

社 會 哲 學 史

Charles A. Ellwood 原 著
瞿 菊 農 譯 述

商 務 印 書 館 印 行



蔡平著

00436

12.039

社會哲學史

Charles A. Ellwood 原著

瞿菊農 譯述



商務印書館印行

63330

中華民國三十五年十二月重慶初版
中華民國三十六年二月上海初版

* 版 翻 *
* 所 必 印 *
* 有 究 *

社 會 哲 學 史 一 冊

◎(1855 滬報紙)

History of Social Philosophy

定價 國幣 陸元

印刷地點外另加運費

原 著 者 Charles A. Ellwood

譯 述 者 瞿 菊 農

上海河南中路

發 行 人 朱 經 農

印 刷 所 商 務 印 書 館

各

發 行 所 商 務 印 書 館

序

社會哲學的故事，人對於人生關係與人類的起原與運命的思想的故事，比哲學的故事更有趣，因為與人生福利關係更親切。人對於宇宙、心靈、及其個人生存之意義，當然有極深刻的興趣，然而較之關於他的組織制度，他的文化，與他的歷史的意義之思想，對於他的福利更有深切的意義。

然而此故事太長，一本書說不完。而且現在剛開始有人寫。即就領導西洋文明的社會思想的大潮流說，這句話也是真的。至於其他文明與民族的思想，我們現在知道得還很少。不過我們知道必有思想以領導其文化與制度的發展。因為即使承認有不自覺的適應的成分，必有某種思想，某種社會價值之哲學，以指導其組織制度與人生關係之發展。不論無意識的作用在人類歷史上有多大的成分，各地人類均有其社會價值，并且總有一種思想理論作社會價值的根據，擁護此種種社會價值。美洲紅印第安人如此，南洋島民如此，非洲黑人亦復如此。印度與中國社會哲學尤其豐富，在若干方面與西歐所有者正相類，可惜缺少科學方法。

除西洋社會哲學外，不準備涉及其他文明與民族的社會哲學。俄國與近來的社會哲學雖與西洋社會哲學有種種親切的相互關連之處，也只得略去。特別注重西歐四國所發展的社會理論，即英國、法國、義大利與德國，凡此都以希臘思想為泉源，當然應該注意。控制西洋文明的社會傳統的為此各派的社會哲學，故與其許多社會問題亦參互錯綜極有關係。

我們說此書是為社會哲學的故事；而不說是社會學的故事，因為依一部分社會學者之見解，科學的社會學之發達是近數十年來之事。不過將來我們可以見到自亞利士多德以來，西洋各國的社會思想未嘗不受科學方法的影響。然與一般哲學之發展以及各種哲學的涵義關係太密，不如大體上稱二十世紀以前之社會思想為社會哲學。而我們亦可以毋庸劃清哲學與科學之界綫，而歷史上一科學不應與哲學分離，哲學自亦不應與科學分離。

雙方原是連帶發展的。「佛林脫教授所謂「祇有科學努力成爲哲學的纔能發達，猶之哲學須努力成爲科學的纔能發展」的話，在社會科學上表現，尤其明顯。

此書所討論者至二十世紀開始時爲止。要想評論同時學人的辦法總不甚穩當。相離太遠，不易有適當的看法，在社會科學上尤其如此，因爲各種看法不同的人都在同一範圍內進行研究，恐怕要很久纔能得到意見相同的論斷。整個社會科學的範圍，爲一辯論的範圍，此一歷史的研究之一種目的，即在希望能對於現在各方面論戰的來源有所指明，如其可能或可對於若干論戰的問題的解答，小有貢獻。

此爲一本社會哲學的故事，所以對於各門社會科學的界綫並無十分謹慎的分畫。而在社會思想發展之初期亦不可能，正如斯賓塞之言，社會思想亦是由同而異，由不確定而到確定。最初的特徵是以宗教爲主的，後來是以政治爲主的，近來是以經濟爲主的。但社會學的主要問題仍爲分析研究之綱要。

因爲種種理由仍採用傳記方法以說明此發展的故事。於社會思想史選擇特出的學者，陳述其理論之綱要，略述其思想發生的情境。採用傳記方法之一個理由，即可以見到個人一生中各種遭遇適合的事情與其思想之影響。嚴格的個人之一生之重要性；然而我們希望能表明一生中特殊遭遇對於一人之思想有極重大的關係。承認此點並不足以使我們不充分承認一般社會的文化的情況之影響，亦不足以使我們不推溯西洋文明中社會的與政治的傳統之成長。此書之目的，即在研究評衡西洋文明中社會思想之大潮流。試探佛林脫教授之說，我們不但要對於西洋文明中若干著名的管理人類事情的規律與原則的研究作歷史的敘述，更要從不偏袒的社會科學之立場對於此中主要見解之是非長短加以評論。

對於每一思想家之一生擬簡單敘述或者對於其社會思想有影響的遭遇，顧到其周圍的一般社會的與文化的狀態，以及對於他或者有影響的直接的以前的思想家。再研究每人的科學方法——或缺乏的方法——因爲思想即不是爲研究方法所決定，總是爲方法所限制的。然後再研究每人的社會起原的理論（假如有）社會發展的理論，社會組織與機能的理論，最後研究其社會秩序與社會秩序之理論。不過實際上未必能系統的遵照此種次序，

因爲大多數思想家的社會思想大體是局部的，很少包括列舉的全部問題。

本書所選的思想家，希望能將一九〇〇年以前西洋社會學說之發展的故事，在可能範圍內有較爲完全的系統的陳述。當然不免略去若干重要的思想家；但爲了解現在西洋社會哲學的紛亂狀態或不甚重要。

即使要說明本書著作所得力的主要的權威也是白費的。孟德斯鳩在他的名著上寫明，他的著作是「沒有母親的兒子」，我們則完全相反，我們的社會哲學史的母親太多，數不清的多，若謂此書的創見，則僅在其解釋而已。

愛爾吾德 (Charles A. Ellwood)

目錄

序

第一編 社會學之前驅

第一章 緒論	一
第二章 柏拉圖	一八
第三章 亞利士多德	一六
第四章 後期希臘與初期羅馬之思想家	二七
第五章 初期與中古教會的思想家	三一
第六章 初期的近代思想家	三九
第七章 霍布士	五三
第八章 清淨教派的社會思想家	五八
第九章 費可與社會進化	六二
第十章 孟德斯鳩	六七
第十一章 杜格	七四
第十二章 休謨與科學的懷疑論	八一
第十三章 法國革命的思想家	八五
第十四章 康獨西與科學的樂觀主義	一〇〇
第十五章 十八世紀德國的社會哲學	一〇六

第十六章	十八世紀後期之英國社會哲學	一六
第二編	偏見的社會哲學家	二五
第十七章	惟心論的社會哲學家	二五
第十八章	個人主義的社會哲學家	三四
第十九章	種族論的社會哲學家	四〇
第二十章	地理的社會哲學家	四四
第二十一章	經濟的社會哲學家	五〇
第三編	社會學的运动	五九
第二十二章	聖西門——社會學之直接的前驅	五九
第二十三章	孔德——社會學之創立者	六四
第二十四章	法國學者對於孔德社會學之反響	八六
第二十五章	斯賓塞	九八
第二十六章	社會學的有機論派	一一二
第二十七章	社會學的衝突論派	一一七
第二十八章	沙慕納與放任主義	一二七
第二十九章	華德與有計劃的社會進步論	一三九
第三十章	後言	一五一

社會哲學史

第一編 社會學之前驅

第一章 緒論

初期的社會思想

凡有歷史記載之民族，對於其本身制度習慣與人生關係均有相當之思想。此種初期的社會思想，是民間文學傳說與宗教之一部。試舉一例，以概其餘。赤痕（Chagene）印第安人爲阿爾基昆族（Algonquian）之一支，輾轉西徙，以達於洛磯山，事實上已回到野蠻生活。但在流傳的傳說中，仍保存若輩對於一切制度、習慣、風俗的起原與方式所認爲圓滿的解說。不僅其部族的組織爲然，即對於家庭生活、資產關係、宗教與政府之形式亦如此。然就文化發展而論，赤痕族爲北美印第安人文化最低之一支。其他部族之傳說與民間神話中，涵有更複雜之社會哲學。初期的或原始的社會哲學與神話傳說之關係極密切，可名之爲神話的時期。世界各民族至今亦未能完全超脫此一時期。直到最近始有一部分人類以科學的精神，實事求是之精神，考校其制度、文物、風俗、習慣、以及各種關係。

試從新大陸轉而研究舊世界，情形正復相同，亦以神話的看法看制度組織的起原。惟舊世界之各民族均較美洲印第安人爲進步。因之，其神話的成分或不甚顯著。卽如漢慕拉比法律，含有不少對於制度、組織、風

俗、習慣、與社會關係的思想，大都具有實事求是之精神。據漢慕拉比爲紀元前二千餘年前巴比倫之君主（2067—2025 B. C.），此種情形祇有一種解說，即漢慕拉比立法法律之前，至少已有千餘年之文明與記載。申言之，巴比倫在未有漢慕拉比法律之前已有若干世紀之社會政治經驗。漢慕拉比法律之前或尚有若干其他法制，其內容或有神話的成分較多。即漢慕拉比法律亦不能免於一種神話的背景。就法律言，其所注意者爲最基本的人生關係，則當時之巴比倫人必認此爲其宗教之一部，可以斷言。

印度之曼尼法，雖晚於漢慕拉比法幾兩千年，其形式則更爲神話的。其前文爲包舉初期印度之一切主要的神話之一種宇宙生成論，有甚多的關於風俗、習慣、制度之起原、發展、與意義之思想。以此神話的社會哲學爲基礎而製成一較爲繁縟之法律，自家庭與資產以及宗教儀式之一切與人生關係有關之種種方式，包舉無餘。故曼尼法實爲初期婆羅門教之一部。此亦可表明初期社會思想植基於宗教者極深遠。

中國人之社會發展似早於印度人若干世紀。孔子孟子之著述表現其極成熟之社會生活，其背後必有若干世紀之社會經驗。然其看法仍爲宗教的。孔子承認祖尊君，其教訓之大部分以孝與尊崇現社會秩序與政治秩序爲基礎。如以此兩中國聖人之垂教爲倫理的而非爲宗教的，則祇有一種意義，即其立論之宗教背景實爲一默認之前提。

希伯來人之社會思想，亦以希伯來宗教爲基礎，而植基且極深遠。希伯來人的社會思想，在某種意義下，實較以前提及之任何民族爲進步。不但舊約上關於若干制度組織之起原與立論爲神話的，即就新約言，亦未將人生關係之教義與人神關係分開。我們未嘗不可以此爲優點，而不承認其爲弱點，但總之，古代的猶太人，並無將人生關係之思想，建立於科學的事實與推理之基礎之企圖。由此可知宗教實爲法律、哲學與科學之淵源。在此一方面，初期的社會生活較爲統一。然使宗教與哲學科學分開，在古代民族中實爲希臘人。

希臘社會思想

希臘人使哲學科學與宗教分開爲文化的兩方面而各建立獨立的基礎。至於希臘人何故如此，却不易解說。希臘人並非今日希臘地方之士著，在紀元前一千二百年至九百年間，從北方移植到半島。最初似與北方之斯拉夫民族相類，營游牧生活。到希臘半島之後，與在特洛亞（Troy）克里特（Crete）以及希臘本土已經發展的一種古代文明發生接觸。考古學家名此一古文明爲愛琴文明（The Aegean Civilization）。此古代文明在若干方面較希臘爲進步，然爲此自稱爲希臘人者所推翻。古希臘人或因此古愛琴文明之接觸而引發其自身的文化。總之，希臘人是吸收愛琴文明而超越之，以建立其自身之文化者。不同文化之交流，確實產生了一種新的而且較高的文化。

然而最初希臘社會思想，仍在神話的階段，例如荷馬與黑息阿特詩歌中之所表現。的此兩大詩人之作品中，尤其荷馬的奧迭賽含有較爲複雜之社會思想。不過全是神話的，以諸神之意志或超人的英雄說明一切，亦或至少相當圓滿，是因人類之墮落而毀壞其過去之理想。希伯來人愛頓園之神話與此亦相類。希臘人亦有其黃金時期之神話。黃金時期在人類有史之初，逐漸退化到銀的時期與鐵的時期。人類社會是由過去的圓滿境界，逐漸退化以迄於當時。此一傳說，直至最近，即歐洲較爲文明之民族，其社會思想仍不免受其影響。因之，亦有社會思想史之作者，認爲古代與中代實缺少近代所謂進步之觀念。然此說苟非加以限制，卻爲一錯誤的說法。然此種傳說，最足以表現古代宗教傳說對於社會思想之影響之力量。

希臘人的社會思想直到比較遲的時期始脫離神話的宗教的信仰之窠臼而獨立。所以我人並不能說希臘人，對此有若何特別的天才。論希臘人後來的創造，不能不說他們是一部分得天較厚較爲高上的民族，然而在希臘史的初期，其特出的才能並未在社會思想上有何特殊的表現。直到雅典漸次強盛，與斯巴達發生衝突，尤其在皮羅普來西戰爭之時（Peloponnesian），脫離宗教傳統之社會思想方有所表現。此亦可以說是危機產生思想說之一例。依此種理論，思想之產生由於實際發生問題，舊習慣不適用，需要建立新的習慣。如用社會的解說，則

舊制度禮俗不適用或竟至崩潰時，不能不有新的調整適應，新的價值，以建立新的制度禮俗，社會思想於以發生。此種理論似乎假定個人與人羣只有在壓迫或勉強的情勢之下始有思想。所謂「危機」僅指某種新的情勢之下產生一問題，其解決需要聰慧的思想，如立意過於寬泛，亦所不宜。

希臘的制度組織與社會生活在大敗於斯巴達之後，確爲一重大之危機。雅典於多次波斯戰爭之後，已建立一大帝國。然雅典人日擊雅典之帝國勢力爲斯巴達及其盟國所毀滅，其所受之激刺，必定十分嚴重。亦必有人起而探索其癥結之所在。宗教不能解答此問題，因爲希臘宗教與希伯來宗教不同，原來缺少合理的哲學根據。希臘宗教已退化到一種自然崇拜，希臘社會所有之一切行爲上的缺點，諸神亦同具此缺點。宗教已不能提高個人的道德，亦不足以判斷公衆的事情。於是希臘人之聰明才智不得不進而研究經驗上的種種事實。

然希臘社會已有相當複雜之經驗作爲思想之根據。希臘早分爲多數的小市府，各有其社會組織與政治組織，從斯巴達的軍人貴族政治到雅典後來的平等的民主政治。凡此種種經驗，都是社會思想的材料。更有進者，雅典經歷波斯戰爭之後，日趨富強，國民思想所及，祇是自身的快樂與享受。個人主義大盛，即此一端，已足以動搖古代的風俗、習慣、制度乃至於信仰。故引發關於社會政治問題思想之時機已經成熟。假令希臘社會內部之種種經驗，不及供給種種思想之材料，僅有皮羅普來西戰爭之危機，恐尙不足以造成如此豐富充實之思想。

思想之要求，在雅典國民中，似乎極普遍。早已有自稱爲哲人者，爲私人講授之一集團。古代市府，並無公家的教育，雅典即產生此類私人教師，其來源殊不一致，各種職業都有。其講授之目的在使學生能在某方面成功。當時希臘青年歡喜參與政治，於是哲人即以如何使學生能在政治上社會事務上成功爲目的。哲人亦自承有此本領。雅典敗後，許多哲人提出各種不同的政治理論與社會理論。杜蘭博士即謂「各派社會思想在他們中間均有代表，其起原或即在此。」總之，有主張強權即公理說者，亦有以正義公道祇是當權的多數人所承認的習慣慣例，更有採取較爲個人主義的看法，以爲個人與社會之合理的目的，祇是快樂或享受者。哲人大都是

懷疑派，頗輕視從前的神靈與已往的傳統。社會上守舊派認他們爲攪亂社會的人物，因之以哲人爲一集團，名譽殊不佳。哲人大都收受束脩，但其中有一人，講授不受報酬，進而追問哲人是否果有如他們自己所說的知識。此人即是蘇格拉底 (Socrates)。

蘇格拉底

蘇格拉底雖爲哲人之主要的批評者，仍須承認其爲最大的哲人。蘇氏生於紀元前四七〇年，死於紀元前三九九年。父爲彫刻師，蘇氏亦精此術。蘇氏爲雅典領袖公民之一，對於公共活動頗多參與。曾爲軍人，亦任判事。深知雅典民主政治之過分與驕奢，及其政客之愚庸，亦深知所謂哲人的行徑。蘇氏自覺有一種使命，使同國之人認識自身之愚拙無知。蘇氏自謂冥冥中若有「告語」予他此種使命。對於此點解說甚多。比較說得過去的一種解說說是蘇格拉底思想極其深刻，發生所謂「內音」，此種心理現象亦有可能。古代社會的領袖人物的歷史，時常有此種意義下所謂神的使命。總之，蘇氏自以爲有使同國人民認識其本身毫無所知之責任。皮羅普來西戰爭中，蘇氏遍歷各營帳，與人談話，凡自以爲所主張之社會意見，或政治主張必無疑問者，蘇氏必出問探索，相互檢討。他知道自己無所知，亦知道旁人亦無所知，而要極積的探索真實可靠的知識。因此蘇氏遂得有知慧之名。據說當德爾飛神諭宣布蘇氏爲雅典人中最有智慧之人時，他以為「我祇知道一件事，即是我實在一無所知。」他以爲他的智慧，如此而已。

蘇氏當時的雅典人不歡喜蘇氏暴露他們自己無知的辦法。卽在今日恐怕亦無人樂於自承錯誤而容此種大師。或者以爲竟是看他們不起，於是蘇格拉底爲否認神道，誘惑青年。此種告訴或者不無根據，因蘇格拉底與若干以前的思想家一致認爲當時流行的多神教，其實缺少理性的基礎。蘇氏信仰一神，亦且相信靈魂不死，此種看法，一般民衆的眼光，認爲是道德與宗教的危險的懷疑派。同時，從學蘇氏之學生，不少雅典的青年領袖，漸成爲蘇氏的熱烈的門徒。據說假如蘇氏自己無所陳辯，讓他的朋友爲他辯護，或可不死，蘇氏不然，公

開的不承認他的檢舉人，非笑他的辯訴，並且告訴人民謂與其以不敬之罪審判他，不如爲他建立感恩的紀念物。於是雅典人以極大多數決議，置蘇氏於死。但與蘇氏以一個月的期間與朋友往來料理後事。如柏拉圖的話爲可憐，則蘇氏於此一月之中，爲學生講了幾篇極重要的講話。

蘇格拉底與耶穌之一生頗相類。雙方都是有機會即教人。自己均無著作流傳於世。我們祇是從他的門徒柏拉圖與齊諾封兩人著作中認識蘇氏。蘇氏與耶穌都自己覺得有一種神賜的差遣或使命，亦均開罪於所處之社會，而被置之於死。

【科學方法】全世界（至少歐洲人）都承認蘇格拉底是科學方法之祖，亦爲哲學方法之祖。此似乎很奇怪。但近代的哲學家無人否認此點；蘇氏的懷疑與界說的方法同爲科學方法之出發點。蘇氏自承爲自知其無所知；他亦確實知道旁人並不知道他們自己說話的真意。知識之第一步，必爲清楚的觀念、概念。立一名、樹一義（概念），其確切界說是科學與哲學上最困難的工作。然而必須自開端即注意及此，纔能得到真智識，必須知道所用名辭的真意義，纔能交換知識。可見界說是科學的，第一步或者竟是最後完成的符識。

惟蘇格拉底並未提出一追問自然之法，亦未準備一推究名辭意義之法。其力求用名辭之準確，實爲思想準確之不可少的發端。蘇氏之力求名辭意義之準確，亦足以表示邏輯爲一切科學與哲學方法之基礎。

【社會哲學】吾人是否能說蘇格拉底有其社會哲學，殊不敢必。蘇氏自己無所述作。惟柏拉圖之對話中，必以蘇氏爲主要的發問人。就柏拉圖對話言，柏氏與蘇氏之意見實不易分別。大體上大致是柏氏的意見，此種斷論或較爲可靠。但有一點必爲蘇氏主張，即知識爲諸種美德之基礎，在習慣上，社會組織上，人生關係上乃至私人行爲上，其道德均以智識爲基礎之說。好的行爲即是有知識的行爲；知識引入道德，二者其實是異名同義。蘇氏之此種主張極易從刻師之藝術或其他技藝的實際上得來。知道如何做是對的，即如何做。百工技師知道如何做是對的，便依此做去。一切成功都靠知識。於是蘇氏即特別著重知識對於行爲之價值。所謂正人必須知道法律。這句話並非淺薄。人間法律之外尚有神法。正義公道是從知法而更有美德，此所謂法，有其高

一層的意義。所謂好與德不僅是服從習慣與社會的願望。蘇氏又似乎以爲「好」是人的知慧可以發見的。不過他自己的方法祇是檢討旁人關於「好」的信仰與觀念而已。總之，似乎可以斷定蘇格拉底是最初主張以科學知識爲社會改造基礎的代表人。蘇格拉底似乎相信知識可以無所不能，對於改進社會並非無用之物。蘇氏社會哲學實在過於注重知識。如其知道知識如何能圓滿的裁制衝動、感情、與習慣，則知識或竟與道德之義相同。所以我們缺乏此種知識，人類的衝動，低下的感情，以及社會的習慣支配其行爲，與知識及知慧背道而馳。事實上，有知識的人，明知不當而仍不免過失亦是常事。蘇格拉底可以答復謂此種人並不會充分了解何者爲正當，以及如何達到之方法，否則必不致流入過失之途。此種信仰仍爲人類科學發展之基點，所以未嘗不可以說蘇格拉底之精神依然領導着科學的進展。

第二章 柏拉圖

傳略

柏拉圖生年約爲紀元前四二七年，死於紀元前三四七年。爲雅典貴族。其同情全在貴族方面。據說臨死之時感謝神恩，謝自身爲一希臘人而非野蠻人，自由人而非奴隸，男子而非婦人，生當蘇格拉底之世，則尤可感謝。柏氏爲蘇格拉底最著名的學生。後來亦與蘇氏相同爲一代大師。蘇格拉底殉道以死，即漫遊埃及、小亞細亞、西比利、及南義大利，對於地中海一帶甚爲熟悉。其旅行見聞之影響，可於其著作中見到。在南義大利時曾與畢西哥拉派有接觸。至紀元前三八七年，始回雅典成立著名之「學園」，來學青年甚多，可稱爲歐洲第一個大學。柏拉圖享壽至八十，後四十年中恆以講學著作爲事。

柏拉圖之一生，有若干事必須注意。柏氏初期對政治頗有興趣，蘇格拉底之世，即與政治隔絕，尤其痛恨雅典的民主政治。柏氏的性情，是偏藝術的或詩意的。他的著作飽含人生趣味，常帶情感。故其著作極富文學意味，但在科學的思想家之立場亦不無損失。

柏拉圖的若干對話集中，祇有三種陳述其主要的社會思想與政治思想。第一種是共和國，四十歲時所著，回雅典後，不久即發表。共和國是第一個企圖人說明實現正義公道的理想社會。第二種對話是法律，爲一實際的社會政治的組織的計劃大綱。此書爲晚年所作，彼時已自知共和國之理想不克見諸實行。第三種是政治家，亦是討論政治組織之作，有人謂此爲柏氏學生之述作，非柏氏自著。

柏拉圖的科學方法

柏拉圖的方法較之蘇格拉底並無特別進步之處。只是在思想方面發展蘇格拉底的辯證法。蘇格拉底開端即追問心靈的概念，於是柏拉圖心目中漸次認爲此種種概念不從經驗中取得，而是一切經驗背後的法式，可以從此取得真知識。例如與其研究個別的某個人，不如檢討人的一般意念或觀念，對於人的了解更多。人的法則，與本性要從「人」的概念中探索。此即所謂柏拉圖的「觀念論」，但就方法論言，最好說是「概念論」。此種理論以爲真理是從概念之批評與審查中得來。柏氏此種方法與近代科學的方法正相反。近代科學力持研究個體與特殊以歸納一般的真理。然而柏拉圖以爲現象中求不到一般的普遍的真理。現象一語，就希臘文言，祇是表現。現象祇是其背後的普遍觀念之一時一地的偶然表現。實在世界之了解，要從心靈中概念的批評上得來。

此種概念批評的方法，吾人不能否認，有其相當的準確性，可使思想格外準確清楚，暴露其錯誤，此種方法在哲學上尤其有用。自柏拉圖以迄二十世紀的哲學，主要的還是以此種方法爲主，但在社會科學上卻引起了不少麻煩。此種方法與近代科學的重實在的傾向以至於歸納精神是相反的（譯者案，這是比較淺顯的一種說法）。

然而柏拉圖並非不注重客觀的社會實在。他很受他對於雅典社會之觀察與旅行各地所見所聞的影響，研究柏拉圖的學者，都承認柏氏特別受他對於斯巴達軍人貴族政治的知識的影響。斯巴達在皮羅普來西戰役中之勝利所得到的優越的地位，頗影響柏氏的社會理想與政治理想。

柏拉圖的社會哲學

共和國在柏拉圖的著作中，始有一有聯貫有組織的社會哲學。以前所提之三種對話，以共和國爲最重要。馬其佛教授（MeIven）稱此書爲最早亦最偉大的社會學理，其實此書爲一社會倫理之論文，爲一理想社會之計劃，其社會學的意義是間接的，因其純爲建立一理論結構以說明正義公道之著作也。

斯巴達對於柏拉圖有甚深之影響。然其概念的方法之影響亦甚顯著。柏氏以爲理想的社會，必須取類於個

人的心靈，爲「人」的概念之擴大。個人與社會之間有一種內涵的平行說，亦未嘗不可說是一種有機體說，但人的共同生活應與人心相比照，不可與人體相比照。人性有三層的活動——（一）嗜好和感官，（二）勇氣和意志，（三）理知理性與判斷——於是人類社會亦有三個階層：（一）求感官之滿足，身體之享受者；（二）求榮譽與成功而致力於活動者；（三）陶冶理知與追求真理者。柏拉圖以爲事實上凡人類羣居，恆有此三種人，應認定其爲有區別的社會階層，如經適當之工作。個人之嗜好與感官維持營養其身體，於是以求滿足嗜好及感官爲事之人亦應維持社會之生存。個人之意志與所謂血氣之勇保護其身體，於是注重活動以求取榮譽之人，亦應負保護社會之責。至於理知與判斷力應指導裁制生活，於是培養理知理性爲務之人，亦應使之負治理社會之責任。理想的社會是有三個階層：第一爲生產者或技工，可以說是勞動者；第二爲抵抗侵略維持秩序自衛衛國之軍人階層；第三爲政治的領導者與官吏以管理治理全體的社會生活。

理想社會中，此三種社會階層或倫序，不但應予以承認，亦各有所司，各有適當任務。勞動者或技工之階層，應從事於一切農業生產與機械工作，從事必要之商業經營，以其勞力維持供養其他兩階層。在全人口中，此一階層爲數最多。然與斯巴達之黑諾脫不同，並非奴隸。然亦不能與以公民的完全權利與利益，以其任務爲生產，不能期望他們培養訓練其理知與意志。不特此也，生產者的動機是自私，不能屏除私利而爲全體的生活之公利盡力。惟亦應有其相當之利益，可以有家庭，可以有有限之私產。然與上層的兩階層不同，對於全體社會生活不能完全參與。

軍人階層之主要任務爲外禦侵略，內維治安，實爲真正的公民的階層，與斯巴達之公民相類。軍人自始即住營舍，受嚴格的體育、音樂與軍事學科之訓練。自身無利益，其利益即爲全社會之利益，因此要完全共同生活，完全共產，無私人之生活。軍人惟一之報酬，即爲服務社會之榮譽與尊崇。生子即交社會家庭托兒所，學校負教養育之責，母親不認識初生之子，父親更不知道。男女嫁娶，嚴格的注意優生基礎，注意其遺傳。愛情毫無地位。男子三十至三十五歲可以生子，婦女二十至四十歲可以生子。兒童初生以至七歲，交由曾受保育

訓練之婦女負責保育。在年齡限制以外所生之兒童，以及私生子女或身體殘廢者，棄殺不令長成。

統治者或官吏以從軍人階層中選擇為主，以智識能力為遴選標準，但須到五十歲始能付以治理政事的責任。五十歲前之二十年間受哲學與實際生活上各種工作之訓練。此二十年中乃至於授職之後，在身體與知識上須受嚴格的訓練。居住營帳，自身不得有資產，不接觸金錢，受社會的公養，過刻苦的生活。婦女亦可以加入此一階層，此種官吏或統治者與吾人心中之政治人物不同。柏拉圖心目中的統治者，固然要頒布法律管理婚姻，以及社會上之一般福利，而其主要任務却是教導青年，不但是政治家與哲學家，而且是教師。依柏拉圖之意，社會如不自願守法，法律之為用甚少。兒童自幼至長教以守法，即自知守法，受教育者愈多，守法之人亦愈多。事實上柏拉圖以整個社會系統為基礎，千百年來他的教育在理想社會中佔有重要地位之觀念，他的教育理論，使共和國一書取得其大部分之興趣與力量。

一切兒童之教育機會均等，為柏拉圖社會系統中之基礎，男女教育亦無差別。不特在教育上少女與男子有同樣機會，婦女亦應受軍事訓練，與男子一樣參加軍隊。人人均以教育的選擇，有同樣的機會，自己發現個人在社會生活中的適當地位。柏拉圖雖分社會為三個社會階層，然而並不是世襲的階級，因為各階層之間，兒童是可以移轉的。技工固可以有家庭生活養育自己的子女，然所生子女，天資能力較高，可升入高一層的社會階層，與軍人階層之子女有相同的機會。兒童十歲前的教育是特重體育，此後纔受各門基本學科、音樂、文學、與軍事學科的訓練。二十歲時與以一種普通的身體與知識的考試，其不適於較高之兩社會階層之分子，即回到勞動者的階層裏，其餘均加入軍人階層，再受十年的教育訓練，進一步研究各種基本科學、哲學與軍事學，再經一次考試檢查。中選者施以將來擔任統治者與官吏之訓練。以五年之時力，受精深的辯證法的訓練，其哲學能力較高，再與以十五年之實際訓練，服務社會上各種事業或擔任「統治者」的助理人員。此最後之五年可以說是實際行政與政治家的訓練。

柏拉圖希望統治者為哲學家兼政治家。此為柏拉圖社會哲學與政治哲學之樞紐。柏氏以為惟有如此始能消

除希臘市府國家之種種罪惡，而建立新的社會。柏拉圖說「除非哲學是君主或現世界的君主侯王有哲學家的能力與精神……政治的罪惡不能阻止，人類的罪惡亦不能消除。」

柏拉圖的理想社會很顯明的是一種知識的賢人政治，社會上的一切安排秩序，都要將社會控制的權力，交付教育最高智慧最高的階層。與此種秩序相異之方式，柏拉圖認為都是此社會理想之退化。柏氏承認斯巴達與此社會的政治的組織，有相類之處。惟斯巴達社會組織在軍事效率與成功，尊崇的是武士，不是哲學家，所以也相對的是退化的。至於有的社會，所尊重者為財富，付以政治權力；或將政治權力付托於全體國民而不問其能力，則更是墮落的社會。可見柏拉圖的理想不是民主的，完全是貴族的，不過柏拉圖的理想是理想的貴族統治，不是血統的貴族統治。至柏拉圖所主張的共產主義，僅以較高之兩階層為限，不及於全體人民，此二社會階層之所以不能有私人利益，應以生命與國家社會混為一體，完全是柏拉圖的理想之引申。

共和國是寫來為正義定界說的。柏拉圖以為只有在如此之國家中，正義始能實現。祇有在正義的社會中纔能有正人。可見柏拉圖的正義觀是一社會的觀念。正義是要靠社會組織之下而有的。一種人與人的關係。共和國一書即假定倫理學有其社會的基礎，根本上是一種社會科學。柏拉圖以為是非之辨，必須從批評研究我們的社會理想說起。吾人對於柏拉圖之評語最好在介紹三種對話之後再說，但為結束關於共和國之討論起見，可引用吉丁斯教授關於此書之評論如下：

此書對於人類社會理論知識之研究之不朽的貢獻，不在其共產的生活計劃，而在其對於道德的與社會力量之分析與連繫，尤其是對於社會影響個人性格問題之現實的解決。假定人事實上可以就自己意志影響社會，又假定努力的目的為求得好的生活——即是各種各類理性所許可的快樂的活動——共和國書中表現極其明顯，即此種「好生活」，畢竟要靠相當的客觀條件，此種客觀條件為理性與人類意志所能創造，而名之謂「正義」。但是理性與意志，不能直接創造正義，必須要從一社會秩序之調整適應上得來。可見柏拉圖的思想中，好生活是正義之一種作用，而正義之維持是社會組織之一種作用（吉丁斯，人類社會之理論研究原本

柏拉圖晚年又作一對話，其著書宗旨不在提出一種社會理想，而在為希臘市府國家準備一實際可行之國家組織，自稱之為「次好的國家」計劃，此對話即為法律一書，大部分意見與共和國書中所陳述者相類，亦有值得注意之其他的社會理論。

第一點是關於社會發展階段之一綱要。柏拉圖以為人類社會經歷五階段：（一）分開的家庭以牧獵為生（柏拉圖以此為所謂黃金時代）；（二）父權社會，家庭連合而成氏族，仍以牧獵為生；（三）農業的市府，以農為業之村鄉連合而成市府；（四）商業市府如哥林多，位置近海，以營商，故道德墮落；（五）混合的市府，半為農業的半為商業的。

此粗率之分類之重要，在於第一次認為社會發展有顯著的階段，在法律對話中，另有一社會分類，更有意義，大體與共和國中之三階層相同。南方各民族，如腓力基與埃及，重感官享受，注意感官與欲望之滿足，本質上與共和國中所描述之技工階層相類，北方民族如 Thracians 與 Scythians 以勇敢著稱，所以與軍人階層相似，以榮譽及功名為生命。希臘人代表理知。此種分類不特表現希臘人之驕心，亦含有各民族可以其發展的階段為分類標準之說，亦暗示地理情勢對於人類社會之影響。

然法律一書之特點，在其對於希臘已有政治的社會的習慣之讓步。有公民權利之國民，其數目雖必須有限制（此為希臘各市府之情形），然柏拉圖已不得已放棄其此一階層之共產理想。承認一夫一妻之家庭生活之必要，亦承認私產。然私人資產其數量必有嚴格限制，若干希臘國家之情形正是如此。國家會議應規定公民階層每家資產之最低限額，每家不能少於最低數量，所以避免貧窮及其危險。公民階層中第二階層可有第一階層之一倍；第三階層可得最低限之二倍；第四階層可得最低限之三倍。過此以上，抽值百抽百之稅。即是由公家沒收。可見柏拉圖承認各家財產有差等之必要。為免除積聚財產之機會，使此計劃格外切合實際。柏氏主張禁止公民從事商業，國家之內亦不許有專利。

至於一般的政治的與社會的組織，大體從希臘各邦之舊有執政者之會議，抽籤選舉，輪流任職。柏拉圖雖反對民主，然對於立法，亦以為應由一選定之具有此種能力之小委員會負責。

對於柏拉圖之三種政治對話，祇須有簡略之敘述。政治家一書之主旨，在說明普通人類社會中不問其實際統治屬於一人，或少數人，或多數人，必須有一政治的組織（憲法），此一對話，或又為晚年之作，柏拉圖在此對話中，贊成君主制，以為在憲法下之一人的統治。柏氏贊成此種制度之理由，為此種制度最易取得國家之統一。然一人統治而缺乏憲法，必流於暴君專制，則為最壞的政制。有憲法之少數人統治為貴族政治，然貴族政治而缺乏憲法，必成爲一自私自利的寡頭政治。有憲法之民主政治，雖不如貴族政治與君主政治，然民主政治而無憲法，則較其他兩種政制為較好。柏拉圖之意，似間接斷定政府應為法治而非人治。柏拉圖於此已預先提及亞利士多德的著名的政府分類，此亦可注意。

評論

古代著作除新約聖經外，或以共和國一書影響於近代者最大。其對於蘇俄政府之影響毫無疑問，對於近代之各種共產的實驗之影響，亦無可懷疑。柏拉圖雖則祇以較高之社會爲限，惟必須認他爲共產主義的第一個主張者。最近美國有一位政治學者說，柏拉圖的理想國與蘇俄共產主義頗多共同之點：『都痛恨商業與貨幣經濟；都認私有財產爲諸惡之源；都要消滅財富與貧窮；都主張兒童之集團教育，脫離父母的保育；都以文學藝術爲國家之工具；都要以國家利益爲立場控制一切科學與思想；都有一種固定的中心教義，一種國教，一切個人與社會的活動，都隸屬於其下。』他又說『兩種計劃之實現，都要在武力的保障與強力之下纔行。』

然而亦不可忘却柏拉圖亦是第一個主張男女絕對社會平等，主張對於婚姻加以優生的控制的思想家。前已提及古丁斯教授說柏氏對於社會學理論的貢獻，或者更可以說柏拉圖還是最早充分承認人類社會中專家知識之重要的思想家，他不但見到智慧的領袖人材之必要，亦認識最有智慧的人執政之社會利益。或者我們亦可以

說近代的法西斯亦與共產主義一般受柏拉圖的影響，法西斯的中心原則是政治應由少數有知識能力的負責。柏拉圖亦注重國家的統一，此又爲法西斯所主張。然柏拉圖與共產主義不同，不相信有無階層的社會。他認爲社會必有階層，而主要心理的階層是自然規定的。

柏拉圖似乎過於注重個人間的差別，他的階層雖不是世襲階級，然一社會中畢竟沒有如他所分那樣明顯，那樣刻板的界限。他的階層分類太嚴格，太呆板，猶如奧古丁分類社會中爲罪人與得救的人兩類一樣。普通人的本性上都有如柏拉圖所說的三階層相類的心理，然而祇是程度的差別，不是性質的不同。最後一點，人類社會的貴族理想是否最後的正如根本與希臘市府國家相類的柏拉圖的國家理想能否作爲最後的理想相同。柏拉圖的社會理想畢竟不能進入共型，雖則此正是共和國一書的主旨。

第三章 亞利士多德

傳略

在某一意義之下，亞利士多德是古代惟一的具有科學精神之學者，就其成就而言，亦為古代的最偉大的思想家。亞氏以紀元前三八四年生於斯打其拉（馬其頓之一愛阿寧領地），死於紀元前三二二年，年六十二歲。亞氏父為阿敏達王第二之御醫。阿敏達王第二為亞歷山大大帝之父。亞氏幼年，即與宮庭有接觸，此點頗可注意，馬其頓之王庭受希臘影響極深，亞氏之父則為一醫師，為一能解剖動物之人，亦為一研究自然之學者，此點對於亞氏注重歷史之興趣必有關係，在某種意義之下，或影響亞氏，使他的全部思想有自然主義之傾向。亞氏於其父親去世後，彼時年已十八歲，到雅典從柏拉圖研究學問，當時柏拉圖之學園已名滿希臘全境，亞氏與柏氏關係前後二十年始終很好，師生意見雖未必完全一致，而柏拉圖亦承認亞利士多德是他的最特出的門徒。亞利士多德思想極富於獨立精神，不易為任何教師所左右，然柏拉圖與亞利士多德的師生關係似乎是理想的（亦有持與此相反之說者），師生之間互相尊重。柏拉圖死後，以亞利士多德之講學能力已有充分表現，可以繼其掌教學園；然此位置竟為柏拉圖的一個姪子所得，此人如果不是柏拉圖的姪子，或者不會有人知道他。亞氏對此似亦不甚介意。柏拉圖死後頗有人攻擊，而亞氏却是最為他的先生辯護之一人。他覺得與其另設講學之所與學園對抗，還不如離開雅典好，於是到黑米亞王朝。黑米亞是小亞細亞之一希臘小國，亞氏居此將近三年，黑米亞為波斯人所俘，始離此他去。在此朝間，亞氏與黑米亞的姪女（亦為其寄女）名裴篤雅者結婚，兩人年齡相差近二十年，而亞氏始終以為嫁娶年齡之差別如此為最理想，此或者亦是即使大學者亦不免有理由化其個人行為之一例。

紀元前三四二年馬其頓的腓力王又約亞利士多德教授其王子亞力山大，彼時亞力山大祇十三歲。亞力山大從學於亞利士多德似有四年，亞力山大相當聰慧，若干治理國政的觀念似乎是從亞氏得來。亞氏根據自己的教育主張教授亞力山大，其方法並非單獨教授而是設置學校，來學者大半是馬其頓貴族的子弟。亞利士多德在馬其頓前後八年，亞力山大繼位後始離去。自此以後，可以說亞利士多德即受亞力山大的供應，一說亞力山大大以八百泰倫奉獻於亞利士多德為購置圖書，又建立一博物院與一圖書館以便搜集科學研究材料之用，此數約當美金四百萬元，此一傳說如果確實，則是歷史上第一次富豪獻款以提倡科學之例。總之，亞利士多德是第一個希臘人搜集圖書成立圖書館，又設立博物學院。亞力山大的政府對於搜集材料確實與亞利士多德以很大的贊助。而亞利士多德或者因此纔能搜集當時的一百五十八國的憲法；以此為根據，始能對於希臘的與希臘以外的社會有廣泛的歸納的研究。

亞利士多德很歡喜雅典的地方。亞力山大王繼位之後，彼時亞氏已五十歲，又回到雅典，圖書與博物之收藏亦均帶到雅典。亞氏講學原已有名，於是在雅典設立來西亞，為講學之所，為學園之勁敵。亞利士多德的學校旋得名為散步學校，據說因為亞利士多德講學時，時常在園中散步著講說。此說確實，則一部分以為亞氏著作為學生筆記之說，不甚可信；或者祇是亞氏講解時的講述大綱，講時再加以引申發揮之札記。

亞利士多德在雅典十二年。亞力山大死後，雅典叛馬其頓，反馬其頓的人知亞氏與馬其頓頗有關係，以亞氏為不忠。亞利士多德缺乏蘇格拉底的勇氣，逃到卡西，卡西距亞氏原籍甚近，惟居卡西不久即逝世。

亞利士多德的頭腦是多方面的，學問甚博，為若干科學與哲學學科之創始者。尤其要注意的，他是社會科學的創始者。定為亞氏著作者現存有三十餘種，吾人應特加注意者兩種，一種是政治學，為一種講說札記，一為倫理學，是亞氏為教授其私子尼科買居斯所著，亞利士多德在此兩種著作中奠定了各門社會的基礎。

亞利士多德的科學方法

柏拉圖談理想，亞利士多德談自然與實在世界，因之，亞氏所得於柏拉圖者固甚多，而所用方法與柏氏幾完全相反。亞利士多德的精神是客觀的，是重事實的，雖其觀察未必精細，事實認識或不圓滿，但所主張之理論是企圖以事實為根據的。亞氏之觀察與認識或不甚精確，然探其求知識之來源極重經驗，並不以觀念概念為主要來源。亞氏極重歸納，此可於其搜集一百五十八邦之政治憲章加以研究分析見之。現今所存者僅有雅典一邦之憲章，於此篇中可見亞氏不僅研究其實際情形，亦研究其歷史發展。亞氏可謂最初用歷史方法研究社會事實之學者，亞氏所用方法亦為比較法，此尤不待言。而亞氏更能利用其對於人性之智識，對於所研究之問題為心理學的分析。

亞利士多德檢討真知之方法恆重經驗，他的精神亦極富於思辯力，並非完全不用思辯之方法。然其思辯之結論希望從事實中得來，一名之立，界說之樹立，以及概念之分析，未必有柏拉圖之精確。但吾人須知亞氏實為邏輯學之創始者，邏輯為研究正確思想之學，依亞氏之常識的見解，此實為各門科學之主要方法。亞氏之意，以為凡科學必為一套推理圓滿之知識，在此一意義之下，亦為哲學的。

亞利士多德以其分析精神建立若干學問之分類，在社會科學範圍之內，其分析殊不甚精細。亞氏以為有一研究人事一般的學問，名之為「政治科學」，此一學科又分為倫理學與政治學兩門，倫理學為社會科學之一部分，政治學為另一部分。依亞氏之意，從個人品格與幸福之見地，研究人類生活問題者為倫理學；從社會或國家福利之見地，研究相同之人類生活問題者為政治學。亞利士多德與柏拉圖之見解相同，不以個人為與社會隔絕的個體，而注意其社會政治的背景，欲求個人的品格與幸福問題之解決，社會或國家必須有正當的組織。亞氏之倫理學與政治學，可謂為亞氏社會哲學之兩方面。亞氏對於此兩部門不為絕對之分割，其研究上之分立，祇為研究上之便利與立場之不同。亞氏於其所著之政治學中，對於社會與政治思想之討論頗為自由，此與柏拉圖亦相似，惟與所研究之事實有連繫，不為架空之談，其理想係從事實產生。後人事實研究與理想研究之分立，或為亞氏所未嘗夢見。亞氏之意，數學上與人事上之「正當」是一樣的，所謂「正當」即是「準確」，祇有

從事實與其相關，關係之精細研究中得之。

亞利士多德之社會哲學

亞利士多德之政治學是從社會哲學的背景上討論政治問題，此社會哲學極有研究之價值。

【社會起源之理論】亞利士多德以爲人類結合之原始的方式有兩種，一爲生育子女之男女兩性的結合，一爲保持治安之自然的治者與受治者之結合。此兩種結合方式是自然的，不是考慮而得的；此兩方式在家庭中有其表現，夫妻之關係、親子關係、與主奴關係均是一切其他的人類的結合，均從此兩種基本的結合發生。例如住家即爲爲日常生活要求，而自然形成之結合，村落之最自然的方式是從住家脫化而成，是若干住家所合成，其目的固不僅爲日常生活；國家之完全方式即爲若干村落之結合，國家與家庭及村落同爲自然之長成，人類結合之比較單純的方式，完成其發展於國家，國家之標準爲完全的獨立自足與自治。

故國家爲一自然之集團，人類本性上爲一政治的動物。亞氏心目中的國家爲當時之市府，大致相當於吾人今日所謂社區，如認清亞氏心目中的社區有其政治的組織，未始不可移譯亞氏之名言爲「人類本性上爲一社區的動物」。無國之民，脫離有組織的社會生活之個人，假令其孤立不出於偶然的原因，而爲自然的原因，則不爲超人必爲發展低劣之人。亞利士多德以爲政治結合之衝動爲天賦的，即使毫無功利可求，人類亦樂於羣居聚處。然其共同利益爲聯合之一動機，亦不容否認，人之生存必有賴於有組織的共同生活，其不需要此種聯合者不爲神靈，必爲野獸。亞利士多德所批評者爲哲人之學說，哲人學派有主張社會之起原在大家見到此中有利可圖遂相結合者，以今語解說，可以說是以「社會契約」爲社會起原之說，亞氏對於此種主張加以批評。亞氏又指明個人必須在社會之中，因社會生活始能得到發展，故在自然之秩序中，國家或社區在個人之前猶如全體必在個體之前。

亞利士多德亦知動物有其社會生活，然人之所以爲一社會的動物，與蜜蜂或其他合羣動物相較，其意義較

高。人與其他動物大都相同，既是人有語言，故人類社會有自然的基礎，亦有其道德的基礎；有語言而後能指明利害，分別是非，故正義與不公道之分辯是與一切人類的關係相連結的。以今語引申，則人類社會有其文化的基礎，亦有其自然的基礎。

【社會組織之理論】政治學第一卷之大部分，係討論亞利士多德所謂「住家的學問」，亞氏於此不但建立吾人所謂經濟學，亦建立今日之家政學。此種討論分為四部：一為主人奴役間之關係；一為夫妻間之關係；一為親子之關係；一為度支理財之科學或藝術。試分別略述亞氏之主張如下：

亞利士多德辯護奴隸制度，謂有一部分人之奴隸生活對自身是有利的，亦是公道的，他們是自然的奴隸，本性上不是自己作主，而是屬於他人的。治人與受治之原則，在自然中是普遍的，不可避免，亦屬有利；若十部分連合而成為一共同的全體時，必表現主從之關係。可見主人與奴隸之關係，實為此從屬原則之一種表現。此種原則是一般適用於自然全部的理性的人，祇能了解理性而尚未具有理性者，為自然的奴隸。然自然的奴隸，與法律的奴隸不同，不可相混。法律的奴隸一半是正當的，一半是不正當的，實際上有的奴隸並不是自然應該如此的，亦有並無此種區別而主奴之關係是雙方有利亦是正當的。凡與自然相合者，主奴之間，互相有輔助與友誼之利，如僅以勢力或法律為根據與自然不相合者，與此正相反。

至於夫妻之間的關係與君主與臣民之關係不同。亞利士多德此種見解，與希臘一般意見不同，或者不無相拉圖之影響。亞氏亦謂男子本質較高，為一家之主，故妻子應服從其夫。惟夫妻在道德上是平等的，頗類似立憲政體下之君民關係，為夫者必須隨時隨地顧及妻與子的福利。丈夫對於妻與子之管理，是對於自由人之管理，惟妻與子又有不同，對於妻則為平等的，對於子女則為專制的。亞氏謂此種關係是專制君主與臣民之關係。

亞氏於討論一家之中各個人間之關係以後，即進而討論理財之術，他的態度頗足以代表古代的一般見解，他不贊成為發財而發財。一人之財富應有限制，祇須足以獨立與過較好生活，不可再多。真正的理財，其作用

不僅爲取得財富；其目的不僅爲積聚——而在過好的生活。亞利士多德不甚重視經商貨殖；以爲農業纔是生財之道，是真正的財富之源。亞氏並未提及工業製造，以彼時工業，不列入技藝之類，即大部爲農業之範圍。財富一般是靠土地的生產與動物，此亦自然之道。亞氏因此反對取利息，取利是一切發財的方式中最可厭惡的。金錢之目的是交易之媒介，而非所以生利，否則大背自然之道。亞利士多德此種看法與古代一般意見相同，古代借貸所以救急而非所以推進生產，因此借貸取利頗爲倫理學者所反對，認爲最不道德的。近代情勢雖已大變，然而大體上社會主義者仍反對取利。亞利士多德之經濟學說，雖極爲粗簡，然其一部分之思想至今仍甚有力。

亞利士多德之比較根本的經濟思想，在政治學第二卷中有較爲詳盡之申述。將當時所提議的各種社會系統均加以評論，對於柏拉圖和國書中之意見，更有詳細的批評。亞氏極贊成私有財產，惟必須由國家加以限制與管理。亞氏與柏拉圖之主張相同，認爲國家必須統一，然取得此種統一，不必定要共產。亞氏對於柏拉圖之共產說有嚴格之批評，就資產而言，必定不斷的引起糾紛。破壞自己所有之愉快，寬仁、慈善之美德亦不能。所需要者非私產之廢除，實爲私產之改進。總之，亞利士多德以爲共產學說在心理學上完全錯誤，成功所需之道德正以實行共產而毀滅。共產以寬仁與利他爲前提，然缺少扶植寬仁與利他之手段。若公妻共子制更不可行，適足以妨礙家庭之愛之發展，而引起無窮的紛爭。國家之統一，應爲一道德的統一，此種統一之取得，要以道德的方法，不能用機械的方法。申言之，要用教育國民的方法，而不是共產的社會組織。亞氏亦批評柏拉圖，謂對於人口增加之限制毫無準備，意調在共產制度之下人口之增加必須無甚限制，甚且毫無限制。對於其他問題，亞氏意見大半與柏拉圖相同。雖不見得贊同柏拉圖以人性爲根據，分社會爲三階層之說，亦以爲技工與工人不合於爲國家公民，以其經濟狀況不能自主即不能有自主之判斷，而自主判斷却爲好國民之必要條件。

【政治組織之理論】亞利士多德之政治理論頗多與近代觀念相同之點。不但主張最好的政府是將政治權力寄托於中層階級，且早已見到政府應有立法司法行政三權之分立，三者可以互相牽制。亞氏以主權所托之人

數，與政府本身之好壞及純駁爲根據，而分國家爲六類。一人之政府，得賢君則爲君主政治；暴君則爲暴君專制；少數人之政府，賢則爲賢人政治（即通常譯爲貴族政治者），不賢者執政則爲寡頭政治；多數人之政府，好壞都是民主政治，如受憲法或基本法之裁判者爲好的民主政治，爲一憲政的共和國。寡頭政治常爲富人自圖私利之統治。暴君專制則爲一人之統治，不受法律之拘束，爲私利以統治人民。由上所述，可知亞氏見解與柏拉圖政治家對話所論，無大出入。

亞氏以爲政府之良否要看社會情勢，並無絕對好的政府，理想上最好的政府是君主政治，不過求一賢明之君主却極不容易，否則必流於暴君專制。如希臘人則以立憲的共和國爲最好。雅典全盛之時似爲亞氏之理想，亦猶柏拉圖以斯巴達爲理想。

【社會發展之理論】亞氏對於廣義之歷史，並未作一般之考察，對於社會的與政治的演變階段，亦未爲一般之提示。然對於當時之歷史事實，頗具敏銳之見解，尤其是對於希臘的各市府國家，似乎總是盡量用歷史的方法研究其組織與憲法。「政治學」目的之一爲研究政府如何始可以穩定而避免急劇的變革，於是亞氏不得不研究政治革命之問題。希臘各國家之歷史上此種政治革命例子恰好甚多。亞氏爲提供一確定而又詳盡之政治革命理論之第一人。此一理論與一循環的社會發展論頗相近，然不能說亞氏有此意向。亞氏以爲政治革命之緣因，在國家組織中之不平等，不必一定是絕對的不平等，或者是亞氏所謂「比例的平等」，國家中之各階層必具有其爲全體福利所應有之權力。除此一般原因之外，各種特殊的革命亦有其他的原因。亞氏對於革命的原理之研究，引證詳盡，解說精密，殊可驚異。亞氏以爲君主政治是最古老最原始的政體，直接從父權的家庭產生。此君主政治之原始的方式是不自私的，是顧到全體幸福的。繼而君主漸圖私利，於是成爲暴君專制。有土地之貴族，繼起推翻暴君專制，建立貴族政治，成一爲全體福利之貴族政治。貴族以富有資產而日漸墮落，不顧其對於全體國民之義務，成爲寡頭政治，爲少數人惟私利是圖之統治。於是民衆起來，遂出此少數之統治者，建立其立憲的共和國，爲課取各階層的福利之法治的政治。繼而以政客之影響，羣衆的統治取法律的統治

而代之，於是墮落的民主代替了立憲的共和。於是有強有力者得少數人之擁護，見恢復秩序之必要，起而建立亞氏所謂君主，即吾人今日所謂獨裁者。於是前面所敘述之循環，又周而復始。

亞氏之政治理論，常有人以爲不僅爲一循環論，且爲一種命定論。然推亞氏之意，決非爲一種必然的循環，以亞氏對於每一種革命的防止方法均有詳細的檢討也。亞氏認識極清，權力常可以引起社會的不平等與社會的墮落。亞氏的理論未嘗不可以統治階級之墮落說明之。依亞氏之意，革命之原因，無論遠因近因，均爲心理的，因而是可以防止的。

【社會倫理之理論】亞利士多德以爲國家不僅爲互相保衛或促進商業經營以及國家的富饒，而是爲亞氏之所謂福利。亞氏的國家理論中有較爲詳細的社會福利之理論。依亞氏之見，國家道德與個人道德之原則是一致的，可以從個人最適當之生活之本質上，認識國家最適當之生活。個人福利或快樂的生活有三要素，一爲物質的好處或財富；一爲身體的好處或健康；一爲精神的好處或智慧與品格。快樂的人三者具備，惟比例不同。物質的好處，正如工具有其限制，即爲其功用或效用。過度則無益甚且有害，財富太多或過於健康可以誤用而有害，故財富與健康有其限制。若智慧與品格則無限制，愈多則效用愈大。可知個人之福利，根本上在取得智慧與品格，然必有相當的財富與健康纔能得到快樂的生活與道德的生活。個人如此，國家社會亦如此。國家必須有相當的財富與相當健康的國民，以發展最好最道德的生活。亞氏以爲個人或國家具有道德，而又有相當的物質條件使其行動能適合道德，卽此便爲最好的生活。故最好的社會系統，爲人人能於此中各盡所長快樂的過生活，快樂之義爲「做好」，即吾人現時所謂福利。可見亞氏的理想社會是物質的富足，身體的健康，普及的智慧，與品格之一種協調的理想。惟在社會生活中，物質的效用有限，而智慧與品格之效用則無窮。須知雅典與斯巴達對於財富均有限制，協調生活之理想，爲個人爲國家都代表最高的希臘社會思想。

【社會進步之理論】一般均謂亞利士多德並無社會進步之理論，亞氏亦缺少以社會進步爲名之主張。然亞氏對此實有其見解，以亞氏對於如何達到前段所說之理想社會有其主張也。換言之，亞氏有其社會改造之理

論，社會改進之理論，必爲一種社會進步之理論。惟亞氏之理論，不可與近代社會進步之理論相混。亞氏之見解與柏拉圖相同，認爲實現理想的人類社會之法是教育，社會理想不能以盲目的自然行歷而實現。例如自然選擇之進化，國家之道德，不是偶然的而是知識與道德理想的。向社會理想之路，必須通過教育與道德理想的傳播，必須取得政治權利之人有道德，始能實現社會之道德。因此，應該討論之問題，爲個人如何取得道德之方法。人要學好，要合於道德，這有三種途徑，一爲本性，一爲習慣，一爲理性。亞氏主張與其師柏拉圖相同，認爲本性一方面須社會有優生計劃，有適當的婚配，使兒童人人有合宜的遺傳。要限制生育的年齡，以壯年爲最適，殘廢或發育不全之兒童不得使之長成。然亞氏並不主張廢止家庭。亞氏似以本性或遺傳之控制祇能有相當的限度。能受控制的是習慣與理性，可以用教育予以指導。教育分兩部分，一部分爲習慣之培養或習慣之訓練；一部分爲理性能力之教育，或推理能力之陶冶。習慣之教育極爲重要，應在理性的陶冶之前，正如身體訓練應在理知之前。依文明之標準培養衝動與情感使成習慣爲第一件重要之事。照亞利士多德自己的說法，心靈之非理性的部分之教育即情感之教育，應在理性的部分即理知的教育之前；因爲教育上應注意的原則，與其他方面相同，低下的是爲高尚的而有的。依亞氏之見解，感官與情感應受適當之訓練，使爲智慧之用，人之所以成爲好人，主要是靠智慧的。

由此可見教育是執政者最要注意的一件事。教育應由公家負責，較私人辦理更爲適宜。在此一方面不必認爲應由個人自己作主，而應歸於國家，因爲凡個人皆爲國家之一分子，任何部分之管理，必與全體有關，全國國民的普通教育應該一致。在相當的範圍之內，任何國家的全體國民都要參與統治與服從兩方面。同一個人，尤其在一立憲的共和國，是先做公民後任國事，當政者必須以教育的力量，使人人都成爲好的國民。亞利士多德亦承認教育系統與政制有關。至教育之一般性質，應該是自由的高尚的，功利的成分應該是次要的。國民固然要教他以必須的有益的，更要注重精神方面道德方面。亞利士多德在這一點上預先見到休閒教育之必要，他以爲教育，不但要使人能在實際事業上有正當的應付，對於休閒之時亦有高尚的利用。亞氏以爲正當的利用閒

暇，較之實際事業或戰爭更需要較高的道德。一切教育之目的必為國民的道德品格，道德愈高，產生的社會秩序亦愈高。亞氏大約與華德 (Leather F. Ward) 意見相同，認為教育是社會進步之最切近的手段。亞氏對於教育雖有如許見到之處，但可惜與柏拉圖不同，對於婦女教育却毫無計劃。

評論

歷史的大思想家總是辯論的中心，關於亞氏之討論，至今似尙未告終結，直到最近羅素還說，「亞利士多德是人類最大的不幸之一」（見所著科學看法四十二頁）；拉慕斯 (Peter Rannus) 是文藝復興與宗教革命時期中的一位教育家，也說「亞利士多德所說的一切都是錯誤的」（見格萊埃著 Peter Rannus 二十六頁），拉慕斯以辯論此種主張而得到巴黎大學的碩士學位，亦似甚奇特。培根及其徒衆之反對亞利士多德是人人知道的。然此時對於亞利士多德的爭論似已大致告一段落，對於其人其學可以有一較為公允之評判。總之，祇能有一種合理的評判，即就西洋科學運動而言，如將亞利士多德安頓在運動的開始，而不安放在最後，亞氏的工作是極可佩仰的。當然，亞氏與我們所知道的思想家相似，其學說總要表現其所處的環境的影響，在相當限度之下，是當時代與民族的產物。亞氏之見解有許多是希臘的。他對於商業經營的態度，他的看輕勞動，他對於奴隸制度之觀念，以及其他對於政體的許多意見都是如此。然而亦有若干見解是共通的，不為當時的時代與環境所限制，而為對於普遍的科學的與哲學的基礎之認識。在亞利士多德的著作中，此普遍的元素為亞氏之歸納精神，其歷史的與比較的方法，社會科學統一性之概念，個人天體為社會產物之見解，人類結合之淵源之見解，個人道德與社會道德相同之認識，以及其他關於教育之理想都是。假如有人問人心如何能有一般的想法而得到普遍準確之結論，此種研究是否與亞氏自己所規定的個人與其社會環境之相對性之原則相矛盾，則可以答覆說，一切人類社會生活有其共通的因素，亞氏正是用他所提出的方法，討究此種種共通的因素。我們更要注意的是人心之運用亦有其共通之點，人心並不是嚴格地為時間地域之環境所拘束的。人心以其想像與推理以認知

共通的真理，共通的真理纔是真的科學。亞氏爲學不但博，而且是科學的，所謂科學的，即是見到共通的真理。因此之故，我們不能不認亞利士多德爲社會科學的創始者。

然而亞利士多德的位置，在科學的社會思想上，必須放在最前，不能放在最後，正因爲他是第一個真正的科學的社會思想家，他的見解不應認爲定論。只有在歷史的觀點上，可以見得到他的真價值。假如現今的社會思想以亞利士多德爲出發點，或者可以澄清今日社會科學界之混淆的景象。

只有在一點上，羅素的話不無幾許真理。卽歷史上以亞氏爲至高無上之權威，而以之爲最後的定說，不容有異議，這於科學之發展上確爲一種障礙，在中代尤其如此。亞利士多德當時似乎不甚注意自己之思想。亞利士多德哲學之復興約在兩世紀之後，在羅馬初期相當盛行。西羅馬滅亡，歐洲幾不復再見亞利士多德之著作。十字軍戰役時始再輸入歐洲，自一二六〇年以後亞氏成爲經院哲學家之大權威，認亞氏思想半由神授，爲思想之權威，不容有異議。於是亞氏之權威成爲學問與科學進步之障礙，前後幾三百年。培根見到此點，於是與其他宗教革命之學者，對亞利士多德提出反抗，此種反抗，在新教國家中已極普遍，直到最近對於亞氏的社會政治思想乃得一較爲公允之評論。

第四章 後期希臘與初期羅馬之思想家

或者誠如尼采所說，蘇格拉底、柏拉圖、亞利士多德並不是真的希臘社會與希臘文明之代表，此或較為近真。總之他們的思想對於希臘社會政治之發展傾向，並無若何顯著之影響。領導後來希臘社會態度之社會思想，倒是伊壁鳩魯的哲學。

伊壁鳩魯派

伊壁鳩魯生於紀元前三四一年，為亞利士多德逝世前十八年，至紀元前二七〇年去世。伊氏大抵可為當時社會人物之代表。學問博洽，為人和藹。著作流傳極少。但他似乎是從他當時的觀點看事情的，對於當時政治似不甚關心。彼時雅典已放棄其對於馬其頓之抗爭。伊氏所注意者為藝術，為哲學，文學之理知的賞鑑，有若干精神契合之學生，聚集講學。所代表的是一種純任自然的簡單的宇宙觀。他們並不是壞人，亦不是粗率的快樂主義者，相信人生的好處在高尚的快樂。一般民衆頗樂於接受此種哲學。至其末流即「伊壁鳩魯派」一名成為祇求感官快樂之人。後來信奉此說者在羅馬帝國時以百萬計，不得不認為初期基督教之勁敵。

【伊壁鳩魯之社會哲學】依伊壁鳩魯之說，人人皆求自己的利益，所求的是自己的快樂或好處。人並非如亞利士多德所主張，為社會的動物，是為自己的利益，或快樂而與人結合。可知伊壁鳩魯對於社會起原與性質之見解有契約說之意味。其基礎在構成社會之個人，人人有為我之心。其目的在取得快樂，以正義或是非為事物本然之說，不為伊壁鳩魯派所承認。公道正義是一種社會習慣，社會習慣可以使一切成為正當的。拉丁詩人盧克利西(Lucilius)所作長詩論事物之本然，對於伊氏見解嘗為詳細的引中說明。盧氏於此特出之哲理詩中，陳述一簡單的唯物宇宙觀與人生觀，對於近代科學見解常有先見之明。尤其可注意的是彼時他就有進化論的看

法，不但注意到生物的進化，且注意到宇宙的進化，并且亦含有文化進化理論之要點。柏雷以爲盧氏詩中無社會進步之觀念，此種說法或較準確，以此中並無改進社會的主張也。伊壁鳩魯派的學說，根本上是一種以個人快樂爲主的個人主義，始終並未注意到人類社會一般的改進。此或者可以解說，何以在羅馬生活墮落之時代，其學說最爲風行之理由。

斯多亞派

假如伊壁鳩魯派的運動反映希臘生活與性格，則對斯多亞派却不能如此說。有的批評家以爲斯多亞派根本是希伯來的，斯多亞派創始於齊諾（Zeno），齊諾爲一腓立基商人的兒子，生於紀元前三四〇，死於紀元前二六〇。齊諾曾在雅典各派講哲學的地方研究，對於各派都不很滿意，自己在遊廊（Stoa）裏講學，斯多亞派即以此取名。他的學說與柏拉圖、亞利士多德頗多相類之點，與伊壁鳩魯派亦相似，認爲人生之最高價值在內心，在主觀，而教人不可太重外物。斯多亞派是汎神論者，此與所主張的社會哲學有密切關係。斯多亞派哲學從來不是一派盛行的學說，在希臘尤其如此。然而羅馬人接受了此種學說，却出了幾位有名的信徒。在最盛的時期，羅馬帝國疆域之內，信從斯多亞派學說者，亦不到十萬人。然而斯多亞派對於基督教却是一種準備，因爲斯多亞派的社會理論與基督教義頗多相同之點。

【斯多亞派的社會哲學】 依斯多亞派之主張，自然爲一道德律所滲澈。個人之道德，即是遵守此宇宙之道德秩序。因此好的生活不一定是快樂生活，而是個人本性與宇宙道德秩序之諧和。社會秩序是（或者應該是）普遍的道德秩序之實現。對於此自然秩序與合理的人類社會之任何破壞，都是不合道理。所以正義不是社會習慣。人是要與人共同生活的，要共同生活最成功最快樂，必須恪守此無所不在之道德律，此道德律之表現最親切者爲自己的理性。

斯多亞派既特別注重自我與宇宙之諧和，注重內心而不是注重外界情形，於是認爲凡人都可以得到好的生

活，不受外界條件之限制。奴隸一樣可以實現好的生活，不比有錢有勢的人差。伊必克狄脫斯 (Epicetus) 是一羅馬的奴隸，却是最能代表斯多亞派精神的。馬克斯倭利紐斯 (Marcus Aurelius) 是羅馬皇帝，亦最能代表斯多亞派的精神。他的研究是一般認為自古迄今，最能代表斯多亞派思想的著作。不過我們應該知道馬氏在各方面，亦受到初期基督教的影响。

斯多亞派既認為人都可以實現好的生活，不問其外表情形如何，不論是自由人或奴隸，為貧為富，為白為黑，為男為女，都是一樣。於是必須相信人根本上是一致的。此人類道德的與社會的平等亦必引到一種四海之內皆為兄弟的主張。羅馬的斯多亞派信徒雖則並不缺少對國家的忠心，但其人類平等皆如兄弟的主張，亦使他們有世界公民之主張。理論上主張的是世界主義，不過實際上所謂世界公民，其實是羅馬帝國的公民。

