



社會學概論

張我軍譯

上海
北新書局

1929

張我軍譯

社會學概論

上海北新書局印行

譯者序

譯完這部書之後，忽而想要說幾句話，不過與本書內容沒有什麼關係。

我是喜歡弄文學的，在學校所讀的也是文學，然而我却往往要翻譯些文學以外的東西，甚至學着政論家們寫些毫無趣味的時評。爲什麼呢？這裏就是要說說這個原因。

假如我單翻譯些關於文學的書，就有飯吃的話，我就絕不翻譯文學以外的書了。假如我單弄着文藝的創作，就有飯吃的話，就是文學書我也不想翻譯了。

然而單弄着些創作，就想吃飯，這事我覺得是一種奢望，不敢想。至於翻譯呢，本來是大可以止於譯些文學書的，然而事實上依然不許。今日上海方面，日文翻譯，盛極一時，懂得日文的人翻譯，不懂得日文的也出來翻譯日文，並且多半是

譯文學書的。在這種競爭激烈之時，想靠翻譯文學書來吃飯，是一件很大的危險，不得已只有擴充範圍的一法。我之所以譯煩悶與自由，所以譯這部書，就是爲此，往後也許還要翻譯這種書。

不過虧心事我是不做的。自己不懂的，我不翻譯，不認爲好的，不翻譯。因爲我以為要把不懂的，不好的書，翻譯出來騙錢，不如去做劣紳，不如去做訟棍呵！

末了，關於這本書應該說幾句。這本書是日本昭和三年五月由春秋社出版的大思想家 *Encyclopaedia* 卷十三社會學裏面的一部（內有書共九部）。原題也是社會學概論。我敢說這本書是許多社會學入門書中，眉目最清楚的一本書。

一八年八月二日

目次

第一章	序	論	一
	一	社會學之名稱	一
	二	社會學之意義	六
第二章	近世社會學之發達		一三
	一	近世社會學之特徵	一三
	二	近世初期及英國之社會學的思想	一七
	三	法國之社會學的思想之發達	二四
	四	德國之社會學的思想之發達	三二
	五	社會學之建設者	三九

第三章	社會學之諸潮流	五七
一	社會學諸潮流之分類	五七
二	諸潮流之解釋	五九
第四章	社會學之對象	六九
一	綜合的社會學和分析的形式社會學	六九
二	社會學在學問上之地位	七三
第五章	社會之本質	八七
一	關於社會之本質的諸學說	八七
二	社會之本質	九一
第六章	社會之構成	九五
一	社會之構成	九五
二	社會構成之條件	一〇〇

第七章	社會之種類·····	一〇五
	一 基本社會，團體，制度·····	一〇五
	二 基本社會之本質·····	一〇九
	三 團體之本質·····	一一三
第八章	基本社會和環境·····	一二三
	一 自然環境之重要性和界限·····	一二三
	二 自然環境和人類社會·····	一二六
第九章	基本社會形態之發達·····	一三一
	一 人類社會之成長及其認識·····	一三一
	二 人類發達之階段及其特徵·····	一三四
	三 基本社會形態總說·····	一四二
	四 原始的羣團·····	一四六

五	部族社會……………	一五四
六	古代都市社會……………	一六一
七	封建社會和民族的，資本家的社會……………	一六八
第十章	基本社會之傾向和發展之動因……………	一七五
一	基本社會之傾向……………	一七五
二	基本社會發展之動因……………	一八一

第一章 序 論

一 社會學之名稱

社會學這名稱，是孔德 (Auguste Comte, 1798—1857) 在他所著實證哲學 (全六卷·一八三〇—四二年出版) 的第四卷 (一八三九年出版第一八五頁) 最初用的『梭蕭羅輯』 (Sociologie) 這個字的譯語。自此以後，在歐洲各國，把『梭蕭羅輯』這個字，用爲以社會全體爲研究對象的科學之名稱。梭蕭羅輯這個字，本來是成立自兩個字的。就是拉丁語『梭收士』 (Socius·複合語 Socii) 和希臘語『羅各士』 (Logos)。前者之意是『羣』，後者之意是『真理』。把這兩個字，卽以拉丁語和希臘語之結合，拼成一個字的，是孔德。依他這個新造語之意，乃是『羣的學問』。

關於他的社會學，到後面還要說，不過他爲什麼取拉丁語的梭收士這個字，而不取梭謝達士 (Societas) 這個含有社會之意的字，寡聞的著者，實在不知其所以。而且美國社會學者裏面，也有這樣的主張，說不如用『梭謝特羅輯』 (Societology) —— 合梭謝達士和羅各士兩字 —— 這個名稱，反能叫人明瞭社會學之對象；不過這個造語，不消說沒有被一般所取用。

孔德以其造了社會學這個用語，被稱爲『社會學的創始者』，『社會學之父』；這個意思，一如後面所說，是在這裏：他是主張了做一種獨立科學的社會學之存在權的人。孔德的 Sociologie 這個用語，渡過對岸的英國，受了該地有力的社會科學者之維持，然後纔一般化的。不消說在法國，其門下的實證主義者，在把他的思想學說一般化，也有很大的貢獻，這是不能否認的。然而把梭蕭羅輯這個用語一般化，使其被取爲學界的術語，對此事貢獻特大的學者，却是密爾 (John Stuart Mill,

1806—1873) 和斯賓塞 (Herbert Spencer, 1820—1903)

和孔德同時代，而少他八歲的密爾，已經在科學的和哲學的諸研究，認為另樹一種一般的社會科學，以別於其他特殊的研究的時機已到，而主張了他特有的計畫。一八三六年密爾著了關於經濟學之定義和方法，（*On the Definition and Method of Political Economy*），在那裏頭考究一般社會科學之性質和範圍，用着『社會哲學』（*Social Philosophy*），『社會科學』（*Social Science*）『社會之自然史』（*Natural history of society*），『思辨的政治學』（*Speculative politics*），『社會經濟學』（*Social economy*）等等諸語，與社會學同義。密爾這部論文，在孔德的實證哲學完成之六年前出版；而且密爾，不如孔德那般有着歷史的興味，所以他的關於一般社會科學之見解，和孔德稍有不同。然而他一讀到孔德的實證哲學，就大受了孔德對於社會科學之見解的影響了。他把認為用以表示這個一般社會科學這個部類，最適當的術語的上舉『社會經濟學』，『思辨的政治學』等等用語廢掉，而主張以社會學代之了。這事他也實行了：在他的名著論理學體系（*System of Logic*，

rationalative and inductive, 1843) 的最終卷關於道德的諸科學之論理這部分，屢次用着社會學這個用語。

在英國，使社會學這個用語，確定爲學術語的，密爾之外，就是斯賓塞。他的社會學的思想，已見於一八五〇年出版的社會靜學 (Social Statics)；但是使英國的讀書界知道社會學這個特殊的科學之存在，而且使其承認的，乃是他的社會學研究序論 (Introduction to the study of Sociology, 1873)。這部書，於出版後二十年之間，廣爲英語國民間所讀，對於把社會學一般化一事，大有貢獻。斯賓塞的大著社會學原理 (Principles of Sociology 3 vols. 1876—1896)，最初在英國，被置諸等閑，但是在德國，尤其是在美國的學界，却引起了極大的感應。在法國，斯賓塞的影響也昭顯，他終於被目爲孔德之後繼者了。密爾，斯賓塞以後，在英美學界，Sociology 這個用語，普遍地被採用；雖亦有 Social Science，或用 Science of Society 以代此字的人，但是不消說不是一般的。

德國引孔德之流，大多用「左喬羅輯」(Soziologie)這個字。大約是從一八四〇年或五〇年前後吧，用了等於左喬羅基的德語「格日爾謝弗茨」——維先謝弗德」或「黎列」(Gesellschafts—Wissenschaft oder Gesellschafts—lehre)，到現在用之者尚多。這個格日爾(der Gesell)，正相當於拉丁語的梭收士，所以把牠視爲是梭羅輯的德譯，也可以的。此外還有用了 Sozialwissenschaft 的人，不過此刻用之者極少。

在日本，稱梭羅輯爲社會學，現在學者已經一致了。梭羅輯這個名詞，似乎是在明治初年傳到日本的。社會學之建設者孔德的名，已傳於明治十一年發行的，謙巴原著塚本周造譯的論理學裏面了。這部書裏面，梭羅輯這個用語，譯做「交際學」。從那時候起，英文 Society，都譯成社會。這個字，在明治初年（例如明治四年刊行的自由之理），被譯成「羣」或「社會」。就如慶應義塾，因為牠是結社，所以用着慶應義塾會社這樣的字眼。明治十四年出版的哲學字彙，把

Sociology and Social Science，譯做「世態學」。而最初用了「社會學」的，大約是明治十三年出版的斯氏教育論（尺振八譯）。把這些「交際學」、「世態學」、「社會學」諸譯語，定為「社會學」的，是明治十五年出版乘竹孝太郎譯的斯賓塞社會學之原理，和十六年出版的有賀長雄之社會學；於是社會學這個用語，遂成爲學界的慣用語了。

二 社會學之意義

經孔德創造了社會學之名稱以來，經過幾十年的光景，社會學現在已成爲一般風行的學問之一了。大家說，世界大戰弄出了兩件紙製品的大量的生產，其一是廢鈔，其二是馬克思文獻。然而馬克思文獻，是有着唯物辨證法，唯物史觀，階級鬥爭等等所謂社會學的內容的。倘若再加上不取馬克思的立場的社會學書之出版，那麼，社會學的文獻，便是以所謂汗牛充棟，也不足以形容的吧。

這個社會學文獻的狂潮，已經把社會學之意義闡明了沒有？決不。社會學到今日，還是非常漠然，而且受着誤會的學問。社會的，社會學的這些話，不但做一種日常用語，一再被用於談話，於報上，甚至在全社會科學的領域，也常被用着。「社會思想」「社會科學」「社會主義」「社會問題」等語，往往被用於與社會學同語義，而且被混用着。而且牠的意義，又極不明白。非社會學者之門外漢不消說，便是在社會學專攻者之間，也缺着明確的區別。

自常識上說，常被混於社會學的，是社會問題，社會主義等。有教養而以有識者自任的紳士們，往往聽見說我在大學所担任的是社會學，立刻就想到社會問題或社會主義，而以思想的惡化，勞動者的罷業為問題。可是這是錯誤的。社會學並不是社會主義。社會主義有許多派別，但其所一致的，是做一種社會的要求的認識體系。就是要求社會，「應該如此」以應其理想的一種社會的規範。社會學並不是社會的規範之學問。那無論是在什麼意思，也不是向社會要求「應該如此」的學問；

乃是研究爲什麼「如此這樣」的。一個社會現象何故發生？或何故正在發生？

是對於這樣的問題加以解答的。社會主義的一派，（尤其是馬克思主義），有着一種社會學。那是「社會的必然」的科學。而主張道，社會主義社會，會做一種社會的必然而出現。馬克思主義弄着從人類之原始社會到高度資本主義的社會（將來是共產主義的社會）的社會發達史觀，和資本主義社會之解剖，而有着唯物的辨證法（唯物史觀），爲其方法。在這種意思，馬克思主義是一種社會學體系。可是，這個馬克思主義，又於社會民主主義或共產主義的形態，做着社會的要求之理論體系。前者雖可以認爲社會學，但是後者決不是社會學。換言之，馬克思主義中之唯物史觀，固然是做一種社會學而存立的，但是關於傍的社會的要求的部分，却不是社會學。因此，社會學和社會主義，是應該分開的觀念。

社會問題這句話，是非常含糊的話，日常見於報上的所謂社會問題，所指的意見，差不多就是說從社會上看去不能擱置的問題吧。例如銀行停業的結果，自殺者

續出時，就說那是了不得的社會問題之類。從科學上說時，大多是指關於勞動者階級之社會的地位之改善或革命的認識。勞動時間，工場衛生，工會，勞動者一般的社會的地位惡劣時，從一種理想的見解，觀察這種狀態，而促其向上進步，這就是一種社會問題。在這個所謂科學的意義之社會問題，不消說也不與社會學同義。這些問題，若在討議社會構成的問題，在一個基本社會的勞動者之地位，和榜的階級等等的關係時，也可以成爲社會學之對象；然而做所謂社會問題的對象時，那就多屬經濟學的，法律的，社會政策的認識之對象了。

『社會思想』和社會主義，往往被用爲同語義。例如小泉信三教授的名著近世社會思想史大要，於其現在的形態，大有社會主義思想史之觀。社會思想這個名詞，被用於此比更其廣義。也有一種學者，稱重視團體（國家，階級，社會全體等）甚於個人的思想爲社會思想。解成比這更其廣義，爲對於社會生活之態度的理論體系；換言之，和社會觀是同義。我是取這個最後的解釋的。說到對於社會生活之態

度的理論體系，那裏頭就包含社會狀態之觀察，同時又包含應該把社會生活弄成怎樣的社會理想之問題。這麼解釋下來，不消說是社會思想比社會學爲廣義了。社會學雖是對於社會生活之態度的理論體系，但是那裏頭，沒有含着社會理想之問題。

『社會科學』大約就是上舉Social Science的譯語吧。原文的意思，這個名詞也有用於和社會學同義的學者。像英國新派社會學的領袖馬規瓦（R. M. MacIver, 1882-），就在他的社會學書，用着這個名稱。又如德國的辛美爾（Georg Simmel, 1858—1918），在其初期的著作，也稱社會學爲 Sozial—wissenschaft。可是這個名稱，並沒有爲一般人所用。這個用語，被用爲社會諸科學之意的時候特別多。即爲經濟學，政治學，法律學，社會心理學，社會學等等似的諸社會科學的總稱，用於複數形。英德法的用例如此，日本也是這樣用着的。然而在日本，於一部分，對於社會科學這個名詞，付與着特殊的意思。就是『社會科學研究會』呵，『社會

科學運動」呵一類的社會科學。這裏的所謂社會科學，決不是用爲社會科學之總稱的。這裏所謂的社會科學，是和無產階級結合用着。就是指着研究無產階級解放之條件的學問，叫社會科學。恩格爾士以爲共產主義，就是研究無產階級解放之條件的：就是在這種意思的社會科學。主張無產階級之解放的『主義』，花樣很多，但是依這些社會科學運動者，或社會科學研究會所說，却主張道是 Communism（共產主義），是以馬克思爲宗的共產主義。而以爲只有置其基礎於這個共產主義理論——唯物辨證法——這種理論，是唯一的社會科學。然而這事，絕未正確地被證明；而這種主張，只不過是一種主張罷了。我不能夠承認研究無產階級解放之條件的學問，這種社會科學——若指戰術言，當作別論。社會科學的這種轉移，若當作一種『避雷針的』作用，就可以首肯。如果不然，社會科學，始終非指社會諸科學不可。

如上所說，社會學是和社會主義，社會思想，社會科學等，擁有不同的內容

的。然而這些東西之所以彼此被混用者，是因了社會學這種學問，自樹立其體系以來的期間比較地短，而且體系，隨學者而大異其內容的結果。甚至有一種學者，欲把不屬於既成諸社會科學之範圍的一切東西，放到社會學名稱之下。但是，對於譚尼士所說，社會學乃是關於人類共同生活一般的理論這種社會學定義，也許沒有人反對吧。我也首肯這個定義。而且還要這麼說：社會學乃是關於人類共同生活一般的『經驗的，實證的科學』。爲要肯定這個定義，而詳細討論之，非烏瞰地看一看近世社會學之歷史不可。

第二章 近世社會學之發達

一 近世社會學之特徵

社會學是近世的產物。社會學這個名稱，一如上述，是孔德所創始的，但是社會學的觀察法，却是近世初期（第十六世紀）以來，逐漸發達下來。而到了孔德的時代，其名稱新被造出，同時遂被要求了做一種獨立之學問的存在權了。

近世社會學之特徵，是其自然科學的觀察法。近世的社會學，決不以理想社會之樹立，為其直接的目的。在克羅，許多社會學者，自有其社會理想，這是事實；不過他們的關於社會生活之認識，沒有直接和這個社會理想的問題關聯着。換言之，不是為要依精神，或抽象的原理來統制社會生活之認識。現實的社會是怎麼一

個樣子，這是他們的問題。有甲即有乙；試觀察這樣的關係之現象，這時甲是原因，而乙是結果。而近世的社會學的方法，不求甲乙兩者間的關係於神祕的原因，却想求之於任何人都能認識的現實的事實裏面。即想依靠普通所說的因果的，經驗的，實證的方法，觀察社會生活現象，那裏有其特徵。

古代和中世的社會觀，十分缺乏着這種因果的，經驗的，實證的方法，和屬於這種方法之否定的方面之非神祕的，非理想的態度。便是在古代，也有對於社會生活之思想體系，這是不能否定的。不，也許在古代以前，就已經有了。社會生活是和人類同時有，而與人類之生存，直接關聯着。因此，人類之對於社會生活的態度，恐怕是在什麼一種形式，爲人類所懷抱的吧。原始社會之諸宗教的觀念，道德的觀念之存在，顯然證明着。然而這些觀念，大多無非是想使社會成員，去適應當時之社會生活的狀態的要求之一種表現；此事，和現在的道德宗教，多半採取這種形態出現着的，沒有兩樣。

原始社會之宗教的，道德的，神話的諸觀念，跟着人類社會的進步——尤其是跟着文字之創造發達——終於組織成爲一種思想體系了。而古代之思想體系的組織，是統一的，綜合的。這事大約是因了當時的社會，在屬於統一的，綜合的的村落共同體之崩壞後不久，就有了。思想體系之組織化的吧。這樣基本社會的規模之小，使人十分容易認識社會是怎麼一個樣子；也許是因此，當時的思想家，直捷就走向社會理想吧。總之，像古代社會，社會是怎麼一個樣子的問題，差不多都附之等閑了！——雖有多少例外。

中世的社會，在其精神的方面，爲僧侶，教會所支配的。教會不但在一方面，做着極大的土地所有者，把持着經濟的權力之一部，並且是精神的文化之獨占者。這種權力之保持者僧侶，也在他們的對於社會生活之思想體系，適應其地位，欲把社會生活還源自神之原理。這事以爲標誌服務教會寺院之利益。因此，他們意識地或無意識地怕了現實之異露。所以他們的思想是神祕的。

然而近世之社會學的觀察法，主以現狀之暴露爲目的了。固然便是近世社會思想裏面，也很多理想的，神祕的要素，這是事實。然而社會學的觀察法之成立發達，很少受這方面的思想的幫忙。加爾·勃林克曼說，社會學成立於十七，十八兩世紀爲『反對科學』(Opposition=wissenschaft)。意思是視社會學，是成立爲市民階級之利益哲學，以與封建的，教會的利益對待的。當時的市民階級，是一個革命的階級。那正與現在他們是保守的階級，而站在他們的反對階級的無產階級，是革命階級的一樣。而代辯他們之利益的思想家。第一非做不可的工作，乃是闡明市民階級是怎樣地被置於不利益之狀態的現實。他們不消說也抱有理想。有着把市民階級弄成全社會的代表者，而使其高昇於支配者之地位的理想。然而比這早一步所必需的，乃是當時之社會生活的解剖。因爲必須有對於當時的支配階級之觀念體的虛偽，或對於特權擁護的『現實暴露』故也。

因此，他們第一尊重理性了。於社會觀察，排除宗教的信條，而尊重理性了。

第二則主張自然環境對於社會現象之重要性，第三主張社會現象之繼續性——即社會的進化了。第四主張，在同一社會發達階段和同一條件之下，會發生同一現象，且認為這是一般的法則了。

社會學的方法，在第三階級之利益哲學的形態發達了，一樣地做第四階級即勞動階級的解放哲學，亦使其方法進步了。第十九世紀以來的社會主義思想之發達，與社會學的發達以極大的影響。尤其是可以稱為社會學之建設者的偉人們，在其大受這種近世社會主義（尤其是法國社會主義）的影響這一層，不得不特筆大書之。

下面我想就社會學的方法之形成和發達，社會學建設者之社會學及其後的發展，略說一下。

二 近世初期及英國之社會學的思想

近世之社會學的思想，可以追溯到學藝復興的時代（第十六世紀）。固然在這個

時代的社會學的思想，嚴密說起來，不能說是經驗的，實證的，自然的。這時代的思想裏面，還包含着許多理想的要素。這是沒有爭論之餘地的事實。同時，很加入了現實的研究，這也是事實；而這些思想的大半，是爲應現實之需要而發生，這也是事實。到了第十六世紀，中世紀的社會崩壞，而新的社會正在形成。適應這種狀態，理想國家的問題和現實國家之間就發生了。

理想國家的問題，由英人多瑪士·莫阿（Sir Thomas More 1478-1535）來料理；現實國家的問題，由意大利人尼哥洛·馬加維利（Niccolo Machiavelli，1469-1527）來料理了。而與此社會的和國家的變革相呼應的宗教觀念之改革，則由馬爾丁·路德（Martin Luther 1517-1584）來主張了。

莫阿一如大家所知道，是在理想鄉故事烏托邦（Utopia，一五一六年出版）裏面，討論什麼樣的社會，是最好的社會的。而他復把關於當時英國的實際狀態的議論，加在這個理想社會論。他的烏托邦，雖然是理想社會的主張，却不能說完全是

空想的。他的空想的根底，却認識着實際社會的狀態。馬加維利在君主論（一五三二年出版）裏面的主張，不能說是純粹學術的。那是應照了當時的政治狀態——尤其是意大利諸國的——的一種經國策，國家政策；但是他當樹立國家政策時，始終置其根基於現實世界的認識。在這一點，他的國家研究，應該視為現實的歷史的研究之先驅。路德因為是個宗教家，所以他的思想，很屬中世的。不過他在和中世的羅馬法王之鬥爭，否定教會之威權，承認當時正在勃興的王權之威權，而主張了個人與神的直接交通。在這種消極的意思，路德露着近代主義的思想。而且在其主張個人的思索之自由這層，有路德的意義在。從一般說，近世初期之社會學的思想，在打破舊時之抽象的思索方法，否定思想之獨裁的支配者教會之威權這一層，可以說是開拓了後起之現實的社會思想所要走的路的。

由第十六世紀後半到第十七世紀之社會學的思想，置中心於近世的大國家確立後之問題，即王權之伸張，與王權以理論的根據，發展着。在英國可以舉法蘭西

士·培根(Francis Bacon, 1561-1626)、和多馬士·霍布士(Thomas Hobbs, 1588-1679)，在法國可以舉出波丹(Jean Bodin, 1530-1596)爲其代表的思想家吧。

培根在他的論理學，主張自然科學的方法即歸納法，爲唯一的科學的方法；又常愛里查伯女王的時代，主張了國家——即國王——的權力的伸張。而與此以理論的根據的，是霍布士。他在其名著列維亞坦(Leviathan 一六八一)，利用自然法說，主張了國家的成立和國權的伸張。在國家以前的自然狀態，社會是萬人對萬人的鬥爭，各人的幸福是絕不能增進的。於是人們就訂了所謂原始的契約，放棄各自的原始的權利，交之國家了。所以國家是萬能的：他這樣地主張。

這種英國的專制國家萬能論，爲了當時的社會之新興要素——即市民階級之發達，終於受了排擠；同時，這個傾向，又成了促進倍加觀察現實社會之機緣了。其第一個代表者，是約翰·羅克(John Locke, 1632-1704)；繼之者爲攻擊自然法之道德哲學者。羅克主張自然法和勞動價值論，因此完全是一個第三階級之利益哲學

的主張者。他承認國家是由契約而成立的。因此國家應該是民主的。國王不過是國權之被依託者罷了。國權的本源，是在人民。依他的意思，以為在國家以前，也有法律秩序，個人所加工的，即為那個人所有。他依據這個根據，說明了近代經濟組織上的諸概念。

