

庫文有萬

種千一第

編主五雲王



論法方學會社

著幹爾涂
譯珩德許



行發館書印務商

序

我們中國，地大物博，民族很複雜，歷史很悠久，占有無量數的材料，可以貢獻於科學界。獨惜古代學者於純粹客觀的方法，發見頗少；所以他們雖未嘗不盡力於觀察，記錄的工作，而總不能把此等無量數的材料，化為有條理，有系統的知識，就不能產生科學。我們現在既窺見歐洲科學的美備，自然不能不竭力介紹；但是介紹他們科學的結論，決不如介紹科學的方法為重要；因為得了結論，不過趁他人的現成；得了方法，纔可以引起研究的興趣。從前有個小說家，說仙人呂洞賓，遇一貧士，就用指點一石成金，要贈給他；貧士不要這塊金，而要他點石成金的手指；科學結論，是點成的金，量終有限；科學方法，是點石的指，可以產無窮的金；這可以看出方法論的重要了。但是各種方法論，在自然科學上，都早經論定；就是有點出入，也不很多；在社會科學上，因為對象較為變動，科學的成立也較晚，所以研究的方法，也還多爭論；這裏邊最新成立的社會學，爭論尤多。這一種科學，是法國近代實證哲學家孔德氏所創立

的；但孔德氏雖提倡實證主義，而他的社會學，卻用他的「人類在時間裏進步」的理想作前提，並不完全靠實驗的結果，作為證據，而始成結論；所以後繼者涂爾幹氏雖紹述他的實證主義，而對於他的社會學方法，卻不能表示滿意。涂爾幹氏不但不滿意於孔德的方法，就是英國斯賓塞氏以社會為源於消費協合的結論，在他看起來，也還是成見。並且他對於買石亞非的自然說，與盧梭，霍布士的強制說，道德學上義務，善行，正義等標準，經濟學上的供求律，都認為未經實驗以前的理想。對於加答非洛的犯罪學，與意大利派把「非物質」的現象附隸於社會現象，認為不合於社會現象的界說。對於穆勒「實驗方法不合於社會學之用」的判斷，尤認為不合論理。總說一句，他是認定社會現象是超乎生物學心理學的種種現象而自成系統，且非完全用客觀的實驗方法不可；所以他提出社會學三種特性：第一，離哲學而獨立；第二，完全用客觀的方法而認社會現象是件事，要研究他，就要把他當作是件事；第三，不當是通常的事，而特別的當他是社會的事。他要很嚴格的表現這些特性，所以不能滿意於前時或同時的各家所用的方法。但是社會現象，照他所定的界說上看起

來，也是複雜的了不得；所以他曾說「社會事物萬千，欲把這萬千事物，詳覽無遺，不特此種表冊，不能以人力造作；即使能以人力造作，也不能就認為可靠；且即使能造作，不特有取其事實之渺而小者，而遺其事實之大而要者的弊病；恐怕就是他所認為知道之渺而小者，也未必盡然真能懂得他。」所以通常科學上所用的剩餘方法，相同方法，相異方法，若照樣的用在社會學上，還覺得不滿足。那麼，他主張用純粹客觀的方法，用什麼方法呢？他就創造了一種共變方法。共變方法，是選取幾件可靠的事實來研究，若兩種事實，甲變而乙亦與之俱變，就可以說獲得事物的公例。這真得執簡御繁的巧法，而且甚便於分別研究；這在社會學上可以算空前的發見。他在他的社會分工論上，曾經說明這一種方法；在社會學年報上，也陸續把他與他的同志所研究的成績，報告出來；而專門表示此種方法與說明所以必用此種方法的理由，就以這部社會學方法為最切要。若把他介紹到我國；我們就按照他所說的程序，先取材於單獨社會中的事，就是本國的社會現象；次取材於同種而異社會中的事，就是本國與日本暹羅等的社會現象之比較；次取材於異種而異社會中的事，就是本

國與歐美的社會現象之比較；不知道可以研究出多少事物公例，可以貢獻於世界社會學家的。大約他這一部書，在法國研究社會學的，都曾讀過，但是肯譯的還沒有。吾友許君德珩在國立北京大學哲學系畢業後，來法研究，已歷五年；雖然經濟狀況常常給他以困難；而他的刻苦用功，積久不懈；每日用功時間，總在十點鐘左右；爲留歐同學中所僅見。他所專研的是社會學，於各派的學說，都經涉獵，而尤服膺於涂爾幹的學說。特於課餘，譯述此書。他的譯法，精審忠實，在他自記的譯例上，可以看得出來。我曾經用原書檢對一過，覺得他的譯文，不但當得起信達兩個字；而且有幾處，因爲原書頗涉晦澀，經他加以解釋與例證，覺得比讀原書更容易瞭解。我認爲近年來最有價值的譯本，謹爲鄭重介紹。

蔡元培 十三年十一月十日巴黎

譯者序言

社會學是一種最新的科學，大概講來，創始的可算是孔德（A. Comte），其次就要數斯賓塞（H. Spencer）。然據孔德與斯賓塞的著述，社會學還不可說是脫離了哲學而成了一種完全獨立的科學；想把社會學脫離哲學而成爲一種完全獨立科學的人，算是涂爾幹（E. Durkheim）。涂爾幹關於社會學的名著很多，而最關切要於社會學成爲科學的著作，具概括的意義，爲現在一般學者所推許的，要算是這本社會學方法條例（Les règles de la méthode sociologique）。他這本書是個解決社會現象之「客觀的」和「科學的」方法，凡是在他以前的學者之有關於社會學的著述而落於主觀和不合於科學的思想，他都摘要的來批評非擊，使人讀了他這本書，能曉得社會學究竟是些什麼？想研究社會學，下手的方法，究竟是要怎麼？真可說是社會學界一本絕作了。

現在中國談研究社會學的人很多，而關於這類的著述不常見，又在巴黎大學

及法國各大學課堂裏，無人不先讀這本書，我因此感其有譯述之必要，所以把他譯起，若斷若續的經了好久，纔願把他付印，譯書真不是容易事了，而最使我感困難的，有兩點：

中國文字和西洋文字的構造不同，想直譯能使人容易懂，而又能把原書的文氣聲調一一達出，真不曉得有多少難處。

名詞之解釋不定。中國譯西洋名詞，多半是借用日本的翻譯，而日本的翻譯，用來只有令人感知其然而不知其所以然的苦痛。因此有因一兩個名詞，費時極久而仍不敢下筆的。就是勉強把他定了個什麼名詞，而回思往覆，總覺得有好多不能盡意而不能如意的地方。

這兩種困難，想是譯書人之所同感！但我現在對於第一種，只向讀者抱歉我不善盡譯述的能事罷！於第二種，我深希望我們學文哲和各科學的人，分門的結合起來，詳詳細細的討論，成一部極完備的各科學名詞詞典，以畀大家採用，那真造福於這過渡的中國學述界爲不淺了。

本書譯例

(一) 本書全照原文逐句直譯；因此，於書中語句，雖稍有重複，不願刪改，以免失脫原書文意。

(二) 凡名詞之爲國中所已經習用的，爲求容易瞭解起見，只有沿用；其於未經習用的，則暫定一中國名詞。但在名詞之下，都附有法文原字，以便讀者參閱。

(三) 凡書中有晦澀難懂的地方，都加以解釋比喻，用雙行小字，附在原文下邊，以便讀者容易瞭解。

(四) 凡書中最重要的地方，都加以圈點，以便讀者注意。

(五) 凡書中的定義和最重要的條例等等，都另寫作一行，並加上圈點，以便讀者注意。

(六) 凡原書附註，都用(一)(二)(三)等號目，寫在每頁下邊，以便讀者查考。

社會學方法論目錄

蔡序

譯者序言

本書譯例

緒論

- 第一章 什麼是一個社會現象……………三
- 第二章 關於觀察社會現象的條例……………一九
- 第三章 關於規則的與不規則的條例之分晰……………六二
- 第四章 關於制定社會種類之條例……………九八
- 第五章 關於解釋社會現象的條例……………一一五
- 第六章 關於考察證據的條例……………一六二
- 第七章 結論……………一八三

社會學方法論

緒論

到現在一些社會學者之於研究社會現象究竟是要用種什麼方法的問題，都很少特別的去考研他而確定他的。即在斯賓塞 (H. Spencer) 的著述裏，可說沒有一個地方講到了方法學的問題上面去；因為他那本社會科學緒論，題目算是哄得人倒，而他那本書的內容，還只專教人知道社會學之可能和困難，而沒有談到應該怎樣去研究社會學的一個方法。穆勒 (John Stuart Mill) 他於方法學的問題，雖然也很注意，但是他所注意的，又不過只拿孔德 (A. Comte) 所已經講過的而重複的講論過一次，毫無參加他個人的意思。故談到社會學方法的問題，只有孔德的實證哲學講義 (Cours de la philosophie positive) 裏之一章，可以差強說是我們所據為研究社會現象的方法之淵源了。

這些學者們若只表面上之與社會學方法無關呢，表面上的不仔細，殆還不足

以使人詫異；只是他們之於社會學，都脫不了社會自然之普遍的論調，都脫不了社會界與生物界的關係，都脫不了宇宙進化的普遍程序；就是那社會學著述極宏富的斯賓塞，他對於社會學惟一的問題，不過只想把宇宙進化的自然定律是如何適用於社會現象的地方找出來就算了。其實，社會的現象，若只當他是個哲學的問題而考究呢，那自然不要用什麼特別的和詳細的方法，只要用那「演繹的」和「規納的」推論，把普遍概括的現象作大概的觀察就夠了；但是社會現象之考查是要仔細的，一些重要問題的性質是要明白剖述的；當考究事物時，是要以事物為主，而不能以五官爲主的；一些特別的問題，是要有特別的實驗才成功的；考查所得的證據，又要能合於規則才行的；這些要仔細考察，明白剖述，用事實不用五官，實驗，規則的種種實際現象，若把他做哲學的問題而考查，那殊爲放蕩不可解了。

還好波爾多 (Bordeaux) 的文科大學裏開設了個社會學的例子，使我們有機會得以研究社會科學，並界我們以專門教授的職任，因此我們之於社會學，才脫離一種簡單概括的問題，而達到能考究一些特別問題的地步。又因事實使然，使我不

能不就社會現象的特別情況，而勉強成爲一種明晰確切的社會學方法。這就是我那時研究所得的結果，現在彙集於此，以供大家的討論。自然我這些研究的結果，在我最近所出版的社會分工論（*De la division du travail social*）裏，已經不知不覺的說了一些意思，但是我現在把他分開來單獨出版，雖然有所取材於分工論。或者就是有所取材於我所未曾出版的一些著述，也不爲無所裨益。大家或者因我這本書，更可以明白我想對於社會學的研究，是要從什麼地方下手了。

第一章 什麼是一個社會現象

在我們想問及要用什麼方法才合於研究「社會現象」之先，就應該先曉得是那些現象才是大家所稱爲「社會現象」。

且不僅是專要曉得「社會現象」的名詞，并還要深加細察那名詞意義之所指。大家總常常把「社會現象」的名詞，用來指示社會中所經過的一切現象，或於社會中多少有利益的普遍概括的現象；據這樣說來，那凡是人類的事，都無不可說是

「社會現象」了。各個人的飲食起居理想等等，按照他的分位而有條有理的，自然也是社會的利益，但若把這些事就當作是「社會現象」，那社會學也無他固有的目的，他的權限，且與生物學(Biologie)心理學(Psychologie)的權限相混了。

其實，在社會中，一種已經確切定明了的團體現象，他的性質，自然與其他各自然科學所研究的性質，是很不相同的。

當我們盡兄弟夫婦或公民的義務，又或當履行一種契約時，是我們完結了風俗和法律上所規定的義務，這種義務，是在「我身」和我行為以外的；即使我們是心平意願而盡這些義務，而過後細思，他也總免不了是我們身外一個「客觀的」(Objektiv)行動，因為並不是我們生來就會曉得要盡那些義務，我們之曉得要盡那些義務，是教育使我們如是的。並且有時我們還不能懂得我們所應當要盡的義務，必須考查法典，或借法律之強迫我們，而後方能知道的。這如「信仰」(Glauben)和「宗教規條」之於「信徒」一樣。信徒在他有生之初，社會上就早有了宗教和「信仰」的事實，這就可以證明「信仰」和宗教規條是在信徒身外的。我們用以表示思想的記

號法則(文字)用以付納債券的貨幣制度，用以通商往來的信用具，依着我們身分之一切規條，諸如此類，都是我們因習慣而造作，獨立使行於我們身外的。就是把所組織社會的各種東西，一個個的考查，他的行動，也都是與我上面所述的相合。這就是「行爲」「思想」「感覺」的狀態所表現最好的特例，而存在於個人身體以外的。

且「思想」及「舉止」的形式，不只專是存在於個人身外而施及於個人，他並還有一種大權力，不問個人之從否，而能用一種強迫及壓制，使個人服從。自然，某種「強制力」之來，若是服從了他，當然也不覺得有什麼壓迫，更也沒有什麼強制，但就實際上說，他那種強制力，也總不因我們的服從而消滅的。我們若想證明他之不消滅，只有在想抵抗而不服從他時，才能覺得。假若我們想做樁違法的事，法律若能及時，他或禁止我們的行爲，依著法律，除去或糾正我們的行爲；若萬不能及時，則罪罰以抵償。純粹道德的規訓，他的強制力，又將若何呢？社會的輿論，就包含了有可以禁止或懲罰公民違反道德之舉動的權力。其他還有強制得不甚利害的事，但他那種強制力，也總是存在的。就和我們不遵從時俗一樣，服裝不合時宜，或不依身分，嘲笑

及輕視因之以起，這雖然算不得是什麼大罪，但總是一種處罰。更還有社會的「間接強制」也是很利害的。我們不拘定要和本國人說本國話，也不拘定要使用通行的國幣，但是我們既然沒有別的話可說，別的幣可用，若硬想不說大家所說的話，不用大家所用的錢，那嗎，我們就即時狼狽。工業也不禁止人去用古代的老方法；假若有人硬要做效那老的方法，他也必歸於失敗。這於法律也是一樣。法律並非是叫人不要違犯他，也不是要人一定莫反對他，就是他果然被人反抗了，征服了，他的壓制力，也仍然是因反對力而可以證明是存在的，也沒有一種改革家，他的事業，不是因一種反抗力而成功的。

這就是一些社會的現象，他所表現的性質，也就很特別了。他是一種存在於個人身體以外的「行爲」「思想」和「感覺」，因一種強制力而施行於個人的。他並不同於「有機體」的現象，因為「有機體」的現象，其所存在的，只是一些「表像」(representation) 和「動作」；他也不同於「心理」的現象，因為心理的現象，只存於個人的軀體內，或因個人的軀體而存在的。他是一種新的性質，只有這「社會的」

(Sociant) 一個名詞，可以概括他的大意。這個名詞的意義，恰與他的事實相合；因為個人不能有「非有機體」和「非心理」的現象，而可以有「非有機體」和「非心理」的現象的，只有一個社會。此或指政治團體的全部，或指少數的團體，如宗教，政黨，文會，和各種公司協社會等等。再從他方面，也可以證明只那些政團黨會，才能與他的事實相合，因為「社會的」這個形容字，只用來指示一種總合的現象，而沒有混入他種已成的現象，才有切定的意思；故這種現象，即為社會學所專有的現象。但是我在上面用「強制」二字，下社會現象的界說，那些持極端「個人主義」的健將聽了，一定又要驚慌起來了；然而他們之驚慌，卻也無怪；因為他們持議，總以為個人是極端獨立自主的；好像有人說了一句個人不能全由着自己的話，就減少了個人多少勢力一樣。但到現在，我們知道，人類大多數的「意想」和「趨向」，不是純由着他自己生成的，而是受外界的引導和壓迫，以薰陶成的，實為不可爭論的事實。這就是我下那「強制」二字作定義的意思。而且大家也知道，雖是有了「社會強制」(Contrainte Social) 卻不是與個性之存在是不相容的。

雖然，據我上面所舉的例，如「司法條例」、「道德」、「宗教禮儀」、「財政規律」等等，都是因「信仰」和「習慣的制度」以存在的，那大家或者又揣疑只有那明定而有組織的機關，才有社會的現象，而他不懂得還有其他的社會現象，雖然他的形式沒有如是的完備，但他也是以個人為對象，而壓制個人的，這種現象，就是大家所稱為「社會潮流」(Courants sociaux)。比方在大庭廣衆之間，一種哀樂可感的行動，他並不是由於各個人的感情使然的，而是一種潮流，來自個人身外，而使個人受其感染，並且不得受其感染的。有時我們不注意他，或許也不為他所感染，但若在那時而想反抗他，鮮不為那潮流所迸棄的，一個人想反抗團體的行動，結果總為團體的行動所攻擊，如此可知一種壓迫在反抗時才發生，就是在我們未與他反抗時，已經不知不覺的在存在了。因此我們有時受了外力壓迫的盲動，我們不明白是外力使然，幾或誤為是我們的自動。和和氣氣的順受一種壓力，自然不覺得壓力之壓迫我，然而那種壓迫力，也總是存在的。如人在空氣中，不覺得空氣是重的，而那空氣的重量，總是依然存在的。個人在公共場合，受了團體的感動，不知不覺而發生與團體同情的

感情，與他往常未受團體的感動所發生的感情比較，是大不相同的。有時團體散了，社會的壓力停止了，我們靜心回想，不覺詫異我那時所發生的感情，竟與我們的本性大不相同，於是乎我們才知道我們那時因受團體壓迫所發生的動作，固比因純粹的感情而動作的地方是要很些。社會壓力既可以使人生出違背性情的事，故他即可以使人生出非常的事變來。有如單獨的個人，大概總是不能造什麼大亂事的，等他加入了羣衆，才隨羣衆而十分暴亂。我所舉的這些暫時的團體運動，也可以同樣的拿來解釋在我們四周常時所發生的一個較久的團體運動，這或在社會全體，或在社會中一部分如那些帶宗教，政治，文學，美術性質之種種運動。

社會現象的定義既是這樣，更把他證之於一種特別有社會壓力之實驗現象，如教養兒童的事，也更是相合的。教養兒童的現象，無論他是過去的，是現在，他總是一個不斷的強迫性，兒童之視聽言動，並非是兒童的自動力所能爲功的，他是要借教育的強迫力才行。比方最初，借教育的力量強迫兒童飲食有節，起居適當；其次，強迫他愛清潔，守靜默，聽教訓，其次，更強迫他知道人已間的禮儀，社會習俗，操行正當；

以後，則強迫他作事；等到兒童成長了，教育的強迫力失掉了；兒童幼時所受的強迫行爲，已經成了他有生俱來的習慣，不待強迫而他自己也知道照樣的做下去了。但是斯賓塞的教育學說，則不如此。他是主張理性的教育。依他，就要一切聽兒童放任自由而不加以強迫。但他的教育學說，不過是他個人的臆想，也沒有一民族施行過，不足以爲我上面所述種種事實的反對資料。並且這「強制力」之特別施之於教育，足見教育的目的，是在把個人陶養成爲社會的份子，這於歷史上，更見得着例子來的。在歷史上的人類，是用些什麼方法，才造就出來的呢？這還不就是那對於孩童不斷的「強制力」所成的。此種「強制力」存於社會中，薰陶人類，假手於父母師長，父母師長，不過是壓制兒童的一個社會代表，作社會與兒童間一個介紹人罷！

於此可知並不是一種普遍概括的現象，可以算得是社會現象的一種。可以在各個人心中，找得出來的思想，一種在各個人中見得着的行爲，都算不得是社會現象。若有人把這事算是社會現象，那是他誤拿個人軀體以內的現象，混作是社會現象了。社會現象之所以構成的，就是些「信仰」「傾向」和由團體所集合的規條。至於

那名為團體，而其實還是歸於個人的形狀，也都不能算是社會的現象。可以證明他不是社會現象的，就是完全集合體的現象，與名為集合體，而其實還歸於個人的現象，其組織是極不相同的。比方某種思想或行為，經過了多數人的長期討論，乃成為多數人一種公共的行為思想，與他先時所從出之個人的行為思想，是不相同的。既脫離了個人的行為思想，而成為一種公共的行為思想，再因與那公共的行為思想相適合，採取某種形式，而成為一種特別的團體，這是集合現象之所以成形，與個人的現象，是顯然不同的了。且這個地方我還沒有什麼方法解釋更明確，可以使讀者更懂現在的現象。非個人的現象因為他是一種行為思想經過了許多人的長期討論而成為許多人一種公共的行為思想與在一千八百四十七年以前共產黨大會和宣言通過出現的時候之馬克思及其他少數幾種共產主義者之思想不同讀者為團體。集合體所以生存的性質，他不僅僅是那繼續不斷的行為中一個固定不易的形狀，他是某種形式，一經採定了，更借口舌的傳授，借教育的傳授，甚至於借文字的傳授才成功的。這是他所有的特性，在個人或生物界裏，找不出多少例子來的。這就是法律道德諺言俗語所以成功的淵源，宗教

政治文學派別所以造成的特質了。這種特質當然不能攏總在個人的實用上找得着例子出來的，因為他儘管離脫了現在的境地，而仍然是可以存在的。

自然，集合體與個體之所以不同的地方，也不是常常能夠這樣顯而易見；但雖然不能夠這樣顯而易見。而有我上面所述的一些極重要的例子，也足以知道他二者間之所以不同的究竟了。而且這兩種不同的究竟，雖有時不能立刻使人見着，但用人為的方法，也還能使他呈現。比方在社會上有種強有力的議論，依着各地方的情形境遇而迫人結婚，自殺，生產等等。這自然是社會的現象。但初眼看來，這些受了社會的強制力所發生的結婚，自殺，生產，之種種社會現象，彷彿與個人自然的結婚，自殺，生產種種現象是分不開的，直等到用統計學方法，把受了羣衆議論所強迫的結婚，自殺，生產，與未受羣衆議論所強迫的結婚，自殺，生產的事實，造成表冊，分類比較，才知道個人現象之與社會現象是畢竟有大不同的地方了。

這些，才真是未雜以其他性質之完全的社會現象，至若在「集合體」裏一種

「部份的」或「私有現象」當然也可以說是社會現象因為他所呈現的，是「集合體」形式裏之一部份。但就「集合體」的全部講來，他內中各部份的私有行動，是由於個人「心理的有機」現象所成的。這種「心理的有機」現象，卻又不能算是純粹社會學上的現象；因為「心理的有機」現象，他一方面是社會的，而一方面卻又是個人的，介乎個人與社會之間，我們可以稱他為「心理的社會現象」。他於社會學者有關係，而於社會學的本身，則不能算是有直接的材料。

但說到此處，大家或者又以為一種現象要能成爲「集合的」(collective)現象，除非他是爲社會上各份子所公有的現象，至少或者也總是爲社會上大多數份子所公有的現象。那嗎，所謂「集合的現象」也不這就是與普遍概括的(abstract)現象一樣嗎？這種意思，自然也有道理。但要曉得一種現象之能成爲普遍概括的現象，是因爲他既是「集合」而才能普遍概括的，並不是因爲他既是普遍概括而才能集合的。這好比一種團體行動之施及於他內部的各份子而成爲團體的行動，是因爲他

是由團體力量而使個人於是。團體行動之能及於各部份，是因為那種行動既存在於全體，所以必定能及於各部份，並不是因為那種行動既存在於各部份，所以必定能及於全體。這就更可以明白我們的先祖之所以傳授於我們的一些信仰、條規、我們承受他，採用他，因為他是一個累世的集合行為，且兼有特別的強迫力、藉教育而傳授我們，使我們不得不遵從他而沿用他。並且還有許多的「社會現象」，他之施及於我們，差不多都是這樣的方法；就是我們自身親所作為的一些社會現象，他之施及於我們，也沒有第二條路了。在大庭廣眾之間所發生的一種「集合的情感」，他不只專能表現那羣衆間各個人的一種公共意象，離開了各個人公共意象以外，他並還有一種特別的權力。這種特別的權力，就是我上面所述的「集合現象」。他是公共生活的產物，是由各個人彼此結合所以產生的一種公共的感情之所能及於團體中之各份子，也是因為有這種「集合現象」之特殊勢力的緣故。大家之能作同樣的感動，這並不是大家不約而同的自動，是在大家以外尚有一種特別勢力，使大家不能不作同樣的感動，個人不過是受這種勢力的牽制而動的罷了。

至此才到了要講明社會現象的地方來了。他所包含的，只限於明明白白的團體現象，他是由外界的「強制力」而施及於個人的。這種「強制力」或因他強制個人而直接的實現，或因他強制個人，由個人之反抗而間接的實現。此外還有借團體的傳播力而實現的。這種借團體的傳播力而實現的強制，有時或比前述的「強制力」還要容易施行些。自然，凡「強制力」之借法律，道德，信仰，風俗，習慣等等之社會的直接力量以施之於個人，當然也容易實現，就是借經濟的組織力量而間接施之於個人，也不是不容易實現，不過一種由團體的力量而施之於個人的。當然還更要容易實現些。雖然如此，而後述的定義不過為前述的定義之變形，因為在個人以外之一種勢力，他之所以能超越個人而成為普遍的勢力者，也不過是因社會的強制而然的。

但是我們還可以問問，這種定義，究竟是否完全？就一方面說，所謂社會現象，自然是「動作狀態」(Manières de faire)的現象為根本現象。

此處所謂動作狀態者，就是指那些由「行為」(行動)而起

「感覺」發生的強制力也。下面又稱之為生理的部份。是社會學的根本現象。

因為動作狀態的現象，是歸於生理的部份。但就

其他方面說，社會的「存在狀態」(Manières d'être)例如「解剖的」和「形態的」部份，當然也是社會現象。此處所謂「存在狀態」是指社會上所有一切的組織是社會現象，所以「存在」之數為永久之一種形式也。又稱之為「形態的」或「解剖的」部份。因為社會學他不能放棄那些於社會有關係的一切現象。因此，就是那些不關於行為、思想和感覺的現象，如社會所以組織的份子，份子的情況，份子所以集合的步驟，而面上居民分配的程序，交通路線的數目和性質，人民居處的狀態等等也都是社會現象。

由這些我所舉的各種現象，可以證明關於「存在狀態」的現象，也是社會現象。「存在狀態」之強制個人，也和「動作狀態」的現象之強制個人一樣。當我們想研究一種社會之所以分或所以合的原因，不僅僅是由地理上的觀察或形體上的考察所能為功的，因為社會之所以分或所以合的原因，不僅僅是由於地理的和物質的部份，他還有由於道德的與物理間自然的現象而區分者，他是由於公法 (De droit public) 所處理的，故要考求一社會所以區分或組合的原因，當然要求之於公法，法律之處置社會的區分與組合，也和他之處置家庭及民事一樣，是種強制的行動。居

民散處於鄉里而聚居於城市，這其中是有一種社會的力量使他如是的。我們之於房子，也和我們之於衣服一樣，總不能不依社會的款式而獨成一種花樣。交通的軌道，也就是依着人民所常常遷徙往來的道路修的。凡此種種，都是社會現象。要好呢，當然是要於上述的一些社會現象之外，再加上這些現象，作為附例，毋如這些現象到現在其數目還未能十分考查真確，所以現在不加進去，我想也不甚重要。

並且就是作為附例，我也想也無甚益處，因為「存在狀態」不過是種較為固定的「動作狀態」。社會之政治組織，不過是所存在於這社會中的人類其彼此間一種生活狀況的表現。他們彼此間的關係密切了，當然有政治組織的趨向，反之，即無所謂政治組織。人民所以不得不服從之居處宮室的款式，就其大概而言，不過是我看見環我左右的人，他的屋宇廬舍的款式是那樣的，而我不得不服從，然就其部分以觀，還是因為我祖先所遺傳於我的屋宇廬舍，其款式都是那樣才成功的。如上面所云，交通的軌道，總是照着以往的人所常常遷徙往來之一條道路修的。自然，若在社會上而只有這「形態的」(Morphologique) 即是「存在狀態」部份能呈現這種具體的壓迫

現象呢，那大家還可以說這「形態的」部份是要作為社會現象的附例。無如司法條例，他雖然不是「形態的」部份而是「生理的」部份，而其存在的力量，也不遜於「建築的規模」(Le type d'architecture)。一種很簡單的道德上的格言，自然沒有什麼壓迫力量，然而他所具的形狀，比平常習用的「時髦」(mode)和風俗還要嚴固些。也並有好多現象，附隸於一種極明顯而有勢力的社會現象裏，不斷的使行，而尙不能明定其為某種形狀的。因此，所謂社會現象如「存在狀態」與「動作狀態」者，也就他所表現之強弱的程度不同，彼此間不過只有一名詞之差異而已。我們固然可以單獨保存這「形態的」(存在狀態)名詞於社會現象中，但其目的，要在使人知道「存在狀態」與「動作狀態」其性質都是一樣的。至此，我可以總括的下個定義說：

