

萬有文庫

第一集一千種

王雲五主編

社會學

高田保馬著

杜季光譯

商務印書館發行





學 會 社

著馬保田高
譯光季杜

書 叢 小 科 百

編主五雲王

庫文有萬

種千一集一第

學 會 社

譯光季杜 著馬保田高

路南河海上

五 雲 王 人 行 發

路南河海上

館書印務商 所 刷 印

埠各及海上

館書印務商 所 行 發

版初月二十年二十二國民華中

究必印翻權作著有書此

The Complete Library

Edited by

Y. W. WONG

GENERAL PRINCIPLES OF
SOCIOLOGY

BY Y. M. TAKADA

TRANSLATED BY TU CHI KUANG

PUBLISHED BY Y. W. WONG

THE COMMERCIAL PRESS, LTD.

Shanghai, China

1933

All Rights Reserved

目次

第一章 概論 一

第一節 社會學之概念 一

第二節 社會學與社會科學 一二

第三節 一般社會學 一八

第二章 普遍化的文化科學之社會學 二八

第一節 社會學與社會史 二八

第二節 政策論及社會哲學 三六

第三章 社會法則 四六

第一節 社會科學之普遍化 四六

第二節 社會法則之心理的性質 四七

第三節	由方法而來之特性	四九
第四節	社會法則之條件性	六二
第五節	社會動學及社會進化論	六五
第四章	社會之本質	七二
第一節	社會學之根本概念	七二
第二節	社會現象說	七四
第三節	結合原動力說	七六
第四節	結合說	七九
第五節	共存說	八一
第五章	社會學之問題	八四

社會學

第一章 概論

第一節 社會學之概念

(1)考察經驗的事實之科學，謂之經驗科學。得由種種立場區分之，通常從對象區分者，以自然科學與精神科學（或社會科學）對立。從方法區分者，以普遍化的科學與個別化的科學對立。然普遍化與個別化之對立，有謂即研求因果之法則學與記述事象之事象學者；有謂即自然科學與歷史學者，見解亦未一致。許多學者，以爲「方法的區分法與對象的區分法相符合。蓋經驗的實在，一而已，謂種種學問之對象不同者，本起於吾人見解之差異，更因見解之差異，演而爲方法上之差異已爾。今姑舍是而論經驗科學之區分法。其由對象（或材料）區分者，「自然」與「文化」

(Natur und Kultur)對立，因「自然」無價值，註「文化」與價值有關係故也。其由方法區分者，「自然」與「歷史」(Natur und Geschichte)對立，因「自然」爲普遍化的，「歷史」爲個別化的故也。然二種對立，固未嘗錯綜而相符合，何則，事象固不具有價值，而價值恆現於事象之個性，欲知事象之個性，必就多樣複雜之經驗的事象中，加以選擇，此選擇又不外乎價值之見地。然則文化之考察，在明事象之個性，而個性之考察，屬於歷史。反之，離卻價值而爲「無價值」之考察者，卽所以明事象之通性。蓋當普遍化的考察事象時，不能顧慮其價值，一顧慮之，則限於個性而不見普遍的方面，故惟視爲「無價值」者，乃得行普遍化的考察也。且「無價值」之考察，不適用於個別化，因個別化在明個性，而個性與價值有關係。此自然科學所以僅成立爲普遍化的科學也。要之，以自然爲對象之科學，其方法爲自然的，以文化爲對象之科學，其方法爲歷史的。』是說也，世固認爲有力之論據者也。雖然，自然之與文化對立，普遍化之與個別化對立，乃由對象與方法之立場上不同而來，吾輩固亦承認之。若謂二種對立，符合而未嘗錯綜，則竊以爲不可。請申其故。

(2) 彼從方法上區別經驗科學，謂卽「自然」與「歷史」對立者，極易使名稱上發生謬誤，

且嫌其狹義解釋普徧化的考察也。故經驗科學之方法的區分，應爲普徧化的科學與個別化的科學之對立，苟許廣義解釋「法則」二字，應爲法則學與事象學之對立。如是對立，與自然及文化之以材料對立者，不相符合而相錯綜。因「自然」雖爲普徧化的，亦可使爲個別化的，同時「文化」雖爲個別化的，亦可使爲普徧化的。以「自然」爲對象之科學，茲姑不論。若文化之科學，通常僅認爲歷史學之理由如次：「文化之事象爲普徧化的考察時，則其究竟，必離價值而後得見事象之通性。蓋價值限於個性，不離價值，不能行普徧化也。是以文化之事象，加以普徧化的考察，則非「文化」而爲「自然」。故文化非普徧化的科學而僅爲歷史學。如經濟宗教，若視爲普徧化的科學，則不過爲自然科學的心理學之一部分，經濟宗教本身不成科學。雖然，方法上之普徧化與個別化，乃示吾輩認識之方向，不問「自然」與「文化」均得加以此種之區別。彼謂文化事象之性質，不宜加以普徧化者，乃價值限於事象之個性使然。其實謂價值必附着於個性，而不得附着於通性之理由，殊不充分。蓋事象之在一定範圍內者，均有相等之價值，而價值之顯現，大抵有數種要素綜合而成，必普徧化十分進行，分析至某限界以上之要素，始與價值無關。例如「買賣」一事，本具有經濟的價

值之通性，若分析爲目的觀念，感情張弛，身體動作等諸要素，已非價值的事象。故在某限界以內，即不離價值之範圍，文化事象，未嘗不可使之普遍化。」

論者又以文化事象，雖可於不離價值之範圍而行普遍化的考察，但此種考察，仍不過歷史學中之一部，不能構成別種文化上之普遍化的科學。其言曰：『自然科學（即關於自然之普遍的科學）所考察之事象，得離價值以行普遍化，故其普遍化之究竟，得分析至如電子等幾無經驗的內容之「最終物」，以說明一切，卒成超越時空之因果律。今考察文化事象，僅許於一定價值之限界內行普遍化，不許分析至於究竟，則其所達到者，不過一經驗律，仍不離歷史學之範圍而非屬於法則學的「妥當」之世界。』夫自文化對象之特質觀之，假與價值無關，其普遍化得達到嚴密之因果法則乎？固一疑問。今姑舍是而爲進一步之論究。彼文化之普遍化，既不許超越一定之範圍，則所得有A必有B之法則，AB二者，要皆不離乎價值關係。倘更進一步以討究AB間所以聯絡之故，不妨借其他普遍化的科學之法則以說明之，不能謂AB間聯絡之背後，不得帶有因果律之必然性，而始終止於經驗的。此事在考察文化別一範圍之歷史學，亦承認之。當歷史學記述價值關係較

深之事象而欲說明 A B 之因果關係，必將 A B 分析為種種要素，此要素間之因果的聯絡，又必藉因果律為之左證而後翔實可信，其方法有若是之迂折者。否則歷史學所記述之因果關係，不能十分明瞭。然則彼文化之個別化的考察，吾人猶承認其有如斯之迂折，豈獨於普徧化的考察而不許之乎？倘若許之，則其有 A 必有 B 之法則，自涉及單純之經驗的規則性以上而無庸疑。此點與生物學之情形相同。生物學有 A 必有 B 之法則，A B 二者，必同為生物學的事象。然分析 A B 之要素至超過生物學以上時，必假其他科學如物理學化學等定律之助，方能說明 A B 間之聯絡。故謂不離價值，不能進於經驗的規則性以上之範圍者，實無論據。就令讓一步言，文化之普徧化的考察，不能由其他因果律以說明一定事象之聯絡，僅止於蓋然性意義之「客觀的可能」(objektive Möglichkeit)，要已離乎「存在」(actuality)之範圍矣。然則假令 A B 之聯絡為「客觀的可能」，并取有 A 必有 B 之思考形式，吾知其時必離「存在」之記述範圍而有表示事象繼起之一般的「關係概念」也。此「關係概念」之必然性，雖或分種種程度，而同屬於「妥當」世界，則無可爭。

(3) 文化之普偏化的考察，確有別種理由，難認爲出於「客觀的可能」以上。第一，如心理的因子之作用，第二，如事象之複雜性，特價值關係無與耳。故文化科學不能與自然科學行同一之普偏化，決非價值關係之故，就令因此而不克與自然科學行同一之普偏化，亦不能謂文化之普偏化的考察，不構成普偏化的科學，而僅爲歷史學之普偏化的一部也。蓋方法上與吾人以二種重要之認識方向，其一爲個別化，其他爲普偏化，而普偏化的性質，一方向「自然」，他方向「文化」，其間但因對象之差異，而達到法則之方法，或有不同，安得謂「自然」能成立普偏化的科學而「文化」不能乎。今側重自然科學者，以爲自然科學以外，不能成立普偏化的科學，持此成見而否定之，無乃偏乎。故吾人對於自然科學的普偏化科學，與其主張與歷史學對立，毋寧謂與文化科學的普偏化科學對立也。然否認文化之普偏化的考察之獨立，而僅視爲歷史學之普偏化的部分者，又有說焉。意謂「文化之普偏化的概念，不過爲了解歷史之補助手段。何則，欲了解複雜文化之歷史的變遷，不可無普偏化的考察之理論，而此理論，畢竟非其本身之目的而爲歷史學的手段」云云。然此種見解，實爲昔日見解之反動。當初以爲文化科學，惟普偏化的法則學得以存立，歷史不過說明其普

徧概念而處於隸屬之地位者也。上說反之，以文化科學僅歷史學，所謂普徧化的考察者，祇能視為歷史學之手段。不知二者皆有所徧也。夫個別化與普徧化，吾人既認為二種獨立之認識方向，則普徧的法則與個別的實在，決不能以此而隸彼，亦非能使一方由他方紬繹而出。故文化之個別化的考察，若有獨立之意義。如歷史學。則其普徧化的考察，亦有獨立之意義。得構成普徧化的科學而不為歷史學之手段也甚明。

(4) 自然之普徧化與文化之普徧化不同，其間有種種異點，係屬別一問題。要之，文化之普徧化的考察，在不離價值之範圍，自可構成普徧化的科學，方法論上與史學對立，材料論上與自然科學對立。凡經濟學言語學宗教學等之理論部分，皆有斯學之性質。雖然，構成文化之事象，非謂不能以自然科學的（離開價值）態度而加以普徧化的考察也。如經濟心理學，宗教心理學，實皆含有如斯之意義，更推而廣之，即如經濟生物學言語生物學等，亦有成立之可能。然有問題焉。所謂普徧化的文化科學，已有賴於自然科學的因果律之說明，而承認其干涉之必要。然則文化科學與文化之「自然科學的考察」之諸科學，有如何關係乎？普徧化的文化科學，既不離價值之範圍，故其所

求之「關係概念」亦須維持其價值的關係，雖論究時，往往涉及心理學生物學之範圍，但不過用以明文化間之聯絡，非求心理學的與生物學的法則也。反之，文化之「自然科學的考察」在求心理學的或生物學的法則。而文化事象之如何構成及其受如何影響，皆可於此類法則之作用見之。故普遍的化文化科學，在文化範圍內，探求文化事象相互間之關係，而文化事象之「自然科學的考察」則在自然法則範圍內，究明文化事象與其要素之關係，是為二種科學之大別。要之，經濟心理學與宗教心理學，可視為心理學之理論的應用方面，所謂理論的應用者，以其有實際上技術上之應用云爾。惟今日之心理學，對於普遍的化文化科學，或文化事象之「自然科學的考察」果能盡前項之職分否。議論頗多，茲不贅述。

(5) 普遍的化文化科學，因對象之差異而成立多數種類。然對象如何差異，亦不可不一加考察。例如經濟現象宗教現象等，皆為獨立之事實，而考察此等事實之科學，即名為經濟學宗教學等。然歷史的社會的實在，僅一而已。苟離吾人認識之見地，固無所謂經濟宗教法律。惟立於經濟或宗教之見地時。始於歷史的社會的實在中，發見其經濟的現象或宗教的現象。蓋經濟與宗教之概念，

非因先有經濟或宗教之事實而後成立，乃吾人先有此概念之豫想，而後有經濟或宗教之事實。故經濟或宗教之概念，無待於精密之科學的認識，當其未成科學時，吾人固得論理的豫想之也。自然現象，雖亦有此項關係，特在文化諸現象，則其豫想概念有一特徵焉。價值概念是也。故經濟或宗教關乎歷史的社會的實在，其概念常為經驗的文化概念，即有價值之意義，則其事象當依價值關係而選擇之。

(6) 普遍化的文化科學，如經濟宗教等，當然以經濟或宗教等本質之概念為其前提，且以是為中心而構成者也。然其概念，非超越的文化價值之概念，而為表明經驗之經驗的文化概念。或以不豫想超越的文化價值，則文化科學之價值關係的選擇及構成概念之客觀性，皆將失其基礎。願本問題之中心概念，係經驗的而非超越的。其妥當性為人人所需求，即有普遍的規範的妥當性。且文化事象依價值關係而選擇，由是而構成其科學的概念，故經驗的文化價值之概念，謂為文化科學之選擇原理也可，謂為文化科學之指導原理，亦無不可。

然則經濟的性質或宗教的性質，非附屬於客觀的事象，而實由吾人之見地所賦與。願經驗的

文化概念不一，則與之相應之文化，自有種種，吾人欲列舉而類別之，其勢有所不能，今但舉示其重要者而已。且多數種類之文化，各用爲對象而考察之，不特悉可成爲普遍化的文化科學。卽同一文化種類之對象，苟考察之方向不同，更可成爲個別化的文化科學，如歷史學是。此層尙有問題，茲姑不論。要之，如經濟學宗教學等，皆自成一類之普遍化的文化科學。今就其價值關係的選擇及所選對象之論理的性質而一言之。

