

Kyung Duk Hai 著
黃文山 譯

漢譯世
界名著

社

會

法

則

商務印書館發行

541.1
431

2

目次

原序

前言

衛序一

衛序二

譯者序

第一章 社會法則的搜討

一 論究底目的

二 法則的選擇

三 法則的分類

四 參考書

目次

一
一
二
四
一〇

40685

五 結果……………一一

第二章 科學的社會法則應有的理想……………一五

一 什麼是法則？……………一五

二 科學的法則……………一七

三 科學法則怎樣發見的？……………一八

四 定義……………二〇

五 科學……………二二

六 科學的限度……………二六

七 科學的社會法則……………二八

八 定義的概念……………二九

九 量度……………三六

十 分類……………三七

十一	概推	三〇
十二	假定	四三
十三	因果的分析	四六
十四	心理學的例證	五一
十五	特殊社會科學	六〇
十六	綜合	七四
第三章	迹先論與方法學的假定	七八
一	迹先論與假定之性質	七八
二	迹先論舉例	八一
三	評論	一一〇
第四章	目的論底法則	一一七
一	目的論底法則之性質	一二七

二 目的論法則舉例……………一一八

三 評論……………一三五

第五章 統計學的法則……………一四一

一 統計學的法則之性質……………一四一

二 幾種統計學的法則……………一四八

三 評論……………一六六

第六章 近因果法則……………一七〇

一 以歷史敘列的次第之推理為根據的法則與由生物學和機械論的比論之推理為

根據的法則……………一七〇

二 法則舉例……………一七四

三 評論……………一八八

第七章 近因果法則(續)……………一九七

一	根據心理學的分析而以同情爲中心原理的法則	一九七
二	根據心理學的分析而以模彷彿爲中心原理的法則	二五〇
三	評論	二七四
第八章	辯證法的綜合	二八五
一	黑格爾對於辯證法則的觀念主義的說法	二八五
二	馬克思對於辯證法則的唯物主義的說法	二九四
三	克勞芝對於馬克思的辯證法則之三種批評	二九六
四	辯證的社會法則	三〇一
五	評論	三一三
第九章	社會方術	三二二
一	社會科學呢，還是社會方術？	三二二
二	社會方術之必然性	三二四

三 關於社會研究的方法論……………三二六

四 社會方術的表證……………三二七

五 評論……………三五六

第十章 論證的檢閱……………二六三

一 撮要……………三六三

二 一般的結果……………三六八

附錄

參考書目

著者序

思想進步，全靠觀念的相互交換和比較，這種關係，在社會科學上，也許比在任何領域尤其密切。這本論著，便在許多方面，要確實地證明，舉凡對某門學問有所論述的學者，須得以種種部門的學問來做根據。我此次的探究，自己認為最妥善的部分，尤其是對於「社會方術」的概念，強半是在喀波特 (Richard C. Cabot) 教授的知識的領導之下的產品，這是我所最感激的。我還要感謝福特 (James Ford) 伊吞 (Ralph M. Eaton) 亞爾鉢 (Gordon W. Allport) 諸教授，因為他們與我屢次的討論，和對我文稿的批評，曾經給予不少的供獻。關於校對和「引得」方面的勞作，坎特立 (Hadley Cantril) 先生幫助之功最大。哈佛 (Harvard) 的社會道德學圖書館館長夏洛爾 (Ruth Carroll) 女士在各方面也曾予以許多的贊助，合誌於此，以表謝忱。

本書把許多作家的意見，表達出來，而且往往以私意為之評衡一切；作者對於他們雖然沒有

像上述諸位的個人關係，可是感激之情，也一樣的真摯，一樣的誠懇。假使我對於他們的著作，予以不客氣的批評，乃至粗糙的排列，則我只好希望因我的草率和大膽，使思想的交織，一步一步地向創造一種較確實的社會科學的大道上不斷邁進，那是不止個人的私幸了。

許多出版家對於我在他們的刊物中的一切徵引，慨然允許如此盛意，實在值得感謝，茲將出版者的大名，附列於后：美國歷史學會（American Historical Association），世紀公司（Century Co.）；達布爾對多籃公司（Doubleday, Doran and Co.）；希費特公司（D. O. Heath Co.）；亨利霍爾特公司（Henry Holt and Co.）；豪吞密夫林公司（Houghton Mifflin Co.）；諾柏夫（Alfred A. Knopf）；麥條恩公司（Metuen and Co.）；麥美倫公司（Macmillan Co.）；帕特南（G. P. Putnam's Sons）；斯克立布涅（Charles Scribner's Sons）；威廉士和威健斯公司（Williams and Wilkins Co.）；加利福尼亞大學出版部（The University of California Press）和芝高古大學出版部（The University of Chicago Press）。

庫雲涂耳克哈爾（Kyung Durk Har）。

前言

前人所提議的許多社會學法則，雖然早已經被推翻了，然而社會學卻是一門永遠不朽的科學。這是哈爾博士這本傑作所獲得的結論。哈爾博士對於社會學者或社會科學其他領域的作者所稱爲「社會法則」的概推，詳細加以考覈的，已有一百三十六種，不過他在這些文獻中，還不曾發見有與物理學上和化學上一樣正確的法則。

其中，自然有一部份比較確實的而且是屬於經驗的「相關」(Correlation)；這小部「相關」的確實性，雖然有限，可是牠們自身的效用，卻還不小。社會學正如醫學一樣，本身雖然不是以某項因果法則做根據，而止以種種「蓋然性」和「傾向」爲基件，但對於人間世有相當的貢獻，則無不同。我們對於醫學或社會學，如果不願意叫任何一種做「科學」或因前人對於這方面，都會發表過不少的詆語，便以二者均不足道，那是大可不必的。不過我們仍要把瓦礫和珍珠加以分

別，混合是不對的。哈爾博士這本書的有價值的成績之一，就是把瓦礫劇集在一堆，使我們可以集中注意力於小部分，而同時已經逐漸積聚起來的光銜四射的珍珠之上。

素羅金 (Sorokin) 教授對於當代社會學學說 (Contemporary Sociological Theories)

(註一) 的檢閱和批判所達到的結論，在哈爾博士實在是同意的，所以這本書對於前者的勞作，可說是一種最有力量的補充。他們兩位作家，均認社會學者只要在「因果心理學」的領導下，從經驗上來探究人類的行爲，則確實的和重要的概推，自然可以建立起來，而「社會方術」在這個基礎之上，也就可以發揚光大，所以他們對於前途是抱着無限樂觀的。

哈爾博士有如素羅金教授一樣，堅決地反對把社會學的觀察與道德學的教訓混爲一談；然而依作者的提示：「科學給我們呈供許多類（關於人性的）的事實，這也許能幫助我們獲得種種的需求。」本書確曾灼然表明牠的興趣，在乎講求社會的改善。社會學的主要價值，正如一切其他科學的價值一樣，乃是改進人類生活的一個門堂。但是我們既然廣續地研究人性，既然仍是社會學者，則我們應付和研究事實的欲望之最具體者，當然無過於發明真理的欲望了。

社會學的名稱，雖然在一百年前就誕生人世，然而這種科學，實在還經過好些時候，方纔建立起來。我讀這本書，感覺着新精神從此崛起，把已往的一切腐朽瑣穢，一廓而清，使這種科學，得以走上建設事業的康莊大道。

理查斯喀波特 (Richard C. Cabot)

(註一) 出版者 Harpen & Bros., N. Y. and London. 1928.

譯者按，此書已由譯者遂譯，商務印書館出版。

衛序一

余新自西南返京，凌霜兄以所譯哈爾氏之社會法則稿本見示，並囑爲序。匆促無以承命，因商得凌霜兄同意，以本年春間所著『社會制度之形成及其變遷的法則』一文，校閱奉上，藉答雅意。余宿信社會法則之探究爲社會學之最重要的使命。茲凌霜兄將哈爾氏之大作，介紹於國人，正與余著本文之願望一致，自然其貢獻於本國社會學界則遠過於余文。若因凌霜兄譯文之問世，使余之論文，獲得多數斯界學者之注意與批評，則更幸甚。

衛惠林識

衛序二

一 社會制度之一般概念

人類是社會的動物。近代民族學的貢獻，使我們知道在現代野蠻人中間，找不到完全無組織的散漫民族；也找不見完全沒有生活法則的放蕩社會。人類的思想，語言，行爲的方式與生活習慣，無論在那一個民族，那一種社會中，都有其共同的方式，支配於共同的法則之下。這些方式與法則，概稱之，即爲「社會制度」。

「社會制度」的名辭，現在使用得非常廣泛，不僅在社會科學方面，即通俗談話中，亦頗習用。其包含的意義甚不一致，通俗意義的「社會制度」，時常只適合於政治制度，或由法律規定的大制度之意義。如封建制度，共和制度，奴隸制度等。而現代社會學中的「社會制度」，則包含着個人

在社會生活中互相表現的一切行爲與思想的共同方式；即共同遵守的各種「通例」、「風尚」、「見解」、「迷信」乃至政體與法制。舉凡此等社會事實皆稱「社會制度」。其間雖有適用範圍，推行程度的不同，而性質則是一樣的。法國社會學者福孔奈（Fauconnet）與毛斯（Mauss）曾認「社會制度」即社會事實的全部爲社會學的主要對象。（註一）許多英美學者亦有同樣主張，包威爾（I. W. Powell）曾稱「社會學研究『社會制度』的科學」（註二）浩布浩斯（Hobbes）認「社會制度」幾乎是社會生活之固定的，具體的表現之全部；是支配人類間之關係的，具體的，固定的「通例」。（註三）即社會制度的意義不是局限於政治制度，而包含着社會生活各方面的方式與習慣。

多數學者喜歡對「社會制度」予以心理學的解釋，馬西蕃（Maciver）認其爲「共同意志在社會生活中表現的相當固定的形式」。（註四）柯萊（Cooley）以爲「社會制度是由共同心理所決定的共同行爲方式」。（註五）社會心理學者貝納（Bernard）說是「人們糾正自己的偏謬的，比較固定的途徑」。（註六）達爾德（Tarde）以爲是「反覆仿效的行爲」。（註七）福孔奈與

毛斯說：「社會制度是集團生活的習慣。」（註八）這些解釋中間雖略有出入，但並無重大的差異。

查平（F. S. Chapin）以爲「社會制度」包含着兩種並存的内容。他說：「社會制度是由人類中間的共同與相互的態度，一方面爲滿足個人的要求，一方面爲適應一般的意向所構成的行爲方式（Form of behavior）與文化叢體（Cultural Complex）。」他解釋「社會制度」應包含以下五種内容：第一，人們對自然的要求與衝動（性慾，飢餓，畏懼）的集團的反覆行爲之結果；第二，由社會關係中所形成的相互態度與合意行爲（戀愛，禮貌，協作，支配，屬從。）第三，象徵文化物，即包含着象徵價值的，發明的或製作的事物；第四，實用文化物，即包含可以滿足生活要求，有實用價值的，發明的製作的事物。第五，把主要的習慣，態度，象徵事實，事物之特質保存於語言文字中，用以從一個世代傳到另一個世代。（註九）

照這樣看來，查平似乎將「社會制度」與「社會文化」相混淆，認爲同一對象。我們只能承認其第一，第二的類例，即行爲的方式；第三，第四的兩種文化物，我們只能認其爲研究「社會制度」之證物；第五種的内容如法律條文，諺語，我們也只能把他與文化物一樣看待，是研究「社會制度」

之材料，而不是制度之本身。如偶像，祭壇是宗教制度中的一種證物，而不是宗教制度。法律的條文是某種法律制度之記錄，而不是法制的本身。

莫尼哀 (R. Munnier) 解釋「社會制度」是「一致的，共同的慣例，或一致的行爲。」(註一〇) 他依據達爾德認「社會制度」即「一致的行爲」，有兩種形式：一種是在時間中的「一致行爲」，即達爾德所謂「習俗」(Custom)，乃是由傳授，傳統，教育，所獲得的慣例，信仰與生活的方式，在若干世代連續的表現於共同生活中。另一種是在地域中表現的共同習慣，即達爾德所謂「風尚」(Mode)，即同一地方的人會有同樣的行爲舉止的樣子。如語言的方式，衣食住的方式，同樣的風俗，同樣的信仰與見解。如因地方界限所形成的某地方的風俗，政治區域所形成各省區的習俗，乃至一個國家的國民生活，小而至於一個家庭，一個都會的街區，各有其特殊的風俗習尚。(註一一)

但是我們知道「社會制度」中還有兩種形式，不能歸屬於上述兩種制度中。一種由階級，職業，或團體關係所形成的生活方式與行爲方式。我們可以稱之爲「風俗」(Mœurs) 即各階級的特殊習慣，禮節；各職業社會之行規，習氣乃至文人藝術家，學生，黨員等人的生活中的特殊風氣。

有時是由傳授來的，有時是時髦來的。其構成的主要因素不是時間或地方關係，而是階級，職業，或團體關係。即同一生活職能所構成的生活方式。另外一種制度不像上述三種制度一樣，是社會生活中自然形成的結果，也不是上述的自由的方式，而是由一個社會中的多數或一部分人的意志或要求，用固定的文字或語言表現出來的「法規」。如禮節，儀式，禁制，規則，章程，法制等，即社會對於其份子制定的具體的規範。此種制度在「社會制度」中為最有系統的最進步的形式。其職能與來源與以上三種不同。雖然其中有些部分的來源，也可以歸屬於上述三種之某一種以內，但並不能完全適合。如一個法律條文，不能完全是「習俗」或「風尚」及「風俗」之具體記錄，而是由法律之制定者，根據上述要素，加以自己的意見，或其所代表的一部人之要求而制定的。此種制度，我們可稱之為「法規」(Legislation)。

所以我們如果從制度形成的來源與方式來說，我們可以把社會制度分為四種形式：(一)「習俗」；(二)「風尚」；(三)「風俗」；(四)「法規」。

倘若我們從各種社會制度相關的一部分社會生活的立場，我們可以嘗試第二種分類。但在

嘗試社會制度之分類之前我們必要先決定一個前提，即對於社會生活的分類，過去與現在各國的學者，迄無一定的標準。有些學者用多元的分類，另外有些學者用三分法或二分法。每人根據的標準，使用的名詞，排列的先後，幾乎很少相同的。我們試舉其重要分類如下。

A、多元的分類：

(一) 斯賓塞的分類(註一三)(1) 家族制度；(2) 禮儀制度；(3) 政治制度；(4) 宗教制度；(5) 職業制度；(6) 工業制度。

(二) 陶馬斯 (William I. Thomas) 的分類(註一三)(1) 精神生活與教育；(2) 發明與技術；(3) 性與婚姻；(4) 藝術，裝飾；(5) 魔術，宗教，神話；(6) 社會組織，道德，國家。

(三) 維斯拉 (Clark Wissler) 的分類(註一四)(1) 語言；(2) 實物的特質；(3) 藝術；(4) 神話與科學；(5) 宗教；(6) 家族與社會制度；(7) 財產；(8) 政府；(9) 戰爭。

(四) 魯安諾 (Ch. LeTourneau) 的分類(註一五)(1) 營養生活；(2) 感覺生活；(3) 感情生活；(4) 社會生活；(5) 智慧生活。

B. 三分法的分類：

(一) 廉爾根 (Morgan) 的分類(註一六)(1) 政府(2) 家庭(3) 財產。

(二) 瓦列斯 (Wilson D. Wallis) 的分類(註一七)(1) 經濟與工業活動(2) 科學魔術與宗教(3) 社會形態與文化。

(三) 莫尼哀的分類(註一八)(1) 生產生活中的事實(2) 崇拜生活中的事實(3) 關係生活中的事實。

(四) 戴尼凱 (I. Deniker) 的分類(註一九)(1) 物質生活(2) 心理生活(3) 社會生活。

C. 二分法的分類：

(一) 愛爾烏德 (Elwood) 的分類(註二〇)(1) 物質文化(2) 非物質文化。

(二) 賓尼斯 (F. Tönnis) 的分類(註二一)(1) 共同社會(2) 利益社會。

(三) 涂爾幹 (E. Durkheim) 的分類(註二二)(1) 機械的連帶關係(2) 組織的連帶關係。

從以上三組的分類，我們可以看出世界社會學者對於社會生活的分類之意見是如何紛歧。在多元的分類中，幾乎每一種裏邊都可以發見一些遺漏或不均衡的缺點。二元的分類中則稍嫌太籠統或太抽象。唯三分法的分類中除了摩爾根以外，都有一種共同傾向。尤其以戴尼凱的分類，比較通用。現代民族學中多採用此種分類。我們為研究上之便利，與對象之明晰，根據戴尼凱與瓦列斯的分類，略加修改，把社會制度分為下列三類：

- (一) 經濟生活中的制度：(1) 生產制度；(2) 分配制度；(3) 消費制度；(4) 財產制度。
- (二) 知識生活中的制度：(1) 語言；(2) 科學與教育；(3) 宗教與迷信；(4) 藝術；(5) 娛樂。
- (三) 社會生活中的制度：(1) 婚姻與家族；(2) 政治；(3) 法律與道德；(4) 戰爭與和平。

(註一) Fancounet et Mauss: L'objet de Sociologie (l'article dans "Grand Encyclopédie").

(註二) R. Maunier: Introduction à la Sociologie, p. 16.

(註三) Hobsons: Social development, p. 48.

(註四) Maciver: Community pp. 153—154.

- (註五) Cooley: Social organisation p. 313.
- (註六) Bernard: Introduction à la Psychologie Sociale, p. 565.
- (註七) Tarde: Les lois d'imitation, pp. 66—69.
- (註八) 合註一。
- (註九) F. Stuart Chapin: Cultural Change pp. 44—48.
- (註一〇) 合註一。
- (註一一) 合註一。
- (註一二) A. Spencer: The Principle of Sociology.
- (註一三) Thomas: Source book for Social Origin.
- (註一四) Wissler: Man and Culture.
- (註一五) Letourneau: Sociologie d'après ethnologie.
- (註一六) Morgan: Ancient Society.
- (註一七) Wallis: An Introduction to Anthropology.
- (註一八) 合註二。
- (註一九) Deniker: Les races et les peuples de la terre.

(註110) Elwood: *Cultural Evolution.*

(註111) F. Tönnis, *Gemeinschaft und Gesellschaft.*

(註112) E. Durkheim: *Division du travail social.*

二 形成社會制度之一般法則

事實與理論一致的告訴我們，人類是社會的動物。人類的互相聯合，不是偶然的現象，而是自
然的正常的現象。布爾如阿(Leon Bourgeois)說：『人生來是人類聯合主義的信奉者』。(註一)
因為在聯合中，他們纔能分享共同利益與祖先堆積下來的文化。

依據貝羅(Belot)的解釋，人類的聯合有二種意義；一種是自然聯合(association spontanée)建立於日常的生活關係上，是由不知不覺中所獲得的「一致」為互相牽引與仿倣習染的
結果。另一種是志願的聯合(association volontaire)建立於同意與契約的關係上，為共同思想
與協意的結果。(註二)

此兩種聯合雖然其構成因素不同，但兩者有共同的特質，即莫尼哀氏之所謂「心理的統一」
(uniformité)，到達於「行為的一致」更表現為「共同生活」(Communauté)。(註三)其經

過的方式與構成的程序，大體是一樣的。其間的差異只是形式的單純與複雜，意識的模糊與顯明的程序之不同而已。愛斯比那 (Espinas) 曾對社會生活之進步作以下的解釋：「生活愈進步，人類社會生活之大部分不是支配於物理化學的推動力，即生理的刺激力之下，而是支配於更鮮明誘致力，更顯著的意向之下，漸漸由物質的要求轉向意欲的要求，生活的活動日趨複雜，以符合其慾望 (désirs) 與意識 (Conscience) 」（註四）的表現。

涂爾幹與愛斯比那一樣，都認為社會生活是一種不間斷的變動着的思想潮流之表現。（註五）社會生活與個人生活之不同，在其為集團意識 (conscience collective) 而非個人意識之表現。集團意識是個人意識之結合，但具有獨特的性質。（註六）即在長久的生活經驗中所構成的共同心理傾向。此集團意識與孔德、愛斯比那之所謂「協同」 (Concours) 當無二義。乃是人類共同協力，以保持共同利益的趨向。

孔德很早已經告訴我們，在人類「協同」的概念中有兩種要素：一個是連帶性 (Solidarité) 另一個是連續性 (Continuité) 後一種的要素，似乎不如前一種顯著，但事實可以證明其同樣的

重要，而且真的社會關係，依存於歷史的連續性者，多於現在的連帶性。活人總受着死人的支配。在每一個人的生活中間，有兩種連續的生存，一種是暫時的，但是直接的，構成了普通意義的「生活」，另一種是非直接的，但是恆久的，是從死的事實堆積成的歷史。（註七）

對於「連帶性」，涂爾幹曾做過一個兩義並行的解釋：一種是「機械的連帶性」(Solidarite Mécanique)，以同類關係為基礎。即在社會生活中有一種膠着力，把許多個人連合在一起，此膠着力即由各人底一致的思想與行為所產生的共同方式，即心理典型。（註八）在這種情形中，個人為互相類似而互相接近，並且要求互相聯合而形成一種社會，由他們的共同生活條件，構成了他們的共同心理生活。對於此種現象，我們可以發見他們中間的兩種態度：（1）「我們愛我們的同類」；（2）「我們維持適合於我們現在的心理生活條件下一切事物之存在。」這是「機械連帶性」中的兩個主要的心理特質。（註九）

另外還有一種連帶性，是以異質或分工現象為基礎的，稱為「組織的連帶性」(Solidarite organique) 是由交相為用，相互補充的要求，產生出來一種牽引愛着的力量。如在我們的社會中

各人有其特性，有其專長，但大家都不完全，此時唯大家互相聯合起來，纔能獲得美滿生活，大家爲了共同的利益，發見一種意見的一致，訂立一種共同遵守的契約，規定相互的權利與義務。此種關係有兩種不同的形式：一種是消極的形式，即限制大家不可違犯的禁律。第二種是積極的形式，即規定各人應爲社會負擔的義務。（註一〇）

對於連續性，依愛斯比那（Simmel）與其他許多學者的解式，可分爲二種：一種是生理的或種族的連續性（*continuité physiologique*）以血緣關係爲基礎，把各世代的人互相連繫起來。濟美爾說：「在人類社會中各種的關係雖可中斷，但生理的連繫爲社會連續之最後的線索」（註一一）在各種族（*race*）與民族（*people*）中有共同的生理特質存在於各人的身體中，自然環境之適應，種族的移動與接觸，智慧之發達與生產技術之進步，在他們體質上之不斷的反應，使其生理的特質有連續的變異（*variation*）在其發展中間有一種向多元性（*Hétérogénité*）異化（*différenciation*）複雜化（*complexité*）的傾向。但無論如何在其變異中間仍舊保持着連續性與一般性（*généralité*）。

另一種是「心理的連續性」(Continuité Psychologique)此種連續性，實為「生理的連續性」之延長，以習慣，教育，法制，道德等社會生活的制度為基礎，把一個時代的人與另一個時代連繫起來。一種共同的心理傾向，思想的傳統，行為的慣例，從一個時代傳授至另一個時代。雖然其間也有其進化與變遷，但是漸次的 (successive) 而沒有急劇的 (brusque)。其變化的趨勢是向着同質 (homogénéité)，合理 (rationalisation)，一致 (uniformité) 乃至完全 (complete)。

由以上的法則，我們可以知道人類第一是生活於「社會」中，第二是生活於「歷史」中。一方面生活在自己與他人的關係中，即相互的「同意」(Consentement) 與「協作」(Coopération) 中。另一方面生活於活人與死人的關係中，即「傳授」(Transmission) 與「傳統」(Tradition) 中。此種社會生活雖然在不斷的變遷着，但在每一種社會，每一個時期必有其共同的方式與法則，即依上述一般法則自然形成的社會制度；不然人類即無生存繁榮之可能。

(註一) Léon Bourgeois: Solidarité, p. 116.

- (註二) Belot: Etude de moral positive pp. 134—140.
- (註三) Mannier Introduction à la Sociologie pp. 14—18.
- (註四) Espinas. Des sociétés animales pp. 358—361.
- (註五) Lecombe: Méthode de sociologie de Durkhiem, pp. 18—19.
- (註六) Durkheim: Division du travail social, p. 274.
- (註七) A. Comte: Discours sur l'esprit positif, Cathéchisme positiviste. p. 118.
- (註八) 全註六 p. 112.
- (註九) 全註五 p. 76—77.
- (註一〇) 全註六 p. 81—85, 98—99.
- (註一一) G. Palante: Précis de sociologie pp. 71—72.

三 形成各種社會制度的特殊法則

A、支配經濟生活制度的法則

人類與其他生物一樣，有「自己保存」的本能。即有生理上的要求營養，要求適當的活動與休息，要求適應自然環境的趨向。此自然的要求，第一表現爲人類的經濟生活，即衣食住等物質要求，是一致的，平等的。但是他們的自然環境，只是因時與地而不同的，不均衡的。（註一）所以物質生活的第一個法則是：「自然的供給，限制着人類的要求。」

除了熱帶地方極少的例外，（註二）人類不能怠惰的享受自然的賜與。爲滿足其生活的要求，需要相當的勞働；由長久的勞働的經驗產生了技術。爲增勞働的效率，減少身體的苦痛發明了工具。技術與工具愈進步，人類利用自然物質的範圍愈大。即自限制人類的力量愈小。所以物質生活的第二個法則是：「人類的工具之發明與技術的進步，不斷的增加着人類的幸福，減少着自然的

限制。」

然而人類的經濟生活，依上述社會生活的一般法則，永久是社會的，集團的，而不是個人的。人類早已離開了自食自給的經濟社會，而生活於經濟的連帶關係中。各人無法單靠自己的努力，以滿足自己的要求。因為自然的物質分布是不均衡的；人類的工作能力與技術的訓練也是不一致的；於是有分工的現象，有交易的事實，有勞動與消費品的分配等問題。即經濟組織的問題：如何分配勞動使大家盡力於生產工作？如何把生產品適當的分配於各地區，各個人間？如何使生產品的消費能適合於生產的能率？這三個主要的問題，為現代經濟學的主要命題。（註三）亦為現代經濟問題之重心。此等問題如無適當的解決，則雖然有豐富的物產與進步的生產技術，仍舊不能保證財富與幸福的增進。所以經濟的組織與法則必需使勞動與物質有適當的使用與分配。故我們的第三個法則是：「勞動與財富的分配愈平等，經濟組織的範圍愈擴大，交通的技術愈發達，即人類之幸福愈增進。」

以上為支配物質生活的一般法則，然則形成物質生活中之各種制度的主要法則如何？

1 生產制度的法則——在生產的事實中，必需具備下列幾個因素：(1)人類之需要；(2)自然物力的供給；(3)勞働；(4)技術與工具；(5)組織。無論那一種生產，都不能缺乏上述因素之任何一種。人類最先為食物而生產，其次為住居而生產，其次為衣服而生產，其次為裝飾而生產，最後為娛樂為趣味而生產，在原始人的生產中，第一問題為如何取得需要的自然物質，所以他們最先滿足於狩獵生活，其次是如何戰勝缺乏，所以他們開始畜牧與耕種。其次是如何把物質改變得適用，於是他們開始製造。生產最初是應需要而發達，但需要亦因生產之發達而增進。

但人類的生產，從原始人至文明人都受着自然條件的限制，即決定於自然所供給的物力的情形。近代地理學，尤其人類地理學，明白的宣示着地理環境之殊異，形成了人類的不同的生活方式。地形與氣候的殊異，動植礦物在地球上的不均衡的分布，水力，煤炭，石油等發動力的原料之供給的不平等，構成了生產的種類與樣式。住在北極美洲與格林蘭的愛斯豈摩人，北西伯利亞之各古亞洲民族，過着寒苦的漁獵生活；亞洲之蒙古人，西藏人，土耳其人，阿拉伯人，北非洲之丁格(Djibouti)與蘇馬利(Somalis)等民族，過着畜牧生活。農業生活雖然較為普遍，除了北極與沙漠地帶，

氣候不許可的範圍以外，世界各地民族幾乎都有農業。但各地種植的植物並不相同。有些地理學家曾嘗試把世界的氣候區域與農業植物相連起來，編成農業氣候地區表。（註四）至於工業最初完全連繫於土地之物產與動力的供給上，礦物工業之中心，與礦產地之關係自勿庸論。植物工業與動物工業與產地的關係，亦密切相連着。如中國之絲織工業之中心總在蠶業發達的地方。雖然現代的交通組織已漸漸打破此種自然限制，但此種便利的協作，始終是工業上的有利條件。

生產事實中的第三個問題，為勞働的問題，即如何使用人類的勞力於生產工作中；如何分配勞働與待遇勞働者的問題。我們知道在任何勞働中都需兩種力量，即體力與腦力。但是因工作種類的不同，所使用的體力與腦力之比例，亦隨之而異。在生產工作中，第一需要的勞働，是體力多於智力的勞働，即體力工作；其次是體力與智力並用的勞働，即技術工作；最後是管理設計與指導的工作，與粗工正相反，幾乎完全用腦力而不用體力的勞働，即智力工作。在最原始的社會中，工作是每人的必要，也是每人的義務，所以工作的分配是單純的，也是平等的。在有了社會階級與分工現象的社會，勞働的分配與待遇漸失去平等。愈是多用體力的勞働，待遇的條件愈壞；愈是多用智力

的勞働，待遇的條件愈好。但人智之發達，與技術之進步，正在逐漸改良着此種不平等的趨向。

在生產的技術中有兩種現象在發展着：一個是「發明」(Invention)即智慧的特殊發展，聰明的工匠在舊方法中，感悟出新方法，用他的大膽與犧牲的精神，離棄舊的規律，冒險新的嘗試，所獲得的結果。另一種是「傳統」，即普通的工匠沿襲舊的方法，舊的工具，一代傳一代，但求熟練，不求改革。前一種事實使技術進步，後一種事實使其精細而普遍。後一種可以由學習傳授得來，前一種靠個人的聰明與大膽。(註五)

在生產組織中有兩個並行的支配法則：一個是「分工」(Division du travail)，另一個是「協作」(Coopération)。(註六)無論在那一種經濟社會的生產行爲中，都不能離開這兩個原則。第一自然的物力的分配，並不是普遍的平均的，所以有「自然的分工」(Division par la nature)；其次勞働的職能不會完全是同一的，單純的，同一種生產方法，不足以滿足一個社會之需要，所以有「職能的分工」(division par des fonctions)；技術的熟練與習慣的決定，一則社會中的份子，其才能不會完全一致，所以有「技術的分工」(Division par la technique initiale)；

最後人類的文化之進步，使他們能夠利用自然環境，既有的經驗與學術，把生產事業在合理的設計之下，分工起來，此分工稱之爲「組織的分工」(division par organisation)。實際上在生產社會中，我們可以看見「兩性的分工」，「年齡的分工」，「職業的分工」，「階級的分工」等事實。同時我們知道分工現象與協作現象在並行着。由物質分配的不均衡，發生了物質的相互聯合的必要，於是有一「物質上的協作」(Coopération des matériaux)，如農業生產中，我們需要土地，水分，種子，肥料等物質上的協作。在工業生產中，我們需要原料，機械，製造動力的燃料等物質上的協作。由勞働職能的不同，職業的分配，各人無法過自食自給的生活，遂有「職能的協作」(Coopération des fonctions)，如一個社會中各職業者之共同存在與相互依存關係，因爲各人的性向，習慣，學習的不同，於是各種專門技術之發展。技術愈專門化，愈有互相協作的必要。於是有一「技術的協作」(Coopération des techniques)。最後在科學進步，機械發達的產業社會中，一方面是精細的分工，另一方面需要嚴密的聯合，此即「組織的協作」(Coopération organisatrice)在近代工業中，設計與管理，占着工作中最重要的地位，即爲完成此種「協作」的職能。

2. 分配制度的法則——在物質生活中，生產並沒有其自身的目的，生產者是以供給消費者的需要為其目的。然而生產一方面由技術上的需要，有集中化的傾向，一方由物力的限制，有地方化的傾向；反之，消費則以人類之自然需要為基礎。人類的自然需要是一般的、普遍的。雖然亦因自然環境之適應而有差異，但其差異的程度，總不會與生產事業之分布一致，且其一般性總較生產為大。所以除了極少的例外，現在世界上的民族，很少過着自勞自給生活的。所以在物質生活中，表現出來一個重要事實，即分配的事實。就是使生產價值，如何分配於消費者間的制度。

自有了分工的事實，在一個生活團體內的分配成為必要；因為自然物質分配之不均衡，在區域間的物質交易成為必要。由前一種必要表現為分配制度，由後一種的必要表現為交易制度。在原始社會中，曾有共同經濟制度，其物質的分配，是一時的、平等的。在封建社中，有特權，有各種分配的等級。在現代產業社會中，由交易代替了分配。分配的制度，最初由需要決定，其次由地位決定，最後由代價決定。在分配的事實中，有三種主要的因素：需要，供給，與介於二者之間的權力，即消費量，生產量，與支配於其間的組織力。在共同經濟制度中，權力存在於生產者與消費者二者的共同關

係中；在封建制度中，分配的權力存在於特權階級中；在現代產業社會中其分配的權力存在於生產事業的經營者之組織中。分配制度之變遷因分配權力之轉移而決定。

交易制度最初產生於剩餘與缺乏的關係。兩個部落在交界地方用物品交易物品。但此種交易只行於生活團體之外，同一生活團體中無交易關係，各家都可以自給。其後因分工的關係，各種不同的生產物，須互相交易，遂有市場制度。社會之組織愈擴大，市場之交易亦愈擴大。物物互易的交易漸感困難；於是發明了評定價值之標準物品，這樣產生了貨幣。同時產生了交易價值的問題。由需要與供給的比例之變動，而發生物價的變動。依據季特（Ch. Gide）的意見，物價之決定，有三個法則：（一）同樣的物品在市場上同時只能有一種價格。（二）此同一的價格應附合於供給量與需要量的比例。（三）市價應滿足市場上賣主與買主之大多數的要求。（註六）貨幣之進步，與交易範圍的擴大，對交易制度之變化，有密切的關係。一方面交易的重心從物品本身轉移到代表物價的貨幣上。以積集金錢為目的底商人，變為市場的主人。另一方面市場的交易，從地方的變為國家的，國際的。於是貨幣交易漸次發生變化，產生了信用交易。交易者不直接用貨幣為買賣

之媒介物，而代以信用票據，甚至不以現物立時授受，代以信用授受。票號，貨棧，銀行，交易所等制度遂從而產生。

與交易制度有密切關係的另一種事實，即交通及運輸制度。交易市場之範圍，即以交通機關之發達程度而定。交通制度最初支配於自然的處置，其次支配於技術的程序。河流為最原始的交通道路，人類在陸上的活動不如水上的便利，船筏之製造在車輛之前。在陸地上，人們最初只知使用自己的體力，其次知道使用獸力，其次知道使用車輛。空中的交通只是我們這一世紀的新事實。人類的技術在逐漸克服自然之限制，擴大着交通的範圍。同時交通技術的發達，使交通制度乃至人類經濟生活之全部因而進步。現在我們的經濟生活已經從家族的，地方的，國家的經濟生活，走向國際的，世界的共同經濟生活之路。

3、消費制度的法則——人類與其他生物一樣，由物理的需要，要營養自己，保護自己。於是衣食住的消費生活。消費生活為人類行為最原始的動因。即人類最初因身體內部的與外圍的刺激所發生的反應，即為需求。滿足此物理需求的事實為消費生活，決定人類的消費生活的要素。第

一爲人類的物理需要，第二爲自然之物質的供給，第三爲生產與分配的技術與制度。但需要與供給總受着生產與分配的技術與制度的影響而變動。

在人類的消費生活中，最重要的部分爲衣食住；其次爲休息與娛樂。衣食住雖然是最普遍的、一般的事實，但是世界各時代的各民族與各社會階級，表白着不同的方式與制度。

飲食爲消費生活中，最重要的部分，所有的民族都拿大部分的時間，用於滿足食慾的生活中。各民族的周圍之富源與其生產工作，供給他們以不同的食物原料，用不同的烹製方法，不同的食器，不同的進餐方式，形成了各種不同的飲食制度。海羅道特（Herodotus）曾嘗試根據食物的種類作世界民族分類。（註八）他的分類雖然不算成功，但我們總得承認此種分類是可能的。我們可以說食物的種類，決定於食料生產之物理條件與技術條件。魚獵與畜牧的民族，其主要食品當爲肉類，農耕的民族其主要食品爲穀類。至於烹製的方法與進餐的方式，則決定於一個社會的一般文化程度與傳統習慣。

衣服在個人的消費生活中雖然占着次要的地位，但在社會生活中，有重大的意義。衣服的目的

的，第一自然是爲了抵抗不調和的氣候，其次爲滿足裝飾的要求，最後爲社會制度的表徵。所以衣服的制度第一決定於自然之需要與供給的條件，其次決定於生產技術的程度，最後決定於社會習俗。我們知道世界各民族有其特殊的衣服式樣，但在同一民族社會中因季節性，工作，社會階級儀式而有不同的衣服。

住居與衣服，同樣是人類對激烈的氣候與其他自然侵襲的防衛工事。房屋的形式，布置與居住的方式，與社會生活有非常密切的關連。房屋的建築制度，第一決定於自然環境之適應條件，其次決定於社會生活的習俗。所以世界各民族的房屋的樣式，不只因氣候與材料而異，且因其傳統的技術，生活方式而異。愛斯豈摩人的雪屋，與非洲人的草舍，固由於對氣候之適應關係；但中國的瓦房，與日本的木房，則不完全是由於氣候關係，只是由於生活習慣。蒙古人的帳幕是爲了適應其遊牧生活的需要。破布羅 (Pueblo) 印地安人之梯形巨屋，與紐約的摩天樓的巨廈都是由於社會生活之需要。而且我們知道除了居住的房屋以外，人類還有許多種類的房屋，如客堂，貯藏室，牲畜的柵圍等私人的房屋；以外還有廟宇，會堂，官署，市場，旅館，工廠，學校等種種特殊的公共的房屋。

此等公共的建築愈發達，其社會文化愈進步。

除了衣食住以外，人類的消費生活，還有休養與娛樂。如沐浴，運動，與各種遊戲，舞蹈，乃至聽音樂，看戲。亦爲人類生活的一個主要部分。無論在任何民族中，都有一部分的時間，用於休養與娛樂的生活中。而此種生活制度之構成的主要原因，不是由於自然環境之絕對必要，而是由於集團生活的習慣。

4、財產制度的法則——在人類經濟生活中第四種重要事實，即財產之所有，與保存的制度。自從人類感到自然賦與的缺乏，感到生產工作的困難，遂有了對於明日的憂慮。因爲明日的憂慮，使他們要求把既得的財富保存下來，此保存的方式與使用的方法遂形成了原始的財產制度。在財產制度中，有兩個主要的要素，即「所有的方式」與「使用的方式」。原始的財富幾乎完全是共有的。因爲在一個單純的社會組織中，個人的生活密切的連繫於全個社會中，個人所有的事實無存在的理由。個人身邊的日常用具與必需的消費品，只是爲了使用上的便利，而保存在個人身邊。但另一方面，一個生活集團，如一個民族，或一個部落，對其他民族與部落開始接觸以後，即發生

了地區使用權的問題，普通各部落都有其固定的獵區，這樣產生了團體的所有制度。農業生產，使人與土地發生了更固着的關係，使共有的土地，有了分裂的可能，然而最初只是土地使用權由社會轉移於家族。但土地的所有權，普通保留於團體。自有了封建制度，社會的共同所有權遂開始轉移權力者的手中，於是開始了采地制度與奴隸制度，開始了財產的任意的支配與使用，使財產的私有制度因而產生。產業革命以後，自由交易制度支配了人類整個的經濟生活，土地可以自由買賣。於是財產的所有權，由社會轉移於個人；至是，私有財產制度因而確立。魯安諾曾認政治組織之變遷與財產之進化有密切的連帶關係。（註九）因為財產的觀念與權利的觀念是不可分離的。而權利的觀念決定於政治制度與其法制。但同時我們不能忘記財產制度與生產方式及分配制度間的密切的關係。所以生產方式決定財產制度的傾向，政治制度與法制確定其方式。

B、支配知識生活制度的法則

愛斯比那曾說，社會是一種意識或觀念的有機體。涂爾幹以為社會是「集團心理」的表現。據多數現在社會學者的意見，人類與動物生活的主要區別，乃至原始人與文明人文化的主要特

徵，存在於其心理的進步。我們知道人類生活中，有一部分的活動絕不是爲了滿足其物質的要求。而是爲了滿足其知識 (L'intelligence) 的慾望。人類不只像動物一樣要營養自己，並且要理解其周圍的事物。經驗 (expérience) 與想像 (imagination) 給人類展開了另一方面的豐富而美麗的生活。人類對於自然之感動與對於自己生命之憂慮，促進着人類知識生活之發達。此知識生活的制度之形成，一方面由於生活經驗之積集，另一方面由於心理反應的方式。在知識生活中所包含的主要部分有語言，宗教，科學與美術。茲分論如下：

1、語言——周德 (T. H. Judd) 曾說：『語言是主要的社會制度』(註一〇) 我們承認語言一方面是傳達思想之工具，其在知識生活中的重要，與物質生活中的工具一樣；另一方面，語言的結構，與其使用的方式其自身亦成爲一種社會制度。音節，語言之使用爲製造人類文化的一個重要事實。音節，語言爲長期的努力與習得的結果。現代各民族的語言中仍舊留着一部分無音節語言，如呼應聲，感嘆聲。並且各民族中都存在着各種啞語和手勢。文字只是語言的傳寫，也可以說是一種無聲的語言。文字之發明爲文化進步的一主要階段。在各職業與特殊生活中，有種種不同的

信號，特別現代的電信，電話，各種光學信號，使人類的語言之方式與傳播力量更爲擴大。但另一方面如各職業的特殊語言，各社會階級的特殊語言，乃至各種儀式，及特殊工作中的語言，表徵着不同的生活方式與範疇。所以我們可以說語言的制度，是人類努力使用其身體器官，表白其思想的方式，同時是社會生活的表徵。語言制度之形成，一方面決定於各民族的身體器官之組織與使用的技巧；另一方面決定於其社會生活的習慣。

2、宗教——人類要理解此廣大的世界，並不是很容易的事。但人類向未知世界的探索，卻從未停止。知識的光明，雖然在一點一點擴大着，但是黑暗的未知世界之威脅，總圍繞着人類而存在着。宗教是人類向未知世界探索的具體表現。馬克斯穆拉 (Max Müller) 曾說：「宗教是人類爲想不能想出的事，說明不能說明的事的努力，是一種無限的熱望。」(註一)的確，宗教是人類對於未知世界的神秘感情，即人類對未知世界感着一種巨大的威脅所發生的畏怖與嚴肅的情緒。瑞維爾 (Reville) 曾說：「宗教是聯合人類的精神與神秘精神之連繫感情。人類承認此神秘精神在支配着世界與他們自己，並且願意與之合而爲一。」(註二)

依涂爾幹的研究，宗教有兩個主要的部分，即「信仰」與「儀式」。前者是思想的表現，後者是行爲的方式。在宗教的信仰中，把世界事物分爲兩部分，神聖的與凡俗的。儀式是人類與神相通的語言或舉止的方式。（註一三）此神聖的事物可以是具體的東西，也可以是抽象的觀念。在拜物教中，一個石子或一根鷄毛也可以成爲信仰的對象。

宗教的信仰，永久是某一個集團所共同的。同一集團的人履行着同樣宗教儀式。換言之，宗教是使個人互相聯合的一種共同信仰。一個集團的人，使用同樣的儀式，關係於同一個神祕世界。要聯合一個集團的人的世界，與神的世界中間，有一種不可缺少的東西，就是寺廟。無論那一種宗教，都有寺廟。聚集於同一寺廟的人，即爲同一宗教之信徒。因爲有了寺廟，遂有了祭司或僧侶，即神與人中間的傳達人。此種半神的人物，在原始社會中，常有優越的地位，他們永遠是宗教制度的守護者。

宗教建造於未知的神祕世界，與人類的現實世界的連絡關係上。人類感覺着自己之軟弱，與未知世界的恐怖，一方面要求保護，一方面希望得到援救。所以知識程度愈低，宗教的勢力愈大。宗

教制度爲生活方式文化程度的正確反映。愈是大的宗教其信仰方式愈一般化，愈抽象化；同時其支配實際生活的力量愈減少，人類的思想與行爲的自由愈擴大。

3、科學——人類的知識活動，永久指導着其歷史的進展。自從人類有了語言與文字，其對於自然事實的理解，亦成爲社會的，而非個人的。無論在如何原始的社會，縱然宗教支配着其生活的主要部分，但其對於科學的努力從未停止。人類一方面信奉着宗教，但不斷的努力解放自己。他們首先把俗物聖化，其次即努力把聖物俗化。萊因那時 (Rhinsach) 曾稱：「人類的歷史是一個「俗化」 (Laiicisation) 的史。」(註一四) 最初一切是恐怖的，危險的，但此危險與恐怖在逐漸減少着。對宗教的「禁制」的選擇，爲人類自己解放的第一步。人類漸漸由被動的地位，變爲自動的地位，魔術即其第二種重要表現。因有了魔術，人類對自然事物拿出主動的態度。魔術是使神物俗化的最初的方術，魔術師開始使用神祕的力量去實現實際的目的，同時由此破壞着神祕的勢力。所以魔術可以說是科學的祖先。許多科學都是從魔術進步起來的。如星象，物理學，化學，冶金術，藥學，外科醫術最初都是由魔術的名義之下發達起來的。偉大的魔術家，可以組織其神祕的知識，發見自

然的法則，與現代科學家一樣。魔術與科學之區別，即在其神祕之特徵。

科學有另外一個起源，即人類的的生活實際經驗。科學一方面可以說是經驗堆積的結果。無論如何，原始的民族，總有若干科學的知識。他們中間的老年人，時常是很好的科學家。他們有很多關係歷史與地理的知識，有許多關於天文的，氣象的，地質學的知識，乃至動植物學的知識。雖然這些知識，只是很簡單的，但確實是初步的科學，數學，文字與論理學的進步，使這些科學知識漸漸進步。因為牠們可以使人類的思維方法更一般化，系統化，同時可以使其傳播。大家對於同樣的自然現象，能有同樣的觀察其解釋。對於同樣的生活中可以有同樣的應用。特別近代的科學已經漸漸克服了宗教的勢力，支配着人類的的生活。人們在工作與生活中有同樣的理解與處理的方法。如對於自然的變動，事物之變化，乃至社會關係，都處理在各專門知識的指導之下。一切都不再是盲目的，而有系統的方法。於是教育在此種生活中成爲絕對必要的工具。

所以我們可以認科學與宗教，同樣的可以成爲一種制度。此制度之形成，有兩種主要的要素，即經驗之堆積與法則的發明。經驗爲科學之基礎，而法則完成其系統。經驗在創造着發明之動機，

而新的發明引導着知識的進步。

4、藝術——人類有一部分生活，並不是於實際的需要，而是由於一種超實際的高尚的情熱。世界沒有一個民族沒有藝術的活動。有許多文化很低的民族用了其大部分精力於藝術生活。愈是文化進步的民族愈把藝術視為閒暇的工作。藝術在原始社會，不止有美學上的價值，且對於其社會組織與文化之進步有實際推動力量。如裝飾的藝術對於技術進步的關係，跳舞與音樂對於社會生活的關係，即可以明證。（註一五）藝術之起源由於人類眩示的情熱，藝術的發達由於社會同情的鼓舞。藝術是傳達或統一感情的媒介。同時是文化發達的重要因素。藝術之創造者雖然只限於天才，但他的享受者則為一般的羣衆。所以藝術雖然好像自由的，但事實總限制於若干的形式與格調中。在同一時代同一社會中，此等形式與格調，雖然不會完全一致，但至少有一種流行或優越的姿勢。即總有一種支配的風俗，而此風格之決定，由於一般社會之共同感情的趨向。

C、支配社會生活制度的法則

在檢討經濟生活與知識生活的制度之後，我們提出第三種制度，即社會生活的制度。此一社

會生活」的名辭，在觀念上似乎很容易混淆，在這裏的命意不是廣義的社會生活，而是指着人與人中間相互的關係。社會生活的制度，即規範此等關係的法則。莫尼哀曾稱之謂關係生活（*Vie de relation*）。（註一六）人與人中間相互的關係，可以分成兩種，一種是聯合的關係（*Association*）另一種是敵對的關係（*Antagonisme*）。促成人類聯合的第一因素，即性與血。我們稱之爲「血族關係」（*relation du sang*），形成了婚姻與家族制度。第二種因素爲土地。即因在同一地方居住不斷的互相接觸，利害關係相共所構成的「鄰人關係」（*Voisinage*），形成了部落、村落、城市、國家的制度。敵對關係形成於兩種方式之下：一種是團體以外的敵對關係，由於相互的感情隔膜，與習慣的差異。一種是團體內的敵對關係，由於支配的關係與利害的衝突。由前一種敵對關係，產生了戰爭與和解的制度，由後一種敵對關係產生了階級與特權制度。人類的社會意識漸進步，因爲維持或繁榮其聯合關係，調整其敵對的關係的努力，產生了政治與法制。生活的經驗漸次在培養着人類的利他感情與正義感情，構成了節制自己與擁護共同福利的道德感情。人類的社會生活的範圍愈擴大，其連合的關係愈發達，而敵對的關係愈減縮。人類的社會生活最初支配於自然

關係，其次支配於政治法律制度，最後支配於道德感情之下。

1、婚姻與家族——婚姻是人類社會生活中最基本的一般的事實，同時也是最紛歧最複雜的現象。但是人類的婚姻無論在如何幼稚的民族中，仍舊有很嚴肅的法則。古代社會學者如海羅道特斯突拉保（Strabo）的亂婚的假說，已經近代民族學所發見的事實，予以否認。特別澳洲圖騰社會的研究。（註一七）已經確實證明圖騰社會的羣婚制度，行於非常嚴肅的規則之下，與其母系家族制度有密切的連帶關係。涂爾幹曾說明在圖騰社會中，近親間的禁制非常嚴格，民族的內婚制度（endogamie）絕對沒有存在過。他們在宗教的禁制與系統的團體關係之下，嚴格的行着外婚（exogamie）。其婚姻的禁制不止行於民族間。且行於部族與年齡階級間。其一般的法則，是婚姻只能行於異部族內的民族中的同年齡階級的男女間。在野蠻人社會中一般用着嚴厲的刑罰，杜止着近親姦的事實。內婚的事實只能發見於地域關係的團體中。即在同一部落或同一村落中纔能有內婚事實之存在。

在人類婚姻中存在着極普遍的不均衡現象，即一妻多夫（Polyandrie）與一夫多妻

(Polygenie) 的制度。一妻多夫制的婚姻，可以說只是一種婚姻之變態，其存在的原因多由於經濟事實，而不是由於婚姻本身的原因。如愛斯豈摩，阿拉伯，西藏與印度的士達都是生活條件很苦的地方，只有奈爾 (Nair of Malabar) 的多夫制，是女子中心的。(註一八) 這樣我們可以分多夫制為兩種，一種以西藏的多夫制為代表，是父系多夫制。另一種以奈爾為代表，是母系多夫制。但是有一個應注意的事實，即一妻多夫制總是與一夫多妻，及一夫一婦制在並行着，而從未獨立存在。至於一夫多妻制，則有極大的普遍性，幾乎在所有的民族中都可以找見此種事實。但我們知道多妻制度是父系社會中很自然的事實。在中國，非洲，印度，或者竟可以說世界各地幾乎普遍的。曾有一個時代把女子視為財產的一部分，並且可以買賣，可以讓與，這樣多妻制度的發達，當然毫不足怪。與多妻制度密相關連的事實，即為買賣婚姻。在多妻制度中普通有主妻，在羣妻中有特殊的地位，此制度之發達即為畜妾制度。

與婚姻制度密切相連繫的制度，即家族制度。家族制度中有兩種主要的形式，即母系家族與父系家族。澳洲的圖騰氏族為母系家族的典型。兒子承繼母親的圖騰，居住在母親的氏族中，受着

母親的撫養與舅父的教訓。在母系氏族中，舅父常保持着重大的威權。在此種氏族中的世代表現於年齡階級 (*Classe d'âge ou matrimoniale*) 的關係中，其構成之法則，是在一個部族中，各氏族都分爲兩個年齡階級，一個部族中每一個世代的人屬於直接繼承其上一階級的階級。但圖騰氏族中也有父系的，即兒童繼承父親的圖騰，生活於父親的氏族中。同時並且有母系向父系過渡的形式，即在表姊妹婚姻中，女子結婚後居於夫的氏族中，其生下的兒子直接承繼母親的圖騰，間接的承繼祖父的圖騰。(註一九)至於父系的家族的世系，則較爲單純，子孫永遠承繼父親的姓氏，居住於父親的家族中。在母系家族中家長權通常不屬於母親而屬於舅父。在父系家族中家長權繼續屬於父親。(註二〇)

2. 政治——自從人類有了地域社會以後，即開始了政治生活，地域把單純的血緣團體「氏族」互相聯合，而成「部落」，使生活的範圍更擴大，關係更變複雜。圖騰社會之宗教與親屬關係不足以維持社會生活的安甯，遂發生了政治的必要，需要一個支配社會的權力，這樣形成了國家的雛形。村落在部落中漸與氏族並列，種族觀念與土地觀念互相合結形成了原始的國家觀念。歷

史在證明着古代希臘的國家(City)，爲地域社會漸漸代替了種族社會的結果。原始的政治有兩個主要的趨向，在以氏族爲主要單位的部落中，其支配權屬於由族長所組成的部落會議(Assemblee Tribale)。但地域團體漸代替了氏族的地位爲部落之主要單位時，各單位間的平等關係漸次失掉，國家的組織亦漸從民主的變爲貴族的。佛蘭考特(Francois)曾給我們正確的說明過希臘的「國家」(City)「國」(Etat)「聯盟」(Confederation)及「同盟」(Ligue)形成的程序：「我們在到處都可以找見原始國家之組織的痕跡，大概都經過三個階段，即家族團體(Cene)，家族團體之聯合(Phratric)地方團體(Phylae)。其組織最初很不固定，完全看家族團體的自由消長。家族團體在其間亦受政治社會的影響而發生了若干變化，貴族政治的傾向，漸次增長着。爲了緩和此種傾向遂用地方組織的「村社」(demes)，代替了貴族政治的組織。但是舊的勢力仍舊很強，新的組織仍舊須放在舊組織的基礎上。結果是家族組織與地域組織相互影響於政治社會。」(註二)這樣自政治社會開始了以後，即有兩種相反的政治傾向互相消長着。一個是民主政治，以「平等」與「協同關係」爲基礎。另一個是貴族政治以「階級」與「特權」爲

基礎。此原始的貴族政治因父權家族之發達，與種族戰爭之發展而更占優勢，於是開了原始專制國家與封建制度的門戶。使貴族與專治政治確立的另一個重要事實，為統制權之由社會轉移於個人。氏族之領袖利用其特殊的地位，漸漸把象徵社會主權的圖騰，在稱爲「泡特拉虛」（Potlach）（註二二）的制度之下，變爲家族世襲的。主權的決定與轉移，不是由於共同的意志而由於強力與財富的競爭。與「泡特拉虛」制度相並行的一種組織，即「密社」（Confrérie）（註二三）樹立了封建制度的最早的基础。這樣政治制度在貴族政治的優勢中發達起來，到處樹立了君主專制國家，與階級社會。但民主政治的傾向從未死滅。時常在君主國家中仍舊保持着若干的民主政治的痕跡，有元老會議，參議院等的機關，同時平民階級中間的組織，亦多表示着民主政治的趨向。近代的政治仍舊不外此二種潮流的互相消長。

3、法律與道德——人類的行爲，在原始的單純社會中，即受着共同心理所形成的道德感情的支配，與法律的制裁，傳統的習俗與宗教信仰支配着他們的生活之全部，形成一種畏懼公眾意志的制裁，與超自然的責罰的「心理慣性」（mental inertia）。此爲原始法制與道德的基础。道

德與法律是不可分的兩種並存現象。道德是決定「善」與「惡」的觀念，法律是決定「可」與「否」的法則。二者皆以集團意識，與傳統習慣所構成的「正義觀念」為指歸。唯道德是偏於積極的，指導着我們的行為的方向。法律是偏於消極的，制止着我們的犯罪。道德與法律規定着社會生活中間的兩種關係，一種是個人對集團的關係，另一種是個人間相互的關係。前者規定着「權利」與「義務」的觀念；後者規定着「責任」與「正義」的觀念。依據拉維于爾曼（Levy Ulmann）的解釋，在法律觀念中有兩個主要的要素，即法規（*regle*）與制裁（*Sanction*）。法規是規定許可的與不許可的行為，制裁是用一種力量懲治違反法規的行為。（註二四）但道德則完全是靠一種意識的制約，決定行為的趨向。在原始社會法律與道德感情密切的相結合着。自成文法與法庭出現以後，法律遂與道德分離。另一方面，法律無論如何，不能不依附於權力之下。原始的法律存在於宗教權力之下。近代的法律則存在於政治權力之下。所以法律永久是隨着政治權力之轉移而變遷。自從政治支配於鬭爭與支配的原則之下，法律已經不再能代表集合意志；「正義」的觀念在法律中之表現亦因政治制度而轉移。道德的形態雖然亦因時代而變異，但牠是決定於社會

生活之一般的趨勢，而不受政治制度的左右。

4、戰爭與和平——雖然如前章所述人類的生活永遠傾向於聯合與協同。但不幸在人類歷史中充滿着殘酷的戰爭的事實。同類相殺乃至相食的野蠻事實，在現代文明社會中，尚未停止。所以我們最後不得不考察一下關於戰爭的制度。戰爭之發生，並不是偶然的。生存競爭的法則，事實上不是行於個人間，而是行於團體間。人類最初生活於極小的單純的社會中，滿足於自然的賦與；但當兩個生活集團為搜尋食物的緣故互相接觸時，即發生了兩個集團的戰爭。最初人類對於種族不同，信仰不同的異族人，差不多沒有同類的感情。他們只以對野獸的方法互相爭鬪。食敵人之肉，奪取其部落的女人與財產，在他們視為當然的事。當戰爭結束，一方面戰勝的部落從血腥中得到了有一部分意外的收入，使他們樂於繼續從事戰爭。但同時戰敗者方面，除了完全滅亡，他們總會忘記復仇。「血的復仇」是人類對於宗教，對於同族的不容躊躇的義務。因為血緣與信仰是他們中間的不可分割的紐帶。在他們的觀念中，同族與敵人是互相對待的。所以原始社會的組織有兩個主要的原則，即A、以血緣為組織之唯一基礎，B、以一致的力量應付對外的戰爭為組織的第

一目的。(註二五)在這種心理之下，戰爭儘管在延續着，擴張着，戰爭的延續逐漸加強着戰爭存在的理由。戰爭的結果變為下次戰爭的原因。戰爭一方面使內部的結合愈趨鞏固。另一方面使其對外的關係，愈益擴大。促進了其社會組織與文化的進步。由戰爭的結果，造成了貪婪、殘酷的心理。由征服的事實產生了奴隸制度與專制制度。產生了武士階級，以殘殺異族為榮譽。其最壞的結果產生了食人的惡俗。此惡俗在所有的好戰民族中都可以發見。專制政治之發達，與黷武主義是不可分離的。這就是近代戰爭史存在的原因。

但同時戰爭的經驗，亦漸漸製造着和平心理基礎。一方面敵對的集團為恢復戰時所受的損失，為了維持內部的安甯，互相要求和解。另一方面戰勝的國家，為了保持其戰勝的結果，為統治其被征服者而要求和平。於是在敵對的國家或集團中間，互相成契約以保持和平。但此對外戰爭的傾向，雖然漸次減弱，然而在由征服關係所成立的大國家中，立即發生了內戰的傾向。即民族對民族，階級對階級的戰爭。此種內戰時常為政權轉移，政體變更的主要動力。內戰的結束時產生兩種相反的結果。一個是因支配階級戰爭而加強貴族政治的趨向；另一個是因被支配階級戰爭而加

強民主政治的趨勢，乃至實現平等政治制度。內戰傾向的加強可以減弱外戰的發展。平等政治之實現可以減少戰爭的可能，促進和平之確立。

(註一) 參看拙著自然環境與民族文化，載新社會科學季刊一卷二期。

(註二) 如錫蘭的吠達人 (Veddas) 仍舊過着林中的單純粗劣的生活，以草木果實與昆蟲爲食，樹蔭爲居，裸體不蔽。

(註三) Oh, Gide: Principe d'économie politique, p. 7.

(註四) 如 Ch. Flahault, W. P. Koppen, Jean Brunhes 等人參看 J. Brunhes: Géographie humaine, Chap. II.

(註五) A. Espinas: Les origines de la technologie 轉引自 Bouglé et Raftault, Éléments de sociologie, p. 49.

(註六) Durkheim: Division du travail social, pp. 93—94.

(註七) 同註三 pp. 245—248.

(註八) 海羅道特曾分世界民族爲食魚民族 (Ichthyophage)、食蓮民族 (Lotophage) 及食麥民族 (Cerealophage)。

- (註九) Letourneau: L' évolution de la propriété Chap. 2.
- (註一〇) L.H. Judd: The Psychology of Social Institution, Chap. IX, 參見 E. Hankins: Introduction to the Study of Society, p. 414.
- (註一一) Max Müller: Introduction à la science de religion, 參見 E. Durkheim: Les Formes élémentaires de la vie religieuse, P. 34.
- (註一二) Reville: Prélogomènes à l'histoire de religion, 參見同上書 p. 49.
- (註一三) Durkheim: Les Formes élémentaires de la vie religieuse, pp. 50—58.
- (註一四) Rhinach: Orpheus, 參見 H. Bouglé et Raftault: Elément de sociologie. pp. 456—457.
- (註一五) Grosse: Les débuts de l'art, 參見同上書 pp. 491—492.
- (註一六) Maunler: Introduction à la sociologie. pp. 44—47.
- (註一七) 如 Howitt, Fisson, Spencer, Gillen, Frazer, Cunow, Durkheim 等人關於澳洲圖騰社會研究的著作。
- (註一八) Lowie: Primitive Society, pp. 43—46.
- (註一九) Moret et Davy: Des clans aux Empires, pp. 29—31.
- (註二〇) Ibid p. 48.

(註二一) Ibid pp. 73—74.

(註二二) 「泡特拉盧」是一種很複雜的制度，同時有宗教、法制、經濟及社會的意義。即在一種宗教儀式中，舉行決議，交易代表財富於品位的徽章，決定其階級的昇進與降級。

(註二三) 「密社」是一種特權者的秘密結社，據鮑亞斯 (Boggs) 的解釋，其中有五個等級與職能。每一個等級代表著一種特殊的地位與榮譽，由競爭的方法遞次昇進。

(註二四) 轉引自 *Éléments de Sociologie* pp. 246—249.

(註二五) Maurice R. Davie: *La guerre dans les sociétés primitives* p. 38.