凡百「動作狀態」有定或無定，是由外界的強制力而使個人感受的；又或一種強制力，普遍的存在於團體間，且有他固有的存在性，壓迫個人，而使個人感受的，叫做社會現象。

第二章 關於觀察社會現象的條例

此章之第一的基本條例，就是要把社會現象當作是一件事看。

(一)

當一種新的事物要來用作科學對象的時候，覺得他在我們腦裏，已經早有了一些存在的意味，且不僅覺得有些存在的意味，並還覺得我們對於這件事物，有些粗具雛形的「概念」。有如當物理學和化學的初期，大家覺得對於物理的現象和化學的現象，早已有個出乎純粹理想以外的「意思」(Intuitions)存在腦裏，這即如一些與宗教相混和之物理的和化學的「意思」大家可據以為例的。自然，人類的「回想」(Reflection)是先科學而存在的，科學不過是證實「回想」的一個方法。而且人類生存於大地，環他左右的事物，若不用一理想(Ideas)來處理，他就不能生存了。只是大家之用「意思」以想像事物，總以為是要較實際的去考察事物為捷徑些，因為圖便利起見，所以要用「意思」以代替實際事物。且有時或竟拿自己的「思考」來當

作事物的實質。一件事要待考查，描寫，或比較而後能知道的，大家不願意麻煩，只用他的思想來分析他總合他；要用實際的科學去考查才能知道的，他只用他的意思去分析他估量他就算了。自然，要得這種的分析和估量的方法，也不能說他盡然不用觀察，有時爲要按合他的意思，或爲要按合他所能想像的結果，他也引證於事實；不過他之引證於事實，是僅僅爲要證明他的理想，非真是要想把事實當個極重要的事來研究；他之所謂事實，是次於思想的，是作思想之印證的東西，算不了是科學的對象。他所謂之科學，是由理想以估量事實，不是因事實而樞宰理想。

用這種方法以研究事物，自然不能得個具體的結果。「思想」(notion)或「概念」(concept)任憑他是那一種，都不能作真實事物的代替人。他是由一種淺常的經驗所生出來的；他的目的，是在把我們日常之所作爲，弄來與我們環境的事物相適合；他是因實用而成，也是爲實用而生的。然而只就實用而理想以推測事物，又每每於真實事理是錯的。我且舉例以爲證。波蘭天文學家柯學爾尼(Copernic)在十六世紀時，就證明了大家所常相信的太陽繞地而行之說是錯謬的。雖然他已經

證明了是錯誤的，但因實用的緣故，而太陽繞日而行的思想，還沿用於我們現在的社會裏。因此，要想只用理想以窺測自然界事物，當然用不着要他能精密的講明那事物的真實究竟，只要他能想像到那件事是有益的，那件事是無益的，有益的應該如何取他，無益的要怎樣避他就行了。然而即使「意想」能實用得到如是的地步，而所呈現的，恐也不過是些恍恍惚惚之簡略的意思罷，而且有時還不知有多少靠不住的危險。我這並非是說一件事若是經了「意想」，就永遠找不出那事的真例來，我是以為若用了「意想」而不考究於事實，他所找出來的真例還是靠不住的。「意想」是人與事物間一個隔膜，有時用了他，把那事物的真實情狀愈朦蔽得緊時，我們還愈以為見得那真實的情況愈清楚呢！

科學是要有他所以成立的材料作根本，才能成立的，若用「意想」以估量事物，是缺少科學的基本，科學自然也不能成立，就是退步說他勉強能成一種殘缺不全的科學，但基本不具，也就會變作一種「藝術」(Art)了。本來大家既是想把「意想」與實際事物混作一談，他總以為凡是實際事物，用「意想」都能想得到的，既是用「意

想「能想得到，所以他把一切環我們左右的事，都歸之於「意想」以處理。且不惟是可以處理現在的，並還以為可以推測將來的。因為凡百的事合於自然的是好的，不合於自然的是壞的，我們避那壞事就那好事的方法，都是用「意想」就即刻可以知道的。既是用「意想」能即刻可以知道，那用科學求真理的方法，轉不及他之「便利」。「便利」已經是他們考求事物惟一的理由，故用考求事物真理的方法，在此轉視為無用了。既是拿個「便利」二字看作研究科學的對象，所以一經回想，即引起他們知道了過去和現在的事實，就馬上想據之以推測將來了。一件事要待能真正瞭解了他的真實現象才能行的，他為迎合大家圖便利之心起見，不等到能瞭解那真實現象，馬上就想弄出一種新的事物來。這就和一些人剛才自己以為能知道物質是如何存在的，就想即刻據這點意思，找出一個「點石成金」(La pierre philosophale)的方法來一樣；這種以藝術而侵佔科學的思想，為那些以科學為救急的人，或者有時很便利，但科學卻因此而阻礙不能進步了。他們以為科學只是滿足他們的需要而成立的，備他們的便利而產生的。科學既只是為救急備要而產生的，所以只有愈能

快些救急的愈好。他是一種「救急劑」不是一種解釋事物的方法。

我所舉的那些救急方法，他之能適應於吾人思想的自然傾向，就是在自然科學之起首時，都可以見得出例子來的。因為那救急法，所以在化學裏有了鍊金學（Alchimie）如同在天文學裏有了星相學（Astrologie）一樣。也是因為那種救急法，所以英人培根（Bacon）用實驗方法（Méthode expérimentale）來批評他那時學者所用的方法。我上面所說的「意想」（notion）也就是培根所特別指名「做了各科學的根本」（註一）『在各科學中霸佔了真實現象』（註二）的「陋識」（notiones vulgaires）或「成見」（prénotion）（註三）也。並是培根所謂之「偶像」（idola）一種空空洞洞的幻影，遮蔽了事物的真實現象，而我們還誤以為他就是真實的事物。故幻想之所及，殊漫無底止，充其至極，必以為用個人之願欲可以再造世界如反掌了。

註一 Bacon: Novum Organum I. 26.

註二 Bacon: Novum Organum I. 17.

註三 同 上 I. 36.

「意想」之於自然科學如是，那他之於社會科學亦復如是之理由更加充足了。人們還沒聽見說有社會科學的事，他腦裏就已經早想到了一些法律道德，家庭，國家，社會等等。因為他若沒有這些，他就不能生活。並且還只特別的在社會學裏，而陪根所謂之「成見」(Préconception)才分外的有那範圍思想而代替事實的能力。自然，所謂社會現象，也無非是人們「勤力」(activité)的產物，也無非是人們先天的或後天的理想所表現的形迹，也無非是由那存在於人們之理想，解釋關於他日常所經過的一切狀況。凡是家庭，約法，禁令，國家，社會等等之組織，也不過是吾人對於社會，國家，約法等等的理想之一種表現。因此，凡社會中所謂之實際現象，好像都不出乎我們的理想以外，只要憑着我們的理想，就可以想得到一切的事物出來似的。至此，而理想轉像是社會學上的根本材料了。

然而能證實社會現象非人類的理想所能處理得的，就是在社會中有許多事來到我們面前，我們的良知(consience)竟沒有能力可以知道他的究竟，良知既沒有能力可以深知道那事物的究竟，那嗎，用理想以窺測事物，就容易起一種浮光掠

影外面似很明白，而內裏卻甚含糊的弊病。故有許多思想家，他所謂能由他的思想而發現之社會事物的條例，不過是些穿鑿附會而毫無實據的東西，我們還要曉得，若是一件事，他的條例或他實在的規則找不出來，即使找得出來，而僅能呈現一種簡單的，概括的，或似是而非的現象，都是因為我們受了一種習俗上相沿之「成見」的結果；我們若是有了這種「成見」，就是一件事實的真像被他朦蔽住了，我們還不能疑慮到他朦蔽住了我們；因為「成見」是與我們的身體以並存的，且不惟是與我們的身體以並存，他並還是積習相沿，有多少遺授的威權，強迫我們，雖欲強避他，幾覺深有不便，欲強避他既覺深有不便，故凡是一件事，我們之於他有了「成見」卻不暇考慮而以為那「成見」之所感受的總是真實的。我所說的這些，都是要使人知道，凡考查社會現象，都要觀察他真實事物，而不參以一己之意像的。

然而到現在一些學者之對於社會學，也差不多都是把他當作是一個「概念」(concept)而不當作是一件事看。不錯，孔德(A. Comte)曾說過，「社會的現象，是自然的現象，受制於自然定律的。」由他這句話看來，孔德豈不是已經不知不覺的承認

了社會現象是件事，因為在自然界所能見得着的，只有一些事實。但是等到他出了這種哲學的概說，而入於要解釋他所研究之社會學大綱的時候，他所據為研究社會學的對象，覺得又是用「理想」(Idée)。在他社會學上重要的學說，就是「人類在時間裏的進步」(Le progrès de l'humanité dans le temps)。從這種理想，他就以為人類在宇宙間的進化，總是繼續不斷的一個延長形式，隨着人類的自然而存在的。而社會學的目的，就是要找出這進化的程序來。但是我們細想那進化假若存在，他的事蹟之所以能垂具的，也是在那科學既經成立了才行，若在科學未發生以前而言進化的事實，或言考察進化，那除非不拿進化當作是事實，而只當作是「想像」方可。若「主觀的」去摹擬進化，那進化也就不能實現了。進化之所以能實現而有可以觀察之證據的，只有那興亡、衰滅各個獨立生存的一些社會。若是一個新的社會，繼續那舊的社會而代興，他所存在的形狀，可以看作是那舊社會的形狀之化身，或者於那舊社會之形狀而多少改動一點；那我們就可以拿從古至今的社會，都一個個的作一條直線形式前後的連接起來，把那些同性質和同時期所發生的社會，也都看作

是一個繼續的形式而連接起來。若能照這樣排列，或者可以說社會是人類進化的
一個代表。只是社會現象之呈現，從沒有如是的簡單，一民族之繼承他民族而代興，
也不僅僅是一個繼承的延長形式，或於舊的民族裏而增加點新的性質；他是另一
種新的法則，新的性質，與其他的個體顯然不同，既不能把他和以前的社會排作成
一種繼續的形式，亦不能把他合作成一種單獨的形式。因為社會的繼承形狀，不能
看作是一個幾何式的直線形，他之所以繼承形狀，如樹榦參差，各不相同。總之，孔德
拿歷史的發展之意思以解釋社會，與通常淺陋者之解釋社會的意思沒有多少分
別。自然，從大概的講來呢，歷史固然也可以使我們見得着社會進化的一個很簡單
的程序來，因為在歷史上我們可以見得着的，只是些新陳代謝的人，這個死了，那個
又生，他們所進行的方向是相同的，而且社會的進化，又實在只能看作是人智的發
展，據這樣看來，那嗎，解釋社會進化，自然只有用人的理想了。只是若如此以解釋社
會，不惟是落於「想像論」(Ideologie)並且是拿了毫不與社會學生關係的「概
念」作了社會學的對象了。

斯賓塞還好能免除孔德的那種「概念」。但他雖沒有孔德的那種現象，而其實也只另換一個與孔德所用之「概念」不相同的名詞罷。他把社會當作是社會學所以研究的對象，雖與孔德拿人類當作是社會學所以研究的對象卻有不同，但他只剛剛下社會的定義，他就把「成見」以穿鑿事實。他說：社會是因「消費協合」(coopération)之集合而成的。因各個人有「消費協合」之集合，才有所謂社會之結合。(註一)個人之「消費協合」既是爲他所以定明社會現象的根本，所以他又由「消費協合」的性質而分社會爲兩種，其一爲「自然的協合」(coopération spontanée)是因爲人類自然的趨向，不是爲某種目的所驅使而結合的。其他爲「有意的協合」(coopération consciemment constitute)是因人類爲圖公共的利益而結合的。(註二)於第一種他稱之爲「工業社會」(la société industrielle)於

註一 Spencer: La sociologie, Tome, III, 331.-332.

註二 Spencer: La sociologie, Tome, III, 332.

第二種他稱之爲「兵制社會」(société militaire)。這兩種社會，可說是斯賓塞社會學的思想的根源了。

今就他這種定義而論，他起首雖說要把社會現象當作是件事來研究，而究其實他之所謂把社會現象當作是件事來研究者，也還不過是種理想。他把他所舉的兩種「消費協合」做社會現象的定義，好像是種格言，並好像那兩種消費協合是樁即刻可以看得見或查得出的實際事物一樣，然而「消費協合」究竟是否爲人類所以組織社會之實在的原因，也非我們箇簡單的一點觀察可能知道的。即使要承認說人類之「消費協合」，是所以組織社會之實在的原因，也除非先從社會中的一切的團體運動而考查過，證明了一切團體之結合，是由消費協合而成的才行，若不能如是考查，就輕輕易易的說社會是由人類的消費協合而成的，是不合於科學的方法，且即使能照我上面所說的去考查社會，也就免不了是用理想以想像事實。據斯賓塞之所下社會的定義，那並不是一個社會，只可說是斯賓塞理想中的社會。他不據考證而輕率的下定義，那是他自己以爲社會之實現，無非是由於人類

的理想，因為他所謂之「消費協合」完全是種理想。由此可知凡他所研究的一切問題，其方法總是一樣的。因此他雖然想用實驗方法以解釋社會現象，而他既好用理想以穿鑿而不據事實以考查事實，所以他所謂之實驗的證據，都是靠不住的。

且不只是在科學裏有這些用常識來作根基的事，就是在日常言論間，也還時時見得把常識穿鑿的事。據我們現在的知識，那又真能確實知道那「國家」、「主權」、「政治」自由，「德謨克拉西」，「社會主義」，「共產主義」等等一定的意思？因此，我這社會學方法，就是教人於一些事凡未經科學的考驗時，切莫用常識去穿鑿。雖然如此，而那些用意穿鑿的名詞還常常流露於我們的言談中，用那些名詞的人，髣髴也像真能知道那名詞與事實間一個確切的意義，而不知他所謂能知道的，只是憑着一些不明白的「思想」，「感情」，「成見」和「一些杳茫空洞的印象以穿鑿成的。到現在我們常笑那中世紀的醫學者之所謂冷、熱、乾、溼等等都是用常識以穿鑿成的，而不知我們還蹈他們的覆轍用常識來解釋社會中一切的現象而不自覺呢！

這還只說在社會學與日常言論間而有用常識以穿鑿的事。至於在社會各科

學中，像這樣以意想而穿鑿的事，尤更有可指論處。

其最甚者，莫如在道德學裏。道德學上所表現的條例，可說無不是由於「意想」之發展，並據有意想之全力的。此種道德的「意想」有的說是與吾人有生以俱來的，有的又說是由歷史之沿習以遺傳而來的，總之是遺傳的，是天賦的，是經驗派者（empiriste），還是唯理派者（rationalists），他們之把意想為道德的實質，其大略總是相同的。他們以為道德與法律的條例之所以成，非成於道德與法律之實質，乃成於吾人因各種不同的環境與各種不同的事實所生出來的「意想」。因此而道德的對象，並不是在乎實際的條例，凡實際的條例，都是由「意想」所生出來的，只備「意想」的參考而已。凡是「倫理學」（ethique）上的問題，都是一個理想的問題，而非事實的問題了。若要知道法律是什麼？道德是什麼？也不必問及法律道德的本質究竟是什麼，或拿法律道德當個法律道德而研究，只要知道法律的理想是怎樣，道德的理想是怎樣就能行的。因此道德學者之研究道德學，他不是像我們之研究一種事物必須考求其事物的本身而詳究其實質，他也不是像我們拿道德上的問題擺在

眼前，作客觀的研究，因為我們（指社會學者）之所謂道德學上的問題，可以作道德學的材料者，是他的條例，而不是我們對於那條例之一種浮光掠影的「概念」；如同物理學家之研究物理學，他的對象，是一些現存的固體，而不是他對於固體間之一點平平常常的思想。道德學者既不能像我們之研究道德，而把道德當個事實而客觀的研究，所以他們之所視以為是道德學上的根本材料者，其實不過是些極不相干的問題為他們理想中所生出來的，且還不只對於道德學上的普通問題，而道德學者是用意想來揣測，就是他對於道德上之特別的問題，如「家庭」(famille)「鄉土」(patrie)「責任」(responsabilité)「仁愛」(charité)「正義」(justice)等等，也都是用思想以穿鑿的。

這在政治經濟學 (l'économie politique) 裏也是一樣的。穆勒 (Mill) 說政治經濟學的現象，是社會的現象，他是純粹以獲得貨財為目的的。(註一)但是他定明政治經濟學的現象，確確切切的說他是以獲得貨財為目的，要使人承認，至少也要使

註一 John Stuart Mill, The Logic System, III, p. 496.

知道是用什麼方法，或是用什麼標記，他能知道政治經濟學的目的是在獲得貨財。凡一種科學之在他起首研究時，姑且不談能知道他的目的是什麼，就是僅僅說他有目的之存在與否，恐怕我們亦且無權以猛然下此斷語吧？凡是一件事，只當研究得粗具眉目時，纔可以斷定他是有目的與否，或他的目的是怎樣，故無論問題之簡單與繁複，從沒有立刻可以知道他的目的，也沒有人能擔保說不待考求事實，而他能先知道在社會勞動中如獲得貨財之慾望算得是件重要的事，據此，則政治經濟學的材料，如獲得貨財之說，是用腦想得來的，不是一件實實在在可以使人看得見摸得着的東西。經濟學者想到了一種現象，以為是關於他所研究的東西，他即承認是經濟學上的現象。比方他之研究「生產」(production)，以為只須列數幾個生產的重要機關，把那幾個重要機關之概略曉得了，「生產」的事實也就可以立刻知道了。他既是抱着這種思想，當考究事物時，不問那事物之所以生存的情狀是如何的，所以他就不能知道那事物之所以生存的究竟。因為他是據他的經驗以解釋事物，從他的經驗裏以求事物之結果。然而他在剛起首研究之初，即敢於這樣的去

研究生產者，還是由於他只憑他自己對於「生產」之一點極粗淺的理論而然的。本他這種生產的理論，他即以爲「自然力」(forces naturelles)「勞力」(travail)「工具」(instrument)「資本」(capital)等等，都與生產相同，可以用意想揣得的。

在經濟學說中，最帶以意想構造而成之彩色的，莫如「價值」(valeur)。認真說來呢，經濟學者若要想把「價值」當作事實來研究，那他起首就應該考究要怎樣纔能知道「價值」之所以爲「價值」的事實，其次則分別其種類，用推理的方法，考究其分位之所以不同的原因及其變化，最後則拿研究所得之各種不同的結果以比較之，使與簡單概括的現象相異。一種學理若不等科學研究得很有眉目時，是不能妄事揣摩而定的。然而經濟學家則不如此。他是先有學理，後纔有科學。學理是要待慢慢研究纔能出來的，而經濟學家，想一個整整的搞下來，憑他自己一點思想出來。他以爲「價值」是與「希望」(rare)及「利用」(utilité)的意義有關，故他只憑着那「希望」及「利用」的思想以下「價值」的定義。自然爲求與那定義適合，他也取例以爲證。不過無數的現象，總應該有無數的理論，纔能適合，殊非一個極無價值的例子，

且還是由理想得來的，叫他怎樣能與那萬千不同的事實相合呢？

因此，於政治經濟學，於道德學，都缺少科學的考證，不過是種「藝術」(art)而已。談到道德，大家的理論就歸到「義務」(devoir)「善行」(bien)及「正義」(droit)的思想上面去。這種杳茫空洞的理想，他的目的，不是要知道道德的條例究竟是如何而存在的，他只是尋求道德是應該怎樣，這自然不合於科學的組織。經濟學者所研究的也是一樣。他只問一種社會的組織，是依着「個人主義者」(individualiste)的理想好，或是依着「社會主義者」(socialiste)的理想好。國家之對於工商業，是取保護政策好，還是取放任主義好，貨幣是應該採用「單本位」(monometallisme)好，還是採用「複本位」(bimetallisme)好。這些問題，是很少真正經濟學定律之價值的，若大家習用稱爲是經濟學上之定律，那也不過是帶點定律的意味，他實在還是一種習慣的行動，由一種假裝的實驗而成的。比方在經濟學上最有名的「供求律」La loi de l'offre et de la demande，他是從沒經過「歸納的」考證。據實在經濟現象以考察得來的，也從沒有用過一種經驗，或比較的方法，明白規定說是

依了某種條例，那「供求律」才生出來的。他之所能做的，或所已做的，都是證明若大家要圖利益，就不得不如是做，若不如是做，就要吃虧。自然工業的出產多，工業自然發達，出產少而需要的人多，賣價自然昂貴，這種必然的事，雖合於「論理」(logique)，而總不能僅據這種論理以爲定。就說他與真實自然律之所表現的論理相同，真實自然律所表現的論理，只有與那實際事物有關係的，並不是某件事他的形狀與真實自然律相合，就算是與真實自然律有關的了。

我所舉的這「供求律」是常爲「正統派」

Kohl, Michalewsky, 譯者 D'Arboreaux, 與亞丹斯
米爾 Adam Smith 以來之自由學說者

的經濟學者所認爲是合於「自然律」的。而究其實，「自然律」中殊少見這種特例。若說一種條例之與自然律相合，總要那條例所講的事實，爲達到某種目的，是有自然存在或自然呈現的事實。若無自然存在的事實可徵，只憑思想的構造，而擬爲有自然的情況，即不得冒用「自然律」之名。且這種所謂與「自然律」相合的條例，一些經濟學者以爲他與自然律相合者，無非是因爲有一大半人都採用他而遵從他，但即使有很多人採用他而遵他，他也不過是種極靈巧便利的顧問，而算不了是種定律。

今總而言之，社會的現象是事物；要研究他，就要把他當種事物。既是一個事物的問題，則解釋他就無須理論他的性質，爭辨與他相類似的下等現象。只要把他所呈現於社會學者面前，惟一可據的現象弄清楚了，就毀了。一切在宇宙間所發生的，所呈現於我們面前，或待我們觀察而後知道的，都是些事。把一切現象都看作是件事，這纔合於科學起首求證的方法。社會現象當然也是要用這種方法。「價值」之鑿然可據的，不是人們對於「價值」的理想，因為理想是不可捉摸的，他是那「價值」之於經濟交易上實實在在的關係。「道德」之鑿然可據的，不是某某道德學家之概念和意想，而是在那許多關於人生行為上之一些條例。「經濟」之鑿然可據的，也不是在那「利用」和「富饒」的思想裏，而是在那經濟組織之各種條例上。概括的說呢，社會進化，自然也不過是由於人類思想的發展，然即使是由於人類思想的發展，然這「思想」總非即刻可據以為證的東西。我們不能直接用思想以想得一件真實的事出來，要得想到一件真實的事，除非經過了那實際的現象以證明不可。在未

有實際經驗之先，我們不能知道某種思想是否為社會那種現象的根源，也並且不能知道究竟是有那種現象沒有，必等到經過了事實的經驗，知道了事物的淵源，我們纔曉得是從什麼地方那事物纔發生出來的。

因此，我們之於社會現象，就要看作是社會本身的現象，去脫我們自己對於那現象的主見，考求他，把他當個與己無關的外物；因為他所呈現於我們面前的是外物。若拿外物看作是外物，從外面以觀察他的內面，一些誤謬，也就可以免除了。自然，事物的內形，有時不盡然完備，即使不甚完備，而我們起初，也總要把他當作是有「固有性」而觀察的，因為一種事物的結果，是不可以妄測的。這種觀察的法則，可謂合於社會實際現象之全部而並無例外。就是社會中一些人為的現象，也應該作如是觀。因為凡有契約性質的規則與制度，也從未有可以用意測得知的，若是有契約性質的規則與制度，而可以由我們用一己之經驗以觀察，那嗎，我可以擔保說，大家只察及一些皮面上的事物，就會十分滿足說他已經知道了那骨子裏一些一成不變的東西呢？

且就概括的說，我上面所舉那極明白的社會現象，也可以使我們安心去用那「客觀法」(objectivity)，並可以證明用了那「客觀法」是永無遺誤的。我們並可以說凡是一件帶了社會形跡的事，都不能由大家的「願欲」(volunté)以改變得的，這並不是那事物之難於改變，只因爲一件事物之能改變，是要用多少勞力纔行，不僅僅是一種志願所能爲功的。因爲被我們改變之事物，總不無多少反抗力量以抵抗我們，要想征服他，必定要用些勞心，且有時即用了很多的勞力，而尙不能征服他呢。改變一件事如是，社會現象，也正是如是，他非惟不能由着個人的志願可以改變他，他並還有多少力量可以樞宰個人的志願。其存在如一種「模型」(model)我們的行爲，有時都不能不遵守他的圍範，並且還逃不脫他的圍範。卽算有時我們把一種社會現象征服了，而我們在這征服時所遇着的反抗力，也足以使我們知道社會現象是人們身外的事，是由外面以與吾人接觸的。他既是一件外事，由吾人身外以與吾人接觸的，那嗎，把社會現象當作是件外事以考察，自然更是合於社會現象之本性了。

再明白的說罷，社會學上應有的改革，也如最近三十年心理學上所有的改革一樣。孔德之與斯賓塞他們雖然很早就宣言社會現象是自然的現象，然而他們總不拿社會現象當個事物看待，這也正同於各「經驗學派」(schools empiriques)的學者，雖然老早就承認了心理學的現象是自然的現象，而他們之解釋心理學的現象，也還是繼續去用那純粹「意象的方法」。所謂「經驗派」與非經驗派，不過是名詞之不同，其實都是憑着「內省」(Introspection)的方法以考究事物。用「內省」的方法以考究事物，自然很不容易知道事物的究竟，很能與事物隔膜，也很能為自身的習慣或遺傳的思想所軟化。這種習慣或遺傳的思想，若不加以特別的處理，幾不能制御他的，久之並可以侵佔真實事物的地位，大家還真把他看作是科學的材料了。就是羅克(Locke)與龔地亞克(Condillac)也沒有把心理學上的現象當作是客觀的現象而研究的。他們所研究的不是「感覺」(sensation)只是他們對於「感覺」之一點意象。因此羅克與龔地亞克，雖極力的從事於科學的心理學之預備，而真正科學的心理學之成，還不在他們，而是在把心境當作是外事而觀察，而非看作是一良

知」之所能證明之方法出來以後，羅克與龔地亞克，不過只開實驗心理學之先導而已。這種學說之成功，真是心理學上一大革命。至如其他的特別方法和各種新的科學方法而幫助心理學之成功的，也不過只算是實現那「客觀法」之思想罷。社會學也應該做出這樣同等的進步來。他現在雖然不能脫離「主觀的」意象，但也總是要由「主觀的」階級進而入於純粹之「客觀的」時期了。

而且社會學之由主觀的階級進而入於客觀的時期，又還比心理學為更容易些。心理學上可以據而研究的，只是人的主觀現象，或與主觀分不開的現象。並且要考究個人身體內部的現象，又不像是研究外部的現象，有許多事實可以任人觀察的，研究個人身體以內的現象，不惟要用些設想，並還須用種種人為的方法以推測。研究社會現象則不如此。他是有許多即刻可以看得見的事物作根據。如法律，他是存在於法典以內的，如日常所經過的事物，他是記載於統計表內或刊印在歷史的碑記裏的。「時髦」(fashion)可以見之於衣冠風俗，「嗜好」(habit)可以見之於文物藝術；總之，社會現象之所以表現，是在個人良知以外的，要想考究他，只須觀察外事外

物，並無須考求內事。從這點看來，社會現象是要比心理學的現象為容易使人觀察些。不過社會現象，萬緒千頭，要一一的明白解釋出來，或較心理學現象為尤繁複，然其能令人容易知道他真實的境地，自較心理學現象為便利。心理學現象，不惟令人難於考究，並且亦不易於捉摸。我於此更可以說，我這社會學方法之大綱，若有成為實行之一日，則社會學之進步，自較心理學為更速了。

(二)

據以往學者的經驗，足以使我知道，實現凡百事物的真實現象，不是用學理的說明，也非學理的說明所能為功的。人的腦想又易於與真實現象隔膜，若不遵從一種嚴厲的規律，鮮不蹈前人的覆轍。此種規律大綱，即是根據上面所述之各種規則所得的結論而來的。今且述在下面。

(一) 此結論之第一條，就是我們要條分理晰的去避脫我們所有的成見。
(Il faut éarter systématiquement toutes les prénotions) 此條例若要特別的去

