

北平大學第一二二學院留院指正

著者敬贈二八六一九

社會學要論 上卷

鄧深澤著

國立北京大學工學院圖書館

登記號 02638

鄧深澤著

社
會
學
要
論

南京新京書局發行

社會學要論上卷目次

戶田貞三先生序

自序

序論

(1) 社會之界說

I 渾一體說

II 有機體說

III 相互作用說

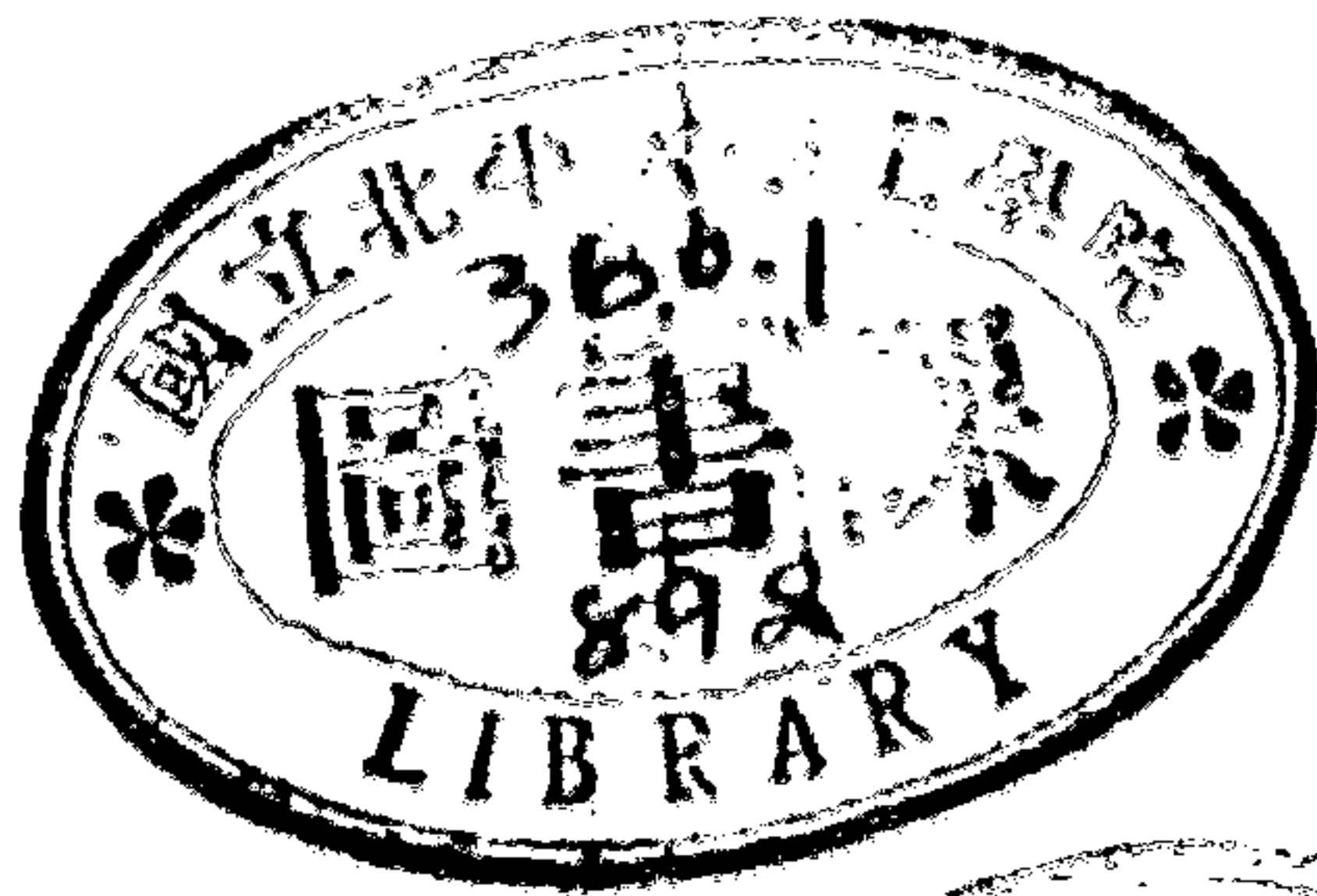
(2) 社會學之意義及其研究範圍

I 漠然的定義

(3) 社會學與其他之各種社會科學

I 考究學與社會學關係

社會學要論 目次



一一二

一一六

一一九六

一一四

五十六

六十八

八十一〇

一〇一一四

十四十五

十七十一九

十九十二〇

社會學要論 目次

二

II 記敘學與社會學關係	二〇—二一
III 規範學與社會學關係	二二—二〇
VI 近効學與社會學關係	二二—二三
(4) 社會學之成立，發達，現狀	二三—二四五
A. 一般社會學	三五
a, 孔德 Comte	二五—三二
b, 斯賓塞 Spencer	三二—三六
c, 孔德斯賓塞以後之發展	三六
I 屬於孔德派者	三六—四〇
II 屬於斯賓斯派者	四〇—四八
d. 一般社會學之現在狀態	四八—五〇
B. 心理學的社會學	五〇—五一
a. 瓦爾德 Ward	五一—五四

b. 塔爾度 Torle	五四—五七
c. 兜爾肯 Durkheim	五七—六〇
d. 庭尼士 Tonnis	六〇—六三
C. 綜合社會學	六三
a. 基敦 Giddings	六三—六七
b. 馬魁發 MacIver	六七—七〇
D. 形式社會學	七〇—七一
a. 金默爾 Zimmernel	七一—七三
d. 裴爾康德 Vierkannde	七三—七七
c. 馮偉哲 Von wiese	七七—七九
E. 社會運動理論的社會學	七九—八〇
a. 穀蒲羅偉奇 Gennepowricy	八〇—八二
b. 拉村火發 Ratzschhofer	八二—八三

社會學要論 目次

四

- c, 阿賓海茂 Oppenheimer
- d, 無政府主義的社會學
- e, 馬克斯主義社會學
- f, 基爾特主義社會學
- g, 結言

八三—八五

八五—八六

八七—九三

九三—九四

九四—九六

本論

九七—一二六

第一篇 社會

九七—一三九

第一章 社會成生之前提

九七—一〇四

第一節 地球之成生

九七—九八

第二節 生物之發生

九八—一〇〇

第三節 人類之由來

一〇〇—一〇一

第四節 性別之由來

一〇一

第五節 人類之進化

一〇一—一〇四

第二章 社會之成長

一〇四——一〇八

第一節 社會成生之原因

一〇四——一〇五

甲、自動的成生說

一〇五——一〇六

乙、被動的成生說

一〇六

丙、互動的成生說

一〇七——一〇九

丁、利害的成生說

一〇九——一一三

第二節 社會發生之順序

一一三——一二八

I, 原始的社會

一一三——一一五

II, 組織粗具的社會

一一五——一一八

III, 關係複雜的社會

一一八——一一九

a, 市府

一一九——一二〇

b, 國家

一二〇——一二六

c, 國際社會

一二六——一二八

社會學要論 目次

六

章三章 社會之種類	一二八—一三九
第一節 血緣社會	一二九—一三三
第二節 地緣社會	一三二—一三七
第三節 目的社會	一三七—一三九
第二篇 社會內之含有物——文化	一三九—一八九
第一章 物質的文化	一三九—一四一
第二章 言語	一四一—一四四
第三章 風習	一四四—一四九
第四章 精神的文化	一四九
精神的文化之界說	一四九—一五一
I, 經濟	一五二—一五五
II, 法律, 制度, 政治	一五五—一六三
III, 教育, 道德, 學術, 宗教	一六三—一七八

Iv 藝術

一七八—一七九

(一) 相互關係之緩和

一七九—一八〇

(二) 感情之純化

一八〇

第五章 社會意識

一八〇—一八九

第三篇 各社會間之相互關係

一八九—一九五

(一) 經濟上之相互關係

一九〇—一九一

(二) 權力上之相互關係

一九一—一九三

(三) 文化上之相互關係

一九三

(四) 性別上之相互關係

一九四—一九五

第一章 協同關係

一九五—三一二

第一節 協同之原因

一九五—一九八

I. 本性說

一九五—一九六

II 利害說

一九六—一九七

社會學要論 目次

Ⅲ犧牲說

一九七—一九八

Ⅳ互益說

一九八—一九九

第二節 協同之種類

一九九—二〇二

I. 個人的協同

一九九—二〇〇

II 團體的協同

二〇〇—二〇一

III 錯綜的協同

二〇一—二〇三

第三節 協同之性質

二〇二—二〇八

I. 同質的協同

二〇二—二〇四

II 異質的協同

二〇四—二〇五

III 同意的協同

二〇五—二〇六

Iy 強制的協同

二〇七—三〇八

第四節 協同之成立，展開，過程

二〇八—二一二

第二章 分爭關係

二一二—二二三

第一節 分爭原因

二二二—二二七

I. 本能作用

二二二—二二三

II 感情相反

二二二—二二六

III 利害衝突

二二六—二二七

第二節 分爭之種類

二二七—二三三

I. 個人間的分爭

二二七—二二九

II 團體的分爭

二二九—二三〇

III 錯綜的分爭

二二一—二三三

第三節 分爭之性質

二二三—二三五

I. 類似的分爭

二二三—二三四

II 差異的分爭

二二四—二三五

第四節 分爭之形式

二二五—二三九

I. 相互平等的分爭

二二六—二三七

社會學要論 目次

一〇

II 不平等的分爭

二二七—二二九

五節 分爭之手段

二二九—二三二

I. 平和的

二二九—二三一

II 武力的

二三一—二三二

第三章 協同分爭之展轉循環

二三二—三四四

戶田貞三先生序

鄧君深澤於大正十四年，（即民國十四年）春四月入東京帝國大學文學部，專修社會學科，越三年，（昭和三年即民國十七年）業成，不自足，於同年四月入東京帝國大學大學院，其繼續研究者仍社會學也。時光如駛，不覺寒暑復三更易，而鄧君之研究熱忱却似未嘗少渝；凡健康之所能及，無不日夜出入於大學圖書館；東西書籍，凡應屬研究範圍者，靡不潛心玩索；遇有務須質疑討論之處，必來社會學研究室與先輩同學等反復辯難，冰釋乃止。余既喜其學識之日新月進，且復嘉其研究態度之真摯難及矣。同學諸友尤無不羣相敬服，一言好學，必交稱鄧君。今鄧君方以多年所學，筆爲『社會學要論』，披覽之餘，輒覺立論基礎之確，研磨方面之廣，在在足徵鄧君學的用意之周到，與其多年寒窗之不虛擲也。

鄧君之社會學研究中心，常傾全力於『關心說』之闡明；『關心說』發祥於歐洲中

戶田貞三先生序

二

原，而發達光大於非美合衆國者也；今鄧君此著，實使『關心學說』蔚然結一碩果於吾東洋天地，不特爲吾人之一大快心事，爲斯學專攻者放一異彩，且信凡屬研究社會科學者皆必歡迎不遑，有可斷言者。今者，隔一衣帶之中華民國，時聞社會學研究風氣，有席捲全土之勢，而鄧君此著適出，萬花競秀，竊爲隣邦欣幸不置。公私多忙聊撥數語，以弁其端。

昭和五年十二月廿六日（即民國十九年）

東京帝國大學文學部社會學科教授 戶田貞三。

註，原稿爲日文，代爲譯出，

自序

吾國固有文獻，亦自浩如烟海，雖強分之爲經，史，子，集；作者惟據所信振筆直書，讀者或不求甚解，或咬文嚼字；註解者或以己意爲主，或率強附會，引用者更多斷章取義，以圓己說而已，無所謂某某學科也；更申言之，卽所著何學，所修何學，所註何學，所引何學，大抵莫名究竟，其所以致此原因，實由於學問對象，不予以確定範圍；學問界說，不加以明簡區劃之故也。及近世西歐學說，次第輸入，開卷卽見關於該學界說，對象，範圍等，言之鑿鑿；吾國人士始知注意及此，然若遍讀類書，則復覺十人十色百人百樣，近似者固亦有之，差若雲泥者更滔滔皆是；其所說明，愈義正辭嚴，有條不紊，而吾人轉如愈墮五里霧中，甚矣，學問界說之難也。

社會學之興，距今未盈百年，在現世諸科學中最爲晚出，然因所涉領域過廣，

斯取材料太多，所求對象欠明，再加以人類之先天的好奇心，學問之自由性，及從事斯學者之衆，對於社會學定義，無不爭爲奇特之說，千差萬殊，莫衷一是，使吾人如遊山陰道上，常患應接不暇。其界說既如此言人人殊，其內容亦從而各不相侔。縱有能如杜甫之『讀破萬卷』，而疑未必能解，惑亦未必解釋也。著者不敏，因尙未見有十分滿足定義，亦不敢附於『妄自菲薄』之列，聊將一己相信，定爲界說：『社會學者凡生存於大地之上，有空間性，時間性，而時常互有關係之人羣也。』社會學者即研究此種互有關係的人羣之學也，吾亦自嫌其抽象模糊，讀者或更甚焉，姑俟他日有得，再行更正。

舊有文獻，豈特汗牛充棟，新出書物尤非洪水巨浸之比；以著者之孤陋膚淺，本不必有所論述，蓋九牛一毛何關重輕，不如俟有所確信不得不發表時，再事撰述未爲晚也；繼思滿足研究，何時可期，常似有『永難兌現』之感，此或不特著者惟然，朋輩亦時以此相戒，於是欲將今前學思，暫作結束，以爲他日研究指歸，非欲卽

此問世。

著者平日爲文最不憚於引用式的方法，如全書惟列陳某家如此，某家如彼，反覆熟讀，常莫知作者本意何在；在作者或自以爲賅博，而讀者反頭暈目眩不堪終篇矣；故拙著惟求思想系統，首尾一貫，非必要時，惟取其意而略其人，並非有意掠美，蓋思想學術非如物品之有『所有權』，既經相信，便可應用，若必一一註明，則誠不勝其煩；何者？吾人每一援筆爲文，卽片詞隻句，大抵皆有來歷；不然，非屬杜撰，卽嫌生硬，真正創作，究竟有幾？此本著所以以一氣呵成爲主，以必要時之引用爲補助手段而已。

近五六十年學風，無論日本，我國，皆因崇拜歐，美之餘，每欲有所證明，率多引用西洋某某學者如此如此，卽事理之至尋常，先例之近在咫尺者亦復若是，常不禁有牽強附會之感；著者固非國粹保全之盲目主張者，如欲爲世界人類有所貢獻著作，其引證固以富有國際性者爲當，如讀者大抵限於國人，則覺以爲與其取證於

遠古，毋甯以最近或眼前事例說明之，反較易解，故拙著關於引證一項，凡可以吾國文獻，事物代用者，卽不遠引，歐，美，盡量使用固有，誠知不無時髦落伍之嫌，然並不以此介懷也；其中除序論中之(4)『社會學之成立』，發達，現狀』一文，有所準據外，其餘皆就記憶所及，隨時寫出，故於原書之某篇，某章，某節，某頁等字樣，概行從略，非欲偷懶，蓋因不如是，行文終難流暢，著者本意，反難表現之故，讀者諒之！

現代關於社會學著述，已非窮年累月，所能遍誦，然將內容分析，大抵或論社會學之成立可能，或論社會學之所宜研究圍範，或唯將社會學說，加以體系說明，其較具體者則傾全力，研究原始社會狀態，及從事某部分社會之事實調查而已，而社會學真正內容依然空洞莫名，常令初學者廢然而返。著者於社會學常欲以『利害關係』一辭——此非四字，頗覺未妥，不過暫假，且歐文亦無此相當譯語——解釋一切社會現象，一讀本文，必將有以爲社會心理學者，有以爲社會哲學者，甚或有以

不成一說者，而著者相信彌篤，且已有相當體系，著者本懷實欲費數十年歲月，俟根本研究後再行發表，茲所論述於本書中者，試泚略中之泚略，作為將來研究之序說者可也。

本書內容亦自覺其淺薄寡味；然以著者卑見，宇宙中本無所謂高深淺薄，惟視其說明方法如何，及讀者是否業已通曉而已。如說明簡賅顯白，則至難者亦易領悟，讀者如已深通，則不思而得矣。間嘗以易老之玄奧，莊子之漫衍，李義山之隱秘，康德之晦澁，馬克斯之費解，金默爾(Simmel)，馮偉哲(Von Weizsäcker)等之抽象，若以最通俗，最簡明的語句表而出之，則亦『愚夫愚婦可以與知』之類耳！其所以難讀不易領悟者，或因當時文字不足應用，『如易，老』或有難言隱衷，如李義山『，或因不工修辭』如康，馬』，或故為曖昧之詞，以自衛其高深者；此書立脚於普遍妥當上，而行文務求簡明，故更易一月了然，聊便初學，非敢望有所貢獻於專家也。

近世所謂純粹的社會學者，多以客觀態度，研究赤裸裸的社會現象既不批判其是非得失，亦不提出改造辦法，所謂超然的學者是也；著者所處社會環境，不幸未能許其漠不關心，先天性質亦復常抱改造社會宏願，以故研究雖務求客觀，而每於收束處所，常帶論斷性質，可見著者之未能忘情實際社會。

高深既非著者所期，完備，尤不敢望，夫以如許大題若社會學者，而欲以此區區篇幅，包羅應有，非愚即妄而何！况人智有限，採捨亦各不同，若惟以一己主觀，一己要求，責之有形有制的人們，常覺未免過奢，蓋所謂完美無缺，全知全能者，惟可於懸為理想的聖帝求之。若徒事吹毛求疵，則雖以極小題目，發為洋洋數千萬言，而可非可難之處，亦在在皆所難免，况以著者之薄學寡聞？惟望讀者，有以正之。

中華民國十九年十月二十七日自序於日本東京帝

國大學圖書館

社會學要論

序論

(I) 社會之界說

宇宙萬象固無顯然界限；往往分析愈精，近似之點愈多，科學愈有進步，彼此溝渠日見消泯無形；如植物之與動物，有機之與無機，在昔誠界劃疆封，難以混淆，而今則稍具科學常識者，皆已知其不能成立矣。然此種名詞，其尚留存斯世，未見絕迹者，實一因積習難於即改，一為研究便利計而已。此僅就分類言之也，若一論及認識問題，則更覺其概念漠然，所指為誰，如言『此張某也』若復問其所指張某，係指其肉體，抑指其肉體所有作用（俗言精神，或指其所有之物；如所指為其肉體，則將張某之五官，六臟，百骸，皮毛等詳加分解，則一切皆成爲張某之所有物矣。今試譬之，此爲張某之頭，此爲張某之手，此爲張某之耳，目，口，鼻，而所

有主之張某，固儼然似別有在，若因名責實，則張某已成一空洞名詞，既不能謂其一官一骸即為張某，復不能謂其官，骸，皮，毛等總合，即為張某，何者？其總合固明言張某之官，骸，皮，毛等之總合也。張某肉體尙難謂其即為張某，肉體所有作用，及肉體以外所有之物，更難謂其即為張某自不待論；一人如此，萬人皆然，推至一切事物，孰能逃此例外；昔公孫龐謂『白馬非馬』莊子力言『剖斗折衡，而民不爭』其立論根據，推理方法，固自有其特色，而名，實，是，非，當，否，曰惟更趨紊亂而已。

社會之為物，其範圍之廣大，內容之雜多，經過之悠久，未來之無極，不特個人肉體，難與為比，即社會自身，亦未易明其究竟；憑空立論，則一切凡有關聯生物羣體，無一不可名為社會，單就某一部分或某一團體立言，則凡成為團體者，均有特殊名稱，一如家族，學校，公司，政黨，國家等是也。若謂團體即為社會，則既有『團體』之稱，更何須『社會』其名。『團體』『社會』殆一物二名耶？抑自有其相異

之點？溯自法國領學孔德 Auguste Comte (1798—1857) 創立社會學以來，若斯賓塞 Spencer 若滕尼斯 Tönnies 若斗而肯 Buisson 若金默爾 Comte 等先後輩出，或以爲『人間集居』，卽爲社會，或以爲社會酷似『有機體』卽謂社會爲有機體，或以爲因社會人羣，有『互相作用』一事，卽謂此『互相作用』爲社會其物者。命名愈多，愈不知所指究爲何物？社會云云，在今已成口頭常談，而一般專門學者仍各十人十色，百人百樣，未易得一共通對象，著者不敏常以彼等所謂社會云云者，皆不過社會一體，或其作用一部言之，未能將社會定義，明確概括也。茲將著者所謂社會爲何？簡括說述，再將其他學者之所謂社會，加以概評，俾讀者一明社會真象，再進而究社會其學，庶不致茫茫鉅海，莫知適從。

『凡生存于大地之上，有空間性，時間性，而時常互有關聯之人羣，乃可謂之社會』

何以言之，使人類而如昆虫，晝夜浮沉空際，縱令有時成羣而居，其難形成如

今日之人類社會，不辯自明；即不然，如蚯蚓之蟄居地中，上食腐壤，下飲黃泉，則人類，蚯蚓早已無別，蓋無空間可恣活動餘地故也；又不然，而如蜂蟻之朝生暮死，前後若斷若續，則人類種屬，即令不致絕滅，亦將與蜂蟻相差。間不容髮矣；——惟此處所謂時間性，非指嚴格的時間，昔亞里士多德 Aristotle 謂「人類為社會的動物」。自其反面言之，使人類而自古即獨居索處，則人類必至今尚為單性生殖動物，家庭既無由發生，國家更何從成立，其他各種目的社會 *Gesellschaft* 亦將欲產莫由矣。易詞言之，即人類生而具有互相關聯本能，與其必要；故能成立今日之所謂人類社會。惟請讀者勿事誤會者，毋以為社會條件概具于上，如地上，地中之所有物質之利用，空中所有日光，大氣等之自然享受，人類之必然的生死，及其一時之對抗殘殺等，雖與社會關係至重且大，然可分括于上述各項要件內也。著者之所謂社會概念，既已略述，其他學者之所謂社會為何？茲提要鉤玄，分序于左；

1, 渾一體說 凡一學說之起，絕非突如其來，必有種種原因，爲之先後促成，孔德之徒，因受十八世紀以降分科研究的極端影響，往往專門以外，不知更有何物，立論既欠圓通，究理亦甚狹隘，各是其是，各非其非，莫可究詰，施之于事，更惟相持不下，常以紛擾相終始，社會之安寧幸福，日受脅威，故孔德應運而興，創爲融會各科，調理一切之社會學說——其學說經緯，後當詳細論述。其于社會概念，亦極力主張『渾然一體』之說，以人類爲一『廣大之渾一體』，此渾一體內之所有各種機關，互相調和，共促一般進化者也。自其存在關係言之，則各部分爲組成全體要素；自其對外關係言之，則存在或不存，社會自身有其獨立原理，絕非依附他物而定其存滅運命者也。孔德之渾一體說大意，如是而已。溯孔德之倡爲是說，周爲救弊起見，如孔子之力言人性皆善，以期挽救頹風，故惟舉人性之善者，而舍其惡，同一用心；何則？人類社會有時某一部分因似渾然如一，互相調和，而自全局考之，則強陵弱，衆暴寡，富壓貧，智吞愚，殆占人類歷史過半，今後懸爲理想，未

賞不可，謂爲常相調和則豈其然。人類現象爲宇宙現象之一，而宇宙各種現象之互有關係，凡稍具科學知識者，從未敢予以否認，若謂社會之存滅現象，獨有特殊原理，則地球一旦盡行破滅，或太陽熱力全部消失，人類社會亦能存在其間，則渾一體之說，尙能維持，否則不攻自破矣。德之穀羅偉奇 (Gundrowitch) 常言孔德只知有羅馬，日耳曼民族而已，甚至惟將法蘭西民族，放在眼中，其他非所問也。誠爲適評。

11, 有機體說 凡論理敘事，簡易直截，固使讀者或聽者及早得其要領，明其究竟；惟事體繁雜，理由深奧之時，似此開門見山方法，往往使人頭暈目眩，不知所謂，故引徵取譬，實含有橋梁功效；惟趨于極端，則牽強附會隨之，反失本義爲多，如吾國舊醫，及算命者等，將金，木，水，火，土五行既應用於吾人身體各部組織及一切機能，又推論於過去因緣，未來運命，居然持之有故，言之成理，而夷考其實，無往而非拘文牽義，毫無科學價值。

社會之爲物，本自無與全同者，若就其某一部分言之，則與此類似之物甚多，不特有機體惟然；昔柏拉圖 Plato 之著共和國篇也，The Republic 欲使讀者了解國家概念，曾將國家各種機關，比於人身之五官百骸；國家議員商賈等，則謂與吾人之理性願欲相類；至近世何布士 Hobbes 撰「劣非亞散」Leviathan（人造的人們之意）亦將國家觀念應用於人身；如言主權者爲吾人精神，行政官吏卽各部關節，賞罰恰似神經作用，然皆不過類此而已。及斯賓賽 Spencer 欲成立一已社會學說，直取有機體爲其社會學說根幹，一觀斯氏所著社會學原理可知，Principles of Sociology 其書浩繁，其言周詳，茲惟將梗概介紹而已；(a) 社會與有機體均有成長的連續性，(b) 兩者均隨體量之增大而機關日形複雜，(c) 兩者的機能 Function 均漸次增進，但機關增大及機能增進概爲相互的，組織的，而非任意的，偏頗的。夫由個個細胞而集合者，既可呼之爲有機體，由個個人們集合而成之社會，亦無可呼之爲有機體也。斯氏社會有機體說大意，不過如此，爾後贊成是說者其在法

，則有窩姆士氏 Worms 那非可氏 Nozick 波爾者氏 Bordier 其在德國則有李
曼弗爾 Ringelmann 等，日本之建部悠吾氏亦部分贊成而加以嚴格批判者也。至反
對是說者則所在蜂起，其尤著者如裴爾 Meiliou 于所撰「現代社會學」中，從性質
之差，起源之異，及終局之不同三點，極力反駁；德之奢福劣的 Coe. 亦言二者
絕不可相提並論，卽有機體爲有機的，生物的，而社會則爲理想的，工藝的也；有
機的一體與社會的一體之生活態度判若天壤，更不待辯而自明；又兩者構造一爲細
胞之集合體，一爲個人之組成物，其難強以爲同，更顯而易見；日本之遠藤隆吉
及著者多年親炙之東京帝國大學教授戶田貞三先生皆極力反對有機體說者也。要之
，斯氏此說，雖曾轟動一時，而今已無一顧者，往年在美國開社會學大會時，且公
然爲學界所否認矣。

田相互作用說 凡一學說當其萌芽時代，認識對象之難于卽同，殆屬必然過
程，社會學亦然。自孔德創建社會學名目以來至今不過九十二年而已，在現今諸社

會科學中實爲後輩之一，其甲論乙駁，毫無歸宿，當屬應有現象；上述之渾一體說及有機說，皆成明日黃花，至最近德國領學金默爾 George Simmel 氏『相關作用』之說出，一時社會學者靡然從風，大抵以爲社會對象，舍此復何所求。溯金氏是說來源，實爲康德 Kant 哲學範疇之一，黑爾巴爾特 Herbart 亦以此爲社會作用基礎，穀羅偉奇 Comenius 則直以爲宇宙全般皆有此事存在，不特適用於社會現象已耳。惟至金氏始行組織的，徹底的以『相關作用』爲社會之根本原理，其言曰凡使社會之成爲社會者，在乎有無相關作用而已，若各自單獨行動，不相關聯，則所行動縱不無意義，而如許人們雖集幾千百萬，終不至成爲社會也。故人們行動，或直接或間接相互影響之時，始有所謂社會其物之發現，惟相互影響並不限于同一時間，同一空間的人們，或先或後，或遠或近，均可發生相互影響；是故如以『社會』可爲一種學問研究之主題，則惟尋求此項相關作用即社會作用之種類及其形式如何已耳。金氏于其所著社會學內 Soziologie 實始終本此意旨，徹底發揮，成其一家

言矣。在德國之繼承是說而加以推敲者有二，一為裴爾康德 *Vierkandt* 一為馮偉哲 *Von wiese* 前者於所撰『社會學』中，*Gesellschaftslehre* 後者於近著『一般社會學』*Alegemeine Soziologie* 內，極力闡明此說，而更進一尺者。惟此說之在歐美，殊無何項勢力，而在日本實占王座地位，如此邦社會學最高權威之高田保馬及吾師戶田貞三，綿貫哲雄兩先生皆視『相關作用』為研究社會學之主要目標，日本社會學之趨勢，大可想見。我國社會學尚在萌芽期中，其所輸入，大抵美，法學說為多，於金氏之相關作用，尙少顧及者。

惟著者意見，殊不以為盡然，何者？非有『相關作用』，社會固不能成立，而相關作用未必即為社會；譬之一龐雜機械，其使之互相聯繫者，誠傳達動力之無數螺絲與關節耳，若謂司聯繫作用之螺絲，關節即為機械，則有知其不可矣。

關於社會界說，試有不勝枚舉之勢，且亦不必枚舉，而其重要者如上述焉。

(2) 社會學之意義及其研究範圍

凡成爲一種科學者，縱極其單純，亦難絕對孤立，不與其他科學相關，况以厖雜漠然之社會學乎？其將牽涉萬端，如遊山陰道上者之應接不暇，殆爲治社會學者之通病，今欲祛此煩悶，惟有先將此學定義及其範圍劃分清楚，庶不至大海茫然，無所適從。

社會學之發生原因，前已略述梗概，惟斯學之何以得有此名，似亦不能不略爲釋明；竊考社會學原語，在英則爲 *Sociology* 在德則爲 *Sozialologie* 在法則爲 *Sociologie* 其出自同一語源，一見可知，而此語之最初形象，實由拉丁語之 *Socius*（伴侶之意）與希臘語 *Logos*（言語或學問之意）湊合而成，綜言之，卽研究伴侶之學之意也。武披那氏 *Edinns* 常以此字爲於一團體內，而含有。「共通的，集合的自我意識」，*Collective Self-Consciousness* 孔德氏則以此字有含有「標準的自我」*Normal Self* 之意。由此言之，社會學者不外研究伴侶之學，或研究人們之標準的共通的性質之學也。

我國自來之無社會一學，縱極端之國粹主義者亦難牽強附會，謂其曾有。在今數十年前，岡侯嚴幾道氏曾將斯賓賽所著譯爲『羣學雜言』。今聞東北大學某社會學先生尚不言社會學而仍沿用羣學其名者。我國關於西洋科學名詞，大抵直用日本既已譯成者。而日本每譯一語，必求有所根據，不喜特創，——但最近常有音譯傾向。著者雖無十分確證，我國今所習用之社會學云云，要亦譯自日本，殆無疑義，然在日本當初之輸入是學，曾有譯爲世態學者，後乃改用今名云。（東京帝大社會學研究室成立二十五週年紀念所親聞于井上博士者）。社會二字之連成一語，實始于程伊川所作明道先生行狀文中『鄉民爲社會』。社會二字何以含有集合之意，則以社者土地之神也，五土之神也，禮之祭法有曰：大夫以下或羣立社曰置社，又古時以二十五家爲一社，而或以十家五家共爲田社，亦有以二十五家爲一里，里各置社；綜觀上述諸義，可見社也者，實爲由一部分人們集合而成之一具象名詞也，復益以會字，不外暗示相會於社之意。

拙著今既亦襲用『社會學其名』，一方顧名思義，一方因名責實，將著者之所謂社會學者定議於左：

『社會學者研究人們會合於某一定空間及一定時間內之相互關係之學也。』
而人數之多寡，各個人之實質，以及會合之動因，現象，過程等，與夫空間之大小，時間之長短，相互關係之疎密，皆為社會學上之重要問題，且社會原形，實發端於會合，不論其為一時的也；嗣後因彼此，有繼續會合必要，遂一變而為長久的，復因有關係緊密的必要，遂又變為結合的，然往往因利害相違，感情相反，更由緊密而疎鬆，而對抗，而不共戴天，此等現象自俗人言之，亦必以為社會現象，然社會之為義實指『人們結合時狀態』，對抗敵視則為分離矣，謂之為『反社會或『非社會』均無不可。從而研究此項分離，對抗現象謂之為研究『反社會學』或『非社會學』亦無不可，本應另成一學，庶免混淆，惟恐誤以為係著者杜撰，及為敘述便利起見，以後不妨附帶言之。

著者對於社會學定義，既如上述，其他學者之意見如何，縱言人人殊，亦不可不略為紹介，俾讀者有所參考，茲為便利計，約分二類；

I. 漠然的定義 凡既冠以某某學之名，即為研究某某之學，一若定義已合其中，無須畫蛇添足，然世所謂定義云云，無寧謂關於定義的解釋反較為妥當，如美國社會學始祖瓦爾德氏 Lester F. Varel 對於社會學取開門見山主義，直言『社會學者研究社會之科學也』，雖可謂簡明盡致，亦覺滑稽已極；幾敦氏 W. H. Giddings 則言『社會學者，對於社會施以科學的研究之學也』與瓦氏所言直二五與一十之者；此外如塔爾度 Tardé 斯達肯 Stuckenreid 均大同小異，而羅士 E. A. Ross 雖言『社會學者，研究社會現象之科學也』而為義過廣，難於捉摸則同；尤可怪者費爾班氏 Arthur Fairbanks 之言曰，『社會學者，為吾人關於社會知識所有材料，而予以不甚完全的一集合體之名稱也』。社會學之後繼者如此矣，其最先驅之孔德則言『社會學與物理學相同，社會現象亦受自然法則支配，故社會學者直研

究此等社會的因果關係之法則也」更爲漠然矣。斯賓賽氏亦言「社會學者，係說明由社會單位（各個人之意）之合同行爲所生之一切現象之學也」措詞誠似煞費苦心，而包括太廣則無二致；至日本之建部遜吾則分爲三段說明，「社會學者爲人生與社會之相關研究也；社會學者爲含意最深之人生學問也，C 社會學者最高之學問也，究竟的學問也」其自贊自負可謂無微不至，而未得要領則一也。

II. 制限的定義 孟子有云，「言不必信，此雖似爲慣於食言而肥者說法，然往往因見聞有進，環境已變，若再堅持前說，不肯改絃更張，實爲阻害進化之最大者，至是否出於迎合時好，或別有作用，則看其動機如何可耳。瓦爾德者美國最有聲望之社會學者也，前已介紹其對於社會學之漠然定義（見 *Popular Science Monthly* June, 1902, p. 113）其後五年於其所著純正社會學 *Pure Sociology* 則言「社會學者係研究赤裸裸的社學現象與社學法則之學也」，又於其所著應用社會學 *Applied Sociology* 則言「社會學者係以科學的方法，研究社會之學也」其言既屢易矣。幾敦

氏亦前後一變，於所忠著作之社會學原理「Principle of socioeogy」則言「社會學者」欲由社會過程，而活動之物理的，生理的，心理的各種作用，而解釋社會之起源，發達，構成及其活動之學也。」可謂更進一尺。此外如斯摩爾 A. S. Small，則言「社會學者社會過程之科學也。」(General Sociology p35)萊特氏 G. D. Wright 則言「社會學者社會關係之學科也」苦萊氏 G. H. Coaley 則言「社會學者個人的交通之科學也」巴苦與巴借士 Park and Burgess 則言「社會學者為人們集團之科學」云云。諸氏所下定義縱不無異同，而非汎指社會上之一切事物，加以幾許限制，則用意正同而皆屬于綜合的社會學則一也。

惟德之金默爾 Simmel 對於從來所謂綜合社會學者，極力反對，而謂以「將所有學問總體投諸一壺，而題此壺為社會學，究將何所得于此乎」云云；故金氏將社會學下降為普通社會科學之一，其所注重者為社會相互關係，申言之即所謂上下位關係，鬥爭關係，分業關係是也，是即金氏之所謂社會學也。金氏之二大信徒，

如斐爾康德，馮偉哲等皆推重此說，益加擴充。至華伯爾 *Max Weber* 其視社會學爲一普通科學雖與金氏等相同，社會研究對象，則稍異其趣，一觀華氏所著社會經濟扼要 *Grundriss der Soziologie* 而知彼所欲明白理解者爲社會行爲，與因果內說明，及社會行爲之經過與其結果也。

(3) 社會學與其他之各種社會科學

學問之宜隨所好，思想之宜重自由，本似不成問題，而實爲重要問題也；據彼尊重自由者勸言爲學問而求學問，既無所謂軒輊，復無所謂有無效用，只求一己愛好已足，不宜加以壓迫干涉，似亦言之成理；惟著者所常抱疑者，如多數有聰明才智之士皆竭精疲神研究明，清取士之八股文章，及殘害婦女之纏足方法，不知吾人抑尊重其爲學問而學問的自由精神乎？抑將使用別種法令之舍此他圖乎？彼於學問，思想，動加無理壓制，固所根本否認，但不知於上述現象，應持何項態度，必需觀其程度如何，而定是否應行取締，則程度之認識問題實至難矣。若以鄙見，對

於學問，思想等，統治者固不宜妄加干涉，而以學問爲生活，及以思想家自命者，尤不宜濫用其他勢力壓制與己省反學說，各應盡量發揮自信；即於他人主張，有所不滿，亦應心平氣和，反覆辯難，則是非終有着落之一日。自來所有實例，即有罄竹難書之勢，而社會學與社會科學間關係問題，尤其彰彰著者。

