最小或最最大的幸福來測驗的；而要取得這種平等

的機會，又是一個要把制度改組的問題。優生學的批評，反對任何這樣的改組，都很細心地進行着。個人間差異的分辨，這完全是不中肯綮的了。

因此，這全部的爭論可以用幾句話來概括。依據優生學的原理極端贊成以理性淘汰來代替天然淘汰，抽象地說起來，這是有很堅強的理由的。假如我們能夠明確斷定那一種類所習染的遺傳上的缺點，勝過它的優點，那末這個種類便不應該存續，這是很適當的。在有些像瘋癲那種傳染的場合，倫理上那是已經承認爲一種義務，而且爲多數個人在實行。爲什麼我們在這些問題上的知識應更求進步和系統化，這裏就有種種的理由。在某種情形之下，倫理的情感結晶爲成文的法律會很適當，這是可能的。例如，在那種意志薄弱的人們場合中，爲着個人的幸福，長期的照護是必要的；限制結婚卽爲這種照護的一種條件，爲着種族將來的利益，應該由社會堅決執行，這也纔是對的。另一方面，這種優生學理論的運用，反對藉有秩序的社會合作來代替生存競爭的立法，那又根本就是這種原理的誤用。這是靠着在新的形式之下，運用新的術語，天然淘汰的故舊觀念的復活。社會立法的方法，不應使種種制度和強者生存原理相適應；應該使社會機構和社會合作的種

種健全的原理相融合。在這樣的體系中，那些從真正意義說起來的適者，就是說，那些能夠成爲社會組織中有用的成員的人們，便能夠找到他們的地位，而且也僅祇在所有這樣的人們都賦予充分的機會，使他們自己能夠適應社會要求的時候，社會上的失敗的人們，纔能正式視爲不適的人們。那些這樣證明他們的不適的人們，纔是制定要被護視的正當的對象。然後再開始去探討他們對於繁殖他們類似的人們是否有權利的問題，纔爲可能；而那種問題的決定則全恃我們遺傳學上對於他們的後嗣的前途，能否加以預測的知識。這些見解我以爲和那些非常謹慎的生物學者比較健全的教義，不是不相一致的。它們祇和那些慣在新舊教義的混雜基礎上作種種輕率的運用的熱心的人們的意見相抵觸。要說明這種對比，我覺得最好是把巴梯遜教授 (Bateson) 依據門得爾 (Mendelian) 原則所提出的社會學的應用，和在優生學評論雜誌上一個熱心的評論者從巴教授的言論中所得到的推論，並列起來。讓我們先讀那位批評者陸得君 (G. T. Mudge) 在一九〇九年七月份優生學評論雜誌第一三七頁的話罷：

「關於人，這已是很明白的事：凡屬社會改造，立法和慈善機關所不能成就的事，生物學倒

都能辦到，你若告訴遺傳漸化學的學者，在國民固有的品格範圍之內，我們所切盼的國民的典  
型是什麼，而且給予他一種充分的權力時，他就會使它發展起來。假如他要是受命去發展這一  
種「適者」的國民，即是說，一種自恃自給的個人，在若干年代以後，那便不會有工廠、醫院、失業  
事件，天賦的罪犯或醉漢，這也不算說得太過甚了罷。

「優生學的學者將會很高興引證巴梯遜教授的著作的結論部分；他在那裏討論到遺傳  
漸化學的科學在社會學上的運用。我們要教每個擁護以天演程序為社會萬病救藥和立法干  
預的人們去讀這種著作的結論部分。在幾句很精當的話裏，他對每個於社會問題曾予以充分  
而又公正的考虑的生物學者——不論是現代的或是過去的——的判斷，都會有過表示。因為  
在自然學家看來，這是最明白不過的事情；我們斷不能藉任何已知的社會方法，把先天的短處  
變為天生的美德，「拙笨的本能」變為「良好的行爲」，或把「豬耳」變為「錦囊」。對於自  
由、強迫、基本教育，以及設立縣議會學位，和夜班學校等的宏大而昂貴的計劃，在這些社會方法  
之中是被認為具有化世界為天國的奇效的計劃，我們認為或許會要成爲一種妄想或一種危

險。並且同樣，其他一切善意的但同時又是昂貴的，因為他們始終未能成功，不免陷於蹂躪、徵稅，甚而至於毀滅了適者以求拯濟不適者的辦法，也是有相同的結果。」

姑且讓我們拋開這些勢不可當的非難，這些凱旋式的預言，這些生物學家的威權的誇大主張，而來看一看為我們在證實睦得君的敘述時，所正要參考的巴梯遜教授自己的說話。這些說話可惜太冗長，不能整個抄下來，所以我祇把重要點節錄些出來。

「在生物學者，這是很明顯的，對於消滅那種沒有希望的不適者雖為社會所採取的合理的慎重的政策，但任何要去鑑別某些血族比較優良而要給他們以特殊鼓勵的企圖，不僅或許會不能完成這種有計劃的任務，而且確是很不安全。」

請將這一點和那「你若告訴遺傳漸化學的學者，我們所需要的國民的典型是什麼……他即會使它發展起來」的宣告相對照。然後讓我們再來看巴梯遜教授的說話——

「假如社會是這樣的決定了，某些嚴重的體格上的心理上的缺點，便能够被消滅；就是某些病的質素和某些邪惡和犯罪的形式，幾乎也確是如此。然而，那也就是在現在的知識狀態之

下，生理科學的威權所能干預的最高限度。有些既非烏托邦的，同時也非空想的作家，正已在擁護更廣大的計劃，他們的意見承認社會更可能地會接受那種對於適者加以鼓勵的積極的計劃，而不會接受那種對於不適者加以限制的消極的干預。遺傳漸化科學，正如我曾經說過的，對於這些意見都不肯給予明白的贊同。而羣衆情感的指導作用的估計是否有很好的根據，這是很可疑的。社會自身從來沒有不願採取那種最迫切的甚至是野蠻的種種辦法，來控制那些它所認為是它的仇敵的人們。

「遺傳漸化學的知識必定會引起新的正義的概念，而藉着那種知識的幫助，輿論界使會歡迎那些比較執行刑罰多年還更容易達到「肅清罪犯和退化者」之目的的種種辦法，這也決不是不可能的」。

經過這樣慎重而合理的說明以後，社會哲學在原理上沒有爭論的餘地。它祇要所根據的材料應儘可能充分地確實。至於公民基於正義和平等的努力，改組社會的結構相當成功以後，社會哲學便會要籌謀應付那些在這種以平等為準則的生活之下不能相容的血族，假如他們還存在

的話。

(註一)實際上愛爾蘭更多瘋人增加的確證，因此遂成種種歷史上的原因，所以不能有大多數人來促進優在比較大的島國上所已完成的那種社會的進步。

(註二)見厄爾得頓所著的「天性和教養的相對力量」一文。

(註三)真實相互關係如下：

	男	女
每間房的人數(影響智慧的)	〇・〇二	〇・〇四
良好的經濟條件(影響智慧的)	〇・〇一	〇・一六
父母良好的體力狀況(影響智慧的)	頁〇・〇四	〇・〇六
父母良好的道德狀況(影響智慧的)	頁〇・〇七	〇・〇三

這些頁字記號表明比較良好的環境是和更低下的智慧程度相聯繫的。這種數字的無意義，祇要從作者在知識的場合中對於遺傳相互關係的一般數字僅用大約〇・四九的事實便可看出。

(註四)一九〇九年七月，優生學評論頁六六，六七。一九一〇年，十一月。

(註五)見優生學評論一八七頁，那裏舉出這個事實：同一家族的後嗣的貧民代代過分的增加，正使之得到這樣的結論，貧窮是由遺傳遞遺下來的許多先天的缺點所招致的。

## 第四章 社會諧和與社會心理

我們的結論僅祇兩點；第一，人類發展的生物學上的條件，對於進步是不至表現任何不能克服的障礙的；第二，我們可以看到，倘使任何地方有進步，寧可會是在社會的變革中，而不是在種族的變革中。我們在進一步研究進步是否可以在這一方面發現的事實以前，我們必須更加慎重考察，進步是什麼。我們已很滿意把進步解釋成爲一種實現人類價值的諸目的——倫理的諸目的之過程。我們必須把這種概念確實說明。誠然，我們並不是要把它應有盡有的涵義完全述出，而是要使它儘量適合我們的解釋，換句話說，即是要使它適合我們對於進化趨勢的估量。倘使我們對於一般的社會進化運動，或者任何特殊的社會進化運動，是否即是或者曾經是進步的運動這個問題，要得到明白的解答；我們便必須確定一種比較更加切合的進步的定義，然後用它去和真實的進化過程相對照。



這裏有種趨勢，自身稱爲很合科學的，避免這種問題的一方面，而要從進化動向的自身來引伸價值的概念。我不需要在讀者面前浪費時間力闡這種雜亂的見解，或者詳細研討歷史並不是哲學。在說明事物必然要達到成其爲它們的過程中，我們不是要來證明它們的存在。倘使瞭解了一切，便會對一切曲全的話，我們便可偶然把爲它們作證明，或者可能爲它們作辯護的種種事實獲得認識。但是這點還不是事實的要義。合理的證明和歷史的敘述是屬於兩個不同的研究的體系的。並且我們如果證明了一種趨勢的存在，我們也不因此就證明了那種趨勢是適宜的。有少數人也許會要承認這種相反的方面。然而我們如果留心出版物上或講壇上很負盛名的論點，大多數人實在極容易忽略這種觀點而注意另一種觀點。那些指明某種政策的路線，是和今日的趨勢相符合，那是我們民族的顯然的命運的一部分，那是不可避免的等等的詔示，都祇是高明的修詞學上的策劃，藉以把它介紹於人類的要求，甚至人類的良心而已。人因爲是社會的動物，多是不願被擯棄的。他願追隨時尚的趨勢。他當有人告訴他的這一派正要勝利，他的這一派的成功是有十分的把握，他自己的投票都已成爲非正式額定所必要時，他還要趕速把票寫好，把他的一張加到

龐大的多數之上。像似這種情形和用這樣的方法，來觀察社會進化的預言，就成爲自身得以實現成功的主因。現存的趨勢有些是良好的，有些是不良的，有些是漠不相關的。這需要相當的分辨，不僅確實要在抽象上來承認，而且還要在具體上來緊緊地把握着這種簡要的真理，並且還要在這些裏面選擇一些，盡量來爲它們努力。這纔是理性動物的任務。

誠然這裏有一種學說，根據這種學說，合理的選擇會變成不可能的。倘使社會是由於機械的必然而推進，人類的意志在這裏面沒有作用，也就無須討論什麼是適宜和什麼不適宜的了。唯一重要的問題是那將怎樣；而究竟那是否定會怎樣，則是無關實際的學院式的論點。這種學說是否能夠持續，正是我們要討論的問題，我希望能予以相當的解答。但是我爲着清楚起見，關於這一點可以預先多說一些。我們必須不僅要認識生存，而且還要認識心理，意志以及人類的選擇等的擴展皆爲社會進化中的真實力量。倘使我們對於這點是正確的話，那末接着就要承認有些趨勢是適宜的一般信仰，正是在估計社會進化的前途時，必須嚴重列入的一種因素。這種結論不是必須要和某種合理的定命論的形式相抵觸，但它卻會和任何機械的或者唯物論的使合理的價值概

念成爲實際無意義的學說相抵觸。倘使我們否認任何這樣的學說，而又承認合理的選擇在社會趨勢上的影響，這就很可以作有體系的研究，使我們大體上能够決定什麼趨勢是適宜的，或者什麼是不適宜的了。

在這樣承認社會哲學的必要之後，我知道我心理在深恐若有所失。讀者可以很合理地要求我說明這種哲學；而我也除非準備說明以外，讀者便要是不願讀到任何更進一步的，我所要說的社會進步了。不過在我這方面，我可不能詳細說明，這也是我確切要對讀者聲明的一點。社會哲學的完全解釋，包括在對價值的基本原理的研究裏面，換言之，即是包括在倫理學，甚至我恐怕還要包括在玄學的研究裏面。倘使在這裏和在我們支配的時間之下，我要讀者跟着我來作這些重大問題的，研究，讀者也許會要以爲厭煩的。但是我如果要爲讀者對這些問題的研究省卻一些勞動，在讀者方面必須容許我作種創始的假定。這種假定我也祇盡可能限於適度的範圍內而已。我決不假定生活是真實美滿的事情，不過我必須假定人類的美滿，是在某種生活中可以求得，而不是在生活的否定中可以求得的。我決不假定生機飽滿是怎樣的適宜，但我必須假定充實的生活，和其

他事情一樣，大體上是比較更適宜的。我決不假定幸福無論如何獲得的都是好的，但我必須假定有些形式的幸福是好的，最低限度，不幸總是罪惡；我決不假定心理能力的充分實現確定了生活的目標，但我必須假定這樣實現的某些形式是適當生活中的主要因素。最後，我決不假定一切社會生活都是好的，更不說社會的生長必然日益改變趨於良好，但我必須假定一種完全社會化的生活——一種充分實現人的社會能力的的生活——是好的，並且我們如果把「社會發展」這一名詞真正意義，當作是這樣一種生活的完成之簡短表示時，那末社會發展也是好的，自然，所有這些假定都能成爲哲學批判的主題。許多人主張人類的美滿，或者最少限度的醜惡，真實存在於否定中，不是存在於比較更偉大的生活之充實中，而是在努力的限制，終而至於在生存意志的克服中的。許多人又主張美滿完全不是在這種生活中求得，而是要在準備另一種的生活中求得的。有人主張心理的一般而健全的發展還是次要的問題，而真正智慧的元始纔是靈魂對「指導意志」的屈服。更有人主張社會生活是次要的，而每一個人的任務就是鍛鍊他自己的心，和拯救他自己的靈魂。這樣我知道，在說明了我的立場之後，我要進行作種種的假定，我也不要求這些假定

都會是自明的真理。恰巧相反，我想它們是能夠得到證明的，在別的時候，我願把它們提出來作實驗。在目前我把它們僅祇當作假定，指明給讀者我在進行討論所依據的基礎，和我用它們來作唯一的實驗，就是要從那裏求得它們的某些結果，因此指示給讀者，究竟它們導引我們向着什麼地方去的間接的實驗。

我可要從社會發展的概念開始來作研究，我要努力把它的意義進一步確定，並且認清它和我們其他的假設是怎樣相互地關連着。發展這個名詞的充實的意義，與其說是由於抽象定義的途徑，毋寧說是要從具體的經驗中，纔能獲得。不過無論那裏的抽象定義，都是可以幫助我們的，也沒有任何幫助是可以輕視的。至於這個特別名詞，我沒有要作任何新的定義的嘗試。現在我對於人人卻很稔悉的發展的概念。即是一種事物預先存在於胎胚之內，逐漸以至於成熟；又即是起初祇是一種潛勢力的某些事物的活躍實現的概念，頗覺滿意。這些都是到最後需要經過一種更加細密的檢討的名詞，但是那種檢討我必定要求讀者在這個時機把它放棄。我祇要提醒讀者，一般所謂發展的過程都包含着量的生長和增加。因此，舉例來說，倘使我們講到心理的發展，那便是說

這裏的心理作用更增加了，也就是說它在生活上變成了比較更重大的因素，它佔了比較更廣大的範圍。對於這一點，我必須加以補充：一切有機物的生長都包括着許多部份間作用一致的變化之相互關連的序列。這就不僅是量的擴張了，這是一種許多原質藉以表現確定品性上的區別，同時又保持不傷害統一的過程。對於一般的發展這已儘够認識了。不過對於社會的發展，則須稍微再加以說明：

(一) 社會存在於個人之間。自有歷史以來，社會的統一始終還是保持着；它的生活，即是他們的生活，而且在他們的生活以外，也無所謂生活。因為這是由於社會的關係，他們實現了他們自己的成就更偉大的部份，所以他們自己個體間也的確受着他們形成了社會的這個事實所強烈的改變。每一個人，可以這樣說，就是許多社會關係的集中點。每種這樣的關係都依賴着他，依賴着他的特質，他的行動，而且也影響他，改正他的特質和他的行動。這樣全部複雜的關係，更組成社會的生活。這接着就是說社會的發展，最終也就是私人或個人的發展。倘使社會在向着任何一定的方向發展，組織社會的個人也會依着發展。倘使這樣的發展就是一種朝着比較更充實而又更完全

的生活前進的運動，那末社會的發展也就是一種朝着爲社會所包含的個人求得比較更充實而又更完全的生活的運動了。這種結論形成一種大家默認而又非常重要的假定，這將不能避免讀者的觀察的。這種結論假定了一種各個不同的個人間的要求之可能的諧和；並且這樣的諧和，我想就能視爲是社會倫理學上的基本假定。這也不是沒有憑證，或不能證明的假定。恰巧相反，我想這種假定的證明是能够舉得出來的。不過要提出那種證明便會將我捲入倫理學的初步原理的領域；捲入這種境地像我剛纔已經說過，現在我不能要讀者也跟着我來。讀者不能履行這種工作的時候，必須讓我假定這樣的一種諧和是可能的。因此，探索這種諧和的路線和方法便成爲社會倫理學上的問題了。這在某些早期著作家不免有種錯誤，特別是在經濟學家的某一派，假定諧和的路線，是爲個人必然祇能遵從他自己的顯然利益的人類本質所明白規定，而最可能的社會結果也將會隨之而至，生活不幸不是這樣的簡單。開明的自私自利的活動，想要導引每一個人沿着最少抵抗的道路，以達到最大要求的目的，是不會產生社會的和平或社會的進步。諧和的路線寧是狹隘的窄徑，每一條歧路上都包含着對某些個人的衝突，和多少的妨礙與災患。不一定無論那

一個個人或者每一個人的發展，就是社會發展所需要，或者甚至就是社會發展所可能的。因為倘使個人的人格取得了籠罩這狹隘的世界，像羅德斯島中的阿波羅神之巨像的地位，那末這種人格便會使其餘的人覬覦欣羨，且使他們覺得自己會要黯淡無光地默然終生了。他的過度發展就是使羣衆的不發展，甚至還是要毀滅羣衆的發展；並且一種程度上比較淺些的同樣的軋轢，也會從那種不依據社會諧和條件的個人的各種發展上產生出來。因此，社會的發展，就是包括在社會組成成員的諧和發展之中了。這是真理要素的一種，包含在所謂社會的有機體的概念之內的。至於說社會就好像自然界的有機體一樣，縱使確切不是沒有意義，也是一種神祕。但是社會的生活和個人的生活，在某些點上是彼此相同的，而「有機」這個名詞，正好適用到這個上面，同樣也適用到那個上面。因為有機體是由於互相依賴的各部份組成的一個整體。每一部分的生存功用和發揚都助長了整體的生命。它維繫了其餘各部份，同時也為它們所維繫；由於它們的相互支持，完成了一種共同的發展。這就是我們所以要把人類在社會中的生活絕對視為是諧和的理由。（註一）

（二）社會——特別是文明的社會——是一種很複雜的結構。我們不僅要應付一種社會



——那種建立於許多它的組成成員的各個人之上的政治團體。每一個人都是許多社會的一個成員。他是家庭的一員，他同時又隸屬於教會、社團、工會、政黨之下的。他是他的邦裏的一個公民，而他所隸屬的邦在聯邦共和國中又有它的地位。世界依照這樣便變成一個整體了，換句話說，因為社會關係發生，相互聯結了全世界的人類；「人類」便變成最高的社會，一切比較小的社會集團都可視為是這樣最高整體中的組成原素了。因此，剛纔討論到的個人對於每一種社會集團的關係大致也是這樣的。譬如家庭這種的一種集團，實現了人類某些特殊的性質和才能，支配了人類的感情，人類的能力和人類的智慧的某一部份。每一這樣的集團在社會發展中就有它應享的一部份權利，正如個人也有他應享的一部份權利一樣。家庭的發展，如能和社會生活其他的方面諧和，便是良善的發展。準此，社會秩序的問題，就不是為要實現那種抽象的統一。那是自柏拉圖以下有時為烏托邦的製造家所提出的。社會的理想的发展，不是要形成一種自滿自足的政治國家，而這種國家則廢棄人類實際生活居大部份的一切自發的聯合的必要。社會的理想的发展寧是在這種路線上出現，由於這種路線人類聯合的各種各樣的形式，都能和更廣大的組織之一部分——

樣，達到它們各自的效率之最完全的頂點。因此，家庭組織的形式是最好的一種，它對於丈夫和妻子，父母和兒女的愛表現得最美滿；一方面既不拘束人格的發展，另一方面也不妨礙集體責任的發展。我最好徵引一些在我們今日的論戰中很熟悉的，對於家庭制度十分重視的議論，來說明我的意思。這樣，一方面妻子和兒女取得平等待遇的方法，遭遇着反對（惟願不再是如此）的理由，以爲他們損害了丈夫和父親的威權，因此而妨礙家庭生活的團結。這祇是要推進家庭統一的理想，而沒有顧到人格的要求。另一方面，兒女的公共教育和公共撫養，過去和現在常常一般地都被指摘，以爲那是在破壞父母的責任。這又是把家庭的理想變成一種更廣泛的公共責任的正常發展的偏見。依據我們的原則而發生的方法，則以爲父母責任範圍的正確界限，須由我們種種結果的經驗來決定。我們決不否認那種責任。我們視那種責任爲人類最高價值的制度之一種必然的結果。不過我們如果發現這種責任實際在某一方面不曾擔負一種必需的社會任務，例如它在教育的任務上沒有完成，我們便不能忽視對於那種任務的要求。我們必須要找出補救這種責任的其他方法，並且必須依照這種情形在新的中心點上劃出父母責任和國家責任的界限；因此纔盡

可能地對父母義務上的要求，兒女的要求和一般國民良心上的要求都可以合作而不致相互對立了。我並不說這個中心點是容易求得的，或者一切問題都祇有用這種方式纔能解決的。我祇說它們如果不在這些路線上着想，是不能夠得到解決的；並且從來任何一種義務，任何一種權利，或者一般地來說，任何一種社會關係的要求都祇視為絕對的；或者不須顧到其他的權利，其他的社會關係的同樣要求而能維繫的話，那末結果沒有什麼，不過一種偏頗的，最後自己毀滅自己的社會發展形式，會要成爲可能的而已。