解釋他，在此也可以不必，因為他不過是我上面所舉的一些案例之結果，他也是一切科學方法的根本。笛卡爾 (Descartes) 的方法懷疑論 (Le doute méthodique) 實在說來，也不過只是實用這種方法。笛氏在創造科學方法時之其所以要設一種規律，把他所有先入的思想，都擺在懷疑的地位者，也是因為他只肯用科學的思想以考究事物。一切事物，要經了科學方法審查了之後，他纔相信；其餘先天所受的思想，都一齊擺脫，至少也暫為擱置。培根的偶像論，也不過是這種思想。笛卡爾和培根兩派學說，雖然常相衝突，但對於此點，卻很相同。因此，社會學者，或在他審定所欲研究之事物之對象時，或在講習課程時，也更要絕對不許參加科學以外或不經科學研究的觀念，也更要能免除為常識所樞宰的誤謬與那祖先傳來牢不可破的惡習。若萬不得已時，不能盡去，至少也要能知道習慣與常識等是極無價值的東西，那常識纔不至於在一種學說上佔重要的位置。

但在社會學上，想免除這種困難，其所以分外難些，只因為社會現象用感情接觸的地方更較多些。我們感受政治宗教的信仰，和感受道德的條件之感情，很不同

於我們之感受自然界事物之感情。對於政治宗教的感情，一與政治宗教的事實結合，即據我們的感情以解釋他；這因為我們對於事物之一點常識意象，深印在腦裏，凡外來事物，都看作是我們意思的對象。且他並有權力不容受外來的反抗，凡百議論之不與我相合的，我即視之為寇讐。比方抱了「國家主義」的思想者，和信了極端「個人主義」者，他們的議論，豈不是不能相合的嗎？一經抱了相反對的思想，對於他方面，無論是什麼理據確鑿的議論，只要是反對了他，他不惟不能任受，並且不能承認那議論是真實的。故一經偏僻的感情用事，很不能受外來的真實議論，總以為他自己所處理的，為十分合理。而且大家一經有了這種偏僻的「思想」，不惟不能用科學的實驗，他並以不受科學的實驗為好；不惟不願受科學的證明，他並不願聽說用科學的證明；若有件事不用「意思」，有種現象不經「意思」解釋，而用了那「乾燥無味」的科學來分析他，反以為是對不起了他的「腦想」(Gedanke)。若有人把道德問題當作是件外界的實際事物而研究，那他還以為這是辱沒了道德；如同普通人之對於「活體解剖家」(vivisectioniste)，以為他之解剖活體，是為無人道是一樣的。這

些人姑且不談要他承認感情是應受科學而制御的，他並還拿感情作爲一切事物的根本，以爲是有了感情纔會有科學呢。

這種神秘的思，是變相的「經驗派」，是科學的反對者，而大家還不知道要集全力來非擊他。總之，把社會事物作爲是感情的對象者，實不能知道感情并無此等權力，因爲感情之來，並無什麼根源，他是由歷史的沿習，由人類一點散漫與混和的經驗而來的，并不是由某種較高深的實際事物之所結合的，他是由於一些零亂無次序的感動，偶然或未經科學方法集合的形狀之結果。姑且不說他能由最高深的「感情」成爲極明白的「理性」，而且純用這種「感情」就能至於無「理性」。若大家以爲有同樣的感情，就有同等的理性，那是給下等智關以最上權，置之於高等智關之上了。若科學是這樣以成，那只合於善用感情而不合於善用智能者，只合於善用那半明不白之感覺以總合，而不合於善用那極明白的理性以分晰者。總之以感情爲科學的對象，是要用科學的精神來處理纔行，因爲感情並沒有真實科學的標準。也沒有一種科學，在他起首時，不遇着這種相同的障礙。我們知道在往時一

些自然界事物裏他已經浸潤了許多宗教和道德的思想，很能爲他成立科學之阻礙；雖然爲他成立科學之阻礙，但久之那許多自然科學也卒然成立了。因此我們可以預料等到各種科學漸漸進步，把那些先入爲主的「俗見」(Prejudice)都漸漸的擺脫，以至於社會學本身，那纔可以給社會學者以研究的地步了。

(二) 以上所舉的條例，是教社會學者去脫常識的束縛，專考察於社會事實。但是怎樣去考察社會事實，纔合於客觀的研究之方法，他沒有講明，專說一個條例，也是無益的。

對於一種標明了的團體現象，用各種科學方法以考究，其所得的定義，大概都是相同的。社會學者於此，他第一步就應該把他所研究的事物之定義定明白，好等人知道或他自己計算他所研究的確實是些什麼，這是科學證明之第一步最要緊的條件。一種「學理」(Theorie)等到了那事物的定義真正明晰了以後，再來講也不遲的。而且科學的內容之能確定，是因爲起首有了那明晰的定義，則一種科學之內容究竟是什麼？自然是要據那定義之解釋以爲定的。

但是要科學的定義能算得上「客觀的」就要他所表示那事物的現象，是依着事物的分位，是依着與那事物內部分不開的物質來計算的，不是憑着一己腦想中的「意思」想出來的纔行。是應該根據於那事物之本性的全部，不能根據於他自己對於那事物的意思或與意思有多少牽連的事。但是在一種事物剛起首考究之初，其真實現象我們還未能着手研究時，最容易能使人即刻見得着的，就是那事物的「外形」因爲「外形」總是能易知易見的，所不能即刻見得着的，就是那事物的「內蘊」而「內蘊」又多半是事物之極重要的部份，所待解釋的價值必定高，非在科學之起首時所能知道的，若在科學之起首時而妄想能知道這些「內蘊」除非不據事實而僅憑一己之「概念」差不多。因此，當科學之起首時，就應該在那事物的「外形」裏，找出他基本定義之物質來。自然，這種定義，必定要能包含所有事物中所呈現的一個公同的性質而無例外。因爲我們不能在一切事物中選擇某幾種現象來下定義。就是我們所據爲考慮的「物質」，都是要爲我們所已經知道了是實實在在的事。物質既是真實的，纔能據之以定明他的狀態，就那狀態以明晰事物。除此

之外，並無其他的標準可以得個確切的定義。因此，我們又可以得下列的條件：

我們只取一種現象，他外形已經定明瞭。是一種公共的團體現象之性質，且能包括凡是在他定義裏所有一切相同的現象之性質，作我們研究的對象。

比方，考究社會上所存在的一些外形粗具的行爲，大家特別叫他是一個「罪罰」(la peine)，於是把社會上所有「犯罪」的事都聚合一塊，作爲一種特別的考究。取他一種公名，叫做「犯罪學」(criminologie)。又如在社會中，我們所常見的一種特別的組合，他的外形，是各個人由血統上的關係而結合成的，或因法律上的關係而結合的，我們搜集關於這類特別組合的事實，給他一個特別名詞，叫做「家庭生活之現象」(Les phénomènes de la vie domestique)。更把有關於這類「家庭生活現象」之組合，定他一個公共名詞，叫做「家庭」(famille)。此種「家庭」的定義，不過是依考究特別現象之外形而定的，並無社會學上一定的考據。就是到後來大家由此而考查到一些有家庭形式的各種組織，如「族黨」(clan)「母系家族制度」

famille maternelle) [父系家族制度] (famille patriarcale) 也都是要用這種方法。就是研究一切的問題，無論是普通的是特別的，總逃不了要用這種規律。

若社會學者照這種方法以下定義，那他即刻就能與一切事物之真實現象相接觸。但是分晰社會事物的方法，也不是能依據於社會學者的理想，而是要根據於事物之自然現象的。他所據為分類之某種某種事物的標記，是要可以示之於衆人，為衆人所承認的；就是他一人所認為可的，也必定是要為衆人所公認為可纔行。自然，用科學以研究事物的「意象」，當然不能盡與衆人的「意象」相合。比方自由思想的動作，或冒犯禮節的舉動，依一社會羣衆的淺常意義講來，以為是極不合理而應當受罰的，但與其他的社會相較，則這些自由思想與冒犯禮節的事，又不能算是罪罰。又據常用口語，族黨與家庭，並非同樣的意義。這些，若不能盡與常人的意見相合，並非重要，因為我們不是僅僅的要找出一個方法弄來與日常口頭的字義和思想所解釋的東西相合。我們所最要緊者，就是要依着科學的需要或借「特別語詞學」(terminologie spéciale) 之解釋，組織一些新的概念，以講明一切事物。我這並非是說

淺常概念之於學者爲毫無用處，淺常概念有時還能做學者一個嚮導，指示學者知道某種現象既集合在一塊，而同用一個公名，就應該有公共之性質的。且他經常與事物相接觸，自然可以大概使我們知道要研究某種現象，是應該從什麼地方下手，不過他的組織很粗淺，當然比不上科學的概念了。

這些我所舉的條例，既如是之簡明切要，而在社會學上，大家還很少注意他的。因爲在社會學上所討論的問題，如家庭，如所有權，如罪罰種種在社會學者看來，總好像不須另有特別精密的解釋，因爲這些名詞都已經習用於言談日用間，其意義總以爲無須再來考慮，所以就用通常的意義以解釋。那知通常的意義是極爲曖昧不明的，而曖昧不明的意義，很能把真正不同的事物，混爲一名，強作一解。比方現存的兩種一夫一妻制度 (monogamie)，一種是事實上的，一種是法律上的。事實上的，一夫一妻制，就是法律不禁止一夫多妻，而各人因環境的關係，只能一夫一妻。法律上的一夫一妻制，就是法律禁止一夫多妻。事實上的，一夫一妻制，在各動物及未開化的社會中亦多見，因爲野蠻人散居大地，無社會的組織，各人的生活是獨立而不

大相關的，因此各人只能一夫一妻。至於強制的「一夫一妻制」，則不若是。他只見之於文明社會中。這兩種婚姻制度，在社會中同叫作「一夫一妻制」，同一名詞，而其意義則判然有別。故大家日常稱某種民族或某種動物是「一夫一妻」，殊不知他之所謂「一夫一妻」，已與法律上之一夫一妻無相同處。斯賓塞之研究婚姻，就深中了這個弊病。他把婚姻的名詞，照通俗的義意以解釋，婚姻的界說起初沒有下明白，所以婚姻的進化在他看來，似覺是件無規則而不理解的事。他說：兩性結合的形狀，在最初時期是完善的，等到時期進化了，最初時期與他相近之一交界時期到了，這種完善的形狀幾乎消滅了，以後又由消滅而完善的。因此他遂斷定社會進化與家庭進化之間，並無一種極有規則的關係。我想他若不照通常的義意以解婚姻，他當然可以免得脫這種錯誤。

這是說混合的弊病，在其他方面，還有選擇的弊病。一些人於他所欲研究的事物，也頗能知道仔細去下定義，只是他所據為下定義的，又不是拿所有具同等的外形之一切現象都包括在他所下的定義之中，他是於各種現象中，選擇幾個為他所

認為是有那種形質的現象作代表。他髣髴以為只有那代表現象裏，纔具有一切現象的性質，至於那未經選擇的一切現象，以為早存於那代表現象之中，不必計較。這種選擇的方法，我們很容易知道他所能得着的，不過是些「主觀的」和些「不完全的」意像。即說去彼取此的方法能夠施行也，只能在我們對於那件事物是十分瞭解以後方可。因為凡百科學之起首時，總無法可以知道他內中的真實現象；所選擇的現象之所以能被我們選擇，也不過是因為他比別種現象較為適合於我們的思想一點罷。這好比加若非洛 (Garofalo) 君之研究犯罪學 (criminologie) 一樣。他在他那本犯罪學裏，起首殆說得好，「要研究犯罪學，其初步就應當以社會學的意像去考察『犯罪』(crimes)。」(註) 只是他到了解釋「犯罪」之時，而他所謂之「社會學的意像」又不是如他所說的去把社會上或各社會中之「犯罪」行為一一比較，他只取其中某種行為之抵觸於現存而未經改變的道德，或妨害於多數人的事算為犯罪。至於因時代進化而不見存於社會之道德，亦不為他所認為是犯罪的事實。

註 Garofalo: *La Criminologie*, p. 2

他以為犯罪現象既不能永久存在，就算不得是有犯罪的特性。因此，凡在已往的社會裏所有的犯罪行為，而不存在於現今社會者，他都只認為是犯罪的變像，或偶然的現象，而不認為是有真正犯罪的性質的。這種去彼取此的方法，都是由於他對於道德上一種個人的「概念」所成的。本着這種思想，他以為道德進化，如流水然，愈流到後面愈清，把所有不純粹的，不完全的都淘汰盡了，到今日所存留的，纔是真正的道德。所以他只就現在抵觸於道德的，他纔認為是真正的犯罪，這種議論，不過為他個人的設想，算不得是個真確的定論，不足為據。即就道德而論，一種道德，雖因時代變易而不能存於社會中，然其所具之道德的實質，想也不讓於那現存而未變的道德，他其所以有改變的緣故，是因為事實使然，事實既因時代而改易，所以附隸於事實的道德也因之而改易，並非是道德的本身有什麼不同。這如在動物物上也是一樣。下等動物之特別形體，與高等動物之特別形體雖有不同，而其能合於動物之自然性質，總差不多是一樣的。「犯罪」也是如此。在原始社會所認為是犯罪行為，到現在雖然罪名不存，而那種行為就是到現在也總認為是犯罪的。在原始社會中的

「犯罪」不過因社會情狀之改易而有變更，存在現時社會中的犯罪，不過因社會情況沒變更而無改易，兩者間並無那一種是較那一種為確實些或虛浮些。

更退一步而言，即使那些不存在於社會之犯罪行為，不能都算是犯罪學上之重要性質，但也不能竟與犯罪之名離而為二。因為不規則現象之形式與規則現象之形式，他其間之犯罪實質，並非不同。而且為要考求犯罪現象之自然性質起見，更不能把那規則形式與不規則形式都一樣的研究。譬如身體、身體之疾病與健康，是人體中兩種同類的自然現象。他彼此雖然是相互變更，而疾病並非與健康相反。這種定例，在生物學上和在心理學上已實用好久了，社會學者當亦不能自外於此。若其不然，那是承認一種相同的現象，此時可以有此種原因，而他時可以有他種原因，不依於因果定律之原理的。但即使如此，而一種事物的原因，有如我上面所述的「犯罪」，他雖然是有規則的與「不規則的」之不同，然而「規則的」與「不規則的」其實總是相同的，他之所以有不同，只因為時候或境地有變遷的緣故。因此，不規則的犯罪，也總是種犯罪，就應該把他包括在「犯罪」的定義裏。然而加若非洛則

不如此，他所謂爲犯罪的定義，只是些部份的或變易的事實，於犯罪學上所應當徵引的事，只取其極小部份。因爲在他的定義裏，凡觸犯宗教，敬儀，禮節，習慣等等犯罪，著之於往昔社會之刑法裏，而不見之於現今法典以內的，都不能包括。

還有些學者不承認野蠻人的種種道德，也都是犯了這一樣的毛病。他們的意見，以爲只有我們社會中的道德纔算是道德。自然，我們社會中的道德，或不見之於野蠻社會；即或見之於野蠻社會，也不過是些初步的狀態。然即據此以下道德的定義，而謂只有我們的道德纔算是道德，總未免太專斷。若根據於我上面所述的條例以觀察，則這種道德的定義，又更知道是不對的。我們曉得若要定明一種規則之爲道德的與非道德的，只要看他的「外形」是否有道德的表現；道德外形之所表現的記號，存在於一種「禁令的威權」(sanction repressive)裏的。此處「禁令的威權」原指此處不及相連他說的「禁令的威權」在未來開化的社會裏亦表意對文明的社會裏亦表意對文明的

讀者若不用來與那「謹慎的威權」(sanction preventive)相對待的在他們著的社會分工論裏亦得限

威權(即威權)的歸對於於威權的威權(去此)則

威權(即威權)的歸對於於威權的威權(去此)則

而非斥，此種非斥，就是道德的表現。常時呈現於我們面前而具這類形式的事甚多。

我且無權可以否認他沒有道德上的義意，因為他所表現的證據，與其他道德的事實，其自然的性質，確實是相同的。并且這種禁令的威權之所表現於道德的條例，不特在未開化的社會裏能常常遇見，而他之在下等社會裏還比在文明社會裏為容易見着些。并且有很多道德的舉動，在文明的社會裏不強人以必行，而在野蠻的社會中，轉為不得不行的事。從這樣看來，我們知道，若是下道德的定義而不把野蠻社會的道德包括在裏面，或包括而不完全，那卻不知道要生出多少謬誤來了。

但是有人又說，從外形以解釋現象，是不是有將浮面上的物質，以解釋最重要之基本問題的弊病？是不是有將「論理學」(Dogmatik)的規律一齊推翻，求事物的概要於枝葉而不探求其根本的弊病？既是如此，那大家若用「刑罰」(Punish)以定明「犯罪」(crime)就不免要落於把「犯罪」看作是由「刑罰」生出來的，而非由於「犯罪」之行爲所生出來的弊病了。然而這種疑難，是由於沒把我上面所說「要從事物的外形以考察事物」的話弄清楚。我上面所下的定義，說「我們起首研究事物，只就事物的外形以觀察……」是指研究一種科學之起首而言，並非說研究科學

中之重要實質，也可用外形以觀察得的。他的目的，並不是要能解釋事物之實質，只在使我們能與事物接觸，而事物之最容易與我們接觸的地方，只有他的外形，故觀察事物外形之定義，其效用只在乎能解釋事物的外形，而且並不要他能把事物的外形統統解釋，只取他能備我們起首解釋之用就罷了。自然，「犯罪」的根本，不是「刑罰」，但「刑罰」能將「犯罪」的現象，從外表以使人感受，因此，要人能懂得「犯罪」，自然只有借他所外面表現的一個「刑罰」下手。

此種反對之說，自然不關緊要只是我們所據以為定義的外形，若他的性質是種偶然的，或不與那基本物質有關係的，那嗎，反對之說，且因之而成立了。其實，若有這種情況，科學也就無法可以向前研究了。因為若有這種情況，在事物之外形與其實質之間，沒有一種確切的關係，也就不能真正明白一種事物的真實現象。反之，若事物的外形與他所有的真實現象，是完全相同而無例外，我們就可以擔保說他與那真實現象，是極相關連而並相切合的，即可據之以下那事物的定義。若其不然，那除非是不承認「因果定律之原理」方可。比方「犯罪」，若各種行為而都得一種相

同的「罪罰」，那即是這「罪罰」與「行爲」是極相關連的。既是如此，則事物的外形，無論是若何浮淺，只要是爲我們用方法以觀察得來的，就可以作我們一個深深考究事物內部的路徑，他是我們所以考究事物的一個起點，科學不過隨其後以詳細解釋罷。

但事物的外形之能呈現於我們面前，只因爲我們用「感覺」(sensation)的緣故，因此，又可以總括的說：科學，要成爲客觀的研究，他之起首，不是用我們無科學組織的「概念」(concepts)，而是要借「感覺」(La science, pour être objective, doit partir, non de concepts qui se sont formés sans elle, mais de la sensation)科學所以應該取證而作爲起首之定義的，就是那些由「感覺」所能接觸的一些證據。故在一種科學之起首時能用這種方法，也就很可能以大略知道科學所以存在之物質了。自然，科學也還須借證於「概念」，只是他之借證於「概念」，是要借證於那真正能解釋某種事物之真實究竟的「概念」，不是要借證於某事物是實用或便利的「概念」。既是如此，則凡外於科學作用之概念，當然不合於能解釋事物之真實

現象的條件；要能合於這種條件，自然非另創一種新的「概念」不可。而要另創一種新的「概念」，要把淺常的思想和日常習用的想像去脫，自然又非借證於那首先觀察事物之「感覺」不可了。總之「感覺」是能分辨一事物是真的，是假的，是合於科學的，或不合於科學的一個起首的東西。在凡百各科學之起首時代，也只有這些粗淺的外形可以見着，更由這粗淺的外形，而各種方法纔可以繼續去研究了。

(三) 在上面我說要知道一事物，只有從「感覺」下手；但是「感覺」又易於成爲「主觀的」；因此，在自然科學中，就有種條例，可以避免個人感覺所得的證據之趨於「主觀的」危險，而導人入於純粹之「客觀的」。如物理學家把空中不定的電氣和寒暑壓力，用寒暑表和電氣表以測度，使五官能從「客觀的」知道寒暑度數和電度，社會學家當然也是要一樣的去細心研究，他所據以爲研究之事物的外形，也總是要愈能「客觀的」愈好。

至此，我們又可以總括的說，社會現象之能客觀的表現出來與否，要看他之能完全脫離用個人主觀的現象以感受與否以爲定。

而「感覺」之能爲「客觀的」與否，又還要看他所接觸的「客體」是固定的與否以爲定。因爲一切「客體」所應具的條件，都是要他能有一個固定的與始終如一的目標；有了固定的與始終如一的目標，大家纔好根據他以觀察那變易不定的現象；若所根據的目標，他自己本身就永遠是個變易不定的，那嗎，共同的目標既靠不住了，凡是我們所感受的，也就無法可以分辨他究竟是由於我們的主觀，還是來自客體。社會現象就是如此，若不能達到把與他所混和之個人特殊的現象分開，那恰有如是的結果，因爲個人之特殊現象，他之在一時一地，都無一個固定不易的情狀，而且他又常與社會現象夾雜不分，他既常與社會現象夾雜不分，就可以把那固定不移的社會現象，也弄成一個變易無常的，社會學者從此也就無一個確實的標準可以觀察實際社會現象了。雖然，從一方面看來，個人特殊現象雖與社會現象夾雜，而從他方面看來，社會現象又在這個人之夾雜現象中極力的組成他一種固定不易的現象。如由千百萬人之「共同習慣」(habitudes collectives)所組成之法律條例，道德，諺言，俗語，以及社會組織之種種現象，都是千百萬極不相同之個人行爲以外之

一種共同的表現，此種共同的表現，是有定的，是較久而不變的，是可以作社會學者研究社會現象之確實的標準，而不容參以個人之主觀感情，和個人一己之意像的。因為一種法律，他是一些實實在在的東西，你看如是，我看也是如是，而毫不容人參以主觀意像的。法律，道德，諺言，俗語，以及社會一切組織，既是社會現象中的一些有定的現象，那嗎，我們之觀察這變動無常的社會現象，當然要以那有定的現象為標準，從有定的現象，以觀察無定的現象了。

因此，我可以得個條例說：社會學者無論研究任何社會現象，總要想方法從那脫離了個人特殊現象而成爲有定的社會現象下手。也就是因爲有這種條例，我們纔能從那固定不移的法律條例裏，以考察那極無定的「社會連貫」(socializing)。「社會連貫」的各種形狀和他的進化，就是考察家庭的形狀也是一樣。我們不能根據於旅行者 and 歷史家的記載，以分晰家庭形狀，若分晰家庭形狀而以旅行者及歷史家的記載作根據，那必定要把一些極不相同的形狀弄混和，把一些極疏遠的弄親近。我們若要真正的能分晰他，是要根據於那一定不易之「家族組織法」

和「繼承法」方能免於誤謬。至於分晰各種「犯罪」又將若何呢？他的方法，也不能自外於此。他是要把人類生活狀況和各社會所以爲犯罪的一些習慣一一考查，纔好知道犯罪的形狀有多少不同，而其組織即有多少相異。要研究「風俗」及「公共信仰」，就要考查於那解釋「風俗」「信仰」的諺言古語。自然，若照這樣做去，只考究於一些有定的現象，則凡是未與特殊現象分離之變動無常之集合現象，當然暫時不能過問；雖然暫時不能過問，然而我們也不能斷定說他是不能理解的。總之，我們若想順這方法的路走，就要把科學的根基建立在極穩固的地上，而不建立在浮沙上，就要達到把社會上的事都用科學來研究之地位，要能這樣，那科學纔有進步之可言；也只有科學已經進步了，纔可以把人的智力所不能完全知道之非實際的現象，漸漸來考慮考慮。

第三章 關於規則的與不規則的條例之分晰

由上面所述的條例，又恐怕大家把兩種極不相同的現象弄混和了，一種是應

該怎樣而就怎樣的現象，一種是應該怎樣而他怎樣的現象，前者稱之為規則的現象 (les phénomènes normaux)，後者稱之為病態的現象。(不規則的現象) (les phénomènes pathologiques)。這兩種現象，本來在我上述之定義中就應該一律包括，以便分析考核。自然，若這兩種現象，他的性質相異，而他的組織又是各不相同，當然也無須分別；只是有時他的性質是相同的，而只有組織之不同，那就非要來分析他不可，但是科學有方法可以來分析他麼？

這是一個極重要的問題。因為大家對於科學之有能分判事物之能力與否之問題，都是憑他自己對於科學之意思以為斷，而其中尤以對於「人的科學」(science de l'homme) (就是社會科學) 為甚。依想像派的學者 (idéologues) 之學說，科學是不能教人，由着人們的願欲是應該怎樣的，他只能使人知道一些價值相同而利益相同的事，就那事物之價值、利益、考查、解釋而不加評判，在科學裏也沒有非難的事，事物之好歹是非，是不存在於科學眼界以內的。科學或者可以告訴我們，在什麼原因之下生出什麼結果來，而他並不能說一定有什麼結果。若問一件事物，依着我

們的心平意願而能怎樣，而不考究那事物所以存在的究竟是怎樣，那是歸於「無意識的暗示」如「感情」(sentiment)「本能」(instinct)和「機能的壓迫」(cousage vitale)等等，而非科學的事。科學能光耀世界，而不能燭照個人心理的黑暗，個人心理的黑暗，還要等個人內心自己去光耀，這是一位學者已經講過的。科學既是這樣不能實用，那他當然也不能評判事物了，因為若由科學所得的知識而不能為我們日常判斷事物之用，則科學當然也不能判斷事物的真實。但又有人以為科學他自己雖然不能判斷事物，而他卻可以給人一些方法，使人用這方法，由着他的意思，把那事物的原因實現出來，更依着超於科學的理性，把那原因的結果實現出來嗎？但是我們所用以考究事物的方法，他自己本身本來就有他的「目的」，要達到用他而能把事物的「目的」實現出來，就要把那方法的「目的」，弄來與我們所欲實現的「目的」相合；而我們所用以考究事物的方法甚多，總須能選其中之較為便利的纔對。若科學不能幫助人以選擇好壞的用，他又怎樣能指示人用什麼方法纔能考究事物呢？大家又為何可說科學是個判斷事物之輕捷便利的方法呢？若科學而

不能指導人明白某種事物之最終的「目的」，他當然也不能給人一種方法可以用他而知道某種事物之次要的「目的」。

這是想像派學者之學說。他雖然能免脫「神秘主義」(mysticism)的弊病，然也就是因為要免除「神秘派」的弊病，而他所用的，又永遠是種「意象方法」(méthode idéologique)。今就他們中之以為人類行為是由於「回想」(réflexion)以處理的人而論，自然是太過於「唯理派」(rationaliste)了。然而他們卻又不曉得一種純粹脫離主觀而獨立的現象，是絕對不能僅據「適用」(Pratique)而能分晰的。他們以為判斷事物之唯一的方法，只要根據於那樞宰事物的「概念」就可以行的，因此，在他們的學說裏，用意想以比較事物，而不考究於事物的實際現象，轉為極重要的方法。我們知道若所謂「適用」(Pratique)只是個「回想」，「回想」而如是用法，也太不合於科學了。

由上面所述的學說，可以使我們找出用「理智」(raison)而不落於「意象」的一個方法來。其實於社會，也和於個人一樣。健康是好的，是可以趨就的；疾病是壞的，

是應該避免的，若在社會中找得出與實際現象相合之一個客觀的標準來，使我們用科學方法，能從病狀裏以分別一些健康的現象，那嗎，社會學也就真能由他的方法而切於實用了。自然在社會學還未達到能考究個人現象，他所能借證於我們的，也不過是些普遍概括的證據，若用他而求與個人之特殊現象相合，當然非用「感覺」以與個人之特殊現象接觸不可。就是所謂健康的現象，也不能實實在在按合於個人，因為我們所稱為健康的現象，只就各個人間一種偶然的共同現象而定，至其分子之所謂健康的現象，其程度還不相同。但我們所謂之健康的現象，雖不能盡與個人的健康現象相合，然亦非不可用作考究個人公同現象的標準；有了標準以記各種特別情狀，於考究健康也不無多少益處；且不惟於考究健康的現象有益，我們并可以拿他當作模範，據他以作我們適用思想之根本了。既是如此，那大家也不能再說「思想」為無益於「行事」，在科學與藝術之間，不惟從此沒有隔膜，并可以交往而無背了。自然，科學不是能適用的，他不借藝術，不能近而與事實接觸，而藝術也不過是科學暫為借用以考究實際現象的東西，即使說科學要借他纔有適用的能

力，然也不能因此就減少科學的效用，說他不能考察個人之實際現象，因為等到科學能得着一種條例時，他也可以用那條例以知道個人之實際現象的。

(一)