(7) 與經濟或宗教之經驗的文化概念有關之事象，略分二種。一爲狹義之經濟的或宗教的事象，卽其事象之本身爲經濟的或宗教的。蓋具有經濟或宗教之特徵，卽與其他事象之因果目的無關係。而包藏經濟或宗教之本質於其中者也。雖其實在，僅與概念有關係已足，但事實上屬於是類事象，大抵意識的出於經濟或宗教目的者，卽經濟宗教之活動或其制度之全體。二爲廣義之經濟的或宗教的事象，非直接有經濟的或宗教的目的，卽其事象之本身並非經濟的或宗教的，特於經濟或宗教間接有重要之關係。例如就經濟言，其事象雖因宗教或術藝等目的而生，但有重要作用，及於狹義的經濟事象上，或顯受經濟事象之決定而認爲有經濟的意義者皆是。雖有如是區

別，吾人要可由一定之價值見地，將重要方面自具體之歷史的社會的實在中，抽象而出。更將抽象物投射於實在之平面，即構成抽象的「部分實在」之世界。此「部分實在」即普遍化的文化科學用為考察對象之經濟現象與宗教現象，更於此現象上在一定價值範圍內普遍化之，即成普遍化的文化科學。至此種普遍化有如何內容？對於自然科學之普遍化，有何特徵？係屬別一問題。

以上說明普遍化的文化科學之意義，而社會學則普遍化的文化科學之一也。夫種種普遍化的文化科學之區別，由於對象之差異，而對象之差異。由於見地（即經驗的文化概念）之不同。社會學之性質，一如經濟學宗教學，對於其他文化科學，有獨立存在之意義。至其見地（即文化概念）如何？曰：在於社會或人我之結合。或謂「社會」或「結合」，乃單純之自然概念，而非價值關係之概念。夫舍一切價值以考察社會，非不可止於自然概念，但如是推論，則雖經濟宗教，何莫不然。通觀一切社會，不外人類有意的努力之產物，此產物即文化。而狹義解釋文化，則為理性的活動之產物，亦即普遍妥當的價值之實現結果。一切社會，靡不有如是明瞭之性質。如現今之「國家」「公司」「學會」等社會，苟信其自然生長而無價值關係則已。若追求其價值，必知此等社會，實本於個人

之活動，而後成立存在，故不離價值關係的文化之世界。由是觀之，社會學者，乃由「社會」或「結合」之見地，以研究文化的實在而具有普遍化的認識目的者，故屬於普遍化的文化科學。

(註)人類主觀中豫具一種規範的意識，如所謂理想，希望，目的之類，持以衡量對象，然後價值以生。故價值者，由於有理想希望目的等而成立，不外一種情意作用之判斷，與認識力無關。論理學上之真，倫理學上之善，審美學上之美，皆為吾人對於對象之判斷，故均是價值。推而至於政治經濟宗教諸現象，無不可加以情意作用之判斷，即無不與價值觀念有關係也。

第二節 社會學與社會科學

經濟學宗教學等，乃就一種文化以行普遍化的考察之科學，一般稱為社會科學或特殊社會科學 (social sciences or special social sciences)，因其對象之經濟與宗教，皆社會現象也。今於論述此等社會科學之觀念與其要點之先，一述社會學與社會科學之關係。

夫歷史的社會的實在，僅一而已，所以有種種文化（即種種社會現象）之區別者，乃由見地之差異（即價值概念之差異）而來。是以社會科學之區別，當然基於見地之差異，不能僅以所研

究之文化種類（社會現象）之差異，爲區別之標準。故各種社會科學之相互間，其自形式方面（論理的）觀之，固無從屬體統之關係而皆保有並列的地位。如經濟學、宗教學、藝術學等，皆就文化的實在之一面考察之，立於同一水平線上。社會學亦然。蓋社會學由「結合」之見地，以考察文化的實在，在論理的形式上，與其他社會科學，曾無少異。非如主張「一般社會學」者，以社會學占一切社會科學之上位，而以其他從屬之也。然則社會學仍一社會科學界之平民耳。換言之，社會學自身，亦一特殊社會科學也。

關於社會學之地位，見解頗不一致，茲舉其一二重要者批評之。其一，不以社會學爲考察歷史的社會的實在之一面，而謂考察其全體者，即「一般社會學」之觀念也，當別於次節論之。其二，雖以社會學爲考察文化之一面，與吾人同一立場。但因其含有社會的文化概念之特色，對於其他社會科學認爲占有一種優越地位者，其意以爲：「社會爲社會的實在之形式，包容一切文化種類。如經濟、宗教、藝術等，不過就其內容而爲縱之區分，社會則與此等區分，不相平行，乃就各種文化共通之一面，切斷之而爲橫之區分，故一切文化種類，罔不含有「社會」的要素。維其具此形式，故得別

於「社會」而稱爲社會現象，「社會」既具有形式的性質，故對於其他文化種類，恆占特殊位置。因之社會學對於各種社會科學，一如認識論對於各種經驗科學，幾何學對於物理學化學等之物質科學，而占上級之地位。即或不及，而社會科學之相互關係與社會科學對於社會學之關係，決不相同。」

雖然，以社會爲文化的實在之形式，僅一比喻已爾，非有嚴密之理論的意義。何則，彼以社會爲人我之關係，而關係之中心，在乎各人身體中之意識，宛若幾何圖形之占有空間也。然空間的性質，不限於社會。例如與外界物質有關係之經驗，人與神有人格關係之宗教的生活（神之觀念限於非極度純化者），何獨不然，而政治法律等社會現象之不離人我關係，更無論矣。此外以社會爲形式之表面理由，更有下列數點：第一，謂其他文化種類各有特殊之目的，而社會自身，並無特有目的，必解爲相互作用，伴他類文化而發生，故爲他類文化所決定，並亦決定他類文化也。第二，謂其他文化種類，既爲社會之內容，則其事象，必與社會相伴者爲社會現象，否則非社會現象。此皆以社會爲社會的實在之形式之理由也。今先就第二點考察之。社會與社會現象之觀念，不相表裏，蓋社會現

象之範圍，實較社會爲大故也。彼以社會伴起之事象爲社會的，遂謂社會生活之形式者，不免爲名稱所誤。且所謂社會現象者，乃指文化的實在，或文化之諸種類而言，今以宗教經濟等與社會相伴之社會現象，爲文化的實在，而以社會爲文化的實在之形式，必文化的實在，偶然表現爲社會現象而後可。此其說之無據也。次就第一點考察之。彼謂其他文化種類，咸具特有目的，而社會則否。此種見解，惟由機能主義以曲解社會之構成者爲然。要知人類結社之傾向，由來已久，緣是而求人，非即社會特有目的之作用乎？社會固無不爲利益所促成者，特較之特有目的爲第二次的而已。若謂社會受他類文化之決定，則經濟本身，何嘗係目的，若謂社會決定他類文化，則經濟所決定者，程度且遠過於社會也。第三，謂社會與其他社會現象，有從屬關係，故社會爲其形式。此種理由，亦難成立。容後詳之。要之，以社會爲文化的實在之形式，實無理由，何則，立於社會的見地時，可以社會爲其形式，則立於經濟的見地時，亦可以經濟爲其形式，除如斯相對的意義之外，不能以社會爲形式。

抑以社會爲社會的實在之形式，即無異以社會爲一切社會現象之形式。然如分業與競爭，吾人固常視爲社會之形式，并同時認爲社會的實在之形式，則社會的實在之形式，與其形式之形式，

不又互相混同耶。且所謂形式，若方之幾何學的形式，則無何等內容，止爲事物之形式。但社會有內容，因有內容，故自有其形式，如分業與競爭，不能視爲經濟之形式，而僅能視爲社會之形式是也。至社會爲文化的實在之形式，具有相對的比喻的意義一層，類似之說亦甚多。如以法律爲社會之形式，而以經濟爲其實質，或以經濟政治法律等事象爲社會之構造，故爲社會之形式，皆其例也。要之，社會與其他文化種類等有特殊目的爲其內容，不能視爲文化的實在之形式，若但就比喻的意義而言，亦非僅社會有是特權也。

由是觀之，謂社會爲種種文化之形式，而社會學在社會科學中占優越之地位，既難是認有如此。然則第三種之見解，謂各種文化有體統的順序，故社會科學間成立一種從屬關係者，其說又何如？夫順序之意義有二。其由目的論的見地解釋之者，爲文化價值之體統。其由因果的見地解釋之者，爲社會現象之體統（因果的體統順序，更可分爲發生的決定的二種，詳見第四篇第一章。）然文化價值有體統的順序，社會科學未必卽有從屬關係，如道德，雖爲價值中之最高者，必謂一切法則的文化科學，從屬於道德學，未免武斷。此目的論的見地之不足信也。至於社會現象之體統的

順序，覺論理上不可能。何則，同一社會的實在，自不同之見地觀之，斯分各異之文化，而此各異之文化，不能僅自一方決定他方故也。雖然，自一定之價值的見地選別諸種文化，設各各使之隔離而成所謂部分的實在，則此諸部分實在之間，烏得謂為毫無因果之作用，即如前述之狹義的經濟現象，宗教現象亦何莫不然。然則因果的體統，論理上非不能成立也。但社會現象之體統關係，全然以一種文化決定其他文化，而不為其他文化所決定，則明明不能成立耳。是故社會現象誠有相制之關係，縱令因此認為有體統之關係，不能即為承認社會科學體統關係之論據。如經濟學為考察經濟現象相互間之法則關係，宗教學為考察宗教現象相互間之法則關係。經濟之決定宗教，乃狹義的宗教現象與廣義的宗教現象（宗教相關 *relevant* 之關係，而為宗教學考察之對象，其實此種考察對象，乃由事實之普遍化而來，初無關乎經濟學之知識也。且所謂科學之體統者，必一科學之對象依綜合他科學之對象而成，或二者立於普遍特殊之關係，始得成立。今社會現象無一於此，則社會的諸科學間，自不成立從屬之關係。故無論經濟史觀，思想中心史觀，乃至社會現象體統說，皆不足以說明社會科學之體統也。

第三節 一般社會學

社會學之概念，與一般社會學(*general sociology, sociologie générale, allgemeine Soziologie*)之概念，顯然有別。蓋吾人所謂社會學，有存立之根據；而一般社會學實無存立之理由。故二者無關係，特在社會學史上，此問題不可不論及之。

一般社會學之概念，學者間不免互有出入，而其共通之點，大致以各種社會科學，乃考察社會的實在或社會生活之一特殊方面，而一般社會學，乃考察社會之全體。故一般社會學多對特殊社會科學而言，有時則對「經濟社會學」「法律社會學」等「特殊社會學」而言。自其考察方法或認識目的觀之，係自然科學的，但一般社會學之概念及特徵，不在乎方法，而在其概括性。又特殊社會學之概念，亦有種種。倡社會生活渾一性者，謂由全部而為部分之說明易，由部分而為部分之說明難，因之除研究社會全體之社會學以外，否認社會科學之獨立性。如「經濟社會學」「法律社會學」等，對於一般社會學，僅占社會學各論之地位。若對於社會學有獨立性而可予以「特殊社

會學」之名稱者。其意義又有多種：第一、非如經濟宗教等，僅就其所包含之部分範圍內考察其對象，乃立於較廣之見地，着眼於社會全體或社會的團體生活而考察其對象者，可與以「特殊社會學」之名稱。第二、種種社會科學中脫盡「當爲」(sollen)之色彩者，雖莫若社會學，而社會學之態度，別由進化論的見地以考察之者，亦可與以「特殊社會學」之名稱。至與「特殊社會學」相並之社會科學，亦非純粹經驗的普遍的化文化科學，有或帶政策論的色彩者，有或不帶政策論的色彩，而以離卻一定價值見地，所選之實在之世界（即思維之總體）爲對象者，「如法律解釋學」是也。但適用社會學特有之考察方法，得構成「特殊社會學」乎？抑與應用生物學之進化論的考察，而社會學終不爲生物學之一部門，有同趣乎？是固所當考究者也。要之，「特殊社會學」之內容，雖有種種，而一般社會學之概念，則有其程度之共通性焉。

「一般社會學」者，概括的考察社會之實在者也。概括之義有二：一曰內包的概括。一曰外延的概括。內包的概括爲具體的普遍，外延的概括爲抽象的普遍。先就外延述之。如經濟宗教等，具有社會現象之特徵，而社會學以此爲考察對象，即以一切社會現象所共通者，視爲本質而研究之，於

是社會現象之一切，皆歸入社會學之範圍，而社會學遂爲社會生活之概括的考察。學者又以此共通之特徵，爲社會諸現象之基本，而社會現象之本質，卽由此共通特徵分化而來。如是則其概括性，更具一層較高之意義。雖然，社會諸現象，雖具有共通之一面，而社會學以此爲考察之對象，決不如宗教之考察宗教，經濟之考察經濟也，其所見者不過經濟宗教之社會的一側面耳。準斯以推，則經濟學亦可自一切社會現象中窺見經濟的一側面，與前述之概括性，並無何等原則上之差異。故謂社會學可爲一切社會現象之概括的考察，則其他社會科學亦各有同樣考察之權利。蓋社會的 (das Soziale) 或社會現象之特徵 (the characteristics of social phenomena) 其意義本與社會之意義不同，茲姑不論。彼謂一切文化種類（卽社會現象）皆有社會現象之特徵，可總括於社會現象名稱之下。其實社會現象之特徵與一切文化種類（卽社會現象）之間，並無種屬之關係。何則，社會現象之經濟宗教等本質，不能視爲此特徵之分化或特殊化，而全存立於各異之方面也。故經濟宗教等之社會的方面，由某種方法觀察時，不過一偶然附加之要素，其於經濟宗教等現象之本質無種屬關係，然則經濟宗教等，縱令具社會現象之特徵，亦非僅僅考察其特徵所得明。矧爲社會