凡專治一學之人，愈爲昇堂入室，愈藐視其他一切學問，如治經濟學者常聞其力言經濟萬能，其他皆爲上層建築，治倫理學者更言倫理可以解決一切，推而至一般社會科學者幾無不皆然。當孔德之 *Auguste Comte* 創設社會一學也，將社會學列爲學問中最高王位，推重無微不至，聞風附和者既已慣見於歐，美，而日本社會學之最初集大成者之建部遜吾博士，亦隨在具此傾向；而他方則竟公言社會學不能成爲一種學問者，亦復不少，如比之布爾塞爾大學學長雷斯特氏對於該校社會學教授般雷夫提案直言『社會學之所主張，若非倫理學與政治學之集合體，即爲歷史哲學，毫無疑義，然二者均難承認有獨立性則一也。』云云。美之基敦 *Giddings*

會引生物學與動，植物學關係爲比，力言社會學之成立可能矣，卽社會學雖爲一種普通科學，而實位於處理局部問題之特殊科學之上，且欲處理凡百特殊科學之共通性質者也」。當歐戰終時，德國各大學將設社會學講義之時，亦曾演同樣論爭；日本桑木嚴翼博士亦堅持社會學，難成一獨立科學之見，遂致建部慙吾憤而辭去東京帝大教授之職矣。類此之例，何勝枚舉，要之，社會學在未經公認以前，其他學者大抵各顧己學立場，羣起非難，而社會學者亦不惜力竭聲嘶，共爭己學地位，幸而各國之握有實權者，未曾妄加干涉，而社會終能保持其在學問上的位置，至品格高下，或其性質之廣狹，不特社學爲然，卽其他一切社會科學均無一定結論，各隨所見可也。惟著者則以社會學與其他社會科學關係至爲連綿，互相受用，可分四項言之：

I. 考究學與社會學關係 近代社會科學家，對於一切社會現象，率多有窮本盡源，追求最初形態傾向，其色彩尤濃厚者，自當以專門研究人類之起源，發達及原

始人文化狀況爲唯一職志之人類學者，其次，則研究人種別的特徵之人種學者，又其次則研究原始人遺物之考古學者，與研究原始社會文化之文化史學者。此等考據似的學問，自實驗派，功利派視之，必以爲不急之務，可有可無之學，而其於社會學關係則何如？雖非有關全體，若欲一究社會起源及原始的社會制度，則利用上述之人類學，人種學，考古學，文化史學等，實爲終南捷徑。

II 記敘學與社會學關係 吾人人類苟自來卽無空間觀念，時間觀念，計算觀念則地理學，歷史學，統計學，至今尙未萌芽，社會學之能否產生，更爲疑問，縱能產生，而無如此秩序整然的豐富材料，可資調遣，更勿置論。幸有歷史學將實際社會所發生種種事象，且求以所以發生因原，而爲立體的記載；於是社會學得藉此而知社會過程法則，及縱橫的因果關係矣。人文地理，尋求自然環境之影響於人間生活者也；夫人間生活卽爲社會生活，所有社會現象，更由社會生活而來，若不知自然環境影響，必於社會現象因果，多所難解，易詞言之，人文地理者助成吾人理解

社會之摸機也。統計學則將複雜萬端的社會事實，列而爲井井有條的表記，使社會學者對於某項事實考究，可如探囊取物，事半功倍矣。要之歷史，地理，統計諸學，本如商店帳簿，乾燥已極，然於社會學研究，則誠未可一缺者也。

由規範學與社會學關係。普通所謂規範學，概指倫理學而言，著者之意則凡含有規律性者皆宜稱爲規範學，如法律，宗教，以及社會諸般制度皆是；何者，苟倫理，法律，宗教，制度等，不合自然且無合理性，縱令因某項原因，一時權威赫赫，然終如曇火泡影，海市蜃樓而已。不能謂爲真正的倫理，法律，宗教，制度也。惟合自然而普遍安當者，斯爲吾人必然要求，且必欣然樂於，就範，四者形式縱各不同，而其根本精神則一，換言之，即皆根據吾人本性，示以個人生活及社會生活規則，所謂社會現象法則是也。社會現象既爲社會學所屬部門之一，則吾人所理想上的倫理，法律，宗教，制度等之根本原則，應卽爲社會法則，惟其分枝後外貌，各具特點而已。

田近効學與社會學 昔董仲舒對漢武策中有言：「正其誼不謀其利，明其道，不計其功」德之康德 Immanuel Kant 之倫理思想，亦正與董氏相髣髴，力排功利之說；惟吾人之意，一舉一動皆惟一己或眼前功利是求，固所不取，若明知其絕無實效，或反有害社會，仍欲正之明之與實踐之，則非陷於全無意味，卽有意好奇矣，尙得成其爲學乎？故吾人意見，以爲一切學問，無論直接或間接，現在或未來，皆不能離去功利立場，非然，將有如上述專門研究八股文章或纏足方法的危險矣。

社會科學中奏效最速而最廣者，自惟政治與經濟，而兩者之組織，變遷，發達等，雖隨時，地之不同，常有變易，要無論何種社會，皆未可須臾無政治，經濟其物，則古今東西一也。蓋社會上大部顯著現象，非屬政治，卽屬經濟，其前因後果，亦極紛雜萬端，吾人常可於此中發現不少社會原則；而經濟，政治復可於吾人所已發現原則，作爲運用政治，解決經濟問題之方便方門，相須相成，恐無逾於經濟

政治與社會者矣。

此外社會科學甚多，不及一一備舉，然大抵可概括於上述四項中，其與社會學關係，或疏或密，或多或少，一方固由社會科學而異，一方復由各社學者已所側重之點，有所不同，譬之建築或多用木材，或多用鋼鐵，或三合土也。

(4) 社會學之成立，發達，現狀

現代關於學術研究著述，約分三類，卽概論，歷史，特殊問題是也。易詞言之，概論爲平面的研究，歷史爲立體的研究，特殊爲部分的研究亦無不可。茲所欲論，非三者優劣問題，大抵由作者目的及讀者程度而異其趣，又三者固非嚴格可分，且時須連帶論及，惟不可不有側重之處，庶免喪失中心；本書目的在介紹社會學輪廓于最初之有志斯學者，惟竭全力解明社會及社會學爲何物而已；對於斯學發達歷史，非所十分注重，惟恐讀者或有欲明梗概，且欲使讀者易于徹底了解起見，不妨將斯學發展過程略爲說述。

學問之有派別，實不亞于實際社會，何況草昧初開，未到百年之社會學？其見則千差萬別，其言亦形形色色，曾不足怪。即強爲之分門別類，有剖爲物理的社會學，生物的社會學，社會科學的社會學者；更有剖爲理智的社會學，生物學的社會學，意志的社會學者；更有簡括爲自然科學的社會學與精神科學的社會學，或一般的社會學與特殊的社會學者，甚至以孔德以後爲第一期，金默爾以後爲第二期者。此外分類尙多，而要以後三者爲較得要領，至關於社會運動理論之社會學則有所謂應用社會學，社會哲學者。

社會學發詳何地，亦復言人人殊，如意人以爲裴可，德人以爲康德，大抵各以創自己國學爲榮。其實則人類固爲社會動物，一切心思才力，自將傾注于社會方面爲多，故關於社會之思想學說，恐自有人類以來，卽已萌芽其間，何必一言起源，非推爲拍拉儂卽以爲亞里士多德也。惟是彼等所具社會學上知識，既乏系統，更欠深入，不過一東鱗西爪之羅列者而已。然現今之所謂社會學創始者，縱尙不少異議

、而要不能不共推法之孔德爲斯學鼻祖，殆成定論，——自今視之，孔氏學說實爲一種歷史哲學，或社會哲學——茲爲研究便利計，始將孔德列爲一般社會學圈內，雖未盡妥，實有不得不然者。

A, 一般社會學

a. Auguste Comte (1708-1857)

孔德之創立社會學原因，實由當時分科制度，漸趨極端，各科目少聯絡，門戶之見益深，其一；孔德之之生，距法之大革命爆發後十餘年耳，思想混亂無以復加，欲事救濟，舍將思想統一在某種秩序下莫由，其二；人性各有偏長，而孔氏爲人最適於泛濫百家，觀其會通，而定其指歸，其三；所從問道受業者又爲當時宛如一種百科全書，無所不具的聖西門氏 St. Simon 雖爲偶然，實亦巧合者矣。

孔氏所生原籍，實爲最富感情而兼實際之南部佛蘭西，青年時代卽已篤好「數學」與「論理」之研究，他年之凡事喜求組織，統一，實基於此，而於外部威壓，風

具反抗不屈氣象，方十四歲時即已胆敢脫離其父母所深信之加特力教而爲自由思想的共和主義者矣。既不滿於盧梭之激昂，更不憚於度默斯特之反動，若窩恩，府立而，西門等之徒重感情者，尤覺未能首肯，一意惟建設一己之社會哲學是急，而用以根本的改造社會也。氏在社會學上之主要著作，有所謂『實證哲學講義』者，實完全立脚於此實踐的意志上面。

將欲理解實踐哲學之意義，對於人們精神之進展過程，實有一瞥必要；吾人一研究自古至今，自東至西之人們的睿智發展經過，可得一大原則，即最初神學的，其次爲形而上學的，又其次則爲科學的是也。

所謂神學的階段，一切存在之本質，事物之前因後果，及其他所有現象，皆以爲超自然的存在——神——之直接行爲；其次之形而上學的階段，雖不言神，却以爲事物內部，與一切現象之所由起，常有一種潛在的，抽象的『力』寓乎其間；至最後之實證的階段，則凡一切抽象的概念也，宇宙之起原也，人生之運命也，現象之

原因也，皆力排憑空妄想，惟研究繼續與類似之不變關係，及將推論與觀察適當結合而已。神學思想推到極處，則斯世之千樣萬態作用，皆出自唯一無二之神之方；寸，形而上學之最後結論如何，則以爲所有一切現象原因，可以「自然」二字括之，自然者，唯一之最大實體也；若實證哲學，則將各類似現象，而求其普遍妥當的原則，如物體之自上落下，不拘輕重大小，皆受引力作用則一也。

第各項知識，達到實證階段之遲速，率由其所含一般性或單純性之所倚存於他部門之程度而異其比例——意謂愈一般者單純者，愈易達到實證的階段，間嘗細察其最爲一般，單純而具獨立性者實無出天文學之右，故天文學之實證化亦彌速焉。其次則地球物理學，化學，生物學也。惟社會現象，既含於生物現象之中，然自重要，困難考之，則實未易明確區別，何則？社會現象，最爲特殊，最爲複雜，最須倚存其他現象者也。以故其他知識，雖多已達實證階段，而關於社會現象知識獨成例外。時至今日，尙多沿用神學的或形而上學的方法來討究，或議論社會現象，不

可謂非實證者學之一大破綻，如欲彌縫其缺，匡救其弊，實惟社會物理學是賴，此即吾人所欲努力建設之社會的科學也。且物理社會學實為科學系統中之最後鎖鑰，而能完成實證者學者。

當茲草創伊始，其不能即以社會學為一完全實證科學固也，蓋縱最良學者亦往往尚未脫離神學或形而上學的傳統精神，且有以此種現象，將永劫如此者。欲打破此種謬見，非就社會過程另下一全新的科學概念不可，吾人縱不能一舉即將一切社會科學，而明其一一可以實證，然其基礎，則未嘗不可確示也。確示之道，在將哲學者或政治家所以為兩相對立之秩序與進步觀念結合之而已。二者均為近代文明所不可缺一的條件；若文明與秩序，進步，不能完全一致，則文明之建設誠不可能，况望其存續耶故所謂實證的社會科學，實為同一原理而具二樣性質——秩序與進步——且復能適當結合者也。秩序與進步之不可強分，猶生物學下之所謂組織與生命，一而二，二而一者也。

然實際社會，往往或主保守，或主革命，前者攻擊後者爲過激，後者誣罵前者爲反動，而社會科學任務，正欲於理論，實際兩方，排除此項無政府狀態也。易詞言之，社會科學實對於背理的空想的社會改革者之解毒劑，且爲社會進步之本質的條件；當今社會科學尚在幼稚狀態，誠未能一一實證，然決非不能一一實證也，其原因殆由社會現象，異常複雜，欲使爲組織化，實非易事，換言之，吾人今日對於社會現象之自然法則，尙未具足可以闡明無餘之莫大知識也。

孔德復視社會爲有機體，且此有機體實對於抽象的個人而爲一種實體，且爲發展的者也。孔氏更區分此種有機體現象，一爲靜的，二爲動的，靜爲社會靜學，社會秩序原理之分析是也；二爲社會動學，社會進步原理之分析是也。

社會靜學所研究範，爲社會組織各種部分之作用與反作用，至社會組織之根本的變革運動，則非所問也。孔氏於社會靜學所得法則如次；社會組織之全體與部分間常爲調和的，卽有時有似不勻，而終必調和無疑，因其所具性質使之不得不然故

耳。例如政治制度與社會風習，風習與觀念等不但不能不常相結合，且其所結合之全體，常於人類之智慧，道德，生理等之完全發展爲相稱的，對應的而非各行其道，漠不相關者也。

孔氏對於社會之功利的起原，完全否認，蓋一由認定社會本能爲吾人本性所固具，二則以爲功利思想，社會發達已至某種程度始行發生，不然，社會將已無從成立矣。如結婚爲自然本能之一，政治的秩序亦立在人類社會之欲達於自發的統治之根本的傾向上；從而政治狀態與其時之文明狀態，常呈輔車相倚之勢，可見普通之所謂理論者，常屬絕對的，而實證哲學則確爲相對的也。

其次，孔德之所謂社會動學者如何？夫社會靜學固爲社會學之基礎，而動學則較靜學更爲重要，其於哲學性質亦以繼續進步的思想爲基調，與生物學稍異其趣矣。抑社會學之根本精神，非他，卽以繼續的社會狀態，爲前代之必然的結果，後代之不可避的動因而已。再申言之，社會靜學者探求共存之法則；社會動學則檢討繼

續之法則也。靜學有造於社會秩序，動學貢獻進步理論，相須相成，未可畸視。又生辰大地，不過數十寒暑之人們，其視社會變化，固爲五花八門，月不暇接，而自無始無終時間，無窮無盡空閒看來，則社會變化，實如嬰兒之自幼而壯，由壯而老，日見不覺，月見歲見則自有不同者矣。雖然，此種動學的現象，亦自有不變法則存乎其間？議論紛紜，莫衷一是，然一旦施以細察，則社會運動儼然存在，社會狀態之繼續，亦決非不規則者，則此繼續的現象，不能不認爲與其他現象，應同樣服從於『可以實證的自然法則』之下；由孔氏之說，時代錯誤的英雄主義，固在排斥之列，易詞言之，各時代之主要進步，實爲前期之必然結晶，所謂英雄也，天才也，不過既已豫定之運動機關而已。然孔氏非盡取環境主義者也，嘗謂社會要素多可左右，如人類常能變更物理環境，風土亦能影響，人種，政治是也，又孔氏於人們生命之長短，人口之增加，人智之發展等，及由此而進化之秩序，進化之方向，與進步之速度等皆列舉無遺。

要之，孔德之社會學，範圍極其廣大，內包極其複雜，凡政治，經濟，宗教，及其他一切社會現象皆網羅焉，至其根本見解，可略述於下，(1)個人者不過一抽象的概念，而現實的所有人們，僅存於社會的相關關係範圍內。(2)人類之集團生活有二，一為以同情本能為根據之家庭，二為以機能分化為原動力之一般社會。(3)社會者基於部分相互之分業，而全體的互相依存之關係物也。(4)人類社會概基於人們的理智，性能之展開，漸由武斷的，獨裁的組織，進轉於產業的，文化的組織也。

(b) 斯賓賽 Herbert Spencer (1820-1903)

偉人哲士，往往不約而先後續出，蓋所處環境，使之不然故耳。孔德之『實證哲學』問世未幾，而論距離則隔一衣帶之英倫海峽，論時間不過寒暑二十一轉，論著作分量亦在伯仲之間，關於社會見解更復大同小異者英之斯賓賽其人也。斯氏自幼即受自由教育，成年後特抱興味於工學，曾一時為技師，後復從事文筆生活，其所著綜合哲學，有第一原理，生物學原理，心理學原理，社會學原理，倫理學原理

等均各有特殊價值，而關於社會學自以其社會學原理，爲窺全豹依據。

斯氏見地實出發於廣大無限之宇宙進化理論，而常注意此構成宇宙物質之集合變化，其變化可分爲進化與分解兩過程，且常呈敵對關係，決非完全平衡者也。所謂進步者即此種變化之集成者，結合者也。進化則爲物質之集成，及同時運動之消滅。且物質概由不明確的，不調和的同質性，變化到明確的，調和的異質性去。此種進化不特物理的現象，生物的現象，心理的現象爲然，即社會現象亦莫不同然。社會學者實研究宇宙進化中之關於社會部分之學也。

斯氏之攷察社會方法，亦與孔德相同，而以之比於有機體者也。氏之言曰；社會者一具體的，永續的實在也，即離其個個單位之個性而可觸知之集合體也，不然，則社會研究云云，絕難成立。抑氏之使社會與有機體對照，而說明其性質之類以者，蓋欲社會學得爲一科學的研究對象，故不惜言之詞費。（請參看前述之有機體說）

斯氏社會學特色，除以有機體類比外，其所持社會進化理論，亦自有可觀者；氏以社會與其他一切集合體同。社會常因量之增大與其結合而進於集成之境；由單一的遊羣以至複雜的文明社會，又因集成化，異質化之漸進，而連帶關係益加密切。蓋原始社會組織，極為漠然，嗣因連帶關係，日加密切，而規定自亦日加明確，如由慣習而進於法律是也。

抑社會最初單位，究為何物，斯氏則以原始人爲生物學進化上之細胞，然原始人實具有一定之物理的，感情的，知識的性質者也。其次之有力社會單位，爲原始遊羣，爲家族，最後則國民是也。社會過程之內的原因如此，其外之氣候，風土，植物，動物及其相互作用與其他之超有機的環境——宗教，皆可相當決定社會運命。惟社會與其外圍，常保勢力均衡狀態，而社會與社會之間，集團與集團之間，階級與階級之間，其爲均衡，更無待論，惟所謂均衡者，非彼此屹然對立，不相踰越，實常在生存競爭場中。且言鬥爭者社會之恆常的活動也。由是而政治統制設定，由

是而宗教基礎確立，再由政治，宗教之組織化，而軍國主義以成；軍國主義者，集合多數小社羣而使之爲大社會者也。其結果，社會之集成生焉，復由社會之集成，而益以增大之人口，更用平和的手段而圖產業之擴大，發展；和平，產業得所保證，而與此相應之性格行爲因而發生，不得不謂爲當然；由是而社會組織亦漸變爲平和的，友情的，親和的者也。在平和社會中，強制之事日少，而他方則自發，獨創日加無已。個人行動極其自由，社會關係雖常有變，而社會平和則未嘗有破，昔之動輒訴諸暴力者，今則率以同情，知識爲基。原夫由軍國主義進至產業主義之推移，實基於某甲社會與其隣近社會間，某人種社會與其他人種社會間，一般社會與其外圍之物理的環境間，其勢力常爲均衡之故。不然，而欲產業之隆盛，猶緣木求魚也。又社會進化的過程之分化及其複雜化的速度，恆視其集成化之遲速而異，且集成愈緩，進化愈完全，愈滿足也。

要之，斯氏之進化理論，爲由強制的協同，而至自發的協同，換言之卽由軍事

型社會，而至產業型社會之推移也。在社會爲軍事型時，因軍事行動之必要，所有成員 Member 個性，大部或全部盡化爲國家所有；若產業型社會，則社會之要求個人犧牲甚微，保障個人自由備至；且社會所有個人成分愈良，個人又最適於產業生活者，必占最後勝利者也。至產業主義普遍發達之秋，國民之障壁日撤，世界的聯盟必生，氏所推想如此。

斯氏之社會學說，在今日誠成過去，而在歷史上位置，所及後世影響，毫不亞於孔德，日本之新明正道教授，至譽爾後之社會學者皆不過發揮孔，斯兩氏之所已萌芽者云云。

(c) 孔德，斯賓賽以後之發展

I. 屬于孔德派派者

羅伯爾其 Roberty

對於孔德學說絕對肯定，直接繼承，而宣傳最力者，最初卽有李脫來其人，惜

李氏惟對於斯賓賽所施于孔德之『科學階段說批評』加以攻擊而已，於孔氏理論，並未一圖發展也；此外之羅伯爾其，綜觀前後，雖難視爲孔德學說之忠實祖述者，然一時誠盡力於其理論之發展矣。羅氏重視智識之力，與孔德相同，且於社會現象更思想有所分類，即概分爲科學，哲學，藝術，行動四種，自今觀之，不得不謂爲幼稚已極，然實開穀來二夫堂堂分類之端，其功績亦不小焉。

穀來二夫 De Greef

上述之李，羅兩氏雖皆源出孔德，却未能百尺竿頭，更進一尺，至穀來二夫始見稍有發展。氏之社會學特長，一爲其『有機體論』之稀異，一爲羅氏所曾分析之社會現象，而更加以徹底。

斯賓賽雖極力主張社會有機體之說，而於社會的有機體與生物的有機體謂不同之點亦有二，即社會要素係相互分離的存在，而生物體不然其一；社會意識係能普遍全般者，而生物體之各部分，（除腦部外）究無意識存在，其二。穀來二夫獨不

謂然，力言兩者差異，在個人與個人所有關係而已。蓋各個人皆能自由決定自己意志，而契約即存立其間，此生物的有機體所絕無者也，社會有機體之核心，即在於此，社會學之對象，亦惟此可以當之，彼所私淑之孔德，其於社會概念，頗重理智的要素，而於契約的特長，未嘗十分注意，不得不謂穀氏反能肉薄社會之核心也。

又穀氏非特於社會之一般概念，具有特殊見解，且於其他方面，亦曾貢獻不少，如將孔德分類方法，再出一己心裁，而用於社會現象之基礎的環境及社會現象焉。

社會環境之最重要者地域也，地域之爲物，雖非有機，然生存其上之人口，實爲有機。土地之物理的特質，影響及於人口固大，但不必爲萬能，且反因文明之進步，對於自然的支配力，日見繼長增高；惟一切所謂環境力者，所謂物理的要素者，概由單純，普遍而至複雜特殊，其系列如下（一）天文學的要素（二）幾何學的及算

術的素，此即指地球及各國國土之空間的與數的大小之意。(三)地理的及物理的形態即地平線關係之地理(四)土壤及地球內部之物理的，化學的影響(五)水之垂直的關係與其分布(六)有機的表層之影響，此為植物學，動物學，生物學之研究範圍，(七)心理之影響，此雖專指社會外部之基礎的條件，其實則研究亦可視為社會所產之個人的觀念及感情的影響也。

穀氏於社會現象，則採普遍性之漸減，複雜性之漸增原理，而以意志關係證明之，其視社會學則以為政治學之手段，一察彼之所謂政治學者，為社會意志之方向之學，或集合的意志之理論之說，不為無理。穀氏更根據漸減漸增原理，剖分社會現象為七，曰經濟，曰家族關係，曰藝術，曰科學，曰道德，曰法律，曰政治是矣。此種分類方法，雖難謂為理想，然非雜然的兼收並蓄，較有一定秩序，則蹤極端反對一般社會學者亦難否認。

穀氏之社會現象分類，實含有重要的進化法則於其中，即最普遍如經濟者表現

最先，最特殊如政治者則最後，其進化方向，無不由強制而自由，由權力支配而契約支配，比之經濟最初為專制的共有，其次為市民的私有，而以社會的公有終焉。家族亦由強制而至契約結婚，此外如藝術，如道德，如政治等，穀氏皆謂應支配於此法則之下，殊覺言之太過矣。

穀氏於進化法則之外，尚認有所謂結合現象之存在者。結合次序，由個人而兩性結合，而家族，而種族，而民族，而國際結合，所謂由近而遠，由小而大的結合法則是也。至此等結合，縱極其廣大如國際者，亦不過上述七種社會的活動之機關與機能而已。其言真可謂大胆無敵，惜穀氏自身，於此並無何項深刻研究。

要之，穀氏實非純正孔德學說之祖述者，如孔氏以觀念之力，為無上威權，穀氏以經濟為最高司命，真令孔步亦步，孔趨亦趨者，愧死萬千矣。

II. 屬於斯賓賽派者 *Ernest P. V.*

李里思福

李氏在斯賓賽發表社會學原理以前，即於自著，論及有機體理論矣；故難謂李學說淵源，完全出自斯氏，而自斯氏大著——社會學原理，問世以後，直接間接，李氏之受其影響，實亦無可諱言，一觀其爾後之社會學說傾向可以推知。

李氏于有機體特質，列舉五端，一，統一性；二，合目的性；三，運動之不反覆；四，機關之特殊化；五，資本形式。且謂此種性質，不特可發見于社會，且其色彩，更爲鮮明；何以言之，社會各部分皆能自覺者也，故其統一性自較有機體爲固。李氏對於『社會有機體，並無實在其物，社會亦無何項形體』之攻擊者，則駁以『不特社會如此，即動物，植物等，亦何嘗有不變之形者』。其于非難『社會實亦不可知之物也』者則答以所存在于社會內之精神狀態，與外部之自然力同樣難于認知也』云云。

李氏雖始終嚴守有機體陣壘，然與斯賓賽却有其特異之處，如斯氏以人們亦具物理的特質，其在社會，實與其他有機體相同，即亦一物理過程之再現也。而李氏則以人們之構成社會，實基于神經之組織；社會者，神經細胞或結合的神經細胞之

組織也。使李氏而不固執有機體之說，則終歸可到心理學的見解，亦未可知。惜乎堅持之念過強，終未能一脫有機說之桎梏也。

李氏之社會發達說，起點于個人，終局於人類，其間須經家族，同族，部族，民族，種族諸級；其於社會構造，則注重機能，區分社會爲三，曰經濟之領域，曰法律之領域，曰政治之領域，猶之人身之有生理，形態，個性鼎足而三也。推而至於宗教，科學等，李氏皆應用此三分之法，自採取自然主義之學者觀之，必謂李氏無視科學，專爲單純形式之奴隸矣。

最後關於李氏之社會進化學說，亦似不能不有一言，氏謂社會必依進化法則，內包外延皆同時並進者也。其進步目標，則因目的之千差萬別，往往超越必然因果；其所謂社會機能之三大要素，如經濟則因經濟自由，而財貨增大；法律則明確規定個人或團體之權利，義務，而保證日嚴；政治則由政治自由之賦與，而行爲之統一，日見增大，云云。

要之；李氏之社會學說，於社會病理頗多深造，於一般理論，實少發明，換言

之，氏不過一忠實的有機體理論之展開者而已。其視社會，未嘗以爲較之動物，更爲進步；進化法則，亦惟採自然法則，而排其他。

奢福來 Schaffle

奢福來若與李里恩弗相較，則社會生活之認識，實勝一籌，然仍視人們社會爲動物社會之一，不過人們社會之種種發展方向有異而已。奢氏之所謂社會要素，亦以個人爲主，更由個人結合，一方成爲家庭，一方形式一般社會，一般社會復可分爲兩種，（一）觀念社會，換言之，由象徵之使用而設定，而遂行之社會的基本結合，如同鄉會，國民，身分團體，階級團體，信仰團體等是也；（二）由機能不同，而組織相異之社會凡五，如家屋，道路，交通機關等之居住組織；堡壘，要塞，保險等之保護組織；世帶之組織；權力（軍隊，警察）實業，技術的設備等之種種組織；精神的勞働組織是也。奢氏復將此等組織，一一與生物組織，互相對照，縱多牽強，然用心亦勞矣。

斯賓塞分社會發展，爲羣，部族，民族三者；而奢氏則劃爲五期，卽民族，身

分團體，市民團體，土地團體，國民團體是也。所可注意者，奢氏一方謂社會有發展過程，一方復認社會有衰亡時期，惟吾人所欲置疑者，社會發展之外，其構成社會之個人亦是否有發展否也；奢氏幾乎無言及此，惟間接於心理變化略事說述而已。其於社會發展結果，曰教化，而教化更分爲文化與文明二者。奢氏復豫言社會應由私權鬥爭，而公權鬥爭，而以平和，安寧終焉，此則與斯賓塞所見略同。

綜觀上述各節，不能不謂奢氏爲有機體說之代表者，而奢氏却未嘗以此自任，其壯年所著『社會體之構造與生活』往往誇張有機體理論，無微不至，至晚年則務欲舍此立場，一觀氏所遺著『社會學綱要』已知其並不極端崇奉生物學之類推法矣。且探社會爲有生命的意識物見解，其於民族列舉六種精神（一）精神統一的——言語或美的感情，（二）價值統一的——貨幣（三）秩序統一的——慣習，法律，道德（四）權力的統一——強制，所有，權力（五）經濟的統一——技術，經濟（六）時空的統一——交通，教化及財貨之蓄積。

此外，奢氏於精神心理，目的等皆極力主張所影響於社會者甚重且大，此則斯賓塞

所絕無者也。

福依爾 Fouillee (1838-1912)

學術或主義之創始者，往往不敢以爲極盡善美，謙讓未遑，獨後之崇拜信奉者常以爲道冠古今，無大無外，說得天之高，地之厚，如孟子之於孔氏學說，及今之馬克斯信徒其猶著者也。吾人於社會學說中之斯賓塞學派亦見有福依爾其人，其信有機體說之篤，真有青出於藍之概；如斯氏尙承認社會與有機體不同之點二三，社會與個人亦復有反對之處，而福氏則一概抹煞，力言其完全相同。其所論據中心有二（一）爲維持全體起見，促進相異部分之協同（二）由分業而發生連帶關係是也。且言自心理方面看來，社會與有機體亦如出一轍，動物有神經組織，社會亦有神經組織；此種神經組織，不特規律行爲已耳，且爲思考機關，不得不謂比之斯賓塞更進一尺矣。最覺有趣者，福氏謂社會及有機體之成立皆同一理由，卽有機體非本源的以多數獨立要素爲成立根底，社會亦最初卽賦以全體，決非須俟各個人之存在，而始有社會其物之出現也。

社會與有機體之內部關係，亦言其未有異同，當不加深察時，以爲兩者相差不可以道里計，其實則程度問題也，如謂生物體各部分之結合爲無自覺無意識，而社會之結束爲自由意志云云者，一察其底蘊，則今之無知識者，實欲他日知之識之之萌芽也。

福氏崇奉有機體說，雖較斯賓塞爲尤篤，然與斯氏異者，斯氏對於社會指導力中之最發達如反省力者未曾認識，而福依爾則大唱理念之力焉。蓋福氏由生物學的決定論出發，而至觀念的決定論者也。其所希望之理想國家，爲契約的有機體，且以國家利益，應與個人利益完全一致云云。

福氏誠徹始徹終之有機體擁護者，惟于自我意識一點，則認爲社會與有機體迥不相同，既反對社會無自我意識論調，且摺斥個人自我意識與社會自我意識之說。區分有機體爲三，有意識混亂而分散者，如殖虫是也。有意識集中明瞭，如高等脊椎動物是也。有意識明確而分散者，如人們社會是也。福氏且欲證明社會意識，與個人意識，全爲別物矣。夫社會意識，社會學上之最中心問題也，而福氏不惜犧牲

一貫主張，設此例外，不似其他學者之惟事牽強附會，其率直亦可嘉矣。

阿姆士 Worms (186) ——

一學說之起，經過相當時期，必有集大成者，出作收束，殆成定例；有機體之說，創造于斯賓塞，其中經本里恩弗，奢福來，福依爾等之努力發展，至阿姆士遂集斯學之成焉。阿氏者，富有縱合的天才者也，欲將前此一切有機體理論合爐共冶，竟告相當成功。鑽研結果，斷言凡有機體所屬之可變的形式，可變的內容，各部分之先後關係，並存關係，及繁殖等，無不發見于社會中。其於斯賓塞所論有機體與社會之不同兩點，務使之一致；斯賓塞謂社會非繼續性，而阿氏詆為皮相之見，蓋社會要素，猶之身體細胞，雖不接觸，而相互結合，則事實自事實也；斯氏復謂社會有意識集中性，而阿氏則謂有機體意識，雖言集中於神經系統，其實亦不過程度問題而已。總言之，社會之與有機體，其間並無何項差異，所差者仍為程度問題而已。於是則阿氏以社會意識與個人自我同樣看待，殆屬當然結論。

阿氏爾後曾欲捨去有機體理論，採取社會契約論之說，又有時欲圖兩者之調和

焉。至其晚年於有機體理論，惟用於比喻之時，不含何項固持見解矣。要之；阿氏誠爲有機體論之最後健將，惜折衷過甚，變化大速，以致理論不能一貫，色彩更欠鮮明，亦云可惜，且見機體說之日暮途窮。

(d) 一般社會學之現在狀態，

時至今日，一般社會學，雖亦爲有力傾向之一，然與有機體理論，殆成絕緣。惟今前之所謂一般社會學者，常將一切社會現象，包括其中；而今則漸將視野，次第局限，惟僅將社會現象原理，作爲研究對象，不似舊日之一般社會學者，除一己社會學外，不承認其他特殊社會科學之成立矣。惟於其他特殊社會科學，仍視爲從屬地位，而自謂有其獨自立場，但於自然主義的要素，已較今前喪失爲多，其所欲包括者，亦惟在原理而已。

在今日一般社會學中，其最適當代表，當首推窩賓海馬 Oppenheimer 其次則首邦 Spalding 也。窩氏以社會學爲社會科學之普遍科學，惟於特殊社會科學亦十分認爲有成立可能，且有必要；何則？凡所謂社會科學者，其所研究對象，皆爲一物

，社會過程是也。夫所謂社會過程者，橫則同時生活人們，縱則繼起世代間之精神關係的總括概念，如經濟學，法理學，言語學，宗教學，國家學，道德學等皆不過研究此變化無端之社會過程之一面而已。惟其各偏一面，全體之統一毫無，欲補斯缺，實惟社會學是賴，社會學之方法，全體之方法也。社會學對象，為本原的要素，本原的作用，空間的發展，及為空間而惹起之競爭與戰爭，復因戰爭而發生之變化等皆是也。此等對象皆在種科學所未嘗論及者；以故一般社會學絕非僅僅總括特殊社會科學之所研究者而已，實與特殊科學以前提，條件，根本概念者也。換言之，一般社會學謂為特殊社會科學之基礎亦無不可。要之高氏實欲置社會學於生物學地位，而視其他社會科學如植物，動物者也。可見高氏非欲抹煞一切，不得不謂為一般社會學者之最洗鍊者。

一般社會學之代表中，至今尙特著聲譽者首邦是也；首氏自稱一己社會學為哲學的社會學，與從來傾向自然主義中一般社會學截然不同，較之高賓海馬縱未能完全一致，却亦有其相同之點，如不否認特殊社會科學之存在，且言社會學因經濟學

或國家學之存立而疆域益明。惟彼主張特殊社會科學之外，不許社會學之有存立權者，亦復意見紛岐，莫衷一是，如自然見解與哲學見解，個人見解與普遍見解相互對立，而首邦則探哲學的，普遍的者也。其論社會則言全體居先，部分後定，復能巧為說明，直向『由部分而說明全體者』施以猛烈攻擊，實與亞里士多德之『全體為先概念』，若合符節，且似與有機體理論，不無一脈相通之處。要之首氏議論，奇拔則奇拔矣，惟於實際尚多未副，於特殊社會科學關係，亦未能區分明白，然其一般社會學之組織則自有其多特色，不能謂其惟事踏襲前人也。

B, 心理學的社會學

一般社會學雖嘗盛極一時，然至今已如舊曆十六日以後之月矣；蓋徒事誇張，終無所得，其勢不得不改頭換面，另尋出路，於是特殊社會學應運而興，然未可一步即至，其間尚經過所謂心理學的社會學者。心理的社學其考察社會以心理學為基礎，而論斷萬事。惟其內容，則亦派別繁多，或帶哲傾向，或專以民族，或以集團為對象，更或惟事注意精神分析；其組織自亦牽涉多端，不能謂為已成特殊，只可

謂立脚於一般社會學之構造之上。雖然，自來尙未十分發達之心理學的解釋，而用爲社會研究手段，於社會學確爲生面別開矣。再由心理解釋，適用於社會結合，而特殊社會學於以成立；下所論列諸氏，如瓦爾德則一般色彩，依然濃厚，而心理的傾向，不甚鮮明者也；如塔爾度則此項傾向較強，雖仍不出一般社會學範圍，而於社會結合，則已發見幾許妥當理論，其影響於美國社會學界爲尤多，故有言塔氏者心理學的社會學之定礎也。此外若基敦若馬魁發皆以結合爲中心，與特殊社會關係極近者也。至德之庭尼士 F. Tonnies 則關於社會內部結合，與其狀態，暗示吾人不少準繩；法之兜爾涅 Durkheim 縱與心理學不少關係，然實由此另樹獨立的科學方法，且終欲脫却心理學的傾向者也。

(a) 瓦爾德 Ward L. B. (1841-1913)

瓦爾德爲美國社會學界之開山祖，前已略言；其學說或帶心理學的色彩，或含生物的傾向，巴爾特謂之爲二元的社會學，誠中肯之論；其所想像中之社會學對象，全爲一般的而與文化哲學接近者也。其社會學中主要問題，爲人們『成就』(Achieve

achievement，成就者人們所創造者也。彼動物界一見似不無『成就』其物，其實則動物對於目的，並不知有所謂努力者。『成就社會學』之對象，為構成社會之多數個人之表象，記述此項變化錯綜之事實，實惟歷史，故社會之理論，應先從歷史始。又社會歷史有二，一為自然方面。一為『成就』方面，前者應包含於人類學之中，後者宜概括于人們制度及凡百事實之內，或以文化 *Culture* 一語表之，亦無不可；文化者有史以前未嘗存在，有史以後始產生者也。社會學即考究文化如何創造或現象之學也。創造之道，固在利用自然物，而利用此自然物者，則在人力。因利用自然而各種特殊社會科學以成，社會學雖非此等科學全部，實為其綜合也。方其綜合時，凡與此有關之種種要素，不可不有其明白觀念，而特殊社會科學自身，非社會學也，惟構成社會學之題目而已。社會學既經構成，其職分則以確定人們結合法則及其原理為務，瓦爾德所傾全力，亦在此點。