自然法在十八世紀的英國，崩壞着。其攻擊者，是被稱為道德哲學者的一團的思想家。可以舉出：威廉·天普爾，巴那特·達·曼達維爾，波林格勃羅克，詹姆士·哈里士，休姆，阿丹·斯密士，阿丹·法格遜等等。

這一班人，也一如自然法論者，不以理性為社會構成之原理，以感情為社會構成之根本動因，而以為自然狀態是一種擬制。他們已經不否定孤立的個人或家族之存在，從而不以國家為唯一的社會了。在國家成立以前，已有家族的社會，村落團體，種屬社會，而以此為原始的社會形態，以國家為高度社會形態（政治社會）。

他們使其所認為社會構成之根本動因的感情，對立為自己的感情（自己保存，自利，所有之感情）和公共的感情（協同的精神，同情）；而以為社會，國家裏面的鬥爭，是由此兩者的矛盾而來的。社會，絕不是個人和平地，統一地結合的。社會上種種矛盾，都是由此兩感情的對立而來的。即：個人，要追求自己的利益，同時又想維持社會的利益。此兩者的對立，其為社會現象，不過是國家對個人的對立罷了。而在社會生活的動因，尤其是在物質的資料的生產等，承認自利的精神之優越，承認社會上之自利的活動之廣大的範圍，只在阻害傍的活動，才可壓抑這個活動：這是他們的自由主義，他們的國家觀。這樣地他們承認國家以外的社會形態，主張國家所不能統制的社會的範圍之存在，而矯歷來之『國家即社會』這種思想之誤謬，開了一個先河，使後之學者，討論國家和社會之別及其本質。這是由於到了第十八世紀，多多認識了關於原始氏族社會（尤其是美國的）的人類學的資料，從而社會學的推理，較之從來增了正確之度的。

這種傾向，到第十八世紀末年阿丹·法格遜 (Adam Ferguson 1723-1816) 而大成了。到了他，純粹的實證的方法方才確立，而實行依據近世之社會學的方法之社會觀察了。社會學這個獨立科學，在英國尚未被建設。英國之社會學的認識，和經濟學密切地結合着發達了。洛巴特·馬爾薩士 (Thomas Robert Malthus, 1766-1820) 的人口論，在其態度，完全是『實證的』。他雖然不是沒有設下關於人口的幾個命題，而蒐集證明那些問題的資料似的態度，但他當對於人類，設定『性慾是絕對必要的』，『只要有生活資料，人口就會增加』等命題時，也不從宗教的倫理的立場去看人類，却看了現實的人類，做一種動物的人類。

英國之社會主義思想，尤其是第十九世紀前半的，其影響於社會學說，非常之少。洛巴特·奧文 (Robert Owen 1771-1858) 在他的社會學說，取唯物學的立場；在人類性格之形成，取着社會環境說；但是他忙於實際運動，無暇樹立理論體系；他的門下，那班被稱為笛卡兒派社會主義者的人們，也只忙於主張社會主義之經濟學

的根據——即擷取說——，找不出任何社會學的影響。社會學是到了正統學派經濟學的最高峯密爾，其爲一種學問的必要，才被認識，此事已如上述。而到了五十年代（一八五〇），斯賓塞出，然後英國社會學，方才入了樹立一種體系的時代——可以這麼說。

三 法國之社會學的思想之發達

法國的社會學，發端於波丹（Jean Bodin, 1530-1596）、經過孟德斯鳩（Charles Louis de Secondat Montesquieu 1689-1775）、盧梭（Jean Jacques Rousseau, 1712—1778）佛爾德爾（Voltaire, 1694-1778）、孔特爾塞（Marquis de Mairé Jean Antoine Nicolas Caritat Condorcet）、聖·西門（Claude Henri Comte de Saint Simon, 1760-1825），到了孔德，方才建設成一體系。而且這個法國之社會學的思想的一聯的歷史裏面，我想有三個主要的主题發展着。那主题，就是第一，國家論，第二，自然

環境論，第三，歷史哲學；而其發達的次序，也是按着這個排列。這些主題，不消說是由其代表的思想家，種種給討論着；不過各個思想家的思想裏頭，也有併存着這三種思想的。

第一是國家論。在法國，跟着近世初期之大國家的成立，關於國家的議論也大形發達了。國家是由家族團體之互相的征服之過程成立的；這樣說明的波丹之國家征服論，雖然是非常的卓見，可是在法國，這種國家論，不能弄到充分的發展，就不得不把其地位，讓給根據自然法學說之社會契約說了。而且法國之封建的勢力——貴族和僧侶的地位，雖說是跟着近世大國家之成立而衰頹下去，然而在政治上還有着根深蒂固的勢力。而且專制大主義的大國家之主張者法國王朝，除了兩三個卓越的國家的經世家外，都不過是一班極平凡的政治家罷了。跟着這個國家的弊害，到了十八世紀而更加厲害，貴族和僧侶之特權階級以外的人，一概爲其所苦了。想矯正改革這種國家的弊害之發際的要求，也反映於理論上，而造成了第十八

世紀末之大革命之精神的準備。這種思想的代表者，乃是佛爾德爾，盧梭。

佛爾德爾大有代表着十八世紀之革命的思想之概。他是政治改革論者，合理主義者。倘若舊制度之維持者，主張者是路易十四世，那末，他就正是舊制度破壞主張者的第一人了。他起初是以歷史家出身的。他依據這種歷史的研究，把革命思想的基礎打得更堅固，而且批評當時的法國社會和政治，而攻擊了腐敗的宗教。

盧梭是革命之政治理論家，同時又是對於人類之發達，富於深刻的洞察的思想家。他出發自自然法學說。人類，自沒有國家的狀態，就由於社會契約形成了國家。這個沒有國家的自然狀態，在盧梭是人類的黃金時代。文明，是由這時代以後的人類之墮落而形成的，從而文明是毒害，所以人類不可回復於自然。因為國家形成後的人類，將其在自然的狀態的權利，放掉到國家裏面，所以國家，由於各人把權利移讓給牠而得到絕對的權力。在盧梭，那個共和的國家，是絕對，和社會是

一物：這是他的社會契約論 (*Contrat Social*, 1762) 所說的。他還在人類不平等起源論 (一七五四)，論着人類的發達。依他所說，私有財產之發生，又是促成國家之發生的。在這部書所論的，在他的社會觀，雖然是十分的社會主義的，但是他的國家論的主張，絲毫不是社會主義的，反而是個人主義的。

法國大革命發生於一七八九年。這個革命期之社會學的思想之代表者，乃是闡明了第三階級之革命的意義之阿伯·謝埃士 (第三階級是什麼？一七八八年)，是一面認定人類之完成於前途，想從歷史哲學加以證明，主張的根特爾塞 (*Marquis de Marie Jean Antoine Nicolas Condorcet*, 1743-1794. 人類精神之進步 一七九三)。

關於自然環境之對於社會生活的影響，阿里斯多德已經說過，其他的思想家也言論及此，不過這種社會的議論，可以說特地在法國發達了。近世法國之卓越的國家論者波丹，又是自然環境之『社會的影響』論者的第一人。他第一說到地球之緯

度——即溫度——之及於人類本身與其社會（國家）形態的影響；並且以爲其他如海洋，土壤之肥沃的程度，風力等等，也是影響及於人類之社會生活，而形成各民族之特性的。

於自然環境論，使法國社會學說負盛名的，乃是孟德斯鳩。他在他的法意（*De l'esprit des lois*, 1718），一知波丹，熱心地研究了氣候之溫暖，寒冷，河川，海洋，風土之狀態和民族的生活之關係。不消說他的自然環境論，也受了當時之學問進步的狀態所掣肘，不能說是科學的，一如後代之多馬士·巴克爾，弗里特利希·拉采爾似的；但是把向來比較地被置之等閑的『自然的環境之及於社會生活的影響』，普遍地灌入世人之認識界裏，在這一層，孟德斯鳩的法意，可以說是有着很大的貢獻的。他當論自然環境之及於社會生活的影響時，絕不是站在決定的見地的。在文明人，已經是形成着強大之精神力的，所以他承認這個精神力，是和自然環境一齊爲文化形成之根本的要素的。而且人類之文化，乃是由此兩大要素而形成

的，絕不是由偶發的，孤立的，個人的因子而形成的。同時，他又認定了社會生活上之經濟的要素之重要性了。在這些方面，他的態度，可以說是客觀的。這種自然環境論，和英國傳來的哲學的唯物論，有着密切的關係，這是不能否定的；我想。而且第十八世紀之法國唯物論，與以很大的影響於許多社會思想家；不過關於兩者之關係，這裏不能多說，故止於舉出梅利耶，拉美特，舒爾巴克等人的名子。

歷史哲學——關於社會的發展之理論的研究，差不多是一切社會思想家，於什麼一種形態，所懷抱着的。例之如於國家形態之變遷推移，自然之及於社會發展的影響等等，可以看出。不過在法國，最明確地表現了社會進步之概念的，乃是蒲爾俄。他在他的青年時代之演講裏頭，已經表現着這個概念。他認為社會之進步，乃是向人類之完成的過程。而這個進步，是受自然的和政治的原因之影響的；同時，不但有關於神的意志；對於人之本性和社會之構成原理有關。他的研究，包含着社會生活之一切要素：科學，藝術，政治，習慣，宗教，都是他的對象，而以

爲這些對象，不是孤立地發達的，是有互相的關聯的。他還主張，自然環境之「介乎牠對於人性的影響的」對於社會生活之支配，而主張着對於自然現象之觀察態度的三階段說——後來依靠孔德而發展的神學的時代，形而上學的時代，實證主義的時代之區別。

人類完成之主張者，到了根特爾塞而登峯造極。他想將人類完成的過程，由歷史上說明了。人類在過去的時代，弄過了多少的進步。由他的見解，將從原始時代到第十八世紀末的人類史，分成九期；而在當時認定着可以豫測社會之將來的三種傾向。即：（一）民族間的不平等之破壞，（二）諸階級間的不平等之破壞，（三）人性之完成。依根特爾塞，這些傾向，於法國大革命已經在實現的了。而且高倡智識之進步，將有所貢獻於人類之進步發達之點，而甚至豫想了人性其物的完成。不過像他似的，想分開階段去觀察人類史這種努力，於社會學的方法的形成，所貢獻者非常之大。因爲由於適用這種分階段於諸社會，能夠樹立社會學的方法之一般性故

根特爾塞之社會學的思想，乃是法國大革命的反映。他的立場，是代表當時之革命的階級之第三階級的立場的。然而法國大革命的結果，絕不是全人民之幸福。法國革命，在其意義，完全是『第三階級的』。第三階級以外人的幸福，絲毫不爲其所顧慮就過去了。欲使這個被壓迫的民衆，不，被壓迫着的全民的地位，改善而往上進的要求發生了。這就是近世的社會主義。因此，近世社會主義，不得不再從社會生活之本質論起，而從『應該要求什麼樣的社會的改造呢？』這層重檢。

應這種要求的，是法國的社會主義者，在第十九世紀的前半，已發表着社會主義的思想之諸體系；不過於社會學成立史最有關係的思想家，乃是聖·西門。歷來的思想家，大都引以爲研究之對象的政治現象，聖·西門不承認那是決定社會生活的根本的要素，而以爲足以決定社會上的財產之分配的生產狀態，是決定社會進步的最主要的要素。因此，他所要求的政治學，乃是和物理學一樣有自然科學的性質

的新政治學。他站在這種見解之下，看了歷史。然而自生產的狀態視之，歷史乃是一種階級鬥爭的歷史。他想要在法國史證明此事了。在這一點，他被視為馬克思之唯物史觀的先驅。他又在經濟的基礎，認定對於歷史之進步的智識之重要性了。在這一點，他有着經濟的史觀，同時又有着可以稱為精神史觀的。他將關於孔德加以體系化的精神發達的三階段——即神學的，形而上學的，和實證的階段的理論闡揚着。

可以說，由於聖·西門，社會之實證的觀察，約略完成了。把他的思想利用，發展，於是就進到實行全社會觀之理論的體系化的階段了。此事，在法國是由孔德，在德國是由嘉爾·馬克思，和洛連茨·斯泰因。

四 德國之社會學的思想之發達

德國，在其社會的思想，是受了英國之影響的。而且直到第十九世紀，德國之

思想發達是極微小的。僅僅在近世初期，出了馬爾丁·路德，和自然法學者普凡特爾夫 (Samuel Friedrich von Pufendorf, 1632-1694) 和阿爾多牧士 (Johannes Althusius, 1557-1638) 吧了。德國之社會思想的活動，可以說是法國革命以後事。

第十八世紀末之德國思想家，差不多沒有例外，都受了法國革命的影響。就如德國哲學之創始者 因曼埃·康德 (Immanuel Kant, 1724-1804)，於其社會觀，也受着法國思想之影響，很個人主義的。他要求了個人的自由。然而他的所謂個人的自由，不像英法的個人主義所主張似地對於國家的自由，乃是對於參加國家形成的自由。所以自由，是在國家內的自由。而康德和英法個人主義之差異，還出現於其理論觀。對於個人主義之效果說，康德則主張動機說，不以人爲手段，而主張非視他本身爲目的不可。他認爲擁護這個做一種目的的人的權利，而現實正義之社會，乃是國家唯一的目的。

德國之個人主義思想，和經濟上之資本主義的發達一齊普及着；但是康德以後

的德國理想主義哲學之潮流，反對個人主義，而樹立着普遍主義的社會觀。這種普遍主義的社會觀之樹立，是德國社會學的思想之一大貢獻，可以說是僅由於這一事，理想主義哲學，在社會思想史上留其偉大的足跡的。而最有貢獻於這種普遍主義的社會觀之樹立的，是以費希特和阿丹·謬拉爲中心之浪漫主義者。

費希特 (Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814) 於其初期的思想，很受着法國大革命的政治思想之影響，而抱着個人主義的思想。其所著學者本分論 (Bestimmungs des Gelehrten, 1794)，是半由這種思想執筆，而半以批評這種思想而寫的。這部書裏面，他承認人和社會是站在不可分之關係的，而主張社會之對於國家之先在性了。即依費希特之意，社會和國家是應該分別的。國家乃是走向社會之完成的器具。社會之完成，是要使國家成爲廢物的。不過這只是費希特的理想，至於應該怎樣來實現這種理想，此事在費希特是無須乎考察的。在這種意思，他不是主張廢止國家的。不，他是由理性國家，走進厚生國家之觀念的。他在這部學者本分論，主

張自然法的社會觀之「非科學的」，力說社會上之互相作用之重要性，樹立着普遍主義的社會觀。

把這種普遍主義的社會觀的基礎，打得更堅固的他所著的書，是依智識學之原則的自然法的基礎 (*Grundlage des Naturrechtes nach Prinzipiender Wissenschaftslehre, 1796-1797*)。他在這一部書，追究『法之本質』，主張道，法是惟在『共同體』始能實現的，而排斥着自然法之『孤立人』的觀念。而且爲確保這個共同體內的生活，由『理性人』來形成國家。形成國家之契約的內容，是保護契約和財產契約。然而這些契約的當事者，乃是不特定者——即屬於共同體的一切人們，所以那裏能夠建築社會之普遍的基礎。費希特是這樣地樹立了他的普遍主義的社會觀的。這種保護和財產契約，和生活——即經濟的生活關聯着。在這一點，他達到了承認國家之經濟的厚生活動——即國家之構成員的生存權——和勞動權。詳細討論這種計畫，而主張了一種國家主義的計畫的，是他的封鎖的商業國家論 (*Der gesch*

Jossepe Handeilstaat, 1800)。

受了費希特的影響，主張了比他更爲普遍的有機的社會觀的，是浪漫主義者。浪漫主義之社會學的代表者，是阿丹·謬拉（Adam müller, 1779-1829）；他的思想，在其所著國家學要論（Die Elemente der Staatskunst, 1800）表示得最明白。他一如費希特在社會生活主張着互相作用似的，主張着『對立』。對立是一切生命的根源。從而無對立處，則無生命，無社會。而社會，於國家的形式，才能存在。國家是和人類之發生同時發生，而只要有人類，牠就繼續存在。國家以外，沒有社會。社會就是國家。而國家裏的『社會的單位』，乃是家族。謬拉從家族開始社會的觀察了。家庭中有由性的區別，年齡的區別之永不變的不平等。社會裏之階級的存在，乃是家族中之不平等的反映，而且非爲其反映不可。由上述似的見解，謬拉排擊自然法說所說的自然法和現實法之概念，和自然狀態中的平等狀態；他以爲只有歷史的，民族的國家，是唯一的社會生活，而排斥道，世界帝國的理想，乃

是空想。

古典哲學和浪漫主義之社會學的思想，可以說是到了赫格爾（G. F. W. Hegel, 1770-1831），方才集大成的。赫格爾第一的功績，是他的社會學的方法。就是他的辨證法。他做一個理想主義者，視歷史之進行爲精神之反映了。而精神乃是辨證法地自然而運動的。一件精神，那裏頭一定包含矛盾。這個矛盾發達起來，於是就否定包含着牠的那件精神。由於這個矛盾生出來的新形態的精神，又要被其所包含的矛盾所否定。於是就生出否定的否定。這種否定的否定，是要成爲一個綜合的。精神始終依靠反復這種過程而進化發展。赫格爾把這種精神發展的理論，應用於歷史了。總之，他的社會學的方法，是想觀察社會的事象於其運動之過程的。萬物皆流轉。日光之下無一『靜止的』，都是在運動的過程的。而他的社會學的思想，是想在這種過程求社會事象之本質的。

赫克爾第一就把國家和社會的概念，嚴密地區別了。在費希特，國家和社會的

區別是這樣：社會之發達的形態，乃是國家。因此，國家和社會，於其根本的性質，並非互相矛盾的。然而在赫格爾，社會和國家，不是像費希特那樣有着近似的性質的。國家，乃是基於一般的，理性的意志的憲法組織；國家雖以構成之個人的意志為基礎，但是形成國家之意志本身，不可不是一種『理性的』的。這樣地國家應該是實行倫理的全體，倫理的觀念之實現，自由之實現的一個共同體。然而社會——他所說的市民的社會——其基礎是在慾望之充足，為充足慾望，必須有物質的資料。然而物質的資料，只有依靠勞動，方才取得到。這個勞動組織，就是市民的社會。在這個社會，個人的利益和傍的個人的利益相對立。從而一切的人，為其利益，是要對一切人們鬥爭的。而持有兩者之間的性質的，乃是家族。在赫格爾的辨正法，家族是『正措定』，社會是『反措定』，而國家是『綜合措定』。如上述，赫格爾的思想雖是抽象的，然却以銳利的解剖刀，對着現實世界。他是這樣地大成德國古典哲學和浪漫主義思想，開了現實的，實證的社會學的研究之先河的。

依據他的社會學的方法辨證法，而大成現實的研究的，是德國社會學之建設者洛連茨·馮·斯泰因，和嘉爾·馬克思。

五 社會學之建設者

英，法，德之社會學的思想，到第十九世紀前半，各自促成社會學的研究方法之發達，大有等着社會學體系之建設之概。然而最早建設了社會學體系者，是在法國。於英國，也許是因了做一種社會科學之經濟學，大行進步的緣故吧，社會學體系之出現，在這三國裏頭是最遲的。斯賓塞的著述，出現於一八五〇年，但是最把社會學一般化，而且以社會學題其書名的，乃在一八七〇年代。然而在法國，孔德於一八三八年創造社會學這個新學名，同時在一八四二年完成了他的實踐哲學六卷。德國的社會學，所受法國之社會學的影響最大。被稱為德國最初之現實的社會學書的，斯泰因的法國現在之社會主義和共產主義，出版於一八四二年，而他的

國家學體系第一卷社會學之出版，是在一八五六年。馬克思之形成其唯物史觀，是一八四〇年代之末，而發表着他的經濟學的社會學說之資本論第一卷，是一八六七年出版的。這樣看去，在法國，社會學之學名最早成立，同時，其體系也是完成得最早的。因此，我們不得不從孔德說起。

奧究斯特·孔德 最敏感地體會聖·西門的新的研究和思索方法，而樹立了最初的社會學體系的，是奧究斯特·孔德。孔德以白希臘的達列士，彼得哥拉士，經培根，笛卡兒，到笛維特·休姆，登峯造極的哲學的思想，繼承者自任了。他所知道的康德的著述，非常之少，僅僅知道由世界主義的見解所看的一般史（一七八四）而已，而且對於赫克爾，也沒有知道多少。因此，在孔德，休姆的人性論（一七三九），是站在哲學的思索之最高峯的。然而休姆的人性論，和孔德的實證哲學（一八三〇——一八四二）之間，經過約略百年的時間，這其間，數學，物理學等等自然科學，同時生物學，歷史學的進步也非常之大。孔德的任務，是將在他和休姆之

聞約略百年之間發達的，種種科學的和歷史的著作，從哲學上加以考察，而於實證哲學的名目之下加以綜合的。而對於包含關於人性和社會的諸觀念的，科學的和史的智識的部分之實證哲學，與以社會學之名稱了。把這個關於人性和社會的問題，認為哲學的兩個永久的問題，而綜合廣汎的智識體系，欲藉以示牠對於人類生活之過去，現在和未來的關係。

聖·西門是要求，政治學非有物理學那樣的自然科學的性質不可的；而孔德則決定政治學在諸科學裏面的地位，當時又決定了牠的補助科學和方法的。他主張從諸科學中之對象的普遍性，有諸科學之『階段的系列』。在這種科學之階段的系列，前行者是為後來之科學的論理的前提條件，而又是其必要的補助科學。這種發展的科學之階段的系列如下：數學——天文學——物理學——化學——生物學——社會學（或社會物理學）。在這個系列，各科學是要遞漸喪失其精密性的，但是複雜性却是逐次增加。

一切科學，如其遡到本源去看，都是有一種社會的目的的。社會學也不外其例。社會學之究極的目標，不是向所存在的許多社會，而是包含全人類的將來之唯一的社會。人類之研究，那才是最終的研究，而是社會學使命之所在；所以一切科學，都不得不依從這個社會學來加以改造。社會學，不可不豫見其究極的目標。然而向來的形而上學，不加以觀察就想弄出豫見。沒有觀察的預見，乃是獨斷。而且決不會生出法則。因此，社會學所弄的豫見，是以觀察為前提的。是實證的豫見。站在這種見解的孔德之社會學的對象，是全人類及使全人類結合的將來的社會；不過實際上，他却料理着種種歷史上的社會。

孔德是把社會，視為一種有機體或有機的組織的。那是與『個的』有機體對待的社會有機體或『集合的』有機體。而在有機體，握有支配權的，是全體系的各部分，互相與以作用或反作用的所謂一般的互相依存關係。即：部分和部分互相關聯，同時又依存於有機體那個全體。依存性和全體性，雖是有機體的特色，而在人

類所構成的社會的有機體，這種關係又窮峯造極着。即：在社會，存有普遍的社會聯帶。

孔德，求社會之源始於家族。家族是一種生物學的事實，而以人類之同情的本能做着基礎。這個家族的形態，是跟着歷史的時代之變遷而變化的；不過，家族中之女性之對於男性，以及小兒的隸從，徧乎家族的諸形態，是共通的事實。這個家族發達，進而成種屬，種屬發達，又進而爲民族了。然而，家族一經發達而成種屬，而成民族，已經是不能從構成民族之各個人的特性，而推論種屬或民族之特性的了。反之，是要從種屬或民族這種全體，去推論部分的特性的。這既是做一個統「體之社會的本質，又只有這種思考方法，纔是社會學的本質。即：社會，是與個人對待的獨自的一種勢力。