據通常的意義，痛苦好像是疾病的表徵，這從大概講來，自然不錯，因為痛苦與疾病之間，很有種關係，然而這種關係，並非是一成不變的。有些很利害的病症而不大痛苦，有些算不了是什麼病症，如眼內矇沙，而得非常的痛苦，有些因沒有痛苦，或竟因快樂而實為一種病症。很健康的人而苦惱，神筋衰弱的人，雖然有快活的感覺，而其實是病症。再從他方面說，不快或痛苦，匪惟不是病狀，並還與身體健康是相連的。如飢餓，疲勞，生產種種生理的現象，不特不是病症，並且還與健康有關係的。這就可以證明痛苦並非可以作疾病的標準。

大家不又常說，體力強，環境好，身軀組織合宜，是健康的表證，體力不強，身軀組織不合宜，是疾病的表證嗎？然而人類身軀的組織，也不能盡合於健康疾病，而可以把他作健康與疾病的標準。即使說個人軀體組織之合宜與否，而可以作健康與疾

病的標準，也要有一個一定不移的證據，可以使人知道是根據什麼原理而定奪某種身體之組織是較其他的身體合宜些。

體力強旺，既又不能作健康的標準，則疾病與健康，是否有關於年齡壽命健康或為長生的表現，而疾病或為不永年的表現？然而一究其實，疾病也不竟然是由於身體，即說疾病可以致死，而死亡亦非僅由於疾病。在某種動物裏，因生產而致死亡的很多，就在高等動物中，亦常多因生產而致危險的。然而生產並非不規則的現象。幼童與老翁，死亡較易，他之容易死亡，是否僅為疾病的原因？抑或還須承認幼童與老翁的健康狀況，是和壯年人一樣的？若承認是病的原因，則老年者本身既是病的，又何能分老而健康與老而疾病者？婦人因月經故，容易受病，故月經亦為病的原因。我們考察病像，在病的現象裏又要分出月經病來，病像既如是之複雜不易見，我們又怎能概括一個病的標準來呢？大家對於這種問題，總以為個人身體內部之各機關，是影響於其外部的，總以為內部各機關之一舉一動，都與外部是有關係的，因此他就把身體的動作合宜，作為可以減少死亡之證據，而他不懂得身體之動作合

宜，是自然的，是不得不然的事，是與健康沒有直接關係，不能據之以為定論。並且也不能說身體的組織是與疾病有關。因為疾病是人身體中可以免得脫的現象，並非是照例非有疾病不可的。若不得已而說疾病是與軀體死亡有關，也只可說人若經疾病可以減少其強度而增加其弱度，易致死亡而已。

但從他方面說來，疾病也不居然就如大家之所云，是有死亡的結果。是不是有些輕病可以由人力治得好，而於身體無大害處？且不惟輕病，就是一些重病，只要我們能善用方法攻治他，他也不能盡然是為身體的害處。得了胃病的人，若能善依衛生方法，可與身體強健的人同其壽命。有胃病的人要慎重衛生，就是沒有病的人，豈不也是一樣的要慎重衛生？人類都須衛生，只是病人的衛生法，不同於常人，也就只有這個分別而已。疾病也不居然就是要死人的，不過只要人有了疾病，能善加調養。又有誰能說不是有些疾病還是很有益於人的呢？比方種痘，是個顯而易見的病症，而大家心願去種他，且種了他還能增加健康壽命。並且有些因防備疾病的病，雖名為病症，而其實並不傷人的。

健康疾病之例式之複雜既是如此，也非用一個標準可以解釋得的。從嚴格的講來，我們可以說在某社會中人類死亡的一個最低數，而不能由最低數近而用幾個數目作標準。若用幾個數目作標準，有誰能擔保我們所謂之標準數目，是不可以改易的？而所謂最低數目，又是不是可以減為更低的？而且證之於我上述的定義，凡百事物之最低的現象，是不可以用來作事物的標準，則健康現象中之最低現象，也不能用作健康的標準，其例甚明。況且欲考究團體的健康現象，就要把一團體所以能致健康的根源，從各分子中單獨的觀察出來。然而團體的健康現象，又是不能容易與個人的健康現象可以分離的。再就病像而論，假若某種病症是容易死人的，自然，受了這病症的人，當然有死亡的結果，若病症而不與死亡有關，則所謂死症必致死亡的標準，就是靠不住的。即或要證明他，也就只有用客觀的方法，把一些受了某種病症的人，集在一塊，等到他們的壽命真是不及其他未受某種病症的人，那纔可說某種病症是必致死亡的。但這又只能在純粹的個人病象中，纔可以如是的分析，而在社會學上的病象，又非能如此。因為社會學者並沒有個確切不移的標準可

以觀察社會病象如生物學者之觀察生物的病象，可以用生物個體作根據。社會學者也並沒有一種方法，可以確切的分析說某種社會是什麼時候生的，或是什麼時候死的。凡在生物學上所已經解決的問題，而於社會學者還是神妙莫測的。一切社會現象，他之發生於各社會，其形狀看來似覺是大概相同，但要想在其中找出一個固定的標準來，又覺得是變遷無定。至若談到個人現象，他的數目雖多，我們還可以取其中之賦有通常公共性者，以與那變態的公共性者比較，等到這變態的公共性既與一切的現象分離了，我們就可以考究他所能影響於團體的特性。比方有一千人是突然發生筋骨症 (Rheumatism)，而比平常所謂之筋骨症又更較危險的，我們就可據這一千較為危險之筋骨症以考究他所影響於一切的筋骨症，而知其性質。但在社會學上，則不容易如此。各種社會之所包括的，又沒有這樣多的分子，以資比較，要想各團體由比較而知其性質，是很不容易的。

社會學上既不能有這類現象以作根據，則他所恃以知道事物的，只有憑演繹的推論，而演繹的推論所得的結果，又只有主觀之推測的價值。他所問及的，不是某

種事物之實在有害於社會與否，而是斷定某種事物必於社會有害。因有這必然的想像，他見着某種事物之不與社會相合，遂以為是社會的病像。此種推論，即假設他的結果有時是真的，而在那病像之中，也不能斷定他沒有與人有利益的事在內。沒經人察覺。而所謂無益的病像之中，也不能斷定他沒有一些有益而未經人察覺的現象在內可以抵償。並且我們之能斷定某種事物是病狀，或為不規則的現象，只因為他是抵觸於我們所謂之規則的現象。凡是一種斷案之能成立，總是那前提假設已經確定了纔能行的；如我們之判斷一件事是惡的，總要我們對於那惡事之大前提已經明白確定了纔行；判斷一件事是不規則的，總要腦子裏先明白了一個規則的纔行；若不待前提假設已經確定而先前下斷案，則那種斷案的價值，我也不必細說了。這即如同樣的事實，因史家個人感想之不同，而記載遂有病像與非病像之別。比方於宗教「信仰」，據無宗教的歷史家，他說「就宗教信仰而論，不信宗教算是一個病的現象」，而宗教的歷史家，則謂不信宗教，算是今日社會上一個極大的病像。又如社會主義者之與自由經濟學家，也是一樣。社會主義者說：現在社會組織，是一種

社會的病像，而自由經濟學家，則謂經濟組織，是有社會主義之傾向的，纔爲社會的病像。各人都依他自己理想中之三段論法以爲據，總以爲他自己所想像的總是對的。

他們這種定義之公共誤謬處，就是不經考究實際事物，而預先就想達到能找得一種現象之根本性質出來的地步。即使能如是而可以得着事物之定義，而他究竟是對的與不對的，也非等到科學有了根據以後不能證明。要使一種定義之真確，只有遵照我上面所述的條例莫起首。就用智理以斷定規則現象與不規則現象之關係；只簡簡單單的去找那規則的與不規則的現象之客觀的和立刻可以使人見得着的外形，使人根據外形可以真能知道那規則現象與不規則現象之真實的究竟。

凡社會學上的現象，也和生物學上的現象一樣，各體因他自己所遇的情狀之不同而有他自己一個特別的狀態，是不能與一切狀態可以相混的。雖然他有種種

特別的狀態，我們也可以大概把他分爲兩種。其一是普遍的現象，普遍存在於一種類中，其形狀雖不能在所有的個體中找得出來，也總可以在一大部份個體中見得着的。這種普遍的現象，雖然有時改易，而不能在所有的個體中都呈現同樣的形狀，然而他所改易的程度，總差不多彼此是相同的。其他是例外的現象。這種例外的現象，不特只存於一種類之少數的個體中，並且就是在這少數的個體中，也不能永久存在。他之於時間 (le temps) 裏，也和他之於空間裏 (l'espace) 一樣，都算特別的現象，我們既遇着這兩種極不相同的現象，所以不能不定以專名於普遍存在的，叫他是規則的現象；於特別存在的，叫他是不規則或病態的現象。(此處應讀者須千萬注意，規則所稱者只因為是事物之普遍存在與特別存在之不同耳，並非二者間其所存在之實質上有什麼分別)若大家還要把同類中所常見的具體現象，而抽象的表現出來，取他一個公名，叫做「常態」(type moyen) 則常態也等於規則的現象，反乎常態，或不合於規則現象的，我們自然知道他是「病態」。本來「常性」之組織，有時是無一定的，他所表現的，或不如「個性」(type individuel) 之明白確定，然而他既與規則的現象相同，且又合於科學的物質，則「常態」之應該組織，

可無疑義，而且生理學者之所研究的，也是軀體中之「常態」，社會學者當亦不能自外於此。等到了把各種社會的種類都考究了，則某種社會的形狀為社會現象中之最普遍的，自能容易找出了。

我們並且可以知道，凡百現象之認為是「病態的現象」也只是據一時一地而論，所謂規則的與不規則的條件，既非絕對的，亦非虛無縹緲的，此其例於生物學上亦然。軟骨動物(mollusque)之規則現象，也不能由學者的臆想，說這就是脊椎動物(vertebré)之規則現象。各種類有各種類之規則現象，因為各種類都有與他自己相稱的「常態」。下等動物所謂之規則現象，自然也是規則現象，並非與高等動物之規則現象，其價值要低些。這種條例，在社會學上雖然沒有察覺，當亦不能自外的。社會學者當考究一種制度，一種規則，一種道德的規箴時，總莫以為某種道德的規箴，法律，制度的本身是好的或是壞的，他無論行於那種社會，都應該是好的或是壞的。

我們所據以為判斷那規則的和病態的標準，既然是隨種類之不同而變，則：

在同一種類中之所謂爲規則的與不規則的現象；也是因那種類之變易與否以爲定。若那種類的本身改變了；而附隸於他之規則的與不規則的現象；也就要因之而變。這就我所謂爲規則現象與不規則現象的標準。

此處之定
在慎重要

不知讀者能悟否。我且詳爲說明。中國社會所謂之道德不居然是西洋各社會所謂之道德。這是在大家已經知道的。而且就是同一中國社會現在所謂之道德不知將來道德的罪惡是道德否。在君主時代有所謂欺君犯上的罪。在宗教制度之下有所謂褻神欺聖的罪。把宗教去說了君主推翻了而那些罪名也因而而不能存在了。此即若者所謂欺聖與不規則的現象也。就因而變了的規則的

即就純粹生物學上的現象而論，野蠻人所認爲是規則的，不居然文明社會中人也認爲是規則的，文明人之於野蠻人亦然。雖然所謂規則的與不規則的現象，既有種種變易之不同，而其中有種變異程序，在各社會中都差不多盡同，爲我們所應該注意的，就是這「時期的變易」。老年人的健康，不居然就同於壯年人的健康，而壯年人的健康，又非等於孩童的健康，於各種社會也是如此。一種現象之能認爲是規則的，只就某種時期之某種已定的社會而言，因此，要問及一種現象之能稱爲規則的與否，僅僅據一個社會裏的普通形狀，而考查在甚麼情況之下纔生出那種規則的

現象來是不行的，還須仔細考察他與那社會進化之時期之關係。

說到這裏，則我上面所述的，又好像只有幾個名詞的定義，因為我書至此，還不過只將各種現象，依他是相同的或相異的，而集合起來，把所集合的，定以專名而已。其實，我上面所講用以觀察事物的「概念」，雖然於認識一件事物之客觀的性質是有益的，而他究竟總嫌與普通人所以判別健康與病像之意像太相近似了。據常人的意義，豈不以爲「病像」是一件意外發生的事，物類雖然都有「病像」而究竟非出於常例嗎？且不只是常人的意思如此。就是以往的哲學者，也都以爲「病像」是軀體中偶然發生而非出於事物之自然的。這些，都是用一種「概念」以處理的，純用概念以處理事物，我可以斷言是與科學相反的，因爲「病像」也是一樣存在於物體之自然性質中，並非比健康的現象稀奇，其所以與健康有不同，只因爲他之存於物體之自然性質中是不規則的，既不與普遍的情況相合，又無常例可尋。就是更從他方面以觀，據常人的意思，總是把健康的形式 (Le type de la santé) 與種類的形式 (Le type de l'espèce) 混作一談，其實我們又何能說某種物類都是受了不能醫治

的病像哪！若大家以為某種物類都是受了不能醫治的病像，那他的論斷鮮有不落於矛盾的。凡在某種種類裏之全部的性質，總是規則的，健康的；雖然如此，而其中也不能說是沒有病像與不規則的現象。

又如大家常說「健康」總是較「疾病」為普遍而可取的一種現象，這自然不錯，且這種意義，我已包括於上述之定義中，更不待講。但所謂規則現象之性質，其所以在那種類裏能成為普遍的，總不無他所以成為普遍性質之理由，既有他所以成為普遍性質之理由，則此種普遍性質的自身，就是一件事實，須待解釋，且有他所以能成為普遍性質之原因在，並有他所以存在之利益在；若普遍性質之存在，於一種類的分子之生存，並無利益，則那種普遍現象，殊為無解了。因為在無論任何種類中，普遍性質之存在，若不有他所以存在之利益，若不有為那種類中的分子便於生存而免於滅亡的好處，則那萬千不同的分子，也不能都如是的保存那種公性而不易。

如鳥類有翼類有蹄是鳥類和獸類的普遍性質
然其所以有蹄與翼的效用在於飛躍游泳以及滋生 反之，凡在那種類中之不具普遍性質，或其那普遍性質而不全的，如飛鳥的翼不能飛躍
魚的鱗不能泳之類 就可以斷定他難以生存了。因

此在一種類中之所常見的普遍現象，就是那種類中之最高的現象

(二)

這最後一段註解，可以用作檢查上面所述方法之結果的法則。

由規則現象之外形所以表現之普遍性質，他既然是可以解釋的現象，則一經觀察之後，必定有可以能解釋他的地方。凡普遍現象，自然用不着怎樣去考察他的原因，纔能知道他的原因，就是在未考察他以前，也可以預言他的原因的。只是要能真正明白他那原因之所在，總要真正能由考究而知道，纔更較好些。且若能由考究而真正使人知道外形之所表現的，不只專屬於一些事物之外表，並還是附隸於一些鑿然可據的事物裏，或逕直能把規則的現象，弄成規則的定律，那嗎，規則現象的定性質，就可說是鑿然而不可非議的了。因為若能不僅據外表，而還能考察事實，則不惟可以知道普遍存在的性質，是於軀體有益，如我上面之所述者然，他並還能使人知道一種現象雖然是規則的，並於軀體，無什麼效用，不過因自然境遇使然，不得不如是而已。比方婦人之生產，自然是種規則的現象，若以為規則現象都是於身體

有益的，那就要使生產而不傷害身體纔對，但要使生產而不傷害身體又為不可能之事。因此，所謂規則的現象，是要依着各種不同的種類所存在之真實情況以為定；或因為那情況之所必須而然；或因為軀體要適應某種環境而然；並不拘然規則現象一定就於身體有益。

我這所得的證據，並不只有檢查之利益的空名。大家曉得我們其所以要分析規則現象與不規則現象的用處，是在要把他的實用找出來；但是要找得出他的實用來，要能知道那實用的原因，只專曉得我們應當如何是不行的，還須知道我們為什麼應當如何。凡科學的命題 (Propositions) 之有關於規則現象，若能明晰了他的理由，曉得了應如何 那他的特別的現象，也就可以即時明晰了。因為能知道他的理由，纔於一種現象，在什麼情況之下變易，或是為什麼而變易，知道得更明晰些。

並還有些時這種考證是切要而不可少的。因為那第一種方法若不加檢查而獨用，就會生出錯誤來。比方，在新舊交替的改革時代，一種事物的全部，都是變動不定，我們也不能斷定他究竟是歸於某種形式，在此時候而所謂規則的形式尚有事

實可尋的只有那既往的但既往的形式當改革的時候，又嫌不合於現存之新的狀況；故有一種事物，雖然他已經失掉了時期的效用，而那事物的空名，仍然是普遍存在於社會上，其名既普遍存在於社會上，好像他還是規則現象，而不知他只有規則現象的空名，所呈現為普遍的標記，是假的，不過因習慣而尚沿其名，我們不能因為其名尚存，而就說他的實質也是一樣的。

事實可說是絕不相調的。而君主之名依然存在的。這種困難社會學者遇見特多，而生物學者則不然；因為各

種動物，都少有意外的變像，他所有照例的變遷，都是軀體中有條有理的現象，因年齡的關係而呈現的。

如人老而髮白，這是人類中規則的變像，他是美人。他的變像，既如是之明白有定，自然是為大家所已知道或所能知道的。因此，在動物裏，就可以知道什麼時候是他的發展時期，或是什麼時候是他的變動時期，在什麼情況之下纔是規則的現象。至於在社會學上，則不容易這樣了。自然，在下等社會裏，或許也有這種容易見着的情況，因為在下等社會裏，他各分子的進程序，差不多是有定的，他的規則進化律，差不多是可以找得出來的。但若近今或最文明的社會，他的進程序

序沒有定，一種規則的進化律自然是找不出來的；社會既無標準可以足據，那社會學者要想知道某種現象是規則的與不規則的，自然是很困難了。

雖然，若社會學者能照上面所說的去做，那他或者也可以免得脫這種困難。照我上面所說的又是怎樣呢？就是：

在由觀察而知道一種現象是爲那種類中之普遍的現象以後，即進而研究在以往那普遍現象之所處的情況如何；更考察那以往的情況是否還存於現今？抑或已經改變？若那種普遍的情況到現在還是存在的，我們就可以把他算作是規則的現象；若到現在是已經改變了，我們就不能把他算作是規則的現象。

比方要問及現在歐洲人民一種無組織的經濟狀況是規則的與不規則的，（註）我們就要在歐洲既往的社會中來考察經濟組織所以發源的情況；若他在既往的歐

註 關於這問題可參考

Revue philosophique, II, 1893.

Sur la définition du socialisme.

歐洲社會裏經濟之情況與現在所存在的經濟狀況是一樣的，那即使有人說現在歐洲人民之經濟組織是一種混亂而不規則的現象，我們也要認他爲規則的現象。若是以往的經濟狀況，一經入了現在的社會以後，就漸漸脫化過去的情況，這種現象，雖然還是普遍存在於現在的社會，我們也要看作是不規則的現象。至關於討論與此相同的問題，如討論政府權力之擴張與宗教信仰之爲規則的與否，也只有用這同樣的方法。

但是我所講這後述的方法，雖能爲檢查之用，然無論在什麼時候，都不用作代替那以前所述的方法，也不能預先用這檢查方法而當作是首先考求事物的方法。其所以不能的理由，第一，因爲凡經檢查方法所考究的事物，總是假設那事物的「原因」(causes)和「分位」(fonction)都是已經確定了，不過用他再來詳細的檢查解釋的。既是如此，則在未用檢查方法之初，就要能分辨某種現象之爲規則的與不規則的，好等他能明明白白的規定歸於生理學上的是何事，歸於病理學上的是何事。第二，檢查方法只能用之於規則現象已經確定了以後纔有效用。因爲一件事

之其所以有「必要」或「適用」的價值，是因為這件事已經考證於規則現象時而有這種價值纔行。若不考證於規則的現象而定事物的效用，那我們就可以說一件事在亂時的效用與在平時的效用無分別，而健康與病態的現象也無分別了。因為病態的也與健康的一樣同為軀體中所生出來的。這好比醫藥之於病人一樣。醫藥既於病人有用，可說是醫藥的規則現象，然而醫藥確又是個不規則的現象，因為他只能在那不規則的病像中纔有效用。因此，我所說的這檢查方法，只能用在規則現象中纔有效用。第三，我們要知道，若以為規則的現象都是「適用的」或「必需的」現象，那卻不能說凡是「適用的」或「必需的」都是規則的現象。若以為凡是「適用的」與「必需的」都是規則的現象，那就錯了。我們可以說某種物類中所普遍存在的現象，是較那例外存在的現象為適用些，並不可以說只有那適用的纔能存在，或只有那適用的纔可以存在。大家不能把宇宙間所有的事物都一一試驗過，又何能知道為我們所未知的事物，他所存在的「效用」，不還比我們所已知事物的效用為更多故「適用」的「意思」不拘然只限於規則現象，他有時還溢乎規則現象以外。這就

和「種」(specie)與「類」(genre)的意義相同。在一個人種裏可以見得着其中各色的類別和性質出來，而在各色的類別和性質裏，不能知道一種類的全性，因為各色的類別和性質，是包括在那全種族裏的。因此，要能知道了普遍現象以後，纔能依第一次方法之所得的結果，而考究他究竟是如何的用處。我們現在可以總括的得下列三個條例。

(一) 在已定的一社會中，確定一種社會現象為規則的現象，就要根據於已定的社會之發展時期。在已定的各社會中，確定一種社會現象為規則的現象，就要考與各社會相關連的進化時期。

(二) 為證明第一種方法所得的結果是否真確，可以再用檢查方法，好等大家明白所謂普遍現象，是必定要與我們所考查的社會形式中之普遍的社會情狀相合的。

(三) 若我們所考究之社會現象，他所附隸的社會尚在改革中而未完全止息；則用檢查方法以證明，更為切要而不可少的。

(三)

一些人又多有求快的毛病。對於一種困難問題，不願意細加考察，如社會現象是規則的與不規則的，他大概的觀察以後，就想一言斷定，視我上面所講的方法，為繁而無用。據他們的意思，以為由健康裏分出疾病來，是很容易的事，不須用許多方法，且看人類日常之於健康疾病，不是很能分晰得清楚嗎？自然，健康疾病，我們也有時能分晰他。但要知道我們日常所分晰的，又豈是盡能相合？大家之所以不覺得分晰社會事物的難處，想必是看見生物學者之解釋生物學上的問題太容易了。殊不知生物學上的現象，都是存於生物軀體中，容易見着，他的性質之為規則的與不規則的，都確切定明了，故生物學者之解釋他，也較社會學者為容易。在社會學上的現象，繁複無定，要考察他，必定要十分仔細，故有在外面看來以為是同一的問題，而因考察以後，纔知道他內部竟然是十分相反。這種仔細的方法，要使人知道，只有請他看看在考察事物時，若不深加謹慎，就錯亂紛紜，若用方法而有條有理的考察，則一件事物的重要現象，就可以燭照無遺，那大家纔相信我所講的方法之為分辨事

物所必要的了。

即如大家所認為是富有病像而無須爭辨的，莫如「犯罪」「犯罪」之為病像，算是所有犯罪學者（Criminologiste）都承認的。雖然他們之解釋「犯罪」之為病像，其方法略有不同，而大家總是異口同聲說犯罪是為病像，而不知這種犯罪問題，是要慢慢的仔細解決的。

且證之於我上面所述之條例看。所謂犯罪，他不是專見之於某種某種社會，他是存在於無論任何社會中，也沒有一個社會裏少了犯罪的事，不過犯罪的形狀，依各社會之不同而有變遷，在此社會是這樣，而在彼社會又是那樣，然可以斷言無論在任何社會裏都有些人，其行為是動于處罰的。若由野蠻社會進化到文明社會，其間每年犯罪的數目，是逐漸減少，那我們或者還可以說犯罪是不規則的現象，但從沒有理由可以使得我們證實由野蠻社會進步到文明社會，他裏面犯罪的事實是逐漸減少的。且由野蠻社會進化到文明社會，其中犯罪的事實，不惟不減少，而還加多。據十九世紀初統計學者用各種方法從最初社會考查以至於今，其結果犯罪是愈

到文明社會裏愈益加多的。在法蘭西且增加到百分之三百倍。犯罪既然與羣衆結合生活如是之切近，則欲表現羣衆社會裏之規則現象，就沒有其他的標記，再比犯罪爲尤切合。若以爲犯罪是社會的病像，那不啻承認病像是偶然的而非軀體中之基本現象，也不啻抹煞生理學與病理學上的分晰。自然，犯罪也有時是不規則的，如某時期之犯罪過多，卽其例；但犯罪過多，也不能算是病狀的本性，不足爲例。我所謂犯罪之爲規則現象的，是指那合於我上述之條例，不超過於一定之限度者而言，若超過一定之限度，或不及限度，都不能算是規則的犯罪。

我這種結論，說病像是規則的現象，從外面看來，似近於奇說怪論；雖然，大家卻不可把他誤會了。我之拿犯罪歸之於社會學的規則現象裏，並非只說人類有種不能矯正不能倖免的惡行存於社會，我且還要承認犯罪是社會上公共健康的表現，社會上有了他，纔足爲那社會所以完備的證據。我最初得這種結果，自己也有很久覺得是奇怪，但等到過了這奇怪以後，纔曉得他是真實的，且不難舉例以說明他，而證明他是規則的現象。

第二可證明犯罪是社會上的規則現象，就是無論在任何社會中，想沒有犯罪的行為，是絕對不行的。

我在其他的著述裏已經講過，觸犯一種強有力的公意之行為，就是犯罪。因此要在社會中，想犯罪的行為不成爲犯罪，除非爲犯罪所觸犯的公意，是轉而與那犯罪的事實同情，且具有極強的勢力以消滅那相反的議論方可。比方殺人算是極強人的專算是犯罪即然戰爭時能殺敵最多者且爲一社會之所稱許這因爲一社會的公意不惟不認殺敵爲犯罪反與之美極端之同情。但即使能如是，而犯罪的事實也總是消除不脫，不過變了一個形式。但即使一社會因特別情況而不認殺敵爲犯罪而殺人爲犯罪的事實也總是消除不脫的因爲那犯罪的原因，總是依然存在，不久就會生出新的犯罪來。

其實，要想那保護刑法的公意，普遍存在於社會之各個人心理中，就要那保護刑法的公意能得最大的權力，可以凌制一切，也更更要那保護刑法的公意，能有一種強有力的表現，若不如此，殊不能把那反對的議論消滅於無形。要想社會上沒有兇犯就要那怕殺人的議論，在兇犯的社會裏有絕大的勢力，也更更要那怕殺人的議論，在各社會裏都成爲極大勢力纔行。即使能達到沒有犯罪的地步，而那沒有犯罪之

中，也就會生出犯罪的結果來。因為尊敬他人之說更甚，而那少為謗笑他人之舉動，在以前並算不了是什麼過錯，而在此轉為犯罪。並且要十分尊敬他人的議論成爲最大勢力，除非把那些稍為謗笑他人的人，也弄得十分的尊敬他人纔行，若不如此，那十分尊敬他人之說，就不能成爲絕大勢力，如昏夜盜耕牛與路旁摘人菓子，在尊重他人之所有權者看來，這兩種行爲，自然都是犯罪，因為都是不尊重他人之所有權；然究其實摘菓子與竊耕牛，其事實之輕重自異，又何能處以同等罪罰？因此，在社會上盜賊受罰，而失檢點的只受唾罵。但若尊重他人所有權的勢力果然真盛，在各社會的人，若果真沒有了盜賊的思想，那些小小失檢點的行爲與不合於道德的舉動，也都更加嚴厲被社會看作是罪惡了。比方處罰無行或不加檢點的契約若是實行了以後，則在以前只爲人笑罵的行動，至此已成爲不可追的犯罪了。想想聖的社會和完全無缺的社會裏，真正的犯罪可說是找不出的。在平時爲衆人所認爲小過，而在這完全無缺的社會裏，就看作了是大奸巨惡。假若那聖的社會有權可以處罰一切，又安知不把那輕易的行爲，訂爲某種某種大罪？故在社會上，常有些事，在衆人

看來，以爲是種不加檢點的小過，而那純正忠直的人，且纏爲是大罪的。往昔辱犯個人的事常見，而現在就幾乎沒有了。這也只在英美各國可說沒有，若在中國，這些強盜或人怕把社會上的個人當個什麼。這因爲往昔個人神聖不可侵犯的輿論沒有現在的盛，個人神聖不可侵犯的輿論盛了，污辱個人的罪惡，自然也減少了，雖然污辱個人的罪惡減少了，而在此時又有些觸犯公意的事，爲往昔所未經人注意的，而列入刑法裏，算爲是犯罪的。

說到這裏，大家或者又要疑問，爲什麼大家對於犯罪的意想不是一樣？爲什麼尊重他人所有權的思想有強有弱？假若社會上的個人心裏都有同樣的道德意像，則不惟一些大概的罪惡可以免除，並且就是那純粹道德上的過失，也就應該沒有了。但是強社會上所有的人都具有同一的道德並且要絕對的不犯過，那卻也真是不可可能的事了。各人所處的環境不同，祖先所遺傳的性質不同，社會的習染又不同，故各人所賦的良知也不能一致。各人因他軀體之組織，而有他的個性；即說下等民族，他個性雖不發達，但各人也總有他的個性。因此，既無一個社會裏沒有一些與公意相違背的分子，則在這萬千不同的分子中，就難免有那犯罪的性質。這種犯罪的