瓦氏關於社會學最初處女著作，為『動的社會學』其次為『純正社會學』又其次為『應用社會學』與『文明之心理的要素』等；理論，組織均能一貫，更為瓦氏特色。氏於

社會起源，不採自然發生見解，而以爲純粹理性所產，卽人們因種種利害關係，不得不有社會之形成，與動物社會之惟賴本能者，判若霄壤。氏更將一己主張，擴充復擴充，遂成立『社會力』理論，而爲後來者開一法門。

所謂『社會力』者何也？自廣義言之，爲社會作用要素，卽凡產生某種結果之一切作用；此種作用要素，復可分爲以感情爲基礎的意欲要素，與以理智爲根本的目的要素，而瓦氏所取，實在前者，——意欲要素。故言一切生物，其所有行爲，莫不源出欲望，欲欲朝無，意欲運動，卽無存在餘地。欲望者，一切行爲之基礎也。此種欲望之力，在動物間，在人類間，均具有推進作用，換言之，『卽宇宙的力』也。人們之所以結合，卽惟此力是賴，別名之曰『社會力』。社會力之特長，在有心理的基礎，又此力本渾然如一，不能區分，爲便利計可因其表現之異，得分爲『本質的力』與『非本質的』力；本質的力，復可分爲個體維持力與種族保存力二者；『非本質的力』則由社會而生，所謂社會發生力者也。個體維持力發生於饑餓，演而爲榨取，爲生產，爲社會的分配，社會的消費者也。種族維持力，則以再生產爲機能的目的

，擴而為自然的愛，浪漫的愛，夫婦的愛，血緣的愛四者。社會發生，為人類開化本能，較之他力實為嶄新者，即在文明種族，尙未深入人心，此力大別為道德力，美力，知力三種。道德力中有種族共通者，有個人獨具者。美力則經受動，想像，及創造而發揚光大，文明之表章也。知力則較前二者——道德力，美力，尤為高級，雖於思想有關，却非思想其物，所謂知識之獲得，真理之發見，知識之分配是已。知力之社會的作用，凡所謂制限，規則，法律，習慣，理想，原理等皆於是乎出，且導物理的感情於較高情緒，願望者也。一方復使社會平滑進行，使社會力之自由發揮，日趨可能，若有妨害此力之事物，皆除去惟恐不至，惟恐不力。

要之，瓦氏於社會過程，實注重知力，故極力主張教育萬能之說，為欲知識之普及社會，施行強迫教育制度，亦所不獲已者。其於國家既不贊成絕對的自由放任，亦不譁歌極端的獨裁專制，所謂得中和的國家社會主義者也。

b. 塔爾度 Tarde (1841-1904)

瓦爾德之社會學，心理的色彩雖甚濃厚，然時混入生理學的解釋，惟法之塔爾

度則名實兩副之心理的社會學代表者也。其學以「模倣」爲根抵，說明社會一切現象，或與廣汎無邊的一般社會學接近，或與局部限制的特殊社會學類似，茲將氏之社會學說大意略爲紹介。

塔氏謂科學之得以成立，須具下列三種要件（一）反覆（二）對立（三）適應。反覆者種種不同之中，所存在之幾許類似關係；然科學之爲科學，非僅以其同一化，且以其差別化也。蓋反覆本非創造，而爲保存的生產，惟與此相反之對立性，則含破壞性甚大，對立亦非科學全體，須加第三之適應，始得圓滿具足焉。由來一切事實，無不含有上述三種性質，其所以常不明瞭者，因變化多端，或失調和，有以蔽之之故。欲明科學真相，非僅就現象而探求其原因已耳，必究明其反覆，對立，適應法則，始得謂爲竣事，吾人如欲社會學成爲一種科學，則三者未可缺一，缺一卽非科學矣。

塔氏社會學劈頭，卽論「反覆」，且稱「反覆」爲「模倣」，并斷言「模倣」卽社會，其重視模倣可知。吾人所目擊之化學界，物理界，天文學界之一切類似，皆起因於

週期的運動尤以振動的運動爲其根本理由；生物界生命起原之相類似，亦因有機體內部或外部之再生產而遺傳而傳承也。社會之起原，何莫非種種模倣之直接或間接結果，今有二人於此，此一人所爲必影響其他一人，此種影響復因他人之模倣而繼續存在，社會之起原，遂基於此。氏復將『模倣』分爲論理的與非論理的；所謂論理的模倣者，首事者常以一己所爲，爲最適合一己目的或原理，他人毀譽非所計及，然少一帆風順，進行無礙者。非論理的模倣可分爲三、（一）主觀範例，較之客觀範例，先被模倣。（二）位階優越者一切云爲常比劣弱者及早爲人模倣。（三）因時代之不同，或風從當今，或追慕往昔，所謂流行模倣，因習模倣者是也。

第二之對立現象，亦遍在宇宙，如物理的要素之引力與撥力，生物有機體之生存競爭，社會中之種種戰爭，競爭，討論是也。對立更可分爲多少種別，而爲社會學上之重要者，同時的對立與繼起的對立而已，前者爲鬥爭，後者爲律調；鬥爭者，相對立的模倣之交叉也。鬥爭之所由起，或因信仰之互異，或因利害之不同，鬥爭之範圍，大抵由細而鉅，由近而遠，然鬥爭非必概爲破壞；宗教，法律科學等

由此出焉。其與鬥爭相反之律調，非相互破壞之力，而為急緩交調之力也。

第三之『適應』塔爾度以為宇宙中之最深遠者，以反復為方法，以對立為手段，社會過程之目的也。氏復以『適應』為對立之新平衡，層出不窮之調和；世之一切聚合，無非『適應』『適應』更復向上，形成不可勝數階段，其究也，遂達登峯造極之域焉。

要之，塔氏社會學根本精神，大抵構成在『反復』『對立』『適應』三者相互關係上，惟三者非徒爾循環，如『新適應』由新發明而成就，再引起他人摸倣，循是以往，實為無窮。又塔氏學說，固尚有所胎息，然無損其獨創性也；氏所著述，如『摸倣之法則』，『社會理論』『社會法則』『普遍的對立論』等其所以啟發吾人者，多在社會心理方面，於結合事實絕少論到，所謂惟就一般的社會現象言之也。

(C) 兜爾肯 *Durkheimi* (1857-1917)

兜爾肯與塔爾度為法蘭西現代社會學界之二大泰斗，其所論著如涉多端，常令不知何者為其特長，今之編入心理的社會學派者，一方固為便利計，而一方復因兜氏務欲脫離心理學的方法，別樹一社會學的方法而有志未逮者也。其社會學構造，

亦與一般社會學爲近，惟對今前之對象茫然，不知所指爲何之一般社會學加以明確決定而已。

兜氏於社會學最重社會的事實，然以社會的事實，非與『由個人而集合的全體』有關，實與『集合的存在自身』有關也。譬之宗教，若僅以爲對於超自然的信仰集團，則殊無何項社會學的意味，必以爲社會有機體的機能之一，斯乃社會學所應研究者。其他如研究經濟，法律，道德，國家等皆宜如斯，而究竟目的，則在求得社會生活之一般的特質，其取材則不外各種既述特殊科學，然非徒泛泛混成而已，必將巧爲綜合，斯達吾人初衷。至所謂一般的特質，如具體言之，集合意識之形成，分業之原理，社會上之自然淘汰，生存競爭之制限，遺傳之法則，及社會進化之持續等皆是也。

兜氏一方主張綜合的社會學，一方復注重社會事實，所謂社會事實者，與集合的表象或社會的表象同一意義，對於個人常挾一種強制力量，支配其行爲，思致，感情，故自與由表象與行爲而成之有機體現象，及純粹的個人心理現象，迥然不同

。又社會事實中，不僅盡爲持續，強固者，卽如結合緩漫之羣集社會，所發生之情熱，憤激等縱屬曇花一現而爲社會事實則一，因其亦有威壓個人之力也。

又兜氏之研究社會現象，其所使用之實際方法常承認類推之有用，卽生物學的社會學之類推法，要亦未可厚非，蓋社會與生物體之間，實有幾何共通特質，然生物體的類推法雖可利用，究不若與心理學的法則對照，更爲自然，何者？二者領域既相比隣，且『集合生活』與個人之『心的生活』同由表象而成之故也。又兜氏於生物學的類推法雖不深惡痛絕，然以意識爲生理生活之從屬現象，則反駁甚力；若心的結合不過爲生理的結合之反響，則意識之存在爲贅疣，而無何項意味，故兜氏以爲實際表象，一旦既經存在，無論何時皆不從屬於神經中樞，自身得以繼續存在，且能相互作用，未復基於獨自法則，而彼此結合。彼個人之結合，配置，固爲社會生活成立之基礎，個人意識之相互作用間，則發生集合表象，猶之神經要素間之相互作用，發生個人表象正與此相同也。

惟集合表象，非直接由個人表象發生者，故不在其支配之列，然集合表象往往

有限界不甚明瞭之時，而個人表象則顯然各異其趣。抑集合現象之在個人意識外者，何也？蓋集合現象，由個人之協同而成，從而個人感情，亦由一己之獨特作用而逐漸社會化矣。此種變化可與『化學的綜合』相互比較，綜合結果則超越于個人之上；故社會不存在於個人之中，而獨立於社會之外者，實基於此，欲知社會為何，不可不知其全體，殆屬必然之理。夫使社會現象得以成立者『綜合』也，『縱合作用』一旦表現，從而個人性質互相中和，惟其最普遍者得以殘存而已。

總之，兜氏對於『集合表象』之分析，實為全力所注，且欲社會學之存在可能，特設獨自對象，唱為『客觀的社會實在』之說，而欲使社會學與心理學分離者也。惟將集合表象過於自勵解釋，不無輕視社會之內的勢力，斯則極端崇奉兜爾肯學派亦未嘗稍諱也。

(d) 庭尼士 Tonnis F. (1885—)

當代社會學界元考，大抵凋零將盡，惟德之庭尼士獨存；庭氏於社會學所採方法，雖與兜爾肯不同，而有功於現代社會學界，則難兄難弟之比也。庭氏將所有社

會關係，概分爲『自然社會』與『利益社會』兩種 *Gemeinschaft und Gesellschaft*。自然社會又可名之爲『犧牲社會』，卽此種社會完全出於自然，統一亦固，縱其間不無多少間隙，而存續之力甚強，如母子關係，夫婦關係，兄弟關係等是也。惟此種社會，固不限於血緣社會，卽以其住爲中心之地域團體，及其他目的方向相同之各種精神團體皆在其中；其所以使之相互結合，共同協働，而貫徹獨自之意志者，實惟理解是賴，理解者，使吾人成爲全體一員之原動力也。從而益加親密；復因構造，經驗之類似，而各個性格，思考益趨一致；易詞言之，理解，一致，一而二，二而一者也，蓋自個別關係以視社會則爲理解，自全般關係以論社會則爲一致也；如此純粹協調社會，誠難多見，然使應具條件，無一有缺，則最初此種社會，縱極稀微，其必蒸蒸日上，殆無庸疑。

『利益社會』，一見卽知其以利而合者也，與上之自然社會成正反對，其結合非出於『本質意志』，而爲『作爲意志』，在自然社會常有類似分離，而實結合彌固，而在利益社會則時呈貌合神離之態，相互緊張之心，甚至嫉視敵對，不稍寬假，然何

以能使此種背道而馳人們，形成勢同散砂的社會者？則實基於「經濟的交換」之成立也。夫經濟交換之必要，因屬於經濟學範圍，未能詳述於此，而當其交換之際，縱各有所利，且爲時甚短，而雙方意欲必趨一致，共同範疇，必相接觸，彼此不相支配，互成犄角，又因經濟交換而有共通作業必要時，則須賴於勢同強制之約束，使之暫行結合固非出自本性，易於崩潰，而一時亦呈一種特殊意志，與有力活動；利益社會之成立過程，大率如此。其構成核心則在契約之相互遵守，其在經濟方面，則日趨私有化，近世商業之勃興，資本主義之發達，實與此關係至切，因之宗教衰頹，科學暢達，取信仰而代以輿論矣。又利益社會相互間，愛着之念極薄，打算之外無物，即謂之「商人社會」亦無不可之理也。

庭氏將兩種社會，詳細對照之後，乃推述其致此之由，謂「自然社會」爲人們社會本體，自茫茫太古，即已無處無之，即降至中世，亦尙不失爲社會有力要素，及資本主義成立，商業貿易日盛一日，嗣後因羅馬法律次第得勢，而近世之利益社會，遂沛然出現，甚至喧賓奪主，有席捲共同社會之勢，而適於利益社會法律，反

益變化爲社會中心觀念，吾人雖切欲自然社會之復歸，俱已如久倒狂瀾，挽之難能，云云。由此觀之，可見庭氏之理想中社會在在含有愈古愈妙之意，與吾國儒家思想頗相類似，至所主張是否正確，惜爲篇幅所限，未能詳加批評也。

C, 綜合社會學

(a) 基敦 Giddugse, H,

(1855——)

心理學的社會學者，多以文化現象全體爲攷察對象，其中亦有僅着眼於結合一物者，如基敦及馬魁發 Maciver 是也。基馬等縱未嘗惟以結合現象，爲社會學之正當對象，却先舍去一般見解，僅以特殊的結合現象，爲社會學上之問題矣。

基敦爲美國現國社會學界之泰山北斗，屢如前述，其著書之負有盛名者，如『社會學原理』、『社會學要論』、『責任國家論』、『人們社會理論之研究』可得而舉。通觀基氏著述，大抵不外以結合爲中心，而於從來一般社會學，亦無不滿之處，且自身亦以爲此中一人；何者？彼之所謂社會學者仍持『原理的科學』之見，與一般社會學至爲接近，與阿賓海茂 Oppenheimer 幾乎完全一致。氏之所謂原理者，尙有說

明必要，蓋氏以社會學為社會之科學的敘述；科學的敘述與繪畫的敘述異，即將某對象之參差離支狀態，整齊於完全組織之中，而求其原因及其法則之發見也。欲達此項目的，非由某種單位出發不可，在社會學自以『社會人』為最單純形式，即以有『友人』或『伴侶』之個人為社會的集團單位；其『行為』，為社會的活動單位，由是可知社會學問題，即『社會人』之如何分類，其相互作用為何，其結合，分離為何，其所作之集團如何而已。

社會為『社會人』之集合，其種類頗多，基氏分為下列四種，即自然社會，完全社會，生成社會，構成社會是也。

自然社會者，相互類似，且共住於同一明確地域之個人集團，其因交際或共因支配於同一社會精神之下，浸假而該處所有全體人們，化而不可分解社會；惟此種結合過程，全係自然而然一切意識，人工，皆非所要，蓋由心情相知，享受相同之故。溯攷此種『羣居』之當初成立，或由發生，或由移住，而社會學上以為問題者，不在物理方面，而在心理作用，心理作用，約分四種；第一，評價，決定好惡之活

動也；第二，利用，利用事物或人物之活動也；第三，馴致，使一己性格，適用於環境之活動也；第四，社會化，使彼此交誼，或社會關係，日趨組織的發達之意。又此種種活動之動機如何？所採之方法如何？評價動機則發源於感覺或思惟之快樂，其方法則對於刺戟之反應，模倣也。利用則起於慾望，其方法則為攻擊，印象，發明；馴致，則由於全心或全身的必然要求，其方法為適應；社會化則由親交，伴侶，同情之快感而生者也，其所採方法為相互適應；「社會人」之所有活動，要以社會化為最重大，然欲社會化之可能，彼此性質，或種類，非有相當之均衡，或近似難以有功。基氏復將此類近似分為三種（一）血緣的（二）精神的及道德的（三）可能的。右述三者，因為使社會化可能要素，然構成社會化之過程，不得不以為乃類似之心理的結果；譬之半而不識二人，偶爾邂逅，其最初所生印象為會同之感覺；稍進，則為有機的同情也。再進，現在之感覺與過去之感覺相結合，而類似之知覺生焉。類似之知覺一變而為意識的，則直與有機的同情相反，所謂反省的同情是也。最後發達為愛情，為認知欲望，而皆相互渾融者也。是即基氏之所謂「同類

意識』 Kinds of Consciousness，同類意識，社會的心情中之最單純者也，然所有社會活動，靡不基於此。

若以同類意識，為社會化之主觀的方面，則其客觀的方面，即基於同類意識而發生之一定行為是也。社會化之客觀過程之第一步為交通，即思想與感情之組織的交換。彼此交通無限繼續，自與徒然羣居有異，所謂結合，同化者已萌芽於此，由是而同一行為，同一表現，同一性格典型，更逐漸成立矣。

同類意識為一切社會之根底，而在完全社會，發展尤為鞏固。完全社會者，無論何項社會活動及社會協同皆能遂行無礙之自然社會，既包括政治，產業，教育，宗教，藝術等活動於其中且尚支配一定地域，現世列強，皆完全社會也。

生成社會者發生的羣居也，如家族尤發生的羣居中之純之又純者，如都會則移住要素不少矣。惟至少亦要求成員間之心的或精神的類似，——一般的，至其細密傾向，則非所問也。又此種類似，概屬相對的，如一較華，英兩國人之相異點，則英，德人之類似為多，若將，二英人對此，則英，德人之類似自少矣。

構成社會者，爲欲特別活動，或欲達某種特殊社會目的所組織之團體也，參加人們不必同出一源，只得先入者之同意已足，從而獨立存在性甚形缺乏，惟互相依屬而已。但因所抱目的大相類似，故彼此性格，精神，自不能相距太遠，蓋太遠則此種社會即無從構成矣。又構成社會絕少發見於榛榛莽莽的社會中，至部族社會時代始見端倪，而發達於文明社會。構成社會之最著者，莫如國家，國家者，凡國民之一切利益，行爲無不息息相關，且此中所含其他團體，亦指不勝屈，其重要者有四，（一）關於政治的利益團體（二）關於行使司法的機能團體（三）爲滿足人生的欲望而準備的團體（四）以促進精神的發展爲目的之文化團體。人們社會的目的，在理性的及精神的人格之發展，而促進此項發展之最有力者，莫文化團體如，此外各種團體縱爲機能的，分業的，而皆從屬於此者也。以上所述不過塞氏之社會學說一而，欲窺全豹，自非熟讀原書不可。

(b) 馬魁發 Maciner R, M, (1881-

結合社會學者中之可與上述塞敦相伯仲者，首推英國社會學者馬魁發氏，其學

問系統雖未判明，然其社會學組織，則全為綜合的，殆無疑義可言。馬氏以社會學為共同社會之科學，何則？吾人生長斯世，若僅注意經濟，政治，宗教等項，究亦難遂其生存之願，蓋吾人實生活於上述諸項之共同社會中，由此可知此種綜合考察，豈可付諸缺如，是即所謂社會學的考察也。惟馬氏所探對象，非文化全般，僅就人生中之可以視為為結合的現象，取以研究目標而已。至其結合內容，非所聞問也。

馬氏社會學中所數見不鮮，含義最廣者為『梭借第』Society（社會之意）此即人們與人們間之所有意欲關係之總稱，其中復含所謂共同社會，團體，國家等者，且均有互相區別特徵。

所謂共同社會者 Community 何也？如共同生活於一定範圍內之村落，都邑，地方，國家是也。抑共同社會之所以為共同社會者，其所有區域，非具一定特色不可，即該處之語言，傳統，風習等皆有自與他處迥然有別，是即共同生活之結果，共同生活之特徵。第共同社會，實不過程度問題，蓋共同社會之中，既有共同社會

，共同社會之外，亦有共同社會，如僑居外國都市某人，除本身之最親密的共同社會外，尚屬於較此都市爲廣之共同社會也。共同社會有兩極端，一爲極大之人類社會，一爲極小之日常生活社會，後爲同共社會之根幹，前爲茫漠之共同生活，要之無論何人，均心有所屬之社會，姑無論其關係疎密如何也。

團體者 Association 爲欲追求某種共通志尙，而組織者也。其所追求目的，凡與此有關人們共同協力時，最易如願以償，無待喋喋。又人各有志，其志趨之近同者，聚而組織種種團體，實如水之就下，獸之走曠。至共同社會與團體之關係，前者爲社會生活之進路，後者爲其組織，前者爲自足的，後者爲部分的也。同一人可同時或先後爲多數團體之一員，同一共同社會中，可存在幾多敵對團體，然共同社會者任何團體爲大，且爲自由，甚至有時強而有力如國家者，亦嘆無可奈何也。

國家雖亦爲團體之一，惟以其有一定地域與共同社會相似，且對於其他團體，有上下左右之權，故曾有以爲國家卽共同社會者。然國家全爲排外的，確定的，甲

國告終，乙國始得出現，從而無論何人，皆不得同時盡忠兩國，而共同社會所無也。國家有政治的秩序，而共同社會不必盡然；國家係以形式手段，構成外部規模，限定社會義務，而共同社會則為本質的，自發的，自由的，任與他發生關係，共同生活。此外馬氏于國家應採態度，亦言之頗切，即國家對於政治以外，若科學，若教育等應與以充分自由；而於唯我獨尊，橫行無忌團體，則國家宜干涉之，抑制之也。

馬氏於分析共同社會之餘，更論及進化論，且設定種種法則，如共同社會之調和，個人生活之統一，社會與經濟之相關，社會化與環境支配之相關，不一而足；至其法則依據，要不外『社會化』與『個人化』而已。

D, 形式社會學

上述之基敦，馬魁發兩氏社會學，共求社會學對象於結合者也。其所採方法概為心理的，茲所欲述之形式社會學，縱其對象，仍不離乎結合，而其方法則別有在，姑庸後述。第所謂『形式』者，係對內容而言，即社會生活中之可與結合相當者謂

爲形式，此外之一切現象，皆爲內容，換言之，形式社會學者，即研究社會結合之學也。此學之興，最近始見於德國，至其創始者或言庭尼士或言金默爾，然庭氏唯於形式社會學中心問題，有幾許關聯，其本來體系，截然他物也。蓋形式字樣最初使用者，實金默爾其人，言之成章者亦金氏其人，欲敘形式社會學歷史，開宗明義，舍金默爾其誰哉？

(a) 金默爾 *Simmel G.* (1858-1918)

金氏原籍爲猶太，卒業於柏靈大學，多年充當該學講師，未嘗一爲正教授於母校也。氏學才豐富，若哲學，若藝術，若經濟皆造詣極深，異彩炯然，在社會學尤爲大劃鴻溝之傑出者，蓋自孔德創建社會學以來，縱言十人十色，百人百樣，而概括言之，則皆牽涉多端，界限不明，至金氏始將社會學對象嚴格規定，去取不稍假借，即所謂形式社會學也。

金氏以『社會科學對象的實在』，應呼爲『社會的，歷史的實在』，社會科學即將此實在之某一部分，而自特定立場抽象出來，以爲獨自學問對象，如政治學，經

濟學皆如此構成者也。惟從來之社會科學抽象方法，其終局所擇縱各不同，而皆具有共通之點，即無論政治，經濟以及其他社會科學均係由社會的歷史的實在中，而抽象其與內容相當部分；而金氏復以為於此社會的歷史的實在中，除內容的抽象之外，更可為形式的抽象，社會學即正由此種抽象而成之科學也。社會的，實在的內容，常為左右吾人之種種目的或衝動；與此相對之形式為何？形式者以種種內容為中心而演出之人們間關係也，此種關係非特定內容所特有，實與凡百內容相銜接者，彼以特定內容為對象之社會科學，究難足以語此，此特殊社會學之所以興也，特殊社會學舍此亦無對象可言，從而對於今前社會學自取否認態度，蓋今前社會學僅就其他社會學所已處理內容，作為一己對象，別無新物提供，殊失獨立氣概，故金氏力將社會的，歷史的實在分為內容，形式兩者，於以決定社會學對象，確立社會的概念矣。

金氏以社會為形式的，同時復以形式即人們之相互關係或相互作用，如支配與服從，軍隊，競爭，黨派等關係皆是。復將此種關係分為結合與鬥爭兩者，且視為

同樣重要，社會者即此兩者之混合物也。抑察關係爲物，自斷片看來，本似無關重要，實爲各種社會形成體基礎，且爲連結各種形成體要素；社會之常有彈力，色彩之不致單調，皆此『關係之力』爲之也。金氏研究社會學雖假借心理學之力，然分辨甚嚴，不許混同；何以言之，彼以一切社會過程，與社會本能，老將心理要素除去，則人們事象立成傀儡偶像，然構成此種心理過程，又必另有物在，即所謂社會是也。譬之戲曲，自始至終，無不含有心理過程，然非有將此種種精神過程一于—有生命的象徵之見地下者，則戲劇將無由成立也。是即金氏之所謂社會也。

要之，金氏之社會學說，實有劃時代的意義，其晚年縱不無多少變更其理論之嫌，而于形式社會學概念，却始終堅持未改；金氏『形式』之說最易引人誤解，固不待言，然金氏之意在脫離一般社會學陳套，從新建立一種獨立的社會學，亦自告相當成功，其未竟之業，有待後學，如下分別述之。金氏著作頗富，關於社會學者有『社會學』*Soziologie* 『社會學之根本問題』等書。

(b) 麥爾康德 *Veitkandt A.*

形式社會學創設于金默爾，而司發揮光大之重要人物，首推裴爾康德有似孟子之於孔氏，保羅之於耶蘇也。惟裴氏所受影響，不限於金默爾，上述之庭尼斯思想學說，所入於裴氏者亦復不少，一觀所著『社會學』，即可瞭然也。

裴氏之社會學構造，全為形式社會學的，且言自來社會學，即具兩大支流，一為歷史哲學的，百科全書的社會學，一為分析的形式社會學。前者以人類全體為對象，而研究一般的發展法則，或典型的狀態如生存競爭歷史之合法則性，文化之起源是矣。後者之形式社會學，則以附着於集團之種種關係為對象，屬於此派者，金然爾之外，尚有庭尼斯，兜爾肯等可舉焉。

裴氏以社會為人們集團，集團自外部視之，固即『結合的多數者』之意；而相互作用，不必所有個人，常立於相互關係作用之上，惟有授受關係已足，惟結合已至分裂情狀，則相互作用已無存在可言。又相互作用之原動力，不僅為個人，結合其物，亦與有力焉。相互作用之最要條件，為內心的基礎，換言之，即謂之精神作用之一種，亦無不可。吾人得區別甲，乙兩社會之不同者，實由各社會內之相互作用

有異也。譬之戰爭，相互作用之最烈者，惟限於內體而已。社會的相互作用則異是，一切外部作用，皆所勿問，惟求內部的根據而已。所謂內部的根據者，即特別之精神的交涉，社會員之內的結合是也。

裴氏之所謂社會，實立脚於內的結合條件上，與庭尼斯之謂共同社會，者相同，然裴氏分析尤精，常就各種共同社會中，以結合性最密，包容力最大，於歷史上亦占重要位置者呼之『生活共同社會』；且此種社會自人類創生以來，即繼繼承承至今不絕，若此種社會，一旦消滅，則社會之全組織，勢必分崩離折，蓋『生活共同社會』之賴以維持者，全恃社員會間之同甘共苦，和衷共濟而已。其次於此而稍緩慢者，則有所謂『感情共同社會』，『目的共同社會』；前者再分爲『交歡共同社會』，『情操共同社會』；『交歡者其例至多，不遑枚舉，情操者率以敬虔爲中心，而結合之種種藝術，宗教，科學，哲學協會是已。『目的共同社會』則由目的相同而形成者，凡百『勞動共同社會』皆屬之。又『共同社會』，『再自他方觀之，更可分爲『體驗共同社會』，『本質社會』兩者，其標準雖難明言，要不過程度問題而已。所謂『體驗

共同社會』者，僅爲二三經驗，或事件，或與某部生活有關，而從事表層的結合者也；『本質社會』則包括人生全體，與間連之『生活共同社會』幾乎同爲一物。

以上所述，爲裴氏關於『共同社會』分類大略，其於『利益社會』區分，恐亦讀者所欲知；裴氏以爲利益社會，其結合較共同社會爲緩，其熱度亦較低，惟最宜注意者，認知關係是也。此種關係，猶買手，賣手之各以己物交換，而求相互均等之意識也。若當此種關係之形成，有須權力參加其間，強定交換價格，則一變而爲權力關係矣；又若因價格問題，釀成鬥爭，則一變而爲鬥爭關係。權力關係，其表象形式爲命令者，服從者。強者弱者之對待關係，則如階級關係，支配關係皆屬之。鬥爭關係，自不限於戰爭，即戰爭外之法律的鬥爭，自衛，格鬥等是也。

此外，裴氏既於缺乏相互作用之『外社會的關係』亦常論到，其構成此種關係之原動力，爲恐怖，希望及順應，其待遇全無人道，視同物體，如種種奴隸制度，與文明人之對於野惡人態度，皆屬此例。

要之，裴氏以分析社會關係爲形式社會學之第一任務，言金氏所未嘗言，發庭

氏所未曾發，縱其理論，不無非難之點，尙待洗刷工夫，然終能使形式社會學，占得確實地步，且將爲社會學說中之正宗者，裴氏之力也。

(c) 馮偉哲 Von Wiese

馮偉哲亦金默亦理論之後繼者，與裴氏相同，惟稍異趣者，裴氏方法論，多帶哲學傾向，而馮氏則實證色彩，甚爲濃厚者也。馮氏嫌「形式」學語，有動遭誤解之虞，常唱宜改「形式」爲「關係」之說，於是馮氏之社會學概念，稍涉廣汎，與所謂一般社會學者，無形接近矣。

馮氏以社會學爲社會過程，卽人們行動之學，而非意識過程之學也。不以心理狀態爲問題，惟以引起人們集團的變化爲對象；蓋吾人行動，常受時間，空間，物理法則及有機體法則之支配，不屬於心理者爲多，故社會過程亦可謂爲自然過程之一種也。何則？社會行動，不僅盡由意識，常受外部影響，人們之社會化者，亦由此二力作用之故。據上說，社會與心理固爲關係密切者，然未可視爲同一物也，蓋作用於社會之意識力，實屬於社會心理學或心理社會學之研究範圍，而社會學目的

，實別有在也。

馮氏以社會爲行動，所謂行動者，即人們之相互的關係也，即一定數之人們間運動也。比之理化學，則此種關係，正與微細原子之相互關係同，原子復因種種運動，隨在促成原子之結合，而社會則爲關係之形成體，一如法律，制度，所謂關係之結晶是也。而結晶實生於社會過程中。凡欲研究原子間之相互關係及與形成體之關係者爲廣義之社會學，即所爲關係學；然自狹義言之，關係學者，僅研究原子間之相互關係，其研究『形成體』者，不得不委之『形成體學』也。

社會學上之所謂社會過程，包含於社會化之全過程者也，不特結合現象屬之，即分離現象靡不概括其中，吾人於此乃可理解人們間關係之全體；馮氏以此爲基礎而將人們間關係條分縷析如左：

關係最初分爲社會關係與社會形成體二者，前者更可分爲社會關係與社會過程；社會關係中所含過程凡三，(A)過程 凡一般的人們之相結關係皆屬之，相結關係更可由其程度之疎密，得爲種種分類，其步趨則爲接近，適應，同化，結合也。

(B)過程 此與結合相反之分離過程也，可按其程度如何，得分爲競爭，反對，鬥爭各種關係。(C)過程 此結合，分離兩者混合難分之種種關係也。以上三能縱爲形不同，要皆單純的個人間關係則一。其次所宜述者，馮氏之社會過程分類如何也？馮氏以爲凡百『形成體』內，最先有『分化過程』，其後卽生『集成過程』；『分化過程』中，如不平等之發生，支配與服從，階級之形成，淘汰，個人化是也。『集成過程』則爲同一化，階層化，社會化焉。又關於『形成體』之成立，則有制度化，專門化，解放等種種過程，其破壞則爲榨取，施惠，形式主義，商業化，過激化，錯行等是也。抑所謂『形成體』者何也？個人間之諸過程之結晶也，若再將其內容細分之，則有羣集，有集團，有抽象的集合體，不一而足。

總之，馮氏在形式社會學中，確爲一大重鎮，縱其理論，尙未統一，其考察不及金，裴爾氏之豐富，其方法論亦欠精密，然春秋方富，精力正旺，所據地位，亦甚優便，以爲一大學教授，且兼該地科學季報主筆，來日多望之學者也。

E, 社會運理論的社會學

社會學與社會運動理論關係至爲悠久深切，如斯學鼻祖孔德及其師聖西門皆視兩者毫無分辨，其鼓吹斯學目的，亦惟在改造社會而已。由來兩者區別，實亦至難，蓋一研究社會正常狀態，其中之缺陷性，或矛盾性，不識不知，已暗示吾人之前，既知其缺陷矛盾，而欲補全更正，自屬當然要求，於是社會改造理論及種種社會政策，不期出現亦出現矣。何則？吾人如絕對不講究『應如何爲之』之理，惟事探求『本來如何』之道，實屬難能。故概括言之，社會之研究亦與其他一切文化研究正同；何則？純理的分析，自含政策的要素也。自孔德以來社會學派別，不爲不多，自其廣義言之，無不含有社會運動理論，尤以帶一般社會學傾向者爲最著，然至今則其勢稍殺矣，大抵專事研究赤裸裸的社會，不加任何批判，雖于政策論不加否認，却愈得其真，蓋研究態度愈近客觀，所獲結論益覺可憑之故也。

(a) 穀蒲羅偉奇 Gumplovsky, (1838-1910)

穀蒲羅偉奇之社會學原理極爲遒勁，其筆緻亦富于魅力，最易感動吾人之智覺者也。穀氏謂國家爲基于社會力之自然的行動而表出之現象，其發展亦與社會力之

發展關係至切；至其本質，則與首賴爾 Achillemeacher 所論相同，即國家乃成立于支配者與臣民，統治者與從屬者之對立，且為國家之永久的，不變的，固定的要素，今前固未嘗有無敵對關係之國家，即今後亦難望其偶有也。國家既經成立，復如『有機體』之結合然，實行分業作用，相互抑制，相互支持，其表觀則為法律與條文，其發展則為競爭與鬥爭；不特國家如此，凡百『社會的形成體』莫不皆然。惟原始的遊羣，則個人間的不等與類似可得而見焉。此等各有個性，各有私利之原始的遊羣，未幾因人口增加，及自己保存必要，遂釀出種種鬥爭，其結果自不能逃弱肉強食，優勝劣敗公例，而國家以成，此穀氏『集團鬥爭說』大略也。

穀氏之所謂社會單位，既非個人，亦非家族，異質的集團是也，由是可見穀氏對於個人，其不認為有若何社會的重要性，自屬必然，如言思考者非個人也，實構成社會之一部分其物而已。利己心之主體亦非個人，而為集團，彼歷史上之英雄實不過為實行集團意念之傀儡操縱者而已。氏復言在複合的社會中，優越的集團其物，不特支配被征服者之個性，即征服者之個性亦受其支配也。個人對於社會貢獻，

實不足輕重，一切高級的社會心理現象，高級文化形式等等，皆由集團接觸，始得產生之結果也。

要之，穀氏之社會學說，概趨極端，往往與事實相逕庭，與原理相背馳，然頗能自圓其說，不愧為一家言也，其著述有『社會學概論』，『種族戰』，『社會學與政治』學等。

(b) 拉村火發 Ralyenhader G. (1842-1904)

拉村火發與前述穀氏同採集團的見解者，其不同處，拉氏之說明社會發展也，謂由於集團內之引力及集團間之反對；此力之極純者，凡百生物無不備具，文明社會則發達程度最高者也，此力根源為何？即所謂『關心』是也，此種關心可得如下分折，(一)生理的關心(二)種族維持的關心(三)智慧的關心(四)超越的關心(五)信仰，宗教，(五)社會的關心 以上各種關心，實為一切存在背景，有機體之為有機體，皆由此種刺戟而圖其實現者也，否則，有機體之存續絕不可能；吾人行為目的，更不待言，一惟關心之追求而已。

拉氏復謂個人間之生理，精神固不平等，種族之間亦然，常以少數之能動者，支配多數之受動者，社會組織即由此形成。

其論社會發展階段，不似穀氏之主張多元，而以社會最初階段，為始于協同時代，集團之終至分化者，由於人口之增加，及生存之必要故也。第二之原始文化階段，則為漁撈，農作，狩獵，牧畜時代矣。第三之文化階段，則生齒日繁，紛爭日多。第四之戰爭階段則掠奪以起，私有財產以生，從而戰爭時常爆發矣。第五階段則為集團內部之階級鬥爭。第六階段則為資本主義之傳播。其延長則為文化之成立與普及，然仍為過渡期也，最後時代必為生產組織互相調和，社會生活時常安定，直至生產增殖不可能時為止。

(c) 阿賓海茂 Oppenheimer H. (1864——)

阿賓海茂於所著『國家論』Der Staat 多來自穀蒲羅偉奇，關於一般社會學亦有極進步研究。其論人們充足欲望手段，謂為政治的及經濟的兩者，政治的手段，強者之所行盜竊也，經濟的手段則勞傷與代價相互交換之行爲也，而國家者組織化

