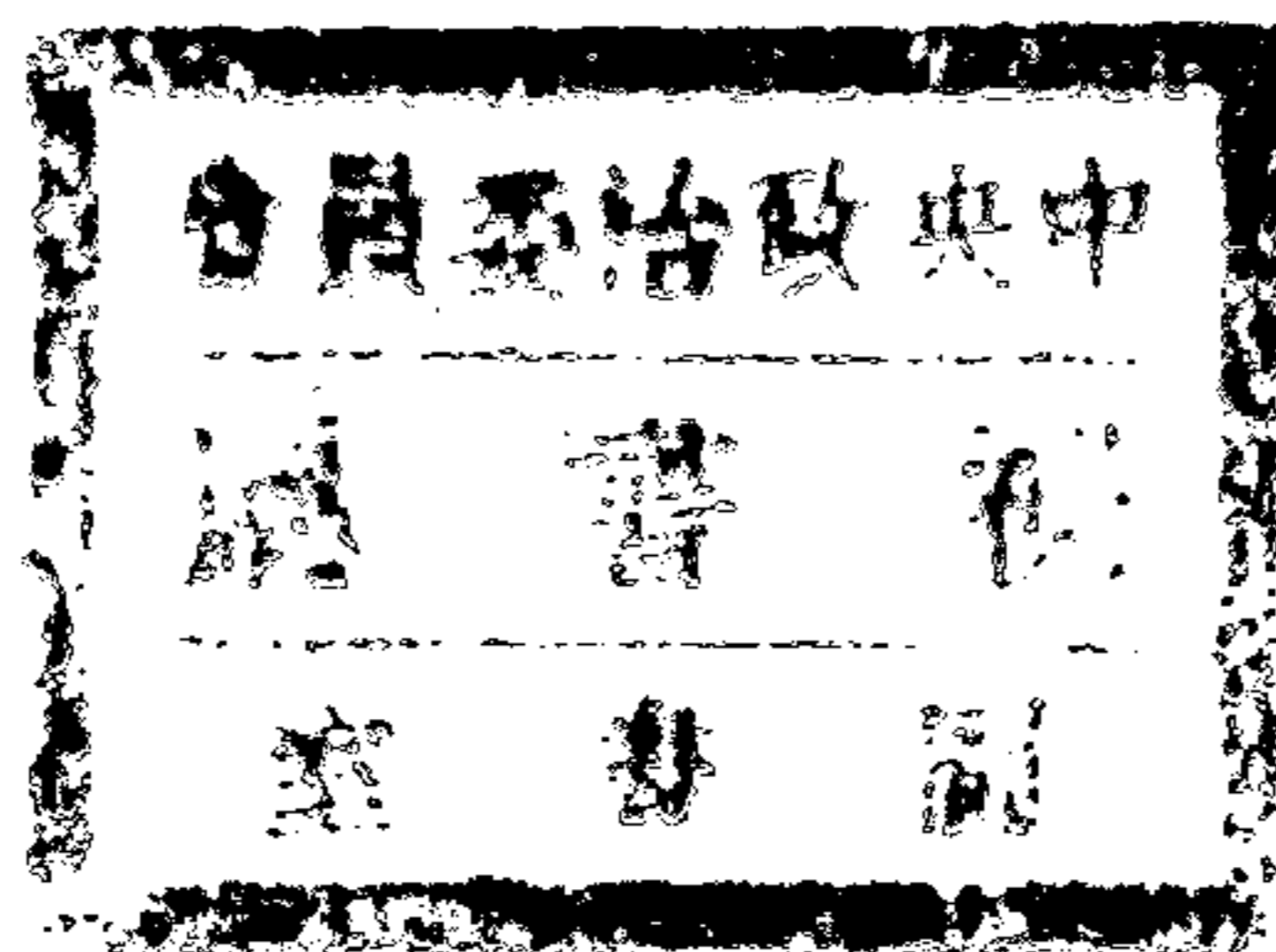


書叢小學科會社

編主麟秉劉 松炳何

學會社之命革民國

著道正明新
譯裕業袁



行發館書印務商

300
930
1-3

540
656
2

社會科學小學叢書

何炳松 劉秉麟 主編

國民革命之社會學

新明正道著
袁業裕譯

商務印書館發行



984335

目錄

譯者序

原序

第一章 德國社會學之趨向……………一

一 自由主義的社會學之衰落……………一

二 國民社會主義之社會觀……………五

三 國民革命社會學之萌芽……………一二

四 符萊翊國民社會學及其學派……………一八

第二章 符萊翊社會學之概念……………二三

一 現實科學的社會學之產生……………二三

二	符萊翊方法論及其對於現實之分析	二八
三	社會學與心理學歷史學區別之特質	三五
四	社會形象三種特徵之分析	四四
五	第三種科學——現實科學	五四
第三章	論理科學的社會學之檢討	六一
一	狄爾太社會學之批評	六二
二	形式社會學與關係社會學之批評	六七
三	方法的社會學之批評	八二
第四章	現實科學的社會學之檢討	九一
一	自論理科學以至現實科學之轉向	九一
二	歷史的社會學之典型	九九
三	魏博文化社會學之批評	一〇五

四	韋柏歷史社會學之批評·····	一一二
第五章	符萊翊社會學體系之綱要·····	一一一
一	對於黑格爾哲學之新觀察·····	一一一
二	社會構造之成層化的概念·····	一二六
三	共同社會與集合社會之檢討·····	一三一
四	符萊翊獨創的體系之批評·····	一四〇
第六章	符萊翊國民革命之理論·····	一五〇
一	積極性質的社會秩序之建設·····	一五〇
二	右翼革命的理論之特徵·····	一五七
三	新的革命勢力之湧起——國民革命·····	一六五

譯者序

研究德國社會學困難，翻譯關於德國社會學之著作尤難。何以言研究德國社會學困難？

自孔德 (Auguste Comte) 以及其他學者之創始社會學以來，社會學之在德國，研究範圍，非常廣泛，幾將社會生活之全體，作概括包攬之研究，每一社會學之著作，幾無不與文化哲學，歷史哲學等學科有密切之關係；每一社會學之著作，又幾無不為生物學，民族學，人類學，歷史學，心理學以及政治學，經濟學等學科之混合體。一人對於社會學須作如此賅博廣泛之研究，其難可知。

近十數年來，德國社會學已表現一種新的趨向，即有若干社會學者欲使社會學成爲一種真正獨立之科學。此輩社會學家爲欲達到此種目的，乃使社會學與其他特殊科學相同，有其獨特研究之領域，而與其他社會科學之所研究者，截然不同。此輩社會學家既將社會學劃一與其他科學領域不同之特殊的領域，則不得不將社會學所研究之領域縮小，而僅注重社會生活的特殊方面之徹底的研究，以是而使之成爲一種專門獨立的科學，藉使反對論者不能不承認社會學亦有其

獨立研究之最妥當的基礎。此種研究之最有成就者，爲形式社會學與關係社會學；其著名之學者爲辛麥爾 (Simmel)，韋爾康特 (Vierkandt)，魏塞 (Wiese)，與韋柏 (M. Weber) 等。德國社會學至是已由百科全書式之研究，而趨向於獨立專科之研究，則如上所述，該博廣泛研究之困難，當可減少；然細究之，實大不然。蓋獨立與專科之研究，必係根據百科全書式之研究而來；換言之，即特殊科學之社會學，亦係由一般科學之社會學中所產生者；對於百科全書式之社會學無相當了解，則對於所認爲特殊科學之社會學者，當亦難了解，此其一。

形式社會學者對於百科全書式之社會學雖提出嚴格之批評，唯彼輩自己之著作，仍帶有百科全書式之色彩。彼輩之所謂形式者，仍含有各種社會之內容；韋爾康特之著作，即可爲一例證。韋爾康特在其著作中，詳細討論人類之本能，（關於自覺，服從，互助，自矜，同情以及其他）及其在交互作用之歷程的變更，記述家庭，職業集團，階級，團體，民族國家之歷史；論述模仿，暗示，暴民心理等等——簡括言之，則爲包括一切非形式社會學著作中所常有之資料。百科全書式之謬誤，在此非形式社會學中之所蘊有者，正與在形式社會學中之所蘊有者相同。此正如俄國社會學家素羅金

(Sorokin) 之所指摘者，此其二。

有此二因，則德國社會學縱有此新趨勢，似仍未能減少研究者之困難。

著作之難，人盡知之，而翻譯之難，實不下於著作，有時甚且過之，此義未易爲世人所了解。譯者嘗以爲必須有著作之知識，而後始有從事翻譯之能力，文字之了解，猶其餘事。即使有著作之知識，而從事翻譯者仍不能無困難。第一，譯者縱有著作之知識，其於譯本中之有難解處或不愜意處，不能爲任意之修改，否則卽有違反翻譯之所謂「信」字之標準；第二，譯本中縱有難解處或不愜意處，既不能爲任意之修改，亦不能遽予以脫漏，必仍須謹慎小心，將作者原意，忠實傳出，否則，必使讀者難於索解，而違反所謂「達」字之標準。第三，各國文字，各有其文法構造，卽以中日文字而論，中文有中文之章法神氣，日文亦自有其調子章法。譯者之從事逐譯，不僅爲每個字義之逐譯，不僅爲每段意義之逐譯，尤須爲神氣與章法之逐譯，否則將使讀者不能卒讀，而有違反「雅」字之標準。譯者有此二難，其與著作較，其困難寧非有時甚且過之？

研究德國社會學既難，翻譯關於德國社會學之著作尤難，則讀者之讀拙譯時，或亦不能不感

受相當之困難。譯者有此感覺，故當從事逐譯時，因自感學識能力之淺薄，益爲審慎小心，不敢草率；其有限於意義與章法而不能暢所欲言者，特於此略論數點，以期減少讀者之困難。

符萊翊之學說如何？在德國學術界之地位如何？本著中雖詳有論列，但譯者於此不可不作一簡單之介紹。

桑巴特在其經濟學解中論述精神科學研究方法之演化史，可分爲三個時期，即簡敝時期，批評時期與形成時期。第一時期爲簡敝時期，治精神科學者之研究方法，僅基於理解；十八世紀末葉如海倍（Harder）等始以「理解認識」應用於稗史與言語之研究，並思藉理解之助力，以探討種種文化之性質。迨至十九世紀中葉，自然科學之思想方法，侵入一切精神科學之領域，此種理解，遂漸不爲學者所重視。迨至十九世紀之七十年頃，精神科學之研究方法，達於批評時期。此時期之哲學家，首推狄爾太，此外如文德班（Wilhelm Windelband）、黎凱特（Heinrich Rickert）、辛麥爾（G. Simmel）皆屬於此時期之哲學家。第三時期之形成時期，始於二十世紀，參與其成之哲學家，較著者爲麥阿（Maier）、李特（Litt）、與符萊翊（H. Freyer），而師班與章柏則屬於精神

科學之經濟學者。

此係就德國社會學方法發展之歷史，以評定符萊翊在學術界之地位，最能說明符萊翊社會學之價值；而符萊翊社會學之價值，亦唯有於此歷史中始能明確知之。蓋德國一面有形式社會學之有勢力的理論，一面又有希特勒革命之新起的事實，符萊翊即於此批判過去之理論，認識當前之事實，以確立其現實科學的社會學體系之理論。

符萊翊之著作，就本著中所引用者已有十六種之多。在其各種鉅著中，討論過去經濟之評價，討論國家之性質，討論民族之政治概念，討論客觀精神之理論，討論文化哲學之概念，討論文化之典型與階段，討論右翼革命之理論，討論社會學之現代的各種問題，理論豐富，頭緒紛繁，本書作者新明正道先生將其各種作品，作一綜合之研究，另定理論之線索，作明瞭之敘述，其眼光之尖銳與手段之靈敏，頗使本著能成爲一極有價值之作品。

本書第一章共四節，最關重要，幾爲全書之縮影，以下五章，均似由此演繹而出者。第一章著者標題爲「國民革命之社會學」，譯者嫌其爲全書之標名，乃改爲「德國社會學之趨向」。此標題

雖破壞其總提綱之性質，但與第六章頗相照應，而能呵成一氣。本書共六章，每章僅有一總標題，其餘則以一二三四之數字以區別之，譯者乃悉爲擬一小標題，以便於明瞭。

譯者着手逐譯時，尙在去年三月間。唯因事務忙碌，時譯時輟，稿件散亂，賴內子王毓清女士爲之保存整理，且助謄寫，以是最近得於春假期中完成之。時間倉卒，錯誤或有所不免，尙望國內明達有以教之。

民國二十六年四月

譯者識

原序

自希特勒發動國民革命以後，德國社會學之面目爲之一新；風靡一時之形式社會學，便失去其昔日之威勢，代之而稱霸者，爲國民社會主義之社會學。屬於此種國民社會主義社會學之諸體系，係反映德國新社會之狀態，此當值得注意者。在此種社會學方面，誠然頗多迎合時代之理論，但在學問上卻非不值得討論之問題。如漢斯·符萊翊（Hans Freyer）之社會學者，在其構成與內容方面，均爲超羣拔萃之傑作，頗有足爲討論之學說的意義。

