

社會學叢刊第三種

文化社會學

關 榮 吉 著
張 資 平 合 譯
楊 逸 棠

上 海

樂羣書店版

1930

文化社會學

關 榮 吉 著

張 資 平
楊 逸 棠 合 譯

社會學叢刊第三種

上 海

樂 羣 書 店 版

1 9 3 0

譯 序

戰後的西歐思想，尤其是德國的思想，起了很大的變化。這種重大的變化，不消說是這次歐戰所賜予。歐戰後所遺留下來的苦悶，紛亂，貧乏等痛苦，給歐洲人民以很大的刺激，尤是大戰慘敗後的德國，所受的刺激更加沉重，因是引起對過去思想的動搖，更由此而生出懷疑，從哲學以至科學，皆同在懷疑的道上。

就德國來說，在從前受康德（Kant）以至黑

格爾(Hegel)哲學支配下的德國思想，以德國觀念論爲圭臬，一切思想的源泉，都在這裏孕育出來，所謂“德意志民族高於一切”的思想，就可看出他們的極端的國家主義！然而這種國家主義思想，所給予德意志民族的不是高於一切的虛榮，而是滿目瘡痍的痛苦，懲前毖後，恍然悟及高於一切的思想是不可靠，更且憧憬着他方的思想上的救援。這樣一來，在思想上發見了一個新途徑，在社會學上便成立最新一派的“文化社會學。”

文化社會學在最近德國學界中，爲最有力量的學派，她所採用的固然不是唯心史觀，亦不是完全採用唯物史觀，以爲社會進展的情勢，固然不是唯心史觀所能夢見，但完全採用唯物史觀，也還覺得美中不足，因而採用純粹客觀的觀照態度，對於文化的觀察，從多方面去體會，不存留半點主觀的意見去理解。以國民性，階級性，時代性去理解各個類型文化，而後得到正確的文化姿態，這就是文

化社會學的見解和立場。

本書，據作者的意見尙未認爲成熟的作品，但在最新一派的學說，和純粹客觀態度去理解文化這兩點，是很有可取的地方。爲介紹這兩點起見，就是翻譯本書的動機。

末了，說到目前中國的學術界，社會科學是最有興味的研究，研究的方法固然很多，而用文化社會學的方法去理解文化，尙沒有人注意到，本書將這種方法介紹出來，能供研究社會科學者之參考於萬一，則譯者之厚幸也。

譯者

一九三〇，四，五，於上海。

原 序

這是現在的我的“社會學概論。”本來想用“我之社會學體系”的標題，公諸於世，但現尙在研究途中的我，沒有這樣的自信。不過作將來的“社會學體系”的準備階段而發表這部社會學概論，我想決不是無意識的罷！這是本書出世的動機。

現代的社會學界有種種的傾向。我要把這種種傾向一一加於研究後，才敢著筆寫自己的“社會學體系。”從前發表過的“社會學研究”，是這樣意

義之研究記錄之一。我已經達到了現代文化社會學派的研究。

現在的我當寫“社會學概論”時，立於我引為最有興趣的文化社會學派的立場來發表這本書。

在現代日本的學界一般漸次承認文化社會學的必要，尤其是承認有根據文化社會學方法研究“日本社會學”的必要，但是，還沒有聽見有文化社會學的組織的公表。此書雖不算是成熟的作品，但可以說是在日本學界之文化社會學組織之最初嘗試。不揣鄙陋，竟敢公之於世者，蓋欲得一般先進學者的批判而已。

這本書原來是以學校時代的講義的筆記為基礎而編成的，以其單從事於概念的分析，毋寧就具體的歷史的事實而說明理論之為愈。故盡力所能及，在東西文化上，引用重要的事例以說明其理論，尤其是為日本社會學的企圖，在日本文化史上採取的例證不少。

在意識上欲務求簡明，故所論不免有未盡之處，但是在文化社會學上當論之主要問題，大體盡於此矣，這是著者所深信的。

著者識

1929, 10, 1。

目 次

第一章 文化社會學序論

- 一、 文化社會是按社會的規定，去理解文化的學問——文化社會學（現代德國及日本的社會學）
- 二、 德國文化社會學者——性格學——Dilthey 和文化社會學
- 三、 文化社會學之方法論和動機——現代德國文化社會學的立場——Mannheim

之“認識社會學的問題”——Spengler的
“西洋之沒落”的動機——Scheler的智
識社會學和哲學的人類學——M. Weber
的宗教社會學之超價值的理解之方法。

- 四. 日本文化社會學的動機和方法——德
國文化社會的動機爲自己懷疑；日本文
化社會學的動機則爲自己意識——本
居一派之日本的意識及其界限——現代
日本文化社會學的研究之諸象，觀照的
態度和改造的態度——象徵主義文化論
——日本社會學論——日本文化史上之
文化社會學的方法——日本法制史上之
文化社會學的方法——日本經濟史上之
文化社會學的方法——日本文化社會學
是新興日本的象徵

- 五. 現代德國及日本文化社會學之總括的
批判

第二章 文化之社會性

第一節 序說

文化之社會性的種類

第二節 文化之國民性

- 一、國民性之意義——國民與人種——國民性之觀察與人種學的方法——國民與國家——國民與民族
- 二、國民性并非形而上的，神祕的，文化哲學的，亦不以自然科學為根據——國民性構成要素之相互作用
- 三、(1)文化之國民性非文化之固定性，固有文化——(2)國民性非神祕的，國民精神，國粹——(3)國民性非意識的，意識的超國民運動與意識的國民運動——(4)國民性之認識與國民主義之區別——(5)否定國民性之考察——(6)國民文化是有限的抑是無限的

四. 文化之國民性認識的方法——直觀的方法是最重要的——根據原始文化的方法——統觀各國國民之特徵的文化之觀察方法——以自然為基礎的觀察方法——關於文化之容納的觀察方法——就各國國民共通事件而比較各國國民的方法——在國民性之考察上，時代性及階級性之消滅——未完成之國民文化之國民性

五. 各國民性之略述——猶大，希臘，羅馬，——英，德，法——東西文化之比較——印度，中國——日本文化之類型

第三節 文化之階級性

- 一. 文化之社會性，在國民性外，尚須考察其階級性
- 二. 階級文化之本質，即是文化之支配——階級文化之支配意義——階級鬥爭與社

會革命

三. 決定階級文化之因素

- 四. (1)階級性與階級意識——階級與主觀的動機——(2)階級性與出身的階級——階級運動之游離——(3)階級性非固定的——(4)否認階級性的考察——(5)階級性之認識與階級主義——(6)階級性是有限的抑是無限的

- 五. 階級文化史的略述——宗教的階級——貴族(權力階級,身分階級)——資產階級(貨幣階級)——無產階級(勞働階級)

第四節 文化之時代性

一. 時代之意義

- 二. (1)時代性與時代精神之區別——反動思想的意義——合時代的標語——(2)時代性不要意識的——(3)文化之時代

- 的制限——時勢之力——先驅者之運命
——過渡期的苦惱
- 三. 時代文化各部分間的交通——作時代
的諸因素間之相互作用
- 四. 時代之發展的方式——唯心的辯證法
與唯物的辯證法——自然科學的法則的
發展觀念——文化社會學的發展觀念
——辯證法的發展——直綫的發展——
累積的發展——問題的發展——意識的
發展與無意識的發展——無秩序的發展
——時代的發展之Tempo(速率)
- 五. 種種的時代區分——時代區分與國民
史對世界史之問題的關係——西洋史之
古代→中世→近代的公式——國民
階級,時代之重複寫真——日本史之
政治史的時代區劃——時代區劃之重要
性

第三章 文化之容納,模倣,傳統,支配及鬥爭

- 一. 異類型文化間的關係
- 二. 文化容納的意義,受外來文化的刺激,而發展之固有文化——容納與模倣不同——由模倣至容納(普通所謂由輸入至同化,由繼承至融合,由模倣至創造)——容納和距離之限制——國民文化之容納——階級文化之容納
- 三. 文化之時代的容納,即傳統的容納之諸相——改釋與擬制——傳統的魅力——最古的傳統
- 四. 強制的容納,即支配——國民的支配和階級的支配之一致,即征服——階級支配與外國文化之容納——支配之文化的意義

第一章 文化社會學序論

文化社會學，是按社會的規定去理解文化的學問。

文化之社會學的規定是什麼呢？簡單說，即是社會性的主要者，如國民性，階級性及時代性等是。故知文化不是唯一的，文化形態實是複雜的，例如從民族，階級，時代等各產出不同的類型文化。先承認這種事實的存在，再按此等類型以研究

文化的工作，就是文化社會學，故又稱文化類型學。

文化社會學 (Kultursoziologie) 或稱文化類型學 (Kulturtypologie)，是在現代德國學界中最有力量的學派。(1)

近時在日本學界也有人提倡日本社會學的，雖未成立為一種學派，但他們的研究成績，已頗有可觀。這種研究的結果，將來一定會形成“日本文化社會學”。故知文化社會學亦將構成現代日本社會學的重要的一學派。

【註一】有人說現代德國社會學是形式社會學 (Formale Soziologie)，的確，形式社會學 (如 G. Walter S. Kracauer) 一派，在歐戰後德國的社會學界，佔有很大的勢力。從前的德國，本非適於社會學之生長的地方，國家學 (Staatswissenschaft) 雖極

發達，至社會學差不多可以說是沒有。但到後來社會學名實兩方都能在學界佔有位置，可以說是形式社會學派的功績。故亦可以說由形式社會學之力，社會學才能在德國的學界佔有相當的位置。

但是，形式社會學並不是德國的傳統思想——德國觀念論——裏面的思想，亦非為反對德國傳統思想而起的反對 (Opposition) 思想。馬克思學說和文化社會學明明是反對德國觀念論 (Deutscher Idealismus) 的一種反對學問 (Opposition Wissenschaft)，形式社會學是由西歐 (即英、法兩國) 輸進來的，不過被改鑄成德國式了。近世歐洲社會學，本起源於法國的 Comte，英國的 Spencer，後者也是以前者為根源。到後來在階級鬥爭上征服了貴族階級，確立了所謂德模克拉西 (Democracy) 的平民階

級，即布爾喬亞階級 (Bourgeois)，這就是 Comte 一流社會學所根據的地盤。在不能像英，法那樣民主化的德國，Comte 一流的近世社會學當然不易發達。此即在德國貴族階級的國家主義 (官僚主義)，比英法各國更爲發達的緣故。

Comte 以後發展的英，法兩國的社會學，驟然視之，似難認識其成立當時的社會背景，其實 Comte 的社會學，及其後發展的英法兩國社會學的社會性，在原理上是無何等差別的。(同是以布爾喬亞爲背景)。

形式社會學是輸進英法的社會學而成立的德國社會學。喜歡概念分析的德國民族當然會把形式社會學，改造完成爲德國式的，但若深加觀察，其根本形態完全無變。

反之，文化社會學和英，法的社會學，在學問的動機上完全不同，它是反對德國

統傳思想——德國觀念論——的意識的
Opposition Wissenschaft, 真正以德國為
地盤而起的學問。要這種文化社會學才可
適用“德國社會學”的名稱。

上述“德國形式社會學之社會學史上的地位”,不過是簡單地略加注釋而已,其詳盡之處,當俟諸異日。

二

茲先述現代德國的文化社會。

試舉現代德國文化社會學的主要學派,有
Max Weber 的宗教社會學,(2) Ernst Troeltsch
的宗教社會學,(3) Oswald Spengler 的形象學
(Physiognomik) 或稱世界史的形態學(4) (Mor-
phologie der Weltgeschichte), Max Scheler
的智識社會學,(5) Elias Hurwicz 的民族心理
學。(6) Alfred Weber 的歷史社會學等。(7)

Max Weber 的宗教社會學,係以世界宗教

作比較研究（如孔教，印度教，波羅門教，佛教，基督教，以色列教等），即在各宗教與各民族社會構成的關連上研究各宗教的特色。但並非由此種研究去說明唯物史觀，反之對近代資本主義精神，給以基督教新教的影響，更進而欲由此點去證明唯物史觀之不合事實。但他又不是採用唯心史觀，他證明了各種世界宗教和社會的經濟構造之關連，由是指摘出唯心史觀的錯誤。即 M. Weber 否定偏一方的歷史觀，而主張相互作用說。

Ernst Troeltsch 的宗教社會學，是專說明基督教在古代，中世，近世各時代的現象，同時又說明同是在近代，但 Luther（德），Calvin（法）及清教徒（Puritan）（英）等各國民的特性又不相同。

Troeltsch 之“宗教之社會的規約”否定偏一方的歷史觀而主張相互作用說之一點，是與 M Weber 相同。(8)

Oswald Spengler 反對德國的傳統思想，即反對德國觀念論的世界史觀，而提倡世界史的形態學。德國的傳統思想把世界的歷史，列於“古代——中世——近代”的一直綫上，視為一個理念 (Idee) 的自己表現的過程。像這種傳統思想原是西歐人所常有的獨斷。人類本身本無何等的目標，理念 (Idee) 及考案 (Plan)，故含有理念 (Die Idee) 的文化 (Die Kultur)，一定要變成現實的各種文化形態而表現。現實的各種文化各有固有的 Idee 各有固有的情慾 (Leidenschaft)，各有固有的生命，慾望，感情以及死亡。可知西洋人的概念——或說是觀點 (Perspective) ——是如何的適合於世界性啊！譬如托爾斯泰因為他的深刻的人道主義，以西歐之觀念的世界為不合於俄羅斯人而加以排斥。Spengler 又分論古代希臘文化和西歐文化，如就於數的觀念，最普遍的藝術，(如彫刻，音樂等) 全宇宙 (Macrocosm)，精神的形象和生

之感情，及自然認識等而指出其差異。以阿普羅 (Apollo) 象徵古代希臘類型，而以浮士德 (Faust) 象徵西歐文化類型，故 Spengler 的形態學，又名爲象形學 (Symbolik)。他又說各文化形態各有它的運命 (Schicksal)。這種運命的觀念和德國觀念論之直綫的，且永遠的向上繁榮的理念之發展不同，是以自然界之有春夏秋冬的轉變爲比擬的有榮枯盛衰的運命。文化 (Kultur) 會轉變爲文明 (Zivilisation)，這是不可避免的運命。所以文化有沒落，同時亦有完成。所謂文明是由文化剔出了它的特殊的內的生命之一切而成立的，不具有何等特殊文化形態 (國民) 的色彩，不涉有技術或形而上的思想的形跡，而單是政治的非宗教的，一言以蔽之，即是精神乾枯極了的時代。古代希臘末期文化，終沒落於羅馬帝國之文明裏面去了，而現代歐洲正在它的“由文化至文明”的過程中，此即“西洋的沒落”所由發生的原由。

以上是 Spengler 的世界史的形態學，對於德國觀念論的“文化哲學”(即歷史哲學)另立一種歷史觀，文化觀。

Max Scheler 之智識社會學，提出一種智識論，這種智識論是和自然科學的實證主義之智識論不同，和馬克斯的唯物史觀亦不同，和康德以至 Hegel 的認識論仍然不同。

他說實證主義實用主義之智識論的謬誤，是把一切的智識還原為勞働的智識(Arbeitswissen)，即主張人類智識是依人類之意志的目的，要對於世界加以某種的文化，始有唯一的意義。像這種智識祇是十二世紀以來勃興過來的近世西洋人的智識——在階級上說是都市布爾喬亞階級的智識。近世西歐的布爾喬亞階級，以自我主義征服了自然，充滿着為圖滿足人類慾望，而開擴自由之路的精神。但 Bacon 說：“欲征服自然，先要服從自然，”即先要有認識自然界的智識。應這種要求而起的

文化便是近世之自然科學。以自然科學的智識爲根基，有征服自然的技術(Technik)的成立。

自然科學是因爲征服自然而起的智識，故又稱爲征服自然的智識(Herrschaftswissen)。自然科學的價值，不存在於智識本身內，而是在智識外部作一種目的(征服自然之意志)和手段才發生效用，故又爲功用(或實用)的智識(Leistungswissen)。

但是，智識不限於實用的一種，此外尚有教養的智識(Bildungswissen)，解脫的智識(Erlösungswissen)。前者如中國及希臘支配階級的智識，後者如印度佛教的智識。(9)

實證主義，實用主義是不知有這些智識的類型學存在的。故Max Scheler排斥實證主義智識論。

M. Scheler 對於德意志觀念論的批評，與Spengler的相類似。他說：“集團及文化形態之多

元論(Pluralism)才是一切社會學的出發點。”(10) 他承認文化形態是多元的，但不陷於 Spengler 的哲學相對論。(11) 何也，因文化形態雖是多元的，但其間還有國際的合作的成立——此種合作有種種的形式，有純粹由一次完成的而作“國際的共同財”之例，有由融合而創造新的第三形文式化之例，又有所謂累積的進步之例等。總之文化系統雖是多元的獨立，但不是孤立的，有互相交涉而趨向於綜合的世界文化之完成的傾向。(12) 但他又說：離開相對主義，像低價的絕對主義哲學般，如對理性構造亦認為相對的，那樣否認或制限明顯的事實，同樣會陷於低價的“大歐洲主義”；又或單以一箇文化尺度為基準，以為自己的立場是適合於全人類的及汎歷史的，像這種見地是不應採取的。(13) 他不採取絕對的相對主義這點，是和 Spengler 稍為不同，但對於德國傳統觀念論，仍為一個異教徒，這點是和 Spengler 相同的。M. Scheler 的

文化社會學是由智識的文化(認識)之社會學上開展出來的,這點已足證明它是異教的性質了。何以言之? 因為德國傳統哲學(即康德哲學)是認識論第一的哲學。所以他說:“康德的範疇表,不過是西歐的思維的範疇表而已。(14)”

關於馬克斯學,他說:“存在(Sein)規定人類意識的命題是妥當的,但所謂 Sein 並不如馬克斯所說的物的存在(Materiells Sein)。(15) 他力說作精神根柢的 Sein 之意義。這兩種解釋(指他對 Sein 的解釋和馬克斯對 Sein 的解釋)是同樣和觀念的史觀相對立的。但兩者解釋 Sein 的意義不同。馬克斯固執唯物的一元論,而 M. Scheler 承認經濟以外的因素作用。詳細的說,即 M. Scheler 分構成社會的要素為文化的(Kulturfaktoren)和物質的(Realfaktoren)兩種,經濟不過物的要素之一,而非其全部,在經濟之外,尚有力(政治),有血(種族)的要素。至於文化要素,即精神的文

化。文化要素的性質雖是自由的；但不是絕對的自由（這是與唯心論者所想的的不同），受着物質的要素的節制，不過節制的方法，不像唯物史觀所說那樣絕對的，決定的。物質的要素或對精神發生障礙，或排除它的障礙，像這樣地來制限文化要素的。精神的（文化的）要素在它本身中，有自由的創造力，但難超脫上述的物的要素的作用——此謂之可變的自由（Liberte Modifiable）。物的要素不單是經濟，也不能說其中的任何者——有特優的作用，應情勢之不同，它的作用力時有大小。物的要素對於精神的要素之作用，即如上所述。反轉來說，從精神的要素所受的作用，是為指導（Leitung und Lenkung），——此謂之可變的運命（fatalite Modifiable）。(16)

結局捨棄一方的歷史觀，而採用相互作用說，——即精神的要素和物質的要素同樣具有作用的力量——在這一點 M. Weber 和 Troeltsch 根本

上大體相同。(但在詳細之點却有差別)。

Elias Hurwicy 的民族心理學，以著名的 Wundt 的民族心理學為名不副實，(Volkerpsychologie 是諸民族之心理學的意義)，即以 Wundt 不留意於各種民族精神之差異，而單述普遍的人類的精神之發展法則。Hurwicy 對此深抱不滿，想創造一種名實相符的民族心理學。他與我們之所謂文化社會學者同樣主張民族精神構成要素的相互作用說。

Alfred Weber 稱 M. Scheler, M. Weber, Troeltsch, Spengler 等的學問為歷史社會學，以之代替歷史哲學。這裏所謂歷史哲學當然是德國觀念論之歷史哲學，歷史社會學——即文化社會學，是把捉歷史的一個方法。社會學原來是和歷史密切地相關連的學問，故社會學結局為歷史原理學，——歷史哲學。(不單限於廣義的 Hegel 的歷史哲學。) Comte 的社會學，也是歷史哲學。馬克

斯學派的社會學，是唯物史觀的歷史哲學。(17) 文化社會學提出和馬克斯派歷史哲學，和 Comte 的實證哲學，以及和 Hegel 的觀念歷史哲學都不相同的另一種歷史哲學（歷史的方法。）Karl Jönl 的希臘哲學史，是最新試用文化社會學的方法而寫成的哲學史，因為從來的哲學史，都是 Dogmen-geschichte 的(18)（信條主義的）。

K. Mannheim 的所謂精神形象之社會學解說(19)也是和前者同樣的著述。

以上就各代表的學者把現代德國文化社會學的輪廓，略述過了。

此外尚須說明者：文化社會學即是文化類型學，換句話說是社會的性格學。Edward Spranger, (20) Emil Utitz, (21) Paul Haerberlin (22) 等所代表的個人性格學和文化社會學，同是一種性格學，不過有社會與個人的差別而已。故文化社會學須取個人性格學作參考的不少。

個人性格學和文化社會學有共通的“型”的見解，是受最有名的思想家 Dilthey 的影響不少。故 Mannheim 以 Dilthey 為“德國文化社會學的最重要的創始者。”(23)

【註】

(2) Max Weber: *Gesammelte Aufsätze*, Zur Religionssoziologie Bde III.

(3) Ernste Troeltsch: *Die Soziallehren der christlichen Kirche und Gruppen*; Derselbe: *Aufsätze Zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*

(4) Oswald Spengler: *Untergang des Abendlandes*, Bde II.

(5) Max Scheler: *Probleme einer Soziologie des Wissens* in “*Versuche Zu einer Soziologie des Wissens*”; Derselbe: *Die*

Wissensformen und die Gesellschaft.

[6] Elias Hurwic z: Sælen der Voelker

[7] Alfred Weber: Ideen Zur Staats-
und Kultursoziologie.

[8] M. Weber, a, a, O. Bd I, S. 205—6
在實證了“基督教的倫理和資本主義精神”
的交涉關係後，曾述這件事。又 Bd. I, S.
237f. Einleitung” 237f 論述各民族社會
之政治的，經濟的階級的構成之規定各民
族宗教類型，但不是承認唯物史觀的解釋。
E. Troeltsch: a, a, o. Einleitung.

[9] “Die Wissensformen u. s. w.,” S.
258; S. 97f.

[10] Ibid., S. 13

[11] Ebenda

[12] Ibid S. 26f.

[13] S. 13.

[14] Spengler 採用了 Scheler 在他的
“Der Genius des Krieges” 裏面所述的文
句，他很得意地說：“這完全是正當主張”。

S. 60)

[15] Ibid., Vorwort

[16] S. 9f; S. 32f.

[17] N. Bucharin: Theorie des Histori-
schen Materialismus, Gemeinverstaendli-
ches Lehrbuch der Marxistischen Soziolo-
gie.

[18] Karl Joell: Geschichte der antiken
Philosophie I.

[19] K. Mannheim: Ideologische und So-
ziologische Interpretation der geistigen Ge-
bilde (Jahrbuch fuer Soziologie, Bd., II)

[20] Edward Spranger: Lebensformen.
Spranger 個性之理念型 (2. Abschnitt)

- 一， 理論的人(Der theoretische Mensch)
- 二， 經濟人(Der oekonomische Mensch)
- 三， 唯美的人(Der aesthetische Mensch)
- 四， 社會人(Der soziale Mensch)
- 五， 支配慾的人(Der Machtmensch)
- 六， 宗教的人(Der religioese Mensch)

[21] Emil Utitz Charakterologie; Jahrbuch der Charakterologie. herausgegeben von E. Utitz.

[22] Paul Haeberlin: Der Charakter.

[23] K. Mannheim: Das Konservative Denken in,,Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 75, Heft I, S. 70"

三

文化社會學的方法論，大體已如前述，今當概括之作一總論，更進而闡明產生文化社會學的胚胎，換言之即闡明文化社會學的動機，由是說明文化社會學之學問的性質。為德國傳統思想的德國觀念論，到 Hegel 已達到絕頂，以後便是英、法之實證主義開始向德國思想界侵入了。當二十世紀初期，又有反抗實證主義，企圖恢復傳統思想之運動，如新康德派和新 Hegel 派。由 Hegel 哲學之直線的發展并由其根本的變革 (Umwälzung) 而展開的新的立場，即是經過 L. Feuerbach 的人類學 (Anthropologie) 而發展出來的馬克斯學。

文化社會學和輸入的實證主義固然不同，亦反對德國的傳統思想，但和馬克斯學的立場也不是完全相同，而另立了一個新的立足點。

和文化社會學相對時的德國觀念論之文化哲

學，據 Hegel 的意見，視世界史為整個的統一，並以為是自由的觀念 (Idee) 和神的意志 (Will) 本身的表現過程。(24) 又據 H. Rickert 的意見，世界史是超越的文化價值之實現過程，(25) 即非就各國民各時代的文化，在各種特殊的意上去求理解，而是把各國民，各時代包括於全體的統一的世界史中，創立出貫徹全體之唯一的觀念，以之統括全體，這就是德國觀念論之歷史哲學的方法。像這樣的探求，Hegel 的歷史哲學動機的結果，知道他之頌讚當代之動機，在根柢上是有缺點的。他以日耳曼世界（當代德意志帝國）為自由完成了的王國，把東方世界，希臘世界，羅馬世界，作這王國的前階段，由是可以看出後一階段是更趨向於自由完成的世界。即在 Hegel 的歷史哲學中，已經先有謳歌現代——即謳歌日耳曼世界的動機，以過去——即以其他的世界，不過為到達現代之一階段而已。不受過去世界中的內在的固有價值之支

配，而以過去爲過去，而視過去爲現代的附屬物。例如以日耳曼世界以外的世界，不外爲日耳曼世界成立之一種媒介而已。

這種動機爲歷史構成的先天的因子(Apriori)。

以馬克斯學和 Hegel 比較，在另一種意義上，也可以看作一個現代中心主義。本來學問發生的動機，是直接爲構成學問的原理。

在馬克斯學是以“現代的無產階級藉社會革命爲自己轉化（Aufheben）”的動機，爲直接地構成學問的原理。即馬克斯學乃說明實踐和認識之辨證法的統一的實踐的科學。離開了實踐的認識，在馬克斯學是所不取的，但這種認識和實證主義之實用的認識不同，並非以之爲實用手段之認識；又和佛教之解脫的認識亦不同，即非“認識的對象和實踐的方向一致”的意思。（認識對象和實踐方面一致——實踐和認識的聯合）馬克斯學是在認識無產階級現在的狀態，并且這種認識立即追上

“企圖轉化（Aufheben）無產階級之現狀”的實踐。在這裏有歷史的進展，而這種歷史在和超價值之現實不同的意義上，是一種創造。認識非促成實踐不可；要限於與實踐有關係的認識才是馬克斯的認識。

故馬克斯學為現代無產階級的科學，但這種所謂現代并非如 Hegel 所說的作“過去的完成”的現代，而是在目前非轉化（Aufheben）不可的現代，同時為指向將來，無時不在轉化（Aufheben）中的現代。過去作一個否定的要素，即作一個被轉化了的過去，而與現代——不單作“過去之完成點”的現代，並在將來一定被轉化的現代——相聯絡。即馬克斯的歷史哲學，是以向着將來無刻不在轉化中的現代為中心，而動地統一歷史的全體的學問，在和 Hegel 不同的意義上，為現代的中心歷史哲學。

像這樣，過去及“作過去之到達點的現代”，不

受內在的意識的支配，這一點是和 Hegel 相同。

文化社會學是反對由全體性(Totality)的範疇把握着歷史，不論在過去或現代對各國民，各階級等都要參照著牠們固有的意義加以觀察。牠并不是以唯一的理念(Hegel)，亦不以唯一的實踐目的(Marx)為構成歷史的原理，是要應各國民，各階級，各時代而為之各立一原理，即按文化形態的數目，而創立構成原理的多元主義。

若以過去的現代(Hegel)，或將來的現代(Marx)為中心，而加以觀察。又若以理念(Hegel)或實踐目的(Marx)為歷史之構成原理，則過去(及現代)的認識，難得把歷史的事實看成一種活動的姿態，一定會看作歪形的表現。文化社會學是排斥這樣有主觀色彩的歷史認識，而欲獲得客觀的認識，即欲得活動的姿態的觀照，故一定要從歷史的構成原理排除去現代中心的理念或實踐的目的。在這裏，文化社會學自有它的特殊的立場。

故文化社會學的內容不含有何等的價值哲學或實踐目的。最少在 Hegel 或 Marx 的意識上，牠的立場是無動機的立場。換句話說，即取純粹藝術家的觀照態度，對於一切的事象，都想表同情及有理解。

對文化社會學的立場：若澈底加以考究，恐怕要得到下面所述的結果。現在試檢討現代德國文化社會學者所採用的立場。

Mannheim 在他的“認識社會的問題”裏面：
(26) 解明認識的社會學并不以認識之真理價值為問題——即不問認識的真偽，只解明認識和存在 (Sein) 之機能的關連 (Seinsfunktionalitaet)，即某種認識在如何的社會的生存上能够成立，解明這問題，便是認識社會學的任務。這機能的關連的解釋方法有兩種，一不單止曝露出認識和存在的機能的關連，更進一步欲實踐地否定其存在，例如不僅暴露德國觀念論之為德國布爾喬亞階級意識形

態 (Ideologie), 并且更進一步欲撲滅布爾喬亞階級的存在, 這就是馬克思的社會學。其他一方法是單闡明和存在的機能的關連, 而不進到實踐的態度上去, 這就是文化社會學。像這樣, 社會學的方法雖然有兩種, 但對從來的單以真理價值為問題的學問, 完全別開途徑之一點, 是馬克斯的社會學和文化社會學所共通的。社會學本來是 *Oppositionswissenschaft*, (27) 這是誰都承認的。即如 Comte 的社會學也是這樣的, 他反對僧侶貴族階級的神學, 反對形而上學, 而提倡布爾喬亞階級的實證主義的新科學。

從來專以真理價值為問題的學問, 在根柢上是以能和一切人們妥協的唯一的價值之存在為前提, 但社會學(文化社會學)是否認這種唯一的價值的存在的思想, 價值之多元主義正是文化社會學的立場, 馬克斯社會學則在承認價值之多元性以外, 更進一步欲實踐地否認多元性(階級性)所