四 社會制度之存續與變遷的法則

A、社會制度之連繫與支配的法則

我們的社會制度，如上節所述，是紛繁的，多元性的。在一個廣大的社會生活中，人們參與各方面面的生活，即支配於各種制度之下。這樣在一個時代一個地方的社會中，必有一個系列的社會制度並存着。而這些社會制度並不是各自孤立的，在其間有一種互相影響互相支持着的不可解的連帶關係。但在此連帶關係中存在的各社會制度之地位，其影響的範圍與其支配力的強度，從來不是平衡的；總有一種或一組的制度，保持着主動的地位，支配着其他的各種制度，此各種被支配的制度隨着前一種制度而產生或隨着發生重大的變化，使其與主動的制度相適合。因此種支配的關係，使我們在一個社會，一個時代，可以看見一個諧和的相稱的社會制度之系列。但主動的制度，並不能限定於某一種制度，如冒爾根，馬克斯之固定於生產技術與生產方式，也不像達爾德，福

羅意德等之固着於某一種心理事實，牠是不固定的互相交替的。如在圖騰社會中有羣婚制度，有母系氏族制度，有圖騰崇拜，有加入圖騰的舞蹈與會餐的儀式，有性的禁制與食物的禁制，有共同勞働與集合分配的經濟制度。有老人會議的政治制度；這些一切制度都是相關連的，相諧和的。在封建社會中，有君主專制政體，有特權階級，有采地制度，奴隸制度，有世襲的職工階級與職工社會，有徭役制度與佃農制度，有各階級的特殊生活習慣與風化。這些也是互相關連的，諧和的。在現代產業社會中有工廠制度，工資制度，銀行制度，「托拉斯」或「卡代爾」制度，工會制度，勞働保險制度，交易所制度，殖民地制度等，也都是關連的，諧和的。但每一制度系列中都有一個或一組的支配制度，如圖騰社會中的圖騰崇拜，羣婚制度與母系家族制度；封建社會中的君主專制制度與階級制度；產業社會中的大工業制度與自由交易制度，為各個制度系列之中心。如果此等主動制度，發生變動，其餘的制度即不得隨之變動。但此等主動制度並不固定的局限於那一種制度，只是由於各種制度自然消長的結果。

B、社會制度之統一與固定的法則

因為社會生活支配於「連帶關係」之下，個人的意識與行爲的表現，交互影響着，傳授着，自然的趨向於同情與一致。一種同類感情與集團意識，一方面形成了社會制度，一方面使人們去服從社會制度。一種道德的力量，使同一社會的份子，自然的使用同樣的語言，表現出同樣的儀容舉止，用同樣生產方法，過同樣的生活，有同樣的思想與感情。這樣形成了一個社會的「一致」。此種「一致」的表現，其消極的傾向，比積極的傾向更爲顯著。社會不但有推動其分子服從社會制度的力量，而且有更強大的制裁違反制度的分子的力量。居友（Guyau）曾稱此種力量爲「不寬恕的空氣」（Atmosphère d'Intolérabilité）現代社會學者稱爲「社會制裁」（Social sanction）。

莫尼哀曾舉出四種社會制裁的方式：（註二）（一）宗教的制裁，以共同信仰爲基礎，規範着人類之行爲其最顯著的例子如圖騰社會之「禁制」（Tabou），維繫着澳洲土人的全部生活的秩序。「靈性崇拜」（Animisme）中的「泛靈」（Mana），使非洲人與美拉奈西亞人感覺他們生活在一種神祕空氣的包圍中。在其他進步的宗教中的一切信仰與儀式，仍舊是維護其社會

制度的力量。過去的統治者幾乎沒有不利用宗教的力量，以維持其絕對威權的。這是一種最原始，同時是最有力的社會制裁。（二）法律的制裁，以傳統習慣與社會契約為基礎，在政治權力之下，對犯罪者，料以刑罰。依靠對於刑罰的畏懼，使人遵守現行制度。（三）道德的制裁，以共同意志與社會輿論為基礎。在一個社會中有一種適合於其生活制度的批評標準，制裁着違反一般意志的行為。（四）譏刺的社會制裁，可以說是道德制裁的補助的制裁力量，以日常的感情與反射行為為基礎，對反常的特殊的行為方式，予以語言或感情的反響。以上四種社會制裁，雖然方式不同，但對於現存社會制度之擁護的傾向，則無二致。

這樣社會制度支配人類生活的力量漸深入，形成了一種固定的意識傾向，一種行為的慣性。個人自然的適應着社會的傾向，在生理上與心理上都可以形成一種「固定性」(Stabilité)。此種適應有二種方式：一種是「自然的適應」(Adaptation naturelle)，由於生活習慣的反覆，與心理的惰性。另一種是「人為的適應」(Adaptation artificielle) 如宗教的傳道，與主義，學說的宣傳，儀式與禮制的推行，教育的傳授，政治與法律的強制，都是人為適應的方式。在人類社會中，

人爲的適應的力量總大於自然的適應。現代的政黨與政府幾乎在集中力量，使人民適應於他們政策。此適應的程度愈深，社會制度的固定性愈大。

自社會組織建樹於不平等關係上，社會制度，尤其政治與法律，時常不能代表一個社會全部的意識與利益，而代表着其一部分的意志與利益。叔本華（Schopenhauer）曾說過『國家是人類利己主義的傑作』（註二）這話至少在人類歷史的某一段落中是真實的。統治者爲保持其統治權與利於統治階級的制度，時常不惜使用任何力量，任何方式。政治史給我們證明着在每個政治變革以前，統治者如何使用暴力與壓迫政策，對付其反抗勢力。法律學家恩得來（Andler）說：『權力者爲延長其權勢之存在，互相結合，使慣例變成壓制！使反抗成爲不可能。此種制度由於一部分人的獨斷的支配，另一部分人的無限制的屬從。此爲法律之通常方式。』（註三）此種爲維持特殊利益的努力，成爲保守舊制度的勢力。

所以在一種社會制度，尤其前述主權的勢力，既經形成以後，卽由集團意識，社會制裁，社會適應與保守勢力，使其變爲一般的，固定的，使一種改革乃至改良，都非經過長時期的努力不能實現。

C 社會制度之進步的法則

上述社會制度之統一與固定的法則並不是絕對的，只是維持社會制度或抵抗其變化的一種力量。其實社會制度仍舊在緩慢的連續的變中。其變化的方式有時是漸進的，有時是急劇的。此種變化，究竟有沒有一定的傾向，實為社會學家與歷史家始終沒有解決的疑問。聖西門（Saint Simon）孔德曾認其為進步的。（註四）浩布浩斯以為是發生的。（註五）敖平海美（Franz Oppenheimer）以為是突變的。（註六）還有許多其他的意見。我們雖然反對赫格爾（Hegel）與其他宿命論者之對於歷史進化程序的假定。但我們卻可以相信「進步」是一種很自然的傾向。依據聖西門的意見，「人智進步的最高法則支配着一切。在社會生理學中的顯著的事實即進步的事實。」（註七）人類學的發現，與歷史的事實，都肯定着聖西門的假說。人類之生活經驗與知識的傳授與傳播，使知識的進步成為其自然而必然的結果。其次是組織的進步。在人類生活中表現着兩種狀態，一種是敵對狀態。一種是聯合狀態。最初聯合的狀態表現於生活集團之內部，但集團對集團間則表現着敵對的狀態，互相認為仇敵，互相輕蔑與憎恨。但因人類互相接觸，互相融合的結

果，使聯合的狀態，不斷的發展，而敵對的狀態漸次減少。即聯合的範圍逐漸的在伸張，其支配生活意識的程度逐漸加強。這是第二種進步。與此兩種進步的事實相並行的另一種不可否認的事實，即技術與財富之進步。依據愛斯比那的研究，技術是經驗與反省的結果而技術中的發明，是由於舊的法則在新的環境的適應，與人類的深進，與大膽的嘗試。（註八）歷史的事實在證明着人類技術進步的痕跡，與技術進步並行着的事實即分工制度與連帶關係之發達。斯密士，涂爾幹，（註九）諸學者曾給我們闡明此經濟事實之存在與發達的理由。人類生活組織愈擴大，其互相依存的關係亦愈伸張。同時供給生活需要之富源愈豐富。一方面由於文化之堆積，另一方面由於經濟關係之擴張，人類的物質生活在不斷的進步中。這樣人類的社會生活從知識，組織與財富三方並行的進步着，乃無可否認的事實。從宗教的支配向科學的支配，從戰爭向和平，從單純生活到裕富生活的進步。乃是千真萬確的事實。自然在這些進步過程中間，可以有停滯的，顛厥的事實。也可以有反動或越軌的事實，但上述進步的永久的傾向卻從未變動。

D、社會制度之排除與更替的法則

從來沒有一種社會制度是永久不變的，因為在我們的時與空的世界裏，自然事物在不斷的變化着，同時依靠自然事物而生存，連人類亦為自然的一部分，也在一代一代的，生死交替着。依上述進步的法則，人類的智慧組織，技術與財富都在連續的進步着，所以在前一個時代我們所使用的制度，現在即有被人毀棄的可能。事實告訴我們，在獵人時代所用的工具與技術，在農業時代只有被毀棄。手工業時代的生活方式，在機械時代自然要更改過。婦人們在今年穿的時髦的衣服，明年會認為陳舊的。因為在社會生活中有異化的傾向與一致的傾向並存着。一種制度總不會是絕對完全的適合於一切。由自然的變異與社會分工的結果時常使一種事實中所包含的要素，發生變異；此變異的要素，在原有的制度中遂有「不適應」(inadaptation)的現象。智識與技術的進步與社會組織的擴大，使一部分人的意識與批評的標準發生變化，他們對於原有的制度，感到若干「不滿足」由此「不適應」與「不滿足」的表現，使舊制度的支配力因而減弱，同時使新制度產生的可能性因而增加。技術上的發明與組織的分化，為新制度產生的直接原因。如蒸氣動力與機械之發明與產業制度之變化；文藝復興與宗教改革，海上貿易及殖民活動，與原始民族文化之

變動，皆為極顯著的證例。

當社會制度發生異化後，可以有兩種結果：一種是「排除」(Elimination)。即一種或數種新制度與舊制度暫時並存着，其間進行着競爭，結果舊制度被新制度排除，而歸於廢滅。另一種結果是「更替」(Substitution) 即在舊制度沒有廢除時，始終保持其支配的勢力，新制度不能具體的存在；必須在舊制度完全廢除，新制度始能代之而起。即在一社會，一種事實中，只有一個制度存在的地位。而不容兩種制度同時並存。新制度之實現，只有在舊制度自己崩潰，或被新制度的發生勢力克服時，纔有可能。前一種結果多表現於經濟生活，與知識生活的制度中；後一種結果多表現於社會生活制度中。

E、社會制度之並行的法則

從來沒有一種社會制度，在一個時代，通行於人類全體。在原始社會中曾有過統制一個社會的制度，如圖騰制度即其顯著的證例，但因為圖騰社會的單位很小，其生活很單純。但此種一致只是內部的。如在澳洲民族中間，雖然圖騰制度很普遍；但在部落的圖騰制度中間已經存在着若干

的異化，有五分之四是母系的圖騰氏族，五分之一是父系圖騰氏族。還有幾個行着從母系向父系的過渡中的氏族制度，如「阿倫達」(Arunta)「克瓦喬特爾」(Kwakiutle) (註一〇)如西藏的婚姻，有一夫多妻，一妻多夫，以及一夫一妻的三種制度並存着。現代的中國，幾乎各方面的生活，都有互相矛盾的制度。機械工業與手工業，拜物教與無神論，陰曆與陽曆，自由戀愛與畜妾等矛盾的事實。

這種並存制度，是社會分化(Division)的結果。社會生活的範圍愈擴大，其內容愈複雜，分化的程度愈深。分化的方式有下列數種：(1)生理的分化，亦包含着兩種主要的式形，即「性的分化」如男女不同的生活習慣，不同的心理趨向，與年齡的分化，即每一個年齡階級的特殊生活制度。(2)地理分化，即因對於不同地理環境的不同的適應，漸次形成了的各地域社會的特殊風俗習慣。(3)社會的分化，在此種分化中，包含兩種主要的形式，第一是職業的分化，如各職業社會之特殊組織，特殊信仰與特殊的生活方式與習慣，風俗與制度。(4)心理的分化，如由信仰，主張，興趣所形成的各種社會制度。因為在一個社會中包含着許多不同的要素，所以其社會制度亦有紛歧的

表現，時常在一個社會裏對於同一種的生活，會支配於許多不同的制度之下，但每一種制度總是存在於一部分羣衆的維持之下。牠的表現仍舊是集體的，而不是個人的。

這種分化的情形，有時是「自然的分化」，即在此分化的發展中，不受個人的意識與行爲的影響。如生理的分化，地理的分化，多屬於此種。有時是「人爲的分化」，即在人類意識與行爲的指導下的分化。如宗教與主義的宣傳，黨派的製造，階級意識的提倡，即爲人類分化的最顯著的例子。制度之並行，有永久的與一時的。一時的並行，常爲排除與更替的先行現象。當新的制度發達起來，可以代替舊的制度時，並行的姿態即被破壞。但也有永久的並行制度：如政治制度中的集權主義與分權主義，道德觀念中的利己主義與利他主義，恐怕永遠並存於我們的生活現象中。

F、社會制度之傳播與融合的法則

人類爲滿足其生活的要求，本能的或意識的在活動着。其活動的方式有兩種：一種是團體內的，個人間的活動；另一種是團體外的，團體間的活動。由活動發生了個人間與團體間的接觸。由接觸的反覆，構成了相互關係（Co-relation）。此相互關係由各種媒介維繫在物質的、心理的與社

會的生活中。最顯著的媒介，如語言（這裏的語言應包含着文字，表情等），市場，道路，公共機關等。使各生活集團不能獨立的保持其生活方式與制度，而互相影響，互相模彷彿。比較優越的制度即向外伸張着，傳播着，漸漸擴大其推行的範圍，至遇到敵對制度的勢力爲止。這樣各敵對制度形成了暫時固定的「文化圈」(Cercle Culturel) 此文化圈的範圍，與其所包含的主要制度之傳播力相適應。同時與傳播媒介的伸張力相適應。我們如果去研究每一個歷史時代中各種社會制度的地理分布，與民族活動的歷史，一定可以發見許多很有興趣的事實。在歷史上的各種大活動，如西方之亞歷山大 (Alexandre le Grand) 孔斯丹丁 (Constantin le Grand) 沙爾曼尼 (Charlemagne) 凱薩 (César) 乃至拿破崙 (Napoléon) 的武力活動；在東方如秦始皇，漢武帝，唐太宗，元世祖的領土擴張；再如十字軍東征，哥倫布發見美洲，十七八世紀的海上貿易，十九世紀的殖民地運動等，對文化之傳播，留下了偉大的功績。各種社會制度，在政治，武力，宗教與商業的巨大指導勢力之下，向四方傳播着。其傳播的方向，雖然多半是由文明向野蠻，由征服者向被征服者的方面流入，但相反的流入亦並不罕見。如咖啡是由非洲傳播到歐洲的，許多跳舞與音樂的方式格調，

是從野蠻人傳播給文明人的。但服裝，建築方式，工具與生產方式，政治與法律制度，則是由文明人社會傳播到野蠻人社會的。

當社會制度從一個地方傳播到另一個地方，一個社會傳播到另一個社會時，並不永遠是完整的，時常會有若干的變化。若在一種社會原來沒有某種制度，而接受他社會中的制度時，固然會因生活的不同的適應而發生若干變異。但當一個社會中原來有某種制度，再被另一個社會中屬於同種生活範圍的制度流入時，此新舊兩種制度，如果不能排除其一，兩者必互相融合，而成爲一種新制度。如中國的婚姻制度因於西洋的婚姻制度相融合，而形成所謂文明結婚的過渡制度。印度的佛教與中國的多神教相接觸，形成了中國的通俗佛教。此融合的程度。有時兩者並不均衡，則優勢的制度，保持着較多的特性，劣勢的制度中的特性，只留下極少的痕跡。現在的殖民地文化，卽此種融合的結果。

G. 社會制度的衰落與崩潰的法則

無論那一種社會制度，總不會永久保持其同樣的支配力量。人類的歷史，卽各種生活制度之

盛衰隆替的事實之連續。在一個時代繁榮過的制度，第二個時代會陷於衰亡。因為社會制度維持在人類的生理與心理生活所構成的基礎上。所以社會制度的變遷，亦受着物理或心理法則的支配。這裏我們可以舉出適用於社會制度的幾個主要的法則：（1）「疲勞的法則」一個有生命的東西，經過一個激烈的活動以後，其身體內的力量被過量的使用，必發生疲勞的現象。歷史事實可以證明此種傾向，如埃及，希臘文明之燦爛，羅馬帝國之隆盛，再如中國之先秦文化，漢代文化，唐朝文化，對於東方諸國有巨大的支配勢力，若干年後終陷於悲痛的衰亡。支配着中世紀全部生活的封建制度，到十七八世紀，陷於紊亂醜惡的衰微狀態；可以代表十九世紀的生活精神的民主政治，與資本主義，現在幾乎走到末運。因為一種制度實際支持在一個社會的一部分人的利害關係上，如支持封建制度之貴族，與支持民主政治的資產階級，當他們在努力創造這些制度時，曾表現過莫大的活力。但當他們取得了支配地位，他們一方面努力去支持有利於自己的制度，一方面趨向於享樂主義；但其享樂的趨向，總比支持其制度的趨向更為顯著。於是有奢侈，驕縱，暴虐，貪婪種種腐敗的現象產生。這些現象，其實只是疲勞傾向的表現。而此等腐化的事實，遂使其以前的精力漸

次失掉，一切表現出其無能與衰頹；結果只有陷於滅亡。(2)「彈性極限的法則」即當一種具有彈性的東西，伸張至其最大極限以後，即失去彈力而破裂。一種社會制度，其推行的範圍，必適合於其支持的力量。當推行的範圍過大，超過其支配能力的限度，只有陷於破滅。如圖騰制度支持在一個母系氏族或部落的全體分子的信仰上，到地域社會的部落發達起來，圖騰制度即陷於衰落。一種政治制度普通要實現於一個小的國家，總比實現於大的國家較為容易。孟德斯鳩 (Montesquieu) 曾說過，民主政治只有在小的國家中纔會完滿的實現。(註一)實際上黎墨格的強權的共產主義，亦只在像斯巴達的小國中纔能有完滿的表現。羅馬帝國，土耳其帝國，及蒙古帝國的崩潰，其最重大的原因，由於其領土之龐大的擴張，超過其統制力量以上。(3)「墮落的法則」社會制度依存於集團意識或共同意志之支持上，但集團意識或共同意識像水一樣，不是固定的，而是波動的。總因物質，知識與組織的進步，不斷的發生變化。紀丁斯 (Giddings) 曾說：「進步並不是絕對的善，一方面要耗費相當的努力，另一方面增加相當的煩悶……進步的代價，時引起道德與生理上的墮落。」(註二)進步一方面增加着人類之慾望，同時增加着滿足慾望的阻礙。慾望增進的速

度永遠與阻礙增進的程度並行着。於是有了損害一般利益以滿足自己慾望的惡行，與自暴自棄的墮落，都市文化之發達與犯罪的增加；人口的繁殖與疾病的流行；家族團體之擴大與親和感情之喪失，都是相輔而行的現象。所以在一個興起之後，必繼以墮落。墮落的事實製造着覆滅的因素。非有新的要素，新的力量加入，只有陷於滅亡。(4)「反動的法則」原始社會制度維持於全部一致的的感情中。所以其固定性與持久性較大。在中世紀的封建社會與現代社會中，其構成的分子不是在平等的和諧的關係中，而在敵對關係中。在敵對關係中，無論其推行範圍最廣的制度，通常不是支持於其全體分子，而是支持於一部分人的生活關係中。尤其政治制度之推行，通常並不依靠一般意志，而依靠統制的力量。不是由於同意而是由於壓制。被統治的階級雖然維持着被強制的制度。但在其意識中始終潛存着自己解放的要求。此潛在意識因壓制的程度而深刻化。依據心理分析學的解釋，由長期的壓制在生活意識中，形成了一種「心理叢」(Complex)，因經驗之反覆而強固化。對於統制階級與其生活，構成了不可抑制的反感。但統治階級則由上述疲勞與墮落的法則，日益失去其生理的與心理的，以及社會的優勢；當一個適當的機會來到，被壓制階級之潛

伏力量，會爆發出來，表現爲反抗行爲，因統制階級之無能與紛亂，使反抗行爲更加擴大，最後統治階級與其所支持的制度，不得不陷於崩潰。十七十八世紀的歐洲封建制度，與目前的資本主義制度，即呈示着上述悲慘的情況。法蘭西大革命與俄國革命之前日的社會狀況，更顯著的可以證明此反動的法則之真確。（註一三）

II、社會制度之革命與更新的法則

社會制度既如上述，不能永久存續；經過一個繁榮的時期以後，會陷於衰亡。但舊的制度如何歸於滅亡，新的制度如何代之而起，其間所經過的程序與方式，有時是緩慢的，和平的；有時是急劇的，激烈的。前一種方式，我們已經陳述於淘汰與更替的法則中。現在討論的範圍，當限於後一種方式。此種方式，通常被稱爲革命。革命的動機有兩種，一種是破壞的動機，由於被支配級在長時期中積蓄的不滿與怨恨的心理，與反抗的情熱之充溢。另一種是建設的動機，由於人們對於更完全，更滿足的生活之渴望，與思想家對於崇高理想之追求，以及先驅者之行爲的大膽的嘗試。知識與物質的進步，增加着人們對於舊制度不滿的程度；社會組織的擴大，促進着統制階級的墮落，與其統

制力的鬆弛。統制階級的掙扎與反動，加強着革命的趨勢。普魯東（Proudhon）曾正確的解釋革命之意義說：『革命是一種任何人或神的威權不能克服的力量。對於革命的抵抗，正足以加強或保證革命的趨勢。人類只能用聰明的政治方法緩和革命，使其轉入於和緩漸進的方式中。但不能退卻牠，克服牠。……革命在不斷的自已完成着，像舊制度之自然與有益的發展。』（註一三）在每一個重大的革命當中，反動勢力與革命勢力之並行的增長，正促成着一個激烈的革命行動之爆發。一七八九年的法蘭西大革命中，路易十六與國民會議間的鬭爭，貴族與國王的聯合對人民與第三階級的聯合之抗爭，使七月十四日的革命行動，成爲不可避免的。（註一四）一九一二年的中國革命與一九一七年的俄國革命當中，都表現着類似的事實。不只政治革命是如此；即支配人類某一部分生活的制度之變革，亦顯示着同樣的傾向。我們知道在中國婚姻制度的變遷中間，舊家庭的父母，如何與其青年的子女抗爭。青年男女爲了獲得戀愛與婚姻的自由，如何表現着犧牲的革命行爲。再如中國的玄學與科學，文言與白話的爭鬭，不是繼續了很久的抗爭，一直到了現在尙未終止麼？

但在此新舊制度的抗爭中，除了「革命」的方式以外，我們不能否認還有一種重要的方式，即「更新的方式」。當一種社會制度瀕於衰亡時，因受了內部或外部的刺激，使其潛伏的力量再活躍起來；或者因新的因素與力量的加入，把舊制度在形式的修正與調整之下更新起來，恢復其生活的力量，延長其支配勢力。歐洲十六十七世紀間的「文藝復興」(Renaissance)與宗教改革(Reform)爲「更新」的變遷方式，最好的例證。在中世紀最後維持封建制度的幾個主要的要素都陷於衰廢，腐敗的末路。專治君主，教庭與經院哲學，以及其依屬的勢力，都陷於一蹶不振。但代替的萌芽卻尚未準備起來。於是聰明的藝術家，哲人，教士在黑暗與苦悶中，去憧憬過去的光榮。去搜尋潛伏的光明。他們逐漸發明了純粹理性，自然法則，單純與真實等主要的原始要素。於是布朗奈來斯齊(Brunelleschi)，文西(De Vinci)，密凱朗詩(Michel Angelo)等人的古代藝術之再生，但丁(Dante)，馬凱維里(Machiavelli)之絕對君權論之樹立，胡斯(J. Huss)與馬丁路德(Martin Luther)加爾文(Calvin)之宗教改革，這些都不是新的創造，而是舊的再生。(註一五)在政治變遷史中幾乎可以說是貴族政治與民主政治，集權主義與聯合主義的諸原則

的輪替的更新。布爾克維克與法西斯蒂的獨裁主義，仍舊不外凱薩與沙皇的獨裁政治在社會主義形態中的再生。支配社會組織的各種原則，也在輪流的再生着。如原始共同生活的社會，中世基爾特與共產村落，與近代的工團，合作社等也只是同一生活原則，在不同的形式中的再生。時常一個激烈的革命，並不能創造出來新的制度，只是把舊的制度，在一種新的形式下再生起來。革命的傾向時常被再生的傾向緩和着。但我們也不能否認，在再生中也有革命萌芽的發展。因為新的要素，時常為再生之主要動力。無此動力，再生是不可能的。

（註一） Mannier: Introduction à la Sociologie pp. 19—23.

（註二） 譯自 Palante: Précis de Sociologie p. 67.

（註三） Ibid p. 73.

（註四） Saint Simon: Science de l'homme, XI, p. 22.

Comte: philosophie positive, VIIIe Leçon.

（註五） Hobhouse: Social Development, p. 304.

（註六） 譯自 Hetzler: Social Institution, p. 109.

- (註七) 聖西門 St. Simon: *Organisateur*, IV, 119, 聖西門 Durkheim: *Socialisme*, p. 143.
- (註八) Espinas: *L'origines de la technologie*, pp. 5—7.
- (註九) A. Smith: *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Durkheim: *Division du Travail Social*, Ch. Gide: *La Coopération*.
- (註一〇) Moret et Davy: *Des clans aux Empires* pp. 38—43.
- (註一一) Montesquieu: *L'Esprit des lois*, Livres II, Chap. II.
- (註一二) Giddings: *The Principles of Sociology* p. 292.
- (註一三) Proudhon: *Idée générale de la Révolution*, pp. 6—11.
- (註一四) 參看拙著「法國四大革命中的社會思想」中山文化第三期。
- (註一五) 參看 *Grande Encyclopédie* "Renaissance".

五 餘言

在前面我曾列舉了若干法則，以爲研究社會制度的嚮導。自然，這些法則並不是完全的，也不是絕對的。因爲在科學精神中，永遠沒有完全與絕對。但我相信社會學的主要使命，是在研究社會生活的制度與其法則。在各自然科學中也是這樣，在研究其特殊對象所形成的現象與法則。這不是形而上學，因爲這些法則之追求，不是由觀念的演繹，而是由於事物的觀察。

在前列諸法則中間，也許會有若干紛歧與矛盾，特別在社會制度之變遷的法則中，我並沒有指出一個唯一的或統一的傾向。因爲這是不可能的。過去乃至現在有許多學者努力在尋求一個唯一的法則，但他們都只得到了失敗的結果。因爲社會制度在此廣大的時間與空間中的表現，爲多數不同的原因與要素之正常的或機會的，互相配合，互相調整，互相影響的結果。要把握住一個支配整個世界與人類歷史的，唯一的，永久的法則，這只是形而上學的幻夢。

這裏因爲篇幅與時間的限制，不能作多量事實之羅列。但我已盡力引起讀者對於事實之注意。我現在正努力把可以得到的歷史與民族學的豐富事實，與此地所列舉的法則相連繫起來。希望再有與同學者詳細研討的機會。

譯者序

數年前我曾繙譯過素羅金所著的當代社會學學說。去年春間，又得讀哈爾著的社會法則，我深覺着這本書是可以補充前書之不足的，因此也就費一個月的光陰，把牠譯過來了。

社會法則的研究，的確是社會學乃至社會科學的唯一目的。

杜威博士曾略說過：我們在最初的歷史哲學或社會哲學上，看見人類對宇宙的觀察，即有生物的自然觀和機械的自然觀之差異。第一派將自然比作動植物的生長，因此推想到一切生物和植物均有自動自長的能力，變化是其進化之表現；第二派將自然比作工作製造貨品的歷程，因此推論到原始的材料是元素，最初為幾種質地不同的元素，後來只有外部的，空間的數量的差別，變化歷程是元素混合的歷程，知識即是求得元素混合的方案，和公式。機械派的學者對於文化現象，或社會現象，所以也就看作物理現象的變相，並且根據宇宙一元論的概念，相信一切自然法則

可以普遍地應用到整個宇宙。我們打開科學史一看，便知道西方到了數學和物理學有長足進步的十七世紀，機械派的社會物理學，成爲解釋社會現象的主要類型，所以那世紀對於人類社會的探討，有如次的傾向：

(一)「十七世紀的社會理論家(霍布士 Hobbes, 斯賓挪莎 Spinoza, 笛卡兒 Descartes, 費格爾 Weigel, 立尼芝 Leibnitz 及其他)研究人類的性質,精神,行爲和社會現象,屏棄以前的思想家之『神人同形論』(Anthropomorphism),『目的論』(Teleologism),『唯德論』(Moralism),『等級論』(Hierarchism)——這是人類思想上的一個大轉變。

(二)他們研究社會和心理現象,正如物理家研究物理現象,採取純客觀而且極合理的態度——把人當作一種物體,一種機器,或物理的自動機。

(三)他們創作一種『道德的和社會空間』的概念。社會和政治的領域,勢力和權威的現象都解作社會『原子』(個人)和社會『分子』(集團)的壓迫之結果。」

十八世紀社會機械派的學說,只是前世紀同樣學說之繼續,到了麥齊(Metz)所謂『科學

世紀』的十九世紀，纔有人出來確實地估量文化移動的路向，並系統地說明其意義。所以在康德（Kant）還未說：『我們需要一個刻卜勒（Kepler）或一個牛頓（Newton）來找出文明運動的法則』之前，法國思想家福烈（Fouquier），聖西門（St. Simon）已躊躇滿志地相信自己已把社會進展的祕密發見出來，然而時間證明他們並沒有解決了問題，他們不過奠立一種新科學——社會學——的基礎而已。

茲略跡尋這種企圖在十九世紀的史的發展，以爲我們研究社會法則的借鏡：

一、福烈的『情慾吸引法則』——福烈因受牛頓的發見之影響，所以起意在道德界裏，找尋萬有引力的原理，用以調劑人生的事變，正如物理學家根據自然法則，控制自然現象一樣。他在一八〇八年發表『情慾吸引法則』，據說，他以爲人類情慾，向來是社會上一切悲慘的淵源，如要救濟這個世界，必先明瞭這種法則，纔能控制社會，使他由不幸樂的境地漸進到幸樂的境地。

二、聖西門的『歷史轉變法則』——福烈的對策，當然把大題小做了，聖西門繼起，精研史實，因而推論歷史的變動，不外由組織或建設時代，進到批評或革命時代，又由批評或革命時代，轉到組織

或建設時代，如此輾轉互嬗，正反無窮。中古是組織時期，跟著便發生革命時期，革命時期到了窮則變之際，第二個組織時代又承之而起。聖西門這種富有原始辯證意味的法則，不免失之寬泛，在實際的應用上，也得不著甚麼效果。

三、孔德的『知識發展之三階段法則』 孔德承聖西門之業，受屠哥 (Turgot) 的影響，形成『知識發展的三階段法則』，說明知識演變的層次，謂為由神學的進至玄學的，再由玄學的進至實證的或科學的。初時人類的思想是發明的，其次是抽象的，到第三階段，纔受實證事實所支配，承認不變的自然法則之存在。孔德相信整個的社會機構，最後以『意見』為根據；事實上，文化法則，倘真要達到萬有引力法則的確度，『意見』能否當作一個基本的因子，誠有問題。孔德的法則，有如黑格爾的玄學範疇一樣，同是以淺膚的歷史事實為基礎，所以不久便崩潰下去，不復為學者所置信。但孔德奠立社會學——研究社會法則的科學——的基石，使百餘年來的學者，確知文明史受一般的法則之支配，這種貢獻，在學術史上，卻是永遠不朽的。他說：『我們觀察社會組織，必要知道牠與文明的各階段有密切的關係，而且受文明的階段所決定，文明的進步，也要看作受事物的

性質之不變的法則所統馭；』這確是一種卓越的見解，在今日，我們相信歷萬劫而不磨者恰是他這種精神和方法賜給我們的嚮導。

四、穆勒對於進步的法則之概念 穆勒於一八四三年發表邏輯體系 (System of Logic) 嚴復譯穆勒名學時，英倫人士對於孔德的思想，還不甚措意。迨穆勒書出，始公然接受孔德的主張，承認人類進步的法則之尋索，乃研究社會現象的新途術；並且相信社會現象就是環境與人性的交互作用之結果，不過牠們在時間的歷程上，不免發生一種『輪化』 (Cycle) 或『彈道』 (Trajectory) 罷了。本來韋哥 (Vico) 在新科學 (Scienza Nuova) 上，早就提出社會輪化的概念，可是後起者，大抵普遍地相信進步或『彈道』的觀念，企圖發見牠的根本法則。因而學者以為只要能在繼起的事象中，發見齊一的法則，便可藏往知來，但穆勒卻說：這樣的法則不過是一種『經驗法則』 (Empirical Law)，而非所謂『因果法則』 (Causal Law) 或『究竟法則』 (Ultimate Law)，所以無論牠怎樣地嚴正，怎樣地齊一，都不能應用到牠所從而抽釋出來的現象以外。其次，這種法則本身，亦必要依靠心理和性格的法則（心理學和生態學 Ethology），所

以我們如要把經驗法則提到科學法則的水平，須在前項法則所根據的性質，已經有了正確的說明，以及那構成進步的一切變動之決定的因子，經過澈底了解之後。

五、巴克爾所謂知識進步爲文明的原動力之法則 巴克爾 (Buckle) 著英國文明史，以文化現象與自然現象一樣地表見同度的規律性；只要對某一文化區域，作精密的研究，自然可以形成歷史的某種法則。他的論調，多半受統計學家奎特雷 (Quetelet) 之影響。從統計學的證據看，文化發展確受知識的一般法則所支配，而非爲各個人的行動所決定。「人類行動的總量，無論在那個時期，都爲知識的綜數及其分播的廣袤所左右，」所以文明的原動力，據巴克爾的說法，是知識的進步，不是道德的進步。這與斯賓塞的結論，斷定一個社會的最顯著的活動（軍事或工業）決定其社會的軍事的或工業的類型，法律的原則乃至宗教的、道德的、理想的精神，和弱者的地位——相似。復次，巴克爾觀察歷史過程，往往根據主觀的預存觀念爲取舍的標準，結果，他獲得的所謂法則，並非是由事象的敍列中紬繹出來，其企圖所以也是失敗的。

六、十九世紀下半期以後，許多社會學家對於社會現象與文化現象的解釋，與十七世紀的社

會物理學家多不謀而合。社會機械派的最近之代表爲卡雷 (H. C. Carey) 華羅諾夫 (Veronoff) 蘇拉威 (E. Salvo) 韋尼亞斯基 (L. Winiarsky) 恩魯 (A. P. Barcelo) 哈利特 (Haret) 阿斯華德 (Oswald) 畢治杜洛夫 (W. Bechtereff) 卡立 (Carli) 邊斯雷 (Bentley) 卡華 (T. N. Carver) 洛特卡 (A. L. Lotka) 柏列圖 (Pareto) 等。我們想把這些學者提出的法則，枚舉出來，實爲篇幅所不許。茲舉美人卡雷爲例。卡雷於一八五八年著社會科學原理，澈頭澈尾浸染著濃厚的一元論的色彩，所以說：『那些支配一切物質形式——不論爲煤，爲土，爲鐵，爲石，爲樹，爲牛，爲馬，爲人——的法則，都是一樣。』在原理第二冊，他曾把這些法則，加以綜合，茲爲節錄如次：

基本的法則

(一) 一切物質的微粒，相互吸引；吸引與物量有直接比例，與距離成反比例。

(二) 一切物質點受向心力與離心力的動作所支配，其一產生動作的地方中心，其他則傾向此中心的破壞，另創偉大的中央力量。

(三) 這些對當力量越均衡，各種物體的運動越一致，及堅定；而包括牠們的體系之動作也越調和。

(四) 這些力量的動作越強，運動越速，勢力越大。

熱力是運動，力量的原因，運動又是熱力和力量的原因。熱力與運動產生越多，運動與力量的速率傾向越大……物量傾向分解，分子傾向個體分。

個體化的傾向越大，集合越快，獲得的力量越大。

運動越快，物質成爲形體的傾向越大（由無機界至有機界，最後，以至人類。）

這些法則的相應的社會形式

(一) 人類受分子吸引的法則所支配，與物量有直接比例，與距離成反比例（人口結合與集中的現象。）

(二) 地方中心吸引人類，使趨於一個方向，至世界中心的大城市，又吸引人類，使趨向別個方向。

(三) 這些對當的力量越均衡，地方個性發展的趨勢越大，社會內部的聯合越擴大，生產力量常常增加——其價值在個人自由的增進；資本之生長；分配之平均；並發生和平和調協的傾向。

(四) 運動與力量越大，人類越受引力法則所支配（聯合）

熱力越強，社會的運動越快，發生的力量越大。

個性發展與職業狀態之差異相比例，故對於人力生產的要求，也有差異。

差異越大，人類支配和駕馭自然力量的能力越大，人類能由任何空間得到助力的數量越多，地與人的潛力之發展越加完善。

卡雷的格言有所謂，「一切科學是一致的，分不開的；」「物理科學的法則與社會科學的法則同等，」這話現在已不能成立了。

七、斯賓塞的社會進化法則 黑格爾對於歷史的辯證的見解，孔德對於社會發展的階段之心理的解釋，雖可說是已把進化的概念包括在內，但在社會政治的領域，進化社會學的真正基礎，卻由斯賓塞建立起來，在社會經濟的領域，則由馬克思為之奠定。他們的思想體系，很受當時人類

學上的臆測之影響，因而對於進化論的探討，建立了兩種社會進化論的法則；前者叫做「正宗派的進化論」，後者名爲「歷史唯物論」，請分論如次：

正宗派的社會進化法則，本質上包涵三種假定：

(一) 一切文化進化是齊一的，所以無論在甚麼地方，遲早總經過同樣的階段。

(二) 一切現象中的每個特殊的文化範疇，有牠的單獨的始源。

(三) 文化發展的方向，在一般方面和特殊方面，是綿延的，廣續的。

第一，文化進化的齊一性的概念，所以爲許多學人所承認者，無疑地是由斯賓塞的進化哲學之熱烈的擁護所造成。斯氏的論據，第一：以爲人類具有某種基本的特徵（存在於生殖質而與體質或文化無關的），所以牠們無論在甚麼地方，皆有共同的性向和需要。第二，各個社會具有許多共同和基本的文化因子，其所產生的結果，都是相同的；譬如人口密度增加，無論在甚麼地方，必然按照牠自己的法則，往前展開，所以在各個地方，必然地呈現類似的結果。極端的進化論派，更相信一切的文化樣式，無論如何特殊，只要有些社會，在時間進程上曾經經歷過的，其他社會，或遲或早，

終須經過同樣的途徑。不過我們從事實上看來，這種說法未必是確實的，譬如家庭的某種形式，有時只見諸少數的部族，但探究者卻往往誤認牠是文化演進所必經的階段，這種看法，誠有類於荀卿「欲知億萬，則審一二，欲知上世，則審周道」之謬誤。我們知道：「古今未必同度，類型未必雖久不悖，」因為地理環境，種族，經濟乃至一切其他原始的或習得的因子，不但影響到每種獨立文化演進的速度，而且也決定各種文化的進化的路向。斯賓塞所謂進化乃由「純而雜，由流而凝，由渾而畫」的斷案，鮑亞士（Bosch）派的人類學家已證明其不盡然；生物學家也說，有機生命的發展，不是循著一條路線，而是依循多數的路線，這在動植物界的各種類中都可以窺見的。

第二，所謂每種特殊的文化範疇有單獨始源的論據，也是很廣泛的。孔德觀察宗教現象，謂無論甚麼時候和地方，都由庶物崇拜開始，斯賓塞則歸諸祖宗崇拜或「鬼說」（Theory of Ghost）。在經濟的文化範疇上，孔德相信庶物崇拜激發游牧和農業生活，多神教引起物質的工業轉變；馬克思則承認生產力為一切文化現象發生的唯一因子。這種特殊文化範疇的單獨起源說，對於一種發明所以產生的諸原因，往往不甚措意。意國社會學者雷那諾（Eugino Rignano）嘗言發明

的原因，有時也許因各個發明，在各時期上而有不同，其顯著者爲：「（一）某時期中，支配著研究和探討的精神動作之方向的科學狀態；（二）某時期中，對於存在的技術，予以有效率的運用，使原有的技術，有長足的改進和發展，並引起新的科學法則和新的技術歷程之發見；（三）某個社會，在當時的緊逼需要，致使一般科學家的精神活動，側重於一個重心，結果便產生偉大的新發明。」據此，可見以上稱引的第二個假定，亦如莊子所謂：「天下之人，各爲所欲焉，以自爲方」之類，其不見天地之純，真實之客體，宜矣。

第三，最後的假定，以爲未來的文化演進，在一般上和特殊上，有必然的廣續。假使這個假定，沒有錯誤，那末，我們根據過去文化演進的方向，應該可以對於未來文化的途徑，能够予以預斷，方纔合理，然而依照這些方式，例如孔德的知識進化的三階段論，或聖西門和斯賓塞由軍事進到工業社會結構的理論，以至經濟學家由奴隸進到農奴，由農奴進到工錢制度，由工錢制度進到自由勞工制度的說法，對未來的發展，只能作一個粗枝大葉的預斷，如想把這種預斷，形成科學的正確的斷案，恐怕不是一件容易達到的事。

八、馬克思的辯證法則 辯證法是馬克思的社會哲學底根本之根本，全部馬克思主義，建築在辯證法之上，所謂辯證的歷史觀與辯證的唯物論，只是這個基礎上的附加物而已。辯證法，依照馬克思和恩格斯所說，也就是進化的法則。「對於宇宙全體，宇宙的發展和人類的發展，以及這一發展映在人類頭腦中的肖像，從事精密的敘述的這件事，只有用辯證法……纔能實現出來。」在馬克思派看來，一切現象在矛盾的基礎上，不斷地生長，進步，反覆地演變，造成正，反，合的歷程。「四時之運，功成者退，」世上沒有永遠存在的東西，有甲必有非甲，有非甲必有非非甲。萬事萬物，在對立中誕生，由不調協中孕育，從矛盾裏產出，以否定而異而滅。恩格斯說：「辯證的法則是從自然史與人類社會史中引出來的。然而牠們並不是別的東西，不過是這兩種發展及思想發展之最普及的法則，老實說來，我們應總結為下面三個法則。」

從數量到性質，與從性質到數量的數量法則。

對立互相溶調之法則。

否定之否定的法則。」

我們對於這三個法則，無須乎詳細加以解說，單就否定之否定或綜合的歷程論，恩格斯以爲這是每人每日必獲得的經驗，任何小孩子，都能够了解。數學上，否定一個數量 \triangleright 得 \mid ， \triangleright 再否定這個否定，成爲 $\mid \triangleright \times \mid \triangleright \parallel \triangleright$ ；回到原來的正數，卽是一個較高的綜合。在力學上：作用與反作用；在物理上：陽電與陰電；在化學上：原子的化合與分解；在社會科學上：階級爭鬪，都屬此類。思想不能脫離辯證的演進：古代哲學肇端於唯物論，唯物論後來被唯心論否定了，二千年後，又由近代唯物論創生一個綜合。歷史和經濟現象，據說，也受法則之支配。從史的唯物論看，文化現象的動的形相之基礎和原因，乃是物質元素。社會的生產制度之成立，與當時的生產力相應，生產力繼續發展，生產的式樣及其相應的關係，也自然地跟著生長和變動。生產力從來是不會僵化的，牠們在底蘊的擴大和改進的歷程中進行著，他方，生產制度及其相應的社會關係，因缺乏彈性所以容易僵化。到了僵化時，雙方便發生裂痕，形成「不能調和的矛盾。」最後，解決到臨，舊的生產系統受了破壞。新的生產系統，包涵著新發展的生產力，成立。在新的基礎上，建立相應的制度和觀念形態的上層結構，一個新的綜合，於是乎發生了。這是馬克思所謂文化進化的必然的法則。辯證的開展是無止境

的，生產力的生長，社會關係的破壞，觀念的形成，有繼起的運動，不斷的變遷，所以新綜合成了均衡後，正，反，合又輪化地重新開始。然而這只能應用於社會主義實現以前或馬克思所謂「史前」的社會，到了理想的制度湧現後，最完全的境地，已經達到，矛盾無從發生，辯證法的作用也就中止了。

馬克思的史的唯物論，前人已論之甚詳，此處自無再作賅博的評論之必要。列寧和考茨基，世所稱為有名的馬克思學者，但兩人對於階級爭鬪及國家的解釋，還是一人一義，由此推之，十人十義，其人愈衆，其所謂義者亦愈衆，可概見矣。經濟學者羅沙（Roscher），謂馬克思並沒有把複雜的現象，還原為簡單的元素之能力，即素對馬克思深致其景慕的孫巴特（Sombart），也承認這個批評，是確切不移的。

生產樣式，對於文明的其他形相的關係，究竟如何，馬克思和恩格斯，均沒有一致的意見。他們大抵認生產樣式及由之而發生的階級關係，構成一切人類制度的基礎，又由此基礎而放射一切的觀念。假使這裏所謂基礎，即指「產地」（Habitat）或「載乘者」（Container）而言，則信如鮑巴爾（Bober）說的，這種說法，就够不上說是對社會生活和社會變動之一種解釋。「歷史哲學

所找求的是支配的勢力，統制的原因，而非產地或載乘者。」所謂「在最後的事實上」和「結局上」經濟生產力乃文化演進的主要動力之說法，假如等於說：文明的一切形相，原於生產樣式，而認生產為原始事實，為文明形相之距離始源，這樣的論斷，也不見得有任何的價值。為甚麼？因為我們說某類現象是「先行者」這原不必包涵著牠有支配繼起的現象的力量之意義。管子說：「倉廩實而後知禮義，衣食足而後知榮辱。」恩格斯說：「人必先有衣食，然後能從事政治，潛思宗教。」這話我們並不反對，不過這樣的說法，並沒有證實先前的動作，會支配後起的事變。「先前」(Priority)豈能說就是「因果關係」？

霍浩斯 (Hobhouse)，威拉 (Wheeler)，靳斯伯 (Ginsberg) 用統計法研究初民的經濟生活與其他文化形相的相關，已證明馬克思的說法，不但偏於臆測，且多與事實遠離。再就文化變遷和進步的動力而論，據馬克思的看法，辯證在每種生產樣式內，產生與牠對立的元素，培養後來社會的種子；但據歷史的昭示，辯證是一種沒有規律的，非齊一的，不確定的，易變的，無常的「力」有時動作極速，有時極慢，而在某期間，卻又完全終止，不生作用。（例如在社會主義完全達到期）在

甲地辯證力雖然引起進步的變動，而在乙地卻會致令同型事變的週期輪化（例如恩格斯說，「回教革命不會產生進步，不會推翻舊制度，不會建立較高的制度；牠們只是經濟發展的同一水平之週期的輪迴，所以他以爲這與西方耶教國度的革命不同。」）在不同的時間，不同的空間，其動作的途徑既然不同，其速率與結果自然也有差別。由此觀之，辯證的歷程並不像自然的歷程，有固定的規律性，不會因特殊的歷史時間而發生差別相，不會對特殊的地理空間而發生異樣的動作。

以上所舉的社會學家，經濟學家，哲學家，史學家，對於社會法則或文化法則的知識，自然多所推進，不過他們採用的方法，太過幼稚，因而這種幼稚的科學——社會學——也就幾乎被埋葬了。他們的方法之缺點：其一，便是對人類聯合的行爲，輒喜以主觀的解釋，替代客觀的陳述；其二，是太過依賴社會事實與其他事實的膚淺比論。因爲這些錯誤，早先的社會法則或文化法則之形成，多半係由較進步的鄰近科學紬引出來，而非以社會或文化資料之搜集和分析做根據，所以社會法則或文化法則，往往就是由物理學，生物學，心理學，經濟學引伸出來的法則。

哈爾博士這本書已經給我們對於以前的社會學者或甚至社會科學者所提出的許多法則，

提供一種「總清算」。我相信中國的社會研究者，如希望對於這種科學，作較深刻的貢獻或研究，這本書大約可以給他們提供不少的參考資料。至於本書內容如何，那就只好請讀者去鑑定，這裏可以不必敘述了。

我很感謝何子星（聯奎）先生，肯在百忙之中，替我把譯稿校讀一過，指正不少的謬誤。衛惠林先生以其大著社會制度之形成及其變遷的法則送給譯者做本書的代序，對於哈爾博士的勞作，可說是給予有力的補充，同時他們倆的結論，也是很接近的。衛先生的盛意，所以尤其值得譯者的感謝。

譯書是替人傳達的，傳達最易失真，所以譯書實比自己創作還要困難。此書譯後，足足擱置了一年，方纔拿來再三加以修改。我誠恐在修改的時候，容易把原意抹煞或甚至陷於大錯，尙望讀者諸君，不吝教正幸甚。

民國二十四年七月二十一日

黃文山序於國立中央大學

社會法則

第一章 社會法則的搜討

一 論究的目的

研究社會現象底目的有二：第一是辨別，第二是改革。所謂辨別者，乃是指對人類利益的評價而言，而評價卻以尊崇人格為其自然目的；所謂改革者，乃是指怎樣應用實體系序的知識，以求促進人類關係和生活狀況而言。我們辨別的意志，必具有改革現存事物的努力，方能達到實現底鵠的，否則所謂辨別者，到底沒有什麼意義。但是這種努力，又要以那些支配社會現象的轉形之可能的法則為根據，所以我們關於這些法則的知識越確實，則將來對於改進社會的任務，纔越能勝



任愉快。本書便是企圖在有限的篇幅以內，考覈一過，看我們對於這樣的知識之搜討，能得多少結果，換句話說，就是希望推尋社會現象中有沒有確當的法則，以便說明各種社會科學之稱為實證科學的要求，是否妥當。基於這種目的，作者在本書中曾搜集一百三十六種社會法則，為之分類與討論，此外在插註中還加上三十二種法則和命題。

二 法則之選擇

我們採集社會法則，劈頭要解決的問題，便是看那些是應該選擇的，那些是應該遺棄的。本來對於社會法則，先下一個定義，然後把適與不適於這個定義的法則，分別汰留，這種着手的方法，當然比較容易。（註一）然而現在社會學的狀態，異常混亂，照斯馬爾（Small）的說法，社會學「所採集的大堆材料，其中百分之九十五都是從人類經驗的廢墟，選擇各色各樣和適與不適的材料，」合攏而成，所以這種學問，如要依據一種有計畫的方案，作統系的演述，結果止有對於若干法則，武斷地表達出來，至於其他的法則，就不免完全被忽視了。（註二）

著者經過考慮之後，所以只選擇社會科學領域上的作者稱爲，或被其他作者稱爲「社會法則」(“social laws”) 『歷史法則』(“Laws of History”) 或簡直是『法則』的來做研究的張本。選擇的範圍，既確定以後，各種「社會學說」，「原則」，「命題」，和「格言」，自然可以不討論了。然而我們對於這樣的學說，雖不復置論，可是有些比較重要的，例如吉廷史(Giddings)的「同類意識說」(Theory of Consciousness of Kind) 也偶然地討論到，這純因爲有許多「社會法則」都是以牠們做根據，我們如果不對於這些學說首先予以說明，則後來的一切，便無從瞭解。

此外我經過別的考量之後，覺得一切「命題」和「格言」與這種研究的目的，毫無關係，所以也決意棄置，不復討論了。作者研究底目的，在乎對社會現象，加以察覈，希望發見確當的科學的社會法則，有沒有存在，然後進一步說明社會學之被稱爲實證科學，是否正當。因爲如此，一切「格言」和「諺語」自然與我們研究的範圍，發生交涉。作者在選擇時，所以把一些格言，如羅斯(Ross)關於社會統制的五種「功利訓條」(註三)六種「社會改造訓條」(註四)七種「關於刺

激的格言』(註五)乃至於社會統制的系統,又後來改變爲十種『剝削的法則』底十種『命題』(註六)都一一割愛了。但是最後一種也見諸吉廷史所提出的法則當中,而吉廷史的法則我是給予表達和討論的,所以無須乎複贅了。在討論斯賓塞(Spencer)的進化法則時,作者在小註中,卻曾插述布朗(Brown)的二十三種的「命題」,因爲這些似乎很能把斯賓塞的方法表現出來。在斯賓塞的進化法則的關係上,作者也說到穆拉利耶(Muller-Tyer)的九種『發展的經濟法則』。

三 法則的分類

我們把社會法則搜集了以後,第二個問題便是如何分類。對於這個問題的回答,因各人搜採這些法則底目的之不同,而有種種的差別。如要寫一部社會法則史,最好似乎依照牠們發見的年代次序,也許由孔德(Auguste Comte)的法則發端爲之分類,並且表明每個作家的各種概念,如何影響到其他的繼起者。又假使我們現在的論究之目的,在乎給社會法則開一個目錄,則按照

牠們在各種材料之類型中的來源，爲之分別部居，自屬妥當，例如我們可以把那屬於最多數的社會心理學法則寫起，再進一步，然後把經濟學，史學，政治學，生物學及其他的法則，按步就班，照錄下來。

然而我們現在的論究之目的，在乎探究確當的科學的社會法則，是否存在，由這種目的看來，以上兩種方法似乎都不甚適用；因爲一種社會法則的歷史，對於一種社會法則應該怎樣也許說得很詳細，但是也許說得過份簡略，正如一部物理學史說明物理學是什麼一樣，這樣的一種著作，其大部分當然是不適當的。同理，一種社會法則的目錄，也許提供社會科學家所形成的社會法則，究屬何種部居，與牠們由那裏開始的若干觀念；但是這些法則的內部特徵是什麼，牠們有若何的「相關」就不能加以表明了。社會現象當中，如果真是有任何普遍確實的法則存在，則一切社會法則，無論叫什麼名詞，或用什麼方式來表達，我們都應該在某種根本的基礎之上，把牠們聯合起來，依作者的見解，這樣的一個根本的基礎，便是社會心理學。社會科學的棟樑乃是心理學及其法則，我們根據這些法則，也許對於未來的事變，能得有所預斷。人類的欲望就是一切社會科學的永

恆的資料，人類欲望相互反應所依據的法則，就是一切社會現象的基本法則；假使沒有這些法則，任何一類的社會科學，恐怕都不能稱之爲『科學』。（註七）

此外還有第三種可能的方法，這就是由特殊觀點出發的分類。在這些方法當中，作者最後要由已搜集的法則所提供的法論之觀點，來給他們加以分類。這樣一方固然可以得到社會法則的批評的考驗之便利，他方也可藉此獲有討論各種社會科學上的法論之機會。根據這種方法，作者把各種社會法則，分成以下四大類：

一、目的論的法則（Teleological Laws） 社會科學家所要找尋的，本來是「實證法則」（positive law），然而有些作家卻提出目的論底法則，從而斷定之爲「自然法則」（natural laws），這似乎是很奇怪的。目的論與機械論，自然有天淵之別，可是許多著作家所找出的社會法則，在特徵上明明白白是屬於目的論的，但他們卻名之曰「自然法則」。這些法則的通性也有很大的差異，有些簡直像「黃金律」（golden rule）一樣的普通，而有些則比較上屬於特殊的，如徹因尼（Cheyney）的「道德進步的法則」便是一例。由自然學者的觀點看來，這些都是虔

誠的欲望而非自然的法則，因為自然學家以為把社會學當作實證科學的概念，仍是一個信仰的項目，並非一種已經證明的事實，然而我在這方面，把若干最顯著底目的論底法則之例子，舉了出來，似乎是正當的。

二、**迹先論與方法論的設想** (Apriorisms and Methodological Presuppositions) 社會學者本來要找尋實證法則，結果卻定立一數列的「定理」(axioms) 與「迹先論」並名之為「自然法則」，這也是很奇怪的。然而這類「社會法則」被找出的不在少數。一種「迹先論」也許可以視為發見「社會法則」的一種「方法論的設想」，但本身卻不是一種「社會法則」。我在本書內已很詳細地說明這裏所謂迹先論或「自明之理」的意義，與乎我不把他們當作一種社會法則的理由。(註八)

三、**統計學的法則** (Statistical Law) 與科學法則的理想較為接近的，止有那些根據統計學的傾向來形成的一大堆法則，如戈爾登 (Galton) 的「祖先遺傳的法則」就是現成的例子。正確地說，這些法則原屬於特殊的社會科學——優生學之內的，不過一般人既視之為極其重要，

故在社會學的教科書與論著當中，也常常遇見。社會學倘使可以看作是特殊社會科學的一種集合，或由特殊社會科學得來的一種集合，我們似乎沒有什麼理由，可以不承認這些法則是社會法則。

四、近因果法則 (Near-Causal Law) 所謂「近因果法則」乃是指一條敘述社會現象的有限的「齊一性」(uniformity)之法則而言，這樣的法則在齊一性的限度以內，自然是正確的，可是牠對於齊一性卻不會提供適當的因果的說明。這個類型的法則通常叫做「經驗法則」(empirical Law)；在社會學上，多半約括為「心理學的法則」。社會學的文獻，實在是充滿了這型的法則；有時牠們對於這些法則，給予精密的規畫，並且辨析入微，吉廷史的體系便是如此，蓋吉廷史也許是社會學者當中最偉大的一個規畫者 (schematizer) 呢。(註九)

社會學者有時為着表明社會學的領袖性，所以對於社會的法則與特殊社會科學的法則，給予嚴格的劃分。譬如羅斯依從戴格里夫 (Do Greef) 對於簡單與複雜的法則之區分，所以說前者是表達同類現象間的關係；後者是表達異類現象間的關係。我們把兩種經濟的事實接連起來，

如在這樣的命題——「資本的投放，因利息率的高低，發生直接的變化」——這便是一條經濟法則。同樣，當兩種政治的事實被接連起來，如說，「民族的對立增高時，政黨的對立便跟着降落，」這便是一條政治學的法則。等到我們把一種政治的與一種經濟的事實聯絡起來，如在這樣的命題，謂「經濟的機會越均等，階級的抗爭越低減，」這便變成一條社會法則了。然而就一般論，據羅斯所說，凡是「類型的社會法則」都是特殊社會科學所根據的基本真理，而非對異類的事實間之關係的陳述。例如達德 (Tarde) 的「模彷彿法則」 (laws of imitation)，羅斯便叫牠們做「概推」 (generalization)，使與「法則」有所區別，並且以為牠們是一樣地可以應用到語言學，人口學，經濟學，和政治學的。基於這個理由，他深信「社會學並非政治學或法理學的姊妹科學，而是在一切社會科學的基礎上聯合起來獨自組成的一種根本的賅博的學問。」(註一〇)

我們以後對於剛纔敘述過的四種社會法則的類型，再作一番的審量，本書的主要任務，便算告一段落；不過在整部的研究未告結束以前，作者還要借些篇幅，來表達史學及其他科學的某種哲學的概推，其中討論到的人物，有黑格爾 (Hegel)，馬克思 (Marx)，斯賓塞 (Spencer) 以及

霍格欽 (Hockings) 教授。照依篇內用以說明的意義來講，這些概推，都是所謂「辯證法則」(“Dialectical law”)；而在學術上，一般人又往往把牠們視作「社會法則」、「歷史法則」或簡直稱爲「法則」；但在本書上，我們卻當牠們是「綜合」(synthesis) 的典型例子，爲之描寫。

四 參考書

本書所提示的法則，多半由社會學的教科書和論著搜集而來。然而作者亦把這種搜求擴大，有時竟直跨進特殊社會科學的領域，特別是心理學，史學，政治學，經濟學和人類學之內。(註一一)這些特殊社會科學當中，經濟學上關於「法則」底原料，是最豐富的。單在季德 (Gide) 和李斯特 (Rist) 合著的經濟學說史 (History of Economic Doctrines) 和帕爾格累甫 (Palgrave) 的政治經濟學字典 (Dictionary of Political Economy) 上，已經舉出將近二十條的經濟法則了。

本書對於某一條法則的作家之名字，只要本人曾聲明牠是一種「法則」，都給予表明，並指出其在原著中的頁數。有些命題，早經先前的作家聲明不是法則，但後起者卻又承認是「法則」。我遇着這種所在，便把這些法則的創始設計者，和重新發見者的名字及參考書都一齊宣佈出來。羅斯的法則之大部分，固然隸屬於後一個類別，就是布拉馬爾 (Blackmar) 和季林 (Gillin) 所提議的，亦不出這個範圍。(註一三)

五 結果

爲着不使讀者過於失望起見，我把此次論究的結果，在此預先聲明一下。第一，社會科學家希望在社會現象中，找出種種的規則，並且將所得到的成果，名之爲法則，與物理學或化學的法則之所謂法則比擬，這樣的企圖產生出來的結果，是否定的。反之，我們卻能採集一大堆的經驗的概推，亦即是不十分正確而且有一定限度的應用性之若干「陳述」(statements)。第二，依照上面的立論來講，我把論究的範圍，加以縮小，而以一般人認爲最正確的命題，亦即是我們名爲「法則」

的爲限，至于不甚正確的命題如「學說」、「原則」等，則擱置不論；著者有相當的理由，相信這種否定的結果，並非完全由於學者底膚淺的觀察使然。現今姑不論這種否定的結果是否正確，但社會科學家卻不應以此自滿自足，而必要向前邁進，以達到他們的科學理想之鵠的。所以我在下一章裏，對於繼續研究而也許獲得較好的成果的一些路線，作較詳盡的抉發。第三，是沒有發見圓滿的社會法則以前，一種像數學，物理學或甚至生理學一樣正確的「社會之科學」(a science of society) 是不可能的；並且缺乏這樣的法則，社會現象的統制將永不會獲得圓滿的結果。這樣的「方術」(Arts) 之性質究竟如何，作者已在斷案的前一章給予較詳的討論了。

(註一) 例如看 F. W. Blackmar and J. L. Gillin, Outline of Sociology. XXI.

(註二) 例如看 A. W. Small, American Journal of Sociology XXXII(No. 1), 29. 許多著名的史學家對於社會學向來選採取敵視或不信任的態度。費立民 (Freeman) 曾譏之爲「社會的胡說」(The Social Stuff) 哈佛大學的愛美頓 (Emerson) 教授竟然說社會學即舊日之歷史哲學，同時也就是史學的「老對頭」卡華 (Carver) 也曾說過：「社會學不特不能成爲一種主要科學，而且幾乎成爲「被遺棄」(Le-

“*Levers*”的科學了。倘使道德學仍佔據亞里士多德所劃定的範圍，分立的科學如政治學，經濟學，就永不會發生，可是道德學在實際的發展上，其所佔據的領域，卻比較狹窄，又照霍布士（*Hobbes*）和洛克（*Locke*）所昌明的政治學論，經濟學和社會學，本無須乎設立。到了政治學只以政府為研究對象時，經濟學便佔據其餘的領域；又因經濟的領域縮小了，社會學乘機而起；向使經濟學者還佔據着亞丹斯密（*Adam Smith*）所劃定的領域；則社會學者便無機可乘，所以我想給社會學下一個定義，說是經濟學的擴大。牠所研究的乃人類幸福的因子和條件——包括許多為通常經濟學者所忽視的因子，如淘汰遺傳等。——*F. N. Cap- ver. American Journal of Sociology, VIII*(No. 3), 393—94.

（註三） *Social Control*, PP. 419—25.

（註四） *Principles of Sociology* PP. 549—54.

（註五） *Ibid.*, P. 661.

（註六） *Social Control*. P, 412.

（註七） J. Bryce, *Modern Democracies*, I, 13—23; H. M. Kallen, “Political Science as Psychology,” *American Political Science Review*, X VII(No. 1), 161—203.

（註八） See Chapter III.

（註九） F. H. Giddings, *Inductive Sociology*, PP. 13—14.

(註10) Ross, *Foundations of Sociology*, PP. 67-70.

(註11) 與社會學之關係。

(註11) 與 Ross, *Foundations of Sociology*, PP. 41-70, and Blackmar and Gillin, *Outlines of Sociology*, Chap. XXI.

第二章 科學的社會法則應有的理想

一 什麼是法則？

法則的主要類型有四。(註一)第一是「目的論底法則」這類法則採用若干「目的因」的名詞來敘述現象，且由某種道德和理想的標準，爲之評價；其中如神道的，道德的，法律的法則就是現例。這樣的法則，是人們心理所希望，或承認是人們心理所願望的，至對於這些法則的遵守，則往往有道德的情緒，隨伴而起。第二是「邏輯的法則」(Logical laws)，這類法則所陳述的，乃是關於思想的對象間之關係的「迹先命題」，如邏輯上和數學上的法則是。所謂「迹先命題」，如不是指在推理的一切進程上所必需的思想法式之一種命題，便是指在特類推理的運用上，假定爲必需的一種命題。這樣的命題稱之爲「迹先」(a Priori)，因爲牠們不是根據經驗的感覺資料

來建立的。第三是「實證法則」(positive laws)，這類法則如不是陳述「前項」與「後率」間的不變的因果關係，便是表明共存的現象間之不變的聯合，如物理學、化學的法則是。我所謂原因，係指在一數列的機械的連續上之齊一的前項(uniform antecedent)而言，這是可以用若干公認的「學說」(theory)爲之說明的；有時亦稱之爲「動力因」(efficient cause)以別於「本體論因或目的論因」(ontological or teleological cause)。第四是「統計學的法則」，這類法則表達幾種現象間連合地發現與連合地消滅的「相關」(correlation)，或陳述一數列現象的顯現與其他數列現象的消亡間之「相關」(correlation)。

如要爲法則下一個賅博的定義，使能包括這四種類型而無遺漏，我們也許可以這樣說：「一種法則，就是對於「關係」(relations)的陳述。」然而這四種類型的法則，並非有同樣的始源，同樣的正確與效力。一種「神道法則」，通常認爲由默示而來，皈依者虔誠地遵守着，但這類法則往往有如預言者的謔語，曖昧不明，所以除卻皈依彼宗的圈子以外，便沒有什麼效用，反之，這種法則的推翻，有時是值得歌頌的。國家的法則（法律）可以當作元首的法令看待，因爲他對於一國

的人民，有束縛的效力，故但是元首在執行法令時，有時對於人民的福利，可以置諸不問。在這種例案上的所謂法則，實是非道德的，故從人民道德的責任來說，他們到了遇着這種境況，實在應該起來革命，方纔合理。「道德的法則」乃是個已履行的法則；其主張如何，凡是具有優越的道德的洞察的國人，也許表示同情，或更誓死不渝，像他們對於國法一樣，爲之遵守及履行，但有時則又不然，不過凡破壞這種法則的，在破壞者本身輒受到自己良心上的譴責。邏輯上和數學上的法則，既然是知識的必然的法式，所以便有普遍的效力；不過我們雖然可以引此來做榜樣，但這些卻不是建基於感覺經驗之上的法則。這也是邏輯的法則與自然的法則間的差別點；因爲後者只藉我們的感覺經驗，由自然界纔發見出來。實證的和統計學的法則，都叫做「科學法則」，此其意義，皆因雙方都是採用經驗的觀察，與數量的量度方纔發見，故云。

二 科學的法則

科學的法則共有三類：（一）是敘述不變的因果關係者，（二）是敘述不變的聯合者，（三）

是敘述相關的各種數度者。這三種當中，最重要的乃是「因果法則。」因此，一種科學法則有時可以定義為：「對因果的不變的關係之敘述。」（註二）然而科學法則的這個定義，也陷於許多字義上的困難，例如：死是永遠不變地由生而來；晝和夜也是終古不息地循環着，我們能夠說生是死的原因，或晝和夜是相互為因嗎？為要避免這個陷阱，科學法則不如定義為「不變的聯合之敘述。」而這種敘述，當然是可以由公認的學說為之說明的。（註三）

三 科學法則怎樣發見的？

科學法則都是由經驗的觀察，實驗，和歸納的概推，方纔發見出來。所謂經驗的觀察乃是指一種素樸的觀察，絕無偏見或執着而言。所謂實驗，意指對於一種情況的控制和「敘列」（sequencing）之觀察來說。所謂歸納的概推，則指由經驗的觀察和實驗的方法所獲得的資料紬繹出來的法則而言。我們的經驗的觀察，常為特定的時間和空間所限制，故採用以上三種步驟中的任何一種，往往有發生錯誤的可能。那些除懂英語外，未嘗聽過別種言語的人，也許以為英語就是世界語；

凡未嘗見過灰鴉的，也許容易相信「天下烏鴉一般黑。」這類的單個例外，便打破了一條堂哉皇哉的科學法則。一種情況的控制，每因在實驗中所用的材料之不同，有極大的變易。在社會科學上，材料的隔離，現在還似乎是不可能的。就物理科學言，如果平均變差不會超過一個標準量千分之一或百分之一（隨例案而定），其結果就算是靠得住了。正確的數度也因法則的類型而發生變易，不過就一般論，科學法則都是數量關係的粗略的「幾數」（approximation）。（註四）至於歸納的概推，有時也會陷於漆黑一團；所以除非由許多以後的觀察和實驗為之證實，這類概推，仍不免是一種「假設」（Hypothesis）。並且牠們在當時被認為百世以俟聖人而不惑的，到了時過境遷，就恍然原來的說法是靠不住的。一部科學的思想史，堆積着無限的這種例證。康巴爾（Campbell）說：法則常有許多裂隙，一旦被窺破以後，便可加以否認，許多實驗的證據，有時都可以把牠們指點出來，不過當實驗的證據似與法則發生直接衝突時，只要把原來的主張稍為改變，有時也往往能維持下去的。我們試對於任何實際的科學加以考驗，便知道一種法則之所以被人接受，多半為用以說明牠的學說之可能性所決定；假使牠是可以這樣說明的，我們便立刻予以承

認，如果牠是某種學說之結果，我們尤其可以篤信不渝。誠然，科學上有許多法則雖名爲經驗的，但人們對之，卻常取懷疑的態度，假使我們進一步探究，便知一種經驗的法則，只是一種還沒有找到理論的說明之法則而已。最少在物理科學上：我們相信物理法則是對的，因爲牠們是若干學說之結果；這話比較說：「我們相信我們的學說，因爲這些學說能預見和說明真正的法則，」正確得多！

（註五）

四 定義

科學上有四種同類的名詞，爲科學家所常用而漫無區別的，今綜括地界定如次：

一、科學的事實 (Scientific Fact) 事實一名，在通常的用語中，動輒與學說對照，前者的意義似乎是指個人所願意相信的東西，後者則指對立者在論戰中所信仰的東西。論戰者常常互相詰問，「那些事實究竟是什麼？」於是乎他們往往訴諸若干已成的法則。事實一名涵藏着這種俗義，不是全然非理的；因爲科學上所用事實一字，乃指沒有很大的通性之法則，並能給予直接的證

明而言。一種事實，就是科學家所公認的資料（或張本）（datum），他們有同樣的機會和準備，加以接受。不但如此，事實是科學家所共有的資料，我們既不能改變或否認，亦不能隨個人的方便，任意爲之抑揚，而必須承認其有客觀上的實在。基于這個理由，事實便可以叫做『真實』，而所謂真實是指科學家發見而非自造的東西而言。例如養氣的元子量是一六，水素是一種無色的氣體，這就是一種科學的事實。（註六）

二、科學的法則（Scientific Law） 一種科學的法則，乃是不變的聯合之敘述，這是上面已經下過的定義。所謂不變的聯合就是指事實的一種不變的聯合。事實與法則本來都是通性，但是前者比後者較爲簡單較爲特殊。在這些通性的命題，如『偏蘇汽油』（benzene）到攝氏八十度而沸騰；或一切氣體遇熱力而膨脹；那末，水素爲一種無色的氣體，當然是一種事實，不過後一個命題乃是一些事實的連合，所以叫做法則。

三、與四、學說與假設（Theory and Hypothesis） 照依康巴爾的話，一種學說就是能夠滿足以下三個條件的命題：（甲）牠所要說明的法則是可以從本身紬繹出來的；（乙）牠可以引

用更密切的觀念來說明法則；（丙）牠必要對於新的法則能夠預料，而新的法則，在證明上亦必須是真的纔行。通常所提供的「學說」，只能顧到前兩個條件，至於第三個則止是偶然地滿足的罷了。換言之，一種「學說」的通性比「法則」大，但其表示的確度卻比法則小，尤其不能像事實一樣，可以立即考證出來。一種「假設」是一種含有更低度的確實性之學說。從字原學上講，一種「假設」就是一種「猜度」（*Supposition*），我們對於任何命題所以猜度其如此者，因為牠只有蓋然性故。例如：我們對於氣體的壓力，容積，溫度間所觀察出的單個的和重演的關係，這些都是事實，再把這些概括為 $P \propto V^{-1}$ 的關係，便成氣體法則（*Gas Law*）了。這種法則所根據的學說為動學學說，而這個學說又以氣體有微細的不可察見的分子之結構的假設為根據。（註七）

五 科學

因此，我們對於科學可以下一個定義，謂科學就是一種內部調協的演繹的體系；牠可以（一）說明現象，（二）提供對於現象控制的鑰匙，（三）給我們呈供美學上的思考。為要說明牠們的

重要性起見，我們這裏列舉定義中所提出的三點，並照上述的次序，解釋如次：

一、科學的說明 (Scientific Explanation) 我們在上面說，科學是一種內部調協的體系，其意乃是指各種名詞能互相界定而言，這正如任何確當的邏輯體系一樣，我們一旦承認牠的基本的假定之後，一切經驗便容易解釋得多了。科學對於現象的說明，實質上不外是從較大的概推紬繹出稍次的概推。例如波義耳 (Boyle) 的氣體法則，係由氣體的動學學說紬繹出來，而後者又從分子的假設紬繹出來。所謂說明就是紬繹，亦即是使現像互相一致，要使現象互相一致惟有把現象的「時間敘列」 (temporal sequences) 改變成「邏輯的敘列」 (logical sequences)，方有可能。氣體的動學學說，既能成立，則我們知道水素不但遇熱而膨脹，並且也必然地膨脹，否則不是水素，甚至不是氣體，而動學學說也必然是偽造的了。

二、科學的「效用」 (Utility)。上述的類型之說明，固然可以滿足大家的好奇心，救濟知識上的飢餓，不過單有說明還是不夠的；如果我們所說明的，與真實無關，則說明便毫無用處。科學家所研究的乃是實物，蓋惟有研究實物，纔能產生若千的效果。科學的說明，所以不但把經驗聯合起

來，抑還對於現象的控制提供一個鑰匙，使我們對於未來的現象，有預斷的可能。

由客觀的觀點看，科學法則就是對所觀察的事實之一種類型的純粹的敘述；而不是對於未來事變之預斷。只要天體繼續像現在一樣地運行着，則太陽明天早晨會依舊東升，與過去的無限次數之運行必然一樣，然而科學法則，卻不能保證天體在未來也像現在一樣運行着。一種科學法則，無論有什麼預斷的能力，但這種預斷是人們觀察出來而非其本身所具有，不過科學法則總可以使我們預斷未來的事變，所以對於自然事變的途程，能够予以控制；至於人們如何由科學法則來解說『預斷』，這便成一個玄學的問題了。（註八）我們在這裏只要說明，人類到了把某種生活樣式，形成習慣以後，便獲得一種『性向』（disposition），相信凡與生活的種種樣式發生關係的東西，都是真實的，並且把一切希望，都以這種信仰為依據。無論那一個人，看見一個嬰孩經過九個月的母體生活，方纔誕生出來，決不會大驚小怪，雖然一個嬰孩的誕生，誠然是最偉大的奇蹟中的一種；又假如某甲一連三晚都作同樣的夢，這樣恐怕他自己也驚異起來了。人們所以起生這種不同的態度之原因，這並非出自事變性質本身，而是由於人們對於事變的預期，有一定的『性向』。

使然而預期的『性向』也許是原始的順應的本能 (primitive instinct of adaptation) 之遺跡。

三、科學之美學的價值 (Esthetic Value) 就剛纔的話來看，一種演繹的體系，要用法則來說明事實，更用科學來說明法則，又用假設來說明學說，如此不斷地把經驗概念的統一性之範圍加以擴大，這本來是美學玩索上的適當的對象。這種體系所包含的概念之簡樸，牠的內部關係之一致，以及其說明的計劃之博大，對於我們的美學的直覺上，自然發生強有力的誘惑。一個科學家同時又是一個藝術家，這話說來似乎有點奇怪，然而在例案的選擇上，他的確是靠作者的創造的想像，爲之領導。在比較沒有那麼正確的科學如社會學當中——牠除在名義上稱做科學外，實質上還够不上科學的資格——尤其明顯；關於此點，我們以後再從事論證，此處姑且從略。(註九) 一種科學，並不是單把經驗上的半生不熟之資料勉強堆積起來，七顛八倒地用以解脫視覺的幻象而已，牠必然是一種美術的作品，同樣地忠實於事實與乎事實所根據的出發點纔行。牠的資料，固然都是粗糙的事實，都是『迹後』(a posterioris) 事實，但牠的『觀點』卻不如此。多元的發展之

可能性自然常是存在，可是基本的假定，一經承認以後，每種發展，在科學的整個內部體系中，也許是一致的；故科學有如活動的電影，畫景雖有無限變化，但始終卻像一種藝術作品，其整個的體系，可以由一單個的直覺的把握，爲之了解。所以我們是完全爲科學而科學的，姑勿論牠的效用怎樣。

六 科學的限度

科學方法，固然具有卓越的說明能力，超著的效用，以及無量的美學的魔力，然而畢竟也有若干根本限度，其最顯著的，有下列兩種：

一、目的論的棄置 (Teleology Disregarded) 科學的說明方法，在乎利用較普遍的齊一性，來指示出有限齊一性的例證，所以牠利用法則來說明科學事實；利用學說來說明法則；又利用假設來說明學說。這種說明方法，對於方在說明的計劃之數列中的最後概推，往往是存而不論的。譬如我們說，氣體遇熱而膨脹，這並不會說明爲什麼水素遇熱而膨脹，牠只引起我們發問：爲什麼氣體遇熱便要膨脹而已。一種說明，立刻會引起第二個同類問題，就不算是說明，最多不過是「竊取

論點』(petitio principii)罷了。因此有人說，自然科學家也免不了循環推理，然而對於『爲什麼』的問題之回答，我們既無法證明或否認，則科學對於最後原因的問題，實在有意存而不論了。

二、從屬的性質和價值不給予說明(Secondary Qualities and Values Unexplained)。人生只是一類『樂意』與『不樂意』的價值與態度之組織，而價值又是從屬的性質，如『色』與『聲』所發生的功能；但是在自然科學家對於宇宙間的紀述中，我們發見的只是『動』與『數』。又科學既然就是經驗的概念之聯合，其基礎所以往往即不能重加歸約的感覺資料之殘餘，而這些殘餘也只能由直接的知覺，方可得知，但直接的知覺是各個人所特有的。個人特有的經驗境界，乃是私有價值和個己評價的世界；至共有的經驗境界，則爲敘述的世界，科學的世界。後者乃是前者的一種紬繹——即是由某種特殊興趣如分類和量度的觀點之一種紬繹。所以一種科學的真理乃是一種抽象的真理，一種屬於大眾的公產；但是經驗的世界則爲個人的現象的世界；並且個人的經驗之最密切的部分，也就是個己的私有產業。

一種科學的真理，既然是由特殊觀點得來的一種抽象，故可說是一種人爲的真理，所謂人爲

的，乃是與事實相對而非與真實相對。依照遊戲的規則而圍棋，依照文規而作文，或竟依照邏輯的規律而作有體系的思考，這都不是虛偽的遊戲，寫作或思想，而是人爲地遊戲，寫作與思想。一種科學命題，只要不背乎科學家的推理規範，便是真實的，可是人們日常過着的生活，是文章，是詩意，而文章與詩意與其求諸科學家，不如請教藝術家較爲深切著明了。（註一〇）

七 科學的社會法則

我們想對於科學的社會法則，作正確的討論，須先闡明科學法則是什麼。一條科學的社會法則，如果是確切不移的，必定要模彷彿自然科學的法則，而且必定要敘述社會現象中的不變的模型。如果社會現象中真是有這樣的不變的模型，而這樣的模型可以用一種共同承認的社會因果說爲之說明，此種因果說又必然地可以採用關於人性與社會關係的適當的假設爲之解釋，這樣使社會現象的概念的統一得以完成，則我們誠然應該把科學的社會法則，定義爲「社會現象的一種不變的模型之敘述。」

然而因爲一般作家對於社會法則的討論，每用不着邊際的名詞，來陳述他們的命題，結果所以引起不少的糾紛。例如作家對於馬爾薩斯派（Malthusian）關於人口的敘述，有些叫做『原理』，有些叫做『學說』，有些又叫『假設』，還有許多其他作家則又稱之爲『法則』，所以我們對於科學的社會法則的討論，要先將混淆不清的術語，作系統的排除，否則不會有很大的進步。然而因爲以後各章，除第九章外，都是以分辨名詞爲當務之急，所以我在本章的其餘部分，先把社會研究的方法，作單簡的敘述，希望對於一般想把社會學造成一種正確的科學之社會科學家的勞作，有所補益。從事實上，社會學如今還不曾得到一種適當的研究技術，而對於資料亦沒有充足的搜集，所以現今的綱領，亦不過對定義的概念和方法論的假定，作專門的論究而止。

八 定義的概念

一個定義乃是對於一類事變的一個「概念的心象」（conceptual image），這類事變具有充分的齊一性，與其他事變是截然不同的。一切科學的探究，應該由定義的概念開其端，纔是正

當的辦法。然則那一類的定義，纔算是最適切的，這是我們要進一步追問的問題。這個問題的最好答案，莫如波·巴維克（Bohm-Bawerk）對於資本的定義之討論。第一，據他所說，無論我們採用什麼定義，但在邏輯上必須是無懈可擊的纔行，怎樣纔算是無懈可擊，那就不外乎每個定義，在一種討論上，要前後一貫而已。第二，『我們必不要濫用術語。』每個定義，必須說明一特類事變，而這類事變是要有自己一定的範域的。一個科學家如果把同樣的名，隨便應用到一切事件之上，那是一種重大的錯誤。第三，一個定義必須是有用的，所謂有用者就是幫助我們，使能對於知識上，獲得概念上的統一化。

最後，除非因為上述的理由，我們有採取一種新定義之必要，否則為着科學底目的，總以保持或利用若干已經流通的定義，比較創造新的定義好。（註一）在這幾句話中，我所以有意地插入『為着科學底目的』這幾個字，純因為科學所注意的，乃在乎有共同意見的東西，這點是我所要側重的。我們如果不緊守某種有用的定義，繼續忍耐地把資料加以量度和比較，則決不會超過藝術討論的階段。這話不是說，我們不應該改進我們的定義；我們的意思不外以為在科學的量度和