斯多亞派所主張的自然法的理論，對於此後一千八百年來社會政治思想有很大的關係。假如宇宙與社會秩序有一徧徹一切之理性原則，為分別一切善惡是非的基本，則必有一自然法則，為一切人類典制與行為所必須恪守之法則。斯多亞派人數雖不多，然對於社會思想的影响却極大。

羅馬的社會哲學

羅馬對於近代文明之影響極大，所以如其說羅馬對於社會政治思想無所貢獻，祇是各派希臘思想發芽成長之地，這句話未必全對。然而羅馬思想之影響，不全由於羅馬的思想家，而在於羅馬的實際人才與實際的政策，羅馬人是一好戰攻取的民族，於征服世界之後，不得不謀所以統治的辦法，於是對於法律特別注重。除法律之外，羅馬人對於社會政治理論確亦無甚創見。羅馬人似乎總沒有時間釐定他們的概念，所以在社會哲學上，其實是模倣希臘人的。古羅馬的主要的思想家祇須有極簡略的紹介。此時代最大的社會與政治的思想家是西西洛 (Cicero)。西西洛生於紀元前一〇六年，死於紀元前四二年。他是羅馬貴族，不特對於法律有深刻之研究，對於各派的希臘哲學亦有研究。西西洛並未能綜合各派；其方法為折衷的，採各派之說以成一家之言，尤

其得力於斯多亞的學說。西西洛各種著作之中，有兩種包涵社會哲學最多，一種是共和國 (*De Republica*)，一種是法律 (*De Legibus*)，是以柏拉圖的同名的兩種著作爲範本的。卽就書名說，亦可知西西洛是將希臘哲學通俗化之後介紹給羅馬人。西西洛自己的說法亦正是如此。

我們起初或者以爲西西洛，不過是一個雄辯家與政客，然而却忽略了他對於介紹希臘思想於羅馬文化的重要工作。對於這一層西西洛貢獻極大。

西西洛採取的大體是亞利士多德與斯多亞派之說，而不是柏拉圖哲學。他與亞利士多德主張一致，認爲人本性是一社會的動物，自動自發的要求合羣，並非爲見到功利而結合。社會之起原在人的社會的本能，國家以及大部分的人類組織是自然的成長。西西洛卽以此簡單之語句，否認以契約爲國家社會起原之說，亦不贊成以正義與權利爲社會習慣之說。他說「人生來是爲正義的，法律與公道不僅是意見所建立，而是自然的一種制度。」正義不是受人性格與自覺所限制的。

西西洛此種主張與斯多亞派以理性爲偏激自然應以理性支配人類社會之說，無疑是一致的。欲求人類關係的發達，正義是必須的。此爲一種自然法則，各民族的法律與典章制度上多少都承認此點。個人、團體乃至於國家的權利之淵源都從自然法來，理想上個人與制度都應該與之符合。

西西洛亦主張斯多亞派人類自然平等之說，凡人都能過好的道德的生活，凡人都有同樣的指導，知識本身雖萬殊不一，而取得知識的能力是一樣的。自然平等之說，當然不承認人類因社會與經濟地位而有之差別，爲人類同胞的理論建立一基礎。

我們或者以爲西西洛既大體表斯多亞派哲學的原則，當必竭力主張斯多亞派世界主義的理論。事實上西西洛認爲羅馬的制度最好，這正是一位雄辯家與政客的話。不過我們亦要知道民族中心說 (*Ethnocentrism*) 是各民族都有的，而羅馬尤其最初卽養成一種極強的國家主義的傾向，對於自己的制度，竭力擁護。

第五章 初期與中古的教會思想家

基督教的運動對於西洋文明中之社會思想潮流雖有極深造之影響，但在此一社會哲學的故事中不擬有所陳述，對於此一運動及與此有關之思潮，已有不少的著作，似不必有所增加。即使不是膽大，亦不免勞而無功。不過有一點必須分別清楚，即耶穌基督的教訓與歷史上基督的教訓，似乎是後期的猶太先知的教訓之邏輯的發展，而基督教運動則從各方面積聚材料，到後來恐怕創始者亦不一定認識了。不但此也，耶穌的教訓，大部分是注重宗教之倫理的內容，而基督教運動所受於希臘哲學者甚多，大體是神學的。集中於若干理論之研究已並非耶穌的教訓，即如贖罪聖餐禮以及三位一體之說，都是此類。世界上對於耶穌所主張的道德上的與社會態度上的革命，尚無接受之準備，而神學却是一種易於接受的此種革命之代替。所以基督教的運動逐漸集中於神學的問題，社會的與倫理的問題却靠後了。

然而基督教會的初期的教父們，却是當時的社會思想家。常有人問起羅馬帝國後期何以沒有偉大的思想家，答案是並非缺少偉大的思想家，但這些人都已吸收於我們所謂「初期基督教」的宗教的社會運動之中了。「希臘的羅馬時期」的聰明智慧之士，都移轉到此新的宗教，以發展其觀念與思想，然而此宗教的運動與科學的社會思想之發展並不相近，不特不能進一步以科學態度研討其文明之問題，且教父們又回到神學的看法去了，於是社會政治的思想又隸屬於宗教之下。從此一點立論，不得不承認基督教運動為後退的運動。不過教父們雖則根本上是神學家，却是當時的主要的社會思想家與組織者。正如傅林脫（Ehrlich）所謂「基督教很自然的而且必然的產生一種社會哲學，不過是很偏的一種社會哲學，因為祇從宗教家立場看人世間的社會生活，於是工商業與財富等利益都忽略了。」當時主要的社會思想家是聖奧古斯丁（Saint Augustine）。

聖奧古斯丁

【小傳】奧古斯丁生於三五四年，死於四三〇年，他父親雖是住在牛米地亞(Numidia)的塔格脫脫(Taragete)地方(現在爲亞爾幾尼亞)的一部。大致是羅馬的舊貴族，相當富有。於學問文藝亦有素養。奧古斯丁的母親家世不大清楚，但知爲一基督教徒，他父親却終其身是一羅馬教徒。奧氏在富裕的生活中成長，想必有很好的導師，領導他使他對於希臘哲學全部都有相當的了解。十七歲到迦太基習修辭，與當地的遊浪青年混在一起，追歡取樂，漸與基督教脫離。奧古斯丁起初贊成亞利士多德哲學。十九歲成爲一摩尼教徒(Manichean)，後來又改變爲柏拉圖主義者，最後又成爲一懷疑派。到二十八歲，父親去世，先到羅馬，後到密蘭，任修辭教師。在密蘭時受安勃洛斯(Ambrose)的影響終於接受了基督教。三八八年回到北非，不久即任牧師，旋任希白(Hippo)主教，此後數十年即在北非組織教會，並從事辯護基督教之著作。

奧古斯丁是一極有能力與能力的人，著作甚富，大部分是神學方面的。四一〇年，賊特人大掠羅馬。二十年前雖已禁止信奉所謂異教，而許多羅馬人仍信奉不衰，並且認爲羅馬之陷落，實由於不信奉原來保護羅馬諸神。又以爲新宗教使人萎靡，不克自衛。奧古斯丁爲答覆此種言論，寫作其最大的著作，定名爲神國(De civitate Dei)。拉丁文之 Civitas 原意爲城市或市府，但到奧古斯丁之時，其意義爲國家或社會。所以如其譯爲「神的社會」亦相差不遠。此一部大書是四一二年到四二六年之間寫成。並不是一部科學的著作，實在是反對異教，辯護基督教的一部著作，然又不僅是一部神學的辯駁的書，其中有以奧古斯丁對於基督教的了解爲基礎的一種完整的社會哲學。

【科學方法】奧古斯丁的方法雖則不是科學的，然而因爲現在我們的一部分社會思想仍採此種方法，所以仍有討論價值。奧古斯丁的社會哲學是從基督教學經尤其是舊約，與教會裏的教義上得來。他認爲凡此皆具有權威。然而他對於希臘哲學的全部以及希臘羅馬歷史亦頗有了解。要表明最好的哲學思想與人類歷史都是擁護

聖經與當時的教會的。無論從宗教與科學的觀點說，奧古斯丁的方法都可以批評。假如宗教是真實的，是於社會有價值的，應該經得起獨立的研究分析，而科學的研究更不應有成見。不過奧古斯丁對於中代的教會的思想有極大影響，至今羅馬天主教仍承認奧氏爲偉大的權威之一。新教的若干宗派，亦多有受奧氏之影響者。

【社會哲學】神國爲奧古斯丁最重要的著作，其中有一整套的社會哲學，擁護基督教的理想，批評異教的儀式。奧古斯丁認爲羅馬之陷落由於異教的種種過失，使人柔弱怯懦，爲證明此點起見，奧氏認爲有綜覽全部歷史之必要。他提出人類是在距當時不及六千年以前神所創造。凡以爲人類創造較古於此時期之理論，皆是虛偽之辭。人都是亞當夏娃所生。人都有親屬關係，本性相同。在某一意義之下，奧古斯丁以爲人類歷史全部與亞當夏娃有關，神將他們置在一有法律與秩序的世界之中。物質世界中一切皆受自然法則的支配，此爲神的意志。由此可知人生亦必有其法則，國家之興亡成敗亦必受法則之支配。羅馬帝國之盛衰非偶然亦非前定，實由於道德的緣因。人生萬事之上，有神意的則律。奧古斯丁又謂此與人的自由並不衝突。惟神對於歷史一般的計劃，已有預先的安排。

人類社會本來是統一的，以亞當有罪而統一破裂，於是兩種人，有兩種社會。一方面爲私意、自利、墮落、不法等所支配，不得不沉淪；另一方面是愛神、愛人、創新、守法，亦必然得到永生。表面上說此兩種人類社會似極易相混，然而內心上精神上是永遠有所區別的。此有罪的人與得救的人的分別，遠在其他區分如種族、家世、或經濟狀況之上。不過人類即使在有罪的世界中，仍賦有進步的能力。人以其智慧可以多所發明，發展各種生活的技藝。有時異教人的道德，亦可以得世間的報酬。尤其羅馬，正是如此。最初的羅馬人以其勤勞、儉約、謹慎、爲政得法等等成就大的力量，後來的羅馬人以缺少對於真宗教的了解，而有種種的罪惡與腐敗，於是毀滅了自己。

奧古斯丁以個人的發展與民族的發展相比，此或爲其對於社會哲學之主要的貢獻。以個人與社會相比，爲希臘哲學家一般的社會思想，却還缺少就個人與人類社會之發展爲一種對比的。奧古斯丁爲以個人之發展與

教育，與人類社會之發展對比而建立理論之第一人，此亦可見奧氏知識上之透闢處。他所用的歷史材料是舊約的材料。分人類歷史爲三期，青年成人與老年。青年期之特徵是無有律法，亦包括幼稚期與少年期。在舊約歷史上是從亞當到挪亞，人們特別注重的是物質欲望之滿足。第二期是從挪亞到亞伯拉罕，始有文字，於是有歷史的記載。人類的成人期有律法之統治，是從亞伯拉罕到耶穌基督的時期。此時期的特點是理性成長，並有罪惡的意識。此期又可分爲三段，惟奧古斯丁對於此種分段，並未說明確切之理由。第一段是從亞伯拉罕到摩西，第二段是從摩西到被擄，第三段是從被擄到耶穌基督。人類的老年從耶穌出世開始。奧古斯丁說到此處，亦見到他的對比不能繼續。老年在個人是衰弱之期，但在人類却是圓滿的階段，耶穌降世於是進入一神恩溥徧之期，直到基督教完全勝利，世人都成聖爲止境。

奧古斯丁與其他初期的基督徒一樣，期望世界末日之早臨。耶穌再臨人世，審判萬民，判分罪惡。天國的耶路撒冷降臨人間，得救的人得居此聖域，有罪的人卽被拋棄。神國與世間的國家一般的成長，但永遠不致滅亡。從各國家各民族中選取得救的人民，從人間世國家民族衰亡的廢墟上，建立一新的和平而快樂的人類社會。因此柏雷教授認爲奧古斯丁對於人類未來的進步，不能說有何見解。

奧古斯丁對於社會秩序的看法，完全以此理想的神的社會之實現爲根據，是一愛的秩序，不但人與人間以正義相處，對神亦以義相接。此神國的和平是一種兄弟相愛的和平，表現神的永久的和平。我們所謂國家，大致完全爲神國所代替。

評論

奧古斯丁的社會哲學對於西洋的社會思想有極大的影響。至今仍有許多人，不但是天主教教會，亦有新教會，以此爲惟一的社會哲學。他們贊同奧古斯丁的見解，認爲「除以聖經爲權威外，其他無可信奉；以聖經的權威大於人類精神所有的能力。」又如李希頓堡格 (Lichtenberger) 教授所說，他們以爲「聖經上已爲人華

備了一套人類起原與一切典章制度的歷史，不但沒有科學研究或社會哲學之需要，即此種研究亦足見其人之不虔誠，所得結論各與聖經相異，尤其是一種褻瀆。」新教的加爾文的神學與阿奎那斯的神學，都直接以奧古斯丁之著作為基礎。奧古斯丁之權威時常是科學的社會思想之障礙。

至於奧古斯丁社會哲學之內容，祇有一點可說，即奧氏之說，為一種詩意的宗教觀念。此中如有真理，必須為科學研究之確證。又不能不說的，即奧氏見解不免相當的嚴酷而不近人情。與柏拉圖相似，亦分人類社會為一種預先決定的階級。奧氏所樹立的得救的人與罪人的二元，較之柏氏的共和國中技工與公民之界限尤為不可逾越之鴻溝。此種二元論直到如今仍不免支配吾人之社會思想，牽掣吾人對於社會問題之科學的解決。

中代的思想家

中代在歷史上與社會上極有興味，然却缺少甚且缺乏獨立的社會思想。中代學人之工作為吸收、消化、調整，綜合過去的希臘、羅馬以及猶太基督教的思想。就文化上說，中代是一回復到未開化的時期，尤其在南歐，希臘羅馬的學問幾乎絕跡。北歐彼時原無高尚文化可言，因此亦不能說是回復。事實上北歐西歐的文化發展祇在開始之時。從希臘羅馬以及猶太基督教源流來的文化因素，不易完全和諧，因而引起若干社會問題，有的尚保留以至今日。中代思想家注意的大問題是教會權威與政府權威之關係。教會之權力漸增，以為教會在社會與政治的事情上亦有最高的權力，與個人相類，精神應在物質之上。至十二十三世紀，此種衝突，達於頂點。在國家方面的一派認為現世的政治權力自來即在羅馬皇帝手裏，所以應該屬於羅馬皇帝之繼承人。經院學派的學人，代表教會，認為與人類權利有關的一切，其最高權力已交與教會及其領袖（教主）。欲明瞭中代的社會思想，不能不隨時注意到社會與國家的衝突。

經院學派中最偉大的學術工作，亦以此問題為中心。彼時學術上的工作是要解釋亞利士多德，要將亞氏哲學與聖經教訓及教會傳統調和起來。中代初期，祇有拉丁文的亞利士多德哲學的片段，直到十二紀中葉他的全

部著作穩到歐洲。是從西班牙的薩拉森人與回到歐洲的十字軍得來。希臘文的亞利士多德的著作，大部是十字軍人帶回來的。亞氏學說與教會教義之調和成爲經院學者的主要工作。最偉大最出名的學者是聖多馬阿奎那斯。

聖多馬阿奎那斯 (Thomas Aquinas)

阿奎那斯生於內伯里區域中之一貴族家庭，約爲一二二五年。就學於內伯里大學。據說阿奎那斯的父母，原期望他做軍人。但十七歲時即加入 Dominican 宗派。後來又入哥隆大學 (Cologne)，一二四五年入巴黎大學。巴黎是彼時歐洲最大的大學，阿奎那斯在巴黎大學三年，旋即任巴黎大學教，歐洲各地的學生都來問學。他似乎是中世紀最出名的教員。他的學生稱他爲「天上的博士」。這是學術界極少有的一種尊稱。著作頗富，有一亞利士多德註釋，他的社會哲學大致在神學總論 (Summa Theologica) 中。阿氏一二四七年即逝世。直到現在他與奧古斯丁仍爲天主教的正統的社會哲學家與神學家。

【科學方法】阿奎那斯以爲真理之本源有二，一爲默示，一爲理性。所謂「默示」即是聖經與教會之傳統。他的方法是要表明知識之兩種來源是融洽的，不過他仍是偏重「默示」。他以爲正當的運用理性與正當的亞利士多德的解說，可得到與默示相同之結論。阿氏於是他所了解的邏輯與哲學以擁護基督教的傳統，在他看來，後者即是教會傳統。於是阿氏成爲教會權威與教皇權力之偉大的擁護者。他的方法至今仍爲天主教的社會思想家採用。亦有人稱阿氏爲天主教版的亞利士多德。

【社會哲學】大體說，阿奎那斯的社會哲學是亞利士多德的。他相信國家之發生由於社會的需要，由於人本性上是社會的動物。國家的權威不但有自然的淵源，亦有神靈的淵源。其淵源在法之所以爲法，係在法之本性。法之本性根本上是從宇宙本身的本性來的，所以是從神的意志來的。因爲阿奎那斯特別注重法，使他成爲當時乃至於現在主張權威的哲學家。他以爲法有四種：一爲永存之法，爲宇宙之結構或計劃；二爲自然之法，爲

人對於此宇宙結構見其爲合理的之認知；三爲人定之法，爲人類社會將自然法多少表現於法律典制之企圖；四爲神之法，爲教會對於永存之法與自然之法於應用到人的問題上的解釋。嚴格的說，阿氏即以神之法爲默示之法。然而教會必須解釋此默示，所以是最後的審決之所。其他各種法都要由教會傳介於人。所以正義不但有社會的涵義，亦有神學的涵義。一正義的社會秩序，必須承認神，應該歸於神的歸於神，尊敬教會的權威，亦要調和人類的關係。教會所解釋的神的啓示或默示之法，必須補人類理性之不足，以造成奧古斯丁所陳述的社會。

其他方面，阿奎那斯大體贊同亞利士多德，例如他對於奴隸的見解與亞利士多德相同。不過亦與奧古斯丁意見一致，認奴隸爲罪惡之結果。他的經濟見解亦與亞利士多德相同，但他認爲窮苦之人應由國家贍養。君主政治是最好的政體，因爲最易得到社會的統一。

但丁

義大利大詩人但丁值得介紹，因爲他的主張與阿奎那斯正相反。但丁生於一二六五年，死於一三二一年。但丁與阿奎那斯不同，原來他訓練是準備參與教會工作的，後來卻加入政治。在佛羅林翠邦歷任重要職務，旋以反對黨得勢，被放逐。於是在義大利各邦中度其流浪之生活。同時寫作其名著神曲。神曲之著作，一方面表現中代神學，同時亦表現中代的社會哲學。一三三〇年神皇羅馬皇帝亨利第七到義大利，但丁爲在義大利人中強化帝國之地位起見，發表其論君主政治 (De Monarchia) 之名著。論君主政治一書之重要，就今日說，不在其對於帝國之擁護與君主政治之提倡，而在一個世界國家，一種世界宗教之主張。世界國家之組織，依但丁之意，應爲若干半獨立之小邦或王國，全體聯合而成一世界帝國，各國都要在一個中央政府之下。但丁以爲非此不能得到普遍的和平。此世界國家不應隸屬於教會。教會的權力，儘管從神得來，而帝國之權力羅馬帝國時即已有之，因此應該在前。依但丁之說，人性有兩面，一是宗教的，一是入世的。因此有兩種興趣，一是世間的，

一是精神的。兩方面應該合作，但亦應該各負各的責任。皇帝在國家中是最高的；教皇與教會在精神方面是最高的。但丁的世界國家的理想，無疑是從羅馬帝國得來。他想像中羅馬帝國是一個偉大的國家，認為基督教的區域中亦可以構成如此偉大之國家。

還有一點，或者更應該注意，但丁是「世界上第一個自覺的和平主義的思想家」。他主張世界國家，因他相信惟此種政治組織，始可得永久和平。當時社會政治，頗為紛亂，因而但丁深信求取人類福利之最好方法，必為和平。然和平非可倖致，必須有以世界為疆域之政治組織。就此一點而言，但丁實可認為一近代的人物。

第六章 初期的近代思想家

馬基維利 (Niccolo Machiavelli)

【傳略】尼哥羅馬基維利，佛羅林翠的政治家與歷史家，生於一四六九年，死於一五二七年。馬基維利是近代社會政治思想的入門，因為他的思想表明中代看法之結束。他的思想完全脫離中代的看法，猶如沒有中代的社會的與政治的思想一般。馬基維利的時代，為一極重要之時代。文藝復興運動，不但要恢復古代的學問，更要恢復希臘羅馬的政治的與社會的理想。此一運動已完全勝利。國家主義與愛國精神已重新產生出來。絕對的集權政治漸支配政治的生活。馬基維利最能代表此種種的新傾向，所以他不但足以表現當時的時代精神，更使他對於此後一切的社會思想與政治思想，有一種繼續的影響。

馬基維利時候的義大利，在生活的各方面，以文藝復興運動之勝利，幾全部世俗化。即教會亦不免受此影響，其腐敗與世俗化亦出於吾人想像之外。有一位最可靠的馬基維利的註釋者曾說：(Cust, Introduction to Machiavelli 卷一，頁十七。見李希頓保格著社會思想之發展頁一二七。)

十六世紀之初，義大利極為腐敗，尤以教皇宮庭為最。亞歷山大第六的教庭或者竟是人世間絕無僅有的罪惡淵藪。在這裏找不着道德，無論基督教的也好，異教的也好。藝術都是惟感的或肉感的。似乎巴庫斯 (Bacchus) 維那斯 (Venus) 與普利亞普斯 (Priapus) 之復生，然而羅馬依然自稱為基督教的！

此是一強有力的肆無忌憚的人們的時代，尤以亞歷山大第六最為毫無顧忌。亞歷山大第六於一四九二年繼位教皇。他為擴充教會的勢力乃至於私人的勢力，可以無所不為。他的私生子鮑吉亞 (Cesare Borgia) 或者是歐洲最不問是非道理的政治的冒險者之一。馬基維利的本邦佛羅林翠在此種情勢下，極受威脅。馬氏曾代表本邦往

見鮑吉亞，馬氏對他，頗致佩仰。又曾以佛羅林翠大使地位到教庭，到法國，到馬克西米皇的朝庭。可見馬氏對於當時政治之內幕，有相當認識，親眼見到政治上運用陰謀與運用強力的情形。在這樣的一個世界裏，他以為強力是惟一可能的公理，見不到政治與道德與宗教有何關係。此種種見解，並不足怪。

馬基維利是當時時代的產兒，是佛羅林翠共和國的一個愛國的國民，非此不能了解馬氏。再就他所處的時代說，他是一很有學問的人。一五二二年麥笛奇一系復取得佛羅林翠專制的政權，馬基維利因而罷職。然而馬氏以為麥笛奇洛仁卓 (Lorenzode Medici) 為一強有力者，可以使佛羅林翠擺脫其仇敵的威脅，更可以擴大其勢力，甚且及於義大利的全境。馬基維利著論君主一書，致感於麥笛奇洛仁卓，事實上是希望他採用亞歷山大第六與其子鮑吉亞所用的方法。

此即馬基維利發揮吾人今日所謂「政治的非道德主義」之由來。此種主張祇是說在政治強權即是公理；國家惟一可能的目的是力量。馬氏自己是崇拜強力的，國家如此，個人亦如此。可以說他是主張不計任何代價以取得成功的。

馬基維利的政治理論使世界為之震驚。當時與以後都有人以為馬氏主張並非真為馬氏著作中之所言，而實是一種諷刺。然試涉獵其私人通信及論利維 (Discourse on Law) 即可知馬氏絕對真誠。評論馬氏萬不可離開他的背景。有人以為馬氏著作毫無前提，此語殊不確。馬氏有一前提，此前提即是愛國——當然，不擇手段的愛國主義，然而還是愛國主義。馬氏並無今日所謂科學，亦無今日對於科學之興趣。然馬氏為一實際活動之人物，為外交人物，對事情有一種冷酷而不雜感情的看法。此種看法與科學的看法較接近。惟似缺少科學的想像力，使他於他所經驗的社會與政治之外，另外見到一種社會與政治之可能的世界。

馬氏的社會的與政治的理論並非是墮落與罪惡的說法。在馬氏心目中，祇是他所知道的成功的統治者與國家的實際作法，更是羅馬帝國時代的作法，此是他一切政治事情的模本。並且他認為此種作法是愛國的一種表現。如果我們承認馬基維利的信仰，以為政治上惟一的目標為國家之富強，祇要目標正確，可以不擇手段，

則不得不承認馬氏的理論是合邏輯的。所以以馬氏爲一極端的愛國主義者，很容易爲他提出辯護。事實上，此種著作亦不爲少，卽如一七七一年卽有一義大利的法律家出版一書，名一政治家之思想，卽說明一般對於馬氏批評之不公。更有許多政治家與統治者，在理論上否認馬氏的主張，而事實上却採取他所說的作法。例如普魯士王腓得烈第二，未卽位前曾著一書名爲反馬基維利，然而當他繼承普魯士王位之後，在近代統治者中實際上欲於腓得烈第二之外，另指出一更「馬基維利」的統治者，亦殊不易。國際間之爭霸，甚至於政治人物之爭權却與馬氏的見解以一種不無可信之意味。此正爲許多人心目中依然記得馬氏所主張的種種原則之理由。所以吾人不得不承認馬氏爲提出政治與道德不相關涉的理論的人物，卽所謂政治的非道德論。此一理論在理論上卽使常被否認，而實際政治上却常有人應用。

【科學方法】有人主張以馬基維利爲政治科學的創始人，然此榮譽，應歸諸亞利士多德。馬基維利對於亞利士多德無甚研究。如其馬氏對亞利士多德認識較多，或者未將政治與道德完全分開。馬氏的問題不在求真知識，而在國家與統治者之實際的成功。爲了解此種成功的條件起見，採取一種完全實際的與經驗的方法，不問威權亦不慮及道德問題。馬氏研究事情係用動的研究方法，認事情在變動之中，所以不能不引用歷史。後人亦常認馬氏爲創始政治學上歷史方法之一人。惟馬氏對人類歷史的看法較爲狹窄，他祇知道他當時的歷史與羅馬帝國的歷史。又祇注意歷史之政治方面，而忽略一般的文明史。在社會科學上歷史方法最爲重要，然亦最易誤用。馬氏採用歷史方法，然祇是用來支持他的理論。征服世界之羅馬爲馬氏之政治理想，於是就羅馬之歷史以及當時之政治經驗歸納而得到他的政治的與社會的理論。此種對於歷史方法之運用，不特狹窄，而且淺薄，一定會有極淺薄的結論。

馬氏的人性論與其歷史論相同，極爲狹窄。近代的作家極少有超過此文藝復興時代之義大利人之玩世主義者。他祇見到人性的壞的方面，此亦爲其所處環境之反映。馬氏在論利維說「有欲建立國家制定法律者，必須

先假定人都是惡人，隨時隨地可以表現其惡性。」此一種單純的私己主義的人性論，以及其個人之實際經驗可以解說馬氏學說之淵源。即使有時亦承認有好人，在政治理論上却不曾採用。

馬基維利之社會哲學

【社會與國家之起原】馬基維利之社會起原說與國家起源說，大體具見論利維書中，此應認為馬氏對社會哲學之主要的貢獻。他的理論涵義居多，說明較少。馬氏對於社會與國家並未加以區別。在馬氏之意，以為國家即是社會，而國家是他思想中惟一之單位。他假定人生全部行為悉為私利所支配。自利是一切社會的與政治的事情的充足的解釋。似乎馬氏對於國家之起原與性質之見解，頗似一種契約說。總之，他認為社會界的一切均由個人或某一階級之私利的欲望所產生，所維持。

【社會組織之理論】馬基維利的社會哲學有一方面頗為人所忽略，此一方面，即是他對於宗教在社會秩序中之地位之問題。馬氏為近代思想家中最初採取一種純粹實驗的與社會的看法之一人。論利維一書中謂「宗教是任何社會之最有用的最可靠的保障」。又說宗教是「富足之主因」（此却與馬氏論君主一書中所說的相反）。馬氏因此謂「凡足以提倡宗教者（即使不信以為真的），應該接受而使之加強。」尤其認為古羅馬之宗教為羅馬人性格堅強之泉源。但似乎認為基督教「使人類趨於柔弱」。惟較義大利所奉之基督教更為純粹之基督教，必可加強宗教之力量，因而加強義大利的社會。雖則自己是羅馬天主教徒，也毫無顧忌認為「羅馬王朝之不良的模範，已破壞了義大利的一切的虔誠心與宗教心。」「距離羅馬教會愈近愈不信宗教」。馬氏對於宗教在社會秩序中之地位之理論最近於社會學的歷史觀。馬氏並且以為宗教之墮落為文明墮落之可靠的徵象。他早已預先見到此種理論，因為他曾經說「輕侮宗教是一個國家墮落毀滅的最大的指示。」他似乎與布丹意見相同，即從社會的與政治的眼光看迷信，亦較不信宗教為佳。

【政治組織之理論】

馬氏驚世駭俗之主張，為其政治組織之理論。馬氏之政治理論，具見於論君主一書

中。前而已經提到此書是爲一位麥笛奇所作。論君主一書，有兩個問題，一、如何爲國家取得政權，二、君主或統治者如何保持政權。吾人殊不能確斷馬氏贊成絕對主義。他澈底是一個機會主義者，祇要能保持政治上的成功，則贊成任何方式的有力量的政府。他認爲君主或統治者的成功，即是國家的成功。國家的目的是強力，祇要能實現此一目的，則任何手段都可以採用。在政治上祇問目的，可以不擇手段。馬氏對於此種主張，完全贊同。政治與道德並無必然關係。國家是非道德的，或者竟是超道德的，所以國家的行動與政治生活之作爲，不能以尋常標準判斷之。國家與統治者必須以成功爲目的，不必問其代價。馬氏謂歷史的教訓，祇有不可避免欺詐或破壞約束的統治者是成功的。以誠待人者反時常失敗。他相信詐僞與欺騙是政治上成功的根本。只須用得機密，暴虐與暗殺亦可以採用。品行德性與宗教都可以顧到；但總以是否有利爲斷。統治者應該培養道德與宗教，因統治者可以此而得到裁制民衆與維持秩序之力量。卽惡習亦可以鼓勵，祇須此種惡習可以保持民衆，使人人覺得滿足。要國家能得到成功，不問其政體爲君主政治，或民主政治，都必須採此政策。然而馬基維利似乎亦見到人類社會之中有其道德則律，因爲他亦認爲在一腐敗的國家之中不能維持一自由的政府。

國家對內之目的非如柏拉圖與亞利士多德所主張之正義或道德，而爲工商業的富足。國家以此而組成。其他對國家的看法都是空想的。政治黨派與外交之成功完全爲此。假令國家對內的目的爲國民之工商業方面的富足，其對外之目的必爲擴張勢力。依馬氏之意，開疆拓土，擴大勢力，正是國家的生命。爲達成此一目的，有兩種方法：一是征服，一是外交。外交的方法更好。外交的基礎是陰謀，國家擴大之後，有一最爲難之問題，卽如何保有所得。馬氏以爲對於被征服民族應與以相當之自由，惟不可過多。統治者不可過於干涉被征服民族之風俗習慣。此種民族如過於難治，應消滅或移徙之，另行殖民。

君主與統治者所持以制服其民者爲恐懼之心，對於自己的民族或征服民族都是一樣。馬基維利以爲恐懼心總是可靠的。君主祇有以武力維持其地位。君主應設法取得人民之愛戴，然愛戴不如恐懼之可恃。可使人民有所得以使之相當滿足。惟統治者總要使人民知有所恐懼，君主必須牢記，君主必須要維持並增長其權力。

擴充國家權力之法有五：一爲增加人口。依馬基維利之意，數目是力量的來源，必須用種種方法增加其數目，尤其要增加生育。二爲擴張商業貿易。馬基維利可以說是商業帝國主義之祖。三爲有利的聯盟。馬基維利認爲合宜的聯盟爲增進國力之一來源。四爲維持常備的軍隊。惟馬基維利認爲募兵易於削弱國力，全體國民於平時應受訓練，戰時即可從軍。因之主張普遍的徵兵，歐洲各國大致均已採此辦法。即謂馬基維利爲近代軍國主義之祖，亦不爲過。五爲外交。馬氏以爲擴大國家力量之最好的方法爲外交，運用得宜，強於任何軍隊。外交之所不能成功者，然後訴之武力。戰爭爲擴張勢力之一種自然的與不可避免的方法，而擴張實爲國家之生命。

評論

馬基維利不特爲政治的超道德論與極端的愛國主義之理論系統的說明人，亦爲近代軍國主義之祖。以其主張政治的與商業的擴大勢力之必要，亦爲最初主張政治的與商業的帝國主義之一人。凡此種種，不過是當時時代傾向之反映。馬基維利無疑爲一實在論的思想家。但其思想完全爲當時時代的實際情況所拘束。十六世紀之物理學者未必能想像到近代的機器，猶之馬基維利想像中不能見到另一種人類的世界。因之欲於馬基維利之學說中尋求一般的原則，不免爲一種錯誤，他的原則在現在的政治經濟生活上仍極活動，此無他，使馬氏心目中產生此種思想之實際情形，在現在社會中仍極普遍，苟非吾人能排除此種實際情形，即不能完全駁倒馬氏。

布丹 (John Bodin)

【傳略】布丹是與馬基維利極不相同之政治思想家。生於一五三〇年左右，死於一五九六年。他亦生活於一紛擾多事之時代，即法國忽幾納教戰爭之時代 (Huguenot wars)。布丹畢業於都魯斯大學 (Toulouse)，治法律，旋任法理學教授。一五六一年遷巴黎。歷任各種職業上與政治上的職務。對於當時之宗教論爭採一種置身

事外的態度，亦爲最初主張宗教上應容忍互讓之一人。然以力持中立爲天主教與忽幾納教兩方所不喜，有時被指摘爲無神論者。他的志願是要爲法國建立一穩定可靠的政府。他的希望是法國的和平與統一。布丹與馬基維利同爲熱忱的愛國之士，所與馬基維利不同的，他不是一不擇手段的愛國主義者。布丹與亞利士多德相同，以政治生活爲達成和平與正義之方式，而不是目的。布丹在當時是一位大學者，於歷史及比較法理學所知極富。一五六六年布丹發表歷史易解一書，係用拉丁文所著，其中有一種歷史的解釋，因此布丹亦被認爲歷史哲學創造者之一人。一五七六年用法文發表其巨著共和國六卷。十年之後，此書譯爲拉丁文。此書在英國頗得一般贊許，較在法國爲佳。在法國則直至一世紀之後，始受人注意，以前則幾無人注意及之。此書雖大體爲重申亞利士多德之主張，然立論健全均衡，因之亦有人認爲此書係亞利士多德與孟德斯鳩間最大的關於社會的政治的思想之著作。

【科學方法】布丹大體上是回復到亞利士多德的看法與方法的，不過此語應附以條件。雖則可以說布丹是亞利士多德的十六世紀的代表，然較之亞利士多德多用歷史的方法，亦用得較馬基維利爲恰當。布丹歷史知識較爲豐富，對於歐洲各民族的歷史，古代中代乃至於近古都有相當的了解。他更相當熟悉旅行美洲、亞洲與非洲的人們的遊記及記載之屬，又是第一位利用此種材料的社會思想家。布丹認爲要了解政府與歷史，必須了解各民族的风俗習慣與法律。因之，布丹亦爲近代創始應用比較方法之一人。在一方面說，他將歷史方法與比較方法聯合應用。布丹又以爲政治與倫理不能完全分割；比較正確的地位是介於兩者之中的路道，此亦與亞利士多德相同。

布丹之社會哲學

【社會與國家之起源】布丹是第一個社會思想家，將社會與國家予以明顯的區別。他以爲社會與國家頗有區別，應分別討論。就社會言，布丹與亞利士多德意見相同，認爲社會是自然的。亦與亞利士多德意見相同，

認為家庭是原始的社羣。當然布丹亦承認舊約上以全人類為亞當夏娃後裔之說。一家的後裔，繼續在一處生活，十分密切接近，是極自然的。可是「一切人類社會之開端是從家庭脫化而出。」自然的相愛與一種親屬的情感為社會之基礎。「親睦與友愛為一切人類社會之惟一的基礎，此對於社會之保持維繫較之正義公道尤為重要。」以「正義不免有時變友為讎，而親睦與友誼則最易建樹真誠的自然的正義。」因之「一家一族之管理，為一國政府之最好的模範。」布丹更進一步謂，「一切法律之主要目標，人法與神法，均以保有並維繫人類相愛為鵠的。」此實已預先見到一種基督教的社會哲學。惟現在吾人應特加注意者，為布丹以社會為自然的，淵源於家庭，其起原遠在國家之前之說，其餘姑置不論。

國家與社會不同。國家之產生並非由於自然的相愛及親屬的情感，實由於強力。強力與暴力為國家之開端，歷史表明開國君主均為戰爭的領袖。根本上是一種為自衛而有之聯合。換言之，戰爭為國家之起原。布丹謂戰爭必集中一切力量於一首領之身，此首領逐漸成為君主，故國家之產生，實由於戰爭之必要。布丹從此引申而得其主權論，以為主權者，「不為法律所限制之最高權力」。「主權者制法使人民服從，毋庸取得其同意。」此為戰勝之軍事首領成為君主最後所有之權力，然此一權力亦可付諸一種會議或多數人之手。布丹以此為神謨，以此而主張其主權者之神權說。由此可見政府與社會不同，其淵源不在自然的需要與傾向，而為戰爭之必要。

【社會組織之理論】布丹之一般的社會觀，較之以前的著作家更有趣味。社會為許多單位或集團所結合，有的集團大，有的小，可從家庭到國家。最重要的單位是家庭，其他為各種社會團體以及社團之屬。此各種集團如家庭、社區、人民的組織等，須承認其作用，惟國家則為包容此種種集團之包括的組織，各種集團亦隸屬於國家。布丹贊成君主政體，故亦以父權的家庭為最能維持家庭統一之組織。布丹又與亞利士多德意見相同，反對柏拉圖與摩爾 (Sir Thomas More) 所主張之共產說，而擁護私有財產。布丹似以共產主義有減少人口之傾向，至於理由如何，則說明不甚清楚。布丹反對取利息，認為低利率必引到高利率，亦不贊成各統治階

層經商貿易，此皆與亞利士多德意見相同。惟對於奴隸之意見則與亞利士多德相異，布丹之意，以爲「奴隸不是自然的、有利的或公道的。」彼時黑奴已引入西班牙、葡萄牙與法蘭西，布丹反對之。布丹以爲奴隸制度通行之事實不見得就是自然的。人祭在宗教儀式上亦通行，然不能即以通行爲自然之根據。奴隸制度與此亦相類。奴隸制度亦非爲一有用的制度。社會上如有不能自己作主之人，依亞利士多德之見解，社會則應訓練發展這些人們。布丹以極近代的意見，認爲比較低的階層應由公立學校與以工藝的教育。

布丹對於社會與政治理論之最大貢獻之一，爲其宗教容忍之理論。布丹以迷信亦較勝於無神。國家中某種宗教實爲必要。然布丹親見各方面的宗教戰爭，於是主張宗教的容忍爲惟一解決宗教衝突問題之方法。布丹以主張宗教容忍之故，其中立之立場爲當時宗教方面的人物所不喜，於是斥布丹爲無神論者，此已於前段述及之矣。

一般的說，布丹爲建立社會和平與正義計，頗贊同擴大政府管理制裁之權。並且以爲關於道德事情，嚴格之檢查，與其交於教會，無甯歸政府辦理。

【政治發展之理論】布丹以爲人類歷史是發展的，而不是退化的。不承認黃金時代已在過去之說，雖則並未明說原始社會爲野蠻社會，似確涵有此意。布丹謂如所謂黃金時代可以再現，試與吾人所處時代相比，吾人當稱之爲鐵的時代。歷史遞嬗雖起伏不常，然確有進步。一種遲緩而漸進之進步，爲自然法所支配。然布丹對於自然法之概念不大明白，他似乎認爲自然法不但爲人定之法之基礎，亦爲人類社會之基礎。他以爲人類社會之律法係從自然法所產生，自然法爲支配自然與人類社會之抽象的原則，可以了解。因此，全部歷史可以了解；可以作爲學問，加以研究。

布丹認爲人類歷史之進行有兩大類的原因：地理的原因與神的原因。歷史之基礎，一方面在地理的因素，一方面在宗教。人類之發展同受此兩方面之影響。於此，亦應有所說明，即布丹無條件承受宗教之真理，且進而陳述基督教，以其推進人類相愛之道，對於進步有極大之影響。然亦以地理的因素，爲對於各國有較強之影

響。北方與南方人之差異，大體由於氣候。山居之民與居住平原之民亦有不同，主要原因亦為地理的影響。民主政治在瑞士所以成功，大部因為山居之民更愛自由。建立若干帝國之東南的各民族，宗教信仰極深。地中海各民族尤其是羅馬人，則是實際的；而北方各民族則是好戰而又能發明的。凡此皆有其地理的原因。布丹於是進而提出若干地理的因素之影響之一般的結論。他是最初有力的提示，此種因素對於人類發展有影響之一人。

評論

布丹代表中代與近代精神之一種奇特之結合。雖不能確斷其對於政府信仰專制主義（因為有時自己意見互相抵牾），然而他相信神權抬高國家到一種幾乎是最高權威之地位。但他又主張宗教的自由與容忍，反對奴隸制度，以為愛心與善意較畏懼心與強力為較有力之社會連繫。他預先見到若干近代的觀念，例如社會與國家之區別，國家之強力起原說，社會科學上歷史方法之重要，由新發明與新發見而取得社會進步信仰等說。然其立言較為寬泛，極少加以引中發揮。即如他承認過去之一般進步，却不曾說發明與創造可以取得將來的進步。然即如柏雷所說，布丹「穩健而沈悶」，但法國社會思想却在將及兩世紀之後纔趕上他的思想。

宗教革命之社會思想

與布丹同時的有三位思想家值得介紹。即使他們自己不是以社會思想之研究為主，而對於近代社會思想之影響則不容忽視。此即宗教革命之三大領袖：馬丁路德、腓律馬崙克與約翰卡耳文（Martin Luther, Philip Melancthon, John Calvin）。三人之社會思想雖次於其宗教主張，而三人不但對於社會與政治的思想有深刻的影響，對於社會、政治、與經濟的生活亦有深刻的影響。一般的說，宗教革命是一個人主義之運動，根本上是革命的。其最大之原則即為個人主義的，即人人對於宗教與道德之問題有自決之權利。此為「良心自由」之

原則，此一原則，不特在宗教界，即在政治經濟範圍之內，亦有重大之結果。文藝復興之後，宗教改革實爲近代初期歷史上個人解放之大運動。既爲一革命的運動，其領袖多爲行動之人物而不專是大思想家，然對思想界確有極大之影響。

【路德】路德（1534—1546）根本爲一關士，充實有力，有勇氣，而又有崇高的道德理想。他的社會思想大體具見卓悌談話一書。路德與丁意見相同，認爲教會與國家在範圍與機能上應該分立。關於道德方面，教會應該協助國家，而國家應該維持教會，懲罰不信神道與異端之人。國家與教會一樣，爲神的組織——國家負責現實需要之事，教會負責信仰或精神需要之事。基督教徒應服從國家。此即路德的著名的「消極服從」論。國家總是一必要的，因爲人總不免爲惡，必須有一種組織負責懲罰人類過失之責。他認爲如其人人都是好人，即無所用其政府，然而大衆與世界，決不會完全成爲基督的，所以政府總是一必要的。路德之主張正吾人今日所謂政府警察權之一理論，與哲學的無政府主義，以政府爲不得已而有之見解相似。亦可見路德以爲在人間世不能實現宗教理想，而宗教之目的，主要的在未來生活中，靈魂得救。於此亦可附帶說明，即路德之若干見解至終亦爲經院哲學的，爲羅馬教的。

【馬爾克松】馬爾克松的眞名字在德文爲希華塞（Schwarz），他比較路德更爲宗教革命之哲學家。在一方面說他是文藝復興之產物。但在另一方面說，他代表宗教革命運動內部之經院哲學的影響。他的志願與經院哲學者相同，要想調和聖經與亞利士多德，所以他是新教的阿奎那斯，而他的方法亦與阿奎那斯無異。以聖經與亞利士多德爲權威，而設法調和之。他與阿奎那斯相同，認爲人類社會之秩序有兩重基礎：一爲人類本性，一爲神的權威。換言之，社會秩序應以十誡及人性爲基礎。法律發生於人性，而亦爲神意所制定。馬爾克松主張古時自然法之觀念，以此爲人類所制法則之根據。人類之法則，應爲其表現。國家與宗教教會之工作不同，國家之工作是外界的與現世的，教會之工作是內心的，精神的。國家固應維持教會，而國家不應干涉其宗教之工作。

【卡爾文】卡爾文(1509—1564)較之路德與馬崙克松更爲特出之人物。他有法律亦有宗教的訓練，但他很早即接受新教的見解，因之不能在法國安居，而避處瑞士之日內瓦，彼時日內瓦已接受新教。卡爾文在瑞士不特幫同組織一與他的宗教觀念相符合的教會，更要組織一他認爲與此種觀念相合之政府。於是日內瓦成爲傳播卡爾文思想之中心。卡爾文思想大部具在其所著之基督教義(The Institutes of the Christian Religion)書中。據云，此書在美國初期的新英格蘭有極大之影響，僅次於聖經。

就本質言，卡爾文之思想與路德及馬崙克松大致相同。惟卡爾文對於國家與教會之關係一點更爲清楚。卡爾文主張自由國家中之自由教會，但他自己却不曾實行此一原則。不特以神權政治之方式組織日內瓦，更堅持政府應懲罰異端。因而他自己的朋友西爾維都斯(Michael Servetus)，以卡爾文攻擊他爲異端，不免於被焚而死。但一般的說，卡爾文以爲教會祇對於信徒有權，其權力亦以開除教籍爲限。卡爾文頗傾向於貴族政治，此不特於日內瓦之政府組織上表現，亦表現於卡爾文派之教會組織，尤其是長老教會。土耳其與路德相同，對於國家主張消極的服從；惟國家首領之命令與誠命抵觸時，基督教徒應該反抗。然此實爲個人良心所決定，故民幾有較大的革命的權利。

宗教革命諸領袖之主要的社會的影響，或在近代各國之經濟與產業的活動，至少此爲威勃教授(Max Weber)之見解。威勃教授以爲他們的主張準備了一種心理的條件，使近代資本主義易於發生。威勃謂與宗教革命相隨而起者，有一種職業的或產業的道德論，不以工作爲偶然之事，而以工作爲人生之主要目的。個人之工作爲其職分，如人以此歸尊榮於神。凡經濟上之成功所要求之各種美德如勤勞、謹慎、節約、儉樸等新教，均以之爲基督教生活之基礎。卡爾文對此尤其注重。因此陶萊教授於其宗教與資本制度之產生一書中，謂卡爾文之於十六世紀之資產階級，適如馬克斯之於十九世紀之勞動階級——爲商業階級之經營與以一種倫理的及惟心的基礎。卡爾文見到社會必須有資本與信用；從事金融業者，並非爲社會之敗類，實爲社會之一有用的份子，借款取利，祇須利率合理，並非罪惡。換言之，卡爾文以經營與投資之利潤，認爲與工人之所得都是正當

則富不是罪惡，財富之誤用與浪費，始為罪惡。物質利益應為事奉神之用。經營致富之事，昔日認為宗教之敵者，今則為宗教之友。

此種主張適足以發展經濟的能力，與正在長成中之資產階級以一種地位。然而吾人不應過於看重卡爾文之主張，而忽略當時的時代精神。在信奉新教各國中，亦即卡爾文的思想能夠立足之地，個人主義與商業經營正在長成之中。大多數初期新教徒之宗教的個人主義，與近代資本主義的工商業之發展以一種自由的根據。新教愈發展，此種個人主義亦必日趨顯著。要而言之，新教改良家的種種理論，幫同造成一種社會風氣，適於吾人今日所見到的資本主義之發展。

【烏托邦派】 六十七兩世紀之烏托邦派，至少應該簡略的介紹。烏托邦的著作，在社會思想的歷史上極有意義，不但以其提出社會觀念，更因為烏托邦的著作，常是一種發表社會觀念之手段，非此則此種思想之發表或不甚穩便。摩爾 (More 1485—1535) 之烏托邦 (Utopia)，根本上是宣傳共產主義，以此為人類關係問題之最好的解決。摩爾與柏拉圖之見解相同，認為貪欲為人類社會中罪惡之源泉。圖版宜位 (Commenetia 1563—1639) 所著日之國，思想亦大體相類。哈林頓 (Harrington 1611—1677) 於其海洋共和國中為英國提出理想的民主憲法，此書對於以後的政治思想有極大的影響。培根之新大西洋，為一本以近代科學之結論為基礎之烏托邦，政府為科學家所主持，社會理想以科學知識之發展與傳播而實現。凡此種種理想世界或烏托邦，雖根本為想像之產物，然對於近代之政治的與社會的思想，有極大的影響。不過我們並不贊同威爾斯 (Wells) 之說，以為社會哲學之主要作用，即為建立此種社會的烏托邦。社會科學之發展，即所以糾正此無限制之想像。社會科學與社會哲學之基礎，應為經過批判的知識與證驗過的事實之精確的解說，而不是想像。

於此，應附帶提及一點，即培根在社會思想上，其重要在其為創立近代科學方法之一人，不僅以其為一社會的烏托邦的創造者。前者實較遠後者為有意義。培根於近代之初，特別注重經驗方法在一切科學研究上之重

要。他似乎以爲科學之建設完全爲搜集事實與從此歸納結論之事。近代科學之最大成就，雖不完全出於此種純粹歸納之過程，然吾人必須承認歸納的精神漸進而支配一切科學研究，社會思想亦在其支配之中。

第七章 霍布士

我們現在要開始研究第一位英國的大社會哲學家。我們對於摩爾並無詳細的介紹，因為他的烏托邦的夢想，大體已見於柏拉圖與奧古斯丁之著作，無甚新奇之見解。霍布士纔是第一位用英語的哲學家；因為他想要說明社會生活與政治生活之抽象原則。在另一意義之下亦可見他的偉大，即是對於後世的影響。他對於用英語的各國都有影響，至今英語國家仍未脫離他的思想的窠臼。

傳略

多馬斯霍布士生於一五八八年，其時適為西班牙大艦隊游弋英國海岸之時。霍布士常以此為終身膽小之原因。霍氏死於一六七九年，其一生幾及於十七世紀之全部。霍氏為英格蘭教會一牧師之子，就學於牛津之麥格倫學院，此為英格蘭教會之主要的學校。然麥格倫學院之經院哲學以及當時正在發展中之清淨教義，對於霍布士均無大影響。霍氏或自有其創見，或環境對於他另有較大之影響。一六〇八年經麥格倫院長之介紹，為德房希子爵家庭教師。此一有力之貴族主張保皇，於是霍氏乃與保皇派有密切之接觸。一六一〇年偕同其學生，青年的德房希子爵遊歷法國及義大利，彼時似與兩國之科學與哲學的運動有相當的接觸。霍氏後仍繼續服務。於此時期與培根相識，似極佩服培根。培根對他或有相當影響；彼時培根為反對亞利士多德與經院哲學之代表人。然而思想並不一致。培根雖擬引起霍布士對於自然科學之興趣，然培根對於歸納的經濟的方法之熱心，似未能影響霍氏。對霍布士影響最深者或為蓋律雷。霍布士一六三六年再遊歐陸時，與蓋律雷相識。彼時蓋律雷已完成其著名的實驗，並提出機械論的哲學。霍布士對於蓋律雷之物理學的看法極為贊服，而思以蓋律雷在物理上之努力應用於政治學。以吾人今日之眼光視之，或應謂為社會科學。以霍布士之敏銳，知此種機械

論的解說，可以應用於人類關係之研究。霍布士於比較早之時期，已見到世界祇有一種實在即是「運動」。凡運動不論在自然界或人類社會，必為同一之原則。霍布士於此，已預先見到十九世紀之「社會物理」論矣。

霍布士以其對於保皇派之同情及其天性上的怯懦，深懼清淨教運動中發生革命。一六四〇年逃到巴黎。他自己也說他「是第一個逃避的人」。在巴黎不久，即任威爾斯親王之教師，此時之威爾斯親王即後來之英王查理第二。一六四七年發表其第一冊政治論著 *De Cive*，後此亦有其他若干著作，一六五一年完成其巨著 *Leviathan*。霍氏以一冊奉獻於威爾斯親王，然彼時保皇派之朝廷流亡於巴黎者，對此著作，以書中探機械論的原則，很明顯的否認神能直接干預人事，頗為懷疑。對霍布士並不熱心。他又覺得不能再逃回倫敦，克林威爾政府亦不甚歡迎。復辟後，他匿居不出，惟查理第二對於其舊日教師似較寬大之態度，與以每年百鎊之養老金；旋托庇於一英國貴族，以迄於老死。霍氏享壽甚久，終身不娶。在若干方面，其生活與思想頗與十九世紀之斯賓塞相類。

霍布士之科學方法

霍布士之科學知識，大體上限於物理學與數學，以幾何學為唯一的真實而圓滿之科學。霍氏之意，欲以幾何學之型式建立政治學，所以 *Leviathan* 上有若干界說命題之類，均係經過嚴格的演繹的推理。如若承認霍布士的前提，頗難於不接受其結論。其一般之前提為唯物論的，以為宇宙中祇有運動與物質。於此應提出一點以說明者，即此後不談到機械論的社會觀則已，要談到則不得不認霍布士為社會科學之創始人。然而吾人不得不批評霍布士並無適當之歸納方法。即在物理科學上，霍氏亦不能說是一實驗者或具體問題的研究者，在社會思想上，亦不甚注意人類歷史，或實際社會生活，以為一二單純的為己的原則，例如自利，即可以圓滿的解說人類行為。霍布士之社會思想，以一種人性論為基礎。因此常認霍氏為近代心理學創始人之一。他以為人性為被動的，而非自動的。一切知識皆為感官經驗之結果。即內心之情緒，亦須以運動中之物質之基本觀念解說

之。人類之欲望與要求，不過是傾向於引起此欲望與要求之對象之一種微細的運動。欲望與要求為外物所激發。厭惡正為其反面，為遠避其對象之一種微細的運動。人類之欲望與要求係從厭惡與誘引發生。誘引吾人者謂之為好，為可愛；抗拒吾人者，謂之為不好，為可厭。善惡之最初的區別，祇是可愛與可惡。人類一切動作皆為私利所控制，企圖增加可愛或合意的方面，減少可厭或不合意的方面。都以快樂為目標；所謂快樂為繼續的滿足願望之成功。因此人人皆欲不斷的得到權力，以權力為滿足一切願望之有效的手段。

霍布士在哲學上雖則是唯物論的機械的，而其神學却並非無神論的，而為自然神教的。自然神教之說，為一種有神論，與惟物的及機械的宇宙觀相合。此種理論以神為物質的自然背後之初因。故霍布士之宗教可以影響其科學的思想。

霍布士的社會哲學

【社會起源】霍布士以其利己主義的人性論出發，推論人類的自然狀態為戰爭狀態，為羣爭相斫之狀態。人各相等於此自然世界中，人之生活孤苦窮困，野蠻粗獷。假令人人祇求其欲念與願望之滿足，人生並無其他理想，則此為不可避免之結論。且霍布士亦主張人類自然平等之說，人人力量大致相等，其滿足欲望與要求之能力，亦相差無幾，因之在自然世界中必為羣爭互戰之局。其淵源有三：（一）為滿足欲望而競爭，（二）人人恐懼他人之力勝於自身之力因而增加其滿足欲望之能力，（三）人類好勝或爭取榮譽之天性。

以此種種原因，人類乃繼續在相爭與戒備之中，人人枕戈以待，遇有機會即相征殺。霍布士即以其周遭之社會為例。霍布士謂如欲知人類在自然世界中如何生活，祇須放眼看各國相征相殺之局。各國相互間仍在自然世界之中，以各國之上尚無足以控制之權力，於是仍在一戰爭與戒備之中各自備戰，以為非備戰即有被攻擊之危險。霍布士又謂個人遠行恆攜武器自衛，以防土匪之劫掠。彼時之英國，實在情形正復如此。

在人類自然世界之中，無是非之辯，無善惡之別，無公正與詐偽之別，以無人有規定其區別之權。然此種

區別之來源如何？霍布士以爲在自然世界中有自然權利，所謂自然權利，其實即是各人認爲於自己生存與自己保衛最有利之自由權。亦有自然法，然與自然權利不甚相同，以自然法涵有理性限制也。自然權利指爲自存之故不受任何拘束之權而言。自然法則爲理性所發見之規律，而理性必禁抑任何於生存有妨礙之行爲，故自然法有三要點：（一）人必須求取和平維持和平。申言之，須離開實在的或可能的羣爭互鬪之局。（二）人必須互相放棄其對於一切之自然權利。（三）恪守一切約束，否則又回到自然世界。然令個人爲此殊爲不易，故個人之上必須有一種力量與權力以維持此約束或契約。自然法既使人放棄其自然權利以與隣人爲一種約束，亦以相互間之同意，而建立某種維持並執行約束之外界力量。

此相互間同意而建立之執行約束或契約之權力即創成國家，社會亦於以成立，以未經組織無社會可言也。社會起原與國家起原一致，均在於契約。然此爲一契約之涵義，並非一形式的或歷史的契約。在此組織之前，祇有戰爭鬪殺之自然生活。維持恪守約束謂之是，廢棄破壞約束謂之非；所謂是者即是正義。故在國家之外，無正義可言。統治者爲推舉以執行約束之第三者。故霍布士認爲統治者在此契約與國家法律之外，亦在其上，並非爲立約之一方，其職權在執行約束，並維持政治團體內之和平。霍布士復進而主張（一）主權必須爲絕對的，凡國民必須服從統治者；（二）主權不可分，不論其爲一人，一種會議或人民多數所主持。

【社會與政治組織之理論】依霍布士之見解，每一個人既接受其所處之社會秩序，即默認此社會契約。如其因反對此社會秩序而爲統治者處死時，不論統治者爲君主、爲議會、爲人民多數，均無控訴之權利，以此不容爲自殺也。國家之主權爲制法之權，故主權在法律之上，亦超出道德與正義之上，凡此皆爲社會契約所構成，統治者因此對人民無責任。霍布士所主張者爲絕對的國家論。國家爲世間之神，在不私之神之下，人民因之而得到治安與保衛。

霍布士不一定是主張君主政治，亦不一定爲神聖說辯護。他所主張者爲國家之絕對權利，固不問統治者之爲君主、或貴族、或民生政治下之多數也。霍布士贊成君主政治，祇因君主政治易於維持國家之統一。總之，

欲求國家之和平與公正，不問其政體爲君主政治、爲貴族政治、爲民主政治，主權必須爲絕對的。霍布士之絕對論與中代教會所主張之絕對論相反。統治者不特無錯誤，亦祇有統治者可以解釋神的意志。權利與正義之基礎在構成國家之契約。道德與好國民之意義相同。所謂好國民即是服從統治者之人。統治者有權可以決定何種意見與思想，可以在國內傳佈。非經政府許可，人民不得發表反對政府之意見。鼓動煽亂之人可以引起革命，宜加取締。可見霍布士將個人意見思想與宗教生活乃至於社會行爲，均置之國家之下。神的意志必須由國家解說，統治者爲國家之首領，亦爲教會之首領。故霍布士之見解，國家對於個人有絕對的權力。

評論

如果承認霍布士立論之前提，則難否認其結論。霍布士祇是主張國家的絕對論。如統治者爲君主，則霍布士可以贊同神權說。如爲民主政治，則霍氏可以說「民意即是神意」。此種思想在霍布士所處的時代並不新奇。卽在現代最開明的國家中，此種思想亦未絕跡。吾人更須注意此爲機械的國家論與社會論。在一種機械的社會論之下，無自由可言，進步亦無甚地位。吾人可以批評霍布士之說，對於社會生活與政治生活爲一種靜止的看法。其所注意者爲一切事情應如何加以組織。至霍布士所以如此主張，實由其見解根本爲非歷史的。霍布士並無值得介紹之社會發展理論，亦確無社會進步之理論。霍布士對於社會生活與政治生活祇注意其所認爲固定的若干部分。可以說他的思想不特是機械論的，更是經院哲學的。霍布士的社會思想與政治思想中，吾人今日所說之倫理學無甚地位。倫理已納入政治之中。可以說有一種社會倫理，而對於否認社會倫理可於社會科學中得一基礎之觀念，頗有影響。

第八章 清淨教派的社會思想家

十七十八兩世紀之政治著作與社會著作，大體是對霍布士的答覆。政治的運動並未依霍布士方向前進，而是傾向一種自由主義的立憲君主政治，以民主政治為期望。清淨教派的主義是一種對國家亦是對教會之反抗運動。大體上是企圖為一比較自由、比較公道之社會秩序謀一根據。清淨教派的思想家中，直接或間接答復霍布士的是彌爾頓(John Milton 1608—1674)。彌爾頓就當時說，有極高超的與自由主義的思想，然其素養為文學的，對於科學研究似無大興趣。彌爾頓力主出版自由之義，具見於所著 *Areopagitica* 書中，此點為後人治社會以思想者所特別注意。更可注意者，彌爾頓曾著文主張雙方同意可以離婚之說。彌爾頓為克林威爾祕書，曾撰又申論國王查理殺殺之事，而力主主權在民之說。君主與執政人員之任期一文，即專論此義。彌爾頓與霍布士相同，亦假定社會契約，惟彌爾頓以為君主與執政人員，僅為人民之代表，人民有罷免之權。人民之推舉君主為一種神意的行為，而人民之放逐其君主，亦為一神意的行為。人民推舉君主與執政人員，所以執行法律與推行政令，如所行不能滿足人民意旨，人民有罷免之權。可見彌爾頓之社會政治主張，實為一澈底民主的見解。

真正代表清淨教派的英國的社會哲學為約翰洛克。他的著作與其說是答覆霍布士，不如說是答復費爾瑪(Robert Filmer)。依吾人現在之標準，費爾瑪實為一可笑的社會與政治的思想家。其所主張之一種政治哲學為皇室與保皇派所贊可之絕對論。費爾瑪以為君權係從父權家庭之父權引申而得，父權家庭中家長之權對於其團體為絕對的。初期的君主都是家長，因此斯都亞脫王朝之君主，承繼家長之一切法律的權利云云。

【傳略】洛克生於一六三二年，死於一七〇四年。其父曾任議會軍連長。洛克讀書牛津大學，一六五六年得學位。復辟時加入英格蘭教會。然本心始終爲一清淨教徒。一六六四年服務英國外交界，曾在德法兩國小駐。一六七九年受沙夫茲柏雷之約，爲沙氏辦事。旋以沙氏曾參與反對英王之謀，洛克在政治上不甚得志。一六八三年避居荷蘭，表面上以健康爲理由，其實是由於政治的情勢。一六八八年英王傑姆斯第二被逐去位，洛克被約著文爲革命辯護，並駁斥霍布士費爾瑪之理論，此洛克著政府兩論之緣由。洛克在政治上與宗教上均爲自由主義者，力主個人自由之義，亦主宗教容忍之說。霍布士根本上爲一社會與政治的思想家，而洛克却根本上爲一形上學者。洛克特別注意者爲哲學問題中之知識問題，此可於其名著人類知識論中見之。社會與政治的論著在洛克實爲一種附帶的作品。在社會與政治思想上，似不如霍布士之深刻。

【科學方法】洛克可認爲社會科學上建立心理方法之一人。其基本的哲學見地爲經驗論，以爲凡知識皆從經驗來，從感官來。無天賦的真理或是非之觀念。人心原始一無所有，祇有感官經驗。人之初生，就個別的觀念與信仰言，人心猶如白板，惟有某種的形式功能與能力，如知覺、記憶、欲念、判斷、與理性。因之，洛克極重經驗，特別注重觀察事實，一般的說，其方法爲歸納的，然亦爲演繹的，以洛克極重視各辭之界說，亦有一種確定之人性論也。

【社會哲學】今擬先提出洛克社會與國家起原之理論。洛克對社會與國家分辯甚清，不相混淆。此與布丹相同。洛克不信社會以先有國家。雖無先於社會之國家，却有先於政治之國家。人向來是一社會的動物。其自然情況不必認爲是羣爭互鬪之局。自然法爲理性之法。人既生而平等，即在自然生活中，亦當尊重自然權利維持和平。自然生活爲一和平善意而互助之世界。人類原始生活並非爲戰爭的。未有社會契約之前，已有社會生活。然在自然生活之中，亦有不能忍受之困難，不得不組織國家或政府。在自然生活之中，人人須自己補報賠償自己之傷害，其勢不得不引起不必須之衝突。各人賠償傷害之方式各有不同，懲罰之寬嚴不一。故對於侵犯自然權利應受之懲處，其適當與否，須採一標準。自然權利有三：一爲生命，一爲自由，一爲財產。組織政府

所以保護此自然權利。洛克之說，與霍布士之說不同，此權力並非托付於第三者。社區或社會對自身加以組織，即成爲國家。社會以政府爲信託者，凡侵犯此生命、自由、與財產之三種自然權利之懲罰之權，托之政府。多數人民同意其根本法律，決定何者爲對此三種權利之侵犯，應如何加以懲罰，由此可知，政治組織爲一種約束所產生，以受治者認可爲根據，而政府之權力祇限於警察權。

洛克與霍布士之見解相異，以爲權利是自然的，是個人所固有的。故個人與其權利爲社會政治組織之心。洛克之自然生活爲社會的，社會在國家之前。國家之存在所以防止並賠償人性偶然發生之傷害情事。洛克的理想似爲一種毋庸有政府之狀態；他說：「假令人類能和平相處，根本不必執政官吏與政治。凡此皆所以保障人類，使在世間不受相互間的欺詐與侵犯而已。」洛克之意，在此一點上與霍布士意見相同。然而兩人之主權說完全不同。主權仍在社會，社會建立之政府僅爲社會之信託。

洛克似以此爲政府實際上所以建立之道。然此契約之所及，僅以政治與政府的事情爲限。洛克所主張者爲一種政府或國家之契約說，而非一種社會契約說。其基礎爲人民意志，人民意志可建立政府或解散之。故政府可以解散，而社會不生變動。洛克主權在民之立論，較之彌爾頓更爲有力，神權之說，摧毀無餘矣。

【政治組織之理論】洛克認爲「社會之本質與聯合在有一個意志」；在洛克之國家中，此一個意志爲多數人之意志。政府之分類，應以制法之人數爲準。多數人制法則爲民主；少數人則爲寡頭政治；一人則爲君主政治。立法爲政府之主要部分，總之要有多數人之擁護。洛克以爲行政法律可以有混合的政府，然在立法方面政府所代表，必爲多數人之意志，或少數人之意志，或一人之意志。洛克主張一種代表，人民多數之政府，猶如英國所發展之議會制度。故依洛克自定之界說，就立法方面而言似傾向於民主。然洛克相信多數人民之意志之表現，最好以立法機關中之代表取得之，例如議會即是。所以可以說洛克是代議政治之主張者。

洛克以爲政府必須有三部分，第一部分制定法律，第二部分行使法律，第三部分保護國民。此三部分，洛克名之爲立法行政與聯合部分。此三部分應分立。立法部分應代表人民，守自制之法，此爲一切政府之淵源。行

政部分應執行法律，根據立法部分所定之法，凡觸犯法律之規定，加以處罰。聯合部分之職權在對外國政府，保護其本國人民。洛克承認此項職權應隸於行政部分，此種分類已預先見到後來孟德斯鳩立法、行政、司法三權分立之說。洛克不爲司法另立一部門，而隸司法於行政部分之內。

【社會進步之理論】吾人似不能謂洛克有確定之社會進步理論，惟依照其心理學，極注重教育。依洛克之心理學，教育應有極大之力量。洛克晚年有教育理論之著作，大體爲亞利士多德之傾向，以爲習慣與情緒之教育應在理智的教育之先，惟仍以理知的訓練完成其系統。洛克亦極重視宗教，注重其要點，以爲如注重要點，則基督教之各宗派可以調和，即全體文明世界，亦可以公認其所謂「基督教之合理性」。