由「生」的根源(存在)。即社會學之學問的意義和從來之學問的意義不同。如不明這點；不足與言社會學。其次試考究現代德國文化社會學的動機。

Spengler 的世界史的形態學，是以根本地否定德國觀念論的歷史哲學——即否認世界史不過是一個理念之自己表現過程——的根本命題為主眼。然而他的這種思想是怎樣發生出來的呢？這並非先有世界史的客觀的認識，而後成立這種思想，事態正和此相反，即最初有否定的感情——但是無證的——然後加以證明，這種非合理的感情，才是“西洋的沒落”的真實的動機。然則非合理的感情又怎樣發生的呢？恐怕因為有必然地使現代德國社會發生這種思想的情勢，故有 Spengler 的社會學發生出來。即德國傳統的觀念論到了 Hegel 為絕頂，其後再無昔日的繁榮。到二十世紀初葉，雖有新康德派，新 Hegel 派做了最後的奮鬥，但仍然不能支撐將傾的大廈。加之歐戰慘敗後

的德國；到處都發生社會的紛亂，於是傳統的思想的權威，更爲一般人所懷疑，像這種自己懷疑，終變爲自己否定，Spengler 的思想之真實根柢，就在這裏。自己抱有強固的自信，爲絕對主義。自己懷疑者，爲相對主義。Scheler 評 Spengler 的思想爲哲學之相對主義，這是很確切的。在思想上欲征服世界的德國理想主義所發生的地盤，同時有 Spengler 的思想的抬頭，這樣看來，當時德國社會上的困苦，可不言而喻了。有人批評 Spengler 爲 Pessimismus (悲觀主義)，Spengler 反問他的批評者說，如果以文化之落沒(Untergang)爲悲觀，則改爲文化之完成(Vollendung)亦無不可。他雖然這樣置辯，但就他的學說全體說來，仍難除去悲觀主義的基調。這種悲觀的調子，正是現代德國社會的反影。

從 Spengler 的相對主義或悲觀主義論調，是發生不出何等的原理或充滿着希望改造社會的

熱情和方策來的。他在他的“西洋的沒落”之外，指示出改造德意志和方策(28) 他說：“德國青年須加以政治的訓練”，并主張對國民有施行種種教育和訓練的義務。但是，他總沒有發表過具體的根本的方法出來。

我們讀過了“西洋的沒落”，聽過了“德國傳統文化之沒落”，也飽讀了充滿着悲觀的情調的文章後，從他的德國國民主義的改造思想，到底感不到像 Fichte 的“告德國民衆書”(29) 那樣悲壯的感情，——當德國受拿破崙蹂躪後，力提倡重建德意志的 Fichte，曾作告德國民衆書。不僅如此，“西洋的沒落”的立場，和德國國民主義的改造思想，還有點矛盾的地方。

其次當論及 Scheler 的文化社會學的動機了。

Scheler 的智識社會學，據他自己說，可以作哲學的人類學 (Philosophische Anthropologie) 之新的形而上學的序說。(30)

然則他的所謂哲學的人類學是怎麼樣的學問呢？所謂新的形而上學和文化社會學有什麼關係呢？

Scheler 說，⁽³¹⁾ 代表現歐洲之智的文化的是實證的科學。實證的科學到了今日，陷於過剩的自然的技術主義（Naturtechnizismus），而把人類文化機械化了。現代歐洲之智的文化，就在這點含有着危機。為救智的文化的危機，必須要新的形而上學，及作這種形而上學的依存物（Correlate）的精神的技術（Seelentechnik）。這種形而上學和古代教會的啓示不同，和羅素（Russel）的單為本質諦觀的現象學也不同，牠是認識，同時又是實踐，故和東方佛教之解脫的認識，有相類似之點。人類之苦惱的原因，不單存在於為苦惱之“外的原因”的對象，同時也存在於向外的對象作用的衝動本身中，其實後者更是根本的原因。克服苦惱根本的方法，是在對苦惱內的原因，即對衝動本身，要有

認識的克服。精神的技術是以這種克服為目的的。但 Scheler 不敢極力主張這種完全克服自然的慾望是和佛教之解脫不同，又不敢主張以精神的技術，完全代替實證科學的自然科學。他的意思不過想由精神的技術去緩和現代歐洲的自然的技術主義之過剩，即主張自然（征服）的技術和精神的技術要雙方適宜的并用，以保人類生活的平衡。他不絕對主張實證主義，但又非反動的反實證主義，換言之即欲彌縫於兩者之間的一種折衷的主張。故加以忍耐的技術（Technik des Duldens）的新名，就是這箇意思。

近世西洋文化是以解放人類性為根本的精神。實證的科學，是帶有具體地表現這種近代西洋文化的精神，為滿足被解放了的人類慾望，而征服自然的使命。牠實現這種使命，自有很大的貢獻。但是到了今日，是引起了過度的慾望之解放和實證科學的過剩的主義而不可收拾，現代西洋文化

可以說是到了窮途了。爲匡正現代文化的弊病，故有 Scheler 的新形而上學。

Scheler 的哲學的人類學，并非蔑視文化歷史的必然性的獨斷的形而上學，反之牠忠實地認識了歐洲文化之史的發展，其結果能夠將西洋近世文化的發展之史的必然性，採用到牠的學問裏面。他說在西歐及北美跟着近代之實證的自然技術，一定有強度的形而上的精神技術的時代到來。他的形而上學和羅素的本質諦觀的現象學不同，牠是認識同時爲實踐，故他的克服的意志又爲“作歷史的前階段”之實證的科學和自然的技術之前段的論理的根源，在這裏仍有歷史的發展的連絡。

Scheler 申明現代和他有類似傾向的，如托爾斯泰，甘地，羅曼羅蘭的無抵抗主義等，對於優生學的人口政策，也有同情的表示。Scheler 對於歐洲文化的前途有如上的觀察，但不像德國歷史觀念論之陷於“以歐洲中心之文化史即爲世界史”的

那樣的獨斷。他所論述的是嚴密地限於歐洲文化，對於領有世界文化之他一部分的亞細亞，則另下一種觀察。亞細亞之文化和歐洲文化是相反對的，爲高度的一面的形而上學。但現在的亞細亞，漸由形而上的時代，而向實證科學的自然的技術主義時代推移，這種推移是由接受歐洲之實證主義時才開始的。反之歐洲的形而上的時代之出現，也受東方(尤其是印度)文化的影響不少。即東西文化之根本的移動方向不同，西洋是物質主義(materie auf die Seele)，東方是精神主義(Seele auf die materie)。但現在兩方互相接受他方的主義，到後來定有東西文化的綜合時代到來，在那時代才有全人類的世界的文化的王國出現。以上是 Scheler 的西洋文化觀。

Scheler 的形而上學和他的文化社會學是如何連結起來的呢？這兩者當然要有密切關連的。據他自己說，他的形而上學是文化社會學的序論。但

當作何種意義解釋，Scheler 本身就未有更進一步的說明。在馬克斯學是以社會革命的實踐目的，在 Hegel 的歷史哲學是以超越的理念，為構成歷史的原理。即以就現代而設立的自由理念或實踐目的為中心，由全體性之範疇，把握過去，這種理念或實踐目的，侵入了歷史認識之內部。Scheler 的文化社會學則排斥這種全體性的範疇，即以過去為過去，單把握其內在的意義。各文化形態，須由各個文化的立場而理解的。在這種意義上稱自然的技術主義為近代西洋文化之特色——這就是 Scheler 的文化社會學。根據這種文化社會學的認識，提倡像哲學的人類學那樣的形而上學，和精神的技術，為西洋文化將來的發展，這是存在於社會學的認識之外部的。但形而上學和精神的技術，又非蔑視文化發展之必然性的獨斷的思想，而是以自然的技術主義之近世文化為根柢，由是作“歷史的必然”而發生出來的東西。“歷史的必然”并

非自然科學的法則的必然，是含有向將來的意義。哲學的人類學，把學問根源放在作前階段的實證科學及自然的技術主義裏面，但並非想藉此在自然法則上得到結果，而是因抱有欲匡救實證主義的危機的改造思想，才必然地發展出這樣的學問。的確，牠是改造思想，他的學問是以“作過去的蓄積的現代”，即以過去的現代之認識為根據，而創立的改造將來的思想的提倡。在這一點，思想的內容雖與馬克斯不同，但大致是和馬克斯相類似的。在馬克斯的社會學以改造現代目的為中心，把牠收容到歷史的認識內部裏面去，由是構成歷史的全體。至於 Scheler 則不把改造思想，收容到歷史的內部去，又不依改造思想構成歷史之全體，他以為歷史的認識，是藉不着色的多元主義的社會學方法所構成的，改造思想則應當建立在“作過去之達到點的現代”的上面。

作改造思想的形而上學，設立於文化社會的

認識之上，因之前者和後者有密切的關連，但關連的方法和馬克斯社會學的不同，和 Hegel 之歷史哲學的方法也不同。

作 Scheler 文化社會學的結論而產生的哲學人類學，即形而上學，是以現代歐洲文化之自然的技術主義窮迫的認識為基礎而發生的文化改造思想，他和 Spengler 的“西洋的沒落”在意義上雖然不同，但他宣言西洋的窮迫，故可說是由歐洲的苦惱產出來的自己懷疑的產物。

作提倡哲學的人類學的前提的文化社會學，同樣也是自己懷疑的產物。怎麼說呢？從來歐洲人常自負，單以自己文化為唯一的文化，不認自己以外的民族文化有特殊的價值，有時雖偶然承認其有價值亦不過是對於普遍而說的特殊價值。他們還自信自己的文化為最優越而不變。自命為天之驕子的自負心，為歐洲人之一般心理狀態。德國觀念論的歷史哲學，不外是牠的過量的表現而已。

有這樣強固的自信心的歐洲人，感覺到自己文化的窮迫，於是不敢以歐洲文化為唯一的文化了，而承認別種類型文化的存在。棄却自己文化的絕對主義，改變為相對主義，於是自嘲從來的態度“為低價的歐羅巴洲主義”。

文化社會學的相對主義，並非先有了多元的文化形態之存在的客觀的認識然後表現的思想。事實正與此相反，是先有自己懷疑的情感，由是產生相對主義，到後來才意識着文化的多元性的事實。

由自己過信的動搖，產生自己懷疑，由自己懷疑，產出相對主義。不單限於相對主義的認識，更進一步向東方世界去求可以挽救現代歐洲窮迫的援兵。失掉了信仰自己的心，而向遙遠的地方憧憬着。現在有一個憧憬的對象，即歐洲的中世。對於中世的思慕，就是現代在歐洲最顯著的現象。

M. Weber 的宗教社會學所依據的基礎的立

場，是在主張社會學的認識的超越價值的見地。

(Wertfrei)。(32)

M. Weber 的社會學據他自己說是理解社會學 (Verstehende Soziologie)，即理解 (Deutend Verstehen) 社會的行為的意義 (Sinn)，在這種意義的理解上，理念型 (Idealtypus) 的範疇，負擔重要的作用。何謂理念型？它是把歷史的，社會的，實在的裏面所含的意義和其他的各種意義的複雜的關聯裏面清析出來，作成一個純粹的概念圖 (Gedankenbild)。理念(理想)型並沒有何等的價值理想的意義，而是論理的純粹的意義。實在裏面所含有的意思，並非如理念型所表現的那樣純粹，而是在和他種意義複雜的關聯上，作一種比較不純粹的形態。(33)

M. Weber 的理解社會學的方法，並非如德國觀念論的價值哲學方法，把一定的世界的理念(超越的價值)引入認識的內容裏面，而是想在純粹客

觀上理解社會的歷史的實在裏面所含的意義。

又理解社會學，也如馬克斯學，爲無產階級的意識形態的科學。他的社會學不以實踐目的爲認識原理，即未成爲意識形態的科學。在這裏所謂“超價值的”正是這種意思。(34) 關於實踐的問題的是非，不作價值的評判，他以爲這種問題係屬科學的認識外的事，此即所謂“超價值的”真意。

科學，是在客觀上理解事實的關連而已，此外可以不問。科學不應當把主觀的評價或實踐的目的，引入科學的內部。“知之犧牲”（Opfer des Intellekts）對“實踐的目的爲宗教式的服役”是屬於科學者事業範圍外的事。我們可以考究教授的職務問題，教師并不是宣傳者，教師也不是預言者，教師更不是煽惑者。（Demagogue）

然則教師所說的對於實際生活有何貢獻呢？對這質問，我們可以這樣的回答：教師并非直接地提倡實際生活上的態度（人生觀），他的職任祇是

對如此如此的目的，應當取如何如何的手段知識，此外對教師再不能奢望了。

教師如欲參加實際問題，當另用其他的機會。現代的科學，尤其是教授的職務，正是如此，如果我們對自己是忠實的說話，現代之歷史的地位，必然的要求這樣的態度。

現代西洋或德國的科學，對於實際生活是無何等直接參加的學問，對生活的關係是間接的，西洋的學問在歷史上雖不常是這樣，但現代的科學正是要取間接的態度，這是歷史的必然的運命。

以上所述是M. Weber 的立場。

“宗教社會學”雖不是現代意識之表面作用——企圖探究西洋資本主義文化的經濟，倫理以外之諸世界，尤其是探究東方宗教之經濟，倫理，雖非一定如 Scheler 所說要向他方面求改造現代西洋資本主義方策的意識之表面作用，但誰敢斷言學者的研究心，不因現代西洋資本主義精神之

窮迫而無意識地轉向到他方面去了呢？

他的“宗教社會學”的動機，在表面上雖不明瞭，但我們可以認出和其他諸家的宗教社會學有一脈的相通。

【註】

[24] Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.

[25] H. Rickert Geschichtsphilosophie in “die Philosophie in Beginn des Zwanzigsten Jahrhunderts Bd. II. (Festschrift fuer KunoFischer) Derselbe: Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.

[26] Das Problem einer Soziologie des Wissens in “Archiv fuer Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 56.”

- (27) Brinkmann: Versuch einer Gesellschaftswissenschaft, 1919.
- (28) Neubau des Deutschen Reiches Politische Pflichten der deutschen Jugend.
- (29) Fichte: Reden an die deutsche Nation.
- (30) Die Wissensformen u. s. w., Vorwort VIII.
- (31) Ibid., S. 169f.
- (32) M. Scheler: Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung, in "moralia". M. Weber: Der Sinn der Werfreiheit der Soziologischen und Oekonomischen Wissenschaften: Wissenschaft als Beruf. (Gesammelte Aufsätze Zur Wissenschaftslehre)
- (33) 例如經濟學之 (Gresham) 法則。

在經濟的現實態裏面不能就這樣完全活用的，因為現實的經濟的行為裏面，在目的合理的(Zweckrational)動機以外，尚包涵有價值合理的(Wertrational)動機及非合理的動機——因襲的(Traditional)動機及情緒的(Affektuell od. Emotional)動機。故目的合理的Gresham法則的行為是不能純粹地發現的。Gresham法則是由這樣的現實態中，把目的合理的意義清析出來作成的理念型。Weber的理解社會學及其理念型，已經有很多學者介紹過了。茲不詳述。

[34] Weber在這裏所說的 Wert frei當然非 Rickert 的自然科學的方法的 Wert frei。Weber 在大體上承認 Rickert 文化科學對自然科學的方法論。

四

綜合檢討德國的二三代表學者的學說的結

果，我們知道“現代德國的文化社會學”的動機，是對德國或一般對歐洲文化之自己懷疑

其次當略考究日本文化社會學。但是現代日本文化社會學的動機，正與現代德國相反對，他是自己認識。（並不是自己懷疑）

從來的日本，不像歐洲的民族，對於自己文化是沒有過量的自信。日本的傳統文化，並非日本固有文化，是外來的文化，即最初接受印度，中國的所謂東方文化，到後來輸進英，法，德的所謂西洋文化，日本是以外來文化的眼光，去觀察自己的文化。以外來文化的價值尺度測量自己文化。現代日本正要求能夠觀察自己文化的眼光，應此種要求，日本文化社會學就發生出來了。

像這樣的日本意識之勃興，在現代是 簡很顯著的現象。但作現代日本社會學動機的日本意識的自覺，和所謂國粹主義是根本不同，這不能不先為申明。現代國粹主義的源流，即德川時代的復

古神道(現代國粹主義,是復古神道在惡的意義上之新產物)。今先就復古神道的中心人物本居宣長,略述他的日本的意識。

在德川時代儒教佔有支配思想的地位,而本居即首先排斥儒教,其次排斥佛教。他力說日本完全和中國或印度不同,他說日本的道和儒道,或佛法等不自然的教不同,日本自有自然的道,即以自然主義爲日本精神;他說“天賦的赤心即道也,赤心無善惡之別”。又說:“赤心無國別,只要有本心就無往不克,稍有僞飾,即非赤心。”

在他的大著“古事記傳”中高唱日本精神,極力闡明日本精神和中國思想之不同。又在他的“文學論”裏面,解釋“源氏物語”的精神並非中國式的勸善懲惡主義,亦非佛教之因果報應觀,乃是由自然的感觸,表現出感慨的自然表現。在這裏仍然高唱日本精神的自然主義。

本居的日本精神論是認識了上代日本的純粹

的日本姿態，對於上代的日本精神，雖有完成固定的觀察傾向，但在文化歷史發展性上，無明確的認識，也完全沒有意識到文化階級性。本居在他的日本精神的認識上所論述的古代文化，是公卿貴族階級的文化，故他的精神論是日本國民性和貴族階級性更加上古代(歷史性)的重複寫真。關於這點他完全沒有意識到。

由這種日本國民性的認識，進而為排他的國民主義，及獨斷的國粹主義，這種主義到了平田篤胤時代，更為狂熱。在這裏就是復古神道之日本認識的界限。

現代之日本研究當然脫却了國粹主義，因為現代的日本已經是國際社會的一員，單以封鎖的國民主義，到底不能圖生存的。又無評判的國粹主義在現代也難成立了。其次文化之歷史的發展性，是一般所承認的，至於有無階級之認識，則因人而不同。現代之日本之意識，因西洋文化之輸入，算

克服了獨斷的國粹主義及排他的國民主義，因為現代的日本的研究學者，都是精通西洋學問的人，同時對於西洋是有理解及同情的人。

現代日本文化社會學，不一定在組織的形式上去提倡日本社會學，雖然不揭出這名詞，在他的內容可以看作日本社會學的研究。其大部份是日本文化史家的研究，而其方法是文化社會學的。故文化社會學結果為歷史哲學及文化史的方法。

至其態度得區別為觀照的態度和改造的態度。從來的獨斷的國粹主義，可說是建設在一種價值哲學的見地之上，即以日本國民的文化價值為萬國無比的國粹。以日本歷史為日本文化價值之現實的過程——但這箇日本文化價值，不像Hegel的貫徹世界歷史全體的理念，而為特殊的日本的。故國粹主義同時為排外的日本主義。現代的日本主義的價值見解，和國粹主義者的價值哲學，大不相同。他發見了日本文化的特色——從來沒有意

識到的，但事實上，在無意識中成立的特色（從來以東方的或西洋的價值尺度去觀測，故不能發見這個特色）——而肯定其價值，對於過去的日本文化，根據這種新的文化特色改變觀察法，使向將來更能夠發揮其特徵，俾對世界文化有所貢獻，但這種新的日本文化的特色（亦可以說是日本文化價值）並非國粹主義者流的，非歷史的，（尙古的）封鎖的（排外的）特權階級的，而是歷史的發展的，國民的，同時為世界的非特權階級的。

根據這見解，田中王堂氏提倡象徵主義文化的建設。

他的要旨是：從來視日本文明為東方文化之一種，這是大大的錯誤，日本文明和中國或印度文明大不相同，另有一種特色，他說：“我國文明在長期間中，萬事仰印度文明及中國文明為模範，但是由國民性之自發的活動，建築了和前二者完全不同的文化。印度的文明是神祕主義的文明，中國的

文明是古典主義的文明，但日本的文明是象徵主義的文明”。

然則象徵主義的文明是如何的文明呢？他說：“我國固有的象徵主義文明，確是原始的文化，但並非單純的原始文化，而進到了最高層的原始文化。保留着原始單純及無邪，在他一方面則有最精練的文化，始能具有勻整，節約，謙讓，統一等美德。這種文化就是日本文化”。他用“感覺的幽玄性”，“官能的本體性”等巧妙的詞句，去說明象徵主義。以佛教象徵主義化了的真宗，日蓮宗，或武士道等精神，又以在藝術上的俳句，浮世繪等，都是表現日本文明的象徵主義的文化。

田中的象徵主義和本居氏的自然主義中間，是有一脈相通之點。不過到德川時代為止的日本文化象徵主義，實在難說已經是全成了的。這是何原故呢？因為當時還不知道有為近世文明的根本精神的科學和德模克拉西。現代的象徵主義，設若

不能體會近代文明的精神，是不能成立的。但近世文明到了今日，在西洋已類危機：“生活的實例的效用，和理想的意義非最完全調和不可”的近世文明，一誤於單高唱實利的效用，而閒視理想的意義的經驗主義，故變為物質的了；再誤於為發揚理想的意義，而輕蔑實際的效用的理想主義，結果適得其反而變為更物質的了。日本的象徵主義，為匡正近世文明的謬誤，帶有世界史的使命。

由此視之，田中氏的象徵主義論，並非日本文化之特色的觀照的認識，而是認識了過去日本文化之象徵的特色後，再肯定其價值，更進一步並使這特色在將來成為世界的，以之改造世界文化的象徵主義。不過田中氏沒有認明文化的階級性，是其缺點。

至若宮卯之助氏的“日本社會學論”，以為從來日本社會學為西洋社會學的輸入，而非真的日本社會學。日本社會學應當是闡明日本社會之特

色，及解決其特殊問題為目標的學問。

他說：“把社會學輸入日本來的動機是什麼呢？——不管他個人的趨向如何，歷史已經確實證明了。牠并非注意到日本特有的社會事實問題，欲為之說明或解釋，因而感覺到社會學的必要。何以言之？日本的社會學的特徵是無宗旨的，換言之日本之社會學，以無宗旨為出發點。到現在尚彷徨於無宗旨之下，就此一點可以看出日本之所謂研究，和西洋社會學中間，明明有一種差異。西洋的社會學，是由提出問題而開始的，故研究日本特有的社會問題的性質，求得足以資助其解釋的資料，為唯一目的，才是日本社會學的正當方向，其次才說到實現第二步的學問的研究，這是本人所深信的。”但這種社會問題決非單限於普通常說的勞働問題，要更廣義地包括社會的文化問題。所謂社會學的研究中，如果日本的社會也包含在裏面，則在日本人方面應擔負“有非日本人不能解決的一

部份。”世界的社會學是在這樣的特殊研究的集合上，才能獲得脈絡相通的一般的性質。所以日本社會學應當以日本人的研究為起點。

他的日本社會學，是以認識日本社會的特殊性為目標，欲將這特殊的研究貢獻於世界的社會學。故他以為世界的社會學，為國民特殊研究的集成。他的態度不止是觀照的觀察，更進一步有把認識的結果應用到實際問題上的企圖。不過他沒有提倡積極的改造思想，他在進到改造問題之先，單客觀地觀察事實而已。

其次略述日本文化史家所採用之文化社會學的方法。

津田左右吉氏的“表現於文學上的國民思想的研究”這部書，恐怕是第一部的日本文化社會學的研究，他力主張日本文化和所謂東方文化大不相同。這一點和上述本居，田中兩氏相同，對於新日本的研究差不多有共同的傾向。他因從來都

以印度的，尤其是以中國的眼光去觀察日本的一切，因為求尋日本文化和印度或中國文化不同的原因，於是努力於發見西洋和日本共同點，對西洋文明的憧憬過深，甚至於高唱日本之文化非東方性。我們雖然充分承認日本和所謂東方印度或中國不同，但日本文化裏面果真沒有東方的要素嗎？津田氏對於日本的國民性沒有提示出統一的文化類型，這恐怕是他以為日本文化是尚在生成途中的青年文化，對於從來的傳統文化，視為印度，中國的文化，不認其有何等的價值。即以爲日本文化是初起曙光，真正的日本文化尚在將來，因之以爲欲明示日本國民性，爲時尚早。

津田氏明瞭地認識文化階級性。他分別出貴族文學的時代，武士文學的時代，平民文學的時代，即認識公卿貴族武士平民的階級文化的對立。

津田氏與其說是肯定日本文化價值，毋寧說是指摘日本文化的缺點，他不正面提倡改造思想，

以客觀的觀察爲主，指摘出日本人的缺點，主張加以改造的傾向，非常顯著。他所以不明示統一的日本國民性，即此原因，在這一點完全和田中氏相反。（關於這些問題因爲他的著述尙未完成，無從窺其全豹）。

和辻哲郎氏之“日本古代文化”“及日本精神史研究”其傾向和津田氏相反。他在日本文化裏面、描寫出 Humane 的日本人的姿態，對於“佛教和日本人的關係”和津田氏的主張絕對相反。他說中國文化和日本國民性不能相容，是兩氏共同之點，但和辻氏承認佛教和日本人有不少共鳴之點，而敘述接受佛教的過教程，這就是“日本精神史究研”的主要內容。

和辻氏也承認日本國民性的缺點，但也常常努力描寫出日本國民性的美點。他不像田中氏那樣去積極標榜日本主義，大體保持着藝術的觀照的立場。

又和辻氏和津田氏取反對態度的原因，是以津田氏不由階級性去觀察文化，而由國民性去觀察文化。

西村真治氏的“日本古代社會”是由文化人類學方法去描述日本古代文化，他的方法和上述諸家的精神科學方法不同，并用人種學，考古學，工藝學等觀察方法，因為這些方法的對象，是古代的文化。關於國民性的考察，他也重視古代文化的觀察，當然他非如固陋的國粹主義者那樣呆板去觀察固有文化，他承認歷史的發展，不過他重視最初的一部。又他的古代文化不單限於特權階級的文化，寧可說他把重點放在民衆的文化上面，這是他的特色。

他的文化史不單是觀照的認識，也參加改造問題。他說：“日本古代史的改造，和社會改造的各種運動，一樣的是目前的急務。一切的改造運動，要以古代的改造為根據，因為國史是民族生活的

根本。民族生活的中心，民族生活的生命。”

他的立場是國民主義，但非排外的，而是“作人類共同社會的一份子”的國民主義，他自稱他的史觀是協同史觀。他說：“依從來的古代史，我們祇看見神權國家，征服國家，我們要改造這種政權的爭奪，戰爭的連續的鬥爭史觀，而從新的協同史觀去認出生長於自由，公平，慈愛裏面的家族國家之真正的形態”。

在法制史的領域，牧健二氏的“日本法制史論”提倡日本法學的建設，他稱贊 Gierke 在羅馬法全盛時代，公然敢主張德國固有法制的存在 (Otto v. Gierke Das deutsche Genossenschafts recht, Bde. IV) 的偉大事業。

他的法制史的方法並不以一定的史觀為前提，是一種求可及的客觀的認識的態度。

據他們所引用的，藤澤親雄氏用德文提倡過的日本社會學。藤澤氏說：“對於西洋的靜的形

式的社會學，在日本要建設動的重情緒的社會學 (Dynamische. Emotionale Soziologie) ”

瀧川政次郎氏在他的“由法制史上所觀的日本農民生活”裏面、主張日本法制史究研爲樹立日本社會學的基礎工作。他說：“把日本社會科學樹立於日本的土俗學和歷史的基礎上，便產生出完全適合於日本的社會思想，爲目前的急務”。

對於現代資本主義經濟改造的空氣，極其熱烈，因之以改造思想爲基礎的歷史多發見於經濟史的領域中。

上田貞次郎博士在他的“新自由主義”及“新自由主義與自由通商”裏面，一方面排斥在國家主義下的政商主義（即用政治力量經營商業）的傳統，他一方面又排斥馬克斯主義，他主張向日本資本主義，貫注自由主義的精神。上田博士的新自由主義和資本主義並非同義字 (Synonym)，他主張克服日本社會的傳統的弊病——即官僚主義及在

其下的非自由的奴隸主義，而振興尊重個人自由的神精。因為社會的進化有一定的順序，故先要使日本主義社會為自由主義化。對於勞動階級在日本主義之下，應有健全的發達。

高橋龜吉氏的“日本資本主義發達史”及“明治，大正產業發達史”在歷史上——日本的特殊的——論證現代日本資本主義的窮迫，他以為圖救這種窮迫，所採用的方法(改造思想)不應當探自由主義，而需要社會主義。正統的馬克斯主義，否定國民性的差異，只看見作一箇階級的爭鬥史的世界史。但高橋氏認識日本國民的特殊性，在這認識上論述日本的改造。

以上略把各種日本文化社會學的研究舉述過了，但不能算是完全蒐集了這種研究，不過例示其種種的方式而已。

由以上的敘述可以承認現代日本的研究是由這種動機產生出來的，不過任何一種現代日本的

社會學的研究，完全和現在德國社會學不同，都是想認識日本自身的熱情的產物，或認識日本文化的價值，欲以之對世界文化的改造，有所貢獻。由這種見地，使日本文化能在世界史上，佔一席位，不能不說是有絕大的文化史的意義。或脫却東方文化的束縛，而促進日本的自我的自由的活躍；或對於作現代改造思想中心的社會主義資本主義的問題，不以直譯的思想為滿足，想在日本的特殊歷史基礎上建設健全的改造方策，由此動機而產生的日本研究。

以上可以說在日本史上的劃期的事件，從來的日本本身並沒有能夠觀察自己的眼光，常借他人的眼光來觀察自己。

現在日本自身覺悟了，睜開了自己的眼睛去認識自己。故日本文化社會學，可以說是象徵新興日本最大的紀念塔。

五

以上略述過了現代西洋，尤其是德國文化社會學及日本文化社會學之諸潮流，今綜括而批判之，以爲本章的結束。

現代西洋尤其是德國的文化社會學，是對自己傳統文化之懷疑的產物。Scheler 爲救現代西洋文化的窮迫，欲向東方文化求援。Spengler 依世界史的形態學之研究，認識“西洋的沒落”。既認識“西洋的沒落”，國民文化的沒落，爲歷史必然的運命，如仍在提倡國民主義的改造，是何異於欲挽狂瀾於既倒，豈非無意義嗎？在他的立場，單記述世界史的形態學，本爲正當的態度。他竟在事實的認識上，更進一步主張國民主義的改造，這明明是一種矛盾。M. Weber 截斷了現代科學的認識和實際生活的直接的關連，單從事於事實之純粹的客觀認識，他主張對於實際問題的關係，爲間接的，卽單是正確地，豐富地供給在樹立人生觀上所必要的智識。他的主張庶幾乎近理。

Hegel 的歷史哲學及馬克斯的唯物史觀是以現代為中心，想以現代規律過去。同樣不是以過去為過去，欲實質的把握其內在的意義。他為現代曲解了過去的姿態。

想觀察過去的實在的姿態，以現代為中心的史觀是難達到目的。想理解他人，一定要離開自己，而潛伏于他人的精神裏面的。

依以現代為中心的Hegel 的(價值哲學的)或馬克斯(實踐目的)的史觀，歷史的客觀的認識當然會被曲解為一種歪形，這是不可避免的運命。為脫去此種缺憾，求獲到正確的認識，一定要採用超越價值，超越目的之方法，此即要用藝術家觀照的方法。