人類有着智識。這個事實，是把人類區別自動物的。而且全社會的機構，依存於智識之上；因爲有牠，所以會進步。於是，在社會裏之靜態外，又有動態，前者

之研究，謂之社會靜學，而後者之研究，謂之社會動學。社會靜學和解剖學，社會動學和生理學相呼應。社會之秩序，現實於一切社會要素調和之時。而『智的體系』，是爲一切真實的秩序所不能少的根基。這個智的體系，是行於腦汁的最高部分的活動，即依靠抽象的。而且那是包含道德的力和社會的力之哲學的力，其力之強，是超乎道德的，政治的力的。社會靜態的最高的完成，是精神的力獨立自政治——屬於一切社會的要素，尤其是世俗的權力的政治——，而成功了全社會一般的，永續的教育時，纔能夠達到的。而這樣的精神的威權，依靠實證主義的哲學，也許會形成於將來社會吧。

人類之社會，有其靜態，同時又有着牠的動態。就是，人類的社會有進步。研究這種人類社會之進步的，是社會動學；這個進步的法則，是社會學之根本法則。創造社會之進步而加以指導之力是什麼呢？決定一切社會的進步之方向的，是人類的智識。這個智識之外，尚有促進或阻止社會之進步的副次的勢力二物。(一)是社會

之外部的條件，(二)是社會的競爭。外部的條件所包含的，是賦與社會生活以其特性的人種，爲社會之地皮的土地，其氣候等等；而這些外部的，即生物學的諸條件，即生物學的環境，只能影響於進步的速度，却不能決定其方向。社會的競爭，是以人口之增加和因之而增加的生活資料的需要，及高度之分工與合作爲原因而發生的，但是這也不過有副次的作用吧了。

決定一切社會的進步之方向的，無非是人類的智識。因此，人類社會之歷史，就是智識發達之歷史。何則？因爲智識，換言之，理智，乃是社會的存在之核心，改良的焦點，同時又是革命之焦點故也。像人類社會似的最複雜的形成體，智識的和道德的似的複雜的現象，同時又是最容易變革的；而改良和革命的唯一手段，是加以改造的思考。智識固非萬能，但總之，會決定社會發展之方向。從而孔德，雖然認爲智識其物，是被表現於歷史的事件裏的，但是他的社會學，並非舉示各個事件的，乃在說明諸事件之間的關係。社會學雖有在其以前發達的諸科學之方法，

即續釋法，觀察法，和在生物學初次被用的比較法；但是此外，還有社會學特別把牠發達的歷史的方法。依據這個歷史的方法，他來研究人類之知識的發展狀態，對此，則與以他所發見的著名的三階段的法則。依三階段的法則，人類的智識，走過神學的，形而上學的，實證的，自幻想發展到理性。在於社會之發展，以更其一般的，抽象的表象為要。從而哲學，較政治為重要。何則？因為政治是由哲學而定其方向故也。哲學較之藝術為重要。因為藝術依哲學以為思考之表現故也。因此，哲學之歷史，是對於我們的合理的歷史解釋的指導者。因此，孔德研究神學，形而上學，和實證論的發展狀態，而想從那裏，導出榜的一切社會現象。

斯泰因和馬克思 孔德是由於樹立上述似的體系，和創造社會學這個名稱，而獲得社會學之建設者這種榮譽的。他的實證哲學體系完成的一八四二年，正是在德國發表了一部『劃期的』著作之時。那就是洛里茨·馮·斯泰因（Lorenz von Stein 1815-1890）的法國現在之社會主義和共產主義一書。斯泰因這部書的目的，是

在解剖批評一七八九年之法國大革命及其後之社會的運動的。他不把社會主義只當作一件偶發的事象，而認爲是有着社會的，經濟的根據的。卽：他是想在一七八九一年以來的法國社會之歷史，說明社會主義和共產主義之根據的。

斯泰因爲要說明此事，先表示着自己之社會的立場。他在他的思想之系統，是赫格爾的嫡系。而他，倣效赫格爾，分別社會和國家的概念，禮讚國家而以社會爲一個惡的原理；但是他却想在這種社會和國家的鬥爭，尋求歷史的事象之說明。在他以前，在其以後，歷史上，都始終以『民族』或『國民』爲對象，而且觀察了好像是那裏頭沒有任何對立的統一體似的社會。這樣地沒有任何意思的歷史被寫著下來了。新的歷史的立場，於究極，成爲國家和社會鬥爭的歷史的說明之主要的關鍵，由此可以變成科學的。由此，能夠把隱蔽着在那裏鬥爭的諸黨派鬥爭的原因及其犧牲的面紗揭出了。這樣地終於認識了這事：歷史的進行，並非和自由或強權，共和主義或君主主義似的觀念的上層建築關係着的；是和具體的社會的，經濟

的利益——即所有的利益——，尤其是和所有的利益結合着的社會的地位，關係着的。於是就生出可以發見歷史之法則的可能性；發生了把過去的一半心理的，一半文學的的歷史，弄成科學的歷史的可能性了。這樣地他這部書裏頭，把社會的本質，解做屬於經濟的社會實體的 *Gemeinschaft*；而以爲國家和社會是在此基本社會之上對立的。這部書所論的，是：和屬於社會之基礎的所有相關聯的階級，牠的本質，階級運動的本質與其經過等等。在這一層，斯泰因的立場，於其根本思想儘管是理想的，觀念的，至於他的論證方法，却是表示着十分現實的傾向。可是他是一輩子做赫格爾主義者，站在理想的見解的。不過，赫格爾在所謂市民的社會的解剖很不充分，他則就法國社會之現實，充分地加以論究，同時又高倡了社會裏之經濟的要素，因此，我以爲斯泰因是站在赫格爾和馬克思的中間的。

斯泰因有沒有與馬克思以影響，此問題在社會學史家之間有論爭。不過，斯泰因在近代社會之解剖，近似馬克斯，而其所論的內容，也決不在當時的第二流：關

於這個事實，是不能否定的。一如大家所知道，馬克思在其初期，是赫格爾主義者。單只是他不止於做個赫格爾主義者吧了。他做一個青年赫格爾主義者，受了福伊愛爾巴哈（P. J. A. Feuerbach 1775-1838）的影響，但終於能克服他，達到了獨自的唯物辨證法（唯物史觀）。這個唯物辨證法，是貫穿他的社會學說全體系的理論。他是主張說，由於這種理論的發見，把社會主義弄成了科學的。

他是視生產關係的總和為社會的，而以為這種社會，是跟着生產力之辨證法的發展而發展變革下去的。依據這種社會發展的理論，他考察了全人類的發展，而將其形態，約略分成：亞細亞的社會，古代社會，封建社會，近代社會（資本主義的社會）。而從此一形態的社會，向另一形態的社會發展，是由於生產力的發展，和必然地隨之而起的階級鬥爭而實行的。因此，在馬克思的社會學說，生產關係和由此而發生的階級鬥爭，是有着最重大的意義的。其餘的社會關係或社會的構成體，例如國家，政黨，教會，家族等，一切皆受這種關係的支配，同時，法律，藝術，

宗教和其他觀念，也是受這種關係之支配的。所以他把這樣的見解，名之曰『唯物
的』。

馬克思的社會的考察，於近代社會特別詳細，在其他的部分，則由於他的摯友
恩格爾斯的努力，約略完成着；自是以後的馬克思主義，做一種社會學說，在一方
面占着很大的勢力。其於德國之普及和發展修正，在俄國成爲共產主義發展和體系
化之後的馬克思主義，於社會學說上很多值得注目的。

哈巴特·斯賓塞 孔德之社會學這個用語，由密爾給採用，由斯賓塞給普及，
這事在上面已經說過了。在英國，將社會學建設成爲體系的，就是斯賓塞。孔德重
視着生物學對於社會學的貢獻之大，但是在他之執筆實證哲學及其以後的生物學，
大發展而特發展了。斯賓塞是強烈地受了這個生物學的發展之影響的，其結果，終
於徹底地抱了生物學的而又自然主義的社會觀，而在一八五〇年社會靜學 (Social
statics) 這部含有倫理的內容的書中，把這發表出來了。社會靜學——即社會平衡

論，在斯賓塞是正義論；他在這個平衡論，需要社會之本質的研究，而終於發見了社會之成立和社會活動之生物學的構成。在他這部最初的著作裏面，其社會學體系的一切特徵，都被包含着。這種根本思想，在後來的社會有機體論（一八六〇），社會學研究（一八七三），社會學原理（三冊，一八八五），和倫理學原理（一八九二）等書，發揚光大着。

在斯賓塞，社會是有機體。在孔德，社會雖被類比於有機體，但是斯賓塞，由於孔德以後的生物學之發展，纔主張了生物和社會之『事實的一致』的。不但社會是有機體，有機體又是細胞的社會。最初之自然的有機體，是沒有任何生理的分業之簡單的細胞。與此相當的，是沒有社會的分業，即尙沒有由於配偶之限制而分化的原始的羣團。動物的有機體之進步，是唯在由於細胞之增加而生出了二羣的細胞時。第一羣細胞是『外部的』，攝取環境之影響的一部，而排除其一部。第二羣細胞是『內部的』，僅攝取滋養資料而加工之。相當這個過程的，是在已經進步的羣

團，分化爲外部的作用之軍事的團體，和內部的依靠勞動而求營養資料的內部的團體的。後者起初是由女子，後來是由俘虜成立的一團。自然的有機體裏的進步，於外部的和內部的細胞團之外，又發生中間的細胞團了。營養液分配的脈管，是由這個中間細胞而形成的；在進步的社會，於軍事階級和勞動階級之間，又發生商人階級，此兩者正相應。不但皮膚是由外部的細胞而成立的，用以整頓運動的全神經系統也是由牠而成立的；與此相應，由軍事的階級成立支配階級——即國家。依斯賓塞的意思，國家，自其起源的本質言，是一切弊病的根源。國家之強制，是相當於社會之軍事的形態的；而這個「軍事的形態之社會」，是要由於自由意志的結合，被「產業的形態之社會」來頂替的。這些營養，分配，支配的三個機關，站在同一個目的，同時，使其機能發達到特殊化之機關的體系，而此三個組織，愈多爲維持生命而互相作用，則無論是在自然的有機體，或在社會的有機體，其發達都是愈在高的階段的。而且社會的生命，是依從一切天生的法則，即進化之法則的。就

是依從由同質而沒有依存關係的構成體，走向成立自異質而有依存關係的構成體進步的法則。

個體之神經系統，不但是整頓運動，並且受外部的印象而起感情；同時能將那些剩餘的，保存，加工，所以那又是意識，智識的機關。相當於這樣的機關的，就是於社會爲共通之智識，或共通之世界觀之機關的，是僧侶階級。

人的智識，是怎樣地影響及社會呢？關於此事，有一個問題，就是自然和精神之對立。這個對立，是一種心理的事實，是動物所做到的『純自然的聯想的觀念』之結合，和人類所特有的『統覺地論理的觀念』之結合的對立。這種對立，雖大似科學與夢的對立，然其對於人類之歷史，給與着大影響。社會，既然是自然的結合，血族團體，當然就是自然的構成體；然其瓦解後，依靠當時所發明的文字的幫助，制定法律以爲其救治策這一事，乃是論理的思索——即人類所特有的精神作用，向社會秩序的最初適用。自從這時期以後，社會已經不單是自然的存在，終於

和受自然的因果法則的支配同時，也受了新的精神的因果法則之支配了。同時，神從無關於人倫的自然神，變成人倫的偉力，立法者遂希望牠來保護了。即：以爲對於現實世界，有超越的，彼岸的世界，而這種世界，終於強有力地作用於現實世界了。

斯賓塞之視社會爲自然的制度這事，是使他在其實際的社會觀，讚美斯密士之所謂自然的自由之制度，而成爲英國傳來之個人主義者之所以。他是甚至一概否定了超乎犯罪防止之外的國家機能的個人主義者。這種個人主義，在一方面是受着達爾文的自然淘汰說之影響的。然而他的社會學說之發端的社會靜學，出版於一八五〇年，所以在進化的觀念，斯賓塞不消說是不能說是完全只受了達爾文之影響的。不過，由於達爾文說之出版，使他向所懷抱的進化論的思想，成爲更其牢不可動的，而從這裏，構成了他的廣汎的宇宙進化論，這是不能否定的事實。他的社會學，和達爾文學說之普及一起普及了。所以社會學史家，普通以『社會的達爾文主

義』這個名稱，稱呼達爾文||斯賓塞進化學說。由於他的諸著述，被引起社會學的興味的，是美國社會學界的人們（其代表者爲列斯達·渥特），和德國的有機體論者。在英國本國，也與其在各國之影響同時，社會學要求的聲浪高起來了。英國社會學，受了傳來的實證的方法的影響，又受了斯賓塞的影響，遂現出記述的，實證的社會學之興隆了。

第三章 社會學之諸潮流

一 社會學之諸潮流的分類

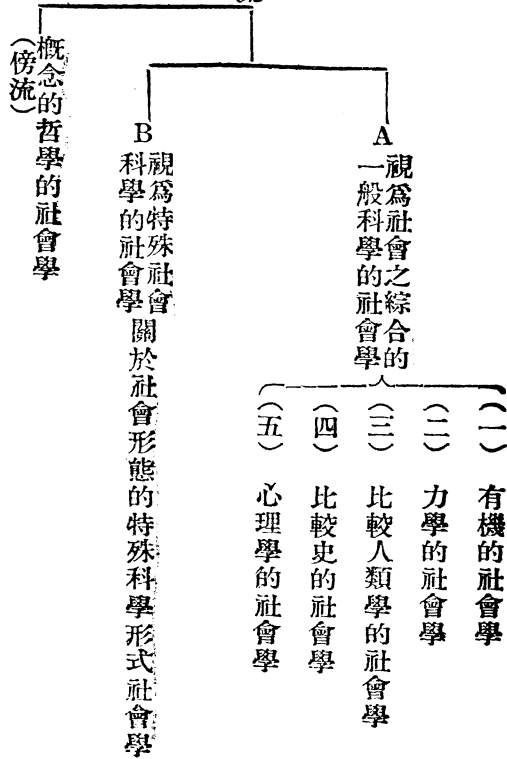
社會學由於上舉社會學建設者的努力，成爲體系成立着。歷來的社會學，在什麼一種意思，總和這些社會學建設者的社會學有關係。而且這些社會學，雖然也有照樣被信奉着的，但大概都在什麼一種形態之下，被修正發展着。而除了受着這些現實的，歷史的傾向之社會學的影響的以外，也有反映着哲學的，概念的社會學的方法的。至於社會本質觀，社會學的方法，則此外還有五花八色的種類。所以在下面，欲就其重要者，弄一個分類。

第一個標準，是社會觀察之方法，這個方法可以分成經驗的歸納的方法，和概

念的哲學的方法。近世社會學之主要潮流，一如上述，是依據經驗的，實證的，歸納的方法的社會學，不過尚有哲學的概念的社會學，爲其傍流。

近世社會學之主要潮流，雖是經驗的實證的社會學，但是其主要潮流中的社會學，取着種種形態發展着。現在依據社會本質觀和社會學的方法，將其主要的，分爲五潮流。即：（一）有機的社會學，（二）力學的社會學，（三）比較人類學的社會學，（四）比較史的社會學，（五）心理學的社會學。其次，從社會學之學問的性質有視社會學爲諸社會科學之綜合，或其上位科學的；有以爲社會學乃是諸社會科學的一份子，以社會形態爲其研究對象的特殊社會科學的。現在把這些傾向，排列成表，說明之如下：

社會學之主要潮流



二 諸潮流之解釋

有機的社會學

有機的社會學是要適到社會學之建設者孔德的。關於他的社會學，已經說過了，所以這裏不再說。這一派社會學的根本思想，是在主張社會和有機體之類比或同一性之點。這個有機體類比，是在對於社會，也要承認其有神經中樞，四肢，新陳代謝之點。對於這一派的批評多得很，不過，可以認為是這一派的功績的，是在其認識了社會中之一切部分的有機的關聯，和對於部分，全體占優越，論理上全體站在部分之先這一點。他們的缺點，是要把有機說，純生理地使其澈底下去這一點。即在這點：把社會解成社會體，而機械地生理地解釋這些部分之關係。這一派的古典的，代表的學者，是孔德，斯賓塞，留涅·瓦姆士 (René Worms, 1869-1927) 及 謝弗列 (A. E. F. Schaffle, 1831-1903)，里里安費爾特 (Paul de Lilienfeld-Toal, 1829-1903)，基爾凱 (O. F. Gierke, 1841--)。

屬於這一派的，還可以舉出契約有機體說 (Kontraksorganismus) 和人種學

說。契約有機體說，是以契約和法律為社會體之特徵的；但是契約和有機體這觀念

是決不能融洽的，然而這一派不承認，是其缺點。這一派的代表的學者，是意大利的社會學者阿爾笛俄（Roberto Ardigò, 1828-?），法國的飛耶（Alfred Fouillée, 1838-1912）杜·葛列夫。等人。

人種學說的傾向，是使社會的過程，直接依存於有機的實體（人種），而機械地，生理地解釋之；在這一點，和有機體學說類似着。這個學派是由於俄比諾（J. A. Comte de Gobineau, 1816-1882）的人種不平等論而建設的（一八五三—五五）。其根本思想是這樣的：人類，有三種根本的人種——即黑色，黃色，白色三人種——，其餘的人種，都不過是這裏頭的任何人種的混合人種而已；這裏頭，向來的文化，是由白色人種——尤其是日爾曼民族和伊蘭民族占優越——所形成的，所以世界史的過程，可以從人種支配和人種混合來說明。尤其是在現今的西洋民族，於其人種的要素，唯有追隨日爾曼民族的要素之支配那個程度的，始能成爲文化民族。因此，斯拉夫人種，因了和高度的黃色人種混血的結果，人種的價值非常之少。

俄比諾造成了一個學派。支持他的學說的最重要的人們，是法人拉譚輯，德人阿蒙，姜巴連，渥爾特曼，謝曼；這班人，於多少的程度把俄比諾的學說修正發展着。以人種說爲其社會學說之中心點，而以人種鬥爭爲社會進化之動因的，是拉針，福法和根普羅維輯，美人渥特亦多依從此點。反對『光明來自東方』的格言，而主張以歐洲西部民族和北部民族，爲歐洲文化之英雄的人們，也應該算入這裏的吧。斯希哈爾特就是。俄比諾說之反對者，我們可以舉出夏爾麥亞，普列茨吧。

力學的社會學 這一派完全把社會當作機械看了。所以這一派，拿用於力學和數學似的方法來觀察社會，把力學或數學的概念——例如動學和靜學的概念——應用於社會了。這個學派，又和屬於有機的而又用了力學的方法的孔德有關係。

已經說過，孔德區別靜學和動學，而稱社會學爲社會物理學，此一事已可以明個中消息了。屬於這一派的，是列斯達·渥特（L. F. Ward, 1841-1913），巴天，維涅爾斯基和華爾拉士，克爾諾，克拉克，巴列特，民彼得等數學的經濟學者屬

之。站在近於這一派的，是周爾謙 (E. Durkheim, 1858-1917)。他主張着視社會事象爲天然給與的事物——即『實體的』之因果的自然的事實去看的客觀的社會學。而混合着有機的，力學的，心理的概念的，是吉亨斯的社會學 (E. H. Giddings, 1855-)。

比較人類學的社會學 這一派學者，是想把比較人類學的研究，爲社會學之最必要的基礎的。就是要依靠社會之原始狀態的研究，而得社會學的資料的。所以他們主張說：最下的原始狀態，在歷史上最古的，而由於這種狀態的解剖，可以說明現在的社會之複雜的關係和現象的。例如，欲明現代的國家或資本家的經濟之本質，便須觀察最原始之社會；這就是這一派的主張。這一派裏面，可以說有三個潮流。其一，是巴斯將的主張；他說，個個民族，什麼時候，總會從民族之精神的素質的相似，造出其文化的最單純的根本思想。即：認爲民族個個，有依靠其精神力的文化之發展，而主張研究在原始狀態的這個精神力的。與此對立，有以拉采爾和

其他所代表的，主張依靠移動的文化要素之普及的學說。這個拉采爾之說，極力倡着地理的環境之影響。第三是可以稱之爲文化圈說或文化史學派；不置重個個文化要素例如武器或住居形態之類，而以複雜的文化全體或文化圈爲對象。主張此說的，是格列普那，福伊，斯密特，各巴士等人。社會主義者之原始社會研究，也應視爲屬於這一派的吧。尤其是原始共產主義或母權說的主張者巴豪芬，路易士·摩爾根，恩格爾士，伯伯爾等人，也可以算上。

比較史的社會學 欲與比較人類學的社會學用同一種類的研究方法者之中，有一種叫比較史的社會學。這種比較史的方法，在社會學反而沒有發展多少，却做着第十九世紀的德國經濟學的方法發展着。這事，由於洛夏，斯摩拉及其他歷史學派之存在給證明着。這種方法，也是要以因果法則觀察社會事象的。

屬於這一派的，前有多馬士·巴克爾 (H. Th. Buckle, 1821--1862, 英國文明史，一八五七)，笛爾泰 (Wm. Dilthey)，和加爾·馬克思的唯物史觀，近有墨克

士·威巴的諸著述。威巴是站在近於馬克思的唯物史觀的立場，想以因果法料理社會現象的。他的主要研究對象，是資本主義之成立，和宗教之社會的經濟的意義之研究。

心理學的社會學

現代社會學的潮流之中，最重要的是這種心理學的社會學。

這派社會學之研究對象，是人之心理的互相作用；這一派不一定堅持社會學爲一般社會科學；在或種意思，被目爲有對於辛美爾流之形式社會學的傾向之過渡的性質的。屬於這一派的著名學者，是：達爾特 (Jean Gabriel Tarde, 1843-1904)，瓦克士 懷拉，留美林，哥達因，敏士達 伯爾希，威薩，赫爾巴哈，墨克杜格爾，斯特爾天 伯爾希，勃林克曼，洛士等人。

尙有可以視爲心理學的社會學之一分派的羣衆心理學，其對象是羣衆的——即不管國籍，職業，性別如何，和結合之刺激如何的個人之集團——心理。在這個羣衆心理，於行爲，本能占優越之地位；於羣衆之感情和思考，無意識的刺激占優

越；其方向之決定，乃是由於暗示和傳染而決的。於羣衆心理，法人魯·蒙最優。此外就應該推舉赫爾巴特的學徒拉查爾士，和斯泰因達爾所創設的民族心理學；而此學，乃是威廉·溫特集大成的。

●●●●●●●●●●
哲學的概念的社會學

以上五種社會學的潮流，乃是近代社會學之主要潮流，此外尚有哲學的概念的社會學之存在，此事已如上述了。這種社會學，乃是一種理想主義的社會學，是出於根據非經驗的哲學之理論的倫理學和國家學的。而且這種社會學，主爲受了德國古典哲學之影響而起的，普通被稱爲斯泰因—摩爾的社會學。他們是把社會學，當作一般社會科學之一種的。斯泰因和洛巴特·馮·摩爾（R. von Mohl, 1799-1875），於一八四〇年代，欲創設一種科學；其研究對象，是橫於國民經濟和國家之間的所有，勞動方法，家族等等裏頭的隸屬關係。卽：這派社會學之對象，大約可以說是所謂市民的社會吧。而最初從哲學上考察這種市民的社會的，是赫格爾。託來茨凱（H. G. von Treitschke, 1834-1896）反對這種斯泰因—摩爾的