學對象之社會，與此社會現象之特徵間，尙有一段之距離，而不許混同耶？茲將種種社會現象之本質，立於社會現象特徵以外之故，更加一言以申明之。如藝術宗教等之價值，爲非社會的價值 (a-soziale Werte)，國家政治法律道德等之價值，爲社會的價值 (soziale Werte)。社會的價值之概念，與社會相關聯。一離社會，便難索解。反之，非社會的價值本質上，得離卻社會而知之，故其概念與社會之概念，非立於不可離之關係。由是而知藝術科學等，雖有作用及於社會，或與社會的事象相伴，不妨稱爲社會現象，其實本質上不能謂爲「社會的」。故所謂考察社會現象特徵之社會學，亦不能將其包括於對象之中。又法律政治等之社會的價值，雖與社會相聯絡，然其本質非僅存於社會或社會的之一面。否則法律政治等，將與社會無異而與道德家族等，融合爲同一之文化種類，而失其間之區別矣。如謂法律不離概念的社會，法律之本質，即在於社會之中，故考察社會之社會學，得概括的考察法律。然法律不離概念的政治，則政治學亦可爲同樣概括的考察，烏乎可。夫國家政治法律社會等，爲狹義之社會科學，即「社會之科學」(Gemeinschaftswissenschaften)，所以示社會之構造者，其間祇有密接聯絡之意義，若謂社會之概念，對於此等概念，立於一種概括的地位，

遂謂社會學爲社會現象一般之科學者，又詎能中其肯綮乎。更進則有以社會現象之特徵（即社會的）爲種種社會現象之基本（即分支之根原），遂謂社會學得爲社會的實在之概括的研究者。此猶考察細胞，即認爲概括的考察生物現象之全體也，無如此前提之被否認何。即經濟宗教等，不能視爲社會之分支。據某派學者之見解，宗教、道德、藝術、學問，皆有俟於社會而後發生，必以社會爲條件而後成立新社會現象，新文化種類。不知條件與分化不同。經濟與宗教等，乃以社會爲發生的條件而非社會之分化，矧其文化概念與社會全異而獨立者乎。故謂社會學因有外延的概括，而得概括的考察社會現象者，實難允許之焉。

「一般社會學」之爲一般，更有內包的概括之意義。即謂各種特殊社會科學，乃考察各種之文化種類，或社會現象，而一般社會學則概括的考察其全體者也。社會的實在或社會生活，一而已，其各方面之綜合，乃構成渾然一體，今特殊社會科學，不過自一方面考察之耳。夫不着眼於全體而僅考察其一面，則部分的社會現象，尙難了解，而況社會生活之全體乎？此主張一般社會學者最普通之見解也，然有種種疑問：第一、吾人所謂社會生活（即文化的實在）者，僅能自特定之見地而

加以考察，若欲同時了解其全體，實爲認識能力所不許。不然，亦越經驗科學之範圍而入於哲學的考察之領域。故吾人舍順次一一自各方面觀察特殊文化之概念以外，別無方法，若欲同時了解其一切概念，實論理的不可可能。如立於經濟之見地時，宗教之世界，即在其外；立於宗教之見地時，經濟之世界，即潛於後。就令讓一步言，此全體之考察爲可能，亦不能視爲社會之學而爲文化之學。何則，非社會的價值，本質上與社會毫無直接關係者，惟文化概念，乃能賅括之耳。若泛然解釋社會，忘其非物質的性質，視爲有一定關係之個人的全體時，則各種文化之作用，宛若普及於社會之各方面，其實文化之社會的一面，多爲偶然的。況嚴密解釋爲非物質的關係時，其見解益無存立之餘地乎？是故立於文化一般之見地，則概括的考察似屬可能，然在普遍化的立場，文化一般者，實爲一種抽象的普遍，即各種文化之共通方面耳，從此所得知者，乃各種社會科學內容之皮毛，不能提供若何之新知識也。第二，自對象之內容觀之，亦一疑問。多數學者謂「一切經驗科學，皆具有之對象，決無本身無固有之對象而但於其他科學對象之內容，重複考察而可稱爲科學者，故社會科學以外，不能以內包的概括之意義，別立一般社會學。」證之事實，一般社會學所考察者，除論團結之成立

發達，爲其特有之內容以外，餘則不過總計其他社會科學之結果而已。或謂概括的考察社會現象相互間之關係，爲社會學特有之任務。不知此乃各種特殊社會科學之工作，已各爲部分的考察，而一般社會學則於其總計之外，別無工作。夫種種社會現象之間，有自然相關處，或相聯絡，或相調和，斯社會現象之全體，成一新綜合，成一新考察對象，不第爲總計已也。渾一的社會實在之全體，殆含此類部分間之調和與聯絡歟？然吾人之認識，僅能使渾一的分解爲部分的，不能使部分再還原爲調和之複合體。然則社會諸現象間，雖有調和與必然的聯絡，吾人未由認識，所得認識者，惟其無限複雜之結合可能耳。社會生活之全體，既非僅由部分之集合而成，則社會一般狀態之觀念，自不克成立，故否認一般社會學之可能。

「自然科學的」一語，雖與一般社會學之概念，無論理的必然之聯絡。而事實上又常與之結合，主張自然科學與史學對立之學者，以爲社會學對象上係概括的一般社會學，方法上係自然科學的。在社會發達史上占重要思潮之社會學家，咸聲明欲求自然科學的法則而深信不疑。今欲研求其當否，不可不加以冷靜之方法論的考察。

不論社會學爲社會生活之局步的考察或概括的考察，苟其學以社會的爲限，必不能爲自然科學。假以社會學爲自然科學，試求其結論。社會學既爲自然科學，則其認識方向必爲離卻價值之普遍化，其所達到，必求脫離一切經驗的內容之最終因果法則（即關於最終物之法則）。直至除去一切事物概念而僅存關係概念而後已。今社會學若同採此方向以行普遍化，必分解爲心理的、生物的、乃至力學的概念，以達到所謂自然科學的範圍之最普遍的法則而後可。自然科學之最高價值，在乎最普遍的法則，今分析社會的概念，謂由心理的、生物的、力學的概念綜合而成，則社會學已非社會的科學，不過心理學、生物學、力學之應用，而爲社會的心理學或社會的生物學等而已。某派學者，欲從客觀的態度研究社會的事象，以爲以「社會的」說明「社會的」，仍爲自然科學的。然其說明所用之因子，苟爲「社會的」，即不能行自然科學的普遍化，若其因子，分解爲心理學的或生物學的，即不能謂爲「社會的」。若分解之程度，止於「社會的」，則又安得爲自然科學的。故社會學若限於「社會的」，則其普遍化，不能漠視價值關係，不能破壞其一定之綜合，分析至「社會的」以上，惟抵徬於「社會的」世界，取其有價值關係者而研究之，則社會學始不爲心理

學生物學等所吸收而保其獨立之存在。要之，社會學限於「社會的」之科學，而非自然科學，亦即普徧化的科學而研究文化者也。

是故假以社會學爲自然科學，則失其獨立之存在，而爲心理學生物學等科學之分枝。但過去之社會學，其所研究之對象，雖有概括的與局部的之別，而按其內容，實亦未嘗爲自然科學的。如稱爲社會學之心理學的方針，生物學的方針，力學的方針，人種學的方針，地理學的方針等等，決非分析社會的事象，爲心理的乃至力學的事象，而加以自然科學的說明，其所求者乃「社會的」者與「社會的」者之關係而加以普徧的化考察者也。故其普徧化的考察，雖曰不問時空如何？但求普徧妥當之自然法則，而其精神，則爲文化科學的。詳言之，其分析程度，不敢脫離一切價值之關係也。例如有 A 必有 B 之法則，欲明 A B 間之聯絡，不得不加以心理的力學的分析，是惟借其他自然科學之助，迂回論證 A B 關係已耳，非闖入自然科學之範圍也。夫普徧化的文化科學之因果論，固可依心理學或生物學而構成。社會學亦然。故社會的事象，有自然科學的說明之感。不知此乃敘述之順序，社會學之真正重心，常在社會事象相互之關係，而表示此關係之命題者，即經驗的法則，不問

迂回論證之有無，而自有其科學的價值。所以假自然科學的因果律以迂回論證之者，聊增其確實已性耳。文化科學的普遍化與自然科學的普遍化之間，除分析至終局與否一點以外，雖尙有其他差異之點，惟屬別一問題，今不具論。要之，以社會學爲自然科學之說，不能成立。且過去之社會學史，雖多自以爲採取自然科學的方法，其實仍不出文化科學的普遍化之範圍。故無論對象之範圍如何，在理論上在學問史上，社會學均爲一種普遍化的文化科學。

(註)原著係生理的，今改爲生物的，期與下文一貫。

第二章 普徧化的文化科學之社會學

第一節 社會學與社會史

社會學與其他社會科學，同為普徧化的文化科學，業如前述。至社會學與其他社會科學之差異，在乎見地之差異，即價值概念之差異，如社會學與經濟學宗教學等之區別，可由考察之對象認識之。然此橫之關係，限界固至為瞭然。若對象相似而為縱之關係者，則須依其認識目的類別之。如社會史，社會哲學，社會政策論，社會心理學等，皆與社會學有密接之關係，皆以社會為其對象，則其領域不免互相混合。若相互之限界不明，則社會學之性質亦難確定。今先就社會史與社會學之關係言之。

社會史與社會學之關係，一如經濟史之於經濟學，宗教史之於宗教學，政治史之於政治學（經驗的普徧化的而不含規範的意味）即構成此各對之二科學間，其對象之價值概念雖無差

異，特所選擇之事象，或施以個別化，或施以普遍化，見地同而態度不同，遂成各異之科學耳。雖然，其事雖簡，而有討究之問題，潛乎其間。

第一，社會史與社會學有主從或目的手段之關係否？在昔啓蒙時期，以自然科學爲唯一之科學，而社會學具有法則學之形式，故亦認爲學科，至於社會史則不過供給社會學之類例及材料耳。然在今日之見解則否。其反動之最有力者，爲社會科學方法論家。意謂：『文化之普遍化，因不離價值之範圍，不能達到因果法則，故不能脫離經驗之世界而入於法則之世界。所謂文化科學之法則，僅屬於廣義的歷史學之範圍，爲歷史學中普遍化的部分，即對於狹義的歷史（即以文化之個別化爲主眼之科學，）任一補助的供獻的職務而已。』至於文化科學之理論部分，係研究羣概念（Gruppenbegriff）乎？抑涉及類概念（Gattungsbegriff）乎？此派學者之議論，雖互有出入，而要以文化之普遍化的考察，爲歷史的了解與敘述之補助手段，則相一致。故文化之普遍化的法則的考察，對於個別化的考察之歷史學，不但不能得對立之地位，反儕於附屬的手段之地位而被吸收於歷史學之中。雖歷史學之普遍化的文化理論，嘗許其獨立，然既以後者爲前者之手段，即無異否認其對

等之意義。雖然，前述普徧化與個別化，法則學的考察與歷史學的考察，爲人類認識上二種根本的方向，則文化之普徧化的科學與其個別化的科學，不可不有對等之地位，蓋普徧化的考察，決不因對象之差異而從屬於個別化。換言之，普徧化的考察，雖因對象之不同，而帶有種種特性，但對於個別化，仍保有其獨立與對等之意義。故文化之理論，雖足助歷史之了解與敘述，而不爲歷史之手段，猶之歷史學之內容，亦可爲構成文化理論之材料而不能爲文化理論之手段。然則社會史與社會學，應各承認其獨立存在，無論何方，不能以其一爲其他之手段。

社會史與社會學既相對立，則其所考察之對象，有何差別？同是關乎「社會」之文化概念，研究歷史的社會的實在，是否可謂對象相同？於此有二問題焉。一、社會學所研究之文化的實在與社會史所研究之文化的實在，有同一之論理的構成乎？二、社會學所研究之文化的實在，與社會史所研究之文化的實在，其外延有差異乎？抑限於某時代某社會乎？先就第一問題研究之。社會學之研究對象，與其他普徧化的文化科學相同，即取有關「社會」之文化概念之社會生活一方面，使從他方面分離而爲抽象的者，更將此「抽象的」者視爲實在，以構成部分的文化實在者也。社會史

之研究對象，雖同以有關「社會」之文化概念的一方面，爲其焦點，然其社會的方面，不能從現實有聯絡之其他方面分離，所以不能構成抽象的部分實在，而有具體的實在之姿。故社會史之對象，乃表出社會概念的一方面之具體的文化實在，亦即附有「社會的」記號之文化的全實在。此差異更可由下點明白表出之。社會學之對象，爲部分之文化實在之結果，非以人格觀念爲其中心，而人格之特有性（即個性），卻潛在於全理論之背後，是以有得行普遍化之根據。反之，社會史常以人格觀念爲中心，並以之爲社會變動之回旋點，故不能將個性與個性關聯之事情分離而考察。至於第二問題，或謂社會史所研究之對象，不論何時何地，均包含之，而社會學所考察，略限於現代之文明社會云。如經濟學之理論，係以現今之私有財產制度及資本的生產組織爲前提，假使社會主義的社會實現，則所謂「利息」「價格」等現象，行將消滅，而經濟學所支配之一切法則，亦屬等諸空文。由此以推，其他普遍化的文化科學，當亦但就近代文明之各種文化現象，加以普遍化，而後成立所謂某某之文化科學也。雖然，謂經濟學之理論，係以現代之社會組織爲前提，固不能謂其非，而謂一切普遍化的文化科學，其對象悉限於現代之文化，則又未免武斷。蓋欲得確能詳細說明種