評論

洛克之影響遠在其著作本身價值之上。在美國尤有根基。獨立宣言與聯邦憲法中均有其影響。然對於英國之自由思想，影響亦不小。或以其著作適爲當時之時代精神或傾向，爲公認之英語國家之政治思想家者達一世紀之上。他主張個人權利與民主（主權在民之義），亦可以說自然權利之說至洛克而大成（至少在英語國家如此）。他的政治思想有兩點對於政治運動最有影響：（一）爲政府起原於契約，而以受治者之允可爲根據。政府不能代表多數意志時有革命之權。（二）則政府之權應以警察權爲限。然人民之允可亦不能與政府以絕對之權力，祇能有保護生命、自由與財產之權。

近來的社會科學家，恐已無人承認政府造端於契約或認爲根本上係建立於受治者之同意，以此與歷史事實不合也。至限制政府權力祇有警察權之說，在近代經驗上無論理論與事實兩方面，均已超越此說。洛克心目中似不能想見政府亦可爲促進社會福利之機關。洛克對於政府機能之見解極多拘束，而其對政治組織之理論，亦幾全以當時英國爲限。然而吾人必須承認洛克爲政治的自由主義之創始人之一。

第九章 費可與社會進化

十八世紀之義大利社會思想大體是停滯的，惟費可（*Gianbattista Vico 1668—1744*）則爲一例外。費可較洛克稍晚，而早於十八世紀中葉與末葉英法兩國之社會思想家。費可生於奈坡里一極貧寒之家庭。受耶穌會派之教育。本擬從事法律，然對於歷史與語文之研究，更有興趣。一六九七年被推爲奈坡里大學修辭學教授，年薪極少，若依現在美金之購買力計算，僅有數百元。費可終身在貧窘之中，除微薄之薪給外，藉私人教授文法或寫作文字以勉強度日。所擔任之科目亦多，自修辭文學以至哲學歷史。同事中又頗多不滿，以爲費可必有新企圖。費可雖爲一極忠誠之羅馬天主教徒，而教會與國家之權威者對費氏亦極不放心。同時家庭人口不少，供給亦殊不易。可謂一當時之典型的教授。現在恐怕還是一樣。然而他是對於社會哲學最有貢獻之一人，尤以其動的綜合的社會觀，後此之社會思想無不受其影響。此種看法，雖不能謂爲前無古人，然却爲一前驅。費可之見解，具見於一七二五年發表之一新科學之原理，此書爲一種歷史哲學或一種社會進化之理論。此書於費可去世之前曾修改兩次。有人謂此書出版後百年間，義大利以外無人知有此書。然其看法對於十八世紀法國與美國社會思想家有極大之影響。故費可之思想實爲歐洲社會哲學發展中之一環。

費可之科學方法

費可在奈坡里，生活於最正統的羅馬天主教的勢力之下，在政治方面，則爲絕對的專制，對於自由思想之鉗制，較之教會尤甚。故吾人對於費可之主張理性與權威之聯合，並不足怪。在費可以前，頗有人承受此種方法，後此亦有人採取此種方法，惟公開有此提議者，則爲費可。惟費可所謂「權威」究作何解，殊不敢必，有時謂權威爲「人類之常識」。然可知權威之爲義，必更係指教會之獨斷教義與啓示之宗教而言。因之費可解釋全

禮人類歷史，明白的將詹太人之歷史與教會史除外。然費可亦盡量傾向理性，同時接受教會與國家之權威。費可亦非如此不可，否則必定失業。在此一點，或亦爲一典型的大學教授！總之，他的方法是歷史的或進化的看法，與神學不無相混之處。他以爲大體上要從人類歷史達到神學，而不是從物質自然的討論達到神學。他的目標有兩方面，一方面是自然神學，一方面是一社會進化之理論。雖則以爲人世間的事情，足以證明均爲神力、智慧、與善意所指導，然並不以神學的假設解釋歷史。他以爲「人間世確實是人造成的」。故歷史之了解必須以人性之知識爲基礎，人性包含三樣事：一知識、二意志、三能力。三者都在個人身上常是聯合行動的，在歷史上亦是聯合行動的。歷史有其同一性，因人性有其同一性也。個人的生活，以此三者爲基礎，國家的生活，亦以此爲基礎。生活之每一部門，文明之每一方面，與其他部門或其他方面是互相依賴互相連繫的。故人類歷史可以有一整個的看法。如能得到一種統一的人類歷史觀，必爲神學之堅強的助力，此亦費可對於可能的神學的批評家之一種說法。

費可社會思想，背後有其確定之宇宙哲學，有其人性論，故不能謂爲全是歸納的。然而他極注重歷史事實與過程之知識之重要性，此點與布丹相同，與洛克斯賓羅莎之心理學的理論方法適相反。

社會起原之理論

費可之社會起原論，就其聯合權威與理性之方法言，適如吾人所預期。費可承認亞當夏娃及埃登園之傳說。然在極遠古之時，一部分飄泊無歸之人類，又回復到野蠻生活，到一種野處森林近於其他動物之生活。費可對於西班牙人與義大利人中之遊歷家之記載報告，頗爲熟悉。不能否認此爲人類之原始狀態。此種以原始的文化生活爲野蠻之理論，與演化論之任何方面，均爲當時教會所禁止。費可對於野蠻社會之確實狀況不甚清楚。不知其野蠻狀況是否爲戰爭的。費可承認人本性好羣，然亦贊同霍布士之說，以爲恐懼是人類社會的基礎。恐懼產生宗教，宗教產生道德。以對神明之敬恭寅畏產生對於若干野蠻衝動之限制。於是而始有獨立的家

庭。有文字語言以指導並裁制人類關係。符號與手勢在文字之前。最初的說話是要發表情感，可見詩歌在散文之前。獨立的家庭團體以恐懼心而組成，宗教爲之聯合以形成鄉里與社區之組織。社會非爲單個的個人所合成而爲家庭所合成。費可與布丹相同，以家庭對於社會之發展上有其構合的作用。

社會發展之理論

費可之社會哲學以其社會發展之理論爲中心。簡單言之，此一理論以爲人類歷史爲統一的，於其發展之過程中，凡人羣均遲早要經過相同的階段。從野蠻的階段至宗教、到道德、到法律、到政府，於是而組成文明的社會。其發展之階段有三：

(一)神的時代 費可以爲神爲恐懼心所產生。恐懼與想像聯合起來，逐漸造成一種的世界，在神的世界中反映原始社會之特徵。原始的觀念成爲神話。於此神話時代，人類世界中所遭遇之一切，均以神明或精靈解說之，法爲神或多數神靈之意志。統治者之意志，卽認爲一神或多數神之意志。此時代之政府爲神權的。費可列舉多方面的證據以說明最早的政府爲祭司階級所組織或受其支配，可見其必爲神權。在此一時代，文明各方面均爲神話思想所控御——家庭、藝術、工藝、乃至於語言文字之本身。此時代之最初期，家庭卽已成立。一家之父卽爲統治者，亦爲祭司，爲神在人世間之代表，以奇蹟、啓示、預兆、占卜之屬表明神意。自然的各方面亦認爲神意之表現。

(二)英雄時代、或神人時代、或英雄神化時代 英雄時代之產生，由於停留於野蠻生活之一部分人類之被征服。多數父權家庭之家長成爲若干地域社會之統治者。多數家庭之首長聯合而構成更大的地域的政府。此爲一有力人物之政府，爲家庭首長間之政府，如羅馬之元老院。此第二時代之政府爲貴族政治，始有奴隸制度，亦有奴隸等於貴族平民間之長期奮爭中取得其權利，始有初步的神學、哲學與文學。尤其是英雄詩人的時期，例如希臘的荷馬。然其哲學與文學大體仍爲神話的，此可於宗教儀式及法律程序中見到。此時特別注重儀式禮

節，即對於特殊的文字與程式亦如此。希臘羅馬之初期歷史尤足以說明此一時代之特徵。

(三)人的時代 此為嚴格的歷史時代，在希臘歷史上其表現較早於羅馬歷史。在羅馬歷史上在毀滅迦太基之後。在此一時代已無神化個人之傾向，社會上所產生之一切以及物質自然界所發生之一切，其解說均無求於神的意志之參預。語言進為寫作。始有社會的與政治的權利。政府為民主國家或民主國家與君主國家之聯合。宗教亦漸入文化，以促進道德為目的。費可以此期為「自由政府時代」，其意蓋謂此時代政府為君主立憲或某種共和政府。

然人的時代本身含有毀壞墮落之種子。宗教以懷疑而暗中衰落。社會以驕奢淫佚而墮落。貧富之間，發生衝突，政府亦漸腐敗。一國家可以腐化墮落以至於不可救藥。國家到此地步，則或為外敵征服，或退化到野蠻時代。羅馬最足以表明此人的時代之退化。羅馬滅亡之後，神的時代又發現於黑暗時代，而中代又為一英雄時代。至近代又入於人的時代。

此即為費可之著名的社會進化循環論。費可並不以社會發展為進行毫無阻礙之過程。他見到社會發展過程中有反動、循環，周而復始，似乎又升高一層。費可對此雖無明白的說明，惟可以推論其為一層高於一層之循環。故費可所提出者不僅為一循環之社會演化說，亦為一螺旋論。歷史之進行有循環之法則，周而復始。每一循環較高於前一循環。此其為說，與歷史為一逐漸進步之螺旋式的進行並不衝突，然費可並未懸測未來，所以我們的解釋須承認其僅為一種解釋。

評論

費可雖有其神學的偏見與宗教的正統觀念，然却預先見到許多近代的觀念。他的歷史的統一觀，文明各方面相互依賴相互連繫之理論，以及社會科學須以人類本性之知識為根據之說，已大部為學人所公認。其動的社會人類觀，亦為任何近代社會思想家所承認。費可之歷史三階段說——即神的時代，英雄時代與人的時代之說

——已預先見到孔德之人類知識三階段之說。至於人類歷史是否爲嚴格的循環，仍爲爭議未決之問題。費可之理論較爲寬泛，不易批評。吾人對於費可學說雖不能在原來形式之下一一承受，但必須承認其對於社會思想之大貢獻。其調和理性與權威之企圖尤爲吾人不能接受。理性不應與權威妥協，反之，一切人類的權威最後必須以理性爲根據。換言之，必以理性爲基礎之真理爲根據。

第十章 孟德斯鳩

【傳略】孟德斯鳩 Charles Louis de Secondat, Baron de Montesquieu (1689—1755) 生於距離鮑度 (Bordeaux) 甚近之一貴族家庭。治法律。成年後，承繼其叔父之地方官職爲鮑度議會之一員，此爲一地方行政議事之機關。孟氏頗厭惡當時之政治生活，依當時習慣出讓其官職。致力文學，有改良社會之志願。一七二一年出版波斯書簡一書，假擬爲一波斯官吏居巴黎旋返本國者之書信，係對十八世紀法國社會之諷刺。此書文筆談諧，適投其所批評之階級之好，於是一七二八年被推舉加入法蘭西學會。在當時亦略有反對。一七三四年又著論羅馬之偉大與其衰亡之原因。於此書中可見孟德斯鳩爲一謹慎之歷史學者，頗注重歷史的方法。孟氏自謂在一七二八年，此書未出版之前，早已計劃寫作最大之著作，卽法意一書。孟氏工作極有系統。以家本富有，遂得旅行歐陸，尤其在德國、奧大利、與義大利各地，頗多流連。旋旅居英國兩年，對英國政制極有贊美。同時收輯圖書，家中有一極大之圖書室。又延約若干研究助理人員，富於資財之人。以自己之財力準備研究工作，恐以此爲最好之一例。直至一七四八年法意始出版，孟德斯鳩已五十九歲矣。

在某一意義之下，法意爲十八世紀之社會學。根本上固然是一種法理哲學之著作，然確較書名所包之意義爲廣，爲就當時政治問題有關的科學知識之一種綜合。耶西教授 (Gros) 謂「孟德斯鳩可認爲近代社會學之一創始者，因孟氏對於社會實有其明確的認識，表明形成以及改變社會合作之各種方式與內容之複雜因素。」孟德斯鳩擔任此種工作，頗爲適宜。天才之所不及者，以勤勞努力補償之。勤學之外，尙有一特點，卽孟氏有超脫當時之時間與地域之能力。自己是一忠實的羅馬天主教徒，卻能見到基督教與回教的好處。自己是法國的忠實國民，卻又極讚美英國憲法。雖爲一十八世紀之貴族，卻頗能欣賞民主社會的好處。

孟德斯鳩的問題是要研究最好的法律與最好的社會的與政治的組織。但是孟氏很清楚，不能有一推之各民

族各時代而皆適合之理想的法律與政治的理想系統。政治體制與法律系統必是相對的。以所用之材料所包者廣，著作中不免有條理混淆之處。然伏爾德所謂「其著作缺少方法，無秩序亦無計劃」之說，未免失之苛刻，不能說是公平。孟德斯鳩之學說，爲用思想的人之權威者，雖歷五十年，但卻不曾普及於民衆，否則或不至有法國革命矣。

孟德斯鳩個人有一缺點卻不能不說。他其實有許多先導，襲取布丹、洛克，尤其是費可之意見頗多。書中雖未提及費可，然旅居義大利時，與費可思想頗有接觸。孟德斯鳩無一語涉及其思想之授受，而在書面上寫一句拉丁諺語 *Prolem Sine Matre Natam*，其意謂此爲無母之兒。其實在思想界與自然界一樣，決無無母之兒，思想上的母親並不止一個。孟德斯鳩的著作，其實是以往學者努力結果之一種綜合；孟德斯鳩不與以承認，不免失之氣量太小。

孟德斯鳩之科學方法

李希登保教授贊同吉丁斯教授所說「在法意一書上，社會哲學家已明白的放棄了思辯方法」之意，認爲到孟德斯鳩而達到「方法之一轉捩點」（見所著社會思想之發展二〇八與二二九頁）。孟德斯鳩是從事物之本然上抽取原則。孟德斯鳩的方法，大體是歸納的與科學的，以各處遊歷之見聞及研讀之所得，搜集許多事實，而欲從此種種事實之中達到理論。亦能了解與自身所處情境極不相同之情況。並隨時採比較的方法。其取材與布丹相同，不以已有文明的歐洲各國爲限。熟悉法國旅行家與探險家所報道的事實，惟對於此種材料之應用較濫，並未加以批判。亦注重歷史方法，惟對於細微節目或不甚了解。對於各民族各時代之歷史，均有了解，此又與布丹相同。然孟德斯鳩之方法，亦有種種缺點，影響其著作之價值。伏爾德即以孟氏著作爲缺少條理系統，此點已於前段述及。有時孟氏思想確有欠清晰之處，例如以自然法與實際法相混。有時對於事實未加以批評的勘查，即接受其最簡易的解說。凡此均爲其缺點。

孟德斯鳩之社會哲學

【社會起原論】孟德斯鳩法意之主旨，謂制度組織並非勉強的人爲的發明。法律並非想像之產物，而有其在人性上與自然條件之根據。此可於其篇首一章法律界說中見之。孟氏謂「法律者，就其最廣義言，爲從事物本然所發生之必然關係。」他以爲此一界說，包括一切法律，自然法與實際法，物理法則與道德法則。此爲一極易批評之界說，然可見其著作之精神。向自然探索法律之淵源，而不向習慣與人類約束上探討。他雖則在涵義上不贊同流行之契約說，但似乎承認有一前於社會生活之狀態。人之相互結合，不由於約束，而由於需要。有四大法則使人類互相結合：一爲和平。原始人類不會在戰爭狀態下生活，因爲他們可以見到相互攻擊之危險。二爲饑餓與食物之需要。原始之時，人類或以恐懼心而互相避匿，然正因此恐懼之心爲一般的爲相互的，再加以自知其微弱而力量有限，足以使之互相結合以求食。第三爲性的要求。此三者引起第四點，即人類有羣居之要求。由此可見，原始之時人類羣居以共同生活，乃由人類生活之必然需要，而非由於契約之約束。然在社會中，人與人相處，不能無競爭（如洛克之所主張），於是不得不有法律與政府。此法律亦必與人民之品性及自然條件有關。

故法律與典章制度從兩種事實發生：（一）爲人性之需要，（二）爲物質環境之情形。社會制度一方面爲一民族之品性之表現；一方面爲物質環境之表現。孟德斯鳩之意，似以爲一民族之品性，大體亦可推溯到其物質環境之影響，所以他特別注重氣候及其他自然勢力對於社會制度乃至於社會變革之影響。他的見解，雖比較粗率，確是一種進步。地理環境之影響，表現於溫度、雨量、土壤之肥瘠及一般的地理位置。孟氏以爲氣候較冷之國家比較活動。熱帶地區之人民，比較懶惰。北方居民更需要刺激，所以喜歡性質較烈之酒。南方居民大部喜歡性質溫和之酒。寒冷的氣候傾向於政治的自由；溫暖的氣候傾向於奴隸制度、專制、及一夫多妻。歐洲有相當的地理的優點，例如比較溫和的氣候與多數的自然區劃。亞洲則地域廣大，氣候各有極端，易於有廣大

政治疆域與專制政治。肥沃的土壤，例如平原地帶與熱帶易使人流於佚惰，因之自由少而專制多。但如食糧不足，如山居之民，人民富於獨立性，自由較多。

凡此環境的解說，不能謂爲無可非議。他以爲環境的影響是直接的，事實未必盡然。地理環境對於社會起原與發展之影響多是間接的。

【社會的與政治的組織之理論】孟德斯鳩之人類社會的看法，大體是靜止的。其社會組織之一般理論又與其政府體制之理論相混。後者實爲其對於政治哲學與社會哲學之特殊貢獻。他從民族心理學的立場研究政府，期望得到每一政府體制背後之心理的原則。不過一般的說，他並未多用心理的方法。他以爲政府的體制，根本上有四種方式：一爲民主政治，一爲貴族政治，一爲君主政治，一爲專制政治。他承認此並非一種邏輯的分類。惟每一種政府體制背後有其心理的原則，運用其人民之性格，同時亦維持其政府。每一種政府背後，在其社會傳統上有特殊的原則或動機。例如民主政治之基礎，爲愛國家愛平等意義下之政治道德。貴族政治之原則亦同，惟須加一節制之原則。在民主國家中，必須有政治的道德，或愛國心，在貴族政治的國家中，統治階級必須有一種節制，非所以爲本階級，實爲全體的福利。君主政治之原則則不同，其所根據之原則爲榮譽，所謂榮譽者爲階級之特徵與階級所有之特權。祇要有階級之特徵，其邏輯的辦法即在各階級之上有一君主，以維持保守此種種階級的特別的尊榮之類。專制則並不獎勵階級，其原則爲恐懼，爲一人之統治，不受限制，有法律亦可，無法律亦可。

孟德斯鳩現在所要研討之問題，爲社會傳統與政府體制關係之問題，此爲以前所未曾有過解答企圖的一個問題。他對於政府體制之時間問題，亦極注意，他認爲此與其所依據之原則有關。例如民主政治，如其大公無私的愛國主義，愛護平等之原則衰歇，則民主政治亦必維持不住，而日趨衰敗，原則消滅，即變爲其他方式，民主國家之人民，亦不顧及自身制定之法律，爭奪權利之貪心，已撕滅其爲公衆謀福利之心，於是民主必然消滅。貴族政治若失其節制與拘束，亦必墮落。特殊階級與特權之意識喪失之後，君主政治亦不能維持。專制而

不能使人畏懼，專制政治亦必結束。此爲一種政治革命之理論，與亞利士多德之意見頗相似，而較亞利士多德之思想爲進步。

孟德斯鳩注重自然環境，已於前段略述梗概。依據此點，孟氏以爲政府體制亦求適於不同的區域與面積同之疆域。如欲維持一共和國的政府，須爲一較小之疆域，例如瑞士。君主政治則適於一較大而團結密切之國家，例如法國。若領土廣大而有若干部族不同之人民，則須專制政治，故凡繼續擴大領土之國家，必須準備有專制的統制。

孟德斯鳩之政治理論，或爲其三權分立之說，此說實從洛克得來。此一理論已包涵於美國憲法之中；對於近代政治發展有極大之影響。孟氏謂如欲保有自由，政府之權力必須分立，以收互相牽制之效。此權力應爲三部分：一爲立法，所以制定法律；一爲行政，所以執行法律；一爲司法，所以解釋法律。行政部分對於立法部分應有否決之權。祇有司法部分有解釋之權。此政府三部分在運用上互相制限。此三權分立之政府組織，至孟德斯鳩始與以確定的說明。又孟氏相信限制與權力平衡之理，主張立法部分應爲兩院，雙方互相牽制。其實孟德斯鳩關於政治組織之全部理論，皆是限制與均衡之理論。

然孟德斯鳩對於社會組織之一般問題亦有興趣。孟氏爲一自由主義者，雖與吾人比較更近代的標準下的自由主義，相差甚遠，然而孟氏仍不失爲一自由主義者，孟氏所主張之自由爲法律下之自由。所謂「政治自由，即凡在法律許可範圍之內一切行動之保障。」取消官吏任意處置之權。此種自由與專制不相容。在此一點上，英國爲孟德斯鳩之模範。

與政治自由關係最密切者爲公民的自由，此係指不受他人權力與惡意之侵犯之自由，對於自身生命之自由而言。孟德斯鳩反對奴隸制度，俘虜不應成爲奴隸；亦不應許可其賣身爲奴。奴隸制度不特不是自然的，抑且於蓄奴階級爲害更大。因有奴隸則易流於暴虐專斷，任情放縱。孟德斯鳩對於黑奴並未公然反對，而謂黑人或者適於爲人奴隸，此或係反語亦未可知。總之，其討論奴隸制度之結論謂「人生來是自由的平等的」。孟氏亦

反對所謂家庭奴隸，此係指一夫多妻而言。與蓄奴主人之階級相似，男子亦易流於暴虐、專斷、與任情放縱。孟德斯鳩對於經濟元素特加注意，爲以前學者所不及，此爲孟德斯鳩之一優點。孟氏承認經濟元素可以影響各民族的文明。孟氏贊同自由貿易，以爲「貿易之自然結果爲和平」；然孟氏頗懼大企業組織之擴大權力，以爲必須在國家權力之下，君主國家與共和國均須如此。專利壟斷尤爲可怕，因爲專利的組織，易於使政府腐化而毀滅。孟德斯鳩亦不能免於其所處階級之偏執，謂在君主政治下，統治階級不宜從事商業，此點頗令人憶及柏拉圖亞利士多德之主張也。

孟德斯鳩在法意一書中，頗注意各民族之禮俗與道德，以此爲人民本性之表現，亦爲自然環境影響之表現。禮俗道德之基礎較法律爲深，對於以法律改變禮俗之說，頗不同意。刑法之立法殊不足改進人民之道德，禮俗道德較政治的法律植基更爲深遠。

依孟德斯鳩之見解，卽宗教亦有其自然情境與人民品性之基礎。熱帶之宗教與歐洲溫帶區域之宗教不同。宗教與政府體制及維持其體制之原則亦有關係。基督教（新教）適於民主。天主教以其一層一層的組織與階級性較適於君主政治。天主教之禮節儀注，對於君主之尊榮華貴與莊麗顯赫之排場亦有必要。至於回教則以其命定主義與信仰之熱烈，特別宜於專制的政治。

【社會演化之理論】孟德斯鳩在法意一書並未特別注意社會演化之問題。然在論羅馬之偉大與其衰亡之原因書中，有極警策之語句，足見其對此問題，亦有深刻的檢討。孟氏謂「世界並非爲幸運所支配，對於每一君主政治之國家，有其精神與物質的原因，建立之維持之或消滅之。一切偶然之事，都受此一般的原因之支配。假令一次戰爭之失敗可以亡國，則亦必有一般的原因，使一國家因一次戰敗而一蹶不振。總之，事情之主要的傾向引帶着一切的特殊的意外事情。」

孟德斯鳩的社會演化理論相當寬泛，大體上可以說他認爲社會演化受自然法則之支配。歷史的過程爲一般的原因所決定，而不是爲個別的原因所決定。

評論

李希登保教授所說關於孟德斯鳩的話，頗爲允當。孟德斯鳩之思想，可以表現十七十八兩世紀之社會哲學，植基於政治哲學，有時祇爲政治哲學之一種附帶的推論。孟氏之理論，尤爲有教育的中產階級所贊許。一方面說，孟氏爲一自由主義者，然根本上是保守的，特別注重社會秩序之問題。其提高自然與自然法則，以之爲社會科學之解釋的原則之主張，於當時之時代精神正相符合；其意見與同時學人之意見比較，亦未必更爲深入。故吉丁斯教授「孟德斯鳩將社會哲學改變爲敘述的社會科學」之評論，吾人殊不敢苟同。孟氏祇是與其他若干學者通力合作，予社會哲學以一歸納的與自然主義的基礎而已。

第十一章 杜格

【傳略】杜格 (Anne Robert Jacques Turgot 1727—1781) 的家庭屬於法國文官的集團。父親是巴黎的「商人監督」。少年時準備服務教會，早年的宗教訓練對於他的思想有相當的影響。一七四七年得神學士學位，不久即被推為巴黎大學之名譽牧師。其主要任務似為發表兩次學術講演，於一七五〇年發表第一篇，為「基督對於人類之福利」，是比較保守的一篇講演，第二篇為「人類精神之接續的發展之哲學觀」，於一七五〇年十二月十一日發表。此一講演即最精密之學者亦承認其為社會哲學之一基石。此後杜格似隨時有關於「通史兩論之計劃」之筆記。同時以博讀歷史及當時的自然科學之書，決定改變宗旨，放棄教會的工作，如杜格自己所說「不能終身戴著假面具」。去而治法律。旋以社會改良家之精神擔任若干職務。一七五六至一七六〇年之間，與古泰 (Fothergill) 及克斯奈 (Quercy) 兩人相友善，兩人同為法國重農學派經濟學之創始人。杜格雖不完全贊同兩人之主張，然對於法國當前之經濟問題極感興趣，尤其是與貨幣賦稅財政有關之問題。一七六一年任梨木日地方之監督，對於稅政頗有改革。一七六六年著財富之形成與分配之研究一論文，一般均認此為亞當斯密原富一書之主要的先驅。一七七四年應召赴巴黎，任路易十六之財政部長。對於賦稅與政府財政，頗思有積極的大改革，於是觸當時貴族乃至於皇后之忌，一七七六年被迫辭職，退隱數年。至一八七一年去世，年僅五十四歲。

於此簡短之杜格傳略，可知杜格之著名，不僅以其為一社會哲學家，亦為一實際的行政家，又為近代經濟學之一創始者。吾人或更應加記一事，即杜格為最初在教會中主張回到「基督的基督教」之一人。杜格雖一生未曾公開脫離教會，然竟脫離教會的職務，主張教會各宗派應互相容讓。又認為宗教在文明中有其極重要的地位。

在許多方面杜格幾適爲孟德斯鳩之反面。孟德斯鳩至五十九歲，經多年之研究始發表法意。而杜格以二十三歲之青年，即發表其著名的人類精神之接續的發展。孟德斯鳩注重社會秩序之問題；杜格則注重社會進步或發展之問題。孟德斯鳩注重自然因素與自然力；杜格則注重人的精神，其態度且較爲實際。然兩人均係對當時知識階級說話，用保守的方法，而不是革命的方法。吾人對於兩人之結論，或者可以說觀孟德斯鳩可知缺乏天才而輔之以勤勞研究之成就如此。杜格則有天才之深見，而缺少精刻研究之成就又如此。

杜格之科學方法

杜格以何方法而得到他的結論，頗不易言。然可以確實說明者，即杜格對於社會科學範圍內之正確方法，有其較爲明白的概念，爲前人所不及。杜格以數理科學之方法與具體的自然科學之方法對照，謂「人之心靈，在數學上，從一命題推演到另一命題成一系列，其真實性即在其互相依倚。其他科學不然，並非以觀念之互相對比而產生真理，而在於其與一套實在事實是否符合。欲有所發見有所表明，不能僅以建立若干單純之原則，再由此依演繹的線索而達到真理爲滿足，而必須從自然之本然出發」。

物理學家「依少數不完全了解之事實之指引」，輔之以想像，而提出假設，再以可能發見之一切事實測斷之，可以說是任事上測斷。猶之欲測定印鑑須重新安配在「鑲製的印痕上」看是否符合，以此種方法「時間，研究與機會積聚而得之種種觀察，發見連結現象之種種潛在的關係」。

由以上所引語句可知杜格了解具體科學之方法爲「假設之測斷」。他亦說科學進步「在暗中摸索，在增加系統，在除盡錯誤」。科學的真理是在錯誤的假設的廢墟上得來的。

然杜格又謂「一切科學都互相幫助」。故具體的科學，雖必須植其基礎於經驗的事實，而數學對於一切具體科學都有用處。杜格守洛克之說，以爲一切經驗事實，皆從感官來，「感官爲觀念之唯一的淵源，想像之全部能力，即以從感官得來之觀念之連合爲限。」

在社會哲學上經驗的事實即爲民族的歷史。故歷史上所有之事實，爲社會哲學家所藉以測斷其假設者。杜格爲在社會哲學上特別表示其爲歷史方法之主張者。而杜格所特別注意者爲人類精神之接續的各方面，或各方面思想的歷史。

然杜格亦充分了解歷史過程中之其他元素。特別注意到經濟的與地理的條件之影響，人類的感情，戰爭以及民族混合之影響。杜格中年頗受重農學派經濟學之影響，惟杜格並未勉強調和他的一般社會哲學與重農學派特別注重物質自然之點。杜格雖未能完全避免重農學派之若干錯誤，然應特加注意者，即杜格並不贊同以自利「爲公利之天然的奴僕」之說；亦不贊同其以自由競爭「爲人類實現圓滿和之主要動力」之說。

杜格特別提醒科學上與哲學上「以現有知識爲滿足而與以一成不變之限制」之態度。此種科學上與哲學上之偏見，爲若干國家在哲學與科學上開闢新路而不克繼續進步之原因。以爲此實一種以愚魯爲根源之驕心，斷絕其創新研究的門路。杜格有一句話極好：他說「知識愈少，懷疑亦愈少。」

惟吾人不得不下結論，即杜格雖承認社會哲學須用複雜之方法，杜格本人之方法則大體爲科學的想像與深見。杜格並無充分的研究與充分的批評的分析，對於人事似有一均衡的見解，對於人類歷史亦頗有深入的見解。

杜格社會哲學

欲以傳統的說法分析杜格的社會哲學，頗爲不易。他的思想以社會進步之問題爲中心。依照社會的方法，應爲歷史過程之分析。杜格深信知識之累積與發展中之人類智慧，繼續不斷的改正錯誤發現真理，爲社會發展之主要因素。亦不否認因各種不同之情勢與環境，社會的與文化的演化步驟，在有的國家中比較快，在有的國家中比較遲緩。

杜格在第二篇講辭中，開始即指明文字爲人類用以積聚並傳播知識與思想之主要工具，因而亦是建設文明之主要工具。他說「人類制作語言文字的符號，與人以一種工具使能確保其思想並與他人交通，從各個人的知

識庫合成共同的寶藏，一代傳一代，代代相傳，增加每一代的新發見，成爲一種傳統；「可見「人類的各時代是互相連接的」。穆萊（John Morley）謂此數語中含有「一新的而最有結果的社會哲學的種子」的話，是不錯的。此中的確含有社會文化說之意味。

各種發明，無論其爲物質的或非物質的，皆從知識之累積與傳播而產生，爲人類上進之階梯。其使人更能保守並傳佈知識之發明尤爲重要。杜格對於人類發明文字，認爲人類歷史之偉大的轉捩點。他說「可寶貴的發明！使先有此種發明的人民，如傅兩翼，可以超過其他的民族！無價的發明！從死亡的力量中，收回偉大人物的憶念，與勇敢及尊貴的模範。將時間與地域連合起來，確定生滅無常的思想而與以永久的存在。然後各時代累積的產物與意見與新發見成爲後人可以不斷的求進步的基礎與階梯。」就文明之發展上說，印刷術之發明亦幾有同等的重要。

然人類稟賦才能之不公平，對於各民族社會發展之不公平，或亦不無關係。杜格說：「自然界予人類之才能資質不是一無偏頗的，有的心靈之稟賦較高，亦有較低者。環境情勢有時發展此種才能，亦有時埋沒，無所發現。此種無限不同之環境情勢，產生各民族進步之不公平等。」杜格特別提出來的足以埋沒人民天賦才能之環境情勢有戰爭征服、革命、地理的隔絕、與經濟情況與教育之不公平等等。

因此任何國家之歷史過程，以及人類全體之歷史不是直線的。社會的衰敗與社會的進步，都有不可否認的證據。進步是從錯誤、過失、與困難中發生的，亦不是沒有間斷的。假令杜格用現在的名辭，一定說是一種試錯改正的過程。杜格充分承認反動與衰敗的時代；但人能從失敗中學習，此中取得的經驗與知識依舊累積起來，過相當時候，仍有進步。人類努力的各方面，與科學上的進步相同，人能從失敗中學習。放長看，社會進步之保證在人有從經驗中學習之可能，所以可以說（別人亦已說過）杜格以爲進步之於「人類歷史爲有機的」。人不能不從經驗中學習，故歷史爲人類教育之一過程。其他十八世紀之思想家亦有此斷定。雖不能希望一貫的社會進步，却爲人類歷史之必然的發展。假令一個集團未能取得進步，必有其他集團或以前一集團之錯失爲借

鏡，將人類的成就又提高一層。

很明顯的，杜格以一切人類的進步背後都是學習的過程。他並不用此種說法，但他常說到「人的學習」。人靠過去的經驗以生活。任何國家之歷史爲一自身發展之過程，而進步之解說，乃在人類心靈之本性，在其從經驗中學習之能力。歷史的過程爲測斷各種適應之過程。此種測斷必有種種錯誤與成功，爲一種試錯改正之過程。然此向前之運動，在知識與實際適應上必定是逐漸趨向更圓滿的境界，惟不能說是毫無間斷耳。

此擺脫愚魯與錯誤而取得真知識之進步論，杜格於其著名的人類理知概念之三階段說特加說明。此三階段說已預先見到孔德之三階段說。杜格於通史兩論之計劃上有幾句話，極有引證之價值。

在未了解物質事實間之關係之前，最自然的說法是，認爲是由於有知識的神靈的作用。神靈潛隱不顯而與人相像，神靈不與人相像又像什麼？凡發生的事情，如非有人參加，必有其神靈，於是恐懼與希望，立即引起對於神靈的崇拜，而此種崇拜，依敬仰偉大人物之方式逐漸發展。神靈即是更有力量的人，人或不如神的圓滿而已。至其圓滿相則依一時代對於人類之圓滿相之認知之程度而定。

後來哲學家見到此種寓言之荒謬，然又未能見到自然歷史之真相，以爲可以用抽象的說法，如本質或功能解說現象的原因。此種解說其實無所解說，而人推理上當作是確有其存在，於是新神代替了舊神。以此類推出去，於是增加種種功能爲對於每一結果之解說。

直到後來，觀察到物體相互間的機械的動作，從此機械的關係上引申其他的假說，然後數學家可藉以計算，經驗可以證實。

以上之所引證，是否祇應用於物理科學，如一部分人之主張，或應用於人類全部知識，預先見到孔德之神學的、形上學的、與實證的或科學的三階段之分類，並非極重要之問題。所重要者在杜格認爲即是一誤或引入再誤，但總是逐漸擺脫愚魯與錯誤而趨向進步。又依杜格之意，此進步之過程，根本爲理智的，此意亦甚重要。進步是要依賴人對於他的世界與對於自身之知識的。此一切種種之進步之主動爲人的智慧之發展，然並非

祇是個人的，而是吾人今日所謂「社會文化」之累積的經驗。

【社會秩序之理論】杜格對於社會組織與社會秩序之理論相當籠統。一般的說，杜格贊同重農學派之「天賦自由之系統」。十八世紀之社會思想家，大半受自然權利與自然法則之概念之支配，杜格亦受此影響。人在理智方面，稟賦雖不平等，因而宜於分工；然而應該以自由競爭之法，求得於自己合宜的地位。因此他反對一切干涉個人的天賦自由之社會制度，例如奴隸制度。他亦主張自由經商貿易，政府對於工商業之干涉愈少愈好。

此一般的態度與他認君主立憲為法國最好的政體之說，或者不無衝突。與他的提高家庭以家庭為基本社會組織之說，以及反對各式的一夫多妻制之見解，或亦不無抵觸。然而對他相信正義與道德不僅是社會習慣之說；與一智慧的社會秩序必須擴充並維持個人間與階級間之正義之說，却是一致的。階級間之不公道為革命之根源，所以他說「時候合宜的改良可以避免革命」。

我們已經提及杜格的極近代的宗教對於社會可以有的貢獻的觀驗。杜格以為互相容忍即足以成立聯合的教會，以表現「基督之基督教」，此則未免過於樂觀，惟宗教的容忍確為教會統一之必然的基礎。

評論

杜格代表最健全的十八世紀的樂觀主義，現代的社會哲學最需要的或者正是相當的此種科學的樂觀主義的意味。尋常所謂「歷史的惟一教訓即是從來不會在歷史上討得教訓」之見解，杜格是不相信的。或者他可以承認若干時代不能在歷史上討得教訓，但早晚人類必從他自己的經驗中學習。巴斯卡爾（Blaise Pascal）所謂「人類歷代的系列，應該看作一個人不斷的生活，不斷的學習」，杜格想必是贊同的。他或者要說此種學習之進行中間常有間斷，有時竟有忘記的情形。

杜格的社會哲學，對於以自然因素為解說的各种粗糙的環境決定論是根本反對的。例如與孟德斯鳩的抬高

自然因素與自然法是衝突的，與馬克斯的經濟決定論，以人的理知的概念爲對於他自己的經濟情形的理由化的解說之理論是抵牾的。總之，凡以爲歷史發展中自然之地位較人的自動學習的心靈爲更重要之一切社會哲學（即使此學習的心靈隨時可以發生錯誤走入歧途），都是衝突的。

最後我們不能不贊同德格蘭治教授 (McQuilkin De France) 的話：杜格是世界上很少有的偉大的可能的社會學者。可惜他一生精力大半消磨於政治家之實際問題，想要救護法國，免於危險。凡有歷史眼光的社會思想家都承認「在這位青年的著作中，可明顯的見到後來孔德建立的科學即定名爲社會學的根本的思想乃至於根本的原則」。

第十二章 休謨與科學的懷疑論

【傳略】現在我們要談到偉大的英國的懷疑派休謨。休謨或者是最可以當得正統的科學方法的創始人之名的。至少可以說是第一位爲此方法辯護的哲學家。休謨一七二一年生於一有名的蘇格蘭家庭，死於一七六六年。肄業於蘇格蘭的大學。接觸到洛克與其他哲學家的感覺論。兩世紀來物理科學之發展極快，心理學說亦發展極快。休謨以極敏銳而富有批評精神，探討從此種種新的科學理論所發生的問題，尤其是科學知識的限制的問題。休謨特別注意的是認識論的問題，因而他對於社會科學之貢獻，常爲人所忽略。

今試略陳其思想之來源。休謨青年時旅法三年，得與當時最進步的法國思想家之思想相接觸。在法時寫成其巨著人性論，此書至一七四〇年始出版。一七四二年出版其道德與政治論。一七五二年出版其政治論。晚年對於歷史頗有興趣，以歷史爲社會的與政治的知識之淵源，著成有名的英格蘭史。一七六三至一七六九年任英國駐巴黎大使館參贊，因又與法國思想家的領袖們尤其是所謂百科全書派有更密切的連絡。此後即退休居愛丁堡，一七七六年死於愛丁堡。

休謨與伏爾德一樣，爲當時時代之產兒。休謨與伏爾德兩位偉大人物，相互之間雖有種種差異，然兩人在各方面都是順着時代潮流而前進的。有一位著作家說：「在此一時代，理性逐漸放棄或竟否認其創造的功能；逐漸的退而以記錄分析從外界由感官得來的材料爲事。就人類知識之來源與範圍論，此一惟物的時代，起初是掩蔽的後來則是彰明較著的了。」在此各方面，讀者不會不見到十八世紀頗像二十八世紀開頭的二三十年。此種社會空氣不能不影響感覺靈敏精銳如休謨者之思想，他確是他的時代之聲。在某一限度內，休謨仍支配現代的科學界。

此種代表時潮之思想家易流於淺薄。此語用到休謨身上，也不見得不公平。事實上他自己亦見到此點，常

說他的各樣結論似乎不相貫通。但他很客氣的說明，假如有人更想通這些問題，他可以接受他的結論。

休謨的科學方法

休謨根本是一形上學者。接受洛克的感覺主義的心理學說而加以引申發展。感官印象爲一切觀念之來源，亦爲其準確性之測斷。人心可分解爲此種從外界得來的感官印象之聯合與再聯合。故無所謂知覺得到或可以爲科學研究對象的「心靈」。不知道思想背後有所謂「靈魂」。同樣的不能透過感官印象以發見自然之本來質素或過程，所以亦永遠見不到所謂「原因」或「法則」。凡此皆由推論而得，既爲推論所得，則可以懷疑。故休謨之立論，以爲科學必須嚴格的以數學與直接實驗爲限。在此一意義之下，休謨建立了科學的正統。然而他又以爲政治可歸成一以經驗爲根據之科學，對於人性亦作如此之主張，此則不免自相矛盾。常有人批評休謨，以爲休謨主張一利己的與主知主義的人性論，却不免錯誤，因其解說人的行爲的根本原則實爲習慣之原則。此與其以心中一切皆爲從環境得來之感官印象之說相契合。

休謨雖爲一敏銳而富於批評精神之思想家，然此批評的態度，却不及於資產制度與英國政制一類的問題。對於社會與政治的問題，他是保守的。他的政治的與社會的保守主義與哲學的與宗教的急進主義未免不合。對於一切宗教的與哲學的信仰雖持懷疑態度，而大體上其懷疑態度不及於其周遭之社會秩序。

【社會起源之理論】休謨對於當時的社會理論雖頗多抨擊，然而他的社會哲學確不完全是消極的。常有積極的建設的主張，大致爲後人所採取。休謨懷疑孟德斯鳩所主張的草率的地理決定論。他說人的性格不是從空氣與氣候來的。物質的原因對於國民性之養成無甚關係，幾完全由於心理的原因。他特別看重社會傳統與人心之模倣性。在社會秩序上過於重視理性亦是錯誤的。熱情與情緒支配人類。但在實際上，休謨更看重習慣。習俗是人類的重要指導，一切人類的制度與社會情勢應用習慣風俗來解釋。

在此種看法之下，自然要攻擊以原始契約爲社會的與政治的秩序之基礎之說。十八世紀之初，極少對此理

論發生疑問者，而休謨從歷史的與心理的兩方面加以抨擊。他認為就歷史事實論，政府權力從某種原始契約得來之說為不真。政府權力是從武力與習慣得來。被治者之認可並非政府權力之來源。契約說在心理上亦無根據。對社會的義務心是從人類社會的需要上來的。守信約即是一種社會的需要。服從政府與恪守信約的基礎相同——是有組織的人類社會的利益與需要。文明社會不服從政府，即無以自存。政府之來源雖為武力與強力，其持續則以其為社會的需要，為風俗習慣所樹立。因此，無須假定治者與被治者之間有任何契約之存在。社會的需要，亦為正義公道之基礎。正義為人類之必需，因此亦為人類社會存在所不可缺。其他德性大半如此。凡此均非利己心之擴充改變，而為社會利益之認知。

【社會秩序之理論】休謨以為要維持一自由的政府相當的自由是必要的。人民具有相當合理的自由權並不是危險的，尤其是出版言論之自由。在自由的政府中，政黨是必須有的，如予以表現的機會，危險極少。休謨頗贊同議會政治，例如英國的政府即為最好的榜樣。可以得到法治的政府，為極小限度之專制。

休謨對於宗教信仰之準確性不免懷疑，却見到宗教對於社會之功用。他以為宗教有兩類，迷信的宗教與熱忱的宗教。迷信的宗教於進步有妨礙，以其將力量寄托於祭祀階層。迷信為自由之障礙，熱忱的宗教——吾人或稱之為先知的宗教——於進步較為有利，惟易流於過分熱烈。熱忱的宗教為自由之友。

休謨特別主張道德之相對說，善惡之辯（自然的與道德的）完全與人的情緒相關。道德須看社會情勢，其實社會的與公眾的利益之表現。然而社會必須有其禮俗風習。各時代雖有改變，然以其所表現者為社會之利益與需要，故有其相對的準確性。

評論

有人以為休謨為十八世紀人文主義之代表。他的確是當時懷疑的精神與相對的意識的代表。在許多方面，其懷疑論頗為有益。休謨較之其他思想家或為批評國家與社會的契約說最力之學者，他的批評，使此學說，除

革命各派以之爲武器（不必以之爲確立之真理）外失其活力。然而我們也逐漸見到休謨的懷疑論不免過分。假如他所攻擊的祇是缺少事實根據的若干社會理論，當然極好。然而他的懷疑論，推而及於人心本身；於是失却對於人類心靈的信仰，因而及於科學本身之信仰。

常有以休謨與伏爾德相比照，有人且稱休謨爲「英國之伏爾德」。兩人相同之點固多，而根本上頗不相同。伏爾德依舊保持其對於人的信仰，對於人的心靈的信仰，乃至於人可以圓滿發展之信仰。凡此皆爲休謨所缺乏，甚且可以說爲休謨所不及知。

第十三章 法國革命的思想家

社會危機刺激社會思想，此義對於吾人所謂法國革命之危機尤其確當。可以說十八世紀後半法國的著作，大體上全是討論當時亟待解決之社會問題與政治問題，最後引到法國革命。據說十八世紀之時，法國沒有一位大思想家是擁護當時的現秩序的。在此章所能提出的法國革命的思想家實在不少。其中有兩位特出的人物，一位是伏爾德，一位是盧梭。兩人頗不相同，所同者在兩人均以現秩序爲不能忍受，祇要能解放人的束縛，人類可以自趨圓滿。此外則兩人可說是一奇怪的對比。盧梭是民衆的；伏爾德是一貴族。盧梭是情感的；伏爾德是理智的。盧梭主張文明爲人類之墮落；伏爾德以爲文明與文化是人類的救星。而他們的一生與工作更可以表現此兩位革命的思想家之不同。

伏爾德

亞路野(Francois Marie Arouet)二十三歲時始以伏爾德(Voltaire)爲名，生於一六九四年，死於一七七八年。他是十八世紀歐洲最主要的文化人。伏爾德之家庭爲一中產階級之家庭，父親是一位富有而知名之士。伏爾德七歲，母親去世。十歲入耶穌會派之學校，十七歲離校，所研究的大部是文學。結業時其父望其治法律，但他決定從事文學。以有力友人之提攜，得參與宮廷之集團。二十三歲時，以作文諷刺攝政，入巴黎獄中十一個月。釋放後曾與以數額較小之生活費。彼時伏爾德已以編劇得名。旋又到法國駐海牙大使館任職。以諷刺宮廷，又與一貴族衝突入獄。兩星期滿即釋放，但有一了解，即伏爾德須離法赴英。在英國居留三年(1728-1729)，得與最高的文學的與政治的人物相接觸。伏爾德於此時寫作其論英國書簡，此書實在大體是對法國社會秩序與政治秩序之批評，一七三三年出版時，引起一場風波。伏爾德又不能住在巴黎了，於是同一沙德萊夫人

(Maclamein Chatelet) 避居羅林 (Lorraine)。伏爾德與沙德萊夫人係在巴黎相遇。沙德萊夫人為當時文學界思想界領袖婦女之一。伏爾德在羅林的別墅與她同居十五年。伏爾德隨時到巴黎，指導他自編戲劇在各劇場出演。在此時期，伏爾德寫作了幾部最著名的作品。一七四六被推為法蘭西學會會員。一七四九年沙德萊夫人去世。伏爾德覺得回巴黎居住不甚相宜。伏爾德與普魯士之腓德烈第二早已時常通信。腓德烈勸他到柏林去，一七五一年伏爾德到柏林，在腓德烈宮廷中兩年。腓德烈頗有志於文學，囑伏爾德為他修改詩詞。結果兩人之間感情頗不融洽，經過相當的不快。伏爾德離開普魯士，却又不能回巴黎。於是移住日內瓦，旋在距城四哩之飛雷地方安居。此地為法國瑞士的區域，但離瑞士邊界極近。

伏爾德在飛雷的一生最後之二十年間，開始其一生之真正偉大的工作。自入獄時起，似已立定志向，盡力使人類從迷信與專制中解放出來，傳播自由與文明。直到遷居飛雷，纔開始具體的幫助被壓迫的人，尤其是在天主教會或法國君主專制之下的被壓迫者。伏爾德於此時提出其名語 *Enseignez l'Infini*。許多人以為此語係專指天主教會，其實伏爾德之意，似指當時全部系統或秩序所造的不平。

常有人說伏爾德不是革命家。他或者不贊成後來法國革命所取之方式。然就前段所提之語說，他是深一層意義下的革命家，他是現存秩序的仇人。對於摧毀維持現秩序之信仰與習慣傳統之功，以伏爾德為最多。更有進者，伏爾德的工作，偏於摧陷廓清之破壞方面。在此一意義下，他根本上是一革命家。他似乎祇見到破除迷信與推翻暴政的直接的工作。因此如與他人相較，他是引起法國革命的最重要人物。

伏爾德住在飛雷的時候，許多名人到飛雷去訪問他。曾有人說他將這小村莊造成歐洲的文藝都城。亦有人請他到別處居住。俄國卡塞琳二世希望他到聖彼得堡去，但他婉辭謝却，却將所著歷史哲學一書奉獻於她。一七五四年出版其歷史方面的主要著作，即為論國家的道德與精神一書，這是最初的文明歷史。他著作太多，祇能略為述說與我們直接有關的幾種。除前記兩種外，必須提及其所著之哲學辭典，此書之英譯本為美國第六任總統亞檀慕斯 (J. Q. Adams) 所譯。此為一百科益書式之著作，伏爾德的社會的與政治的以及哲學的見解，

大體具見於此書。

一七七七年對於伏爾德的禁令撤消了。一七七八年伏爾德赴巴黎，彼時全法國已接受他的見解，赴巴黎的旅程爲一勝利的行列。到巴黎之後，民衆將拉車的馬解開，拉着他在街上走。在巴黎接受各方面的推崇與榮譽。然彼時伏爾德以八十四歲之高齡，身體實在禁不住勞累，於是在一生最勝利的時際去世了。

爲了解伏爾德的著作起見，應該有幾句話說明他個人的性格。雖則他具有將人類從一切迷信與專制的壓迫下取得解放而傳播自由與文明的崇高理想，但個人有時氣量狹小，祇顧自己。他照顧自己十分留心，在經濟方面尤其成功。他的著作雖不能有多少收入，但他時常作投機買賣，與其他自由職業者及文人不同，他投機常是得利的。估計他身後財產每年收入依美金計算約爲三五、〇〇〇元，不能不說是富翁了。

對於伏爾德誤解最多的是他的宗教態度。常有人以爲他是玩世的無神論者，其實不然。雖不能說伏爾德的信仰是基督教的，他却是最初而又最熱心的主張我們可以名之爲「自然宗教」之一人。伏爾德以爲凡有智慧的人，祇要能放任他而不以教會教義拘束他，自然是有宗教信仰的。他說「迷信與無神是一紛擾的世界的兩個極端」。我們確實是神的創造，這是知道了或者於我有用之一真理，而其證據是極明顯的。「伏爾德竭力辯護對神的信仰，即開罪於百科全書派的同人亦在所不顧。他自稱爲一「信神者」，但他所謂自然宗教即是十八世紀流行於知識分子的集團中的自然神教。至於伏爾德之看不起當時的有組織的宗教，則毫無可疑。他深惡痛恨天主教會之迷信與思想的專制，亦痛恨新教之武斷與道德的嚴肅而不近人情。伏爾德在飛雷地方自建一教堂，用拉丁文寫明「伏爾德爲神所建」，此亦足表示其自滿之性格。

【科學方法】要在伏爾德的著作中尋求精細的科學的推理，是一種錯誤。我們要時常記得伏爾德是一位文人爲他的信仰而奮鬥。有一位批評家說「在伏爾德的著作中，不易找到任何將事情想得透透的企圖。」然而伏爾德亦有其方法，有時與科學態度頗相近。他對於歷史的態度確如此。也可以說他的態度祇是懷疑的，因爲他說他當時的歷史有許多「不大會有的事情」，或者是「許多寓言」。他是最初將批評精神應用到歷史記載上

之一人，爲開始發展歷史批評之種種方法之初步。他並且要將此種批評態度應用到聖經上。他說聖經各卷，應該用批評其他歷史的方法加以審查。伏爾德以爲歷史要在事情背後去研究。他是最初把歷史寫成文明史的人。他以爲歷史根本是一種文化史，一切惟物的歷史觀都是極其錯誤的。歷史的動力即使不是觀念，至少是文化傳統。凡此各點，可以說伏爾德在歷史研究上確是在探索一真正科學的方法。

伏爾德頗崇拜洛克，即以洛克之心理學爲理解歷史事實之心理學。然洛克之心理學爲個人主義的，亦爲感覺主義的，不足爲了解人類社會或解釋歷史之圓滿的根據。此亦爲伏爾德不免淺薄之一根源。

然洛克的心理學，在伏爾德方面，並未引休謨一路，成爲絕對的哲學上與宗教上的懷疑論。伏爾德論憑習的哲學家一文，一方面承認對於當時哲學家的本質論與精神論懷疑；以爲他不得不承認人內心有智慧，而在宇宙中有「一最高的智慧」。他說「我承認一最高的智慧，而且我不會變更我的意見。」伏爾德在哲學上承認此宇宙中之精神因素，是他確信人類社會中精神價值有較高地位之原因。

【社會哲學——社會起原之理論】伏爾德對於社會起原之理論，最多新意。伏爾德認爲天意在世界各地創造各「種」不同的民族。各民族的根本人性雖同，而其他方面亦頗相異。他的人类學說，依現代術語爲一種多元說。此人類起原有別，各有其不同的天賦的性質之說，頗影響其社會的與政治的思想。

伏爾德以爲人類之原始生活野蠻而凶暴。又竭力攻擊盧梭以個人爲孤獨之說。他說「我們是最高的羣居的動物」。「人類總是過社會生活的」。他說人與人間有自然相愛之連繫。確信人總是有某種社會生活的。所以他用布丹的論證攻擊孤獨的個人之說。他的思想始終假定人類之自然的合羣性，由此產生各種社會道德，如仁慈憐憫，與公道正義之類。此種情緒或道德於人爲自然的，爲社會之基礎。

伏爾德又力主人有自然的合理性。他說「神與鳥以翼，與熊以皮，對於我們則賦以理性之原則，這是普遍的。」人有其自然的合理性，又有其自然的合羣性，進步始確有可能。人類社會最後是有圓滿的可能性的。

伏爾德以爲人本性爲宗教的。靈魂觀念之起原，是從睡夢中發生的。夢中見到去世的人的印象，很自然的

使人有靈魂的觀念，靈魂世界即從此經驗發生。若干靈魂之中有極可畏懼者，勢必設法求慈悲、求保佑，於是多神的組織於以成立。久而久之，人之信仰歸於一神。然各民族仍各自有其一神，歷時且甚久。伏爾德並不以宗教爲祭司牧師之發明，而認爲宗教是自然的。祭司牧師使宗教墮落了，假令人人得各自信其宗教，則於人最爲自然。宗教衝突之問題之解決，惟有宗教的忍讓。

【社會發展之理論】伏爾德有「自然界」與「禮俗界」之區別。所謂「禮俗界」與今日社會學者所謂「文化」之意義似極相類。自然界爲吾人準備種種規範，理性使吾人必須與之符合。至禮俗習慣則有不同，有時距離自然太遠，致與自然與理性發生衝突。健全的社會發展不會離自然太遠。故伏爾德常以自然爲評衡宗教與道德、政府與法律、以及其他人類社會制度之標準。如前段所言，宗教則爲所謂自然的宗教，亦卽爲理性的宗教。卽政治制度與法律，亦以愈合自然爲愈好。伏爾德頗抨擊當時之嚴刑峻法，與畢加利 (Beccaria) 意見相同，認爲過分之刑罰毫無益處，刑罰與犯罪應該相當相稱。

依伏爾德之意，國家之淵源非爲契約，國家所以保持人民社會分子之地位，所有之自然權利與責任，因此亦可謂治者與受治者之間涵有和約之意味。統治者而不能維持保障自然權利、自然法、與自然宗教，則是顛倒人生關係。受治者有反正與革命之權，以保有其自然權利，恢復自然的與理性的律法。

談及回到然的主張，似乎伏爾德亦與盧梭相同。其實兩人意見極不相同，伏爾德之所謂自然，不是原始的秩序，而是一理性的、貫通的、自然的秩序，人運用理性可以達到的境界。因爲禮俗習慣與典章制度在發展途中離開了此自然秩序，社會始有正義與人道等問題。現在的問題是如何使禮俗、習慣、典章、制度回到此理性的與自然的秩序。

【社會組織之理論】伏爾德雖主張人性在任何地域根本上相同，但亦認爲人類以天資與教育之不同，能力與欲求亦不同。因此，他是不承認社會平等或無階級的社會的看法的。有錢的人，總是因爲有錢而能指揮命令；貧窮的人總是因爲貧窮而服從命令。根本上，此種階級的基礎，在人類天賦能力之不同。人人都應該有平

等的公道的機會，但不同等類的人不應受相同的教育。教育應與個人之能力及將來應擔負之工作相配合。

伏爾德因此頗擁護私有財產。任何具有合理的分工之社會，不能沒有多數有用的個人，並不保有產業；否則許多種類的工作會沒有人做了。伏爾德與盧梭之意見不同，對於土地私有亦加擁護，但不贊成亂用。他是一般的主張改善私有財產，而並不主張廢止私有財產。伏爾德之主張財產是必須的，不特在一理性的社會秩序爲必須，爲人類的尊嚴亦有必要。他說「財產之精神加倍增加一個人的力量」。

伏爾德既主張個人之間有自然的平等，亦主張人類各民族間亦有其自然的不平等。一般的說，他對於其他民族的態度是容忍的，是欣賞的。他恭維波斯人、印度人、與中國人。似乎看不起猶太人，對於「那可憎的而又不可無的民族」沒有多少好話。關於此點，似乎他認爲猶太人對於歷史上的基督教之存在要負責任。對於猶太人在宗教與道德方面的努力既不能欣賞，似乎在其他方面亦復不能欣賞，大可認爲是近代的反猶太人主義的推動人之一。然而我們要知道，十八世紀的歐洲，伏爾德所處的時地，反猶太人是一種極流行的態度。

伏爾德相信在社會秩序中宗教問題的解決，在宗教的相容忍、相推讓，對於此點，伏爾德爲十八世紀時主張最力之一人。他對於宗教維持社會秩序之重要性，有明確的認識，尤其是合理的自然的宗教。伏爾德批評 D'Holbach 說，「人如其否認神，必至於恣情縱欲，犯極大的罪惡，豈不可懼！」

【社會進步之理論】伏爾德之社會進步理論不甚確定。他似乎相信祇要人得到解放，得到教化，即可自發的達到圓滿境界。人要擺脫迷信與專制的枷鎖，其理性即可引導他到圓滿境界。伏爾德亦頗注重偉大領袖人物之重要性，甚且注重幸運的偶然之事。他注重偶然的元素在人類歷史上之重要。伏爾德雖極崇拜杜格，而對於杜格似不甚了解或未能充分領會。伏氏以爲戰爭足爲阻滯進步乃至於毀滅進步之因素。「戰爭爲最大之罪惡」。總之，人類社會如有自然的理性，相當好的境遇，和平的情況，即可以期望免除一切過失錯誤而自達於圓滿之境界。

伏爾德對於人類問題之了解膚淺之說，容易見到亦容易說出來。但不可忘記伏爾德是一位文人，再顧到他所處的時地，其勢不會十分深奧。然而在有的方面亦有敏銳的辨別，即如「禮俗界」與「自然界」之區別等。伏爾德之所謂「自然」根本上是一抽象的圓滿理想。伏爾德之信託自然易於產生一種淺薄的樂觀主義，為以科學精神研究人類問題者所不能承認。例如，伏爾德之人類具有自然的合理性之說，在歷史上與心理學上均無甚根據。伏爾德之建設的思想較為缺乏之結果，使他的工作大半為消極的與破壞的。然而近代的社會思想家，不能不感謝他對於使人類擺脫迷信與專制的桎梏的努力。總之，他的樂觀主義表示一種對人類本性之信仰，即科學亦不能放棄。

盧梭 (1712—1778)

盧梭之為人與伏爾德根本不同。伏爾德為一貴族，文雅而俊逸。盧梭則來自民間。其父為日內瓦之製表技師，性情不甚純正。其母於生盧梭後產後去世。盧梭十歲時為其父所棄，幾為一街頭之流浪兒童，雖有一舅父略加照顧，然仍在飄泊流浪之中。學習手藝，亦一無所成。至十六歲時盧梭離開日內瓦，成為一類似走江湖之人，流浪無所歸。偶遇天主教牧師數人，盧梭家庭原為基督教徒，至此盧梭又佯為信奉天主教。旋天主教牧師們發現盧梭有惡習，將盧梭送交一聲名狼藉之華倫夫人。華倫夫人為糾正盧梭惡習，成為盧梭之姘婦。盧梭與華倫夫人雖亦有時離開，而同居達十二年。華倫夫人勸其研究音樂文學。盧梭的教育似大半為華倫夫人之力。在此時期內，盧梭就各種職務，為家庭僕人、為家庭教師、為私人書記等均無所成。在此一生之初期，黑恩壽教授 (Hautsham) 謂盧梭「遇見任何人即求得幫助；偷竊、求告、說謊、改變宗教，凡當時興趣之所在或情況有必要，即無所不為。」（見所著理性時期大思想家之社會與政治思想第二章）

一七四二年盧梭赴巴黎，攜若干介紹信往見當時知識界知名之士，尤其是第德洛與其他幾位百科全書派的學者。均盡力相助，但無一事有成就。盧梭擔任任何職務，均無滿意結果。黑恩壽所謂「他的虛榮心、自私心、缺乏禮貌、行爲不檢、缺少恆心、易於感受刺激、易於與人相爭、又不負責任，使幫助他的人都忍受不住了。」旋借教授音樂或作文以自維生活。又與一不識字之女僕名 Therese Levasseur 姘合，至十七年之後，始與結婚。依懺悔錄所述，此女僕生子女五人，均送交巴黎的育嬰院了。

直到一七五〇年，盧梭在各方面都是失敗的。然即在此時，已有人覺得他有天才。一七四九年第容學院給獎徵文，題目爲科學與藝術之進步使道德墮落抑使之增進了盧梭作文應徵，採取反面的言論，認爲科學與藝術之進步使道德日趨墮落。盧梭居然得獎，在他自己亦是意外，於是一朝之間，成爲名人。至一七五四又重取前文題旨重加整理，其中發揮著人類不平等之起原一卷，此即伏爾德所謂盧梭「反對人類之第二書」。此文爲盧梭社會政治著作中最有系統之作。穆思 (M. H. Mühl) 教授說「此文爲當時以迄於今日反抗人類法律與人類因襲之最完全之著作。」（見所輯盧梭政治著作第一卷第一一九頁）同時，盧梭已開始寫作戲劇與小說，第一本最引人注意的爲一七六一年發表之漸長洛意絲。此書特別提高感情，以爲感情在理知之上。此爲近代最初講自由戀愛談性問題作品之一，此亦爲盧梭出名之一原因。一七六二年出版其教育著作愛彌兒。同年又出版其更著名之著作民約論或政治權利之原理。在此書中，盧梭提出一政治改造之實際計劃。兩書問世之後，引起極大的注意，轟動一時，朋友都勸他離開法國。於是他逃回日內瓦，然而竟被逮捕。愛彌兒當公眾焚燬。一七六五年休謨約赴英倫，此行於雙方均不甚合宜，因盧梭爲一革命家，而休謨的政治的保守主義支持之甚堅，歷時不久兩人即失和。一七六七年盧梭回到巴黎，住在一位仰慕他的人爲他所準備的巴黎郊外的住宅，在愛米蒙維耳 (Ménival)。一七七八年死於離住宅甚近之田野中，他究竟如何死法，至今仍爲爭持不決之問題，然自一七六五年以來，即有神經失常之象。總之，要了解盧梭，必須記得他天才確帶着病的因素。他是第一個引人注意的帶病的天才。假如千萬民衆之呼聲最初得著一個代言人，却是一種極不幸運的呼聲，因此呼聲中

帶有種種精神反常的徵象，又是與文明爲敵的，不過研究盧梭思想不應先存有盧梭精神失常之成見，思想自有其價值，不可以人廢言。

【科學方法】在我們討論過的人物中，盧梭最缺少科學方法。他是以隨時的印象爲主的一位藝術家。富於情感，感受敏銳，而又富於同情的了解，但缺少有紀律的理智。他說「用思想的人是一墮落的動物」。然而正因爲他着重情感，因而對於社會哲學有他的貢獻。他相信感情爲人生之最高指導，本能與情感較理性更爲可靠，他對於理性的反抗將衝動情緒與感情提高引起人的注意。凡此種種以前的社會思想，均未加以充分的注意。因盧梭之着重此種非理性的元素，對於社會哲學間接有甚大之貢獻。但盧梭似以衝動情緒與感情完全爲環境所決定。黑恩壽說「盧梭一心採取以人類心靈全由環境決定之片面的心理學，不特爲了解其倫理學之論，亦爲了解其社會學之論。」

盧梭思想方法中之另一相等的錯誤，在假立一「自然人」之抽象概念，爲推理之根據。盧梭自己說他並不認爲實有此「自然社會」，祇是一「理性的觀念」，所以他有「我們先提開事實不說，以其與此問題不生影響」的說法。他以「自然人」與現在的人相對待，剝去社會所賦予他的一切，爲純粹抽象所構成之自然的人，再以此爲研究之出發點，表面似乎是以人類社會發展史之過程立論，其實他自己亦承認，完全不是歷史的，所以他用不着科學的歷史的方法。在讀者看來或不免得此印象，其實不是。方法既如此，隨時陷入矛盾原不足怪。與盧梭同時之海爾維蒂 (Helvetius) 評論盧梭說，「沒有一個政治的或道德的命題，盧梭先生不是自己矛盾的。」此種批評，並不算錯。一個說事實與問題無關的人有此作風，亦不足爲奇。盧梭根本上是藝術的與文學的人物，即令他知道科學的推理方法，亦可以置之不顧的。

【社會哲學】盧梭之意，人類的社會生活開始時祇是一野獸般的人，頗接近人從獸演化而來之說，但他祇說「人獸僅爲程度之不同」。因之人類社會之起原及其初期發展，須以獸性爲之解說。然而自然完全是好的，使人墮落者爲文明之進，步所謂原始的野蠻人是良善快樂的。原始的野蠻人在盧梭的心目中爲孤獨的，無

語言文字的，無政府，無財產，無宗教，亦無道德理想。不過此孤獨的無語言文字的動物，却是純良快樂。此原始人類社會生活遠較後來發展的任何階段爲好。盧梭將霍布士倒轉過來，兩人都認爲人最初爲一孤獨的又無語言文字的野人，惟盧梭以爲此爲一快樂的境界，而霍布士則認爲是不能忍受的生活。

盧梭說「我想我已經表明人本來天性是好的，而何以墮落到此地步，豈非由於其本身組織所生之變遷所得到的進步，所取得的知識麼？」他又說「一切在自然的造物者手裏出來都是好的；在人手裏就都墮落了。」
【社會發展之理論】依理說，盧梭對於人類歷史之歷程應視爲人的逐步前進的退化。他以爲在過去的黄金時代，或用聖經的說法，在「埃登園」的時代，此時之人無知無識，無語言文字，孤獨自存，然而是快樂的。實際上盧梭以歷史的發展爲若干求改良人類生活狀況之努力與試驗，惟盧梭以爲此種種實驗大部是失敗的。在不平等之起源一文中，人的社會進化可分爲相當明顯的四個階段，試敘述如左，並且要儘量引用盧梭自己的話。