社會學，而欲拿政治學和國家學一般到這個研究去。然而後來，靠着深受了社會主義者和法學，經濟學上之歷史學派，尤其是古典哲學之影響的阿阿連士，克勞日，斯答爾等人的法律哲學，這種哲學的社會概念，終於行於經濟學的和社會科學的文獻裏面了。經濟學者加爾·笛則爾之流，亦屬此派。在現在，深深拜倒於浪漫的社會學說，受了謝弗列的影響，很理想主義的浪漫主義的社會學者奧多馬·斯班（Othmar Spann, 1878-），大約可以說是這一派的頭目了。不過，被視為這一派的歷史的創設者的斯泰因，於其概念，直接所負於赫格爾者雖甚大，但是在其市民的社會之研究，是很現實的，此事上面已經說過了。

第四章 社會學之對象

一 綜合的社會學和分析的形式社會學

我們在上一章，分析社會學之主要潮流，而舉『視爲社會之綜合的一般科學的』社會學，和『視爲特殊科學的』社會學兩種，而大半說明了前者之『下位潮流』了。這兩者的區別，是依研究方法之差異——即依社會學之對象如何的區別。而現代社會學上之兩潮流的區別，乃是愛倫斯特·託列爾輯 (Ernst Troeltsch, 1865-1923)，雷渥波特·馮·威日，飛耶康特等人所主張的。我們這兩者的區別，和託列爾輯似的分爲歷史哲學的綜合的社會學，和分析的形式的社會學的，是一樣。

『歷史哲學的綜合的』社會學，在社會學史上是很古的。社會學之建設者孔德，

和斯賓塞，馬克思，都主張着這一種社會學。他們想依據一般進化原則和社會之典型的形態，大規模地描畫人類發展史。從而在這一種傾向，社會學之對象，是人類全體其物。即：他們研究人類之發展階級，人類發展之合法性，發展原動力等等，而欲研究人類或種屬，於其與政治的經濟的組織，及其與文化的貢獻，文化原動力的關係了。因此，社會裏之生存競爭，階級的興廢，各個文化現象之本質和起源的問題等等，常為這種社會學的研究的對象了。

分析的形式社會學，是最近才發達的。其最初的主張者是辛美爾（George Simmel, 1858-1918），在法國是周爾謙。辛美爾以為社會學，乃是關於社會化之形態的科學。而若不把這個社會學解成狹義，不為字義所拘囚時，就可以視為這種新傾向之代表的定義了。在這種新傾向之社會學的對象，乃是抽象了那大量，持續性，內部的意義的一切團體。一切團體的本質，就是指被稱為『社會的』的特殊關係，存於其團員之間的。研究這種特殊的關係，進而記述，發見其種種形態，這就是這種社

會學的職務。因此，較之綜合的社會學，這種社會學的對象，可以說是很受着限定的。

綜合社會學，因為以人類全體為其研究對象，故其所要解決的問題非常之大。從而綜合的社會學，對於社會學之初學者，有着很大的靈感力，而社會學者也終於懷抱想解決大問題的野心。然而分析的形式社會學，因其對象大被限定着，而其方法又是分析的，概念的，故不很能夠引起研究者的趣味。若換一種話來表示這兩者的關係，一方是哲學上之形而上學的，他方却是認識論的。綜合社會學，因其對象的關係，多有着關係於人生。然而分析的形式社會學，因為以被抽象出來的社會之形式為其對象，所以離開人生很遠。在這一點，綜合的社會學之有興趣的優越，這是不消說的。牠是以研究整個的人類文化和歷史，而整個地加以解釋，這是其最後的目的。這裏有綜合的社會學之興趣，與其特殊的難點，獨斷的危險和 *Dilettant*

is-mus（享樂主義）之弊在。

分析的形式社會學，反乎綜合的社會學的主張，說應該用分析法。社會現象認識之正確和進步，唯有依靠其分析，方才做得到。分析的社會學，努力着想走到社會生活之最後的要素。一切社會生活裏的形態和關係，乃是社會生活之最後的事實；是要於這樣的事實，把社會現象分析下去的。分析的形式主義社會學者說着，若將這種分析，求類比於自然科學的方法，就要使人聯想到格里力，開普列爾，牛頓等人在天文學上的事業了。在他們以前，所做的自然觀察，是出自『整個』的觀念之『質的』觀察。然而由於他們，遂用量的觀察和量的分析方法，觀察自然，而得到了完全新的觀點和新的疑問了。分析的形式社會學之意義，實在也就在這裏。一個『整個的觀察』，在或種意思，是淺薄，只能夠與我們以表面的形象吧了。唯有分析，被適用得好的時候，能夠探明歷來所想不到深義，得到新的說明的：分析的形式社會學者，上述似的自讚其社會學。

二 社會學在學問上的地位

綜合的社會學者之社會理論

綜合的社會學，以做一個全體的社會爲其對象，分析的社會學，以社會之關係形式爲其對象，此事已經說過了。而這種社會學之對象的差異，又要發生關於社會學之學問的地位之意見的不同了。先就綜合的社會學來說。不消說綜合的社會學，其中也有五花八色的態度。綜合的社會，已如上面所說，是以整個的社會爲其對象的，所以我們所認爲社會的現象的政治，經濟，道德，宗教，藝術等等現象，都是其研究的對象。綜合的社會學的一派主張這樣的社會現象——文化之特殊的表現本身——雖然可以承認，至於適應這種文化之特殊的表現之「特殊的文化科學」的存在，却是不能承認的。而唯有包括地研究此等諸文化的唯一的「包括的科學」之存在是正常的。孔德就是取這樣的立場的代表人物。孔德以社會學，爲諸科學之發展的「從屬的系列」之中，最後而又是「最複雜的」，此

事已經過了。社會學之複雜性，當然是在其儘管依據先行諸科學之原理，却主張社會學獨自之原理這一點；同時，又表示着爲其對象之社會，是有複雜性的。孔德把廣義的社會，解成『人類社會』，而以爲家族，國家，民族，政治，經濟等等諸現象，是在其相關聯的關係，具現在這裏面的。倘若主張一括地研究這種社會中之諸現象，而沒有明確地承認特殊的部門於其內部，那末，像特殊地去研究牠的科學，差不多就談不上了。其存在是被否定着的。這事在孔德的對於經濟學的態度，表示得最明白。他以爲經濟學是以國民之富爲孤立的對象去研究的，所以他說，這種研究的態度，是不能充分明瞭其對象的。社會諸現象之間，於其諸部門，是有互相關聯的，故無視其互相的關聯而取孤立的研究方法，是無意義的。總之，孔德是主張僅設立綜合的一般的社會學，而不承認以外的特殊社會科學之存在的；在綜合社會學之中，其主張也是屬於最極端的。

英國社會學之建設者斯賓塞，在其社會學論，和孔德也是同立場的。斯賓塞主

張道，社會學是以發生自社會的單位之結合的行爲的一切現象爲對象的。這裏面，有家族，儀禮，政治，制度，產業，工藝等等；他主張道，一個個考察這些現象之後，還須從全體考察這些組織，機能，所產的互相關聯。他認爲在這些互相的關聯裏的社會現象之間有調和，而承認社會學的最高貢獻，就在於要全盤理解這些性質不同的現象。這樣地他是從主張綜合的社會學之獨自的存在的立場，否定了個個各以諸社會現象爲對象的諸特殊社會科學之存在的。否定諸社會科學之存在的綜合的社會學之主張，以其主張者就可以明白，是在社會學建設的初期。如前面既經說過，社會學的研究方法，到第十九世紀的初葉之間，慢慢地把牠的形態完成下來，到第十九世紀之三十・四十年代，社會學遂主張其爲獨立之學問的存在權了。這種做一種獨立之學問的存在權之主張，是在否定諸社會科學的。當時，經濟學在社會學之前，早就樹立做一種實證的科學的體系，而其他諸社會科學的分野，也約略有決定之概，所以社會學的做一種科學，似乎已無存在的餘地的了。於是社會學就做

一種綜合的科學，以全社會現象之全一的統一的認識，爲其職務而爲存在之理由，同時，把其他各種社會學否定了。

然而這樣的綜合的社會學之態度，終於受了學者的激烈的攻擊了。他們非難道，這種綜合的社會學，無非是蒐集個個社會科學之研究的成果，於龐雜的體裁，貼上了一般的商標的一種蒐集科學而已，乃是無用的學問。這些各種社會科學發出的抗議，是非常有力的。可是一方面，爲避免這種對於綜合的社會科學的攻擊起見，發出了取一種對於綜合的社會學之新見解的人了。依這種新見解的社會學，不是棄掉以社會學爲社會現象一般之科學那種綜合的社會學之立場的，但又不是像綜合社會學那樣，想把特殊社會科學之存在否定的；乃是把這些特殊社會科學，置於隸屬的地位，承認其獨自的研究領域，而想在那上面，建築社會學之上位的地位的。

這種傾向的代表的學者，是德國的弗蘭茨·渥編海馬 (Franz Oppenheimer,)

1864)。他不但否定特殊社會科學之可能性，並且要使特殊社會科學，自由去研究；同時，其所論而不充足的地方，社會學則補充之，而且要使其為特殊諸科學的基礎。他是要與社會科學上之社會學，以自然科學上之對於動物學，植物學的生物學之地位的。一切社會科學，都有着社會生活這個同一的對象。即：社會過程，乃是社會科學一般的對象。而所謂社會過程，乃是互相地繼起的時代，和同時生活着的人與人之間的精神的關係之總體的關係。諸社會科學介乎其特有的 *Prisma*，取這個複雜錯綜的社會過程之一斷面，為其研究的對象。然而社會學，特別地整個兒拿來料理。做一個全體的全體，本源的要素和本源的作用，一形式之自他形式分化的機構，其空間的發展，其為空間的競爭和戰爭，因其戰爭而起的變化，對於那空間之交替的關係之適應等等，是社會學的對象。對於這些現象，特殊社會科學很少論到。從而以此為對象的社會學，雖是要做特殊社會科學之基礎學的，但是現在，這種綜合的社會學，還不能說是已達完成之域的。那雖然是在未完成的狀態，

却又是在發達之過程的：這是渥編海馬的立場。

形式社會學之社會學論

這兩種綜合的社會學之傾向，就其發達的時期說，前者代表社會學之建設時期，而後者則代表其發展時期。所以綜合的社會學。起初雖是被建設為包括的社會學，但為免掉對於牠所加的蒐集科學之攻擊和惡評，而把牠的對象變化，欲確保其為社會諸科學之基礎科學的地位了。社會科學者依然否認社會學之學問的存在了。這就是使其主張將社會學，從獨尊的包括的社會學。變成社會諸科學的基礎學的。社會學這樣地因了被拒絕為社會科學的一份子，遂想爬上要來支配這些社會科學的寶座了。綜合的社會學的諸體系，着實就是想來僭奪這個寶座的野心的結果。然而這個僭奪寶座的野心，沒有能夠滿足多少。這樣地要占寶座的社會學，遂被其他各社會科學，視為特殊部落了。如今在社會學的領土，已由於不能甘於為特殊部落，而又沒有抱僭奪寶座之野心的人們，出而進行一種水平運動了。這就是要使社會學，成為社會諸科學的一份子的一種運動，就是分析的形式社

會學的主張。

形式社會學的主張者，是對於任何綜合的社會學都不能滿足的；相信那樣不過都是百科全書的蒐集科學，而確信社會學，非尋求「使社會學可能」的獨自的對象不可的。他們不一定是定像綜合的社會學所做似的百科全書的考察之可能的。不過，那向來是在歷史哲學給研究的；倘若說社會學的對象，是同牠一樣的，那麼，就不過是與歷史哲學以社會學這個新的名稱吧了。這實在太無謂了。倘若社會學，沒有牠獨自的對象，那就沒有法子。然若社會學，有着能夠有使其成爲獨立之科學的對象的可能性，就非依此構成做一種獨立的科學之體系不可，這是形式社會學者的主張。這種主張是出自辛美爾的。

辛美爾是要求了一種使社會學成爲獨立的科學的社會觀察之方法的。這一種觀察方法確立，然後社會學才能夠成爲一種獨立科學。他求社會生活的本質於多數的個人的互相作用。然而這個個人之互相作用，有應該區別之點二。其一其內容，其

二是形式。形成社會之個人的互相作用，始終是爲一定的欲求，或爲一定的目的而發生。這樣的欲求，目的，就叫做內容；但這絕不就是社會其物。這個欲求，目的，非再形成一定的互相關係，共同關係——即互相作用不可。這種關係，對於前者之爲內容，這個是形式，這個形式，那纔是社會的本質。辛美爾從以這個內容爲對象的諸社會科學，分出以形式爲對象的社會學，而謂社會學的對象，實在就是在這裏。這個形式，未曾做過任何科學的對象。這樣地社會學總算能夠確定獨自之對象，從而再不用受蒐集科學的污名的了。這樣地成立的辛美爾的社會學，已不是以觀察社會全體爲目的，欲因之而占社會科學之上位的，而成爲有着從其形式的觀點，觀察社會現象這樣特別的領域的了。取這個形式的概念，以爲社會學和傍的社會科學分別的標幟，這是辛美爾的功勞；而後來的分析的形式社會學者，其肯定着辛美爾之社會學論，這是現代形式社會學之指導者威日 (Leopold von Wiese) 1867——)，非耶康特一齊所表示着的。這樣地形式社會學，和向來的綜合的社會學，

是有着不同的基礎的；牠是主張道，則使社會之內容的現象之全盤的考察是做得到的，但那也不是社會學之領域。形式社會學這樣地將其領域，弄成較之綜合的社會狹小得多了。即是將被綜合的社會學包含着的種種領域裁汰，而與社會學以適當的研究領域的。

否定一切社會科學的獨自的存在，而統一地包括之綜合的社會學，也被綜合的社會學的一部所否定了。分析的形式社會學，甚至否定了這個做社會科學之原理學的綜合的社會學之可能了。然則分析的社會學之主張的價值如何？分析的形式社會學，以辛美爾，譚尼士為祖師，在現在，以威日，非耶康特為指導，支配德國學界的一方；同時，在大半攝取着這班人的研究的日本現在之社會學界，正是分析的形式社會學之全盛時代。這種社會學，是不是社會學體系之『決定的態度』？

形式社會學是置問題於社會化（社會構成）裏的形式。即：他們的社會學之對象，乃是社會關係之形式。辛美爾努力於這種形式的研究，於社會成員之數，或

種種的併立，從屬的狀態去看牠，而以非常的洞察力，處理了許多經驗的資料。然而辛美爾社會學裏面的內容和形式是什麼？這事却是非常之含糊。而辛美爾之社會學所料理的問題，心理的色彩甚重，已經不過是論着社會心理學或個人心理學所料理的問題吧了。關於這兩點，奧特馬爾·斯班也取着反對的立場。依斯班的意思，辛美爾之內容和形式的區別，是很容易混亂的區別。例如辛美爾所認為內容之經濟，法律，國家，政治，語言，是於一切人們有用的特殊的形式，絕不是內容。這樣地，辛美爾的形式概念，因為混亂着，所以他的個個研究，也大部分是心理的，只有一部分是社會科學的。而且這些研究，也是由統一是形式的：斯班站在這樣的見解之下，批評辛美爾的社會學論，而以綜合的社會學，是其建設者孔德和斯賓塞以來的傳統，而謂本人也是想建設綜合的社會學體系的。關於這一點，渥編海馬也讀成着斯班的反對論。

辛美爾也絕對不能排除這種反對的。對於他的高倡了形式社會學的社會學（一

九〇八），他在最後的著作社會學之根本問題（一九一七），表示着讓步。即：他指示他的所謂「純粹或形式社會學」，爲社會學之一部，而與此並立，分出相當於綜合的社會學的，做一種原理學的社會學的一般社會學，和相當於普通的社會哲學的「哲學的社會」。然而辛美爾學徒，却要固執辛美爾最初的見解，其指導者是非耶康特。他認爲社會關係的形式，是社會學本來的對象，而舉辛美爾和譚尼士爲形式社會學之建設者。試就譚尼士說，他的青年時代的傑作共同社會和利益社會，是其代表的作品；在這裏面，他把人類生活的兩種根本狀態充分地分析了。這事不消說是對的。然而譚尼士，這裏又決不是僅僅論了二根本狀態的。當其論此事時，他主張道，那內容是非常重要的。依譚尼士，這種屬於社會之兩形態的共同社會和利益社會，是成立自兩個根本不同的根源的。即：共同社會，成立自本質意志，利益社會，成立自任意意志。這裏所說的本質意志，乃是近於湯本豪的『走向生活的意志』的，是有着屬於生命的愛情的本質的；但是任意意志，乃是合理的人類的目的

之追究，屬於暫時的，人工的。這些在其起源，是不同的兩種力形成其形態的，而又是爲其內容的。譚尼士關於形式和內容，也似乎是尊重形式的。依他的社會觀察，在社會裏面，存續的程度高的，是社會的形式，不是內容。然而他關於語言說道，語言是活的理解力，而又是其內容，其形式。他的內容和形式的區別，也不能說是很嚴密的。

如上所述，非耶康特非常地重視了社會形式。他關於國家之社會學的考察，也這麼說着。國家的人民有生有死。然而國家却没有生死。這事和河水與河床的區別是一樣的。河床與河岸，儘管始終是一個，河水却流動不停。即：社會始終是一個，而內容始終是新的。我們要明白國家是這樣的形式：他這麼主張。然而河床決不是河流。把河床與河流分別來看，這已經是就沒有河水之河說的了。猶之乎在河流，最重要的是在那裏流着的水量，在社會最重的，並不是相當於河床的社會，而是在那裏面動着的，活的内容。一個河流，變更其河床，移到傍的河床，那也依

然是河流。又一個國家，變更其憲法，一階級被廢的階級奪去了政權時，國家依然是國家。所以這樣的時會，內容決不能置之不顧的。重舉幾個例來說，共同社會的內容，是互相扶助，互相交通；支配的內容，是屬於政治的和經濟的榨取；家族的內容，是生殖和經濟的共同；但是這些內容，其形態儘管變化，牠還是繼續到永遠的。而且也有同一形式而具有不同的內容的。

總之，形式社會學所主張的社會之分析，做一種社會學的方法，決不是無用的。那是在窮究社會現象之本質時，是必需的，這事不能否定；然而如上面所說，僅以社會形式為對象，這事於研究社會現象之本質，並不是最善的方法。我們要用分析，同時又須用綜合。我們要集我們的注意於形式，同時又須集注意於內容。從以上諸點，我想下一個這樣的定義：社會學，是從內容和形式兩方面，以經驗方法研究人之結合的科學。這個定義，跟着本論文的進行，大約就會明白的，不過，我想其研究方法，始終要用經驗的方法。然而社會生活，是不能夠去實驗的。社會生

活是自有人類之初就有，而恐怕是人類存在一日，就要繼續一日的；不過其內容和形式，同是歷史的產物，故欲研究社會生活之本質，便須求其素材於歷史，或求之於代替歷史之低級民族的社會狀態，而按着歷史，查巡其後的發展。

第五章 社會之本質

一 關於社會之本質的諸學說

社會之本質是什麼，這個問題是理論的社會學最初應該討論的問題。然而社會本質論，一如社會學體系從無一個一致似的，是五花八色的。所以在下面，想把重要的舉出來說明。

社會有機體說 初期的社會學者，沒有特地論着社會之本質。例如孔德，以爲社會學之對象的社會，是構成着社會有機體的人類，而以爲這就是唯一的社會。斯賓塞也是一樣，站在求社會和有機體之類比的社會有機體說的立場的。他以爲以我們的感覺，於其全體的構成，雖然不能夠認識出來，但是社會，也是有神經系統

的一種生物。由這樣的見解，他以爲社會，乃是社會構成員間的關係。這個學說，以其主張者的名子就可以明白似的，是行於社會學體系的成立時代之說，現代的社會學者，是很看不起牠的。

同類意識說 此說是美國哥倫比亞學派的長老吉亨斯所主張的。依他的意思，社會，乃是爲共同利害而雜交着，交通，結合，形成着組織的許許多多的個個人。而這種結合裏面的本源的主要事實，乃是同類意識。同類意識，就是認識傍的生物是屬於和自己同一種類之生物的意識狀態。所以社會，乃是意識這種同類而享樂之，因之而向着共同的目的合作的個人之集團。然而這個同類意識這種事實，並不是構成社會之本質的。同類的意識，雖是促成社會之形成的一種力，却絕不是說明社會之本質的。

模倣說 此說的主張者，是加布列爾·達爾特。達爾特以爲社會事實之恆久的特質是模倣，這種特質，那才是社會現象所固有的本質。因此，模倣就是社會，社

會就是模倣。模倣，在已經結合的個人之間，維持社會的連鎖而鞏固之，而在未經結合的個人之間，爲不久將發生的結合的準備。這樣地他求社會之本質於模倣了。此說和前面的同類意識一樣，同爲混着社會構成之原因和社會之本質的。模倣就是鞏固結合，準備結合的東西，所以在這個模倣以外，不得沒有形成社會的什麼特質的了。而且所謂模倣這個社會現象，是在共同社會裏面才發生的，絕不是因了模倣，社會才發生的。因此，於社會，模倣的意義，決不是『第一義的』的。從而求社會之本質於模倣，這是不對的。

●●●●●
精神的全體說 精神的全體說，乃是從精神上着想的社會有機體說。此說的主張者，是受着浪漫主義之普遍主義的社會觀之影響的奧特馬爾·斯班。他視社會爲一種綜合的統一體。一個建築，不是石頭，磚瓦，木頭等等的集合。繪畫不單是畫具的集合體。不是畫具的總計作了畫，不是石頭，磚瓦，木頭的總計造了房子的。這些東西，是超乎總計的。對於社會也可以這麼說。社會並不是個人的集合。社會

是和個人之集合無關的精神的渾一體。因此，個人不是獨立的存在。個人，不過是社會的肢體罷了。社會是這樣整個的，不斷的精神的生活，生長，創造。這種議論，在其主張有做一個統一體的社會之存在這層，於我們很有益；不過，不能說是正當地估價了屬於社會之構成要素的個人之地位的。尤其是他的全體走在個人之前的主張，是不能說明其所謂屬於精神的全體的社會，也要因了個人的增加或消滅而大受影響的。這事，以『個人』這種素材為前提時就能夠以經驗方法說明了。

相互作用說 欲求社會之本質於人之『心的相互作用』的學者，近來非常之多。可以視為其祖師者，有辛美爾。辛美爾以為社會，乃是由於互相關係而結合，從而就是做一個統一體出現的人之集團。綜合的社會學者渥編海馬也取相互作用說，以為社會，乃是站在互相關係的集團之總體概念。非耶康特攝取辛美爾之流，以為社會，乃是做着互相關係之把持者的『人的集團』。威日也近於相互作用說，因為他甚至稱社會學為關係學。其餘美國的學者如斯摩爾，洛士，愛爾烏特等人，雖有多

少的分歧，但都以『心的相互作用』爲社會的本質。英國的站在最新的立場的學者是馬規瓦，而他也是站在近乎此說的立場。他視一切社會的關係，爲心理的關係。和社會的關係不同的地方，就在於社會的關係，是始終有着動機的一事。這個所謂動機，在客觀方面爲利益，在主觀方面爲意慾。此兩者是在概念之上能分別的，在事實上却是一個。人之所以創造社會，爲的是有與他人發生互相關係的意慾，而爲基礎者乃是利益，就是爲利益。故稱此說爲『心願的互相關係說』。採取近於馬規瓦之說的立場的，是日本的高田保馬。他是主張『心願的共存說』的。

二 社會之本質

上舉諸說之中，我想是一括於最後的相互作用說，最能說明社會的本質的。然而這個相互作用說，也有種種區別，這已經說明了；不過要怎樣來解釋這個相互作用說，纔能適當地論社會之本質呢？下面就要討論此事。