符萊翊之立場，在於樹立現實科學的社會學，此與不以社會爲現實，而以爲超社會之論理（Logos）之論理科學的立場相對抗者。符萊翊之社會學內容，可謂以黑格爾之法律哲學的人倫性之組織爲範疇，而在方法上則完全否定黑格爾者；在此意味上，反而一部分肯定馬克思之見解，此爲支持國民革命之社會學者特異之態度。符萊翊之社會學爲學問廣開門徑，在其內容方面，成爲含有頗多問題之綜合的體系。此雖在黑格爾以後，亦以由於奧斯泰因（Ostwald），馬克思，狄爾太

(W. Dilthey) 韋柏 (M. Weber) 等有名學者有關涉，而吸收德國社會學之中心的問題，以致於具有由國民革命立場所企圖之最偉大組織之實質。故其現實科學的社會學之主張與認為歷史主義之社會構造之分析，一旦傳至日本學界，便大受歡迎。唯符萊翊社會學之體系頗為複雜，又因其方法多少帶有哲學之意味，而缺乏精密之科學性，故直至今日，殆似尙未完全獲得正當之理解。我等於本書內，將闡明其體系之真義，同時並努力揭出潛伏於其立場下之社會的制約。如以此而使其社會學能為更完全的理解之對象，且進而為批評之對象者，則亦為一己之所可滿足也。

昭和十年十一月下旬

著者識

國民革命之社會學

第一章 德國社會學之趨向

一 自由主義的社會學之衰落

希特勒國民社會黨之指導德國國民革命，係乘其本來精神主義之立場，以爲改造社會最後應由改造精神以決定之者。故彼等在掌握政權以後，即力謀政治與經濟之改造，而其同時決心努力於精神改造之企圖，亦不稍遜。國民啓蒙宣傳部（註一）之創設，即不外由此方針出發。彼等對其理論工作，與以重大的意義，此最應注意者。

在此種理論鬭爭之最有中心的意義者，爲國家學與法律學——尤其爲公法學之領域。唯國民社會主義不欲囿於特殊科學之領域，且亦欲確立其理論之基礎，以征服向來支配者之原理。彼

等爲適應此種要求，一而有哲學，一而又有社會學，均有其決不可輕視之意義。就一般言之，國民社會主義之宣揚國民 (Volk) 或國家 (Staat)，實有較社會 (Gesellschaft) 爲甚之傾向。此非以社會學爲自由主義之產物或爲英法之產物而排斥之，乃認爲應產生適合於德國之新社會學。此種社會學應始終爲德國之社會學，爲反啓蒙主義之社會學。此種要求，不論在德國之表面或其內部，均已有其顯明之表現。社會學之一般的狀況由於此種要求而隨之發生變化者，當難避免。我等現在目擊此種變化，確已達於顯著表現之程度。

國民革命以後之德國社會學，其屬於社會主義或自由主義社會學之衰微不振，當可知。社會主義的社會學，向來在理論方面，雖不能謂爲非常發達，唯由於社會民主主義之有久遠之歷史，而在實際上已能有相當廣大之影響。顧自國民革命以後，此一傾向，在國內當已失去其可以成長發育之基礎，甚至已瀕於消滅之悲運。現在我等僅能於德國國外獲見若干社會主義的避難者之社會學者活動而已。盤據於瑞士研究所 (Institut für die Sozialforschung) 之霍爾哈麥 (Horkheimer) 等一羣學員分子，皆此類也。

自由主義的社會學較之社會主義的社會學益爲有力之發展，在大戰後之德國學術界，一時曾表現有顛斷之趨勢，唯至現在，亦漸被排除，甚或已至於無力發展之狀態。最成爲悲劇之事例者，爲麥哈姆 (Mannheim) 之新任法蘭克富 (Frankfurt) 大學講席之被驅逐。麥哈姆從知識社會學進而將各種社會力，作歷史社會學之研究。在德國國民革命剛剛發生以前，事實上已成爲社會學之新的嚮導，一般人均目之爲足以代表此後數十年之一代學者。唯自其放逐後，同時具有社會民主之先導的自由主義的社會學，在德國土壤上便已失去其可以盤據之園地。直至現在，麥哈姆之社會學，亦僅保存爲避難民之社會學而已。誠然，在德國自由主義的社會學，並未完全覆滅；在德國仍可見有自由主義的社會學之存在。在開魯大學之魏塞 (Weber) 仍然健在。如以魏塞之關係社會學爲自由主義的社會學，則自由主義在德國社會學，尙未根本破壞，亦未可知。唯魏塞之社會學決不能謂爲有助於國民革命之運動。蓋其社會學僅爲形式社會學之發展；在革命以前，已因其爲形式主義者而招致不滿，則其社會學之不能滿足將來德國國民之要求者，由此亦可明瞭。我等由其多年據以稱霸的根據地之開魯社會學季刊 (Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie)

之休刊，已可預卜其前途。與彼相較，則杜尼斯 (Tonies) 與韋爾康特 (Vielkandt) 之自由主義色彩已甚稀薄，由於彼等有加強共同社會 (註二) 之傾向，頗有與新時勢能為順應之要素，殆似尙能凌駕國民革命以後之風潮。唯以彼等對於將來德國社會學能予以有力之活動，則未敢斷言。將來德國社會學之主動力，似不可不求之於彼等以外；蓋新的事態之發生，即要求有產生新社會學之傾向，學術界亦因之而漸見其地位之交替與轉換也。

(註一) 德國自希特勒執政以來，為求法西斯思想之普遍化，國民精神生活之改造，設立「國民啓蒙及宣傳部」(簡稱宣傳部) 以郭培爾博士 (H. Tolst) (Tobbel) 為部長，部內分設九局：(一) 總務局，掌握全國文化事業及關於國際外交之宣傳；(二) 宣傳局；(三) 播音局；(四) 新聞局；(五) 電影局；(六) 演劇局；(七) 防禦局，為大規模圖畫機關；(八) 文藝局；(九) 音樂局。

(註二) 英語之 Society，在德語即為 Gesellschaft。德語之 Gemeinschaft 係由 Gesehft 一語之轉，於聯絡之意為近，結合一義亦足以當之。杜尼斯以社會或社會關係有兩種基本形式，即共同社會 (Gemeinschaft) 與利益社會 (Gesellschaft) 是。共同社會由於人類有機的同情，其結果便產生人類的有機關係，而為一種自然的機體，其中並無個人意志之存在，個人只為總社團之一分子。其顯著之特徵為血統之相同，財產之共有，人心之類似，其根本形式為血統關係，為鄉黨與友誼。利益社會則為衆多個人之結合，各個人依照自己之意志，參預交互作用之大社團中，以求達到自己之

目的；其結果只有目的之關係；各個人皆在此關係中尋求自己之利益，故社會非爲自然之產物，尤非爲一種自然之有機體，而爲一種人造之機械物。就歷史觀之，共同社會之起源，在利益社會之先，因爲初民集團、家庭與部族均爲此種共同社會之具體形式。共同社會崩潰，然後利益社會始因之顯現。——參看黃文山譯當代社會學學說，七八三——五頁。（商務萬有文庫本）德國系統的社會學，三頁（上海華通書局本）。

二 國民社會主義之社會觀

以國民革命爲樞機而新近形成之德國社會學，不論其爲何種理論，均有擁護國民革命之意味，故一般均可稱之爲國民革命之社會學。此等社會學，縱使同爲擁護國民革命，而其態度則未必相同。我等可就其中與國民社會主義有直接關係與否者以區別之；其側重在政治之意義而非爲經濟之意義者，則係直系之理論。據我等之研究國民社會主義之直系理論，至今尙未完成。唯在國民社會主義觀念之中，已含有強有力之社會觀，且要求其有成爲社會學的基礎之認識。在此，吾人當有傾聽德國國民社會主義指導者之理論之必要。希特勒（Hitler）與羅森堡（Rosenberg）等之思想，其自身原非爲教義，但亦當有決定其社會觀之基調的內容與力量。

國民社會主義之社會觀，較之社會主義與自由主義之社會觀，顯然具有精神主義之傾向。但在實際上，其為精神主義之基礎者，非為精神主義之人類學，乃為生物學之人種學。此人種學之全體的輪廓，自係表示其人種哲學之構成。此係引用高濱諾（Gobineau）與張伯倫（Chamberlain）人種學之不平等主義的理論，而主張日耳曼人之優越性者。希特勒認定：一切生物對內皆有其封鎖性。人種之有其純粹性者，則由此純粹性而使自己與他族劃一顯明之界限，同時在其內部又產生平均之本質種類。以如此人種始能各各成爲一定文化之創造者。希特勒不承認各人種文化創造力之平等，而認爲其間應有差等者。彼以文化非特爲少數人之產物，且爲唯一人種之產物。此唯一人種，即爲雅利安（Aryan）人種。雅利安人種爲公共利益而犧牲私人利益之心性甚強，故能使其公共組織發展以至於家族以上之範圍，而成爲文化之創造者。雅利安人種既爲文化之創造者，則其地位自應立於僅僅支持文化者或甚至破壞文化者種族之上。羅森堡亦以雅利安人種爲歷史創造之源泉，以從來歷史上所有之文化，自傳說之阿特蘭替斯島（Atlantia），印度，伊朗（即波斯），希臘，羅馬，以至於近代之文化，均由於雅利安人種之手而建設者。希特勒與羅森堡均以在

近代應由日耳曼民族繼承雅利安人種之正統，而爲近代文化之鼻祖。近代英、法、斯坎狄納維亞，與普魯士諸國之勃興，皆爲日耳曼民族文化復興之現象。其中始終爲雅利安人種之威嚴而戰爭，而立於指導之地位者，爲德意志人。如此，德意志人保有雅利安人種純粹之血液，爲保護雅利安人種純粹血液之戰士，以是而成爲德國國粹的評價之對象。德國以之爲社會中心之國民或人種之觀念，即表現於此。此乃決定國民社會主義的社會觀之要素，社會之一般的原則，悉由此演繹而出。

人種的社會觀，以社會之本質爲共同社會（*Gemeinschaft*）。希特勒當闡說其雅利安人種之優越性時，即加強其共同社會性之論調。此根本係以共同利益爲有支配私人利益之意義，此即產生「全體主義」（註一）之主張。此種主張，顯然係以國家爲有機體之統一，而將排擊其內部階級之對立。唯此並非歸結於「人類對人類應平等」之原理，乃在人種間，與在社會內部同樣，均不承認有平等之存在。社會內部無平等，而受不平等之支配。其結果共同社會之原理與貴族主義之原理相一致，此爲以人格爲中心而觀察社會者應有之觀察。多數人不能成爲發明者，亦不能成爲創造者；蓋發明與創造僅由於個人，僅由於人格而始能成就者。正常之社會組織，對於卓出之人格與

羣衆之服從，不能不予以保證。在社會，爲文化創造之最重要者，爲發明家，爲創造者之人格。社會應成爲置於羣衆上之創造的人格之化身。希特勒謂：

「不僅在認識民族之價值，即在認識創造者之價值，亦爲有民族的世界觀之特色。」

(Mein Kampf 我之奮鬥，四九七頁。)

此指導者之原理，應視爲國民社會主義之全體主義的內容之規定；且此一般之原理，有使國民社會主義之一切政策漸趨於實行之意義。

民族的共同社會之社會觀，在考察社會內部作用之種種力量時，而在發見與社會主義以及自由主義不同之特徵。其最顯著者，爲反對經濟主義而加強政治主義，與此傾向相應者，則爲顯揚國家之意義。唯國民社會主義並非極端的專事於崇拜國家。國民社會主義固抬高國家意義之評價，唯其出發點則在於人種。國民社會主義之見地，以「民族的國家」(Völkischer Staat)爲基準，其中心則在於民族之存續與發展。國家最後應成爲維持民族發展之手段，如此而始有意義。在國家之中，有種種典型之存在；而希特勒則排斥以手段爲目的之國家，排斥爲謀幸福之國家，且排

斥基於言語統一之國家，而僅承認民族的國家，以文化之源泉不在於國家而在於民族，國家只爲幫助民族發揮其固有力量的手段。故又謂：「國家爲達到目的之手段。」（同上，四三三頁）「不能盡職於其目的之國家者則爲畸形兒。」（同上，四三四頁）羅森堡亦與之相同，謂：

「國家非爲我等萬人應跪伏於其前之獨立偶像。國家非爲目的，不過爲維持民族之手段。」（*Der Mythos des XX. Jahrhunderts*, S. 526）

又以黑格爾之國家觀爲崇拜國家而排斥之，斷然謂：

「民族之權威爲優越於國家之權威者。否認此點者，如其在國家自身，則國家卽爲民族之敵人。」（同上，五二七頁。）

國民社會主義不熱心於政體問題，雖對於如王政者，亦僅以其缺乏民族之認識，而始予以否認。國民社會主義對於所謂「民主主義」亦採取反對之態度者，實亦以其爲十八世紀之原理，爲法蘭西之原理而始排斥之。所謂「民主主義者」以同一國籍之國民爲基準，此未含有如民族之有機的實質，而缺乏組成國家之力量。迨至現代，十九世紀之民主國家業已死滅，國民社會主義乃要求