比較底目的上，我們最好盡量利用前人的遺業，往前開拓，不要把發明天才，耗費在語言變換的石田上面而已。

一、相互的定義 (Mutual definitions) 一種完善的科學，就是一種概念的體系，其中各個名詞，可以相互界定，正如相對論然，每種東西都受他種東西所決定，又如物理學上，『點』、『力』、『動』、『綿延』之類的名詞，都是可以互相界定的。(註一三)倘使某一個名詞，不能如此定義，那就不但變成孤立，但也不會予與說明，因而科學的統一性，也就不算完全了。這話應用到社會學上，就是說：社會只能用個人的名詞爲之定義，而個人也只能用社會來下定義；進步要用停頓的名詞來下定義，而停頓也要用進步來下定義；所以社會，個人，進步，停頓都是相互定義的。因此定義的進程，應該照樣繼續下去，馴至各種社會現象都是相互界定，然後定義的圈子，方能完成。我們也只有採用這樣的一種進程，方能把我們的經驗，解釋清楚，及發見各種現象間的因果關係。

二、用事實來證明 (Verification by Facts) 定義的進程，其本質是屬於思想上的迹先的活動，因爲背謬的定義，與真實的定義，同樣都是定義。一種命題在定義上雖然是真，在事實上不必

同是真的。一種好定義必要與事實相契合：例如，我們對於模彷彿，同情等等爲什麼沒有清晰的觀念，這就因爲我們不曾採集充足的資料，做概推的根據使然。一般人大抵不肯以長期的努力，對於資料作廣博的搜集，而惟喜歡作迹先的概推。就實際上看，事實的搜集，確是一種簡單乏味而又似乎是無底止的工作，所以一切關於社會現象的討論，不免由嘗試的定義開其端，但同時這種定義，因爲新事實的發見，就必要不斷地加以修正了。

三、社會事實的定義 (Definition of Social Facts) 一種合法的卽是一種公開的行爲，可以直接的或意外的由他人爲之證明。一種歷史事實，就是在唯一的空間和時間關係上之一種事變，且有如一切唯一的東西一樣，重演是不可能的。然而什麼是社會事實？一種社會事實，如當作科學的資料看，可以定義爲一種唯一性已被割斷了的歷史事實。一種不能夠證明的事實，就不是自然科學的事實；所以一種歷史事實的優美性，如因其唯一的空間和時間關係纔表露出來，那就不是科學的事實。然而假使我們把牠與牠的空時的關係隔離，使變成抽象的，那就成爲一種科學的事實了。

把事實發現出來，乃是一種困難的工作。一個小說家，可以找得事實來適合牠的劇情；一個詩人可以隨興之所至，來解釋得到的經驗；一個政治家，也可以把自己的信仰，轉形而為精能，從而把牠表現成客觀的事實，但是一個社會科學家就不能如此了。他不獨不能如小說家之武斷，也不能如詩人之隨便。他無論提出那一種事實，人家總要討求證明，誠以科學家是一個事實的搜討家，而不是一個事實的製造家。所以就社會學家論，現在所謂「社會事實」的概念，其最實際的——雖然不是最適當的——就是抽象事實，亦即是一般的社會事實，如一般的人，一般的社會，一般的進步——我們須要記着，一種一般的事實，也許沒有特殊的事實，正如優生論者所謂常態的美國人，也許不會包含特殊上的美國人一樣。一般的事實，如不由以後的事變，給予詳盡的證明，則依舊仍是些假設，所以柏烈圖 (Pareto) 認社會學為假設科學，以別於實際的科學，如物理學然，這樣的一個概念，在目前是不能避免的。(註一三)

四、社會事實的等級 (Graduations of Social Facts) 一種社會事實，就這個名詞的最適當之意義來說，便是一種有意識的相互關係，例如朋友的來往，商業的交易，或甚至一種拳術比賽，皆

是我深知道，「社會的」這個名詞的此種用法，有時是不合法的，此由於這個名詞在通常的用語上有許多歧義所致。因為就這裏所謂「社會的」底意義而言，一種爭鬪，結果會變成謀殺，這也可以叫做社會現象，姑勿論我們只有在意識的交互關係中，纔有道德的與經濟的問題。爭鬪，謀殺，或戰爭的事情，如從各個的結果上來評判，當然是反社會的；可是從利益上看，我們因為與他人爭鬪，方纔發生敏銳的感覺，若就此種有意識的交互關係之意義言，牠們自然具有很深刻的社會意味，所以我叫一切有意識的交互的人類關係，為社會學上的初級資料。

其次，還有一大類不是代表人格的和非交互的人類關係。人類的欲望，本來由發明而增加，由商務而交結，我們由此更可以對於我們的利益之交互性發了解。但是同時我們與許多的鄰里，只有非人格的關係之存在。我叫一切非人格的和非交互的人類關係為社會學上的次級資料。譬如說，有約翰鐘斯 (John Jones) 其人者，與洛基非罇 (Rockefeller) 先生住在同一的都市，這當然是鐘斯和洛基非罇之次級事實，雖然他們向未謀面，大家不知道對方的存在，可是因為雙方既為同一都會的市民，同一國家的籍民，他們便因第三者的媒介，往往早就發生非人格的相互關

係了。

最後，我們還有更大類的超人類的事象，如土壤之肥沃，氣候之特性，雨量之多寡，通航的河流之接近；礦產的豐富；這些都是自然現象而不是社會現象。然而因為牠們與人類的經濟生活，有很大的價值。所以對於其領有權之爭奪，以及得權後的驕奢，遲早當然是要發生的。這些都是社會現象中的中介事實，我名之爲社會學上的第三級資料。此外當然還有像江上之清風與山間之明月一類的自然現象，大家可以共同享受，而沒有那個肯犧牲性命來相互爭奪的。又如煙突上的聲音呼呼，樹枝不斷地搖擺，這些事象，倘無人注意及之的時候，那都不是屬於社會的；但到了有人對之發生利害關係，則牠們就變成社會事象了。宇宙中無論什麼事情，如本身不是一種社會事象，或就因人類對之發生利害關係，所以成功一種社會事象。搜集事實的工作，與宇宙本身一樣，同是無窮的；然而有些事實，對於人類的關係，比其他較爲緊切，又因牠們與人類利益的接近之比例，因而對於社會關係的決定，亦不一致。

九 量度

自然科學不會把理想當做事實。事實與理想本來都是事象，其差別蓋在前者乃已實現的事象，後者乃非實現的事象。一個社會科學家，如將一切理想和希望，置諸不論之列，則其工作，自然簡單得多，但是一種社會的科學，如把牠們概置不問，也就毫無價值了。假使我們的希望和理想，只是些幻象，則牠們對於人生，誠然是些殘酷的欺騙。然而天下間一切可愛可珍的東西，當其初生的時候，只是理想，理想是無形無體，莫能觸知的，所以把牠們歸約為一種數量的基礎之問題，無論那個哲學家或社會學家見了，都沒有很好的法子，為之應付。本來一切沒有共同的分母之東西，我們是不能拿來比較的：理想不但是無形無體，莫能觸知，而且每種都是獨一無二，不能重演的。

我們現在雖然還沒有發見適當的單位，用來量度社會的資料，但我們可以繼續應用已有的工具，為之量度，並且把牠們不斷地加以改進。倘使我們要避免虛偽的陳述，和要避免採用淺膚的常識，來解釋所得到的結果，則唯樂論者的微積學，斯賓塞的構造標準，金元的碼尺，精神的年齡標

準，乃至其他的計劃，（註一四）當然是「慰情聊勝於無。」我們這句話自然不是一種揄揚；然而成功的祕密，也有在乎盡量地利用事實，因為這總比毫無憑藉者的好。所以我們的對於這些標準和量度的使用，並非因為牠們有若何的確度，而在乎希望慎重地加以應用，將來可以獲得較好的發明罷了。

十 分類

當自然製造一切東西時，如果每種都分別部居，那麼牠們就只有外部的相互關係，而每種東西本身也會構成一類東西。然而一切事物，在實際上都是交互形成，至於等級的無限數列，在外表上是看不出來的。所以一切分類，因各人所採的觀點發生種種差別，到了觀點變了，同樣的東西，也許就歸入不同的範疇去了。例如，從倫理學的觀點看，一個人是道德的生物；從動物學的觀點看，便是一隻動物，在生存上，比其他動物也許是較適或較不適的；又從一個化學家的觀點看，人是化學質素集合起來的奇怪的綜合。我們的觀點既定立以後，便可以由所搜集的資料之共同特徵，抽釋

出相當的分類，而所謂分類者，不外依照資料的共同特徵，把牠們分排起來而已。一種分類，如果是完全的，實與法則相等。然而在社會學上，所謂分類者，在目前不過是研究社會現象間的關係之一種粗糙的計劃。我們盡能力之所及，搜集許多資料，因而便隨好奇心提供的不同觀點，作研究的發端。

十一 概推

「概推」常是由「特殊」(Particular)轉移到「普遍」(Universal)。我們說：有些人是說謊者，這是一種經驗的事實，但由這個事實一跳，轉而謂一切人類都是說謊者，就成爲一種神祕的歷程了。穆勒 (J. S. Mill) 曾提到什麼「概推的本能」(instinct of generalization)。(註一五)我們對於本能這個名詞的使用，固然應該小心，但除下愚以外，似都有能够概推的傾向；凡人越聰明，其辨別事象的類型之能力越大。這也是由初民對於環境的適應之必然性發生出來；一個人如果沒有辨別事象類型的能力，他決不會學得什麼東西的；並且，他對於每種新經驗不特完

全不會了解，而生活也成了一種永久的奇蹟。這樣的一個人，在初民的逆境中，決不能夠繼續生存着，幸而那時人類能夠辨別那種事情是危險的，那種是安穩的，所以認識類型的能力，不期然而然地遂成爲生存的工具。

一種概推，永不是已知的事實之總結，牠是總○結○與○推○論○的○和○合，所以牠要由較高的概推，爲之說明，不然，其真理是有疑問的。例如，一切人都是死的，這個命題永不是由觀察一切人得來的，但是牠可以用生理學爲之說明，故此不失爲正確的概推。他方，這個命題如「無產階級專政是不可避免的」，就不會由任何適當的社會學說爲之說明，所以仍然只是一種暗示語而已。一種事象，如果從預思與小心的運用上，還是避不掉的，有如萬物之死，其壽命雖然可以延期，但終久不能避免，這纔算是不可避免，可是無產階級專政的喊吶，究有沒有這樣的一種不可避免性？

一、例外 (Exceptiones) 一種完全統一的科學，並沒有什麼例外。但是假如我們有某種的根據，可以用來否認一條現存的法則或任何其他概推，那末這種根據當然就是例外。復次，社會法則的例外，比那些物理法則的例外，尤其重要，這純因爲例外包含有倫理的意義使然。「例外」對

於社會學的概推，極關重要，其理由有三：第一，如果一個機器不能產生預料的結果，這常因機器的某部分有缺點所致，而缺點的部份顯然是有目共視的。但是一個人不能順應環境時，這未必單是由他自己有缺點造成；我們往往找出他與其環境都是要平分這種責任的。所以我們對於個人與環境間的錯誤關係，還沒有獲得確實的知識時，關於個人的例外，是應該慎重注意的。第二，物質的東西，只可以當作是達到個人底目的之手段，但我們無論對於那個人，卻不該把他看作只是達到他人的目的之手段。一個人即使是個例外，但我們不能預斷他的行為與不能預斷物質的東西全然不同，因為他自己本身是目的，而同時也是手段。

最後，我們責罰一個人，說他是社會的不適者，往往就等於蔑視社會本身，並且剝奪牠改進本身的機會。因為不適者乃是社會改革的一個誘因；有時他會變成一個創造的天才，變成一個克里夫（Clive）將軍，一個頗普（Pope），或甚至一個蘇格拉底（Socrates）。第一個提議推翻原始共產社會的人，也許被視為社會的危險分子；第一個把一串貝殼珠或魚骨懸掛在自己頸上或把粘土塗抹在身上的女子，也許被當時高貴的婦人恥笑；然而假如沒有這些原始的『過激派』，人類

不但會把財富積蓄起來，抑亦不會發展任何美術的感覺。社會所以常會受着狂者與不適者的厚賜，因此，沒有那個真正的社會科學家，對於例外的個人，是可以隨便輕輕放過的。

二、新異 (Novelities) 這裏，我們要把例外與新異，加以區分，所謂例外，就是那種不能與存
在的規範投合，但因本身有內在的價值，所以也成爲一類的事象。知識進步的歷史，就是那些主張
「例外」的改革，後來果然如願實現的人物之歷史；道德進步的歷史，就是那些提出異端的標準，
後來公認較爲合理的反叛者之歷史。他們的例外的提議與異端的標準，所以能夠取得敵人的地
位，且從而代之者，並非是由於牠們的新奇，而是由於牠們的新奇面具之下所蘊藏着的價值。

他方，所謂「新異」就是一種缺乏內在價值的「例外」；牠的唯一價值，在乎能引起人們的
注意。一隻貓真能夠捕鼠，一隻驢能夠踢人，這本來是科學上的命題，雖然沒有幾個人對此發生興
趣。但這樣的命題如折細耳貓 (Cheshire Cat) 會吠，金驢 (Golden Ass) 品格不端，便算是一
種新異了。誠然，人類永遠追求着新異，尤其當他們的動機爲虛榮所支配的時候，假使新異不會自
己表現出來，他們便立刻加以創造了。甚至在小說與短篇故事當中，那些專門摹寫怪異的，總比那

些忠實地描述實際生活的，能够引起人們的注意。雖然如此，人類卻不能以新異爲生活，正如不能終日吃鹹或胡椒一樣。「新異」的追求，當然是價值的感覺之早熟的明確象徵。社會科學家所注意的，在乎實際而不在乎新異。

三、字義上的陷落 (Verbal Pitfalls) 社會科學的文獻上，字義的陷落，非常之多，這殆由自身的材料，不易觸知使然。例如，亞丹斯密 (Adam Smith) 和馬爾薩斯 (Malthus) 當講述工資時，稱之爲「維持勞工的命定的款項。」「命定」這個字，後來便成爲學者論戰的之焦點；誠以這個字，不啻暗示一種觀念，好像某種款項，是專爲發給工資方纔安排出來，絕不能應用於其他底目的之上似的。然而在穆勒 (J. S. Mill) 對於工資說的解釋上，所謂命定的神話，就表現成爲單純的「自明之理」了。(註一六)

試舉其他例子來看，馬爾薩斯採用「人口的趨勢」和「食物供給的趨勢」的兩個術語，後來也變成了經濟學家的口頭禪。不過趨勢這個名詞的意義，在每個例案上，是有差別的。一片土地，投置每個單位的勞働和資本，其所得到的結果，便是一種自然的趨勢，而這種趨勢的運行，是離不

開機械的規律性的；至於人口的增加，乃是人類的趨勢，而其規律性一部分由於生理和經濟的原因，他部分則由於風俗的力量造成。字義上的陷落，對於概推尤其危險；因為廣泛的類似，重之以字義的同屬，很容易使人走上錯誤的途徑。例如達德（Tarde）給模仿下的定義，說是「任何重演的社會現象，」這在表面上已把社會法則的形成之工作，太過簡單化了。然而概推的範圍越展開，模仿的概念越擴大，甚至可以包括發明和反抗，可見定義的簡單化，亦無當於實際。但是我們在通常的習慣上，對於一切思想的表達，每喜以詞藻出之，所以想避免字義上的陷阱，誠非易事。

十二 假定

任何超越粗糙的定義的概念以外的科學探究，很自然地引入某種基本原則的「假定」（Assumption）。我們所以須要假定者，因為我們都是愚魯故，但是科學上的愚魯與平常的愚魯有別。普通愚魯的人，其所提出的假定，雖然比科學家少，可是他會把假定與事實混為一談，而反罵對方為愚駭，為棍徒。一個科學家便不同了，他知道自已提出什麼假定；並且深知沒有那種假定是

可以當作終竟的，所以進一步，還要證明他的假定。

一、最低假定的原則 (The Principle of Least Assumption) 科學家常常注意現象控制的可能性，所以只提出最需要而又最不能缺少的假定。這種理想，通稱為最低假定的原則。例如早先的哲學，假定人有推理的官能，他們利用這個假定，便說明為什麼人是理性的，為什麼動物是反乎理性的，為什麼有些人會變成瘋子，為什麼上帝必然是有的。現在的心理學家把心分析為許多習慣，本能，和反射活動，為的是想找出理性的性質是什麼，我們如何會獲得一個靈魂，或更給每種精神的現象，賦予特殊的原因。他們由此希望能夠控制心的生長，不再把牠委諸運命，或交給非理性的惡魔加以操縱。

二、因果心理學上的方法論的假定 (Methodological Assumptions in Causal Psychology) 「假定」的種類，共有好幾種，有些比較是屬於根本的，而社會學上最根本的假定就是與牠的方法論有關係的那些。我們為要達到心目中的特類之推理，一種方法論的假定是不能缺少的設想。例如原因產生結果的法則，有時叫做「自然一律」 (uniformity of Nature)，但有人

說，這個法則也許是「一種巨大的說謊，」無強迫他人信仰的可能。然而這種法則，卻是達到因果法則的發見之一種邏輯的預先的假定，故從這種意義說，「因果的法則」(Law of Causation) 乃是一種必需的假定。

社會學上，各種方法論的假定中最合理的一種，是由心理學採集而來的，所謂：「行為 (Behavior) 乃是『刺激』 (Stimulus) 的函數，以及神經系統中的決定趨勢」(Determining Tendencies)，或 $B = f(S \times D)$ 是。

這裏所謂行為，乃是指一個人表達於外或在社會交際上的一切顯現的表象而言。所謂函數乃是指「協變的進程」(Process of Covariation) 而言。所謂「刺激」是指那喚起身體內的行为機構之反應的任何外部或內部的條件而言。所謂「決定者」乃則是指對於一種刺激發生某種的反應的神經系統中之任何性向，例如本能，習慣，情緒的衝動而言。「刺激」和「決定者」的種類與複度，有很大的差別。我們對於這個問題及其社會的意義，留待以後再行討論吧。

十三 因果的分析

我們對於一件事情的內部和外部的關係，給予敘述，叫做分析。比方說：一本書是由紙墨和觀念造成的，這話已經把這本書的構成元素，分析出來，且已陳明牠們的內部的關係了。又譬如說：此書是安放在一張桌子之上的，這話已把牠對於桌子的外部關係，陳述出來。依照上面的說法，一種原因在自然科學上既是指一種「齊一的前項」而言，那麼，一種因果的分析，應該是由前項與後率的齊一的關係之敘述構成——所謂敘述者，當然以越完備，簡單，一致為越有效。

一切社會現象，既然都是人類的行為現象，所以一切社會法則，也許可以化分為心理學的法則；又有些心理學的法則也許可以更分解為生理學的，物理學的，化學的法則。例如文化模式的分布，有一部分是屬於模彷彿現象的，而這種現象又可以化分為學習的歷程，為情緒的衝動與反射的活動，為腦系的傳遞和化學的變遷。其他比較習見的社會現象，如商業循環，天主教會之團結等等，也可以同樣地加以分析，或實現這樣的分析之程序，最少可以說是社會心理學者的志願。（註一七）

利用這樣的一種因果分析之連環，把複雜的化分爲簡單的單位，到了敘述完成以後，我們對於社會現象的因果關係還須得到確實的了解，纔能提供對於牠們的控制之鑰匙。人並不是生來就有現成的經濟動機，對黨能够忠實，或信仰宗教的信條；他們關於這些的獲得，乃由於意向的趨勢之成熟，口號的規條之發展，自我的意識之突現，與行爲之社會化而來。因果的分析所以不外以精密的能力，跡尋這些發展的相連的步驟，敘述牠們的齊一的變異，如果任何齊一性是有的話。

一、對於玄學的信條之懷疑態度 (Skeptical Attitude Toward Metaphysical Dogmas)

上面提議的因果分析之程序，也許有人反對，謂爲建立在可疑的唯名論的偏見 (Nominalistic bias) 之上。固然，一種偏見，無論是唯名論的或唯實論 (Realistic) 的，同樣是反科學的。社會學如今還停留在搜討事實的階段，自無陷落任何偏見的必要。從層創進化論者 (emergent evolutionist) 的觀點看，進化可以當作在不同階級之一系列的層創 (突現) 的現象，爲之敘述。他們說：這些階級的最簡單者，莫如空間的與時間的。(註一八)「自然」從這種階級一跳，便產生一個貯滿着電子，型子 (Proton)，原子，分子，並且在那裏永續地轉動與跳舞的世界。進一步更說，因無生物

的這種狂顛的跳舞，於是乎生命就很神祕地在較高的階級上層創出來；接着生命在更高的階級之上，就產生了心及其感覺與概念，記憶與想像的奇異的能力。最後在更高的階級上，由個人的心理生命乃層創出社會；而文化和文明乃隨着社會而產生。

在這種進化的觀點上，我們能够合理地知道的，就是在每種層創的階級中，那層創出來的現象，具有一種『附加的價值』，而這種價值不是在低級中所能發見的。層創體有時叫做『創造的結晶』，其特徵，通常相信比牠的構合的元素之和爲多。生命固不單是元子的堆積；「心」也不止是「神經元」(neurons) 和「動元」(Synapses) 的一種集合；且社會也不只是諸個人的一種結合。如果這種意見是對的，我們企圖用低級現象來分析高級的現象，徒然白費力量而已。並且，照這樣的說法，社會現象便不能用心理學的名詞來作因果的分析，心理現象，也不能採用生理的分析。(註一九) 這樣的見解，不啻以爲自然把牠的創造品，完全封蔽在一個隔離的階級之內，可是從素樸的意見說來，這種見解，決不會對於個人經驗作一種忠實的說明。

復次，那些持這種見解的，其心目中的空間和時間，也許不是指樸素的空間和抽象的時間，有

如數學家 and 物理學家偶爾提到的一樣，他們指的是那本身已經具備一切產生層創現象的儲能（Potentialities）之真實空間和真實時間，例如：一個氮的原子與二個氫的原子聯合，結果產生一個水的分子，這就是一種層創的現象——但是水不是從天上掉下來的，牠本來潛伏地呈現於氮和氫的當中。在化學家沒有發見牠們聯合的正確的比例以前，水的綜合的產品，當然屬於不能預料的現象之範圍；但是一旦他們已把這種聯合的正確的比例發見之後，這種綜合便可以預斷，而且歸納為一種法則了。倘使我們只側重整個的唯一狀態（例如層創體）那末，綜合是不會化分成構成的部分的；可是如果我們側重整個的普遍狀態，牠們也許都可以分解為許多組成的元素。（註二〇）社會現象的因果的分析所注意的，是後一種意見，至對於唯實論或唯名論，則雅不欲津津過問。

二、目的論與機械論的調和 (Reconciliation of Teleology and Mechanism) 我們採取因果心理學的假定，不一定就要相信人是一架機器而不是一種理性動物；這尤其不是說，腦就是心。由玄學的觀點看，人格不知是從何處飛來的；但從因果心理學的觀點看，牠卻是由習慣的完整

層創出來，而習慣又由「制約反射的完整」(integration of conditioned reflexes) 和簡單的「反射活動」層創出來。前一種意見，由心做出發點，想從此純釋出一切的事象，因而創成一種玄學的心理學，後一種意見，卻從機械論出發，希望跡尋心的演進之連續的步驟，以及找出心理與物理趨勢的「相關」。前一種意見，從「目的因」(final cause) 出發，向後求解決；後一種意見從「動力因」(efficient cause) 出發，向前求邁進。這個問題，所以在根本上乃是「觀念論」(idealism) 與「自然論」(naturalism) 間的問題，後者與前者同是一種信仰——所謂信仰，即是說，由「動力」的觀點得到的因果的說明，總比目的底說明可靠，至於嚴正的分析 and 量度，在長期中，也總比靜坐不動，企圖由個己的合理意識紬繹出一切的東西，較為有利。

「有」生於「無」的觀念，是反科學的。創造主的「上帝」據人們所說，其創造工作也由「空虛」(void)，「黑暗」(darkness) 和「水」出發，而這些到底卻是「有」而非「無」。「無不生有」(Ex nihilo nihil fit)。我們不能不信仰「自然論」，正如不能信仰觀念論是一樣。如果我們是自然論者，我們的自然論將非隨意地引導我們去找尋現象的原因而已，原因的知

識是可以把我們改進社會的希望，加以開拓的。一個沒有預見的能力之種族，如果將會滅亡，一個只有預見的能力而其他舉無所能的種族同樣地會同歸於盡，這是事有必至，理有固然。我們需要事實，為的是要把我們的理想，建築在牠們的上頭。在最後的目的上，我們也許發見機械論和目的論是互相契合的：前者代表的是暫時，後者代表的卻是永久。真正的世界觀，也許是機械論存在目的論當中，而不是機械論或目的論。

十四 心理學的例證

一、機○械○的○和○化○學○的○刺○激○乃○嬰○孩○行○為○之○原○因○。(Mechanical and Chemical Stimuli as the Causes of the Baby's Behavior) 一個嬰孩初生出來的時候，也許只是一塊肉和一束散漫的分化的反射。以外，他還有什麼，這是我們不曉得的，也許那很少的部分，就是極其重要的部分。不過從行為看，他是一束散漫的分化的反射，而且在這種狀態上，他只對於機械的化學的刺激，如冷，熱，餓，渴，會發生反應。在首先的十二個月內，他的肌肉，經由繼續的和同等的鍛鍊，在功用上略略發

生分化和完整。但他的生命綫仍集中於腹部。他無論拿著什麼東西，總喜歡放在嘴裏，所以凡對他給予調適的刺激的，便都納入口中，凡給予不調適的刺激的，則拔而去之。

二、制約刺激因 (Conditioning Stimuli as Cause) 肌肉分化和完整的歷程，增進嬰孩較大的活動能力，而其活動，遂使他與較多和較複雜的刺激發生接觸。例如，一個小狗初時似乎不會引起與其他東西不同的印象，但是小狗如果忽然在小貓之前跳躍而起，作狂吠聲，這個動物和聽覺的刺激，既如此其急驟與暴烈，則嬰孩的肌肉之幼嫩的機構，必暫時因之而失卻平衡，同時嬰孩的皮層 (Cortex) 也許發生一種電化的歷程，於是『制約反射』便建立起來。這個『制約反射』一旦建立起來以後，只要小狗或其他任何類似小狗的動物在場，均足以使其反應，即是恐懼的反應，重新產生。

三、言語因 (Language as Cause) 因口號的規條之發展，對於經由「制約」而達到的特殊化與完整化的歷程，有極大的幫助。嬰孩的聽官和音官，到了相當發展，而能產生各種聲音，對牠們可以反應時，只要附加於刺激的一種聲音或一串聲音，經過幾次的重演之後，縱使沒有原來的

刺激，也足以喚起一種反應。一個嬰孩的言語，正是這樣的一種口號之規律。如果看護人想把小貓的觀念傳達給嬰孩，而每次都要拿一個貓去給他看，這種教導的工作，便不堪其繁瑣了。但到了『貓阿』(Miaow)的聲音，變成對於小貓的視覺和聽覺的刺激之一種代替物時，則嬰孩與他的看護者在談話中便可以省卻許多麻煩，更由此可以把空間和時間突破了。

四、**悸病和情操因**(Phobias and Sentiments as Causes) 制約，分化，完整的歷程，由孩提以至終生，不斷地進行着；在少年與青春期，其演進最快，約在二十歲以後，便漸漸延緩下去了。我們當小孩和青春期所形成的許多「制約反射」如病悸，或情操，或許多其他的習慣，都是終身不能脫離的。一個小孩如果曾經因一隻臭蟲而引起恐怖的，就是看見果殼裏的臭蟲也會駭怕起來，因為已死的臭蟲亦會喚起原始的蠕動的感覺故。倘使這種排拒性極強，且足以建立一種「制約反射」則他以後便不肯吃那種果子，有時或拒絕吃任何類的果子，或果子製造的餅餡，甚至其他帶有果子味的東西，都為他所棄置了。這種恐懼的簡單的機械的完整，名為悸病。恐懼的情緒，有退避的運動，與之伴行；假使對於臭蟲的恐懼，由完整而概推為對於一切蠕動的東西，如對鰻和蛇的恐

權，這就變成排拒的情操。一種情操乃是一「制約反射」的整合，而這種「制約反射」是有概推的情緒與之伴行的。

五、情○緒○衝○動○因○ (Emotional Drives as Causes) 小孩經過青春與壯年期，其「制約反射」仍然繼續完整化和概推化，例如，性的反射之成熟對於青春的少年之情緒的能力，有極大的增長，並且喚醒他對於各種刺激的感性 (sensitivity)，可以舉凡與性有關係的東西一旦呈現，有時也許引起情緒的流通。當性的情緒，到達相當的強度，并足以掩蔽其他情緒時，牠便聯合各種其他情緒活動，而以性的情緒為中心，正如一種強烈的疼痛，把其他情緒活動，不斷地集中起來一樣，任何有組織的情緒活動，即使給某一種找求自己滿足的情緒所支配，也就是一種情緒的衝動，亦叫做欲望 (desire)。

六、社○會○化○與○習○慣○因○ (Socialization and Habit as Causes) 一種情緒衝動，如性的追求，倘使任其自便，不加以社會化，則必然地向最直接和機械的樣式，找尋牠的滿足。然而除卻最原始的社會外，一切社會常有若干社會化的規畫，其形式則各有不同。聲音的運用，如情歌之演唱，也

許能把那山性的情緒所激發的高度情感，暫時和緩一下。一種阻止其生長的公衆表演，如兩英里的競走，也可以吸收其過度的精力，暫時把那種情緒消滅下去；但是爲同類的情緒衝動所左右的人們，往往收拾起來，用種種方法去打破情緒的羈絆，這種方法，有時沒有競走那末強烈，而又或比歌唱還要靜寂者，所在多有。這種滿足個人情緒的衝動之計劃，不斷地覆演，便成一種常規的工作，這叫做『習慣』。

情緒的衝動有許多種，其強度與恆態，亦各有不同。所以牠們也許互相衝突，結果某種情緒，發生過度的發展，其他則完全被壓抑下去（常是如此），或在適當的情境下，變爲完整化；到了這時，牠們就半自動地互相順應起來了。

一個有組織的人格，每天很自然地執行常規的工作，實質上就等於一種『半自動的機器』（Semi-automation）。如果有人問他的鄰居——自動市民先生（Mr. Efficient Citizen）——說：『你的體格（Constitution）怎樣？』他也許可能地像瑞士山中的嚮導，對於這個問題：『你的人格（Personality）怎樣？』他卻回答說：『先生，我從來不知道我有一個體格。』誠然，自動市

民先生有時亦不免忽而惱怒，忽而自怨自艾，忽而反抗，忽而降伏；但這些只是他的生命之長流的浮面上之幾點波瀾罷了。一個病人每每念念不忘自己的體格；一個健康的人便把牠置諸腦後。一個矛盾的人格，爲各種衝突着的欲望所支配，便常常有所覺着，不能去懷；然而一個健康的人格卻常把本身忘記掉，夷然自得，「不知老之將至！」

七、興趣 (Interest) 一個天氣清朗的星期之早晨，自動市民先生也許起得太早了，反覆地討檢着自己的常規生活，且發問道：「我有什麼理由，要一件一件地執行這樣的常規的動作呢？」於是對於自己的生活，便要找出正當的說明。他找着的唯一合理的答案，也許是：照過去的經驗看，他覺得那已是最適當的一種生活；他有妻兒的牽累，默許地或明顯地願意與他們過這類的生活；最後還以爲這類的生活，人家也就視爲滿足了。所謂提出一種合理的說明，亦卽是把個人過去的與現在的經驗聯合起來，使牠們成爲交喻的整體而已。一種興趣，就是一種兼有合理的說明之情緒衝動；而合理性也者，一部分是社會化，他部分又是自我意識的迂緩的層創的產品。至於自我意識，究竟如何層創了出來，我們對於這個問題，只能給予如下的一種假設的答案而已。

八。自我意識的層創 (The Emergence of Self-Consciousness) 一個人大聲高呼，「火啊！」別人聽聞這個口號，便即認識牠的意義。這個事實之所以可能，第一，因為個己的聲覺，視覺，聞覺的肌肉都是完整化了的；如果這些方面絕無連繫，他決不會了解這種口號，正如一個電話接音機之默然無異。第二，這個口號，本來就是個己以前的反應之一種「制約刺激。」我們在上面已經說過了，「制約反射」乃是智慧的根本形式，與動物的智慧無異，而「制約反射」的發展，又由口號的規條之使用，纔變而越加容易。小孩子當學習說話的階段，顯然要練習自思自語；甚至成年的人，當其說深刻的構思時，也常常自己對着自己說話；並且一系貫的思想，有時也只是「一系貫的「潛存反射，」而每種反射皆有某種口號的規條隨伴着，比方，在對於過去一系列的興奮的事象之回憶的過程上，便是如此。緒情的領域越擴大，各種反射便完整而成「情緒的態度」(emotional attitudes)，而情緒的態度又完整而成常規的習慣和興趣。一切這些「意向的趨勢」(conative tendencies)之功用的一致性，我名之為「人格。」「自我意識」就是這種功用之「一致性之「認識的方面」(cognitive Aspect)。

一種功用的一致性不是一種靜的一致性，而是一種進程的一致性，牠不斷地分化和完整，重分化和重完整。自我意識既是一種功用的一致性，有如各種其他一致性相類，所以包含無數的「實體」(entities)，和實體的矛盾。一個人遇着了好幾種矛盾的欲望時，他的自我意識即非常亢進；換句話說，個己的情緒衝動到了互相衝突時，其自我意識亦即挺突而起。良心(Conscience)就是從這種矛盾的欲望中起來，並對於這些欲望加以善惡的裁判之一種情緒，故此可說是一種社會化的情緒。個己當與自己挑戰或勸導自己時，非把個己當作由複數的自我，構造成功者不可，這類複數的自我，乃給予個己的意向的趨勢之完整化的各種焦點。小孩子是最缺乏自我意識的，所以他們對於內外的刺激，幾乎都是機械地反應着的。他們越長大，自我意識越增進，於是乎他們的自我意識，遂成爲刺激和反應間的和解者，換言之，就是一種新的『決定趨勢』。

九、因果分析結論 (Conclusion to Causal Analysis) 因果心理學上的研究技術，不過如此。然而此外可疑之點尚多，特別是在人類行爲到了較高的完整的階級。在反射活動的階級，我們多少可以確知行爲的特殊原因就是一種機械性和化學性的刺激。在制約反應的階級，我們同

樣有相當的蓋然的數度，以爲行爲的特殊原因，就是各種制約的刺激以及口號的規條。據帕甫羅夫 (Pavlov) 和科拉 (Köhler) 對於動物心理學的研究，證明狗與猴子都能適當地反應這種刺激。在病恚的，情緒的，習慣的反應之階段，有許多經驗的證據，也提出特殊的刺激因，和提供在表面上的反應之齊一性的粗糙的量度。但是行爲的機構，到了這種發展的階段，既如此其複雜，我們所以實在不容易把各種行動的原動力加以隔離。有些心理學家，把這些行動的動力，綜括爲六種「預能衝動」(Prepotent drives)，有些又把牠們分析爲四十種或以上的「本能」(instincts)。最後，自我的意識，層創出來，以及合理的活動，開始進行，以後，我就對於行爲的特殊原因，欲詳細加以辨別，就幾乎成爲不可能了。

心理學固然還沒有進步到圓滿的境地，但牠究竟是社會學的棟樑，因爲一切社會科學的基本資料，不外乎人類的欲望，我們爲要使社會學達到一種實證科學的企圖，因果心理學的方法，當然是研究上最適當的方法。如果我們徹底採用心理學的方法，遇必要時，更把其他特殊社會科學的方法聯在一起，這種企圖，無疑地是可以達到的。

十五 特殊社會科學

一、社會與社會環境。(Society and Social Environment) 個己的社會關係，是向外逐步擴大的，這可以假借一系列的重心的圓圈，爲之代表：譬如以圈子的中心，就是個己，個己也就是社會的產品；個己以外就是家庭的圈子；家庭以外就是教育的圈子；其次又是朋友，鄰里，知交的圈子；更其次乃是政治的圈子；到了最後的圈子卻是思想的，精神的或宗教的團體。每個重心的圈子代表一特類的交互作用之集團，而支配圈子內部的分子間的關係之法則就是社會法則。復次，每個圈子都可作爲研究的中心：特殊社會科學正是這樣的一些研究。我們對於較重要的部分，以後將分別爲之討論，但有些作家，總以爲自己所研究的科學，纔是主要的科學，有時其研究範圍和方法，廣大浩博，亦很可以表示他們的主張，不是沒有相當的理由的。當然世間沒有那一種科學，到了相當期間，不會沒有人不主張牠是主要科學的。

社會這個名詞，是一個空名，可以用來標示上述任何一個乃至一切的重心圈子。其本質，就是

功用的一致性和目的底共同性。譬如就政府來說吧，牠當然不是國家機關用以建造的磚和坭，尤其不是訓練官吏所用的黃銅指揮仗乃至一切的繁文縟節。這些不外是社會關係中的媒介因子，或如上面所下過定義的，即所謂社會學上的第三級資料而已。這些關係，既可以從牠們在具體的狀況上來研究，亦可以從若干抽象的武斷地界定的觀點來探討。舉例來說，多數的經濟學者，皆從假設的觀點——謂人類都是給純粹的銀錢的動機所支配——來研究一切經濟關係，並且由此抽繹出種種的結論。同樣，一個馬基雅佛利派（Machiavellian）的政治學者，也是從假設觀點——謂人類都是給支配的動機所控制，所以他們不管什麼道德的追悔，只要有了機會，便要滿足其掌握政權的欲望——來研究一切的政治關係。所謂純粹社會科學，本來就是這樣的一團武斷地劃定的和假設的科學。牠們的始源，一方由於關乎人類動機的迹先的教義，一方也由於把系統的知識，當作統制的手段，因而對牠發生特殊的崇敬而來。

在未來，我們希望特殊的社會科學家，能够精誠團結，共同合作。社會學如能成爲綜合的科學，也只有這種合作，纔可實現。譬如說，由共同的合作，心理學家可以給政治學家和經濟學家提供一

個較合理的理論背景，政治學家亦可以給經濟學家提供對於環境以一種仔細研究，而環境的研究之所以重要者，因為人類永遠不會在真空當中發生社會關係，所以我們不能不注意到環境中若干有利益的對象之研究。我們想把人類關係改進，如不對於環境亦同時改進，則這種努力永遠不會得到什麼好結果，這是必然的。

二、人類學。人類學是從客觀的觀點，來研究自然民族的一種學問。牠的理想在乎觀察人類社會的演進，有如猴子考察自己一樣的客觀。這種學問尤其注意原始的種族，古物學和化石之研究。通常對於「始源」的研究，覺得無甚價值者，純因我們並不以屬於原始的，便看作是無上至寶。世間沒有幾種東西，其始源能像「神聖天主教會」(Holy Catholic Church)，足以誇耀一世的，然而從前也有過一個時期，所謂天主教會者，既非神聖，亦非天主，更够不上教會的名稱；在那這時期，始源便無重要可說了。從社會學看來，人類學的研究，其價值並非徒然在原始種族及他們的制度之始源，而在對牠們的發展之因果關係，有找尋的可能性，正如科學家對於孩童的發生研究之所以有價值者，因其能提供對於行爲的控制之可能性而已。

又從這個觀點說，我們對於原始民族的研究，產生幾種便利。第一，他們的生活情形，既如此簡單，放在他們的社會當中，一旦輸入新的社會因子，其發生的結果，當然比在一種較複雜的文明裏，易於跡尋。酒精輸入非洲中部的黑人當中，火藥輸進北美印埃安人裏面，乃至耶教與疾病傳播太平洋的島民裏頭，一切這些情形，對於土人的健康，及其經濟的和政治的情形，道德的觀念和部族間的關係，似乎都有極深刻的影響。第二，原始民族上沒有高等民族那末善於作偽的。他們的言語與態度，率直素樸，有如小孩，這使我們對於他們的動機和其對於刺激的反應，易於了解。第三，原始民族現在所達到的文化發展階段，各有等差，這給一般對於文化發生，作比較的研究者，提供一個良好的機會。從這些方面看來，初民社會不啻就是社會學的一個試驗室。誠然，世間沒有兩個初民社會，都是完全相類的，所以，原始民族的研究，有如一切其他社會學的研究一樣，必要用演繹的概推，為之補充；不過，在最近的將來，材料之搜集，就是一種良好的研究程序了。

三、經濟學。上面已經說過了，任何東西，只要與人類發生利益關係，便具有社會的價值；但是這樣的東西，有些是沒有經濟的價值的。經濟學並非要解決一切價值的問題；牠的研究，以那些因

爲希罕和有效用而發生的價值爲限。這型的東西，據說是具有一種交換的價值的，而所謂交換價值卽是指那些在交換中支配着貨品（或役務）的力量而言。一般上說，經濟學者對於美學上和道德上具有高度價值的東西，還沒有圓滿的研究。他們遇着研究那些足以滿足直接的體質的需求，如饑之於食，渴之於飲的物質的貨財時，最爲靈活，最爲親切，然而就這種研究論，經濟秩序的存在，必先有某種的道德秩序之存在，纔有可能，例如北美在一九三〇年時，一般人喜穿睡衣，但在爪哇，錫蘭等熱帶區域，其地之士人本無須乎睡衣，故睡衣的創造工業，當然出乎問題之外；又假如這些士人一旦變爲戒酒者和主張禁酒者，則釀酒工業中的天才也要失業，有如肉類打包者之在婆羅門教徒（Brahmins）中一樣了。

有了一個環境，一部人口，和一種道德秩序，也就會產生一種經濟的制度，並且經濟的正義，在一個長久的時期，也可以由供求的法則之運用，獲得一種粗糙的量度。在原始的經濟制度中，無論什麼東西，凡足以供給生存的需求者，方有交換的價值，因爲原始人民的生產之唯一動機，就是爲着消費，消費就是爲着生存，到了文明進步以後，人類生產的動機卻轉而爲創造的活動，或炫耀的

嗜好，而不單是爲着滿足消費或生存的欲望。固然，今日還有整千整萬的非技巧的勞工，也許爲饑寒所驅，把大部分時間，耗費在勞働之上，但是這類工人的勞働之交換價值是比較小的。鉅大的經濟價值之真正的生產者，卻是技巧的勞働者，組織家以及從事管理事務的資本家，這些人的生產動機當然並非爲着消費或生存而已。

生產工具，雖然有許多種類，但其中最主要的，還是土地和資本，至於生產者和消費者，則是人們自己。所謂「要經濟」的意義，就是使生產和消費的力量達到平衡，以便在某種的生活程度上——用物質貨財的名詞來表現的——產生大量的幸福。「生產與消費的力量」這句話，即是具有交換價值的任何東西而言。從經濟的觀點論，家庭，宗教，政府，貿易的種種制度乃至國際的關係，依照牠們能够引起的生產或消費來說，都可視作生產的力量或消費的力量。經濟上的進步，就是要使生產和消費平衡，能在一種進展的較高的較有效率的生活程度上，積聚地產生較大數量的幸福。這種境界之獲得，多半由於發明與人口間的競賽而來。當發明和改進，超過人口的增加時，生活程度提高的機運，便臨頭了；又當人口超過發明和改進時，一切的停滯，貧困，和悽慘，當然會

接二連三地湧現。經濟平衡的常態，就是或應該由生育上的控制，使一切生產的力量與消費的力量相互抵對，使自然的資料，得到最高度的利用，使人類的才能，得到最妥善的分配。（註二）

經濟學是一種假設的科學，與實際的科學如物理學者不同。其觀點是狹窄的，其進程序是武斷的。金元與銅板固然不能量度一切的價值，而幸福亦絕不能單用物質貨品表達出來。然而經濟學畢竟是具有明顯的社會改革方案，可以提供，具有清晰的研究技術，可以呈現的幾種特殊社會科學中之一種。這種客觀的『相關』如『食物供給與人口的體積』，『社會的工業化與人民的遷徙』，『種族接觸與新的道德的和政治的問題之興起』，『生活程度之提高與家庭容量之限度』等等，都同是社會現象的因果的分析和改革的政策之構成所要根據的最有用的資料。

四、政治學與法學 人類的欲望，變幻無窮，同是一個人也許有而且通常也有衝突的欲望。有些人的生活，例如經濟家，純然是追逐物質財富的；有些如馬基雅弗利的太子（Prince）譯者按：此書伍光建譯為《霸術》，商務印書館出版。）則惟權力是求；有些則惟美色是慕，還有其他則追求真理，或尋覓天國。所以，爲着生存和進步的獲得，組織是不能沒有的。國家就是一大堆異質性的利益之

組合，而以地理的統一性，傳說或言語的共同性及其他，爲其繩結。政治學應該就是對於這樣的組合以及在國家內部的許多的組織所構成而由相互調和獲得利益滿足的歷程的研究。國家的法律，也應該是統制利益集團間的正當關係之規則。一個家庭，或一間學校，一種商業的組合或一個團體，一個教會或一個慈善的聯合會，都是這樣的利益的組織之例子。政治學和法學都是注重或應該要注重『公善』（Common Good）之實現及其廣續和增進，蓋一切的小善，包含在『公善』當中。在一個全善的社會，政府是毫無用處的，而國家將來也只是一切這些利益集團的一種功用的連合，其時，立法與毀法的任何問題不會發生了，因爲如果一個全善的集團能夠實現，牠的本身就是法則。

由這樣的定義來看，政治學的範圍與社會學的範圍之外延是共在的；誠然，牠是社會學的最古舊的，最堪尊貴的先導者。但是政治學現在多半以政治組織的類型，以及其職務和功用，例行的程序和專門的政略，爲研究的範域。又因爲我們對於支配人類關係的心理學的法則之知識，太不完全，太過膚淺，故目前的立法，正如盲人之路，不能以目穿視，而惟藉感覺亂撞，相與摸索前路而

已。一切的社會利益，在終極上都是某些個人的利益，又因爲一種利益就是某人對某物的心理的態度，所以一切社會利益，在終極上，都是可以用心理學的法則來說明的。國家的法則，應該以心理學的法則做根據。『你應該如此作爲，』除非『你能如此作爲，』不然，就羌無意義了。

五、史學。史學與社會學的差別，在乎前者不是一種科學，而後者仍不會是一種科學。科學只研究重演的現象。一種一往不返的事變，並非科學的資料，而史學恰是研究這種資料的學問。史家的功能，不只是敘述，而且要闡釋。歷史的事變，當其發生時，必有歷史的配景，亦卽是不能離開唯一的空間的關係，憑空發生出來，史家的職責就是要對於這樣的歷史事變，加以抉發。到了史家把這些事變，由牠們唯一的空間和時間關係，抽提出來，且加以分類和比較時，其職務便宣告中止，而社會學者的工作亦就此開端了。

舉例明之：一九二八年，十二月十五日星期六美國波士頓晚報（Boston Evening Transcript）有這一段紀載：『昂哥拉（Angora）新土耳其的命運之鐵的創造者基末爾（Gazi Mustafa Kemal）向一個女子請求幫助了。她是比國教育專家保卡特夫人（Madame Flore Boc-

Özti)，頃應土耳其政府商討女子解放問題之請求，行抵此間。土國的女子，在目前之過渡的階段中，恰恰站在危險的十字街頭，回頭一看，那過去的尸骸，環繞未去，固足令她們動魄而驚心，向前一看，那未來的自由大道，綿渺無極，亦足令她們心神搖盪，智慮昏迷。照依土耳其的心病學的泰斗阿思文（Mezhar Osman）博士之估計，在這個過渡期，全國女子之患瘋癲病或神經衰弱病者竟達百分之五十，而報紙上幾乎每天都滿載着女子及青年婦人自殺的新聞……過去的數年間，關於他們的長足的進步的描述，固然已經不少，但實際上百分之十的讀書識字之女子，目前確實得到職業的，還是寥若晨星，至於身為醫生，律師，戲劇家，著作家的更屈指可數了。上層階級的最大多數，以查理斯頓（Charleston）舞蹈為時髦，此外別無所謂新學；至於其他百分之九十以上的女子則依然蒙着面幕，事實上他們全體對於此種新自由，還是渾渾噩噩，不知如何應付。迦施（Ganti）的訓令說，勞動乃是過度的創痕之萬應藥。本國女子的勞動，要在比國專家保卡夫人的靈敏的指導之下而進行……」

如果史家想用這樣的一堆事實——如「父母與宗教長輩之覺悟」「土耳其婦女對於新

機會之來臨，手忙腳亂，不知所措；——她們要謀一種平凡的生活所遇着的困難；——她們對於自由的幻象之擺脫，以及與這種幻象擺脫相伴而生的苦難與悲痛——等等，來說明這種奇怪的現象，則他絕不會由歷史的事變當中，尋找社會學的法則。許多史家，最近已採取了社會學的觀點，並且要努力把史學造成一種科學了。如果他們還是失敗，這就因為他們不脫史家的本色，所以失敗；如果他們已有相當的成功，這就是因為他們已變成了社會學家，所以成功。

六、教育。從一種觀點看，教育問題與社會法則的找尋問題都是相類的。如果我們正確地知道一個人對於某種的教育會發生怎樣的反應，我們便應該可以統制這個人的教育，恰如我們想統制其他的社會事變之途程一樣。從另一觀點看，教育問題又似乎比找尋社會法則還重要些，因為我們教育少年的國民，並不是把自己複製出來而已，為的是要幫助他們，使他們真能「青出於藍而勝於藍」，所以我們並不希望把他們完全統制了；而是希望他們能夠變為什麼，就隨他們變為什麼。倘使每一代的國民，只能把牠自己的同類複製了出來，任何的進步，永遠是不會達到的。根據這個理由說，祖宗崇拜，必須看作一切生活的方法中最不進步的一種。祖宗崇拜者，自孔子的時

代以來，已經過七十代以上，而每前一代總是阻止着後一代不使他們向前進，結果大家只等候時間的末日，來把自己拯救罷了。

七、玄學和邏輯。玄學乃是社會學的一個少不得的伴侶，其理由就是因為一切科學的命題，最後還是以若干基本的假定為根據，而玄學是研究基本命題的。一個宇宙論者也許根據天圓地方方的假定，做論究的出發點，結果得到與孔家約略相似的宇宙論。一個物理學家也許根據宇宙的終極實體就是力或能的假定做出發，對於物理學的法則，提出一種理論的說明。我們在上面已說過了，一切這些假定都屬必要，因為我們原是愚昧和好奇的。一切假定，原來都是「科學上的迹先」(a prioris of science)；且與一切「迹先」一樣，牠們必要根據事實，為之證明或修正。但是科學的概推，也可根據基本的假定為之修正，例如，當兩種貌似似的學說，比方牛端(Newton)與惠更斯(Huygens)的光說——互爭雄長，不易決定時——我們最後發見那與預先的假定較為適合，而且其他的科學概推，亦可以用牠來說明時，則這種學說，便算較為合理，且較可採取的了。

基本的假定，一旦被承認了以後，第二步便要看其所得到的演繹，是否真的跟着起來。我們把

許多相關的事實，加以搜集，自然有科學上的價值，但如果斬頭截尾地表達出來，卻就是一種罪惡了。邏輯是把事實中的關係，有系序地表達出來的一種方術。一種有系序的表達，在自身上，必要「一以貫之」；假如對於某種事實或假定，同時加以肯定和否定，便成矛盾。

科學的概推，照上所述，是有說明的價值的。要說明某種現象，不外是使牠成爲一種內部一貫的整體之一部分，換句話說，我們如要建立一種因果的關係，必要把一種時間的敘列轉變成一種邏輯的敘列。纔行。如果一切人都是不免死亡的，則哈里·安·黑帝(Hal O'And-Heart)先生也必不會與天地同其悠久。在沒有把許多哈里·安·黑帝先生死亡的個別事實，概括成爲「一切人都是不免於死亡的」命題以前，我們不會得到科學的法則；但是特殊事實或命題既不會自動地跟一般的原則產生出來，故把一種時間的敘列轉變成一種邏輯的敘列，是需要證明的。概推的範圍越大，則由特殊跳到普遍所牽涉的危險也越大。一種完善的科學乃是一種完全演繹的系統，其中每種特殊的事實或命題，都可以由一般的原則紬繹出來，至於這樣紬繹出來的一種事實或命題，就算是已說明的了。世間須要這樣說明的事實，至爲繁賾，故邏輯當然是社會學的一個益友。

八、倫理學和宗教

人是一種會評價的動物。無論什麼東西，只要牠是與個人利益攸關的物象，便有好壞；世間沒有價值的東西，實屬於不可知之數，並且每種東西都可以變成個人利益的一種物象。社會問題，乃因滿足個人利益的需要，方纔發生，但說到價值問題，我們便淪於自我中心的論斷了。我們只有採用勸告的方法，把他人像自己一模一樣的複製出來，方能使我們的價值成爲普遍化。在這方面，我們大家都是傳教師，你勸導我，我也勸導你。

最素樸地表現這種社會性的，惟有小孩子和野蠻人，最深刻地和最懇切地表現牠的卻是偉大的改革家，道德家和預言家。一個預言家用上帝的名稱而宣傳，一個道德家專以人的理性和良心爲依歸；但他們同是宇宙的價值之創造者。道德系序之建築者；沒有他們，理想不會變成事實，而價值也不會變成宇宙化。常態的概念，必先有一種道德的秩序存在，方能成立，所以『應該』(Ought)發生在『實在』(is)之前。社會學所以應該存在，其主要理由之一，便是牠有找尋社會進步的法則之企圖；而進步又先要有一系列的進步的『應該』纔行，所以進步的法則，最後還是以『應該』的法則爲根據。

十六 綜合

我們知道，每種特殊的社會科學，對於社會問題，總能提出部分的解決方案，但沒有那一種社會科學能夠對於一切的社會問題，都具有圓滿的解決的方案。社會學本來是想造成唯一的綜合的科學，而所謂綜合，就是要完整，要聯一。社會學的歷史，就是對於這樣的綜合之不會完全成功的企圖之歷史；其綜合的出發點，或由生物學，或由人類學；或由經濟學，還有由歷史哲學者，在今日，因果心理學所給予的希望當然較大，不過牠的研究技術，仍然甚為劣陋，而其討論，也多半是屬於假設，所以社會科學如果要達到統一的境地，必要把現在流行的所謂「社會法則」的許多概推，總括起來，建立在適當的社會心理法則之上，纔有希望；因為一切社會科學的基本資料，不外乎人類欲望，而由滿足這些欲望的企圖，便產生了一切社會問題。社會不外是人類關係的一種制度，而人類的欲望，只有藉牠，纔可以得到保障與滿足。

茲從形式和實質間的平凡的分別來說，社會形式乃是利益集團間的功用的關係之一致性，

而社會的實質，乃是經由這樣的一致性而得到的人類價值之堆積，所以各種價值哲學纔是一種綜合的社會科學之最接近的「近似值」。社會科學家的願望，既在於把社會學造成爲一種實證的科學，他們的前途如何，固然要靠因果心理學發展的方向，至於他們的成功，則又視乎與各種其他特殊社會學家合作的能力有沒有進步爲斷；因爲一種實證的社會法則，不外是一種因果心理學的法則，因爲這種法則是可以說明道德學，經濟學，政治學及其他種種法則的。社會學的名字，在目前只說可以是未來的這樣一種偉碩無匹的造詣之一種徵象。我們把牠當作一種科學來看，牠仍不會離卻定義的概念與方術的討論之階段，並且也還沒有確當的研究技術，與乎充份積聚起來的資料。

（註一） 參 A. D. Ritchies Classification in Scientific Method, P. 17.

（註二） J. S. Mill. Logic, P. 213; K. Pearson, Grammar of Science, Chap, IV.

（註三） Norman Campbell, What is Science? (Methuen and Co.), P. p. 49-50.

（註四） A. D. Ritchie, Scientific Method, P. 56.

- (註五) N. Campbell, op. Cit. P, 91; cf, J. S. Mill, Logic, PP. 205—6;
- (註六) F. Znaniecki, *Laws of Social Psychology*, P. 47.
- A. J. Thompson, *Introduction to Science*, PP. 40—60;
- B. Russell, *Scientific Method in Philosophy*, Lecture II.
- (註七) A. D. Ritchie, op. Cit., PP. 77—80; 155—57. N. Campbell, op. cit., PP. 80—90.
- (註八) 阿如魯 G. Santayana, *Scepticism and Animal Faith*.
- (註九) 看第九章「社會方法」。
- (註一〇) 康 C. I. Lewis, "The Structure of Logic and Its Relation to Other Systems," *Journal of Philosophy*, Vol, XVIII, No., . 19; R. M. Eaton," The Value of Theories," *Ibid.*, vol XVIII, No. 25; R. B. Perry, *Present Philosophical Tendencies*, Chaps. IV—V.
- (註一一) E. von Böhm—Bawerk *The Positive Theory of Capital*, translated by W. Smart, PP. 87

(註一二) 康 A. N. Whitehead, *Principles of Natural Knowledge*.

(註一三) Vilfredo Pareto, *Trattato di Sociologia generale*.

(註一四) 康家法則。

- (註一五) Logic, P. 204.
- (註一六) Principles of Political Economy, PP, 343—44.
- (註一七) 著 F. H. Allport, "The Group Fallacy in Relation to Social Science," Journal of Abnormal Psychology and Social Psychology, vol, XIX, no. 1.
- (註一八) 例如著 S. Alexander, Space, and Deity.
- (註一九) 例如著 A. L. Kroeber 所著 "The Possibility of a Social Psychology," American Journal of Sociology vol. XXIII no 5.
- (註二〇) 著 E. A. Burtt, Real vs, Abstract Evolution, Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy, 1926, PP. 168—77.
- (註二一) 著 T. N. Carver, Essays in Social Justice, Chap. X.

第二章 迹先論與方法學的假定

一 迹先論(Apriorism)與假定(Presupposition)之性質

經濟學者已經形成了許多法則，其中如『自利法則』(law of self-interest)，純乎其純是些迹先論，還有些如『置換法則』(law of substitution)，則由迹先的假定得到的演繹。我所謂迹先論指的是一種可疑的命題，這樣的命題，光從武斷的信仰之根據上看，也許是可以承認的。關於『經濟人』(economic man)的許多「基準」都是所謂屬於迹先論的，而且也許是虛偽的，因為從我們的素樸的經驗看，牠們似乎不甚確實，並且只有藉今日心理學的發見之燭照，方纔證明是些值得考慮的命題。假如世上沒有『經濟人』一類的動物，則『經濟人』的基準，只有根據武斷的信仰，或對於系統發生愛慕，纔能予以接受。我所謂演繹，指的是由一般假定抽繹出來

的特殊推理。我們對於一般的假定，既已承認，則演繹也許邏輯地接續起來，可是一種邏輯的論證，在事實上不必是真的，除非前提已經是真，而演繹也由歸納的進程，爲之證明。純粹經濟學上的大部分法則，既然都是邏輯的演繹，所以仍須乎歸納的證明，而這也是今日經濟學者所致力的一種工作。

我爲着表證起見，只由許多的經濟法則當中，選擇了幾種，來做例子。我們對於這些法則所以感着興味者，蓋由於兩個觀點：第一，經濟學者對於社會科學的發展，在過去已經有了很重要的貢獻，他們提出的這些法則，自然可以表見其所用的方法論，究竟是什麼。第二，過去也有過許多卓犖的社會學者，似曾主張社會學的法則，也應該依照經濟學者所走的路綫，往前開拓。這型的法則，如果正當地發展下去，其價值就在牠的體系的特徵上，也可以窺探出來；姑不論這些法則，表面上殊爲背謬，但牠的方法，卻有某種的吸力，譬如牠的冷靜性與邏輯的嚴格性，這都是找尋科學的法則所不可缺少的先決條件。然而有些蜚聲當世的社會學者，本來以很莊嚴的態度，依照經濟法則的模範，去形成社會的法則，結果也只建立了若干的「定理」，就拿來算是社會學的法則。我所謂定

理乃指一種「自明的命題」如數學的定理言，或指一種在實證法則的找尋上所必須的假定言。「整體」比牠的任何部分爲大，這是一個無須表證的自明命題，至若「在每種社會現象之後，都有一個適當的原因」這個命題就不是自明的了，不過我們要找尋適當的因果法則，卻不能不以此爲假定。一種「定理」所以是社會法則的不可缺少之邏輯的「假定」牠也許是或也許不是自明的，但其本身則非社會的法則。以下討論甘蒲老維所提出的十種「普遍的法則」便屬於此種特性的。

有些經濟法則，非常清晰，且與實證法則的理想，極其接近，例如格勒善法則 (Gresham's Law)，就是此類例子，這種法則的心理學的根據，也就是「人類求安穩的欲望」，所以只要現今的經濟制度，一日不變，私產的制度，一日還是保存着，這個法則在「交換學」 (Catalactics) 上恐怕永久是正確的。其他如「報酬遞減法則」 (law of diminishing returns)，在經濟學上，有基本的重要，我們對於這些法則，如果一一加以討論，便跑到經濟學說的領域去了。然而社會學者顯然不會常用這種「報酬遞減法則」這種忽略，驟視之，也許令人驚異；但稍一迴思，便知道這種法則在

社會學現象中的應用性，如果拿來與其在經濟現象中的應用性相比較，便知在前者中，是極其有限的了。自然的賜予，如土壤之肥沃，漁業和礦業之資源，在「報酬遞減法則」的適當的運用之下，每個勞動的單位，似乎能產生某量的品物；然而人類的繼續的努力，卻在乎利用發明和改進，去抵抗這種「報酬遞減的趨勢」。在如今的製造和運輸的工業裏，那大量的生產，使每個單位的成本，一步一步地減輕，這就是對於報酬遞減法則的一種「直接的反向」(Direct reversal)。(註一)

二 迹先論舉例

在經濟學者和若干社會學者的各種「迹先的假定」當中，以下四種，似乎是最基本的：

(一)「吝嗇法則」(Law of parsimony)：一個有知覺的人，特別是一個合理的動物，在任何或一切可想像的週遭下，永遠要找尋最大的收穫，或最高度的結局的收穫——他的邊際的「利益」(用最低的成本或苦痛)。(註二)

(二)「每個人總希望以最低的勞働，得着最大的收穫」——這在純粹的經濟基礎上，乃是

思想的唯一合理的態度，而也許是普遍的態度……這個定理，表見出那齊一地呈現於人類行動上的「力之法則」(law of forces)，姑不論那些力，在任何特定的例案上，由其他的考量，可以發生多少的改變。」(註三)

(三)「自利法則 (law of self-interest) ……每個人都希望康樂，所以也要獲得財富。同理，他在可能的範圍，必要避免災害，減少努力。」(註四)

(四)「個人選擇法則 (law of individual choice)：每個人都想以最低的犧牲，找得最大的成果。這條法則的意義，就是說明個人無論在財富的獲得或利用，宗教或藝術，文化或學術，乃至生活的任何重要方面，都要視自己的能力或權力之允許，尋覓着他的最高之善或最好的利益。勞働者要尋求力所能致的最高工資；職業者要得到對自己的努力可以產生最大的收穫之位置；商人也要進入那能以最速的時間，增進自己的財富之場合。「最大的收穫」之名詞，當然包括許多東西；牠牽涉到體格的健康，精神的發展，物質的幸福，和社會的康寧。但是其真理則是普遍的，而且表現於一切的服務之上；甚至一個從事傳教工作的人，為對着自己的服務者，盡着最大的能

力，也企圖以最小量的工作，獲得最大量的效果。」（註五）

以上四種法則乃是一種迹先論的四種不同之說法，據說者意思，有的以為這些都是社會的或經濟的法則。他們對於這種迹先論，是否看作很重要，可以從華德（Ward）這段話看出來，他說：「現在已經有了許多的社會的或社會學的法則，但這些也許可以集合成概括為一根本的法則——「吝嗇法則」（Law of Parsimony，或譯為經濟法則。）通常學者以為這只是一條經濟法則（economic law），但牠實在比較廣寬得多……因牠不單指銀錢的收穫，亦不是指暫時的或直接的收穫，而且承認有價值的和沒有價值的動機乃至「超越的利益」之效力。」（註六）

由這樣的一種「迹先論」抽提出來的演繹，也許能與純粹經濟學上的法則平行，結果會創立一個「社會學人」（a "sociological man"），與早就著名的「經濟人」遙遙相對。

我對於這些作家的主張，在這裏要提出三點抗議。第一，這種迹先論謂每個人的努力，以「巨大的收穫」或「最大的成果」為鵠的，這個假如在那專注重數量，而以金元的碼尺為量度之標準的純粹經濟學上，自然很有可能，但是社會學也可以採取金元的「碼尺」為其定量的量度，而

不顧及性質上的審量嗎？假使同樣的「迹先論」應用到倫理學的討論，而其所呈獻來維護這種迹先論的論據，又常與樂利主義——最高量的快樂——相混淆時，則困難立見。（註七）但是道德與責任的感覺，不是由我們對於快樂的考量而得到的。我們當着負起某種責任，往往能鞠躬盡瘁，死而後已，雖把自己的快樂犧牲，也不足惜。（註八）所以「最大的成果」、「最大的收穫」、「最鉅的結果」一類的名詞，如當作社會的概念說，是毫無意義的。

復次，「最大成果」的說法，事實上也非常空洞，所以想把這種法則應用到任何的特殊例案，都無可能。人類究竟爲什麼而生存着？我們是不是常常知道的呢？假使我們發見答案的真實時，牠也不過是太陽之下的一些東西，由牛油麵包以至山中的講經而已。固然，我們由許多和駁雜的欲望裏，如「最大多數的最大幸福」、「意志趨於權力」、「愛上帝」可以抽繹出某種的一貫的原則，但我們一旦談到這些問題時，我們所談者已是玄學而不是實證法則了。布拉馬爾（Blackburn）和季倫（Giffin）兩教授以爲「縱是從事傳教生涯的教士，也企圖以最小量的工作，獲得最大可能的成果。」然而由「最小量的工作，獲得的最大可能的成果」究竟是什麼？牠們指的是信教

者的人數之多少，抑或是傳教士的報告之體積的量度？一切人類關係，根本與數學不同。你由五減五所得到的是一個零號；但是你所愛的一個人，後來變成一個惡魔，你不會得到零號，你只由此對於人性上有較明瞭的洞察，獲得較高的價值而已。你從前最愛慕的朋友，一旦背你而去，你卻仍然留戀着，不能忽然棄置。

有些社會學家，根據每個人希望以最少的成本得到最大的收穫之迹先的假定，進一步要建立一種選擇的客觀的量度。例如布拉馬爾和季倫兩教授說：

（五）「每人都有的一種選擇東西的程序表，由自己所最愛的東西以至最不愛的東西，在表中皆有一定的排列。這個法則，原來在經濟的生活中觀察出來，後來遂成爲市場評價的根據，而對於交換上亦提供較好的機會。人們對於有效用的東西的需求之程序表，在人生的實際事務上，最爲明顯；但這種法則的運用，在人生活動的其他方面，卻沒有同樣的正確，因爲個人的動機，每與自己對於各種生活的物象之評價的比例，發生不同的變易。今有二人於此，他們同是側重人生的物質的物象的，但一人也許把食糧在首位，次爲衣服，書籍，藝術品，傢私，第二人在不同的情況之下，也

許提出下列的次序：書籍，藝術品，食物，傢私，和衣服。復次，其他諸人也許造成這樣的程序表：財富，道德，學問，名譽，和閑暇；此外還有人作這樣的系序：道德，學問，財富，閑暇，而以名譽殿後。」（註九）

這條法則的意義如何，從那裏產生，有什麼用處，經以上的陳述，已瞭若觀火了。無論在什麼時候，我們對於人生物象的選擇，須要決定時，大抵會造出如上的價值程序表，這似乎是一個妥當的定理。不過這條「法則」應該與其他數種平凡的觀察，攙合起來纔對，這些觀察，第一就是我們對於自己的價值程序表，不是常常覺着的；第二，世間沒有明顯的和容易固定的客觀的價值量度法，可以應用於一切個人而無差別；第三，就是我們自己的價值量度法，每因關於價值的知識之進步而發生變遷。如果這些觀察是對的——至少我覺得如此——我們有什麼根據名之為實證法則，牠不過是一種迹先的假定罷了？並且由同樣的定理，紬繹出幾種的價值量度法（照上面所述的），這個事實不是對於所謂社會法則的主張，發生障礙嗎？如果有人竟謂每個人都是不能離開關於快樂的某種普遍的量度法，這種定理也許與社會法則相彷彿，可是實際上卻沒有人敢作這樣的大膽的主張的。復次，在經濟學上，每種價值都是武斷地以金元和銅板為代表，所以凡能與其他東

西交換的，便可以當牠們有同等價值之充足理由；至於這樣的交換，可以獲得幾何的剩餘價值，經濟學者通常是忽略了，直到現在，他們在這樣的學者如馬沙爾（Marshall）及其他的領導之下，方纔由價格單目的觀點，轉而採取幸福的觀點，來研究經濟問題。可見經濟學者現在已承認從前採用的方法不甚確當，而社會學者卻誠懇地把牠抓着，不肯釋放，這不是奇異得很嗎？

（六）『個人的心對於同樣或相類的刺激，發生類似的反應。』這條法則係承認人類心理具有某種普遍的特徵；可是我們不要把牠說得太過詳細了，不然，牠會與上述的法則（即是剛纔討論過的）發生衝突。我們對於『人類的恆性』（The constancy of human nature）最好不要作過份的臆斷；因為饑餓或寒冷的刺激，也許在一般上，同樣地影響個人的心理，但由此而發生的行動，在性質上未必極其一致。（註一〇）

這是此種法則的一個最低限度的陳述，然而這種陳述，同時已是反對把牠稱為法則的一個充足論據了。假如我們把一塊骨頭擲在一羣餓狗當中，或先擲給一隻，再擲給第二隻，牠們都是同樣地反應着；因此我們也許由這種觀察紬繹出一種法則，以為每隻狗的心理對於同樣或類似的

刺激，有類似的反應。然而人人對於一種誘陷的，大量的賄賂，或巧笑的諂媚，並非常常有同樣的反應。這種法則，只有在幾種可以想像的情況中，也許比較圓滿地發生作用，例如一個人在一羣人裏面，說了一件談諧的故事，在這樣的情況，許多人都會發笑，或要發笑，因為他們覺得那種諧談，實在可喜，不然也恐怕人家把自己當作冥頑不靈的笨伯，再不然，如果自己默然靜坐，也許得罪了說諧談的人。這個法則可以視為因果心理學的一種定理：許多「環境論者」(environmentalists)已經根據這個定理，來建立整部的心理科學了。(註一二)我們試把吉廷史這條法則與下述斯賓塞的法則比較一下，便見得趣味橫生了。

(七)『在社會當中，有如在各處一樣，單個原因產生許多不相類的結果。』(註一二)我們把吉廷史的法則與斯賓塞的法則對比，正如把基督的『黃金律』(Golden Rule)與蕭伯納(G. B. Shaw)的黃金律對比一樣。前者訓令說：『你要他人那末樣待你，你先要同樣地待人。』這是以人性無論在何處都有根本的類似之假定為根據；而後者也規勸地說：『你要他人那末待你，你不要同樣地待人。』這又以人性在各處不是完全相類的假定做出發點。然而這種法則也是一種

定理，在因果法則的找尋中，也許是或也許不是必要的條件，但本身卻不是一種社會法則，因為牠不能幫助我們對於某特殊的事情，加以預斷故。

(八) 還有一種假定如下：「運動跟着最少抵抗的路綫進行……這在社會上與在分子 (molecules) 上，同樣是真的。」(註一三) 這是斯賓塞的法則，爲着表明這條法則，他曾舉出人們集合於食物豐足的區域；遷移的路綫；工業中心的發達；貿易的途逕之位置；以及其他許多的經濟事實來做例證。羅斯 (Ross) 批評這條法則說：「這個命題，只有在人類着重經濟化的方面，方纔有效。人類生活，假如除勞動的方面，也有娛樂的方面，除卻對於精力實行經濟化之外，也還有隨便亂化的事實，則他們未必跟着最少抵抗的路綫進行。遊戲與社會佳節的發展；藝術與宗教活動的自表；乃至人類對於運動，冒險，探險的努力，均足證明世上也有剩餘的人類精力的這麼一樁事情。」(註一四) 然而這種論辯似乎不甚中肯，因爲我們所要問的不是「剩餘的人類精力」之是否存在，而是人類如何消費他們的剩餘精力。遊戲與社會佳節的發展，藝術與宗教活動的自表等等，不一定就是剩餘精力的揮霍；反之，牠們的大部分，卻是生活必須的方面。舉例來說吧，偷閑度日，是一種

不合理的行爲，但偷閑者也許把他的時間節省，以求怎樣纔最適合於他的懶惰的脾氣，故由偷閑者的觀點所見的經濟，與商人或吝嗇者所見的經濟，完全不同。由前者的觀點看，凡是視爲耗費的，而在後者的觀點看來，卻是經濟不過的；又凡山前的觀點看，一切視爲經濟的，在後者的觀點看來，也許覺得耗費了。坐在一間穢氣逼人的土屋裏面，夢想着，而且吟詩作賦，評量今古，這在某些人看來，自然認爲耗費，認爲鬱悶，認爲不可一朝居，然而在某些國度裏，卻有許多人以爲這是君子不改革樂的所在。我們這裏的論點，就是那君子式的偷閑者和市僧式的商人，既覺着自己所做的是什麼，是不是永遠從各自的觀點，節省自己的時力和財力？