若考究社會學和改造問題的關係，如 M. Weber 的社會學，及現代日本的文化社會學的大多數，過去及“作過去蓄積的現代”的認識，是在無立場上，即在“超越目的”之立場上而成立的，然後

就於將來的問題再按這認識去決定。若最初即提出一定的立場，一定得不到過去的完全的姿態的認識，故欲決定將來的問題，預先要虛心坦懷，無微不至地觀察過去，及“作過去之到達點的現代”，使在將來的改造問題上的考察點，全無虛漏，才是妥當的方法。

含有改造動機的日本社會學的立場正是這種立場。日本從來不認識自己，所有改造思想都是輸入的思想。故日本的改造思想縱令不能完全脫離輸入的改造思想，也應當灌入日本的要素，以圖作成具體的日本改造思想。

改造思想應當是具體的。文化社會學已經告訴我們，具體的文化，是要具備有國民的、階級的、時代的特色。缺其一就不能成為文化社會學。國粹主義蔑視時代性，陷於不可救藥的毛病，國民主義間却階級性，亦不完全。世界主義的馬克斯主義，過於輕視民族性，只具有一方面的真理而已。文化

社會應當爲改造問題而供給必要的整部的認識。不過文化社會學本身並非改造思想。前者對後者的關係，非直接的而是間接的。文化社會學本身，應當澈底地保持客觀的藝術家的觀照的立場。這種觀照的立場，要把自我的主觀立場完全Aufheben了以後才能實現的。

第二章 文化之社會性

第一節 序說

文化之社會性——這是包涵有社會性及歷史性，詳言之，即文化之社會性及歷史性——是由文化社會(Kulturgesellschaft)之分類方法而區別

的。

我們在這裏不作組織的分類——加以敘述，只取在現代社會文化為重要者而詳述之。

規定現代文化的主要社會性，有國民性，階級

性，時代性三者，今就這三者分節說明之如下。

但是文化的社會性，不單限於國民性、階級性，時代性之三種，此外尚有地域的特性，及人種的特色。寒帶，溫帶及熱帶之文化，彼此不同，而同屬一帶者的內部，可以發見相類似之點。在歐洲內部對於北歐人之思索的剛健的特性，而有南歐人之明朗的，熱情的特性。文化的發達，事實上已經漸次脫離了氣候的影響，不過多少還未能完全脫離自然的規定。在觀察原始人的文化，人種是不可缺的規定，但是因人種的混淆，血液對於文化的影響漸少，故人種在現代不像從前那樣重要了，人種不過對現代文化之理解上，給以若干的暗示而已。

在地域特色裏面，不單是自然的要素，兼有文化的要素。例如在日本德川時代“有江戶與上方”的相對立的名詞。其實江戶文化和上方文化，同是具有德川時代的時代性，同樣是日本國民文化，但在這共同點之外，尚有地方的特異性使二者相對

立。上方和江戶之所以對立，因為上方的氣候溫和，而江戶則寒風凜冽，雖由於自然環境的影響，但仍須認識其有文化要素的作用。例如上方尤其是大阪，是極發達的商業市場，而江戶原來是武士的都會，雖然到後來有許多商業地的人，遷移過來，但就數量上說，武士的勢力，還是超於商人之上，所以江戶商人必然地會感染武士風氣，模倣武士的行爲，對於金錢亦比較的淡泊。大阪（原來有日本的廚房之稱）雖在武士支配之下，但賤丈夫的氣質，還是很發達。到了現代，東京和大阪之間雖不像從前那樣的對立，但是也不能說那種差異，完全消滅了。

表示文化的地方色彩之一般的實例，如方言，如鄉土藝術，風俗，習慣等，所謂“江南之橘，踰淮爲枳”，就是這種意思。

都會文明和田園文明之相對立，這是週知的事實。

又因階級的交錯或職業而生的區別，也不可

忽視。

根據馬克斯主義，現代的階級可以分為布爾喬亞與普羅列塔利亞的兩大階級的對立。同是布爾喬亞階級中，地主和工商業資本家的生活式樣，生活意識完全不同。又同是工商業資本家裏面，礦業家，海運家及銀行家的生活又完全不同。同樣，在普羅列塔利亞階級中，礦工，海員，及店員，學徒等的普羅列塔利亞意識，也有內部的差異。譬如銀行裏面的雇員或學徒，到底和礦工或海員有同一的意識呢，還是和他的銀行主人抱同樣的意識？這是一箇問題。又在普羅列塔利亞中之印貼利更追亞（智識份子，Intelligentsia）和筋肉勞働者之間的對立，也不能算完全消失。這些部份階級的，及超階級職業的獨立，漸次消滅，終將成為兩大階級的對峙而日趨尖銳化，這也是一定的事實。不過過去固不消說了，即在現代的認識，職業類別的特異性，尙未能完全忽視。

根據宗教的信仰同一而團結，或根據其相異而對立或鬥爭，在過去是十分激烈，有時候作一箇超越民族的統一體（中世基督教教會文明）。又因信仰不同而引起宗教的鬥爭，有比政治的經濟的鬥爭更爲激烈的（西洋近世初期的宗教戰爭）。

在學問或藝術的世界中，也常常看見有超國民的類似和合作。

現代資本主義構成了國際的新地加（Syndicate 財團），一方面社會主義者的國際運動有無產勞動者的國際的團結之企圖。由這些團體，當然成超國民的生活。

但是現實狀態尚未完全克服國民的對立，在主觀上有超國民的意識，有時候在社會學者的客觀的觀察裏面，無意識地承認國民性的存在。同是一個人，他在意識上是超國民性的，但無意識中背叛了自己的主張，而承認了國民性，這是一箇重大的事實。原始基督教及佛教在他宣言中，自誇爲超

民族的世界宗教，但常常無意識地脫不了他們的民族性。猶太國民性所由表現的基督教，和同樣以世界宗教得名的表現印度民族性的佛教，完全不同的特徵。現代的資本主義和社會主義同是世界性的，但他們還是不能避免各國國民性的認識。

階級的對立的尖銳化，果能够完全克復屬於相對峙的階級的分子間之友情關係，父子，兄弟，夫妻關係麼？這個問題在現在及將來，是極有趣味，深可研究的。階級對立的完成，一定要等到合理主義，克服非合理的情緒成功了以後。但在現代非合理的結合或對立，和合理的階級結合或對立，到底是那一方面強有力呢？近世合理主義的發達，即是過去非合理主義的征服，這種行程將達到什麼行程為止呢？(1)

【註】

(1) 此問題在形式社會學上以 Toennies 的

Gemeinschaft und Gesellschaft(共同社會與利益社會)爲中心詳細論過的問題。關於這問題有以社會進化之窮迫爲 Gesellschaft 的解釋,又有以之爲社會再生的解釋。

第二節 文化之國民性

—

在文化的社會性中最先須考察的是文化的國民性。這種研究是專根據在史學的關係。從來所謂文化的社會性,單是考察文化的國民性。至次節所述之文化階級性,則爲最近的思想。

文化的國民性是就文化因國民(民族)而不同之一點,以考察國民內部的統一性。中國國民,日本國民,及印度國民,其文化之特色,各不相同,英,法,德,意各國民文化之類型,亦各有其特異性。稱前者的集團爲東方民族,稱後者的集團爲西洋民族,是爲東西文明之對立。同時各國民,各民

族在國民(民族)的文化全體上，具有統一性。

已稱文化的國民性，何以時而稱國民，時而稱民族呢？這是和“人種”有區別的。人種是自然的東西，是起因於體性同一的協同體。至於國民或民族與人種不同，非自然的而為文化的。人種為自然的協同體 (*Naturgemeinschaft*)，國民(民族)則為文化的協同體 (*Kulturgemeinschaft*)。一種人種不能純粹的構成一個民族，例如日本民族是由數種民族混合而成的。(1) 故根據人種區劃，不能適用於民族之區分，但是人種和民族不是全然無關係的。這恰和文化與自然非全然無關係的一樣，由“文化成立於自然的基礎上”的一般論演繹得來的結果，民族的特徵須有為其構成份子的人種的特色，是無可諱言的。故由人種方面觀察民族，確是一種方法。文化成立於自然基礎上，固屬事實，但文化的發展是超越自然之制限而進展的，故過於重視人種在民族內部的作用是很危險的。觀察作

文化協同體的民族，須從民族本身，用直觀的方法，這是最重要之一點。人種的方法是第二次的補助方法而已。

其次國民(民族)和國家不同，關於國家的學說很多，無暇詳述。但是以國家代表國民全體這種思想是不足採用的。多元的社會觀(其中亦有種種不同)，或階級的國家觀，及與此等相類似的思想，使“國家即國民”的學說，發生了動搖。(2) 要言之，國家的中心是在為政治的團體，至於國民是文化的協同體。政治是文化之一部份，而非其全部份，因之作政治團體的國家，只是國民之一部份而非國民之全體。故國家不即等於國民，這是很明瞭的。雖然國民和國家一般是有密切關係，即國民有自主之國家，而國家對國民文化的全體為政治的統治。但是這非世界一般之例，雖非獨立的國家，若由文化上觀察，有能成為一國民的，即在侵略的國家之下(及包涵有多元的政治的支配權)而失了政

治的獨立，但在文化上仍然是獨立國民，例如在英國政治支配下的印度，又受英，美，德，法，俄，日的政治干涉的中國（當然還不像印度那樣完全失了政治獨立），國家早已經和國民不相配合了。至就一般而說，國民是應有獨立的國家！

國民的“國”字或許是表示國民和國家不可分離的，即要有獨立的國家的民族，才配稱為國民。

在社會學上用“民族”二字，意義上或許比“國民”為適當，因為可置國家之有無於不問。“民族”之一語，只用於表示文化協同體之意而已。

因學者不同，有混用“民族”和“國民”不加區別的，亦有加以區別的。(3) 作者在這裏不欲加以區別，不問民族或國民，均視為文化協同體的意義。但並非國家的意義，和人種亦有區別。

【註】

(1) 西村眞次教授說，日本人是由舊蝦夷

族，通古斯族，漢族，交趾族·印度內西亞族，尼格勒族等六人種混合而成的亞種族 (Sub-race)。

(2) 關於多元的社會觀，或多元的國家觀 (Pluralistic theory of the state) 可參照高田保馬博士的“社會與國家”。該書提出 Laski, Maciver, Cole 等學說，介紹其要點，及加以批評，同時高田氏自己創立一學說。多元的社會觀：“與國家相同，對於其他種種社會，亦承認其獨立性。國家也和多種社會同樣，作全社會內的一平民，後者並非前者的隸屬”。高田氏的立場和前述諸學者之主張“聯合說”不同，而主張“競爭說”。

階級國家觀是：以國家並非為國民全體的，而為支配階級的階級榨取機關的思想，如馬克思主義的國家觀即是。

又關於社會學本質，可參照高田氏之

“社會學原理”及“社會學概論”。

【3】例如西村教授是混用民族和國民，長谷部言人教授在“自然人類學概論”中區別兩者，以民族為同語言，同文化的人的集團，國民則為在同一國家統治下的人的集團。

二

作文化協同體的國民是如何成立的呢！文化的國民性之構成因素又是什麼呢？

從前解釋國民性有以為是上帝的選民，有以為是受祖先的命命，而發揮特有的國粹的，又有以為是負有實現國民的理念（文化價值）的使命的，這些形而上的神祕的文化哲學的思想都是不足採取。

又以國民性屬之於自然科學的原因，亦不是文化社會學的方法。作一個事實而成立的國民性，要從純粹人性學的立場，加以解釋，這才是文化社會學。當然，人類或地理的環境，(4) 會影響於國民

的文化亦是事實，例如作日本民族的基調的通古斯族，是富於適應性的人種，(5) 但是日本國民性之文化適應性(巧妙地把種種外來文化同化)即由人類方面所受的暗示，日本人的 Humane (人性) 的感情，和溫和的氣候及多雨，有很深的關係。不過單從自然的基礎作片面的決定是危險的。自然的構成因素，是文化構成因素之一種，而非其全部，此外政治，經濟，法律，風俗，言語，藝術，道德，科學，宗教等之文化因素，更互相作用而決定國民文化全體的構成。又文化的因素，向自然方面作用，能改變自然對文化的作用。因之自然及自然對文化的作用，不是常常同樣的。故事實上文化和自然交互作用，又各構成因素之文化亦相互作用，國民文化即是這些複雜的相互作用的產物。

國民性是構成諸因素的相互作用的結果，(6) 不能單在他裏面取一要素為單一的決定原因。一般各要素之決定力並無差等，不過就個別加以考

察時，有些要素的決定力比較強大，這也是不能否認的。關於這點當由文化社會學之方法論的立場去演繹出來。（參照第一章）

若先樹立一定的價值哲學或實踐的目的，必然有以他的價值或實踐的目的為中心的歷史觀，又在文化價值的發展上，或實際目的之實現上，兩方的歷史觀。便因之不同。但是在文化社會學就沒有這價值或目的，事實在純客觀的認識眼中，是沒有單一個決定原因的。事實的世界裏面，祇有諸要素之相互作用存在。故探求國民性成立的最終極的原因，是無意義的。我們只當國民性是一種已成的事實而直觀之可也。

國民性既是構成因素之相互作用的結果，各要素間有互相的關連，無論採取其任何一要素，都會反影出國民性來。希臘的國民性是在作希臘國民生活之基礎的都市國家的構造上表現出來，同時在希臘的雕刻或建築上亦表現出國民的地理條

件，仍然可以窺見這種國民性。英國國民性之極端的原子的個人主義，在宗教的改革方法上，可以發見，這是盡人皆知的。又在英國濟驗哲學上也可以看見這個特色，在他的政治經濟組織上仍然可以看見這種個人主義。

【註】

(4) 注重地理的環境之思想，所謂 Ratzel 學派。(Friedrich Ratzel: Einige Aufgaben der Politischer Ethnographie. KI, Schr. Bd. 2.) 又屬於這學派的人有 E. C. Semple: The Influences of Geographical Environment E. Huntington, The Characters of races.

(5) 西村氏前書三八頁，五二頁。

(6) 在文化社會學的立場，單承認文化構成要素的相互作用 (Wechselwirkung)，而

不採用一方的歷史觀 (Einseitige Geschichtsauffassung) 即不單採唯心史觀或唯物史觀。關於各種的一方的歷史觀可參看 P. Barth: Die Philosophie der Geschichte als Soziologie 唯心史觀代表者是 Hegel。唯物史觀的代表者是馬克斯。

文化諸要素的相互關係的思想，如 Comte 的 Consensus Social 是這樣的。現代之文化社會學者如 Hurwicz: Die Seelen der Volken, K. Jael: Geschichte der Antiken Philosophie, I, Vorwort Max Scheler: Wissensformen und die Gessellschaft。Scheler 亦主張相互作用，不過分析過詳，變為一種特異的學說。據 Scheler 意見，社會構成的要素，分為文化的與物的要素兩種，文化的要素有宗教，哲學，科學，藝術等精神要素，換之言即上層建築 (Ueberbau)。

後者是由自然的衝動（繁殖營養和力之衝突等）發生的行爲，即種族，經濟政治，換言之即下部構造（Unterbau）。文化的要素，所謂精神文化是自由的，但不是（如 Hegel 派的唯心論所想像）絕對的自由，要受物的要素的制限，此制限，又非如唯物史觀所說之單一的決定，在精神活動的道上，或作障礙，或排除障礙（Hemmend und Enthemmend.）之意義上起作用的。精神文化的創造，是精神本身自發的活動，Rayhael 作畫時當然要畫筆，但他的藝術是藝術家的想像力（Fantasy）的創造。Scheler 謂文化要素爲可變的自由。物的要素即所謂下部構造對於上層建築雖無創造的作用，但有制限的作用。又精神的要素，對物的要素只在指導（Leitnung und Lenkung）的意義上起作用，故謂物的因素爲可變的運命。

三

(一)文化的民國性並非國民文化的固定性。

文化之國民性，和其他的國民性相比較的時候，是個別性，若在一國民文化內部，則為普遍性，文化是不斷地進展的，進展即是新的東西的創造。嚴密的說，文化是一次的，個別的，即文化是絕對的，具有超越“比較”的個性，這是高唱文化個性之一派學者的主張。(7) 凡是不斷地進展的國民文化，一定貫流着有一個統壹的律韻 (Rhythm)，這是我們所熟知的。這個律韻正是我們所謂的“文化的國民性”。故國民性不能蔑視各個文化的個別性，更進而使文化的個別性能夠成長，然後就這個個別性而認識一貫的普遍性。國民性的普遍性，不是靜的實體的統一，而是動的統一，可擬以音樂的旋律 (melody)。

有人常用“固有的國民文化”去表示文化的國民性，這會引起種種有害的誤解，容易使人誤解為

國民文化的固定性，故須注意。固有文化常常指最初的，即指國民的原始文化而言。但原始文化的特色，並非國民性的全部。原始文化以後經驗了人種的，自然環境的及社會的運命的，許多的變遷，所謂“最初的”完全變化盡了。故以最初所有的性格爲國民性的全部，是無根據的獨斷，即原始文化並非固定的而是變化的。

(二)文化的國民性並非神祕的。

國民文化之固定性思想常會和國民文化的神祕性連結起來。國民精神 (Volksggeist) 或國粹思想，會使人想到固定的神祕的國民文化。但是文化社會學是排斥一切的神祕主義。在這裏雖以神祕思想，爲人類的文化之一種，但文化社會學本身，不是神祕的思想。故文化社會學上的文化的國民性，並無神祕的精神或國粹的意思。

文化的國民性是在國民的各種文化間，自然成立的發展的統一性，不能絲毫加以神祕的基礎

的想像。

(三)文化的國民性不需要“爲意識的”。

文化的國民性，在文化的創造者或擔負者不需要先爲意識的事實，即文化之國民性是映在文化社會學的觀察眼中的事實，並不是該文化的創造者先意識國民性，而後爲表現國民性而創造文化。偉大的宗教家，或思想家在思索的時候，又藝術家在創作的時候，並不踰越於國民性之意識範圍裏面，更進而超越過這種範圍。(8) 耶穌、釋迦的宗教是向全人類而說的，又因對外來的優秀文明憧憬而接受之的時候，常常燃燒着一種超國民性的熱情。日本明治、大正時代的崇拜西洋文明，就是這種實例。但在文化社會學的冷靜的客觀的眼中，不管他是天才思想或創作，及充滿着熱情的容納的文化，仍然不能脫離國民文化的制限，最多只能說是超國民的，同時是國民的，即具有可作國民文化觀之一面。

一般的說，國民性在文化的創造者或擔負者的意識裏面，是不存在的。因此國民性只能作文化社會學的認識的範疇。

但有時又有意識着文化的國民性，而創造或支持國民文化之例。如國民思想的自覺，國民教育文化運動，國民藝術運動，國語運動，國民道德振興等是。但意識的國民文化運動，常陷於稱讚本國，排外的國粹主義，在日本是常有這種例的。反之健全的國民自覺運動之實例也不少，如 Lessing 的德國國民文學運動，托爾斯泰之提倡俄國國民主義，而排斥西歐文化等是。

(四)文化之國民性不是國民主義。

文化之國民性，是文化社會學的認識，不能視爲國民文化主義。文化社會學並不以何等的價值哲學爲立場，亦不想提出何等的改造思想（參照第一章），故不主張文化必限於國民的，亦不去肯定一國的國民文化的價值，而只是作一種超價值的

認識。

例如關日本文化之國民性，最少至今日為止，認識其為象徵的，這即是文化社會學的職責。文化社會學者只能做到這一步工作，若根據這種認識，對日本文化之象徵的事實，肯定其價值，以之為日本文化的理想，更進而欲象徵地改造世界文化，這種工作和文化社會學的職責是不相同的。又以為日本文化為非理智的，引為日本文化的缺憾（價值的否定），幸得日本國民尚在壯年的國民，易於改變從來的國民性，因之根據文化社會學的認識欲加以改造的思想，也是屬於文化社會學的認識範圍外的。在文化社會學的內部，一定要排除這些價值哲學，或改造思想。

又文化之國民性的認識，以排外的國粹主義全無關係，已如上述。從前國民文化雖能自為封鎖的獨立的發展，但在現代國際交通繁盛的時代，到底不能獨立為發展了，縱令能有多少的發展亦不

是健全的發展。國民文化也如像個人的生活，常受外來的適當的刺激，而自爲鍛練。排外的國粹主義，是蔑視文化發達上的重要條件，非排斥不可的有害思想。事實上縱令接受了外來的文化，國民文化亦不會消滅其固有的國民性。固定的靜的國粹，受外來文化之強烈刺激，雖不免動搖，終於敵不過國際的生存競爭的激烈而崩壞。但是真的健全的國粹，必能適應新的文化，日日改變其本身以維持其存在，即不失去其國民性而存在。在文化社會學上的國民性，並非在內容上固定了的國民的特色，一定要在內容上認識它的發展。一面在內容上發展，一面在發展途中，保持其自己的統一。國民性應當是這樣活動的形式。

總之，文化社會學，無論在何種意義上未便預先有一個成見。

又從來的國民主義大部份並非國民全體的理想，而是一部由支配階級的意識形態(Ideologie)。

這就是文化的國民性和支配階級的國民主義，有嚴密區別的原因。真正的國民性須除去支配階級性，而與國民全體一致。

(五) 否定文化的國民性之思想

文化之國民性對於國民文化內部為普遍性，即超越國民文化之時代的，階級的差別，而普遍地成立的特色。

但是，國民文化是世界文化之一分子，愈欲與他國文化相對立，則國民性該是一種特殊性，即一種個性。文化社會學雖認國民文化的個性，但亦有否認他的思想之存在。

根據文化階級性的立場而否認國民性的思想，其詳當讓諸後節，今先述由其他的立場，而否認國民性的思想。即從單一的世界文化着想，而設立世界文化的理想，以為各國民文化自無獨立的國民理想，只作實現世界文化理想的一階段的思想（Hegel）。由此立場即不能承認國民文化的個

性，即不承認其有獨立的義意。但文化社會學是不能取這種文化之世界史的見解。

文化之普遍的史的見解是在，設立世界文化之理想，由此理想而統一之的思想外，亦可成立的。即立於諸國民文化所共通的發展階段上的思想。

當然，這種學說不一定明白否認國民的差異，（特殊性），但對共通的發展階段，比之對國民的差異為注重。今並述之如下：

例如近世西歐諸國民文化所共通的文藝復興時代，宗教改革時代，可以概括的稱為近世之德模克拉西經濟的發展，是經濟封鎖的經濟。——都市經濟——國民經濟(9)的各階段。

我們當然承認文化之時代的發展的共通的律韻，但是，作一個文化之具體觀察，則尚不充分。同時在共通的時代性以外，還要承認國民的特殊性。例如同是文藝復興，但是在意大利，英國，法國之間文藝復興各有不能抹煞的特色。即如近世的德

模克拉西在法，英，德各國，也有大大的差異，輸進日本後亦形成了特殊的德模克拉西。

我們並非否認各國民的共通點的存在，不過一方面承認其共通點，同時若不明其差異的認識，就會變為片面的抽象的認識。

故無論在如何的意義上，文化之普通的史的見解，是有缺點的。

然則由國民性的立場所看見的世界文化是如何的呢？這是各國民文化要互相接受優良的刺激，並各發揮其特色而完成自己之過程，由這樣互相合作的各國民文化，共築成世界文化的殿堂。

(六)國民文化是有限的抑是無限的？

以上承認過去及現在的文化之國民性，但是國民文化的生命果能永遠麼？

自有人類文化歷史以來，表現過幾多國民的興亡隆替。他們本來無不希望本身生命的永遠隆盛，但事實上完成了他們有限的生命以後，就趨於

沒落，沒有一個例外。然則所謂世界文化的殿堂，是充滿着諸國民文化的興亡盛衰之跡而已。不過所謂國民文化之沒落，並非在地球上完全銷滅的意思，試看古代希臘的哲學和藝術，在文藝復興時代，不是由歐洲各國民而復興了嗎？原始基督教的精神，也藉宗教改革者之力，在近世西歐文化之建設上，作了重要的基礎。印度的佛教，先輸入中國，後傳到日本，對於中國和日本二國的文化之發展上，也大有貢獻。在這意義上，所謂沒落了的古文化，是能夠甦生起來的。但是，古文化雖再生而創新文化，前後二者已經不是完全相同的了。即古代文化雖再生，但非原有的形式了，故可以說“各國文化是有限的完成和沒落。”

Spengler 說：文化（即國民文化）完成後會沒落於文明（失掉了國民的特性之普遍的文明）裏面，古代希臘文化是這樣的。現代西歐各國文化也同樣追隨着這種運命。(10)

又有他種思想以爲現代歐美各國民的文化，再不能支持過量的物質文化、機械文化，而欲採取精神文化了。東方諸國民則因過去之精神文化的過剩，正在輸入西洋物質的機械文化，像這樣東方和西洋正相互合作，適當的調節精神和物質，欲作成統一的世界文明的殿堂，由這樣的思想可以預想到將來的國民性的消滅。(11)

又有人說：近世西歐之機械的文化和資本主義，把質還原爲量，把所有人類化爲超國民的經濟人了。(12)這亦是說明國民性的銷滅之思想。

馬克斯主義想把世界各國盡變爲共產主義社會，撤廢國民的境界，這也是否認國民文化的永續性。其實馬克斯主義由最初即否認文化的國民性。

其實現代是國際的交通時代，各國民文化互相交通之不暇，故文化的內容日益接近，這是事實。不過在目前國民的差異也是難完全否認的。雖然說是接受其他的國民文化，但不能囫圇吞棗地

容納。在長久期間的國民文化的傳統，經過輸入的文化之模倣階段，而進到真正的容納。（普通謂同化），在新的形式上發展本國的國民性。（參照第三章）

我們要避開對於遠近的將來的預言。在由過去至現在間的文化的理解上，國民性的認識是不可忽視的。

【註】

[7] Windelband, Rickert 等之德國西南學派, Simmel: Die Probleme der Geschichtsphilosophie.

[8] Max Scheler: Schriften Zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Bd. 11. Nationen之“Das Nationale im Denken Frankreichs”裏面說，意識的國民哲學是無意義的，同時意識的國際哲學亦是無意義的。

[9] K. Buecher: Die Entstehung der Volkswirtschaft, Kap. 111.

[10] Spengler: Untergang des Abendlandes.

[11] Max Scheler: Die Wissensformen und die Gesellschaft 稱西洋文明爲 Matdrie auf die Seele, 東方文明爲 Seele auf die Materie.

[12] H. Levy: Volksscharakter und Wirtschaft.