之政治的手段也；其論國家基礎，則言並未能成立於狩獵，淺耕時代，何者？彼時人民既未知財貨之貯蓄爲何物，亦無保持之必要，且無外敵侵入之憂之故也。及牧畜時代，始以強奪爲故常，而政治的手段，於以發見，部族間戰爭，於以屢演，而初於所獲俘虜概加以殺戮，嗣乃覺其具有經濟的價值，易殺戮而奴隸使之，人之以『人』爲經濟目的者，實始於此時，於是國家萌芽矣。國家逐漸發達，更知與其奴隸人民，無寧徵收税金之爲得，組織日復益加堅密，是卽所謂封建國家也。

封建諸侯，一旦強而有力，中央君主權勢，自將日瀕危殆，於是中央君主，一變而爲人民與都會之友助，樹立市民的自由原則，且借金錢經濟之力，組織部屬官吏階級，遂建設所謂立憲國家矣。惟是商業都市，雖亟欲立憲政治之實現，而封建殘滓如大地主者則妨之惟恐不力，利害相懸之故也。在過渡時期，縱然產生無數無產階級，而將來則封建殘滓，終必沒落無疑。阿氏復謂近代之立憲的商業都市，與古代或中世之海洋國家及都市國家全爲別物，而與封建時代之盜賊國家。間不容髮，其稍異者封建國家則以土地爲核心，此則以動產爲主力也。

要之，阿氏以人們集團之鬥爭，爲歷史之真相，且信經濟必占最後勝利者也。

(d) 無政府主義的社會學

社會運動各種理論中，最稱大言壯語，且富現狀打破精神者，實推無政府主義，無政府主義並不始自今日，因爲識者所共認，即在近代亦比任何社會主義爲先，縱橫闊步於斯世者也。馬克斯主義固無論矣，卽其他之社會思想，率皆發源於此，縱令現今兩者運動方法，冰炭不容，惟事破壞之無政府主義，究非力圖建設的社會主義之敵，而其潛勢亦有未可侮也。無政府主義者因不酷嗜理論，徒重實行與感情，故其理論組織，無多觀覽，且以代表者之思想千差萬別，欲下一統一的斷案，誠爲難事，惟衆口一辭，均無異議者，對於國家之否認是也，使社會與國家對抗是也。哥度溫 [Gadwin] 有言「國家，社會本爲一物，社會以必要爲基礎而發生，國家則成於曲惡者也」。布羅東則以國家成於特殊法規，非自由意志的法律關係也。斯蒂爾那言之更爲透徹，直以國家爲以法律限制個人之自由，而吾人幸福可以自動的團結實現者也。巴枯寧則以國家爲人們生活之低級者，而社會則迥乎其上者也。無政

府主義者中，尤以枯羅坡多肯爲首屈一指，常言國家與戰爭同意，阻害人類生活之發展者也。枯氏學殖宏深，著述亦有組織，所著『相互扶助論』，其影響於社會學之分野者彌多。其中心理論與馬克斯大異其趣，即以人類本來性質爲社會的者也，若將此種性質擴而充之，最大多數者之最大幸福的社會可得而成。無如國家妨之也。國家之起源較新，歷史的產物也，吾人人類發達至某一定期，自易自由團結而代以支配的社會——國家。而純粹社會之發展，却能以獨自之力，產生人類之社會的共同生活，——契約的共同生活。而由相互扶助所演進之未來社會，即集團內之各個人之自由發展，合作社內之集團之自由發展，由單一而至複雜之自由組織，其純以自由爲主力可知矣。至其由國家而至未來社會之過渡期間所採手段，或爲平和的，或爲恐怖的，不一而足，如枯氏者縱亦是認暴力的行動，然非一般的態度也。要之，無政府主義者惟在豫想脫却一切權力之自由社會而已。吾人於此，苟能放棄『無政府主義暴力行爲而已』之謬見，則自可於其理論中，或關將來社會建設，或於學理研究，或於實際運動，皆將獲益不少也。

(e) 馬克斯主義社會學

馬克斯主義者皆知爲馬克斯與其友人恩格爾斯所主唱之社會運動理論也，自其勢力言之，自其學問的基礎言之，皆占相當重要位置，數十年來即與前述之無政府主義相抗相衡，至最近因維俄斯之革命成功，其理論益多實證，其根底益形鞏固。如欲詳細研究，自非窮極馬、恩二氏學說闡源不可，惟恐有侵入經濟範圍之嫌，故此處姑以布哈林所著『唯物史觀』爲藍本，略爲指示此派之社會學的輪廓而已。氏分研究人們社會全體之社會科學爲二，一爲歷史學，一爲社會學；歷史學者，探究社會生活之於一定時間，一定空間如何經過，且將探求結果敘述之學也。社會學者，其對象爲一般的問題，即社會者何物也？其進步或沒落何由也？林林總總之社會現象如法律，經濟，科學等如何相互作用，其進化如何說明，社會之歷史的形式究爲何物，其變化如何說明等等皆馬克斯之徒所謂應屬社會學範圍者也。由此可見此派之社會學，實爲社會科學中之最含一般性者，與自來之歷史哲學最爲接近，而與研究社會之外形的組織如關係學，及結合社會學，形式社會學等自爲別物。換言之，

馬克斯主義社會學與一般之所謂社會主義一而二二而一者也。

唯物史觀之開宗明義要點，即精神與物質關係；馬克斯主義者即以物質為第一，而精神非物質莫存者也。物質却無精神可保依然無恙，易詞言之，物質較精神為先，精神不過物質特別組織後之一種作用而已。故馬克斯主義者不探理想主義，而惟物質主義是擇，且以施之於社會科學上者也。彼理想主義者常以宗教，哲學，道德，政治，國家，社會等為非物質的而為心理的，即多數人之希望感情，觀念，意志的發現之交錯者，尤以社會即社會心理，及社會意識，社會精神之別名也。然物質主義者流，則以人們社會，亦自然所產一物，復須取給於自然資料乃得存續於世，此取得方法即為生產。惟吾人於此，不必常為意識的，其常為意識的者，必萬事有組織的社會也。

所謂生產者，即物質的生產也，此種生產與其手段，實為人們社會存立基礎，蓋非是無論如何社會意識，如何精神文化，均無在餘地，猶之，一無感備，任何觀也皆不能存，有同然矣。今復明示一例，有二社會於此，一為野蠻社會，一為資本

末期社會，前者日惟迫於生計，其精神的文化自無可觀，後者其道德，法律，宗教，哲學等組織宏大，運用周密，兩兩相形既非可以道里計矣。然細究其發展條件及判若天淵原因，一言以蔽之曰；對於自然物支配力之向上也，即勞働生產力之向上也。因生產力之向上，吾人可以不必將所有時間，慨行犧牲於勞働一事，可將餘力從事精神文化之創設，如古代希臘文化之冠絕一時者，實多使用多數奴隸而已，得以從容研究之故也。物質者，精神之母，社會亦然，非精神的文化能創造物質的生產力，實社會的物質，即物質的生產發展，自促成精神文化之發展也。換言之，社會之精神生活，繫於人們社會物質的生產之發展，而上下左右之也。故社會之精神生活，即生產力之作用，社會即勞働組織，而非心理的有機體，而非理念的全體，彰彰明矣。

又唯物史觀之特色，試不遑枚舉，其最著者有二，一為解釋萬有現象不以靜，而以動；一為能把握社會之全體，而二者互有關係，更不待言。

唯物史觀之動的，見地如何？自來對於自然及社會之解釋，固言人人殊，然

括言之，不外靜，動兩法而已。主張萬有唯靜者，凡百一切事象皆如其存在而存在，絕無何項新奇現象偶出於世。其與此相反之動的觀察，則謂無論何物絕無變化而能存在者，一切只有過去及未來，其既去者，不能復返，日無休止，時在運動而已。宇宙一切物質，果惟日在變化之中，吾人人類亦爲地上存在之一，其不能逃此例外，何待喋喋。

然變化之爲物，非能一意孤行，各不相謀，必也，所有部分互相作用，互相結合，即雖些微變動，亦必影響全體，此稍習物理學者所共知，不必一一證明也。故欲適當考察某種現象，非將凡與此有關現象一同考察不可，欲證明其物存在，非將全體存在證明不可。

森羅宇宙中萬象，既常變化無窮，關係緻密；前既述吾人人類社會，亦可適用此項原則矣。今復細論之，吾人人類社會皆知其千差萬別，難以概言，是即進展現象，日向完成佳境。縱令難言無論何時皆惟有進無退，而日在變化不息，則不能不認其絕無錯誤；惟是變化當中，尙有種種階段，種種發展形式；第一，理解社會形

式之特徵，而記述之，即吾人不能將亘古以來所有社會看作同一之物，譬之奴隸制度，其自身自有特別存在價值，資本主義其本體亦具特殊理由，吾人若不此之解，絕無由明其過程，知其真相。夫社會形式既各有其特徵，其發展法則，自當隨之而異，如現代之無產階級與羅馬時代之無產階級異，現代之資本家亦與羅馬時代之資本家有別，故其變化過程皆各有其獨特法則；再詳言之，某一時代告終，即有其次時代乘之而興，其支配法則隨之不同；一般的社會科學之社會學，非考究特殊形式之學，惟就社會全般基礎，作為研究對象，所得基礎法則，即研究特殊科學之方法也。第二，社會學任務，除研究基礎法則外，其各個內部之變化過程，亦非研究不可，蓋無論何種社會，絕非一成不變者也，既變化矣，復須經過種種階段，種種形式，如同一資本主義，或為商業資本，或為工業資本，或為金融資本，國家資本，其來有漸，其去有因。

唯物史觀社會學之基礎，可知其建築在變化之法則，不斷運動之法則上，最初之提倡是則者在古代則有黑喇苦利特，近代則有黑智爾而馬克斯其集成者也。彼等

不但注意上述諸則，且嘗求其過程進行原因，以爲在其不斷之內的矛盾，與內的戰爭而已。卽有時有似並行不悖，平衡無衝，然非絕對的而爲可動的，所謂動的平衡是也。平衡卽現卽破，破後隨即形成其他平衡，未幾復破，不可紀極。

此外唯物史觀社會學可述者尙多，如將社會與自然環境關係分爲三種（一）固定的平衡——社會自然兩相調和。（二）積極的動的平衡——社會支配自然環境（三）消極的動的環境——自然環境支配社會而社會以滅。又於循序的變化理論之外，尙有所謂飛躍的變化理論，在自然界爲量之轉化爲質，在社會爲革命爆發，然皆非能突如其來，必有醞釀在先，斯能形成飛躍現象也。

由上所述概略，可見唯物主義的社會學者，卽包括人們間之繼續的相互作用之最廣義之組織也。卽以勞動結合，物質的生產過程爲基礎之物質的社會觀也，對於自來之有機體的社會學固所反對，恐其於資產階級有益也，對於後起之心理的社會學亦所排斥惟力蓋謂萬無物質反比精神居下之意。要之此派社會學所擁地位，頗爲特別，其重視全體則與一般社會學爲近，其組織又與分類主義社會學相似者也。惟將

生產關係作爲社會根底，此則不無多少異議，故普通所謂社會學者，恆將馬克斯主義除外，以爲應屬經濟範圍內也。

(f) 基爾特主義社會學

基爾特社會主義者，馬克斯主義之英國化者也，其提昌未久，其感化甚微，至今尙未識其名者，即在發祥地之英國，且有全國的近世派與地方的中世派相抗相爭，其主張綱領，亦尙歧路徬徨，相距統一頗遠，惟彼等所唱，不無可資傾聽之處，未可一概抹煞也。茲將梗概中梗概，略述於左。

全國派領袖柯爾氏所著社會理論，以結合行動爲中心，且謂社會爲兩種一爲 *Omniumity* 一爲 *Society*。前者爲社會生活之複合體，相結以共通信念或習慣，其存在係於成員之意識中，不必其有形式的結合制度也。後者之 *Society* 率由 *Community* 之發達，相與生成，即所謂有組織的社會也；此爲種種之機能的集團，及制度之相互作用，其成立係於人們之協調，其目的惟有利害而已。

其論國家則謂爲亦團體之一，不宜動事干涉人民自由，如經濟，統制等皆可一

任人民之自由，所應過問者惟政治問題而已。蓋欲下國家與一般團體並列，尤以宜與勞動合作社權力相稱，爲其主要目的。

要之，柯爾氏卽在基爾特社會主義中尙多異議之點，雖然，出發於共同社會 *Community* 而以論理的方法，判定國家機能，其立場至爲明快，若再將前述結合社會學之馬魁發學說參照，兩者之關係益明，且可一窺英國之國家論之現狀矣。

結言

自孔德之創設社會學也，於今忽忽百年，派別萬千議論紛繁，卽斯學之專攻者，亦常有如墮五里霧中之感，然苟能獨登高塔俛瞰全市，則栖栖皇皇，熙熙攘攘之街上萬數行人，非來卽往，非往卽來，而徬徨遶者，究屬少數中之少數。竊以社會學之分派縱如街上行人，而概括言之，不外一次社會現象全體爲對象之一般社會學，一以結合現象爲對象之特殊社會學而已。惟是主張特殊社會學者，對於一般社會學亦難絕對否定，縱令否定，亦不過名稱上之爭議而已，實質上依然不能不任其存在也。何則？人類社會，結合現象之外，尙有種種生活現象，若全然不加分毫考

慮，則結合理論，非屬臆說，卽爲杜撰，其尙成其爲學乎？蓋社會生活全體，實屬息息相關者也，包括的考察固不可缺，然過於包括則其中之中心部分，難以看出，不免有百科全書之嫌，故以明定對象中心爲要，而中心要以結合爲較妥貼。此最近社會學界，殆衆口一辭者也。

此篇之作，原欲使讀者一明社會學說大概系向，非有意修社會學史也，故割受之處甚多，遺漏之點不少，姑俟他日再作整個研究。抑社會學之發祥及其隆盛地域皆在歐，美諸邦，日本及我均爲後進尾閭，而我又後進中之後進者，更談不到所謂獨立學說，只有各隨所染，而成青或黃而已。日本之社會學者，其色彩固非歐卽美，而在大學講壇作爲正式學科則實冠絕萬國，今其大概傾向，在一般社會學則建部遜吾實爲集大成者，而今井時郎先生之徒屬焉。在心理的社會學則現京都帝大教授米田庄次郎爲之魁，其高足弟子爲高因保馬；後因受形式社會學影響甚鉅，一躍而爲特殊社會學巨擘，在在有青出於藍而勝於藍之概，其與高田氏同調者在東京帝大則有戶田貞三先生，而綿貫哲雄氏則兼受兜爾肯薰淘者也。在東北帝大則有新明正

道，在關西大學則有岩崎卯一均日本社會學界之錚錚者。此外拓植大學之小林郁雖為斯學前輩，特以傾向常識方面過強，尙未成一家言也。遠藤隆吉在日本社會學界，亦不能不稱為有數功臣，惜其思想變化，至再至三，即為後進學者所不道。此外若林房雄，若赤神良讓若既物故之高島素之等則唯物色彩甚濃，非專門的社會學者也。

本論

第一篇 社會

第一章 社會成生之前提

社會及社會學界說，諸學者既已連篇累牘，議論紛紜，顯有築室道傍之勢，現縱各如所言，不加非斥，而社會又非能突如而來，必有其先行條件，若復穿鑿至此，則問題益形複雜，不可究語矣。茲篇之作，原欲介紹社會學說之一般趨勢，及著者個人見解，不願牽涉多端，致讀者茫無頭緒，且著者對於向來包括萬類之一般社會學，固非所贊成，惟求我個人對於社會及社會學見解極力發揮而已。第欲細論社會本身而不一究本身之所由起，及由起之先行狀態，猶之治河而不溯源也正同，將愈形莫名其妙矣。竊以社會之起，本與人類有生俱來，而人類之生，則在地球成生及生物發生以後，逐漸演進而性屬始判，社會以成。如下分別略述。

第一節 地球之成生

在科學知識全未發達往古，無論何國皆各有其天地創生神話，茲概行從略，僅據較有科學根據者絮領提綱而已。蓋宇宙現象小自幽微之原子電子，大至渺茫天體，無不常在變動狀態，絕無休止時期，且常向一定方向進行，無論何物，莫之能禦，此卽所謂自然力之 *Progress* 也。地球之在太初時代本爲多數之溫度高不可測，瀰漫空中氣體，此卽康德等所謂『星雲期』者，其後因此種氣體，繼續自轉，將所藏熱度漸次放出，遂一變而爲流動體，放之不休，遂次第冷却，表面凝爲薄皮，此卽所謂地殼也。此後更冷上加冷，至三百六十度前後時，遊離於地球周圍之水蒸氣，一時化爲液體——水，而降於地下，此降下水量復依其本來性能，羣向較低處所流動，此地球水陸分化之始也。隨其深淺大小或爲大洋，或爲湖沼河川，其浮出水面之處，亦由其寬窄高低，而爲大陸，島嶼山嶽，此地球成生之大要也。

第二節 生物之發生

地球之雛形具矣，然其最初成分極爲單純，其後因逐漸冷却，遂次第化爲『複雜體』，故現今雖已發現在地球上元素，共計不下九十餘種，若窮本盡源，恐由唯

一的根本質 *Dissof* 組織而成，讀者勿疑爲臆說也。前世紀之末因放射能質 *Radium*、*aktive Stoff* 之發見，而其理益確，爾後研究益進，更證明輕氣，鉛黃金等之轉換可能；民國十三年時日本長岡理學博士發明由水銀製出黃金之術，方士家展轉相傳之煉金法，至是益證實矣。由此類推，不特地球成分可斷其始至爲單純，即大宇宙之最初恐亦非化合物，而爲渾然一元素也。

爾後隨時期之推移，充滿地球之無量數的無機物，次第複合化，最先成立各種元素，其次由各種元素成爲各種化合物，更達某種時機，吾人今所稱爲有機體之複雜的化合物於以形成，此即低級簡單原始的有機物也。其後愈超複雜化，而蛋白質以成，化學作用之不休，今時所謂酵素，刺戟素類之化合體次第成生；且也此等化合體已有物質交換性能，即一方有攝取外物而同化發育增殖之力，一方具感覺外界刺戟物之性，生物學者名之爲成形原質 *Protoplasma* 此即含有生氣之物體單位，亦即生物之始也。此種成形原質，雖既具生物性能，然甚微小已極，吾人肉眼仍不可見，及經過一定時期，爲欲發揮性能起見，遂成爲小塊，此即有形生物之單位，所

謂細胞是也。此種細胞，其永遠不改常態，繼續生存者為單細胞生物，*Monarien*，其百尺竿頭更進而多數細胞相集，互因生活生存之必要，遂發生各機能的分業作用，積之既久遂別成一種組織器官，爾後發達結果，而復細胞生物以我、吾人人類亦其一也。

第三節 人類之由來

吾人人類雖亦為複細胞的生物之一，然非最初即迥然與他生物有別，儼然萬物之靈長也。實由生存競爭，逐漸進化結果，乃成今日之特殊階級。溯夫人類祖先實與猿猴相同，今雖此類祖先，久已不可復見於人間，然一察吾人形體，在在與猿絕近，不亦思過半耶？又現代生存兩間人類，自種族上別之，縱尚不下數十，其大體則未見有天壤之別，若自縱斷面考之，則今昔之懸殊，不可以道里計也。其間復經無數變遷，始成現在形態，吾人今可於埋沒地中遺骨及其遺器可知梗概。

爾地層之最新者為第四紀層，其下為第三紀層，此兩層中業已發現人類遺物之最古者，若推以年限則在七十五萬年以前矣。雖然，彼時之所謂「人」者，仍不過人類

前身而已，其真正人類之最初祖先，除求之猿人而外，無他法也，此種猿人，實介乎猿與人之間，一千八百九十一年有在瓜哇島上深掘地殼四十尺所得頭蓋骨，大腿骨及牙齒等者，及經反覆研究結果，推斷即爲此種猿人，直立步行無異吾人，其腦力較猿爲進，言語雛形，雖已萌芽，其幼稚程度自不待言。

其比猿人稍形進化者，則有海德爾布爾殼 *Heidelberg* 人，此爲千九百七年在德領與海德爾布爾殼市接近冒耳爾 *Mauls* 河之砂丘中，自其最高處深掘六十九英尺所發見之人類顎骨也，幅廣而低，頑強無阻，頗似猿，爲人類發達史中之最初期者也。

悠悠歲月，年復一年，再經過數十萬載，而有所謂安德爾他爾人者，其頭蓋骨於千八百五十七年發現於德國某市，身體雖不十分長大，却臂力絕人，猛如犀熊，莫之能抗也。自此次發見後，凡十閱寒暑，於比利時國土先後掘得與現代人迥異之顎骨者凡三次；即此以推，可見原始人類之所布範圍，不爲不廣。自是以後，距今二三萬年前，已有所謂穴居人種者，則與吾人不甚相懸殊矣。

第四節 性別之由來

社會之不能離人羣而獨存，無須多言而自明，人羣之中，男女約各占其半，自極小之家庭，以至極大之國際，無不有男女參加其間，其內容亦千差萬別，苟使吾人或盡爲男或盡爲女，則社會情狀必有大不同者，故性別由來，恐亦讀者所樂聞焉。彼原生動物，絕不產生卵子，精子，惟將個體分裂，如『磯山着』其適例也；產於淡水之『喜多刺』則竟與下等植物同由萌芽而蕃殖矣，是皆謂爲無性生殖。惟此種生殖法，爲之親者，一旦有所毀傷，影響子孫甚大，殊不經濟。後因進化結果，始發現有性生殖之利，即細胞與精子分工合作，得使兩親生性全部遺於後昆，循是以往，變化日雜，進化日速，且得產生多數子孫焉。

第五節 人類之進化

人爲萬物之靈，此雖有似自己誇張，然就現實論之，誠無一物可駕乎人類上者，第考其最初，不特其他生物，即高尚如人類亦由無機的物質進化而來，本章第一節已言之詳矣。不過後因所處環境偶異，兩足專司步行，兩手專司工作，而腦髓得

益發達，遂使其他萬物瞠堂其後，不然，人，物相去，能得幾何，兩足步行之用太矣。惟一方因腦髓過度發達，凡事間接倚賴道具，反使體力日趨後退，然通盤籌算則蒸蒸日上無疑也。竊考人類最初，因如河岸散沙，縱有時三五成羣，七八爲隊，要不過偶然湊合，焉有所謂社會？後因腦力特殊發達，深感各自爲生之苦，分工合作之益，於是原始社會應運而生，繼令不旬時有嫉視，對立，紛爭，戰亂行爲，而大體則日向協和方面進行，此社會之所以進步也。

惟是人類進化，何以獨大獨速？除上述兩足步行外，尙有三因：（一）上古洪水巨浸，毒蛇猛獸所在皆是，人類祖先無往不感生存脅威，欲脫險惡夷，惟有別求解以制勝之方，故智力自行格外發達矣。（二）及既與洪水猛獸戰而勝，內部門爭以起，即因生齒日繁，食物不足，又彼此各具生存本能，不肯讓人獨活，故初則引起內部紛爭，或同心協力向較弱近鄰掠奪或反被人侵陵，不一其形；鈞心鬥角，較力比武之餘，縱有時不免兩敗俱傷或一方橫遭滅亡，而自全局計之，實促成人類進步之最大者也。（三）因腦髓發達太強，其他之五官百骸，日趨退化，欲補此不足，自有

創製器具得以節省時力；時力愈省，發明益多而進化日速，愈使其他生物望塵莫及矣。

第二章 社會之成長

第一節 社會成生之原因

發生學說，原多推量，熟是熟非，尤難定評，蓋年代渺茫，空間糢糊，既無信史可資憑據，又鮮一理可貫萬事，此所以每及發生問題，恆多甲論乙駁，莫衷一是，近百餘年來，科學昌明，論事辨理，常以有無科學根據，為最後取決，然科學之在今日，尙未云足以解決萬事，或只能解決萬分之一而已。此就有形可見，有準可測者言之耳，若涉及精神現象，或心理問題，衡以科學固較憑空臆測為當，若謂即可置信無疑，則不免有太急之嫌，蓋合理合則與否，宜待證他日者尙多，一觀其言人人殊，可知梗概。

社會學自獨成系統以來，未逾百年，其幼稚可想而知，無論關於何方，大抵各是其是，各非其非，從少萬流宗仰，一成不易學說，本必盡由人之好奇自尊，實由

尙未得得到究竟的『確定性』也。茲將各家關於社會成生原因，分別說，即可證實。

(甲)自動的成生說

此言凡屬人類，皆具有結社本能，如衣食男女然，既非出於利己，亦非由于愛他，不得不結社，不能不結社，所謂莫之爲而爲，莫之致而致者，不然，人類社會絕難形成；此其爲說，有近宿命；其由是出發而稍變其詞意者在英國則有亞丹斯密 Adam Smith 之同情說，在美國則有基敦之同類意識說其代表者也。亞丹氏之意，以爲人們生來卽有同情他人苦痛傾向，與孟氏所謂『今有乍見孺子將入于井，必有怵惕惻隱之心』者相同，各人皆具此項傾向，其傾向相同卽情感相投者，必出於互相結合無疑，易詞言之，同情者社會之原動力也。此說一見頗似近理，細玩殊覺不然，蓋同情在心理學上不過他人感情之再現於己，且真正同情之生，多在結社以後，其偶然對於苦痛者之同情，不過一感覺現象而已，非社會之本質也。又與同情說相似者，則有基敦氏之同類意識說，卽以他人爲自己同類之意識狀態，其最發達方式有五(一)有機的同情 Organic sympathy(二)類似之知覺 the perception of

resemblance (三)意識的或熟慮的同情 Conscious or reflective sympathy (四)愛情 Affection (五)欲人認識之慾望 the desire for recognition

此說雖比亞丹氏之同情論分析為精，然有謂知的內容，不得為結社之原動力者

(乙)被動的成生說

其與上說相對，則有被動的成生說，其意以為自上智以至下愚，一切思，云，行為絕無純屬個人與他人不相關涉者，即人為社會的動物，歷不來自社會之意。倡此說之最力者為法之塔爾度 Turgot，常言社會生於模倣，無模倣即不成社會，易詞之，即人人各行其道，不相為謀，各自矜奇，不肯向同，將如武王代紂誓師之詞曰：『受有臣億萬惟億萬心』矣。亘古以來，社會學無從成立，今後如此，固有社會亦不日即將土崩瓦解，人類或幾乎息矣。惟塔氏之意與孟子之勉強『服堯之服，誦堯之言，行堯之行』者不同，蓋社會成自勉強，絕難根深蒂固，惟有于不知不覺間，互相模倣，不自鳴高，社會斯無風雨飄搖之虞，而社會之為社會，即在于此。

其析衷上述兩者，而謂社會之成立，既非純粹自動所能爲力，亦非惟事模倣即可形成，必須社會各員互有結社意思，互有結社傾向，社會乃有成立可能，不然，終屬假象，毫無引力者也。德之金默爾 *Ullrich* 所倡之『心的相互作用』，即此之意，蓋謂舍相互作用之外，別無社會現象可言，即別無社會可言也，換言之，有心的相互作用，乃有社會，如經濟，宗教，戀愛，學問，藝術等社會現象無一非由心的相互作用而來，而一朝將此等現象，概行除去，尙何社會之足云，足徵此說亦言之近理矣。

此外尙有所謂意志結合說 *Combination of Wills* 者，以人人之社會的關係，即相互之意志關係，換言之，社會之結合，即意志之結合也。此種結合內含二意。(一)意志之合一，(二)意志之合致即意志之互相調和。所謂合一者即多數意志相合之人，集合於其通意志之下，形成單一的意志，如國民意志之形成國家意志是也。合致則內容不必盡同，各以彼此補充，相互助長爲目的之集合體，所謂『君子

和而不同』者殆卽此意。惟是意志結合常有中絕之時，而社會則爲永續者也，若謂意志結合卽爲社會，則意志之不存，社會將焉附矣？

與意志結合說密邇，而爲說較古者，尙有所謂社會契約說，卽以社會爲成於成員間之契約，其意有三。（一）社會之歷史的發生卽契約的發生也（二）現在社會成員間之相互關係，卽明示的或默示的契約關係也。（三）以社會契約懸爲一種理想，卽於社會發達中應漸次實現者也。易詞言之，凡屬自由人民皆有自由結立契約資格，不僅現在，永遠將來亦應如是之意。

以上所述各種見解，大抵爲歐，美社會學者主張，而日本之社會學泰斗高田保馬氏皆不謂然，另樹『共存』之說，共存者共同生存之謂也。共同生存復有本來，派生二意，本來卽同住一定地域時相接觸之共同生存；派生則雖遠隔天涯，畢生不得一晤，或藉交通機關，或資文書使節，以行相互作用，以營共存生活。高田氏復謂共存自身，尙未能云卽爲社會，必須社會成員欲求此項共存時，而社會存在始得認識也，至何以欲求此項共存？則一由爲共存而共存，所謂爲結合而結合是已；一由

爲達某種目的起見，不得不要其共存，所謂爲利益而結合者也。

(丁)利害的成生說

各家意見既已略爲紹介，最後敢將著者淺見附述於此；竊以人類社會一切現象可以『利害』一語括之，惟余之所謂利害，與世俗之所謂利害，大有不同者在，恐易引起誤會，特鄭重說明之，且此種用語，著者素抱不滿，因現尙未發現較此更爲適當術語，余友有勸定爲『功利動因說』者以其僅含一面之意未敢卽採，余師戶田貞三先生謂宜改爲『關心說』亦覺與友人之意無甚殊懸，數年苦思結果，要以『人事現象原理』爲最妥貼，而又覺其意近含糊，故此處暫用『利害』一語，色彩較覺鮮明，若讀者肯予指正，則尤爲願望不置。

反對是說者必卽言人固有本能也，而著者則以本能之發生，屬於心理範圍，而滿足本能發揮本能現象則爲利害；何則？人生本能而固抑制之，無視之，必感苦痛不自安，惟有發揮之爲得，試問發揮與抑塞孰利孰害，不待辯而自明矣。反對者又將曰人尙有感情作用也，如孟子所云『今有人乍見孺子必有怵惕惻隱之心』，蘇子瞻

之留侯論亦言「匹夫見辱，拔劍而起，挺身而鬥」與彼任俠之徒，每見不平，輒奮不顧身，雖死不惜，其與利害何干耶？而著者則以此等現象動機，固由外界刺戟所至，亦心理問題之一，而一旦既行發露，則自以盡情所至，發揮無餘之較忍氣吞聲，或袖手傍觀之為痛快也。故就當場而論「不忍一朝之憤」與「亡其身以及其親」相較，實「亡」之為快，而後且利害又宜別論矣。著者更進述之，彼一方之因失戀而自殺，或兩方共因不能到達所期目的而出於情死一途，及彼飲酖止渴，與彼以生活困絕而自殺者均因一刹那間，或反覆熟思深慮結果，與其勉強生於斯世，無寧慷慨赴死之為得也，故著者以為此等現象亦不外利害之一種耳！又彼超塵絕俗之所謂神仙家，企慕天堂之耶穌教徒，解脫一切之佛教信者，不黑不白隨俗浮沉之鄉愿先生等，各以利害觀念之不同，遂致行動之各異，而趨利避害之心情則一也。又批判哲學大家康德固絕對不信「神明」之存在者，而其著書則力言不可不假定有完全無缺之神照臨其上，何則吾人人類縱上智大賢，而不知不能，可非可議之處甚多，若無完全無缺全知全能之神，作為最高理想，則吾人亦太難堪矣；故以著者見解，康德此項假設

，亦出於爲人生理理想打算之一法也。

以上所述，有似故意立奇，其實則欲解除讀者之疑，以下再將此項思想，系費說明。

生物及人類發生由來，前已略言矣，夫吾人身體全般，在現有組織之下，自然有一種超利遠害本能，概言之卽（一）欲生存（二）欲生存充美（三）欲生存久遠是也。由此三點出發，演而爲其他一切現象。如在精虫時代卽有競存傾向，其中，之最強有力者，得捷足先出，入母胎而妊娠焉。妊娠既成，除有特別不得已原因外，大抵爲之母者愛護惟恐不周，胎兒自身亦能發揮欲生能力，善處一切。卽其他之或因生活問題或因私姦關係而避妊，而墮胎，而流產，而俱殺者，亦利害之與一般之不同者耳！竊以生命本身價值，卽至完美之理想人物的生命，與至污穢的廁屋之蛆，無稍軒輊；惟以人類爲主體，而計其生命所引起影響，遂有千差萬別，相距不可以巧歷算者；吾人何以不甚愛『仇不同天』者的幼兒？何以不甚愛天各一方素不相識者的幼兒？何以不愛廁中之蛆，吸血之虱，致疾之微生物？而獨厚愛自己之子，

之孫？何以愛人被奪則嫉之，殺之？一言以蔽之曰：利害關係之不同也。孟子有言：『人少則慕父母，知好色則慕少艾，有妻子則慕妻子，仕則慕君，不得於君則熱中』，表明人生利害變遷過程，可謂簡而賅之至矣。人生斯世其生存方法不外兩端：或取生存競爭或採相互扶助，或同時並用，而其目的要以何者為較有利而行之耳！何者？明知有百害而無一利！此處之所謂利害乃廣義的，而故自投陷阱者惟喪心病狂者出此，不然，絕難出利害打算之一途，惟取舍不同而已。

其他如經濟，政治，文化，法律，制度等其發生也必因某種需要，經過相當或期其於一己不利，或於己所同情者有害之時，則極力主張變革，成訴諸輿論，或決以武力；其他，利害相反之徒，則又盡心竭力於固有物之維持，甚至死生以之，利害使之然也。此自來革命，保守兩派常相對峙，皆各持之有故，言之成理。不特上述諸項如此，即同一社會內之各種分化，及分化之後加以統整，均有其分化必要，統整必要理由存於其中，而各種新社會之組成，舊社會之崩解，更惟有錯綜的利害而已。個人與個人間固不待論，個人與社會間，社會與社會間更無往而非利害關係

，結髮夫妻可以離，多年同志可以反目，生斯養斯邱墳在斯之祖國，可以棄之若遺，或入他人國籍，或甘爲外人驅遣，林林總總利害之外尙有何物？故孫卿以人性爲惡，實由於此，而著者則以利害打算係人類之本來面目，不特未可厚非，且覺愈精愈好，惟須通盤籌算，前後考慮，切不可惟顧刹那之利，而忘永劫之害，良圖一己或己所寄居團體之利不顧他人或全體之害。蓋真正所謂利害者卽最經濟者也，真正所謂經濟者卽最道德者也，卽最合理會則者也。

著者準據上述見解，極力主張成生社會最大理由，不外利害而已，本另有專著擬卽發表，以乞就正，茲所述者，不過梗概中之梗概，未能暢所欲言也。

第二節 社會發展之順序

原始的社會

所謂原始社會者，本非精確名詞，卽原始社會起自何時，終於何年，欲劃一明顯界線，殆不可能，多數學者嘗爲種種區分，要不過爲便於研究計而已。人類由無機物進化至有機物，由無性生殖進化至有性生殖，卽已發生親子關係，親因視其子

爲其生命之延長，子亦視其親爲生存上所必須，相親相愛，相賴相依，遂於不知不覺間，形成二人以上羣體，其時相往來者亦不過偶爾居住同一地域人們，卽擴而爲羣，亦多不及百人而止。其人員均屬平等，其關係極不判明，其內部現象，至不整齊，實爲父權組織，母權組織以前之最初等社會也。其羣之中，毫無自然或人爲制約，惟有任意之離，合，聚，散而已。故原始社會以一時爲其本來面目，以不安定爲其獨特性質，其最後運命非出於崩解，卽更進於較有組織社會，殆必至之勢也。

原始人生活，大抵如我國歷史所紀巢居而穴居，飲血而衣皮，甚至污穢不知用水洗，生殖機關不知掩藏者。一切生活範圍，皆任本能驅遣，實與禽獸無擇，一觀澳，非原人生活可知；其接人也，常存戒懼之心，有如素不相識之犬相遇於途狀態，今日本俗諺『見人須以爲盜賊』，原始人心理之依然殘存於此可見。亞里士多德有言『人爲社會的動物，』豈知本之論，殆惟見當時人們之無不生存於社會歟！第後因最初所處地域之自然告罄，不得不轉徙他方，而當時草木暢茂，荆棘橫生，欲其別

，實有天淵之殊，至與毒蛇猛獸周旋，更非區區一人所能期勝者也。及降而爲農業時代，始有地域社會之組織，其服從於強有力者指揮之下，內營耕耨，外抗強敵，遂有變一時爲永久，變不安定爲固著傾向矣。

II. 組織粗具的社會

宇宙公例除時間與空間無所謂進步外，大抵皆向前進化，未有底止，人類自變爲有機的生物時，即占萬物中之最高位置，其不能久甘原始狀態，殆如水之就下，有不得不然者。若考其原因，初因生存關係，不得不作再進一步之計，繼因生活相當解決，自有餘裕從事玩索，久之遂成一種理想，徐圖實現；進步相與俱生矣。所謂生存關係者何也？在太古之世，縱荆棘遍地，而以土廣人稀，自給較易，若無天災，地變，外敵之來，原始社會固得安泰自若者也，奈何此種狀態，終難長保，遂深感人各爲戰，必歸全滅，惟以長補短，相救相助，得以各遂其生，各滿其慾也。又若所居地域之所產物資，不足供所求時，其勢不得不取給於外部，於是一方有待各人之協力，一方尤須分配之適當矣。且也，地球組織，並非一成不變，天時運行