(一)第一階段是前面已經提過的：

在此原始境界，人沒有房屋，亦無茅舍，亦無任何種類之資產；人人都隨處居住，很少過一夜。兩性之結合爲偶然的，亦無預先的計劃，機會或意願使之相合，雙方亦無須用文字表達其意思；分離亦無所謂。……我們試作結論，可謂人在自然生活裏，出入於森林之中，無工作，無語言文字，無家室戰爭，一切其他牽連拘束都沒有，無求於人，亦無害人之心，甚且無所辨別。又可以斷定，因爲無求於人，受欲望之牽制亦少，除與所處環境相合者之外，亦不必有情感或知識；他祇感覺到他現實的需要，凡非直接與他有關係的事，情板澀之不同，其知識亦不見得比他的虛榮心更進步。即使偶有發明，不容易傳授他人，因爲自己的子女爲何人，亦所不知。一切技藝勢必隨發明者以俱滅。人類之中尚無任何教育，於是代代相傳亦無連境。一切皆從同一點出發，最初的野蠻時期，歷時必達若干世紀，種族已老，而人尚爲兒童。

(二)至人有家庭、有住家、又有相當私產，第二階段即開始，盧梭說，在此時期：

他們已不是見到樹林或山洞便倒下睡了；他們發明了各種以堅硬的或鋒利的石頭所製成的用具，用來掘地削木；又用樹枝之類搭建小屋，後來又學得用泥土之屬塗刷。這是第一期的革命。建立了家庭，有了相當的產業，本身就是無限紛爭之泉源。……共同生活之習慣發生了人類所知道的極細膩的情感，即婚姻之愛與父母之愛，每一家庭成爲一小社會。男女本來生活方式一致，從此逐漸形成不同的方式，一切都開始變動方向直到現在。人們原是在樹林中遊浪，至此而有比較固定的生活，逐漸結合起來，成爲各種團體。最後每一區域即成爲一特別的民族，在性格上與風俗上趨於一致。其所以如此，並非由於規則或法律，而由於生活與食物之一致及氣候之共同的影響……人開始注意事物間之差異而有所比較，不知不覺地取得美好的觀念，於是有所去取軒輊之感。……平常則在房屋前面大樹下聚集，唱歌舞蹈，成爲男女聚集起來無事可作時之娛樂乃至於職務，歌唱跳舞真是愛情與閒暇之產物……於是一方面有虛榮與輕視之心，一方面又有羞恥與羨慕之心……在野蠻人之間開始有禮儀，有意的傷害成爲一種侮辱或冒犯。

盧梭以爲習慣法及其附帶的社會的義務與責任即由此發生，原始時代之種種凶暴殘酷之事，均爲此習慣法所引起，並非人類之本性。人天性並不是凶暴的，「原始之時，再無較人更爲溫良柔讓者，因爲自然將人正安放在野獸之愚蠢與文明人之極端聰慧之間，距離相等。」

(三) 盧梭以爲第三階段之開始，由於冶金與農業兩種技術之發明。農業地位更爲重要，以土地之所有自此而生也。依盧梭之見解，土地與空氣及水相同，本來是人人有分。佔有土地，其實是一種「社會的盜竊」，種種罪惡均由此而生。「第一個於圈定一塊土地之後，自己想着說這是我的，見旁人又相信他，這纔是文明社會之開創人。如果拔去地界樁子，填塞溝壑，高聲告訴人說『小心不要聽他這騙子的話』，不知可以爲人類省去多少犯罪、戰爭、與謀殺，多少恐怖與苦痛。」

盧梭又說，「假如個人資質一律平等，在此種狀態下，未嘗不可以維持平等。」事實不是如此，於是一人可以虧損旁人以求自利。於是有主奴之分，或引起爭鬪與搶劫盜竊之事。」

有錢的人一嘗到指揮旁人的趣味立刻輕視旁人，用舊奴隸取得新奴隸，祇想要他們的隣人當奴隸。……於是最有力的與最可憐的以其努力或苦痛爲一種占有旁人所有之權利，以爲等於資產，而平等之破壞乃又附帶來極可怕的種種紛爭。有錢的人侵佔，窮苦的人偷盜，雙方之無羈勒的要求，壓制了自然仁愛之呼聲與更微弱之正義的呼聲，因而人生乃祇有貪婪、野心、與罪惡。最強有力者與最初占有之稱號之間，發生無數不斷的爭端，結果必定是戰爭流血。新生之社會乃引起一種可怕的戰爭狀態。

可見盧梭之意，以爲人類不平等之起原在私有財產制度，尤其是土地私有。祇有勞動結果之資產，是有根據的，強有力者分配地上資源之情事，引起各種的社會的苦痛。

(四) 盧梭以爲此種事實最早即已發見，於是始有國家法律政府之制度，以糾正此種種罪惡。盧梭以爲此一時期爲一極明白的契約。感受此種種罪惡之害者，不特是貧苦之人，富人感受更深，「他們在繼續的鬭爭之中，需費均由富人們負擔；在戰爭之中人人生命都有危險，富人們亦不免，資產亦有危險。」因此，大家纔組織政府。盧梭以爲他們的理由大致如此：

讓我們聯合起來，保護弱者使不受壓迫，限制野心的人，使人人各取其應得之財產。讓我們有公道和平的規律，人人務必遵守，不得有例外；此種規律要能相當的糾正貪縱，使貧富都同等的接受相互的義務。總之，不要再自相鬭爭殘殺，將我們的力量結合成爲一最高的力量，以善法治理我們，保護此聯合下之各個人，驅逐共同的敵人，使我們中間得到永遠的和諧。

然而此種取得社會正義，建樹人類快樂之努力，必然是失敗的。

人人都爭向他們的拘束，希望取得他們的自由；因爲他們祇見政治制度的利益，而缺少經驗，不能預先見到危險。……此或者可以說是社會與法律之起原，對於窮人加了新的枷鎖，對於富人加了新的權力；自然的自由一失而不可復得，財產與不平等之法一定而不可復改，將機巧的侵佔定爲不可改變的權利。爲少數野心的個人之故，將一切人類安置於永久服役、奴隸與苦痛之下。祇要建立一個社會使其餘的成立亦爲必

要，因為要與聯合的力量對抗，其餘的人類亦不得不聯合，此皆易於見到之事。於是社會增加，普遍及於全世界，直到世界的任何角落裏，人都不能避免此種束縛，將頭顱躲開頭上永遠掛着的一把刀。

所以依盧梭之意，國家與政治制度之樹立為一真正的契約。他說，我認為政治體之建立是人民與其所推選之首領間之一種實在的契約；雙方都受約束，遵守此契約中規定之法律，此即為他們聯合的根據。惟政治制度之形成仍不免於處處拘束，於是有改訂契約之必要。

【政治組織之理論】此改訂契約以形成國家之理論，盧梭於其主要著作社會契約（民約論）中陳述之。依理說，盧梭照他自己的理論，應該主張歸於自然狀態，取消私有財產，政府與國家。然而他並沒有下此種無政府主義的結論之勇氣。他主張在一個新的基礎上改訂構成國家之契約，此新基礎即是主權在民之原則，承認了私有財產制度。但在此新契約之下，每一公民將他的一切權利讓給全社會。「各人將自身與他的一切力量安放在社會的公共意志之下」。主權寄托於人民，他們自身不能剝奪此主權，即便要如此亦有所不可。盧梭與霍布士之見解相同，認為主權是不可分的，不可侵犯的，是絕對的；然而不在人民之上，實寄托於社會之公共意志之中。個人為全社會而放棄其個人權利，此社會契約與政治體對於其所有的分子以絕對的權力。人民集合起來是主，而主權却是絕對的。國家是「一公共的法人」，一有機體，一集合的精神，一集合的良知，因此有一公共的意志與個人意志之總和不同，而是對全政治體的福利的。此政治體就全體看，可以認為是一有組織的生命體與人相類似。此政體之公共意志為一切法律與公道正義之泉源，能夠事實上亦決定是非善惡。「人民之呼聲即是神之呼聲，所以公共意志總是正確的。」

盧梭與霍布士相同，以政府為絕對，然其權力寄托於全體人民。所以「沒有不可以撤消的基本法，即社會契約亦可以撤消。」人民永有革命之權，而是不可侵犯的，因為他們是最高的絕對的。盧梭對於政治問題之解決，是以民主的組織代替了專制。

【社會進步之理論】依理說，盧梭對於文明與人類社會，結論應該是完全悲觀。他應該主張完全回到原始

狀態，但他自己亦承認此為不可能，正如他主張在國家的基礎上改訂契約。他提出一改進教育之辦法，以為改良一般生活狀況之方法。關於教育之見解，具見於其名著愛彌兒一書中。然而他的主張，差不多完全是消極的。他所宣傳的教育，大體上是自然衝動與傾向之解放。他說「要許兒童有一切可能的自由，獎勵其運動、遊戲、娛樂、及其求快樂的本能。」「兒童必須使他自由」。盧梭根據此種原則，主張兒童自嬰兒時至十二歲，應留居鄉村，可以不穿或少穿衣着，不必與一切文物制度有接觸。教兒童多用感官，要能分辨實物而不是文字。要特別注重體育，先不必介紹書本，全部訓練是感官與身體的訓練，而不是心靈的訓練。在此時期，毋須有任何宗教與道德的訓練。即到後來，盧梭亦不主張有許多偏於物理科學與手藝的科目。要特別注重手工，盧梭深信此種「自然」教育可以發展人類各方面的最高的可能。他不靠知識的傳授，亦不靠推理能力之教育，而是靠一切自然衝動與傾向之自由發展。因為他相信人天性本善，所以他相信，放長看此種發展，必於人類社會有益。他似乎要以人的自然感情救治一切罪惡，猶如伏爾德之依賴人的合理性。盧梭的教育理想對於近代教育系統有極大的影響，尤其在美國。

評論

盧梭思想之領導法國革命或較伏爾德之影響為更大。其影響至今日在西洋文明中依然極大。其主要之主張如下：（一）人性原來本質上是好的。（二）本能與情感之指導較之理性更為可靠。（三）社會、文明、教育、科學與藝術都使人墮落。（四）各處的法律都是規定來壓制窮人與弱者的。（五）文明的結果，大體是失望、壓制、與罪惡。社會罪惡之救濟，在可能限度之內，必須要民主的統治與更「自然」的教育。

西洋文明在社會思想上還不會完全擺脫盧梭的錯誤。無疑的現在的思想上的無政府與社會的失序，其根源實在盧梭的學說，近代教育乃至於近代政治思想，很有許多地方受他所宣傳的錯誤的影響。即如尼采，無疑的其思想基礎實在是盧梭的自然人的概念。盧梭的無政府主義與非道德主義，雖與跟從他的各派各類相比算是溫

和的，然而種子確是他傳播的。

然而我們不能說盧梭的學說，完全是消極的與破壞的。他之注重教育與情緒，注重民主理想，以及其人性本善之信仰，都對於近代世界之建設有積極的影響，不可忽略，亦不可不有公平的欣賞。

第十四章 康獨西與科學的樂觀主義

【傳略】康獨西 (Marie Jean Antoine Nicolas Carriat, Marguisde Condorcet) 與伏爾德盧梭相比是另外一類的思想家。康獨西爲一革命首領，欲爲法國革命樹立建設的思想基礎。一七四三年康獨西生於畢加岱 (Picardy) 一貴族家庭，一七九四年逝世。爲一獨子，從小與其他兒童極少接觸，母親撫養長成，受教育於巴黎納佛之耶穌會學校，與物理科學與數學教師甚好。一七六二年由外省遷到巴黎，不久即認識巴黎的哲學界與科學界的思想家，尤其是吾人所謂「百科全書派」。友人中有杜格、伏爾德、與數學家達倫貝 (D'Alembert)。漸從物理科學與數學的興趣轉到政治問題與社會問題。他始終相信物理科學發展上成功的方法，對於政治問題與社會問題之解決，亦可有同等的成功。康獨西雖爲杜格的朋友，後來爲杜格作傳，但他始終不會完全得到杜格的想法。法國革命發展中，他逐漸參與吉朗地派，後來成爲此派之代言人。他頗不以耶哥賓派之理論與其過分之行爲爲然。另外一件對於他的思想有影響的大事，是美國革命之成功，認爲是法國革命成功之先驅，更足見人類社會可以圓滿改造。

康獨西旋見疑於耶哥賓派而爲國民議會判刑，有一位朋友將他藏匿起來，匿居於「聯合廣場」(Place de la Concorde) 附近之樓頂，在那裏每天可以看見他的朋友被送到斷頭臺處決。但康獨西並不失去他對人或對於法國革命的信心。在匿居樓頂之時，雖無參攷之書報，却著人類精神進步之歷史觀要略。讀者應注意此文名目與杜格第二篇講稿大致相同，可見康獨西之意，實欲引引發揮並表證杜格的科學的樂觀主義。著述時手頭毫無材料可以引證事實引證名著，於是不得不爲他自己的社會的信心之陳述。此書影響法國與美國之政治的社會的思想，毫無可疑。孔德承認康獨西爲他的前輩，此亦特別可以注意之點。

後來他的仇人疑心到他的住處，設法逃走未成，被捕入獄，翌晨即死。據說是服毒自殺，毒藥是藏在戒指

中的。享年僅五十一歲。

康獨西之科學方法

一般的說，康獨西的看法是物理科學的。他相信物理科學上所發展的方法可以轉到社會科學上，不必有多少根本上的改變。他尤其相信蓋然數的數學是研究社會科學的鑰匙。所以我們必須承認康獨西爲最初提倡將自然科學的看法與方法移到社會科學的思想家之一。在康獨西或者是隨便的主張。大抵康獨西亦是熱心家的成分多，而不一定是批評的思想家。他亦很注重觀察與歷史的方法。他相信研究過去的世界歷史，可以預測將來的事情，正如在物理科學上，預測是可能的事情。康獨西的歷史觀與社會演化觀無疑的過於簡單，爲事實所不許，亦較現在吾人所能接受之任何理論爲過於單純。他爲他對科學方法應用於人類社會之熱心所左右而過分興奮。他所謂科學方法，亦以他所了解者爲限。他對於科學的信仰，真是他的宗教。康獨西究竟是無神論者抑或是伏爾德式的自然神教者，常有討論。不過他的一般哲學態度，雖則可以說是與狄德洛 (Diderot) 相似，根本上是無神論者，然而必須記得他是一人本主義者，他對於人類之熱心或者除德國的海爾特 (Herder) 外，同時人中無人可及。他此種對於人類的熱忱，使他的著作有不朽的價值，爲他的科學的樂觀主義之基礎。還有一點要說明，即康獨西深信洛克的感覺論的心理學及伏爾德之人類天賦理性之說，此實爲其社會的樂觀主義之基礎。

康獨西之社會哲學

康獨西的名著要略的目的，用他自己的話說，是「要從理性與事實上表明人類功能之增進，並無固定的限度；人類之間滿可能絕對無限；此無限可能之進步，除我們所藉以存在之地球之存在時限外決無其他限制。」全書是想說明過去去文明之演變，及此後社會進步之大概情形，一方面是社會動學，一方面是描測將來，而介於

歷史社會學與預言之間的一本書。

【社會起原與演進之理論】康獨西對原始人類社會之見解與盧梭的見解不同。假定人最初即生活於家庭集團，白始即是社會的與能說話的動物。對於人之起原並無主張。並謂人與獸之不同，即在人能製造並運用器具。又與布丹見解相同，以為原始的家庭集團之社會關係根本上是情愛，此種情愛逐漸推展到親屬集團，因而發生各樣社會的情緒。原始人的生活，建立了社會的與文化的進化之基礎。

康獨西將人類歷史分為九個時代或階段。第一階段即如前段之所述，人以漁獵為生，偶爾在住處旁邊略事種植。人類團體在此時代發生兩種迷信，對於人類生出兩種禍患：一則為相信死後靈魂之說，一則相信有神。此實為想像，依人自己的印象所創造。始有巫師與醫師以及原始的牧師成為最初的職業階層。

第二階段始有家畜及牧畜之事。飼養家畜使人類對於食料供給，有新的控制。於是鼓勵增加人口，真正的農業到此階段之末始成立。第一階段雖已有戰爭，但至此始成為一種制度，戰爭俘虜成為奴隸。社會階級與權威的制度於以出現。

第三階段為固定的農業階段。產業權漸確定，每一片地都有地主。康獨西承認盧梭以土地私有為文明的社會之基礎的觀念，社會於是有貧富之分。始有制作，亦漸有市易。康獨西所謂之第三階段大體包括到古代以前的全部文明的發展。

第四階段或時代是希臘。此點極可注意，即康獨西並未特別討論其他較古之民族，尤其是猶太人。然對希臘却深致讚美，近代的藝術、哲學、科學都肇端於希臘。但依康獨西之見解，希臘人的觀念，未能建立真正的社會哲學與政治哲學，因為希臘人的政治系統是建立在奴隸制度基礎之上的。

第五時代其實即是羅馬，惟康獨西之界說並不確定。大抵從羅馬全盛之時直至中古初期。他承認所得於羅馬者為法律與政府，但認為羅馬文化祇是希臘文化衰落中之一支。哲學與藝術於「羅馬之土壤不宜」。亦不甚重視羅馬人之政治能力，認為是「暴君們的遊戲」。羅馬帝國之重要，除羅馬法外，更與基督教以傳布之機

會。羅馬帝國中受壓迫之人民，歡迎此一律平等之宗教。康獨西以爲基督教之勝利，表明「科學與哲學完全沒落」。

第六時代是從羅馬陷落到十字軍戰役。康獨西對中代初期不認爲有何有價值之事。在此昏暗之長夜中，祇略有一線的天才之光，或人類偉大善良之光。「祇神學的荒誕與迷信爲人類天才之徵象，宗教的偏執爲惟一的道德。」

第七時代從十字軍戰役到印刷術之發明。事實上即是封建制度之時期；人民受君主武士與教牧之三重壓迫。中代僅有的特點爲（一）經院哲學，使人類理想格外敏銳可以作哲學的分析。（二）爲農奴制度，使一般民衆與土地的連繫格外密切，代替了奴隸制度。（三）爲火藥，徹底改變了戰爭的技術，武士與普通士兵之間取得平等，結果推翻了封建貴族高於一般民衆的意念。

第八時代是從印刷術之發明到笛卡兒。主要的事情即是印刷之發明，因此而智識可以普及。康獨西以爲此爲人類歷史上最革命的發明。印刷不但可以保存書籍，因知識普及之故，進步始有保障。結果是十七十八世紀科學之大發展，有科白尼、蓋律雷、開伯勒與培根等學者的工作。文藝復興成爲在科學方面文明之再生。思想自由引發了宗教革命。此派地位之基礎爲思想自由，因而不能限制人有審查教義之權利。惟依康獨西之見解，他們並不以爲「人人有此思想之自由，祇是基督徒有此自由。可見束縛並未打開，不過減輕些。」

第九時代從笛卡兒到法國革命。康獨西以爲在此時代牛頓建立了真實的宇宙系統，洛克發現了真的人性理論，而盧梭分析了人類社會。他認爲洛克的感覺主義的心理學，在社會科學上求得真理的方法，其確實性可與自然科學比美。此第九時代集大成於「理性時期」，指出人與人類社會圓滿發展之可能。

康獨西以爲向前即是第十時代，開端於法國革命。此爲人類圓滿發展之時期，在此時期中人類對於社會正義與個人在身體方面與智識方面的理想可以實現。

此種文明發展之分期極可注意，因此爲最初提出分期之一。從歷史與邏輯方面看，雖並無特別之處，然確

爲此後分類之基礎。康獨西之分期，連繫並不清楚，亦並非以任何一貫的原則爲分期之根據，然適當之分期，固需要此種標準也。

【社會進步之理論】依康獨西之見解，法國革命爲一新時代之開始，人類與人類社會可以圓滿發展之時代。他著書之末章即敘述人類未來進步之大概。康獨西以先知之地位，預測發展之三種方面。

(一)第一點，就自由論，國際間之不平等可以廢除，各國必然得到自由。因爲有同等的自由，可享同等的國家權利。小國之權利與大國一樣應受同等之尊敬。國家之間不再有互相侵犯之事，如有衝突，可由在理性的基礎上各國參加之國際議會主持解決之，可見康獨西彼時已預先提及國際聯盟之組織。

(二)第二點，康獨西預測階級間之不平等可以廢除。此點可從兩方面實現，一方面是教育，一方面是就財富上說階級間的不平等可以廢除。教育的機會均等，勢必成爲各階級之權利。此教育之平等，在報酬事實上可得到均等的機會，教育平等可使每人得到在社會上於他最合宜的地位。在個人進步之途中不致有人爲的阻礙，故其勞力所得之積蓄，亦不致有何阻礙。其結果雖不能實現財富之絕對平等，然各個人積蓄之差別，因有平等之機會，當亦不致過大。一階級剝削另一階級之事當必停止。每一個人，依其勞力之所得，當得到公道的報酬，不問其爲身體的或精神的勞動。康獨西說「自由人，打破他們的枷鎖，他們就可打破社會階級間產生的不平等。」

(三)康獨西又預言個人進步無限之說。個人必逐漸的愈趨圓滿。第一在理智方面發展，此爲教育平等而智識增加傳播亦相當平等之結果。文明愈進步，各種智識之累積愈多，因教育機會之平等，人人有取得智識之機會。人人亦有同等的機會可以訓練并發展其理智的能力，故個人在智識上與理智的能力上，可以有無限的進步。

康獨西以爲一代的教育與訓練之結果或者可遺傳，將來的一代可以有更好的學習能力與思想能力。個人在道德方面亦必更爲圓滿。人類的經驗，更可以使人了解道德的需要與性質。人必定可以逐漸認知人

類關係中何者爲正當。道德之智識可以增進實際的道德。康獨西亦提示道德的實行，或者可以使個人得有較好的德性的遺傳。

個人在身體方面必定更圓滿。生理的智識必定增進，亦必日漸普及。康獨西預言一切可以預防的病症及傳染病可以消滅，可以戰勝疾病。而一般民衆之體育與教育，可以預防並糾正許多身體的缺點。凡此皆可延長壽命，無限制的延長壽命。他又以爲疾病預防與體育之結果，或可使後一代較前一代身體方面略爲強壯。於是人之生命可無限的延長，死亡可以展遲。他說「人不能不死，但總有一日，死亡祇是意外的結果，或祇是生命力之逐漸衰退。」

評論

不用說，康獨西的科學的樂觀主義，現在不能認爲完全有根據。他不會充分注意到科學所不能克服的人類的限度。現在尚無科學的基礎相信以習得性之遺傳，可以改良心理的與道德的特徵或身體的力量。康獨西並不完全贊成拉馬克之原則，現在亦不能完全否定拉馬克之原則。自然於人的體力與心理的道德的力量，似有一定的限制，此則對於康獨西理論之科學分量不免大爲減少。反之，吾人未嘗不可爲國際平等努力，在教育與財富上爲階級之相對的平等努力，設法預防疾病，並糾正人類的缺點。故康獨西之科學的樂觀主義，仍可與社會科學家與爲人道努力的工作者以鼓勵。爲社會科學之進步起見，與康獨西信仰相類似之信仰殊不可少。吾人雖不必無條件的相信伏爾德與康獨西所主張的人類「天賦理性」，但亦無理由可以不相信科學之繼續的發展足以消滅個人與社會的缺點。人類圓滿發展之可能，並不是十九世紀法國哲學家的空想，至今仍爲一切社會科學可以指導人類之動力，或依沙比洛教授 (Professor Schapiro) 之說爲「社會的與政治的自由主義」之動力。康獨西之精神，仍繼續的使吾人向前向上努力。

第十五章 十八世紀德國社會哲學

德國思想家之提出一系統完全貫通的社會哲學較他國爲稍遲。十七世紀與十八世紀之初，卡米拉派曾有所嘗試，惟對西歐社會思想之影響不大。直到十八世紀末年，德國社會思想始漸有成熟之象，尤以兩位學者最能代表：一爲康德 (Immanuel Kant)，一爲海爾特 (J. G. Herder)。

康德

【傳略】康德生於東普魯士之孔尼斯堡 (1724—1804)，一部祖先爲蘇格蘭人。然而他的學養是標準的德國的，終其身不曾離開本城二十哩之外。幼年窮苦，求學亦極困難。有一時期似乎意志不甚確定；在孔尼斯堡大學時，先研究物理與神學，後來纔研究哲學。身體甚弱，長成較遲。三十一歲始得孔尼斯堡大學助教，四十六歲始升任教授。五十七歲始發表其名著純粹理性批判。然以前已有若干著作，已有獨創的見地，例如天體理論 (一七五五年) 即預先提出拉普萊斯之星雲假設。不久又著人類學剖記，即提示人類從較低之動物演化而來之說，惟此種剖記至一七九八年始出版。

康德之純粹理性批判不僅爲批判哲學之基礎，實爲一切近代哲學思想之基礎，故對於哲學思想之影響極大。其主要問題爲知識論之問題，其結論則却不是存疑主義。一七八八年發表其實際理性批判，以爲可以在實行的根據上，達到絕對的與普遍的真理。一七九〇年發表其判斷力之批判。一七九六年發表其法律論。以前曾發表一論文，其題目爲「從一宇宙的政治的看法，就一普遍的歷史之觀念論政治秩序之自然原理」，我們大體是從此一論文上了解康德的關於社會與政治的理論。他的思想確實是哲學的。而十八世紀末年政治上的動亂亦頗與其社會思想以刺激。一七九三年發表純粹理性限制下之宗教。一七九五年發表其永久和平論。最後兩種

著作頗使普魯士當局不安。普魯士王之參議會正式通知康德，叱責其主張，尤其是宗教方面的見解。康德深以為恥，不久即停止講學，一八〇四年逝世。

【科學方法】根據以前所敘述，可知康德的學問是多方面的。他的方法最柏拉圖式的概念的批評。他所要駁倒的是洛克與休謨。洛克曾說，「除先在感官中所有之外，理智中一無所有。」康德實同來勃尼茲之說，謂「除理智本身外確是一無所有」。康德對於哲學的大貢獻，是說明我們觀念之特殊內容却從經驗來，而觀念之型式則是固有的。真理之必然性係從我們心靈之固有結構而來，從我們心靈不得不如此運用之格局來。人心並非如洛克之主張為被動的蠟板，經驗與感覺可以隨便刻畫。人心為一活動的機具，將經驗加以範疇，為之連繫成為觀念，願望與標準。例如，康德以為時間與空間不僅為吾人所見之事物，實為知覺之必然的法式。

康德於是認為感官事物與我們的概念合符，而非概念合符於事物。物之自體我們不能認知。人心決定我們知覺事物之型式，人心為自主的、自由的。此內心的自決或自主，在社會的與道德的決定上，將個人的心靈提高，超過物質界之決定。康德之出發點為人類行為之自由與有目的的決定之假設。

康德之社會哲學

康德的社會哲學特別注重社會的與政治的演化，其思想具見於普遍歷史之觀念一論文中。他認為人類歷史在目的論的範圍之中。個人的行為雖雜亂無章，似毫無規律可尋，然各個人各自進行其甚或互相抵觸之目標，仍是不自覺的推進一有目的有規律之歷史過程。他的問題是要在此無意義的人類潮流中發見其意義。康德之著作雖在康獨西之前，對於文明進展之意義不能有所了解。皆為科學研究之問題。他承認此種規律尚未能發見，惟以為將來必有天才，對於社會與歷史現象之研究，完成蓋伯勒與牛頓在天文現象上研究之成績。

康德以為人類社會中之衝突，為社會發展之主要的刺激之一。人不完全社會的，亦有其反社會的，為己的本性。人均同具此兩種稟性，於是康德有所謂「人的反社會的社會性」，「人的經驗是不能與旁人和平相

而缺少旁人又根本不能生存。」此人類之自然傾向爲了解人類歷史必然的進展過程之一樞紐。康德以爲一切生物賦有之自然傾向，最後必達到一完全而適當的發展。凡可引到運用理性之種種自然傾向必可達到完全的發展。但其完全的發展在種族，而不在個體。各個人要無限制之時間纔能完全發展其理性的功能。自然用以發展此種種功能與一切自然傾向之方法爲社會界中之對抗。人之羣性與反羣性，在社會中不斷的對抗鬭爭。其反羣性之表現，即爲強一切以從自己的願望。假如人沒有此種反社會的傾向，則完全和諧互相親愛之社會生活，極易實現。然一切天才亦必於未成熟之前即歸消滅。理性是從衝突中發展的，自觀念之衝突以至於制度組織之衝突。康德說「人希望協調，但自然知道何者於種族爲有利益。」然康德亦並未謂戰爭爲有益。反之，此人類互相衝突之種種傾向，正足以提出建設一和平正義之社會之問題。此種社會之建設爲理性應有的工作。祇有建立一以社會與政治的正義爲基礎之一普遍的文明社會，人類社會始有幸福可言。此種社會之建立，爲人類之最高問題。

康德以爲此種完全文明之社會，其建立必須顧到國際關係，以及國內個人間與各團體間之關係。對於國際關係，康德提倡自由國家之聯合，在此聯合中最高限度之自由，應與極嚴格的防止侵略相連繫，此爲政治的理想。換言之，康德提倡各國之上應有一種組織，如現在吾人所說之「國際聯盟」。康德相信，國際間衝突無已時，勢必造成此種人類的世界政治之組織。所以爲生存而競爭，不必全是罪惡，然人必須見到此種競爭應有限制，各國應遵守某種國際法規之限制，猶之個人應遵守法律；法律對於各個人原有其限制。人類歷史中潛藏着自然的一種計劃，完成一種文明的組織，以建立一普遍的人類社會。因此種普遍的社會爲在人類關係中實現正義之必須有的條件，或爲一種理性的統治，在此種統治之下，人人均遵守道德的規律，相互尊重對方人格，承認其爲目的，而不以之爲工具。

由此可見康德之意，認爲人類歷史之意義與運動爲限制鬭爭與暴力而不斷的擴大和平之範圍。鬭爭與暴力爲野蠻的自然生活之特徵，因文明之發展而消滅戰爭爲必要。康德於永久和平論中闡發此義頗切。

【社會與政治的組織之理論】 康德於永久和平論中，力主共和民主的政府組織與國家組織。他認為苟非民衆對於和戰有決定之權，決不能有和平。不能依賴專制君主與王侯作此種重大之決定，以戰爭之時，此種人個人受戰爭之苦極少，可見康德的一般態度偏向於一民主的與自由的社會秩序。康德亦反對奴隸制與任何方式之人與人間的剝削。對於法國革命雖極同情，然不承認其絕對平等之理想，惟竭力主張機會平等，一切因世襲遺傳而有之特權均應廢止。康德此種主張，當然不能得普魯士當局之好感。

【倫理與宗教】 康德之倫理學與宗教論爲其社會哲學之關鍵，不能不有簡單之申敘。康德以爲我們的行爲必須使成爲所有的人在同樣情勢下行爲均應如此之一普遍規律，此爲良心之無條件的命令，亦爲道德的必然假定。從此引申，而另有一個倫理的自理：即我們行爲不論對己對人必須以人爲目的，決不以人爲工具。換言之，對待人必須永遠認爲本身的目的，決不用爲工具。此爲康德對於所謂「金箴」之再說明。道德即在使一切行爲合於此兩則道德命令，然後「目的王國」（一道德上圓滿之人類社會）始有可能。

康德的道德論是社會的，然與霍布士黑格爾之立論不同。依康德之見，決不應認個人僅爲社會機器之一輪齒；本身總是目的。或者可以說，自耶穌以來未有如康德之抬高人格之最高價值者。申言之，人類社會決不能僅以武力爲基礎，必須永遠顧到道德與正義的基礎。祇有服從道德本性之命令，始能創造一理想的人類社會。一切人類的典章制度須有道德的基礎，而此道德之基礎爲個人之最高價值。

宗教本身亦須以倫理爲基礎，即以其對道德之價值爲判斷之標準。信條與儀文之本身無甚價值，決不能代替道德生活。宗教本質上是見到我們的責任，認爲是神的命令。故宗教之目的不僅爲個人靈魂之得救，亦爲人類社會之道德的改造。

評論

無論我們如何讚美康德的結論，他的方法是不能贊同的。他的範疇的批評或推理上所用的概念的批評，

不免過分。他過於相信此種批評爲發見真理之方法。此種方法確爲健全的科學與哲學方法之有用的亦爲必須有的一部分；然過於將哲學問題集中到知識論上去了。更有進者，康德之惟心論與柏拉圖一樣，幾乎將近代科學方法完全顛倒過來。純粹理性與實際理性之間的對立，正爲其哲學系統之基礎，然是否真是如此，不無可疑。在人心上引起一種兩分的割裂，此種兩分情形或竟不存在。此種假定在實際或者很危險，引入一種反主知主義。在康德自身即可以見到，因爲他說純粹理性不能認知神與自由與不朽。他以爲祇是實際理性之必然的假定。此種地位之危險，極易見到。然有人以此種理論的與實際的二元論解說前次大戰，却完全是無稽之談。

海爾特

海爾特是十八世紀的偉大的德國的社會學的前驅。生於一七四四年，晚於康德二十年，晚於康獨西一年。一八〇三年逝世。海爾特的名字，在德國思想上與文學上有顯著的地位，而他對於社會哲學的貢獻，祇是他各方面成就之一。海爾特的家庭很窮，勉強入孔尼斯堡大學。從康德肄業兩年，家貧未能結業。起初研究醫學，旋轉而研究哲學神學。授聖職之後，在里加、斯脫斯堡等地傳教，相當成功。在荷蘭與法國短期旅行之後，到斯脫拉斯堡，在此處遇到哥德，兩人成爲極親密的朋友。後來以哥德之力，任威馬的宮廷宣教士，兼威馬公國之教會監督。他的職務須兼管學校與救濟。海爾特在文學上頗爲活動，在科學與哲學上亦頗爲活動，無疑的是一位多方面的學者。又是一位相當有名的語言學者。對於比較宗教、比較神話、與民衆詩歌均很有研究。對於神學亦保持興趣，爲當時的德國的自由主義的神學家領袖之一。對於聖經之校釋，亦爲一領袖與先驅。然而他主要的興趣或者還是歷史、人類社會、人道、人類學與社會學之類（當時並不用人類學與社會學之名）。海爾特的著作，其實是互相連繫的。他的心理是綜合的，他的精神是人本主義的。他的信條是「愛與生命與光明」。據說臨死之前，他說「如我能得到一個新思想，我想我能生活。」總之，海爾特是十八世紀思想領袖之一，尤其是在德國。

【科學方法】海爾特不贊成他的教授（康德）的方法，即批評思想範疇之法。他是客觀的，想要避免超經驗的研究與思辯。康德以自然與人生對立，予人以一絕對的自由意志；理性的又是自立的。海爾特與孟德斯鳩一樣，認為自然與人生是連續的。他認歷史為一自然科學，提倡以演化的與發生的方法研究全部人生。海爾特的訓練與一生的工作都是哲學的與神學的，而有如此主張，極可重視。他亦與孟德斯鳩相同，博覽當時所知的歷史、文學以及各民族的風俗習慣。他對於此種現象之研究，亦倡導用發生的比較的方法。他不僅是一經驗主義者，而是一綜合的思想家。海爾特又與孟德斯鳩相同，其純正與寬大之心胸正足以補救稍欠深刻之缺點。他的困難是研究所及之範圍過廣，結果不免稍有草率與淺嘗之病。康德即以此為理由，對海爾特批評頗為嚴刻。然海爾特亦頗批評康德與康德的方法。他說，假如哲學有何好處，必須腳踏實地，解釋人生與歷史。因為他的自然主義之傾向，當時有人評論他，認為他是一唯物主義者。他對於人生問題的研究傾向是一元的，此與其神學上的汎神論並無抵觸。因此，他的主要著作人類歷史之哲學，（共四卷 1781—1791）亦與以前的歷史哲學不同。要用已有的科學知識為歷史哲學之根據，因此頗與社會學相類。然而海爾特雖則頗不滿意於形上學，究竟還是人本主義者與神祕主義者的傾向過重，尙未能建立一科學的社會學。

海爾特的社會哲學

海爾特是要以人的本性（自然）與人的物質環境之影響解釋人類之發展。可知以自然之一部看人類社會，而人類文化之各種不同方式，為純自然的過程。認為人是各種動物中的一種動物。海爾特特別重視人的直立，以此為人類發展文明之解釋。他亦特別注重人天賦有推理之能力，以此為其他獸類所無，有較為精細的本能，可以有「人道與宗教」。他對於人採取一種嚴格演變的看法，以為祇是準備，是「未來的一朵花的花苞」。人類歷史之一切，必須看作一發展的過程。從一方面看，語言文字在此過程中有極重要的地位，以語言文字為學習與改進文化之主要工具也。人類之藝術與科學，其發明與傳播由於模倣、推理與語文。語言文

字爲文化傳統之主要工具，爲過去影響生活於現在的個人的工具。模倣亦爲傳播觀念與發明及於全人類之一法。

然海爾特亦與孟德斯鳩一樣，以地理的環境解釋不同民族的文化與制度之不同。他並且相信地理的因素，可用以解釋各民族中身體的與心理的與道德之差異。我們所見到的各民族文化傳統與典章制度之不同，其淵源如此。然而我們對於海爾特也要公平，即他的話說得很謹慎，他說地理的影響並非強迫的，惟有某種發展之傾向而已。關於此點，海爾特對於氣候之影響，解說明白詳盡，此一原則，似亦可推及其他的地理因素。因此除地理的影響外，仍可側重人類歷史與人類社會中之其他的因素。

海爾特在社會理論最特出的貢獻，或者是他的社會性質之理論，他認爲人類社會爲一有機的統一。他以爲人不是孤立的個人，是相互依賴相互連繫的。此種相互依賴中展及於人類的前後各代。由此可見他已擺脫了十八世紀之個人主義，近於一種社會有機體說之理論。然其有機體說涵蘊未中，並未有明顯的陳述。

海爾特注重各代前後之相互依賴，其引申之一義，即爲接受杜格與雷星 (Toggenberg) 之以歷史爲人類教育過程之思想。雷星之思想多少有神學意味，但海爾特則將此種觀念安置在一自然主義的基礎之上。雖則他說並無一件事物謂之自然，然而實際上將自然人格化，以爲人道之發展，由於自然所供給之教育。即以此解釋文化傳統中經驗之累積與不同民族之不同的文化傳統。海爾特以爲「人類歷史爲一全體，申言之，一套羣性與傳統之鏈環，從第一環到末一環。可見人類有其一種教育；人之所以爲人祇有靠教育，全體人類大體即在個人的結合連繫上生存。」即就海爾特所用之名辭論，海爾特亦極注重人類的教育之概念，因爲他用民族與全人類之幼稚期、兒童期、成人期、衰老期等名詞。惟與奧古斯丁不同，在此各階段間，並無確定之限界。亦並無歷史有一確定的完成與發展之目標。在人類或一民族生活之發展中，每一階段本身即爲其目標。前幾世代的人，並非爲後幾世代的人而生活的。每一世代以其經驗，尋求與本身合宜而爲本身所特有之理想，所以發展的過程，不問其爲一人的或全體人類的爲一過程中之分段，各有其意義與根據。人類發展不是循環的（如費可所主張），亦

不是螺旋的。

海爾特雖則以爲人類歷史應該並且能夠有全體的整個的看法，然亦堅信任何具體文化之工具爲一特殊的民族，有其特殊的語言文字與文化傳統。所以每一民族應有其民族的文化，擁護其實其自身之民族傳統。一民族之文化如其是有獨到之處而又是自發的，有其要實現的特殊使命，對於人類之全體文化之建設有其獨特的貢獻。文化之成長好比花木，含苞、開花、謝落，都要依據着生長之自然規律。

海爾特確相信進步，其路綫或者與康獨西不同。他相信理想在人類歷史中逐漸實現。他用較爲含混之辭表明此種實現，謂人類之理想或目的在其自身。他說，「人道爲人性之目的」。一發展的人道似爲海爾特的進步之觀念。依海爾特之見解，人道祇在種子中，在發展的最初階段即已存在。他說「人道之花有一天要開花，開成像神的真人，此種境界之偉大莊嚴爲世人所不能想像。」

海爾特又相信人的一切發展是依照着自然規律的。他很大膽地提出四條自然規律。他認爲此四條規律可以籠罩一切的人類歷史與一切的社會發展（此四規律見海爾特著歷史哲學八卷第七章總論希臘歷史）。第一規律是「凡在某一時間與民族之情境之範圍內可能發生的事，事實上亦必發生。」海爾特常喜歡說，人間的一切悉爲時間空間所支配，每一民族爲其品性所支配。此爲海爾特的社會決定論之大原則。他不承認此原則有何例外，然而他仍又注重道德的自由，似不免抵牾。然此一規律，他自己雖則不一定完全恪守，而與他的自然主義的一元論是合拍的。

他的第二原則或自然規律是「適用於一民族者，亦適用於若干民族之聯合，時間空間將他們連合起來而共同存在，他的活動力量聯合起來而生互相之影響。」此一規律僅係就多數團體或人民之聯合上，引申第一規律之意義。

海爾特之第三規律爲「一民族之文化爲其存在之開花，其表現極可愛，然而不是短時間的。」此點自係指文學藝術方面而言。海爾特在此處提示其多少是潛伏的社會有機體說。其含義爲一民族之生活可與一花一木之生

命相類比。

海爾特之第四條，歷史與社會發展之規律爲「一民族之健康與綿延，其基礎不在其文化之最高點，而在其活動力量之智慧的或幸運的平衡。生命力中重心愈深，則愈堅實亦愈悠久。」海爾特此點之含義，亦以一國家一民族之生命與一生機體（例如一棵樹）之生命對比。

【社會進步之理論】海爾特提出五條社會進步之哲學：

- (一) 人性之目的是人道；人可以實現其目的，神已將人的前途命運放在人手里。
- (二) 自然中一切毀滅的力量不但要受保存的力量之支配，並且最後必爲達成全體之用。
- (三) 人類必定要經過各種程度之文明，經過各種革命，然其永久之福利，必完全建立於理性與正義之基礎上。

(四) 就人心之本性言，理性與正義在人類生活中早晚必更有根據。

(五) 一智慧的美德安排人類的命運，因此合力以求其計劃之實現，爲最高的德性，最純粹最長久的快樂。

【宗教與道德】從前面所引的話看來，很明顯的海爾特的社會哲學根本是倫理的與宗教的，有人以爲此種說法，或與海爾特的自然主義的一元論不相連貫。然此一斷案仍可以成立。海爾特雖竭力宣傳斯賓羅莎之汎神論，然而他仍爲近代宗教的入本主義之創始人之一。未嘗不可說，一理想的人道即是他的宗教。他對於自然有一種迷信，然對於人與理性與正義在人類社會中之發展，更有熱烈的信仰。海爾特的宗教信仰與法國啓蒙時期之哲學家頗相類。不過他的信仰並非快樂主義的，而是深信人類的演化必進到一以理性與正義爲主之人格。

評論

很明顯的，海爾特具有十八世紀的樂觀主義的傾向。如認海爾特爲一人本主義者，爲一先知，則其地位極高；但從科學的立場說，却不能與以過高之地位。其思想與著作並不清楚。例如他說人類發展之目的爲人道

(Humanität)，一切發展之尺度爲人道，究竟意義如何，不甚分明。而他的歷史規律實在不能說是規律。至多是可以存疑的概括的斷案，大體是從海爾特的自然主義的社會觀引申的。不過我們雖不能以海爾特爲地位較高之科學家，却必須承認他爲十八世紀後期思想界的一位領袖（尤其在德國），有較高之地位。他在德國代表獨西在法國所代表的思潮。總之，海爾特爲一自由主義者，人本主義者，尤其是人本主義宗教之創始者。因之在社會思想史上應有其地位（譯者案拙著西洋教育思想史（商務）論海爾特章或可參考）。

第十六章 十八世紀後期之英國社會哲學

我們已經提過，十八世紀後半期，休謨的懷疑派的哲學支配了英國的社會思想。休謨的社會哲學不完全是消極的，他樹立此後討論習慣情緒與自利等原則之基礎。於是休謨的兩位朋友引申他的社會哲學，而研究此種原則在人類社會中之運用。一位是亞當斯密，一位是亞當福開森。

斯密

【傳略】斯密於一七二三年生於蘇格蘭之吉卡地(Kukcaldy)。肄業於格拉斯哥與牛津兩大學。一七五一年任格拉斯哥大學邏輯教授，次年任道德哲學教授。一七六四年辭去教授職務，任一貴族之家庭教師，旅居法國，將近兩年。在法時與克奈(重農派經濟學說之領袖)及杜格相識。當擔任格拉斯哥哲學教授時已出版其名著道德情緒之理論一書(一七五九)。在此書中，已將休謨哲學加以引申。在法時頗受重農學派理論與杜格經濟思想之影響。此時當已開始著作其原富，此書至一七七六年始出版。此書一出，立即引起各方面所未有之重視，影響全世界者達一世紀以上，其所以有如此之影響，或亦與其正與時代之精神相合。斯密晚年以著作及擔任公務爲事。一七九〇年逝世。

【科學方法】斯密任格拉斯哥大學道德哲學教授時，所任科目有自然神學、倫理學、法理學、與政治經濟學。他似乎以政治經濟學之講演爲道德哲學之一部。他的全部思想系統以他的倫理學爲中心，以宗教之根源在道德義務，以法理學與政治經濟學爲倫理原則之應用。斯密之此種態度，常爲專治原富一書者所忽略。

試用別的話申說，則斯密假定有一自然的道德秩序，有一自然之法，同時亦卽爲神之法。所以他的思想有一大部分是從他所假定的自然法演繹而得之成分。他亦盡量採用歸納方法以充實他所認爲自然法之格架。原富

一書，據說是將近十年的精細的考查與研究的結果。其中確有不少的事實與觀察。斯密自己相信他的立場是「公正不偏的觀察者」，然而也的確有若干未經證明或超於經驗的假設。主要的兩個此類假設或即為「天賦自由之明顯而單純之系統」的利益（尤其在經濟生活上），與「自利與公益在長期的時間中必然諧合」的假設。此兩假設似乎大體上都是當時政治與經濟的影響之下的產物。在某種限度之內，亦即為法國重農派的假設。

然而斯密從全體社會生活中抽出經濟生活來，樹立一「經濟人」之觀念，祇有純粹自利的動機，向私人利益的方向努力，此一觀念，對於社會思想為害或甚大。他自己雖不曾將此「經濟人」之抽象推到範圍之外，而繼承他的學說的學者，却不免過分。總之，很公平的說，此一「經濟人」之概念，雖可以相當有合理的科學的演繹，但亦可見斯密的社會思想，根本上是個人主義的。

斯密的社會哲學

斯密的社會思想之重要，大體在他感覺到經濟元素在西方文明中逐漸重要。社會哲學從他起自政治方面移轉到注重經濟方面。一世紀來，經濟元素，日益重要，整個的資本主義的結構逐漸形成。斯密的工作是要說明此種結構，並且指明資本主義企業的假定的前提。

豪斯(House)教授說，自有原富一書，而「經濟學始達成年，成爲一特殊而有系統之科學」（見所著社會學之發展七一頁）。廣義的說，此語相當真實。然而依斯摩爾教授(Small)之說，原富根本上是一本社會哲學或道德哲學之著作（見斯摩爾教授著亞當斯密與近代社會學導言）。斯密自己看法或亦如此，在書中此類的證據頗爲不少。*

斯摩爾教授又說「雖則他以爲人生大體是一件道德的事情，經濟生活祇佔一部分，然而他的爲生活條件中經濟部分建立一新的研究標準」（前書二三五頁）。不過我們不要以爲斯密在哲學思想前後貫通，或者認爲他

思想十分清楚。他的著作相當缺乏系統。依步克爾 (Buckle) 之意，斯密的兩大名著——道德情緒之理論與原富——合起來即為一完整的社會哲學：前者研討社會上利他的動機與情緒，後者探索自利心的活動。斯密自身見解是否如此，苦無左證。或者祇是一本書大體討論社會同情，另一本書討論自我利益而已。很明顯的，他並不以利己心為人類社會之圓滿的解釋。所以十九世紀盛行的純以利己心解釋人類社會之說，以為全由於斯密的影響似欠平允。原富確有此種傾向之影響，然斯密著作中讀者較少之一著作，確極重視人類關係之又一方面。

斯密的道德情緒之理論，其特別見解，為人類社會生活與道德生活根本上以同類感或同情為基礎。公道正義為最重要的品德，故人類社會根本上有其道德的基礎。他說「隨時準備要互相傷害的人中不能有社會」。所以，正義與其他一切的道德背後為社會的同情。尤其在要人說好一點上表現極其明顯。我們要自身說好，即所謂「道德感」之來源，是由於想像上將我們自己安放在旁人的地位——設身處地的想法。可見道德生活的基礎是推己及人的主觀的過程；但此本身是從我們所謂同情之社會過程來的。斯摩爾教授所謂「依此種說法，社會似乎是在許多心理的鏡子上印象之相互往來的攝映」(見前書五〇頁)。依斯密的見解，社會與道德之可能即在此社會的想像。他說「同情或同類之感為同義之兩字，表明我們要參與體會旁人情境的傾向。」人與人之間的同類之感是兩方面都覺得愉快的，為社會的協調與友誼之本。

此以同情為社會基礎之說，確已預先提示了吉丁斯教授以同類意識為社會基礎之說。吉丁斯教授對此亦完全承認。惟斯密並未發揮此說。他仍完全是一種個人主義的境界，除個人間之心理狀態外，並不承認有人類社會生活與道德判斷之基礎。他的社會哲學本質上還是主觀的。然而斯密以為他對於道德之感的起原以及人生關係之道德基礎之解說已將公道正義之問題完全解決。……所以斯密在原富書中，特別研討政治對於工業之管理，所注意者為便利而非正義之原則，計算如何為國家增加財富。

斯密以為在重商主義之下的管理工業之法太差。他認為假如此種管理規則一律廢止，國家財富可以增加。他對於工商業主張政府採放任或不干涉之政策。他毫無困難的為有錢有勢的人提出一不干涉政策之論證。他却

忘記了即此可增加富足而有勢有力的商人利益的制度，適足以損害力量較為弱小的商人工人。總之，斯密之提倡放任主義於十九世紀之政治生活與經濟生活有極大之影響。

斯密之所以主張政府對於產業採取放任政策之另一理由，即爲其深信公私利益之間，有其自然的神意的諧和。他以爲明顯而單純的自由權放長看，必於公衆爲有利。斯密於論及個人利益與公衆利益之間有其自然的和諧時，曾說「個人祇顧他自身的利益，此中無形的即促進一種並非他自己的意向的目的。」因此，在經濟的事務上，自利心不妨任其自由。

然斯密同意盧梭之主張，認爲私有財產之不等爲社會不平等之主因；他說，「凡有大產業的地方，即有大不平等之事。一個極富的人，必有五百個窮人，少數人之富有，必有多數人之窮乏。」

斯密承認此種不平等爲社會罪惡之淵源，在另一段著名的文字上，他說，「社會之中假令大多數人窮困苦痛，社會必不能快樂進步。幫助全體人民豐衣足食，有地方住的人，對於自己所生產的應該有份，要能相當的有吃有穿有住，這纔是均平之道。」換言之，斯密的經濟上的便利說站不住了，社會正義的理論加進來了。但斯密自己似不覺得此中有矛盾之處。總之，我們可以說斯密亦承認財富之積聚不完全是能力、智慧與道德的事務，大部分亦靠境遇與家世。不過斯密的主要的目的似乎是要研究國家如何致富之方法。他在原富上始終不曾將所討論的致富之方與道德情緒之理論一書上所講的正義之說連繫起來。他自己的社會理論既無系統，於是贊同他的學說的學人中，就引起種種的差別來。

【社會進步之理論】斯密以爲經濟的發榮滋長要靠勞動生產力之增加，而此生產力之增加，則靠分工之增進。國家財富增加必有進步，他並未特別討論社會進步之問題，惟推其含義，似以爲財富增加自然會有進步，結果必爲一般的社會進步。

評論

斯密的社會哲學比較散漫而缺乏系統，在社會哲學的發展上，不能與以較高的地位。然而他的影響極大，尤其在經濟方面，近代各國至今仍未脫此種影響。以今日所謂「經濟定命論」或「歷史唯物論」歸到斯密是不對的。然而他的主要著作之傾向，却予此種偏頗的社會哲學以一種基礎。在某種意義下，近代的資本主義與社會主義都可以追溯到斯密的原富。他的另一著作以原富流傳之廣與聲譽之隆而大體上被忘棄了。

斯密所主張的自利與公衆福利之間，有其自然的諧和之假定，事實上自他發表此著作以來，並未能爲之證實。近代的社會情形，對於他所贊美的「明顯的單純的自由權」似乎沒有根據。

福開森

【傳略】福開森爲斯密之摯友，却是另一類型之思想家。他與斯密不同，對於英語國家幾乎沒有影響，到近代始漸有人承認他爲社會學的先驅之一。龔普羅維茲 (Ludwig Gumplowicz) 竟以福開森爲「近代社會學之父」。福開森於一七二三年生於蘇格蘭之白集 (Perthshire)，一八一六年死於聖安得烈 (St. Andrews)。肄業於愛白丁 (Aberdeen) 與愛丁堡。起初預備擔任宗教職務，曾任黑表師團牧師。據說會隨同本團參預方登諾衣之役 (Battle of Fontenoy)。旋以不願擔任宗教職務，任愛丁堡圖書館職務。一半由於休謨之推荐，一七五九年被聘爲愛丁堡大學自然哲學教授。一七六四年任道德哲學教授。一七六七年發表論文文明社會之歷史，立即得到大陸上的讚許。一七七二年發表道德哲學之規律一書，後將此書重加修訂，一七九三年重新出版，改名爲道德與政治科學之原理。雷門教教 (W. O. Lehman) 曾說此書包括福開森的對於人類學、心理學、經濟學、政治學、社會學與倫理學之全部講演 (雷門教授著福開森與近代社會學之發端，爲哥倫比亞大學歷史經濟與公法研究叢刊三二八號，言極精審)。因身體不甚健康，一七八五年辭教授職，壽至九十三歲。

【科學方法】福開森之應用科學方法確較以前學者之應用爲進步。他與孟德斯鳩相同，要將人類社會之現象與自然現象連繫起來。他的自然主義的概念，較之他以前的學者亦確有進步。他不用任何固定的「自然」的

概念。福開森以爲一切都是自然的。「人們的一切行動同是自然的結果」。藝術與科學與人的最簡單的行爲，同是自然的。此則似乎將範圍擴充甚廣，以致一切區別均爲廢止，然而我們要記得，福開森在擔任道德哲學教授之前，擔任自然哲學教授。他對於人類歷史與社會的事實，其研究方向必爲自然主義的，正如物理科學之研究對象爲事實與實在。在政治與道德的科學研究的理論，如缺乏已知之事實或已知之某某自然規律之基礎，亦必不能存立。

福開森要注重的第一件事，是人類歷史事實之智識。他說：「歷史所包含的是特殊事情之節目，而科學所包含者爲一般原理及其應用之智識。」他不但引用各方面的，並且是經過批判的歷史智識，並且應用他對於人類本性之智識以了解歷史的事情與過程，他的方法不完全是歸納的，一部分是從他所信爲自然的原則，自理與自明之界說演繹而得。雖則有時不免以極少之材料爲結論之根據，然而他承認所有的從歷史上的歸納與演繹，必須以經過批評與校勘之事實爲測斷之標準。

福開森或者比較他以前的學者都善於應用民族學的智識。他指明觀察生活於最簡單的狀態之下的民族，或於現今社會之了解有極大之用處。並且說美洲印第安人或者可以爲了解我們祖先生活情狀之借鏡。研究印第安人可以得到關於我們祖先所處情境之影響之結論。

福開森對於當時社會智識亦極豐富，爲一深刻銳敏之觀察者，隨時應用歷史材料，亦時常應用對於當時社會情事之觀察。雖則於歸納方法過程中時有演繹的方法，而所採方法根本上是經驗的。

福開森的社會觀本質上是心理的。他當然沒有現代各派的心理學說可以應用，然而他認爲人本質上是動物的衝動與學得的習慣之產物，自然人賦以智慧與理性。人與其他動物有一最大的不同之點，即人不特有較高之智慧，亦有較高之變化。同類的動物其特徵爲劃一固定，而人則變易多端。福開森以本能爲「一種自然的偏向」。以爲其他動物的本能傾向於工具之應用，而於人之結果則爲目的之選擇，而且多少是聰明的選擇。福開森說人根本是習慣之產物，個人與社區與國家民族之差別爲習慣之結果。所以人類社會大體要以習慣來解

釋。

雷門教授很準確的提出，福開森的方法限於在社會關係下之個人。亦將此方法應用於團體行爲、社會制度、與社會本身之研究。在此一點上福開森確有一真正的社會哲學的看法。

福開森的社會哲學

福開森以爲霍布士盧梭之所謂自然生活狀態祇爲抽象，至少毫無證據，謂人類原始生活爲一戰爭狀態。反之，各方面的觀察可以表明羣居爲種族之事實狀態。所以說人類社會之自然性，是一句不必說的話。人本性是一聯合的合羣的動物。人以社會而生存爲達到理性而生存。然人類社會之形式爲本能與習慣所創造，並非理智與計算所構成。團體爲保障其利益起見，始有制度組織。最初的組織卽是家庭。家庭不俱爲一般社會之基礎。福開森於此特別注重人類之較長的幼稚期，利他心之爲自然傾向（尤其在家庭與比較親近的團體中），以及本能的依戀成爲習慣，因而引起的同族情緒。

然而政治組織並非從家庭發生，而是由於人類社會中用武力產生的。政治的組織，至少在最初的階段，並非以同意爲根據，文明發展，此同意之成分或大爲增加。國家之起原是武力。福開森似與布丹意見相同，對於社會與國家有其區別。爲國家背景之武力，旋亦及於人類之自然的集團。然以武力爲社會基礎之事，則較爲晚近。

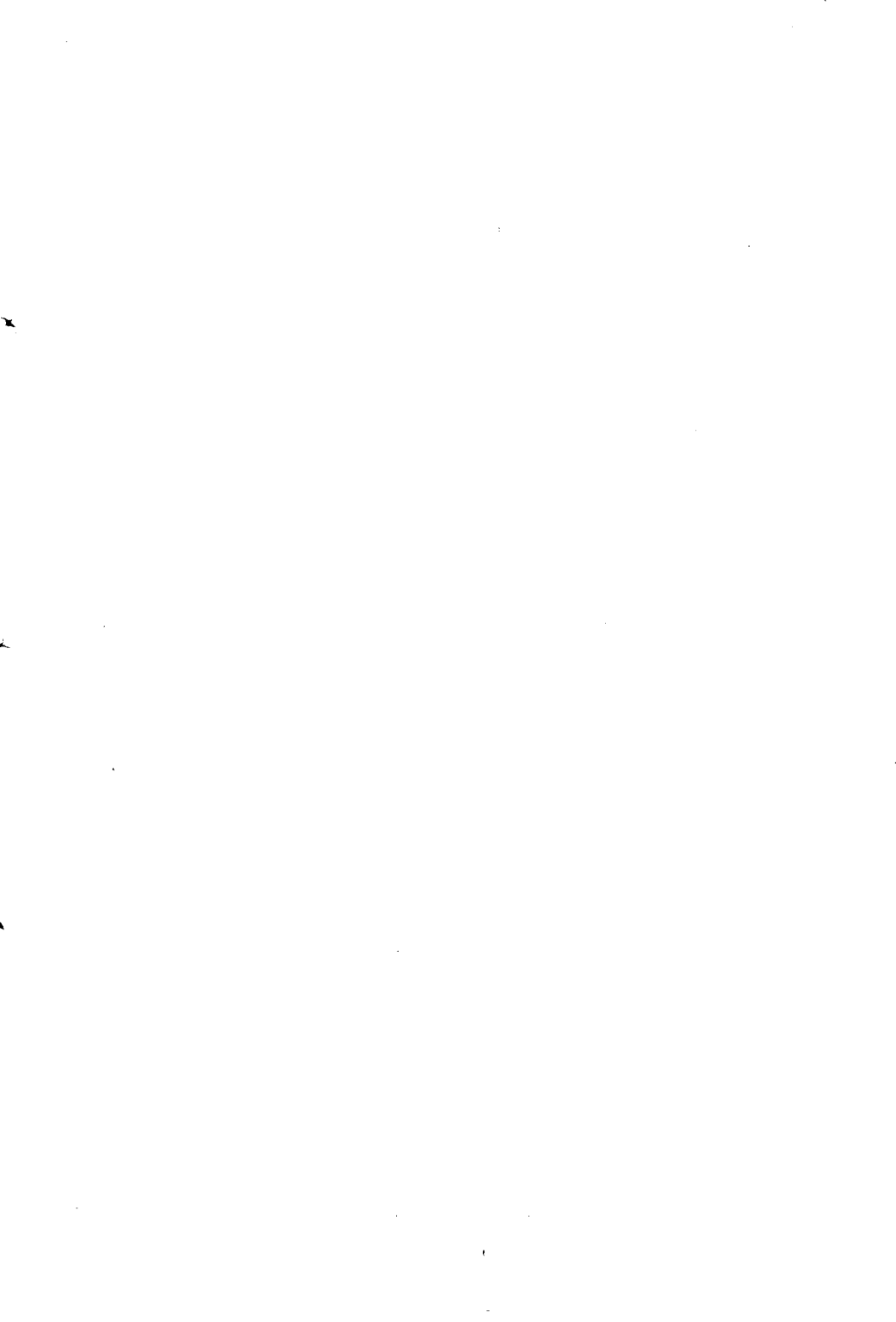
福開森以爲「進步之於人類是自然的」。語言文字既爲人所特有，各種發明可以交通而普及人類。他似已預先見到人類學者對於特創的發明與文化的借助何者分量較重之辯論。他一方面承認文明的大部分是介紹、傳播之結果，亦承認可以有獨立的發明。卽如寫字常不斷的有發明，其他的發明亦如此。福開森確有文化的社會觀之傾向；然而一方面似乎以社會進步爲發明增加與傳播之結果，一方面又以爲人有自然的傾向或本能引入進步的方向。他並且認爲好高之心是人類特有的一種，爲進步努力的本能，以好高心爲「要示比現在的更好的

某種事物之意念。他亦說人「本性爲一藝術家」。

福開森與康德相同，認爲衝突與競爭大體上是有利的。於此種競爭與衝突之中會產生保障個人福利的組織制度。國家之基礎既必爲武力，其權力必須加以限制。個人之權利應加以保障。福開森似相當贊同洛克之見解，對於國家權力應有對內維持秩序，對外保護人民之限制。似亦贊同斯密之說，以爲個人利益與公衆福利有一種和諧。然與斯密不同，並不贊同澈底採用放任原則，政府不加干涉之說，以爲政府在某種限度內得限制私有財富之過分增加，並防止力量較爲弱小者之破產。

評論

由此簡略不全之福開森學說之介紹，可見福氏之說對於提出一社會學之科學的系統的原則最接近。然而他並未明白提出人類社會與動物結合之區別之原則，使人類歷史自成一種。福開森因爲要將人解釋爲祇是自然系統之一部，生活系統中之一類，使他忽略若干人類特有之因素，尤其輕視智慧在人類社會中之地位。他攻擊他以前思想家之過於重視理智之解說，他注重人類社會中本能、習慣與情緒之重要地位，的確是好的。然未免略爲過分。概括的說，吾人必須認福開森的社會哲學爲休謨學說的引中發揮。對於人的特有因素未與以相當重要之地位。似以社會進步本身爲自然力量所造成的自然的傾向。福開森之分析似不完全。將道德科學與政治科學聯合起來，未必是對於清楚的批評的社會思想之一種貢獻。他的道德哲學與自然哲學是一種很別致的聯合，吾人現在的比較批評的思想或竟以此爲一種奇怪的混合。



第二編 偏見的社會哲學家

第十七章 觀念派的社會哲學家

我們很難了解何以於康獨西、海爾特與福開森的著作之後，十八世紀後期與十九世紀初期，社會學並未立即發展。拿破崙所引起之紛擾當爲一理由。拿破崙戰爭之範圍與損害雖不足與前次歐戰相比，然亦吸收歐洲思想界能力之一大部分。歐洲文化產生一種危機，需要思想，而人祇能想一件事，即如何結束戰爭，於是比較寬泛之問題不得不暫時擱置。然另一理由即爲人心易於祇見到真理之一面，祇從一方面觀察。即使是思想極有訓練之大學者亦不免以單純之線索認爲足以發見真理。在科學思想發展之途中，許多學者走入歧途，未能對於所研究之學科有一種一般的各方面顧到的看法。至今仍有若干此種社會演化與人類社會之偏頗的片面的看法，各種科學發展之初期常有偏頗的見解，在社會科學上，以其研究材料之複雜，更是如此。因此而有各派主知主義的社會理論、地理的學說、生物學的學說、心理學的學說、經濟的學說、以及政治的與宗教的學說。推到極端，祇是在社會哲學上造成若干的決定論。社會學者亦不乏採取此種偏見之學者，亦有贊同某種片面的決定論者，然大部接受科學訓練之社會學者已逐漸見到，此種偏見的片面見解殊欠周到，實爲社會思想尙未成熟之徵象。

社會思想中第一派偏見的理論爲特別重視觀念之說。此一運動肇端於柏拉圖。在某種意義之下，繼續採用此種社會思想方法者可認爲代表柏拉圖派之社會研究法。最恰當的代表或即所謂德國的唯心派。此派以康德爲出發點，而根本上是用柏拉圖的方法。申言之，此派以爲可以用觀念與觀念之邏輯了解人類社會。此派可名之

爲觀念派（惟 Ideology 一名辭，現在有時尚另有他義）。此派欲以一觀念之邏輯解釋人類社會與人類歷史，實爲觀念派一名之意義。今以菲息德（J. G. Fichte）與黑格爾（G. W. F. Hegel）代表此派。

菲息德

【傳略】觀念派的社會論的最好的代表人之一爲菲息德。菲息德生於一七六二年，死於一八一四年。初習神學，旋對哲學極感興趣，一七九四年任耶拿大學哲學副教授。一七九九年，以其否認神爲一人格，有人攻擊其主張無神論，解除教授職務。旋到柏林，參與柏林大學之創立，一八〇一年任校長，並擔任第一任之哲學教授。一八一四年德人抗法戰爭時逝世。

菲息德處德國多事之秋，發展一種極端國家主義之精神。以提醒德國之自信心爲自己的責任。所以特別注重精神生活，注重理想，注重自我。他的哲學是熱心於自我表現與自我發展之哲學。菲息德既爲一熱烈的愛國主義者，故其哲學有國家主義之傾向。我們現在要研究的不是他的一般哲學，而是陳述他的政治與社會理論之三種著作。一爲一八〇〇年出版的閉關的商業國家，主張今日所謂「經濟的國家主義」。一爲一八〇四年出版之現時代之特徵，其中有一較爲寬泛之歷史哲學。第三種著作爲對德意志人民講演。於法人佔領柏林時講演，一八〇八年出版，發表其熱烈的國家主義與日爾曼主義。

【科學方法】菲息德對歷史的解釋完全是用觀念的邏輯。他的方法是極端的經驗的或思辯的方法。從一方面說，他已經超過柏拉圖。與柏拉圖一樣，要將社會哲學以及一切哲學離開經驗——脫離事實。他說：「哲學家要從他假定的原則的統一一上演繹到一切可能的經驗現象。」他又說：「哲學家依據世界計劃之超經驗的線索，不必有歷史即已完全明瞭；如其引用歷史，並不以此爲證明之用，因他的論證不待有歷史而早已證明。換言之，人要了解關於人類社會之真理，祇要反觀其內心意識，從此可以演繹得到外界已有或能有的。一切。此爲菲息德之主觀唯心論，或者竟可以說是「觀念論」（Idealism）。

菲息德以爲我們實在認知的祇是我們自己，祇是我們自己的自我。他的斷案是「祇有自我是實在的」。在哲學上名此爲「惟我主義」，惟菲息德或不承認自身爲一「惟我主義者」。他說：自我「確立」或肯定其自身，申言之，確認自身，呈現自身於意識。然自我祇有以與非我之對待始能自覺到自身，於是不得不確立或自覺到意識到「非我」，即是外界。於是自身有一限制，惟此限制非由外來，實在是自我給予自身之一種限制，所以可以改變。個人之自我爲永久的普遍的理性之一表現。對於我們自身以外之物雖不能有所認知，然可以從「自我知識」認知一切，因爲我們原是永久普遍的理性之表現。