性質，並不是他的本質如是，不過一種公論認為他有如是之性質罷。犯罪既是由一種公論以定出來的，假若那公論真果有大勢力，真果能使那最低級各種不同的議論成爲一種强有力的議論，那公論也就會吹毛求疵的把一些小事變爲大罪了。據此，則犯罪之在社會上，總是一種免不脫的事。

且不特是免不脫的，並且是爲社會上所必需的。因爲犯罪是與一切的基本現象相連貫，並且還是極有用的，因爲犯罪的情況，與法律道德的進化是有關係的。

在今日自然不能否認法律道德不只專隨各社會情狀而變遷，且須承認若法律道德所附隸的社會情狀改變了，而法律道德的自身也必須改變的。但是要法律道德能改變，就要爲法律道德所附隸的衆議不十分堅強，而有可以令人翻改的機會。假若公論是個固執不移的，那法律道德，也無修改的時會。如築牆然，在曠野中築新牆，比拆舊牆而再築難，但要這舊牆能有再築的機會，就要以前所築的不是鐵板鑄腳，有容納後人再築的時會。故牆愈壞，愈有新修的希望，這與解剖學上的例相同，我也不必細舉了。總之，若社會上沒有了犯罪，就同牆沒有毀壞，沒有新修的希望一

樣，那社會也就沒有進化了。因為若沒有犯罪，則一時的公論，我們總以為是絕對的，是天經地義的，然而也從沒有件事是絕對的好，或是無標準的好。故操持是非善惡之公論，要不十分固定，纔有改進的希望，否則一時的是非善惡，很容易成為天經地義的，死的，而無改善之一日。故要羣衆的舊勢力，能夠推翻，就要個性是十分發達，要想這一世紀的思想家能超出這一世紀的思想而有所表現，就要在那一時期裏，有犯罪的思想。改革之與犯罪是互相依為命而不可離的。

而且尤不止此，犯罪除了間接有益於社會進化外，他還能直接有益於社會進化。他不惟專使社會有改革的需要，他還能直接為社會改革之預備。且不能使一些舊的思想，老的方法有改爲新的思想新的方法之必要，他並還能引導那舊的思想，老的方法到一個新的思想，新的方法上面去。常常一種犯罪行為，看起來只是改革現在的道德，而不知他已預定了將來的道德。如梭克拉底 (Socrates) 因提倡自由思想，當時反對他的人，告他破壞了道德，引壞了雅典兒童，被那時政府訂了罪。據當時雅典律說起來，梭克拉底之提倡自由思想，本違背了那時的法律，本是應該訂罪

的。然而他的犯罪是爲提倡自由思想，是極有益於人類，且不只專有益於人類，并對於他的故國雅典亦深有益，因爲他不惟推翻了舊的道德，他並已經預備了一個雅典人民所需要的新的道德和新的信仰，而雅典人民之祖先遺傳而來的陳腐思想，固已不適應於他那時環境。與梭克拉底同類的事，歷史上亦甚多。到現在自由思想，我們行之安然無恙，若在那禁止自由思想時沒有人去犯禁，那自由思想的事，到現在還不能實現了。故在那時，梭克拉底之舉動，雖然不合於公論而認爲犯罪，而他那種犯罪之爲改革的利器，漸漸也成爲必要的事實了。就是自由的哲學，也是一樣，在中世紀以至近世紀之末，一些提倡自由哲學的先輩，皆被目爲異端邪說，是因爲這種邪說，哲學乃有進步。

據此看來，則犯罪學上的基本現象，純然又別開生面，而成爲一種新的現象，與羣衆日常所稱謂之犯罪的意義，是迥然相異的了。他並不是一件與社會根本不相合的事，他也不是社會上離奇不可思議的寄生物，他乃是社會現象中一個極規則的引導者。卽就犯罪事實的本身說，從此也不能把他當作是件不好的事。社會上的

犯罪減少了，不惟不是社會上的幸福，我們並可以斷言，近代社會的進步，都是由於那些暴亂不平的事生出來的。你看當那凶款的時候，犯罪的事實減少了，那豈是社會上的幸福嗎？即就刑罰 (Peine) 而論，也因這種反響，而有新的意義。若把犯罪當作是社會的病像，那刑罰就不能不算是醫病的藥。而刑罰上所討論的，只是問他要如何纔能盡醫藥的職務。但據現在的結果，犯罪既無病像的意義，則刑罰的目的，也當然不是醫藥，而須另求他特別的職務了。

並且若以為刑罰的職務只是為犯罪的醫藥，則我上述的條例，也就只是個空名而無實用的。但是觀察社會現象既又用我上述之條例與否而斷定其誤謬與否，則我上述的條例之不為空名而無實用的，已可概見。若說我所舉的這例子，是為特別可以證明的，則我並不難舉其他的一些例子以為證。從沒有個社會，他裏面所有的刑罰，不是應該與過失相切合的。然而義大利派的學者之解釋刑罰，並不以為他是案切於過失的。他們以為刑罰不過是法律家的產物，無與事實相合的。就是這些犯罪學者，也都以為現在各國所通行的犯罪，他的全部組織，都是背乎自然的。我

們已經知道，加若非洛是以爲下等社會裏的特別犯罪，無一合於自然的。而在社會黨人看來，又以爲社會上之有犯罪，是資本家之組織不良的禍根。雖然資本家之組織，在現在算是普遍現象，而社會一些罪惡，他以為都是由他生出來的。反之，如斯賓塞又以爲現在社會中所有的犯罪，都是中央集權 (centralisation administration) 的制度太壞了，政府的權力太膨脹了的緣故。他們人人都有他們的臆想。但我總不相信不考究普遍而僅據一部份的特別情況，可以定奪得一種事物是規則的與不規則的。他們之所言，不過只憑理論以解釋一切罷。

他們沒有把普遍的現象作事物的標準，標準不一，所以各人有各人的錯處。且標準不一，不只專生出錯誤來，而並能使科學不能成爲科學。科學的目的，是在求規則的與真實的現象，若普遍現象而可以成爲不規則的或病態的，那規則的現象，就永遠不能存在於事物裏，從此更有何根據以考究事物？那不過只憑着我們的臆想與成見，使之永淪於錯謬而已。若在歷史上的「刑罰」(peine) 和「責任」(responsabilité) 只是一個野蠻無意識的產物，那又何必一定要考究他是規則的與不規則

的？只須用大家的腦想以代替事實就夠了。然而要社會學能達到「解釋事物真正把他當作事物」的地步，就要社會學者能知道一件事物之最緊要的部分，把那最緊要的部分，做他所研究的根本。凡是社會各科學，他的主要目的，無論是個人的，或社會的，既要講明他的規則現象，或分晰他的不規則的現象，若所謂規則現象，非從真實事物的本身裏找出來的，或是由於事物以外的性質而解釋他的，那嗎，我們之所能分晰的和講明的，也就只是些智力。用智力以判斷事物，雖能與真實事物接觸，亦不能深深的去考究他。因為他總以為一切真實現象都包括在他的智力裏，所以他所能解釋的，不是事物的物質，而是他對於物質的意象。至此才知道我上面所規定的各種條例是，確切而不可少的了。總之要社會學真能成為研究事物的科學，就要拿普遍現象做規則現象的標準。

並且我這方法之有能使「行為」得就範圍的好處，也同時有能使「思想」得就範圍的好處。因為所謂規則的現象，若不拿普遍現象作標準，若我們之所希望的是可以由我們心理的計算以定奪，而非據所考究的事物以為定，那嗎，由着我們的自

由想像之所謂好的和規則的，也就是泛無涯汜了。何處是至善之點，可以阻止人不逾越呢？至善既無一定，那人類的目的，也是無一定的；人類的目的既無一定，於是志氣薄弱的以爲至善既是無邊，不上前去；而那奢望無己的，又虛設一個空想，爲日不足，充其量不至於革命不止。若把希望歸定是健康，而健康又規定是一種有定和可以由人力做得到的事實，則所謂希望的意義既有所歸，而人也不限於萎靡和希望的兩種困境裏面去。如此，大家守着規則現象的目標，一步步的向前做去，若規則現象而遇着滯礙，或其情形有改變時，必使之恢復而後已。如此做去，自不難有達到目的之一日。爲政者的責任，不是要在驅使社會而遵從他自己理想中所謂完善的境遇上面去，他是要和醫生一樣，在病未來時，先指示人一個衛生方法，使人免去疾病，在病已來時替仔細療治，使人得以安全就是。

第四章 關於制定社會種類之條例

社會現象之能爲規則的與不規則的，既有關於一種已定的社會，則依上章之

所講釋，社會學上的事，就要來製造社會種類而分晰他。

而且有了社會種類的意想，並能給人一個頂好的方法，使人能超然於社會中兩種極端相反的思想而不為所動。這兩種極端相反的思想，其一是歷史家的唯名主義 (le nominalisme des histories)，其他是哲學家的極端唯實主義 (le réalisme extrême des philosophes)，依歷史家的唯名主義，社會組織之異形，也和個人之不同形狀一樣；有多少不同形狀的個人，就有多少不同形狀的社會，萬無比較之可言。各民族有各民族之形狀和組織，他裏面所有的法律，經濟，道德，只合於那一民族，與其他民族相同，故想在各民族中得個普遍的現象，是不可能的事。但依唯實派的哲學者，則日常所稱謂之部落 (tribus) 城市 (cités) 國家 (nations) 等等之特殊名詞，無非是個暫時假定而無實際意義的。其間所有具真實意義的，只有人類；各種社會之所以有進化，也是由於人類自然的普遍性之發展。故依歷史家，歷史不過是些新陳代謝的事實，雖彼此相聯絡而不相關係。依哲學家同樣的事實，他之所以有價值效用，也只因為有個普遍的定律存於人類而樞宰歷史的發展。故依歷史家的

意義，在這個社會是以爲好的，就未必合於那個社會；所謂健康狀態的條件，是可以由全部人類的性質中而大概計較得出的。由這兩派的學說，就好像社會實際現象之目的，不出於空泛無邊的哲學派，就必出於純粹記錄的歷史派。若是我們一旦知道了在這萬千不同的歷史社會和那人類一體的想像學說中，也還有個中間的解人，那我們就可以避脫這種難關了。所謂中間的解人，就是這社會種類（*Social classes*）。在社會種類裏可以見社會之所以集合相同處，亦可以見社會之所以分離相異處。因爲從一方面說來，社會種類之所以成，也不過成於個人之集合，故凡種類所有的現象，也就是個人的現象；從他方面說來，由各種相異的社會種類裏，可以見得着彼此所以不同的地方。道德，法律，經濟之組織，本來是變遷無定的，但是他之變遷，也不盡然是不能容科學以研究得的。

孔德也只是因爲不曉得有社會種類的緣故，所以他妄想把人類社會的進步當作一個民族的進步一樣看待。而他所謂民族的進步，又只是關於一個民族裏其

民衆間一些繼續不斷的改易。(註)自然，若在宇宙間而只有一個單獨的社會存在呢，那嗎，在這單獨的社會中，其所有各特別的社會，雖其性質有不同，而彼此間還可說只有程度之差異。只是社會之種類萬千，彼此絕然異形，而此種萬千異形的社會，就說可以把他們一個個的接近起來，也不能將他弄成如一根幾何式的直線形深相切合。至此，而歷史的發展，因非如孔德之所言是單獨的，繼續的，乃是繁複的，散漫的，不能以一根直線之繼續形式而包括得的，而孔德所用爲借證之巴斯考(Pascal)的引喻，謂宇宙進化爲甚簡單，亦失其所依據了。

既然如此，則社會是有種類，但我們現在看要怎樣而可以制定社會種類呢？

(一)

在起初大概看來，制定社會種類，好像只有特別的去考察各個社會，拿社會上所有的事，詳詳細細的記錄下來，以後再來比較各社會的記錄，看他相同的地方在何處，相異的地方又在何處，由相同相異的關係，最後再來分一民族所以同異的類

註 A. Comte: Cours de Philosophie Positive, IV, 263.

別。大家以為用這種「記錄方法」(Methode monographicus)就是一個科學考察事物的好方法。所謂種類，也不過是由個人總合而成的名詞，若想製造社會種類，不從個人方面記錄，或不從個人的全體方面記錄，又從何處下手？凡一種條例之能認為是普遍定例，是不是要觀察了特別的現象以後纔能有定？因為如此，所以有些人寧可等社會學遲到歷史學十分發達了，能研究特別的事實了，可以有確切的事實能容人比較了以後，纔去研究他。

但從實際看來，此種「記錄的方法」不過外面像是科學方法。若說創造科學之定律，非把那定律所解釋的事物，都一一的校閱過不可，或訂明科學的種類，非把那種類裏所包含的分子全部的考查過，科學就不能成立，那也未必盡然了。這種「記錄的方法」非真正的科學方法。真正實驗的科學方法，是教人當考查事物時，莫去考查那許多繁複而不實在的淺常事物；是教人要考求那簡單實在的事，如培根所謂那「決定的」和「嚴切的」而真正有科學價值的事以作比較。即就事實上說，當制定社會種類時，也只能取那切要的事物作比較，因為要把各個人的性質都一一考

查，做個清單計算，也是不可能的事。個人的性質，本來是無一定的，這無定性又是不可窮究的。我們究竟在何處能找他的重要性質呢？又從什麼標準去選擇他呢？要找着他最重要的性質，自然只有選擇的方法，但是要在何種重要性質裏纔能選擇呢？這自然要有個出乎衆人以外的標準才行，而那普遍記錄的清單，即使是十分完備，也不能使我們得個出乎衆人以外的標準來，匪惟不能得個出乎衆人以外的標準，並不能明晰一件事物的真實的究竟。如此，我們並可以說，用來做分類的事物，性質愈繁了，就愈難確切的分晰他所以相同和相異的真正性質。

即使用「記錄方法」而可以勉強分類，而他所分的類，也不能盡他所應盡之分類的責任。其實所謂分類，也只是要起初就在那散漫無定的羣衆裏，用科學的方法撮要的找出一個標準來；考究事物，只須觀察社會中有定的標準，不必在社會的個體裏一個個的考查。若說要等觀察了全體以後纔可定分類的標準，那分類也就失掉了效用了。若分類只是爲全體已經考察了之後的一個摘要，那分類也無甚大益於學者。分類的效用，是要人把他做一個事物的標準，當分晰其他事物時，能察一知

十，瞭如指掌。既是如此，則分類斷不是在考查全體分子的清單已定之後纔定的，他是在未考查全體分子以前，選擇幾個極重要的分子而分類；不過選擇分子要更加仔細就是。據此，則分類並不只是將一切所已知的事物，弄來有個秩序，他並是利用這個秩序，以考查一切所未知的事物；他能給學者以方法，使他考查事物而不費多少手續。故這種分類法一定以後，要問及某種社會現象之在社會裏是普遍存在的與否，不須在那社會之各種現象中一一觀察，只須選擇幾個社會以爲例就夠了，常時一種觀察，若用得恰好時，也和實地經驗一樣，很可用以成爲一種定律的。

因此，我們分類，就應該十分謹慎，選擇那些特別重要的性質做標準。自然在分類之前，一切事物的性質，沒經詳細解釋，是不能明白的。觀察 (observation) 和解釋 (explication) 之在科學上，是彼此相依爲用而不能偏廢。但是在沒有研究事實之先，而問及是從什麼地方而可以得着一個分晰社會種類的物質，也殊不難揣憶。我們知道一種社會，是由各種團體之所集合而成的。全體的集合性，既是與他所集合的分子中的性質有密切關係，則團體分子中的性質，自然是可以拿來做我們所欲考

究之團體的標準。既做了標準以後，我們就可以曉得，所謂一切的普遍現象，都是附屬在那標準以內的。從他方面說來，我們所選擇的那特別重要的標準，他的性質，既又合於形態學的部分(Ordre morphologique)，故我們於這些可以分類的社會學部分，又稱為社會形態學(Morphologie sociale)。

且這種分類之原理，更可以進而言之。我們知道，一社會之所以組成的各部分，總是些較為簡單易明之小團體。一大民族總是由各小民族之所集合而成的。若我們能考究所以組織社會之最簡單的小團體，和所以組織小團體的分子，本此以分析社會種類，不過只要就那小團體或小團體的分子所以集合的形狀，就十分明白了。

(1)

斯賓塞也很能知道分析社會種類的方法，非從最簡單的社會下手不可。他說：「社會進化是從最簡單的小部份起，由小部份漸漸集成為大部份；等大部份集合穩固了以後，再與其他的大部份集合，成為最大部份。故社會分類法，

要從最初的社會下手，要從最簡單的社會下手。」(註一)

只是若要照他所說的實行，就要預先明明白白的下個定義，看他所謂之最簡單的社會，究竟是何所指。可惜斯賓塞不惟沒有把那最簡單的社會之定義定明白，他並且還說極簡單的社會，幾乎是不可能的。(註二)他所意想那極簡單的社會，只是一個「粗淺的組合」(Grossierete d'organisation)，但是空空洞洞一個「粗淺的組合」，也真難確切知道社會在什麼時候纔有那一「粗淺的組合」，纔合於那極簡單的意義。且他所說之極簡單的社會形式，與凡百社會都無不相同，其性質也是空虛無定的。他說：

「我們所認為是極簡單的社會，只要他是一個總合的獨立的，而不附屬於其他的部分；他所組織的分子，不管是有規則的中心與否，只要他是為公共利

註一 Spencer, *Sociologie*, II, 135.

註二 同上 133, 133.

「益而協合的」(註)

自然，也有好多民族合於他這種情況。只是就他這段話看來，他把所有半開化的社會，都一齊的混合了。在他起首所言如是，則他之所以分類的，大家也可以想見。在他分類裏最可以使人驚異的，就是他把那極不相同的社會，弄得很接近。卽如他把西臘胡每爾 (Grecs homériques) 的社會放在九世紀封建社會一邊，而置於佩叔納 (Bechannus) 作洛司 (Zoulous) 費石羊 (Tadjicus) 之下，又把雅典的聯邦社會，放在法蘭西封建社會一邊，而置於夷若孤蛙 (Troquois) 與亞若岡宜養社會之下。

但所謂簡單的一字，是要在形容那簡單到再無可簡單的地步，纔有切定的意思。所謂簡單的社會，也是那社會不包含其他的小部份，簡單得再無可簡單，不惟在現在是一個單獨的，並在以往也無與其他部份結合的事。這種簡單的社會，只有在社會分工論裏我所說的那「游牧團體」(horde) 一字，很切合於他的定義。游牧團體是一個從未與其他團體相合，也不能包括其他之最粗淺的社會，他聚則成爲

註 同上 136

團體，散則成爲個人；這所結合的個人，都是一個個的原子，並沒有混入其他之特別的團體結構。要想比遊牧團體更簡單的，可以說是沒有；因爲遊牧團體是社會組織的原形，故可以作爲分晰社會種類的基本。

本來，除了遊牧團體以外，在歷史上的社會裏，本無其他再簡單的團體與此意相合，我在社會分工論裏已經講過。只是遊牧團體再集合而毫不參加其他團體的組織，我們也很能知道些；好比，當遊牧團體再集合而還未成爲完全的一種團體時，他變名爲「族黨」(tribe)。雖然變名爲族黨，而由遊牧團體所組成的性質，仍是保存不變的；因此，「族黨」也完全是所以組成社會的一部份，而不與其他部份參合的。這大家或者還以爲據現在看來，族黨裏是有家庭參合的意義，這種意義在此我也不能細細解釋，我想家庭的組織，是在族黨以後；而且家庭的結合，嚴格說來，是不與社會組織的部份相關的，因爲家庭是無可以用政治來分晰，而「族黨」無論在何處，都可以用政治分晰。因此，我們現在雖無其他的事實可以證明遊牧團體之存在——或者總有一日可以證明——但是有許多由遊牧團體所集合的族黨，他之存在，總可

以我們相信起初最簡單的社會，是那些遊牧團體，遊牧團體就是一切社會種類之所從出的根本。

有了遊牧團體或最簡單的社會以後，把他當個實際社會的沿革或科學的根本，那嗎，創造社會種類的完全步驟，纔有一個重要之點以爲依據。於此，則有多少社會種類存在，依着組織那新的社會之遊牧團體而觀察，就知道有多少所以組織社會的根本形式存在。最初我們見着由極簡單的遊牧團體或族黨，進演而爲粗有組織的部落；這種部落之遞演而成，也不是經族黨怎樣具體有組織，或包括了其他的部份，不過只和遊牧團體之由個人驟然集合一樣。這在奧司太利亞民族和夷若孤娃的民族所謂「簡單多形式」(polysegmentaires simples)的社會裏，可以見得着一些例式來。如同凱比(Kabye)的民族，也有這一樣的性質。他是由許多族黨的集合，成一個村落的形式。就是在歷史上羅馬人的可利(Curie)，雅典人的弗來特里(Diatrerie)，也是這種性質。在村落社會以上，由各族黨部落所集合而成之一種社會，所謂由簡單多形式所集合的社會(les sociétés poly-segmentaires simples composées)即如

夷若孤蛙的聯邦社會，凱比的民族聯合社會，與三種民族聯合的羅馬市鎮社會，都是一樣的性質。再進則爲二重組織的多形式的社會(les sociétés polysegmentaires doublement composées)。這是由無數簡單多形式社會的合併或鎔化而成的。卽如由各民族所集合之羅馬市鎮，與日耳曼的部落(Le tribu germanique)都有這種性質。

我所舉的這幾個例，自然不能把社會所以組成的部份，分解得十分詳盡。因爲社會之分解，在此處並不是什麼重要問題，而且要能分解得十分詳盡，使人一目瞭然，也對非聚精會神而特別去研究不可。我所舉例於此，不過只想使人知道要如何纔可備分析社會種類的方法之用而已。並且我上面所講的，也不能看作是把所有最簡單的初民社會分析得很完備的，我之取最簡單的社會以爲例，不過取其簡單易明。我以爲凡是一個極繁複的高等社會，總是由一些與他同性質之極簡單的初等社會所進演而成的。並且就是那性質不同的簡單社會，也非不可以集合起來而組成一種新的高等社會。如晚昔各種異性民族都附隸於羅馬皇帝之下，而組成一

個新的社會，這就是各種異性民族可以組成一個新的社會之好例；大家至少也能知道的。

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

據社會種類的內部分晰如是，再依其次要之形態的 (morphologiques) 性質，還

可以考求他一個新的分晰；然無論如何總少有出乎我上面所大略分晰的範圍以外去。其分晰的細目，在此也不必細講；只須把社會分晰的大綱，簡略的陳述就夠了，其大綱如次：

在所組織社會的部分完全呈現了以後，據那極簡單或粗有組織的團體作根本，纔可以分晰社會在所分晰的社會內部，因他各小部份之發生同一的結合與否；而分別社會有相異的變化與否。

(三)

我上述社會分類的條例，可以無形的解答讀者一些疑慮。因為讀者以為我既鑿鑿然言社會種類，髮髻就和社會已經有了種類存在，而不須直接證明他是否存在一樣。但社會種類之證據，我已包括於上述方法之原理中，不必細講。

我剛纔已經說過，各社會不過是組合之不同，而其根源總是一樣的。但是一個團體不能自己與自己結合，必須與其他的團體方能結合；而社會所以結合的各團體之體材，為數是有定的；且當社會所以結合的各團體之數目最少的，而其體材愈

有定，這於「社會的部分」(Segments Sociaux)中可以見得着例子來的。有如「樂譜」(Gamme)是由幾個音標所配合而成，而所配合的音標，又是有限的；音標既是有限，故演奏樂時，只有反覆疊唸那些有定的音標，社會既是由各部分組織如樂譜然，這即可以證明社會之有種類。並且就是由各部分所組成的社會，他只呈現一個單獨的形狀，也不能為社會之有種類的障礙。如羅馬時代，由各民族所集合的羅馬帝國，而做那帝國的代表者，只是一個羅馬皇帝。雖然大家只拿一個皇帝代表社會，而那社會的種類，也是依然存在的。

並且社會之有種類，也如生物之有種類一樣。生物的軀體，是由各種不相同的細胞所結合而成的，也如社會是由各種相異的團體所結合而成的一樣。不過在這相同中，也有相異的地方。如在各動物裏，都有他一種特別的根性，深入於同種中而不改易，為社會組織所未有的。此種特別根性，稱之曰「世系」(Generation)。祖先的根性，傳於子孫，既為子孫所公有，則根深蒂固的存於軀體中，雖遇有外界的特別情形，也不容易去脫他祖先遺傳得來的根性。這因為軀體的內部，有種力量，能把他的

形體確定，雖遇有外界勢力，亦不容易改變。這種不容易改變的力量，稱之曰「遺傳性力」(force des habitudes héréditaires)。因此，在生物學上，有了這遺傳性力，動物軀體的組織就十分有定，只要仔細考察，就可以察得着，而在社會學上則不然。社會的組織不能像軀體的組織有內部的「遺傳性力」可以確定其性質，他又不能像動物之有「世系」，因為社會之組織，只能流傳於某一時期，等到某一時期完了，也無嗣續之可言了；舊的社會遞演而生新的社會，這新的社會，也不居然與那舊的社會同其種類，因為他所為組成的分子，固全然是一種新的物質。若說社會之遞化而可以與生物的「世系」比較，也就只有那「殖民情況」(Colonisation) 差可為例。但是要想殖民情況真與生物的「世系」相同，就要殖民者自身所組合的部分是十分純潔，而不參外來之性質，如生物之世系相傳而不雜以其他的種類方可。然而一個社會，他其中各分子的性質不同，而他也沒有一種遺傳性可以使其中各分子不變易如動物之遺傳性然。各社會因他所遇之特殊情況而變遷無定，而其組織，也因所遇之特別情況而不能明晰，即或有時能知道他的變易，而所得的，也不過是些空泛無定的

性質。這種空泛無定的性質，社會組合愈複雜，益愈加無定了。因為一件事愈複雜，而所組合的部分，也自然是愈加複雜。因此在社會學上，除了那些極普遍極簡單的性質外，其特別性質，沒有在生物學上那樣切定的。

第五章 關於解釋社會現象的條例

製定社會種類，既是團聚一切社會現象，以便容易解釋的方法，則社會形態學 (Morphologie sociale) 就是真正能達到解釋社會現象之惟一的路徑；但是什麼方法纔真合於社會形態學的方法呢？

(一)

大多數的社會學者，遇着事物當前，總以為能考究他是有什麼用處，或是能做什么用處，就可以算得是能考究了那事物。他們以為事物之存在，無非是些效用，除了大家對於他一點效用的感覺外，就無其他的任務。故當他們解釋事物之真實的用途，或證明某事物之存在於社會有什麼需要，以為只能解釋他所以存在的必要，

就可以算得是十分能瞭解那件事物。因此，孔德以為人類之所以改進不息，都由於環境間進步勢力所驅使，使他不能不如是。（註一）斯賓塞且說「人類的改進不息，是為求至善至樂，本著求至善至樂的思想，他說：

「社會的組織，是有協合利益的結果；政府的組織，是有範圍武力協合的效用；家族的組織，是因為求家人父子及社會間一個完備的利益。」（註二）

他們這種解釋社會現象的方法，是拿事物之「存在」與「效用」這兩種極不相同的問題弄混了。證明一件事物之為何有效用，並非解釋事物之若何生存，或生存的情況是怎樣？因為事物之所以為效用，是假設有某種特別的用處，並非能生出效用來。我們所謂事物的「需要」(besoin)，他也不能明定出一件事物是如何情況來；因此，事物之所以生存，也非「需要」可以解釋得明白，他是有他所以生存的一些原

註一 Coura de philosophie positive, Comte, IV, 262.

註二 Spencer, La sociologie, III, 336.