我已經說過，社會學是人與人結合的科學。人與人的結合，就是互相作用行於人與人之間的狀態。人爲着一定的衝動，利益，目的等等，對他人作用，或受作用。前者是人的能動，而後者是其受動。互相關係就是行於這種能動，受動的關係發生時的。人與人的關係，可以分成四種狀態去看。就是：相爲，相共，並存，對立的關係。這裏頭，並存關係，不過是人與人並存着的關係；如在街上朝着一個方向走路的人們，其間並沒有任何內部的關係，故爲並存的狀態；從而兩者之間，沒有任何互相作用。可是其餘的相爲，相共，對立的關係，則爲互相關係來得很活潑的關係。那裏頭有疑問的，就是對立關係。例如戰爭，是有着最活潑的互相作用之事實的，然而這也可以稱爲結合嗎？有種學者就答道：不可以的。因此就主張把對立的狀態開除自社會，然而此說頗有稍加以斟酌的必要。如果把對立的狀態，開除自社會時，那末販賣者和購買者之間的對立的狀態，家族內的暗鬥，競技者之間的競爭；再從大的說，在一基本社會內的階級鬥爭的事實等等，都是對立的狀態；所

以說這種對立狀態不是結合而將其開除時，所謂社會這個觀念，能夠不消滅嗎？至少，社會的觀念也難免成爲非常狹小而充分的吧。像國際間之戰爭，也不外爲其一例。一基本社會和傍的基本社會之戰爭，是一種對立的狀態，無非是爲改廢歷來的兩者之關係的行爲吧了。卽：兩者的關係，如果是在並存關係，那末，無非就是向牠動作，而把牠引入互相用關係的行爲了。再則，在從屬關係的，無非是爲造出對等的關係的，或爲造出其相反的關係的，一種特殊的結合狀態。因此，像國際間的戰爭，也和在一個國內的階級鬥爭時一樣，無妨放到結合之觀念的。戰爭雖然也有所謂鏖滅戰，但這也是在支配之過程中的一種現象；因此就要把對立狀態開除自社會概念，這是不得其當的。倘若如此，也許就可以說，社會的本質，是一般地有互相作用的入之狀態吧。

第六章 社會之構成

一 社會之構成

社會是怎樣地構成的呢？人始終在社會之中。在我們的歷史的智識範圍內，是未嘗有過所謂孤立人的。換言之，社會與人一樣地古。人是始終要被生到社會之中的，這是人所不能避免的命運。人是經營什麼一種狀態的集團的生活，自古代太初迄於今日的。然則社會是怎樣地構成的呢？

阿里斯多德曾經說過，人是社會的動物。其意如何且不管，近世的許多社會學者，也把人的社會構成之事實，歸之於人所有的社交性；然而關於這個人性的議論，五花十色；而且現實的人，又有着種種不同的性情；因此：欲從關於人性的抽

象的推論，解明社會之構成，這是困難的事。我們還有對於社會之構成，加以稍為根本的觀察之必要。

在我們人類，最為根本的事實，乃是我們的生存這個事實。我們在事實上，不能否定生存的現象。既然生存着，我們就需要把生命維持下去的什麼了。為維持生命起見，便需要在什麼一種狀態的 *Psychic*（精力）了。這個精力，乃是依靠各種物質與以補給的。『人不只是依靠麵包而活着』：宗教家雖然這麼教訓人，但也會有沒有麵包而活着的。人既然做了人，沒有食糧和其他生活資料，是不能長久維持其生命的。就是在人，生活資料之獲得，於維持生命是根本的事實。這個生命維持，由於什麼作用組織而得到滿足時，人就不能單以生命的維持就滿足，還想把自己的生存，弄成有意義的。就是要使自己的生存充實。生存的充實，可以由種種文化而得到。但是人類的文化，因其集團的生活的結果，不是僅以一代就終結的，是要一代一代地集積的。文化之集積，以文化集積之担負者的人類之存續，為其前

提。人類依靠生殖行爲，傳自己的形體於次代，同時又保存自己所屬的種屬。因此，把人的行爲大別起來，大約可以說是上面所說的三種吧。卽：

一 自己保存（滿足自然的慾求）

二 自己充實（創造文化）

三 自己延長或種屬保存（文化之集積）

這三種行爲，要之也不過是生命之維持，發展，繼續。自己保存是依靠得來自自然的精力，補充因了生命存續而消費的精力之行爲，在人類是最根本的行爲，主爲介乎消化器做的。自己充實，不止於補充因了生命之存續而消費的精力，是要充實生命之內容，而欲將生命之餘剩，蓄積於肉體的或精神的形態，主爲介乎腦筋做的。種族保有或自己延長，是爲再現自己的形狀於次代，使其繼承所蓄積的文化，介乎性的行爲而出現的餘剩勢力之消費。自己保存的行爲，人的性命存續一日，就繼續一日，自己充實和自己延長，主爲在人的成熟期實行的。

人一如上述，有着生命之維持，發展，繼續的根本的本能。這種本能是出現於慾望的狀態的。生命之維持出現爲對於生活資料之慾望，其發展出現爲生活向上的慾望，自己延長出現爲對於異性的慾望了。然而人的慾望，在此三者，較之人的能力大得多。說人的慾望是無限的，這話雖非正確，但是人的慾望，可以說是反復，增大下去的。然而人的能力，無論是在生理上，或在心理上，都有一個界限。可是這個被設着界限的人的能力，由於組織化起來，是大會增加下去的。現在把個人的能力表之於數字，假定爲五，十人的能力就是五十了。然若這十個人，不在個個並存的關係，而入了互相作用的狀態時，那末各個人之能力的總計之增力，就不是算術級數的總計，恐怕是例如幾何級數的總計 $5 \times 5 \times 5 \times 5 \times 5 \times 5 \times 5 \times 5 \times 5 \times 5$ $\times 5 \times 5 \times 5 \times 5 \times 5 \times 5 \times 5 \times 5 \times 5$ 似的大能力在那裏了。這事考之阿丹·斯密士那個關於造針的分業之例就明白了。於造針，若使一個不熟練的鐵匠去造全部，恐怕一個人造一支都不容易；便是怎樣熟練工，一天也造不了二十支。然而在造針的過程上，

使十個人弄部分分業，據說每個人一天平均可以製造四千八百支的針。此刻跟着分業的進步，已是得到更多的生產能力，這是確實。這樣地互相作用大能夠使人的能力增加。人之所以過着集團的生活，也許是因為本能地知道此事的吧。

在這樣的人類生活，各個人於其生命之維持，發展，繼續，都有着共通的利害關係。一個人所做不到的事，團體也可以容易地做。無論是在生活資料之獲得，或在生活之充實，和他人共同作用，都很屬有利。這種和他人的共同利害之感情或打算，終於對於他人，會向其互相作用，或受他人之互相作用。換言之，社會構成之動因，可以說是在這種共同利害的意識。所謂共同的利害，在社會學上叫做關心之連帶。關心乃是德語 *Interesse*，英語 *Interest* 的譯語，有着近於利益和興趣的意思。其意，不像利益那麼具體的，又不像興趣那麼抽象的而且廣義的。日本杉山榮把牠譯做「利害」。因此可以說，有關心處即有社會的了。再廣汎地學着馬規瓦說，可以說有生命處即有社會的了。

二 社會構成之條件

社會是由關心之連帶形成的，但是這種關心之連帶，便須具有使其發生的條件，然後才會發生的。互相作用是由關心的連帶而實行的。然而所謂互相作用，一如上述，乃是指一個向另一個動作，或容受其動作，而又是這個主動，受動的兩作用並存的狀態而說的。從而實行這種作用的第一條件，要主動者和受動者之距離接近着。這個『距離之接近』之為互相作用的條件，此事不必在這裏說也是明白的吧。居住同一地點的人，較之傍的地點的居住者，於傍的條件相等時，接觸的度數為多，從而很容易使其意識關心之連帶，叫起互相作用。『遠親不如近隣』這句話，着實就是指着此事。親戚是由於血緣關係而結的人與人的關係，其間是在最易發生互相作用的狀態的。可是他們的距離的間隔，阻礙着這種作用，致使其與沒有任何血緣關係的近隣の居住者的關係，反為深刻。這就是表示着距離之接近之為互相作

用的重要條件。『去者日以疎』這句古語，也是證明距離之間隔的增大，是除去人與人之間的關心的一種要素的。距離之接近之外，又須舉出接近的度數。『接近之度數』會造出使主動者，受動者之間的關係容易實現的條件。『一見如故』這句話，雖是指相見立成親交之意，然而一見如故乃是一種例外，所謂『故』，乃是用於經過了很多的度數之接近的時會的。故舊的狀態，是具着互相主動，受動的最好的條件的。不消說也有接近不造出互相作用的條件，而反而造出離反的條件的。這是任何一方，於彼此沒有意欲關心之連帶的。但是這反而是例外，在普通的狀態，接近的距離和度數的增加，是要使關心之連帶的意識增大的。

其次，又須舉出所謂同類，為使關心之連帶的意識實現的條件。『人以類聚』這句俗語，是指示這個同類的意識之為社會構成的條件的。同鄉，同行等等的意識，是怎樣地把人的關係弄成密切，這是我們居常目睹的。像一切都會人之對於鄉下人，欲區別其意識，風俗；單以其為都會人故，就促早社交之機會等是。像此刻

日本，雖有全國統一的政治組織，然而『舊藩』這種同類的意識，尙以所謂舊藩主者爲中心，非常地熾烈。其餘，我們還知道有所謂學閥者。是畢業了所定的高等教育機關的特定者之意識。例如赤門（卽帝大），早稻田，慶應閥等是。工人之所以組織工會，是因爲工人同是提供勞力，得到一樣的工錢，經營着差不多的生活，所以同意識非常容易懷抱。不但如此，在大工業地，他們都密集於所謂工人街居住着，所以距離接近——從而接近的度數非常之多，因此，人數雖多，却易入結合的狀態。以上是在國內的關係；但是一經到外國去，這些國內的異質之意識，就稍爲減退了。因爲那裏，第一就要感到所謂民族之差異這種大的異質的意識的呵。在外國的同國人，因此非常容易互相地結合。例如在諸外國，有許多所謂日本人會。這種日本人會，是因其爲日本人故能參加的，是因其爲日本人故結合着的。這時跑到意識的表面的，是民族的異質，民族的同質的意識。因此，沒有任何趣味之一致，職業，地位，在國內的住居，生地之類，這時都不成什麼問題。問題只在：生於故

國日本，皮膚是黃的，頭髮是黑的，講的是日本話，總之，是做日本人的資格。因此，這些單只因爲是日本人故結合着的人們，一度歸到日本，民族的同質之意識就失掉，關於傍的小部分的異質，同質的關係，就浮到表面上，因此，同時和滯居外國的人的同類意識減退，而異質意識出現。所以這些人們之間，來往之度就漸漸減退了。我想由於上面所說，同類或同質之意識之爲形成社會構成的條件，已經明白了。

這個接近和同類之外，尚有援助這些條件，俾其構成人之結合，或使既成之結合鞏固的動因。同情，愛情，模倣，合作，社交等等是；不過這些諸要素，都是『副次的』的，是社會成立之後方才發達的。

第七章 社會之種類

一 基本社會，團體，制度

我已經說過，社會的本質，是人與人之間的互相作用關係。互相作用其物，或是瞬間的，或是續繼的。例如路傍的走販與其顧客的關係，此兩者之關係，是自一商品之買賣開始到完結的，恐怕就是幾分鐘的事象。然而同是買賣的現象，若一旦成了老主顧，販賣者和購買者的關係，就不只是在買賣時的『瞬間的』的了。又有稍為在繼續的作用的關係，即學生與學校的關係之類是。兩者的關係，在原則上前後是幾年的。又如男女關係，短自瞬時的關係，長至訂白頭偕老之約的關係。這種白頭偕老的關係，平常是實行於家族的形態的。所以互相作用其物，自瞬時的

關係到永續的關係，是有流動的性質的；但是有這種互相作用者，由於其互乎長期的反復出現，有的會固定凝結。人與人的互相作用關係之持續，會與其關係者以或種統制。而由此關係而來的統制，會使發生一種社會的意志或感情，於或多或少的程度，會強制社會成員。這種強制作用，是有固定凝結自己的傾向的。這種互相作用關係之凝結，乃是社會的結合之形態。

如上所說，社會，乃是最普遍的一個名詞，指着一切種類，一切程度的人與人的互相作用關係的。而這種關係之固定凝結，就是社會形態。形成社會之互相作用，到處皆有。在包括這個互相作用之全體系——那是流動的瞬間的，固定凝結的也包含在內——的人之共同生活，人們於生產，消費，風俗，傳統，語言，會形成到或程度的，異於其他的共同的特質。就終於會有共同生活中之表徵的。這種屬於包括的共同生活，是被限定於存有這種表徵的範圍的；不過那裏頭，在許多方面，人們是彼此站在多少自由的關係。這種包括的共同生活的範圍，不消說有大小

之別。在民族似的大共同生活，那裏包含許多小包括的共同生活體。故關於其範圍，包括的共同生活，不是『絕對的』的。我稱這種包括的共同生活體，叫做基本社會。所以基本社會，乃是指村落，都市，一國（不是國家。參照後段）似的社會生活之全範圍的。馬規瓦稱這種社會叫做‘Community’，斯泰因於他特殊的意義，稱之曰‘Gemeinschaft’。

基本社會的概念，和團體——這個馬規瓦稱之曰：Association——的概念來對比時，就更其明瞭了。團體者，乃是以追求或種共同的感情或利益爲目的的人們之組織。人們所追求的目的之大多數，他們合作起來的時候，最易達到。於是應付一切目的之團體就發生了。基本社會，乃是人們之共同生活全體其物，乃是社會生活一般的基礎。然而團體，是爲追求特殊利益的社會生活之機關。那是爲共同地追求人們的利益起見，自然地或熟慮地給形成的。所以團體，始終是特殊的，而基本社會是包括的，一般的。而且團體，有『持續的』的，也有『一時的』的。有的，

像國家，家族，教會等等，是比較地有持續性的；有的是以目前的目的，例如爲使法案通過國會而組織的某某法案通過期同盟會，或爲政治之特定目的而開的國民大會之類，也有一時的，也有跟着那個法案通過，其存在之目的做完而消滅的。

有一種社會現象，和基本社會與團體關聯，而又應該與之區別的，就是「制度」。如議會制度，一夫一婦的制度是。議會是一種制度，而國家是一種團體，一夫一婦是制度，而家族是團體，教會是團體，而洗禮是一種制度。因此，制度，乃是人與人之間的關係之被承認，被確立的形式。制度，由特殊的團體或基本社會給建設的。如習慣，乃是基本社會的制度。有時候，團體對於基本社會自然地使其發生的制度，與以特別的保護。國家常常有這樣的作用。

總之，社會的種類，有基本社會和團體；而視這個團體的構成原則，是由於基於自然的，愛情的衝動之意志，或是由於純然之利益的追求，而分爲共同團體和利

益團體。因此，可以表明如下：

基本社會 包括的結合：一國，都市，村落，氏族，部族

團 體 部分的結合
共同團體：家族，氏族
利益團體：國家，營利公司，組合

制 度 結合上之手段，形式：相續，洗禮，市場

二 基本社會之本質

在包括人與人之互相作用的全體系共同生活，人們於生產，消費，風俗，傳統，語言等等，會形成到或程度的，異於其他的共同的特質；而稱有着這種共同的特質之包括的共同生活體，叫做基本社會；我這樣下定義了。現在欲就這個基本社會，論其本質。

由於人之生命維持的本能，而做保存自己，充實自己，延長自己的活動，這事

已經說過了。然而在這一種應該分別的活動，自己保存的運動，是屬於最根本的。自己保存，就是拿外界的物質，來給養由於生命之存續而消費的精力（*Energy*），藉以維持生命之存續的行爲。然而生命之存續，乃是生命的不斷之發達。自己充實，自己延長的活動，也是依靠這種事實纔會發生的，所以生命存續的事實，在我們人類是最根本的事實。然而人類之生命存續，不依靠外界的物質，是完全做不到的。空氣，水，是不消說的了。如果沒有各種生活資料，生命是保不住的。像空氣與水，雖是於生命爲最必要的東西，可是在普通的狀態，是可以不費任何勞動，而得來消費的；至於其他的生活資料，則不得不由人從什麼一種形式去得來。在現今的社會組織，可以由於生產，贈與，購買，掠奪，欺騙等等形態獲得之，不過，使是依這些形式，分配於各人之間的生活資料，倘若尋根究底，也還是人類費其勞力，從自然獲來的。故若站在人類的立場說，生活資料，除了人類費其勞力，從自然獲得之外，別無方法。若稱生活資料獲得之方法爲生產，不消說生產方法，既有

不過只是蒐集自然生產物的，也有自幼稚的農耕，牧畜的方法，到高度資本主義時代的大用特用機械的，但爲其材料者，都是得自自然的東西。

這樣地人類從自然獲得其生活資料。人對於自然，是由此事與自然結一定之關係的。人們都定自然所提供的產物最豐富之地方爲其生活資料獲得之地域。而以當時相當的生產力對付自然。然而人不是孤立的，而是始終共同地生活着的；所以在這種對自然的生活資料獲得，終於決定其共同生活之形態形式。人類最基本的共同生活體——即基本社會——於是凝形成了。人不但向自然作用，人人對於互相也作用，而這種作用之連續，使其凝固一種社會形態。

基本社會——其以生活資料獲得爲基礎的人之『包括的社會』。人依靠這種社會，從自然獲得各種生活資料。這種社會所關係的，完全是物質。構成着這種社會的人們，爲此社會的一員，參加於那裏所行的經濟組織，從自然獲得生活資料。即是從自然獲得一定的精力。然而對於這種精力之獲得，在人這方面，得支付所謂勞

力這種精力。所謂一切物，可以用勞力從自然買來，或所謂自然是富之母，而勞力是其父，就是這個意思。這種屬於生產勞動組織之基本社會的形態及其發展，是由獲得自自然的精力獲得方法，和精力獲得之純分量而決定的。所謂精力獲得方法，換言之就是生產的技術。這個包含自朴素的器具到現代的高級的機械。精力獲得之純分量，乃是指從獲得自自然的精力，扣除了基本社會全體所支付的勞力的。在基本社會之生產技術（解成極廣義的）的變化，是要依其因之而發生的獲得量的增減，而與基本社會以『決定的』影響的。即：在基本社會之支出量和得自自然的獲得量相均時，基本社會就在停滯的狀態；而兩者之分量裏面，獲得量多於支出量時，基本社會就呈示進步的狀態了。而獲得量少於支出量時，基本社會就在退步的狀態。這樣地不過是呈示一般的狀態而已，而且一個基本社會的狀態，問題又不只在這個精力獲得量；獲得量之對於社會成員之分配，也大有關係，這是顯然的。

在這樣的經濟的社會之構成的基礎之上，習慣，傳統，語言，就成爲這種社會

的共通的特質，從而造出基本社會成員之意識。爲造成這種共同意識，基本的社會有一個地域的界限。從而以國家統治權所及的範圍，不能決定基本社會之地域的界限。那有時也與國家統治權之有效地域一致，但也不一定與之一致的。從而既有幾個國家領域，形成一個基本的社會的時會，也有在一個國家領域內，分成幾個基本社會的事。而且五光八門的社會現象，是在這種基本社會之基礎出現的。所謂生存這種事實，既然於人爲最根本的，所以我想，應該是可以視所謂基本的社會，爲「基礎的」的。

三 團體之本質

人是由於所謂生存這種事實，形成基本社會，主爲共同地從事於生產的活動的；但是人，僅僅此事是不能滿足的。還有超乎自己保存的自己充實，自己延長的本能。從而人，除了經濟的活動，又有別種類的活動。因爲生存在人是根本的，所

以屬於這種生存之條件的經濟，也就是社會之根本的事實了。所謂根本的事實，意並非唯一的事實。『人是不是單依靠麵包活着的』：這個命題，並不是否定生命維持依存着物質的生活資料這種事實的。不過是說，人是不單以麵包就滿足之意吧了。人有着爲物質的活動，同時又有爲精神的活動。而又有經濟的活動以外的物資的活動。總之，人是有欲向物質的和精神的方面活動的意志。

從而社會現象及其組織，可以視爲是人類意志的表現。在屬於社會學之對象的人之結合，其問題不在人之慾望，是在其關心。關心，一如前面說過，較之利益，是有抽象的意思，較之興趣，是有具體的意思的，是做人類意志的對象的。即：關心，對於那『達成』，有刺激『行爲』之目的或對象之意。社會之構成，是由於這樣的關心之運帶，此事已經說過了。就是社會，因爲有共同的關心，所以存在。一種關心，例如家族，都市或民族之安甯，於其本質，是『共同的』。因此，這樣的結合，置着基礎於追求共同的關心的共同意志。傍的關心，是由於個人的能力之限

制，依靠個人之結合，共同地追求時，更能夠達到的。這事是人由於多年的社會生活之經驗，所以知道的。例如人，起初雖是在競爭，但是也會學懂結合在其結果是有利的吧。這樣地學懂了：個人的能力與其要求之多大的懸隔，單以競爭——即孤立——是不能解決的；是依靠結合，方不損傷彼此的利益。這樣地社會擴大複雜化，終於產生了今日似的高度的合作了。在今日，就是當追求私人的利益時，也須設定一種共同利益了。在這種意思，共同利益是『第二義的』的。可是這個第二義的共同利益，對於團體之形式，終於成爲很重要的了。關心的大半，兼有着私的和公共（共同的）意義的兩者。例如欲救國家的志士，想求光榮，同時又追求着一國一般之善之類是。這樣地私的和公的關心（利益），有着密切的關係。但是欲明屬於社會學之研究對象的結合之構成，我們便不可不先明人們共同地追求的『一般的關心』，與其追求的方法。何則？因爲一切基本社會，乃是共同意志所維持的共同利益（關心）之複合，而這種特殊的利益之各個，各應其種類而形成團體於其

基本社會之中故也。

人不過孤立的生活，這意思不單是說他是做基本社會之一員的。是說他也是屬於構成基本社會之機構的諸團體的。人是生長於社會之中，但是直接却是生於所謂家族這種團體裏頭。然而其為家族的一員，決不是占領人一生的生活的。他又是國家的一員。可是做國家的一員，絕不要求人之全人格，或以全人格對之的。人為國家的一員，為家族的一員之外，還有着對於旁的關心之意志的要求。我是國家，家族的一員，同時又可以為學校，學會及其他團體的一員。這樣地諸團體，始終是表徵着人類意志的或一方面的，決不是代表其全生命的。從而，為國家而捨一命，此事雖是現今的道德所要求的；但是不管國家是怎樣重要的，牠既然也是一種團體，也唯有能夠依其重要性的程度，要求其構成員之人格活動。何則？因為國家是有着應該被置於與組合，家族等等同列的位置的呵。人為團體而棄一命，這自然是善舉。但却不能以有此理由，便主張在本質上一團體優於別團體的。團體在任何時

會，都是特殊利益之連帶的組織。

人之根本的事實，是生命之維持，此事已經說過了；團體的分類，約略也可以從這點起手。將爲自己保存和爲自己延長——即從外界獲得精力，和消費蓄積於自己內部的餘剩的精力——的團體來區別，即成爲爲自己保存的團體，和爲自己延長的團體了。對於食料，飲料，健康，家屋，衣服，溫暖等等的關心之連帶，就形成自己保存的團體。工業，農業，醫事衛生等等無數的團體屬之。關於性的關心，也有社會的性質，此事證之這種關心之以男女爲前提，亦可明白。而這種關心，包含自比較地一時的狹義之性的關係，以至比較地永續的家族中和血族團體中之性的關係。依性的關係之團體裏面，最重要的是家族。家族是團體中最普遍的，附隨於家族的觀念，平常也被用於傍的團體。例如：教父，東翁，兄弟這些稱呼，也被用以表示教會內之長老和教會員的關係，中世基爾特產業上之雇主和使用人之關係，以及工會會員之類的關係。