種事實之普遍化的法則，必其所考察之對象有某程度之「同質性」而後可。故各種社會科學之理論，必先就其特有之價值關係之「文化的實在」中，選擇其必要限度之同質者以爲對象，而後構成法則之世界。如經濟學之對象，在資本的生產之範圍，最富於「同質性」，蓋選擇現代之文化，乃價值關係之自然結果，亦吾人所最關切者也。若其他文化之「同質性」，涉及特殊「文化的實在」之全範圍者，則其文化之理論，亦不可不以此全範圍爲其對象。設普遍化的文化科學之考察範圍，以最狹之經濟學爲一極端，更以涉及全範圍者爲又一極端，則經此極端以達彼極端之間，當可分爲種種階段。果爾則謂文化科學之理論，但以考察現代文化爲其對象者，實未允當。如經濟學之考察範圍，但以現代之經濟現象爲限者，乃經濟的「同質性」之特異點。若就社會學言之，則其有效普遍化所要求之「同質性」，實涉及關乎社會概念之文化的實在之全範圍，故不問古今，一切社會，皆可爲其對象，而不限於現代社會。此非演繹而得，乃就種種之社會學系統，試爲歸納而得者也。或謂普遍化的文化科學，應力求普遍化，其分析要素，亦應自普遍的概念出發，必使異質的事象，得儘量收納於其考察範圍以內，然後可，因致疑於同質選擇說之難以成立，不知自然科學的普遍

化與文化科學的普遍化，性質上稍有差異。固不許有同一之推論，就令得爲同一之推論，而普遍化終局之因果法則，亦適用於異質範圍，與選擇如何範圍爲普遍化之出發點問題不同。社會宗教經濟等各概念所包含之文化種類，至爲複雜，其事象之性質，亦輒因條件不同而起顯著之差異，所謂制度及其他社會事象之「意義的變遷」(Bedeutungswandel)不外證明其一面云爾。此複雜異質之程度如何？須各應其文化種類之特質以決定之。故欲普遍化之有效，必豫想對象間一定之「同質性」者無他，一方固當力求普遍的要素，以爲普遍化的法則之生命，他方更須顧及個別的事象之得爲詳細說明，若自異質的事象爲普遍化之出發點，則可見者，僅皮相之類似耳，極小限之類似耳，由是所得結果之法則，而欲爲各方面詳細之說明，必不可能，且反失其普遍化之有效性也。故種種文化科學，如經濟宗教等，於其對象之同質的範圍，自有選擇之權利與必要。且事象之性質，因條件不同而有顯著之差異時，得於一定條件之下選別之。然因各學者之着眼不同，而所選之同質範圍，亦常隨之而異。故選擇同質法，雖非絕對的，而爲有效之普遍化則一。例如經濟學一科，或僅以資本的生產組織爲同質的考察事象，或包括無資本而有私有財產交易之制度而考察之，或包

括無私有財產制度時之事象而考察之，固無不可也。

由是觀之，各種文化，一方得成立普遍化的科學，他方得成立個別化的科學。然普遍化的文化科學，通常咸稱爲社會科學，有時別稱爲組織的文化科學（systematisierende Kulturwissenschaft, kulturwissenschaftliche Systematik）。其實此種名稱，嚴密解釋之，均與普遍化的文化科學有別。蓋一切文化科學，各自有其中心概念，如經濟宗教等科學，乃以經濟宗教之文化概念爲前提而出發者，故其中心概念，卽爲經濟或宗教等文化生活之焦點與本質，以示有之則存，無之則否之全經濟生活全宗教生活者也。然此種中心概念，關於政治，法律，社會，道德者，爲社會的，與社會有直接之聯絡。關於藝術，科學，宗教者，與社會無直接之聯絡。其與社會之結合爲發生的，而價值概念爲偶然的，因之關乎上列諸科學者，爲一次的社會科學，關乎次列「非社會的價值」之諸科學者，爲二次的社會科學。且藝術或宗教之謂爲「社會的」，無非因其制約社會與受社會之制約而後存在發達之故。然如是論斷，則經濟宗教，又何嘗不可謂爲道德的經濟的。故嚴密言之，普通所稱爲社會科學之意義，與普遍化的文化科學之意義，實未盡合。又以不從屬於史學，而與史學對立之其他文化科

學，常稱爲組織的文化科學。雖然，組織的或組織學云者，多少是研究普徧概念，隨其普徧性之程度而保有統一之科學也。故所謂組織的科學，不獨包有普徧化的文化科學，即法律道德等經驗的文化，含有「當爲」之要素者，亦得離事實或實在而抽象之，而加以組織的考察，如解釋法學，國民道德學等，莫不屬於其中。然解釋法學之組織，須保有目的之原理，而普徧化的文化科學之組織，須保有因果之原理，二者難決置諸同一之列。似當以前者爲規範學之一分枝，故以文化之實在爲對象之歷史學，應與同對象不離實在性之普徧化的文化科學，互相對立。若以組織的文化科學與歷史的文化科學對立，實不適切。

要之，種種文化科學，可認爲普徧化的文化科學者，即社會科學，可認爲個別化的文化科學者，即經濟史宗教史等歷史學。至「一般社會學」之不能承認，前已論及。但「一般歷史學」卻不能否認之。蓋文化的實在之普徧化的考察，祇能自特殊方面行之，故否認「一般社會學」。至於個性之考察，則不然。如經濟史宗教史所考察之對象，決非一方面之抽象的文化實在，而有他方面具體的文化實在，控於背後。故個性的考察，所欲選擇之對象，不可不凝視文化的實在之全方面。且因凝

視全方面，必以人格爲其中心，而普遍化的文化科學，但爲一方面之觀察，不必以人格爲中心。故歷史學得爲概括的考察，而普遍化的文化科學，不能爲概括的考察。二者之平行關係，不期於此點破之。

第二節 政策論及社會哲學

欲明普遍化的文化科學之社會學性質，不可不一考其與政策論（詳言之即社會政策論）之關係。

社會政策一語，往往想像與社會學有特殊之關係。故二者之「社會」或「社會的」意義，在昔思想發達史上，頗有關聯，然至今日，已呈顯著之差別。今之社會政策，在不破壞現在之私有財產制度，短縮社會階級間之懸隔，以改善下層階級之地位者也。故社會政策與社會學之關係，不啻政策論與社會學之關係。欲知社會學與政策論之關係，可分二層考察之。一自學的（或知識的）形式上觀其關係，二自對象之範圍（即學的範圍）觀其關係。

政策論與社會學之學的形式上關係，即政策論與一般普遍化的科學之學的形式上關係。解釋此關係者之見解不一，茲於分述之先，略述個人之意見。竊意政策論含有「當爲」（可任以價值、理想、目的等語表之）之要素。社會學經濟學宗教學等之社會科學，僅屬於「存在」之世界，若嚴密表之，亦可謂僅屬於假設的法則之世界，毫不含有「當爲」之要素。「當爲」之內容，非自「法則」之知識紬繹而出，故政策論得離社會科學獨立。然社會科學之存立，固無待乎何等政策論，而政策論之一面，卻有待於社會科學。故多數學者，以政策論爲社會科學之一部門，或謂二者立於社會科學原論與各論之關係。特政策論所討究者，在說明一定人爲的活動所應食之果。顧欲逆料其結果之何若，不可不先明「活動」與「結果」之關係。無此關係之「法則」知識，則其論無由成立。由此觀之，政策論者乃「當爲」與「法則」二者所結合之成果也。然更進一層考之，政策論之構成分子，或不止此。如法則之形式，爲有A必有B，而政策論之形式，則爲當使有B故當有A。是當爲（或目的）之觀念，直由B概念而生。實則「當爲」（政策論上之理想）與B之間，尙有顯著之距離，難以聯結。蓋B對於理想無色，故不能有積極或消極之價值。如一方理想富之平等，他方則

因生產費增加而價格騰貴，設以價格騰貴爲B，則B與富之平等，毫無直接關係。可見政策論除「當爲」與法則以外，尚須有「存在」之知識，即事象學之知識，爲其第三之構成分子。故政策論依當爲法則及歷史三者之結合而產生。然則事象學的知識如何參加政策論之構成乎？蓋欲構成一種政策論，不可不先明現在社會之狀態，明其狀態而後憑理想批評之，方能評定法則有A必有B之B的價值。更就多數法則中之B，擇其與政策論有重要關係者而利用之。惟B之價值，有消極與積極之分，故由是成立之政策論，亦有當使有A與不當使有A之差別。此事象學的知識與政策論之關係也。然其關係不止此，欲使社會狀態近於一定之理想，有種種之方法。如就前例言，爲此目的而有多數之A以實現之。而政策之性質，必選其容易實現者，以期由較小之努力，達到較大之效果。然其選擇之方，在先度現實社會狀態之趨勢，而考察現實社會狀態之趨勢，更要加法則學的知識。雖社會科學不必能豫見將來，而吾人既要求之，則不可不利用此大體之傾向以爲採擇政策之方針，故政策論不能離事象學的知識而成立。B之評價，固非「存在」之知識（廣義的歷史學之知識），即不可能，有時因其缺乏普遍性，亦可直由理想而評價之。故與事象的知識分離，則無B

可使有A或有B可以去A等假設的政策知識，無不可以成立。第此種政策的知識，當然狹於政策論之內容，且非政策論中之重要部分。故雖「存在」知識之假設的政策，雖不能斥其言之不可能，要難取得政策論之性質。要之，政策論之構成，一部分學者謂為直由「法則」之知識導出，不知背後尚有「理想」或「目的」等為其前提。其他一部分學者，雖以政策論為「法則」與「理想」結合而成，實亦未盡。蓋關於現社會狀態之知識，皆於不知不識之間，用為前提而不自覺也。

置身於經驗科學之立場，知一切事象，恆隨因果之必然性而流轉，因此有主張政策論或政策論一種之種種主義不能成立者。例如既採「經濟史觀」而承認一切歷史變動之必然性，則已無主張社會主義之餘地。然政策論之可能性與政策之可能性（政策論之有效性）有別。政策論既以「當為」一要素為其中心生命，則法則的及事象的知識，不過為此要素所驅使之附屬物。且此要素之根據，在經驗科學以外或以上之超越的價值世界，故不論因果法則之普遍的支配經驗科學與否而自有其妥當性。如某國經必然之過程，瀕於滅亡，忽有愛國之士，出其救亡之政策論者，依理當然可以成立。惟關於政策論之有效性，即政策之可能性，議論不能若斯單純耳。經驗科學的世

界，在因果法則支配之下，恆循必然之徑路。此徑路得以人爲干涉之，而變易其趨勢乎？夫科學之世界，立於一定「先天的」(a priori) 註之上，而支持此「先天的」屬於吾人之自由意志，無離夫自由意志而從因果必然之世界。故必然之世界，亦得由吾人之自由意志造成之。然以自由意志造作者，一經創立，即附有必然之秩序，不能任意干涉其自然之運行矣。江藤新平嘗以自由意志，草定律綱領，但不能爲身羅法網而變更之。故必然之世界，非盡能加以「非必然」之干涉而有效者也。然必然性之世界，決不能橫斥自由，吾人既有十分之自由，而政策又正自由活動之一，則此必然之世界，謂不蒙活動之影響而否定政策之可能者，亦無理由。要之，自由活動者，自科學世界之側面觀察之，其自身亦可分爲自由與必然兩面，故政策之可能性，吾人不能否定之。

上述政策論之學的形式，今述政策論對象之範圍，其範圍之區分法，通常依社會科學之區分法以區分之（社會政策學，中等階級政策論等，不在此例。）如經濟政策論，宗教政策論之區分，與經濟學宗教學之區分平行是也。政策論雖含有理想之要素與規範之形式，而其所研究之經驗的對象，大抵與社會科學所研究者，頗相接近。然欲究明社會科學與政策論對象之關係，不可不知政

策論之內容。所謂經濟政策論與宗教政策論之內容，可大別為經濟生活或宗教生活之本義政策論，與經濟生活或宗教生活之泛義政策論。蓋經濟宗教等社會現象，不僅為自身所規定，兼為其他社會現象所規定，或規定其他社會現象。故本義之政策論與泛義之政策論，判然有別。但一般之經濟政策論，大抵即本義之政策論而非泛義政策論。故經濟政策論所研究之經濟的對象，略與經濟學相同。然嚴密言之，經濟學所研究者，為狹義的經濟與二次的經濟，二次的經濟，又可分為制約經濟與被經濟制約之二方面。此二方面之中，前者為經濟政策論之重心。而經濟學寧置重於狹義的經濟，故經濟學與經濟政策論之對象範圍，雖略一致而實相錯綜，非由價值關係的態度與評價的態度之差而來之結果也。抑經濟政策論之關於經驗科學的知識，尤其關於法則的知識，雖多得自經濟學，而尤賴有其他許多社會科學之知識。此層除採極端之經濟史觀以外，咸承認之。尤其倡導社會現象為渾一性之說者，謂社會現象之相互關係，應由全體以決定部分，不能行特殊的分離的考察，則經濟政策論，必依賴全體之知識而後成立。此種主張，雖關於「特殊社會科學」而發，然施於政策論，卻值得吾人之注目者也。

社會一語，歧義甚多，為避混亂與誤解起見，特將經濟學與經濟政策論之關係，重複說明之。此關係可視為關於社會之經驗科學與政策論之關係，亦可視為社會學與社會的（或結合的）政策論之關係。可見社會的政策論，不獨有賴於社會學，併有賴於許多之社會科學。反之，社會學不獨為社會政策論重要之科學的基礎，並為一切文化範圍內政策論之基礎。然如經濟政策論宗教政策論，各以特殊之超越價值（即經濟的或宗教的文化價值）為其歸着點與根本之理想，則此歸結之可承認與否，實涉及形而上學之問題。第一，種種文化價值之間，假有體統的關係，而以一方對他方有從屬之關係，或以善或聖為最高之價值，則經濟的文化價值，不能為經濟政策論之理想。第二，許多文化價值間，假無上下從屬之關係，僅認為對等之關係，而以文化價值之一般，視為各文化價值之全體，則苟非立於某種前提之上，經濟的文化價值，亦不能主張為經濟的政策論之根本理想，然則諸文化價值間，苟不承認其有豫定調和的關係，則經濟政策論，不可不以文化價值之一般，為其考慮之出發點。由此立場言之，則經濟之本義政策論與經濟之泛義政策論，實融合為一。要之，各種文化範圍內之政策論與經驗科學相比，後者之獨立性遙大於前者，實為不爭之事實。