因在。就是我們對於事物所呈現之效用的感情，或者可以使我們注意於事物的原因與結果，而憑着感情，總不能解釋事物的原因與結果。他們這種「論據」(Proposition)，若僅用之於物質的現象，或心理的現象呢，殆還可說是真確的，若社會現象都是缺少真實的內蘊呢，他這種「論據」殆也可說是無可非議的。因為他們總以為社會現象只是純粹心理的結合，既是純粹心理的結合，所以只要有了那現象的意想，或能知道那現象的效用，而社會的真實現象，就會自己生出來的一樣。無如各種社會現象都有他固有的性質和他固有的力量，而物力又能樞宰人力，則事物的真實現象，非人類的願欲和想像所能想得出來的，其理甚明。即說事物的真實現象是可以由我們的力量找得出來的，也要我們所創造事物的「可能力量」是真實確據的總行。若合於這種條件，或者可以說據效用能知道事物所以存在的原因。比方大家對於家庭的觀念，現在是很薄弱了。要想恢復起來，僅使人知道愛家庭的利益是不行的，還要使人知道愛家庭的原因。要想一個政府有權，只使人民知道政府有權是緊要的是不夠的，還要使人民知道政府的權是從什麼地方來的。總之要真能瞭解

一件事實，非將那事實的因果線索尋着，直等到有地方可以容着人類行為以直接觀察實際事物時方可。

並且還可以證明「效用」與「存在」這兩種不相同的性質的，就是一件事有時儘管存在，而並無什麼效用；或者因為他之存在並無什麼目的，或者是曾經有過效用，現在效用雖失掉了，而那事物之名，還是依舊存在的。這類名存實亡的事，在社會上又比在生物之軀體上更較多些。在社會上有好多制度與條文，雖然其名尚存於現今，而其任務已非昔時可比。卽如「由婚禮證明父權」的條文，所存於現行法典裏的，也和所存於舊羅馬法裏的一樣。但在舊羅馬法裏，由婚禮證明父權的意義，是專爲保護做父親的對於他正妻所生的小孩之所有權而言，而在現行法典裏，則由婚禮證明父權的意義，並非是保護父親對於小孩的所有權，而是保護小孩繼承父產的意義。如「發誓」(serment)在往昔爲法庭招供之用，而到現在又僅僅爲一種莊嚴的儀式。基督教的信條，所存於現今的，也和往昔是大概相同，但是他的效用，在近世紀已大非在中世紀所可比擬了。因此，有些事，儘管他的名詞仍然依舊存在，

而那名詞之所包括的意義，已極為新穎。這在生物學上也可以見得出例子來。生物的軀體，是獨立於他的任務以外的；軀體儘管是依舊存在，而他所以為用之目的，有時竟大不相同。故事物的原因，與他所以為用之目的，是渺不相關，我們不能以為僅知道他的效用，就可以瞭然於他所以存在之目的。

又說轉來，我這並非是說人們的「趨向」(la tendance)「需要」(le besoin)與「願欲」(le désir)是絕對不與社會進化相關連的，有時能附隸於實際事物，而人們的趨向，需要，與願欲，並能促進社會進化，或發展社會進化。不過他之促進或發展社會進化，是要在他能合於事物的因果。若專憑一己之「趨向」，「願欲」，與「需要」，是沒有多少用處的。並且人類的「趨向」與「願欲」，無論他是由舊社會遺傳而來的，或是新生的，若他自己不是新的，也斷不會生出新的結果來。因為我們既不能相信人類某種趨向是可以由天湊成功的，自然也不能相信他是可以不證應於環境而能實現的。「趨向」是必須遇着機會，方能實現，此為不可疑議之事。此方分工制度實是一個新的趨向，但社會環境只到分工的地步人員生活時要求達到一定程度分工的地步實不能見諸事實的並且「趨向」他自己本

身也就是一件事物，不僅僅是種意想；他之成功與變易，並不是我們以為他是有用，他纔成功或變易的；他是一種「動力」(Force)；有他固有的特性；要想這種特性能成功或變易，專只知道他的利益，自然是不行的。總之，要想明白一件事物之變易，非據我們的趨向與願欲所能為功的，必須考查與事物極有關係的原因。

比方我在解釋社會分工的進步時，就已經說過，要想在新環境之下，使人人能保持生活，就不能不有分工的進步。因為適應環境和保持生活的逼迫，所以大家纔有分工的「趨向」；故「趨向」問題，在我解釋社會分工的進步裏，算是一個極重要的問題。只是在起初專有一個分工的趨向，而社會環境還沒有逼迫到要分工的地步，分工的趨向是不能實現的。就是分工的條件沒有到完全實現，社會上各個人的特長，沒有到十分發達的地步，而分工的趨向，仍然是無益的。並且要能够見着分工的「利益」和「必要」，更要分工的事實是已經存在了實行了纔行。而其所以能見諸實行，是因為人類之稟性不同，嗜好各異，依各人之所賦稟纔有分工的事實。雖然，人類依其賦稟，而至於分工；然分工並非只有這賦稟不同的原因，而不無其他的原因在。

因賦稟不同，與環境之逼迫，其所以走到分工的一條路上去的原因，據一方面說，因為舊有的方法已經絕望了，不能與人競勝了，而社會生活艱難，若還保守那舊的方法，勢必至於不能苟延生命，所以必須改易舊法。而從他方面說，新的方法甚多，何以不取別的而一定要採取分工制呢？因為分工的方法，其所遇之抵抗力較小而易於實行。假若在工業社會裏舊的方法不能維持生活，既不採取分工制，勢必出於逃亡，自殺，或犯罪之行爲；但鄉土之情，繫人特甚，貪生惡死，衆所同然；物類皆與我有感情，劫人之生命而益我脂膳，又爲人類所不忍。故逃亡，自殺，犯罪種種，都非所以適應環境之道，要能應付環境，只有分工之一法，這是分工的原因。故我之於一件事，要人考究他的原因，而不必注視於他的目的者，並非是說人類的「需要」和「效用」之於社會進化不算個什麼，且我作社會學上的解釋，也是拿人類的「需要」和「效用」當件重要的事看，不過人類的「需要」與「效用」之於社會進化上，除了他自己本身有改革外，是沒有什麼影響的，而要能解釋「需要」和「效用」之於社會進化的變遷，又非考究於那無目的的原因不可。

但是還有些現象，比我上面所述的更要詳明可靠些，就是在社會現象中之一些習慣。在社會現象之習慣裏，包括了一些事物之最終的目的，也還包括了一些事物之偶然的現象。因為我們之其所以做某種事，並不是都受了某種目的的驅使而不得不做，就是把一些人都置於同等狀況之下，也不能使他們都感受同等的目的而做同樣的事。比方就是同在某社會上的人去做一件同樣的事，而各人的性格不同，情狀有異，各人依着各人之性情景況，也有想改變環境而求與需要適合的，也有想改變他自己的志願和主張而求適應環境的。甲所為如此，乙所為如彼，要想達到做同樣的事，而各人所抱負的目的也就是繁複不定。若社會進化，只是因為人類一個半明不白的目的所使然，那他所表現的也就是崎嶇不定，我們更何能據這崎嶇不定的現象以比較社會進化呢？而不知社會進化並不是由於人類半明不白的目的而是由於那真實不移的原因。據那真實不移的原因，可以見得着一些各種不同的情況。自然由社會所以組織的外形方面看來，各民族間的現象，是彼此不盡相符的；也是因這外形之不同，所以各民族間之道德與物質的組合雖竟相同，而各人也

還有各人之事蹟，但是一丟脫外形而深入於社會的實際現象考察，他所呈現的形狀，又都是大概相同，殊有令人想不到的。每一件，在外面看來，覺得是很有差別，等到細細考察他的內容，纔知道都是差不多相同的。即如婚禮 (cerimonie nuptiale) 就是很有這種形式的事。雖各民族之婚禮不同，但擷取未婚妻的習俗，總是由家庭形式而與政治團體結合，這無論在任何民族裏，都是一樣的。就是那最奇怪的習俗，如兄娶弟婦 (Levirat)，外婚 (exogamia) 對於「內婚」(endogamia) 而言，在歷史上或現今之某種社會，「內婚」(endogamia) 裏面的人多須到那「族」(tribe) 或「部」(clan) 之內，不許嫁給「外族」(alien) 或「部」(tribe) 之外。而「外婚」(exogamia) 反是者，則之「內婚」(endogamia) 等，雖見於各種民族裏，然無論在任何社會中，這種習俗，又都看作是社會中的病象而不認為是規則的現象。關於這類的比方甚多，我也不必一一細舉。總之若研究社會現象而把他的目的當個極重要的問題而注視他，而不考究其原因，那社會的普遍現象，也就是永遠找不出的講不得的了。

因此，當我們解釋社會現象時，就要分別考求社會現象之所從出的真確「原因」，和社會現象所以存在的「任務」(function)。我在此之所以選擇這「任務」二字

而不取「目的」(but)和「終點」(end)等字的意思，因為凡百社會現象，他之所以生存，並非由於他是有用的結果纔生存的。但在此我們所應該明明白白弄清楚的，就是在在一種社會現象和社會現象的需要之間，究竟有適合相通的地方沒有？若有適合相通的地方，只問他適合相通的地方在那裏，而不必先問適合相通的地方之合我們的趣意與否；要達到能把社會現象用科學方法解決的地步，合我們趣意與否之問題，總覺得是太主觀而不切於事實的。

「原因」與「任務」兩種問題，不惟應該分別考求，並且「原因」還是應當先「任務」而研究的。此種先後的次序，揆諸事物的程序，也很相合。凡百現象，自然是應該先考究他的原因，而後纔能探求他的「任務」。用這種先後的方法，有時拿事物的原因知道了，而事物的結果，也就可以解決了。雖然，一件事物，必須先知道他的「原因」，而後纔能明晰他的結果；但「結果」與「原因」之間，也還有個息息相關的線索，使他們彼此互相爲用，而未經人十分知道的。自然，「任務」之存在，不能沒有他所以存在的「原因」；而「原因」之所以成立，也必須有他所以附隸的「任務」。自然，是有「原因」

而事實的效用纔愈加明切，也是因爲有了事實，而「原因」纔能實現。比方由處理犯罪所產生的刑罰（*peine*），算是一種社會的反動；在一方面看來，要這種社會反動「刑罰」能有處罰犯罪的能力，自然要社會對於犯罪所觸犯的公論甚強，方足以維持刑罰的效用。而從他方面看來，公論之所以能保持強度，也是因爲刑罰有能處罰犯罪者的任務；若犯罪者而不受罰，那由犯罪所觸犯的公論，也不能維持強度，而不久亦必歸於消滅，又如社會漸漸進化，他內中所有的事即漸漸複雜無定，所有的信仰，習慣，也漸漸變動不常，而人類的思想也因此而漸漸複雜。但從他方面說來，也就是因爲人類有這種極複雜的思想，纔能造出這種極複雜變易的環境來。（註一）在經濟學上人類的勞力加大了，自然出產多而好，但從他方面說，勞力既多，則耗費亦必擴大，耗費擴大，勢必要有極豐富的出產，方足以補償用費。（註二）據斯以觀，則我們又可以說社會現象的「原因」，匪惟不能包括「任務」，而「任務」乃能包括「原

註一 De la division du travail social, pp. 52, 53.

註二 同上 Page 304, et suivantes.

因，一我們一經知道了事物的「任務」，再考求他的「原因」，還要容易些。

然而我之解釋社會現象而只把「任務」次於「原因」者，並不是說「任務」是不緊要的，要能完全解釋社會現象，「任務」也是必定要解釋的。並且事物的效用雖說不能算是事物所以生存的「究竟」，但從大概講來，要事物能夠生存，也要他能有他所以生存的效用他纔能生存。因為若事物之生存而絕無效用，他就於社會無益，一件事物之生存而於社會無益，就可以說是多餘生存的。若果社會的普遍現象都是一種寄生的性質而於社會無益，那嗎，社會組織的預算也是靠不住的，而社會生活也更是不可能的了。因此，要使人能瞭解社會生活之所以成，自然非明白的指出來是爲什麼而所組成社會的社會現象纔成使社會本身與社會以外的事和合一致。自然如大家所謂「社會之生存，不過是爲求環境間與環境外之適合」之說，還嫌牽強，但據其大體以觀，也很真實。要解釋社會現象，只單把那現象所以依附的「原因」找出來是不行的，還須把那現象所以能和合一致的「任務」找出來纔行。

原因與任務這兩種問題分別了，也還須決定看是要用什麼方法，這兩種問題纔能完全解決。

一些社會學者之於解釋社會現象的方法，一方面既是落於目的派（*Goalists*），而其大多數還是歸於心理學派，然此兩派實為息息相關。其實若社會只是由於人類為着要達到某種目的而建設的一個組織，那嗎，這種目的，當然只是由着個人生出來的，因為在未有社會以前，所存在的，只有個人，由着個人的思想或需要纔有社會的組織；社會的組織既是由於個人的思想或需要而成的，則解釋社會，當然也只有從個人下手。況且所存在於社會上的，只有個人的良知，故要考求社會進化的淵源，也只有從個人的良知方面下手。因此，依着他們，社會學的公例，不過是心理學上最概括的公例之歸結，而解釋團體的現象，只要把社會所經過的人類之自然現象找出來，就可以算得了的。

這種解釋社會現象的方法，也彷彿與孔德之所用的方法相同。孔德曾說：「社會現象，就其全體以觀，不過是人類現象的發展而無軀體之可見就是，故在社會學

上可以見得着的，都可以在生物學上見得出例子來的。」（註二）故依孔德，則社會現象之主動原因，一方面看來是「進步」（*progress*），而從他方面看來，社會的進步，又是原於人類的心理，因為是有人類心理的傾向，使人類發展其自然方能進步不息。他說「社會現象之出於人類的自然，一見那原始的社會而更明白，在原始的社會裏，可以不須考查他的社會而知道他社會現象是怎樣。」（註三）自然，這種演繹的方法，孔德也承認只能用之於原始社會，而非可以用之於較為文明的社會裏，只是他以為這種演繹方法之不能用之於文明社會裏，完全是在實用的方面上。因為較為文明的社會，從他的開始以至於他的進步，其間所隔的程序太遠了。若僅由智理的考查而無其他的嚮導，則不免有誤會。（註三）至若人類自然的根本律，和他進步的

註一 *Cours de philo. pos. Comte*, IV, 333.

註二 同上 IV, 345.

註三 同上 IV, 346.

結果之間非不可以用演繹的方法以分晰。因為最繁複的文化，也不過是心理現象之發展，就可以用心理的方法以觀察，即說心理學的學說，不盡然能算是有社會學推理的能力，而他可以當個試金石，有證明社會現象之價值。他並且又說「無論任何極重要的『社會繼續律』(la loi de succession sociale)就是由歷史方法所證明而具有十分權力的，若不與人類自然的實驗學說直接或間接有關，都不能承認他是對的。」(註一)總之孔德之所言，都是把心理學作歸宿。

這也不專是孔德，就是斯賓塞也是一樣。據他，社會現象的最初兩種主動者，是「宇宙域」(De milieu cosmique)和個人道德的與物質的組合。(註二)但是「宇宙域」不經過個人的組合，無勢力施之於社會，故個人之組合，是社會進化之最要的主動者。他說：「社會之所以組織，是為要容許個人實現他的自然，就是社會之所以有種種變化，也無非是要把實現個人自然的方法弄得容易而完備一點。是本着這實現

註一 Cours de philoa. par Comte, IV, 335.

註二 Spencer, Principles of Socio. I, 14, 15.

個性的原則，在未有考求社會組織之先，斯賓塞就在他的社會學大綱第一卷裏，完全研究野蠻人類的心理，感情，和智慧。他又說「社會的科學起點於有社會的結合，此種結合，附隸於我們所常見之一切情況中，而由我們最初所得的一些想像，以與我們的感情相交，而心理的，情感的，智慧的以制定。」（註一）因為生人的畏懼心，所以有政治政府之結合，因為死人的畏懼心，所以有宗教政府之結合。（註二）他也承認社會一旦由個人組織好了，即轉而施其力於個人的。（註三）只是他以爲社會之施力於個人，他自己沒有什麼直接的勢力，他其所以有勢力，是由於個人的勢力轉遞而成的；因此，於社會現象，他總以爲是由於人類自然所生出的。況且政治自身本無所謂目的，他所有的目的，不過爲個人總合而成的，則社會本體所施於其分子的行動，也無有所謂爲特別的目的，不過爲各個人總合的力量而反施於個人罷。這還以

註一 同于 Spencer, Principles of Socio. I, 663.

註二 同上 I, 562

註三 同上 I, 18

在工業社會爲尤甚。在工業社會裏，只是因爲要行個人的願欲，依個人自然的衝動而擺脫社會制裁，所以社會纔有勢力施之於其分子。

這些心理的論據，且不只專是在社會學上成了根本的重要學說，就是有好多特別的問題，也都以心理的現象爲摭拾。比方大家之解釋家族之組織，說是由於親之愛子，子之慕親之一點感情所使然的。解釋婚姻制度，說是爲男女後嗣的利益所使然的。解釋刑罰，說他是由於殘害個人利益之憤怒所生出來的。解釋經濟的現象，說他純爲希圖致富的心理所生出來的。解釋道德，說他不過是因爲個人盡倫理中的本分而然的。解釋宗教，說他不過是由於人類畏懼自然的勢力和崇拜英雄之感情所以激發的。

而大家不曉得用心理學的方法以解釋社會現象，只能把社會現象的真性弄變易，不足以解釋他。要證明爲什麼用心理學的方法以解釋社會現象之能變易社會的真性，只有把我上面第一章內所述「社會現象的定義」拿來證明就夠了。我上面所述社會現象既是由個人身外的勢力從外面以壓迫個人，則社會現象自然不

同於個人的現象，而社會學也當然不是心理學的歸結。因為社會現象既是由外來的一種壓力，壓制我們而使我們服從，且有時我們任受了他，還覺得有許多的不快，則這種壓力，自然不是我們自身所生出來的。若社會生活只是人類生活之一種延長形式而並無特別的組織呢，則這種社會壓力還可以說是與心理的相同，只是這種社會壓力之壓迫個人，而個人感受他，都覺得是種社會的，則他之為個人身外的理由，亦更加甚了。所壓制個人之社會壓力，既非由個人所生出來的，那他也斷非由個人心理方面所能解釋得的。自然，我們自己有時也能壓制自己，有時也能於自己的意向，習慣，性情，抑制他而不使他發洩，但這種自己抑制自己的舉動，卻不能與從外面壓迫我們的「社會壓力」(la contrainte sociale)相混。個人自己抑制自己的舉動，是散的，是歸於個人的，如物理學上的「離心力」(centrifuge)。「社會壓力」是聚的，是歸於羣衆的，如物理學上的「向心力」(centripete)，前者是從個人良知上發出來而漸及於外界，後者是先由外界而後及於個人，再由個人而表現他的壓力，若說「社會壓制」是借個人的抑制而表現之一種心理的方法，也無不可，但個人的抑制

總非「社會壓制」。

個人心理既不能用來解釋社會現象，則所以解釋社會現象的，只有一個社會，要解釋社會現象，只有從社會的本身下手。其實大家也還可以想像，社會現象既在時間裏與空間裏都是不盡的超出於個人以外，則他雖然使個人感受他的壓力，而那壓力之大權，仍不在個人而在社會。這個壓力，是由全體以施之於個體，此即社會現象所以特異的標幟。

說到此處，大家又以爲所以組織社會的分子既只有個人，那嗎，社會現象的根源，還不就是心理的現象？只是大家若這樣着想，那生物學上的現象，也可以輕輕易易的把一些無組織的現象解釋得明白了。自然，在生物的細胞裏，只有一些生硬的原子，可是這些生硬的原子一旦既結合了，另成了一種新的組織，他就另有一種新的現象，非可以在那未經組織的原子中見得着的。他是另外一種特別的總體，有他特別的性質，雖由各分子所合成，而與各分子的總和卻不相同。就說社會罷，一個由各團體所組合的總體，他既然組合了，就不與大家所想像的那「無生殖的」(Sterile)

condé) 現象相同，只把各團體弄得彼此有關係就算了。他是要將各團體咀嚼，另生出一種新的性質來。試看在社會進化裏，一些新的現象，還不都是從這組織變化而生出來的嗎？試問若無這組織與非組織的關係，則下等軀體與非軀體有何分別？生物的軀體與軀體中的細胞有何分別？生物細胞，與細胞中無組織的分子又有何分別？凡百有組織的生物，若把他細細分解成爲一個個的物質，其性質總是大概相同的，但物質本身之集合，或爲並列式，或爲結合式，此或結合成爲此種情形，而彼或結合成爲彼種情形。殊不盡同。就是本着這種方法以考究礦物界，無化合的部份之與已化合的部份，其淵源總是大不相同的。

據這種原理以言，社會既是由各個體所組成的合體，有他固有的特性，則他自不同於未經組合之個體。固然，團體是由分子之所集合而成的，若無分子，當然也無所謂團體，但僅僅只有分子，也不能就算是有了團體，要有團體，必定要這分子是組織了，或結合了爲其他的一種形體纔行。社會生活之所以成，是在這「由個人集合團體」之集合上面，而社會生活之能令人解釋，也是在這「由個人集合團體」之集

合上面。個人因爲有這種結合，組織，溶化，乃成爲一種新的合體，這種合體，要說是心理的，也無不可，然而他總另是一種新的心理，不同於個人心理。因此要考查社會現象的原因，或定明社會現象之所從出，不是在那所以組織集合體之各分子裏，而是在那已經組織成了之集合體裏。個人因集合後而爲團體的行爲，思想，與感覺，和他未集合時或默然靜坐時的行爲，思想與感覺是絕不相同的。若據個人現象以推測團體，那真永遠不能知道團體以內究竟是什麼現象了。總之社會與心理學的關係，也和生物學之於「物理的化學」關係一樣，若拿心理的現象以直接解釋社會現象，就好比拿「物理的化學」現象以直接解釋生物學的現象，這種解釋，我們預先就可斷定他是錯的。

但是大家或者又以爲個人一經組織之後，此種組織，既然就是社會現象的原因，那嗎，社會現象的原因，還不就是心理學的性質？他們也承認個人既結合了，就可以另生出一個新的生活來，但他對於這新的生活，總以爲還是個人的關係。其實，任憑你如何遠考史乘，「團體的」現象，總是一個強迫人的現象，因爲他是一些強迫現

象的淵源。我們一入世以後就不由分說而強迫得做了某國國民。一些人以為既強迫的做了某國國民，只要成年之後，繼續的在某國生活，那種強迫力，就可以算是完結了，其實那又何干？就是繼續的在某國生活，而那強迫力，也總是依然存在而消滅不脫的。一種壓迫，雖然是安心樂意的承受了，而他的壓力，也總是依然存在的。繼續在某國生活，既然不能算是消滅了強迫勢力，則那種強迫勢力，或者還附隸於其他的一些事裏，我們且來看看。第一，因為社會壓力是一種強迫的性質。比方，我們之不能輕易的改國籍，是因為在道德上與物質上都有好多障礙，若有擅行脫離本國關係的事，羣視之為叛逆。第二，因為社會壓力，是種未經我們承認而就驅宰我們的東西。如教育之施及於我們，並未有先得我們的同意。然而只是因為受了某國的教育，就把我們束縛住了而做了某國的人了。第三，因為社會壓力之來，是不容人有預先計算之餘地的。如我們不能知道將來所應盡的公民義務究竟是什麼事，自然不能預先去完結他的。這些我所舉的社會壓力，都是來自個人身外，壓迫個人，使個人不得不服從的。就是在有史以來一切的社會現象，都是有這同等的性質，所以應該作

爲一樣看待。並且凡百社會都是由既往的社會不斷的組合而成的，則在社會進化中，可以斷言個人是沒有片時脫離了羣衆的壓迫性而能由着自己自己打量，看是受制於羣衆的壓迫好，或是能由着自己自己選擇看是受制於此種羣衆好或是受制於他種羣衆好。這種問題，本來很繁複要研究他，自然非從現在的社會起，以追溯到有史以來之社會起源止不可；但即使如是研究，而所得的結果，也未必真確，也非與我現在所欲研究之社會學方法有關，所以在此處我也不細加討論了。

然據我上面所述，大家或者又會誤會我的意思，以爲若照我所講的社會學，則社會可以無須乎要個人了。自然，社會現象之所以成，當然是由個人的結合，但也只以結合爲限。除結合外，而社會的特性，并非可以由個人生出來的。因爲羣衆的「表現」(representations)「情緒」(emotions)和「趨向」(tendencies)之所以能成功的原因，不是在那所以結合羣衆之個人心理中，而是在這羣衆的總體裏。自然，羣衆的「表現」，「情緒」和「趨向」若非有個人之集合，當然也不能實現，但個人之集合，總是一種無定的物質，要有社會總體，而羣衆的「表現」，「情緒」和「趨向」纔能有定。再說

明些罷。若羣衆的「表現」「情緒」和「趨向」而無社會的集合現象爲之範圍確定，則那種「表現」「情緒」和「趨向」之存在，也是一個極概括無定的東西，不能算是社會現象。

比方由人類簡簡單單一點崇拜英雄或特別勢力的感情，與經過了宗教制度之一切極繁複的信仰規條所發生的感情，其間不同的地方何限？兩個人僅由血統上的關係所發生的感情，與經過了家族形式而申之以道德法律種種所發生的感情，其間不同的地方又何限？我們並且常常見着某種團體就是減少到幾個烏合之衆以後，而這幾個烏合之衆所發生出來的感情，不惟不與個人的感情相像，並且還與個人的感情是極端相反的。這還只說那些沒有十分完固組織的團體，而其與個人不同的地方尙且如是，至若那些組織極完備而且有規律的社會，他還承襲了舊社會的一些壓力，他與個人現象之不同的地方又更不必說了。因此，若解釋社會現象，而純粹遮拾心理學，那真是失脫了社會現象的特性，不足以言解釋社會現象了。

用心理的現象以解釋社會現象的方法之不足以盡解釋的能事，既如上面所

言而其所以一般社會學者還不能瞭解用心理學以解釋社會現象的方法之不能盡解釋社會現象的能事的緣故，只因為他每每拿事物的結果當作事物的原因。有時他拿某種心理的狀態看作是某種社會現象一定的條件，而其實此種心理的狀態，不過是某種社會現象之結果，而算不得是社會現象的原因。就和大家以為人類的宗教感情，兩性間妒愛之情和家庭骨肉間慈孝之情，都是出於人類自然的根性，因此，他們之解釋宗教，婚姻，家族的組織，都想只從人類對於宗教，男女和家庭骨肉間所發生之一點感情方面下手。然我們從歷史上看來，人類之有宗教，婚姻，家族之組織的感情，並非是出於人類自然的天性，因為這種感情，有在某種社會情況之下而全然是不發生的，也有從此社會到彼社會，這種感情雖然發生，而其間所呈現的狀態卻不盡相同，若細細分晰他其間之可謂原於心理的部分者，都是些空泛無定的現象而不可以解釋的。因此，我們可以知道人類家族，婚姻，宗教的組織，非特不由於人類對於宗教家庭之一點感情所生出來的，而人類對於家庭，宗教，婚姻的感，還是要有家庭，宗教之羣衆集合力做底子他纔能明白實現，而所謂人類組織社

會的可能性是出於天賦的本能之說，又更是無根據。這且請看社會之所以組成，是由於人類有組織的需要，纔慢慢成功的就自然明白了。因為動物之有結合與否，純係乎他的環境之有公共生活的必要與否以為定，而並非原於天性也。即退一步而論，我們姑且不談大家所謂「社會組織是原於人類的感情」之說是真的是假的，而在人類一點組織社會的感情與社會的真實現象之間，其不相同的地方也很大，若拿前者以解釋後者，亦嫌不合。

我今日實地考查，查考人種之於社會進化有若何影響，就可以知道心理的現象究竟影響於社會現象與否。因為人種的性質，一方面是心理的，一方面是社會的。若心理的現象是影響於社會現象，那嗎，人種不同了，而社會現象也應該不同的。然我從沒聽說一個社會現象是附隸人種之下而隨人種變遷的。我這句話雖然不能把他當個定律，但證之於事實，也可以承認他是對的。有同種族的人，他社會組織的方法是絕對不同的。又有不同種族的人，他的社會組織，完全是一樣的。如匪宜西人（Phenicians）的市鎮，就等於希臘人羅馬人的市鎮，而與韃比勒人的市鎮一樣。猶太

人的父系家族制度，也和印度人的父系家族制度差不多一樣的發展，而司拉夫人雖然與印度人同為亞利顏 (Aryan) 種，而無父系的家族制度。反之，此種家族制度，又可以見之於不同種之亞拉伯人 (Arab) 中。又如母系的家族與族黨，並可以見之於不同種之各民族裏。就是司法證據和婚姻禮儀，在極不相同的民族中，也都彷彿是一樣的。他其所以如此，就是心理的現象之於社會現象無大影響的證據，心理的現象既然於社會現象無大影響，則用心理的現象，當然不能解釋社會現象了。自然，在社會中，也有一些事是扯得上說是影響於人種的。如大家之講文學藝術之勃興，說他在雅典勃興得如何勇猛，而在希臘勃興得如何遲緩，都是於人種有關，然而他不知道這種關係，只憑歷史上一點傳說，而從未經以方法的證明，若解釋社會現象而以此為例，我可以斷定他所得的結果是錯的。若大家把雅典文藝進步的急速，說是由於雅典人天賦美學的機能所使然的，那也如同中世紀人之把「燃素」 (Phlogiston) 來講「火」，把「催眠性」來講「鴉片煙」 (opium) 一樣了。