對於這些肉體的性質之關心，有所謂精神的性質之關心。此兩者的區別，乃是爲方便計，並不是絕對的。一切關心，不問牠是肉體的，或是精神的，都是意志之關心；是在其作用，表示着有最密切之關係的心的性質的。況且一切肉體的關心，既有可以精練的可能性，這事是更其確實的了。而在這個肉體的和精神的關心之中，再把精神的關心，分爲智，情，意三方面，較爲方便。智的關心，在關於自然科學，哲學，歷史，教育一般的關心旺盛；而這些特殊的關心，會使其發生相當的團體。各種學會，學校，以學術之獎勵與普及爲目的之會，研究所等等屬之。在感情方面之關心，是關於宗教的，藝術的方面的，教會，劇場，朗讀會，文學會及其他屬之。在意志方面的關心，是權力，地位，區別，特權的關心。這種特殊的關心，普通不會使其發生團體。而這種關心，在一切團體中，尤其是在經濟的和政治的團體中，勢力很優，甚至要把一個團體的構成員，分成幾種等級。排他的俱樂部，例如日本之華族會館之類，就是這種關心的團體。單只是像階級之類，雖是這

種團體之最『特質的』的，不過其範圍，構成之類，却不像別種團體那樣明瞭。

人之生存，既然在人是最根本的，則一切團體和牠有關係，是不消說的了。因此，一切團體，有着特殊的關心，同時又有着經濟的關心。人做一件事，大都不單是爲做而做，而是爲生活而做。多數人們的工作，大都帶着經濟的報酬的派生的關心。經濟的利益（關心）之所以被要求，爲的不是利益其物，所以那是『派生的』。經濟的利益，是被用爲充滿更其重要的關心的。然而沒有獲得經濟的利益，則別種關心無法確保，所以那是普遍的關心。

和經濟的關心，有一樣的普遍性和派生的性質的，是政治的關心。政治之強權的組織，以法律方法確定社會內之個人和團體之行動的規準。即是設定社會成員之權利義務的條件，而定其特殊關心追求之範圍和方法。這樣地政治的秩序，就成爲滿足別種特殊的關心之一種手段了。最大的政治的團體，不消說是國家。歷來國家，因其權力之活動範圍廣大，及其機能多歧，遂屢次被混爲基本的社會了。是被

當作一切個人和團體，唯有在國家裏面，才能夠生存的。個人與團體之受着國家的支配，這是我們眼前的事實。國家乃是一種歷史的產物，決不是與人類同時有的。即：那顯然不是和基本社會一致的。國家不過是基本社會內，基於支配關係的一種組織，一種團體而已。換言之，在其性質，與教會，組合，毫不兩樣。不過只是做一種依靠階級支配的關係的團體，因其被賦與以非常強大的權力的結果，於其支配之下，統制了其他各個人和團體而已。關於國家的本質，待後段再說。

以上是基於人之慾求的團體之分類，寧可以說是列舉地指示了團體之分類的；此外還須說明，前在團體種類舉出的共同團體和利益團體。這個區別，最初是由德國的學者費爾輯南特·諦尼士所加的。諦尼士把他分成 *Gemeinschaft* 和 *Verellschaftung*。諦尼士之區別這兩種團體之形態的根本原理，乃是團體構成的原理。就是依構成團體的意志之本質如何的。依諦尼士所說，意志有兩種本質不同的意志。即本質意志和任意意志，本質意志是人體之『心理的同體』，即生命統一體之原理。而且

恰如有機體之內包含大腦細胞，而此細胞之興奮，成爲映照思惟的心理活動，本質意志之中，包含着思惟。然而任意意志，是思惟其物的構成物，而惟有在與其創始者『思惟』的主體的關係，任意意志才能夠『實在化』。而本質意志，有其基礎於過去，可以由過去來說明；但是任意意志，在觀念之中包藏未來，是要由未來給說明的。這樣的意志之差異，又使其發生團體之差異了。卽是依據本質意志的團體，是共同團體，而依據任意意志的團體，是利益團體。共同團體，是意志關係屬於實在的，有機的，生命的時會的結合。利益團體是被認爲屬於觀念的，機械的構成物的結合。換言之，共同團體是屬於永續的而純粹的結合，而又是屬於有機的；但是利益團體，乃是屬於暫時的，表現的機械的集合體。從而在共同團體裏的結合，自其感情的方面觀察之，是多多有着愛情的要素的；家族，氏族之類爲其代表。然而利益團體，是以在獲得自己的利益這個範圍內和他人結合爲目的的；自感情方面說，所謂愛情的要素絲毫沒有，有的，只是想利用他人的『利益感情』。從而在這

種團體，結合的強度，普通較之共同團體者爲弛緩，但是增加利益團體形成的傾向，及至近世，大見厲害了。近代人所經營的結合，大多爲利益團體；公司，合作社，交易關係，學校，學會，寺院等等之欲獲物質的和精神的內容之利益者，盡皆屬之。

第八章 基本社會和環境

一 自然環境之重要性和界限

基本社會既然是以人之生命維持爲中心而形成着，自然那就與物質的生產，有最深的關係，這事已經說過了。人而沒有任何對象物，是不能生產其生活資料的。就是，人非從自然環境獲得生活資料與其原料不可。所以自然環境對於人，是營養環境。而形成這個自然環境的，對於基本社會，是這個地球的一部。因此，離開這個環境，不能設想人之生活。屬於一種動物的人，和人類社會，這樣地是自然之產物，是這個自然的大組織中的一部分。從而人，任何時會都不能離開自然。人之所謂征服自然，也不過是指人爲人利用自然的法則而已；依此也可以明白自然之於人

類社會的整個發達，不得不發揮怎樣大的勢力了。

因此，關於自然之影響及於人類社會，或由於自然的『人類社會之性質』的決定，自古以來就發生許多議論；而其議論之達於極盛的，是近世以後事。自然和社會之關係，在使用拉丁系語言的國家——即法國和意大利——議論最多。近世初期的法國國家論者波丹（Jean Bodin），是其最優的。他認為，地球經緯度的差異，海洋，風力，土壤之肥沃的程度等等，是決定民族的特性的條件。像他那樣重視自然環境的社會觀，到了孟德斯鳩更進一步了。和孟德斯鳩同時代的意大利哲學者維各（G. B. Vico, 1668—1774,）也抱這樣的社會觀。是這樣的，所以甚至有些學者，視維各為社會學之建設者。這種自然環境說，到了英國文明史的著者馬多士·巴克爾，復大形進步；於拉采爾的人類學的地理學，終於成為地理學的社會學而體系化了。

但是這些人們的自然環境的社會學說，大多有陷於偏重自然之『自然決定論』

的傾向。自然環境之重要性，如上面說過，人既然需要獲得生活資料，便不能否定的了。所以，自然環境的意義在那一點呢？其作用的界限如何？——我想這些問題，有加以一番討論的必要。自然環境研究之重要性，在乎下舉二點：其一，是表示社會現象——人之屬於社會的行動——不單是由於主觀的動機或個人意志如何而決定的；人所有的慾望和意志，其所受於形成人之生存條件的自然之影響，非常巨大之點。第二，自然環境是說明一基本社會之進化，過程之傾向的重要的要素。特別是在人類社會之初期，尤其如此。

自然環境固然是與社會現象以很重要的影響的，但是牠決不是唯一的社會現象之『決定條件』。是許多條件裏面的一個條件吧了。從而不可不注意，自然環境之及於社會現象的影響的界限。第一，自然環境對於社會現象——社會組織及社會的行動之形態——不過與以消極的限制吧了。在消極地決定某種特殊形態的社會現象之發生與其特質，是重要的要素。第二是自然環境之對於社會現象與以最顯著的影

響的，尤其是在社會發達之初期。人之利用自然進步，尤其是基本社會內之交通和基本社會彼此間之交通，能夠移動住民，於是就發生從自然的環境不利的地方，走向環境有利的地方的移動；而且跟着技術的進步，利用自然的程度也就進步了。這樣地自然環境的重要性，跟着文明之進步而減退，而加入技術的和社會的要素之重要了。可是，自然環境並不是由於人類行動的結果給造出來的；牠對於人是能動的。從而自然環境其物，除非是弄出技術之進步即自然環境的新的利用——例如煤，煤油，水力等的利用——則唯有依靠人之旅行，移住，植民，把自然環境來改換的一法。

二 自然環境和人類社會

自然所及於社會生活的影響，隨着自然的內容之不同而呈五花十色的形相。所謂自然的內容，其重要份子，乃是基本社會在那上面建設的地皮的形狀，地皮的肥

沃程度，地下的埋藏物之性質。而所謂地皮的形狀，就是指在那塊地皮的山河之種類，和這個地皮的周圍所有的海洋和陸地的形狀。這些形態，是絕對地支配着本社會裏之生產的狀態，和交通的狀態的。

海對於人之社會生活，與以二重的影響。因為人是陸上動物，故在技術幼稚時，海對於人，就形成交通的阻害。然而跟着技術的進步，海終於成爲交通的利器了。從而向之形成着一基本社會與他基本社會的接觸之阻礙的海，跟着技術之進步，遂成爲接觸的媒介物了。而且海，供給人之生活資料如鹽與魚類。在這一點，是否臨海國，就成爲發生生活資料上之差異的原因了。地皮之性質如何，可以決定農業之性質。這種農業種類或對於農業之適與不適，對於決定生產之種類與以影響，從而與基本社會形態以重大的影響。岩石的種類和礦產的種類亦重要。岩石的種類，對於建築，與以重大的影響。即在山地，硬質岩石，在低地地方，軟質岩石被用爲建築材料。自建築資料說，木材的種類也應該重視之。礦物是老早就爲

人所利用的了。到了近代，礦物和金屬，遂占了很大的意義。現在，煤，鉄等物的存在，遂成了建設重要工業的地方的最大條件，而弄出了向這種地方的人口密集了。

陸地的水，第一做飲料重要，做農業灌溉用又很重要。這是各國的大河，明白的說明着牠對於該國的農業，有着什麼樣的意義的。河，做一種交通路也很重要。這些水的重大的意義，試看一看自古至今的文化中心地都與水有關係一事，就可以明白了。到了近來，水又多一種意義，就是做『動力』。做水力和水力電氣之原動力；遂在動力界現出電氣時代；此事和牠發達爲交通路，同是證明着水之極大的意義的。和水一起，氣候如何，也介乎農業，與人以影響。農業種類之選擇，和農期之長短，大都視氣候如何而定；又因氣候如何，能影響及人之體力，故與工業也有關係。接近農業之牧畜，對於人則成爲營養之重要份子。然而這些動物，在人類社會之初期，却是可怕的敵人。

這些自然環境的諸狀態，是在前節所述似的範圍內，與人類社會以影響的。而這些，是做一種「恆常的要素」以對社會生活的；不過，自然之急激的運動，有是也要制社會生活之命。地震，海嘯，噴火，暴風雨等等之類，是依其強弱的程度，與人類社會以多少影響的；而且其影響，是對於人類社會生活的破壞的，否定的方面，關於建設的方面則極少極少。而這些天災地變，不會把人之社會，從根本改變。總之，自然的環境所及於人類社會的影響，始終是消極的，絕不是積極的。而且跟着科學的技術之進步，人終於在多少的程度，能把自然的環境來改變的了。人們稱這種依據自然之法則的自然環境之利用，叫做文明之進步。

第九章 基本社會形態之發達

一 人類社會之生長及其認識

如果人類社會是以自然環境為存在前提，而且人類社會也是自然的產物之一，那末自然，就不可不說是存在於人類社會之前的了。這事和依據宗教的信仰的主張也是一致的。據基督教的聖典，說是起初是創造了天地萬物，最後才創造了人。即以爲神之創造天地，乃是從紀元前四千零四年十月二十三日那個月曜日，做到十月二十八日的金曜日。因此，以爲自是以後天體，地球，動植物的形態，都是依然是照創造當時那樣沒有變動的。然而自然科學的進步，打破那樣素朴的見解了。地球與生存於其上的動植物的年齡，比歷來所想的老得多；而且並不是當初以來老是

一樣狀態的，乃是經過了進化的過程的：終於以爲這種見解較爲確實的了。而且，如果人類社會，是做自然的一份子存在於地球的，那末，第一個問題就是地球的年齡了。依現在之地質學的看法，地球之開始自星雲之狀態凝固，乃是十萬萬年以來的事。而且在凝固的時代，動植物是生存不了的。這時代約有五萬萬年，生物之存在，大約經有三萬五千萬年；依推算是這樣。而在生物存在時代，自無脊椎動物到魚，兩棲動物，爬蟲類之間的發展，約略二萬四千萬年；鳥類的時代約九千萬年，其餘的動物和人類時代，約略三千萬年；而在鳥類時代出現的 Mammoth，在生物界中很得勢，壓迫其他動物，支配了最後的時期約二千二百年以上的生物界。人類是在這個 Mammoth 以後，開始發展，保持着約百六十萬年之連續的生命，以至今日的。可是在這百六十萬年的人類之生命，我們所認識而指爲歷史時代的，是大約一萬年以下的期間；而所謂歷史以前的時代，則占着人類之生命的九成九以

上

在這個悠久的人類之歷史中的社會形態之狀況，太古混沌，渺不可知。人類——不，一切生物——大約不能在孤立的狀態生存，這是我們稍爲可以正確地推論的；然而欲介乎那個全人類的歷史——歷史以前的時代也在內——，知道這個並非孤立的人類之共同生活，是怎麼一個樣子，此事在今日的科學之狀態，差不多做不到。可以歷史地認識人類社會之狀態的手段，在現在，是歷史的記錄，古代人類之遺跡，現今之低度文化民族之生活狀態等是。然而歷史的記錄，也不過是三四千年以來的東西吧了。這個三四千年前的歷史的記錄，向來是被認爲最正確的歷史的資料的，可是當時的記錄，很少關於日常社會生活的話。遺跡也發見得很少，而且發見物又是斷片的；欲依靠這些遺跡，推測有一定的意思的人類社會之狀態，須有十分深刻的注意。低度文化民族的狀態，因爲牠是排在我們眼前的事實，故大有占着最重要的資料之概。然而低度文化民族的社會生活，究竟是沒有參雜的低度文化之生活呢，或是曾經與高度文化接觸過的呢，此事之判斷，異常之難；同時對於低度

文化社會之現象的解釋，又有加以高度文化人的解釋的危險。不消說對於歷史的記錄和遺跡，也可以這麼說的。

總之，當使用這些資料時，始終要有資料的判斷。如果缺少此舉，就怕要貽誤對於歷史的事實的正常判斷了。此外還用得着現在所能做到的社會科學的和自然科學的智識，以爲這些資料之補助，這是不消說的。

二 人類發達之階段與其特徵

在現在不能認識人類之社會生活的全盤，這已經說過了。我們的認識所能達到，而且稍能加以社會科學的研究的，不過是歷史以前的一部分，和歷史時代吧了。則將此兩期統統算起來，也不過是經過着一萬年前後的年數吧了。在這以前的人類，究竟過着什麼樣的生活發展下來，現在無法可知。所以人類百數十萬年的歷史，只有依靠做一種自然科學的人類學等等的研究之功業吧了。做一種社會科學的

社會學，其所引以爲研究對象的人類之基本社會形態，就看做是前後一萬年左右的期間的，也無妨。甚至關於這個期間裏面之基本社會形態，和那內部之狀態，都有上面所說似的困難。

這樣地較之人類之全史，雖算是很少的時期的研究，但是照現在這樣的科學，那是沒有法子的。而普通，都把這個時期分成歷史以前和有記錄的歷史時代，當做是從人類原始時代，經過文化發展的過程，直到現在的。這個時期——即自人類原始時代到現在——，普通把牠分成：（一）蒙昧，（二）野蠻，（三）文明的三期。這種分類，是第十九世紀中葉，美國的人類學者摩爾根，在其名著古代社會（*Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization* by Lewis H. Morgan. 1877）所分的。摩爾根非常重視人類社會中之生產，以爲生產方面的熟練，於人類之優越和自然征服，是最重要的要素，在一切生物裏面，只有人類，終於達到了對於營養手段之生

產的差不多無條件的支配。人類進步之一切大時期，多少和生活資源擴大的時期，直接地一致着。這就是摩爾根的立場，依他的意見而分蒙昧，野蠻，文明的三期，那裏頭又分上，中，下各時代。這種分類爲恩格爾斯所採，由是廣行於馬克思主義者之間。我由於視基本社會爲人類的生產關係這種見解，同意此說。

這些諸時代的一般特徵是這樣：在蒙昧時代，主爲採取着收獲存在於自然環境的自然的生產物的方法，人類之技術的產物，大都是幫助這種自然物獲得之蒐集的器具而已。野蠻時代，人類得到牧畜和耕種的智識，是學得依靠人之勞動，提高天產物之生產的時代。文明時代是學得天產物的進一步的加工，特殊產業和技術的時代。這些時代又可以分爲下期，中期，上期。這個區別，也適應着生活資料生產之進步，這是不消說的。

蒙昧下期——是人類之初期，人類棲息於熱帶或亞熱帶的森林；所吃的，是果實，堅果，細根。這時期的人類最大的產物，是其語言。人類的這個時期，恐怕有

幾千年以上之久，然其存在之直接證據却沒有。不過，如果發見了人類之祖先是某種動物時，我們就不得不在理論上承認其存在了。

矇昧中期——這個時期，以魚類之利用和火之使用開端。因了這種新食物，人類稍能脫免自氣候和地理的環境的支配了。而人類在這個時代，順着河川的流域和海岸，散處各方了。不完全的初期石器時代的石器，多屬這時代。

矇昧上期——這時期以弓矢的發明開端。這時期，是人類求鹿肉爲其常食，而以狩獵爲其平生事業的時代。

總之，這個矇昧時代，是成立自低度和高度的狩獵民之社會的原始時代。現今相當於這個階段的文化程度之民族——和歐洲文明接觸而受其影響者，自當別圖——，是奧斯多里亞的低度民族，波斯曼族埃斯基磨，北美的狩獵和漁獵民族。他們的營養之源泉，乃是自然生植物之蒐集，狩獵和漁獵。他們的經濟，是爲充滿其直接之慾望的自然經濟；其技術是木，角，石所做的原始的器具和武器，火的用

法也知道。高度的狩獵民，已經有着弓矢了。而其社會組織，乃是以血緣為基礎的封鎖的，或擴大的血族團體。在這種血族團體的成員之社會的地位之差異，是年齡別（老人，大人，兒童）和性別；力大身壯的男子從事狩獵，女子則採集果實，草根，任小孩們的養育。這樣地女子，對於男子大多是占着隸屬的地位的。

這時代的精神生活，可以說是一種本能生活。飢餓和飽腹，性的興奮及其滿足，痛快與不痛快；是這些事體打動着他們的精神的。而他們為自然環境之強有力的危險所迫，駭怕着敵對勢力之殘忍了。從這種恐怖，形成最初的宗教觀念，而這種宗教觀念做着原始人之觀念體（*Ideologie*），有着重要的意義。原始的形態裏面的道德和法律，藝術和語言，一定帶着迷信的要素，就是為此。而且原始人，對於自然力完全無所理解。他們把自然人格化了。在他們，整個自然是滿滿都是看不見的神；而自然的安全，是由那神的能力給保持的。從而以為非激動那神，使其作起自然的或種作用不可。於是就發生魔術，而執行魔術的所謂魔術師就發生了。魔術

師在這個社會階段，有着很大的社會的勢力了。這種勢力的根據，是在羣圍之構成員之間的，所以他的魔術，由於這種迷信就被信仰了。同時，魔術師又是在原始社會的智識之所有者。他施作魔術，同時又有着醫藥的智識，他拿來施之於羣圍構成員之間，同時又把牠當作無價寶，傳給他的後繼者了。而且在這個發展階級，由於死和夢，大家都以為精神和肉體是分離的。

繼朦昧時代者為野蠻時代。野蠻時代也分做三期。野蠻下期——這時期開端於製造磁器的技術發明之時。這種技術的起源，可以說是在供耐火之用的木器之上塗着粘土。在野蠻時代以前，我們一般地對於一切民族，可以不管其地理的環境，而論一定時期中之進化過程；然而跟着野蠻時代的創始，則已達到非認清兩大陸之自然的資源之差異不可的階段了。

野蠻中期——在東半球以動物之馴化和飼養，在西半球以食用植物之栽培和灌溉發端；再，以日光晒乾的磚瓦，供建築之用的，是這個時期開端的。在西半球，

栽種玉蜀黍，南瓜，甜瓜，而這些植物，成爲他們的主要食品了。他們形成有防禦工事的村落，住在木造的房屋。金屬除了鉄以外，使用好幾種了。在東半球，這個時期始於飼養供給奶與肉的動物之時。植物之栽培，似乎尙不爲其所知。

野蠻上期——始於鉄之鑄解，是到文字被發明而被利用於記錄的文明時代的中間的時期。在這個時期之生產的改良進步，較之綜合了過去一切時代的，還要大。在希臘的英雄而出活動，而羅馬之被建設的稍爲以前的意大利民族，達西斯特時代的德意志民族，卽屬於這個時代。

總之，野蠻時代，包含遊牧民和低度與高度的農業民族。試舉現存民族中，經營着相當於這個時期的社會生活之生活的，卽亞細亞和阿弗利加的遊牧民，印度的低度農業民，巴普阿族馬來族等等屬之。屬於野蠻時代的上期的，在現存民族是渥齊阿那族和阿弗利加的農業民等等；其文化階級，相當於荷馬時代的希臘民族，和中世初期的德意志民族的文化。他們的營養之源泉，是依靠原始的農業和家畜飼養

得來的生產物。技術方面，已能燒磁，紡織；器具和武器則用石頭，磨之，或鑿孔，加以種種細工。而社會組織，形成家長的家族，而形成了家中和村落的經濟組織了。這時代的進步的分業，呈示初期技術的進步，同時又是形成了實物貨幣經濟之基礎的。自從野蠻時代的初期耕農以來，女子乃定居而從事農業，由是從朦昧期的對於男性的隸屬地位擺脫，而把持經濟的權力，終於得了社會上優秀的地位了。學者所謂的母權時代，就是這個時代。這樣地遊牧的男子，想要結婚的，就不得不移到有定居的女子那裏了。這種基於母系的血族團體，到了這個時代，遂取了最高的形態了。社會生活的中心是血族團體，婚姻和家族，不過是其一份子吧了。可是因了農耕的定居，所有關係發生變化，必然地就發生貧富的區別了。於是有財產的男子，就買得一個或幾個女子，依此使家族脫離自血族團體了。血族團體員的所有物，向來是由血族團體來承繼的，但是這回却變成由家族來承繼了。定居民之富的增加，引誘好戰去征服戰爭了。這個征服戰爭的敗北者，這回却不必被廢殺以供食

用，而被當做奴隸使用了。這樣地做一種部族國家的戰爭國家就成立了。爲戰爭國家之主腦者，就是軍事總司令，富者爲貴族，一般自由民漸漸爲富者所奴隸，而奴隸執行了各種產業的主要勞動。而由於支配者，貴族，民衆的鬥爭，視其國的狀況如何而生出民主政治，寡頭政治，專制政治的國家形態了。