我們可以再用有機體的譬喻，同時又不讓它支配我們，來幫助我們瞭解發展了的有機體是包含着許多比較不甚發展的有機體在裏面的。有生命的物體由於多數器官所構成，多數器官則由於細胞，而細胞自身又是一個有生命的有機體。因此，物體的生命便不是由於撲滅多數細胞的生命，而是要維持它們，使之達到它們的效率的最高點來完成的。倘使有幾種變異，往往最後都能相互一致的話，那末有機體也不是由於把細胞化成一律的典型，而是讓各個形態依其自己的路線去變異而發展的。這些事例從最廣泛到最狹隘的形式，都可以用到社會上來。倘使將來會有一

個世界的國家，倘使這樣一個國家又將永遠循着進步的話，它的成功必定不是由於國藉的消滅，而是由於國別差異的發展；不是由於政治自由的消滅，而是由於自治社團的自然發生的運動。同樣，倘使國家的作用範圍在它自己的疆界以內去圖發展，像在我自己國內的日常經營一樣，那它的成功必定不是，而且事實上也不是由於其他社會合作形式的消滅，更不是由於個人生活的毀棄，而是要憑藉那種方法和那種路線，總括說起來，即是對多數組成份子的諧和發展作解放活動和準備途徑的。總而言之，諧和發展的概念，不僅可以適用於個人，並且還可以適用於人類聯合的各種各樣的可能方式之上。

在這裏又顯出從我們許多假定中的一種假定出發，爲要確定它的意義，我們已被轉入其他許多和這並行的假定裏面了。我們已把社會的發展視爲個人間的諧和發展。這樣，我們便把這種概念包括在兩層意義之下：（甲）比較更有一種充分的生機，（乙）心理或精神能力的實現。這是我們假定會要構成人類的目的或美滿的許多最後遺存的原質中的兩種。我們很慎重地不敢假定任何種類的個人發展都是美滿的，這是會記得的。我們僅祇假定美滿的發展，必須承認是發展的

某些種類，而且我們現在能够說明它是那一類。那就是社會所有的成員都能共同參加的一種發展，這就是那樣的；這種發展爲一人所促進，不僅沒有阻礙，反而爲另一人也來積極參加這種促進。這也就是那種的發展，它能爲多數人共同諧和地來促進的。這不就是說良好的公民祇有唯一的一種典型。這種屬於社會的發展是在廣泛的大類之下，它承認許多高度的成對比的特殊的差異；並且就我們所知道，人的許多最重要的機能也不特在他和其他人的相似點，而是在他的個性。反之，社會諧和發展最重要的部分是要利用個人間比較更廣泛而又更複雜的許多紛歧之點。關於這些我們暫時不需再進一步去討論。我們祇要說明社會發展的觀念祇有包括在那種個人發展的意義中；而在這種個人發展中，社會發展的觀念又能適用於那些生活彼此相互影響的個人的最大多數。最後，我們既把個人的發展視爲社會發展的中心；幸福的觀念，我想，也就包含在這裏面。這個問題的充分討論，會使我們愈加茫然。我把這個問題留給讀者去考慮：究竟或爲幸福或爲苦痛，是否是在促成或斲損個人人格的發展，在個人自身，在個人對其他各方面的關係，抑或在個人作爲一部份的能力而畢生肩負比其自身的能力還更無限偉大的任務這些事情之中所招致呢？

我們的假定趨向到集中一點，這是很顯明的。換過來說，即是要從多方面來認識美滿或適宜的問題。粗疏指出幾種似乎顯示了它的意義的一部分的因素。我們由於分析便發現這幾種概念，都趨向到一個中心點了。這個中心概念，就是在生活的多方面發展中的諧和觀念。於是我們的假定即是：美滿就在這一方面；而進步將隨着包含在像這樣的諧和可以因之而實現的運動中了。

這種諧和的原理有許多現在這裏不能詳述的應用。有的是在個人生活以內的諧和，有的是個人對其自然環境的諧和，以及個人在社會中的諧和。這一切都是整個的各部份，而這一切又都可以稱為美滿或適宜的生活中的諸原素。但是在這一切的意義中，諧和正如以前所指出的，是不能自身出現的東西，而是要藉多少總比較加深的努力，換句話說，即是要藉智慧和意志的活動纔能完成的。因此，諧和的條件，基於心理的本質；要瞭解諧和的生長，我們必先瞭解心理的生長。這種生長的研究，就某種意義說，是屬於心理學的，但是從最基本的普通的概念來看，精神活動的最高形式都不完全是個人的而是社會的產物，這是必須不能忘記的。

一切比較高深的心理學就某種意義來說，即是社會心理學。我們人類的觀念自從最初期以

來，就由言語傳達出來，而言語即是社會的產物。那末，我們的種種觀念最先是要由個人自身的經驗纔可以發生的了。我卻不否認觀念可以先於經驗，而且不斷地超過那種表現的方法。雖然，觀念形成的方式大半是要由那種能使我們把經驗固定，成功有用和能確立，同時經驗又仍是模糊，最後我們甚至還要放棄其依據的表現方法來決定。凡是在我們發現他人的思想和我們自己的思想相感應的時候，思想就最容易立即獲得真實的形態和方式，這是很普通的經驗。並且每一個人自身經驗的大部份是在生活的種種色色和他人相互作用的複雜關係中形成的，而這種關係，從人類社會最初的已知形態來說，就是為社會生活的需要而發生，同時又為社會傳統所維繫的種種風俗習慣所統制。社會由於這種傳統對個人施行不斷的統制，不過這種公認而又明顯的壓力，是最不重要的原素。主要的因素則為從幼年以來他所生長的社會環境，灌輸了他的思想和意志，把他的個性轉變成為在他的生活上配合着時間和空間的一種創作。這種程序，嚴格地說，縱使最頑強的個性也不能抵抗。而個性對這種程序的反動較之其他東西也更強烈，因此便產生一些和普通形式非常顯著的歧別。所謂頑強的個人，正是他的時間促成他達到比較高度的權力的典型。

人物。這種歧別往往也就包括在這裏面。倘使不然，他便會祇是在程度上不齊的原始的離奇的，甚至怪僻的人了；然而即使是在他的怪僻中，他將仍要顯示社會和個人力量的聯合的結果。

雖則除了在個別思想家的心中以外沒有所謂思想，然而任何一代的，以及在這代中真正每一個人的思想，都是一種社會的產物，這是容易瞭解的。但是我們必須還要來作比這更進一步的研究。任何時候的思想的總和，都要高出存在於任何個人頭腦中的任何思想之上。這種思想的總和是許多個人的精神努力的貢獻匯集而成的，同時在許多效用至今也不是一種真實的統一。試以一種進步的複雜的科學來觀察：任何時候都沒有有人把這樣的一種科學視為是完整的；也許從來就沒有有一個完全把它精通了的人。然而這種科學苦心得出的整個真理的領域，對於個人和社會的應用，都是很有效益的，這是在載籍可考的。這是所謂與儀器和實驗室相結合的，因此，一人為一種目的所得出的結果是有效的，而另一人為另一種目的所得出的結果也是有效的。科學是勝過任何個人的活的知識的。所謂社會的知識或社會的思想，它不存在於神祕的社會的單位的心理之中，它也不是所有人們的公共財產；它決不是這樣而是許多心理有意識或無意識的合作



所造成的產物。它形成了繼續綿延下去賦予思想以形態，而又指導各個新時代的學者的努力之永久的社會傳統的一部份——總括一句話，它有個人所沒有的一切的永久性和潛勢力。我們很容易把這種同樣的推理用到思想的其他部門：哲學、宗教、人生之文學的和幻想的表現，以及同時既能表示又能幫助在尋常關係中構成尋常人的經驗，那種普通常識上去。在任何時候任何社會中的思想，都是社會的思想。這種社會思想形成對那些個人的分歧點，而那些個人是在這裏面教養出來，也許超過它，他們自己的思想的新貢獻又能幫助它，甚至有時完全不能與它同化，而且不能實現它的目的。

因為有了社會思想，所以便有社會意志。那並不必然就是說，這裏對一切人或者對任何社團的成員的大多數，都存在着一種共同的目的。不過這樣的目的也許會是的——例如在戰爭勝利的追求中，國民的自負是不免的，——然而在這種場合，社會意志有一種容易明瞭的意義，和一種簡單確實的對象。但是社會意志比較這種是更有永久性和普遍性的。社會意志包含着一切現存的社會組織所詔示的作用之種種方式，一切它所維繫的制度，和一切它所規定的風俗。這許多

的東西，特別是在比較低下的社會形式中，可從不會是思考得出；可從不會是能為任何有思維的個人，在它們對社會的實際生活中可以測驗或考察的。現在討論到這一點，僅祇是加重說明它們都是從社會發生的，以反對它們是從個人發生的。例如，習慣可以會是純粹從個人的行動，各自追求他自己的目的而發生的；然而因為人們相互倣效，一致贊成，或者至少沒有其他人的反對，它們便很迅速地凝成，變為公認的方式。在這種方式裏面，個人於一定環境之下，必會使他自已能夠適應。這樣控制行動的諸力量便是社會的了。這不必定就是說它們都是為具有社會的目的的廣泛的概念所控制，而是說它們都是人和人之間的社會聯繫的產物罷了。

在前面敘述的種種事實中，足夠證明；當我們論到社會思想，社會意志，或者更普遍地說社會心理的時候，我們既不是指一種神祕的精神統一，也不是指社會構成分子方面的社會生活之充分完成的意識。這樣的一種意識，實際就是社會心理的發展了的產物，不過不是無論任何地方，祇要有這種意識就可以用「社會心理」這個名詞。社會心理這個名詞簡直是一種表示在社會中起作用，溝通人和人之間，專供指導個人間的思想 and 行動的種種觀念的用語。這種以社會心理為

依據的統一的類別是不可以普通名詞來解釋的。它在種種場合中，各自不同。例如，在比較複雜的社會中，就有許多的制度。每一種制度都有顯明的特性；而特性的存在，就是表明這種制度對於所有能够影響到的人們，無論如何總要澈底來改造他們的生活和行爲。因爲每一個人可以而且很可能的隸屬於多種制度之下，他受到這種的影響也便是多方面的。這樣就某種意義來說深入人們的社會心理不止一種。並且就祇這一點更足以警告我們去反對那種假說；所謂社會心理必然會是，例如，對同一政治社團的所有成員都是共同的東西的。（註二）這樣的一種社團，如果進到了高度的發展，誠然會有其自身很顯明的統一，而獨具明白的觀念的階段，劃出它的成員的行爲不是沒有確定的形式。不過進到了高度發展的社團，它很可能就是許多作爲組成因素的種種制度的總匯場所，而各種制度又以其各自的適當的特性、傳統、或心理在同一的形式中對於它所能影響到的成員起着作用。因此，我們不能把社會心理視爲一種必然普遍於任何已知的整個社會的統一體，而祇能把它視爲一種有效力的心理的諸力量的組織物；這些力量在它們的比較高度發展的階段中，於統一裏面起着結晶統一的作用，於有機體上起着結晶有機體的作用。心理力量的

性質的主要部分，我們認為是由於多數人的羣衆活動而發生，和多數人的羣衆活動彼此相互影響而造成的；除了在多數人的心理中以外，這些力量的作用是不會存在，從來也未曾在任何個人的心理中充分實現。同時，這些力量又全恃人和人之間的社會關係，不過這種關係唯有在它的發展比較更高的階段中纔能得到充分的認識罷了。

個人心理的任務既是在組織個人的生活，所以社會心理的任務也就在組織社會生活，控制自然環境，調節社團間彼此成員的，以及這一整個社團對其他另一社團間的關係。這種任務要更加適當地實行，自然是和社會心理的發展成正比例的。那末，心理的一般發展部分地包含在闊度或範圍的增大了。發展了的心理作用，是有比較廣袤的領域的。它能把握着未來和過去。它對現實的觀察愈加深刻，因之對生活的實際控制也就愈加偉大。其次，心理的發展在於加強思想和感覺上的清楚，明晰和聯接。這樣，心理的發展便成爲一種更加深入而又具體的，同時也是更加合理而又可以接近的見解了。最後，比較發展到更高度的心理，即是比較更完全而又更有意識的一種統一。這點對於社會心理尤有特殊的意義。在個人的場合中，心理作用即使不是有意識的往往也是

被人斷定爲統一的。我們知道一個動物或者一個嬰孩可以沒有明天或昨天的思想，但是我們旁觀者卻很明白，它自始至終都是這個同一的東西。另一方面，在社會心理的場合中，統一的意識很強烈地影響到統一的自身。有人甚至竟認定統一實際就產生了統一。在所有的場合中，這卻無論如何都不真確，因爲多數相接觸的人的心理彼此相互影響，纔於某種社會產生某種統一，劃出這種統一和其他統一的區別，甚至彼此沒有任何關係的意識。並且，在一種新的更普遍的統一得到承認的時候，這就像承認一些已經存在的東西，一種已經存在而又有效力，不過至今纔被發現的關係。但是不管這些怎樣，在社會心理中無論那種發展到了高度的統一，都基於這種意識：第一，每個組成這種心理的個人對於他的同伴的某些特殊關係的意識；第二，這種集團、社會、制度等自身整個的意識。在統一比較具體的發展中，社會心理便有某種意識統一的準則爲其基礎；而這種意識統一的堅實性和範圍兩點，在決定它的勢力時，又是很關重要的。因爲堅實是決定社會合作在它的限度以內的有效性的；而範圍則是決定種種限度的自身的。例如，一種未開化的社會，一種好戰山居的部族，在表面上會是很結實統一的，在意識上很誇耀它的部族生活的。但是因爲它和它

的四鄰常是混戰，所以便沒有進步。一種這樣的部族的集合體表現不出統一的，而祇是一種無政  
府的景象而已。設使它們要假手於羅馬或不列顛的禁止戰爭的強力來恢復它們的秩序，那將會  
有損失，亦復有獲得——獲得是在社會單元的擴大，損失則在社會生活活力的斲喪。對於這整個  
集合體也許會有某些社會關係的原素在支配着，但是這種集合體最初至少是一種比較不很活  
躍的聯合。這種聯合的外界的秩序毋寧是古代的誠心合作。這樣得與失彼此相成的運動，始終貫  
徹着社會發展的歷史。

倘使我們要精細研究社會心理所構成的種種統一的本質，倘使我們要特別探討它們怎樣  
和個人心理的獨立存在調和，以及這一種統一怎樣能和另一種統一重疊嬗變的話，我們知道主  
要部分又在重述那些關於諧和概念所已說過的道理了。我們知道個人的發展，現在和過去都須  
視他所隸屬的各種社會集團來決定，同時我們也知道各種集團的發展，反之也是有同樣的情形。  
這許多集團必然是有相互的關係的，而它們的關係雖在初看之下發生許多紛歧的衝動，但是還  
不至就引起相互的抵觸。它們是要隸屬一種比較更高的統一之下的，實際這也就是進步的路線。

因此社會心理的發展，就是用心理學上諸名詞來說的社會諧和的發展罷了。不過心理學上的概念，更使我們深進了一步。這種概念不僅包括着最終目的的諧和發展的意義，而且還包括着實現這種目的的的手段、環境控制的意義。諧和的發展不是由於本能可以達到的，也不是它自身在進行的。爲着鞏固與保證進步，諧和的發展要求人類心理的一切實力，以及甚至目前尙不能勝任的諸種實力來推進。生活的諧和全恃社會心理對環境的控制。這種控制有一部分是對社會關係自身的——社會成員用倫理的概念對自身以及彼此相互間所施行的控制。這種控制有一部分是對其他事情的，例如，對健康所必要的自然環境之類。前者可以把它自身認爲是我們當作目的的諧和的一部份，而後者則爲要達到那種目的的的必要條件或手段。

這樣看來，社會心理的生長比諸諧和概念自身還是更完全的進步的準繩了。這使我們更加接近到在活動中的而又都是心理上的諸種動力的實質；這使我們不僅能夠觀察到結果，而且還能使我們觀察到那些自身就是過程中的結果的諸條件。因此，我們就可以把社會心理的生長，和它對生活環境的控制作爲進步的準繩。我們還要問這樣看法的進步，在人類歷史中究竟實現到

怎樣的程度？

（註一）當我說到社會發展包括在組成社會的人們的發展裏面時，這種解釋，讀者會要發生反對。讀者要問所謂人們是否即是說那些組成社會所有的人們，抑或某些人們的一部份呢？那不會有其他方式的發展，例如，貴族的興盛；這種興盛是指一個階級的發展，一種由於壓服他人的社會活動而來的嗎？這個問題的答覆是這樣：那種發展只是部分的，裏面包含着抑制的，凡是要抑制他人而來的社會進步，便是包含在個人的發展裏面的；同時，另一方面，任何社會的成員的生命為他們所傾軋和損害，那便會發生社會的停滯和崩潰。任何這樣的發展都是不十分諧和的；在一方面有獲得，接着在另一方面便有損失。真正社會的進步是在這種路線上纔可以求得；在那種路線上這一方面的發展不會妨礙另一方面發展的，而是助成它的發展的。

兩種其他可能的誤會，這裏也要注意。有人以為社會發展這個名詞祇可用作指疆域或人口的量的增長。這種增長沒有包含個人的發展在裏面。那不是這裏所用的這個名詞的意義。其次是謂社會發展結晶在種種制度之中，甚至是在物質的資財之中；並且那是指這種的發展並不包含相當程度的個人生活的擴大。這樣即使是真的，那也會是能力的誤用；而過去社會的成就，便不是為現在社會發展做前衛的了。

（註二）因為這個理由我所以寧肯用「社會」這個名詞，而不用「公共」這個名詞。「公共意志」是一種實體，不常常可以發現的。我們如果用了這個名詞，會要受到最嚴厲的質問，要去證明那種根本是虛無的意志的共同性。



## 第五章 社會形態學

我們現在已從進步的本質和一般的條件，得出一種簡略的定義。我們第二步就在把它去和社會進化自身的確切事實相對照。我們既把社會進化視為人類經過我們所謂累積傳統的媒介，而自身完成的功業之結構的生長，維繫或崩潰，我們便要研究這些變化的一般趨勢是什麼，它們又能否和我們的進步概念相符合。在尋常樂觀派的議論中，進步就是社會生活的法則，那會是真的嗎？悲觀派的觀念則以為在一切變化的漩渦中，都是一盛一衰，而沒有像似確定真正進步的人類價值意義所斷定的那種純粹的獲得，那還有什麼更多的話可說嗎？或者在社會進化的紆曲運動中，會有某種可以視為進步的顯然趨勢，而這種趨勢又十分鄭重明白證實了進一步的社會努力會有成功希望的嗎？倘使誠然可能，那末在這種努力之前會有任何新的條件加入其中起作用，使景況更加比較有希望或者完全相反的嗎？在我們能夠充分解答這些問題之前，我們必須略

加檢閱那種在作社會生活研究時可以使用的方法，和那種能够合理盼望實現的諸目的。在尋常言詞中，社會生活研究的目的，總以為就是在社會進化諸法則的發見。但是這種解釋，意義十分含混。「法則」這個名詞，在科學的哲學中往往是一種不幸的比喻，用到社會學上來，更是沒有那裏會有這樣多的缺陷。在還沒有窮舉它的含混時，我必須着重在辨別上加以說明。科學中的法則能够很適當地指出必然而且一般的連續。它會證實某些結果一律會接着發生的種種條件。總而言之，它是一種公理。倘使誠然要有任何一般的進化法則，它便應當告訴我們進化得以發生的條件，更能使我們推論到這些條件促成了一個階級的進化生長之後，將要接續的一些階段。這些後來級段也都是依照規定的次序而繼續的。這種法則應當幫助我們來作概論或預測。在社會學中，概論和預測可以用到怎樣的程度，在這裏我不願把這個困難的問題提出來。我祇願把慣常在人們談到進化法則時，特別時在社會學中提到時，它所實際表示的意義似是指着些不同的階段的敘述這一點，提出來一說。這種法則不是概論，而是敘述的綜合。對於變化的順序加以複按而且把它當成整個的來觀察。這樣所謂的法則便表現了某種特性，顯示了某種趨勢。這種趨勢演成公式，而

這個公式又被作為順序的法則來說明罷了。但是這種過程中的條件是不確實的，即使同時在別些地方發生，它也不能證明同樣的變化順序會依照相同的階段而進行的。因此，概論或預測便沒有根據了。

固然，這是很重要的：我們承認這樣綜合是很正當的，而且會是很重要很困難的研究中的對象。祇這一點就和概論顯然不同，卻又容易為人混淆。這種綜述不僅在社會學中可以應用，即在有機物界也是可以應用的。在生物科學中，我們可以從動物或植物的生命史，最初由萌芽、成長，直至毀滅死亡的過程裏，找到例證。正如某種動物在某一時期有鰓和尾巴，在水裏生活；後來脫去了鰓和尾巴，長着肺和四腿，在地面上跳躍。當我們知道這些時，普通蛙的生長情形便有了一個大概，而這類動物的自然歷史也可以完全在這裏面表現。這樣與其說是建立了一種法則，不如說是綜合了一種過程的歷史。誠然，這種特殊的歷史能夠歸納成為概論，——即是一種動物怎樣，在普通的情形之下，對於整個全種的動物都是同樣的——但要祇有一種個別的過程成為疑問，這個方法還是同樣的可以適用。這樣，我們便可以遠溯到地質學上的記載所允許的時代去說明一種整個

的「種」視爲單獨總體的生命史了。我們如果觀察到它在某一時期的稀少現象，它在後來的生長和它逐漸的消滅，我們或許可以發見某些接着這種生長和崩潰而來的形式的變異。其次，在人類的歷史中，我們對於古代國家的興盛和衰落的大綱也能簡括綜述；而於某種進化顯明的性質，以及那種自身具有某種統一而又祇在一種單獨的實例中出現的過程，這裏我們都將予以詳細的敘述。

關於進化法則的討論，在這些場合中，沒有一種可以正當作爲我們研究的目的和對象的。我們的目的寧是要把某種發展當作整個的來把握；把自第一個形態到最後一個形態的歷程加以測度；把許多的事實匯集起來作一種綜合；然後我們纔能夠說——倘使我們可以這樣假定的話——這種整個過程已達到怎樣程度。這樣的綜合必然產生不出一般進化的法則，祇能指出某種特殊的進化的趨勢或軌道。我們把決定那種祇在字義上所謂軌道的方法加以檢討，便可使這點分辨清楚。我們如欲決定一種物體運動的路線，首先便要根據經驗確定那個物體連續經過的許多位置。這種運動的曲線，可以用聯接這些點來表明。這種結果會和史實相等，能使我們斷定運動

