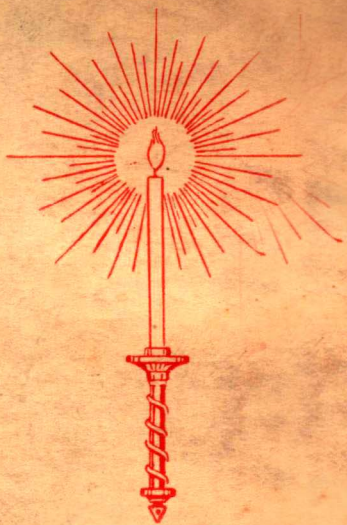
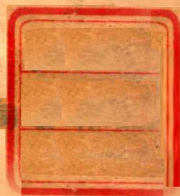


世界社會經濟名著提要
第二集



行印





民國十七年七月出版

世界名著提要叢刊

全六十册 每册一角半

世界小說名著提要

四册 陳彬龢 夏維海校訂

世界戲曲名著提要

四册 沈炳文校訂

世界詩歌名著提要

一册 殷師竹校訂

世界哲學名著提要

一册 讀書社 宗幼濤校訂

世界社會經濟名著提要

四册 陳彬龢 湯彬華校訂

世界教育名著提要

一册 陳彬龢校訂

世界科學名著提要

一册 湯彬華校訂

譯述者

查士元 查士驥

出版者

新文化學會

發行者

世界書局

印刷者

世界書局

版權所有

不准翻印

導言

近世各民族間的文化，已達到交流狀態，一般學者的興趣和慾念，都儘量的向外擴大。從多方交互涉獵的結果，有幾種東西便爲公意所集中，而超然於一切之上。凡是被認做世界名著的，價值便在於此。而從事整理世界名著的工作，當然也屬於繁雜而切實的要圖。世界名著提要，不過意在揭明幾種名著的內容，彷彿開了一張世界名著的書單，在每種書下寫幾句客觀的介紹語而已。

從前把中國冊籍吞下肚皮的讀書人，每不爲現代學者所贊同。以科學方法運用到讀書裡面，是一種極端需求的運動。在走向「青年之路」的途上，讀書固爲青年最亢進的慾念，但饑渴也決非「不擇而食」的要求。世界名著提要，夾雜在現代讀書運動裡，所給與青年的書單，也許可以當做食單用吧？

編例

一 編譯此書的目的，係使一般讀者沒有讀原書能力的，沒有時間讀原書的，和在讀原書前想先得書中綱領的，可以很經濟的知道原書的性質和價值。

二 本書係根據日本木村一郎平林松雄高木敏雄諸君所著世界名著題解編譯而成，特爲依類分別發行，以重體系。

三 本書分類內容：一小說，二戲曲，三詩歌，四哲學，五社會經濟，六教育，七科學。

四 中國名著很多，不過已有四庫提要一類的專書，故未列入，以免重複。

目次

共和國·····	柏拉圖
自由論·····	彌爾
何爲財產·····	普羅敦
社會主義的前提和社會民主黨的任務·····	柏能修丁
社會改造的原理·····	羅素
近代烏托邦·····	韋爾斯
新基督教·····	聖西門
商業總論·····	康梯龍

模倣的法則……………泰爾特

運動及一般的運命之理論……………富利埃

世界社會經濟名著提要第二集

共和國 (Politeia)

柏拉圖 (Plato 427-347 B.C.) 著

柏拉圖底著作，大都是以對話的形式寫出來的，故稱爲『對話文』。這裏所舉的共和國，也是他對話文中的一篇，是描寫他底理想國的。若把此對話的大體，原原本本地介紹起來，那恐怕是太複雜而不容易記述，甚至會使讀者不解，所以編者想分成綱目逐條敘述，以明其內容。（以下所稱的『我』是本篇的主人翁，是他的先生蘇格拉底。

新國家底四德。

我們創造國家底目的，是爲全體國民底幸福，不是爲一私人一部份人，所以完善的國家，非具有智慧，勇敢，節制和正義四種德性不可。先說智慧，所謂國家有智慧的意思，是說護國者階級須有智慧，國家的智慧，是集中在這一部份人身上的。再說勇敢，這是兵士階級所應有的德性，但也可說是使國家不陷於危險的意志力。

節制的德，是一種調和與諧和的觀念，使人們不致趨於極端而起衝突。正義就是存在於人們日常生活之中分業法則，換句話說，各人盡其本分，便是正義，也就是政治底要義。

國家底德性，和個人底德性，是同一的。不論在國家或在個人方面，節制總是治者與被治者間相互的友誼。要之，製造正直的人和國家，是正義

底特徵。所謂德者，是精神的健康，是美，是幸福，無德便是精神的疾病，是衰弱，是醜態。

新國家中之男女。守護國家的人，最好是和守門的狗一樣。守門狗是沒有雌雄牝牡之區別的。男女雖有同樣的業務，但不能抹殺力量上底差別。不過假使女子和男子有了同樣的業務，那末，教育當然也得一視同仁，對於女子，也不得不施以音樂體操和兵衛的教育。人家或者要因我的分業論而來反對我罷？就是說我既說在分業底本質上，男女底性質是相異的，爲什麼又說其業務是相同其教育也須相同的呢？我以爲男女固有生子與授胎的差別，但也不能作爲理由，而主張男女的教育非分開不可。至於男女的能力，即令有有量的差別，但這種差別，在男子間也存在的。所以在教育

方面，也儘可不問男女的性別，而祇賦與人們以做一個國民所需要的諸性質。況且在某種事情上，女子也有比男子優勝的時候。所以照全體而論，女子所弱於男子的，也極有限。因此優秀的女子，不妨選出來使之同列於國家保護者的班中。以上的話，既然說明男女在體質上沒有多大的差別，那末教育的應該一視同仁，就可不待再說的了。

女。子。及。小。孩。之。共。有。我認此事是有益的事。然而這種有益的事，究竟能否實行，却是很難斷言的。現在我們且假定其為能够實行的一面進一步論罷，——在共產公妻的理想國中，治者中有武士，下面有勞動民。治者布告全國而募集有為的青年，同時必須選擇可作武士底良偶的婦人。選擇既定，則這些男女須居共同的房屋中，取用同一的食物，男女合一。治者為

防止他們無節度起見，當然又必須設定種種制限，着他們遵守。我們曉得遺傳是不可抹殺的事，所以祇有優秀男女所生的小孩是須送到養育所去的，劣等男女所生的小孩，必送之到一定的秘密地方，使他們不相混雜。生兒既由政府取去而保育於共同家屋之中；則母子之間，就可不使之認識，（就是她在哺乳真正自己所生的小孩時候，也不叫她知道。）因為知道了，便失去兒子公育的意義了。

夫婦間雖維持其關係，但也定下相當的年限：婦人自念歲到四十歲，男子自念五歲到五十五歲為媾合的時期，倘若在以上規定以外的人，去參加媾合祭，或在媾合祭以外，不得治者許可而私相媾合，便是犯了不敬神之罪。

這樣的方法，到底有什麼益處呢？我們曉得大凡國家的弊害，必在於國民間不和與分裂，而國民間不和與分裂的原因，是在財產及妻子的私有。如果國家全體的利益和國民全體的利益能夠一致，那末，人民間便不會相爭而互共苦樂了。所以共產公妻，直接是使國民間不致發生不和與分裂，間接就是維持國家的唯一良法。

除上述三項外，對於政權，柏拉圖也有講及。他把政治分爲四種：就是權勢政治，寡頭政治，民主政治，和暴君政治，但是四者之中，沒有一個是他底理想的政治。他所認爲理想政體的，乃是能够以理性來統御意思和感情的一種賢人政治。

自由論

(On Liberty)