人之定居，對於人之精神，與以極大的影響了。在這個時代，人類需要觀察自然之定則的經過了。晝夜的區別，爲他們的工作的區別所需要；做一個耕種民，觀察四季的變遷，是於決定播種和收穫所不能缺的。又依據滿月和新月的按期出現，他們定了歷法。工藝的進步，把人的幻想的活動弄盛，而使藝術興隆了。自然的過程，被人格化。而以爲主宰之者爲諸神，遂產生許多傳說了。文明時代的階段和特徵，待說基本社會形態的發展時，一起再說吧。

三 基本社會形態總說

以上是就人類共同生活中之朦朧和野蠻時代的特徵一般的記述；人類是從這時代移入文明時代，直至現在的。然而這些時代，都各有着適應那時代的基本社會形態。關於基本社會的發展，歷來有種種學說。例如說基本社會是從軍事的社會，向產業的社會推移發展的這種主張（其代表者爲斯塞賓）；又有從社會構成之內容着想，以爲社會構成員間的關係，是由身分向契約發展的這種主張（亨利·美因）；又有謂社會之構成，有從共同社會進向利益社會的傾向這種主張（諦尼士）等等；其個個主張，固無疑值得傾耳，不過這些學說，並不是說明人類走過而至於今日的基本社會之形態的。在基本社會形態之發展，有上舉諸傾向，這是不得不首肯的。基本社會的形態其物，却沒有由這些學說給證明。經濟學者從所謂經濟生活的見解，議論關於所謂國民經濟之發達的階段說者，非常之多；但是基於所謂經濟的片面的事實，而又高倡着那經濟生活中的一方面。有狩獵和漁獵時代，農業時代，農工時代，農工商時代的區別（利斯特）；自然經濟，貨幣經濟，信用經濟的三階段說

（希爾笛布蘭特）；封鎖的家內經濟，都市經濟，國民經濟的三階段說（謬希亞）等等；但是他們或者是置着重點於生產方法，交易手段，生產方法和經濟之領域，却沒有把全社會關係放到他們的眼界之內。在這一點，以經濟為社會生活之根本的事實的馬克思之經濟階段發達形態論，頗值得注目。他是以亞細亞的社會，古代希臘——羅馬的社會，封建的社會，近代資本家的社會，為適應生產方法發展的經濟社會構成之進步階段的。

我一面參照此等諸說，一面把英國的新進社會學者馬規瓦的學說加以多少訂改，想將基本社會形態之發達，分成原始的羣團，部族社會，古代都市社會，封建的社會，近代的或資本的民族的社會之五形態。這基本社會之五形態的順次的發展，乃是一種傾向，絕不是嚴密的自然科學的法則。尤其是原始的羣團之存在，不過是由現在之低度種族之狀態，論理地推論，而斷定為最原始的基本社會的；而且這些基本社會形態，在各民族的歷史上之過程，不能說是在同一基本社會地域發展

的也未可知；不過就各民族的歷史說，至少自部族社會以來的基本社會之發達，可以尋出路徑。可是，這也一如上面說過，是只做一種傾向，而且在各基本社會形態，也各依其地理的環境和歷史的特殊事情，而絕不是一樣的。無論是部族社會，古代都市社會，或封建社會的基本社會形態，在其根本的原理的部分，就使是一樣，但是那枝葉部分，爲其基本社會之自然的或歷史的事情所左右，而有差異點。便是在近代有國際化之稱的資本的民族的社會，也不是一切基本的社會，於根本的和枝葉的部分完全一致的。甚至在基本社會間之交通非常發達，諸基本社會間之交接二連三地發生着的現代社會，自然的和歷史的條件，尙且使其保持着各基本社會之特質。何況在基本社會間之交通非常困難，各基本社會差不多完全在獨立的孤立的狀態的昔日之狀況之下，各基本社會之近似，乃是近似的社會狀態之產物；而在這些時會，是在比現代更其強烈的程度，自然的和歷史的條件，使一基本社會和別個基本社會發生差異的。所以關於這些基本社會形態之發達的理論，始終是一種

「傾向律的」的，這不可不注意。

四 原始的羣團

已如上述，人類的歷史是非常之悠久的。太古之事渺不可知，沒有任何可以使我們知道人類最初的社會團體的形態的資料。不過從現存的低度文化人的生活去推定，約略可以知道大約是有多少的合作作用的社會團體而已。例如對於和傍的團體的對敵行爲，他們就合作——不過似乎是如此而已。而人類之接觸，由性的衝動者最多；這時代的性的關係，雖有許多異論，但是大約可以說是行着無限制的性交的吧。無限制性交的結果，孩子的父親自然就說不清，從而父子間的關係，不發生任何形態。單只是母親，爲養育所生的孩子，就不得不和她的小孩同住幾年的期間。從而母子之間，會結成異乎父子之間的關係；不過這種關係，恐怕是小孩長大成人而獨立，由是又變成和父子之間的關係一樣的了。而大約這些性異而年齡不同的幾

十個人們，組織極其緩慢的團體，在一定的營養區域放浪着的吧。這樣的社會團體，叫做羣團，我們把這當作是人類之社會團體的最初的形態。

這樣的原始的羣團，在現存低度民族既沒有，在歷史上也不見記載，不過是我們這樣推定吧了。現存之原始的羣團，雖有奧斯多里亞之放浪的羣團，但是學者認為這種羣團，早已從其原始的狀態進步得多了。在新和蘭的人口稀薄的地方，新和蘭發見當時，這種羣團是成立自二十五個到四十個男女；在發達的地方，則包含自四十個到六十個人；唯在果實之出產多，魚類之提供豐富的地方，羣團成員之數很多的。這個羣團成員數，在傍的低度種族，也呈示着差不多均數。例如魯宗島的原始民之羣團，是三十人到五十人；南亞普斯曼的羣團，有着由五十人到八十人的成員。營養環境好的巴西的波特里丁的羣團，往往有一百人或一百以上的成員的。從這些現實的狀況去判斷，在最原始的羣團，其數很少，恐怕只有着十人到二十人的成員的吧。

一切羣團，都有一定的漂泊和狩獵區域，傍的羣團，除了敵對行為以外，沒有羣團的許可是不能侵入其區域的。羣團在此特定區域之中，隨着自然物之豐凶，四季，氣候，而漂泊各地。羣團，當其漂泊時，不是羣團全體打夥進行；乃是羣團中的小團體，分頭去漂泊，終於在一定的地方聚會的。何則？因為在差不多一切低度種族，按習慣，男子在漂泊中同時又從事狩獵故也。這些羣團，為營養資料之存在所誘惑，往往要超出其特定領域；不過在發展初期的羣團，那完全是獨立的。他們只是在宗教的跳舞或成人祭，有時也和傍的羣團共同祭禮而已。在這種羣團，沒有所謂首領，就是現存的也沒有。不消說像羣團的老輩是有的；不過他們在羣團裏，並沒有什麼特別的地位。執行這種職務的人，是羣團中的年長者，集羣團成員的尊敬於一身的人，不是特別的指揮或首領，沒有什麼政治的意味。這種羣團成員，在羣團地域內經營所謂自給自足的生活，極罕和傍的羣團觸；然而漸漸由於經濟的，或社交的宗教的必要，發生了羣團互相之接觸了。在和平的方面，是由原始的交

易，宗教的祝祭，狩獵協定等等的必要，在征服，戰鬥方面，是由羣團之所有物或羣團領域掠奪，實行羣團之接觸。由於性的關係，而族外婚姻發達；由於對付共同外敵的攻守同盟，終於幾個羣團訂結聯盟了。而在羣團本身，也因了人口之增加而成立新羣團，由是羣團的數目增加，而羣團間的交通益發昌盛了。這樣地一羣團，遂成爲一個領域的全體社會（基本社會）的一份子了。即是做一個基本社會發達下來的羣團，跟着牠自己的發達，遂成爲基本社會的一份子了。

我們認原始的羣團爲人類最初之社會團體。關於這一點，有一件事應該注意。就是，在社會學界，到第十九世紀的中葉，在常識上，到現在，都以爲父權的家族，是人類最初的社會團體這種主張。依此說，是認爲人類最初的社會團體是家族，由家族而發展爲村落團體，爲國家的。然而事實和這正相反。家族絕不是人類最初的社會團體。最初羣團成立時，沒有家族；而在現存的羣團，也沒有家族的組織。不，羣團和家族，是兩不相容的團體。家族的紐帶堅緊時，統制力極弛緩的羣

團，則無存在之餘地；而羣團的勢力旺盛時，家族就要被否定其存在了。卽：家族乃是到了羣團崩壞的過程中，或其以後才發生的。因此，以家族爲人類最初之社會團體，這不與事實吻合，不過是一種臆說吧了。

最能證明此事的，是最原始社會之男女的關係。關於最原始的男女關係，向來有兩種主張。其一是說，人類的男女關係，自其最原始時代，就依着一夫一婦制；其二是主張那時候的性交狀態是無規律的。所謂無規律的性交狀態，意思是說，沒有現在或以前所行關於性交的禁制之障礙。卽是在一種屬內，平等地一切女子盡屬於一切男子的，一切男子盡屬於一切女子的這種狀態；男子生活於一夫多妻制，同時他們的妻，亦生活於一妻多夫制；從而他們共通的小孩，也被認爲是他們一切所共同的。這種狀態，歷史上的文字既無其痕跡，而在現存低度民族，也沒有純粹的這種狀態。主張這種狀態之存在的，是從各種歷史的和現存的事實推論，論理地證明着這事。

第一說是早就有了的學說，以家族制度爲人類特有的東西，而且以爲那是自當初則以純粹的一夫一婦制爲基礎的。此說主爲從宗教的和道德的見解而主張的，爲基督教之公認學說；然而到了在社會觀察上之進化論的見解，主張，論證家族制度並非人類所特有的東西以後，此說遂被認爲一個獨斷論而被排斥了。但是以屬於一夫一婦制的男女關係，爲人類所特有之說，近來又由於排斥無規律性交爲一種假定的學者之主張，死灰終於復燃了。威斯達馬克（E. A. Westermarck, 1862——），魯杜爾諾（C. Letourneau, 1831——1902），斯達爾克，愛倫斯特·葛洛塞等人，是主要份子。主張最原始社會之無規律性交之存在的議論，開始於前世紀中葉；是從低度民族和歷史上的古代民族中之血族和氏族中之血緣關係，與其稱呼方法推論的；由墨克列南，巴哈渥凡，摩爾根，恩格爾士等人出而主張，而由里伯爾特，斯賓塞，謬拉·利亞等人給支持着。這兩說之中，何者確當，這話很難說定，不過我想把一夫一婦論者之對於無規律性交論者的批評，和後者的反批評，比較一

下。

第一個根據，是求其根據於最近乎人類之動物。即求類例於戈里拉(Gorilla)，或新班熱等類人猿之例；以爲類人猿是在『個別的』家族生活着，所以人類在其初期，大約也是經營着個別的家族之生活的。然而類人猿絕不是人類直接的祖宗。類人猿至多是人類的傍系的血緣動物，而非祖宗。而且類人猿之所以依然不能超越猿類之階段者，就是因爲牠們沒有社會的本能，從而沒有創造文化之能力的緣故。第二個根據是主張，最低文化階段之野蠻人，同爲非社會的，而形成着分離的個別的家族。然而在現在的最低文化階段生活着的人類，沒有一個不是形成着一種社會的羣團的，所以這種主張有矛盾。他們甚至在生活十分困難的時候，還形成着羣團。因爲此事會使個體所缺少的防禦力和生產力增進故也。第三個根據是說，野蠻民則便在羣團生活着，但是組織這種羣團的，是個別的家族。此事可以從初期血緣的家族制中之個別的家族的存在，推定最原始社會之個別的家族的存在。可是這種

主張，是顛倒本末的。那是等於根據現在之禁止畜妾，而推論中世也有這種禁制的。第四個根據是說，原始民的大多數，除了少數的例外，都以一夫一婦的常態生活着。這種主張，無非是把文化人之一夫一婦制，和原始人之對偶婚混同着的。在原始人，跟着對偶婚，所謂『能力的』一夫多妻制就成立了。就是，比較富有財產的人，收畜多妻，而貧者不過是有了一時的一妻。後者是不得已的一夫一婦制，跟着這種事情的消滅，這種一夫一婦制立刻就消滅了。第五個根據是說，從人的性質着想，人一般地有希望孤立的傾向。這不是事實。在原始民，趨向羣生活的傾向，非常強烈；孤立，對於原始民是帶一種刑罰之意的。希望孤立的感情，並非人類初期以來的感情，乃是到了後期文明時代纔成立的感情。所以在工人和農民，趨向其同社會生活之感情非常之強，到了都會人，孤立的感情才大發達。第六個反對理由是，從男女的人口數平均着這點，說一夫一婦制是自然的安排。這個男女人口之平均的事實，雖有多數之例，但未必就是事實。假使任到那裏，都有男女人口平均的

事實，但這未必就能夠成爲形成一夫一婦制的根據。例如十個男子和十個女子，做一夫一婦，或在團體婚姻，都一樣能過其性的生活的呵：如上所述，對於原始的無規律性交的反對論，不如支持的議論那樣有力量，所以我們不得不由上述似的論據，推定原始的無規律性交之存在。

五 部族社會

原始的羣團，定居於其漂泊領域的一定地方，在長久的發展之過程中，就發生村落團體。據向來的學說，羣團是移入農耕之後才開始定居的；然而事實上，雖然蒐集着果實草根以爲植物性食品，却不知任何農耕之法的狩獵和漁獵民，已經定居着了。卽：農耕並非定居的前提，定居纔是農耕的前提。這些定居的羣團，跟着人口的增加和生產力的發展，復從那裏頭，另外分出小團體。這種小團體，是由於血緣的關係而分離的。由於經驗知道原始無規律性交的狀態，對於這些部族會與以壞

影響，遂漸漸向血緣家族，團體婚姻，配偶婚姻的形態發達，終於成爲單婚家族了。——關於這層，後段再說明——。由於這樣的發展，一部族之間，許多屬於血緣團體之氏族就發達起來了。氏族又形成部族（或種族）的一部分。而氏族又取部族占有領域的一部分，爲其分得領域。這種分得領域，在古代德意志民族，稱爲馬爾克，而稱這種團體爲馬爾克團體（Markgenossenschaft）。這種分得領域之外，尚有包含森林，草地，荒蕪地的屬於部族之所謂部族領域。

氏族——即馬爾克團體——，有其代表者，領首。關於這種代表者的職務的發達，有種種的形態；他參加部族團體的決議，使馬爾克團體員遵守之；又代表馬爾克團體，向部族團體的首領或委員提出抗議；當與旁的部族戰爭時，部族軍事指揮官有要求時，有着參加的義務。而關於重要的裁判或刑罰之決定，他們沒有任何權力，爲部族首領或委員所掌的。部族團體的發達，終於形成同種部族間之攻守同盟，和有行政職權及最上軍事指揮官的鞏固的組織了。不過這樣的發展，是屬於氏

族社會之後期的，在其初期和中期，部族團體各為自治的；部族之單位的氏族，又是保持着氏族裏的自治的。由這個發展，部族團體聯盟遂被組織，復由於特殊的事情，然後國家乃發生。

村落團體是幾個氏族的集合，主以農業為生活之基本。形成這種氏族的大家族，住在一所大房屋裏。族長就是這種家族的主宰者；然而他絕不是有家族之生殺與奪之權的，是在真實的意思的家族的代表者；其通則是年長功大的長者，由普通家族的普通選舉被選出來。而這幾個氏族，形成村落團體，為各自的農耕，被劃定耕作地的分額。而這個分額，於一定的年數有轉換，所以在耕作上是共同耕作。這個氏族團體，普通是以住宅為中心，有庭園，其外有園地，復有牧草地，再外就是森林。只有園地定有各家的耕作分額，牧草地和森林，則一任共同的使用。家族裏，現在還是實行着共產的生活，一樣地在這個時代也是共產的。由於這種特徵，遂稱這種村落團體叫做村落共產團體。關於在這種村落團體，是否實行了共產的生

活，有肯定與否定二說。欲肯定共產的生活的學者，是德國的學者茅拉，麥索，英國的學者美因，和繼承馬克斯，恩格爾士的學統的許多社會主義者；他們依據俄羅斯的村落制度彌爾（Mir），或低程民族之村落團體，或歷史的古文書（齊喳的加里亞戰紀，紀元前五八年；達西特士的日耳曼記，紀元後九〇或八八年），關於古代德意志的馬爾克團體的事實，而主張了古代之村落團體的共產生活。否定學者是魁斯拉，里夏爾特·希爾笛普爾特，在日本則為福田德三博士等人；他們否定這種村落共產制，或加以疑問。然而綜合各種事實，證明共產制存在的，似乎較多。至少，證明個別的財產之存在的材料，似乎少得很。

這裏，關於到這個時期的男女關係，有稍加說明的必要。我主張最原始社會之無規律性交狀態之存在了。可以推定是由這種狀態發達的，是血緣婚姻（家族），繼之者為團體婚姻，然後配偶婚姻，又後單一婚姻。從原始的無規律性交狀態發達的第一個家族形態，是血緣家族。在血緣家族，婚姻集團是由世代而區別。就是，

在家族內，祖父母那一輩的人，一概互爲夫妻，佢們的女兒卽父母那一輩的人，又互爲夫妻，而父母們的兒女們，又爲共同配偶者的第三輩。從而只有祖宗和子孫卽父母和兒女，彼此被除外自婚姻關係。兄弟和姊妹，第一，第二和更其遠的等級的堂兄弟，堂姊妹，一概都是兄弟姊妹，因此，一概互爲夫妻。這種所謂血緣婚姻的家族，在現在的最低蠻人，或在最古歷史的記錄，都沒有可以爲其直接的存在證據的。不過只是從現在和過去之最原始的婚姻狀態，可以證明必然地有這種狀態吧了。

第二個婚姻形態，是集團婚姻。倘若在婚姻形態的第一件進步，是在禁止親子互相間的性交，那末第二件進步，就是在兄弟姊妹間的性交之禁止了。自各個來說，最初是除外親姊妹，漸成爲一種規則，終於遠緣的姊妹——卽姊妹的子，孫，甚至曾孫之間，也被禁止婚姻了。直到野蠻中期，絕無例外地普遍實行的原始的共產生活，雖依各的情形而不同，但是無論到那裏，都制約了一定的家族團體的最

大限度了。一個母親的兒女們互相結婚是不對的——這樣的觀念一出，這種生活團體便解體，而形成新的團體了。在新的團體，一系列或數系列的姊妹，爲一集團的核心，她們的兄弟又爲另一集團的核心了。卽：親的，或是遠緣的姊妹的一組，爲她們的共同之夫的共同之妻。可是她們姊妹的兄弟，却被除外自這個婚姻關係了。同時，親的，或遠緣的兄弟的一組，有着不是他們的姊妹的一組女子，爲他們的妻了。這種婚姻的本質的特徵，是在一定的家族羣內，夫與妻都是共有的；但是這其間，最初是親的，後來是遠緣的妻之兄弟，或夫之姊妹被除外了。在這種形態的婚姻，誰是小孩的父親却就弄不清了，然而誰是他的母親，這却是始終確實的。因此，這時血緣關係，唯有依母方始能證明，從而承繼的時候，系統也是依母方而決定的。這種制度，其發見者巴哈渥凡稱之曰母權。

第三個婚姻形態，是配偶婚姻。配偶婚姻是在蒙昧和野蠻的境界發生的。這個形態的婚姻，是野蠻期之『模範的』的。對於血緣者婚姻的限制，經益發擴大其範

圍，終於一個男子就和一個女子同棲了。可是在這種形態，一夫多妻制，有時男子之破貞操，都被認可。一方面，妻在繼續其同棲之間，對她的貞操要求得很嚴，通姦者就被嚴重處罰；不過配偶婚姻下的女子的地位，比較地自由，沒有任何受男子壓抑的事實。而跟着血緣者婚姻禁止的領域之增大，男子遂感着女子之不足，於是把女子掠奪和買賣起來了。而家族內之富的增加，尤其是畜羣的增加，使其掌管者之男子的經濟的權力非常增大了。於是在部族社會，母系的氏族雖是承繼者，可是跟着父權的擴張，由於父系的承繼關係的制定，男子的權力更加增大了。於是成立的，乃是男子專制的『家長的家族』。這種家族的構成員，是自由人和非自由人（奴隸），而他們都隸屬於家長的支配下。為確保兒子的父性，妻的貞操被要求得很嚴格，妻終於無條件地服從於夫的權力之下了。隨帶於這種家族制的，是一夫多妻制，和多夫一妻制。這兩種婚姻形態，不並行於同一土地的，只能說是例外；尤其是一夫多妻制，分明是奴隸制度的產物，乃是富者和貴族的特權。

第四個婚姻形態，是一夫一婦制。那是在野蠻的中期和上期的分界時代，從配偶婚姻發達的。一夫一婦制是在生育『有着不可爭辨之父性』的小孩這種明顯的目的，築在男子的支配之上的。這個有明確之父性的小孩，將來不得不做自己的承繼者，而承繼父親之財產。一夫一婦制，因了婚姻的紐帶緊緊了，故與配偶婚姻不同，已經成爲不得由雙方任意解除的了。能夠解除牠，而離却對方的，普通只有夫。這種婚姻形態，在文明時代遂弄出模範的發達了。

六 古代都市社會

一到了部族聯盟組織的時代，氏族社會在物質方面也大形發達起來了。各民族所屬的家族，改善其農耕法，同時，可以牧畜時，遂擁起很大的畜羣了。而畜羣此刻在經濟上已經有了很大的意義，同時，農經的進步，遂需要很大的勞動力了。氏族社會內之男子的地位，結果遂占了很優位。父權的家族是在這個時代發生的。同

時奴隸也發生了。部族對部族，在其孤立的狀態，互相沒有發生什麼交涉；但是跟着交涉的度數增加，便終於要訂結像部族聯盟似的和平的關係，或者處於永續的或暫時的鬥爭的狀態了。在初期的戰征，敗兵大都是被殺戮；可是跟着農業的進步，遂不殺戮那敗兵，也不供食用，而利用之於經濟上了。就是想出要擄取被征服民的勞力。於是他們就構成經濟上，政治上全無任何自由的奴隸階級，受着征服民之自由民階級的支配。這就是奴隸制度的起源。於是就發生支配的關係，經濟的壓迫關係了。這樣地自由民和奴隸對立起來，同時在自由民之間，也隨生產之增加而發生參加生產之不公平，自由民之間也終於生出許多社會層，而成爲國家之形成。

這個時代，正當文明時代的下期，爲古代西利亞，巴比倫，埃及，印度人之文化所代表。農耕已進到收穫多的一種園藝的農耕，工業的技術，已能加工於青銅了。車，船，岩石建築等等，是到了這期才發達的；實行頗進步的分業，都市經濟——從而金屬貨幣經濟，非常地發達了。到了這個時期，村落團體之外，都市發達

了。都市發達和這時期之國家形成，有重大的關係。正如上面所說，部族是分成氏族的；而這些部族，形成了一個聯盟。聯盟主爲對付他部族的攻守同盟而訂結的，故軍事爲其主要目的，但同時又合行宗教祭祀。而軍事上之成功，使軍事關係者的勢力大增特加，這事正與經濟上的發達，使富者的社會上的地位增重是一樣的。從而這些團體的各種行政的權力，遂爲上級軍事關係者和富者所掌握，以包括這些部族的部族聯盟爲一個單位，而對此執行其權力了。這樣地部族的弛緩的聯盟，漸漸化成鞏固的一種組織了。而在這個內部，有處於上下關係的幾層的自由民，和完全受着壓迫支配的奴隸階級，而肉體的勞動，主爲奴隸所做的。因此，需要一種機關，來維持自由民間的上下數層，和對於奴隸的秩序，換言之，即階級的秩序。以這種階級的秩序之維持爲其本質而生出來的，就是國家。