菲息德的方法與近代科學的方法絕對相反，科學決不從任何預先假定的原則演繹以求得行星如何演變，生命如何發展的智識。近代科學要從人類經驗中探索事實，從此種種事實概括而得到結論。

【社會哲學】我們無須用許多時間研究菲息德的社會哲學。其重要性在其預先提示到黑格爾的哲學。依菲息德之見解，人類歷史之過程爲人心自由之實現。自由不但爲達到其真理之手段，在一種意義之下，自由即是最高真理。自由有若干階層。第一是本能階層。理性之管理一如盲目的本能，然以並不自覺其行爲所涵之意義與結果，不是自由。第二是權威階層。理性以權威的制度與信條支配一切，此權威之所及，要求個人盲目的服從。第三卽爲他自己所處的時代，爲對於真理與正誼均無可無不可之時代。在此時代中，本能與權威均被拒絕，亦尙無較高方式之理性。第四爲尙未臨到之時代，爲科學時代，真理係從經驗的事實概括而得。此後更有一時代，真理與正誼均可以直覺的見到，認爲是美。在此一時代理性可以運用完全的自由真理與正誼實現爲美。

菲息德的社會組織論，似與此以實現自由之若干階層爲人類進化之說，距離極遠，爲盧梭社會契約說之一種修訂。惟此契約爲社會各階層間之約束，而非個人間之約束。如農人、工人、商人須各人承認其在社會中之地位與職分，然後纔可以實現自由的活動，在社會中有適宜的職能。此理想的社會與柏拉圖之共和國不無相似之處。菲息德同意柏拉圖之說，以爲政府如其是賢明的，決不是民主的，必須將政治付託於賢明智慧之哲學

家。然非息德與柏拉圖不同，並無培養選擇此種主政的哲學家之詳盡計劃。柏拉圖對非息德思想之影響中時可窺見。非息德之抬高德國人使命之意見與柏拉圖之抬高希臘人亦相類似；惟非息德之見解，亦係直接從他的愛國心與德國在拿破侖戰爭中之危機中所產生。

黑格爾

【傳略】黑格爾爲最大的德國的觀念論者。生於一七七〇年，死於一八三一年。此派思想至黑格爾而登峯造極。在若干方面說，黑格爾爲較康德與非息德更爲偉大之思想家，其精神更爲綜合的，其學問亦極淵博。肄業於耶拿大學，一七九三年得博士學位。初任教師。對哲學極感興趣，尤喜康德與非息德的著作。一八〇一年在耶拿大學任講師，一八〇三年任副教授。耶拿之役後，不得不停止講學，時爲一八〇六年。一八〇八年到奴恩堡任中學校長。至一八一六年始離此，於時發表其最基本之著作邏輯學，全書三冊，一八一二年出版初冊，至一八一六年全書出版，一八一七應聘任海德堡大學哲學教授。在此出版其哲學的科學之總論，爲其哲學系統之提要。一八一八年被聘到柏林大學繼非息德之後任哲學教授，一八二一年出版其法律哲學大綱，此書內容頗能表現普魯士之國家哲學，於是與普魯士政府頗接近。此書曾有稱之爲「國家觀念支配下之一種社會學」，黑格爾以一八三一年死於霍亂症。死後學生將所講歷史哲學之札記，於一八三一年出版，定名爲歷史哲學。

【科學方法】黑格爾之方法較非息德前進一步。非息德以爲惟自我——自己——爲實在。黑格爾進一步問自我是什麼？他的答案是，自我祇是一觀念。於是將非息德之主觀惟心論變爲一客觀惟心論。黑格爾說，祇有思想是實在的。思想爲萬有之根基。純粹思想與理性同爲一義。萬有之中心爲理性或智慧，爲一切智識之中心或核心。一切都可以用思想求得了解。一切都可以觀念之邏輯解釋。思想之表現有三層次。第一爲思想或理性在本身的運動，表現於哲學。哲學之基礎爲邏輯，如爲正當之發展，卽爲「觀念之譜系」。第二爲理性或思想以物質的自然在客觀世界之運動。此運動表現於物質科學，以物理學爲主腦，表現物質事物之結構。第三爲

思想，在社會與人類歷史中之運動。思想以人類制度組織而具體，以國家爲極點——理性之最後的具體化。邏輯之於哲學，物理學之於自然科學，亦即政治學之於人類社會之世界。欲了解人類社會必以此爲根本。

科學與哲學之工作，即在此三大範圍之內探溯理性或思想之運動。然一切物的基礎爲關於思想之思想。換言之，一切科學與哲學之基礎爲邏輯。因此之故，必須簡略的敘述黑格爾之邏輯始可了解其辯證法。一切思想必然是關於「有」的，此爲基本的範疇。然「有」而無所限制與「非有」等。一切的「有」必以其矛盾爲限制，爲某種非有。於是「有」爲正，「非有」爲反。有與非有皆非實在。產生實在之綜合（或簡名曰「合」），爲從有到非有與從非有到有之運動。實在在「變」的過程中。如其我們要了解實在世界，必須了解此變的過程——在精神中、在自然中、在社會中之變。實在爲一過程（或一行歷），爲一變的過程。然此過程恆爲一邏輯的過程。從存在之某事物達於其對方的邏輯的運動。依黑格爾之意，必須不問亞利士多德形式邏輯之矛盾原則，纔能了解實在。又因一切在自然中與社會中的運動都是邏輯的，所以「實在的是理性的，而理性的是實在的。」此一方法論的結論，對於黑格爾的實際社會哲學有極大的影響。

近代的思想頗得力於黑格爾的一切實在爲過程爲運動之觀念。十九世紀初年廣義的演化的看法之普及或者以黑格爾之力爲多。將一切都看作發展的過程。所以間接的他亦將歷史的精神與方法，介紹到社會科學的研究上。

黑格爾的社會哲學

【社會起原與發展之理論】 依黑格爾之見解，歷史爲 Geist 之發展。Geist 一字，在德文頗難譯。譯爲「純粹智慧」，其意義或最相近。通常英譯即用 Spirit 一字（中文譯名以精神或心靈一名較爲恰當）。黑格爾以爲精神爲物質之對待，物質之質素爲重量。精神之質素爲自由，歷史之過程爲精神實現其質素之過程，換言之，即是實現自由之過程。歷史祇是精神質素之自覺之發展自由的自覺或意識之成長。人類歷史之目的，即

是人心可自覺其本身之自由。具體的人類歷史祇是此成長之階段。假令萬有引力之則律，可以顯示物質世界之一切祕密（此爲當時的一般見解），則自由之自覺或意識，其成長之則律，可以使吾人了解人世間之一切祕密。

極明顯的，黑格爾所謂自由爲心靈之自由，爲純粹智慧之自由，然在政治組織中亦有其表現。於此自由之最廣義，自由之自覺，其發展之過程有三個一般的階段：（一）爲東方的階段。在此階段中，精神爲昏睡之狀態，不認識亦不自覺到自由，安心受制於專制之下。在此階段中祇有一自由人格，有一人自覺其自由，此一人即爲專制的君主。（二）爲希臘羅馬的階段，精神在此階段中祇有一部份的自由自覺。希臘人最初達到此一階段始有自由的個性。理知自由之產生在人類歷史上有其確定的時期，即希臘俾利格斯時期（Pericles）。於此階段中，祇有少數人是自由的；大多數人還是奴隸。（三）爲近代或日爾曼的階段。在此階段中，精神自知其質素爲自由，知道凡人都有固有的自由之權利。歷史到近代始入於自由的社會。表現最具體於德國，惟英法亦在此自由的或日爾曼階段之內（見黑格爾歷史哲學）。

法國革命之精神對黑格爾之思路似有極深刻之印象，以自由即爲發展之目的。又似以西歐各國已達到社會發展之最後階段。日爾曼的階段之後，是否尙有其他階段，黑格爾並無說明。然就黑格爾對於法國革命之見解而言，黑格爾的社會與政治組織之理論，似並不贊許法國革命之極端的觀念。

【政治組織與社會組織之理論】黑格爾之歷史哲學似以哲學的無政府主義爲發展歷程之邏輯的結論。但在黑格爾之法律哲學上却又是另外一種理論。黑格爾已經說過歷史的運動必須是邏輯的，必須從一概念轉到其否定，或從一否定轉到一概念。黑格爾又說，必須有一主體，此運動即表現於其中。此主體或爲人的心靈，或爲人的歷史。歷史爲此運動所藉以表現之客觀的歷程。所謂個人之意志，不是嚴格的意志之最客觀的意義。意志不僅爲個人之一屬性。此爲盧梭與菲息德之錯誤。意志亦同爲社會之一屬性。此即指社會爲其分子之利益而造成之種種習慣風俗，法律與制度組織而言。最高之理性，即於此種種習慣、風俗、法律與制度組織之中實現。

基本的組織有三，家庭、社會與國家。個人降服於此始得自由，以意志祇有與宇宙契合，纔是真自由。自由在個體與普遍的諧和之中。祇有社會的客觀意志是真的自由的；因為種種制度組織是理性的。個人服從此種種制度，始能得到與普遍（共相）之諧和。道德除社會的意志外無所謂普遍。依黑格爾之意，所謂道德祇是內心之合法，社會秩序之規律，在個人良心與意志上之反映。

在三種基本的組織之中，國家為社會之理性的意志之最完全的實現。黑格爾主張以國家為社會的倫理的理想的實現，為「達成圓滿的理性」，為精神之不朽的與必然的質素。個人的生活如與此接近，神靈之組織混合為一，可以實現其最高的可能，最高的自由，最偉大的圓滿相。鄧寧教授曾說，「黑格爾之抬高國家幾成為一種熱狂……於提出國家的觀念之後，竭力尊崇；國家是絕對的精神，自覺的在世界中實現其自身；其存在為神之意志，此外無其他解說，國家即是神。」

黑格爾為十九世紀擁護國家絕對威權之大哲學家，猶之阿奎那斯為主張教會絕對威權之大哲學家。黑格爾所得之結論與霍布士相同，國家之威權幾及於神之意志。惟黑格爾不僅重霍布士之國家絕對論，更重中馬基維利之國家觀，以國家之上，並無所謂道德規律，此點至少有此涵義。黑格爾說，國家是最後的。個人在國家之外或國家之上無可申訴。亦無支配國際政治之道德原則，因無所謂國際間之規律也。通常之道德不應用於國際，亦不能應用。祇能應用於國內。基督教之道德為一美妙之物，應適用於國內個人之間，在國外却不能。

黑格爾既不相信國家之上有道德、規律，因之不談到國際大同之說。此點與康德但丁不同。國際間可以有「禮節」，而無所謂道德。因此，國家不能犯罪。更有進者，國家取得自身之限界，必有其對待，有其仇敵。故戰爭為不可免。自衛之戰爭可以無須等待敵人之攻擊。有彼攻之可能，仍應視為自衛之戰爭。黑格爾並不禁止或反對戰勝攻取之事。最強大最有組織的國家應該存在。戰爭與征伐必須存在。黑格爾以為戰爭並非完全有害。

評論

我們不準備研討黑格爾哲學之其他方面。他的國家哲學——以國家爲絕對目的，爲理性之實現之說——對於近代最有影響。有人批評黑格爾以爲祇是擺弄字眼，此却忽略了批評他的社會哲學之最主要的基礎。對於黑格爾社會哲學之最深刻的批評，或者還是黑格爾以實在的與理性的相混淆之一點。黑格爾以此爲出發點，於是承認一切已經存在的政治的與社會的秩序而與以根據。歐洲大陸彼時爲絕對國家之時代。黑格爾見到事實上各國家各民族之行爲與唯心的道德毫不符合。於是以其邏輯爲根據，而對此事實加以理由化，於是以前國家爲道德與理性之實現。黑格爾之所爲，祇是將已經多年指導並統治普魯士國家之實際哲學加以申說，與以形式。黑格爾社會哲學之文化歷史基礎則更深遠，又不待言。用塞姆勒 (Semler) 的名辭說，黑格爾的時代國家已成爲最大的「內團體」。在對待其他團體上不承認有所謂道德，正如在原始的團體中對待「外團體」亦不承認有所謂道德。

在前次歐洲大戰中祇有少數學者認清德意志帝國政策之根據，並非特來智克 (Von Treitschke) 之哲學，實在是黑格爾的哲學。此點頗可注意，殊不知特來智克祇是重訴黑格爾的政治哲學與社會哲學。畢士馬之政策其實大體亦以黑格爾之哲學爲根據。此則已爲一般所承認。在今日「納粹」的政策中亦極易見到黑格爾的社會哲學與政治哲學。所以黑格爾與馬基維利相類，又重新表現於希特勒及其徒黨所建立的「集權的民族國家之中」。

說馬克思主義之根據亦在此相同的傳統之中似乎極爲不通。然而等到討論馬克思主義的時候，可以見到馬克思主義不特利用黑格爾的辯證法，並且以經濟的階級代政治的國家，根本上認爲階級間關係之上無所謂道德原則，猶之國際關係上無所謂道德原則。

觀念派的社會哲學發端於一絕對的形上學的個人主義，結果乃爲一絕的形上學的「國家主義」(Statism)。

所以用一觀念之純粹邏輯解釋人類社會生活，結果可以與用惟物的解釋一樣，於較高的社會價值極多危險。而國家與社會相混，政治哲學與社會哲學相混，亦可以引起極危險的片面的見解。

第十八章 個人主義的社會哲學家

非思德說祇有自我是實在的。此係極端的哲學的個人主義，以個人爲一自我所決定，自我決定一切全體。從廣義說，個人主義之主張，以爲個人在宇宙與社會之中爲一獨立的主體。不但假定個人爲經驗之中心（此爲吾人都可以贊同的見解），又以爲個人之外無價值。社會哲學史中此種個人主義者殊爲不少。例如古代的伊壁鳩魯，即不承認有所謂人類社會，以爲社會祇是個人集合，即是一個人主義者。又如霍布士主張其獨立的個人之間構成社會契約亦是一個人主義者。再如盧梭，過分的着重個人權利，又是一個人主義者。有的歷史家即以爲個人主義至盧梭而達於頂點。然盧梭之外，十九世紀頗有許多極端的個人主義者。不過現在祇擬舉一人爲例。哲學的無政府主義者姑置不論，請以尼采爲十九世紀個人主義之代表。如其認爲個人主義至尼采而推到離奇的極端，則尼采毫無顧忌的在邏輯上將此片面的社會思想之涵義，真推到極端了。

尼采

【傳略】尼采生於一八四四年。父親爲一相當有學問之路德派教士，遠祖爲波蘭人。尼采的母親是德國人，尼采的全部教養爲德國的，似不必涉及其波蘭的血統。尼采早慧，五六歲即能讀希臘拉丁之名著。幼年即通曉希臘羅馬之文藝。因之與馬基維利相似，頗引起其對希臘羅馬之讚美。尼采則尤其讚美初期的希臘，羅馬較次。尼采幼時準備參加宗教工作，以此志向入朋恩大學肄業。然不久即放棄神學而致力於古代語言學。又從他的教授轉到來布集大學。彼時對於德國悲觀主義哲學家叔本華即極爲仰慕。尼采於二十五歲時，以其教授之推荐任瑞士巴塞爾大學古代語言學教授。於是與德國大音樂家瓦格納結交，彼時瓦格納住在距離普色恩甚近之特里白欣地方。尼采早已崇拜瓦格納，至此又發見瓦格納主張條頓民族的異教主義，又成爲其理想之一。一八

七六年因身體有病停止講授。一八七九年由學校與以養老金。同時尼采又發覺他的偶像瓦格納竟是泥足。於是尼采感情上生一種極強烈之反動，此與其心理之反常不無關係。

自一八七二年尼采發表其名著悲劇之產生以來，至一八八九年，已宣告梅其瘋癲之時，尼采却努力著作，寫成若干冊反對近代社會理想之作品。尼采之病，據可靠的醫學權威說，在此時期中，尼采漸患半身癱瘓之症，此為一種神經系之梅毒。因此曾有人說對於尼采思想不必加以注意。然而思想自有其本身之價值，初不必問其為瘋狂或不瘋狂者，或好人與病人之見解。例如不能因為某人肺病而否認其思想。一切以尼采身體不好作為反對尼采之藉口者，全不可信。變態的天才，在思想史上常有其事，尤以近代為多。吾人似未嘗不可說，要相當的不平衡的心理纔敢於毫無顧忌的將某種心理的與社會態度推到極端。更有進者，信從尼采之說者甚多（不問其是否直接讀過尼采的著作），不能不對尼采有一番研究。

尼采之病對於其思想確有關係，因之不得不提及此點。尼采之推崇健康，推重體力與力量，無疑的一部分是對於自身身體狀況之反動。他的慢性的病症，對於他的思想的形式與內容都有關係。然而他的思想特點，完全的或主要的歸到他的病症，又不免過分。尼采自己說他祇是將達爾文的理論所涵蘊之社會意義加以引伸發揮。祇是採取達爾文的以生存競爭為人類社會過程之全部內容之觀念。尼采的話不一定可靠，然而我們不能否認尼采著作之時，確有一種粗率的社會的達爾文主義的思想，流行一時。惟在達爾文主義之外，尚有十九世紀之個人主義，及其在社會思想上對於一種粗率的自然主義之注重。尼采即使不是如杜蘭博士所言為「盧梭一系之最後最大的子孫」，至少一定是直系の後裔。盧梭的自然主義與個人主義在尼采思想中有極強的表现。

尼采之主要的著作為黎明（一八一—），察拉圖斯脫如此說（一八八三），善惡之外（一八八六），道德之世系（一八八七），反基督（一八八九），與權力之意志（一八九六）。權力之意志一書，或為開始研究尼采思想最好的一種著作。惟此書為片段的寫作，為一八八九年宣告瘋癲之後，偶爾清醒時所作。

【尼采的方法】尼采並無科學的方法，可以說他毫無科學的方法，因為他用不着邏輯。他的一句口號是

「願真理毀滅，要取得生活。」杜蘭說，他不用證明，他祇是宣告，祇是表白。然而尼采還是有幾點看法，以此爲出發點的。一是提高本能，反抗理智；一是提高個人，反抗社會。尼采與盧梭一樣以「本能爲各種智慧中最聰明的」。又與盧梭一樣，以爲一切價值必須從個人的感情中探求。而在所有的本能與情感中，以「權力之意志」爲最強烈最根本。不僅爲生之意志，而爲力之意志，爲勝利之意志，惟此可以解釋人生，解釋人類社會。有一點必須注意，即尼采究竟是文學家、是詩人、是藝術家。又爲一印象派，此與當時之一極強的文藝傾向相合。但此尙不足解釋二十世紀之初，其作品盛極一時之理由。除此之外，有兩點應該提及。一則尼采著作之流傳以其與當時輕視基督教與仁愛主義之一種精神相合。與所謂時代精神諧和，尤其是在德國。二則由於他的文章體裁。尼采相當了解人的心理。知道要用簡短、馬巧的句子易於得着讀者的欣賞。於是他不用甚且反對冗長的傳統的德文文體。他說將來世界歷史或者會以他的著作爲分界，以前的爲一時代，以後的又爲一時代，亦不無是處。

尼采的社會哲學

【社會起原與發展之理論】尼采以爲人不過是動物中之一種動物，比較強壯，比較有力，比較機巧，有更大力之意志。人類社會之起原，是一夥強壯有力的個人，征服了較爲軟弱的個人，自爲主人而以弱者爲奴隸。社會祇是增加並擴大許多個人的力量與人格之工具，團體既非實在，本身亦非目的。尼采以爲條頓族之橫行全歐卽是最好的證明。此等人不受道德的拘束牽制，「無任何社會拘束之壓制；野獸般的天真，雖做過許多姦搶燒殺之事，而回來時却像許多歡喜興奮的怪物，驕傲光榮，中心毫無不安，猶如學生們做了怪事一般。」此等人爲「一羣白面黃髮的猛獸，一羣征服者與主人，有軍事的組織，有組織的能力，」此卽是德國、斯堪的那維亞、法國、英國、意大利、與俄國的統治階級，與此極相似者爲蘇格拉底以前的希臘，野蠻的希臘人從北方來，建立了希臘市府國家，崇拜阿尼沙之神 (Dionysus)，崇拜與生活享受、音樂、跳舞及一切有力的擴

張有關之神。

尼采以蘇格拉底以前的希臘，以其兒童似的熱烈的愛生活享受生活之精神，為社會理想。尼采似以為自彼時一直到現代，是逐漸的墮落退化。此退化造端於蘇格拉底、柏拉圖、亞里士多德之學說，尼采以為此三大學者並非真希臘人，而為異教理想之歧途。伊壁鳩魯派與斯多亞派仍繼續此一運動。以猶太人及基督教之運動，而征服西方文明。猶太人原為被征服之民族，養成尼采所謂「奴隸的道德」。以基督教教會之組織，使奴隸之道德混入世界。羅馬盛時亦有其「主人的道德」。然因基督教之影響而衰歇。羅馬之滅亡，其故即由於為猶太基督教之倫理所軟化。基督教會逐漸得勢（尼采謂基督教會為「可能想像的最大的墮落」）。在中代即以此奴隸道德為理想。文藝運動，假令任其自然發展，或可恢復初期希臘與羅馬以及初期的條頓族之主人道德。正當此時，路德與其他的宗教改革家又引回到可笑的猶太人的奴隸道德上來。

「猶太基督教」倫理之勝利，結果為近代民主運動之發生。民主運動引發仁愛主義，以及於社會主義與女性主義，凡此皆是從主人道德之逐步的退化。惟尼采以為仍有恢復異教信仰之希望。基督教與民主運動雖欲加以遏抑，而力之意志仍有其表現。尼采認為拿破侖即為超人理想之真表現。更有進者，基督教以神學言已經死亡，存遺者祇為基督教之倫理，此種倫理為我們的一切罪惡之來源，疲弱怯懦。要回到蘇格拉底以前的希臘，具有其生活的興趣與力量與美，然後能恢復近代的健康。

【社會組織之理論】尼采之社會組織理論遊移不定。或者可名之為貴族的無政府主義。第一他認為必須有品級。一般人不可牽累特出的高超的個人。文明的全部個人應當即是產生此超越的個人。一般民衆，用譬喻說，祇是培植超越偉大的天才的肥料。社會組織之方式應使超越的個人能利用卑劣的個人。組織不應妨礙或阻止偉大人物之發展。一切人的生活是一種冒險。要「危險的生活着」。一切戰爭都應該認為好的。尼采說「要在戰爭狀態下生活」。

理想的社會應分為統治者，官吏與生產者。後兩者服侍第一等人的。統治者要是修養的人，亦是勇敢

有力的人。此等人以禮文與團結精神而聯合，不必是以形式的政府相結合。尼采以爲現在政府的形式，又是一種退化的徵象。此等貴族的超人結合爲一階級，不與粗俗的富人通婚姻以自削弱其血統。階級間與男女間不應平等，全社會之組織，應該是使少數的超人能夠利用多數的民衆。貴族統治是理想的社會組織之樞紐。

【尼采的倫理學說】尼采的社會進步說，其實不值得討論。假令尼采對此有其見解，似爲一回返到異教精神的主張，加上「超人」的優生。尼采認爲一理想的人類社會之建立，其基礎在力量與強力的倫理而不是優生、政治、產業組織等等。自然之中有兩種道德，一爲羊之道德，一爲鷹之道德。鷹的道德產生異教世界之主人的道德，對於自己所要的取得之，保有之，並盡量占有之。羊的道德發展爲「猶太基督教」的倫理，其結果之表現爲退化的民主主義、社會主義與女性主義。尼采要人類社會恢復到一常態的自然的狀態，使生存競爭之生物的力量，能繼續發生作用。(一)一切個人發展的阻礙都要摧毀，然後可以產生超人。(二)個人應恪守之惟一的義務爲開明的利己主義。(三)一切與利己主義有關的制度與理想都要排除。

尼采相信，如其嚴格的採取此種原則，人類社會可以恢復到一種自然狀態。可以推進人類的演進，產生超人。尼采的超人是「白面的猛獸」。爲什麼單是白面的？似尼采亦受十九世紀後半發生的所謂 Nordic 種族最高說之傳染，此派以爲祇有北歐的白色人種纔能有最高的文明。

評論

以上所陳述之觀念似可不必多費篇幅加以批評。但西方文明中，雖從不知有尼采其人，而全部或部分實際行動以此種原則爲根據者，以百萬計。其實不過是一種粗率的自然主義與一種極端的個人主義的原則。尼采自以爲他的理論是達爾文學說之邏輯的推論，許多社會的達爾文派亦贊同此種原則之一部分。然而近代生物學上實在毫無依據，又不待言。即使達爾文以生存競爭純爲個人的，有此錯誤之觀念，後來學者早已改正。尼采所倡導的異教精神，不特不能產生一種較高的人種，結果即使人類不趨消滅，大致必趨於墮落退化。吾人有種種

理由可以相信，以粗率的生物學之說解釋人類社會生活，結果必為尼采的社會哲學相似的學說。

然尼采哲學之形成另有其他因素。馬基維利既謂道德原則不能應用於政治生活，盧梭又將野蠻人抬高以為在文明人之上，則尼采以其不正常的心理得到他的結論確極其容易。而尼采對於古希臘的極端崇拜，亦極易於使他得到他的結論。

最後，欲顛覆基督教之哲學基礎，顧到以前提及的環境情形，結果必為對於基督教或仁愛的倫理之攻擊。尼采之特點在他並不討論基督教神學，而公開攻擊基督教的倫理（可以說是基督教運動之最後據點）。至於尼采究竟祇是一變態的社會思想家，或竟為一以異教的生活理想為根據之一新文明的使者，則祇有時間可以決定了。

第十九章 種族論的社會哲學家

我們已經見到尼采的人類社會與人類歷史之生物學的看法中，已有抬高白種人之傾向。如採生物學的社會觀，以之爲一個人主義的見解，其結果必然成爲與尼采哲學相類似之思想。然如從種族的立場看，即成爲一種種族立場的社會觀與歷史觀。通常所謂生物學的社會論，係指後者而言。此種學說以爲血統、人種與遺傳可以解說人類團體間一切社會與文化的差別。此說發端極早，其淵源又在古代，然以十九世紀生物科學之發展，尤其是十九世紀的各派的遺傳理論，又與此派學說一種新力量。優生運動亦相當向同一方向進展，而十九世紀中種族間與種族間之鬭爭，對於種族說之復起，關係或更大。總之，十九世紀後半與二十世紀之初，種族的社會學，引起了許多社會學的著作。最主要的代表人，將此說構成一種確定的形式之近代的思想家，爲一法國人高秉魯子爵。

高秉魯 (Count Arthur de Gobineau)

【傳略】高秉魯生於一八一六年，死於一八八二年。出身爲一法國貴族。自承其譜系之一方面爲建立諾曼底國之諾斯族人。入政界不久，即轉入法外交界。曾在法國駐南美、駐希臘、駐波斯等國使館服務，以服務外交界之經驗，而認爲種族問題爲人類歷史與人類社會之根本問題。然而高秉魯之興趣大部分爲文學的、歷史的，不一定是科學的。因其波斯史及關於文藝復興之若干論著而成爲著名之歷史家。而他的最引人注意的著作，爲一八五三至一八五五年之四大卷的巨著，名爲論人類種族之不平等。初出版時，法人並未十分注意，然彼時若干國家中種族問題正極重要。立即引起美國南部人之注意，當時黑奴問題漸趨迫切，擁護蓄奴制度者，正急於求一根據以證明黑人根本上較爲卑劣，不能接受文明之信仰。德國方面，主要的以瓦格納之影響，頗引起注

意，當時所謂「亞利安問題」亦正開始引起公衆之注意。此書至一九一五年始有英譯。爲高林(Adrian Collins)所翻譯，祇有第一卷，雷維(Oscar Levy)爲作緒論，雷維即爲尼采著作英譯本之編輯人。高氏此書殊不能稱之爲科學的，然其體裁爲文學的，雖則是似是而非，意義若隱若顯，以其寫作體裁之助，容易了解，容易流傳。

【高乘魯之方法】高乘魯之心目中似無所謂嚴格的科學方法。他基本上是一位外交家與文學家。對於若干民族之歷史有豐富之智識，又以任各地旅行，足跡所至，見聞較廣，有社會的與文化的比較研究之基礎。大體說，是以印象爲根據，又加上他的偏見而概括得來的結論。

【高乘魯的社會哲學】高乘魯的主旨是以種族爲根據，以建立一歷史哲學，以解釋國家與文明之興起與衰落。他的解釋是他所謂的「一種歷史的化學」，種族的化學。他在篇首的獻辭上說，他研究的結果「漸信種族問題籠罩一切其他的歷史上的問題，爲一切問題之鑰，種族之不平等，混合而成一民族，即可以解釋其全部命運。」高乘魯並不以承認種族問題祇爲人類社會因素之一之解說爲滿足。他認爲即此便是惟一的圓滿的解說。他說「最後我自己確信，人世間一切偉大的崇高的與有結果的在科學上、藝術上、與文明上的工作，都從一個出發點開端。」換言之，高乘魯澈底主張種族決定論。他將人類分爲三大人種：白人或歐洲人，黃人或亞洲人，黑人或非洲人。白人之中尤以北歐白人（即所謂 Nordic）最有創造文明之能力。他以爲白色的北歐人即是亞利安人，認爲「歐洲民族中有真文明者無不以亞利安人之一支爲主。」至於黑人則謂爲「無開創文明之黑人。祇有與其他民族之混合纔能引入一種文明。」「在黃人中亦無自發之文明」。苟有所發明，必由於亞利安人種之混合。至亞利安人種血統衰竭，即現停滯之象。

高乘魯認爲極其明顯，文化或文明完全爲種族之產物。其立論之論證大致如下：人們思想的路數，要依他們的精神結構，此則要看他們的遺傳或血統之純駁。純則思想與行動統一。因此有如下之三點：（一）只要種族純粹，其全體分子之思路根本上是相同的；（二）血統混雜，人民之思想亦必不同，於是有衝突。血統雜，

則觀念亦鮮；(三)歷史上祇有白種人能創造高尚的文明，白種人最純粹的地方，例如北歐，即有最高最好的文明。

高秉魯於此提出一社會退化之新界說。他說：「社會之衰亡由於其退化，並無其他理由。」然高氏所謂「退化」係指種族墮落而言。此墮落之由來，根本由於混血。一民族之繼續不斷的與其他民族通婚而血統混雜，不能維持其純血統時，不能維持保有其固有的特點，其文明必衰歇。行動與觀念之統一乃不可能。衝突於以發生，最後必有革命。南美各國已經表明，革命為混血之間接的結果，民族之退化為他們所經過的各種混血之結果」，而其「退化與新血之質與量正相等」。

高秉魯進而討論人類的制度組織，以之為種族品質之表現。故制度組織不足以防止一民族之衰亡。法律、政府、宗教、道德，對於文明無影響。即物質環境亦無直接影響。祇有血之純駁與民族之歷史有直接之關係。至於三大人種之品質，高秉魯以為黑人代表情欲，黃人則一切平庸，白人則有神一般的理性。白人不但有理性，而且有能力，寬宏大量與身體之美。白人最高之一支為亞利安人，德人則為最純粹之近代的代表的一支。高秉魯之理論，謂世界各地，其他的文明皆為亞利安人征服弱小民族之成果。即如埃及之文明為亞利安人之創業，但與土著混合，埃及文明即漸衰歇。中國與印度亦為同樣之過程。願將來言，高氏以為美國毫無希望，以各色人種混合太雜也。南歐與西亞白種人亦漸失其純血。在北歐與西歐，文明或尚可維持數世紀。可見高秉魯對於西方文明之結論頗為悲觀，亦以血統之純粹日就喪失之故。

評論

文明之基礎在種族之遺傳，此說自毫無科學的證據。文明或文化似全為習得的徵象。為各種發明之累積以教與學之過程而傳播。種族遺傳所能為力，至多為對於某種趨勢之偏向。一切歷史上與經濟上的證據，均不能為高秉魯學說之根據。反之，人類各種族似均能得有物質與精神兩方的文明的要素。種族之辯性與秉賦之不

同，或可使不同之民族在不同的方向發展其文明。然而承認此點與承認高秉魯嚴格的生物學的、種族的理論，殊有不同。我們雖無根據採用步克爾 (Buckle) 之說，以爲種族毫無關係；然決不能採高秉魯之說，以爲種族可以解釋一切。近代的生物學，早已不採取高秉魯種族遺傳萬能之說矣。

此種偏見的，一面之辭的哲學在政治上之危險，在現代德國表現極其明顯。張伯倫將高秉魯的理論引申發揮，傳播較廣。張伯倫 (Houston Stewart Chamberlain) 原爲一英國人，其父爲英海軍將軍，歸化爲德國人，著十九世紀之基礎一書宣傳北歐人高出一切之理論。張伯倫之著作，在德國成爲一種經典。德國人民雖以其文化上與科學上的成就，而希特勒統治下之全部國家政策竟以此片面的社會哲學爲根據，結果不但壓迫猶太人與其他非北歐的人民，更在世界上引起一種前所未有的種族鬭爭。偏見的社會哲學採爲實際的政策時，其缺點與危險如是，此實爲最好的例子。

第二十章 地理論的社會哲學家

布丹、孟德斯鳩、與海爾特均有重視地理環境對於社會之重要影響之傾向。然而這些學者除地理的勢力與條件外，亦承認社會發展中之其他因素。實際上頗不易有純粹的地理決定論者。凡所謂地理的決定論者，均不得不承認其他因素修正其地理的決定論。純粹的地理決定論者應該說「人是土生土長的」，所以人的一切成就都有「土氣」，換言之，都為地理條件所決定。事實上或無人否認人類社會均相當受地理因素之支配。然亦無人以為地理條件可以完全解釋人類社會生活。因此，祇能選一位部分的主張地理的決定論的學者。最合宜的代表或者還是步克爾 (Henry Thomas Buckle) 因為他是十九世紀時，最初提出此種看法引起人們注意的學者。

步克爾

【傳略】步克爾生於一八二一年，死於一八六二年，享年僅四十一。幼年身體不好，亦未入任何大學，以家頗富有，有極好的家庭教師，極早即有研究學問的趣味與習慣。旅行地方不少，因之對於歐洲各國以及若干非歐洲國家之歷史均感興趣。在家中搜羅書籍不少，據說有六萬冊之數。於書無所不讀，尤注重物理科學，經濟學與歷史學。認為以往的歷史著作均為非科學的，立意欲著一文明史，盡量合於歸納的科學之原則。於是着手著英國文明史。然祇成兩冊，第一卷於一八五七年出版，第二卷於一八六一年出版。所以現有的步克爾所著之文明史，其實並非全書；然已足表現其方法與主要的觀念。此書出版後五十餘年間仍為人所稱道，而此書對於後此歷史與社會科學亦頗有影響，故凡研究社會思想者對於此書均應加以注意。

【科學方法】

步克爾的目的是要著一本歸納的人類歷史學。然而他並沒有很清楚而又完全想通的方法。他

完全是一位自己教育的學者。從他在物理科學方面的研究，頗有唯物論的偏向，有一種現在所謂唯物史觀的看法之意味。尤其反對人類自由意志之說，要將人類一切行爲動作均安放在法律規則的支配之下，此種種規律大體要與物理界的規律一樣的確定。他對於自由意志或確定的法則是否有明瞭的解釋，殊不敢必。他亦用統計方法以表明人類的行爲全受確定的法則之支配。他又用正統派的經濟學者的論證以充實其唯物論的解釋。所奇者，地理的勢力或經濟的法則所不能解釋者，歸之於人的智慧。所以有的社會思想史家將步克爾列入觀念論派的理論家中。此亦吾人所以能說步克爾並無明瞭的方法之一種理由。步克爾雖則主張科學的中立性，主張不偏不倚，而頗表現維多利亞中期普通英人的偏見，在政治與經濟的問題上尤其如此。此一批評或者不爲過分。他的確是他的時代的產兒。

步克爾之社會哲學

步克爾主張的企圖是要以物質的環境解釋人類社會。開端即確定文明與物理法則之間，必有極密切的關係（見所著英國文明史第二章）。以人類之全部成就爲其心靈與物質情境之相互影響之結果，尤其是地理環境。他說，「文明之發生必有待於環境良好，能有多餘的生產，食糧之供給，有定時而又可靠，能有閒暇的階級纔行。祇有在人們能生活而又能積蓄多餘的財富的地方，文明纔能發展。」步克爾以爲種族與遺傳都不是緊要的因素。一般的說，他以爲我們沒有根據可以相信種族與遺傳對於心理態度與文化有任何影響，就吾人之所知，所有種族之稟賦大體相同，其社會的不同，必由於地理環境之差異。

【社會發展之理論】步克爾不承認一切其他的因素，而分社會發展之因素爲地理的與智識的兩類。地理因素之足以產生各民族間社會的差別者有四部分：氣候、食料、土壤與自然之一般情形。步克爾以爲氣候、土壤、與食料對於人民社會生活之影響，大致由於財富之積蓄。欲求較高的智識之發展不能不有閒暇，必須有相當的財富之積蓄，閒暇方有可能。生產多於消費，有所積餘，纔能有積蓄，纔能有智識階級。所以土壤之肥沃

與氣候之情形爲「決定財富生產之重大物質的原因」。文明均以經濟之因素爲基礎，而根本上還是以此種種的地理的因素爲基礎。尤其在文明發展的初期，幾完全靠土壤與氣候。

既有財富之積蓄，於是如有如何分配之問題。祇要積蓄有相當財富，人民即分爲兩階層，一方面是主人，一方面是因爲人雇用來作工的。利嘉圖之工資鐵則謂工資之支付，放長看，足以維持工人與其家人之生活，並生育子女之需。步克爾接受此一原則，謂工價之支付大部係以食糧價錢之高低爲準。步克爾又同意馬爾薩斯食糧爲影響人口增加之最重要的因素之說，謂食糧最豐足之地，人口之增加必高於食糧稀少難得之地。氣候溫暖土壤肥沃之區，食糧必較氣候寒冷土地瘠薄之區，生產較多，亦較易取得。此種國家人口有增加之傾向。勞動既可認爲商品，則此等地區之工價必因之而減，工資必低。步克爾說，因此「氣候溫暖的國家有極強並繼續的傾向使工資減低，寒冷的國家其傾向則使工資較高。」人口之增加減少工資及工人之平均的財富；申言之，此爲多數民衆窮苦之主要因素。此窮苦之影響爲勞動階級力量之削弱，使富足之人更有權力。結果是在政治上與經濟上下層階級之屈服。所以在氣候溫暖的國家與土地肥沃的平原，民主國家與自由政府不易發展。祇有在食糧少、工資高、大規模積蓄財富幾不可能之生活情況之下，纔是自由政府與自由社會容易發展之自然情勢。其他的情勢易於造成階級，與多數下層人民之窮苦與墮落。

另一對於社會發展有極大影響之地理的因素爲自然的一般狀態。如自然之現象易於引起驚奇駭懼之情感，或激發其想像，則人以自身與自然勢力及其偉大相對照，易生人生太渺小卑弱之自覺。其自卑心理足以阻礙其創業之意志。反之，假令自然之力量較弱，人又取得自信，開始了解，最後欲征服運用自然之力量，其心靈乃有活動之機會。如自然之情勢過強，則智慧與理性無發展之機會，步克爾以印度文明與希臘文明之對比爲例。印度自然之力量偉大無垠，而希臘則自然之力量較弱較小，對於人之壓迫亦較差。歐洲以外之國家大抵皆是減低人類征服自然之勇氣。其結果則「週覽全世界之歷史，歐洲則置自然於人類之下，歐洲以外，則置人於自然之下。」

步克爾以此理由謂人類歷史之劃分，如其採科學的寫法，應分爲歐洲文明與非歐洲文明兩大部分。歐洲的各種文明中地理的條件適於批評的科學精神之發展，一切社會進步必以此爲基礎。歐洲文明之本質由於歐洲人較自然爲強，亦惟有歐洲爲如此。其他各洲，自然較人爲強。在歐洲人的心靈未爲自然所懾服。能活動亦能勝過自然。其氣候與土地亦宜於均衡的經濟發展。因此如欲了解歐洲各國之歷史，則主要之研究應爲智識與智慧之發展。「歐洲文明之特徵在物質律影響之減低與心理律影響之增加」。如能「確定此若干心理規律，卽爲歐洲歷史之基本」。

步克爾以爲祇有在歐洲，人類之理智有適宜運用的機會。社會發展與進步之中理智運用之則律有四：（一）第一律爲除理智外其他因素如種族的、道德的品質均應除外。步克爾以爲人類之進步須視關於現象規律之研究之成功，及此種規律之智識之傳播。道德的品質相當固定，於進步無關係，主要的是智識。（二）步克爾以爲人們自然秉賦之能力並不改進，文明全靠理智之進步，靠智識之增加。人們遺傳的身心兩方面的品質並未進步，此種種品質爲靜止的固定的，故智識之累積與傳播爲唯一的動的因素。（三）根據前面所說的兩點，於思想之各部門中，懷疑必爲社會進步之初步，懷疑而後審查舊信仰尋求新智識。要爲社會進步求得新基礎必須有批評的心理態度。卽破壞的批評在真理的進步亦爲必要。（四）文明之大敵——社會進步之大敵——爲「一種保護的精神」，所謂保護的精神，步克爾係指教會教人信仰什麼，國家教人做什麼。假如教會與國家許人自己決定其所信與所行，社會之進步必更快。由此可見步克爾亦與尼采相似，採取一種放任的個人主義之立場。

評論

步克爾社會哲學之兩部分，卽地理的與理知的兩方面，殊不易調和。此地理的部分爲一切唯物歷史觀之邏輯的基礎。然而似尙缺少充分的證據，以完全維持步克爾所主張的地理的決定論。他自己亦不得不承認，他的證據應用於原始社會，較之現代文明更爲合理。至於以地理的因素爲根據，分人類歷史爲歐洲與非歐洲之兩

支，在今日看來，不免可笑。很自然的，步克爾的此一主張，在美國不受歡迎，其觀念本身即為歐洲人中心說之一種表現。

步克爾所謂四條「心理律」亦無多少理由可以成立。今日任何有訓練的思想家都不會主張人類的進步單靠科學智識的累積與傳播。我們現今對於人心與人性知道的比較多了。祇有純粹的智識不能單獨起作用。進步之問題，不論進步一辭之意義如何，要靠人的意志。而人的意志固然要靠智識，亦要充分顧及衝動與感情。所以社會進步要靠利他心與好意之傳播，亦要有智識與智慧。步克爾所謂社會進步不受道德品質之影響的見解，是不準確的。

步克爾的懷疑對於社會進步之作用之規律，現今已視為當然，視為無足輕重，但在當時却頗引起反對。要改良或進步固然必須要有批評的心理態度。然而破壞的批評，或者過分時，結果竟造成一種紛亂，失去採取建設的態度之能力。破壞的批評結果或成為祇是理知上一種惡習慣，除破壞舊價值外，無所成就。又步克爾之放任的個人主義，如其推到極端，不會有社會進步之結果。步克爾不曾見到教會與國家是很大的文化機關，維持文明的傳統與標準。假如實行步克爾的放任的個人主義，國家未必負有公民教育之責任。步克爾的態度，或者是個人的信仰，似乎以為學校與教育是私人的事。我們已有很好的理由放棄此種態度。我們亦知道在發展理想與標準上，人人都需要指導。教育的任務是要培養理想訓練標準，向社會進步的方向上用工夫。國家的任務亦必須維持最低限度的行為標準，使人類社會能和平相處共營生活，以為未來的進步盡力。步克爾所謂「保護的精神」確有其危險，然人類在社會建立一較高的文明之中，尚無絲毫不應用此保護的精神者；保護的精神亦不見得一定使人人都成為道德的弱者或思想的奴隸。總之，我們不得不下結論說十九世紀的粗率的個人主義，使步克爾在地理的決定論方面與放任的個人主義方面，都不免錯誤。

然地理的因素對於人類社會之影響，其他的學者對此頗有比較健全因而比較圓滿的研討。例如十九世紀德國的大地理學家萊爾 (Friedrich Ratzel) 所著的人文地理 (Anthropo-geographie)。他的學生辛柏爾 (Misz

Ellen D. Semple 所著的地理環境之影響。這些學者不見得可以完全不受批評，但一般的說，薩無步克爾的粗率的錯誤。前近的地理學者，充分承認文化對於決定人類社會行為之影響，已有許多關於地理因素之影響的研究，實亦無可非議。

第二十一章 經濟的社會哲學家

與地理的社會哲學最接近的理論爲「經濟史觀」、「唯物史觀」或更準確的說是經濟決定論。此爲一種欲以物質的物資之生產與分配解釋人類社會之理論。從前亞當斯密已有提出一經濟的人生關係論之傾向。斯密以後以經濟學之發展，即有若干經濟學的思想家，對於人類社會採取一種以經濟觀點爲主之理論，幾使科學界有採取此種觀點之傾向。然大部分經濟學者，對於經濟的社會哲學均持一種較爲保守之趨勢。直到稍後的社會革命者纔見到此種惟物的社會進化論可轉變方向而維持擁護其革命計劃。此派最有貢獻的是馬克思，我們當然以他代表此種片面的社會理論。

馬克思

【傳略】馬克思生於一八一八年，死於一八八三年。爲猶太人，其家庭於馬克思出生後不久改奉基督教。此爲馬克思始終未能原諒之一事。馬克思爲一獨子，故家人願其從事學術。初肄業於朋恩及柏林大學，一八四一年得耶拿大學博士學位。在柏林時與所謂「青年黑格爾派」往來。此派接受黑格爾之辯證法而與以一種惟物論的說法。此種影響對於馬克思之思想與事業頗有關係。馬克思以思想過激，在當時的德國頗不易得一教授位置。於是馬克思於一八四二年在科隆開辦一報紙，定名爲萊因時報 (Rheinische Zeitung)，第二年卽爲普魯士政府所封閉。馬克思旋赴巴黎，日與革命集團相往還。此時與蒲魯東相晤，蒲氏爲當時主要的哲學的無政府主義者。蒲魯東曾作一書，名貧乏之哲學，馬克思著一書答復，出以詼諧之語，定名爲哲學之貧乏。無何，一八四八年的革命在進行中，馬克思回到德國，與恩格斯聯合，發表其著名之共產黨宣言。又另辦一報，定名爲新萊因時報，旋即爲德當局所禁止。馬克思本想回到巴黎，因事實有困難，遂赴倫敦。曾擔任紐約論壇報通訊員，

彼時論壇報主筆爲格里萊 (Horace Greeley)，格氏爲一傅立葉派 (Fourier) 之社會主義者。馬克思卽以此事及其他臨時寫作勉強維持其生活。有一點可以附帶提及，卽馬克思一生均係用德文寫作。英文著作均須有人幫助繙譯。一八五九年馬克思出版其巨著政治經濟學批判。在此書中始可得馬克思社會哲學之完全的與明確的說明。共產黨宣言，僅是一種發端。一八六九年資本論第一冊出版。其第二第三兩冊，爲馬克思死後從草稿與割記中編輯而成。

馬克思之一生，始終與革命運動及革命組織有密切關係。事實上是社會主義者中革命派的首領。一八六四年馬克思協助第一國際之組織。他澈底反對哲學的無政府主義者，一八七二年俄國無政府主義者巴枯寧之開除，馬克思亦參與其事。於是後來一八八九年又有第二國際之組織。

同時，馬克思自己致力於搜集一切足以維護其革命主張之事實與理論，雖以政論者之立場著作，然無人能否認其治學之能力，對於人類社會生活之經濟方面的事實，搜羅極其豐富。亦無人能否認馬克思之一生，爲一簡單而英雄的生活。無疑的馬克思是一位偉大的革命首領，惟一能夠提出的問題是，馬克思是否是一偉大的社會思想家！一八八三年馬克思於十分窮苦之中死於倫敦。

【科學方法】馬克思從一革命家的觀點看，人類歷史與人類社會生活，他認爲黑格爾的辯證法使他確信演化的過程在人類社會中之進行由於正反之對待。馬克思的學生時代（一八三五——一八四一）適當黑格爾的思想方法正在高潮。馬克思的思想完全保存此種方法，但他屬於黑格爾派的唯物的一系。認爲一切社會運動之原因爲惟物的。因此在一種意識之下，他將黑格爾的觀念的邏輯轉爲自然的惟物的過程。他以爲十九世紀的經濟生活最能表現黑格爾的辯證法。勞動爲正，資本爲反，其合則表現於社會主義的國家。馬克思以辯證的方法爲事實的實在的運動。白恩斯坦 (Edward Bernstein) 謂馬克思爲批評家中最平允之一人，謂「馬克思的思想，思辯勝過了科學」（見所著的演化社會主義）。不過我們不能否認，馬克思比他以前的學者，對於生產機構與分配機構在人類社會進展中之地位，最有明瞭的認識。馬克思雖根本上爲一革命家，其結論爲早已見到的觀念，爲

一種成見，然而也要承認他是一位熱心家，發見一了解人類歷史與人類關係的新的而又有效果的線索。即使我們將辯證方法從馬克思思想中排除，他的觀點在社會科學與社會哲學上仍為一極有效果的看法。

馬克思的社會哲學

馬克思的經濟學不但是他的社會哲學的，亦是他的實際態度的重要部分，不過現在却不是專述他的經濟學說。他的經濟學雖則是以洛克、斯密與李嘉圖的觀念為根據，却是用來支持一革命的社會哲學的。簡單言之，馬克思的經濟學說的中心觀念，可以說是以勞動為一切經濟價值之淵源之理論。而依李嘉圖之工資鐵則，勞動者所得於他所創造的價值中者，祇為一勉強生活之工資，其剩餘為剝削的資本主義者所掠得，所以馬克思所描繪的資本主義者為經濟制度中之暴君，壓迫領用工資的勞動者。就馬克思全部著作而論，斯巴戈所謂馬克思強迫革命的勞工「認資本制度為一偉大與光榮的時代」之說，甚為可笑。馬克思認為資本制度是必然的，而且不可避免的一切社會不平等與一切階級剝削之泉源。凡此皆不可避免，人類歷史正以此方法而進行。相對待者之鬭爭與衝突，為歷史進展之路。人類之此種鬭爭，根本上是經濟的鬭爭。由此可知馬克思的社會哲學，其主要部分有三點，一為經濟的決定論，一為階級鬭爭之歷史說，一為社會演化必依革命而進展。

【經濟的決定論】馬克思與恩格斯在共產黨宣言中已明顯的表明其唯物史觀之見解。但在馬克思著政治經濟學批判之序言中，其說明更為明顯：

人們於其社會生產之進行中，即加入一種必須的而又不能自主的確定的關係；此種種生產關係相當於其物質的生產能力之發展中之確定的段落。此種種生產關係之總和構成其社會的經濟結構——此為實在的基礎，政治的與法律的上層結構以此為基礎，亦各有其相當的確定方式之社會意識。物質生活中之生產方式，決定社會的、政治的、與精神的生活之一般性質。人之生存在不為其意識所決定。反之，其社會的存在，決定其意識。於其發展之某一階段，社會中生產之物質的勢力與當時之生產關係發生衝突，或者用法律的話

說，與原來之產業關係發生衝突。此種種關係，自生產力發展之各形式轉變而成爲其束縛。於是有社會革命之階段。

由前所引，可見馬克思相信，人類的觀念、信仰、價值乃至於制度大體爲經濟狀況之反映，馬克思並非否認觀念與信仰之力量，但却認爲是經濟情境之理由化。可見馬克思雖在某一較晚之著作中略爲修訂其主張，然始終主張一種經濟的決定論。一九一一年我說，「無疑的馬克思的社會演化論以爲人類社會生活中之生物的與心理的因素，其表現在根本上均爲經濟的過程所決定，以經濟的過程爲媒介。此一理論，雖近來頗有人反對用此名辭，而實在是一種經濟決定論。」從前的見解如此，至今亦無須修改。馬克思的徒黨亦正以此爲根據以爲馬克思應認爲社會科學的達爾文。恩格斯對於此點之再說明，亦不能有其他解說。恩格斯總括馬克思的主張說：

歷史之每一時代，當時經濟的生產方式與交易方式，以及必然的與之相依而生的社會組織，爲此一時代政治的與思想的歷史之基礎，亦祇有此種理論可以解說。由此可知人類之全部歷史（自原始的土地公有之部族社會沒落以來）卽爲一階級鬭爭史，爲剝削者與被剝削者之鬭爭，統治者與被壓迫者之鬭爭。

【人類歷史之階級鬭爭說】前面所引的恩格斯的話頗足以表明馬克思之社會衝突說。用其產黨宣言上的話說，「以往的社會的歷史全爲階級鬭爭之歷史」。中產階級或「布爾喬亞」已從封建階級爭得政權。故現在鬭爭之階級已不是貴族與布爾喬亞之爭。而爲體力勞動者與布爾喬亞之爭。推翻每一階級之方法爲被壓階級之革命。現在的壓制階級是資本主義者，必爲被壓迫被掠奪之勞動者所打倒。現在的經濟狀況會將其他較小的社會階級吸收入於此兩大壁壘之中。職業階級有爲資本主義者所吸收之傾向。自有人類歷史卽爲階級之鬭爭，然勞動階級或「普羅列塔里亞」起而推翻資本主義之時，卽可實現一無階級之社會。從布爾喬亞爭得一切資本，結果爲社會之再造。勞動者自己取得並管理一切的生產工具。社會上永無剝削之事。無階級以延續階級之鬭爭，卽戰爭的國家亦可放棄其敵對的狀態。

馬克思以爲此人類歷史之階級鬭爭說，與達爾文之生存競爭自然選擇之演化論完全諧和。他認爲達爾文之理論，使他的理論「絕對不能動搖」。然馬克斯在未知有達爾文之理論之前已有此理論，此可於共產黨宣言中見之。他的心目中以此爲黑格爾的辯證法之一例。人類歷史之辯證歷程，將必以建立社會主義的國家分解此矛盾。

馬克思理論中之普羅列塔里亞與資本家之對立的二元，其重要與其絕對性與奧古斯丁之得救者與未得救者之對立的二元相同。凡從資本階級來的人或有與資本主義態度友善嫌疑者，均在可疑之例。反之，普羅列塔里亞之理想、藝術、與政治都值得讚美。階級鬭爭祇有以勞動者在社會上與政治上佔有最高的地位纔能結束。普羅列塔里亞以其最高地位可取消社會上一切階級，然後社會成爲一自由的聯合，以每一個人之自由發展爲人人自由發展之條件。

【以革命實現社會進化】馬克思雖以社會進化爲一必然的不可避免的運動，然一生致力於實際推翻現社會之運動。不以進化之自然的進行爲滿足。雖則他相信現社會之秩序，以對於勞動者之剝削，勞動者無充足的收入以消費其所生產，結果必有若干經濟的危機，而此必然的與自然的過程可以革命的方法縮短之，將一切生產工業之所有權與管理權都放在領取工資的羣衆手裏。馬克思承認此革命運動在英美或可以和平進行，但在歐洲大陸國家中，強力的革命，似無避免之望。布爾喬亞專制之推翻恐不能不用武力。普羅列塔里亞階級會起來佔有工商企業，在自己有利之方法下管理，卽此便是全社會的利益。

馬克思因爲相信歷史之辯證行歷，相信祇有此種社會革命纔能有社會進化。馬克思死後甚久，馬克思派的學者又以德弗里司 (De Vries) 之突變說，爲馬克思以革命實現社會進化說之又一理論根據。然此說之較深的基礎爲「一般衝突」之說。黑格爾之辯證法以及突變進化說，皆爲用以維護其革命哲學之材料。並非此種理論之原來的基礎。原來的基礎到是馬克思與徒黨之革命的願望。

總之，馬克思社會哲學之精華在其經濟決定論、階級鬭爭說、與以革命實現進化之三說——而不是他的經

評論

斯摩爾教授晚年說：「馬克思將來在社會科學的地位可與蓋律雷在物理學上之地位相類。」斯摩爾教授以一社會學之教師，屢次說明經濟的過程祇是一般社會過程中之一部分，而有此種主張，極可注意。馬克思的徒黨亦常說馬克思爲社會學之達爾文。批評的社會知識對於此種思想應持何態度？據著者之意，以爲此種判斷殊少圓滿的科學根據。第一吾人是否有證據可以證明人們的觀念與信仰祇是經濟狀況之理由化？此種證據必須包括科學的觀念與信仰，以及其他種類之觀念與信仰。例如哥白尼之天文學說是否爲哥白尼當時生活之經濟狀況之理由化？何以見得是經濟過程或經濟利益之結果？然此一學說對於人類社會確有極大之影響。又如達爾文之進化天擇說，是否可以十九世紀經濟生活中之競爭解釋其立論之由來。假令如此，則進化之理論以及一切向生物學皆隨競爭的秩序以俱去，然此則殊不可通。讀者或以爲馬克思派從未將經濟決定論或歷史唯物論推到此種的極端。但邏輯上應該如此。再就宗教信仰而論，實在不能見到宗教信仰是與經濟狀況與利益相依並進，或爲經濟所決定。例如猶太人方在遊牧時代或正要脫離遊牧時代却已有一神的宗教。依經濟的解釋者之意，殊不應有此。應該還是祖先崇拜。而中國人至今仍崇拜祖先，然中國之脫離遊牧時代已在兩千年之上。人類學者幾全體認定人類社會之種種傳統與典章制度之間，並無馬克斯派的經濟的決定論所假定之連繫或調和。或者有此傾向，却不足以構成此種社會的決定論。現今社會學者與人類學者之一般見解，大抵認爲人類文化爲一複雜之結構，爲種種傳統與制度所構成，各部分有其相當獨立之發展。馬克思與其他偏見的理論家一般，其錯誤在勉強求一元的解說，而實際的科學則很明顯的主張一多元的解說。著者一九一一年說（見所著現代心理學看馬克思的經濟決定論載一九一一年美國社會學報第十七卷四十五頁）：

「所以『經濟的歷史觀』並無科學的根據，除非認清此種解說爲一較廣泛之解說之一方面，顧到社會進

化之其他因素。歷史的過程，根本上不是一經濟的過程，而是一社會心理的——社會學的過程。經濟的解說對於社會進化確（從可以兩字所改）有其一種有用的說明，却不能貢獻一圓滿的社會理論，因為這是想用部分解釋全體。

至於馬克思社會與歷史之階級鬭爭之說，則凡可以批評衝突說種種論證均可適用。敵對的鬭爭衝突總是拆散社會連繫的。個人間或階級間繼續以鬭爭衝突爲事，決不能維持其社會組織。我們不能否認階級有鬭爭，然任何健全的社會觀，鬭爭究爲例外，而非通常之生活方式。人類社會祇有以其分子之連繫與合作而存在，衝突究屬相當的變態而非常規。馬克思之鬭爭說，完全爲其個人與階級行動之經濟決定論之結果。如以此爲一社會學的理论，則其成敗得失，當悉以其經濟的定命論之得失成敗爲準。

與馬克思之階級鬭爭說關係最密切者爲其社會進化通常須以革命而實現之說。吾人不能否認，人類社會之若干大變動確爲武力的革命運動所產生。然而承認此點，不等於承認社會進化通常以革命方式而進行。吾人幾無證據以表明此爲人類社會中變遷或發展中之通常的過程。試詳細的研究過去社會變遷或歷史運動表明此種種運動與變遷係由逐漸的學習與適應的歷程而發生。例如，凡一發明，一新的觀念均以相互交通與學習而普及於社會。祇有通常的變遷過程，遇有非常的阻礙始有武力的變動。每一習慣與每一制度均表現人類團體之學習的適應。有時亦以武力與暴動建立此種適應。一般的經驗，尤其文化的較高階段，武力與暴動並不能建立持久的適應與個人間或階級間的諧和關係。因此每一武力革命，幾全有其反動。所有的科學的社會學者之一般結論，大抵均認革命爲產生合理的社會變遷，犧牲最大的方式。

突變說並不足以爲革命實現社會進化之理論之根據。社會科學上之推理不能用生物學的類比。即使生物進化以突變而進展，亦不足以表明社會進化必採此相似之途徑。反之，所有的證據適足以表明社會進化通常以學習的過程而實現。而此種過程大體是一步一步的進展。

黑格爾之辯證法亦並不足以爲社會進化突變說之有力的支柱。心理學者與社會學者尙無人能表明人類歷史

有任何辯證的過程。此種歷史解釋祇有強事實以就理論而已。

最後，俄國革命之趨於極端，正足以表明像馬克思的偏見的不完全的社會哲學之危險。時至今日，能見到黑格爾的、尼采的、與高秉魯的偏見的社會哲學對於社會之危險，而不能見到偏於經濟的社會哲學之同樣的危險，實在是對於社會學的智識不鉤之表現。馬克思之社會哲學，如就其結果而論，與尼采及高秉魯的偏見的社會哲學應有同樣的警戒，而馬克斯學說都繼續不斷的有人宣傳，以之爲唯一的使社會得救的方法。最近美國有若干青年的馬克思主義者，出版一刊物以研馬克思之社會哲學爲目標，認爲對於馬克思的社會哲學之注意，殊嫌不足。其實半世紀以來，經濟學者與社會學者之注意馬克思的理論，遠較西方之任何社會思想家爲多。如以爲對於馬克思之社會學的理论無圓滿之答覆，則是由於現時代受經濟的動機之支配太深，浸濡於階級鬭爭之說太深，受武力與暴力與戰爭之宣傳亦太深，於是馬克思之理論似乎合理。然而文明如其要能走上進步的道路，必須打開此種種理論，然而更重要的是打開引起此種理論之社會情勢。

結論——偏見的社會哲學

著者對於此各派的偏見的社會哲學判斷或失之太苛。一切科學有確以偏見的理論而發展，然偏見的理论亦爲均衡的看法之一種障礙，因此實爲科學的真進步之障礙。著者不能不有如下之結論，即偏見的社會思想不特爲社會科學與社會哲學發展之障礙，亦爲近代階級之間、國家之間、民族之間，大部分的衝突鬭爭之泉源。偏於一面的社會哲學的確可以引起人們注意社會的失調；但就俄國德國與其他若干國家的情形而論，正爲合理的適應之不可阻止的障礙。

根本上，各派偏見的社會哲學，還是由於認識不足，而人心又易於接受簡單的社會理論。斯摩爾教授，評論此各派的片面的思想家，曾提出五點來，吾人對此五點均極贊同（見所著社會學通論第四第五兩章）。（一）則以知淺少量之智識，作普遍的包羅一切之社會的理論。（二）則從哲學的假定，創造人類社會生活之一般原

理，不從事實上建立理論。(三)則對於人類社會生活之複雜性，見解極其粗率。(四)則需要一種方法較優於各派偏見的社會思想家之方法。(五)則此各派偏見的社會思想家之貢獻，在使社會科學見到一般複雜之問題，即使社會科學發見此偏見的社會思想家所注重之各因素於何種實際，如何方式，若何成分在人類生活中發生作用。

如謂社會學家已完全避免此片面主義與偏見的思想之缺點，殊為不智。若干所謂社會學者，其見解之偏頗與吾人用以說明偏見的思想家正復相類。至今社會學者仍未能擺脫祇看實在一面的傾向。惟社會運動之發生，即係對於社會生活持一偏之見者之一種反抗，尤其是對於經濟學及其他社會科學之主張「局部主義」者之反抗。社會學運動亦亟欲求一圓滿的科學方法以研究社會之問題。有時社會學家以為物理科學之方法足以研究社會的問題，然一般的說，此則殊不盡然。社會學界提出之社會調查與研究，盡量符合科學方法之規律者較於他學問為多。有時對於種種研究計劃或未必同意，社會學者亦尙未能達於完全成熟之地，歡迎任何發見真理之方法，任何了解社會實在之方法。然自二十世紀以來，社會科學在思想與研究上漸有比較成熟之徵象。故社會學的看法，對於人類社會之所有的過程與發展，求取一圓滿的認識之運動，值得微細的考究。此後之若干章即擬研究西方的社會運動，到一九〇〇年為止。

第三編 社會學的運動

第二十二章 聖西門——社會學之直接的前驅

從廣義說，自希臘哲學以來即有社會學的運動，然欲建立一科學的社會學之企圖則始於孔德。孔德的思想頗多得力於其教師聖西門 (Jean-Baptiste Henri Comte Saint-Simon)。聖西門爲孔德與十八世紀法國哲學之連繫，因之，在社會思想史上極爲重要。

傳略

聖西門生於一七六〇年，家世爲一貴族，據云爲查理大帝之後。聖西門於享用豐侈中成長，然而他很早即反對貴族式的思想，與貴族階級之偏執。他的一生是對於任何狹窄的環境決定論加以否認。他的思想一部分或者是從導師得來。他的導師之中頗多科學界與文學界知名之士，特別是達倫貝 (D'Alembert)，——達倫貝爲康獨西之友。聖西門富於冒險前進的精神，曾到美國，又曾在華盛頓之下參與美國獨立戰爭。曾參加約克城之役，以戰鬪勇敢得獲獎章。回歐洲途中爲英國逮捕，直到革命將起始時回到法國。他參加革命運動。在自己的家鄉投票主張撤銷貴族的名號，沒收貴族的地產。然又不甚贊同以武力與政治的方法求取進步。因此並未直接參加革命。從事於被沒收的教會與貴族的土地之投機買賣，獲利頗豐。亦漸知自己的缺欠與教育不夠。似又以報名入大學爲恥。於是一七三八年，聖西門已三十八歲，在巴黎大學附近之拉丁區居住。成立一法國人所謂「沙龍」，歡迎巴黎大學及其他有名學校之教授。即從教授們的討論之中求取新智識。所得的智識當然是零碎

的斷片的。聖西門頗富於創造能力，於是即從他所認為圓滿的科學智識上，提出種種假說來。彼時，惟物論已漸流行，聖西門於是欲將一切智識歸入物理學之基本原則。一八〇八年出版一書定名為十九世紀科學工作導論。一八一三年出版其人學述略。一八一四年著萬有引力論。彼時頗多主張將科學的一切則律歸於一種力的運用——引力；聖西門一時對此思想極感興趣，不久即放棄此義。一八一六年推翻拿破崙之後；聖西門著歐洲社會之改造一書。一八一七年出版工業一書，其主要的社會主義的思想均載此書。同時聖西門家資幾盡，一八一六年之後，招集若干生徒，教學以資生活。一八一八年青年的孔德來學。孔德為聖西門之學生與祕書者前後六年，雙方旋發生意見，終身亦未和好。聖西門最後一書新基督教，係於一八二五年出版。聖西門即於是年去世。一般均認新基督教為聖西門之最大的著作，對基督教社會主義及十九世紀之社會福音均為一種先見。

聖西門的方法

前面說過的話已足以指明聖西門之方法，並非經過切實訓練，其實是一種「票友」的作風。然而他不僅是在社會研究上提高物理科學的研究方法。他是最初主張社會應有全體的研究，認為一切社會現象都是互相連繫的，所以人類歷史亦有其一種統一。一般的說，他的立場為一元的唯物論。他自己名之為物理主義 (Physicalism)。他以為生理學之廣義，不但包括個人身心之了解，亦包括人類歷史之了解。歷史可謂為人類生理學之一作用。政治教育與宗教均應認為生理學之應用。一切科學均須用物理科學所用之觀察法、實驗法以及概括法，以求其確實或「實證」。想像須嚴格的安頓於觀察與實驗之下。然後社會科學始可與物理科學一樣，準確而可以預測（參閱 Enim 法國歷史哲學史三九五至四〇八頁；又進步之觀念二八二至二八九頁。）

聖西門的社會哲學

【社會發展之理論】聖西門以兩原則解釋社會的發展。第一是聯合原則之繼續的擴充，從最小的人類團體

到最後的團體，——人類本身。第二原則是智識之進步，從最簡單的文化到最高的文明，根據此兩原則，他假定人類社會經過各種型式，從最簡單最原始的到最近最進步的。從最低的野蠻人到最高的文明社會，以聯合的範圍與依智識的進步為依據有一套的社會的與文化的型式。聖西門又有第三原則以判斷社會的發展。他以為最低的社會，是強凌弱的社會；文明愈高，此種剝削之程度愈減輕。大體為奴隸制度，農奴制度與工資制度。工資為最後的一種剝削，必為合作所代替。