以民族國家以代之。國家社會黨綱領第四條有：「得爲國民者僅限於民族的同胞；得爲民族的同胞者，不問其信仰如何，僅以屬於德意志人血統者爲限，因而猶太人不得爲民族的同胞」之規定，即係表示此種旨趣。國家雖具有民族之基礎，但當國家正當成立時，則應成爲社會最強有力之政治統制的手段，此係當然之事，無待深論。國家非爲只享有消極之權力；國家既爲包擁共同社會之全體的全體國家，由其具有優越之政治力，始能積極推動全社會之活動。此之異於自由主義與社會主義者，當易明瞭。自由主義憎惡國家有絕大之權力，而企圖限制之或分割之；社會主義亦以國家權力有擴大之必要者，唯其最後則以此力還元於經濟力，而貶斥國家不過爲此經濟之上層建築而已。國民社會主義，反對此等主張，而加強政治之權力，使對於經濟以及其他力量均成爲優越之勢力，而使爲政治力最高凝結點之國家，在實質能成爲最有力之社會的組織。於此所表示之反經濟主義者，爲國民社會主義將其本身與自由主義社會主義劃一區別之特徵。引用希特勒之語，則有謂：

「國家與一定之經濟觀念或經濟之發展無關。國家非爲欲實現經濟之職分而爲某一

無限制生活空間之經濟契約者之結合，乃物理與精神兩方面相同之人類的共同社會，爲欲達到其種族存續與由天賦之生存權利之目的而益使其有實現可能之組織。國家之目的與意義在此，舍此別無他義。經濟之在國家，不過爲達到此種目的之各種緊要手段之一。國家原來爲非自然之組織，如非根據於錯誤之基礎，則經濟決不能成爲組成國家之原因與目的。國民社會主義以經濟的國家爲謬誤的國家，以根據於經濟的國家觀卽爲謬誤的國家之鐵證。

此種國民社會主義之社會觀，在其基本之輪廓上，與意大利之法西斯主義有共同之要素。由於共同社會之見地，採用全體主義而排斥個人主義與平等主義之點者，兩者均屬相同。此係兩者由同一社會之歷史基礎而出現之理論應有之自然的現象。唯兩者在理論之構成上又完全不相同。其由法西斯主義以區別國民社會主義者，爲其理論基礎之人種的民族觀念。國民社會主義以人種學爲前提，其結果，國家之觀念亦建築於人種觀念之基礎。但此在法西斯主義並非爲必要之要求。如徹底言之，國民社會主義，非爲國家至上主義，乃爲民族至上主義。以此爲基礎，則使國家之概念，異常狹隘。唯在另一方面言之，此種理論，與多數困憊之德意志人之志向頗相適合。此對於國

民社會主義實有其核心之意義。故我等應視為與此人種哲學相結合之社會觀，為國民社會主義之正統的理論。

(註一) 全體主義與個人主義為對稱，即「全體觀念」或「全體性」之學說。

三 國民革命社會學之萌芽

現在德國社會學正感受此種國民社會主義社會觀之影響。國民社會主義種種之主張，自然直接間接有反映於社會學思想中之命運。我等即以表現此種國民社會主義之根本的特徵與內容之社會學，而稱之為「國民革命之社會學」。唯此種社會學未必悉如國民社會主義者原來主張之正統的理論；其受國民社會主義之反應，而欲忠實據之以構成社會學者，如馬爾卡茲·裘斯林 (Mehrkatz-Küstlin) 之德國社會學入門 (Einführung in die deutschen Soziologie) 者，即可認為此種嘗試之發端。現在有意識而欲模倣國民社會主義理論之社會學者，尚非多數；唯多數社會學者對於國民社會主義已表示好感，且在一般理論上，已與國民社會主義多少有其接觸之點。

我等於此可以發見表現於國民社會主義中之精神主義，全體主義，以及政治對於經濟應有其優越之地位等之各種傾向，此亦未必與國民社會主義正統理論之所現表者，常相一致。

在自由主義與社會主義之社會學衰落以後，轉其舵以向於國民革命之方向者，最先爲桑巴特（Sombart）。彼與韋柏（Max Weber）同樣爲人知爲近代資本主義之歷史家；唯在大戰以後，根據其對於社會學之認識，而在思想基礎上益努力作深切之研究，以是乃濃厚表現其爲社會學者之風格。桑巴特對於社會之分析，初見之，似與形式社會學有相混淆之外觀，唯其抽象之分析，乃由於具體之考察，此已與形式社會學不相一致。自一九二四年發表無產階級社會主義（Proletarischer Sozialismus）以後，彼之政治意向，即已顯有右傾。在國民革命剛剛發生以後，即提出「德國社會主義」（Deutscher Sozialismus）之理論，以迎合國民社會主義之傾向，此在桑巴特並非偶然。桑巴特代替杜尼斯而立於德國社會學指導之地位者，頗與吾人有當然之感覺。（註一）久已成名之師班（Spann），在國民革命以後，亦爲置身於順境之社會學者。師班爲奧國社會學者，唯與德國社會學有極密切之關係。師班最早在形式社會學之隆盛時代以至於今日，一貫的

反對形式社會學，此爲世人所周知者。師班之普遍主義，以全體之概念爲基礎，而激烈排斥個人主義。師班認爲加強個人主義與普遍主義之對立，不論採取何者，而社會學與經濟學均將一變其性質。個人主義以個人爲最後之單位，此爲超越外部行爲之領域，自然不能說明社會真正結合之原因。普遍主義以社會非爲個人之集合，乃爲先於個人而存在之精神的倫理的形象。師班以後者爲真正社會之解釋的原理。根據於此種原理，對於個人主義之自由的民主的社會學而加以攻擊。在其社會學上，國家具有重要之意義，乃係當然之事。在普遍主義，國家亦爲包括國民之本源的全體而成立之觀念。各人由於參加全體之關聯而獲得其存在之意義，亦隨其價值而形成有機的不平等之秩序，且由此秩序而成立身分。民主主義否認此種組織，但對於國家，則不得不考慮確立代議士之分配制度，以期創造最優良之國家形式。師班以「身分國家」之觀念，爲國家改造之理想，其理由亦卽在此。

師班之普遍主義，係由批評自由的民主的國家之點出發，且以此而否認社會主義。此種見解，對於國民社會主義之理論，頗爲適合，當易明瞭。其實，彼之理論，最早卽引起國家社會黨費德（F.）

der)之注意；尤其經濟學係將費德之理論，不變形態而加以採用者。彼之普遍主義與身分國家論，今後益有爲國民社會主義採取之可能性。彼以爲國民革命之發生，即爲基本的政治之轉變點，乃不得不高唱爲此革命之精神基礎者，確爲理想主義與普遍主義，且警告應以經濟與政治之改造爲急務。師班希望設立經濟的身分議會，而委任經濟的立法於此議會，以此而提議縮小政治議會之權限，又希望將指導國家之機關，成爲一個身分組織，因此而形成國家評議會，則將現行之議會棄置勿用。我等於此可知其歡迎希特勒之執政，且能獲睹其積極支持希特勒主張之姿態。彼之社會學係繼承德國古典哲學與浪漫主義之傳統，由其反自由主義與反社會主義之內容觀之，含有與國民社會主義一致之要素頗多，彼之社會學當與國民社會主義有極密切之關係。

與師班並駕齊驅，在大戰後擁有獨自保守之體系，而蟠居於德國社會學之一隅者爲史本納(Spengler)。史本納亦爲喚起我等新的興味之學者。彼在西歐之沒落中所表示之觀相學，當然爲歷史哲學之著作；唯其中頗含有社會學之思想，我等最好可視其爲一個社會學之體系。彼之理論，盡在其歷史的各種文化之循環論。彼以世界史非爲統一的事件之連環，乃爲各自獨立之八種高

級文化發展之循環。此種文化之循環，均表示有同一之過程。西歐文化，亦不能脫此命運。蓋西歐文化，其年齡約有一千年，其中文化與文明二者之盛衰時代，實交相遞嬗也。（註二）彼又以西歐之文化，自一八二〇年以來，已由絕頂而漸趨於頹廢之途。社會與國家為文化之重要的要素，亦係包括於此文化之歷史中，而經歷其轉變之命運。文化之歷史即國家之歷史。文化燦爛時代，國家表現為身分的組織，而樹立貴族與僧侶之支配權。由於文明時代之推移，同時有商人之勃興，始有經濟與科學之支配。在今日之國家，商人有其決定之權威，經濟得以君臨國家，而以國家為經濟之奴隸。唯彼不以歷史即因此而漸趨於破滅，其對於經濟，使政治與之反抗，而欲將經濟統攝於國家權力之領域。在此種鬭爭中，民主主義發展為凱撒主義，最後國家終於以個人為家族支配者之統治，而實現其最後成熟之形式。史本納之視現代，正為由民主政治轉向於凱撒主義之時期。彼肯定此種轉向，對於民主政治，予以否定之評價；以德國實際政治為目標，而提唱「權威的社會主義」。此非為受私人與黨派的政府之指導，乃以確立對於國民全體之絕對的權威為理想，而企圖使經濟附屬於國家，以與金權之民主政治或金權之代議政治相搏戰。要之，此係將保守之傾向與社會主義之

傾向相結合，將舊普魯士國家與社會主義之新國家相結合。彼認爲欲達到此目的，有創造強力政府之必要，因而以提倡改造議會，實爲必要之圖。彼以一九一七年之革命爲一場笑劇，（註三）而期待由人民發動之真正革命，由於時代精神化身之偉人而獲成功。彼在其對於現代之批評中，有使自由主義碎爲齏粉之一「熱情」與建設權威的社會主義之一「實踐」的氣概。表現於此批評之社會學，從來認爲有詩的狂想者，然在實際上則成爲國民革命之一種預言。我等不能不注意其將普魯士國家與社會主義結合之中，有髣髴似於國民社會主義之要素之存在。在此意味上，彼之社會學在革命後，實有受一般評價與再次認識之約束。唯實際上，彼之社會學在革命後，尤其在發表「決斷之年」（Jahre der Entschcheidung）以後，對於國民社會主義之勝利，不表示驚喜之態度，且冷視之，乃竟出乎豫料，反而受國民社會主義之指摘者，此實與師班大異。史本納與國民社會主義之間，確有相當的閒隙之存在，如單純以其爲接近國民社會主義之社會學者，則甚爲危險。唯在兩者之間，亦有其重要之接觸點之存在。彼之權威的社會主義，在內容方面，與國民社會主義有不相貫通之處，故在今日以爲與國民社會主義有關聯者，當然成爲問題，唯彼與國民革命之社會學

亦非無相當之關係者。

(註一) 桑巴特爲德國著名經濟學者，其學說在中文本有可參考者，爲王賦瑚君譯之經濟學解（商務萬有文庫本）
唯桑巴特之名則譯爲宗拔。

(註二) 參看朱謙之著歷史哲學大綱三四二——三五〇頁（民智書局本）又文化哲學序及緒論（商務印書館本）
(註三) 一九一七年杪，正當德軍各師奉到西協約國總攻之命令時，全國兵工廠發生總罷工。——參看國立編譯館
譯希特勒著我之奮鬥九五頁——一〇五頁。

四 符萊翊國民社會學及其學派

在德國國民革命後之社會學者中，最應予以特別注目之地位者，爲漢斯·符萊翊（Hans Freyer）。符萊翊在社會學領域之發展，爲比較近年來之事。彼之社會學之體系，貫以科學之意識，在其基本之原理上，更具有特異之色彩，此爲最應予以特別注目者。

在桑巴特對其社會學體系理論之展開，尙未組織進行；在師班與史本納之社會觀，尙時時不離其哲學的平面研究，而缺乏科學之精密考察時，符萊翊即直接確定其自己對於社會學認識之

目標，同時一面檢討德國多數仍然爲有力存在之社會學的理論，一面採取以科學使之綜合與克服之態度。彼之現實科學的社會學 (Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft) 之主張，係以如此基礎而構成，使我等在類型的理論之中，可認爲最有學問之體系者。在國民革命後之德國社會學史，彼之社會學之存在爲最顯著者，我等現在檢討其社會學之意義，當可覘之。

符萊翊社會學之基本概念，在一九三〇年之現實科學的社會學，殆已有完全之提示。載於一九三一年之社會學入門 (Einführung in die Soziologie) 與社會學辭書之文化諸典型與諸階段 (Typen und Stufen der Kultur) 以及載於一九三四年之綜合國家科學雜誌 (Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft) 之第九十五卷第一號之德國社會學之現代的諸問題 (Gegenwartsaufgaben der deutschen Soziologie) 等皆在內容方面闡述其理論之綱要者。在此不論何種著作，皆係闡明其自己基本之立場。彼之理論顯有實踐性，其政治之意向，亦有比較的顯明之表現。彼之政治意向在一九三一年之從右翼革命 (Revolution von rechts) 與一九三三年之政治學期 (Das politische Semester) 等之政治著作，皆有切實之發揮。我等由於此等

