



日本遠藤隆吉著
湖北覃壽公譯述

張洪柔

近世社會學

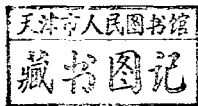
上海泰東圖書局印行



日本遠藤藤隆吉著
湖北覃壽公譯述

近世社會學

上海泰東圖書局印行



273350

近世社會學譯者序文

社會學之爲科學，成立於十九世紀之末，視各科學，實爲最後之出現者也。維夫世界之人類，太古之初，迄於今日，其間之經過與現存，學者稱爲血緣時代，權力時代，人文時代，血緣時代者，部落與國家交界之時代也。權力時代者，神權，霸力，據有國家之時代也。人文時代者，各人之素能，革命之能力，進化之時代也。綜此三時代中，以一種政治專制，史，掩罩我社會，管竊我權力，又從而盜憎主人，以一家一人之故，擾亂我人類社會，相摩相盪者，千百年於茲矣。嗚乎，是皆社會學之爲科學，出世太晚，致若此也。今者此科學雖已成立，而此種種政治史之魔類，猶未絕跡於人間。其焉與蘊附於此魔者，勢焰猶未稍殺。遂令我人類社會之意志結合，乃不一。出於正誼之有象，仍屈伏於威壓之下。嗚乎！是豈我人類社會，有樂於此等於自然之法則乎？抑亦社會之眞精神，未曾發達，社會與國家之關係，未曾明瞭，而社會學之科學，未大曉然於人類故也。

日本遠藤隆吉博士著近世社會學一書，其主要之論旨，在於意志結合。其重要之關係，一在於人與人；又一在於人之與國家。社會學之內容若此，然則隨人類之

進。化。人。與。人。之。正。誼。人。與。國。家。之。正。誼。殆。如。月。月。經。天。江。河。緯。地。不。可。以。一。瞬。磨。者。滅。不。言。而。可。知。民。國。成。立。以。民。主。精。神。標。榜。者。八。稔。於。茲。矣。乃。觀。其。內。容。則。人。與。人。混。浪。莽。莽。也。人。之。與。國。家。渾。渾。噩。噩。也。或。則。若。有。胸。而。無。心。者。或。則。若。秦。越。人。之。視。肥。瘠。者。是。何。說。哉。是。則。由。於。無。統。系。之。科。學。以。爲。之。指。導。爲。之。糾。正。耳。譯。者。憂。之。爰。取。遠。藤。氏。之。著。改。爲。漢。文。闡。釋。其。奧。妙。以。告。我。國。人。(一)俾。今。日。人。類「社。會。統。系」之。學。說。得。浸。及。於。吾。國。(二)以。今。茲。基。重。若。此。之。科。學。而。坊。間。尙。未。有。發。見。者。得。以。此。爲。作。始。(三)爲。此。數。千。年。帝。制。蛻。化。之。新。民。國。立。最。新。之。論。鑑。俾。民。國。之。基。礎。以。正。誼。而。鞏。固。社。會。以。正。誼。而。進。步。區。區。微。指。實。在。於。是。是。爲。序。

凡例

一 編中對於原文，有極少之去取酌改者，如下列：（一）關於風俗習慣，所引用之點，偶有改爲中國者，是蓋求其適合於自國之情形也。（二）關於國體者，原著在前清時代，譯述在民國時代，故改其語氣，是亦事勢不得不然者也。（三）原文本論，第七章，第十一節，標題有民主國體字樣，譯者以其文中，於民主關係論旨未詳，知其立於萬世一係君主之下，有囁嚅未伸之隱，故爲改標今題；蓋求文與題之相稱也。（四）於原文所引諸家之說，不重要而過繁複者，有刪去之處；蓋爲省腦力起見也。

一 編中偶有加以「」〔〕（）等符號，爲原書所無者，蓋爲剪裁文字，求其便當起見，閱者諒之。

一 編中多引用中國、日本、朝鮮三國之歷史，著者於其凡例中，已明言（本於西方人士，所不注意之旨趣）云云，譯者以社會學，當合社會史上翔實之現象，茲之引用，於吾國既足以供論鑑，而又爲西人者治社會學者所未及知，故揭原著之言，以

告閱者。

一 著者論社會史，謂中國，日本及朝鮮，數千年之史，皆是關係於一人，一家之政治專制史，（中國之雖有儒林，游俠，貨殖等傳，然皆以之系屬於帝王權力之下。）以一人，一家，掩蔽全社會，深爲惋惜焉。是等高遠理論，爲吾人所未及，特爲揭出之。或者於來日之民國進化，有裨益於萬一乎？

一 編中所引橫行文字，除德意志文字外，其他如希臘，辣丁，英法等文字，皆譯者所未逮，祇能依於著者之意爲之逐譯耳。實未敢云，窺其高深也。閱者幸有以匡正其不逮。

譯者謹誌

近世社會學目次

序論

第一章 本書之內容

第二章 本書之材料

第三章 社會學之爲科學乃記述的歸納的科學

第四章 社會學研究法

第五章 社會學之對象

第六章 社會學問題之深淺

第七章 社會學研究法與系統

本論

第一章 從來諸方面之研究

第一節 緒言

第二節 社會與外界關係之研究

第三節 研究關於社會之法則

第一 物理學的法則

第二 生物學的法則

第三 社會學的法則

第四節 社會主觀的因子之研究

第一 慾望

第二 社會之主觀的基礎

第五節 關於社會心意之研究

第六節 關於社會結合之研究

第七節 關於社會進動之研究

第八節 社會之統計學的研究

第一 年齡構造

第二 都會之增大較村落之增大也速

- 第三 出生之數與米價相反
- 第四 自殺之數因國因月而異
- 第五 犯罪數與米價爲比例
- 第六 結論
- 第九節 關於社會發達之研究
 - 第一 自原始人類迄於母系之發生
 - 第二 自異族結婚迄於父系之發生
 - 第三 經濟上之影響與社會之合同
 - 第四 餘論
- 第十節 結論
- 第二章 從來之社會學系統
 - 第一節 緒言
 - 第二節 士便沙氏之社會學

第三節 哇朶氏之社會學

第四節 拉寸和赫爾氏之社會學

第五節 薛甫勒氏之社會學

第六節 士模爾隱遜托氏社會學

第七節 帕赧安氏之社會學

第八節 士達肯別爾庫氏之社會學

第九節 庫姆布若維其氏之社會學

第十節 踏爾朶氏之社會學

第十一節 溺頂古士氏之社會學

第十二節 丟爾開姆氏之社會學

第十三節 細姆震爾氏之社會學

第十四節 結論

第三章 社會學之問題

第一節 諸家之說各有當處

第二節 常識與社會

第三節 社會之發達觀

第四節 狀態的立脚地

第五節 細姆蔑爾氏之說

第六節 湊合說

第七節 檢察他之科學

第四章 意志論

第一節 意志之構造

第二節 意志不自由論

第三節 意志之確實性

第四節 意志結合之心理學的意味

第五節 意志結合之心理學的結果

第六節 意志與勢力

第七節 意志影響之條件

第八節 意志離反現象

第九節 意志之統一

第五章 意志結合之條件

第一節 意志發表之機關

第二節 意志結合之機會

第三節 意志結合之手段

第四節 意志結合之樣式

第五節 意志結合之原動力

第六節 意志結合與個人全體

第六章 意志結合之種類及系統

第一節 就於社會組織

- 第二節 主權及國家
 - 第三節 社會中樞
 - 第四節 機能團體
 - 第五節 社會心意
 - 第六節 傳說團體
 - 第七節 流行團體
 - 第八節 交際團體
 - 第九節 家族團體
 - 第十節 繼承團體
 - 第十一節 結論
- 第七章 意志結合之標準
- 第一節 述明本章之意味
 - 第二節 羣

第三節 血緣團體

第四節 異族結婚與一夫多妻

第五節 祖先崇拜與長子相續

第六節 血緣團體之結合

第七節 人口之移住與人種之夾雜

第八節 主權者之人格與霸者之勃興

第九節 階級之觀念與人格之概念

第十節 都會生活與家族之觀念

第十一節 團體依於社會狀態而不同

第十二節 結論

第八章 社會的結果

第一節 社會之富

第二節 於個人行為有非社會的耶

第三節 數量的觀察

第四節 自殺

第五節 社會學與他科學之關係

第六節 社會現象與其外形

第七節 個人的利己主義之發達

第八節 晏孟氏之人類社會學

附錄社會史之論目次

第一章 歷史一般

第一節 歷史之詮定

第二節 學問研究法與歷史

第三節 最古之歷史

第四節 歷史之諸體

第五節 社會史之必要

- 第二章 社會史之性質
- 第一節 文明史與社會史
- 第二節 社會史與畫
- 第三節 社會史之符號
- 第四節 社會史之心理作用
- 第五節 因果之概念
- 第六節 大段落
- 第七節 小段落
- 第八節 歷史家之分業

近世社會學
附社會史論

目錄終

生理的
經濟的
政治的
法律的
心理的
物理的

得而敘述之。至夫具體的社會史，其性質，記述法等，則存於具體的社會史論中。

社會學研究法者，研究一般社會現象。建設社會學之方法，如何組織，即在於是。是為最重要之一部分。蓋以研究法之差異，即引起學說之差異，故也。

社會現象論，區別為生理現象，經濟現象，政治現象，宗教現象，心理現象，物理現象。而各別為指摘之，且為論定之者也。凡關於社會之智識，蓋於是而皆具。至於其研究，則分為二次，即如左列：

一 一次的研究

二次 二的研究

個人之意志結合，其現象，即社會現象。靜動學的見解，蓋在於是。立社會學之系統，獨有此見解而已。第一次之研究，以此理由，為發揮之即已足。第二次之研究，凡嘗存在於地球上，一切之地域團體，及現存在之地域團體，此類之具體的社會史，皆研究之。以此研究為材料，而後社會學之系統，乃完全建立。是故，第一次之研究，蓋在於明社會學之範圍，以求其標的，而為根本的研究。若夫第二次之研究，與第一次並觀，

不過僅有程度之差，至於性質，則毫無差異也。

上述，社會學四部之智識，互為補助者也。無社會現象論之智識，則於具體的社會史論，不能精悉。無具體的社會史論之智識，則於具體的社會史，不能敘述。故謂之相互為用。然而社會現象論之智識，尤藉研究法之智識，而後有成。而具體的社會史，乃於是而日益精密。蓋樹立社會學系統，為必要之條件也。

上文既謂，社會四部智識，互為關係，互為補助已。而就於此四部之中，具體的社會史，與社會現象論，尤為重要，而尤為密切者也。是故，社會現象論，以具體的社會史，為其骨髓。而具體的社會史，則以社會現象論，為其惟一之材料。

綜上所述，本書之目的，蓋在發揮社會現象論，為第一次的研究之結果。本書之作，大旨實在於是。

第二章 本書之材料

上章謂，社會學系統，其建設之材料，當於具體的社會史中求之。本書之材料，其大旨，即不外此。雖然，所謂材料者，以事實為重要者也。若事實有誤，則其歸納，必不免

主觀的 係於一身
 內之性 (4)
 形也
 客觀的 係於一身
 外之性 形也

於錯誤。社會學者，以研究社會現象，當存在於地球上，及現時存在，為要旨者也。既如是，則不能不以事實為標準。然事實，有主觀的觀客的，（主觀的，例如信仰感情，屬於一身以內者。客觀的，例如民族家族，集合團體之類，屬於一身以外者。）其真相不容易斷定。西人之著作，在於此點，每不免杜撰之弊。彼等捉一部之事實，以推斷全部，其弊殊不少也。例如磨爾幹氏於古代社會論，謂中國之百姓，即由於百個之家族，組織而成。（Morgan, Ancient Society, China.）寧非大誤者耶？支爾羅氏之社會學，一千八百八十年（即明治十三年）出版。其中，記述日本封建時代，國民由八階級而成。（Lehoumcau, La Sociologie, P.480）寧不謂之迂甚耶？西人於西洋之事，固可謂之正確。然社會學之材料，實不僅於西洋。推而放之南洋，皆可一樣而發見者也。西人於西洋事情，固云確實。吾人於東洋事情，亦較為確實。故予儕今茲，不必博引旁徵，即求之於東洋事情，以為社會學之材料。

當攷証事實之始，其因果關係，所連及之範圍，勢不能不研究之。因是，遂不得已，侵入歷史之範圍，而敘述地域團體之變遷。社會現象之靜動學的見解，蓋有必要如

社會學建設之材料根據，為具體的社會史。

所以世
社會構成之
材料，如制
度習慣，社
會之社會機能之材
料，如感情，
思想，言語，產
物，所以作感舉
之方法等。

(5)

是者。余儕草具體的社會史，蓋以此也。具體的社會史，乃社會學惟一之材料。捨是而他求，蓋渺有適當者。姑勿論具體的社會史，在後來，咸各有專門家。然在今日，則固缺然也。以是，今日而言具體的社會史，勢必涉及於多數，而為研究之。此吾儕論歷史，所以涉及於中國、日本、朝鮮也。本書引証之事實，即皆在上述三國中之歷史得來。但，此等引例，以明瞭而無疑者為限。

士便沙氏，為社會學原理歸納之材料，而記述的社會學 (Descriptive Sociology) 因以編成。自一千八百七十三年起，順次公之於世。至一千八百七十六年，完編。分五大冊。可謂浩瀚之著述，而材料豐富矣。然此種材料，實得區別為二部。一為構成的材料，如社會所以構成之制度，及習慣等。一為機能的材料，如感情、思想、言語、產物，所以作成之方法等，是也。此書，於歐洲人所發見之事，其歷史不明者，則示其各種現象存在之關係。其歷史之可知者，則就各現象，述明其變遷。以故，讀此書，能知其現象之存在。能知其現象之變遷。

士便沙氏之計畫，嘗欲將地上存在之地域團體，及現存之一切地域團體，關於

此等之材料，悉網羅收入。然而脫漏者仍不少。即地域團體，亦有遺而未收入者。蓋用表式，以示複雜之社會現象，固為難事也。雖然，在今日，可與此書匹敵，而材料豐富者，余未知其有否也。此書小部分之有悞謬，雖士便沙自身，亦嘗承認之。但據予之所思，氏之取為社會學之材料，猶有不充分者焉。予以為，社會現象之進動，乃在於靜動學的，及歷史的。若為記述的社會學，則在於示其因果而已。社會現象，既在於靜動學的歷史的。則其材料，固不必為個個之事實，而在於明其因果關係之事實。何則？個個之事實，死者也。明其因果關係之事實，活動者也。是故，於靜動學的立足地，能建立社會學，而為之材料者，非必為死事實，而必為活歷史。士便沙氏之記述的社會學，於現象之變遷，雖亦述之。然於因果之關係，則未明及之也。

路支爾羅氏之「政治的進化」(Evolution Politique)較進一步者也。氏之此書，於各社會，述其政治的變遷之歷史。於古代之社會的組織，述之尤詳。但於歷史之不明處，僅示現在，俱在之現象，仍與士氏同。此外，氏之「社會學」(La Sociologie)，亦為記述的。而其取為社會學之材料，則精鍊矣。

枯|報|就|氏|之|「古代都會論」(Coulanges, *La Cité antique*.)尤進一步者也。氏以祖先崇拜，由宗教說起。風俗習慣，法律政體，皆由宗教產出。其所說，雖不免偏於一方；然而自根本的觀念說起。而於因果關係，影響所及之處，又爲之明示。靜動學的社會學之材料，蓋有取於此著矣。尤有進者，氏不專說明客觀的，即主觀的，亦嘗說明之。氏之言曰：

Dans l'histoire de ces sociétés antiques, les époques sont plus facilement marquées par la succession des idées et des institutions que d'habitude des années. (P.121.) 原文逐譯「此等古代之社會其時代與其用，年數爲分之，不若用依於思想，或制度之變遷，爲分之，較爲便當也。」

以是而言，社會現象之真狀，可謂勘破矣。可惜者，所述止於羅馬與希臘；又皆在於宗教方面說起。他之現象，僅及於政治的方面。至於思想、實業等類，則皆所未言也。吾儕今茲，於枯氏之思想，欲更爲推演之，俾社會心意之變遷，於是而大明。是即余所謂具體的社會史。而社會最完全之材料，即在於是。今茲，余於具體的社會史，先

精鍊其事實。明其因果關係。由是於社會之靜動學的進動。乃論及之。是即吾儕今茲用意之所在也。

吾儕於本書所得述及者，僅中國、日本及朝鮮。以如此少許之材料，於第二次之結果，到底不可得。故余於此，取西人之理論，以徵我具體的社會史。其能有確實之徵者，則採用之。又具體的社會史以外之事實，其足證明此理論者，亦採用之。吾儕作本書之大致如此。

第三章 社會學之爲科學乃記述的歸納的科學

社會學之對象，即是社會現象。社會學言各社會現象，及其相互之關係。而乃有此過去，或現在之對象者也。若夫未來，或未知之社會，則正不必如今茲社會學之所言。一言以蔽之，社會學之爲科學，乃記述的歸納的科學。而非規範的科學也。據波託氏之區別，規範的科學，以理想爲目的。說明的科學，僅以事實爲之歸納而已。依氏之分類，以數學、論理學、倫理學、美學、政治學，屬於規範的科學。心理學、動物學、植物學、生物學，及無機物之科學，皆屬於說明的科學。

今就於各科學，爲一攷之。其方面，有變化的、不變化的、二者之區分。何者由何方而來。其來之原因，則以其對象之變化與否爲斷。其對象不變化之部分，則置之於理想部，其非此者，則不能同置之於理想部，可斷言也。何也？蓋由變化得來之智識，有變動故也。且夫現象之變動，與不變動云者，不過自身之見，以爲如是。絕對的保証其爲然否，蓋有不能者也。例如問人間世之論理法。絕對的，亘於永久而不變化耶否耶？則與吾人殆不能答此問。吾人之所能答者，僅知吾人今日之信仰，以爲不能變化耳。尤然者，如倫理之理想，從於長遠年代，而已有變遷。故謂一定不變之理想，而永久爲之規範，吾人不敢言也。無機物之類，果能永久而不變化否，吾人亦不敢言也。

就於社會，或有二三之法則，亘於永久而不變化焉。例如由於社會外界之境遇，而被之影響；與夫諸現象之相互，而各有影響是也。雖然，如人文的發達之類，如權力主義之類，意以爲此皆一時的，而不能永久。如戰爭之類，亦以爲係一時的而不能永久。而如彼法律上之個人主義，其不能永久存在於社會，尤可斷言也。

凡科學之成，皆由事實，而歸納於原理，以作成之者也。斯時，如遭未知之事實，亦

以此原理爲準，而說明之。若能說明之時，則其原理自屬正確。否則爲不正確。屬於正確之說明者固多矣。然一切之事實，吾人不能皆經驗之。因之，其原理果爲絕對的確實性否，卽不能知之。且夫社會現象，日續而變化者也。故由其事實，抽象歸納之原理，亦祇屬於「一時的」(Passim)，而不敢言其永久。若然，則由事實而歸納所得之原理，謂爲一定不變之理想，其論據果何在耶？夫原理，卽爲概念，含於事實之中者也。原理，又存在於實際者也。吾人，僅能於此間，抽象而得之。故無論如何高尚之原理，若卽謂爲絕對的理想，則「普遍化」(universalize)之過甚者也。以論理學、倫理學、美學等，斷定爲理想者，此亦過崇自己之効力，推而爲普遍化者也。凡若此類，皆於原理之上，措其過大之信用耳。何論據之可云。

謂論理學、倫理學、政治學，人世間，皆可以遵此理想，未來之人世間，亦可以遵此理想。此種之想像，雖可以懸擬之。然不能謂其必如是也。社會學亦然。舉社會變遷之順序，爲之抽象而論之，是僅於嘗存在及現存在之社會現象，則可耳。若以爲有絕對之價值，而謂爲法則，則不可。是故，社會學之爲科學，祇就嘗存在之社會現象，及現

存在之社會現象，爲之抽象而概括之。而以其社會現象之進動，爲之呈著於社會學中。如是而已。若理想的意味，則無之。是故，取社會學之所言，以之爲理想，而推放之於一切之社會，或以爲皆可如是，而範治人間一切之行爲。若此者，是皆技術的思想，與倫理政策，則然耳。學理與技術之區別，茲舉哇柴氏之說，以明瞭其旨焉。

氏於自然力研究之際，區別爲四段：第一段，發見司配現象之法則。第二段，其現象，所以有利於人生之點，已悉知之。第三段，求其恰到有益之目的，而適應之。第四段，其結果之成。此四段中，第一段，屬於純粹科學之域。第二段，第三段，發明工夫，卽應用科學。第四段，則所謂技術是也。此四者之業務，可以各別之人，爲之否耶？氏於此，蓋嘗附記之。氏之言曰：

In taking these successive steps there has usually been considerable division of labor. Scientific discoverers are not often inventors, and inventors rarely make the products they invent. Skill, two or more of the steps are often taken by the same individual. (Outlines of sociology P. 272) 原文參譯「從於此

等之階段，通常勞働有分担，故神學者不必即為發明家，發明家不必即為製造家，更或有二以上之階段，以同一人，而能成就之者，亦間有之。」

氏因上述，以發見社會之法則，為社會學者之領域。發見利益於人生之點，為立法家之業務。而俾利益適應於社會，亦屬於立法之範圍。至夫以法律為執行，則只謂為「社會的技術」(Social art)而已。後一千九百三年，氏著純正社會學，言明其與社會學，所以不同。蓋社會學，僅在發見原理，而不在顯實際之利益也。

倫理現象，有目的。社會現象，亦有目的。所謂目的者，固為精神的進動。然而其為事實，則無可疑者。社會學，於社會現象之中，所存之目的，為之抽象，為之整理，以發見其最大之目的。有如是者也。雖然，此所謂目的云者，乃於作成社會現象，一切衆生之際，擬有之目的，而非社會之自身。有如是之目的也。時俗所謂社會之目的，蓋以地域團體，視為一個體。而以此一個體，所有之目的，視為目的。濶頂古士氏所言社會心意，可以移用於此。氏曰，社會心意，乃具體的。乃個人精神之所系，而司配各個人之意志者也。雖然，是其所以存立者，實在各個人之精神中。於各個人意識之外，吾人不知

其實別有意識否也。是故，社會意識者，乃一切之個人，同時發現之感情，思致也。否則其感情思致，因集會，或團體之媒介，而由一個人，傳播於他個人者也。由是為深察之，社會心意者，即個人精神，互相交涉，而集成為一個之斷定，所謂心的渾一者也。是即為社會心意，云云。

社會現象，乃人世間，目的之能實現者耳。社會現象，其體態，可謂為目的之符號。貨幣，所以表彰人間之勞働者也，而貨幣非勞働書物，所以包含或思想者也，而書物非思想。社會現象，包含目的者也，而社會現象非目的。以是之意味而言，則社會現象，可謂之有目的。是故，目的之研究，乃研究社會現象之際，必然之事業也。雖然，目的之研究，其目的，必是能具為意識的。若如空漠之宇宙然，則不能具為意識。因之，即難為論衡其事實。以是，故社會學，乃研究其目的。而其為目的，則系於心理的事實，蓋嘗存在，或可存在者也。社會學，於此等目的之種類，有關係者，皆可以研究之。其否者，則無所用其研究。

社會究竟（最終）之目的，果有之否耶？不能知之。即不能研究之。社會學，蓋以事

爲基礎一方，由事實而爲抽象的歸納。一方，以可能者，由人生，而爲演繹的證明。如是而已。是故，由事實所得之目的，僅有過去與現在之社會現象。若夫未來之社會現象，可以之爲目的否，則不得而知之。且夫人生，有變化者也。由其變化，而爲之演繹，以推後世，是非科學者之所能言。故社會究竟之目的云云者，屬於技術家之思想，則可，屬於科學者之言，則不可。

孔托氏，當建設社會學之初，其所專注者，卽爲社會之理想。氏雖以社會，爲科學的研究。然而氏，以社會主義論者散西門爲師，又與惟理論者帖加爾托士披羅扎（十八世紀）等，同一產地。其懷此見解，殆無足怪。士便沙氏，於社會靜學論，個人皆爲善良（卽性善之說），其於地域團體內，既爲共棲。其間所行之正義，果爲何耶？個人活動之範圍，果何限耶？云云。此等思想，頗涉於理想的。蓋受自然法論者之影響也。以吾人觀之，氏亦理想論者也。又氏之論「正義」（Justice），以幾何學正形爲比。其破碎正義者，卽是與正形立異等語。是尤可以見其思想矣。氏之言如下：

A geometrician requires that the straight lines which he deals shall be va

rially straight, and that his circles, and ellipses, and parabolas shall agree with precise definitions, shall perfectly and invariably answer to specified equations. If you put to him a question in which these conditions are not complied with, he tells you that it can not be answered. So likewise is it with the philosophical moralist. He treats solely of the straight man. He determines the properties of the straight man; describes how the straight man comports himself; shows in what relationship he stands to other straight men; shows how a comity of straight men is constituted. (P. 71) 原文遂譯「幾何學者，以理想的，豫想直線，係爲真直者。凡圓也，橢圓也，皆協於精密之定義，而假定其能載於方程式焉。苟不如是，則不能爲一般之立論也。哲學的倫理學者，與此同。單以直線人，爲之立論。凡直線人之性質行動，與他之直線人之關係，直線人所爲之社會等，皆爲之講究。是爲此科學之任務。」

由上點以觀，式之社會靜學，固明明爲倫理學也。雖然，如氏之所述，是等直線之

人，殆皆爲理想的人。在社會學上，由於歸納而得之之概念，若以理想的充當之，則不能謂爲有價值矣。據吾人之所見，社會學，以社會現象，當存在，及現存在者，爲基礎，而以真理，爲之歸納。社會學之爲科學，蓋在於是，而不在於理想。

第四章 社會學研究法

社會學之爲科學，其性質，既明述於上章矣。茲舉研究此科學之方法，爲略述之。僅使知社會學，不可爲哲學的，（即不可爲理想的。）如是而已。社會學研究法，於社會之對象，（即社會現象，）苟不知用力，則不能組織研究法。學問，有共通之研究法。依此研究法，關於社會現象，大體之智識，即可以得之。觀察、概括、歸納、演繹、回想、實驗等，皆各科學共同之研究法也。是等方法，其於各科學者，蓋當不歧，而能實行之者也。苟不依此等方法，則科學不得成立。

研究法中，他方法，姑措不論。其實驗之方法，在社會，蓋有不能不應用者。朵普維甫氏之言曰：

Nous pouvons, en agissant sur certains facteurs sociaux dans les conditions doi

exmines. Sur tout les facteurs les plus generaux et les plus simples, produire des phenomenes necessaires. cest-a-dire, en rapport avec des lois observees, experimentees, et permettent par consequant la prevision scientifique du phenomene sociale dont la production ou reproduction sont recherchees. (Les lois sociologiques P. 67.) 原文遂譯「吾人於一定條件下，得以最簡單而普遍的，社會的因子，俾產生某現象焉。即從於能觀察，已實驗之法則，得使某現象，於焉生成，是也。因是，故社會現象，得為科學的豫見。」

氏所云之方法，其可得應用之處，實際極為少數。且應用此方法，必先涉及於社會政策。又必涉及於自己之能力。且既以社會為實驗場，則在道德之上，尤要注意。究之，氏之意，非以實驗為研究法。不過謂，有一定之法則與條件，則其結果，乃得而期待。如是而已。

歷史的研究法，塞角波氏之論，最為完全。(Seignobos La methode historique appliquee aux sciences sociales.) 又就於歷史與社會學之關係，有拔爾托氏之名著

焉 (Die Philosophie der Geschichte als Sociologie)。歷史之於社會學，有必要者，是皆足以見之。瀨頂古士氏，亦嘗以社會學為歷史的記述的科學 (The principles of sociology. Book I. sociological methods)。吾僭於組織社會學研究法之前，則著眼於社會學之理論。若社會學之材料，則必取之於具體的社會史。吾僭之發見者如是。以是，故吾僭主張社會學研究法，於狹義，則由具體的社會史，建設社會學而於廣義，則建設社會學之外，更包括具體的社會史之研究法。一言以蔽之曰，理論之研究，先為研究法。研究法之研究，先立理論。

第五章 社會學之對象

社會有機要之說，以社會為一團體，即為一個之渾一體。此等幼稚之說，殆無一顧之價值。吾人今著論社會學系統，頗不欲用社會云云之字樣。故當茲駁論社會有機體說，必先知吾僭之用社會字樣，乃係沿用。始不致有溷視之惑。社會有機體說，自孔托氏以來，極其盛行者也。此說，於社會學之系統，有何意味耶？此說，不過以支離漫散之詞，俾社會與有機體，依於先例，而為比較評判耳。且其證明社會為有機體，所

舉之諸屬性，於社會學之系統上，可屬於何所乎？有機體有六個性質，而社會亦爲有機體乎？夫此六個之性質，於社會學之理論，寧有足述者耶？摘社會學幾部，以求其與有機體之關係。是得毋非概括之智識，非社會自身之性質全體，即不足以爲社會學之概論耶？社會學之概論，乃僅如是之爲單簡耶？是等有機體，於社會學系統，可占一部耶？明乎此等疑問，則知社會有機體說，其意味蓋不加新。即未有新理，而僅以有機體字樣，爲新名稱耳。而其所論之心的進動，不過以有機體與社會，爲比較耳。是其間固，非有真理發見也。若達爾朵氏下列之所論：

Le reproche que je fais à la these de l'organisme Sociale, c'est d'être le deguisement positiviste de l'esprit de chimerre. Storie en verites-car elle ne nous decouvre rien que ce que nous savions d'ja, et ce qu'elle pretend decouvrir, elle ne fait que nous le traduire en langage obscur-elle est remarquablement feconde en illusions, en visions chimeriques, apocryphiques parfois, et aussi en aveuglements systematiques. (Etudes de psychologie sociale p. 126).

原文遂譯「予所以非難社會有機體說，以其說全係空想，而戴科學的假面爲之，故也。其說之內容，既爲吾人之所知悉，爲析言之，不過以闇昧之言語，而爲是說耳。實則以妄想臆斷盲見，充填而爲之也。」

云云者，可謂能發揮其真理者矣。

社會有機體說，讀者雖驚其精奇。然試再讀之，當知吾人之駁論爲然也。此說，一千八百九十七年，萬國社會學學會，在巴黎開會，已被否定。有識之士，固不採矣。

古來社會學之書中，述社會有機體者，與其前後之文章，果有如何之關係，吾人殆難爲發見也。士便沙氏，晚年著「一般進步之說明」(Explanation of universal progress)，載社會有機體說一章，曾詳爲批評之。雖然，蓋別設爲一章，而不與他章爲關係焉。哇朵氏之社會學概論，亦當載社會有機體說，求社會學與生物學之關係。然與第二部分，非有關係也。

今舉社會有機體之如何，並舉其說之非真理者，爲明論之。社會學之理論全體，諸家所說，於社會有機體，雖可證明。然社會有機體說，僅占其一部。又僅舉其與有

機體類似之點而止。就彼所言而論，亦嫌其失於輕也。原來社會有機體說之淵源，遠在於希臘。如蒲拉吞以國家與人間之精神爲比較，（Platon, de Republica.）如鶴浦士以社會之各部，應於人間身體之各部，（Hopps, Leviathan.）至孔托氏，而此說旨趣稍變。氏以社會學，由於生物之法則，而被影響。因以社會，亦爲生物。勿言之，氏蓋不取社會之外形，於人類動物爲比較。而以社會之性，亦爲有機體。以故，氏於有機體之語以外，更用人類有機體（L'organisme humain.）之語。其著社會理學，蓋嘗反覆言之矣。（Cours de philosophie positive, physique sociale.）至士便沙氏，於社會學原理，社會有機體之概念，始顯然進於理論中。而其充分之論著，則於「一般進步之說明」中見之。綜上諸氏之語觀之，士氏由進化論說明社會。孔氏以社會學之法則，從屬於生物學之法則者，皆認爲生物的性質。一氏之言，與蒲拉吞鶴浦士等，僅以社會比較有機體，而認其相當之點者，實大殊異。蓋比較，尙未及其關係。僅比較其相似之點，以立論者也。若士氏孔氏，則以二者，置於同一法則之下。而於或方面，二者全然同一矣。是故，僅自比較而言，猶言以社會，與梭克拉底爲比較；與猿猴爲比較；與岩石爲

比較，皆得而求其類似之點。惟由類似而言，其說較不充分耳。更觀哇朵氏廢類似之說，用同一之語舉「社會的集合」之有機體，爲之證明。其說尤進焉。氏之言如下：

It is that the nervous system, instead of being the last to be considered in a comparison of society with an organism, is the first and only proper term of comparison. All the other terms, those upon which Mr. Spencer has laid the principal stress, furnish only analogies, as he properly calls them. This, on the contrary, furnishes true homologies. Analogies are of little use except in arousing and satisfying curiosity but homologies are valuable aids to the sociologist (*Outlines of sociology, p. 60*) 原文遂譯「以社會與有機體爲比較，宜先置慮者，即神經系統是也。士便沙氏之論據，一切之點，誠如氏自身之言，單以類比出之。雖然，類比不過以好奇心，於是而滿足耳。若神經系統，則反乎類比，而有真正之同一。同一，其有取於社會學，乃爲最要者也。」

右揭之言，乃哇朵氏對哈庫士勒氏批評士便沙氏社會有機體說，謂士氏以

動物之神經系統，比社會之政府。政府，立於應黨派要求之地。神經系統，亦以使全體得平均，爲其任務云云。其比較不免誤謬。蓋政府，非全如氏言，取消極的態度。且積極的，謀社會之利益者也。而神經系統，亦在於積極的，謀全身之利益。兩氏比類之說，而獨出見解。以爲二氏比類之點，乃同一之點也。云云。吾人，於類似與同一，如何而異者，姑措不論。惟以社會的集合，比較有機體者。其比較之方法，不免誤謬。茲爲詳論之，以明其說之不足取焉。

人間之集合，果如何而起耶？原子有種種色色，結合而爲分子。分子，由化學，親和力，而爲結合者也。分子集合，乃爲物體。物體，相互而有引力。天體諸星，即由此力，得保其平均，而維持其關係。原形質之爲物，乃由原子之化學的結合，而成爲分子之結合者也。細胞亦然，所謂動植物，卽此細胞之集合者也。而地域團體，則不外乎動物與人類之集合。吾人觀察自然界，可以視爲諸種之集合體者，卽宇宙、地球、其他個個之天體、物體、分子、細胞、各動物、各植物、各地域團體等，是也。以云宇宙，其中雖包含一切，而其主所，實在諸天體之相互關係。以云地球，雖包含動植物。而其主所，實在全體之構

造分子，雖爲物體之一部。然言分子，則爲原子之化學的結合。蓋可知也。動物，雖爲地域團體之一部。然爲動物一個，而各各有其特質可知也。地域團體，雖包含個個動物與人類。然其主所，則在個人之結合可知也。是故，一宇宙也，從於所見之方面，得區別爲數種。然而方面云云，有幾種類耶？方面又何所指耶？是不可以不解答之。

哇朵氏，其社會動學，答此問題，以爲需大多之「員」數。氏以「集合」(aggregation)爲標準，而區別爲三程度。卽一次的，二次的，三次的，是也。原來，從勒比拉(Laplace)之星霧說，論天地之生成。乃諸家之所一致者也。而最足推爲科學的說，據予之所見，則爲黑開爾氏之天地開發史。氏自星霧之狀態，迄於產複雜之人類，以至現在。其段落，蓋詳論之。雖然，有疑問焉。如何而生物生耶？又如何而精神發生耶？近時，法蘭西 拉鳴爾皮庫帖氏，數多實驗之結果，謂生活非特別之作用，乃是各原子排列之狀態，依化學的作用，而爲生者也。氏集多數之種子，置於攝氏零度以下二百十三度。經數日，再埋於通常溫度下之地中，仍與他之種子，爲同樣之發芽。以是，知化學作用，要一定之溫度。若用上述之低度，則構成種子之原子，不現化學之作用。因而卽可以謂之

死種子。但其原子，要有一定之排列，與以適當之條件，則與他之種子同樣而生活。因是，氏遂論定其生活，非有特別之作用，乃是於一定條件之下，而為化學的作用（Raoul Pictets, *Étude critique du Materialisme et du Spiritualisme par la physique expérimentale*）者也。云云。是說，可謂最新之研究。雖然，若問如何，而致此原子之排列，則彼必答以，出於偶然。

遵氏之說，有機體與無機體之分，（氏以人間內部感於自由，外部有種種條件而為規定，以為有機體，無機體之區分）於精神之發生，殆不能為之解釋。雖然，由進化論而觀，高等動物，非突然而生，乃是由下等狀態，漸次進化而來者也。主觀與客觀之關係，在認識論上，相對而不離者也。蘊尹氏有言，人之思考，動於何始，吾人不能知之。故於精神之發生，不能詳說之。云云。創便號葉爾氏，排斥唯物論者也。氏言，凡物質，皆含有精神。云云。以是而論，精神之發生，殆不可言之。而吾人，於今日科學上之智識，亦只能就進化論而言。凡有意識之高等動物，胥由下等狀態，進化而來。

上述之進化，其自然發生之順序，有常識者，有科學之學者，均認之者也。吾人既

認定之後，乃觀哇朵氏萬有之區別，果爲如何。一次的集合，即分子，由化學親和力，而能爲物質之結成者。氏以此中，凡成分子之形之原素，及有機的化合物，皆包含之。第二次的集合，即生活現象之體，而以其最幼穉者，爲原形質。雖然，氏於原形質之發生，其順序蓋未詳。氏對於生活之象，以爲乃係物質集合之結果。(Life is the result of the aggregation of matter) 此意，殆與拉鳴爾皮庫帖氏同。

哇朵氏此書之精神，於萬彙發展之次序，尤著者，如生理的現象，及心理的現象，之發達，皆爲說明焉。氏以原形質，存於海底。其取出時，祇爲蠢然之運動。故原形質，在化學的物體，爲最高尙。而以其惟一之性質，爲生活。(The highest of all chemical substances is protoplasm, its chief property is life.) 由原形質而分化，而生中心點者，即爲細胞。其例頗多。若亞蕨拔之類，殆爲人所皆知。自是厥後，遂生複雜之個體。生男女兩性；生感覺興奮。(至若意識性，則以爲附著原形質之各分子。) 氏又言曰：

The property of consciousness must therefore be assumed to inhere in every molecule of protoplasm to a certain limited degree, which in certain definitely

shaped in masses becomes so far increased in intensity as to be inferable from the actions of such individualized portions of the substance. 原文遂譯「是故意識，迄於某程度，必是固著於原形質之各分子，而後乃可。」

生神經系統，生心理的現象，生社會的倫理的感情。第三次之集合，即為社會。氏以社會，乃人智發達，見有社會之利益，而後發生者也。氏之言曰：

人類直接以前之動物祖先，有社會感情，而自然為結合者，非先天的，必如是也。試觀猴之實際狀態，可以知之。動物，於集合之有利益與否，實由於種種之條件，而一為規定。在精神幼稚之動物，集合與否，則由於性質上習慣，而為影響。自一般而言，柔順而溫和之動物，社會之羣是也。狼之羣為例外，而其狡猾，非尋常也。由一方觀之，狼，生息於北方瘠磽寒冷之地，故集合，於彼等之生活，大有便利。至於猴，攀木之生息，於果實為食料，故便於孤獨，而雌雄相對為生活。彼等縱有羣，亦頗小。彼等之後來者，有去木栖，而為半集合的生活者。或稱為類人屬 (anthropoid) 之生活。如猿、猴等，於社會之性質，由此而增加者，蓋為不幸之原因也，可知。

彼等之食料，既易銷盡，而同朋間之軋轢，復再三續見。以是，彼等乃殘滅同類，併吞弱小。自是厥後，其為社會的集合，而不為殘滅併吞者，要其腦力，知集合之利益。凡社會團體，完成以前，及完成以後，其間綿續之作用，有二個反對之傾向：一源於事實上，團體有利益，及個人自然增集於一處；一此增集之一處，因一切之食物消盡，遂為猛烈之爭鬥。以是，故社會團體，果完成與否，即由二種傾向之關係而定。動物中，全然以植物質為食料，而不有特別之武器，以為防禦者。是等頗容易集合。至於肉食動物，則不如是之容易。蓋有反社會的傾向，司配於其間焉。

哇朵氏，又論古代人猿進化之始初，免其前肢馳行，漸得自由之時。其爭鬪的性質，漸次猛烈。氏言，此反社會的影響，依於腦之發達，為反對社會的傾向。由是，獨居的，非社會的習慣，代代遺傳。由是，不能為社會的生活。逮乎能直立而步行，力已入貫於踵，始為集合的社會生活。至於言語，何時發生耶？非發生於社會之中也。尙未成小團體，未知技術，未有火化之時，已有粗雜之言語。試觀今，彼獨居的生活，或男女二人之生活，生子成長，即分而散去者，蓋亦有粗的技術，與智的言語，然而未為社會之集

合也。

氏又以人間最初爭鬪之狀態，「人與人如狼然」(Homo homini lupus)。由此等狀態，發達而為會社，分為四段落。第一段落，係獨居的，或小羣的，生活然因人類是有智識的，看破其不利。於是乎，以增加之人口而羣居，雖有外敵，亦較安穩。此則迫於必要，故羣集而居於一所也。由是，乃發達而為社會(a forced association)。是為第二段落。雖然，如財產，如男女之關係，漸次發生，有設規則之必要。因而司配此等之關係者，亦應之而生，即政府之所由來也。是為第三段落。自時厥後，乃於世界中，為統一之政府。是為第四段落。(Dynamic sociology, vol. I, p. 465)

氏以人間，其始，全然非社會的，乃是反社會的，(哇|柴氏每以此二語為區別。)社會，在於此地球上，乃是最後現出者也。氏此見解，雖可非難，然亦不無真理，茲為分論之。原始人類，非為社會的，其說實不穩當。路支爾羅有言，動物，無食其同類之心。諺云，狼無同類相食之事。其有食同類之事者，僅於人類及蟻見之。自有人類以來，其取以為敵者，往往非外敵，而為同類，云云。觀路氏此言，人類相爭之性質，固已認之。然

路氏又謂，原始人類（即類猿屬）嘗有集爲社會之形式者。是言也。路氏論亞利士德「人類爲政治的動物」（此語，其原字 *Swy. Morikoy* 路支爾羅以爲，當譯作政治的意義）之語，可以徵之。氏之言如下：

亞利士德言「人類爲政治的動物」吾儕以爲此意義可擴張之。人類可謂爲社會的動物（*animal sociable*）。與他之動物（尤然者，如哺乳動物，如猿）相同之原始人類（即皮帖可依朵 *pithecoïdes* 類猿屬）於生存競爭，欲得勝利，故常合羣而爲生活。盧梭以社會之起源，歸於契約。蓋嘗本於自然，而爲社會也。吾人不知人猿屬（*anthropopithecus*）今猶存在否？又不知以石爲刀之人類，今猶存在否？然而以石爲刀之類，殆與現今最下等之「布濟安」人，「博節士」人及「別答」人，極其相似。

最下等人類，據近來法蘭西航海者所發見，跨利博（*Quaharibas*）人種，住於上阿勒洛可之岸邊。彼等無衣服，住居，及器具，以爪掘蟲，以齒牙嚼棕櫚之芽，取以爲食。彼等之羣，或家族，最多不過十二人。「西利亞洛」人，及「跨拉尼」人，亦皆爲野

之屬。彼等裸體，爲小家族，而居於樹枝作成之小屋中。(L'evolution politique, p. 17)

24. 28.)

湯頂古士氏，亦有言曰：

觀原始人類之殘跡，彼等恰似今日野蠻種族之狀態，集合以爲生活，是則人類之猿的祖先，殆可謂爲社會的動物。而社會的類人屬，與原始人類，介有其蛻代之間。有社會的關係，不言可知。雖然，原始人類，陰陽男女，因精神肉體極其發達，與他之動物爲集合，有不相當者；故原始人類，與他之動物，未爲集合。既如是，則人類之發生，仍不外乎特殊創造說。何也？人類所以與動物爲區別者，其精神的，及有形的特質，非因於社會的交際，而能創造，亦無藉於社會之力。乃是任於自然，而生成者也。

吾人觀之，雖下等種族所成之社會，亦有密緻之社會的條件。而後今知是等條件，以其精神的發達，倫理的發達，及解剖學的變形，爲主要原因。吾人推測人類直接以前之祖先，彼等相互之間，社會的生活，較他之哺乳動物，相互之間，尤爲親密。試觀

高等動物之羣，與下等人種之社會，即可知之。夫動物世界，其互助之最發達者，莫過於社會的猿，及社會的果然猿。然而太古之穴居民族，其為社會，尤形發達。觀彼等，對於馬士托頓穴蟄熊，戰爭成功，可以瞭然矣。

右說溯氏蓋謂人類直接以前之祖先，及原始人類，皆係社會的，或為社會的生活。即哇氏亦言人間，非全然為獨居的生活，猶有為極小之羣者。於是乎，吾人以諸家之說，斷哇氏之言，不免大誤。而其兩說，尤有不得並存者。今舉其要點，為論定之於次：

(一) 原始人類，究為社會的耶？抑為反社會的耶？

(二) 原始人類，究為獨居的生活耶？抑為集合的生活耶？

(一) 對於本問題，得以二種答之：(甲)社會的云云者，其意味，蓋謂凡為同類，即屬於異羣，亦好之也。意味若是，則原始人類，為社會的云云，不免其說無徵。是何以故？因彼等於同類意識之說，其時尚未發達。雖然與同羣相愛，而不能與異羣交際故也。(乙)反社會的云云者，蓋以其常相爭鬪也。果謂「常相爭鬪，為反社會的」一則原始人類，殆不可稱為反社會的。是何以故？因原始人類，今日已不存在。

今日之所論稱者，僅以現存猿猴之屬，及野蠻種類，想像其狀態而已。然而彼等，爾時之心思，殆不以常相爭鬪，即爲反社會的也。彼等之所好，在於羣相遊戲而已。彼等之所好既在是，則謂原始人類，不好爲社會云云者，殆非真狀也。惟原始人類，以生活條件不完全，故不能密集。因之社會的感情，即不能顯著發達。是則關於人生之當然，可得之於想像者也。以是而論，吾人於哇氏反社會之說，有不能贊成者。

(二) 對於第二問，茲以調和之說答之。哇氏言「家族，或小羣爲生活」云云。諸家之見解，則言其集合較大。自吾人論之，野蠻人種及哺乳動物，本有爲至小之羣，如哇氏所言者。而諸家如瀨氏等，非不知小羣之事實；猶復局局然，言動物亦有集合的性質。是則諸家，於古時代之社會的集合，不免視之過大耳。

哇氏論野蠻人種之社會至小。又論野蠻之類，不論如何，不能爲增大之社會。是種之論旨，可謂有大功於社會學。瀨氏於原始人類，及野蠻之社會，由生活條件而規定者，雖承認之。然而其論鋒，不若哇氏之銳利。以吾人所知者言之，哺乳動物或野人蠻種，不過雌雄男女，爲並對的生活而已。又野蠻之類，因不能作食料，故其

羣受制限。極其所底，亦不過爲稀少之羣而已。吾人以爲一切動物，大概皆羣居而人類，則由下等動物之狀態，在於羣中，漸而進化者也。今以其關係，爲圖示之於左：

進化之順序。

現在。

(一) 下等動物(羣).....

羣

(二) 人猿屬(羣).....

欠

(三) 原始人類(羣).....

人類(社會).....

社會

人類雖由下等狀態，而爲進化。然而是等直接以前之祖先，皆由羣而來。而現今之狀態，下等動物，尙有多少之羣。是故吾謂離羣無動物，離集合無人類。但，最下等動物，要食料也少。或得有充分必要之食料，即多數集合於一所。然而高等動物，決不能如是。高等動物，及在於人類之中者，其集合之狀態，有稀少，有稠密。茲爲另論之於次：

路支爾羅氏於此點，研究尤妥。氏言：「鳥之大部分，皆爲一夫一婦」(Monogamy)

mes) 鳥之大部分，爲恒久之社會者極少。家族的遺傳性，與社會的遺傳性，於鳥類殆全相反對。如鸚鵡，僅交尾時期之間，爲共同之生活。其他多數之鳥，當選擇一雌一雄時，雖爲小羣而生活。迨既選擇定後，則夫婦離羣而去。而僅於或時期之間，爲一時的家族而已。「一夫一婦，於哺乳動物，雖不得見之。而於鳥，則爲通例。美的兩性之關係，極其精緻者，乃於鳥發見之。鳥類，多係一時的家族，而爲生活。故其結果，無極大之社會。」「哺乳動物，亦爲上述（結果）之規則所支配。哺乳動物，小家族的社會之長，常以母爲之。多數之種類，其雄偶然與雌會，卽離而去，又求他雌。至若貓之類，雖以父爲家族之長，然而仍不爲社會的。」

路氏嘗又主張，雖有智者，不必爲社會。雖無智者，不必不爲社會。前者之例，舉象以爲證。後者之例，舉海狸以爲證。路氏言：「象，乃哺乳動物中，最有智識者也。常以雄爲長，偕小雌羣而爲生活。其雄之嫉妒，不許他之雄，來入其中。因之卽不能爲大社會。至於海狸，爲家族的生活，與社會的生活，頗能調和彼等，依家族而爲生活，同時又爲社會的事業。然而海狸，其腦髓小，不必有何等家族社會之智識。以是而論，

社會的生活，不必關係於智識。氏又論蟻與蜂之社會，謂「此等蟲類之共和政體，優於原始人類之社會，何止萬倍。彼等之爲此，乃於家族的組織以外，作成此等狀態者也。以此而觀，小家族與大社會，不可同時存在者，可足徵也。」云云。氏又論猿之屬，言：「雄猿，集多雌，多子於其周圍，而絕對的爲之司配。蓋一般的有如是者。雖然，亦有例外，如「醒盼躋」之或種，僅以一夫一婦之小羣爲生活是也。揆之種種事實，凡動物，一夫一婦者，於大社會，殆無希望焉。一言以蔽之，猿屬共同生活通行之形式，可謂爲一夫多妻之羣。」

右述路氏之說，最爲精密。可謂得事實之真相。他之社會學者，動物學者，每言下等動物爲大羣。是或於事實，不相孚合耳。

吾人推攷古代之集合，必與進化之原理，互爲對照。是爲最有效之條件。推攷古代者，不可以不注意也。克若破托肯氏有言：（位於動物各階級之上，若蟻若鸚鵡若猿，皆有非常之社會的能力，與高尚之智識。是故於進化，最爲適當者，即爲「社會化」之動物。而其「社會化」的能力，即爲社會的主因子。攷古家所發現者，蓋

如是。由是，知彼等之進化，於直接，能減去勢力之消耗，確定種族之幸福，於間接，則能助智識之成長。云云。吾人於進化原理，承認此說之論斷。惟吾人承認此說時，尙欲置一例外。即如氏說，凡動物能成爲社會者，必係有「社會化性」之物。若虎若獅子，猛獸類，以強無敵，故社會化的性質不發達，是爲例外。

由上述觀之，多數之動物，有左數層之論列：

(甲) 羣居而爲生活。

(乙) 交尾之時，雌雄爲生活。

(丙) 一雄之下，有多數之雌及子種。

如右論列，多數動物，因被食物之制限故，不能爲稠密之羣。又因生殖之必要，及雄之嫉妒心，（兩者並言之，則爲因家族之必要，）雖不爲大社會，而於必要之實際，仍爲集合。是其一斑也。

動物與人類，在進化論上無溝界。故人類集合，始於何時，不能言之。所能言者，僅爲漸次向於人類集合，而爲進化（Novicov's Les luttes entre sociétés humaines. p.

(10) 耳。就此意味而論，人類集合，乃生於最後者也。然非先有人類，而後有集合。乃人類與集合，爲同時者也。故吾人有「人類集合」之云。是說也，不獨人類爲然。即動物，亦莫不然是說也。雖未有人論及，而吾儕根據下論之理由，尙可以信之。以蟲類言，同一之境遇，卽生成同一之種屬。如「亞蔑拔」「鞭毛蟲」是也。此類，以羣棲爲生活之條件，故必棲於同一處所。有係於遺傳，而爲本能的以好羣者。如蚊之羣，向夕而發音。如蛙之羣，聒然而弄聲。更有羣棲而相鬪者。以神經系統之發達，故於羣棲，能有多少意識。如鳥類是。雖然，彼等以雄嫉妒之故，恐他之因子來入，故於多數之集合，不免有阻礙之處。哺乳動物，其雄嫉妒，爲多數集合之阻礙者，殆與鳥類同。綜而言之，凡爲動物，如上述之各類，皆有爲集合之能力。是則吾儕之所信者也。

是故，於社會學，言人類之祖先，不如言人類集合之祖先，較爲正當。於社會學言動物，不如言動物集合，較爲穩當。而人類集合之祖先，又在下等動物之羣，是則上文之所屢言者也。從來研究者，僅論個體，未爲集合之研究。士便沙氏，雖言社會之進化。然其所述，單在人類集合內之發達，而進化論本來之目的，則在說明個體動物之

進化。若夫如上列集合之連續，似皆遺忘，而未詳及之矣。今也吾儕於科學的，於客觀的，爲之觀察，知人間集合，爲最發達，而就於其發達之中，人文的發達，尤爲進步，吾是以必詳論夫集合。集合，乃宇宙間之一現象也。乃漸次進化者也。其中有個體，個體，即所謂有機體是也。其組織此有機體之細胞，亦一個之有機體也。近日化學之發達，有有機物與無機物之間，漸相近接。近日社會學之發達，其人間集合，與動物集合，亦不可不漸接近。

集合爲有機體與否，此論殆全然無用。集合，乃萬象中之一產物也。故以集合，比較他之集合，則可；比較爲其一部之個體，則不可以。集合，與其一部之個體爲比較，恰如取一人之身，而以之與其一細胞爲比較。夫細胞，爲全體之一員，而生存以維持其狀態者也。而個人，亦集合之一員，以爲個人者也。不可離集合而攷究個人，亦不可離個人以攷究集合。是故言個人，則即有攷究集合者在。是以集合比較個人，殆全爲不可能之事。且夫動物，亦爲其羣之一員，而有上述之意味者也。故不可以其羣，與其一個體爲比較；僅能與他之動物之羣爲比較。縱令如「亞蘆拔」然，與其羣不有

密接之關係，然而嘗爲羣居矣。今若取人間之集合，比於一個之「亞蕤拔」，是猶明明爲集合，明明取有意味之集合，而不以之爲集合，而與其單個者爲比較也。吾人於其較論，斯未能信也。

誠如論者，以集合與一個體爲比較，則謂爲與一個之石，一個之機爲比較，亦無不可。夫集合，有獨立之軀體者，爲集合者也。而細胞，依於生理力而結合，是等之集合，與獨立軀體之集合，其性質不同。是故以集合，與他之集合爲比較，則可。與個體比較，則不可。若與個體比較，則所謂第三者（*tertium quod*）不免欠缺矣。此缺點，動物學者，嘗窺破之。動物學者，知集合比較有機體，爲不適當。欲以集合，與羣棲動物爲比較，（箕作博士講演）是於社會有機體說，不充分之處，可謂洞見。雖然，於社會有機體說，猶未加之以影響者。即以社會的集合，不與一種之有機體比較，則不滿足，是也。若更進一步，以社會的集合，與蟻之集合，海狸之集合，爲比較，則其見解，完全成功矣。

據以上之所述，以集合比較有機體，比較之方法失當，已可概見。致社會有機體說從來之意味，於吾儕之心，有不愜者焉。即集合似可想像爲一有機體。然而嫌其

範圍失於過大，又似可想像爲幼稚之有機體，如本章所述動物學上之「亞叢拔」然一方又嫌其不穩當。以是而論，社會有機體說，不論何人，未有能明瞭而把持（*grasp*）其說者也。所以如是者，則以比較有誤之故也。若使以人間之集合，與動物之集合，或與他之人類集合爲比較，則無不穩當之處矣。雖然，令如是爲比較，則社會有機體說，可不必。亦且在社會學上，無容此說之餘地。

社會有機體說，爲無用之論辨，既述於上矣。然猶不止此。以今日人世間交通之發達，尤不可以一集合，與一有機體爲比較。今進論其所以然者於下：今世比於古世，大不同者，即人世間之交通，不能以地域制限之是也。今日人世間之交通，不僅個人與其都會，其村落之人爲交通，而且與他都會，他村落之人爲交通。彼鐵路、電信、汽船、飛機之類，皆客觀的交通之武器也。今易一方面，自主觀而言，集合體之特徵，即在人世間之交通。苟人世間無交通，不論如何稠密之集合，亦與木石之堆積者無異。苟不以交通爲人間世集合之特徵，則不可以一集合體視爲一個體。如其視爲一個體時，則是取不隨腦的集合，而爲隨腦的交通。卒之不過隨其擴張之所至，而處處制限。

其交通耳。觀夫古代，一羣則全為獨立之一羣，絕不與他羣為交通，是即制限交通之說也。在是等時代，以一羣為一個體，固無不可。然至今複雜交通之日，同一地方之集合，非個人惟一之目的，而以交通為其惟一之目的者也。故不可以集合視為一個體，視為一個之有機體。士達肯別爾苦氏言社會非如動物植物為渾一體 (unity) 云云者，(Introduction to the study of sociology, p. 136.) 亦即此意也。

要而言之，社會有機體說，其比較之方法，可謂錯誤。讓一步而言，就令比較之方法正當，然亦不過古代之社會的集合，見其如是耳。今時之社會的集合，不見有如是者也。若以今時之社會的集合，見為如是，是亦不過「自社會的集合」之外面，以觀之耳。至夫社會的集合之特徵，在於個人之交通。個人之交通，即係惟一之中心的事項，彼猶未及知也。

社會有機體說，不足採取，已如上述。然因勦襲此說者，比比皆是。於是乎此說可否之論辨興焉。如窩爾謨士氏主張社會有機體之說，著「社會與有機體」(The Organism of society) 一書；達爾朵之論文，於社會與有機體比較之點，極為詳密。凡從來

學者所未言之點，均爲說破。以爲社會有機體說，乃一種神祕說。而以窩爾謨氏之頭腦明晰，乃取此等之說，致爲可異。⁽¹⁾ (*Etudes de psychologie sociale*, p. 120.) 科士托氏，分別有機體爲三種。即意識有機體；個體有機體；及社會有機體是也。 (*Les principes d'une sociologie objective*)。是於有機體說，雖較穩當。然亦不過區別有機體爲三種而已。至其以集合爲一個體，此種見地，實則不免幼稚之誚也。一千八百九十七年，巴黎開萬國社會學會。社會有機體說，除二人贊成之外，全場一致否決。此後學者，乃無人主張其說。

第六章 社會學問題之深淺

社會有機體說之錯誤，既匡正於上矣。雖然，猶有一種誤想：以社會爲一個團體者。因此誤想，又有以此見解，定社會之問題者焉。今假如論者所想，以社會團體，視爲一個體。關於此想，得提出數多之問題。抑且於他之科學，所未論及之問題，皆得提出之。即社會之構造如何？由古迄今，其經過之順序如何？其目的如何？其心理作用有否？若有之，則其心理作用，果爲如何者？社會所以進步之原動力，或法則，如何？其活動如

何皆是也。是等問題，皆他之科學，未研究者也。既如是，則不得不屬於社會學之領域。而此等問題，雖在尋常之著作，猶能常發見之。社會學上問題，雖不必明示社會學本身之系統，而關於社會全體之某方面問題，乃構成社會學之系統者也。有若左列：

- (一) 社會組織論
- (二) 社會歷程論
- (三) 社會理想論
- (四) 社會心意論
- (五) 社會之原動力
- (六) 社會機能論

是等諸部分，若單以社會為全體，而研究其諸方面，則其問題，於社會學之全系統，舉（社會）云云一語，所能連結者，皆不可不注意。又進而為同樣之論，舉凡關於人間之學問，若心理學、解剖學、生理學、病理學等，集之而可組織為一個科學者，以為不研究生理學，則不明病理學。病理學不明，則心理學亦不明，由研究心理學，乃明生理

學。於是乎以爲是等之科學，皆有相互關係。因而可謂爲一個之科學。嗟夫！果若是則人間之成爲科學者，皆混合諸種之科學，而爲一矣。

今夫視爲科學，僅以諸現象之間，有關係云云者，其說實爲不充分也。何者？自然世界一切之現象，皆有相互之關係。是等現象，苟不成爲同一現象之變態，則不可謂爲一個之科學。蓋一個之科學，乃論一種之現象，不能論二種以上之現象者也。今如上述，生理、心理、病理、解剖等，諸現象，果得謂爲同一現象耶？就令心理現象、生理現象，有相互之關係。然而不能謂其同一現象，同一變態也。且人世間之肉體，不可謂其統一。此種諸現象者也。所以然者，以肉體乃諸現象之叢名。言肉體統一諸現象，猶言統一現象之集合，不免「自語反覆」耳。上述諸現象，既不能證明其爲同一現象，則所謂「人間學」云云者，即不得成立。何也？以「人間學」之成立，必人世間爲一現象。則其一切方面，皆爲同一之變態。苟於是而不能證明其然，即其所希望者，當然不能成立。社會學於上述之諸現象，既不能證明其爲同一現象之變態。則凡生理、衛生、心理、病理等諸科學，皆可謂爲獨立之科學。而從來各社會學書中，單援用生理學上之

語而稱爲社會之自然歷史，社會解剖學，社會生理學，社會病理學，社會心理學，「士謨爾·擲遜」之社會學序論即是此類，「云云者」是等現象，皆爲同一事實之變態，否均不能證明，即均之歸於失敗，可以知之矣。薛甫勒氏著述之富，即其內容，有非常之勢力，猶不免失敗。氏嘗用社會形態學，社會心理學，社會生理學，等語。又嘗論社會之歷史的發達。然而於此等各方面，皆爲同一現象否？曾未一言及之也。氏蓋以社會體（氏之語）及其機能之變化，由前進及後進各方面，爲攷察者也。氏之意，凡社會學，須以社會爲全體，而自其主要之各方面，爲之研究。至於個個之社會科學，則就於其一方面，爲之研究云云。氏之意如是，故氏之社會學，一若經濟之理論然，殆與經濟學同其論調者也！又國家學之一部，氏亦引用之。要而言之，氏之社會學，實於社會集合之各方面，爲之研究。而非取一種之現象，以爲研究。是則其大致也。古姆普若維期氏言科學，當取一個之現象爲研究。然而氏論社會學，則以社會集合爲全體之研究。氏之區別歷史與社會學也，曰：「吾人既以社會學，乃實際人類之社會集合，或一般人類之科學，爲其全體。就於此全體之題目，(Gegenstand als ein Ganzes)而言之，知其