個人與社會之間，其發展有一種並行的趨勢。此一觀念在十八世紀極為普遍。聖西門頗欲完成此種並行論，尤其在思想方面。心靈在思想上以兩方法進行，一為分析，一為綜合。他以為社會亦是如此。有時，人類社會之流行的思想為分析的，所以也是批評的。有時又為綜合的，所以是建設的，亦即是「有機的」。聖西門以為人類歷史亦有「有機的」與「批評的」之別。例如希臘在蘇格拉底之前為有機的時代，旋即轉入批評的時代，自古代直到野蠻人之侵入。從查理曼到宗教革命，中古歐洲在一建設的或「有機的」時代。聖西門以為康獨西認為中代對於文明無貢獻或貢獻極少之說殊為錯誤。反之，中古為有機的，對於精神的與世間的之關係有極重大之貢獻。自宗教革命以來，歐洲又入於一批評的時代。聖西門或亦與康獨西意見相同，為又一有機的或建設的時代之開始。

凡此社會的發展亦有其智識的進步，此亦可表明社會發展與人心發展之間相依並進。聖西門之見解，以為個人之心靈最初以神學的或擬想的解釋為滿足。以人心之逐步發展，更重事實，於是漸成為「實證的」或科學的。文化的發展，正與此相同。一切科學均從一擬想的或神學的階段逐漸達到一事實的「實證的」或科學的階段。第一門達到此種境界之科學為數學，然而有天文學，然後有物理學化學。最後與人類社會有關之各門智識，亦必經過相類的發展。生理學——關於人類個人之科學——現已逐漸脫離其擬想的或神學的階段入於實證的或科學的階段。生理學對於政治、教育、工業、倫理、與宗教之應用亦必經此相同之發展，早晚必成為實證的或科學的。申言之，社會全體其組織亦必從一神學的或擬想的基礎之階段，漸進於一以實證的或科學的組織

之基礎之階段。宗教上更是如此。依聖西門之意，所謂宗教祇是科學採取一合於滿足最高的感情需要之方式。可見聖西門確已預先見到孔德之三階段說。聖西門亦與孔德相同，以此為社會進步之規律。

【社會與政治組織之理論】聖西門為社會主義創始人之一；其社會主義非常溫和，然馬克思派之社會主義者竟不認此為社會主義。聖西門反對以武力或暴力取得社會的改造。但他相信工業必須建立在合作的基礎之上，工業是文明的人類社會中的主要事業。政府的主要任務為協助工業之適當的發展。工業亦祇有在此種基礎之上，始能有適當之發展。政府應該協助工人階級，組織自由的合作團體以推進工業。必如此然後工人階級始能達到合宜的生活標準。遺產應該廢除，此為初步之作法。聖西門雖不相信人生而平等，然而他以為資本之遺傳為人類社會不平等之泉源。

基於此種理由，政府應操之於有用的或生產的階級之手。然不備以體力勞動者為限，應包括科學家、藝術家及工業家。非生產者（閒人）與破壞者（軍人）不應參加政府，故應撤其選舉權。然後可以有一新社會秩序。此新社會秩序之成立，由於承認生產事業之最高意義，由於有用的階級、科學家、藝術家、工業家之領導並控制政治。此種政府之組織，聖西門並無明確的主張。但他以為立法部分應有三院：一為發明院，由工程師與藝術家組成之；一為審議院，由數學家與物理學家組成之；一為執行院，由自由合作的組織的領袖組成之。發明院建議法律，審議院審查通過，執行院行使法律。

【倫理與宗教】欲明瞭聖西門之社會與政治學說系統，須明瞭其宗教與倫理。聖西門晚年出版其新基督教之著作，對於天主教與基督教新教均加攻擊，認為兩方面均忽略基督之基本教義。聖西門以為耶穌之基本教訓為人類應相愛如兄弟。人類社會固應建立在科學智識基礎之上，亦應以愛與同情為組織之依據。基督教神學已死，注重基督教的神學部分是一種錯誤。但人人應聯合起來保持基督教的倫理。在此一主張之下，「人人都應該為最窮苦而數量最多的階級努力以求其物質的，道德的與理性的發展。」換言之，應為勞動者努力。

此外更应注意之點，為此書出於一原來主張一種粗率的唯物一元論者之手。聖西門固有此著作而被認為基

基督教社會主義創始人之一；然而他亦是所謂社會福音前驅者之一。社會福音或基督教社會化運動，十九世紀末年在英語國家之人民中頗爲發展。惟此書之出版，在當時天主教與基督教新教均不甚贊同。

評論

聖西門的社會思想實在「稟友」意味過重，似不值得評論。然而我們必須承認他提出了許多思想種子，在十九世紀發榮滋長。我們不但在孔德的著作中又能見到他的思想，在十九世紀的若干其他思想家的著作中亦可以見到他的思想。惟聖西門的徒黨不免誤解曲解他的理論，使聖西門復生，恐亦不敢承認爲自己的主張。例如有的人主張共產主義與自由戀愛之說，因此聖西門與聖西門主義不能不有分別。總之，我們如其不能見到聖西門之爲近代社會思想學的一位前驅，尤其關於孔德的一部分主張是不能容忍的。

第二十三章 孔德——社會學之創立者

孔德爲社會思想史之中心人物，猶達爾文之爲生理學的思想之中心人物。或者有較孔德更偉大的人物，但現在尚未出現。孔德之於科學猶耶穌之於宗教——宗教之社會化。此並非謂耶穌前無古人，亦非謂孔德前無古人，更非謂孔德已經成功，將宗教世界移轉到他的見解，亦非謂孔德已將科學世界移轉到他的見解。卽在今日或者五位科學家之中卽有四人否認或反對科學生活化與社會化之觀念。然以孔德與耶穌之對比，至此爲止。耶穌之人格與其教訓完全和諧。其人格卽爲活的教訓，言行完全一致。孔德則理知上與道德上缺點不少。許多方面其爲人甚狹隘，在其他方面又是一脾氣不好之人。此人與其著作思想必須分開。對於若干思想家均須有此區別。然而了解一人之思想總不能完全脫離其性格或者其個人經驗。因此對於孔德之一生，應有較詳之敘述。

傳略

孔德於一七九八年生於法國南部之Montpellier城。父母信天主教亦爲保王黨，對孔德之教育亦極注意此兩方面。孔德幼年卽有一種獨立精神與思想能力，是否由於遺傳抑由於環境？殊不易說。據說孔德十三歲時，卽深信共和之說，懷疑天主教義。就業於本地的高等學校，以精於數學著名。十六歲赴巴黎就學，準備爲工程師。孔德在校不特有獨立的精神，更有一種反抗的精神。對於某一教授頗有批評，曾聯合許多同學署名請求撤換，結果却是孔德與一部分學生均被開除。孔德先回到故鄉，回到家庭，然而又不愛家中的宗教的與保守的空氣。決定再到巴黎，謀獨立的出路，亦算相當的成功，以教導學生補習數學爲業。回巴黎兩年之後，參加聖西門的小集團。孔德與聖西門之會合於孔德之影響極大。聖西門爲一有獨到見地，富於提示能力，而不依軌

道之特出的思想家。孔德幾正相反，爲一謹慎縝密，有系統而又能綜合的受過訓練的科學的思想家。因之，能將所得於聖西門之觀念構成系統爲之綜合。聖西門不久即發現孔德之天才，領導他從事著作。孔德可以說從聖西門得到一種研究的指導與訓練。一八二二年孔德爲聖西門完成一重要的論文——改造社會所必需之科學工作，一八二四年聖西門用另一題目出版。此一論文幾完全包括後來孔德的思想。不幸兩人之間發生誤會。孔德指摘聖西門發表並採用他的見解並未提到自己。聖西門的答復——或者是正當的——則謂此種思想原來是從聖西門得來的。兩人可惜始終不曾和解。孔德於一八二四年離開聖西門，翌年聖西門即逝世。更可惜的，孔德終身不願意承認他得力於聖西門。一部分的理由或者是由於聖西門死後，聖西門派的人物名聲殊不甚好。同時孔德亦不贊成聖西門的社會主義。

孔德仍繼續以教授爲業，從學者不爲少，亦以此爲生。但一八二五年鑄成大錯，終身受累。他娶了一位地位遠較他爲低的婦人，事實上是巴黎已經登記的一個妓女。孔德與他結婚或者是希望改好她的生活。然此一婚姻白始即並不美滿。孔德的傳記的著者，均以此爲一大錯誤。他本想回到故鄉居住。但同他的夫人回到家中，家人相待極其漠淡。孔德與其夫人於數星期之後仍返巴黎。開始就全部科學之範圍擬有一種著作。孔德此時在巴黎思想界已有相當名譽，一八二六年開始一包括各種科學之講演，以數學開始以生物學與社會學結束。此講演頗引起若干名人之注意，漢保脫 (Alexander von Humboldt) 卽爲其中之一人。然於第二次講演之後，孔德卽患精神失常之症，達一年以上，曾欲投色因河自殺。

孔德精神失常之症，可有一簡單之解釋。爲預備講演，不得不放棄其大部分之教習工作，孔德夫婦之生活乃十分窘迫。據說孔德夫人曾向孔德提說，假如能與某一青年律師往來，家用可以不虞匱乏。孔德大怒之餘，有逐妻之事。而家庭方面孔德的父母亦幾與他斷絕關係，又加以與聖西門之衝突。遺傳上或原有精神病徵。因此種原因，精神上的衝突煩悶，使他精神上失其平衡。曾送入公立的瘋人醫院。孔德夫人之爲人如何姑置不論，但孔德病時，他確到醫院同孔德回家，盡心竭力，負看護之責，直到孔德病愈。孔德病時，孔德的母親曾

來看他，爲孔德夫婦正式在宗教上完成結婚禮節，以原來爲法律的尙非宗教的結婚也。

一八二九年孔德再繼續講演。講演之第一卷定名爲實證哲學，一八三〇年出版。此後繼續出版五卷，一八四二年最後一卷出版。孔德此時相當富裕。他的母校（指 École Polytechnique）聘孔德任數學導師，又兼任巴黎以外投考學生之審查員，此爲一八三三年。學校年薪爲五千佛郎，校外仍兼教學生亦得五千佛郎，約爲美金二千元，數目雖不大，購買力却較現在高出一倍有餘，生活頗可維持。

然此種情形未能長久繼續。孔德夫婦並無兒女，家庭中困難愈多。夫婦間不相融洽之情，亦日益顯著。孔德夫人未受教育，對於孔德工作無了解亦無同情。夫婦勃谿多次之後，一八四二年夫婦分居，據說孔德與其夫人即未再相見。但仍以其收入之半數送交其夫人。孔德向未請求離婚。孔德夫人一八七七年去世，後於孔德二十年。晚年以孔德夫人地位，法國政府與以小數額之養老金。

未幾，孔德又發生一不幸運之事件。孔德以審查員之地位，又與法國學校制度發生接觸。孔德毫無顧忌加以批評，又批評著名教授，結果一八四四年爲校中辭退，又失去一教習的職務，生活異常窘苦。於是致書彌爾（John Stuart Mill）陳述困苦之情。孔德彼時已頗得英國學人之注意，不僅爲彌爾一人。彌爾接得孔德來書，以歷史學者格魯特（Grote）之助力籌得兩萬佛郎，送致孔德爲繼續研究並出版之需。然五年之後，孔德之窮困如故。原來之款本爲一種贈金，孔德誤以爲養老金，請求英國友人繼續補助，結果雙方關係自不得不斷絕。

一八四四年孔德在一學生家中遇到一有思想的婦人，名德佛夫人（Madame Thérèse de Vane）已與其夫分居者。德佛夫人理智發展甚高，又富於同情心，不特能了解孔德之理想，亦能同情孔德之境遇。孔德從來未有此種經驗，有如此之婦人能取得其完全的敬仰愛慕與熱心。孔德此時已有四十七歲，在他確完全爲一種新經驗。孔德極愛德佛夫人。兩人均已婚，又均與夫若婦分居。雙方均不贊成離婚。雙方似均未作結婚之想，雙方關係可信其極爲純潔。德佛夫人於認識孔德後不到六個月，即患急性肺病。再過六個月即去世。假令德佛夫人不死，其結果如何，祇可供吾人之想像。此一經驗對於孔德人格有極大之影響，孔德自此始知有人類的同

情；又知祇有科學與理性尚不足以救世。救世亦必須有愛心。實證哲學之著作，在未遇到德佛夫人之前，代表其社會哲學之冷靜理知的方面。至此又著一四大卷之著作，定名為實證政治之系統——應用社會學之論著，係致獻於德佛夫人者。此書有一新的注重之點；冷峻的理智主義已代之以熱情的人道主義。此書於一八五一至一八五四年出版。

崇拜孔德者對於實證哲學與實證政治兩書之優劣頗有論評。科學界幾一致認前書為孔德的最偉大的著作；從純理智的眼光看，此書或確為孔德的最偉大的著作。惟後書則較為成熟，注重人性的各方面，糾正前書之若干錯誤。若僅以前書判斷孔德，未免不公。後書更能代表其完成的社會哲學及其人格之全部。更有進者，實證哲學為各門科學之哲學，而實證政治比較以社會哲學為範圍。孔德後來的定論，具見於一八四八年出版的實證主張概說及一八五六年出版之主觀的綜合（查段有實證政治一書，糾正實證哲學書中若干錯誤之語。試舉一例，如在實證哲學書中「宗教的」一辭，係指「神學的」一言，在實證政治書中，即加以改正。）

孔德晚年，朋友與學生都盡力幫助他，生活較為舒適。最後兩年專從事於人道教之推動與建立。此數年中孔德的朋友與批評家都承認此為神祕經驗之時期。一八五七年孔德患癆症逝世。

孔德思想之來源

吾人研究一綜合的思想家如孔德者，必須要認識他思想的主要來源。孔德之一生已於前段有所敘述，其影響當已極顯明，就孔德思想來源論，可以說本書以前所論過的社會思想家在十九世紀以前者，積極的或消極的都對於孔德的思想有影響。孔德以為其科學的社會哲學之建立祇有三位前驅，一為亞利士多德，一為孟德斯鳩，一為康獨西。其實孔德所得於前人者甚多，主要的有左列各派。

（一）第一為法國革命及其各派的學說。當孔德開始寫作之時，法皇已復辟，但人人人都知道此一反動是暫時的。要了解孔德，必須注意法國革命與布爾朋皇族復辟之背景。他是針對着一種危機用思想的。他以為祇有科

學的指導可以脫離危機求得進步。法國革命爲其思想之刺激，累積到他當時的科學智識爲其思想之材料。

(二) 孔德思想之又一來源爲十八世紀之法國哲學，尤其是百科全書派的哲學，此派哲學之心理學爲感覺主義的，其形上學爲唯物論的，其宗教態度爲存疑主義的。孔德與此種立場並不完全一致，但他在學生時代吸收此種哲學，一般的說，接受其根本的態度。尤其受康獨西的影響，此點孔德自己亦承認，修正康氏之說亦不少。

(三) 孔德思想之另一來源爲反動派的神權論者，尤其是德美斯脫 (De Maistre) 與德朋拉特 (De Bonald)。此一點似乎很奇怪。此派思想家均爲天主教徒的學者，以中代爲一有機的時代，對一切社會問題有最好的解決。孔德在聖西門影響之下，研究他們的著作，頗受影響。孔德與聖西門相同，採取其國家之外須有與國家平行之神的權力。

(四) 孔德思想之又一來源爲社會主義之風潮，尤其是聖西門。孔德與初期的法國社會主義者，頗有關係；企圖一方面有社會的科學，一方面有科學的社會生活。在某種限度之下，孔德的態度爲對此派之反動；然而他根本上是一集體主義者，他要在社會裏建立集體的制裁，要此種制裁有科學的基礎。

或者我們應該提到孔德所謂「頭腦的衛生」，此種作法對孔德不無消極的影響。所謂「頭腦的衛生」是孔德晚年不讀其他社會思想家的著作。其結果孔德的思想，在科學方面與哲學方面，即在當時，亦不見得能趕上時代。

孔德之科學方法

孔德對於社會學之成立，其最大的貢獻在方法。實證哲學根本上是一科學的哲學，大體是方法的討論。孔德以爲科學根本上是「常識的有方法的擴充到人類理智所能到的一切科目」。孔德自己雖未必恪守此簡單的科學觀，然確爲其關於思想與研究之方法論之基礎。可以說孔德領導社會學的一般方向是對的。申言之，一般的方向是正確的，細節上亦不免有缺憾。孔德亦有錯誤，然社會科學上之科學方法確因孔德而較前進步。

從消極積極兩方面討論其對於科學方法之貢獻。先從消極方面說：

(一) 孔德忽略並看輕邏輯。他對於物理科學有研究，以通常所謂邏輯對此無甚用處。物理科學之主要方法是以測量與數理的分析證驗其結論。孔德自己精於數學，以為數學是一切科學的邏輯或基本的推理方法。物理科學既以數學為充足的標準化的規律，社會科學亦當如此。孔德自己的社會思想並未嚴守此種立場，有時不得不用質的推理。尤其是解釋歷史現象時（孔德以此為了解人類社會現象最主要的部分），更無他法。

(二) 孔德與十八世紀的哲學家意見相同，以為能認知者祇現象或感官印象，我們不能認知現象背後之任何事體。此種「現象說」必引入哲學上的懷疑說，以至於否認一切形上學的思想的準確性。引入孔德對於科學上應用假設之極嚴格的限制。例如孔德否認我們能知道因果。反對物理學上用以太的假設，反對生物學上用變種的假設。以此種假設在科學範圍之外，科學必須嚴格的以證驗的知識為限制；易言之，須為感官所證驗者，非為邏輯的推理的證驗。

(三) 孔德否認內省或自省之科學價值。他說，內省不能供給可證驗的科學知識。因此孔德有時被認為行為派心理學之創始人之一。惟孔德亦未能恪守此見解。彼固常申訴於人類本性，在實證政治一書中，主觀方法與客觀方法已有同等的準確性矣。

茲再就孔德在積極方面對於社會科學中科學方法之貢獻，申述如左。

(一) 孔德使社會科學與社會哲學擺脫過分的懸想與空論。一部分的做法，即是前段所說的孔德所否認之各點；更要緊的是他力主假設必須隸屬於現實的經驗事實。換言之，他見到同時學人，尤其是德國的觀念論者，所用的先驗的思辯方法之限制。孔德不否認假設在科學上的價值，但力持假設必須受觀察所及之事實之限制。

(二) 孔德以為社會科學之建立，大體上應以歸納方法為主。觀察為一切科學之基礎，科學愈向事實之途，想像即愈受觀察之限制。然並非說用不着想像，或科學應成爲祇是事實的。孔德運用理論之經驗主義與科學精

神是不融洽的。孔德自己亦承認觀察現象須有理論指導，而現象之理解須有合宜的理論。

(三) 孔德以為在有限制的範圍之內，實驗的方法，可應用於社會科學。

我們要記得有兩種實驗，直接的與間接的。就此方法之哲學的性質論，對於所研究的現象的情境，並不一定要有人為的準備，然學術界中則有此錯誤的認識。不論其所研究之對象為自然的或假擬的，祇要對於現象之通常途徑有確定的干涉的路數，即是實驗。祇須各方面因素皆為已知，此改變之自然的性質，無礙於其科學的價值。社會學可以有實驗之意義如此。

現在或者可以說，此間接的實驗祇是歷史觀察之一部分。

(四) 孔德頗注意比較法在社會學上之價值。此一方法在生物學上，極有成果。可知在社會學亦必極有貢獻。即以人類社會與下等動物之社會情態相比較，亦不應有所忌諱。而同時存在之不同的人類社會，自福禽族之野蠻人到西歐的最進步的民族，如用謹慎精細的比較，可以得到最有科學價值之結果。惟孔德與斯賓塞不同，並不以比較法為惟一之方法。

(五) 社會科學上之觀察，其主要的與最後的方法為歷史法。孔德以此歷史法為比較法對於人類各階段間之應用。此為方法上社會科學與生物學澈底有區別之點，因祇人類有語言與歷史也。孔德以為人類之實證的研究似祇為一人類自然史之延長；但如能推溯及於人類各年代間之相互影響，則所完成之一種科學與人類以下之動物之自然歷史頗不相同。盡量採用歷史方法之結果，社會學必須取得一種哲學的意味。不用此種方法即不能構成社會學。孔德的結論謂社會學為首要的社會科學，而歷史則為其主要的方法。

(六) 數學方法與測量方法在社會科學上應盡量採用（原注，但孔德在前書第四章說：「至於應用數字與數學定律於社會學的問題之一點，假令此一方法對於生物學不適用，則在社會學上更不適用。」）孔德起初以為統計方法對於社會學必有極有價值之結果。後來對此從統計的路向研究社會問題的方法亦甚懷疑。

(七) 孔德主張社會學，就其本質論，應連繫並運用各門基本科學之妥當確實的結果。社會學雖與其他科學

相同，根本是歸納的，然而要利用其他科學之結果。可見孔德以爲演繹法在社會科學上亦有其地位。他尤其相信生物學上用演繹方法必有有價值的結果；起先他以爲從心理學上之演繹或無甚用處。事實上孔德始初不認心理學爲社會學基礎之獨立的科學，不相信心理學的分析的方法，但在實證哲學一書中，亦多少採用心理學的方法。推原其故，由於當時之心理學祇用以擁護德國唯心論及庫仁一派之先驗論的哲學。孔德晚年著實證政治一書時，復主張社會學必須以真正的心理科學爲根據，亦充分運用心理學的演繹。

(八)孔德欲以證解爲社會學之方法（與其他科學相類）。社會學中之證解應以演繹考核歸納。例如，歷史上某一由歸納而得之知識，可以吾人對於人類本性之知識審核之。假如人類歷史之結論如此，而吾人對於人性之知識其結論亦相同，依孔德之意，此卽爲一證解。孔德於證解其三階段定律時，謂追溯其歷史，愈見其爲擬人的或神話的看法；而研究兒童亦有相同之傾向。此卽爲三階段定律之證解。

此種證解方法在社會科學上是否正確固不論，於提出此種證解方法，確盡量採用邏輯及以心理爲根據之演繹。此或卽爲社會科學上所能有之證解（或表證）；孔德以爲科學的證解須同時注重歸納與演繹之見地，確爲孔德之貢獻。

【評論】孔德對於社會科學上之科學方法之見解，可以有各種方面的批評。第一點，孔德形式上遵從休謨及十八世紀法國哲學家建立之正統的科學標準，而實際上殊不能恪守此種方法的正統。至少今日已不能承認以孔德的「現象主義」爲一切健全的科學方法的根據。即物理科學亦已超過此種見解。在某一意義之下，一切科學之工作，其目的在研究現象背後之真實。孔德對於性質的推理，對於形上的思辯，以及對於精細的內省之消極的態度，已與今日最健全的科學方法異致。但社會科學須以經驗的事實之歸納爲根據，須特別看重歷史方法，以及社會科學必須綜合一切科學之主張，則確與現在最健全之社會思想完全一致。好斯教授認孔德，謂「孔德的以觀察與實驗爲根據，而不以空想爲根據之實證科學之說取得甚高之地位。其過分的與不幸的地位或適足爲科學上正當的運用有訓練的想像之阻礙，亦未可知。」此一批評，可爲批評孔德的科學方法論之一種總

結。

孔德之社會哲學

孔德分社會學爲兩部分：一部爲社會靜學，一部爲社會動學。社會靜學所以研究社會制度各方面相互影響之則律。此當爲社會科學之發端，而並非最重要之部分。社會學之重要部分爲社會動學。孔德與社會動學之定義，爲人類社會自然的進步與發展之理論。可知社會動學爲一歷史科學，足以取以往之理論的歷史哲學而代之。然分社會學爲兩部分之說，並非分社會學爲兩門科學。社會靜學或社會橫斷面之研究，爲最基本之社會學的研究法，然必須研究社會發展之結果，始能了解社會秩序。要了解社會問題，必須有動的或歷史的研究法。

社會動學

社會動學爲了解社會之樞紐，孔德以爲社會動學是人類社會發展之理論。孔德並不討論社會起原之問題，依孔德之意，一切關於起原之問題非科學範圍之所及。他承認動物社會之存在，亦承認以人類社會與動物結合之比較研究。但不承認從動物結合演變到人類社會之妥確性。拉馬克種種變易之說，未經證明亦不能證明。因此，不欲從動物結合引到人類社會。然人類社會之中，其發展有繼續的階段。爲研究方法之便利，假設人類爲一易討論人類社會繼續發展各方面。然人類社會之一般運動並非爲一直線的，而受種族氣候與政治行動，尤其是政治的錯誤之影響。如其不問此種種變動，孔德認爲人類社會爲一繼續的發展，受一般則律之支配。孔德並不懷疑進步。與十八世紀的思想家相同有一種一般的樂觀傾向。孔德說：

我以為進步與其所從來之發展一致，無可懷疑。然必須承認進步（與發展之本身一致）受一般的與特殊的限制，此種限制，科學可與以敘說。無限制的圓滿之說殊不能成立。……改進人類生存之條件，或以科學

與術藝之進步而增加人對於其環境之行動，繼續的改良其風俗習慣；或逐漸改良社會的組織。此點亦毋庸多說。

但什麼是支配人類發展以及人類進步之定律？孔德以為必須於人與其他動物之不同處求之，亦無人懷疑此為人類智慧最高之發展。人類社會發展之定律，即為人類發展之定律。孔德以為人類智慧之發展有三個階段。此即為一定律。孔德說此智識發展之定律以為我們的每一主要的見解，每一門智識都經歷三層理論的階段：神學的或虛擬的；形上的或抽象的；科學的或實證的。依孔德之見解，人類歷史其本質上即為人類心靈之成長，故社會學之主要定律，必為人類的智慧發展之定律。分析到最後，抽象的觀念為人類社會行為之決定的因素。可見孔德與馬克斯之見解正相反。然而却不能以孔德的社會哲學為又一派理想主義的與理知主義的系統。孔德的社會哲學所包甚廣，顧及人類的全心靈、宗教、道德、政府、工業、乃至於情感之發展，並及於理知的概念。此各方面之發展為有機的全體，惟以人類理知的概念為中心耳。

(一)三階段之定律 此為人類智慧發展之定律，不特應用於民族之發展，亦應用於個人之發展。每一部門的知識其基本概念必繼續的經過理論的三階段：即神學的或虛擬的；形上的或抽象的；科學的或實證的；每一階段亦有其小階段。例如神學階段有其三個小階段：拜物教、多神教與一神教。孔德用拜物教一名敘述最完全的擬人的看法。此為野蠻人與兒童的看法，以為萬事萬物都有精靈或意志——亦可以說都有神靈，一切都以某一有知識的意志之影響或行動解釋之。此即研究宗教進化學者所謂萬物有靈之說。在人類歷史上，常表現於所謂野蠻時期，人的生活與動物相差不多，其思想亦與兒童相彷彿。一切都以虛擬解說之。

繼拜物教而起者為多神教。其產生為想像之結果，欲減少支配自然勢力的精靈的數目。例如不要一枝草一棵樹都是一個精靈，而是草有草之神，樹有樹之神。每一神管理一類事物，多神教尤足以表現歷史上所謂半開化時期。

此種抽離之結果必為歸於一神。自然中活動的一切知慧意志都歸納為一。於是有一神教。以為一個人格神

即可以解說宇宙中所發生的一切。一神教之思想發生，神學或擬人的想法即告一段落。一神教為原始的萬物有靈論之最後階段。

形上階段或形上的思路，其發展亦為抽離原則之應用。擬人的看法，實際上逐漸不生效驗，人類心靈只得把握抽象的原則。以抽象的原則解說一切。孔德所謂形上學的階段，指人類思想越過現象達到某種原則，例如心與物，抽象地用來解說具體的現象，此為一過渡階段。依孔德之說，此種以抽象的邏輯的原則為解釋根據之解釋，其實不能有所解釋。辯證的論斷誤認為實證的知識。

最後人類思想達到一實證的、事實的、或科學的看法。在此實證的或科學的階段，不復以抽象的原則或人格的意志解釋現象。祇是理出現象之先後次序與安排；不再勉強追索現象背後之真實，放棄此一觀念，質直的說於此先後秩序與安排條理之外，我們不能有所了解。此先後秩序與安排條理加以概括，即為自然定律。正如神學的自然解釋是無限度的向過去伸展，實證的或科學的看法却是限度的向未來延長。此實證的或科學的對現象的看法對所謂現象以外或以後的一切持一種存疑的態度，在神學的與形上學的階段，有其相當的特殊社會典制與一切的社會發展；在實證的或科學的階段，亦有其相當的以科學知識為根據的典制與一般的科學的社會發展。

此人類思想智慧發展之定律無疑的為孔德社會哲學之基本定律。孔德於此定律中似已超過其所宣稱的實證科學的範圍。然孔德自以為並未越出人類經驗的事實。愈追溯歷史，愈見到擬人的或神話的想法。因此，可以斷定愈研究歷史初期，此種看法愈增加。觀察兒童幼年，結論亦如此。孔德並以為此三階段定律之證解不但為歸納的亦為演繹的。

【評論】對於孔德三階段定律之最好的心理的批評，或即為霍布浩斯之評論。霍布浩斯說，兒童與野蠻人似乎真是容易接受「虛擬」的解釋。於此心理發展之階段中，以未經批評之知識為根據，意見與判斷是虛擬的。旋即以辯證一類的論證，討論此種種虛擬的意見，於是以此種批評成立若干抽象原則為解釋之用。後此，

假如心靈繼續成長漸以經驗糾正概念，於是經驗事實之連繫與理解成爲人類智慧之最後的方法。佛林脫教授另有一種批評亦有見地（見所著法國歷史哲學史六一頁）。佛林脫之意謂孔德對於人類心理認識錯誤——誤以三種對於實在的看法爲心理發展之連續的三個階段，人心始終未放棄神學的或萬物有靈的自然觀；亦並未放棄透過現象探索基本原則之企圖，惟事實的科學的想法，在實際生活裏最有結果，所以更多採用此種想法。依佛林脫教授之意，人決不能完全脫離神學的與形上學的看法，或者更能多採用事實的與科學的想法。可見孔德事實上以爲一般的社會發展與人類的典制，必更受科學知識之影響之說是正確的。孔德的定律並非謂宗教的與哲學的看法必定沒落，使宗教與哲學必更爲科學的。換言之，必更以經過證驗之知識與經驗的事實爲基礎。

(二)各門科學先後次序之定律 各門科學並非同時一律進入科學的或實證的階段。同一個人，對於物渾現象採科學的想法，而對社會現象採神學的想法。此則由於各門科學複雜之程度不同，可見人類知識有其次序。此次序之由來在各門科學之互相依傍，此種依傍是從所對的現象發生。故人類知識有其必然的次序，以科學研究之依據與此種種研究之單純性質而定。易言之，以其所對之現象之普遍性而定。各門科學進於科學的階段，其次序以其概念之單純性與普遍性爲準，或以其複雜之程度之次序爲斷。愈複雜於科學的階段愈後。用孔德的話說「吾人之概念達於實證的或科學的階段之次序，以其相互間之依賴爲斷，申言之，即爲普遍性之減低與複雜性之增加。」此即孔德各門科學次序之定律。依此定律，第一門成爲真正科學的或實證的科學爲數學，數學所研究的爲數與積與量一類之單純而普遍的現象。數學爲第一門成爲真正科學之學科，以其爲最初的實證科學，已成爲其他科學之標準的學科。其次爲天文學或天體物理，研究比較單純的天體運行的現象。其次爲物體的物理。又其次爲化學，爲原子的物理，最後爲社會學或社會物理。此不特爲若干主要的抽象的一般的科學之依賴性之次序（即後者以前者爲依據），亦爲進於實證的或科學的階段之次序。神學的與形上學的思想祇是逐漸的排出各門較爲複雜之學科，如生物學與社會學；此種學科之定律，最不易得到實證的事實之測斷。生物學現已達於實證的階段。社會學亦必可達於此一階段。

孔德在實證哲學上說，凡此種種科學之現象均爲「同性質的」，祇是複雜之程度不同。因之心理學無特別之地位，個人心理學爲生理學之一部，一種頭腦的物理。社會心理學乃研究人生關係及人類集團行爲者，認爲社會學之一部。但在實證哲學上，孔德以心理科學重要，亦另與以地位。心理學爲介於生物學與社會學之間的相當獨立之科學。在實證哲學上孔德雖以爲一切具體的科學，未嘗不可以認爲物理之部分，但原則上他不贊同納較高的科學居較低的科學疇範之中。在實證哲學上更進而承認社會學之外，另有一道德標準之學或倫理學，惟孔德亦以此一學科與其他學科並非在同一秩序之內。

【評論】假令僅以孔德所主張之科學的先後秩序爲說明各門主要的一般科學之連帶關係，或其相互依賴之自然秩序，則無可反對。孔德並不以此爲一切科學之分類，祇是說明各門主要的一般的科學之連帶的秩序。各門科學如其能連繫起來，比較複雜的科學必定要依傍比較單純的科學。即使不承認孔德早年以研究所對的現象爲同性質的見解，此一點仍是準確的。但如以孔德之科學秩序爲一普遍的物理學，以複雜程度之增加爲區別之分類，則不啻成爲一形上學之系統。孔德在實證哲學上並未明顯的避免此一危險。但在實證政治上則竭力駁辯此一觀念，可見孔德之成熟的思想並不受此批評。很明顯的，孔德之意，既非以此爲各門科學之完全的分類，亦非爲各門知識間之關係之一形上學說，祇是各門科學達於實證階段之次序，及其逐漸達到此境界之邏輯的理由。

(三)實際活動之連繫之定律 孔德深信神學的思路與武力主義有自然的連繫。此武斷的擬人的想法，引入於以武力爲解決一切問題之辦法。戰勝攻取法原始社會相互關係之目的。此種原始社會中之工藝，祇爲必須品之生產並爲維持戰爭之助。攻城掠地與一社羣之征服另一社羣，其自然的結果，在神學的階段必爲各方式的奴隸。此一時代之政府幾必爲神權的，因而亦是專制的。孔德以爲此一階段之社會爲戰爭而組織，大體相當於侵略戰爭，此一時代之一切人類的組織制度與關係，均爲此一事實決定。

形上學的階段則已漸有改進。形上學階段之特徵爲抽象，於是法律的原則成爲社會組織與人類關係之基

礎。自由有相當之發展。奴隸制度有改變，尤其是農奴之各種方式。工商業漸發達，不但維持武力主義，亦可以維持統治階級之享樂。孔德以爲此時期之特徵爲保衛的戰爭。仍信仰武力，但不以侵略爲主要的目標耳。

此重文法之形上學的階段，祇爲達於實證的或科學的階段之過渡。工商業成爲社會之主要活動，爲決定人生關係之主要元素。孔德以爲此爲實證科學發展之自然的結果。戰爭以科學與工業之發展必定消滅。孔德竟以拿破崙戰爭爲歐洲的最末次大戰。孔德認爲工商業之實際活動，有連合各國家之傾向。實證的科學的階段將導入一和平的時代。孔德說：

用我們能用的最高最真的標準——人性逐漸超過獸性——以工業的生活代替武力的生活已提高原始類型之社會人。實際事情理知之運用，在近代人的工業生活中，較之古代人之武力生活中，更爲顯著。工業的工作亦適於大多數人的平凡的理知，善於對付清楚具體而有範圍的問題，祇要相當的精神專注，可得一直接或或差不多的解答。……爲報酬其用心與努力即可得相當的舒適與獨立的生活。……每人的日常工作可認爲對人對己都有關係，所以亦必贊同一普遍的和平與好意，而軍人的生活則於最尊貴的忠誠之中亦鼓勵最險的情感（實證哲學第六卷第十一章）。

（四）情感連絡之定律 孔德主張人類祇有以情感而聯合。人類歷史中社會情緒逐漸擴充，大體與人類理知的概念之發展階段相類。與神學階級相當者，爲遠方的有限制的社會情緒與同情，以本鄉或市府爲範圍，到中期則社會情緒擴充到信仰基督教之區域。此期大體相當於形上學的階段。但在實證的或科學的階段，社會同情漸趨普遍。利他心與好意可擴充及於全體。孔德又以爲科學的心理態度，亦宜於好意之發展及社會同情之普及。

【評論】 孔性開始之時，原欲證明不變的自然法則支配人類社會的進化，批評家很可以說，孔德所謂之定律不過是粗率的概括的斷案，而此種斷案又未嘗不可懷疑。現代的社會科學家恐無人認此種斷案爲「定律」。對於三階說及科學秩序之說，前面已有評論。至其所謂實際活動之定律及社會情感發展之定律，更不易成立。

神學或擬人的想法與戰爭之傾向有何心理學上的連帶關係，大可懷疑。亦有可靠的歷史事實可以提出完全不同的。一種論點，例如，最原始的人，其思想或確為擬人的。但在最原始的社會權比較和平，至少不是好戰的。在形上學的階段，其特徵何以不是侵略戰爭而是自衛戰爭，理論上似說不通。一方面科學與工業發展，一方面和平與好意之間，有何心理的關係亦是疑問。近代科學最發展最工業化的國家常是最黷武的國家。物理科學不特未能阻止戰爭或且助長戰爭。工業發展的結果，其情形亦相似。惟社會科學之發展或有促進人類社會和平與好意之傾向。孔德或即是此意，但卻不會說得清楚。總之，我們可以希望孔德提出之社會進化定律之最後兩點或有部分的真理。

社會靜學

孔德以爲「社會靜學」爲人類社會之自然秩序之理論（叢書第六卷第五章）。在孔德之社會哲學中，社會靜學雖爲社會學之比較基本的方面，其地位卻非主要。其作用在研究社會系統中各部分之主動與反應。在社會動學中，以發展先後或社會演進之立場看人類社會，而社會靜學則以社會秩序之立場看人類社會。討論孔德之社會動學時，爲方便起見曾提出四點定律，今茲討論其社會靜學時，亦擬分爲四部分理論加以研究：即個人、家庭、社會、國家之四方面。

(一)個人之理論 孔德承認社會學必須有一個入本性之理論。惟孔德並不名之謂心理學。他的個人本性之理論表面上似有不貫之處。孔德有時以爲人性並非社會中不可分之元素。我們所知道的個人總是代表一集團的。如將社會賦予個人之一切——理知的、道德的、與社會的品性——除去，則祇餘一身體與其體力，我們所知道的個人爲其團體之產物，既爲社會之產物，即不能爲社會所以發展之單位。此一理論頗與洛克之人性論相類。但在其他地方孔德的個人觀又與此不同，認爲個人有其可以分辨的天賦的傾向與稟賦爲其生物的本性之所有。孔德此一理論係從高爾（Gal）引中而得。孔德雖不承認高爾功能定位之說，但頗主張其天賦傾向與稟賦

之一般理論。天賦傾向之外，孔德承認有所謂「本能」。本能之定義為決定傾向下之自發的衝動（前書第五卷第六章）。此與若干近代心理學者之定義頗為接近。孔德又以爲人較其他動物所具之本能數目爲多。此個人具有雜復的本能的天性之說，傑姆士亦特注重此點，惟傑姆士似未歸功於孔德。孔德將人的本能或天賦的衝動分爲兩大類：利己的與利他的。利他的本能遠較利己的本能爲疲弱。故人類社會之全部組織與教訓，應輔助利他的衝動之成長而抑制或制裁其利己的傾向。孔德又以爲「我們社會的愛心不如自愛之有力而堅定。孔德竭力主張情感方面之力量超過理知的功能。晚年主張尤力。孔德又以爲人所最需要的活動，正是他本方面最不宜的活動。人要不斷的運用智慧以制裁其自然衝動與情感，重視利他的社會情緒，裁抑利己的情緒。孔德又以爲人本性之不合於社會與文明之高尚的要求，可以教育及合理的社會安排加以改進。此點卻與洛克的心理學頗有不同。

（二）家庭理論 孔德以爲「家庭是真正的社會單位」。家庭是社會所以成長之單位，爲本能與自然情感可創造之一小團體，自身可以維持發展。家庭之於社會猶細胞之於有機體。婚姻爲兩性間以本能與自然情感所造成之自發的結合，通常都是一夫一妻的，人生之傾向固是如此。家庭既爲社會之最小單位，適足爲人們學習其同生活之環境，因此家庭爲最重要的發展人格的環境。家庭爲社會精神之基礎，可以溝通個人的自然的利己心與社會所需要的利他心。故家庭應使之穩定，否則必失卻其激發利他心與自我犧牲精神之力量。家庭之破壞，爲社會解組之朕兆。然婚姻亦與其他社會組織相類，在人類發展之中有其改變。此種改變應受科學知識之指導，不應爲勉強的衝動與情緒之表現。須盡量用種種方法維持家庭中養成利他心與自我犧牲之長處。因此孔德決不贊同離婚與再婚，此種辦法將自私自心引入家庭，使家庭生活缺少利他心。

孔德對於婦女的稟性，亦有其見解。他以爲在家庭之中男女各有其特殊的恆定的必須完成之任務。婦女情感特別發達，宜於爲妻爲母。一般的說，婦女同情心之自然表現較高於男子，而在理解與理性方面，女子則較男子爲弱。因此，婦女在家庭以至於社會上的任務，即在供給此同情與利他之元素，此爲男子所不及。在社會

方面女子高於男子，而在智識方面則男子高於女子，此一事實在家庭與社會之組織上要時時注意，不應忽視。

(三) 社會理論 依孔德之見家庭不是社會。社會為較大之單位，為多數相互依賴之家庭所組成。家庭之結合以自然本能情愛為基礎。社會則為一種以分工為基礎之合作。家庭之中，人數不多，分工不會十分顯著，但在任何較大的合作中有各種相互依賴，交相為用之任務或職業分工必較顯著。人類以其智慧，有其種種發明，分工於以可能，而此職能之專業化更引入合作與互賴。在此範圍之內，孔德承認社會的基礎是經濟的。人類社會之特徵為職能之交相為用或相互連繫。此種以分工而形成之連繫，在人類社會中，較之在身物體中更為密切。可見孔德亦接受一社會與一生物的生機體之類比。但孔德極謹慎，並未將此一類比，推得太遠。他以為大體上社會與生機體相似，但他很明顯的否認社會與一植物或一動物相比之意見。社會有機體之類比，在孔德思想中極有限制。

假令社會為一目標，大體一致的個人與家庭之一相互連繫，則在社會機體或社會之範圍若何？孔德以為除人類全體外無其限制。人類各部分之相互連繫必逐漸密切。人類全體之本身可認為一大生機體，不但在空間中如此，時間上亦如此。國家乃至於文明均為不完全的社會。所以，從此以分工為基礎之社會的相互連繫之概念，我們可以達到社會本身之最後的概念。社會是從人類的相互關係的見地下見到的人類全體。

我們可以用三句簡單的話總結孔德的社會理論。(一) 社會是以分工為基礎——不是以本能或自然情感——之一種相互連繫或合作。(二) 大體的說社會與一生機體相類似。(三) 社會以人類全體為範圍(參閱 Levy-Bruhl 著孔德之哲學第四卷第三章)。

(四) 國家理論與教會與國家之關係 孔德將國家與社會分辯甚清。他沒有霍布士與黑格爾的錯誤以國家即為社會。國家是一種特殊方式的聯合或社會組織，所以取得民族團體之統一。分工之說，孔德在一種意義下，認為是社會的基礎，但亦有使社會分裂之傾向。不同的任務與職業使個人與階級有不同的利益，以此而有分離之象。故必須有某種組織維持其全體的整個的觀念，維持其共同連繫之感情。此即國家之任務。故國家之第一

任務即爲維持政治團體中全體體的社會統一。政府爲一種社會的必要。凡社會團體均有建立政府以維持其統一之自然傾向（實證哲學第六卷第五章）。可知國家與政府爲人類社會中自然的發展。惟孔德之意，國家與政府之任務，主要在社會生活之物質的與在外的各方面，尤其是管理資產企業，以及一切與團體統一有關的生活之外的關係。可見孔德之意，可以保存私產與私人企業，但須受政府之指導與管理。除此之外，孔德頗有聖西門的社會主義之傾向。孔德自己說：

資本家以共同財富管理者之地位，必須對工資之分配，加以管理，婦女可以不必需要工資；對於知識的勞工，應有合理的報酬。資產之維持不應以個人之權利爲根據。……近代工業社會根本缺乏系統的道德。生產者與消費者之中尤其是僱主與工人之間，似乎人人都只顧及自己的利益。

孔德爲廢止近代企業之此種不道德的情況，頗主張由政府加以管理，其中亦包括分紅辦法，但最重要的是各階級都要有道德教育。他說：「工人階級之最重要的兩件事是教育的組織與努力的組織」。並且「普及教育不關其出生階級，在不引起無秩序的野心之下，必須使人人得到於他特性合宜的地位。」

一社會之中，與國家平行者，須有「一精神力量」，以照料公民之精神的與道德的福利。此一觀念孔德係從聖西門得來，從耶穌會派之神權說得來，此派以中代爲社會秩序之模範。此照料維護社會上道德與理知方面利益之精神力量，孔德名之謂「教會」。孔德的「教會」與歷史上任何宗教組織不同。他的教會是由科學家組成的，其任務爲訓練青年以服務社會，輔導教育，發展科學。假如要對孔德的教會有一準確的了解，可以之與近代國立大學相比，增加道德訓練的任務，使其工作普及全社會。此科學的教會工作，不但要訓練青年品格，陶鍊其正當信仰，更要進行研究，普及知識。國家對教師之思想自由，不宜干涉。國家對此有供給維持之責。孔德是要在每一國家中，形成一精神的力量，在知識與道德的指導上完全自由。

孔德的倫理學與宗教

要了解孔德的社會哲學不能不討論到他的倫理學與宗教。孔德相信道德是人類組織制度的根據，而道德又以信仰爲根據，因之倫理學在孔德的社會哲學中占有中心的地位。在實證政治上，倫理學實爲各門科學的「金字塔」的頂石。然孔德並未建立新的倫理學系統。他竭力要維持「基督教的倫理」，所謂基督教的倫理係指「基督的倫理的教訓」而言。他說，社會若欲不以自身之衝突而滅亡，則此倫理系統必爲人類社會所以生存之依據。科學應該維護此一倫理系統而保存之。孔德依照聖西門的見解，可以一句話總結他的倫理學，卽生活爲他人。他說「行動要從愛心出發」，又說「愛是我們的原則，秩序是基礎，進步是目的。」可見孔德完全贊同耶穌的愛的倫理。他的倫理觀根本是基督教的。個人的生活要能服務人類。然而此種倫理之神學的根據是一錯誤。科學界要爲此種倫理另謀一科學的基礎，使之脫離神學。以此種倫理實與人類福利有莫大之關係。於此有應注意者，孔德並非以快樂主義爲其倫理學說根據，而爲一普遍秩序與進步之倫理。其倫理理想之細節，依現代之眼光未免過於嚴肅。

孔德的宗教更足以表現其一般的社會哲學。此一主張吾人今日名之爲「人道主義」，孔德爲與其智識論連繫起見，名之爲實證主義。孔德的宗教定義爲：「生活各部分於其相互的自然關係之中得有秩序，而形成人生所特有的在個人方面與集團方面的完全的諧和狀態。」卽是宗教。孔德對於其所主張的新宗教，亦不能以此種寬泛之情狀爲滿足。於其會晤到德佛夫人之後，他的經驗使他知道社會改造不能單靠科學。要調節人們的心情，要人與人間的關係取得和諧。此人格的與社會的諧和之感，必須於情感中取得，尤其在愛的態度與情感之中。人類間的諧和與統一，是感情方面的事，不單是智識方面的事。

孔德知道此使感情情緒與生活取得諧和，與人類社會之種種關係取得諧和之工作爲已往的宗教的本務。德佛夫人死後，孔德開始建立「人道教」(Religion of Humanity)以科學爲基礎。孔德曾以許多時力否認神的概念與當時流行的神學的概念，可知孔德於此必有相當困難。他承認凡發展的宗教，必有三部分：一神的理論，一罪惡與超度的理論，一不死的理論。在宗教上此三方面如何與純粹的實證基礎調和？如何能安放在觀察得到

的現象的基礎之上？孔德以爲最高的實在是人道。故人道必定是一科學的實證的宗教之崇拜的對象——神。我們可以人道爲科學研究之對象，亦可以人道爲愛心，崇拜與服務之對象。故人道成爲「一相對的絕對」，此爲實證的科學的宗教，可能認知之惟一的絕對。我們一切利益均從人道得來，應爲我們敬愛崇拜之對象，我們應該崇拜人道中的最優良的部分。

孔德以爲個人並非永遠爲人道之一部分。此中有其選擇——其過自私與粗俗的生活者將淘汰。孔德的罪惡與得救的理論即以此爲根據。罪惡根本上爲自私。所謂得救即是使個人超脫罪惡或自私。孔德的相對的不死論亦從此立論。爲服務人類受護人類之一種不死。此種個人之成就，在人類的相對的不朽生活之中必繼續存在。雖無客觀的靈魂的不死，但服務他人的都可以得到主觀的不死。此爲吾人希求努力之不死，較之基督教會所教導之客觀的不死更有着落。此種希求努力之中，毫無自私的成分，死亡亦不可怕。死亡爲一種純化。生活中的罪惡受淘汰，生活中的優良部分以此種影響之不死而永存。死亡可認爲服務人類者之擺脫，他個人的生活可以結束，而其成績必永遠存在。

孔德晚年頗致力於爲人道的宗教製作一種合宜的儀文。此一方面或者以少說爲是。惟赫胥黎所謂「天主教滅去基督教」之說卻不甚可信。總之，孔德的宗教的實證論，於孔德身後流傳不廣。相信此種宗教者，在法國與英國有相當的組織，在南北美洲極少。然其影響則長存於近代的宗教的人文主義之中，惟近代的人文主義未必恪守孔德所主張的基督教的倫理。

評論

孔德之理論與其他開創學派者相同，亦有種種缺點。孔德雖主張社會學應成爲一實證的科學，然社會學在他手裏仍爲社會哲學，然社會學仍應感謝孔德，以孔德指明社會學必須採用歸納的科學方法。他起初主張的現象論與客觀論雖有錯誤，然不應忽視其對於建立社會學之科學方法之貢獻。現代的社會學者急於使社會學成爲

科學，對於孔德的社會動學與社會靜學或不甚注意；然孔德以人類歷史根本上爲人心（尤其是人類的智慧）發展之績業是正確的。孔德又以爲社會學與社會哲學須以比較簡單之各種準備科學所搜集之知識爲基礎，此點亦是正確的。我們亦未嘗不可以希望，孔德認爲科學之發展，最後可以和平的發展工業與廢止戰爭之說是正確的。此一結論如不成立，則一切社會科學之工作豈非皆成泡影！又歷史上社會同情之擴大與社會智慧之發展確相對的相依並進，此點亦可以贊同孔德之說，否則，人類前途殊爲黑暗！

就孔德的社會靜學而論，我們不得不承認個人在社會裏並非一最後的分子：個人人格大體爲團體文化之產物；此一理論並不否認個人有若干一般的遺傳的傾向。

近代的人很容易說社會的單位現在是個人，已不是家庭。然而假如古雷教授的以初級的集團（尤其是家庭）爲社會生活之本之說成立，則與孔德之說相似的一種以家庭爲社會單位之說，或又可成立。孔德以社會任務或職能之相互連繫爲社會的特徵，此種連繫又逐漸擴充，最終的社會與人類必相合一之理論，可爲社會哲學乃至於科學的社會學所不能避免之一種結論。孔德以國家之任務，在社會的連繫及物質利益之管理而教會之工作則應比較注重個人的與精神的方面之說，至少對於國家與教會之關係之問題，爲一種健全的理論的開端。

對於孔德的崇高可愛之人道的宗教亦有可以評論之點。此種「宗教」頗不合於多數民衆的口胃。然孔德以爲人類不可無宗教，科學之不能無假設的理論是正確的。孔德的宗教頗受人誤會，亦有許多不公平的評論。例如赫胥黎即說，他與其崇拜人道不如崇拜荒野中之猿猴。然而此種說法，完全誤會孔德之意見。孔德原是主張應該崇拜人道中之高尚尊貴的部分，從一嚴格的心理學的觀點上看，一切較高的倫理的宗教所崇拜者，總是此種美德。然而孔德即使以人類的最高貴的成分作爲實證主義之神，對於人性之了解卻極淺。開亞特 (Kilvanti) 曾說人不能自覺的有意的崇拜自己。宗教與科學一樣要求客觀性，在看法上要求全體性。人究竟是自然之一部分，如其要有生命的宗教，必須包括自然與人生。歷史上人總是崇拜自然的。將較高的人格社會價

值投入自然，或不見得有科學的根據，但一有生命的人道的宗教亦不得有此信仰。因此，神的觀念在人的宗教意識中總占有中心的地位，我們有理由可以相信人總是信神的。

第二十四章 法國學者對於孔德社會學之反響

繼孔德而起之社會學家，假如承認孔德爲社會學的前驅——以孔德之貢獻爲繼續進行之根基而不以之爲獨斷的理論——則社會學之發展或者更快。至少可使社會學更合於科學。然而事實上，即在法國，亦不能說對於孔德社會學之反響，祇是爲社會學得一更科學的基礎。反之宗教上的守舊派幾乎立刻否認孔德的社會學，以爲是「可惡的科學」，而社會主義者與革命派，又以爲孔德學說不過是要維持現存的社會秩序。此種反響一部分由於孔德自己之武斷與缺乏容量，因而引起重大的反響。而孔德之大量的結論不特使守舊派不安，即專門研究純粹科學者亦轉而採用其他的方法。今請以勒普萊、泰德、與涂爾幹三人之社會學說代表法國學人對於孔德社會學之反響。

勒普萊 (Frédéric Le Play)

【傳略】勒普萊一八〇六年生於一虔奉天主教之家庭。一八二五年入 *ecole poly technique* 治工程，一八二七年入礦科學校，一八三二年畢業。於此有可以指出之點，即若干初期的社會學者，均受工程師的訓練，大半均受過物質科學之訓練。勒普萊在學校時成績甚好。遊歷歐洲國家之後（包括俄國），一八四〇年應聘爲礦科學校之礦冶學教授。勒普萊以其遊歷見聞所及，工作上的經驗，以及政府中的工作，搜集許多歐洲各國工人生活的材料，尤其是礦工的生活。很早他就見到，要以工人家庭之細密的研究爲根據將社會科學安放在一種確定的歸納的基礎之上。一八五五年出版六大冊之巨著，定名爲歐洲工人，詳細的研究三十六個家庭。一八六四年發表法國的社會改良兩冊，大體爲前書之解說。此書頗爲法國所讚賞。於是勒普萊得到種種方面的地位與榮譽。一八六七年任法議會參議員。一八八一年復著一書，簡要的陳述其見解，定名爲人類的本組織。勒普萊

於一八八二年逝世。

勒普萊在社會學史上頗為重要。不但因為他是社會調查方法之創始人，又因為他最能代表天主教對於孔德社會哲學之反響。勒普萊以其對於自然科學之高深的造詣，以其深摯的宗教情感最能夠代表自然科學與天主教對於孔德的反響。

勒普萊頗多徒衆，在英語國家與法國均不少。英語國家的讀者，或者祇須提及 Patrick Geddis 與 Victor Branford 兩人。兩人都是想綜合孔德與勒普萊的見解的。

【科學方法】尋常總以為勒普萊是社會調查方法的創始人；他更是精細詳密的研究家庭團體之創始人。可以說十九世紀中，他是提倡要探索一種研究社會事實的具體方法，以此為用科學方法研究人類社會之基礎。贊成孔德以家庭為基本的社會單位之說，即以家庭生活之研究為具體的歸納的根據。勒普萊是個注重實際的人，他認為家庭收入與家庭預算為家庭生活乃至於一般社會生活之基本要素。家庭中的一般文化，道德與宗教不可忽略，但勒普萊認為家庭生活之中，經濟生活最為根本。於是他開始詳細的分析工人家庭之收入與支出。他雖則相信工作性質與家庭收入為了解生活與社會地位所必要，但他由各處旅行中見聞所及，知道地理環境亦與家庭生活有關，為工作及家庭的經濟組織之基礎。他所提出的方法是詳細的分析個別的家庭的收入支出與地理地位以及其宗教的道德的與社會的情況。他提出的研究家庭的預算計劃，至今仍為經濟學者所承認。

勒普萊的徒衆甚多，亦有不滿意於此單純的研究者。於是在德杜維 (de Tourville) 與德莫林 (Demolins) 一輩學者倡導之下，勒普萊的社會研究法，擴大為廣義的社會調查方法，仍以家庭為出發點。從家庭的位置出發研究其工作、財產、文化與宗教，擴大其研究方法，進而研究家庭所在的城市與國家，以至於其與國外社會的關係。此種社會狀況之橫斷的研究法，至今或尚未有較此更好的方法。在德莫林一派的手裏，家庭狀況，財產與工作之方式，與地理位置之連帶關係，亦有範圍較廣之研究。於是勒普萊一派的方法，事實上是地理狀況與社會狀況間之關係之研究。於是為現代的區域的社會學建立了相當的基礎。

勒普萊方法背後以及社會調查方法之中，另有一方法論的假定。假定社會學或社會科學不必要追索新的社會組織與社會進步的基本原則。基督教對此種種基本原則已有準備。勒普萊在法國的社會改良上有一段極可注意的話。他說：

自十戒啓示以來，又加以基督教之崇高的解釋，人心並未發見其他更有用的原則。國家之實行此原則者進步，背棄此原則者退化。……社會問題之解決不需要發明新原則。……無數的思想家分析人類的德性與罪惡，然不能出於摩西誠命與基督教義範圍之外，而有所增加。

可見勒普萊的態度幾與聖奧古斯丁的態度相同，以聖書啓示高出於任何人類智識。關於此點，前於討論奧古斯丁時已有所陳述，茲不復贅及。

【社會哲學】勒普萊的貢獻幾完全在方法方面。對於社會哲學之貢獻極小。直到現在，勒普萊一派的貢獻至少可以說是不多。例如，德莫林說地理上的移民的道路造成社會的與種族的類型。他又特別注重個別的家庭，此種家庭在英語國家中較爲普遍。勒普萊起初曾主張有相當改革的父權家庭於兒童及社會較爲有利。尤其反對不穩定的家庭，彼時此種情況已漸暴露，最好恢復父權家庭。與此一主張相類，勒普萊反對政府管理工業。此種管理最好由工人與經理人合作辦理。凡此種種，勒普萊的假定似乎是認爲基督教的道德理想其力量可以建立人類關係的正義，甚且可以在工業上造成合理的情況。蘇洛金教授說：「勒普萊不提倡階級仇恨而祈求階級團結；不主張無神論與唯物論，而提倡宗教；不提倡革命，而提倡改良；不主張利己，而提倡利人；不主張謀利，而倡導犧牲；不主張特權或權利，而主張多盡本分；不主張破壞現有制度；而主張逐漸的謹慎的改進。」

勒普萊一派的學者，對於社會情況之基本的解釋頗越過勒普萊自己的範圍。他們特別着重之一點爲地理情勢。若干關於地理的情勢與社會情況相關係之結論，頗有獨到的見解。但他們不曾說明此種連帶關係之說明，祇能以某一文化情境爲限。

【評論】對於勒普萊的具體歸納的社會研究方法之批評，即從勒普萊一派的自身發生。例如德露西野 (De Roussiers) 爲勒普萊派之一人，即認爲此種記錄式之方法「不能見社會之全，忽略重要的事實，一個精勤將事的學人可以精確的進行工作而不見到所觀察的地方貧窮或富足之根本原因。」此種批評亦可推及社會調查方法，乃至於區域的調查。即如美國數十年來估計有三萬以上的各種地方社會調查。在某一意義之下，均受勒普萊的歸納的社會研究之影響。然此大量之調查，對於社會科學研究有何貢獻，卻極難說。大部分固然是用來作地方改革計劃之參考，此自有其價值。亦有一部分祇是不能有獨創之見的研究生用來作取得學位的材料。又如美國人口局之材料以及各邦統計局之材料，對於社會科學之發展，亦未見得有特別的貢獻。然而我們必須承認此種具體的歸納的社會研究有其用處，對於將來的社會哲學與社會科學之發展，或者極有貢獻。

泰德 (Gabriel Tarde)

【傳略】泰德的著作又是對於孔德社會學之另一種反響。泰德生於一八四三年，在都魯斯 (Toulouse) 與巴黎肄習法律。二十六歲任本鄉一下級法庭中之推事；三十二歲任某一高級刑庭推事。任此職務達十八年。泰德任刑庭推事時，深以郎白洛梭 (Lombroso) 以生物的條件與力量解釋犯罪之理論爲一種錯誤。泰德深信犯罪根本上是由於社會的原因，生物學的原因，即使偶亦有其成分，究非根本的因素。泰德於一八八六年出版犯罪一書 *La Criminalité* 說明此義。一八九〇年又出版刑罰哲學一書，加以詳細說明。

無疑的，泰德的主要的社會學的觀念係從刑事審判官之經驗得來。他知道罪犯常是傳染與結合的結果。孔德的一類的社會哲學未免距實際太遠。然他的見解從與孔德同時最有趣味之一人得到相當的參證。此人爲古諾 (Augustin Comte)。泰德以古諾爲「一純化的、簡單的、與精細的孔德。」古諾以爲模倣創造個人的特徵，此爲古諾社會哲學之要點。美國學者白格脫 (W. Bageshot) *物理與政理*一書 (一八六九出版)，亦有相同的主張。但泰德對於此書，似無直接的關係。

泰德深信自己見解的準確，於是著書多種，闡明此義。第一種爲一八九〇出版之模彷彿律；一八九五年出版社會的邏輯；一八九七年出版論反對，一八九八年出版社會的規律。最後一小冊爲泰德全部社會學說之提要。一九〇〇年應聘爲法蘭西學院近代哲學教授，任職四年，一九〇四年逝世。

【科學方法】泰德以個人間之相互影響解釋社會現象。所以他對於每一社會問題之研究路數，是個人主義的，是從個人心理出發的。泰德不似孔德與後來的涂爾幹忽略個人心理，而以個人心理爲社會學基礎，更可以說他是以個人相互影響之心理爲社會學之全部。他的社會學本質上是一種社會心理學。因此，心理學家大體均贊同他的學說。傑姆士認爲模做律是天才的作品。鮑爾溫 (James Mark Baldwin) 以爲泰德對社會歷程之分析，足爲他自己的主張的參證，而發揮一派與泰德大同小異之見解。一時似乎孔德已得一種糾正，社會科學可以泰德的社會心理學爲一新的穩當的基礎。

我們雖不能說泰德有何精細的社會研究方法（例如勒普萊一派的主張），未嘗不可以說泰德「爲一社會哲學家，並非一精確的科學家」；然而他的思想背後確有多年具體的實際經驗爲根據。所以泰德頗風行一時，對於現代的社會思想仍有其影響。

泰德以爲一切真正的現象，其性質都是心理的，爲許多個人心靈間之相互影響。有此種相互影響即有社會，否則即無所謂社會。亦無所謂集合的本體之社會心靈。吾人在社會中之所見，祇是個人間的心理上的相互影響。其所取之方式爲重複或模做，適應或發明與反對。科學在本性上以重複爲範圍，現象不複雜，即不能加以觀察，即無從有概括的論斷。凡類似皆從重複來。凡物質界的類似均以週期的或擺動的運動而生，亦以此爲解釋。凡生物界的類似，均爲遺傳之結果。心理生活的類似，均由於習慣之重複。一切社會中的類似、風俗、習尚、同情、服從等等均由於各種形式的模做。社會學欲成爲科學，必須放棄籠統的解說，研究個人間細微的相互影響。泰德根據此點，認爲「一般的模做律之於社會學，猶之習慣律與遺傳律之於生物學，運動律之於物理學。」社會學者要在個人之間的相互影響的過程中求找材料，即使在兩個人之間的關係，一人對於其他一人仍

有其心理影響。換言之，要在個人相互間的心理過程上去探求社會學的材料。

泰德雖以模倣爲社會的相互影響過程之中心，然而他認爲人類社會中之所模倣，主要的爲要求與信仰，此爲社會生活背後的力量。可見泰德之所謂「模倣」，其意義較之「模倣的行動」範圍爲廣泛，亦不僅是一人抄襲其他一人之行動而已。在模倣律一書之第二版上，泰德說：「我所謂模倣，指心理上相互間的「攝影」之每一印象而言，有意的或無意的，主動的或被動的。」可見此模倣之概念相當寬泛。正如 Horse 教授所言，爲一社會學的概念之意義多，爲一心理學的概念之意義少。然而泰德却以此概念爲「社會的祕密之鑰」。申言之，泰德欲以「暗示與模倣」之過程解釋人類社會之一切變遷與運動。模倣是「基本的社會現象」，是根本的社會事實，爲社會現象之標準。泰德以爲「任何社會事實之不變的特徵，卽爲模倣。此一特徵亦以社會事實爲限。」

【社會哲學】由前所述，可見泰德看得極清楚，大部分人類社會之現象是從社會得來的，以社會「傳遞」的。換言之，泰德正在摸索着向一種文化的社會學說前進，然而始終未嘗說得清楚。社會的各方面的起原與初民的發明上研究，不在遺傳的或本能的反應。社會之發展由於種種的初民發明之傳播，不由於自然選擇。凡此傳播的一切過程均由「暗示與模倣」而實現。泰德說，「我們在人類團體中所見到的一切細微的心靈與意志的一切相互契合並非由於生物的遺傳，卻是由於「暗示與模倣」的過程，從一初民的一觀念或行動發端，傳到一個隣居，再傳出去，又傳出去。」泰德又籠統的說「你所說的任何一句話，沒有不可以追溯到是最荒石的說話的複現，現在雖是不自覺的，過去卻是自覺的有意的，惟以目前之情境而有特別的着重點。……卽所謂獨到之處，本身依舊是平凡之累積，過後仍歸於平凡。」

泰德因此都爲文化人類學者樹立其基礎。文化人類學者認爲文化發展完全靠發明之傳播，然而發明稀少；模倣卻很尋常。泰德與此派之人類學者相似，並未解釋原始的發明之起原。社會變動造端於發明，而發明之問題，卻爲心理學者之問題，而非社會學者之問題。惟泰德又以爲大部分的發明爲社會的原因之結果，尤其是不

同的模倣之間的調整與適應。發明大體是兩方面調和的模倣之聯合，而社會衝突為兩方面不同的模倣潮流互相抵觸之結果。

由此可見泰德的社會發展學說是很清楚的。社會的演化與生物演化不同，與生物的成長不同。可以梯子作譬，每級梯板猶如在發展過程中各階段的發明。所以偉大人物，對於社會有有價值的發明的天才，在了解人類社會發展的過程上，為不可少的因素。一般的說，社會發展為發明累積之結果，為此種種發明之傳播結果。凡發明均有以幾何進度傳播之趨勢，除非遇到阻礙，猶如投石於水，浪紋逐漸擴大，先慢後快，直到與其他波浪相觸為止。一種發明之模倣，從發端之中心起始，亦以幾何的進度流傳廣播。泰德亦承認種族的情狀，可以限制一種發明之傳播。於是又有社會發展之第二條則律，即「模倣以其社會的媒介而轉折」。第三條則律是模倣之進行，在地位權勢影響之下，從社會上尊貴的部分到社會上卑賤的部分。第四條則律是內心的模倣常在實際的行為的模倣之前。思想的風氣或潮流，其傳佈常在行動之前。

泰德以此為模倣之過程，不特發明（結果則為文明）資以傳播，亦為個人社會化與團體統一之過程。此過程可以受多種因素之制限而變更，使泰德相信他已經發見並且說明了模倣的主要規律，亦是社會發展與社會組織之主要規律。他甚且說「社會即是模倣」。人類團體中有種種模倣，——習慣的模倣，同情的模倣，教訓箴規之模倣，不自覺的模倣，以及有意的或理性的模倣。社會學之成為一純粹的科學，須放棄一般的籠統的現象之研究，而以構成種種社會現象之發端為根據，分析此種種現象，即種種過程即為行動，信仰與要求之重複，反對與適應。假令社會學能了解此各方面的模倣在人類社會中的作用，始可以得到進步，此進步又必為社會認為有益的社會型模倣之有計劃的合理的模倣。其結果則為演進的而非革命的進步。泰德相信演進的進步，將來可以使戰爭絕跡，即較為粗暴之競爭亦可以消除。他說：「競爭與戰爭相似，由小而大，從無數的極小的事情到不常見的極大的事情。」人類社會之發展由於模倣，模倣達於合理的階段，社會生活將因此而改善。