羅斯進一步辯論道：「甚至一般經濟家也不會像「分子」一樣，循着最少的抵抗路線進行。試將一條洪水與軍隊所走的路線比較來看：洪水汎濫，必曲曲灣灣地經過很長的途程，找尋出路；至於軍隊則爬過一個障礙的山嶺，迅速地達到其目標。河流在他的途程中的每個刹那，都要循着那個刹那最容易的路綫進行着；人類則不然，他們一方面知道自己的目标，一方面又有預見的能

力，所以能採取最容易的終南捷徑。」這話從表面看來，與其說是反對斯賓塞的法則，不如說是擁

護牠較爲適切；因爲整個的論據，不啻說：人們藉智慧幫助，所以能循着最少抵抗的路綫進行，至於洪水的進程，固然也遵照同樣的法則，可是牠本身沒有智慧爲之幫助。我們以爲這種法則，在人類道德的決定上，是有意地給與打破了的。我們一切道德的決定，都是有意識的決定，而我們的責任的感覺，也不許我們放縱自如，無所束縛。當兩種慾望清晰地相互挑戰時，其中有一種是較易遵從的，但會直接陷入斷港絕潢，不知所終，其他較難應命的，卻要走進狹小的途徑，在這個時候，內心命令，必要我們選擇後一條路，即是向抵抗最大的路綫，往前邁進。服從這樣的命令，乃是一種道德的行爲，這種行爲，即是依着最大抵抗的路綫進行，而對於斯賓塞的法則，亦給予直接的破壞。

此外還有第二類的迹先假定，這就是所謂『競爭的法則』(Law of competition)。這些法則當中，下列的幾種說法，已見諸各種經濟學和社會學的論著：

(九)『第二種基本的假定，就是那直接的，自然校正的，並且是這種科學內部本身的唯一的校正力——競爭。一個人接受某項的工資，如未有某量的工作表現出來，則主其事者，必找尋有能接受原來之條件的人，充當其職務，所以某個社會對於工資和價格的同意的契合，就是價值——』

——用財富表達出來的人類慾望和憎惡——之唯一可能的量度。」(註一五)

(十)「第三種原則跟着這兩種起來，且可以作為防止自私者或仁慈者侵入經濟學領域的一個保障物。個人是自己的欲望之合法的裁判者，並且是自己的利益之適當的保護者。」(註一六)

(十一)「自由競爭的法則：對於競爭的每種限制是一種罪惡，對於競爭的每種擴大，卻常是一種終極的善。」(註一七)

以上三種法則都是經濟學的法則，但是牠們很廣寬，實足以應用於社會學的一般領域，而且也很簡潔，更足以拿來做迹先論的模範。這些法則的根源就是上述的「吝嗇或自利法則。」這條法則，若應用到經濟學上，便產生經濟的「最少社會成本法則」(law of least social cost)這個法則可以陳述如次：

(十二)「其他的事情同樣適宜時，人們對於消費的食物，總以用最少的努力來產生者為前提。」(註一八)又與這種「最低社會成本法則」若合符節的還有「置換的法則」其詳如次：

(十三)「產生某種結果的方法，如在一種以上，則從事生產者必選擇那採用最低成本的一種。」(註一九)東西的性質，假如相同，消費者自然擇其最廉者而購之，故假定生產者爲要打倒他們的競爭者，和調適貨物的供求，將採取當時可能的最低廉之方法，自是合理。又除卻原始野蠻人的經濟制度而外，一種物品的生產，須要許多物質成分，這些成分的貴賤，自不一致，故對於較賤者的需求價格，必依靠對於較貴者的價格來決定。所以「推演需求法則」(Law of derived demand)即是：

(十四)「有的物品，沒有獨立的需求，只能用於連合別的幾種物品共同生產着另一種貨物，那末對這個貨物的需求，就可用來推定對原來那個物品的需求——這便是所謂「推演需求法則」。推定之法，便是從那個貨物的價格中減去生產這個貨物其他一切物品的價格，所餘之數便是這個無獨立需求的物品之需求價格的限度了。」(註二〇)

這樣的一系列的演繹，可以照樣延續下去。本來一切經濟法則，都附着兩個少不得的切語，這就是所謂：「當其他事情也同等時，」和「牠傾向於」的說法，姑勿論「其他事情」很少同等，而

各種傾向也繼續地互相牽制着。所以馬沙爾 (Marshall) 給經濟法則下的定義，謂爲是「經濟傾向的一種陳述——或是一類局勢，這類局勢如不受其他事變牽制時，也許能夠實現，不過決不是不可避免的。」(註三)我希望以上所舉的幾個例子，足以點出經濟法則的性質，并提示那些以牠們爲模型而造出來的社會法則之特性。

我們既提出這樣冗長的表證，那末，關於自由競爭的法則，應該怎樣論斷？驟視之，牠們似乎是極端個人主義的，或甚至唯我主義的；誠然，許多經濟學者確曾拿牠們爲放任主義的政策張目，而牠們本來與十八世紀的樂利主義派的心理學發生過聯盟的關係，尤足動人心弦。穆勒 (J. S. Mill) 相信自由競爭之說，因由這種觀點出發，所以與當時的社會主義者的反競爭說 (anti-com-petition doctrines) 完全立於反對地位。他是不主張保持現狀的，但他相信當時的許多社會罪惡，皆原於還沒有圓滿的競爭使然，至於那些阻礙自由競爭的勢力，如各類的壟斷等，卻都是社會改進的最大之障礙。現今的自由競爭之傳播者，則主張以政府的強力，把一切對於自由競爭的人爲的束縛，縱使不完全廢除，也應該減至最小限度。他們心目中的完全自由競爭說，絕不是爲我的，

自私的，尤不是烏托邦的理想，不過在最近的未來，也許不能整個地實現。這種學說，蓋指一切機會，可以平等享受，人人在平等的原則之上，發表自己的主張，故除卻那些可以引致競爭者之外，一切壟斷，都應該廢除。虛偽的頭銜；臭不可耐的身分階級；超過某種合理的數目以外之私產遺傳；土地之壟斷；以及其他無數的人爲的束縛，必定要廢除。這些人爲的不平等廓清了以後，那仍然留存的不平等，則惟有自然的不平等，即是自然賦予的差異之各種形式；其次便是對於自然上不適者的消除，與求進於大同世界的猛烈的推動。然而這種理想化的競爭概念，正使競爭法則，够不上自然法則的資格，如果可以勉強稱爲法則的話，其本身仍是一條目的論底法則，因爲牠首先要創造一個有競爭存在的理想社會，并且以我們現在生於斯活於斯的社會，恰是一個理想的社會纔行。

譬如說者云：『每個人都是個己的慾望之正當的評判者，和自己的利益之適當的保護者，』這是指那一個說的？這當然不能指各人來說，就是穆勒也不會把小孩子，野蠻人和蠻態者包括在內。（註二二）所謂『某個社會對於工資與價格的契合，乃是價值的唯一可能的尺度』的學說，完全

忘記了，在事實上，一切輿論都是由少數人之心向創成，所以一個能幹的企業家如福特（Henry Ford）之流，能在其他雇主之先，對於工資之提高與減少，預為規定，由此也許可以對於所謂公平的工資者，造成一種輿論，使舉世為之景從，復次，所謂「對於競爭的每種束縛都是一種罪惡」而「對牠的每種擴展，常是一件終極的善」的理論，亦惟有當我們了解競爭是指公平的和合法的競爭時，纔有相當的意義。放任派的經濟學者以為自由競爭實現後，劣等的生產者自然消除，而價格便降低了，但揆諸事實，適得其反，蓋劣等的生產者，產生劣陋的貨物，一方既可以圖存，一方又把忠誠的生產者驅逐出市場之外。綜結一句說，自由競爭的法則，乃是純粹經濟學上的一種迹先論，曾為一般市儈所利用，而且是假是定要創造可以競爭的理想的社会之一種理想。

此外還有一種迹先論，因斯賓塞之提示，昭著當世。然而世人對於這種學說，誤解的卻是不少，而解釋者亦一人一義，十人十義，衆說紛紜；近來徹因尼（Cheyney）教授纔發表過一種清晰的和正確的闡釋，其說如次：

（十五）「連續法則（Law of Continuity）」太陽之下沒有新事物。「一切事變，情形，制

度，人格都是由直接的先前的事變情形，制度，人格推演出來……因為歷史是連續的，所以關於始源的追尋，纔成爲普遍化，炫惑化的可能……然而真正的始源，實在常逃出我們的知識範圍以外；每種東西，都是先前的若干東西之產品；凡所謂由一個人或一集團在某一個時期中突然或直接創出來的東西，在歷史上是未之前聞的……我們有時說某種事變好像青天霹靂的驟然降臨，這只是一種修詞上的形式，霹靂並非由青天而來；而是由不會觀察出的雲端裏顯現，所以我們平常以歷史的事變是偶然造成，這只表見大家的觀察異常疏忽而已……。

歷史的連續，不只是一種事實；而且是一種法則。我們即使自由行動，也決不能把歷史的連續打破。一六四九年英國議院的領袖，也許把王室和貴族院廢除，建立一個共和國；可是他們卻不能阻止英國政府，不由護國時代和復辟時代，回復到君主的制度，以及對於舊日的形式和權力，不維持舊日的狀態。法國革命黨也許企圖要把一切舊制度一腳踢翻，建立煥然一新的文物；可是他們到底受連續法則的限制，竟然把教會，君主制度，貴族，以及存在於一七八九年以前的許多社會制度一步一步恢復起來了。我們又看看現在的俄國，乃至德國，便知道一個國家，想打破歷史的常態

發展，向前突飛猛進，大有不可能者在。制度曾經改變了，但制度不能夠廢除；種族曾經被壓迫或吸收了，但種族不能夠毀滅；信仰曾經改變了，但信仰卻不能夠中止。人類的歷史，實在是一種不可分不可斷的連續。（註二三）

『連續法則』一名，正如『因果法則』一樣，是可以有相反的解釋的。科學家既注意原因的蒐討，則我們大可以說：『連續法則』一名，是指一種機械的連續之常規的數列系序而言。社會科學家的責職，在乎摹述各種事變繼起的途徑；倘能表見一種事變與前面的事變有必然的相連時，一種社會法則，也許由此發見出來了。

我們把連續法則當作一種歷史法則是錯的；因為這種法則所表見的，只是一切科學法則所共有的必然的邏輯假定，這在一切法則上，都是如此，但其自身卻不是一種特殊法則，無論是史學的抑或社會學的。牠是一切科學法則的一種必然的邏輯假定，否則，預斷是不可能的；但假如牠本身沒有特殊的內容，那也不能應用於任何特殊的社會現象。如果把牠與這樣的現象如孔德（Comte）的知識發展之三階段，或甘蒲老維（Gumplovicz）的宗教發展之五階段相連綴，一種

特殊的內容也許可以獲得，只有這樣，我們方纔得到一種幾近的歷史法則或社會法則。孔德的三階段法則，可以說是或可以說不是一種有效驗的社會法則，不過牠究竟具有特殊的內容，故可以充當一種法則。

至於澈因尼教授，則似乎把連續法則與宿命論混爲一談了。我看不出他說的：『我們自由行動，決不能把歷史的連續打破，』究有什麼理由。他在先前的一段文章上說過：『英國的宗教改革，縱使亨利八世（Henry VIII）不曾遇見安尼布璜（Anne Boleyn），或甚至亨利八世不曾出生人間，一樣地會發生，其形式也不會有什麼不同，這話我以爲是可以斷定的，』並且『上帝命運，定數，法則，從來支配着人世間的事象，正如支配着宇宙的萬有一樣。』他又引托豪特（Petrus Hortensis）的教訓，謂『人類預備的事情，永遠不會實現，因爲縱使那種事情實現，根本上也不能脫離神的命令，』他對於這話亦加贊同；其次又徵引格蘭斯頓（Gladstone）在議院的演說詞，謂『那些偉大的社會力，以其拔山超海之力量，向前推進，我們的辯論，縱然說得天花亂墜，也不會在一剎那間能夠阻止或推翻牠們的行動。』（註二四）我覺得作者在這些講話中，全然以詩意的想像，支配了

科學的智慧，不特如此，作者的推理是否正確，亦成問題。依照他說的：『每種東西，必然是先前的東西之結果，』如果這話是對的，我們不應該說每一個人做的是什麼，將會引起若干必然的結果麼？據作者的意見，英國的宗教改革，乃是『經濟變遷，政治變遷，知識變遷，』以至一切的變遷，但卻不是亨利八世爲黑眼女子安尼所發生的心的變遷之作業。然而依照科學的見解，亨利的心的變遷，也許對於當時的政治經濟變遷，有重大的影響，也許由這些變遷，遂影響到宗教的改革，也在可能者之列；科學家的職責，就在把這些重要影響之確當的範圍與發生的情態，給予正確的敘述，如此則遇到未來的亨利，也會變更心的態度時，社會科學家大可以警告一般民衆說：『你們須要小心看着呵，災難快要臨頭了！』

宿命派的意念，包含着很大的危險性，因牠一方既能爲任何事情辯護，同時又不能爲任何事情辯護。意大利民族的自由，假使給一個政治的冒險家踐踏了，宿命論者也許與托豪特一樣說：『對的，對的，人類預備着的事情，永遠不會實現，因爲即使那種事情會實現，也不能脫離神的命令之支配。』又假使意大利民族忽然崛起，把冒險家推翻，恢復本來的自由，則宿命論者也許以一個

摩登的托豪特，深思長想，復爲之說：『真的，真的，這一切事情都是按照連續法則進行着，因爲意大利民族在如今已適合於自由的獲得了！』

聰明的讀者倘若注意近來的哲學文獻，如摩爾根 (Lloyd Morgan) 著的層創進化 (Emergent Evolution)，則對於歷史連續的盲目的信仰，也許有點覺得不大自然。十九世紀中葉對於進化論的興奮與亢進，現在已算過去了，我們的頭腦已比較地冷靜些，所以能夠擺脫了由自然到人類是一種天衣無縫的連續之觀念，轉而相信空間、時間、物質、生命和心，是在不同水準上的系列的現象了。如果有人還想相信不同的水準間是連續的，那末，隨便他相信好了；但他應該緊記着，這樣的觀念永遠只是一種信念而已。烏格邦 (Ogden) 教授在一本近作當中，舉出科學上一百四十八種同時的發明；(註二五) 這些同時的發明，不會給宿命論予以證明，雖然可以給科學的定命論辯護，所謂科學的定命論即是指在類似的條件之下，和在某種粗糙的限度以內，總可希望得到類似的結果之謂。由這種意義來說，定命論乃是一種必然的邏輯假定，我們在日常的推理中，如約會，訂約，訂立犯罪法，判罪以及其他許多事情上，總默認是不错的。定命論在這種意義上，亦並不

是與自由論不兩立，因為自由決不是一種無目的底運動；如果一種行爲是要自由的，牠必要脫離某種東西，纔能自由，蓋沒有要脫離的東西，自然沒有所謂自由，而這某種東西，恰是自由論的限制的因子。

最後，我們可以從槐特赫德（Whitehead）的科學與現代世界（*Science and the Modern World*）一書中，徵引一段莊麗的說話，來回答澈因尼教授：「文明的進步，不是全然一致地向較好的事物，往前推進。如果從大處着眼，大家也許覺得文明是不斷地向前進展着的，不過這種廣大的觀點，每每對於小處有所忽略，然而我們爲要了解全般的歷程，卻又非注意小處不可。曠觀整部歷史，在幾萬年中展開，便知新的紀元，往往是由比較驟然的狀態，創生出來。隔離的種族，忽然復興，而且在世界的主潮當中，占着重要的位置；技術的發明，把人類生活的機構改變了；一種初民的藝術，也有忽然迅速地成爲美學的追求之中心的；偉大的宗教，在茁壯的時期，把天堂的和平與上帝的利劍，同時流佈到各種民族裏頭；凡此所舉，都是實例。」（註二六）人類堅強的意志，如能以明晰的預見，做牠的導領，他方面對於法則又能夠了解，纔使輾強的宇宙，經過許多紆迴路綫，達到較

好的狀態也惟有以預見爲領導的堅強的意志之力量，纔能支配自然的暴力，至於那些終日凝坐，終日思量與夢想，謂：『人類已預備的事情永遠不會實現，因爲縱使那種事情會實現，也不能離卻神的命令』的人們，結果惟有像中國民族一樣，長期停頓下去，或與印度民族一樣永遠睡昏而已。

我們給「迹先的假定」掛上社會法則的堂皇頭銜，實在言過其實。然而有些社會學者更進一步，以武斷和堅決的態度，定立如下的「迹先的假定」，從而宣稱之爲『普遍的法則』(universal law)。下列的十種，便是甘蒲老維 (Gumplovicz) 的『普遍法則』——

(十六) 『因果法則 (Law of Causation)：每種社會現象，乃是先前的原因之必然的結果。沒有一種社會現象是由個人的想入非非的空無中起始的。充足原因的原則，也是如此。每種社會現象，無論是政治的，法律的，或經濟的，在一種或多種的社會作用中，必有一種充足的原因存在。那結果也必等於或最少與原因的儲能相比例，這在社會的，物理的，精神的領域都是同然的。由個人的意志所發生的行爲，永遠不會創造一種社會情況，亦不會改變一種社會狀況，姑不論我們有時也許爲表象所矇蔽。』

(十七)『發展法則 (The Law of Development)』每種社會現象，在一個發展的時期，不過是一種瞬息的形相；雖然這個時期的盡頭，也許超乎預料所及以外。每種政治組織，一切權利，每種經濟關係，都是變動不居的。我們對於其始源，生長的過程，乃至沒落和消滅，都可以分辨出來。』

(十八)『發展的齊整性 (Regularity of Development)』發展自身本來與齊整性無關；類似的形相之敍列，在一切的例案當中，也許是或也許不是劃一的。但真正的進步卻是齊整的；牠在各處都依照着法則進行。』

(十九)『週期性法則 (The Law of Periodicity)』在現象的一切領域，發展的齊整性必進而為週期性。我們如果能把握住整個的歷程，便發見一個存在的時期，其開展總是由始源經過生長和完善的形相，乃至沒落和消亡。』

(二十)『複度法則 (The Law of Complexity)』每個國家，每種民族，每種部族，在許多方面都是複雜的。每種權利的原則，乃是意見，概念，觀念，原理之一種綜積。每種普通的經濟利益，都

是由種種條件，活動，關係造成。在每種言語當中，包含無窮的文字學的元素之式樣。」

(二十一)「外部(異質)元素之往復作用[Reciprocal action of Foreign (hetero-
gen) Elements]在特殊領域當中，例案雖有無窮的式樣，然而這個法則似乎表現出每個都有最
重要的發展的衝動。社會歷程上的這種力量之意義，在很久以前，已有人推測過了，但個人主義者
與元子論者則把他誤解爲人對人的反應，并標名爲愛或憎，爲社會性或相互的嫉忌。這個概念上
的錯誤，我們以後便明白了。人對人的特殊的往復影響，在一種普遍的法則裏，是不能肯定的。其在
一個集團中，人對人的某種關係雖然是對的，但在其他集團中，則不必同樣是對的。這裏雖然有的
是愛和仁，而那裏卻是憎惡，以及對於鬭爭的渴望……社會集團表現出往復的影響，而這種影響
在根本上遍一切時空都是同樣的。」

(二十二)「對於明顯底目的之適應(Adaptation to an obvious end)每種社會的長
成，每種社會的真體，都有一定底目的，雖然牠的價值和道德，也許是有問題的。原來適應的普遍的
法則所表明的，不外以爲在任何現象的領域中，凡是努力的耗費，條件的變動，都有其目的底，所以

一切社會事實和條件之固有的合理性，是不能否認的。」

(二十三)『力之同一 (Identity of Forces)：外部 (異質) 元素之往復作用，顯然是由牠們內涵的力量，或由牠們因接觸而發生的力量向前推進。這些力量，永遠不會把性質變更，換句話說，牠們是同一的。那些在物理現象的領域運用着的力量，在現在固然如此，在過去也是如此。精神力量亦然；思想，感情，意欲，都能把人推動，而且永遠會同樣地控制他的行動。同理，在社會領域中，有了某種社會力量，爲其原因，必然會產生某種的結果，而社會力則永遠是同樣的。』

(二十四)『事象之類似性 (Similarity of Events)：前一種法則發生的必然結果，就是在現象的一切領域中之事象的永久的類似性……太陽的溫暖力，年復一年，施諸濕地，對於植物已經產生和永遠產生同樣的影響，在過去與現在無異，這是無人懷疑的……同樣，人的精神材力，在一切時間和地方，亦會產生同樣的結果，這也沒有人懷疑的。人永遠會感覺着，思想着，計劃着，這在一切空間，都是如此；甚至這些精神歷程的產品，也是如此。』

(二十五)『並行性法則 (Law of Parallelism)：在每種領域中，我們發見有些現象都

是類似的，但我們不知道牠們的類似性之原因何在。在物理的領域，這樣的現象，可以說是直接由於同一力而來，但在精神領域，一般的傾向，卻以為這種類似，係由牠們間的所謂相連造成；至在社會現象，則又以為是血緣，或某種的歷史的關係所招致的結果。然而實際上，一切這些類似性的底子裏，都有根本的所在，我們對於這些類似性只好用並行法則為之說明，因為我們不能正確地知道這種根本的東西是什麼。」（註二七）

羅斯（Ross）教授把以上十種「普遍法則」歸約為下列七條：

- （二十六）「每種的現象，均有一個適當的原因。
- （二十七）「現象的演變，是有一定的敘列的。
- （二十八）「這些敘列，是遵依法則的。
- （二十九）「具體的東西，由各部分構成。
- （三十）「一種發展的歷程，是由不同的元素之接觸和衝突，方纔創生。
- （三十一）「力只在堅牢與方向上，纔有不同。

(三十二)「同一的力，產生類似的結果。」(註二八)

上述甘蒲老維所創立的一系列的有趣法則，他自己不獨認之爲社會法則，抑且說是能適用於社會的乃至物理的和精神的現象之「普遍法則。」(註二九)不但如此，他以為這些法則乃是他的「一元論之明證，雖然這是一種物質的抑或是一種精神的一元論，他顯然沒有明顯的分辨。」(註三〇)本來一種法則，既如此其抽象，並且可以應用到一切物理的、精神的或社會的現象，當然不能算是一種社會法則，這點，他自己也是知道的。他主張，由這種現象的異質體之一般的特徵上加以細釋的時候，「我們應該不要太過注意物種的特徵；因爲特性開始的所在，即是普通特質終結的所在。物理性質開始的地方，那些屬於精神和社會領域的共同法則，便無法應用了。」(註三一)由此可見當他建立這些法則時，顯然不是閉門造車的。

然而我們進一步追問，甘蒲老維謂這些法則「在社會的乃至物理的與精神的現象中同是確當的，」他對於這種主張，有什麼證明沒有？沒有，反之，他卻以武斷的態度，定下一系列的命題；羅斯教授後來把牠們重加整理，對於原作者本甚平允，可是這些重加整理出來的命題與原作一

樣，都够不上「社會法則」的名稱。羅斯的前三條命題，謂「每種現象，均有一個適當的原因造成」，「現象的演變，是有一定的敍列的」以及「這些敍列，是遵守法則的」——這些都可以承認爲因果法則所必須的方法論的假設，因爲沒有若干這些假定，我看不出人們怎樣可以發見因果法則或甚至談論因果法則。羅斯教授的第四種命題，謂「具體的東西由各部分構成」這只是一種玄學的公理。

第五種命題謂「一種發展的歷程，是由不同的元素之接觸和衝突方纔創生」如果說者的意思是側重「發展」這個字，那當然是毫無意義的，因爲誰也不能說，不相同的元素之接觸或衝突，不會使二者走的是曲綫，或甚至不使牠們的發展的歷程，會告終而非創始。但是作者如果側重「接觸或衝突」這兩個字，那麼這個命題就未免太過空泛，其意義最多只說明一種接觸或一種衝突會達到若干的敍列而已。最後兩個命題，謂「力只有在堅牢與方向上，纔有不同」又「同一的力，產生類似的結果，都是力學上的公理，但牠們是不是社會法則，那就多半要靠他所謂「力」所指的是什麼，纔能決定了。

三 評論

對於上述的「迹先論」可以綜評如下：

一、迹先論並非社會法則。這些迹先論，乃至許多其他的，都可以承認為方法論上的假設；但牠們本身卻不是社會法則。然而因果法則總是要找尋的，其中如甘蒲老維的『因果法則』和『發展的齊整性法則』都是些不可缺少的假定，因為一條因果法則的意義，實在包含事象的因果性和齊整性而言。其他如斯賓塞『社會運動的法則』(Law of social motion)，謂：「社會發展依最少抵抗的路綫進行」這是以一架機器和一個人之間的粗造的類比為根據，過去一代思想之糊塗，這就是一個榜樣。這些假定，如果一致地發展下去，結果必會造成一座美麗而完整的邏輯的構造，有如在純粹經濟學上所見者一樣，可是邏輯的構造並非社會法則。

二、迹先論是不可缺少的。社會科學家雖然有些毫不客氣地反對玄學，但據以上的簡單的考驗看來，似乎表證出他們如不憑藉玄學，便無所適從似的；社會科學家一方面把「迹先論」積

聚起來，但怪可憐的，就是他們談此不厭，而他方卻又公然否認自己作此類的談話。

三、動力因之反對。我們對於這些迹先論的討論，還有一個重要的結果：這就是對於社會現象的唯一的動力因的表見，是靠不住的。人類的動機，本來是倫理的和經濟的，可是根據於「經濟人」的假定而獲得的法則，不會成爲一種確實的社會法則；同理，凡根據於人係一個純粹的道德的動物的假定而獲得的法則，當然不能成爲確實的社會法則。個人行爲的途程之左右傾，每依照那時所呈現的情景，由倫理的或經濟的動機之偏向，爲之決定。倘使這話是對的，我們對於社會現象上所謂唯一動力因的發見，便不能不提出嚴重的抗議了。

四、迹先論的價值。迹先論既然是社會法則所必須的方法論的假定，牠們的價值，所以是有兩方面的。第一，牠們對於那些崇尚純粹的體系的，可以滿足知識上的欲望，例如，經濟學者，由這些粗糙的假定，如「各裔的法則」（詳見上引）已經建立了超著的體系。由方法論的觀點看，經濟學者如李嘉圖（Ricardo），馬沙爾（Marshall），蓬巴維克（Böhm-Bawerk）的體系，可讚頌的地方，的確不少。他們推論之嚴密，思想之一致，表見出經濟學者對於自己所致力的事業，有怎樣的

貢獻，故能引起其他領域的社會科學家之景慕。第二，這些迹先論，最後既能引至真正社會法則的發見，那末，牠們就不能不算是社會科學家不可缺少的工具了。例如，這樣的法則，謂「諸個人的心對於同樣或相似的刺激，有同樣的反應，」本來是一種極其粗糙的假定；然而心理學家，在這個假定的基礎之上，能够發見出真正的因果法則來，這個假定，因此便具有實際的價值。又這些「迹先論，」縱使不能達到真正社會法則的發見，但也許能够提供若干構成社會政策的基礎之綱領，經濟學上的迹先論，往往可以決定着實際的事象，便是好例。

（註一） 茲將經濟法則開錄於下，我對於這些法則，不曾加以討論，因為牠們倘若不是屬於迹先的構造，有如「資本集中的法則」(Law of Concentration of Capital) 即在應用的領域上，是超越人類的，例如「租金法則」(Law of rent) 此外還有其他種種，則又缺乏心理學上的說明。

下列的九條經濟法則，以及其他四種在本章及他章已討論過的，俱見 Charles Gide and Charles Rist, *A History of Economic Doctrines*:

(一) 資本集中法則 (原書頁四五〇、四七五、七六)

(二) 供求法則 (The Law of Demand and Supply) (頁三五九)

- (三) 報酬遞減法則 (頁一一八、一二六、一四八、一五三等。)
- (四) 無差別法則 (The Law of Indifference) 頁一四八、五二五、五二七、注。)
- (五) 國際交換法則 (The Law of International Exchange) (頁三六三、六六。)
- (六) 地租法則 (頁三六三。)
- (七) 售賣法則 (The Law of Sale) (頁五三一和小註。)
- (八) 需要的強度變異法則 (The Law of Variation of Intensity of Needs) (頁五四三注。)
- (九) 工資法則 (The Law of Wages) (頁三六〇——六一。)

以下十一條經濟法則及其他，或已在本書中討論過的，或已見諸上目所述的，俱見 Paigraue's Dictionary of Political Economy. II, 582-85. 或其他載籍裏面：

- (十) 報酬常定法則 (The Law of Constant Return)。
- (十一) 成本法則 (The Law of Costs)。
- (十二) 需求的法則 (The Law of Demand)。
- (十三) 分配的法則 (The Law of Distribution) (卷一五九九——六〇二)。
- (十四) 效用遞減的法則 (The Law of Diminishing Utility)。
- (十五) 報酬遞增法則 (The Law of Increasing Returns)。

- (十六) 無差別法則。
- (十七) 慾望互制法則 (The Law of Subordination of Wants)。
- (十八) 供給法則 (The Law of Supply)。
- (十九) 剩餘法則 (The Law of Surplus) (三四九八——九九)。
- (二十) 格勒善法則 (二二六二——三)。

下列三條經濟法則與上述的或在本書討論過其他八條法則俱見 N. H. Cornish's Standard of

Living, Chap. III.:

- (二十一) 互補慾望法則 (The Law of Complementary Wants)。
- (二十二) 效用法則 (The Law of Utility)。
- (二十三) 慾望擴展法則 (The Law of Want Expansion)。

實際上一切這些「法則」也見諸 Marshall's Principles of Economics (第八版) 但此書則稱之為「傾向」(tendencies) 而不稱「法則」。

- (註一) Lester F. Ward, Pure Sociology, pp. 59—62, 161—63.
- (註二) John Bascom, Sociology, p. 59.
- (註三) Gide and Rist, op. cit, p. 355.

- (註五) Blackmar and Gillin, *Outlines of Sociology*, pp. 368—69.
- (註六) *The American Journal of Sociology*, VII (No. 1. 1902), p. 143.
- (註七) 例如看 Ward, *Dynamic Sociology*, II. 108, and *Passim*.
- (註八) 看 James Martineau. *Types, of Ethical Theory*, vol. II, bk. I.
- (註九) Blackmar and Gillin, *op. cit.*, p. 369.
- (註一〇) 前書頁三六九。Giddings. *Inductive Sociology*, p. 60.
- (註一一) 例如 J. B. Watson, *Behaviorism*.
- (註一二) E. A. Ross, *Foundations of Sociology*, p. 46.
- (註一三) E. A. Ross, *op. cit.*, p. 43.
- (註一四) 前書頁四三。
- (註一五) Bascom. *Sociology*, p. 60.
- (註一六) 同上。所謂兩種法則，即指本章上述第二項的法則與這條法則言。原著者係適合地把牠們陳述出來。他籠統地叫牠們做「法則」、「基本假定」、「原則」、「定理」及其他。
- (註一七) Gide and Rist, *op. cit.*, p. 358; J. S. Mill, *Principles of Political Economy*, Lk. IV. chap. 7. paragraph 7.

- (註一八) N. H. Comish, *The Standard of Living*, pp. 47—49.
- (註一九) Palgrave, *Dictionary of Political Economy*, II, 382—85.
- (註二〇) 經學 p. 582.
- (註二一) A. Marshall, *Principles of Economics*, pp. 30—36, 770—80.
- (註二二) *Essay on Liberty*.
- (註二三) E. P. Cheyney, "Law in History", *American Historical Review*, XXIX(no. 2, 1924) 237

—38.

- (註二四) E. P. Cheyney, *op. cit.*, pp. 235—36; 蘇格蘭憲法其地國共可參閱原作各處。
- (註二五) W. F. Ogburn, *Social Change*, pp. 90—102.
- (註二六) A. N. Whitehead, *Science and The Modern World*, p. I.
- (註二七) Ludwig Gumplowicz, *Outlines of Sociology*, translated by F. W. Moore, pp. 74—82.
- (註二八) Ross, *Foundations of Sociology*, pp. 53—54
- (註二九) Gumplowicz, *op. cit.*, p. 75.
- (註三〇) *Ibid.*, pp. 81—82.
- (註三一) *Ibid.*, p. 75.

第四章 目的論底法則

一 目的論底法則之性質

實證社會學家所注意的是「動力因」的找尋，而不是「最後因」的探討。由前者得到的法則，叫做因果法則；由後者得到的法則，叫做目的論底法則。社會學者任務，是否應該限於動力因的找尋，這是一個在爭論的問題，可是一種目的論底法則，無論如何不應認為因果的法則。我們現在的研究，既然要偏重社會學上的實證法則之批判的考驗，故對於目的論底法則似可存而不論，不過在社會學的文獻上，這類的法則已經積聚了不少，故我們對於那些在作者們自己特別稱為「社會法則」或「自然法則」的一類，提要鉤元，撮而出之，似乎有相當的需要。許多這樣的法則，一望便知牠們都是屬於目的論的，所以這裏只把牠們表達出來，便算畢事，例證的列舉，似乎用不

着了。

二 目的論法則舉例

在許多目的論底法則當中，由社會學者的觀點看，那最顯著的，也許就是「社會目的底法則」(“law of social aims”)，其公式如次：

(一)「社會行爲，以最大多數的最大幸福或社會的康樂爲目的。」(註一)我們從什麼意義上可以稱此爲法則？當然，從自然派的意義說，是不行的；因爲「最大多數的最大幸福或社會的康樂」這個公式，也許指許多的事情而言。牠本來的意義，則是指最大量的快樂，可是我們早已經把唯樂主義的打算棄置了；不過當作自然的虔誠主義的表白看，牠卻是一種很好的公式。

除這公式以外，其最著名的，當推「生存與進步」(survival and progress)的各種公式。這兩者間的關係，如此密接，故後者也許可以看作是前者的修正的敘述，這個修正，自然是依照現時的達爾文主義 (Darwinism) 得來的。

(二)「一切制度之盛衰，與牠們能否適應民族的生活狀況，有密切關係，這條「生存與進步的法則」便是這種公式的類型的例證。這條法則的創作者，更提出這樣的動人的說明：「社會進步的路程，撒鋪着許多已經失卻效用的社會制度之遺跡。一個社會，在某一個進步的階段，採取某種制度，如這些制度，對於人類的生存，還有相當呈獻，自然可以維持下去，到了效用消失，人們也就把牠棄置不理。考諸法典，許多從前效率甚高的法律，如今都已變成陳跡；今日的生活習慣，亦與幾百年前，大不相同；社會在人類的進步上展開，不適者當然歸於淘汰者之列。舊的形式與功能，經過新陳代謝的作用，新的遂繼續舊的而起；凡不適於社會生存的東西，以不用遂致廢退和沒落，正如生物學的形式或功能，因萎縮(atrophy)而消滅正是一樣。」(註二)

這話總算能對於現在的一種普遍意見，給予清晰和有力的表現，並且因為這種意見就是達爾文派的理論之類比，故說來娓娓動聽。在生物演進的早先階段裏，其時的心理，也許不曾發達，或剛剛開始發達，所謂生存也者，不過是一種適應的事情，但是同樣的適應和生存公式，如應用到今日的制度，結果惟有產生可笑的悖理的斷論而已。我們對於「適應」這個名詞，自然可以採用最

廣義的解釋，使這個法則，易於明瞭；例如，所謂適應，可以指對於人民的需要之適應言，不過如此解釋，這個法則還不免是一種循環陳述。適應的客觀標準，難道就是生存嗎？若然，一種生物生存，就是因為他能夠適應，他能夠適應，也因為他是生存着他方，假使我們承認「適應」除卻要以生存為標準外，還有其他的標準，那末，這個法則，顯然只包含一半的真理。

原著者又點出「在法律的載籍中，許多從前效率甚高的法律，如今都已成爲陳跡了，」一若這話可以當作斷定的證據似的。然而這些法律之所以消滅，純因為牠們不能適應當時的情形所招致，這不是顯然的嗎？例如，美國之有瓦爾斯特條例 (Volstead Act)，意大利之有法西斯黨的專政，這是因為牠們能適應呢，抑或因為一個有組織的強有力的少數，對於其餘的多數，可以實行控制呢？現在的社會學者，爲要避免這個陷阱，所以對於被動的適應與主動的適應間，提出一個區別。他們所謂被動的適應，是指人對於自己的環境之適應；所謂主動的適應，則是指把環境適應於人；前者通常是機械的，或對人施行種種強迫；後者是有意向的，其目的在改良環境，使成爲生活上較優美的所在。進步的觀念，所以是目的論的；如果我們沒有意向，則世間只有運動而無進步或退

步了。

(三)『生存與進步的法則』之第二種說法，就是所謂『不住法則』(Law of impermanence)，澈因尼 (Cheyney) 對於這條法則，提出下面的闡釋：『縱覽史乘，一種不住的，變動的法則，似乎是存在的。古代的帝國相繼地沒落，這是人們耳熟能詳的歷史現象。』他把古代偉大歷史帝國興亡的史實枚舉出來之後，更進一步說：『人類的連續的組織和文明的型式之消滅，既然不斷地和永遠地重演着，這就可以表見牠是一種法則的結果，而非一種機運之單純的連續。』他提示：『這樣的一種法則之綫索，也許可以在一種生物的比論上找尋出來。生物學者早已經觀察過，一切有機的物種，如果是高度特性和只適於一種環境或生存狀態的，結果必趨於滅亡。牠既不能順應環境，當然跟着就要消滅，至於進化的永久的主動原因，則全由古舊的和簡單的血統內之新種造成。以研究地質上過去之生命為對象的「古生物學」其所注意的，多半是一些特別適應於某一環境，而在其他環境中，則不復能繼續生存的物種。』同樣，史家也觀察過許多種族和民族，知道有些在建國的進程中，無論在體質上，精神上，或文化上，都與鄰族分化過甚，結果遂到

逐漸僵化，成爲固定的類型。『他們失卻順應能力以後，在政治上和社會上便無法變易，或無法與一個變動中的世界相適應。一般人民既不克充分地反應生存的要求，反抗其他民族的壓迫，吸收新發明與新思想，最後只有呆笨地聽人支配，聽人吸收或改變而已。民族變動和沒落的法則，乃是人們缺乏改變其習慣的能力之一種量度。一個民族，如果不能與日俱進，結果只有走入滅亡的途徑。』

作者對於這條法則的實踐的應用性，又說：『保守主義所得到的成果，與其主義者的原意恰相反，牠不但不能保存其固有的制度，抑且還促其滅亡。純粹的美國主義（Americanism）對於美國制度的廣續所給予的危險，還比不純粹的多些，因爲『固定的公式，』『傳統的概念，』『僵固的法律原理，』『優勢的理想，』都是一個高度特殊化的不適應與不變動的社會之標誌；其表現，姑不論如何超越，如何美善，但在這種歷史法則之下，卻是使其趨於最後滅亡的力量。宗教上的『基礎主義』（Fundamentalism），是自滅的政策。『條文沒有不是死板的，只有精神纔能使牠活着。』美國的憲法，如不經過屢次的修增與引伸，我們便不能在牠的支配之下，作政治的生活。不

列特斯帝國，也因為能自強不息，摒棄陳舊的帝國觀念，所以至今仍然存在。由此可見彈性，順應性，和適於變動的才能，乃是一種族，一民族或一類型的文明的生存所必須的條件。假使不能滿足這類的條件，其沒落是必然的。今日的世界，因經濟上與知識上的變遷，已成為本質上一個統一的整體，假如美洲不顧一切，鄙視國際聯盟，主張與世界各國脫離關係，保持隔離的生活狀態，這樣雖然能够遺世獨立，但牠未必能維持於永久。由此可見民族變動性與不固定性的法則，又得到一個新證例。」（註三）

根據如上的有力的陳述看來，「變動不居」也許是世界上共通的事實；但這就算是一條法則了嗎？社會法則，為要配得上這個名稱，不應只談到——「固定的公式，傳說的概念等等乃是一個高度特殊化的和不變動的社會之標誌，以及說明那使這樣的一個社會必趨於最後滅亡的力量之存在，」便算畢事；其法則，必要把具體的狀況，正確的條件，敘述出來，說明某某類型的「固定的公式」或「傳統的概念」在這些情形之下，必會引至本身的消滅纔對。現在作者並不是如此，而只說：「條文是死板的，只有精神纔能使牠活着；」或說：「美國的憲法，如不經過屢次的修增與

引伸，我們便不能在牠的支配之下，作政治的生活；」或又說：「……美洲不顧一切，鄙視國際聯盟……保持隔離的生活狀態，這樣雖然能遺世獨立，但牠未必能維持於永久。」這些話自然包含很豐富的詩意；不過作者的所謂變動性法則，最多不過是一種假設的法則之詭辯的序言以及一種不完全的分析而已，至於真正的法則，則仍須我們努力找尋方纔得到。

（四）生存與進步，必先有了理想與甄擇，方可實現。世間有沒有任何理想的甄擇的法則？吉廷史（Giddings）教授提出肯定的答案說：「在一切社會甄擇中，最有影響的乃是最強有力的人，最有力的社會，以及富有原始意味的德行之理想；其影響較次者為宴樂的人，繁榮和愛好快樂的社會，樂利派或幸樂派的德行之理想；第三，則為樸素者，正義的社會，斯多葛（Stoic）或清教徒（Puritan）的自約的德行；第四，為有理性的自覺者，自由的和開明的社會，合理的，寬裕的，慈悲的德行；如果精神的進化是繼續的，較高的理想之影響是逐漸增高的。」（註四）

吉廷史的這種理想體系所給我最深刻的感覺，就是他對於美的方面，全不注意。他依次叫這四種理想為（一）初民的，（二）伊畢鳩德派（Epicurean）的，（三）斯多葛或清教徒的，（四）

人本主義者的 (Humanistic)。(註五)然而我們很懷疑，歷史事實的這種分類，是否足以代表社會甄擇的法則，如果法則是有的話。古廷史對於那所謂在社會甄擇中最有影響的理想就是「強力的法則」所提出的證據，謂：「羣衆永遠要犧牲實利和完整，來擁護權力的表現。」(註六)這種觀察，在許多種的羣衆裏，也許是真的但在一切羣衆裏，不見得都是如此；因為羣衆的道德，多半是靠領袖的意向，方纔決定。我想我們仔細研究一下呂邦 (Le Bon) 和馬丁 (Martin) 以來對於羣衆的種種討論，(註七)便很充足地表明某種羣衆——如宗教的——假如由一個沙晚拿路拉 (Savonarola) 或一個路得 (Luther) 爲之領導，有時很能超越日常的道德的水準以上。復次，把社會的甄擇，常常當作羣衆一樣來研究，是否合法，也是可疑的。

生存和進步，理想和甄擇，都有牠們各自的法則。但世間有沒有精神的法則？布拉馬爾 (Blackmar) 和季林 (Gillin) 在下列的一段話，提出一種「精神發展的法則」(law of spiritual development)：

(五)「一個民族的精神之一切發展端靠與其他不同階段的文化接觸，對於自己的民族

自覺所給予的刺激感象造成。」（註八）我們對於這條法則的陳述，如改換了一個字，便成一種可訐責的「真理論」，這個字就是「發展」，因為牠也許可以用「變遷」爲之替代。「精神發展」的意念，必先有了一種變遷的方向，或若干理想上的善之存在，否則絕無發展之可能。這個法則的原意，不啻說，一切文化變遷，端賴各種文化類型的相互影響，然而這種說法，對於文化發展的分析，是很不完全的，只有「接觸的刺激感象」經過相當的分析，以及對於精審地控制着的不同的文化類型的交互刺激之條件，有了明確的分辨以後，這種法則，纔可以重新建立起來。（註九）

（六）許多人曾採用過機械論與目的論，本能論與理想論，來解釋社會現象；但用上帝的意志來解釋的，尙不多觀。瓦爾忒（Walthew）說：「一般上，一切（政治的）制度，可以分別爲三類：其一，選舉之委於上帝（或自然）者；其二，選舉之直接出自人民團體者；其三，採用一類居間的團體爲之執行者。」（註一〇）作者依次討論這些制度後，又復宣稱：由人類的智能來計畫的一切選舉國家元首的制度，均已宣告破產了。（註一一）「這種問題來了：元首必須有怎樣的力量，怎樣的才能？怎樣的人物纔配得上居一國的要津，而爲民族上最強幹的代表？」（註一二）作者自己回答說：

「在正確的政制中，首相高據台上，身臨萬民，這正是有天意存焉，換言之，首相就是那個時間和民族的風化隆汗之所繫。在每個民族和每個時間中，必有一人焉，能够儀態萬方，全民族在那個時間的一切，都以此一人爲代表。這樣的人物，就是民族生命的標誌——人格化的民族，個人化的累積之叢集；這個人在正常的政制下當然是首相。自然淘汰和適者生存的法則（在這種關係上的適當的表達）不免使他扶搖直上，上凌霄漢了。」（註一三）

我們說：一個民族，久而久之，會選出能幹的領袖，替人民謀幸福，這是一種合理的假定，若謂一個民族應該選出一類領袖，而其人者，恰恰是天意所默許的，這種說法，便成一種政治上的「虔誠論」實在不值一駁。又說：「在每個民族和每個時間中，必有一人焉，能够儀態萬方，全民族在那個時間的一切，都以此一人爲代表；」或說：「自然淘汰和適者生存的法則……不免使他扶搖直上，上凌霄漢」——然而我們以爲這些只是些教義，在作者的觀念界，有所謂「正確政制」存在的地方，也許是真的，否則不能一概並論了。

以上帝的意志，作爲說明社會現象的方法，現在已經無人敢再領教了，還有些其他作家，採取

篤實的說明，以自然派的基礎為根據，形成各種數度的政治法則，茲舉例於下：

(七)『世間似有「民主政治的法則」(a Law of Democracy)，即是一切政制有受全民統制的趨勢……每種使消息分播較為容易的發明；每種使羣衆心理覺悟和移動的增進，每種生活程度的升高，都使大部分人民與政制的問題發生接觸。教育使人民有支配政制的感覺，道德訓練使人民有責任的決心，印刷，蒸氣和電力傳遞，輻射，公民教育，增加的工資，思想的進步，閑暇，都傾向於民主政治的推廣。這些實際上都是進步的不可抵抗的形式，而平民進步由此出發的進展，所以是不能阻止的。我們這一代的人，已經看見在一切進步的國度裏，最少有一半的人口，已參加政治的範圍來了，而那建築起來要防止平民政制傳播的堤壩，亦已汎濫橫決了……』

「復次，平民政治已由傳統的政治範圍，擴至人類其他的利益上去了。資本家對於經濟生活的絕對的統制，已經被認為不方便，且從各方面予以限制了。近數十年來，各國在大部分開明的僱主領導之下，已經逐漸踏進工業的民主政治的路途了。貿易上利益的統制已經交給那些與貿易有關係的人去辦理，而不委諸一個階級之手了。在其他個案上，近代民主國家已導引工業逐漸進

到牠自己的範圍以內，這似乎表見民主政治的法則已經把這一羣人的利益，給予控制和支配着了。」

我們說明這種歷史法則存在的論據，多取材於最近的現象，故與其他的法則有些不同，（註一四）這也許對於最近的過去和現在的事象，太過偏重了。當世界大戰時，美國有一個總統，很聰明地提出一種莊嚴和一致的說話，叫那回戰爭，說是使世界適宜於民主政治的戰爭，這正如舊日的一個總統，在葛的斯堡（Gettysbury）宣言自己所指揮着的戰爭，為的是保存美國聯邦的民主政治，雖然在許多國度裏，這樣的結果，幾乎是使一個獨裁者出而專政，或使大多數人民對於民主政治的信仰，發生懷疑。假如民主政治的法則是存在的，這種情形不會長久不變；而法則不久也要恢復其原來的動力。如果這種法則不復存在，我們便等於飄泊在一個茫無涯際的大海，受盡風濤的簸蕩，不知所終。羣衆在未來的數年間，任由本能和靈感的指導，如果毫無危險，則誰也不肯去依附一個莫沙里尼（Mussolini）的幻想，一個潘卡雷（Poincare）的迂腐，一個列寧（Lenin）的炫學，或相信某一階級的淺窄的眼光和有限的利益啊。（註一五）

我以為這話也許是對一種民主政治的法則之可讚頌的提示；但我卻懷疑這足以當得起最熱心的民主政治之擁護者認為存在的民主政治之法則。作者謂「印刷，蒸汽機，電力傳遞，輻射，公民教育，增加的工資，思想的進步，閑暇，都傾向於民主政治的推廣，」這是一種假定的經驗事實，這種事實，如經過仔細的觀察，也許產生一種真正的民主政治的法則。至於作者的提示，謂對於「民衆的本能和靈感的依賴，將來達到的是民主政治，而不是專制政體，這是極有問題的，除非我們假定世間真有「民主政治的本能」的心理的怪物存焉。至於另外的觀察，謂「一切政府，有受全民統制的一種傾向，」這只是一種虔誠的祝禱而已，事實云乎哉！

（八）民主政治應以有關係的全民之自由的同意為依據，不然，就沒有什麼意義可說；但是自由同意的法則是有的嗎？徹因尼在下述的一段話中，謂「自由同意的必然性的法則」是有的，他說：「人類在與他們同類的關係中都是自由的動作者；他們的活動絕不能永遠是強迫的，一切政府不但應該得到治於人者的同意，而且一切政府，也由治於人者的同意方能存在。人們到了不肯同意時，他們便找出無數的方法，力求避免；他們要抗議，他們不肯承認強權，他們不肯有所舉動，

他們要反抗，要革命；最後，還是頭可斷而志不可奪，故社會之所以能維繫，政府之所以能維持，服務之所以能獲得，純是靠同意而不靠強力。同意，往往也有非情之所甘，但永不會是由被迫而成功的，倘是如此，那就不算同意，而只是對於暴力的屈服，暴力的使用，不但沒有成果，而且不會成功一種恆態。」

「近來歐洲某獨裁者，替自己的行動辯護，謂自由已失敗了，只有強力是唯一的救藥，然而縱覽史乘，我卻以為應說，強力已經失敗了，自由纔是唯一的救藥。一切事情，如得不到有關係者的自願的同意，不能算是真正解決了的。俾斯麥（Bismarck）藉「血和鐵」為解決德意志內政的手段，早已證明不是一種根本的解決，固然牠會使鬭爭暫時中止，但像他那樣的辦法，着實不能維繫五十年的苟安局面。一種解決，如果是一種正確法則的話，總須得到對方的真正默認，姑不論其安排，有時不是誠心悅服的……強力在歷史上產生的效果，全是暫時的，片面的，虛幻的；只有自願的承認，纔是永久的，適切的，實質的。」（註一六）

「對於這條法則，我覺得有兩件事是很明顯的：第一，這種陳述，自然包含極大的真理成份；第

二，就政府來論，倘使其權力不是從被治者的同意得來，也不能算是合乎道德的，所以上引的話，當然是一種很好的宣傳，但能否成爲「自然法則」如作者所主張的，那就有問題了。在這樣的陳述，如「維繫社會所憑藉的東西是同意，不是強力；暴力不但沒有成果，亦且不會成功一種恆態；」
「一切事情，如得不到關係者的自願的同意，不能算是真正解決了的；」又「俾斯麥藉『血和鐵』爲解決德意志內政的手段……固然會使鬭爭暫時中止，但像他那樣的辦法，着實不能維繫五十年的苟安局面，」我們從這些話的字裏行間，可以看出作者的慎重聲調，不過這種聲調，清晰地表現作者既作這樣的粗糙的陳述，如「一切政府不但應該得到治於人者的同意，而且也由治於人者的同意而存在」後之不安狀態。這些民主的情緒，無疑是高貴的，但我們要記着卡萊爾（Carlyle）的格言：一個真正的人民救主，並非對於大眾的贊否，徒作病態的反應而已，若而人者，必要以個己的人格之力量，上臨其民，使他們要做其所應做的事，方纔不愧爲民衆的領袖。

適應與生存，民主與自由，除非最後能幫助人類來實現較大的和較高的道德的善，否則，就沒有什麼價值。但「道德進步的法則」是有的嗎？澈因尼教授提示以下的法則：

(九)「道德對於人事的影響，是隱晦的，延緩的，但仍然是彰明的，可量度的，而且比物質的影響，較為強烈，較為廣大……人民的道德，往往比統治者較為進步，所以在過去四百年間，對於政府之單純從事掠奪，壓迫，或復仇的一切戰爭，不肯稍予幫助。

「假使道德理想，一步一步地得占上風，戰爭一天一天為人民所厭惡，我們很可以相信這些理想，在和平的境域，更能迅速地使力量增高。奴隸制與農奴制之消滅；對於兵士，水手，罪犯，學徒，學童的鞭撻之終止；個人的壓迫之減少；男子以體力和借法權來支配女子的事實之消逝；法律幫助僱主壓迫傭工，幫助地主拷榨佃農的黑暗之逐漸改變；乃至同情，憐憫，相互扶助的推廣；這些都是道德進步的法則存在之許多證據。

道德力不但內包地而且也外延地日占上風。從前有一個時期，對於契約的忠實，乃至正誼和憐憫，只應用到家族以內，這種原則的有效性，現在已一步一步地由家族擴至部族，民族，迄乎最近，更由民族以至國際關係……照依威爾遜 (Wilson) 和萊佐治 (Lloyd George) 的意見，凡爾賽 (Versailles) 和約乃是一種「正誼的和平」雖然他們也許是錯了。」(註一七)

作者臚列了許多道德進步的證據，似足以表見道德進步的法則之存在，不過他對於道德進步的例子，只提出一種目錄，並不會形成一種法則。這種目錄當中，既不會包含任何的「動力因」，也沒有任何不變的顯象；所以對於這些，除非有所證明，否則我們不會有道德進步的法則。

人們常用進化論，以及樂利派的公式，倫理學的原則，神學的叻語來說明社會現象，但那最創始的概念，似乎是荷爾 (A. C. Hall) 先生的。這位先生竟全然以聖經的格言，為社會現象的說明，並舉出以下三種法則：

(十)「成人生活的法則 (The Law of Adult Life)」——「一個人怎樣播種，便得到怎樣的收穫。」又人們在一般上，受着自己的品格和行為之影響——結果惟有適者纔可以生存。」

(註一八)

(十一)「家庭的法則；」(十二)「社會的法則；」「以人之所施諸爾者施諸人。」(註

一九)作者頌揚這些法則，籠統地稱之為「根本的，」「偉大的原則，」「偉大的倫理學的原則；」在這種讚頌之下，似乎已忘記了去形成「家庭的法則」了。關於這條法則，他說：「這是自我犧牲

的主要法則，例如人們對於一切未成年及須要扶助的子女，都肯以全力爲之教養，不望未來的報酬，便是實例，假使沒有這種法則，人類將必然地日趨消滅了，」他又進一步說明這種「法則」如何有誘導的能力，但他卻從未清晰地說明這條「法則」究竟是什麼。我提到荷爾的議論，不過想表明通常對於『是什麼』(what is) 和『應該怎樣』(what ought to be) 的觀念，往往是極其混淆的而已。

三 評論

我們對於上述的法則，可作如下的綜合的評論：

一、目的論的法則不是因果法則。

從嚴格的自然派的觀點看，上述底目的論底法則不過是

些虔誠的願望，所謂虔誠的願望，就是指那對於事物的可能的自然秩序，作虔誠主義的表達而言。一種願望並非事實，雖然也有成爲事實，這話並不是說：這些目的論的法則都是假偽的，反之，牠們也許有實現之一日，可是牠們與因果的說明沒有關係，而且本身也非因果法則。

二、自然法則。在上述的某些法則中，作者們也有稱之爲「自然法則」的。「自然的」這個名詞，在這種意義上是與「目的論的」相等。粗淺說來，通常對於「自然的」名詞，曾用於四種不同的意義之上。第一，「自然的」是就剛纔所提到的目的論之意義說的。李卡圖（Ricardo）所謂「勞動的自然價格」其意就是指那適是足以養活勞動者，使他們可以繼續地蕃殖的綜數而言，至於馬爾薩斯（Malthus）及其他則以爲這是對勞動者最不自然的價格，因爲據他們看，勞動的自然價格，應該不止是包含養活身體的最低限度之補償而已。自然的觀念之這種意義，永遠是屬於一種評價的歷程。第二，所謂「自然的」是指正態而言。照這樣意義的所謂自然，通常是有許多例外的，在某時某地所謂自然者，在他時他地也許視作甚不自然的。弑父與亂倫，在此時此地是極其不自然的，但非支族（Frigiana）的部落，要把老大的父母活埋了，纔算孝道；古埃及的托拉米（Ptolemies）也有把自己的女孩和姪女做妻室的。幾乎一切反社會的行爲，如殺害，偷竊，奴隸，賣淫，說謊，游蕩等等，我們現在視爲不自然的，有時也有看作自然的。第三，是宿命論上的所謂自然。照牠的意義說，凡是現實的，卽是自然的。如果這種意義上的自然法則是有的，牠永遠是不會被違背

的。愛自己的鄰人固然是自然的，劫略鄰人或甚至害殺他們也是自然的。這樣的見解，不啻把自然當作一堆雜亂的東西，毫無條理可言了。第四，是與宇宙內迫近的原理相一致的意義上之所謂『自然。』科學法則，就是這些原則的一團概推。這個見解，也許極其接近宿命論的觀念，特別是斯賓諾莎 (Spinoza) 所說的那種形式，但新斯賓諾莎學派所用自然主義一個名詞，取義較寬，簡直可以與層創進化的學說調協。本來由自然派的觀點來研究社會科學的人們，有共同的見解。他們以爲人類與人類下的現象，也許皆是受自然法則之支配，但自然法則也有各種不同的式樣。他們研究底目的，在乎圓滿地一致地敘述社會現象所由發生的情況，如果可能的話，更要找出牠們間的因果關係，使牠們可以成爲控制的對象。(註二〇)

我們緊記這些區分以後，請進一步考驗一下，看『適者生存』的公式，是否合理。這個公式，我以爲是錯謬的：例如，在交換學上，兩種錢幣同時流行，那價值太高的金屬立即打倒價值太輕的，這是一種極超著的現象。低劣的金屬，作爲一種交換的媒介，便爾存在，而較優的金屬，反被淘汰，但是在這種事件上，金屬的適於生存，並非靠牠本身作爲交換媒介之適當性造成。同樣，當兩種生活程

度不同的種族發生競爭，其中有一方的程度，不至太低，使種族的活力發生問題時，那程度較低的種族，其蕃殖力卻比那較高的高而且速。事實上，美國對於東方人與南歐的移民，採取敵視的態度，便是以這種假定為根據——相信他們原來的較低的生活程度，會使他們的蕃衍，比盎格魯亞美利堅的土民超越，長此不變，美國人的優越地位，便為所動搖。這樣的結果，也許是外來的移民所希望的；但從整個世界的觀點論，這也許是一種顯著的損失而非收穫，因為低等生活程度的人民的生存數量越多，結果唯有犧牲人種的質的發展，為其生存之代價。適者生存在一方面，是與適者生存的其他一面相背謬的。

這樣說來，許多所謂「自然法則」到了應用於社會現象的時候，便含糊不清，並且牠們最多只是目的論底陳述，充滿着關於一種歷程的價值之不會分析的假定，且每每蘊藏着作者們自己的虔誠的願望而已。

三、這些法則的優點。以上的法則，在許多方面，如作為社會的理想之表達，道德的渴望之追求，詩樣靈感的摹寫，是有價值的；進一步言之，又如作為問題的初步考量，以便達到因果法則的發

見，則牠們也是有價值的，例如澈因尼的『道德進步的法則』把道德進步的事例，加以較精密的審量和彙錄，提示出各種事例間的相互關係，這樣也許使我們最後能夠發見其中真正發生效果的力量究竟是些什麼，不過就其現在的形式來論，這條『法則』只給我們指示探究的路向罷了。

(註一) Blackmar and Gillin, *op. cit.*, pp. 370-71.

(註二) 前書頁三七八。

(註三) E. P. Cheyney. "Law in History," *American Historical Review*, XXIX (No. 2, 1924), 238-39.

(註四) *Inductive Sociology*, p. 178.

(註五) *Principles of Sociology*, pp. 405-7.

(註六) *Ibid.*, p. 408.

(註七) Gustave Le Bon, *The Crowd*; E. D. Martin, *The Behavior of Crowds*.

(註八) *op. cit.*, p. 377; Quoted from Tiele, *Elements of the Science of Religion*, 1. 239.

(註九) 看第八章關於辯證法則的討論。

- (註一〇) George W. Walthew, *The Philosophy of Government*, p. 82.
- (註一一) 前頁八九。
- (註一二) 前書頁九三。
- (註一三) 前書頁一一六。
- (註一四) 關於其他的法則，請看下文。
- (註一五) E. P. Cheyney, *op. cit.*, pp. 241-48.
- (註一六) 前書頁二四三——四四。
- (註一七) 前書頁二四四——四五。
- (註一八) *Crime in Its Relation Social Progress*, pp. 277-78.
- (註一九) 前書頁三七八。
- (註二〇) 參看 A. D. Ritchie 關於「自然法」名詞之使用的五重分別，*Natural Rights*, Chap. IV.

第五章 統計學的法則

一 統計學的法則之性質

統計學的方法，其目的，在於把一切關於社會的資料，歸到定量量度的範域以內；我們根據此種資料，如能獲得種種「相關數」後，便可紬繹出所謂因果的演算，使社會學的位置，從此提高，達到科學的尊嚴地位。不過我們把統計學的程序，當作一種蒐討的方法看，卻就有數種嚴重的限度，至於應用牠來研究社會，其所遇着的困難，就不一而足了。茲將這些限度和困難，約略綜述如次：

一、資料定義之困難 我們對於資料，先要提出某項的分類，纔能加以量度，而一種分類，又必先要對於資料，提出某種的定義，方能成立。等到量度已經完成，因果關係已經發見，到了那時，原來對於資料所下的定義和分類，纔可根據以後的新發見，爲之校改。我們在研究上，可以反覆地採用

此種過程，馴至達到一種合理的正確的和切實的度數而止。在物質科學上，我們對於一種資料如氫，可以給牠定義為具有某色或無色的氣體，有某種元子量，在化合和反應時表現某種的特徵，又這些性質，也可以用實驗和量度來證明，所以科學上對於一種化學元素的正常定義，實在毫無論戰之餘地。然而在社會學上，幾乎每一個通用的名詞，如對「民主政治」、「正誼」、「進步」的定義，究應怎樣，仍是一人一義，十人十義。甲作者固可以寫一兩部談民主政治的著作，來批評其功績，預斷其未來的演變；乙作者亦可寫成其他著作，指摘牠的缺點，揚言牠在未來的失敗；丙作者更可寫幾部書，謂甲乙兩人的觀點都是錯的，民主政治恰恰是各人心目中所見的民主政治。許多關於定義的論戰，實際上不過是盲人摸象，黑夜蠻鬪。抑尤有進者，這些論戰，並非由於純粹偶然而起，因為如果只出於偶然，則我們應該可以把論戰完全打倒纔對，可是這些論戰，既然有牠們的價值，自是生活和進步的必要的成分。我們想把這些論戰完全廓清，唯一的方法，止有焚書坑儒，禁止一切的社會理想，不給牠們流通。我們曠觀世上，便可知道，孩子與野蠻人是沒有這種論戰的，只有知識發達的人士，纔加入關於民主政治，正誼，進步的爭辯。所謂進步者，當然先要有所甄擇，而甄擇又先

要有種種的變異；所以多數的論戰，即使牽涉到定義上的爭辯，但這究竟是進步所不可缺少的件事。

二、定◦性◦量◦度◦的◦不◦可◦能◦。我們對於一個定義，縱使能互相了解，但此外還有許多東西，決不可以隨便納入定量範域以內。譬如人頭的高度，重量，與圓周，自然可以衡量，可是人類的品質，忠誠，機智，幽默，便不能依樣給予量度了。固然在事實上，精神測驗者與心理分析者，早就創立各種靈敏的測驗，來量度品質，但是這種企圖，直到今日，還沒有成功；他們最多只能希望由間接的定量的計算，獲得定性的若干表達；實際上他們得到的往往既不是性質本身，也不是任何可以够得上承認的定量計算。

三、實◦驗◦的◦困◦難◦。在物理學的領域上，一旦遇着爭論發生，科學家可以用實驗的方法，解決一切。這種事情所以可能，因為化學元素是可以隔離的，至若我們對於社會現象，想加以隔離，那就幾乎出乎人力以外。穆勒（J. S. Mill）在所著的邏輯體系（System of Logic）一書篇末，曾指出這種困難，謂假如有人說，兩個集團在各方面樣樣都是完全相類的，其中只有一樣不對，這話是

沒有意義的；因為兩個集團在各方面樣樣都是完全相類，只有一樣不對，爲什麼牠們在那特殊的方面不會類似呢？世間本來沒有這樣的兩種社會集團。每個社會集團與每個其他社會集團總有多少不同，正如牠們總有相類的所在是一樣，並且爲着實驗底目的，我們對於各種社會條件，往往須要加以控制，然而控制是不會圓滿的。

四、分類的困難 一切分類，須依賴抽象，而抽象又離不開各人所採取的特殊觀點。倘使一切社會資料，可以用定量表達出來，則這些資料自可依照其數目，從而分類，然而此在事實上，既無可能，所以分類永遠是不會完全的；因爲不可測見的格度，互越的地方，實在不少，而且這本來也就是一種正態的事情；我們把一類的資料，移轉到他類裏面，這也許使我們對於實驗的結果，有全然不同的解釋，此則在精密的心理學測驗當中，尤其顯然。據說，在海牙（Hague）的一個監獄裏，天主教的監犯在很長的時期中，總比新教徒多，後來經過研究，纔發見天主教徒每逢星期五日有魚吃，至於新教徒的食物，則日日如常，毫無變換，所以許多新教徒，在登記時，便列名天主教去了。量度固然要緊，但找出什麼是須要量度的，什麼是須要排除的，尤其要緊。「不良的試料選取法」（Bad

sampling) 必然會招致整個計算事業之失敗。

五、相○關○並○非○因○果○關○係。在物質科學中，隔離和量度底目的，爲的是要找出原因和結果的關係，而所謂原因者就是指前項的齊一性言。但是社會科學中，對於任何資料，想加以隔離，永遠是不會完全的，所以關於因果關係的找尋之企圖，不會有很大的成功，統計學的方法，卑之無甚高論，只能把呈現在當時情景中的幾種因子之相關數，予以表現。例如，我們對於兩種社會現象——犯罪與失業——經過長期的觀察後，發見牠們的顯現與失現，是連帶的，我們便可推論，牠們無論如何總有些關係，但還有不能確知的，就是究竟那個是因，那個是果。自然，我們可以說，失業的發生，既在犯罪增加之前，則前者是因，後者是果，但實質上，也許失業所引起的長期經濟恐慌，只是給罪惡的增加提供一個機緣而已，所以在統計學的發見中，我們看不出和找不着什麼是動力因，特別在社會領域中，尤其是如此，反之，我們對於幾種現象間的粗糙的「相關數」卻可以表達出來，至於這種相關數的價值，則要靠解釋的方法如何，方能斷定。

六、蓋○然○性○不○是○確○實○性。由統計法得到的並非「因果關係」而是「相關數」；而這些相關

數都是說明「此後」(post hoc)；而非能表明「由是」(Propter hoc)的，所以我們從這種方法只能達到若干「蓋然性」的數度，雖然在某些事件中，其數度甚高，然而這些究竟不是正確的知識。並且「蓋然性」可信的程度，每因其人之是否易於受騙而有不同：一個單稅論的擁護者，自然深信單稅制是一切社會罪惡的萬應藥；一個武斷的優生論者，更以為優生的配偶，必然地產生像阿婆羅(Apollo)一類優秀的種族，但是真正的社會科學家，對於這種素樸論和信仰心，卻不肯隨聲附和，因為這些學者們用統計所證明的，也許太過空泛了。

七、平均數之不可靠 由統計所得到的是一平均數，譬如一個民族的平均高度，或平均重量便是例子；這些平均數通常稱為「在長時間的正態的傾向。」假如當研究時，我們能注意到許多的平均數，則這些也許能提示出關於一般傾向的若干觀念；然而採用統計法的學者，多是沒有相當的毅力，繼續地量度大量的個案，企求產生一種可靠的資料，更沒有充份地注意所得到的結果，並從而加以解釋的。甚至最有名的如龍波洛梭(Lombroso)和弋爾登(Galton)，有時也採取一百或一百以下的量度，便以這種稀薄的資料做根據，發出驚人的證明。其實，量度的數目太少

了，而所選擇的資料，又受偏見的影響，則其所得到的平均數，不獨不足以代表任何特別的單個個案，更不足以代表一般的傾向，所可代表的，只是一個虛構的數目字而已。

然而統計法雖然具有這些缺點，但社會學倘要成功一種科學，則這種方法，如正當地使用，卻是一種最有用的工具，至於正當使用的方法，自然是要忠實地承認其限度，并且要小心，要耐煩，要以演繹的推理，補充其發見之所不及。統計法在應用上已日漸推廣，這是近一百年間的事；至於統計的技術，自然還須不斷地改善，許多巧妙的計劃，自然還須有人出來創造，然後一切事物的性質，方能用統計的定量，表達出來。巴克爾（Buckle）從前以為統計法與宿命論有關，這種觀點，當然是錯的，牠不特與此無緣，抑且與厭世觀無涉，因為統計學所表見的，不過是在長期上的事變之規律性；而在這些規律性當中，有些，譬如，新生的嬰兒，男的常比女的多，其原因究竟何在，現在還沒有人能夠給予滿意的說明，至若其他如男犯常比女的多，則早已經有人為之說明了。這些以及許多其他現象的顯著的常數，自然使我們感覺到法則的力量，是有普遍性的，並且這些法則，對任何社會的改善方案，呈供出最好的希望，因為牠們究竟是關於人性的可靠性之一種量度。假使我們能

經過仔細的研究，並且把研究方法，不斷改善，由此獲得正確的因果關係，那麼，我們便可以把『社會有機體』的祕密，剖析出來了。（註一）

二 幾種統計學的法則

在那些以統計學的趨勢為根據的法則當中，我只選擇若干在社會學文獻上最顯著的例子，來做研究的對象，我希望這些都是相當的例子——一方可以表現統計法之用途，他方也可以用來表現其缺點。

人口增進，乃是最重要的社會現象之一種，因為單純數量上的增多，也使社會歷程，越會呈出複雜的現象。假使人類只是生物有機體，其在數量上的增加，自會受生物學的一般法則所支配。然而事實上，人類是生物有機體以上的東西，所以我們想把支配其數目之增長的法則，予以形成，自非容易。人類在古代已有粗糙的戶口記載，但其時的主要目的，不外適應軍事上的需求；同時，君主的榮耀，亦以其庶民之數量，為不易之量度。到了近代，各國想改進人民的生活狀況，方纔有仔細的

人口統計研究出現。在近來的這些研究當中，其最卓著的結果之一種，當推配耳（Pearl）教授所提出的「曲綫」。據他所見，「這最少是人口生長的敘述的法則之首次的概數。」（註二）

（一）配耳的方程式（Pearl's Equation）：配耳的方程式，乃是一系列的數學計算之結果，閱者如要作詳盡的研究，可參看原著第二十四章。這種方程式，注意到人口增加的幾種重要的『變數』（variable）：第一，一區域與其地的人口之每種統計的比較，或一區域在某時間與其他時間的比較，其計算必須以某區域的若干指定的單位為根據。當一個國家，不斷地把牠的邊界擴張，如北美合衆國一樣，或當一個偉大而缺乏嚴密組織的帝國，分裂為幾個部份，如一九一九年的奧匈帝國（Austro-Hungarian）似的，其人口的體積之表見於統計者，對於區域的變遷，不會有什麼說明，因為每一個國家，在任何時間，總有能依據以為人口生存的一定區域，而這種區域，久而久之，也限制着（從物質的意義說）牠的人口之繁殖。從整個人類看，這樣的區域之上層限度，在如今也止有地球上還沒有人居住的部分。假使人口根據來繁殖的區域，既然有上層限度，那麼，在文化的任何階段上，對於人口本身，也必有一個上層的限度了。例如，我們對於一英畝的土地，可以採

用改良的技術，使牠在未來可以繼續地產生較多量的食物，不過這種生產，在任何一個指定的時間裏，卻有一個固定的限度。此種對於人口增長的上層限度，名爲「上層的漸近綫」(upper asymptote)。第三，對於人口的下層限度就是零點。第四，人口在任何區域內的繁殖，大約是輪迴的，而每個輪迴本身總是加在後一個的上面。這些輪迴的主因，就是因爲一些「動力的運動」(dynamic movements)，如「發明」與「改進」之類，使人民在一個區域中的生聚，比從前有較多的可能。因此每個輪迴約略與一個文化時期相應。至對於任何人口增加的預料之確度，則依照「動力的運動」的常數，而有不同；誠然，凡社會的條件在本質上如果是靜止的，則我們對牠的預料最爲確實，至於鉅大的變象，時或發見的，則預料又殊不可靠。最後，在每個文化時期內，人口的增長，最初是緩慢的，其速率後來纔逐漸增加，直至人口的數目與生存的方法間，達到一種平衡點而止。「這個增長的極率之平衡點，就是人口增長曲綫的彎曲點，經過此點以後，生長率一步一步延緩下去，最後，那曲綫直行，與平綫幾乎相同，且與那隸屬特殊文化時期及區域的「上層的漸近綫」極其接近。」(註三)