四

文化之國民性認識的方法

最後我們就於認識國民性之實際方法而略述之。

國民性的最要方法在直觀國民文化而領會之。

但是國民文化在時代上及構成要素上，是多

種多樣的，故欲統觀其全體，實際上極為困難。當觀察國民文化時，一定會偏重於時代的，或構成部份的。

觀察國民的原始文化，認識明瞭的國民的固有型，而以之為國民性，最少以之為國民性的基本的要素，這種研究方法對古代文化之研究者，意識的或無意識的發生過作用的。

以國民為神祕的，固定的思想，大概是以最初的文化為絕對不變的有權威的國民理念。不過在今日研究古代文化之學者，早沒有這樣固陋的見解了。即他們不是在這種意義上重視最初的文化。他們以為以後的發展，不過是原始文化的變形，至本質仍然是不變的。(13) 像這樣的“發生的”方法之價值，確有可承認的一面的理由。關於個人的精神，如“江山易改，本性難移”所表現的事實，即在個人幼年時代的性格，規定了他的終身。由這種精神心理學的事實推之，國民原始文化，對於國民是

具有重大性的。但是，這決非在絕對的意義上說的。個人的性格多少雖在幼小時決定，但漸長成則漸起變化，這是不可輕輕看過的。在幼小時潛伏着的性格，常因處境的變化，到青年期或壯年期然後表現出來。又在幼小時全無那種性格，但可由教育，境遇，刺激而作成之。關於國民文化得為同樣的說明。潛伏於原始時代的，或完全缺乏的國民性，常因地理的環境的變化，或社會的歷史的運命之變遷而發生出來，在史乘上不乏這種例子。故過於固執主張原始文化之方法，是危險的。故雖承認這種方法的價值，同時須加以限制。又根據古代文化的窺測國民性的方法，有次述的長處。即因後代的文化，階級之分化和對立，極為顯著，在從前超過這種對立而為國民所共通的統一的特徵，漸次消滅。在古代本無階級的對立，縱有之亦不明顯，故國民的統一性，能夠表現。

以上所述是發生方法，此外另有批判的方法，

但是我們不能專注重批判的方法。(14) 因為批判的方法，是先驗的方法，這種方法注重經驗，為規定先天的原因 (Apriori)，由這種原因依演繹方法求其本質，是為批判方法。至文化社會學方法，不是發生的方法，亦不是先驗的方法，而是解釋學的方法。(15)

國民文化之特色，不單就原始文化，更要就其發展完了的文化形態，加以觀察，因為在原始時代潛伏着，或缺乏的，要等到在發達完了的形態上，才發現出來。故要完全認明兩者所共通的發展的統一，才是真正的國民性。

其次國民文化構成諸要素，如非單是外面的模倣文化，而是真正的本國的文化，那末，在任何一要素 都可以反映出國民性來。故不問其為政治組織，或經濟生活，又或宗教，藝術，道德，哲學，科學，任意採取其一而加以考察即可。但是最有效力的方法，是採取國民的特徵的文化，然後由是考察

其全體，而探究其國民性。例如，由佛教考究印度國民性，由儒教及道教的思想，考究中國的國民性，由文學、藝術考究日本國民性，由宗教考究古代猶太國民性，由哲學、政治、雕刻，考究古代希臘國民性，由法律考究古代羅馬國民性。這些都是有效的方法。(16) 但是，像這樣的單根據國民文化唯一要素的方法，須十分注意其是否會陷於特殊的特色如單就哲學或學就宗教或政治的認識。我們的主要目的是需要應用於他要素而不悖的特色，即是要在能洞察該國民文化全體的特徵。故這方法，一定要加以由其他要素的觀察，為補充或論證，才算是認識真正國民性的安全方法。例如古代希臘國民性先由哲學觀察的結果，以之和由政治組織或雕刻觀察的結果相對照，才能够看出希臘的真正國民性。

作文化的基礎之“自然”也是決定國民性的一要素。日本國民的人種，氣候，風土(溫和多雨)，暗

示她的溫潤的國民性，希臘國民的晴朗的基調，有賴於多海島的明媚的風光。希臘多稜角的巖石風景，就是適於促進個性的迅速的覺醒。渺茫的單調的東方的自然，為產生東方的非自我的精神的基礎。但是我們若過於重視自然的基礎，也是危險的。四面受海的包圍，這是英國民和日本國民相同之點。但是，當英國民早已在海上稱霸，而日本國民則一直到十九世紀中葉尚未開海禁，這種原因當然要求之於自然之外的社會的精神要素作用。自然的基礎作用，在原始時代比較有力，因時代的發展，漸次減少。在文化發達了後的時代，自然的影響已非直接的，而是由古時代變了自然影響的文化，作一個傳統而支記着後代而已。

文化之國民性就于所謂固有文化及傳統文化的發展為窺測，雖是一方法，但是檢討外來文化之容納也是一方法。例如由接受佛教的研究，而認識日本國民性，可以發見在印度及中國的佛教所不

能發見的一種特色，存於日本的佛教裏面。由是簡接的可以知道日本的國民性。又直接觀察神道思想的時候，也可以發見一種從來忽視了的特性。

採取諸國民所共同的事件，這種共同事件，對諸國民的特性都表示特異的形態時，由此特異點探求國民性，亦是有效的方法。舉實例來說，文藝復興和宗教改革，為歐洲諸國民所共同的大事件，但是文藝復興是以意大利為中心，然後波及於英，法，德各國民間，故詳細研究這點，各國的文藝復興，當然有不同之處。同是宗教改革，但是 Luther 和 Calvin 和清教徒等的改革方法完全不同。就這一點可以比較研究德，法，英的國民性。關於最近之世界的現象之社會主義，也是一樣，由馬克斯主義，工團主義（Syndicalism），基爾特社會主義，由是可以認出德，法，英的國民性之不同。又俄國的布爾塞維克發生于馬克斯主義，這是證明俄，德間有共同之點。一方面德國革命不能實現馬克斯

主義而變為社會民主主義，這也可以證明俄、德亦有不同之點。

文化之國民性是不管其內部的時代變遷，及階級的對立，而成立的統一。貫通一切時代，一切階級，都適用的。但實際上的方法只單取該國民之代表的文化而為觀察。因為代表的文化是最能鮮明地表現國民文化。不過在這時候要注意于除去規定代表文化之時代性，階級性。例如，若以日本的“源氏物語”所表示的精神內容的全部為日本國民性，這是很大的錯誤。因為“源氏物語”的精神雖是表現日本國民性，同時也表現公卿貴族階級性及平安朝盛期的時代性。我們要在這裏面，洞察出那一種特色，才是國民性。對於孔教不加以何等批判，即視為中國思想的典型，也是不妥當的。儒教哲學，是中國權力階級的哲學，而不是中國民衆的精神的真實表現。故為要認識國民性而採用的代表文化，是很難得到完全地超時代或超階級的，而

只能取可以代表國民全體的呼聲的文化。

國民性是貫通國民文化全體的動的統一，故嚴密的說，要在國民文化之發展完成後（同時是沒落後）才可加以解釋，例如對於古代希臘文化，羅馬文化，猶太文化等可以適用文化社會學的解釋。至於日本是尚未完成的文化，難適用這種解釋。不過在實際上如日本雖為未完成的國民，亦不能說是無國民性，本來文化發展到相當程度的國民，是可以研究其國民性的，材料雖不完全，但在研究上大體是沒有大錯的。不過要注意的是就于未完成的國民而觀察所得的國民性，結果是暫行的，須為將來保留改革的餘地。

【註】

(13) 例如西村真次氏之“日本古代社會”謂古代日本人之生活理想，為積極的處世觀，當然這是單指古代日本人而說。他又稱

古代日本人爲“原有日本人”他說現代的日本人和古代日本人不同，是由古代日本人變成而來的。不過在決定“日本人”的性質，古代日本人也是最重要的一個決定因素。Dilthey: *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Gesammelte Schriften, Bd VII, S. 174-5) 裏面說：

日耳曼人的特質，不是像希臘人那樣的古代世界之明徹的達觀，又不是像羅馬人那樣思考的，限定的目的之確立，而是在無限的力的本身發見上，在人格自身的震盪，擴張，及高揚上，發見出“存在”之最高價值和享樂。像這樣的特徵，在我們的政治組織，和精神生活之全體發展上，發生影響。原始時代的特色，對國民性之構成，會發生重大影響的。

Dilthey 一方醉心於德國觀念論，尤其是醉心於 Hegel 的思想，同時他一方面又崇拜英、法的實驗哲學 (Positivism)，他的“精神學科”是彌縫於兩者之間，而展開他自己的立場，但在裏面所表現的思想，大部是實驗哲學的 (Troeltsch *Der Historismus und Seine Probleme*)

[14] W. Windeband: *Genetische oder Kritische Methode (Praeludien II)*

[15] Dilthey 的 *Hermeneutik* 和 Heidegger 的 *Hermeneutische Phaenomenologie*

[16] 實例參照次節

五

文化了國民性的具體的例示，是文化史的領域。今略述之如次。

歐洲諸國民當創造自己的國民文化時所受的刺激 (所謂古代文化) 有猶太民族文化，羅馬文化

希臘文化等。

由國民性的立場而理解此等的西洋古代文化，在歐洲尚是比較新的研究。在日本之研究西洋文化者，當然是更新的研究。

日本東京商科大學之三浦新七博士，以明白的意識，謂國民性為文化的原理。他有“通視宗教所得的古代猶太國民性。”及“古代希臘的德模克拉西與其國民性”等著作。

Karl Jöel *Geschichte der Antiken Philosophie*, I, 是由希臘國民性的立場而寫成的希臘哲學史。他說希臘人的精神是觀鑒 (Schauen) 的，反之西歐人的精神是創造的 (Schaffen)

O. Spengler: *Untergang des Abendlands* 這本書，把希臘文化和西歐文化，使在文化社會學上相對立，以愛普盧 (Apollo) 象徵前者，而以浮士德 (Faust) 象徵後者。

在日本方面有波多野精一的西洋宗教思想

史，及出隆氏的西洋哲學史(皆論到蘇格拉底以前爲止)。

和辻哲郎氏有“原始基督教之文化史的意義。”

歐文方面有：

Butsher: Some Aspects of Greek Genius,

Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur

Religionssoziologie, III, Das antike Judentum,

Ernst Troeltsch: Gesammelte Schriften, I, IV.

Georg Simmel: Der platonische und der moderne Eros, in “Fragmente und Aufsätze.”

E. Rhode: Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.

R. Jhering: Geist des römischen Rechts auf

den verschiedenen Entwicklung. 1852.

Otto, v. Guericke: Das deutsche Genossenschaftsrecht. 111. Die Staats- und Korporationslehre des Mittelalters.

這些書籍不一定是視國民性爲統一的觀念圖，(Gedampencil) 但多少可作參考。

最好的方法是由自己整理各國民的歷史，然後把國民性描寫出來。

今試比較猶太，希臘，及羅馬之三國民性。希臘人如尼采所說是 Apollo 式的(理論的人)，猶太和羅馬人是 Dionysus 式的(實驗的人)。希臘人在個體裏面觀察普遍(本質)。個體是不完全的，而普遍是本質的真正的。至於猶太人和羅馬人則不看“作個體的本質”之普遍，而以個體爲實驗的。羅馬人對自己是過於自信的國民，欲以個人的堅強的意志之力，去支配一切。如羅馬人所創的世界文化，即爲羅馬法。至哲學和藝術多模倣希臘。在羅

馬法上的羅馬國民 (Populusromanus) 並非如何實在的, (指團體) 不過是個人——非其完體, 只限於參加法律生活的個人, 為權利主體的個人——間的法律關係而已。然則和希臘的文化國家思想有何不同? 羅馬人的最終的實在, 不過是個人的生活意義。真的法律及國家, 是在客觀上實在的東西。故希臘人洞察真的法律國家, 努力使之和現實之法律國家相接近的。羅馬人完全不知有這樣的本質。他們之改革法律是起因於為最終的實在之個人生活意義, 而非根據實際的必要所作成之理論的改革。因此法律的概念, 不能與理論整合, 但亦置之不問, (若希臘人對此點, 是非常神經質的), 以實際上能夠運用為已足。例如當新事件發生的時候, 他們不深究這事件的本質, 而作成適合此事件的新的法律的概念。他們寧可用舊概念的擬制 (Fiction) 去處理這事件。

猶太人也不是像希臘人那樣的觀察和思想的

國民。神的本質到底是什麼，對於這樣的理論問題，並不加深思的，對於神的智識，限於他們的實際生活上所必要的爲己滿足。即猶太人是實際的國民。在這點和羅馬人相類似，而與希臘人相對立。但是猶太人又不能像羅馬人那樣對自己有自信，他祇是痛切地感覺到人類在神的面前是異常渺小的，故猶太人在神的面前是絕對服從，絕對遵守神的啓示。對於神的本質到底是什麼，則置之不問。在這一點又可以說和希臘人有點相似，即在現實的個體上，想出理想 (Idee) 的世界。但猶太人的“人對神之關係，”和希臘人的“理想 (Idee) 對現象界之關係，”大不相同。希臘的 Idee 和現實界的個體，不是二元的對立。Idee 即存於個體裏面，看見個體，就想起 Idee。即個體思慕 Idee (據柏拉圖的說法)。即 Idee 是和個體在同一平面上的遠方，個體自然的會趨向 Idee 那方去的。這是完美的調和的一元論。至於猶太人的神人關係，其

間有儼然的溝渠，兩者是二元的對立。即猶太人的個人，不像希臘那樣藉普遍支持其存在。又猶太的個人是獨立和孤獨的，這點又和羅馬相類似。不過羅馬的個人，是信賴自己的力量而獨立，猶太的個人是悲嘆自己的無能而獨立。並且他的個人不包涵於普遍者裏面，而與普遍對立，不能不自己獨立。他們所謂獨立，和羅馬的獨立不同。羅馬人以爲在個人之上沒有什麼存在。反之，猶太人則相信全知全能的上帝存在，由神的啓示而結合人神的關係。

羅馬人的生活意志爲征服，欲以自己的堅強意志去支配世界，即現世的意志。希臘的 Idea 亦是存在於現世界的理想，爲實現這理想而努力，Idea 並非超越現世界的，而是現世界的完成。故希臘的理想亦是現世的。反之猶太人的精神（今就其達到最高潮的基督來說）是在解脫的，是超現世的，即基督把上代耶和華，和以色列民族締結契約的

思想，加以改革，謂爲“上帝的愛”。神之本質雖不明瞭，但人類由啓示所領悟的神的精神即是愛，故人類所應做的事，是以上帝之心能心，而實行愛。愛卽解脫。何也，愛的精神，是要能克服人類之現世的，物質的，利己的慾望，才能實現的。

愛和現世的享樂精神是相反的。在這點，猶太國民性和羅馬，希臘的國民性相對立。

西歐諸國民本來可以概括的在歐洲人的名義下，加以觀察，不過詳細研究英，德，法等國民性之不同，在文化社會學上，亦無意不義。

比較研究英，德，法等國民性的文獻，有三浦新七博士的“英國啓蒙時代的歷史的地位”及“亞丹斯密的無體系的體系”。

意大利爲文藝復興的發源地，故爲希臘的總體主義，並且爲歐洲人一般的意志主義——活動式。試比較 Michelangels 的雕刻和希臘的雕刻，就有相同的地方。

法國爲天主教國。天主教的特徵是離開了現實而努力，每想到個人自身，便聯想到神的絕對權威，迷信神有創造爲人們所應信奉的規範之力量，並且以爲團體是依個人具體化的制度，故笛卡兒（Descartes）的哲學，路易十四的“朕卽國家”都是超越事實的規範，卽是信賴國王的設施，可以實現一切。其次 Calvin 的宗教改革及法國大革命的知的行動的精神，都表現着天主教的特徵，其間可以看見一脉的相通。

宗教改革的主要潮流行於德、英兩國。英國的派別（Sect）爲個別主義，否認團體的實在性，唯服從上帝所啓示的法律而行動，就可以成立信者的團體。反之在路德（Luther）雖是個別主義，但同時也是全體主義。在我們的生活的各瞬間，我們的行爲如果同時是神的行爲，則各瞬間的繼續的延長——全生活——卽是神人一致解脫的境地，故我們可以安心，每日歡喜地盡其義務。由這種思想

以爲我們的日常生活即是對上帝的服役，並無需要特別伴僧侶的介紹，亦不需要教皇的威權。又 Luther 以自己的行爲，即神的行爲，那種境地非我們人力所能獲得的，只有賴神的恩惠，賜給我們以信心，然後始能發生的。賜這種信心給我們的力量，即是“上帝之聲”，由我們個人說來，“上帝之聲”是在我們身上起作用，而引起我們的信心，我們就在這一瞬間，才能認識，但在客觀上說在我們之外是由神所示的，即是主觀的同時又是客觀的。（指上帝之聲）

Max Scheler: Schriften Zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Bd. II, Nation.

法國人的特徵，爲笛卡兒的 *Cogito ergo sum* 所示，是演繹的，論理的，數學的。這特徵反映到政治上即爲全體主義，同時爲自由平等的發祥地，有自由同時兼有統一，有 Augustines（拉丁神學的元祖）的虔修，同時兼有熱情的精神，有數學的明

敏同時兼有思維的奔放！像這樣不可思議的融合，決非他國民裏面所能看見的現象，在專制君主面前，萬人是平等的，確立了平等的地盤以後，就來打倒君主，而代之以 *Volonte générale* 這就是法國大革命。

法國人的論理的，全體主義的，是和德國人相似，而與英國人的實際的個別主義相對立。但是德國的論理主義，更富於倫理的宗教的色彩。無限地，澈底追求真理的精神，即是德國的精神。反之法國的論理的特色是“*Clare et distincte*”（明察）是“*bonne Logique*”（合理）由笛卡兒至 Poincaré 為止對論理的及美的有不可分的關係。至英國的學問為適於實用的科學（Bacon）。

同是全體主義，德國的全體是對於部分或個人，作前提的，同時這全體是超人類的——神，理念及文化價值。但在法國為純粹人性的，一切以人性始以人性終，結果全體不過是人的組織。法國人

的世界，不是神的世界，不是理念或價值的世界，而是人的社會。法國的學問是數學和社會學，法國之入間的社會之思想，終於使法國和英國相接近，而和德國遠離。但法國的社會和英國的個別的社會不同，是有機的全體。她不侵害個人之自由的。她的全體始終是個人間的組織。德國的全體是以超個人的一種東西為根據，個人的自由，祇在對全體的服務中才存在的。

德國全體是客觀的存在，英國則不承認這樣的超個人的客觀的存在，他們以為社會生活，不外是個人的總計。法國的全體介於兩者的中間，已非如英國的個人總計，又非如德國的客觀的存在，而是個人的內的結合。盧騷的 *Volonté Générale*, *Comte* 的 *L'humanité* 大概可以說是這種註釋。法國革命的旗號是 *liberté*, (自由) *egalité* (平等) 及 *Fraternité* (博愛)，也是表示這種精神的吧！

F. Brunetière (*Mouvement de l'histoire de la*

literature Francaise) 之所謂“Sociabilite”即是法國國民精神。

英,德,法的特色,同是德模克拉西,但表現出國民的差異。英國人的德模克拉西是“個人離開國家的自由”(Vom Staat),德國的德模克拉西是“個人在國家裏面的自由”(Im Staat),法國人的德模克拉西是“個人在國家上面的自由”(Ueber Staat)。英國的德模克拉西是可以和國家對抗,來壓服國家的自由。自由比平等重要,其實是不平等的自由,為自己的自由為自己階級的自由,單屬於選定了的部份的自由,對於外部的非自由的(征服了的)民族作利己的擄取。法國的德模克拉西是人類主義的,內外無差別的自由,平等。故可以說英國是貴族主義的德模克拉西,法國才是真正民本的德模克拉西。在真正民本的德模克拉西一點,俄國和法國相似,但在法國為理智的,在俄國為感情的——宗教的,犧牲的,亦是“遠離國家的自由”

(Vom Staat Fern)。德國的德模克拉西不是‘平等主義’，而為“非平等主義。”（以上大體是根據 Scheler 的意見。）

現代的日本人和英、德、法，的文化接觸的機會很多，故具體的實例，由各人自己去比較研究可也。

歐洲文化和忽視了各國民的差別的東方文化之超個人的，或非我的，靜的，非分裂的相對立，而為個人主義的（自我主義的）動的，分化的。Spengler 以浮士德象徵西歐人，在這意義上是正確的。但是在無限制追求浮士德的精神之一點，不能說是西歐人全般的精神之象徵，寧可說是德國精神的化身罷。但德國之超個人理念，和印度的“自我解脫”不同，和中國之道即“非我主義”也不同。其實德國的理念，還是以自我為出發點的，在自我發展的無窮處設立理念，反之印度之佛法，及中國之道則不發展自己，而在克服自我之一點展開，即完

全與自我無關係的別一個世界。

但是印度佛法和中國之道間，又有國民的差異。佛法是由解脫自然的人而體會的，中國思想不是人之“生的全體”的解脫，而是人性主義，但又不是西洋人的人性主義，即不是人的自我全體的發展，只是偏重人類的自我之內在的一部分，由是以克服其他的部分。儒教就是一方的高唱合理的意志，以克服非合理性是其理想，反之道家排斥儒家的合理主義，而提倡“自然無爲”這也是排斥人類的內在的合理性，而單高唱自然的非合理性的一方主義。（所謂高唱亦不是使非合理發展或純化的浪漫主義，而是讓自然性自然存在的自然主義）。儒，道兩家都是以自然（天）爲他們的合理主義或然自主主義的根據。由是觀之雖和印度的思想不同，仍有一脈相通之點。

其次印度與中國不同之點，前者是理論的超世俗的，而後者是實際的。在中國所謂理論極其貧

乏，以實踐為主，以理論為輔，同時所謂實殘仍然是實用的，世俗的，總而言之中國的學問不外是政治之術，處世之法的學問而已。所謂“為真理的真理”之學問，又所謂“人生的意義”，或“宇宙的本質”的個人倫理或形而上學等問題，一概置之不問。反之印度人是理論的，在古代民族中，與希臘人並稱為理論家。但希臘人的理論，所謂“求知”，即為理論而理論，離開實殘而獨立的認識；至於印度人的理論和實踐有不可分離的關係。在這一點又和中國相接近。但中國的理論是作實踐的手段的理論，印度的理論是和實踐不可分離的，即不以理論為實踐的手段，而是理論和實踐相融合。又印度的實踐的性格，和中國的實用主義不同，而為超世俗的。正統婆羅門教之形而上學，佛教之解脫，同是不以世界的社會的生活之發展為問題。在這一點是印度人和希臘人截然不同。希臘人以人類調和的發展為理想，但並非像中國人那樣專做心

於狹隘的，實際的人類生活，希臘人是爲人類全體求發展 求充實。總之希臘人是人間主義，印度人是解脫主義。

研究東方民族本是日本人的任務，（這雖是日本人的誇大，但中國人亦當自警。）但由今日的情況看來，西洋人的研究反爲進步。

關於印度之研究，德國人等有根據巴利原典而寫的優秀的著作。

Oldenberg: Buddha.

Rhys Davids: Buddhist Psychology.

Otto Franke: Pali und Sanskrit.

Walleser: Die philosophische Grundlage des aeteren Buddhismus.

在日本則有宇井伯壽博士之“印度哲學研究”（關於佛教及佛教以前的印度思想的考證的研究。）

和辻哲郎氏有“原始佛教之實踐哲學，”把原

始佛教思想之特徵，作一個統一的觀念圖描寫出來。

Max. Weber: Gesammelte Aufsätze Zur Religionssoologie, II. 在 Hinduismus und Buddhismus 和印度社會組織方面的關連上，研究印度思想。

關於中國國民性，津田博士的“道家的思想及其發展，”明白地以國民性爲其原理。據津田氏說，中國國民性是實用主義的。

有不少的學者稱中國國民性爲“人間的形式古典主義”(Humanistischer Formklassizismus z. b. M. Scheler)，但形式主義古典主義的稱呼是限於採用儒教思想而觀察中國國民性，才算正確，不能以之說明排斥儒教形式主義的老，莊思想。看出了中國人之爲實際的(缺乏 Fantasy)性格，以實用主義表示中國之民性，的確可說是捉住了中國人的性格之重要的一面，但通觀儒，道兩家

的實用主義，因他們是支配階級（權力階級）性的，故和西歐近世（尤其是英國）的新興布爾喬亞階級的實用主義不同。中國的支配階級的實用主義，完全是“民可使由之，不可使知之”的實用主義，西洋近世的實用主義是根據解放人類的精神。

近時又有由藝術方面研究中國的傾向。

日本金原省吾氏有“支那上代畫論研究”及“東洋美論”。

洲歐方面有：

“Kultur der Gegenwart” 中的 Otto Franke-Grube.

“Fremmanns Klassiker”中之 Richard Wilhelm: Kungtso, Leben und Werk; Lao-tse und dee Taoismus.

Max Weber: Konfuzianismus und Taoismus (Religionssoziologie, I, S. 276 f.) 都是由中國社會的，經會的組織方面，研究中國思想。

關於西洋亦是同樣，尤其是研究東方國民性時，必須要識別國民性與階級性的交錯。東方的研究，已經擺脫了訓詁注釋的舊態，而進到文化社會學的研究中去了，但單據國民性的範疇，難免忽視了階級性的範疇。在東方民族支配階級和被支配階級間有很大的距離，兩者的文化間，也有完全不同之點。不過東方的被支配階級，被壓迫于強有力的支配階級（權力階級，宗教階級）之下，被支配階級的本來文化，不能在表面顯露出來，故難於捕捉。不過這種文化在事實上是儼然存在的，決不可輕輕看過。例如儒教是權力階級的思想，若以儒教所含的特徵全部，觀察中國國民性那是極大的錯誤，因為從儒教裏面的要素和被支配階級，（民衆）是無關係的。

從來的東方研究，是專就支配階級文化而作成的，到了現代一定要發掘出東方被支配階級的文化以補救從來的缺憾。

不單就東方研究，即西洋的研究亦當用同樣的方法。例如從來我們所看見的希臘文化及其國民性，係就希臘支配階級而視察的研究結果。在這一點，要和東方同樣，加以修正。（參照階級性節）

最後略述日本的國民性。

關於日本國民性的第一個問題，是日本與東方及西洋之關係。日本古來常屈伏於外來文化（東方及西洋）的權威之下。最初以東方文化為權威，根據東方的規準，觀察日本文化。其次以西洋文化為主眼，以解釋日本文化。從未曾以日本的眼光觀察過日本文化。現代日本社會學，是以日本的眼光，直觀日本文化的新的運動，即日本文化之日本的認識。從前並非完全沒有日本的認識，但因為偏見，非科學的，故不能得到健全的發達。現代之日本社會學 即是真正的科學的日本認識的嘗試。

然則日本以從來的東方及西洋有如何的關係呢？日本是東方的一份子，為古來的定說。這是起

因於人種的基礎。但本居氏所主張“日本和中國或印度不同”的聲浪到現在更高了。這是什麼道理呢？

今假定日本爲東方之一部，由文化社會學的理论，可以演繹地證明日本和中國或印度不同，又由實證的研究，也可以得到同樣的結果。不過過甚其辭，以日本爲全然和中國或印度不同，反主張與西洋比較相似的思想，是未免過於憧憬西洋文化而發生的(西洋文化輸入當時)思想，像這樣的主張，果有可爲根據的事實麼？這確是一個問題。著者從前曾說過，日本文化從最初就包涵有從東方的和西洋的兩方因素。但關於這點當然還有更加考慮的必要。

國民性是隨時代而生成的，並非最初的國民性之自然發展，何況前面已經說過，國民性決非固定的。故今後欲在國際社會上生長的日本，仍不能不以西洋文化之輸入爲主。由此推之，日本文化今

後是更要向西洋方面發展。至於和西洋文化不同的日本文化，將來如能够積極地參加國際文化的構成，則事態自然向別一方面進行。又東方的文化對於世界的文化如有貢獻，則日本仍須要東方化。總言之，視將來的世界文化的移動如何，日本國民性亦隨之有變化吧。

其次關於日本國民性和階級性的關係，亦爲一問題。就於過去的文化，例如由“源氏物語”窺測日本國民性時，一定要取消其中的公卿貴族階級性及時代性，然後再加以研究。又如由浮世繪觀察日本人的時候，一定要注意於封建的商人階級的認識。又就將來加以考察的時候，如考察今後之日本社會的階級的構成，若是無產階級的進展，則同時在日本國民性全體生成上也一定發生影響。至其影響如何，則視無產階級的進展形勢如何而定。

第三節 文化之階級性

一

從來之文化社會學，論文化之社會性時，專以文化之國民性爲主要問題。

但是研究文化之社會性，單考察國民性是不夠的，在國民性之外，尚須觀察階級性，近代西歐文化，雖是西歐諸國民的文化，但同時須理解其爲都市布爾喬亞的文化，才能够獲得真象。(1) 同是日本國民文學，寧樂，平安文學，元祿，文化文學，及明治，大正文學，形體上不同，要由作文學誕生盤地的階級，研究他的差異，才能够領會的，即要把他們當作公卿貴族階級的文學，封建的商人階級的文學，及近代資本主義的布爾喬亞的文學之三種，加以考察。(2) 希臘哲學，藝術，單視作希臘國民的哲學，藝術，則不能說明其社會性，一定要更進一步視作以奴隸爲土台的市民的貴族的

文化加以考察。(3) 從來研究中國思想，專注意儒，道兩家，其實這兩家的思想，是中國的權力階級（支配階級）的思想。中國民衆（被支配階級）的精神是不能由孔，孟，老，莊思想領會出來，後者（被支配階級）的精神當就道教及其他的民間信仰民衆藝術，加以觀察的。

由此觀之，文化之社會的類型的考察，從來單爲考察國民性的方法，是片面的。文化之社會性研究，要同時研究國民性及階級性。

高唱文化階級性思想的，即馬克斯學。馬克斯學，是具有社會文化之實踐的目的之世界的（超國民的）無產階級的意識形態（Ideologie），因之否定國民的差異，要求構成世界的單一團結，故高唱唯一階級性，而否認國民性。至文化社會學的立場，則不以這樣的文化的目的爲直接構成學問的原理。文化社會學是客觀的認識的學問，當研究文化之社會性時，同時要觀察階級性及國民性。

【註】

(1) M. Scheler: Wissensformen u. s. w.

(2) 從來日本文化史之研究，可以說全沒有階級性的考察，只有津田氏的“表現於文學上的日本國民思想之研究”，是階級史的文學史、思想史。

(3) K. Jöel: Geschichte der antiken Philosophie 比從來的 Dogmengeschichte 更進一步，是用社會學的方法的新哲學史。他觀察社會性，只就國民性而忽視了階級性之一點，為不充分。

二

常論述文化階級性，本應當先說明階級的定義，不過階級概念的分析，是形式社會學裏面的任務，茲不詳述。(4) 總言之，階級本質的屬性，存在于“力”和“支配。”在一集團與他集團之力的關係上，

即產生階級，換言之由支配而相關關係的團體間，即是階級。被支配階級想否認這個支配，遂發生階級鬥爭。因有支配的事實，故鬥爭也是在這個事實的認識上所起的實踐的行爲。總之階級的本質即是支配。

在文化社會學上說，階級文化本質即是文化之支配。即一集團文化，支配他集團文化。文化社會學告訴我們，文化是因階級而不同的。異類型的文化，立於支配，被支配的關係上、是如何的意義呢？又支配階級的文化，支配被支配階級的文化，又是怎樣的一件事？這是支配階級文化，不承認被支配階級文化之異類型性，欲同化被支配階級文化，使和支配階級文化爲同一類型。文化的階級性，是文化的異類型性。階級文化的支配，是否認這種文化的階級性的事實。級階鬥爭，由否認事實的否認，使事實作一件事實生產出來。（所謂階級鬥爭的真意義，應當是階級文化的鬥爭，故文化階

級鬥爭，是想“實踐地”否認文化階級性之“事實的否認”之鬥爭。)文化的級階性是事實，並且在實際上級階文化的支配——即這種事實的否認——如果成立，文化的階級之自覺勃起的^時時候，階級鬥爭亦勃興起來。

階級文化的支配，即是否認文化的級階性。這種否認，不消說是支配級階文化之否認被支配級階文化之階級性(異質性。)支配階級的文化，若是限於該階級的文化，則適用區域當然只限于支配階級裏面，支配階級文化的支配，是想超過其固有的適當領域，在被支配級階的領域內，獲得其適用力。詳言之，即否認被支配級階的文化之特殊性，而欲以自己的階級文化的顏色塗在被支配階級文化的上面。那末，被支配階級的文化，就會沒落于水平綫下，而以非自己的，他階級的文化，爲自己的文化。這種支配階級的超階級的文化之同化，即是被支配階級的文化自己否定，在這裏就有“作階

級社會的本體”的階級文化支配的本質存在着。

例如在德川時代武士階級社會，武士階級的意識形態，否認市民階級的文化特殊性，而強制市民階級和他們妥協。(5) 在現代布爾喬亞社會無產勞動者，因以勞動爲其生活的原理，故和資本所有者布爾喬亞階級，抱有不同的意識形態，這本是當然的事實。但當時無產勞動階級仍未能得到和布爾喬亞階級的意識形態相異的意識形態。

日本高田保馬博士對於階級所下的定義說是，由於社會的勢力的“數量的”類似，（相異的類似）而生的集團。階級是文化之質的類同（相異的類同）的集團，並且在階級社會由階級支配的事實，消滅階級間的質的相異，而爲同質化。同質化了以後在階級間，只有量的相異。在身分階級社會階級的差異，只是身分高下的差異，至經濟社會的（布爾喬亞）階級區別，只歸因于貧窮的懸隔。

階級支配是支配階級否定文化之階級性，一

自己階級及被支配階級的階級性。——但階級性的否定不一定是支配階級反對被支配階級的意志而行的，有時由被支配階級方面，自己否定自己階級文化的特殊性，無自覺地模倣及尊奉支配階級的文化，所謂階級間的協同，即指此而言。時代愈上溯，這種傾向愈顯著，有時被支配階級雖然意識到自己階級文化之特殊性，但不敢公然提出主張，仍然接受支配階級的主張。這是因為被支配階級對於自己階級文化的價值，尚無自覺，以為支配階級的文化，比自己階級的文化有價值，甘舍己從人。又雖自覺了自己階級文化的獨立的意義，但表面上仍取接受支配階級文化的形式，而不敢鬥爭，而只在這裏面或側面作成自己階級的文化。（日本德川時代的市民文化，即其實例。）但被支配階級明瞭地自覺了自己的階級性時，決不願被強制地接受支配階級文化，而主張自己階級文化的獨立的生存權。這才合自然的經過，階級鬥爭由是開

始。這時候有在根本上承認支配階級的意識形態，但在承認的範圍內，爲被支配階級改革支配階級的意識形態的一部分的改良主義。在廣義上說來亦可稱爲階級鬥爭，但只是數量上的改革，而非質的變革，在真正的意義上，不能稱爲階級鬥爭。企圖階級文化支配之質的變革，才是真的階級鬥爭。在這時候階級支配早被否定了，階級鬥爭是以階級文化支配之根本的原理的變革爲目的，即以“社會革命”爲目標的鬥爭。反轉來說，社會革命是指階級文化支配之質的變革，即全體的變革，若是爲量的變革，或部分的變革，就不是真正的革命。不過廣義的解釋量的變革，亦有稱之爲社會革命的。廣狹兩意義的區別，即是在質的不同之一點，這不可不注意的。在日本德川時代的集權的封建社會之農民暴動，及現代布爾喬亞社會的民主主義運動，在廣義上說是一種階級鬥爭，但在狹義上(即真正的意義上)說，就不是階級鬥爭。真的階級鬥爭和

社會革命的實例，是法國革命和蘇俄勞農革命。

其次當述部份階級的鬥爭及革命，例如由公卿貴族階級支配向武士貴族階級支配的變革，又由上級武士階級支配向官僚貴族階級（下級武士階級）支配的維新改革，其權力階級（貴族階級）的支配，根本上是無變化的，故由權力階級支配至金力階級（布爾喬亞階級）支配，又由布爾喬亞階級支配，至普羅階級支配的階級之原理的變革，須要分別注意，這是當然的。嚴密說來，社會革命是原理的階級支配的變革意思。故部分階級支配的革命，不是社會革命。由這種意義即在布爾喬亞支配的現代日本，貴族主義和權力主義尚未被克服，故日本在二千年間可以說沒有過社會革命。但雖是部分階級支配的革命，例如公卿支配時代，和武士革命時代，其文化外像完全不同，故適用社會支配的名詞，亦無不可，故有人稱之為社會革命的。

社會革命是文化革命，即階級文化支配之質的變革。單以政治的革命意義解釋社會革命，是不充分的，又以政治革命和社會革命為相對立，亦不妥當。政治革命是社會革命的一部，若以文化革命解釋社會革命，則宗教革命，文藝革命，思想革命，道德革命，政治革命，經濟革命皆是社會革命，包括這一切革命總稱之為社會革命。(6) 例如西歐近世初期的宗教改革，文藝復興，啓蒙思想等，在西歐布爾喬亞階級之社會革命的意義上，和政治革命之法國大革命，克林威爾 (Cromwell) 革命，產業革命等沒有差別。日本的元祿文化，明治之自由民權運動，中日戰爭以後的日本產業革命，明治末期至大正初期的自然主義文學運動，都是日本布爾喬亞階級的社會革命運動。至於作無產階級鬥爭之社會主義的政治的運動，思想運動和普羅文藝運動，在價值上是不相上下的。其實現代無產階級鬥爭，是在上述各方面的意識的協同之下

而進行的，這是無產階級鬥爭的特徵。

【註】

[4] 關於形式社會學的階級論，參考高田保馬氏的“階級考”，“社會學原理”，“社會學概論”，“階級及第三史觀”，“社會關係之研究”及“階級之自壞作用。”和小松堅大郎的“社會學論考”內之“社會的垂直的構造問題。”

[5] 參考拙著“我國布爾喬亞階級的精神其一元祿化政時代之市民氣質。

[6] 布哈林分社會革命為四階級，(1) 觀念的革命 (Ideologische Revolution) (2)，政治的革命，(3) 經濟的革命，(4) 技術的革命，要按此順序而進行革命的。(N. Bucharin: Theorie des Historischen Materialismus, S. 299 f.)