上面曾舉軍事和宗教的祭祀，爲部族聯盟的中心點，而與此同有重要性的，就是跟着各民族——從而各部族——之生產的增加而發達的交易。交易的方法，起初

是取掠奪，贈與的形態；稍為發達之後，就發生所謂沈默交易，而未了終於取了和平的，經濟的純粹形態。而交易的普遍化，尙未發達到設立特定的店舖，以便隨時隨地實行交易；所以定期，把各家族的生產剩餘，帶到一定的地方實行交易。而其一定的地方，照例是部族聯盟行宗教的祭祀之神殿的附近。這種神殿，普通是置在部族聯盟的差不多中心點，在由部族領域的邊境，徒步約費一日的距離，大多是備有交通，險要的條件的；從而這個地方，就形成部族聯盟的『地點的中心』了。可是在行政區域比部族聯盟似的向來的一部族更為廣大時，對於全領域的支配，便須要有強大的中央的權力，及其權力之存在地點了。階級的支配關係，到此已不像舊日的氏族制度那樣和平的，民主的；乃是權力的，強力的了。因此，支配者便始終要有軍備，故在軍備以體力為主的當時，人口便須密集了。主宰階級的秩序之維持，和對於外敵之防禦的軍事的國家，於是乎成立。都市遂被形成為這種秩序維持機關的駐在地點了。所以都市，就發生於交通的要地，和便於統治部族領域和防禦

外敵的土地了。照例這時代的都市，是周圍環以城牆的。這事是在表示權力之集中都市；在都市發生時代，貨幣經濟已經很發達，小規模工業和工業，甚至有或程度的外國貿易，而這些事業都置其根據於都市。從而都市，是農業以外諸業的中心地，而且是支配者和富者定居着的地方。支配的權力，是從這都市及於其國家的領域的。都市雖然這樣地成爲政治，宗教，商工業之中心地，但是牠是在狹小的地域繞之以城牆的，所以在都市內部，差不多幹不了屬於原始生產的農業。村落的聚落和都市的聚落之不同，就在前者在其領域內，可以依靠其生產而自給生活資料，而後者則做不到。人口密集的程度；都市甚於村落的聚落；都市始終不得不仰給其植物性食料於都市的外圍。都市在其本質，是消費的，加工的。以這種都市爲中心，取部族領域的幾個爲其支配領域的，就是古代國家。所以這種國家，就被稱爲都市國家。

國家之統治是地域的。在由地域上分配國家構成員這一層，和以氏族爲中心的

部族社會不同。氏族的成員是血緣。國家與血緣不生任何關係，乃是在一定地域內之階級的支配之關係。這樣地國家是到了野蠻時代的上期或文明時代的下期，方才發生的社會現象。所以國家不和人類一樣古。國家是到得人類發達之一定階段才發生的。而其本質，是階級的支配關係之維持。國家一如上說，是現實，歷史所產的，絕不是人類理想的產物。那既不是赫格爾與其學徒所說似的倫理的觀念之實現，也不是自由之實現，乃是現實的支配關係之規律者。關於國家之本質是在現實的支配關係之主持這層，有否定之之學者。不過這些否定論者，不是在否定國家的職能多在階級的支配關係之主持這點，而只在國家有其他的職能——即階級的支配之主持以外的職能——這點；而且牠的職能，對於國家領域是普遍的，強制的，故欲依此而求國家之本質於社會的強制。如果求國家的本質於這點時，國家就只有與人類社會共存，而與人類社會同死的了。國家之存在非普遍的不可。倘若人類社會即國家的命題能夠成立，此說就可以成立。然而一如上面所說，人類社會即國家這個命

題，就和歷史的事實矛盾。其次應該注意的，是強制和支配的問題。我已經說過，社會就是互相作用，而這種互相作用持續時，對於當事者互相間，就加以或種統治。這種互相作用和統制，持續下去時，凝結固定就形成一種秩序，而這種秩序之存在，即有強制之意。所以在基本社會，存有許多強制。不，進一步說，可以說基本社會是一種強制。社會之本質，像斯譚拉似地求之於強制，那是錯誤；但是可以說必然地附隨社會之形成的，是強制。所以任何社會，沒有不帶強制的社會。至於這種強制，究竟是管理，或是相當於支配，這却須視其目的和本質如何而決定了。而爲主持各種支配作用，有種種機關。故單以強制一般爲國家的本質，那就沒有可以區別國家和他種強制機關的標幟了。因此國家，不可不發見表示國家之特徵的標幟。爲這種標幟的，是階級的支配的存在。而且這種標幟，可通用於古代都市國家，可通用於中世的封建國家，也可通用於近世的大國家。

七 封建社會和民族的資本家的社會

古代都市社會，是包含以都市爲中心的小領域的社會。然而中世的封建社會，是以地方爲中心的。到了這個時代，農耕的技術就大進步，金屬的使用，已由青銅進步到鐵了。而一方面在都市，海外貿易的成功，使其成立富豪商人階級；富裕的地位而擁有奴隸的人，就開始手工品的大經營，羅馬的拉及凡字姆似的大家族經營，非常地發達了。在中世德意志，早已行武士和農民之階級的分歧，軍事的上層階級，自然而然做了貴族。最初是自由的農民，後來爲了戰費負擔的租稅而負許多債，其結果遂化成農奴了。這種農奴，一如古代之奴隸似的，是中世之生產者。而中世的社會，是以土地所有爲基礎之社會，這樣的貴族和武士階級，因其戰勝征服的結果，擁有廣大的領地，使農奴去耕作。所以貴族和武士階級，有經濟的權力，又有政治的權力了。這樣地他們對於農奴的支配，是絕對的。當這樣的專制和隸屬

的時代，被壓迫階級，熱望福音，憧憬解放了。基督教之廣佈於歐洲的天下，就是這樣的時代。可是在中世，基督教會依靠僧侶的開墾，又依靠信者所捐贈的廣大的土地的所有，擄取了農奴。因此，當時的僧侶也『如貴族和武士階級，形成特權階級；而左右了政治的權力的，是他們。好容易能夠對抗這種『土地所有』的，是都市之商人和手工業者。那是在屬於商業和手工業之封建的組織的基爾特（組合）。組合分爲商人和手工業的東翁組合。商人和東翁，有着自己的勢力，又有着多少的資本。這些勢力，對於集中於都市的政治上，他們雖沒有資格，可是他們却倚其經濟的勢力，從其政治的支配者得着消極的自由。這就是都市的自由，都市之自治。尤其是純粹的商工業都市，享受這種自由很多的。在這種都市經營的手工業，殆沒有分業；此事與農業方面，因爲所經營的是小規模耕作，而行農夫之家內手工，所以沒有分業是一樣的。第十三，第十四世紀，是這種組合制度最盛行的時代；組合甚至嚴重地規定了牠屬下的職業之主人東翁和雇人徒弟的關係，製作的方法。這方面

的事，一概委之自治了。所以封建國家的統制，主在都市以外的地方。然而封建社會，在國家之外有了強大的統制者。那就是教會。一如中世紀從精神上說可以說是普遍主義似的，在歐洲有君臨無數多的封建的王侯之上的神聖羅馬皇帝，取了支配俗權的形態。可是精神界的支配者是羅馬法王。他想把持精神生活的一切支配權了。封建諸侯之地方的統治，和都市之自治等等之地方的支配，是和這個普遍主義對待着存在的。一言以蔽之，在中世社會，可以說是統一和個別並駕齊驅着的。

手工業上之分業的發達，由於手工工廠的成立而增進，於是組合制度破壞而賃銀勞動成立了。手工工廠的昌盛，須有與外國的交通，人口稠密之度的增加，資本的增加為其前提。而這些傾向，由於中世紀末以來的交通路之發達，組合員手上和每個商人手上的資本之集積，和跟着而來的農村和都市之人口的增加而具備了。因此跟着不加入組合之手工工廠的成立，當時的財產關係受其影響，同時，勞動者對

雇主的關係變更了。在組合，雖然由於組合員之獨占的固執，雇人對雇主的關係，運用已不能如其方盛時的妙，但其東翁和徒弟之間，還存續了家長的恩顧關係。可是在手工工廠，勞動者和資本家之間，除了金錢之外，什麼也沒有。然而這種傾向，跟着交通之擴張而增加了。交通的擴張，始於第十五世紀末的到美國和東印度去的海路之發見；而其後自第十七世紀末到第十八世紀末之間，商業和船舶業非常進步了。於是為獲得消費者的殖民地就形成了。

跟着這種經濟的變動，國家的形態也變動起來了。以封建社會裏那樣不統一的，各自之獨立的統治，欲規律新的經濟關係，已經十分困難的了。看破了這種實際的必要，諸侯中的強王者，就想建設自己之統一的王國了。近代民族的大國家，就在這種情形之下成立了。大國家的國王，於其建設過程，倚藉都市之富豪的力量，和地方諸侯對立了。其結果，都市富豪的勢力，非常增大了。這班沒有政治的地位的資本家，由於援助國王，於其經濟的活動，得到種種政治上的方便。資本階

級之勢力，由於中世的組合制之崩壞，和依靠機械的資本之集中而完成了。以封建的『土地所有』為基礎的國家，於是不得不崩壞了。其代表的革命，就是法蘭西大革命。法蘭西大革命，是資本階級之政治的勝利。於第三階級的意義之自由平等博愛現實了。那就是資本主義的自由主義。英國在一七六〇年代到一八四〇年代，完成所謂產業革命，資本主義的政治支配，遂來得充分了。在日本，這個過程是在明治維新及其後實現着。這樣地政治形態，遂見憲政政治之實行，而且那都是因了資本階級，於代表了政治上無權利集團全體似的方法，實行革命的緣故。可是初期資本家為確保其政治的支配，而實行所得和財產上之參政權的限制了。對此，小資產階級和工人農民的反對，到了最近纔成功了普通選舉。民主主義的政治，絲毫沒有更改政治的本質。即：國家的本質，由於普通選舉，絲毫也不見變更。而且資本主義下之資本之少數者集中的傾向，猶之乎在經濟實行少數者獨占或統制似地，在政治上也實現少數者支配。大金融資本的勢力之牽動政黨政府，這是現實的事實。與此

對立者爲無產者階級（包含工廠勞動者和小農民的）。這兩個階級，如今已處在對立的兩極端了。這兩極之間，由於種種不等的濃淡，有種種的社會層，這是不消說的；而且他們的社會上之勢力，又是不能輕視的；不過最後決定的問題，則不可不說在少數有產者對無產階級的題問。尤其是在社會的秩序之變更，破壞運動的問題是這樣。單只是少數有產階級，在現今的社會，擁有多數的教化機關（學校，寺院），鬥爭機關（軍隊，警察，暴力團）於其支配下，故在其勢力，非常地優越。只有在無產階級革命後之俄羅斯，其關係正相反着，這事頗值得注意。

第十章 基本社會之傾向和發展之動因

一 基本社會之傾向

基本社會之形態的發展，在前章已經說過了；但是在這種基本社會形態之整個發展，有什麼樣的傾向，這事頗有問題，基本社會的本質，是在於介乎自然的生產關係；從這點看去，基本社會對自然的什麼樣的關係，會發生於這種發展的過程呢？關於在和自然交換精力這種基本社會對自然的一般的關係之變更，雖然看不出什麼來；不過跟着基本社會發展，建設維持基本社會之地域，和基本社會構成員之增加，和自然的關係範圍就逐漸擴大了。即：生產的發達，擴大自然征服的範圍。然而依靠自然的生產，在一定地域內，到一定程度，雖有自然的生產力增加之可能

性；然而如果技術是一樣時，那末，就依從適用於一切生產的所謂收穫遞減的法則，新土地的耕作，較之向舊土地投費用和勞力爲有利的了，所以生產的地域，自然而非擴大不可了。而人口之增加，是使這種傾向，必然地不得不如此的。基本社會這樣地增大其包含地域和人口。地域之擴大和人口之增加，換言之，從來之生產形態之變更，又必然地要弄出基本社會內之構成員的互相關係的複雜化的。

在原始的基本社會的構成員的互相關係，非常之單純。在如原始的羣團，其構成員之質的關係，非常之簡單，除了性別和年齡別之外，沒有多大的差異。但是到了部族的社會，於智識和感情之點，就出現了多少不同的人了。人之異質的傾向，是發達於同質的傾向之後的。人是否生出來就平等的議論，暫置不問；不過猶之乎人在小孩的狀態時，是在近似的狀態，在原始的社會之個人，是多多有着同質的傾向的。而人類社會之異質的傾向，是由於自然的和人工的原因助長出來的。所謂自然的，主爲基於人之自然的能力的差異，其精神的和肉體的優劣，是與基本社

會成員間以異質的傾向的一種要素。超乎這種自然的原因，助長異質的傾向的，是人工的原因。這個人工的原因裏頭最重要的，是依據物資之『所有』的。物資之所有，就是富的蓄積，富之蓄積和那由於個人的承繼，會把基本社會成員間的異質的傾向弄大起來。富之蓄積及其所有，會把本係同質的個人，弄成異質的。即：基本社會內的個人之地位，是由於富之所有和因之而得到的所得，而與傍的沒有富的個人異樣的。即是這種個人，終於有了一種經濟的權力。個人加經濟的權力，和止於為個人的，異其社會的層。階級之形成，起初是由於這種屬於自然原因的能力（精神的和肉體的）之差異，和人工的原因（富之所有）而發生的。然而這種階級一經固定，個人的能力這方面，遂被置重於社會的事物，只重視附隨於個人之物質的方面了。再則，階級的決定，有時把階級的構成，只限於階級所屬者的子孫。如加斯特是。從一個加斯特轉換到別個加斯特，是絕對辦不到的。而階級在政治制度上被承認為社會現象，而獲到特權時，便是身分制度。近來之政治的民主主義運動，把

這種身分制度打倒，而處於所謂四民平等的狀態；不過其意不是在社會的平等的，只是在政治上的形式，四民是平等的。換言之，在政治上之形式，雖然是平等之現實化，而在社會的實質，不平却依然殘存着。人之異質的傾向，是在這個階段表現得最清楚的。

基本社會裏之異質的傾向，使社會發生階級，而階級又發生支配。如前段已經說過，階級——尤其是奴隸階級——是一基本社會受了他基本社會之征服而發生的，此事和這裏所說的異質的傾向，沒有矛盾。征服是人工地使人發生異質的。征服者之掠奪被征服者所有品，而把被征服者推入社會的下層等等，證明着此事。只是基本社會內之階級的分歧，不是突然變異的；不破自然不飛躍之例，乃是慢慢地進化的；然而由於征服的階級形成，是突然的，而被征服之基本社會，本已構成着階級時，其支配階級，對於征服之之基本社會的支配階級，就變成被支配階級了。這種支配的階級，產生國家。國家的統治，普通和一個基本社會一致，所以國

家統治的範圍，就跟着基本社會一起擴大；同時，國家機關也跟着基本社會構成員之互相關係的複雜，一起複雜化了。何則？因為國家是被建設於基本社會之上的呵。

基本社會之複雜化，普通多是取基本社會內之團體之複雜化的形式出現。基本社會內之異質化的傾向，使構成員之間的利益，五光八門地分歧。特殊利益之追究，使形成團體。從而在異質化的傾向少的原始和古代的社會，團體之形成非常之少。然而在近代社會，團體之形成非常地加多了。如前段所說，團體有共同團體和利益團體兩種，而在近世非常地發達的，是利益團體。欲依靠集合的勢力，達到一種目的的，就結合這種團體。精神的感情的方面，有學會，關於音樂，文學的團體；物質方面則有股份各司，工會。而且這些團體的勢力，近來似乎非常增大了。尤其是對於擁有大資本的股份公司，或其聯合和合同的企業聯合（Cartell, Kartell）企業合同（Trust），聯合企業（Conjeron）的勢力，欲在生產方面包括地糾合無

產勞工大衆的工會；在其消費方面的消費組合，近來於其勢力，大有就要壓倒國家之權力之概。而這種團體的昌盛，正如諦尼士所說，不是共同團體的昌盛，乃是利益團體的勃興。欲視社會爲自共同團體走向利益團體的諦尼士，在這點是對的。

其次就基本社會彼此間的關係說，可以說基本社會是從獨立的孤立的狀態，走進互相依存的状态的。我想這種傾向，可以從生產之擴大和交通之增加，從基本社會彼此間之距離的接近來說明。河海，山脈，沙漠等，在交通未十分發達的時代，是阻止了基本社會彼此間的關係的；但是由於交通的發達和基本社會之擴大的兩者的接近，終於輕易地把這些障礙打破了。從而基本社會彼此間的依存，跟着基本社會內之特殊的生產的發達而增加了。換言之，可以說是跟着所謂國際的分業之增加而增加了。這種兩基本社會之接近，要弄出兩構成員間之混合。但是基本社會裏之異質化的傾向，把基本社會分割成上下數層，所以兩構成員之接觸或混合，也在這

同質者之間來得最厲害。因為有這樣的傾向，所以『萬國勞動者們，結合吧！』的主張，也才有多少的意思了。這種基本社會彼此間的關係，是漸次的，進化的；而突然的，是基本社會之征服基本社會。這種征服，大都是倚藉國家的武備之力，多半是為經濟的利益而征服的。雖有征服這種事實之存在，可是一個基本社會和榜的基本社會，是否就至於形成一個統一的基本社會，這很有疑問。則使有這種可能，但是民族之相異，使兩者之融洽，容易不能實現。所以在現下的基本社會，在其內部有階級在，其利益在互相衝突的狀態；同時，在基本社會彼此間，有構成之民族的相異，因之，兩者的融洽很困難。因此，現下之社會生活上最大的問題，一方面是階級存在和鬥爭的問題，一方面是民族之相異與其支配關係的問題。

二 基本社會發展之動因

基本社會是由於什麼樣的動因發展的呢？社會發達的動因，歷來說明之者有幾

種。有人說，使基本社會發展的，是『理想』。以爲屬於神之意志的理想，使社會發展了。又有人欲依據自然環境，說明基本社會發展之原因。又有欲依據人之政治來說明的。這些種動因，對於社會之動因，也許一樣是有多少關係的吧。可是，基本社會絕不是止於爲精神的產物，也不是自然環境所產生的。基本社會是活人所組織的。故當說明其發展，亦始終非以活人爲前提不可。

基本社會是多數人們，爲維持其生活，以對自然支出精力，而收回之之過程爲中心而形成的，這是已經說過的了。在這種共同生活之過程，有一定的對自然關係——即農耕，漁獵的方法與其他的技術一定着。基本社會是這樣地從自然，獲得其構成員的生活所需要的資料的。依靠這種生活資料之獲得的生活之發展，就等於人口之增加，或精神的產物之增加的。在這些生產一般的技術，和人類社會之精神的產物，不只是會跟着一代的個人之死滅而滅亡的，普通是爲次代所承繼。何則？因爲基本社會儘管是隨其內容之變化，而異其形態的，然而除了多少的例外，却是與

其說是『個人的』的，無寧說是『永續的』的。從而個人的死滅，於基本社會則使有多少影響，但是基本社會依然存續。在這種存續的過程，從前代承繼的各種社會的事實，由於凝結，固定而遂形成爲文化。這個文化就形成該基本社會的傳統。所以文化，始終是唯以屬於物質之基本社會爲前提，始能成立；但是在其過程，人們就把文化抽象出來，覺得可以主張文化牠本身之存在似的了。然而這種見解，是沒有認識社會現象之續繼性相關關係的議論，這是不能否定的。文化是上層建築，自然和與自然的生產關係，是其下層建築。因此，文化的程度，任何時都是適應屬於下層構造之綜合的基本社會的。

物質的和精神的產物，是這樣地被集積於基本社會內的；而這種集積的增加，終於要使向來的基本社會內的各種關係動搖。量之增加成爲質的變化，就是這樣的時會。生產方面之集積，成爲更其大的規模之生產的組織，從而成爲新的生產力之實現。這事有時候是成爲新技術的發見而出現，有時又成爲生產組織之更新而出

現。這種在物質的關係的更新，不得不反映到干與於物質生產之『人的要素』的各種關係了。而這些關係的更新，又影響於做文化被繼承的傳統。就是做指導精神當時之觀念體（Ideologie），因之而受動搖。這種動搖，是新的思想運動，加於從來的傳統的結果。這樣地思想運動，大多是受下層構造之更新的刺激而發生的，然而這不消說是不能絕對地這樣加以斷言。何則？思想運動——即人的意志之力，要求下層構造之更新，而實現這種要求，這並不是做不到的呵。下層構造雖是基本社會之基礎的『物質的生產』，而人類可以依靠其腦筋，看破這種生產之必然的傾向，而要求下層階級向這種必然的傾向更新，這是能夠實現的呵。人之意志——尤其是個人之意志——，唯有在追隨社會之必然的傾向時，纔能夠實現其社會的意義。人要志願什麼事，那都是各人的自由。單只是這種意志的實現，須為社會的條件所支配吧了。我想是在這樣的範圍內，可以談人之意志的自由。所以反乎這種社會的傾向的意志，不管牠是什麼社會的上層階級的意志，也要一如路傍之草似的被

的。

所以能夠像下面這樣說：下部構造和上層構造一致受了更新之要求時——即在
下部構造將被要求，實現新的技術或組織，而與此相呼應，新要素發生於屬於上層
構造之文化傳統時——基本社會就充分地發展，推移。所以自生產而社會關係和政
治法律關係，直至精神的文化之上向的作用，和自精神文化而社會的和政治法律的
關係，直至生產的下向的作用合致時，基本社會也許將最和平地推移吧。可是這種
下向的和上向的作用，由於種種要求而被阻礙。由生產的上向作用，主為依靠技術
的；而在生產之增加這種形態，是不會碰着所有階級之反對的。然而對於跟着由於
技術之進步而來的固化一定之社會的條件的破壞，就要碰着當其破壞時將蒙受最大
不利之階級——即勞動階級——的反對。這種時會，勞工階級所反對的，是技術其
物。像英國產業革命期之魯笛特運動是。但是技術其物，並不是直接與勞工階級以
損失痛苦的。直接與以與損失痛苦的，乃是由於技術給表現的社會關係。這樣地駭

怕固化一定之關係被破壞的，不只是支配的壓迫階級，被壓迫者也怕把多年的習慣（被榨取的）被打破。

可是想抑制固化一定之關係的破壞，而想維持之的意志，是最多在支配的階級活動的。所以支配階級始終是保守主義者。使由於生產之獨占的支配而得的利益，和與此利益互呼應的精神的文化維持，發展，這是他們的利益。支配階級主張道，這種利益乃是基本社會全體的利益。然而自覺了自己之地位的被榨取，被支配階級，却想打破這種階級的關係，而使其走向有利自己們的階級。於是兩者的鬥爭就發生了。做一種社會的發展之推進力，這種鬥爭是很重要的。然而欲使這種鬥爭推移發展基本社會，非十分能與這個社會之下層構造的傾向一致不可。我在前章舉出階級問題和民族問題，認為這是現代基本社會內和基本社會彼此間之重要問題了，階級問題在以上似的意義是重要的。馬克思說過，歷來的歷史是階級鬭爭的歷史；自基本社會之發展史的觀去看去，這種看法，雖非絕對，却可以說是包有多量的真

理的。總之，我是要舉出生產力爲基本社會發達之動因，而在和這個生產力相呼應的範圍，舉出人類集團的意志，爲副次的原因，而最後要舉出自然環境，爲制約這種發展的東西的。

一八年八月二日譯完

一九二九年十一月初版

一一二〇〇〇

社會學概論

每冊實價四角半

譯者 張我軍

發行者 北新書局

上海四馬路

分發行處

南京花牌樓
北平琉璃廠
廣州永漢北路

北新書局