的方向和開展，但是因爲許多名詞的普遍的和必然的關係沒有確定，「法則」這個名詞也就極不適當了。我們不能確信這種物體會沿着前面所已說過的諸點而依據同一曲線繼續前進。我們已知道的祇是那種實際已經經過的路線的方向和巨量的歷史的確切記載。但是物體的運動還可以用另一種方法來決定，還可以從我們已知道那些限制它的某幾種條件中推演出來。物體運動的曲線，正如數學家所告訴我們的，會由用一根縱線和一根橫線——這是兩個主要條件作用於沿曲線的長度的每一接續點上，同時藉它們之間的一定比例支配這個曲線的形態的——兩者構成的方程式表現出的關係來決定。這種表示了一定比例的方程式，嚴格說起來，纔是曲線的法則；我們瞭解這種方程式，便能預測物體運動和它在任何時候將要取得的位置。從第一種方法而決定的曲線，是爲敘述的綜合；第二種方法決定的，那纔是真正的法則。在發現的次序上，第一種方法會作第二種的前導，實驗材料的綜合是爲基本條件的分析的準備，這是不需再加說明的了。在我們的研究中，這些情形的第一種則和那種能使我們把社會的史的運動形成一種公式化的綜合相當；而第二種則和那種可以指出決定這種運動的諸動力，使我們能夠預測未來或懸想無

可稽考的過去的性質之概論相當。並且從一種結果，我們也可能得出另一種結果。因為我們如果能夠把蛙或有機物「種」的生命史，或者把國家和文化的歷史，歸納得出某些永遠在一種固定狀況之下相互作用的因素，我們又能證明這種相互作用的結果產生我們所正要求的過程時，我們便不僅會知道歷史事實的實際發展，並且還會知道發展的法則。在這種意義上，進化法則便是一種普通法則，支配着整個進化的過程，而這種過程則又為組成這個名詞的嚴格意義的。要發現這種法則或諸法則，我們不僅必須知道進化過程從何處開始，何處終止，而潛伏於整個過程之下，因其交替反射而產生具體結果的許多因素，我們也必須確實認識。

這種區別還可以再用生物學上的進化學說來說明。在斯賓塞把進化視為一種由簡單趨向比較高度完成和更加紛歧繁複的過程時，他是要作一種把進化過程看成整個的機能適用的綜述公式。至於在生物界，當達爾文得出生存競爭——遺傳和天然淘汰諸法則——作為決定物種發長之動力的觀念時，他是在把這種運動中永遠的主要條件構成一種學說，告訴我們。斯賓塞的公式是綜述的；而達爾文的則是因果關係的。兩種公式都有它們的價值。敘述整個過程而形成一

種綜合，在這裏面所有各部分都能顯出其不同的地位。這種工作雖不能使我們確定發展所依據的許多條件，但在科學的研究中，還是頗有價值的對象；而要發現那許多條件則會是更進一步的工作。

這樣在研究社會進化的人們面前，便有兩種顯然不同的對象。第一，他可以努力把把握社會進化的大勢，即是說他可以把握社會進化的許多連續的階段作一種綜合的嘗試。在這裏他可以把握一種單獨的社會的進化，或者他把一種文明典型的進化，最後或者把人類整個的進化作為他的研究的主题。這種過程要是當作連續的整體去理解，而於它的趨勢和傾向能夠明白綜述；在那裏面又能發見任何顯然的確定方向的標幟，這在科學的努力上便是一種完全合理的對象。第二，社會進化的研究者，他會須要做些達爾文在生物學上所曾做過的工作；不僅須要發見社會的真實運動，同時還要發見這種運動所依據的一些永久的條件。第一種的研究自然能夠幫助第二種的。從我們對於進化經過的歷程已有的知識，我們便會要來闡明那些推動進化的諸力量。但是我們知道這將引起進一步的更加困難的許多問題，而第一種對象在比較社會學上則又必定形成那種

將不會指示我們法則，祇指示我們趨向或路線的綜合。我們更知道即使這種綜合也是非常複雜的問題，祇有嚴格限制研究的範圍，纔能得到接近成功的機會。

這可要問社會進化的綜合敘述的公式，在那一點上和綿密的社會進化史有區別呢？設使我們能夠把一種民族的生活的各方面，如政治、宗教、工業、商業、文學、藝術、科學和哲學都各寫成它的完備的歷史，我們是否便得到了那種民族的社會進化的真實事實的最後記錄呢？並且這樣即使我們能夠成功，那末除了立即研究聯繫這種過程中各個不同階段的動力之外，還有任何其他任務嗎？任何綜合公式又是否都是作為研究的中間步驟所必要的嗎？誠然，在第一點上，那種把多方面的發展作為整個的社會進化過程來把握的嘗試，容易看出已使我們越出了歷史的敘述概念之上。我們同時知道我們所要研究的歷史也不是一種而是多種的。科學的歷史是一種，文學的歷史又是一種。在像我們這個時代，無論這些的那一種，材料都很豐富而又龐雜，都會很自然可以分成許多互相因果的部分，每一部分又都可以作為一種單獨的歷史分別來研究的。倘使各個不同的小股互相交織，因此我們纔能形成由其所組織的繩索概念的話，知識上的努力則需要這種形



式的活動的另一種。我們必須求得各種不同的結果的公分母。我們必須分析我們的資料，求出各種不同的發展路線彼此相互遇到的交點；最後便可以發見它們所形成的聯合運動達到了怎樣的程度。這種聯合運動的敘述，便是我們所需要的綜合公式。

一種簡單的解說，更可使我所述的意義容易明白。科學的歷史在過去百五十年以來，對於社會的一般進化，是有極重要的作用。但是研究社會的人們，對於構成有機化學之連續積累的分析，和綜合的歷史，是不需要知道的。他所想要知道的則為科學的進步影響了我們的世界觀，譬如怎樣改變工業的形式，怎樣在文學和藝術上起了反映，以及怎樣影響宗教和社會學說的過程。其次對於影響科學自身的生長的許多原因，政治的和社會的自由的效果，神學上的偏見和普通教育體系的勢力，研究社會的人們都是很注意的。總而言之，他們祇專心研究科學在社會生活中的地位。究竟它是受別的動力所推動，抑是它能影響它們呢？這樣觀察時，科學的某些實際成就，自然會使他們感到興趣。不僅像有機進化一類的理論，他們必須承認其重要的社會意義，因此對於使這種理論有成功可能的初步科學的勞作加以敘述；他們還須特別注意科學的進步，由其成功和限

制賜予人類征服自然的力量的功績。他們必須把科學的勞作當作人類成就的一種形式和社會心理的一種產物而估量其價值。

在科學的研究是這樣，對於其他社會活動的發展的研究也是一樣。每一種社會活動的發展的詳細歷史，都供給了社會學家以研究的資料。社會學家的特殊工作，便在溝通這些結果的關係。其次，綜合的公式祇在我們所要說明的過程形成了一種統一時，纔能適用。但是在社會進化中要求得這種統一，那卻不是易事。在社會的生活中，我們所研究的即在表面上也不止是一種的進化，而是多種的。我們如果起首便把研究限於一個民族，而要把它的社會史寫出來時，我們立即遇到兩件事：一方面歷史正如前面已說過的，自身就有分爲各別獨立記載的趨勢。英國的宗教史和英國的科學史，政治史或工業史各自不同。這些不同的進化，彼此互相影響，互相牽涉，但是它們都還保有一定的獨立性。另一方面英國的宗教進化，若不旁徵其他國家的宗教進化的歷史，便不能瞭解。英國宗教進化對大陸思想運動的關係，親切程度並不弱於對國內社會進化其他各部門的關係。因此一個國家的社會進化，正不是一種自身獨立存在的統一——而是比較廣大的文明

進化的一部分。

但是在這裏便發生一種嚴重的困難。社會進化既是要在這種廣大的意義裏而求得，我們便可以問：究竟任何簡單的公式還能在這上面適用嗎？當我們想到這種區分如果不是歐洲各個國家間的差別，而是東方文明和西方文明的整個趨勢的差別，我們如果觀察到古代文明的發生和消滅，我們如果觀察到現在還存在的野蠻和未開化社會的結構自身也是進化的產物——這種進化的速率雖比我們的慢些，但和我們的一樣也經過許多世紀的話，我們還能說這裏會有任何社會進化所必取的唯一的方向嗎？我們能不必須承認從原始的中心就有許多紛歧的可能路線，因此便說不上社會祇有一種而是有多種形式進化的嗎？我們必須不也要承認「溶解」為歷史中的嚴重因素嗎？倘使誠然如此，我們把進化的過程不寧可視為是在不斷的無限量的嘗試中來革新其自己，循着抵抗力最弱的路線所導引的各個不同的方向前進，而不是向着不變的方向和唯一不斷的路線前進的嗎？這些都是迫得我們急待解決的問題，因為它們的存在，更使我們的問題愈加複雜。這些事實的意義指明我們不能把統一的過程作為社會進化概念的出發點。我們

必須承認進化中的許多紛歧的路線。因此我們不能把社會進化的研究，變成一種簡單的敘述。我們的方法必須不能太偏重歷史的比較。我們的方法必須要具有科學的分類觀念來檢閱人類成就的各種各樣的方式。

關於這一點，我們始終祇是依據前面的解釋。任何健全的進化學說的基礎，往往似乎都是一種形態學；換言之，那就是我們把許多類型根據它們的類緣而發見的加以有體系的整理罷了。連續積累的類型，實際發生的情形，這樣的整理最可能顯明揭露出來；因此都為我們對於進化的綜合敘述和因果概念做了些準備工作。在生物學的進化場合中，這樣的形態學做了達爾文的著作的基礎，實際還是他的論證的主要力量。他在物種原始的著名的第十四章裏面指出了下面這一點：雖則自然科學家一般都還沒有接受遺傳學說，雖則他們分類時還沒有注意任何關於各種形態的發生方式的學說，他們因事實的自然邏輯的導引，得出的整理原則卻和發長的種種法則確切適合。他們在表面的相同之外，進而更求深切的類似和真正的相同時，使用了一種邏輯上的譜系，把事物分類歸納起來；而這種譜系卻也祇有作為真正的自然譜系解釋時，纔能說明。因此，達爾

文便發現有機進化的全部結構，已在植物學和動物學上的偉大的自然分類中期待着他的努力。他所需要的做的一切工作，祇是加上一個貫穿的連環，說明怎樣由於許多顯明的原因，在這樣分類的有機物界的千變萬化中，產生些特殊形式的類同；從「種」而為成「類」，「類」而分別成爲「系」，「系」成爲「目」，「目」成爲「綱」，「綱」成爲「動物亞界」；而這一切又都可以真正認爲是由共同的「族」所產生。這樣把有機的萬物聯繫起來，使殭死的分類變成靈活的運動，達爾文有兩件事必須要做：第一，依據地質學的記載，他要指明這種分類和真實的時代順序相適應，愈是簡單的形式愈先出現，而比較高度發展的形式則依着適當的次序相繼出現。關於這一點，須要加以證實，正如其已證實了的各部分，悉爲古生物學的工作；第二，他要指出那種把總類分化成爲特殊類型的原因，這也正是達爾文的專門工作。他的方法便是一種模範的正當的假說的運用，以反對不正當的假說的運用的例子。他從已知的事實出發，開始探溯在我們的觀察之下，類型的變化實際怎樣發生。他在經過研究之後便發現這是由於人類經過生育者常常淘汰繁殖，把微小的變異積累所形成。他還要探溯除了人類的的作用以外，同樣的淘汰條件能夠發生怎樣的效

力時，接着便又發現，從他的研究上看起來，那些不適生存條件的個人的滅亡率達到比較的高度，正和人類有意識的滋生結果相同。因此他便得出這樣的推論：有機類型變更的促成，是有許多條件永遠在發生作用。這些條件總括起來，用不幸的比喻來說就是「天然淘汰」；他並提出理由確認，這種動力大概可以說明那種作為他的研究之出發點的有機形態的整理。

固然，這是一種很好的進化學說中的假設的模範實例。但是要把這樣的假設變成達到實證真理的境地，困難是顯而易見的。第一，那些在這個假設中列舉出來的許多條件要確定都是些在起作用的條件，那是非常困難的。因為這樣的變異發生是知道的；而在自然程序可能發生的更大的變異，和在遺傳中可能繼續下去的變異，卻難預測。再則，「天然淘汰」作用雖可認為實證的真理，但是要把它認為是發生作用中的唯一因素，卻是另一個問題。達爾文自己認為不是如此，他的信徒是否得到了相反的證明，至今仍是尚未解決的問題。倘使我們能夠肯定第二點，即是說我們如果能夠精確計算「天然淘汰」的效果，這個問題也更比較容易解決。我們如果能夠決定「天然淘汰」作用的範圍，產生變化的速率等等，我們便能就已觀察到的事實估計其可以測算的作

用，正如牛頓就已觀察到的行星運動估計地心吸力可以測算的效果一樣。不過在生物學上，我們至今還沒得到這種數量的法則。我們如果沒有數量的計算，我們便不能證實這種法則了。這一切都祇是又揭舉了那種解釋進化條件的學說，較之敘述進化過程的學說更難於證明而已。

自從達爾文以至今日，生物學界幾乎整個為進化條件的學說所瀰漫。至於進化已達到什麼階段，進化趨向那一方面，進化產生了什麼進步，以及「進步」這個名詞畢竟是否可以完全用到進化的成績上去？所有這些問題，他們都很少注意。他們一般地都很滿意接受斯賓塞的意見，把進化視為一種從簡單到繁複的過程，或者他們把進化很簡單地視為一種有機物對於環境不斷的適應而已。唯有在他們捲入社會學的領域時，有些不很謹慎的生物學家纔武斷地肯定：無論進化的方向如何，它總是一種求進於良善的運動，而不為渺小孱弱的人類道德意識所能阻礙的。這種態度，無論如何，都不是科學的生物學所應有的，而是非科學的社會學上的武斷。從作為科學的生物學來說，除了上述的大略之外，它對於什麼是在進化的問題，都不很注意；它幾乎完全祇注意事物怎樣進化的問題。誠然，倘使我們要把前一個問題就質生物學家，他便可以徵引很縝密的一動

物道系」和「植物道系」(Fauna and Flora)的圖表來回答我們。但是在某種意義上，這個問題卻變成非常重要，雖則我們會知道爲什麼在這種意義上，不能使生物學家自身感受興趣，那是很容易明瞭的。我們如果取任何一種生物來研究，利用生物學家的幫助，追源其先世，直至它的生命的最初形態，那便很顯明的會引起我們的疑問：這種生物經歷的變化的本質是什麼呢？那也是很容易明瞭的。從生物學的觀點來看，這種研究是不會得出很重要的結果的，祇須用簡簡單單的幾句話，把關於分化、聯絡和適應環境各方面加以解說，問題便結束了。假定我們所選擇的生物是「人」，我們便要把這個問題這樣來研究：我們認定他是由最下等的生物生長出來的，他和最下等生物比較起來，「人」又是什麼呢？「人」已經過多遠的進化的歷程呢？「人」已獲得什麼權力呢？那些促成這個物種誕生的變化的本質是什麼呢？這些都會是程度上的變化，抑或這些變化雖然繼續不斷仍可以叫作種類的變化呢？這些變化預兆了什麼呢？根據過去經過的許多形態，我們能否對於將來作任何的推論呢？我們能否對人類前途的可能性得到深切的認識呢？我們能否知道人類在自然中的最後地位呢？對於這些問題，儘管別有見地，但決不能因爲缺乏興趣而擱置。



這是很顯明的。但是正因為前已具述的種種理由，那樣的生物學家便不能答覆，他如果聰明的話，還是不來與問。這些問題指出一種研究進化問題的方法。這種方法將來所要討論的，比之現在還要頻繁。這些問題還指出我在前面稱為敘述的綜合公式的必要。這種綜合的目的是要測驗人類進化經過的路程和方向。由於這種測驗，對這個問題我們便可得出一種答案，用通俗話來說，即是「進化已達到什麼程度」。我們估量了進化的價值。我們對於進化遺留的成績，能夠獲得一種淵博而綿密的觀念，在測度它的將來的可能上，我們便得到一種鞏固的基礎了。

現在從這種觀點出發來研究人的科學有兩種：第一為比較心理學；第二便是「社會學」。第一種專門從事研究人類心理的發生。它決定了從最初精神生活的開始直至人類理性的出現，這個過程中的發展階段。對於初看像是分裂甚至性質完全相反的東西，它要求出一些連環，把它們聯繫起來；但是它若真正合乎科學時，便不會忽視這裏面的差異。在這種情形之下，它對於心理進化經過的歷程得到一種真實的意義。它也有它自身的形態學。它所研究的許多形式，都是屬於精神活動方面的。它想把那些形式這樣整理，因此可以指出最細密的和最簡單的之間，怎樣經過許

多中間階段互相聯繫。比較心理學發見這些階段在人類心理現象中，高度和低度的形式共同運用；在動物界的其他生物中，比較心理學便要降低標準，發見許多比較高度的功用相繼消滅。

比較心理學研究到人的心理現象時，它的任務決沒有達到止境。正巧相反，精神的發展，甚至從此比以前還要進行得更加迅速。但是我們知道這種發展與其說是精神的毋寧說是社會的；因此，心理學的研究也就變成一般社會學的研究的一部分。在這裏同樣的方法我們又須運用。我們可以就文明的任何形態在我們知道的或者可以合理推論到的範圍內，溯其淵源。我們要問這種發長已「達到」什麼程度。我們對於正要研究的社會運動則須探索其方向和經過的路程。特別對於我們自己這個時代的文明形態，因其必然是最近世的，實際在各方面又都顯然是最特殊的範式的，我們更可以做這種工作。我們能夠追溯到歷史確實告訴我們的和人類學使我們可能合理推論到的社會的早期諸形式時，我們便要問我們既把人類的歷史當作整個的檢討過後，在它的千變萬化中，在它的高潮低浪中，在它的突然擴大和縮小的諸時期中，我們究竟能否發現任何確定而可計量的大體在某種特定的方向，已經經過某種特定的路程的發展嗎？我們如果發現

了這種運動，便可以繼續再問這究竟是否是進步的呢？即是說這究竟是否是向着我們能够合理確立某種價值意義的諸目的之實現而進行的呢。這樣，我們首先就要知道這種運動過去的實際情形怎樣。人類的社會進化如果是有軌道，我們便須先決定它的軌道。這一點我認爲是社會學的主要的目的，爲要達到這種目的所使用的方法正是社會形態學。因此，社會形態學不僅包括社會學資料的總彙，而且還包括社會諸類型的有體系的整理。我們對於社會類型的解釋是指一切人類各個人間相互作用的結果所達到的成就之主要形態的實例——如社會制度、政府形式、法律原理、家族範式、以及知識的、道德的和技術的傳統、宗教、倫理體系、科學、藝術等之類。我們不僅需要彙集並歷舉在這各方面的人類不斷的功績，我們還要把這些功績加以整理，使之暴露其關係和相互作用，藉以幫助我們認識社會發展的路線。我們需要一種逐漸達到完成社會形態學的分類。

我們的第一種任務因此便是分類。在第一步上，這樣的分類沒有表現巨大的邏輯上的困難。例如人類婚姻制度我們拿來研究，就人類學家供給的資料和文明國家的法典通體加以檢閱，分辨某幾種主要的類型，揭舉那些二類型之間的過渡形式，那是比較容易的。這樣的分類至少比較空

論的研究婚姻的原始形式，更能得到積極的結果；而空論的研究定會超出可能實證的範圍，祇能得出一些由於觀察便能發見那是經過歷史的曲解多少帶些杜撰意味的結果。空論的方法假定一種原始的類型，從而演繹出現存的諸形式。進化的方法則不然，它把每一類型都認為是社會生活對於某種環境的適應。進化方法研究的目的為要發現這些類型發生的類緣，因着適應環境的變化，怎樣彼此互相嬗變。這裏所要發見的主要事情，便是在分辨這些類緣什麼是基本的和什麼是偶然的；什麼是永久的和什麼是可變的。倘使這步完成之後，我們或許可以有一種基礎來推論那種比較有記載的還更原始的類型了。但是我們不應引用建立於這一點上的假設，作為解釋事實的學說的出發點。這些假設寧可會是一些結論，或許竟是已經成立了的學說中許多最可疑的結論的一部分。

這種解釋接着又發見一種真實的困難。我們不僅要求分類，還要由這樣的分類獲得起原的認識。這即是說我們想把種種制度，從一種可以視為是它們逐漸生長的次序中揭露出來。這種意義就是要使我們把分類成功一種形態學。邏輯上的困難正就在這一點上發生。例如，我們不僅可

以依據一種基礎，而是可以依據幾種基礎來區別婚姻的類型。每一種這樣的根據都會是同樣的合理；分類的結果便不符合而是互相錯雜的。這樣，我們根據婚姻結合中雙方的人數便可分爲一夫一妻、一夫多妻和一妻多夫制。我們如果承認它們的存在，則又可分爲羣婚和亂婚制。在這各個類型之間我們都可以發見一些中間的過渡形式。我們同樣還可以依據婚姻關係的永久性劃分可能離婚和不能離婚兩種制度；而前者又按各種離婚條件的不同，得出許多繁複的差異。同樣，我們可以從對方獲得的方法區別種種婚姻制度，例如，由於掠奪，由於買賣，由於丈夫對妻的親屬所盡的義務以及由於雙方同意等關係所構成的。最後我們還可以從夫妻在家族中的關係指出丈夫幾乎握着絕對權力的和夫妻各別爲兩個家族的成員而彼此大體獨立的兩種制度之間的許多過渡階段。我們將怎樣決定在這些可能分類的方法之中，那種最足以暴露婚姻制度和使這種制度變動的許多原因中的基本的物質呢？據我所知道現在還沒有——至少現在還沒有爲一般社會學家所承認的任何綿密足以說明所有這些不同的形式的發生，使它們有體系地彼此相互貫通的家族進化的紀述。無疑的，我們隨時隨地都能發見某種制度內在的連接點。例如，在丈夫把