三

階級文化，即文化之階級性是怎樣成立的呢？
宗教階級文化，貴族文化，布爾喬亞文化，普羅文化等種種文化類型又怎樣的發生出來的呢？

最注意於階級文化問題的馬克斯學，對於這個問題討論最多。(7) 他們說，在生產關係上所負的職責的同異，即決定階級，即以經濟為決定階級文化的因素。布爾喬亞階級在生產關係上，為資本所有者，資本所有遂規定了布爾喬亞文化——思想，道德，藝術，政治等的特徵。普羅階級在生產關係上，單從事於生產手段的勞働，故勞働決定普羅階級的因素。馬克斯學把資本主義社會的階級觀念，也適用於資本主義以前的社會，即權力階級社會，及神權的(宗教)階級社會。而這些社會的構成階級素因的權力及神權(宗教)的根柢仍然是經濟，經濟不過是戴上權力或宗教的假面。馬克斯學係由現代所謂變革的實踐目的而構成的現代中心

的科學，故把現代的觀念不變地適用於過去。但是馬克斯學的新傾向，是專集中於作馬克斯學的固有的使命的現代認識和革命，終於放棄了過去之現代的說明。至文化社會學是不把所謂現代變革之實踐目的，攝取進學問本身裏面，不以布爾喬亞階級社會的支配觀念，一樣地適用於布爾喬亞社會以前的社會。故只認識貴族階級支配的社會階級是以權力和身分為階級構成的原理，神官階級社會及婆羅門世襲社會(印度的 Caste) 是以宗教為階級構成原理等事實而已。

然則規定階級的素因，不能單以經濟一元論為說明，法律的政治的素因亦具有規定力。(8) 但在宗教的階級法律的政治的階級也不能說完全和經濟無關係。原始社會之神官階級及婆羅門階級(如 Caste) 之宗教支配，若沒有被支配階級所貢獻的經濟財則難成立。貴族階級的權力支配，也是受樹立于由庶民強制徵收得來的財上。(主要部分

是租稅，及市民對於貴族的供俸)這些階級在直接生產上不負何等職責。(如布喬亞負有交換和所有的職務，而普羅階級則負有勞動的職務)故在外表上似與經濟無關係。其實是坐享生產的果實。在不參加生產行為的意義上，這些階級似與經濟無關係，但在享受生產結果的意義上則與經濟有關係，因為受着經濟的支持。試看日本幕末武士階級，因經濟的窮迫，他們的階級組織是如何的發生動搖啊。——但幕末維新之階級變動，也不能單以武士階級之經濟的窮迫為唯一的原因。

像這樣宗教階級的宗教，及權力階級的權力，在根柢上雖潛伏着有經濟的關係，但不能完全說是這些階級和他們的文化，是受着經濟之規定的。縱令根柢上潛伏着有經濟，但規定宗教階級文化的主要因素，仍然是宗教，決定權力階級文化的主要因素，仍然是權力，不直接參加生產關係的一點，是兩者相同的。並且宗教的階級文化和權力階

級文化，顯然有不同的特徵，但他們的差異的根據是什麼呢？此單藉經濟一元論實難說明。說明兩者的差異，仍然要根據宗教和政治權力的異點；由此一點看來，可以證明經濟一元的解釋之不備。

又作經濟的階級之布爾喬亞及普羅階級文化規定之主因，雖是經濟，但經濟以外的素因，在階級文化之決定上，仍然有相當作用。

故單以經濟為規定階級文化的素因的見解，實難完全採用。

【註】

〔7〕馬克斯派階級論在馬克斯派社會學上構成重要的部分。在這裏不過是略述其梗概，並非以馬克斯階級論為主體。若研究馬克斯派階級論；非就馬克斯的諸種著述考察不可。不過馬克斯本身就沒有總括的（完全的）階級論，祇在資本論第三卷的末尾，

略論階級而已。

主要參考書有如下各種：

Das Kapital I, II, III,

Zur Kritik der Politischen Oekonomie,

Das Kommunistische Manifesto,

Misère de la Philosophie, (Das Elend der
Philosophie)

Die Heilige Familie,

Die Klasskämpfe in Frankreich,

Der achtzehnte Brumaire des Louis Bon-
aparte.

現代馬克斯學者的著作則有：

N. Bucharin: a. a. O.

G. Lukas: Geschichte und Klassenbewu-
stsein,

H Cunow: Die Marxsche Geschichts-
Gesellschafts--and Staattheorie: Grund-

züge der Marx'schen Soziologie

[8] Bouglé: Essais sur le régime des Castes, P 89, "La Caste est en son fond une institution religieuse"

稱 Caste 為宗教的階級，但這裏所謂宗教的是 "rituell=religiös 的 (Ma Weber: Religionssoziologie, 11, Hinduismus und Buddhismus)

原始社會的神官階級是巫術者，他們藉巫術的宗教能力支配民衆，以此作根據，獲得權力和經濟力。

四

文化之階級性的意義，分為數項，分析之如下：

(一) 文化階級性不需要意識的。

文化因階級而相異，但不一定有相異的意識，即不需要階級意識的自覺而相異的。

階級意識的自覺，是近世的產物，愈上溯時代，階級意識愈稀薄，原始社會的巫術的宗教者（神官階級，第一階級）支配民衆的時代，被支配者的民衆完全無階級意識。在這社會專用符咒以指揮民衆的神官階級，和在他支配下的勞働民衆，互立於生活式樣不同的階級而相對峙，但被支配階級並沒有發生和支配階級特別不同的思想或感情。勞働的民衆也由巫術的宗教而規定其生活。到了第二個時代，貴族（權力階級，第二階級，）和奴隸的社會，階級的懸隔漸漸顯著了。在這個社會，奴隸因為生活樣式不同，對於階級，無意識地發生特殊的生活感情，但尚沒有達到階級意識的程度，仍然情愿接受支配階級的意識形態。像這些例雖認明階級的特殊性，但難認為是階級意識。

階級意識的自覺是和第三階級的市民階級（布爾喬亞階級）之勃興，同時發生的。布爾喬亞階級自覺着生活式樣和權力階級不同，換言之，即他

們發見了作權力階級的世界之國家以外，尚有作他們的世界的市民社會，他們主張權力階級以外的經濟階級的權威，和國家以外的社會的權利。在這時代，原為無意識的階級性，變為有意識的階級性表現出來，到了現代在布爾喬亞階級支配的社會中，又看見了普羅階級的階級意識的自覺。

階級性是在階級意識上才表現的，不過我們在無意識的階級性的事例上，仍然不能不承認其階級性。

關於“階級性的意識”之問題，尚須要述的是不問其為或思想，或宗教，或藝術，或道德，如果是階級的文化時，在這文化所含的“主觀的動機”，是無需要意識着文化階級性。

試舉例說，原始基督教在他的主觀的動機上，雖然是人類愛的宗教，但在文化社會學的理解上，求其階級性，則謂原始基督教為古代社會崩壞期的流氓無產階級 (Lumpenproletariat) 的意識形

態，決非過言。(9) 法國革命，在社會學上說，是布爾喬亞階級的革命，但是試看他的宣言，決非一階級的利益哲學，而是賦有自由，平等，博愛的人類的使命的革命精神。但革命精神在客觀的結果上，成了布爾喬亞的意識形態。即馬克斯所謂“行其所不知。”(10) 孔教決非權力階級為自己的私利而榨取民衆的利益的哲學，他的目的是“仁。”但儒教哲學結果變為權力階級的意識形態了，這是無可疑義的。階級哲學不一定是利益哲學的意思。康德的道德哲學，明白地排斥經驗主義和功利主義而說人格的尊嚴，不論在何等的意義上，都不含有功利的動機，但是道德哲學的社會的地盤，為德國的貴族黨員（Juukers）的布爾喬亞階級，就這點說，康德哲學是貴族黨員的布爾喬亞哲學。(11) 日本明治時代的國家主義，在主觀上是超階級的國家主義，但在事實上是官僚階級的意識形態。總之，支配階級是以超越階級意識為特色(12) 的，並且這

是當然的道理，因為支配階級文化的本質是支配，即階級文化，同時是適合於超階級的。

對於“某人的思想，即代表某階級的思想”的批判，所謂某人本身在主觀的動機上——即“自己並非該階級的代言人”，——雖得到自信而提出抗辯，然而這種抗辯已經沒有若何的効力了。日本板垣退助伯爵，決不是作布爾喬亞階級的代言人而組織自由黨，但結果這政黨做了布爾喬亞階級的政治出路，故自由主義的階級性，是布爾喬亞的階級性。故馬克斯說‘言其所不知’ (18) 即是此意。關於文化階級性的問題，常常有惹起無謂的紛爭的主要原因，是這點缺乏明瞭的原故。重複地說，階級性的問題，和所謂主觀的動機的問題，是完全獨立的。

(二)階級出身與階級性

與前項相關連，尚有一事需述者，即階級性和階級出身，非必一致。

馬克斯的思想是普羅階級的意識形態，但馬克斯本身並非無產勞働者。若因為馬克斯非勞働者出身，便以為馬克斯主義不是普羅意識形態，那就是大錯而特錯了。板垣退助是士族出身，也曾加入官僚階級的人，退職之後，也並未曾參加布爾喬亞階級(市民)的陣營。寧可說當時的市民階級並不歡迎板垣的自由主義，而歡迎官僚階級的國權主義——由是發生出來的保護主義。在現代的普羅階級運動裏面，也可以看出同樣的實例，即現代普羅階級運動的戰士，大部是布爾喬亞智識分子出身的。現實的普羅階級裏面，有普羅階級意識的自覺而能參加解放運動的是多數還是少數，這是一個問題。試看普羅階級大多數是嗜好大衆文藝(不是普羅文藝)。大衆文藝是布爾喬亞的或封建貴族的精神的產物，由嗜讀和普羅文藝異質的大衆文藝這點，故知普羅階級還沒有自己階級的自覺，而為奴隸的接受支配階級的意識形態。

但是，無妨稱自由主義為布爾喬亞階級的思想，也無妨稱現代改造運動為普羅階級運動。總之階級鬥爭和社會革命，與其說是由現實之被支配階級的自覺為出發，寧可說是由支配階級內的下層份子開始的，維新革命及現代之改造運動是其明證。

故在現實的被支配階級的階級自覺及革命精神，和為被支配階級而起的革命運動之間，發生相當的間隔。這是常態的事實。關於這點，後者對前者是負有啓蒙的指導的職責。

但是，如果是要求真正的徹底的改造運動，則非克服這個間隔不可，否則頗難成功。板垣的自由民權運動，是為民衆的德摸克拉西運動，但現實大多數人民，並不歡迎，而趨向官僚階級的國家主義，尤其是布爾喬亞，沒有一個接收自由主義的，並且汲汲於迎合官僚，以做御用商人為能事。故板垣的立場是極痛苦的，他一方面要和官僚的彈壓

鬥爭，另一方面又不得人民，尤其是布爾喬亞的擁護，但是，這種鬥爭確是替人民，尤其是代表布爾喬亞的鬥爭。板垣的自由黨因為有這種困難的立場，不數年就陷於解散的運命了。雖然他的功績是不可沒的。

(三)文化階級性如同文化國民性，不能當他為固定的。階級文化的特色，是和時代共同變化的。在作權力階級之一點，雖是共通，但公卿貴族和官僚貴族之文化的特徵是不相同的。又同是日本的公卿貴族文化，在記紀時代，飛鳥，寧樂時代，和平安朝時代又不相同。不過在這種變化之間，可以看出公卿貴族的動的統一性來。

(四)關於否認文化階級性之思想。

否認文化階級性的思想，由兩方面表現。第一是階級意識不存在的時代，以為“階級文化”是錯誤的，加以否認。第二是因承認文化的國民性而否認階級性。

關於前者在(一)項中詳述過了,故不再言。我們雖無階級意識,但一定要承認階級性。在階級意識缺乏的地方,階級文化比較不顯著,這也是事實。

其次承認文化的國民性,不一定是否認文化的階級性,因為兩者相重疊的。

(五)文化社會學上的階級性,是階級性的認識,和階級主義不同。

關於此項和前節的文化國民性有類比的關係,茲不再述。

(六)文化階級性是有限的抑是無限的?

文化之階級性即階級文化,如社會是階級的構成,階級文化是當然成立的。故階級文化的有限或無限的問題,和社會之階級構成是有限或無限的問題是相關連的。

現代的改造思想,是在 *Aufheben* 普羅階級,同時即欲滅階級本身的。但這並不是普羅階級代替了布爾喬亞階級,依然欲構成舊時的階級社

會。這樣的運動在世界史上是最初的，在他的意義上是最革命的社會革命運動。

布爾喬亞革命毀滅了身分階級，這和從來的權力階級內部的部分階級革命根本不同。但是，布爾喬亞革命，雖廢滅了身分階級，創造出新的經濟階級。現代的改造思想，是欲廢滅布爾喬亞階級，由是從人類社會毀滅階級和階級文化的存在。

在這裏有必須注意的，所謂布爾喬亞革命，即廢滅身分階級（權力階級）的社會革命，其目的是在身分階級之滅絕。但事實上布爾喬亞社會的身分階級依然存續着。所謂廢絕是原理上的廢絕。代替身分階級而有經濟階級的新形態階級出現。我們要注意的是，這個經濟階級的組織之出現，換言之，即布爾喬亞階級之支配普羅階級的組織成立，是否在最初即存在于廢滅身分階級的革命的主觀的動機裏面。試看最典型的實現的布爾喬亞革命——法國革命——的精神，曰自由，曰平等，曰博

愛。這單是全人類主義的精神的表現，並不含有何等經濟階級的擷取的意義，但是事實上自由，平等，博愛的革命結果造成了經濟階級支配的社會。這可以說是沒有預料到的結果。

這種過去的事實，對於現代的改造運動，豈不是會作一個暗示嗎？

由 Aufheben 普羅階級而廢除一切階級。結果當然是階級社會的階級對立歸于消滅，而成立無階級社會。

但是，無產階級社會恐怕不能成爲全然平面的社會，仍然有垂直秩序的存在，這垂直的秩序早已經不是階級社會的階級了。故文化之階級的差異自然消滅。不過既然有上下的系統，雖不能說是文化之階級的差異，但一種上級下級的差異依然存續。如向過去求類似之列，則和在同一階級內的部份階級之差異相類似。

在無階級社會裏面，雖不能說是文化的階級

性，恐怕仍有一種文化的差別性存續着罷。

【註】

(9) Kautsky: Ursprung des Christentum
如按 Kautsky 之說，則原始基督教之階級是這樣的。

(10) (K. Marx: Das Kapital. 1, S. 40 (F. Engels' Ausgabe); S 33 (K Kautskys Volksausgabe)“ Sie Wissen das Nicht, aber sie thun es.”

(11) Deborin: Dialektik bei Kant **Dia-**lektik bei Fichte, in “Marx-- Engels Archiv, I, II.”

(12) G. Lukacs: a a, O, S. 78—9. “Die ideologische Geschichte der Bourgeois ist nichts anders, als ein verzweifelter Kampf gegen die Einsicht in das wahr^o

Wesen der von ihr geschaffenen Gesellschaft, gegen das wirkliche Bewusstsein ihrer Klassenlage”

(13) Marx: Das Capital, I. S. 7 (Engels' Ausgabe); S. 7 (Kautskys Volksausgabe “Was er nicht Weiss, Sagt er jedoch,.)”

五

階級文化史的詳細的敘述當讓之別的機會，在這裏祇略為簡單的敘述。

階級史的發展是由身分 (Stand) 而至階級 (貨幣階級 Klasse)。又在階級史之先，有“無階級”社會的存在，到現代則以階級(幣貨階級)之廢止，為改造問題的題目。由身分至階級和：

(1) H. Maine 的 Status → contract。(14)

(2) F. Tönnies 的 Gemeinschaft → Gesellschaft。(15)

[3]高田保馬的 Gemeinschaft→Herrschaft Gesellschaft, (16) 相對應。而改造思想在描寫無階級社會——在現代資本主義社會後，當然會來的無階級社會——之一點是共通的，但有人以為 Gemeinschaft, (共同社會，如原始組織之類)。又有人以為 Gesellschaft (利益社會，為有規律的組織)的不同而已。

階級的發展大體上是由身分而至貨幣階級，但若欲使之更精確地與事實相符合，則在身分階級的前段，應當加一個宗教的階級。那末，發展的方式是宗教的階級→身分階級→貨幣階級。(17)

階級的本質是支配，已如前述，但階級常分為支配和被支配兩者。

支配階級：

在宗教的階級社會為神官階級 (Priester)，

在身分階級社會為貴族階級 (Adel)，

在貨幣階級社會為布爾喬亞階級。

一般稱神官階級，貴族階級，布爾喬亞階級爲第一階級，第二階級，第三階級。在蘇聯普羅階級爲第四階級，做了支配階級。據馬克斯主義，普羅階級支配的社會，是向無階級社會的過渡的階級。(18)

被支配階級，在宗教的階級社會，是受神官即巫術的宗教者所指導，所支配的一般民衆；在身分階級社會，是平民（自由民）和奴隸（非自由人）或單是平民（庶民）；在貨幣階級社會，是普羅階級。

宗教的階級社會的階級構成原理是宗教。神官階級當然有權力和經濟力，但他們的權力和經濟力，都是由巫術的宗教力吸收而來的，這個宗教力並非經濟力的函數（Function），而是經濟力的根柢。

在古代各國民同樣經過了宗教的社會。日本古代倭國的“奧彌呼”是其實例。宗教的階級有特殊發達的是印度的 Caste（婆羅門的世襲階

級),故在印度身分階級不發達。Caste 是宗教的儀式的 (Religioes = Rituell) 階級制。Caste 的特色是最嚴重的封鎖性,排他性,固定性,神祕的階級距離。Caste 是以作神官階級的婆羅門 (Blahmanen) 爲支配階級,以武士 (Kschatriya), 平民 (自由民) (Vaisya), 奴隸 (Cudra) 爲被支配階級。兩者之間及被支階級之各階級間的階級的懸隔,是具有由婆羅門教義所規定的宗教的意義。各階級有由婆羅門所規定的一定職業,帶有固定不變性質。不論向上向下,都是嚴重封鎖的,不與他階級相會食 (Kommensalitat, Tischgemeinschaft) 或通婚。他們以爲和他階級交際是會失掉了自己階級地位的原因。階級的排他性,封鎖性,在身分階級社會也可以發見,在 Caste 這種封鎖性提高到變爲宗教的了。

巫術的宗教力的威力衰落後,武力起而代之,武力轉化爲權力,故構成次代的階級社會,即身分

階級社會。

在宗教的階級以宗教為構成原理，至身分階級構成原理則為權力。身分之高下是由權力多寡而決定的。權力是藉國家的法律合法化了的武力。由武力的強者征服弱者而成立國家，國家制定法律，把征服者對被征服者的支配力化為權力。保持這種權力者是貴族，故權力階級的成立和國家的發生，有表裏的關係。

又有權力和宗教力相結合的，例如中國古代的天子。

何以稱權力階級為身分階級？因為在這社會，視權力的多寡而決定貴賤尊卑的原故。

權力階級有由出生而被世襲的，又有由個人的能力（戰時的軍力，平時的勳勞）而獲得的。出生身分階級（Geburtsstand）之例，如日本古代氏族社會的氏姓階級，武家社會的將軍及大名之世襲等。由能力的權力階級之例，如建國時代之

貴族，戰國羣雄割據時代的成功者，維新的功勞者等。

權力階級對於被支配階級以一方的遂行自己的意志為特色。這一方主義是和布爾喬亞階級的雙方主義(這雙方主義當然會變為一方主義的，後當詳述。)相對立的。權力階級的構成原理，是權力而非經濟力，寧可說權力可以支配經濟力，即一方的徵收經濟的果實(租稅等)。宗教力亦支配經濟，但不是一方的強制徵收，而是貢獻的受納。權力戴上宗教的面幕(例如中國古代的天子)的時候，一方的強制徵收，同時取貢獻受納的形式。

權力階級亦稱為貴族階級。貴族階級的意識形態，為貴族主義。貴族是成立於奴隸的土台上的，決沒有不以奴隸為前提的貴族。奴隸的意識形態是奴隸主義。由是奴隸主義和貴族主義有互相依存的關係。貴族階級社會由權力而成立，權力構成上下的秩序，即垂直的系統。因之，貴族階級社

會爲上下的，即垂直的社會。大凡階級社會都是垂直的社會，貴族階級社會之垂直的特色，最爲顯著。故貴族主義又稱爲垂直主義。

權力階級(貴族)之權力主義，貴族主義，垂直主義及一方主義是貴族階級文化的一切的特徵。在政治的專制主義，(和布爾喬亞階級的德模克拉西相對立)——“民可使之，不可使之”(L' état, éest Moi)——經濟上的一方的徵收，——苛斂誅求蔑視經濟主義——輕視布爾喬亞爲俗物，以勞働爲單賤。然而貴族何以蔑視經濟呢？貴族和經濟本不是全無關係，其實享受經濟(流通勞働)的果實最多的還是貴族。他們本不該這樣的輕視經濟。這因爲貴族經濟非生產而是消費。因之他們看不見作生產(流通和勞働)的經濟的價值，蓋生產經濟屬於下級者的事務，故加以輕蔑。但貴族的經濟的基礎(由一方的徵收而來的經濟的果實的享受)，是存在于他們的蔑視經濟的根柢之下。若沒

有經濟的基礎，貴族的蔑視經濟是不能成立的。

凡文化一旦成之後，變為傳統，縱令失了他的成立基礎，尚有自為存續的傾向，於是生出“不食嗟來之食”的思想，即超人主義之極端貴族主義。但在這種誇張的，激越的高調裏面，明白的可以看出貴族基礎的崩壞。

貴族階級的宗教，哲學藝術，道德等所謂精神文化的特徵，是唯心的，非現實的，命令的（從他一方說是犧牲的，服從的）——如神道之政治的宗教（和民衆的唯物的財神相對立），儒教之克己服理，老，莊之無為，武士道之忠義道德，康德之無上命法，及日本平安朝明貴族文學的優雅等。貴族是離開了現實的生活，因為完全不從事於肉體的勞動，故他們的生活專集中於精神的，因此在貴族階級能開放最美麗的精神文化之花。反轉來說，欲從事精神文化的人，同時是希望屬於貴族階級。這是哲學者，藝術家多是貴族主義者的原由。現實的階級

抬頭後，精神文化即衰退，最少作貴族主義的形態之精神文化，漸次消滅。

貴族階級為權力的，上下的，故道德的特色是命令的（服從的）；不是橫的道德而是縱的道德。不是義理人情友愛相互扶助協同的道德，是命令的即是高尚的服從的或犧牲的道德。權力社會是上下的體統相連續而成立的，故最高位的人，不問其為君主或神（由宗教力而結合時）或文化價值，總之是為一人而以萬民為奴隸的道德，即是奴隸道德。但在上下體統的各階段，各人對上為奴隸，對下則為貴族，萬民（除了最高的一人）都是奴隸兼貴族，故道德為奴隸的兼貴族的。奴隸道德是滅却本身的道德，貴族道德是犧牲他人而擴大自己的道德。故貴族為個人的利己的，封鎖自己的。固然，貴族裏面亦常有博大的愛，人道主義，仁義的精神的發生，這是歷史的事實。但仔細檢查起來，不是提出對於上述諸命題的反駁。何也？因為這些愛他的

精神，決不是承認自己以外個人的獨立權，是根據於實現神的意志或所謂天道的精神。換言之，即貴族把自己的最高地位讓與自己以外者（非指自己以外的人），或自己在最高者之前再化奴隸，（如天子之祭天）形式雖然不同，依然是貴族主義，因此亦是奴隸主義。

又由貴族道德產生隱遯主義，是因為不能積極地把自己的意志，作命令遂行的時候，則以隱遯的方法，消極的保持其貴族主義，所謂無爲，閒雅，幽靜，解脫的世界，即是此例。在貴族主義的傾向最強的東方社會的文化裏面，最多這類的隱遯世界，是其明證。

權力階級社會和宗教的階級社會不同，已如上述。但兩者在垂直的構造上，有相似的地方，巫術的宗教威力，和權力的威力，都是極垂直的社會勢力，使之和經濟力的威力相對立時，最能表現他的特徵。當然，經濟力也構成垂直的階級社會，但

一般是按平面的關係而普及其支配力，由最初就和垂直的宗教力及權力有不同之處。

宗教力和權力這個類似常常為引起兩者結合的機緣。即權力原來是得了國家的法律的認許的武力，更加以宗教的認許，——宗教的權力，宗教的國家是這樣成立的。

和權力階級社會鮮明地對立的是經濟(貨幣)階級社會(布爾喬亞社會)。布爾喬亞階級社會的構成原理，是經濟(貨幣)力。在這社會，階級已經不是權力之多寡身分之高下，而是由貨幣所有額之多少而規定的。布爾喬亞社會之階級，不是貴賤尊卑的系統，而是貧富的差別。權力的依存者是國家，貨幣力的世界是社會，作貨幣力階級的布爾喬亞階級，由他的固有性說，是反國家的，在國家外的“社會的發見”是布爾喬亞階級的文化史的功績。但像德國和日本的布爾喬亞階級仍然屈伏或迎合國家和官僚階級(權力階級)，不能算真是遂

行了自己階級的使命，如德國貴族黨員的布爾喬亞(Junkerischer Bourgeois)，日本的政商。實現了布爾喬亞階級固有之文化史的使命者，是法國和英國的布爾喬亞。英法的布爾喬亞成就了布爾喬亞的政治革命，建設了自由主義，德模克拉西，及功利主義等新文化原理。在德國，德國觀念論樹立了理想(Vernunft)的哲學，可以說表現了布爾喬亞階級性；但未能完全脫盡中世的基督教的精神，並且還留存有舊的貴族主義，其實可以說是以貴族主義為基調，加上布爾喬亞的要素而已。在德國貴族階級和貴族主義的 Aufheben 還沒有完全成功。在日本也是一樣。日本的布爾喬亞階級(市民)在元祿時代受了權力階級的排斥和壓迫，——其實可以說是因受排斥和壓迫，反不受損害——才純粹地(比較的)發揮了布爾喬亞固有的精神，如自由主義 功利主義等。但不久之間，又迎合權力階級及模倣權力階級之貴族主義，漸次失了本

來的精神。因明治維新的政治革命，政治的主義一變，結果布爾喬亞公然地積極地和官僚及國家愈相接近，於是失掉了恢復元祿時代所表現的自由主義精神的機會。在日本可以說貴族主義從來沒有一次被 *Aufheben*。

故布爾喬亞階級的理念型，須就英法兩國的加以研究。

對權力階級，或奴隸階級的布爾喬亞之根本的特色，前者之意識形態是縱的主義，後者之意識形態是橫的主義，換言之前者是一方主義，後者是雙方主義。文化社會學不是以前者之一方的權力為根據，而是以支持後者之貨幣力為基礎。貨幣是供求 (*Give and take*) 的關係，一定會豫想着他人的。最少在形式上是自他平等的。又交換的成立是全委之於自他雙方之自由意志的選擇。在權力關係上，以一方（貴族）的意志不平等地強制他方（奴隸）接收，即一方享受絕對的自由，而他方則被