與歷史有不同者焉。歷史，不論如何浩瀚，只能於人類一定之時，與處所而言其一小部分之事。就於人類全體，無取乎有言也。1 (Sociologie und Politik. S. 17.) 12, 13. 又前此氏著社會學概論 (Trendlines der Sociologie) 又嘗著人種軋轢論 (Rassenkunde) 今據此二書以觀之，氏所謂社會學之問題，蓋以社會現象爲定義。以團體之相軋轢者，爲社會現象關係之所起。而最根本的人類之羣，即是最簡單之社會的單位。此後此等之羣，結合而爲家族，爲部族，爲國家，爲國民。凡若此類，皆是社會現象。尤有進者，社會的元素，及由元素所生之社會的集合體，其間有社會的關係焉。於此等關係以外，又由社會團體相互之關係，及對其集合體個人精神之影響。而社會物理的現象，言語、習慣、權利、宗教等，於是乎作成。云云。氏之社會學，蓋研究上述之現象者。也。氏之所研究，較上述諸家，雖爲明確。然而社會現象，果如所言耶？是尙在當研究之列。惟氏以社會學爲全體而爲研究，是則於吾人之心，以爲未妥者也。

以社會集合爲全體，而爲觀察，此最普通之過失，實於帕爾托氏之著作 (Principi di sociologia) 見之，此書殆無參攷之價值。茲僅略言之，爲一般欲知社會學者介紹。

焉。此書以上述之過失，爲其代表。至於其內容，則應於社會之能形成，社會之能支持，社會之能進化，又社會之能分離，消失等，諸種之現象，而分爲社會形勢論，社會支持論，社會進化論，社會衰滅論諸編。其大旨如是。其他有名之著作，陷於此過失者頗多。然若言社會集合，視爲一個體，而自諸狀態之方面爲觀察，則其所爲社會學，殆真不異於「人間學」矣。以社會其物爲全體，而爲研究。此種見解，實是幼稚。彼等主張由社會科學，區別爲社會學。於社會科學，則論一部之現象。於社會學，則論全體之現象。是皆不過空漠之說而已。

此全般的研究，與部分的研究之觀察，果爲如何之意味，而得精確耶？若以社會集合，爲全般的，而爲觀察，則所以爲全般之標準，果如何耶？夫全般與一部之區別，就於論者之意見，固不得不分之也。如以社會進化論而言，凡文明論，進步論，歷史的開發論，理想論等，皆可包含之。今以社會之進化，爲全般的現象乎？則文明論以下諸論題，均不免爲部分的現象。雖然，又有人以文明論以下之各一題，舉爲全般的，而爲之研究者。然則究以何者爲是乎？何者爲非乎？吾以是知全般的研究云者，誠可謂爲曖

味之說也。又薛甫勒氏及其他多數之社會學者，就於社會集合之現在區別爲二方面：一分析討究之方面，一歷史二者，共入於社會學之內。果如是則其社會學，可謂合獨立之二科學，而成爲一科學矣。（哲學與哲學史，美學與美術史，此等之二部分，可分爲二個之科學）

更進一步論之。如理想論，進步論，文明論等，皆可更分爲小部分者也。是等論題，豈與社會之全般無關耶？如經濟現象，因於社會而能維持者，是亦豈非全般的現象耶？學者固有言社會之維持，乃全般的現象。此全般的現象中，有諸種之現象。而經濟現象，即居其一，云云者矣。且論者主張由社會之維持，進化，活動，歷史，理想等一般概念，而爲之區別者也。然自吾儕觀之，所謂概念者，有程度之差。而且依於主觀的，以作成者也。故各人之主觀，不免相異。以如此性質之殊異者，用爲科學之分類。其方法，可謂誤矣。况所謂數部門者，苟非由一個之概念而爲統一，則不足以爲一個科學，尤彰彰然不俟多言乎？要而言之，以社會由諸方面之觀察而爲研究者，乃從來多數之社會學，有如是者也。今也讀社會學之書，如上述從來之社會學，得社會一般之智識者，

雖或有之。若由是而能得統一之智識者，殆未之有也。

此種見解不滿足之學者，莫不先求何者爲社會現象也。即彼等求所謂社會現象者，蓋以社會學，在求之於是者也。如古姆普若維期氏，以集合團體之軋轢，爲社會現象。以此研究之，爲社會學之目標，是其一例也。吾人今爲推敲論定之，以社會假定爲一團體，而以其諸方面，爲研究時。彼等之智識，果足以舉社會之全部，而盡之耶？縱令能盡之，而心胸滿擬植立一物體，削去其諸方面，僅留其一者之名，以爲此科學。則是比較他科學，於其範圍內之現象，網羅悉盡者，不無遜色。彼等之作始，以社會學之對象，爲社會現象。於是乎關於其現象之種類、性質、關係、法則等，皆必研究之。於是乎關於社會一切之智識，皆必悉行提出，以供其妙用。夫如是，則社會學之問題，必在於社會現象之一語。而以何爲社會現象之定義，乃爲社會學之第一問題矣。（彼等未就人間之交通，爲之觀察。故於此問題，不能冰釋。）夫以社會學之對象，謂爲社會現象，又單云爲社會現象，不免茫然而無薄也。社會現象之中，不有數多之現象乎？如衣食住，如疫病流行，皆非社會現象乎？如組織公司，如建設學校，如改革國家制度，

皆非社會現象乎？此等一切，皆社會現象，即皆在應研究之列。而舉一人生之力，乃真爲有限，趁無窮矣。以斯而論，依吾儕之見解，以爲之糾正。蓋必特別然，舉所謂社會現象，與他之現象，求所以區別之標準，是爲社會學第一問題。

馮頂庫士氏，就於右述之特別論點，最爲注意。氏蓋以同類意識一語，爲其特點。其詳另見於後。茲述吾人定社會學之問題，以爲當有二樣之別：一、爲靜的方面；一、爲動的方面。此二樣之見解，蓋自社會學史之上，導源而來者也。即人世間，有經濟學、法律學、倫理學等，種種之科學。於此種種科學之中，以社會集合，亦屬一種之有象，而爲觀察。爲科學的研究，是爲靜的方面；以生物學之物則，應用於社會之上，是爲動的方面。由此兩方面，而爲觀察，是即吾人之見解。士便沙氏，一方以進化之法則，應用於社會集合。一方又論其理想。自是厥後，學者乃知社會學之材料，在社會集合。故今茲欲就社會集合，觀察其性質。性質，即社會集合所現之諸相態是也。如斯着眼於社會集合，則社會學，與他之社會科學，其所以爲區別者，即是否視社會集合爲全體，而爲研究。故社會集合之諸方面，以何爲研究，是爲社會學之第一問題。

雖然一切之科學皆以現象爲之研究者也。社會學既如右述，亦以現象爲研究。其現象自必爲特別之徵點。非生理現象，非物理現象，非化學現象，非結晶現象，非地質現象，非心理現象，而另有一種特別之所謂社會現象。與此列舉之諸現象，不相源同。且夫社會集合之中，有種種之現象者也。有倫理，有宗教，有法律，有政治，有實業，有文學。此等各有一種之現象，即各自有其特徵之點，而各自爲一科科學之對象。社會集合，即爲是等現象，興起之原因。故單言研究社會集合，於社會學之概念，殆不足以明顯而表示。而如上列舉之諸現象，研究與否，又屬於不定之列。然則所謂社會現象，果爲何者。非明言之，而社會學之範圍，且不得而明瞭。故下社會現象之定義，乃爲社會學之先河。

第七章 社會學研究法與系統

於社會學研究法，既以社會學爲記述的，及歸納的科學，則社會學之系統，亦可準是而定。溯頂古士氏有言：『彼等社會學之問題，其排列之順序，由於下述之斷案，可以推知之。一曰，記述與歷史，立於理論之先；二曰，法則與原因之問題，苟事象特殊

之具體的狀態，不能充分知，之雖研究而其効少；三曰，凡欲爲概括之論，於組成現象之元素，現象活動之樣式，現象結合所生之形式，及結合始起之條件等，必熟知之。再據前章排列之科學的順序，類別社會學之問題，而分爲一次的，二次的，兩種。屬於一次的問題，以關於社會之構造，及社會之成長者當之。屬於二次的，以社會之進動，法則，及原因等，問題當之。一次的問題，更分爲二：一，爲記述之問題，以社會之元素，與組織，爲其主要；二，爲歷史之問題，即社會之起原，何謂耶？其迄於今之進化如何耶？等講述，一云云。氏自著之社會學，於第二編，論社會之要素及構造。而社會之人口，社會心意，地域團體，社會組織等，皆包含之。於第三編，就於社會之歷史的開發，由動物的社會，至於人類的社會；人種的社會，至於庶民的社會，皆論述之。於第四編，論社會之進動，法則，及原因。而氏之最熱心者，即在第一編，求社會現象之特徵。而以同類意識一語，爲其扼要。同類意識，乃氏所主張之原理也。故於第一編發見之順序，即示及之。故其社會學之問題，首在發見社會現象之特徵。決定此問題後，乃研究社會現象之種類，與其關係。是爲氏研究之方法，其大致如此。

雖然氏之此方法果爲是耶，抑否耶，解釋此問題，非完全了解氏說不可。完全了解，則關於社會學系統最重要之問題，即得解釋之。氏蓋從於其研究法之所指示，以作成其系統者也。（即準於研究之次序，以作系統）即其系統，以具體的，記述的，較在所較先，以抽象的，概括的，較在後者也。然於茲有疑焉，社會學之系統，即爲社會現象之系統。明此系統，即在於明社會現象。吾人觀社會現象，非從於是等學得之順序，而爲是先後之排列，即就研究法而言，亦僅在指示研究之手段。（其結果，研究法與順序，相互有如何之關係，是爲研究法之目的以外，所有之問題。）若然，則於何者之次序，可整理其結果耶？此問題，當對照社會現象之自然，而以論理的出之，乃可。若夫氏著，於此順序與結果兩者，殆不爲之區別。惟簡直從研究法之所指示，而排列其結果。

氏之同類意識說，與社會學系統，有如何之關係。氏於第二編，第三編，於同類意識，有如何之作用，述及者頗少。僅言「同類意識，爲社會現象之特徵。既識別此特點，則其意識，於社會之中，到處存在。」云云。惟然，氏所述之現象，皆可以同類意識者，爲

想像之易言之，即社會所引起之現象，無不由同類意識，有以致之也。故氏之社會學概論 (Précis de sociologie) 社會會學原理，尤爲明瞭也。此書先述同類意識，次其作用。終舉示地域團，以及機能團體之構造。其間，依於同類意識，皆能一貫。可謂有整然之系統者也。惟其次，述歷史的進化一章，是殆可以另爲別著一書，苟不瀕於本書中，尤爲得當。

氏之同類意識說，與其系統之關係，既如上述。其同類意識說，與社會學系統之關係，由此可以知之。同類意識，乃舉社會學可研究之材料，以爲標識者也。是不過一例。他之問題，可提供研究者，皆可以此隅反。由是而言，於社會現象之統一的，欲爲之明示於其真相，欲以論理的關聯，爲之明示。則必自根本的問題說起，而後及於其標準。是故社會學第一問題，即在求社會現象之特徵。其次問題，即關於其種類、性質、法則等。前者之問題，(第一問題)爲第一次的；後者之問題，(其次問題)爲第二次的，研究法。不過於解決此等問題，教示其所以之手段而已。

近世社會學

本論

第一章 從來諸方面之研究

第一節 緒言

前文，述社會學之根本問題，乃是關於社會學之系統，社會學之所以立，蓋在於此。本文，就於社會學中，諸家之論點如何，為研究之。又研究之結果如何，是雖屬於社會學史。然欲使本書之意明達，故亦舉其大略焉。質直言之，從來之學者，所研之處，頗涉於多方面。若夫關於社會之智識，則尚在蘊蓄未發之列也。

路支爾羅氏，以社會學，猶在未能組織之時期，(In *Biological*) 板帖爾勒士托氏，以社會學，不可成立。此種，關於社會學之系統者，茲姑措不論。本章所述之問題，乃他之科學，所不論及者也。今後之學者，於此等問題，當為周到之觀察，舉從來學者，研究未到之處，必進一步，而為研究及之。

本章所之述諸問題，於社會學之系統，必要與否者，皆暫置不論。即就於社會學

史，如各家之充分敘述者，以非本書之目的，亦略而不宣。本書之旨，僅在評論其結果，以決定本書有用否耶？抑以何為其意味耶？此等問題，皆由於此論評，而為之決定。是則本書之大旨也。

自一面觀，本書之目的，不過一次的研究之結果，藉是而發表。然以社會現象之各種類，勢不可不論及。故於從來社會學，所到達之處，亦為示及之。

第二節 社會與外界關係之研究

欲以社會為客觀的說明，求之自然界，與社會現象之關係者，此思想，在古今東西，多有同然者也。其最濫觴，而較能十分發揮者，為孟德斯鳩氏。氏著「法律之精神」(De l'esprit des lois) 一書，說明氣候與土地，對於法律之關係。以為，人間之氣質及精神，由於氣候，而有不同。故法律為之因應者，不能不殊。氏之說曰：(空氣使身體之末梢纖維，為之緊縮，增加其彈力，使血液，由末梢向於心臟而活流，使纖維之長度減小。如是，則纖維之力，乃可以大增加。反是，若為熱氣候，則使纖維之細端緩而長。而其力，與其彈力，乃為之減殺。以是，故寒國之民有勇，心情之作用活潑。其血液，向於

心臟者勢激，做其心臟，有多思之力。其結果，寒國之民，自信者篤，而嘗以自己處優者，爲其心地。熱國之民，知自己不能成何事，故有怯極之病。苟注意於西班牙王位繼承戰爭，即可以知此說。北方之人民，移於南方時，多有失其勇氣者。(LIVING, XIV) 又曰：(凡由中央來，終於皮膚面表處之神經，各各叢而束之也。南方，皮膚之組織緩長，故皮膚之末端膨散。雖薄弱之刺激，亦得感入之。寒冷之國，皮膚之組織緊縮，突起，凝固。其極小之神經癩痺，非有極大之刺激，不易傳達於腦。LIVING) 云云。於是乎，氏以北方之人民，難爲快樂所感。由溫帶至於熱帶，其感之也漸易。至感於苦痛之現象亦然。又以南方之人民，較北方，易感於男女之愛。至溫帶之人民，彼等之缺點也，德義也，殆皆無一定之現狀。因溫帶之氣候，使彼等無固定之力，故也。

氏甚排斥「熱氣候」以爲熱度之高，則身體全無勢力。不興起好奇心，與寬大之情。以是，故氏主張，以法律爲之因應，補救氣候之弊。凡怠惰地之人民，所課之法律，務勉之使歸於農業。又因氣候，有特別之病症。又自殺，亦由於氣候而起。如莫吉利是也。尤可注意者，如結婚之事。是熱帶地方之女子，成熟甚早。八九歲，即可以結婚。故

依賴於夫者尤甚。又以其美少之時期，而老醜易，故夫多自由棄之，而另求婦。溫帶地方，女子於相當之年結婚，足與男子的匹。故能男女平等，而一夫一婦以處。北方，男子易流於酒癮，及不節制等事。女子爲防禦是，故自然多謹慎，而理性頗發達。是故，一夫一婦之制，與其謂行於亞細亞、亞非利加、多生女，在亞非兩洲，所以許一夫多妻；在歐羅巴，畢竟是起於富裕。彼熱帶地，必要品極少（如衣服之類），故得養數多之婦人。據統計，歐羅巴多生男，亞細亞、亞非利加多生女。在亞非兩洲，所以許一夫多妻；在歐羅巴，所以禁是者，皆由於氣候之不同故也。在亞細亞寒冷地方，與歐羅巴同多男子，故其法律上亦認一夫一妻。

氏，又謂南方之人民，有法弱氣，故常爲奴隸的。北方之人民有勇敢氣，故常能維持於自由。此種之關係，不僅一國，與他國相異。即同在一國內，亦有然者。如中國北方之人民，較南方強。朝鮮北方之人民，亦較南方強。亞美利加亦然。如墨西哥如別奴壓制的帝國，皆在於南方。而自由之小民國，皆在於北方。

土地，亦於法律上，大有關係。豐饒之土地，人民服其業務，不遑他顧。故苟有爲之

主者，則多從之。瘠乏之土地，人民多恐懼，故立於多主之下。雖然，土地瘠乏，則人民能堅忍，勉強，有勇氣，堪適於戰爭。豐饒土地之人民，則反是。又土地之大小形狀，亦於人民之性質，大有關係。前法國首相，帕溜氏之政治學，(science politique) 及其他諸家，曾言明之。而孟德斯鳩氏，亦已久認此說。即島國，以小之故，故互相壓倒之事，殆為稀少，而壓制之政治不作。又以隔海之故，故為他之強國，所壓服者，亦為稀少。以是，故島國，常能維持自己固有之習慣。

又謂財源，關係於國民之多少。蓋耕作之民，要廣大之土地。漁獵之民，其人數不得繁多，故嘗為小國民之形成。其國森林滿植，河渠不通，而沼澤遍處者，其沼澤之周圍，小國民 (peitic nation) 之住居，多在於是。

又謂，野蠻人，通常以獸獵為事。未開化人，多以牧畜為事。前者，不能密集。後者，得為密集。如西伯利亞人民，不知自己之所以養，故不能於一處而為生活。韃靼人，以其牧畜，集於一所，故於某時之間，得於一所而為生活。

又謂，住居無定之羣，夫婦之關係及子稚，皆不得一定。但有盜家畜者，則嚴重處

罰之。至於定其隨時之住居，分配其土地等事，民法蓋能盛行焉。是等住居不定之人人極愛自由。若其長，壓制過甚，則每去而之他羣，或與其家族，分而為獨立之生活。(Ibid)

以上，吾人引孟德斯鳩氏說，似乎過於繁多。然欲就客觀的說明社會現象，則有不能不引用者焉。孟氏之思想，以為氣候，於人民之氣質，精神，有影響。熱地之人民，為怯弱病，為怠惰。寒地之人民，有勇敢，能勉強。熱地之人民，感覺銳。寒地之人民，感覺鈍。氣候，於男女出生之統計有關係。因而一夫一婦，一夫多妻，即淵源於是。又在於小土地，起自由思想。在於大土地，多行壓制。在豐饒土地，行壓制政治。在瘠乏土地，行多頭政治。又在不知所以取食物之方法時，則為小羣而居。知之時，則為密集而居。以是，故狩獵之民，散居，牧畜之民，密集。又於一處定住時，則得為土地之分配，而民法以起。其否者時，則一夫一婦之制不能行焉。又此等人民，頗愛自由。此氏論之大旨也。其所論，雖有過誤。然其於社會之說明，亦有獨到，不可磨滅者。故為引用於上。

就於社會客觀的說明法，以士便沙氏之說，最為完成。氏自客觀的方面，舉影響

於社會進化之要素，大別爲一次的，二次的，更以一次，二次爲細分之於左。

一次的

氣候 熱、寒、溫、濕、乾、永續變化。

地面 可利用之部、大小、豐瘠、單調、複雜。

植物 分量、種類之大小、多少。

動物 數種之多少、利害。

二次的

氣候之變化、森林、溝渠。

植物之移植。

動物之飼育、或滅却。

社會之增大、或稠密。

社會與個人相互之影響。

社會與他之社會相互之影響。

超有機的產物物質的進步、言語及思想之交換、機關之發達、智識之進步、科學、神話、神諭、宇宙觀、倫理、社會的感情、美術。

以上所列，一切於社會進步，皆有影響。士便沙氏，以此等類，括而稱之爲社會現象之要素 (Factors of social phenomena)。熱帶於人民之生活力，雖有阻害。然亦祇在日中，有如是耳。故人民尙有生活力。古代文明國，皆起於熱帶。蓋以此也。由此而後，智識漸進，乃漸遷移於溫帶。寒帶之地，生活力維持，頗極困難。故社會之進步，殆少希望。空氣熱而乾燥處之人，較熱而有濕氣處之人，生活力頗多。所以然者，以有濕氣且熱等處之土地，爲住居時。其由皮膚並肺臟，所排出之蒸氣，大可以防遏之故也。

土地之表面，有種種之特質時，則生活於是等土地上者，結合頗難。反是，地大足支持多人口，且其周圍有敵，或有不毛之地時，則其社會，可以爲大合同。蓋社會之大結合，多由於受外來之壓迫。其避壓迫困難之時，即係大集合之時。土地之表面，若爲單簡之顯狀時，則於社會之進步無效。若係複雜之顯狀時，則可助社會之進步。又土地之豐否，亦於文明，大有關係。動植物亦然。動植物，於家畜、運送、食料、家具，其他一

切之文明，皆有關係。是其中，有利焉，有害焉。於社會之進步，無不有影響也。此種根本上之外面的因子，欲十分計算，而為之記述，殆不可能。就令為稍完全之記述，亦要一年而後可。北極光線之分量，及雲影，所被及於精神之影響也。地質學的，及天體的現象，所被及於精神之影響也。天災，地變，之迷信，及家屋之構造也。燃料之於家宅也。苟為一一舉之，則其數殆無窮（*Principles of sociology*）。

上所引述，士氏之說，較孟氏尤為精密，尤為廣汎者也。士氏以為此問題，不能十分紀述。但大體，乃在於各種類之外表的原因，僅知其與社會以何影響，即為已足。至於特殊問題之解釋，應用於茲者，是當別為問題。此立言，凡就社會現象，與外界之關係，為論說者，皆不能出此範圍以外。在今日，就社會為客觀的說明，推行已廣。由此方面，論社會現象之形式，勢力，進步者，日益加多。而以其種類，所明記之點，自以士氏為最。氏以客觀的要素，為社會現象之要素。凡社會現象，皆由於此等要素，為之影響，亦包含此等影響，而為社會現象者也。云云。

薛甫勒氏以社會之生活，包括無機體有機體之成分，而最為複雜。其意亦與上

士氏包含而為影響之說相同。薛氏之說曰：

Das social leben ist die geistigste und universellste integration, differentiation und gliederung aller anorganischen und organischen, aller physischen und psychischen kräfte der irdischen welt, die vollkommene belebung, die vollständigste und bewusste individualisierung…… (S. 15.) 原文遂譯「地球上，一切之無機，有機，物理，精神諸力之結合，分化，分裂，社會之生活，在於是者也。而且為最精神的，最普遍的，在於是者也。又為完全之生活。完全且有意識而渾一者，亦在於是。

以社會現象為分析的研究。氏說，實為第一要義。蓋社會現象，單從精神之表現者觀之，實為不可。必以無機的現象，有機的現象，合而觀之，乃可也。

士便沙氏之所說，學者無不認之。自此方面，實可以開後來研究之新路者，蓋有左列之二者焉：

一、有如士氏之自言，就於個個之社會現象，與其外界之關係，為講求之。其最

好之例，若葉迷爾不托迷著「英吉利人民之政治的心理作用」(Emile Boutmy, *Essai d'une psychologie politique anglaise au XIXe siècle*) 是其一也。雖然，如士氏說，而為精密之研究，勢必一鄉一村，一事一行，皆涉及之。夫就一國，而研究其大略，已為非常之事業。况乎微細之點，涉及於一鄉一村，一事一行耶？其為難也，殆可知矣。就於各國，為多少之研究。此說，雖不可謂為全新。然舉社會現象全部之全時代，通共而為說明者，前此蓋未之有也。予於此點，以具體的社會史，有實行之必要，是以論之。

二 外的因子，所以影響於社會者，有四層之樣式：(一)必要上，(二)物質上，(三)生理上，(四)感覺上，是也。必要上之影響者，即以土地之狀況，促之結合，或促之散布是也。物質上之影響者，如家畜，或器具之種類，是也。生理上之影響者，肉食所被及於身體之影響，山海之形勢所被及於身體之影響，是也。是三者，其影響最為明白，不要說明。第四感覺上之影響者，即對於精神之影響。此影響，如何而能行耶？是全為心理學上之問題者。社會學，乃藉心理學而

來。故於此問題殆有不能不說明者焉。

右述之外，雖有人類地理學，（拉宅爾著）然以其非本書之目的也，故不及。

第三節 研究關於社會之法則

第一 物理學的法則

物理的法則，亦能行於社會者也。蓋社會，乃人間之結合現象，而人間之爲人，有肉體焉。此肉體之勢力，不外乎食物、光線、空氣等，所享毒化成，即不外乎物理的勢力，從可知矣。由是精神力，亦必有生理的基礎。無生理力之精神力，蓋未之有也。拉寸和赫爾氏，著「社會學之智識」（Die soziologische Erkenntnis）一書，由宇宙之勢力說起，次是乃變形而進於人體，乃瀰滿之而成爲精神力，云云。氏此書，徹頭徹尾，完全以此思想，而成帙者也。氏以爲人間，由思想成爲形式，運轉此形式，其基礎，在於生理的。其勢力，在於物理的。於意志，亦與此同。苟生理力不強，則意志，亦不能強。氏之思想，徵之於哇朵氏，亦嘗言之。即如下：

自廣意味言之，一切之勢力，皆歸終於一。然自其發現之方面觀之，究以區別

種者爲便。蓋據勢用不減之法則，凡宇宙間，一切勢力，皆可以相互，而得爲變換者也。是故，天文學，重學，論重力者；生物學，則論生理力；社會學，則論社會力（*Ordinances of sociology.*）

氏以社會力，即爲慾望。慾望，乃真正之自然，方可以從於「牛屯」之法則云。此種極端之議論，固爲未合。然氏之意味，於自然之範圍內，亦正當也。但，自實際爲測度之，則到底屬於不可能耳。故氏論，謂爲理想的，可也。

上說之大旨，最發達者，於士便沙氏「綜合哲學」見之。氏於其「第一原理」，謂一切之物理的科學，所假定之處，在於勢用不減。由是，社會活動之勢力，與夫得於外界，而變爲有機的現見之分量，相爲比例，云云。（參看 *First Principles*, § 72.）爾項庫士氏，全然襲用右說，更詳述之，卽如下：

人民之勢力，與其周圍之世界活動力，並潛勢力無異。在實質上，不能爲同等。蓋人民，與其外圍之間，勢力與物質，交換不絕者也。是故，無機的勢力，變爲有機的勢力，與社會的勢力。社會的勢力，再變而爲物理的勢力。

人民爲成長活動之故，所消費之一切勢力，皆係由物理界而得之者也是卽爲物理的勢力。予於本書，始終云社會者，以社會真體，爲思考感情之現象。但思考感情，爲意識之狀態，無所謂勢力也。然無勢力，則思考感情，或者一事無可成。夫思考感情，依於神經及筋肉，之物理的勢力，乃能表著，而爲外的行爲者也。是故，由於社會，所成之狀態，無論爲意識的，不意識的，殆莫不由於物理的勢力，乃能成就。是旨也，不獨於社會爲然，即他之部分，亦莫不藉物理的勢力，而皆有然者也。以是之故，吾人，雖言心理的勢力，亦不過爲便利而言。其實心理的勢力，仍係物理的勢力之一種；卽物理的勢力，與意識直接關聯，而爲神經的勢力是也。要之社會現象，其大部，雖爲意識的，而社會的活動，則爲物理的活動者也。（*Principles of sociology* Y. P. P. 365--366.）

氏之此說，蓋承繼士便沙氏之說，觀其引用士氏之言，可以知之矣。雖然，勢用，乃是爲活動者也。一切之現象，皆爲活動呈出之態。於是乎，自一方以觀，每覺其狀態，能同一樣而維持焉。是何故耶？士便沙氏，以此問題，歸結於所謂運動平均之說。其說，舉

一例以言之。如太陽系，其內部之引力，互相平均，而外部之效力，則妨礙之。由是，而運動仍歸於平均。社會亦同，歸終於運動平均之狀態。蓋社會，其進化宛然，其勢力，均得之於外部者也。外部之效力，與內部之勢力，於是平均。是社會進化之實際狀態也。濶氏即全襲用此說。其以社會，於取物理的爲解釋，即雙動的系統，而以靜動學的問題，爲之解釋者也。(Ibid. Book. 1)

由以上所論而觀，吾人以宇宙，爲一個大勢用，分之而爲諸種之勢力。社會之活動，雖爲精神的。然於實際，則爲物理的。知其爲物理的，故其運動，有如哇朵之言，得以數量計之者也。但欲計之，定其單位，頗困難云。

如以上以社會的勢力，係物理的勢力，即以社會，置於宇宙之一般進化中，得物理的法則，應用之是也。是以物理學，論物理的勢力，而社會之勢力，自一面以觀，則仍不外乎物理的勢力。由是，物理的法則之某者，於社會，蓋有不可不適用之者焉。

據士氏，濶氏，社會的活動之言，而爲論之。諸氏所謂社會的活動云者，頗有廣漠之弊。蓋以氏等云云者，乃指社會集合內，一切之活動而言也。所指如是，是與常識者

流所言社會現象者，無以異矣。今欲免去此弊，試以氏等之意味，果爲如何之社會的法則者，爲演繹之於次：

一、社會之活動，與收穫爲比例，(Hiddings, principles of sociology. Book III) 社會現象，從於年之收穫之豐否，而爲昇降。例如結婚之計較，死亡之計較，及出生之計較，是也。

二、社會之活動，與人口之密度，爲正比例。即與面積爲計較，人口之多處，分業興焉；物品之交換盛行焉；而社會乃益活潑 (Hidd)。

三、社會之活動，隨從於最少抵抗線 (Hidd) 凡社會之活動，如結婚，職業等事，皆隨從於最少抵抗線，而爲行動。凡人皆認之者也。職業之易求，氣候之溫和，是等，皆最足誘動人者。而言語之相同，亦足爲誘動之原因焉。是以，於殖民地，同國人，每集合於同一處所 (Hidd)。但，此所謂抵抗云者，不必單指物質之抗拒，即精神上之要素，亦包含之。雖然，精神之所向，(社會的活動之所向) 即不啻物理的勢力之所向，於是而表示者也。故物理的勢力之法則，能應用於社會之上，(Hidd)。

四、社會之活動，如律調然。社會之活動，如律調之乍大乍小，一上一下者也。是爲社會活動之實際，有如是者，(Ibid.)

據上所述，社會之勢力，卽爲物理的勢力。而物理的法則，能行於社會矣。雖然，社會不僅物理的法則能行之；即精神的法則，亦能支配之。個人於各種方面，可以消散其勢力。勢力既消散時，則社會的活動，於是而衰。若令個人，向社會組織，傾注其勢力時，則社會組織，愈可以發達。是則所當深知者也。社會進化，乃靜動學的現象；爲內界勢力，與外界勢力，相關的進動也。是故，欲內界之勢力益多，則社會的勢力，不可不爲之增多。是則由湯氏之思想中，可推得之者也，(Ibid.)

社會之勢力，其根本原動力，卽爲生理力。而生理力，卽出於物理力。是說也，不論何人，有不能不容許之者。吾人於此方面，已知其無須乎多研究矣。然今茲猶有問焉。士氏、湯氏等，所謂社會的活動，與常識之所謂社會的活動，有異乎否？耶從於收穫，而爲社會的變動之言也，其所變動之進動，果何耶？若單言個人之勢力，則似於社會二字，不充分矣。是故，所謂社會活動，若係汎稱個人一般之現象，則言之曖昧不明，可知

也。以是故，吾人於社會 研究社會活動果爲何者，乃最緊要之問題也。

第二 生物 的法則

上文是以社會，就實質的方面，爲之立論。本文所謂生物學的法則，則就有機的方面，爲之立論。蓋生物學進化之概念云者，謂一切生物學的法則之概念，皆包含之者也。茲舉其旨，爲詳列之於左，以明進化之程序：

(甲) 順應 生物，乃隨其境遇，而爲順應，以變化其形態者也。社會現象，亦應於境遇，而爲變化。是說也，爲士氏之社會學根本思想。

(乙) 分化 生物既隨從於進化，而機關之分業，漸次增加。社會現象，亦得進化，而分業益多。雖然，分業云者，蓋恒以協動，爲其聯想者也。故個化的傾向，(Individualisierung) 與社會化的傾向，(Sozialisierung) 有兩相並立，相補助者焉。(Ratzel ofor die sociologische Erkennniss)。於是乎，由於分化，而成爲社會之變動的，(variable) 蓋可以推知之。

(丙) 適者生存 以何爲適者，而生存乎於其境遇，而爲順應者，或可望順應

之者，皆得生存，其否者則消滅。如是，則社會現象之不可不順應者，果何在乎？即在於自然世界，他之社會現象，自己之社會現象，等變動是也。對於自然世界，於科學之發見者，尤得爲之適應；對於他之社會現象，要依於科學之發達者，亦同。

夫如是，吾儕於社會現象之中，有數者之想像焉。成長 (anlogery) 相互影響，新陳代謝，發達等是也。「成長」如社會現象，由內部而爲增大之類。「相互影響」如個人，或社會機關，相互而爲影響之類。「新陳代謝」如個人之換替之類。「發達」如滔滔不絕然之複雜等類。是皆社會現象之中，所有者也。

進化之法則，所能應用者，如成長，相互影響，新陳代謝，發達等。於有此類屬性之點，其社會現象，與生物同。易言之此點，於生物的方面，有同然者也，故能應用之。又社會現象，難以之切而離之，而其各部，仍能獨立而爲生活。又試以其機關之一，切而離之，而由其內部，卽有代之者生焉。在生物，則無此性質也。縱令如「亞蘆拔」劣等動物，切離其一部，而切開之兩部，共得繼續其生活。然而若在無核之生物，則不免早已死亡。由此而觀，生物之法則，不能完全適用於社會者，可以見矣。且夫社會現象，與

上舉之生物異者，即社會現象，其各部，有自生自活之能力是也。此能力，不可以為僅生理的能力，尤當知之。彼「亞裏拔」切離之一部，雖能為生活；然而彼僅依於生理力。至於社會現象切離之一部，得為生活者；蓋於他一方，又依於精神力之指揮，有能然者也。詳言之即在切離之一部中，又生分業；分業之各一人，又各各得為其業務；是以其智識力，有能然者也。彼生物，雖能以精神，為身體之保護；然而其各種之為補助者，各種之機關自身，皆依於生理的，而為作用者也。若夫社會現象，各種之機關，蓋皆為精神的作用；是又其與生物之不同者也。

舉社會現象，與有機體為比較，其誤謬，述於前論者雖如彼；然而與有機體，有同性質之點。今茲所述者，又如此。故生物學上之法則，其或者某部，於社會現象之上，亦能應用焉。

個人，因從於生物之種種法則，故社會現象，亦不得不蒙其影響。例如人之生命，不過百年。為是之故，故辛苦艱難經營未就之事業，乃不得不讓繼於後昆。是其與生物同；影響於社會現象者，蓋在此點。此點，蓋久已為孔托氏所道破矣。(Comte Ours)

de philos. positive. tome IV. P. 510.) 氏以社會學既植立於生物學之上，故不可不以生物學之法則，而為根本的假定。其說之所以來，即在於此。以此而言，非社會現象，其為物，在於生物學的方面也。乃是社會現象，與成為社會現象之個人，其間之關係，直接依於生物學之法則，所生之結果也。茲持為附記之於此。此方面，蓋已無研究之餘地。其有之者，亦不過常識耳。茲不述。

第三 社會學的法則

社會之法則云云，其概念，蓋極曖昧。而在今日，尙未確定者也。「社會法則」，「社會學的法則」，「社會生活之規則」，題著之書，已出版者，雖亦有之。然於社會學之著書中，竟缺社會之法則一語者，蓋亦有之也。原來「法則」云云之語，其意味，蓋言現象活動之形式，常為同一者也。因是雖在未來，亦可以預想如此者也。是故不論如何之科學，可以以之為法則者，蓋多數有之。但其屬於自明之理，不要言者，則無多言之必要也。例如動物學，言一切動物，皆感於刺戟；此乃自明之理，無須乎言之；即不必著為法則是也。法則之著題與否，乃是程度之差耳。至於通常，凡著題為法則云云者，僅便

於為現象解釋者，為之言也。就於社會活動，非無法則之可稱，惟以社會活動，最為複雜，而及於多方面，故雖有能著題之法則，亦係極內蘊的。其發見於實際之應用者，殆少。否者，則又為極卑近而極常識者焉。以故今日，社會之法則云云，遂為極曖昧不明。吾人於上文，既自物理學之概念，以觀察社會之法則；又自生物學之概念，以觀察社會之法則；乃不得不繼續，舉社會學的法則，為一言之。茲就於社會學的法則，純粹而可言者，述前輩之言，為研究之於次：

溯項庫士氏曰：「社會之本性，是精神現象。此精神現象，以物理的運動，為其條件。」故所謂社會學的法則，即如左列：

(一) 精神的進動之法則。

(二) 精神的進動，由於物理的進動，而被制限之法則。

精神的進動之法則者，乃「模倣」及「社會的選擇」之法則也。由於物理運動，而被制限之法則者，即「淘汰」及「遺存」之法則也。模倣之法則，如左：

(A) 無障礙則模倣，以幾何級數而為廣延。

(B) 模倣，依有居中間物，而爲曲折。

社會的選擇之法則，如左：

(一) 一切之社會的選擇，以理想爲主。最有影響者，爲個人的勢力之理想；即於原義上，爲德義之理想是也。次有影響者，即「快樂」及「利潤」之理想是也。又次有影響者，爲總攝之理想。而其影響之最少者，爲自己實現之理想是也。(目的選擇之法則)

(二) 數少而用調和的，相爲結合。此種趨向之人民，其選擇，乃保守的也。趨向雖有種種，其不結合調和者，其選擇，乃過激的也。數多而有種種，然亦以調和的，而爲結合。此種趨向之人民，其選擇，乃進步的也。(關於選擇之手段之法則)

社會之選擇，以勇氣(原義之德)爲始；次爲快樂，利潤；又次爲總攝；最後，乃爲自己實現。總攝者，乃品性，快樂，勢力，包括全體之名稱也。趨向之爲調和者，乃精神之爲統一者也。此均隨於其大小多少，或爲保守的，或爲進步的。至夫趨向之不爲統一者，則爲急激，而全然與調和，爲反對者也。

次述「淘汰」及「遺存」之法則，如左：

在於主觀的價值之統體內，爲包括聯翩之新趨向之故，益進趣於複雜。同時，以調和凝聚之度，完全而爲之者，則遺存。

由上列觀之，就於遺存之法則，氏蓋以主觀的價值，爲言之者也。所謂遺存者，以有主觀的價值也。所謂主觀的價值者，蓋就於社會之制度，習慣，及一切意，中計量之價值，爲言之也。以是，故以主觀的價值，爲平易言之，蓋即指社會上之事端也。於社會上之事柄，可遺存者，以其聯翩然，進赴於複雜，而適應於社會，而得爲調和也。所謂主觀的價值之統體者，蓋對於客觀而言，即指社會當前之狀，言之也。遺存之法則，大致如此。

以吾人之所見者之，社會學，非可以右述之法則，爲已盡也。凡定社會之法則，必先明社會爲如何之物，而後乃能就於社會全體，爲之抽出其活動之法則。吾人於茲，所以暫勿論社會之法則，而先決其緊急問題焉。今舉孟爾開氏所著之「社會變形

論」(Le Transformisme sociale)爲述之於左：

(一) 社會的活動及反動，與其現象及機能之簡單、普遍之度，有關者也。故經濟的活動，與經濟的反動，較道德的、法律的、政治的、活動及反動，乃簡單而且普遍。

(二) 最簡單且普遍之現象及機能，若向於更複雜、更特殊之現象及機能，而為作用時，則其狀勢，尤為簡單而普遍。

(三) 直接立於前之現象，及機能，對於直接與此相伴之現象及機能，最有直接之影響。

(四) 屬於別種之階級，不直接相伴之現象及機能，其間之活動及反動，較直接聯絡之現象及機能，其間之活動，及反動，乃是比較的出於間接。

(五) 最容易為結合者，乃是同階級同種類之現象。

(六) 除去是等之差異，一切之現象，一切之機能，皆相互而為影響。

(七) 最特殊最高尚之現象及機能，乃是於簡單普遍之上，而為反動。

(八) 其為影響，被及於最簡單、普遍之現象，及機能上，隨是而愈強。

(九) 自一般而言，彼等之影響，單在於間接，而且薄弱。

(十) 最高尚之現象及機能，乃是最近來始出，而最爲表面的，且最易變動，最不固定者也。反是，最簡單，普遍之現象及機能，乃是最古代的，而最深根於社會有機體，且爲最固定的，最不變化者也。但其於社會最有益之樣時，亦能變化之。(P.P. 31 2-313.)

又孟氏於同書，就於社會之生活，(La vie des sociétés)亦曾述之如左：

(一) 社會的機能，於直接間接，相互而爲活動。但此等活動，在其現象之一「特殊」，「複雜」自然之階級爲之。是說，謂爲就於社會上昇之進動，言之可也；就於社會下降之進動，言之亦可也。即如下述，(二) 社會的機能，於直接間接，相互而爲反動。但其「反動，依於其現象之「特殊」，「複雜」之階級爲之」云云，可以見其意矣。

又氏於同書，就於社會之變動，所惹起之機關，(但氏於此說，不以之爲法則，而僅以之爲其文之結論)亦嘗述及之。即如左：

(一) 於社會生活之各範圍，最適當，最有效，「干涉之機關」其範圍，蓋在以意識的意志，爲其支配之所。

(二) 社會的機能於社會的機關之階級。若「意識的」方法的「之機關」各機能爲之支配時，其最適當，最有力量者，要是於其機關直接優爲之者方可。

(三) 於最後，由社會之全體以觀，其足以支配之者，乃是最高尙之機關；即中心的政治機關是也。此種機關，乃社會之首腦。其在於個人，則與神經中樞相當。

又氏於同書，就於社會生活之永續，及加速度，能作法則者如左（P. 330）：

(一) 社會進步，與社會之容積，社會構造完備之程度，爲正比例。

(二) 社會生活之永續，與其組織，爲正比例。

(三) 社會進步之加速度，與其組織爲正比例。

上述之外，同書尙有可述之法則，茲姑從略焉。

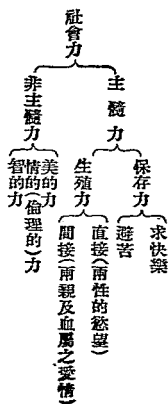
第四節 社會主觀的因子之研究

第一 慾望

人類爲「慾望」之刺戟，如抽力斷水然，不絕者也。慾望，爲一切活動之原動力，不論何人，當無異詞。又苟於個人有慾望之範圍中而言，則分業之起，亦自係必然之事；

蓋有不俟言者。以是故凡以慾望立論者，且日作而無已。今試爲列舉之於左。

哇朵氏之說。氏說就社會力，列舉慾望如左：



氏以社會之一切活動，皆依於此等之原動力而起。個人因保存自己之慾，故求快樂，避苦痛。飢則求食，寒則求煖。又因有美好美之性質，而美術品乃發生。其他一切實業，技術，發生之所以然，莫不以慾望爲其原動力。雖然，慾望乃盲目的，（即無象的，）有物理力，而後慾望乃有相。是則物理學，可以詳論者也。氏之言曰：「由於「標準的」之力，而能作用之物體；其物體，從於曲線而動，或從於不規則之線而動。所以如是者，以其有種種相殊之力，同時各動故也。被慾望所能刺戟之有機體，其動亦與此

同。彼等恰如鐵之爲引吸於磁石然，而向自己所慾望之物體，爲直線的運動。故諺曰：「愛爲盲目。」此語可謂形容盡致。生慾乃盲目的。彼人間恒河沙數，一切慾望，何莫非盲目的！即社會力之爲力，亦爲盲目的，可斷言也。彼等向於慾望之物體，而爲直線的運動。若有障害物，來幸其間時，僅能謂之被阻止而已；不能謂爲不得到達也。何也？筆所未到氣已吞。彼之七神，固已先注集於其物體也。」

氏著社會學概論，以社會之原動力，即爲慾望。爲慾望所以之根柢，即爲快樂。其於七十四頁，「文明之心的要素」論音樂之感，神經爲之不同，更爲進論之曰：

Feeling is the basis of a philosophy of action, and whether viewed from the standpoint of achievement and progress or from the standpoint of ethics and happiness, it constitutes the only real foundation for a science of mind. (Psychic Factors of civilisation P. 63.) 原文遂譯「感情者，乃行爲哲學之基礎也。有若從事於所事也；有若促所事之進步也；有若行之於倫理學也；又有若較論夫幸福也，莫不以感情爲之主。故感情，爲關於心之科學，惟一之基礎。」

氏以指揮上述之欲望者，在於智識。智識之於社會進步，在能力中，尤爲主要。氏之言曰：「人之能生存，且在動物之間，占優勝者，以其有智識力也。」(Dynamic sociology. P. 475.) 在於下等動物，其欲望雖甚強，而智識甚少。由於適應，而二者遂得平均。彼等之活動，不出於彼等智識之範圍。故有機體，與外圍之間，自能調和 (correspondence) 焉。雖然，彼等所慣住居之地，若突然移而至他之時，則其調和，不免有少之破壞。而其動物，即不能如前此然，持續而生活。斯時也，其有機體之程度，適應者，亦不完全也。至於人類，其支持自己之身體，於充分之程度，外圍與身體，雖有調和時，然以欲望激烈之故，而如流水，不斷不絕，而有不調和，不適應之感焉。(Ibid. p. 468.) 以是而言，智力於社會現象進化之所以，蓋立於指揮的地位，不待言也。上述哇朵氏以「智識特別抽出，俾與自然力爲區別，」實爲其立論之特徵。

試就上述，爲論定之：「欲望，爲社會現象之原動力。無論何人，對於此點，殆無異詞。尋常一般之著作，莫不以欲望，爲其根本原理。」如士模爾寧遜托氏所著社會學入門，即其一例也。

辣寸和赫爾氏之說 德意志人辣寸和赫爾氏論社會現象，成形之所以，自人

間之慾望說起。然而哇朵氏分類之特徵，於社會的慾望，蓋未舉論之。氏於「情的力」部，若兩親之愛情，血族之愛情，愛國心，博愛心，自愛等，雖嘗論及。而於社會的慾望，固未言及也。至夫辣寸和赫爾氏所論，雖重個人的趣向（*Y. Interesso*）然而其論社會團體也，則以為社會團體，由於社會的趣向而為存在。故氏之言曰：「個人意思者，不外乎個人先天的趣向。欲保存自己，而依於個人的衝動，成為一定之意見者也。社會意志者，乃是會員由先天的趣向，依於社會的衝動，而成為一定之意見者也。云云。」氏所謂先天的趣向，蓋嘗區別之為個人的，種族的，社會的，信仰的，是等趣向，以甚強之故，而社會的活動，亦因之甚強也。氏又曰：「吾人若將有所需要時，於內部即感動而不安。以是而觀，吾人之需要，蓋由於內部之不安，而現之於意識者也。云云。」以是而論，則需要由於肉體之生理學的進動，而生者也。則需要於有此需要之意識以前，以已存在於人之體內。而所謂需要者，乃深根於人性者也。今為分析之，詳之於左：

一、吾人之需要，乃生理的進動之結果，而從於自然之法則者也。

二、吾人之需要，非主觀的，出於吾人自由之所思考，乃是一方由「個人性」自然之發達，一方由「外部」之必要，而惹起者也。

三、吾人之需要，置重於物質的。然於外界之事情，不能滿足之時，於是乎智識之作用始生。

四、吾人之需要，根於吾人之必要。

吾人有生活維持之趣向；有種族保存之趣向；有對於社會為秩序的趣向；有絕對信仰之趣向。此等趣向，實偕有生而並來。例如人之求神及信神，乃其一種之趣向，即為一種確實之現象。吾人之趣向，雖有種種，然而作用，由於吾人內部之原力，所鼓動之點，其本源無不同一也。此本源之原力，一方，欲個人的存立，能界完全；一方，欲維持種族，更進一步，則欲社會的相互關係，能臻圓滿。最後，則欲取吾人意中不完全之世界，異其信仰，歸於一致；以此求安心立命之地位焉。

上述之趣向，自下等動物，以迄於人，莫不有之；亦莫不欲達其目的。但亦有雖加以智識，而仍不能達其目的者。吾人之本質，每有一種無意識的需要。是等之需

要發達之後，遂成爲意識的趣向。趣向者，乃吾人行動之出發點，吾人乃依於趣向，而指導之者也。觀夫在於母體內之胎兒，亦有趣向的運動，可以瞭然矣。

今試就於趣向，爲詳論之。生活維持之生理學的趣向，是蓋依於飢渴而表現者也。在於動物界，其動物，莫不努力向於食物，而爲一種遺傳的進行。雖然，此趣向有意識耶，否耶？觀選擇其食物之一點，可以知是有意識的。然而往往以誤之故，取不良之物者有之。種族維持之趣向，在於動物，無何等之情慾，僅以遺傳的，而爲種族保存。然至於意識開始之時，往往迷惑於情慾，而惹起有害之過失者有之。動物之羣，其社會的關係，乃是由於遺傳的，而爲服從。以維持其關係，其羣之平和與平等，亦由是而確定焉。但若智識發生，社會的關係，至於有意識時，則社會的互相軋轢，亦即隨之而現。宗教的趣向，乃個人，依從於自體，而爲遺傳的信仰者也。雖然，信仰至於有意識時，每有種種之誤信仰，隨之而生。而智識用之於趣向，幾若爲障害物。夫如是，則吾人對於所謂趣向，其表現於意識內，所以進動者，果爲如何？乃不得不一言之。凡衝動，使其動物，爲一定之動作。由此動作，乃使其趣向與生活爲一致，以向於外界，而成對

立者也。凡衝動，奮然上於意識，固著於運動神經，而使吾人於是為運動者也。

衝動，存在於何時乎？當夫定其意志之方向，司配其動物之行爲時，即為衝動之所存在。例如發怒，其為衝動，必是某一定之觀念，並有與此相應之機關感覺，勃然而興之時，乃為發怒之衝動，存在之時是也。(Tulpe's Grundriss der Psychologie, S. 337.)

上述之外，氏更以趣向，並身體發達之程度，為九種之區別焉。又謂社會的趣向之發達，於社會進化雖為有利，而個人的趣向之發達，於社會進化，實為有害云。

士塔肯別爾苦氏之說。氏所主張之分類，即如左：

- 一、經濟的（關於生活者）
- 二、愛情的（家族朋友之愛，關於同情者）
- 三、娛樂的 *Recreative*（遊戲娛樂勝負）
- 四、政治的（司配的，保護的，權威的，慾望）
- 五、美的（技術之慾望）
- 六、道德的（權利，正義，倫理，之慾望）

七、宗教的（精神的事，即對於神有感情）

八、智識的（智識，學問，真理，之慾望）

右列之分類，不可謂為完全，故不為之論釋。

「自利」的衝動，為最強動機之一，乃一切衝動之基礎。全人格，殆以是為支配者也。雖然，自利的衝動，不作特別之社會的活動，故於社會的生活，影響頗大。依於自利的衝動，而為行動時，或作成社會；或滅絕社會；或相反對；或相競爭，皆有之。

上述之外，尚有諸種之分類；然無引用之必要。有如模爾 Mohl 氏之國家學

（*Encyklopadie der Staatswissenschaft*, S. 9.）所載之分類然（生活，種族保存，倫理，宗教的教育理解力之養成，趣向養成，生活享受），殆無不視為包含於其中者。要而言之，社會之活動，莫不起於慾望，（即欲為慾望之滿足。）有慾望，於是乎乃以智識力，而為種種之技術，以求達慾望焉。宜乎哇朵氏以智識之作用，立於指導的地位，（*Directive agent*）（參看 *Dynamio* 'social, pure social, psychic factions of civilization, Outlines of sociology'）善哉其言，而吾人以為社會之進步，由於智識，良有以也。

由上所述之立脚地，以論慾望，則慾望有種種大別之，得稱爲生理的，精神的，生理的慾望，茲姑措勿論。精神的慾望者，即智識慾，娛樂慾，社交慾，信仰慾等，是也。又慾望，卽是生理力。生理力，卽宇宙物理力之所變形者。由此方面以觀，則辣寸和赫爾氏所言，「一原力之發現，」有信然也。是故，由發爲慾望而觀，雖爲精神現象。然而視其裏面，別仍不外乎一原力。故社會活動，乃慾望之發現，而實則仍包含於慾望中。又從事於分業者，非必以是，各代表其自身之慾望也。學者非必以是，爲代表其學問之慾望也。實業家亦非必以是，爲其生活之慾望也。是故分業之所起，乃是應於各個人之慾望，以歸終於生理力。至於分業，不過其手段之見端耳。

就慾望而言，其論界，實不限止於心理學。若辣寸和赫爾氏先天趣向之說，則已純然入於哲學上之論界。世之論慾望者，每自其能爲意識之處，而爲彼方此方之分類。然吾人今不分慾望之種類者，蓋以本書之目的，不在於是也。

社會的慾望。自社會的慾望而言，（卽單指其性質，好人間之社會而言，）其好社會之性質，自然存在於人間，乃無可疑之事。試觀下等動物，有遺傳的集合，與高

等動物，知社會之樂，而求同儕者，蓋如出一轍，然而其感於獨處之苦痛者，亦莫不然。動物好爲遺傳的集合，或意識的集合。其所好之進動如何，茲爲謂述之。在下

等動物，其感覺不明瞭，而所視的，所聽的，不能爲同類之精密觀念；只能有一種漠然之觀念。試觀蚊之爲羣，彼等非有意識而爲是也；乃是漠然知有其同類而已。若其羣內，有一蛇飛入時，以其聲之窸窣者較大，故其感覺不慣，而其羣遂紛亂。蠅與同類，互相嬉戲，互相追逐，而爲交尾。若其目的不達，則直休止；而另向他之同類，試其求交之行動。此種現象，於冬之暖日，太陽光線所照之處，而觀察之，卽可以見。又蠅，若誤逐虻或蜂時，其舉動，卽大紊亂。所以然者，以彼等於同類，不能爲精密之觀察；僅能於身體之大小，居動，音聲，或某際之嗅，知其爲同類而已。凡所謂知者，在心理學上，聯想，肖像，親近，感情等，（據羅托之心理學）皆起動者也。而下等動物，於主觀界，無引起是等之進動。下等動物，彼等於視，聽，嗅，各方面，所感之範圍，極其狹小。卽以蟻，羅馬，內士氏，謂蟻能區別色形。蟻雖有區別力，而其範圍，不免狹小，是無可疑者也。是故下等動物，非如人類，有意識的進動也。彼等僅依於某等感覺，而爲運動。於是乎，以彼之生

理的，心理的，作用，而同類羣棲於一處焉。由是以觀，下等動物，於其同類，有判斷，或感覺，之力存在，無可疑者。

動物以其發達，上述之感覺，漸成爲意識的。爲於同類共棲之事，尤有感覺焉。此感覺，遂成爲習慣的。而此習慣，遂與此感覺適相應。易言之，得此感覺，則遂其平常之居安；否者，則覺有極紊亂不適之感。是故，言動物好爲集合，非謂好之也，乃是，非是集合，則知覺紊亂也。動物雖好集合，然而非若人類，好爲社交也。在彼等，不過以集合，爲其居常耳。雀之相互而嘯，鸚鵡之分叢而生，是等非以意識的，爲之基礎。此可斷言也。在高等動物，彼等伴於同棲，有精密之感覺，以得此感覺，爲快樂之感。故於無同類之際，即感而不安。試觀高尚之哺乳類，彼等有同羣之快樂，可以知其然矣。動物之欲有此快樂，其根存於慾望者，即社會的慾望也。本斯而言，無論爲動物，爲人類，無不有所限。然而不可謂爲無社會的感情，則可斷言也。

上述之感情，其事實，在於人間，殆可以證明之。觀夫人間，於社會的談話，共動，同

遊等，其爲此等之作用，則極其愉快。其反是者，若以罪人入於獨房，則極懷寂苦。故社交，行於人間，有不可已之勢者，爲此故也。雖然，社會上，以嫉妒、恐怖、其他或種之情緒，因而社交有所制限，不能一概，與爲交際，蓋亦恒然也。例如不投足於權門，以表其厭心；加白眼於繁盛者，以表其妒心。交際之範圍，因而限小；甚或獨立高山之頂，爲廣絕交之宣言，是等事實，蓋恒有之。

社會的慾望，既若斯矣。然其濫觴，雖謂起於下等動物之有感覺，亦無不可。是故社會的慾望，其旨趣雖複雜，然而其素能，則無非以遺傳的，存在於人間。易言之，卽人類苟有精神，其精神構造，必有求同類之慾望。非然者，則其精神，不暢滿也。但人類之好羣，每因種種之條件，能干涉之，限制之。故羣有種類大小之形式生焉。昔者亞利斯德謂，人類爲社會的動物。推其意，以解釋社會之所以生成，必於主觀的，說明社會活動。而霍布士氏，不認社會的性質，單從恐怖 (Metus) 說起。蓋亦由主觀的，說明社會活動。二氏之言，可謂探本之論矣。

第二 社會之主觀的基礎

此所謂主觀的基礎云者，乃是於慾望以外，言其組成社會之主觀的因子也。此等觀察，因各人所見之不同，於是乎其主要者，有左列三種之分別：

(一) 模倣說 (Imitation) 達爾文氏，以模倣 (Imitation) 為社會現象之根本。模倣者，即模倣他人之謂也。模倣可以說明者有三：

(甲) 模倣傳播及曲折之法則。模倣於無障害時，則以幾何級數，而為傳播。即有一個先例，而為模倣者有一人。於是乎此前後二例，又各有一人，為之模倣。因而遂生八例，繼是乃至於無窮極焉。其各以一例，為之模倣者，有二人時，其所生之例，亦與上同。茲以數字，示之於左：

1	2 ₁	2 ₂	2 ₃	2 ₄	2 ₅
1	3 ₁	3 ₂	3 ₃	3 ₄	3 ₅

右之規則，在實際，殆無如是正然之衍行。吾人茲姑以此法則之真理，為一述之。此法則，苟一成為先例，則多回為同樣之模倣。譬若一襲新樣衣服之出現，有數人為之模倣。此數人，與夫翻新樣之一人，又各別有人模倣之，於是分模倣為三段，一，為翻

新樣者；一爲模倣者；一爲此外，又有各別模倣者；流行無窮，而成爲幾何級數焉。由此進動，流行既久，遂成習慣。彼言語之通行，宗教之傳播，教育之普及，法律之共通，多由於模倣力。模倣之於社會大矣哉！是故社會現象，莫不由於模倣而起。模倣，乃精神作用；由一精神，傳播於他精神；而反覆多度，以成之者也。氏以現象，由於頻爲反覆，乃得認識之。即於物理學，其顫動及波動，反覆之如何，爲研究之。於生物學，其遺傳，（即生活）及固有性，由細胞，遷移於細胞，反覆之如何，爲研究之。於社會學，由一個人，移傳於他之個人；由一團體，移傳於他之團體；由一時代，移傳於他之此代；其反覆之如何，爲研究之。是即「模倣之研究」云云。雖然，模倣之結果，後象不能完全如元象。氏亦嘗自承認之。譬若言語，行於外國時，其發音，其意味，必有多少之變化。若是者，是爲曲折之法則。既認有此法則，雖社會現象，日變益多，亦仍許之置於此法則中也。但社會團體，謂亦由於模倣而作成，此說似不可通。蓋人間結合，似不能以一團體爲榜樣而爲之也。雖然，個人互爲協力，乃社會之特徵也。階爾朶氏，又以由於模倣者，爲說明之。即謂由於模倣，各個人乃出於一致之行動，因而相爲集合。故團體，亦可謂由模倣

而成。氏之此說，溯頂古士氏反對之曰：「亦有模倣之結果，不為協働者。例如：「喀托巴柔」模倣知更雀之音，然而不與之共為協働，即無與結社會之事。又如敵方與自方，亦或有模倣之時，然而不可謂其與之協働，即無與結社會之事。以是而論，以模倣之現象，說明社會，殆為不適當也。易言之，所謂社會之原動力，殆不在於此也。」云云。

(乙) 協働與模倣 達爾柔氏著「社會法則論」(Les Lois Sociales)對於濁氏之說，曾申論以辯之曰：「雖彼敵對之人民然，既以其制度，從於此而同一，則是欲與此為結合，而著於現象也。若然，則於彼既結合之個人之間，凡模倣新樣之事，譬若社會的紐帶，於是而約束之，保持之，有強固之傾向者也。不寧惟是，或且由未結合，進而相互為結合者也。」云云。氏更言之曰：

Et, de fait, n'est-il pas visible que, dans la mesure ou les peuples rivaux, ou les peuple ennemis s'assimilent leurs institutions, ils tendent a se fusionner? Il est done bien certain que, non seulement entre individus associes deja,

chaque acte nouveau d'imitation tend à conserver ou à fortifier le lien social, mais encore qu'entre individus non encore associés, elle dirige l'association de demain, c'est-à-dire tisse déjà par des fils invisibles ce qui deviendra un lien manifeste. (P. P. 38-39.) 原文遂譯「反對之人民或敵，相互而同化於其制度，隨之而相為結合，是乃不可否定之事實也。故模倣，不僅已結合之個人間之關係，於是而繼續；即未為結合之個人，更可使之，作異日連合之基礎者也。」

由右述以觀，則模倣，乃社會結合之根本作用，可以知之矣。

(丙) 模倣之先例何謂耶？(一) 由一精神，傳於他之精神。其自此傳彼，非可以感覺 (sensation) 或感應 (les états affectifs) 視之也。何也？以感覺，感應，其性質上，純然為主觀的狀態，不能自此而傳彼，為是等之交通也。凡二人之間，得以意志，互為交通者，惟信仰與慾望則可耳。故踏氏於此，分析人間之精神，為詳言之。以為人間之精神，其「究竟的」之要素，即為信仰與慾望。此得由模倣，而為傳播者也。(les lois de l'imitation)