妻從妻的親屬那裏作爲動產購買得來的場合中，丈夫對於他所買來的妻便有極大的權力，那是容易明瞭的。這種可能性在丈夫的權利方面會達到最大限度，而妻的權利則會縮小到最低限度。因此我們就有十分的把握來承認妻的買賣是和夫權的高度擴張，某種形式的一夫多妻制以及片面的離婚制度不可分開的。但是即使就在這樣的綜括的敘述裏面，比較倫理學仍使我們非常謹慎，因爲這還祇是部分的有限的概述，它所包括的還祇是事實的片段。我們研究婚姻制度自身所能得到的一切，或者就祇是這種部分的有限的真理。誠然我們現在確實不要求解釋而是在求分類。我們遇到的事實卻可用多種方法來區分；而我們所要知道的卽爲那種分類方法會給我們最明顯深刻的觀察，卽是說那種方法最足以表現各種不同的類型間的真正類緣。正因爲婚姻制度不是單獨存在的；它的進化也就不是獨立的進化。對於這種事實即使粗草的研究都足以證實這種真理——這也就是困難的根源。我們不能像似敘述個別的自然界的有機物的生活史一樣，來敘述婚姻的生活史。婚姻生活受着許多複雜的社會因素的影響。這些因素既不發生於家族生活自身，反而與之錯綜交雜，逐漸改變那種生活。例如，宗教概念，經濟條件，階級或品級的限制都是

以影響它的。這種生活或許還受那種決定兩性間的相對數目的生理學上諸原因的影響，而這些原因的本質我們還不能瞭解。在婚姻是這樣，在任何其他我們願意研究的社會制度，也沒有不是這樣的。沒有一種社會制度是獨立存在的。這種社會制度相互交錯的程度和姿態祇有由經驗的體察纔能明白。因此，這些制度任何的變化都會是從外面而發生的。

這樣，不同的社會間的相似之點，往往被生物學家稱為彷彿的類似，而不是形態上的相同。這即是說，雖則在許多制度的形式上，我們可以發見某種相似之點，而這些相似把兩個社會來作比較時便會表現不出深切的關係，相同的體系和真正的類緣。這不過是我們所謂混合環境的偶然結果——這當然表示我們不理解罷了。在婚姻制度的場合中便表現了一些奇異的彷彿的類似。例如一夫一妻制度是高度文明的特徵，然而我們在文明程度最低下的野蠻人中，也可以發見這種特殊的情形，甚至還表現極端嚴格的形式。不准離異的一夫一妻的婚姻制度是錫蘭島上 咪達 人——人類學上稱為最粗蠻的種族之一的——普通情形，同時又是一切遵奉羅馬教法律的社團的普通情形。這種制度還到處散見於其他野蠻部落之間，至少在「婆羅門」宗教法典的某種

形式中亦被推崇。在這些場合中能有什麼真正類緣嗎？相互的影響在這裏無從證明。社會結構會要產生相互符合的結果的根本相同也有種種理由足以否認。這種相同不過是彷彿的類似。許多條件在有些已經歷舉的實例中是知道的，在其他的實例中是不知道的，祇有在某一點上產生了相同的結果，我們所能說明的不過就是如此。我們不能利用這種相同得出任何更深進一層的相同的推論。因為這是彷彿的類似，而不是形態上的相同。

在比較法律學或比較倫理學中循環出現的許多制度，這種相同也可以說一說。例如，原始社團中的平等，除了表面事實以外，很少和近世民主主義所爭求的平等有相同的地方。鄉村社團的自治政府，或許較之近代國家的代議制度更有相同的地方，但是兩者的差異之點，甚至還比相同之點更加重要。關於財產問題，一方面以塔布（Taboo）為依據，即是說信仰某種巫術的力量，祇要誰違反了財產權便會降禍於誰；另一方面則以人類權利的倫理觀念為依據。在這兩種場合中，結果同是不侵犯他人的財產，但是除此以外，兩者相同的地方竟是怎樣的渺小呢！我們對於一種制度不僅研究表面形式，而要深入這對於維繫其存在的社會的意義與價值時，這些深刻的區別便



會顯而易見表現出來。表面形式相同，內在起作用的心理力量甚差異，便沒有真實的同屬關係。反之，心理力量幾乎完全相同，內在起作用的動機和概念是在依着同樣的順序，祇是由於環境的變異，外形會有嚴重的差別的制度，決不會包含根深蒂固的類型上的分歧。倘使誠然這樣，那末決定社會學上的分類的真正類緣，便會是心理學的基礎了。這樣至少是我們進行研究時的假設。這種假設至少值得認清它在導引我們向着那一方面前進。實際這祇是說我們必須不僅注意我們所要研究的制度的外形，還須注意它的原素和精神罷了。我們保持這種慎重觀點，便使我們研究社會進化的主要目的，無論在思想或行動，觀念或制度方面，對於人類發展的各種階段或狀態，特別是在那已使人類大部分臻進到文明境界的現階段，都要用一種具有比較觀念的方法來區分社會生活的種種形式或狀態。這些連續不斷的形式或狀態經過比較之後，那便可能把這種運動當成整個的來檢閱而要提起我們的問題——進化究竟達到了什麼程度？第一，進化已使我們在朝着什麼方向前進，達到了怎樣的境界？第二，進化是否合於我們的進步概念？

在完全的考察中，這是很顯明的，社會發展的每一部門——知識、理想、宗教、倫理、法律、工業等

——必須都加以檢討。這樣的研究無論那種都在我們的範圍之內，也是沒有疑問的。我祇能對於某種形勢的發展試作說明，目的在指示給讀者這種方法怎樣纔可以應用。這裏便有許多方面會要牽涉到了。我或許可以探索知識的發展和科學對於人類生活的控制，不過在這方面的進步概念，人人都很熟悉毋需討論來證實它的效力。我或許還可以研究那種作為生活指導原理的倫理和宗教的形成，以及那種以社會幸福自身即是最後標準為其內容一類概念的信仰的出現。這是奧妙無窮的問題。在這方面我將略一涉及些初步的基本原理和些不在我們現在範圍內的事實。對於這種發展比較後期的一點，我將大略顧到，不過不欲作正式的討論。我意欲研究的發展祇在社會合作所必要的諸原則的形成，特別是在政府的發長和它對自由的關係這一方面。這些都是社會諧和的基本觀念。這些都是關係整個事實的。就因為這個理由，這些也都是過去和現在的種種問題的中心。我將把這些原理凝成的社會制度的主要形式略加檢討。我將努力來決定在社會生活這一方面發見的進步具有什麼意義或已達到什麼程度，然而這又將引起我們研究進步在未來的可能性和藉以完成這種進步的方法了。

## 第六章 國家的發長

若要回答前章末尾所提起的諸問題，則可以寫成一部卷帙浩繁的巨書。測量文明的實際運動的任務祇有分工纔能做到。我在別的地方對於這個問題曾從倫理的觀點作過研究。在這個觀點的範圍內必然牽涉到些宗教的和法律的發展的問題。最近密勒·利爾 (Dr. Miller Lyer) 在他的社會進化史 (Passer der Kultur) 一書中，(註一)對於工業的發展也曾作過同樣的研究。環繞這種研究方法的一些困難和它的某些結果都已充分指出來了。我想藉社會生活的一方面，追溯其從最簡單過渡到最進步的現代社會的發展來證明那些困難和結果。因為要使研究範圍限得狹小些的便利，我便祇想把許多基本問題之一拿來研究。我要請讀者研究社會聯繫的本質，觀察一切社會間的共同和顯異之點。我想指出社會聯繫的本質的顯異諸點，構成了任何社會形態學中分類的基本原則；且為那種幫助我們確定什麼是曾經促成現代文明運動的本質的量器。

之一。從某種已很顯明的觀點看來，社會進步可以視為人類的結合，秩序，合作與諧和等要素的發展。這種發展首先便可以藉社會聯繫的顯異的本質，把社會組織分成幾種主要的類型的方法來研究。

前面即已指示，有幾種使人類結合的力量，對於一切從最低級以至最高級的社會的生活，作用都是一致的。例如一種複雜的相互的利害關係，即從野蠻人的最低級的集團直至高度發展的文明社會，它都能使人類團結在一起，維持某種合作；這種關係也完全不是自私自利的性質的。  
(註二)這不僅人類在彼此共同防禦，或者在較高的階段，對於科學或產業的合作有着需要；即在我們彼此皆相互視為人類時，也有另一種意義。這種意義比之同情心還更廣大，但比之利他主義或至公無私則沒有那樣純粹會是道德上的東西罷了。孤獨的生活除了例外的個人以外，最是一切人們所難忍受的，正如亞歷山大·森爾刻克(Alexander Solzhenitsyn)所說：我們寧可居於「喧嚷之中」，不願統治僻靜可怕之地。我們憎惡的人，一到沙漠或巨海中便要勝過朋友了，這種休戚相關的作用竟這樣潛伏在一切人類的聯合中，甚至會在一切動物的聯合中活躍着。因此，那便不

能用作辨別社會分類的原則了。無疑的，那也是經過程度上甚至種類上的種種變化的；在社會進步時，這種利害關係會繼續擴大而加深的。大體上在比較高度發展的社會裏面，那種表現比較仁慈的形勢會占着優勢；但我以為僅從這些程度上的變化，我們決不能得出一種分類的一般的基礎。

我們的目的需要求得那種作為人類社會之聯繫用的某種結合的要素；每種要素在連續不斷的許多階段中都可視為主要勢力而以其特性灌輸社會結合的。在比較低級的社會裏面發生作用的聯繫，在比較高級的社會裏面不一定便要消滅。剛巧相反，我們正會發見其依然保持固有的地位。但是在下面我將要加以分辨的幾種不同的勢力，我以為可以認作是統制的勢力。每種這樣的勢力又都在某種人類社會的大衆中實行其統制作用。這些勢力可以歸納成爲主要的三類，同時又可稱爲社會結合的主力要素。這些要素即是：第一，血緣；第二，威權；第三，民權。當然，我必須立即聲明在這三種要素之外，還有一個最重要的社會聯繫，那便是共同的宗教。但在我們繼續研究時，又可以發見宗教對於一切的社會形式作用都是一樣而沒有二致的。我們便不能把它認爲是

社會結合的特異的基礎了。從這種觀點看來，宗教寧可會是包含在社會意識自身裏面的一種原素和基於人類心理逐漸堅強起來的一個因子罷了。

那末，我們發見了些什麼不同的社會形式建立在這樣三種主力要素之上的呢？先從血緣講起罷。許多比較低級的社會形式是以特殊的方式建立在血緣關係之上的。血緣所取的方式，血緣特許的範圍，和血緣擴展的形態，無論其形式為怪誕的，抑或另有其他方式的，我們對於這種關係的認識即是瞭解大部分未開化世界的社會秩序的鎖鑰。在所有的變化裏面，我們發現一種永久的因素——自然秩序中最堅固不滅的因素——那便是母親和兒女的關係。有些思想家以為原始人能在自然狀態中經營孤獨生活時，他們便忘說一種簡單而可靠的公理——所有的人們都是有母親的哩。無論父母低能到怎樣，在他們的兒女生長時，照料、餵養、保護和蔭蔽至少總是一般母親們的特性。這種母親和兒女所組成的原始團體，在一切原始的和進步的社會形式中都是一致相同的。這種團體形成未開化世界以丈夫或父親的地位來區別不同的兩種主要形式的社會結構的發生。一種新的家族團體由於結婚而形成，丈夫和母親可以構成一種永久的結合，其中不

僅包括母親和兒女，並且還包括父母雙親和兒女都在內。在這種場合之下，一般說來，父親的地位都是支配着家族的生活；父親仍留存在他自己的氏族中，而妻則結合於他，新的團體亦附加於父的氏族。我們如果想像這樣一種家族的發達和兒子們自己再娶新的妻室的情形，便能臆度到每個新的家族將成爲大家族的一部分，家族中的家族，人類中的一部分了。我們又能想像祖父繼續地施行統治，等他死時，把他的權力或許交給長子，或許交與天資和學識榮譽特出的兒子。倘使這樣一個家族繼續繁衍增殖，我們便可得出一種族長政治的雛型，和那種對於最初用人類學的觀點研究創世記，羅馬法和我們條頓人的祖先的遺事的學者都很熟悉的早期社會的形式。在人類學的初期，認定這種形式實際即爲人類社會的原始形式，那是很自然得到的推論。但在再進一步的研究，便指出那還另有一種可能存在，而這種可能真實曾在地球上大部分地方都已實現。依據另一原則，原始的母親與兒女的集團可以形成一種比較更大的社會。丈夫與妻子的結合可以會是比较鬆懈。丈夫可以仍爲他自己的氏族中或他自己的集團中的一員，而母親或兒女則歸她所誕生的氏族。在這種原則之下，後裔接續女性的血統，女兒又從外邊去找丈夫進來。兒子雖仍歸這

個集團，但到其他的家族中去找他們自己的妻子。這是母系血緣制度，正如其名義所揭櫫，後裔依母權而流傳。究竟這是否為最原始的制度，證據還不很够來決定。但是這種制度在未開化的世界中傳播很廣，而其遺跡在曾經行過族長政治不論文明或未開化的社會中都可找到種種形態，則是事實。

這兩種集團的形式，充滿着兩種不同的血緣概念。其一，女性血緣是最重要的，嚴格說起來，這也就是唯一的血緣。其次，男性血緣是占着優勢的因素，而女性血緣祇是附屬的，通常都不計及的，也不能產生同樣合法的效果的。這兩者的不同對於現在所要論到的血緣之更進一步的發展上特別重要。無論在原始的社會內，或在進步的社會內，直屬後裔都不祇是依據一種血緣形式而蕃衍的，這要加以特別注意。在一個家長之下的家族，例如前已敘述過的，如果例外得到成功而繁衍增殖，也可以發達成爲一個氏族，甚至發達成爲一個廣大的社會，這是無疑可以想像得到的。但是這樣的繁殖祇是偶然的例外。實際，在社會的發長中，嘗有別的原因參入起作用。不論血緣是父系的或母系的，或是父母共同的，兒女尋求異性必須到自家血緣以外去追求，這幾乎是一般的通例。



這便是人人都很熟悉的異族婚姻原則的實行，——這個原則在中國人是一同姓不婚；在紅種人是一同圖騰不婚；在歐洲條頓人是一禁限之內不婚。異族婚姻的規律儘可有很大的差異，而任何禁條都會完全失敗，在人類社會中即使發見了也是非常稀少的。異族婚姻的一般結果則很顯明。這種婚姻迫着顯然不同的家族結合。血緣關係既爲合作和共同防禦等的基礎，而這種婚姻則驅使某些家族爲着這些目的而結合。因此，當我們說到血緣關係爲社會基礎時，我們便須記着在血緣關係中包含着兩個不同的相互連結的系統——繼承的系統和相互婚姻的系統。所以，這樣的社會不僅限於一個家族，而是幾個家族間聯合構成的。

但同族婚在反作用的意義上同樣普遍限制了異族婚的作用。同族婚限制婚姻於一定集團以內。很顯明的，雖然同族婚制度在實行上會使集團孤立，但在同一程度上又加強了集團內部的團結。例如同族婚限制在氏族範圍以內舉行，將使氏族生活加強，同時亦使氏族脫離世界其他氏族而獨立。在氏族發展成爲較大的社會，或在幾個不同的氏族聯合開始形成一個國家時，這種過程往往顯示同族婚規律的破壞。例如，在羅馬婚姻原來似乎祇是限於氏族（gens）之內的；後來貴

族漸漸聯合，形成一個相互結婚的氏族集團，但平民（*plebs*）是被除外的，直到紀元前四百四十五年纔取得這種結婚的權利。拉丁人則在早一時期已取得了這種同樣的權利。因着拉丁人的權利的擴張，和後來羅馬人的權利的擴張，合法婚姻的可能範圍也就日益推廣，最後遂普及於整個廣大的羅馬帝國的宇內了。

無論血緣關係是以父系血統或母系血統，或者雙親共同的血統的任何一種為依據的，有許多地方總是共同一致的。但是在這兩種場合中則有一個重要的社會學上的區別。母權得勢的地方，自然的家族——父親母親和兒女的結合——從來就是不完全的。兒女和母親間的關係的結合是一件事，他們（兒女與母親）和父親以及父親的家族間的關係的結合又是一件事。兩者相互錯綜，因此在這種制度之下，兒女尋常總寧可求保護給養於母系的戚族，而不願依賴他們的父親。譬如以易洛魁人（*Iroquois*）的情形來看，圖騰關係和部落關係也是相互錯綜的，每個人都是隸屬於兩個系統的。很明顯的，這種制度不能像父系家族那樣，形成堅實的社會結構的隱固基礎。父系家族往往使直屬的後裔變成最密切而又最堅固的關係，組織自然的家族為一個單位。這種

自然的家族雖可以和別的家族建立相互扶持的關係，但不會因此而解體。這樣，父系家族便產生了文明民族比較廣大的社會秩序的堅實基礎。但是，無論這種血緣實行了那一種——兩者中間都有許多的過渡階段。在許多場合中父權和母權的原素還是混合着的，並且這些又可認為是從一種制度過渡到另一種制度的轉變——總之，這些建立於血緣關係的社會形式，都可以視為是具有自然的和原始的意義的。這些社會形式都是由於家族的本能及其產生的不斷的結果，按照尋常自然程序而出現的。早期的社會我們可以認為是由直屬後裔的支派和母親與兒女的原始集團的相互結婚所組成的，而丈夫和妻子的關係是可變的因素。這種關係比較鬆懈的地方產生母權制度；比較嚴密的地方則產生族長制度。

在社會的發長中帶來了新的原素在起作用。原始集團中，一般說來，社會的區別是很少的。普通祇有一個領導人物或頭目，但是這個頭目的權力發展甚微，多半須依靠他個人的英勇來維持。誠然，當族長氏族在高度發展，且已成爲許多家族的結合體，公認自己是由一個已經成爲神話的祖先之後裔時，這個祖先的最年長的男性代表者便開始運用他的專制權力——例如在蘇格蘭

高地人的民族中便是這樣——他的近親，或者他的寵人和僕從最初即成爲一派貴族。但是這樣的氏族如果在野心勃勃的族長之下加以良好的組織和訓練，從事軍事生活時，新的事情便會發生。這個氏族立即便會和它的鄰族找尋鬭爭的機會——強暴的氏族對於一般鄰族往往最容易得到啓蒙的所謂「正當」的口實，——而比較強大的氏族從此便發動着戰爭的生涯。兩種結果接着便會發生：一方面比較弱小的環繞着的鄰族可能仍要返於附屬的地位。在社會發展的最低階段，比較強大的鄰族或祇掠奪他們的牲畜，但是一到生活方法比較有了進步之後，他們的屈服便變成永久的形式。他們成爲始終居於遠地的征服民族的納貢者，或者征服者自身佔領其土地，使他們成爲封建的農奴或奴隸。征服者和被征服者的分別，變成領主和奴隸間的差別，或者上層品級和下層品級的差別。再則，在征服民族自身的內部也將再要發生影響整個社會秩序的變化。因爲要求戰爭的勝利，所以必須要有紀律；因爲要有紀律便一定須給領袖以更大的權力。這種趨勢在野蠻的社會裏面有時達到這樣的地步：族長變成他的人民的身體與財產的絕對的主人。在非洲西部有些國家中，例如達荷美(Dahomey)和阿山提(Ashanti)，族長便是他轄境內每個男

女的身體和財產的主人。任何男子都可以當作他的奴隸，任何女子都可以納在他的後宮。這種族長的驕奢淫佚，常常和宗教與巫術概念隨着發生且爲其所助長。族長卽是神人；他的人格是神聖的；他的臣民接近他，瞻仰他甚至都會是冒着危險的。在古代埃及和巴比倫，族長的神聖不可侵犯，竟至他自身不得不爲繁複的儀禮所束縛，他的行爲被認爲和人民的命運有直接影響，天氣的良否，收成的豐歉，他都變成負有責任。最後，他被限制於許多塔布裏面。因爲他是一個絕對的支配者，反而變成了奴隸——變成他自己宮庭中的官吏和僧侶們的奴隸了。倘使他對於氣候和收穫未能處理盡善，這於他未免發生比較更不良的影響。這當然不是對於他的高貴的精神的——那是神聖的，永生不滅的；——而是對於那是另一問題的精神之所寄託的純粹的肉體的。

但是君主的實際權力，從宗教方面轉移到政治方面的過程，很可以看出是受着人類能力的狹小限制的。尼古拉是俄國沙皇中最專制的一個。——俄羅斯是爲一萬個書記所統治的——這句話，據說是他講的——根據什麼，我可不知道。無論如何，這句話總是確實的，後來許多沙皇幾乎都已證實過了。一個人決不能統治一個大帝國。凱撒（Caesar）和拿破崙（Napoleon）的特例，正足以

證明這個通則。帝國範圍愈大，威權所及愈廣，則愈是須依賴代表來行使政權。疆土一被克服，君主的隨從及倚賴者，自然贊成分封土地。他們升為封建領主的地位，在距離於他們有利的地方，熱望着得到相當的獨立。塔西佗 (Tacitus) 講過的故事總還記得：『有一個省長向皇帝提庇留 (Tiberius) 說過，調動他的問題最好不要提起。這個名義上的附屬者還繼續說在他的直接指揮之下，他有一大隊的軍隊。他們可以締結一種條約，根據這種條約，一方須為徹底忠實和最服從的臣僕，但在另一方則必須不要蓄意撤換他的指揮權。』這個故事發生在羅馬帝國開初的時候，無論真實與否，對於日後全部帝國歷史上反覆着的混亂，卻都作了有力的提示。這種亂混在中央權力削弱的時候發生，最後直使帝國陷於分崩和毀滅。

原來征服是依據暴力的，但是單純的暴力決不是社會生活的永久基礎。統治者至少必須穿上正義或功利的外衣。無論在他的世系的神聖中，或是在上帝的詔命中，都可能尋得出一種宗教的徽號。在那種比較低級的社會階段，我們已知道他自已即稱為上帝，或是上帝的後裔，如古埃及的國王 (Pharaohs)。在比較高級的社會裏面，比如西歐文明國家的專制帝王，他便是上帝的委任

者，他憑藉神權而施政。祇有在很少的場合中，如印度僧侶的品級則不是由下層而是由上層來維持和保障帝王的至尊和權威的。但是不論在何種形式之下，這種社會秩序的趨向都是在由暴力變成威權的。再如在中國的政治思想裏面，帝王可以算是爲百姓的幸福而來統治的，但是什麼事情纔是爲他們的幸福，那也祇有他知道。他是正義的基礎，社會秩序的柱石，一切法律與命令的淵源。

在社會結構中起作用的種種觀念，均隨着這種變動相適應的發生變化。在原始的社團內，習慣成爲神聖，祇因爲那已成了慣例，對於它的破壞者會有某種宗教和神祕的制裁。在比較精密和進步的社會裏，原始習慣的統治，多少已被破壞，法律不復是平民生活的直接而又天真的表現了。其實法律在這個階段中（有些法學家誤以爲這是法律的重要本質）是爲上層人加於下層人民的一種命令，經過刑罰的中介爲前者所強制施行的。我們還應當明白這種從屬原則不僅限於治者和被治者的關係之內，它還可以普及於整個的社會生活。或爲主與僕的封建階級制度，便分爲上自帝王下至最低層的臣僕。或爲品級的聖秩制度，便和在印度一樣。或爲建築在主人和奴隸