壓迫，要絕對的服從。在後者是沒有選擇自由的。反之在貨幣社會是自由的個人相對立的社會。在個人之上，沒有何等強制的權力。像這樣獨立自由的個人間，成立如何的關係呢？極端的個人相對，立在他們間作合理的，冷漠的交換關係，是英國布爾喬亞方法；超過英國式的關係，而結合非理的友愛關係（Sociabilité），是法國的方法。

法國革命之自由，平等，博愛的精神，據當時的宣言是全人類的，但在事實上歷史上是布爾喬亞階級的精神，這明明是 *Aufheben* 權力主義的革命。

貴族階級比宗教階級更爲人間主義的，但貴族主義是一人主義，爲一個人的圓滿的自由，而以萬人爲奴隸，故不算是完全的人間主義。尤其是權力和宗教的權威相結合的時候，未能完全脫離古代的宗教主義。德模克拉西是打倒個人主義的。可以說是人間主義的發展史上一大進步，不過仍然

不能脫離他們固有的地盤，故布爾喬亞階級仍然不能說是完全的人間主義。

布爾喬亞的人間主義也可以從他們的經驗主義看出來，布爾喬亞是活動於現實世界的，不像神官階級或貴族之遠離現實。故他們的意識形態不是神祕的，觀念的。經驗主義才是他們的意識形態。如果在社會學上說明德國觀念論，和英國觀念論的對立，在德國布爾喬亞沒有把把貴族階級 *aufheben*，反之英國的布爾喬亞却打倒了舊時的貴族主義。

功利主義在布爾喬亞的人間主義上（在英國則代以基督教新教的神的意志）樹立道德。邊沁（Bentham）說，善惡不外是苦樂而已。日本元祿時代的市人精神是在“勞而後樂。”不過當時的日本市人，沒有哲學的思辨力，亦沒有感到這種必要，故沒有組織成一個道德哲學。如果這種元祿市人的精神組織化了之後，自然成爲一個功利主義。功

利主義不以神或天道爲人類之慾望的基礎，單以慾望爲慾望而加以肯定。慾望即是承認享樂主義。但是布爾喬亞的享樂主義和貴族的享樂主義不同。即布爾喬亞先要在現實的經濟社會勞動，先通過了所謂交換的手段之迂路，然後能享樂。反之貴族則無須經過這樣的經濟行爲的迂路，即能享樂。又貴族和布爾喬亞的享樂生活的內容大不相同。布爾喬亞的享樂生活，是反影現實主義(Realism)而爲現實的(Real)。貴族的享樂是非現實的，而是浪漫的。兩者的對立，可以由文學上和戲劇上看出來。

貴族主義輕蔑及排斥布爾喬亞的享樂主義和功利主義，即以布爾喬亞的現實的享樂及手段的迂迴爲卑賤。

我們已經在上面觀察過了布爾喬亞和貴族的對立。但以上的觀察仍不能算是充分，其次我們不可不注意在布爾喬亞裏面所發展的貴族主義。換

言之，即當注意於布爾喬亞貴族乃至貨幣貴族的發生。在現代改造思想上，作批判的對象的實是布爾喬亞貴族。

原來布爾喬亞階級之文化史的意義，是在打倒權力階級和身分階級。決不是打倒了身分階級而新創造出貨幣階級的社會。在這一點，和現代普羅階級的改造運動，藉打倒布爾喬亞階級而 aufheben 所謂階級的，有類似的地方。

但是，歷史的事實雖然由打倒身分階級，把身分階級 aufheben 了，但代之以貨幣階級，即造成了新的階級社會。不僅如此，在新階級社會內更造成了新布爾喬亞的貴族。像這樣以 aufheben 貴族階級為本來任務的布爾喬亞階級，豈不是沒却了自己的使命嗎？在這一點，德模克拉西的宣言失掉了人類的意識而陷於“向上的德模克拉西的要求”的特殊階級的利己主義。故馬克斯說勞働階級既負有以 aufheben 階級一切為目的之人類的

使命，故當然不容許有勞働貴族階級的發生。(19)

總之在布爾喬亞階級內漸次有布爾喬亞貴族生長出來了。在最純粹地完成了布爾喬亞革命的英、法之布爾喬亞階級內，德模克拉西精神已經衰頹，貴族主義就發達起來。這種德模克拉西精神反在普羅階級內甦生起來，例如勞働組合主義，工團主義，基爾特社會主義等。

英、法兩國尚且如此，何況其他布爾喬亞革命未完全成功的國家？德國是這樣，日本亦是這樣。在這兩國，由最初就不敢和貴族階級對抗，而反與之妥協。布爾喬亞階級並沒有把貴族主義 aufheben，反與之妥協。

布爾喬亞階級的貴族化，第一因為布爾喬亞一旦在國家之外，發見了社會，但不把國家 aufheben，而反把國家收入自己階級的掌中。在這裏表現出貴族化的第一步。國家是權力的泉源，作布爾喬亞的世界的社會，是不藉權力的，而藉權力以外

的信用、義理、人情等的相互主義的道德所保持的秩序。但是現在布爾喬亞把權力引進他們的社會裏了。當然，在從前權力也向社會作用過來，但他是單為權力階級的利益，而擾亂布爾喬亞之社會秩序，此外沒有何等的效果。在現代則竟以國家的權力承認了布爾喬亞社會的秩序，並且一旦把權力和國家收到自己掌握中後，結果不單社會秩序之法律化，布爾喬亞階級也跟着為權力階級化了，這是必然的現象。權力階級化了的布爾喬亞就漸次變更了布爾喬亞固有的階級性質。第二當述由貨幣資本集中而成立的貨幣貴族。布爾喬亞社會的原理是交換，而交換是等價的供求（Give and take），但這不過是形式而已，究其實質是剩餘價值的榨取。剩餘價值的榨取，在社會上增大了貧富的懸隔。貨幣是對於由雙方的交換的價值（財）的支配力。這和權力之一方的力不同，是由雙方的交換形式之力。貧富之懸隔即這種力的差等的意義。

在這裏權力以外的力的差等關係，即貨幣階級體統漸次發達，加之以一方的權力的支配力，保護了貨幣的支配力，(如私有財產制度和契約自由)；結果權力的支配世界漸次受了貨幣支配世界的侵掠。於是貨幣階級社會日益擴大起來。

布爾喬亞社會的發達。造成了貨幣力之向少數人集中，這在歷史上是必然的現象，由自由競爭而獨佔，是資本制度社會發展的一般方式。貨幣的蓄積造成了貨幣貴族，所謂 Rentner。貨幣貴族即是不勞働的布爾喬亞。初期的布爾喬亞先要從事商業而勞働，到了現代的布爾喬亞，只由貨幣產生貨幣(資本的利潤)，而變為坐食階級，即此貨幣貴族。

權力貴族是藉權力一方的強制徵收，而全不勞働的階級。貨幣貴族是由交換經濟的形式，在實質上全不勞働的階級，雖然不靠權力但在不勞働的一點，還是一種貴族。

貨幣貴族的意識形態，仍是貴族主義，不過這種貴族主義和權力貴族的貴族主義不同，即因貨幣貴族是在布爾喬亞裏面成立的，克服了舊權力貴族的貴族主義。兩者的差異是很顯著的。反之舊的貴族主義仍存留的時候，則因為貨幣貴族之出現，常使比較多數的舊貴族主義再盛。（當然兩者不是同一的）。前者的例可以在美國看見，美國本來沒有舊貴族階級及其貴族主義的國家，而是布爾喬亞階級社會最典型的發達國家，美國的貨幣貴族主義，是不行使功利主義手段的享樂主義，故一般稱亞美利加主義（Americanism）的特色為“（Comfort and Sport）。”這是很明顯的布爾喬亞的現實主義的享樂生活。在美國，看不見舊貴族主義的唯心的，優雅的，高貴的等特色。反之像日本舊貴族主義，不管純粹布爾喬亞文化如何的浩蕩的侵入，仍然存留着。故因貨幣貴族的出現，這個舊貴族主義一有所觸，就復盛起來。

最後就普羅階級及其文化而略述之。普羅階級在現代除蘇聯外是處於布爾喬亞社會被支配階級的地位，今正開始其 *aufheben* 階級的鬥爭。

普羅階級和布爾喬亞階級同樣與權力階級相對立，而為經濟的階級。但是，布爾喬亞的經濟是交換，普羅階級的經濟是勞働。

勞働是普羅階級的根本生活的基調。普羅階級文化之基礎，是由所謂勞働的根本原理而發生特色的。

勞働是人類的生理的行動。當然不單是無意識的生理行動，同時是和心理的（精神的）一面相伴的。但是把生理的行動抽象化了的單純的心理的過程不是勞働。神官階級和貴族階級是消費階級，最初就不勞働的階級。布爾喬亞階級是交換的階級，變更生產物之所有關係是他們的事務，“所有”的變換是心理的過程，但同時是伴有肉體的勞働。初期的布爾喬亞自動的負擔了這種

勞働。但是，他們漸次把在交換上的勞働的一面，委讓給普羅階級了，又因資本制度組織的發達，最初不以勞働相伴，單為心理的過程之交換，遂見成立。故結果布爾喬亞只擔負作心理的過程的交換而已。故布爾喬亞階級的社會，是心理的交換社會。“心理的相互作的社會，”為布爾喬亞階級社會的社會概念。(20) 以勞働為生活的原理之普羅階級的社會概念，當然是勞働的結合。這雖然伴有精神的結合，但並非全無勞働的結合之單純的精神結合。勞働的結合才是普羅社會的基本。(21)

普羅列塔利亞的勞働本來是生理的行動，但因為機器的發達，以機器代了肉體的勞働，故勞働漸次由肉體的勞働轉變為機器的勞働。機器文明發達的極致，就是完成了機器勞働之代替肉體勞働。

不問是肉體的勞働或是機器的勞働，勞働是物向存在 (Sein) 之作用。這一點是以勞働為原理

的普羅階級文化之唯物主義的發源，最鮮明地主張普羅階級文化之唯物主義的為馬克斯主義。普羅列塔利亞的生活原理是勞働，他們不靠巫術的宗教力，不靠權力，也不靠貨幣力，而靠唯一的勞働力。故普羅列塔利亞的意識形態，是勞働主義的唯物主義。

其次勞働是生產。生產者創造也！生產乃至創造是實踐的。

與生產即與創造相對立的是享樂，貴族階級不是生產階級，而是離開了生產的消費階級。故享樂主義常為貴族階級的意識形態（當然不一定成為享樂主義，常變為第一階級的意識形態之宗教主義而更生）。布爾喬亞階級比貴族階級更接近現實生活，更實現的。但是，布爾喬亞之現實主義是作交換經濟者之現實主義，而非作生產經濟者之現實主義。交換是“所有”之目的之手段，交換的目的是在交換之外；換言之是離開交換之世界，而在

交換外的世界享有交換的結果，即享樂。由所謂經濟現實生活的接觸，和貴族有差別的布爾喬亞再和貴族相類似了。尤其是貨幣貴族成立了後，更與相近似了，兼之舊時存留的舊貴族主義，因貨幣貴族出現而再盛，於是其勢力更強。故布爾喬亞階級的意識形態的終極為享樂主義。

享樂是創造的對蹠。以作創造之勞働為基調的普羅列塔利亞，不是享樂主義。

勞働是實踐的活動。故普羅列塔利亞文化一切不能離開實踐的目的。如純粹思惟的認識，為藝術的藝術，宗教的道德等都不是普羅列塔利亞文化。此認識和實踐之辯證法的統一，(馬克斯)為統制普羅列塔利亞感情之藝術，非宗教的普羅的人間主義之道德等，所以在近代會高漲起來的原故。

普羅列塔利亞是實踐的階級，故其文化的基調是道德的，而非宗教的，唯美的。

又其次普羅列塔利亞的勞働是社會的，勞働是由複數人的分業的協同而成立。由近世的機器的大企業之成立，勞働之分業的合同性，更加顯明了。故不能不以社會性爲普羅文化之重要的特性。

在神權的階級，及權力貴族階級是沒有“社會”的意義。權力貴族階級的終極的意識形態是個人主義。當然在權力階級社會亦有組織，並且有整齊的強有力的組織，這是牠的特徵。但這種組織，在真正的意義上，不能稱爲協同。何也？協同是獨立者間的組織。反之，權力貴族社會的組織，是爲少數人或一個獨立者之奴隸的秩序。布爾喬亞革命打倒了這個權力者和奴隸，作成了獨立自由的個人對個人的“社會，”如欲澈底地實行布爾喬亞革命的最初的企圖，則行無政府主義，即可以成立獨立的個人對個人的社會。但事實不是這樣，他們把國家置於自己的掌中，作爲自己階級的榨取機關，一方面把勞働者在企業之內組織起來，由是產

生新的布爾喬亞的官僚主義；在他一方面因資本的集中，（金融資本），布爾喬亞相互間，構成了上下的體統。於是布爾喬亞的個人的社會（個人對個人結合的社會），早已經由現實世界消滅了。

普羅之社會是勞働組織的社會，和布爾喬亞的個人主義社會——這是布爾喬亞革命最初的企圖尚未完全實現化的——不同，普羅社會是有組織有秩序的社會。但這和權力的社會的奴隸組織又有區別。即不是為權力者而組織的無獨立權的奴隸，而是獨立自由的個人，為一定之生產目的而協同的組織。如馬克斯學所說，“各人之自由發展是為萬人之自由發展的條件之社會。”即是自立和協同的社會。

自由和協同的普羅社會實現方法，常有二種相對峙的思想存在，一是集產主義，一是自由主義的社會主義。（如工團主義及基爾特社會主義）。普羅社會之建設，如同眺望高嶺之月，在兩者是同一

的，不過後者多高唱自由，而前者則多主張協同。作集產的社會主義之馬克斯主義（在蘇聯實現了的布爾塞維克主義），如馬克斯自己所說並非否定個人之自由，而是以一切個人的自由的發展為目的。但這種自由是社會組織自由，不是布爾喬亞的個人的自由。尤其是，作一個普羅革命實行的過渡的階段無論如何是需要一次的“普羅列塔利亞的獨裁。”自由主義的社會主義，最排斥普羅列塔利亞的獨裁，此即他們不參加馬克斯主義的理由。馬克斯主義者以為獨裁，即最初之否定自由不過是過渡的階段，這個階段是達到真的自由世界的必然的通過點。但自由主義的社會主義，就不像馬克斯主義者這樣的樂觀，他們以為自由一旦因獨裁而被否定之後，自由的世界決不會再來光臨。尤其是像這樣的所謂過渡的獨裁主義之樹立，徒然在布爾喬亞革命不澈底的，尚存留有舊權力主義的國家裏面，引起舊權力主義的復生，故普羅革命只

引起反動的結果，而變爲向貴族主義，即向奴隸主義的逆轉。

反之集產主義者說，單固執個人的自由，將危害及社會之協同和組織。資本主義社會的弊病即是專爲個人的自由，並且單爲布爾喬亞的個人之自由，擾亂了社會的生產，爲挽救這弊病，除了以普羅列塔利亞的協同組織爲原理的勞働社會之建設以外，別無方法。獨裁雖然可怕，但這不過是達到真的自由的過渡階段。又口頭上頻說自由，但在金融資本集中的社會，何能有自由，爲達到個人之真正的自由，除作普羅列塔利亞社會以外，別無方法；因此一定要和布爾喬亞所集中之資本力，及在其掌中的權力鬥爭不可。爲實現這種目的，即需要集中了的普羅列塔利亞的力量，而所謂獨裁即是集中普羅列塔利亞的力量。

社會主義社會，是普羅列塔利亞轉化他們被支配階級的地位，同時是消滅階級全般的社會。但

是，到今天為止，普羅列塔利亞除蘇聯以外，在任何國家都是處於被支配階級的地位。普羅階級本來是布爾喬亞社會的被支配階級，貴族階級社會下的奴隸（不單是法律的狹義的奴隸，如封建社會之農民在社會學上說，也是奴隸），也是勞働者。他們的勞働是為支持不勞働的權力階級的生活，作一方面的強制徵收的對象物之奴隸勞働。布爾喬亞社會之勞働是商品勞働，為獲得工銀的手段的勞働。普羅社會的勞働不是商品的手段之勞働，同時也不是奴隸的勞働。所謂自由的人格的表現，所謂勞働的藝術化，普羅社會的勞働就是這個意思。但是所謂勞働的自由，勞働的藝術化，常不免有輕視勞働的社會性和道德性的危險。普羅社會的勞働應該是社會的道德的。勞働的自由與勞働的協同相依助，勞働之藝術化也應當與勞働的社會化道德化相調和。（這裏所謂道德不是現世所稱的道德，而是勞働未來的道德。）

普羅社會的文化原理，是勞働主義，勞働主義一方面排斥功利主義，一方面排斥奴隸主義。

以上略述了由古代至現代之階級及其文化之史的發展。

若在階級史上觀察文化史，最初有無階級社會的存在，其次變為階級社會，到現代則為廢止階級社會運動之勃興時代。階級社會是由各種階級之互相鬥爭，由被支配階級而上昇到支配階級，於是，因新興階級的抬頭，可視作其本身（階級社會）向沒落的過程的連續。無論某一階級都憧憬着自己的階級及其文化的永遠妥當性而活動，但這種憧憬從沒有實現，他們的生命都是有限的，這沒有一個例外。

支配階級和被支配階級之對立的特色，對於被支配階級之道德的，支配階級則為唯美的。所謂“lachte'bourgeois”（布爾喬亞的卑怯）不單限於布爾喬亞階級，可以說是一切支配階級的共

通性。

【註】

[14] Henry Maine: Ancient Law

[15] F. Toennies: Gemeinschaft und Gesellschaft.

[16] 高田馬保博士“社會關係之研究”

[17] Pontus E. Fahlbeck: Die Klassen und die Gesellschaft 1922.

[18] 第一，第二，第三，第四，階級性，各不相同。構成階級的原理，第一為宗教，第二為身分，第三為貨幣價值，第四為勞動。馬克斯謂：稱普羅階級為第四階級 (Vierter Stand) 是無意義的。(Des End der Philosophie)，他的理由是：在布爾喬亞社會，祇有 Klasse 沒有 Stand。在同意義上，布爾喬亞階級在貴族階級社會確是一

個 Stand。但是，經過 aufheben 之後，才變為真正意義的布爾喬亞階級，故稱布爾喬亞為第三階級 (Dritter stand) 亦非正當。

(19) K. Marx: Der Buergerkrieg in Frankreich, S. 135 f. Brief von Marx aus der Zeit der Kommune "Wenn Du das Letzte Kapital Meines" Achtzehnten Brumaire "nachsiehst, wirst Du finden, dass ich als naechsten Versuch der Franzoesischen Revolution Aufspreche, nicht Mehr wie bisher die Burecukratisch-Mitaerische Maschine aus einer Hand in die andere zu Übertragen, sondern sie zu zerbrechen und dies ist die Vorbedingung Jeder wirklichen Volksrevolution auf dem Kontinent."

(20) G. Simmel: Soziologie, I Kapitel.

[21] Bucharin a. a. O. Kap. IV Gesellschaft.

[22] Das Kommunistische Manifesto, S. 24. "eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines Jeden die Bedingung fuer die freie Entwicklung Aller ist"

第四節 文化之時代性

—

文化因時代不同而具有相異的特徵，這是誰都承認的。

一國民的文化，因古代，中世，近世之不同，而有相異之特色。一階級的文化應勃興期，繁盛期，衰頹期而有各別的類型，這也是事實。

現在我們試觀察時代的類型。

何謂時代？

文化社會學上的時代，以國民，階級同樣爲一個“文化的統一”(Einheit)。時代的統一和國民的統一，或階級的統一不同之點，是在時間的統一。

故時代是文化時間的統一。

但是在文化社會學上，如在國民及階級兩節中所述，問題是在文化之質的相異，(類同及相異)，故時代的統一，非量的而是質的。文化的時間是經過了體驗之質的時間。因是當劃定時代，不能像 Herodotus (希臘的歷史家有 The Father of history 之稱)之“以三十二年爲一時代”(1)也不能以三十年爲一時代(2)，或以百年爲一世紀一類的以數量的——義的方法去區劃時代，時代的區劃要應該時代文化內容的特色而爲個別的決定。若數量的以若干年爲一時代的機械的方法是不採取的。文化的時代年數是長短不定的。

當然，文化社會學的質的時代，是以自然科學的量的時間爲基礎，猶之文化之建於自然基礎之

上。但是文化和自然不同，文化的時代和自然的時間也有分別。

文化的時代和自然的或年代的時間之相異，是前者和後者不一定完全一致，在自然的年代上雖為同時的，但在文化上有非同時代的存在。反之，文化上的同時代的存在，在年代的時間上，不一定是同時的存在。⁽³⁾ 例如一九二九年是馬克斯主義和亞美利加主義存在的時代，同時是封建的道德和“小說舊聞鈔”的趣味存在的時代。但是封建的道德及趣味文學，並不是現代的文化。現代的文化當求之於馬克斯主義或亞美利加主義。法國的盧騷，日本的板垣，是同時代的文化存在，但在年代上說，前者屬於十八世紀，後者屬於十九世紀。

即在年代的同一時點，可以聽見幾種不同的時代的聲調的合奏，——有當代的聲調，又有過去的，即時代落伍的聲調。生在於同一年代的人們，他們的時代的存在，亦有多種多樣。例如在一九二

九年有現代的人物，有洪憲時代的人物，有辛亥革命時代的人物，有戊戌政變時代的人物，有咸同年間的人物，恐怕還有乾嘉時代的人物存在着。（指思想而論）

【註】

[1] K. Joël Der Saekulare Rhythmus der Geschichte, in "Jahrbuch für Soziologie, Bd 1, 1925".

[2] Dilthey Ueber das Studium der Geschichte der Wissenschaft vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat (Gesammlteschriften Bd. V, S 36 f.) 以三十年為一時代 (Generation), 他計定由 Thales 以來的西洋的知的文化歷史，經過了八十四時代，又由 Schola 最後隆盛時代至現在經過了十四時代。

[3] Pinder (Kunstgeschichte nach Ge-

neration; Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte) 的所謂“ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen”

二

試分析文化之時代的意義而說明之。

(一)文化之時代性(時代文化)和時代精神(Zeitgeist)不同，時代精神是時代的一個支配的精神。

第一，時代精神是時代之支配階級的精神，故單從時代精神觀察時代文化，是完全忽視了時代之被支配階級的對立，及鬥爭精神的存在，即難免於一面的觀察之非難。例如日本稱德川時代為儒教的武士道時代，是單以支配階級的武士階級之精神(時代精神)規定時代，完全置當時代之商人階級之文化的存在於不顧，又從接受文化的一面，觀察明治，大正的時代，一般稱為西洋文化輸入時代，若單稱為德國文化(這是大部分由官僚階級所

接受的)的輸入時代是不妥當的。

第二，時代文化是應當就時代的對立，鬥爭及一切傾向而為觀察的。在這許多傾向中，單採取其一個，以之為時代文化，這是不真確的。(4) 在歷史上若以有一定立場的目標為前提而採取一個傾向表示該時代，這是說得過去的。但是以這種前提為立場，文化社會學是要無微不至觀察一切的時代潮流，要在這諸潮流的對立間，尋出自然成立的統一性，以之代表該時代。

在一個時代相鬥爭的諸傾向，都是想作時代的支配者，即想作時代精神而鬪爭的。

試舉例說，日本幕末維新時代有“尊王攘夷”論和“開國佐幕”論，兩者都是想佔有支配的地位而鬥爭。在尊王論的陣營裏面也有“公武合創派”和“神武創業派”的鬥爭。這時代的特色即成立於這些思想的對立間。故欲論日本維新史的人，對於這些派別，非完全觀察不可。單尊重“尊王攘夷論”

和“神武創業派”的歷史家，最初已經是戴着了有色眼鏡來觀歷史了。關於現代的觀察也是一樣，有種種的改造思想、有布爾喬亞文化頹廢的諸現象及反動思想，這些都是現代的構成要素。

反動思想果然是時代思想嗎？的確是一個問題。過去的文化——在該時代表示時代的文化的現象也包涵在內，——早已經失掉了時代的生存的意義，但不一定是完全失掉了事實的存在，並且還作傳統而存留的。像這樣的過去文化，有單作傳統的文化，而為事實的存在的，（和時代的存在有區別）例如宗教改革以後的，尤其是啓蒙時代以後的天主教義（Catholicism）等是。但是，在這裏要注意的現象，是單作一個事實的存在的過去文化（傳統文化），一有機會即會起來要求時代的存在，或現實地得到時代的存在。一個時代的運動急亟地進展的時候，就會有討厭這種急亟的發展而阻撓之的運動發生，這種反對運動是常由傳統文化之

復活而作成的。所謂反動文化即指此而言。（單有事實的存在之傳統文化，不會有所謂反動的積極性，故非原來的意義之反動文化。）舉例來說，在近世歐洲，中世的天主教義，祇是單純的傳統文化，但到現代之社會的動搖時代，變了形式而復活起來，作了反動思想，同時也是不可忽視的現代思想的一要素。又在現代日本的變動時代，國粹主義的積極的反動力相當強大。國粹主義經過明治，大正時代常常發揮過反動的勢力，但漸次由時代的表面沉沒下去了，到現在又因改造思想之過激，受了刺激，國粹主義又抬頭起來了。又日本明治，大正的文學史，是由自然主義之文藝革命開始的，因為這種文學運動是革命的，故引起了反動文學爲唯美派，頹廢派，高蹈派，新理想主義等的文學。

反動文化縱令原來不過是傳統文化，但和單純的傳統文化不同，換言之就是它在時代上的復活，它的本身已經不是舊的傳統文化，而是欲在

時化上新生出來，或在發生中的文化，故不能不認其爲一種文化。反動思想文化的存在，有因該時代的改造思想的存在而表現的，有因受了改造思想的刺激，應阻撓急劇的變化之時代要求而表現的。欲詳明時代的全景，對於反動之觀察，亦不可懈怠。

反動文化是時代之一構成要素故不可勿視。但單純的傳統之傳統文化，對時代缺少積極的作用，故非時代文化。——縱令在年代上以時代文化同時存在，也不能稱爲時代文化。不過在理論上雖然有這樣嚴格的區別，但在實際上兩者的區別是曖昧的。

時代文化是文化社會學理解的範疇。但是推動歷史的不是時代文化，而是時代潮流，尤其是時代精神。各個時代潮流都欲作時代精神，於是其中的一個，佔有了作支配的時代精神之地位。但是相鬥爭的時代潮流，有多種多樣，在文化的發展上可

以發生良好的結果。何也？因為各個時代潮流各有所長也各有所短，故結局祇有一個時代潮流，佔有時代精神之支配的地位，由相反的傾向，而指摘出其所短，由是更加鍛鍊，這種時代潮流，較之所謂創造的時代文化，（在實質上不過是諸潮流的綜合仍含着缺點，徒委之於時代精神的專制，）可以作成更優良的產物。

各個時代潮流，各提出他們的標語（Schlagwort），各揭起他們的旗幟而爭奪時代精神的地位。日本幕末維新時代的標語，為“尊王攘夷”及“開國佐慕。”但在實際上“尊王攘夷”的標語得到了勝利。在自然主義時代有“無主觀”“絕對無思念”“無技巧”及“平面描寫”等種種合時代的標語。在現代欲爭奪時代精神的地位的時代潮流真是多種多樣應接不暇，故有“某某時代”“某某主義”等標語。

（二）文化之時代性不需要意識的。

稱某個文化爲某時代文化，這是在文化社會學的理解上才肯定的，至於文化的擔負者是不要意識着時代性，猶之國民性之不必要國民意識，及階級性之不必要階級意識。

但是，常常有時代的先驅者，改革者，在他們的主觀的意識上，想超越時代的制限。我們每看見偉大的文化創造者所燃燒着的熱情，昂然的意氣，就不難理解到他對於所創造的文化抱有永遠妥當性之自信。但是，古來的一切文化並不是永遠的，而是時代的，有限的，可以說是沒有一個例外。試看基督，釋迦，他們的教義雖然是超時代的要求，但仍然難免時代的制限。當然，這不是在原始的狀態是這樣的，確是超過他的固有時代，而得到長久的生存，不過在被接受的形態上的生存，和固有型的生存不同而已。到了現在，在原理上否定宗教的時代又出現了。（如功利主義，馬克斯主義）在這裏他們之固有的及第二義的超時代性，又早被否

認了。

就於過去（其他）的文化，雖容易考察時代的制限，但就於將來（自己）的文化——忽視過去的原則——而空想超時代性，是人類性之常。不過這種空想正是偉大的文化之創造的泉源，不能不說是有深意義的空想。

（三）文化之時代的制限。

文化要受時代的制限的。一切文化都是時代的文化，並沒有超時代的文化。無論如何偉大的思想或藝術，他們的生命仍然不是永遠的，而是時代的有限的。其實可以說真正的偉大文化即是真正的時代文化。文化的意義是在能够逼真地表現時代的要求。故縱有超時代的文化，決不是偉大的文化。

表示文化受時代的制限的，尙有其他極顯著之例。所謂“時勢的力”，“時代之先驅者的悲運”及“過渡期的不幸”等，都是顯著之例。

當觀察時代文化的時候，須同時觀察其內容的特色及其強大的限制力。這種思想在他的內在的價值上雖是極優的，但若缺時代性，則到底難圖時代的生存。反之內在的價值縱令稍遜，若能乘時勢而起，亦可以獲得偉大的時代力。西歐近世之初葉，標榜反中世主義而勃興的基督教新教，及文藝復興等諸潮流，在體系的豐富及整齊之一點，到底趕不上達到了最高潮期的天主教文明，但仍能博得勝利者，完全是根據時代的力量。現代馬克斯主義的思想及文藝之所以勃興，並非牠的體系的完整，亦非牠的內容的充實（關於這點布爾哲學及文藝遠勝於馬克斯主義及普羅文學），但是，馬克斯主義仍能得到勝利，因為牠是新時代的兒子。

這種“時勢之力”在各時代潮流中都可以看見的，尤其是在支配的時代潮流，即在時代精神上更為顯著。時代精神具有一種技術的神祕力，牠不許有內容的批判，不問內容的價值如何，祇在“時代

精神”之一點，而發揮其絕大的支配力。在日本明治極端歐化的時代，人盡主張維新後的社會非藉西洋文明建設不可，因有這種時代的信念支配了全國民，故一切文物——不問其爲思想或物質——唯舶來品之是求。關於西洋文明的個別的內容，全不容許有批評的餘地。此滔滔的歐化的奔流所以風靡上下的原因。不問其爲時代精神或非時代精神，在現實上活着的時代潮流，一定有一面的缺點，即兼有長所與短所。但是現實的推動時代的力量之所有者，正是這種不完全的時代潮流，（時代性不是活着於現實上的力量而是文化社會學的理解的範疇。）故欲免除這種缺點，最好是讓相反的時代潮流取自由爭鬥的狀態。然則新成立的時代文化，經了鬥爭的鍛鍊，可以盡量的克服各個時代潮流，尤其是克服支配的時代精神之一面性，變爲綜合性的時代文化。但是，完全的綜合不過是可望而不可即的理想，在實際祇是一個時代者獲

得支配的地位。不過其他的時代潮流的存在亦有不少文化的意義，因為他可以指摘時代精神的一面的缺點，部分地現實諸潮流之理想的綜合，而作產生未來的時代精神的伏線。

其次當舉時代先驅者的運命以說明文化之時代的限制。時代的先驅者，是在時勢未成熟之前出現的新時代的創造者。時代精神和先驅者在作新時代創造者的性質上，沒有何等原理的差別，所異者是能否得時勢之一點而已。不過兩者在運命上之差，不啻霄壤。至於兩者的功績則未能遽分輕重，其實創造比守成尤為困難，故先驅者之功績較大。

時代革命之先驅者的悲運，在歷史上不乏其例，Giordano Bruno（提倡萬有神教，得異端者的罪名被處火刑之意大利哲學家）之悲慘的生涯，是證明先驅者的悲運之最好的實例。享受日本維新革命美果最多者，為太久保利通和伊藤博文，他們

二人不過是時代的幸運兒，日本明治維新的功績，決不是他二人所得而私有的。在時運未成熟以前，爲維新革命而犧牲的，有不少的志士，他們的功績實不可沒。

生當於文化時代繁盛期（例如日本平安朝時代，元祿享保時代，明治末年至大正時代）是幸福者，生當由一文化時代至他文化時代的過渡期（如現代中國）爲不幸者。舊的時代在歷史上必然的趨於滅亡，但仍未完全滅亡，故過渡期的特色是停滯，頹廢，無生氣。又新時代受舊時代的壓迫，及苦於本身的陣痛，仍不能完全產生新的生命，雖有生氣但仍表示出焦燥，煩悶，亂雜及混沌的諸象。故生息於新舊兩時代間的人們都是不幸者，（例如明末清初時代，太平天國時代，及現在時代的人們。）都是體驗着過渡時期的痛苦。但是，若不經過這樣的過渡期的痛苦，決不能達到文化的繁盛時代。

過渡時期的現象，是告訴我們無論如何想巧妙地在時代上苟安過去，仍不能免陷於時代的羅網。

【註】

[4] Dilthey Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. (Ges. Schrif., VII. S. 185) 說 Zeit(時代)的 Einheit(統一)不是由一個 Grundgedanke 而表現的，是由 Zusammenhang Zwischen den Tendzen 而表現的。Pinder a.a. O. 則以 Generationsentelechie 代 Zeitgeist.