即使社會進化的根源是由於個人心理，而我們也就不能知道這種社會進化

究竟是如何生出來的，因為要承認社會進化的根源是由於個人心理，就不能不承認社會進化是由於吾人內心機能的主宰。但是內心機能的主宰究竟是什麼？還是如孔德所說：「內心機能的主宰，是種逼促人們實現他進步的本能」嗎？若照這樣說，那就是以問題來解釋問題，以人類天賦的進步本能來解釋社會進化了。然而這種解釋，不過是種玄想，而非可以解釋社會進化。因為動物並不是爲着進步而工作的，就在高等動物，也是一樣，並且在人類社會中，也還有好多是只圖安息而不思進步的。還是如司賓塞所說：「人類因求幸福的需要，一天天的改進，所以文化進步，也就因求幸福的方法之改進而一天天的完善」嗎？若要承認這說，就須先承認文化進步，幸福亦因之增加，但是文化進步，幸福增加的假設，我在社會分工論裏，已列證其爲難事。並且若承認這兩種學說有一種是真實的，那歷史的發展，就令人不能曲解。因爲像這種解釋社會現象，只是落於純粹的「目的派」，而我在上面已經講過，社會現象如同自然現象一樣，要解釋他，不能以爲他是爲着某種目的而可以解釋得盡的。即使大家能證明在歷史上社會組織漸漸進步是爲着滿足我們某種利益而然

的，而只就此種利益，並不知道社會組織究竟是個什麼，即使能將社會的事物，做成表冊，使人易見，勿論這事不容易做，就是勉強做了，恐怕也不能因這「利益」而使人明白社會組織之真實意義。總之，若把社會組織只當個是爲着要達到某種目的之一種手段而解釋，則我們只有一個問題，就是要問這種手段究竟是怎樣生出來的？又是爲何而生出來的？

因此，我的定例是：社會現象確定的原因，是應該在那以往的社會現象裏找出來，而不能在個人心境上找得出來的。自然有這種定例，大家當然可以知道不惟是解釋社會現象的原因，就是解釋社會現象的「任務」(Function)，也可以用這種定例。因爲任務即算有時因個人而有效用，但既是社會的「任務」，當然也只有在社會的效用爲止。今爲補充上述條件之不足，更可以說：社會現象的任務，只能求之於有社會效用之事實上。

因爲社會學者總不知道這種條例，每每拿社會現象當作是心理的現象看待，所以他所發表的學說，都是些極空泛虛浮而與社會之真實現象相去很遠的，然而

他還以為是能解釋社會現象。歷史家較接近於社會真實現象，他能感受到這種極概括而不切於事實的腦想，是無由而可以與社會實際現象相切合的；因此，社會學的心理的解釋，有時歷史還能證明他是靠不住的。然我這並非是說研究心理的現象，純然不為社會學者所切要。若團體的現象雖然不與個體一樣，但團體與個體之間，至少也總有很密切的關係。若用個體雖說不能直接的解釋團體，但也總有解釋團體的能力。且我在前面已經講過，社會現象還是由於心理的現象之組合而成的。並且社會現象由組合而成為團體的「感覺」，「回想」，「本能」也和個人的「感覺」，「回想」，「本能」之組合差不多是一樣的。就和大家常說：「我就是一個社會」的話，也不無理由。因為個人與社會，其形狀雖不盡同，而同為一個「有組織」(organisme)的名稱總是一樣。有好久一些心理學者為解釋「精神現象」(la vie de l'esprit)特標明組織機關之重要。因此心理學上的考據，為社會學者創造社會學之初次下手計，還比生物學上的考據為尤切要些。不過心理學上的考據之有益於社會學者，只在社會學者一經踏入心理學上的考據以後，就馬上超過心理學而完全歸到社會

學的本身上去。若拿心理學做解釋社會現象的根本，或侵佔了社會學的範圍而與社會現象有妨礙的，都應該一律禁絕。拿社會現象還他一個社會現象，直接的來觀察，莫用什麼間隔，若不得已而須考證於「人的科學」(La science de l'homme) (心理學) 只在預備功夫時為圖觀察之便利起見方可。

三

社會形態學(Morphologie sociale) (社會組織)的現象既與生理學(個人軀體組織)的現象有同樣的性質，則解釋社會形態學的現象，當然也應該用我上述的條例。並且依我上面研究所得，社會形態學的現象既是「集合體」中一件重要的事，則我們更可以知道社會形態學的現象之在解釋社會現象裏算是一個極重要的東西。

自然，若照我上面所述，社會現象之所以成功的條件，既存在於社會組織的外形裏，則社會現象當然是隨社會組織的外形而變，我們求社會現象，只要研究社會組織的外形就够了。然從他方面以觀，「社會環境」(Le milieu social)之成，是成於

其間各分子之組合，也和軀體之由各細胞所組合而成是一樣的。那我們還可以說，要考查所以組成社會之最初的物質根源，還應該考求於所以組成「社會環境」的內象裏。

談到所以組成「社會環境」的物質，只有兩種，就是「人」(l'homme)與「事物」(chose)。就事物說，除脫一切與社會組織無關的物質外，只有一些舊社會裏所遺留下來的東西，如法律，風俗，建築，美術等等。然如法律，風俗，建築，美術等等，雖為所以組織社會的物質，但他既未包含有改革社會之原動力在內，所以也不能生出改革社會的勢力來。雖然他不能生出改革社會的勢力來，但要講明社會改革，也還要借證他，雖然他沒有主宰社會進化的能力，但從法律，風俗，建築，美術等等，可以知道社會進化之遲速和方向。法律，風俗，建築，美術等等，是一個證明社會勢力的東西，但他自己本身，卻沒有多少的勢力，事物的方面既是如此，則所謂社會進化之主動者，就在這「人」的方面。

說到人的方面，社會學者所最要緊的，就是要查所以組成社會環境之各種不

同的物質而有關於人力之所經營的地方弄清楚。到現在我們可以知道有兩種性質與這類情況相合。一種是社會所以團結的數目，大家又稱之曰「社會的容積」

(volume de la société)。一種是羣衆所以集合的力量，大家又稱之曰「機體的密度」(densité dynamique)。從羣衆集合的力量方面講來，個人之結合社會，不惟在乎要有物質的結合，並還要有精神的結合，若僅有物質的結合而無精神的結合，則此種結合，不過徒有其名。所謂「羣衆集合力」者，也是以個人之結合團體，是否僅為交易競爭的關係，抑或除脫交易競爭的關係外還有道德的關係與否，而定其結合力之強弱。因為交易競爭的關係，只能使人彼往此來，而並不能一定使人有公共生活之結合。並且交易競爭，只能使人彼往此來，不分畛域；而公共生活之成，不惟是要使人不分畛域，而並是要使人分畛域。因為若所組合社會的各團體，他自己本身都有他個確乎不可以與衆人苟同的性格，而再來結合，這種結合，纔更有力量。故一民族之社會集合力最強時，就是他內中各分子不可苟同的性格最深。反之，若各分子沒有什麼特性，他之集合社會也沒有什麼特別的公共目標，那正所謂「烏合之衆」。

其結合無什麼勢力，非可語於社會的結合了。

至說到「物質的密度」(la densité matérielle)——若果我們不只專承認在地面上居民團聚之稠密，有可以觀察社會集合力的地方，除居民以外，如馬路鐵道之敷設，也還可借之以考察社會集合力——則「物質的密度」當然也和機體的勢力一樣，可以由他而考察社會集合力之強弱。因為若居彼此有互相結合的趨向，其能使他們互相結合而無阻礙者，自然只有開闢道路，使道路之間隔，不為人類結合社會之障礙。然僅據道路之開闢，實不能以為居民即因此而有很好的結合力，因為馬路鐵道只能幫助人民容易結合，而不能據馬路鐵道之便利，即以為人民就有深厚的結合力。如英國之交通便利，遠在法國之上，而英國人愛存鄉土觀念，保持土著生活，其人民之結合，轉不如在法國之甚，即其好例。

「物質的密度」與「機體的密度」之擴張之如何能幫助社會組織日趨於繁重之如何能幫助個人有組織社會的傾向，因此，「物質的密度」與「機體的密度」之擴張，就為改易羣衆生物之條件的根本。此意我在上面既已言之極詳，在這處自不必

重述。不過我在上面僅言物質的密度機體的密度之擴張之如何能影響於團體的總現象，而未言及其用處，故在此不能再申言其用處。我所謂爲物質的密度與機體的密度之擴張，即爲改變羣衆生活之根本者，並非僅指這普遍現象。而與其他之特別現象無關，本來就是一種特別的現象，只要爲我們所知道是真實無訛的，當然都可作爲研究社會現象之用，並且要能解釋社會現象，也還要借助於社會環境之特別現象。不過特別現象只限於已經爲我們所知道是真實無訛的，纔能作爲研究社會對象之用。

我所認爲可作社會現象的根源，既是歸之於「社會環境」中，並且還是歸之於社會環境中的人類的行爲裏，當然不是說除脫這社會環境以外，就無其他環境可作研究。且我們泛觀歷史，各時期的國家之組織，都有許多社會原因在。其原因之所出，此或係於社會的本身，彼或由於這社會與那社會交易的動作與反應。然而嚴格的說來，科學非能問及這種複雜的最初原因。科學之所謂最初原因者，只就一件事物，具有普遍性質，可以解釋一切其他的事物就是。我所說的「社會環境」就有這種性

質。因爲在社會環境中所生出來的變遷，無論他的原因如何複雜，總是由這社會環境中而影響到各部分，因此，只要考究於社會環境中，就可以知道其他的一切變象。

我所謂「普遍的社會環境」中之一切現象，當然是存在於各分子之「特別環境」裏的，並且「普遍社會環境」中之一切現象，還因「特別環境」中的現象而變易的。比方因各個家庭組織之繁複與否而家庭組織的總意義乃有不同。又如現在職業的消費組合，是要依各派別或各地域而組織，不是像往年之深閉固拒於一城市一鄉里，則現在消費組合之行動，當然也不同於往年之消費組合行動。並且依各種職業團體之有堅強的組織與否，或組織之勤惰與否，而消費組合之總機關的情狀乃有不同。雖然，普遍環境中的現象，是因特別環境中的現象而改易；然我們總不能據特別環境的現象以爲定，因爲特別環境中的現象，總受普遍環境的現象所支配。我們所當注意的，仍是在這普遍環境中的現象。

社會普遍環境，既是爲社會進化之最重要的機關，則研究社會學，自然不能不注意於這種環境，若不注意於這種環境，那社會學也萬不能達到可以找得出社會

現象之原因來的地步。

既然明白了除開社會環境之外，沒有旁的地方可以找得出社會現象之原因來，那更可以知道除開社會環境之外，也並沒有其他與社會環境相同的情狀可以與社會現象相關連，因為環吾左右之其他社會之能施動作於我社會環境中而使社會能感應的，也只有攻擊與防衛的行動，而且攻擊與防衛的行動之能使社會能感受，也還須借我社會的力量，則是除脫社會環境以內，就無有其他的環境可以與社會現象相關連矣。社會現象的近因，大家既然明白了不是社會環境以外，而是在社會環境以內，而社會現象的遠因，大家又總以為既不是在社會環境以外，也不是在社會環境以內，而是全存在於往古。一件事由往古以至於今，其實雖存於現在，而其原因則在於既往，因此一件現在發生的事，其原因總以為不在現在的社會中，而是在於既往，而用社會學方法以研究社會現象，只要找到一件事物的先後關係，把現在的附之於既往，就夠了。

只要能將一件事物的先後次序找出來，大家就以爲可見得着社會現象的原因

果關係。且還引歷史以爲證，以爲歷史上所謂之因果關係，還不就是據事物所以先後發生的次序嗎？然而爲什麼一時代的文化發展，就必定爲後此一時代文化發展的原因？亦殊不能令人懂得。我們知道在歷史上人類的事蹟，其新陳代謝的次序，是時期的，凡時期先後的次序，也並不一定有因果的關係，或誰爲誰的因，誰爲誰的果。自然，一時代的文化進步之見於政治經濟法律者，可以生出其他的進步來，然而誰又能指出某種進步一定是由於某種原因？由文化進步之一起點，自然可以影響至於無極，但是這種影響，誰又能知道一定是由於某種原因而生出來的呢？若硬要指定說某種文化進步之影響，是由於某種原因，那除非把這種原因而歸之於人類求進步與求幸福的「傾向」(tendance)方可，因人類爲他求進步與求幸福的「傾向」所驅使而進步不息。但是若把文化進步的原因，歸之於人類求進步與求幸福的「傾向」，那社會學之所研究的對象，就是要找出人類這種「傾向」所以發展的次序而無他求了。這種「傾向」的次序，我姑且不說他是曖昧而不容易找，就是找到了，也與文化進步的因果律無關。因爲凡兩件事物中之因果關係，只能在兩件變

然可據的事物裏纔找得出來，而所謂爲文化進步之原因的「傾向」是憑着意想以構造成功的，並非是件鑿然可據的事物，若要把他算作是與文化進步有關係，只能說他在文化進步裏有種主動的機能，而不能說他是文化進步的原因。並且就是在各社會中，由我們經驗之所得，而知道兩件事物之先後發生多半只因變易的情狀使然，而其間並無因果的關係。先時發生的事，也不拘然就是後時發生的事的原因，而後時發生的事，也不一定就是先時發生的事的結果。兩者之間之所以先後呈現者，不過僅爲時期上之關係而已。（如日之與夜，夜盡而日來者，並非日爲夜的原因，而夜爲日的結果，兩者之間並無因果關係。）既是如此，則在這時期先後的地位，當然無科學的價值而可以找出事物的因果來。我們可以說某事從古至今是若何繼續的存在，而不能知道他將來一定是依着某種次序而繼續的存在，因爲我們以爲某種文化進步好像是某種未來的文化進步的原因，而不知道只是意想，未經科學證明，且爲科學所不能證明的。自然，據通常的意義講來，社會進化的程序，未來的也總差不多和既往的一樣，但是這種不過是種理想，也沒有人可以擔保社會實

際的現象，是依着人類的「傾向」走着人類的「傾向」據既往以預測將來，是可以把社會上的事從頭到尾解釋得清楚的。既是如此，則已往的事，就不必同於將來的事，又爲何而可以把他看作是一條直線進行呢？

故社會現象之因果關係，就實事說，社會學者所找出來，爲數很少。孟德斯鳩就算是其中之例外者，他能不照直線以找事物的因果。至在古代的歷史哲學裏，科學都是照這一條直線形以找人類中文明進化的因果，而不求文明進化的因果於各時期社會中之同等的情況裏。孔德總算是對於社會哲學極有貢獻的人，然而他之於社會現象的因果問題，所討論的，也和以前的人一樣。就是他那最有名的「三級律」(La loi des trois états) 孔德的「三級律」第一級爲「神學時期」第二級爲「玄學時期」第三級爲「科學時期」也殊不合於因果關係的原則。卽算他是對的，也不過只算得是「經驗派的」(empirique)定律而已。他只憑一點走馬看花之歷史上人類運行的觀察而言此，並非有其他的考據。就是他把他那「三級律」中之第三級(科學時期)算是人類進化中之確定的時期，也是他一人私意，更又有誰能擔保說除了科學時期而外，將來不更另生出其他的時

期來呢？就是斯賓塞之所謂社會學的定律，也無其他的性質。即使我們求幸福於現在工業文明的社會裏是一定的，而不能擔保說將來人類不更求幸福於其他的社會裏。總之，他們之所以觀察社會現象的方法，不是拿社會環境當作是社會現象的原因之所從出的地方；而是拿社會環境當個實現社會進化的所在；只據歷史上先後的次序以考究事物的因果；而不注意於社會環境。

即從他方面說，也是因為社會環境的關係，纔能計較社會現象的「價值」和「任務」。凡社會現象之變遷，社會環境是他所以變遷的根源，因為社會環境是集體所以生存之總滙，凡百情狀，都彙集於此。據這樣看來，則我所述社會環境的意義，更是重要了。只有社會環境，纔真正能解釋社會現象之變遷的實在情況究竟如何，而不牽就於個人的私意。若拿歷史上人類的進化當作是種動力的驅使，使人前進，而我們知道凡是一種動力前進的方面是直行而無傍枝的，凡直行而無傍枝的動作，其目標只有一個而不能有兩個，若我們研究社會現象只有一個單獨的目標

可以爲據，則社會的形狀，也要他只能有一種，而從古至今之如許繁複的社會，也要他都是彼此繼承如一個單獨的形狀，纔可以與這單獨的目標相合。然而社會形狀萬千，其複雜變易，又殊不可勝數，若想把牠合成爲一個單獨的形狀而研究，其事之難能，也不待我再述了。反之，若一種社會制度，是繫之於社會環境中，而社會環境既各不相同，則我們所據以爲研究社會現象的目標，也不只是一個單獨的，那自然可以研究這繁複紛紜的社會現象，而能明晰他的性質。

既然如此，則我上面所討論的問題，就是與制定社會種類的問題相合了。社會之其所以有各種種類之不同者，因爲社會是人類集合的表現，而人類所以集合社會的形狀，又因其所遇境況之不同而有異，若把社會現象的原因，概歸之於既往，那嗎，各民族中之社會現象，不過爲那既往的社會之一種延長形式，他們雖所處的時期有不同，而其實是一樣的。又各社會環境之所以組成，其性質是因各小團體之所以集合的情況而定，而非原於既往的社會。各小團體之於社會環境，其內容實是相同，據此可知研究社會現象之最重要的，無過於制定社會種類。

由上面之所述，我們更可以知道就是一般根據我這從社會環境以內與社會環境以外以研究社會現象，而罵我是研究人類組織的根源於人類以外等等，是完全不對的。我在上面說要找社會現象的原因於社會環境等等，恰恰就是說要研究社會現象的社會以內的意思。可以非難的，不是我的方法，而還是那些以為社會是由個人生出來的，要從個人以解釋社會，從部分以解釋全體的學說。就是有人以為我上面所述的方法之不大注意於個人自然的現象，為不合於研究社會現象，我想若大家能把我這方法證之於心理學和生物學，當然知道個人自然的現象，是包括在個體以內，為研究社會現象所不必考慮的。

(四)

由上述的一些條例中，可以明白社會和集合體的一些意義了。而對於這種意義，有兩種極相反的學說：

第一種如盧梭 (J. J. Rousseau) 與霍布士 (Hobbes)。他們說在社會與個人之間有種橫斷線。人類本來生性是反對公共生活的，其所以有社會的組織，是由強迫

使然；社會的目的不惟與個人的目的只有一點之相交而不能完全相合，而且還是相反的，個人的目的既與社會的目的是相反而不相同，所以要個人之組織社會，當然要施之以強迫力，而所謂社會組織之能事，也就是有社會制度中的一些強迫力。社會組織既是由於強迫而成的，則他當然不是出於人類自然的天性。他好比一種人造的藝術，一種人爲的機器，只要大家歡喜如何製造，他就如何成功。他是由於人類的願欲以製造成功，更是由人類的願欲以毀壞改易的。故盧梭與霍布士一方面既承認社會是壓制個人的，而一方面又承認社會壓力是由人製造成功，也是由人毀壞改易的。在這個人製造社會壓力而來壓制個人之間，他們看來，並無矛盾。

與盧梭霍布士之說相反的就是一些經濟學者，自然法律學者，其最近的就是斯賓塞，他們都說社會生活，是人類一種自動的生活，社會之組織成功，也是人類一種自然的趨向，不待強迫而然的。只是他們之所以承認社會組織是自然的，社會生活是自動的，也並非是他們自己考究了社會的特性而說出來的，他們都不過只拿個人的性質以爲根據。他們之不能觀察事物之統系於事物之類，又不能考查事物

的原因，也和盧梭霍布士諸人同一鼻孔出氣。盧梭霍布士拿社會當個人爲的，空中架造的，不考究他的真實性質，所以就說社會之成，不是由於人類的天性，而一些把社會當作是人類自然的產物的人，又說人類生來就有政治、家庭、宗教、交易性質的傾向，本着這種傾向，就有社會組織，社會組織既是由於人類的生性，則當然不須強迫。若由強迫以組織社會，則此種社會可以斷言其爲不規則的或偶然的。總之，他們以爲社會之成，是由於個人天性之自由發展，因此，要有社會組織，只要任個人發展其天性不加強迫，就可以行的。

然而這兩種學說，都非同於我的學說。

自然，我也離不了要把「強制」(constraint)一字來概括社會現象。只是我所說的「強制」都不像盧梭他們所說的完全是種機械，完全是種人造的陷穽，使人自己造來，自己坑陷自己而尙不覺得是種陷穽。我所說的強制，就是指個人當着一種羣衆勢力時爲羣衆勢力所支配，而此種羣衆勢力，純然是個自然的，並不是種人造的機械。是從個人的臟腑裏生出來使人心悅誠服而受的，是一些鑿然可據的「原

因」的產物並非如盧梭等之所言從契約裏面生出來的。社會強制既然是由個人心悅誠服而生出來的，故要使個人服從他自己心悅誠服之所願受的強制，自然不必要機械的去壓迫他，只要利用人類自然的服從心和人類自然的弱點就够了。這如個人之對於宗教信仰一樣。在教堂或祈禱之間，一種服從虔敬的心理，並不是由契約而生出來的。他是由個人的弱點，遇着教堂中一種居高臨下的強大勢力所生出來的。並且社會所施於個人之居高臨下的強大勢力，不惟是物質的，還是精神的或道德的；也只是因為他不惟是物質的並還是道德的，所以不怕人反覆思慮，就是反覆思慮，也都逃不脫他那種勢力範圍。並且反覆思慮，更可以使人明白社會的勢力是比個人的勢力雄厚些，完備些，長久些；也更可以使人明白爲什麼人類對於社會壓力有個心平意願的服從心理。

然對於我上面所說的社會強制是由於人類自然的弱點，遇着羣衆居高臨下的勢力所生出來的意思，或者還有人要非難我，說我所謂社會壓力是自然生出來的，雖一方面是反對霍布士契約之說，一方面又是反對買石亞非 (Machiavel) 而說

社會是壓迫個人的，而其實還是把霍布士與買石亞非兩家學說聯合一起而舊話重題罷。然而要知道我一方面反對買石亞非而謂社會生活是強制的，而一方面又反對霍布士而說此種強制是由於個人心平意願生出來的，非同於機械的壓迫等等，並非是我從個人的天性裏考量而說這話，我之言此，是從羣衆的性質裏考慮出來的，因為羣衆生活，有他一種特性，可以使個人本着他的自然而受制於團體的。並且就是我一方面贊成社會生活是把個人屈服於社會強制之說，而一方面又承認社會強制是發生於人類自然的天性，把兩種極相反的學說聯爲一貫，看來好像矛盾，而不知道我所謂之社會生活，是種出乎個人以外的一個總體，我所謂之「社會壓制」與「自然」等字的解釋，其意義並非同於霍布士之所謂「壓制」，斯賓塞之所謂「自然」了。

今總括的說罷。就一大部分社會學者之解釋社會現象的事實看來，我可以說他們都是用純理以解釋社會現象。用純理以解釋社會現象，自然不是把社會的法則弄得明白，就是把他所謂能解釋的，都是靠不住的。只有我上面所述的一些條

例都是從公共生活之主要條例中以得來的，用他，可以使社會學者創造社會學於真實完善的地步。

第六章 關於考察證據的條例

(一)

要證明一種現象是出於其他的一種原因與否，只有一個方法，就是比較相同的現象與原因所以互相存沒的情狀，而考究他在相異的結合時所起的變化如何，以證明那現象是否出於那原因。若這種情狀是可以由學者用人為的方法以觀察得明白的，自然只要用「實驗方法」(méthode de l'expérimentation)就夠了。若非用人為的方法所能觀察得明白的，而我們所能把他弄得接近的，又只限於自然產生的事物，那就非用「間接的實驗法」(méthode de l'expérimentation indirecte)或「比較方法」(méthode comparative)不可。

我上面已經講過，解釋社會現象，完全是在要找出他的因果關係來。一種結果，

必定要追尋他一個原因，一種原因，必定要考察他看他有什麼結果。若其不然，則社會學者也無由而考察社會現象。因此，所謂考察社會現象之惟一的方法，就是要用「比較方法」。孔德之於「比較方法」本嫌不足，他主張在「比較方法」之外須加以「歷史方法」(methode historique)，只是他雖然主張用「歷史方法」，而卻以為事物的原因總是包括在他所謂之「社會學定律」(Les lois sociologiques)裏面的。故由他的意思，「社會學定律」之所待解釋的，不是那事物一定的因果關係，而是那人類進化之總括的意思。就是「社會學定律」也非用比較方法而可以闡發無遺的。因為要把一種現象在各民族中能比較其不同，就要去脫那現象所依附之各種不同的時代關係，而要真正去脫時代關係，從一盤散沙的人類進化裏而比較其不同，也可以斷言是不行的。因此，由孔德的意思，考察「社會學定律」的方法，不是「分析」而是「總合」；是要把從古至今的社會現象，弄得依次序的使他接近，更把人類所以承承代序的社會現象，集攏來做一條直線，使大家可以見得着那政治的、道德

的，物質的，精神的現象，在各時代中一種繼續不斷的發展狀況。(註)這就是孔德所稱爲「歷史方法」所以成立之理由。我想若果有人對於孔德社會學的根本思想而懷疑，則這種理由，當然無立足地了。

孔德以爲「比較方法」不適用於社會學之用，而穆勒又以爲「實驗方法」也不合於社會學之用，就是「間接的實驗法」也，以爲是同樣的不合於社會學之用。但是他雖然一面說「實驗方法」不合於社會學之用，而他一面卻又說「實驗方法」能用之於生物學和物理的化學，這已自失其立言之根據。到現在自然無人敢說只有生物學和物理的化學纔能算是實驗的科學，而譏社會學之不能用實驗的方法，尤其沒有理由，因爲在社會學上的現象其所以不同於物理的化學及生物學上的現象者，只有社會學上的現象較物理的化學及生物學上的現象更加繁複的一個問題耳。因他繁複而說要用實驗方法時更特別的困難，殆還在道理，爲何能說他絕對不能用實驗方法呢？

(註) A. Comte: Cours de philos. pos. t. IV, 328.