的關係上的工業制度。或爲形式比較和平的地主和農奴的制度。或在比較高級的社會生活中，這種從屬的原則形式多少經過改變，成爲我們所熟知的來維持其存在，例如，階級的差別，以及政治的、社會的和經濟的次等地位的概念。

我們應當注意這種由暴力變爲威權的轉變，也有其良好的一面。專制帝王在實際上，可以在名義一樣，便是他的人民的父親。他時常能夠保證一種比之在血緣的原始社會中所不能達到的更良好的社會秩序，甚至一種比較更高度的正義。他既高出他的臣民的集團之上，便能至公無私應付他們；並且藉着這種同樣的至高的權力，便可以克服貴族的內訌，鎮壓封建的鬭爭，而溶合多數人民於一個民族之內。在這樣的民族內，一種共同一致的意義便能使比較更高尙的社會聯繫的要素又會發生。這個我們後來再要詳細說明。

我們先來觀察威權作爲社會聯繫的要素，也有其自身的道德律。這種道德律雖不完全，但亦決不能忽視。如果上層的人有了特權，他便也有義務。古代中國的學者認爲：「君爲輕，民爲重」。古代巴比倫的貴族爲惡鬼迷着時，巫者替他驅鬼要問他許多事情，其中有謂對於他的臣民究竟有



沒有盡過責任，有沒有拘縛過原來應該是自由的人們，有沒有囚禁過應該是無罪的人們。古代埃及的帝王和治者在墓誌銘上，總不忘記表揚自己對於那些他們所曾統治過的臣民的衷心厚澤和仁慈。至於高等宗教關於這類義務的諄諄教誨，更不用說了。我們所必須說明的則爲這些特質雖然優美，然而和社會制度相適應的；由於這種社會制度固有的種種缺點，產生對於這些特質的必要。慈善是優美的，但它不是根據於正義的；而「女慈善家」也不是倫理和文明進步中的最後結論。宗教和倫理，同政府一樣，也有它們的「威權主義」的形態。在這種形態中，倫理和宗教正像是從上而加諸下形成一種階級制度的。最足以表現宗教和倫理的特性的則爲教義實施的不同：在被治者方面，它們勸其「溫柔服從」；在有合法威權的治者方面，則勸其「慷慨寬宏」。

### 民權要素

上層人的威權，不是組織一個廣大疆域和維持一種廣衆人民間的秩序與諧和的唯一方法。雖然在矇昧人和野蠻人之間怕不會有這樣的情形，但在文明的民族中，政府和被治者的關係，卻曾有過倒置的狀態。人民（或者至少是公民）就是國家。政府是他們的僕役，而不是他們的主人。

政府的人員和國中最微賤的人，甚至一律要受法律的制裁。在這種場合，因着模糊的和擴大的親屬關係的意義，因着共同的言語，並因着一切難於確定和分析而又構成一種普通民族的複雜關係，社會聯繫常會日益加強。但是這樣的公民權利的聯繫卻和語言或民族的連環不是相同的。公民權利的聯繫主要的是由於某種個別的國家成員之間，和國家與其國民之間的相互義務構成的。在某幾點上，國家——從基於民權上的社會的聯合而言——和最初期的公社相近似，國家的政府，法律與習慣，復又和人民的實際生活與性質深切接近。法律不再是上層人加於人民的命令，而是願意服從這種法律的人們自己意志的表現。在民權要素推行深切的地方，國家成員之間又恢復了某種的平等，威權主義社會的階級制度是在廢除，原始時代的平等正在回復。但是這種相同與其說是類似的，不如說是形態學上的。一方面是為建立在廢除權力的優勢，承認相互義務的基礎之上的平等；另一方面則為純粹因權力尚未發展成爲足以擾亂平等的特殊勢力時的平等。這兩者之間是有很大的差別的。習慣和法律之間也有很大的差別。一方面習慣爲社會生活和性質的表現——即是說，習慣形成世世繼續不變的骨架，每一新的世代祇自動投入這裏面來適應，

毫無疑義的接受。另一方面，法律則爲變動着和發展着的社會循環自覺地使之成爲需要的。民族成員和國家的公民之間也有很大的差別，前者的權利和義務是由他在民族中的地位來決定的；後者卻能自由經營他自己的生活的，他的權利和義務主要的是以他自己的行動和同意來決定的。國家的特質就是一方面在有負充分責任的個人，他方面則在有表現大衆意志的立法的政府。

民權要素實行的澈底程度會很差異。這和血緣問題，種族問題，民族問題都牽涉着；在實施上又多少和威權要素混合着。更進，國家生命大部分須要倚賴其所占的領土面積。而其外部關係也有重大的影響。這些條件對於決定國家的實際性質，形式和生命，我們在歷史上已經看到都有深切的作用。我們知道最早的國家形式就是古代希臘的城市國家。這裏這種典型的國家以我們的標準來說，恰是一種適度的常常又是面積很狹小的築有堡壘的市鎮，建立在它的公民且爲它的公民所壟植的一片疆土的雄勝地方的。不過在這種狹小的社團中，民權要素也未澈底推行。在這樣的多數國家中，大部分人民或爲奴隸，如在雅典；或者形成隸屬的階級，如斯巴達的最下等的奴隸（Helots）。法律、習慣和宗教都保證了一切奴隸的權利，他們決不是公民了。

因此，專制制度在自由社團的體系之內，仍然還保存些生氣和活力。在許多國家中，自由人民之間也有進一步的中間的等級。如在底比斯和斯巴達便是嚴格的貴族政治，政府的特權祇限於貴族的成員，其餘的人民，如斯巴達和羅馬的平民，雖然身體是自由的，但都祇是在被動意義上的公民。我們對於這些貴族共和國仍不應否認其國家的名義。它們和雅典的蓄奴的民主主義的區別，與其說是制度上的，不如說是程度上的還更恰當。在貴族的團體以內形成一個真正的國家，不過是一個特用專制手段來統治的國家而已。階級限制的崩潰，政治和公民權利的擴張，構成大部分雅典，羅馬和近代歐洲各民族的历史，正是以犧牲威權要素為代價而得來的民權要素的發展，直至這種民權要素在理想上認為要推廣到轄境之內所有永久的居民而後已。

古代城市國家證明了這種擴張的不可能。民主主義的雅典竟以不顧一切的暴政統治其短命的帝國。牠所激動的妒嫉和怨憤，毀壞了偉大崇高的希臘城市。羅馬為要鞏固牠的勝利，羅馬人選舉權的推廣，正是一種仁慈對於民權範圍的擴大的承認；不過反使羅馬的立憲機關成為滑稽的活劇罷了。因為意大利各地的公民不能會集一個議場來選舉執政官吏和通過法律，而代表制

的方法又直到「共和國」已經滅亡也還沒有想到。中世紀的城市國家，它們的歷史雖是龐雜，但常常又很光榮，我在此地不想加以討論，我想立即便來研究現代世界的國家，而不專門注意兩個不同的分別。在普通民權的基礎上聯合廣大的人民和土地這個問題，以前往往借助於專制帝王所造成的統一來解決的，現代國家則由代議制度也已大體解決了。同時因為白種人之間的奴隸制度和農奴制度的消滅，不需再要克服自由與不自由的尖銳界限。因此，在這種國境之內，民權要素的推行便可很順利得到結果。不過舊的問題又在新的形式之下復活了。一方面現代的經濟情形產生了財富的不平等，扶育各種形式的產業組織。這些組織不斷地施行着威脅，要使政治和公民的平等回復為無意義的空談。另一方面，現代國家在國內因為幅員廣大往往發見遭遇種族和民族的問題。這些問題有時會要動搖它的基本制度。同時，國外又發生屬地問題的障礙，一有機緣也毫不猶豫地會要增加些困難。關於經濟方面的問題，我將到以後再說。關於屬地和民族的問題，必須還要多說一點。因為這是直接關係政府制度的。

用武力征服的領土和不願居民意志的割據，對於一切民權要素自然都是完全相抵觸的。民

民主主義國家派遣專制總督去統治偉大的屬地，是具有兩種顯然的統治方法；一種是對內用的，另一種則是對外用的。英國自其本部看來，可以算是合格的民主主義，但從不列顛帝國整個看來，卻是十足的貴族政治，和斯巴達一樣。印度人等於斯巴達的平民；而卡斐人（Kaffirs）南非洲的黑種民族——譯者——則等於斯巴達的奴隸——「希洛」。對於白種人運用這種方法的統治雖則早已廢棄，實際這還是為美國革命所摧毀的。關於這方面的新的實驗，在自治制度推行到脫蘭斯瓦爾（Transvaal）和奧倫治（Orange）殖民地時，可說纔得到結論。專制制度現在有適合於有色種族的趨向，而現代國家（特別是英國）的前途大部分須賴白種人對有色種族和非歐洲種族的關係來決定。在日本崛起為現代列強之一以前，歐洲人幾乎普遍相信歐洲文明的特質，便是那種種族所專有的；無論我們願意與否非歐洲種族的命運總已註定，永遠祇配享有一種和歐洲人全然不同的文明的範式和政府的體制。東方的新的精神的勃起，完全推翻這種觀念。這種社會變化，或許就是現在世界正在進行中的最大的一種。我確信，這些變化對於西方的反響（倘使以政治家的精神來應付的話）會是緊張而有利的。我們對未來決不是在空想。我們祇要觀察事實：在我

們這個時代的英帝國，實際是民權要素和屬地的威權統治相互交錯着的；這種事實對於英國國內自己的組織上，也會有很重要的反響。我們不能否認自由制度之適用於東方人和非洲人，我們還要以同樣的熱情和確信爲我們自己裏面的任何被壓迫者來維護這種制度。我們在國內不能養育一批沒有飽受自由主義政體觀念陶冶的官僚階級。我們在國外又除非擁有廣大的海陸軍力量，便不能保護廣大的屬地。對於所有這些必要的條件，我們的社會結構自身都必須適應。

除在枝節上有些不同外，同樣的話可以適用於現代國家的國際關係。交通工具日益加多以後，每個國家的命運都和別的國家的命運緊相關聯。敵對的態度仍然是現代世界的特徵。這種態度威脅着世界每個國家集團的成員內部的健全發展。倘使一個國家因恐懼侵略而統一時，便會團結像似一個武裝營壘，而其軍事組織便使國家回到威權主義的形式。彼此國家的稅收均用爲攻守之需，國家對於改善社會關係的注意，不是爲戰爭，卽是爲時時發生的戰爭的謠言所轉變。在這方面看來，民權要素的發展似乎又和國際主義與英帝國對於統治國與屬地關係的需要重新整理均緊相連繫。

國家內部往往容易發生甚至比較更加困難的民族問題。關於這種情形，血緣要素在現代世界的政治力量中又可算是主要的了。誠然，民族原不相當於種族的東西。許多自以為屬於同一民族的人類團體，都是非常複雜的種族的產物。然而民族的情感無疑的是和血緣的情感相類似的。民族寧可會是事實上自然的比較堅強的結合，寧可會是言語、傳統、宗教和生活狀況等使某種人民自身感覺和另一種人民相互結合為一體，而和世界其餘的人民分離構成的結果，但不是邏輯上分析的結果。驕傲與自尊和民族緊密聯繫着。毀滅一種民族性，即是在某程度上損害或貶抑那些民族成員的傲性與人格。我們繼續分析時，民族還是一種偉大的力量。那些建立於民族聯合之上的許多國家，自身就有一種偉大而活躍的權力，使國家能夠抗拒厄運。少數的幾個國家很幸運的祇是一種民族構成的，而解決少數民族的問題正是政治家最感棘手的。這很顯明不是選舉平等便能解決的。少數民族不僅要求取得和其他民族的平等權利，他們還要求他們自己的某種生活形式。那種為要制止少數民族的要求的嘗試，最後往往會取消某種一般公民的權利。這種權利對於國家的體系也是最重要的。在這種意義上，不能融和的諸民族，對於民權要素正是非常危險



的了。因此，在國家的統一中，容許民族權利的地位，確定民族差別的範圍而不破壞其共同生活的組織，這些都是現代國家爲維持其存在必須解決的問題。這不僅要把公民的一般權利正如實行於個人一種使之普遍化，還須把在某程度會相互衝突的民族間的差異予以容忍和集體的情感加以限制。至於這種成功會達到怎樣的境地，那又是涉及玄想的問題，且亦超出我們目前研究的主题以外了。我們目前研究的目的祇要指出，在現代世界民權要素究竟成功達到怎樣的程度和它的主要諸阻限是些什麼？

我們若把這種必然粗疏的敘述歸納起來，我想我們便能探溯一種重要的進步的路線。在最初的基礎上，血緣的聯繫產生了小的地方集團的嚴密的聯合。在比較高度的階段上，結合穩固的民族聯繫，便在比較大些但較鬆些的部落的統一之內產生了嚴密的聯合。這樣的聯合具有非常活躍的力量，堅實和忍耐；不過這些都是很狹小的，而他們的殘忍、自滿和相互敵視卻都以其勢力爲比例。這種聯合祇適宜於簡陋的經濟情形和生活方法的原始狀況。因此，文明進步隨着即產生暴力的統治。在帝王權威的掩飾之下，暴力能够團結比較更大的人羣，能够維持比較更有規律的

秩序。在這種變化中有得亦復有失，所得的是秩序的進步，所失的則爲人類非常重要的大部分權利都被壓制了呢。另一方面，民權要素可能使一種聯合變成有活力有生機，進而變成民族和廣大如帝國的形式；這種要素對於民族或國家的組成分子並且增加相當的自由，而於其自身具有特性的完整的組織則增加一種彈性。更進，就其最後的結果而論，這種要素啓示了世界國家的可能性。在這個國家中，各個組成分子的集團正和各個組成分子的個人一樣，也有合法的自我發展的範圍。這樣的國家若說實際正在組成，未免過早。這祇是貢獻了一種樂觀的意見，並不是在復述那種成爲科學主要資料的無可疑義的事實。不過要說現代世界已具備使這樣的國家成爲可能的種種條件，在社會的心理中又有重要的因素在向着這樣的國家演進的趨勢，那倒近乎事實。現在我們不能把人類社會整個都肯定是從血緣要素的聯繫發端，經過威權要素，而終止於民權要素。至多我們祇可以說某幾種社會的發展形式確是怎樣。古代的市民社會則因這些要素失卻優勢而陷於崩潰。我們能夠確定的祇是：血緣要素是在文明初期和比較低級的發展階段占着優勢；威權要素是向着文明前進的特徵；而民權要素則是比較高度文明的特徵。自然，這是可能的今日的

市民制度或許會和古代的一樣也要崩潰；但是就目前的情形來看，具有特徵的現代國家儘管有其一切的缺點，也總表現了最完全的建立於大規模的社會合作迄今已達到對其構成分子的個人、地方和民族的志願與自由的調和與一致。

(註一) 密勒·利爾的社會進化史已由陶孟和等譯，商務印書館出版。

(註二) 我認爲相互利害關係大致是和吉丁史教授 (Professor Giddings) 所稱的「同類意識」的意義相同。

## 第七章 進化與進步

我們所要研究的運動的一般性質和確定這種運動的方向及範圍時所遇到的困難，在國家的進化中都已充分表現了。一方面這種運動不是直接的，而是顯然迂迴曲折的。這裏有兩種途徑。人類社會就算是整個的，或者每一顯然不同的人類社會，儘可真的都經過上述的三種形態，但要將這種發展視為單獨祇有一種要素的成功則不可能。恰相反，暴力和威權要素引起的秩序與發展，都有取消或廢除在民族和公社比較更簡單的生活中心許多特色與重要點的趨向；而民權要素則根本和暴力要素相對立。市民國家發展到最廣大和最圓滿時，即能把早期的組織形式對於社會生活所貢獻的原質作一種綜合，並使其能適合自己目的的應用，並使其受着國家所依據的倫理觀念的支配。這是我們能夠說明的最大限度。我們甚至可以把現代國家視為由於諸要素的綜合自早期社會形式中產生出來的，而這些要素在那種社會形式中則是分散的因而更是片面的。但

我們不能把這樣的綜合歸於社會本質中任何內在的歷史趨勢。因為在這種事實中我們沒有發見規律。有許多社會從來就沒有進步到超過血緣要素的，有許多社會則仍是組織在威權要素的基礎之上的。國家在頗不相同的形式下已經發生過多少次數，而基於純粹民權要素一致運用的，縱屬曾經存在也是很少的。實際這不祇是一種運動，而是有多種運動在推進的。這些運動彼此相互傾軋，有時又或相互加強力量，不過常常更是使之轉變方向，甚至使之相互抵消。我們充其量祇能說在一切運動匯合了時，就成爲一種合力運動罷了。這種運動實際使我們承認，現代國家即爲現代世界占優勢民族裏面的主要社會類型。

但是這樣並沒有把問題結束。現代國家不是一種依據單獨的要素澈底實現構造而成的，固定的，殭化了的範式的表現。剛巧相反，我們關於國家的記載，決不能超過那些最基本的而與許多尚未解決的問題無涉的抽象的玄想。這種國家就我們所知道的，還不是一個解答，而祇是一個問題，不是已達到了的固定點，而是一種運動。國家的歷史在我們這個時期還是終止在問題裏面。這個問題隱含着一種哲學。僅祇這一點已够說明社會學種種事實的研究，即使違反我們的意志，也

不得不作哲學的探討了。

我們對於社會進化的其他部門，若果加以研究，也可以得到非常相似的結果。例如，假設我們研究正義觀念，先將其對犯罪者的處置這方面，作一種觀察；我們便發現鎮壓觀念在最早的階段上，祇在少數例外的場合中發生作用；及至擴展成爲刑罰理論時，又和威權要素的發長密切聯繫；後來社會秩序逐漸穩固，則愈益變成嚴厲，甚至更加殘酷；最後威權概念，爲普遍的民權概念所代替時，則又開始產生預防和矯正的制度。我們還發見和這種發展路線平行的復仇觀念。最初，這種觀念和鎮壓觀念是沒有關係的，其後則混合起來，加深刑罰中的報復觀點，再後這種觀點則祇限於賠補或償還的範圍之內。歷史自身決不是簡單或向着直線進行的，這裏又要終止在犯罪學上沒有完全解決的問題中了。或者我們再就正義作爲維持公理和糾正邪惡的工具之另一比較和平的形態來研究，我們便知道糾正作用的過程怎樣最初是從被損害者個人之事，轉變而爲血屬和民族的任務，最後則成爲法律 and 政府的無偏無倚的職權。這樣進步的要素便完全明白了。但是我們若再提到爲社會公認和實踐的公理是什麼的問題，我們便又要回到發展的極不規則了。在

威權要素勃興時，原始社會的平等便為等級制度的服從所代替；而這種服從因着民權要素的勃興則又讓社會的平等重新建立。因此，我們將又終止於連串不斷的問題中了。平等的意義是什麼？這是否在邏輯上始終一致而又實際可行的概念呢？這將怎樣確定其定義和在現代的環境之下將怎樣實現呢？

這樣，社會的真實運動，既不規則又不完全。這種運動產生不出確實的社會諧和問題。正是從整個上說起來，這種運動是否會向着那些將使完全的諧和發生的種種條件的實現進行呢？在我們觀察到的許多變化中，這些條件是否有一種逐漸的進化，或者在這個時期或這個社會中，在這一方面有了進步，而在別的時期或別的社會中，則又為另一方面的損失所抵消呢？對於這個問題的回答決不是簡單的。但在大體上，這種回答在一方面會是消極的，在另一方面則會是積極的。這樣，進步便不是繼續不斷的了。但在我們研究的範圍內，進步確是真實的，而且實際也是很重要的。因此，我們若把系列中的最初時期和最後時期加以比較，便可以瞭解許多對於真正社會合作的進步非常重要的變化。我們首先發見社會秩序的擴大，社會單位從原始的地方集團向外發

展，最後因某些原因纔開始自身展開和整個人類接近。我們其次發見社會秩序一天一天鞏固，不偏不倚的正義——一切健全社會結合的基礎——的進化與擴張，最後整個社團都爲其置於公共規律的控制之下。我們發見各種集團道德形式的破壞，而爲所有居住於經過擴大社團之內的人們都有完全同盟員資格的制度所代替，因此促進公共生活概念的進步。同時，我們發見社團組成部分自由運動和自發努力比較更高尙的條款。這種條款的具體真實意義，卽爲穩固的社會秩序便是建築在自由之上的。我們發見相互的容忍之更普遍實行，是和相互的協助之更廣泛更深刻的發展相結合的。我們若把系列中的最高時期和最低時期加以比較，這都是一些最足以刺動我們的結果。我們回顧到中間時期，便明白進步的過程，不是簡單繼續的了。我們常常發見進步在一方面是向前進，而在另一方面則已被停滯。例如，我們已知道人們都很熟悉的秩序與自由之間的對立，便不是完全缺乏歷史上的證明的。我們已知道威權的發生和擴大，足以摧毀大部分原始的社團的元氣，而在比較的後期中，或者更足以撲滅市民自由的光明。同樣，我們明白社會秩序的獲得維持，怎樣憑藉嚴酷的手段和苛暴的刑罰。我們明白社會的發長怎樣孕育着不平等，和降低那



些做體力工作人們的地位。同時，我們還明白社會心理的發長，怎樣促起了一種自覺的努力，矯正這些罪惡。總括來說，我們知道諧和的某些重要條件雖已實現，整個問題則尚未解決罷了。進步的工作在各方面都是未完成的。這還不是凝結了的產物，而是留待完成的事業呢。

我們若把研究的範圍擴大，在廣泛的人類活動中，如思想、宗教、法律、倫理、政治和工業的各部门都可以獲得十分相似的結果。我們不能說每一種制度都會不斷地經歷低級以至高級形態的過程，我們可以說在觀察範圍內的每一點上，都發見一些包含着社會心理胚胎狀態的形式，和社會心理相對成熟的形式。我們可以說社會心理的低級形式存在於那種表現和人類生活的原始範式最相切近的社會，而最高的範式，有些已經成熟了的，有些是在形成的過程中的，則均存在於具有特性的現代社會——且無論其一切缺點如何。我們能夠指出在某些階段上，一種發展的條件和另一種發展的條件之間，雖存在着對立（這是我們發見的不規則性的主要原因）；但在長遠的歷程和深邃的底蘊中則又存在着諧和，而這種諧和自身便可證明社會心理的發展是在進行。因此，我們既能瞭解社會進步的遲緩和不定，同時還能確立社會進步在水準上無論如何都能