英國哲學家經濟家彌爾 (J. S. Mill 1806-1873) 著

把近代要求自由的精神，述說得最明瞭且最有力的，要算是約翰史查脫彌爾了。彌爾所說的，當然不是自由意志的問題，他底自由論底目的，是要說明人們要求自由的社會根據。依彌爾之說，則要求自由，在古代，最初是被治者免去治者的專制暴壓而保護自己政治的自由即權利的要求。可是近代的要求，則不僅在此。乃是在自一切社會的權威中解放自己，以冀個性能自由發展。世人雖漫然向國家或政府喊叫人民的自由，但是捨去人

民就沒有國家。也不怕國民來壓迫自身。祇是，在國民的名稱之下，可以意味出來的，普通是其中一部分的有力者。是握着政權的一階級。在階級之間，容易發生階級的利害。如是，他們壓迫他一部分的人民，大概靠着他們的多數的勢力。即非多數，也使如此想着而欲伸張自己階級底利益。真正的自由，即此多數的暴壓也非脫去不可。習慣和傳說，同樣的能够壓迫個性。所以真正的自由，必脫離此羈絆。又無知的多數，常恃其數而壓迫少數。自由又非得免去此種壓迫不可。總之，真正的自由，是要求個性的自由發展的。不僅是行爲底自由須顧到，思想底自由，亦非承認不可。彌爾這個見解，可說是完全說出了那基於近代人底自覺而產生出來的強烈的要求了。他是最能够代表那近世自由的批評精神和基於社會組織之變動的

而解放出來的個人要求。

在這種見解之下，彌爾必須要求的自由底種類分爲三個。第一是思想及感情的自由。因爲不獨是行爲方面有自由底必要，就是在思想方面，或關於科學，道德及宗教各方面，這種自由也是應當要求的。具體的說起來，舉凡言論，出版及信教的自由，都包括在內的。第二是趣味及事業之自由。是說各人有依其性之所近而選擇其生活的自由。簡單的講，祇要不害及同胞，便可想什麼做什麼。第三是結社的自由。是說，在不妨礙他人之範圍內，成年以上的人，如果是不被強制不被欺負的，都須有集會結社的自由。從上述我們可以看出彌爾雖在各方面要求着自由，但其自由是有一定的限制的。所謂限制，就是不妨害他人底自由。因此我們不能說他是近代

思想的頹廢氣象，也不能說他是極端的個人主義和自己中心主義上所難找的不把他人之事放在眼中的那樣專圖擴張自己的思想。換句話來說，彌爾所要求的自由，是人類底自由，不是特殊的或各個的自由。不是絕對的自由，而是有限的自由。

但是我們有什麼根據來要求這樣的自由呢？像民約論者，則謂在自然的狀態或假定的自然狀態中，人是和地上的生物一般的自由，因此事實而主張天賦人權的人很屬不少。然而彌爾則更進一步，謂個性自由的發展，才是人文底發達，及人類底幸福的根源，所以說上述各種自由，非許與各人不可。筋肉之力，是以日常使用而發達，心力與道德力，何嘗不是同樣的因使用而日漸進步。但是要有充分的使用機會以使其發達自由實屬必要。

並且，人文底進步發達，所待於一人底天才者，實比幾萬的愚者之力爲多。然而天才祇是在自由的天地間才能呼吸。可是習慣和因襲的傳說，往往是保守的，是有容易停滯的傾向的。所以習慣和因襲，很能助長其不進步的專制的勢力。不僅是習慣，就是普通所說的公衆輿論，也常常發揚與此相類似的暴威。把這種束縛解除，使天才者能自由發展其才能，就是自由的精神，進步的精神了。可是進步不常是自由。倘若因此而去強制他人底意志，就不是真的自由。真的進步，必在自由的競爭，自由的討論之中才能得到。依了彌爾底意見，則世上無萬全的真理，同時沒有一事是完全不含真理的。若把他橫肆壓迫，便是拒絕進步了。嚴格的說起來，世界底大部分是沒有歷史的。爲什麼呢？是因爲有了習慣上的專制的政治之故。東

洋的現狀，就是如此。習慣是最後的判官。正義和權利，不過是迎合習慣和因襲的思想意思。結果怎樣呢？自由不是掃地以盡了嗎？國勢不是萎靡而頻於死了嗎？變化也是有弊害的。自由有時易走極端；而進步之因，却又宿於變化與自由之中。彌爾說：這種弊害在自由的競爭和自由的討論之間，自然會消滅。在實際上，因為恐怖弊害，和厭惡極端，而欲完全壓倒自由和進步，豈不是因要矯角而殺牛，成了惹人底行爲嗎？

彌爾在一切方面要求人底自由。然而社會存在，國家也存在的時候，國家社會，也非有權威不可。在某一點上，人底自由也有加以限制的必要。所以彌爾也說明了社會加於個人的權力上的界限。這個界限的標準是什麼呢？便是社會和個人都應確守其本分。其法卽若是大部分關於個人的利害

的，則任之個人；若是大部分關於社會的利害的，則任之社會。各人都受了社會底保護，所以對此恩惠非得報償不可。生存於社會中的一事實，使各人對一切他人，負守一定的行為規則的義務。這個規則可約之爲二：一是不妨礙相互利益的限制。一是爲防護社會及民衆底安甯幸福起見，各人均當作勞苦的及犧牲的負擔。個人只有犯了此界限的時候，才應受刑罰。其他一切時候，就須充分的允許其自由。這可說是代表近代要求自由者的彌爾底思想了。

何爲財產

(*Questee gue la Propriete?*)

法國普羅敦 (Pierre Josph Proudhon 1809-1865) 著

何爲財產是普羅敦的重要著作，他的空前的奇言高論，曾驚倒了一世。他在此書中，欲證明私有財產之不當和不法，回遡到財產權之起源，指摘出先占說的謬誤，論破勞力說的沒有根據，他斷定了財產權是盜賊之結果，財產所有者，便是盜賊。

普羅敦說：「吾人所生存的土地，是神所作的，除了神以外，便沒有對人類有徵收地價租的權利的人。博愛仁慈的神，對於我們人類，不收地租。」

，却無報酬的爲了一般人類的利用，把土地借給他們。故世界上的土地，是人類所共有，決非一人所應壟斷。爲了先行占得而主張土地的獨占權的，是蔑視神的恩惠，而妨害人類的平和者。」他更反駁「勞力說」道：「有人主張財產權是基於勞力的，却是可怪的謬論。因爲財產權之基礎，若屬於勞力者，則在物體的存在之上，必須加以人的勞力。我們議論這個事情，必須先將這個道理，作爲前提；然而應加上的勞力之目的物，既盡爲人類所占領，則應加勞力之物，早已完全失去。一方既說財產權是基於勞力的，一方又承認財產權，則是一切物體，已無加勞力之餘地。」大凡當吾人生產時，不得不以時間，勞力，費用爲比例，而分配之。但是資本家和地主，或藉名利息，或藉名地租，把生產額之大部份，橫領於自家的掌

裏。照着這樣情形，擁有了財產而積蓄了資本；這不是盜賊的所爲，還是什麼？」所以他說財產所有者是盜賊，而財產權卽爲盜賊之結果。他又說：「雖然，如彼共產主義者所主張的，把私有財產制度全廢，把一切財產共有，這也未免類於矯牛角而殺牛了。今日的社會組織，是率了強者併合弱者；共產主義的社會，則以弱者壓倒強者。以強奪弱之非，與以弱挫強之非，均無可取。前者的弊害，是由於使各人之體力，智力，無限發揮，毫無羈束的所生的結果；後者之罪惡，則起因於壓制人之能力，而使之完全不能發展。現今之私有財產制雖惡，但共有財產制度，亦未必一定是好的。他所期望的是把占有財產之制度全廢，改爲只許領有財產之制度，以之造成圓滿的社會。不是天給吾人以土地家屋及其他的勞動機關，不過在