，更屬變化難定，如堯之九年水患，湯之七年旱災，火山之時告爆發，江河之常開潰崩，皆所謂自然的不可抗力也。當此危急存亡之秋，個人力量，真所謂一髮而繫千鈞，自互感羣策羣力之必要矣。況當大敵當前，虎視眈眈之時，稍不經意，滅亡隨之；同舟遇風，胡越猶相救，况長年共住，朝夕常見之同一地域人們，焉有不合衷共濟之理，此所以外部之逼迫愈急，內部之結束益固，散漫無紀之原始社會，由敵國外患使之成爲牢不可破者，數見不鮮。

及夫生活粗安，外患稍緩，卽從此墮落，不自振拔者，固亦有之；然大抵反因此愈竭智盡力，惟改良，進步之是求，其第一步惟在取求物資範圍之推廣及其品資之益精，用以充實生活內容，節省無謂努力；其次吾人人類除與動物同樣之本能活動外，尚有所謂情緒，理想者，因生活之裕餘，情緒之發達益進，理想之事物益多，因是更覺互助之利，相抗之失，而社會愈組織化矣。

社會組織單位或言個人，或言家族，或言團體，固各有所見，而未能概括一切社會也；夫純粹個人，惟可筆之于字，絕難求之於實，固爲稍治社會學者所共認

純粹家族固無論矣，故著者以爲個人及家族固爲社會之原形質，而家族尤原形質中之具體而微者，真正所謂社會，實應自氏族說起，何則？個人與家族，往往分無可分，純爲感情的結合體，無所謂組織，無所謂規約也，而氏族殊不如此，除經濟關係，教化關係外，尚有初等的政治關係，如司法制度雛形，已萌芽於此時矣。

自其種類言之，有由父母所生子孫不自獨立成家，而以氏族全體構成一個係複雜，規模宏大之家者，是之謂「戶」；其各子孫獨自成家；各家關係較之以一戶而概括全氏族者規模常大，是之謂氏或部族，部族者，原始社會之更進一步者也。

自其關係言之，則有家，支之關係與支，家之相互關係。宗，支關係即宗家與支家之關係也，所謂宗家者，即一族中之本源家庭，當父母健在之時，宗家名分，自無可易，親家是也；及父母皆去人間，多由人意，各隨其習，另定宗家。支家者宗家以外之一切家族，部族之最大特色即此宗支關係，大抵一本自然，以爲結聚中心，且多成於平和裏也。其次之支，家關係即支家之相互關係，對宗教家皆居下位，相對間彼此平等，此爲一般原則；然其實則差異頗多，如由一宗家與二個以上支

家構成之單一部族，則支家之相互關係爲同位的；其由多數支家構成綿綿之宗支關係者爲複雜部族，其關係程度至不齊也。

同姓不婚周禮則然，可見有周以前同族內之互通婚姻，已爲當時毫不起異的社會現象，蓋在氏族時代，遠鄰交通至難也，多行所謂內婚制者，卽支家相互間或宗家與支家間互通婚姻之謂，於是親子同胞關係更超複雜，宗支關係益紛繁矣。

氏族雖較渾渾噩噩之原始社會進步爲多，而不判明之點亦甚不少，其後復以此種自然關係爲基礎，利用其日趨判明之勢，而更加以判明之制度者，謂之部落；于一時的自然關係，漸化爲永久的，實質縱有變遷，形式多屬固定，向之漫無秩序者，今則次第統一，實爲入近代社會之第一步也。

由關係複雜的社會

人類進化至部落時代，已不知經歷幾十萬年，惟部落與近代社會相距殆咫尺間耳！自是而市府，而國家，而國際社會，一日千里，沛然莫之能禦，在研究原始社會，無往不感材料缺乏，卽有亦多屬半信半異，而近代社會材料則左宜右有，多不

勝收，惟愁選擇之難，整理之不易而已。今惟提綱挈領將上述市府，國家，國際社會，分別述之；

a. 市府

市府者不以自然的血族關係爲基礎，而以人意將多數部落結合而成之古代政體，實爲政治組織之濫觴；其始也各部落人民平時尙各從其原有規定，後因中心地點，日益盛大，社會上政治上之重要日加，家族勢力遂日超衰頹，人民個人惟直接服從中央而已。自社會發達之程度言之，則頗與國家相近，自規模之大小言之，與部落亦百步，五十步之差耳！其起原多在有史以後，其發達則在生存競爭劇烈之時；彼人種統一極強社會，市府發生實所罕見者，因外足抗敵，內足自給之故也。

市府社會既由多數異分子湊合而成，其利害至難一致，其心理狀態，亦應色色形形，組織之散漫可知也；惟以互相退讓，互相適應，乃有維持發展可能，不然，各私其私，各利其利，只有土崩瓦解而已。市府既成，婚姻隨之益雜，市民性質之變化益劇，立法固不能不根據科學，力求愈近普遍妥當者，政治組織更無家家制度

存在餘地，惟賢能之選任而已。至都市社會實例，以古代希臘為最能代表者，有共通之神殿，有交易之中心，有裁判之公所，有聚集之會場，平時互相扶助，戰時協力禦敵，雖曰『市府』與國家無殊矣。

b. 國家

人類進化至市府時代，自有史以來計算，雖屬開宗明義之事，而自有人類以來觀之，實為昨朝現象。人類一至此時，物資之需求日廣，理念之發達日強，於是不得不圖地域之擴張，與交會之益密矣。前者助長與其他社會衝突機會，而部落或市府間，遂靡有寧日，常在擾攘狀態，復返於無秩序期矣。惟因此弱小者欲圖自存，非互相聯合難免鯨吞之虞聯之既久，遂結不解之緣；強，弱角逐結果，勝者益大，敗者或削或亡，次第另成結聚中心，而秩序的，判明的，龐大的社會遂告成立，此國家成立之一個也。

後者之理念發達益強時，除老子之『鄰邑相望，雞犬之聲相聞，而老死不相往來』一派外，大抵深感彼此孤立之無謂，相互往來之有益，往來愈多，愈感不如合

併爲得，譬之戀愛男女，往來既久，自超於結爲夫婦一途，此國家成立之又一因也。上述兩種以外，尚有因母體過大，實行分裂而成之國家，如現今之非美合衆國及南美諸國是也。至周之散爲七國，秦之分爲楚漢則內因母體衰老，外復實行兼併，與嚴格的所謂國家起源，稍異其趣矣。若夫國家成立過程，更由時地之種種不同，或速或遲，或易或難，未可一概論也。

自來關於國家成立學說，紛紛不可勝數，其最古者爲神權說；神權說中，有謂直接由神建設，屬神直轄者，如古代之猶太諸國皆屬此例。有謂間接由神啓示，神人相通者如希臘，羅馬時代之國家起源神話，及我國之『天生民作之君，作之師；天視自我民視，天聽自我民聽』亦神權說之流也。此其爲說之荒謬悖理，固不值一駁，惟可留爲歷史上之骨董而已。

其次之稍有力者爲立法者說，卽其建設國家者非他，立法者而已，如毛西^{Moysi}如梭倫^{Solon}等一施其卓絕學識，爲勢同散沙人羣，創立根本大法而國家以成；此其爲說，僅就一時結果言之耳！殊不知法立以前，民心已有集中之點，彼等不過爲

之具體化而已！

其更進一步，而為歐洲近數百年來之最占勢力者為契約說，即謂人類當初並無構成社會，製定法律之事，後因深感結合之便，故相約而組織社會，其設法規。其初之制為此說者為英之福卡，述之者為何布士，為羅克，而大成之者實法之盧梭，以窺其所著之『民約論』即可知焉。

此說之中復分為兩派，（一）社會契約 凡屬團體人員，各以自動的一致，彼此平等，所相與組織之社會契約也。（二）政治契約 人類既入於政治組之域，已有治者與被治者之分，被治者以團體為單位，而以相對的態度與統治者間所定之一致的政治契約也。

何布士等雖皆主張社會契約之說，而其根據與成立過程則各不相同；如何布士謂人類在自然狀態時，常生活於鬥爭場裏，權力之所在，即權利之所在也。此種鬥爭生活，常令人類無時不在戰戰兢兢，各不相安，絕難久堪者也，於是人人相互契約，情願犧牲一己權利，奉之君主，新造政府，此人民不以君主為契約對手，而自

將權利讓渡之說也。羅克則謂人類生而即具合理，公正之念，無論何為皆極自由，且常在自然理法之下，繼續其平和的理性的生活，惟其如是，故君長亦有遵守共同契約必要，一有不正，褫其權利可也。盧梭則謂人在自然狀態時代，一切公有，人而不與他人約束，全無責任可言，若在法治國家，無往不受法律拘束，故人之生也自由，其終也必展轉呻吟於桎梏之下。故盧梭力言人民即君長，君長即人民，而歸到於共和政體焉。

社會契約說當其盛時，誠有席卷思想界之勢，十九世紀以還，大受學者痛擊，幾無完膚，蓋因此說毫無歷史根據，惟以今日之進步頭腦，推測榛榛狉狉之獸性方強的人類社會而已。

復有見國家維持，全賴機力，遂窮本盡源而謂一種族與他種族戰，其首長心求部下予以絕大權力，及戰勝奏凱之後，依然欲保存向日權力者，勢所固然也，其初誠欲以平和方法達其目的，有不從者始以強力臨之，而國家即於此萌芽矣。主張是說者除首木 Hobbes 一流以外，實所罕見，雖未能概括一切國家起源，而國家一

其既經構成，實非強力莫能維係，此則識者所共認也。

國家起源說之最後起者，爲進化說，謂國家之成立既非一因，亦非一時所能辦利，實由社會積漸進化，至社會心意中產生政治意識，而政治意識成熟卽爲國家。此其爲說，並非否定其他學說，惟否定一元的起源說而已。

關於國家起源學說略如上舉，而國家既經構成，素其構成要素如何？則大抵常超一致；曰人民，曰領土，曰統治權，曰國民共通精神，此雖有近俗論，而實莫能外是。德之布兒澤里Bürgerei，「繼於人民，領土之外，別言國家須有『統一』，『統治者與人民之區別』，『有機的，道德而精神的，有人格的，爲男性的』諸要素其實則相差甚微也。夫人民，領土，統治權之不可缺一，無待細論，然僅有此三者而無共通精神，則國家之成立，終屬泡影曇花，如秦之統一六國，未幾卽土崩瓦解，無共通精神以維之故也。英格蘭，愛爾蘭合併已逾百年，終必各自東西者，共通精神之無存，使之不得不然也。此外凡以武力相吞，詐術相取，金錢相併之一時強合者，時機一至，未有不分裂惟恐不及者。所謂共通精神，卽該國民之共通性質，共通

需要，其通目的；不得以一人或一部分人之私意爲其意，不得以少數人之所需爲其需，然則此項精神，何由而發見，何由而確證，前者有賴廣深的研究，後者則視以所研究，施之實際能否相安無事而已。自來立國於地上者，何啻萬千，其真有共通精神者，貧弱不足思，存立必久長，反是者縱一時聲威嚇嚇，莫之敢當轉瞬間卽如葱蔥梧桐秋風一至，次第凋落耳。不特國家如此，凡百集團，莫不皆然，從事社會改革者尤不可不三致意焉！

國家自廣義言之，固亦爲社會之一，然其關係之複雜，組織之繁備，絕非其他社會所可同日而語，縱尙有所謂國際社會者，其規模誠大矣，而其相互關係，則遠不如國內人民相關之切；譬之國家爲一有機體，——此借喻之意，非卽有機體說也，——有機體內之一切相互關係，較之有機體與有機間之相互關係，自爲密切；故自來國家對於領土內不特個人卽凡百團體莫不加以絕對或相對干涉，而個人或團體對於國家關係，亦較之與其他個人或與其他團體關係，緊切爲多。個人或團體有時固可影響國家，究爲一時的，而國家之影響個人或團體則至大且久。國家雖可謂爲

社會之一，而實占社會中之最高位者，故吾人社會研究學徒，對於國家研究，亦應視爲重要問題之一也。

(c) 國際社會

國之必有與立，猶人之必有並存也；既有與立，必有關係，殆爲必然之勢，故自有國際以來，縱各國時有強弱，互有盛衰，而其間或講信修睦，或興兵搆亂，或互通有無，或實行兼併，不一而足，罄筆難書，其關係程度，固常有疏密，厚薄之不同，其不能常無關係，則實絕少例外。其何以不能常無關係？則因人類進化至知組織國家時代已截與其他萬物有天壤之分，利害觀念益發達矣。個人間之關係益密，固不待論，地緣社會間之參伍錯綜，亦與時並進；勢之所至，自及於國際矣。然如上云云，僅可謂之爲國際關係，不足以云國際社會，且嚴格的所謂國際社會者，實屬今後希望中的理想，而今前固未嘗有焉。如左傳所紀之禹會諸侯於塗山，執玉帛者萬國，齊桓之九合諸侯，下逮戰國之朝覲征伐，以及近今之『神聖同盟』『三國同盟』『八國聯軍』『國際聯盟』，『第三國際』等等，不過某一部分人們之一時的集

合體而已，無長久理想可言，無根本組織可稱；即如萬國郵政同盟，紅十字會同盟，而國交一告斷絕，即各自爲政，非吾人所謂國際社會也。

吾人所謂國際社會者，將世界各國地位，降爲地方自治團體，雖有暫時維持治安警察，而無正式軍備；雖有地方產業，而無貿易競爭；雖有因習因地教育，而無故意培養民族精神，藉引起敵愾之意；以各國人口爲比例，不計強弱，不分文野，各派代表若干，選定最適地點，共議根本大法，且誓徹底遵行，即後因環境有變，不能不有部分改修之舉，亦須互依法定手續，逐一更易，不得任意行動，尤不得訴諸武力；而平常之有無相通，患難相救，文化之相交換感情之相融洽，更屬必要之至；易詞言之，國際即一擴大家庭，無強陵弱，無衆寡，無智欺愚，彼此惟恐友愛之不暇，互助之不至；此吾人所希望之國際社會大略中之大略也。惟與孔子之所謂大同世界，晏馬士 Hobbes 之所謂「烏託邦」Utopia 者則自不同，何則？彼等惟希冀消極的治安，而吾人則並重積極的進步也。若謂此種國際社會果由何道實現，則竊以爲絕非武力所能竣事，武力者不特以暴易暴，且使愈暴而已。故以吾人管見，

惟有賴乎真正有志改造世界，造福人類者之協力研究普通妥當理想，再以和平的積漸的方法，堅決的，久持的態度，行之而已，終必有成功之一日也。自來東西學者關於理想的國際社會建設論著誠爲不少，如儒者之大同世界，考子之小國寡民，柏拉圖之共和國，康德之永遠平和論等不及備舉，要皆或失之過簡，或流于空談，絕無實現可能；即以世界革命自稱之第三國際，亦不過此中之一而已。

第三章 社會之種類

本書劈頭即言一切分類，皆不過爲便于研究，舉爲分括而已。况以社會之悠久龐雜，欲其劃分明白，不相混淆，不惟難能，且實不可能也。如馬克斯主義信徒分社會爲有產階級與無產階級——此處所謂階級可當社會之意——而界線如何從未明言。耶穌教信者分社會爲該教信徒與非該教信徒，而該教之中，復派別紛岐，互相指斥，誰真誰僞，判之實難。類此之例，不知凡幾，可見分類之不易，惟貴得其大略可也。第二章所述社會發展過程，亦有似社會分類之意，然實爲縱斷的考察，非平面的展開，茲章則將全體社會——視全人類爲一社會——看爲一種平面，再就此平面內之各種

集團，考其關係較切，形式近似者，概為分析，可得三種，曰血緣社會，曰地緣社會，曰目的社會。而同一個人，惟屬一社會中之一員者實居絕對少數；大概既屬血緣社會一員，又為地緣社會一份子，且分屬於多數目的社會者也。若自著者立場言之，則血緣社會，地緣社會，皆可謂之目的社會，何者？血緣社會，地緣社會而無所以成之目的，維之之理由，則血緣地緣縱有其事，而不能成為社會有可斷言者。惟本書目的意在介紹社會學一般概念，故暫從一般之例，分為血緣，地緣，目的三種，次第略述。

第一節 血緣社會

夫人類最初發生，若為二元的，即最初只有一夫一妻，則現今所有人類，視為一大血緣社會亦無不可。若為多元的即最初突有多數男女出生大地，縱無夫妻之形，而有性交之實，則現今全球十八億人口，實為多數血緣社會所散布而成者。地緣社會，目的社會的視為其派生者亦無不可。而實際則往往因地緣而惹起血緣關係，尤所在皆是，不待例證而自明。更有因某種目的而發生血緣關係者，如我國往古之

和親政策，堂堂公主，下嫁蠻夷者史不絕書。下至公卿士庶亦常因一方或兩方共同利益，或于兒女口中尚有雌黃，或未及妊娠卽訂爲秦晉之好者。現今號稱文明諸國，或利其多金，或慕其有勢，或愛其美，或羨其學，不顧年齡，身分，生理，性質之相當與否，而貿然強爲夫婦者，更爲常聞常見之事，是亦因目的而發生血緣交涉者也。若不窮本盡源，姑就現世所謂血緣社會者，則應以一家爲起點，而推論一切焉。

一家構成之至要人物，自以夫婦爲中心，吾國所謂男以女爲室，女以男爲家是也。由是而母子，父子，同胞，祖孫，演而爲五服，六親，九族，瓜瓞綿綿，可無已時，再加以循環展開，而血緣社會常能形成一部分勢力；在形成過程中，而各人之心理的，生理的本質，更相互交遞遺傳，血緣社會傳統精神，自無時不有變化矣。

血緣社會更依其規模之大小，與其本質轉變之程度，發生種種類型，若自發展之順序言之，其最初爲家庭，其次爲氏族！可當吾國之宗法社會！又其次則爲部族

，種族，民族等等。家庭社會之構成人員，自以最富于天然結合之父母，夫妻，兄弟等爲其主要成份，因其朝夕相見，利害相同，故生理，心理各方面，多于不知不識間，共趨于接近，類似之域，故協動甚易，相愛爲常，一觀『家庭社會』組織，率以習慣爲主，不言而行，無爲而化，可知其內的結合力之強矣。故社會學者中有謂家庭社會實爲所有人類社會生活之依據，之細胞，之單位者。

以上所述，實爲家庭之正常的，赤裸裸的，自然狀態，然有時因陷于某種危機，或欲家庭生活之改良向上，前者如無後繼時之別置養子，後者如欲襄助勞作，另雇家政婦或奴婢等，且有時爲教養子女起見，更有私備乳母家家庭教師者，於是家庭成員益混雜矣。甚至有時爲維持家庭秩序，或爲存續家系計，變自然的慣習組織，加以人工制度，其著者如家法是也。自然家庭與參以人工的家庭之孰優孰劣，縱難概論，而大抵則人工之成分愈多，家庭社會之濃度益減，相互結合之力益弱。

其以家庭爲單位而規模較大之血緣社會者爲氏族，氏族之各家血緣系列，概以明瞭爲常；其居系列之上位者爲宗家或本家，下位者爲分家或枝家。惟往往因人口

之日加繁殖，散布之日加廣遠，民族社會之心意統一，與其組織，時有分崩之處，有難任其自然，不得不加之人意的作爲者。

部族亦由家庭集合而成，惟其規模不必較氏族爲大，其本質則不同之點不少，概言之部族之組成部分間，其血緣系列不甚判明者爲多，故或以祖先崇拜，或以一種信仰及咒術等以圖結合之彌強焉。

種族，民族亦應爲氏族或部族之增大或其集成之血緣社會也。由來種族者實生物學或人類學上名詞，吾人因其中之血緣色彩甚爲濃厚，故借之以名未開化之種族，較爲妥適，若蔓延浩瀚如黃，白人種者其不能謂爲亦血緣社會固不待言。『民族』云云顧民思義卽知其由氏族擴大之血緣社會，其文化共同，其結合頗強，縱常有閹牆之舉，而禦外侮則常一致。

要之，血緣社會其始本甚微也，終擴至大爲種族，民族者，其主要原因不外人口之增加，與抗外關係而已。

第二節 地緣社會

地緣社會者以自然的環境爲機緣而發生之社會之一種也。自然環境者除地積，地質，地相，地位與氣候之外，生育其上之動物，植物皆在其中。吾人不欲生存則已，如其欲之，除仰仗，取給利用此等自然而外，絕無生活方法可尋，固屬自明者也。不特個人如此，卽社會統制——政治——，以及宗教，藝術，學術等之發生變遷，無一不與自然環境，息息相關，更屬衆口一詞。自廣義言之，凡由人們所成社會，絕不能離自然環境而別有所在，是凡云社會卽謂之地緣社會亦無不可之理。茲特僅就地緣立場，而將人們社會再考察焉，非重複也，一物之面面的研究也。地緣社會之出發點，始自家庭而終於世界，其間有村落，有都市，有國家種種地緣社會，不一而足。

家庭爲物，前既就血緣社會立場，施以相當攷察，今復就地緣社會觀點再一論及。在昔巢居穴處時代，固無鞏固家庭可言，而必擇其可以爲巢，爲穴者而始居之處之則屬無疑。及後世發明木造，石造建築物時，更覺有相地爲室，卜期而居必要，蓋非是無以禦災厄，避風雨也。不特如此，其附近之食物，飲水，交通，在在未

可置諸度外；卜居以後，該地之自然環境所影響於該家庭者殆無已時，往往因地勢突起特殊變化，而家運以之忽興忽替者。

地緣社會的家庭中，有惟以土地情形爲主眼，可住則住之，可取則取之，無定見，無成心，隨自然環境而發生的家庭，謂之自然發生的家庭。其因社會成員之增多，自然不足以供給，或因生活欲求之擴充，更圖自然界之開拓改善時，往往施以人工，用資助補，甚至純憑人力，另造家庭者，是之謂人爲發生的家庭，現代家庭，此例尤多。

其次於家庭之地緣社會爲村落；村落之中有由家庭自身之增大，或由各家集合而成者。故一般所謂村落，其中含家，含氏，或含有部者，不一其形。村落人口密度，概屬稀薄，其經濟，政治，文化等濃度亦尙未進展之地緣社會也。然其成員間之血緣的親和力彌強，故其結合甚固。村落發生，多以自然條件之適合與否爲先決問題；有以社會力之漸次增大，往往於天候，地利一無可取之不毛石田，而趨之若鶩，爭之惟力者。如虞舜之陶於河濱而河濱成市，漁於雷澤，而雲澤成邑；太王之

去邪屠歧，而從之者如歸市，是則純粹以人爲轉移，不問自然條件之好適與否，叱嗟立成之地緣社會也。降及近世，或以民族發展之自然趨勢，或迫於領土開拓慾望，或不願長爲地主利益之犧牲，筮路盤盤，銅弧棘矢，以從事瘠厲，荒蕪之開闢者，尤數見不鮮。其欲脫離萬惡舊日社會，另建新村，以期社會之根本改良者，更爲現代村落社會特徵。

在地緣社會中，人口集中之最稠密者，恐無逾於都市矣。都市發生與村落頗多類似；所不同者村落以適於農耕畜牧之地較易成立，都市則以便於商工業地方，爲發生條件，此外如政治，文化之發祥地皆有促成都會可能，現今土耳其首都安哥拉本爲萬山中寒村，自世界大戰後遷都來此，遂一躍而爲人口將近十萬之大都矣。古代希臘往往因一二哲人出生某地，卽成相當市府者。都市既爲八方會聚之所，故人口之密度極大，相互之接觸緊繁，其經濟，政治，文化以及一般社會事物，均非村落所可望其項背；惟自全體言之，血緣素質，殆無見乎都市，惟以利害便宜爲社會結合基準，故其結合強度，安有不比村落爲遜，勢使然也。

國家起源，學者尤多囿于所屬國家歷史，發言盈庭，莫衷一是，如西歐學者率以國家發生歸之征服一事，殊不知尚有族制國家也。如日本國家發達過程，其在神話時代與最近數十年來，縱不無征服色彩，而自全體與其社會格言之，則彰明較著之族制中心國家也，若更概括類別，則國家有由村落或都市之自然澎漲與其集成而發生者；易詞言之，由經濟，政治，文化等地緣，發生國家固屬常道；而由征服，族制，契約等成立國家者亦非少數。姑無論其起源如何，國家進化至某種程度時，必發生契約關係，即以人工的法律為維繫國家要具，殆如江漢朝宗，必歸於海者也，又國家成生亦可分為自然，人為兩種，自然者之結合甚強，人為者則無論出自征服，或相互同意，皆易於崩解者也。

邇來社會學者之主要傾向，多謂社會學任務，以研究相互關係為宜，相互關係之深淺，恆以相距時間，空間為比例差，交通之疎密，影響於相互關係亦大，而交通之疏密，尤係交通機關之發達與否。在吾國儒教，雖懷抱協和萬邦，平治天下理想，特以實力不副，未曾一見實現，復以交通道具不完不全影響及人範圍，固限亞

洲一隔，受人影響亦幾無可言者。時至今日，交通器具幾乎應有盡有，真所謂萬國比鄰，天涯咫尺；同居地球人類或直接或間接，相互間常有多少影響，故自社會學之廣義言之，大如世界亦可視為社會之一，可收為研究對象，惟如是則將茫然無歸，望洋興嘆矣。故以著者私意，研究此等龐大題目，以局限愈狹愈好，如國際聯盟之社會學的研究，國際語之社會學的研究，諸如此類，不及備述。

第三節 目的社會

羅列吾前社會，除血緣社會，地緣社會之外，皆可謂之目的社會，即或為純粹私人目的，或為多數人利益起見，所組織之團體也。自經濟言之，如各種商店，合作社，公司，交易所等是也。其在政治則有政黨，政派，公認或秘密之政治結社等不及備舉。文化方面則如各種宗教教會，藝術的團體，學術的團體，社會俱樂部等尤所在皆是。此等目的社會亦有自然發生與人為發生兩種，前者為迫於社會環境之要求，有不得年成立之勢，其理由充分，其存立鞏固。後者之人為的目的社會，往往無視社會環境，甚至有故抗逆潮者——如清末之保皇黨——如是者亦終如泡影曇花而

已。

又吾人社會生活各以其時其境之不同，所參與之目的社會，自亦隨之而異，其由類似集團所形成之各種社會段階，謂之階級，階級之中穩於社會的地位，身分，職業復有內的類同，外的差別。在今經濟生活問題，高唱入雲之際，率謂形成階級者經濟也，其實階級之形成，並不限於經濟，若政治上之支配階級，被支配階級，文化上之有識階級，無識階級皆是矣。

階級復可由其排他性之有無，別之爲封鎖階級，開放階級；封鎖者其構成員之社會的出入，制約極嚴，傳承地位，聲業差別，皆一絲不紊，如古代埃及及縱亘古今之印度階級組織是也。後者之開放階級則純以個人之社會的性質，而決定階級之歸屬，排他性不著，流動性極強者也。若舊俄羅斯之社會階級，則只可謂準封鎖的，近年所最流行之有產階級，無產階級，雖曰不無封鎖色彩，其實則流通自在，未足以云階級也。

溯社會濃度，尚在稀薄之時，個性之社會化甚難，從而社會之分業協力，自屬

幼稚，故不得不就各階級以爲分業協力起點，以強社會機能，以增社會濃度，如管仲治齊使士之士恆爲士，農之子恆爲農，主之子恆爲士，商之子恆爲商，宜其驟致富強，爲五霸冠。然積之既久，階級封鎖之傾向日強，硬化日甚，其地位之優越者，因生活之有充保障，自趨於怠惰享樂，反是者惟日墮於荒怠貧窶而已。抑社會之進化，實有賴於分工合作，而分工合作，非階級也，但分之過嚴，不許自由選擇，必成硬化，硬化之餘，而社會遂成僵形；僵形社會，階級之所由生也。

第一篇 社會內之含有物——文化

第一章 物質的文化

社會及社會學定義，既如前述之各所有見，茫無歸宿；然竊以爲社會之爲物，既不能離人們而別存，而人們更不能離物質而獨有所寄托，足見社會與物質關係，不啻輔車之相依也。論社會學而及物質，必謂將蹈百科全書之嫌，固有是慮，然吾人目的在欲了解社會真象，而社會真象背景，有關物質變化至切，不可不一言也。

卽就個人而論，其人之生活，性質，命運，目的等，既與先天的物質條件息息相關，更與後天所享受物質環境不能兩離，孟子有言『富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也』。可謂深切著明矣。吾人亦爲物質之一，固不待言，其與身體外的物質關係，謂爲物質間之相互關係亦無不可，惟從俗論，物質之中，有純屬自然者，有加以人力者，前者卽宇宙間之一切生來現象，後者卽世之所謂物質文明；夫生來現象，無關人類之有無，可勿置論，後者則自有人類以來，逐漸使之變形易質，進步改良，以求適於人類之需者也；故自反面言之，研究某某時代物質文化，卽可知某某時代之社會生活狀況，蓋人類業績，惟表現於物質方面者最爲確實可據，易詞言之，社會現象，大半卽人類變化物質之現象也，視其變化程度如何，或直接，或間接，社會現象亦不能不隨之而變；如以瓦德發明蒸氣爲一界限，其愈前與愈後之社會現象，無論其爲精神的，物質的，靡不有如男女之不相同矣，譬之家庭手工由茲破，機械工場自此興，封建思想日消滅無形，資本主義如旭日昇天，社會生活無不時在劇變之中，社會意識更覺根本動搖矣；向之

朝夕常親者，今則動距萬里，向之終生不得一見一語者，今則時若比鄰，彼此間之相互關係，密者忽疎，疎者忽密，變化錯綜，莫窮究竟；今世新興社會學派動謂社會學者即『心的相關係之學』，不知所謂心者，所指究爲何物？竊以爲研究心的相互關係縱屬必要，而心物的相互關係研究，尤不可忽，忽之，研究愈精，離實愈遠矣。然而充塞社會者無往非物質文化，欲其一一研究固不可能，且亦不必，吾人惟可分爲私有，公有兩者研究可也，公私本屬相對名詞，即公中有私，私中有公，考其公有，私有之性質，種類，即可知其社會之性質，種類，蓋分私所有之所由分，即社會經濟之所由判，社會道德之所由歧也。

第二章 言語

言語，在個人獨居，不與他人交接之時，本一無用長物，可見言語者須二人以上社會始不可少，易詞言之，先有社會纔有言語，言即以己意傳之他人，語即答他人之間之意也。人己之間多藉言語以爲聯結，是言語亦社會產物，可無庸疑矣。有謂言語爲心理學者或言語學研討者範圍，非社會學所宜過問，然言語既爲社會的產

物，社會學的目的，又在相互關係之研究，相互關係之最要媒介，恐無逾於言語者，惟恐蹈百科全書的社會學之嫌，惟將與『相互作用』關係之最切者述之而已。

太古時代，固無所謂言語，其相互傳達思想，惟憑表情與態度，如欲示人以喜，怒，哀，樂，驚，怖之情，惟形諸顏色，動以肢體，再出以自然之音，以表心中情意而已。其所發出自然之音，自除感嘆詞外，別無他物，惟某集團人們所發出之感嘆詞多數相同，而又能傳達彼此意思，自於不知不識間，成爲該集團間之表示其同意思的工具，此即所謂言語最初雛形，彼此共通分子頗多者也，如各國言語文字無分古今中外，感嘆一詞常多不期而同。其後所發生動詞，則相差程度日增，蓋動詞多由自作，故往往有祖父之語，而其孫不能解者。若相異集團間，言語之不相通更無論矣。由是可知言語種類之多，實難以數計，惟是言語因彼此相交始得有用，各以獨特之語以臨之，優劣互見，長短自分；『自然淘汰』原則，豈能於言語獨成例外，於是益劣者益早滅，最優者最長存矣。即以現今世界語言而論，其種類尙多至三千，歐洲諸國古三十二種，惟日呈減少之勢，蓋除自然淘汰之外，所施人爲亦復

不少，如勢力强大民族，常以己國語言，強使被征服民族以必行，其例不少概見，無待例舉。

又自言語之廣義言之，文字亦言語一種，蓋文字起源，不過欲防言語之遺忘，文字內容亦不外言語之所既表出，所欲表出者而已。文字種類亦有種種，爲現今人類使用最廣者，惟我國之象形文字與斐尼西亞民族所發明之音標文字，今之普行歐美者是已。其他尙有所謂亞敘里亞之楔形文字等等皆沿優勝劣敗結果，不復存於大地矣。

言語，文字功用之大，固不待多言，如淳于髡所稱之『單州喜梁之妻善哭其夫，而變國俗』，又如諺所謂『一讀其書想見其人』諸如此類，多屬事實者也。聞嘗以爲言語，文字，若分解爲單語，隻字，則縱非全屬死體，亦爲化學上之元子，電子，無甚作用矣。綴之成句，編之成文，有如生龍活虎，令人忽喜忽悲，忽歌忽泣，忽拔劍砍地，忽拍案叫絕，如曹孟德讀陳琳激文，而頭風立愈，楚項羽一嘆『虞兮！虞兮！奈若何！』而左右聞者無不淚下沾襟；德意志少年讀哥德所作之『少年維

持之苦悶』常多同樣自殺者。現世社會學者多趨向相互作用之說，徒爲抽象乾澀之詞，而於相互作用最大之言語文字，多視以白眼，謂非本學範圍，而初學者益不解相互作用究爲何物矣，故特表而出之。

第二章 風習

法之社會學者塔爾度Tardus謂社會現象卽模倣現象，模之既久且熟，遂成一種固有現象，互忘其所以然矣。美之森茂Sumner費畢生精力成『民風』一書Folkways凡數十萬言，其引證亦多可據，可見社會學者對於風習之重要視矣。風習之爲物，視之無形聽之無聲，而在社會中其潛勢力之大，絕非法律，政治等所可望其項背，欲其移之易之，亦絕非純粹武力所可奏功。若論其致此之由，約有四端（一）自然的影響 人爲自然產物之一，其不能不復受自然支配，固事理之無可如何者，彼意志堅強國民，動言征服自然，殊不知此堅強意志，亦卽自然產物，非後天人力所能完全左右，如日耳曼民族世所稱忍力最強之人也，而使之全體移住印度，數百年後亦將如印度人之因循爲風，怠惰成習矣。俗稱江南之杞，移植江北成梓，誠可謂知風

習之所由來者，而莊子『齊物論』中力言；『民涇寢則腰疾偏死，鱮然乎哉？木處則惴慄恂懼，獾狻然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂且甘帶，鴟鴞嗜鼠，四者孰知正味？猿獼狙以爲雌，麋與鹿交，鱮與魚游。毛嬙，西施人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉？』云云。自表面觀之，似亦言之成理，不愧爲懷疑論者本色。細攷之，則莊子殆未知人物因拂造之異，與處境之不同，而性能傾向，懸若天淵之理。今世界各國人民，無不由其所處自然環境，於不知不識間成爲種種風習，其著者如法蘭西人之風流，洒落——四時常春，風光秀雅之故，俄羅斯人之左右兩趨極端，——一寒劇寒，一熱酷熱之故。類此之例不知凡幾，其影響深者成爲國民性，淺者謂之風習，其實則程度問題也。

(二)經濟的原因。經濟之中復可分爲自然經濟與人爲經濟，前者如土壤之肥瘠，地勢之險夷，氣候之良否等，從而經濟狀況，萬別千差；更隨經濟狀況之萬別千差，其風習亦遂色色形形之不同矣。比之西藏土人，及帕米爾高原民族，因食，衣獲得之不易，最怕人口繁殖，勵行一妻多多之習；澳洲及南洋羣島原住民族，胎兒之

虛弱者即殺之，父母至六旬以上，便宣布死刑，格殺無赦，亦不外自然生產不足之迫之不得不然耳！印度因四季溫和，野生果物，隨手可得，足資飽腹，故其人民自流於萎靡不競，易於征服，其征服人民若沒世或累代留印不徙，其結果必與印人同化，觀於英人來印以前之一切征服者可知，英人了其所以然也，故來印二十年後，必相率返國或別遷，不似阿斗太子之『此間樂，不思蜀』也。後者之人爲經濟，即凡加以人工而始中用者，粗者如畜耕紡織，精者如現代機器，此中技倆固有巧拙之分，規模亦有大小之別，其所生產之量，質，遂亦不能不十百千萬，而未始有極，因之貧富懸隔，亦如九論尖塔，層層不同矣。若自一面言之，固有所謂『禮義生於富足，盜賊出自貧窮』、『倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱』，然此實以資產階級爲中心之所製禮法，所定榮辱也。故若自他面言之，即以生活程度最低小民爲出發點，而將姦淫，賭博，虛偽，豪奢，傲慢，怠惰等皆視爲不禮，不法之例，恐愈貧者犯罪愈少，益富者犯罪益多矣。此等議論，或非社會學所宜提超，而社濟狀況之影響風習，至大且深明矣；尤以『人爲經濟』發達的社會，感應速而遠也。若以帝堯之