和廣大的事實範圍相符合的假設的最後真實的概念。

關於這類事情，現在我不須詳細討論。我們最好進一步來研究那些已經發生了的許多問題。但我對於知識和思想的發展亦須略加注意。這種發展顯然根本就是一種社會現象，完全要恃每一世代對其祖先積聚下來的成就的運用力量來決定的。這種發展的原因既是社會的，它的結果也會是社會的了。從我們現在的觀點來說，這種發展簡直是智慧生活方面主要而有力的心理基礎。這種結果對於工業發展的關係上最爲顯明。我們在工業的發展中容易探測人類克服外界和自然環境中的種種需要的進程——這是在進行時逐漸愈益擴大和加速的。但是在思想和哲學的比較高深的領域，和在宗教中，我們也能指出一種相當的發展，而不容易用種足以避免一切爭論的文字把它公式化，但也不因此意義就不重要。倫理宗教思想的比較研究，啓示了一種內在的運動。這種運動和我們約略敘述過的外部變化和制度大致相適應。且爲我們證明這些都不是由於外界環境變化，而是由於社會心理的真正發長而發生的。這種研究指出人類思想的活躍衝動，在這方面，既已變成愈益個人化，同時而又變成愈益社會化。大家認爲，宗教和倫理若是真誠的話，

那便必須是尊重自願和自發的，這是愈益個人化的地方；宗教和倫理所主張的生活和義務的理想，個人祇是人類社會的一分子和公僕的概念，逐漸日益在更自覺占着優勢時，這便是愈益社會化的地方。在這方面，比較研究事實已證明行爲和德性的社會意義，逐漸發生重新的估量，從盲目的間接的狀態，進而成爲我們判斷正、誤、善、惡之公認的最高標準的地位。這種發展的詳盡討論，將使我們轉入許多超出我們的範圍以外的基本問題。我祇想把這點說明便够了。人類發展的概念明白自覺成爲人類奮鬥的指導原則時，我以爲思想進化的轉變點則已達到；而這個原則已相當被充分瞭解時，則顯見其中又包括種種不同的人類目的的總和。這種概念對於征服生活環境（外界的和內部的）之無限增加的勢力，必然給予共同一致的目的，這也便是知識進步對人類不斷產生出來的結果。這是尤其可以顯然明白的。

關於史的進步的解釋，我們是這樣：一方面我們已把歷史中的種種制度，對於真正圓滿的社會合作的主要條件之逐漸實現探溯明白。另一方面，在思想史中我們能够探溯人類生活合理控制的擴大，促進人類的社會發展概念成爲努力指導的原則。倘使誠如這樣，我們則已得到一個許

多紆迴曲折的社會進步路線共同轉合點，同時這也就是這些路線合併起來進而爲人類自覺意識的一點。倘使我們要問「史的發展的真實結果是什麼？」概括的答案則至爲明顯。進步已在圓滿的社會合作諸條件之實現和生活的合理控制之擴大裏面運行了。但是目前已真實實現了的進步的全部，還祇具着預備階段的形勢。因爲進步在其各種路線匯合時，尙未達到一種完全的意義，還祇形成過程中的一種目的——那種想把以前不自覺地斷續地和停滯地使之成爲自覺地堅決地向前推動，以求達到人類社會生活的諧和發展的目的而已。

這種結果使我們能够把在社會學方法上第一重要的問題，拿來討論。這也就是我不得不在這裏略爲提起這個問題，而於其價值又不作深詳檢討的緣故。爲要明瞭這個問題起見，我可以設想一個批評家這樣辯論。他可以說：「因爲辯論的緣故，我就承認你已證實某種程度的社會進步爲已成的事實。但是，這卻證明了什麼呢？你決沒有指出進步就是生活法則。反之，在你考察過的範圍內，你自己承認進步甚至還不是連續的，而是由於偶然突變發生，接着且有停滯或式微的時期；並且從整個上說起來，即使連續不斷的突變已使現代社會和前一時期的社會比較更推進了一

步，這對於將來卻又告訴了我們些什麼呢？進化的趨勢爲一種可以觀察的事實，而進化的法則則爲建立於永遠不變的社會生活諸條件之上的。這兩者之間，你自己劃過明白的界限。你的比較研究的結果可算是證明了前者，而於我們真正所欲知道的後者，卻仍沒有得到什麼。你自己也把事實問題和價值問題分辨清楚了。你會指出：倘使我們要知道社會必定沿着某些路線前進的問題，這裏是否可以求得，那末證明了社會曾經或者正在沿着某些路線前進也是無關的。這樣比較研究法對於我們怎樣纔會有效用呢？這種研究如果既不能告訴我們應當怎樣又不能告訴我們將會怎樣，那末除了滿足玄妙好奇的空論以外還有什麼用處呢？對於這一點要有瞭解，那是非常重要的。因爲這於歷史的教法，現代種種運動的研究，和社會學的整個研究方法的態度都有影響。這將決定究竟我們的方法會是歸納的抑是演繹的，分析的抑是歷史的，主要是受倫理概念的指導，抑受經驗事實的研究的指導，或者還是要把這些各種不同的方法混合起來；倘使誠然這樣，那又要用什麼方法來混合呢？

我們能夠提出的最簡單的答案方式祇是這樣：過去實際進化的研究，不足以確實告訴我們

進化應當怎樣或者將是怎樣；它所告訴我們的不過可以會是怎樣而已。我們的記載如果正確，這便啓示了社會心理是在逐漸達到自決之點——即是說，達到在這一點上，社會心理纔成爲自身運動的內在和外部的種種條件的主宰。倘使誠然這樣，兩種結果接着便會發生。一方面，在過去支配人類發展的許多條件，如能被我們明敏地控制，那便不會再和過去一樣支配人類的發展了。一種新的革命的因素已被導入，將來事變的程序便會和過去的截然相反。另一方面，進步的一般條件，雖然可以控制，然而仍是在起作用。人不是自由隨自己興趣怎樣便可以養成怎樣的。藝術家在一定的材料上工作，對於他的材料會有完全的操治權；然而也祇是一部分僅知道用它來能夠和不能做些什麼罷了。同樣，假設我們對於社會進化的諸條件完全知道而又能完全控制，結果也將祇完全瞭解我們能夠和我們不能做些什麼而已。我們特別願意知道社會心理對其存在的諸條件，是否能夠發生像要獲得一種更完滿的諧和作用。在這一點上，我們的比較研究已供給我們一種最好的材料來作決定。我們的結論如果正確的話，這便指出在一切都已說明和證實之後，進步即在這樣的諧和諸條件的實現中形成是真確的了。這還指出即使就是更深進一層的進步諸條

件也都是現在具備的。這又即是說究竟永遠的社會進步是否是在事物的本質中真正可能的初步疑問都已揭除了。這樣的疑問由於人類歷史和現代世界許多無可辨難的事實，使之不得不發生的。在有記載的歷史中占大部分的長期停滯和退步，我們不能閉着眼睛不注意。樂觀主義者把東羅馬帝國的沒落時期和墨羅溫 (Merovingian) 法國第一 Frankish 王朝——譯者入王朝的野蠻無政府時期，認為祇是比較更高階段的社會秩序的醞釀。這不是表現科學的持平精神的。羅馬帝國的崩潰，正如以前希臘自由國家的毀滅，和以後中世紀城市國家的沒落一樣，構成一種真正的損失和深巨的創傷，須要經過長期的培養纔能恢復的。無疑的，每種這樣形式的社會組織的滅亡，都由其內在的缺點，而繼起的新的社會秩序也都有其自身的優點。若僅祇看到滅亡者的缺點和新的組織的好的一面，我們便能養成一種樂觀的信仰，進步是不斷和不可避免的。但是對於另一派人這也是同樣的，他們偏願相信更悲觀的形式，持相反的態度，認為人類萬事自身都包藏着惡化和失敗的趨勢。科學的研究異於舞文弄墨，感情用事，或庸俗論調的，正因其能夠盡量把事物看成整個的，從而對各方面都加以充分注意，獲得和損失，損失和獲得不肯畸形的偏重。特別

在社會學上更是這樣。從這樣的觀點，對人類社會通體研究的態度儘可能的純正，正如人類學家研究未開化民族的情況所啓示的一樣；更依文明的史的記載，兩種結果便會非常顯明的呈現在我們面前：第一種是消極的，駁斥那種所謂不斷的自動的不可避免的進步理論是不可能成立的。假設進步的意義，就是指向着一種是使自身成爲合理的價值判斷的理想而前進的話，那末認定從矇昧時代直至今日文明時代連綿不斷的階段中，人類整個實際生活一點一滴都相適應的在改善，卻又是不可可能的。文明時代中期的奴隸或農奴，比之自由的野蠻人還更不幸；即使我們今日的下級工人在比較上也未必處處都可樂觀。我們對於文學上的過甚其辭或感情上的所謂自然環境的理想化，如果絲毫沒有研究，那末在把原始的獵人的比較着實而有人類興趣的生活而與現代不熟練的勞動者的枯燥無味的日常生活成對比時，我們便必然會承認在某些價值的原質上是一種真實而嚴重的損失。並且即使我們承認文明自身推動的每一前進階段都有純粹的獲益是真確的，而那認定整個人類過去時常是在朝着文明前進的假設，仍然是不真確的。進步較之退步曾更偉大的，但退步較之進步同樣更偉大也是確實的。自由的雅典人的滅亡，終於使世界



愈益貧弱。有許多地方固然得免於破壞，但損失是真實的，也是不可忽視的。

消極的觀點竟是這樣。積極的觀點則爲：我們若能作同樣綿密的觀察，而於剛已檢討過的諸問題予以充分衡量，便又可以說進步是真實的；不但如此，並且這是足以證明將來更加非常真實而無可否認的進步的可能性的。因爲進步的實質正是要在比較高尙而又綿密的社會心理的進化中具備的。若把這個作爲人類進步的中心事實，則一切歷史，照孔德的話說起來，都像是在預備的時期。心理發展在其自身範圍內占着優勢，便是這種發展達到統一和自覺階段的紀錄。這樣看來，社會心理的歷史在一般精神進化比較巨大的歷史中所占的地位是最近的，但決不是最後的一章。這種過程係由社會心理從低等有機物的原始初期出發，直至達到在人類個人生活中佔着中心的地位。正如此比較形態學溯源眼睛的生長，初由色素片的感覺發展至於光化學作用的刺激，然後形成分辨宇宙的複雜器官的構造；比較心理學家溯源心理過程，最初也是由於不安的感觸的衝動，引起內體對於不愉快的刺激的重新反應，然後形成分辨現實之環的心理作用；至於社會心理學家則以溯源個人心理對於那種遠較龐大的統一心理，正如細胞之於頭腦的關係的構成，

來完成這種工作。

根據這樣的發展觀點看來，進步的中斷，不連續和不均勻的本質，那就變成容易瞭解的了。心理的控制，在最初是很有限制的。動物和原始的人類，大部分都是自然環境的玩物。比較進步的種類，先天便可能要再三為自然界的洪水，低等動物的超越的野蠻暴力，或者盡為最低等種類的有毒微生物的瀰漫所殲滅。總之，常在為物競天擇所淘汰罷了。在社會進化最低的階段，這些災厄愈是最普遍。實際，比較高等動物的種類在地球上立定腳跟以前，地質學上的時期則已經過很長遠了。我們很可以相信從綿綿長期的舊石器時代，便可探溯緩慢的進步常為不適者的殘餘所摧毀。馴鹿時代趕着古代巨象，用尖銳的石片在骨上雕刻馬形引起人類學家讚美的人類，如果在歐洲完全消滅，他們遭遇的命運，那正是早已屢屢加於其他高等種類之上的了。原始人類被環境控制，這正是根本相同。勝利不是屬於最優秀份子，而是屬於最強悍份子的；不到最優秀份子變成最強悍份子的時候，這個種類便不能保證其永遠持續。但是人類控制範圍的擴大，是和社會心理的發長成正比的。人類逐漸變成環境的主人，把以前束縛他的環境征服於其支配之下。毀滅的可能逐漸

減少，歷史的時代愈縮愈短。在地質學的不定的年代上，用幾千年幾萬年來計算，那是毫無用處的；但新石器時代一般都承認較之舊石器時代綿延的階段短些。古代的一東方一文明也比較短些。然而這些時代還是受着野蠻的不斷的災厄支配。希臘文明雖有偉大的成就，究不過是文明程度非常低落的世界中的一個小島；而粗暴強悍的羅馬人卻更最文明承認希臘人的優越。這就是他對世界最偉大的貢獻。爲要抗拒羅馬帝國境內境外廣大蠻化的威力，希臘羅馬文明結晶的最好原素，支持了長久而有損失的戰鬥。「西歐」現代的歷史，表現一種新的運動。這種運動就是因着過去文明的廢墟遺留下來許多重要原素的便利而發生的。我們這時代顯著的特徵，便是文明已初次占着優勢，生活的物質環境正已而且還在很快地愈益捲入人類的統制；那種使永遠不斷的發展成爲可能的社會秩序，至少也已奠定了基礎。

心理的進步在比較低級的階段上，不僅爲外界的敵人所阻礙，而其自身的限制也更產生疾病，因而引起阻礙，衰落甚至可能的解體。這種控制外界自然環境的發長，正是社會不平等的根源。縱或不是第一的，那也是保持進步的動力。比較具有強大勢力的個人，品級和種族爲着他們的直

接利益和工業文明的獲得，但同時對於其他方面又是莫大的損失，而役使比較弱者爲奴隸。我以爲十八世紀和十九世紀機械的進步，對於嶄新的文明範式供給了基礎。但這種可能性不能使我們忽視其所引起的生活標準的低落和廣大人類大眾的機械化。我們可以更進一步擁護柏拉圖的意見，以爲文明世界的各種社會形式，由其自身內在的罪惡而滅亡的，比之由於外來的攻擊而滅亡的情形頗相同。因此，柏拉圖時代的國家多是由於內部的分裂和時常摧殘——汎希臘——情操的萌芽之自治精神的狹隘性而崩潰。羅馬國家，具有非常高出的政治能力的水準，因此自由和帝國之間，甚至自治制度的鞏固和軍人權力以及廣大大自然疆域的擴大之間都不能調和。至於現代世界，仍然保留着需要調和的問題，形勢非常嚴重。這個問題正是我們今日的社會思想究竟是否已達到解決時候的實驗。這必須要在我們對現代文明比較安全的意見最後能夠確立以前，纔可以得到解答。在這一點上，社會進化的理論復又轉入要求要有一種社會哲學了。

如已深切瞭解我上面所說的話，對於我所提出的責難的一般解答也就容易明白。比較社會學的目的是在估量社會進步的實際成就；而其結果則在指明諧和發展的某些基本條件的形成，

須藉各種不同方面及經過許多顯然可以看出變遷的社會心理的成熟。這種結果（一）不能使我們推斷在過去或現在的路線上，任何特殊部門的社會運動之機械的決不可避免的持續；因為這種結果的事實反映如果是正確的話，新的社會進步的因素便正在發生，社會史將因之逐漸減少機械的必然性，且將更爲有目的的知識所控制了。（二）社會進步這樣的歷史，也不能供給其所假定的社會哲學以充實的基礎；因爲這樣的哲學不是在過去種種運動的記載中，而是要在形成了一種合理而深刻的目的以指導將來的努力中求得的。雖然，進化的歸納學說仍爲任何健全的社會哲學的根據。因爲正是這種學說，在討論哲理時，我們纔得搜求證據，而不致完全成爲空談。正是這種學說纔指出社會心理的發展是真實的；社會心理的發長是漸進的；諸和的條件；社會心理對環境控制失敗的地方，就是進步中斷的地方；社會心理控制的範圍，大體上在今日超過任何過去的時代；社會心理已進步到這樣完美的程度，頗足以表現人類生活之諧和發展的可能性，並非自然科學家冷淡的一擊即可摧破的夢想，而是整個物質的、生理的、精神的和社會的進化所促成的現實。

## 第八章 社會哲學與現代問題

我們已說過社會進化的歷史，在各方面都還沒有達到解決的止境，仍然還是在問題中；或者寧可說現在得到的一切解決，祇是引起了許多新的問題。這就是如此的：根據廣大事實的詳細考察，證明進步的實況根本就是建築在那種信仰之上；這就是說我們現在已經達到一種地步，在這裏藉着合理統制方法的慎重運用，社會生活的許多問題便有解決的可能。不過這種綜述得出的結論，將不免引起詰難。例如，集體行動的擴張正為這種結論所指出的，在有些人看來是和他們習常視為世界以往一切進步之源的自由，個人企業和個人創造相矛盾的。至於回到我們關於國家的說明，他們又可以用我們自己的論證來作他們的反證。因為我們的敘述偏向從一切其他事情中來指出現代國家和前期社會形式的不同之點，祇在增加了個人的權利，平等正義和一切總括在「自由」概念中的相當尊重。因此，我們在個人對國家的關係之間，遭遇着許多尚未解決的最

大問題之一，我們應當把我們的社會哲學來作一種試驗，藉以測其在解決問題上是否有任何裨助。

姑且讓我們先看這個問題自身怎樣會適合現代的思想罷。這是沒有異常困難的。自從我知這些我國的政治鬭爭以來，國家行動和個人自由雙方適當限度的問題，一直是在熱烈爭辯的事實。在這一點上，民主主義的主張的變化特別參差不齊。對於許多人道主義的同情表示很強烈的人們，這在過去和現在始終都是成爲困窘的原因的。英國自由黨和急進黨的舊派一致都贊成限制國家的職權。這種主張不僅爲曼徹斯特 (Manchester) 派所擁護，他們還把國家的自由當作社會的和政治的一切問題的中心；甚至連邊沁主義者 (Benthamites) 亦是這樣，他們功利主義的信條，意義則可以十分相反。這種主張限制國家行動的趨勢，並不是急進派的特點。在不同的程度上，這已影響到一切黨派的人們。這是自一八三二至一八八六年這個時期的特質。在我們這個時代，情形便又倒過來了。政治上促進國家活動發展的，正是民主主義的原素。擁護個人自由的抗議，普通都是從一些反抗改革的人們的嘴裏流出。這種觀點的變化，不是一個黨派的特點，而是在舊

的平衡上有一種總的動搖。民主主義已最深入人民的心理，整個社會也已隨之經過長遠的歷程。普徧都承認公共責任的範圍已被擴大，且仍必定要進一步擴大。不願加國家以新任務的人們也一天少似一天了。

政府責任範圍的擴大，第一在國家對工業契約的管理之顯著的發展上，可以見出。這在最初是由無限制競爭的活動實際經驗中產生出來的。十八世紀的末期開始奏效的工業革命所帶來的物質繁榮，不久即顯見引起許多新的問題。其中以青年兒童的雇用問題最爲迫切。自由放任主義雖曾占着優勢，但在早期的青年勞動則不得不作爲例外。在兒童方面，除了最癡心於自由放任主義的以外，大家也都準備承認這種例外。這是很顯明的：六七歲的兒童決不能認爲有自決能力的人；他們不能爲自己訂立契約；取締他們的工作條件並不是干涉和工人所締結的契約，最不好也祇是干涉和工人的父母或保護人所締結的契約。在兒童勞動的場合中，保護人比之濟貧官和兒童的聯繫往往還更沒有那樣密切。這種情形的天賦自由便是不很雄厚的了。婦女勞動的問題比較更加困難，自從彌爾直至今日有過一些爲婦女爭取平等的戰士，他們堅持主張不適用於男



子的限制，同樣也不適用於女子。然而這是不曾爲一般人所接受的意見。那些認定女王在經濟地位上太薄弱以致自己不能維護自己，國家對她們加以保護，不能認爲是在干涉能負完全責任的個人的天賦自由，而是對那種不能切實保障她們自己利益的人們在盡一種保護義務的還更普遍。倘使誠然這樣，在英國工廠中女工和童工的僱用，便會引起連篇累牘的法令，不斷的加緊取締。他們的僱用條件。雖然，因着自由放任主義的觀念流行得很悠久，這樣的取締也使被認爲是例外的了。經濟不能獨立的個人受着這種管理所確定的利益，那纔認爲是正當的。這種管理也祇規定某種勞動康健上所必要的條件，從沒有提到工資，所以並不涉及契約的全部。對於男工的僱用，雖然間接亦有限制，但用意並不如那樣顯明或周密。在我們這個時代對於這兩方面都已發見很大的進展。成年男工的工作時間，在鐵路方面已爲政府所取締。鑛工的工作時間經過長期的鬭爭以後，結果亦爲法律嚴密限制。鑛工條例在這方面則有特殊的意義，因爲在這一點上職工組合主義者自己和在廣大的公開辯論的地方，工會對政治行動都曾作過決絕的戰鬪。近年來英國政府在這方面甚至也更改進了一步。英國依據澳大利亞和新西蘭立法的先例，不但涉及對工作時間和

衛生環境的取締，且在特別很艱苦的某幾種工業中，連工資本身也加以監督。這就是說，在某幾種工業中，一種合法承認的威權正在着手統制工人和他或她的僱主所訂的全部契約。在這些成爲問題的各業所持的特殊理由仍爲工人經濟上的缺乏助力。但是我們已確立了的原則顯然還能普遍推廣。工資局的作用，雖祇限於很少數的特殊工業部門，有種趨勢卻在間接要求普遍擴大國家的監督。大規模組織的工業中，日益在信賴僱工與僱主之間的集體契約。這種契約是由雙方同等數目的代表所組成，開會時往往又在不偏不倚的主席操持下的協議機關訂立的；這些機關如果失敗，大衆便要求商務局干涉的趨勢也日益在發展。雖然現在的勞動者和資本家都不願或不同意強制仲裁，但要拒絕把他們的案件付予公正判決的要求，無論那方面卻都一年難似一年了。

諸如此類，在工業管理的事實中，國家責任的極端擴張，正在充實一種基礎。若從工業管理轉到濟貧的辦法，我們便看到社會主張的相似的變化。一八三四年的濟貧法委員會，大都希望把國家的救濟儘量限於最狹小的可能範圍之內。不聰明且不規則的金錢救助形式，曾使貧窮的階級更加厲害地貧困化，在鄉間尤其是這樣。這種實例中的經驗幫助了反對國家干與的理論。濟貧法