氏於模倣之法則曰：

La croyance et le desir, voila donc la substance et la force, voila aussi les deux quantites psychologiques que l'analyse retrouve au fond de toutes les grandes sensationnelles avec lesquelles elles se combinent. (P. 158) 原文
 遂譯(大意已見於上文中,茲從畧)

次是,氏又言之曰：

et lorsque, puis l'imitation, s'en emparent pour les organiser et les employer, ce sont la, pareillement, les vraies quantites sociales. (Ibid) 原文遂譯
 「模倣,乃對於信仰與慾望,而恒於是行之者也。故是等,必成爲真正之社會學的分量。」

慾望,爲精神的傾向之勢力;信仰,爲精神的拘束之勢力。此二者,運用於各人。其感應的特色雖不同,然其內容,則不少異。而由一人,得移傳於他人者也。故氏之言曰：

Sous la variable coloration des teintes de l'effectivite, propre a chaque

esprit, cirantle identique, tantot d'ois, eparpille, tantot concentre, et qui, d'une personne a une autre, aussi bien que a une perception a une autre, dans une une d'elles, se communique sans autre ration. (*Ces lois sociales* P. 31.) 原文逐譯，(大意已見於文中，茲從畧)

(二) 僅用模倣，則社會，殆無新發明之希望。達爾朶於此，以為新發明，乃模倣之交叉點；即一人之精神中，所結合之結果也。是故一人之精神中，當於模倣時，非必彼此同出一模型也。亦有反對之態，雜於其間。而其卒，乃至於相為調和。故反對與適應，遂為社會之大法則。

一切現象，皆為模倣之結果。故氏於社會法則，(*Les lois sociales* P. 35.) 用相為模倣 (suggestion-imitation) 之語。夫此二人相為模倣之說，乃社會生活惟一之元素；亦必然的元素，有不可離者也。是故社會學，乃模倣之學問也。氏此見解，甚為正當。即馮氏自身，所著之社會學，亦多引用其說。觀所著之第二編，可以釋然。如謂「模倣，為構成社會現象之原動力；模倣，為精神之交通。自模倣方面，以說明社會學，當遠

溯其源於社會心理學。社會現象，既是個人之相互關係；為切言之，即是精神與精神之關係，『等語。在踏氏，即指此等之關係，皆是模倣。

自吾人觀之，模倣固可說明社會的生活之起源，及進行之原理。然亦僅能說明其一部耳。至於精神的聯合，實有不盡由於模倣者。例如倫理之為實行，不必盡是模倣之力。而丟爾開姆氏，所謂由於威壓力者，蓋亦有之。是說也，達氏以為威壓，乃是模倣，既經多人實行之後，始起之現象。然而吾人為正論之，模倣與威壓，其於心理的運動，殆全然各別。是不可以不注意也。

(二) 同類意識說 同類意識者，謂一動物，知他之動物，與己為同類；有此同類之意識時，其意識之狀態，即為同類意識。(Principles of Sociology. P.17) 此意識中類似之點，若知覺，若有機的同情，若愛情，若反省的同情，若認識之慾望等，皆包含之。(Elements of sociology. P. 65) 類似點之知覺者，彼與我類似之點，知覺之也。有機的同情者，於反射的為同情，即模倣他人是也。愛情者，愛自身以外之彼也。反省的同情者，於意識的，為表示同情也。認識之慾望者，希望彼人，於我認有同情

也。此數點中，其主要，即在同情之一點。故濶氏於茲，述同情之法則，以爲因有同情之故，故人類遂自然結合，而爲協力。此結合協力之意識，是爲社會現象之特徵。而根本的，社會的，事實，於是乎成焉。濶氏於立上說之前，頗著眼於爲社會特徵之互助，分業，(mutual aid and division of labour)二者焉。其言曰：「世之經濟學的思致，以互助與分業，爲社會著明之特徵。其實在社會學上，互助與分業，所以組成社會之各個人。又有機體之細胞，及機關等之間，亦可以稱之爲其特徵。」云云。

由上述而言，氏蓋求互助與分業之原動力，之所由起。以爲其根本，在於同類意識。故以互助，分業，爲同類意識說明之點。但氏以此點之範圍極狹小，故攻擊達爾文氏之說，以爲模倣，不必即是依於「社會化」之結果云。雖然，氏之此一批評，吾人觀達氏之反駁，知其說有不盡合者焉。何者，依於同類意識，若互助，分業，爲人間團體之所由起者，雖能說明之。至於倫理，習慣，言語，宗教等，所以傳播者，則不能說明之。而必有藉夫模倣，乃能爲之說明也。

濶氏同類意識說，以個人之結合爲主。故其於社會學概論，不拘個人之心的狀態，複雜之若何，而概題之曰「同類意識」。而且於同節，揭之曰「同情之法則」(Sympathy)。至於同情之強度，則與其範圍，爲反比例。氏之所述者若此。同類意識，爲社會團體原動力之一，固無可疑。人間之結合，由是而定者，固不爲少。雖然，氏著，除說明以上之理論外，其餘不過以同類意識，所起之現象，爲之說明而已；他無聞焉。吾人茲以補苴罅漏者，爲一言之。模倣說與同類意識說，說明之範圍，不同者若何？又其性質之不同者，若何？今將其關係，列之於左表：

一，社會之益趨於強固者，因模倣也。

模倣說 一，社會現象之傳播者，因模倣也。

二，社會之所以生，因模倣也。

同類意識說

爲模倣時，遂成同類，故於是結合。

因結合，故謂社會之所以生，由於同類意識。

模倣與同類意識，以何者爲普遍的，是誠非俄頃所能決定。若由意識之內容而言，則同類意識之說，較爲優裕也。模倣，乃由簡單，而趨普遍者也。同類意識，乃是由複雜而至簡單者也。故濶頂古士氏曰：「如此狀態所有之意識，（同類意識）即印像，亦模倣之結果也。然亦非模倣之結果。於是乎同類意識，又發生契約與同盟；又發生其他之一切。是故由集合而趨普遍者之現象，及模倣之不普遍，較由集合而趨狹隘者，之契約及同盟，實爲普遍也，云云。」濶氏以模倣，在同類意識中，謂之變化。又謂模倣，能包含於同類意識之內。是固屬於真理，而無可疑。然而是一點，亦有分別，而爲作用者，不可不知。即非同類意識之處，其社會現象，必由於模倣，乃能說明者，蓋亦有之。例如時髦之流行，不必由於同類意識而成，而單由於模倣者，（如非洲人之男子，以藥變髮色使黃；女子以藥變毛髮使曲；以求其與歐洲人，爲觀瞻之相似。是其一例也。）以是之故，故二氏之說，皆有真理。於相交義之處，爲社會一說明，皆在不可缺之列。

以上二家之說，得以同一種類者，爲之分類焉。即其共通之點，同是以社會現象

之成立爲之說明是也。但彼等之懸想，皆在社會之結合。而却不說明其結合，乃直進一步，說明其結合之所以。由是而其說乃不一致矣。其所以不一致之原因，果何謂耶？蓋人世間可以目爲社會現象者，有種種色色。或注觀於習慣流行；或注視於互助分業；故其說，各有不同。

(11) 「細奴爾躋」 Synergie 馬則爾氏，一千八百九十八年，所刊行之著作，有 Synergie 一書。彼論社會，以愛情爲基礎。謂無愛情，則社會不能成立。雖有天才，其智識不傳播。雖有意志，亦不能實行。故用暴力強制而成之社會，終不能永續焉。故愛情爲社會上，個人與個人之間，結合之所以，云云。

氏以家族，乃兩性的愛情，及社會的愛情之結合，而爲一切社會之細胞。至於社會，則不過家族的模型，爲之表着者而已。氏之大旨如此。「細奴爾躋」其語原之如何，即馬則爾氏，自亦未嘗說明之。非法蘭西，英吉利，德意志，等國之語。惟於希臘，有 ΖΥΒΗΡΟΣ(Syncagus)之語，卽「協動者」之意味也。氏蓋由此語轉用之。故氏亦以廣義，解釋愛情。而「細奴爾躋」卽各個人爲活動時，愛情之調和所由成。氏之言曰：

Synergie sociale cette harmonie des amours actifs d'un chacun, impliqu-

ne conscie noe et raisonnement, elle implique aussi action diffoncée et combinee, Il' attracle des autres.) 原文遂譯「社會的和合與協動於各人愛情之調和之中。意識與推理，實包含之。又協動，結合，之作用，亦包在其中焉。一人之引力，與他人之引力，相俟而始完成者，亦豫想為在於其中焉。」

由此說而觀，社會所以為結合，其原動力，蓋以愛之一語，為其要素。

第五節 關於社會心意之研究

社會之心意一語，如通常輿論然，其意味，蓋為多數之精神，所結合者也。由此方面以觀，則社會心意，不外乎數量的現象，(Menschenrechnung)。由他方面以觀，則個人心意與性質，顯見有不同者焉。雖然，在社會學書上，殆少觀此語。隱遜托氏，以個人心意與社會心意的關係，比於複合寫真影相。以數個同種類之寫真影相，順次持來於寫真機器之前，結果得全體一葉之寫真影相。此全體一葉之相，乃是合數個影相之特徵，而得之者也。至於其各個之寫真，則自有不同者在。社會心意亦然。社會心意

本爲個人心意相互影響之結果。至於其個人心意，則各有相異者在也。(An introd
 action to the study of sociology, social psychology.) 氏之此語，頗爲正當。蓋社會
 心意之語，仍不外乎個人之心意，爲之作用。非能離去個人心意，而漠然於社會之中，
 另爲作用者也。(Giddings' Principles of sociology, social mind.) 若令有之，則亦
 神怪不可思議之事耳。(Ombes de Testrade's Elements de sociologie. P. 17.) 世
 俗所謂社會心意之研究，大概如上述而止。

以廣義論之，社會之所以爲社會，在於個人精神之結合者也。如是則社會學，必
 是其社會自身之心理學；切言之，卽社會心理學是也。倫理習慣，乃是社會心意之作
 用。制度法律，乃是社會心意之作用。分業交通，亦是社會心意之作用。故社會學，卽是
 社會心理學。試觀昨年發刊之「社會政策及社會科學雜誌」中，所載赫耳巴哈(Her-
 ily Holbach)氏之「科學之社會病理學」(Socialpathologie als Wissenschaft.) 論
 文曰：

社會學，若是藉他之科學，而集之爲一帙也者，則無論已。苟非然者，則社會學，

必是社會心理學。

In Wahrheit ist sozialwisse nschaft, soll sie überhaupt mehr als ein GemeingeeOn Anleihen aus allerlei anderen Bereichen sein, Sozialpsychologie.

氏之此論文，與吾人之意，有相合者也。通常，稱爲社會心理學者（即前所述者），乃是狹義。以今茲所述廣義之社會心理學視之，不過其中之一部耳。廣義之社會心理學者，即是社會學；而無須附以心理學之字樣者也。社會心理學之名稱，乃以社會視爲一個體。而以其心理作用，爲之研究者也。此說，實由「社會有機體說」而起。社會有機體說，在今日，已屬當排斥之列。故社會心理學之名稱，在今日亦屬當排斥之列。且稱爲社會學云者，非研究個人之心意，乃是以社會的心意作用，爲之研究。是乃當然之事，有無須言者。

臥爾姆士氏，以心理學，別爲三種。即個人心理學，社會心理學，民族心理學。三者是也。（Revue internele de sociologie.）個人心理學，社會心理學，已見上文，茲不述。所謂民族心理學云者，以各學者所言觀之，其內容不同。紐士他浦爾本氏所著「民族

心理學」(Psychologie de Peuple)其主旨在以其學問之目的，推定各民族之特質。羅托氏著有今「民族心理學」(Volkerpsychologie)一千九百年，其第一篇，言語部，既公刊於世者，以人間之衝動的行為，與意志的行為，乃程度之差，非性質之差也。衝動的行為，表顯於外者，由於多數人之意志，恒能陶冶之。遂至於具一定之形式。(Volker Psychologie. S. S, 10-12.)

洛比扣氏著「社會意識及意志」(Conscience et Volonte sociale)一書，不外乎以狹義之社心理，為之研究。予但取其社會中樞 (cille) 之說，以之列於本論，為社會組織之一。

第六節 關於社會結合之研究

個人之集合，即為結合。此結合，固然依於個人精神。然個人精神，究用如何之狀態，而後為此結合耶？茲以肥耶氏所說答之。氏取有機體說，以社會為契約的有機體 (l'organisme contractuel)。凡可謂為社會云者，其各個人，必皆是有社會之意識，知自己在社會之地位關係。其離社會，不離社會，雖任己之自由。然而各向於社會，有所

要求者也。各個人有此心得，故於實際，雖不必以契約為社會的集合。然而其意識所表之狀態，固不啻為契約之集合矣。氏之言如次：

Enfin, à quel moment un ensemble d'hommes devient-il une société au vrai sens de ce mot? C'est lorsque tous ces hommes conçoivent plus ou moins clairement un type d'organisme qu'ils pourraient former en s'unissant, et lorsqu'ils s'unissant effectivement sous l'influence déterminante de cette conception on a alors un organisme qui existe parce qu'il a été voulu et voulu, un organisme ne d'inné; et puisque celle id est commune entre une commune volonté on a, en définitive, un organisme contractuel. Sans doute ce mode d'association n'est jamais entièrement réalisé entre des hommes donnés; mais il existe, plus ou moins ébauché, dans toute nation, et c'est véritablement la que la société, au lieu d'être purement végétale ou animale, devient humaine. (La science sociale contemporaine. P.

115.) 原文意譯「要之，問人間之集合，果在如何之時間，以真正之意義，成爲社會耶？」是在乎個人有意識，自作結合有機體（社會）之理想，明瞭於衷。『既存此觀念，而爲結合之時，是卽其時。於斯之際，其作成之社會有機體，豫能思考之意，欲之者，乃以有觀念之一，故能如是也。此等共通之觀念，乃是伴於共通之意志而然者也。故此等有機體，實爲契約有機體也。此種之聯合，實際固未有之。雖然，一切之國民，殆多少存有其旨趣者也。社會，可代夫植物的，動物的，而成爲人的，實在於此時。』

個人有關於社會全體，懷此理想，以之實現，而爲活動，則協於個人理想之社會，於是乎出現。故肥氏之社會定義：社會云者，有自覺，有意思，而自已實現，之有機體也。氏曰：

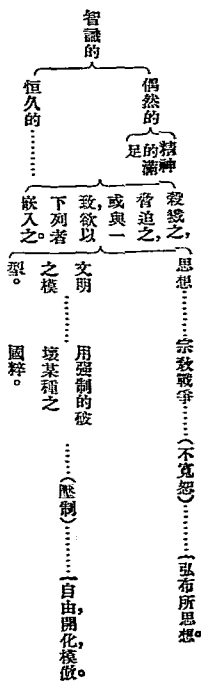
Un organisme qui se réalise en se concevant et en se voulant lui-même.
(Ib. id.) 原文意譯，「於自身知覺之，而由意志中，生成之之有機體也。」

氏以宇宙間之組織，區別爲三種：如礦物，其分子互不相知者，爲一種；如動植物，

由於機械的同情，而相互結合，或相互而為感動者，為一種；如社會，由於意志或契約，知相互而為結合者，又為一種。(P. 123)。氏又謂，凡無意識的，意識的，自利的，愛他的，為一切社會之基礎者，意志是也。意志者，乃一切社會有機體之要素。(Thi)。要而言之，氏之意，以人類社會之結合，乃意志的，意識的，由是，故成爲契約的。而人類社會之結合乃出現，其大旨如此。

第七節 關於社會進動之研究

社會者，乃人類一種之活動，即動學的現象是也。由一方觀之，即精神與精神之關係也。社會的進動者，乃是綜合此等現象，關係之真理，以之爲各個人之交涉，而成自然之結果也。洛比扣氏所著，「人類社會間之軋轢」(Les Intes entre societies humaines)，即發揮上述之思想者。氏蓋以軋轢或交涉，爲社會的進動，不論自何方面，皆發見此等進動焉。氏之論軋轢也，以「生理學的」，「經濟學的」，「政治學的」，「智識的」，一種種，爲之區別。而由軋轢，次第變而爲調和，是其論旨也。僅由軋轢云云之表面而觀，似覺社會軋轢，如水之不斷然，永無平穩之望。然而氏說，實不如是。氏之言



吾人於洛比扣之論旨，爲之完全解釋。知其所謂軋轢者，蓋終於調和。而所謂調和者，則紊亂漸減少之謂也。吾人甚希望讀氏之論者，無拘於軋轢之文字。而以氏說爲社會間，個人間，之進動。以此進動論，一補社會學之缺陷焉。

第八節 社會之統計學的研究

統計學，僅能應用於社會。發見此語之法則者，於天文，氣象等，稱之曰計算，而不稱爲統計。革臥爾庫，馬伊爾氏之說如此，(Die geschichtssicht in gesellschaftliche n. S. S. 14--15.) 自然現象，以之爲規則，雖可流行而普遍。若社會現象，則不能如是。

社會現象，其關係，蓋如流水之不斷然，有多少之變化，是不可以不知。統計的說明，必藉心理的，物理的，生理的說明，始能明瞭。而心理的，物理的，生理的說明，必俟統計的說明，乃能證明。然而等說明，於統計的自身，則為客觀的，數量的觀察。凡或種數量的，統計的，關係之存立，於其現象之性質，原因何在，不可不發見之。原因，有心理的，物理的，生理的，種種之別。由此性質，而為說明，則為內容的說明。

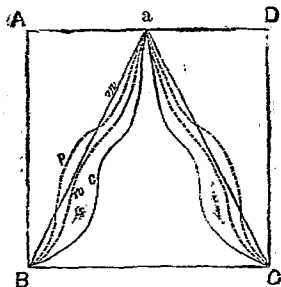
雖然，社會活動，由個人上所起之現象也。自生老病死，以至於結婚，移住，教育，宗教等，莫不起於個人之身體上，或起於個人之精神上。多數之個人，乃翩翩聯聯如銜尾鴉然，莫不為此同一之作用。是豈無原因之存哉？且夫自然現象，可以一個某樣，推例全體。社會活動，不可以一人之所為，推論凡人者也。苟欲推論之，則必觀夫多數之人，以多數傾向之所為之推論。此統計學家，以此多數之傾向，目之為數量現象（Massenerscheinung），而欲以之，為數量的觀察也。馬伊爾氏曰：

Die Gesellschaft ist selbst nur eine Massenerscheinung, deren Gesetze dem Genuß auch nur durch Massenbeobachtung gefunden werden können. (Die ge-

sofzmasigkeit im gesellschaftlichen, S. 10) 原文譯「社會，乃數量現象之一也。其法則，依於數量的觀察，能發見之。」

觀多數人之所爲，即知人間，一般有如何之性情。故欲知人間之社會的個體，除用統計學之數量的觀察外，殆無他道焉。(Ibid. S. 17) 統計學，於社會生活之規則，雖能正示之。然而其規則，決非不變化的，同於自然法則也。又統計學，非示其「可有之事」爲之法則，乃示其「所有之事」爲之法則也。前章所述，物理的說明之法則，皆由於統計學，乃能爲之證明。桑庫離甫氏，著社會學之法則 (Das lois sociologi-ques)，亦言社會的法則，多有藉夫統計學。蓋統計學，就於實際，爲社會一切之記載，故能爲強固之證明。統計學者，以統計學，爲社會現象研究法最要之道，良有以也。

現今統計學者，所稱爲社會現象，殆指極廣漠而言。茂葉約、士密士氏，著「統計學與社會學」(Statistics and sociology)，其題爲「社會現象之分類」者，如下列：(一)人民的階級，即男女之百分率計合，年齡，結婚，健康之情態，出生，死亡，疾病等；(二)社會的階級，即位置，宗教，職業，財產，道德等。此等影響於社會之幸福，或俾社會



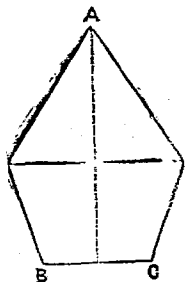
進步，或俾之衰退，或俾之安固，或俾之不安固；(三)人種的階級，即人種、血緣、國粹之差異，引起種種之影響。是等三種階級，人民存於此內。雖然，社會於此等外，由於物理的外界，亦能司配之。由於社會的外界，亦能司配之。且所謂社會力，亦能影響之。(G. E. P. P. 6-7)。今就於統計學，廣義之社會現象，供研究之用，揭其一般於左：

第一 年齡構造

社會之人口，幼兒所占之時間居多。從於其成長之時，而死亡隨之。故各社會之「年齡構造」(Altersaufbau)得以三角形示於下。其中年所以膨脹，有種種之原因。其出生者多，移住者多時，則示於 o 之形。反是時，則示於 p 之形。在於 a p 二者之中間時，則示於 m 之形。 n 之示意與 m 同。此圖，雖用韋氏所作。而關於人口之所說，用為攷

參攷者，則本賤氏之說。而以 a , n , p 爲各自該當於德、英、法三國者也。此圖於各社會之生活力、生產力、軍力等，亦足以窺見一斑。又在於都會，與此圖之計合，大有不同。都會，適於生產之年齡者極多。賤氏據布溜略庫壘爾氏之統計，德意志大都會之成年，自二十至四十之合計，頗居多數，如左表：

年 齡	大 都 會	全 德 意 志
二十以下	39.3	44.9
二十至四十	37.2	28.8
四十以上	35.5	26.3
	100.0	100.0



漸次近於消滅之人民。出生之數，較中年者，亦居少數。由上圖，可以表見之。蓋年年雖有出生，而死亡略與之相當。故一國之人口，荷他之條件不變，則各時代之年齡構造，亦略不變也。

第二 都會之增大較村落之增大速

都會之吸引成年者，如吸鐵石然，乃近世之大問題也。如漢堡，如利勿浦，如紐約，以商業上之便利，如柏林，如馬朶立架，如華盛頓，以政治上之必要；其他或以衛生上技術之發達，或以製造業之盛，莫不吸引成年。有風起水湧，雲蒸霞蔚之觀焉。

法蘭西 都會之人口，漸次增加。一千八百四十六年，都會之人口，為人口全數之二四·四二，迨一千八百六十六年，增加為三四·六，迨一千八百八十六年，則增加為三九·九五。

英吉利 威爾士，一千八百八十一年，都會占其全人口之七十七。迨一千八百九十一年，更有一五·三之增加。蘇格蘭，分都會，町村，及村落三種。一千八百八十一年，住於都會者，六五·三七，住於町村者，一·五七，住於村落者，二六·二六。一千八百九十一年以來，住於都會者，更增加一四·〇六，住於町村者，更增加四·〇一，而住於村落者，則更減少五·三三焉。愛爾蘭人口之一七·九，住於有一百人以上之町村而為生活，人口之二六·四，住於有二千人以上之都會，而為生活。

美利堅 自一千七百九十年以來，都會之人口，增加之勢如左所列：

年 次

對於人口全數
之都會人口

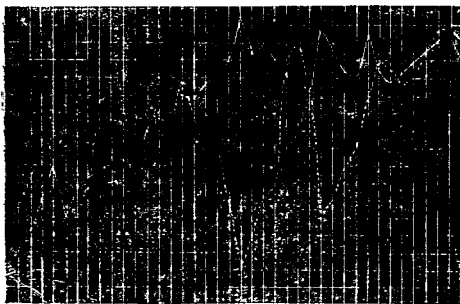
一七九〇	三・三五
一八〇〇	三・九七
一八一〇	四・九三
一八二〇	四・九三
一八三〇	六・七二
一八四〇	八・五二
一八五〇	一二・四九
一八六〇	一六・一三
一八七〇	二〇・九三
一八八〇	二二・五七

一八九〇

二九・二〇

美利堅，一千七百九十年，人口全數之三・三五，住於八千人以上之都會。迨一千八百九十年，住於都會者，乃增至二九・二〇。一千七百九十年，美國，八千人以上之都會，祇有六個。至一千八百八十年，則增為二百八十六個。迨一千八百九十年，竟增為四百四十八個。

近今之都會，其人口增加之迅速，較村落為甚。不論何國，殆有萬方一概之勢焉。英國，一千八百八十一年，至九十一年，都會人口，為一五・三之增加。而村落，則僅三四之增加。而且，有等村落，人口竟至減少。如可倫窩爾，自一八六一年以來，失四萬六千八百零一人。如漢近苦頓，一八六一年以來，失六千四百七十八人。如秀若普些，自一八七一年八來，失一萬一千七百九十五人。其他，如法國村落之人口減少。如德國，人口一萬以上之都會，增加尤速。而美國，以新著之大陸，其都會之增加，較村落更速。是皆最著聞於世之事實，而不俟煩言者也。其所以如是者，（一）以昔時之手工事業，漸日廢替。而製造等業，依於機械者，益盛不已。（二）農業亦多使用機械，所餘剩之



人力，皆集中於都會。(三)一般之慾望發達，與其他衛生上之關係，皆集中於都會，以求便利。(四)以上(一)(二)(三)之所述，均以交通發達之故，故能副其猛速之趨勢。宜乎士便沙氏謂「文明發達，隨於都會，而漸次增大」，非虛語也。如斯趨勢，人口既集中於都會，則出生，死亡，婚姻，病疾，自殺，犯罪，等之數，亦必隨之而變動，可斷言也。

第三 出生之數與米價相反

上列乃馬伊爾氏，就於巴以倫之人口，作成之統計表也。蔑葉約士密士氏評之，謂「穀物之價值，在經濟的條件中，不過條件之一種。試觀德意志自一千八百六十年來，實業及商業發達，而米價，與出生，遂無何等之關係。英吉利亦然，云云。

丁 (1612 PTS) 試爲論之，米價，僅爲經濟的條件之一，固未有何等之關係。若夫一般經濟的繁盛之度，與人口之出生，其必有關係也，殆無可疑。但此等關係，於結婚之事，尤爲直接有影響耳。

第四 自殺之數因於國，因於月，各有不同

或謂自殺者，犯罪者，因國之各別，而數亦於多有少。是在於全人口中，殆有一定之關係。又其數之多少，因於月之關係，亦有不同。自一千八百八十七年，至一千八百九十一年，歐洲諸國中，人口百萬之計合，自殺者之數如左：

丹 馬	二五三。	和 蘭	五八。
普魯士	一九七。	愛爾蘭	二四。
瑞 典	一一九。	瑞 士	二一六。
那 威	六六。	比 時	一二二。
伊 大 利	五二。	英 吉 利	八〇。
法 蘭 西	二一八。	蘇 格 蘭	五六。

塊大利 一五九

日本自明治十五年以來，自殺者之數，對於百萬人中，有百二十四人，至百七十六人。雖然，明治十五年之頃，統計精確與否，尙屬疑問也。以大概觀之，一國內，自一年之始，自殺之數，按月漸加。至於六月以後，則漸減少。若日本，則七八月之交，爲增加數之極點。（日本統計全書）

第五 犯罪數與價米爲比例

米價騰貴時，則對於身體之犯罪減少；對於財產之犯罪增加。此爲最顯著之現象也。茲以左表示之：

明治	盜	難	米	價	被殺害者	棄兒
二十年	三三一	三七〇	四·七一	七二六	八三三	
二十一年	二七五	五二九	四·三七	七二五	六四四	
二十二年	二八二	六五六	五·五六	八四四	六五〇	
二十三年	四四四	五六一	八·一五	一，一二五	八四六	

二十四年	四二二，七五九	六·八六一，〇九二	七二六
二十五年	四〇〇，三九〇	七·〇〇一，〇四三	七一
二十六年	三七九，七八五	七·〇八一，〇六九	六〇四
二十七年	三八一，六八二	八·二四一，〇〇〇	六四五
二十八年	三〇六，五九四	八·二一一，九三九	四九八
二十九年	二七五，五四三	九·三一一，〇一一	三六一
三十年	二九九，七二九	一一·七〇一，一一七	三六三
三十一年	三二三，四六七	一三·七五一，〇六三	三九二
三十二年	二二六，〇四一	九·八四九，九五	二二三

統計學，所言之事實，莫不與此相關。至於棄兒之慘事，雖然減少，然而猶不能絕跡於世，而有行之者也。一言以蔽之，以犯罪，與米價，之關係而論，莫若以一般之經濟的條件，與犯罪之關係，為之推論，較為至當也。(Ibid. P. 21.)

第 六 結 論

統計學者，如上所述，社會活動之規則，發見者極多。社會由自然界及社會之外，而有影響，又由於社會現象，相互而有影響。蓋統計，乃證明社會之法則，或發見社會之法則，最不可少者。自統計建立，以迄於茲，其著於社會之法則，非常之多，有在可盡述焉。雖然，在今日尤有必要者，即各國，就於社會現象之狀態，欲以之爲統計學的建設，可注意者此也。此乃溺頂古士氏，歸納的社會學（*Inductive sociology*），計畫之一。惟吾儕於種種之統計，未能完全研究，至爲歉然。若夫關於言語發音者，關於性情行動者，殆不能盡數。然以其在本書之目的以外，姑不措論。

第九節 關於社會發達之研究

第一 自原始人類起，迄於母系之發生

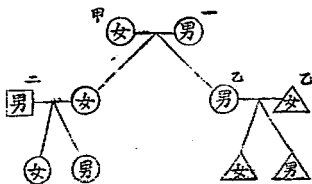
原始人類之社交性，乃著然而不可掩者也。然有社交性，同時更有猜疑心，恐怖心。故其羣，每有限定。又以不知貯蓄食物，故不能成大羣。人智之增加，隨於社交性而發達。相互接觸之機會愈多，則智識之增加亦愈甚。原始人類，其結婚，或僅限於同一之羣內；或不限於同一之羣內，亦隨於智識發達之狀況，而各不同。

古代之羣，經過其之年代，殆無由知之。惟自後代觀之，知其羣之發達，殆由血統觀念之發達而來，可斷言也。居今日而攷古代羣之狀態，古代之母，養育小兒，伴於智識之發達，因而相愛之情發生。意識的結合之所由來，此其原動力之一也。古代一夫一婦之關係不定。古代之母，以遺傳的愛育小兒，(Van d'pure sociol'ogy. P. 34.) 小兒不能知父之爲誰，故父愛兒之情不作。於是乎，小兒以與母同居之故，故母子之愛情益發達。且夫古代，凡由一狀態，以迄他狀態，其間之變遷，經幾何千百年，非後之人所能知者也。所可知者，僅知如茲母子愛情之作，其間須經多數之日月耳。母子之愛情作，故母子之團體生。母子之團體生，而維持此團體者，要智識之發達，又可斷言之也。彼等於同一地方爲生活，作言語；又發生命名，而成爲習慣。或以自然物命名，或以人類命名。命名之習慣既起，其後野蠻人，未開化人，彼等之心思，以爲自己之名，於自己有著深之因緣。於是乎名爲虎者，則以爲於虎有緣；名爲犬者，則以爲於犬有緣。以是之心思，故母子愛情發達之時，野蠻人，以自己爲母之子，凡與母有關係之動植物，與自己亦有關係。迷信在古代之人尤甚。凡動植物，與自己偶然有關係者，

則以為可以支配自己之運命。或以之為自己所有物之記號，或又以其物之羽毛為藥劑。「亞美利加」之印度人，其他多數之野蠻人，稱為「佗帖姆」(Totem)；蓋皆有此意，存於其間也。「佗帖姆」者，猶言自己之祖先也；猶之保獲神也。如以熊虎為自己之祖先，是其例也。又「佗帖姆」為貴重之意。澳洲之野蠻人，以「佗帖姆」相同之意旨，稱為「課本古」(Kolonig)。究之此種習慣之成立，必要經長久之年代，殆無可疑者。

其始團體內之個人，各有一個「佗帖姆」。然推論其時，子既為母之子，則母即為子之保獲神。於是乎母之「佗帖姆」亦即自己之「佗帖姆」。是亦相推而並至者也。彼等既以母為根本，於是乎數其一族，由母至於祖母；由祖母至於曾祖母；凡與母、祖母、曾祖母等同者，為其血族。而母子之團體，於是乎成立焉。古代生活條件之容易，而羣漸增大，同一羣內，許多之母子團體以生。於是乎以母為根本之血族法，稱為母系法者，乃漸出現。母系法者，蓋緣於思想之發達而成者也。此法之起以前，必有種種家族形式之存在，是則可斷言者。母系者，因父之不定為誰何而起。起後而永久持

續者也。(Dehnck. Mutterrecht und Vaterrecht. kap. 1.) 母系既立，母長亦從而起。
(Ibid. kap. 111.) 今示母系法如左：



第二 自異族結婚迄於父系之發生

羣之內，母系之族以成。凡有信仰相同之「佗帖姆」者，即為同一族。是乃瀾頂古土氏推攷最詳者也。是故實際雖無血緣，而苟為信仰相同之「佗帖姆」，即屬相

○中之男女，皆為一族，即皆係甲女之子孫也。
△中之男女，皆係乙女之子孫。其男子，皆為子。平和的時際，其男子，皆得其女之許可，而為生活是等之母系法，從於社會之習慣，漸至嚴守，而不紊亂。古代之羣，有一定之秩序者，約畧如此。古代之羣，極其稀少。其後，伴於族之發達，人智之發達，並食物貯藏之術，漸進以來，因之羣亦漸進而密集矣。

同之血緣團體。氏之解釋如此。族漸固定之後，其結婚，與異羣或異族之間行之，（以後省稱爲異羣結婚。）今日野蠻人之羣，亦如古代然，與異羣結婚。此異羣結婚之起原，有種種之說，茲分述之於左：

第一，馬庫倫南（McLennan）氏之言，「羣之內，維持生活，多要男子。女子生，以爲不必要之物而殺之。於是乎羣之內，女子減少。乃盜他羣之女子云云。」（*Primitive marriage* P. 138.）士便沙氏駁之曰：「果如氏言，則一切之羣，皆同樣缺乏女子，卒至不能結婚。而此習慣，無由成立。尤有進者，無殺女之習慣者，而亦與異族結婚，是何以解說哉。由此而觀，則馬氏之言，爲不可信，蓋瞭然矣云云。」（*Principles of socio logy*, P. 647.）

第二，士便沙氏曰：「殺女而與異族結婚，此說非也。與異族結婚之族起，乃諸羣以戰爭之狀態，以女子爲分捕品，而占爲所有。由是遂成習慣。至於平和之時，猶復奪他羣之女子云云。」（*Ibid.* P. 651.）

第三，溯頂古土氏曰：「動物獸與同棲者交尾，人類亦然。忌與同族同羣者

結婚。以此之故，雖與隣羣爲鬥爭，猶復奪掠其女子以爲妻。雖至戰爭平和，猶且購得其女子以爲妻，此性質，人類所以能遺傳者，由於好奇心。以爲與異羣之女結婚，則常有利於所生之兒。由是觀念，而此性質，遂能維持，而成爲遺傳也。】(Principles of sociology. Book 111. chap. 3)

觀以上諸說，馬氏之說，似不能成立。惟氏以外妻之爲遺傳性，如動物然，亦當深許之焉。至於士氏之說，爲多數學者所採用。不過數說，當以溺氏之說，最爲穩當。是則不可不知者。(Primitive marriage. P. 118)

第四 拉剝開氏謂「同羣內之女子，皆爲羣之共有，而非一人之所占有。惟由於戰爭而得之者，則爲得者之所私有，由是遂生外婚之習慣。而外婚之生理，頗有成效，故能次第流行云。」(Origin of civilization and primitive condition of man. p. 94.)

第五 赫倫(Heran)氏曰：「大羣行內婚，小羣行外婚云云。」氏且引蔑牛及羅馬，以爲例証焉。(Aryan household. P. 156.)

有種羣，母得父之認許，而自往生活。小兒既生長之時，乃携之而歸。有種羣，父得母之認許，來同生活，而小兒則爲母之子。此時，父純然如客，父之財產，不能與自己之子，僅能與自己姊妹之子。母系維持之時，亦有以父爲家長者。如埃及哈拉窩三世之時，蓋以父爲家長也。然而有事於法廷時，則必用母之名，蓋母系時代一種之習慣也。母系之時，夫居於妻之羣，妻藉己兄弟之勢，每足以制夫。

母系的羣，與異族結婚時，以夫妻異族之故，於戰爭之際，往往至於相敵，故母系的羣，乃不牢固之團體。自是厥後，乃漸進化，父系法代之而起焉。父系法不認母，以父爲血緣之根本焉。其所以變爲父系者，蓋有數種之條件存焉。第一，因周圍狀況之困難，男子之體力較優，故男子之勢子漸發展，遂至變爲父系。第二，奪妻之時，男子奪連羣而行，如財產物體，取而主持之勿論矣；即小兒，亦爲必要物；而小兒遂爲男子之所。第三，耕作牧畜時代，男子得收穫，或牧殖較多，故男子欲得小兒，以爲自己之澤，傳之於後。

跌溜庫氏曰：

Der Vater muss sich die *Matterschaft* dienstbar machen, um sein *Vaterschaft* zur Geltung zu bringen. (S. 120.) 原文意譯「欲望父權之成立，則勢必父以母（即妻）爲其使役。」

氏以盜奪結婚，既起於父之權力之強，若令父不能指揮之，則父系爲不能興矣。且以購妻而言，其子爲夫之子，則父系當然興也。尤有進者，以男子爲中心之業務，因智識之多少進步，與周圍之狀況，父系之興，尤有不得不然者。且男子在一家族內，既掌握實權，既指揮婦人及小兒，則小兒爲男子所有物之觀念，乘之而起者，蓋亦必然之勢也。（*Talbot's Origin of civilization and primitive condition of man*, p. 110.）

據士便沙氏所說，動植物崇拜，乃祖先崇拜之變形者也。古代之人，偶然誤以自己之祖先爲動物，故其形式有二：（一）彼等因夢見死人，遂想像死人之身，來至宅中。若或夢見動物，來於家時，則亦以爲即祖先之他身。亞細亞、亞非利加、亞美利加，人民之拜蛇，以爲是家中死者之來歸，卽此意也。（二）彼等以爲死者之幽靈，飛翔徘徊

徊於諸所，故居於墓穴近邊之動物，例如蝙蝠，以爲即死者之靈魂是也。其餘天使惡魔之傳說，莫不由於此也。(二)古代之人，以動物命名。逮其後世，忘其人而僅追想其名之動物。古代固有蛇身牛尾，而言語之動物而輪迴之說，亦即出於是。又植物崇拜，亦有三原因：(一)病中忽有一種不可思議之効力時，則以爲此乃祖先之靈魂，保護自己之所致。(二)其羣在於特別之森林中時，後世誤會，以爲祖先自林而降。(三)人與爲其人名之植物，混同而不辨。(Principles of sociology, Part. 1.)

據右說，以動植物爲保護神，乃祖先崇拜以後之事也。然翫頂庫士氏以「拖帖姆」乃母系的族之時代，即已存在；而祖先崇拜，乃起於其後者也。(Principles of sociology Book 111. chap 3.)今觀野蠻人之族，乃母系的，而野蠻人，自信其族，由動植物所降生，故崇拜動植物；而多以動植物名其族。觀亞美利加之土人，可以知之。此而論，母系的族，依於「拖帖姆」而爲結合者也。以其動植物，與自己已有特別之關係者也。逮夫祖先崇拜之後，尙以爲自己之祖先，爲特動植物之所成。若士便沙氏之言，由祖先崇拜，好爲特別變形，蓋亦有之。

父系系統之骨髓，即在以小兒爲父之種，而借母之胎內以生者也。日本語：父爲種，母爲畑。泰西古語：父如穀物，母如原野。在此之時，全忘却母矣。例如印度之法典，其系譜，不載母之名是也。(Maine's Ancient law. chap. 5.) 故小兒非母之子，而自己女兒之子，不以爲自己之孫。於是乎南美之食人種，得敵羣之捕虜，則優待之，而妻以己之女。其生之子，則殺以供食。赫倫氏之「亞利安人之家族論」，拉剝庫氏之「原始文明論」，皆論及之。而拉氏於父系的血統之嚴密，蓋嘗詳述之矣。(Heran's Ary an household. 163; Tubbok's Origin of c. p. 110.)

母系系統，既變爲父系之統矣。而 (Touvalde) 之語，即小兒出生之時，男子幾日就寢之習慣，廣行於世界。是乃由母系移於父系之前驅也。古代學者，於此事，頗多爲之研究。如太羅爾之「原始文明」(Primitive culture. p. 7.)；如拔創窩痕之「母權」(Das Mutterrecht. s. 17, 255, 256.)；如拉剝庫之「文明起原論」(Origin of Civilization etc. p. 12.)；如路支爾羅之「婦人論」(In femme a travers les ages)；及「人種學的社會學」(La sociologie d' pres Ethnographie) 皆是也。父系的羣，婦人

在男子之下，乃必然之結果也。以此之故，父系的族，乃父掌權力；而兩系的族，仍爲父掌權力；蓋通常如是也。兩系的族者，乃兩系爲一團之集合，認自己之父與母，認兩方之親族；而一切之子孫，皆包含之也。磨爾幹氏曰：

If limited to neither, (female or male) then all the descendants could be included. (見 *Ancient society* p. 383. 原文譯「大意已具於文中，茲從畧」)

由此而觀，一族中父母兩側之子孫，已包含之矣。兩系之時代，認父母兩者，故異母之兄弟姊妹，爲半分之兄弟，許互相結婚也。希臘蔑戎之時，又日本仁德天皇，與同母妹結婚，蓋皆以此。羅馬古代之法典，有「亞格那與」(agnation)與「可格那與」(cognation)之名。前者即稱父系，後者即稱兩系。此兩者之意味，蔑恩之古代法律論，嘗詳論之矣。(Maine's *Ancient law*, p. 147-148.) 兩系之間，頗有不同。在武士時代，男權頗強，頗重視父。而母之親族，較輕視之。逮乎兩系，認男女之權利同等，父母之系統，遂一樣重視焉。父系之時，血緣之觀念強大。於社會組織之上，影響頗不少。至於兩系，則以血統觀念之故，一族集於一地方，成一社會團體之雛形。以妻爲己之家

人其來也，必要非常之儀式。據枯賴就氏之「古怪都會」(Ia cite antique)希臘羅馬，其娶婦，要非常儀式也。

父系時代，兩系時代，信肉體與靈魂，可得分離者，如同一轍。尤信靈魂，嘗翔集於墓所。故希臘羅馬時代，家家之墳墓，莫不點神聖之火，出入向之禮拜，不潔不敢入。又不敢伸足，不能溫手。僅二月一日，得滅神火。過是，則再燃之。若火有消滅時，則直信為家族消滅之兆也。(Ia cite antique, p. 21. 22.) 當時信祖先之靈魂，既如此其強。於是乎以為凡近於祖先者，即長子，皆為祖先之靈魂所保獲。在血緣時代，此其結果，頗有大影響也。即父統御其族人，有生死之權。長子次於父，而亦掌大權力。日本古代，氏族之長，亦有此權。族之關係既如此，凡在一地方共棲之族，大概為同一人種。言語風俗相同。凡遇天災地變，或公寇時，則凝結為一團體，以為防禦；而各戴其族長以為主。由是遂生諸族結合之習慣，終至以一族而統御羣族。此羣族之團體，名為部族 (Tribe)。部族由於權力而統一，成強固之團體也。

第三 經濟上之影響與社會之合同

經濟上之條件，有影響於社會組織，是乃必然者也。是等之條件，即一夫多妻，多夫一妻，一夫一婦之狀態，足以徵之。食物豐富時，行一夫多妻；於同羣內，有多數之財產者，行一夫多妻；食物缺乏時，要男子耗非常之力者，行多夫一妻。首末兩種之形式，以其不副於人情之故，漸進於開化，而漸見排斥。於是乎變而為一夫一婦。一夫多妻之際，妻與妻之間，無上下之分；中國上古之狀態如是。

父系法，於食物供給不足之處所，始初流行焉。是等處所，一家以男子為中心，驅使婦人小兒等，遂習而成性。是等羣之經濟的條件，初事獸獵；繼乃牧畜，逐水草為轉移。若其周圍，適當於穀物之產收時，則亦定住而為耕作。若不得良好之土地時，則依然行其漂游的生活。(Ratzschhofer Die soziologische Ethnographie, Primitive Horde.)

現今亞細亞之北方，蒙古人，西藏人，尙在漂游之地位；而歐洲南部，亦有此類之民族。雖然，謂凡社會，必經漂游時代，而後入於定住時代者，非也。蓋此等決定之時，實在其周圍之經濟的條件如何耳。漂游部族，非男子為之長，則不能治。故此等族，大概皆以父為長，而定住部族，不必然也。漂游部族，性極慍慍；定住部族，性較溫和。地球上

切之開化，皆以定住部族爲著先鞭者，此也。(Tidd) 漂游部，於所漂游之道，征服他之定住部族，或定住部族，征服他之定住部族。此時，二部族之結合，乃因之而生。勝者，位於上流；敗者，伏於下流。若二族之人種，差異太遠時，則放逐之，或殺戮之。故一社會之內，有征服者，與被征服者焉。故其社會，非由於血緣觀念，而爲維持也。乃是由於權力，而爲維持也。此種之部族結合，不知經過多少回數，而社會乃日增大。

社會如何而形成，真正之意味如何，對於此間，麥肯錫氏有言曰：「一人民被勝於他人民時，則新組織之社會以生。惟敗服之人民，必適應於勝者人民之風俗習慣。雖日常生活，個人出自己所屬社會之外，與新社會接觸，猶必爲適應焉。一人民被征服於他人民時，不可謂之即成社會也。與戰勝者之精神的生活相離，而維持自己固有之精神的生活時，不可謂之成爲社會也。」以此而論，非適應於戰勝者之精神，即不可謂，屬爲戰勝者生活之一部分。(An introduction to social philosophy. P 172.)

部族之時，血緣之觀念尙強。其時有母系的，有父系的。但其社會結合之基礎，全體均以「權力的」爲主。凡劣等之人民，於精神的，與實際的，皆列於奴隸。而優勝之人

民，則爲貴族。

亞利斯德氏曰：「支配某族，或屈服某族，乃當然之事。奴隸與自由民之別，最合於自然。或有以法律定成奴隸，爲不合理者。不知是乃對制服之族，當然之結果耳。」云云。氏又以「自由民」之權利，不可與於農工商。若與之，則是腐敗國家之所爲。庫色洛洪氏亦云：「工匠日夕從事於勞動，不遑及國事，故不可與以「自由民」之權利。」由是觀之，古代之哲人君子，尙階級之觀念者如此。至于奴隸，爲古代固有之產物，人格之觀念未發達；刑罰嚴酷；殉死之風之流行。蓋均爲古代之特徵也。

關於部族之發達，尙有不盡如上所述，不可以爲普通一般，皆如是也。尙有羣之結合，而爲部族者；又有羣與部族，不判然者。部族之結合者，爲民族。民族視部族，不過程度之差耳。部族以族爲單位，血緣之觀念猶強。民族則助長家族之發生，血緣之觀念較弱。民族大，有都會；有村落。部族小，無都會，村落之別。民族之發達，國家之制度大進步者，名曰國民。

凡依於權力，結合之社會，常以併吞他社會爲事。蓋當時人之所望，在於土地併

吞他之土地，受其人民之朝貢。以一定之土地，封與功臣，而封建制以生。封建制於古代，不論爲民族，爲國民，幾成一般之現象。封建制，以權力爲社會結合惟一之要素。因是，故權力，依於社會之各階級，而分有之。然爾時，以人民自由之慾望益甚，遂不能不制定法律，以爲生命，財產，安全之保障。因上之趨勢，而社會進化之機，於是乎動。路德之宗教改革也；英法之革命運動，及奴隸廢止運動也；合衆國獨立運動也。凡此皆爭自由之慾望驅之也。於是乎，政體上之變遷，憲法政治乃出現。一切之要件，皆以法律確定之。生命財產之安全，皆以法律保障之。尤進者，人民於慾望滿足之道，馳騁不止，而諸種之國際的團體以生。是實爲今日之大勢，是即呼爲人文時代之社會，又稱爲人民的社會云。

在封建制之時，人人持閉鎖主義，互相猜忌；階級之觀念尤甚。而人格之觀念，則不發達。至於人文時代，則以交通的，爲之樞機，即所謂平民的時代也。要而論之，社會之初，蓋爲血緣的。次是，則爲權力的。最後，乃爲人文的。此種順序，在各時代，雖不必劃若鴻溝，判然不亂。然而大體，則以此等三階梯，爲社會發達之標準。此三等，在於

各時代，所以結合而爲社會，而爲生活者，蓋各有根本的動機焉。在血緣時代，則以血緣之觀念，爲之動機。在人文時代，則以權力之觀念，爲之動機。在人文時代，則以滿足人類之慾望，爲之動機。

第四 餘論

社會之歷史的發達，極其複雜。若充分敘述，非鴻鉅之冊數不爲功。前文所述，不過撮其大畧而已。茲從上述之外，綜覽歷史，爲之觀察，尙有可注意之現象者數端，卽如下列：

一、由集合單位至於個人單位。所有之觀念發達，乃今日可研究之大問題也。在古代，一切財物，皆爲一族之共有，言個人之私有者少。故爾時之族，乃極堅固之團體也。逮乎交通頻繁，智識增進，男子多有去而之他處，娶妻而成家者。於是乎，族漸縮小。而所謂家族者，乃起而代之矣。家族者，集父母小兒，而爲一團體也。羅馬之頃，父有生殺之權。爾時，父之爲監督極嚴，而家族，爲極堅固之團體。至於今日，雖認父母於子，爲親權者，而不認其有生殺之權。蓋以父母與子，同爲組織國家之

一份子，認個人之價值。而以個人為國家份子之單位。比較古代，大有逕庭之分矣。

二、人格之觀念發達。人格之觀念，與階級之觀念為反比例。階級之觀念盛時，則人格之觀念不作。人格之觀念盛時，則階級之觀念消。却是故，凡誇己而恃己之階級者，往往鄙他人之卑階級；因而遂以其人格為卑者，蓋恒有之。以亞利斯德之大哲學家，尚以奴隸為自然之結果，其他蓋可知矣。至於今日，人文的時代，尊尚人格，而觀念一變，階級自為階級，人格自為人格，不因階級之卑，而鄙視人格。

三、團體結合之度數甚多。前文所述，族，部族，民族，國民等，皆一層一層，結合之結果也。雖然，社會的結合，並無此等結合之階段，判然在於其中也。亦且結合之部族，及族之數，未有一定也。是故其結合，或合二三族，而為部族；或併數十族而為部族；或併二三部族而為民族；或併數十部族而為民族。至於民族，進而為國民之結合，或一國民，服從於他之一國民；或二三國民，服從於他之一國民。蓋極混然焉。

四、團體之數減少。今日之國民，皆數部族合併之結果也。而各部族，則數

族合併之結果也。以是故古代有多數之部族。更進而古代有多數之羣族。至於今日，則已皆爲陳跡，而日趨於減少。今日之趨勢，惟國民相併吞，而大國民之建立，乃益倏倏矣。

第十節 結論

由以上所述而論之，社會之研究，必及於諸方面，可見其大旨矣。或謂社會學在今日，猶非作系統之時代，不過爲搜集材料之時代，云云者。其實，關於社會學之智識，今日已達於材料豐富之頃。故吾人謂，今日乃立社會學之系統，努力以成之之時代也。本章，於從來社會學之所研究，吾人以爲猶未能成社會學之系統也。是何以故？因社會學，欲以之爲統一的科學，必將以上之諸部分，包括之而爲最高之概念。欲以社會學，立爲系統，必要發見此最高之概念。由今而進論之，從來諸家之社會學，果爲統一的否耶？今於此問題，乃不得不爲次章之論述矣。

第二章 從來之社會學系統

第一節 緒言

吾人於本章，歷引諸家，爲幼穉之敘述法者，實有故焉。因社會學各著者，大不相同，必將其篇章之前後題目，一一檢點之。如能了悉著者之社會學，爲何解也。由實際言之，欲知社會之爲何，必知社會學之爲何。而欲知社會學，必知社會學之系統。欲觀社會學之系統，必綜考著者篇章之前後，乃能有條不紊。幸學者諒此意也。千九百五年，士模爾氏著General Sociology。於從來學者之社會學系統，陳述其全綱目焉。蓋欲研究社會學系統，勢不得不如是也。哇朶氏著純正社會學。其述社會學之系統（Systems of sociology）之處，蓋舉現在社會學系統不一致之狀態，善言之矣。今引用其言如左：

「（上畧）能立社會學之系統者甚多。取各著作而觀之，莫不有凌駕他之系統之狀。然實際，多不顧他作者之思想，但覺自身獨立迥然而已。惟拔爾氏著「社會學之歷史哲學」，其前列他著者之系統，而尊敬之認識之。而氏自身，亦即隨是立一種之系統焉。茲余做拔氏之意，研究十二種之系統，而刊爲一卷。此十二種之系統，皆可以提供於社會學，而蔚然各有一學派之觀焉。是等之系統，即如

- 一、左¹ 爲博愛之社會 (As philanthropy)
- 二、 爲人類學之社會 (As anthropology)
- 三、 爲生物學之社會學 (As biology)
- 四、 爲經濟學之社會學 (As political economy)
- 五、 爲歷史哲學之社會學 (As philosophy of history)
- 六、 爲特殊社會科學之社會學 (As the special social sciences)
- 七、 爲社會的事實記述之社會學 (As the description of social facts)
- 八、 爲聯合之社會學 (As association)
- 九、 爲分勞之社會學 (as the division of labour)
- 十、 爲模倣之社會學 (As imitation)
- 十一、 爲無意識的社會拘束之社會學 (As unconscious social constraint)
- 十二、 人種軋轢之社會學 (As the struggle of races)

氏於右所列後，更附言之曰：「是等所列，固為標準的。然而皆貫穿真理，可以構成科學之一部也。」(P. 13, P. 14)

以吾人之所見，社會學之系統，蓋可分為二種：一，單從社會之諸方面，為之研究。二，求社會現象之定義，使社會學之對象，於是而判然。近世之學者，苦心汲汲之處，實於後者焉。今本此意，舉一種系統之重要者，為分示之於下：

第二節 士便沙氏之社會學

The study of sociology. 「社會學之研究。」

Social statics. 「社會靜學。」

Principles of sociology. 「社會學原理。」

Descriptive sociology. 「記述社會學。」

Illustration of universal progress. 「宇宙一般進步之說明。」

氏之「社會學原理」，即氏之社會學系統之所在也。其「記述社會學」，不過社會學之材料耳。其「社會學之研究」，僅一部之論說。至於其「社會靜學」，則在

以社會力之平均狀態爲之研究。詳言之，即以各個人於社會平均之狀態爲之研究。蓋社會之理想論也。其「宇宙一般進步之說明」乃纂集之小論文也。綜數者觀之，氏之社會學系統，蓋以社會學原理與社會靜學爲之主要。社會靜學，雖似附隨的。然而以物理學之概念，假定之爲社會力。俾社會學，於是而立。此書，可謂氏之根本思想，全在於是。未可視爲社會學系統之一部也。社會學原理目的，在於說明超有機的進化。(Super-organic evolution) 故其系統，極爲單簡。即此書，先述社會構成之要素；次說明社會諸現象之進化。諸進化，由一般思想之進化，家族之進化；至於宗教組織，職業組合等之進化，皆論及之。材料豐富，記事詳密；蓋稀有之大著也。社會靜學，舉各個人，在社會上，平均之狀態，爲研究之。故正義之觀念，權利義務之觀念，國家，個人，教育之必要，莫不詳及之也。此書，恰如氏之於幾何學，論直線，及正形然；而社會靜學，儼若爲直線人 (straight man) 矣。(social status. P. P. 70-71.)

要而言之，士氏之社會學系統，在於社會主要之方面，爲之研究者也。是故氏謂，社會學之範圍，頗難明瞭。若宗教組織，於宗教學，雖可研究之；職業組織，於經濟學，雖

可研究之。然而若一般思想之進化，各科學皆不論及者，當然可屬於社會學之範圍焉。以是而言，則氏之社會學系統，直欲於社會之諸方面，爲之研究者也。

第三節 哇朶氏之社會學

Dynamic sociology. 「社會力學」

Psychic factors in civilization. 「文明之心理的要素」

Outlines of sociology. 「社會學概論」

Pure sociology. 「純正社會學」

氏之研究社會學，卓然有造詣之處者也。其社會力學，論心理學的要素，於社會進動，與有力焉。其文明之心理的要素，論心理的因子，爲社會進動之大原動力。其社會學概論，分爲二部：一部，說明社會學與諸科學之關係；一部，論社會之目的進動。社會力學，乃氏之社會學系統也。純正社會學，與社會力學，大同小異。然茲乃氏集從來研究之結果，而成爲大系統者也。觀氏之社會學系統，必在於此書。其他之書，則以之爲參攷可也。

氏之根本思想，以為社會，乃個人之集合，而為宇宙間之現象者也。其中，個人之生理力，停育之而成為精神力。故生理力，為宇宙大「勢用」(Theory)之一。此勢用，恒定不變。而其間之一勢用，雖得變而為他之勢用，然而有變化，無滅銷者也。以是，故精神的勢用，以生理的勢用為基礎。而生理的勢用，則紛為轉變，以供精神力之利用焉。動植物之生理的勢用亦然。彼亦不過物理化學的勢用，一變態耳。人類所有之生理的勢用，亦不過物理的勢用，一變形耳。且夫，精神的勢用，與生理的勢用，並之而行者也。以是，故社會力，即為精神力。以是，故社會力，依於物理學之方法，得以測度之。於是乎，社會力，用數學之式，得表示之焉。氏之論旨如此，(Outlines of sociology, part 11. chap. 4.)