著作，可以確切認識其社會學在現代德國學術上乃至政治上之意義。

符萊翊之社會學立於所謂現實科學之基礎，其主要之敵人，當爲論理科學的社會學。論理科學以社會爲不變動之論理的意味形象，頗多非難其考察方法係置社會之現實性質於不顧，即置社會之動的歷史性質於不顧者。此種對於論理之反對，實有反對合理主義之基調。符萊翊在社會學之領域，確係立於反合理主義之立場者。在此點，符萊翊已與自由主義與社會主義的社會學之一般的基礎立於對立之地位；唯其政治之特徵，在其社會學之此種見地上，尙未有顯著之表現。我等爲闡明此點，必須確定其社會學組織之具體的規定。在此關係上，最爲重要而最能發揮其政治之性質者，爲其對於社會構造之分析。彼在此種組織上，以共同社會（*gemeinschaft*），集合社會（*Gesellschaft*），身分，階級，以及國家等等要素爲中心，而表示極有獨自之配合。此在最後與國民革命理論，帶有能相貫通之右翼的社會觀之特徵，其結果肯定國民社會主義之傾向，支持國民社會主義之傾向。由此可知其加強政治主義與全體主義，反對十九世紀之自由主義與社會主義，而肯定國民革命者決非偶然。彼之見解，以十九世紀爲有集合社會的構成之時代，在此時代，國家成

爲經濟之國家，政治成爲自由主義之政治，勢必發生，此由於經濟的左翼革命所不能解決者。能改革此種社會者，必爲另起之一種革命，卽爲右翼之革命。彼以爲此革命之主體者，非爲階級，乃應求之於國民之中。以此種見解，對於十九世紀予以全體之批判，同時以產業主義之名而否認自由主義與社會主義，並另揭橥一種「國家社會主義」以爲救濟之手段者，此事頗值得注意。符萊翊以國家社會主義之強調近時「國民革命」之概念，此與國民社會主義之「國民革命」概念相對照，頗有興味。

符萊翊之社會學，我等不能以其爲純粹的黨派之理論，唯兩者間有其精神之連鎖，當可予以充分之承認。誠然，在符萊翊社會學之體系，亦與其他社會學之體系相同，不能極端發揮國民社會主義之綱領；且在其理論上，亦有與國民社會主義完全不相符合之部分者。唯符萊翊殫精竭慮，欲努力使其所主張者，與之一致，則甚明瞭；符萊翊使其社會學之理論與國民革命之事實密切結合，而欲加強其自己之主張者，此種意圖，亦最易覘之。

符萊翊之感化，極爲有力，馴致得形成一學派。在其勢力範圍內可舉出者，有易浦蓀 (I. P. S.)

與蘭勃 (Max Rumpf)。易浦蓀由批評產業社會之點出發，以產業社會未必能支配社會之全體，且以產業社會之獨占的支配，由於殘餘之村落社會之存在而大受限制，故主張產業社會之理論，應根據國民社會學之認識而予以補充，其僅觀察產業社會構造之本身者尚嫌不足；蓋在社會現實，尚有達於此外之作用的力量之存在。在產業社會，其力已盡，即告終結；其代之者，乃為已獲解放之其他的力，同時產業社會即失去其支配社會之地位。易浦蓀要求以國民社會學代替馬克思產業社會之理論。彼對於國民，下一定義，以國民為我等現實的歷史之支持者，同時又為我等現實歷史之結果的構造。此與對於「集合社會」之「共同社會」之意義頗相當。彼之國民社會學不外以如此之國民為中心，而將一切事象歸屬於此國民之社會學。彼之嘗試在以國民之概念為基本之國民社會學，以對抗產業社會之社會學，此係蹈襲符萊翊之理論者。蘭勃之德國國民社會學 (Deutsche Volkssoziologie) 亦類於此。此在其內容之構造上雖與易浦蓀有顯著之差異，唯根本則與符萊翊屬於同一國民之傾向，而可見係受其影響者。此等社會學均有國民社會學共通之立場，其大宗則為符萊翊，彼之社會學之體系，殆如占有星座中之中心地位也。

第二章 符萊翊社會學之概念

一 現實科學的社會學之產生

直至近年，符萊翊之爲文化哲學者較爲社會學者爲知名。彼在早年關心於社會學之研究，在一九二二年出版之十九世紀哲學思想之經濟的評價（*Die Bewertung der Wirtschaft im philosophischen Denken des 19. Jahrhunderts*）即可窺見。唯其在此書所表示對於社會學之認識，並無益使之發展之意圖，其後且益沈潛於文化哲學之研究。一九二二年之安陀伊士（*Antäus: Grundlegung einer Ethik des bewussten Lebens*——一個關於知識生活之倫理的基本知識）與一九二三年之普羅買陀伊士（*Prometheus: Ideen zur Philosophie der Kultur*——文化哲學之概念），自其素材觀之，自其方法觀之，均應屬於文化哲學之著作，如欲由此而直接發見其爲社會學者之態度，則甚困難。自一九二六年之國家論（*Der Staat*）至一九二八

年之客觀精神之理論 (Theorie des objektiven Geistes)，其敘述在論理方面益加精密，其態度亦益顯明；唯此等著作，仍未含有社會學之意味。為主題之客觀精神，在黑格爾以之與絕對精神相對照，而與以社會之意味者。而符萊翊對於客觀精神則予以獨自之意味，而解為超越現實之觀念，故此等著作，亦不屬於社會學之領域者。彰彰明甚。彼以意味的客觀精神而區別社會，以社會為現實的生命之過程。唯此對象，在上述之各種著作中，並未與以中心之意義，僅為偶然之考察。將此作為明確且為唯一意義考察之對象者，始於一九三〇年之現實科學的社會學 (Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft)。彼以此書之內容與形式之特徵，忽然吸引德國社會學界之注意，旋即以其獨自之見解，在德國社會學中贏得極重要之地位。由此可見符萊翊之為社會學者之經歷，確為近年來事。不特此也，符萊翊之確定其為社會學者之聲望，實自其提倡現實科學的社會學，始有其時代之積極的意義。

符萊翊現實科學的社會學之見解，根本係立足於區分人類為有社會與精神的活動之二元論，又以在人類之社會的精神的活動，有超越的意味與現實的生存之兩個領域之對照，且由此對

照，而後以現實的生存之活動爲對象之社會學，始有成立之可能性。此種分析，在其社會學當然成爲極重要之基礎，我等應先闡明此種觀察；唯此觀念之在符萊翊，亦並非爲一新的思想，彼在早年，卽有此懷抱，不過在最初僅以此爲意志與客觀精神之對照，或以爲行動與理念的構成物之對照的觀念耳。

符萊翊在十九世紀哲學思想之經濟的評價中，對於經濟歷史，已認識有一客觀的形式「與精神的道德的實在」之對照之存在，且以兩者之相互關聯爲問題。此在其後之文化哲學之種種研究中，亦保持爲基本之見地。

符萊翊在安陀伊士中謂：

「一切行動，皆係從實在之中，對於自己而創造某種內在之必然性，卽創造某種妥當之觀念（不論其縱卽迅速消滅）亦卽創造殆可認爲藝術品者。此形成爲某一可視之物，在勒之金石，或形於筆墨之中，非謂僅爲保存證明自己之行爲；一切行爲雖未爲保留其名於物質之行爲，但在客觀方面實如與記號動作完全分離之三角形所含有之靜學關係，而使有超時

間且爲自己法則之形式的某種內容之成立。」(Antäus, S. 15)

符萊翊在人類行爲之動的過程之中，有以與此過程之別一靜的觀念的妥當的事物之可創造者。當其討論由主觀精神以至於客觀精神之成立之過程謂：

「精神活動之處，卽有意志——如由化學作用之結晶——之客觀的作業之創造。」(同上，一六頁。)

又謂：

「意志所在之處，必有客觀精神的風景之成立；此爲意志之生命法則，以此而卽達其最後之決定。人類歷史——此均爲無數意志之羣集，有如由築室而漸蔚成上達於蒼穹之大都市之意味。」(同上，一六頁。)

符萊翊之研究，在於觀念之組織，亦卽在於文化哲學之考察；唯此時已以觀念的組織與其現實的過程之關係爲基礎，則已甚顯明。

符萊翊在其客觀精神之理論，亦有同樣之見解，且尤顯然以客觀精神之文化哲學的考察爲

目的，而以在國家教會，習慣，書籍與藝術品之中，有某種內含之客觀精神之特質為主要之問題。彼根據於狄爾太之見解謂：

「此內含者非心理之為物，我等將此予以方式化，自非墮於心理學。此為有獨自之構造與獨自之法則性之精神的形象。此在外部的客觀化之機構，有其存在之一定的法則，一定的宗教或藝術之精神。」（客觀精神之理論，一二頁。）

如此客觀精神之關係，即為「人類文化之機構的關聯」（Strukturzusammenhang der Menschlichen Kultur）。符萊翊之欲將此予以哲學之組織化者，其意圖係在對應於黑格爾之客觀精神之哲學，而以黑格爾之客觀精神的哲學有組織的組入於精神之全體哲學之中，以是而發見其自己文化哲學之組織的模型者。唯彼亦非完全肯定黑格爾之組織，而認為根本有新的出發點之必要。彼此際對於客觀精神之「不闡明以達於主觀精神領域之關係」，而表示非常不滿。於此又將其本來關於客觀精神與主觀精神之關聯的見解，仍然置於基礎之地位。我等由此可知符萊翊之以客觀精神與主觀精神之對照，在其思想上，自始即有其基礎之意義。

此種見解，雖爲符萊翊思想之基礎，唯在大體上，其視客觀精神實較主觀精神爲重要。符萊翊在其著作上，對於主觀精神，僅爲極簡單之論述；不特此也，符萊翊以客觀精神爲表示主觀精神在最後完成之所產者，故以主觀精神在生成之次序言之，固佔優先；但就其價值言之，則只有從屬的意義。以主觀精神與客觀精神之問題，作同樣之重視，且有意識將兩者關係作整個考察之對象者，實自其現實科學的社會學始。當在其著作檢討社會形式時，依然以主觀精神與客觀精神之對照爲中心，但此際忽改變其從來之態度，而專注意於主觀精神之研究；以徹底分析所謂主觀精神之領域者，而決定其社會學之特質；爲此種結果之所產生者，卽爲其現實科學的社會學。符萊翊由此社會學之基礎，以闡明從來爲文化哲學研究基礎之主觀精神，且進而欲完成將主觀精神與客觀精神予以綜合把握之體系。當彼闡述其社會學時，最先作方法論之考察者，殆卽由此意圖出發。

二 符萊翊方法論及其對於現實之分析

符萊翊方法論之出發點爲對象之分析，彼自稱其分析之態度爲屬於現象學（Phänomenen-

ologisch)者，(註一)彼以精神科學與社會科學之一般的對象為廣義之「現實」(Wirklichkeit)唯不以此為單一之本體，而區別其內部為二元，即精神的內容與心理的作用；意味關聯與體驗關聯，精神與生活，客觀精神與主觀精神，對象層與自己圈，論理與心理等之對照是。(現實科學的社會學——一三頁)此等對照，為現在文化哲學與文化哲學之精神科學或心理學所一般採用者。唯符萊翊則以此為由於新康德派或現象學派之哲學家而始獲成立，彼於此尤重視胡塞爾(Edmund Husserl, 1859—)(註二)之見解。此等對照，本來為反對取消客觀的意味內容之心理學而主張者，唯此種精神的現實之二重性，雖根據於心理學之傾向，亦可得一般之承認者；如史普蘭格(Edward Spranger)之精神科學的心理學，即以此等對照為心理學之研究；現今符萊翊則以此對照可視為精神科學之一般的要求。

一切精神科學之組織，均應以在於精神現實中之此種二元性為出發點。據此，則心理的作用與精神的內容，生活現實狀態與意味關聯等之二元性，應成為理論之前提。唯此二元性亦未必常為世人認知者；其兩者關係且往往由於所表現之語言而致改變其意義，或曲解者甚多。符萊翊對

於兩者之區別，固有強烈之要求，唯以兩者之關係為異質之結合者，則直斥為誤謬。符萊翊對於此種關係曾作如下之觀察：

「生活與意味，如卵對於盛卵盃之關係，果為此一部分「支持」彼一部分乎抑為此一部分包攝彼一部分乎？凡此關係，均屬非是。兩者雖表現為精神的現實之二元，然亦未適切的表現其關聯之內在的祕密，其所差異者，僅辯證法可得考慮之。——此兩樞機之各個體均含有全體之統一性，而其間又有顯然對立的意味之存在。我等以精神的現實為實在的行為與體驗的關係及其繼起時，非以在此「生成」(註三)中所實現之精神的意味內容為抽象者，乃即以為實現精神的意味內容或實現自己；我等以精神的現實為意味的諸形式之統治體時，亦非以此等諸形式之對於精神的現實為由意味的「生」而抽象化者，乃僅以此「生」為置於諸形式中之意味內容之完成。在前者，客觀精神為生之志向的內容；在後者，生為客觀精神之實現。」(同上，一四頁。)