一個人勞動着之間，給以使用此土地家屋等權利。所以我們在勞動之間，充分的有使用此等生產牛牧，且取得依此所得的果實的權利。但是一旦勞動停止之後，不論用何等名義，都沒有使用土地及其他機關，並取得果實之權利。地主與資本家，壟斷勞力之最大機關的土地，和資本，自己則毫不動其手足，在地租，金利等美名之下，公然剝奪他人所得，是誠盜賊之所爲。」如此說來，怎樣能如他所希望的，去防止盜賊的行爲，使各人應具勞動而得公平之分配呢？他說：「創立巨大的國立銀行，各人去生產貨物，把貨物拿到銀行時，銀行即以紙幣換得其貨物。此種紙幣，是記載着生產貨物所費的勞動時間的一種勞動票；此票之持有人，得交換與票面所記的勞動時間相當的其他貨物；故其間漁利及其他商人之奸策，都無實行

之餘地；各勞働者，都能依照所欲的，享受相當於他的勞働價值的貨物。尤其，依此種銀行組織時，勞働者得由銀行借得無利息的資本，而使用於生產。故不論何人，都不至於去把地租利息付給地主和資本家。從而依靠他人之勞働而得飽食暖衣的資本家，地主，當然不能保其存在，所以那種私有財產，就要接續着消滅；人人都靠自己的勞働，而得相當的報酬。」

話雖如此，但是普羅敦氏的全廢所有權而為領有之說，和他的勞働票之發行論，都是難以實行的理想，却是很明白的。因為使各人自由持有生產手段的結果，反而在某種意義上，却使他們創設了比所有權更強大的權利。（例如日本人允許外國人的永借權）而勞働票之制度，也不足以平均貧富之懸隔。這樣說來，他的議論，却多過激而逸出常軌之處，其計劃亦粗笨

杜撰，而遠離實際。不過他的「勞働，土地，資本，都非單獨的作生產之用，乃是互相協力而助長生產者。」的一說，在闡明近世生產之社會的性質一點，却有很多的貢獻。並且他的燃燒一般的狂熱，和破天荒的警語，也曾把那時社會上的人驚倒過了。

社會主義的前提和社會民主黨的任務

(Die

Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der So-

zialdemokratie)

德國柏能修丁 (Eduard Bernstein 1850-) 著

此書可說是柏能修丁的代表著述，作成了修正派社會主義者的思想及論理的根本基調。

馬克思把社會的進化和人類的歷史的發展的原因歸之於物質的要素中的經濟的要素，但柏能修丁則力說祇是物質的要素不能成爲其原因，他以精

神的方面的活動，爲歷史開展的重要的一要素。依柏能修丁說起來，人的歷史，一方是物質上的爭鬥，即食物和性慾的無極的波瀾，同時他方是精神的向上，對於惡的正義的觀念，純粹的宗教心的要求，愛真理的熱情等理想的發展。他指摘出作爲馬克思主義的基礎思想的唯物史觀，是偏依唯物論而無視人的精神的要求的謬見。他以爲社會的進化和人的歷史的開展是有待於理想的要素的精神的要求的發展。即修正派的特色，在於高揚此理想的要素，同時最近社會主義運動的主要的意義，也在於此。

「馬克思主義」是立脚於唯物論的科學。故以爲人的歷史，不過是機械的開展。照他說起來，封建制度是一種勢力，資本家制度也是一種勢力。社會主義制度也是一種勢力。和秋來柿果成熟一般，是必然的科學的過程

。故全無人事可盡的餘地。唯物史觀的結論是：我們除視之爲真理，視「有」的爲「有」外無他法。然馬克思在一方更力主階級爭鬥。這不得不說是一個大大的矛盾了。倘若社會的進化和歷史的開展不過是必然的機械的過程，社會主義的制度的實現是自然的結果，便沒有作暴戾階級爭鬥的必要了。倘若時機一到新社會自會產生，就當沒有作什麼一人爲的社會運動的必要了。祇要拱手靜待時機便行了。否，倘若社會的進化是自然的運命，則除靜待以外便無他法。即依了馬克思說起來，則除於視「有着」的社會爲「有着的」社會之外，是不能希望「非有不可」的社會即理想社會的。又就是希望，若時機不來，理想社會是不能產生的，然而馬氏一派在另一面則不時的力說階級爭鬥，焦慮着新社會的火速實現。他在唯物史觀中

雖說柿之果到了秋天自會成熟的，在階級爭鬥中又說就是秋天沒有來也可施以人工的腐熟法。這不是一個大大的矛盾嗎？柏能修丁如此批斷之後，痛擊馬克思說爲「自殺說」。

柏能修丁又批評馬克思的剩餘價值論，駁之爲一種十分抽象的議論，全不與現實的意義相結合，且不是科學的社會主義的基礎的研究。他更謂馬氏的資本集積說也是一種謬誤。卽如他所預言的，社會並不向他的目標而安然進行。馬克思謂因資本的集積，不時有恐慌狀態的襲來，資本主義的崩壞，是必然之運命。但此信念被事實打破了。事實上呢，除極小資本以外，小資本家與中資本家反而增加，與大資本家相並立。他又說恐慌的現象，因銀行制度的進步和其他原因，得以緩和而減少正如徵之勞働標準的

公定，工廠法的進步，勞働組合的發展，地方政治的民主平等倒也可明白的，在進步的近代國家中，資本家，有產階級的特權，漸次在移至民主主義的組織中去，其結果，政治上的革命運動的機會大被滅殺。故柏能修不同意於使勞資二階級互相對立而以階級爭鬥為惟一的實行政策的馬克主義。他以為應高唱民主主義，因民主主義是社會主義的精神，故在政治上主張民主主義，不僅是實現社會主義的社會的手段，也就是社會主義的目的，把政治上的民主主義看得十分重要。他不說勞働者階級的革命運動而主張把社會民主主義化，他不提倡勞働者的霸權而主張下層民主的選舉權獲得。他又主張生產機關的國有或公有，由民主的國家實行實業的經營及管理，即生產分配及交換的統制。如此一切的實業既須集中於國家，乃

到了集產主義的道路。自以上的意義，我們可說修正派社會主義是真真的國家社會主義。他們一派的具體的方策如下：（一）實業組合，尤其是消費組合的發達。（二）在可能之內，須興辦地方有及國有實業。（三）多組勞動組合。（四）把選舉權擴張至一切的賃銀勞動者。（五）對於大量的所得的累進稅等。此修正派的運動，給了十分誇慢的馬克思主義以非凡的動搖。輕躁的社會主義反對者，因此便說社會主義學說已破產。但修正派所唱的，不是社會主義的排棄。他們所指望的亦在社會主義的新社會的建設。惟馬克思主義唯物，修正派反之，他們加入了理想的精神的要素；其實行方法則不依階級爭鬥而依社會的民主主義及集產主義的手段，兩者的差異，祇有這幾點。

社會改造的原理

(Principles of Social Reconstruction)

現代英國的哲學者，社會改造家羅素 (Bertrand Russel) 著

社會改造的原理一書，如名所示，是他的社會改造論。寫於一九一五年。此論文的趣旨，他在序文中說道：「我的本意，在於提出一種政治哲學，但政治哲學的內容，是支配人的生活的，與其說是意識，不如說是因依衝動的信念。所謂衝動，可大別之為占有衝動及創造衝動，前者是欲獲得或占有與他不能共有之物的衝動，後者雖有若干價值，或不許獨占。例如欲把知識藝術等給與人生的衝動。故我以為以創造的衝動來築成的生活，

是最好的生活；被占有衝動所動的生活，是最惡的生活。政治組織，給一切的人以很大的影響，故它的構成有棄去占有衝動而增進創造衝動的必要。國家，戰爭，財產等是占有衝動的主要的政治的表現；教育，結婚和宗教——現在的教育，結婚和宗教雖不能說已在適當的實行其努力。——是創造的衝動的主要的政治的表現。故所謂解放創造的衝動一事，非得是政治和經濟的改造的原理不可。我是從此信念而草此講義的」。

此書的第一章，是生長的原理，他首先反對把此次大戰亂的原因歸於德國的暴虐的一般的見解和以之歸於各國政府的野心的和平主義者，他却歸在人性的基底的衝動，並指摘出參加於戰爭的國民，都是依侵略的衝動和對於侵略的反抗的衝動而行動的。這些衝動當然是可以制御的，但從來的