並且穆勒的學說都是一種理論，根據於他的論理學之根本原則上，而不知卻與論理學的結果深相背馳。他承認同樣的結果不拘定出於同樣的原因，一件事有此時由於此種原因，而彼時則由於彼種原因的。若依他這種因果之說，是把他自己所有一切的定論推翻，而使科學的分晰都不能用了。因為由他之說，是把那千萬萬的原因與結果，導入於極繁複不定的一條路上去，而使吾人的思想無所歸宿。假若一個結果可以從那許多不同的原因裏生出來，那嗎，要知道某種結果究竟屬於某種原因，就非把一件事從許多繁複的情況中而單獨的來分開實驗不可。而其最甚的，尤為社會學上的現象。

然而同一結果可以出於無數相異的原因之說，實與因果定律相衝突。自然，若大家都和穆勒一樣，相信結果與原因是絕對不同質的，相信在原因與結果之間無邏輯的關係，那嗎，一件事此時出於此種原因，而彼時出於彼種原因之說，當然沒有什麼矛盾。比方若「C」與「A」之結合是純粹時期上的關係，則自然不能禁止「C」與「B」不為同樣的結合而另成一種其他的關係。反之，若說事物是有因果關係的，

因果關係是可以理解得的，則一種同樣的結果，也就只能有一個原因；因為因果關係只能解釋一種相同的性質。然實在說來，也就只有少數的哲學者置因果關係於懷疑地位。至於其他的科學者之於因果關係是不生問題的，並且因果關係是為科學方法所承認的。原因與結果的關係證之於實驗規納法既是之重要，按之於比例的根本原則，又如是之切合，更如何而可謂同一結果不出於同一原因而可以另作他解呢？就是有時大家以為在某種事物裏可以見得着他極繁複無數的原因來。但是要相信一件事有無數的原因，就要先能證明這無數的原因不只專是外形的表現，並在實際上都真是無數的原因纔行。並且還要能證明這無數原因所生出來的確確實實只包含一種結果，而在這所包含的結果裏，並無有其他的結果合併在內纔行。然而我們知道在科學裏有時拿各種原因合併為一個總因，而那各種原因之不同的地方也不能因其合併而減少其相異之處。關於這點，穆勒且引近世物理上的學說，謂因磨擦，打擊及化學作用而生熱，這好像熱之發生是出於無數的原因，而其質還不過是一種同樣的原因。更就結果而論，普通人總以為「傷寒病」(Typhoid)

這個名詞只包含一種病狀，而據科學的考察，纔知道傷寒病裏，又有無數相異的類別；並且證明有多少傷寒病，就有多少傷寒病的病因以與之按合。若在各種不同的病類中有多少公共的結果，那是由於在各種不同的病類裏有些公共的原因故。

就是一些受了穆勒「同樣結果不出於同樣原因」之說的影響的人，即使他不反對我這「比較方法」，而他那種社會學原理也是應該極力去脫的，就好比現在一般人常說「犯罪」是由無數種相異的原因所生出來的一樣，且不惟「犯罪」就是「自殺」(De suicide)與「刑罰」(De poena)也以爲是由無數的原因所生出來的。若本着這種意思以研究「犯罪」「自殺」和「刑罰」，即使大家能搜集許多材料，也不能找着「犯罪」「自殺」和「刑罰」等等現象的定律和他一個確切可靠的因果關係來。大家所謂能找着的，也不過是在那現象裏一種渺茫空洞的關係而已。反之，若曉得那些渺茫空洞的意想是不可靠的，而我這純粹科學的比較方法，本着因果定律以考察社會現象，則大家所用作比較方法的根本定例就是：

一個同樣的結果，總是按合於一個同樣的原因的。

我並且還可以拿上邊所舉的例，再來申述。若「自殺」而有一個以上的原因，那是因爲實際上有無數種「自殺」的事實存在，而大家沒有覺得。犯罪也是一樣。至於「刑罰」則不同。若大家以爲一種刑罰用於各種不同的犯罪事實裏都是一樣的適合，就以爲一種結果可以有無數種原因，那是因爲大家本來就沒有知道刑罰的公共性是早存於無數種以往的事實裏，因爲如此，所以刑罰有公共性而能與許多犯罪事實適合。

(11)

各種「比較方法」雖然都可以用之於社會學，而他不過然都有同等的力量，可以以把社會現象明明白白的表現出來。

即如「剩餘方法」(La méthode résidus)，雖然他是一種極合理的實驗方法，而於研究社會現象，可以說是絕對不適合。因爲「剩餘方法」既是一種假設，已經知道了某種事物定例的方法，所以他只能用之於已經有成的科學上面，而社會現象又是千頭萬緒，要在這千頭萬緒的社會現象中，用「剩餘方法」能確確實實把一切的

現象都乘除得乾乾淨淨，只留着一個僅存的結果，而知道這種結果，即為某種事物的原因，也就很難了。

由這種理由，又可以證明「相同方法」(la méthode concordante)與「相異方法」(la méthode de différence)也是一樣的不適於研究社會現象之用。因為「相同方法」與「相異方法」是在許多狀況之下比較其有某點相同或有某點相異的一個方法。自然，我也不能說是沒有某種科學用了「相同方法」和「相異方法」就不可得個真實無訛的結果。然又有誰能擔保說他當用「相同方法」和「相異方法」時，對於一切相同相異的事，凡關於同時期的與同性質的，都可以一律包括無遺呢？自然在物理學，化學，和生物學的現象中，有時由相同相異的比較，也可以知道那現象一些大意。然而社會學則不能與物理學，化學和生物學相比。他的事實極繁複，我們不能把同時期的社會現象，與歷史上繼續不斷的社會現象，一一造成表冊，以作比較。我們也不能知道兩種民族，只除開某種問題之外，其餘的關係，都盡是相同的。凡為我們所不知道而不假考求的事，恐怕總要比我們所已知道而深注意的事要多。

些或緊要些，因此，用這種假設已知道的「相同方法」和「相異方法」以考察社會現象，其所得的，總不過是些不實在的或無科學價值的東西。

至若「共變方法」(la méthode des variations concomitantes) 則不若是。他是比較方法中之最能適用於研究社會現象的。用他，自然不必把所有不同的現象都一個個的盡去無遺，纔能比較，只要把兩種不同的性質而在某時期有共變價值的現象找到，就可以作為兩種現象相關關係的證據。這種方法之有比較社會現象的用處，不是在他只能使人明白那兩件事物表面上的異同離合，而忽略那事物間彼此所以結合之內部關係，他並能將兩件事物之內部關係繼續的，一部分一部分的表現出來，使人至少也能領略那兩件事物之內部的性質和分量。只就他這種一部分一部分的表現方法，也能使人明白兩件事物他其中彼此的關係。凡考究一事物，是要考究那事物之所以表現的自然性質，故要考究兩件事物中彼此的關係，當然要能知道那兩件事物中彼此所同具的性質。因此，「共變方法」無論他是用於某種事物中，或那事物之是否有比較的性質，他都是種定律。就是有時遇着特別情況要

徵引「相同方法」和「相異方法」，也不是爲「共變方法」之不完全的詬病。當兩種現象彼變而此亦變時，當然可以找得出他其中的關係，就是有時一方面生變化而他方面不生變化，而用「共變方法」，也可以找得出他其中的關係來，因爲他其所以一方面生變化而他方面不生變化者，也許是這件事物的原因爲那件事物的原因所牽制而不能生出同樣的結果，也許他所生出來的結果，非我們用前面的方法所能見得着的。自然，若重新考究，當然有地方可以見着他的結果，但是雖然重新考究，而第一次所找出來的結果，也不可以居然放棄而不顧。

自然，我上面所找出來的條例，也不能說就即刻能與因果的原則相合。共變方法不居然只限於某種現象爲其他現象之原因的事。且還有關於兩種現象，其結果竟同爲一種原因，或兩種現象其原因並不在這兩種現象裏，而在第三種現象裏未經人察覺的。既如是的複雜，那自然非用一種方法把他明明白白的找出來不可，但是又有什麼實驗方法可以不經意想而能實實在在把事物的因果關係一一的找出來呢？這我想最初只有用演繹的方法來考究，爲什麼兩種現象中之一種現象而

生出其他現象來，既經演繹方法考究了，再來把經驗之所得重新比較以證實看演繹方法之所考究的究竟是對不對，若演繹法之所考究的是對的，則所得的證據就可認爲是真實的。反之，若在兩種現象裏彼此無直接的關係，即使有關係，而於已經實驗的條例是不相合的，那就要再考究於兩種現象所以依附或所以相互爲用之第三種現象，看與他究竟有什麼關係。比方，自殺的趨向，是與教育的趨向共變的，教育愈發達的社會，他內中自殺之風愈盛。但是爲什麼教育愈發達的社會而自殺之風愈盛？自殺爲什麼於教育有關係？這我們很不能懂。就是證之於心理學定例，教育之於自殺有關係之說，也很矛盾；因爲教育的力量，只能及於人類良知上最浮淺的地方，而好生惡死的思想，又爲人類較爲着實的根本思想，則教育之於自殺，二者之間并無直接關係；教育之於自殺既無直接關係，而教育愈發達的社會，其自殺愈盛；又是一種事實，則其中必定有一個第三種事實可作公共的原因；這種公共的原因，即是宗教的保守性薄弱了；一方面增加人類求知識的需要；而一方面又激動人類生自殺的思想。故教育愈發達而自殺之事愈多，其原因不是在於教育，而是在於與

教育附錄之第三種現象裏。

並且「共變方法」之能為社會學者作最精妙的研求工具，尤有其他的原因在。自然當社會現象在極明顯或確然有事實可作比較的時候，當然只要用其他的方法，就可以知道其中的關係，用不着要用「共變方法。」並且當兩種現象在極明顯或確然有事實可作比較的時候，用其他的方法雖然不能把那現象究竟是有某點相同或某點相異之確然的判別找出來，而也總可以曉得他的相同或相異的大概，在這種時候，當然也用不着要用「共變方法。」只是若想用其他的方法而所考究之兩種相同或相異的大概意思而有科學的價值，就非這種大概的意思是由無數次的考證而得來的，是把所有的現象都一一的校閱過，非從這種全部的校閱功夫裏而得來的不可。然而社會事物萬千，欲把這萬千事物，詳覽無遺，不特此種表冊不能以人力造作，即使能以人力造作，也不能就認為可靠，且即使能造作，不特有取其事實之渺而小者而遺其事實之大而要者的弊病，恐怕就是他所認為知道之渺而小者，也未必盡然真能懂得他。本來社會學者之考究社會現象而不能深取信於人

的，也就是因為他們只曉得多多取材料，好堆積材料而不知選擇材料，鑑定材料；因為好多取材料的緣故，所以他們歡喜用「相同方法」和「相異方法」。也就是因為他們不知道選擇材料的緣故，所以他們常把旅行者一些靠不住的記錄和歷史家真確的記載一同做他們所以考究社會現象的材料，這種證據，當然是不足以取信於人的。

若用「共變方法」則不如此。用「共變方法」以考證事物，他既不要許多破碎不完全的材料做證據，又不須許多浮淺不實的東西做例子，只要取幾個可靠的事實就夠了。只要大家在一些事物裏能知道兩種事物甲變而乙亦與之俱變時，他就可以說他獲得了事物的公例。社會學者之用「共變方法」以考究事物，材料並不須多，不過只要好好選擇仔細研求就是。如信仰，習慣，風俗，律例，見之於碑銘書誌而很真確的，都可作研究社會現象的根本材料。至於人種學上的材料，當然也不可以忽視，不過他既不忽視人種學上的材料，也不重視人種學上的材料，只把他置之於適當之地位就是。他不拿人種學上的考據當作根本材料，只把他當作應當考究的東西。

以補歷史之不足，或借人種學上的材料以證明歷史。他不惟選擇材料的地盤要限制得如是之嚴窄，並且在這很嚴窄的地盤中所取得的材料，還要加意的批評考慮，因為要能如是，而他所用作比較之材料纔能真確可靠。自然，歷史家的記述，就我們不能修改他，不過我們既要用歷史家的記述以作考究的根據，就不能不批評他考慮他而遽然輕信。

我上面所舉的一些實驗方法，如剩餘方法，相同方法，相異方法和共變方法等等，而歸結說只有這共變方法纔合於社會學之用，大家切莫以為社會學之只能用共變方法而不能多用其他的實驗方法，是較他種科學為幼稚。要曉得社會學之於一切實驗方法中之僅僅能用共變方法以作考求工具，正所以表現社會學有極豐富之社會的變異現象在，可作比較，而非他種科學所能企及的。比方在生物學上所持以為考究的，只有生物的軀體，然而一個軀體，其畢生所呈現之變易狀況，為數很少且極有限制。就是用人為的方法所找出來而又不能賤生命的變象，也還就是在這限制以內的。自然，在動物進化中，也還有許多變象，可作吾人之比較，不過此種變

象，是動物進化中他自己所存留之遺跡，其變例亦極不明白，要待考查他所以變化的條例，也更不容易。至若在社會學上則不如此，社會是個繩繩不絕的變易東西，與一切羣體的變化條件是並行不背的，且我們可恃以為研究的變象，又不只專限於與我們同時期的社會，而並且還有許多既往的社會在，可作比較。雖其事蹟已渺而不得親見，而人類的歷史，也比各種動物之歷史要詳明可靠些，可以為據。並且在各社會中有許多社會現象，如犯罪，自殺，生產，婚姻等等，都是依各社會的地土不同，職業不同，信仰不同，而犯罪，自殺，婚姻等等的形狀乃有異。本着這種意義，就可以知道在時代變易而社會現象亦因之以變易之外，更添出社會環境變易，而社會現象亦因之以變易之一種新的變象來。在社會學上既有如許豐富之變易現象以作比較，則社會學者雖於各種經驗方法中而僅用共變方法，也就很足以為研究社會現象的工具了。

雖然，社會學上既有極豐富之變易現象以作比較，則用共變方法，當然是精妙無匹，不過在用他時要更加仔細，若取例太繁，或所取例其事實是靠不住的，那雖用

共變方法，也不能得有什麼結果。並且若取例太繁，則於事物中，找不着誰是重要的，要想得個總括的論斷，自然也是不能夠的。因此，要據這極豐富之變易現象以作比較，就是所比較的現象不是一些單獨而不相關連的變易現象，而是一些陳陳相因，彼此先後連貫，極有條理之繼續的變易現象。因為一種現象，他其間之變易，非在各個不相同的社會中明白表現出來，我們不能知道他的定例。而且要一種現象，他其間的變易在各個不相同的社會中能明白的表現出來，更要他所表現的是靠得住的，就要他在各社會中之表現，也和他之在歷史上各時期中之表現一樣，有連貫的次序，雖時期很長，仍不失其連貫的性質纔行。

(二)

然我們所據為比較的變易現象，其形狀亦因他所遇的境遇之不同而有異。今舉其大要，可有三種。第一，我們可以取材於一個單獨社會中的事，(如在中國社會)第二，我們可以取材於同種而異社會中的事，(如黃邑人中之中國日本)第三，我們可以取材於異種而異社會中的事，(如東方各國與西方各國之社會現象)

就第一種而嚴格的說，我們所據以為考究的材料，是要為那社會中極普遍的現象，而對於此種現象，且經有很多和很繁複的統計以為之根據纔行。比方研究一社會中之自殺問題，我們取一社會中之較為長久的自殺現象作根曲線，臚列自殺之在一社會之各時期中所經過的情況，如依各省風土，居民職業，城鄉居民氣質，男女年齡，以及居處情況等等而考究自殺之不同。得着這根曲線，要好呢，當然是再能與同種而異社會中之自殺現象比較，不過既有這根曲線，從一社會之各時期中所經過的自殺狀況，詳作比較，雖然不更考之於其他的社會，僅據他，也可以算作是自殺的定例。但這也只限於一種影響及於全社會之因時因地而改變的現象方可。至於在一個社會中的制度，法律，道德，風俗，習慣等等，他除了因時間關係而改變外，在一社會中無其他的變化，則要把他算作是比較的材料，當然不能僅限於一民族，因為若僅限於一民族，則只有一根事實相同的曲線，當然也沒有什麼比較的效用了。自然，若這一根曲線中其事實是個固定不易的，當然也可以算得是比較時一件很可靠的材料，不過他只為一件可靠的材料而已，其本身並無比較的價值。

再舉同種而異社會的事來看看，自然又比一個單獨社會中的事爲廣泛些。最初，我們可以從這個社會的歷史與那個社會的歷史對照，看同樣的事物，因其所處的時間之不同，而這件事物之情況，究竟是否相同。既得着同樣事物彼此在時間裏的情況，則據這些情況，以作比較。比方要考究一民族中其各社會所公有的現象，其性質是否相同，當然要就這現象之在各社會中所發達最盛的情況以爲據。自然，這種現象既是爲各社會所公有的現象，其名義當然相同，不過他既是附屬於各社會，而一社會又有一社會之環境，則雖其名義相同，而他的形質，難免不隨其社會環境之不同而有異。因此，要考究一民族中之各社會所公有的現象，其性質如何，就要將這公有的現象之在各種不同的社會裏所發生的情狀以作比較。如我們之研究「父系的家族制度」(La famille Patriarcale)既考究於羅馬，雅典，斯巴達的歷史，而知道了「父系的家族制度」在歷史上之進化如何，再就「父系的家族制度」之在羅馬，雅典，斯巴達各社會中之最發達時期的情況而分晰，看在各時期與各社會中所謂之父系的家族制度，其形狀究竟是相同否？

然而僅就這同種而異時期之各社會中之社會現象以爲比較，尤嫌不足，因爲他只能考究於一種社會現象爲我們所據爲比較的社會裏所生出來的纔行。至於一種社會現象，雖存於一社會中而並非此社會所生出來的，則非僅據同種而異時期之各社會裏所能考究得出來的。無論任何社會，他其間所有的現象，都非由那社會裏一手創生的，而是由以往的社會一部分一部分的創作好了，而繼承得來的；這些繼承得來的現象，既非由現在的社會裏所能生出來的，若僅據同種而異社會之各民族裏以考查，而不更求之於異種而異社會之各民族裏，則這種現象，就爲無解。若說要能解釋，只有那些附加的現象，當舊社會脫化成爲新的社會時而逐漸增加於舊社會以內的方可解釋。然從古至今，一切社會現象，由歷史上遺傳下來的，總比新近增加的要多些而且更重要些。就比方在「家族法」(le droit domestique)裏，在「所有權法」(le droit de propriété)裏，和在道德學裏，從始至今，若拿新添的事蹟以與他所舊有的事蹟比較，總是新添的事蹟較舊有的事蹟少而且不甚重要。新添的事蹟既比舊有的事蹟少而且不甚重要，則舊有的事蹟，就爲社會現象之主要的物質。

爲社會現象的根源，若不考究於舊有的，或者若不考究於舊有的而廣爲比較，那也就不能懂得新添的。比方要能解釋家族婚姻所有權之現有的情狀，就要先知道家族婚姻所有權的根源，什麼事是家族婚姻所有權的制度所以產生的物質，要能懂得這些，自然只根據歐洲近代社會的比較史是不行的，還須遠考於其他的歷史。

因此，要考查一民族中之社會制度，就要把這種制度所以呈現之各種不同的形狀，不惟在同時同種之各民族裏，並且還在往古之各民族裏廣爲比較。比方，考察「家族組織」(l'organisation domestique)就要從「家族組織」之所以起源的簡單形式起，到他發達到極繁複的時候止，一點一滴的繼續不斷去研究，這種研究方法，稱之爲「原始法」(la méthode genétique)，他可以把一種現象之分析與總合同時求得。因爲他一方面既可以使他知道社會現象之所以組合的物質之「分解的形狀」(l'état dissocié)，因有這「分解的形狀」而可以把社會進化中所繼續附加於此種現象之物質一一的分解出來，而在他方面又因爲有這種廣泛無邊的比較地域，可以把家族婚姻等等制度之所以結合和所以構成的情況明明白白規定出來。既

是如此，則我們可以說，凡研究一種繁複的社會現象，就非從異種而異社會中以考究那社會現象全部的發展情況不可。「比較的社會學」(La sociologie comparée) 在他不是專尚描寫社會現象，而還注意於考究社會現象時，當然也就是社會學，並不是社會學的支流別派。

自然，在這很廣闊與很長久的比較地盤中，也有時能生出誤謬的結果來。有時爲考究社會現象所以發展的意義，大家只把舊社會末尾所經過的現象而與新社會剛起頭的現象比較，而下某種現象的定義。若這樣做去，那大家非把一民族中之「宗教信仰」與「存古主義」之衰微當作是一時的或偶然的不可了。因爲他只考究於舊社會末尾與新社會起頭的「宗教信仰」與「存古主義」之衰微。用這種方法以考察，那是如我上面所說的，是找社會進化的原因於一條直線形，而不求之於各社會環境裏。要知道新社會中所發生的現象，也不居然就是舊社會中所發生的現象之一種延長形式，他是一部分一部分所蛻化，故不能以舊社會中的現象，而即比擬新社會中的現象。如嬰兒然，嬰兒的身體機能，雖受之於他的父母，但要嬰兒所受於

他父母的身體機能與成人相比，總非俟嬰兒成長以後不可。再拿「存古主義」作個比譬罷。在各種新社會之初，「存古主義」之所以衰微者，當然也不就是與在舊社會末尾所以衰微之「存古主義」具相同的意思。在新社會之初，「存古主義」之所以衰微者，或者另有其他的特別情狀。因此，要能把那時間的障礙去脫，而比較方法，用之纔能有效。但是要怎樣纔能夠去脫時間的障礙呢？要去脫時間的障礙，就是要把我們所取例以爲比較的各社會現象，都是在一個同等的時期中，而不是把這社會之末尾時所發生的而與那社會之開頭所發生的現象相比。比方要考究一種社會現象之若何而變更，我們就把這種社會現象在一社會中所發生的全盛時代以與那繼續的一社會中所發生的全盛時代相比，從這一個時期的社會，到那一個時期的社會，因那現象所呈現的情狀之大小強弱，而定他究竟是進步，是退步，或是停息而無進退。

第七章 結論

現在總括上篇各節，把我這社會學方法之特別的性質，都說在下面。

第一，社會學之於哲學，是獨立的。我們知道社會學是從哲學的學說裏面生出來的。因此他雖然獨立，而往往不能脫離舊習而依附於與他素有關連之哲學上的成說。故社會學之在以前，不是歸於「實驗學派」就是歸於「進化學派」或「唯心派」，然而社會學之本身，則只是一個簡簡單單的社會學而不屬於其他任何學派。就是把「自然學派」以概括社會學，只除非是想表明社會現象為自然發展的現象方可。但即使如是以解釋，也不過只僅僅說社會學者所研究的是科學而非玄想。然此等解釋，即已於社會學無益，至若把自然學派以概括社會學，而有將主義以概括社會現象，或有將宇宙勢力以包括社會現象的意義，那更為我所反對的了。社會學者於一般玄學者之所論列，無所可否，他既不附和「自由說」，也不承認「定命派」(determinisme)。他所欲求人與他同意的，就只有這「凡百社會現象都合於因果原則之一個重要的條例。並且這因果原則之合於凡百社會現象，並非由於純理的玄想，而是從極真確之演繹方法中推考出來的，是出於實驗的原則，而非由於主觀的玄想。因為

因果律既證之於自然界事物是相合的，更推廣其界域從物理學、化學，以至於生物學又是相合的，再由生物學以至於心理學都是一樣的相合，則因果律之於社會間事物，自然也可以承認他是一樣的相合。而且在今日對於這種推理，並還有很多證據，可以證明他是可靠的，則因果律之存在於社會界事物，更無疑義。

且社會學之脫離哲學而獨立，於哲學自身，亦多所裨益。因為若社會學者一天不脫離哲學者的羈絆，他總只拿社會現象中之極普遍的現象，或與宇宙中其他事物相同的現象，算是社會現象。若社會學而所行如此，那不過只供給哲學上一些奇特的證據，而不能增長他的新眼界和新地域，因為若社會學而所行如此，則於社會學分內所當研究的，並無有新的物質，不過只披拾哲學上的材料而重言之而已。其實，若在宇宙間之哲學界的根本現象而更見之於社會界，那自然除開有哲學上之普遍性質外，一定還有社會的特別性質，要研究他，自然要去脫哲學的眼光而入於社會學的特別方法，纔能真懂得他。故社會學若成爲特別的科學，則於哲學中更多添了一種新的科學來遠宗哲學了。即如我上面所言，把哲學上和心理學上所謂之

「種類」、「軀體」、「分位」、「疾病」、「健康」、「原因」、「目的」等等的意義而更作社會學上的解釋，是已經把哲學上和心理學上之「種類」、「軀體」、「分位」、「疾病」、「健康」、「原因」、「目的」等等的意思而更添一層新的意義。故社會學之脫離哲學，於一切現象而作社會的考求，則不惟是給心理學一個社會的意像作根本，並且還是給哲學上一個社會的意像作根本了。

更從實用的主義方面說來，我這社會學方法，也是要求獨立的。社會學並非如普通人所謂之「個人主義」、「共產主義」、「社會主義」等等的意思，因為「個人主義」、「共產主義」、「社會主義」等等，既只是想改革社會現象，而不講求解釋社會現象的學說，而社會學所極注意的，又是以有科學價值而解釋社會現象者為指歸，則凡關於只講改革而不求解釋的一切學說，自然非所注意。即使他有時不能不注意於主義，那是因為社會學是以能洞悉社會的實際現象為事，要能洞悉社會的實際現象，當然不能不借證於社會上所有的一切的事物。然而我之言此，並非是說社會學不應當管實用的問題，且我們之研究社會現象，也是想把他驅之向實用方面走，

一旦研究有得，自然會成爲實用的；不過我之所謂實用，是要待研究有得，據事實而不憑意氣的事。大家也可以知道凡社會學者所討論的問題，非可與羣衆所矜持的問題。同一概論，就是他研究所得的結果，也無零零碎碎的，非盡可與某某派之所得的相同。據斯以言，則研究社會現象的科學，正所以使我們脫離一切黨派，非特不左袒於某黨某派而非難某黨某派，並且不憑意氣以非難某種主義，立於任何主義之外，而以科學的態度考量社會事實。且不只對於現在的學說如是，就是對於歷史上一些制度，他也是拿一種考慮的精神，不抗不卑的去研究，好使人知道所謂永久必需的制度是怎樣，所謂暫行的制度是怎樣，所謂一種制度，他永久的支持力量是怎樣，他無限的變化情狀又是怎樣。

第二，我這社會學方法，完全是個「客觀的」(Objective)方法。所謂「客觀的」意義，就是說凡社會現象是事物，要研究他，就要把他當作是個事物。自然把社會現象當個事物研究的話，也是孔德和斯賓塞兩位所曾經說過的，不過他兩位雖說把社會現象當作事物研究，而究未見諸實行。現在要把他置之於實行的地位，自然僅

僅只口頭上說把社會現象當作是件事物研究，是不行的，而是要在把這句話垂爲規律，使學者當研究社會現象時，就按照這規律一一的實行下去。我所拳拳致意的，乃想造此規律。我上面曾經講過，社會學者於考究事物時，應如何而可以去脫一己的成見，使事物能赤裸裸的呈現出來，而不爲一己的成見所拘；應如何而可以達到把事物純然作客觀研究的地步；應如何而可以得種方法，分別某種事物是規則的與不規則的；更應如何而可以將所解釋的方法與所證明這種解釋的方法使他相合；因爲事物當前，學者若參以個人感情而研究他，那即使是根據了事物的效用以解釋事物，或是根據了學者本人的智理以判斷事物，而他自己也是不知道的。用了他自己的智理以判斷事物，他並非不知道在某種原因與某種結果之間是不相合的；他也並非不知道一種事物是一種力量，這力量又爲其他的力量所創生的，只因爲他能知道這些，所以他在研究社會現象時，只找那足以創生社會現象之最大力量，而不問其他。他既是這樣考求社會現象，那自然不特把一種現象另作一種查不相關的解釋，而他所想解釋社會現象的意思也竟然是兩樣了，因爲他是就事物的

需要以解釋事物，而非就事物的真實現象以解釋事物。自然，若所謂之「客觀的方法」，只是一個客觀的想像，而不求證之於事實呢，那當然只要依論理學的規律而解釋，據這解釋以作證據，充其量不過只要取幾個譬喻以爲之證明就夠了。然而一種現象，總有他一個特別的真实情況，非用這推理的方法和幾個理想的譬喻所能成功的，要能真確的瞭解他，自然非用客觀的實驗方法不可。

再進一步說，我所謂之要研究社會現象就要把社會現象當作是件事者，並非只是要當作通常的事，而還是特別的。要把他當作是件社會的事，這是我社會學方法之第三種特性。爲社會學所獨有的。就是有時因社會現象很繁複，大家或者以爲他是不合於科學的考查，或者以爲要待用科學方法以考查，則須變更他的固有性質，如縮小社會中之「心理的」或「機體的」情狀，但我以爲無論社會現象複雜得到若何地步，要作科學的研究，都可以不必去去脫他的固有的特性。就是把這種「非物質的」現象附屬於心理學的現象，是爲我所不同意的，則把那「非物質的」現象附隸於社會現象如意大利派之所爲者，更當然是爲我所不同意的。我在上面已經

講過，一種社會現象只能被其他的一種社會現象解釋得明白的，而且並講過只有這社會環境中，是集體進化之惟一的所在。因此，社會學是種極明白的獨立科學，而非附隸於其他的科學。他有他固有的特性，要待研究他，是要在社會學者具有社會學的特別聰明以研究社會現象。

我於此，甚希望社會學者能特別的研究，以謀社會學的進步。自然，一種科學，當他產生的時候，要想有進步，當然不能不借證於一切已成的科學，因為一切已成的科學，都是一些很好而有經驗的例子，棄而不用，自是不在道理，但是一種科學當他在慘淡經營而求獨立的時代，也要他真正能與一切的科學獨立，纔能算是一種科學。凡是一種科學之所以能成爲特別的科學，是要他所研究的事實，爲其他科學所不研究的。若各科學他所研究的事實是相同，那又何能成爲各種科學呢？

這三種特性，就是我所認爲是社會學方法的綱要。

自然，若把我這社會學方法條例以與那日常通用的法則比較，那當然要嫌繁複而不切於實用；但是我所舉的條例，是要勉強成爲一種科學的條例，科學自然無

取於普遍概括或哲學上的意義。並且要想把某種科學方法都置之於實用，更使社會的特殊現象都能令人人通曉，其事亦甚難。而我這方法之開宗明義第一章，就是教人當研究事物時，就要去脫他自己對於那事物之一切成見舊習，硬把他富個全不知道的新事物解釋，然而要大家都能去脫成見舊習，自然也是不可能的事，我的目的，並非是希望大家都能如此。我想社會學之在今日，是要能成一種合於科學研究的特殊方法，而不在于要求衆人同意，寧可不取衆人同意，而使社會學能作特別的研究，其所得自益較多。因為社會學一日不脫離黨爭的意義，一日不去脫淺常的思想，一日不擺掉普遍概括的解釋，則他永久也離不了用感情和臆斷而能從事於特別的解釋了，則社會學如此，也更不能希望其成功。自然在今日要想社會學就能如是，也非其時，然要想能達到成爲一種完全的科學的地步，也就要從今日起，而勉強的做去。

(完)