政策論所用爲前提之理想問題，實導吾人於哲學的領域。主張一般社會學者，以社會理想論爲社會學之一部，行其最高之考察職分。然此惟「價值」與「存在」無峻別時爲可能。若價值或理想問題應歸諸哲學的考察，則謂社會學得包括社會理想論，是以哲學目社會學也。以社會學爲特殊哲學，即不許含有經驗科學的分子，同時不許其爲法則科學。然社會學固恆視爲經驗科學或法則科學者，故欲同時視爲特殊哲學，在方法論上爲不可能。然則社會學與社會哲學之區別何在？蓋社會學爲一種普偏化的文化科學，有二方面接觸哲學之領域。其接於社會學上方之領域者爲社會學本身之方法之認識論的考察。如社會如何認識社會學上種種概念，如何構成有妥當性者？何故？凡此所以考察社會學之價值，即所以構成社會學之價值的考察之一部。其接於社會學下方者，爲社會學之綜合的考察。蓋社會學內容，不免爲分析的斷片的，若綜合之以窺探其全體所實現之價值，則涉及形而上學之職務。逆言之，形而上學之職務，以考察「社會」文化所實現之價值爲中心，并綜合社會學知識之全體，以窺探「社會」之意義爲如何者，此即關於社會之形而上學而爲「社會」價值之考察也。故社會之哲學的考察，一爲社會學之認識論，二爲社會之形而上學

（形而上學考察社會的價值，雖有待於社會學之內容，實為社會學的方法之前提；且於社會的概念構成上，賦以一種客觀性。）二者皆為與社會學相接之哲學的領域，合而一之，是謂社會哲學。然社會哲學之內容，包含自身之方法論的考察，亦不可忽。又為政策論前提之理想或價值，亦惟社會哲學之考察，得確定之，此非止於經驗科學之社會學所得關與。

普偏化的文化科學，僅能考察歷史的社會的實在之一方面，不能為全體概括的考察。然此限制，惟不列於經驗科學之哲學，得撤去之。哲學能將分析的斷片的經驗科學知識，綜合而為全體之姿態，不獨關於社會、經濟、宗教等文化如是，即一切文化的實在，凡科學的方法所不克認識者，均可由哲學之思辨與直觀以補足之。此種哲學的考察，雖恆用社會哲學之名稱，其實許多文化種類，概念上非悉與社會結合而莫能離者，間有偶為社會所制約而存在而發展，遂稱為社會的。云爾。故文化的實在之全體的考察，似當與以文化哲學之名稱。其概括的考察社會的價值（即概念上不能與社會分離之文化種類），如就政治法律社會等，所謂社會構造之全體為哲學的考察者，可稱為廣義的社會哲學。至若考察之範圍，僅為文化生活之一方面，與特殊社會科學之社會學相對立而