諸委員顯然以爲貧民問題本質上就是一個遊惰者的問題，救濟貧民最必要的是在激發他們的勤勉和節儉。誰願作工便能找到工做，工作努力便能維持其個人和普通的家庭。那時應該就沒有問題了。濟貧條例根據這種觀點便規定，祇有對殘廢、兒童、疾病或曾遭遇極大災厄的人們纔有救濟的必要。這樣的情形大都又可由私人的慈善來解決，慈善不足以救濟的時候，國家纔有出來救濟這種澈底貧困的必要。真實貧困的標準即是以願意服從貧民工廠的約束作爲接受救濟條件的。自從一八三四年以後，工業的實際歷史證明了這種假定中有些是不復能够成立的。例如，關於僱用這個基本問題，事實顯然已證明情形非常複雜。失業是由於各種不同的原因而來的；工人的性格、能力和體質併合起來固然構成這些原因之一，但是無疑的這還不是唯一的原因。僱用的實際數量是受季節和長期的市況漲落情形所支配的。在市況消沈時期，統計數字顯然證明大多數可敬而能艱苦工作的人們，雖自己毫無過失也失業了。

關於以上這些和其他各種貧困的原因與事實的更精確的認識，無疑便是社會主張變化的大部分來源。這種變化的浩蕩的性質，在目前廢除貧民救濟法的運動上表現得更加明白。這個委

員會一九〇九年發出的報告，不幸意見並不一致。多數人雖採取自由和進步的解釋，主要部分的人還是固執着比較腐舊的觀點。但很重要的少數人們則持完全不同的態度，他們的著作在輿論界得到了廣大的反應。他們的目的是要把作爲救濟條件的貧困標準完全廢除。他們堅決主張那種眼看着一個家庭慢慢衰落下去，直至貧困到極端時，然後纔與以救濟的辦法，既不合於人道，又不經濟。他們以爲這種貧窮過程，在開始最易於阻止；並且與其把國家救濟留待災禍發生以後，在苦痛而又最非所願的拯救形式之下實行，不如把它用作制止這種過程的方法還更切要。因此他們不肯確定更嚴格的貧困標準以限制國家救濟於最狹小的可能範圍之內，他們寧願鼓勵個人與國家的威權共同合作。他們認爲國家救濟寧可是善意的而不是惡意的，應該鼓勵人們去利用，而不要勸阻人們不去利用。他們並不是不知道這樣的原則可以會被誤用，因而減弱個人努力的必要刺激；他們想從那些受過國家救濟的利益而在新的地位上可以負擔這種費用的個人取回這種經費的有效辦法來克服這種困難。這樣的方法是是否適當，正是一個非常困難而又必須加以嚴重討論的實際問題；但是目前我祇想把這種主張的進化加以說明，我更不會除了指出這種變

化，從救濟概念認爲必需施行貧困標準使限於最狹小的可能範圍以內，一變而爲國家救濟概念，是正常生活事件，於社會和個人都可以同樣獲得益處，同時這又根本不是建立在規定的慈善原則的基礎之上，而寧是建立在相互權利義務原則的基礎之上的以外，還有任何事情比較重要的了。這種新的原則也不盡然是政黨的口號，在實質上卻已得到了立法的承認。從我們現在的觀點看來，英國立法上最近從舊的種種傳統中脫出來的最驚人的轉變，便要算是一九〇八年的「養老金條例」。這種條例如果視爲一種主張的變化的證明，那末最堪注意的便是它在實質上爲一種毫無黨派關係的政策。對於這個觀念的創始和對於自由黨政府的具體建議的擁護，兩派都競言功績。誠然，批評和反對並非沒有，但祇是從絕對少數人發出，他們在比較腐舊的經濟成見的標準上固執一種空虛的希望；至於他們對輿論的影響，直等於荒野中的哭號。一九〇八年的條例，把作爲要求國家救濟的基本的貧窮原則，完全推翻。對於英國人民，在工業或在其他地位上履行了某些基本條件，無論男女達七十歲以上每年每人收入不滿二十一鎊的，（註一）每星期一律都給予五先令的養老金。誠然，在這裏還有一種附款係屬比較舊的觀點的殘餘，那就是說在一九〇八

年一月一日以後，如要接受貧窮救濟金的人們便取消領取養老金的資格；但是這種貧窮資格的取消（當時所稱爲的），立即遇到苛刻的批評。在原條例上藉口的理由也祇是最初因爲財政困難不能增加領取養老金的人數，而在把條例實行公告時又規定一九一一年一月一日這種取消資格的辦法便停止。時間如期過去，自從那年開始，凡屬收入有限，年在七十以上，各種地位的人們，除非在外面得不到朋友的照顧，其實逼得要入救濟機關的以外，實際都可以得到養老金了。我們這種養老制度變化的根本特質至今尙未得到一切應得的重視。英國人民在守舊的國家中發起一種偉大的改革，他們的傾向固是想預先減少些變動的程度，然而實際新舊之間罅隙甚大，甚或還是無法彌補的。貧窮的標準取消了，實際也沒有任何其他實質標準，譬如性質的、勤勉的或節儉的來代替。凡屬帶有這種傾向的一切建議都遇到強烈的反對，當時即批駁得體無完膚。這種新法律包含的原則根本不外是：人民大眾在年老時，若得不到援助則陷於不能適宜生活的境地，所以在能力許可的範圍內，社會有必需供以最低限度獨立生活的義務。關於這種辯論的贊成和反對雙方理由的研討，都是非常有益的。反對養老金制度的主張，依照舊有的觀念，謀生是爲個人的事

情，如果父母不能自給，兒子便負有供養他或她的義務。對於這種主張的答覆則爲：誠如前面所指出的，個人的負擔已是太重不能支持；當父母年已七十的時候，兒子自己普通也會要負擔一個家庭或其他不能獨立者的責任；在實行上父母要求的供養從他們這裏便不可能得到；如果有養老金作基礎，兒子對父母實際也要更能盡職；老人們便可不被趕到工廠中去，而會在爐邊被尊敬歡迎作爲客人，同時對於個人節儉和勤勉活動的動力也決不會因爲有了最低限度的生活準備而減弱或斷喪，甚至還會以爲在這上面憑自己的努力能夠增加一些晚年的保障更加適當。他們承認：人們固然不會爲預防年老而積蓄，因爲他們不能希望有豐滿的貯存以取得獨立生活，甚至貯存也不如從工廠中所能取得的生活資料那樣舒服；但是如果把將來每星期五先令微款的收入計算進去，便會試以一先令兩先令或半個克郎增加幫助。因此他們極力主張養老金不僅不會使人們麻木，反而可以激發勤儉；不僅不會使人們廢除孝思，反而會使這已將垂滅的火再又燃燒。至於那種鼓吹人們至少應爲他們老年生活輸助捐款的主張，所得的反響則爲：工人所賺的一點工資還是不如用作目前的需要，維持自身和家庭的康健，增進工作效能比較更適當些罷。倘使這種

捐款甚至不僅是一種欺騙的話，那便實際將使減輕貧民救濟法極重大負擔的普遍計劃的價值更陷於破壞了。

在這兩種論證之間，事實必會決定，經驗必會證明：勤勉的動力實際是否削弱，節儉的程度是否降低，家庭的聯繫是否鬆懈，自尊是否斲喪了呢！直到現在，這些不祥的事一件也沒有出現。在過去的長時期中，雖則沒有充分證據證明任何確定主張的形成，但是就整個輿論界來說，無疑的是贊成一九〇八年的養老金條例的。

擁護養老金的論證的一種，根據這樣的理由，認為在養老金的領取者無以自給的時候，便予以救助；但是老年當然不是唯一無以自給的時候，還有貧民，正當說起來還有我們一切人在完全要依賴他人的幼年時期；疾病的危險和意外的殘廢；以及疾病演成經常不健康的衰老侵入的初期；最後在工人方面還有發生的失業的危險都是無以自給的時候。對於所有這些危險國家的救濟或已設備，或有重要的輿論界正在積極運動，督促政府設立。一九〇六年的議案批准了將納稅者的金錢用來作育學校中貧苦子弟的請求，不過這個議案的執行則仍由地方政府決定。關於疾



病和不健康，國會正在討論一種仿照德國的榜樣，至少要使國家確定實質準備的保險計劃。關於失業，這便是非常複雜問題中的一個，除了在實驗中以外，至今還不能認為得到了任何解決的辦法。但是國家的責任是在一天天更加明白認識。祇要失業的人數高漲，無論是由於季節的原因，或者由於周期性的市況蕭條，立即便有要國家供給工作的請求，經驗也已證明普通救濟工作異常不滿足的性質，近年來便有這樣的趨勢：一方面利用推進真實在地方公共立場所需要的一般市政工作的形式；另一方面則盡力使市政工作最繁忙的時期，和工業景況最蕭條的時期互相配合來解決這個問題。濟貧法委員中的少數派的提案之一，認為這種方法應該推廣，使之成為經常的計劃。他們建議既然工業的旺盛和低落的浪潮大約十年一期，公共工程便應當儘可能的預先確定一種十年計劃，使市政與政府的僱用旺盛時期和平常工業中的蕭條時期正相吻合。他們還假定在市況好的年份和市況壞的年份之間，每年支出工資的差數是四百萬鎊，同量的開支便足以壓平勞動市場的漲落，使工人得免於失業的苦痛和不幸。這種建議在勞動市場的公共組織與管理上自身形成了一種偉大的進步，但不是獨立存在的。這種努力不會把所有的一切的不幸情形都

使之得到補救，這是已公認的。因此他們建議此外還應增加一種失業保險的補助計劃，或者依照歐洲大陸已很熟悉的慣例，國家津貼職工聯合會或其他對於失業會員已加救濟的友誼團體，或者國家創設一種新的制度來普遍強制實行。（註二）

現在我不需討論這兩種建議的敵對價值；我祇注意這兩者裏面同樣都包含一種原則，要把國家津貼大加擴充用到貧民的需要上去——換句話說，這兩者都包含着對於向來是工人孤立無援擔負的大部分危險，國家已就承了這種責任。此外還有一種建議，也是少數委員們所主張的。勞動交易所自身既已形成新的勞動僱傭介紹的政府代辦機關便應當作為機器的中心，在工業恐慌時期，不使健康的成年男女工人不能獲得維持生活的資料。這並且指出勞動交易機關嚴格組織完成以後，便足以斷定勞動是否真正缺乏；便可能說明任何個人失業是否由於他自己的過失，是否他拒絕過合理的位置，是否因他自己的缺點曾失去工作，是否他已到過勞動交易機關為預備且能作有效的服務，但是不能找到僱用他的主人。這樣譬如把山羊和綿羊分開以後，對於這兩種人便能處置。已被決定為懶惰的人，必不容許寄食於社會，他必定不會倚人做些零瑣小事和

一點施惠過活；社會則必不容其使之妻子與兒女褻褻、惡室和營養不足。兒女是應當撫育的；兒女的母親若在盡着她的責任，忠心婦女的工作也很可以無償的要求國家瞻養。至於這種男子，那是要加以訓練和約束的適當的對象。對於他們必須開闢一種勞動殖民地使他們在那裏學習工作，俟他們在精神上身體上充分證明都有能力抵擋工業競爭的壓力時，然後纔遣散。在另一方面，對於願意作工而得不到生活資料的人必須另有一種公正的處置辦法。生活必須爲他維持，職業必須爲他找得。倘若直接生產的職業不能找到，工業訓練的組織亦須設立。這樣亦如其他用意一樣是爲行業轉變準備過渡的方法，而這種行業轉變也是經濟困難的另一種原因。無論如何，中年以上的人們爲新的生產方法所摺棄的，或即學習這種方法，或另學習別種願意操的職業的技能都是可以的。在這種簡略概述的範圍內，我現在不能對這些建議的實行方面作公正的批判，我還請讀者也不要從我的簡短的徵引中批判它們的實行性。我並不說這些建議都有同等的價值，或者這些都應當完全實行或拒絕。我把這些提起祇是要證明這種主張的趨勢，指出在英國對於這個問題起着作用的動力，使讀者瞭解這些力量把我們推動到那一個方向，同時並估量集體責任對

於個人幸福所及的權限的擴大速度是在年年增加罷了。

在我們已觀察過的時期內，發見國家爲生活之某幾個重要部門的組織者的任務，同樣明顯的擴大。其中最顯明的便是公共教育。在這些還在活着的人們的一生中，國家對於這種教育的任務以爲每年支出幾千鎊資助義務的貧民教育改進團體，便算完全盡了責任。在我自己的一生中，國家已把社會中四分之三的初級教育認爲是自己的責任，並且進而及於中等教育，最後對於大學教育至少亦積極鼓勵並給以相當經濟上的幫助。在這點上，比較陳舊的家庭自由又爲強迫制度所破壞；以前的思想家認爲教育是父母責任的必要事件，現在也由國家免費負擔。國家任務的擴張在一八五〇年或一八六〇年英國教育部預算和現在教育部預算的比較上，那是無論什麼都沒有這樣十分顯明的了。

但是這並不就假定，國家統制的擴張是混淆不分的，也不因此就可以推論個人自由的本質受到了像我剛纔徵引的事實表面敘述所表現的那種限制。我們如果觀察國民生活的另一方面，便看不出這樣的運動。在英國是有國教存在的，雖則真正可說在過去一代中，英國的政教分離運

動比較很少成功，但是的確算得是嚴重的反對運動，也便不可能發見。反之，在我們已研究過的時期中，發見愛爾蘭的政教分離和威爾斯對於英國國教的活躍而堅決的政教分離運動的紛擾。我們如果再回到教育上來，便又發見一切俗事各方面都歡迎國家威權的擴張，而於任何能夠視為國家宗教的事情即加以最小的企圖，立即便為引起懷疑，受到最猛烈怨憤的攻擊。這種對照會顯示：現代運動的真正解釋決不是在國家干與和個人自由兩方面建立一種抽象的對立所能達到的。這個問題的重要關鍵必須分為一方面是屬於個人的自由，另一方面則為社會的責任兩部分。對於這個問題，現代思想家，特別是民主主義的大思想家所持的觀點和哥白登與伯來脫時代所流行的完全不同。這並不就是說他們把自由的價值看得輕些，雖則他們對於政府或許確實更信任一些。我們可以考察我已盡力簡略敘述的這種態度變更的種種原因，再作進一步的討論。

國家在經濟範圍內的干與，第一可以大部份歸源於經驗的重大教訓。自由契約制度結果發生顯明的罪惡，重視人道的人們立即會利用這唯一顯然的工具來攻擊。這種原因雖足以解釋工廠法和礦山法，但還不能說明整個這一類的事實。我們如果觀察更深進一步時，便在政治上使政

府由貴族組織轉變而為至少在人民有充分團結與決心，多數人的意志便不能被忽視的組織之不斷的變化中，發見民主主義思想家對於國家態度徹底變化的顯明的理由了。邊沁時候的人們批評政府過於像是一個狹小和腐敗的機關；能力既無特出之處，對於公衆問題又無顯著公正開明的觀點。這種成見深切滲透在思想家的腦中，認為政府所做的事業沒有一件是有效的，而於公共福利有關的行動更是很少可以信託的。「文官制度」的改良，增加我們行政上的公正和效率；選舉權的擴張，給予男性人民羣衆對國事最後的發言權利，這都是必然會改變那種態度的。現代同情民主主義的著作家，視政府為可以用來具體表現其意見且能使這種意見發生合法效力的機構。他已克服自己的疑慮，他已認定政府有效設施是可能的，他已更進而主張，為政府盡忠效力也是當然的事了。

因此，那種已使我們獲得民主立憲的政治改革，曾為我們可以稱為社會民主主義的政治（如果這個名詞不限於狹義的理論的話）；曾為藉有組織的集體意志的表現，我們無論如何都可以稱為民主主義在遵據人道主義者的情感謀社會改造的政治，開闢了道路。這裏我們又接觸

到第三種更深刻的原因，必須加以討論的。在我們已考察過的時期中，發見人道主義的情感和集體責任的意義，不斷在加深。民衆心理對於血汗者的地獄，正如美國人六十年前對於黑奴的一樣，再也不能緘默了。這裏我們接觸到的一種情感，不是任何黨派特殊的恩典，在不同的程度上，而是普及於所有各階級的。這種情感鼓舞自發的努力，不下於政治的煽動。這不僅爲過去五年來自由黨與急進派立法的基礎，在不同的程度上，且爲保守黨或統一黨的主要建議的關稅改革運動的基礎。在各方面人們都一致承認貧窮問題，教育問題，智力體力和道德效率的問題，都不盡然是個人的私事而和國家與政府是有同等的關切。他們對於個人對自己的責任，或父母對家族的義務和責任都不否認或輕視，不過在這些以外，他們更加上公民對國家的義務和國家對個人的責任罷了。

這樣，從整個說起來，我們知道人們對國家態度的改變如果其勢已很迅激的話，那便不完全是含混不分了。集體活動會很大的擴張，但在個人自由的意義上似乎並不因此受到致命的損失。然而這還須進一步來討論：究竟集體活動和個人自由是否根本衝突，或者我們在這一條路線

上更往前進；最後在另一條路線上則必定退步呢。這是政治主張變遷的實際運動對於社會哲學所引起的問題。

(註一)收入在這個數目以上的，養老金依次遞減；收入達到三十一鎊十先令的養老金即取銷。

(註二)這兩種計劃現在實際都已由議會訂成議案。



## 第九章 個人與國家

我們現在的任務是要參照社會學說來研究前已概略說明的政治主張變遷的運動。我們認為社會的進步是在諧和發展裏面。我們更進而確定這個概念的意義，是指社會成員的個人生活發展，以及各種不同初看而又很紛歧的構成社會秩序安寧的價值原素的創造與完成的諧和而言的。在政治主張變遷的運動中，我們已發見某些觀念的矛盾。我們的問題則為：要是我們進一步來研究時，這種改造的基礎是否能夠求得呢。為要回答這個問題，讓我們重新研究一下問題罷。讓我們先從社會秩序係由諧和發展的原則而發生的概念着手罷。讓我們觀察這將使國家的功用和個人的權利歸結到什麼觀點，最後為了遵守時間的限制又讓我們特別着重於自由問題的討論罷。

這裏開始便要論到諧和發展的理想所詔示的社會的一般學說，顯然是一種合作的學說。我

們可以用亞里士多德的話來說，「社會是一種人類具有求良好生活意念的結合。」社會生活根本是要實現公共目的的一種合作，組織最良好的社會也即是合作最完全最圓滿的社會。但是在說到這裏的時候，兩種特點必須注意：第一，合作有其積極的一面，同時也有其消極的一面。互相扶助固是社會生活的本質；互相約束也是同樣的必要。誠然，作為共同生活的條件，至少是諧和的共同生活的條件，這兩點甚至是比较重要的，或許還是比较難於獲得的。因此，在把社會生活認為是一種合作形式時，我們必須不僅着重在這種生活所培植的一般活動的研究，同時還要着重其所容忍的怪僻，其所特許的祕密及其扶育的人格的繁複的發展。

其次，在說到社會的理想時，我們必須記得社會生活和國家生活不是相同的。從社會生活是一種合作的方式這個原則，我們不能立即推論國家的功用便是要扶育同一種類和同等程度的合作。要決定國家在合作的社會生活中，自身必須負擔些什麼任務，我們首先便須問：在國家作為社會形式時有些什麼特點，而這些特點又怎樣影響其任務。在論到國家合法職權的問題，兩種影響一切國家作用的特點立即在我們面前發見。第一，國家生活是凝結在固定制度的形式裏面，國

家的命令必須形成普遍應用的法律和成規，國家必須是和人羣相周旋的，國家應付問題是依照通例而不是依照特例的。因此，國家難於適合生活的個別性；要應付人類的千變萬化，可以說國家是一種粗笨的工具。用培根的話來說，國家是不適於人類天性的精細的。國家的職權是正常、平凡而且庸俗的。國家的事業與其說是裝飾社會，毋寧說是鞏固社會的基礎的。國家應付尋常人們同意的的事件往往比應付意見紛歧的事件還更妥當。

第二，國家是一種強制的聯合形式。國家的法律後面是有武力的，不但如此，國家從不讓境內的居民決定自己究竟願意與否參加這種聯合。在志願參加的聯合內也有強制一切成員的條例的，但是如果他們願意，個人要脫離這種聯合的最後自由還是保留的。在國家的場合中，這種最後的自由祇有完全脫離這個國土纔能使用；在有些時期，甚至連這種特權對於社團內的居民還是否認的，即在今日，窮苦人民要得到這種特權也不是沒有困難和阻礙的。固然國家不須直接運用強制力量，許多重要任務也能夠完成，這是確實的。譬如政府經營一種企業，便不須強制任何個人都要為其服務，也不須要抑制競爭。在這方面國家與個人之間的問題，不是自由限度的問題，而是

責任的問題了。但是國家的干涉作用，普通總帶一些對個人施行強制的成分。以後我們即將集中這類情形的討論。這不難看出：有許多任務若強制加於反對的人民，就會變成無效或且有害；但若不任其自由執行便又成爲有效而且有益的了。在道德和精神的範圍之內，一切道德和精神的作用從某種意義來說可算是正確的；因爲強制執行那便失去道德和精神的價值。但是這卻不能從此就推論國家沒有道德和精神的作用。國家某種能力的作用誠然會是一種甚至可能會是最好的一種表現其成員的道德和精神志趣的方法。這已指出國家視爲精神團體的作用，祇有在表現其成員的意志，而不加他們以不自由或不願意接受的法律範圍之內纔是有價值的。

接着再進一步便要討論到國家的正當功用。那是須要依據我們正在研究中的社會整個環境來決定的。那種強制是必要的；那種強制的應用能夠得到多少成功；強制的應用對於總的社會生活會有什麼反動的結果。這些都是本質上須要依據社會的結構和政府與人民的關係來決定的。例如，在結構非常一致的社會中，所有的人民屬於同一種族，同一主宰和同一宗教之下，對於相同的風俗習慣有一致的信仰，對於相同的生活理想有一致的同情。那便毫無困難可以用極端嚴

厲的手段維持其專門爲加於附屬外族而設的法律。在這樣的社會裏，國家的職權能够有利地擴張而成那種在複雜的統治着許多不同的民族和宗教互相敵視的人們的帝國裏將要發生混亂和破壞法律的功用。因此，我們對於國家的功用不能確定許多適用於一切時間和空間的一般的通則。我們唯一的通則祇是：因爲國家是一種聯合的形式，受着下面種種事實的限制，即是說，國家的功用必須固結在確定的制度裏面，用一般的法律來表現，大部分並且還要利用強制纔能實行；所以這種功用的範圍須要從觀察利用這些方法社會合作的目的能够更推進到怎樣程度，或者在另一方面，這些方法的本質自身將和所希求的目的矛盾到怎樣程度，纔能決定。