日出而作，日入而息，鑿井而飲，耕田而食，時代之簡樸風習，與周初之井田普及，民食有賴，典章文物，燦然大備時代相較，已不知相距幾千萬里，若更與商鞅之大開阡陌，聽民兼併時代一比，其風習之相遠，巧歷亦不能計矣。至近世歐，美機械械東，西資本齊驅並進之時，吾國風習又爲之一日千里，不知所窮。此自一般通勢言之也，再就窮鄉僻壤，或通都大邑風習，而攷其變遷由來，爲人爲經濟所促成者殆十之八九，而自然經濟影響，蓋十之一二而已。(二)三特殊的原因 風習成因，已如上述，由自然，經濟兩者促之爲多，然有時因人事環境突如劇變，若仍安常習故，不思所以應之，以陷日暮途窮，坐以待斃絕境；如日本自德川幕府統一全土以還，深知戰亂之餘，殺風尚熾，危機四伏，乃大提倡儒教，而以朱子註解爲正宗，於是三島人士爭談性理，厭棄武事。及西力東漸，俄人南下，國勢岌岌，甚非前此之雍容儒雅之風習，可以內圖自強，外抗勁敵，乃大倡軍國民主義，發揚蹈厲，無所不用其極，販夫走卒，靡不惟武是尙，殺氣騰騰，常有排山倒海之勢，及勝我勝俄後，風習又一變矣。要之，國家社會當非常之秋，自來積習，多有一變必要，不

特日本惟然也。(四)少數人的提倡 塔爾度常申模倣之義，謂新事物之發自社會地位高者，權威大者，常易爲人模倣，所及範圍亦廣。孔子亦言「君子之德風也，小人之德草也，草上之風必偃」，曾國藩的原才論更主張「風俗之厚薄奚自乎？自乎一二人之心之所向而已」尤爲發揮透徹。誠以風習者，本一自然流行之無形物也，無智愚賢否，皆難逃其圈套；昔周昌言作范文正論曰：「風習移人，賢者不免，范贊王博無論已，寇準以命世之英，方罷中書，卽求使相，已而附會天書，以圖干進，」云云。風習而適于當時社會生活，自將繼長增高，縱有好自立奇，獨樹一幟者，亦難動其毫末，不然，有心救世者，自不能不斟酌實情，另倡一種風習，以圖補救，蓋亦當然趨勢，此其例證，史不絕書，考其結果如何，則視首倡者之是否出自真誠，持以毅力，與其主張之是否合理耳！吾爲此言，似有從倫理價值以評風習之嫌，然本意殊不在此。誠知風習爲物，不特不可從倫理方面觀察，且不可以客觀的態度判斷是非，蓋自風習中人言之，惟知合者爲是，不合者爲非，換言之，惟有主觀的是非而已。若彼鄉愿之「同乎流俗，合乎污素」則不足以言風習，故意之苟容取

巧也。

第四章 精神的文化

精神的文化之界說 所謂社會者固以有互相關聯的人羣爲主體，而發生關聯作用，除人們直接交觸而外，固尚有賴種種物質的手段，然物質的手段所及範圍，究動受限制，難經久遠，不如精神的文化之較難阻于時空，隔于感情，限于能力也。故自其他一而言之，社會之結合離散，起因于冥冥中之精神的文化者尤爲所在多是。惟所謂精神文化究爲何物？雖非超越人間，另有所存；實根據人們一般通性，及共同生活的必需，或是爲具體條文，或演爲抽象原理，或流傳社會奧底，或使見而奮興，聞而歌頌，不一而足，要皆不無幾許功利作用，易詞言之，精神文化似與物質文化相對，其實則一物一文化一之二面而已，物質文化者出發於物，而復以之作用於物質者也；精神文化雖亦創自物質之一種的人們，而既創出以後，則一變爲「有生命而無形迹」者——藝術中之繪畫，彫刻不在此例，一復以之作用於物質的人們者也。人們既被作用之後，復以所得結果，施之於人，其施於人之程度如何，恆視

所受精神文化作用的程度爲差，展轉循環，未有絕極。社會自有人類節與俱來，不可謂不久矣，以如許久長社會，尙常生氣潑潑，趣味盎然者，實某種精神文化——如藝術——之暗中調劑，無形潤色，不然，人生此世，與惟知渴飲，饑食，性交之動物何異？易詞言之，社會中人們固無時不相互作用，如一大機器內之各部分，各關節之相互聯絡正同，而藝術則如滑澤機械之重油也。

精神文化之重要性。社會之龐大複雜，固非機械可比，自其縱者言之，則不知有數十萬年之種種遺品，自其橫者言之，則人生之所觸空間，所接人們，更難以數字形容，宜若人生斯世，在在阻滯，而夷考以實，除生性自癡，與極少數的落澤寡合者外，大抵泛應曲當，彼此相安，縱如孟子之所謂「富貴不淫，貧賤不移，威武不屈」的大丈夫常少概見，然自一般言之，大抵外知自足，內知所守，愚知所備，善知所爲，未明究竟知所推索，走不通時知所回轉者，實居社會多數，其所以發此之由，雖幾許爲本能作用，其重要原因，實由有某種精神文化如教育，倫理，哲學，宗教者，爲之開示，指導，助明，慰安之故。此等精神文化，固各有其使命，且

各有其專門學問，而自社會學上之相互作用言之，則此等精神文化，實相互作用之最後牙城，最要關鍵，何者？試一旦將此等精神文化，盡行廢滅，則所謂相互作用者，一純粹之物的作用而已。縱有所謂法律，政治等以司統制，強使作用，其無生氣可言，其相互間之不安，其所及範圍之褊小，將不如現在社會之萬一，蓋法律徒以強力維持相互關係，政治則一時方便方門，制度則相互間雖有多少融通性之存在，而為形式的拘束，則與法律亦難兄難弟也。

以上所述各種精神文化，雖均不可缺一，而為根本中之根本，恐無逾於經濟組織者。無論其為原始的共產制度，或中世的地主制度，或近世的資本主義或最近的共產主義等等，其時人們間之相互關係，率有一定秩序；舊有經濟組織一旦變更，其互相關係自亦隨之上下浮沉，在物質方面有然，在精神方面尤然也。近年來經濟之獨成一科，而與政治、法律三分鼎足者，良此之由。至其詳細論述雖非社會學所屬範圍，茲惟從社會學立場，加以批判而已。

I. 經濟

經濟種類，有所謂個人經濟，社會經濟，國家經濟，世界經濟者；本篇目的自在社會經濟，其他姑讓經濟專門學者。社會經濟之最初狀況，自以遊牧時代為起點，其次則農耕時代，又其次則商工時代也。

當遊牧之時，人無定居，居無定期，其最幼稚者惟取給於天然物品，以為生存費用，如捕魚介以為食，採草木以為衣，更隨捕採難易，漸悟協力必要，然純以天然規定為轉移；人定勝天觀念，尙未發達也。故採取之物朝盡，夕輒他徙，其時之彼此關係，可謂絕對自由，或謂之毫無關係亦無不可，只見有渾渾噩噩之人羣，而無具體成形之社會，即小如家庭，亦為他日後起之事。其較此稍進，則頗知畜牧之益，然為天然支配猶甚，如已無天然可取之物，或天災流行之時，必與所畜動物同時他徙，所謂逐水草而居者是也。其行蹤靡定，結合散漫，與向之捕採時相差二間耳！向社會之可言焉？

其次之農耕時代，則經濟之受天然支配頓減，人衆亦漸有定居，而家庭生焉，而村落成焉，相互之關係益密，初等之組織遂具，而在其團體內仍為自給自足的經

濟，尙未知交易之法也。惟于土地漸知改良，如排水，灌溉，施肥，開溝等不一其事，能變不適於農耕之土地而變爲適者，於是生齒日繁，愛鄉觀念油然而起。

又其次之商工時代，則對於地域制限，殆成不甚重要問題，所受天然支配亦遂漸減少，蓋工業與地味之肥磽無關，所需之區域極小，惟其如是，故有賴乎商業之發達，而社會經濟，乃得完成，於是向之隨天然資料而隨轉居者，今則不出戶庭，可於最短時間，凡天下之珍品奇物，均得集聚肘下，行動日自由，生活日豐富矣。因距離之益形短縮，居住之益得自在，故凡百社會組織，自於無形或有形中，日呈變化，常有化世界爲一大社會超勢，關係錯綜，莫知所極。若就其發達之徑路言之，復可細分爲四期，曰；手工經濟期，在同一集團內之彼此關係尙密，對於集團以外關係，尙距農耕時代狀態不遠也。曰；國內商業期，猶以農耕爲主，而以小工業輔之，不過隨國家大小，工業規模，亦有種種不同而已。其所交換對手，亦限於國內，尙未脫離地位制限也。曰；植民期，是則一方純屬自動，他方概爲被動，其頗有力而不肯甘受者，久之必另成一國，相與分庭抗禮；反是者，愈卽沉淪，其相互

關係，益如絕對專制君主與其臣民之惟有支配，服從而已。曰；世界經濟期，其所受天然制限，除天然力，天然物之不可以人力致者外，已呈若有無現象，所謂以世界之力，生世界之產，復以世界之產，以應世界之需者也。至此期之社會關係，常有牽一髮而動全身之勢，相須甚殷，相制甚大，欲以一二人意志，上下左右，殆不可能矣。

以上云云，不過就生產過程，略爲言之，然生產僅屬經濟之一部耳。生產而不消費，無所用乎生產，而消費爲人生必然作用，並不成爲何項問題，其與生產並重者，殆無逾於分配問題矣。蓋人們相互關係甚多，而以分配關係爲尤。在原始的共產時代，人少物富，供過於求，各取所需足矣，並無所謂分配問題也。卽在家屬手工業時代，尙因血統關係之密，感情作用之切，分配縱帶專制性質，却少不公不均之嫌。至近世機器昌明，資本主義發達，產業組織根本變搖，分業合作傾向日趨極端，於是生產所得餘潤問題，日呈困難局面。何者？私有財產制度，未經廢止以前，如欲從事生產，絕非僅僅集人可辦，蓋僅僅集人，可隨能率高下，爲之分配，尙

易使得其平；又人們若盡聖賢，即使無須資本，亦可從事生產；且工作勤惰，用心精粗，影響於他人身心固大，影響於生產結果尤不小，共產主義之難行者，實基於此，況資本惡魔，尙大逞厥威燄之時！乎開嘗以爲資本主義，實無吼吼必要；且若打破資本主義後能否各盡所長所取所需適量而止，如其能之，則現存資本，竟成吾人最大恩人，否則，縱令不打自倒，而社會糾紛，相互衝突，絕難徹底雲消雨散，有斷言者。此固老生常談，毫不稀異，而事實却總如此，無如何也。社會之不能無相互關係，固不待論，而關係之欲其圓潤敏活，更爲當然且必然的需求，今後如欲達到此種目的，改良經濟組織，新設理想制度，誠屬當務之急，而一方於人們本質，先天根性，尤有徹底轉換必要，不然，紙上談兵，腦中空想，縱極高明周到，不能實行一也，又縱令能實行於極少數人們，而不能強大多數或全體以必行，其無補於人類，將依然舊慣也。

且法律，制度，政治

社會之爲物，本一人羣之相關的結合體，前既再三言之；惟此種相關實質，編

基於自然傾向，而其形式規定，則有賴乎法律，制度，政治也。法律，制度，政治三者自其各自使命言之，本不可同日並論，而自社會學上的立場施以觀察則功用正同。又無政府主義者，宗教信者，道德篤信者，大抵各自一偏主見，常持反對論調，如無政府主義者則常以法律等爲人類最大仇敵，道德篤信者則以爲人們苟皆能安分克己，何須用此無謂長物云云。然自吾人觀之，彼等之所不滿，所反對，所咀咒者，實爲自來專爲一二人或某階級人們私見或其利益之所設法律，所定制度，所行政治而發，非吾人意想中之合理的，恆性的，均稱的政治，法律，制度也。何者？吾人同爲人類，其積癖，嗜好，傾向等固十人十色，百人百樣，而屢經細分詳察，則生性之共通點，理念之一致處，希望之相同時，以及無論何人，皆有遵守必要的天則等，則考察愈精，愈覺確鑿可靠，吾人所謂合理，恆性，均稱的法律，制度，政治等，卽由此出發，而表爲形式，便於認識，易知所從，常得練習者也。論者若詰以此等法律，制度，政治等不過一憑空妄想，卒難實現；則吾人亦欲問無政主義者，道德篤信者，宗教信者之所抱理想，果能通行無阻，妥當無弊乎？吾知其必不

能也。蓋理想本無二致，方法則各有不同，流弊孰亦難免，惟有程度之差而已。孔子有言；『博施濟衆，堯，舜其猶病諸！』似亦可證世之所謂徹底與不徹底之爭，多屬欺人之語，而非事實之論。

又著者前既屢言，人生社會本一利害之集合離散場所而已。惟須通盤籌算，權其輕重，計其小大久暫，則政治，道德，經濟，本三昧一體，既無價值高低可言，更無形上形下之分，皆所以利己利人之道也。茲姑先就政治一論之。若就政治進化分別說述，則上古爲神權政治，在今雖不值一顧，而在當時實唯一的救濟辦法，蓋非是無以使鹿豕狃狃人民起敬起畏，不侵不犯，維持社會秩序，保護彼此安甯；易詞言之，神權政治即與上古社會利害最相適合的政治，從而當時人們之相互關係，道德思想，經濟組織，亦皆由此出發，萬變不離其宗焉。

其次于神權政治，而曾風靡一時者，則爲『使由』政治，即所謂『民可使由之，不可使知之』的政治也。民何以只可使由，不可使知？蓋因當時人類，依然渾渾噩噩，無知無識者居最大多數，其可稱爲人類中之指南車者，真如鳳毛麟角，不可多

得，如是，欲有所除弊興利，務行先使了解，方訴諸實際工作，恐不特難收事倍功半之效，且將半籌莫展矣。故爲治者一身便利計，爲多數被治者幸福計，惟有實行『使由』政治，而社會人羣，轉得圓融滿足，日進無疆，不然，將如對牛彈琴，或築室道旁矣。惟純正的『使由政治』及上述之神權政治，決非藉此以爲掠奪政權，濫用威福者所得假借，蓋掠奪，濫用，純出發于個人利害，而非全體的，合理的利害也。故自社會之進化過程言之，神權也，『使由』也，皆爲當時社會必然產物，而爲支持相互關係之原動力也。

又其次則爲禁制政治，人類進化至某種程度，物慾日張，我利日肆，復加以人口繁殖，生活日感脅威，卽無外戰，內部之生存競爭，不奪不廢現象，所在蜂起，無有窮極，若任其自然發展，各個社會惟有絕滅而已。故欲撥亂反正，納之軌物，於以保人全己，除透識整個社會利害，而具強力者，挾令行禁止決心，使之各就一己範圍，縱不能爲積極之善，亦不能爲害人之惡，而社會秩序藉得保持外，別無良法；故生當人欲橫流，社會囂然之秋，其意志雄厚之有心救世者，當多極力主張

高的禁制主義，如戰國時之，韓非，申不害等其代表者也。蓋彼等所處環境，誠有迫之使然，良以社會紊亂至此，絕非假冒神權，空談仁義，所得挽回萬一，故惟有挾秋霜烈日之勢，亦可使人們之相互關係，力返當然狀態於一時其炯眼鑿心，亦可佩已。

其四則爲法治主義 上述之申，韓等社會學說，純以一己禁令，強他人以必行，而欲以之維持社會於不弊者，非今日之所謂法治主義也。蓋今日之所謂法治者，其根據務求普遍妥當，其產出必經一定手續，其生效必經一定步驟，其變革亦須經一定秩序，既非一二人可得而假，亦非爲極少數人特設的護身符，更非爲一時權便計也。蓋真正之所謂法治，純基於社員，社羣，或社團間之本然相互關係，而明白規定之者也。斯摩爾 *Small* 所謂社會統制法則，殆即此意，而次章所述之社會意識，即尙未成形之法治前身，其効力則正相伯仲，不可不察也。

其五則爲大同主義 上述各種政治，皆局限於空間時間，而非着眼於人類全體之相互關係，故往往對立的各種社會內部，組織愈趨於密，統制愈得其道，而向外

衝突，反常日甚一日，不能並存，結果互蒙其害而已。然而人類本性，固以避害就利，爲普遍傾向，似此之冰炭不投，一無所得，絕無甘自長受之理，故舍小社會而着眼於大社會，舍一時利害而顧慮永久的利害，以人類通性爲相互關係極則，不主權謀術數，不懷爾詐我虞，而純以推誠互讓爲基，以之解決一切問題，是卽所謂大同政治也。夫大同政治自古固未嘗一行，今後亦不知何年始得實現，而證以人類之先天的超利遠害根性，及後天的種種經驗，確信必向大同方面進行，且積月累，底至不知，蓋所謂天堂極樂，非可於世外求之，卽人間社會之利害關係之理想的調和時代也。

夫社會一般統制，固以政治爲依皈，而其詳細規定，明白限制，則有賴乎法律或制度；吾人理想中之制度法律，誠有如馬奇發 *Machiavelli* 之所謂『須有共同意志作背景，社會認容爲條件，可經久遠爲生命，無強無弱，無貴無賤，無富無貧，無賢無不肖，皆須服從其前，不可稍有例外，斯得謂之真正的法律制度，如周禮之所謂『禮不下庶人刑不上大夫』，非禮也，非法也；俗諺之所謂『只許縣官放火，不準百

姓點燈』唐太宗以一己恣意對於刑入於死的三百囚人，忽縱之歸省，忽釋之無罪；日本法律對於皇族只有保護而無處分權利；皆非一視同仁之法制也。惟一視同仁法制，乃有統制社會能力，維持相互關係，蓋社會人們原以利害結合，利害一有不均，必起不平，小則抗爭，大則分裂，自古已然矣。

又法制目的，惟在維持彼此間權利關係，而權利關係常因環境有變，不能不隨之俱變者，若惟刻舟求劍，膠柱鼓瑟，如彼世界大戰以前之土耳其蘇丹，事事決之於默罕墨德之可蘭經，則流弊所及，何可勝道，孔子有言；『生乎今之世，返古之道，災及其身者也。』而巴着德 Bajodt 門 Main 等直言；『法制而固結於介殼，生命發展之賊也』。蓋以新生命運動，其出發點概為弱小，易為久經硬化法制阻撓，而犧牲社會之進步也。故馬奇發 Maciver 更為之說曰；『法制而使常有益於人生，惟有隨着吾人生命共同動作，生命若已更新，法制亦不可不隨即變化，若傳統制度既失根據，復從強之歸元，至無理也，蓋法制不過一手段，務求所以調節生命之要求，斯即不斷之社會問題也』。云云，真可謂因時制宜，而非隨俗浮沉者矣。

若論法制發達過程約可分爲三期（一）強力統制期（二）權力統制期（三）權利統制期，分別略述於左。

（一）強力統制期 在人類原始時代，凡事惟憑衝動，與動物社會無異，一旦相互間慾望或行爲發生衝突時，其裁判彼此之成敗優劣者惟有訴諸腕力而已。是之謂強力統制期。

（二）權力統制期 權力統制，雖無直接行使強力行爲，其實則或淵源於強力或以強力爲後盾之一種地位上的統制也。此時社會體制雖漸萌芽，然理性發達尙未充分，因受前期強力之間接效果，遂於不知不識間，生出體制上之權力者，其權力行使強弱，卽爲成敗優劣標準；如齊桓公九合諸侯不以兵車，葵丘之會強悍不屈如晉侯者猶膏車秣馬，奔走道路，恐干後至之誅；此雖事屬國際關係，而個人間之變遷者，尤覺此類傾向，亘古已然，今猶未衰也。

（三）權利統制期 世運日進，個人的人格觀念日益發達，卽體力富力不能相等，更思利用其他方法以躋於平，如智者使智，弱者互相聯絡以抗強豪，於是萬人

平等法制應運而興，用以維持彼此應享權利，向之動則以強力相見，威權相加者，今則以約束爲依據，以法規定曲直，敗者無可如何，勝者能無後憂，所謂大公無私者，卽此之謂。

要之，法制發達，雖由強力而權力，由權力而權利，其起因于利害衝突則一，不過其其解決手段不同而已。

III 教育，道德，學術，宗教

社會爲一人們之相互關係體，前既屢屢言之；夫相互關係之出于肉體者，究屬極狹範圍，至云精神之相互關係，亦覺抽象太過，令人疑是疑非；而相互關係果孰使然？則竊以爲除種種物質的關係物外，尙有維持社會生命之經濟組織，及運用社會之政治，統整社會之法律，制度，與夫表出，銘記此等關係物之語言，文字也。彼如儒教中之理想人物，所謂生而知之者，安而行之者，亦如晨星之不可一二得，只可謂之一種超絕的社會階級，與一般社會人們無與也。茲復令有突如其來的良法美意，與夫天惠獨隆，天啓獨厚，若無遵守良法之自制力，享受天惠之適當量，善用

天啓之向上心，則良法，天惠，天啓等，不特爲無用長物，且將化爲助桀爲虐之具矣。且也，宇宙萬物，除非物質的時間，空間無所謂進化退化外，其他一切生物，大抵不進卽退，退極必滅。人類社會何能逃此例外，然人類社會，自有歷史以來，業已六千餘年，其間雖時有頓挫，若自全體言之，則常在前進之中也；其故爲何？則以人類能運用其心思才力，所欲多遂，周易有之；『天行健，君子以自強不息』。可謂道破此中奧妙者矣。惟人類之心思才力，自其繼續性言之，本如天壤無窮，心思才力所到，大抵何事皆可解決，然自個人一生及社會之一時一部言之，則所受限制，不能解決者實多，煩悶悲觀，固無補於事，夢生醉死，亦有所難安，於是不得不意想天開，別求救濟，庶幾外形不安縱所難免，而實質精神却亦得所適矣。莊子云：『無用之用大矣哉』。此之謂也。可知社會之長存不敝，生趣盎然者，不能專恃物質，其他如宗教，學術，道德，教育等，皆所以維繫，促進，扶持社會之道，縱令各有特殊立場，各有專門學問，而自社會學上之相關原理察之，亦正如輔車相依，唇齒相賴，未可視若秦，越，而社會及社會學亦可獨存者也，故著者雖不贊成百

科全書的社會學，若果嚴格的如特殊社會學者所主張，則社會學僅存其名，其對象，實質均將成爲莫須有矣。此所以常着眼相關的立場，而旁及其他社會科學也。就中教育，道德，學術，宗教，關於個人與社會利害尤至重且大，故特分言之於左。

(a) 教育

孟子有言：『逸居而無教則近於禽獸』窺其意以爲人之所以爲，人之所以能成社會者，全視有無教育爲斷，故下文卽極力提倡『父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信』的社會法則，以爲統整社會手段，至其價值如何固屬別論，而社會統整之不能無法則，法則之普及徹底之不能不賴教育，則亦彰明效著之事。又教育一語雖始於孟子『得天下英才而教育之』猶未通行也，至近世西學東漸，始由英文之 Education 德文之 Erziehung 拉丁文之 Educatio 譯成教育之義，而在原文則爲抽出，導出，高舉之意，所含社會色彩甚微，反不及康熙字典所解『教者上所施，下所效也』之所有社會意味爲豐。要之，教育對象無論其爲個人或社會而總以將自然產物的人們，化爲適應於社會生活的人們，則實爲教育之真在目的。

適應於社會生活最大要件有三，一曰職業之習得，二曰共存之領悟，三曰文化之承先啓後。

在原始社會，人各隨天然境遇以爲職業，無待於深教，無所謂專門；而在近世社會則人口日繁，關係日雜，既不能如許子之並耕而食，喪殮而登，更不能如魯賓遜之凡百日用生活皆須自給固不待辯自明。故各就性所適近，境所可致，時所需求，從事唯一或極少數職業，自屬必然傾向，其因同業相競，積久成巧結果，而職業愈專門化，技倆愈熟練化矣。爾來後進新手，欲于最短時間，立足於生存競爭之場，惟賴合理的學習而已，時力無枉費之虞，能率有盡量發揮之益，不然，時代落伍定所難免。又自廣義言之，筋肉勞働固爲職業精神勞働亦爲職業，實行生產者固爲職業，從事闡明直理，美化人生，維持秩序，救濟精神者亦無往職業也。蓋社會爲一至極複雜的相關體，不能有所偏重偏廢；偏重偏廢社會斯成畸形，呈病態，久必瓦解無疑。又社會誠由個人而成，而個人之表象於社會者，自以職業爲代表——上述廣義的職業，易詞言之，個人而無職業，卽無以表象於社會，無所表象於社會，不

特可謂之已無該人，且可謂爲該社會之寄生虫也。寄生虫愈多，社會生命亦感危險，更屬自明之理，故欲防社會之萎靡崩潰，職業教育誠不可缺，而職業之調和適應，尤不可不加之意也。

何謂共存之領悟？凡屬生物，先天卽具生存，善存，長存諸慾，演之爲相互競爭，終之以優勝劣敗，展轉循環，莫知所極，荀子之性惡，達爾文之物競天擇，均透見廬山真面之說也；若孟子之主張性善，克魯泡特金之力言相互扶助，志在提高生物本性，而欲以教育之力，領悟共存之意，增進共榮之道，用心誠良苦矣。蓋真正教育概無時空之別，率率以教人爲善去邪，立己立人，若耶，墨之舍己爲人，釋佛之解脫一切，楊朱之專心爲我，則皆出於救弊而復陷於弊者也，何則？社會實由人我而成，若只知有我而不知有人，則人們雖衆，仍還元於個人，安有所謂社會？又若只知有人而不知有我，將人人盡喪其我，社會立成空洞；足徵社會之必由人我乃成矣。惟此種觀念之所由養成，所由昌大，繼之以實行，守之以不懈者，則端賴教育，其他若政治組織，經濟制度等皆具力之似大而微，不及教育之潛入默化於不

自覺也。

何謂文化之承先啓後？人們生命至多不過百年，民族亦時有興亡，國家更時有起滅，惟社會獨能與人俱生，萬古長存者，實因有文化以維係之耳！不然，使人類而如植物，縱有生機而無文化，則將時間，空間皆呈孤立現象，無所謂社會也；使人類而如下等動物，縱空間不無幾許聯絡，而時間先後隔絕，亦無所謂縱的社會也。吾人人類，因有文化以資傳承廣播，上下數千年可如目前，縱橫數萬里，即在指顧，今後百千萬歲亦能栩栩若生；人類社會之價值獨能超絕億類者，實此文化之功也。若人們之相互作用，舍文化而他求真所謂取秋毫而棄與薪者。第文化至繁且雜，令人有目不暇接之感，上智猶有不及之憂，欲使條理井然，脈絡貫徹，化繁爲簡，化難爲易者，惟文化教育是賴，即文化之如何教育問題是也。此而適得其法，則相互間日得圓滿，社會亦日臻上理，前承古人，後開來者，而社會生命亦如旭日之昇天矣。

B. 道 德

人類在原始時代，日惟蠢蠢以居，茫茫度活，雖有生存現象，而無何項感念，雖有極狹範圍往來，而無一定格式；衣，食，住，行，任自然，其與禽獸相去無幾何也，故在彼時誠無謂道德，亦無所謂不道德；及後經過數十萬代，人類各隨本能傾向，常多類似行爲，絕非出之以意識也，爾後因諸般進化之故，意識亦逐漸發達，遂感諸多類似行爲，爲人們生存要道，如爲母者之對於其子之犧牲行爲，實屬生死之大關頭，其子亦以其衣食所資，自著一種天然愛親表象，而母子之結合日固。諸如此類不勝枚舉。復因社會成員之積漸增多，由家族而氏族而部族……矣。此種行爲更覺有相隨擴大必要，日積月累，習爲故常，遂成爲該社會之不成文法典，於是準之者相安無事，違之者皆感不便；苟有一意孤行，趨于極端者則社會或將崩解，人已兩受其害，以故有時一己意見或利害，縱與團體相反，亦不得不爲大衆犧牲，此卽道德之最初起源，換言之，道德亦社會之所產亦無不可。惟是社會環境常隨時代以俱變，而社員中生活變化則有遲有速，速者常主張另創適于新社會生活道德，遲者多極力維持舊有，以擁護現在利益，每經一次鬥爭，道德形式必生一次

變化，殆屬古今通例。又有時社會環境突已劇變，而一般人們，尙復昏然暮然生活於舊社會圈套內者，一二先知先覺乃應時而起倡爲種種適於新社會生活道德，此雖非道德之最初起源，却爲道德變遷之最宜注意之處。

古今來對於道德起源，雖議論紛紜，大要不外一主生與俱來，一謂後天的人爲，前者如孟子之性善說，亞丹斯密及布拉苦麻 Blackman 等之同情說是其代表之例；後者如孫卿之『堯舜僞也』，加發 Ogburn 之起于利害衝突之說。若自吾人觀之，人性誠無所謂善惡，惟視其能否遂其生存，善存，長存於社會的慾望，而定爲種種道德標準，甲社會以爲是者，乙社會未必不以爲非，今前僉以爲金科玉律者，今日今後未必不以爲猛獸洪水，可見道德並無一定準繩，然準繩縱無一定，但無論何種社會，何時社會，皆有其特殊道德，則無庸疑，如宗法社會有宗法社會道德，封建社會有封建社會道德，社會主義社會有社會主義社會道德，以維持其根本生命，鞏固其社會組織，從而政治經濟等常受其莫大影響，如宗末諸子好講閉門道德，終宋之世貧弱不振，日本德川時代崇獎儒術遂釀爲倒幕尊王之劇，此皆以道德思想，影

響於政治等者也。自主張唯物論者觀之，凡事皆謂先有經濟變化，乃及其他，似亦未必盡然，何者？其他條件，往往亦有能左右經濟者矣。

要之，社會法則，固不止一端，且須應時變化，若以著者卑見，常以諸社會法則中，殆無有逾於道德法則者，雖不欲倡爲『去食存信』直論，然自全體言之，若皆欺詐相向，其社會亦自將岌岌不可終日，其形縱存，其神已亡。夫信不過道德一端，此處所謂道德云云者係指某一時代社會，必須具有適於該時代之社會道德，以爲社會行爲模楷，庶相互關係，乃得圓滿，彼此利害，乃得調和。不然，經濟問題固重要矣，若人人只知自私自利，不顧公德公益，則惟日在爭奪擄取之場，不特資本主義有此路不通之嫌，卽共產制度，亦將其亂不休，蓋吾人生而有慾，慾而不適當限制，將如俗語之『做了皇帝想成佛』矣；人生多好閑惡勞，一任自然將百事莫舉，若言將實行強制，而強制者亦惟惡勞好閑，敷衍了事，將如之何？管子常稱『衣食足而知禮節，倉廩實而知榮辱』。夫衣食宜足，倉廩宜實，固無智慧皆所謂然，但使之足，使之實者絕非衣，食倉廩自身所能爲力，必須先有一部分人們，懇切的講

求足實之道，公平的實行足實之方，堅決的實行足實之事，其他多數人們，若動不見信，常起反對，亦復無能爲役，而衣食終不得足，倉廩亦何得實，禮節榮辱觀念，亦無所由生矣。

其次于經濟之社會法則，當爲法制問題，然法制何由而出，何由而行，何由而變革，則非法制本身所能自行自止；若產生法制人們專爲一人或極少數人利害着想，其所產生法制，權威何在？信用何在？即挾一時暴力強制實行，而不久必將反對蜂起，根本廢除，殆蕪庸疑。現復令幸得良法，而施行之者惟一意取便和圖，或陽奉陰違，或奉行不力，再加以被治者專以巧逃法網爲惡，利用法規以濟其私，則良法善制，亦將圖窮而七見矣。又時代尙未劇變，即主強根本廢革前法，或時代業已大異昔日，仍堅持舊有成規，若屬於認識未確，自是別論，若故意出此，則法制反爲害人之毒蛇猛獸，故莊子曾憤言之：『剖斗折衡而民不爭』蓋有痛見於『爲之斗斛以量之，則並斗斛而竊之，爲之權衡以稱之，則並權衡而竊之，爲之仁義以矯之，則並仁義而竊之』之社會法則，根本不能成立時代之大病也。由是類推，凡百公共

事業，個人交往，皆無適於其時之標準道德，存之於心，見之於行，持之以恆，則社會生命立成不治之症，人固日在抗捏之中，我亦常如臨深履薄矣。故著者常以道德法則，實爲一切社會法則之指導精神，非偏於唯心論也，至道德標準及其內容，與實施方法因限於篇幅，及恐侵犯其他社會科學範圍之嫌，不贅於此，另著爲『社會道德論』一書，可參考焉。

c. 宗教

世界在極洪荒，人類在極幼稚時代，體力雖強，智慧則低，個人行動雖敏速，團體組織則渙散，故常困於水旱，厄於毒蛇猛獸，弱於疾疫毒癘，而無如何，因生畏怖之志，迴避之行，惟冀幸免於禍，亦有竟得幸免之時，且復有屢驗之事，積之既久，遂成一種慣習，於是向之一時心理狀態，常呈現於『欲免於禍』之時，漸變爲形式，成爲常規，此宗教發生之一端也。

又有因一人支配慾，利用一己特殊智能，及一般社會弱點，創爲種種奇異之說，以爲收攬人心之具，驅遣信徒之方，以遂其私慾，爲所欲爲，此種現象不特草昧

初開之時如此，即現今號稱文化大有所進，亦往往有師其精神，變其形式者。甚至有本人實出於救世熱忱，並無光被四表，道貫古今妄念，而功名利祿之徒，以爲奇貨可居，化其身爲偶像，尊其言爲聖典，稱其行爲無所不合，自明眼人視之，一見即知其欲宗教化，而實際亦能收相當效果者，此宗教起源之又一因也。

除上述兩者外，復有或因社會人心墮落達於極點，絕非人力所能補救；或因常受強敵侵陵，岌岌不能自保之時，乃假爲天意，託爲神言，以爲興奮心理，鼓舞體力，堅固團結之資，此亦宗教起源之一因。惟如康德輩者，明知無所謂神，而猶不得不假定爲有神者，良以若爲人們，則雖有所謂生知安行之聖，而不知不能之事物，可非可議之言行，實所在皆是，吾人若即以此種聖人，爲未來永劫理想，則亦太難堪矣，故不得不假定完全無缺，無所不知不能之神，爲吾人最高目標云云，此實爲最近代，最進步，最明白之宗教思想也。要之，無論其起因如何，其出於某種利害則一，絕無有突如來者。至宗教究竟價值，蓋以現今科學眼光相視，則除康德等所謂宗教外，固爲過去產物，不必深究，本書目的惟就既往及現存宗教所及於社會

職能，略爲分述而已。

(一)人心之統一 凡既成爲一種宗教，無論其宗教對象，或爲非情，有情之物，或爲具體，抽象之人，其數或一個與二個以上，凡屬該教信徒，無不在同一心情之下，相信唯謹，沒却個性，消滅小異，既不疑信參半，更不貌從神違，無形之精神打成一片，有形之行爲亦步代整齊，而社會遂日加統整嚴密。

(二)安心立命之效果 老子有言：『知足不辱，知止不殆』。自進步主義視之，其價值判斷如何，自屬別論。而自利害關係立場言之，則太知足太知止固爲夏虫不可以語冰，然太不知足，太不知止，亦爲人生苦惱之由，蓋不特外界物質有限，己身能力有限，且社會亦非一人所有，宇宙更爲萬物所共，不如可止則止之爲得也。宗教之中亦多有見及此，故倡爲立安命之說，貧不必憂，弱不必患，現世之苦痛不必愁，惟壹志凝神，冥想來世幸福或永遠極樂，此雖不無坐令賊奸橫行，自取滅亡，或歸天然淘汰，不能自救之嫌，然苟能善體此意，善施其法，則未嘗不可潛移默化，減殺社會鬥爭；大學所力言之『不患貧而患不安』實含有幾分宗教色彩，耶蘇

所主張之『你打我的左臉，便把右臉給你打，你要我的外衣，便把內衣脫給你』及脫爾斯泰等所宣揚之無抵抗主義皆所以示人以弱，待人以寬，責己以厚以嚴，而其目的總在知雄守雌，知白守黑，務期人人如此，而社會關係自得玉潤珠圓，史稱文王之國，耕者讓畔，行人讓路，此縱另有政治經濟之力，乃得致此，而宗教中之凡事退讓精神，實常作用其上，殆無庸疑。總之，社會關係，若概認積極的進取，而無消極的醜和，絕人非所能堪，故立心安命思想，若適得其宜，要亦未可厚非。

（三）善惡之勸懲。善惡標準固不一定，而以各個社會言之，則各有其善惡標準，尤以宗教社會爲然，觀於各教之勸律誡律可知，其他社會非無勸懲之例，然進出多屬自由，批判相當自由，改革留有餘地，結束自形散漫；若宗教雖近世以來有信仰應得自由之風，而一旦既經信仰，內心外形，均不自由矣。故宗教社會上之善惡，實一絕對善惡，毋得懷疑，毋得批判，毋得抗拒，反是卽謂之爲叛徒，懲之以破門，或因或殺以爲當然，其雷厲風行，絕非消極的道德，治形的法律所可同日而語，此有歷史以來，國家之興亡，種族之變滅，何啻恆河沙數，惟宗教則一經成

立，縱世運如何轉流，而該教信仰社會，真有萬古長存之勢，猶太民族自喪其祖國以來，二千餘年於茲，流離轉徙，散處五洲，而篤信猶太舊教精神，致今未改，其結合密度，有加無已，此雖不過一例，他可類推。

(四)阻撓進化。使宗教能有融通性質，則已不成爲宗教，因其無融通，故只有絕對之是非善惡，而無懷疑批判餘地，以爲該信仰團體之指導精神，其結束之彌固者以此。第人類社會，係宇宙萬物中之最能進化者，宗教社會既爲人類社會之一，若猶欲反此原則，是直進化之障礙物也，吾人如不贊成老子，盧梭等之復古思想，則於有礙進化之宗教，自將深惡痛絕，而謂爲無用長物矣。又人類身心兩面，雖常受外界影響，却有俯仰屈伸自由，易詞言之，即於已於人均有反省，改良可能，而宗教精神則始終一貫，不知不識間，變人類性靈爲毫無感應的化石，相互失其作用，全社會成一機械矣。復次，宗教社會內部結合甚強，從而對外之敵愾心情，常屬絕對不能妥協，往往堅持到底，若自來大至全球，小而一國，只有一種宗教，則雖日事機械化，日漸麻木不仁，僅爲消極的無進化而已。奈何宗教發生有如前述各