氏，以精神力，為社會力。以社會力，即為慾望。以慾望之種類，為之分類焉。慾望所以活動之根本，即在快，不快之感。此情為之刺戟，而慾望乃以之活動。凡社會之分化，與夫種種技工之作，莫不以慾望為原動力。雖然，徒言其活動，蓋亦盲目的，而不能達其目的也。要必有智識，以為之指導，而後其活動，乃能臻於其所望焉。氏，以此思想

爲根本，於所著之四書，皆發表此旨。其純正社會學，分生成論、目的論二部。前者爲社會活動之實際。凡社會力之發生，社會之機械學的觀察，社會力之分類，社會力之活動等，皆論及之。後者，於社會之智識，及智識之發生，天才之發生，發明，工夫，科學的發見，社會的制度之巧等，皆論及之。

哇氏所以命名「社會力學」者，蓋有深意存焉。氏於「純正社會學」命名爲「社會機械學」，而以社會機械學，分爲「社會靜學」，「社會動學」。其意正與此同。社會靜學，社會動學，皆機械之名稱也。機械學，在於論力。故於力之不同之方面，爲之觀定，而用此名稱焉。在於社會學，既用此名稱，故其論社會力，而亦以是爲分類。（*Practical sociology*, P. 150.）原來，以動學靜學之分類，引用於社會學，始於孔托氏。士便沙氏，於所著社會靜學，亞美利加版之序文，言曰：「我所謂靜學云者，蓋指力之平均之狀態而言。至於由全體觀之，則仍爲動的也。予實不知孔托氏有社會靜學之命名。若果知之，則予必變化此名稱矣，云云。」士氏之以力學觀察社會者如此，其用意正與朵哇氏之思想相同。孔托氏淺薄之論著，未可以與此同日而語也。湯項庫士氏嘗

論社會學，單以靜的狀態，動的狀態，爲之區別，頗爲危險。而士達肯別爾古氏，亦言社會學，不可以靜與動爲區分。(P. 43)。以是而言，社會學，單以靜動爲區分者，固爲誤謬。然如哇柔氏，士便沙氏，以力爲之假定，而爲區分者，似無不當之處也。要而論之，哇柔氏之系統，乃自慾望與智識兩方面，說明社會說明社會之活動而已。

第四節 拉寸和赫爾氏之社會學

Wesen und Zweck der Politik. 「政治學之本質及目的。」

Die soziologische Erkenntnis. 「社會學之智識。」

氏之思想，蓋承苦姆布若維其氏之衣鉢。而以社會團體之軋轢，爲社會現象之根本。故其「政治學之本質及目的」序論，全爲縮小苦氏之說，而述及之。其「社會學之智識」述「人類之社會的進動」，亦同。雖然，其特殊之點，在於論心理的比較苦氏，遠有哲學之觀。而氏之社會學系統，亦即在於是矣。

氏於社會學，自原因之上，說明社會。由根本的原動力說起，解釋一切。先述宇宙有一大勢力。從於「勢用不滅」之法則，而爲勢力之變形。此種勢力，在人世間，即爲根

本的原動力。人間之意識作用，莫不假此，以顯其活動。繼論人類所以進動而為社會，社會所以發達，有其根本的現象之「個化」(Individualisierung) 與「社會化」(Sozialisierung) 並行於其間。又社會所以能全體之完成者，亦論及之。由是，史更謂社會活動之原動力，雖在個人之心理力，然而以意志為之主者也。故個人意志結合，乃為社會意志。此意志，即為真正之社會力。是為氏論之大旨。以是而觀，氏之社會學，蓋自人間之先天的趨向，說明原動力之所由來，而以此為之骨髓者也。

第五節 薛甫勒氏之社會學

Pan und Leben des sozialen Körpers. 「社會體之構造及生活」氏此書，比較的頗陳舊也。但觀其用「社會體」(Sozial Körper) 之文字，以為標題，即可以知之。惟其內容豐富，不失為學者之書，故紹介而述及之。

氏以社會，與有機體為比較。而以生物學上之分類法，應用之於社會。此點，氏與隱遜托氏如出一軌。然其意味深遠，內容豐富，非隱氏可同日而語也。氏之社會學系統，亦可以對隱氏之批評，為批評之。故其社會學，與隱氏同，不外乎自社會體之諸方

面，爲之研究者耳。氏此著，初成四卷，一八七五年至一八七八年，始公於世。其後一八九六年，以全部分爲二卷，公之於世。然而此書在歐洲不占勢力。晚年，頗有改訂之意。僅成一部，卽已易簣矣。

第六節 士謨爾隱遜托氏之社會學

An introduction to the study of society. 「社會研究序論」此書，可以爲社會學入門。最簡略，而又無新機軸之書也。然於社會諸方面，爲之研究。所研究之點，頗能有常識，而秩序井然。故爲述及之。至就系統而言，蓋亦社會學系統之最普通者也。

此書，先敘社會之如何而起。以爲社會，起於河邊，或地味善良之所。由外而漸添加，由內而漸蕃殖，以此爲社會之增大。於是乎社會會解剖學，則言社會，依於諸種之機關，而爲之維持於社會心理學，則言社會之精神，爲個人精神之複合。其關係，如以個個寫照，爲複合寫照。然繼進而於社會生理學，論社會之交通；又論一部之影響於全部。氏之如斯序述法，蓋全然受生物學之影響者也。夫生物學，在今日已成爲獨立之科學。若於斯而應用之，則不免侵入各科學之範圍矣。一言以蔽之，氏之此書，不過

舉生理學、病理學、解剖學、心理學等科，編集於一書中耳。其系統之薄弱，即在於此。

第七節 帕賴托氏之社會學

帕賴托氏之社會學 (Précis de sociologie) 不足為專門之書。然以社會學縮於一小冊子之中，為社會學研究之用。殆與高尚之著述者，無少差異，是亦有足多者焉。氏此書，以社會視為一團體；而自其諸方面，為之論究。如社會維持論，社會發達論，社會衰滅論，是其大旨也。予嘗紹介之「社會學」(同文館出版)即此書。

第八節 士達肯別爾苦氏之社會學

An introduction to the study of sociology, 「社會學研究序論」

Sociology (The science of human society.) 「社會學」

氏初著「社會學研究序論」後著「社會學」。兩者之系統，全然同一。後者，不過前者之增大耳。氏著，非研究社會現象之為何，而直以社會，為人間之集合，是其大旨也。氏先論社會之原理，蓋言其不外社會力之結合也。由是，繼進論實際狀態，經如何之階級，以至今日。又進論社會，自今而後，應如何而可耶？(ought to be)云云。是

則氏之以理想立論也。

氏之以理想立論之部分，名爲社會的論理學。然以吾人之所見，如此立論，乃哲學之範圍，非科學之範圍也。又氏用「社會的實體」(Social substance)云云之文字，是亦爲哲學的解釋也。氏著，全篇之思想，雖甚明晰，而不免語多反覆，要而論之，氏之研究，蓋不外乎上述三方面，爲之研究者也。

第九節 苦姆布若維其氏之社會學

Rasenkampf: 「人種軋轢論」

Grundriss der soziologie 「社會學原理」

Soziologie und Politik 「社會學與政治學」

Die soziologische Staatsidee 「社會觀之國家學」

氏之諸著，「人種軋轢論」與「社會學原理」，蓋出於同一思想。「國家學」不過伴於其思想，而爲結論耳。「社會學與政治學」，乃論社會學與一般社會科學之關係。而於與政治學之關係，則尤爲詳論及之也。

氏之根本思想，以爲團體與團體相軋，而爲混同，而生階級，而生權力，而成國家。既成國家，則有各人之權利。於是乎，伴於社會之混同，而言語，風俗，習慣，亦從而混合。由混合而生新現象。以是，故氏以團體之競爭，軋，爲社會進步之根本的原動力。人種軋論，及社會學原理，蓋即述此意也。社會學原理，氏之意，欲以此，明自己社會學系統之所在。又欲以此，與他之科學，明爲區別。故其篇章，先述社會學之歷史。而其根本，卽在於論團體軋。次述團體之原始的狀態。由此狀態，漸結合而爲國家。終論個人與社會物理的現象（倫理權利等）。而敘人類之歷史，以爲了結。

氏之見解，頗爲明瞭而奇拔。在社會學中，亦可謂偉說之一。使社會學之範圍明顯，得爲獨立之科學，氏論蓋有功焉。惟氏於社會學，與政治學，以社會爲一全體，而爲研究。以文明史，法律學，歷史，經濟學等，爲社會一部分之現象，而爲研究，云云。其用語，稍不穩當。夫全體與一部云者，乃比較的而非性質上之問題也。果若此等諸學，於社會學，性質上無殊。則社會學之範圍，乃滂沱四浸，而不明確矣。要而言之，氏之團體軋論，乃別出一個特別之現象。以之爲中心，而詳論其結果狀態者。是爲氏之此

書之大旨。

第十節 達爾奈氏之社會學

Les lois de l'imitation. 「模倣之法則」

Les lois sociales. 「社會法則」

La logique sociale 「社會論理」

Etude de psychologie sociale 「關於社會心理之研究」

氏之諸著作，以「模倣之法則」爲其主要。其發揮根本主義，卽在此書。「社會論理」亦氏大著之一。其「社會法則」乃最後之著。此書對於自己之說，加以批評之反駁焉。驟觀之，氏之社會學，如未存系統。然而細味之，以模倣說明社會全般之現象；由此方面，以立社會學之系統，實氏爲主旨之所在，而無可疑者也。其「社會心理之研究」雖爲斷片零星之集合。然而皆大家之論說，實不可不注意焉。如記述學之例，如批評社會有機體說之例，皆是也。

氏於「模倣之法則」，開卷第一，述宇宙間之諸現象，皆爲反覆而成。次述社會模

做之所以能行。更論社會所以有此者，不外乎模倣之組織。由是，乃舉模倣之法則，性質，為明言之。乃以言語，宗教，政治，法律，經濟，道德，技術等，行於實際者，為明示之。氏論之大旨如此。氏既以模倣，為社會學之對象。則其社會學之系統，即立於此矣。今日，可見氏之系統之所在者，謂單在此書可也。

氏以為各種之科學，各有一種之現象，可為研究者也。各現象，即由反覆而成者也。彼夫細胞之增殖，即由細胞分裂，同樣之作用，反覆而成。元子之結合，亦不外乎同一作用之反覆而成。天體之數雖多，而其運行，亦莫不由於同一作用之反覆而成。是故，各科之學，皆當以其反覆之道，為之研究者也。而在於社會，是等反覆之道，即謂之模倣。故社會學，可謂為模倣研究之學，云云。

氏之「社會法則」，仍是就模倣而為言者也。其最可注意之點，即此書，對於翫頂古士氏之批評，而為之解答，說明模倣能使人間結合，能使人間團結。人間能結合能團結之原動力，即在於是。是故，觀氏之學，以為氏自社會諸方面，為之研究，而立之系統者，可謂全無意味。惟言其依於模倣，而為結合之所以；與夫習慣興起之所以；及其

他社會的進動能行之所以等爲之說明有是之見解於氏之學即參過半矣。

第十一節 潮頂古士氏之社會學

Principles of sociology. [社會學原理]

Elements of sociology. [社會學概論]

Theory of socialization. [社會化論]

Inductive sociology. [歸納社會學]

氏之社會學系統在諸著內可以見者以第一種足以當之其第二三種可以視爲第一之補助。第四種則所謂應用社會學實際上用爲研究社會之方法皆在於此種也。

氏取從來社會學者之說爲之批評而結論歸終於同類意識爲其根本原理焉。凡所以發生社會之原理皆在於同類意識 (Consciousness of kind)。凡社會之所以結合與個人之所以結合皆以同類意識爲其原動力。至於社會學即爲同類意識之發現也。據氏之所見凡家族都會國民之社會團體社及會機關皆以同類意識爲

基礎。一八九八年，氏著「社會學概論」，首論同類意識之爲何，繼論社會協動之所由興。遂及於社會組織之所以起，皆本此意也。

觀氏著，其根本原理，既爲社會現象之特色，又爲其原動力。故同類意識作用之範圍，即爲社會現象之範圍，是固無疑矣。雖然，由此根本原理，如何而能立社會學之系統耶？夫社會學云者，論社會現象之學問也。若是，則社會現象，可分爲如何之部分，而論之耶？夫所以建社會學之系統者，以其諸部分，要有秩序，有統一之排列也。此等諸部分，苟缺統一時，則其社會學，即不啻爲諸學之叢鈔。而鈔中之諸學，乃不啻各個之獨立。今觀氏之社會學，同類意識說，其初，不過隱埋於一二頁之中。其餘數頁，論件於社會之發達，爲同類意識之發達而已。如是，則氏之社會學，果有一貫之統系否耶？吾人乃不能不爲檢論之。

氏之社會學原理，開宗明義第一，即論人世間，爲構成社會之所。彼等，一方系屬於機能團體；一方，系於地域團體，云云；是即就於現在之社會，而爲觀察者也。其第二編，論社會之發達。先述一切之動物，有社會之形式，繼述人類發生最初之社會。由是，

乃進論組成社會之個人，日益發達。又論人種之分化，各異之人種，爲數多獨立之社會團體。由是，更進論母系法，父系法之發生，族，部族，民族，之生成，乃致有今日複雜之社會。其第二編，研究社會之究竟的進動，以爲社會，在一方爲物理的，同時於一方，又爲精神的。又第三編，於社會之法則如何，亦論及之。

如上述，氏之觀察社會，橫觀之，若現在大會之構成；縱觀之，若社會之歷史的發達。更直入其中，論社會的進動，以爲歸着。是其大旨也。今觀其第一第二兩部，雖論及於殊異之科學，似亦無大違誤。其第三部分，或附屬於第一部，或附屬於第二部；其關係亦似密切。至第一第二兩部，譬若哲學與哲學史，其區別頗爲明瞭也。合而言之，氏著如此，以此入於同一科學之系統內。其系統之基礎，果在於何處。今爲論定之，其基礎實在於同類意識。同類意識，實爲社會之根抵。一切社會現象之所以存在，其原動力，即在於是。由於同類意識，而存立之現象，卽爲社會學上，可論之現象。就此現象，一方，論社會之構造；一方，論其發達；又一方，更述其法則。是則湯氏真意之所在也。氏之此意，卽其社會學系統成立之處。

第十二節 丟爾開姆氏之社會學

Les regles de la methode sociologique. [社會學研究法]

Le suicide [自殺論]

氏之著前者，述社會學研究法，雖與一般無異，然而氏之社會學系統，仍可以是以是。後者，僅就於自殺，為之詳論，然而不失為第一流之著作。氏於「社會學研究法」開始，即明論社會現象 (le fait sociale) 之性質，而舉其拘束個人者，為詳言之。此拘束個人者，區別之為三種：(一) 人間之所以為思考，所以為活動之形式。個人於此等行為之際，以其為多人之皆然，故自己於其間，無能絲毫之立異。如從於倫理習慣，從於法律，以為之拘束。雖覺其無理，而亦必遵由之，是也。氏之言曰：

「於茲有一種特別之現象焉。此種現象之樣式，在於個人以外，而能使個人之動作，思慮，感覺，皆以是為拘束之。(ils consistent en des manieres d'agir, de penser, et de sentir, exterieurs a l'individu.) 彼等，蓋有拘束個人之力 (pouvoir) 也。彼等乃一種之表象及行動 (puisque'ils consistent en representations et en actions)

故不可與有機的現象混同。又非心理的現象；蓋心理的現象，祇存在於個人之精神內。依於個人之精神，而乃存在者也。茲之一種特別之現象，可以形容詞附之，而稱之爲「社會的。」（二）此種，乃無一定之形式，而亦能拘束個人者也，例如一般人心之激昂，如宗教熱之興起，即是。氏之言曰：

Mais il est d'autre faits qui, sans presenter ces formes cristallisees, ont et la meme objective et le meme ascendant sur l'individu. C'est ce: qu' on appelle les courants sociaux. 原文逐譯「雖然於茲有他之一種事實焉。雖不有判然之形式，而由個人觀之，則爲客觀的，且係有權勢者，是名曰社會的潮流云。」

氏以此種現象，命名爲「社會的潮流」云。（三）雖非若上述，於社會的，激烈而爲流動，然而成爲社會一班之意見者，有之。例如自殺，與全人口之合較，依於國情，而有一定，是也。是氏之「自殺論」，蓋詳言之；是其爲社會之意見之一斑。而集合的精神（l'ame collective）之某狀態，卽以是示之者也。氏名此狀態，稱之爲思想之潮流（courants d'opinion）云。

社會現象，雖有上述三種之別。然而其解釋社會現象，則如湯頂庫士氏之所評，（多數之精神，印象於一個之精神上，）被壓迫於多數之精神，感於其「權威」(auto-rity, 氏嘗用此字)而爲是者，卽社會現象。氏此思想之奇拔銳利，近來學者所求之問題，可謂能摘出之，而得其真相。如夫踏爾柔氏謂模倣，乃一人精神之印象，既得其真理矣。茲氏之解釋社會現狀，又如是云云。然則社會學之學者，所探求之處，爲個人精神之關係。殆不俟多言，而可以知。

第十三節 齊姆蔑爾氏之社會學

氏著「社會學之問題」(problems of sociology) 雖非鉅篇，然而社會學之範圍明劃，而腦力亦自非凡也。氏以社會學，雖係研究人間聯合之學問。然人間之聯合，必有其目的。未有置此目的於外，而單論人間之聯合，可以爲科學者也。以是，故氏之言曰：

The social forms in which men unite have not yet become an object of a special science but are always treated in connection with the mate

rial subject matter in which they are found and by the sciences covering this subject-matter. 原文遂譯「人間結合之形式，尙未成爲一種特別之科學對象。但以能包含於其形式內之內容，今爲之研究，而論之爲科學的。」

云云。氏以爲，社會的生活，無關係於其特別之目的。單以社會的生活，爲之研究者，非科學也。故遂爲之決論曰：

But I can recognize as sociology in the more exact sense, only that science which investigates the different kinds of combinations of man as such. 原文遂譯「就精密之意味而言，社會學，必是論人間結合之形式者。」

氏對於社會學之範圍，有明瞭之觀念。氏之言，雖單論人間結合之形式，(form)；然而其意味，(非空虛之形式)，乃以心理的結合，爲之意味也。此意味，觀彼用社會的生活之語，以爲個人之所以爲社會，要有內主觀的關係 (intersubjective) 云云者，卽可以明之。氏以聯合 (association) 結合 (combination)，非人間關係惟一之形式。若反對競爭之類，廣義之聯合，亦爲關係之基礎。故於論社會學時，爲附記及之。氏之

此意，以為反對競爭，乃人間關係必然之條件，故如是云云也。氏之社會學之全系統，予未得見之，所知者，僅上述之見解耳。

第十四節 結論

以上所述，僅以有標準的者，為列舉之耳。此列舉者，得區別為二種：(一)即論社會學之現象者；(二)即論社會之諸方面，或諸現象者。前者之中，有種種之別。後者之中，亦有種種之別。前者之中，庫姆布、食維其氏、達爾奈氏、溯頂庫士氏、三氏，詳說社會現象之根本，或原動力。丟爾開姆氏、齊姆蔑爾氏、兩氏，詳述實際之現象，於社會學可論及之者。三氏中之達氏，於社會學，以模倣，為其研究之範圍，頗與兩氏相近。但其以模倣，為一個之作用，依於言語，宗教，習慣等，得傳播之。由此以觀，則原動力，實在於是。而氏說之主要，亦即在是。今列諸氏之說於左表：

詳說社會之原動力者

- | | |
|----|----------------|
| 一、 | 庫姆布若維其氏，(團體軋轢) |
| 二、 | 達爾奈氏，(模倣) |
| 三、 | 溯頂古士氏，(同類意識) |

以社會現象，其象若何，^(一)丟爾開姆氏（社會的事實）
爲摘出者。^(二)齊姆蔑爾氏（人間之結合）。

據右列諸家之說，社會學之範圍，蓋極明瞭。社會學，蓋得爲獨立之科學也。後者之中，區別之標準頗多，難於爲之分類。然士便沙氏，研究諸現象者也；蓋以社會主要之組織爲之研究也。其歸宿之處，在集此等之組織，而組織爲社會之有機體也。其他，若哇朶氏，拉寸和赫爾氏，蓋以慾望爲主。以社會現象，爲其發現，而爲之研究者也。（哇朶爾，又於慾望以外，主以智識爲之指導，如前所述。）若薛甫勒氏，隱遜托氏，蓋以社會，視爲有機體，而自其諸方面立論。殆使社會，與生物學類似者也。若帕賴托氏，之教科書，蓋以社會，視爲一個體，而研究其諸方面者也。若士達肯別爾庫氏，蓋亦自社會諸方面，爲之研究者也。其所謂社會之本性，實際之狀態，未來之理想，三方面之說，亦不過，自主觀的，爲此分類而已。今列諸氏之說，爲表示之於左：

諸現象之研究，

（一）士便沙氏。

慾望與社會現象之研究，

- (一) 哇朶氏。
- (二) 拉寸和赫爾氏。

社會有機體諸方面之研究，

- (一) 薛甫勒氏。
- (二) 隱遜托氏。

社會諸方面之研究，

- (一) 帕叔托氏。
- (二) 士達肯別爾庫氏。

以上所述，雖未必盡網羅諸大家之說。然而於社會學，可稱爲主要之系統者，殆可謂盡在於茲矣。

自社會之諸方面，或諸現象，爲之研究者，其範圍，頗爲曖昧，而不免有議論泛多之處。吾人之所信，自此方面，立社會學之系統，殆爲不可也。（參觀緒論第六章。）

哇朶氏，拉寸和赫爾氏，以慾望，爲社會原動力，不論何人，於此說，殆皆一致。雖然，若由此方面，立社會學之系統，則是求社會現象，與其原動力，而於近世學者，苦心以求社

會學之對象，與對象之有無，如何者，殆未及之。（參觀緒論第六章。）故吾人於此，不得承認其系統也。

上述，後者之中，諸種之系統，吾儕既不取之。茲之所取者，惟在於前者之中，以求立社會學之系統耳。蓋吾人於社會學，欲以之為一個科學，必與以可研究之對象。此對象，必非他科學所研究及之者，是乃有當也。或者主張社會學，以求諸種社會科學之關係，或社會現象（用於廣義者）之關係，為其任務。由是，乃以此使社會學，為一個獨立之科學。是亦一說。是說，實自色伊盧波氏之歷史的研究法，脫出。又朶氏庫維甫氏之社會變形論（*Le transformisme sociale*）曾述及之。其社會力學（*la dynamique sociale*）亦言及之。如此研究，雖為一種之研究，然而此非探本之論也。若正當以言社會現象，必是他之科學，所不能研究者。社會學，必於此而為研究，乃為社會學之任務。既如是，則社會學，乃必由此而立其系統，可無疑也。吾人今茲，乃為決定之。即吾人於上述立足之點，以社會學，為研究社會現象。由是，以限定社會學之範圍，而立社會學之系統。

士讓爾氏近著「一般社會學」(General Sociology)一書，其意蓋欲以社會學之智識，告之於一般之人也。此書就於社會之對象，苦心研究，而於人間聯合之進動，尤為精研焉。氏之言曰：

The same logical methods which have arrived at these generalizations make irrecisibly toward the conviction that coherence and unity of knowledge about human experience demand a science of men in their associational processes. Many of these processes have long been studied in detail, but study of them in their correlations is, as in the case of chemical and vital processes, the work of a distinct order of science, with a peculiar order of attention. The range of generalization which the needed general science comprehends in the present case, the men who have most felt the need apply the name sociology. (P. 8.) 原文遂譯「此等之概括論，其所以到達，益令吾人，於研究間人結合之科學，增必要之感焉。是等必要，關於人間經驗之智識，由自然結合統一之所，

實有不能已之處焉。蓋人間之爲結合，於其詳細之點，能供永長之研究者也。但人間結合作用，有種種樣樣。由是等關係之上，以爲研究，仍與化學的、生物學的進動相同。屬於特別科學之事業，必要有特別之注意。現在對此科學所包含之範圍，感於此科學之有必要。是等之人，於此科學，蓋欲錫予以社會學之名。

是蓋以從來諸科學，爲一部之研究。茲舉其全體，而由相互關係上，研究人間聯合之進動，是卽社會學之使由成也。故氏又言曰：

Like all genuine science, sociology is not inter rested in facts as such. It is interested only in relations, meanings, valuations, in which facts re-appear in essentials. One fact is worth no more than another, if its correlation with other facts is concealed. On the other hand, every fact in human experience has a value of its own as an index of the social process that emerges in part in the fact. (P. 15) 原文遂譯「社會學，如一切真正之科學然，不僅論其事實也。事實之關係、意味、價值等，亦當論之者也。其與他之事實關係，不明之時，此

事實之價值，殆爲○位也。人間經驗之各事實，乃是社會的進動之符號，而有其自身之價值者也。」

此以人間相互關係之進動，由客觀的、主觀的、種種之條件，爲研究之。氏之言曰：

This reciprocating process, growing infinitely complex as the complex as the circle of association widens, and as the type of individual becomes more and more evolved including, besides its form. The content of the process, first in the evolving objective conditions within which the association takes place; second in the developing consciousness of the persons engaged in too process — this is the human reality, and all knowledge of human conditions is abortive in the degree in which it fails to fill out a complete expression of this reality. (P. 10) 原文意譯「此相互影響之進動，從於社會範圍之所擴張，後於個人之所發展。（進動有形式與內容，兩者皆包含之。）先，自連合所由起之客觀的條件內，（有發展之所），次於進動之個人意識內，（有發達之所），益日

成爲複雜者也。是乃人間之實際也。隨是，關於人間條件，一切之智識，於此實際，不得表照之時，卽必以之屬於不完全。」

要之，社會學，及一切之社會科學，皆以人間之經驗，爲其對象。氏之言曰：

They are merely carrying on different divisions of labor upon one material. That material is human experience in general. (P. 19) 原文意譯「彼等以同一材料之異方面，爲之分担焉。此材料，就於一般，皆是人間經驗也。」

以上引述，可以覘氏之立脚地矣。至於社會學之問題，氏之言如下：

The problem of sociology is then to analyze in detail all that is involved in this general proposition. What are the literal particulars of this community of men throughout the ages? Of what sort are the forces that join men's destinies? What are the conditions, the modes, the laws of their action? How may we distinguish between the constants and the variables among these forces? How may we report the equilibrium of these forces in a given situation, and how may we foresee resultants

of forces? How may we detect, and discriminate and measure, and if possible control, the particular combinations of forces in our own society? Regarding human experience as a whole, how may we mentally resolve it into its factors, and at the same time keep effectively in view the vital interrelation of the factors in the one process? (P. 105)原文參譯「社會學之問題，以能包含於此一般命題中者，為精密而分析之也。通於各時代人類社會之特點，何旨耶？支配人間運命處之勢力，何旨耶？人間活動之條件，樣式，及法則，何旨耶？此等勢力中，成爲不變化的者，與成爲變化的者，何旨耶？如何，而吾人得於一定之位置，指示此等勢力，有宛然平均之者乎？如何，而此等勢力之合成的結果，得豫見之乎？如何，而得於社會中，以此等勢力之結合，爲發見之，識別之，測度之，及可圖之際，制御之乎？以之爲全體之人間經驗，如何，而分別其要素，得於是等要素之一進動內，以其相互影響，爲觀察之乎？」

氏以人間聯合之進動，爲社會學之對象。此理解，乃近世學者最苦心探求之處，而由氏宣之者也。解釋此問題，以立社會學系統，是乃得無上三昧者。其由第六編，迄

第九編，皆自社會的進動 (Social process) 諸方面，爲之研究者。然皆以從來諸學者之說，學而答之者也。是在講義體中，可謂之上乘。但由社會學系統云云觀之，則其系統，實在第一種與第二種之中間。即一方，研究諸方面；一方，宣明社會學之對象。其系統，蓋包含此兩方面也。雖然，氏於其序文，猶言，不敢以此，立社會學之系統。 (*As the book does not profess to contain a system of sociology*) 蓋謙讓之詞也。以吾儕觀之，氏之系統，實在於是。至於其著作，包含諸家之說，在社會學界中，乃大著作也；故爲畧述之於此。

第三章 社會學之問題

第一節 諸家之說各有所當

以上引述，其著作，皆可以傳於不朽。在社會學史上，皆占不可闕之地位。雖然，社會者，最複雜，最樞微，而且包容庶彙者也。如上列之知名學者，其說多止於社會之一部。由一部之說，以傳於社會學，皆爲要用之學說。今欲研究社會學，則必取諸家之說，而吸其一部各當之真理，而後乃能定社會現象之若何。是則治社會學者，當有取於

吾言者也。

吾人於本章，既以社會學之問題，爲標目矣，茲爲詳論之。社會學之名字，本始於孔托氏。在氏，未明社會學之對象，而以人類一般，或社會團體，當之。並謂其發達，與其組織焉。此思想，可謂極曖昧也。此思想，不能立社會學之系統，前既述之矣。雖然，今欲知社會學之對象，與他之科學，判然而爲區別。求是等區別之標準，則社會學之對象，「何謂耶？」之問題，乃不得不發生。答此問題之諸家，其說果一致耶，否耶？是不可以不瞭然。吾人今茲之期望，在不同之諸說中，欲知其所認之真理，在於何所耳。然而此期望之進行，往往歧路徘徊；有何以南？何以北？之弊，是不可以不慎重也。吾人本上述之期望，不取夫「團體軋轢說」；而有取夫達爾文、萊氏、翫項庫士氏、丟爾開姆氏三家之說。

所謂「模倣」者，即以他爲例，而模倣之。乃精神現象之一，亦行爲之一也。以謂行爲觀之，蓋意志現象之一也。是故，若以模倣之先例，爲一個意志之結果，則能爲之模倣者，其行爲，亦一個意志結合之現象也。是故，若以社會，爲模倣之組織所由成，則

社會亦爲意志結合之組織，可以知之矣。由是而言，則社會學，乃研究「一精神與他精神爲結合」之科學也。

但，謂爲模倣，則一精神，結合他精神，追隨他精神；以其精神，置爲自己之精神；以其精神爲高上，而自己屈下之；其意味有若此者也。更如達爾文模倣論，模倣，區分爲意識的，與無意識的；爲反射的，與反省的；爲執意的，與無意的；(En second lieu, l'imitation peut être consciente ou inconsciente, réfléchie ou spontanée, volontaire ou involontaire (Les lois de l'imitation p. 205)) 果爾，則爲精神作用之模倣，亦有程度之差，如意識，無意識之種種也。今包含此意味，以解釋模倣，爲意志結合。則社會云者，可謂由於模倣，(廣義解釋)，而成之意志結合也。模倣而成之意志結合，祇此即足以爲社會現象；而不必更雜其他之見解。

濶項庫士氏，以「同類意識」所起之現象，爲社會象現。以研究此現象，爲社會學之任務。由同類意識所起之現象，即個人結合之現象也。故氏於社會學概論 (Éléments of sociology) 第六十五頁，題爲同類意識。而於其終，揭同情之法則焉。且夫個人

結合之現象云者，其意味，非僅在個人與個人，相互而為結合也。即夫以個人之行爲，出於同類意識，而與他之個人為結合，亦包含之也。以是之故，氏於同類意識，區別為自動的行動，衝動的行動，而謂此二者，為社會活動，及社會關係之原因。（The Course of Kind is the cause of all the social activities and relations which man enter upon intelligently, knowing what they are about in distinction from those acts that are merely automatic or impulsive (p.66)）

云。社會活動，社會關係之名稱，於廣義狹義，均能解釋之。譬若從日本之習慣，持確執著，於狹義之社會活動，雖不足以包括之。然而以廣義而言，謂此持執，非由於同類意識，所生之社會活動，豈其可哉？果爾，則由於同類意識，所起之個人結合之現象，畢竟為精神現象之一切言之，即為意志結合之現象，已無可疑。以是，故吾人根據湯氏，謂社會學，乃研究精神結合（即意志結合）之科學。丟爾開氏，嘗論個人精神，屏加他之精神矣。若是，則是以多數之精神，置自己個人精神於其中，亦可謂研究精神結合，無可疑也。

以上三氏之說，其各所觀之方面，雖有不同，而以意志之結合爲中心的事實，則歸於一致。是故達氏，以意志結合，自模倣之方面，爲之觀察。瀨氏，就於意志結合，所起之原動力中，指摘其類同類異，於此方面，爲之觀察。丟氏，則就於意志結合之形式，種種之中，舉個人精神，與多數精神之結合者，爲之觀察。所爲之觀察雖不同，而其共通之點，則在於意志結合者，蓋觀上述而恍然矣。

三氏，既以意志結合，爲社會學之對象。則三氏注重之意，殆不可以泛然一般，論意志結合者，與之同語。又，三氏以爲社會現象者，皆向來各科學所未研究之處，而僅屬於社會學，可爲研究之範圍。故今茲舉是等之說，集中於意志結合。於是乎，吾儕乃以研究意志結合者，爲社會學之任務。

第二節 常識與社會

於常識，有可注意者二：(一)謂社會，乃個人結合之團體；(二)謂社會活動，乃個人之多數所爲之現象。第(一)之思想，所爲常識，而無何等科學上之意味者也。第(二)之思想，以個人結合而爲社會。如是而言，則結合，即已有社會之意味。故二程全

書中，有鄉民爲社會之句。是故，就常識分析之，社會，即包含結合之意味也。社會之主體，在於個人之結合。若爲之進論，個人之結合如何，則必言在於精神之結合矣。精神之結合，即意志之結合也。就常識而言，可謂研究社會，即係研究意志結合。

外國說之言社會，(Society)亦以結合，(Socio)爲意味。聯合，(association)一詞，亦由同語變化而來。即由 ad 與 Sociation 一語，而成者也。ad 爲「止」之意味，sociation 爲「結合」之意味。社會學 (Sociology) 云者，即研究結合之學之意。故研究結合之意味，在外國語，亦已炳然也。

結合之觀念，在常識，有如上所述。然而研究社會學之輩，或反忘却社會之爲何。竟以社會，視爲集合體；而欲自其衆方面，爲之研究，是何故耶？是蓋（一）由於不明結合之爲何；（二）由於性急，僅著眼於社會之團體，而亟欲研究之故也。今茲，吾人思去上二者之弊，惟在本於常識，以研究結合，爲科學之任務。

第三節 社會之發達觀

肥耶氏，謂各個人，以一個之理想爲結合。此結合，有「契約的結合」之狀態時，乃

眞所謂人類社會之存在人云云。契約的結合者，謂以人之全意識爲結合也。所謂意志結合，卽此也。今日社會，隨從時代之進步，已漸濱於此態。試觀古代之社會，不過人世間之人與人，集合於一所耳。眞正之所謂社會，此時代，殆未足以當之。故社會之所以爲社會，其眞髓，殆必在於契約的結合，可斷言之。以是而論，則社會學之爲科學，亦必以是等爲中心，而爲之研究。

由社會一般之進步觀之，彼動物之社會，以遺傳的而爲集合，無相互聯絡之意識者也。原始人類之羣，亦以其羣獨立，而與他之羣無關係。其個人，各依於衝動的而爲生活。若夫社會的交通，蓋極幼稚。至於每日之生活，與他人爲關係者，尤爲稀少。是其勝於動物之社會者，相去有幾乎？今攬其情形，以觀人類社會之進步，蓋有二個特徵焉：(一) 社會的關係，同一羣內，人數日日增加，勢愈大而愈強。(二) 異羣間，其中之增加，亦與上同，勢愈大而愈強。以斯情況，於是乎同一羣內，個人間之關係，愈益增加。此時，卽交通頻繁之意味，於茲現著矣。

如右述然，於是乎諸種之團體，乃同是發生。個人間之交通，比較的，恒久的形式，

於是有之。如學校、公司、俱樂部之類。其交通之形式，皆非一時的，而多少有繼續之狀，可以徵之矣。若是者，是豈古代，所能夢見之耶？不寧惟是，社會的交通，不僅於同羣；浸假而國際之交通，亦且發生而發達。由是以觀，則社會的交通，殆為社會發達，重心點之所在，有不可掩者。既如是，則研究之而為科學。社會學者，烏可以不由是而成立？且由茲而進論之，所謂社會的交通，果如何之意味耶？則必以個人相互之關係，為精神之結合者，當之。夫精神之結合，即為意志之給合。是又上文之所屢述，於茲可以隅反者也。

第四節 狀態的立脚地

社會學之問題，有二種之別：如前文所述，即「求原動力」與「求狀態」，二者是也。前者，可假定，稱為原動力的立脚地。後者，可假定，稱為狀態的立脚地。原動力的立脚地，其中亦有種種之別，如庫姆布若維其氏，瀨項士庫氏，專求原動力。庫氏，謂由於團體軋轢而起一切現象。瀨氏，謂由於同類意識而起者，為社會現象。是皆求原動力之說也。達爾奈氏，之模倣說，雖似原動力，然以模倣，視為現象之一，則亦可謂為狀態的

立脚地，故以求狀態之說目之。

吾人於茲，果選何種，爲立脚地耶？則以選狀態的立脚地，較爲穩也。蓋今日一切科學，莫不各以一種現象，爲之研究。而其現象，不拘原動力之如何。既著而爲現象，則必係常人之直接，得有經驗者也。如天文云云，地理云云，動物云云，植物云云，政治云云，法律云云，倫理云云，皆有其現象，而後有科學。未有求原動力，而後定其現象者也。若必欲求原動力，而後定現象，則是以豫想之某種現象，爲之研究，或不免虛而無徵矣。讓步論之，一切現象，固各由一種之勢力而成。科學，勢必以或種之原動力，爲其研究之中心。如天文學之於重力，生物學之於生活力，物理學之於勢力，化學之於化學親和力，種種，可類推之。社會學，亦必以或種之原動力，爲之中心，無可疑者。雖然，是其於求原動力之前，不可不求其現象。現象乃由於吾人之經驗，而得之者也。彼溺頂古士氏，以同類意識所出之現象，呼爲社會的。吾人覺其有首尾顛倒之嫌耳。以是，故吾人選狀態的爲立脚地。而以社會學，可研究之一種特別現象，有耶否耶爲之注意。由一方觀之，狀態的立脚地，與原動模的立脚地，其間無判然之區別。例若達爾

梁氏模倣說，殆可立於二者之中焉。奚以言之。模倣云者，可以模倣之行爲，作解釋。又可以模倣，爲其身狀態之一，作解釋。故謂模倣說，殆立於二者之中間者，此也。一言以蔽之，於社會學，求社會現象，以其狀態，爲之指示。必就於通常之人，經驗所得者，爲之研究。

第五節 齊姆蔑爾氏之說

吾儕既以狀態的立脚地，爲擇從之點。其抱此等思想者，固已大有人在。即齊姆蔑爾氏之說是也。氏說，以研究人間結合之形式，爲社會學之任務。吾儕思之，人間結合云者，乃屬於廣義；故不惟達爾文氏之模倣說，孟爾開姆氏之拘束說，皆包含於其中；抑且以人間之結合爲中心，以之爲科學，而研究之者，從來無此主張。乃氏於茲，獨指出之，在社會學上，可謂建特殊之功績，故今茲特爲揭舉之。

第六節 湊合說

湊合上述諸方面之研究，於狀態的立脚地之上，求社會學之問題，則必以意志之結合者，爲之歸宿焉。且夫諸家之說，固各有所當，但不能以其一說，足蔽全題。故吾

人欲湊合諸氏之說，以求立脚地，有若後章之詳述。既如本章第一節，諸家之說，皆係以意志結合，置於豫想中，則意志結合，為研究社會學，適當之問題，殆無疑詞。故吾人今茲，亦以此為最當，而定社會學之問題焉。

意志之結合，可以最廣義解釋之，以個人為主而言。個人之意志，與他個人之意志為結合，皆能包含於此解釋中。予既以此，定社會學之問題。其與予最相似者，實為齊姆蔑爾氏之說。氏說與予說，其歷史上，並性質上，區別如何，茲為述之於次。

予多年苦心，欲研究社會現象之為何，欲發見社會現象之性質，遍涉諸家之書者久矣。明治三十四年夏，始讀齊氏之書。當時，社會現象之說，猶未明也。其後，見諸家之書，有家族，為社會之單位，耶個人 (ego) 為社會之單位，耶等語，乃緣是而致察其言之然否。維夫個人之集合，止於為積集 (conglomerate) 而已。與成爲社會之個人集合者，猶有不同，不能作爲一個之「機關組織」。蓋以個人與社會之差，非在於分量，而在於性質，故也。是故社會，乃社會現象之為複合者，而社會現象，則爲個人之交通。予儕之所發見者，蓋有如是，是為明治三十六年十二月之頃也。

予儕於社會現象，既思及於個人之交通矣。然而非全然繼述齊氏之思想，卽其論調，亦全然各別。蓋齊氏之著述，爲一小冊子，不要再讀。故以從來所涉諸家之說，又徵之實際社會之狀態，而斷定以意志結合，爲社會現象也。惟齊氏既有此與予相似之說，予不能不介紹之，以明予思想之所由來。且以見予說之非杜撰。而今茲學人之苦心，亦可以表而出之。

予與齊氏之說有異者；氏單用人間之結合，人間之社會的生活等語，而不言意志結合。夫不言意志結合，則人間之實行倫理習慣者，不足包含之。予於此點，言意志云云，可謂蒙達爾、朵氏、丟爾、開姆氏之影響，而有取於茲矣。又氏以反對競爭，爲廣義之聯合。予則以爲，是乃意志離反之現象。欲由意志結合，爲之說明焉。又氏以人間結合定種類，爲之研究，予則不分是種類，併之而研究其強度之差等。以是，故齊氏之說，雖與予類似，而結果乃大不同。卽，彼單以人間之結合，爲之研究，此則以意志之結合，爲之研究，是則其不同之處也。觀次節之後半，卽知與氏說相異者實多。

第七節 檢察他之科學

意志結合，爲一種之現象；而未有以此研究之而爲科學者。又以此爲社會學之問題，果爲有價值與否，吾人今茲，乃不能不爲之檢察，而一論之。以吾人之所見而言，科學，無以意志結合，爲之對象者。茲就有關係於人世之科學，爲尋繹之。與吾儕之說，關係之最近者，厥惟政治學。政治學之對象，以政治爲之；而所謂政治云者，則在於主治者之心的進動也；詳言之，則爲使國家社會之發達者，其心的進動，卽爲政治；以是而論之者，卽爲政治學。由是而言，則政治學，乃以關於國家社會者，之心的進動，爲之科學，而非論意志結合之科學也，蓋已明矣。抑有進者，主權者之行爲，蓋亦示其意志結合之方針。由此以觀，則政治學，可謂豫想有社會學，而爲之留地步者也。何以言之？以社會學，爲研究一般之意志結合；而政治學，則爲研究特別方針，之意志結合也。國家學，以國家，爲研究者也。國家，乃一種之機能團體，故有研究意志結合之事。然而非以意志結合，爲其中心，而爲研究也。是亦恰如物理學然，假定由化學親和力，而始成立也。以是觀之，則國家學，雖豫想有意志結合之某部，若社會學。然而非研究意志結合之科學，則已顯然矣。

法律學，以法律爲研究而法律，以主權爲其豫想，蓋意志結合之結果所生成者也。雖然，法律學，雖生於意志結合之結果，然非研究意志結合之方面，乃是研究法律之意味也。要而論之，則法律學，亦可謂豫想有意志結合，而非研究意志結合之科學也。經濟學，研究富之科學也。富之生成，固然要意志結合。然而尙要勞働，資本。故經濟學，雖亦豫想有意志結合，然非研究意志結合之科學也。上文對於法律學之論評，得用施於倫理學；故倫理，雖爲意志結合之果；然倫理學研究之所，則不在於此方面，而在於爲其內容之意味也。

上述諸科學，可研究之對象，雖有多少包含意志結合者。然而諸科學之研究，皆不在於意志結合之方面。夫諸科學，皆社會科學，而與社會學有關係，有如上述者也。此諸科學，猶無以意志結合爲中心，而爲之研究者。則其餘之科學，不可以此爲對象者，尤爲不俟言也。

以意志結合，爲社會學之象對。是說也，果有價值否耶？吾人之所見，則以是說爲有價值。雖然，各人之所見，多有不同。關於意志結合之詳細，雖分論之於次章，至夫以

意志結合，爲一種之意志，以之爲科學，而爲之研究，決非無益之事業。此則吾人所得信者也。此意志，於國家，於法律，於經濟，於政治，於倫理，皆能包含之，或豫想有此科學之地步。其根本之重要，殆無可疑。况乎第二章第一節，引述諸家之說，莫不由此方面，而爲立論，是其爲有價值之說，豈待更言哉。

意志，乃人格之發現。此發現，必有其內容焉。是故，若知他人之意志，而與爲結合時，其結合，即爲社會現象。以是，故意志之爲說，雖其懷意志之人已死亡，而意志之內容，尙得而存在。所謂古人之意志，得承繼而紹述之；遠隔不相識者之意志，得緬懷而神契之，良有以也。此點，從來之社會學，與吾人之社會學，大相殊異。從來之學者中，如茜姆蔑爾氏，僅言研究人間之結合。即士模爾氏，亦祇論人間聯合之進動（*motion of human association*）。彼等之所論，皆以現在人世，相互之間者爲限。如尙論古人之意志，而與爲結合者，殆無之。是故，以吾人之所見而言：個人之行爲，有如何之意味；所爲之意志結合，即爲社會現象；即是社會學之對象。是等現象，即爲社會組織，成立之所以。今本此思想而論，社會組織，其構成，不必限於之在之人，即過去之人，或遠隔之

人亦可視為在此組織構之成列。其意味，蓋極深長也。

第四章 意志論

第一節 意志之構造

精神現象，於吾人直接有經驗者也。據此經驗，則吾人之精神現象，不論於何場所，皆必有智情意三方面。譬若運用一管筆，當時知其為筆，與知用筆之順序方法，是皆屬於智識。至於出力以用之，則為意志。運筆之際，所感受之快，不快，即為感情。故一用筆之微事，亦包有智情意三方面。就斯之際，問三者主張孰是，則必以智識與意志為主。讀書之際，其讀而能理解，即為智識作用。其感於快，不快者，即為感情作用。其勉力而讀書，則為意志作用。故就讀書一事而言，亦包有智情意三方面。於斯之際，詢以主張孰是，則必以智識為主。對於美畫，感動而有興味之際，其有所感而愉快也，是為感情。其位於感動之頃，而判斷美醜時，即為智識。其努力而觀此畫時，即為意志。故就於看畫一事而言，亦包有智情意三方面。於斯之際，問以孰主張是，則必以感情為主。又如注意於一事，有觀念，有感情，更就注字之意字言，並意志亦有之。故謂凡言

精神作用時，則必豫想其有智意情三方面者，此也。彼通常言智識作用意志作用感情作用，云云者，皆僅指其所主之方面言耳。且夫智識最簡之要素，即為感覺。感覺必包含感情，（有時，從於所慣，而感情冷淡。快然者，或不以為快。不快然者，或不以為不快。全然不依於快，不快之感情者，是為例外。）既有感情，即有動能（Conation）者也。試觀下等虫類之狀態，當快然時，身體在面積廣舒，當不快時，則縮小之。彼感情之於其運動，有親密之關係，於茲可以見之矣。人類亦然。有感覺，即有感情。感情之在處，即有動能之在處。以是而言，則感覺，即為智識之元素。而智識之內，能包含感情焉。感情，即是感覺，附隨於智識而存在焉。至於動能，即係活動之能力，可稱為意志之端緒。無此能力，則意志不能與起焉。執是言之，則智情意三方面，於其原素的狀態，殆皆包含而為言也。

於意志之實際，為活動者，即運動之觀念，是也。手足之動，如何而起，筋肉感覺，關節感覺，耶？換他之方面而言，取桌上之茶碗，要如何樣式之動手耶？其取之之時，觸覺，壓覺，之如何？其近於身時，筋肉感覺之如何？凡是等觀念，皆必先起於腦中，可斷言也。

孩提見適意之外物，雖有取之之慾望，而實際，不知其取之之手段；又腦中，不能具夫運動之觀念，故常不能達目的，而止。逮永久經驗之後，始得達其取之目的。然亦由於反射的，而得之耳。至於所以取之之運動觀念，則未作於腦中也。今夫運動之觀念，作而瞭然者，是名爲意志。即精神之現象，必要之條件也。意志，爲一種之意，爲主觀的能力；於精神上，於身體上，皆蒙一定之影響，而以意志爲之司配。以是，故就於意志之結果，於作動之初，即有可豫見者在焉。是乃意志之精神的進動，比自動的運動，反射的運動，不同之處也。鳩爾別氏嘗論意矣。氏之言曰：

Aber wir reden von einem Willen in der Regel nur da, wo wir wenigstens des *Kovans*; s₁sein von dem *Urtatgeschehn* *Thätigkeit* voraussetzen dürfen. 原文遂譯「活動之結果，僅於能傳於意識之時際，乃可言有意志也。之言也，是爲普通之解釋也。」

蓋謂，可稱爲意志云者，限定能有結果之豫想。且意志，非僅以運動之觀念，爲要素，尤必以能現於運動，如所謂動機者是。動機，乃意志活動之目的，及伴於目的之感

情是也。例如用手取桌上之茶碗，其時，意志之活動，必有取此茶碗之觀念，及得此乃愉快之感情，爲其動機。故動機之中，凡結果之觀念，與件於此快不快之感情，皆包含之也。雖然，此感情，不必常存在於衷也。例如談話之際，取桌上小刀，以削指甲，或瞥眼於庭前之樹，蓋卽其例。感情之不存在云云，非絕對之謂也。小刀之觀念，起於腦中時，卽已知有結果，及精神爽快之思，動於一刹那之頃。其頃，苟無禁制此之精神作用，則取此小刀之事，乃現於實際矣。

意志，與衝動的行爲不同。俗以覺悟當意志，蓋亦可謂包括二方面而言。卽：一方，關係於「統覺」(apperception)；一方，「決定」之感想，亦包含之。以平易解釋而言，統覺，卽全覺悟是也。以是，故出於自覺之意志作用，其力所來之淵源，必在於統覺中焉。蘊丹氏，以意志，與統覺，爲同一機能。鳩爾別氏，附和此說，其言曰：

Aber ein wesentlicher Punkt ist dabei doch uberschen, nomlich die Apperception, ohne deren hemmende kraft eine einzelne Erfolgsvorstellung schwerlich zu einer Willenshandlung fuhren wurde. In diesen Sinne schlössen wir uns

vielmehr, bei der Anschauung von Wundt an, nach der Apperception and Wille im Grunde dieselbe Function sind dieselbe Function sind. Denn die eigenenthümliche Energie, die mir dem willen Zuschreiben und Vermöge deren er die beherrschen, die Macht in unserem Dasein zu bilden scheint, fließt wie wir glauben, aus keiner anderen Quelle, als aus der Apperception. (Gr. d. psychologie S. 466.) 原文之譯「要點即統覺是也。無統覺之制御力，則個個結果之觀念，不得成爲意志行爲焉。此意味，吾人乃與羅托氏之意見相同。據此，則統覺與意志，於其根抵，蓋爲同一機能者也。何故云然耶？應之曰：以吾人之所見，意志，成爲勢力者也。其所以支配吾人之勢力，其淵源，蓋有不能出於統覺以外者。」

吾人從此說，以統覺與意志，乃是同一機能，而以爲意志，即是統覺，之特別一個情樣者，(besondere Anwendungsform der apperception) 就於此點，意志，與智識感情，大不相同。蓋智識，或陷於妄想，於不識不知之頃，瞬而過去，所謂智識之失去覺悟者，此也。感情，當矯激之時，或欲制之而不能，胡然而悲，胡然而怒，且至自輕侮其

自身是感情，亦有失去覺悟之時也。雖然，若意志，則絕無此等失去之弊。而依於全意識，全自覺，而存在者也。是故，不論爲如何之際，苟既以意志出之，無不有全意識，全自覺，存於其間。以是而言，稱之爲統覺之一個形式，殆非過言也。統覺與意志，不能劃分而爲二。即，無論某一行為，亦必有其確定，而爲之實行；必不能居於統覺之外也。無論思致某一事件，既有思致，亦必不能屏去夫統覺。統覺，即可稱爲意志。惟吾人於茲，欲以稱爲意志者，以之爲統覺之變形，而爲立論，如是而已。統覺，對於意志，稱爲全自覺云者，不外於全意識之點，爲之觀察也。以此解釋意志，則意志之全精神，可謂愈大矣。

意志作用有二種：(一) 現於外部之運動者；(二) 止於精神內者。前者瞭然，不要說明；後者，例如思致某問題，或享受某興味，是也。要之，意志由於動機（目的物之觀念，伴於此觀念之感情）之決定，與運動觀念之，而成。其機能，即是統覺。

次是，有當注意者，即意志，有大小上下之別，是也。欲解釋一書之意志，比較解釋其一頁之意志，寧非大耶？讀一頁之意志，比較其讀一字之意志，寧非大耶？欲行一里

之意志，比較其行一弓之意志，寧非大耶？行一弓之意志，比較其行一步之意志，寧非大耶？是等，其動機內之目的物有大小。小者，恒能包含於大者之內。當夫大意志之實行，必以小意志為豫想及之。當夫大意志勃與於心中，小意志亦必相隨而起，達其目的則止。而所謂大意志者，不拘於小意志發達，尤有勃起而來之觀也。此所謂大小上下之分者，乃自其包含關係而言，不得不認之，故云云如是。

第二節 意志不自由論

意志自由不自由之論，在今日，尙爲一問題。以意志爲自由者，謂已經認識其目的，而無必行之事。或行或止，純爲自由；易言之，則不被拘束於外的條件；而行之，或止之者，殆無其事也。是爲自由云云之意味。以意志爲不自由者，與上相反。以爲意志被拘束於外條件，欲行之而不能，欲止之而不得。是等之事，殆皆有之也。又謂意志自由，從於自己之法則；意志不自由，從於外的法則。是等之言，亦不過哲學的出言者耳；猶未叶於心理學之目的也。

若以先解釋自由，不自由，爲當，則吾人以革阿爾庫、馬伊爾意之說，答之於左，

曰：

觀同一人，對於某事，雖絕對的得自由；而對於或事，殆爲不自由。例如晚餐後食菓子，食亦可，不食亦可。得自由選擇之，決定之，而爲實行。此其爲自由云者，乃起於聯想，而來之遲緩耳。至於各動機，可謂皆有一樣之聯想者也。雖然，渴時飲水與否，飲水之快然已起於心，雖禁止之，而心有不能已者。當此之際，竟志，可謂能被拘束也。是故，同此一人，對於某事或自由；對於某事，或被拘束，有若是也。又就於不同之人觀之。例如吃煙，或有聞吃煙而口流涎，不能自禁者，雖得止而不吸，是亦不得已而已。若令無他之禁止條件時，則必急遽一吸也。是例，寧非意志，有大不自由之感耶？例如或人，不必以吃煙爲樂事，其行之與否，毫無定念於其間。是例，寧非或行或止，大得自由之感耶？

革阿爾庫、馬伊爾氏之言曰：

Setzen wir das Unmögliche = 0, das Notwendige = 1, so finden wir zwischen beiden die verschiedenen Grade der Intensität des Wahrechts ausgedrückt

durch die unendliche Reihe der Brüche welche zwischen 0 und 1 eingeschoben werden können. Diesen zuden der effektiven Intensität oder des wirklichen Wertes des Wahlrechts für den Menschen entspricht die Wahrscheinlichkeit der Verwirklichung des Wahlrechts. (Die zusetzmassigkeit im zersetzungsleben. S. 350.) 原文译译「今假定以不可能者爲○位，以必然而者爲一，則兩者間之爲物，其足供爲選擇之強度，必見種種之不同焉。是即實際，所以爲選擇之強度，而爲真正有價值之選擇也。此其最強者，必是最易於實行者也。其以下者，則次第減少選擇實現之確實性質也。」

自由與不自由，非性質之差，乃程度之差也。無絕對的自由，無絕對的不自由。彼自由不自由之名稱，乃起於聯想之遲緩與急激。以一動機，被壓倒於他之動機與否，而爲決定者也。對於一動機，起無限之聯想，不使他之動機來作時，其意志，可謂甚不自由。反是，所起之聯想遲緩，且諸動機，或有力，或不有力，皆能維持一樣之勢力時，則意志，可謂極自由。以是，故吾儕謂斯之云云者，不可謂意志之自由不自由，祇可謂於

某際意志之自由，或不自由，云爾。

意志之所以能拘束者，果如何耶？是在心理學，附有數多之原因。蓋以人生之根本，即為感情；乃志，嚮決定之要素也。愉快之感情，增進生活力；不快之感情，消耗生活力。愉快，乃人生世間之嚮所，為生物學的遺傳性，有然者也。是故，無快樂之相當時，則為勢屈，以嚮於不快之處。是故，無他之拘束之條件時，則愉快之所在，即為所嚮之處。其志嚮之強弱，由愉快之強弱，能決定之也。人生，為感覺的動物，依於五官之快樂，及肉體之快樂，能支配之。此種支配，較精神的快樂，尤有重大之意味焉。且夫意志，有目的物在者也。感情，既附隨意志而存在，則為是而受其支配，被之拘束，乃當然之事也。以茲而論，則意志，蓋自其性質上，能拘束之，殆無疑矣。

或謂，意志自由不自由，依於選擇作用，能決定之。故雖有愛吸煙之人，必先有吸煙耶？抑已耶之自由選擇，而決定之。是可以證明意志之自由也，云云。是說也，僅形式的，非得事實之真相者也。是非深思攷者，嘗有之見解也。夫所謂自由選擇云者，乃是單出於聯想之一耳。聯想之得如是，固亦有之。然而聯想，有強有弱；又有急有緩；又有

容易，而壓倒他者，有不然者。是等種種，皆意志不能自由之處也。彼單以自由意志之名稱，說意志之自由者，可謂不知人性之實際者也。

一 巡警捕扒盜詰問之曰：「爾何故取他人之表？」盜曰：「吾只知其爲表，不知其爲他人之物。」云云。彼取人之物，無良心之作用，無反省之念慮，而云云如是，可謂有味之事實。與所謂攫金於市，見金不見人之說，正相同也。在扒盜當時之念頭，只有一所以取以之方法。「結果之滿足」者，存於其際。此際，決非無意志而爲之者也。彼蓋以運動之觀念，結果之觀念，良心爲之麻醉，乃構成此全自覺之意志也。其有此意志之時，謂非由於拘束的，（即指運動觀念，結果觀念，拘束意志而言）而實現於行爲者何哉？然則意志之非自由者，可以知矣。

由上述而言，則意志之性質，不能自由者，已爲瞭然。再觀拉寸和赫爾氏之說，氏之言曰：

Bey Voraussetzung der "Willensfreiheit" wäre jede menschliche Handlung ein unerwartliches Wunder (die sociologische Erkenntnis, S. 306) 原文逐譯

「以意志自由，爲假定期時，則人間之各行爲，成爲不可說明之，不可思議而已。」此言，亦可細味。即謂，意志之行動，必有原因，絕無可認爲自由者。但意志，於鍛鍊之結果，能拘束之。此等，於比較的，或不至於多。此點，詳論於次節。

第三節 意志之確實性

以意志而爲實行云者，蓋謂其以結果，爲之意識；以種種思致之結果，爲之決定，而行之也。即以統覺，措而行之之謂也。以意志，措而行之之行爲，是即爲眞行爲，而與吾人之自我，有不可離者。是故，就於法律言，苟非以意志指之之行爲，則無行爲之價值。觀夫過失，禁治產，精神喪失等名目，存著於法律。意志之不完全，即爲人格責任之所在，非有意志措之之行爲，則無法律之責任。法律爲常識之代表，自我之所以爲自我，以意志主之，蓋於茲可以見矣。

從來責任之主張，有智識說 (Intellektualismus) 有能力說 (Vernunftgenstlichkeit) 而蘊托氏獨有取於意志主義 (Voluntarismus)。意志主義者，非以意志，在精神現象中，爲惟一之確實也。但以與意志結合之觀念，感情，感動 (Affekt) 等，是

其與觀念感覺同爲精神現象一要素而意志乃精神之一般特色 (der allgemeine Charakter) 於是而表著者故以是爲標蓋有規範的意味也據氏之說則意志乃以一切之精神的進動精神的狀態爲之貫徹而結相互之關係者也故苟於精神現象有因果之關係即不能外夫意志之作用而在精神發達者且知意志係固有於自我是我之意識惟一之內容也 (Gr. d. P. P. II. 467)

由是觀之蘊托氏亦以意志爲人格之中心也鳩爾別氏和氏之說而以自我與非自我所以區別實以意志爲之動機云氏之言曰：

Die Erfahrung, dass man nicht widerstandslos den Einflüssen und Einwirkungen von aussen her preisgegeben ist, sondern sich wahlend und handelnd ihnen gegenüber verhalten kann, also die Thatache der Apperception oder des Willens ist eines der Wichtigsten Motive, durch die Sondernung des Ich und Nicht Ich. In ihr wurzelt auch schliesslich die erkenntnistheoretische Begründung des Gegenstandes von subject und object, wanech die Erfahrung einer doppelsinnigen

Abhängigkeit der Erlebnisse Von aussen und innerer Factoren zugleich den Ausgangspunkt für die Selbstdarstellung von Psychologie und Naturwissenschaften. (Zit. d. ps. s. 465) 原文遂譯「人間對於外部之刺戟，以為抵抗，為選擇，而活働者也。是何故如此耶？是即由於意志而如是也。如是，是即統覺，（即意志）乃自我，與非自我，所以分界，主要原動力之一也。在於認識論，令主觀與客觀，所以對立之基礎，亦在於是。據是而論，則吾人之精神的生活，乃是系屬於內外二種之因子。如此之經驗，實為心理學，與自然科學，所以為區別之出立點。」

右述，蓋以意志為主觀客觀區別之淵源；為自我，非自我區別之所以者也。以是，故意志之自我，為中心的根本。鳩爾別氏，亦認此說矣。

次以意志，自脩養之方面，為觀察之。所謂修養云者，自科學而言，則在於聯想。聯想豐富時，則判斷事物，恒得公平，聯想不作時，則處置多誤。如彼之周章狼狽，張皇失措，蓋恒有之也。使能聯想，則一切處之加平常。所謂心之有著落者，非耶心之有著落云者，謂以意志，向於一定之目的，而完其作用，無紊亂之事也。雖然，能如斯者，每需多

少之練習。今舉古來精神修養法，有關係於本節者言之。(一)感覺的行爲，慎之慎之。例如程明道寫字，手一點，則心注於一點；一畫，則心注於一畫，是也。(二)精神上常有心得，例如要魯齋言，在千萬人中，常知有我，是也。(三)坐禪而爲入定，例如數呼吸，成點數，是也。凡若類，莫不有一目的，欲徹頭尾而貫之。常如是練習，則意志，乃能同一樣式，而爲活動焉。由是觀之，所謂精神之修養者，蓋亦以意志爲之中心，於茲可以瞭然。

中世紀之聖澳庫士近氏，亦以意志，位於精神之中心，而爲其指導的原動力。凡意識也，注意也；內部感覺之活動也，表而出之之一行爲，或一狀態也；以迄於爲理性的思致，皆不外乎意志之作用。是可謂極端之意志中心論者矣。氏言之曰：「意志以外無何者」(omnes nihil aliud quam volente sensum)云，其以意志爲惟一之根本作用，於茲可見。

削片號也爾氏，主張人間之精神，以意志爲其根本。其所著之書，有「意志爲實現之世界」(Die Welt als Wille und Vorstellung)蓋自諸種之方面，爲說明之。其

大要如下：(一)意志如根，智識如果實。大果實，生於大根，非有活潑而且情熱之意志，則不能運用智識。(二)動物與人類之差，在於智識之大小，然意志之大小，亦人物相差之因也。(三)動物，等而愈下，則智識愈缺。然而其於意志也，亦復有然。(四)智識雖有疲勞之時，意志則無之。(五)智識之勢力，得縱之而無礙者，是在於意志體止休時耳。若令意志昂上時，則智識，或於是而紊亂，反之，智識之作用，不能妨害意志。(六)就於一方，智識作用，得意志之助，乃能昂而上之。(七)若從通常之說，意志，為認識之結果所生者。意志所在處，智識，理性，意見等，皆於是而在。雖然，於實際，則反是。嘗有強意志之人，而理性或薄弱焉。(八)意志與智識，全為相別之作用。意志之於人也深，智識之於人也淺。以是之故，故司配人性之根底，若宗教之類，可以視為成立於意志。(九)德意志語之 *Herh* 與 *Yopf*，辣丁語之 *animus* 與 *mens*，之皆表示智識與意志之關係者也。(十)人格之所以同者，何在耶？身體，智識。所謂人心之不同，如其面焉者也。其不變動而同者，獨有此意志耳。故謂意志，為人格之中心也。(*Sic barutte auf dem identischen Willen und dem unversänderlichen Charakte derseiben.*)

(十一)生活當苦悶時，吾人乃希求其生活，是吾人自身，有生活之意志也。(Wir sind erst sind der Wille hun Leben.) (十二)智識雖有時時休止之事，而吾人之本體，有若為意志淵源之(有機的)機能，則無休止。(Ywette Halke Kap. 19.)是氏亦以意志較智識尤為根本的也。

帕士加爾氏，亦言精神，依於意志，能司配之。氏之言曰：

La volonte, qui se plait a l' une plus qu'a l'autre, detourne l'esprit de considerer les qualites de celle qu'elle n'aime pas; et ainsi l'esprit, marchant d'une piace avec la volonte, s'arrete a regarder la face qu'elle aime; et en jugent par ce qu'il y voit, il regle insensiblement sa creance suivant l'inclination de la volonte. (Pensees, Article quatrieme. IX.) 原文淺譯「意志有好惡之所人，無有向於自己所不好之處，而傾注其精神者。精神與意志，雖共向於一方面而為出立。然實隨於意志所愛之處，而為定住者也。精神當夫以自己所見之處，而為判斷也。不識不知間，自隨於意志而為傾向。因之，即定其信仰。

精神之於意志，恒從於意志之所好，而好之，從於意志之所惡，而惡之，有如是者也。士踏肯別爾庫氏謂全人格，從於進化之所能，而為開展者也。故社會的勢力，每集中於意志，而著其重之勢。蓋以人間之社會的生活，由於意志，而為現象，故云如是。是之所云意志，即圖為生活，或生活之最多（趣味，文學，其他之若此之類）者是也。氏之言曰：

While the entire personality is unfolded in the process of evolution, the social energies are largely concentrated the will of man's social life is shaped by the will to live and to make the most of life. (Intro. To the study of sociology, P. 197) 原文遂譯「全人格，進化之，發展之，隨之而社會的勢力，中其重然，集中於意志焉。個人之社會的生活，如何而形成為意志耶？是在依於其為生活，且為生活之最多者。而意志乃傳著，於是而形成。」