制度是不完全的，且把人的其他的善的衝動壓伏住了，所以此次便爆發了起來。近代的實業主義和社會制度，排斥衝動，依目的而來強制我們的生
活，並欲涸乾我們的生命的泉源。然而這種不自然的外部的強制，反而常
使人走於殘忍的其他的破壞的衝動。並說這次大戰便是一個好例。他更論
及積極的和平主義者，說他們雖不是缺少好戰的衝動，但他們是持有壓制
住好戰的衝動的堅強的非戰的衝動；此非戰的衝動，是以協動的精神來改
良個人間的關係之物，其根本條件，是本能的愛和共通的志向。在此二個
根本的條件之內，共通的志向是本能的戀愛或本能的嫌惡的結果。即生物
是以本能的親愛來結合的，共通的志向則成立於其上。且二者在什麼地方
都有相關性，互相以密切的步調來現於人生之中。使能給這些人生以和平

與幸福的衝動和志向多多長成的社會的事情，才是重要。社會主義者謂依單單的經濟組織的更改，這樣的社會事情便能構成，可是人所要求的，不單是物質的富。是比較更多的自由，自發的協力和非本意的屈服的減少。故今後的制度，非是為實施此制度的助手不可。

其次第二章是國家論。國家的本質，是人民的集合的容器。此容器有二個形式。即法律與警察等內部的形式和依陸海軍而成立的戰爭那樣的外部形式。那麼人為什麼要服從國家的權力呢？第一是對主權者致忠誠的種族的感情，第二是內部的犯罪和無政府的恐怖，對於來自外部的侵略的懼怕。第三是傳統的養成的愛國心等。可是這些感情，非得讓席於更廣大的世界人的感情不可。近代的國家，是依如此狹小的感情而組成的，都是軍

國主義的，很忠實於私有財產制及資本主義的維持。故近代的國家因權力過重而作了種種的害惡。對外的侵略，戰爭的能率的增進和壓迫無視個人的意志等便是。少數專制的傾向，當然也是一種。

那麼這些害惡是從什麼地方來的呢？那是因了權力的為國家主要的目的的一事實。因為在各方面權力都成為國家的要素。所以我們有矯正此權力的過剩的必要。那麼，國家的積極的職分是什麼呢？可以概括為兩個原則。第一，為人類社會的幸福起見，有至某程度止一般的處理的必要的時候，這時候國家有維持此某程度的事物的權利。第二，國家作法律的維持，若不超過此以上，則使許多許多不正的事情變為可能。此不正的事情，現在雖已由被害者的反抗而解決了，但國家需得善為預防。

含於第一的事情中的，爲衛生的設施，義務教育，科學的研究的獎勵等。含於第二之中的，爲經濟的不正的滅却。這些積極的職分，可能的話，有使各種自治機關去實行的必要。故勞動組合，消費組合，同業組合及大學聯合等，是很適要的。增大這些積極的政治的自主性，若以國家爲聯合政府或仲裁裁判所，則國家便可限制自己，在各團體的利害競爭之上作解決，對於個人的壓迫，自然消滅了。

第三章是作爲制度的戰爭。羅素謂在許多文明國裏，常常有二種勢力相協同而惹起戰爭。其一是戰爭熱，例如對於德國國民的戰爭所取的態度。他們證明了是在彼此戰爭熱所驅使。其他是少數權力者的一種功名慾和權勢慾；這是在社會上有重大的勢力的人所喜歡發現的。他又論到若在文明

國民之間有了根深的和平的熱愛，則惹起戰爭的種種勢力便容易抑住了。他更由資本家和勞動者及政黨的爭鬥，促進了社會的進化的理由而肯定之，是認工團主義的，和在實業管理上須輸入民主的傾向的思想；和平主義者非先充分考察「怎樣維持一國的和平」和「怎樣維持世界的和平」的二個問題不可。故欲終止戰爭和維持和平，舍世界聯盟外無他法。世界聯盟成立之後，世界乃結合為一個國家，軍隊在全世界也祇有一個。欲戰爭便不能起來。倘若各民族間起了什麼爭端，則統一的中央機關自會抑制的。這是聯盟結果的當然之事。然聯盟的期待，真是前途遼遠。爲什麼呢？因爲人性的根本，是有爭鬥的本能的，各國民各有特殊的本能的親愛和共通的歷史以及共通的誇耀物，不容易讓給他國民。

第四章爲財產。羅素引用了吉辛的小說而敘述現代人黃金崇拜的傾向的強烈，更論到拜金主義的爲殺戮生命力之物，我們欲除絕此拜金主義而使生命力伸展，應如何才好。他說拜金主義虐殺各人的天性，使人熱中於無意識的事業，爲了滅殺性格和天賦的才能的苦鬥，人和社會乃衰退，成爲荒涼寂寞之場。更指摘出現時的資本主義的實業制度，祇以生產率的多量爲目的，缺乏分配的公平，和對於生產者所能堪的生活，生命力及進步的可能自由和刺戟等重要條件。

欲改善生活的一目的，若現在的實業制度經濟組織不更改，決不能貫徹，今日各個的大都會，是人類滅亡的中心。這是許多學者舉出了統計而說明過的。社會主義者的改革方法，爲公平的分配制度和土地及資本的國有

。在實際上，今日的分配制度已沒有辯護的餘地。在現代，遺產承繼權，對於借出去的資本收以利子的權利，出租土地後收以利益的權利等，都堂而皇之的被承認爲正義，用法律來維持行使。因之多數的民衆被生活所困，祇有少數人才享樂生活。而這些一切的惡權利，均立於私有財產制之上。擁護土地資本及其他一切財產的無限制的私有的現制度和法律，非努力加以改變不可。資本家雖憤慨於對於生產限制的職工組合的規定，但他們若不給使用人以參與事業的目的和計劃的資格，他們是沒有憤慨的權利的。然像馬克思派社會主義所唱的個人的資本企業的全廢，也不十分必要。不過加資本主義的權力範圍以更大的限制，把世界實業的一大部分管理於民主的制度之下，是必要的。經濟上的大組織，非肯定之爲文明社會的根

本要素不可。欲把管理權集中於一點而使之爲獨裁的，那是非常錯誤的。獨裁的資本主義，實不容不撤廢的了。

資本家的目的，在多量的生產和最低的貨銀，勞働者則欲少作生產而多得貨銀。這樣根本的利害和目的相反的兩者，如何能得和平呢？勞働運動和社會主義運動，是欲除去兩者的根本的矛盾的原因的運動。

此種運動也有二種。即共同經營之運動和工團主義的運動。前者的運動雖已進至相當時期，後者的運動則尚在幼稚。可是共同經營的運動雖能把賃金制度及於廣大的範圍，但應怎樣。在怎樣的事情上此法則才可適用，是不很容易發見的。在這種時候，反以應用工團主義的原理爲容易。

共同經營的時候，動輒容易壓迫個人的個性，但工團主義的時候，則各

人是十分自主的，且均有經濟上的發言權。

要之，現在社會制度的弊害，在需要者，資本家及生產者的利益不一致。且和社會的利害也都不一致，故發生了種種的騷動。共同制度，使需要者和資本家的利害不相衝突。工團主義使生產者和資本家的利害相一致。但無論那一個，欲使三者的利害不相馳背，且更使之與社會的利害相一致，是不可能的。故它們雖不能除去實業上的爭鬥和居於仲裁人的地位的國家的要求，比現在的制度已好的多了，所以若能利用此二個制度，也許能一掃今日實業制度的惡害。