此為生活與精神 (Leben-Geist) 在精神的現實之區分之真意，而兩者在實質上並未予以切斷，

如又謂：

「全體係最先有此一方，其次，有他一方；即最先為實在的生成，其次為意味的形式之機構，於是具有二重的科學的構造。」（同上，一五頁。）

此種二重性即存在於精神的世界之構造本身之中，我等由此兩者區別之見地以觀察精神的世界之構造，不僅可以允許，而且需要此種之觀察。符萊翊雖以此種現象學之考察頗為真實，唯不贊成以此種對照為簡單化之科學的體系。其欲以此對立還元於心理學與組織的文化科學之簡單的二元主義者，彼又以其理由為不充分。（同上，一六——七頁。）符萊翊以此對於歷史學有失去其已有之明確的學問地位之可能性，同時對於社會學又有其根本錯誤之地位。社會學非為心理學，當易明瞭；故以此種立場必須自動的採取別一途徑，乃至於有以社會學為一定的文化之意味領域的組織科學之觀念，此在方法論上，完全錯誤，而有導社會學入於昏迷之致命的缺陷。精神世界之現象學的觀察，所有更豐富伸張力之某種精神科學之組織，其出於由對象的意味內容而成之組織以外者，雖可視為時間的生成，實在的過程，意味的實現；但僅以此為「心理的生成」(Sollit)

aches Geschehen) 決不適當。蓋心理的生成，不過僅爲此種過程之一種形相，而不能盡精神的現實之生成的全體；在其全體中，尙含有歷史的運動與社會的生成者在。（同上，一七頁。）符萊翊研究此等在精神的現實上具有如何之思考的形式，而欲以建設較爲廣泛之組織爲目的。

符萊翊對於精神科學之分類，設定論理科學（Logoswissenschaft）與現實科學（Ethnoscience）兩大類，而對於後者，則直稱之爲現實科學（Wirklichkeitswissenschaft）。如前所述精神世界之二元主義之對照，此兩者即與之對應而有兩種科學之成立，在其內容上益成爲詳細分類之基礎。

論理科學以充滿意味的形式，以對象的意味內容之存在爲樞機而成立者。此種意味內容不斷的在體驗之過程而始獲實現；此種形式由於何等之生的創造力而始獲創造，應歸屬於何等之社會的現實，只有在時間限制之歷史的妥當性，凡此均屬確實；其存在則使獨特之科學的認識之方法有其基礎；且其本質非爲社會的現實之實在的存在與生成，乃爲其事物之意義本身。研究此方面之對象的科學，如能完全了解充滿意味之形式者，始能達其認識之目的。此種形式之歷史的

成立，與其在社會生活之位置，或其關於某一定人類之觀相學的表現價值等等亦得成爲問題；唯此在論理科學之論理，爲屬於形式之對象的意義，與形式之機構的問題，如謂：

「對此成爲中心的，且決定其爲論理之構造之論述者，非爲關於某種歷史的主體之歷史的存在，命運，以及其作用樣式之論述，乃爲關於事物的意義關聯之論述。某種語言，以語言之形式，意義之複合，旋律（註四）之形相與文章之撰述以爲機構而獲領悟者；某種哲學，以觀察，方法，假設與結論爲機構而獲理解者；如此經過一切文化之意味領域，以客觀精神之世界爲充滿意味之形式，爲形式化之意味而把握之，——此爲第一類之精神科學之論理的中心課題。精神的實在於此完全成爲對象的意味關聯之統治者之觀念，於此成爲「論理」(Logos)之觀念。」（現實科學的社會學——二二頁。）

此即稱其爲論理科學之理由。如此論理科學，在精神的世界之構造中，應予以特別之注意者，當易明瞭。其將自己客觀化爲意味之形式者爲精神之本質；其展開於一定之專門的形式之意味區域者，亦爲精神之本質。一切精神科學之組織，在其論理之組織而欲努力描寫其現實之對象的構造

時，對於語言之形式，方法之意味的機構，藝術之作業，以及一切可以形成之精神的領域，而研究其有獨自法則性之意義的關聯，且對此而由其構造之法則，由其充實之形式，以及其在人類文化全體之機能，而應予以研究者。（同上，三〇——一頁。）此種精神之本質，從來即已有充分之認識，此殆已認為一般之規定，因而以此為對象之論理科學之成立，當一般的應予以有力之承認。

符萊翊以與論理科學對照之現實科學之構造，尚極不明瞭。為現實科學之對象者，非為意味關聯，乃為其理論基礎之現實，我等已予以敘述。現實科學以人類之充滿屬於存在意味之生成為其科學認識之對象而始產生者；唯符萊翊以現實科學僅與論理科學相對照，則不免將發生太單純之誤解，而認為有再分析其內容之必要。彼認為在現實的精神世界之中，可區分為三種現實的形態，即：心理的生活之現實，歷史的運動之現實與社會的生成之現實是。每一種現實成爲一種科學，此即有心理學，歷史學與社會學之三種科學之成立。對於現實，不加區分，而以之為單純的一元而把握之者，為從來一般學者之缺陷，其結果人人所謂之現實者，僅為心理之為物，而有以現實科學盡在於心理學之傾向。符萊翊以心理的生成為對象之科學，非無成立之可能，唯僅以此為精神

的現實之一種形相，其更區別有以歷史的運動爲對象之歷史學與以社會的生成爲對象之社會學者，此實爲其特徵。符萊翊闡明社會學之爲現實科學之意義，而以現實科學的社會學之構造，爲其最有興味之中心的研究之對象。我等於此以其爲現實科學之一的社會學，其與心理學、歷史學具有如何之區別，實有研究之必要；蓋由此可使其社會學之爲現實科學之性質益加顯明也。

（註一）參看黃凌霜譯阿柏爾著德國系統的社會學——五七——九三頁。

（註二）胡塞爾爲德國哲學家，現象學之創始者，最初由心理主義出發，而研究數學與論理學，嗣後轉向於論理主義而創純粹現象學——參考書同上。

（註三）哲學上所用之「生成」一語，有其特殊之意義。從廣義言，與變化（change）之意義相同；從狹義言，與轉化（be coming）之意義相同，爲變化中之一種，係指達到一定新階段或新形式之過程而言。

（註四）旋律爲 Melody，以單一之聲音，上下變動進行，而能喚起一種感情者。

三 社會學與心理學歷史學區別之特質

符萊翊不以社會學爲論理科學，而以之列於現實科學之中。社會學非爲獨斷的科學，客觀

論之真的意味或價值論之正當的意味，不屬於此問題以內。韋柏有以社會學之對象的行為與「主觀的思考之意味」相結合之觀念；此種見解，符萊翊亦予以承認。符萊翊曾謂：「社會學不得不包括社會的形象所發生之心理的現實於其概念之中。」（現實科學的社會學——一七六頁）唯社會學之概念，僅限於此心理的現實，實未能獲得其本質之意義，蓋此未能包括社會的綜合之過程。（同上，一七七頁。）社會的現實，實在於生活與形式之兩方面，此原來為二重者，因而其概念亦與之對應而為二重，而終不得不將形象之構造的價值與其心理的生活之妥當者予以綜合。於此，社會學對於心理學之界限，即予以確定。（同上，一七七頁。）

符萊翊由於如此嚴峻區別社會學與心理學，故以包含社會之心理的基礎之社會學，亦應屬於社會心理學。符萊翊曾指摘韋爾康特（Vierkandt）根據於心理學基礎而成立之社會學的體系。

韋爾康特有屬於形式社會學之傾向。其所企圖者，非為可能的關係或形象的組織化，乃為形成社會之「道德的力」之理論。彼殆欲發見存在於社會生活之根柢的心理之力者；以社會學之

中心問題，在於成爲社會之本質的特殊的內在的結合性之現象學的分析。以社會學之構造概念而貫徹至於心理之力之層者，未必應予以排斥，而謂此爲社會學之要求。韋爾康特之社會學應屬於廣義之心理學主義之典型。蓋韋爾康特之社會學根據於內部所實現之社會心理的動機而限定社會的形象，且予以秩序而成者。此係將社會學之構造概念，分析爲人類相互之可能的行爲樣式之組織。韋爾康特之視心理的要素之處理，殆爲解決社會學之正當的要求；唯在實際上由於以心理學主義，而加強此種要求以至於過度，遂引起社會學與心理學混淆之危險性。（註一）

杜尼斯社會學之概念雖深入於心理學，而符萊翊則以其體系尙有可免陷於心理學主義之批評；蓋杜尼斯之社會學雖爲心理學之社會學，唯其所提供純粹社會學之概念，則頗合於分析社會的現實之要求。杜尼斯認爲個人之意志形式有闡明社會之生活形式的意味，彼之社會學之概念，實建築其基礎於心理學上。彼之視本質意志爲含有趨於共同社會之傾向，而形成意志，有產生集合社會之傾向，此完全爲心理學之思想。唯彼未有以共同社會與集合社會之心理學，以代替社會學之說，而對於社會構造之獨自法則性，則頗有感情。彼固以個人心理爲出發點，唯以共同社會

與集合社會則適與之相反，認其為獨自之事物，而其作用得達於人類之意志，即本質意志與形成意志。此將社會的現實，完全規定為由一定之內容與機構而發生之心理的現實。符萊翊對於杜尼斯之社會學，曾有如是之讚辭：

「杜尼斯有可驚嘆之伎倆，殆若將充滿特色之村落、家族，如古代都市之社會形象的構造法則，即可實現於眼前者；唯彼同時又將社會形象再返歸於人類由和諧或任意之結合而發生之心理的生活，以社會形象非為社會的形式之幾何學（註二）又非為社會的狀態之心理學，乃為完全適合於社會形象之人類性的純粹構造概念。」（同上，一八八頁。）

符萊翊以現實之核心的動力在於意志，其與由分析意志出發之杜尼斯意見頗多共鳴者，乃係當然之事。唯其一面雖要求將心理的現實與社會的現實之關係問題，加以研究；一面又不以兩者為無差別之同一事物，而欲於兩者間劃分其本質之區別。

其次成為問題者，為社會學與歷史學之關係的問題。社會學在其概念之構成與其組織之形式上，有意識的立足於社會的現實之歷史的性質，其與歷史學當有密切關係之命運；故社會學與

歷史學之區別，亦即隨之發生困難。在歷史的世界之事實中，以社會之共同生活，人類間之聚合或團體，支配，上屬或下屬，以及協同團體等爲其研究之對象而選出者，由此而成爲有特色之社會學，此爲一種方法。選擇如此對象，即使社會學分爲社會史，憲法史，其爲一部份者，即爲政治史，文化史。如是則劃分社會學與歷史學之區別者，幾爲不可能，而兩者間之論理的問題，依然保留而未解決。不特此也，此實無異宣告社會學爲歷史學之一部分，其存在則直全被否認。

符萊翊曾斥李嘉德(G. Richard)以同一之素材而加工爲異樣概念之科學分類法爲危險。彼以此種觀念未探入事物之深層，不如在歷史的世界之對象構造本身，(在歷史的概念構成以外)而要求其社會學概念構成之出發點，實爲必要。李嘉德在其歷史論理學上，以自然科學概念之構成者爲主題，而斷定普遍的概念以個別的現象之在價值的見地下而表現爲有意義者，於此始有其界限。因而我等在形成普遍的概念時，必將個別之現象視爲一種事件，此即喪失其個別之意義與歷史之性質。符萊翊以此種見解，視爲自然科學之法則概念，完全無謬；唯以此而應用於以歷史現實爲對象之科學，則屬錯誤。自然科學之普遍化，係將其對象放逐於歷史之時間以外，而使

時間可變化為方式。此種自然科學之普遍化的意味內容，附纏於李嘉德之普遍化概念者。以社會學之定義，僅為「歷史世界之普遍化的科學」此對社會學之本質的性質，實有使其陷於謬誤的意味之可能性。符萊翊謂：

「使個別之社會現實，成為無時間之妥當的法則之單一的事例，或為任何時代均為可能之典型的單一的範例，此種社會學，實與社會事實之本質的特徵，即與社會事實之歷史性相背馳。此以自然科學之思考方法而損壞其組織。社會的現象依存於歷史的時間，與一定之時期相結合，且與時間有相互之關係，凡此皆在本質上為一切社會學的構造概念之內容，否為一切社會學之最普遍構造概念的內涵之所要求者。若有條件A，以至X被與時，即有Y出現之方式，此在社會學，最為矛盾，至少亦決不能盡其認識之意志。社會學之得免陷於形式主義者，不能不謂為係在將其方式一一予以具體化，且僅在一定之歷史的場所，由A以至X之條件，同時並其結果Y亦須被與者。」（同上，一九三頁。）