爲哲學的考察者，則爲狹義之社會哲學。惟如此意義之社會哲學，尙未聞構成耳。是故社會哲學所研究之對象，姑無論其範圍如何，要非僅與普遍化的文化科學有關係，其與歷史學之關係恐尤過之。

~~~~~  
(註)與後天的(A posteriori)相對而言，離經驗而立，先經驗而成，具有普遍性必然性者是也。

## 第三章 社會法則

### 第一節 社會科學之普遍化

社會科學（即普遍化的文化科學）之法則，普通呼為社會法則。今社會學為社會科學之一，則社會學之法則，即屬於社會法則，故其性質，惟依明此社會法則之通性而知之。夫社會科學之法則，猶之自然科學之法則，同為普遍化之產物。特社會科學之對象與自然科學之對象（對象二字，嚴密言之，應曰方法，今姑仍此不精確之術語）不同，故其普遍化的結果，亦因其對象之不同而各具特質，因之社會科學所產之社會法則，與自然科學所產之自然法則，有顯著之差異。

普遍化的文化科學之對象，含有「心理的」特質。然「心理的」非即「文化的」，不能直指為文化科學的對象，不過分析文化的對象時，以成自「心理的」者較為重要耳。且所謂「心理的」，與自然科學的心理學之對象，有互相共通之點，非社會科學所能獨占，其間蓋尚有更重要之特質。

也。如自然科學之對象，得離價值關係，社會科學之對象，常不離價值關係，故文化科學之普遍化，以不離價值之範圍爲限。以是自然科學，得達到不問時空如何而「普遍」「妥當」之因果法則，而社會科學則不能。故嚴密的解釋「法則」之意義，社會科學將無法則之可言。然文化範圍以內，苟應對象之價值的性質而施以一種普遍化，則其普遍化之結果又如何？今自其假設的一點觀之，固異乎「存在」之世界而屬於「妥當」之世界，更從事象間之普遍的關係觀之，亦與自然法則有同一之性質。故謂「法則」之概念，僅僅包括自然法則者，實無理由。法則既爲普遍化的科學之本質，應從廣義，使社會法則（即文化科學的法則）與自然法則對立。

如上所述，則社會法則與文化科學的普遍化之關係，乃立於結果與過程之關係，而有表裏之聯絡者也。故苟明其一，即可隅反其二。今以社會法則爲中心而考察之，則文化科學的普遍化之特質，亦不難知之矣。

## 第二節 社會法則之心理的性質

普偏化的文化科學之法則，所以求文化之一般的關係，文化除價值關係以外，更以心理為原則，故社會法則，亦可謂為心理的法則。惟文化非必係心理的，亦有為精神的者，與事實之意識現象不同。雖然，就令文化係精神的，而有A必有B之法則，常以意識為中心而轉變，於此意義，一切社會法則，一面必為心理的者也。

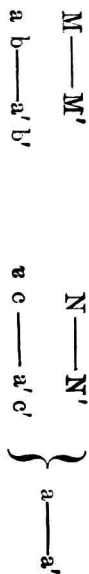
心理的性質，所以使社會法則具有特性者也。吾人固不宜忽視之，但從來過分注意狹義的方論之結果，竟忘卻此點。關於心理的事象，實無所謂因果律。心理學嘗作自然科學研究，但無論普偏化達於如何程度，而欲由是得一嚴密的因果律，終不免徒勞。從可知物質世界之因果，具有自足的封鎖的性質，而物心之相制，不能成立。且既認一定事實，如韋柏之定律（Weber's Law），承認生理與心理平行。則心理事象相互之間，無因果律之可認，顧分析文化的事象，往往歸結於心理的，今心理的要素，尚不認有因果律，則事象之複合者，更無論矣。雖心理的 cultural 的事象非無反復性及法則性，要不可認為有嚴密意義之普偏的法則。且以普偏的因果或合法則性為直接經驗之形式，而視為無所不包，則又難認有不許構成因果律之「實在」範圍。於是吾人惟有就其次二種思考中選

擇其一。吾人方法論的考察，要立於嚴密論理之上，但無須有形而上學的背景，即不得不顧事實而遷就形而上學之要求。而心理的事象之不許構成普遍的因果律云者，殆與分因果律與合法則性二層而惟以前者爲參與實在構成之範疇一致者立場，此其思考一。又着眼於心理的複雜性，亦一思考也。吾人心理的事象，有不可相像之複雜性質，故其分析之結果雖簡單如感情感覺等，仍含有複雜之成分。若承認生理心理的平行說之細胞意識，而謂吾人個體之意識，乃統一無數細胞之意識而成立者，非不可獨闢研究之途徑，果爾，欲定心理之普遍的因果律，不得不絕望。關於此種複雜事象，但覓一某程度法則性足矣。此即不否定心理的事象之合法則性也。顧其法則性，有足畀吾人以確實之認識者亦甚難。由此觀之，無論任何立場，所謂心理的因果律之構成，在人類認識範圍內，實均絕望。然則文化科學之普遍化，除價值關係以外，不能達到普遍妥當的因果律，其所可求者，乃一種傾向律或稱爲「客觀的可能」之蓋然律而已。

### 第三節 由方法而來之特性

社會法則所處置之材料，因受心理的性質之制約，致不克有嚴密之普徧妥當性，有如前述。今姑離此事實而考察，則社會科學之普徧化的方法，具有一種特性，致其所達到之社會法則，亦具有同樣之特性而為一種傾向律。

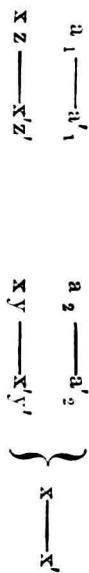
社會科學的普徧化，不許離價值之關係，而不離價值之事象，常由要素綜合而成，至為複雜。此複雜的事象，設超過某程度而分析為更簡單之要素，已離價值關係之範圍，而僅有自然科學的意義。此非謂任何立場，不許分析事象，特受不離「價值」之方法的限制者，則不許之耳。然推究普徧化之終局，在達到「最後因子」或「最終物」而獲得因果法則，則普徧化當然以儘可分析為條件。今設M成自ab，N成自ac，又M'成自a'b'，N'成自a'c'，而M常繼起於M之後，N常繼起於N之後，則a為a'之原因。



然a a'亦非單純的而為複合的，a由a<sub>1</sub> a<sub>2</sub> a<sub>3</sub>等合成，a'由a'<sub>1</sub> a'<sub>2</sub> a'<sub>3</sub>等合成，而a<sub>1</sub> a<sub>2</sub> a'<sub>1</sub> a'<sub>2</sub>等決非



由同一之要素構成者，以具有同樣經驗的屬性（即相）故得認為  $a$  與  $a'$  今設  $a_1$  成自  $xz$ ， $a_1$  成自  $x'z'$ ，又  $a_2$  成自  $xy$ ， $a_2$  成自  $x'y'$ ，則分析之後，當更覓得較精確之關係而知  $x$  為  $x'$  之原因。



更就  $x$ ， $x'$  分析之，次第經同樣之過程，最後達到不含經驗的性質之最終因子時，即得嚴密之因果法則。

$a$ ， $a'$  既非最終之要素而含複雜之要素，且常非由同一之要素合成，例如均可視為  $a$  之  $a_1$ ， $a_2$  等異其構成要素，因之， $a$  之繼起者不限於  $a'$ ，而或為  $b'$  為  $c'$ 。此種複雜事象，苟不許分析而求其繼起關係，則有  $a$  必有  $a'$ （ $a$  —  $a'$ ）一語，非一義的，可變為有  $a$  必有  $b'$ ，或有  $a$  必有  $c'$  等數義的。凡用此種數義的因果法則以解釋繼起之關係者，統計學家稱為複數結果或複數作用（Pluralität der Wirkungen, plurality of effects）。蓋覓繼起關係於不許分析之複雜事象，其結果恆為複數故也。今欲就複雜之社會事象以求其繼起關係，則結果之為複數，實為社會法則之性質所不免。抑

就複雜之事象不許分析而求其繼起關係，不僅社會科學爲然。凡考察經驗的事象，如化學生物學等距最終因子尙隔一定距離者，何莫不然。第如祇能考察現狀條件下之事象繼起關係而不能變更事象之分析要件，則不得不單就複雜事象以求其繼起關係。乃事象本身之性質不許分析。此生物學氣象學之統計的考察所以必要也。社會科學則不然。社會事象固可爲進步之分析。特分析之後，失其價值關係的性質耳。故欲不離價值之範圍以行普遍化，即須保留其不離價值之複雜性，然則其最終物之分析，非事象所不許而實方法論所不許也。方法論既不許要素之分析，則其事象之繼起關係，a 之後不必爲 a' 而爲 b' 或 c' 等複數結果可也。故有 A 必有 B 之法則，在社會科學上，不能拒絕有 C 或 D 之可能性，而止乎一種「客觀的可能」(objektive Möglichkeit)。此客觀的可能，自他方面觀之，即一種傾向或傾向律 (Tendenz oder tendenzielles Gesetz) 也。通常所謂經驗的法則，或經驗律 (empirisches Gesetz oder Erfahrungsgesetz) 者，雖僅就經驗範圍內之事實，爲概括的說明而不離「存在」之世界，但若許其廣義用之，則「客觀的可能」亦可包於其中。要之，社會科學之法則，不越蓋然的範圍，雖無有 A 必有 B 之嚴密形式，而有有 A 必有 B 或 C 等數義的形式者。

也。

社會科學普遍化之特質，既如上述，則其普遍化之方法，與嚴密的因果法則之獲得不同，必使無限多樣之經驗的實在，於同一方向上，悉克服之而後可。因之演繹法，歸納法，或二者種種結合之法，均不得為普遍化的方法。蓋個別化的意義，即就個性的方面，克服其多樣之事象，普遍化的意義，即就一般的方面，克服其多樣之事象，克服之式樣不同，方法自隨之有別。如是則社會科學範圍內所適用之普遍化的方法維何？曰：是維概括法。然此非謂其間無適用演繹法或歸納法之餘地，蓋就大體言之，普遍化的文化科學既在不離價值之範圍考察事象之聯絡，則應以概括法為主耳。演繹法歸納法以及二者種種結合之法，所以明嚴密的一義的因果關係而不適用於有A必有B或C之複義的繼起關係，對於複義的繼起關係，惟概括法乃能克服之耳。

設於黑板上畫圓周，僅注視其一部，則徒見凌亂無序之白粉而已，然隔一定距離望之，便見圓周之大體。又於山腹排列廣告板，在山脚下仰視之，亦僅縱橫錯雜之木料而已，然遠離而遙望之，便可讀出廣告之意旨。以此喻概括法，當可得其近似。然此例所表明者，乃由部分組成全體之羣概念

或集合概念 (Gruppenbegriff oder Kollektivbegriff) 而概括法非羣概念所可說明。蓋在羣概念，全體之內容大於各個，故其內包常隨外延之增加而增加，各個則不過享有此內包之一部而已。然概括法所達到之結果則否。以有 A 必有 B 之概括的法則，其 A 與 B 之內容較 A B 中所含之各個內容爲少故也。如云資本的生產之後，當爲社會主義的生產，如是推測，乃一種傾向律。繼起於資本的生產之後者，不必爲社會主義的生產而尙有其他事象之可能。且此處所謂資本的生產，非若現實之資本的生產之具有豐富內容，因其概念，非自一定之價值的見地，將各國或各產業之資本的生產之特徵，一一集合而成，不過爲後將說明之類概念而已。由是觀之，此種概括法，與前述之比喻不類，而有類於肖像之重攝。多數肖像，重複晒製時，輒得例外之淡影，而留大體共存之輪廓，故有 A 必有 B 一語，無異指此輪廓，而內容之有 D E 與否，固無妨也。

概括法是否可不豫想某種中心概念而進行乎？換言之，非豫想傾向律之中心而後進行乎？得毋與肖像之重攝豫想其顏面之大體輪廓相同乎？今姑不涉及此點。在昔稱爲社會科學之演繹的方法，以爲概括法所達到之傾向律，可所其他單純之傾向律。爲說明之基礎，如離文化範圍之單純

心理的法則是文化科學的法則，雖不許離卻價值關係，而用心理的法則以資說明，不能否定之。故心理的法則，可為社會科學之補助概念。然吾人不承認心理的因果律，故心理的說明不能認為演繹法。如社會學中之同類親和，經濟學中之經濟原則（或節約法則），皆不過為一種傾向律而咸許有例外者也。然以心理的法則說明此等社會科學之法則，則社會科學法則之妥當性，其基礎不必局限於所概括之事象。故文化的事象，非由演繹法紬繹而出，同時心理的說明，不但供了解文化制度之意義之用。良以心理的傾向，解釋社會之法則，或了解其關聯之意義，非於妥當性無關係，乃增高妥當性者也。

前以肖像重攝喻社會科學之概括法而實未盡。若欲說明之，當以社會科學的（即普遍的）文化科學）概念為其出發點。關於此概念之性質，有種種不同之見解。第一，視為相對的歷史的羣概念或集合概念。第二，視為類概念。第三，視為非羣概念亦非類概念之第三種。第一種之見解，雖有許多學者力為支持，而成立甚難。如理論經濟學之諸概念，雖內包與外延共增，而普遍的全體，較之各個部分之內容，未見豐富，如經濟學中之「價格」「利息」等概念皆是。第二種見解，謂但屬於

簡單之「類概念」亦難。蓋社會科學之普遍的概概念，較各個部分的內容爲少，故外延擴大而內包減少，似與普通之「類概念」同趣。然嚴密言之，其概念所包含之全性質，皆以不充分的程度，存在於各個部分（即「未完成之一例」），故又與普通之「類概念」有別。如經濟學上，「資本的生產」與「正常價格」，社會學上之「犧牲社會」「軍事的社會型」以及「羣」等，皆可爲明瞭之例證。然則既非「羣概念」又非「類概念」之第三種概念如何？如「軍事的社會型」「資本的生產」，不過就現實的社會或生產的特徵從某種價值關係的見地選取特徵，以達到局部抽象的概念也。此種概念，乃一種限界概念，或謂之「理念型」（或理想的定型）（*Idealtypus*）。今假名之爲價值關係的類概念，以別於單純之「類概念」，即「類概念」之未完成者也。故其意義與其謂近於「羣概念」，無寧謂近於「類概念」。且求抽象的普遍的概概念，有不得不如此者。蓋在文化範圍內任何傾向或有目的之努力，決無單獨作用者，其活動表現常受其他作用之干涉，故鮮有單純共通之普遍的性，是以僅有「定型」而無「類」。然則在文化範圍內，欲求抽象的普遍的，與自然科學之「類概念」相當者，惟此「理念型」（即價值關係的類概念）而已。凡社會科學上之

概念，無不含有如斯性質云。

社會科學的概念之性質如斯，故其概括法亦帶有一種特性。今就所謂價值關係的類概念，以明有A必有B之法則，則A概念含有 $A_1, A_2, A_3, A_4, A_5, A_6$ 等，爲其未完成之例，而同屬於A之定型，通稱爲A。且自一定之價值關係的見地觀之，可使 $A_1, A_2, A_3$ 等依近A之順序而排列之。又設繼起於 $A_1, A_2, A_3$ 等之後者，爲 $B_1, B_2, B_3$ 等，亦可自同一見地，選取其某特徵，順次遞昇，以達到最高之B概念。於是構成有A必有B之法則。如是遞昇之徑路，可依思考一傾向而達到，並亦可適用於尙「未完成之一例」。例如A繼起者有 $C_1$ ，則自 $C_1$ 以求限界概念，亦可得有A必有C之法則。此法則並非嚴密妥當，不過含有「客觀的可能」之意義，吾人亦不能不同時承認之耳。特 $a_5$ 之繼起爲 $c_1$ ，雖屬例外，而於多義的有A必有B之形式，仍無妨礙，蓋自價值關係的見地觀之，苟 $C_1$ 之關係極輕，則理論構成上，固可從略。就令有A必有C之關係得以成立。而有A必有B之法則，終不失其蓋然的性質。以上各例，乃示法則大體之方向，并示概括法與歸納法之異點。蓋用歸納法以明A之生 $B_1, A_2$ 之生 $B_2$ ，不可不逐層分析其要素，其所達到之法則，變爲x與y之關係，奈此關係與 $A_1, B_1$ 等已全異其經驗的性質。則

其所達到者，惟行概括法，與  $A_1 B_1$  常在同一經驗的範圍內，不涉及其構成要素之範圍，故惟在概括法，一一事實，預示法則之內容也。以上論述，皆着眼於同一原因所生之複數結果，若同一結果之複數原因 (Pluralität der Ursachen, plurality of causes)，亦可用以說明社會法則之客觀的可能性，不可不注意及之。至其理由，可由前例類推，無庸別加說明。

概括法不單是性質的概括，更可進而為數量的概括。數量的概括法，不外統計的方法，即豫想性質的（即普通的）概括法而施行之者，然其結果，可使前者益臻於精確之地位。是統計法不獨自身得達到所謂統計的法則，且可用數量決定社會法則之客觀的可能性程度。換言之，社會法則內容之客觀的可能狀態，即  $A B$  聯絡之樣式，可用數量決定之，或以數量表示其聯絡之密接程度。今先一述統計的法則之概略而後論列之。

統計的法則，當用函數表示兩事象間之一般關係。特社會法則若僅解為必然的繼起，或蓋然的繼起之假設命題，則此僅示數量的平行關係之統計的法則，不在其內，必廣義之法則，始包含之。此事後當論之。統計的法則，當採  $Y=f(X)$  之式，而其所求一般關係之二種事象，其一示發生之事