泰德代表個人的心理學的對孔德的反響。此種反響是可以想得到的，亦頗有作用可以將科學的社會學回頭來研究個人之間細微的社會的相互影響，從心理學上與以解釋。泰德所用模仿一名雖極其寬泛，未必為現代心理學者所採取，然而他的發明以模仿而傳播之觀念，對於文化人類學極有用處，可見他的見解不是沒有科學價值。又泰德認為要了解人類社會進步須注重觀念、信仰、欲望以及其他內心經驗之見解，對於社會學極關重要。惟泰德之分析過於簡單，過於機械。吾人似不能以「暗示與模仿」之過程充分解釋人類社會之文化發展。尤其不能圓滿解釋文化發展中新元素之出現。泰德之說，與其他的相互影響說相類，有偏於形式過於簡單之傾向，則不能完全解釋人類團體的行為。泰德雖主張社會學應以心理學為根據，而此心理基礎祇有一中心的相互影響之過程，他所提出的社會學說不免偏頗，幾與許多執一不變的思想家相似，主論祇顧到一面。

涂爾幹 (Emile Durkheim)

在涂爾幹教授的著作中與勒普萊及泰德比較，更足以代表法國純粹科學家對孔德社會哲學的反響，多種涂爾幹的著作，係在二十世紀出版，但為了解歐美社會哲學之現狀計，不能不注意到涂爾幹的影響。

涂爾幹於一八五八年，生於法國猶太人的家庭。他的猶太人的出身，對於社會學上在倫理學、政治學與宗教範圍內的價值判斷（例如孔德之所提出）的反響或亦不無關係。總之，他要將社會學造成一純粹科學，有確定的限制。他並且不要社會學是社會哲學。涂爾幹到一八九二年始在巴黎大學得博士學位。他的論文是社會分工論，於一八九三年出版。他對於社會學的特殊態度，直到一八九五年社會學方法論出版纔發表出來。此後又有兩種著名的著作表明他的方法。一為一八九七年出版之論自殺，一為一九一二年出版之宗教生活之基本方式。涂爾幹起初在博度大學任社會學與教育學教授。一九〇三年回到巴黎大學任教授，仍教授相同的科目。一九一

七年逝世。

【科學方法】涂爾幹想要社會學與自然科學一樣，用相同的方法。自然科學之成立在對於「物」有精細準確的觀察。凡能觀察的即是「物」，此爲涂爾幹對於「物」之界說。社會學要成爲科學，必須認社會現象爲「物」。他亦承認觀察此種社會的「物」，不能與物理科學家觀察現象同其準確。但可以極準確的觀察出發，取得經驗，加以推論。再則社會的與生物的與心理的之間有其極準確的界限。社會事實有其特徵，與心理的或生物的不同。其特徵有二：一爲「外在性」，一爲「限制性」。涂爾幹承認例如傳統、風俗與制度一類的社會事實，在一種意義下是心理的，但必外於任何個人。同時傳記風俗與制度之類，對於個人必有其壓力，控制與限制。可見「社會的」自有其範圍，不容與心理的或生物的相混。所以以個人心理學爲社會學的基礎是不對的。以生物學爲基礎，尤爲錯誤。社會現象之研究應認爲有特性的事實，自有其範圍。

通常有以涂爾幹爲繼承孔德之觀點者。涂爾幹忽視個人心理或自稱爲不必顧及個人心理，此與孔德相似。又涂爾幹從集團的現象出發，並非從個人的社會交互影響上出發，此點亦與孔德相似，但與泰德不同。涂爾幹與孔德相似之點到此爲止。無疑的涂爾幹所代表的是對於孔德社會哲學的反響，社非繼續孔德的觀點。

涂爾幹既不承認於個人心理學之中得到社會現象之解釋。於是主張以比較的歷史的與統計的方法精密的研究此種種現象。但他並未趨於極端的外表的行爲主義。所要研究的是人們的觀念、信仰、意見、態度與行動；簡單說，是人們的傳統風俗與制度。他說：社會學尙不能成爲社會現象之一科學。必須片段的研究此種現象，發表專題的科學的研究。涂爾幹承認社會現象，有其各方面，例如：家庭的、經濟的、政治的、道德的、藝術的與宗教之類。凡與此人類社會各方面有關之傳統與制度，都應該有專題方法的研究。涂爾幹與勒普萊相同，認爲在社會學成立之前，必須有長時間的精細忍耐的研究，得到社會事實的歸納的基礎，但不以勒普萊之以家庭生活與工作爲中心。涂爾幹的研究單位似乎是文化的集團，至少是供給類型不同的社會事實之集團。於此有應注意之一點，即涂爾幹與泰德不同，不從個人出發，而以社會的集團爲社會研究之中心。涂爾幹晚年，

對於社會學尚不足以對文明化的社會的現象加以價值判斷之意見，持之更堅。要維持純粹科學之觀點，不可與社會哲學相混。

【社會哲學】然而涂爾幹社會學思想之前提，使我們不得不談到他的社會哲學。他假定，正如個人心靈的感覺與知覺連結而成概念與個人的意象，個人的許多觀念亦連結而成他所謂「集合的意象」。此為社會團體中流行之觀念、意見、信仰或價值，——簡言之，是文化傳統。凡此仍是心理的，惟對於個人是客觀的。並非個人心靈之所創造，實構成個人心靈之內容。所以在一種意義之下，有一社會心靈，卻沒有社會頭腦。如研究此社會心之各方面，則不但可以解釋團體的行為，亦可以解釋構成此團體之多數的個人。涂爾幹解釋社會的或集團的心靈說：

一社會團體一般的分子所同具的情景與情緒之總和構成一確定的系統，有其自身的生命，此可名之謂集體的意識。並無一特殊的機構為其基礎，以其原為延佈及於社會全體者；然亦自有其特徵，使之成為各別的實在。不受個人所處的特殊情境之牽制；個人們過去了，而此集合的意識依舊存在。亦不以每一代的遞謝而變更。反之，卻連合了各代。此與個人意識不同，然祇有以個人而實現。

現代的社會學者或者要大聲呼喊說，「此即是文化的主觀的或心理方面的」，涂爾幹是向文化社會的方向摸索前進（其立場與泰德不同），但他始終不曾說清楚。假如我們代以團體的心理的或非物質的文化一類名辭，或可以了解他的社會心靈或團體心靈的理論。例如，涂爾幹說：

社會決不是一般常討論到的不合邏輯的或無邏輯的，不整飭的與虛幻的存在。反之，集合的意識是心理生活的最高的方式，因為他是意識之意識。在個人與局部的偶然事件之外之上，看到事物之恆久與重要方面，結晶而成為可以交通傳播的觀念……社會比個人看得遠，看得好。

索洛鏗教授以涂爾幹之偏重一社會心靈之實在，及社會現象之獨立性，批評涂爾幹有「社會學主義」之錯誤。此一批評根本上是正確的。因涂爾幹以為文化傳統或文化之心理方面不特可以支配一團體的行為，亦可以

支配團體中各分子間相互交通之語言文字與概念。換言之，涂爾幹之系統爲一社會決定論之系統，個人創造在此系統中幾全無地位。此點於宗教生活之基本方式一書表現極其清楚。涂爾幹並不從個人心靈解說宗教，以爲宗教完全是社會的產物。宗教的來源在團體本身的經驗。宗教概念祇是社會價值，例如神的概念爲人格化之象徵，而宗教之社會任務爲社會團體之創立與維持。因此，宗教在人類社會中有極大作用，爲一種聯合或保守的力量。可見涂爾幹對於宗教之淵源與理論，完全是社會學的。他說：「宗教生活爲全部集體生活之集中的表現……社會之觀念爲宗教之靈魂。所以，宗教力量是人的力量，道德的力量，……宗教不特不忽略實在的社會或變成爲抽象，實在其印象中，反應其各方面，即最粗俗最可厭的方面亦在其中。」

涂爾幹將他的社會決定論，更推到人心之一的概念如時空因果等概念。他以爲凡此皆是文化的產物，或社會的產物。他忽略了此種概念之發展亦有其個人的生物的元素與心理的元素。社會傳統究竟不能改變事物之本性與人心之本性。嚴格的說，兩者都不是社會的創造。

評論

涂爾幹極端的社會的實在論使他走入歧途。使他忽略了心理的個人，不知個人是文化的創造者與傳遞者。涂爾幹置團體與團體行爲於社會研究之中心，這是正確的；然而不曾注重心理學，這是錯誤的。涂爾幹以流行的社會觀念、信仰、意見與文化傳統爲「集合的意象」之說，對於此種種現象之科學的了解，是否有貢獻，亦未嘗不可懷疑。而他的客觀論卻有一種主觀的意味，幾近於神祕主義。他再而以通行的社會概念如時間與空間爲純粹的社會的產物，則未免近於荒謬，與科學的生物學與心理正相抵觸。最後一點，涂爾幹的極端崇拜自然科學的態度與方法，亦引他相信社會科學可以無須有價值判斷。此種科學或者可能；不過是不圓滿而無結果的，亦不是所需要的關於人類社會的知識。

我們不得不斷定孔德以後法國的學人對於社會哲學之成就，尙不如孔德之所企圖。他們要糾正孔德之點，

大半較孔德的錯誤更大。假如他們對孔德社會哲學的態度，雖是批評的而比較是建設的，則社會學之發展或者更快些。

第二十五章 斯賓塞 (Herbert Spencer)

十九世紀前半，英語國家中，缺少第一流的社會哲學家——其實自福開森以後即是如此。是何原因，殊難臆斷。或者當時的社會思想家幾完全注意於經濟之發展。英語國家的人民，尤其是英國，以工商的擴張與經濟學以相當的刺激。大部分英國人以經濟學為惟一的社會科學，亦為惟一可能的社會科學。在英語國家中祇有少數人受到大陸上不同思潮的影響。未嘗不可以說此種思潮之來源大體由於孔德著作之影響，而最足以代表此種思想者為斯賓塞之著作。亦未嘗不可以說十九世紀後半英語國家中社會學之流行幾全由於斯賓塞之著作。因此，社會哲學之傳播，斯賓塞之於英語國家，猶孔德之於法語國家。茲先述斯賓塞一生大事如下。

傳略

斯賓塞以一八二〇年生於英格蘭之德卑地方，為一獨子。從小多病，飲食不節；因此未入正式學校。他父親原是一位教師，教他讀書（他父親有相當極端的見解。他教斯賓塞時，專教他數學與物理科學。斯賓塞的叔父為一自由主義的教士，要送他到劍橋讀書。但斯賓塞的興趣在物理學，志願為工程師，而彼時劍橋對此一方面的能有的訓練較少。因此，斯賓塞始終未入大學。十七歲時，已有一條較早的英國鐵道擔任測量與其他工程工作。專辦土木工程師四年，多少參加此種工程師又十一年。在此時期中，與孔德相同，對於數學極為見長。但二十二歲時，對社會問題發生興趣。常在 Nonconformist 雜誌上發表社會與政治的論文。主張政府的權責應以警察行政及維持社會治安為限。二十八歲任經濟學者雜誌副編輯。此一刊物之社會與政治的主張與斯賓塞之見解相同。彼時有許多知識分子與經濟學者有往來，斯賓塞因此而認識伊利奧特 (George Eliot) 與他的丈夫魯一斯 (G. H. Lewes)。此二人者，不特贊成孔德的科學見解，亦頗贊同其宗教的實證論。此二人對於青年

的斯賓塞有極大的影響。一八五〇年斯賓塞發表其第一本著作社會靜學，此爲一關於國家之任務之論文，仍主張國家任務應以警察權及對外之國防爲限。此時斯賓塞已多寫作關於一切哲學及社會哲學之文字，在多種雜誌上投稿發表。例如，一八五二年發表一文，名發展之假設，中敘其演化論之一切理論。一八五五年出版心理學原理，頗有開拓新路之意。一方面維持舊的聯想派或感覺論的心理學，一方面卻要在新的演化的機械論的基礎上，發展新的心理學。此書出版，斯賓塞之名大著。在當時以拉馬克、瓦勒斯（Alfred Russel Wallace）、與達爾文之影響，演化之思想已爲人所注意；一八五七年，斯賓塞發表其著名的論文進步——其規律與原因，此文爲斯賓塞的演化理論的大意。

一八五九年達爾文物種原始出版。斯賓塞在此以前，早已見到必須特別努力，否則提出演化假設之大名，必歸於達爾文。所以在一八五八年已草擬一普遍的演化理論之大綱，提出一十巨冊之大著作之計劃，定名爲綜合哲學。第一冊於一八六二年出版，定名爲基本原理。其意指科學智識之基本原理而言，即物質、運動與力之三項。一八六四年生物學原理第一冊出版，一八六七年第二冊出版。一八七〇年至一八七二年增訂其心理學原理，改爲兩冊，列入綜合哲學之內，此時又出版社會學研究法（即社會學叢書——註），此爲研究社會學應採用之科學方法，此書實爲斯賓塞著作中最好之一書，然並不在綜合哲學（十大冊）之範圍內。至一八七六年始發表其社會學原理之第一冊，一八七九年與一八九六年第二、三兩冊始出版。在此時期中，斯賓塞有見於道德之崩壞已有朕兆，頗覺驚嘆，於是暫行擱置其社會學原理第三冊，而先從事於倫理學原理之著述。第一卷一八九二年出版，第二卷一八九三年出版。然後再從事於社會學第三卷之著述。一八九六年完成出版。至此而完成其十大冊之綜合哲學，亦有較爲簡短之著作，又指導助手編製出版八大圖冊，定名爲敘述的社會學。此種著作大部爲其助手之工作，他祇指導搜集材料與出版而已。此圖冊之目的在敘述世界上主要民族之風俗習慣與制度組織。斯賓塞於一八九〇三年逝世，年八十三歲。

斯賓塞終身獨身未娶，其實是一位退隱的哲學家。其社會思想之若干意見，或即由於其孤獨隱退之生活。

又斯賓塞一生大部分時間身體不健，收入又不確定。晚年始有款額較多之出版收入。然斯氏爲寫作事用款不少，以其著作，須請人筆錄也。而晚年來爲出版敘述的社會哲學用費尤多。就其健康狀況與收入之少，而寫作出版有如此成就者，真不多見。凡此種種情事，均可於其死後始出版之自傳中見之。

斯賓塞思想之淵源

一般的說，斯賓塞的思想淵源，爲在維多利亞朝中期之中產階級的英國人的思想。與當時之英國中產階級相同，完全採放任主義的個人主義。然而同樣重要的思想來源，實爲演化論的假設。大家或以爲達爾文爲斯賓塞思想之根源。然斯賓塞則力自在達爾文未發表之前，早已有此主張。他說他的演化論的思想係從三本著作中得來：一爲封貝爾之動物發展史，一爲拉普來司之天體力學，一爲來爾之地質學原理。斯賓塞之演化說與達爾文確有不同。一部分是以拉普來司之星雲假設爲根據的，有些是採取拉馬克之生物，以適應而演化之理論，此一理論，斯賓塞始終堅持。斯賓塞又說有許多意見是從他父親得來，他的社會政治理論或者真是如此。然而說斯賓塞頗有得於孔德之說，是完全合理的。綜合哲學的大綱本身，以及若干中心的立場是從孔德得來。但斯賓塞決不承認此點，猶之孔德不承認受聖西門的影響。好斯教授所謂：「即使孔德不生，斯賓塞的著作亦大體如此，」此一意見，殊不可信。老實說，如其沒有孔德或者不會有斯賓塞。綜合哲學與實證哲學相似之點太多（即使斯賓塞起初未見孔德原著）。他用了許多孔德用的名辭，大體採用了孔德的科學的先後次序（雖則他有批評）。斯賓塞晚年與英國的實際主義者及其他受孔德影響之人，往來亦頗密也。

斯賓塞似完全不了解一切社會傳統影響思想之力量。他幾乎完全否認他不曾讀過的書的著作者對他有任何影響。不特孔德一方面如此，霍布士對他思想的大影響，亦似乎完全不覺。斯賓塞採取了許多與霍布士相同的立場，生活與思想亦有許多相類之處，很有理由可以說斯賓塞是「十九世紀英國的霍布士」。羅哀斯教授的話似極有理由，他說，「他（指斯賓塞）從不了解人類哲學思想本身亦爲一演化的過程，他自己的思想亦有其

有機的地位。」

斯賓塞的科學方法

斯賓塞的全部社會哲學以人類社會爲自然現象之假定爲基礎。與霍布士在十七世紀相同，他盡力將自然科學的觀念、方法、與原則應用到社會的範圍。以爲歸納的科學方法必須嚴格尊重。然而斯賓塞亦知道，從一方面看，他的方法是演繹的。到晚年他自己說他的方法是「以歸納加強演繹」。斯摩爾教授說斯賓塞的方法，是「以例證加強理論」，此種說法亦不算太偏。斯賓塞從一窄狹的演化的理論出發應用到各方面的現象——物理的、生物的、心理的、社會的，此理論可於其最後的演化之界說見之。他說「所謂演化是物質之一種凝合及其同時的運動之消散；於是物質從一不確定不聯繫的混同達於一確定的聯繫的異體；於時保存的運動亦有平行的變化。」斯賓塞欲以此一程式，解釋地球與太陽系統的發展，以至於從原始社會長成近代文明的複雜結構。很顯明的，斯賓塞的方法，不是多方面應用之假設，而爲持有一種臆說，再選擇相合的例證以充實其理論之法。

試分析此著名的演化界說，則最後實爲一物理科學之程式，即物質與能力之重新分配。演化是一種變化，但即是通常所謂物質之凝合，同時亦即爲能力之消耗。所以斯賓塞的程式似確有惟物形上學的傾向。然斯賓塞向來不承認此點。而晚年的著作中亦不得不承認有其他之現象爲此一程式之所不及。

以斯賓塞爲傾向惟物論的批評，又有一旁證可以參證，即斯賓塞於所著基本原理上，很確定的說，可以物質與運動與力解釋社會中生命與心靈的現象。雖則承認最後必有不可知之祕密，而科學的工作是「要以物質與運動與力理解一切現象。」又說，「科學之最高成就是以在條件不同的此一種不同的變化之下，所有的條件不同的一種結果之表現，解釋一切部門的現象。」此「一種同一」即歸類入於物質與運動與力者。斯賓塞以爲此解釋因爲是相對的，所以不一定是惟物的。所有關於人的知識，祇是關係的知識，不能認知實在的本身。

斯賓塞自名其系統爲「綜合哲學」。然而綜合哲學并不足理解最後的實在。「哲學祇是概括的知識」。「最低的知識是不聯貫的知識；科學是局部的聯貫的知識，哲學是最聯貫的知識。」科學哲學所研究的祇是相對的與條件的，看得見的與覺察得到的，感官知覺之對象。最後的實在不可知形上的與宗教都歸之於不可知。由此可見斯賓塞的立場是宗教的與哲學的存疑主義。此一立場與孔德之立場極相類，孔德即主張現象論，認爲任何解決形上學問題的企圖都是勞而無功的。斯賓塞亦與孔德相同，祇是形式上尊重邏輯，實際上並不應用，即對所用之名辭與概念亦缺少精細的界說。

假如斯賓塞的演化界說可以包括一切人類經驗到的實際，則對於他的方法亦不必反對。演繹的方法假如前提能顧及所有的事實並非不可靠。但斯賓塞的前提，並不能概括所有的事實。他的演化學說，自今日觀之，殊覺過於窄狹，過於零碎。即在有機界中亦不及達爾文之概念，斯賓塞之生物演化論其根據爲拉馬克習得性遺傳之說（此後天之習得爲有用處的適應），此種理論與一般之程式相合；即如斯賓塞的程式中，無一語及於自然選擇。斯賓塞的演化觀似乎相當是一直線，爲一傾向於更確定、更聯貫、更複雜而分化之過程。直線式的演化觀，以之爲一直接向上，更加複雜，適應更好的趨勢的看法，十九世紀時頗爲流行，似乎大體均從斯賓塞的理論而來。

就近代物理學論，斯賓塞的演化觀，即在物理學方面說，亦極不圓滿。他並未顧到宇宙中不變的元素。他的宇宙係從混亂一團出發。此一假說在近代物理學上，並無根據。

斯賓塞之演化理論過趨極端，使他忽略現代社會的事實，而過於注重人類學與民俗學的材料。有的社會學者與人類學者，至今仍以斯賓塞的社會學原理爲文化人類學之一種重要著作。在羣學肄言上斯賓塞雖則提到要用歷史方法，但他的著作上很少用歷史的方法，更不會用勒普萊對於現代社會現狀的歸納的觀察方法，假如斯賓塞能多用勒普萊的方法，而與孔德的歷史方法聯合起來，斯賓塞對於社會學之進步或更有貢獻。

因斯賓塞過於注重社會起原與初期社會發展之問題，似乎假定演化能建立我們所見到的人類關係中社會的

與道德的確當性。我們不能否認起原之研究可以相當表明人類的制度組織之社會的與道德的確當性。但如趨於極端，則易有錯誤，以起原之研究並不能說明現時任何事物之社會價值也。此與誤用歷史方法之道理相類。例如歷史不能表明一種制度如奴隸制度或戰爭之社會的確當性，過去的社會發展與演化亦復如此。

最後斯賓塞在社會學上，既用他的一般演化之程式為理解一切社會祕密之論，其勢不得不使他特別著重機械的與生物的過程與力量而忽略心理方面。如其我們要研究斯賓塞的社會學的解釋的原則，要研究他的基本原理而不是他的心理學原理。在基本原理解一書中，他討論物質與能力重新分配之原則；要注意他的生物學原理，在此書中，他討論不自覺的適應，數目的增加以及適者生存的問題。結果，斯賓塞似以社會的演化為一自然而然的過程，在此過程中，自覺的智慧的目的作用甚少，能有的作用亦甚少。斯摩爾教授曾說，斯賓塞的大部分讀者所得的印象，似以社會的演化為一種機械的物質與能力的重新分配，思想不能使之加速，亦不能使之後退。可見斯賓塞的社會學是努力將社會科學放在一機械的宇宙觀範圍之內。

斯賓塞的社會哲學

斯賓塞與孔德相似，分社會哲學為兩部分：一為社會靜學，二為社會動學。前者研究一完全社會之平衡，後者研究社會向圓滿境界前進的力量。然而他的分門，範圍較孔德為廣。即如在社會靜學上可以包括我們要遵守何種規律始能取得完全的快樂的問題。在社會動學上可以對於如何可以使我們能遵守此種規律的影響加以分析的問題。至少此為其社會靜學一書中的社會學的看法。後來的著作中，此中分法不甚實際，祇求科學的瞭解，因為斯賓塞後來竭力要將一切都歸到不變的自然規律。所以他最初即假定「文明的道路不能有其他與所經過的不同的道路」。

【社會起原之理論】斯賓塞根本是一位注重起原的社會學者。然而他的社會起原論並不十分圓滿。因為他的基礎，不是達爾文而是拉馬克。對於動物社會的材料採用極少，幾全未用到。他認為動物團體不是真正的社

會，而是發生的集合。所以他從原始人類開始，關於原始人類有種種假設而證據極少。他以爲初民不能有抽象的思想，不能有先見，亦不能有分析的能力。爲恐懼心所支配。斯賓塞之採用恐懼心之說，幾與十七世紀的霍布士一致。斯賓塞說支配初民的有兩種恐懼心。第一是死亡恐懼，此爲宗教的根源；第二是生活之恐懼，此爲政府與法律之根源。人與人間之互相的恐懼，必引入實際的或可能的戰爭狀態。此點亦與霍布士之意見相類。斯賓塞以爲原始人必有一種好殺之念；「因爲動物生活中有一則律，每一有需要的行爲必連帶有一種滿足，其要求滿足之念即可爲一種刺激。」換言之，原始人是一種掠奪好殺之動物。於是而有戰爭，而有此一集團征服另一集團之事。「但此種一部族征服另一部族之事，大體上是社會的人征服反社會的人；或者嚴格的說，更能適應的人征服適應力較弱的人。」斯賓塞之意以爲生存競爭之結果，大多數是優勝者存在。競爭與生存足可以充分解說文明程度與人類之社會類型。以競爭與適應與選擇而取得平衡，其不能適應者歸於消滅。

斯賓塞頗注重原始宗教，以其根原爲對於死亡之恐懼。人類社會之產生由於原始人所有的原始的觀念與情感。原始人以其缺少抽象思想之能力，不能分辯主觀與客觀，因而亦不能分辯醒時生活與夢中生活。原始人在夢裏與其他的變態心理狀態之下，看見死去的同伴以及其他的事物。不能將夢中事物與實在事物分別清楚。同時，他觀察周圍的世界，使他不得不相信事物可能有各式各樣的變動，尤其是植物與動物。他對於影子反射，與回聲等類的經驗又引起事物二元的看法。原始人有此種種經驗，於是相信身體之外別有靈魂，一切事物都有對待或說是「精靈」。從此原始的二元論發生宗教與形上的信仰（然斯賓塞以爲此二元論根本是原始人思想的錯誤）。再加上恐懼的情感，即產生宗教與各種迷信。最主要的即是祖先崇拜，對於死者之恐懼與敬拜。斯賓塞的結論是「以祖先崇拜爲一切宗教之根原」。

斯賓塞以爲人類的制度組織與人類社會之開端，即在原始人的種種觀念信仰與情感。此種所謂原來內在的元素，受原來外在元素如氣候，一區域內之動植物土壤，包括身體的與種族的特徵，爲後來一切社會發展之基礎。社會發展幾完全爲一不自覺的漸進的適應之過程，爲種種原來的社會的元素（在內與在外的）相互影響之

產物。

【社會發展之理論】斯賓塞的原來的社會發展或演化之理論，不在其社會學原理書中，而在其基本原理書中。他要將他的著名的演化程式，應用於社會發展之問題。換言之，社會演化亦是物質與能力之重新分配之一方面，社會愈前進，愈表現確定的安排秩序，可見必是從一不確定的到確定的之一過程。社會亦是從渾同一體的狀態到分倫別序的狀態，亦足以表明分化與分離之規律。社會又與物質的結合相類，是從比較不聯貫的境地到更聯貫的境地。此即所謂凝合律。

但斯賓塞在他的社會學原理上並未用物質之重新分配與能力平衡之說解釋社會。他所用的卻是生物學的適者生存之原則與拉馬克有用的適應可以遺傳之原則。試舉一例以說明之：依照他的一般方法，他以為在原始社會中，各種家庭生活之方式與兩性關係都混雜並存，後來較劣的方式逐漸消滅（例如亂交，一夫多妻，一妻多夫之類），演成現在的一夫一妻之制。於是一夫一妻成爲人類所「固有」。斯賓塞以此略帶拉馬克意味之說，結束其家庭之研究。

斯賓塞以爲此種生物學的社會演化之解釋與機械的解釋完全調和。總之，其過程爲自然而然的，以自然的大力量而形成。個人或社會的學習沒有地位。換言之，他不以社會發展根本上爲一心理的過程。即心理的適應，亦爲能力平衡之結果，而能力平衡爲一切發展過程之基礎。一切心理的社會的過程背後，都是物理的過程，可以用機械的說法解釋。

此點亦可以用斯賓塞的著名的武力型的與工業型的社會之對照說明。他承認以武力型的社會爲原始的社會型，必爲和平的工業型的社會所代替，而工業型的社會已開始出現。人原來是侵略的好戰的，但軍事生活之下，個人必須受嚴格的紀律與控制，常在壓制的生活之中。在武力的或軍事的階段裏，個人絕無自由，亦無現在所謂工業。政府法定是專制的，然人逐漸學得控制自然，知道用勞力製作物品，於是武力的階段必爲工業的階段所取代。工業不靠強迫的合作，而靠自願的合作。政府亦無須統制個人。要解除對個人的統制而任其自由

活動。所以在工業階段必逐漸的破壞武力統治下的權威與階段的傳統。工業型的社會組織，其特徵為權威統制減低到最低限度，因為人人力求取自己利益之中，同時即求取社會的利益。此種發展，斯賓塞說是從身分到契約，從奴隸到自由的發展。戰爭的原因消除，工業可以確立人類關係中的民主與和平。

比較為和平一類型的個人與社會之發展與生存以及人類中和平的工作與自願的合作之趨勢，根本由於自然的力量，即如一方面軍事事的，或武力的階段之消滅，一方面是傾向於和平的工作與自願的合作之趨勢之遺傳。即使思想可以促進或減退其過程，而從武力的類型演進到工業的類型卻是自然的不可避免的。

【社會組織之理論】與斯賓塞的以社會發展為傾向於絕對自由及自願的合作之理論為極著之對照者，即為斯賓塞自己的社會組織論。斯賓塞主張社會有機體說。他以為社會為一有機體，或者說是超生機體。我們很難得確實知道他所謂社會之確實意義，他似乎是指國家團體而言。他說社會是一實在事體，所以雖則同時他亦是個人主義者，卻亦自列於社會實在論者之列。

一社會與一生物有四點可以類比。一人類社會與一有機體在發展過程中都表現下列四點：（一）繼續的生長；（二）各部分增加複雜的程度；（三）各部分之依賴愈益增加；（四）有機體與個體獨立生活之可能。此為相類之點。亦有其不同之點：（一）社會缺少其特殊的外形；（二）所有之各學位是分開的，不是互相接連的；（三）部分的移動性較大；（四）社會上每一個人為情感與智慧之一中心。然斯賓塞以為相似之點較相異之點更重要，所以有根據說社會為一有機體，至少是一超生機體。

斯賓塞於是進而發揮其有機體說。每一社會有一維持的系統，一分配的系統，一管制的系統，一管養之系統，循環系統及調節系統相同。維持的系統包括所有的生產工作，準備社會生活所必需的物資。分配系統包括一切的交通運輸以及行旅之工具。管制系統包括一切的政府機構，不但以與政治的國家有關的為限，亦包括各種用以管理控制從事私人事業之個人的機構。或者有人以為斯賓塞既主張此種有機體說，以神經系統之作

用與中央的政府比，或者會贊成國家社會主義至少主張一種統制的政府。事實上全不如此。到實際的政治經濟

與社會的問題上，他頗偏向於放任主義的個人主義。此則係從初期維多利亞朝之政治得來，使他擱置了他的演說與有機說。他的理論根據是社會機體中有分化與分離，此則與一生物的生機體不同。斯賓塞說：「一方面意識集中於其結合之一小部分。一方面是分布於此結合之全部。所有的單位都能感受快樂與愁苦，即使程度不同，究竟相差甚少。」人類社會爲「有分別的」機體，其政府之基礎在其各單位，在其個別的成人。分政府爲君主政治，貴族政治與民主政治，殊爲表面的分類。據吾人所知，政府幾完全爲人類社會從武力階段發展而來。武力階段過去，政府亦有消滅之傾向。其主要的作用爲對內保持社會治安與紀律，對外抵禦敵人。武力階段過去，此種作用即使不能全部消滅，亦可減少至最低限度。因爲武力統治下之強迫合作，將代之以工業的自願的合作。武力主義將社會組織形成合於持續的習慣的戰鬪之組織。因此在武力主義之下，政府必不可少。工業則將社會組織形成合於和平的合作生活之組織，在此種組織之下，政府有消滅之傾向或取得志願的合作之性質，因工業發展下，經濟生活過於複雜，不易由一中心的政治權威加以政府的管制。政府管制工業，結果必定失敗，不應提倡。工業上有一自然的自由之系統，最適於取得社會與經濟的進步。政府統治最少者最好。斯賓塞討論政府之作用，其結論如此，其立場頗近於哲學的無政府主義矣。

然斯賓塞並不以此爲滿足。更將放任主義的哲學，相當澈底的推及社會生活之各方面。他不主張有一成立形式的教會，含有不贊成有組織的宗教之意。不贊成政府救濟貧窮，以爲慈善事業應以親友相知之自發的相助爲限。不贊成有保護弱者的社會立法。他說此種立法之實存的結果必定「全世界都充滿了癡漢」。他對於英國工業發達初期對於勞動者的剝削，似乎不大知道。他又不主張政治辦教育，祇應由私人機關辦理，政府代替父母乃是一種錯誤。亦不要政府辦公衛生，因爲此種經費不應由政府擔負。更有我們認爲極其謬誤之事，即他不贊成由政府辦郵政，認爲私人辦理郵件之轉遞與分散較政府更好。

可見斯賓塞主張自然的自由，不但在工商業方面，亦包括道德的與社會的方面。除哲學的無政府主義者之外，斯賓塞是近代思想家中各方面都主張放任主義最澈底之一人。讀者應注意，凡此種種立場均植基於其自然

主義的社會哲學，尤其是他相信演化之自然勢力有達到圓滿境界之傾向的信仰。

【社會進步之理論】批評斯賓塞將演化與進步相混，又普及自然勢力使人類必定進步之觀念，是相當正確的。他想要否認，他從來不曾宣傳此一主張，但他著作中闡述此一觀念的文字實在太多。例如，他說：「演化的結果，祇能是最圓滿最快樂的境界之建立。」我們必須記得他所謂演化是物質的凝合與能力之平衡。他又說：「最後的理想的人的發展邏輯上是確定的——與我們有絕對信仰的任何結論同樣的可信。」斯賓塞亦有康獨西的社會的樂觀主義，但其樂觀主義的根據却全不相同。康獨西的樂觀主義的根據，是因知識之增進與傳播而社會不能不進步。斯賓塞的根據是能力平衡之宇宙的過程。演化必然向此種平衡前進，必定爲人類社會建立此平衡；於是而人可以完全適應生活之情況，必定取得完全的快樂。然此種以自然演化得來之進步有其條件，即對於自然過程，不加干涉。自然選擇得來之適應與不知不覺的適應，放長看，其結果遠勝於人類智慧之所及。演化事實上保證進步。此又是斯賓塞極端主張自然自由與放任之主張。

斯賓塞之倫理學

欲了解社會思想家之斯賓塞，不能不注重其倫理學。他自己說他的全部社會哲學的目的是要探得道德上是非善惡之原則。前面已經提過他有鑒於道德問題之重要，而暫時擱置其社會學原理之著述。他說：「現在道德教條正喪失其從所謂神聖的來源而有的權威，道德的人化乃成爲極其重要之事。又說：「在一不復合適的管制系統崩壞與消滅之際，而缺乏一更爲適合之系統替代，很少有較此更危險可怕之事。」所以，從一方面看，斯賓塞之一生工作可以說是爲倫理學得一科學基礎。但他與孔德不同，不以從基督教會之教義下取得其倫理系統爲滿足，祇是取最好的時代的教會所教導的愛的倫理而與以科學根據而已。他要在自然情境下探索新的行爲標準，猶之從前伏爾泰主張「自然宗教」。斯賓塞是十九世紀宣揚「自然道德」最力之一人。他說此新的道德，必須以生物學爲基礎。要是演化的。但完全的適應，不僅是生存，更要快樂，所以斯賓塞將快樂主義的倫理安放

在演化的基礎之上。他提出一基本原則，即「祇有在發生快樂的行為是維護生活的行為之條件下有知覺的存在始能演進。」正當的行為不特輔助適應與生存，亦足以增加快樂。其意若曰，進步可認為快樂之增加。此一見解，為後來華德所採取。但正當的行為，根本為一社會的事情，與人類之相互關係有關，與人生關係中正義公道之樹立有關。故倫理學與人生關係之各方面俱有關係。不過是擴充心理學與社會學之研究以說明，並確定正當行為與不正當行為之原則而已。

在倫理學範圍之內，與在政治及工業之範圍相類，斯賓塞以為必須以自然的自由為指導原則。人人應有自由，祇須以不侵及任何他人同等的自由為限。斯賓塞以此自然的自由權為根據，進而擁護全部的自然的權利，包括生命自由與追求快樂之類（就當時之了解而言）。又依同樣理由，以私產為一絕對之權利，從此而有贈子或遺產之權，不受國家的限制。

斯賓塞較孔德更堅強的主張維護社會秩序，維護個人權利。嚴格的批評個人之間的壓迫，以及侵犯個人權利之事。亦更反對國家間的一切侵略行為。他稱戰爭為「大規模的人吃人」。特別倡導國際和平，較十九世紀任何英語作家為力。他指出「可以有根本以停止戰爭為基礎的較高的社會境界」。而戰爭之停止，在於工業社會及其自由的合作之樹立，但祇是道德上相信和平理想不足以消滅戰爭，只有靠發展和平之工業。斯賓塞相信，此根本上仍為以能力之平衡而有之演化。斯賓塞到晚年還說：「從武力到工業的變遷要看任何一社會與其相隣接的社會間能力平衡之範圍，要看任何一民族與其他民族間，一般社會與其物質環境間能力平衡之範圍。在國際間與民族間之平衡未樹立時，和平的工業制度不能樹立起來。」

可見斯賓塞是希望自由合作的運動擴大，以此為解決現代的問題與疑難的實際方法。他以為社會主義應與武力型的社會組織等量齊觀。若只有「軍事化」社會之一種企圖，結果必致喪失自由，最後是社會的紛亂。

然而我們須記住，斯賓塞雖則主張自然的自由與放任，却並非為任何一階級說話，自以為是表白人類的真使命。他的著作中時常表示此種精神，而倫理學原理一書的結語尤其明顯。他說：

『有少數人於時而進步時而退化的變化之中，期望實現一適合於生活需要之人類生活。因有此信仰，於是有人（此種人數逐漸增多）欲促進此種發展。……此後有志之士其最高之志願即爲對於此「造人」的大業有他一分力量，不論是若何微末之一分。經驗亦有時表現確有對於完全不自私的目標有盡最大努力的興趣；時代愈前進，必更有多數人致力於此，其爲人的理想即是人類進一步的演化。』

評論

斯賓塞的社會哲學爲十九世紀極端的自然主義與個人主義的產物。其自然主義頗近於一派機械的唯物論，但同時又是樂觀主義的。康獨西的樂觀主義爲斯賓塞的樂觀主義所代替，而斯賓塞的樂觀主義，則以對於盲目的自然之信仰爲依據。此足以表示當時自然科學志得意滿之情形。與其自然主義的樂觀主義最接近者爲其個人的放任主義。此亦可以說是表示十九世紀政治的英國躊躇滿志之情形。在斯賓塞的系統裏，個人主義勝過他的機械的自然主義。到實際問題上，斯賓塞毫不遲疑擱置他的機械的決定論與有機說。他的倫理學說之修正的快樂說，無疑的受他的社會的與政治的意見之影響，並非以他的生物學說爲根據。

由此種種，可見斯賓塞實爲時代之產兒。他極少能超越其所處的社會環境之影響。他更少對於自己思想有自我批評。他完全不曾取得文化的社會觀。雖則他很採用民族學的。似乎以爲社會是神的一種機器，祇可以敘述而不能有加以任何控制之企圖。華德曾說斯賓塞的著作中幾完全沒有「人類目的論」的跡象。即使他談到人類之目的，亦祇認爲是自然過程之結果而已。

然而斯賓塞是十九世紀在英語國家中傳揚社會學最力之一人。他能見到部分的社會科學必不能取綜合的社會哲學而代之。並且在斯賓塞手裏「孔德的要求始有一確定的科學活動的計劃之表象」。斯賓塞的影響在美國特別大。又斯賓塞雖不能見到他自己思想上之困難，但他特別注重社會科學發展上在主觀與客觀方面之種種困難，有極好的影響。所以他的工作的總影響則是在英語國家中對於社會學的運動有促進之功，不過，我們不敢

贊同杜蘭博士以爲斯賓塞對社會學有極大之貢獻，即孔德亦所不及之說。不如另外一位批評家的見解，我們却可以贊同。亦即以此爲斯賓塞研究之結束。

說斯賓塞的社會學已經過時亦未爲不可。不過此一斷語祇與說哥白尼的天文學蓋律雷的物理學已經過時之說大略相類。斯賓塞的社會學猶如梯子上的梯級之一，爲後來人所藉以升高者。要完全了解任何科學不能不注意歷史，社會學的學者必須澈底研究其兩位偉大的前驅——即孔德與斯賓塞（見社會學概論八八頁）。

第二十六章 社會學的有機論派

在社會哲學上主張有機說的學者，與斯賓塞有何關係殊不易說明。其關係或者是間接的而非直接的。斯賓塞未出版社會學原理之前，發表論文不少。此種論文偶亦傳入德語國家。而赫克爾教授（德國生物學家）又爲斯賓塞與達爾文之友。李連飛特無疑的深受赫克爾的影響，同時以生機體與社會類比之說已在一般心目中。孔德與其他若干的作家已有極寬泛之解釋。在斯賓塞思想系統之中，有機說並非爲必要之部分，但大陸上有幾位學者，則以此爲其系統之中心原則。主要的代表是一位俄國的學者，其名爲李連飛特。

李連飛特 (Paul Von Lilinfeld)

【傳略】李連飛特原爲一瑞典貴族之後裔，久居俄國，爲俄國統治者之一分子。生於一八二九，死於一九〇三年。在俄國政府中任職，曾任俄國古蘭省巡按。一八七三至一八八一年著關於社會科學之思想一書，共五冊。此書一部分出版在斯賓塞社會學原理之前。李連飛特或爲有機論的最極端的代表。試略述其科學方法與社會哲學之內容於左。

【科學方法】李連飛特的方法似乎不能說是科學的方法。因爲他是在極微細處一一探尋人類社會與生機體相類之點。他的一個口號是「不是一生物學者便不能爲一社會學者」。其意實謂社會學者必須有充分的生物學的知識以探索生機體與人類社會團體間相類似之點。李連飛特所謂社會其實自主的民族國家。我們未嘗不可以說李連飛特之所以採用類比方法是他要爲俄國的專制政治及其組織謀一辯護的根據。

【社會哲學】李氏關於將來社會科學之思想之第一卷，定名爲人類社會爲一實在的生機體。李氏不特爲一社會實在的論者，實爲一「實在的有機論」者。他說社會爲一「實在的生機體」，不僅是類似一生物體，或如

斯賓塞之以爲一超生機體而已。人類社會是實在的生機體，惟與生物的生機體之種類不同。人類社會之個人相當於生物的生機體之細胞。又如頭腦支配身體，可見社會生機體亦必有一中心部分支配其餘的各部分。在俄國即是統治階級之專制政治。俄國所代表者非社會演化中較低的階段，實在是較高階段的社會發展。於是李連飛特乃以有機論的類比爲擁護俄國專制政治之工具。他以為所有社會必爲一賢人貴族的集團所統治，此賢人貴族集團之於社會，猶之頭腦與神經系統之於生物的生機體，爲社會團結與社會制裁所必不可少。

李連飛特探斯賓塞的機械的演化原則，但以爲社會有機體所經歷的組織與發展的階段與一生物的生機體相類。社會與生物相類有其生長與衰敗之循環，有一生活之內部的統一，有各種勢力的聯繫，以求實現其有目的行動，有向圓滿境界之趨勢，又有賸餘能力之貯存與傳遞。後兩者尤爲人格與人類社會之特徵，可以表明人類社會之有機體爲較高的有機生活之形式，不是低下的方式。特別與動物團體不同，可以各種方式保存能力，傳遞能力，李氏名此爲「資本儲存」之過程。

人類社會與生物又有一相似之點，卽都可得病。孔德與斯賓塞不甚注意不調應之問題，而李氏於此却引起一新的要點。一八九六年，李氏出版社會病理學一書，表明社會亦可以受疾病之侵襲，與發展較高之生物相似。社會的病症相當於神經系統之病症。工業上之騷動紛擾可與瘋症相比；司法行政上之紛擾，可與癩迷之症相比；政治上的擾亂，可與半身不遂之症相比。其實他亦可以說政治社會裏的警察可比血裏的白血球；所以保護社會不爲敵人所侵害，不受各種的侵掠！

李連飛特的種種類比，與其說對學者有何指示，不如說是很有趣味。孔德曾警告他同時的思想家，不可將生物的類比推得太遠。李連飛特假如知道孔德的警告，似乎未加注意。他以為社會之發展或演變，亦與生物相似。人類社會亦從一種原生生物之狀態開始，以演化發展其圓滿之形式。生物界中頗保存若干過去演化階段中的事物，所以社會界中亦頗多此種過去社會階段中的遺留。卽在任一國家之中，亦可以同時有人類經過的從野蠻到文明的各種文化的類型。此一見解或者是真的，但正如洛斯（Ross）教授所說，李連飛特的對於種種遺留

的解說，却很難說是正確的。李連飛特之文化類型之複現之原則，係從赫克爾的個人的複現說得來，依此種理論，即凡個人在他的一生中，重新實現其種種歷史之各文化分期。

李連飛特應用生物的類比方法，於人類社會過程之了解上，不見得有若何啓示說明的長處。此種類比，在他手裏，在相當程度下在斯賓塞手裏，都是用來作辯證一極端的政治與社會的保守主義的工具。人類社會中之一切，都是自然的產物。即是如此長成的。自然至仁，所以此成長亦認爲是傾向圓滿境界的。人若干涉此自然發展之過程，即使不發生危險，亦爲不智。很明顯的此有機說相當爲對於社會契約說之反動，社會契約說有其極端的乃至革命的涵義。

沙佛爾 (Albert Schaeffle)

【傳略】沙佛爾之採用生物的類比却與旁人不同。沙佛爾爲德國的一位有自由思想與進步觀念的經濟學者與社會學者。沙佛爾生於一八三一年，死於一九〇三年，與斯賓塞與李連飛特同年去世。他原是經濟學者，在都賓根大學任經濟學教授多年。後爲維也納大學教授。又任奧國商業部長一年。在經濟學方面著書多種。雖於一八七五年發表社會主義之本質一書，批評社會主義之運動，然而一般都認他爲社會主義理論家之一。沙佛爾之主要興趣，似乎是在社會學。一八七五至一八七八年發表其四大冊之巨著，社會體之結構與生活。在德文裏此書爲一劃時代的社會學論著。一八九六年重加修訂，節爲兩冊。一般常以爲此不過爲斯賓塞社會有機論之發揮。然而讀者要注意此書之一部，初版問世在斯賓塞發表社會原理之前。所以斯賓塞對於沙佛爾之影響爲間接的而非直接的。沙佛爾亦常說有機論的類比，在他的社會並非必要，此點亦可注意。他後來又著社會學大綱，爲他的學說之綱要而減去有機論之一部，此書於沙氏死後三年始出版，時爲一九〇六年。

【科學方法】沙佛爾爲一有訓練的經濟學者。他是最早反對斯賓塞的人類學的或民俗學的方法之一人。他以爲我們眼前即看見種種社會事實，何必要去研究原始人與野蠻人！他主張用分析方法分析當時社會生活中之

社會過程」現在正在我們眼前進行的過程」。現在的社會的結構與活動對於社會學者較之分析原始社會與野蠻社會更有價值。然而沙佛爾並非忽略用人類學方法對於社會事實與理論之研究。沙佛爾在此方面是歸納的近代。又沙佛爾對於社會事實之研究是社會學的，因為他主張用團體的研究法，先研究家庭再及於社區，再及於「民族」。授受以生存競爭為社會狀態之決定者，認為競爭的單位，總是團體。

然而在他的主要著作——社會體之結構與生活——中沙佛爾仍主張有機說。深信此種類比可供給研究社會的真理的關鍵。於是以此為根據而分其著作為三大部分：（一）為社會生理學與形態學，（二）為社會心理學或社會生活中心理學的事實之研究。（三）為社會病理學或社會罪惡之研究，很明顯的，在第一意義，名辭都是誤用的，然而至今仍為社會學所採用。沙佛爾最初用社會心理之名，惟係指社會生活中心理事實之研究而言，並非指個人之社會的行為而言。

沙佛爾以為社會學通論為各門社會科學之結果之組織或哲學。此一觀念為一部分經濟學者所贊同之社會學概念，社會學者亦頗有贊同其說者，最重者即為芝加哥大學之斯摩爾教授。

【社會哲學】沙佛爾與斯賓塞不同，注重合作或互助，以此為人類生活之構成原則。於是他亦注重社會成長與發展之過程，亦從動物集團中之互助開始。然而以為在人類社會之中更高方式的合作下始有有機的演化。在社會體之結構與生活一書中開始即說：

地球上生命現象之最高者有人類社會——具有私人的與國家的種種制度組織之社會體，為物質所造成，無機界與生物界之勢力所推動，然却為另一種之生命體。人類社會遠較動物之集合為高之一種結構，純為一精神的產物，為觀念之力量與藝術之成就所造成之有組織的個人的不可分裂的社會生活。

可見沙佛爾雖是注重人類社會之精神的與有目的性質。他說人類社會是與人們心靈有關之一事實。人的社會團體表現人生目的與實現人生目的之活動。一自主的人類團體為一精神的統一。凡為吾人所知的心理的或精神的統一必其有機的基礎。人類社會不但代表心靈之一種相互關係，亦為生命過程之一種相互關係。所以社

會可與一生機體相比。斯摩爾教授說，斯賓塞的有機論是機械的或物理的，而沙佛爾則是機能的，所以更是一種精神的類比。同時，沙佛爾亦與李連飛特不同，並未將此種類比推到極端。

沙佛爾頗開發人類社會中競爭與適應之意義。所謂競爭並非單純的生存競爭，而是對某一種生存之競爭，成爲一種爲利益的競爭，此爲人類社會中合作勞動之特徵，促成文明向最大可能的圓滿境界之變化。競爭可以創造最適於社會競爭與社會衝突的人物、制度、與團體。比較最適於此種競爭之人物、制度、與團體存在，不適合的敵人與對方只得退化到較低下的生存路上去。於是最能適應的取得優越地位與發展。

沙佛爾於其社會組織之理論上，分疏人類社會的一般安排以與動物身體中之細胞組織相比。若者之作用爲保護的，若者爲與營養有關的，若者爲與調節有關的。沙佛爾與斯賓塞與李連飛特相同，以人類社會中之政府與動物體之頭腦與神經系相比。但依沙佛爾之意，政府之作用不僅爲對外抵禦侵略對內維持治安，其作用與個人的心靈相類——要改進全生機體的福利。可見沙佛爾與封斯坦因 (Lorenz Von Stein) 之意見相同，即實際上政府之作用不僅爲以公判人之地位立於競爭的階級與團體之上。亦所以改進全社會體中前後分子之狀況使成爲合適的分子，組成全部生活以達於社會的廣功與福利。

評論

在沙佛爾手中，有機的類比不復爲保守主義之工具，而成爲溫和的社會控制與社會改良之進步的哲學。然而類比的推理總不會造成準確的科學。沙佛爾未死之前，似已見到此點。而生機體之類是否可以如沙佛爾較早的思想爲解決社會問題之線索，亦頗可疑。沙佛爾自己，與其說是著重類比的方法，不如說是注重研究「在眼前進行」的社會過程。此亦爲後來德國社會學者所取之線索，而並非追隨沙佛爾之生機體的類比方法。我們研究「在眼前進行」的社會過程儘可不忽略發展之歷史過程。但社會學在此種情況下，不僅是特殊的社會科學的哲學，更是研究人類結合之基本科學。

第二十七章 社會學的衝突論派

不論是保守的或溫和的進步的，凡以人類社會團體與一生機體相對比之說一定要引起反動。社會中各個人間之統一與諧和似爲應用有機說之涵義，但此點適足以引起思想孤憤與所謂「硬心腸的」社會思想家的譏笑。即如尼采在社會團體中，猶如是羣犬互鬪的一種統一與諧和，較爲心理健全之思想家，則認爲個人間與團體間，競爭實爲社會過程之本質。人類社會團體之間無所謂統一，即有所謂統一亦是「利己的均衡之結果」。於是，對有機論之一反動，即產生衝突論派的社會學。

一大部分衝突論派的社會學者，因爲注重競爭與自然淘汰，以此爲人類社會發展中之基本元素，於是被稱爲「社會的達爾文派」。此派在英法德三國之學者甚多，著者亦甚多。有的根本上是尼采的信徒。亦有人採取團體的或社會學的看法，雖則不承認一種以個人競爭與個人利己主義爲根據之社會學，然却以一團體競爭與團體的利己主義爲根據之社會哲學，最合於人類歷史與現代事實。十九世紀主要的社會的達爾文派或衝突論派的學者爲龔普羅維茲。

龔普羅維茲 (Ludwig Gumplowicz)

【傳略】路德維希龔普羅維茲於一八三八年生於奧國極北部之克拉柯城。父母是波蘭猶太人。龔氏肄業於克拉柯及維也納大學。一八七五年任格拉茲大學教員。一八八二年任副教授，一八九三年升教授。龔氏於研究法律之起原與演化之問題，引起對社會學之興趣。一八八三年發表其最主要的著作，論種族的鬥爭 (Der Rassenkampf)。龔氏自以此書爲其重要的著作，本書所引，大體即以此書爲根據。一八八五年發表其社會學大綱，爲了解龔氏思想系統，亦頗重要。一九〇六年發表其社會哲學大綱，對於所持見解加以修正，大爲溫和。

但此爲受到華德影響以後之事。到一九〇九年，龔氏發見舌上生不治之瘤症，遂與其夫人相約自殺，同時逝世，其夫人亦久病不癒也。

【科學方法】在以前討論過的社會思想家中，以龔普羅維茲爲最嚴格的主張自然機械觀的學者。他以此機械的看法（龔氏係從斯賓塞得來），絕對適於人心與人類社會之理解。「近代的自然科學已很成功的表明，每一人的心靈均受物理規律的支配，而個人心靈之現象，則爲物質之發生。」人類社會亦復如此；受物理規律，物理科學規律的支配，所以龔氏可以無保留的認爲是一唯物論者。「不變的鐵則」（此爲龔普羅維茲之名辭）決定一切物理界與社會之過程。「社會學之全部，其最高的見解與最後的論斷是：人類歷史爲一自然的過程。」他以種族鬭爭的一書爲一人類的自然的歷史。龔氏接受斯賓塞的演化爲能力平衡之說，但批評斯賓塞系統中有價值判斷的地位。因爲「社會學必須避免對自然之批評」，而在嚴格的決定的系統之中有價值判斷，殊爲未當。一切都是自然。社會學惟一的努力，應該是了解並敘述自然的過程。亦批評斯賓塞，以爲不應以個人單位爲標準，應以原始羣夥爲單位。社會學所研究者應爲團體的行爲，與團體間之關係。社會學者亦無庸提出此種種團體的起原之問題。社會學不必過問社會起原之問題。要注意的是「轉變」，而不是「發端」。社會學之出發點，爲構成人類的無數不同的團體。在原始的時候，此多數的團體爲不同的種族分子所構成，龔氏以爲此多數團體原來是不同的種族，他以爲歷史觀察與邏輯皆足以證明此點。

創造的個人在此系統中沒有地位。他並不完全看輕心理學，但他說：

個人主義的心理學的大錯誤在假定個人思想。……然而不是個人自己思想而是他的社會思想。他的思想的來源，在他所處的社會環境，他所呼吸的社會空氣，他不能在他的社會環境集中於他的頭腦之影響外，有何思想……吾人所思想的祇是自幼年以來所受的心理影響之必然的結果……人在身體上不是自己造成的，心理上亦不是自己造成的。他的思想與心靈是他的社會環境，他個人之所由來與所生活的社會的部分的產物。因此，必須假定人爲「自然之一不自由的部分」，纔能對於人類社會有科學的理解。即使對於個人不能證

明此一假設，而於社會團體則極易證明。其相互之間的關係絕對爲固定不變的規律所支配，與支配行星或支配生物發展之規律同樣的確定。惟此種規律並非從個人的品性上得來。社會現象構成一類特別的現象。雖有物理的與心理的基礎，而與此兩方面截然分開。社會學者必須研究人類團體的相互影響，或歷史上與現代社會所表現的人類團體的相互關係。社會學所研究的單位是團體而不是個人。

【社會哲學】太古之世，有許多人類的小團體，各有其自己語言、禮俗、宗教，團體之內各個人間相同之點甚多，惟與其他團體各有不同，對於其他團體或社羣均各有恨心。龔氏對這種團體之起原，並未加以討論。僅謂各不相同，各有其遺傳的特徵，各自經營生活。龔氏對這種人類社會淵源的看法之論證，蓋以爲愈追古史愈遠古，則不同的種類更多。在歷史的時期中，種族語言宗教數目均趨減少。結果爲若干社羣或團體，但各自表現其極端的集羣的感情，各自以爲是「選民」。其餘的團體則爲所吞沒或掠取。於是發生一第二階段，即此種不同的團體，互爭雄長，各謀所以征服其他團體。

龔氏以爲歷史爲一吸收同化異族的過程。原始團體互相忌恨，於是互相鬭爭。人口愈增加戰爭愈發展。其力量大致相等之團體聯合起來，成爲部族以壓服其他的團體。於是有一方的與四方的聯盟，目的總是戰爭。龔氏贊同霍布士之說，以爲人類的原始狀態爲現實的或可能的戰爭。其敵對與掠奪都是原始的。人類社會並非以自然情愛爲基礎的家庭之擴大，而是以武力聯合的不同的團體所構成。

國家即從此種戰鬥團體之結合而產生。此種團體之相互同化或聯合造成國家。換言之，國家總是征服者之團體對被征服團體強制行其主權之結果。國家的政府總是代表征服團體之少數人。其餘的階級既都成爲奴隸或受嚴格的統治，於是征服者始有閒暇；於是而發生較高尙的文化，以及新的社會階級。社會階級之構成，原以種族爲基礎，既有國家之後，漸以經濟地位爲基礎。主權階級或統治於征服新團體之後，解放其奴隸之一部或全部，此被解放的奴隸構成一中等階級，無統治階級之全部權利，但與統治階級相同，以剝削較弱的階級爲事。其所採之方式爲經商爲工業，此不過爲剝削之方式而已。可見凡政治的國家均以階級之不平等及一部分階

級之喪失自由爲基礎。又凡政治的國家均爲少數人之統治，而此少數人必竭力維持其地位與特權。

但社會發展之另一階段又逐漸開始。爲多取得較好的生活起見，被壓迫的階級以若干理想，如人權自由與平等之類而抬頭。此實爲下等階級企圖升高的一種鬭爭。此即吾人現在所處之時代。

就社會組織而論，龔普羅維茲以爲社會上階級之劃分，其起原由於戰爭，及種族的與團體的利益之衝突。又以階級鬭爭之過程而繼續，各階級都要剝削他人以取得自己的利益。宗教與語言中可見到相當柔化的元素。征服者總要被征服者用他的語言，又要抬高自己所信奉之神，將被征服者之神靈安放在較低的地位，此於征服者之維持自身權力，頗有助力，而兩者又可以促進國家之團結，可以發展一共同的經濟的政治的與國家的生活，所以在國際間並無國際和平之趨向。

龔普羅維茲的衝突論的社會學有若干點即於此表現出來。種族與階級之鬭爭爲人類歷史之主要部分。其過程雖已擴大，其性質並未變更。因歷史之動力永遠相同，故亦不能停止。已往如何，將來亦如何。龔氏會說，社會學與歷史哲學無關，但他有一種極爲新奇的歷史哲學。種族與階級對抗爲歷史的不變的動力。爲人類社會進步之主要的元素。造成團體間的行動，與相互影響，鬭爭之性質未變。近代國際間與國內階級間之鬭爭，其性質一如野蠻集團之羣爭互鬭，毫無限制，祇有力量的限制。人仍然是與從前一樣的野蠻人。有新的行動，其實還是與從前一樣。更多得些生活上的好處，加上文明的皮毛，本心還是從前一樣的利己的野蠻人。然而不是個人的利己而是團體的。個人對於團體是利他的。團體纔是利己的，而此團體的利己精神，不論是階級的、國家的或種族的，就吾人之所知是毫無限制的。

龔氏以爲「理想在人類歷史上毫無力量」。相信理想有力量的是幻想。社會理想，如人權、正義、自由、平等祇是爭取權力的團體的口號。是爭取利益的團體的符號，或者說武器。如果得勢，取得權力，必繼續以往的團體所發起的剝削。更有進者，人類無所謂一般的社會進步，亦不必存此希望。進步或改良，假令能有，總是局部的、地方的、一時的。我們不能有人類爲一統一的全體之進化的概念，因爲我們沒有全部人類的概

念。」社會學所能作的，祇是敘述從種族與階級之關爭中各不同民族中發現的變化。龔氏又說：

雖然如此，眼光短淺而惑於傳統的自由與自決的看法的人，可以認為此種知識足以敗壞道德，使之失所依據；其實不然，此正為最高的道德，因此種知識極嚴肅的說明人要安心服從自然規律，祇有自然規律支配歷史。社會學於貢獻關於此種規律之知識中，對立合理的謙退的道德之基礎，此種道德，高於以個人的想像的自由與自決為基礎的道德。

龔氏之意，了解人類社會過程能有一種好處——即教人謙退，因龔氏有此主張，曾被稱為斯多亞派，但他的宗教與道德的見解，却頗有佛教意味。

評論

龔普羅維茲應可列入偏見的社會哲學家。他過分渲染衝突與種族的元素以致其他元素都湮沒不見。即同時的學者如那稱和佛亦隱約的批評他，以他的貢獻為「科學之樹上的野果」。然此亦可以理解，龔氏為一被壓制的少數民族之一分子，彼時奧匈帝國原為一奇怪的二十七個不同種族的聯合，全維持其統治。此一社會事實，確可以解釋其種族鬭爭一書中的理論的大部分。我們又可以說一九〇三年華德曾訪問龔氏，龔氏此後主張，對改良溫和的方面頗多修改。

拉稱和佛 (Gustav Ratzenhofer)

【傳略】拉稱和佛之衝突論與龔普羅維茲之說頗有不同。拉稱和佛為奧匈帝國中有力量的德國人之一分，又為一高級軍官。衝突說在拉稱和佛手中，取較為溫和之形式，不但可以保存主要的社會價值，並且可以取得永久和平。正如李連飛特與沙佛爾可以代表有機論的兩極端，龔普羅維茲與拉稱和佛可以代表衝突說之兩極端。事實上是否可以稱拉稱和佛為一社會的達爾文主義者頗須斟酌。

拉稱和佛於一八四二年生於維也納。其父爲一製表師，不幸早死，於是家庭境况極苦。拉氏入奧匈軍隊當兵。參預孔尼格拉茲戰役，見到奧軍隊之弱點，於是決定從事軍事，一八六八年入政府軍校。一八八九年已任上校，一八九八年任奧匈軍的總司令。同時任維也納軍事最高法庭長官。一九〇一年以身體不健之理由退位。一九〇四年遊美國，爲國際藝術科學大會講演。返國時在途中逝世。

拉稱和佛爲一自己教育的人，尤其難得的是他思想上不爲他從來的階級與他所屬的階級所牽掣。事實上他成爲一位社會學家却是極難能的事。他的刺激似乎是從斯賓塞與孔德得來。亦必相當受較早的奧國政治思想家封斯坦因 (Lorenz Von Stein) 的影響，他自己亦承認他受魏普羅維茲 的影響。他早期的著作多半在軍事方面。但一八九三年發表政治之性質與目的 一書 (Wesennund Zweck der Politik) 共三冊。斯摩爾教授讀書大喜過望，認爲「社會學在此著作中已達成年」。一八九八年發表社會知識 一書 (Sociologische Erkenntnis)。一九〇八年拉氏之子編輯拉氏學說提要一書，卽多爲社會學。

拉稱和佛與斯賓塞華德及其他許多社會哲學家相同，以社會哲學爲一般哲學之一部。拉氏自名其哲學系統爲「實證的一元論」，此一系統與斯賓塞洛沙哲學不無類似之處。拉氏在美國的講演上說：

社會學爲哲學研究之一部，不僅以純粹推理爲基礎，而以爲一切現象所同具之因果律所聯繫之實在的與理知的事實爲基礎。祇有在此一元的世界觀之下，方能對於社會生活有科學的理解；申言之，卽須要一種將一切現象安頓於一統一的原則之下的哲學。

拉稱和佛的哲學系統從假定一原動力出發。他說：「各種形式的現象，從大體到原子與每一生機體均爲此原動力之一部，有相當於其特殊發展的興趣。」宇宙中有兩種意識存在於每一生物中的未經分化之原動力之意識，與經過演化過程達到已分化的原動力的意識之自覺，其最高之表現卽爲文明的成人之自我意識（自覺），各種類間之不同由於原動力，要達到生命之最充實的最大的經驗之努力。此原動力與個人的天生的「興趣」（譯者按此「興趣」有「欲求」之意），爲創造之兩原則，連合活動以試探尋求一切成功的生活的可能條件。

個人的天生的興趣爲個人的注意聯合目的與意志等之主要因素。當然受他身體結構與環境影響之限制。個人爲其「興趣」所促動，不斷的奮鬥以求圓滿境界之實現。以此而造成他的個性並改變其生活的情境。而選擇遺傳，與生存競爭不斷的決定能以生存的個人與團體的生活，人類如此，其他種類亦如此。

從此一簡單直率的拉稱和佛的哲學前提之說明上，可以見到拉稱和佛的背景大致是生物學的。他的生物學似乎預先見到突創進化的理論，而他的心理學似爲一自動創造的自我。拉氏之心理學說與龔普羅維茲之心理學不同，與個人以較大之地位。個人是他自己的「固有的興趣能力」之產物，即「社會的興趣」亦祇存在於個人。「拉稱和佛的個人不僅爲一自動的機械，而專制的團體亦有相當的法律的限制。」此與龔氏見解正相反，龔氏以爲個人僅爲團體生活之傀儡也。惟拉氏亦贊同龔氏之說，以社會的歷程爲社會學研究之材料。拉氏以爲社會學爲「人類相互關係之科學」，龔氏所注意研究者，爲團體間之相互影響，而拉氏所特別關切者在團體的進行之社會的與政治的歷程。拉氏之社會學與形式的德國社會派不同，是演化論的，亦爲發見價值的。社會學之任務在「發見社會之基本傾向及人類一般福利之條件」。

【社會哲學】依拉稱和佛之見，社會勢力之根原，在原動力或基本趣味之分化。第一爲種族的興趣，其根原爲生理的性衝動。爲表現於家庭及種族之種種社會結構之基礎。第二爲生理的興趣，其根原在於營養之種種活動。表現於食物之追求，經濟生活之基礎。第三爲個人的興趣。催動個人使能取得個人的滿足，其表現於個性方面者爲「個性化」。第四種興趣爲社會的興趣，此一興趣雖原來是生理的，然以同宗同族之關係，成爲一團體的興趣，因此而降隸於團體福利之下，「社會化」之歷程於以開始。其第五種亦最後一種之興趣，拉氏名之爲超越的興趣。其所採之方式爲對於冥漠之中有一種依賴歸依之感，其表現即爲宗教。

斯摩爾教授對拉氏之分析極爲熱烈。斯氏於其所著一般社會學上說：「社會學最後的話是自始至終以興趣之演化表現與調整適應理解人類經驗，則可以得到最深刻的意義。」又說，「吾人社會學之知識，全看能否以得力的興趣之說理解人類社會之全體。」又說，「社會過程爲一以興趣爲中心，繼續構成團體之過程，又云

團體行動而繼續不斷的引發相互的影響。凡此種種議論，必為發揮拉氏見解，無可懷疑。依拉氏之意，個人與團體興趣之應用為構成團體之本質。興趣為個人與團體行動之真動力。然興趣不僅為自覺的情感。一種需要未能實現，必發生一種不快不安之感。從主觀方面說，興趣即為動機；而客觀方面，興趣實為物質與社會環境中可能有之滿足。依拉氏之意，社會演化即為千變萬化的人類興趣，人類團體之結合與重新結合於此過程之中，各種興趣之間，必有其鬭爭或競爭。團體與個人漸進而代表興趣；而滿足興趣之競爭有逐漸爭取較高的境界之傾向，有進步的競爭之趨勢，故競爭之結果，將為一種興趣之平衡或興趣之諧和。可見衝突說以進步為目標，最後以社會的諧和為歸宿。