配耳教授採用這個方程式，對於十六國和兩個城市的人口之增長，曾有過很精確的計算。（註四）他對於這個方程式的限度，曾說：『我們謙恭地很可以說，這與刻卜勒（Kepler）所發見的行星依橢圓軌道而運行的法則相當，不過缺少了牛頓（Newton）所增添的修正的元素——即是證明引力與橢圓軌道有關的一點而已；其次或又可與馬克斯維耳（Clark Maxwell）所發明的「動力說」（Kinetic theory）及以前的波義耳（Boyle）法則相當。』然而這條法則所根據的數學，對於人口輪迴的增長之根本原因，卻一點也不會說明。配耳教授又說：『在原因的尋討上，最明顯的，就是證明這些原因並非人類特有的東西，像經濟的或社會的結構，或社會的組織所有的一樣。這在實驗的例證上，有相當的證明，蓋用同樣的曲綫，來敘述果蠅——*Drosophila Melanogaster*——之種類的蕃衍，亦有同樣的確度。換句話說，這種研究，必要求諸較根本的自然原因——生物學的，物理學的或化學的，纔行。這個領域的未來研究之最有希望的方面，也許不是循着統計的小路逕，拿人口的資料，做研究的發端，所能達到的，我們必要依照實驗的途逕，一若我們對於低等動物的種類，在控制的條件之下去研究一樣，纔有希望。』（註五）

上面一段話包含的兩種陳述，值得給予不同的評價。作者謂人口輪迴的增長之根本原因，「不是人類特有的東西，像經濟的或社會的結構所有的一樣。」又謂：「這在實驗的例證上，有相當的證明，蓋用同樣的曲綫，來敘述果蠅之種類的蕃衍時，亦有同樣的確度。」這話似乎是需要修改的，因為縱使人口的增長與果蠅的蕃衍之數目，會按照同樣的曲綫前進，但在沒有其他的證據時，全靠這種事實，決不足以證明這兩個事件，都是出於同樣的原因。這雙方的事件，顯然都有生物學的，物理學，化學的原因，存乎其間，我們對於低等有機體在控制的條件之下的研究，自然會對於這個問題，給予不少的解答，可是經濟的，道德的，及其他的社會因子（『爲人類所獨具的事物』）也許對於人口的曲綫，有決定的力量，作者斷定牠們對於這種曲綫顯然沒有什麼影響，這話殆未見其盡然，因為牠們的聯合之無窮的變化，也許是互相抵制的。食物的供給經由（一）改善，（二）發明，（三）商務之發達，逐漸增加，這也會使人口日見蕃衍；不過道德觀念的傳播，既會阻礙其進步，某種宗教的教義之信仰，亦會防止其增殖，至若衛生的疏忽，傳染病的蔓延，更可以把這種影響，抵消不少，固然，軍事的經營，可以獎進人口的生育，但到了戰端一開，積年的生育工作，便蕩然無存。

了。

照依作者說法，他所用的方程式，乃是關於經驗事實的一種敘述，牠須要一種確當的學說爲之說明；正如刻卜勒（Kepler）的法則，等候牛頓爲之說明一樣，又因爲人口問題的無上重要，所以我舉出三種主要的人口學說來討論，其中每種雖然都叫做法則，可是沒有那一種能夠確當地叫做統計法則的。

這三種學說中，以斯賓塞的最爲賅博。據說，種類的生殖之遞減，與個性的演進爲比例；這條「法則」不特可以應用於人類，也可以應用於一切動物，甚至植物的種類，其缺點就在牠對於同類中的增殖之差別比率不能說明。人是一切動物中之最高者，假如說，人類增殖的比率，較低等動物爲小，而速率亦較慢，然而爲什麼有些種族的增殖，卻又特別快些呢？對於第一個問題，我們可以用都滿（Dumont）的「毛管作用法則」（Law of capillarity）爲之回答；依照這種法則來說，「人口與社會的毛管作用發生倒轉的變化，例如，在社會階層的興起之趨勢是。」（註六）對於第二個問題，則馬爾薩斯派的「法則」便是現成的答案，茲分三部陳述如次：

(甲)「人口受食物供給的限制。

(乙)人口增殖有越過給養的方法之趨勢，因為在適宜的週遭下，人口依等比級數增進，每二十五年增加一倍，食物則至多只能依照數學級數增進而已。」

(丙)人口受積極的限制——如罪惡，悲慘，或豫防的限制，乃至道德的束縛，則其增殖不會超出食物供給的限度以外。(註七)

一切植物，有如野草一類，一旦植根曠原，給予充足的濕氣和肥料，必會迅速地蕃殖起來，直至曠原鞠為茂草，肥料已成枯竭，方纔終止，這是一種早經觀察出來的現象。動物界裏，如單細胞動物的「滴蟲」(Infusoria)，本來絕少個性，但牠們靠着簡單的週期的裂分，其增殖之速，實超乎一切想像以外，並且其蕃衍是依照等比級數的。向使牠們有充足的食物，遇着適當的氣候，又無意外之事，足令其傷害或死亡，則其種類，在一個很短的時期以內，不難佈滿整個地球。兩細胞動物的增殖比較慢些，三細胞動物尤其慢些，由此遞升，以至人類，其胚胎時期最長，襁褓之年亦最久，雖然其需要食物與增殖之本能的活動絕不會加弱。荷爾(Hall)說：「最小的有機體整億整兆地增殖

起來，次微的複合型整千整萬的生長着，至於較大的和較複合的類型則整百或整十地增進着，若乎最大的和最發達的類型，則只有一雙雙地或單個地增進而已。」（註八）

最蒙昧的民族，其大部分時間，大多耗費於食物的找尋，而剩餘的時間，則又虛擲於混雜性交的邪習。他們不斷的戰爭，原來這就是搶奪「佳麗和賊賊」的方法。復次，在蒙昧人當中，個人的地位，無足輕重，社會的權力，支配一切。個人存在的唯一目的，只是由生而長，而增，而衰，而死，這樣的循環廣續是毫無結果的。有些比原始的蒙昧人稍為進步的，如東方的某部分民族，其人口的增殖，毫無阻礙，所遇着的阻力，止是自然的暴力，又他們把子嗣看得非常的重要，一切軍人，既為之獎勵，而倫常與宗教，亦莫不以此為天經地義，所以他們主張多生男子，目的自然是看到老大時期，恐怕遇着無限的困難，所以早為之所。在中國的某些部分，匪類所獲得的利益，比從事正常職業者多，因此一切安定與儲蓄的機會，都委諸塵埃了。在這種週遭之下，養育許多的兒童，當然是預防老年貧困的最容易和最古舊的對策。他們的宗教，所以對於無限制的人口增殖，給予許可，不但許可，而且有此要求。一個人成功了養活許多的男子，就算作是五福之一種。個人生存的主要目的，照他們所設

想的，不外是繼承自己的家系，替祖宗祈禱，並讚頌和崇拜其先代而已！

日本人當中，有一句流行語，說是：『蕃衍億兆。』一個日本作家替日本併吞高麗辯護，不惜曲爲之說：『日本人除非要學神仙，不食人間煙火，或作正誼的餓死，否則必須偷進鄰家的後圃，求自己的生存，因爲日本人對於神仙的生活是不敢希冀的。』又一個日本作家說：『我們對於過剩的許多人口，將怎樣爲之安置？日本是一個小國，每年人口增加五十萬，在這種地狹人衆的區域，容納是不可能的，我們既不能整個地把牠們殺掉，亦不能把日本海填平，使成乾地，給他們居住。除哈達斯（Haddas）以外，其他任何地方，如美國最乾枯之甘沙斯（Kodjass）州，我們都願去，因爲在那裏，我們可以不必凍餓以死；然而姑不論美國人如何「好客」，他們是不會同時接納這麼許多的外客的。』（註九）

只有在最進步的民族裏面的最進步之階級裏，其人民不甚受禮教的束縛，而對於個性的發展，又能夠加以獎進，加以贊揚的，馬爾薩斯的法則，在那裏，方纔不甚適用。然而在同一樣進步的民族裏，凡絕不注重個性的下層階級，其生育仍然不會完全違反馬爾薩斯的法則。自從馬爾薩斯發表

他的法則以來，科學家經過詳細的統計的探究，對於這條法則似乎已經給予證實的了。（註一〇）

各方學者，對於馬爾薩斯，提出許多的批判，多半公認他的法則，有兩重缺點：第一，馬爾薩斯在表達他的命題時，特別在第一版裏，其說法未免太過粗糙，所以讀者往往得到一種不良的印象，以為他對於十八世紀的「主情論者」（Sentimentalists），盧梭（Rousseau）的依附者，法國革命的頌揚者，現狀的維持者，古老的神學之主教者，都卑而視之，以為無甚高論。那些對於社會改革抱樂觀主義的人，看見馬爾薩斯指出改善人性的困難，又次為他給他們開頑笑，所以也不甚高興。還有一些主張任何犧牲，都要維持現狀的人，也認為不甚滿意，因為馬爾薩斯指出他們的向外發展論之缺點，把他們的威嚴和驕傲的心理都揭破了。無論那一個人，膽敢在大庭廣眾之間，公然宣言要把其時其地所信仰的偶像，一齊打倒，自然遇着不少的反對。第二，馬爾薩斯對於許多事情，也未免太過假定了，茲為檢論如次：

甲、傾向不是鐵則。上述的三種法則，只是傾向的陳述，並非鐵一般的法則，有如物理科學的法則一樣；牠們若是應用於原始和落後的種族，或甚至應用於一羣的果蠅，也許比應用於高等種

族，較爲正確。在一切超過原始蒙昧階段的社會，這些傾向，似乎多少都遇着抵銷的力量，除非牠們在名教妖術和軍事冒險者的不良的勢力支配之下，有意地把原來的現狀，維持下去。等比和數學級數，不過是玄學的表達，現今的馬爾薩斯派對此早就視爲不甚重要了。

乙、生產力的增加。人口增加，整個的生產力或真是一般地跟着增加，雖然經過某階段後，牠的速率便一步一步遞減下去。在發明和工業的開展，進步得極其迅速的地方，生產力的增進，甚至比人口增進來得快，譬如工業革命的第一個時期，便是如此。所以在有些例外的事件上，人口問題的性質，並非全然屬於人口過多與食物短少的雙關性，而是發明與人口間的一種競賽。假使一個機械和工業的天才，如福特（Henry Ford）其人者，能够贍養十萬以上的人口，那麼十餘個福特也許能把葛爾的互相凌競的民族——如巴爾幹諸邦——的失業和食物短少問題，都全盤解決了。這話自然是一種偏於空想的擬議；就是一個福特的天才，也逃不了自然限度的制裁。但這個論旨的要點卻是如此：人類對於人口增加的傾向之力量，有極大的支配能力；其愈有智慧愈加勤慎的種族，愈不受窳敗的社會理想之束縛，所以愈能支配着抵抗的力量。

丙、生活程度並非單是食物供給。人類在文明的階梯中一旦上進，家庭的大小，就受着某些禮節的意念，如一個有效的生活程度所支配，單是生計之數量是不會有什麼影響的。一個合乎衛生的家庭，一個雅潔的書齋，一輛汽車，某量的閑暇和娛樂，乃為生活上不可缺少的設備，而且是家庭大小之主要的決定因素。一個人的常規「所得」越增進，對於這些因素的審量，自然越加重視，由恩格爾 (Engel) 的「消費法則」 (Law of consumption) 來看，足資證明。在許多事情上，禮節的意念，太過浮誇，太過重視，故決定生活程度者，與其說是禮文和安適，不如說是社會的炫耀的動機。這個階級的男子，往往年齡很大方纔結婚，有時簡直太大了，結婚以後，他們的妻子，似乎是社會交際的招牌，而非家庭的建造者。又殷富之家，對於貧民的多子情形，總是懷抱着驚懼的心理，故一方財富越增加，而他方生殖也跟着越減少。

丁、人生的理想。顯然，我們對於生計的名詞，除非加以引伸，連同關於生活程度的最入時之觀念，也包括起來，否則人口的體積，只有間接地或不完全地為生計所支配。我們應該不妨說，人生的理想，不特是人口多寡的決定因子，而且也是食物供給的數量本身之決定因素。有些民族，如美

洲的本土白種之上層階級，最愛的是活動；他們總喜歡獲得多些東西，為的是多用些，所以多得，多用和多活動，就是他們的人生目的。他們的大財政家，工業領袖，在活動上，均能表現超著的能力。至於其他民族，如印度人，則喜歡靜坐沈思，吟咏冥想，他們的心理上窮皇古，他們的觀念，追懷逝者，結果一切惟有停頓，惟有悲慘，而自己尚以精神超越，聊以自解，實則自欺而已。其他如中國民族，又以多生兒子，供養祖宗，為莫大的任務。法國民族，則喜歡作輕浮的炫耀，他們字彙中最常用的詞語之一，便是『光榮』——*la gloire*——這實是一種虛榮的標誌。還有其他如美洲南方的黑人，墨西哥人，既不能從事活動，又不能作空想的幻夢，於只是有逍遙一世之上，閒談天地之間，得過且過，虛度歲月。這種個人的，民族的，種族的精神觀點，不特多半決定着人口的體積，還且支配着食物供給的數量和生活程度的高下。

此外還有好幾種批評，有些如亨利佐治（Henry George）的，則完全不懂得報酬遞減的法則，方纔發生，有些則實在是蠢笨的，如謂：『上帝創造一個口，自有兩隻手去養活他』或說：『人類有一個好頭腦，到了真正問題發生時，解決的方法便會降臨了』——這是何等的密卡波族

(Micauberian)的樂天論！

人口法則經過以上的討論和批評以後，剩留的還有什麼？我以為剩留的仍然不少，最要緊的就是牠們乃是對於原始傾向之一種陳述，把牠們應用到落後的種族比應用到進步的種族自然較為確當，就在同一社會之內，應用到低層的階級，也比應用到優越的階級較為適切；復次，這種傾向，用物質貨財的名詞表達出來，在經濟學上，也得着推理上較為簡單的便利。對於題材的這種簡單化，如作為純粹經濟學的一種方法論的假定，是可以容許的：李嘉圖 (Ricardo) 和蓬巴維克 (Böhm-Bawerk) 的體系中，都充滿着這樣的簡單化的陳述；不過這種陳述很會引起誤會，且給那些無理的假定有增加的機會。(註一一)

恩格斯 (Engels) 的『消費法則』 (Law of consumption)，比起配耳的法則來，從數學的意義上說，在統計上自然沒有那末正確，不過在事實的敘述上，不見得沒有那麼忠實，茲分錄如下：

(二)「家庭的「所得」增加時，其中一個較小的百分數，總是消費在食物之上的。」

- (三)「家庭的「所得」增加時，爲著衣服的費用之百分數，仍然約略相同。」
- (四)「把一切的「所得」研究過以後，其用在房租，燃料，電火的百分數，仍然是不變的。」
- (五)「「所得」在數量上增加以後，那耗費在教育，康健，遊戲，娛樂等之上的百分數，常會跟着增加。」

斯託萊哈甫(Steinshloff)教授說，這些法則，如要應用於今日的美國勞働者，非要大大的改變不可，他提出的修正如下：

- 「「所得」增加以後：
- (六)「對於食物的比例的使費(甲)就全國論，則見減少——由百分之五十到百分之三七；可是(乙)在紐約市，直至「所得」已達到一千金元以前，牠幾乎要占全體用度百分之四十五。

- (七)衣服的使費之百分數，亦有增加的強烈的傾向。
- (八)房屋上的相對使費：

- (甲)就全國論，大約是有恆的，到了「所得」已達到四百金元後，其下降亦是很微，可是：
- (乙)在紐約市則減退甚速——由百分之三十或以上到百分之一六。
- (九)「燃料和電火的比例的使費則減少。」
- (十)文化需求上的使費，其增進是絕對的和相對的。」(註一三)

這些法則及牠們的重新演述，都是以長期的統計搜討為根據，這兩種討究，與實證法則的理
想，極其接近。上面用金元來表現的數字，其實不如改用購買力較為妥當，因金元的購買力，跟着交
換的媒介之價而有變異。這些法則最有意義的一點，就是牠們表見的「所得」增高，對於文化需
求上的使費，亦跟着增高。牠增高到什麼程度為止？他們為什麼不把剩餘「所得」化費在游逛之
上，或養育較多的孩子，而獨偏要為謀健康與教育的進步，不惜多所耗費呢？我們想回答這些問題，
須先討論人們對於生活的見解纔行。各人對於最有價值的生活之見解的不同，決定牠們的生活
程度，以及對於健康、教育、娛樂的用度之多寡。恩格斯和斯託萊哈甫的發見間之差異，本身就是一
百年前德國工業人民與美國今日的人民對於人生觀間的差異之表徵。

在一個靜止的社會，對於上列數項使費的比例，除非遇着某些奇異的變遷，否則其均衡也許是不變的；但是在一個進步的社會，使費的比例，必然因生活程度之變更，因贖錢與用度的欲望和機會之提高，發生變異，所以穩定的均衡是可望而不可即的。在任何一個時期內，這些變異發生的範圍之大小，就是對於這些事象想形成一種實證法則的任何企圖之限度。這些法則的價值是有的，假如能夠辨別地使用，牠們也許提供一些資料，為調劑工資的根據。如果在某一個時期，工資的程度與金元的購買力，比較太低時，或又如工資的提高會使工業的人民的健康有所進步，能率有所增加，則在某一個正常限度以內的工資提高，是值得推許的。但是工資的增進，如果只是幫助勞働者多生小孩，正如在落後的種族中，其人口的增進，幾乎純為饑荒，戰爭，癘疫所阻止，則工資的增高，就毫無意義。在提高這個階級的工資之先，最聰明的辦法，就是教導他們，使知道怎樣利用他們的「剩餘所得。」

還有一類生物學的法則，同時也是極重要的統計法則，下引的幾種便是類型的例子：

(十一) 戈爾登的祖先遺傳法則。(Galton's Law of Ancestral Inheritance) 祖先對於

個人的生物的構成之貢獻，每向後一代，輒依等比級數而遞減；例如，自身的特質，大約一半是由父母獲來的，四分之一是由祖父母和曾祖父母獲來的。戈爾登嘗試地把這個數列，引伸到較遠的祖先，但他所根據的資料，太過薄弱，實在不足以得到任何可靠的結論。皮耳生 (Pearson) 根據戈爾登的資料，量度比較多量的個人，其所達到的結論，謂父母對於個人的體質上之貢獻，比戈爾登所想像的大得多，至於祖父母和曾祖父母的貢獻，則又迅速地遞減了。皮耳生的數字如下：

父母……………○·六二八四

祖父母……………○·一九八八

曾祖父母……………○·〇六〇三

高祖父母……………○·〇二〇二

(十二) 戈爾登的父子關係回轉法則 (Galton's Law of Filial Regression) 父母之有超卓的材能者，其所生的兒子，平均趕不上他們那麼超卓，而傾向於復歸「中庸」(Mean)；反之，有超卓兒子的父母，自己卻沒有兒子那麼超卓。(註一三)

三 評論

以上兩種法則，嚴格地說來，都是生物學的法則而非「社會法則」，雖然我們用「社會法則」的名詞，所包括的範域，也許極其廣寬。不過這些法則，仍然見諸社會學的教科書中（註一四）社會學者多半引牠們來作社會研究中應用統計法及在應用上的困難之表證。這些法則表證出的第一種困難，在乎不易獲得充份的資料，使研究者細繹可靠的結論，例如，戈爾登研究過約一百五十個的家庭，而在發端時，他是先要假定這一百五十個家庭都是可以作為代表的。復次，他對於家庭中父母和孩子，所知道的也許很清楚，但對於祖父母知道的就比較少，而對於高祖父母尤其稀少，故在任何這數種研究中，這個數列越後溯，其正確性越減少。我們既沒有法子應用生物統計的方法，來計算過去歷代的人物，結果惟以家庭傳說，傳記，甚至自傳為根據，所以常不免於錯誤。

第二點困難，就是充份的資料縱使能夠獲得，但生物統計法所建立的，是一種相關的係數（a coefficient of correlation），而并非一種因果關係；許多個案中的類似之度數，亦非每個案

中的一種不變的聯合。固然許多人與父母相像的地方比與祖父母的多，但有些人與祖父母相像的比與父母的多。第三點困難，就是這些法則只是一個比較少數代表的家庭之平均數的法則，將來假使有人作大規模的研究會，發見牠們不特不足以代表某特殊的單個事件，亦不足以代表整個國家的一般傾向，那是毫不足怪的。

統計法在各種研究的部門中所產生的「蓋然性」之各種度數，頗值得注意。這種方法，像我們剛纔討論過的，如果應用到經濟問題上，似乎最靠得住，若乎應用到生物的現象上，結果便沒有那麼可靠了。體質上的特質，如重和高，都是實質的，可觸知的，至於心理的特質，就非實質的，不可觸知的了。所謂誠，智，忠，談起來是很容易的，但他們究竟是什麼，學者間就沒有一定的意見；甚至「特質」(trait)一名，也是歧義的，而且在現今的心理學上，也沒有確定的說法。(註一五)

(註一) 看 R. Mayo-Smith, *Economics*.

(註二) R. Pearl, *Studies in Human Biology*, chap. XXIV, and p. 637.

(註三) 前書頁五六八——六九。

(註四) 前書章二十五。

(註五) 前書頁九八五。

(註六) F. A. Bushe, Principles of Sociology, p. 293.

(註七) 前書頁二八七。

(註八) A. C. Hall, Crime in Its Relation to Social Progress, pp. 3-4.

(註九) Quoted from E. M. Edst, Mankind at the Crossroads, p. 93.

(註一〇) E. M. East 前書如果小心閱讀，使知道是一本極有價值的著作。

(註一一) 社會學方對於馬爾薩斯的「法則」之重要，不久也確實地認識，且有些採取這些法則做他們的前提，而對於經濟學者，把假定加倍複乘的方法，加以模仿的。例如羅斯 (Ross) 教授所說的「殖民地演化的法則」。

「在殖民地與祖國是同樣的，人口與資財的增進，乃是社會演進的一個主因。」 (Foundations of Sociology, p. 52.) 這條法則，雖然很明顯地以方機所討論的人口法則為模型，方機造成，但他卻比上述的法則粗獷得多，因為羅斯教授是在說：「社會演進的一個主因」不純是指食物借給的數量或人民的多寡。

(註一二) 參 Ford Social Problems and Social Policy, pp. 558-59.

(註一三) Popenoe and Johnson, Applied Eugenics, chaps. IV. V.

(註一四) 參見 F. A. Bushee, Principles of Sociology, pp. 329—31.

(註一五) 參見 G. W. Allport, "Concepts of Trait and Personality", Psychological Bulletin, vol X XIV (No. 5).

第六章 近因果法則

一 以歷史敘列的次第之推理爲根據的法則與由生物學和機械論的比論之推理爲根據的法則

社會學的名稱，依「近代社會學的創始者」孔德 (Comte) 的見解，是指「社會物理學」(Social Physics) 而言。他與聖西門 (St. Simon) 一樣，主張社會學應該成爲一種實證科學，又因爲物理學家敘述經驗的事實，且把這些事實歸約爲正確的定量方式，所以主張社會科學家應該搜集社會學的資料，並創造一種實際的政治學課本。這樣的一種綱領，如果能夠實現，自然值得推許，但照本來的意思，這不止是一種綱領，而且是關於知識的理論之一種斷定，因爲他相信人類的知識是有際限的，牠總不會超出空間時間的可觀察的有限內容以外。在這個領域內的物象與事變，一旦引起我們的知覺後，便構成認識的材料；我們可以依照牠們的同異，爲之分類，根據牠

們發生的次序，爲之敘述，但我們的知識，據說，便由此中止，雖然我們在想像上，要深剖現象的奧妙，確定牠們的原因，然而結果也止是一種空想。

所以依孔德的意見，一切找尋原因的企圖，都是不會有什麼結果的，甚至那包含因果關係的名詞，如「力」之一字，也用現象派的哲理爲之解釋。孔德說：「每種命題，到了最後的分析上，如不能歸約爲一種事實的簡單的陳述，無論是特殊的或普遍的，則必然沒有真正的與明晰的意義。」（註一）復次，我們尤其要審慎，不要把神祕的，看作我們對於現象所能了解的唯一東西，換言之，即是不要把牠們的法則，認爲神祕的；因爲「法則」一名，不外指現象的連續與類似之不變的關係而言，此外就沒有其他意義」（註二）我們對於外部現象，如何纔會得知？孔德素樸地答道：「人心以一種無敵的必然，除卻自己以外，可以直接觀察一切的現象。」（註三）關於外部現象的知識，他叫做實證的，這與「物如」（*“thing in itself”*）的知識相反，後者則名爲絕對。「絕對」一名，他視爲天下罪惡之淵藪，所以對門徒曾警戒道：「世間只有一種絕對的原則，這即是：世間沒有什麼絕對。」（註四）

孔德的哲學，本來具有一種實際底目的，這就是所謂「社會改造」。依照他的哲理而論，宇宙僅是機械力的體系。在這樣的一個宇宙，有沒有信仰的可能？機器能夠把自身加以改進嗎？爲着應付這些難題，他在較後的著作中，逐漸把玄學的體系輸入其他的體系裏面。他把人道看作一種展開着的有機體，其推動力，據說，也就是仁愛的性質。（註五）他假定人類社會，具有傾向秩序的發展之一種固有的趨勢，並名之爲「羣心」（general mind），且以爲這是先「個心」而興起的。他又斷言，羣心產生，不獨先於個心，且也止由羣心然後能了解個心；而個心也只由羣心抽象而成。他以爲自己擔任的任務，就是人類的最高的神甫，希望能夠使世界轉變成一種理想的人道；因爲他相信世界到了那時，已經不復純然是一種機械力的系統，而是一個具有傾向於秩序發展的固有的趨勢的東西——牠包含一個能夠覺知的社會要求，亦即是在個人之先發生出來的心，並且具有一個能夠知道自己的心，姑不論孔德先前對於一切自我知識，概行否認。（註六）他的理論所包含的許多認識論的和心理學的學說，不但糾纏不清，而且甚至互相矛盾，這裏所舉，至爲顯然。他有什麼權利，可以假定羣心是與個心各各獨立的？他把一切不能證明的假設（例如「發光的以太」

(Luminiferous ether)，視作玄學的，既然加以排斥，而他方又引入「羣心」的假定，這不是以子之矛，攻子之盾嗎？謂人類有趨向秩序的發展之固有的傾向，這種假定，不是有點玄學化嗎？（註七）他並非不知道這種矛盾，因為提到生物學的分類，他會有如下的說法：

「牠（我們的百科全書）對於動物數列的構造，以那種構造的真正目的——一種邏輯的而非科學底目的——做牠的繼續的嚮導。當我們研究動物，目的在乎尋獲關於人類的較確實的知識時，不能不根據動物的階段，來跡尋人與植物的連繫，那麼，我們當然可以把系統中的障礙的物種，加以排除！」（註八）復次：「有機的存在，絕不會由無機性發生出來，這話不但很對，並且，任何物種都不能由異樣的物種，無論是較低或較高的發生。這種規則的例外之限度，極其狹窄，現在所知道的，亦極罕少，所以，生命界與物理界間，確有一個不可移越的鴻溝，雖然關於活力的各種不同的形式間，沒有那樣廣闊。我們的立場，以為任何簡單的客觀的綜合，是不可能的，以上的見解，適足以證明我們的立場並沒有錯；但牠絕不會阻礙着主觀的綜合，況且在每個個案上，一種極其迂緩的上升之結果，動輒傾向於人的類型之趨進。」（註九）

二 法則舉例

孔德對於社會科學的研究之最著名的貢獻，無過於知識發展的學說，茲爲援引如次：

(一) 社會的歷史，就是人類思想的歷史。「人類思想，所根據以進展的自然法則，」乃是三階段的繼起之法則：當原始的神學的階段，人類思想企圖用神的活動，說明自然的現象；到了玄學的階段，人類思想，便以抽象的實體，爲自然現象的原因；最後，便是實證階段，此時人類以法則或繼起的次第之規則性，來說明一切的自然現象。這裏所謂三種階段之繼起，原意並不是說：由一個階段轉移到下一個階段時，前一個階段便完全消滅。反之，這三個階段，「在同樣的人心裏，對於不同的科學，」通常是並存的。同樣的人類心理，對於最簡單和一般的科學，也許已經進到實證的階段，而對於較複雜的和特殊的科學，則也許徘徊於玄學的階段，至對於社會科學則甚至仍然殘留在神學的階段；社會科學既如此其複雜和特殊，所以從前還絕沒有人採取科學的形式爲之表達的。」(註一〇)

孔德對於這條法則，給予種種稱謂，有時名之爲「自然法則」，「理論（知識發展的）之科學的原則」，又叫做「偉大的哲學的法則」及其他。這幾種的稱謂當中，最後一種，似乎最爲適當，因爲牠確是一種偉大的哲學的概推。其後有好些作家，以孔德的例子做榜樣，已經建立了許多以歷史的敘列之次第爲根據的各種法則了。下列的幾種摘錄，便是例子：

（二）「由拜物教起，經過神人同形教，多神教，一神教，進到自由思想家的無神教，其發展的規則性是很嚴格的。」（註一一）

（三）「從政治上論，人類社會，是有規則地展開的，其繼起的階段，就是：無政府，共產氏族，部族——由此以後，最初爲共和制，次爲貴族制，再次爲君主制；君主制之初爲選舉制，後爲世襲制。最後，又有某羣優越的人物出來，排斥君主制，恢復共和制，可是這與原始部落的共和制，則完全不同。」（註一二）

（四）「經濟的每種類型，有特殊的家庭類型與之相應。當食物來源爲男子所支配時，多妻制最爲昌盛，到了女子已有獲得食物的能力時，偶婚制便爾流行。游牧族系，其家庭都是屬於嚴格

的家長制；至於母權制則只有到了女子能够支配自己的經濟資源時，方纔發生。至於在狩獵與游牧的族類當中，其氏族就轉變而爲父權的了。」（註一三）

（五）「美學上發展的法則：建築往往先過雕刻，而雕刻又先過繪畫。」（註一四）

（六）「交換發展的法則：商品貨幣衰而估重金屬貨幣興，估重金屬貨幣衰而鑄造的金屬貨幣興，繼此又有紙幣的興起，紙幣發達到了極度，乃有「清算所」（clearinghouse）起而代之。」（註一五）

（七）「分播的法則：每種局部的文明，在某方面有類於一切的文明；又在若干其他方面，有類於一切初民的文明；其次牠又與若干極偉大的地理區域，及富有大陸性的文明相似；更有類於比較有限的區域之文明；最後在若干局部的特徵上，牠有牠的個性及一致性，有牠自己的本來面目。」（註一六）

對於這些法則，可以綜括評判如次：

甲、與歸納的研究矛盾（Contradicted by Inductive Studies）

說者謂這些法則，都是因果法則，係以兩種假定爲論據。第一，每種史程，其背後必有一種「動力因」存在，倘使我們希望找尋因果法則，這話是應該立刻認許的。第二，這些法則所摹述的史的敘列之次第，必要是不變的次第。第二種假定所根據的基礎是什麼？牠並非以實驗的結果做根據，因歷史的事變是不能重演的。關於牠的正確性之唯一主張，乃是建基於一種假設之上——倘使充足量數的經驗的觀察，都是互相證同，而且指出同樣的齊整性是存在的，則在繼起的次第上，也必有一種不變性存在。如果這種假定，是可以認許的話，那麼我們就應該立刻承認：倘若更詳細和更賅博的觀察，表見出繼起的次第，在史的歷程的任何部分是相反的，這便足以把原定的法則推翻了。所以人類學上的最近之研究，引起該部門中的著名之權威，如克魯伯（A. L. Kroeber），高丹懷素（A. A. Goldenweizer）諸教授，斷然地否認斯賓塞（Spencer）的進化學說，即所謂進化是劃一的，緩慢的，和遞升的理論。（註一七）這種否認不啻表示出兩個論點：（一）如不是見諸任何文化區域的敘列之次第，與在若干其他文化區域所見者相反，則（二）在繼起的次第中，若干間起的階段，早已經被省略去了；由此我們可以知道：那些摹述任何一個以上的文化區域的史的

敘列之次第的法則，放諸一切其他的文化區域，不必一定是準確的。

乙、間起階段被省略了。

(Intermediate Stages Skipped) 智慧在社會進化中的職務，在

乎能把過去人類所經行的途程，加以矚照；凡是種族的智慧越高，其所矚照的途程越遠；因此不連續或間起階段的省略，應該是進步的種族在社會進化中的常態現象。由拜物教進到無神教的「嚴格的規則發展」(註一八)乃是一種邏輯的構造，而非一種歸納的發見。誠然，原作者自己說：「經過哲理化了的人類思想，發見由拜物教進到無神教，乃是一種邏輯的嚴格的規律的發展」換言之，提示這種法則的，是「哲理化了的人類思想」而不是從歷史上的「材料中」發見出來。他又繼續說道：「但是任何一個集團，很少能表證整個的系列；試觀現在，許多集團仍然與數千年前同樣，他們對庶物禱告，以為神人是同形的，並且篤信天堂有無數的神靈存在，或只承認一個全知全能的耶和華纔是獨存的，而他方，甚至在古代，亦不乏自由思想家或無神論者，隨時崛起。」(註一九)我們對於政治演進的歷程，亦可作如是觀。由無政府進而至共產氏族，部族，共和制，貴族制，君主制，然後轉回共和制，這自然是對於史的歷程的一種想像的再造，並且在許多個案上，這有時也是一

件真蹟而不純然是「莫須有。」不過例外是很多的，譬如日本的君主制度，已有二千五百多年，中間還不曾經過這些機械的起伏之齊整的系列。這些法則，所以有如摩爾根 (Morgan) 對於家庭的五種繼起的形式之概推一樣，只有歷史上的興趣，而不會產生任何因果的連繫。(註二〇)

丙、目的性的假定 (The Assumption of Finality) 上述的一類法則，在概推的範域上，各有不同。戴格里夫 (De Greef) 的交換發展的法則，乃對於其進行的次第之一種詳細的摹述，至於孔德的三階段法則，就成爲一種大膽的概推了。爲要把這些法則看作是不變的，我們需要把機械派的假定，建立起來，謂社會進化乃是一種「永遠的循環」歷程，週而復始，萬象皆舊。但這個假定，未免太廣寬了。在具體的事例上，如就交換之發展來看，或說這種發展，已經首尾畢具，究竟未免太早；我們將來也許對於「印得號碼」 (index number) 和共產主義者的「勞働券」乃至後起的一切東西，還要繼續地添加在前述戴格里夫所表現的法則單目之上纔對呢。

丁、實證派的認識論之循環論法 (The Vicious Circle in Positivist Epistemology) 知識發展，並不是到了實證階段，便算終局；誠以實證的說明，在於以較大的規則性，闡釋較小的和

較特殊的規則性：因此，最賤博的法則，亦即是概推的次第上之最後的一種，倘使牠竟無其他可據的東西，足資徵述，因而也就無法說明了。例如，我們根據什麼法則，來說明萬有引力的法則？如果像寓言上所說，宇宙建立在一條蝸牛的角尖上，那麼蝸牛建立在什麼之上？實證派的說明，簡直可以這樣的答案相比擬：蝸牛建立在其他較大的蝸牛之上，而較大的蝸牛又建立在更大的蝸牛尖上面，由是，這種蝸牛的金字塔之數列，可以從此引伸，以至無窮無盡。但人類的臆測，常傾於超越自己的想像之限度；我們在知識的門戶，建立起一個籬笆，並說：「這就是你的範域，你的範域，就以此為疆界了，」這是不會發生效果的。所以實證派的學者，武斷地宣言，說他們的方法，已經萬物皆備，無待外鑠，這實是犯着一個嚴重的錯誤。一種說明，如果歸根還是要靠較大的「概性」(Generality)，纔能夠闡釋，這簡直是等於說：某些東西，類似其他東西，或表見上類似其他東西，——這種說明的樣式，立刻表見其為「丐詞」——為什麼我們引證的其他東西，會那樣表現。我們除非知道自己所援引的其他東西，為什麼會有那樣的表現，不然，這種說明，就毫無用處，而對於我們的茅塞，不會有所展開，反之，我們先前只有一種現象等待說明，現在卻有兩種要解釋了。

戊、並存與繼起。(Coexistence as well as Succession) 一切歷史進步的法則之共同錯誤，在於不曾認清早先的或原始的形式，類型或階段（隨各個個案而定）有與後來的一切，有共存的傾向。這種事實，孔德看得很清楚，我們試看他的說法，便可明白。他說：當一種新階段繼舊階段而起時，這話並沒有說，先前的舊階段就完全消滅，通常牠們甚至「在同樣的心理裏，其對於不同的科學」的說明，也是並存的。

己、歷史研究的價值 (The Value of Historical Studies) 歷史可以說是起於記憶，更由後代對於整個過去發生的反應，延續下去。這裏，我們對於生物學的和心理學的浮面的重演，便有一個粗糙的量度，可是每種歷史的事變，總有某種絕不能複演的唯一的狀態，為這種唯一的狀態，就是那使每種歷史事變所以成為悲慘的所在。歷史的制度，都是價值和態度的記號，民族的生存，本來也就是為着這些價值與態度。民族所由以生存的東西，其包括的，既然一部分是事實，一部分是想念，那麼歷史的制度，也許沒有演進的不變的次第，存乎其間，因為歷史的制度，最多只能代表一些浮面的契合而已。假使歷史的事變，不會有不變的次第存在，則由史的敘列之次第，來紬繹

實證的法則之企圖，當然是失敗的；歷史的研究，所以最多也許只能產生出若干哲學上的概推，有如孔德的三階段法則和黑格爾的辯證的進步之觀念論的敘述罷了。

歷史研究的真價，在乎能夠幫助我們來扮演過去的人物，怎樣把我們的利益在社會上，建立起來。每個人都適合於做某一部分的工作，然而生命上最困難之一，卻在乎發見與自己最適宜的工作。我們隱身歷史的舞臺，自然可以把個己的認識之範圍加以擴大，把個己的精神之際限，加以提高。世間沒有兩個歷史時期完全是相類，所以過去的人物，自然不能告訴我們如何待人接物，纔算確當；尤其不會宣述任何的社會法則，關於後者，他們所知道的，甚至比我們現在還少，可是他們確曾宣示過，他們怎樣解釋那個時代的徵象，且說明他們生活着，究竟爲的是什麼；而他們生活着所做的東西，也許恰好就是人類所要找尋的東西。

我們所謂扮演，蓋從想像，把個人置身歷史的舞臺，假裝英雄的種種做作，一切云爲，與英雄相彷彿之謂。我們在想像上，可以同佐凡尼喬立地（Giovanni Giolitti）站在一個擠滿法西斯主義者的民族會議當中，起來用意大利自由黨的名義，以莊嚴的態度，妙曼的言辭，反對一切以鐵腕

把王與人民的憲法權利取消的行爲，姑不論自由主義的爭鬪，到現在已經成了絕望。我們亦可以步武哥倫布（Columbus），大膽地對付一班變叛的水手，橫渡毫無際涯的大洋，開闢一個新世界，給人類提示一種偉大的教訓：『向前邁進呵，邁進！』又假如我們不願意參加這樣興奮的戲劇，我們也可以偕同達爾文（Darwin），隱身生物學的博物院，重尋物種的始源，或與巴斯德（Pasteur）共同開拓微生有機體的世界。我們利用這種扮演，把過去的英雄豪傑學者文人，恍如與自己日夕晤對的伴侶，他們的興趣，可以變成自己的行業，他們的勝利，變成個人的懽欣之淵源。由此可見歷史進步的研究，與其說是適於必然的法則之表露，不如說是適於興趣的建立，較爲深切著明了。

斯賓塞由孔德和其他作家傳授了「社會有機體的隱比」，且從而加以廣博的討論，曾指出社會在繼續的生長上，增進的複度上，部分的相互依倚上，乃至生命的獨立上，與生物有機體相類，故本身宛如一種有機體；且又指證出社會與生物有機體間有四種不同的所在；這些就是：（一）社會是缺少任何特殊的外部的形式的，（二）社會的單位，都是能深謀遠慮，與散佈各方，而且非延續的；（三）社會單位比生物有機體的各部分，具有較大的移動性；（四）社會沒有知覺中樞

與生物有機體的腦子相應。他的結論，以為：社會有機體的最明確的特徵，就是其構成的分子間的關係之有恆性，這種由個性集合所構成的整個與牠的部分，是截然不同的。（註二二）他又進一步指出宇宙的，生物的與社會的進化之三種水平的類比；且在這些類比的基礎上，從而建立偉大的論題，謂：「進化是由不斷的分化與完整，而且由一種不固定的，不調協的同質性，變而至一種固定的，調協的異質性。」（註二三）

他對於這些類比在各時期的重要性，所說各有不同。這種值得贊美的類比與大膽的概括，自然引起不少的模仿者，往前把類比推進一步，且拿牠們做根據，建立許多的社會法則。茲選錄若干顯著的例子，分列如次：

（八）「一個人由孩童起，其發展總會經過人類社會所經歷的種種文化時期。」（註二三）

（九）「在任何社會集團以內，總能發見人類由蒙昧時期起所經歷過的一切文化類型，都是並存的。」（註二四）

（十）「一個殖民地的發達，到了無須依靠都會時，其政治和社會的演進，在數年間可以約

演祖國要幾百年纔能達到的整部進化。」（註二五）

上述的一類法則，以生物學的比論——謂個人由胚胎時期以至出世時期，在迅速的連續間，重複地經過進化的整部歷史——為根據。照赫克爾（Haeckel）的說法：「迅速的與簡短的「個體發育」（ontogeny）（個體的生活史）乃是種系（種系發育 phylogeny）的長期的和緩慢的歷史之一種節縮的撮要；這種撮要與由「遺傳」（heredity）而保存的「因襲遺傳」（Palinogenesis）（祖宗的特質之再現或重演），和不是由適應而輸入的「新生遺傳」（Cenogenesis 或譯「遍遺傳」）（即與集團的種系發育乖離者），在比例上，是較為忠實，較為圓滿。」（註二六）華德（Ward）從前曾把這類生物學的比喻，搜集了四十六種以上，茲摘錄若干例子如次：

社會的單位或細胞就是個人。（斯賓塞 Spencer，李連菲德 Lilienfeld 等。）

社會單位或細胞就是傳種的對偶——男與女（華牧 Worms）。

社會單位或細胞就是三體合成——即男，女與孩子。

社會單位就是氏族。

社會的細胞組織就是居宅，道路，建築等（方位的）；交換的設備，貿易，商業，生產（商業的）；民事與軍事的器械與技術（管理的）（戴格里夫 De Greef）。

社會的細胞組織由社會的簡單的自動的組織構成（李連菲德 (Lilienfeld)）。

「社會的外胚層」(Social ectoderm) 或「黏層」(Mucous layer) 就是統治階級；「社會的内胚層」(Social entoderm) 或「血液層」(serous layer) 就是被治階級（無產者）；「社會的中胚層」(Social mesoderm) 或「脈管層」(Vascular layer) 就是資產階級。（斯賓塞 Spencer）。

社會內的商品之循環，構成牠的血液（斯賓塞）。

運輸中的貨物是未消化的滋養物（李連菲德）。

金錢就是血球的同形物（斯賓塞）。

道路，鐵路，水導等構成社會的血管（斯賓塞）。

交易所乃是社會的心臟（華牧）。

社會的物質由土地與人口構成，前者乃是牠的骨的構造，後者則爲其肌肉的部分（戴格
里夫。）

工聯和「基爾特」乃是社會的交感神經系之「神經節」(ganglia) (都幹 Durkheim)
(註二七)

華德一方已經很聰明地指出生物比論的滑稽可笑，一方又陷落機械比論的錯誤。所以他對
孔德把「社會學」稱爲「社會物理學」的主張，表示不滿，而別名之「社會力學」(mechanics
of society)；又把「心的因子」當作若干「社會力」(social forces)爲之研究。他用「位
差」(difference of potential)的名詞，敘述模彷和提示的歷程；又把達爾文「生存競爭」的
公式，改進爲「結構競爭」(struggle for structure)。(註二九)他說感情乃是「動物和人類的
推動的因素」。(註三〇)又繼言唯一的合理的或可想像的創造觀念，就是「把已存在的事物造成
新的形式」。(註三一)他宣言定命論的「兩難論」(dilemma)乃是一個「愚者之謎」。(註三二)
他的純正社會學 (Pure Sociology) 除提出以上的幾個機械派的概念外，還採用其他如「動

的因素，「社會力的均衡」等術語，其態度由此便可見一斑了。

機械派的比論，自孔德和斯賓塞以後，極爲流行，許多法則亦以牠們做根據，下列諸條，便是例子：

(十一)「凡是最特殊，最複雜，而又最近獲得的質素和制度，一旦遇着社會沒落，便立刻消滅。」(註三三)

(十二)「城市的吸力與質量是直接的，與距離是反比例的。」(註三四)

(十三)「意外的力量傾向於把相類的力量收集，把不相類的分離。」(註三五)

三 評論

對於這些法則，可作下列的評論：

一、比論之基本的限度 (Fundamental Limitations in Analogies) 比論推理，最少有兩種根本的缺點。第一，凡屬比論，不會是圓滿的；一切比論，如果超越適當的範圍，必會得到錯誤的結

論。斯賓塞已經指出社會與生物有機體的四種顯著的差別；華德也指出牠們有四種不同的所在。（註三六）第二，牠們外部縱然類似，但實際上決不會有函數的或因果的類似存在。華德對於這些方面，早就點了出來可惜把自己的警告忘記了，他說：「軟體動物（Mollusks）與脊椎動物（Vertebrates）的眼睛，雖然作用相同，但結構卻全然兩樣；昆蟲，蝙蝠，雀鳥都是有翼，所以能飛，但從解剖學上看來，他們飛的器官，都是各別的；「鷹蛾」（hawk moth）的長鼻與「蜂雀」（humming-birds）的長嘴，極其類似，且兩者都是用來穿入排花之中的，然而事實上，牠們也沒有結構的類似；「馬腳蟹」（horseshoe crab）以腳來咀嚼，昆蟲（蟋蟀，蟬，蚱蜢等）的各種性的呼籲，與飛鳥的音調，在目的上是相應的，但這些聲音並非用口或喉來表示，而是由身體的各部分造成的。」（註三七）

二、近因果法則並非因果法則。在上述的法則中，有謂「較大的與較近的城市比較小與較遠的城市能夠吸引較多的人口，」說來固然娓娓動聽，像煞有價事，可是吸引的真因，在此完全未加注意。「約復法則」（law of recapitulation）也是如此，當胚胎發育的時期，實在與正常的

途徑異樣。小孩發育，是否健全，大半是要靠父母與侍從者智慧的高下，其次是要靠朋友與教師的指導之正否，假使這些人對於小孩的撫養，越能應用高尙的智慧，則其長進越有躡等的可能。智慧在教育上的功用，就在乎牠能把常態的歷程，加以縮短，不致使人枉走許多紆曲的路綫，如此，對於學者與教者，都有不少的便利。又如在上述的法則中，有謂在任何社會集團中，都可以發見人類由蒙昧時期以降所經歷的文化之一切類型，是同時並存的，這又是一種沒有對於因果的必然之陳述的另一種經驗的觀察。文化的各種類型，在老不長進而且苟且偷活的種族當中，似乎永久是共存的，至若在勇猛精進與大雄無畏的種族中，舊型的文化，便如已陳之芻狗，功成者退，所以我們可以斷言，凡是越猛進的種族，其舊文化的消滅越快，至於那些小心保留下來的，止有民族博物院裏的幾種陳腐的樣本，供後人的憑弔而已。

三、這些法則的價值。這些法則的價值是什麼？第一，比論的價值是富有詩意的；詩人的想像，靠比論纔能養成。柏拉圖（Plato）的對話集（Dialogues）與凌下（Lindberg）的飛機之間，也許有或竟然沒有任何的關係，但詩人則勉強要找尋二者的共同點，假如他們能夠發見任何比論

的話，他們便進一步把隱比建築起來。人人多少總有一個詩人的傾向，因為我們的言語是富於「隱比」(metaphor)的；不過一般上，比較不甚發達的人心，似乎多用比論的推理而非用因果的推理，做思想的南鍼，所以原始的語言，即是小孩子與愚人的語言，是特別富有詩意，而且天真動人的。第二，比論往往能提示出我們所要搜求的東西，究竟是那些部分的類似，在一般上，可以使我們去找求深一層的類似或甚至契合。在若干的個案上，比論的推理，已使科學家發見較有用的假設，為工作的始基。曼得爾(Mendel)的遺傳法則便是很好的例子。我們知道那些支配着花園中的豆子之遺傳的法則，其在人類遺傳上的運用，並非絕對相同，然而這些法則，卻可以給許多小心的實驗，做一個獎勵。

四、這些法則的固有的空泛。斯賓塞派文飾比論的短處之最得意的辦法，就是採用一些仿語，如「久而久之，」「總而言之，」「就整個論，」「幾乎確實的」等，聊以點綴門面。這些仿語究竟有什麼意義？例如拿「久而久之」來論，所謂「久之，」當然不是一個短期；又不是一個不能想像的無窮期，而同時又是一個不能精確地加以劃分的時間的段落，因為假使我們深知「久之，」

是可以精確地劃分的，那就用不着借這樣的不着邊際的仿語，做文飾的工具。此外「久之」止有一種可能的說法，也許使這種表詞，發生多少意義，這就是指那恰好能夠滿足表詞所包含的條件之一種時間的延長而言。然而任何社會法則，假使含藏着這種意義的「久而久之」的仿語，也許止是一種循環的論述；至其他仿語，如「就整個論，」「總而言之，」和「當其他的事物相等，」我們也可以採用同樣的說法，來加以評論。

(註一) Positive Philosophy, VI, 703.

(註二) 前書卷一頁五。

(註三) 前書卷一頁三五。

(註四) Discourse, p. 58.

(註五) Positive Philosophy, II, 77. 921, 128-30.

(註六) Discourse, pp. 36-37, 95-96.

(註七) Positive Philosophy, I, 225, 301, II, 83, 88.

(註八) 前書卷二頁五二〇——二二一。

- (註九) The Catechism of Positivism, p. 224.
- (註一〇) Positive Philosophy, II. 156—80.
- (註一一) Ross, Foundations of Sociology, p. 56; Gumpłowicz, Outlines of Sociology, p. 108.
- (註一二) Ross, op. cit., p. 56; Letourneau, L'évolution Politique dans les diverses humaines, p. 7.
- (註一三) Ross, op. cit., 58; Grosse, Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft, chap. 1.
- (註一四) Ross, op. cit., p. 62; De Greef, Les Lois Sociologiques, p. 120.
- (註一五) Ross, op. cit., p. 62; De Greef, op. cit. p. 103.
- (註一六) E. C. Hayes, ed., Recent Developments in the Social Sciences, quoted from A. A. Goldenweizer, Early Civilization, p. 125.
- (註一七) 看 A. A. Goldenweizer, op. cit., pp. 20—27,
- (註一八) 見上引 Gumpłowicz 的著作。
- (註一九) Gumpłowicz, op. cit., p. 108.
- (註二〇) L. H. Morgan, Ancient Society, pt. III, Chap. 1.

- (註111) Principles of Sociology, I. 447-48.
- (註112) Data of Ethics, V, 65.
- (註113) Ross, Foundations of Sociology, p. 49. quoted from von Lilienfeld, Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft, II. 113, 198.
- (註114) Ross, op. cit., p. 48.
- (註115) Ross, op. cit., p. 51, quoted from Collier, Popular Science Monthly, LIV, 807.
- (註116) Ernst Haeckel, The Evolution of Man, translated by Joseph Maccabe, II, 357.
- (註117) L. F. Ward, "Contemporary Sociology," American Journal of Sociology, VII (No. 4), 484-86.
- (註118) "The Social Forces", American Journal of Sociology, (No. 1 and 2), 82-95, 234-54.
- (註119) Pure Sociology, p. 184.
- (註120) Ibid., p. 99.
- (註121) Ibid., p. 81.
- (註122) Ibid., p. 21.
- (註123) Ross, op cit., p. 52.

(註三四) Ibid; p. 48, quoted from Spencer.

(註三五) Ibid; p. 46, quoted from Spencer.

(附注) 下面討論的斯賓塞之社會進化的法則，布朗 (Brown) 之二十三種「命題」與辯證的法則，都屬於這種比論的類別之內，乃至穆拉利耶 (Miller Lyer) 以極武斷的態度定下的九種「發展的經濟法則」(economic law of development) 也屬此類，茲轉錄如次：

(一) 「體積的法則 (law of size) 各個社會團體中都蘊蓄有擴大的欲望。如是人既傾向於聯合而成集團，故這些集團便有互相連結，造成更大的社會的和經濟的形式之趨勢。」

(二) 「形成的法則 (law of form) 勞働組織之發展，原於新的元素之不斷的參加，每一個新元素的參加，便產生新的現象。」

(三) 「組織可型性的集團之法則」(law of organoplastic groups)。

〔按陶孟和等譯爲有組織的人羣之規律，見社會進化史，頁二七三。〕這些集團，據說有兩種主要的類型，這就是社會的團體與家庭的團體，「前者的活動日增，家庭團體的經濟的重要性必然衰落。」而社會團體跟着增進。

(四) 「合作的法則 (law of coöperation) 簡單的合作……日益變爲分工的合作。」

(五) 「分化的法則 (law of differentiation) 各經濟團體所有的勢力，有日益分化的趨勢。理則

上，內部的分化總是在外部的分化之先。」

(六)「完整的法則 (law of integration)：分化與完整，彼此有交互作用的關係。在職業方面，系統的分功，引起貿易與交通方面的進步，反轉來說，貿易交通方面的進步，也引起職業分功方面的進步。」

(七)「集中的法則 (law of centralization)：各經濟團體都有集中化，即是生產統一化的欲望。」

(八)「凝聚的法則 (law of concentration)：各經濟團體都設法凝聚他們的能力，謀節省勞備的傾向。」

(九)「聯合的法則 (law of association)：剛纔所說的一切法則，可綜括成一普遍的公式如下：各個經濟體都有使勞備日益社會化的傾向。有組織的勞備，逐漸代替無組織的勞備（私人生產），最後便全然以更高的而且更完全的形式來代替牠。我們現在所有的經濟變象，逝如流水，而將來的變象必然是在進化法則（即是分化和完整的法則）所表示的方向進行——見 *The History of Social Development*, p. p. 254-57.

(註三六) “Contemporary Sociology”, *American Journal of Sociology*, VII (No.4), p. 432.

(註三七) *Ibid.*, p. 487.

第七章 近因果法則（續）

一 根據心理學的分析而以同情爲中心原理的法則

以前的社會科學家，要從歷史事象的連續的系序，或從生物學與機械學的比論之推理，來發見因果法則的企圖，已遭失敗；此外還有其他的社會科學家，把他們的興趣轉移到心理現象的領域，直接研究人類的身體，不復由比論中去兜圈子。此輩當討論社會的時候，所以便要對社會作科學的分析，放棄了哲理的推究。在心理社會學者當中，其最早而又最有方法的學者，首推吉廷史（Giddings）教授。他最有貢獻的一種概念，就是『同類意識說』（theory of the "consciousness of kind"）這種學說，後來也就成爲許多社會法則的基礎。茲將這類的法則，舉例如下：

（1）『意識類似的法則』（The Law of Conscious Resemblance）。類似和同情的意識，

乃是人民相互維繫的原因。」（註二）提出這個法則的兩個作家——布拉馬爾（Blackmar）和季林（Gillin）——明白地承認這是由吉廷史採借而來，吉廷史「既叫這種原理爲同類意識，那末我們似先要考量他對於這種原理，曾給予什麼意義。他關於『同類意識』提出的最佳定義，也許就是見諸他的歸納社會學（Inductive Sociology）的那條，原文說：『心的快樂情況，包括有機的同情，類似的知覺，意識的或反省的同情，情覺（affection），和名譽的欲望。』（註二）這裏我們要注意『快樂的，』『同情，』和『包括』這幾個字。第一個表見這是一種樂利派的假定；第二個表明『同類意識』的意識的觀念之淵源，出自亞丹斯密（Adam Smith）的道德情操說（theory of moral sentiment），這點作者自己是承認的；至若第三個，便是這條定義不圓滿的確證，譬如說，北美合衆國是一個偉大的國家，包括波士頓（Boston），紐約（New York），芝加哥（Chicago）和三藩市（San Francisco），這話並沒有給美國下一個定義，不過對美國內的城市開列一個清單，而這些城市（一個或全體）是不會構成一個國家的。

吉廷史的意思可略述如下：一個小孩的心，在初出生時，止有對某物吸引和對某物排拒的空

泛的感情，而他對這些感情則名之爲『有機的同情』(organic sympathy)。小孩漸漸長大，有機的同情，擴而爲『類似與差別的感覺』(perceptions of resemblances and differences)，由是更進爲『反省的同情』(reflective sympathy) 或感覺之熟思的控制。他又說：反省的同情，到了第二階段，便發展而爲『情覺』或即是對於實際上與自己同類或可能上同類的人們發生友誼的感情，又這種『情覺』後來更進而爲『名譽的欲望』(Desire for recognition)，這種欲望，據說，『包括』(又說包括了)『同情與情覺之一種回轉』(a return of sympathy and affection)。這『五樣的意識』都是所謂『快樂的』並且包括(一)我們要維持牠和擴展牠的感情(註四)但他在各方面似乎要把『同類意識』與『類似和差別的感覺』也認爲相互契合了。(註五)

吉廷史對於『同類意識的原理』視爲極關重要，試看下述的說法，便可概見：『社會學的「基準」(Postulate)不外是社會上原始的和初級的主觀事實，就是同類意識。』(註六)『在最廣的外延上，同類意識把活物與非活物分判出來。在活物的大分類當中，牠又分判出那是物種，那是

種族，在種族線內，同類意識隱伏於比較固定的民族和政治集團之下，且爲階級分綫，以及許多聯盟的形式，交通的規則，政策的特徵之基礎。我們的行爲，凡是對待那些我們視爲與自己最相類似的民族，與對待其他我們相信與自己不復相同的民族，無論本能上與理性上都是兩樣的。復次，亦只有同類意識，纔把社會的行爲與純粹經濟的，政治的，或宗教的行爲區別出來；蓋亦正惟這種同類意識，在實際生活上，方纔不斷地干預經濟的，政治的，或宗教的動機之理論上的圓滿的運用。

(註七)

照這樣的解釋與估量，同類意識的原理與「菲希特派的自我」(Fichtean Ego)相類——這個有意識的「知者」不斷地把無意識推翻，經由這種歷程，世界遂給他戰勝，而意識的範域，便從而擴大。當然，吉廷史在說明他的主張時；確曾眼大心細地，要避免一切玄學上的名詞，同時這種主張，在過去三十年間所以聲譽卓著者，似亦由於牠與麥獨孤 (Mc Dougal) 教授的所謂『社會本能』(social instinct) 或『羣的本能』(gregarious instinct) 相類，使之然也。華德 (Ward) 的主張，與吉廷史相反；他斷定人性係非社會的，並且對於社會性說的發展，作賅博的探

究，從而指出「同類意識」與康德（Kant）所謂「人之非社會的社會性」（unsocial sociability of man）之差別。（註八）康德的意思是說「那參加社會國家的傾向與那不斷地要用種種陰謀來解散社會國家永續地與前一種傾向相對抗的雙方之聯合而言。人本來就有羣的趨向，覺得自己是社會國家的成員，這與那由自然的傾向所引起的發展，尤為重要；但他也有強有力的反羣的趨勢，使自己陷於孤立，此則由非社會的欲望（與他的社會的性向同時存在）所喚起，而這樣的慾望，是要強使一切事情與他自己的幽默相調合的。」（註九）

但是，「同類意識」說，如當作一種「歸一的原則」（unitary principle）看，我們最大的抗議，似在乎牠使「同化」變成不可能。一切生長，為要使中心的元素增加力量，自然免不了要吸收外來的元素，然後有欣欣向榮之慨，假使閉關自守，既不與外來的元素發生順應的接觸，又不與牠們同化，那就不能有什麼進展。然而假如「同類意識」就是歸一的原則，就是唯一的基準，有如吉廷史所主張的，然則外來元素之同化，如何可能？兩種絕對沒有共通性的東西之間，能夠有任何的吸引或甚至互拒存在嗎？然而有人也許說，同類意識說，最後建基於一種一元的假設之上，依照

這種假設，宇宙間的林林總總，千奇百怪完全由一種基本的徧澈的本體造成，姑不論這種本體是物質是精神，抑是能力。不過這種討論，究竟離題太遠，不免失卻實證科學的意味，而「意識類似的法則」亦遂為玄學的臆測之濃霧所掩蔽，其真面目不易復覩了。

自行為主義流行以後，「同類意識」的威信，完全為「黑猩猩」和「反射的弧光」所挫折。吉廷史明白地感覺着這種時運的轉變，所以企圖以行為主義的着色，補償「同類意識的原則」之損失。（註一〇）但是這種企圖，又復使自身對於本能心理學家如麥獨孤（Mc Dugall）教授者，有不敬的表示。（註一一）現在，「同類意識的原則」仍是一種假設，牠並不是沒有可取的若干元素。牠的立得住腳處，就在乎牠能把我們日常的社會經驗，即所謂「物以類聚」的，給予經驗的證明；但同樣的素樸的和不本於學理的經驗，表見我們大家都是愛好新奇或甚至喜歡對照的東西的。

吉廷史由同類意識的「歸一的原則」出發，從而紬繹出各種結合的理論，用以說明演進的假設的延續，謂由動物的「動物的結合」經由猿人的「人類系的結合」和初民游羣與部族的

「民族系的結合，」乃達到城市的建築者與文明的創造者之「平民系的結合之階段。」（註一三）在這幾種有趣的理論當中，吉廷史以爲有數種是可以稱爲法則的，其中如「社會構合的發展法則」(law of development of the social composition)，便是一例：

(二)「社會構合的發展與人們對於「同質性」(homogeneity)的熱情之強度與範圍爲比例。」（註一三）吉廷史所謂「社會構合」乃指「組織的計畫」言，所謂「社會構合的發展」乃指同化，或擴展與統整的歷程，由一種靜止的實質的「結合」(binding)以至一個家庭，由一個家庭以至一個村落，由一個村落以至一個城市，由是以至一個國家言。（註一四）社會構合的發展，據說是由對同類的精神吸引，與對異類的排拒而來，除非異類在實質上與同類有相似之處，使他們的同化，成爲可能。同類既然完整化起來，吉廷史遂說「社會心」能夠認識這種歷程，并且慎思明辨地要把這種歷程加以推進，因爲「牠（卽是「社會心」）在本身內發展一種愛好類型的同質性之熱情，及一種對於完整或聯合的有用之評判，作爲自衛的和進攻的策略。」

吉廷史明白地說出所謂「社會心」不外是指那構成一個社會的諸個人之心的一個集合

的名目；所謂對『同質性的熱情』是指『維持血統的一般同質性之欲望，或最少是要把民族性和言語的各種元素，同化成共通的種類，和把傳說的信仰，陶冶成公共的類型。』（註一五）他又說：『我們因此可以說，社會構合是由同類對於同類有交互的吸引，方纔產生，是由對同質性與完整性有了熱情，方纔發展，所謂完整乃是把潛在的與實在的相類者聯合起來，創造一種共通的類型之謂也。』（註一六）我們對於這條法則，試加以較詳密的檢閱，原來『社會構合的發展』說來固甚堂皇，但這句語的意義，只是指同化而言；又作者所謂『對同質性的熱情』既指『維持血統的一般同質性之欲望，或最少是要把民族性和言語的各種元素，同化成爲共通的種類』則這個法則：『社會構合的發展與人們對於同質性的熱情之強度與範圍爲比例』不啻等於說：同化是依照同化的欲望之『強度與範圍爲比例』而進行的了！

（三）古廷史還有另一種法則，與剛纔討論的平行，原文云：『社會構造的發展是與社會上對於各種或異品的東西之價值的欣賞程度爲比例。』（註一七）作者所謂『社會構造』是指『區域社會的各個成員，集合而爲團體的組織，以便舉行某種活動的特殊形式，或維持特殊的利益』

如商業的組合，政黨，慈善會，教會，或學校而言。（註一八）作者對於這個法則，有如次的解釋：「社會的最高目的，一般言之，乃在對有知覺的生命之保護與完成。人類社會底目的乃在對其成員之理性的和精神的性格的發展……爲着達到這兩種目的，專業與分功都是必要的。因此，社會一方要維持牠的構合之同質性，他方在構造（組織）上，又要對分化的歷程給予容許與獎進。」（註一九）

這似乎又是一種穿着偽科學的外套之片面的真理！作者所謂：「社會上對於各種或異品的東西之價值的欣賞程度，」說來自自然娓娓動聽，但實質上也不過等於勞作的專業，分功，與聯綜這幾個平平無奇的意念而已。所以如果作者所謂「社會構造的發展，」就是指勞作的專業，分功與聯綜之增進，則這條法則，只是一種重言的陳述，實質上等於勞作的專業，分功與聯綜之增進與勞作的專業，分功與聯綜之增進爲比例而已！然而假如他所謂「社會構造的發展」是指「社會的最高目的」之逐步的實現，那麼他便犯着一種錯誤，隱默地假定進步的機械方面，乃至偶然的方面與進步的本體間有數量的相關之存在。因爲就是在經濟活動的部門來論，勞作的專業與分功之單純的擴展，超出某一個時期的某一階段以外，也不見得能夠得到滿足的報酬，這是現今公認

的一種事實。(註二〇)我們尤其不能說整個的社會發展，在一般上，是與專業和分功成爲比例的。所以「社會構造的發展之法則，」如果是真實的話，本身還是一種「重言」(tautology)；否則就不是真實的了。

(四) 吉廷史還有其他二種法則，與此是表裏一氣的，這就是「傳說或譯遺訓的法則」(law of tradition)：「傳說的威權和壓力與其年代的久遠爲比例。」

(五) 「傳說的威權和壓力與牠的主材是否由信仰所構成抑或經過評判而後確立的知識所組合者爲比例。」(註二一)

我們從第二種法則說起：這裏實際仍是一種「重言」的公式。因爲一種傳說，可以定義爲一種未經評判而已被接受的信仰，誠以傳說是有牠的實際的或假定底效用的。作者心目中對於傳說所下的定義，本質上原來就是如此，這從他對於傳說的敘述來看，最爲明顯。他說：「一個小孩，經由傳說與日常生活活動間之親密的聯合，遂不知不覺地把實際的活動與傳說的背境，打成一片……日常生活，於是乎成爲活動上的變動不居的訓條，而這種訓條，都是公開地或隱約地假定傳

說是有相當的真理與充足的力量。」（註二二）布拉馬爾（Blackmar）和季林（Gilling）在對這種法則的說明中，把傳說與「理性的演繹」對比地說，「科學對於近代世界的主要貢獻，在乎使人民相信那些可以用理性來演繹，或用無數事實來證明牠是真實的東西。」（註二三）那麼這裏就很明白，傳說的第二種法則，本質上等於說：一種未經評判而被接受的信仰之威權和壓力，與牠的主材之並未經評判而建立的知識為比例。

然則吉廷史為什麼說「傳說」是有威權和暴力的？這就是因為他感覺到傳說是必然地有威權和壓力的，例如他說：「傳說是由父母和長輩施諸小孩子的，在他們的訓辭上就是以傳說的信仰，皆是真實的，且甚至以為對於傳說的真理和權威，如有懷疑，都屬錯誤。背叛信仰，往往要受制裁，違背傳說的訓條，通常尤其應受責罰。」（註二四）所以在作者給傳說下這樣定義之先，早就把威權與壓力的意念，預先假定了。至於第一種法則，謂傳說的威權與壓力，與牠的年代之久遠為比例，「作者自己提出這樣的解釋：『社會心到了為信仰的樣式所佔據時，便變成一種活動的社會力，有強迫他人信仰與服從的傾向。本來用信仰來當作統制的方法，每因信仰本身具有長久的歷

史，所以在影響上，極能增加其強力，這純因為篤舊，好古，力量很大，且與徽號格言，具有同樣的效率使然。」（註二五）可是我不明白這種論據，怎樣可以證明這條法則。倘使傳說的壓逼勢力，因「年代久遠的勢力而會加增」則年代久遠顯然不是傳說背後唯一的壓逼勢力，尤其不是主要的壓逼勢力；那麼，什麼是使傳說的權威與壓力，與年代久遠成正比例的？照我的見解，此外還有其他更重要的因子，如效用之類，也可以使傳說可以保存的。例如，什麼是使耶教使徒的傳說，對於中古人民發生「威權和壓力」的所在？是不是「多半因為篤舊，好古的心理會發生很大的影響」抑或傳說之所以引人篤好，是因為他對於某些人如天主教的教士是有用的呢？自然，人們很容易反駁說，當其他事物相等時，年代久遠是有牠的地位的，可是「其他事物」無論是什麼，總是極其難找的，等到找了出來時，牠們也很少是相等的。

吉廷史所形成其他兩種法則，也值得注意，這就是『自由的法則』（Law of Liberty）：

（六）「社會組織在那些以「同情的和形式上相類的心理」強有力地支配着「熟慮的類似的心理」之社會裏，是會發生壓力的。反之，社會制度之偏於自由的，只在那些「熟慮的類似

的心理」有高度發展的社會，方纔對於個人的思想和行動的極端的自由，加以許可。」

(七)「社會組織的形式，無論是政治的或其他的，倘使其構成的分子，非常複雜，而且極其不平等，則其對於個人的關係，必然是有壓迫的力量。反之，制度或社會組織的其他形式，只要其構成的人口是互相友愛的，在精神和道德上是幾於平等的，則牠（制度）當然是可以自由的，而對於個人亦賦予極大的自由。」（註二六）

這兩種法則中的第一種，因為包含着吉廷史創立的幾種專門用語，請在此先說明一下。所謂「類似的心理」(like-mindedness)，他的意思是指「類似的整個現象」(the total Phenomenon of resemblance)，而這種現象之所以發生，蓋在複數個人之同時的相類反應，經由同類意識發展而為「諧和的作意」(concerted volition)的時候。他把類似的心理，區別為四類，其中與我們這裏有關係的，只有三類。所謂「同情的類似的心理」作者是指一種「複雜的類似的心理」又據說，這種心理是「以同情和模彷彿佔着優勢的。」「一切同情的類似的心理之基礎，見諸以觀念情緒佔着優勢的心理類型，這類型的心理，為對於刺激的迅速的反應，以及其情緒主

義，想像性，暗示性，及由比論而推理的習慣。其他的因子就是同類的交互的意識，這種意識的形成異常敏捷，牠對於徽號，口語是有極大的感受性，而且容易模彷，及感染地模彷，一如在罷工，騷動，恐慌等運動中，最所常見。復次：「合作者的同情的類型之例子，見諸宗教的傳播者，罷工者，急激派，和革命家當中。」（註二七）

吉廷史所謂「形式的類似心理」又指較複雜的心理而言，這種心理，據說是「獨斷的急激的，或獨斷的與形式的——傳說的，習慣的，保守的，」對於批評者之不耐煩，且不傾向於調和的。「獨斷的同類心理之進一步的主觀因子，就是演繹推理的習慣——對於前提不加批評。」又「類似心理的獨斷的樣式，見諸有充分發展，而由氏族和部族組織成的非耶教的社會，又見諸具有獨斷情緒的羣衆或政黨的公民社會。社會改革者，和政治派系者，都是合作者的獨斷的形式之真正例子。」（註二八）吉廷史所謂「熟慮的類似心理」是指「諧和的作意之最高和最複雜的樣式」而言，這種形式的特徵，乃為批評的思想，建設的推理，溫和的和適當的聯綜的行動。又「關於熟慮的類似心理之大規模地影響偉大社會的生活之證據，社會學者可以從各方面去找尋，其顯著者：

如思想家對於宗教和神學的自由批評；歸納的科學之發展；政治經濟學的科學的體系之存在；法律程序之以客觀的證據替代設誓和憑神力以決判罪之有無；以及組織政府和服從政府的公民，結成團體，對於政府作非擾亂的批評；凡此種種，皆是明證。」（註二九）

爲要使這些自由的法則，有成立的可能；一種初步的假定，似乎是必要的。吉廷史不曾說明他所謂「自由」究何所指，我們因此不妨假定所指的，即是公民的自由，所謂公民自由，就是指法律上許可和予以保障的權利和利益之整體而言。這些動聽的名詞，照這樣來說明，則自由的法則，不外是一些借詞藻來掩飾的平凡的觀察，或一些要證明的武斷的建造而已。這些法則的意思，如果是說社會上的各個份子，知識較高，行爲較好，血統較有同質性，加以大家的意志是比較協和的，那麼，自由的度數，當然比那些與這些條件相反的社會大，如此說來，這些觀察不是很平凡的麼？有如一切其他經驗的觀察一樣，這些法則是沒有因果的說明的。在許多事例上，血統上的粗糙的同質，以及道德的與知識的標準之幾近的齊一性，也許真是與大量的自由並在，然而我們除非能夠證明血統的同質性的每步增進和趨向，道德的和知識的標準之齊一性的每步進展，跟着便有較大