羅素論至此，謂如此改造過來的制度，雖可除絕地主和資本家的壓迫，但不一定能得到平等的分配。這當然不是人類最後的目標。不如稱之為一

種基礎。即是使我們的創造衝動充分的自由生長及伸展上的一種骨組。作者自信依了此種制度，能使人的自由的生長和前述的三者及社會的利害相一致。這是他的結語。

第五章是教育。教育是形成我們的思想 and 性格的重要之物。但在現今，則社會改造的二大原理，正義與自由，尙未被教育的世界採用。第一，教育者非得對於幼少者的生命有尊敬之念不可。因若無尊敬之念，便把自己的趣味和性格強灌於幼小者，束縛其自由，虐殺其天分和素質。今日的教育，是不理解少年少女及青年婦女而祇以某形式來強之某型之物。那便是因為教育者沒有對於在年幼者的生命的奧底的尊貴的個性的生命力，生命原理的尊敬之念的緣故。現今各國的教育，因欲置國家，宗教及某制度於

優勢，都含有一些政治的動機。尤如歷史，各國都編得於自國有利的而以之教授學生。這都是現代教育的束縛兒童的自由，不尊重個性的證據。且祇以經濟的成功爲真的成功，以知識和才能爲儲金的人口，教之以在某制度和某階級中意識的或無意識的追從，欲把人破滅。那是因爲教育的離去本來的使命而欲維持過去之物的關係。將來的教育，須不受任何的支配，祇以兒童爲主，充分的發揚其創造力，養成其愛真理的心理。

第六章是結婚與人口問題。羅素謂英國的輿論和法律對於兩性的關係，尤如結婚生活，是很表面的，實在呢，男女的自由已被束縛得不堪了，因之誘起了種種罪惡，與小孩以惡的影響。又謂法律祇在小孩的問題中被許其講到結婚，不能管到男女間的道德。因男女間的道德，是應根基於習慣

和聖經的文句的，不是基於社會的要求的。

他更從底下三個理由，即(1)小孩養育費的浩大。(2)因妨害自己的活動，故六喜日已有小孩的婦人漸漸增加。(3)因婦人之數的過剩，大多數人都不

能結婚，的三理由，謂馬爾塞斯的人口論，至少在歐美的文明國是不必要的。欲增加民族的最良分子，非得以小孩的養育費全部命社會負擔不可。

因了小孩養育費的憂慮，生產率乃改低。當然，倘若國家去支配了小孩的養育費，先去檢查小孩的父是誰，從優生學的見地上若認之為有望的，那麼國家非得有要求相當繼續此關係的權利不可。可是此關係當然無一生繼續之理，離合的須依兩者的意志，也是不必說的。這樣說起來，就是不結婚的婦女，也可以生兒子了。許多不自然和不幸都得免除。羅素謂實施起

此種新的制度來，當然要遭到教會和道德家的猛烈的反對，但此種制度，不必立即施之於全體。可先去試驗的去實行於社會上特別必要的部分，然後參考及實驗的結果，依次的推廣。倘若生產率過分增高的時候，可嚴密其優生學的條件的標準。

羅素以爲把人的微妙的「種」和「性」的問題和植物的種子問題那樣的以實驗的態度來處理，是不對的，但他所說的，的確是實際的，立於正當的性道德觀之上的。

關於性的關係的結果所及於男女的生長的影響，羅素謂現在的結婚制度，其大部分就是說它不妨害男女的生長，也不能說它在助長男女的生長。真的結合，非依真的愛不可。愛是確定結婚的真的價值之物。但最善的結

婚，則有一種超越了愛的目的。即不斷的生長的，和人類的努力的爲無限一般的，使各自無限的生長那樣的性質之物。愛與這樣的無限的目的結合了，才有真的莊嚴和意義。可是現在的法律，經濟組織和風俗，祇使人更加墮落。欲改善性的關係和提高人的素質，有建造小孩的產生基於社會的義務的思想那樣的新組織的必要。此新組織制度，當先除去了避姪和種種引起秘密的諸原因，不使兩親有重大的經濟的負擔。但就是在這種時候，自由也必是新組織的基礎。

第七章是宗教與教會。宗教的一部分是個人的，另一部分是社會的。即新教徒爲個人的，舊教徒是社會的。此二個傾向混和了之後，宗教才能成爲支配社會的大勢力。可是在過去，宗教雖曾支配過社會，但是偏狹的，

不是立於兩者的十分親和之上之物。在現在，因了僧給的職業化和商賣化，宗教和教會都已不是社會支配的動力了。我們所要求的，不是以守形式的儀式和迷信的禁制爲後生大事那樣的硬化了的宗教。我們所要求的，非得是立於確定了的人生觀之上，燃於人類愛和改造的熱情，不斷的基於獨創，希望和自由的感情的積極的宗教不可。

第八章爲今後的努力。羅素所說的，差不多已盡於此了。約言之，即他先論現代文明的根本上有許多缺點，說世界有作經濟組織及人生哲學的更改的必要。至於應該怎樣改進，則謂衝動有占有衝動及創造衝動兩種。占有衝動，是財產獲得的衝動，創造衝動是藝術家的衝動。創造衝動多而占有衝動少的生活，是最善的生活。故將要到來的新組織新哲學，需得建

設於此條件，此自覺之上。而應負此有意義的使命的，是我們。尤其是充滿着許多活力的青年。生命非得生自青年的靈魂不可。

近代烏托邦

(Modern Utopia)

英國現代最大思想家韋爾斯 (H. J. Wells) 著

韋爾斯的近代烏托邦可說是一部介於小說與論文之間的文字。作者在此文外還寫有二三篇可視為烏托邦的小說，故此書可說是一種烏托邦論。要一章一章詳細地介紹起來；是不可能的，現在且介紹其概略。

近世烏托邦的地理 近代烏托邦的理想社會，和達爾文以前的大不相同。在達爾文以前的烏托邦，其社會享受着不定的，不變的幸福，住於其中的人民，是有同樣的幸福和道德的一樣的人，且也是同世紀的人，像這樣

的社會，就是神，也會感到倦怠和疲勞的罷。但近代烏托邦則不是如此的社會。假定它是和摩里士的理想鄉那樣的，人的性質和自然的狀態改換了，什麼人都不想作惡，自然豐饒，陽光鮮麗，但此黃金時代尙不能脫此時間和空間的限制。第一，好像在現社會上所看到的，吾們，無論男或女，欲脫離人性的限制和人性的束縛，是不可能的。欲活動的「意志」，永久不能脫出時間和空間的束縛。加之，有人性的冷酷，有自然的狂暴。在這樣狀態之下的世界上，欲建造我們的社會，有不可意測的事變，和不幸。但我們却認定了這樣的世界，欲建造新社會。故這種社會不是空想的社會而非是現實的社會不可。但理想的社會，至少和現今的現實社會有些不同。人是允許其自身的意志的自由。故於人的生存上爲必要的一切設備，

也自由的設施起來，家屋，道路，衣服，運河，機械，或法律，習慣，傳說，或學校文學，宗教的組織，甚至信條，習例，人都得加以變更。這是新舊烏托邦的空想家的主要的假想，柏拉圖的共和國，摩亞的烏托邦，哈愛兒的「阿爾屈里亞及貝拉米的未來的波士頓」，孔德的大西共和國，海爾嘉的自由國，嘉貝的「伊加里亞及康伯奈拉的太陽之都」，都是建築於自傳統的習慣，傳說，束縛中解放出來的假定之上的。此種思想的價值的根柢，在於解放和人類的自由。但從來的烏托邦思想有一個共通的缺點。出現於此等社會中的人物，全沒有現實社會的血和熱。他們沒有人的個性。除了摩里士的理想鄉外，無論那一個烏托邦都有美麗的，但無特色的建築物，均整的且完全的文明，多數，健康和美服的人民。但無論何事都沒

有個人的區別。好像觀看維多利亞時代的戴冠式，成婚式，和議會中的繪畫一般，決不能使我們想像它們是現實的。

我們因想：在柏拉圖的共和國中有沒有人希望做一個月的市民呢？對此，我是懷疑的一人。又對於摩亞的烏托邦的市民是否也僅止於一個月，我也是懷疑的一人。個性的複雜的交錯，才是在個人生活上有最高意義之物。而在過去的烏托邦中，從未有過。但萬有若無個性，則必因單調而宇宙之大也必絕滅完畢罷。