觀上所引述，諸家之說，則吾人以意志為人格之中心，以意志為確實而非虛涉無關者，蓋非杜撰之說也。至夫諸家之說中，若削片號也爾氏，聖澳庫士近氏，（以意

志於他之意識現象，是進於第二次的，即謂意識之進一步者爲意志）等說，吾人雖不能云然而蘊托氏、鳩爾別氏，（以意志之於人格也，爲中心的，頭腦的）等說，吾人於斯，猶信其然也。

第四節 意志結合之心理學的意味

意志結合云者，乃謂以意志之動機，爲通之而共之也。動機最複雜於茲之云，乃指動機中，目的之觀念而言。在動機之通之共之者，亦有偶然的人爲的，二種之別。偶的舉其例以明之。例如各人爲一樣運動之取食物，各人雖自由行之，然而與他人皆一致，是也。是等之例極多。所謂不見不相知之人，莫不有同一之意志焉。東洋人作家宅，求衣食，西洋人亦作家宅，求衣食。乃至放之世界而準，此無他，乃迫於生理的必要，者有如是也。更舉其小者爲例，如步也，止也，坐也，起也，言也，與人譚話也，訪詢人也，凡若此類，莫不通而共之。然皆偶然同者也。此類不勝枚舉，然而關於社會學者，不必論在於茲也。社會學之所論，乃在以人爲的意志，爲通之而共之者，即以彼之目的，爲吾之目的，以彼之手段，爲吾之手段，是也。是等之意志結合，綜而言之，有全體爲一致

者，有一部爲一致者。例如父以武人奔走於國事，子從父之計畫，是爲全然一致，父以武人奔走國事，子以儒者繼父志，是爲一部之一致。是等，蓋於其目的之點，通而共之，以意志爲之結合也。

目的與手段之語，乃比較的而出之意味也。目的與手段，爲假定一例以言之。譬若二個鄰接者，其高者對於下者，爲目的。低者對於高者，爲手段。以忠國爲目的，於是而爲武人，爲儒者，則是手段。以武人，儒者，爲目的，於是而學劍讀書，則是手段。以學劍讀書爲目的，於是而起舞伏案，則是手段。以起舞伏案爲目的，於是而出場就座，則爲手段。目的對於手段，乃層復一層之抽象的也。手段對於目的，乃層復一層之具體的也。是等，若如後文第二節所述，以意志之大小上下爲分配之。則目的，乃言乎大，而爲意志之上者。手段，乃言乎小，而爲意志之下者。言乎其大，而爲意志之上者，其所上爲程序，即成爲手段。然尙有多數之層級，陸續來於其下。故意志之結合，亦因之，有不能舉其全體，悉爲結合者。惟來於其下，若爲極小者時，則得全然一致。例如以忠國爲大目的，對於此目的之手段，雖各有種種；至夫極微小如步行，談話等事，則莫不一

樣，是也。尤有進論，意志之結合，往往不於其大目的，而僅於其手段者有之。例如以忠國爲大目的，而爲武人爲儒生。對於其忠國之目的，雖不一致。對於其爲武人儒生，則一致者也。

意志於慾望，有不同者焉。慾望，乃單純一種觀念，加以快樂之情，而使人爲之激動耳。至若手段，則不能爲之思致及之也。雖然，慾望與意志，固非有絕對的判明之區別也，其近於意志者，蓋亦有之。慾望起於人之精神內，而其人格之一部，於是而成者也。故於意志結合中，能論及之。即如慾望，自他人方面，印象而入者，或取他人之慾望，以爲自己之慾望，更變而爲意志者，是也。慾望，多有變而爲意志者；蓋伴於慾望，每有多少之手段，隨於其後故也。慾望如爲印象，而入於衷時，則其手段，亦多爲模倣。此際，雖非純然意志結合，然亦大近之者也。例如古人言日行千里，在其時，不過慾望耳。後人乃取此慾望，以爲意志，而發明汽車。是則變慾望爲意志，而有手段隨於其後矣。例如古人求昇天，而築高台，而侏儒乃問天於脩人。是雖非意志之全同，然而其求高之見，則可謂大近之矣。以是，故意志結合中，必論及於慾望焉。

要之，意結志合者，乃以他人的意志，為表象於自己的心中，而以為自己之意志。其關係如是者也。此真理，赫爾拔爾托氏，嘗瞭然矣。氏之言曰：

Hum Fortschritt ist nötig, aber die Willen eines und desselben Wesens hinanzugehen zu fremden Willen anderer Vernunftwesen. Wie es scheint, können auf diese Weise nur Verhältnisse entstehen, welche den mehreren Wesen Mehrern als in angehoren werden; daher sich kein eigenhümlicher Werth Einer Person daraus durfte ableiten lassen. Aber eine leichte Erinnerung führt darauf, dass, wenn den Mehrern die Verhältnisse ihrer Willen etwas bedeuten sollen, vor allen Dingen eins vom andern wissen, eins der Willen des andern sich vorstellen muss. (Praktis Philosophie, S. 99)

原文意譯「一人之意志，必浸入他人之意志，而相浹洽之。如是，則屬於多數人與多數之人關係，乃成立焉。其為一個人固有之處之價值，固不能由此處割出。若屬於多數人，是等意志之關係，苟有何等某事之意味，則其各個人，必先知悉他人各

人於他人之意志，必先得其表象。」

上述之外，猶有達爾采氏，謂意志 (conté) 乃模倣之對象，猶有肥葉氏，謂社會為意志之結合。以是觀之，則吾人論意志之結合，非杜撰也可知。

第五節 意志結合之心理學結果

意志結合之樣式甚多，因而結果各殊，不能一一枚舉之也。茲但舉一般可得言之者，為分論之於次：

(一) 知彼與我，以同一意志，而為行動時，則有愉快之感。其所以然者，以意志既與吾同，則不抵抗吾人之意志。而吾人之意志，因而得貫徹（消極的，雖不同意志，而不抵抗者，亦包括之）之也。意志之貫徹，不論何人，當亦快然自足也。是故對於他之妨害我者，覺有不快之感，發於其衷。而對於他人之補助我者，覺於心乃大快。此大快之端，就通俗而言，則稱之為同志矣。同意志之點，以翹頂古士氏之說觀之，則同類意識之作用，於是發見焉。而同類意識，伴於愉快之感情者，更無俟言。

(二) 各人貫徹自己之意志，則有最上之愉快。故對於以自己之意志，為其

意志，而爲實行者，則亦有最快之感。俗所謂，人皆有支配之慾望，即指自己之意志，他人行之，即指他人於自己，爲意志結合，是也。意志，乃勢力也，於精神，並肉體內，有蘊蓄之勢力時，是其向於外而活動者，即爲昇與精神肉體快樂之條件。他人以自己之意志，爲意志時，則其昇與吾之精神肉體之快樂者，於是而滿足矣。

(三) 多遲疑之際，阻礙勢力之發現，有不愉快之感焉，（其不快之樣式，暫措不論）。當夫意志，欲決定之頃，勢力發現之方式已一定，不有遲疑；精神之安靜，已上心來，昇與吾愉快之期，蓋懸在眉睫，而苞在心頭矣。是時也，對於自己之運命，久不決之問題，縱令或傾於不利益之處，然仍希望其速決者也。譬若學校試驗，及第落第，希求其速定，譬若戰死與否，希求其速決，譬若事業之成否，希求其速現，莫不因久遲疑，而不快然，乃如是也。是等，雖皆決之於外，然而其決之於自內者，亦正復相同。是故，除去其故意不決，可愉快者外，若遲疑不能決定，則未有感而愉感者也。

要而言之，意志結合之標準的狀態，即在於快之一字。社會的生活，（即於諸方

面之意志結合，其個人於茲，即在感而愉快之數字。以是，故凡人莫不憎死而欲生。彼貧而且老之媪，與鬼爲隣，且不欲投溝壑以絕生，是可知其以生爲愉快矣。決之用大矣哉，由意志結合之爲快，進而以社會的生活爲快者，是即有科學上之智識，而啓其鑰矣。

就於意志結合，猶有可注意者，以其人之意志，爲某人之意志，而以人與意志，爲之聯想，是也。人者，何耶？即包括容貌，態度，精神等，一切之名稱也。以或人之意志，入於心時，必以其人之容貌，態度，精神等，亦聯想及之，而浮於心中。與其意志，爲結合與否，即由是等一切之條件，而爲決定焉。尤有論者，聞其人之說，於新聞雜誌上，非常贊成，及見其人，而或不贊成者有之。反是，於其說，非常不贊成，及見其人，而不得不贊成者有之。是於本文中，尤爲必要之條件。而論意志結合之樣式時，尤當詳及之，不可忽者也。

第六節 意志與勢力

意志，爲統覺之作用，而能現於行動者也。意志之進而成活動的，勢力的，此際之

動况，仍屬於吾人之內部。若就於精神現象，爲區別活動的方面，與形式的方面，則意志感情，屬於前者；而智識，屬於後者。精神，就於一方面言，乃活動時一種之力也。其成爲此力，乃是由於生理力；尤著者，爲腦髓之生理力。生理力衰耗，則精神之活動，亦自是衰耗矣。蘊托氏謂統覺，乃高尚之精神作用，不要生理的基礎。後崔恨氏駁此說，謂統覺，亦要有生理的基礎云。以通常之經驗觀之，身體薄弱之人，精神活動鈍，反是強壯者強，是一說也。因精神活動，直接關係於腦髓。腦髓果健全，雖身體薄弱，而精神仍得活潑。故有蒲柳先零之質，而讀書破萬卷者，是又一說也。雖然，是皆就於各別之人，而爲言也。若就於同一人觀之，則其人，至於身體成爲衰弱之時，求如其平常然，能費多大之思慮者，蓋渺有之事也。以是而論，則吾人以生理力，與精神活動，爲並行者，茲猶可信。

由上述觀之，精神活動，雖以自身，爲主觀的活動。然由活動之原動力觀之，則同屬於生理力也。伊古以來，宇宙之一大勢力，其勢力之自身，如何而成者，雖不得知之。至夫有生之或現而爲物理現象，或現而爲生理現象，皆爲力之活動也。同於上述，在

吾人，或現而成精神現象，以精神被感於勢力，鞭策一步，而為活動，即俗所謂努力是也。所以伴於此而努力者，即為意志與志志相關連，是也。人之欲為一事，則直注意於其事。注意於生理的，惹起種種之意志者有之。如延頸以望也，如身體直立也，如眼神全注也，皆是。此等惹起生理的變動，莫不伴於努力之感。意志與注意，乃各有別種之作用。意志為統覺之作用。注意，有無意與有意二種。無意注意，乃是離去統覺而為之者。有意注意，則不然。蓋以意志為之注意也。所注意之事，其事恒為意志之目的。即注意之時，每以意志之目的，不離於心也。以是觀之，有意注意，蓋由意志作用，進一步而為二重者也。以是，故意志作用，即吾人內部之勢力，而伴於努力之感，每相引而致者，有如上述。嗟姆士氏曰：

The essential achievement of the will, in short, when it is most 'voluntary' is to attend to a difficult object and hold it fast before the mind. The so-thing is the fiat; and it is a mere physiological incident that when the object is thus attended to, immediate motor consequences should ensue.

Effort of attention is thus the essential phenomenon of will..... This strain of the attention is the fundamental act of will. (Psychology. P. 450 P. 452)

原文遂譯「要之，爲意志本來之作用，而成爲最注意之時，斯時，對於最困難之對象，必要堅持其念頭，是實主要之點也。彼對象堪注意之時，運動之件於茲者，不外乎生理學的現象耳。注意之而爲努力，是乃注意之本源也。……注意之而爲堅持，是乃意志之根本的作用也。」

要之意志，乃活動的，勢力的，而能有所感者也。元良教授，嘗論意志，其言曰：

(上畧)意志活動，由一方觀之，乃一種之自發作用也。但勒托氏、萊布瀾支氏，謂意志，係發於自然力以外，一種之勢力。又謂，與通常之自然力同性質，而潛在於神經中樞。是說也，乃別一問題。至於意志，爲一種之自發作用，則爲不可爭辨之事實，而莫不承認之矣。在勒氏、萊氏之時，神經，與腦髓之關係，猶未明瞭，故二氏，以意志，視爲一種超自然的勢力。至於今日，科學之進步，尤著者，如生物學之進步，若身心關係論之類，與二氏之時，乃大異焉。今夫自發作用之云，非必是超自然的勢力

也。由潛在腦髓中樞之自然活動，所發之戟刺，是亦一種之自發作用，而得為意志活動之根本者也。於茲，加之以感覺之聯合，（聯想）運動機關之練習，而意志乃得而完成。是故，以意志活動，視為一種之順應系統時，則自發活動，乃為此順應之基礎；而聯想，及運動機關，乃順應之而為活動也。（哲學雜誌 一八一—一九八）。

就於順應之法則，元良氏又說明之曰：

「順應之法則者，乃異種之勢力，為相互競爭，而以靜學的，為平均之，之法則也。例如水，雖注於低處，然以容器與水壓，為平均之，則得止於其定所也。以是觀之，自然之活動之方法，由徹頭至尾，力之不均，以至於平均之狀態，乃得休止。自然力之活動方法，即在於是。是即順應之法則。」（同上）。

氏更進論之，凡動物之「適者生存」者，乃是於其構造，啓發變化，而為順應之者也。故動物，每選擇「適當於自體」栖息之場所，是即順應作用之一。就於高等動物，氏更進論之曰：

「渴求水，飢求食；或於其他，「身體之勢力」充滿時，則為遊戲，以散發其勢

力，或逢敵之襲擊時，則欲遁而去之。凡是，皆有感於腦髓，應於腦髓之要求的刺激所發之活動也。是等之活動，即爲內部之要求所發，而順應之活動也。」（同上）

氏又著論「意志與自然力，從於同一法則。」曰：

「以意志與自然活動爲比較，在自然活動際，若順應之基礎，與順應之活動，苟不存在於一個體中，而兩者，恒容易離散。至夫生物體之活動，或意志之活動，其順應之基礎，與順應之活動，恒存在於一個體中，而無離散之事。即其順應系統，是一個體也。就於上述之點，意志與自然活動，旨趣雖殊，然是乃一方面之差異也。至於兩者，從於順應之法則，則無不同。易言之，意志與自然力，同在一般普通之範圍中也。」（同上）

本斯而論，意志乃勢力也。人格之大小強弱，由於意志之大小強弱，能決定之。俗語言，「意志強之人，意志弱之人。」云者，即指決定而言。蓋直言其人物如何之意味也。而俗言「有智之人，有情之人。」云者，則不在於意志論中，蓋所謂大人物（有爲之人物）者，不在於斯矣。意志而爲貫徹，要無斷絕之注意焉。注意無斷絕，要勢力之

強大焉。意志強之人，易言之，即意志不動搖之人，其勢力偉大，於此可以証明。

第七節 意志影響之條件

意志作用，依於種種之條件，能影響之。即感情、慾望、智識、倫理、習慣等條件，是也。感情之激昂、沈靜、快不快，與意志以根本的影響，是無俟言。慾望，人之意志，恒於茲而為決定。例如有智識慾，則關於智識之意志作用，於是而興起；有生理慾，則關於肉體之意志作用，於是而興起，皆是其例。又意志作用，有一定目的，有選擇作用，是等皆屬於智識、智識之進步，因而目的更變，選擇作用發達。是故，智識進步者之意志，與否者之意志，自有不同。倫理，乃是使人之意志，於茲而循行之，或希其行之者也。習慣，乃是為思致之形式，於是而定；隨是而決定意志，亦與有力焉。例如一地方之習慣重農，則農之子皆為農；他地方之習慣重士，則彼都人士之子，恒多勉學。此類，恒難以更僕數也。

精神，有影響於意志者，是有種種之點，可以使之變動，能使意志之性質態度，各各不同。而意志結合現象，亦由是變其傾赴焉。上述意志變動之條件，吾人論社會

學，既以意志結合爲之中心，則此等條件，有不可以不瞭然者。

第八節 意志離反現象

意志於一方，一態度，爲結合；又一方，一態度，或離反者也。離反云者，以言於消極的，則不與他之意志爲結合；以言於積極的，則與他之意志爲反對者也。前者，例如隱遯（避世避人，遯於荒野之類），絕交（獨立高山之頂，歡與麋鹿爲羣），或不從其地方之習慣；或不守其祖考之遺訓，皆是。後者，例如謀反，叛逆，反對者，皆是。

凡意志離反，出之於個人，寧稱爲意志結合之例外，而其事機爲甚少者也。縱令就於個人，有意志離反之行爲，是亦僅在於所離反之方面，爲如是耳。至於其他之方面，則固依然爲意志結合者，殆爲恒見之現象焉。是故謀反者，雖爲反對朝廷之意志，然而同時，彼違由倫理習慣者有之。就於此點而論，則仍於社會爲意志結合也可知。以是，故謂謀反，爲意志離反，僅在於謀反一方面也。是故，隱隱鳴高者，雖我與世而相違，然而從於其社會之習慣，或不能不用其言說者有之，是則仍爲意志結合也。本斯而論，個人之生活，殆以意志結合爲之充陳。而所謂意志離反云者，不過極小之部分。

耳。

意志離反，必有其原因焉。夫依於社會的生活，所停毒之個人，而有意志離反之現象。則此論點，其根本問題，必在於意志結合之裏面，為一求之。化學的和合物，由於原素之和合以生，乃成一切之現象。同是，社會由於個人之意志結合，而生社會現象，乃有社會組織。而此社會中，個人之精神，則於其間，能陶冶之者也。此已被陶冶之精神，忽有此意志離反之現象，為之一求其根本所在，則必仍在於結合。而社會學，於茲之論點，亦必本於是。至於離反現象，種種之原因，其有藉於心理學的，為說明者，則可由心理作用之上，為研究之；其有藉於社會學的，為說明者，則由意志結合之上，為研究之。

第九節 意志之統一

意志，有大者，有小者，有永久持續之者，有一時的持之者，皆為人格之發現，而不可無統一之所者也。社會學上，研究是等個人之意志結合，如何而相統一，即為社會學之要務。吾人於社會學上，以為意志之統一，在於個人人格。蓋不論如何之意志，

皆是人格之發現，而全人格，莫不現於意志之中者也。是故人格，傳於意志而負責任，且向於諸方面，而為意志結合。而諸方面之意志結合，於人格隨時為連結。

人格由於意志，能被之影響焉。嗟姆士氏，所謂客觀的自我，(ego as known)即是此意。(James' psychology, chap. XII.) 而本章第七節，所述之意味，則為意志之被影響，茲不再述。

第五章 意志結合之條件

第一節 意志發表之機關

意志，乃主觀的現象。此現象，所以發表之機關，如言語，文字，行動等，皆是。言語以廣義解釋之，固然包含文字，及行動。然本節，則僅採狹義，由聲音構成之言語，即為本文所指之範圍。

關於言語之研究，屬於言語學科。社會學上之目的，為言語之研究者，僅有下列之數者：(甲)言語，有無節音，與有節音二種；(乙)言語，有心理的，生理的，之條件；(丙)言語，有普遍的形式，於人類精神，始能界之以一種之影響。凡若此類，皆今之研究之

所在也。

無節音者，無節之一音，如歎詞「阿阿」「噫嘻」之類，有節音之，有節之音，即通常之言語，是也。

言語，於生理的發音機關，（肺臟，咽喉，聲帶，口腔，舌脈）有一定之運動焉。言語有（一）聲，聲有大小強弱；（二）氣息，氣息有大小緩急；（三）音調，即英語所謂「亞庫遜托」是也；（四）情調，情調者，乃就全體之言語，所引起之感情，著現之狀態也；（五）形式，形式即聲，氣息，音調等，順序之排列，是也。是數者，皆發音機關，所惹起者也。言語，為空氣之震動。人之於言語，有一定之感覺引起焉。言語者，苟非聾啞時，即必有（一）聽覺；（二）發音機關上之感覺，由是感起。自己所發之音聲，在自己之耳，已有感覺，是即聽覺也。發言語之時，發音機關，有一種之感覺，是即有機感覺也。聞他人之發言者，自己之發音機關不使用，故不引起有機感覺，而僅用聽覺。聽覺之為區別，即上述（一）聲；（二）氣息；（三）音調；（四）情調；（五）形式，是也。

空氣振動，侵入耳底，在言語者，固有一種之意味，為表示也。而入於耳底時，即引

起一種之意味；同時，聲氣息音調，形式即感受之。言語於意味，與聽覺兩方面，大影響於聽之者也。言語，有力能指導人，左右人。雖然，其尤爲有影響者，則在於藉文字以爲之助。

文字，亦意志發表之機關，不可缺者也。蓋以言語，僅音聲得聞之範圍內，有其効力。若夫遠隔之人，以及子孫後昆，苟欲傳及之，則必有藉夫文字，此文之所由作也。當夫爲文字時，在生理的，若身體之姿勢，腕力，指力等；在精神的，若氣力，注意，書法之智識等，殆皆不可缺。彼見文字者，亦以己之心相照。

在有教育者，其言語，與文字，連關。蓋社會團體內，最有力之一作用也。言語文字，或被之好影響，或被之惡影響，如史之直等書奸賊，如孟子言善養浩然之氣，如福澤諭吉之唱獨立自尊。是等言之者如是，而傳之者普遍；是其有影響於人心者，可謂大矣。

行動，亦意志發表機關之一也。行動，例如振身，注目，及或事業，皆是振身者，凡手足之運動，頭部之運動，身體之運動等，皆包含之。注目，雖可包括於振身之內，然以其

尤爲重要，故抽出之。孟子言人之心，集中之所，而爲著顯之狀態者，全在於瞳子。故以注目，爲意志發表機關之一。

第二節 意志結合之機會

依上節之機關，所發表之意志，以如何之機會，俾他人了解之，而與之爲結合耶？茲爲列舉之，即如左：

(一) 對談 對談者，言出於一方者之口，入於一方者之耳，而會之於心者也。如是，故兩方之意志，得以相互而爲了解。對談者之兩方，各爲一人者有之；各爲多數人者有之；一方爲一人，而一方爲多數人者有之；或不分兩方，而爲一團，亂入而對談者有之。雖然，於對談之際，蓋莫不有對手也。因是，故其時所成之形式，分爲兩方，或各方爲一人，或各爲多人，或一方爲一人，而一方爲多人種種形式，於是乎在。

可注意者，不僅談者之意志，相互了解也。推之容貌，風采，言語等，人格全體，無不納受之。是則可注意者也。人世間，其爲結合與否，必參合此等可注意之條件，乃能決定之。如是者，實繁有徒也。是故某意旨，理論上雖可認容，而以不好其人格之故，則亦

不贊成者有之。又其意旨雖不善，而以愛其態度之故，出於贊成者有之。在於遠隔之地，聞慕其說，及見其人，而生嫌厭者有之。故謂對談，不僅意志相互了解，而必及於人格全體也。社會的生活之真相，蓋在於此。

(二) 談話 在於暗中談話，在電話中談話，及盲目者之相談。所謂我聞其聲，不見其身，僅依於聽覺，為感受也。雖然，聽覺亦能認明其對手，故其相談，亦能有愈快之感。且夫人世間，其有取於他人之人格，以為目的者，以領畧其人，為滿足之故也。夫如是，故對談，以其人之容貌，手采，言語，人格等，我見我聞，為領畧之。而談話，則以其人之聲音，為領畧之。

(三) 信書 不得直接面談，不得直接面談時，則以書信發表其意志。其受此書信之人，注意於其所發表之意志，亦能起相當之感動。

(四) 見聞 人之意志，以行動表著之。見行動者，為之模倣；聞行動者，為之模倣。是皆為意志結合也。例如意志在於衣服，見流行之衣服，即模倣之。是即一種之意志結合也。又例如聞外國人之某行動，即從而模倣之；小兒途中，聞路人所言之事，歸即

實行之。是見聞爲意志結合之機會，蓋已瞭然也。

(五) 讀書 書籍，新聞紙，雜誌，印刷物等，皆意志發表之機關也。讀之者，即以此爲意志結合之機會。

(六) 傳言 傳言，亦爲意志結合之機會。聞之者，當時之感動如何，一以其前後之情況，爲決定之。

以上六種機會之中，對談，談話，見聞，傳言，乃關於言語者也；書信，讀書，乃關於文字者也。見聞，(聞從聲)，本是關於行動，然如上述，以領取他人之人格爲目的者，蓋亦有之。以是，故於書信，讀書，見其人之肖像，而隱然存於心焉。則是見聞，有關於書信，讀書矣。傳言之解釋，亦與此同。蓋既以領取其人之人格爲目的，故不能不想像其人，懸於心中。有如傳言，古聖人牛首人身，而心中即作是想像者，此也。

第三節 意志結合手段

意志結合之手段，可分爲左之三種：

(一) 集合 不論何人，莫不有結合之機關；故不論何人，莫不希望言語之接近。

集合，則言語接近之機會，於焉發生，故集合，為意志結合，最急最要之手段。

(一) 道路。集合，其相互之間，必有道路之交通，是乃必要之條件也。道路良好，則交通易，而接近他人之機會益多。反是，若道路險惡，則人有戒心，而接近之機會，於焉減少。故道路之完否如何，即文明程度之高下，所由判定者也。

(二) 汽車，汽船，電信，電話，郵務。此等機關或制度，乃意志結合之機會，於是作成者也。此等手段，在今日，殆呈隨時改良之象。其於書信言語之傳達，或物品之輸送，在距離上，果有若何之概念耶？距離之概念，在經濟學中，久在重要之列，（即生產者與消費者近，則運搬者之必要少，遠則運搬者之必要多。）若在社會學中，蓋尚未充分有之也。以吾人之所見者論之，社會組織，即意志結合之組織也。意志結合，必要有此等交通之手段。因之，距離之概念，在社會學，亦為重要因子之一。

經濟現象之於社會，乃重要不可闕者，學者蓋夙言之矣。在於人間，則為衣食住，在於社會，則為經濟現象之言也。今舉臥爾姆士氏之說代表之。氏之言曰？

Dans l'individu, c'est la nutrition qui rend possible la reproduction et la

pensee. Dans la société, il en est de même. Les faits génésciques, les faits intellectuels sous toutes leurs formes moraux, religieux, esthétiques, scientifiques, même les faits juridiques et politiques n'ont produit que grâce à la force issue de l'utilisation des richesses. (La sociologie et l'écon. politique.)
 原文遂譯「能令個人，出於生殖及思致者，食物是也。於社會，亦與此同。自道德宗教，美術之學，迄於法律政治之現象，其所以發生成立之者，無不利用富，而生其勢力。

右述之外，多數之學者，殆莫不有此見解焉。雖然，經濟現象，與社會之關係，吾人之思致，與臥氏殊。以吾人之所見論之，社會現象，乃個人意志結合之現象也。所謂社會組織者，乃意志結合之組織也。是等組織，以意志發表之機關，與意志結合之手段，有直接之必要焉。是故，在於肉體，非由於衣食住，則片時不能生活；在於人之結合，非有上述之機關與手段，則亦不能維持者也。試縱論之，彼經濟上，生產者與消費者，之關係，亦是結合之一種也。假定無上述之機關與手段，則此種結合，可得一日維持之

乎就今讓一步而言，假定無集合之事，無交通機關，無道路且無言語文字等，有一種少數之人類，而彼等又依於豐腴之土地，非常之天幸，得以生理的，遂其生活而發達。然而等人類，尙得謂之有社會乎？以是而論，則謂社會，綦重於經濟現象，猶之人間，綦重於衣食住。是說吾人蓋有不敢苟同者。而吾人所謂社會，第一之必要條件，即在意志結合之手段，與意志發表之機關；有不俟多言，而已顯然矣。尤有進者，若根本的社會改良，必以言語，文字，集合，交通機關，道路等，爲其起點者也。若意志得充分發表，且得便利者，必以言語文字，爲其尤要者也。其他若集合，要相互之距離接近，若衣服，住居，習慣，亦須交通。是皆可以証明吾人，第一條件之說，爲非過論。

第四節 意志結合之樣式。

意志之結合，有種種焉。有不得已而行之者，有單爲模倣行之者，有相互契談而行之者，有愛慕而行之者。茲爲一一說明之於次：

(一) 威壓 此種樣式，乃不得已而爲意志結合者也。社會心意，社會的傳說，(倫理，習慣，風俗，兵法，政畧，學問等類)，強者之意志，皆屬於此種。社會心意之所在，

個人有不得已而從之者，例如社會之人，皆傾向於外資募集，則已不得不從之。又如同級之生徒，大多數同盟停課，則已不得不從之，是也。社會的傳說，例如倫理習慣，為從來社會一般人之所行，已亦聞其說而從之。又如學問上之智識，政畧，兵法等，為從來多數人之所行，對於個人，有非常之勢力，個人於此，以其為不可抗力，亦惟有唯諾從之而已。至夫個人，不服從多數之意志，而能壓倒多數人之意志，是即英雄豪傑之士，挽回時勢者也。強者之意志，個人亦每有不得已而服從之者，凡若此類，皆名曰威壓。

(二) 模倣 模倣，於其本性，乃反射的也。模倣，有種種之動機焉。例如為名譽而然；為利益而然；為愛慕其人或其意志而然；又或為被威壓而然。除愛慕，威壓，於本節另詳論外；其由他之動機，或單出於模倣者，本段皆包含之。此等之模倣，有若見他人之著新式衣服，已則倣之；有若見他人之用新術，已則倣之；有若見他人之蓄鬚髯，已則倣之，皆是。此等之模倣，於精神力不勞，故通常人多用之。而意志結合之樣式，此亦居其一也。

(三)合意 合意云者，乃合意者立於對等之位置，於意志結合，相互行之者也。

是得分爲三者：(一) 如交換之類，彼與我所欲，我亦與彼以所欲。買賣，雇聘契約，物品交換，相互補助皆是；(二) 意志之內容，彼與己自最初即一致，例如旅客，問途於路人，若應之之時，即可視爲意志之已結合；若掩面不應而去之，即非意志之結合。凡若此者，其最初之相應，皆是意志之內容，即自始一致者也。(本段之意味極廣，如上段所述買賣交換之類，皆包含之)；(三) 合談之結果，意志之內容，乃歸於一致，如社會心意，如學校，公司之規則，如共同之契約，皆是。上三種之意志結合，於同一行爲之中，同時發現者有之；有若第(二)之形式，常混呈於第一第二之中，是也；有若合談之結果，而買賣成，或共同之契約是也；有若自合意而言，如第(一)之合意者有之，(交換)，如第(三)之合意者有之(合談之結果)是也。

(四)愛慕 愛慕，蓋以仰夫古人，或對遠隔之人，而起者也。然對於平常所敬畏之人，或愛憐之人，而起愛慕者，亦或有之。如敬祖先之遺志而承之，如慕哲人君子之意志而同之，如憐乞兒，小兒之言，而容之，是也。

凡所謂意志之結合，其機會甚多，其實際，幾如數之不可測，然而其樣式，總不出於右列之數者。故意志結合之樣式，殆可謂包括於右述之中也。

第五節 意志結合原動力

當欲爲意志結合，必有其機動焉。動機者，乃使意志，於焉活動者也。是即爲意志結合之原動力。今依於吾人之所經驗，是等原動力之分類，即如下列：曰慾望，曰同類意識，曰名譽心，曰競爭心，曰好奇心，曰生命之慾望，曰倫理的感情，曰人情。

右述之動機，不要特別說明。但於意志之發動前，此等之中，必以一二何者，爲其動機，則不可不注意也。試就上節，意志結合之四樣式（威壓，模倣，合意，愛慕）爲一稽查之，即可瞭然矣。何故被威壓而爲意志結合耶？何故模倣之而有意志結合耶？何故以合意的而爲意志結合耶？何故以愛慕的而爲意志結合耶？苟附有此等之疑問，則必以原動力之何者，爲解答之。

但所謂純然之模倣，則無何等之原動力。例如小兒模倣母親之聲音，或見家人之持箸，而做爲之，是也。凡精神之發達，非若階段歷歷然者也。是故原動力，有耶無

耶之間，未有判然之經界焉；意志結合亦然。意識之發達者，與否者之間，亦未有判然之區別焉。易言之，社會現象，與反射的生理現象，蓋若動植物之境界不判然，而亦不能判然者也。至夫現象之範圍，如此之不明者，是乃事實之實際，無可如何之處，非可以此為社會學之咎也。在社會學上，苟得以標準的現象，為之指出，斯亦可矣。

第六節 意志結合與個人全體

就常識而言，每謂社會，為個人之集合也。更就此常識而進問之，社會之所以成立在何者，則必謂，社會乃個人之結合，而為個人活動之一方面者也。今觀社會學之書籍，屬有社友（*Associates*）之文字，見於行間，其意蓋指為學會之一人，盡其義務，而實行其權利，則稱為學會之社友焉。以是觀之，*Socius* 之文字，於個人活動之社會的方面，既以是為之表示。然則其非社會的方面，（即私的方面）即可由是而豫想之也。此種思想，大有人在。如士達肯別爾苦氏，即其一也。氏之「社會學研究」序論，代表此思想者也。茲為撮其要於左：

同是一人，其個人的人格，與其社會的人格，全然有相別者焉。彼雄強之人，其

個人性，社會性，同時得爲增大。其私的生活，即單與個人有關係之方面，乃個人的人格作用之所也；其於社會，則爲社會的人格作用之所；蓋社會，乃由社會的人格而成者也。吾人於茲，有祈於讀者，幸勿悞吾語焉。即如下旨。社會者，嚴密言之，非由於個人而成也。乃是由於能爲結合之個人，而成者也。吾人今茲，如上述用「社會的」云云之意味，凡以指夫協同的，敵對的，（於他人有作用處，）之個人的勢力。而言之也。吾人今茲，既以社會，由一般人格所成立。欲此旨之明瞭，故必作一新用語。此用語，凡於人間有共通之處，於人間有聯合之處，於社會力相互有作用之處，使他在於此語之意中。彼聯合（association）之語，雖關係於結合的要素，然聯合之云者，乃人間團體之意味也。吾人欲以一言，喚醒古代（以人間全體爲結合）之迷妄，而又足以排除其迷妄者，則惟有更作社會的人格（Sociation）之新語而用之。於茲之時，若問社會之所以爲社會，基礎何在，吾人即以於於社會的人格者答之。（P. P. 126-127.）社會，以社會力爲之系統。初學者，本難了解此意。雖然，彼從於所慣，覺其當然，而不知其所以然。彼以從來之說，社會由全體之個

人而成。而社會，由於個人之社會力所成者，却置之於不思之列。(P. 186.)

據右述士氏之說，非以個人組織社會，而以個人之一方面，若社會力者，組織社會也。或有疑個人，於此兩方面之區別，不可判然者。氏又以極明瞭之詞，解於左曰：

「予之文學的部分，則系屬於文學會。其文學之部分外，則不能依於文學會，而吸收之也。與社會的人格相異，若個人的，或私的，人格，尚有存在者也。以是，故不得謂人間，為社會之一機關。何者？以機關外，尚有部分存在者也。」(P. 180.)

氏於右論之外，且推及於個人主義，與社會主義之調和。鑒於政治及歷史等，以証明其見解不悞謬焉。自吾人觀之，氏之見解，雖若最精密，最合理，然於吾心，究有未安者。何以言之？以如氏言，個人系屬於一方面，或團體時，不免太似乎機械；而於所系屬之方面，所有愈快之感，不免減却也。詳言之，如學會，單為智識之交換，則以書面也可以通譯也；可以蓄器音為之，亦無不可。至夫蒞學會之時，於交換智識外，則無開口笑之事，無快樂之感矣。果如是，則是學會，毋乃為極冷靜，而無興味之集合乎？且夫社會，果若斯複雜，與學會相等，有如氏論者，則是由純然之社會力，所成之社會，個

人之在其中，毋乃於比較的，而非愈愉快乎？

自一方面以觀，學會會員，雖望智識之交換；然而亦有以集合，爲其所快樂者焉。智識交換，雖爲集合之一要素；然如感情之交換，談話，視的肖像，共同食棹等，亦爲重要之要素焉。且以人類，好爲社會而言，固以集合而爲種種之意志結合，圖其有快樂之感者也。若如學會然，僅爲理論之發表，充滿其所至，雖得忍於一時，終不能忍而與此終古，可斷言也。以吾人之所見者論之，個人生活於都會之中，蓋以廣義之意志結合，爲其快樂之感處。易言之，即住居於一區域，於百般之方面，得爲意志之結合，乃其最快樂者也。集合而以愉快爲言，則以意志結合之期望，爲其感而愉快之所。假若無此期望，雖集合於一所，亦必無愉快之感。彼俘囚於敵國，生死不測者，雖能集合於敵人之中，然而仍懷孤苦之歎，可以見其一斑。

又自他之一方面以觀，與友人爲交際，非僅以某一事，爲目的也。當夫與爲相交之頃，感而愉快者，固有之；即不快之感，亦有之也。至其某一事，與爲交際之友人，亦復如上述與爲相交者。然於交通，或社會的生活，非僅爲社會力之給合也，猶有情緒之

刺激，與夫一般快樂之感者在焉；是則又可以想見其然者也。

一言以蔽之，社會之生活，乃以個人之全體爲之。之言也，有不容不承認者。如其不然，謂人間維持體力，要取滋養分；而其滋養分，無何等之味，無香氣，口之皮膚雖不快，然亦可者。謂不用口咀嚼，以他方代之，直從食道注入，然亦可者。雖然，豈其可哉？彼食物，非單以取滋養分爲目的也，尙有視覺，嗅覺，乃至傳於筋覺，觸覺，與全體以愉快，爲其目的者在焉。社會的生活，亦類於是。個人雖系屬於一團體，而其全體之各個人，每有無數快，不快之判斷，爲其集合之條件者在焉。由是觀之，不論如何之社會團體，非單以社會力爲組織，而必以全體之個人結合爲組織，蓋可以明矣。

持右論而言，以爲解釋，彼單以社會力，組織社會，如士氏之說，猶有不能解釋者焉。何也？以常識上，於人間之集合，有愉快之感，固注意及之。然而彼學者，如士氏之類，既着眼於社會的關係，而於其中之根抵，亦當思及之也。故謂士氏之說，不得謂非一部之真理，而社會之所以能組織，由於社會力之相互作用者，亦不能不韙之。雖然，彼單以此一方面爲言，而同時於全體之個人，相互之間，重要之意味，却未之見及也。

吾人今欲爲士氏之說，進一解釋，補其缺點。主張社會，由於全體之個人而成立，則惟有以意志結合之說，爲之解釋焉。意志之結合，卽社會現象是也。雖然，當其爲意志之結合，必有其動機，於其動機，必有種種之要素。此等，卽所以爲結合之基礎也。如學會，以研究學術爲基礎，產業結合，以營利爲基礎，是也。爲此基礎之動機，尙有他之聯想者在焉。卽他人之人格，容貌，言語，習慣等，皆齎然而動於吾衷，是也。此等，乃意志結合，必然的條件，雖與遠隔之人交，而其入，如上述之肉體上，精神上，各條件，莫不隱然懸於心焉。雖與過去之古人交，爲尙論之意志結合，而其如上之條件，亦莫不隱然懸於心焉。是故於史載之中，夾列古人之肖像，讀之者，猶有親炙其人之感。是故，聽會場之演說，雖聞其聲，而尤以接近臺前，一觀其容貌爲快。是亦不可以瞭然於吾說乎。

且夫意志結合，爲精神現象之一，有聯想在於其際，而以個人全體爲之目的者也。以是之故，故或機能團體，自己於其方面之目的，雖已達到，而或厭其人，不願之者，往往有之。又由一方面以觀，不論如何之社會團體，皆於個人之全精神，有多大之影響。而個人，以全精神，於茲而相交，以全精神，於茲而感受者，往往有之。以是之故，故聽他

人之理論，於智識之一方面，雖得感受之；至若判斷他人之人格，交換感情等事，則其意志，必在於中心，而非以全精神為感受，有不可者。凡若此類，吾儕對茲，欲為科學的說明，惟有以意志結合，為複雜之現象，而其動機之中，如上述之諸作用，皆包含之，如是云云而已。

次由意志，尤著者為精神之構造，一觀察之。個人之精神，乃社會作成之所，如古姆布若維其氏之言，可以見之。氏以個人之思致法，論理法，無不為社會之結果。彼倫理，習慣，言語，娛樂，皆為社會意志之產物。果從氏說，則社會，乃以意志為結合也。果由此而為之觀察，則人間，徹頭至尾，皆以意志，而為結合也。夫如是，則以全體個人之意志為結合者，即為社會現象，即為社會的生活。而所謂個人的生活之云者，殆不有之。今夫自呱呱小兒之時，以迄於成長之後，一言一行，一舉一動，莫不由外而馴致之。未有能出此軌道之外者也。除發明家，或有超越社會之時。然而發明者，亦多係續前人之遺志，或且有藉於社會之某方面，以爲其苦心之研究。是則此類，亦不過意志結合之結果耳。準此以立論，則人間，所謂徹頭至尾，全為社會的生活，而以片面與社會

爲結合者，殆無之也。

或謂，若如上說，則個人，殆爲社會之機關矣。據士達肯別爾苦氏之說，個人有二方面，以其一方面，組織社會機關；以他之一方面，在於社會以外。如是，故全體之個人，非社會機關。今若無二方面之別，則個人，殆成爲純然之機關矣。云云。此說，殆泥於機關字面之使用，而無何等奇論者也。今若以機關之意味，不外於爲全體之一部，則個人，固爲社會之機關。今若以機關之意味，即所謂機械之作用，則個人，實非社會之機關。蓋以個人意志，縱爲絕對的不自由。然而尙有多少自由選擇之範圍，或爲結合，或與離反，非必僅爲機械的作用然，可斷言也。機關云云之語，全爲無用之詞，無益於真理，恰如社會有機體說然，在社會學上，不過一冗論耳。

更爲進論之，物理學上之語，於社會學上，有不可採用者；以物理現象，與社會現象，其性質，全然不同故也。以是，故多少之處所，以物理的概念，所成之用語，用於社會學上，殆有不可者。如云社會物理學，社會機械學，社會力學，社會動學，社會靜學之類，皆沿用物理學之語，而不知其悞，是也。此等用語，今固可以排斥之。至於社會機關云

云之語，則又全然爲無用之文字，雖不用之，於社會學之真理，毫無敗傷也。

第六章 意志結合之種類及系統

第一節 社會組織觀

如上述，社會現象，乃意志結合之現象，然意志結合之現象，得自二方面，爲觀察之一，以個人爲中心，而觀其意志結合之諸方面；一，無事乎以個人爲中心，而觀其個人意志，所結合之現象是也。二者，蓋同係一物，而分二方面，爲觀察之也。是故，個人以意志爲結合時，即是組織一個之意志結合體。此結合體，自其個人觀之，與自夫結合之結果觀之，恰如水素然。舉水素，向如何之原素與結合，爲觀察之；舉水素，所結合之結果，爲觀察之，僅觀察之方面不同耳。意志結合，有多少時間，存續之者也。故述意志結合時，勢必舉其結合所由成之意志結合體，爲一述之。例如個人意志，於主權者之意志爲結合，其結合之結果，成爲主權力。主權力者，不外乎個人意志結合之一方面也。以是，故於個人意志結合一方面，述其所結果之主權（意志合結體），非不當也。而述主權時，於其個人意志結合之樣式（如威壓、模倣之類）亦述及之，又非不當

也。以是故吾儕於個人意志所結合之方面，與結合所生結果之方面，分爲二者，爲論及之。

吾人於本章，蓋欲述明意志結合體之種類，爲若何者也。故於個人意志結合之諸方面，述明其種類，是卽社會之組織也。意志結合之諸種類，果若何耶？茲爲明言之。曰，主權及國家；曰，社會中樞；曰，機能團體；曰，社會心意；曰，傳說團體；曰，流行團體；曰，交際團體；曰，家族團體；曰，繼承團體；是也。此等種類之意志結合，有無數團體之存在，以相互而爲紛紜之聯絡，是卽社會組織之實際也。茲爲分述之於後。

第二節 主權及國家

個人意志結合，最大之方面，對於主權者，其一也。主權者，有生殺個人之權力，於此而爲意志結合，可謂最大最重要之作用。今以個人於主權者，如何而爲意志結合，述之於次：

(一) 主權者之發生與主權 凡有團體，必有其長，彼原始之人羣，猶有奉長而居者。團體內，屈伏於長之感情，長，所以對團體內之感情，是從於世之幼稚，與開化，而

有差異焉。此差異乃程度而非性質，是不可以不注意也。長自固之必要處，即在其力能打破反抗己者，能屈服反抗自己之意志者，以自己之意志，成爲彼等之意志。此等作爲，是稱曰長所有之權力。權力，即是腕力。腕力，有單獨者，有結合者。是雖有程度之差，然通常，則皆指後者，稱爲權力也。以是故權力，即爲物理的力。自其成分言之，則爲個人肉體力之結合者也。此結合，以人民之意志結合爲究竟的要素，是尤當注意者也。

意志結合，乃心理的事實。果如何而爲意志結合，是當自其心理爲一覘之。第一人皆信其英雄之姿質，足以統御人民。第二，以其家世系之優，而尊敬之。第三，信其英雄之爲神爲聖的。持此數者，以爲結合，是即所謂中心誠服也。此等結合之範圍，固有大小。其始小者，往往因人望之歸，而日增大，而大權力以成。

以上所述三種之權力基礎，或爲協動者有之；或僅其一者有之；又或爲新起，而以此三種爲根本者有之。但個人之意志結合，乃個人之心理作用也。心理作用，如爲永續時，則成爲習慣的，反射的。因之，於習慣的，推戴其英雄之子孫，或戴他之英雄。蓋

至是以反射的心理作用，不論若何，而必頂戴一主權者，奉之於上焉。羅比科氏曰：「法蘭西人民，服從於那破命皇帝，乃反射的作用（Conscience et Volonté sociale.）也。」云云。如是，是以主權者，其初，由人民之意志結合，集有之權力；至於其後，後世之人民，則遂以反射的，而戴爲主權者矣。拉寸和赫爾氏曰：

“Woll seine Macht (politisch) reale Willensausserungen seiner Unterthanen sind.” (S. 288.) 原文迻譯「彼之權力（政治的）即是臣下實際之意思表出。」

由氏之言以觀，蓋亦以意志爲權力之基礎也。溯頂古士氏亦曰：

於或意味，權威，謂可存於人民之中心。何則？苟人民於政府，或司配者，非有違奉其命令法律之忠義心，柔順心，則政府等於無助之匹夫。（elements of sol otolo -57. P. 217.）

要之，對於主權者之中心的意志結合，或在於威壓，或在於愛慕，二者必有其一也。對於主權者之人格，家系等，所有之感想，威壓耶？否則愛慕耶？或兩者同時有之耶？是皆中心的意志結合也。平和之時，對於主權者，懷威壓之感想，同時於一方，以主

權者爲愛慕之對象，又以爲正義之對象焉。詳言之，卽人民於平和之時。（非革命之時）以主權者之領主權爲適當；或以主權者之所主臨爲適合於正義也。法蘭西

瓦由尤氏之言曰：

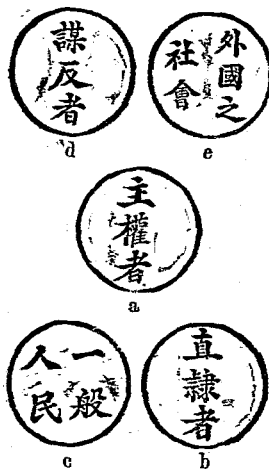
Seul, le principe de la Souveraineté, quel qu'il soit, ne meurt ni ne s'éteint jamais. Il procède, avons nous dit, de l'accord permanent du pouvoir et de l'Autorité; du pouvoir qui est l'expression actuelle des volontés publiques; de l'Autorité qui est l'expression des moeurs, des coutumes, des croyances et pour ainsi parler le prolongement ou l'écho des volontés antérieures de la nation. (Du Pouvoir en France. P. 115.) 原文遂譯「主權之原理，不論於何爲之，決無死亡，或消滅之事。以主權，既如所云，由權力與權威之恒久的調和而生者也。權力，不外乎多數公的意志之發現也；權威，不外乎風俗、習慣、信仰之表出；卽是從來存在於國民之內，意志之繼續，或反響也。」

正義 (Recht, Rechtlichkeit) 之概念，乃是以保相互之利益，增進社會全團之

幸福爲標準，而由詰難，或獎勵，某行爲，於最終所判定之一念也。主權者，立於人民之上，於人民安寧幸福，莫不直接與以影響。故於其行爲，一一依於正義之觀念，爲之判斷。而於其主權之地位，尤必以正義之觀念，爲認容之也。運用權力以得人民之意志，於權力之中心，雖無相違；然而苟主權者，爲不正義時，猶未可以真正之主權者認容之也。且夫主權者，有權力，而又有權威者也。權威之云者，以人民，由正義之概念，而爲感受，斯可以當之。譬若中國人民，春秋時代，對於王者，霸者，觀念之不同；對於霸者，僅感其威壓，而爲意志結合；對於王者，則威壓與愛慕，同時俱感之，而爲意志結合。以是，故爾時之中國人民，對於王者，可謂爲全然正義之概念；而對於霸者，則僅有權威之感，而未全認爲正義者也。故吾人，謂主權者真正之權威，當於正義爲認定之，否則謂爲淫威已。

主權者，乃一個人物也。主權與此人物，殆爲有別。其所以有此權力之故，即在圖政治（與行政有區別）之實現也。政治云者，乃主權者自由的意志進動，而圖增進社會之安寧幸福者也。主權者，某某之所爲，雖不必得人民之同情。至於政治之進動，則爲人

民所希求之處也。人民承認其為主權者，承認其政治，乃能謂由人民之意志結合而成之權力云。（德意志語之 *Macht*，法蘭西語之 *pouvoir*，英吉利語之 *power* 皆謂力也，即能力之志義者。若用之以稱權力，即為擬當之語。英語之 *authority* 即謂權威也。拉丁語之 *potestas* 又 *potestas vitae necisque*，若用以稱權威之意味，是亦為擬當之語。）要之，權力云者，乃結合之意志也。主權云者，乃一社會內，最強大之權力也。今以圖示之於左：



主權，乃 a b 之結合。至主權增大時，則 c 亦加於其中焉。以是，故言主權，乃以一個自由意志為中心，而為意志之結合體也。b 之意志，有時，非絕對的。與 a 為意志結合，尚有多。

少背離之態也。c, 亦然。時或有不能免於背離之態者。至於 d, e, 則與主權者爲反對者也。凡意志乃時時刻刻活動者也。其對於主權者或背離之或服從之或服意志之重而離反之意志於以禁遏者有之。以是之故故服從之意志在於一個人之精神內。爲有力時則此服從之意志遂成爲主權之要素。離反之意志在於各個人之精神內。爲有力時則其主權乃不得。不敗壞。

掌握主權之云者謂意志之結合以是爲中心也。服從此中心者之政治（心的進動）卽以其服從之意志而爲結合。是卽一般人民與主權者爲意志結合也。權力乃意志之結合體也。意志乃活動而不息者也。故意志爲智識感情複雜作用之結果。而智識感情之變動卽意志之活動亦必隨之而變異焉。因是故對於主權者亦有智識感情之變動。此變動其意志如何之態度亦有隨之而爲變動。而在以意志結合爲原素之主權亦必與爲因應變動而不息。

(二)主權絕的對不大。主權乃結合之意志蓋恒言之矣。雖然意志之結合有強有弱又於個人意志之活動有限界因之意志結合之全體其大莫與京者殆絕對

的無之。後來，以主權之大，為絕對的。云者，是乃以法律之必然的，為之假定，而為立論耳。其實於主權，其為若何之屬性，殆未研究之，可謂無根據之說也。

以主權對於個人，一為意志之結合體；一為單獨之意志。其大小強弱，非可同日而語。雖然，此亦程度之差，而非絕對之差也。試觀一小國之中，有巨人焉，力足為萬人敵。然以之為主權者，而有所不能。易一方面言，若此巨人得數個人之意志結合時，於是即可成一部之權力。以而是論，故謂權力與主權，單為程度之差，殆非過論也。

一國之結合體，主權可謂大矣。然而主權之大，非絕對的，是不可以不知。例如郵遞物之安全，乃主權之所保障者也。然有時而被侵害，是何故耶？法律，所以保障人民之權利，然往往有被侵害，而不能回復者，是又何故耶？以是而論，果若主權為絕對的大，則不應生如此之結果。故吾謂主權絕對的不大，良以此也。

(三) 主權乃自主獨立。主權云云，有不能離去政治之意味者也。自主獨立云云，謂不論如何之政治實現，皆不受他等之干涉者也。自主云者，謂自由統治其社會，伸張其利益，而實行之者也。獨立云者，謂不受他等社會之掣肘者也。

個人以自由意志爲決行之，乃個人之自主獨立也。主權者，其意志爲結合之意志之中心。其意乃活動，即自由意志活動，是即主權者之自主獨立也。蓋以主權雖爲意志結合之所自出，然於茲而決定其方向，則爲主權者之意志也。主權者，以有如是之決定，故稱爲自主獨立。以較夫市町村自治法人，立於主權者之下，而爲活動，則有不同者矣。

若如右述，則主權者之意志，絕對的得自由。耶？是又不然也。個人意志，由種種之條件制限之主權者之意志，由種種之方面，亦得制限之。即國際公法，國際倫理，他國之勢力，及自己所設定之規則等是也。主權者之意志，依於希圖幸福，有時，不有選擇之自由，而直服從於某事者，有之；有時費多少商量，而爲服從者有之。以是之故，故主權者之自主獨立，非就於絕對的，而言其然；乃是就於比較的，而言其然。惟然，故於國際法，雖支付租稅於他國，而於主權者之資格，仍無損傷也。吾儕所謂主權者之自主獨立，由種種方面，能制限之。而其制限，有種種程度之差者，於茲，可以推見其一斑。

(四) 國體之差異 主權者爲一人耶？爲多數人耶？抑爲人民一般耶？從於是等。

之區別，而國體之區別，生焉。主權者，乃個人意志結合之中心點也。蓋爾波氏之國際法，有言曰：

La notion des forces individuelles qui composent un Etat produit ce qu'on nomme l'auverainete'. C'est donc la nation tout entiere qui est l'origine du pouvoir, dont la constitution de chaque peuple concentre l'action et l'exercice entre les mains d'une ou de plusieurs personnes. (P. 86.) 原文譯「由於個人力之結合，而國家乃能構成；而於同時，乃生所謂主權焉。是故權力之淵源，存於全國民；而權力之運用，則從於各國民之憲法，行於一人或數人之手。」

以右述觀之，奉戴一人爲主權者，則稱爲君主國體；奉戴數人爲主權者，則稱爲貴族國體，無上述特別之人時，則稱爲民主國體，蓋普通之分類如是也。雖然，此等分類，不過得其大畧耳。至於其內，殆無判然之區別，是則不可不知者。茲舉君主國體，貴族國體，民主國體，爲進述之於次。

君主國體 君主之意志，能實行之，是爲君主國體。雖然，與君主意志爲結合之意，變動而不息者也。又依於社會之程度，而有差異者也。是以，故君主國體，君主所有之主權，有種種程度之差，在其中焉。例如韓國皇帝，雖爲君主，然其人民，亦依於習慣，而奉其命令耳。至於爲王之故，而犧牲自身者，殆爲極少。由是，其主權，亦極薄弱。反是，日本人民，自明治以來，教育普及，國民皆知尊奉皇室，以此而爲意志結合，故主權極其強固。

貴族國體 於一國之中，爲人民意志結合之中心者，有數人，依於其議決，而國民皆服從之，是稱曰貴族國體。貴族國體，其數人，於範圍內，皆得爲主權者。是蓋以此數人，合議之結果，全國民政治之方針，於是而決定；故此爲合議體之數人，卽爲其權主者也。（德意志）二十六聯邦，各有獨立之主權。至於德意志全體攸關之大事，則以各君主爲合議體，而決定之。此等合議體，亦爲人民意志結合，所集中之所，故稱此類，爲貴族國體。）

民主國體 以政治方針，爲意志之決定者，非特別之一人，又非有特別之數

人而屬之於正誼輿論時，則稱爲民主國體。民主國體乃人民自決定政治之方針也。雖然，當其輿論作出之際，下層人民，惟默默經過。但以中層以上之人物，發表其意見，更由少數之人，爲決定之。是等少數之人，即多數人民之意志，所結合之處也。勿論民主國體，其大統領，亦爲人民意志結合之所；然而大統領，其意志不能直自行之，而必依於人民所決定之憲法。故民主國體，以人民爲主權者，即在於此。

在國法學。國體區別之如何，即以憲法制定者之爲誰，爲其標準。君主制定憲法，即爲君主國體。人民制定憲法，即爲民主國體。是蓋以憲法，爲政治大方針，根本的所在。誰制定憲法，即係根本的權力，屬之於誰也。雖然，制定憲法，其事尚有種種之階段，不可不注意也。

以上，是就於憲法制定者言之也；茲就於憲法已制定之上，爲一觀之。違憲法而圖政治，或率由之，以主行政事務，是等之行動，非從於自由意志而行之，乃是被鞅束 (Regelmässig) 而爲行動也。是等行動，可稱爲機械的。而彼大統領，從人民所定之憲法，而爲行動，是即全然爲機關之一也。在於日本，天皇自作憲法而自遵由之。此憲

法之存廢，自憲法上觀之，雖要種種之手續；然由天皇之實權言之，可謂在於其自由意志者也。

要而言之，主權者之屬誰，雖在於同一地域團體內，猶有隨時代而為變遷者焉。奚以言之？以主權者，不受法律之制裁，惟以事實為其存在之所。而事實，則由於社會的原因，而為變動故也。是以，故以法律或宣言，謂為主權者，是亦不過一紙空文，初無何等之意味。蓋以主權者，為社會的事實，與名義之如何，不相關也。

如上述，由個人之精神的方面，以論國體，決非予之所創始也。孟德斯鳩氏，著法律之精神，亦嘗論曰：「壓制政體之人民，以恐怖（*crainte*）居之；君主政體之人民，以名譽之念（*honneur*）居之；共和收體之人民，以德義（*vertu*）居之。是等各於其社會為生活也，云云。其所以如是者，以暴君專制政體，絕對的束縛人民，故人民意志恒在恐怖中也。君主政體，君主獨維持其國家，故人民意志，惟在於自己之名譽也。民主政體，人民意志，各謀及於為國家，故常以德義為懷也。（P. P. 19-27）氏，更論溫和之政體，與壓制政體，其服從有差異。就氏之此思想，為玩味之，各政體之人民，根本

精神之不同，故與其主權者所結合之程度亦因之而異。是即氏言之大概也。法蘭西前大臣帕留氏著「政治學原理」(Principes de la science politique)於社會學的國體曾論及之。氏以土地之廣狹，島國與大陸等之地理學的條件，富之分配平等，不平等，農業商業等之經濟的條件，正義保守，智識之高低等，智識的，倫理的條件等皆於政體上，有大影響焉。氏更以社會的感情，與政體關係之密切，為言之曰：

Tous les principes généraux qui animent alternativement les sociétés, se cachent les ressorts divers et nombreux qui caractérisent la politique des peuples, suivant que l'autorité agit par la crainte, le respect, l'honneur, la confiance ou la corruption, la nature du gouvernement se modifie. (P. 21.)