變，其他示事變之所由起，如「婚姻」之與「人口」，「證券行市」之與「利率」皆其例也。前例二事象，性質相近，故可直以比例數表示其關係，所用之函數，常採蓋然率  $P$  之式，故  $x, y$  之關係，爲  $y = xP$ 。後例二事象，性質全然不同，故其  $x, y$  之關係，多以  $y = ak + bk^2 + \dots$  或其變態之式表之。然事實上之  $x, y$  之關係（表示甲乙二事象之數量），決不與函數所示之數量關係，嚴密一致，蓋函數不過使雜多關係之事象，化爲單純之方式而已。然則函數所表示之關係，有如何之妥當性乎？不可不一考察二種事象關係之密切程度。至關係之內容，姑置不論。如上述第一例之  $y = xP$ ， $y$  之分散狀態，如何程度是偶然的，是否可適用大數法，成爲問題。今以安定度 (Stabilität, stability)  $Q$  測定關係之密切程度。又如第二例爲性質各別之事象關係，則以相關係數 (coefficient of correlation)  $r$  表示關係之密切程度。要之，安定度及相關係數，皆爲表示統計的法則之妥當性大小之尺度也。

今之問題，乃求二個別異事象之統計的方法。如  $A_1, A_2, A_3, A_4$  等之繼起者爲  $B_1, B_2, B_3, B_4$  等，則自一定之價值關係的見地，就  $A_1, A_2, A_3, A_4$  等之標徵  $X$  測定之，而得  $X_1, X_2, X_3, X_4$  等，同樣就  $B_1, B_2, B_3, B_4$  等標徵  $Y$  測定

之，而為  $Y_1 Y_2 Y_3$  等，并由此  $X_1 X_2 X_3$  等與  $Y_1 Y_2 Y_3$  等之間，求得  $X Y$  之一般關係，而得函數  $Y = f(X)$ 。特此函數的關係，非即  $A B$  之關係，乃其未完成諸例  $A_1 A_2 A_3$  等及  $B_1 B_2 B_3$  等之關係。故不能即視為  $A$  必有  $B$  法則之數量的表現。雖然， $A_1 A_2$  等及  $B_1 B_2$  等之關係，大體示  $A B$  關係之方向，則前之數值，亦略近於後之數值，故欲使  $A B$  之關係，為數量的表現，則除承認  $Y = f(X)$  之近似值外，別無方法。例如貨物之供給與價格成反比例，可以數量表其關係。特此供給與價格，為限界概念，乃立於「完全自由競爭」「單一市場」「需要不變」等許多限制下之者也。今實際上「供給」與「價格」並不立於如斯嚴密限制之下，則其反比例的關係，僅一近似的數量之表明。且  $X_1 X_2 X_3$  等數值，與  $Y_1 Y_2 Y_3$  等數值，非保有平行的關係，故由是求得之函數，非更用補整（事實上最小自乘法）之方法不可。故此項函數表明事實之關係，至若何程度，當更從他方面考察之。

有  $A$  必有  $B$  之法則，有如何之數量的表現乎？換言之，即  $A B$  之數量的關係如何是也。然此問題，與法則之「客觀的可能」，有如何程度之實現性（即由  $A$  以決定  $B$  有如何程度之真確性）一問題，大相逕庭。今就第二問題言之，客觀的可能之大小，雖以相關係數  $r$  表明其數量，然  $X_1 X_2 X_3$

等之數值與  $Y_1, Y_2, Y_3$  等之數值各以其平均值  $X, Y$  爲中心，則其誤差之方向及大小，須視其有無平行關係以爲斷。蓋  $A_1, A_2, A_3$  與  $B_1, B_2, B_3$  等之關係密切程度，固常視爲足以表示「客觀的可能」之大小者也。然此亦不過爲一近似值而已。故  $A_1, A_2, A_3$  對  $B_1, B_2, B_3$  之平行的關係， $X_1, X_2, X_3$  對  $Y_1, Y_2, Y_3$  之平行關係，可由二事決定之。其一有  $A$  必有  $B$  法則之客觀的可能性之大小。蓋然率（即確度）小，則平行的關係減，蓋然率大，則平行的關係增。然若大至「 $\perp$ 」，則  $X_1, X_2$  等與  $Y_1, Y_2$  等，應完全平行，而事實上則不然。蓋  $A$  與  $A_1, A_2$  等  $B$  與  $B_1, B_2$  等之間，尙有一定之距離，而生此距離之諸事情，其作用又足擾亂二者之平行的關係故也。例如貨物之供給與其價格間，成立一定之函數的關係，而此函數所示  $A, B$  之關係，要立於自由競爭，需要不變等複雜制限之下而後可。今  $A_1, B_1, A_2, B_2$  等實際關係，往往自由競爭不行，需要變動，則函數的關係，又安從而實現乎。然則欲以數量表示有  $A$  必有  $B$  之「客觀的可能」之大小，不可不從  $A_1, B_1, A_2, B_2$  等事實上之關係以求之。且擾亂者之作用，交錯相殺，其結果又恆比較的爲小也。故從  $A_1, B_1, A_2, B_2$  所得之相關係數，大抵即  $A, B$  間「客觀的可能性」之大小之近似值。

其次應注意者，如是求得之函數方式，僅示二個事象間之平行關係，非卽有A必有B之法則關係。法則可視爲繼起關係之縮圖，則函數方式決非法則。統計的方法，不過就已知之法則，用數量表明之。或表明二事象間之平行關係，而爲構成法則之先導而已。社會法則之有A必有B，有二層意義。第一，A之繼起者爲B，第二，B爲A之結果，以B爲A之結果，應由吾人心理的傾向（卽目的的努力）以說明之乎？抑須由嚴密必然的最終因子之因果法則以演繹之乎？此種困難問題，今不復論。要之，社會法則，含有時間的繼起一要素，而統計法則，則并此亦抽象之，宛如 $A_1 B_1$ 等事實，置於同時存在之組上而加以分析者，既不含時間的要素，自亦不含因果的要素。故統計法則對於社會法則，乃加以數量的表明，而爲一種補充的方法者也。

#### 第四節 社會法則之條件性

一般自然法則，不問時空，不加條件而有必然的妥當性。若夫社會法則（卽關於文化之法則）則不然，非必然的而但爲蓋然的，客觀可能的，故必以一定歷史的背景爲其限制之條件，非通一切

時空而無不妥當者也。前引理論經濟學諸法則，即其顯著之例證。至效用遞減律，收益遞減律，雖可不問時空而有妥當性，然非經濟學固有之法則，不過一心理學的乃至技術上之法則。真正經濟法則，當以今日之資本的經濟組織為前提。故在無此組織或無分業交易之社會階段，或異日行將實現之社會主義的經濟時期，此種經濟法則，即不妥當。其他關於社會科學諸法則，大抵如是要之，自然科學之普遍化與社會科學之普遍化，當以此為區別之中心點。

雖然，嚴密而論，前說仍欠精確。何則。社會科學之法則，立於有A必有B之假設的形式上，已離一切特定時間及空間，與自然科學並無何等差異。前論社會法則，要以一定之歷史的背景為條件，其妥當性限於一定時空，故所謂社會法則，無異一歷史上某期社會組織之法則。換言之，社會法則所含之概念，但屬於歷史的範疇。如由身分而進於契約，生產費決定價格等，所謂身分，所謂生產費，皆屬於歷史的範疇而非自然概念。其妥當性決不為一定之時空所束縛，如言生產費低下，則價格亦低下，此法則不論時空如何，應有妥當性。或疑生產費祇存於資本經濟組織之下，若無資本經濟組織之原始社會，此法則不行矣，然其不行，乃無生產費之故，非失此法則之有效性也。苟於某時間

某空間，忽有所謂生產費之歷史的現象者，必仍可用以決定價格。然則原始社會或實施社會主義的經濟時期，此法則若不行者，非失其妥當性也。譬有君子之國，制定詐欺之刑法，因國中本無詐欺，遂不適用，然其規條，不因此而失其法律之效力。故社會法則，猶之自然法則，不論時空如何，得有妥當性。惟社會法則之適用，恆與歷史的時期相關，則異於自然法則耳。

然以此爲自然法則與社會法則之差異點，亦非絕對的。蓋自然法則所含之自然概念，亦同爲進化之產物，而屬於最廣義的歷史範疇。即歷史的云者，作爲事象學的記述學的意義解釋，則歷史不獨包含人類社會之歷史，并包含宇宙之進化歷史，一切生物學之法則，化學之法則，星學之法則，皆屬歷史的範疇。但與一定之進化階段有關，在此階段以外，即無適用之地盤。如門得爾 (Mendel) 之遺傳律，固豫想遺傳單位，吾人苟設想生物未進化時，兩性之區別且無有，何從適用遺傳律。又如化學的元素，乃宇宙進化至某階段時之產物，超此階段，則化學的法則，亦無適用之餘地。極端言之，一切事物之概念，除自然科學之最終因子以外，與不問時空如何，而存在之事象無關，悉爲廣義之史學的概念。然則謂社會法則之適用，限於一定之歷史階段者，自然法則固亦不免，謂自然法則有

超越時空之妥當性者，社會法則亦何獨不然。由是言之，社會法則與自然法則之差，畢竟一程度上之差耳。

## 第五節 社會動學及社會進化論

社會靜學與社會動學之概念，並社會之動學的法則與靜學的法則之區別，與社會學共誕生者也。而其影響之及於經濟者，則有經濟靜學與經濟動學之區別。此種區別，本由力學上之靜學動學而來，然力學上之區分法，與社會學上之區分法，大異其趣，故無參照比較之必要。社會靜學並社會靜學的法則，求社會中同時存在諸要素間之共存法則。此時吾人立場，如以極廣義解釋社會，以爲包括一切社會現象而言。則社會靜學並社會靜學的法則所考察，乃社會狀態間之平衡調和關係。如經濟宗教政治等構成社會一般狀態之部分狀態，有互相平衡調和之關係，又如資本生產分配等構成某時期經濟狀態之低次部分狀態亦有互相均衡調和之關係，皆爲考察之對象。換言之，各種社會事象，A B C D等間有密接相應之關係，如A爲A<sub>1</sub>時，則B爲B<sub>1</sub>，C爲C<sub>1</sub>，而不能爲B<sub>2</sub> C<sub>2</sub>，是

謂自然的或必然的相關 (natural or necessary correlation) 考察此關係者爲社會靜學，表此關係者爲靜學的法則。然由  $A_1 B_1 C_1$  等所構成之一般平衡狀態，轉而爲  $A_2 B_2 C_2$  等新構成之一般狀態。此時有一般狀態之系列的變化，即社會的諸事象，自某平衡狀態至於一新平衡狀態之變化。支配此變化之法則，爲社會動學的法則，考察之者爲社會動學之職分。如是則社會靜學之法則，爲平衡之法則，或諸狀態間共存之法則，而社會動學之法則，爲平衡諸狀態之繼起法則。或謂靜學動學之區別，與生物學上論構造之解剖與論機能之生理學之區別平行。其實機能與構造之本身，並無何等變動之意義，二者應共爲靜學的，必變動及於機能與構造者，始爲動學的。故彼以社會靜學與社會動學之對立，謂即社會構造學與社會機能學之對立者，此等見解，已爲今日所唾棄。

有 A 必有 B 之法則，乃關於必然的或蓋然的繼起之法則，而非共存之法則。然則主張社會靜學之法則，即共存之法則者，其意以爲有  $A_1$  必有  $B_1$  或有  $B_1$  必有  $A_1$  等法則，無非一  $A_1 B_1$  相伴而起之平行關係。A 爲 B 之原因，或 B 爲 A 之原因，取經濟史觀，抑取思想中心史觀？本來隨見解不同而異，今皆可不問。要之，社會靜學的法則，即共存法則有  $A_1$  必有  $B_1$ ，又可改寫爲有  $B_1$  必有  $A_1$ ，所以事實上



爲繼起法則。然則靜學的法則與動學的法則有何區別？曰靜學的法則，視一般狀態所由變動之事情爲不變者而已。換言之，法則之限界概念構成之際，抽象此等事情，俾一般狀態無變化餘地者也是。故動學的法則，爲縱斷面的考察。則靜學的法則，可稱爲橫斷面的考察，且靜學的法則，既不涉及變動與發展之可能方面，則其所表明者不外同時存在諸事象間之決定關係，故或稱爲停止的社會 (stationary society) 之法則。至於一般狀態，僅解爲社會的諸事象之全體，則以其間之必然的關係與平衡，難以充分論證故也。

社會動學之法則，乃關於一般狀態繼起之法則，即支配諸事象間平衡變動之法則。此變動或繼起法則之意義有二。一爲變動因子之法則，即變化條件 A 與變動本身 B 之間，有一定之關係；二爲變動內容或方向之法則，即一般狀態 A 之後，更有其他一般狀態 B 繼起之形式也。前爲關於變動過程之法則，後爲關於變動方式之法則。今以動學的法則，爲關於變動的，靜學的法則爲關於共存的，二者差別之點，可以其事象之同時存在與否爲斷。然嚴密言之，則未恰當。何則，靜學的法則，既涉及 A B 之繼起關係，則非同時存在之法則，乃實際上視爲同時存在之短期間遂行其繼起耳。此

而曰同時的，則動學的法則，亦屬同時的。當其變動之因子A至完成社會一般狀態之變化B，雖須久歷年月，然自A之部分，刻刻新生B之部分，譬如曲線之方向，就切線之一點觀之，即可明瞭，動學的法則，亦實現於此同時之短期間。如是類推，關於變動方式之法則，結果亦同。故以同時性與繼起性為靜學的法則與動學的法則之區別者，實未得其真髓。又以靜學的法則為橫斷的考察，則動學的法則，亦為橫斷的，因社會在一定時期，二者固並營其作用也。然則二種法則之區別標準，究何在？曰、在於概念的構成樣式。換言之，構成動學的法則之概念，較之構成靜學的法則之概念，更為具體的，苟撤去構成靜學之概念所受之束縛條件，以表明事象之一般的關係者，即為動學的法則。故靜學的法則與動學的法則之區別，在構成概念上抽象條件之程度差，而此程度差，乃普遍化的考察上所恆有，非「共存」「繼起」或「橫斷」「縱斷」等間有截然之區劃也。若謂就社會之一定時期橫斷的考察而得之法則為靜學的，則動學的法則，亦同屬於靜學的範疇，非所以構成社會學二種別異之部門也。然則二者之區別，乃考察時便宜上構成異方向概念之結果，故其間之差異，無甯為連續的。

以上從概括的一般社會學立論，蓋從來社會靜學與社會動學之區別，實由一般社會學之立場而來，不許此立場，則不能考察靜學與動學故也。竊意無所謂動學靜學之別，如靜學的法則，視爲橫斷的法則，則一切社會學的法則，應皆屬橫斷的，考察文化的實在之一方面之社會學亦復如是，且任何社會科學祇有橫斷的法則，而無經過長期歷史作用之法則。雖極微之一單子，亦反映宇宙全體之變遷。與此空間的反映相似者，爲時間的事象，凡經長期歷史過程之法則，苟取極短時間檢之，必可發見其作用。若爲認識法則的關係而以通觀歷史各階段爲便者，係屬別一問題，其實一切社會法則，要皆於此短期之範圍發現其作用。然則靜學的法則與動學的法則之區別，皆於此等橫斷面的考察，所得法則內部之差異耳。然同一事象之觀察，必互相比較綜合說明之而後明瞭。故二者之差別，仍爲程度的，非分立而有截然之區劃者也。

與社會動學相關聯者，更有社會進化論。多數學者以社會進化論占社會學組織中之主要地位，惟其內容，則各不相同，或涉及文化之全體，或僅論社會團體之變遷。今姑不論其內容，但論其方法上之大體，則其中所合法則有二：第一，關於社會的事象之變動及其變動之因子；第二，關於變動

之方向。此二者與社會動學所考察者無異，故有謂社會進化論社會動學者。然社會進化論更敘述社會事象之階段的變遷，并說明其變遷之法則，則與社會動學稍異。社會動學非無同樣態度，特社會進化論，以此爲其特點，故有構成獨立一部門之權利。一言蔽之，社會進化論，不啻一社會發達階段之系譜學（Genealogy）。而以社會進化法則說明之。然法則學乃與事象學對立者，今社會進化論敘述事象發達之階段，與普遍化的文化科學之社會學，性質實不相容。舍此以外，則社會進化論得爲社會學中獨立一部門之理由，僅社會進化法則之一點。然所謂社會進化之法則，果異乎其他社會學的法則而爲一特殊之法則乎？所謂特殊之點，豈以進化之法則非共存法則，而爲長期間作用之法則乎？此層業於本節論動學的法則時，說明一切社會學的法則，皆爲橫斷面的法則，而非長期間作用之法則。則社會進化之法則，無論關於變動原因的，關於變動方向的，莫不相同。故社會進化之法則，非具有特殊之方法論的性質，可與其他法則區別，不過於社會變動方向（即社會進化方向）法則之中，使各階段成爲系譜的而已。例如思想進步之法則，分爲「神學的」「形而上學的」「實證學的」三階段，家族發達之法則，由「亂婚」「血族婚姻」之家族而爲「家長家族」