近世的烏托邦，不限於一個孤立的地域。從來的烏托邦，例如柏拉圖的共和國，是用國防軍來防禦他國擁護自國的。新阿脫蘭的史和摩亞的烏托邦，在數世紀之間，是和日本與中國一般的向世界孤立着。此外諸家的烏

托邦都是一樣的。近世烏托邦的思想的傾向，和此種永久的區劃出地域的思想適相反對。就是假定在限定的地域之內造起了烏托邦，疫病，野蠻人和經濟力，也必用全力來突破其界線的。也必有乘飛船和飛機的侵入者。故近代理想社會決不是如此被限定的地理上的社會，而是世界上普通的國家。

故近代烏托邦不在中央非洲，南美或兩極附近。而必是普通的地球上的任何一處。

烏托邦故事作者，也說烏托邦的言語是可以明白的，因為倘若烏托邦的言語不能通，則到了那裏必會有像發生敵意那樣的不快之事，這樣的社會已不能說是理想鄉。故人類共通的言語，在理想中是必要的。即基於科學

創意的共通言語，是必要的。世界語，布蘭語，新拉丁語，什麼都不要緊，祇要是像數學的公式那樣的精確的科學的共通語便行。但言語是思想表現的根元，理想社會的人們，也必依其一切的思想表現的手段而用其語言罷。個性的自由，理當發揮的。一切思想表現的變化，才是言語其物的本質。故用科學方法來創造出來的言語，是不適當的，合多數的國語而成的合成語，反是理想社會的用語。那或許是像英語那樣的合成語。卽集盎格羅薩克遜，日耳曼，法，拉丁等國許多言語，必比任何言語都美，意義強瞭且豐富的烏托邦的言語，必以廣汎的綜合語言來表現。

理想社會中的人種是怎樣的人種呢？我們旅行到瑞士國，好像遇到了烏托邦的人似的，烏托邦的人，或許好像是全地球的瑞士人。不過表情恐怕

有些不同。體格或許發達的好一些，但也必是同樣的體格，和同樣的姿態。他們雖自昔就有不同的習慣，不同的傳說，不同的思想，不同的服裝和不同的施設，但也都是人。總之近世烏托邦的人種，是和世界的人類一樣的。

近代烏托邦既已成爲現世界的國家之後，當然也必發生人種間的差異。在柏拉圖的共和國中，則也住有下級的人民，但人種是一樣的。可是在近世的烏托邦的國內，則和基督教的博愛主義同樣，是必包含黑人，銅色人，變色人，或黃色人，及其他一切可有的有色人種，及有一切的體格和姿態的人，有不同的性格的人的。關於此烏托邦的人種問題，當另章詳述，把其全章的要點概括說一句，則理想社會中的各人類，都是在絕對的平等

的地位上的。祇有傳說，理想，思想和目的，才有一些差異。

近代烏托邦的自由 個人自由的一思想，是和近世思想的發達同時長成的。從前的古典的烏托邦的自由，是比較的沒有價值之物。很明瞭的，他們所說的美德和幸福，是完全和自由分離了的，他們以為比自由更為重要。可是在近代思想上，則自由是作成生活的真髓之物。從近代的觀念說起來，個人的自由，是其存在的主觀的捷利，但若一切的人都是社會的動物，則各人便不能得到絕對的自由。有人類的完全的自由的，除了統御全宇宙的專制君主之外，沒有第二人。我們的意志的自由和他人的意志的自由相接觸而相合致時，便生調和。在組織成了的國家中，則相互受權利的限制。所謂個人的自由，不是數學者所說的什麼時候都以相同的記號來表

現的共通之物。在事實上，一國中一般的禁令，有時雖增加國民的自由，有時則也會減少個人的自由。法律少了的時候，決不會多得自由，法律多的時候，也決不會多束縛。社會主義和共產主義，決不會全是規則制度，在無政府主義之下，也不會有自由的存在。假若我們假定法律許人殺人，我們由此得到怎樣的自由呢。

自由的限制，有二個截然的且相反的方法。第一是「禁令」就是「這事你不可做！」第二是「命令」，便是「這事你應得做！」但禁令的一種，取條件的命令的形式，即如做了某事，則非作什麼不可等。但倘若是純粹的命令的時候，那是無條件的，是絕對物。倘若不用禁令，則社會組織惡劣的時候，法律和兩親都惡，就是十三歲以下的兒童，也必送至工廠。所

謂禁令，是自人類的無定限的自由中加以某定限之謂。然其行爲，則許其有無限的選擇。在我們的近代的理想社會中，一定沒有許多禁令的存在。也沒有強制。我們的近代理想社會中的禁令，是什麼呢？殺人，兇行或強迫的自由當然是沒有的。

在理想社會中沒有所謂個人的財產。財產的爲國家的所有，是不容疑惑的。但也不會禁止個人的穿喜歡的異樣的衣裳，或作歡喜的登山等的權利。決不會有連散步的自由也沒有的近代烏托邦。所謂自由的行動，在多數人看來，是生存的特權的最大者，倘若他們祇有一切愉快，安全和道德而自由行動被拒絕的時候，還是一個不幸。

理想社會的市民的自由，雖被某種禁令所限制，因不欲其有矛盾，自由

的特別的地方也需有其特徵。然自由行動的權利和自由亂動等，是應得區別的。我們在摩亞的烏托邦中，知道他有和反對共產主義的亞里士多德的議論相一致之點。又在來自亞里士多德的叔本華的思想上，也表示出人間生活的太被束縛和太自由，兩者都是不幸的思想。恩彼杜哥兒史則謂在人的生活之中，除了愛與憎，率引和反撥，同化和固執的差異之外，別無他物。自來烏托邦的共通的缺點，是不認識差別和不知道個性。我們雖承認共產主義，個人主義及一切理論的有其理由，然而在實際的世界上，多少除了個人主義的世界外無他物之存在。既無絕對的正義，也沒有絕對的惡。沒有什麼質的問題，祇有量的問題。普通的文明人，均同時燃燒着對於自由行動的欲望和作一定的獨居的願求。現在且一述此二者是有雙方的調

和點的。

願絕對的孤居的願望，恐怕不一定是非常熾烈或有永久性的罷。人雖有喜非不愉快的孤獨的，但大多數還有羣居的本能。

像狗，像膽小的婦人，又複雜的近代人的某種典型的人，在獨居孤棲中感得了愉快。然在近代人之中，則欲獨居孤棲，是一個特異的例外。

人在過去中的通有性，是在有共通的信念，共通的儀式，和共通的慣例上是相一致的一點上。同樣社會的人，穿同樣流行的衣服，用同樣方法行動，同樣的戀愛，同樣的崇拜，同樣的死亡的一切人民，那白人，黑色，銅色人種的自然傾向，是均整一致，作出了一個祇要稍一離去社會的一般規則或道德，便極不加以同情的傾向。作奇矯的服裝和作古怪的行爲，

使有保守的傾向的社會發怒。可是比此更爲創發的，且有企業的思想的傾向，在各時代中用做革新。

近代烏托邦的經濟 倘若近代的烏托邦是世界的，則在勞働力和生產物的交換上，中間物的貨幣，是必要的。但摩亞的烏托邦沒有金錢，里古里格史的史巴爾達國，則有鐵錢。就是近代的烏托邦，作爲貨幣的金貨也是必要的。若把金錢用的正當，則於人的生活上是有益的。在文明社會中，金錢支配着社會的營養。

在貝拉米的波士頓上，則不用金錢而發行一種勞働券，請求的時候可由中央倉庫中自由供給其貨物。

但當決定金錢的價值時若用舊來的方法，是不完全的。以金作爲標準貨

幣雖佳，但因金的產額的多少而不免發生變動。有人謂欲補此缺點，則決定貨幣的標準價值時，與其用有形之物，無甯用無形之物，即可以「力」代之。總之，在舊社會中，則社會在擁有有形之物的人的支配之下，但新社會則在擁有無形的力的人的支配之下。