原文遂譯「國民政策之特徵，云何而來耶？實前後代謝之一般原理，鼓動社會而來者也。即彼政府之特色，雖有種種模樣。要之，俾人民恐怖而然乎？受人民之尊敬而然乎？由名譽之感情而然乎？對人民有信用而然乎？又或腐敗而然乎？蓋莫不由於是等而決定之也。」

據氏之說，如何而為社會的，可以瞭然矣。氏以社會所鼓動之處之原理，即為政體之原理，有如是者。然則社會學的近世的理論，若上述國體三分法，是亦單以極端者言之耳。若以三者之政體，純粹之狀態而言，則帕留氏固已認混合政體 (government mixtes) 矣。

如上述，主權，乃結合之意志，而存在於各社會者也。以是，故各社會，人間意志結合主要之方面，問其何在，即以與主權者之意志為結合，為其主要，不俟言也。雖然，主權者之意志，果如何而發表耶。應之曰，主權者於意志之一面觀之，即為政治。於政治，有二種之分，即如左：

- (一) 為統御人民，所為之組織，即編之而成為國家。
- (二) 以已成之國家機關，持之而為活動。

右例，前者為新創之國，一切由於主權者自由之意志，雖無前此之明文，以表出之；然而依於憲法之成，足以表出之也。後者為已然之國，此等之國家機關，非社會的產物，乃是由主權者之意志，所出之人為的產物也。以是，故由法律的眼光觀之，國家

之二者，非自然成長者也。利立庫氏之言曰：

Staatliches Organ heisst staatliches Werkzeug, organisieren heisst Funktionen planmässig vertheilen zerlegt das Naturwuchsig, welches das Merkmal des Organismus bildet, ist bei dem durch menschliche That erfolgenden Organisation und deshalb auch bei dem durch bewusste, complete juristische Vorgänge bestellten Staatsorgan gänzlich ausgeschlossen. (System der subjektiv. Rechte, S. 36.) 原文遂譯「國家機關，其意味，即是國家之器具也。其組織，即是從乎目的，而以其機關為運用之意味也。有機體之特徵，如彼之生長者，依於人為而發生之組織，（即以複雜之意識的，法律的作用，所作成之國家的機關），殆全不能與之為同觀。」

右述，乃法律家思想之標本也。雖然，人為的產物之國家機關，由於人間之精神觀成之，亦由於人間之精神，維持之者也。以是之故，故人間精神，變動而不息，而國家發關，亦隨之變動而不息焉。國家機關，變動而不息，其為變動者，即主權者之意志

發表，是也。凡人民，遵主權者之法律，從主權者之命令，而以個人意志，結合於主權者之意志，實以日常生活，為大部分焉。是故國家，固然為統御社會，作成之機關組織；是等主權，固然以之包括人民全體，而名為國家。然而人民之於國家，非一切方面，皆有然也。惟與主權有之意志結合之行爲，（法律行爲）獨有然耳。

（五）法律所生之心理作用 主權者之意志，固然得以之為法律之內容。然主權者，通常多以人民之意志，為自己之意志，而以之作成法律者也。此等法律之作成，要經種種之程序。以立憲政體而言，其君主，為意志結合之中心，（即社會中樞），以其意志，（個人的意志），謀之於議會；得議會之協贊，而後乃得以之為法律，是其一程序也。或由議會所提出之意志，（係以人民之意志，為表而出之），以之為君主之意志，而後得以之為法律，是又一程序也。一言以蔽之，多數之國，其法律，非以個人的意志，為之作成，必係以社會所結合之意志，乃能成為法律；是則不可不知者。

第三節 社會中樞

個人之不平等，有種種之原因焉。即先天的原因，自然世界之影響，社會的條件

之不平，凡若此類，皆是也。先天的原因者，謂身體、精神，有差異；是乃著明之事實，不要說明。自然的世界之影響者，謂氣候、風景、面積、地勢、天災、地變、動植物等，所被及於心身上之影響也。社會的條件者，謂出生後之境遇，經驗關係於社會的種種等。此等於各人不能一樣，即個人相差之大原因，由是而生。

先天的原因，與社會的條件，因各人不同，而個人差異之原因，即於是而生。自然世界之影響，苟在同一地方，即為同一。故是種之差異，不可視為主要之原因。上述三種之原因，不論何時何地，無不有之。因而個人之不平，不論何時何地，無不有之。既有不平，則有優者與劣者之別。劣者服從於優者，或為優者所威壓，或愛慕優者，或模倣優者。茲之類，其優者，是稱為社會中樞云。社會中樞云者，即法蘭西語之 *elite* 也。此文，予於羅比科氏之「社會意識及意志」(Consolider of Volonte sociale) 乃發見之。其後，讀瀨頂古士氏之「社會學概論」，乃益恍然於心。*elite* 云者，乃 *elite* (選擇行為) 文法之受動過去，即 (能充為選擇者) 之意。蓋指一社會人中，最為優者 (*distinguished few*) 之意也。以此，吾僭譯稱為社會中樞，雖若稍欠妥

當然以散在於各方面，而各於其範圍內，爲夫意志結合之中心。由此點觀之，譯作社會中樞，非不當也。（*Gifts* 本係法蘭西語，他國用之，皆爲借用。）

如右所述，社會中樞，乃衆人中之俊秀者也。是等，於各方面，皆得發見之。即學問技藝之方面，政治教育之方面，實業之方面，一般所仰望之方面，莫不有之是也。更進觀之，即以學問技藝之方面而言，學問，其爲種類也多；技藝，其爲種類也亦多；各於其種類有優者，各於其方面，得信從之，遂各爲意志給合之中心焉。關於動物之事，從於動物學者之言；金貨本位良耶，銀貨本位良耶，從於經濟學者，政治家之言；關於學校制成，從於教育家之言；關於生老病死衛生一切，從於醫師之所言；若斯之類，莫不有多少之信用，爲社會之所歸。而實行之方針，莫不由是而決定。謂爲社會中樞，又焉用疑。

既言社會中樞，各方面皆有之矣。而此社會中樞自體，猶有上下之階級，存於其間。一地方之人，各於其地方之社會中樞爲結合。而其社會中樞，又於各社會一般之中樞爲結合。例如一地方之人，奉其地方之醫師，或進而奉通都大邑之醫師，更或進

而奉他國之醫師，即是其例。此類推而放之於政治家而準，推而放之於教育家而準，推而放之於技術家而準，推而放之於實業家而準，推而放之於負一般輿望者而準。

社會中樞，雖爲意志結合之中心。然而其爲茲意志結合，非必恒如是也。有時，於或事件，或強度，不爲意志結合者有之。於意志結合，有此結合，不結合之時際，及社會中心之社會中樞，有上下之階級。是二者，乃最當熟知，而不可忽者。社會中樞，縱令在於一方面，或在於一部分。然而爲人之模倣之中心，爲人之愛慕之中心。新事業，新發明，新智識，與夫社會改良之新意見等，莫不生於此中，是則無可疑者。吾儕謂「社會中樞，爲意志結合之中心，而社會組織，即生於是。」詎不然哉。

若真足以資輿望，而爲民間之社會中樞者，此等乃可稱爲貴族。湯頂古士氏於茲有言曰：

It gives to society the new inventions, the improvements in law, industry, art, religion, and morals which make life richer in its achievements and larger in its possibilities. It is this class alone that deserves to be called

an elite or an aristocracy. (The elements of sociology. P. 114) 原文譯作

社會中樞，促社會以新發明，或促法律，實業，技藝，宗教，道德等之進步。因之，此等之進步，能令生活之實際裕如，且能使其可能性之範圍，於是增大。可稱為社會中樞，或貴族者，獨有此階級。」

若社會中樞，進入於政府之中，則其政府，為極安全，而最隱健之政府。雖然，此種希望，蓋所謂不如意者，十常八九也。

要之。社會中樞，乃一部之社會秩序，所以生者也。易言之，即就於一方面，有足以統一人心者也。雖然，若士氏，以為不足以作成社會秩序。其言曰：

於宗教，藝術，人格，及個人理想等，所纏結之禁止與刺激，是等雖由人間之心源泉而流出，然而此現象，頗難求之者也。何也？以其源泉，多不一定也。所以不能一定者，以用金力，或詐術，恒能將所信仰之點，為之頽然，而渙散是也。」云云。(Bos. Social control, Book III. chap. I.)

氏之右說，是僅就特別之際會言耳。詳言之，是乃由於政策，而為之左右耳。若於

其裏面，則社會中樞，即爲意志結合之中心，乃顛撲不破之說也。

第四節 機能團體

欲滿足人間特別之慾望，以此爲目的，而爲意志結合，是等結合之團體，即名爲機能團體。是等團體有二種：一，一般應於世間之需要，而爲之者；一，會員相互之間，欲達此目的，而爲之者，是也。機能團體，由目的之上，得大別之於左：

(一)有政治上之目的者；(二)有實業上之目的者；(三)有學問宗教上之目的者；(四)有娛樂上之目的者；(五)有社會改良上之目的者；(六)有衛生上之目的者。

有政治上之目的者，政黨是也，是等，乃會員相互之間，欲達其目的，故如是而爲意志結合也。有實業上之目的者，如銀行，公司，及消費結合類，是等之目的，得區別爲應社會一般之需要者，與否者；如消費結合，則非應於社會一般之需要也。有學問宗教上之目的者，是等，應於世之需要，如學校，教會，寺院，講習會，新聞社，雜誌社等，是也。是等，若係會員相互之間，欲達其目的也者，則爲學術研究會，宗教的集合，倫理

會等，形式焉。有娛樂上之目的者，如劇場之類，是應於世之需要也。其不應於世之需要者，則爲會員相互之間，爲一遊戲徵逐之所。有社會改良之目的者，如慈善的學校，養育院，孤兒院等，乃應於世上一般之所需要者也。如以風俗習慣改良爲目的之團體，則非應於一般之所需要者也。有衛生上之目的者，如醫業結合，衛生結合，體育會等，乃應於一般之所要需者也。如個人相互實行之體育會，則非應於一般之所需要者也。

上述，機能團體之分類，固不能判然爲之區別。又於六者中之何屬，亦有不能明者焉。其應於世之需要者，如後所述，與需要者，直接或間接，於一時的，或永久的，較久的，而爲意志結合是也。例如學校，乃教者，與被教者間，較久的而爲意志結合。例如製造公司，其與顧客，彼此之間，雖有長久的關係，然亦有止於一時的關係者，有之。其不應於世之需要者，亦有與世人爲關係，而爲其目的者，有之。有若政黨，雖非一般之需要，然而欲主一國之輿論，而決勝於議會中，不能謂與一般無關係也。有若風俗改良會，雖非應於一般之需要，然而其爲社會之中樞，欲定社會之輿論，則不能謂與一般

無關係也。以是，故謂機能團體之分類，有不能全然明瞭者，此也。

機能團體，於其內部，會員相互而爲意志結合。同時，向於其外部，而爲意志結合者有之；又單在於內部，而爲意志結合者有之。機能團體，應於世之需要，以及爲社會中樞者，皆以增加會員，或團結強固，爲其大原動力。是故，一人製造，到底不能使多數人滿意，故集勞動者，以擴大其事業焉。一人授教，究竟不足收容多數之子弟，故設學校，置多數教師，以教授焉。或一人不能決政治上大問題，故合多數之材力，以成遂焉。且夫機能團體，雖勃興於人文時代，然而於過去之古昔，亦有小規模者，散見於事實者也。觀彼以娛樂爲目的之團體，雖在野蠻未開之社會，亦恒有之。是則可徵吾言，爲非虛者矣。

路支爾羅比謂，舞蹈（la Danse），雖動物亦有之。有種鳥類，其雄欲慰其雌，或欲虜之，則於雌之前，爲舞蹈。（如雞欲交之先，其雄繞雌而作舜蹈之狀者是。）至於人類，殆與此無異也。云云。氏以舞蹈，區別爲三種，即狩獵，戰爭，戀愛，是也。氏又謂，一切之人民，於音樂，有共通者焉。（l'homme fait de la musique a peu pres par toute la

繪畫彫刻，亦與此同。於一切人種之內，皆發之。(In sociology P. P. 87-110.)

由是觀之，娛樂之於人類，莫不有之者也。娛樂，有為營利而為之者，又有自樂而然者。至於性質上，必要多數團體者，是為例外。就普通一般而言，機能團體，為大原動力之故，有合衆而為之者。其無此大原動力之慾望時，則以一個人，為一需要，即已滿足。焉用一個人，滿足一種之需要者，例如以一人為木工，一人為磚匠，或一人製造其物品，是也。在於今日，從事於實業者，此類尚多。例如開設一小露店，例如置一二徒弟，而營業，或為製造工業，是皆小機能團體之屬也。

如上述，機能團體之小者，用一人而為，或事業，於是乎，乃不得不牽及於分業論。焉論分業之起，似乎必以慾望，為之分類。雖然，慾望之分類，蓋極天下困難之事，無有過是者也。慾望之為狀，乃由漸次發達而來。而分業，則於意志結合者間，為相互補助之一形式。此形式，其根本的動機，實在於利益之交換焉。是故分業，大之於全社會組織，小之於一事一藝，皆必集全部，而後乃能達一目的。在於分業之小範圍，其全目的，雖以意識為之，若直於大範圍而言，則固不必謂有意識，在於其間也。且夫今日，世上

所存在之種種職業，多由於習慣而存在者也。問是等與異職業者，有協動之觀念否？可謂爲「亡是公」者也。以亡是公之觀念，而猶有是等種種之職業者，是真直接之動機，不過欲得貨幣耳；不過欲得貨幣，以購其必要品耳。彼各自欲得貨幣，以圖其利益，故吾謂相互補助之形式，實生於利益之交換。

達爾桑氏，謂以分業之精神爲詳言之，分業不可無全體之智識云云。是說也，乃就於小範圍言則可耳，若就於大範圍言則不可。氏之言曰：

Il faut que le producteur ait commence par avoir a la fois deux idées, celle d'un besoin du consommateur, du donataire, et celle d'un moyen apte a le satisfaire. Dans cette adaptation intérieure de deux idées l'adaptation extérieure appelée don, puis échange, n'est pas eue possible. De même, la division du travail entre plusieurs hommes qui se répartissent les diverses parties d'une même opération exécutée auparavant par un seul n'est pas eue possible si celui-ci n'avait eu l'idée de concevoir ces divers travaux comme les parties d'un même

tout comme les moyens d. un même but. Au fond de toute association entre hommes, il y a, je le repete, originairment, ne association entre idees dan meme. (Les Lois sociales. P. 120) 原文譯「生產者，其最始要有二種顧客之需要，及所以使之滿足之方法，是也。是一觀念，於個人精神之內，非十之觀念，即要是分適應之而調和之，則交換，殆有不可行者也。至交換，乃是在外部，與之以適應調和之事，而稱之如是者也，與此相同。其始，一個人所成就之工，事欲於其間，以之爲分業時，當是時，是等各個人，必有意識，知其各自之工，事，係爲全體數個人之一部分。是意識，即自知達一個之目的，必要有種種爲手段，以是等了然於意識中也。苟不然，則分業不能有成效也。與此相同。凡人人將爲結合之時，必豫知各一個人之精神中，有種種觀念，（即對於欲與爲結合之人）與爲結合」。

夫婦相會而同棲時，則夫婦之間，爲分業者有之。是因男女體質之殊，故其業異也。數多之家族並居時，則其天產物不同，又天賦之材能，亦各殊也。以是，故家族與

家族之間，交換於是而發生。此交換，遂久而成爲習慣焉。隨於家族之異，職工之殊，因而所產之物，亦各不同。於是乎此家族，有製皿之名，他一家族，有製小器具之名，又或以熟於動物之爲象，而得家族之名。（如吾國丹鳥氏青鳥氏之類）茲將日本古昔氏族，各有一定之職業者，爲分列之於左：

中臣部

玉作部

齋部

漆部

久米部

士師部

鞠貢部

鳥取部

物部

鳥養部

鏡作部

譽津部

鍛部

建部

中國古代，黃帝軒轅氏，命大撓占斗建，作甲子，容成造歷，隸首作算數，伶倫取解谷之竹，制十二律，蒼頡象鳥跡作文字。其他如，神農氏之嘗百草，如帝堯氏之定四時。

凡茲皆分業之所由生也。是等分業之生，乃是應於自然之必要，非必本於交換之念而生也。奚以言之？以交換云者，必豫想彼與我，慾望之各得滿足，而後爲之者也。古人蓋無是等之豫想也。古之人，欲滿足其長之慾望，而製造一物品者，有之。長，慾滿足自己之慾望，而使製造一物品者，有之。如上述之中國古代史，皆是其類。以是，故謂分業，乃起於自然之勢，應於自然之必要者，此也。

凡新職業之起，乃是由於新需要，或能供用於新需要者，而始起者也。在其初，偶以無意思的，而爲新發明，遂爲一定之職業者，有之。又初發見其需要，而遂發明此職業者，有之。一經生此職業，於是乎若傳之於子孫孫，勿替之也。若他之一方，輾轉師承，互爲模倣也。蓋至於此，而遂於社會心意，爲結合矣。

分業之生，既若上述，然而一職業上，非多數人協力，則恆難應多人之需要者，往往有之。於是乎機能團體，乃隨之而生。雖然，機能團體，固已發生，團體之數，固已增加，然非一切事業，皆能由於機能團體，而成就之也；又非一切之個人，於其職業之方面，皆組織機能團體也。乃是如前所述，機能團體，用個人而成之者，實占其大多數，是則

不可不注意者。

分業，在於血緣時代，與社會結合體，雖為密接，至於社會複雜之時，則相離脫矣。是說也，以溺項古士氏之見解，最為的確。氏以為，人民的社會 (*Dynogenetic socie*) 之特徵，在於社會結合體，與社會組織，無關係之處。是蓋以人種複雜之時，血緣團體，於是而離散；家族，於是而獨立。隨是，乃各以其所長之技術，相為交換。而經濟上，物品交換始生焉；而市場上，最能行於交換之一般者，始成為交換之媒介物焉。由是，而更進一步，則貨幣之作用，乃顯於世。在開化之社會，依於貨幣之媒介，而盛行勞動之交換焉。貨幣真正之意味，乃在於勞動，故可以貨幣買勞動。 (*Leroy Beaulieu's* *Precis d' économie politique*, P. 44.) 資本，乃是能蓄積之勞動也。貨幣，乃是資本之標式也。之言也，乃經濟學之所恆言者。

分業，乃勞動之交換也，故必要有為交換之希望者。蓋以分業，成立於人間之慾望。需要多，則有供給之必要；需要少，則供給亦因而減少。又供給過多，引起需要之增加者有之；即使慾望於是而擴大，隨於供給之精緻，而慾望亦愈誘附於分化焉，是也。

又社會之大，不相謀而各自受支配於經濟者也。故一部分供給先於慾望，而他部分，慾望先於供給。生活之幸福，乃包括一切慾望，而為概念也。而分業，則各應於慾望之一而為之。慾望之一，由於各部小慾望集合而成，其範圍不一定。故分業，亦有大，有小，而範圍不一定。

分業，本為希求自己之幸福，與夫依於幸福之慾望，於是而作。雖然，凡為一職業，不必全然以此為其動機，更有他之動機在焉。即所謂名譽之慾望，宗教之信仰，未來極樂之希望，流傳於世人談柄之慾望，驕奢之慾望，得爵位之慾望，同情等，是也。機於此點，經濟學者，以為利己心，與他愛心並存，並舉慈善事業，以為實例。

分業，乃一切為之之人，協動之結果也。雖然，於此有問題焉。即同業者既多，而不必有連絡，今若言一切產物，皆為社會分業之產物，則於社會，成為如何之範圍耶？抑於社會，非為全體耶？對此問題，茲為解答之於下。分業者之連絡，非必然的，求久的也，其種類，與分量，乃是應於必要，而為之者也。是等種類分量，若有變動時，則不能應於必要，而滿足之也。以是，故自需者一方言，一商店閉，他商店，雖增幾分顧客，而顧客，

仍蒙幾分之影響。自供者一方言，其必要，不能供之於滿足，即己自之精神上，亦不能無何等之影響。合是以觀，所謂分業，於社會能行之範圍，亦祇在經濟學上，與產物以助力耳，固非涉及社會全體，而為言也。以上所述，乃以營利為目的之機能團體，為其論旨。茲則更有當論及之者焉，即機能團體，與其需要者之關係，是也。此關係，就比較的而言，有為固定的，又有為一時的。蓋以一商店之顧客，每有永定者，及不定者，二者之一，故也。以永定者而言，其意志結合之可能性，可謂強固。即以不定者而言，亦可謂為一時的意志結合。在個人之間，既有意志結合之習慣，而因以起親交之感情，如是，是亦當然之現象，而為社會組織之一種也。

第五節 社會心意（輿論）

茲所謂社會心意，即指輿論而言。自全體觀之，吾人之社會學，即為社會心理學。而無所謂社會心意，有特別提及之必要。但以輿論，乃起於一時的，是多數人心固結之所在，為意志結合，特別之一形式，故不可不論及之。輿論，與各個人之意見，有異。然而各個人之意見，仍以是為其材料也。隱遜托氏，「社會研序論」，社會心理學

一章以輿論與個人意見之關係。譬如寫真與複合寫真之關係。複合寫真以數葉之寫真合於一枚之板上。是雖各得保其真狀，然而與其各一葉之寫真有異。輿論正與此同。輿論雖以各個人之意見為材料，然而彼此影響之結果，成爲一種特異之狀，而與夫恒河沙數衆生相，有不同者焉。

輿論之生，聞人之說，以之反省於自心之中，作爲一種之意見；更以自己之意見，述出而促人之反省。或由於現場言論，或由於新聞雜誌，以行之於世。如是，而因以成爲一定之意見。若茲者，是爲輿論。對於輿論，有直接而致之於形成者；（成爲輿論也，即指以意見爲交換之人而言。）有受勸的，而止於發替否之聲者；有全然無關係於輿論者；有下層勞動者，及無教育者；又有有教育，且接近於社會之輿論者。既有此種種對之者之不同，故輿論之決定，而爲衆歸也，每不在多數之人，而在於少數之人。士其他衆人，則皆以意從之而已。雖然，輿論不必一切之人士，悉由之而聽認之也。但其不贊成之人士，或爲多數之所威壓，不得不服從之耳。要之，輿論之作成，而以是聽認之者，乃是合談之結果，以意志而爲共同結合者也。若夫無示自己之意思，而承

順其爲輿論者，是皆爲威壓的意志結合也。

輿論與社會中樞，有密接之關係。社會中樞，對於輿論，有反對，或鎮壓之力。又社會中樞，有創造輿論之力。尤甚者，社會中樞，若有大權力時，則上述反對，鎮壓，創造，之能力，益隨之而加大。如日本幕府之末期，開港主義，攘夷主義，海防主義等，波詭雲譎，洶湧於一時。而依於朝廷之一言，遂能解紛於一世。是可以見其一斑。

第六節 傳說團體

奉同一之傳說者，總稱之曰，傳說團體。傳說云者，乃多人之精神所傳出，作種種之影響，而且自古昔以迄於今茲，猶未有艾者也。傳說，雖屬於社會心意一方面，然而綜其所傳說，實及於多方面，如倫理，習慣，信仰，處世，言語，文字，科學，技藝，美術，及關於經濟，關於政治者，皆是也。此等之分類，容有不充分之憾。然而其缺，當隨時爲補綴之。茲姑以所列者，爲分述之於次：

倫理，非一人之所創造，乃是多數人之精神，次第陶冶，而始成者也。以是，故倫理，得隨時而爲變遷焉。據蘿托氏之所証明，各種之倫理的感情，蓋次第費時而爲發達，

(Ehrlich, *Arbeits Capital*, 4.) 非出於一人一時也。倫理之種類，其成立之基礎，其統一，與倫理之變遷，良心之發達等，雖為倫理學目的之所然，而為社會學之目的，而述及之者，祇在知倫理之種類，與所以從於倫理之進動，即為已足。倫理之種類，即倫理概念之種類，必舉及之者，以是等，乃倫理學之任務也。個人，向於倫理，而為意志結合，即對於倫理，一若受其威壓也者，而為服從之也。是等所述，乃社會學，可研究之所也。

關於倫理之概念，第一之大區別，即公德，與私德，是也。公德，乃對於一切之人，應守之德義也。私德，乃對己之特別關係之一人格，應守之德義也。例如不折公園之樹木，不污損水道之來源，不向電信，電話，汽車，汽船，及多人利賴之交通機關，為危害等事，皆包含於公德內。個人，將此等之概念，而納之於心中，而為實行之備。是等之實行，乃多人之所望者也。對於多人之所望，而為服從，而為實行，是即服從於威壓的也。至於茲，而猶復有暗中拆取花卉，濶洩道路者，是乃存一種僥倖心，雖感於威壓，而冀苟免於被罰者，乃為之也。

忠，孝，悌，慈，友，怒，和，直，敬，謙，避，不，伐，恭，莊，慎，勇，剛，毅，清，廉，不，欺，節，儉，公，正，直，中，庸，和，衷，義，善，良，仁，信，等，是乃各個人對於私人，或對於自己之人格，爲之維持，而應守之之德也。是等，可謂爲私德。是等私德，乃一切之人，所傳言，所繼續，所臆認，而爲一切之意志，所結合者也。個人於茲，或聞之於其父母師友，而爲實行，是即直接於所教之人，而爲意志結合也。或模倣世上古今之人，而爲實行，是即間接而爲意志結合也。是故，個人，若有違叛倫理時，則不免無面目見世人之感。由是觀之，從於倫理，即爲意志結合，可以瞭然矣。

於茲，有一可注意之現象焉，即何去何從，良心之判斷，是也。試爲論之。與其謂習慣的，從於倫理，毋寧謂反射的，從於倫理。以其出於反射的，故於某際會，實際宜如何之行爲，往往有聽於爲判斷者。雖然，是其爲判斷之際，仍不外乎，以最良之選擇心行之耳。即如何乃合於最良之倫理的概念，是也。蓋從於倫理，乃意志結合，最重要之現象。從之，則君臣，父子，兄弟，朋友，社會等，皆得而維持之。從之之時，則各個人，有最大愉快之感，而向於行倫理之相手，於是而引起愛情。

習慣，亦爲一般之人，所一致者也。於是而違反之，或違由之，於吾人之心地所感觸者，亦與倫理同。以日本之習慣言，如大福餅，飾松，盆祭，中元賀禮，五月之鯉，三月之雛人形，年首之互禮，一日三食，箸與茶杯，長袖寬帶，出恭必洗手，木屐草履，如此之類，殆不可以枚舉。厥來習慣，乃係以廣義言之。是故於宗教，於言語，文字，於科學藝術，其他一切之方面，皆得發見之者也。雖以倫理言，亦可謂行倫理者，係出於習慣也。德意志之 *Ethik*，即爲「倫理學」之原語；希臘語之 *Logos*，即爲習慣之意味；英吉利語之 *moral*，即「道德」之原語；辣丁語之 *mos*，是亦爲習慣之意味；又德意志之 *Sittenlehre*（即倫理學）原語 *Sitte*，乃是習慣之意味；在日本，亦以倫理，視爲風習。要而言之，多數之國，殆皆以倫理，視爲習慣也。習慣之云，其意，不免漠然而無邊際。但習慣之存在，是乃過去之人，現在之人，一切有衆之輿論也。個人於茲，或被其威壓，而遵從之；或模倣的，反射的，而遵從之。是則爲確實之現象，而無可疑者。

社會上，於宗教的機能團體外，尙有諸種之信仰焉。有若寒食禁火，以悼介之推；有若龍舟角黍，以祀屈原；有若書姜太公在此，以辟諸神；有若書泰山石敢當，以禦惡。

然；有若工藝者之奉杜康魯班；有若婦女輩以帚迎小姑神。其他如蜘蛛之爲喜信，乾雀之報佳期，凡此類之信仰，殆不可以更僕數。是等，非必集之，而構成一團體也。乃是各個人自由，而遵從之者也。

處處之傳說，乃指處於世有心得者而言也。在於中國，如老莊之徒，嘗倡多少可服膺之語，（參看拙著虛無恬淡主義思想發達史）。在於日本，通俗之說甚多。如「急則退迴」，「犬奔則中棒」，「三十六計，逃爲上著」，「能攫之鷹，隱其爪」，「燈台閣於自照」，「以籠汲水」，「落鈎逃脫之魚大」，「惡僧惡及袈裟」，「急時抱佛脚」，「不下種，不生苗」，「積塵成山」。其他如此之說，紙不勝書。於此等之格言，而爲意志結合，即是於社會之輿論，而爲意志結合也。

言語，亦社會之習慣也。人意志發表之機關，以言語爲最重要。用其言語，即不啻模倣之，而與爲沆瀣一氣矣。如小兒，模倣父兄之言語；及其成長，模倣師友之言語。是其例也。文字，亦爲社會之習慣，而爲個人之所模倣者也。用言語文字，如何而於個人，有結合之力耶？吾於茲乃憶及二會，一，「羅馬字學會」，會員僅用羅馬字，不用一

切漢字及假字；彼等蓋主張棄去此等文字也。一也。士別報唾協會，會員不用日本語，彼等蓋主張棄去日本語也。是二會假若其主意完全能實行時，則於或方面與日本人之交通，不免遮斷矣。即以最少者言，與過去之日本人，不啻斷絕其交通矣。

學問上之智識，亦社會之傳說也。試就於藥劑，為一攷之。今日所傳之藥劑，皆非一人之所創造，乃是經歷代多數人，相互之影響，而後乃定者也。不寧惟是。藥劑上，今日之經驗，雖認為無謬。然而苟有改良之餘地也者，則仍可進步而已焉。其他，如原素說，如本體說，如心理說，皆不出於一人之所創造，而經多數人之心思才力，乃能育今茲之影響。要而言之，一切智識，所以傳至於今日者，無不由於傳說而來也。試觀有哲學系統之國，所傳之不同，是益足瞭然於吾說矣。在於中國，中心的思想之系總，儒教也。儒教，至孟子，立先天良心之說；迨宋以此學術之中心問題，皆在於此。彼等，以性，良心，良知，良能，理，氣，心，等字，為哲學之範圍；且信先天良心說，理之遍滿說，奉之而不疑。在西洋之學者，若希臘蘇格拉底，着眼於智識之問題；布拉頓，以本體，與現象，設為差別。亞利士德，則倡一切之自然科學。此三大哲學者，開例於先矣。近世之哲學，

單論本體，(畧當於理) 物質，(畧當於氣) 更進者，有智識論。有本體論。有一切之自然科學。是等，與上述儒教之說，迥殊。蓋多為希臘哲學之傳遺也。更進言之，如比也孔，霍布士，若庫，休姆，等，於英吉利唱智識論。而跌也，駕爾，安來，瀨支，等，於法蘭西，於德意志，亦唱此論。勒安氏，之認識論，亦為從來哲學上之問題。彼智識論，即以此為中心，而研究之也。勒安氏以後之哲學，可謂皆以氏為之開端。而梭片，號也，爾，黑，革爾，色，領古，肥，戲，帖，等，所研究者，殆無不以本體為中心。是則與東洋之哲學，大有異矣。由是觀之，東洋哲學，為東洋之傳說；西洋哲學，為西洋之傳說，非至明者耶？

技藝美術，亦非一人之所創造，乃是經多數人之影響，以至於今日者也。習藝術，乃一種之模倣也。人世間，於從來之藝術，感於其趣味，而承繼之，是乃各社會特色之一也。試以日本人論，日本人，於日本之繪畫，彫刻，其他一切之日本藝術，每愛賞之而不置。是則日本人之所以為日本人，而有意志結合者，在其中也。

關於經濟之傳說，如食物之種類，料理方法，家屋之構造體式，衣服之原料，品形，及作衣，食，住，之方法，商業術，貿易等，凡若此類，多由於傳說，以傳至於今者也。關於

政治之學說，即政策，及國家組織等，是也。是等，或自其國之先世，遺傳而來者有之；或自他國方面，流傳而來者有之。是等政策，與夫國家組織之承繼，皆由於傳說，而後與今，今與昔，爲同一之相視者也。

據以上所述，有諸種之傳說。個人，從於此等之傳說，就於通常，已得精神之安愜。因而相互，又得同類之感召。翊頂古士氏之同類意識說，用之於茲，蓋可謂最當矣。爲傳說者，恰可想像爲中間之經紀，其兜取趣向之人，而爲意志結合也，恰如得佳良之際會焉。從於傳說者，以自身意志之一，與爲結合，因而社會組織之一部，於是乃得而構成。是則爲意志結合之現象，而不可不注意者也。

第七節 流行團體

流行團體者，乃一種特別之現象，而一時爲多數之人，所模倣者也。是等現狀，往往於衣服，飲食，家屋，裝飾，日用品等，行之於一時，故名曰流行云。是等之來，蓋必有其作始者，而後轉轉倣模之，遂至於流行也。流行之例，古時代，有若城中好高髻，城中好大袖，之諺。新時代，有若理髮店花旗裝，那破命鬚，之類。是等，皆由於流行，而支配之者。

也。凡入於此支配之範圍中者，皆稱為流行團體。流行團體，蓋亦一方面之意志結合，播而為社會現象者也。故必稱之，而紀之於此。

流行，與習慣，雖非有迥然之區別。然而流行，乃一時的 (Transient) 現象。其以之為模倣者，乃是以好奇心，行之者也。有至習慣，則為歷史的現象。其入習慣中之人，可謂於威壓的，而為服從者也。流行，有風靡一時，而不久終絕者；有之後先相繼，長留於人間，而遂成為社會習慣者；有之。要皆為意志結合，現象之一也。

第八節 交際團體

凡為人類，無無朋友者。故朋友，在倫常之列，而為實際，所必要者也。徵之於東西之哲人，其言之關於朋友者，亦甚多矣。以東方之儒宗言之，孔子曰：「無友不如己者。」又曰：「有朋友自遠方來，不亦樂乎？」又曰：「朋友數，斯疏矣。」又曰：「晏平仲，善與人交，久而敬之。」又曰：「益者三友，損者三友。」又孔子答子貢之問友曰：「忠告而善道之，不可則止，無取辱焉。」曾子曰：「君子以文會友，以友輔仁。」又論語鄉黨篇朋友死，無所歸曰：「於我殯。」朋友之饋，雖車馬，非祭肉不拜。

又觀孟子所載，萬章問曰：「敢問交際，何心也？」孟子曰：「恭也。」曰：「郤之郤之爲不恭，何哉？」曰：「尊者賜之。」曰：「其所以取之者，義乎不義乎？而後受之。以是爲不恭，故弗郤也。」又孟子言伯夷，非其友不友。

徵之於泰西之哲人君子，其論及於朋友者，亦多矣。阿伊利皮跌也士論朋友，以當於危難爲必要。其說曰：

「朋友耶！當困難之時，各人須輔助其朋友也。若無何等災害之時，又焉須夫朋友乎？神於困窮，亦望輔助也。」

跌磨士帖纒士曰：朋友之所以爲朋友，非在於以言語相交，而在於趣味之同也。云云。

綜右所述，古今來之於朋友，莫不以危難相赴，同情相投，爲其所注重之點。雖其間有親密與否之別，爲勢之所不免（親者，結合強固，能組織一機能團體，以爲社會中樞；否者，不能有是之組織）。然而無論組織機能團體與否，朋友爲社會組織大要素之一，則確乎有不可疑者。朋友云云，爲世俗之慣語。今以之入於科學之中，於意

究云何耶？吾人於茲，當知朋友之真相，實在於意志結合。而今之社會學，尙無有論及於此者，是則其可注視之點也。

以朋友云云之文字，更爲充而言之，即成交際團體。交際團體，亦社會組織之一方面也。今茲尙有可言者，即機能團體，與交際團體之關係是也。機能團體，爲交際團體中，一部之人構成者，有之。例如，與友人某某等，組織一某會，是也。雖然，機能團體之會員，非盡限於交際團體，往往有同一會會員，而未爲交際者，有之。因是，機能團體之最強固者，必是會員而兼爲朋友，乃能如是，以其有親密之關係也。

第九節 家族團體

家族，亦社會現象之一種也。家族，以夫婦爲根本。夫婦，爲異性之結合，而爲結合之極強固者也。夫婦之關係，有爲一時的，有爲永久的。在文明國，多係永久的。夫婦之形式，有種種之分別。即一夫多妻，多夫一妻，一夫一婦，及「步那爾安」雜婚，是也。一夫多妻者，乃一男子，有數婦人爲妻也。其婦人，不必盡爲妻，即妾，亦可爲之。蓋以法律，認定可爲妾也。現今開化國，一夫多妻者，如中國，土耳其等是。雖然，是等，非一切之人。

皆一夫多妻也。僅富有之人，能養數婦人者，乃能有數婦人耳。一妻多夫者，現今惟西藏有之，是亦非一般皆如是也。其富有者，仍行一夫多妻式。一夫一婦者，乃文明國之習慣，今歐美各國，殆莫不然也。「步那爾安」雜婚者，乃迄於近今，布哇所行之形式也。是等，一家之兄弟，與他之一家之姊妹，為結婚者。其婦人，各於同時，為數個男子之妻。其男子，各於同時，為數個婦人之夫。是等雜婚，其夫婦之關係，乃是不一定者也。

以上各種之形式，不論如何為之，而其與異性之關係，乃是人類之本能的，所謂一陰一陽之謂道，而為人類有生之所不能免焉者也。以是，故其淵源，乃與社會的集合，發生於同時。

既有夫婦，則子姓孳生焉。合此父母子姓之一團，是名曰家族。家族，乃愛情最堅固之團體，而為意志結合之最易者也。家族之快樂，乃人世間，最強盛之快樂也。人之最愛者，莫如子，子之最慕者，莫如父母兄弟。合此父母兄弟子孫之喜悅於心者，是為最上之快樂；合此父母兄弟子孫之可悲於心者，是為無上之痛苦。是故，人世間，一日之中，言語相交之多，事之共臨之多，無過於一家之中者。是故，人世間，意志結合之最

強，最易，而度數最多，事件最大，亦無有過於一家之中者。家族之於人間其影響最大，有如上所述矣。是以，故人間之性格、品性、人世觀等，多由於家族之狀態，能為決定之。家族，一家之中，於諸方面，雖為意志結合；然而又一方，與他之家族之人，於諸種方面，亦為意志結合者也。是以家族，於家族之長，為意志結合外，更進，則稗子等，亦或以朋友，以傳說，以流行等形式，而與他之家族之人，為意志結合。是種現象，有不可不注意者。

第十節 繼承團體

於自己之祖父，或特別之古人，奉其意志，而繼承之，以現象於社會中者，是稱曰繼承團體。社會之所以牢固，古今人之所以不遮絕者，此亦其一也。所以有此在，以社會，非盡由於現世並在之人，而成立此形式，即過去之人，於成立社會，亦為大動力之一也。

屬於承繼團體之人人，不必相互而為交通也。不相互交通，然而出於同一行動者，有之。例如，以古人為模範者，與古人為同樣之行動，而無相互之交通，是其例也。繼

承團體，與傳說團體，有不能劃然為鴻溝者。但傳說團體，其所謂，傳說乃是涉及於一般人所信者為言。繼承團體，則就於特別之人之意志信仰，繩引之而為言也。又社會中樞，乃就今世人而言；繼承團體，則僅就過去人而言。是其不同之點也。

第十一節 結論

凡欲相互而為意志結合者，以集合於一所，為最良之手段。茲以最根本的集合者言之，最根本的集合，夫婦同棲於一家；及其繁殖，而成子姓，而為一家族，遂得在社會上，組織最堅固之一團體焉。此以外，在社會上，苟欲為意志結合，亦必同集合於一所，而後意志結合之多方面，乃得以助成；是則可斷言者也。

肥耶氏，嘗設有圓形，以證明國家，與在於其中諸團體之關係；今特借茲，說明意志結合之組織系統焉。設有無數之輪，大小不一，皆重疊散布於平面上。於或處所，稀薄為之；於或處所，稠密為之。其稠密處，以譬人口密集之都會；其稀薄處，以譬人口稀少之村落。村落與村落之間，都會與都會之間，村落與都會之間，有種種之團體。此其間，以連接之輪，為表象之。於是乎，都會之重疊極薄之處，作為無數小點，而各種之輪，

恰如以此無數之小點，爲其中心焉。此小點，卽家族也。其包括小點以上，各稠密處之輪，而爲最大之輪，卽國家也。此大輪所包括無外之邊際，卽主權所及之界處也。更進之，設一極大之輪，包括幾個最大之輪於其中，其輪與輪間之關係，爲極稠密之形式。同於上述小輪配合之狀態。若是者，是卽人文範圍也。於種種之輪，交叉之處，有個人焉。茲則譬若輪之交叉之處，非以軸橫貫之，而爲支持，則於動轉時，必秩序紊亂矣。是等多輪，以一軸爲中心，而爲之交叉者，卽一個人，同時系屬於多團體者也。但於茲有當注意者，卽每一輪，必假定之，包含有二軸以上，蓋意志結合現象，至少須有二個之意志，乃能爲結合也。

社會現象，不僅以同時並存之人，爲界限也。卽對於古人，如前所述，既得爲意志結合，如傳說團體，如繼承團體之類，則其現象，當然溯及於古也。夫既涉及於古，則上段所述之圖式，殆有不能表而出之者。而上段之圖圖，作表示現在觀，可也。

由一方觀之，家族之人，非無遠隔，在他方者。然而於強固之意志結合，固不能隔斷之，而依然存在也。今茲上述之圖圖，在家族，在於同一地，固知圖之作用，只能以集

合者，作如是觀。而社會現象之真意，仍有不可得而示之者，在也。不居於家族內之家族意志結合，是為最強固之意志結合。以是，故茲設圖，於無形之意志，可於意想中得之，即謂此圖，為表示意志之強度關係，亦無不可。

易一端言之，都會，雖為意志結合，最稠密之所。然謂個人，專以意志結合為目的，而遽集於此者，則非也。或者亦有如此之人士；至於一般之人，不可盡作如是觀。在於動物社會，乃是自然而形成者也。然而人類社會，實亦連續於動物而來，有與之同然者。以是，故社會，其自然的集合，不能不許有之也。譬如小兒，成長於父母之膝下，因茲之態，而屬成於其家族，是亦非有集合之意，而後乃為集合，可以證明之也。要而言之，集合團體，於一方面，有自然的；於一方面，又有人為的。社會現象，皆於此範圍內，成之者也。

據右之所述，以為觀察，則社會現象之發達，有二方面。一，由人性之發達，以觀之者。生長於都會內之小兒，伴於其意識之發達，而意志漸次發達。乃至社會現象，因之而成，是其類也。當其為小兒之頃，無社會現象，無社會組織，故小兒之於社會，未堪為

其會員也。父母愛之育之，而後乃得成爲會員也。一由社會集合之始源，以觀之者，社會現象，其始乃極簡單，其繼以人智之進步，而社會現象，乃逐日紛繁。試觀上古之世，於衣，則服鳥獸之皮毛；於食，則飲血而茹毛；於住，則穴居而巢處。以視今世，纂組文章，簞簋鼎俎，雕梁畫棟者，其簡單與紛繁，殆不可以言喻。而社會現象，由極少而增加爲極多者，又可以瞭然也。

第七章 意志結合之標準

第一節 述明本章之意味

意志結合，不限於同時代，同一地方之一；對於過去之人，與遠隔之人，亦可以爲之。此既屢述於前矣。以是，故所謂社會云云之意味，非以當時爲限，亦非以同一地方爲限。而於曠古時代，亦可以社會現象之精神，一追及之。而於鯨鯢之地方，亦可以社會現象之精神，一涉及之。學子了解此等真意，則知社會的生活之個人，乃是於諸種之方面，爲意志結合。故其智識，其意志感情，乃至其人格，有隨時次第而爲變化。此已變化之人格，後世之人，有爲追慕者焉；有爲模倣者焉；又有以威壓，或合談之狀態，而

爲一切之影響者焉。是故，今日之意志，乃人格之發現也；今日之人格，乃意志結合之結果也。而學者，稱社會爲歷史的，爲靜動學的，其真意，即在於此。

自士片沙氏始，多數之學者中，以社會機關，視爲社會之組織。而自其機能，爲立論者有之。是等，僅觀其一方面耳。其所謂社會組織，以社會之分業當之。此等分業，雖於社會爲必要，然而不過一方面耳。社會之維持，不僅於茲也。以是之故，故專以分業機關，視爲社會之機能，而闡闡述之者，乃是爲此萬有衆棄，廣漠之現象所眩惑，把握其一部，而蔽忽其大全者也。

社會，爲意志結合之複雜體，無間斷而變動者也。易言之，即各個人格，有變動者也。諸家於茲，多說明個人，與社會之關係。試爲引述之於下：古姆布若唯其氏，以爲精神之所在，由個人方面攷之者，誤也；當由社會方面攷之，云云。（*Zwundrisser Socio-logie*。）麥肯躋氏曰，人世間，有爲遺傳而成者；亦有由於社會的外氣，乃能遺傳之者。吾人苟如是思，則知個人之性質矣，離社會而獨立者，殆爲不有之事，云云。（*An introduction to social philosophy*。）其他，此等同樣之見解，殆難一一枚舉，試爲論之。社

會與個人之關係，雖極親密，然而個人意志，亦或有時，與社會相背離者也。以是故組織社會，乃個人意志結合之一方面。至於他一方面，如謀叛革命之類，英雄不從習慣之類，實有否為意志結合者，在也。職是之由，故不可謂社會，乃個人之集成；祇可謂社會，乃個人之意志結合。且個人非全然沒却於社會之內，而無餘留者也。觀士達肯別爾苦氏，（若謂社會，是由個人而成，之有機體。則個人之自身全體，即可沒却於此有機體之中，而無其餘）之言，蓋洞察其幾微矣。（An introduction to the study of sociology. P. 29.）

社會，乃意志之結合；意志，乃人格之發現；社會與人格，蓋相併而行之者也。是故欲知社會之何為，必知人格之為何。欲知人格之為何，必知歷史的，靜動學的，之若何。隨是，其歷史的，靜動學的，之一般法則，（即標準），亦在必知之列。論至此，吾人於社會之變遷，乃不能不涉及之。從來之社會學，單述社會之發達。吾人不然；於從來之意志結合，如何而起，如何而異其標準，尤為注意焉。由他方面而言，今日之意志，乃過去之意志，所結之果也。以前者，視其尤前者，推而上之，至於無窮極之處，蓋可作如是

觀以是，故欲知意志之若何，於其變遷之由來，亦在必知之列。前章，從爲意志結合之方面，以觀之者也。本章，則從意志之性質，（即社會學的性質）爲觀察之。所謂社會學的性質者，卽意志之靜動的，歷史的，是也。

從來之社會學，橫之於現在，縱之於過去，多由此兩部而成。吾人於社會學，則就於人類同稟之意志，表之，自其爲結合之方面；稟之，自其性質之點，爲觀察之。蓋不自結合之方面，與其性質之點注視，則社會之爲意志結合者，殊難爲了解也。以是之故，有上章，從意志結合之諸方面，爲之觀察。尤要有本章，從意志之性質，爲之觀察。否則，其究竟的意味若何，不能知之。易言之，卽意志結合之爲一時的，歷史的，（*Passagiere* 或不能知之也。吾人，於個人之心理作用，其發達若何，雖不爲之研究。然而其心理作用，如佛氏所謂，過去心，現在心，未來心，皆有可得者也。社會現象，與個人之心理作用異焉。社會現象，雖亘及於未來。然極端言之，則不能以未來者，仍如今之現象，而作如是觀也。是則社會學之與心理學，所以不同之點也。更端言之，今日之狀態，乃過去者之結果也。更由過去之狀態，以歷觀其尤先者之過去，則知今日之狀

態，非虛無論理的產物，乃是歷史的產物也。由此歷史的粟粟六六，不絕而為變動，故不能以論理的，為之理解。是則本章，必要之所以也。

第二節 羣

人類，集合於地球之表面而為羣，如第五章之所證明。此等之羣，實為下等動物羣之繼續也。此等之羣，一部，可謂為遺傳的，先天的，或習慣的，而未可謂為社會現象者也。彼等，精神之不發達，慾望之極簡單，言語之未形成，是等之類，皆未有作成社會之條件，故不可與社會等視也。更進論之，先天的，遺傳的，且為習慣的，是等人類之集合，果如何而滋生耶？對於此疑問，吾將以自然淘汰，為其保護之結果者，答之。問，於自然淘汰，以何種目的而為保護之？對此疑問，吾將以種族保存，生命保存者，答之。問，何故集合，為種族保存，生命保存，之好條件？對此疑問，吾將以下列詳論者，答之。種族保存，由於雌雄之結合，而成遂之者也。在於動物界，雌雄選擇，是乃吾人目中常睹之現象也。夫意識不發達之下等動物，雌雄之合，雖為無意識的而成遂之。然而其意識之發達者，則為有意識的，而成遂之也。縱言之，有意識的，無意識的，不論如何，苟為雌

雄選擇之舉，則必以集合爲其最要之條件。種族保存之與集合，其不可離之點，即在於此。生命保存，則由於集合，而存遂之者也。何也？以集合，有多數之協力，能玉成之，故也。由是觀之，先天的，遺傳的，習慣的，羣之集合，又爲生類保存之條件也。

感於雌雄選擇協力之必要，漸次萌動，而有其意識。於是乎，雖精神不發達之動物，亦可以協力，與雌雄選擇者，視爲彼等之集合條件。由是而論，羣者，乃人類之先天的，遺傳的，習慣的，形成之狀態也。是等之狀況，於野猿，及野蠻人二種族，猶可以想及之。而智識之程度，思想交通之手段，生活狀態等，則爲兩種族之界焉。

第三節 血緣團體

伴於意識之發達，而上所謂協力，雌雄選擇等，遂於多意識之中，成爲特別之目的焉；成爲特別之團體焉。男女之一時的團體，至是而乃發見。此發見，經久之後，而母與子，所成之團體，於是而生。即所謂母系的家旋團體是也。母系的家旋團體，不必盡以母爲長，（參觀第一章第九節）然而其既以母爲長者，則母系之存，乃不可疑之事也。試以日本攷之，日本古時代之土蜘蛛族，卽有母系（Matriarchy）同時，

並有母長

到速見邑，有女人曰速津媛，爲一處之長。其聞天皇車駕而自奉迎之，謠言茲山有大石，窟曰鼠石窟，有一土蜘蛛，云云。（日本書記景行紀第十二頁） 爰有女人，曰神夏磯媛，其徒衆甚多，一國之魁帥也。（同上）

是乃起於天皇征熊襲之時，故爲熊襲族。

是時，有土蜘蛛大山田女，狹山田女，二女子，云取下由村之土，作人形馬形，祭祀此神，必在應和，（肥前風土記）。

以上，是以女子爲長之明徵也。又景行天皇，巡狩肥前肥後，誅海松檉媛大耳，大身，垂耳等，是等，皆土蜘蛛也，皆女長也。

古老傳云，昔於此地，有八土蜘蛛，一曰黑鷺，二曰神衣媛，三曰草野灰，四曰保善灰，五曰阿邪爾那媛，六曰拷，七曰神石萱，八曰狹磯石，其有族而屯於八處石室也，（陸奧風土記）。

是土蜘蛛，爲熊襲之族，而母系系統，於茲存在於茲，而有家屬，奉女長，蓋可以想

像者推得之，是爲最有力之一證也。

丙申，轉至山門，則誅土蜘蛛、田油津媛時，田油津媛、兄夏羽，與軍而迎來，然聞其妹彼誅而逃之，（神功皇后記）

更以中國之戰籍攷之，東女，乃羌之別種，蓋母系系統，而以女爲之長。

東與吐蕃、黨項、茂州、接、西屬三波、訶、北距于闐、東南屬雅州、羅女蠻、白狼夷、東西行盡九日、南北行盡二十日，有八十城，以女爲君。（唐書西域列傳百四十六）

官在外者，男子爲之，凡號令，女官自內傳，男官受而行，（同上）。俗輕男子，女貴者，

或有侍男，披髮以青塗面，性務戰與耕而已，子從母姓，（同上）。王死，國人以金錢

數萬納王族，求淑女一，立之。次爲小王，王死，因以爲嗣，或姑死婦繼，無篡奪，（同上）。

或謂母系，子從於母之姓者也。中國之有姓，可謂生於母系時代之團體。以是故

姓多由於婦人而得名。此後，變爲父系，變爲兩系，至於以氏成爲一團體，而姓，則仍繼

承用之。而異姓結婚，於茲成爲習慣焉。是說，雖爲臆說，然而關於姓之爲字，則可謂

得解者也。

母系之不能永久持續，而變為父系，屢於述前矣。雖然，父系與母系，只為程度之差，故於父系肇初之痕跡，求之甚難。茲僅舉其可攷者言之。日本古代之獨化天尊，頗似此例，即左列之長神，是也。

天祖，天讓日天狹霧國禪月國狹霧尊

天御中主尊

可美茸牙彥舅尊

國常立尊

豐國主尊

吾人於上述，為攷其實實於次：

- 一、信天祖為男神，乃吾人一般之所信仰者。
- 二、國常立尊以前，為獨化天神。在日本書記，乾道獨化，所以成此純男也。云者，以其不與婦人交，僅用男子，而能有子化生也。古事記，獨神成坐而隱身也。云云者，據本居宜長之解釋，則謂為無配偶者也。
- 三、於獨化天神之後，有耦生之神，即如下列：

角織尊

泥土奏尊

木苦彥尊

妹活織尊

妹沙土奏尊

妹大苦彥尊

(青檀城根尊)

妹吾屋檀成根尊

(伊裝諾尊)

妹伊裝諾尊

綜右所述，則知古代，由父系的，進而為兩系的，世界各國，大概皆經此順序，而為變遷者也。雖然，兩系的時代，父之權力，較在母之上。故事代主神之言曰：「不肖某，不可背父之命，」可知父之權力較重也。要之，事實雖為兩系的，(Bimny) 而於同時，實為父長的，(Patriarchal) 也。當其時，於父長之下，一族之人，集合而為一團。日本語，「うじ」云者，即指此一團而言也。即血緣之觀念極強，因而以之結合者也。「うじ」云云，據真淵之說，蓋「うみすじ」之義也。

「氏」之相當之文字，於希臘有 *royoi*，於辣丁有 *Gens*。是一語，共源出於希臘文字之 *reivwpa*，均指血族團體而言也。至於英吉利，有 *Clans* 之語，德意志古代，有 *Stämme* 之語。其語源雖不明，然皆為「生出」之意味也。綜此諸語以觀之，「氏」之意義，吾寧以日本語之「うみすじ」為解說之得當。（參看古事類苑姓名部）氏之表系統若此。「氏」之有不明者，即為賤民。恰如羅馬平民，無有「

民士 (Gens) 者，正相同也。夫無姓之家，縱今有「氏」，已在賤列，况於并「氏」而無之乎。

神代史，大國主神，有子，百八十神；高皇產靈尊，有子，一千五百座；即指此一團而言。「日本書紀」一書，引高皇產靈尊之言，（吾所產兒，凡有一千五百座）云云。其言產云者，蓋言間一祖先降生，而以己爲之長也。大國主神，亦爲其長，司神事。同時，且支配其一團也。天神，遣使於大國主神時，大國主神，乃與子，事代主神相談。事代主神，蓋爲大國主神之長子也。以之相談，是所以尊其爲長子也。此外，天孫之系統，代代爲長子相繼。由是觀之，「氏」，一定一團體之稱。而其樣態，則如一家族然也。（參看有賀博士氏族進化論）

「氏」，有氏上，（即氏長，氏之長者）以治一族。「氏」各有私領。大國主神，卽爲氏上，而私領，有大八洲。而其族人，亦各耕一定之土地。「日本書紀」一書云：

「是後日神之田，有三處焉。號曰天安田，天平田，天邑井田。此皆良田。雖經霖旱，無所損傷。其素盞鳴尊之田，有三處，號曰天織田，天川依田，天口銳田。此皆躋地。」

云。

呂井田云者，地廣大，而以諸邑之民力並耕之，之謂也。（神別記上）是等，皆天神族之土地，而使其族人耕之。是乃高天原時代之事也。其移於大八洲之後，亦有天皇供御之田，而各氏，亦各有一定之領地。蓋經濟惟一之淵源，在於米穀，當然有如是之可信者也。此血族團體，稍稍變化者，現今在日本各處，猶可見之。「氏」有氏人，及部曲之民。部曲之民，即賤民也。賤民與良民禁結婚，是恰與羅馬之古代相同。氏族，占有一定之土地，建神社，而祭其祖。現今稱為「氏神」者，是也。

試以中國載籍，為一攷之。薰項乃漢之西羌別種也。以同族為羣，而為異羣為結婚。茲為撮舉之於下：

以姓別為部。一姓，又分為小部落。大者萬騎，小數千，不能相統。故有細封氏，費聽氏，往利氏，頓超氏，野辭氏，房富氏，米禽氏，拓拔氏，而拓拔最強……妻其庶母，伯叔母，兄嫂，子弟婦，惟不娶同姓。（唐書西域列傳一四六）

中國稱為「氏」云者，亦指血緣而言。呂東萊曰：「曰「氏」者，則子孫之所自

分也。數世而一變。云云。於中國古史，稱爲「氏」者，與呂氏之說同否，雖爲疑問，然而以下列三者爲攷之：(一)結婚，行於「氏」之不同者；(二)血緣之觀念甚強；(三)漢人種，去中央亞西亞之漂遊的牧畜，而沿黃河而下，遂於河之兩岸，爲定住之民族。由此三者爲攷之，則知其稱爲「氏」者，蓋亦指一血緣團體而言之也。其狀即如左：

女媧氏時，諸侯有立工共，與祝融戰不勝。炎帝之世，諸侯夙沙氏叛，不用帝命。其臣箕文，諫而被殺。炎帝益脩其德，夙沙之民，自攻其君而來歸其地。禹爲姁姓，其後分封，用國爲姓。故有夏后氏，有扈氏，有窮氏，斟鄩氏，褒氏，費氏，杞氏，繒氏，辛氏，冥氏，斟氏，才氏。(史記) 契爲子姓，實後分封，以國爲姓。有殷氏，來氏，宋氏，豷峒氏，稚氏，北，殷氏，目夷氏。(同上) 自黃帝至舜禹，皆同姓，而異其國號，以異明德。故黃帝爲有熊，帝顓頊爲高陽，帝嚳爲高辛，堯爲陶唐，舜爲有虞，帝禹爲夏后，而判氏。(同上)

據右而言，則「氏」爲一國也。通雅，若上古之氏，則一國號也。云云。莊子之書有云：昔者容成氏，大庭氏，伯皇氏，中央氏，粟陸氏，騶番氏，軒轅氏，赫胥氏，尊盧氏，祝

融氏，伏義氏，神農氏，當是時也，民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，隣國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，而不相往來。

「氏」之爲數甚多。即據書載「乃日觀四岳羣牧，班瑞於羣后，（舜典）。五載一巡狩，羣后四朝，（同上）。禹會諸侯於塗山，執玉帛者萬國，「百姓昭明，協和萬邦」云云。可見血緣團體，在古代，即已存在於各方也。

在於古代，血緣團體強固之時，人民之意志，依於血緣之觀念，能支配之。是時，血緣同者，固容易爲意志結合。然而於其以外者，則不能然。血緣團體內之結合雖牢固，然而與他之血緣團體之關係，則太疎隔。在於今代，乃適與古代，呈反對之象焉。今代，於血緣團體之次，可述者祇有二：一，爲異姓結婚；一，爲祖先崇拜如是而已。

第四節 異族結婚與一夫多妻

在於人種不同，言語不同者間，結婚最難於成立。結婚，多係住同一地方，屬於同一人種，用同一言語。在於此等相同者之間，爲異族結婚，或爲異羣結婚。在古昔，血緣觀念最強固之時代，一般多於異羣爲結婚，是爲當時之習慣如此。中國古代，同姓

不婚之語，是可以徵其一斑也。考中國載籍，在於匈奴，其結婚，亦於異姓之間行之。後漢書云：

單于，姓虛連鞮。（前漢書單于姓攣鞮氏，其國稱之曰撻鞞孤屠，匈奴謂天爲撻鞞，謂子爲孤屠，與此不同。殆音異耶。）異姓，有呼衍氏，須卜氏，丘林氏，蘭氏。（冒頓單于時，大姓有呼衍氏，蘭氏，卜氏，三姓，貴種也。）四姓爲國中名族，常與單于結姻。（後漢書南匈奴列傳七九）

異姓結婚，既如上述外，尤有可注意者焉。即結婚，行於氏與氏之間，是也。如左所列，蓋可以覘其一斑。

- 夫 少典氏
- 妻 有蟠氏之女
- 夫 軒轅氏子昌意
- 妻 蜀山氏女
- 夫 有虞氏
- 妻 陶唐氏女即帝之二女
- 夫 軒轅氏
- 妻 西陵氏女，方雷氏女，彤魚氏女，嫫母
- 夫 高辛氏
- 妻 有邨氏女，陳鋒氏女，有娥氏女，娶訾氏女
- 夫 軒轅氏之後夏后氏禹
- 妻 塗山氏女

夫 夏之仲康
妻 有仍氏女

夫 夏之少康
妻 有虞氏女

以國爲民，既如上述，然當時之國，非於政治的，能爲區劃之也。乃是指人民之所居處而言也。以是，故可謂當時之結婚，於異羣之間行之。地球上，一切之社會，其古代之結婚，皆於異羣之間行之，而成爲習慣焉。霸爾安氏曰：「異羣之結婚，生佳良之果，故遂成爲習慣。」云云。今觀中國，亦可謂存此習慣者也。

凡上所云異族結婚之習慣，皆係同人種之間，而爲結婚者也。至於人種有優劣，必要上，或爲雜婚之現態，然而無異種結婚之習慣也。哇采氏「純正社會學」關於結婚，揭有四種之法則焉，(P. P. 359-360) 引在左列：

- 一、各人種之婦人，向於所想之高尙人種之男子，希望爲自由結婚。
- 二、與上述爲正反對，各人種之婦人，於己意中，以爲劣等人種之男子，甚排斥之。
- 三、各人種之男子，向於所想之高尙人種之女子，爲結婚選擇之希望。
- 四、各人種之男子，於無優等種族婦人之際，則以劣等者，充其希望。

往年，予遊琉球，聞八重山島之婦女，以爲內地人（指日本本土言）之妾生子，爲其名譽，故以之爲婢，則不來，以之爲妾，則無不來者。如是，是則可謂在右列第一法則之中也。至第二、第三、第四之法則，乃一般之所行者也。是等一般之事實，觀左所舉，即可以瞭然。

皇孫問此美人曰：「汝，誰之女子耶？」對曰：「妾是天神娶大山祇神所生兒也，皇孫因而幸之。」（日本書紀一書）

右述，皇孫聞其爲天神之血緣之女，乃極喜之也。蓋以天神族，爲高尚之族，故也。天神與國神，雖係同人種，然國神，已早遷於大八洲，故視天神如最高尙者，而尊之也。天神族間之結婚，不可視爲同族結婚，祇可視爲同一人種結婚。因其系統甚遠，不易知之，故也。天神族之外，古代，有土蜘蛛族，有國神族，有海官人族。此等，皆言語相通，其爲同一人種，無可疑也。此等之間，蓋頗爲結婚也。

又彥火火出見尊，至海神之宮，娶其女豐玉姬。據藤原貞幹之說，以海宮爲琉球。琉球意天見島，島之東北有山，名天孫嶽。土人傳說，曾有天神下降於此，云云。而據新

井白石說，則以爲海宮，乃新羅也。（古史通四之二十二丁。）當時，與新羅之交通，頗爲自由。據姓氏錄，新羅爲鷓鴣草葺不合尊之子，稻飯命之後。故海宮即新羅，殆無可疑者。海宮王，與大和民族，言語相通。即於海宮王女豐玉姬，詠日本之歌，可以見之。

赤玉は緒もん光れて白玉の

君がるにひじ貴くありけり

是乃豐玉姬，歸海國時，奉酒於其妹玉依姬，所唱之歌也。由此等事實而推之，與高天原人種，同言語者，散在於諸方。是等之間，交通存在也，奉相同之天神也，相互而爲親睦也，蓋皆可以想像得之。

綜觀右述，而古人異羣結婚，或異族結婚，殆爲通例矣。在此通例之中，其言語之相通，與人種之相同，以及希望高貴之人種等，爲其結婚之機會者。觀於上文之事實，尤可以見其一斑，而無俟贅言也。

既有上述之結婚，於是乎，結婚之形式起焉。先就一般現象爲觀之，此現象，即一夫多妻（polygamy）是也。是等多妻之間，有不分上下者。有一人爲嫡，其他，則皆居於

其下者。前者爲古代的形式。後者，則其形式之進步者也。如中國史所載，黃帝有四妃，西陵氏女，螺祖爲元妃，方雷氏女，女節爲次妃，彤魚氏之女爲次妃，又次則爲嫫母。此等僅稱元妃次妃，如是而已。堯以二女妻舜，虞思妻夏少康以二姚，皆未聞有嫡庶之分者也。（中國通史卷一，四十）高勾麗琉璃王，三年娶二女，二女相爭，一女歸國，（三國史記）此亦未聞上下之別者也。在於日本之古史：