符萊翊決定以李嘉德所提出之問題，不能為社會學之論理學。

「李嘉德之科學論，雖有啓示歷史世界之法則科學之可能性，唯對於具體的社會學之認識的意圖，決未因此而稍觸及。在歷史的概念構成以外，探求普遍化法則之概念的構成，此事是否可能，非問題之所在；問題乃在歷史的生成之是否含有一個可爲二重概念構成之對象的基礎；此卽在歷史學的認識以外，能否有允許以社會學的構造概念而能把握之者，恐所要求者卽在此。此種構造概念，不應將歷史的事實使成爲無時間之妥當的法則之事例。此當爲某種抽象之結果，在此界限內，殆無將其對象之全內容包攝於自己之事；唯此不得不將社會的事實之歷史性，卽不得不將在社會的事實之具體的時間之現實的存在攝取於自己之中。」——同上，一九三——四頁。

符萊翊認爲在歷史的世界之歷史學以外，有形成第二種科學之可能。彼之認爲有此種可能性者，卽根據於社會的現實之辯證法的構造，如謂：

「社會的現實，一方面自始至終卽爲「生成」，爲歷史運動之實在的實質。我等欲理解歷史時，在把握有相互關係之人類，——人類之意志的緊張，與生活的秩序，卽在把握社會的生

活。在另一方面，社會的現實為在任何一瞬間由生活而形成之形象。此如杜尼斯所謂，為「心理的實質之製作品，」為具有某種程度之繼續性與形式性之秩序。」（同上，一九四頁）「此種社會的現實之二重的性質，為在一切歷史的現象上之歷史的與社會學的概念之出發點之基礎。」（同上，一九五頁。）

歷史學係個別的把握社會的現實之生成的事實，社會學係有組織的研究在於社會的現實之某種程度的繼續性與形式性之生活的形式。認識意志果將社會的現實認為發生之事件或決定乎抑或為構造法則乎？此均一一由社會的現實之性質本身之所指示者；其差別縱不甚大，而終得區別為二種科學，則甚顯明。社會學係普遍化把握個別的歷史現象，唯此絕對的不能離去歷史之內容，此與自然科學之普遍概念，當然不屬於同一事物。社會學之構造概念，有由歷史內容之最豐富以至於最普遍者而表示有階段之組織，縱使所加入之普遍化空間非常廣大，社會的形成法則所適用之時期非常廣泛時，社會的概念，仍不能成為如自然科學之法則概念。其歷史之飽和點雖減至極小者，亦未可知，唯不得以至於完全消滅。此歷史之飽和縱減至極小，而社會之構造，就歷史方

而言之，仍由包括於一定之時期而發生者。符萊翊謂：

「向於時間的意味之矢存在於一切社會學的概念之中，以此爲現實科學之概念而有其特色。」——同上，一九九頁。

根據此種特色，社會學之構造概念，非爲等級概念（*Klassenbegriff*），乃如韋柏所謂之理念範型概念（*Idealtypischer Begriff*）。（註三）此種社會學之概念與歷史學之概念極相接近。符萊翊以此種社會學之概念，實際上與其謂爲由於社會學者本身之提示，不如謂爲由於歷史學者之所提示者爲多。社會學之概念，既與心理學有區別，更以此而與歷史學有其區別，此實完全決定其爲現實科學之意義。我等當研究符萊翊之現實科學的社會學時，最爲必要者，當先在理解以上種種之規定。

（註一）參看黃文山譯當代社會學學說，七八三——五頁。

（註二）形式社會學者以社會學對於其他社會科學所持之態度，正如幾何學之與其他自然科學相同。幾何學研究物體之空間的形式而不問其內容，社會學對於社會現象亦然，只將人類關係之形式，社會化之形式或社會組織之形式，加以描寫，分析與說明，至其內容則委諸其他科學之研究。

(註三)等級概念一名係類概念，與個體概念相對立，此為通常區分概念之種類。理念範型一概念，固屬重要；然韋氏本人以及後之採用其所設定之概念者，均未嘗根據名學上之理論，予以精確之解釋。——參看王毓瑚譯經濟學解二九六

——三〇七頁。

四 社會形象三種特徵之分析

符萊翊之現實科學的社會學，亦與心理學歷史學同樣，應與論理科學相對照者；唯與此兩者未必可以等量齊觀；蓋現實科學的社會學，以獨特之社會的現實世界為對象者。現實科學的社會學，自其把握獨特之社會的現實世界為對象之範疇言之，亦應有其獨特之體系。我等現在以符萊翊社會學之內容，即以其對於社會之觀念為問題而研究之。

符萊翊對於社會具有如何之觀念，此為第一應予以檢討之問題。符萊翊以社會為具有與藝術、科學以及其他意味相接近之特徵的現象，此種現象可稱之為「社會形象」(Gesellschaftliches Gebilde)。社會形象在三種意味上為客觀之形象：

第一社會形象一般的超越個人之生命，有時甚至繼續超越數世代之生命。

第二，社會形象超越人類改變作用達於某種程度者，即產生對於自己之獨自的妥當性之要求。

第三，社會形象可得為理解與敘述之構造。

古代羅馬家族與伊諾科氏族社會之構成法則，與建築或古典交響樂之構造同樣明晰，有其內在之必然性。由是以觀，則社會的形象與客觀的形象頗為近似，而社會學殆可認為研究此種形象之形態學。唯符萊翊對於社會的形象，完全未有以其為近於如此客觀的形象之意志。彼以在表面上雖有其類似性，但以社會的形象之客觀性與一般之客觀性則大相殊異。社會形象與客觀精神之種種形象相較，有可以區別之三種特性。

最先，在「生活的形式」(Formen des Lebens)一點上，社會的形象與其他形象應予以區別者。人類本身為構成社會形象之素材。藝術品，法律組織，科學的教理之組織，以及言語等等皆由非生活，即皆由對象的意味內容而構成之精神的形象。精神的形象將此觀念的素材裝飾於其完

結的形式之中；精神的形象將此完結的形式攝入於全體的形式之中，而後各個部份均為客觀的意味機構之一肢體者，始似有其意義。唯社會的形象則與此異其形相。

「社會的形象一面為由人類之軀體與人類之精神所鑄成，一面為由人類之意志與人類之命運所鑄成者，此宛如我等自身為創造藝術品之大理石，為製作音樂之音符者相若。對於一切社會的形象之認識，此素材與主體均為自同性。我等洞察其根柢時，則時時發見我等之自身，發見我等為其一部份之機構，發見由於我等而實行之事件，發見由於我等之存在與行為而構成之社會行為。社會的形象決非為與絕對的人類隔絕之形式，乃為生成而不止之形式；縱使其繼續至數十年之久，亦依然為生成之狀態。此不斷的由人類之生活而上昇，與流泉之不斷的由流動的物質而上昇者頗相若。此以人類之不斷的願意參與其構成之法則，不斷的獻身於其新的繼續之生存，乃能享受其生命力。此如完成一建築，僅為完成其建築，而拋棄其妥當之生活以實行者，此決為必無之事。此實有如音樂或戲曲之奏演，唯此非在其獨自之美的領域演出，乃在生活本身之空間與時間所演出，此僅為其不同者。其實，此非為演出，乃

爲生成。」——同上，八二頁。

社會形象之此種特徵，使社會學者之反對論理科學的認識態度有其方針。在以文化的客觀形象爲對象時，因其對象爲超越現實者，就我等不得不採取純粹之論理的態度。唯此種論理的態度在社會學上則應予以排斥者。此何故歟？蓋社會的形象在完結的形式與理解的主體之間，並無對立之存在；此處所成爲認識之對象者，卽爲認識者自身之共同勞動，共同感覺，且爲屬於存在而發生之事件。

「一個生的現實之認識自己本身，此完全爲一新的狀態，由此而社會學之論理的構造與認識的態度可得而理解者。不以社會爲人類之現實，而以之爲完結的形相之領域而把握之社會學者，此與以所與之物能消滅於其手中之變幻術的魔術師，有何不同？」——同上，八三頁。

此種社會形象之客觀性的特徵，爲符萊翊現實科學的社會學最有力之基礎。

社會的形象之第二特徵，在其對於時間之關係。此對於精神的客觀形象之對立，最爲顯明。精

神的客觀形象均表現為排除時間而為無時間性者。此為由論理的、美術的、言語的或法律學的要素而成立之妥當的關聯，時間之宿命，對此全無關係。精神的客觀形象具有永遠不變，永遠保持其原來之形態；時間在其中，不僅為所堰塞，且為所消滅，為所抹煞，如謂：

「精神之本質在其完結之形象，為在於超越生活及其經過性者。由創造、感應、體驗以及心理的社會的現實之一般的過程，而此等形象始於以表現。唯生成在其中，即廢棄自己，時間乃靜止，而生乃變化為形式。」——同上，八四頁。

所謂論理科學者，乃真正以此歷史之客觀的產物與內容為對象，即真正以歷史之真實的過去為對象者。其結果則放棄一切有現實意味之問題。社會形象則與之相反，社會形象有個別之性質，要求有個別之處理。生之現實雖為個人心理者，雖為集合社會者，但非為完結之形態，而常以多少不完結之要素為其係數。生之現實固有超越其自己之時機，但此並非入於新的次元，乃進於其他變化之社會的狀態。此決非為過去，乃為半過去，乃表現為一時均衡之狀態。唯以此固定於完結之形態，且即以此為其本體者，則此種見解，實完全陷於謬誤。

「社會的形象雖亦由歷史的現實運動而湧起，唯其意味則與精神的形象完全有別。在歷史的現實運動，時間與生成爲所征服，或爲所消滅者爲絕無之事，乃僅爲所堰塞，或爲納於靜止之江灣。社會所發生之事件，在某歷史之時期內，——在此時期內之社會的秩序與政治的組織之形式中，有其流行經過之跡。『生』於此等處並不活躍爲完結之形式，乃僅移動爲某種形式之狀態，或僅被壓入於某種形式狀態之中。我等在所謂爲社會的形象時，始終已在於生成之次元的狀態。」——同上，八五頁。

社會形象之此種性質，係自生活之形式，自人類之形式而發生者。歷史變化之事，對於社會形象，決非爲「外的宿命」，乃直正爲其本質。一切社會的均衡，均甚脆弱。一切社會的秩序，均於社會的均衡之中，有形成歷史之力；且此使社會的形象非爲完結之要素，乃爲現實體之要素。此當爲社會學所不能不承認之事實。如忽視此點，則社會學幾不能成立，而所成立者，僅爲空想。時間之要素，在社會的形象有頗重要之意義，已甚明瞭。社會的形象被置於具體的時間之中，因而每個社會的形象皆與過去與未來之形象立於爲實在的時間所規定之關聯。其所根據於歷史之場所者，當有廣狹

兩義，不盡相同；唯此歷史之場所，縱在任何情況之下，亦不能不認爲須受時間之制約者。由此事實，對於社會學要求產生理論。此第二特性，對於社會學始終要求須尊重時間之制約。社會學爲適合於其對象，亦始終以具有歷史之傾向爲必要。符萊翊在其社會學之所以排斥「並立之組織」(System des Nebeneinander)，而要求有「繼起之組織」(System des Nacheinander)者，其理由卽在此。如謂：

「社會學無論在如何情況之下，必爲繼起之組織；其概念無論爲如何之抽象者，必有指向時間意味之矢存於其本身之中；其範疇被限定於歷史之場所者，不得不於時間之系列爲相互之結合。一切社會學之概念，不僅包含社會的現象之構造爲其內容，亦且包含社會現象之動學（註一）於其概念之中，此卽同時不得不包含導過去與未來之結合，貫通社會的形象而發展之運動，以及其實在的辯證法。」——同上，八七頁。

將以上兩種特徵予以綜合，卽成爲社會學第三之特徵。社會的形象與人類結成不可分離之關係，同時亦與時間結成不可分離之關係。其將兩者予以綜合者，卽成爲「人類之實在的狀態」

(*existenzielle Situation des Menschen*)。以此爲現在的宿命與現在的決定，則與社會的現實有關。爲社會的形象所配置之具體時間者，非爲能計算之時間點的同質之系列，乃有實質之構造。此構造完全爲一次發生，且頗難於敘述，只有以圖像始能把握之者。爲此，始採用過去，現在與未來之字樣。符萊翊關於時間之經過性，亦如其往昔作哲學之考察：

「時間者，如以我國語言之特殊表現稱之，頗有『經過』之意義。經過 (*Vergehen*) 者僅在時間爲可能，唯有時間，僅有經過，時間卽爲經過之本身。時間在過程爲最先發生，最先發現自己；同時在過程亦爲廢棄自己，抹煞自己之媒介體。時間如食盡己子之魔鬼薩丹 (*Satan*)，又如黑格爾對於時間之所規定者，爲具有絕對之否定性質。時間之流向於未來之過去，必經過現在之含蓄的狀態而始發生者。時間以此經過之性質，使現在之此種積極的樞機，不斷前進；有其方向，不屈不撓，勇往邁進。時間以其此種之積極性，使未來之否定性轉向爲過去之否定性。如此，生成在其一切之階段，抗衡現在，抗衡現實之生命性，抗衡現實之決定。過去狀態之不斷的系列，均係奔馳於現在之瞬間。且此不斷之系列，在每一瞬間有要求我等在決斷