種原由，故宗教之種類派別，亦自千差萬殊，各挾其唯我獨是，絕不妥協精神，相接相觸，相競相爭，筆舌不能解決，干戈相見疆場，伏尸百萬，流血千里者，更史不絕書，而所得結果，無不在虛無飄渺之間，如內則生計困絕，人心腐敗，外則一夕數驚，均無甯日，名雖以護教救人為旗幟，實則非同歸於盡不止，夫人類原以相生相養，立己立人為最大目標，今以宗教之故而相殘相殺，其去本來宏願亦遠矣；故唯見其害，未見其利者，常以宗教為虛誑，為鴉片，排斥惟恐不力，亦不得謂為無理取鬧也。

IV，藝術

人類因生而有生存，善存，長存諸慾，而藝術又善存之必然傾向，必取手段也。何者？人欲善存，非逐漸改良進步不可，其既改良進步之一切聲名文物，必較今前舊慣，印象為美，有用為多，雖未盡然，大抵如是，易詞言之，人之具有美感者，實基於有無進步，有無比較，使人類之所衣食，所接觸，所感受，亘古即千篇一律，絕無變化，即日在錦衣，華屋，長春，如畫，韶歌之極樂園裏，亦將共感單調

無味，焉有所謂美的情緒發生，惟因自然環境，既隨地而異，人爲的文物，亦與時與殊，得以常相比較，相當選取，縱不無或爲好新奇，或力守舊章者，而自一般言之，則相形見絀，舍劣從優，實爲當然且必然結果，因其於個人身心，社會生活較有實益，較有快感之故也。故據著者卑見，藝術之起源，實由有比較，有進化？藝術之發達，更由有進化而比較，有比較愈進化，他日遂形成所謂藝術至上主義一派者，其實則因藝術進化達於尖端，無可比較之唯我獨尊論調也。夫美的標準，誠衆議紛紜，若自吾人之利害關係立場論之，則無論人之文，野，智，愚，老，幼，男，女，專門，外行各以適快於五官，四肢，百骸，性靈等者爲美爲麗，爲秀，爲雅，則恐無挾疑議者；惟吾人目的在在不欲脫離社會學範圍，似此入微趨歧論說，自有讓之藝術專門，以下單，就藝術之關係社會生活者，略爲分述而已。

(一)相互關係之緩和 人生社會純以彼此利害爲合散動力，雖復以利害爲自然限制，道德，法律，宗教等爲人工制裁，究非出自本懷，勉強就範而已。藝術起源雖亦出自利害，惟其結果，則常超出利害之外，絕少疆域之分，智巧失其作用，蠻

勇自行屈服，怨恨冰消，殘忍柔化，此中實例，何勝枚舉，故古之爲國者，每於劇亂初平，殺風猶存之秋，大事獎勵文學，美術以爲緩和人心，調劑利害之資，如周初之大興學校，日本德川幕府之竭全力以提倡文藝是也；文藝之中非無故意挑撥感情，惹起鬥爭之作，而大抵則藝術家率皆無階級性，少利害打算，且其作品亦多能相應，故見者聞者，易於印受深刻，感化於潛默之間，而漸成自然矣。

(二)感情之純化 初步之利害關係既得緩和，再事進行不懈，自將變粗爲精，化俗爲雅，風俗日加修飾，情性逐漸陶融，社會趣味自趨一致，社會觀念次第整一，而人們感情遂日形純北，所謂美的社會，即感情之最純化者也。

第五章 社會意識

凡所稱爲社會，除具體的，明白的種種規定外，尙有一種視之弗見，聽之弗聞，智者不敢犯，犯之必敗，強者不敢撻，撻之必挫；昔子產諷子孔曰：『衆怒難犯，專欲難成。』此雖僅就衆怒一而言之，其實則衆喜，衆惡，衆好，衆哀，無一不可妄逆，故孔子力言『衆惡之必察焉，衆好之必察焉』孟子之所謂：『國人皆曰賢』

然後察之，見可賢焉，而後用之；國人皆曰可殺，然後察之，見可殺焉，而後殺之，是卽國人殺之也。』吾人若不以其陳舊而棄之，似孔，孟之所以爲孔，孟非僅由其具有特殊天才，且由其深知社會心理之所致。若復狹而言之，卽本章所欲略述之社會意識是也。關於社會意識定義雖亦言人人殊，要所指則大略相同；如苦雷 Cole 則以爲『社會意識由各個人之協同作用而組成之有機的一體，猶之『合樂』由各種相異而相關聯之音組合而成正同』布拉苦麻 Blackmer 則以『社會意識非有機體之活動，換言之非個人之腦髓的產物，而爲組織體之社會的產物也；故所謂相互關聯者，非有機的神經組織之相互作用，而爲有組織的交通作用也』。而日本社會學泰斗高田保馬氏則以『社會意識者爲全體社會成員之方向同一的欲望也』。云云。其他社會學者無不各有一家之社會意識定義，不及備錄，茲從略焉。

第社會意識，在今日已成不可抗力之一種，夷考其當初，則殊不若是之強有力也；蓋當初如法律，道德，宗教等，皆互相混和，未嘗分化，却亦具有一種特別勢力，是之謂原始的或第一次的社會意識。又原始的社會意識何自而成？可分兩項說

之，其一，原始社會率以事實爲規範，其事實有對自然者，有對他人者，要皆一從自己欲望以營生活，因應變能力薄弱，有以蹈常習故爲得，故其行動樣式，多屬千篇一律，積之愈久，愈覺稱便，而他人且常以此要求，諺云：『人同此心，心同此理』，心理猶然，況于生活必須之本源的行動乎？此原始的社會意識成立之一因也。其二；人生斯世，絕非獨居索處或各自爲戰所能藏事，如食物之獲得，敵人之防禦，無往不須協同動作，相互團結，乃能共存不敗；卽在今日，團結方法，縱應有盡有，而行動樣式，則務求一致，何況原始社會時代？同樣事情發生，必以同樣行動處之，此尤原始社會特色，年復一年，世復一世，展轉循環，常如溫故，不知不識間，遂成爲種種慣習，智莫能逾，愚莫不及，此原始的社會意識之又一因也。

原始的社會意識既具雛形，爾後凡生長同一社會人們之生理心理的素質及社會的生活條件，必多類似，故各人慾望亦常在相互平行之中，其後更因各種刺激由此等基本欲望，生出許多派生欲望，然因基本欲望相互平行之故，派生欲望亦自彼此近似，不甚懸殊，雖有之，『同氣相求，同病相憐』故欲望之近似的人們，若非有大

得我失，人存我亡之利害橫于其前，斷不致不許他人與我抱有同一欲望也，欲望既同，而欲滿足共同欲望，自將要求共通意識，以爲達到目的的手段，積之既久，共通意識遂成一種不期而合，牢不可破之潛在勢力，卽所謂社會意識也。社會意識成立過程，大抵如是，惟尙未可忽者，模倣作用亦於社會意識之成立與有至力；何者？某項事件之起也，雖爲社會人們之共通刺激，作用於平行欲望之上，而其反應却不一定是欲望之形，蓋吾人欲望內容，去自然狀態愈遠，入文化範圍愈深，實爲彰明效著事實，故欲望方向愈缺精確；惟異常之天才反是，更加以時勢助成之，一旦表明自己欲望，其他傾向漠然者，無不惟馬首是瞻，模倣不暇，不獨一時受其影響，且常永久被其支配，遂形成一部分之社會意識矣。惟由模倣所形成之社會意識，須以當時欲望一般傾向徬徨未定爲前提；孟子有言：「故事半古之人功必倍之」。亦幾許含有此意，蓋當不黑不白，不痛不癢之秋，而有主張一貫，旗幟鮮明者，爲之大聲疾呼，身體力行，則轉移風氣，易於反掌；不然，或值羣雄並起，或當百家爭鳴，自身形成勢均力敵，莫知所從現象，而社會意識亦不得不片片斷矣。

又由純粹模倣而形成之社會意識，以社會範圍愈小，成員性質愈同，為最易發生効力，反是者則不得利用各種手段，以為傳播之資，若莊子所盛道之『王駘立不教，坐不議，虛而往，實而歸，從之遊者與仲尼相若』。及『哀駘它丈夫與之處者，思而不能去也；婦人見之，請於父母曰：與為人妻，寧為夫子妾者，十數而未止也；未嘗有聞其唱者也，常和而已矣；無君人之位，以濟乎人之死，無聚祿以望人之腹，又以惡駭天下，和而不倡，知不出乎四域，且而雌雄合乎前；魯哀公與之處，不至以月數而有意乎其為人也，不至以期年而哀公信之國無以宰，而哀公傳國焉；聞而後應，汜而若辭，卒授之國無幾何也』云云，此雖屬莊子寓言，若果有其人，有其事，吾人惟服其使人模倣手段之卓絕，真所謂無為而成，不言而化者已。既成既化，社會意識亦與俱生。

又社會分子異常複雜，社會階段，層次特多之時，則地位愈優，權力愈厚者之一舉一動，易為人所取法，即有時抗命不受，復可利用其優越位勢，使之強從，強從既久，亦遂習矣不察，視為當然，而社會意識以成。惟同是強從，有因當初未能

了解而盲目否認者，雖始終不服而出於無可奈何者，由前者之所形成之社會意識，乃有拘束成員權威，後者則壓力一去，原狀立復，不可不察也。

吾人于社會意識定義，原始，成立等雖已明其濫略，而社會意識究寄託何處？如純粹抽象之社會意識者，非屬個人意識，係屬社會意識，即社會之支持意識也，猶言人也者人也相同，固非吾人所取。其他則謂一切意識內容，惟存於有機體的個人內，舍此他求，將無所得；換言之，即根本否認社會意識之存在可能性，其存在者，個人意識而已，社會狀態縱令千差萬別，社會變遷縱令一日千里，而其究極則總可以個人意識法則說明之，此立於極端反對之社會名目說也。據實論之，個人意識內容以外，本無所謂意識內容，社會之一切事象，亦均可以個人的意識法則解說之，然多數人之所有意識內容，復因一種相互作用而綜合之，另帶彼此所無性質；彼意識之屬於個人者，固可由個人自由左右，而至今彼此所俱無者，則不得以個人意志任手取捨，常含有一種拘束力或威壓力是也。(Constraining, Zwang)此等威壓力不特惟待社會而後生，且常與社會同時俱生；社會威壓或社會意識，本同指一

物，不過因學者而異其名己。

前言個人意識，可以自由左右，然非全部，常有不能任意去捨者，此實社會意識之反映於個人意識內結果；換言之，個人意識之不得不如是者，即其中亦含有社會意識的拘束力之故；於是吾人欲判其孰為純粹的個人意識，孰為社會意識成分，可由其所感拘束力之有無而斷焉。

惟與社會意識似是而非者，尙有所謂共通意識，然社會意識不能僅由成員之意識內容含有共通性質即可得而成也，反之具有拘束力的社會意識却易為成員認為含有共通性質。如對於物資，權力，異性等種種慾望，雖為成員之共通意識，然非社會意識也；但如為國，信神等意識，若存在於大多數人們心中時，則不特為共通，其慾望方向亦彼此同一，因而拘束要素，油然而起，如是者乃得謂之社會意識，可見共通意識與社會意識之不同處，亦惟在有無拘束力而已。雖然，社會意識特徵，固在其具有拘束力，且其意識內容亦不可不有一定傾向，是即拘束力之命令方向也。

• 抑構成社會意識之內容者為何？常為情意，即慾望之所在方向也。此處所謂慾望

，不僅指物質方面而已，其他一切求真，善，美，聖等意志皆在其中，惟須含有連帶關係者，乃得謂之社會意識，不然，仍爲個人意識也。

含有連帶關係欲望，則以一己意識，舍之有所不能，最初嚴拒亦所不可，其拘束力之強也如此，然非純粹來自外面制裁；何者？國家之權力，金錢之損失，輿論之嘲笑非難，卽概摒擯不提，而吾人內心常有一種不可思議似的之不得不從，不可不從的拘束觀念往來其中，如所謂道德的良心，宗教的景仰，其在起源固屬別論，而在今日已具有莫之爲而爲，莫之致之勢矣；此實爲社會意識之最大特徵，除此以外尙有所謂外部性者 *Externality*。社會意識成立以前，其屬於該社會之一切成員，各具有一定意識，然一旦各個意識發生相互作用，成爲一種綜合意識時，則已變爲客觀體，超出個人意識以外，別具獨立性矣，申言之，卽對於個人意識而爲外部的存在，何以言之？社會意識一經成立卽屬該社會中之某甲，某乙，務欲翻其反面，一意孤行，而社會意識存在自若也；爲時不久，決難令某甲某乙，逍遙法外，而自外部加以拘束，必如『火災囂鬧，玉石俱焚』乃止，是之謂社會意識的外部性。

次於拘束力之社會意識的特徵也。又社會意識代遠年湮，必產生一種結晶體，如甲殼類之幼虫，生長至某程度時，必由己身分泌一種液體構成甲殼，大抵相同。社會意識之結晶，所在皆是，在宗教則如殿堂，佛像，經典，在國民精神則如萬姓朝宗之名山大川，日本帝國之皇居，合衆國之白聖館，此屬於有形的物質方面也；其屬於無形的物質方面者，道德上之訓言，風俗上之俚諺，不一而足；要欲使社會意識之一定內容，便於記憶傳達，易於理解奮興，凝之使固，縮之使簡，是即所謂社會意識的結晶也。前所言社會意識的外部，性云云者，更由此等結晶而益顯著，不然，社會意識中將有隨時代，環境，而無形消滅者矣。惟須注意者，社會意識有時不能無變滅事實，故不能謂此等結晶尙存之日，其前身之社意識，亦尙存拘束之也。比之清初一切聖訓，在當時實或爲莫大的拘束力之社會意識，至今縱金甌無缺，羅列吾人之前，而已同於廢紙，他可類推。

最後尤覺不可不申述者，社會意識之內部性是也；蓋社會拘束，若專因外部制裁，或其結晶權威，則亦爲効至微，而社會統制終難鞏固；何也？人人皆存須俟外

部制裁，乃始有所爲，有所不爲之心，則必將如餽金於楊震者，而曰：夜半無人知矣。不然，古色斑然之殿堂，金科玉律之訓誥，亦無異于荒貨店中之骨董，圖書館中之藏書而已。故社會意識由個人意識綜合而成，其實則個人爲生存，善存，長存計，生而卽具一種社會意識，既欣然服從，更樂於實現，其他私欲私望，縱隨時隨地不無烟雲變幻，而此種基本欲望，則有加無已，與生具滅，社會之所以爲社會者以此，已既得存，人亦並策，故純粹的社會意識，可如孟子所云：『我固有之，非由外鑠』。如玉維之『杜門不復出，久與世情疎』，實屬強情矯性之行，絕非人們本能也。嘗怪佛教大唱萬類一如之說，復言上天下地唯我獨尊；其對優越於己社會，不存愛着之心，不表尊敬之意，而一般人們殊不如此，故社會得以健全發展。且也，社會意識既久住於吾人意識之內，從而生出一定的自律傾向，種種要求亦自各人心底湧出，復不期而同的利用此種大而無外的社會意識之力，大抵求無不遂，頗無不償，而社會意識強度，遂日益增加，不能輕犯。

第二編 各社會間之相互關係

宇宙萬物，無不日在相互作用之中；而人類社會此種傾向尤大，蓋其他萬物，多惟循自然法則，一作用，一反應，純粹的機械式而已；吾人縱亦萬物之一，却具他物萬不可及的心靈，彼此間必然的相互作用固所難免，而因心靈發達之故，常不甘居自然的相互作用之下，往往利用其聰明才力，及所處地位時代，行使種種方法，表為種種形式，施之於人，其受之者亦各隨聰明才力地位，引起種種反應，莫可究極，是之謂意識的相互作用。

由相互作用更發生相互關係，相互關係種類亦至繁多，若一一列舉，連篇累牘，尙難藏事，而總括的分析，不外下列四種，一，經濟上之相互關係；二，權力上之相互關係；三，文化上之相互關係；四，性別之相互關係。

(一)經濟上之相互關係 全體社會財富，誠然常有伸縮消長，而自某時代，某地域言之，則其財富略有一定分量，若某部分社會人們享受過多，則其他部分社會人民必感不足，如諺所謂貧者地無立錐，富者田連阡陌，實足道破此中消息，此以消極言之也。若自積極言之，則某部分社會家給人足，其他某部分社會反受其賜者

，亦復不少，如孔子之語有若曰：『百姓足，君孰與不足』。又經濟之關係社會，實以生產，分配，消費問題爲最大，如韓退之所痛言之『農之家一，而食粟之家六；工之家一，而用器之家六；奈之何！民不窮且盜也』。足徵生產者少，消費者多之有害社會安寧；惟供過於求，亦足使社會生命沉滯，或共趨墮落之淵，此其實例，更不遑枚舉，茲從略焉。

(二) 權力上之相互關係 社會成員相互關係之愈密切者，其間權力關係亦愈濃厚，反是者常成反比例焉。人生慾欲多端，而支配欲其一，支配手段更以權力爲必要，支配欲益盛者，權力觀念益隆；而他方欲達共存共榮目的，尤非有嚴密組織不可，如每當外患緊迫，天災流行之際，猶各自爲戰，必難幸免，故嚴密組織，實出必然要求，而非自然傾向，或當然如此也。組織愈嚴密社會，權力之行使運用，亦愈緊密，俗所謂『如身使臂，臂使指』。者可謂道破此中底蘊。然權力本一空洞名詞，若權力之最高掌握者，一旦失其憑藉，則將與常人無異，譬之力拔泰山，氣蓋一世之項羽，及夫江東八千子弟死亡殆盡亦惟有無可奈何，自刎烏江。又權力關係亦

與經濟關係頗同，即某部分社會之權力增大，其對立之部分社會權力必同時減少，如劉邦等愈得勢獲勝，而項羽等愈危如朝露也。即非對立社會，而為隸屬社會，其最高社會之權力愈大，其所管內之部分社會權力愈小，如秦既統一六國，樹立強固中央，其治下之一切組織，無不唯唯奉命幾無權力可言；反之，周之東遷以還，地方諸侯勢力，日益伸張，周室遂同守府；其後大夫陪臣，次第得勢，而諸侯運命，亦如周天子矣。惟自他而言之，最高社會權力愈大，部分社會權力有隨之亦大者，如西歐中世教會萬能時代，最高勢力之法王應，固爰手可熱，地方教會亦莫敢攖其鋒者；其後國家主義勢力澎湃，法王應僅殘形骸，地方教會亦惟留為民間信仰集團而已。

權力發生原因，本章初頭既略言之；然權力為一流動體，時常不免移轉，移轉方法，亦有種種，有以權力移權力者，如革命政府之樹立是；有生得者如傳子國家之皇太子；不一而足，未能備舉。要之，權力為物，無論何時何地，皆所必有，不過所屬主體及其形式常有變化而已。彼無政府主義者所力唱之排斥一切權力，事事

皆出以自由合議，若謂之一種幻想，自無不可，若欲見諸實事，則誠屬永遠不可能者也。

(三)文化上之相互關係 前述之經濟，權力二者之于社會相互關係，所含時間性，空間性甚大，惟文化上之相互關係，則幾無時，空之隔，如我國之周、漢、唐、宋文化，希臘，羅馬文化，常改頭換面，出現於人們社會，今後亦未有已時。惟兩地域社會文化初接觸時，大抵各是其是，各非其非，互相排斥，不遺餘力，如印度文化之始來我國，及清末之與泰西文明相見，皆曾幾演迎拒慘劇矣。及經過相當時期，始彼此覺有反省必要，比較必要，於是互相研究，虛心體會，逐漸發現彼此長短，更進而入融化之期，產生一種綜合的新文明，彼此今前所無，今後所同，而更與其他社會相接觸，相摩蕩，復產生一種新文化焉。然而社會文化相差太遠時，則最初接觸，排拒尤力，一旦相形見絀，圖窮匕見，往往變排拒為崇拜，為採納，盡棄舊有，全為征服實例，史不絕書，今亦有之。其勢力之偉大，影響之久遠，絕非經濟，權力所可抗衡，故社會學者中有偶所謂「文化社會學」者。

(四) 性別上之相互作用 原始社會之婚姻行爲，本極混淆；如儒徒所歌頌之唐虞時代，象既以爲舜死，公言「一嫂使治朕妻」當時毫不爲怪，足見一般。其後氏族，部族次第發展，然男女婚嫁多限其族，蓋因言語不通，風俗隔絕，體格懸殊，了解俱無之故；其後或因勢力特別澎湃，或因生存競爭，或爲支配欲望所迫，惹起部族間之相互戰爭，勝敗結果，成爲征服者與被征服者之主從關係，被征服者之婦人女子，常視爲一種戰利品，任意予奪姦淫，暴行愈烈，彼此之血脈愈混。其次雖未完全征服，常因勢力不能抗衡，而出於和親政策者，如我國歷代之下嫁蠻夷，藉苟免難，此其爲數，雖甚寥寥，然因彼此社會地位，均屬最高，其影響從而甚鉅，無形中用夏變夷者不少。至相異部族之自由通婚，不含任何用意，實爲彼此社會均已進於文明之域，相互無猜忌之念，其所涉範圍亦較前兩者爲廣，且男女之地域移動，常爲雙方的同意而非強迫的行爲也。

通婚爲久，其影響之大者有三（一）利害衝突之緩和（二）社會之融通。（三）文化之交流。勢之所趨，幾莫能逾。事例具在，無待申述。

以上云云，僅爲社會關係之方面言之，至其根本形式，則著者常以爲協同與紛爭兩者而已，此實爲本書中心問題，故以下不厭條分縷析，探其淵源，窺其究竟，使讀者得知社會之所以爲社會焉。

第二章 協同關係

第一節 協同之原因

1. 本性說

從來之自然主義者，及近代之唯物論者，一切宇宙現象及人生所有行動云爲，皆歸之必然結果，不許意志之自由。社會學者中亦有暗受此種洗禮者，謂人類社會之結成，尤以協同之根據，純出人們本能，既非有所迫而然，亦非有所爲而爲，所謂爲協同而協同是也，即人們生而即具羣居欲望，如渴飲，飢食，寒衣，性交等之無智，愚，賢，不肖，皆先天所賦，無待於強，無待於教者也。羣居欲望復可分爲接近與交通二欲，接近即身體之相互接近，交通即思想情感之交換，更由接近，交通，引起協同觀念，實現協同行爲，而社會於以成立矣。此說淵源，如吾國儒教之

五倫天生思想，亞里士多德之『人類者社會的動物也』均『社會之成，協同之生，先天已具』之意。現代社會學者德國之金默爾 *Smoller*。日本之高田保馬等倡之尤力，說明亦頗精到，而俄之苦爾朴安莖更從動物社會論到人類社會幾與達爾文之生存競爭說分庭抗禮矣。

II 利害說

一學說之起，無論其難期完善，即令倡之者持之有故，言之成理，而其同時或後世必有反對之說，起而論難，甚至根本否認；蓋以人類所見所思，總有不周之處，所處環境亦不過空閒時間之一斷片而已，安得以一人一時所得，定為萬古常經；故欲學說之進步，思想之精鍊，萬不可囿于一隅，而故步自封也。社會學自誕生以來，于今不過百年，而議論之紛歧，歸宿之無所，誠令學者有頭暈目眩之恨，若自吾人視之，不特不必悲觀，且屬至可慶賀之事，蓋惟如斯，乃見社會學之內容豐富，前途多望。前所略述之協同本能說，固有片面直理，而與此成正反對者尚有所謂利害說；即人生一切之行動云為，皆以個人利害為前提，其他所有對方，諸不過解

決利害的手段而已。如男，女之性交，純爲滿足一己性欲起見，決非爲滿足對方的性欲，而行此慈善舉動也。事業之合作，或因獨力不能舉辦，或欲思半功倍，決非最初卽有意與人協力也；語云『同舟遇風，胡越相救』，可見遇風而不同舟，胡越將仍爲胡，越，相救者卽所以自救，不相救卽無以自救也，由是類推，社會上所謂共濟，合作，協力等者，皆欲借他力以成一己事功而已；我固如此，人亦若是，利害之一致者必協，相反者必分必爭，而社會上遂演爲種種現象。主張此說之最力者在奧則有拉村火發等，在美則有摩斯爾輩，加拿大之馬奇發，日本之米田莊次郎是也，著者亦其一入焉，惟所見有所不同而已。

山犧牲說

西人自來權利思想發達，一切精神科學多出發於功利思想，對於社會之絕對犧牲，從少論及，惟康德有『爲義務而義務』之言，然義務尙屬不正不負，比之孔子殺身成仁，孟子之舍生取義，其程度尙相差尙遠，爾後東洋之社會倫理，大抵不出此種範圍，其後更由此種思想，蔚然成一社會協同之獨特學說者，明之黃宗羲是也。

黃氏所爲『原君論』全篇，皆本此種精神，反復論辯，誠爲我國文獻中之出色當行者。惜其原文今不在手，惟將記憶所及，略爲演述，其大意爲『原始時代，人人自私自利，自利其利，天下有公利莫之或興，天下有公害莫之或除，勢同散沙，絕無團結，榛榛狉狉者，惟見個人之獨往獨來，禍則爭避，利則爭趨，如是而已。及聖人者出，不惜犧牲一切私益私利，奮不顧身，勇往前進，興天下之公利，除天下之公害，而天下大衆亦莫不樂與合作，相互激勵，各出所長，貢獻人羣，而社會之結合益固，協同之傾向益強，云云』。其爲說亦自有一面理由，故附言於此，以備學者之一盼。

IV 互益說

前述三者中，(II)(III)雖有正，反之不同，而爲有意識的舉動則一也。(I)之本能說，可謂之無意識的協同；茲所欲述之互益說，雖與(II)(III)之間爲意識的，其歸宿則爲『利害與犧牲』兩者之折衷，孔子之所謂『己欲立而立人，己欲達而達人』若反言之『人欲立而立己，人欲達，而達己』實爲互益說最得要領者。蓋人類者專爲

一己着想，而不顧人利害，社會結合定不鞏固；反是之犧牲一己，純粹為社會盡瘁，絕非人人所能，故互益之說實為維持社會，協調社會之易行法門，而非社會協同之起源根據，起源根據仍不外利害而已，著能之所篤信也。

第二節 協同之種類

I. 個人間的協同

凡屬社會現象，縱千差萬殊，若概括而分析之，不外協同與分爭而已，分爭之規模稍大者其中必含協同。協同最初起點為個人，猶之人身一切機能皆出發于細胞，漸次構成統整作用正同。蓋個人為一完全之有機體，對於外界一切事象，多屬直接感受，無待體驗，無須深察，所謂歡莫能假，痛莫能分者也；其次則個人不特為一完全的有機體，且為一完全有意識的機關，雖常不無支配于環境，難于獨自決定，行動之事，而大抵常有自由決擇之權之力，若能奮不顧身，則萬事皆可自由行動，（其成其敗，自屬別論）所謂「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也。」有此二因，故一切協同現象，自當出發于個人矣。小自二人以上的一時合作，大至支配國家運命

的政黨，幾無不以個人爲單位，各出其心思才力，或其他所獨有，共在一定計劃之下，同心協力，以期達所同趨，此社會人一般必由之道也。彼與世無爭，與人無關之高蹈遠引者，不在倫理上價值姑不置論，而自社會學施以觀察，則彼等已非社會的人們，可勿深究，蓋人們而不協同，已失其社會的價值，而社會亦無所由成焉。

且團體間的協同

協同雖以個人爲起點，但有時或因時間、空間、經濟、便利等關係，不宜大規模與長久的組織，於是不得不以團體爲組織元素，較彼此均便；其方法隨目的性質之不同，常有變異，而爲共通中之共通者總不外互派代表以爲連絡運用，代表人數，或因團體大小，或因組織目的，至不一定。若嚴格說來，所派代表意志，即爲各團體全員意志，而按其實殊不盡然，蓋代表者及被代表者意志均時有變遷，一時推選，自難永久的普遍妥當，亦無足怪。又團體協同不特人員單位由各組互派，即凡關於團體內之經濟負擔，方針決定，及對外之種種關係，皆以代表意志爲意見，而代表復以被代表者之意見爲意見也。惟團體協同雖適于大規模的組織，因所涉空間

過遠，運用常較個人協同緩慢。所代表意見或為幾重間接，了解自多隔膜。團體協同，縱可節省團體各員財，時，但因之不能直接發表意見，融通感情，不知不識間，對之自較個人協同為冷淡矣。如團體協同越大，其所包含團體亦愈多愈雜，愈大小不一，團體之中又有團體，層出不窮，其組織愈涉廣汎，其行動亦愈沉滯，一觀國際聯盟，思過半矣。

III 錯綜的協同

社會規模頗大，而相互關係又頗緊切者，個人直接協同固不可能，團體間接協同，復多缺漏時，其勢不得不求二者之綜合，而產生所謂錯綜的協同者，如國家事務之分担是也。國家社會組織，固有各種大小機關以維持國家生命，運營國家行動，其司理各種機關人員，大抵均有一定的產出方法，易詞言之，一切人員皆國民之代表，即謂之團體的協同亦無不可，惟龐大複雜如國家社會其物，絕非少數職官，所能包辦無餘；法定之外，隱微之中，不意之事等，皆非有待一般國民盡力贊助，同心處理，未有不慎事者。然此等協同，規定多欠明白，頗富自由性質，故往往有

下列各種現象：（一）一般成員及機關職司均認真過度則時有互相衝突之虞，社會機能亦莫能舉。（二）反之互相推諉迴避，則社會活動日漸沉滯，甚至全失作用，遂致崩潰者。（三）一般社會成員活動，過于機關職司，則易釀成暴民政治，為政者動遭掣肘，主謀不定，終致日在混沌，一事莫為而後已。（四）機關職司專責失中，更易流於武斷，而與一般社會成員意識日隔，利害日遠，小則不安，大則革命。此所以其他社會，常易關係圓滿，糾紛較少，惟有國家社會總是一波未平，一波復起，繼繼承承，無有已時，非常特以其龐大複雜，更以其機能錯綜，難於有條不紊之故也。

第三節 協同之性質

I. 同質的協同

前節對於協同的種類既已略加考察，茲復就其性質加以論究，大社會——國家或世界——以內，所含各種大小社會，誠如恆河沙數，然就其性質分析之，不外同質者的協同與異質的協同而已。所謂同質，異質者何？非指赤裸裸的個人性質之同異，

——國人性質同異，非社會學所宜牽涉範圍——乃指個人在社會上之地位，職業，所用言語，所信宗教，所事學問，所守道德，所樂藝術，所從之習慣風俗，及其生活程度之或同或異也。語云：物以類聚，鳥以羣分——此固太欠精密，然亦足見同合異分，實爲自然傾向，況于意識特別發達人們？人們社會之所以能獨特發達，其因雖多，而同質協同，竊以爲實諸因中之總因。協同原因何在？自先天言之，則人們生而卽具不欲『獨居索處』本能，常有求友求助傾向，而內外之類似者，尤易起心印氣求——此處所謂心係指學問，藝術，信仰等，所謂氣係指物質環境而言——之念，基敦 Durkheim 氏所謂『同類意識』是也。其次，自利害言之，類似愈甚者，相互利害愈將一致，又其次自社會統制言之，性質——非個性，前已言之——愈近者，團結愈易鞏固。其他原因，姑不備舉，故在大社會內之同質者常如『水之流濕，火之就燥』各出自然，不待外逼，而同心協力，結爲一團也，如原始人羣，及人數不多之氏族部族等皆能結合彌堅者以此。

再進而言之，同質份子愈多，社會之團結愈緊，團結愈緊，同質化之力益強，

所謂互爲因果者也。是何以故？自吾人之本身言之，因生而卽有羣居欲望，欲使此種欲望充分滿足，惟可於同質的社會中求之，欲求同質性之增強擴大，惟有使社會團結益成緊密而已。若自社會本身言之，社會既爲此種具有羣居欲望之個人而成，欲同此種欲望，長持勿墜，及其擴充發達，更惟使之愈同質化，愈同質化而團結愈強矣。然而物極必反，『同質增大原則』亦然，卽自有一定限界，超過某種程度，同質份子愈多，團結愈缺緊密，相互愈乏聯絡矣。是又何以故？原則自身並無悖謬，實一因同質份子莫大社會，組織最難完備；二因周處該社會之物理的，社會的環境，非與並時同質化不可，然此究屬難能或屬不可能者，故同質社會一至某種程度，卽難百尺竿頭，更進一尺，吾國墨子所主張之『尙同』理想，從未一次實現者以此。

且異質的協同

異質定義，前已言之，同質因爲團結緊密之最大要素，異質却亦非崩解社會者，比之兩目兩耳兩手兩足爲同質，而耳目手足爲異質，如此異質之惟有相互爲用，不辯自明。普通之所謂社會云云者，大抵由異質協同而成，從未有絕對同質的社會

者，如某甲社會成員或盡爲農，或盡爲工，或盡爲僧侶，或盡爲官吏，或盡爲藝術家而能成爲一社會者，換言之有農，有工，有僧侶，有官吏，有藝術家等之異質協同而社會乃成。不然，各自獨立，縱於字義可能，而於實際則與耳目手足之亦能單獨存在正同。此種異質協同，固不限於個人，即多數異質的團體，亦可並存於同一社會內，惟異質中之同質的團體過多，一如同以政治爲目的之多數黨派並起於一社會上則動輒惹起分崩離折現象，此則有似磁石之同極相拒，蓋由個人之利害一致者，宜於協同共達所期；不然，各行其道，自必日在衝突攘爭中；多數集團，若果完全同質，其勢惟有相結爲一大集團，利害自將一致，否則，互持不下，同歸於盡而後已。

III 同意的協同

同質異質均有協同或分爭可能，(I)(II)已爲略述，協同動力，則不外同意與強制二者；何謂同意？即凡屬同質份子，無論其爲個人或集團，皆純粹出自內心活動，反復熟思，發現共同目標，類似方法，不期然而然的表現於言語行動間，皆覺

彼此毫無間然，不分爾我，孟子之所謂『若合符節者，』即此之意。然同質者雖有同意可能，若天各一方，半面不識，交通—通訊之類—全無，則縱令同質達於最高程度，而同意亦無所由，協同更無所致，所謂同質協同之限於地域者也，地域同矣，若相互年齡，千差萬狀，則各人之所學知，所經歷，所感覺，所觀察，亦將如東坡之所謂『遠近高低無一同』矣。縱有其他之共通點，—如職業，信仰等之相同—而同意之可能性，自呈稀薄狀態，甚至漠不相關，此同質協同之限於時間者也。地域時間縱令相同，而凡屬同質者，未必即能同意，從而出於協同也。是何也？人類除利害外，情感作用復甚強烈的動物，如個人間，或集團間，或傳統的情感，立於不相並容之時，則地域時間之愈近接者，反目程度必愈深刻，同質云云，更不屑一顧，吾國之所謂『父之仇不與共戴天，交友之仇不同國。』雖未能概括全體人類心情，然怨恨之至，常有抹然一切傾向，此則古今東西之所同也。

又人們心意，最富於變更性者，故所謂同意，所謂協同，多難始終不渝，常有隨時隨地如溫度表之有昇有降現象，故朝為親，戚，暮成怨仇者比比也。

IV 強制的協同

社會協同，固以相互同意爲原則，然吾人本身，常有智慧，賢否，強弱之不同，身外復有貧富，貴賤之異等，所有憑藉——己身特有的權力，——所屬團體，亦自萬有不齊，故一切協同皆俟彼此同意，其勢多所難能，故世間一般所有協同，大抵加以幾許強制始成，強制手段，或以經濟，或以威力，或以智慧，亦自不齊，而欲達到協同目的則一也。協同動機有出自一人或少數人之支配欲者，有出自先知先覺之悲天憫人，不忍同歸於盡者；前者如今前今後之一切帝國主義，資本主義戰爭，後者如嚴格純潔的社會革命家，而皆不顧他人之願意與否，專以己意迫之就範，出於同一行動，雖曰協同，其實則與征服無異。除此以外，尙有彼此均因萬不得已，如或以內部皆難維持或以勁敵適前，獨力不支之時，乃出於協同者，無論其爲同質，異質也。至彼此皆無協同本懷，又無絕不得已原因，而第三者或爲一己利害，或爲習慣拘束，或強之協同，或迫之分裂者亦復不少，如父母包辦婚姻制，及帝國主義者之分，合人國是已。同一強制協同，有惟限一時者，有始終不改故常者，有偶一

爲之者均隨強制及被強制者之內外情狀而殊。要協同而出於強制，已非人所能堪，一旦壓力稀薄，或相互位置顛倒時，又必以暴易暴，或變本加厲，更爲社會現象之常者也。

第四節 協同之成立、展開、過程

協同原因，本章第一節雖曾爲抽象的概括的分述；而於具體的事例，尙未論及，故復綜合言之。協同作用之最易成立者要以血緣社會爲第一，其次則地緣社會，又其次則性緣社會及其他各種目的社會如職業，信仰，趣味，欲望，慣習等是也。現今之家族及原始時代之母權或父權時代的家族，其在倫理思想上，固常有變遷，而爲自然的原形質社會則古今皆同；朝夕常親，利害一致，凡事不期協同而協同矣。既成家族，自古相當地面，及後家族人數益多，所占地面益大，再擴而爲氏族爲部族，遂由血緣社會，變而爲地緣社會，地緣社會且含血緣社會者矣。此種地緣式的血緣社會，其相互關係自較純粹的血緣社會爲疎薄，然因所處空間，所經時間完全相同之故，其所具之社會性，自不能相差過遠，其所有利害，更多一致之處，勢