K. Mannheim: Das Problem der Generation

(Koelner Vierteljahrshefte für Soziologie, 7 Jahrg., Heft 2, 3)裏面說，Zeitgeist 不是相鬥爭的潮流的統一。十九世紀沒有

einheitlichen Zeitgeist。所謂十九世紀的 Einheit 是 Konservativ-traditionalistisch (保守的傳統的) 的潮流和 Liberal 的潮流, 及以後參加進來的 Proletarish-sozialistisch 的潮流的鬥爭的 Ergebnis。

(Heft, 3, S. 322—3)

又關於時代概念的緻密的分析, 可參照 Heidegger: “Sein und Zeit.”

三

文化之時代性支配着該時代之文化的一切領域。某時代的時代的特徵, 在該時代的宗教上, 藝術上, 政治上, 經濟上都表現出來。如果某一領域尚未表現新時代的特色, 即是說新時代文化尚未完全成立。

時代性支配了文化的全領域時, 遂成立一個文化時代。反轉來說, 一個文化完全成立了時, 該時代的特色, 可以在文化的全領域表現出來。在這

裏可以看見各文化領域間的關照（Correspondence，相互的照應相關）。例如德國啓蒙時代的理性主義，佔有了宗教，哲學，科學，法律，政治，經濟，藝術的全領域，任何部份表示出啓蒙時代的理性主義。(5) Dante 和 Thomas Aquinas, Descarts 和 Racine, Moliere, Goethe 和 Spinoza, Wagner 和 Schopenhaur, Hebbel 和 Hegel, Shakspeare 及 Milton 和英國? 物學, Leibnitz 和 Baroche(?) 的藝術，表現派和生的哲學，在這等間，可以看出他們的對照來。(6) 康德之構成的認識主觀和 Schlegel, Novalis 之浪漫主義的“愛”和信用經濟在信用上之競爭，但在主觀主義時代性上，是有互相關連的。(7)

更進一步討論作成這樣時代文化的是什麼呢？由一個時代移向他時代的時候，是那一個領域的文化作先鋒呢，是宗教，是政治，抑是經濟？觀念史觀，唯物史觀，社會史觀等的一面的史觀，常就

於一定的對象自認為有決定文化的力量。但文化社會的認識之立場，則不能容許這樣的一義的結論。一定要就各事例，個別地擇究其支配的要素。一般可以說的，祇是相關係的存在而已。

經濟對於文化有偉大的作用，是由近世貨幣經濟，資本制度經濟開始的，因為貨幣經濟侵入了一切文化的領域。(8) 在古代離開經濟而獨立者（並非說定全與經濟無關係，在根柢上仍有經濟的基礎，不過非直接的作用），因貨幣經濟的成立及發達，宗教，藝術，學問等都墮入於貨幣經濟的旋渦中。於是經濟作用顯著地變為直接的了。不過以近世的事實為根據，謂一切時代都是同樣，則與事實相反。如果立在“以事實的客觀的認識為目的”之立場，則不能不正當地認識過去的事實。

在資本制度經濟上亦然，在初期，宗教反制限着經濟。在西歐基督教新教裏面，先發生近世的合理主義，由這主義向資本主義精神上，發生教育的

作用。不在經濟的領域中先誕生近世的合理主義，然後使之侵入其他的領域。事實正與此相反。⁽⁹⁾

爲創成一個新文化時代，一定的經濟條件，要相當的成熟，這是無待說的。不過單靠這條件，新文化是不能創成的，其他的精神文化，政治作用仍難忽視。這些精神文化及政治作用當然不是和經濟全無關係，但他們本身尙具有獨立性。

但是經濟對文化之直接作用力，至近世更加強盛，這是因爲經濟階級進出到文化的表面的事實在近世文化上所起的反映。

【註】

[5] Dilthey: Der Aufbau der Geschichtlichen Welt im den Geisteswissenschaften (Ges. Schr. VII, S. 178 f)

[6] M. Scheler: Die Wissensformen u. s. w.; Dvorak: Kunstgeschichte als Geis-

tesgeschichte。

[7] Karl Lamprecht: Moderne Geschichtswissenschaft: Deutsche Geschichte; Einfuehlung in das historische Denken,

[8] D. Simmel: Philosophie des Geldes
Synthetischer Theil.

[9] M. Weber: Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (Gesamts
Zur Religionssozio, 1)

四

時代的發展是以如何的方法而起的，又一個文化時代如何地向他的文化時代發展，這就是本段的問題。

據唯心的辯證法或唯物的辯證法，都可以極簡單明瞭地說明這個問題。即以由理念或實踐的目的而統括的全體性的範疇，在辯證法上連結時代的發展。但文化社會學的立場，是不採用這樣的

全體性的範疇，對於時代的發展，不用一義的辯證法的說明。文化社會學對於各個事例的時代發展，需要個別的加以觀察。

又自然科學法則的發展之觀念，亦不能採用到文化社會學上面去的。

自然科學法則的發展之觀念，例如生物法則的進化之觀念，若馬上適用之於文化之時代發展，⁽¹⁰⁾又以幼年，青年，壯年，老年的生理成長的觀念，規律文化的發展，或又如以觀察春夏秋冬之季節的變化的方法，同樣觀察文化發達的律韻；⁽¹¹⁾像這樣的自然科學的觀察法，在補助的意義上，是可以承認的。此外不能採用。在文化發展的觀察上，當然另有獨立的方法。

文化社會學對於各個時代的特色，為個別的觀察。同樣由一時代至次時代的發展，亦不能不為個別的觀察，故由最初是不能決定時代發展的一般的普遍的方法。嚴密地說，各個時代的發展的方

式，各是個別的。不過在這些個別的發展方式中，自能够歸納出共通的方式，在所裏面可以認出和自然法則不同的經驗法則。但是這並非一定指自然法則性的意義，而是由歸納概括所得的法則而已，這是應當注意的。

然則在事實上所發見的是如何的經驗法則的方式呢？我們所發見的決不是唯一的方式，而是複數的方式。

其一爲辯證法（Dialektik）的發展。

全體性的辯證法在文化社會學方法論的立場的本質上，是難採用的。但除去了全體性的範疇之辯證法的發展，在事實上是常看見的。普通辯證法是“正→反→合”的方式，但在廣義的解釋，祇是“反對”的發展，（不一定能發生綜合的）。封建貴族階級社會→布爾喬亞階級社會→普羅階級社會的發展，並不是完全無事實的虛構，而是和歷史的事實相合的。日本明治時代思想史也是表示

出歐化主義和日本主義的辯證法的發展，經過了歐化主義的日本主義，和從前的國粹主義不同，面目一新。西洋最近史的浪漫主義——→自然主義——→新浪漫主義（理想主義），後者是前兩者的綜合。

真的偉大時代的發展是採用這種辯證法的方式的。時代之發展，即是新時代的誕生，新者的誕生和舊時代之反對者之出現相對照，是更為顯著的。

辯證法的方式到近世更為顯著，因為近世人是意識的。當意識地創造時代的時候，造成反對者是最有效的。在個人主義的傾向最強的近世西洋文化史上，辯證法的發展也極顯著，即此原因。

其次，意識的發展不常一定是辯證法的，有時在同一傾向上作直綫的發展。由宗教改革和文藝復興而開始的近世西洋布爾喬亞文化史之發展，包藏着可作最初所涵蓄的問題之直綫的澈底觀之

一面。尤其是這直綫的發展是在同一文化時代內之部份時代的發展上，最常表現的方式。康德——→ Fichte ——→ Hegel 的發展，是康德哲學之一方的澈底。日本明治文學史由坪內逍遙(小說神髓)的描寫——→尾崎紅葉，正岡子規的寫生——→自然主義之內面的真實描寫和“指向現實之道”，都是沿一條路綫突進而來的，(12)

自然科學的(生物學的)進化的發展觀和直綫的發展有相通之點。但是，生物學的進化是量的擴充，而文化之直綫發展，是質的發展。不過已然是直綫的發展，縱令是質的，但在他的根柢上，置有量的擴大，故擬之為量的發展，亦有充分的意義。個人主義時代——→主觀主義時代在直接上是質的發展，故謂主觀主義時代比個人主義時代，心理的密度更大，這是不錯的。

時代的發展不過是由舊時代向新時代推移的意思。在歷史的發展上，沒有一定的理想，故(以超

價值的立場)不能說是價值的上昇,即不能說是進步。但立於新時代裏面來說,時代的發展即是進步的。(如是向着直綫的繁盛而發展)。由立於舊時代裏面的人們看來,是舊時代的沒落,即所謂“末世”的思想所由表現。

熟觀新舊兩時代的文化社會學,在他本身是不能說進步或退步,不過立於一個時代(新時代)裏面來說,尤其是立在直綫的發展上說,則是進步的。

作進步之直綫的發展,在累積的發展之事例上,最為明顯。⁽¹³⁾所謂累積的進步,例如自然科學的體系內,先有前代學者的業績,再加上後代學者的業績,使趨於完成。像這樣的例,時代的發展:不廢滅前代,不 *Aufheben* 前代,而反完成前代。科學的原理的發見,及機械的文明,是由多少科學的天才心血所累積而成的啊!

但是一切的自然科學的時代發展,不能說都

是採積極的進步的方式。對於牛頓物理學之愛因斯坦的相對性理論之出現，不能說是累積的進步之發展。

第三有所謂“問題的發展。”即問題產生問題而發展的方式。這種發展的方式，在哲學及科學的發展上，最常看見。問題的發展有為辯證法的，又有求直綫的澈底而發展的例。

上面所舉的是“意識的發展”的方式。

此外尚有“無意識的發展。”自然的發展，一般是無意識的發展。自然的無意識的發展是古時代的一般的發展方式。這種發展與量的發展相近似，但量的變化超過了某一限度的時候，而變為質的發展。但是對立的質的發展，有比較無識的自然的。日本市民間的通俗文化的發展，是其實例。

又尚有“無秩序的發展”的方式。換言之，即是為變化而變化，盲目的變化之例。這在新舊時代之交替期所常看見的現象。在這樣的過渡期半為無

意的半爲有意識的，時代急劇的轉換。現代的潮流的變化，改造思想的興亡起沒，有使人難於逆料的。此代表日本明治三十年代的 *Sturm und Drang* 時代之高山樗牛之所以博得“豹變博士”的綽號！

時代是轉變的，尼采稱之爲“永久的輪迴”(Cycle of Eternity)。其實所謂時代的轉變，不過是映在凡人的近視眼中的幻影，若由天才的洞察的眼光看來，人間的世界或許是在永久地反覆演出人類的渺小及痴愚。若站在高處眺望，則渺小的轉變在人類歷史的發展上，也是具有重大的意義。我們不應當輕視了渺小的時代發展的意義。

但是，時代的發展是意外的緩慢。欲推動時代而活躍鬥爭的時代潮流的呼聲，一般是誇大的。若以事實的時代的發展，和這呼聲相比較，是非常之微小的。即在所謂急激的轉換期，事實也不是急速地變化。不過時代潮流的呼聲之誇大，決不是無意

義的。因有時代潮流呼聲的誇大，現實始能夠發展至相當的程度。極左思想和左翼運動之文化史的意義，就在這一點。由左翼運動的犧牲，右翼運動才能獲得現實的勢力。假如沒有左翼的存在，右翼也難現實化罷！何也？在這時候右翼變為左翼，因是，實現化的不是他們本身，而是比他們更右翼的一派。

【註】

[10]例如 Lamprecht 的有名的國民文化之發展時代區分為——象徵主義 (Symbolismus,) 類型主義 (Typismus), 因襲主義 (Konventionalismus), 個人主義 (Individualismus), 主觀主義 (Subjektivismus) 的五時代發展說, 是根據 Wundt 的生物學的心理學, 以心理的密度 (Seelische Intensität) 之上昇為標準, 在時代上區劃國民

文化發展的這種基礎的見解，是起因於自然科學的進化的觀念。

象徵主義時代，類型主義時代，因襲主義時代，個人主義時代，主觀主義時代，在他們本身可以視作質的發展，但 Lamprecht 則以為可還原為量的進化。但是像這樣以自然科學的量的觀察法適用於文化是不妥當的。只能當作補助的方法，尚可採用。又自然科學的發展之見解，要求法則的普遍性。即 Lamprecht 原來以歐洲，尤其是以德國歷史為資料，而創立他的文化發展說。他以為這不是德國及其他歐洲諸國民所有的，在世界各國民都可適用。他為證明他的學說，研究過中國及日本的歷史。但是如果承認國民的個性，則這種法則的文化發展觀，是不能無條件成立的。當然，國民的個性不是絕對地排斥普遍的法則，“異中有同，同

中有異”，個性的同時是法則的。換言之，法則的並且在牠之表現方式裏面，可以看見個性的相異時，則個性和法則，是能兩立的。但如高唱個性，則不能過於固執法則，法則性雖非完全不能成立，不過法則性受個性的壓迫，將變為不正確的。故法則的方式祇能做個性之認識的補助的手段而已。

[11]例如 Spengler 以春夏秋冬的變化，比擬國民文化之發展。雖是自然的春夏秋冬季節的變化，但因年歲及因地方而不必相同。文化之春夏秋冬，其變化的程度更甚。文化的發展並非一路向上的發展，難免榮枯盛衰的運命，擬之為春夏秋冬的變化，確不失為深有興味的觀察法。不過比喻終於是比喻，這是要注意的，因為無論如何，文化和自然是不相同的。

Spengler 在 *Untergang des Abendland's*,

1, 裏面, 把印度, 古代希臘, 亞拉伯, 西歐的文化, 分稱爲春夏秋冬, 而作時代的比較。

[12] 岩城準太郎氏的明治大正的日本文學。

[13] Max Scheler: Wissensformen u. s. w. S. 28 f 之所謂 “Kumulative (Respective) Fortschritt”

[14] Grillparzer 說 “Erst in dem ewigen Zickzack die Welt ewig ein wenig vorwaerts Kommt.”

五

東西洋任何歷史家在歷史的敘述上, 都採用時代區分法。但時代區分的方法, 因各史家而不同, 不能一一爲之列舉, 今只就慣行的時代區分法之二三重要論點而略述之。

第一述時代區分和世界史對國民史之問題的

關係。

在西洋的史學界有所謂世界史對國民史的問題，站在世界史立場的學者，以各國民為世界史之一時代，不問其在世界文化全體的發展上，能（Hegel）否（Ranke）以一個理念為前提。然則國民和時代是相合的。

採取國民史之立場的學者則起來反對世界史的見解。他們以為若以各國民文化為世界史上的一時代，則到底難捉摸他的本來的形態，一定要把國民從世界史上所謂時代的從屬的地位解放出來，而為獨立的考察。像這樣以國民為獨立的文化形態，加以觀察時，可以發見國民在他的本身內部，作時代的發展，故時代成為國民內部的區劃。由是國民史之時代區分，成為各國民共通的普遍的法則的。採用國民史立場的學者，攻擊作最普通的世界史的時代區分，古代→中世→近代之區分法。古代是希臘，羅馬，（或包涵猶太）若以這些古

代諸國民文化，為歐洲諸國民文化的部分時代（所謂古代）則古代文化比較中世及近代歐洲文化當然為更原始的。像這樣的見解，完全是歐洲人的自己中心的獨斷的史觀。古代諸國民文化決不是歐洲文化的一部分，而是屬於他們本身獨立的文化系統，尤其是以猶太，希臘，羅馬的文化為比歐洲中世或近世（初期）更為原始的主張，完全是蔑視事實的獨斷論。柏拉圖，亞里斯多德的哲學的高邁，決不是歐洲近世最盛期之康德，Hegel 的哲學所能望其項背。作猶太國民文化的精髓之基督教，亦不是歐洲近世初期（如 Luther）之體驗的深刻所能達到的。

如承認古代——→中世——→近代之三時代區分，則並非世界史之時代區分而是各國民所共通的。⁽¹⁵⁾ 史的觀念論之世界史，是盲從為實現貫通世界全體的理念之“永遠的向上”，像這樣完全是個空夢。世界史的舞台上，有諸國民交互登場，各

完成其特殊的文化使命之後，他的有限的生命遂告終，而趨於沒落。這種國民文化的登場和完成，（即沒落），是一切國民所共通的運命，世界史不是一個理念之自己表現過程，而是諸國民興亡的夢蹟。⁽¹⁶⁾這也是國民史觀和世界史觀的異點。

在國民史觀之後，使世界史觀別開生面的是馬克斯，他不像舊世界史觀以國民為其發展階段，而以階級為其發展階段的世界史觀。這種新世界史觀以階級為歷史的重心，而忽視國民。

文化社會學同時承認國民，階級，時代三者。在三者所規定重複的寫真上，觀察文化。故對於時代的處理和上述之國民史觀，世界史觀（新舊兩者）都不相同，時代不是和國民及階級相一致的，時代和國民及階級是互相交錯的。

我們不一定要使時代的區劃，為普遍的法則的區劃，要就於各國民，各階級為個別的觀察。不過當作一個補助的方法，採用時代區劃之方法，亦

非全無意義。但祇能以之爲補助手段，以之爲發見個別的時代區劃手段，這是要注意的。強制地爲法則的時代區劃，而以個別的特色爲掩飾，則不是正確的方法。例如縱令承認種族國家——→貴族國家——→封建國家——→專制君主國家之方式爲國家的發展法則。但這個法則的發展，在英法德等國，各以相異的形式而表現。這種特殊現象，我們應該特別注意的。即所謂發展法則，是不具備有完全的法則性，我們有加以檢討的必要。例如以國民經濟的生活發展，爲封鎖的國內經濟時代——→都市經濟時代——→國民經濟時代，⁽¹⁷⁾最少在要求上，各國民是共通的。但是以之適用於日本經濟史，在國民經濟之時代的發展之理解上，雖不無多少助力，但不能無條件的適用。何也？因爲這種發展階段說，原來是根據中部及西部歐洲，尤其是根據德國的經濟史而創立的。在主觀的企圖上是想在各國民爲普遍的適用，但在客觀上恐怕還混入有特殊的

性質，故此說之提倡者，尙加以但書：“最少對於中部或西部歐洲諸國民……。”在日本的經濟史上，可稱爲都市經濟時代的，是很不明瞭。

近代西洋文學史上，在自然主義以前者有古典主義，浪漫主義；至於日本的近世文學史上，古典主義，浪漫主義，則不很明顯。

階級的發展階段，一般可以分爲勃興期，榮盛期，頹廢期，或分爲被支配時代，鬥爭時代，支配時代。但以這分期法觀察具體的階級文化的發展，則難捕捉得具體的特徵，並且某階級之某時代，因國民不同 或表示相異的樣像，或不明瞭。英法兩國的布爾喬亞階級的鬥爭，是極明顯活潑的，但日本的布爾喬亞階級，不單不鬥爭，反完全以迎合爲事，又普羅階級的鬥爭方法，和布爾喬亞階級的方法不同。不過在某一時期（勃興期，榮盛期或頹廢期）的階級文化的特色，常可以看出有各階級共通類似之點，故普遍的時代區分，不一定全無價值的。公

卿階級末期和封建的商人階級末期，及現代布爾喬亞階級的末期，在頹廢時代之一點，是共通的。

西洋文化史的最普通的傳統的時代區分法若是古代——中世——近代，則日本歷史的傳統的區分法，當為政治史的時代區劃，可分為大和時代，平安時代，鎌倉時代，織豐時代，德川時代，明治時代，大正時代等。因為從來日本的歷史，不單不能成為政治史，其實是政權者一個人的歷史。在日本歷史上，唯一的及最高的文化價值，是在政治——其實是在政權者。政治以外的宗教（與政治相合一的宗教當作別論）藝術，學問，經濟，都無史的文化價值，盡都是政權的附屬物；例如以政權為太陽，則宗教，藝術，學問，經濟等，是由太陽的反射而得到光輝的羣星。以作真，善，美的綜合之“聖”為最高的文化價值體系論，不過是由大正時代一時的一部分學者所輸入的舶來思想而已。在日本內部一切事物，若不和政權發生關係，則難得價

值。同是藝術，例如“和歌”曾經古來政權者詠唱過來，故得社會的尊重，至如演劇為市民社會的藝術，故一般視為賤業；同樣作經世濟民的學問之經濟學，雖視為有相當的價值，但一般都以為是營利之學而鄙視之。等到西洋文明輸進來後，事態遂完全變化了。不過政治——政權第一主義，尚有強固的傳統力，未見消滅。

總之在今日歷史的時代區分，仍然是政治史的區分。這恐怕無論在任何國家都是一樣，尤其是在中國及日本，政治在文化中佔勢力最大。故政治上的變化可以引起文化變化之力甚大，尤其是在古時代更為顯著。故以政治為中心區劃歷史，這是有所根據的。但到後來因時代的進步，文化可以脫離政治的變遷而獨立了，於是文化的發展盛而且快。即在古時代亦不無和政治分離獨立的文化，或縱受政治的支配，但亦不和政治相平行而起變化。故政治以外的文化歷史，可以不採用政治史的區

劃，而別爲時代的區劃。在許久以前，西洋已經實行，在日本則今尙未能脫離舊態，這非加改革不可的。到近時這種傾向稍稍表現出來了，這是很可喜的一件事，例如從來我們所不屑道的以“階級”爲中心的時代區分，⁽¹⁸⁾現在日本也視爲一個重要的事實了，此外又有以“外來文化之接受”爲中心的時代區劃的著述發現了，⁽¹⁹⁾這些都是很明顯的例子。

政治史的區劃和文化領域的歷史的區劃不能一致的實例，如最近學界成爲研究問題的日本資本主義經濟史，有學者主張謂應由明治時代開始纂述，⁽²⁰⁾但這不能稱爲適當。日本資本主義史的端緒、實在是在明治以前，最少應由元祿時代開始編纂。

如果有人以爲時代的區分，不過是在作異質的連續的發展的歷史之進行上，加以人爲的等質的時代的區劃，不必過於張大其意義，本來就沒有

何等一定的標準的存在。那末，這個人的見解，一定是錯誤的。時代的區劃當然是歷史家的作為，但也是歷史家應該最慎重的事項。雖然可以說“歷史家即是藝術家”，但是歷史家的藝術的手腕，應當盡力發揮出來的。因時代區劃的方法不同，所構成的歷史也大有差異。在文藝復興與史家之間，文藝復興與時代的區劃，成了一個大問題。

時代的區分，不能失之過廣，亦不能失之過狹，時代應由重大的文化的事件而劃分的，所謂“劃時代的事件”所表示的，即此意思。

一般文化史的時代區分，和部分的的文化領域（如藝術，政治，或經濟）的時代區分不同。一文化時代應當含有和一切文化領域，在前代所不同的要素。前代的藝術和後代的政治，是不能構成一時代的。但各部份的文化領域的時代發展，在年代上不一定平行，而有先後，這點不可不注意的。

【註】

(15) K. Breysig: Der Stufenbau und das Gesetz der Weltgeschichte。

(16) O. Spengler: a. a. O.

(17) K. Buecher Die Entstehung der Volkswirtschaft, insb., Kap. III (經濟的文明史論) 裏面所說，這是人所熟知的，Buecher 是以生產和消費的距離為根據而分割的。

[一] Die Stufe der Geschlossenen Hauswirtschaft, 生產與消費的距離為零，即自己生產經濟。

[二] Die Stufe der Stadtwirtschaft, 由生產經濟至消費經濟之財富的直接移轉之定購生產經濟。

[三] Die Stufe der Volkswirtschaft, 財富在到達消費經濟以前，經過幾個經濟單

位的系列之商品經濟。

〔18〕津田左右吉氏之“文學上所表現的日本國民思想之研究”分爲貴族文學時代，武士文學時代，平民文學時代（刊行到德川中期爲止）。

〔19〕龍川政次郎氏之“日本法制史”分爲固有法時代，中國法繼承時代，融合法時代（前期後期）西洋法繼承時代。

〔20〕高橋龜吉氏的“日本資本主義發達史”及“明治大正產業發達史。”

第三章 文化之容納,模倣, 傳統,支配,及鬥爭。

—

在前章述過了文化的社會性，即文化因社會的不同而有相異的類型。

不同的社會的類型文化並不是自己封鎖的孤立的存在，相互間有種種形式的交涉及關係。

這種相互的交涉及關係之形式，是容納，模倣，傳統，支配及鬥爭。

二

第一先述文化的容納。

最初先說明文化的容納的意義。

在前兩章裏面常常見有“外來文化”“文化的輸入”“古代文化的再生”等詞句，總之是一社會的文化侵入他社會的事實，在他社會則為容納。

文化社會學是以“文化之社會的個別性”之事實為認識的出發點。因之，一社會的文化，進入他社會、即被容納時，如果這種文化真變為他社會之文化時，前者並不以原有的形態侵入後者之內。被容納了的文化，應該是取得了自己應有的個性，不能受他的前身的支配，否則所謂各文化之個別性的根本的前提，將完全被破壞。

文化之容納既然不是一社會的文化以原有的形式進入他社會裏面，然則是如何進入的呢？即文化之容納，是固有文化以被容納之文化為刺激而發展的，要由這樣的見解，才不會傷害文化之個性

前提，而說明文化容納的現象。舉例說明之。

上代日本容納過佛教。這並非中國佛教以原有的形態而被容納，就變日本的佛教。即不是中國國民性所由表現的異質的文化，保有原有的形態，新加進日本國民社會裏面來，即非無中生有。當然有無中生有的事物的存在，即是佛像及佛經。不過佛像和佛經祇是作一個物理的存在而被容納，但是佛像和佛經除作物理的存在以外，尚負擔有所謂佛教之文化的意義，即是有文化的存在。輸入來的佛像及佛經所代表的中國佛教却不是作物理的存在而新加進日本國民社會裏面。日本佛教是以佛像及佛經為媒介而造成的，和中國佛教不是完全相同，即是以中國佛教為刺激而發展的日本佛教。所謂日本的佛教的發展，是古來以自然物（動物或古樹）為對象的加持祈禱教，得到了比自然物有更優的力量的所謂佛教的對象。(1)

根據我們的理論，被容納的外來文化和由容

納而發展的固有文化，是不相同的。

故日本明治，大正時代所輸入的西洋文化，和明治，大正文化是不相同的。西歐近世初葉的文藝復興和宗教改革，普通稱爲古代（希臘，猶太，）文化的再生，但這並非真正的再生。文藝復興運動，在主觀的動機上說，是想模倣古代希臘，但客觀的說，決不是古代希臘原有形態的模倣，而可以從文藝復興看出歐洲各國民的國民性來。Michelangelo 的藝術是作歐洲人的一般特色的動的原理的偉大的宣言。Galileo 的自然科學，樹立了和希臘自然哲學不同的近代西歐的自然科學的原理。但文藝復興在他的內部表現出由各國民而生的相異的國民性。試比較意大利的 Galileo 和英國的 Bacon 兩人不難明白。關於宗教改革，亦可以爲同樣的說明。Luther 竟起來反抗中世紀教會的基督教，這並不是否定基督教的本身，而是使教祖耶穌基督之教再生。但是事實超過了他的主觀的企圖，成就

了偉大的文化史的使命，即德國理想主義的根本原理，是由 Luther 所確立的。在信仰的內容上雖然是所謂“向原始基督教的復皈”的被動態度，但在信仰的形式上，不知不覺間超過了被動性，而表現出倫理的能動性。在這意義上 Luther 的基督教實在是康德的理性的，道德的宗教之先驅者。(2) 又禪宗是中國式的佛教，雖在印度佛教影響之下，仍揭着“不立文字”的旗幟，和理論的（當然非把實踐抽象化的理論，而是理論和實踐相融合的理論）印度佛教有明顯的差別。

所謂文化的容納的現象之正體已如上述，但有人稱文化之納容為文化的“輸入”“傳來”，好像在說，外來文化是以原有的形態而侵入。這完全在容納者的主觀的意識上，自信由他的熱情能夠使所憧憬的外來文化絲毫不變地再現的原故。其實因有這種熱情和自信才能發生容納文化的運動。試看文藝復興，宗教改革，再看最近日本明治，大

正時代的歐化運動，他們豈不是都燃燒着欲穿破國民和時代的界限的意氣和熱情麼？但是這種熱情在他們本身是正當的，不過他們的熱情無論如何正當，在事實上仍不能超過國民，時代的界限。