量的自由起來，否則我們還不會獲得什麼科學的社會法則。

吉廷史如果提出這三種心理學的類型——「同情的類似心理，」「形式的類似心理，」「熱慮的類似心理」——作為社會制度的類型之因果的說明，似乎還免不了犯着武斷的推理之譏諷。他的所謂經驗的觀察，常與其他經驗的觀察相矛盾，而在經驗的觀察以外來說，我們也很懷疑世間究竟有沒有這樣的心理學的類型。他的「類似心理」說，由「本能的」或「自動的肌肉的類似心理」說開其端，照他的學說來論，自動的肌肉的類似心理，發展或分化而為其他三種類型。然而縱使我們承認心理學的類型是有的，我們根據什麼理由，可以斷定這樣的類型，只有三種？在心理和物理的發展史上，他們是不是止有三種斑點？吉廷史進一步以為每種繼起的類型，比前面的類型較為複雜，所以他說：「形式的類似心理」是一種「較複雜的類似心理」（比起同情的來說）；又「熱慮的類似心理」乃是最高的最複雜的諧和的作意（即是類似心理）之樣式。然則這三種心理類型的差異，必然是大小複度的差異嗎？我們可以說每個「革命家」的心理沒有每個「政治派系家」的複雜嗎（因為吉廷史以前者為「同情的，」後者為「形式的類似心理」）

之例子）這些似乎都是關於吉廷史心理學類型說之爭點；我們除非先把這些論點解決了，否則，「自由的法則」仍不免是一些星雲的假設（nebulous hypothesis）而已。

「同情」（sympathy）乃是把自我擴大的一種歷程。「表同情」在字面上講，就是感覺着的意思。這樣的一種感覺，其神聖也許像神一樣的慈悲，其溫柔像母親對於嬰孩一樣的深情。同情之反而則為「憎惡」（antipathy），其形式亦有許多種：如對於驚駭的東西之機械的痛恨，對於外國風俗習慣之反對，對於恐嚇的事情之熟思的攻擊是。在最後的例子，常有自己欺騙或理性化與之相伴而起。圓滿的同情，則需要高度的智慧，以及大量情緒的能力，方能表現；愚人不能表現出很大的同情，因為他們的眼光，太短小故，至於狡猾惡徒，則又故意把同情加以禁制。

吉廷史曾說：同類意識，乃是階級分綫的基礎。階級劃分的最不良之形式，為世襲的身份制度，至於牠的最壞的質素，便是各種的剝削。羅斯（Ross）教授曾活潑地敘述出許多剝削的普通類型，茲將其提示的「剝削法則」（law of exploitation）引述如下。他給剝削下的定義，說是利用他人「為達到個己目的底手段。」他把剝削分為四類：關於性慾的，或奴視落後種族中的女子；關

於宗教的，或勒逼失敗部族的青年，爲勝利者的神祇做犧牲，以及要他們貢奉少女，擔負各種賤役；關於自私的，或強迫下人，要他們臣服，以及表示忠心；關於經濟的，或勒索某人代執勞役，而不給予相當的酬報。他又很清晰地摹述出十條『剝削的路綫』(lines of exploitation)這些就是：(一)父母對於兒女，(二)男子對於女子，(三)富者對於貧人，(四)多數對於少數，(五)閑暇者對於勤勞者，(六)智者對於愚者，(七)有組織的對於無組織的，(八)牧師對於俗人，(九)戰勝者對於被征服者，(十)治人者對於治於人者的剝削。他由此便進一步，定立如上的十種『剝削法則』

(八)『社會的份子，在他們從事剝削的「原始性向」(original disposition)上，各有不同。』例如，那些自小出身閑暇階級的，總比那些在下層環境長大的，有孑然不與衆偶的堅決的表示，因爲他們自孩提時代起，即習會厭惡勞働的心理，並且他們既以寄生生活爲故常，故爲避免以勞働自給起見，往往把道德，宗教，人民的自由，乃至民族的獨立，一切都犧牲了，亦所不惜。世間沒有什麼政治運動，像「白禍」(White Terror)那樣流血的，鄙賤的，不忠義的。」

(九)「對於不同類間的剝削，比在同類中的剝削，較爲公開，殘忍，蠻橫。」舉例明之：照人類學者長期的觀察，知道就在原始種族當中，同一血緣集團的份子，決不會互相吞噬，因爲強有力的部族意識，會使他們互相維繫着。在高等種族中，同一社會的集團，全靠民族的，宗派的及其他意識爲之維繫，但是到了沒有同類意識的地方，個人或集團，剝削其他個人或集團，便成正態的現象，所以「剛在征服以後，剝削是極其殘酷可怕的，其後征服者與被征服者一步一步同化起來，剝削便一步一步輕減。」當剝削者深知道他們大家原來都是同類的，並且感覺着他們的剝削，是要有對象時，則又往往要僞造或甚至要找出異類者與自己的異點，表明自己的行爲，說是光明正大。「美國南部黑奴的主人，堅持黑人是沒有靈魂的，或謂他們現世所受的束縛，係上帝對於咸 (Ham) 族的後裔所賜予的刑罰，因爲這個族人，從前對於父諾亞 (Father Noah) 有不恭的行爲。亞里士多德 (Aristotle) 爲要說明奴隸制的正常，也曾虛構一種事實，謂主子與奴才，在天性上是有些差別的。幾百年來，英吉利族不斷地要使世界人士相信阿爾蘭族 (Irish) 是沒有統治自己的能力，皆屬此類。」

(十)『在社會中，某一部分構成一個自我意識的集團，則其對於其他部份，必然盡情地加以剝削。』例如，回教徒的征服者對於西班牙的土人，剝削不遺餘力，這是因為他們間的種族的，宗教的意識，有強烈的對抗使然。耶教徒在中古時代對於猶太人的剝削，又是一例。』

(十一)『剝削的意志，要等到剝削的權力告盡時，方纔終止。剝削者永不會感覺着自己的罪過，廢然思返，把自己的權力放棄，而不吮吸他人的血汗，充自己的腦質的；就是其個人的生活，也完全順應寄生主義，且不斷地創立道德的標準，學說，理想，使與生活的經濟的基礎相投合，剝削階級的某些成員，也許感覺着自己的剝削手段，再不能維護下去，但該階級的人士，只要把這一部份人驅逐出去，并褫奪其官階，便可依舊向前生活着了。』

(十二)『當外族的統治時，牠對於原族向自己底下社會的剝削，自然是要禁止的。當外族的主人剝削其領國時，他們對於土人的剝削團體，不免發生嫉忌的心理，否則他們亦必為土人所憎恨。羅馬人當向以『尊上臣下』的原則為根據，為的是要使領國的人民，對於他們的統治，發生盡忠的興趣。英國之於印度，或將其貪足無厭的本地王子革除，否則亦要將其強取豪奪的手段，加

以抑制。」

(十三)「一種新份子，對於剝削的繼續，是會發生障礙的，除非他們，也可以享受利益的一部份。假使他們站在外面，便會把棋局推翻了。十七八世紀西印度的英國自治殖民地對於黑人奴隸制，比那由歐洲遙治的西班牙和法蘭西之西印度，尤為不合人道。世俗的教會，如新教的宗派，對於奴隸制所取的態度，總比天主教會溫和些。在華真納 (Virginia)，占尾卡 (Jamaica)，巴巴杜斯 (Barbados) 諸領土中，國家與教會，均在統治者的掌握，故奴隸所享受權利，至為稀少。」

(十四)「戴了假面具的剝削，比公開的剝削，更能耐久。在一種開明的民主社會裏，凡能保存以至歷久不墜的剝削，都是出諸隱秘的。市政契約上的貪污，是要秘密的；白種奴隸的買賣，總是偷偷摸摸的；獨佔雖仍舊存在，但牠已不能像往日一樣，借皇家的恩賜或利己的法律，做活動的護符了，他們靠的是商業競爭者的秘密諒解等等做行動的根據。……所以近日剝削者所最害怕的，就是把他們的秘密，揭佈了出來！牠們拚命反對的，就是查究或公佈，因此不惜集中精力，壓迫記者，報紙，社會科學的教授，牧師，革命者——簡言之，就是反對一切把他們的秘密揭開或引起公衆注

意他們的人。」

(十五)「剝削者常採用的假面具，乃是對被剝削者給與一種實際上絕不能與其工作相等的酬報。例如債主對於以勞役償欠者，輒用一種蒙蔽的手段，對其勞動的結果，給予極少的工錢，到了負債者購買必須品時，則又提高價格，至數倍以上，實際上這就上一種奴隸制度；而勞役者爲衣食而工作，做債主的買賣的傀儡，所以這種勞動，也無異於奴隸。」

(十六)「社會的關係牽涉越多，其相互依靠性越廣，而假借種種名義，做剝削的手段之機會也跟着越增。從前個人如要爲神犧牲，自己可以逕情直行，到了今日，風俗逐漸改變，牧師可以誦經替代，於是開了祭司腐化的新路。從前個人被控訴時，自己可以出庭辯護，但現在的風俗，則只請律師爲之代表，訴訟的擔子，於是交給法律職業家去負擔了，購物者對於所買的食物及牛奶，信爲可靠，結果遂給混雜假物者，開了一個良好的機會。在美國南部，商業化的農莊，往往把種植者夷爲店主的奴隸，並且把他們的東西和農產，也都變成了抵押品。」

(十七)「無論什麼東西，只要能把社會份子的智力，膽量，組織，訓練，條件越加平等化的，自

會使某人剝削他人的力量，爲之縮小。火藥把中古市民之地位提高，使與男爵和騎士相等了。法國革命以前，平民的智識和能力已經表現了出來，遂使貴族與牧師的特權，成爲時代的錯誤。許多黑人領袖，相信美國南方的黑人，只要習會工業的技巧，積蓄一些產業，其權利不久自然可以爭得。平民教育，也就是一種反剝削的政策。農民如果組織起來，施行剝削的居間人和搬運者的態度，便立刻爲之轉變……。宗教上的教義，謂一切人類都同是上帝的兒子，這話也使人們所謂「上帝經過二次的思考，纔肯對於具有資格的人，加以詛咒」的信心，爲之動搖。」（註三〇）

羅斯教授把自己的意見，以生花之筆，描寫了出來，清新活潑，使一般普通讀者，了悟無阻，這是值得贊頌的。他對於這些法則所舉的例證，與他的其他一切例證一樣，不特讀之令人心快神怡，而本身亦臻流利逼真之境，我把這些例證加以縮寫，本來是很不得已的事情。這些法則當然已經點出了剝削是什麼，怎樣發生出來，也如何纔可以阻止其在未來的發展。一切這些法則的真實性，與經驗的概推之正確性，恰恰相同，而每條的法則，也與經驗的概推一樣，其真理是有限度的。

第一條法則，謂：「社會份子，在他們從事剝削的原始性向上，各有不同，」我們不甚明白羅斯

教授所謂「從事剝削的原始性向」指的是一種內在的抑或是一種獲得的和後天培養出來的性向。我們根據經驗的見地，知道凡是自小就過着奢侈和懶慢的生活的，且其所受的教育，以「君子勞心，小人勞力」視勞工爲卑不足道的，這些人對於「從事剝削的性向」之獲得，無論是從自然而來，或經後天的培養，抑或由雙方造成，一般上都不免要靠他人勞動的結果纔能够生活。他們爲要達到這種目的，如果可以的話，當然是採用智力，如果不得已的話，那就非用強力或陰謀不可了。今日的手工勞動者，假使也在寄生階級裏長大，其行爲大抵也不會與那個階級的人士們有什麼差別，此其理由，可分數點來說明：（一）由於習慣所形成；（二）由於一向的假定，謂貴族是要支配庶民的，這種態度遂使所謂士大夫者，蔑視勞作的小人；（三）古代的理想，以爲君子與婦人是應該過着養尊處優的生活，方不失其爲君子與婦人。我們由這種方法，也許可以產生一種解釋的心理說。這條法則，不過是以以後的一類法則之前言罷了。

第二第三兩條法則，顯然以許多古代的格言爲根據，這些格言，已因吉廷史的「同類意識」之宣揚，極其顯著。本來不同類間的剝削總比在任何同質性或「自我意識」的集團裏，較爲殘暴，

這個假設，大體上可以從經驗的觀察，爲之證實。但問題也許起來了，究竟什麼是自意識的集團？牠也許是一個種族的集團，有如黑奴的貿易者；也許是一種黨義的集團，有如俄國的布爾札維克（Bolsheviks）；也許是一種職業的集團，有如今日的工聯；簡言之，牠也許是人類受着某種理想的鼓舞，朝着某種目的而進行的任何集團。復次，我們還要注意，集團間的分綫，是互相踰越的。在共產黨的國際（Communist Internationale），種族的敵視，是附屬於階級爭鬪之下的。歐洲大戰以後，德國的社會民主黨寧願犧牲武力的光榮與民族的地位，奪取社會民主政治的勝利。從客觀的觀點說，沒有幾種社會集團，可以說是比家庭還較有自我意識的；然而一個缺德的丈夫要剝削其妻子，一個缺德的父親要剝削其女兒，姑不論他們在家庭以外，絕不敢對於任何人施行同類的剝削。集團之間，本來沒有客觀的界綫，在長期間，永遠不能踰越的。所以我們的問題，在乎如何纔可以提高人民的知識視綫，使他們作進一步的觀察，作深一層的思索。他們對於幾種集團間的關係，察看得越清楚，則其對於社會的利益，感覺得越深刻，感覺越深刻，則越不會對於同胞作殘酷的剝削。復次，假如自我意識的擴展歷程，有如德國一元論者所宣傳，是可以推進到合法的限度的話，那麼

牠也許與整個的宇宙契合，而無復可供剝削的餘地了。

第四條法則，也許可以較明白地陳述如下：剝削者因爲不易改正他們的習慣，風俗，制度和道德的標準，所以縱使他們會覺悟到剝削行爲的非義，他們依然盡力之所能致，牠剝削的行爲，繼續支持下去，越久越好。但所謂「越久越好」究竟指的有「多久」？這個問題，的確不易解答，正如所謂「久而久之」究竟有多久的問題之難於解答，是一樣的。這個類型的法則，就本身論，在特徵上，往往太過空泛，不易成爲法則；假如我們把牠予以較清晰的表達，則又往往變成一種循環論述，毫無足道了。

第五條法則，謂：「當外族統治時，牠對於原族向自己底下社會的剝削，自然是要禁止的。」這話有兩說可通。若干外族的統治者，如羅馬人，對於被壓迫者，不獨要予以解放，並且要把壓迫者推翻。他們要如此幹法，固然可說是興趣使然，抑也是爲正誼而戰鬥的表演。但他們的正誼的感覺，最多亦不過如小說中所謂「掩耳盜鈴」而已。其他的外族統治者，如美國人之在菲律賓，也把原族向底下社會的剝削，加以制止，這種行爲，一部分是出諸人道主義的動機的。此外，還有其他外族的支

配者，如英人之在印度，對於原族向底下社會的種種剝削，向來是置之不問之列的。

第六條法則，謂：「一種新份子對於剝削的繼續是會發生障礙的，除非他們也可以享受利益的一部分。」不過是第五條法則的微弱的反響。這自然也可以當作一種法則看待，只要我們能够接受以下的兩種不甚可靠的假定：第一，每個新份子或社會集團，總要剝削其他份子或集團；第二，每個社會集團，必要有相當的力量，纔能把剝削階級與被剝削階級間的均衡力量打破。第一種假設乃是對人性的一種諷刺畫；第二種就太過空泛，且屬於巧詞，我們試問究竟要怎樣大的社會集團，纔足以打破力量的均衡呢？這是無人能够給予答案的。

第七條法則，謂：「戴了假面具的剝削，比公開的剝削更能耐久。」第八條法則謂：「剝削者常採用的假面具，乃是對被剝削者給與一種實際上絕不能與其工作相等的酬報。」又第九條法則說：「社會的關係牽涉越多，其相互依靠性越廣，而假借種種名義，做剝削的手段之機會也跟着越增。」這些說話，都是承認一種文明要把人性加以改善，和利用立法會議，來改進社會狀況的企圖，到頭來，止落得一個失敗。我們對於銀行存款最多的富人，一日還是囫圇地表示崇敬的心理；道德

的進步，一日還落在知識和物質進步的後塵；貧民窟裏和落後的種族，一日還繼續地供給多量的無訓練無技能的勞働者，則剝削的事情，也許一日還是不會消滅。法律的禁制，往往使剝削的方法越加改進；而改進了的方法，也許沒有從前的殘暴，但有時卻比較以前罪惡深重。一二百年前的奴隸主人，自小就在那種制度裏長大，平日所受的教訓，即認奴隸制爲天經地義，他們的道德的感覺，也隨着這種習慣，變成麻木不仁，所以他們總沒有像今日的大膽的冒險家，有意地違反法律精神的那麼不道德。这三條法則，有如犯罪者和失敗者的一切懺悔一樣，本身原來就包含着答案：所謂「過則改之，爲善日進」是。

智力，膽量，組織，訓練，和條件的平等化，會把剝削的程度減輕嗎？羅斯的第十條法則，固然給予肯定的答案，但現代文明，不特向專業方面進行，而且也向完整的方向發展；一個專門家如變作犯罪者，其在今日所能造成的禍患，確比前人多，因爲今日人類，依靠專門家，比過去多些。就膽量論，那些拳術家，在比賽時，把對手打倒的膽量，在今日固然沒有什麼用處，就是那些在公園之內，廣場之上，大聲疾呼，反對政治罪惡的膽量，也不見得有什麼了不得。我們現在所需要的，是一類能夠幫助

人民，使他們真能達到生活的理想的膽量。然而關於這類的膽量，是有科學的法則可以建立的嗎？就組織，訓練，條件而論，英國的勞働黨（British Labour Party），似是一切這些理想的模範；然而這黨起來與英國資產階級對抗，有如軍隊之對壘，你想打倒我，我想推翻你，雙方底目的，不外是要奪獲工業生產的最大可能的一份罷了。英國働動者，屢次舉行的大規模的罷工，以至絕無節度的要求，看來又好像退回到剝削的原始的形式，而不大像是進步的了。

依照上面所引，吉廷史曾說，同類意識乃是許多聯盟的形式，交通的規則，和政策的特徵之基礎。這種意見，羅斯在其名著社會統制（Social Control）中，曾給予卓越的引伸，這在他的「社會統制的十種法則」便可概見。這些法則沒有剛纔討論的「剝削法則」那麼前後一貫，所以我在此處，因事制宜，或單個的爲之表現，或一團的爲之說明，而對於每方，則僅僅能作簡明的評價。

（十八）「公德低於私德。」這條法則的例證如下：「國際上的折衝，沒有對國內事業的討論那麼有條理，有準則。耶教民族比非耶教民族較爲優越，但卻比不上單個耶教徒之比非耶教徒那麼優越。一個國家總是豪取強奪，而且言不必信的，但牠總不允許自己的公民也是如此；所以外

交家，政治家，戰將，教士，以及公務員，皆不斷地以官式的資格，從事種種活動，但這種活動，在他們的私人生活上，是不會隨便依據實行的。這種執行人的習爲，只要他們不是替自己謀私利，社會必然予以許可，並且以此相期望。國家告訴牠的政治家說：要偷竊時不妨偷竊，告訴外交家說：要說謊時不妨說謊，告訴偵探說：要用陰謀時不妨用陰謀，告訴兵士說：要殺人時便須殺人；然而假使他們爲自己而幹這些勾當，社會必起來詛咒他們，責罰他們了。政治家所以往往不肯受普通的道德法典所支配，而主張要有特別的道德標準，作他們的行爲之尺度。我們現在纔知道，他們止是反映着自己所供奉的主人之道德罷了。」

「事實上，每羣人所表現的道德，與牠在集團中的層階之地位相應。上面的集團越大，牠所擔負的義務越重；牠的位置越接近極頂，其「爲我主義」的心理越純粹。許多引用私人者，宗派者，黨徒，每每成爲這些不法的集團道德之犧牲品。一切宗派的附從者——如否認政府者，耶蘇教會派，雅各賓派 (Jacobins)，流亡之徒——都是受「宗派的自我」 (sect ego) 所引誘，以致作奸犯科，膽大妄爲。現在社會已經成爲一個無所不包的聯合，牠對於少數集團的活動，當然有種種的

限制，不過反過來，牠自己卻不受同樣的限制所支配，因此，牠的「爲我主義」是最擴展的，其宣傳也與牠的行爲一樣，免不了以自己的利益爲前提。」（註三一）

（十九）『社會的自我（Social Ego）表現，與集體的意見所達到的組織之程度相當。』舉例如下：『只有在民主政體之下，纔有最猛進的人道主義的立法，表現出來。人民對於一種良好的提議，是最容易發生好感的。在一個民族的每種組織中，凡對於純粹的道德問題，底層的意見，總比頂層的較爲急激。倘使我們要標示一個時代的道德的水平，其最應注意的不是高級的，而是平民的道德。倘使我們要知道一般人民對於奴隸，外國人，仇敵或低等種族應該享受什麼權利的比較進步一點的見解，我們應該要訴諸平民的直覺，而不要請教高度組織化的團體，如教會，軍隊，工會，國家，或會社的發言人。我們如要反抗民族的錯誤，我們要直接向羣衆說話，而不要向階級求情。』（註三二）

上述的兩種法則，恰好是我們所要討論的法則之類型，這樣的法則，在特徵上是很容易看出來的：牠們的摹述固然非常生動，但觀察卻非常平凡，分析也非常薄弱。他們表現出一堆事實，企圖

歸一化，不幸這些法則所採用的術語，又未免太過籠統。例如，所謂「公德」和「私德」，究有什麼意義？牠們是指公衆的道德和個人的道德麼？公衆是由個人所構成的，世上真有所謂離開個人而存在的公衆麼？這條法則，是不是說，個人在公衆之前，或在他人面前時，其道德往往不及獨居時的高尚否？羣衆如有品學湛粹的領袖，起而作正當的領導，其行爲也常能超越個人的道德的水準。美國近年是有禁酒律的，許多人深居獨處，則陶然大醉，若在大廷廣衆之間，則未有不故自矜持的。又賣淫與賭博，亦爲美國法律所禁止，但這兩種事情，似乎仍然在祕密中進行着。

我們將這些審量加以折算後，不妨把這條法則，更易如下：「兩種或以上的社會集團相互往來問的道德標準（最少是客觀的）總比在任何社會集團內分子間待人接物的道德標準低些。集團際的關係，免不了羅斯的所謂「倫理的二元論」，或道德的二重標準之存在，大抵應用於其他集團的分子之道德，一般上比應用於同一集團內的分子之道德低些。」但是這種法則，卑之無甚高論，也還有許多矛盾的例外，譬如統治階級往往借外力來鎮壓內爭，便是好例。法國當安托尼

(Antoinette)皇后的朝廷時，曾經招請普奧的武力，去把雅各賓黨的革命盪平。俄國沙皇(Czarist)

一派的反動者，從前有過一個時期，一方把民族的大好青年，謫戍到冰天雪地的西伯利亞，一方又誠懇地與法、英往還，企求與牠們攜手！

我們說到此處，有人也許出來辯論，以為這些都是集團道德的病態的類型，又謂安托尼皇后的朝廷和沙皇一派的反動者不過是自掘墳墓而已。這話從表面看來，固然動聽，然而病態與康健是一樣地普遍的。圓滿的健康之例子，我們能夠找得許多嗎？羅斯提出的這條法則，可以說是一種粗率的幾近的一般傾向。人類由原始的蒙昧時代起——其時每個部族社會就是一種主權集團，牠具有自己的法律——一直到現在，一般國際聯盟的擁護者，都熱誠地渴望着未來的偉大的大同世界，不久實現，並且努力要提高國際的道德標準，把牠安放在一個較穩固的基礎之上。社會這樣一步一步邁進，那上述的一般傾向，在整個上也慢慢地靜悄悄地為人類所推翻了。

集團的道德，不外是集團的若干份子所建造的和維持的道德。政治家和宗教家乃是建築新的道德和改進舊者的自然領袖。因此政治家向鄰國施其欺騙偷竊的手段，而藉口謂「社會」要其如此，這不能欺人，而是自欺。搶掠鄰國，絕不是某人的顯著的運數，先天地安排着不能不如此的。

羅斯說：「這種執行人的習爲，只要不是爲私人謀利益，社會必然加以許可，並且以此相期望。」又說：「牠（國家或社會）告訴政治家說，要偷竊時不妨偷竊；告訴外交家說，要說謊時不妨說謊；告訴偵探說，要用陰謀時不妨用陰謀；告訴兵士說，要殺人時便須殺人。」說這些話的，恐怕是一個神祕的怪物，並不是一個真正的社會，有如我們所生活着的一樣。他把社會看成人格化，整個的掩蔽在神話之下，並且把牠放在法則所能達到的限度以外。依照羅斯的敘述，一個國際的棍徒，心裏滿貯着不潔的志願，腦裏充滿着奪取的想像；耳裏聽着暗殺！欺騙！搶掠！的聲音，可是這些聲音並不是別人的，而恰好是他自己的。當他拿社會來做口實時，社會只是他的罪惡之掩蔽物而已。

我們有什麼方法，使集團永遠地很靈敏的活動着，使牠不會變成一種結晶體呢？上述羅斯關於社會統制的第二種法則，就是對於這個問題提供的答案，他說：「社會的自我」之表現，與集體的意见所達到的組織，其程度是相當的，「我們不如淺顯地說，社會的集團之自覺與知識的傳播，利益的共同，組織的效率爲比例。愚昧的羣衆，當然是有智識的騙子施行剝削的最適當的對象；利益的異質性，把集團的注意力，因而分散；組織的缺乏或無效率，也使集團變成一個東扶西倒的

東西。但是任何這三種中的一種，決不足以使集團永續地很靈敏的活動着，我亦不很知道牠們合攏起來，是否能夠達到這個目的。一個完全有組織的集團，比不甚有組織的集團，自然容易受狡猾者的操縱。知識的廣遠的分播，也會增進利益的想念，而且把人民對於集團組織的忠心萎弱化。現在握着主權的集團乃是組織最好，而同時也是最自私的集團，其次恐怕就是宗教和經濟的集團了。一個思想落後的政治侵略主義者，也許以國家是絕對（Absolute）的表現，但假如他感染着大同的理想時，則其對於「侵略主義」（Jingoism）的熱情，也許冷水澆背，慢慢地冷淡下去。一個熱心的共產主義者，也許以馬克思的正統主義，便是無產階級勝利與人道復興的不二法門，但假使他有機會親眼看見一個託羅斯基（Trotsky）或一個史太林（Stalin）的橫暴；跟着也許對於馬克思的理論之聖潔，發生不少懷疑。根據以上的簡單的討論，似乎可以從而斷定：任何社會集團的份子，只要能利用民衆的教育和有效的組織，在一般上，都可以引起他們達到自覺的境地；他們只要有聰明的領袖，做正當的領導，有時也可以成就英雄的事業；不過這些工具的使用，有沒有正確的限度和比例，我們還不能作十成的論斷；因為我們對於領袖所知道的，究竟太少了。

(二十)「任何階級，如果能升到社會行列中的領袖地位，這是因為其他階級相信牠，比相信自己的階級爲多所致。社會權力之爲集中抑爲分散，與人民之對於領導或保護的需求是否有感覺爲比例。如果權力是集中的，那就集中在人民最信仰的那階級的人們之手上，一旦人民的最需求變更了，或對於舊日的領導失卻信仰了，多數人便把對於某階級的忠義，轉移到旁的階級去了，他們由盡忠長老轉而盡忠神父，或由神父轉而盡忠學者。到了他們感覺着自己的力量和智慧，足與罪惡抗衡時，多數人便把自己指導自己的權力恢復起來，同時少數人對於社會權力的獨佔，便告中止了。

「這是權力轉形和租置的根本法則。權力的安置之直接原因乃是「威信」(Prestige)。我們因爲相信「多數」，所以「羣衆」便具有很大的力量；我們因爲相信「年高」，所以老者便具有相當的勢力；「勇武」的威信，使戰將或軍事的身分階級有支配一切的權能；「聖神」的威信，使神父的身分階級爲之提高；「靈感」的威信，使預言家的說話發生力量；「地位」的威信，使官僚階級有所憑藉；「金錢」的威信，使資本家得到無上的權力；到了威信墮地或缺乏，而每個人只

以自己爲信仰底目標時，則個人的地位自然跟着擡高，社會的統制，便減縮到最低的限度了。」
(註三三)

(二一)「社會環境越豐裕，我們對於人的感情，判斷，和選擇——這可以稱做人格的演進——底發展，自然能够一一加以辨別。牠的法則，不外是人對於較多的事物，發生了感覺，且對於牠們，有了較強的感覺而已。這樣，灰色的世界，在人們看來，也就變成光彩奪目的世界了，例如，在某一個特定的期間，我們看出希臘族對於藝術的作品，首先是毫不注意的，後來方纔逐漸發生強烈的羨慕或憎惡的情感。到了中古，人們對於女子的秀美，又發生一種新的情感，由是便產生浪漫式的戀愛。文藝復興運動崛起，人們對於自然的感覺，有了長足的發展，又約當一百五十年以後，人們要絕對地自己指導自己的熱情，更復如潮一樣湧現。如今我們在這些發展的當中，找出人們對於人格的秀美之感覺，已經不斷地繼長增高了。」(註三四)

這兩種法則，在特性上，本來毫無統系，故與我們現在討論的社會法則之類型的第二種特徵，亦不相合。就前面討論的來論，羅斯既用輿論的組織之名詞，把「社會的自我」之法則形成出來，

我們也就希望社會統制的法則，是要用興趣、觀念、意見的名詞來表現纔對，然而他卻用「感覺」和「威信」的名詞，加以表達，這是不很合理的。這些法則，似以華德稱感情爲「社會的動力」(social dynamic)之學說做根據。在動物界裏，感情，尤其是性的情緒，或會驅使最不是社會的動物，如老虎之類，與其他老虎聯合，至於饑餓的情緒，也驅使豺狼聯合起來出獵。在蒙昧人的世界中，感情和威信，在社會統制上所佔的位置，或會比在高等社會重要些。

依照李奧普德(Leopold)的解釋，「威信」(prestige 音譯柏立斯特芝)這個字，是由拉丁(Latin)語柏立斯特治(“Praestigiae”)轉借而來；又在同樣的語言中，變戲法者(Juggler)擲骰戲者(dice-player)，繩索上行走者(rope-walker)都叫做「柏立斯特治阿鐸」(Praestigiator)。拉丁和中古的語彙作家，採用這個字時，輒以爲包括着「欺騙和變戲法的幻術」之涵義。(註三五)字源學的論據，自然是要打多少折扣的。但我們的論點，以爲「威信」(柏立斯特芝)是一種虛幻的元素，所以是不合理的。人類治人的策略，本來非常拙笨，某量的虛幻，在社會統制上，也許是必須的。人們對於習慣的盲目的遵從，多半都受虛幻的普遍性所感動而然：「人人如此，我

必然要如此！』甚至英雄崇拜也有一部分是虛幻的，因為世間沒有那一個英雄，其氣概足以使自己的侍僕，也為之傾倒的。現今有一半個世界，似給偉大的變戲法者支配着，而若干的最偉大者，似乎甚至忘卻自己是在變戲法者。然而我不相信世界的情狀，應該永遠如此，老死不變；倘使民主政治是具有意義的，其意義就在與變戲法殊科。

至於『人格演進』的法則，謂：『人對於較多的事物發生感覺，且對於牠們具有較強的感覺，』這也未嘗不可以稱為『人格轉落』(devolution of personality) 的法則，只要牠是一種法則的話。所謂人格者，只有當各種感情在較高的水平上組織起來時，纔會突現。感情和欲望的單純的增加和嚴重化，會引至人格的『渙散』(dissociation)，而不能把牠加以展開。如果一個人的感情和欲望，各色各樣，應有盡有，那便是瘋狂的徵兆；至若少數有別擇有組織的欲望，受着一定的指導，向某種理想的目標進行，這纔是一種堅強的和健康的人格之表現。

(二二二) 『社會的需求之容積，當社會的權力集中時，比分散時大些。』羅斯對於這個法則，舉出如下的理由：『那使社會的統治權不致增加，把生活束縛着，有如湖沼中的水草之蕃殖，阻止

水的進程一樣這，自然是由個人有抵抗力使然。本來一個人莫不喜歡做自己所願做的事，而不喜歡社會要他做什麼，便做什麼。一般羣衆，莫不受社會的需求所牽累，因此社會的權力，寄宿在他們的身上者越多，法律的羈絆就跟着越減。自他方看來，社會壓力，每每要施諸一般必須承受這些壓力的人們，在施者的分別越清楚，其在應用上的規律，必毫無限制地以若干階級的理想爲依歸。如此就是所謂法則（註三六）

（二三）「社會的需求之特性，跟着社會權力的每次轉移，而發生變遷。」其例如下：「當威儀足敬的先輩獨握政權時，他們必然注重忠孝之道，殺嬰罪小，弑父則認爲大逆不道，非處以極刑不可。如果神父得勢，他們將以貞節，不婚，恭敬，絕對信仰，謹慎地遵行宗教禮式，爲主要的德行。軍閥一旦大權獨攬，其口號則又轉向服從，忠順，好勝，及對於個人的榮譽加以崇奉。當資本家雄視萬方，大權在握，我們耳裏聽見的，多是勤勉，節儉，淡泊，誠實，守禮的聲音。官僚和文士自己本來沒有道德的綱領，然而他們必然地提倡嚴守秩序，服從典型，分別等級。至於思想家，不論其所主張的是什麼理想，但在生活上，決不會叫人糊裏糊塗的服從典型與傳說，而必然地使人依着理想和原則過

活，因為他們止有培養激烈的精神，方纔希望能夠領導人類，跨入新開的途徑上，不斷地前進着。」
(註三七)

這兩種法則，都是研究社會需求與社會權力間的關係的：就各個來說，第一條是企圖決定社會需求的容積的，第二條是企圖決定社會需求之特性的。牠們有如許多經驗的觀察一樣，包含着不少的真理元素，然而本身未免太過空泛，稱做法則恐怕是不行的。社會的權力，在民主政制裏面，最少從理論上講，是廣播地分散的；至在專制政體中，便成高度集中化；那麼，我們可以說社會的需求之容積，在民主國度裏，比較專制國度裏小麼？現代政府的趨勢，已由十八世紀哲學家的放任政策之重圍裏，突放了出來，進一步實行採取積極建設的策略了。現今改善的立法，如美國的弗爾斯特條例 (Volstead Act)，藍天律 (Blue Sky Laws)，和工廠勞動規制，已增進社會需求的容積，且與上引羅斯的法則，發生了直接的衝突了。

然而羅斯提出的法則所包含的真素，似乎是這樣：當社會的權力，集中具有階級偏見的少數人之手上，或如在若干東方的村落和整個的原始的蒙昧世界中，其權力轉而集中一般腐化老朽

之手上時，則強逼和非理性的需求之容積，自然比較大些。初民和落後的種族，利用非理性的工具，如恐懼，迷信，傳說，風俗，做統治社會的手段。這些手段，不斷地阻止社會的分子，使他們不致流入偏向的途徑；所以由心理學的觀點看，他們便缺乏一個文明人所享受的自由。他們因被強逼而擔負的事情，比他們自由動作，不知多過若干倍；所以他們的社會需求之數量，似乎比一個進步的社會大些。

他方，現在社會某一個所謂君子也者所要做的事情之繁鉅，又迥非初民社會的分子所能想像。聽說在不久以前，李德 (Thomas Reed) 議長有過這樣的說話：「無論那個「君子」 (gentleman)，其體重都不應該超過二百五十磅以上。」一個「君子」總要節制自己的食色之慾，多少要遵守明達者的禮儀，優秀者的樣式，以至國家的許多法律。從客觀上考量起來，他所要滿足的社會需求之容積，實際上自然比在任何初民社會大。又文明社會的「君子」比一個初民社會的分子，當然自由得多；因為他對於社會的需求之滿足，通常皆出乎自願，而非由強迫而使然，他對於許多的需求當中，也有別擇的機會。復次，在民主政制的社會裏，其社會的權力是廣播地分散着的

（最少在理論上如此，）所以只要有充分的人民，起來主張把法律和風俗修改，牠們自然是可以達到目的的（也最少在理論上是如此。）因此他們的法律，他們的風俗——他們的社會的需求——部分上就是他們自己的作業。由客觀的觀點看，他們的負擔，總比一個蒙昧人輕得多了。羅斯的法則之正確元素，似乎不外上述的種種而已。

第二條法則謂「社會的需求之特性，跟着社會權力的每次轉移而發生變遷，」這又似乎包含着很大的真素。事實上，我們在社會學上的推理，多少總是默然地包含這樣的假定，不過牠仍然失諸空泛，還不能算是一種法則。例如，中國、希臘、葡萄牙、中美共和國皆連續發生變亂和革命，他們的社會需求，是否跟着每次革命而變遷，抑或這只是一種浮波的盪漾，與實際無關？有時看去，好像前者是對的，有時看來，卻又以後者較為近似。在變遷未發生以前，各種事情，都是漂泊無定的；在變遷既實現以後，各種障礙便排除以去；而這條法則說到的，止是變遷之實現而已。無疑地，有些變遷，每每跟着社會權力的轉移，方纔實現；一個暴君，也許要上斷頭臺，掉了自己的腦袋，其左右的一班奴顏婢膝，阿諛獻媚之徒，也會流落無依；然而凡此所說，仍是不着邊際的。

少數人的勢力有

(二四)「少數人的權勢越大，社會統制，越有影響社會運動的途程之可能性。」羅斯對於這條法則，提出如下的理由：「一個人在社會上須要遵守的法律，標準和理想，如果是由平民裏頭發生出來的，牠們定會比社會原有的邁進，但也不會相離太遠。又假如牠們是由少數人引其端的，則牠們也許超越社會前進，使社會跟着發步，又假如牠們是太過落後的，那麼，牠們便會阻礙着社會的進步了。在一個民族裏，如沒有少數統治的徵象，表現出來，我們永遠不會發見一種法律的或道德的規條，能超越該民族的自然的偏向以上的。」如此就是所謂法則！(註三八)

(二五)「一般上，有權力的少數越顯著，越團結，其自我意識亦越發達，則社會統制越會受階級的私利所渲染。」作者對於這條法則舉出如下的理由：「階級不同，握權的階級立刻會把社會統制轉捩過來，以求適合自己的私圖。年高德劭者，思想家，乃至或天才很少濫用他們的社會的權力；但是教會就不然了，牠們以牧師應享有種種的豁免和特權，神父縱然公開地犯罪，一般人仍然以他們的說話，是有束縛力的。教會並且允許人家給錢贖罪，犯着人世間最可怕的罪惡。到了軍閥起來領導社會的思想時，他們對於農夫和商人隨便處以罰金，對於兵士的姦淫暴行則又往往

加以原宥。在富人和閑暇者的權勢支配之下，財產比人命較爲神聖，利之所在，道德標準亦跟着變更，並且感覺着「上帝經過二次的思考，纔對於具有資格的人，加以詛咒。」（註三九）

這二條法則，都是關於一般傾向之溫和的陳述，其例證與通常的一樣，當然是很動聽的。我這裏只能加以種種解釋，使牠們越加清楚而已。第一條法則的意義是說，社會的情況，無論變好變壞，其所受的影響，與少數的統治權爲比例：從好的方面說，只有當統治的少數，都屬優秀分子，有如知識階級然，纔有希望；從壞的方面說，到了統治的少數，都是劣陋的分子，有如愚笨的自私的反動派，那就無希望可言了。這是一種很動聽的自明真理！第二條法則，謂「一般上，有權力的少數越顯著，越團結，其自我意識越發達，則社會統制亦越會受階級的私利所渲染，」這裏只須把「自我意識」的名詞，調換一下，也許形成一種自明的真理。羅斯在此所謂「自我意識」似乎就是指「自私」而言；因此，這條法則，可以改易如下：「一般上，統治的少數越有良好的組織，越自私，則社會統制越會受階級的私利所渲染，」這又是一種自明的真理！

（二六）「一切與統制有關係的制度，皆是勉強地變遷，慢慢地變遷，徐徐地變遷，又由內部

變起，方纔延到外部。」（註四〇）

這條法則，除卻最後的短句外，實在無須乎再加說明了，不過最後的短句與達德（Talbot）的「模彷彿法則」（Law of Imitation）極其相似。關於社會統制的一切制度，如風俗，習慣，法律，宗教之類，普通是不得已而後變遷的，因為一種變遷，幾乎常與若干人的利益發生衝突，所以動輒引起當事者的反抗。牠們所以徐徐地變遷者，因為一種急劇的變遷，會損害牠們的威信故。羅馬天主教，神聖羅馬帝國，與日本的皇室，都承認自己的起源，是超自然的，或神聖的，然而單是牠們生存的長久的時間，已足驚人了。又，美國最高法院所下的判斷，往往很大膽地與先前的宣判挑戰，並且把低級法院的判定撤銷，因此，所以常引起局外的批評，而這個莊嚴的法庭，在本身的威信上，亦因此受着相當的打擊。坐是之故，一般人遂以為驟然地變更制度，是一種壞政策，聰明的方法，莫如保留外部的形體，不使變易，雖然內部的意義，早經轉變，與烟雲俱逝了。此外我們的世界，在大部分的時間上，皆受智者之所支配，因此社會統制的一切制度，便只有徐徐地變遷，或最少從表面看，像是如此了。

制度的變遷，總是緩慢的，但改革家往往急不及待，而上帝則否。牠們由內部變起，方纔延及外部（有些例外，）這因爲一種風俗與一種習慣的意義之變遷，通常總在形式的變遷，已經給衆人採納了以前。我們可以同樣地繼續說：牠們在進步的民族中之變遷，比在固守的民族中快，雖然每種變遷，並非都是進步；又無產者對於牠們的變遷，其歡迎之狀態，通常比有產者較爲猛烈；新思想的男女們，對於牠們的變遷之鼓動，也比舊思想的男女紳士們較爲熱烈，如此事例，不一而足。姑舍是不談，急驟的變遷，仍然是免不了的：例如，大彼得（Peter the Great）的改革；民衆皈依耶教；與七八世紀回教之遠征；都是榮榮大端。

（二七）「利用宗教的信仰來「造作，」會傾向於使牠們萎弱化或畸形化。」（註四）羅斯對於這條法則的說明，似不易用幾句話解釋得清楚。他的意思略如下述：信仰是有兩條綫路的，第一條叫做「倫理的宗教，」這與所謂「神祕的宗教」有別；第二條是「法理的宗教，」其根源是從初民對於父權家庭的家長之孝的自發的感情萌芽出來，亦即是「一種混合驚懼，恭敬，信仰的情操。」社會的宗教被定義爲：「一種以社會份子間的理想的关系爲之繩繫的信心，及因此信心

而發生的感情。」（註四二）法理的宗教之根源爲恐懼，其所獎勵的是「自我中心」的活動，至於社會的宗教之根源則爲愛情，其所獎勵的，乃是兼愛的利益。「把他人當作與自己立於平等的地位；而且愛護人家，不肯把他們常做自己的計畫之工具；承認人家的要求，如自己要求自己一樣。」據說，這些就是社會的宗教之理想。然而「任何人口，只有一小部分，或者是極小的部分，纔可以達到這個標準，或向這個路線進行着！普通人民，單靠信仰的法理方面，在社會的統制上，已經可以得到相當的效果了。所以社會的宗教，雖然嫌棄法理的宗教，但牠始終決不能孑然獨立，來去自如。超自然的賞罰之計畫，在實際上，用處很大，不易棄置，所以宗教的情緒，到了每個澄清的時期以後，法理的宗教，總會靜悄悄地跑回牠的老位置，恢復舊日的業務。」

「在若干的事例上，一種信心會把倫理宗教的勢能之偉大的自然儲蓄引導出來。然而一般上，我們可以說，利用違反自然的偏向之信仰，來改進性情和品行，乃是「造作」我們由此可以定立這樣的法則：利用宗教的信仰來「造作」必然傾向於使牠們萎弱化或畸形化。」（註四三）換句話說，「利用違反自然的偏向的信仰，來改進性情和品行，」會傾向於使這樣的信仰，變成「萎弱

化和畸形化。『爲什麼會使牠們萎弱化和畸形化呢？』作者舉出的理由似乎是：『那些受社會的宗教之感化而生活着的大多數，如果不要流入冷淡之一途，以及避免道德上的沉淪，那就非常獲得外來的刺激不爲功。每個教會的生命，因宗教天才的消長，表現出一種炎涼的波浪。關於所謂『萎弱化』和『畸形化』據作者說的：『就是由倫理的，墮落到儀式的最普通之路徑。用『善行』來替代『崇拜』，用『內心的聖潔』替代『外表的清潔』，用『民胞物與』的行爲，替代許多討上帝歡喜的恭敬的禮節，乃是社會的宗教之不可避免的命運。』（註四四）換句話說，大多數的宗教徒衆，總須偉大的宗教領袖之輪化的靈感，爲之策勵。這種靈感一日還未消滅，他們的性情和品行，一日還會跟着進步，但到了靈感烟銷雲散，他們便依舊故態復萌，毫無振作，所以關於他們的性情和品行之標準，亦有機械的興替，存乎其間。

羅斯在這種討論中，對於宗教的心理學的背景，曾企圖有所分析，並且希望由宗教復興的一般現象裏，把法則紬繹出來。本來宗教的制度，有『萎弱化』和『畸形化』的傾向存在，這是應該毫不猶豫地予以承認的。這些傾向如此其強烈，所以我們往往發見一種宗教制度的精神，雖然早

已凋落，但其本性的軀殼——儀式——卻依然獨自存在。所以由印象派的觀點看，一個民族的宗教精神，確實隨着宗教的領袖之消長，呈現出機械興替的式樣。但是在一些「炎涼波浪」之背後，或甚至在宗教領袖本身的背後，還有些根本的「力量」使這些變遷，跟着發生。劍及履及的神學家之產生，如作爲一種暫時的現象，通常也會發生多少的影響，可是這種影響，是不能持久的；如果反覆地遞演下去，其企圖便成強弩之末，失卻原來的效用了，因爲縱是下愚之徒，倘使兩次看見同樣的把戲，也不會發生懼怕的。復次，炎涼的現象，並不是一種機械式的搖擺，而是一種辯證式的運動。宗教的熱情之冷卻，與乎宗教的制度之沒落，在若干的廣表上，乃是趨向進步的必須的步驟，同時這種步驟，既然是必須的，牠們在前進上留落某些的痕跡，而這些舊痕跡與新元素歸併，或就成爲新的綜合之一部分。（註四五）

社會學的文獻上，還有許多所謂「結合的法則」(Laws of association)，係在吉廷史的結合的學說之外獨立地產生出來的，茲引亨利佐治 (Henry George) 所舉的例子如下：

(二八)「平等的結合，就是進步的法則。結合會使智力耗費在改進，平等，正誼，或自由之上

——因為這些名詞不外表示同樣的東西，即是對道德法則的承認——使智力不致為無結果的競爭而浪擲。這就是進步的法則。這個法則可以說明一切的紛歧，進步，停頓，和退步。人類當互相密切地聯絡時，常傾向進步之一途，當互相合作時，便增進改革的智力，但當鬭爭被挑撥起來，或當結合引起權勢與情狀的不平等時，一切趨於進步的傾向，便受着阻礙，低減，最後並且倒行而逆施。」

（註四六）

「平等的結合，」無論是什麼，但牠對於進步總有影響，這是可以承認的。不過我們冠冕堂皇地稱之為「人類進步的法則，」或誇說牠可以說明「一切的紛歧，進步，停頓，和退步，」那就成爲詞藻上的粉飾，而非科學上的陳述了。社會科學家對於這樣的法則，當然引爲驚異，這正如一個忠實的醫生，對於廣告上的萬應藥，深致驚異相同。進步的因子，除卻「結合」以外，還有許多也是必需的，如「競爭，」或甚至「鬭爭，」只要時機上是有這種要求的話。至於作者所謂「人類進步，」「平等的結合，」究竟有什麼意義；又在什麼意義之下，纔可以說「平等，」「正誼，」和「自由，」都是「表示同樣的東西，」可惜作者自己對於這個問題，並沒有提出任何的答案來。

與這種進步觀恰好相反的，又有所謂『社會敵對的法則』(Law of social antagonism)，其詳如下：

(二九)『社會有機體，自發生以後，地球之上，不久便佈滿着這種新創造的活動之許多樣式。這些有機體到了一旦發生自覺時，便會實行自衛；到了能夠依照自然所建立的原則自衛時，便開始戰鬪……這是一種概括，在歷史的和進步的時代，既有普遍的真實性，那麼牠的力量，決不會因在社會發展的某個不進步的階段中，也發見社會集團間有和睦的關係之幾個實例，遂致動搖。』(註四七)

這是泰洛(Hugh Taylor)所提出的法則。他對於一切「例外」顯然完全抹煞，而這裏的陳述，也未免太過武斷。我們除非有法子替「例外足以證明規則」的散漫的公式辯護，否則如何能夠說這條『法則』的確實性，決不會因幾個實例「例外的」不致動搖呢？「例外」不是會把一條科學的法則推翻麼？戰鬪爲什麼是要「依照自然所建立的法則進行的」？這是不是因爲人類是戰鬪的呢？我們說：人類戰鬪，一旦到了發生自覺時，便依照自然所建立的原則而「戰鬪。」戰

關「一旦到了發生自覺時」便會「依照自然所建立的原則」而戰鬪因爲人類實是戰鬪的這是一種何等的循環推理之素樸的表樣！從前有人說過，人是有戰爭之本能的，照我現在猜想，已經沒有那一個有名的心理學家，肯堅持這一類的命題了。」

我們既把兩種絕對相反的法則，一是結合的，一是衝突的，引述出來，現在且再談談窩爾忒（George W. Walthew）的『人民的二重狀態之法則』（Law of the double aspect of the people）。這條法則，據說，應用到政治方面，有如下述：

（三十）『人民不會把握着（了解）一個普遍的命題之一切細目，然而假使我們把這些細目中的單個事件，一一剖分，再請他們加以鑒定，則他們的思想，當然可以照顧到某一方面，並且能够予以鑒定，有時很慧敏地鑒定，但無論如何也總會鑒定的。』（註四八）

作者引述馬基雅弗利（Machiavelli）的話，來維護自己的論據，不過馬基雅弗利所說的，顯然與他的立場相反。（註四九）他者的意思，似乎以爲一切須要高度概推的事情，單憑人民的判斷是不夠的，凡遇着這樣的事情，他們總應該服從領袖的指導纔對。作者對於領袖，稱之爲：『最能傳達』

民族之魂，而且能把牠在民族生活上表現出來的唯一人物。」（註五〇）這條法則，自然包含着很大的真理元素。從一般上看，人民正如早熟的孩子們一樣，都是喜歡具體的細目的，因為他們覺得只有這些纔是真實的；至於對於抽象的通性，若要了解，那就須要比較長期的修養纔行。然而人民對於一切須要高度專門化與關於技術的智能之事情，同樣不易了解，不也是對的麼？譬如說吧，他們從事選舉，為的當然是要獲得一個忠實的政府和有效率的公務機關，不過他們對於這裏面牽涉的許多技術問題，所知道的卻非常稀少，所以一般人民，在兩端上是不中用的；換句話說，對於太抽象的或太專門化的問題，是不能交付給他們去解決的，止是日常的平凡問題，所以「人民的二重狀態之法則，」依本身來看，不過也是這種平凡的觀察之不完全的分析而已。

二 根據心理學的分析而以模彷彿為中心原理的法則

達德（Gabriel Tarde）在社會學史上，是一個很超卓的人物，我們對於他的著名之模彷彿法則，似無詳細討論之必要。他所謂模彷彿，乃是指「心在一個距離中對他心發生動作」而言，又這種

「動作，即包含着一個「腦心像」(cerebral image)的「準攝影的再現」(quasi-photographic reproduction)施在他腦的易感的攝片之上」(如果是自我的模彷彿，那就施在同腦之上。)復次：我所謂模彷彿乃是指一種「交感的心理攝影」(inter-psychical photography)之每種印象，姑不論牠是出自願意的或不願意的，被動的或主動的。」(註五一)

照這樣的定義，據說，模彷彿就是普遍的重演之三種主要的形式中之一種：這三種形式，在物理界上爲「波動」，生物界上爲「遺傳」，社會界上便是「模彷彿」。社會本身據說也就是模彷彿。而模彷彿乃是「一類的睡遊」(Somnambulism)。(註五二)不特如此，「對於歷史上最感興趣的整個或唯一的東西，」照達德的說法，就是「模彷彿的行程，」這因爲除了那些可以歸類於以下三種範疇之一種以外的東西，就沒有真正的歷史事實，這三種範疇就是：(甲)某類模彷彿的進步或沒落；(乙)幾種模彷彿的結合，——這亦即我所謂「發明，」並且到了某時期亦被他人起而模彷彿——中之一種的顯現；(丙)無論是人類的，或動物的，植物的或物質的力量之動作——其結果對於某種模彷彿之散播，加入了新的條件，因而模彷彿的散播之意義和方向遂跟着變更。」(註五三)這三種

範疇，達德叫做「模彷彿」(imitation)，「發明」(invention)和「反對」(opposition)；有時又叫做「重演」(repetition)，「適應」(adaptation)和「反對」(opposition)。(註五四)

達德說，科學研究的止是「量」或用較普通的名詞說，就是「現象的類似和重演」(Resemblances and repetitions of phenomena)，而一切的類似又皆原於重演。物理界上的一切類似，如元子的跳動，光的波濤，天體的集中引力，止能用輪迴的，並且大部分只能用「振動」(Oscillatory motion)爲之說明。生命有機體間的一切類似，都是由遺傳——由有機內或非有機的重演造成。社會始源的一切類似都是由模彷彿的各種形式，如風俗模彷彿，款式模彷彿，同情模彷彿，服從模彷彿，命令模彷彿，教育模彷彿，素樸模彷彿，熟慮模彷彿，直接或間接的模彷彿之成果。(註五五)作者在後來的著作中說，支配模彷彿重演的一般法則之於社會學，等於習慣和遺傳的法則之於生物學，引力的法則之於天文學，振動的法則之於物理學。(註五六)

我們對於支配模彷彿的一般法則，可以分九個項目來敘述，雖然其正確的數目仍有若干的疑問。其中有兩種常與達德的名字並提，還有四種亦常被援引，至於其他三種則甚少提及。茲按照達

德表達的次序，敘述如次：

(一)「任何現象一旦發生在社會集團中，如果該團體是純淨無礙的，那發生的現象有作「等比級數」(geometric progression)的趨勢。」

(二)「模彷彿遇媒介而折射。」

這兩種通常稱爲「模彷彿散播的法則。」模彷彿的中心就是發明，又據達德的意思，發明也是模彷彿的一種結合。模彷彿由這個中心在集中的圈內出發散播，有如投石於水，引起水面的波紋一樣；又模彷彿散播越遠，其力越弱，正如波紋越退後，體積越減小一樣。當其他的事物相等時，模彷彿所要經過的媒介越密實，牠的擴張越迅速，譬如一種款式的被採取較爲快捷，或一種狂妄的事件在工商中心比在農村區域易於被人模彷彿，便可概見。凡在接觸的機會很多，交通便利，或在民衆教育有效率，民主政治有根基，或在階級衝突低減，社會理想達到某種的齊一性時，模彷彿的分播將與第一種法則接近。然而事實上，這樣的理想的條件是很少遇見的；誠然，一切這些條件的反面是比較正態的；所以模彷彿的第二種法則，即所謂當模彷彿進到新的環境時，牠們（模彷彿）都是被阻止的，被變換的，

或被相互混和爲一氣的。關於這條法則，達德舉出言語學上格林姆 (Grimm) 的言語折射的法則，宗教學上的分派和改革，政治學上的議會政府的各種形式，作爲類型的表證。(註五七)

第二個和最特殊的問題，就是當許多發明約在同樣的時間爲人們所想得的時候，爲什麼其中的大多數都是被棄掉的，止有幾種纔被成功地模仿，且繼續生存着？達德以爲這是由於兩類的社會原因，一是邏輯的，一是不邏輯的造成。所謂邏輯的社會原因，他指的是理性的原因，如有二新發明於此，我們喜歡其一而反對其他，這就因爲前者有較大的效用，或牠與若干公認的原則有較大的調和。所謂不邏輯的社會原因，他指的是非理性的原因，這與邏輯的相反。依照達德的說法，模仿的邏輯的法則有三，爲述如下：

(三)『正』(Thesis)。每種創出來或被模仿的東西，乃是一種觀念，一種信仰，或一種欲望。一種觀念，最初是薄弱的，後來與同類的新觀念聯合或累積，就可以繼續散播；這種聯合增加原始的觀念之力量，故當其散播出去的時候，便發生較大的精力。在一個極保守的國家裏和在愚蠢的羣衆當中，只要某種思想有長久的歷史及橫經很遠的距離，他們對之便肅然起敬，並盲目地加

以彷彿。

(四)『反』(Antithesis)。然而每種東西都有牠的『反』，或照達德說的，『歷史上的每種東西乃是『一種邏輯的衝突』(a logical duel)；又每種成功的反對者，當他否認他的敵人之主張時，他要證實自己的正題是不錯的，方纔有效；並且一個成功的反對者從沒有只是否認敵人的正題便算了事，他常要證實自己的正題，是肯定的纔對。在反的方面看，矛盾的解決，如不由對反對者壓服，便或由：

(五)『合』(Synthesis)，亦即是『邏輯的結合』(The logical union)——對立的兩方由此調和起來，使大家可以繼續生存下去。『事實上，模彷彿的途徑有二，第一是完全照依一種模範而動作，第二動作與模範恰恰相反。所以，斯賓塞在他的漸進的『分化法則』(Law of Progressive Differentiation)中指出但不曾說明的那些『分歧』(Divergences)是必要的。社會觀念固然是如此，即否定這種觀也是如此。據此我們可以看出，爲什麼超自然的觀念，由神學表現出來，便提示出自然主義，成爲前者的否定；爲什麼觀念論的肯定，便產生出唯物論的觀念；爲什麼君

主制度的建立培植出共和主義的觀念……每種正面的肯定，同時引起許多中庸者和馴伏者的崇拜，而他方在自然地發生變叛的腦海裏面——這並非指自然地發明的——便產生出與牠恰相反而且具有約略同等力量的一個「否定」；這與物理學上的感應電流相類似。然而這兩類的腦子，具有同樣的觀念內容和目的。他們都是連結的，雖然牠們也是反對的，或換句話說，因為牠們也是反對的。」（註五八）

除卻這三種模彷彿的邏輯法則而外，還有四種不邏輯的法則；照依達德的見解，這雙方合起來的法則，是可以決定模彷彿的選擇的。

（六）模彷彿的散播是從內部的人物到外部的人物的；或較確當地說，觀念的模彷彿先於表情的模彷彿，目的底模彷彿先於方法的模彷彿。時代或種族的精神之模彷彿先於對牠的藝術和文化的模彷彿。普通人都是先皈依宗教的教義，方去做敬神事鬼的儀文；先忠順一個偉大的領袖，方去遵從他的命令。復次，縱使那引起模彷彿的精神早已消逝，而模彷彿通常是有較長久的延續的。許多風俗，其精神雖早已散逸，而死的軀殼仍然獨自留存；還有其他在部分上經已死亡，但依然不能生活着，「處在

自戕和自殺的狀態之下，直至新的精神起來，方纔繼續舊日的徽音，重張旗鼓。『當模彷彿係合理的時候，這些傾向似乎真是如此的；但在不合理的模彷彿之領域，便有許多例外，如小孩子模倣成人的習態而不了解其意義。大部的天主教衆和佛陀教衆，降伏於神祕的儀式之下而不明白牠們所指的是什麼，皆是此類。

(七)模彷彿的進行是由下級人士模倣上級。子女學父母；學生學老師；庶民學貴族，都是類型上的例子。下級模倣上級的熱情既如此其高漲，所以一旦遇着武斷制度的拘束，便有時引起暴烈的反感。每個英國人，據說，都喜歡頌揚他們的貴族（即有爵位者）；十八世紀法國革命黨人所受的虐待之一種，就是政府不許他們仿效貴族的習態。許多的英雄崇拜或者是由於這種模倣上級的傾向造成。然而與這條法則相矛盾的例子，不是沒有；偉大的宗教運動，起端於編戶賤民；劃時代的發明，往往成自「不見經傳的」勞苦工人；歐洲白人從美洲紅人學會吸菸；「放屁，真正豈有此理」一類的鄙俚表詞，幾乎常是起源於貧民窟裏和不名譽的區域，然後傳達到上流的社會。然而達德卻看不見這些矛盾事例，並且說：「在社會當中，上行下效的榜樣，纔是值得注意的唯一事實，

因為牠對於人類世界會產生普遍的平準效果。」（註五九）他在各處又說，社會的優越性（上級）並非常常包含着政治的和經濟的優越性。凡被模倣的優越性（上級）即是已了解的優越性；凡已了解的優越性，即是被相信或被目擊而認為可以有益的事情，又有益的事情之所以被歡迎者，因為牠們能滿足某種的需求……那致令某人在任何國家或任何時代所以成其為優越者，就是那些使他了解已經表現出來的一團發見和利用一堆的發明之一些品質。」（註六〇）

（八）模倣的進行是由習俗到時尚，例如，對於過去的模倣先過對現在。一個自足自給，完全閉關自守，不受外面影響的種族，常嚴格地遵從乃祖乃父的遺訓；到了一旦與外國文發生接觸，他的態度便改變了，初時，是反抗的，其次便與新的作片面的調和，或被迫而服從新的系序。無論如何，其所採取的新文化質素，普通上與舊的元素相融合，過了一些時候，便變成時尚化，得到不少人的信仰。這條法則的例證，據達德所舉的，在言語學上，有「習語」（*Idiom*）的分播之「節奏」（*rhythm*）；在宗教學上有由「獨佔主義」（*exclusivism*），經過「改宗主義」（*proselytism*）以至「天下主義」（*cosmopolitanism*）的進步；在政治學上有由專制制度到平民制度的週期。

的搖擺，及用某類的自由主義作一種暫時的調停。

(九) 模倣的進行，是由單方的到相互的。中古的命令制度發展而為近代的契約制度；羅馬人對於夫婦間的正當關係之倫理，今日代之以露茜思頓聯盟 (Lucy Stone League) 所宣言的理想。這是本條法則的例證中之幾種。但這些變動是否有任何的必然性？達德似給予肯定的答案，因為只有這樣，模倣和發明的分播，方纔達到最高度的進步，最高度的速率。對於這條法則似需要兩種微小的限制。第一，這條法則只能應用於那些具有有相互性的動作之上。第二，牠的圓滿的應用，止能施諸民主政制而非閱閱制度盛行的社會。

我已在有限的篇幅之內，視力量之所能及，盡量地把達德提出的法則表達出來了。達德的概括，的確是橫掃千軍，而他的例證，也能够包羅萬有，這樣誠然使他所提出的法則，足與孔德的三階段法則，相提並論。無疑地，這些法則，一方有如孔德的一樣，都是偉大的哲學的概推；他方，又如一切其他空疏的概推一樣，本身亦有其缺點。茲略提示數點批評如次：

甲、用語兩歧 (Equivocation) 達德承認模倣，反對，和發明是有差別的。他說，例如，照字面的

真意說，受法則支配的只有模彷彿而不是發明。（註六二）他點出統計學止能用來研究模彷彿及其規律性，而不能研究發明，發明必然先於模彷彿，如沒有發明，模彷彿是不能存在的。（註六三）然而他對於模彷彿的地位，特別爲之提高，所以給「反對」定義爲「一種特類的重演」又給「發明」定義爲「不同的模彷彿之結合」。（註六三）第一個定義富於黑格爾派所謂矛盾同一的邏輯之氣味；無疑地關於「模彷彿的邏輯的法則」全章，都染着濃厚的黑格爾主義（Hegelian）的色彩。論到第二個定義，如果我們說：「發明」乃是不同的「模彷彿」之一種結合，這豈不是側重「結合」一個字，而忽視「模彷彿」了嗎？達德把側重點由「結合」轉移到模彷彿，正犯着所謂「重讀的謬誤」復次：有任何人於此，他們只把「模彷彿」結合起來，就能算得上發明有用的東西嗎？我們如說，發明或創造的活動，常常要引起自由的自我表現，這話還似乎合理些。甚至機械的發明，也並非單是一種結合，而是適於產生效用的結合之若干特殊種類。

乙、言過其實（Exaggeration）達德給社會下的定義是，「模彷彿」又謂模彷彿爲「一類的睡遊」並且謂：「對於歷史發生興趣的唯一東西——整個——就是模彷彿的行程」這話實免不

了文人的誇大習氣。(註六四)「模彷彿」最多只能使社會延續；而社會延續亦惟有在落後的和停滯的種族與衰朽的貴族政治當中，纔是最重要的東西。誠然，如果達德所謂一切模彷彿都遇媒介而折射的話是對的，那麼牠們必然遲早總要滅亡，那使他們生活的，止有「發明」和「反對」，一直待這些與模彷彿相調和或相聯合，方纔形成新的模彷彿中心。

丙、等比級數。(Geometrical Progression) 自從馬爾薩斯 (Malthus) 建議「等比(幾何)級數」的隱喻 (Metaphor) 以後，許多社會科學家，都企圖盡量地採用，吉廷史是一個，而達德又是一個。但是馬爾薩斯對於這個隱喻的使用，與達德有很大的不同。馬爾薩斯所論究的，乃是人口的數目問題，蘇格拉底 (Socrates) 既有一個口，克里圖 (Crito) 也有一個口，聖人有一個口，惡人也有一個口，故就數目而論，等比的隱喻是可以容受的。復次，今日的馬爾薩斯派對於馬爾薩斯的公式之等比的隱喻，已不大重視，因為他們不願人家誤會，以為這個公式包含任何數學的確實性。(註六五)但達德所論究的社會現象，絕不能加以定量的量度。在社會現象的散播中，比較正常的遭遇，乃是反射的而非簡單的重演，所以我們若是用等比的隱喻，來敘述物理的現象，如熱之放

射，是適當的；又用牠來敘述生物的傳殖，也是可以容受的；但用來敘述社會現象，則未免失之膚淺粗陋了。

丁、例外。從實證主義者的觀點看，上述的九種法則中，後面四種，比前五種能引起較大的興趣，因為後五種太過空疏；然而不幸前四種也有許多例外，這在上面已經點明了。

戊、缺乏說明。約在三十年前，當心理學還在幼稚的時期，許多作家——占姆士（William

James）也在內——以為人是具有「模仿的本能」的，但到了今日，恐怕沒有那個著名的心理學家，會承認這樣的本能是存在的了。我們不能用模倣來說明模仿；模倣現象底下的因果底因子，必須另外找尋纜對。現今心理學家對於達德所稱的模仿，只承認其中有一部分屬於模倣的範圍；其中有一大部分實是「制約的循環反應」（Conditioned Circular response）；（註六六）還有第二部分即是今日所稱的「提示」（suggestion），或態度之形成與心理和物理的傾向之解放或提高；（註六七）第三部分則純是一大團下意識，或自動的習慣之概括的名詞。有相類的習慣之人，在適宜的條件下，對於同樣的刺激，用不着相互模仿，常通也有類似的反應。止有在自動的和個

人反應領域，纔有最大度的齊一性表現出來，和易使實證主義者投入陷穽裏面。最後，還有一團行爲，包括對於模型的熟慮的模彷彿和對於方向的熟慮的跟隨的。達德所用模彷彿一詞，本來非常散漫，自從那時起，社會心理學家最注意的，乃是如何仔細考量模彷彿是什麼，以及怎樣纔可以較確實地從新形成模彷彿法則的問題。一種偉大的綜合，有如達德的模彷彿法則，當然有牠的正當的價值，不過也須要小心加以分析和說明。我們研究社會現象，除非認識力能超過膚淺的類似，以及對於每種的特殊原因，有正當的分別，否則對於因果的控制，還不可能。

己、心、理、學、和、倫、理、學、上、的、不、適、當。從心理學上說，模彷彿的純粹類型，都是簡單的直綫反應，其所受的刺激，永遠向同一的方向進行。（註六八）但純粹類型的直綫的反應，比較罕少，譬如主人與奴隸，約翰遜博士（Dr. Johnson）與鮑斯威爾（Boswell），拿破崙與他的皇室衛隊之關係，都是此類；然而就是鮑斯威爾也不是一個完全的模彷彿者。世上沒有幾個喜歡單是接受命令的人，許多人都是願意出多少勞力，獲多少報酬，這是一種循環的反應。從倫理學上說，奴隸式的愚忠，或盲目式的服從，現在已成爲一種過去的事態。所謂奴隸，就是一個罄其所有而得不着報酬的人；所謂

暴君，就是一個吸吮一切而一毫不拔的人。一切有結果的倫理的人類關係，必然會牽涉到雙方的互惠條件。

達德而外，波爾文 (Paulsen) 也構成了一種較確當的模彷彿學說。波爾文一方在承認模彷彿的重要，一方卻沒有達德的誇大習慣。依他的意見，模彷彿並非是「對於歷史有興趣的整個——唯一東西，」牠不過止是偉大的社會功能之一種；亦即是社會遺傳所由傳遞和繼續的媒介。在一切動物中，人在生出時，最無能力，而且最不能與自然的酷烈條件爭衡。他的大部分材能，是要從後天建築起來，所以幼稚的時期，在人類中最為延長。自然的幼稚時期，既經過完之後，便由人工為之擴展。近代的教育，本質上實在就是對於幼稚時期，作人為的延長。一個學生在這時期，可以說是處在半不負責和模彷彿的狀態當中，他的人格之生長，也只與社會的遺傳，同化而來。

但是這種生長的歷程，並非是單純的模彷彿，有如機械的重演一樣；牠的涵義包括「自我投射」(self-projection) 之一種堆積的數列——這是一種有意識的歷程——即是以個人處在他人中的地位，來解釋牠們的意義，並且把牠們的價值找尋着以後，便能使牠們成爲自己的一部分。這樣

的一種新獲得，變成心理生活上的一部分後，遂進而成爲個己的價值和態度，乃是由自我放射而達到的生長之歷程的一個決定的因子。這整個的歷程，所以是堆積的。自他方看；知覺上的每種物象，事實上並非全然都是同化的候選者。人是有意識的動物，故對於感覺上的物象，能够不斷地予以評價，斷定何者是善，何者是惡，而對於前者則加以模倣，使成自己行爲上的一部分，對後者則加以批評和排除。因此個人人格與社會的發展歷程，有不斷的「反對」存在，也因此向波爾文教授繼感覺着個人和社會的生長，乃是一種辯證的歷程。」（註六九）

模倣的概念之第二種重要的發展，便是顧理（Coolidge）所呈供的「提示」論。他喜用「提示」（suggestion）這個名詞，而對於模倣則棄置不用，其理由以爲前者沒有後者那麼歧義。他又把「提示」和「選擇」對比，謂前者指的是一種簡單的機械重演，後者是一種熟慮的，並且是複雜的創造綜合的歷程；但他又說，這種區別乃是程度的而非種類的；後者即是前者的一種充斥性（extension）。「選擇」乃是我們眼睛所注視的光線和活動之中心區域；至於非意識則是包圍這個區域的一種黑暗和渺茫的背景。」（註七〇）這種見解，似因對兒童的發生的研究，和下意識

與意識契合的一元論的假設，得到不少的力量。我們通常以為兒童模彷成人，是偏於機械的，並且以為牠們努力於事物的了解，把自己看見的東西，要重演出來，然而這是一個極普通的錯誤的見解，其實，兒童絕少把看見的東西，重演出來的，除非是由於偶然的契合。由此說來，一切的「提示」和「選擇」總須要相當的努力纔行。在「提示」的明顯的機械性的底下，本來有下意識的價值和態度的底層存在，一切刺激都由此可以說明，一切反應都由此可以決定。當注意力高度化時，我們的行動是經過熟慮的；及其低降時，便變成半自動的形式；到了純粹受動時，個整的自我，便爽然若失了。在最高的極端，我們的行動是創造的活動，關於這些，我們還沒有找到什麼法則；在最低的極端，法則的找尋，是出乎問題之外的，只有在半自動的行爲的領域，纔有某種粗糙的和暫時的齊一性在那裏流行着。

這種概念的第二種發展，以麥獨孤 (Mc Dougal) 的學說為最顯著。麥獨孤以為「模彷」加上「提示」和「同情」便構成一切社會生活——無論是人的或動物的——最重要的精神交感之三種形式……當動作的若干「呈象」(Presentation)，觀念或信仰，直接引起受事者的