煤，水力和土地等的天然資源，雖移至地方政府經營，但「勞力」又怎樣呢？近代烏托邦的地方政府，就是從來的「國家」，故國家先把國民的勞力供給於國營事業，其次供給於世界共通的中央政府的共同事業，再次則供給於一般的公衆。國家間，國家與世界間，以及國家與個人間的需給的決算，則記入於大規模的賬簿，但計算的不是金，而是數百千萬的力，現在若假定流通貨幣的地位被力的單位占去了，則實際上必遇到賣買的

觀念消滅的大問題。總之，在我們的烏托邦中，則普通的商品的生產及分配，是力之轉位的表現。現在在烏托邦中應論到的，是作為烏托邦的全貨幣的，價值的標準的「力之觀念」，應如何被應用。於是各地方應發行勞働紙幣，勞働紙幣的支付，有一定的高額，決算入前年度的地方廳。紙幣發行的能力，與償還同時一新。

在沒有國境，有許多許多的移民及自各地方解放出來的住民的世界的烏托邦，勞働紙幣在各地方都有同一的價格。為什麼呢？因為欲就職的人，都不絕的走至「力」低廉的地方去。因而可把某一定時間全世界中的流通金貨來評價勞働紙幣數百萬的價值。選經濟界的狀態在十分平靜之日，布告金貨與勞働紙幣的價值的比例。這一天，金貨 Point 收買完同數的勞働

紙幣。同時禁止舊金貨的某定數以外的流通，政府也不能作再鑄。這貨幣一時乃成爲標準貨幣。將來「力」的新標準價決定了的時候，這貨幣在某程度上也可成爲標準貨幣。

烏托邦的經濟學者，有與一般世界的經濟學者完全不同的定義。這段我的說明非常困難。倘若把我的論據放於此等理論以上，則我的議論必成爲變化錯雜，如夢一般的文字。但我們感到了一個一般經濟學者不得知的正當之事。

雖僅是二三的一般經濟學者，但他們都自己的退出政治學和愛國主義。他們的先入觀念，什麼時候都是世界的貿易。烏托邦則否。世界的國家是不能輸入輸出的，它是從天下落來的。

新基督教

(Nouveau Christianism)

法國社會主義者之祖聖西門 (Saint Simon 1760-1825) 著

在新基督教一書中把基督教所含有的歷史的社會的意義，如下述的批評，我們在此批評中可以很明白的看到了基督教的精神的史觀。

「人類是不斷的進步着。但進步的行程，常常異其趨向。也因為人類知識的增加和人類文明的完成，不能用同樣的手段。由歷史的觀察，我們得到下述的教訓。自十五世紀到今日的歷史的進步，與基督教發生以來到十五世紀的發展，完全不同。

基督教發生以來以至於今日，其間人類多半沒頭於普遍的觀念之組織化中。即立與家門的貴族制相對立的才能的貴族制之優越的基礎。更爲了要使一切個別的關心隸屬於全體的關心，乃沒頭於使普遍妥當唯一的基本原理普及普遍的制度之構成。——在此全時期中，個別的關心，個別的事實及第二次原理之探究，均被置之等閒。凡作此等原理之探究，在一切精神的活動中，大被批難。而構成了次述的支配的見解。即第二次的諸原理，不得不從普遍的諸事實及普遍的諸原理中導出。（這是在事實上完全是思辨的見解）又人的精神，沒有確立於充分根據的哲學上的真理的手段。∴這種見解，爲當時一般人所有。

魯坦爾的革命的結果，在歐羅巴此種精神之權力崩壞以來即十五世紀以

來的人的精神，與普遍的觀念，已經絕緣。於是都固執於特殊性，沒頭於各個事實，各樣社會階級之個別的關心之分析；而專念於可作為各部門之基礎的第二次的原理之確立。在此第二時期之經過中，關於人類的普遍的事實，原理，及關心等的考察，要之不過是漠然而為形而上學的穿鑿。於是便產生了對於人類的精神的進步及文明之完成，此種穿鑿是不能有所貢獻的意見。……因而普遍的事實，普遍的原理，普遍的關心等的攻究，都被付之等閒，而便發生了一種重大的惡害。此惡害產生了我人的自私的慾心，到如今更支配着一切階級及人類。……今日的政治之病患，即此自私慾心所帶來。——使一切為社會盡力的成為苦惱的病患，使君王奪去貧民的貨銀的大部份，以之滿足他個人的慾望及廷臣與軍人的慾望的病患，把

藝術家大企業家爲社會而做的直接且很明瞭的功績應得的名譽之大部分給了王侯門閥貴族的病患，凡此一切，都是由自私慾心所產生的。」

聖西門承認原始基督教爲了社會生活的調和統一所做出的偉大的功績，欲依在現代使此教義復活而救革命後的混亂。他以爲基督教教義之中心思想，盡於「各人行動如兄如弟」的一語中。苟爲基督教教徒者，都應有以貧民階級之肉體的及精神的運命之改善爲目標而努力的義務。宗教有把社會引導到極貧階級之運命的可及的迅速之改善，那麼一個大目標去的使命。基督教向其信者說：應以立定貧人之運命的可及的迅速之改善爲最終目標。耶穌說：盡一切之力，而謀社會中占多數的階級之幸福的增進的人，應給以永遠之生命。基督教有激勵天主教的僧侶，其他宗教團體之僧侶及

社會中一切的成負去爲社會盡力的使命。是故一切僧侶，都有傾用他們一切的精神的力及其他手段，依說教及個人的對話，把下層階級的境遇之改善，必然的會增加上層階級的幸福的信條，說給一般俗人聽的義務。……人口之極多數，一向就能够參加比較上滿足的生活狀態。並且富者依貧者的幸福之增加，能使他們自身的幸福增大，以這樣重大的事實，可喚起一般人的注意。

聖西門以爲舊教新教，都成了忘却了此基督教的根本的精神的墮落的宗教。他們雖以基督教徒自任，但其實都不外是異端邪教之徒。聖西門因而很嚴厲的批難他們。

他的新基督教，是現世的宗教。有濃厚的經濟的色彩的宗教。以使貧民

階級的境遇，向現世發展爲唯一無二之信條。決不應在貧民之中，說神的恩惠，而使他們得在窮困中安心立命。他在產業中，找出了改善貧民之境遇的手段。根據「各人互相如兄如弟」的信條而經營產業時；那裏便能建設一個希望中的地上樂園。建設此樂園之責，在產業階級的雙肩上。使產業階級不爲私利私慾之囚，這是新基督教徒（即聖西門主義者）的使命。

聖西門想把未來社會，築於新基督教與產業階級之提攜上。

商業總論

(Essai sur la nature de Commerce engeneral)

康梯龍

(Richard Cantillon-1234) 著

重商主義的晚年，即重商主義與重農主義的過渡時代中，由經濟的見地看來為最重要的最著名的著作，是康梯龍的商業總論。我們在此書中，可以見到學者之思想上的傾向，由重商學派的狹隘的國民的見界，而進展於自然自由主義派之廣闊的國際的方面。他的學說，給重農學派以很多的影響，有些地方很像繼續了凱納氏的衣鉢。故一般學者，多以氏論為重農學派之鼻祖；但其論旨，往往有類似重商學派的論調的地方；故此次還是以

彼揭爲過渡時代的經濟學者，較爲得當。本書由三部而成，第一部說明富者爲何，賃銀相異之理由，價值，人口與食物之關係，金銀之所以適合於貨幣。他對「富」下定義道：「富」者，不過是生活之便益和快樂耳。他以爲土地爲「富」之本源，勞力卽生產「富」之力也。他又以爲對於勞働之需要，可以決定勞働的供給，而斷定生產費爲一切勞務及貨物的市價之所以決定者。他說明各別職業有賃銀之差異，是因了學得的時間之長短。學得的費用之多少，職業之難易，職業之危險程度，從事於職業者的信用之程度等幾個原因。此說在後與亞丹斯密司所精細說明的完全符合。其他，他又把價值分作實價與市價，說明實價依生產費而定之，市價乃依了需要供給之關係而決定。此說在後與穆勒之說相類似。他又述人口與食物相