此外在客觀的觀察者，也有誤解文化之容納為文化不變形態的輸入，今試考查其原因。這是因為外來文化和被容納文化（由外來文化的刺激而發展的固有文化）大體的方向是一致的。意大利文藝復興的 *uomo universale* 的理想和古代希臘之調和的人間主義之間，有相通之點。又日本自近世以來，在不知不覺間發展出來的反東方的傾向，和明治以後的西洋近世文化共鳴起來，有了這種合力，西洋文化才能深入到日本國民裏面。（當然西洋文化的容納不單由於內的必然性，寧可以說是因為有對外的必要上的一面的理由）。但是，權力階級裏面尚留存有東方的要素，故在西洋文化的

容納上，完全克服了超越的事象之自然主義之傾向，不能充分地侵入支配階級內部，在支配階級裏面，尤歡迎西洋文化中之德國文化，同時東方思想也常常反動地再生起來。

但是，外來文化和被容納文化方向相同，這不過是一面的觀察。反之外來文化的容納會使與之作反對傾向的文化發展，這亦是一面的事實。日本幕末維新之際，西洋文化風起雲湧，最少在初期，反對西洋的思想也勃興起來；猶之久甘於太平之夢，弛廢了的武士道精神，一接到黑船來侵的消息，作一種反抗作用而緊張起來。但一般的常態，不是直接反抗外來文化，自己鞏固其固有文化，而是一旦容納了外來文化之後，對這個被容納的文化——和外來文化同方向的——起一種反抗，固有文化向與被容納文化（同時可以說是外來文化的）相反對的方向發展。日本明治的國家主義，與其說是直接受西洋文化刺激而發生，寧可說是對容納了的

西洋文化(這早已經不是西洋文化,而是被容納了的日本文化)反抗而起的國家主義。在現代 對馬克斯主義而起的反動思想,反宗教改革後之反改革運動(Gegenreformation),都是此例。

外來文化的容納的過程,普通分爲輸入期和同化期:例如日本最初輸入佛教和儒教,然後漸次加以同化。但這個意思是:當容納外來文化時,最初祇是輸入,然後漸次同化,使變爲本國的文化。假定上述的理論不會錯誤,則在文化容納上的輸入和同化,是無意味的了,故不能照文字解釋而稱爲輸入。所謂輸入文化,實在是自國的文化,若以之和固有文化區別,則爲被容納文化,但被容納文化仍是自國文化。所謂自國文化也不是確切的名詞,並非對外來文化,加以同化,而是以外來文化爲刺激而發展自國的文化。

像這樣的分析,則輸入期和同化期的區分是無意義的了。不過已經有這樣慣用的名詞,縱令在

意義上不甚妥當，或許另表示着有何等的事實。

我們在這裏看見有一個由“輸入期”及“同化期”等慣用名詞所暗示的重要事實。

所謂輸入期的文化，雖說是自己的文化，但尙未十分完成，即在自己之內的體驗裏面尙缺少整理的文化，故稱之爲模倣文化，比較適當。或用翻譯文化的名詞，亦頗有興味。

模倣文化（俗稱翻譯文化）和容納文化之異點，前者是在自己體驗裏面缺少整理，一定要經相當程度的理解之後，才能變爲自己的文化，即未完全裏面化的。反之後者雖說是在出發點上受了外來文化的刺激而起的，但是自己之內的體驗的產物，裏面化了的自己文化。故在理論上模倣文化和容納文化有明白的區別，但在事實上他們的界限是很難截然分割的。

普通稱爲輸入文化的（輸入期的文化）即是模倣文化。文化的容納，先由文化的模倣開始，這確

是一般的事實。在模倣之後起來的，即是受模倣文化的刺激而起的自己文化的發展，此即容納了的文化，普通稱之為同化期的文化。

一般稱為“由輸入至同化”（或稱由繼承至融合⁽³⁾）又或稱由模倣至創造，⁽⁴⁾）的原因，是因為容納文化的時候，在最初不過是理解（這不一定是可以說完全如此）的再現之模倣文化，其次才漸以模倣文化為刺激，由自己之體驗流出來的自己文化的發展。驟然觀之似先輸入（或模倣）外來文化，然後使之與固有文化相融合而創成新文化（融合文化）。但事實決不是這樣的，故有再次說明的必要。即這些慣用詞在便宜上雖可採用，但不可誤認了牠的真意義。至用詞上的爭論可從略。

西洋中世的天主教會文明 在當時的歐洲人，最多，只當他是模倣文化而已，到底不成為自己的文化。在文藝復興和宗教改革，有了自我的自覺之西歐人，始從中世教會文明的寶庫裏面，各擇其適當

的而採取古代文化，以之爲刺激劑而創造自己的國民文化。但是文藝復興及宗教改革，仍然是以古代爲範疇之自己創造，也存留有模倣的要素。以啓蒙運動爲界綫，完全的自己文化之創造時代就開始了。

文化之接受要受質的制限及發達程度距離之制限。

最普通的現象在質及發達程度相類似的文化間，最容易看見文化的容納。例如在希臘文化的影響下的文藝復興，以意大利爲最盛。又作猶太之基督教的再生之宗教改革，則以德國爲最盛。當然，由文化的發達程度說來，西歐近世初期較之希臘及猶太最高潮期尚不算是發達。故 Luther 的體驗能否追溯及耶蘇基督的體驗，這是史家的疑問。

由此意義，當日本固有文化極幼稚時代，很早就迎接東方文化，但決不是想圖日本固有文化之順適的發展。即第一因發達程度上的距離的懸隔

太大，失掉了一步步堅實地築成自己文化的精神。即徒醉心於外來文化的美善，而發生奴隸的根性，因為距離過大，外來文化對於自己的努力，不能作良好的刺激劑，不得已因陋就簡，囫圇吞棗地把外來文化繼承過來。這就是日本人在很久以前種下了模倣根性的原因。第二是因為東方文化的非現世主義和日本的現世主義，在性質上相反，故雖在東方文化的長期間的支配下，日本文化仍然和中國或印度有差異，在不知不覺間，發揮了現世主義。即此可知日本文化和東方文化在性質上之不同。又東方文化的超自我主義，壓迫了日本的自我主義。⁽⁵⁾但是像這樣的見解，或許一面是因為明治，大正，昭和時代的人們，過於憧憬西洋文化的原故。東方文化在日本文化史上的意義，到了後世或許可以得到和現在不相同的另一種的評價。又在固有日本人裏面亦可以認出東方的要素。⁽⁶⁾但是因要生存於以西洋文化為基調的國際社會，

必要容納西洋文化的日本當容納西洋文化的時候，經過了長期間的東方文化的傳統確是一個相當的障礙，這是誰都承認的。

容納西洋文化的時代較之容納東方文化的時代，其發達的程度及性質上的距離，不是那樣的巨大；在質的方面當然不同，但也有相通之處，尤其是在從來東方文化的支配下，所未充滿的可以由西洋文化補充。因為對外維持自己而起的努力，縮小了發展程度的距離。但是，這種距離的差異確是事實，從輕薄的模倣外國者仍可以看出來。即開却了固有日本的堅實的發達。固陋的國粹主義的抬頭，就由這個間隙發生的不健全的思想。現代的日本，已為國際社會的一員，國際社會的支配地位皆為西洋諸國所佔據，故不能不承認有使固有日本堅實地發達的必要。不過由國際的生存立場說，藉西洋文化之容納而補未發達的固有日本文化的不足，這是更加重要的事情。日本的苦惱就在這一

點。

被容納文化不是外來文化以原有的形態而再現，乃是自己文化的發展，故同一的外來文化因容納的社會之質的特色和發達程度不同，而採種種的形態。希臘容納原始基督教變為觀想的宗教，進入支配的政治的羅馬後，則成宗教的帝國，進入德國民裏面後，則產生超越的理念。日本的佛教除去單作學問知識之模倣佛教外，和國民的精神相接觸，而變為被容納文化之例，最初是加持祈禱教的發展，及國家主義的旺盛，到寧樂潮時代，則變為“鎮護國家”，“聖朝平安”，“萬民豐樂”的宗教，第三次轉變而進到平安朝公卿貴族的享樂生活裏面時，佛教祇是表示作一個完全享樂的世界之“極樂淨土。”不單如此，耽溺于官能的享樂之藤原氏一家，常欲實現化土淨土的享樂。(7) 佛教以原有的真正的形態，映到日本人的心上的時期，是由王朝末期至鎌倉時代。這時候，因為看見社會革命而起

的人生的矛盾，于是有視現世爲穢土而憧憬“彼岸”的真正的宗教心的勃興。(親鸞，道元)，祇是在“彼岸”的要求上，才能容納彼岸的宗教。日本芭蕉翁的風雅 含有佛教的要素，是因為芭蕉本身提出有要求脫離現實社會的問題。又佛教在市民社會變爲福德祈愿的宗教，寺院變爲淫樂的場所。(8)

以上專就國民文化述過了文化的容納，但文化的容納不單限于國民，在階級上，時代上亦可以看見的現象。

布爾喬亞階級的文化 and 貴族階級的文化，是完全不同的（文化的階級性）。但是揭出自由，平等，博愛的旗幟，在打倒貴族階級上的階級鬥爭成功的布爾喬亞，終於模倣以至容納了貴族階級的權力主義，化貨幣爲權力，而不能打破權力的本身（如果打破了權力，則變爲無政府主義），反使權力再生，收入自己的掌握中，于是有布爾喬亞貴族的出現。在日本的市民階級，從最初起就不作打倒

權力貴族階級的鬥爭，反屈伏或迎合貴族階級，故他們的貴族主義的模倣以至容納，更爲明顯。又日本市民社會古來就有“武士精神，商賈才能”的格言，由是可以知商人之極力模倣武士貴族。商人如果真有自覺，則當以“商賈精神，商賈才能”爲格言。又商人在作經濟階級上才有他的階級的特質。但德川時代的商人，對於算盤和帳簿概置不理：以單從事於極端的游樂爲其理想，故這種商人早放棄了自己階級的特徵，而卑屈地自願接受非經濟的權力階級之貴族的享樂主義，到了明治，大正時代即到了可以和權力接近的時世，就汲汲於求權力及由權力而起的名譽。

日本布爾喬亞社會發達的結果，不是產生“商業而商業”的主義而產生了捨去商業的享樂主義。“爲商業而商業”的主義，是在西洋的布爾喬亞所常看見的。但西洋的布爾喬亞在商業資本主義時代的初期，也容納過舊宗教階級的意識形態。

勞働階級的意識形態，和權力階級的或布爾喬亞的都不相同。以勞働爲卑賤的職業，爲奴隸的服從的思想；即是對貴族主義的屈伏；以勞働爲賺錢及享樂的手段，勞働者輕視自己爲僅一個貧乏人，也是做了布爾喬亞的意識形態的奴隸。像這樣的無自覺，不明勞働是和權力或貨幣相異的一個的生活原理，即是自己階級性的自殺，他階級的意識形態的模倣。大衆文學(和普羅文學不同意義)是英雄主義(貴族主義)的文學。嗜好讀崇拜英雄的大衆文學之普羅列塔利亞，是沒有普羅階級意識的自覺。

貴族主義差不多可以說是全日本人所共通的意識形態，這即是說貴族階級從沒有被 Aufheben 過。現在高唱社會改造的日本普羅列塔利亞果能 Aufheben 這個傳統的日本新貴主義麼？不要再容納了貴族主義而作成勞働貴族啊！

階級間的容納文化的現象，在部份階級間，更

爲明顯。部分階級不過是同一階級內之量的差異的區分——當然量的差異達到相當程度時，會變爲質的差異，例如公卿之對武士。故在部份的階級間，更常看見容納或模倣上層階級的現象，所謂上行下效者是也。不攀龍附鳳，自安貧賤，在歷史上雖有此例，但一般都是想追隨上層階級的。例如滿清時代的捐納官職，及現代小布爾喬亞青年男女之模倣布爾喬亞的享樂，都是追隨上層階級的好例。

(1) 關於日本容納佛教的方式，津田左右吉氏之“表現於文學上的日本國民思想的研究”與和辻哲郎之“日本精神史研究”之間，意見不同，可以參照。

(2) J. Burckhardt: Kultur der Renaissance in Italien. W. Dilthey Weltanschauung und Analyse des Menschen seit

Renaissance und Reformation (Ges. Schr. B1. 11); ditto: Auffassung und Analyse des Menschen im 15 u. 16 Jahrh. (Archiv fuer Geschichte der Philosophie, Bd. V. S. 357) Bruno Bauch Luther und Kant. “在日耳曼社會各方面起來的 Bewusstsein des Wertes und der Autonomie der Person 的宗教生活方面所表現出來的是 Luther 的宗教改革” “Luther 把以前的德國 Mystik 和以後之超越觀念論聯結起來。” (Dilthey “Luther 含有作康德 (Kant) 的理念 (Idee) 的萌芽，其實可以說是明瞭地敘述過那個理念” (Bauch)

“Luther 是康德的先驅者——但這是和 Hume 爲康德的先驅者有不同的意義” (Bauch)

“Gottes Reich steht nicht in den Worten.

sondern in d-r Kraft, und in der Tat”
(Erste Feste predigt vom Jahre 1523)

〔3〕試舉一例說，瀧川政次郎氏的“日本法制史”之“固有法時代——→支那法繼承時代
融合法時代——→”的區分。

〔4〕例如日本松本亦太郎氏的“時代之日本畫”，模倣與創造章。

〔5〕力主張日本文化和印度，尤其是和中國完全不同者，有本居宣長一派。又津田左右吉氏亦在前舉書內主張過來。

〔6〕日本人的淡泊性是也。（參照著者之“日本文化之類型問題”及“社會學研究。”）

〔7〕參看“源氏物語”及“枕草子”

〔8〕參看著者的“日本布爾喬亞的精神。”

三

文化之時代的容納即是傳統的容納。

各文化時代各有相異的文化類型。但文化時

代的發展是連續的，他的發展不問是按照辯證法的方式，又或是按照直綫的澈底的方式，又或按其他的方式。舊時代內所含有的都展開起來，新時代由是創造出來。⁽⁹⁾ 布爾喬亞社會是在封建貴族社會裏面作被支配階級而存在的布爾喬亞階級所建設的社會。布爾喬亞階級是 Aufheben 封建貴族的文化 而作新的社會，故嚴密的說來，在布爾喬亞社會當然沒有一個封建的貴族的文化存在，否則階級的對立和鬥爭是無意義的了。但在事實上封建社會的文化常作傳統文化存續於布爾喬亞社會內。

當階級鬥爭最高潮時，常看見有想完全 Aufheben 支配階級的熱情，但革命成功了後，自己佔了支配階級地位，求這樣的澈底的熱情反冷却了，而舊的傳統復活起來。但這裏所謂復活，不是文字上的復活，是舊者之新再生，和舊的有不同之點的新文化。總之，這個復活的文化，雖是新的，但和被

Aufheben 了的舊的文化是屬於同一系統的。這就是傳統的存續的原因。布爾喬亞階級一旦把權力貴族 Aufheben 了以後，是變為布爾喬亞貴族了，故昨日的革命者，在今日變為反動家了。在布爾喬亞革命不澈底的日本，這種現象更為顯著，在前面已經說過了幾次，日本的傳統貴族主義，從沒有被 Aufheben 過一次。作明治維新的革命者之下級武士，最初是以“四民平等”“公議輿論”相標榜，但是到了自己做官僚階級的時候，就捨棄了那些標語而制定華族制度，再造了身分階級制度，使傳統的專制主義，在政治上能够再活起來。

時代若由辯證法的形式而發展時，即可以看見最鮮明的新時代的躍進。例如對浪漫主義而起的自然主義，又其次的理想主義（新浪漫主義）是對自然主義之新的辯證法運動。但是理想主義是浪漫主義的再生的，即傳統的再生。辯證法的發展是由前一時代的傳統的新的復活而成就的。由文

藝復興及宗教改革開始的近世西歐文化，是反中世主義的辯證法。到了現代，因近世西歐文化的窮迫，故有中世傳統的復活而開始時代的運動勃興起來。（當然在這裏面還有其他非中世的社會運動）。

直綫的發展是最初者的澈底，尤其是尊重自己的傳統。傳統之新的發展，即是直綫的發展。在康德 → Fichte → Hegel的過程上，在康德派，新康德派及新 Hegel 派，康德和 Hegel 都是他們景仰的傳統的權威。

辯證法的發展是以對當代的反叛者而創造新時代。故在傳統裏面完全不能找到這類反叛者的時候，則應當向外求 Model，（外國文化的容納）而創造新時代。——例如日本的自然主義是反抗德川末期的趣味文學及勸善懲惡主義的潮流的運動，一方面和前代的元祿文學的傳統，雖有一綫的聯絡，但重要的 Model 仍然是西洋的自然主義。不

過當發見適當的 Model 的時代，由自己的傳統的復活，可以躍進一步的新發展。在這時候，以因當代而在辯證法上被 Aufheben 了的前代——是反對當代者的時代，和新時代屬同一系統，——為模型。這是自然的趨勢。

又新時代常常繼承他所欲 Aufheben 的舊時代本身的傳統。例如馬克斯學是欲 Aufheben 康德——→ Hegel 的哲學（布爾喬亞哲學）的革命思想。馬克斯學和康德——→ Hegel 哲學有許多點是站於對蹠的立場；例如唯物論之對於唯心論。但是馬克斯同時容納了許多 Hegel 的傳統；例如辯證法的理論，世界史的觀念，統治主義及浪漫的情熱等。這樣說來，馬克斯正是 Hegel 的兒子。有最革命之稱的馬克斯主義，尚不能蔑視文化的傳統。在這一點，馬克斯主義雖有革命的思想之稱，但仔細檢查起來，裏面也還含有德國國民傳統的貴族主義（官僚主義），——有布爾喬亞哲學之稱的康德

哲學，其實非真的布爾喬亞哲學，而是沒有完全把官僚貴族 Aufheben，反和官僚貴族妥協了的布爾喬亞哲學，即寧說是官僚的布爾喬亞哲學。德國國民傳統的貴族主義是除去這一部分的官僚主義——沒有完全被 Aufheben 的分子，最少是表示着有這一面的形象，這是一般的批評。故欲使馬克斯主義變為真的普羅列塔利亞的意識形態，則非從 Hegel 主義把馬克斯主義完全解放不可。

作英國之社會主義思想的基爾特思想，主張布爾喬亞之 Aufheben，但是牠的德模克拉西和自由主義是由英國的布爾喬亞傳承過來的，在他一方面又可以看出牠是追求着中世基爾特的組織的再生。

舊的傳統欲在新時代生存，則形式須保持舊態，而改新其內容。純粹的資本制度的職業概念，並非是一舉而廢棄中世的反資本主義的思想以成立的。Beruf (Calling, 呼聲) 的概念在中世的基督

教有神意之意思，經改變後，就有世俗的職業的意思了。在基督教新教時代，古代宗教的意義，和世俗的意義相混合了，這是因為在早期資本主義時代，雖承認營利的職業的權利，但宗教的規制仍然掩護着牠。讀英國清教的發達史的人們，會漸次地承認資本主義的營利觀念，到後來終變為不是根據神意，而是為圖人類幸福的營利的觀念，即我們可以認識新教，是由中世到近世（資本主義時代）是作一度橋樑的任務。⁽¹⁰⁾日本德川時代的心學和西洋的基督新教約略担了同樣的任務。即正統的儒教是否定營利，但對於當時發達的商人的商業，要求在道德上的思想的根據，而心學即容許了這種要求。心學為達成這種使命，並不深研究存於當時商人社會裏面的商人精神，而使之思想化，祇在傳統的儒教的領域內，以營利為不違背聖人之道而改釋儒教。在英國清教之後，自己創造了純粹的布爾喬亞的道德哲學之功利主義。但在日本這件

事則未成功。在日本元祿時代西鶴，近松等的文學上的，純粹的布爾喬亞思想及感情，雖否定儒教而主張自己，但終於未發展成爲學問的體系，到後來因西洋文明之輸入，功利主義哲學也侵進來了。但明治的新布爾喬亞階級却迎合國家主義，貴族主義，而不顧功利主義。在羅馬法，每當新法律的事件發生時，不在理論上創立一個適合那種條件的新的概念，祇由擬制的方法，應用保有舊的形態的傳統概念而使之再活。

傳統文化之所以受尊重，是因爲他的本身的“傳統”二字；尤其是古代的傳統是因爲“古代”之二字，在後代作了很大的價值。尚古主義一般是支配階級的特有物，但在被支配階級，也不能說完全無尚古主義。被支配階級對於支配階級的傳統，當然不加尊敬。但普通稱爲國民的傳統者，其實不是全國民的傳統，而是支配階級的傳統。故在Aufheben支配階級的階級鬥爭的意識上，自覺了

的被支配階級，對支配階級的傳統——戴有國民傳統的假面之支配階級的傳統——起而反抗。總之自覺了的被支配階級是傳統的破壞者，但是，對他們本身內的傳統，仍然表示尊敬，尤其是尚未自覺的被支配階級是未被啓蒙的集團，故比啓發了的支配階級，更爲保守的。試看傳統之力在尚未自覺的農民社會裏面及市民社會裏面，是如何的強有力喲！他們的生活差不多可以說是傳統的再演。又自覺了的被支配階級也不一定是一切傳統的否定者，對於自己的傳統，比支配階級更加尊重，這是因爲鞏固自己階級的團結不能不有團結的中心點，而傳統即是他們適當的中心點的原故。其甚者，被支配階級承繼應當 *Aufheben* 的支配階級的傳統者亦不少。

傳統的裏面最初的根柢最強，因最初的是最古的，即“古”之一字是傳統魅力最大的泉源。最初的傳統有出發點及根源的母胎之意義，使人們對

最古的傳統發生一種不能以理喻的尊敬的原因。個人之崇拜祖先也是起因於同一原因。教團對於教祖絕對地信仰也是同樣的原因。故保羅說：“我的一生與基督同在”，即是此意。最初的傳統，其實可以說，一切傳統的尊重，在非合理文化的領域內，為最有力。

作實際問題觀察，最初的傳統因時代的發展而向各方面分裂，陷於不可挽救的運命時，欲加以改良，最好的方法，無過於回復到分裂以前的出發點，重新出發。盧騷的“回復自然”Luther “的皈依聖經”日本道元的“絕對的皈依釋迦”都是這個意思。

為鞏固集團（不問其為國民或階級）的團結，而作中心的傳統作用，以最初的傳統為最有效果。馬克斯主義因時代及國民不同而被改變了。但因馬克斯本身的存在，能嚴密的統一。日本治明維新的事業，壓倒了中間的改革論，是在“神武創業”的

旗幟下成功的。

【註】

(9) 馬克斯的有名的唯物史觀公式的文句

“im Schoss der Alten Gesellschaft”

(Zur Kritik der Politischen Oekonomie)

(10) Max Weber: Die Protestantische

Ethik und der Geist des Kapitalismus;

Tawney: Religion and the Rise of Capitalism.

四

以上所述是文化之自發的容納。

本項當述文化之非自發的容納，即強制的容納，是文化的支配。文化的支配是階級文化的本質，故在階級文化可以看出支配的典型的現象。

但是文化的支配不單是就階級文化所看見現象，在國民文化上亦存在。

征服民族對被征服民族強制其容納自己的民族文化，例如英國之對印度，日本之對朝鮮。

傳統一面作自發的容納，同時在他一方面是強制的容納，即是支配。傳統文化從支配及束縛以後的時代。

關於文化之階級的支配，及否定支配之階級鬥爭，在階級性章內已詳述過了，不再贅述。

關於國民文化之支配及鬥爭，可由階級文化之支配及鬥爭類推，亦不再贅述。

尚須附加一言者，即國民文化之支配和階級文化之支配是相合的，即支配民族為支配階級，被支配民族為被支配階級。在日本，希臘，中國，印度，朝鮮各國都可以看見這種實例。

但是，我們要注意的是政治支配，不一定是文化支配。羅馬用武力征服了希臘人，因之在政治上，法律上支配了希臘，但在文化上却受了希臘人的征服，其實可以說不是征服，而是羅馬人自然地

容納了希臘文化。同樣的過程在日耳曼人和羅馬人之間，也重演過來。

在階級間也可以看見同樣的現象。在日本德川時代至最後為止，在政治上武士階級支配了市民階級。更進一步並想在文化上支配他們。但因為市民文化的自覺，武士階級對市民文化的干涉(支配)終成爲有名無實的。(11) 其實市民文化反侵進了武士階級，即武士(尤其是後期的)容納了市民的享樂文化而軟弱化了。又在經濟生活的方面，武士因經濟的窮迫，容納了市民的營利主義而商人化，向市民借款，無條件地甘受商人的資本主義的榨取。由明治維新革命而成爲支配階級的人依然做貴族階級，但爲欲生存於與國際的資本主義合流之後，資本主義社會化了的明治，大正社會，貴族階級亦不能不改變他們的意識形態，而容納布爾喬亞的意識形態。由王朝末期的社會革命，武士階級在政治上佔了支配階級的地位，但他們模倣

及容納公卿階級的家風。

在階級支配和容納外國文化的關連上，尙有有興味的問題。

支配階級因爲要想提高對被支配階級的權威，獨佔地容納了優秀的外國文化。於是支配階級對被支配階級如“狐假虎威”，裝飾自己階級的支配力。日本古代的貴族輸入中國榮盛期的文化和制度，又德川封建武士階級以孔孟之教爲自己階級支配力的基礎，都是這種實例。羅馬的支配階級在文化上以優越的希臘人的言語爲自己階級的言語，因之和被支配者間之距離更加擴大了。在中世的日耳曼民族，上階級使用優越民族的言語；如僧侶階級用拉丁語，騎士階級用法國語爲自己階級的言語，像這樣，外國語的容納，有二重的作用。即對外把自己提高到優越民族的水準，換言之即欲消滅兩者間的距離，最少可以縮短兩者間的距離。對內就有增大支配階級和被支配階級間的距

離的作用。對外的作用，和對內的作用，在性質上是相反的。外國語作支配階級語的時候，本國語只藉被支配階級而保持。故被支配階級勃興時代，即本國語抬頭的時代。在德國反抗僧侶階級，民衆勃興起來的時代，就有 Luther 的德文譯本的聖經出現。(12) Luther 的偉大的事業，可以說是德國的自覺，同時可以證明是民衆階級的勃興。

關於作自發的容納的傳統，已如前項所說，現要說明作強制的容納的，即作支配的傳統。

傳統由後代自發的容納，同時傳統本身對後代也有支配力。新時代的創造者，常常體驗着舊時代傳統的支配力之作用。

傳統的支配力，有阻礙文化發展的一面。因為圖國際的生存的必要，十九世紀中葉以後，日本不能不無條件地容納西洋文化。但是過去之東方文化的傳統的支配力，常常對於這種國民的重要的運動，發生阻礙，因此歐化運動的先覺者所受的犧

性極大。

但是傳統的支配力，在文化之堅實的發展上，也有一面的助力。傳統的強固的支配力，抑制着新文化的狂急的前進，圖着實的發展。缺乏堅實的傳統支配力的社會上，祇有浮薄的表面的衝進，在內面一點沒有發展。這個問題在教育上也有重要的意義。故某西洋的教育學者說，兒童在十七歲以前，頂好在傳統力下受教育。自由教育論則主張要個性之自由的發展。但是在圖個性的自立的發展以前，必須在強固的傳統的權威之下，鍛鍊其個性。這種硬教育論，也具有一面的真理。（當然只是一面而已）。個性若未得到充分的力量，而被自由解放，則決不能真正的發展個性，結果徒然造成放縱的不良的青年男女。在相當的期間內，在傳統權威下，加以訓練，等到蓄積起有充分的力量以後，再行解放，才能完成健全的個性。關於社會也是一樣。在舊時代的強有力的傳統之下，養成的

新時代，才能够成爲強健的充實的支配力，對時代的發展才有意義。在日本是否有這種良好的傳統存在？日本的傳統的權威都是外來的，在前有東方文化的傳統，在後有西洋文化的傳統，固有的傳統潛伏於沉默的裏面，雖有幾分良好的結果，但伏處於外來傳統的支配下，沒有得到表面的勢力。從來已經有過幾次國民的自覺時代，但都給強有力的異國文化和外來的傳統力壓倒了。真正的國民的傳統能够抬頭，對於日本文化的發展佔有第一義的傳統的地位，當在何時？反之歐洲各國有固有的傳統，故歐洲各國民的文化，能够成就健全的發展。這些歐洲各國民在中世以前，其實是在近世初葉以前，都生存於異國文化的傳統之下。他們雖然在外來的傳統之下生育起來，但以強固的努力創造了本國的文化，他們現在已經有自己的傳統了。現代的改造思想都是由各國民自己傳統裏面誕生出來的，這就是他們的改造思想；能够建立於確固

地盤上的原因。現代日本的改造思想的大部分，都是外來的，這是因為固有的傳統尚沒有確固基礎，不得已才採用外來的改造思想。因之在現代欲使所有的改造思想，一一由固有的日本的傳統出發是不可能的，祇能以外來的改造思想為主體，而加以日本的特殊性。

傳統支配力極弱的社會，是保守的，但傳統力極弱的社會不一定是進取的。強大的傳統的社會，常常能夠成就驚人的躍進。以上所述在強大的傳統之下養育起來者，一旦得到解放，能夠使他在長期間所蘊蓄的力量，盡量的發展起來。例如由強有力的中世的傳統之下，自己解放出來的近世西歐諸國民是也。有自己傳統的社會之發展，外觀上雖似緩慢，其實是堅實的，有實質的，反為進步。沒有自己的鞏固的傳統的社會，表面上雖是極進步，究其實質決不是進步的，外觀上雖有震駭視聽的急變，但裏面還是一點沒有變動。

關於自發的傳統的容納所述的最初的：即最大的傳統的偉大之力，在支配的傳統上，最容易認出。

最古的傳統有牢不可拔的支配力。試看日本貴族階級的傳統，在現代仍有極大的潛勢力，這就是最典型的表現。日本最古的傳統實在是中國思想的輸入。在古代極幼稚的日本人的心，像幼兒般的那樣天真，那樣純潔而烙印了中國的思想。那時候是外來文化最容易輸入的時期。固有的日本自己一無所有，接到高遠的外來文化，視為權威而崇拜。像這樣的被壓服了的固有的日本，深刻的建樹在日本的心裏之中國思想，經過悠遠的期間，做了日本的最大的傳統，他的牢不可拔的支配的勢力，一直及於後代。

因此日本固有文化的發展之芽，負了重傷。應當伸展的幼芽，隱伏於大樹蔭之後，得不到太陽的光綫，在長久期間未能發展。這就是日本固有傳統

極不能發達的根本原因。

【註】

[12] 參照著者的“日本布爾喬亞階級的精神”，當時對市民社會的禁令有如雨下，但都未發生效力，故有“三日法度”之稱。（德川禁令考）

[12] M. Vaerting: Die Fremdsprachen (Koelner Vierteljahrshäfte fuer Soziologie 7 Jahrg., Heft 1)