天稚彥受勅來降，則多娶國神女子，經八年無以報命，（紀一書）

右，雖有多娶之明文，而多妻之間，關係如何，究不明也。又大國主神，龍沼河姬時，其嫡后嫉妒之。古史雖有嫡后文字，而無妻妾之文字。夫婦之關係不牢固，乃當時之事實，故以無嫡庶之分，爲之解釋，方得當也。其他，此類甚多，姑畧之。在於中國，周之時，始有妻妾之名。而日本，亦有「ツマ」妻，「メカケ」妾，之稱。要而言之，於妻妾形式上，之一夫多妻，在東洋諸國，迄於今日，猶存續者也。是恰如朵朶爾（De Gondio Ilé）氏之言，一夫多妻，乃男子濫用權力，自然之結果（Histoire des Sciences et de Savans, P. 129.）云，信不誣也。

就於結婚之形式，尙有可注意者，即「卑那」結婚，及盜奪結婚之形式，存在是也。日本代史素，蓋鳴尊，以奇稻田姬，留至於其家。又大國主神之嫡后，亦留置於其生家，（國史眼一）是「卑那」結婚之一種類也。就於中國載籍，爲一攷之，亦有種類發見焉。

貴少而賤老，其性悍塞，怒則殺父兄，而終不害其母。以母有族類，父兄無相讐報故也。其嫁娶，則先畧女通情，或半歲百日，然後送牛馬羊畜，以爲聘幣。媿，隨妻還家。妻家無尊卑，旦旦拜之，而不拜其父母。爲妻家僕役，一二年間，妻家乃厚遣送女。（後漢書烏桓鮮卑列傳）

觀右述，在婦人之家，服勞苦，而後乃偕婦共歸。是與「卑那」結婚，雖不全然相同，然亦有一部之類似者也。在於高勾麗，結婚之約既成時，女家作一小屋，稱爲媿屋。媿至女家乞宿，女之父母乃許之。及生兒，待成長，遂率妻子以歸。（東國通鑑）是亦與上述，有相類似者也。當生慾激發之際，婦人，實爲需要之對象。故視此對象，爲最尊重之物品，而厚其納聘，以求得之。如烏桓吐谷渾之類，殆其然也。其貧者，不能然。

勢必盜奪妻，故盜奪結婚，此其一原因也。唐書西域列傳吐谷渾之部。

婚禮，富家厚納聘，貧者竊妻去。父死妻庶母，兄死妻嫂，（唐書西域列傳一四六）所謂「結納」字樣，在中國禮記中已見之。今日東洋，一般成爲習慣，是則爲購得結婚之遺風，殆無可疑也。在日本，有其地方，於結婚之當日，要奪婦於途中。或有向婦家之門，而投石者，有人以此類爲盜奪結婚之遺風云。

第五節 祖先崇拜與長子相續

遠古之初，思想極幼稚，有動植物崇拜，自然崇拜者；又有祖先崇拜者。今爲撮舉之。在朝鮮，穢祭虎爲神，此廣義之「拖帖姆」也。扶餘，高勾麗等，皆祭天。又高勾麗，祭鬼神，祭星。新羅，正月十五日，炊餅餌，祭鳥。相傳炤祭王時，有鳥啣手筒來，以免王之禍，故祭之。是亦廣義之「拖帖姆」也。元朝時代，祭狼，以其祖先乃狼也。元秘史曰：「當初，元朝人的祖，是天生一個蒼色的狼，與一個慘白色的鹿，相配了。同渡過臘吉思名字的水，來到於幹難名字的河源頭，不見罕名字的山前住著，產了一個

人，名字喚作巴塔赤罕。」

在中國古代，動物崇拜，自然崇拜，此事實之尤著者也。茲撮一例於左：

秋，鄴子來朝，公與之宴；昭子問焉。曰：「少皞氏鳥名官，何故也？」鄴子曰：「吾祖也，我知之。昔者黃帝氏以雲紀，故爲雲師而雲名。炎帝氏以火紀，故爲火師而火名。共工氏以水紀，故爲水師而水名。大皞氏以龍紀，故爲龍師而龍名。我高祖少皞擊之立也，鳳鳥適至，故紀於鳥，爲鳥師而鳥名。鳳鳥氏，歷名也。玄鳥氏，司分者也。伯趙氏，司至者也。青鳥氏，司啓者也。丹鳥氏，司閉者也。祝鳩氏，司徒也。睢鳩氏，司馬也。鳴鳩氏，司空也。爽鳩氏，司寇也。鶡鳩氏，司事也。五鳩，鳩民者也。五雉爲五工正，利器用，正度量，夷民者也。九扈爲九農正，所以扈萬民者也。」（左傳昭公十七年。）

是等，雖不若「拖帖姆」然，以自然物，動物，爲其祖先。然而以其與自己有親切之關係，則是其所思者也。又彼之所謂五德統，亦以與是等之物象，有親切之關係，而信之者也。茲撮所傳說者於左，（參觀漢書帝王世紀）

伏羲氏	本德	金天氏	金德	堯	火德
神農氏	火德	高陽氏	水德	舜	土德

軒轅氏

土德

高辛氏

本德

禹

金德

商

水德

周

木德

漢

火德

是等五行之說，在今日哲學上，毫無置論之價值。然而在爾時，彼等無稽之聯想，則固迷信一般，而便靡一世者也。彼等以爲鋼鐵之色白，故以金爲白；木之葉青，故以木爲青；火之色赤，故以火爲赤；水之中不可知，故以水爲黑；土色帶黃，故以土爲黃。於是乎，又由此而聯想之，以東方爲日之出，爲陽氣之所在，故以木分配之於東方；南方，爲太陽最高度之處，爲陽之極，故以火分配之於南方；西方，爲日沒之所，爲陰氣肅煞之所，故以金分配之於西方；北方，爲日光幽闇之地，故以水分配之於北方；更有土，苦無所依據，於是乎，乃以之分配於中央。而東方木，其色青；南方火，其色赤；西方金，其色白；北方水，其色黑；中央土，其色黃。種種幼稚之聯想，均因之而出矣。於是乎政治家，且利用此一般深入人心之聯想，爲國家建設之依據。有如賈誼之輩，謂「漢以土德王，宜貴黃色」云云者，是其明徵也。（參看中國思想發達史。）

更端言之，中國上世，甚重祭祀，蓋多神教也。舜典「肆類于上帝，禋於六宗，望於

山川，徧于羣神。」云云。上帝，天也。六宗，時寒暑日月星水旱也。山川，名山大川也。羣神，丘陵墳衍，古昔聖賢之類也。類，禋望，徧，皆祭祀之名。以是觀之，可以見其神類之多。

又中國蜡祭，（歲十二月，合聚萬物而祭之也。）據歷史，始於炎帝神農氏之世，是亦多神教之一徵也。要而言之，在思想幼稚之古代，一切之國，皆曰神教，為一般之習慣，固不僅中國。不過中國歷史上，最有明徵耳。中國祭天，限王者得為之。王者，築壇於國都之南郊，燔柴於上帝，而以其祖配之。蓋祭祖先之靈，併祀天也。祭天，乃東洋諸國一般之所同。中國然，扶餘，高句麗，莫不然。日本，雖不祭天，然天之觀念，支配古代之心。「支夫」天之形容詞，廣行於全土。而天御中主神，高天原，天羽羽天，天若彥，其他若此之類，殆不勝數，可以推知其一斑矣。

自然崇拜，動植物崇拜，即可以徵當時迷信之盛。迷信，乃成為社會大要素之一也。迷信，支配人心極強固。尤甚者，天之信仰，是也。中國古代之人民，公明正大之觀念，皆由信天之心，聯想而至，非虛言也。試為觀之，有德者，乃獨受天之命，古代皆有是信仰也。是故，湯之討桀也，曰：「出於天命；」盤庚之遷殷也，諭人民曰：「先王有服，恪謹

天命」武王之誅紂也，曰：「行天之罰。」其他以帝王爲天子，代天治民，尤數見不一。祖己曰：「嗚乎，王司敬民，罔非天胤（高宗彤日）」云云，蓋以王爲天之代表者也。祭天，雖獨限於王者；至於信天，則一切人民，皆以是支配之者也。觀左之言，可以知之。祖己曰：

惟天監下民，曲厥義，降年有永有不永，非天天民，民中絕命，民有不若德，不聽罪，天既孚命正厥德，乃曰其如台。（高宗彤日）。

如上述，天子祭上帝，次於上帝，而尊之者，卽爲土神，穀神也。土神爲后土配食；穀神，則以后稷爲配食。此等祭祀，諸侯亦得行之。此外，尚有州社里社。又諸侯得祀其境內之山川。據禮記，郊之祭，所以報天，而以日爲主，以月配之。「祭天卽祭日」，此語出於祭法，祭統。然禮記爲漢時代之所假託，故可以漢時之思想視之。以舜典爲之對照，可知其非古代之思想也。中國人，以莽蒼之天，廣大之天，爲聯想；以正義公道爲聯想，而道義心，於是養成。故天之觀念，乃作成中國人共通之社會，最有勢力之一語也。本於此勢力，於是乎，天下之事業，稱爲天工，而王者，以己之事業，爲公共之事業，而不

敢私之。其有以之爲私者，則以兵力得天下者，乃然耳。試觀中國之古載籍，可以見吾言之不虛。

咨汝二十有二人，欽哉，惟時亮天功。（舜典） 咨爾舜，天之歷數在爾躬，允執

其中，四海困窮，天祿永終。（論語）

由上觀之，可以見舜之由天命而王也。又祖伊告紂之言曰：「天子，天既訖我殷命（西伯戡黎）」云云，此亦可見殷之治世，由於天命而終也。又論語云：

予小子履，敢用玄牡，敢昭告於皇皇后帝；有罪不敢赦，帝臣不蔽，簡在帝心，朕躬有罪，無以萬方，萬方有罪，罪在朕躬。（論語堯曰篇）

以此視之，吾儕謂其以行天之職務，爲其觀念者，又可以證明也。是故，吾謂中國之上古，天子爲公吏，而非私人。吾蓋緬懷夫揖讓征誅之世，嚴詞義正，而云然也。

就迷信而恣言之，假定爲一個之「神」，如夢也，疾病也，恐復讎之來也，貽惡於人而恐其怨也，種種，基於是等之經驗，有恍惚魂與驅離之時。於是乎，以爲靈魂，離肉體而得存在者，是乃自然之勢也。在野蠻人，以爲靈魂，嘗在於墓所之附近，徘徊于

子於附近之鳥蟲，皆爲靈魂之使者，其所信者如是也。現今田舍之老猶，信靈魂依於盂蘭盆，歸返其家，受其饗祭者，有之。在日本古代，以爲靈魂得託棲於物體，觀天照大神之詔，可以知之也。天照大神之詔，謂鏡爲我之魂，見鏡如見我云云，以鏡爲靈魂之所宿，是恰如希臘羅馬古代，火之崇拜，以爲火，乃祖先靈魂之寓所，年歲不絕，吉凶有應，故敬禮之者，正相似也。日本現今，神社猶置鏡，是即此意之遺傳，而以其爲神靈之宿所，故如是也。枯槁就之「古代都會論」云：

Le feu sacré, qui était associé si étroitement au culte des morts, avait aussi pour corrélatif essentiel d'appartenir en propre à chaque famille. Il représentait les ancêtres; il était la providence d'une famille, on avait rien de commun avec le feu de la famille voisine qui était une autre providence. Chaque foyer protégeait les siens. (la cite antique, P. 36.) 原文譯「聖火，與關於死人之儀式，有親密之關係，因而其性質上，乃是可屬於各家庭者也。聖火，以祖先爲代表者，是家庭之神也。鄰家之聖火，乃是代表其家之神，與自家之聖

火，無何等共通之處也。各火，各保護其所從屬之人人。」

如右云，希臘羅馬，家家有神火，是與日本，各氏神之祠，有明鏡，乃正相似也。羅馬，建築置神火之場所，以示尊崇。日本天照太神，特別之留鏡，亦為日本所最尊崇。其崇拜之意，亦相似也。往者，日本武尊，征伐東夷時，經海中，立明鏡於船首，蓋欲祖先之靈魂，託宿於明鏡，以為之保護耳。或謂其欲以此明光驚敵者，殆非也。

靈魂，離肉體而得存在。是等之觀念，中國最盛。故招魂大招著於夢詞焉。中國，當人死之時，招魂者上屋，北面而呼之。故禮記檀弓曰：

喪禮，哀戚之至也。節哀，順變也。君子念始之者也。復，盡愛之道也。有禱祠之心焉，望反諸幽，求諸鬼神之道也。北面，求諸幽之義也。（鄭注，始，猶生，念父母生已，不欲傷其性。復，謂招鬼，且分禱五祀，庶幾其精氣之反。鬼神處幽，望其從鬼神所來，鄉其所從來也。禮，復者升屋北面。）

希臘之古代，亦有此信仰。枯赧就之「古代都會論」云：

C'était une coutume, a la fin de la ceremonie funebre, d' appeler trois

fois l'ame du mort par le nom qu'il avoit porte (La cite antique. P. 9.)

原文多譯「塚式終呼死人名，三度招其魂，是乃一習慣也。」

以此觀之，東西遙對，正相似也。日本之熊本縣天草郡，人死，則登於屋上，呼死者之名，招其靈魂之返。此習慣，至近年猶存，是亦與上述相似者也。又日本各地，人氣絕之時，有向井而呼其名者，是亦與上述相同之迷信，所得之結果也。既信靈魂離軀而存在，於是乎，或錫福，或降禍，或以自己祖先之靈魂，保護自己。是自然相因而至者也。試以日本之掌故，爲證之於下：

諸册二尊，上躋於高天原，乞天神之命。天神，乃現於太卜而詔之二尊返，奉其命，而得良子。舊事紀之文云：「天祖詔以太占而卜合之詔曰：……」據此，天祖，即前述「天讓日天狹霧國禪月國狹霧尊」是也。（參看田口氏古代之研究）。又天書記云：「二神諸册告「國常立尊」之神靈，此兒之幸如何，當治何國。國常立尊之神靈勅之曰：……」據此，則天祖，似指國常立尊也。要而言之，天祖之爲誰，雖不同其說，而諸册二神，崇拜建國之始祖，則無疑可也。神武天皇時，尊崇天照大神尤篤，即如左

列

(一) 征長髓彥之時，不利，天皇詔曰：「吾爲日神之裔，而向日攻擊，故不宜。」云云。
 (二) 於高倉下，夢天照大神現。

日神，即天照大神也。因經年代之久，遂以日，與天照大神混同也。此外，神武天皇，征兄磯城之時，夢有天神，教以討伐之方法。由是觀，以可知神武天皇之崇崇祖神也。神武天皇，又尊崇其他之諸神。即其時，建神籬，祭八神；登美山，祭皇祖天神，是也。（古語拾遺）如上所述，蓋皆乞祖先之靈魂，爲之保護也。觀神武帝，討兄磯城之時，取天香山之墳，造天平瓮，以祭天社國社之神。而神功皇后，征新羅之時，亦由於神誨而然。是皆其明而有徵者也。古昔之世，深入人心，而假定之者，無不以神爲第一。以是，故有萬事，受神意而行之者。此等，是稱爲神主國體（Theocracy）云。

祭祖先之靈魂，中國載籍，蓋亦有可徵者焉。武王病，周公告其祖先，大王，王季，文王，侯其病愈，其文曰：

「惟爾元孫某，遘厲虐疾。若爾三王，是有丕子之責于天，以且代某之身……乃

受命降帝庭，敷佑四方，用能定爾子孫于下地，四方之民，罔不祇畏。嗚乎，無墜天之降寶命，我先王亦永有攸歸。今我既即命於元龜，爾之許我，我其以璧與珪，歸俟爾命。爾不許我，我乃屏璧與珪。乃卜三龜，一襲吉，啓籥見書，乃并是吉。周公曰：「一體，王其罔害，予小子，新命於二王，惟永終是圖……」（周書金縢）

信仰祖先之靈魂，保護子孫，觀是，可以證明之矣。在朝鮮，百濟，與高句麗同祖，故二國雖相敵，而祭相同之祖先，歷代不變。又琉球，有所謂巫者，斷人之禍福，多以人之祖先爲崇者，言之。（沖繩人仲本氏著沖繩女鑑）

以上，皆管仰祖先之靈魂也。雖然是等靈魂之意志，以如何之方法，而知之耶？在中國，則用龜卜。前所引之金縢篇，可以徵之。在日本，則依於太卜，爲一般之法則。太卜，拔雄鹿之肩骨，以火灼之，而爲判斷。（參看古代之研究）又有依於夢，而受其教者，如神武帝，征兄磯城之時，自祈於天神而寢，果得天神之訓，教以討伐之方畧。（書紀）又見前引用之文，於高倉下，亦夢神誨（古事記書紀）。於上述外，更有用歸神（歸神）之狀，而受神誨者。古事記，成務天皇之條，其文曰：

「其太后息長帶日，賣命者當時歸神，故天皇座築紫之詞志比宮，將擊熊曾國之時，天皇控御琴，而建內宿禰大臣居於砂庭，請神之命。於是太后歸神言，致覺詔者……」(古事記)

最近於祖先者爲長子，祖先之靈魂保護，尤在於茲者也。以是，故長子相續，遂成爲一般習慣。易曰：「主器者，莫如長子。」此之謂也。在日本，天子常以長子爲之，是爲天祖以來之慣例。前所引，天神之勅使，致大國主神。大國主神，乃以之與其子事代主神相談，是亦可以見長子之極重也。

古之時，父對於子稚，對於族人，有生死之權，無何等法律以制限之也。易曰：「家人猶嚴君。」父之威權之強，可以想見。高句麗，琉璃王太子鮮明，拆黃龍國所獻之弓，王怒，賜劍命自殺。太子自知無罪，然不敢違父命，乃植槍於地，走馬以觸之而死。

日本，高皇產尊之語：「吾所產兒，凡有一千五百座。其中一兒最惡，不順教養，自指間漏墮者，必彼矣。」云云。諸册二神，迴繞天之御柱而行時，陰神(册神)先發言，育姪兒，三歲不能行，乃作船擬放流於海，云云。以上二事，雖不必可信。然可以見

古時代，親子之關係，有如此者。

長子，祭祖先之靈魂，代父而治一族；次於父下，而有最大之權者也。長子有如何之權力，予將以飛彈國白河村，家族之狀態，爲證明之。往年，予與高木正義氏，至該村，曾以該村家族之狀態，爲之研究，報告於「社會」雜誌曰：

白川村家族制，主要之特徵：第一，家長權強大，無與比類；第二，相續者以外，無結婚之權，不許分家獨立。以此二原因，其家族制度以成；奇異之風俗習慣，於是乎生焉。茲爲分述之於次：

家長權力。家長，乃其家之專制國君主也。彼等臣從之家族，一切奉彼之命，毫不能違。彼等如奴隸然，服勞役。彼等無家長之許可，則一事不能爲。甚少有家產者，自不事耕作，著禮服，而爲重重之家族監督。經其地者，苟不得家長之許可，雖欲雇一夫役，而無人敢承當。又宗教之儀式，乃家長之所司。不論何家族，室之一隅，常置美麗之佛壇。若有年長者，（如祖父，父，叔父，等）則年長者執行之。

主婦。家長，有結婚之權。結婚之方法，兩親爲之選擇，親戚之商談而定，與我

國（日本）一般之習慣無異。主婦輔育兒子，監督炊事，是亦與內地相同。至於夫婦間之關係，極為嚴肅謹慎，無污行風俗。若有姦情等事，則以箠掩姦夫姦婦，投於白川，或削姦夫之髮，而放逐之於村外。

嗣子。家長權，以長子相續。若無子嗣，僅有女時，則置養子焉。嗣子之少時，父母待之，與他之子女同，決不優待，且不許其以氣勢，凌躐他之兄弟姊妹。行也。迨兩親隱居，或長子年齡達十四五少壯時，則以（あんち）長兄之名稱之，而有殊異之特權矣。又養子，雖係贅入他家，然而仍有上述之權力；凡家業監督，財務整理之全權，皆有之也。

歛頭鍋頭。居家長之次，於一家內，有權力者，稱為歛頭鍋頭。歛頭，男也。重在代家長，出野外，為勞作者之指揮監督。鍋頭，女也，重在助主婦，掌家內之炊事，以及一切之內務。歛頭，鍋頭，均以年長有功勞者當之，立於家長主婦及族員之間，而負兩者之責任。

子女。一家族，除家長夫妻嗣子，及歛頭鍋頭外，其他老稚，及少壯同齡之男

女皆混然雜然而同棲，頗似與異血他族相混等。然而前者，皆係一脈所支出之近緣等也。

古代長子權力之狀態，依於上述，可以知其一斑。大寶令曰：「凡家長在，而子孫弟姪，不得輒以奴婢雜畜田宅及餘財物，私自質與及賣。若不相問，違而質與及賣者，依律科罪。凡戶主，皆以家長爲之。」云云。註之者曰：「家長，謂嫡子也。凡繼嗣之道，正嫡相承，雖有伯叔，是爲傍親，故以嫡子爲戶主。」云云。長子之重如何，可以此見之。

第六節 血緣團體之結合

日本，土蜘蛛族，河內族，出雲族，高天原族，皆由南方來移住者也。中國，漢人種，由中央亞西亞高原，沿黃河而下，遂爲定住者也。朝鮮之三韓，三國，濊，貊，新羅，亦皆由移住而來者也。除漢人種，爲最有名，不俟言外，若日本，素盞鳴尊，至出雲國，簸川上，知其上流有人，往視之，果見老夫婦擁一女而泣。問之，即國神脚摩乳手摩乳，是也。若高句麗之祖，朱蒙，建國於沸流水之濱，見柔之流至，知上流尙有國，往尋之，果有國名沸流，王名松讓者，遂與松讓談，松讓降之。百濟之始祖，溫祚，北方與靺鞨接壤，屬受侵害，乃

移於漢水之南，漢山之下，建柵焉。移慰禮城之民戶，爰居於此。以是觀之，此等之民族，其始，無不國於河之上也。今舉此等歷史的部族，或都會之有足稱者，示於左表：

涇水

周之邠岐。

印度河上流「聘借布」地方

四千年前印度「鴉利亞」。

儘佳江（奉天府通化縣）

高句麗（前漢末）。

黑水，粟末水上流

靺鞨，周代之肅慎。

塔刺斯河上流（千泉）

西突厥。

遼河上流

契丹。

梅山山虎水上流（阿勒楚喀河）

金，生女真之完顏部。

幹難怯緣連兩水源（不見罕山）

蒙古游牧。

木津川上流

大和宇陀。

大和川上流

檀原，長柄山。

兔狹川上」

卸木川上

高羽川上

日本武尊九州征伐之時，賊之所居。

岩瀨川

夷守

今日向諸縣小林鄉，此地，非川上臯帥所居之地也。川上，乃日向之赤江川，薩摩之川內川，肥後之珠摩川上，流是也。

凡住於同一地方，之血緣團體，或一般社會的集合，必是其人種相同，言語相同，或其祖先相同。異人種，而生息於同一地方者，殆不可能之事也。往者，濊人種，被放逐於箕子；「課若博庫爾，蘊庫爾」，被放逐於「愛娜」人；「愛娜」人，被放逐於土蜘蛛；土蜘蛛，天神族之來，同棲於一所，遂同化於天神族焉。出雲族，河內族，亦同化焉。熊襲雖屬叛亂，久之，亦同化焉。中國古代，蜜三苗於三危，殛鯀於羽山，此亦史有文者也。即如左：
謹兜進言共工，堯曰：「不可。」而試之工師，共工果淫辟。四岳舉鯀治洪水，堯以為不可，岳疆請試，試之，而無功，故百姓不便。三苗，在江淮荊州，數為亂，於是舜歸而言於帝，論流共工於幽陵，以變北狄；放謹兜於崇山，以變南蠻；遷三苗於三危，以

變西戒，殛鯀於羽山，以變東夷。四罪而天下咸服。（史記）

又歷史綱鑑補，「帝鴻氏有不才子，號曰混沌，少昊氏有不才子，號曰窮奇，顓頊氏有不才子，號曰檮杌，縉雲氏有不才子，號曰饕餮，謂之四凶。堯未能去，舜皆投之四裔。即共工，謹兜，鯀，三苗也。」云云。三苗，爲人種之稱，已無可疑。神異經，謂其他三者，亦係人種之名，恐是也。漢人種組織中華，其他蠻夷戎狄，則處於四方。所謂屏諸四裔，不與同中國，是也。

據右述言之，住於同一地方者，必是同人種，或屬於同一系統者，已無可疑也。此等之氏族，或社會，由於家世之觀念，或由於權力，而爲統一，而結合爲一大社會。是則皆然也。由於家世之觀念者，日本之社會成立，是也。茲舉其顯著之事實，以證明之。高天原人種，嘗欲移住於大八洲。然大國主神，實已先有此土。於是乎，乃使諭之曰：

「汝所欲往之葦原瑞穗國，乃我之子統御之國。」云云。（國法學上）據日本書記一書，高皇產靈，使神勅大己貴神（即丈國主神）曰：

汝所治顯露之事，宜使吾孫治之，汝則以可治神事。

據白石之說，顯露之事，人道也。推其意爲繹之，蓋謂大八洲應歸我孫，汝則可單治神事。於是乎，大已貴神，乃答之曰：

天神勅教，愍勲如此，敢不從命乎？吾所治顯露事者，皇孫當治，吾將退治幽事。大國主神聞命，乃悉獻其地；是因家系之觀念而爲之，故如其言而獻土地也。又神武天皇東征時，長髓彥奉饒速日尊爲君，以抗天皇，使人致意，疑天皇之非天神。天皇乃以天羽羽矢，反步勒示之，長髓彥雖驚其事實，而反勢已成，不可中止。饒連日乃命殺長髓彥，率其衆歸順云：

本知天神愍勲，唯天孫是與，且見夫長髓彥稟性悞狠，不可教以天人之際，（紀之文）

是即物部氏之祖也。由是觀之，是由於家系之觀念者，又可以知之矣。由於權力者，茲就中國事實，爲一徵之，即如左列：

共工氏與女媧氏爭。

共工氏與祝融氏戰。

夙沙氏爲炎帝所滅。

神農氏爲有熊氏所滅。

黃帝爲天子，立制度，不順者征之。

夏契伐有扈氏。

古代中國之諸氏中，最有力者，如伏羲氏，女媧氏，神農氏，軒轅氏，金天氏，高陽氏，陶唐氏，有虞氏，皆是。是等勢力之爭，以人民之歸心，爲其要件。爲略舉之，其品有三：（一）授人民以利用厚生之道，爲一世之所歸向；由是，遂掌霸權焉。如有巢氏，教人構木爲巢，燧人氏，教人火食，伏羲氏，教人佃漁之利，神農氏，教用耒耜，並嘗百草，立藥品，是也。（二）其次，以武力從事，如黃帝伐神農氏，是也。（三）其次，乘當時之人心迷信，更附以霸權者之瑞應，或更加以上（一）（二）之資格，而掌霸權者，有之。例如傳稱，伏羲氏之生，其母履巨人之跡，且白虹遶身，因而有娠。少昊金天氏，爲黃帝之子，繼黃帝之位，其母感瑤光貫月而生，帝嚳高辛氏之生，自言其名。帝堯之生，孕十四月。凡此之類，皆是也。堯繼黃帝之天下，既有祥瑞之動人，又能有德，爲天下所歸心，是堯之所以爲聖人也。在堯之時，當時之社會，已有「姓」之發生，而諸羣，亦已混合。故其爲治，不可無一定之秩序。此堯典「克明俊德，以親九族；九族既睦，平章百姓；百姓昭明，協和萬邦，黎民於變時雍」云云，所以來也。

自茲以後，社會遂以二重，三重，疊置之態，而爲結合矣。更增進之，遂以社會團體，相互而爲結合矣。是等結合，人種之不迥殊，文明之不遠隔者，則易爲之；其否者，則難爲之。往者日本，天神之一族，及國神等，服從於皇室也最早，土蜘蛛族次之；熊襲族最晚。經日本武尊之遠征，乃克平定。而蝦夷，遠處北境，雖經坂上將軍之威力，猶不乎平定。乃至今日，茲異人種，仍占有北海道之一部。吾言結合難易之程度，於此可以見其一斑也。中國之中心的人種，漢人也。詩言：「戎狄是膺，荆舒是懲。」言蠻人之不能與共羣也。至於周代，江南之楚，與陝西之秦，以文明之相差，猶以蠻夷目之，不得與於諸侯會盟。迨秦孝公憤起，富國強兵，至始皇，遂併吞山東諸侯，開闢中國二千年來之大帝國。漢以後，總不外乎此範圍，然而皆屬於同一人種，僅文明程度，稍有一差異耳。漢魏以來，羌胡，鮮卑之降者，皆居於塞內，而自爲一羣。及晉室亂，西晉被滅於劉淵，東晉乃建國於江南。於是乎夷狄之在江北者，爰著稱於十六國春秋矣。匈奴，鮮卑，羯，氐，羌，此五種之族，其中以拓跋氏爲最強，遂併吞諸國，而號元魏。漢土至是，乃二分之一。爲南朝，一爲北朝。唐繼隋而得天下，林邑，伊唔，高昌，新羅，室韋，靺鞨，回前，焉耆，諸國，皆

來貢；置都督於突厥，擊薛延陀，降服勅勒、鐵勒諸部；又征印度，版圖之大，稱爲前古所未有。宋建國時，北方遼、金、蒙古、西夏諸夷，與之相爭，最後蒙古忽必烈，乃入主中華，建國號元，征日本，不克，乃轉鋒緬甸，下西南夷十二部，又討爪哇，服安南，平定東南亞西亞，其版圖之廣大，有中國全土外，且跨及於西歐洲之南部，達於地中海濱。明以漢人種，逐元氏而代之，清又以滿人種，取明而代之。最今，則中華民國建立，經無數之革命，而有五族共和之稱矣。由是觀之，兵略的征服，雖能統一國家，而人種之觀念，於社會的融和，常有妨礙者也。明洪武元年十一月，命禁胡服胡俗，而北魏之孝文帝，惡其國俗之固陋，亦禁胡服胡俗，遷都於洛陽，改姓元氏，使諸弟娶中國者族之婦女。又滿清之季，亦除滿漢通婚之禁，是皆於社會的，求其融和也。惟其如是，故昔之所謂四裔，蠻夷戎狄，接壤漢族，或入主中國者，莫不同化於漢俗。蓋文明進化，自然之趨勢，有不能逃此天則，故也。

小團體之結合，爲大團體。大團體之結合，爲更大之團體。是其例於朝鮮恰似之。現今之朝鮮，乃代高麗而有之者也。高麗，乃代新羅而有之者也。新羅，與百濟、高句麗，

鼎立而三國。連年相爭，卒之，遂併吞而爲一。當其爲三國之時，高句麗，國於北方，併有沸流國，（沸流水之上流，其始祖之時，取有此國。）荇人國，（感鏡道之南境，其始祖之時，取有之。）北沃沮，（長白山之西，其始祖之時，取有時。）蓋馬國，（太武神王之時，取有之。）勾茶國王，（同上）東沃沮，（太祖太王之時。）曷思王，（扶餘之一部太祖太王之時，取有之。）朱那等，而成立國焉。百濟，併吞馬韓，而馬韓，則由五十四國而成。大者，萬餘家；小者，五六千家。新羅，其始爲六部：曰悉督，江原道平陟府，曰押督，慶尙道慶山縣，（皆在婆婆之時。）曰甘文，慶尙道開寧縣，曰骨伐，慶尙道永川縣，（共在助賁之時。）曰沙梁伐，慶尙道尙州，（沾鮮之時。）曰駕洛，慶尙道之南方曰耽羅，濟州島，新羅，乃併吞此六部，而成立國焉。以此而論，團體之結合，以小而漸大，而社會於是或者，蓋不俟更言，而可以知之。

綜上所述，社會之合併，主以主權者之所征服，爲其本點之所在者也。在於文明既啓，與夫輿論之有力，固有不盡隨主權者之意，而恣爲一切。當其在古時代，一依於王權者，及其大臣之意，爲之轉移，蓋有不俟言而明者。是則吾人，所以緬懷於古今者，

不同也。

第七節 人口之移住與人種之夾雜

讀史而最足感人者，即古代人口移住之多，是也。古代交通機關不完全，道路之方向不明白，而能為如是之移住，是果何道，以致若茲耶？吾人為攷之，乃知古代人口之移住，非出於個人的，而然，實出於大團體的，而然也。是等大團體的移住，實為古代特別之現象，有最足令人注意者，茲為列舉之於左：

漢孝武帝元年，濊君南閭，率人口二十八萬，叛朝鮮王有渠，以其衆到遼東，求內屬於漢（東國史略）。

殷商之世季，箕子率五千人來半島，都於平壤。

暴秦之亂，燕齊趙之民，逃歸於朝鮮王箕準者頗多。又燕王綰之時，以鴨綠江，為朝鮮境，及綰逃入匈奴，燕人衛滿，率其徒千餘人入朝鮮，襲箕準破之。準知不能敵，乃率左右宮人，南奔入馬韓（東國史略作卞韓）。又新羅六部之村落，乃秦漢朝鮮之遺民，來會集而成者。

扶餘人種，居北方（今之咸鏡道地方）者，其一部南奔，即高句麗啓國時，彼等乃逃至南方也。高句麗太武神王之時，百濟之民一千戶來投。又同時，扶餘王之從弟，率萬餘人來投。

高句麗故國川王之時，漢亂，避難來者甚多。同，山上王二十一年，漢之平州人夏瑤，率一千餘家來投。同，文咨明王八年，百濟之饑民二千人來。又，高句麗之亡，唐高宗，移三萬八千三百戶於中國之內地。

新羅儒理王之時，隣國百姓，來者頗多。又，樂浪之民五千人來投。

百濟東城王十三年，民饑，入於新羅者，六百餘家。同，武寧王之時，二十一年，入於新羅者九百戶。

日本，應神天皇之時，秦人弓有，率其部曲，由百濟來歸化。欽明天皇之時，秦戶七千至。天智天皇之時，百濟人之歸化者千六百人。其他，入於蝦夷人之中者，尙不知其數，何百何千也。

觀右所述，舉多數之人口，或一地方之人民，移住於他所者，是乃古代特有之現

象；而在人文既啓之時，不可得而見者也。就事實上，爲推究之。爾時之人民，其貨財，及不動產少，易於移住者，此其一也。社會的交通，限局於其團體內。至於朋友相知，及其他社會組織，之利益等事，殆未有之。雖移住，而於利益，於感情，無害，此其二也。蓄財之道。農事改良之法，不完備，不足以禦凶年饑歲。且又渾渾噩噩，智識未開，惟少數有智者之言是信。是故，有暴君汚吏，或凶年饑歲，則隨此有智者而去，惟恐不及，此其三也。當其時，彼等雖移住於他方，而能與其所之人種，得共處此土者，以其已知社會組織，可以擴大，而無妨礙也。當其時，即前節所述，爲二重，三重，之社會結合，爲大團體，進而及於國家之組織等事，彼等皆已知之也。當其時，少數之異人種，或異文明之人，雖來移居，已覺其無害於己之生存，却有同化之利益。故能與之雜居，無違迕也。職是之由，故有上列之事實，以供吾今日之論點。

由他國來，移住之人口，人種，及文明，之拉雜，借之而來，乃事實上，無可疑者也。蠻人隣於國之四境，雖無此拉雜之弊，然入於國中時，則文野之程度懸者。而所謂拉雜者，仍不得免焉。吾茲乃舉其人種，文明，拉雜之影響，爲一攷之。第一之影響，即血緣團

體之觀念，因之而解除。而氏族之範圍，亦因之而縮小。第二之影響，因人口之彼此移動，而文明亦隨之而輸入。是一者，爲萬彙攸殊之事實，所不得免焉者。雖古今之不同，而其合轍則一也。

第八節 主權者之人格與霸者之勃興

古代迷信最盛之時，其君主，多帶宗教的色彩。詳言之，即以半神的人格，而爲人民之所敬畏也。堯舜以前，無所稽攷者，勿論。其自尙書之可稽者以來，多以君主爲受天之命以臨民。（參看第五節）。至秦始皇，暴政之行，人民之心理，對於君主受天命之說，始不信之。即其所服從者，亦僅屈伏於霸者威力之下，非心服也。至於是，而君主之人格，乃大變遷。舉昔之所謂受天命爲天子者，皆以爲過去之聖王，而攀仰無由矣。是故，史有項籍謂季父項梁曰：「彼可取而代之也。」云云；漢高祖入關，至咸陽，觀始皇宮殿，曰：「嗟乎，丈夫當如此也。」云云。其不以爲受天命者視之，而僅以霸者視之。此兩英雄之言，致足發人深省，而有絃外音也。

秦漢以後，歷代帝王之始祖，雖創建子孫帝王數百年之基業，然而自人民之心

理爲窺測之，皆不以是爲奉天命也。易言之，即以是等君主之人格，非聖人而實竊者也。聖人以仁心臨萬民，故認其爲奉天命。若竊者，僅以威力得帝業，故不信其爲奉天命。孟子所謂「竊者之民，驩虞如也；王者之民，皞皞如也。」由人民生活狀態，爲形容如是窮形盡相，可以見矣。

要而言之，秦漢以降，家天下爲天子者，雖或有時而發政施仁，不必盡如始皇之暴，然而人民對之，宗教的著色，殆已洗盡而無餘，是則可斷言也。

日本主權者，號爲天位，稱爲天日嗣。人民之推尊，自開闢以來，至今二千餘年，歷世而不渝。中間，竊者源賴朝出，乃至於武門恣政權，訴之於武力，以爲制世御民之道。於是乎使人民信天皇正義而神者，乃於彼而不於此。是故，日本竊者之興，亦可謂起於中葉以降者也。朝鮮歷史，始於神人桓因之子，桓雄，率其徒三千人，住於太白山（平安道）檀樹之下。又朝鮮史，韓辰之王「次次雄」，「一號慈充，慈充者，巫之意義也。蓋乃以僧侶，兼爲王也。」又扶餘王解，老而無子，乃祭山川乞嗣，於大石之下，得金色蛙形之小兒，養以爲子。是等事實，可以見古代之君主，多係神秘的，或半神秘的，謂

有宗教的著色，殆非虛言也。一言以蔽之。古代之天子，以宗教的著色，爲半神的人格，而使人民敬畏之。是等迷信，殆求之各國而皆然者也。自夫迷信之去，而同時，霸者復以武力，崛起於世。於是乎，「權力時代」之稱名，乃大顯於世矣。以權力而爲統一，是等時代，人民雖歸服於權力，然而積憤之所在，終不得而永續。於是乎，經無數之風潮，起滅乘除，乃有今日「人文時代」之光明，著於世矣。吾因之有感焉。宗教的時代之過去，霸者權力的組織，亦祇爲一目的，(Masaki) 如煙霧之障。太空，一瞬而過去。若是者，在我進化之社會上，不過石火剎那之一現耳。固一世之雄也。而今安在哉。

第九節 階級之觀念與人格之觀念

家系之觀念，在古代社會，皆有之也。新羅，定血族關係，名其族爲骨。王族，爲第一骨；貴族，爲第二骨。王族之結婚，總在於此中。日本，「かばね」即是家系。如大臣，大連，臣，連，直，首，宿，彌，忌，寸，真人之類，是也。其國造，縣主，村首等，皆爲職權。後世，乃呼之爲「姓がはね」。日本紀，寶龜二年，有「賜姓因幡國造」之句，可以徵之。「かばね」之爲何，雖有諸說，一言以蔽之，是乃天皇親賜之名也。賜之於外國人者甚多。加茂真

淵以此所賜者，即是「がはね」姓，殆其然乎。因其然，於未盡賜姓者，故有無姓之家。而凡家之有姓者，皆稱爲良家云，「藝苑日涉」云：

在本邦，真人、朝臣之類，受之天子者爲戶，戶即姓也。如源平、紀橘、藤原、清原之類，或受之君，或身自爲之者，爲氏。

據右而言，「かばね」之賜，殆如賜爵然。雖然，與今日五等之爵，判然有一定之數，以賜人臣之有功績者，不相同也。乃是天皇，以親之，或尊之，之程度，而與之以此名耳。家系之觀念，在於古代，既已強盛而著明。於是乎，社會乃生階級之差矣。

於高句麗，爲大家之「座食」者，有萬餘人。由大家給之以米，鹽，魚類，使從事於賤役。是恰如羅馬然，自由民，與奴隸，有分別也。在日本，此等階級之分別，明明存在，茲爲畧述之。日本氏族，各有部曲之民。部曲之民，屬於氏族之所有。故大化二年，革新之詔曰：「在昔天皇等，所立之子代之民，處處之屯倉，及別，臣，連，伴造，國造，村首等，所有之部曲之民，處處之田莊，皆罷之。」云云，以是觀之。雖天皇，亦有部曲之民也。又子代之民云者，乃上代之制度也。上代，凡天皇，皇子，后妃等，無子時，恐其御名絕於後世，則

別置民部，使之貢天皇皇子，后妃之名，以傳於後世也。是等亦稱爲「御名代」之民。云有賀博士於「御名代」之民，研究最詳。茲畧舉所著「族制進化論」於左：

垂仁天皇皇子，伊登志和氣，無子，乃定「伊登志部」爲其子代，以傳之。景行天皇之皇子，日本武尊之功名，欲使傳於後世，則定「武部」爲其子代，以傳之。仁德天皇之皇后，磐之媛，命其「御名代」定爲「葛城部」。皇子，去來穗別尊，（履仲天皇）瑞齒別尊，（反正天皇），其大日下王，若日下王，之「皇名代」定爲「壬生部」。「蝮部」。「大日下部」。「若日下部」……又雄畧天皇之皇子，白髮尊，清寧天皇之御名代，定爲「白髮部」。而天皇之「御名代」則置長谷部之舍人。因清寧天皇之無子，於是乎於諸國，置白髮部之舍人，白髮部之膳夫，白髮部之鞠負等，俾御留名於後世。自茲以後，武烈天皇，亦無嗣，乃循雄畧天皇之舊例，置小泊瀨舍人。此等子代之民，與屯倉之田部同，各於所在，成爲部曲，而貢其「氏」之名。或耕作土地，或爲舍人，膳夫，鞠負，以奉其事，與他之「氏」之部曲相同。

又自外國來，歸化之民部，不附屬於他之「氏」，而附屬於天皇之民部，供調

貢於天皇。是等，其數頗多也。蓋歸化之民，大抵有技術，備學識，而有益於國。故待遇之，與尋常部曲之民不同。間有與他之氏族同等，得爲公民者。茲舉其例於次：雄略天皇十五年，詔聚秦之「氏」，「姓」氏錄，秦忌寸，大秦之公宿彌，皆同祖。爲秦始皇（之後）。賜秦之酒，公公，仍領率百八十種「勝」。「古語拾遺」秦代之先，多以「勝」名，而作爲「勝部」。秦勝，木勝，不破勝，之類，是也。今攝津，因幡，上總等國，尙有勝部村，即「勝部」氏族之遺也。是等，皆供庸調御調，奉獻絹織，於朝廷。因之賜姓，曰禹豆佐麻，一云，禹豆母利，皆狀其充盈之貌，而言也。

對於皇族，而有罪者，贖罪之故，所呈出之部曲，歸於天皇之所有。故天皇之代，民，每有增加，此亦其原因也。

據右述以觀之，日本上代之階級制，可以瞭然。稱爲部曲之民者，即有民。稱以氏族之名者，卽良民。兩者，蓋禁結婚也。但著兩者，男女之間，生子時，其配屬如左列：

男女之法者，良男良女，所生子，配其父。若良男娶婢，所生子，配其母。若良女嫁奴，所生子，配其父。若兩家奴婢，所生子，配其母。若寺家仕丁之子者，如良人法。若別

入奴婢者，如奴婢法。（日本書記，孝德天皇元年）

奴隸階級制，乃對於氏族之不明者，或家財消盡，不能支給一家者，或特爲是制限者，今爲此類，舉例於左：

新羅法興王六年，伐討加耶多，以生口與田，與斯多含將官斯多含乃放生口爲良人。（三國史記）百濟近肖古王二十四年，高句麗王率兵二萬來犯，王遣太子破之，分所捕虜於將士（同上）

箕子至朝鮮，設令八條。其一，凡爲盜者，則沒入爲奴婢。日本安閑天皇元年十二月，廬城部連，積首噲之女，幡媛，盜取瓔珞，獻於春日皇后，事發覺，積首噲，乃以幡媛，獻爲采女。丁采女丁云者，供使役之女也。蓋亦可視爲奴隸之一種。

由是等以觀，奴隸階級之起源，可以想像得之。中國漢唐明清之法典，皆有奴婢之文，而最古之尙書，且有「孥戮」之句（甘誓）是其古代之有奴隸，又可得之想像也。要之，以人爲役使，乃起點於各人之希望。至夫役使之中，奴隸之所以爲奴隸，則在於失其自由，較通常人，人格有差殊也。自實際而言，對於此類，有優待者；有薄待者。

然自法律而言，卑視其人格之點，則一也。德川氏之刑法，僕，謗毀其王者，處流刑（第一百二十條，第三百二十六條，第四百二十二條，第三百二十九條），僕，非奴隸，尙且於其人格，設有階級，其他可概見矣。

朝鮮，階級之觀念極強，王族最尊。此外，分東班（文族）西班。開國之始，太祖李成桂，恐北人之武力，能爲篡奪之事，乃置武族於文族之下。此等兩班之子孫，占社會之上位，有政治的特權。兩班之外，有常民，奴婢，常民，僅爲農工商，而不得爲官吏。奴婢，有公，私，二種之別。公賤，如驛夫，官妓，之類，以罪人爲之。私賤，屬於一般士民之所有。乃其親，或夫，或自身，賣而爲之者也。私賤，多女子，男子頗少。綜而言之，若是之類，皆人格之觀念，極不發達之明徵也。

古時代，視人格有差異，不知重人格，故有殉死之習慣焉。日本，孝德天皇之時，嘗禁之。即如下文：「凡人死亡之時，若經自殉，或絞人殉，及強殉亡人之馬，或爲亡人，藏寶于墓，或爲亡人，斷髮刺股而誅。如此舊俗，一皆悉斷。」（孝德天皇記）云云。朝鮮之扶餘族，殺人以殉葬，其多，有至于百人者。新羅，智証王三年（日本武烈天皇四年）

下令禁殉葬。中國亦有之。如秦繆公卒，從死者百七十七人；子車氏之子，奄息，仲行，鉗虎，三人，皆秦之良也，亦死於其中；國人哀之，爲之賦黃鳥。據應劭之說，秦穆公置酒飲羣臣，酣，公曰：生共此樂，死亦欲共此哀，三人許諾之；及公薨，三人皆從死焉。是秦穆公之頃，猶存殉死之習慣也。迨其後，乃作俑以代之。孔子曰：「始作俑者，其無後乎！」是可以徵之。

要而言之，古代，不知重人格，祇知人間有尊卑之別。以是，如今日，以職業與人格，設爲區別於職業，不認有貴賤之分；於人格，不認有貴賤之分者，在古代則否。

本節，尙有可注意之點，即「權利」之文字，在古代無之，是也。古之時，個人僅知守義務，而不知主張權利；個人祇知奉上命而行，而不知尊重自身之意志。其個人之人格，殆全然伏在於其上之人之意志內，良可歎也。今爲進論之，在君主，半神的時代，奴隸之待遇，爲純然賤者。其間尊卑之區別，實以近於半神的，或遠於半神的，爲之判斷。而在君主，爲霸者之時代，其區別，則依於權力之大小，爲之判斷。試觀日本德川時代，霸者之時代也。彼以兵力，乃統一天下，之中心的原動力。故武士，爲社會之中心的。

階級爲天下之所注視。當時，一以權力主義行之。上以權力，命令其下，而不問其合理與否也。於其主義，有必要時，則訴之於武力。善哉！士便沙氏之言曰：「命令，乃野蠻也。何則？以其於必要時，訴之於暴力也。」云云。（Spencer: social statos. P. 180.）德川時代，日本社會之精神，實野蠻也。彼持權力主義，故不能以一樣同等，觀察社會之分業。於是乎，從於其權力，而設之階級。農，工商，於武士之前，則視爲賤者。其極也，乃至於有穢多非人之階級焉。是時也，上不知其人格無論矣，已亦不自重其人格。故拷問罪人，重在刑訊，而無罪受刑訊，至於殘廢者，往往有之。武士殺平民，而不追咎者，亦往往有之。凡若此類，皆武力中心主義，不完全之社會心意，與爲結合之所致也。詳言之，即當時之社會心意，不推翻此武力主義，而乃從威壓之條件。誠哉！其爲不完全之社會心意，宜乎其有如是之結果也。別日所爾氏曰：

L'idée du droit n' a point pénétré dans ces esprits qui passent si aisément de l' extreme vio lence a l' extreme docilité. Nais l' idee du devoir annoblie, glorifiée tour a tour les exalte et les prostréme. L'enfant est aveuglement

soumis a ses parents; l'efemme a son mari; le mari, s'il est d'une humble classe, au samurai, le samurai a son prince le prince au shogun. 原文遂譯「非常猛烈之思，與化爲非常柔和。此等之精神，權利之思想，不得侵入之也。然而義務之觀念，堪獎勵貴尚，令人間以是高尚之，或卑之焉。故子稚，盲目的屈伏於兩親，妻，盲目的屈伏於夫；夫（指屬於賤階級時）盲目的屈伏於士；士，盲目的屈伏於諸候；諸候，盲目的屈伏於於將軍。」

日本社會之階級主義，不啻以右氏之言，爲表而出之矣。又德川時代，可目爲倫理的，注重時期。凡父母，臨死，而其子平然不戚者，則處以流刑云。（德川刑法第六百六十五條，第六百六十六條。）

嗟乎，農工商，視爲賤者，彼等自身，亦復自視云。然因而擴張其事業之念，爲賤之心所阻礙。而一國之產業，遂萎靡而不振。是故，今日之現象，如俳優也，商人也，工匠也，皆得一様而爲交際；今日之現象，人民各自立其生計，學者也，教育家也，官吏也，軍人也，各從於其所好，而自取得之。若此者，求之於彼階級社會之時代，皆無之也。要而

言之，今日之人間職業，無貴之賤之之區別。祇有人間之才能，人格，財產等，爲之區別耳。一言以蔽之，有能立於人前者，則居於社會之上流。其否者，則居於下流，如是而已。彼古代，由家系而立於社會之上流者，今則一洗而空矣。

第十節 都會生活與家族之觀念

在古代血緣團體之時，人民各生活於其中，此團體，恰如一家族。然大國主神言，有子百八十一人。高皇產靈尊言，有子一千五百人，皆指一族人而言也。此時之團體，蓋爲氏族長之所支配。財產，亦屬於長之所管理，不許族人私有之也。赫倫氏曰：

古代，凡繼嗣，非爲自己使用，而取有財產也，乃是立於管理者之地位也。彼等之繼嗣，非爲私領而繼嗣，乃是就管理之職，而爲繼嗣者也。(Aryan household.

P. 184.) 云云。

古代之人，持右述公明正大之思想。以臨其族人。於其心事，最爲明瞭，而言之者，蔑恩氏也。氏之言曰：

古代族長，有廣大之權利，雖已可信。然是等族長，乃立於責任之觀念下，尤屬

無可疑者也。彼等固是支配其家族，然而僅爲家族之族，而行其支配權耳。爾時之家族，彼等果支配其財產，然而僅爲其子及親族之故，而行使其支配權耳。爾時之家族，實際，不啻爲一個團體。而其族長，不啻爲其團體之代表者，或官吏。(Ancient Law. P. 184.)

在日本古代，財產屬於族長之所管理，觀左記大寶令之文，可以知之。

凡家長在，而子孫弟姪等，不得輒以奴婢畜田宅及餘財物，私自質與，及賣。若不相問，違而輒與及賣者，依律科罪。

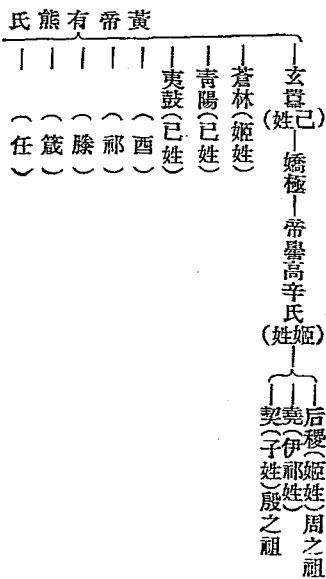
財產屬於家長管理，於中國古代亦然。視在列禮記之文，可以知之。

爲人子者，居不主奧，坐不中席，行不中道，立不中門，食饗不爲饋，祭祀不爲尸，聽於無聲，視於無形，不登高，不臨深，不苟訾，不苟笑，孝子不服闇，不登危，橫辱親也。父母在，不許互以死，不有私財。

觀右所述，何故家長與族人，關係如此嚴重耶？是亦有理，由存焉。父之下，族人甚多。就事勢而言，蓋有不能不立於管理之地位者。是等管理，不可不破除多少情愛。是

等，於一家之中，不可不具有威嚴。於一家之中且如是，於一族之多數之人，尤必如是，蓋可知也。是故，古代之族長，蓋儼然合君主，與父，兩方面，而兼處之。而中國之倫理，稱父爲嚴君，即此思想之表著也。

因子孫之繁殖，而一族增大焉。雖然，因人智發達，人類之移動日多，於是乎族之中有志者，乃去而之他，別管一家，而亦成爲一族。此日本，所以有大氏，小氏之分也。天智天皇三年，大氏之「氏上」，賜以大刀；小氏之「氏上」，賜以小刀，即是等之現象，因人智之進步，伴於人口移動之多，而氏亦愈分而愈多。古代之氏族狀況，至是，乃日即於縮小矣。日本之氏，本來有部曲，大化二年，乃以詔廢去。然而社會上，重血統之觀念，依然存在也。觀天武帝十年之詔，「擬官者，雖有行能；氏族不明者，不得中選。」云云，可以見其一斑矣。在日本，社會的現象，所以若是者，以政治的現象，爲之支配故也。政治的現象，氏族之觀念強，既有如上述。於是乎氏，有「氏上」，有「氏助」，以管轄其氏人。而政治上，又使其每一代，以自己之血統，書之爲本系賬。及由外國來歸化者多，嵯峨天皇弘仁五年，乃使萬多親王，藤原冬嗣等，正氏族。凡畿內，氏之系統有



之：

別，三種。觀此，可以見當時，重氏族矣。

中國，由黃帝之子孫，一氏族之繁殖，遂衍而成飛林總之現象。茲以左表，為列舉



史稱黃帝二十五子，其得姓者十四人，右所列皆是其姓也。（史記索隱註國語胥臣語。）歷史綱鑑補，軒轅氏，或云休僂姓。黃帝之崩，諸侯尊僂爲帝，號有鴻氏云。又顓頊高陽氏，姬姓，黃帝之孫也，其世系如左表：

(姬) 黃帝 — 昌意 — 顓頊 — 窮蟬 — 敬康 — 句望 — 蟠牛 — 瞽叟 — 舜 (媯)

堯典，「克明俊德，以親九族；九族既睦，平章百姓；百姓昭明，協和萬邦。」云云。當時血緣團體之存在，可以知之。九族，註云，高祖至玄孫之親也。高祖至玄孫，年代之差異遠甚，不能生活於一家中，即不能云親之。故九族，以指父母，伯叔父母，兄弟，子稚，孫。

從兄弟，姪，甥，妻等，而言之爲當也。一言以蔽之，九族云者，乃一血緣團體之大者也。古代血緣之團體，漸離散而成小家族。而同時，都會之生活，乃發達焉。蓋以血緣團體，既漸縮小，他處之家族之來居者，漸次混淆，故都會以成也。舜所居一年成聚，二年成邑，三年成都，是卽多數家族，混淆來集之証也。日本，古代之氏族，各於其土地，祭其氏神。迨其後，離成爲都會，而此都會之人，祭氏神之舉，遂爲習慣焉。雖然，今日所言氏神，蓋非言其氏之神，乃是言某町村之神耳。是亦社會一般之趨勢，入於一族縮小，之明徵也。日本今日，家族團體之大者，僅町村僻壤間有之；如飛彈白河村之類。此外，則不復有是大團體之存在矣。

今日之家族，乃是以父母，兄弟等，而成者也。多則八九人，極少爲夫妻二人。家族之根柢，實在於男女之關係焉。生殖慾，在一切之動物，以遺傳的而有之者也。此遺傳性，達於某年代，則發爲生殖之慾望，而入於其意識之中。於是乎，男女之關係以生殖之慾望，與愛情各別者也。自下等動物，迄於人類，以至更高尚之人類，其慾望，日進而傳於意識的。於是乎，其得情，亦隨之而發達。愛情既日進而發達，於是乎男女之結

合，乃日趨於固定的。今爲進論之，男女之關係，若僅在於生殖慾，則此關係，必難於久持。於是乎，乃有以愛情主於其中，以求其永久維持者。雖然，僅以愛情，若愛情盡時，夫婦之關係，仍不得永久維持也。於是乎，乃有更以權威，臨於其上。如宗教，倫理，習慣等，是也是等，即永久的結合所由成。而吾儕所謂男女之結合，日趨於固定的云云者，蓋謂此也。

次於男女之關係，而爲重要者，即母子之關係，是也。動物之養其子也，乃是出於遺傳的。至夫愛情之發達，惟高尚之動物，乃有之耳。是故，當無愛情時，幼穉達於能獨立而自生活，不難率然遠去。及其有愛情時，則爲母子之辨別，本於血緣而相親愛。而家族，乃得以成立。以是而論，古時代之一時的結婚，與夫遺傳的母子之家族，蓋同時而存在，不難推測而知也。雖然，男女之愛情，與母子之愛情，以何方發達最早耶？血統法，由母系而移於父系；父子之關係，較母子之關係爲遲。自是以爲推察，則母子之愛情，發達在先。而其時，男女之關係，爲一時的，則愛情之發達較後者，已不待言而明矣。本於上言，母子愛情，與男女愛情，先後臻於發達，而家族於是乎成立。從於社會

之發達，子穉要多大之教育，於是乎子，乃必長期依於父母之膝下；而上述成立之家族，其基礎乃益穩固。家族之所以爲恒久的，其原因即在茲。

家族之基礎，如右所述，主在自然的慾望，與愛情，故窮竟社會之進化，以迄於今，而無消滅。且在今日之社會中，猶爲最強固之團體。惟其形式，隨同智識之進步，與經濟之狀況，社會之經驗，因之而不一樣。如始初爲雜婚，爲一夫多妻，爲多夫一妻，爲一布那爾晏；而今，則爲一夫一婦，是也。此等之習慣，非有一定之根據，但以人情之自然，家族之平和，相迫而來，其勢非一夫一婦不可，故如是也。一夫多妻，雖妾，亦屬於其中，是等，無論有嫡庶之分與否，而妻妾之間，不和可知也。一夫多妻之不和，且如是，况乎多夫一妻之間，有雄嫉妒心者乎。多妻，乃男子權力之濫用；同時，其妾之爲妾，亦人格自輕，故乃有此現相也。此現相，乃權力時代，特有之現相。至於今日，人文主義勃興，女子之地位漸高，而自作妾爲卑賤之思想，乃日發達。故日本今日，法律上，已無妾之字樣。漸與西洋之習慣，成一致矣。（然法律上，猶有庶子之規定，不無遺憾。）

中國明律，其民年四十以上無子者，方聽娶妾；違者笞四十。（明律戶）清律，亦依

之。故中國以蓄妾爲不道德之觀念，今尙幼稚也。至於朝鮮夫婦關係，茲錄「韓半島」如左：

高麗時代，婚姻上之俗習，非男娶女也，乃是女子，招男入於其家也。由是，而男之財產，悉任其女之管理焉。其後，物換星移，儒教漸傳於國中，男婚於女之俗滅，而女嫁於男之俗乃生。而女尊男卑者，亦漸變而爲男尊女卑。在此時，禁女子再婚之法令，乃現於半島。此法令之成，女子受如何之虐待，亦不能去其夫家。至是，而女權乃墜地無餘矣。新羅時代，掌市場買賣，爲婦人之職務。每朝起，以商買品載於頭上，赴市場坐於地上，而爲物品販賣，與我日本琉球列島，伊豆七島，及南洋諸島，南方亞美利加之風俗無少異。高麗之中世，婦人與男子，忌相對。是時，婦人勤勞，不讓於男子。及至朝鮮之時，仿明之風俗，男女有別。而女人，遂至今率居於室內矣。自蒙古之風俗輸入，近親間之婚嫁始大行。此時，適行一夫一婦制，（國王爲例外）是等之一夫一婦制，非基於高尚之理想而然也。乃是比較的自由之結婚，與近親間之婚嫁，所生之結果如是耳。於此制，爲有力之援助者，卽是時習慣，凡婚嫁，於女

家行之結婚之後，女居於自家，而招養其男，財產管理權，在於女手，男子不得恣行。凡若此類，皆足以助成一夫一婦制也。雖然，此制未久，為蒙古之風俗，與儒教主義，打破盡淨。而今日女性之墮落，乃階之而來矣。

男女之關係，根於生理的必要，遺傳的必要；而子女之養育，於一面，亦根於自然的愛情。以此為根，於是乎，家族團體，在於人生，乃為最有興味，最愉快之場所。家族團體中，老人死去，而子孫即嗣之。是團體員，雖有代謝，而家族形式，依然維持者也。家族團體中，個人雖有死生，而家族之倫理，感情等，仍然比較的，而少變動。

家族團體，日常之生活，行於親子，夫妻之間者，以有機的，及反省相同情，為其主要。是故，家族團體中，一人有快不快之感，他之各人，快不快之感，即隨之而起，而影響於精神者，蓋極大焉。此兩種「快」「不快」感情之引起，於人間之生活力，能持之而為大，或為小者也。良以精神為事業之本，故如是也。不寧惟是，父母之精神的特質，常與種種之影響於其子；蓋小兒時代，乃先入為主，而成為性質之時代也。此時代所成之性質，恰與生理的遺傳相同；而親之性質，遂以遺傳者及於其子。

抑有進者，個人之在人世間，以自生至死，爲最長之時期，生活於此最長之時期內者，惟家族，乃足以當之耳。此外，個人之入世，必在成年以後，而暮年，又爲隱退之時期，蓋皆屬較短之時期也。以此，故個人生活於家族之內，乃永長於心，而不能忘。而生存華屋，零落山邱者，猶復有慎終追遠之念，良有以也。尤有進者，從來之社會學家，論及於家族，有謂，家族，乃精神的，身體的，財產的，遺傳之所，(Scholle Ban und Leben des Körpers. S. 71.) 有謂，家族，乃新國民之養成所，(Hiddings. Principles of sociology.) 是等云云，雖屬真理，無可疑論。然而吾儕今茲，則以家族之交通，快樂，爲尤注意，有如上述，是則稍異者也。