之所趨，焉有不協同者？氏族，部族社會之團結強固者以此。又血緣，地緣社會之最要分子，要推性緣間關係，無論其或爲一夫一妻，爲一妻多夫，此種關係既屬絕對本能活動，而一旦關係一生，其相愛之深，相結之力，絕非其他社會關係所可比擬，故常有惟此是事，不顧其他者，吾國禮教之格外發達，其故誠多，而以著者盡見，或因人們太事偏重性緣，常有蔑視父母，兄弟，朋友，君臣等傾向，故特倡爲『父母昊天，兄弟手足，妻子衣服等』之說，以期矯正，夫以曾子之賢，尙因蒸梨未熟，出妻以全孝道，矯枉可謂過正矣，要之，性緣關係，最爲自然，故性緣間之協同，實爲協同中之最自然者。人生之血緣，地緣，性緣等固爲人生必具事實，而職業則因欲遂生存目的，不得不爲之者也，非必皆出本懷，職業之偶爾相同，未必卽爲本懷相同，同業之相忌，不特基于利害之時多衝突，復因本懷未能一致之故。其後因相忌相疾結果，得知於人於我，皆非利益，還出於協同，職業協同之常多分爭者，因相互皆以利益爲目標之故也。至信仰，趣味，道德，慣習等，非有限有形之物質，與己相反者，固有異樣之感，而與己相同者，卽多至任何程度，亦絕無毫

末之損，蓋人卽我，我卽人，人我完全一體，安有畛域之見，自惟有如萬流朝宗於海，共向同一方向發展而已。

一般協同之成立，略如上述，然宇宙萬象無不日在變化中，協同亦然。如最初參加某協同人數爲A，經過相當時間必變爲B，又經過相當時間必變爲C，大可至無窮，小可仍等于零，零與無窮之間，彼此心理狀態，必如寒暑表之時降時昇，然人心之相互作用，自有一定程度，既達某種人數時，必隨人數之增加，逐漸稀薄，如世之所謂交際家者所交人數愈多，相互情感愈微；卽家族之大至數百千人者，其相關濃度，亦遠不及三五之口的家族，若張公之九代同居，人數既夥，時間亦久，雖藉名教勉強維持，其實則形式僅殘而已。良以人們的相互作用，常有定量，不特隨地域之擴大而稀薄，且隨時間之長短而劇變，如於愈古愈遠人們，常不及朝夕常見，者之相親相愛，相扶相助，此所以人口鉅億，而積莫大，歷史悠久的國家，常多漠不相關，團結渙散者，實此之由。

又人之思想感情，最易感受外界影響，從而協同濃度，隨與俱變；卽以同一社

會而論，連年水旱，民不聊生之時，與五穀豐登，家給人足之歲，其協同濃度，必有以不同者，即前者緊張，而後者緩慢是已；家庭，人手工業時代，與工場機械時代，其協同狀態，亦自不能無異，即前者狹而密，後者廣而疎，此亦人人所知也；封建盛行，資本萬能及社會主義風靡一世之各種時期，其協同濃度，更當忽薄忽稀，可無庸疑。道不拾遺，夜不閉戶，千邦進貢，萬國來朝，與一夕數驚，八方受敵，我躬不恤，遑恤我後時代，該社會之協同狀態，豈特逕庭之相差，將亦天壤之遙隔矣。以上云云，皆就物質方面言之，精神方面之影響於社會協同者亦何多讓；如一切生活，皆任自然，無所謂君臣，親子，夫婦，兄弟等之倫理的社會，一旦受外來名教思想影響，將原有混沌社會，分爲各種成分，無數階段，其現在之協同情狀，必比向日爲殊，其後又受其他社會之自由，平等，解放諸思潮，必又一變再變無疑矣。向之以宗教萬能，統制一切者，及受『宗教鴉片並爲一譚』影響，則聖典，教會，僧侶等，反爲促進社會崩解利具。尊所有權爲神聖不可侵犯社會，苦以其『剩餘理論』，向之社會協同楔機，今成爲傾軋手段矣。中央集權，政府萬能國家，苟

一朝肯聽無政府主義理想，盡量輸入，恐不及黃昏，而政令不出都門，人人自適其適，向之以高壓為協同手段者，今成為抗拒對象矣。

要之，社會協同，固迫于內外種種必要；必要處所愈多，協同愈速愈堅，然自有一定界限，過是漸失其效，達極必生反動，庸次章之分爭關係詳述焉。

第二章 分爭關係

第一節 公爭原因

I. 本能作生

宇宙萬象，無不時在變化流動之中。同性相拒，一如磁石，同質相引，遂形成不可數計之種種現象；人類既為宇宙萬物之一，其組成細胞，亦為構成萬物之一種元子，何能獨居例外？故由無細胞所構成之整個人們中，亦視其同性，同質程度，而有相引，相拒作用；相引者謂之協同，前既言之，相拒者即本章所欲詳述之分爭關係是也。人生斯世，亦如萬物之常在變化流動中，即無利害之衝突，感情之相反，無論物的方面，心的方面，何嘗無盲目之分爭，或謂之本能的分爭亦無不可。詩

人所描寫的「海闊縱魚躍，天空任鳥飛」的世界，非自慰自解之言，即見一面一隅之得，孔子上句方言「君子無所爭」，下句即續以「必也射乎」！君子者儒徒之理想中人物也，尚有所爭，若老子之報怨以德，脫爾斯泰之無抵抗主義，實為救濟世道人心而發，絕非人們之生而有之者也。

人們之原始的本能分爭，縱極單簡，實難根本研究，且難以數量表出；而吾人現今所具之本能分爭，則非盡屬原始者，其中由遺傳法則而留下的分爭作用，亦復不少，尤以團體為然；比之某一團體內，某一時期因某項問題，發生二部分或二部分以上之分爭小團體，堅持愈久，衝突愈烈，則爾後縱令前此相與分爭問爭，久已雲消雨散，而各方之子若孫，甚至未來永劫，皆聞而憤慨，視若仇敵，絕不再相協同者有之，若詳察現情，則各方均無分爭必要，是之謂由遺傳而分爭的本能；此種遺傳本能，除生性中自然含有同樣傾向外，尚有歷代之關於此項分爭的口傳耳受文獻等使之維護勿失，而分爭本能益強矣。

II 感情相反

釀成社會分爭要素，除上述之本能作用外，彼此感情之相反，實亦促成社會分爭之一重要原因；人們感情何以相反？實因吾人所具感情機關，不能完全一致，若如機械製造品之千萬皆同，則吾人各各感情，絕無何項懸殊矣，因其不然，故吾人所受外界刺戟十人十色，其所感映，更自百人百樣，以如此懸隔人們，相接相遇，其難情意相投，結合一致，豈非必然結果！其次感情機關之精細組織既若是其不同，而每一完全組織，其所發生無數作用中，『大抵各抱，舉世皆濁我獨清，衆人皆醉我獨醒。』之自是觀念，如固持自己主義，排斥他人所說；擁護自信宗教，嫉示其他信仰，不一而足；我既若此，人亦如是，是是非非，誰爲定評，卽有爲之定評者，誰肯心悅誠服，吾人每讀莊子之『齊物論』輒嘆自是之念，實促成反感之光者，反感之極遂至各不相下，終難並存；同一墨經各以解釋之不同，分爲三派，同一儒教，自以所得心傳之獨是，裂而爲八，其他若佛，若耶，無不有門戶各立，入王視奴傾向，從而個人，社會引起莫大紛爭，皆自是一念，有以致之。

其三，自是固引起分爭之一端，若他人不加以否認，而分爭卽可不致發生，惟

人生之支配慾，則實萬禍之源；若自物質言之，宇宙間之物質，本自有限，在某一固定社會內之所有物質，尤為有限，若人人盡量發揮其固有的支配欲，將何時皆有供不應求之勢；求之不得，對於同時思支配同一物質者，發生反感必矣。若欲支配他人精神界，更易惹起糾紛，蓋自己肯定欲望，無人不具，既具矣誰肯甘拜下風聽人指導，若必強而行之，雖以父子之親，兄弟之愛，輕則反唇相稽，重則干戈相見，堯，舜聖者也，猶不能指導其子丹朱，商均，使就軌範；周公能者也，其弟管叔，蔡叔，欲貫其反周復殷精神而周公束手無策，終致訴諸武力，而周祚幾搖矣。類似之例，史不絕書，精神界之不易支配可見一般。若更百尺竿頭再進一尺，對於『既具自是之念，且有支配之欲』的人們身體，亦思惟我命令是從，意旨是承，行動是準，除實力相差天淵，絕難對抗者外，大抵皆倔强不服；誓死不休，如吳王夫差既滅越土，臣其男而妾其女一時雖志得意滿，卒之一敗塗地，邱舍為虛；近今列強之待其殖民地，地主之待其農奴，皆既支配其所得物質，更支配其精神，且支配其天然肉體，所謂重重壓迫者也。其對於支配者之感情，懦者敢怒而不敢言，強者實

行暴動，智者鈎心鬥角相與周旋，惟待時機一至，揭竿而起矣。

其四，復仇一事雖非第一次的分爭原因，實亦使社會分爭的重要元素，夫復仇現象，本如物理上的反動作用，惟人爲有意識的動物，此時不能復，俟之他時；當場不能復，待之別處；本身不能復，委之子孫，常有非完全報復不止，且須謀以重利趨向；其受報復者，亦未見其不再圖報復，展轉循環，不知伊於胡底。又社會、進化，報復問題亦愈演進，絕不如孟子之所謂『殺人之父者，人亦殺其父；殺人之兄者，人亦殺其兄。』之直接了當，往往因一二薄物細故，牽動社會全局，紛爭數十百年者，何處無之。昔王安石有見及此，特作『復仇論』惜其以最後解決歸之天子，天子若亦不能解決，卽日暮途窮，而報復依然也，報復『報復者』亦依然也。

Ⅲ 利害衝突

吾人因生而卽有生存，善存，長存諸欲，無智慧賢否之分，無強弱貧富之別，莫不皆然。諸欲何由而遂？其首要者自惟物資，其次則性欲，又其次則文化也。惟因各人根本欲望，既彼此相同，卽令將支配一欲，深藏勿露，而各人所趨方向，不

能盡異，况其中『善存之欲』，尤爲各人向『最好方面』追求的原動力，而社會分爭亦即常起於此。蓋最好者既皆人我所欲得，而爲數却又至少，安得不生競爭之心，競爭之極，必訴諸武力，武力者社會分爭之最高點也。若物資雖含有獨占性質，其某種物資尚不妨相互融通，緩和爭執，而若異性者本亦大可融通之物，乃反獨占之心特強，故因異性之利害衝突，引起社會紛爭者，亦不在物資下也。又人類絕非如動物之只要『物質性欲』兩得解決，即萬事已足。常欲製造種種文化，既製造矣，不特長欲保存，且欲發揮光大，以充實其生活。若一旦遇有他人或其他社會，破壞其固有文化，是直斷送其未來生命，必齊起反抗，殆無庸疑；蓋文化雖非第一次的要素，而一旦既經形成，則實與第一次的要素無上下床之別；何者？若將某一社會文化，全部削棄，其社會生命必與同與于盡；故文化上之利害衝突，實亦不亞於物資，異性。

第二節 分爭之種類

I. 個人間的分爭

分爭原因雖多，要大略則如上括，而分爭形式之最單純者，自以個人間之分爭爲起點；個人分爭，有個人對個人者，有個人對衆個人者，各以事情之不同，理由之曲直，力量之厚薄，而異其勝敗，事屬通俗，無待多述。個人分爭有屬個人間，所有一切皆不並容者，有屬非全個人只對其一部分或數部分持反感者，亦屬分爭之具，前者起因，絕非具有全足理由，其最初不過因某某一二原因，立於反對地位，或欲貫徹自己主張，或欲根本報復，或從壓服對方，不惜將對方一切，盡行否認，既惡其本人，更惡其所接觸環境，甚至有惡其公私行爲，及其所守習慣，所信宗教等，顏子之所謂『遷怒』者也，昔漢高帝因惡素所接近之一二儒徒，惟事空談詩書，後遂見儒冠，儒服而洩溺其上，此例之最適者。是非分明，德性堅定者之個人間紛爭則異是，對於某人之某部分，縱抱任何反感，絕不牽涉多端，如對於宗教雖各有所信，兩不相容，絕不謂其所從事之學問，所主張之政治，皆爲非經叛道，所謂『不以人廢言，不以言舉人者』也。

又個人間分爭，雖大抵唯力是視，然自有一定限界，常不敢趨於極端，蓋無論

何種個人，皆爲所屬社會一分子，其一切社會生活，皆不能不受社會法則之支配，彼個人間紛爭，縱令範圍狹小，然振動數極速且激，所含破壞性極多，幸諸社會法則中之社會意識，對於個人分爭之不擇手段，唯利是圖者，常有種種制裁，使之行動務在軌內，其有形而積極者爲法律，法律者社會意識之具體表象也；其無形而慄然如不可犯者爲社會之倫理思想，輿論方向；法律表面勢力，雖似略勝一籌，其實常以倫理，輿論爲背景；彼藐視倫理，不顧輿論之執法者，縱令一時有效，終必收北，可見社會意識，無時不含有生命，含有生命之社會意識，乃有拘束個人之力。

II 團體的分爭

團體分爭可分爲一團體與一團體，一團體與數團體，多數團體與多數團體的分爭；其分爭原因，大抵同志間的利害則整個一致，與對方的利害則整個相反，而感情作用，本能活動，非其重要元素，蓋團體行爲常將個性抹殺，尤以大起分爭之時爲然，若至此時，尙復各行所信則團體分爭絕無由生矣。團體分爭不必常起於自來卽相互對立之整個的團體間，卽今日尙一致行動，協力對外之某團體，明朝已分爲

多數團體，各不相容，反爭強爭前之共通怨敵爲己助者有之矣。交通愈便，文化愈進，團體之組織愈密，爭鬥之方法愈巧，所及之範圍愈廣，彼此之損害愈大，收拾之手段愈難，一察原始社會間戰爭，與十年前之世界大戰，及推想各星球間的空中戰鬥，可知其絕不可相提並論矣。

全體社會——國家——內之部分社會間紛爭，縱令各盡分爭能事，尙不致往而不返，因有全體社會之社會意識，暗中拘束各方，適限而止，萬不似無羈之之馬，無輻之牛，奔放觸鬥，難於禁制。惟最大社會——世界——內之部分社會——國家——紛爭，則常以實力爲最後解決，所謂正義，強者之所獨有也；所謂人道弱者無與焉；所謂和平，持益保泰者之欺瞞手段；所謂國際聯盟，國力雄厚者之包辦機關；民族自決，徒聞其名；人種平等，惟願己平。竊以現在人類進化，相距理想之境甚遠，即此區區之國際社會意識，尙未確立，他可類推，此所以以一奧皇儲之過刺，而牽動全球，流血千里，其終雖存勝敗，亦絕非社會意識之力，「黃金，大砲」爲之也，今後如痛定思痛，不欲再演慘劇，惟有養成國際社會意識而已。

III 錯綜的分爭

分爭形式之最複雜者，殆莫過於錯綜的分爭，或以個人對付團體，或聯絡多數團體對付少數個人，或明明個人分爭，內含團體性質，或名爲團體對抗，其實則私人之相互對立，仔細分析，非連篇累牘所能敘事。其所以致此原因，有三，（一）自然趨勢，社會既由多數個人而成，個人復不能離社會另有所在，換言之，個人即社會，社會即個人，本不可分者也；故一切社會現象，多含此種性質，况惹起分爭原因，既如此其夥，分爭範圍復如此其廣，其主持分爭者又爲意識有智慧的人們，勢之所趨自有將個人團體，混爲一丸，絕不如競技者之秩序井然也。（二）獨力不勝，人類最知利用其他手段，以爲生存工具，人類進化之超絕萬物者以此，同時復能相互利用，尤以強敵當前，獨力不勝之時，個人既知假借團體勢力，以爲撲敵圖存之資；團體亦知利用個人智力，財力等以爲維持大眾之助；如前者伍員之乞師覆楚，後者如鄧伯之使燭之武說秦撤兵，例至多也。（三）公私不分，此自善的方面言之，視公如私，視私如公，一切社會現象亦易混淆，比之共產共妻等，果如處處實現，

則既無所謂公，亦無所謂私，公私不分矣，而社會形勢亦必根本混沌，且在攘奪之中。反之，假公濟私，以私害公，更爲使社會紛爭混亂之最大要素，吾國四千年歷史大半以此種資料構成者，不可不察也。

要之，錯綜的紛爭，其起因經過，縱令複雜多端，不可一言而盡，而最後結果，只有一勝一敗，如強秦之與六國，西晉之與蜀，吳魏，其中所謂個人衝突，團體對立，絕難以數字形容，加加減減，乘乘除除，終得一最後結數，可見社會者實不可強分之物也。

第三節 分爭之性質

II 類似的分爭

宇宙萬物，使均內外如一，絕無比較可言，則不特單調無味，且何進化之有？幸自來卽千差萬殊，且無時不在變化中，縱常演優勝劣敗慘劇，而固無害進化大本也。竊以進化者生於差異，成於差異之調和；其與差異相反之類似，則常爲阻礙進化，破壞協調之最大動力，若就富有意識的人們而論之，尤覺此理不庸或爽；何也

？人們之類似者，其本能必略相同，感受自近一致，以如此人們而處於同一空間時，各遂其生存，善存，長存目的，其所要求，相差不遠必矣，若所要求之自的物不足分配，定即成爭攘之局；足矣，又必各思得其最善者，亦不免於混戰，蓋所要求相同故也。要求相同，自取同一行動，行動同一，必生撞拚衝突，殆為物理必然，如有『至寶』於此，其欲得之者，取同一途徑的人們，則爭先後，用其他方法者則競巧拙，捷足者則思獨占，後至者則欲取而代之，相嫉相奪，未有紀極。彼同以救國護民為目的之政黨，不特多數對立，卽在同一黨名，黨綱，政策之下，甲成一派，乙立一系，相互攻斥不遺餘力，孰是孰非，莫名究竟，此司空見慣之事也。同以解脫現世苦惱，共登極樂為使命之宗派，在創始者大抵一視同仁，無分軒輊，而後之繼起者，往往斷章取義，故為曲解，以為號召同志，出奇制勝手段，故同一宗派內之相互紛擾，常比對於根本不同宗派為烈，此亦自古已然矣。由此類推，比鄰而居之同樣商店，無時不存敵愾之心，並時競得某一異性，更是頭焦額爛有所不惜；若文王之三分有二尙服事殷，孔子之『道並行而不相悖，萬物並育而不相害，

「文王境內之耕者讓畔，行人讓路，及太似等之幽閑貞靜等，實少數有力者之以身作則，與特殊教化之功，非所以望於一般的人們也，一般的人們總以利害為依歸，不特此處所述之類似分爭如此，即前所舉之各種協同，亦以利害為決擇標準，至是非善惡，則倫理上之問題也。」

II 差異的分爭

一切差異即所以相互調和，相互為用，如職業之有士，農，工，商，軍政，色彩之有紅，黃，藍，青，綠，紫，及其他事物之千差萬別，若講嚴格的認識論，則自來絕無完全協同事物，此即宇宙之所以為宇宙，若謂差異為分爭原因，則唯有人人孤立，日在擾攘之中，即小至夫妻兩人的社會，亦無由成，故言差異為分爭根據，絕非事實。而何以各種不同階級常相抗拒，數多互異宗教，總常相排，原始的羈接民族，無時不從事抵抗者，何也？其故有三，（一）於己不利，社會上既有各種階級，其所負義務，所享權利必不相侔，其享權利少而負義務多者，定常不平，且思所以平之，甚至實行平之；於是則與此立於反對地位階級，既抱不安，更感不利

，必思所以抑之，或施詭計陰謀，或用大刀闊斧，相與周旋，於是彼此不並容矣。（二）強與己同，人人均有先天個性，後天習慣，若唯以自己爲中心，不顧他人之願意與否，如孟子之教曹交曰「子服堯之之服」——「誦堯之言」——「行堯之行」——「將強之愈切，反之愈力，終之無論是非，全盤峻拒矣，於是人已鴻溝益深，即與此毫不相干事物，凡屬對方者必持反對態度，勢使然也。（三）一時誤解，誤解之最易發生者爲原始社會之相互間，而在文明社會則於彼此未相深識深交以前，亦往往有此不祥之事；何也？蓋原始社會間，彼此言語不通，風俗懸絕，理解薄弱，凡與一己不同者，即以爲於己不利，唯有出於排拒一途。文明社會間則平素大抵有相當了解，不過了解程度未深時，則易於誤會，如初到外國者，因不通語言，凡見外人有所口論，手指，即以爲於己有關，常生不快之感，甚至於訴諸拳頭者，其實則外人偶見一初到異客，只覺珍奇，未必即有輕蔑之意，此凡久居異域者所共體驗也。此雖一例，然世間因差異而生誤會，因誤會而起糾紛者何啻千萬，不可不注意也。

第四節 分爭之形式

I. 相互平等的分爭

人們自先天言之，即有智愚強弱之分，後天則有貧富貴賤之別，及其他種種不同，故吾人協同，皆基於內外相異的成員上，演進各種社會現象；其反面之分爭，亦自與協同當時為比例，而不能彼此均有平等分爭權利，此實為一般原則。然若將一切附屬條件，概行除去，將純粹的人格抽象出來，則凡稱為社會成員者，彼此資格均屬對等。故多數目的社會，其組織公準，率以相互平等為經緯，於分爭場合，亦彼此尊重各人意見行動，既不自以為獨有優特之權，亦不蔑視他人，此相互紛爭之最較平等者也。其次則近世立憲國家，於原則上率多承認一切成員皆為平等，即既可自由結社，復可自由離社也，離社雖非分爭全體，却為重要形式之一。又縱非立憲國家，於形式上，誠然強分多數階層，只有主從關係，而無平等權利，於實際上則凡屬某階層內成員，其地位為相互對立，無支配者與被支配者之分，真正的相互平等惟可於此中求之。惟察將來趨勢，成員間之相互平等，實為必然要求；所可慮者，人人各持己見，不肯相讓，則社會將無協同可能，日在分爭狀態而已，一觀

自由主義極端發達國家可知梗概。

II 不平等的分爭

社會分爭之起，大都起於不平，不平之事可分爲二，一爲權利分享之不平，一爲貢獻成績之不齊，皆易惹起事端，使社會陷於不安者也。其在前者如經濟上之配分，政治上之權限，位階上之尊卑，無論何種社會，均如五花八門，窮盡複雜；傳稱『天地之大，人猶有所恨』，况此等人爲事象，其難適得其宜，固所謂必然的結果；於是形式的平等論者，常於經濟上，政治上，位階上等極力主張以個人爲絕對單位，一切平均分享，其現在位階較低，事事受制於人者，固當聞風景從，於是社會舊有秩序根本動搖，無時不在『欲躋於平』中混戰，蓋人類生而有『獨優慾』，及既優矣，復有長期保持之慾，是正孟子之所謂『及其未得之也，患得之，既得之，患失之』。今彼未得其平者，日惟孜孜汲汲，急欲於平，其既較平更進一籌或數籌者，必竭全副精力維護現有狀態，相拮相抗，忽勝忽敗；人們之中，幾得如巢父，許由，卞隨，務光等之視四海之富，南面之樂如傳菜的齷齪者，故自有史以來社會現象

，率以此種分爭爲最主要材料，自今以後亦未有已也。

近世數學，頗稱發達，然尙有除不盡數，况變動性極大之社會，權利又非盡是有形之物，欲其絕對平等，果何可能？即令有極謬巧方法，使形式上皆得其平，而實質則不平將愈甚矣；何者？先天之智愚，強弱，後天之勤惰，巧拙，遲速等絕非可以盡能事的機械，使之水平，即令能平，而愚，弱，拙，遲者將疲於本命，猶恐墮乎其後，而智，強，勤，巧，拙，遲者將精力大半無所運用，豈亦非不平之尤者乎？如強將智，愚，強，弱，勤，惰，巧，拙，遲，速第所爲業績，視爲無所高下，其所享權利，所受尊敬，均無分彼此，此或萬類一如之佛者能之，非所以望於一般人們也。一般人們縱即非弱肉強食，亦應適稱其分，不稱其分，形式上愈得其平，社會紛爭將愈劇烈，此平等而非平等的紛爭之又一形式也。故以吾人卑見，社會分爭絕非至可厭棄，且爲促成進化之一因，惟不可偏於形式上之不平等，而忽視實質上之不平，及趨於極端之個人自由主義，而不一顧他人利害，然吾人絕非執中主義，合理主義也；執中主義者無論黑白皂黃各取其半，與世之所謂灰色主義者絕似

，若合理主義則名實兩孚，即謂之科學的平等主義亦無不可，惜爲篇幅所限，且恐有逸軌太遠之嫌，於此從略，另著專論。

第五節 分爭之手段

I. 平和約

分爭原因，前既反覆詳述，足證爲分爭而分爭的實居少數，易詞言之，一般所謂分爭者，必有一定目的隱匿其後，欲達所期目的，不得不用適應手段，此亦人情之常，手段復可分爲平和的與武力的，平和之中更可分爲暗的分爭與明的分爭。明的之最高妙者如老子之『曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則感；是以聖人抱一爲天下式，不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長，夫唯不爭故天下莫能與之爭』。後之善體此意而果收實効者，如孫子之不戰而屈人之兵是也。其次則唯知修其在我，不與人比長計短，卽智者失其明，強者喪其勇，愚者懷其德，如孟子之所謂『愛人不親反其仁，治人不治反其智，禮人不答反其敬，行有不達者皆反求諸己，其身正而天下歸之』。又其次則俗之所謂鈞心鬥角，出奇

調勝，務使曲在人，直在我，使同情離彼附我，使勝利唯我獨占，如世之所謂陰謀的鬥爭是已。其下者則鬼鬼崇崇，只求一時方便，不顧他日利害，其手段雖云和平，其心迹已不堪問。

比暗的分爭手段，更進一步者，則有明的分爭手段，其第一着或以語言，或以文書，或以漫畫，一方極力主張自己之如何恰理，如何近情，如何合法。他方則攻擊對手之如何違法，悖理，遠情，無微不至；我既如此，人亦如斯，均似持之有故，言之成章，如近世立憲國家之各政黨的對抗行爲，是其榮華代表者；其間雖不無使用陰謀詭計，制敵死命，而自原則上說來，立憲國家政黨，率以光明磊落爲尙；若專制國家之祕密結社，其在未訴諸實際行動以前，尙得謂暗的和平手段，特附言於此。

文書，語言，漫畫等充分使用尙未能達所期分爭目的時，其在立憲國家，大抵再將議會改選，或一方暫卷旗息鼓；其在法規外者則唯有直接行動，如勞僱者之同盟罷工，資本家之閉鎖工場，學生之同盟罷課，學校當事者之強令全部退學等，皆

務在和平範圍以內，盡量發揮其分爭手段者也。

II 武力的

平和的方法智窮力絀時，大抵訴諸武力，不然，唯有一方退讓而已。然因成員性質，或社會文化程度而異；如性情粗暴，及野蠻人社會，往往不經過和平手段，直接以武力解決者不少。同一武力解決，在個人方面則爲爭鬥，在團體則爲戰爭；惟爭鬥則除極野蠻之社會外，大抵沒有禁制，未得極端發揮，等閒視之可也。至後者之團體戰爭，則規模愈大，愈莫如何，即在同一國家內，如彼此勢均力敵，分爲二個或二個以上戰鬥團體時，不特有形之武器，即前述之文書，語言，漫畫等皆用爲戰鬥之具，最後勝敗，大抵基於武力之強弱，財力之貧富，作戰之巧拙等，其他一切皆爲附屬的條件而已。若國際間之混戰，則更規模宏大，時間延長，動則伏尸千萬，流血萬里，寡人之妻，孤人之子，塗毒人之父母，如中世紀之紅十字軍東征，最近之世界大戰，其代表者也。吾人每讀李華之吊古戰場文，及康有爲。『大同書甲部戰爭之苦』一章，不禁毛髮聳然，心胆俱裂矣，吾人本生而卽具生存之善存，

長存之慾，何以矛盾如是，原因雖多，然豈無避免之法，謹於第四編第三章第三節詳述之。

第三章 協同分爭之展轉循環

字內一切現象，其最後目的雖在進化，而進化過程，總不外物質之聚散合離而已，即清雅如詩歌，妙微如圖畫，亦不過所生音波，所發光彩，足以動人耳目，故所謂藝術大家者，只視所爲詩歌，所製圖畫，其配置程序，能否合此原則而已。人類社會之自然目的，亦向進化方向進行，前既再四述之；又人類爲意識最明瞭的動物，既知發明新事物，更能利用舊經驗，其尤著者爲社會生活，社會生活之概括分析，只有協同分爭兩者，比之物質之相互作用，協同相當於聚合，分爭相當於離散；夫物質之聚散離合，既非往而不返，人們之協同，分爭，更爲反覆循環，昔王維酌酒與裴迪贈以詩，其中有『人情反復似波浪』之句，自樂天之『行路難』亦言；『行路難，不在水，不在山，却在人情反覆間』云云，其鄙視反覆可知；若自社會學立場觀之，一切社會現象多以反覆二字爲之，使皆一成不變，則一切均成僵形，絕

無生命可言，更何進化可言；協同，分爭之常展轉循環，卽此『反復法則』也。其何以常起展轉循環作用？其最單純原因，爲一時利害關係，其次則爲經濟組織變革，又其次則爲文化內容改易。『利害關係』一辭實爲著者解釋社會現象之最高原理，已略述於第三篇第一章第一節。茲不復贅。其次之經濟組織變革，實爲各種社會——如家庭，氏族，部族，民族，國家國際社會等——變協同爲分爭，復由分爭返協同之最重要素；從而政治組織，道德思想等，常爲之無形左右，易詞言之，政治，道德等反爲經濟組織護符，如資本主義社會，絕對尊重所有權，不許他人妄事染指，而共產主義國家，極端壓抑資本主義行爲，凡事袒護赤貧者。又其次內容改易問題，起因於不滿舊文化者有之，起因於政治，經濟等沉滯太甚，不足以壓欲求者有之；要之一經變易，視其程度高下，今前之協同，分爭事象，亦必如寒暑表內之水銀，隨溫度而降昇也；如盧梭等一倡自由民權之說，而法之革命以起，舊社會遂壞；馬克斯之剩餘論影響，更比盧氏爲鉅；類例甚多，不及備舉，要約言之，文化爲物，縱屬無形，而其作用於協同分爭，實未多讓於前二者。

至對於協同分爭態度，似非社會學所宜論及範圍，茲不過聊陳梗概，讀者作爲附錄看讀可也。儒教萬事立於階級的親和主義上，極力推重協同，排斥分爭，惜其行爲不能一致，如自孟子以降儒者，大抵蔑視其他思想學術爲異端邪說，其他社會組織爲無父無君的禽獸社會，遂亦常陷於分爭漩渦之中矣。達爾文等之進化派，則立脚於自然生物學上，斷言分爭爲進化的天則；而馬克斯，列寧等共產主義派則出發於厭惡復仇觀念，遂極力提倡階級鬥爭爲神聖產物。若老子，盧梭等雖謂協同爲人們應持態度，却深感萬難實現於龐大複雜的社會，爲減少分爭計，只有縮小社會範圍，遂倡爲小國寡民之說。老子嫡系莊周，洞見一切促進協同，絕滅分爭方法不過供強者狡者之利用，以遂其私；故主張抹殺一切，使不知協同，分爭之爲何物，而社會自安，可謂因噎廢食者矣。至釋迦小乘之徒，則一方大倡萬類一如之說，一方則欲萬物皆歸烏有，自無所謂協同分爭，使果曾實現，則人類久已絕滅，社會者人們之所集而成也，故此說可置諸社會學範圍以外，較爲妥帖。若孔德一派之社會學者，則欲用客觀的方法發現協同，分爭原理，使人們得知所以從事協同，所以避

免分爭，真可謂欲圖根本解決者；若馮偉哲 Von Loiese 則徒將協同，分爭事象詳為分析，不另有所主張，日本之高田保馬氏其流亞也。著者卑見雖與孔德為近，而着眼處所，研究方法，實行手段，則大與孔德迥庭，庸於第四篇第三章『理想之社會』處及其他相當機會時詳述之。

本著主要參考書目

(一) 德奧之部

Simmel; Soziologie.

Simmel; Ueber sociale Differung.

Max Weber; Wirtschaft und Gesellschaft.

Stammeler; Wirtschaft und Recht.

Spann; Untersuchung Ueber den Gesellschaftsbegriff

Tönnies; Gemeinschaft und Gesellschaft.

Gumpłowicz; Rassenkampf.

Gumpłowicz ; Grundriss der Soziologie.

Ratzenhofer ; Die Soziologische Erkenntnis.

Wundt ; Elemente der Völkerpsychologie.

Schäffle ; Bau und Leben der sociale Körper.

Heidegar ; Sein und zeit.

Heidegar ; Die Lehre von Urteil im Psychologismus.

Vierkandt ; Die U^{ber}windung des Positivismus in der deutschen Soziologie
der Gegenwart.

Vierkandt ; Gesellschaftslehre.

Steffep ; Der Weg Zu sozialer Erkenntniss.

Kelsen ; Hauptprobleme der Staatsrechtslehre.

Kaufman ; Logik und Rechtswissenschaft.

Oppenheimer ; Die Logik der soziologischen Begriffsbildung.

Oppenheimer ; Der Staat.

Stein ; Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich.

Weise ; Allgemeine Sozialogie, I Beziehungslehre.

weise ; Zur Grundlegend der Gesellschaftslehre.

Scheler ; Versuche Zu einer Soziologie des Wissen.

(II) 英美之部

Giddings ; Principle of sociology

Giddings ; The sciententific study of Human society.

Small ; General sociology.

Ward ; Outlines of sociology.

Ward ; Pure sociology.

Me Daugall ; Introduction to social Psychology.

Adam Smith ; Wealth of Nations.

- Spencer ; Principles of sociology .
- Spencer ; The first Principles .
- Summer ; Pathways .
- Ross ; Social Control .
- Ross ; Foundation of sociology .
- Ellwood ; Introduction to social Psychology
- Ellwood ; Sociology in its Psychological Aspects .
- Maciver ; Community .
- Park and Burgess ; Introduction to the science of Sociology .
- Mayo-Smith , Statistics and Sociology .
- Baldwin ; The Individual and society
- Baldwin ; Social and Ethical Interpretation in Mental Development .
- Blaekmar and Gillen ; Outlines of sociology .

- Cooley ; Human Nature and the social order.
Cooley ; Social Organization
Cooley ; Social Progress.
Hayes ; Introduction to the Study of sociology.
Stuckenberg ; Sociology. The science of Human Society.
Williams ; The Foundations of social Science.
Carver ; Sociology and social Progress.

三卷圖表

- Comte ; Cours de Philosophie Sociologique.
Tarde ; La logique Sociale.
Tarde ; Les lois sociales.
Durkheim ; Les règles de la méthode sociologique.
Worms ; Philosophie des sciences Sociales.

社會學要論

二四〇

Worms ; Sociologie.

Richard ; La Sociologie g'enerale et les sois Socceologiques.

Bougie ; Les Sciences Sociales in Allemagne

Iv 日本之部

建部遯吾；社會學序說

建部遯吾；社會靜學。

建部遯吾；社會動學

建部遯吾；社會理學

建部遯吾；應用社會學

遠藤隆吉；近世社會學

遠藤隆吉；社會學原論

高田保馬；社會學原理

高田保馬；分業論

高田保馬；社會學的研究

高田保馬；社會學概論

高田保馬；社會與國家

高田保馬；社會關係之諸研究

小林郁；社會學概說

岩崎卯；社會學序綱

今井時郎；社會學大綱

今井時郎；社會誌學研究法

戶田貞三；社會學講義案（第一卷）

戶田貞三；家族之研究

綿貫哲學；社會意識論

米田莊太郎；社會學認識論

林惠海；金默爾的社會方法之研究

社會學要論

三四二

波多野鼎譯；周脫等甲・道德之經濟的基礎

田邊元；科學概論

西因幾多郎；善之研究

五十嵐信靜；金默爾・社會分化論

小田秀人譯；金默爾・社會學之根本問題

小松堅太郎；社會學小論

加田哲二；近世社會學成立史

松本潤一郎；現代社會學之諸傾向

井森陸平；形式社會學研究

赤神良讓；社會學

松村松年；人間性概論

永井潛；生命論

本國之部

拙著；社會關心論

嚴復譯；羣學肄言

嚴復譯；天演論

歐陽均；社會學

朱亦松；社會學原論

論語

孟子

老子

莊子

司馬遷；史記

左丘明；左傳

期限表

8.1

社會學要論

二四四

中華民國二十一年五月初版

每册定價大洋陸角

外埠酌加運費

著者 鄧深澤

印刷者 南京糖坊橋
建新印刷所

總發行所 南京成賢街
新京書店

分售處 各大書坊

54

23

23

23

23