在這種討論中，我們還沒有說到個人權利或自由的理想，對於某種國家作用成爲主要障礙的部分。實際，這種個人權利和國家安寧之間，以及個人自由與國家約制之間的對立，似乎都是假的。首先我們便看到，自由如果是一種社會的概念，那末沒有社會的約制，便沒有自由。就任何個人來說，誠然，一切社會的約制如果完全撤去，他便會有最大限度的自由。在體力超乎一切的地方，最強壯的人對於弱者，便有無限自由，可以爲所欲爲；但是這也很明顯，強者的自由愈大，而弱者的自

由便愈縮小。我們對於自由的社會概念的意義，是指那是一種所有社會成員都能共同享受的權利而言。這祇要稍加思考便可證明，若沒有加於社會成員而又為社會成員所接受的種種約制，少數個人的自由，那便成為其他的人的被壓迫了。正如強者攻擊弱者的自由便毀滅了弱者支配自己身體的自由。舉一個從我們現代日常經驗得出的例來說：汽車行走道路的自由可以常是破壞任何別一類的車輛或徒步的行人為着他們的目的而行走同一道路的自由。過度的自由自身便是矛盾的。總之，這樣的事情常是不存在的；祇有對一方面是自由而於另一方面則是被約制而已。因此，自由如果認為是社會的理想，那末確立自由的問題必然便是組織約制的問題。這樣便可以明瞭那種要使全體人民脫離政府的自由概念，不免變成自相矛盾的理想。自由也和其他自相矛盾的理理想一樣，實際均有一種史的解釋。社會如果是整個的便可以蘊育自由的理想，而自由亦可作為脫離人民所託庇生存的整個政府體系的意義而言，當那體系是為異族的強力加於人民之上的時候。這樣被統治的民族或被統治的階級在概括的意義上便可以要求自由，但若正確理解時，這卻不是完全從政府中解放出來，而是從異族的政府中解放出來；不是從一切的法律之下解

放出來，而是從異族加於被統治人民的良善者的特殊法律之下解放出來的自由。在自治的人民之間，除非民主主義的機器已是非常不幸發生障礙，治者和被治者這樣完全缺乏聯繫，不能使人得到理解。在這樣的場合，法律和政府必須表現那種主要的特質，大體即是至少要促進構成社會的個人的多數集體意志的表現。這對於前已說明過的國家功用的倫理基礎，便又發生一種重要的系論。那即是說祇要自治政府一經真正實現，國家作用便會表現多數個人共同團結的意志。各個公民個人的願望，藉國家機關可以充分使之達到，法律和行政則切實貫徹多數人民的道德意志，而其作用的道德價值和人民個人自願結合的機關來實踐的有同樣的意義。因此，在我們溯源國家作用的信任日漸增長以至民主主義制度的進步時，我們便遇到一種比之立法與行政機器的單純政治統制還更深刻的要素。自從法律一般被視為強者加於他人的東西以來，為人民而制定的法律和人民為自己而訂定的法律之間的對立便有一種嚴重的意義。在要求自助與互助的自願組織這一點上，較之強者威權的善意干涉實質還更勝過一籌。這很有理由指出，前者的方法養成一種英勇的獨立性和社會責任的『活』的意義，而後者則為毀滅這些性質一類的善意。但是

在法律的改良根據人民審慎的決議，經過政治鬭爭的苦戰，訴之於理性，發動廣大熱烈的爭辯，某些人因之而犧牲，以及對某些社會問題和解決的方法都會予以極嚴重的注意纔能獲得時，那末法律便不是能使人民自己毫不費力可以解決種種困難的術士的魔杖了。法律的改良是努力的酬償。法律的改良是公衆決心的表現。法律的改良是在把責任的集體意義具體化。總而言之，法律的改良是爲人民羣衆爲共同目的而結合努力所得到的成功，正和組織完備的職工會或友誼團體爲共同目的而結合努力所獲得的成功一樣。或許有人可以反對，以爲這是民主主義運動的理想畫圖，我也不忽視這種比較更不幸的一面。雖然正因平民政治得到異常的成功，實現了這種理想的某些原素，而那種根據削弱了道德本質的危險以反對法律職權擴大比較頑固的意見，同時失其力量。

我們還能把這種討論更加深進一步。倘使自由是爲對任何事情的自我表現的權利的話，那末這就成爲許多人們祇要感覺缺乏什麼便可以要求的權利了。多數人和少數人一樣都可以要求。他們還會找求種種現成的方法來實現其要求。或者合法機關就是達到這種目的的唯一有效



工具，大多數成員如果被阻止不能運用這種機關，他們的意志便在那種限度內被挫抑，他們的權利也就那樣被否定了。也許這種否定是很有理由的。也許在任何一定的事例中，禁止多數人運用他們的意志反而是更好的。在有幾方面，強制運用的反對（我也同意）會有非常重大的意義，因為多數人如果失敗而不得運用他們的意志反而是更好的。但是我們不能閉着眼睛不顧事實，在無論什麼場合，不管理理由是對的抑或錯誤，充足抑或不足，對於自我表現都同樣堅持加以束縛，而於自由也加以那樣的束縛。在這樣的情形之下，少數人的自由往往會是對多數人的束縛了。

我們可以看到從這種討論上發生兩個問題。第一，多數人要經過法律的機器纔能獲得自我表現的事件是些什麼呢？第二，那些可以合法限制多數人運用他們的權力甚至結果連他們表面的自我表現權利都剝奪的理由，是些什麼呢？

對於第一個問題的回答，在原則上是十分簡單的。經驗告訴我們，有許多事情是為個人的創造力與自願的聯合所能完成的；但同時亦有許多事情是前兩者所不能做到的。個人可以依從自己的感情所驅使而崇信上帝，但不必強迫他人也跟着他去崇信。他可以把他自己和那些心理相

同的人們聯合起來，建築一個教堂。在那裏依照他們同意的形式，大家一齊禮拜。其他的人儘可到別的教堂裏去，或者甚至什麼教堂也不進。他們的禮拜若是真心誠意，一點都不會因之而減少其信仰和效力。這樣，宗教組織有效的形成，正不必藉普遍一致的歸皈；教堂信徒要貫徹他們共同的意志，也不必藉得到和他們不同意的人們的合作了。因此，如果沒有別的理由的話，社會的宗教生活雖不要求國家維持也可以有力地推進了。

在另一方面，有許多場合若不是普遍一致的合作便完全無效。舉一個例來說，譬如商店提早打烊這個問題。在某一區域內，大多數僱主爲了自己的利益，同時亦爲了他們僱員的利益，希望早些打烊；但是大家都知道在競爭的世界極少數人的反對，甚或一個店主的反對，不同意共同的要求便可以破壞全體的願望。除非少數人被強迫服從，大多數人便不能得到結果。在這樣的場合，社會認爲有價值而那些受到影響的多數人又要求的某種目的，似乎正是藉用公共法律的強制權力來執行的良好題材。

更進，有許多場合，不僅是個人或者幾個人的利益，而是全體人們的利益從個人與暫時看起

來和從集體與永久看起來，是正相對的。這在初看似似乎很荒謬，然而卻是千真萬確的。正如個人要想買得些如其所希望那樣便宜的東西，這是任何個人在任何時候都想獲得的利益。但是這是很可能的，自由競爭制度滿足了每一個人買主暫時的需要，不免漸漸不知不覺用質料的減色來代替價格的便宜，降低生產的標準。倘使誠然這樣，每一個人追求他的直接利益而形成的程序，結果便會發生生產標準一般的退化，最後個人利益因之還是受到損失。這種程序並且不是個人單獨用一種比較遠大的眼光所能抗拒的。他也不能阻止在進程中而又繼續不斷為直接利益的壓力所驅使的趨勢，祇有同心協力的動作抵抗羣衆的壓力纔是有效。倘使因此而永久維持了生產品質比較高尚的標準，最後全體人們都是會受益的。再舉一種稍微不同的實例來看，任何個人駕駛汽車都願能如他所想的那末快速前進，而他有時步行也會為他人的車子的速率所滋擾或遭遇危險，因此他自己可以謹慎駕駛，但他不能強制他人也同樣遵行。唯有維持法定的和公共的管埋，纔能獲得安全。再次，或許這是任何僱主的特殊利益，儘量可能的便宜購買勞動力。除非工人有例外的組織能力，他不會比別人付出更多的工錢。但是工人階級因為工資的低微和工作條件的

惡劣效能減低而又失卻購買力，正不是整個僱主們的利益。這樣，人們在集體立場便會願意接受那種在個別立場他們毫無權力實行的規律了。

國家的主要職權便是要完成那些公共的目的——那些自身必然整齊劃一，或者更普通的說，那些自身必然要動作一致的種種公共目的了。另一方面，有些能夠不須強迫不贊成的人們服從而達到的目的，自然便會歸諸個人事業或自願合作的範圍之內。因此，國家的功用是要完成那些為公共意志所擁護而又非強制不能達到的目的。但是在這一點上我們的第二個問題就又發生了：公共意志，假定它的目的非強制個人不能達到，是否完全不加約束，抑或為着顧全個人自由，有些公共事業還是可以施行限制呢？

這裏我們便又捲入自由根據什麼的問題了。我們已明白每一個人的自由是在對他人的抑制裏面，而我們現在是要把自由當作對整個社會的抑制。這種抑制根據什麼纔能斷定其合法呢？照普通話來說，這是要依據個人的種種權利的；我們便要問，所謂權利的意義是什麼呢？權利普通是說和義務相關連的。倘使我對你有一種權利，你對我便有相當的義務。義務在其本質上會是十

分捕統而且純粹是消極的。譬如我有沿街散步而不被人從鋪道推到泥裏去的權利，而你的義務便祇是給我適當的地位罷了。但是無論爲一般的或者特殊的，我們總一致承認公民的種種權利和義務交互形成一種體系。這種整個體系構成社會公認的道德秩序。在這種秩序裏面，廣義的說起來，每一種義務都是期望於個人的；而每一種權利則是個人期望於他人或普遍的社會的。因此，一般說起來，權利是一種願望；不僅如此，甚至還是證明爲合法的願望。重要的問題就在這裏。這種證明又根據什麼呢？第一，也許這是一種法定的權利，那末這種證明就在依據法律了。但是此外還有，或者也許有，那種法律並不承認，而道德的自覺卻以爲是必須承認的權利。這些就是人們的道德或倫理上的權利了。舊派的思想家稱這些爲「天賦權利」，但是這個名詞若不精密運用，便會引起嚴重的反對，因爲它把這樣的權利看作是和社會無關的東西；同時我們的論證既確定沒有脫離社會而存在的道德秩序，因此便完全不承認會有任何脫離社會意識而存在的權利。我們對於「權利」這個名詞的分析將指出所謂權利，不過是一種會要訴諸公正人的願望罷了。甲可以向乙有所要求，乙可以拒絕這種要求。祇有公正的第三者「丙」贊成甲作這種要求時，那纔成爲

一種公認的權利。那末，丙又根據什麼來作公正人的判斷基礎呢？要不偏袒而公平，他把甲和乙便須視作兩個和他自己同等的社會成員。倘使要有包括這種情形而又為社會所公認的成規存在，問題便不會發生了。但是我們遭遇到事實其中都沒有成規存在，丙則必須依據初創的原理來構成他的決斷了。在這樣的場合，除了公共的福利而外，他還能顧到什麼呢？倘使他認定權利是一種和社會福利不相容的普通活動的原理時，他便必定承認凡是所謂權利是一件事，而社會福利又另是一件事；不僅在特別情形的偶然環境是這樣，而且是一般的原理。除非我們也相信這樣深厚的倫理秩序中的矛盾，我們便必須把公共的福利作為一切個人權利的基礎。倘使誠如這樣，個人的種種權利便是公共福利所證明其應有的那種願望。倘使我們認為公共福利是建築在某種影響社會生活的基本條件之上，而這些條件又無論其承認與否都能生效的話，我們或許便可以承認天賦人權的存在了。無論社會是否真實對其成員保證種種願望，而保證它們於社會是有利益的。在這種場合，天賦人權就是這種願望。倘使這種觀點獲得公認，那末公共福利的概念愈發展，社會保證其成員的天賦權利亦將愈完備。擴張個人權利的概念會是政治家的對象之一；而確定

和維持社會成員的權利也會是政府不斷擴大的功用了。

因此，無論那種真正的權利，都是社會福利的條件之一，而諧和發展的概念指出，社會生活的多方面都有許多這樣的條件在統制着。誠如這樣，諧和的一般概念的意義則為：這些條件如果得到正當理解，必然會是彼此相互規定相互限制；不僅如此，這些條件如果愈是得到正當理解，將愈發見其彼此不是相互衝突，而是相互維繫，最後甚至是相需相成的了。這樣，一切個人的權利——如身體和財產的權利——都可以歸到自由的總的概念之下，這就可以明白了。但是我們不要固執這一點。我們可以假定個人、家庭以及其他的權利，因其功用的效力，便促成社會的諧和發展。公共意志有效的運用，對於某些目的——雖則在特殊的目的上可以意見不同——也是促成社會的諧和發展的條件，這是很顯明的。因此，一般說來，社會哲學的問題是在原則上規定這些條件間的關係；而政治家的問題則在實際上整理這些條件間的關係。而這些關係又都是要從觀察其社會價值纔得理解的。這樣，我們接着就要用十分擁統的名詞來說明一方面個人自由價值的基礎和另一方面社會統制價值的基礎了。至於論到一般的自由，社會是由個人構成的，我們如果指出

某種程度的自由對於人格的發展是很重要的話，便已充分證明自由的必要了。其次，人格須藉精明的意志一面反對衝動的支配，另一面則反對外來強制的理性決定的養成的，那末選擇的自由便是人格發展的前提了。這種發展的中心條件便是自我的指導。我們不能因自我的指導而反對他人的指導，因為和他人接近的心理聯繫是為知識或道德的心理生長的主要成分。但我們必須把自我的指導反對外界裁決的強制，因為這種強制武斷了一切真正倫理的審慮，封鎖了合理選擇的門徑。自由因此便是精神的和道德的擴大狀態，以及一切聯合的與個人的生活形式的狀態。這種生活的價值則又基於自發的情感與知識和意志的精誠的反應。因此自由不僅是一切基於個人情感的生活方面的基礎，同時還是科學、哲學、宗教、藝術和道德的基礎。

承認這種自由，即是國家的義務，但承認自由決不就是廢除裁制。正巧相反，唯有藉有組織的裁制體系纔能使這樣的自由，對於所有的社會成員，對於那些主張不能得到大眾擁護的以及那些主張能得大眾擁護的，對於那些生活見解異常離奇的以及那些生活見解異常平凡而又庸俗的人們都能發生效用，縱使關於良心上的事情也祇有主張和信仰是絕對的自由；甚至就在這一



方面，有些形式的信仰亦須承認實際是強制的，國家因而應該設法保護青年和弱者在某種限度的自由，藉防受到足以征服他們意志的種種誘惑。若不這樣，當主張雖由良心驅使而發生行動，這種行動也足以迫害他人；這樣將使國家因自由自身的名義而發揮其功用。更普通些說，這樣便會侵犯一切他人的權利，而社會統制的任務也便是整理這種相互間種種權利的關係。

這種整理雖為社會統制的一般功用中最重要部分之一，然而還祇是很簡單的一部分。這種功用以普通名詞來說，可以確定是為公共生活保證最良好環境的；因為（一）這樣的環境最好用國家資財和政府機關的力量纔能獲得；（二）這樣的環境祇有運用強制的方式纔可以獲得的，這即是說，倘使行動如不普徧一致，那便會是無效的；並且如果沒有規律，個人便能直接或間接壓迫其他的人，侵犯其他人的權利，阻礙其他人的合理的選擇，或者利用其他人的弱點或愚昧無知。第一種目的則為國家對公眾事業的組織和替所有的國民準備健康而有效的公民生活的外界環境。個人的努力便須基於這種基礎之上，而人格養成的機會則以其有效發展的環境之普徧化為比例的。因此，國家在這方面功用的擴大不是由於降低個人責任的意義，而是由於提高集體責任

的意義得來的。第二種情形則爲國家對某些規律的釐定。例如實行公共節日之類，若沒有法律的統制，個人或者非常自私的反對，便足以妨礙共同一致的要求。再如契約的管理也是這樣。經驗告訴我們，弱者方面訂約常是可以被迫而承認那種他在有同等地位時決不會接受的條件。在上述兩種場合，特別是在後者，統制的目的與其說是限制毋寧說是在確定而且擴大自由的範圍。在那種自己不能作合理選擇的人們——如白癡或醉鬼——這仍然成爲問題，因爲對於他們自由的價值是不存在的。社會對他們應有護視的義務。在他們這種場合，爲着他個人自己的福利而施行強制的政策，不是自相矛盾的；因爲他們所能獲得的「福利」不是由於思想、情感和意志的自願作用之個人方面的發展而來的，而是一種惟求倖免陷於因他們不能自救而發生的種種危險的消極的福利。這是一種例外證明了這種法則：正常的人們爲着自己的福利是不會被強制的；因其有理性的素養，他的福利即唯恃自決，強制反而會損害或毀滅其福利。

這樣，自由和統制並不是怎樣對立的了。但在介乎兩者之間的場合中，誠實的思想家必須承認這種衝突是可能的。例如，教友由於良心的覺悟拒絕參加軍役，公認是爲對社會安全所必須的。

但是自由的價值是在建立內心生活，而國家的統制的價值則在保證外界的環境（這指包括相互約制而言）因而使內心生活得以實現。在前者的範圍內，強制適足以自取失敗。在後者的範圍內，自由則適足以自取失敗。因此，統制的擴張大體並不損害自由，甚致相反，自身且為擴張自由的工具。我們在觀念上正可以確定這種目的。這樣，從整個來說，我們看出兩種並行的趨勢：第一，一切人類有價值的事情都是基於衝動的自發性，觀念的自由交換和自願的合作的。在這種範圍內，約制是有取消的趨勢的；而與第二，對於直接或間接傷害他人的行動，加以嚴厲的取締，以及因集體責任意義的發展，推廣國家作用的範圍的趨勢是相輔而不悖的。這裏我們正在研究兩種和諧發展的條件。這在表面上是互相反對，須要精細認識各個的功用纔能使其自身成為諧和的。這種追求諧和的一般動向，可以由國家在公共管理的擴張之進一步的發展，使完成內心生活更完滿的自由的說明中可以表現。

自由問題不是我們已經研究過的政治主張變動所引起的唯一問題。還有許多深刻的經濟問題也包括在這裏面，要討論時，將使我們涉及財產權的基本問題。因為時間的緣故，我既把我自

已限於問題的一方面，便選定了自由和集體統制的關係來研究，因為這是社會諧和概念的根源。我們認為社會進化已使我們達到未來的社會運動也可以受合理的統制這一點上，這如果是正確的話，那末決定這種統制和舊的自由理想能夠協調到若何程度的研究立即便成爲非常重要的了。

倘使上面的理論如果正確，我們便可以這樣來作結論：英國近百年以來已在進步的公共生活（集體努力）的發展，對於自由、責任和尊嚴都是不相悖逆的。正巧相反，這卻幫助了在過去（或許在將來也可以希望的）推進這些良好的社會秩序的重要特徵的發展。比較真實的自由，更普遍更完全的個人獨立，因為比較自由而愈益鞏固的家庭生活都是社會統制擴張因而促其實現的主要對象。正是在這裏，我們纔真實理解作爲社會發展的試金石的諧和觀念的具體意義。一切片面的進步，解放某一方面，在同樣的程度上則妨害另一方面。真實的發展不是在隱喻上，而是實質可以和有機的發長相比擬——每一原素的展開不僅不阻止反而促進了另一原素的展開。最後，這樣的發展正是曾爲我努力要來指明，不是和進化的不變法則相矛盾的，而是那種從比較低

等動物形態產生高等動物形態，從物種發達而爲人類，從野蠻社會發達而爲文明社會的進步路線的持續。這種變化的主要條件，不是生存競爭，而是有機的諧和或合作要素的發生和成長；這種要素從最初父母的撫愛的發生起，便開始減弱最後甚且限制生存競爭的範圍。僅是指出這種趨勢的存在，我們承認，不足以證實那種要素的作用。但是我們絕對相信那種要素的存在和成功頗足以證明在社會生活中貫徹諧和原理的自覺努力的實現的可能。實際這還是合理的社會哲學的指導原理。我們承認這樣的要素，在應用上會有無限實際的困難，但是對於任何理論的攻擊，這卻不會失敗的。因爲決沒有一種具有社會價值的主要因素，必須要以其他具有重要價值的因素的根本不可挽救的犧牲而得來的。這種要素的出現成爲以前一切進步所已達到的轉換點。從這裏更深一層的進步將會向着新的坦白的目的和穩健的道路而前進。我們目擊一般對於社會進步之可能實現性的最尖銳的批評家，他們的理論都是依據比較高尚的社會倫理學，而有保全比較低級的種類和因此引起種族退化的趨勢。但在這一點上，我們明白倘使淘汰作用對於社會進步仍很重要（這是至今還沒有證明的）竟是真的話，困難的解決則在以社會的淘汰來代替

天然淘汰。在討論中許多地方，因為時間的限制不得不使我自己囿於純粹方法的說明而沒有舉出完整而又冗長的必須證明的實據。我極希望讀者有人會自己把這些方法加以引伸，因而證明或匡正我已提出在讀者面前的結論。這我可以暫時歸納出來，概述如下：社會進步的概念作為是指依照倫理觀念向着社會改造的審慎紆緩的運動而言，那便不會為任何反駁所難倒了。因為這裏沒有任何內在的不諧和，而其可能性則是根據進化的事實和比較高尚的趨勢而斷定的，並且這也正是這些趨勢的結果。這裏還包括了一種合理的哲學，對於人類本質最良善的衝動予以範圍與意義，而於人類的痛苦則予以新的希望。

中華民國廿四年九月廿三日收到



中華民國二十四年六月初版

嚴

漢譯世界名著社會進化與政治學說一冊

(33834.2)

Social Evolution and Political

Theory

每冊定價大洋柒角

外埠酌加運費匯費

原著者 J. F. Hohhouse

譯述者 廖 凱 聲

發行人 王 雲 五  
上海河南路

印刷所 商 務 印 書 館  
上海河南路

發行所 商 務 印 書 館  
上海及各埠

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