比而消長，此和馬爾薩斯人口論的主旨相同。至於他所論金銀因有用，美麗，堅牢，便於運搬，得分割，易保管，易認識，不能生產與此品質同樣且廉價之物，故最適當於貨幣。此論與在後齊本斯的貨幣說無異。他在此書的第二部第三部中說明都會與田舍的物價之相異，金銀發見之於物價之影響，國外貿易，國外匯兌等項。康梯龍氏的洞眼，一直觸及經濟問題之機微。給後世的經濟學者以成爲一家的動機者不少；故齊本斯氏把他評爲亞丹司密斯的學說起因於凱納，凱納之思想則胚胎於康梯龍。又激賞他的關於國外貿易，國外匯兌的議論，與各森氏的匯兌論比，也無遜色。但倭鏗則以康梯龍不能脫重商主義的臭味，而把他貶黜了。是以康梯龍氏在經濟學史上的地位，學者都各異其說；不過他貢獻於經濟學之功勞的鉅大，

則爲大家所共認。以彼爲經濟學之鼻祖，或失之過賞；若稱之爲經濟學之
開拓者；則固無絲毫愧色也。

模倣的法則

(Les lois de l'imitation)

法國泰爾特 (Gabriel Tarde 1843-1954) 著

依泰爾特說，一切宇宙人生，其成爲科學的對象，必具備反覆的條件。不反覆的因果關係，不能成爲科學對象。宇宙恆常，就是反覆。但此種反覆，須在反覆推移之中，有一些破壞的動因，使之不能作同一的反覆。這是對立的現象。然此反對，也不能單以對立而終，必要達到何等順應。在這個地方，才能有創造的進化。他在那種現象中，認識了宇宙的三大形式。即物理現象，生物現象，及社會現象。本書所說的，是社會現象。他對

於社會觀察的特點，在極端的採用心理，和英美的社會學有顯明的差異。他在反復，對立，及順應的三法則中，最重視的，當然是反復，但他以為社會現象中的反復，就是模倣。對於這個，可說是「社會的對立」是論爭，競爭，及戰爭。他解社會的順應，為發明。論爭當然就是表現於言語上的對立，那是什麼地方都可看見的，但在經過中，對立漸次融合與擴大，普通都一步一步的進於上級的裁決。例如：由局部的習慣律，進至地方的習慣律，最後達到國民的法律。他又解競爭為「利益之衝突」，大抵是經濟的對立的意思。競爭有三種情形：（一）生產間的競爭。（二）消費間的競爭。（三）生產者和消費者間的競爭。據泰爾特的意見，這些競爭，也不過是達到更大的調和的過程，性質上最根本的生產者間的競爭，也不

過在達到更大的協力的傾向。戰爭，也是達到世界和平的日程。所以對立不過是手段或條件，有了它，真的變化的動因，（即發明）才能促進。就是因爲有了對立，個人的創造，（即天才）才能發現而活動。就是在對立的東西之間，研究發明它的必然的聯合，導至更進化的順應。而成爲一切社會現象的基礎，這種社會的反覆，就是模倣。所以「從社會的見地看起來，一切都是發明，或模倣。後者好像河，前者好像是河之源泉的山。」然發明所以能成爲發明，完全祇限於它的被模倣時，在此意義上，發明不過是對於模倣的「有效果的干涉」。那末，模倣的法則，是怎樣的呢？決定模倣的法則和發動的，有三個條件：（一）模倣的傳播，是由中心點幾何數的擴大。（二）模倣推移，是依了人衆對於物理學的生物學的特性而作

特殊的屈折。(三)社會的影響。前二者是物的條件，在本書的範圍以外。作為泰爾特的社會觀的中心，同時在社會的心理學上很重要的，是第三的社會的影響。他把這層條件，別為論理的理由，與非論理的理由。依論理的理由，模倣是指各個人自己的現在的生活上可承認其為最有用，且真實而採用時而言，是把進步的順應實現社會上的活動。非論理的理由，可區分為自內部進至外部的模倣，和自優者至劣者的模倣。所謂自內部至外部，是在某事象的結果和觀念，先被模倣，其次是它的方法和表象，都有被模倣的傾向。所謂優者劣者間的模倣，是劣者對於社會的優者，結合了權力和富的觀念而模倣的傾向。這許多模倣，全不是產生理智的論理的採擇的結果而生出來的模倣。泰爾特至此乃達到以社會現象為模倣的思考。

運動及一般的運命之理論

(La Theorie des quatre

mouvement et des destinéesgénérales)

法國空想的社會主義者富利埃 (Charles Fourier 1772-1834) 著

據富利埃氏說，本書是他所發見的新理論之鳥瞰圖；尚須發表八篇長論文，補充本書。他的這一個計畫雖未成功，但他在後來所發表的許多著述，確都是展開於本書中的思想之解說，及此種思想之補充材料；也有反駁對於他的學說之批評的。本書在論理學上說來，雖有許多不明確之點，但在上述諸意義上，殊為一般學者所重視。而在描寫人類解放中確信着自己

的使命的年青的熱情者的感動上，尤被視爲有特別意義。

依富利埃氏的理想，宇宙中有四個運動：一，物質的運動。二，有機的運動。三，動物的運動。四，社會的運動。他說：「物質的運動之法則，爲牛頓所發見。此種發見，比之人類有生以來的一切科學的勞作更爲重要。大家不必爲了把普拉托，塞納卡，盧騷，維爾梯亞及其他一向所謂大思想家的思想忘却了，便悲觀起來。我自己以社會的運動之法則的發見者資格，來指示出人類的行程。」富利埃氏竟以這般堅強的確信和重大的抱負來闡明他所發見的法則。但他所發見的所謂社會的運動之法則是什麼？

凡人都有自然（或神）所給與的幾多的本能或衝動或慾望。富利埃氏列舉人類的本能十二種，以之分爲三羣。第一羣由最低的本能五個所合成；

即所謂五本能，與五官相照應。五本能者，嗅，視，聽，味，觸是也。他叫此本能做感覺的本能或快樂的本能。是依個人的健康和富裕而能滿足。

第二羣的本能是由比較的高級的本能四個所合成，即友，愛，名譽心，家族心；他叫此本能做精神的本能或集合的本能。此種本能，依人的結合成小團體而得滿足。

第三羣由最高級的本能三個而成。便是 *Passion cabaliste*, *Passion papilote*, *Passion composite*。○ *Passion cabaliste* 是使人對着唯一的目標，一心的直進的本能。如發明家，便是依從了這個本能前進的。此本能名之爲競爭的本能。第二個 *Passion papilote* 是欲求變化的本能，第三個 *Passion composite* 是結合的本能，是促進全體的幸福的本能，也是努力走向一般的

善的本能。此三羣本能中最純化的，是叫做 *Séries passionées* 與集合的本能不同，不能以小團體來滿足；只能依了全人類的結合，才能得到滿足。右述諸本能，乃單爲人的幸福設想的神所賜與的，所以本來是善的。富氏說：「我們的本能，雖則是如何的差異，但因是神所賜與的，所以是善的。只有把本能引導到與本來的進路相異的方向去的文明是惡的。」一切自然的本能，在用着適應此本能的要求的社會秩序之下，是德行的。」爲了要現實社會的幸福，以爲非把人的性變動不可，這是謬誤得很利害的。」於此我們見到了富氏的極端的自然主義的思想。

社會的幸福或人的幸福，得因本能之完全解放而達到。至於本能之解放，決不可把社會引到無秩序和混亂中去。蓋 *Séries* 的本能，是要全人類的

結合和社會的調和的本能。富利埃看來，依集團及人類的結合才能滿足的本能是人所本來有的，這；便可見到富氏之理論與個人主義的自然法說的顯著的差點。

富利埃氏所發見的社會的運動之法則，大體如右述。