「小家族」等數階段，以及其他經濟的發達階段諸法則皆是。但此僅爲歷史事實之概念化，或爲一種羣概念之歷史，而非普遍化的科學之法則。又如由軍事的社會型至產業的社會型，由身分至契約，由機械的連帶至有機的連帶，皆爲屬於變動方向之法則，固合於社會法則之性質。然其法則，乃就社會發達之任何切斷面而發見者，仍可視爲社會橫斷面的法則。故社會進化法則，不能構成特殊之法則。

## 第四章 社會之本質

### 第一節 社會學之根本概念

社會學爲普徧化的文化科學（即社會科學）之一，當然豫想「社會」之經驗的文化概念。雖然，社會者何耶？使社會之所以爲社會者何耶？此問題不能判然解答，則其對象之性質，亦無由明。

使社會之所以爲社會者，即社會學之根本概念，社會學以此爲其出發點，並以此爲其考察之中心。但使社會之所以爲社會者，非即使社會爲社會之意；社會的者往往與社會本質同視。此蓋以言語之接近而致混亂耳。稱曰社會的者，若干之社會現象（das Soziale）云爾。道德宗教經濟皆然。決不可與社會本質混淆。故使社會之所以爲社會者，非使社會現象爲社會的者。彼以宗教的者爲宗教之本質，故以社會的者爲社會之本質。是誤以社會現象之社會的爲社會者也。普通社會的者，其實爲「社會的」之義，而與使社會之所以爲社會者不同。今爲容易區別起見，後者稱爲結

社的 (the societal or associational, das Verändliche) 所謂「結社的者」爲社會文化之焦點。社會有之則存，無之則滅。因其存否可爲社會存否之標準，故吾人以之爲社會學之出發點與考察之中心，如網舉綱，明乎此而後可知社會之全部。

是故使社會之所以爲社會者，卽結社的者，可視爲社會之本質。若以此語爲帶實體的色彩，則視爲社會之根本的標徵亦無不可。所謂文化的實在，祇因與此概念關聯而成爲社會學之對象。蓋與此概念關聯，卽所以與社會之經驗的文化價值關聯也。然譬猶曲面之焦點不一，若僅以「結社的」一語爲唯一的社會文化之焦點，決非論理的定論。然則均可以爲此項焦點之標徵，果多數存在否耶？此當就經驗的事實判定之。然此尙非重要問題，今所亟欲討究者，卽有前述資格之社會本質而已。從前社會學者，論此本質不一，今一一批判吟味之，實爲最安全之捷徑。

社會本質之爲何？從來討究之者有社會事實 (fait social, fait social per excellence, fait social essentiel) 最小社會事實 (minimum social fact) 不可還元的社會事實 (irreducible social fact) 社會之特徵 (festes Merkmal) 社會之元素的事實 (elementary social fact) 種種聚訟紛紜，莫衷

一是顧其差異之點，略可概括爲三：一求社會本質於社會現象之特徵。二求社會本質於社會之結合原動力，即社會構成之根原。三求社會本質於社會結合之中。因此關於社會本質之問題，有社會現象說，結合原動力說，結合說等等。今當順次敘述，并批評之。

## 第二節 社會現象說

關於社會本質之社會現象說，即以社會現象之特徵爲社會之本質是也。由此立場，則經濟宗教等，雖各爲不同之社會現象，惟既同爲社會現象，必有共通之一點爲其特徵。無此特徵者，即非社會現象。故某派學者，以此種意義之社會現象特徵，認爲社會之本質。然其中亦不一致，有以心的相互作用 (psychical or mental interaction, psychische oder seelische Wechselwirkung) 爲特徵者，有以模倣 (imitation) 爲特徵者，有以威壓或強制 (contrainte) 爲特徵者。

(一) 心的相互作用說 此說謂一切社會現象，咸具有心的相互作用，不論經濟，宗教，戀愛，學問，藝術，苟各人間無相互作用，即無社會現象。必其事實之帶有心的相互作用色彩者而後成爲社



會現象。故社會現象之特徵，在於心的相互作用。換言之，吾人之社會生活，可分形式與內容二者。戀愛，藝術，學問等，凡充足吾人欲望之活動者，為社會生活之內容，而心的相互作用，為社會生活之形式，即活動所由遵循之通路也。無內容則形式無所附麗，無形式則內容亦不成社會現象。故社會現象之特徵，畢竟在乎形式，即在於心的相互作用〔甄麥爾 (Simmel) 斯塔聖堡 (Strockerberg) 厄爾武德 (Ellwood) 〕。

(一) 模倣說 吾人之思惟活動，雖不盡模倣他人，然大部實由模倣而來。倘非由於模倣而純屬個人的，則其思惟活動亦非社會的，以其無待社會而發生也。反之，由模倣而來者為社會的，以其不營社會生活，無由發生也。故某種現象之為社會與否，可由模倣與否以決定之。故模倣為社會現象之特徵。換言之，社會者，模倣也（塔得 (Tarde)）。

(二) 威壓說 主此說者，以社會現象之為社會現象，必有一所以支持之故。試就個人之思惟活動觀之，其一部分雖出於本意，不受何等之約束，而他部分則不然，往往所作所為，感受一種壓迫而不容自由。如飲食，睡眠，遊息，皆屬前者，風俗，習慣，宗教，道德之信守服從，皆屬後者。前者之所為作，

得以自己意志，隨時變更之。後者苟欲改之，立遭強烈之反抗。然則吾人之思惟活動，恆意識的或無意識的受外部之壓迫。社會既迫吾人服從，則吾人思惟活動之受約制者，即非個人自身的而為社會的，其現象即謂之社會之現象。然則社會現象之思惟活動與非社會現象之思惟活動，有何區別乎？是惟威壓。壓威者，即使個人不得不然之拘束力也（涂爾幹 Durkheim）。

以上諸說，皆求社會本質於社會現象之中。然社會現象與社會或社會結合，截然不同。故推求社會現象之特徵，結局仍一社會現象之特徵，決非社會之本質。且一二兩說之所謂心的相互作用與模倣，宛若縫衣之線。不過使不成為社會現象者，綴成社會現象而已。至於威壓說之威壓，性質雖異乎前，但亦不過使社會現象與非社會現象之間，立一明白之標準而已。

### 第二節 結合原動力說

吾人繁複之心理的傾向，皆與社會之結合有影響，其影響於結社方面之最大者，為社會結合之原動力。不少學者并以此原動力為社會之本質。意謂：「無此原動力，則無社會，必有此原動力，社

會乃克形成，故宜認爲社會本質』云。然原動力之心的傾向何耶？或曰同情 (sympathy, Mitgefühl) 或曰同類意識 (consciousness of kind, Gattungsbewusstsein, conscience despée) 或曰模倣或暗示，其見解又不免互異也。

(一) 同情說 主此說者謂：『人類對於他人之苦痛，恆抱同情，賴此同情之傾向，而相互結合，故同情爲社會之原動力，亦即社會之本質。』然同情非結合之原動力。何則，心理學上之所謂同情，乃他人之感情，再現於自己之謂，而通俗之所謂同情，乃於此嚴密的意義之上，摻入一愛他 (altruistic feeling, affection) 之分子。故真正之同情，與結社無關，而普通所謂同情則結社云者，乃此後者之作用。且同情 (sympathy) 一語，通俗並作「類似之愛」 (Gleichenliebe) 解釋，故同情說乃建立於非科學的心理分析之上者也 (斯密司 Adam Smith)。

(二) 同類意識說 同類意識說，乃同情說之一種。所謂同類意識者，即認得他人爲自己同類時之意識狀態。此意識狀態之最發達者，含有五種成分，即「有機的同情」「類似之知覺」「意識的或熟慮的同情」「愛情」及「認識之欲望」 (organic sympathy, the perception of resem

blance, conscious or reflective sympathy, affection and the desire for recognition)是也。雖然，此等成分，可大別爲二，一即認得他人爲自己同類之知的意識內容，二即稱爲同情之感情的分子。單純之知的內容，不能爲何等結社之作用，觀於知的內容，概不能爲活動之原動力。可思過半矣。故同類意識之結合力，不得不在於其同情之要素，故亦爲同情說之一種（吉丁斯 *Griddings*）。

(二)模倣說 社會學上之模倣說，以「模倣」爲社會現象之特徵，并爲社會結合之原動力。其主張之理由，謂：「社會由一致（unison, convergence）而生，如「思想一致」「感情一致」「意志一致」，皆能使人類相互結合。然其一致之由，大抵起於模倣，即模倣他人之思想感情意志而後，彼我一致也。故人我間與社會相互間，雖有顯著之差異，而卒賴以結合者，厥惟模倣。」然思想感情等之意識內容，雖因類似或同一而生結合，但有時亦生反對，故由思想感情生結合者，非其本身有結合之力，尙有使之結合之其他傾向。此傾向殆結合之原動力乎（塔得）。

或以「暗示」爲結合之原動力。然「暗示」與「模倣」實爲同一心理過程之二方面耳。故暗示說與模倣說之實質相同。又「模倣」與「同情」亦有密接聯絡，至少二者皆無俟理知之作用而起，故

根本上實質亦同。學者因此多括「同情說」「模倣說」「暗示說」爲廣義之同情說。

以上各種結合原動力說有何價值乎？一言蔽之，以此原動力爲社會之本質，皆不得當。例如戰爭與產生戰爭之爭鬪本能異，藝術與產生藝術之遊戲本能異，然則社會與產生社會之心理的傾向，當然有別。

#### 第四節 結合說

異乎上述各說，就社會結合狀態，以發抉社會之本質者，則有結合說。是說中之最有力者，爲心的相互作用說與意志結合說。

(一)心的相互作用說 論社會本質之心的相互作用說，以心的作用，不獨可視爲社會現象之特徵，且爲社會結合之源泉。其說謂：「社會之所以爲社會，在乎統一。一切事物之統一，在於各部分間之相互作用。例如有機體之統一，全賴各細胞間營複雜頻繁之相互作用。社會亦然。蓋社會結合，本爲心理的現象，故心的相互作用，即社會之本質。」雖然，國家、家族、公司、朋友等之結合，固有賴

於心的相互作用，而極端相反之戰爭，亦何嘗非心的相互作用，故心的相互作用之範圍，實超過社會結合之範圍。若以心的相互作用爲社會，則戰爭及一切反對之現象，亦不可不視爲社會。矧社會乃連續的，心的相互作用爲斷續的，若心的相互作用中絕時，則社會之本質又何在乎？

(一)意志結合說 以意志結合 (*concerted volition, combination of wills, concours des volontés*) 爲社會結合，起原甚古。茲就近代之立場言之。其意謂：「社會之關係，乃人類相互間之意志關係，故社會結合，不外意志之結合。」然意志結合之爲何？鮮有明確解答之者。其實意志結合之內容有二。一爲意志之合一，二爲意志之調和，前者乃多數人內容相同之意志，集合而成，後者乃多數人內容不同之意志，互相補助者也。前者之例，如國民各人之意志，構成國民的意志。後者之例，如契約交易等。然如母子夫婦之結合，僅在一愛字上立足，別無其他結合之理由。可見結合之本身，實無意志結合之意義。故意志結合實爲隨結合而起之現象，即結合之結果。次如爭鬪，爲相互間之反對活動，而有相互意志互爲補充之事實，是亦爲一種之意志結合，故意志結合，有非社會的者。抑意志結合，乃一種心理的過程，有時中斷，而社會則大抵連續。今謂意志結合即社會，則意志中斷時，社

會如何能連續乎。

古之社會契約說，謂社會由成員之契約而成立，與意志結合說有密切聯絡，故後者可視為前者之分支。社會契約說之內容有三：其一，社會之歷史的起原在於契約。其二，現代社會成員間之相互關係，為明示的或默示的契約，是謂廣義之契約。其三，社會契約，乃一種「理念」，隨社會之發達而漸次實現，即以自由人之自由契約，認為一永遠無盡之理想也。此三者無論單獨主張，合併主張，僅第二種之廣義解釋，略與意志結合說相近似。顧就一般言，契約之意義，較意志結合之範圍為狹。故契約說之內容，僅含意志結合說之調和一要素。已難認為社會之本質，若僅就契約之本義而言，即後述之犧牲社會，亦難包含之。

## 第五節 共存說

以上各說，皆未能真明社會之本質。余以為社會者有意志的共存 (*gewilltes Zusammenleben*) 也，此與某學者用意志的關係 (*willed relation*) 一語，若合符契。余之主張此說，非欲忠於術語之解

釋，實爲社會學全體之理論構成上所要求之定義。今就此定義略說明之。

共存者，共同生存之謂。共同生存之意義，有本來的轉用的二種。本來的意義，指同一地域內得互相接觸之生存。轉用的意義，不以地域上能接觸者爲限，凡意識相互作用之可及而共同生存於此範圍內者皆是。前者如野蠻人之共存，後者如文明國民之共存。惟僅此共存，未能成立社會，必待成員有此共存之欲求時，始得認社會之存在。欲求之起因有二，一起於共存本身，二起於其他目的。前者爲直接的固有的，後者爲間接的轉用的。前者可稱爲結合上之結合，後者可稱爲利益上之結合。但結合之意義雖有區別，而爲社會之本質則同。

以有意志的共存爲社會本質之說，姑稱共存說，不求社會本質於結社之原動力或社會現象之特徵，而求諸結合狀態之裏，故結合說之一種也。但社會之本質，不可無條件的認爲社會，如言生命爲生物有機體之本質，所以使生物與非生物相區別者。然生命僅能於揭示本質之限制以內，得謂之生物，不可無限制的謂生命卽生物也。故生物云者，不過有此生命本質之一種事象而已，社會與社會本質之關係亦同。有意志的「共存」爲社會之本質，亦即使社會與非社會事象立明白區



別之標徵。社會爲常與此標徵相伴之事象，故有意志的「共存」僅能於揭示社會本質之條件下，得與社會同視。一般所謂社會之意義，蓋指人我之相互關係以及人類集團之具有此本質者而言。學者因別社會之意義爲抽象的與具體的二種。前爲社會之本質，後爲具有本質之事象，今假定此二者之區別，名前者曰結合 (association, Vergesellschaftung)，後者曰社會 (society or group, Gesellschaft)。其詳當於下章續論之。要之，文化的實在，爲吾人科學的考察之對象者，卽此一般的或具體的意義之社會也。

社會之本質或特徵既明，則社會之意義確定。今當更進而論社會學上之問題。

## 第五章 社會學之問題

社會本質之概念，在某意義爲社會學之結尾，而在他意義，則爲社會學之出發點。夫以社會本質爲社會學的考察之結果，爲全理論之結晶，雖無不可，特依理論的順序敘述之，無寧爲其出發點。惟社會學爲普徧化的科學，今欲由是以明社會學對象之社會究爲何物，則有下列諸問題。

普徧化的科學之中心爲因果律，而究明關乎文化之因果律有三方面：一關於文化之原因，二關於文化之結果，三關於文化內容之相互關係。然則社會學所欲考察者，亦不外究明此三種之法則：第一爲社會構成之法則。第二爲社會決定他事象之法則。第三爲社會相互的決定之法則。總而言之，卽以社會爲中心，着眼其「原因」「結果」及「相互關係」三方面以究明其間之法則者，乃普徧化的文化科學之社會學性質上應有之職分也。文化的實在，與社會本質之根本概念關聯，而有其意義之部分，前已述之。然則社會學對此有意義之部分，可於處置上述三種問題時包括而無遺。蓋社會本質之概念，與文化的實在關聯之事象凡三：一爲狹義之結社的事象，卽事象之本身，

含有社會本質者。二爲一定事象（狹義之結社的）之作用及於社會而自社會本質之概念觀之，認爲重要者。三爲社會制約之事，由同樣見地，認爲重要者。凡此三種事象，其一可於考察社會原因即社會構成之過程項下，處置之。其二可於考察社會相互關係之項下處置之。其三可於考察社會結果項下處置之。處置社會構成之問題，在究明其構成過程之法則。雖社會之構成，恆受物理的地理的生物學的條件之制約，而人我之關係，究以心理的爲重。不特此也，社會之中心，既在心理的者，故社會之構成，不可不更自心理的動機之制約方面以考察之。即社會構成之問題，無異言社會成自如何之心理的基礎也。又立於因果之見地時，發生社會相互關係之問題。蓋社會依其構成之過程而成立而存在者有種種，其間恆發生種種複雜之關係，考察此關係之法則者，即第二問題是也。且社會發達，結果不獨使種種文化，發生許多影響，即於社會本身上，亦起顯著之作用。此二種結果中，後者即結社的結果，在社會學的考察上，頗爲重要。社會學誠以此爲中心而究明之，則種種文化的影響，亦不難迎刃而解，是即考察社會結果之第三問題也。