相類之呈象，觀念或信仰時，這個歷程叫做「提示」；當動作者的情覺的或情緒的興奮，引起受事者的相類的情覺的興奮時，這個歷程，乃是同情的或是情緒或感情的同情的歸納；當交互作用的歷程之最顯著的結果，爲使受事者的身體的運動與動作者那些動作同化時，我們名之爲「模仿」。

（註七一）復次，他又把模仿區別成六類，與上面討論達德的法則時所敘述過的亞爾鉢（Allport）教授之區分相似。本來一切科學的論究，應該從定義的概念，好好地做起，由此說來，這些區分，當然是很有價值的。最近法里斯（Farris）教授在極其堂皇的「模仿的法則」的名目之下，提出關於模仿的三種定義，其詳如次：

（十）「直接的，無意的模仿法則：羣衆行爲的模仿，限於已經存在的，並且不是簇新的態度，或傾向之解放。」

（十一）「緩慢的，無意的類型模仿法則：當演習過去的事情時，每每引起一種情緒的境界，使演者恍若身臨其境，由是產生的一種新態度，與原作者的態度酷似，這也常叫做模仿。」

（十二）「意識的，作意的，熟慮的模仿法則：當一種目的或志向，因做他人的動作而達到或

推進時，其結果造成的現象，即是所謂意識的模仿。(註七三)

這三種類型的模彷定義，用行爲主義派的術語陳述出來，確實值得頌揚，而一般要找尋真正社會法則的學者，也應當以此爲研究的發端。

吉廷史教授做效達德的法則，也曾構成以下的兩種『衝動的社會行動之法則』(Laws of impulsive social action)：

(十三)『衝動的社會行動，有依照等比級數而擴展和強度化的傾向。』

(十四)『衝動的社會行動，與所用來達到目的底習慣之間接的複雜的方法，成相反的變化。』(註七三)

吉廷史把『衝動的社會行動』與批評的和理性的行動，相提并論。所謂衝動的社會行動，也可以當作是指情緒的，非理性的，自動的，或半自動的行爲，有如一隻鳥飛進一個房間，左衝右撞，不得其門而出時的行爲一樣。這兩條法則中的第一種，既以摹述非理性的，半自動的行爲之領域爲界綫，那麼牠當然比達德的第一條，模彷法則，狹窄得多；但牠們在語法上的同源，總是約略可辨的。

羣衆行爲的各種研究，似乎證實這種觀察——一種興奮的羣衆，在適宜的條件下，其行爲約略依照上面敘述的等比級數進行；是對的。至於「社會行動的衝動」之第二種法則，只是對於所謂理性的行爲之一種「重言的陳述。」兒童，蒙昧人，以及性情暴烈的男性自動型的人物之行爲，似受他們的本能的衝動和情緒的傾向所支配。我們只有到了採用選擇的推理，努力以求控制本能的驅使與情緒的傾向的時候，理性或智力方纔開始。

達德的著名之法則，不獨激發起關於模彷彿現象的理論的興趣，而且也感動某些人物，使他們借此做國家的某種實際政策之掩護。思孟 (Miss Simon) 女士以達德的法則為根據所構成的「社會同化之法則」 (Laws of social assimilation)，心目中顯然是有這樣的一種實際底目的做前提的。她對於「社會同化」定義為：「社會同化是兩種不同的種族份子間之順應的或調適的歷程——只要他們的接觸，經過相當的延長，而必要的心理的條件，都是具備的話。」她又進一步說：取譬言之，這種民族的結合，乃是由單純的機械的混合物，轉變而為化學物的一種歷程。」她於是建立以下的五種社會同化法則：

(十五)「種族間的接觸點之數目越大，同化越快，變換亦然。」

(十六)「當文化的平面不同時，較高的分子有超越較低的分子之傾向，甚至較高的文化爲被征服的民族所具有的，亦是如此。」

(十七)「文化的平面越接近，交互間的影響越大。」

(十八)「當其他的物象是同樣時，兩種分子在質量上越趨於平等，而他們的動作也越是互惠的；所以同化力的感象之變化，與被動的分子之堅實性是互爲逆轉的。」

(十九)「種族意識越濃厚，被動的分子之抵抗力越強，牠的反勢力也許越大；但這種意識既甚濃厚，則一切同化也許都受其障礙。」(註七四)

思孟女士又論到關於同化的幾種障礙，說是：「(甲)社會上缺乏生命的循環，這由於交通困難造成。(乙)宗教的強固的柵欄或傳說，使階級之間不易同化，並且使統治階級的少數，把文明壟斷着。(丙)大多數受排除以去，不能參預軍事和政治的生活。(戊)正誼廢弛，對於某部人許予政治的和社會的優先權利，對於某部分則施以種種相應的限制。(己)風俗的模彷彿比時式較

爲流行。(庚)被動分子內的集團感情之繼續。』後者，據說是超乎『一個文化民族的領有的意識；一種文化，與外國的絕不睦同，故兩者沒有共同的會合點；外國語言的分離和廢續。』(註七五)

思孟女士對於那由古代以降，直至今日的種種同化形式，如種族的，宗教的等等，作過賅博的考察，用來證明這些法則的效力。她搜集關於本題的材料，異常豐富，而所舉的例證，亦清新可誦。(註七六)『化學物』的隱喻，和互惠的概念，雖然均見諸社會同化的定義和這些法則的例證當中，但這些法則本質還是以達德的模彷彿法則做根據。她跡尋達德以前的作家如梅因(Sir Henry Maine)，白芝浩(Bagehot)等對於模彷彿的概念之呈獻；但她與達德一樣，對於幾個重要的概念之使用，往往太過隨便；而且她那幾篇文章，都是在最近心理學的發展之前已經發表了的，所以事實上也不會有很大發見。從經驗的法則說，這些自然都是良好的法則，然而牠們也如一切其他經驗法則一樣，是需要批評的分析，與乎因果上的論究的。她談到同化所必須的『心理的條件』，『種族意識』和『文化民族』，並且斷定那些致令被動的分子對於環境的反應之心理力量，就是：(甲)裁量的能力——不是憎惡；(乙)志向——模彷彿的欲望；(丙)模彷彿的能力；又謂根據這

些，「我們很容易看出同化的近因，在自動的和目的底兩面，就是模仿。」（註七七）但是這些見解，非常平凡，詞句儘管堆砌，但徵諸實際，卻又卑之無甚高論。人類本來沒有「模仿的本能」或「裁量的本能」，倘使我們發見某人是不能同化的，其不同化性決不會因為缺少了模仿和裁量的本能使然。我們不要只是找尋不同化的事實，實在還應向各方面去找尋不同化的原因。「種族意識」的概念，在學術上的地位，亦不穩固，不過用作敘述後天獲得的一團文化質素之術語，卻還有相當的可能。

思孟女士的第五條法則，便是目前的一個例案。原文說：「種族意識越濃厚，被動的分子之抵抗力越強，牠的反勢力也越大；但這種意識既甚濃厚，則一切同化也許都受其障礙。」換句話說，假使主動份子的種族意識是很強的，被動的份子是很弱的，則前者對於後者的同化，也許是一種容易的工作。假使兩種份子的種族意識是約略相等的，每種份子與其他份子的同化或互相吸收，也許成爲正態的事象。又假如主動分子的種族意識較被動份子薄弱得多，那麼反同化也許跟着起來，如羅馬民族對於日耳曼的侵略者之文化同化，中國民族對於蒙古的征服者之文化吸收，便是

例證。但是所謂種族意識，究竟有怎樣的強度，纔能够把他族的種族意識加以同化？種族意識，究竟弱到什麼程度，纔是太過薄弱，爲其他民族所吸收？

思孟女士說：「中國人完全站在西洋人的思想範域以外，所以對於西洋文化的不會同化，已是一個定論了。中國人的理想與西洋人的理想恰恰相反；這兩個種族之間，沒有共同的文化之連繫；雙方對於平常生活上所必需的事情，在觀點上，也沒有契合的可能性。因爲如此，雙方友誼上的感情，既發生障礙，所以同化便不可能了。」（註七八）復次：「中國人可以看作在實際上是與西方種族不能同化的；他們的同化性之最大的障礙，其最顯著者殆爲他們的種族與社會的一致性。中國人在種族上，言語上，文學上，法律上，社會結構上的一致性，千百年來，相承相襲，已牢不可破，所以我們希望他們與西洋文明接觸，戰勝這種難關，似乎是做不到的。一個中國人跑到天涯海角，永遠總是戀愛祖國，不肯遺棄父母之邦，因爲他們在迷信着，個人死後，必須安葬在中國的聖地，方算善終。」（註七九）她由這些論據出發，所以進一步便贊同排華的舉動，且大膽地斷言：「中國人是不會與白種同化的。這兩種人民間，沒有潛在的類似——沒有同類的意識，因此同情和相類的心理，都

是不會有的。西方文化，對中國人不會發生什麼印象，因為他們沒有覺着自己已是低劣的，所以關於週遭的生活，亦無改做的欲望。中國人民的種族意識，如此強固，而且有傳說與風俗，把他們一重一重包圍住，所以對於罕見的異樣的生活，自然缺乏辨別的能力。這是種族意識太過濃厚，遂使一切同化，都受其窒礙的一個實例。」（註八〇）

這話無疑地，是一種卓越的表證，然而作者曾證明了她的論點沒有？她的論據，在本質上，似乎是這樣：中國人都是不能同化的，因為他們具有太強固的種族意識；中國人有太強固的種族意識，因為他們永遠不受同化。這不是一種循環論證嗎？這個論據，實在不易成立，其根源在乎作者對於模傲的現象，發生了誤解。世間沒有那個人，生出來就有所謂先天的種族意識，正如一個人不會生出來就相信宗教的教條或服從某個政黨一樣。這些行為與信仰，不外由教育和習慣所構成。

三 評論

一、不。完。全。的。統。一。（Incomplete Unification） 上面兩章討論的近因果法則，都是站在不

同的數度上，把經驗的觀察，加以敘述，分析，概推；這些正如一切經驗的觀察一樣，在某種限度以內，是不錯的。牠們的主要特徵，就是企圖用較簡單的科學，如心理學，來分析社會現象，或從若干統一的原則，如模倣和同類意識之類，加以紬繹。但是這樣的分析和演繹，很少能超越觀察的水準以上，且不能證明所敘述的幾種社會現象之結合，有沒有任何不變性。牠們把敘述中的現象，往往聽其相對地互相隔離，其中的許多例外箇案，已是很明顯的證據。這原來就是經驗的法則之一種特徵。假使我們要把牠們構成因果的法則，那就應該使牠們在確當的因果心理學法則的基礎之上，聯合起來纔對。因為，在同樣的科學裏面，幾種經驗的概推，有互相矛盾的所在，這顯然是一種不完全的統一——換句話說，就是缺乏了融會這些矛盾的一種確當的學說。

二、重言的說明

(Tautological Explanations)

吉廷史在體系建立的企圖上，最爲辛勤，

最爲精細；然而他創立的有些法則，不過是些「重言」而已。一種重言的價值，在乎使讀者對於現象有所認識，倘使這樣的功用不能表現，其價值當然便等於零。但是吉廷史的重言似乎更糟：牠們不特沒有使所要說的東西，愈加確定，反之卻令牠們愈加空泛；許多人對於社會是什麼，或同化的

意義怎樣，也許獲得相當的觀念，姑不論內容如何空泛；但我想，沒有幾個人能够立刻了解「社會構合」(social composition)，「社會結構」(social constitution)，「同情的類似心理」(sympathetic like-mindedness) 及諸如此類的概念所指的意義是什麼。採用「對於同質性的熱情」(passion for homogeneity)，「同情的類似心理」等等名詞來說明「社會」和「同化」這實在無異於以較不明瞭的名詞，解說較明瞭的名詞，有如字彙學者給水下一個定義，說是「流質的一種形式，異別，或狀態」，不會把水的任何觀念提示出來一樣。我們已經說過了，社會法則的大部分，在最後的分析，不過是些循環的陳述而已。

三、**循環的陳述** (Circular Statements) 一種循環的陳述，如與事實相矛盾，尤其會引起人們的反感。例如說者謂戰爭乃是戰爭的本能所造成，這簡直把戰爭看成一種預定的現象，好像除了打仗以外，對於這種現象，便毫無解決的辦法一樣。同樣，說者謂同化係由模做的本能所引起，又謂中國人不能與白種同化，因為他們沒有模做的本能，這與無數中國人確能模做的事實，可謂完全矛盾。這個類型的循環陳述，從實際的觀點看，是不很好，因為許多證據，都是與牠們發生衝突

的。

四、多○元○發○展○之○可○能○性○ (Possibility of Pluralistic Developments) 以上的法則，都是從社會現象中選擇而來，或又恰如一種藝術作品，對於這些法則的正確性，建立在例案的明斷的選擇之上相似。羅斯教授的社會人格化說（上面已討論過的）便是把詩式的想像，形成一種科學的體系之有趣的例子。各個學者，依照不同的觀點，自然會有不同的選擇和表現，而且同樣的現象，也可以從不同的角度爲之描寫。例如，一種新信仰的傳達，可以看做「模仿」向外的散播，同類意識的擴展，可以看作優越的精神力量支配着低劣的力量，或算是能喚起經濟的生產力之一種表證。從假設的社會科學看來，一切這些不同的觀點，也許都是正確的。所以顧理 (Ogden) 教授的說法，很有道理，他說：「我們審閱一切關於生活的某特殊方面之種種研究，如達德的卓越的著作——模仿法則 (Les Lois de l'Imitation) ——最好緊記着這樣的方面，是很多的，只要任取一面，作詳細及有趣的解釋，都可以使人們在當時感覺着他所描寫的方面，比任何其他方面重要。我以爲社會活動的其他方面，例如「交通，」「競爭，」「分化，」「適應，」「觀念化，」都有稱爲社

會歷程的資格，與「模彷彿」會無少異，因此我們對於這些歷程的任何一種，也許可以分寫成許多本書，其特性與達德的大著可以相彷彿。我相信這個問題的義諦，不外如此：實際的歷程，乃是一種多形的東西，以上的歷程，不過是對實際歷程的幾種瞥見而已。生活是包含多方面的整體，只要我們承認各種見解都是一些瞥見，並能幫助我們對於整個的生活，有所了解，則種種說法，當然可以存在，但是各種見解如果要變成教義，那就非鳴鼓而攻之不可了。」（註八一）

五、科學上的創造的想像（Creative Imagination in Science）我們已經說過，一個科學家選擇事例，常受自己的創造的想像，爲之引導；但凡一種科學，其本身越不正確，自然越要以科學家的想像力爲依據。社會科學在今日乃是一切科學中之最不正確者，各種的體系，不過是由不同的觀點，把事實的相關，作想像的構合而已。這樣的一種體系的建造，在表達上，雖能活潑動人，但對於學術的正確性，則不能不有所犧牲。例如：我們研究達德的模彷彿法則所得到的鮮明的印象，一部分是由於作者對社會現象中的某部重要狀態，如「領袖」和「抵抗」等，完全抹煞，方纔造成。單純懷抱着一種思想的人，說起話來，有時比那些懷抱着多種思想的平庸的敵人，較爲動聽；假

使說者更善於辭令，口若懸河，則他的高談雄辯，當然可以使四座爲之傾倒。不幸今日許多關於社會現象的專著，都不免陷於這個窠臼；所以我們相信，只有到了幾種衝突的觀點，能够包含在一種共同的觀點之下的時候，社會科學的統一，方纔克告厥成。

(註一) Blackmar and Gillin, *Outlines of Sociology*, p. 373.

(註二) p. 99.

(註三) *Principles of Sociology* 第三版序言，頁十。

(註四) *Principles of Sociology*, pp. 91-99.

(註五) 「同類意識——類似和差別的覺曉——就我們所能懂得的來講，乃是唯一的社會意識。」前書，頁六六。

(註六) *Ibid*, p. 17.

(註七) *Ibid*, p. 18.

(註八) F. H. Giddings, *Elements of Sociology*, p. 241; Ward, *Textbook*, p. 1.

(註九) "Contemporary Sociology," *American Journal of Sociology*, VIII (No. 5), 656, quoted from Kant's *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht*, 1784.

- (註10) *Studies in the Theory of Human Society.*
- (註11) 按 W. McDougall, 在 *Journal of Abnormal Psychology and Social Psychology Dispense with Instincts?* *Journal of Abnormal Psychology and Social Psychology*, vol. XIX (No. 1. 1924), 13. 41.
- (註12) *Principles of Sociology*, pp. 199—362.
- (註13) *Inductive Sociology*, p. 198.
- (註14) *Ibid.*, b. 185.
- (註15) *Ibid.*, pp. 65. 200.
- (註16) *Ibid.*, pp. 197—198.
- (註17) *Ibid.*, p. 224.
- (註18) *Ibid.*, p. 186.
- (註19) *Ibid.*, p. 228.
- (註20) 參見 F. W. Taussig's *Principles of Economics*, Vol. 11. Chap. XXX VIII
- (註21) *Inductive Sociology*, p. 177.
- (註22) *Ibid.*, p. 151.
- (註23) Mackmar and Gillin, *Outlines of Sociology*, p. 375.

- (註三四) Inductive Sociology, pp. 150—51.
- (註三五) Ibid., p. 177.
- (註三六) Inductive Sociology, pp. 226—28.
- (註三七) Ibid., pp. 133, 144—45.
- (註三八) Inductive Sociology, pp. 145, 154.
- (註三九) Ibid., pp. 154, 162.
- (註四〇) E. A. Ross, Principles of Sociology, pp. 130—50.
- (註四一) Social Control, p. 71—72.
- (註四二) Ibid., p. 75.
- (註四三) Social Control, pp. 78—80.
- (註四四) Ibid., p. 281.
- (註四五) 參 Lewis Leopold 的有關的著作名 Prestige, A Psychological Study of Social, Estimates, pp. 16, 187. etc.
- (註四六) E. A. Ross, Social Control, p. 84.
- (註四七) Ibid., p. 85.

- (註三八) Social Control, p. 85.
- (註三九) Ibid., p. 192.
- (註四〇) Social Control, Ibid, p. 85.
- (註四一) Ibid., p. 209.
- (註四二) Ibid., p. 198—99.
- (註四三) Ibid., p. 209.
- (註四四) Ibid., pp. 209—10.
- (註四五) 參考八章關於「禁證法則」的討論。
- (註四六) Henry George, The Law of Human Progress, pp. 52.—53.
- (註四七) Hugh Taylor, Origin of Government, pp. 75—76.
- (註四八) George W. Walthew, The Philosophy of Government, p. 47.
- (註四九) Ibid., p. 78.
- (註五〇) Ibid., pp. 108—9, 116.
- (註五一) Laws of Imitation, p. XIV
- (註五二) Ibid., p. 87.

- (註五三) Ibid., p. 139.
- (註五四) Social Laws.
- (註五五) Laws of Imitation, p. 14.
- (註五六) Social Laws, p. 61.
- (註五七) Tarde, Laws of Imitation, pp. 20—33.
- (註五八) Tarde, Laws of Imitation, pp. XVII—XVIII, 140—93.
- (註五九) Ibid., p. 215.
- (註六〇) Ibid., pp. 233—35.
- (註六一) Ibid., p. 142.
- (註六二) Ibid., p. 137.
- (註六三) Social Laws, p. 86; Laws of Imitations, p. 139.
- (註六四) Ibid., pp. 87. 139. and passim.
- (註六五) 例如看 T. N. Carver, Principles of National Economy.
- (註六六) 看 F. H. Allport, Social Psychology, pp. 40, 183.
- (註六七) Ibid., pp. 242—52; 又關於法里斯 (Faris) 教授的法則，看同書頁一八〇以後。

- (註六八) F. H. Allport, op. cit., pp. 35—41.
- (註六九) J. M. Baldwin, *Social and Ethical Interpretations*, p. 512.
- (註七〇) O. H. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, p. 67.
- (註七一) *Social Psychology*, p. 94.
- (註七二) "Laws of Imitations," *American Journal of Sociology*, XXXII(No. 3), pp. 367—78.
- (註七三) *Inductive Sociology*, pp. 175—77.
- (註七四) S. Simon. "Social Assimilation," *American Journal of Sociology*, VI, (May, 1901), 807.
這種討論見原誌一九〇一年五月至一九〇二年一月諸號。
- (註七五) *Ibid.*, p. 822.
- (註七六) "Social Assimilation" *American Journal of Sociology*, VII(No. 5).
- (註七七) "Social Assimilation" *American Journal of Sociology*, VI, (No. 6). 817.
- (註七八) *Ibid.*, p. 799.
- (註七九) "Social Assimilation" *American Journal of Sociology*, VII(No. 4), 539—110.
- (註八〇) *Ibid.*, p. 542.
- (註八一) *Human Nature and Social Order*, pp. 302—3. footnote.

第八章 辯證法則的綜合

一 黑格爾對於辯證法則的觀念主義的說法

從歷史上講來，辯證方法 (Dialectical method) 的發端點，起源於蘇格拉底 (Socrates) 和柏拉圖 (Plato)；他們採用這種方法，爲的是要攻破敵人的見解；其在使用上，通常包括三段，第一段是破壞敵人的「正」(thesis)；其道由於第二段指出牠的自相矛盾的性質，卽是「反」(antithesis)，到了第三段，乃把正、反兩面鎔解而爲「合」(synthesis)。康德 (Kant) 在表證「二律背反」(antinomy) 所採用的方法程序，一部分也是辯證的，至於謝林 (Schelling) 研究「自我」，謂爲是相互矛盾的趨勢之一種聯合，這當然也是屬於辯證的了。但是那首先看見這種研究的方法，有根本的重要，且以純熟的技巧，爲之使用的唯一哲學家，卻是黑格爾 (Hegel)。依

照他的見解，自然界的每種東西，無論在發展的程階上所佔的地位之高低，都要探求牠的反對者，爲的是要超越自己的孤寂的狀態。每種自然的東西，不外乎是相互反對的傾向之一種兩極性 (polarity)，例如元子的吸引和排拒，磁石的兩極性，陽電和陰電的動作，兩性之主動的追求與被動的反應，動物和人類的社會行爲上之高抗的和順從的態度，皆是對抗的傾向，而這種「反對」，即是把牠們聯合的所在。

每種「實體」(Entity)因與週遭的關係，探出自己的「反對者」，於是超越牠的「反對」，方從而獲得牠的狀態。但是推翻「反對」並非就是目的，牠只可以作爲第二次「反對和推翻的一種連索：這樣的系貫，由此便擴展而至「絕對」(Absolute)。]這種學理，應用到智識的進步上，便是說：錯誤爲達到知識的一個必然的步驟。沒有錯誤，智慧是不可能的。智慧之形成，在乎對「自我」的不智慧，作有意識的觀察，使他超過這種不智慧；倘使沒有這樣的幻想和錯誤，個人將永遠是一個自誇自大的笨伯。復次，由錯誤到智慧，由反對到調和，這種擺子的搖擺，並不是一種偶然現象，而是我們的情慾的邏輯之特徵，或用黑格爾的術語說，這就是「心的法則」(Law of the

因為黑格爾以爲自我乃是對抗的傾向之一個綜合；這個綜合的自我，名爲「絕對」，「絕對」只能在一系貫的有盡真理之形式中，把自己表現出來；又每種有盡真理，既然是不圓滿的，所以一旦進步到相當的階程，便會自相矛盾，止有「絕對」，「絕對」纔能把一切有盡的真理，互相連貫起來，並把牠們的自相矛盾的特性，加以鎔解。世界的生命，可以從一系貫的有盡的形式，表達出來，其中每種形式，與其他的一切，有辯證的關係，並且一切的形式，都可以在一個更高的水準之一種綜合上，調和起來。低級的形式是必須的，因為沒有牠們，高級的一些在邏輯上便不可能。低級的形式，甚至可以獨立地延續下去，而且把原來的意義也可以保存着，到了一旦與較高的形式同化時，便把個性之不能磨滅的印痕，烙刻在有機的整體之上，這在進化的整個現象中，是可以表證出來的。（註一）

一、個人發展中的辯證的進步 (Dialectical Progress in Individual Development)

人乃是下意識的世界精神 (Weltgeist) 的有形的表現。兒童，蒙昧人，或素樸的利己主義者都會很空泛地感覺着自己乃是唯一的「絕對的人形」，並且相信確立這種臆斷的最好方法，在乎把一切對個己前途的障礙物，加以燬滅。所以蒙昧人中的殺戮，墨西哥族的軍事冒險家對同胞的殘

殺，乃至兒童偶爾被小凳摔倒，便以腳狂踢——在他們都覺得是必要的——須知這是他們達到社會意識的必要條件。但不久以後，他們便發覺這種主權建立的方法，未免太過耗費了；所以他們對於敵人，不復加以燬滅，而另外變更一個方策，即是把敵人夷爲奴隸，剝奪其勞動的成果，據爲己有；並且作威作福，發號施令，以滿足自己的優越感覺。這就是主人對奴隸的方法。這種方法具有許多的色彩和等差：其最離奇的形式，爲奴役女子，壓服農奴，維持賣淫的階級，以及近代的日工辛金制；至於比較高尚的形式，乃有美國承繼產業的女子們對於外國太子與伯爵之毫無羞恥的追逐。但是奴隸的主人遲早終會恍然覺悟：有時因爲過度的淫泆與奢侈，身體上感受着種種的痛苦，所以便翻然發生羞惡之心；有時又因爲迷信而發生恐懼，但這卻不是敬神禮佛或唱讚美詩者爲之頌揚，所能救濟；有時甚至羞見自己的奴隸；因爲違法的自由，使他受着羈絆，而他的奴隸，因此便由血汗的生涯裏，復活過來。痛悔或懺悔的階段來臨，奴隸主人也許摒棄世間的一切財物，退而隱居，對於已往的罪惡，作深長的思索，有如佛陀一樣；或又如希伯萊的懷疑派，高歌狂吟，以爲世上的一切，都不外是虛榮，甚至認爲自己的狷介，也是虛榮的表現。然而無論任何事例，個人想以敵履

富貴與長齋潛想的努力來解放自己，必然是失敗的。因為徒然敝屣富貴與長齋潛想，本身是毫無結果的。他也許因謙卑自處，空費力量，乃至殞滅，而這種謙卑，反過來看又不過是驕傲的另一形式。然而有時他忽而對於生活感着無限熱誠，重新入世，向前奔馳，向前奮鬥，有時占姆士（William James）的宗教經驗之種種（Varieties of Religious Experience）所描寫的人物一樣，這又是一類。

當他離開病房的空氣，對於生命，轉而懷抱着滿胸的熱誠時，總希望他人也能享受同樣的生活與愉快。假如這種希望，非常強烈，他也許以為自己已經受着靈感，或更挺身而起，以解放人類的。一切羈絆為己任；當其時，這種動機是神聖的，他自己也儼然是一個十足的預言家，一個俠士，或是一個新摩西（Moses）。這種心理能持續下去麼？這也必然地隨一切事物而消逝。遲早他總會覺着。這樣的癡狂的預言家，在世界上已經滿坑滿谷，蒙第（Mike Monday）和甘達利（Elmer Gantry）牧師等，與耶穌（Jesus），蘇格拉底（Socrates）接踵而起，不絕於道。於此他纔豁然覺悟到自己曾經做了一個無意識的騙子，不禁羞憤欲絕，大有天地雖大，惆悵何之之感。然

而那辯證的擺子，又正確地回到「肯定」因為「否定」的惡魔的歷程，沒有那麼大的力量，能夠阻止「世界精神」不使牠復歸人形，並且個人因受盡種種的折磨，歷盡多少風霜，新的智慧自然也跟着增進了。他對於社會的制度，在不久以前，還是裝模作樣，作鄙視的狀態，到如今便相信是理性的客觀的表現；且以為對於生活的唯一的健全態度，便是承認世界是自己的——生於斯，勞作於斯，且從而賦之與意義和權威。因此那疲倦的罪人，本來已是離開了自己的，現在由光明的燭照，或罪惡的赦免，最後乃與「絕對」——「黑格爾的聖靈」(Holy Ghost of Hegel) 融合在他的生命之進程上，無論什麼時候，都不應該說：「這就是整個的真理，止有這個纔是善。」因為當他要這樣發言時，他必然知道會受到對方的嚴厲的訓斥：爲什麼你叫我做善？世界上沒有善，善止有一個，那就是唯一的「絕對」。我們的心，直在安放在您的以前，還是意馬心猿，馳騁無定的。(註二)

二、歷史上的辯證的進步(Dialectical Progress in History) 歷史發展的鵠的，依黑格爾所說，在乎達到理性的自由或絕對的意識。「東方人士早就認識「至尊」(One)是自由的(在天爲「永恆的有」在地爲專制的君主)希臘族和羅馬族的世界，認識若干人是自由的(如在

貴族政體或民主政體當中；到了日耳曼族的世界，方才知道全體都是自由的。」在蒙昧人當中，個人簡直等於零號，而社會便是一切：他的生命，由初生以至老死，給種種「禁忌」(Taboo)和迷信的恐懼，重重圍住，像鐵桶一般，無自由可言。其在東方，直至近年，止有皇帝是自由的，一般人民莫不被視為幼稚的孺子；他們對於這樣的事情和個性等，絕無所知，他們止是社會連續的車輪中之幾輻而已。由生世以至老死，他們原始的，最後的和最重要的業務，乃在如何獲得後嗣，以維繫社會的連續。東方聖人說：「五刑之屬三千，而罪莫大於不孝；不孝有三，無後爲大。」(註三)兒女往往在十歲以內便結了婚；到了相當年齡，生殖的活動，就是他們公認的神聖責任。四十歲以後，已經成爲早熟的老人，或甚至以「某族的老人」自命；他們的妻子，因生育太多，家務過勞，曩日之姿色風韻，也早就零落凋萎了。

希臘和羅馬的民族，不肯承認惟有專制君主，纔有自由，他們承認：一部分的少數，也有自由，不過大部分仍是不能自由的。他們的文明，建築在奴隸的勞働之上；婦女與兒童，都當作丈夫自己的動產。像亞里士多德 (Aristotle) 那樣聰明的哲學家，也宣稱奴隸是生而爲奴隸的；當羅馬帝國

最昌盛的時候，表面上雖然豪華富麗，但裏面的一切，則完全由羣衆和奴隸的血汗所構成；止有偶然中纔有高尙的奴隸哲學家如埃披克提忒（Epictetus）其人者，在各地崛起，宣講自由的真福音。到了基督教興起，人類思想乃忽然湧現出普遍自由的觀念：謂一切人類都可以自由，而所謂自由者，不止在外爲打破社會的禁忌和法律的束縛，在內也把自我由羈絆和矛盾中解放出來。這種高貴的觀念，在喪亂的黑暗時代，經過千有餘年，雖然已逐漸烟銷雲散，然而迄乎近代的曙期，則又死灰復燃，延至宗教改革和工業革命的時期，又一步一步的發生光輝，迨到世界大戰的終結，其火燄已是光芒萬丈了。

制度的束縛，對於自由的進步所發生的障礙，還不如人類的愚蠢和內部的矛盾之甚。前者可以由議院通過一件案子，便把牠宣告廢止，後者就不是那麼容易了。人類的精神和道德的情狀，乃是理性的表現，社會的和宗教的制度，則爲客觀的理性之表現；至於他們的自由，便是雙方的一個綜合。「那些創造牠們的，自己也與牠們相類，」這在社會理想方面固然如此，而在宗教偶像上也有一同然。其民族之未脫離野蠻狀態者，「拜物教」（Fetichism）和「薩滿教」（Shamanism），

便是他們的宗教；其民族之以社會延續爲唯一之理想者，祖先崇拜，對於傳說的盲從，因而使社會經過許多世紀，仍無尺寸之進展，這當然是他們的理想之自然的結果。其民族爲自然所壓服，唯一的祝望在乎與自然融合爲一者，則印度人的靜坐不動，及其自殺的追求，乃成爲常態的現象。但是其民族賦有強壯的體格，健全的心靈。生活程度，超過純粹野蠻生存之水平綫；並且能够征服自然，爲人類謀幸福；其個性和創始性值得令人佩服和羨慕；而又視「自制」、「儉約」、「忠實」爲最高之德行者——止有在這種民族中，纔有「理性的自由」存乎其間。所以黑格爾的格言說：「一切實在的，乃是合理的；一切合理的，乃是實在的。」這話在若干自由思想派聽來，一似格格不入；而在守舊派得之，也許以此爲護衛現狀的利器。但這並非黑格爾的意思之所在。他的意思以爲所謂「實在」(Wirkliche)者，不止是現存的東西，而是現存需要的東西；凡是現存的東西，有純由偶然而來，而非必要的。誠然，這話有犯着循環推理的危險；然而黑格爾並不是保守主義的一個素樸的護衛者，他曾經替當時的腐化的普魯士君主制度辨護，謂爲是「絕對」的明顯的表現，這似乎是很奇怪的；但是假使他生當今日，也許宣稱「絕對」的明顯的表現乃是國際聯盟，這似乎不是

完全不可能的。所以他以為世界的歷史，乃是「精神」(Spirit)爲着自由而鬭爭的歷史，這也就是真正的「辯神論」(Theodiced)。(註四)

二 馬克思對於辯證法則的唯物主義的說法

我們試取黑格爾派的和馬克思派的概念，互相比對，大抵可以作如下的表達：依照前者的說法，自然之存在，止因牠與「絕對觀念」(Absolute Idea)疏遠而然；依照後者的說法，自然乃是唯一的實體，不靠一切思想家而能獨立存在。依照前者說法，「絕對的觀念」和邏輯的範疇，乃在宇宙生存之先而存在；依照後者的說法，這個觀念只是初民的鬼神信仰之一種遺跡，而範疇不過是物質世界在人類心理中的反映，誠以人類心理本來就是一種產品，自然的最高的產品；依照前者的說法，世界的歷史過程，本質是靜止的，無時間的，最多只有一半是演進的；依照後者的說法，歷史過程，澈底是動力的和演進的。(註五)黑格爾派的辯證進步之概念是邏輯的，迹先的；至於馬克思的概念，則稱爲經驗和迹後的。(註六)依照黑格爾的說法，絕對的觀念，其存在由無始以至無終，

乃是物質世界的生活的靈魂而辯證的進步只是絕對的觀念由本身以至本身的自我的發展。絕對的觀念，最先把自已放射出來，作為他的潛思的物象；而這樣放射出來的物象，就是自然，自然的行程，在發端時，本來沒有自我意識，後來經過辯證的進步，到了生物領域，便變成有意識的，迄乎人類，纔有自我的意識。這是一種倒置的「觀念學」（馬克思和恩格斯這樣說）牠是以實物的圖畫當作實物，而又以實物當作圖畫。因此，他們以為恢復黑格爾的辯證所佔據的正當地位，纔是他們應有的使命。（註七）

依據這種新辯證的概念而發展的學說，即是著名的「經濟史觀」茲引恩格斯的說法如次：

「在每一個歷史時期當中實行着的經濟生產和交換之樣式，及與之必然隨伴而起的社會組織，構成那個時期的政治的和知識的歷史的建築之基礎，而且這種歷史亦非循此莫由說明；所以人類的整部歷史（自從初民的部族社會之土地公有權崩潰以後）向來就是一部剝削者與被剝削者，統治者與壓迫者間的階級爭鬪之歷史。」（註八）

三 克勞芝 (Croce) 對於馬克思的辯證法則之三種批評

(一) 恩格斯以為辯證的進步，就是事物依照內在的法則之節奏的發展，並且相信這種節奏的發展，不是受迹先的演繹所決定，而是由經驗的觀察和證明，在迹後所採集的。這種辯證進步的看法，據克勞芝說：「除了在名目上與舊的黑格爾的辯證相同外，此外並無共通的所在。」抑尤其重要的，這種發展的自然的節奏是存在的嗎？恩格斯誠然以經驗的觀察為依據，但我們用經驗的觀察所發見的，究竟是那一類的法則？牠會成爲一種絕對地統制事物的法則，或是我們現在稱爲「傾向」者之一種，抑或只是一種簡單的和有限的概推？（註九）

爲什麼人們說馬克思的辯證的概念與黑格爾的絕不相同？克魯芝在各處似乎說過：黑格爾的辯證之倒置，邏輯上歸結到一種理論，謂：「歷史不是理性的實體之「觀念」的歷程，而是力的一種體系；以理性觀與動力觀是立於反對的地位的。」由此可見馬克思的辯證，其與黑格爾的關係止有浮面的類似。黑格爾的所謂「觀念」並非指人類的觀念，馬克思對於這點，知道很清楚，今

把黑格爾的歷史哲學倒置，決不會得着一種陳述，謂觀念的發生，乃是物質條件的反映。」（註一〇）恩格斯對於這點，據我猜想，也許這樣回答：黑格爾的所謂「觀念」也許不是人類的觀念，但是一種觀念或任何其他東西，只有經由若干有限量的知者之心理，纔能够分曉，縱使是「絕對」也止能經由人的心理纔能知道，而就這方面講來，「絕對就是一個人類的觀念。」至於說者謂，把黑格爾派的歷史哲學倒置，不會得到唯物派的假設，謂：「觀念乃是物質的反映，但在馬克思和恩格斯二人看來，這種倒置能否得到唯物派的假設，都不是必要的；他們喜歡這個假設，純因牠對於事物的經驗觀，較觀念主義派的假設，似為素樸而已。

（二）克勞芝說的，「史的唯物論」（Historical Materialism）與「玄學的唯物論」（Metaphysical Materialism）沒有必然的連繫，又謂「史的唯物論」所指的，如不是一種解釋的方法，或就是人生和宇宙的一種確定的概念，二者必居其一。（註一一）馬克思派用以支撐他們的史的唯物論之口號，如謂：「經濟因子，支配着社會生活的其他因子，」又說：「經濟因子是基本的，其他是從屬的，」都是很空洞的，因為他們還不甚決定所謂：「經濟的因子，」究竟有什麼意義。

(註一三)以上的批判，我認爲極其正當；但爲對馬克思和恩格斯要公允起見，我們應該說，他們兩人曾經明白地承認共產主義者宣言 (Communist Manifesto) 中對於這方面的陳述，確實有點過火。因爲馬克思說過：「唯物主義派的學說，謂人乃是他們的環境與教育之產品，不同的人所以也就是不同的環境和變動的教育的產品，這話忘記了週遭是可以由人來改變的，教育家自己也是要受教育的。」(註一三)復次，恩格斯認錯說：「現在年青的人們，對於經濟方面，有時太過重視，而且超乎適當限度以外，這種事實，馬克思與我是要負一部分責任的。我們其實爲着應付反對者的攻擊，所以必須側重對方所否認的優勢的原則，而反過來看，我們卻不常有相當的時間、地方、機會來說明其他因子所應佔的位置，因爲這些因子，實際上都是相互影響和相互反應的。」又說：「按照史的唯物主義說，歷史的決定的因子，最後還是生產與真正生命的繁殖。在這個範圍以外，我和馬克思就不會說過了。但假若有人故意曲解，強爲附會，謂經濟因子是唯一無二的元素，那便把這種說法，轉變成毫無意義的，抽象的，背謬的詞句了。經濟條件是基礎，但是上層結構的各種元素——如階級爭鬥的政治形式，如他們的結果，憲法，法律形式，以及參預這些實際爭鬥的人們腦子裏

所得到的一切反射，乃至政治的，法理的，哲學的學說，宗教的觀念——所有這些，對於歷史的競鬪之發展，都會發生影響，而且在許多事件上，決定着牠們的形式。」（註一四）

（三）馬克思和恩格斯都說，歷史就是階級鬪爭的歷史，這從什麼意義上，纔可說是真的？克勞芝答道：「（甲）當有階級的時候；（乙）當階級發生利益對抗的時候；（丙）當階級都知道這種對抗的時候——這在大部分上，等於一種幽默的說法，謂止當有階級鬪爭發生時，一部歷史纔是階級鬪爭的歷史。」（註一五）這類批評，實在也有其自身的困難，初並非像批評者所想像的那麼幽默。我們縱覽四週，便知道世間大部分的鬪爭，不斷地在那裏進行，我們是一點也不覺着的。有時病菌來侵，我們懵然罔覺，有時敵人環伺身旁，一無所知，有時反社會的動作，隨機而作，我們如墜五里霧中。抑不止此，我們蟄伏中的欲望與潛隱中的志趣，在內部凌競不已，我們不知不覺地便受其指揮，為所動搖。這些都是鬪爭，但我們也許止有朦朧地感覺着，或竟然完全不知道；然而我們對此，正不必就說，世間並沒有鬪爭。觀念論者不是有些把下意識當作意識的根苗，或甚至公認他們是同一的麼？經濟決定論者的推理之錯誤，不在乎他們對於階級鬪爭的承認，而在乎他們不會深知

階級的相互關係和合作，是與階級鬭爭同時並進；不在乎他們偏重經濟的動機，而在乎他們對於其他的以及許多方面更重要的動機沒有確當的研究。克魯泡特金(Kropotkin)的互助論(Mutual Aid)是應該與共產主義者宣言同時並讀的。

我們對於階級爭鬭，想得到一個較適當的概念，實在不應該以嚴格的經濟動機為基礎，其他的動機，如禮儀的較進步之意念，以及炫耀的不知足的欲望，也是要注意纔對。蒙昧人對於事物的評價，動輒以能果腹者為前提，一個印埃安族的老酋長曾說：『凡能使部族的生存得以延續者就是善。』落後國家的農民，甚至在今日，其對於價值的意念，還不能超出希伯萊諺語所謂『食且飲兮樂而康』以外。食與色就是他們的宇宙所由運行的中樞之兩極。他們的生活，自然是非意識的共產生活，不過一切的一切，仍以鄉村為本位。他們的精力，一半耗費在食物的找尋，與性的追求之滿足，其他一半則擲諸清談，游惰，睡眠以及其他頹廢的生活當中。假使這型的生活，不斷地延續下去，世上斷然不會產生什麼文明，所以原始共產主義的社會之崩潰——依照馬克思的說法，那時還沒有階級的區分——不特不值得哀悼，而且應引為慶幸的事情，雖然那頭一個主張解散原始

共產主義社會的人也許被時人目為過激派而不是資產階級。私產隨後的發展與有產和無產階級的對抗，乃由純樸的和同質性的原始蒙昧時期，一步一步推進的必然的結果。上帝造人，在天賦的材性上，既然是不平等的，所以那些強壯的，果毅的，勤儉的，目光如炬的，自然有種種的便利，能够扶搖直上，至於那些孱弱的，懈怠的，就墜落痛苦的深淵了。

四 辯證的社會法則

應用到社會現象的辯證法則，可以表達如下：每個歷史的時期，都有些相反的傾向。這是因為在自然與人類當中，有固有的「相反」的傾向使然；又因超越這些「反」的鬭爭，不斷地進行着，所以「合」自然要產生，把「反」融和起來，完成一個新的「正」，為的是使得同樣的歷程在同樣一或異樣的水平上，反覆重演，無有止境，無有窮期。「恰好是對立或「反」，」纔使事物運動，纔是進化的原動力，纔能引起和開展實有的能力和潛在的勢力。向使地球永遠是一個火般的氣體，沒有矛盾，換句話說，就是沒有冷和凝，則生命便無從顯現了。向使國家的政體永遠是專制的，沒有什麼

矛盾的元理，沒有什麼中產階級的自由，則國家的生命固會變成殭尸，而文化的吐蕩，也絕不可期。向使資本主義萬古如斯，沒有無產階級的矛盾發生，則這種主義亦不難轉回工業封建主義的後路。」（註一六）

自實證派的社會學者看來，「絕對的觀念」與「物質」究竟孰先存在的問題，本來無甚重要人類的思辯的興趣，只要一日不會消滅，則這兩種假設，必有人會起來擁護，雖久不替。據馬克思與恩格斯所見，社會研究的重要物務，在乎跡尋社會進化的歷程之連環，探究一個階段與其他階段在辯證的行程上如何繼續。他們對於一種實證的社會之科學發見，正如同時的鴻儒孔德（Comte）一樣，對於牠的前途，未免太過自信，太過樂觀了。他們屢次提到「法則」，且顯然受着恩格斯不斷地稱引的「三種偉大的發見」——細胞之發見，能力之轉形，和達爾文的進化論——所震盪。（註一七）

辯證的思想，在流行上有時稱做「法則」，「方法」或「歷史觀」及其他。但我們曉得：這裏所謂法則，決不是與物理科學上的所謂法則同義。假使我們要把這種法則變成實證的法則，殆非

對於辯證的搖擺，能爲之量度，對於其成果的「合」能爲之控制，實在是做不到的。實證主義者所指的法則，決不會止說到擺子搖擺，便算成功，這樣的法則，必須說明搖擺的距離是什麼，纔算合理。復次，在人事的領域當中，「合」是極其變動不居的，所以預斷幾乎成爲不可能。辯證的進步，乃是一種人生觀，歷史觀，也許是一種重要的觀點和研究上極其有效的方法，然而牠既不是唯一的歷史觀，更不是研究上唯一的方法。我們以下試把各派社會科學家所提出的許多「社會法則」逐一審量以後，對於這種方法的有效果的特性，也許可以知道。這些法則的作者（霍欽格 H. Ockler 教授除外）當然沒有把牠們當作「辯證法則」，然而牠們仍然與剛纔所說明的一切辯證法則之意義相同，爲述如次：

（一）「完整法則（Law of Integration）一切社會有如其他的結合一樣，由不甚調協進而至較高的調協。」（註一八）

（二）「分化法則（Law of Differentiation）社會由同質性進而至異質性。」（註一九）

（三）「一切社會，其按排有漸進於確定的傾向。」（註二〇）

(四)「平準法則」(Law of Equilibration)。社會進化有趨於較圓滿的「平衡」(Equilibrium)之傾向。(註二一)

這四條「法則」都是由一單個的公式——斯賓塞的進化法則(Spencer's Law of evolution)——得來；照斯氏之說，「進化乃是經過不斷的分化和完整，由不確定不調協的同質性進而至確定的調協的異質性之一種變遷。」馬定諾(Martineau)、斯密特(Goldwin Smith)對於這種公式，曾發表過這樣的批評：「宇宙假藉一個著名的思想家之腦力，把自己本身的事實表達出來，在哮喘之餘，亦將聊以自慰了。」(註二二)斯賓塞企圖指明這種進化的法則，不但應用到社會的進化，而且也可以應用到宇宙和生物的進化。到了羅斯教授的手上，他纔把以上的「法則」一一分離，撕成片段。(註二三)實際說來，羅斯的批評，如果逐條拆開來看，似乎是公允的。但是這些法則，如果連合起來湊成一單個的公式，則不管就是進化形式和狀態之極其真實的敘述。霍欽格在討論歷史法則的文章上，指出斯賓塞所謂「分化」與黑格爾所謂「否定」，斯賓塞所謂「完整」與黑格爾的「綜合」，在血統上是同源的。他又進一步評論道：「以上所舉，已足表見像斯賓塞所提

議的一種公式，在歷史哲學中，占一個什麼位置——任何這樣的公式，其本身對於歷史問題，能夠提供怎樣的一個偏見的解答。所以一種好的或壞的，或一種更重要的立場，與一種有意義底鵠的，決不能單獨在分化和完整中找尋出來；就是道德或欲望，在這種歷程中，亦不能表現出任何的意味。然而這類的公式，有些也有真實的價值，不過我們把材料增加，這種意味便消沉下去了。」（註二四）

（五）『「由自然的進步」(Spontaneous Progress) 轉移到「導進（或譯目的）的進步」(Telic Progress) 時，「個人的導進」(Individual Telosis) 旋亦相對地轉到「集團的導進」(Collective telosis) 的路徑上去。』（註二五）這條法則，布拉馬爾 (Blackmar) 和季林 (Gillin) 兩教授，叫做『生存和進步的法則』(The Law of Survival and Progress)。（註二六）據我所知，羅斯最先稱此為『法則』並且以為這條法則是華德 (Ward) 所創倡的。這條法則與華德的三種『原則』——關於『假軸性的發展』(Synpodial Development)，『創造的綜合』(Creative Synthesis) 和『共能』(Synergy) ——合起來，可以看作辯證的法則，雖然

現今還沒有人把後三種稱爲『社會法則』這似是很可惋惜的。(註二七) 華德對於他的『共能之原則』的解釋。尤其明白清楚，他說：——『在能的普遍的原則之真正的性質充滿一切的自然當中，並且創造出我們觀察之後認爲存在的一切不同類之結構……其本身就是一種平準的歷程，例如幾種的力量，最初進到一種不完全的平衡狀態；這種狀態旋即發生碰撞，衝突，抗衡和反對，但運動的進行，旋又轉形，因此遂發生對照的（反）競爭的，相互影響的較和平之狀態，繼又進而爲暫時的調停（modus vivendi），最後則以共事和合作爲終結……『共能』就是說明一切組織和創造一切結構的原則。』(註二八) 他在各方面又說：『共能的涵義，在乎把相反的元素，作最後的聯合，以及把牠們歸併和同化。一步一步地增高的社會結構，都是這樣由此種自然綜合的歷程，創造出來，而社會也就是這樣由一個階段，發展到第二個階段。競鬪中的集團，每個都把最強健的質素，注射到其他集團，且把一切遺傳的血統，相互調易，而在每種互易當中，即加倍地增進牠們的效率，由是把每種新產品，安放在生存的較高之平面。這就是「文化的接殖」。(crossfertilization of cultures)。(註二九)

(六)『社會結構發展的法則(The Law of the Development of Social Structures)』無論何時，當兩個社會經由征服和被征服的歷程，方纔接合的，其結構的進化，必較從前迅速。』(註三〇)

(七)『當兩種以上的民族，或具有階級意識的集團，在一個地理的區域，發生交互接觸時，只要其中有一方要支配他方，則社會結構和制度，必會發生迅速的發展。』(註三一)這兩種法則，都是對於上引的『共能的原則』所說的路向作片段的敘述，雖然這些也許是屬於較具體的事件。後一條法則，當然是想對於前條有所改進；然而布拉馬爾和季林兩教授在把甘博老維(Gump-Lowicz)創立的法則給予重述時，卻忘記了社會結構發展的較理想的方法，乃是經由完整(或同化)而不是經由支配所能達到的！

(八)泰洛(Taylor)提出的『反對者衝突的法則』(Law of Conflict of Opposites)，謂：『治人者，每每要用專制的手段爲之統治，治於人者，則又最少在白紙黑字上，要求解放一切的束縛，這雙方的對抗，永遠在歷史上繼續着，』不過這話就真的講來，也不過對於辯證進步的法則，

作片段的敘述罷了。(註三三)

(九)『政治力量交替的法則 (The Law of the Alternation of Political Forces)：黨治乃是宇宙法則之政治的表現。宇宙永遠呈現出一種二重的狀態。每種事情均有其反對者。』
『那永遠不受軋轢的唯一政府，止有把人民當作奴隸般爲之控制的絕對的專制制度。一國的制度越自由，互相傾軋的力量越顯著；這個傾向永遠牽引……每個民族使牠分成兩個偉大的對抗的壁壘或政黨。由此以進，便成立『偉大的計畫者』心目中所要建立的政治形式，這就是黨治。』

(註三三)這條法則的提議者窩爾昔 (Walthew) 更進一步說，兩黨制度，是最良好的制度，因爲牠以人性上的根深蒂固之相反的傾向做根據，並且是負擔政治行動的責任之最有效率的制度。(註三四)作者實在過於偏重政治力量的交替的搖擺，而非注意牠們經由對抗到融和的共同的發展，所以這條『交替的法則』止能看作部分地是屬於辯證的。

(十)『價值的法則 (The Law of Value)：價值經由兩個因素，得以繼續增加，一是由勢力 (power) 的原始的擴展，二是由勢力的後來的附益。在這兩重因素的增長中，既沒有那個『變

體」可以看作在時間上是絕對前行的，也沒有那個在時間上是絕對脫離其他而獨立的。」（註三）

五）作者霍欽格（Hockings）對於這條法則的辯證的特性，有這樣的說明：「自由就是等於消化食物，和睡眠醒來的狀態。人類必然要睡眠，且要重演地睡眠。在史家塔西陀（Tacitus）與「侵略時期」的中間年代，日耳曼民族的生活，在外面與羅馬發生接觸，一方逐漸做效羅馬族的尊嚴之官銜，熟練行使權力的習慣，而他方又把自己古代選舉和集會的自由風俗，反任其中斷。他們的自由，增長了沒有？抑或他們陷入偉大的深淵，還要靠自己努力，纔能自拔呢？他們跑進這個新路向，把精神擴大，從這個意義說來，自然比從前較為自由，這是實在；然而在特質上，他們已進到自由的反面去了。倘使我們從廣義上，認定自由乃是這種較特質的自由及其反對之一種綜合，那麼我們也可以相信，歷史確能把自由的循環的辯證，表現出來，而價值的增高，也就是這種歷程的定形之表見。」（註三六）

這個法則，當然有相當的限度，作者自己提出的評議，似乎很有意思：——即是：這並非是一條滿意的法則。沒有那種具有無限數量增加的法則，可以視為滿意的，因為第一，我們對於牠所趨向

的鵠的之性質，知道的必要比現在較多纒行。第二，牠止是一條傾向的法則，且與一切這樣的法則相同，即是要使我們把物的狀態，認做牠的實際：所以止憑『天恩』纔是一種歷史的法則。第三，牠不足以說明歷史的具體的形式。牠是一條價值的法則，對於人類經過家庭和村落的社會，由蒙昧期進於國家期的展開之意義，應該有所洞見，但牠不能表明家庭，或村落，或國家之必然性。這些定形，從外表看來，固然簡樸，活潑，生趣盎然，然而自然的這種賜予，同時也會使哲學失望。我們不要妄自誇大，以為自己已經把牠們的『真諦』探究出來了。這樣的一種企圖之價值，正足以表明偉大思想家的思想，有如正常的鎖鑰，總是要相互契合，纔可迎刃而解；又我們對於自然之愛慕，希望有深刻的了解，這點，重說一句，恐怕只是真正唯心論者的唯一的優先權。』（註三七）對於霍欽格教授這段話，我可以補充一下：我覺得他用『勢力』（Power）一名，未免太過費力，太過高貴了。

（十一）下引吉廷史所闡發的法則，也可以看作是屬於剛纔討論過的「價值法則」的同樣類型，其差異點，即在乎吉廷史的法則染着斯賓塞的公式之濃厚的色彩而已。吉廷史的法則說：「主觀的價值，因包括新的利益逐漸變成複雜化，而同時又較澈底地和諧化，調協化，因此那些為

整個的構成之一部分的主觀的價值，必然會存在着。」（註三八）吉廷史採用「主觀的，與客觀的」名詞，討論這條法則，實在使我們對於這條法則的了解，發生不少的困難。這些名詞，當然以完全割愛爲妙。

（十一）吉廷史的『關於結合和手段的社會選擇之法則』（Law of the Social Choice of Combinations and of Means）謂：「一種人口，具有很少的利益，但能對於這些利益，予以諧和的結合的，這樣的在選擇上是屬於保守的。一種人口，具有各種利益，但對於這些利益，尙不能諧和地結合起來的，在選擇上是急進的。止有那些具有許多種利益，而又能諧和地結合的，這樣的人口，在選擇上方纔全然是進步的。」進步是要由價值的完整以及重演最完整的途徑，方能達到。（註三九）

（十三）澈因尼（Cheyney）提出的歷史法則如下：「互相依賴的法則（Law of Inter-dependence）。縱覽史乘，互相依賴的法則似乎是存在的。個人間，階級間，部族間，民族間的互相依賴，乃是一種普遍的現象，因爲人類的種族，其本質似乎就是一個有機體，一個單位。保羅（Paul）曾

說：我們「每個都是份子，一個分子亦即是其他的份子」歷史上沒有那部分種族，可以損害其他部分，而自己還能有真正之進步的。我們的繁榮固然是一齊繁榮，沒落也是一齊沒落。一個民族征服其他民族，結果永遠會使征服者日趨墮落。戰爭上的成功，往往是把較低的標準輸入，自由亦為之低降，殘暴為之增進，思想為之降落。當波斯族在亞洲戰勝以後；雅典（Athens）在支配達利族聯盟（Delian League）之時；羅馬當着統治天下之日；羅馬天主教會與王權聯合而享有特權之時；不列顛政權以武力佔據一團屬地之候；同盟國在拿破倫失敗以後；德意志在一八七一年以後——依據許多當時的和民族的史家之判斷，在道德上都是失敗的；誰敢說法，意，英，美，在大戰以後，都是比從前較為自由，較為良好呢？戰爭上勝利的成果，不啻如索多謨（Sodom）的蘋果，到口便成灰燼！

「種族和階級的劃分，也是如此。降伏的種族，乃是統治的種族之贅疣。斯巴達（Sparta）的赫老特族（Helots），羅馬的同盟國，在英國統治下的阿爾蘭（Ireland），永久是統治者的弱點之淵源。領有奴隸的階級，一壁因為害怕對方的反叛，一壁又因自身不從事健康的勞動，以致體質

萎靡，所以不得不採取殘暴的方法，爲應付革命的工具。在反面上，奴隸與附庸都變成了怯懦，欺騙，無志氣，無上進的能力。這兩個階級的劃分，對於雙方都發生隕頹的影響，所以奴隸制的廢除，附庸者的釋放，乃爲任何階級想求經濟的，政治的，道德的長足的進展之先決條件。」（註四〇）

這條法則，本來沒有什麼明顯的辯證意味，而有些陳述，也屬於似非實是之論；然而我們對於這條法則，有兩點卻應該注意，因爲牠們對於辯證的法則，關係至爲重要。第一是萬物互相依倚的觀念，這與黑格爾所謂對抗把「反」聯合起來的觀念相同。第二是互相依倚的觀念之重視，實是甘博老維與馬克思所主張的集團或階級支配的觀念之適當的清毒劑，因爲他們以爲支配似乎是不可避免的；然而真正的綜合，永遠應該在互相依倚的方向求之。（註四一）

五 評論

在結論上，茲將我對於辯證法則的評價，約略綜述如次：

一、一○種○人○生○觀○不○是○實○證○法○則○（A View of Life not Positive Law） 辯證進步的概念，

乃是一種人生觀，歷史觀，並非實證派意義上的所謂法則。

二、反○之○浪○費○ (Wastefulness of Antithesis) 辯證法則以『反』和『分化』是不可避免的，但所謂『反』究指什麼，往往不甚清晰。牠所指的，一方也許止是『異別』(Variety)，只要『異別』不一定引起鬭爭，我們大約都認為事所應有；而他方，也許是指『矛盾』，有如馬克思之所謂資產階級和無產階級間的對立之概念，並且照依馬克思派的正宗的解釋，這種對立，除由無產階級的直接行動外，是沒有法子解決的。又或者牠所指的也許是『競爭』，有如運動上的競爭，為競技成功不可缺少的條件；而且競爭越多，技能越精。譬如兩個男子追求一個女子，其中必有一個成功，一個失敗，這是一種真正的『對立』，但是資產階級與無產階級間的『反』與二求婚者追求一個女子，其對立的性質；是同樣的嗎？馬克思謂無產階級專政是不可避免的，假如這種事情是有的話，資產階級和無產階級間的『反』，當然是浪費的了。

三、綜○合○不○必○就○是○進○步○ (Synthesis not Necessarily Progress) 黑格爾對於這個法則的說法，是目的論的，而馬克思和斯賓塞的說法卻是機械論的。黑格爾及其徒衆用價值的名詞，來解

釋進步。至於斯賓塞有時固然採用構造的發展，有時則又用快樂的名詞，爲之闡發。在以「分化」和「完整」來說明進步的概念之底下，實在還包括着一種假定：這卽是構造的發展，必有價值的相應的增加，隨之而起。論到黑格爾的所謂「合」，我們沒有理由可以說明爲什麼「合」必然會超出自己的程階，而不會反身向後，退到較低的地位。常態的人士與殘廢者結婚，結果必產生殘缺不完兒女。白種的僑民與北美土女和西印度的黑女接殖，結果惟有使種族駁雜化，而且白色的種族，往往也由此跟着腐化。「轉落」(Devolution)，「隔世遺傳」(atavism) 與「進化」和「進步」是並行不悖的。

四、邏○輯○的○構○造○不○是○事○實○的○構○造 (Logical Construction Not Factual) 黑格爾提出的辯證進步之概念是合邏輯性的，不過這種邏輯的構造，實際上不必是真實的。他自己承認精神在其戰勝世界的功業上之繼起的形式（照依他的敘述）不一定是必要或不可避免的，因爲人類也許一步一步地經過蒙昧人，奴隸主，和尙，俠士，革命家及其他相連的階段，有如黑格爾對於「世界的精神」所表現的一樣。馬克思和恩格斯雖然排斥黑格爾，說他爲着證明其預存的觀念，對於

事實多所附會，然而他們自己何曾不犯着同樣的錯誤？他們說無產階級專政是不可避免的，但世上果有這樣的不可避免麼？自從他們宣稱無產階級專政之不可避免後，幾乎已有一百年了，直至今日，除俄國外，其他各國都沒有實現的預兆，至於美國的無產階級，近來因為購買股票，自身也變成了資本家，那裏還有工夫想到無產階級專政呢？

五、辯證法則的價值 (Its Value) 黑格爾對於「世界精神」的描寫，姑不論有許多的缺點，但也有其浪漫的和甚至英雄的氣概；其關乎命運的事功之猛烈的升沉，很足以提示其受苦的能力與戰勝敵人的威勢。同樣，斯賓塞所謂「分化」和「完整」間的機械的搖擺的概念，亦富於刺激的特性。辯證法從一方看，對於社會歷程的概念，確實提供一種浩大性，在科學上，可以成功一種偉大的門堂；然而從他方看，牠固然富於想像，但最多也不過是社會法則的搜討之初步。

(註一) J. Royce, Lectures on Modern Idealism, Lecture, III—V.

(註二) J. Royce, op. cit., Lectures VIII—IX.

(註三) The Book of Filial Piety.

- (註四) Hegel, *Philosophy of History*, translated by J. Sibree, Preface and pp. 1—82, 477.
- (註五) Royce, *op. cit.*, Lecture VII: Fred. Engels, Feuerbach, pp. 52—53, 63—67.
- (註六) Engels, *op. cit.*, pp. 29, 44.
- (註七) Marx, *Capital*, Vol. I. Preface; Engels, *op. cit.*, pp. 94—96, 107.
- (註八) F. Engels, Introduction to the Manifesto of the Communist Party.
- (註九) B. Croce, *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx*, trans. by O. M. Meredith, pp. 83—84.
- (註一〇) Croce, *op. cit.*, pp. 6—7.
- (註一一) Croce, *op. cit.*, p. 92.
- (註一二) *Ibid.*, pp. 28—29.
- (註一三) *cf.* Engels, Feuerbach, p. 130.
- (註一四) *Ibid.*, pp. 25—26; *cf.* W. J. Ghent, *Mass and Class*, pp. 9—36.
- (註一五) Croce, *op. cit.*, p. 85.
- (註一六) Max Beer, *The Life and Teachings of Karl Marx*, pp. XVIII—XIX.
- (註一七) Engels, *op. cit.*, pp. 30—31, 99—100.

- (註一六) E. A. Ross, *Foundations of Sociology*, p. 43.
- (註一七) *Ibid.*, p. 44.
- (註一八) *Ibid.*, p. 45.
- (註一九) *Ibid.*, p. 46.
- (註二〇) Spencer, *Data of Ethics*, Chap. V, Paragraph, 24; J. Martineau, *Types of Ethical Theory*, II. 368.
- (註二一) *op. cit.*, pp. 42—48.
- (註二二) W. E. Hocking, *On the Law of History*, pp. 58—59.
- (註二三) Ross, *op. cit.*, p. 64.
- (註二四) Blackmar and Gillin, *Outlines of Sociology*, pp. 377—78.
- (註二五) L. F. Ward, *Pure Sociology*, pp. 76—77, 99, 171—75, 184.
- (註二六) *Ibid.*, p. 175.
- (註二七) *Ibid.*, p. 171.
- (註二八) Blackmar and Gillin, *op. cit.*, p. 375. Gumplovicz, *Der Rassenkampf*, Secs., 34—35.
- (註二九) Blackmar and Gillin, *op. cit.*, pp. 376—77.

(註三二) H. Taylor, *Origin of Government*, pp. 145—46, 230—34, 241.

(註三三) G. W. Walthew, *The Philosophy of Government*, p. 120.

(註三四) Cf. H. Taylor. *op. cit.*, pp. 121—48.

(註三五) W. E. Hocking, *op. cit.*, p. 65.

(註三六) *Ibid.*, p. 63.

(註三七) *Ibid.*, p. 65.

(註三八) F. H. Giddings, *Principles of Sociology*, pp. 412, 413—16.

(註三九) *Ibid.*, pp. 411—12.

(註四〇) E. P. Cheyney, "Law of History," *American Historical Review*, XXIX. 240.