的種種可能性之光束中奔馳之意味。一切歷史，在其前面，即在此『生』之生活而為原理不同之集合狀態，亦即在現在的實在而告終結。」——同上，八八頁。

符萊翊由於宣揚此種時間之形而上學，以說明社會形象之現在性，而主張現在之社會的形象，對於我等為最實在與最直接之問題。由此時間性以至現在性之發展中，有其社會學之最後的特徵之存在。

「一定之社會的形象，真正為現在之社會的現象，與我等有實在之結合，此為有難於否認之明顯的理由。此與我等為實在結合之一定的社會形象，簡直完全為我等之自身，非在我等自身以外，別有何物；其存續與變化，為我等之宿命；或雖在任何情況之下，亦為我等宿命之一部份。誠然，其存續與其變化達於何等程度，當繫於我等之意志與我等之決定如何以為斷。此何故歟？蓋我等即為此形式之所由形成之生的素材故也。」——同上，八九頁。

社會的生成之總的過程均歸趨於社會的現在 (gesellschaftliche Gegenwart)。社會的現實又無往而不受現在的決定之樞機之強制者。

「社會之種種現實僅在時間的繼起之意味爲互相之結合，此爲我等已確切言之者；其實，社會之種種現實，不僅在時間的繼起之意味爲互相之結合，且以其爲現在之實在的條件，對於我等而爲獨自之現實的歷史的下層建築，乃爲其特色。」——同上，八九頁。

此種社會的現實之現在性，在忽視時間性之社會學者，當然置諸問題之外，其結果則發生對於所謂對象之理論的態度。彼等對於社會的現實，頗欲理解多種之形式者，唯符萊翊則與之相反，立於現實科學之立場，欲於自己之實在的條件，自己之觀察，自己徹底之決定，以及自己之現實的基礎中，而發見其理論之意義。符萊翊不許立於認識者之主位，其對於社會學者，則要求有義務感覺與責任觀念。社會學者離開自己之狀態無自由，唯在自己狀態之中始爲自由，且僅對於自己之狀態始有自由。符萊翊非立於「論理」之中，乃立於「現實」之中者，且此現實，尤其在現在性，始有其最高之意義。符萊翊之現在性的主張，有加強社會的現實之動學性，尤其有加強社會的現實之時間性之意味，以此而使其現實科學之命題，益爲顯明。符萊翊對於社會學，在時間性之範疇以外，更提示有現在性之範疇者，其結果亦係對於時間性之解釋而來，不過此現在性之意義，有時竟與反

時間性之範疇相結合者。此時，現在性僅可認為時間性之價值的最高點，唯彼又置其基礎於時間性之辯證法之解釋，不論為善為惡悉以社會為在時間性之辯證法之展開，故以最高之意義予其有最高發展之意味之現在性，於此而定其社會學之中心點。符萊翊由於此種見地，而以「現在科學」(Gegenwartswissenschaft)之名稱予於社會學。此種現在性之範疇，最能完全表示其社會學之論理的構成；彼之現實科學之基本的形貌，亦於此而大為顯明。

五 第三種科學——現實科學

符萊翊在其精神的社會科學之中，有論理科學與現實科學之分類，同時更參以自然科學，而以之為廣泛的全體科學之分類，此即為自然科學，論理科學與現實科學三足鼎立之分類。符萊翊頗以此自負，而以之比於古代希臘之論理學，倫理學與物理學之三大分類，以倫理學相當於論理科學，論理學相當於現實科學，物理學相當於自然科學。自然科學在認識之體系方面，成爲不容忽視之一部門，當無異議。廣漠無垠之大地，非爲意味之完結的形式，乃爲形成人類的素材之生活的

空間，而人類則以開拓的意志以對之。此種技術的意志，成爲自然科學之基礎，當亦爲不容排除之要素。論理科學以精神的意味形象爲對象，其認識之方向在於精神的意味形象之內在的構成，此種認識態度之根本構造爲永遠者，因而論理科學在認識之體系上，亦當爲不容否認之一部門。現實科學以不屬於「自然」，不屬於「論理」，而以屬於人類意味發生之事件，即以心理的歷史的社會學的領域爲對象而成立者。此屢屢被視爲自然科學，或有時被視爲論理科學者，唯原來則應區別之爲第三種之科學。

符萊翊之分類，最有特徵而最成爲問題者，爲論理科學與現實科學之關聯的問題。彼以兩者相對照時，其主要之意圖，則在宣揚現實科學之科學的意義，則其傾注全力，以限定論理科學之領域者，當可豫知。蓋彼以貶抑論理科學而顯揚現實科學之意義，爲其社會學方法論之主要的課題。彼對於論理科學之獨佔的支配之要求，雖予以排斥，唯亦未必予以全體之否認。彼在歷史世界，一面加強現實科學之意義，一面在原理方面又明白承認應有與現實科學區別之論理科學之成立。此係主張在歷史世界應有兩種相異的科學的典型之成立；此顯與以精神的歷史的世界爲對象，

而以與僅以爲有唯一的典型之科學的立場相對抗者。符萊翊以精神的世界之構造，本有意味的形象與社會的現實之兩種區別爲理由，而主張此種分類之正當。唯其此種二分類說，亦未許直認爲理想者。彼在限定論理科學之獨占的支配之意味，而確認現實科學之權利，以闡明其學問之意義者；唯在另一方面，由於承認現實科學之獨存性，未免削弱現實科學的社會學之意義；同時，對於廣義之人類的現實狀態之全體的考察，又未免有予以曲解之嫌。

如此精神科學之二分類說，亦非爲符萊翊獨特之見解；其始具有典型之意義者，尙爲李特（Litt）之分類。當符萊翊初作此分類時，係受李特之啓發，彼亦自爲說明者。李特在精神的現實之中，以有體驗的關聯與意味的關聯之別，亦卽以有生活（*Leben*）與意味（*Sinn*）之區別，此顯以兩者均各有可爲獨自的考察之可能性；其實，不獨可能，且爲必要。如謂：

「世界的現象，因其有可稱爲『二面性』之特性，而將此兩者予以區別，在此種見地之下，不僅可允許作此觀念之考察，且爲極端之必要的要求彰彰明甚。於此，有存在於觀念領域之內部關係的活動之考察，與在心理的實在之基礎上，由種種過程之狂瀾運動的表現上，而

有此意味的形象之考察，兩種考察，均於以成立。」(Individuum und Gemeinschaft, S.

331)

由此可見符萊翊以李特之生活與意味之對照為基礎，而建立其科學分類之原理。不特此也，當其確定社會學之科學的地位時，狄爾太之文化體系與外的組織之分類，確已達於可以擔負「範例」之任務。我等由此可知在其方法論之背後，由於精神科學，或現象學之立場而形成有力之對於現實狀態之分析，均已存在。假使此種現實狀態之分析為其自身所允許時，則此分析實將極端的對象而益使之極端化，乃竟以此分析為精神科學分類之基礎者，我等不得不予以反對。誠然，在現實狀態之中，區別有此兩種樞機者，在論理上非不可能；換言之，即將現實狀態而區別為生活與意味之對照者，當屬可能之事。唯兩者並非為相互絕緣之並立的對象，乃為精神生活之現實，而有不可分離之結合。此在符萊翊自己亦已承認不以兩者之關係為異質或可分離部分之結合，而以之為「兩次元」還元於全體現實狀態之中，當屬可能。(精神科學之社會學——一四頁)兩者本來為唯一之現實而表現為包括有辯證法之結合；因而如視兩者為恰如機械的區別之領域，則在最

後對於人類現實狀態之全部的把握，不免有所妨礙，甚或發生曲解。此在符萊翊自己最後亦以生活與意味之關聯為問題而暴露其缺點者。在以意味的形象僅為論理科學之對象，以社會的現實僅為現實科學之對象，其結果則對於兩者對象之有本質的關聯，不得不予以否定。此種立場，當然歸於主張意味與生活之並立的相關論。此種見解，係說明在人類之現實狀態上，意味與生活兩者在最後無本質之關聯。以在意味與生活之間，可引一不可逾越之劃線，或為生活之一元主義，或為意味之一元主義，而兩者均只為一方面者，此則不可不予以否認。符萊翊說明此種二元之構造，其主要者蓋出於對抗以意味的一元主義以征服社會學，且欲對此予以反駁之意圖。符萊翊排斥意味的一元主義之過度的支配，而欲以成就現實的社會學之成立的基礎者。唯彼未以此社會學而進於意味的領域之解釋，且在此意味的領域，而始終承認論理科學之支配者。彼排斥僅就意味以把握社會的形象，仍高揚社會的形象之現實性；唯以具有動學之動與力的社會形象之對於意味形象而能達其本質之作用者，則不加考慮；蓋此動的作用力在意味的形象之前已全被堰留。符萊翊對於意味的形象另表示有內的認識與外的認識之兩種觀察方法的成立之可能，而以後者為

意味的形象之社會學之所以成立之理由。此係將現實狀態區劃爲生活與意味兩者以後，而欲使兩者有全體之關聯；其結果，此種嘗試，亦非超越兩者之並立，而說明其積極之關聯。意味的形象之社會學，使意味的完結的形象爲社會的生成之函數；而社會的生成者，僅爲在外廓之意味上能達其作用於意味的形象之觀念，而不能認爲負有何等積極之任務。意味與生活縱使予以如何之關係，而在最後以其爲相異之領域，而以並立之狀態放置之。其結果，在完全的意味上，係否定人類生活之全體的考察者。此種結果，係對於以現實狀態爲辯證法的統一之原來的前提，予以反擊。我等既承認現實狀態之辯證法的統一，則對於意味與生活兩者之間，必須承認有本質的連鎖關係之存在。原來使意味與生活有所區別，非不可能，但此僅爲客觀之區別。意味非直爲生活之本身，而在兩者間實有其性質之區別。爲此，故兩者關係不僅止於外的關係，而在兩者之間實有其本質之關聯。且在此種關係上，其決定的意義，應側重於現實的生活之方面。意味雖被稱爲超越的與完結的，唯與現實的生活非無關聯；而此現實的關聯，實已浸透。至於認此爲超越的完結的形象之內部；而且由此本質的構成的關聯之存在，始一見而可以認爲超越的形象與現實的生活之結合，以實現

辯證法之統一者。尊重如此具體之全體的關聯時，在其內部嚴峻區別生活與意味兩者之領域，對於每一領域而謂為均各能成立一特別科學者，此實導於錯誤之認識。僅以意味的內容為對象之認識，以此為其本身所允許，以此為有獨立之意義，而使與現實的認識相對立者，則甚為危險之事。我等置意味的形象之基礎於現實的生活，而在兩者間設定有本質之關聯，由此而有其把握歷史的世界之全體構造之途徑。「論理」(Logic) 係如此由於現實而規定之觀念，如僅以論理為絕對之存在，則不得不予以否認者。此種見解，終於不得不否認如符萊翊所認為論理科學與現實科學有對立之意義。論理科學假使為能想定其存在者，則此往往不能不承認現實科學之佔居上位，如此則如彼所認為論理科學成立之意義，即於以消滅；蓋此所謂「論理」者，亦僅為闡明包含「論理」之「現實」的真的意味。至此，現實科學之原理始成為全體歷史的世界之認識的原理，至少亦為其基本之原理。符萊翊在提倡其現實科學的社會學時，一面對於論理科學加以猛烈之攻擊；唯在實際上，此種攻擊並不徹底，而在全體歷史之考察上，反提供有二元主義之分裂的形相，此種缺陷為使其體系到處發生不甚明瞭之原因。我等由於具體之社會的現實之概念，對於如彼

所認為生活與意味之根本的對立而予以綜合，以其全體之考察而研究社會學之任務。此以人類之作業的集合形式為對象，以意味的客觀形象與人類之現實的行為亦有其本質之關聯，而以之取入於其考察之範圍內者。在此現實性之佔居優勢一點上，社會學始得完全發揮其為現實科學之意義，故我等認為符萊翊之嘗試，殆將其對於現實科學的社會學之企圖，有半途而廢之遺憾。

第二章 論理科學的社會學之檢討

一 狄爾太社會學之批評

符萊翊根據上述之見地，而標榜其現實科學的社會學；唯徒有現實科學構成之社會學，在德國亦未必即有一般的支配之意義，頗多論理科學的社會學之體系，在德國尚為有力之存在。符萊翊為欲貫徹其自己之主張，乃從其自己現實科學之立場，對於此等社會學之體系，先試其批判。為其批判之對象者，雖為狄爾太（Dilthey）之組織，形式社會學，普遍主義，方法的社會學等等，唯第一應予以注意者，則為其批評狄爾太之組織。