拉稱和佛從此種種基本興趣出發引申而得若干在個人行為上生作用之動機。與生理的興趣相合者有物質的動機，在生存競爭中發生作用。與個人的興趣相合者有利己的動機，所以在生存競爭之中滿足個人之自我興趣。又有理知的動機，其所應付者為觀念，所以探索真理與知識。有道德的動機，與社會的及超越的興趣相合，所以保障社會的一般興趣。社會的與政治的與經濟的生活，即為滿足此種種興趣之不斷的鬭爭。個人之天賦的心靈能力與意志力不同，故其成就亦不相等。各種族之天賦性質亦不同。因之在社會組織中，弱者必屈服於強者。因之強有力的人格必提出社會的政策與目標為團體所接受。因此而強有力的人格對於團體意志之形成有極大的關係。

拉稱和佛與龔普羅維茲不同，承認其社會學有其歷史哲學。人類發展至今經歷六個時期。第一時期為人類之產生。拉稱和佛與龔普羅維茲不同，假定人類起原之一元。人類最初之特徵，即為對付物質環境與野獸而合羣而合作。此最早的時期，人類各種族即分散移殖，依適應之規律受環境情勢之決定而各有特徵。第二時期為原始文化，所謂原始文化，不僅包括狩獵與漁業人民，亦包括原始的農業之畜牧之人民，社會制度在此時期中開始形成。第三時期為野蠻文化，在此時期中以人口之增加，人類團體中始常有掠奪與戰爭。農業發展，奴隸制度亦相因而起。第四時期為戰爭時期，其特徵為一般的以掠奪與戰爭而生活，始有適合於戰鬪生活之制度。在此

時期中產權始見發展，尤以土地爲主。第五時期爲階級之衝突，在此時期中，統治階級則鬪爭以求占有土地，被壓制的階級則奮鬪以求生活狀況之改善，此一時期與第六時期相混合。第六時期爲資本主義之開展，此卽爲吾人現在所處之時期。此爲科學的發明與發見之時期。文化的集團出死力爭取土地。開發新土地以擴展資本制度，更引起資本階級與勞動階級之衝突。然高度之文明亦於此時期中發展擴大。

拉氏以爲此一時期階級間與民族間之衝突，最後必告結束而入於一穩定之社會生活，各階級各民族間和平相處。各國將以其土地維持其人民。各國將出產其最適宜的物品，全世界將以自由的國際交易爲組織的基礎。惟弱小的民族將仍爲強大的民族所制御。

拉稱和佛之社會演化分期，較之魏普羅維茲的見解較爲圓滿。依拉氏以社會過程爲各種興趣繼續前進的鬪爭之說，引入改良主義，希望在將來（即使不是最近的將來），各團體的衝突興趣，可以有調和之可能。可見拉氏的衝突說是相對的，仍有不斷前進的限制或減少衝突之傾向或勢力。

評論

假如有以一形上的假設爲根據之社會哲學，則拉稱和佛的社會哲學必入於此類。拉氏之立論，在以一原動力之固有興趣爲前提，發生其演化中之各種形式。拉稱和佛之實證一元論與斯賓塞之「物質與運動與勢力」之說，在科學方法之立場，同樣的可以反對，社會哲學向可以依科學方法之精神而進展者，即使其合於常識，亦不應以此種哲學的假設。社會哲學必須從事實與生活經驗中建立起來，不宜以超於經驗之假設爲演繹之開端。因此，即使斯摩爾教授晚年以拉氏之說爲其社會學系統之根據，而接受拉氏之說者仍極有限。又社會衝突之說，卽溫和如拉氏之主張，可批評之處亦多。團體間之衝突與團體內興趣之衝突，在人類社會生活中確爲一重大之因素。然此一事不應抹殺另一更重要事實，卽人類相互間之往來關係，尤其在一自主的團體之中，合作實爲主要的事實。否則必不能建立一綿續的團體文化。

拉稱和佛與龔普羅維茲均未能明白的見到團體文化決定團體行爲之重要性。龔氏約略見到此點，主張團體決定個人行爲之說。但兩人均不以文化爲決定的因素。決定的因素仍爲自然的盲目的勢力，至多以爲催動個人者爲興趣，個人仍不啻爲盲目的勢力之傀儡也。

第二十八章 沙慕納與放任主義

美國的社會哲學以往大體是走的歐洲社會哲學的路數。從前提及的社會思想家幾乎每人都都在某一美國的思想家中有其回響。如相信一般社會文化亦足以支配個人思想，則此亦自然之事；以美國文化本原是歐洲文化也。

祇有在華德 (Jostar F. Ward) 與枯雷 (Charles Horton Cooley) 以及其他少數的思想家始略見擺脫歐洲各派社會思想之窠臼之傾向。然大體上美國的思想家祇是大同小異的傳述歐洲思想家的態度。此種情形，即在美國最有獨創見地的社會思想家沙慕納，亦非例外。

傳略

沙慕納生於一八四〇年，父母是新從英國移住美國的，沙氏一八六三年在耶魯大學畢業。原擬以傳教爲業，曾到德國，又到英國牛津研究神學。一八六六年返美，在耶魯教授數學與希臘文。一八六七年受任爲聖公會之教士，一八六九年陞任牧職。自一八七〇年至一八七二年爲紐約西邦慕里斯城公會之監督。一八七二年耶魯大學又聘任沙氏爲政治學教授。惟實際所授課程，有數學與社會學之科目，亦有政治學之科目。一八七四年以採用斯賓塞之社會研究法爲課本與大學當局發生誤解。當時斯賓塞有無神論者之名，學校遂加干涉。沙氏不爲所動，仍採用此書，其不安協的態度頗得全大學教職員之擁護。

一八七三至一八七四年的夏季，沙慕納最初在耶魯開班教授社會學，有人以爲此是美國大學第一次開班教授社會學。沙氏對於社會學（沙氏喜用社會的科學一名辭）的興趣與時俱進。當時美國「社會學」一名，以十九世紀社會改良家與慈善家常用此字，於是有慈愛之含義，沙氏對此頗不以爲然，臨死仍不喜用此名。有時

曾提議 Societology 一名，但未爲人所採用。惟提出 Societal 之名以代 Social 一字，較爲成功，沙氏以此爲不免有利他主義之意味。然沙氏在耶魯之課程，其實祇能說是社會學或社會哲學，其目的在了解造成人類社會之規律與勢力。沙慕納繼續講授社會學課程至一九〇九年退休時爲止。一九〇七年出版其劃時代的社會學理論之著作，定名爲民俗 (Folkways)。晚年從事社會的科學之巨著，惜乎一九一〇年即逝世，不及完成。後來凱勒教授（沙慕納的學生與繼任人）仍依沙氏原定計劃著成。又沙氏早年曾出版一小冊，主張放任哲學，定名爲社會階級相互間的負債。

沙慕納一生中相當多事，對於其思想亦必有影響。在耶魯時力主教學自由，使他終身爲學術自由之維護人。因主張放任與天賦自由之故，對於當時政治上與經濟上之論辯極多參預，尤其對於自由貿易問題持之甚力。或者由於某種宗教經驗，對於當時許多傳統的宗教態度似極有深刻之反動。社會科學家或以沙慕納最能擺脫宗教的偏執。他始終是聖公會的牧師，繼續有按期之牧職報告。然沙氏從不任其宗教情感影響其社會哲學，至多在社會階級相互間的負債一書之末章應作一例外。此章題目爲「我們何以要相愛」，然此章所主張之愛純爲個人的，並非包含於制度形式之好意。沙慕納於是提及初年宗教信仰對於他自己的影響時，他說，猶之將我的信仰安放在抽屜裏，再開抽屜時已毫無所有了。」

晚年的沙慕納與青年的沙慕納確有不同。引用他早年的話，較之引用孔德早年的話更爲錯誤。通常的人在一生的理知生活與感情生活常有變動，沙慕納即是如此。

用沙慕納自己的話說明個人的社會思想，頗受社會環境的影響之見解，或者不能說是不公平。沙慕納說，「想科學研究者能擺脫偏見，對於禮俗能自己採一種中立的獨立的態度，是勞而無功的。正如想要離開地心吸力或氣壓一般」（見民俗第一八頁）。假如這是絕對正確的，則在生活狀況與文明改變之前，社會思想不能進步。好在此種說法不能認爲絕對真理。社會思想確已在進步，其發展不全根據文明的一般狀況之基礎，而在社會思想之傳統之基礎與特出的天才思想家。又沙慕納熱心倡導放任主義的哲學或者正是表現當時一般受教育

的新英格蘭人在社會方面志得意滿的心境。這句話對於沙氏，或者也不算不公平。

沙慕納之主要思想當然是從他以前的社會思想的傳統上得來。常有人否認斯賓塞對於沙氏思想之形成之關係，然而沙氏在牛津時，治斯賓塞甚勤，這是有證據的。他是最初採用斯賓塞的社會學研究法為教本之第一人，此亦必非偶然之事，不過他是熱烈的崇拜斯賓塞的人，而不是他的門徒。我們必須承認沙氏是一位大人，而不是任何過去的思想家的門徒，然而要說明他獨到的見地之所在，却又不容易。他的放任主義的態度，除關於一般教育及若干政府職能之外，幾完全與斯賓塞相同。然而他又與斯賓塞不同，並非依照斯賓塞之說，對於人類社會採取一種物理的解說。沙慕納是用社會慣例與社會風俗習慣解說社會的。沙氏亦不採斯賓塞之有機說。在若干方面，與社會的達爾文派較為接近，欲以個人與團體之衝突理解社會。總之，達爾文對於沙慕納思想確有影響，毫無疑問。雖則首肯慣例與習慣風俗，亦接受自然選擇與生存競爭之說。

李伯脫 (Lippitt) 之人類文化史，對於沙慕納或者有許多提示。他漸漸見到文化之發展為社會發展之主要因素。史普羅維茲的團體衝突說，對於沙慕納思想之形成亦有其影響。總而言之，沙慕納的思想，與他同時的人，雖認為許多方面不是美國的，然而究竟還是植基於當時的社會思想的傳統。

沙慕納的科學方法

有時有人說沙慕納的思想方法相當寬泛，甚且相當的神祕。不過他對於社會學研究的科學方法，有極清楚的說明。他說，建立社會學的方法，要採用其他科學上確有力量的相同的根本方法。所謂其他科學係指準確的科學而言。可見他是要努力將社會學發展成一純粹的自然科學。為沙氏作傳的斯塔爾 (Harrie E. Starr) 說：「沙慕納對於哲學，無所用之，他幼年對於哲學頗多研究，但正如他自己所說，從彼時即已經拋棄不問，他認為哲學所對付的是抽象與幻想，完全是思想的而又不能證驗的，得不着什麼結果。」

沙慕納公開的承認他的民族學的或人類學的方法，係從斯賓塞得來。他要他的耶魯大學學生以人類學與民

族學之研究爲社會學的基礎。沙氏所著民俗一書引證不多，所引證者，大率爲人類學的與民族學的著作。然此語亦有一例外，卽沙氏與斯賓塞比較，沙氏頗用最近的歷史材料。民俗一書所用之說明材料多半爲歷史的而不是民族學的。又沙氏對於歷史批評的原則，頗有精到的了解。

沙慕納公開的說他講授社會學用不着心理學。並且說他的學生最好對心理學一無所知。在民俗一書中，對於同時的偉大的心理學家未提及一人，卽傑姆士亦未提及。然而他自己却造成一種心理學。他的心理學根本是一派習慣的心理學，而在若干方面，因注重適應過程中之不自覺的與自然的性質，頗近於近代的行爲論。沙慕納自己極細心，鄭重說明人類在社會裏的適應的情態是心理的，不是物質的。似乎認爲一種以生理學之說說明適應過程，完全是不圓滿的。

沙慕納教授有一極奇怪之點，他似乎並不注意其他社會學者的工作。且德華德與吉丁斯之名，不見於其參考書目或索引之中。此點與派烈多 (Ulrichs Pareto) 頗相似。此外如對於現代社會之一般態度以及時間上與空間上都注重遠處的研究，派烈多與沙慕納均頗相似。

沙慕納方法上最重要之一點，爲沙氏欲將社會學與社會改良或社會改造分開。希望將社會學造成一在純粹自然主義的基礎上的純粹的科學。即使不能有一部分自然科學的準確性亦須向此方向盡力。他並不以爲科學的真理必須從嚴格準確的觀察得來。他之盡量採用歷史的與比較的方法，以及從其自然選擇之演化理論上之演繹，均足以表明此點。盡量搜集事實，極少用心理學解釋此種種事實。此點亦與斯賓塞及派烈多相似。大體說來，他的方法與斯賓塞的方法根本上相同，但不用任何心愛的理論，例如能力平衡之演化之說，以維持其採選所及之事實。假令沙慕納而亦有此種理論，似僅爲斯賓塞的一般的態度，以爲社會可以敘述而不能加以有意識的控制，凡欲加以控制之企圖，必勞而無功，甚且爲害極大。

【社會起原之理論】沙慕納於其民俗論開端，即申明一切社會起原均在神祕之中，「欲求從任何來源揭開此神祕之幕，似均爲無益之舉。」然而他又說人最初爲本能的傾向與自然的需要所引導。又以爲有四種社會化的或構成團體的勢力：「即饑餓、性衝動、虛榮心、與恐懼心（對精靈鬼怪之畏懼）。每一動機之下有其興趣，生活即爲滿足興趣。」「人以行爲開始，不是從思想開始。」行爲的作法成爲習慣風俗，成爲集體現象。「本能相依並進而發展，於是具有民俗。幼年人以傳統之因襲，模仿與權威而學習得之。民俗準備當時當地之一切需要。民俗是一貫的，在團體中是普遍的，是有權威而不變的。……可見民俗並非人類理想與知識之所創造；與自然勢力之產物相同，人於無意中使之運用進行，或者可以說是像動物的本能的作法。」從需要而產生個人的習慣與團體的習俗。「然此種種結果絕非有意識的，亦決非預先見到或要求如此的。」但加以反省思考之後，此種團體習慣，成爲神聖的習俗。「再加以相信與福利有關，即轉爲禮俗，因既以加上哲學的與倫理的成分，認爲有效用有價值即成爲生活之科學與藝術。」

沙慕納之敘述禮俗，有引錄全文之價值：

我們必需認禮俗爲習常作法之一大系統，包括生活全部，顧及全部興趣；自身即包含其以傳統或常用爲根據之基礎，爲神祕的制裁所承認，逐漸以理性的思考而發展其哲學的與倫理的結論，提高爲合理與合義的原則。對新生的一代人加以控御與限制。不引起思想，倒要人不想。已經有人用過思想，亦已包含在禮俗之中。決無修正自身之規定或準備。不是人生問題的問題，而是答案。是最後的，亦是恆常不變的，因爲所貢獻的答案已是「真理」。

沙慕納又說：「所謂禮俗即是民俗，包括其與社會福利有關的哲學的與倫理的結論，此種結論即爲禮俗自身所提示，涵蘊於其成長之中。」沙慕納又警告我們不可認爲原始人對於其福利有何哲學的思考。「他們對於事物之原因，意義與最後關係並未制定任何說法。」却將禮俗神話化了。原始人的心靈活動似與近代人不同。「禮俗在初期是可以伸縮的活動的，後來便固定了。似乎與生機體一般，由長成而取得力量，而應化、而衰

落、而死亡。」其全部過程爲一自然的過程。

在實際方面，禮俗或習慣風俗，發展成立而爲「儀文」。從此一觀點立論，「禮俗爲社會儀文，我們均於不知不覺中參加。」禮俗之間，亦有其繼續不斷的選擇、淘汰，尤其初期，然其選擇大致是自然的，缺少計劃的。制度法律是從禮俗中產生的。依沙慕納之意見，禮俗包括一切原始宗教、原始道德、原始法律，一切文化皆從此長成。然禮俗本身亦爲大多數人的不自覺的需要、興趣與習慣之產物。凱勒教授的提要極爲確當，他說：「社會的一切形式與制度，歸到最低的說法，都在風俗習慣之中……社會學之研究風俗習慣，猶之生物學之研究細胞……；民俗與禮俗卽是制度的最低說法。」

可見沙慕納依然是有一種確定的社會起原論，而此一理論亦祇是以觀察爲根據的。

【社會發展之理論】沙慕納以爲禮俗與生機體一般有其成長、衰落與死亡之過程，有其變動性。又與一切有機生長相同，受自然的選擇、淘汰。禮俗之變遷由於自然的情況與條件，並非思想所能左右，亦非可以預先規劃。自然環境中之種種情勢與團體中之內部情況皆可以影響禮俗。欲以合理的思想加以改變者，大部分是失敗的。凡表面上成功者，其實是由於情勢已有變動之傾向或準備。「凡此種種，均可以表明與禮俗相依之變動易於成功，與禮俗相反之變動，卽令能成功，必須用長時間的與忍耐的努力。」革命極少影響禮俗，如欲革新或改造人民的禮俗，結果必爲反動。禮俗或者腐化，在其初期未嘗不可以遏抑此種反於常態之情事。「然而極不容易。很難尋得任何例證，此種做法必爲結果之預測。而此種預測不能對於其錯誤與損失有先見之明的人看來，殊不易使他領會。先知道都是失敗的。因爲他們的預言是不受歡迎的，而他們是得不到一般人擁護的。」每一社會團體幾乎必然深信自身的習慣風俗是最好的。因此，對於本團體之內與本團體以外者各有其不同的態度。此一事實對於社會發展有極深刻之影響。因此而對內與對外（就團體言）發生其不同的情緒。沙慕納以爲此種種情緒上的差別，在人類歷史上有極大的後果。他說：

在「我們的團體」中的和平與互助的關係，與對「他們的團體」的仇視與鬭爭的關係是互相關連的。對

外人的戰爭足以使內部和平，否則內部的紛擾可以減少。「我們的團體」的戰爭力量。此戰爭之情勢亦可以構成團體以內的政府與法律，所以防止內部紛爭並實施紀律。可見戰爭與和平互相影響互相發展，一在團體之內，一在團體之間。相隣愈接近，愈強大，戰爭亦愈激烈，而兩方面的內部的組織與紀律亦愈嚴格。情緒亦相因而生，對於本團體的忠心，爲本團體犧牲，對外人的恨惡與輕視，對內團體相愛，對外好戰，——都是連帶的，是同樣情境下的共同產物。此種種關係與情緒構成一套社會哲學。又與宗教相連結而增高其權威。「他們的團體」的人們是外人，「我們的團體」的祖先與他們的祖先曾經有過戰爭。「我們的團體」的祖先的鬼魂願意看見後人繼續爭鬪，亦必加以護佑。所謂道德即是殺戮，掠奪與掠俘外人。

可惜沙慕納教授從來不曾對此一觀念加以發揮，或用以解釋人類歷史之全部。

沙慕納的社會學所特加注意者爲一社會發展或社會演化之理論，前所陳述，祇爲其立說之基礎。篇幅有限，不能詳細記述，祇能略提要點。大體說，他的社會發展論是惟物的：人與土地之關係；人性之同一性；對想像之精靈神鬼之信仰；以及人類行爲之動機——饑餓、性愛、虛榮與恐懼。沙慕納又認爲地理環境及人口與自然資源之比例，與人類社會之發展極有關係。但人之所以能高出獸類者，實由於積聚資本。沙慕納所謂「資本」係指任何用以輔助生產之勞作的產物而言。此爲人類自始以來用以取得並保存文明發展中之每一段落之工具。創造了財富，維持了勞動，又與人以閒暇，然後纔能有科學與藝術。但並未能使人擺脫生存競爭，因爲人本性即是爲爭取生存工具之故不得不互相競爭。此種競爭爲一自然之規律，與我們所見到的在人類以下的動物界中運行的同樣的自然勢力之結果。亦引起合作，然後人纔能連合起來抵抗自然或抵抗其他人類團體。此種合作並不以同情與相互了解爲基礎，本質上爲一種「反抗的合作」。人類於其控制自然及自身生活之努力中，求告於具有超人力量的想像中精靈神鬼。於是宗教儀式成爲控制失敗，損失與災害的手段。亦成爲推行民俗與禮俗之手段。神祕的與實際的因素相結合而造成社會福利的思想。而前面提及的四種動機，不斷的參入與改變社會發展的過程。例如不特饑餓與性衝動可以產生衝突與戰爭，虛榮與宗教亦可以引起鬪爭。人類間之種種衝

突的原動力，就吾人見解所及是永遠有的。和平團體之擴大，不見得可以保證最後能有普遍的和平。祇是較大的團體相互間再發生競爭甚或引起戰爭。在此一點上，沙慕納與裴普羅維茲的見解頗相類。

社會的發展以生物的需要之滿足，尤其是饑餓爲中心。所以是以經濟的活動爲中心——物資的生產與分配。維持生活的習慣風俗或禮俗以情況之改變而改變，又以智識與發明之累積有愈變愈好之傾向。社會前進之基礎在物質文明。其非物質的文明大部分祇有往復的變遷。沙慕納說，「有用的藝術有前進之表現，美術則否，時常回到初的段落或近於最初的段落。」沙慕納又說社會的一般道德其趨勢亦相類。有升降往復而不一定是前進。

階級的分別不可避免，不過是人們利用機會之程度不同的結果。故人類社會中無所謂自然的平等，亦無達於平等之趨勢。自由博愛亦可作如是觀。我們在我們的禮俗之中已建立了民主；而沙慕納之意，則以爲大部分的理想是不能實現的。他說：「此不能加以討論或批評，祇是渲染以求其普遍，爲慷慨熱烈的一種論題而已，並非有人完全真心誠意的對待他，亦無人敢於像分析專制政治與貴族政治一樣分析民主。如欲加以分析，必無人理會，祇能引起困難而已。」

總之，社會發展之過程爲一禮俗之自然發展的過程，不能歸之於有意識的目標，亦不能使之勉強合於一有意識的統制計劃，在維持生活的禮俗方面，雖可以有相當的選擇，而工業制的運用大體上是自然的本能力。家庭政府宗教與藝術的形式更是如此。沙慕納的社會發展觀，大體上用他自己的話說：「文化的各階段與各時代中的人類全部生活，根本上爲一大整套的民俗所支配，此種種風俗習慣從最早傳留下來，與其他動物之作法性質亦相似，祇有最上的幾層可以改變控制，相當爲人類的哲學倫理，與宗教或其他的思想的行動所改變。」

【社會組織之理論】沙慕納的社會組織的理論，已於前段大致有所陳述。社會組織爲社會發展之大力量的結果，爲人與自然資源之關係，人性之相同，對於超自然的精靈之畏懼心與滿足飢餓性愛虛榮與恐懼等四種基本動機之努力之結果。

社會制度卽以此種種興趣爲中心而集結。一制度之基礎，必爲一概念，惟制度爲具體的興趣所支配者亦有其結構。制度背後的興趣與概念是從禮俗發生的，而禮俗則以一切生活情狀爲基礎。因此，有社會維持自身的制度，有社會保衛自身的制度，有滿足自己的制度，最後有宗教的制度。各種制度均須依傍維持生存的系統，此則大致與經濟系統相合。

沙慕納並不採用有機體的類比之說。但他認爲禮俗與制度的不同的系統間有極密切的相互關係與相互影響。此之謂禮俗的「傾向整飭連貫的趨勢」。至於其他的制度，應如何適應維持生存之制度應到何種限度，則沙氏的說法較爲寬泛。然而他說各類的禮俗與制度必須合作，相互間亦必須有相當的連貫。所以某種經濟系統有產生某一類型的家庭生活與政府與宗教之趨勢。惟此「傾向整飭連貫之趨勢」，有很寬廣的範圍。社會之整個結構雖大致在維持生活的禮俗習慣上爲其物質基礎所支配，然家庭生活之形式，政府或宗教之形式，亦有活動之餘地，並非嚴格的決定論，然其他制度與維持生活之制度，必須有連繫相湊合，因爲「生活的第一件事卽是生活。」

沙慕納認爲人類社會之組織大體爲自然的或不自覺的勢力的作用。此點原極明顯。沙慕納說：欲以理知的計劃改造社會之企圖大部分必然是失敗的。他有幾句極可注意的話，他說：「我們可以判定對於改造社會的計劃，對於要排除社會上的斷定的錯誤與阻礙所費的心力之多。然而倒不如設法重新分配地球中的分子以改造地球。」

【社會進步之理論】無疑的沙慕納真心相信放任主義或自然的自由確爲社會進步之保障。他是從經濟的立場而不是從一般的演化理論的立場對付此一問題，他相信各方面的自然的自由，以其對於個人階級與制度的競爭與選擇爲取得人類發展最有把握的道路。所以說沙慕納缺少社會進步的理論，或說沙慕納不注意社會進步之說，都是錯誤的。他不相信政府干涉或集體計劃可以取得進步，他對於社會的一般禮俗風習之進步，有無可能，不免懷疑。他祇斷定說在維持生活的禮俗上進步是實在的。他的禮俗有傾向連貫的趨勢之說，使他認爲一

般的社會進步如果可能，必由於實用藝術與維持生活的禮俗之變遷。

沙慕納的放任主義的態度其基礎確與斯賓塞不同，結論則大致相同。他不但反對各派的社會主義與勞動組合論，亦批評一切社會立法，政府對於企業之任何干涉，乃至於童工法規。因為深信自然的自由之說，反對一切保護政策，例如關稅，同樣的反對資本家之聯合，因此種結合亦是干涉自然的自由。

沙慕納與斯賓塞在放任主義方面主要的差別在普及教育的問題上，然而根本上其差別或亦不甚大，他們是從個人自由與競爭的立場上立論。他說對所有的兒童普及教育的理由為天才人對於社會的偉大的價值。但他亦相信傳佈知識，所以又說：「人類假如有任何解除苦痛憂愁之法，必在智識、與訓練如何運用智識。」

沙慕納以為欲以宗教系統與信仰改造世界之企圖是謬誤的，因所入不深，不足以改變許多的禮俗。沙氏以基督教會與其他宗教運動之結果說明此點。他說後期猶太先知欲介紹一正義的宗教，而不是承認現在風俗習慣之宗教，結果亦歸失敗，其意蓋謂欲以宗教建立一理想的或倫理的社會之企圖，必定失敗，他說「猶太先知們的宗教系統從來不曾成爲任何人羣實際上通行的宗教。」

欲以科學上確定的事實與價值改造世界亦同樣的不易實現。因為禮俗是羣衆造成的而羣衆則極少受科學思想之影響。禮俗原爲生活狀況之自然的產物。故「任何一時期爲自身所造成之禮俗風習，對於此一時間是優良而且正當的。」禮俗構成每一民族與每一時代的是非標準。「禮俗可使任何事情成爲正當。」沙慕納的此一句話，在民俗一書中屢次提及。其真意若何，崇拜沙氏者流，頗多爭辯。或者他的真意，並且謂美惡是非之最高標準即爲習慣上的美惡是非，然而他確有任何較高的標準不易通行之意。他說「道德是歷史的制度的與經驗的。」他用許多例子加強他的論證。奴隸制度即是一例。從前曾經普遍的認爲奴隸制度是對的；現在是普遍的批評此種制度。此何以故？因爲禮俗改變了。沙慕納又說到「祇有強權能成爲公理」，此無疑的係指社會權力而言。總之，他不希望以科學、及以教育普及科學之事，建設善惡是非之標準。主張此說者，又爲祇在表面上研究人類社會生活的學人，不曾見到事實者之又一幻想。凡以上所陳述之種種皆可爲理解沙氏社會階級間之相

互負債一書之助。在此一書中並無教育計劃、或立法計劃、衛生計劃以傳播文化之績業。他祇是完全靠個人間與階級間的自然競爭。其意若曰，祇要不干涉此自然的過程，一切事物即可各行其是各得其所。「與其要重新分配現在各階級間之所得（財富文化等等），我們的目標應該是增加，加多擴大其機會。」此為促進進步之唯一的途徑。

凱勒教授對於沙慕納的社會進步之思想，似有極準確的說明，他說「極大的非人格的勢力最後造成的總是很得力的與合理的。」沙慕納在改造世界之白費氣力一文中亦有相同的思想。試節引一段如左：

假如這個老世界真如他們所說的壞法，稍加思索，即可以使熱心的改良家為之短氣。總之，這是一個很麻煩的世界，從很長的時間造成種種的趨勢與曲折，與種種的纏繞與紛亂。所有的頭緒紛繁的連結與結符都是僵硬呆板的。我們這渺小的人要用我們的藝術為之清理調整，祇能對於正在運行中的力量的傾向，略加改動，然後在相當長久的時間之後，或可稍為改變其行動，漸漸改變其運動之方向。然而效力極小，時間頗長。而同時自發的力量仍在進行之中，我們的努力與之相比，猶如一人欲移動一條河道，在我們的干涉尚未有時間感覺有效果之時，大力量之運行已經將問題完全改變了。

評論

沙慕納雖提出一文化的社會論，然而受十九世紀的一般思潮之影響太深，尤其是斯賓塞的影響，未能見到人類社會本質上為一人的創造，為人類團體從經驗上逐漸學習所構成。他不曾見到禮俗之流傳，根本由於交通傳達與傳統因襲，不僅為下意識的習慣化。換言之，他不曾見到人類團體的風俗習慣與制度，恆為團體傳統所維持。此種種傳統之本質，為某種民族信仰，以交通與教學而灌輸於青年。再換言之，沙慕納欲以人類社會之文化的過程納於盲目的自然勢力之下。

斯塔爾著沙慕納傳，即謂「沙慕納以社會的現象為大地歷史之一方面」(H. F. Starr 著 William Graham

(Summer 三九九頁)。因之，他完全信仰自然的勢力。在此一點上與斯賓塞頗相近。他不信任人類智慧，至少不信任在集團生活上表現的智慧。人類社會中偉大的建設文化之因素，如藝術科學與宗教，實在難於信任。沙慕納所信任者不在人的建設的智慧，而在人生的自然競爭、與自然勢力在人類社會中之遲緩的發動的影響。

崇拜沙慕納的人常說科學的社會學始於沙氏。假如所謂「科學的」之意義為「以準確的觀察為依據」，此種說法似不能成立。開端即可以懷疑，祇有社會事實之觀察，是否可以對於人類社會得到任何概括的科學的結論，吉丁斯於沙氏逝世後竟曾說過：「我們開始承認他或者是最澈底的社會學的，或者竟是最大的社會學家。」沙氏之工作價值無可懷疑，但沙氏自身或竟為第一個取笑他的工作是科學的社會學之觀念。他自己有一次亦竟說他的著作為「一種社會哲學」。

與沙慕納的社會學正相對照者為華德的社會學（下章即討論華德）。此兩派社會學說之系統，同為十九世紀美國生活之勢力所產生，而正相對立。雙方的根源都是十九世紀的英國思想——沙慕納則以斯賓塞之思想與初期英國經濟學者的自然自由說；華德亦淵源於斯賓塞，但為美國對於斯賓塞的放任哲學的標準的反應。

第二十九章 華德與有計劃的社會進步論 (Lester F. Ward)

【傳略】現在要討論一位最適於被稱爲美國社會學創始人的學者，但當沙慕納教授在耶魯大學教授社會學課程之時，其著作尙未出版。此人即是華德。華德於一九四一年生於依黑洛哀州距約烈地方相近之一農家。童年極窮苦，極少或竟缺乏受教育的機會。然幼年即渴求智識，於是刻苦自學，其經過或較當時大多數教育機關所能有之教育爲佳。最初對生物學與動物學即有興趣，此種興趣至老不衰。一八六一至一八六二年，在本薛文尼亞規模較小之一學校準備應考大學。但一八六二年即投效從軍，參加解放黑奴戰爭，至詹色勒維爾之役受傷退伍。一八六五年被委入美國財政部辦事。一八六七年入哥倫比亞大學夜班（此夜班之成立華德實促其成），兩年畢業，得學士學位。旋在哥倫比亞大學（今之華盛頓大學）繼續研究，得碩士學位及法律與醫師學位。惟華德並未從事於此兩種職業，一八八一年任美國地質調查所地質技師，頗有名譽。尤以其植物調查得名於時（包括活的與化石的植物）。一八八三年被任爲地質調查所古生物學植物學技師，此後華德在政府服務之時，均保留此職務。同時華德對於社會科學頗感興趣，尤其是孔德與斯賓塞之著作。然自始即不贊成斯賓塞的實際的結論，然大體承認其演化爲物質與能力之重新分配之機械論。華德於日記上說，一八六九年即開始著作其動的社會學以糾正斯賓塞的錯誤的結論。華德雖不贊同斯賓塞的保守主義與放任的個人主義，然而他早期的哲學見地却是斯賓塞的。正因爲他有與斯賓塞相同的看法，或爲最適於答覆斯賓塞之人，此爲一斯賓塞之批評。而華德之理知力與其治學深入，亦足與斯賓塞相頡頏。華德之動的社會學，自一八六九年即開始著作，於一八八三年即斯賓塞遊美之次年出版，共兩冊。以其爲一斯賓塞派，對於斯賓塞之批評，立即引起斯賓塞學派中人之注意。

華德至此乃開始發揮其社會學的見解。一八九三年出版其劃時代的著作，文明之心的因素。華德於此書中

樹立一社會之心理解釋之基礎。以爲心的因素不僅在人類社會之演化中爲首要的因素，即在生物進化之中亦爲主要元素之一。此點與斯賓塞的哲學不甚一致矣。華德之意，以爲此一著作爲從一對於心靈與生活之惟物的看法，轉入一精神的一元論之關鍵。此書在若干方面看，確爲華德著作中最偉大的著作。因有此書，不得不承認華德爲社會心理學之一創始人。一八九八年華德出版一社會學大綱，爲其社會學系統之撮要。此仍爲了解華德主張最有用之一書。華德自朋萊於二十世之第一日，開始訂定並修正其社會學系統。一九〇四出版其第一部，定名爲純粹的社會學。一九〇六出版其應用社會學，完成其社會學說之系統。同年，大部分以狄雷教授（J. A. Dealey）之力，白朗（Brown）大學聘爲社會學教授。自此即在白朗大學教課，至一九一三年逝世。

華德教授生前得到種種的榮譽。一九〇三被推爲國際社會學會會長，彼時國際社會學會設於巴黎。一九〇六年被推爲美國社會學會第一任會長。在植物學、動物學、古生物學與地質學方面亦負時譽、著作甚多，生前著述之論文與書籍共六百種。

華德教授爲人極富同情，極重情感。此點渠自己亦承認。早年的窮苦使他更同情於一般民衆，名之爲「第四階級」。解放一般民衆使能脫離愚與窮之束縛爲華德畢生志願。他的豐富濃厚之同情心或者可以說明他所以反對放任主義及擁護民主主張人道的緣由。

華德的科學方法

華德雖宣稱社會學爲哲學亦爲科學，然其自身與斯賓塞相類仍在社會哲學之範圍。華德初年仍用哲學名辭，以社會學爲一般的哲學系統之一部，最初華德爲一相當坦率之唯物一元論者，然於社會學的研究與著作，尙未達終結之時，已特別注重智慧的有目的活動，在人類社會中之作用，爲任何其他學者所不及。至於如何調和社會進步中之有目的的活動與其對唯物決定論之信仰，確亦不無困難。如就華德著作之全部而論，華德之哲學、心理學與社會學，實在不免有種種自相矛盾之處。此種說法對華德亦不能說不公平。然而華德究竟是大

物，不以此種種矛盾而妨礙其工作。他的常識使他不能忽略任何實在的人類的理想或價值。或者即因華德具有此種切實的常識的態度，使他注意生物演化中心靈之作用。對於此種種自相矛盾之點，華德亦自有其解說之法。華德哲學中之「中心觀念即爲其「創造的綜合」之理論 (Creative Synthesis)，演化的過程以有創造的綜合而不斷的有新的元素，此新的元素爲較下的發展之階段中所不能預測。於是華德以爲機械體產生化學體，化學體產生生命，生命產生心靈，心靈產生社會。此說現在稱之謂創造的進化或實創的進化。惟華德不承認生命與心靈不從在較下的發展階段中連行之勢力脫化而出之說。晚年且言，即每一原子與分子之中，亦可窺見其具有心靈之證據。於是華德遂時常提及「世界心靈」之說，「世界心靈」表現於幾乎在各方面都有的創造的努力。晚年的華德常告訴朋友說，他自己是一「精神一元論者」；此語亦不足爲怪，因爲他說在每一物質原子之中均發見其有精神的元素。可見華德的看法之下，演化不僅爲一物質與能力之重新分配，而爲新過程之創造。

華德的生物學亦不甚確定，大體上承認達爾文的自然選擇之說，亦主張拉馬克後天習得性遺傳之說，即知識的適應亦未嘗不可遺傳。雖接受斯賓塞的機械論的快樂主義的與感覺論的心理學，又以有目的活動爲生活過程，尤其是人類行爲的根本。又承認斯賓塞的一般的見解，即意識之中僅有兩種基本成分——情感與情感間之關係，其他心理特徵皆從此脫化而出。情感爲有目的活動之基礎，爲一種保護的安排爲生物演化所引發以保護並指導微妙之生機體。可見在華德哲學的含義中，在心理學與倫理上都是快樂主義的。

關於科學的先後次序，華德贊同孔德的主張並反駁斯賓塞的批評。但華德以爲孔德先後次序之說，並非謂較高較複雜之科學絕對的依賴較低較簡單之科學，其實係指較高的科學與較低的科學之連繫。較低的科學並不足以支配較高的科學，惟較高的科學不得不顧到較低的科學所樹立的基礎。以此之故，物理學與化學，地質學與地理學，對於社會學者都有用處，而他主要的補助，仍須從生物學與心理學得來。華德力持社會學不能僅從觀察社會事實而成立，必須從發見能理解此種種事實之規律與原則以構成。依華德之意，此種種規律與原則之

發見，必須以綜合的方法，注意到其他次序在前之各門學科之輔助。而心理之知識，尤其是人心及其活動之知識，對於社會學者用處最大。此人心之各種過程，以人類的情感、欲求、目的與智等心態，無時無地不在人類關係之中，並行活動。欲了解人類社會，而不注意此種種心靈的或心理元素，猶之欲了解生命而不注重化學的元素，均為不可能。因之華德雖不忽視人類歷史與現在社會之研究，更要注意演化的看法，尤其要注重自覺的元素在社會演化中的作用。華德亦注重用比較法研究若干人類社會以期對於社會演化各種因素之運用，取得更清楚的了解，在各種因素之中尤其要注重心的因素。

狄雷教授說，華德在動的社會學一書，為美國社會思想家使社會學脫離斯賓塞的生物學的偏執而提示一心理學的基礎之第一人。依華德之見解，情感——尤其是與食色有關之單純的與基本的情感——在心理的發展上最為原始的，以此而發展各樣的感情、興趣、與欲求，故情感為動物與人類之動因。所以引發有機能或作用的活動，亦為一種保護的手段。情感以記憶而活動時則為欲求。個人的欲求實為「社會的力量」。此有兩大類，一為保存生命之力量，例如與食色有關的欲求。二為調劑生活之力量，例如審美的道德與理知的欲求。欲求猶如汽鍋中之蒸汽所以發動機器者。然而假如自然不有所演化以爲之引導，必為衝突抵牾，其活動與機能必雜亂無章。理知或智慧即可以引導各種情感與欲求，初為下意識的與直覺的形式，最後即為完全自覺的推理與對於真理之悟解。依華德之意，智慧或理知就其本義言，並非一種力量，然確有引導行動控制行動之功，於是人類積業始有可能。

一切欲求，原來都是盲目的，對於所欲求的對象直接進行。遇有阻礙，祇有停滯不進，決不能達到目的。理知之作用，即在籌劃其間接的方法。理知以遲緩的演化，漸見達到目的之方法，使人知道克己自制與社會合作之最後的利益。於是在社會演化之進程中，有智識的目的，有代替盲目的欲求之傾向。純粹的自然歷程殊不足以理解社會現象。引導、控制、限制、指揮人類的事情，以達到進步之目的者，實為有目的的力量。此有目的的力量之觀念，即是擬人的想法。華德說：假如人在自己的行為中不曾經驗到智慧力量之運用，即不將有智

慧的目的歸於他的神靈。智慧祇是於欲求的進行中爲之引導，其最後的任務，是引導社會入於不受障礙之途徑，使社會力量繼續的自由活動，又使之避免衝突而減輕力量。阻礙之來可曲折以達於目的，於是智慧可以實現有智慧的目的，在人類社會之中完成人爲的進步。

華德以其注重心靈爲演化的控制的因素，尤其在社會演化中心靈更爲重要，曾有稱之爲「心靈狂的人」，正如人之稱斯賓洛莎爲「神靈狂的人」。總之，華德使斯賓塞派的學人，不得不注意他的主張。因華德原算是斯賓塞派中之一分子，今則提出一新的觀念，認爲心靈——廣義的心靈元素——曾於過去控制人類社會的演化，以智慧之發展或者可以在將來完成一有計劃的、人爲的進步，使過去的社會演化失其重要。斯摩爾教授於其所著社會學通論上說：

華德之特別努力處在使心靈的元素於社會諸般反應中取得應有的承認與圓滿的說明。……當華德最初發表著作之時，斯賓塞之影響或正在最高峯。此種影響在社會學上，可謂於型成社會的結合上，漠視心理元素而過分重視物理的元素。……當斯賓塞的影響之最高潮，其一般傾向認社會進步爲一種機械的支配下之能力的重新分配，思想對此，進退均無能爲力。華德對此種傾向發起一種攻勢，要表明人心可以控制人生之各種情境，使能造成一新的而又較好的進步的時代。

然華德所擁護者並非自然的進步之觀念。社會之有進步，必出於智慧的努力，而且還是相當高的智慧，直可稱之謂科學的。此即科學發展本身所涵之社會的目的。華德於所著動的社會學序文中，直說「科學之真目的在福利人羣。科學而不能達到此境界者，無論其研究如何有趣味，亦是缺少生命的。社會學在各門科學之中，更應該有利人羣，然却有墮入消遣的研究，或死的科學之危險。」然後更以偉大的自信說，「此書目的即在提示一種方法可使生命的氣息吹入其鼻管之中。」

假如華德另有其哲學見解與另一種心理學，則其使社會學生活化之企圖或更易於成功。然而決不能批評華德不承認高尚的社會價值，或者說在他的思想方法中未注意此點。因此之故，華德研究人類社會問題之途徑，

使凡同他一樣希望社會學爲一福利人羣之學的人們得到莫大的鼓舞。

華德的社會哲學

依華德的見解，欲以科學的途徑研究人類社會的問題，不能不注重社會演化之研究。他與孔德相同，認爲此種問題之了解與解答，必須取演化的研究法。但在未研究此點之前，應先了解華德後來的社會觀。

【人類社會之性質】一般常說，華德後來著作中之見解，均具見於動的社會學一書。就所涵蘊之義言，此語當屬真確。但就明顯的說明言，則改變甚多，從動的社會學到純粹社會學爲從一純粹的自然主義的社會觀移轉到一種幾完全爲文化的看法。在純粹社會學上，華德謂社會學之材料爲人類的績業，而所謂績業等於發明，所謂發明爲對於自然現象之人爲的改變。華德以爲「此爲動物所不能」。華德於社會學之研究不要討論動物社會。動物社會雖爲盲目的適應過程之結果，然而不是真的社會。祇有人類有所完成，以績業或發明而建立文明。所以華德在純粹社會學書中，謂社會學爲研究文明的科學。至於過去社會進步多數爲偶然的，此一事實不妨承認用社會學的眼光看，其所以爲偶然的，由於過去並無有意的社會的計劃。依華德之意，此爲「一個人的目的」(Individual Telosis) 而不是集體的目的 (Collective Telosis) 或有智慧的社會目的。華德思想之此一移轉必須加以注意。然解釋華德思想者，對此點時常忽略。提出此點則對於華德的社會哲學或更增加一不相關貫之處，然此點極重要，不能不加以注意。

【社會起原之理論】在動的社會學書中，華德即不以動物的社會爲例，解釋人類社會之起原與性質。於是不得不回到事實上霍布士的社會起原說。華德以爲人原來本性不是社會的。人類歷史之開端並無所謂社會。社會之淵源，由於人類保存自身，保護自身之努力。換言之，社會之發生由於利己心與自然選擇。華德不信人最初即有所謂羣居的本能或傾向。社會之所以形成，由於見到聯合之利，而人類之所以日趨於社會化者祇是由於社會所建立之社會化的過程。故人類歷史本質上爲一從非社會的人移轉到社會的人。我們於此可以加一句

話，即華德以此見解又將十七世紀與十八世紀社會哲學之錯誤傳留下來。

例如國家之演進，華德認為有四個階段。第一階爲孤立階段(Autarchie)，人的生活相當的孤獨，或至多適於傳種之結合。第二或爲無政府的(Anarchie)階段，爲一強迫結合之階段，初期的人生活於團體中，以保護自身的安全，此種團體日益擴大。於是有第三階段或政治階段(Polarchie)，始有原始的法律與政府。部落與部族即由此發生。一團體戰勝征服其他團體，即成爲強大之團體。依動的社會學之說，此即吾人現在所處之階段。將來尚有第四階段即大同的階段(Pantarchie)，此爲團體間的戰爭減少衝突的團體或國家更相結合之結果。此一階段爲最高的智慧的大成績。華德亦承認此政治發展的最後階段，迄今仍爲一理想，其實現之道須爲仁愛的情緒與實際利益之勝利，掃除現在國家間的種種障礙。如語言文字，民族的驕慢，文化的差別之類，合萬國於一廣大的政治組織之下。惟華德後來在純粹社會學中，未再注重此一理論。但仍主張社會人於社會中的各種社會化的機構下，仍在一創造的歷程之中。

【社會發展之理論】華德主張凡人類的社會發展，均爲人心的力量改造物質環境。同時改變人類行爲之結果。人類逐漸的發明與作業，以所謂「社會遺傳」而傳遞下來，結果則爲自古迄今之社會發展。華德又列舉並討論其種種的積業如語言、工具、物品、武器、文學、藝術、哲學與科學之發明。人類社會即以種種成就而造成今日的社會。華德在社會學大綱上說：

人類而有進步者，全由於逐漸在與自然鐵則之競爭中得到勝利。在物質界中以發明而完成此目的，其結果則爲各種技藝。凡實現人類目的之任何人爲的方式均爲人心對於自然的物質力量之一勝利。在社會界中，則爲人類的各種制度、宗教、政治、法律、婚姻、以及風俗習慣，凡思想所得採取以限制未經羈勒的個人主義者均是，此種個人主義永爲社會之害，最後則倫理規律與道德法則均爲理性智慧與良知所用以克制降伏人類獸性之具。

華德在一段頗著名的話裏，似乎贊同唯物史觀之說，以爲文明中之精神部分毋須特別的陶冶。精神文明須

以物質文明爲條件，此爲吾人可以承認者。但若謂精神文明「不需要特別注意」，則與華德在純粹社會學所取之立場，在人類發展之中，應注重科學知識與社會化的目的之見解，大相逕庭，在動的社會學與應用社會學上，華德均特別注重民衆教育，以之爲社會進步之必不可少的條件。此則與唯物史觀大異其趣，乃至於與物質文明之基本性亦不無衝突也。

華德關於社會發展之又一理論，爲文化與文明相交則可成一較新較高之文明之說。此一理論其實係從生物學得來，但華德未能與以圓滿的心理解釋。他祇說支配則生新的生命，就文明言，使兩文明之優良成分可以聯合。其他人類歷史上文明發展之解釋，亦有可能。此一理論係從華德之「創造的綜合」而來，尤其是相反的聯合形成社會演進之理論。

華德對於社會演進最有結果之一見解，即華德以爲此種演進爲連枝的 (Sympodial)。換言之，與樹之生長不同，而爲葡萄藤式之生長，此一觀念係從植物與動物化石之地質歷史之研究得來。他見到此一概念極易直接應用於人類之製作器具，又逐漸擴大一觀念以包括社會制度之發展以及全部的社會演進。凡研究文化演化之學人，似均已承認其此種見解。

【社會組織之理論】華德以爲「合力」(Synergy) 爲解釋一切組織創造一切結構之原則。自然界如此，社會亦如此。所謂「合力」者，爲相反的成分之連合以及其結合與同化之過程。社會以一綜合的過程，一層一層的創造較高的社會結構，而社會始逐段的演進。此與前段所說文化之相交爲同一過程。華德亦以此與一平衡之過程相比。他說「人類的制度組織之由來，皆爲控制並利用社會能力之具。」其結果則爲法律、政府、宗教、道德以及其他社會制度。現今之國家與政府，其由來皆爲不同成分之混合之結果。華德於此贊同龔普羅維茲與拉稱和佛之理論。

華德最後始提出之宗教論，亦足以表明其一般的社會組織論。他以爲宗教法律與道德皆從「團體安全之情緒」所發展。皆爲所以限制個人之手段，使之就一般社會組織與制度言，可各安其分。華德祇見到宗教與道德

之拘束的與保守的方面。在動的社會學上又似以宗教與道德為並無社會的適應價值，只足以滿足個人。祇有消極的社會效用，並無積極效用。然華德晚年，殊有不同，尤其在宗教方面為甚。他始終不以宗教為人類社會中之一進步的勢力或因素，但承認其為一保守的力量之價值。事實上，他以宗教與一種種族的安全本能相比，以為宗教之目的在防止人類社會中強橫任性者流之消滅。一八九八年發表之一論文中，又謂宗教為社會引力以維持社會界於其規道之中。他承認此一概念或可擴充到道德與法律兩方面。於此有值得提出者，即早年的華德，所特別注重者幾全為社會進步之問題，而思想成熟的華德，則亦注意到社會秩序及如何維持社會秩序之問題矣。

【社會秩序之理論】關於華德的宗教與道德在理想的社會秩序之地位之概念，似毋庸再加以發揮。祇須陳述其政府，對於此問題之作用。華德對此，在文明的心的元素之末一章「論羣治」(Sociocracy)有詳盡的說明。「羣治」一名係從孔德借用。羣治之界說為「社會所有，社會所治，社會所享之統治」，他以為此實為各階級之福利而為有智慧的運用之真的民主。然非社會科學發展則無從實現。祇有一切創造積業之社會化與創造結果之普及於社會各階層使有實現之可能。此一種政府之目的，應為社會各階層之福利。華德亦承認此種政治本質上為一種集體主義，必須將一切勞動或努力之所得，有公道的分配始能實現。世界歷史之所示，可知一般民衆尚未能充分參加創造之結果。現今社會全體之所得僅為經濟的篩子所不能防其滲漏之一部。故於分配創造結果中，常成為非社會的個人主義。即對於社會最有貢獻之發明家與領袖人物，或亦不克享受其發明所完成之結果。其勞動之結果，已入於少數剝削者之手。其結果則為減低工資之勞動，長期的苦工，以及力量之浪費、憂愁、困苦、病痛、夭折之類，祇須勞動與努力之所得有公道的分配，凡此種種均可以防止避免。

社會主義者很快的宣稱華德之所謂羣治即是社會主義。惟華德於社會學大綱上特加說明，羣治與當時的社會主義不能等量齊觀。他以為羣治與個人主義或社會主義均有不同。個人主義造成人為的不平等，祇有使其較高的高的機巧聰明或地位的人，使他們取得利益。社會主義所造成的不是人為的不平等，而是人為的和平。所有

的人都得到相同的利益。羣治與此兩者均有區別。承認自然的不平等而又不使人爲的不平等，排除各階層間之一切人爲的界限或阻礙。各以所能，各得其利。但能力成績之決定必須有均等的機會，然後此種辦法，方能實現。

「羣治」一名辭似極寬泛，似乎可用以表明若干種的社會化的政府的概念與將創造成果普及一切階層的辦法的概念。孔德採用此字時，與馬克思派社會主義毫無關係。事實上孔德採用此字在馬克思主義尚未出世之前。華德之採用此字，亦必與馬克思社會主義無關。然社會主義者之襲用此字亦無可批評。羣治主義在民主國家中必保存現在政府之形式。既爲羣有羣治羣享之政府，勢必防免獨裁與任何方式之貴族政治與寡頭政治。

【社會進步之理論】華德社會哲學之最有特點之部分，或即爲其社會進步之理論。他不否認過去已有進步——但過去的進步是偶然的，不是一有計劃的有智慧的進步。華德社會哲學之一特點即爲其熱烈的斷定有計劃的社會進步或改進未來之可能。深信社會爲人羣之利益必能指導，至少亦大可改變其自身之演化，此一信仰之來源由於他確已表明在社會演進歷程中人爲的超出於自然的演進。其直接之結論，即社會進步要靠後天培育而不是依靠自然。社會改進以創造精業之社會化，以社會的管制，以社會的發明，最後以集體的有智慧的目的，所以可能。而此種社會改進尤必須提高民衆的福利，普遍實施個人的福利。假令我們假設人類一天賦能力，大體上是平等的，則此種改進的方法必須以普及教育而實行。華德在應用社會學上，分析人類天賦能力平等之說，他考察的結果，則祇有百分之一的十分之一爲天才，又有百分之一中的一半爲下愚。至天才之表現亦看社會條件。華德以爲現在並未指爲天才或下愚之人中至少有一半有很多特殊才能。社會之一大問題，即在羣衆中發見此種才能，使個人用其才能有所成就，養成領袖人物。社會第一要以解除貧苦與其他不良狀況，又以推行普及教育發展其人的資源。

普及教育與計劃的社會進步，其關係如此：華德以爲所謂進步係人類社會中快樂之增進。人類快樂爲努力之最後目標，而進步則爲達到快樂之直接的手段。故教育爲達到進步的最接近的手段，因教育可使民衆取得知

識，造成進步的輿論，進步的輿論結果可成爲進步的行動，最後即是社會的進步。

可惜華德對於教育的界說祇是普及知識。他以為普及知識即足以造成動的或進步的輿論，早晚必成爲動的或進步的行動。此一見解可以上溯蘇格拉底，蘇格拉底認爲知識最後必引到道德或正當的社會關係。現在或者我們已不復能主張此種容易的心理學了。假令華德詳細研究亞利士多德的教育觀，知教育所包含者不僅爲智慧之訓練，亦包含養習慣、或品格陶冶，或者即不採取此種不甚圓滿的普及教育論，而以此爲社會進步之手段。但又假如擴大華德的教育觀，雖有若干方面與其人性論不一貫，認爲教育包括理知之教育，亦包括習慣與情感之教育，則可以贊同華德之說，以教育爲社會進步的必需的與最接近的手段；事實上亦是提高並普及大多數民衆的文化的惟一途徑。亦並無科學的理由可以否認此種教育爲社會進步之一手段——或者竟是惟一可靠的手段——的信仰。總之，華德爲一種科學的改良主義建立了一種基礎。正如漢金絲（Hankins）教授所說，華德不但爲科學的世界觀發揮其合理的論據，更有力的在他的社會哲學上對放任主義的悲觀論倡導一種科學的改良主義，在此一點上，華德之名將永留不朽。

評論

華德的第一本社會學著作——動的社會學——以一般的宇宙哲學爲根據。但書中宇宙生成、生物生成、心靈生成、人的生成與社會生成各章，與華德的基本社會哲學並無若何關係。華德確欲將其社會學之系統加入一極端的自然主義，然又以心靈與智慧的目的爲人類社會演化之中心，殊不易自圓其說。華德對於人心、智慧之信仰，對於計劃的進步與合理的控制之可能之信仰——總之相信合理的社會目的與價值——與沙慕納的自然勢力逐漸進行之信仰正相對立；即在今日雙方的社會哲學仍相對待。不特美國社會學者以此兩派社會哲學所提出之問題而對立，即全體美國人民實際上亦復如此。沙慕納自然的自由之說，實際上已漸隱晦，但假如其一般的見解，即社會發展大體上是不自覺的是自然的之說，在社會科學上成立，則放長看沙慕納可以勝過華德。沙慕

納的社會哲學確較華德的社會哲學更為整飭。

華德社會哲學的極明顯的缺點，即在其前後不一致不相整飭之處較多。他缺少一種慧見使他擺脫極端的自然主義的看法。他的社會學不足以理解人類社會的較高的文化生活。例如他並不能如孔德之了解到宗教與一種社會秩序與進步之倫理在社會裏的地位。他頗可以用他的社會學為一種社會宗教與社會倫理得一科學的根據以補充孔德的思想，然而華德對文化的此種種方面之理會，其實亦不見得比沙慕納深遠。

吾人必須切記華德社會哲學中最特著之點，為其熱情的認定合理的社會進步與改善未來之可能。華德此處之態度，或為一種願意如此的思想，一種意想。要有社會事實證此一斷案，確屬不易。然而華德雖有此種錯誤，仍必須承認他是十九世紀美國思想最豐富的思想家。歐洲學者如霍布浩斯教授即承認深受華德影響。要鼓勵社會哲學有第一流的著作出現，或者最重要的，即使復興他的精神。

一九一三年，華德逝世未久，本書作者曾於美國社會學刊發表一文中說：

華德教授之去世，使十九世紀最後的社會學界的大人物又離開了努力的場面。華德教授永遠與社會學之兩大人物——孔德與斯賓塞——鼎足而立。在若干方面，他對於社會學之貢獻僅次於孔德。假令他的前提與結論中有錯誤——我相信是有的——此一事實不足以減少其著作之劃時代的性質，亦不足以減輕其前所指明中的地位。……華德著作之特別的意義……在使人類社會中的心靈的元素得到適宜的承認。……華德要表明心靈的元素在人類社會中是主要的元素，社會學者對此不能不與以深切的注意。

洛斯教授在同期社會學刊上說得更明顯。他說：

很少人理會到華德的大膽的提出認為完全的自然的方法，與其一八九三年出版之文明之心的元素一書中所陳述的心的道路，適為現代政府最近擴大任務的背後的哲學。

自一九一三年以來，作者之意見始終未變，大約洛斯教授亦並未變更也。

第三十章 後言

我們已走了很長的路了。我們已見到過去二千二百年來與西方文明相依並進，而在相當限度內亦影響其發展的社會思想的大潮流。我們似乎不必告訴從事人類社會研究的學者，凡此種種社會理論，在現代文明中幾仍各有其生命，互爭雄長。在少數國家中，某種特別的社會哲學且支配一切，例如馬克斯主義之於俄國，高秉魯主義之於德國。在大多數國家中此各派社會哲學亦已成爲階級或黨國的工具。有時個人所採取之社會哲學或與其職業及活動極不一致。例如，宗教的牧師而贊同一種衝突說或純粹自然主義的社會論亦是有的。西方文明的領袖——乃至於全體民衆——此時真應該對於此各派的社會哲學有相當的批評的理解。世界上的衝突不完全是實際的利益的衝突，亦是觀念與理想的衝突。假如現在文明的危機又引起世界的衝突，則是利益衝突，亦同樣是理想衝突的結果。

我們亦相當的見到此各派社會理論在思想家個人心目中何以取得其各種路數。社會思想之發展，似並不受一般的規律或原則之支配，假令有此原則，除非即是嘗試錯誤之學習原則。以前研究過的思想家，大部分不甚認識要理解人類關係必須有的複雜的方法。大部分的思想家祇是用暗中摸索成功的方法，平心而論，其實未受紀律訓練的思想方法。大部分的思想家，都想求某種簡單的關鍵，以了解人類關係與人類發展的祕密。有的思想家例如杜格似有極神奇的直觀或悟解確有所見。但有的却以所發見的線索爲某一黨派的武器。社會思想之歷史，亦無所謂黑格爾的辨證法的對演，除非以知識不夠而從此一極端的看法。然而確有一嘗試失敗摸索成功的不斷前進的學習過程。見解逐漸開闊，而構成人類社會的特別的因素與徵象亦看得格外清楚。逐漸從勉強的虛擬的思想進於以科學方法之了解爲根據的事實的思想。

至於現在的社會學者，不特對於社會哲學未能同意，即對於研究社會問題之具體方法亦未能同意。且有人

不認社會哲學，不認社會哲學與其所從事之工作有關係。他們實在不曾注意孔德所說的話。孔德說「一種新的科學，必須有歷史的研究，必須依年代次序研究對於科學有貢獻的各種著作。」所以他們期望旁人確實了解現在的社會學與過去的社會哲學極不相同。

哈佛大學的索洛鏗教授於討論現在社會學者的學問時間「現在社會科學的領袖人物中有無如十九世紀與二十世紀初期的學者的學力。」他的答案是反面的。他以為其理由由於現在的社會科學過分注重搜集事實。他表明在科學歷史上「綜合期」與「搜集事實期」互為起伏。搜集事實的研究，不適於總括的斷案，不適於有獨到見地的綜合，亦不適於新奇的創見。在此種空氣之中，學者恆避免總括的綜合唯恐不及。「懷疑純粹的思想而以為計算機相關係數，或心理測驗為達到真理之國的必由之路。」索洛鏗教授又說表面上似乎不適，而搜集事實期中搜集所得的新的有關係的事實，遠不如綜合期之多。此即我們最需要綜合的時候而社會學界缺少新的綜合之理由，因而現在的社會學常是「沒有思想」的社會學。

此種對於現今社會學之批評，雖不免過於嚴格。而索洛鏗教授自身，即最足以表明連合搜集事實與綜合論斷之可能。此外亦可以提出現在的許多其他學者。今日的勇敢的社會思想家的確是指點我們的出路。然而並不是新路。是將搜集事實與總括及解釋聯合起來。許多年前，吾師斯摩爾教授，常對學生說：「社會學要值得受人尊重，不但要成爲一門科學，亦須是大家承認的一般哲學之一部。」此語現在有特別着重之必要，假如社會學而不能爲一科學的社會哲學得一根據，則是否認其「本身的目的。」人類社會演化中有價值的問題，大部分不能以狹窄的科學方法求得解決。例如華德的合理的有計劃的社會進步，是否可能即是此一類的問題。又如假設進步可能，則應採何方向。有計劃的社會進步應否傾向一自由民主的社會？抑應傾向法西斯？或蘇維埃共產主義？此種問題及與此相類之問題正是一般人期望社會科學與以解答之問題。社會科學決不能離開與人生價值有關之問題，因爲社會價值正是社會科學所要研究的材料。

索洛鏗教授期望社會學者，與其特別注重社會調查的各種「技術」，不如多有關於系統的思想，邏輯的原

則與哲學方法之訓練。採取此一步驟之時機確已成熟，否則將何以避免傾全力於搜集事實所引起之癱瘓。近代哲學並不反對與社會科學合作。哲學已不是專從超經驗的原則推理的方法進行，而是從經驗的事實出發。現代的大部分最好的哲學方法，可名之謂批評的實在論。一種科學的批評的實在論對於社會學應該極有幫助。

當然我們亦不能忘記斯摩爾教授另外常說的一句話。他說：「研究社會學的學人要兩腳著地纔好」。他的意思不是說祇要顧到現在社會的事實與過程——如德國學派之傾向。亦不是說祇要顧到看得見的社會事實。社會學必須顧到一切人類經驗的事實，——過去的與現在的，具體的與不具體的，客觀的與主觀的。情緒信仰傳統之屬的事實，在科學的意義下，為觀摩所不及，然而却是實在的事實。

社會學以及社會哲學將來進步的途徑，已有端倪可見。社會學應該注意到的第一件事實，即是人類社會與其餘的自然有差別。其實不如說人類社會與自然有分別，更為簡截。自然科學研究的全部自然為盲目的無意識的勢力所支配。而人類社會則為人心及其有智慧的目的所造成，此則與動物社會不同。尋求兩者之間之界線並非神秘之事。動物社會仍為盲目的自然勢力所支配。試取常用之一例，即取同種的兩個性別不同的蟻卵。在適當的條件之下，此一種類之蟻社會之一切徵象，均完全表現出來。即不用蟻卵，而用兩個性別不同的小猩猩，也是一樣，亦必表現猩猩社會之一切徵象，得不着以前的猩猩社會的傳統的利益。

由此可見，一切動物集團之自然情況與一切人類集團的相當人為的情況之間有其鴻溝。人已擺脫遺傳、本能與自然選擇之拘束。不以此說為然者，直是迷信。然亦有一部分所謂科學的人士仍極願維持此種迷信。

人與動物之分別如何造成？如欲以一語解答，則為人具有較大的學習能力，尤其是從人類自身的分子學習。因而取得無限的能力以學習習慣、學取情緒、學取信仰與觀念。然除習慣外，凡此種種，均須要語言文字及其他交通傳達所需之符號。換言之，人為一以學習而生活之動物，更是以從同類學習而生活之動物，其本性如此。人類社會的發展，在「人」的限度之內以個人之學習過程及個人之間之相互學習為基礎。要靠集團的學習，亦靠個人的學習，而此種集團的學習，在人以下之動物中祇有極小限度的可能性。

「文化」或文明即爲此種過程所造成，人類社會所以相當的人爲的性質者，以此人以下之動物集團無文化，以其缺少以符號保存並傳達經驗之工具。而人類團體皆有文化。換言之，須有語言、傳統、風俗、器具、制度等等。人類之文化或人類集團之所學習，不斷的型成並決定其社會的相互影響與行爲。近代文明人與原始人之不同即以此。人類團體以學習與交互學習而累積其經驗、知識與價值，以此而制取其行爲。凡人類的制度乃至於文明人之間的全部的相互影響，都是學習得來的適應，大部從團體的一般文化得來。此即爲文化的社會觀，對於社會科學有革命的影響。

惟此並非謂研究社會學可以不必顧及物質的環境與生物的品質。人雖確在改變其環境，客觀的與主觀的，物質的與社會的（如華德所主張）環境，但尙無人主張在格陵蘭種植橘子。物質的環境與生物的品質，爲人類文化之背景，或選謂之基礎。文化愈進步其變更亦愈多。而此種種自然條件所加之限制，必爲社會科學應行研究之一部。十九世紀之一部分哲學家，容納社會於自然，如其所主張者僅爲研究社會發展之格局或限制，則對此種思想，毋須反對。然著者以爲社會學者最有興趣之研究，爲種種方式的集團文化之發展，不見得是自然所加於人類社會的格局或限制。

由前之說，亦並非謂可以不必充分顧到人類的本能傾向或生物衝動。人與動物對此均大體相差不多。食色以及土地與自然資源是限制人類結合之實在的條件。凡此必須與以注意。此又與物質自然之條件相似，對於人類集團之進展，與以某種範圍或與以相當的進行的限界。然社會學者所更注意者爲文化對於人的自然傾向，動物衝動所加的改變而不僅是此種種生物的條件所加之限制。忽略此種種條件爲一種錯誤，而忽略其文化改變之可能性，是一種更大的錯誤。

如其我們的結論是，社會型式與制度爲文化之產物，爲人所創造，則必須得到亦可以爲人所毀壞之結論。人類風俗制度如爲學習得來之適應，則亦可以失傳。然此並非謂凡可以試驗的新適應都同樣有效。蒸氣機是人造成的工具，要運用得法，自然與人性之條件必須充分與以注意。人類制度亦是如此，或者，在某一情形之

下，某某幾種型式較好或者祇是一種型式最好。因此，不得不同樣的研究人性與社會之事實。此種研究須顧到將來的可能性，亦要顧到現在與過去的經驗。文明人的行爲，既爲一種學習的適應，則主張風俗習慣與制度不能改變者，應負有證明解說之責任。例如，凡主張文明國家不能以文化與社會傳統之變更，而廢戰爭與軍事系統者，必須證明。不必顧及一切文化與學習所得的社會適應，自然與人性中有其不能制以勢力，必定產生戰爭。似乎可以假說爲取得相當持久的和平，須改變社會傳統而對於自然條件有較好的制裁。

從社會哲學的立場看，此從文化的見地研究社會問題之途徑，並非謂過去的社會哲學祇是許多錯誤。其實，已往確有向此種文化的心理的研究途徑進行之趨勢。即沙慕納亦不算大錯，他的錯誤在過於注重相當不自覺的自然。假令他注重社會傳統，說明一切社會傳統都以教學而留傳，其結論或大不相同。社會傳統是心理的，而傳遞社會傳統之惟一方法即爲教授與學習。假如此一過程可以加以控制，則任何團體的社會傳統之成長與發展即可以控制。所以華德認爲人類社會的發展爲一種續業之完成，而此種完成可以提高使達於有目的階層，甚且可以抬高到一種集體社會進步之設計。沙慕納或者是論靜的不夾雜情感的在研究人類社會，但華德見到人類社會發展過程中所包含的可能性，於是建立了一種科學教育的與政治上的改良主義的基礎，因而貢獻一種更健全的更持久的社會哲學。