(註四一) 布朗(B. W. Brown)提出以下的二十三種「命題」作為真正社會法則發見的可能的線索，他說：「在集團均衡的某種狀態：

(一) 集團內的類數的和密接的接觸，增進其同質性 (homogeneity 或譯齊次性)；

(二) 集團的份子與外面的人士和集團接觸，減少其同質性；

(三) 集團與集團間的接觸，增進每個集團的同質性；

(四) 天然的基礎越小，接觸越加直接；

- (五) 分子較多，則同質性的維持，須要較多的接觸；
- (六) 把新份子輸進集團之內，會減少其同質性；
- (七) 份子間的接觸之類，轉與直接，受天然的基礎所限制；
- (八) 接觸變成了不甚直接時，必須結構為之維持；
- (九) 結構乃是重演的和習慣的接觸之產品；
- (十) 集團的動力，由接觸而運動；
- (十一) 同質性以天然的基礎之使用，方纔增進；
- (十二) 動力使天然的基礎，適應牠的用途；適應越好，得到的成績越快而且圓滿；
- (十三) 地方越廣，推進接觸和同質性的結構之需要越大；
- (十四) 同質性越強，結構的需要越少；
- (十五) 同質性越強，動力的功能之運動越快而且靈敏；
- (十六) 增進的結構，須有同質性，與之相應；
- (十七) 初級的結構，犧牲同質性以助長集團底目的；
- (十八) 次級的結構，犧牲直接的動力，以助長永久底目的；
- (十九) 次級的結構，維持和延續集團的存在；

(二十) 結構能容納較大的集團——數量的和空間的均在其內；

(二十一) 份子越多，結構的需要越多；

(二十二) 份子增多，在暫時會把動力減低，在永久則將動力增加；

(二十三) 動力利用一切其他的元素，且把牠們損壞，但又由集團的功績中把每種加以革新。

(看 R. Warren Brown, *Social Groups*, pp. 134—135) 作者的用語，完全模倣斯賓塞的樣式，

而這些亦可以看作「形式的」特性的「法則」——這是依照霍欽格採用這個名詞的意義來說的。這些命題中的每種都是經驗的觀察，如果分開來看，也許止有一定限度的妥當性而已；但攙合起來，便構成關於「分化」和「完整」的法則在運用上的最有趣的摹述。復次，這類的「命題」比那些大膽及空洞的概括，能激發實證主義者較大的興趣。

第九章 社會方術

一 社會科學呢，還是社會方術？

具有數學式的確度之社會法則，既沒有發見之可能，那麼社會科學到了現在，自然還是一堆的「經驗的概推」(empirical generalizations)。這樣的科學，在精密點與正確點上，不能與數學，物理學或甚至生理學比擬，似乎用不着進一步論證了；然而非精密性和不確實性，並不會阻止社會科學家，不把社會學當做一種科學，這裏所謂科學，是從較廣的意義來說的。

一個精密的學者，如美國前任總統威爾遜 (President Wilson) 氏，看見像「政治科學」(Political Science) 一類的名詞，也許縐眉蹙額，拒而不用。(註一)從字源學上說，「科學」(Science) 一名，乃是由拉丁文「賽因斯」(Scientia) 推演而來，原意是指知識而言。韋巴斯達的新

國際字典 (Webster's New International Dictionary) 說：「依照舊日的習慣，一種「方術」(art) 或「技能」(skill)，視作由法則和原理的知識所推得的結果，」便叫做學。所以只要大家不把科學的威權，誤用做迷信和虛偽的屏障，只要大家能互相了解所謂科學的意義是什麼，則對於『社會科學』(Social Sciences) 名詞的採用，實在沒有什麼不可以。

我們如要給「社會研究」(Social Studies) 取一個名號，則『社會方術』(Social Art) 似較確當，正如我們對於醫道，應該叫做『醫術』而不叫做『醫學』較為恰當相同。所謂「方術」我們指的是執行某種行動的技能或智慧，這種技術和智慧乃經由經驗和推理纔獲得的。因此「社會方術」可以定義為「對於人類價值的鑑別，以及人類關係及其隨伴的生活條件之改進，具有相當效用的技能或智慧。」(註二) 退一步言，一種「方術」必先以某種工作的原則為根據，這種原則固無需乎精確，但也必要有某度的「蓋然性」纔行。(註三) 例如醫術便以生物化學的某種工作原則為假定；至於我們上面所蒐集和討論的社會法則，最少就是社會方術所要假定的

一團嘗試的工作原則。

二 社會方術之必然性

社會方術是必要的，其理由在乎社會學者不會因我們還沒有發見正確的社會法則，便主張聽天由命，束手旁觀。這樣的一種態度，精確地說，不特不合理而且也不可能。所謂不合理者，我們不能因為每個社會學者心目中都有一種改進社會底目的，便假定放任的態度，認為與他的職業相矛盾。所謂不可能者，因為每個社會學者，正如常人一樣，均有自己的某種價值和態度：他認某種東西為善，某種東西為惡，只能勸導他人也採納同樣的意見，方纔可以使自己的價值，成為普遍化。在這方面，每一個社會學家，就是一個道德家，止有到了一切價值都變成普遍化時，纔能確實地建立一種社會學的科學。

所以從基本上說，一切社會問題，都是人類價值的問題。事物本身所具有的，不過是從人類性質得到的代替的價格。我們防止一切虐待動物的行為，實際就是防止對人類的代替物之虐待。同理，我們禁止毀壞自然風景以及公眾場所的藝術品，實際就是禁止對於人類的代替物之毀壞。我

們在上面說過：無論何種東西，只要有人對之發生利益關係，單就這種事實本身而論，牠已獲得某種的價值，而且可以成爲具有社會價值的對象。又每種東西，都可以變成某個人價值上的對象，姑勿論其價值之好壞；世間無價值的唯一東西，止有一般未被人類發見的東西。

我們因爲想把利益推進，達到心目中的理想，方纔引起社會的問題；又因爲已經推進，理想已經到達，乃又希冀得到更廣大的利益，獲得更崇高的理想，因此就有更豐富的社會問題出現；我們又因爲要努力滿足一切這樣的欲望，便有所謂「社會進步」。假使我們已經有了確當和精密的社會法則，則一切社會問題，便可迎刃而解，或甚至關於問題的解答，亦成爲機械的事情。但事實上，這樣的社會法則，如今還沒有發見，我們一部分須要以經驗的概推爲根據，而他部分則又須以欲望爲張本，所以一切期望，往往建立在我們對於未來的欲望之上。又我們既把許多的期望，都建立在欲望之上，因此便常錯認欲望爲事實，事實爲欲望，至於究竟什麼是社會事實，什麼是欲望，便囿圖吞棗，撕混不清了。

三 關於社會研究的方法論

由此說來，社會學者的當前問題，共有三種形式，這即是：第一，怎樣發見每個人最想望的是什麼？怎樣達到我們這樣的想望？這些想望的意義是什麼？我們以為社會研究，有三種方法與這三種問題是相應的，所謂三種方法，第一是史學的，第二是科學的，第三是哲學的。史學可以幫助我們扮演過去的人格，找得我們的利益關係，更進而造成我們現在的情形，因為我們在任何時期，都是與自己的利益契合。科學給我們提供一系貫的事實，也許能幫助我們獲得心目中的一切需要。哲學也許幫助我們了解自己所要求的東西之性質，看我們表面所要求的東西，是否與我們實際需求的东西相印合。

他方，史學雖然幫助我們由同情的想像，發見出我們的利益，但歷史的性質，並沒有規定要我們在某種的情況之下，便應怎樣動作。古人對於社會法則的知識，其所知道的比我們今日尤其淺薄。科學給我們提供的感覺是勢力（power）而不是義務（duty），因為科學是非人格的。我們關

於事實的知識，當然可以拿來做控制環境的工具，但我們在利用時，亦可以有向善與向惡之不同；我們所以需要一種價值哲學，來闡明和統一我們的經驗，而不徒然把牠們像科學一樣，加以敘述而止。我們種種的哲學，都是許多用快鏡攝影下來的人生觀，竭盡我們的能力，企求得到一致的推理。在我們最靜止的刹那，人生只像一些意識之流，無所謂始終的。所謂哲學的推理，即是把這樣的純粹的意識之流，系統地加以劈分，從而獲得若干的意義而已。

四 社會方術的表證

每種社會方術，都是由某個人的利益關係所引起。他對於其意義，作種種的解釋，而且必須具有及用以推進方術的專門知識纔行。我們既給社會方術，定義爲：「對於人類價值的鑑別，以及人類關係及其隨伴的生活條件之改進，具有相當效用的技能或智慧。」所以凡是以自我欺騙做根據的方術，都不能叫做社會的。一羣盜賊成一隊貪污的政客，也許得償他們的大欲，鬧極一時；但我們不能把人類當作以實瑪利 (Ishmael) 重新化身，「他以兩手敵對人人，人人以自己的兩手

敵對他。」在對付罪犯與在戰爭中的敵人時，我們對於欺騙，還可忍受，然而說到偵探的道德學，那就發生問題了。所以我把一切根據欺騙或牽涉欺騙的方術，置諸不提，單將六種最普通的社會方術，即是：（一）神祕派的方術——自我滅度；（二）神祕派方術——價值轉換；（三）自然派的方術——支配；（四）自然派的方術——爆炸；（五）分離的方術；（六）觀念派的方術——相互感動，表達如下：

一、神祕派的方術——自我滅度（The Mystic Art of Self-Annihilation）神祕派為要發見自己最深刻的欲望，其方法在乎向一切自明的東西，運用無窮的抽象，作種種的玄想，而最後則以解脫一切欲望為究竟。東方神祕主義者所嗜用的方法，不外乎隱居山林，餓其體膚，屏除凡念，盤膝踞坐，控制呼吸，或參閱感覺的流變而已。他們從一切這些感覺和心象中，企圖紬繹出普遍的特徵，由是把自我完整起來，復歸抽象。說者謂：他們用功既久，乃在最靜止的刹那，豁然直觀真知，更出而語人道：『我是我』（I am I）或說：『那是您』（That art thou）！但試進而追問他們造詣的真理之性質，究竟是什麼，他們只回答說，那是不可以言傳，不可以筆書的，又謂：愚笨衆生的毛

病，在於把「真如」納諸貧乏的邏輯當中，其實「真如」止能由直接的融匯，纔可參知。這些陳述，也許是真的；因為神秘主義者所經驗的「真如」據說是不可以言傳的，但我們對於這種斷定，既無法證明，同時自己又不能變做神秘主義者。然則這樣的斷定，對於我們還有什麼意義？

我以為：「我是我」的說法，不過是弱者當最後絕望時的一種斷定。神秘主義者的行為，如：忍饑挨餓；靜坐不動，壓制呼吸；以及採用內觀方法，作反省觀察，都是不知不覺地把自己的情緒範域，越縮越窄，直至以自己四週的環境，算是感覺的最大限度；當他反省感覺和心像之行程時，這種行程越趨越弱，而自我也越趨模糊，越趨恍惚，末了只有跟着精神的心像之最後光芒漸歸幻滅。他也許徬徨歧途，無所歸宿，方纔作絕對的斷定：「我是我」，但當他復元時，忽又作轉語曰：「那是你！」這兩種斷定，從表面看來，似是很淵博的。以上對於神秘主義的解釋，似乎是偏於一種素樸的見解。姑舍是不論，我們如果由個人的欲望，感覺，和心像中，除普遍的特質外，把一切的東西，都抽摘了出來，那遺留下的，止是抽象的「自我」與生存的意志；因此所以產空洞的重言，「我是我！」但是神秘主義者為要實現這些抽象的思想時，已把一切欲望消滅，同時便以一個空殼子「我」為皈依了。

這樣的方術應該叫做社會的麼？那是很可疑的。神祕主義者常爲一個空殼「我」所囿困，馴至於死，不稍悔悟。然而有時，他們當中也有些偉大崇高的人物，如釋迦牟尼佛者，從殼裏跑了出來，發大慈大悲的大願，振起大雄無畏的精神，來拯救顛連無告，陷溺苦海的衆生，使他們超脫濁世；止有這類的事象，纔配叫做社會的方術。

二、神祕派的方術——價值轉換 (The Mystic Art of Transvaluation) 神祕主義者第二種方術，爲一部分觀念論者所相信的，就是「價值轉換」。所謂價值轉換，在乎用「來世」(Other-worldliness) 的名詞，或虛擬的「永久的價值」(eternal value) 給利益（及與利益有關的東西）重新估價。在神祕主義者的文獻中，往往發見可笑的矛盾，如謂「始者終也，終者始也」，「長者短也，短者長也」，「惟天下之至柔乃天下之至剛，惟天下之至剛乃天下之至柔」，如此之類，不一而足。（註四）許多人在人生的過程中，也許常常聽到各種的來世觀念——特別是那些遁世隱居，厭聞一切糾紛的人物。（註五）他們覺得矛盾的欲望，會使人格發生分解，所以亟亟想法，要澄心靜慮，空一切想，在這種關頭，自以價值轉換，比較壓逼爲可行。價值轉換，當然有一個限度，這正

如世間萬事萬物，都有一個限度相同。他們用來取消矛盾的欲望之方法，到了應用於取消一切欲望時，應該視作自絕的手段，而非自衛的工具。

照我猜想，世間自然有許多人，不時發生種種錯誤，覺得諸般世事，真如鏡中花，水底月，覺得這一個生活，絕不是一切可能的世界中之一切可能的生活之最好者，且深覺着對於生命執着不舍，有如狗之在秣槽然，殊不合理。一切事物與牠們的相略有不同；若然，則一切有限的價值最後所依據的，乃是其他的東西，而非牠們的相。這話不必一定要說，一切有限的價值，止是「空相」（錯覺）。我們從這點出發，固然可以附和神祕派的主張，進一步斷定一切有限價值，都只是空相；或又可以贊成觀念派的信仰，以為一切有限價值，從時間的觀點看，雖然也許表現而為「空相」，但由永恆的觀點看，牠們都是積合的整個——絕對——之構成份子，所以都是實際的。

人生乃是利益關係的一種組織，所以對於任何簡單的利益之滿足，便算是善，姑不論那利益是什麼。不過止有對於利益的一種組織之滿足，纔算得上是道德上的善。又因為每個人也許具有種種衝突的利益，把這些利益組織起來，自然須要對於衝突的元素予以重新的評價，而在評價上，

所應着重的，當然是利益的整個體系，而非單純是每種簡單的利益。到了利益都由這樣的一種重新評價的歷程組織起來時，每種簡單的利益乃成爲利益的整個組織之一種構成分子，而獲得自己的滿足。這個意義上的所謂價值轉換，並非純然是觀念主義的，牠也是人人的日常慣例。然而神祕主義者的價值轉換之目的，並非滿足利益的整個體系，而在於把牠們一概推翻。照他們看來，一切利益都止是「空相」（錯覺）。倘使我們願意相信那最高尚的情緒，就是「空相」，心中的爭鬪，都是「空相」，甚至人生本身，也止是一種「空相」，有如小孩在海岸之玩弄石卵；只要我們繼續如是推理，在邏輯上，也許不會發生什麼破綻；但這樣的一個觀點，似乎是空虛的。

三、自然派的方術——支配 (The Naturalistic Art of Domination)

(甲) 支配自然 支配的方術，在對付自然與一切人類以下的動物，是特別有效的。我們不妨假定「自然」需要的一個嚴正的主人，爲的是要馴服牠，使適於人類的需要，又不妨假定爲着這種目的而支配自然，乃是人們與生俱來的權利。「自然」究竟有什麼目的，我們不得而知；事實上，也絕不會知道牠有沒有目的。在詩人未曾把山河視作人格化，在神祕者未曾宣稱星和風與人

類有兄弟之誼，在玄學家未曾提示一切自然也許是有意識的以前，我們絕對不知道有這樣的虛偽的見解。據我們素樸的觀察看來：自然是一個全然無覺知的，浪費的，非道德的怪物，而同型的觀察，也同樣地告訴我們：關於人類的欲望與志氣上的許多事情，我們知道的很少，又謂：人類的行爲，不應由「自然」爲之決定，而應由欲望和志氣爲之嚮導。我們在社會的環境上生活着，但這種環境，止有把自然環境移置或利用，纔能日漸生長和擴大，因爲社會的關係，決不會在真空中實現出來。我們的利益，必要有其對象；自然環境中的任何東西，只要是人們的利益之一種對象，實際上便變成我們的社會環境之一部，所以社會關係上的一切真正的或永恆的改進，必要由自然環境的改進，方能完成。

人類支配「自然」乃是一種必要，否則便爲「自然」所支配。洪水汎濫與颶風暴起，每把人類積年的勞績，毀爲瓦礫，蕩爲平地。豺狼與毒蛇，見人而噬；飛鳥與昆蟲，與人競爭。蚊蚋與微生物，對人與對食物，毫無別擇。聖人與不肖，遇着極高的熱度，一樣地被悶而死；英雄與怯懦，遇着極冷的氣候，同樣地受冰凍而亡。支配「自然」之重要，於此可見。

所謂支配者乃是使一種物象，變爲人類目的上的一種手段，而不是施以壓力，使牠的行動與自己的行爲法則相違反。例如，我們固然可以利用土地來生產；但也可以改進牠，使與報酬遞減的傾向相反抗，雖然我們不能置這種傾向於度外。支配「自然」的方術，在乎廣繼地和積聚地找出牠對於人類的價值，以及牠的行爲之法則，並把牠的力量導入到一種方向，使能爲人類生活產生種種效用。這不是不可想像的罷，我們將來總有一天，也許發見甚至如蒼蠅和蚊子一類動物，也有相當的價值；到了那時，我們的幸福，如沒有牠們，也許爲之輕減，正如今日有些婦女，手中如沒有小犬和猴子作玩物，帽子沒有染色的羽毛作裝飾，頸上未戴珍異魚骨做成的頸鍊，吃飯時沒有田雞燒的湯，以及大蒜，洋蔥做的生菜食品，便算不得時髦一樣。自然的每一片段，乃至颶風和洪水，豺狼和毒蛇，將來也許都有給人類利用，造福社羣的一天。人和自然間牽涉的唯一問題，既是經濟的，而非道德的（當然某些印度的神祕主義者總算例外），那麼我們合法的舉動，就在把機械的和化學的能力，依照牠自己的比例性之法則，聯合起來，以便產生最高度的用途。

「自然」界裏最難支配的一部分，也許就是生物有機體的「人。」「人」既然是一種生物

有機體，那末他本來就是「自然」界的一部分，而也爲本人支配的適當的對象。沒有那一個人有權支配第二個人，可是每個人卻應該支配自己，因爲這是屬於自然的。

乙、支配「落後的種族」——應付那些意志未定，和分別不出什麼對於自己纔算是有利的兒童，我們往往假定爲他們的幸福起見，強制執行，乃是合法的對策。做父母的，對子女如縱容不理，任其自便，結果往往「愛之適足以害之。」到後來，對自己的父母，反生怨懟的感情。所以父母對於子女行使權力，只要動機是好的，而其好處又有結果，足資證明，則這種行爲，當可認爲正當。他方，據說，世界上也有些種族，整個全然像孩子一般，扶得東來西又倒的。譬如我們遇着這樣的事例，一個開明的專制的操權者，如果絕對知道心目中底目的，純粹是爲國民求幸福的，但在施行政策時，除嚴刑峻法外，更無別法可用，那麼，我們對他採的這種方法，應不應該認爲正當？不久以前，報上曾有這樣的新聞，中國偉大的軍人政治家馮玉祥，勸國內西北部的婦女，破除纏足的風俗，可是時間一年一年地過去，而西北部的婦女還牢守着這種野蠻的風俗——卡華（Cathay）教授稱此爲貪食而不做工的可恥的「豬精階級」之一種標誌。到了去年年底（一九二九年），馮氏乃斷然宣佈，

凡三十歲以上的婦女仍纏足者，罰洋五角，凡由二十歲至三十歲間仍纏足者，罰洋一元五角；凡在二十歲以下者，罰洋三元。這道命令頒布後，他創立了一種強有力的反纏足運動，從此以後，纏足之風，爲之銳減。他又把自己支配下的幾省之烟，賭，娼，及其他許多惡習，加以禁止。這樣的一個專制的操權者，纔真是國民的救星，與那些「民主政治的商販」和「自由的叫賣者」不肯替人民做一點事情，而尙以「被壓迫者」之朋友自許的，兩相比較，何啻天壤。

假如美國有一部分人民，要求有暢飲酒精的「權利」，但因爲他們對於此事的壞處，不甚清楚，這樣的行動，應不應該統制或支配？我們應該知道，世間沒有那個種族在各方面都是「落後的」；也沒有那個種族，在各方面都是「進步的」。每個種族在若干方面都是「進步的」，一切種族在其他方面都是「落後的」。那些搖旗喊吶，要求有作醉漢之「權利」的，最少在那個方面是「落後」的；所以他們也許就是被支配的適當的對象。

然而飲酒權利的問題，在具體的條件上，情形較爲複雜，與其他的問題如纏足，賣淫，賭博等不同。一個人飲酒，可以飲到半醉，或所飲者足以激發個人的精力，使不致於萎靡不振，蓋亦未嘗不可。

因爲這樣，牠對於本人的健康，不特無害，而且有益，可是賣淫，纏足，就沒有半賣淫，半纏足之可言。一個人如是賣淫，不能同時是非賣淫者，賭博的，不能同時是非賭博者，纏足的，不能同時是非纏足者。由此說來，飲酒的權利問題，是不能用支配來作完滿之解決的。我們說，對於一切酗酒的醉漢，爲他們自己的幸樂以及他人的幸福起見，應該實行給予支配，這話與我們說每個飲酒的人都應該給予支配，並不一樣。止有前者纔是被支配的適合的對象。

丙、支配者的哲學背景 人們通常所以要支配他人者，爲的並非是替被支配者謀幸福，實際不過是要達到個人私利底目的而已。近代的暴民專制者，大抵都是善玩把戲的。他們動輒巧立名目，表面雖說是替弱者謀幸福，但實際則作威作福，其方法一方面在於僱請許多毫無主義的假學者，勸誘人民降伏，他方面則又磨劍霍霍，以從其後。專制的權力，一旦落在無良心的冒險家之手上，便變成征服和剝削的工具。他們的行爲，窮凶極惡，這當然與人民發生相互的嫉忌和憎恨。支配的動機，其背境還有出諸獨斷的自然主義的下意識的信仰者，因爲從獨斷的自然主義之觀點看，生命是從外面賦給我們的東西，我們永不會向誰請求生命，及至上了年紀，有自我的意識時，方纔把

牠發見出來。我們必要盡自己的能力，適應自然的勢力。我們對於這個宇宙或無數的宇宙，既用不着感恩，亦無需乎盡忠。我們在任何時間空間，所有一切需要，都可以採取種種的陰謀，乃至奸猾的方法，爲之滿足，只要目的能够達到，什麼手段，都可不管。假使宇宙在牠的無意義的磨練中，其能力有時竭匱，因而反身向下退卻，則所謂人類者，除卻與自然重新融合外，更沒有什麼是可以剩留的。我們由塵土而來，將來復歸於塵土，怨恨和痛惡都是毫無用處。這種說法，就是近代支配者的哲學的背景。

四、爆炸的方術

(The Art of Explosion)

慈悲爲懷，本來是天下最好的事情，而任勞不

怨，也是可貴而難能。大慈大悲的天神當然能够捱受無窮的災難；不過由血肉做成的神，其忍痛茹苦的歷程，就不能沒有限度。有時世界上一切最偉大的「先知」在人生上也想說，而且畢竟說過：科累晉 (Chorazin)，災難將降臨你身了！伯賽大 (Bethsaida)，災難將降臨你身了！倘使給你們做的偉大的工作，早在太爾 (Tyre) 和西頓 (Sidon) 做了，他們早已沉於悲哀悔恨之中，痛自悔改了。但是我對你們說罷，到了末日的審判，對於太爾和西頓，必比對你們較爲容忍啊。」（註六）背

恩和叛逆，普天下人士無不憎惡的，可是這兩種惡魔，隨便到處都會撞着。我們聽到克林威爾（*Cliff Ormwell*）推翻末尾的議院，比德（*Adam Bede*）擊倒多泥桑（*Captain Donithorne*）的故事，所以往往色然以喜。當我們勸導他人，凡遇着言語已經窮盡，理性亦無所容其展布時，體力的使用，似是一種有效的工具。

當德意志的帝國政府，宣言爲事勢所迫，不得不使歐洲捲入戰爭的漩渦；當美國斷言要搶奪墨西哥的土地，乃是自己的國家之顯明的命運；當莫索利尼（*Mussolini*）公告意大利的人口必要擴展，即使對於獨身者科以重稅，而亦所不惜，又謂意大利的人過庶，其他民族也必要負擔些責任，——一切這些都是道德的恨怒的適當的對象。爲什麼他們必要犯這些罪惡？這是不是由於他們毫無良心，方纔創生這種必然性的錯覺？其實一切這些必然性，都是由自我欺騙產生出來。「爆炸」如當作是打破人類關係的不良的圈子之一種手段，這不特是有效的工具，而且比永遠在相互憎惡和怨恨中生活着的好得多；因爲這種怨恨也許是無窮期的。然而事實上，我們還要注意：用「寧爲玉碎」的方法，來掃除一種惡習，我們也許會把其根苗中不期然而然地包含的一些善苗

也跟着摔壞了。世間沒有許多惡習，都純粹是惡習，到了我們通通加以認識時，牠們也許包含若干的積極的價值。凡是一切在表面看是惡事，但底子卻是善的東西，在未經我們洞察以前，絕對的善，是無法達到的。

五、分○離○的○方○術○

(The Art of Separation)

在人類關係中，本有從欲望的真正的矛盾，方

纔引出來的某種不良的圈套。這樣的圈套，有時由性愛而起，到了相持不下時，除分離以外，是沒有別的法子可以避免的。例如，當兩個求婚者追求一個美人時，這便引起雙方的衝突；而性愛又是一切人類關係中最屬於自私的一種，世間絕沒有其他事情，可以替代的。因為從施愛者的方面來講，他對於所愛者之為海崙 (Helen)，為赫古巴 (Hecuba)，從不會漠不關心的，然而事實上，無論如何，這兩個求婚者當中，有一個必然不免於失敗，旁觀者止能希望失敗者與運動家一樣，光明磊落，胸襟坦然而已。這種情景，我們叫牠做不良的圈套，其意不外以為對於這種衝突的解決，其最好的方法，除分離以外，還是無別法可想。

同時我們也很有理由地相信，在現在的週遭之下，許多種族問題的適當的解決，是要從地理

的分離與文化的互輸，雙管齊下，纔是不二法門。我們交朋友，先要知道對方的品格，但徒然求知而缺乏同情，又往往足以產生鄙視和嫉忌的心理。這樣的事情，無論在個人的關係或種族的交際上，都常常發生，因為我們對於目的底相互的展開上，其興趣太過窄狹，其機智太過貧乏使然。世間沒有那一個完人，會完全受人家贊慕，尤其沒有任何的整個種族，這樣受人家愛戴的。

有時我們知道鄰人的行爲甚爲卑污，在記憶中便留下一個不可磨滅的印痕，所以止要回想起當時的事象，每每足以把朋友的情誼打斷。在這種情景之下，一種沒有惡意的分離，乃是很大的安慰。對於站在私人和非私人之間的個人關係，這是掩遮他人的缺點之安存的計畫，如此亦可以使他人有改進自己的機會，不致把惡行暴露，給將來見面和融合，好留一綫曙光。庸俗的親熱與友誼之區別，可以這樣爲之斷定：在前者方面，乃是把一切祕密揭布，至於後者，則一方保存祕密，一方也保留多少交互性。一切真正的，永久的和有結果的交誼，似有一種不能表露的情緒，存乎其間。歷史上的偉大的人格，往往都是些寂寞寡歡的人物；這並非因爲他們的性質，是反社會的，此則大概由他們不願意那些無聊的人，窺探他們的英雄生活之祕密，隨便作種種無謂的批評所致。人性既

然永遠是不會圓滿的，我人最好不要窺探傍人的一切，而要與他們在某些共同底目的之下，共榮共存，這也許是個人對於個人，種族對於種族間的一種理想的關係。

六、觀念派的方術——相互感動 (The Idealistic art of Interpenetration) (註七) 相

互感動可以定義為(甲)一種循環的歷程，把(乙)幾種矛盾的利益，整合起來，使牠們在有機的一致性內得到滿足，其所以達此之道，乃憑藉(丙)領袖(丁)相互了解，以及(戊)對於整個的條件之改進。爲着側重牠們的重要性起見，茲將這個定義所列舉的五點，依次說明於後。

甲、循環的歷程 (A Circular Process) 從心理學上看，一種循環的反應即是一種連續的

歷程，在這種歷程中，對於某種刺激之反應，引起原始的刺激者之進一步的反應。當一系列的相互刺激之行動與反應，可以圓滿實現，使凡參預這種歷程者，其職責如鑰之於鎖，有相互的作用，而由每種的事象結果必造成一種創造的經驗，且把以前的經驗完整起來，這叫「相互感動」。這種屬於私人的歷程與非私人或機械的歷程是相反的。我們側重人格，因爲這是一切社會歷程中最具體的有機的單位。想把個人的類型表現出來，或認定他的最顯著之質素是什麼，結果必然流於抽

象，而對於人格最重要的方面，亦不能兼顧。所謂非私人者，乃是指從事種種做作，盡其職責，不牽涉私人的關係而言；所謂私人者，乃是指照平常的習慣，戴起面具，參預人對人的把戲而言。

乙、完整的歷程。(An Integrative Process) 再從心理學上看，一種完整的歷程，事實上不外把兩種或以上的衝突的「意向趨勢」聯合起來，使牠們互相滿足，不致衝突而止。例如，喜歡吃好味道的食物，與憎惡身體肥大的感情，是相衝突的。但一個人正不必因此就避免一切可口的食物，或使自己的身體增加許多磅量。我們大可以節制自己對於食物的習慣，來滿足這雙方的欲望。這就是「完整」(或譯「成全」)(註八)在較低的水平，身體乃是億兆的「神經元」和「活動元」之衝突的傾向之一個「完整」。在更低的水平，「分子」之構成和廣積，都是完整的歷程。社會本身就是衝突底目的之一種完整。不過我們要注意，在心理學的水平之下，完整的唯一目的，似乎要憑靠能力的經濟，方能存在。道德的問題，比心理學的水平只高一層。所謂生活者，並非徒然不斷地呼吸，不斷地繁殖之謂，人們也必要使自然變成道德化纔行。社會問題的一切真正之解決，所以必要合乎道德的，合乎經濟的，但是道德的突創，使利益的完整，越加困難。譬如，前次世界大戰，

殺死幾百兆已結婚和可結婚的青年男子，後來竟引起一般青年女子出來，要求某種「快樂的權利。」本來要求性的和父母的本能得到正態的滿足，就本身論，毫無可以非議之處，但這種要求與她們要保存體面，乃至與他們對於性的平等的理想衝突。解決這種矛盾的第一個辦法，在於用壓制的手段，把這些情緒的衝動的特種樣式，加以摒除；第二個辦法，在於利用茶會，跳舞，或捧戲子，敬牧師，把那些情緒轉移，使日趨醇化。但是一種半受窒殺的欲望，比那絕不會受過壓抑的欲望，更為難堪，更為痛苦。最後我們覺得解決這種矛盾的較好之辦法，還不如把幾種衝突的欲望，合攏起來，創造一種新的，較廣的，較高的欲望，為之替代。譬如我們努力參加藝術，文學，科學，和社會幸福的作業，就很可以充分地把自己表現，且可以把價值創造出來。這就是「完整」的歷程。

茲更舉另一個例子來看。譬如工聯因為貨品價格漲高，以致現有的工資，不足以維持生活，因而向資方要求增加工錢；又譬如僱主因為利潤的現率，早經減至合理的最低限度，不肯遵依這種要求；自我們看來，雙方的要求和拒絕，都是完全合法的，然而這就是一種經濟的衝突或矛盾。解決這種矛盾的最好之辦法，也許在乎勸導工人，叫他們與資方熱誠合作，把生產增加，然後僱主方面，

力有提高工資的能力。一種工業的建設，與一個慈善機關不同，我們把前者與後者融合起來，不但是不經濟，而且對於工人自身也發生墮落的影響。所以靠增加生產，來提高工資，乃是解決這種矛盾的、最滿意的辦法。這也就是完整的歷程。

丙、憑藉領袖。領袖是與集團的公共目的相關的，這是我們對於領袖所能下的最確定的論斷。世上沒有普汎的領袖；假使有人冒然承認自己能够支配萬有，他們大概就是世上的障礙物。一切領袖不過是某羣抱持多少確定底目的者之領袖。且社會既然是衆多目的底、一個功用的統一體，那麼牠們每一方面也許都有一個領袖。領袖的理想制度，最好還是採取一種輪流制度；每個集團，只要採取這種方法，便可獲得最合格的領袖，領導他們來達到心目中的每種共同目的。因為每個人總可以做某種事情的領袖，正如每個人都是某部人所認為可能的英雄或英雄一樣。凡能擔負公共目前底目的，而促其實現的最良好之人物，便可以充當集團在當時的自然的領袖。從另一方面論，別人的領導能力，較自己優越，而自己卻要出來攘奪這種領導權，這種行為，對己對人，都不公正，因為自己够不上資格去做的事情，偏要爭着去做，結果一切努力，止有浪費，毫無收穫，這正如

黎塞留主教長 (Cardinal Richelieu) 立志要使後世知道他是一個文學家，但因為本人不够資格，故所費之力越加大，而呈功卻還淺薄可笑，殆無二致。

一個領袖，在相互感動的歷程中之第一種責任，在乎給每個參與的份子，有發表自己的意見之公平的機會。因為只有這樣，我們纔能確實知道每個人需要什麼，或對於公共目的底構成，有所貢獻。一個領袖，凡遇着爭奪的事情，必要有談諧的情感，纔可以使惡劣的情景，變為順適。談諧就是嬉笑的才能，有了這種才能，纔可以打破心理上的障礙；一個完全缺乏這種才能的人，便是一個自負者而已。聰明的領袖，在一個團體的討論中，不啻是一個魔術家，他對於份子間的相互反應，提供適宜的刺激，使得大家非常融洽。到了各人興奮過度，大家發生一種進退失據的感情時，一個機警的領袖，便要乘着這個機會，把衆人的困難狀態，立即轉變而為善意的談諧，整合的歷程，因此方易呈功。這型的整合，叫做集團的公共目的。最後，領袖對於這樣形成的共同目的，必須按照集團自願的同意所賦給他的權力，竭盡才智，促其實現。支配集團的權力，應該與那為集團做事的權力，相互契合。一個領袖，照這名詞的真正意義說，就是以上所述的一種人格；否則止是一個「操縱者」。

(Boas)而已。

丁、憑。靠。相。互。了。解。許多社會罪惡，都是由大家對相互間的動機，發生誤解，方纔造成；但一切罪惡之最壞者，乃是屬於人類的，不是屬於自然的。我們的主張所根據的假定，往往根本上發生錯誤，這是矛盾所由發生的一個主因。我們既以某些假定爲主張的根據；但通常不能清晰地把牠們陳述出來，且不能證明牠們是否正確。牠們假使都是玄學的，我們想明瞭其意義，那最好的方法，還是採用合作的努力，來確定其性質做起。

一切人民的最深刻之欲望，用最普通的名詞來說，就是希冀有所成就。依照早先唯心論者的說法，人人都可以擔當天下事業，征服全世界所謂「有志竟成」是。由這種基本的欲望，便引起一些怪癖的現象，如主張節慾的人，以極無節制的言語，謾罵一般不節慾者，並且以爲自己對於他的事情，無所不知，無所不懂，但對自己的行爲卻不以爲意——厚責人而薄責己……；有些愛國之士和人道主義者，遣派自己的妻女替人家洗衣服，但自己卻在高談闊論地講演自由，獨立，正誼與人道。自然這些人士，往往是滿胸熱血，慈悲爲懷的，如果他們知道其拯救社會罪惡的萬應藥，是

以想像的假定爲根據，同時，許多社會罪惡之所由生，正因爲像他們那樣的幻想家太多所造成，則他們爲他人和爲自己計，也許把慈悲的動機和滿胸的熱誠，應用到較有利益的事業之上。「相互感動」乃是找尋這些人們所感受的痛苦之一種方法，並且要知道他們表面須要的東西，是否即是真正須要的東西。我們既把他們的真正欲望找尋出來以後，便可以訓練他們，使他們有滿足其欲望的機會。這些大可以有爲的世界之建造者，受着重重的包圍，目光僅能注視自己的小宇宙，不知世界之大，宇宙之廣，因此便引起無窮的誤會與罪惡，我們止有採取上述的辦法，纔可以把他們的柵欄拆除，還他們堂堂地做個人。

戊、對於整個情況之改進。一切實現相互了解的努力，不妨以「創造的注意」之若干計畫，做可靠的假定。所謂「創造的注意」我所指的意義，乃是把自己置身他人的地位，與他們一樣地思想着。我們相互交談，並非是把兩架留聲，同時發放，看那架聲音嘹亮些，便算了事，我們爲的是對於思想上，得到反應。在完整的歷程中，我們利用這種方法，把幾種矛盾的利益，連結起來，其真正的意義，方能決定，且可以給他們找出一條共同的路向；這樣的一種歷程，乃是社會目的底展開。這個

概念是動力的。因為牠以新發見的事實，與新發明的可能性做嚮導，要求每個參與這種相互感動的歷程之人員，不斷地向前奔放。所謂改進者，不外是由這整個的情況中，演進較好的欲望和得着較廣的利益；而整個的情況，就是那些赤條條地放在全體團員之前的一切主張和反主張以及牠們的涵義之綜量。改進的工具就是發明：我們用新發明的方法，來滿足舊欲望，新欲望的發明，來調和舊利益矛盾。

成功的發明之先決的條件之一，在乎承認生活——內部和外部的——的偉大的矛盾之存在，其次就是避免採用「虛偽的兩難論」(pseudo-dilemmas) 之名詞來作推論的思想習慣。世人所謂衝突，很少是真正的和永久的矛盾。黑夜獨行，賊人拔鎗相向，說道：「生命與腰包，請自決擇！」倘每種「兩難」真是如此，這總可以說是真正的矛盾；可是一切的「兩難」並非如此真實；許多只有從表面看來，纔是這樣。甚至真正的兩難，到了為發明所解決後，結果也成為錯覺。在私產制度未發明以前，人類的生活，永遠處在一種兩難的情景當中，卽是如不肯受饑挨餓，便要向鄰人掠奪為生。在依照知識和道德的成績，來作社會劃分的制度還未發明以前，人類生活，一日還處在

野蠻的自我斷實和懵懂無知的「兩難」當中。他們以爲這些和許多其他的「兩難」都是真實的，所以認二者爲不可得兼，必得選擇其一，乃是必然和不可避免的事情。那使這些衝突，不但非必然，而且也非不可避免的，就是發明。文明的歷史，不就是心理的這種發明的轉向之一種歷史嗎？

己。不是反對一切的「自我斷實」。——「相互感動」與「自我斷實」是相對抗的嗎？我們對於這個問題的答案，有兩方面：從「自我斷實」的好一面說，牠與「相互感動」並非對抗，從壞一面說，牠就與「相互感動」不兩立。「相互感動」的學說，包含着發達的和擴展的多元的利益之統一觀。社會乃是多元的利益之功用的統一，與個人的人格之有機的統一相比較，其組織是沒有那樣謹嚴的。在人格和社會的兩種發達的進程中，較次的利益和較大的利益，有繼續對抗之傾向。要實現較次的利益乃是一種「自我斷實」，要實現較大的利益，也是一種「自我斷實」。塞爾維亞的農人，在世界大戰時，斷言他們不要洗澡，固然是「自我斷實」；美國紅十字會的女護士，斷言他們必要洗澡，也是「自我斷實」。這兩種要求都叫做「自我斷實」，不過雙方的要求間之差異是很大的。

在通常的談論中，「自我斷實」的意義，是指對於較次的利益之實現而言。凡是依照這種意義，來崇拜「自我斷實」的人，自然公開地看不起那些主張公共利益和相互扶助的人。相互感動的學說，既不是情緒的，也不是「偏於唯心的。」本來最高度的道德的經濟制度，是大家要達到的共同目標，但我們除卻依這條學說以外，其他一切學說，都宣告不通，我們還應該說牠是情緒的麼？這種學說承認每種合法的要求，在整個體系中，都有牠的位置；同時也主張每個要求者必要使盡生平的氣力，把利益實現出來；但同時又以爲他的利益，必定是在利益的整個調協的體系中之一分子纔對。一個世界，滿坑滿谷都是「尼采式的超人」(Nietzschean Superman)，此其不可能，正如在一個樹木暢茂的公園裏，每株樹都要超越其餘的一切，事實上毫無可能，正是相同。但是這樣調協起來的一種利益的體系，使每個人在大我當中，可以合理地滿足小我的利益，最少是一種可能性。

庚、好團體與壞團體 我在本書的第二章裏，曾把社會當作許多團體的一種體系，而以個人爲其中心；不過我的意思，並不是說，個人乃是宇宙的中心，雖然他是每個重心的團體，如家庭，與教

育的，娛樂的，職業的，政治的，宗教的，思想的團體之中心。以上所枚舉的，當然絕對說不上詳盡；我們爲着研究上簡便起見，許多其他的團體，可以暫置不論。一切這些團體或任何其中的一種，都可以空泛地稱之爲「社會。」我亦已說過，「相互感動」的歷程，從心理學和道德學的意義說，是循環的，據我所見，這也就是一種「取」「與」的歷程，每個參與這種歷程的分子應該實現自己的志願，並與其他份子共同考驗自己的基本假定，及這些假定的妥適性之限度，然後替整個的集團，展開一種共同底目的。

假使我可以繼續採用團體（或譯圈子）的隱比，來標示一個社會集團，有如通常的用語之所謂學術團體（academic circle），運動團體，商業團體等等，則凡能把份子的許多現實的利益，調整起來，并注意其種種色色的情形，使牠們在有機的統一體中得以實現的，就是一種好團體。其他凡爲某一種利益所支配，並且把他方的利益加以阻礙或壓抑，因而使本身萎弱化，最後使自己也陷於淪亡的，便是壞團體。一個好團體，必能吸收其他團體，有效果地把自己的利益複數化；又當牠發達時，更創進出其他新興的團體，由此便在較高的平面上，一步一步地把自己延續下去。但是

一種壞團體，譬如盜賊的結合，一步一步地把牠的利益偏狹化，最後便止有自取滅亡。在一個好的團體中，領袖權是輪流轉換的；價值的絕對的標準既然沒有；任何方面的利益，也許會站立起來，占着領導的地位，只要牠能整合一切參與者的利益，使牠們在有機的統一體中，向有結果的方面趨進便得了。至於壞的團體，其一切進行，與此恰恰相反。

從這個觀點看，所謂好團體者，殆在乎使社會集團能够諧和地思想，談論和勞作，為的是希望牠能發生較有結果的思想，較合理的談論和較滿意的工作。「進步」就是這樣的一個團體之不斷的向前邁進，永遠地把牠的「半徑」(radius)擴大。「幸福」就是因參加這樣的循環的歷程而得到的滿足，個人在這個歷程中，有實現自己的主張，找出這些主張的意義，以及聯同他人，為着共同底善，找得自己的位置和工作之機會。「經濟的生產」就是這樣的循環的活動，同時也藉物質貨財的術語為之表現，其目的在於改進物質環境，和使參與的份子得到平均分配的機會。「正誼」就是一種賞罰的制度，其能以自己的功績，推進這些循環的歷程者，就可以發達，興旺，和綿延不斷，凡以自己的浪費和不道德，阻礙這些循環的歷程之運行者，就因淘汰而致消滅。「仁愛」就

是幫助團體中的份子，使他們能夠活動自如的意思。最後，什麼是「上帝」？「上帝」就是使這些團體不斷地運行着的「牠」，這些團體向「牠」而推動，所以「牠」也只在「共同底目的」中，纔可察看出來。

幸、相、互、感、動、在、目、前、運、用、的、範、圍。現今「相互感動」在家庭範圍以內的運用，已得到相當的效果；尤其因偶婚制（一夫一妻），甚至在中國和土耳其的勝利，實使「相互感動」有慢慢進爲調適家庭關係的正態的習爲之可能性。復次，其在教育和朋友團體中的運用，似乎還不甚圓滿，雖然例外的也着實不少，如良師與理解的學生，朋友間如大衛（David）和約拿單（Jonathan）間的關係，就不可一概而論了。又在工業團體內，謀利的動機比交換服務的動機佔着優勢，故「相互感動」的運用，尤其不甚圓滿。無技術的勞動者之過剩的供給，一日還是像現在一樣，繼續下去，我們覺得永恆的改進的希望，是很薄弱的。工業關係的一切永恆的改進，如果是要實現的話，必須把我們現今對於人類增殖的宿命論的態度，加以改變，並且要將我們「君子式的生活」之毒害掃清，前途方可樂觀。然而這樣的根本的改革，既非以一二年的時間，一蹴可就，則勞資雙方的精誠團

結，也常會使工業關係上之惡勢力的自然傾向，因而轉移。爲要調適雇主與僱傭間的關係，因而採取勞工代表制，如美國新澤施（New Jersey）市的三達火油公司的現例，乃是趨向理想的解決之一個步驟。

「相互感動」的方術，在政治團體中的運用，尤其說不上圓滿；在那裏，最卑鄙的動機，如虛榮和貪污，支配着一切的一切，而這些動機，通常也只能剝削人民纔得到滿足。我們只要看一看這些國家如中國，希臘，和許多拉丁美洲和黑色美洲的共和國之政治爭鬪所引起的無限的浪費，罪惡，和不道德，便見得他們現在所採取的政治方法之禍害，彰彰可考，實無須進一步加以論證。對於愚蠢的民衆，實施政治的教育，既然須要很長的時間，方能收效，那麼，對於他們的直接的政治救濟的最好機會，在乎與他們的幸福最有關係的幾個真正領袖，能否向着相互感動的途程進行以爲斷。我們亦可以穩當地說，國際聯盟和國際正誼法庭的建立，以及對於國際衝突採取和平的方法爲之處理的盛行，都是傾向於相互感動的途程推進的。

不過這種方術，在各種教理的團體上之運用，如獨斷的宗教派系裏，則不甚靈活；至於在那些

十字軍和殉教者的團體中，尤其路不通行。他們以爲只要阿爾蘭的志士愛本國的同胞比憎惡英國人多，阿爾蘭便會越加快樂；又只要每個共產黨愛他自己的同志比憎惡資本家多，則血汗階級將越加進步。然而他們應該看作重要的，既不是從來沒有過的東西，也不是已經失掉的一切，而是現在所有的是什麼，和怎樣使大家熱誠合作，來實現最大的希冀，這纔是他們當前的急務。

五 評論

我已經把六樣的社會方術：自我滅度，價值轉換，支配，爆炸，分離，和相互感動，一一加以討論了。這些方術，除第一種外，我都贊成；可是我們有沒有法子把牠們的應用之正當範圍，分別界定呢？這些方術，我們無論在什麼具體狀況之下，都可以實行，這是不是自明的？我以為不然。因爲假使能夠如此，我們早就應該把社會法則發見出來了。提出一種社會統制的計劃，同時選擇許多例子，爲之說明，這是一事。把這種計畫，施諸實行，又是一事。一切藝術的表達，都是空幻的；具體的狀況，往往與牠們相矛盾。這六種用以解決人生問題的方術，以「相互感動」爲最適宜，不過最好還是把牠應

用到單純的人事團體，因為在這樣的團體裏，道德和知識的程度，約略平等，共同的利益，亦復存在，至於在那些複雜的，異質的，機械的集團當中，相互感動的機會就很少了。一個集團，其體質越增大，集團本身往往由思想的團體淪落而為談話的團體，因而談話之聲音越高，其意義乃汨沒於喧嘩之中，不復引起人們的注意。

價值轉換，支配，爆炸，以及分離的方術，都不免牽涉武斷的限制，其形式為對於若干人的利益，施以壓抑；但「相互感動」的方術，要靠發明和好意，所以就是努力也可超越這些限制，而同時那依靠個人的發明天才知好意的歷程，乃是一種不能預料的歷程，我們止能靠想像的幫助，對於自己所得到的知識，善為利用而已。倘若這點還做不到，則我們不妨依照上述的次要方術之秩序，為之篤信實行，較為可靠。誠實是正當的。因為科學的盡頭，便是信仰的發端。但是誠實在人類命運的展開上，既然是一個極重要的因子，其反面的「自我欺騙」，所以是多數社會罪惡的根源。

從哲學上講，這樣的一種人生觀，也許必然地要假定一個「神聖的目的底實在」(Divine Purposive Being)，或甚至一個「絕對目的」(Absolute Purpose)之存在，因為一切有限底

目的，唯有在此方纔找得牠們的正當的評價，其中每種固然各有各的分立底目的，而同時也是「絕對」的一個份子。一切有限底目的，因此要依靠「絕對」，但唯一的「絕對」也可以看作要依靠有限，且也只在有限當中，纔找得牠的表現。占姆士（William James）說：「簡言之，上帝自己也許由我們的信心方纔抽獲出他的生命力，並增進其實在。依我看來，這種生命的汗、血和悲劇，如不是這種意義，我不懂得牠還有什麼意義。」（註九）從這個觀點說，一種好底目的，就是那能與「絕對」調和底目的，而一種壞底目的，就是與牠衝突底目的。但是我們怎能知道「絕對底目的」是什麼？觀察石頭，考察化石，實驗人猿，固然於此無補；即衡量個人的金錢的賺獲，乃至涉身於一種純粹被動的狀態，恍兮惚兮，不知所以，對此亦復不能有真知灼見，豁然貫通。物質的物象，遵依物理學底法則，生物有機體，遵依生物學的法則；但是人的「製造，既如此其離奇和怪異，」所以他實在是超越這些法則以外；他不變地要遵依的唯一可想像的法則，也許可以說是一種法則之法則，而這種法則也可以叫做「絕對」底法則。人的命運，似乎是不要使「人道」自然化，而要使「自然」人道化。

最後，假使我們找出人是什麼，也許就知道「絕對」是什麼；又假如滿足人的要求，便也可以滿足「絕對」底要求。由上面的推論，我們找出人所要求的是什麼之最直接和可以成功底方法，就是「相互感動」。「神靈」(Holy Spirit) 答應我們，只要兩個或三個人，藉「他」的名義集合起來，「他」便在他們的當中。

(註一) American Political Science Review, Vol. V(No. 1).

(註二) 看頁一。

(註三) 看穆勒(J. S. Mill)對於方術和科學的對比，他說：「方術在一般上包含的是科學真理，這種真理是按照實用上最方便的順序，而不是按照思想上最方便的順序排列的。」(Logic, Book VI. chap. XII.)

(註四) 關於這些奇論，可參閱老子道德經、莊子南華經。(Royce, The World and the Individual, vol. I. Lectures III-7.)

(註五) 看 W. James, The Varieties of Religious Experiences; M. P. Montague, Twenty Minutes of Reality.

(註六) Math. III: 21-22.

(註七) 社會學的文獻中，有幾種其他的概念與「相互感動」的概念約略相類。其中最堪注意的，莫如吉廷史的「社會調整」(“Social coordination”) 見 *Principle of Sociology*, pp. 388—90) 愛爾威德(C. A. Ellwood) 的「社會心理學觀」(“The Psychological View of Society,” 見 *American Journal of Sociology*, Vol. XV, No. 5) 戴維斯(Davis) 的「社會互適」(“Social Coadaptation”) 見 *Psychological Interpretation of Society*) 卡華(Carver) 的「均衡的原則」(“Principle of Balance”) 見 *The Present Economic Revolution in the United States* 克魯泡特金(Kropotkin) 的「互助」(Mutual Aid) 乃至我們的舊名詞「合作」和「友愛」都是在以上的概念當中，後三者略偏於情緒，故對於以「自我斷定」(self-assertion) 為社會進步中的一種重要元素的觀念，不能包含無遺。「社會調整」和「社會互適」在相互感動的歷程中，都是極有用的元素，不過這些觀念仍須加以改進。卡華教授的「均衡的原則」以化學上的比例性的法則為根據，對於馬沙爾(Marshall) 的「平衡」(equilibrium) 的概念，已有改進，這也許是最科學的企圖中之一種。但其中有一部分，專論人類與自然之關係的，殊不適當，我在上面表達自然派支配的方術時，已把他包括在內了，他的平衡說，乃是一個不涉人事的科學的概念，以應用於經濟活動的領域上之「質量運動」與「質量反應與調適」為最妥當。牠涉及道德學的問題時，也不甚圓滿。

「均衡的原則」實以卡華著的社會正誼論集 (*Essays in Social Justice*) 第十章所描述的「人

類才能之重新分配」爲根據。他的基本觀念以爲薪資低微，貧窮，及由此而產生的社會罪惡之主要原因，乃由技能的勞動者之稀少使然。假使我們訓練青年時，注意貫輸人生的經濟的生產理想，教導他們以種種技能，使謀得一種誠實的生活，並幫助他們在工業中創立出自己的正當地位，那麼他們將來在經濟上便日加昌盛了。經濟的昌盛乃是散播道德的種子之最肥沃的田園。一切社會問題，都是個人的問題，而每種社會的「失調」，底子裏實在是個人的「失調」；假使每個人把自己弄好了，社會也就會把自己管理好了。個人把自己弄好的最良好之方法，在乎使自己精通工業的藝術，由此可以參加社會的生產的共業。今日社會的組織，以經濟生產的相互服務之比例，爲報酬之基礎，凡社會視爲最需要的職務，便得到最高的報酬。所以個人和社會都要以從事這樣的職務，爲最大之利益，而教育的一個重要方面，就應該給那些青年男女對於這樣的組織之知識和魄力，作充分的預備。供求的法則，在運用上，本來離不開個人的私利，但牠「久而久之」也會使各個人在職業上得到大概的平等。

這就是卡華所謂「均衡的法則」。這樣的一個經濟的「天國」(Utopia)，什麼時候纔可以達到？這當然非一二十年間所能做得到，單是「生育節制」也最少須要一兩代，方能使其普及化。又我們靠誰來把這個「天國」實現？當然不是單靠「經濟學者」。我們從什麼動機來使牠實現？當然不是單靠「經濟的動機」。這樣的一種理想，止由道德的復興與科學的教育，纔能使其實現。凡讀過卡華的著作者（特別是Utopia）必然會注意到他的情緒是如何奮發和熱烈。我們以爲這種情緒的呼籲，是完全合

理和必需的。因為世間有許多人民，其所注意的，不是經濟的繁榮，而是怎樣獲得國人之沈靜的飲慕或喝彩；爲要達到此種目的，他們把自己的手爪留長，要女子把足纏起來，要在污穢的茅屋裏吟詩，要高談闊論，暢論自由，大呼人道與正誼。

這個見解，照我看來，是以福烈特 (Follett) 女士的「相互感動」的概念(看 M. F. Follett, *Creative Experience*)和喀波特 (R. C. Cabot) 教授的「循環社會歷程」的概念爲根據，現代心理學者對於這兩個概念，當然有精深之認識，不過其道德學的解釋是福烈特和喀波特所給予的。互相感動的歷程，如果要實現的話，必要承認卡華的「均衡的元則」所包括的一切經濟學原理，如——比例性，邊際生產力，人類才能之重新分配，職業平等內的報酬之各個的不平等的種種法則，纔有希望；否則相互感動將墮落而爲情緒主義了。人類不能單靠麵包而生活，尤其不能單靠情緒而長存。但除科學以外，我們必要注意到個人的關係，方纔可以把一個最高度的道德的經濟制度實現出來。

(註八) 看 E. B. Holt, *The Freudian Wish*.

(註九) William James, *The Will to Believe*, p. 61.

第十章 論證的檢閱

一 撮要

一條確實的科學法則，可以定義爲對於現象的不變的模型之敘述，同時這種敘述又可以採用公認的學說爲之說明，而這種學說又可以採用適當的假設爲之闡釋，如此然後現象的概念的統一，纔告完成。所以一種確實的科學的社會法則，應該就是這種能够兼顧到人性和社會事變的這個類型的法則。

社會科學家的旨趣，當然在於找尋真正的因果法則，並根據他們來預斷和統制社會現象，有如物理學者利用他們關於物理學法則的知識，來預斷和統制物理現象一樣。然而社會現象的研究，到如今還沒有產生過像物理學法則一樣精確的因果法則。反之，我們只獲得一大堆有限的確

實性之經驗概推，這些有時亦叫做「經驗法則」(Empirical Laws)。從技術上講，一條「經驗法則」就是一種缺乏確當的學說為之說明的經驗的概推。我叫這些經驗的概推為「近因果法則」，因為牠們本來是用來作社會現象之因果的說明的；可是其中若干乃是偽因果法則，若干是「重言」還有若干是循環陳述，至於其他的許多，則又可以稱為「準因果法則」。

在社會法則的尋討上，實有把牠們區分成各類命題的必要，姑不論社會學的作家，或若干其他後起的社會學作家，曾主張每種都可以叫做「法則」。茲依照上面所採用的分類，簡單地約述如下：

一、方法論的假設

奧國社會學家甘博老維

(Gumplovicz)

曾定立十種命題，並稱之為

「普遍的法則，其意以為這些法則在社會乃至物理和精神現象上都是正確的，」後來羅斯(Ross)又把這十種「法則」節減為七種命題。(註一)其實這些原始的和後來修改過的命題，都不配稱做「社會法則」，雖然我們可以承認牠們都是真正社會法則之發見的方法論的假設。這些命題，因為缺少任何特具的內容，我們所以還不能把牠們應用到任何的特殊社會現象之上。

二、目的論底法則。目的論法則與因果法則之普通的分別，在乎前者採用「最後因」(Final Causes)的名詞，來敘述和評量社會現象，而後者則採用「動力因」(Efficient Causes)的術語，擔負同樣的工作。在目的論底法則之類別中，可以區分為幾種類型，(註二)如(甲)以所謂開明的唯樂主義為根據者，例如，「社會目的底法則」其公式曰：「社會行動以最大多數的最大幸福或社會的康樂為其目的。」(乙)以進化的公式為根據者，例如，「生存與進步的法則」謂：「一切制度之盛衰與牠們能否適應民族的生活條件，有密切之關係。」(丙)以神學的信仰為根據者，例如，「政治淘汰的法則」謂：「在正確的政制下，首相高據臺上，身臨萬民，正是有天意存焉。」

目的論底法則，如作為社會的理想，道德上的渴望，乃至詩人靈感的表現，則未嘗無相當價值；又如把牠們當作對於這個問題的初步測量，亦自有相當之貢獻，且可以為因果法則的發見之先導。

三、統計學的法則。這個類別的法則，可以區分為三種類型，(註三)即是(甲)經濟法則，如

配耳 (Pearl) 的「人口法則」和恩格斯 (Engel) 的「消費法則」均表現出高度的蓋然性，(乙) 優生學的法則，如戈爾登 (Galton) 的「祖宗遺傳法則」比經濟法則的可靠性尤低。(丙) 社會心理學法則，其可靠性是最低的。

這些法則的蓋然性，所以向下推移的理由，因為：第一，統計學止能研究定量的量度，當牠研究那些用金元和銅板所表達出來的食口之數目和商品之數量時，其發見自然表現出高度的一致性；第二，當牠研究體質質素時，其發見之可靠性與對於質素所下的定義，曾無少異，然而這種定義是變易無常的；第三，但當牠研究那不可觸知的質素，如心理學上的「幽默」、「意志力」、「智慧」等等時，其發見就確非數量所容易表達了。

四、近因果法則。爲着便於考覈起見，我會把近因果法則，分爲五類：(註四) (甲) 以由歷史的敘列之次第所得到的推理爲根據者，例如，戴格里夫 (D. G. Green) 的「交換發展法則」，謂「商品貨幣衰而估重金屬貨幣興，估重金屬貨幣衰而鑄造的金屬貨幣興，繼此又有紙幣的興起，紙幣發達到了極度又有「清算所」起而代之。」這是一種偽因果法則，因爲牠止提供歷史事變的一

個目錄，來代替關於這些事變的因果的說明。(乙)以由生物學的比論之推理為根據者例如李連菲德 (von Lilienfeld) 的「約復法則」謂「一個人由孩童起，其發展總會經過人類社會所經歷的種種文化時期。」(丙)以由機械學的比論之推理為根據者，如斯賓塞的「社會運動法則」，謂「城市的吸力與質量是直接的，與距離是反比例的。」這又是一種偽因果法則。(丁)以同情做中心原則的心理學的分析為根據者，例如吉廷史的第二條「傳說的法則」謂「傳說的威權與壓力，與牠的主材是否由信仰所構成，抑或由那些經過批判而後確立的知識所組合者為比例。」這條法則簡直是一種「重言」，我已經證明過了；其本質實在等於說：一種非經過批判而被人接受了的信仰之威權和壓力，與牠的主材之不是由批判地建立的知識為比例。(戊)以模倣為中心原則的心理學的分析為根據者，例如達德的「模倣法則」關於這些法則，我已經根據「用語兩歧」、「言過其實」、「等比級數的隱比之錯用」、「例外」、「心理區分之不適當」、「和倫理學上的不適當」諸端，分別為之批評，此處自無重述之必要。

五、辯證法則。我在第八章裏，已經把黑格爾，斯賓塞，霍欽格等所創立關於歷史的一團哲學

的概推，給予表達和考驗。這些概推，在流行上，通常稱爲「社會法則」，「歷史法則」，或簡直是「法則」。辯證法則背後的一般思想，可以這樣爲之說明：在每個歷史時期當中，無論在自然和在人類，都有對抗的傾向存在；因爲兩方都是不斷的努力，要超越這些「反」，所以「合」便因而突創出來，而「反」也就在其中，融合一致，由是成爲一種新的「正」，目的還在乎使同樣的歷程，在無限的系列上往前重演下去。

二 一般的結果

像物理學和化學法則一樣精密和正確的社會法則，現在還似乎沒有發見。然而我們也有若干的法則，其蓋然性的度數是比較高的，譬如格勒善（Grasham）的法則和馬爾薩斯的人口法則，也許都是最好的例子。只要私產制度，一日還沒有廢除，格勒善的法則或者會繼續地發生作用，不過其概率的數度是不一致的；至於在同樣條件之下，馬爾薩斯的法則，因爲人類改進生活條件的努力，便受着偉大的對抗力量所影響。概括言之，這話的意思，不外是說，凡有高度蓋然性的法則，

只要其所包含的條件依舊不變，則牠們自然是正確的，但是關於這些條件的繼續情形，究竟如何，我們實在還沒有正確的知識。

各種社會傾向，究竟在什麼條件之下，方纔發生相互的影響，我們亦不易予以正確的解答，所以許多甚至具有高度蓋然性的法則，實在應該叫做「傾向的陳述」而不應叫做「法則」。在經濟學上，這個困難，大家是坦白地承認的，一些謹慎的作家，所以要說傾向而不說法則。馬沙爾（Marshall）給經濟法則定義為「經濟傾向的陳述」，或謂為「類情勢，只要不受他方的阻力，也許有實現的可能，但決不是不可避免的。一切經濟法則，有兩個不能缺少的伴侶，這就是「當其他事件相等時，」和「牠傾向於」的術語；但是「其他事件」很少是相等的，而各種的傾向也繼續地發生相互的抵抗。我們對於社會法則，下這種斷語，也許尤其適宜。

一種精確的科學，其本身的意念當然離不了量度，而量度就要把一切的資料，納入定量的範圍。社會科學上的量度之單位，有時假定是「快樂」；有時是「構造的發展」；有時是「生存」；另外加上一條「用金元和銅板的名詞來表達的正當的生活程度」之附加的假定。然而一切這些

假定，一經精審的考核以後，便知道都是缺乏正確性的。

科學乃是概念的統一；統一越圓滿，科學越精確。社會科學如要達到統一化，必須把流行上稱做「社會法則」的種種色色，紛然雜陳的概推，歸併在正確的社會心理學的法則的基礎之上，纔有希望。過去社會科學的歷史，就是各個學者，隨性之所近，學之所專，或由生物學，或由人類學，經濟學，歷史哲學，企圖完成這樣的統一之不曾成功的歷史。（註五）

現在心理學家最能引起人們的注意；其中有些如瓦特遜（J. B. Watson）等，態度既甚樂觀，所以我們讀了他們的著作以後，覺得他們有點像荷馬（Homeric）史詩所說的英雄，當未出戰以前，備極誇示自己的技藝如何高明，同出一轍。但是這種樂觀主義的見解之背後，實有一種根本的確實論調，存乎其間，這就是一切社會科學的支柱乃是心理學，並且人類行為的法則乃是一切社會科學的基本法則。由此而論，一切社會問題的研究可以歸約到最後的問題，這即是人類本身的研究。這個問題由此逐漸趨於簡單化，因而社會法則的研究，在表面上就比較容易，但在底子裏卻又比較複雜。許多爭論，從此囂興，但結果卻令人發生無限的失望；因為玄學，邏輯，道德學乃至

宗教學，也有同樣的要求，以爲我們應該注意牠們與注意純粹自然主義的心理學一樣。但是我深信我們如不拋棄動力因的找尋，就要服從因果心理學的領導。因果心理學在如今確是那些希望要把社會學造成一種正確的實證科學之最可利用的蒐討之一種塗術。然而牠的研究技術，現在仍然太過淺薄，既不足以應付一切社會問題之無限的錯綜變化，亦不曾搜積充份的資料，由此可以抽繹出正確的法則來。牠的成功，將來是要靠牠與各種特殊的社會科學，如人類學，經濟學，政治學，法理學，玄學，邏輯，道德學和宗教學的合作之能力如何以爲衡度。

一切社會問題，最後都可以化分爲研究人的問題，而這些問題不外是：我們是什麼，我們要什麼，和他們怎樣獲得一切的需要。史學的探究，可以幫助我們把利益關係建立起來，由是以造成現在的景況，因爲我們在任何時期，都不能離開利益關係。科學給我們提供許多類的事實，也許能夠幫助我們獲得種種的需要。哲學可以幫助我們找出方在需要的東西之性質是什麼，或發見我們表面需要的東西是否與真正需要的東西相一致。所以，由方法論的觀點看，我們可以說，在基本上，社會科學的蒐討之路綫，共有三種；然而從現今看來，科學方法大部份仍然是一種粗糙的綱領，至

於史學和哲學的方法，則已產生了不少的人生觀。有如數學一樣精確的社會法則，一日還沒有發見，社會科學自然無法脫離有限的正確性的經驗概推之體系。本來這些科學，在精密和正確的端點上，不能與數學、物理學，或甚至生理學相比擬，自然無須進一步爲之表證；但是這種情狀，並不會使社會科學家不把社會學當作一種廣義的科學，正如人們說的『醫學』(Medical Science)一樣。

一種社會方術，可以定義爲「對於人類價值的辨別，以及人類關係及其隨伴的生活條件之改進，具有相當用途的技能或智慧。」我在上章裏，已經把六種最普遍的社會方術，卽是「自我滅度」和「價值轉換」的神秘派的方術，「支配」，「爆炸」，「分離的」自然派的方術，「相互感動」的觀念派的方術，約略說過。我們如要應付自然，則「支配」的方術當然是最有效果的一種，因爲我們對於自然，沒有負着道德的責任，而社會環境，亦止能慢慢地起來替代自然環境，方能發達，方能改進。至於應付人類，最好還是採用「相互感動」的方術，把最高度的道德的經濟，實現出來，所謂相互感動者，我曾給他定義爲一種人事的歷程，而在這個歷程中幾種矛盾的利益，由此可

以整合起來，在有機的一致性內得到滿足，其所以達此之道，當然是要憑藉領袖；相互了解和對於整個的情況，能夠有所改進。

「價值轉換，」「支配，」「爆炸，」「分離」的方術，都不免牽涉武斷的限制，其形式為對於若干人的利益，施以壓抑；但「相互感動」的方術，則專憑發明和好意，所以獨要努力超越這些限制，同時那依靠個人的發明天才和好意的歷程，乃是一種不能預料的歷程，我們止能靠想像的幫助，對於自己所得到的知識，善為利用而已。倘若這點還做不到，則我們不妨依照以上所述的次要方術——除自我滅度的神祕派的方術外——選擇若干種，為之篤信施行。甚至採取「支配」和「爆炸」的方術，只要其動機是出於善良的，則也還比恍兮惚兮，四體不勤，聽夫由命者，聊勝一籌。誠實是正當的。誠實在人類命運的展開上，既然是一個極重要的因子，其反面的自我欺騙所以是多數社會罪惡的根源。

一種方術，也要以某種的試探的原則做假定，這種原則雖然用不着如何精確，但也必要具有某度的蓋然性；譬如，醫術以生物化學的某種試探的原則做假定，便是好例。我在本書搜集和討論

過的種種社會法則，就是社會方術所要先假定的試探原則之體系。

(註一) 看本書第三章。

(註二) 看第四章。

(註三) 看第五章。

(註四) 看第六第七兩章。

(註五) 看 L. F. Ward, "Contemporary Sociology," *American Journal of Sociology*, Vol. II (Nov. 4—6).

附錄

參考書目

Alexander, S., *Space, Time, and Deity*. London, 1920.

Allport, F. H., *Social Psychology*. Boston, 1924.

——“The Present Status of Social Psychology,” *Journal of Abnormal Psychology*, Vol. XXI, No. 4.

——“The Group Fallacy in Relation to Social Science”, *Journal of Abnormal Psychology*, Vol. XIX, No. 2.

Allport, G. W., “Concepts of Trait and Personality,” *Psychological Bulletin*,

Vol. XXIV, No. 5.

Baldwin, J. M., *Social and Ethical Interpretations in Mental Development; A Study in Social Psychology*. New York, 1902.

Barnes, H. E., *The New History and Social Studies*. New York, 1925.

Barth, P., *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*. Leipzig, 1922.

Bascom, J., *Sociology*. New York, 1887.

Beer, M., *Life and Teachings of Karl Marx*. New York, 1924.

Bernard, L. L., "Scientific Method and Social Progress," *American Journal of Sociology*, Vol. XXXI, No. 1.

Blackmar, F. W., and Gillin, J. L., *Outlines of Sociology*, (rev. ed.) New York, 1923.

Boodin, J. E., "The Law of Social Participation," *American Journal of Sociol-*

ogy, Vol. XXVII, No. 1.

Branford, V. V., "The Origin and Use of the Word Sociology," *American Journal of Sociology*, Vol. IX, No. 2.

Bristol, L. M., *Social Adaptation; A Study in the Development of the Doctrine of Adaptation as a Theory of Social Progress*. Cambridge, Mass., 1915.

Brown, B. W., *Social Groups*. Chicago. 1926.

Bryce, J., *Modern Democracies*, 2 Vols. New York, 1921.

Burtt, E. A., "Real Versus Abstract Evolution," *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*, 1926.

Bushée, F. A., *Principles of Sociology*. New York; 1923.

Caird, E., *Hegel*. Philadelphia and Edinburgh, 1883, 1886.

Campbell, N. R., *What Is Science?* London, 1921.

Carver, T. N., *Economy of Human Energy*. New York, 1924.

— *Essays in Social Justice*. Cambridge, Mass., 1915.

— *Principles of National Economy*. Boston, 1921.

— *Sociology and Social Progress; A Handbook for Students of Sociology*. Boston, 1905.

Chapin, F. S., "A Theory of Synchronous Cultural Cycles," *Journal of Social Forces*, Vol. III, No. 4.

Cheyney, E. P., "Law in History," *American Historical Review*, Vol. XIX, No. 2.

Comish, N. H., *The Standard of Living; of Consumption*. New York, 1923.

Comte, A., *Positive Philosophy*, translated by H. Martineau. 3 Vols. London, 1853.

- Coolley, C. H., *Human Nature and the Social Order*. New York, 1912.
- Social Process*. New York, 1920.
- Groce, B., *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx*, translated by C. M. Meredith. New York, 1914.
- Dealey, J. Q. and Ward, L. F., *A Text-Book of Sociology* New York, 1920.
- De Greef, G. J., *Les lois Sociologiques*.
- "Introduction to Sociology," *American Journal of Sociology*, Vol. VIII, No. 4.
- Ducasse, C. J., "On the Nature and the Observability of the Causal Relation," *Journal of Philosophy*, Vol. XXVIII, No. 3.
- East, E. M., *Mankind at the Crossroads*, New York, 1923.
- Ellwood, C. A., *Sociology in Its Psychological Aspects*. New York.

——“Marx's Economic Determinism,” *American Journal of Sociology*, Vol. XV
II, No. 1.

——“Theories of Cultural Evolution,” *American Journal of Sociology*, Vol. XX
III, No. 6.

Engels, F., Feuerbach; The Roots of the Socialist Philosophy, translated by A.
Lewis, Chicago, 1903.

——Introduction to The Manifesto of the Communist Party. 1888.

Farris, E., “Laws of Imitation,” *American Journal of Sociology*, Vol. XXXII,
No. 3.

Fling, F. M., “Historical Synthesis,” *American Historical Review*, Vol. IX,
No. 1.

Fogel, F. H., “Metaphysical Elements in Sociology,” *American Journal of So-*

ciology, Vol. X, No. 3; Vol. XII, No. 6.

Follett, M. P., *Creative Experience*, New York, 1924.

—The New State. Group Organization the Solution of Popular Government.
New York, 1918.

Ford, J., *Social Problems and Social Policy; Principles Underlying Treatment and Prevention of Poverty, Defectiveness, and Criminality*. Boston, 1923.

George, H., *The Law of Human Progress*. New York, 1917.

Ghent, W. J., *Mass and Class*. New York, 1904.

Giddings, F. H., *The Elements of Sociology*. New York, 1919.

—*Inductive Sociology; A Syllabus of Methods. Analysis and Classifications and Previously Formulated Laws*. New York, 1914.

—*Principles of Sociology; an Analysis of the Phenomena of Association and*

of Social Organization. New York, 1896.

—Scientific Study of Human Society. Chapel Hill, N. C., 1924.

—Studies in the Theory Human Society. New York, 1922.

Gide, C., and Rist, C., A History of Economic Doctrines from the Time of the Physiocrats to the Present Day. London, 1915.

Goldenweiser, A. A.. Early Civilization; an Introduction to Anthropology. New York, 1922.

Grosse, E., Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft. Leipzig, 1896.

Gumplowicz, L., The Outlines of Sociology, translated by F. W. Moore. Philadelphia, 1899.

—Der Rassenkampf. Innsbruck, 1928.

- Hall, A. C., *Crime in Its Relation to Social Progress*. New York, 1902.
- Hankins, F. H., *The Racial Basis of Civilization; A Critique of the Nordic Doctrine*, New York and London, 1926.
- Harrison, F., "Sociology Its Definition and Its Limits," *Psychological Review*, Vol. III, No. 2.
- Hayes, E. C., "The Social Forces Error," *American Journal of Sociology*, Vol. XVI, No. 5.
- Hegel, G. W. F. *Lectures on the Philosophy of History*, translated by J. Sibree. London, 1857.
- Hobhouse, L. T., *Social Development, Its Nature and Conditions*. New York, 1924.
- Hocking, W. E., "Mind and Near-Mind," *The Proceedings of the Sixth Inter-*

national Congress of Philosophy, 1926.

—Man and the State. New Haven, 1926.

—On the Law of History (University of California Publications in Philosophy, Vol. 11, No. 3). Berkeley, 1909.

Holt, E. B., The Freudian Wish and Its Place in Ethics. New York, 1915.

Kallen, H. M., "Political Science as Psychology," American Political Science Review, Vol. XVII, No. 1.

Kroeber, A. L., "The Super-Organic," American Journal of Sociology, Vol. X XIII, No. 5.

Letourneau, C. J. M., L'évolution Politique dans les diverses races humaines. Paris, 1890.

Lowell, A. L., "The Physiology of Politics," American Political Science Review,

Vol. IV, No. 1.

McDougall, W., An Introduction to Social Psychology. (14th ed.). Boston, 1921.

—Outline of Psychology. New York, 1923.

—Instinct and the Unconscious, British Journal of Psychology, Vol. X, No. 1.

—“Can Sociology and Social Psychology Dispense With Instincts?” Journal of Abnormal Psychology, Vol. XIX, No. 1.

MeYer, R. M., Community, A Sociological Study; Being an Attempt to Set Out the Nature and Fundamental Laws of Social Life. London, 1920.

—“What is Social Psychology,” British Journal of Psychology, Vol. VI (1913).

Marshall, A., Principles of Economics; An Introductory volume. 8th ed. New York, 1920.

Martineau, J., *Types of Ethical Theory*. and ed. London, 1886.

Marx, K., *Capital; a Critique of Political Economy*. (1885, 1894). Chicago, 1909-10.

—The Communist Manifesto. (1848). Chicago, 1913.

Mayo-Smith, R., *Economics*. Baltimore, 1888.

Mill, J. S., *A System of Logic; Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*. 8th. ed. New York, 1884

—*Principles of Political Economy, with Some of Their Application to Social Philosophy*. Ashley ed. New York, 1923.

Morgan; Lloyd, *Emergent Evolution*. New York, 1925.

Müller-Lyer F., *History of Social Development*, translated by E. C. Lake, and H. A. Lake. London, 1920.

- Novicow, J, "The Mechanism of Human Association," *American Journal of Sociology*, Vol. XXIII, No. 3.
- Ogburn, W. F., *Social Change with Respect to Culture and Original Nature*. New York, 1922.
- Palgrave. R. E. I., *Dictionary of Political Economy*, edited by Henry Higgs. 3 Vols. New York, 1826.
- Pearl, R., *Studies in Human Biology*. Baltimore, 1924.
- Pearson, K., *Grammar of Science*. 2nd ed., London, 1900.
- Perry, R. B., *Approach to Philosophy*. New York, 1905.
- Present Philosophical Tendencies. New York, 1912.
- General Theory of Value; Its Meaning and Basic Principles Construed in Terms of Interest. New York, 1926.

Popenoe, P., and Johnson, R. H., *Applied Eugenics*. New York, 1920.

Ritchie, A. D., *Scientific Method*. New York, 1923.

Rivers, W. H. R., "Sociology and Psychology," *Psychological Review*, Vol. IX.

No. 1.

Ross, E. A., *Foundations of Sociology*. New York, 1905.

— *Principles of Sociology*. New York, 1920.

— *Social Control, A Survey of the Foundations of Order*. New York, 1904.

— "Moot Points in Sociology," *American Journal of Sociology*, Vol. VIII, No.

6.

— "Social Laws," *American Journal of Sociology*, Vol. IX, No. 1.

Royce, J., *Lectures on Modern Idealism*, edited by J. Loewenberg. New Haven,

1919.

——The World and the Individual. New York, 1900-01.

Russell. B., Scientific Method in Philosophy. London, 1915.

Santayana, G., Scepticism and Animal Faith; an Introduction to a System of Philosophy. New York, 1923.

Simons, S. E., "Social Assimilation," American Journal of Sociology, from Vol. VI, No. 6, to Vol. VII, No. 4, inclusive.

Slater, G., "The Psychological Basis of Economic Theory," Psychological Review, Vol. XV, Nos. 3-4.

Small, A. W., "The Methodology of the Social Problem," American Journal of Sociology. Vol. IV, No. 3.

——"Points of Agreement Among Sociologists," American Journal of Sociology, Vol. XII, No. 5.

- “Fifty Years of Sociology, in the United States,” *American Journal of Sociology*, Vol. XX, No. 6.
- Spencer, H., *First Principles*. 6th ed. New York, 1912.
- Principles of Sociology*, 3 Vols. New York, 1900—1901.
- Data of Ethics*. New York, 1879.
- Swain, J. M., “What is History,” *Journal of Philosophy*, Vol. XX, Nos. 11—13.
- Tarde, G. de, *Laws of Imitation*, translated by Parsons. New York, 1903.
- Social Laws*, translated by Warren. New York, 1899.
- Tausaig, F. W., *Principles of Economics* 2 Vols., 3d ed. New York, 1927.
- Taylor, H., *Origin of Government*.
- Teggart, F. J., *Theory of History* New Haven. 1925.
- Thomson, J. A., *Introduction to Science*. New York, 1911.

- Todd, A. J., *Theories of Social Progress*. New York, 1918.
- Walthew, G. W., *The Philosophy of Government*. New York, 1894.
- Ward, L. F., *Dynamic Sociology*. 2 Vols. New York, 1903.
- *Pure Sociology*. New York, 1903.
- "The Social Forces," *American Journal of Sociology*, Vol. II, Nos. 1-2.
- "Contemporary Sociology," *American Journal of Sociology*, Vol. VII, Nos. 4-6.
- White, R. C., "The Human Pairing Season in America," *American Journal of Sociology*, Vol. XXXII, No. 5.
- Whitehead, A. N., *Enquiry Concerning the Principles, of Natural Knowledge*. New York, 1919.
- *Science and the Modern World*. New York, 1925.

Wilson, W., "The Law and the Facts," *American Political Science Review*, Vol. V, No. 1.

Wood, E. B., "Progress as a Sociological Concept," *American Journal of Sociology*, Vol. VII, No. 6.

Znaniecki, F., *Laws of Social Psychology*. Chicago, 1925.



中華民國二十四年十一月初版

(38832.7)

漢譯世界名著 社會法則 一冊

Social Laws: A Study of the
Validity of Sociological
Generalizations

每冊定價大洋壹元伍角

外埠酌加運費匯費

原著者 KYUNG DURK HAN

譯述者 黃文山

發行人 王雲五
上海河南路

印刷所 商務印書館
上海河南路

發行所 商務印書館
上海及各埠

* 版 權 所 有 *
* 翻 印 必 究 *