第十一節 國體，由於社會狀態而不同

島國，受他國之侵畧少，故維持其舊有之風俗，習慣，以島國爲最能。如日本者，殆其然也。日本至今，祖先崇拜，儼然能維持之，而今後，尙可永續之者也。本此祖先崇拜之觀念，故天神族，雖國神族之間，猶視爲貴種，而尊重之。隨是，而皇室家系，爲天神族，國神族，乃至大和民族，之所推尙，以君臨萬氏族，而永久不渝。人民，以其嫡宗，爲最高

之家系，故世世奉戴之。雖然，一時頃廢止氏族制，專用人材，以登庸官吏，是等思想成遂之際，皇室亦頗瀕於危險。如仁賢帝之崩，大臣平尋真鳥闔篡立，如欽明天皇之時，國政一出於蘇我蝦夷之手。此等皆族制廢止之影響也。（參看有賀博士國法學）。由是而言，尊皇室之思想盛，則萬世一系之國體，乃能維持。本是維持，故自初至今，萬世一系之皇室，不蒙侵害。

朝鮮半島，一方近日本，一方接中國，由日本來者，由中國來者，人種夾雜實甚。彼等，既乏家系之觀念，故主是邦者，往往託於神秘的，以君臨有衆，或稱爲卵生，而立爲王者。如朴赫居世王，是也。王傳位於子，次次雄，雄之後，儒理即位，儒理又讓位於昔脫解，昔脫解亦稱爲卵生者也。又高句麗朱蒙王之子金蛙，或稱爲金色之蛙所成。一言以蔽之，是等，皆欲乘人民之迷信，以造成其王之資格，故暗昧其系統，以爲歎世之具耳。日本，則絕無此等事；建國之特殊，可以知之。

中國，漢人種，立國於黃河之沿岸，爲數頗多。始初，或以利用厚生之道，而王天下；或以神秘的傳說，而王天下；或以力征經營，而王天下；其後，則思想變遷，重在以德，以

天命，而王天下。若萬世一系，非中國建國之思想也。職是之由，不以萬世一系爲旨趣。故堯舜禪讓，湯武征誅，其後世風愈降，而遂爲霸權勢力之所支配。霸權勢力，可以支配，於是乎，前有五胡、東西魏，後有元清，皆得以異種族，而司牧人民，鞭斥華夏矣。日本也，朝鮮也，中國也，此三國，各建不同旨趣之國家。是等不同旨趣之立國，實以異人種之關係，與氏族制之關係，爲其決定之主要條件。攷三國之歷史，當可以恍然於茲，而無俟吾人之喋喋矣。

第十二節 結論

由以上所述觀之，社會的結合，其根本的動機，蓋依於時而不同。在血緣時代，依於血緣之觀念，而爲集合；在權力時代，則依於權力，而爲統一；逮乎人文時代，則以一切素能 (Ability) 之開發，爲其根本的動機。是等之差異，皆人間精神之變遷，所由致也。其所以引起變遷之緣因，是有數者，卽生系的便宜，爲其緣因之一；幸福，欲望，爲其緣因之二；「長」之併吞欲望，爲其緣因之三。茲爲詳論之於次。生系的便宜者，謂子之生，謂成長於父母於膝下，而愛情以生，而相互樂其至樂也。在血緣時代，是誠

爲莫大之便宜，而家族之維持於永久者，亦在於此。雖然，彼之相愛而相樂者，皆以幸福故也。如以幸福言，則彼之求幸福之舉，更有須出家族以外者，此所以大家族團體，多有分而爲小家族，以遂其幸福之要求。因此要求之結果，於是乎，分家移住，而都會生焉；於是乎，個人之精神，乃大變動，向之非一族內，莫與交際者，今則與不知之人，爲買賣，爲交際，且爲朋友焉。結合血緣團體，而爲大團體，以其「長」併吞之慾望，爲大原因焉。此併吞之結果，影響於個人之交通，促進文明之混合。因而人間之精神，乃引起大變動也。綜而言之，自血緣時代，至於權力時代，人間之精神，在某程度之時，人主即採取此精神，作自然之方針。由是，故階級之觀念，人格之觀念，皆可謂個人心理作用上，自然之結果。又古代之心理，貴重家系，而忘人之能力，故誤以家系之階級，爲人格之階級。遠乎人間之能力，隨於世界之進步，而成爲主要，於是乎，向日家系之觀念，爵位之觀念，乃渾忘却矣。

自都會的生活發生，而個人之精神，乃大變動焉。彼知社會的生活之便利，故彼個人愈爲密集。於是乎，個人之精神，由是而益變動。而所謂自由保障，政體革新者，乃

雲蒸霞蔚而上。逮乎革新以後，生命財產，得以自由安全，於是乎，一切素能，乃悉緣之而啓。凡若此者，是皆社會之歷史的發達也；是皆由於個人之慾望，而引起者也。以是等慾望之引起，作爲社會的生活條件，於是乎，個人之精神，更爲變動。而新生之慾望，更又作爲社會的生活條件。循是而進，慾望無窮極，即條件無止絕。而個人慾望，與社會生活條件，乃相提而偕前焉。以是之故，故謂，個人之社會的生活，即是其人精神（意志）之歷史的，靜動學的，而當作如是觀。既作如是觀，故本章，於意志之社會學的性质，不啻於是而說明之矣。參看第一節。

抑尤有注意者，以意志爲靜動學的，不可忘却，其爲歷史的，是也。以意志，爲靜動學的，蓋以精神之爲變動性，而豫想其如是，是乃一般之理論。然而不僅如是，意志爲歷史的，尤當知之也。意志爲歷史的，譬如日本人之意志，日本歷史之產物也。外國人之意志，外國歷史之產物也。知此產物之現象，則知意志之爲歷史的，而本章之主眼，即在於是。不論何時代，個人之精神，（意志）無不爲歷史的，靜動學的。此精神，如前章之所述，向於諸方面，而爲意志結合者也。但意志，既爲歷史的，靜動學的，故恆變

動而不同。因之意志結合之種類分量，亦由於時代而不一。流行團體，機能團體，其發達，必在人文時代。傳說團體，其存在，在古代即已有之。是等，依本章所述，即可以得之於想像。本此以推之，凡欲知社會現象，必知其組織之如何，與其性質之如何。是則於研究社會學，為必要者也。

第八章 社會學的結果

第一節 社會之富

此所謂富云者，乃以極廣義言之也。此所謂富，不僅經濟上之富，即凡滿足慾望者，皆得包含之。在倫理學上，幸福二字之意味，乃慾望滿足之狀況語。慾望愈開發，則益趨於精緻，於此而滿足，始可謂之幸福。在社會學上，幸福之淵源，亦在於慾望之滿足，與倫理學同。第問社會學上，何者可以滿足此慾望？則必以慾望之對象者應之，如是而已。

吾人所謂慾望之滿足，與通常人之所思者不同。通常人之見，慾望之滿足，僅在明顯之慾望，如衣食住，器財之類；如學問，技藝之類是。而吾人所謂慾望之滿足，如傳

說之類，無形之財產，及記錄物，書畫，書籍，器財，衣食，住之類，有形之財產，皆包含之。有形之財產，茲姑措勿論；無形之財產，即傳說，而存在於人之心者，是也。(一)關於學問，言語，文字者；(二)關於經濟者；(三)關於藥劑者；(四)關於政治者；(五)關於神靈者；(六)關於歷史者；(七)關於軍事者；(八)關於技藝者；(九)關於法律者。凡若此類，不遑枚舉。

右列舉之財產，非社會學研究之所也。社會學，僅注意於有形無形之財產，為社會對象之端；為意志結合之目的物而已。例如，以研究學問，或其他傳說為目的，相互而為意志結合，或向於其所傳說，而為意志結合。社會學上，祇注意於其意志結合，而不及於其他。是其例也。言語，乃社會之共通者。使用此言語，即已與之為意志結合矣。言語之多，足以表如何之意味時，是即言語之富也。言語之富，於社會結合，乃必要之一條件也。關於文字者，亦與言語同。文字之富，乃所以發表思想者也。故於社會結合上，亦為必要之條件。此外，凡如上文傳說之類，皆為一國文明之表著，故亦為必要之條件。

社會之富，與社會之組織，有別。社會組織，乃意志之關係也；而社會之富，則存在於社會組織之中，不可不知。例如科學，其為科，不過一種智識，屬於各人之所有。個人就於奉此科之點而言，乃是與其科學之發明者，為意志結合也。雖然，社會組織，不必皆是發見社會之富也。若友人之為交際，若言語文字等，蓋多不係於社會之富者，每皆然也。審是，則社會之富，包在於社會組織之中，而僅為其中之一類者，已不俟言而明。

第二節 個人就於行為有非社會的耶

個人之活動，有藉於內部自發的作用，所謂生理的進動，與個人之慾望，及氣力；於個人內部而為刺激，使為何等之活動，是也。此以外，刺激個人之原動力，雖亦有之。（參看第五章第五節）然而最根本的，則在於上述活動之數者。凡個人，於內部為自發的刺動，其行動之形式，或有由於模倣而得之者。以是，故吾儕論個人之行動，一面，意以為由於個人之力；一面，意以為由於社會之鑄冶。而本節，所欲研究之旨即如是。原來，定個人行動之單位，蓋屬極難之事。因之，稱為一個之行為者，其範圍，蓋

極不定也。背癢而自搔，乃純然生理學衝動之行爲；取樹木之實而食之，亦純然衝動的行爲。此類舉述，則衝動的行爲，有於吾人，已無可疑。雖然，社會現象，蓋包圍吾人，而使涵於其中者也。是故食而用箸，乃日本人之習慣也；步而用木屐，乃日本人之習慣也；體著和服，乃日本人之習慣也。反是，穿靴，著洋服，用刀與叉，則爲西洋之習慣。是等習慣，皆判然爲社會之現象也。以斯而論，則吾人之行動，大概多屬於社會的。縱令有衝動的，遺傳的行爲，是亦極少數耳。而况衝動的活動，與社會的行爲，其間之區別，恆有不能判然者乎。

第三節 數量的觀察

俗謂，社會現象，或社會活動，率指多人所爲之現象，及活動，而言也。例如，見近來自殺者多，殺人者多，厭世者多，則稱此等爲社會現象。若其有一人，爲大發明，或有一人，單騎旅行西伯利亞，則不言此類，爲社會現象也。以是，故俗所謂社會現象，殆指其數之多者，而目之爲社會現象耳。此等稱謂之名，是曰數量的觀察。云統計學，即其觀察之精密者也。是等觀察，單以現於數之上者，爲之研究；且欲於數量之上，樹立一般

之法則，是此等觀察之大旨也。

社會學，如上述，數量的觀察者，殆無之。如上述，指數多行爲，而稱爲社會活動者，殆無之。社會學者，於此數多可注視之現象，固亦認其有是。然而非於是等數量之上，爲觀察也，乃是就於是等各個個人之間，而研究其有意志結合否也；又研究其意志結合之可能性，如何也。例如，就於自殺之多而言，社會學於茲，乃研究此自殺者，是意志結合之結果耶，抑否耶？若爲意志結合之結果，則爲若何方面之意志耶？又此多數人之自殺，何故而然耶？其自殺之可能性，如何耶？凡若此者，是爲社會學研究之例也。例如，多人毀打電車，是社會現象之一也；是意志結合之現象也。社會學者於茲，則注視於何故有此結合。則爲之研究，而知其出於模倣，而更無他之意味。則知此多人同行動之所以，係由於好奇心，同情，諸原動力之影響。凡若此者，是又爲社會學家，研究之一例也。以吾人之所見者言之，數量的觀察，乃統計學適當之方法也。而由意志結合，爲之觀察，則是社會學適當之方法。彼從來之學者，多爲數量的觀察，指易於注視者，稱爲社會現象。彼既如是，吾茲乃欲一問焉。問「社會現象耶，否耶？」之關係，果在

於何處？吾知其必爲所窮，而無可應矣。是等說之存在，恰與有機體說之存在者相同。欲以其思想漠然之社會，視爲一個體，或有機體，而以此建爲社會學之系統，其不足以語於社會學，蓋於前屢論之矣。

第三節 自殺

自殺，各方面，多有論究之者。統計學家曰：「自殺，以國與其全人口爲比例，而有不同。又隨文明進步，而有增加之象。又依於一年中之何月，而有消長。自一月始，漸見增加；至六月，增加達於其極；六月以後，則其勢漸衰。又教育程度之高處，自殺乃多；經濟之困難時，自殺亦多。又村落多於都會；女多於男；少年多於青年老年；結婚者，多於未婚者。自殺之方法，蓋隨文明之進步，而爲發達。」云云。統計學者之所言，乃是數量的，故其言乾燥無味如此。至於其然與否，則一依於其統計之精與否爲判。凡欲定一種之統計學法，則必依於多數，而爲之論定。蓋統計學上，當然應如是，故也。關於自殺之研究，以丟爾開氏之自殺論，爲首屈一指；以種種研究之結果，結論以爲自殺，非由於病也，非由於人種也，非由於宗教也，實是由於社會之狀態，而然也。氏之言曰：

「由以上之所述觀之，各社會之自殺，惟就於社會學的，乃能爲之說明耳。是故以自殺之數爲之決定者，實在於社會之道德的組織，(la constitution morale de la société)。蓋就於各社會，有一定之勢力，所謂集合力 (une force collective) 是也。以此力，驅迫人民，就於自殺之途。故自殺，雖可謂爲個人之氣質，而其實，則爲社會狀態之結果。」*17336*

右論，氏之「社會學研究法」亦以爲自殺，乃社會一種潮流之所致。故氏以研究社會的事實，(le fait sociale) 爲社會學之任務，而以自殺爲社會的事實，當然爲社會學之所研究也。

於社會學，當夫研究自殺之時，先研究自殺之行爲。自殺者，乃自亡絕其一身。一方，與社會之關係斷絕；一方，絕滅精神內之苦痛，如是者也。吾爲思之，彼入林中，而揀一枝，以爲就縊之所。彼能欣然，而笑其傍無人，得以從容就死耶？恐不能也；彼枕鐵軌而臥，以露呈於黑夜，聞汽車漸近之笛聲，彼能以自己之人世觀，欣然於此而告終耶？恐不能也。然而彼等之出於此者，恐係悲憤滿胸臆，而無暇反覆思慮，以出於此也。是

故，投身於千仞之飛瀑，當彼未氣絕之霎那，容或有悔噬臍於無及者。觀彼演自殺之狂言，聞警士之勸導，而翻然改圖，蓋可以證之也。以是，故吾謂自殺之類，非有大苦痛，巨於心胸，不遑其餘者，決不出此。觀彼六十、七十，乞食樣之老婆，彼渡獨木橋時，猶復戰兢自持，以求平穩。而况於二十、三十，來日有希望之青年者乎？

右述之大苦痛，雖專係精神現象。然而其苦痛之所由生，蓋有淵源於生理者，與精神者，二種之分別。其淵源於生理者，以不堪身體之苦痛，乃欲自殺也。其淵源於精神者，雖有種種，然多係無顏向世，乃圖自殺也。又實際與希望齟齬，亦為失意之淵源，而啓自殺之源因。是數者，吾人為溯論其源，乃不得不於題前，先述及社會的生活之快樂，以為論據。

通常，人以社會的生活，為愉快者也。即與他人為意志結合，而已亦愉快也。在此愈快中，其尤甚者為家族、家族的生活，乃於社會的生活中，為之根本者也。次是，則為竹馬之友，與同儕。觀夫離羣索居，而感其苦痛，即可反證其快樂一方面矣。死有一面不有再，死以後，無何等之知覺者也。死之一概念，存於人間者，其要素：(一)斷絕社會

的交通；(二)埋於地下之觀念；(三)臨終苦痛之想像。凡若此類爲綜言之，皆最可嫌惡之概念也。以最可嫌惡之概念，而敢於當之者，非有極苦痛之在躬，必不爲此。且夫社會的生活，實爲個人愈快之淵源。而使個人，所以活動之原動力，則又在於愉快之一點。無社會，則無個人生活之效用，即無個人愉快之所（上文所述個人之行動，非社會的，殆爲極少數）。是故，人間享受社會的快樂，乃人間通常之狀態也。有此狀態，而猶有厭惡社會，至於自殺者，是其非尋常之事，蓋不俟言也。

綜右論而觀之，則知自殺之大原因，必是不能爲社會的生活，而以社會的生活，爲苦痛之淵源。非是，必不出自殺也可知。所謂不能爲社會的生活者，即有所感動，而無顏向世也。如斯類之感情強弱，因於人而有不同。俗謂狹心之人，或正真一方面之人，易出於自殺。其然乎？其不然乎？所謂社會的生活，爲苦痛之淵源者，例如家庭詬誶，婦姑勃谿之類；例如廣絕交書，獨立高山之頂，歡與麋鹿爲羣，云云之類。凡若此者，皆是不能爲意志結合也；皆是社會的慾望，不能滿足也。又有苦於己之疾病，而自殺者有之，是亦大憂其後來，不能爲意志結合；例如患不能爲太事業，或憂不能得大名

舉之類是等，即患不能為社會中樞，而出於自殺者也。

由一方而觀，自殺亦為一種之意志結合者，有之。例如投身於華嚴之瀑布是事也，屢有仿之，以為自殺者。其他，自殺之方法，多有由於模倣，而為之。如窒息之類，是也。是等模倣，亦可謂意志結合之一端也。自殺，不僅上述各方面，而為意志結合也；更有由一般之意見，而惹起自殺者，是孟爾開氏之言也。氏之此言，以日本祈戰死之習慣，於戰場多有自殺者，殆足以為之徵也。是等自殺，蓋受社會心意之影響故，此等自殺，仍為意志結合之結果也。要而言之，自殺之原因，雖有種種。至於其為社會學的原因也，則在於意志結合之如何。

第五節 社會學與他科學之關係

社會學，與他科學之關係，其重要者，厥惟心理學。心理學，乃研究個人之心理作用也；而社會學，則研究個人之意志，與他之個人意志為結合。以是之故，故研究社會學，欲明意志之性質，必有藉於心理學之智識。本於上述，此兩科學之研究範圍，並關係，一若極其明瞭也。然而有不全然者，間有一種之研究，分屬於何科學，不甚明瞭。

者在焉。例如天然界之現象，被及於精神之影響；人之集合，被及於精神之影響。是等之研究，究爲心理學耶？抑爲社會學耶？頗難分屬也。此等之研究，以屬於兩科學爲宜。

次爲社會學與國家學之關係。國家學，研究國家之作用者也。國家，爲一種機能團體。此團體，與他之機能團體異者，在於以主權力爲後盾。主權者，乃組織國家者也。就一方而言，國家設官吏，使當行政、司法等，一定之事務者也；定法律，法律者，主權之意志也。個人，爲國家之會員。其於守法之點，爲國家中之一員，恰似文學會員，就於文學方面，而爲其一員也。以是之故，故國家，以主權爲著落之點。而研究此主權，乃社會學之任務。此點與國家學，殆有密接之關係，而當爲同研究之點也。更就一方而言，國家之團體，大概同一人種，同一言語，所構成者也。就於此等之構成，而爲之研究，乃社會學之任務也。就此點之研究，國家學與社會學，殆有密接之關係焉。是故，無社會學之知識，則國家學，亦終不能明，有必然者。是故，社會學爲根本，而國家爲技葉。其就於構成之點爲研究也，不過與國家學，同一研究之方向耳；非有藉於國家學之力也。職是之由，故研究之次序，先由社會學起，後乃進於國家學，是則不可不注意者也。

復次，社會學與教育學之關係。此兩科學研究之範圍，如心理學、國家學、與社會學密接連續者，殆無之。但教育學之於社會學，及是必然的，當豫想及之也。此語云何？即教育之目的，在於個人。而個人，若伊志勒氏之言然，乃都會之產物也。個人之成長，其一步一趨，無不由於社會之影響。是故，帕赧托氏有言：「個人，為社會之母。」云云。以其不論何等，無不有影響於社會也。以社會，為個人所影響，每因之而變動也。職是之由，故不可離社會的交通，而想像個人，而以個人為目的之教育學，尤不可不知此也。而教育者之為教育，尤不可不定其理想也。所謂定其理想者，其取材，料，要皆在於社會學之中。蓋教育學之為科學，有待於社會學而始明者也。吾是以望夫言教育者，深長思之也。

復次，倫理學與社會學之關係。倫理學之為科學，以倫理為中心，而為研究者也。倫理之研究，有各方面，倫理之意味，種類，構造，發達等，皆是也。社會學與倫理學之關係，實在於倫理之構造論。就一方而言，倫理，為多數人意志結合之結果也，更就一方面而言，倫理為個人之意志結合也。後方面，雖無關係於倫理學，然而在於社會學，則

爲重要之點也。倫理構造之方面，雖爲倫理學之所研究，然而以其爲社會現象，故在社會學，亦可同時而爲研究。此點，卽兩科學關係之所在也。

復次，法律學與社會學之關係。法律，必有兩方之豫想：一方，爲倫理習慣；一方，卽主權是也。法律，必協於社會之倫理習慣；同時，又必成爲主權者之意志。以是，故法律學與社會學，只爲間接之關係。上述之外，其餘之科學，與社會學，雖有關係之所在，然而其關係，皆得以推察而知之，故不復論及。

第六節 社會現象與其外形

社會現象，乃是精神的；而個人之集合，則其精神之條件也。此條件，雖非必然的條件，然而使意志結合之機會，於是而多者，必是此條件；蓋最可注意之條件也。試觀都會生活，較田舍之生活繁盛，而與他人至志意結合之機會，卽於是而多。因之，人之性質，亦隨是而被其影響。彼東京之人，與田舍之人，其態度迥異；蓋一般之所認者也。以是，故從於習慣，而萬事相異焉。今就於電車一事觀之，知集合之有影響於個人者，蓋極其大；彼於電車內，見種種之人，聞種種之事，或模倣之，或反對之；蓋一般均蒙其

影響也。推之於其他，或商店，或道路，蓋莫不因集合之條件，而得種種之經驗。是皆集合之於精神，有可注意者也。

一端之論者，以社會的集合，為社會之外形，或肉體的社會，乃是不當之說也。夫社會的集合，不僅其一條件耳。至於此條件之成長，發達，分裂等，則皆為社會現象之結果，而皆為精神之現著於外者也。以是，故社會學之所研究，恆在於社會現象；其注意於社會的集合者，僅以集合，係增加其社會的現象而已。是恰如言物質的文明，為精神之發現，而物質的文明，却反有影響於精神，言個人之集合，為精神的條件，而集合，却反有影響於精神；二者，其說法正相同也。

第七節 個人的利己主義之發達

由個人之方面觀之，意志結合，漸次明瞭，而能以意識行之者也；易言之，即各人漸知自己之何為，而為有意識的也。達故爾氏曰：「社會，從於開化，而有機組織，乃歸於敗壞焉。是時也，軍隊之各兵士，不為全體之目的，而犧牲自身，故漸為退步之傾向。因是，故社會，遂不可比擬於有機體，遂不可比擬於例外之一機關，僅可比於高尚之

心理學的機關 (mécanisme psychologique) 焉。所以然者，以個人的利己主義發達故也。以是之故，故社會之進步，與社會之變動的系統，(la cohésion chimérique) 所以能為之維持者，即在於一點。此點云何？即不為全體之意識的，或無意識的，而供之犧牲；僅以同情的利己主義 (egoïsmes sympathiques) 之平均，或結合，而為之維持是也。是與以分子引力之平均，或結合，而能為太陽系統之維持，正相同也。此等主義之傾向，與社會之進化，漸次共為增加。(La logique sociale. P. P. 131--133.) 云云。

如右述，個人利己主義，於是乎，重自己之利益。其於社會也，就於一切之意志結合關係，無不攷量其利害得失。此個人之意識的，所以來之源也。士便沙氏，所著社會靜學，亦以重個人權利之點，乃成為最進步之狀態，用意正與此同。

第八節 晏孟氏之人類社會學

此名稱之意味，乃是以人類學的研究，應用於社會學也。此名稱上，研究之結果，茲錄其例於次。都會，乃「朶利靛色花爾」(頭之與行長者)之集中處。村落，為「

布拉啓色花爾」(腦之間口廣者)之集中地。以是，故海帖爾堡市內，「朶利課色花爾」有百分之三七·五郊外，僅有百分之一七。而加爾士柔黑如上述之關係，對於百分之三三，僅有百分之一三焉。反是海帖堡之市內，「布拉啓色花爾」僅有百分之四；郊外，則有百分之二五。而加爾士柔黑如上述之關係，對於百分之一六，則有百分之三三焉。是等之現象，據拉蒲濟氏之研究，以爲「朶利課色花爾」富於發明心；因之，凡從事於學問者，悉一般成爲此類之人種焉。是故，「朶利課色花爾」多係活動的，進取的，而「布拉啓色花爾」則爲平和的，保守的。社會上，實此兩人種之遙標也。

右述，是等人類社會之研究，日本未嘗能及西洋，如拉蒲濟氏，果比祭氏，尼傑氏，晏孟氏，課利洛恩氏，庫花遜氏，利普勒氏等，多曾研究之。此等問題，在日本，似亦爲可研究之問題也。(Histoire d'une Idee l'anthropologie, par O. Ammon, Traduit par H. Muffang.)

近世社會學終

小哀情

芙 蓉 淚

江山淵著二冊
定價一元二角

江先生本是個文學大學 他做這部書 絞了一年多的腦汁 始造成功 其內部的構造 當然是別出心裁 其敘述的情節 更是無限淒涼 使讀者如蒞其境 幾於一字一淚 真是哀情小說中不可多得的佳作

上海四馬路
泰東圖書局發行

上海新潮學社出版叢書三種

第一種
(文學系)

歐美文學家小傳

中刷印

狄侃序
潘公展序
湯空威序

王梅魂譯
張靜廬序校訂

全書六萬言定價每部六角

第二種
(文學系)

歐美短篇小說集

中譯翻

美國耶魯大學教授 Ounby 新著
閩侯王梅魂譯述

第三種
(哲學系)

催眠學

中刷印

陳企白著作
張靜廬序校訂

全書五萬言定價大洋五角

上海四馬路中市

總發行所泰東圖書局

附錄社會史論

第一章 歷史一般

第一節 歷史之定詮

凡以一現象，而敘述其變遷者，乃歷史也。如以極端之例言之，譬於一薔薇花，昨日尚爲枝頭之蓓蕾，今朝則已和露帶笑，花開而迎人。茲敘述自昨至今，花之變遷之狀，是即花之歷史也。社會史亦然；敘述一時代社會之變遷，是即其時代之社會歷史也。所謂變遷者，何謂耶？謂其狀之變動也；謂其爲狀者之髓腦 (Isenoco) 變動也。以是，故凡敘述一狀，先要知其爲狀者之髓腦；髓腦，即其生活也。於花，以花之生活，視爲其髓腦；於人，以人之生活，視爲其髓腦；於社會，以社會之生活，視爲其髓腦。敘述此生活，如何而發生，如何而變遷，是即爲歷史。所謂生活者，何謂耶？謂其現象之根本的事實也。此事實之說明，不屬於今茲之範圍，故可不更言。

本於右論而言之，不知髓腦，則不能爲歷史之敘述。故不知哲學者，不能爲哲學史之敘述；不知社會之爲何物者，則不能爲社會歷史之敘述。此所以亘古迄今之歷

史，皆偏於政治，或戰爭也，此所以迄於今日，而猶無有社會史也。當夫欲敘述一現象之歷史也，其爲現象，雖指如何變動而言，然而於所以爲此現象之上，必有共通之點，此共通點，卽隨腦的事實也。以此爲注目之所在，乃可以敘述其變遷。

當夫欲詳言變遷之跡時，則於其因果之概念，不可不省。若一有變動時，則必速尋其原因。尋其原因，卽在左列：

(一) 或於此前之變動，可以發見其原因。

(二) 或於全然客觀的，偶然的之現象，可以發見其原因。

是故，自因果之上，敘述其生活之變遷，必是正當之意味，所成之歷史，如其不然，可注目之根本的事實，不能發見，卽是無敘述其歷史之資格，不可不知。今就於歷史之種類，述其大要者如左：

(一) 哲學史 哲學，以說明宇宙之根本的，統一的，爲其旨趣。

(二) 文學史 文學，其種類多類：(甲) 詩歌；(乙) 小說，戲曲；(丙) 物語。要而言之，文學，以語之美麗，及思想，足以使吾人之情緒滿足，爲其生活點之所在。

(三)政治史 政治，即主政者，爲統御之故，所現之心的進動也。政法史，即敘述其心的進動之變遷也。主政者，取如何之制度，爲如何之慈善的行爲，及法律，戰爭等類，皆可於政治史述之。

(四)宗教史 宗教，乃建基於人間之信仰，使之於是而安心者也。敘述其信仰，如何而變遷者，是即爲宗教史。即敘一宗教，如耶穌，如佛之類，亦必如是。

(五)美術史 美術品，所以使人間之美的情操，於是而滿足，而進動之客觀的，即於是而著者也。敘述其品，進動之變遷，隨是，並述其客觀的表現之變遷者，是即美術史也。美術之種類，如建築，繪畫，雕刻，音樂，生花，書寫等，皆是。就於何種，而爲史，皆必述及其變遷；又得就於全體，而述其共同之變遷。

(六)經濟史 經濟云者，乃生活之必需品，所以供給之方法也。敘述此方法之變遷者，是爲經濟史。

(七)社會學史 社會學云者，乃指智識上，知社會之爲何，而言也。敘述此等智識之變遷，是即爲社會學史。

上列之外，其他歷史之種類，殆不可勝數。然大要，凡定一注目之所，敘而述其變遷者，皆歷史也。歷史，僅可爲之敘述，不可爲之提起原理；蓋一個原因，生此結果，其得更生他之結果與否，不能知之也。不能知之，即不能說明之也。是故，歷史之所尋求，乃存在於世界之事實，其例恰如，在希臘與羅馬之古都，掘出古物，其掘出，雖要種種方法，然所掘出者，乃故物而非新物也。科學，與發見新原理不同，故歷史，用發見新原理之法，而解釋個個之現象者，殆爲無有之事也。

第二節 學問研究法與歷史

學問研究之方法，如觀察，記述，實驗，概括，分類，歸納，演繹，回想等，皆是。觀察云者，以身對於其物，而實查之也；易言之，即見其實物之謂也。觀察有種種，其初步，單在於享受其感覺，而已。其進步，乃有目的之點，而爲之觀察也。實驗云者，於己所選擇之條件之下，而實見有某結果者也。記述云者，儘事實所有之狀，而單爲之記述也。單爲之記述，即少用歸納，概括，演繹等之意味也。概括云者，謂以同種類者共通之點，爲之抽象，而作爲概念也。用此方法，一面，當豫想分類，分類者，乃集於其概念內之實

物也。

歸納云者，謂以幾個事實，通有之法則，爲之抽出者也。既得歸納之點，而取之爲一法則。於是伴於此法則，而著論以出之，是卽演繹也。（此種法，當其應用於實際時，卽論理學言：凡人皆有死，雖聖人賢人，莫不死是其一例。）歸納，係向上的；演繹，係向下的。於演繹應用之原理，雖爲歸納之結果，然亦有直接在演繹上，可以知之者。例如言，「人間見利而爭」云云。吾人由是，卽可以云「社會有競爭」而演繹之也。

回想云者，謂以過去之事，爲之回想也。此過去之事柄，儼等自己之目擊，而知其真象，是卽回想之作用也。回想，用如何之手段，而達其目的耶？是有數者：（一）記錄；（二）言傳；（三）古物；（四）言語；（五）人類學等，是也。由是，而回想之所及者，有純粹客觀的，不雜以人間之意志者，有之；如古代之經濟狀態，是也。又有純粹主觀的，例如其事之動機，或智識，是也。又有主觀客觀，兼有之者；如人工所成之凡衆物體，及現象，是也。而今茲，上述各方法，就於歷史而言，尤以回想之方法，爲其最要焉。

第三節 最古之歷史

最古之歷史，皆關於其主權者之行動，不論何國，皆同者也。蓋古代，社會現象，最多變化，最足注意者，即為主權者之行動。古之時，如經濟組織，大現象，雖不甚相遠，然於個人之所行者，却不為注視。良以其時，主權者，驅使多人，而為行動。且古代之人，畏敬主權者特甚。故堪注意者，乃在彼而不在此。因是，故凡習為文字者，其關係，多屬於政府一方面，而關於主權者之紀載，乃先起焉。是亦自然之勢也。又古代之人，一切素能，不知開發；如商業，工藝，文學之類，亦不甚見重。且此類發達，亦較遲。職是之由，故是等歷史之作，乃不能不權時落後矣。

根於以上之理由，故古代之史，多敘主權者之行動；多係政治史。茲揭其例於左：

一、中國

春秋

國語

史記

二、日本

古事記

日本書紀

舊事紀

右列中，如史記，雖有儒林傳，游俠傳，夷狄列傳等，包含處稍廣；然而其主點之所

在，則仍在於霸與王也。

古代之歷史，一切以主權者爲主。積習之重，凡言歷史者，莫不以此爲心得。故日本書紀之後，有續日本紀焉。史記之後，有前後漢書焉；有三國志焉。自是以下，體裁多同。此等之歷史，與其目爲某時代之社會史，毋寧目爲其時代之政治史，或宮室史耳。今欲打破此舊習，以建社會之新歷史，必先了解社會之爲何，易言之，必先藉社會學之智識，以了解社會之爲何，乃能作社會史。否者，必與向來不知社會學，而作歷史者，同歸於失敗也。雖然，於社會學之理論，以靜動學的研究，爲其極致。是等歷史之作，恐猶將在數十年後。是則吾人之高矚遠望，而前途尙茫茫者也。

第四節 歷史之諸體

歷史，有諸種體例，即：(一)編年體；(二)紀事本末體；(三)文明史體，是也。編年體，以年爲經，而以其年中之事爲緯，蓋日記之類也。歷史之起，以此類爲最早。作此類之歷史者，腦中無一物，而信以所見所聞，爲記之而已。此類之歷史，其組織，最爲簡單。其中能包含之者，依於記者着眼之點，如何而定。紀事本末體，以各種之事柄爲標題，

而記其初終，以集諸種之事者也。是體例，比較編年體，僅標出一事柄者，稍爲進步也。是蓋起於編年體之後者也。雖然，歷史之爲物，關於時間者也。故於紀事本末體，各記事中，有用編年體者，例如青山延光氏之國史紀事本末，各種之紀事，皆依編年體；尤注重以主權者之名，爲特提出；而以所紀者，系屬於其下，是也。是固屬尤進一步；然而吾人，以爲主權者雖有力，不過社會之一員；不可以社會一員，而蔽其全社會。其爲道理，蓋實明甚也。且歷史者，非詔人以知其時日也，乃詔之以其現象者也。由現象以爲之區別，依於此區別，而分爲篇章，是乃最得當者也。以主權者之名爲標題，而爲之分子者，是直不知社會之爲何物，與所爲者也。

若然，則時日，於歷史上，云有何等之必要耶？現象，其爲狀，乃占時間與空間者也。現象既存，則有勢力。勢力，依於時間，空間，能制限之。以是，故同一現象，起於陳，起於新，依於所起，而影響有不同；又依於其場所，而影響有不同。於茲而欲明其現象之因果的關係，則必知其現象，占時間空間若何之位置。是在於由時間空間，以明其因果關係也。非在於各現象中，以明此時間，空間，爲必要也。今如氏之作，則非由因果之關係，

以窺其事實之真相也，乃是單以過去之客觀的，使爲過眼之再現耳。

又有一派之歷史，即所謂文明史體之歷史者是，賴開氏主之。氏以求主要之思想 (das leitende Idee) 以之爲中心，於是而述其所及之影響焉。是種方法，非完全了然於社會之爲何，故亦不能演述完全之歷史，蓋亦難免陷於偏見也。

第五節 社會史之必要

歷史於上述外，因社會上之變動，遂使歷史家，不得不變其旨趣焉。變動維何？即人文主義是也。維夫社會，經諸種變遷之後，人民一般，於自己一切之素能，各能開發。於是乎社會，始有階級主義，有優者劣者之別，優者一方，遂爲社會之中堅，而諸國之交通，因是而漸廣，而劣者，亦復發揚蹈厲，知爲金力之蓄貯。邇後，於社會之勢力中，亦復有不可侮之勢。自法蘭西大革命後，人民漸知平等自由，於是乎社會主義，共產主義之論，喧騰於歐美。因之，文明之真意味，不僅在於政治上；至於經濟、宗教、凡學問之類，一切皆包含之。此種一切包含之思想，人間之注意，殆莫不同樣而然也。時勢而至於茲，而歷史家，雖欲不改絃更張，注意於此點，亦不可得矣。此今日史學之進步，所

由來也。

以一科之學問，爲專門時，關於其學問之變遷，必皆知之者，是乃自然之順序也。古之人，亞利士德氏，爲哲學之歷史的研究，而中國，亦有「學案」之類。是等，雖屬於哲學史，然而不完全。何者以其意，雖在求歷史的關係，然而猶爲列傳體裁，故也。日本伊藤東涯之「古今學變」，可貴視之歷史也。西洋，近世哲學史之著作頗多。而近世美學，文學，宗教，倫理，心理，諸學之研究，皆以專門的，爲之研究也。綜是而言，蓋不論如何之學者，莫不以自己所就之學問，希造就之發達，爲職志也。

學問發生之順序，莫不由簡單而進於複雜，由具體的，而進於抽象的。故天文學先起，而後物理，化學，生物學，社會學，乃次是而發生。社會云云，其爲象，不僅外表之複雜也，而尤有心理的現象焉。以是故社會，多是象的部分，以是故社會學發生，乃在於最後。今茲學者，欲依於社會學而知社會之爲何，勢必知社會變遷之若何，已在無俟論之列。惟社會學，以最今進步之形式，其發達乃在近數年間，故社會史之作，獨珊珊來遲，非無所以也。

第二章 社會史之性質

第一節 文明史與社會史

世上有文明史云云，有歷史云云；兩者，人之所指者頗不一。普通之意味，晉以文明史，即是文學美術之變遷。今爲思之，文學美術，不過文明之一端，而以此之冒蔽文明全體，毋乃誤耶？次就於歷史言之，今日坊間存在之歷史，多係政治史也。近時爲西洋思想所影響，乃有多少文學、美術、外交，其他特別之歷史，加於其中。然其結果，不過是等歷史之混合，非統一者也。（普通之歷史，皆在此類。）完全之歷史，必爲一系之統一。若以統一言，則歷史，必爲社會自身之歷史；若爲社會自身之歷史，必爲模範的精神之歷史。蓋理之當然若茲者也。推論至茲，則所謂歷史云云，蓋與文明史云云，可合一者也。所以合一者，以文明之語原，乃指亘於社會全體之現象，而言之也。由此方面以觀之，文明史之卽爲社會史，蓋已彰彰然明甚也。

第二節 社會史與畫

歷史，乃以事實之因果的連絡，於是而再現者也。歷史，對無形之學說類，祇能使

於心，爲論理的尋繹。若其於有形之社會，或關於其有形之一部者，則必使之再現於心，如見如聞焉。是歷史，卽活動寫真也。

畫，以描一刹那之狀態，使想像全體者也。使想像全體，當擇全體中尤良之部分爲之。是乃畫家宜注意之處也。美術之爲畫，使人間之想像力，最豐富而活動者也，使之如目擊其物者也。故畫，雖若現於一刹那，然必使人得較永的時間之想像。雖然，人間之想像力，劇烈活動時，庸有馳出畫所示之範圍外者？今依自然法則，所能支配之進動，限其法則之所許內，雖無妨逞其想像；然而人爲的種種，能爲自己之想像所通否耶？不可知也。以是，故想像之因人而相異時，則觀者，可陷於五里霧中焉。推之雕刻，亦以一刹那，而表或意味者也。彼等所欲表象之實物，其物，宛然存在於時間之內。除無機物外，一切存在之物，不絕而爲變動者也。既不絕而爲變動，則畫，或雕，一人物之際，依於種種之內裏的變動，能影響之。而其表象，亦必爲之表現於其顏貌焉。使不爲表而出之，則必如死人，或如睡眠，之狀態矣。是故，畫人物，最困難者也。當夫活動，變動，在於時間之中，其橫斷面，不能表出之也。又活動，乃處於連續之位置也。而畫，或

雖祇能示其連續中之一。於是乎，依於吾人之經驗，與記憶，以想及其全體者，乃以起焉。蘊托氏之「心理學」謂記憶，乃是再造。吾人於畫，謂記憶，亦可視為再造。

亞利士德氏，謂詩，乃連續之畫；畫，乃一時之詩。以此區別兩者。吾人思之，詩，乃表其活動之原狀，而有關於時間者也。然若謂畫以表同時，詩以表異時，則非得當之語。何者？以目之爲用，非可一目而瞭然。必要由一方以及於他方，更反覆之，以想像其全體，乃能了然於胸中也。觀夫大畫，即可以知吾言之非虛也。至於讀詩，其小者，雖易了解其全部，若其長者，則比較的，尤爲困難也。今就詩畫，爲比較之於左：

畫

(一) 以一瞬間，爲表出之者。

(二) 訴之於人間之感覺。

(三) 訴之於人間之記憶。

詩

(一) 以時間，爲表出之者。

(二) 訴於人間之精神。

(三) 訴於人間之記憶。

詩也，畫也，其用筆以爲之之點，蓋同一也。然而畫，自其所能畫出者觀之，殆無端而發始，無端而成終也。詩，則依於詩人所作之順序，其始其終，一一能表之者也。吾人

閱書，要費多少之時間，不能如觀畫之迅速。而於讀詩，浮於心之想像，極迅速者，殆與觀畫，無少異焉。

於同一瞬間活動，畫能表其狀態，故同一瞬間之能畫出者，觀者自右自左，皆任其自由也；詩則無此自由也。讀詩者，必遵詩人之旨趣，或爲先，或爲後，不可紊也。問詩人，何以有此制讀者之權耶？則必應以詩人就於其現象，費多工夫之研究，乃定其先後之順序，故能有此也。詩，因讀文字繁多之不便，故詩人，於性情募寫中，爲補濟之畫，要費多少之丹青，以表其一瞬間之事；詩，則僅用簡單之言語，卽可以表示之。雖然，畫，勞閱者之想像力少；詩，勞讀者之想像力多。何以言之？以閱畫專在用目，可以目力濟之；讀詩必更用心，必須更用想像力，故也。一言以蔽之，詩也，畫也，其結果歸於同一者也。雖畫，不能表連續之活動；詩，獨能表之。然而詩畫兩者，均能使人間之想像，各於其時而活動，是則其同一者也。

詩，屬於美術，爲美言，且爲美的題目。歷史之文，對於此點，乃其獨差之處也。歷史，乃詩之複雜者也。其訴諸人間之想像力者極甚；其刺激記憶力者極大。是等與詩較，

雖有相同，而歷史，則尤有困難之感者，即其種種事件，同時而起，是也。同時而起者，必一一別爲記述之。而夫同時之事，入於人心而爲想，則必要讀者費想像力，與記憶力。今舉歷史同時活動之繁雜，而讀之困難時，爲述之於左：

(一) 讀其文字，要費時間；隨其時間，要費想像力。

(二) 記一事項之顛末，要若干字行，終之之後，移述他之事項時，必將前已記之事項，浮誌於心；而意識中，知其爲同時之事。以是之故，故要費最多之想像力。

由右述觀之，歷史，非有想像力，爲之補充，則歷史不能成立，殆已成爲定論。歷史爲詩，（除美的方面）在於時間內，表活動之連續。此點，爲二者之所同一，惟繁簡有別耳。

第三節 社會史之符號

社會史之符號者，何也？即所以刺激想像力，而使之活動者也。畫，以表一瞬間，使想像全體；就於此點，畫之自身，即是符號。雖然，畫（除密畫外）在於文人畫，多不畫精密，而僅以二三點線，爲之想像。此類想像，即對其物之符號也。以此，故於畫，其性質

上，亦可謂爲符號的也。

文字，亦全然符號也。文字與物體，非有何等相似之處也。文字與物體之表象，相關聯，故依於文字，而物體得以再現焉。歷史，既係由文字而成，文字爲符號，則歷史亦符號的也。今夫一事象之成，蓋極複雜者也。例如言「白魚躍入王舟」云云，其文字雖頗簡單，然而實際之事象，殺氣滿天，龍蛇起陸，卽波臣之類，亦不得寧處。故躍入舟中，是可想像而知也。是等光景，蓋不可窮極也。例如見一朵花，以感覺與概念，爲分析之，殆有無限微細，在其間者也。然今僅言見一花，則其他全體，皆可得於想像也。是故，文章者，符號之一也。然文章不能盡一切者也。當夫人間之想像力，不能全然使原物實現時，於是乎，使再現之方法作；於是乎，符號以興。是卽符號術之妙詣所在也。

人間再現力之不充分者，卽是聯想力之缺乏也。欲補此缺乏，則宜盡力於多記事，且訴之於感覺機關焉。彼畫與留聲器，可謂完全得實在之方法矣。雖然，以應於詳密而爲之，須有種種之程度；又以應於目的，而能變更。於是乎，畫與留聲器外，歷史上，

乃不能不出於符號的；蓋勢有必然者也。歷史上所用之符號，即如下列：

(一) 概念（觀念亦含之）。

(二) 一部分。

概念，乃總稱也。概念，以之用於歷史，是乃不得已而然者也。例如言「盜賊大起」云云，是一概念也。又言「屢犯邊境」云云，亦一概念也。此等概念，乃令其實實，於是而再現者也。歷史之用此等方法，蓋由是乃可以行簡也。一部分，用之而全體為現，是即以概念，使活用於實際者也。云何如是，是因單云概念，讀者不能知其意味之若何。故為舉一例，則其餘可以類推。而歷史所載，益因是而明瞭也。例如新羅之歷史，言「倭人屢屢侵其邊」云云，且示其一例，於茲而欲詳其害之所及時，則依於屢屢二字，即可以推知朝鮮之所受害。於示其一例，即所以使思想活動也。

第四節 社會史之心理作用

想像與妄想，全然不同。妄想，乃架空之思想，於歷史全無關係；妄想，用於歷史，亦不見有大害也。想像，依於或種言語，而其全體，即於是而形成。歷史記者，於適當之範圍內，得排置言語，以述其想像，而表於外焉。歷史記者，於不背歷史之主旨上，得選擇

其言語排列之範圍，使讀者之想像力得專注於是，而讀者亦必本此以求記者之苦心。言則讀者與記者，兩方之所當知者也。

想像，何故於歷史有必要耶？吾人，目未見過去之現象，而能以其現象，浮誌於心者，是不外於創造其象，使之如在我心也。此創造，即爲想像。而其材料，在於歷史中，即可以見之。純然之精神的產物，例如學說之類，皆由於論理，得再現於心焉。此類之再現，不許以想像將之也。論理的進動，即是純然智識的進動。以是，故哲學史，主於述智識的進動之變遷，而如上述利用想像之事，殆不有也。至於社會史，不僅乎智識，即精神全體之發見，亦必要敘述之也。此必要外，凡吾人默察社會現象，尤要種種之精神作用焉。此精神作用，即普通之概念是也。是等概念，其作用，於了解歷史，當能有功也。

要而言之，歷史，蓋成立於想像力之上，成立於論理力之上。是等力，當其爲作用時，同時，普通之概念，必保之於心上者也。但可注意者，吾人之精神，就於時間空間，作一宇宙觀，而居之者也。此宇宙觀之內容精粗，雖因人而不同，然要皆有一系統，立

於其所聞一現象，必以之入於其系統之中者也。當其作此系統時，必要有可爲標準之觀念。此觀念，乃是劃定時間，劃定空間處，實際之現象也。其他現象，則與此等現象相關聯，於是而得爲理解者也。就於歷史，正與此同。欲了解其細部分，必先有大體之系統。吾人於歷史，先授以大體之智識，正爲此也。

第五節 因果之概念

因果之概念，自如何之處，而得之耶？「力」之觀念，於主觀的，以自己之力爲意識，而得之者也。小兒見客觀界之現象，單有印象而已。以其無意識，故不能得力之觀念也。今天知外物爲有力時，必以觸其物，而感於其抵抗，乃能知之。即自己，因於抵抗，故感動自己之力。彼因爲抵抗，故感動彼之力。所以力之意識，必是由於內界而生也。更爲精密觀察之，自己之意志，欲成遂某事，其能至於成遂者，即其意志之所向也。於斯之際，若問意志，何故而向是耶？則必應之曰：「由於或一點，爲之動機，故向於是也。」以是，故吾人，就於內界，爲析言之於次：

(一) 自己之力，於客觀界，惹起或現象，（即儘自己之意志，起客觀界之變動。）

(二) 動機，使自己決心於爲或事，而以唯一之原動力，於茲爲經驗之。

由是觀之，因果云云，非有他也，乃是動機與意志，運動之必然的，以茲爲其形容語也。詳言之，因果之語，乃意志與動機，直接前提之形容語也。

吾人知意志動機爲運動之前提，有如上述者也。然而自然世界，有種種之現象焉。吾人之觀念，以爲是等現象，有或由於勢力，而使之活動者也是故，自然世界，實能流通無數之進動。觀夫水，爲日光所蒸發，騰於空中，冷卻凝結而成雨焉。觀夫風，蓬蓬然號萬物，走波濤，而侵畔岸焉。更觀夫種子，爲日光，肥料，溫度，所享毒，而植物成焉。是等進動，蓋多種多樣，亘於永久而存續者也。吾人觀若此之世界，乃以之爲因果之概念，有以或現象，爲原因焉；有以或現象，爲結果焉。更以成爲一人之原因，與成爲他人之原因，不必一致焉。是故，謂雨之原因何在，或云由冷卻而然；或云由地球有引力而然。是其原因之範圍不一定，於茲可以見之。又爲一人之原因，而他人不以之爲然者，有之；於斯之際，縱令有必然之關係，而在不以爲然者，或有單由於條件，而爲主張者，有之。例如種子發生之原因，乃種子有自身之生活力，而日光與土地，以其原因，（生

活力)使之爲活動,是則條件也。然而或主張,以日光,土地之條件,視爲種子發生之原因,有之。是等主張,與吾人之因果概念,仍不矛盾也。又例如原素之結合,要一定之溫度;溫度,即是條件也。然而或主張,因有溫度,使原子得以活動,於是,以溫度,爲結合之原因者,有之。是等主張,亦與吾人因果之概念,不相衝突也。吾儕所謂原因不必一致,而範圍不必一定者,此也。

於自然世界,就於一現象,得發見數多之原因焉。例如言雨降,有如何之原因:(一)水蒸氣之存在;(二)冷却;(三)無障害之物;(四)地球之引力。是等原因外,猶可多求其原因,終至於無所窮極。在此多因之內,可選其一二,以之爲原因。是以論原因之範圍與種類,不能各人一樣也。雖然,社會上之現象,皆人之行爲也。所以爲其行爲,其因動機,立於其行爲之先者也。是故,人間非無意味,而爲行動也。其行動,一依於其動機;此動動,即原因也。原因云云,應用於歷史現象之上者。以此上所述,爲最正確。

第六節 大段落

歷史,乃過去因果的關係之影也。是等客觀的狀態,既以歷史言,則必一一爲呈

其真也，可知雖然難言之矣。(一)其爲象，極複雜；(二)同時，併有多數之現象，此其所以難也。歷史敘述，於難之中求之者也。故一事件終後，更得移敘他之事件。

以古代之因果的關係，用想像的，而描之於心時，是即寫真也。寫真，依各自之心，以想像者出之。而歷史，則必及於其初終，一一爲述及之。以是，故歷史，於同時所起之現象，不免有涉及其前後者焉。若然，則握歷史之筆，止點在於何處耶？茲從於社會學之所教，先以大段落爲言之，即如左：

一，血緣時代。

二，權力時代。

三，人文時代。

右列三時代，在日本，於大化年間，改郡縣制，是爲權力時代，殆有判然之界段焉。而在中國，自堯舜迄湯武，則無判然之界段也。以是，故著者，僅於此三時代，種種之現象，次第變遷而來者，爲之注意焉。此際，其種種之現象，皆是社會之一部，不可不記憶之。而社會之變遷，即包含於其現象之內，是尤必記憶之也。上述之變遷，關於其變遷之經過，非先有概念存於中，則不能明其條貫，可斷言也。以是，故社會之變遷，諸種之現象，雖繼起勃興，絲絲不絕，然而無判然之界段中，以此三時代，爲之主眼，則仍能

有條而不紊也。

若欲於諸種之社會現象，繼起勃興之間，不可切斷之時，而求切斷之點，則惟以三時期最近最大之現象，爲其切斷之界線焉。例如日本歷史，可以大化與維新爲二界點，而切斷之；中國歷史，可以秦代之統一，爲一界點，而切斷之；朝鮮歷史，可以三韓時代，爲其界點，而切斷之。雖然，此等之切斷點，不可遠視爲判然鴻溝也。良以政令上，大化二年，雖有郡縣之規定，然血緣之觀念，此後尙永久維持也。不寧惟是，即彼文學，佛教上之現象，亦依然持續之也。惟於政治上，以社會之組織，爲改正之而已。此等之改正，卽是政治的大變動，故可以之爲歷史之大段落。此等段落，乃對於社會現象上爲單一之標式；此外，尙有無數紛繁者在，不可不憶及之也。抑尤當注意者，卽此等政治的段落，切不可視爲社會之段落是也。如以爲社會之段落，則是大化二年一日，社會忽然大轉易矣，事實上殆不其然也。就此時之事實而觀之，當時之變遷，不過政治的手段，舉前此氏族之長，而一變爲主權者，任命之官吏耳。雖然，此政治的計畫，不啻成爲社會變轉之標識，而血緣時代，即不啻於茲而式微矣。明治維新以後，自

由之思想勃興；勤王主義，達於極點；封建變而爲郡縣制度；鎖港變而爲交通主義。凡所有象，莫不新開生面。社會至於此時，殆入人文時代。社會經茲政治上之變動，而社會之變遷，亦以此爲標式矣。

中國堯舜以前，血緣之時代也。自堯舜之際，至於秦代，皆權力社會，勃興之時也。自堯舜以迄於周，德政之觀念，猶存在於社會之中。是等觀念，蓋古代血緣團體強時，所發生之思想也。秦起於關西，以法馭國，所謂權力之社會也。此主義占勝利，奄有中
國全土，蓋是時，則全然入於權力時代矣。此時代，占長久之年月，歷朝之興亡盛衰，皆同此一現象，以反覆於其間耳。社會，在於此反覆之中，蓋無何等之變遷者也。以是故，中國之社會史，當以秦時代政治的，權力的社會，爲一大段落。秦以極端權力主義之社會，併吞山東之社會，乃與日本大化二年之政令相對，而其社會之變遷，不啻於此，建一大標式也。

朝鮮，未入於人文時代，故祇可分爲權力時代，與血緣時代。三韓以後，分立爲三國。其始，血緣之觀念極強，故新羅六村，各戰首長。是等之長，其後，乃各賜一姓焉。高句

麀及百濟之始祖，皆出於扶餘族，以扶餘爲氏。但箕子率五人來茲，衛滿又率漢人來茲，其他如神人桓因，亦自外國來茲。以是故三國以前，不可目爲一概皆血緣社會也。惟三國各以兵力相侵畧，此則權力時代之特色，不啻於茲而可見。於茲而分社會史，卽可以此爲區別之要點。

以上述東洋三國之變遷，在社會史上，可以之分爲大段落者也。要之社會之變遷，可分爲三時代（卽社會之結合）：一，由於血緣觀念，而能結合之時代；二，由於權力（卽壓制），而能結合之時代；三，依於自由觀念，以發達個人素能（卽人文），而能結合之時代。是等時代，漸次推移，所謂人事有代謝，往來成古今者也。述古今之變遷，足以爲標式者，當以此最大之現象，爲其切斷之點，不可不知。以年月爲切斷之點，當夫無最大現象之際，雖無不可。然以訴於茫茫萬彙，蠢蠢衆生，想像力之歷史，而用年月爲切之，譬猶抽刀斷水，水更流者也。何以言之？以人世間，想像力之流走，如情姓然，惟與其事變相終而止，有不可以年月切之者在也。若必以年月爲遮斷時，則於想像力之法則，不免矛盾，而使人間不能依想像力，以思歷史矣。是則攪亂人間之腦

隨者也。

第七節 小段落

社會史之小段落，依於各種之現象而不同。是等現象，存在於社會，而波動不已者也。以一波動，爲一小段落；是雖爲最良之方法，然而各種之波動，同時並呈者，則如何？小段落，同時，寫各波動，而有數多小段落，存在者也。如是，則其前後之順序，乃爲最困難之問題焉。就因果的關係而言，以可爲原因者置於先；是雖爲最明之法則，然而可爲原因之現象全體，未全終畢，而遂生結果之現象者，蓋恒有之，不可不注意也。易言之，未成爲全體之原因者，當注意也。此兩種現象之間，結果的關係，其根本的事實，一部之因，生一部之果；他之一部之因，更生他一部之果，有如是者也。是則其真相，不能以筆寫出之，而僅能得之想像者也。茲爲徵之於實例。例於日本歷史，言盜賊之鋒起，武門之發生，自全體以觀之，其間有因果之關係，云云。此種事實，蓋於同時間內併有之者也。於此之際，歷史，以「盜賊」云云爲先，以「武門」云云爲後，固無不可；然而此竇竊漏之方法也。若精密言之，則某盜賊之起，引起某武家之發生；他之

盜賊之起，引起他之武家之發生，當如是云然也。是故，歷史於茲，當以盜賊蜂起爲原因，而以武家發生爲結果。而各以一事爲一小段落。

小段落，其中敘小因果關係，亦與上述同。其間有因果之關係者，則附以先後之順序焉。其相互有關係者，則於時間的，占先者先之，占後者後之。次無相互關係，而事生同時者，則以合當時社會之精神與否，而爲之先後。又同於社會之精神有關係者，則從於時間爲先後。時間亦同者，則以序列爲之。此際，歷史之紙面上，乃生先後之別。因是而同時者，有不能以同時存在之狀，爲寫出之，而使觀者，見其同時存在之狀，儼然呈於目中也。若是者，與畫較異，而於段落之處，有取於點之符號類；是則歷史之不可得免者也。是等段落，蓋依於文字，訴之人間高尚之想象力，使之知爲同時者也。繪畫爲直覺的，而歷史，則爲想像的，是乃不得已者也。是故，一種之現象，可以之爲一種而述之。但一種現象，亦有種種小現象之集合。此小現象，可否爲一條，述其特別之結果；而進論及他種之現象與否，則依於歷史敘述者之如何而定。以社會全體爲目標，則止爲大體之記述。以一現象爲目標，則祇論一現象。是則一隨於記述時，如何而

定者也。

又利用高尙之想像力，是等作用，當其敘述一現象之際，於必要之所，有用「鍵語」(Key)，即關鍵之語，使知爲結果之現象若何，皆由此鍵語而生者，往往有之。又社會，起同一種類之現狀，縱令無因果之關係，而於全體，有一大勢力，歷史於茲，亦得集錄之於一所，以示其爲一大勢力焉。例如言「三韓朝貢」云云，單云「年年朝貢，不充份也。將其年月物品，一一記述之，始得知其大勢力之若茲也。是等，訴於員數，訴於視力，雖爲幼稚之記述法，然亦必不可少之一法也。是亦恰如利用繪畫，補人間想像力之不足也。

第八節 歷史家之分業

歷史，乃事實之因果的關係也；考證，乃明其真相之手段也。無有攷證，而得見事實之真相，殆屬稀有之事也。攷證，於歷史，乃大事業也。故作歷史者，必選狹範圍者爲之，以求其易於攷證。

學說，證於書物，故攷證易；然參攷羣書，則稍稍困難。至于歷史上，事實之攷證，則



最困難者也。凡作歷史，要一定之準備，例如修社會史，要社會學之完全智識；而修社會學，則要有宗教學，言語學，法律學，經濟學，倫理學等智識。蓋社會現象之各種類，必依於各專門之學問，乃能識得其何若；乃能以自己之觀察力，俾無遺漏謬誤者也；乃能明此等現象，與社會變遷，有如何之關係者也。從來之歷史，所以不充分者，因無此等之素養也。是故修社會史，吾人視爲最困難之事業焉。今日，於過去之事實，多精查之者；關於一部之事，多因果的關係之闡明者。此等材料，雖不充分，然仍俟社會史家之編成者也。今日，苟修社會學，能知社會之爲何者，必速驅使此等之材料，以編成社會史者也。雖然，無社會學之智識，則無編社會史之資格。此則吾人所反覆叮嚀之點，不可不知。

今日，社會史之研究漸進，著作漸加多。具體的社會史家，自身漸爲攷證家矣。雖然，於茲有分業之趨勢焉。何以言之？以今茲之讀書者，多能攷證個個之事實，可爲具體的社會史家之補助，故也。是等讀書者，無作具體的社會史之資格者也。具體的社會史家，與特別之歷史家，其關係如何耶？具體的社會史家，詳於社會之變遷，其必

然產物（即自然）之社會現象，亦於是敘述之。此以外之各現象，爲之敘述其變遷，則皆屬於各史之領域也。

具體的社會史，社會現象爲一切方面，皆涉及之。故因果之關係，得知其全體；而特別之歷史，則僅爲社會現象之一部。故當其敘述因果關係時，勢必有藉於具體的社會史；蓋具體的社會史，根本也；特別之歷史，末也。上述之領域雖別，然特別歷史之智識，有賴於具體的社會史之智識，極爲必要者，正與個個之社會科學，有賴於社會學之必要者，同一理由也。

中華民國九年五月十五日出版
中華民國十三年七月四版



原著者 日本遠藤隆吉

譯述者 湖北覃壽公

發行者 趙南公

印刷者 泰東圖書局

總發行所 泰東圖書局

代售處 各省各大書局

上海四馬路

近世社會學

精裝一冊

定價大洋二元

平裝定價大洋壹元五角