符萊翊之社會學係以社會的現實之概念為中心而成立者。此種社會的現實之概念，頗使我等憶起狄爾太之歷史的社會的現實之概念，而兩者間實可認為有理論的關聯之存在。符萊翊之社會的現實之概念，當係由狄爾太之歷史的社會的現實之概念脫胎而出；唯兩者之關係猶不盡

於此。狄爾太對於歷史的社會的現實之分析，以爲有文化體系（*Systeme der Kultur*）與外的組織（*Äussere Organisation*）之區別者，符萊翊亦以之爲其自己社會學體系之端緒而採用之，而兩者間益有密切之關聯。彼介紹狄爾太之見解謂：

「狄爾太完全明白認識歷史的世界之構造，僅由於文化的種種體系之存在，即僅由於個人的作業之結合，未能完成其內容之目的關聯。此外，似可謂更有強力的直接的與鞏固的結合之活動，以此而將人類組入於不絕之關係，且以其作用而與於歷史之繼續性。此種較強力之結合，即繼續將個人包括於其中而爲意志的團體，即爲家族，或民族，部族或國民，國家或教會，團體或結社，同盟或協同團體。此等雖亦有個人之出入，但爲持續之客觀的形象……在歷史的世界與此同時有客觀的形象之新的體系之出現，此即爲社會的團體（*Sozialen Verbände*）。在文化體系的科學（藝術科學，言語科學，法律科學等）之外，有新的科學羣之發生，狄爾太則稱之爲「外的組織之科學。」（社會學入門，六——七頁。）

由以上觀之，我等對於符萊翊之印象，除以其承認狄爾太「外的組織」科學之成立外，且可

以其社會學爲能與之作同等之看待。符萊翊由文化體系之科學以區別社會學者，雖與狄爾太完全一致，但當決定其社會學本身之性質時，則又與之分道揚鑣。彼以狄爾太之精神科學的方法論，根本有受論理科學之決定的影響，而應予以排斥者。狄爾太之歷史的世界之概念，自始即基於純粹的論理科學所把握之論理的理想。符萊翊論及以狄爾太之歷史的世界之概念爲對象，謂：

「狄爾太之歷史的世界，非爲生起，行爲與決定之世界，乃爲能客觀理解之形式或爲人類之重要的意味內容之世界。此非爲在時間之剛剛的生成，非爲在時間之狀態的繼起，非爲在時間之意志的行動，亦非爲在時間之宿命，乃係精神在歷史的世界之中，將其本身予以客觀化；精神之活動，乃表現其刻印之完結的形態之繼起，否，無寧爲表現其形態之並立。」（現實科學的社會學，二六頁。）

符萊翊在現實科學的社會學上又斷定：

「狄爾太之歷史的世界，爲文法學上所謂之純粹的過去式。此在理解上必不絕的有新的獲得，而亦不絕有新的獲得之遺產。此無論何時，在人類均爲妥當之意味。此爲創造的形式

之無時間性之形成者。」——同上，二七頁。

此不僅成爲文化體系之科學的原理，亦且成爲外的組織之科學的原理。狄爾太曾由前者以區別後者，唯在其科學之論理的方法上，則在兩者之間，不設差別，而亦以後者之對象爲同一之意味關聯。此可認爲由以下三事而產生者：（一）狄爾太之歷史的世界之概念，原來可認爲創造的形式之形態的領域；（二）在其認識的態度之志向上有其特色；（三）受黑格爾所認爲精神即形式之影響。

狄爾太不使文化體系爲心理學所取消，且以之對於心理學爲第二次的科學之觀念，此由於黑格爾之客觀精神的觀念，而予此非心理的性質以特色者。彼以此種客觀性之在社會的形象，益明白而無可懷疑。其成爲此種社會形象之特性者，即爲目的關聯（Zweckzusammenhang）。狄爾太謂：

「在團體組織之下，我等應理解基於多數人之某種目的關聯之意志的統一。團體之形式，縱使有如何多種之形成，其對此等多種之形成，均有其獨自之性質；其屬於此之統一者，乃超越無共屬與共同社會之形式之意識，或在集團內部，有超越於每個過程之內在的祕密的

相互作用。如此之意志的統一，有某種之構造；即種種之意志，在一定之形式上為協同勞働而結合。」（精神科學序論，七〇頁。）

符萊翊執狄爾太以文化體系與外的組織同樣為目的關聯之點，最後決定在兩者間之本質上並無區別，如謂：

「據此，狄爾太之外的組織之科學，在其論理之構造上，在其問題之設定上，在其態度之認識上，非由體系的科學而予以區別者，事甚顯明。此對於外的組織之科學，予以充滿與論理科學同樣意味之形象，而以理解其意味內容，理解其構成法則與其發展，並提供其特別意味領域之理論與歷史者。社會的形象非為一個文化的體系，乃為社會的現實之第二大的要素，我等可有明白之認識；唯此根本並未至於成為別一社會科學之構造。狄爾太由精神科學所認識之『現實』，較其對於社會的現實之構造的觀察，當為有力。歷史的世界之全體，在彼既認為創造的形式之形態的領域，則社會的生活之領域，在彼當亦為形態之領域。」

由此可見符萊翊與狄爾太之社會學有極密切之關係；唯兩者可以一致之點，亦有其限制，尤

由於以上之敘述，可以明瞭。在狄爾太之歷史的社會的現實之概念，認為有外的組織與文化體系之區別者，此在符萊翊亦確予以支持；其在符萊翊之社會的現實之概念，認為有客觀精神與主觀精神之區別者，殆即可認為狄爾太觀念之展開。唯符萊翊反對狄爾太在方法論上標榜論理科學之立場，而贊成以此方法對抗客觀精神，否，不僅為所贊成，且為其所要求者。唯彼不以此種方法經過廣泛之社會科學而亦為妥當者。彼就性質以嚴峻區別客觀精神與主觀精神，並對於後者，而要求採用非為論理科學而為現實科學所用之方法；且在此點上，排斥狄爾太之見解，而力說社會的形象與文化的形象之區別；其對於社會的形象，尤要求有現實科學方法之處理，此在符萊翊有其重要之意義，固屬當然；彼以此對於狄爾太一面表示敬意，一面仍維持其對於論理科學的方法之批判的立場者，亦係當然之事，無足怪異。

二 形式社會學與關係社會學之批評

符萊翊對於論理科學的社會學之批評，佔其篇幅最多者，為對於形式社會學與關係社會學

之批評。我等研究形式社會學與關係社會學之學問的意義或其在學術界之地位，則此種批評，當爲極妥當之態度。形式社會學或關係社會學，就學問方面言之，根本爲反對乃至否認所謂綜合的社會學而產生者；爲此，乃得一時稱霸於德國之學術界。其在種種社會學之派別中，而爲有特別之重要意義者，已獲得一般之承認。此一學派在今日之德國，其社會之根據，雖已瀕於沒落，且已漸見衰落之傾向；唯當符萊翊提倡現實科學的社會學之時代，尙爲形式社會學之全盛時代，其威勢尙頗有可觀。此時符萊翊傾注精力以批評此一學派，乃係當然之事。符萊翊對此學派之批評，與批評狄爾太同樣，以方法之偏重爲有典型之意義。形式社會學與關係社會學之選出與狄爾太之外的組織相匹敵之形式 (Forms) 或關係 (Beziehungs) 爲對象，而欲予以論理科學之考察者。符萊翊在此種見解之下，置之於其分析之組上者，爲辛麥爾 (Simmel) 之形式社會學與魏塞 (Weber) 之關係社會學之理論。

符萊翊之觀察辛麥爾之形式社會學，以其爲有論理科學的社會學之企圖，故對於社會學頗有重大之影響。辛麥爾之形式的概念，對於社會學全體之分野，均直接間接有異常強大之影響。

——此種影響，即在否認形式社會學之學者，亦不能不予以承認。此種形式的概念，最初提出，原為解決何者為社會之問題。指定一切對象之舉，對於社會學未必即能使之在學問上有成立之理由。根據此種方針，以總括一切精神科學之所產，而僅予以一新的社會學之名稱，以此而欲證明其為一種科學的社會學之真實存在之理由，此實為不可能。為使一種獨立的科學之成立，不得不指示其獨自對象之存在。當然，此種對象，並非其本身有獨自存在之必要，乃為由新的觀點，由考察既知之對象的領域而發見之者。辛麥爾主張在此種方針之下，在社會的歷史的現實之中，在從來被視為問題之內容的領域之外，而區別形式之領域，並以之應成為新的社會學之對象。以社會之形式為對象之形式社會學 (Formale Soziologie) 殆即以是而告成立。

辛麥爾之形式社會學僅為以方法由心理學區別者。彼以社會之過程或本能在心理上有其根據，因承認社會之形態，即為心理之現象。唯心理的事實之科學的考察，亦須注意其不能成為心理學者。社會學在其考察上借助於心理學者亦甚多，唯因此即應成為何種心理學者，亦非必要；蓋其意味或企圖均係超越心理學者。符萊翊對於此種限制，視為正當而予以接受，唯對於辛麥爾之

積極決定社會學之方法，則又加以排斥，蓋彼認此為論理科學的方法之展開故也。辛麥爾以社會學之認識與言語學之認識相比較，以言語係以心理之能力而為心理之目的所構成者；然而言語學並非以此即成為心理學，言語學將言語之心理的實現，完全置之度外，而純粹就其內容以考察之。社會學之方法當亦與之相同。社會亦為心理的現象，但對其心理的生成之本身，則置諸視野之外，而在社會之本身，追求其一定之意味，此事誠屬可能，社會學之認識目標，亦即在此。社會形式以其為形式，有一定之構造與發展之法則。此與心理本身為別一事物，而能保持其獨自之存在。符萊翊在此表現之中，認為將社會學可予以論理科學之基礎之傾向。如謂：

「自社會的相互作用所發生之心理的歷史的實在之中，其屬於心理學之現實，時時變化，唯既為形式，則包含一定之構造法則與發展之可能性之純粹形式的一種組織，必於以發生。將社會學象徵為『幾何學』，則極能確切表示此種之認識意志。」（同上，五一頁。）

辛麥爾之形式概念之解釋，係將社會學推進於論理科學之方向，此由其所與於社會學以及組織的精神科學之概念構成之區劃，已可得確切之認識。符萊翊將社會的歷史的現實予以形式與內

容之區別，唯此適合於社會現實與文化組織之區別與否，則不加重視。辛麥爾以形式與內容使爲直角地位之對置，彼雖予以承認，唯以此區別並未徹底實行，而僅在方法上使兩者合一，實爲誤謬。如謂：

「辛麥爾之社會形式之概念，僅皮相的欲用爲防止此結果之手段者，其實爲招徠此結果之手段。」（同上，五五頁。）

辛麥爾之幾何學的比喻，實爲其致命之打擊。社會學之形式與幾何學之形式相較，其一義性與完結性相差甚遠，或爲不完全者，亦未可知，唯結果則與幾何學之形式享有同一之性質。幾何學之形式對於空間與時間之實現，全不關心，本來係脫離歷史之意味者。

「我等視爲社會學之對象而加以分析者，爲有組織而能予以秩序之純粹的不變動的社會形式之領域。——唯在此社會形式之澄明的幾何學形式之下，社會生活之濁流，依然存在。根據此種規定，則社會現實之爲現實的性格已被奪去，而爲屈伏於幾何學地位之形式概念之俘虜。此在無時間性爲妥當，獨存亦爲可能，因而能成爲純粹可理解之意味的形象。其處

理此意味形象之科學者，即爲我等可想像之最完全之論理科學。——同上，五六頁。
將形式自其內容，且自歷史之拘束而使之完全分離者，爲辛麥爾之概念構成之意味，亦爲其概
構成之意向，唯此在符萊翊則始終予以排擊者。

「辛麥爾之社會形式之概念，決非爲由社會現實而僅抉出之抽象的瞬間，此方法可得
完全承認者。唯由彼所設想之抽象，係在暗默之中，且與彼之意欲無關，而以宿命之變化加於
其對象。本來爲歷史之生成者，乃使固定於靜止之構造。時間之神經——即現實，乃爲社會的
現實所切斷，社會學即由現實科學而使變化爲論理科學。」——同上，五六頁。

以上爲符萊翊對於辛麥爾批評之要點，此種批評，頗能觸及辛麥爾最基本之形式概念，此已得一
般之承認者。

與此約略相同之批評，對於魏塞（Weber）之關係社會學，亦可適用。魏塞之關係社會學，殆完
全與辛麥爾之社會學有相符合之本質，其對象雖爲人類之關係與形象，唯此與辛麥爾之所謂形
式者同樣爲構成社會的歷史的現實之一面之要素，而與辛麥爾之內容可相匹敵者。社會學不以

目的爲問題，因此，不得以此爲科學之分類。社會學係在社會的現實之中，而僅將「關係」予以抽象化，其所研究者，非爲社會過程之內容，乃僅爲社會過程之方向與其規律之運動。由於此種「抽象」而獨特之社會學始於以成立。其採用其他方法以考察社會學者，皆不免與文化形態學以及心理學等等發生混淆之謬誤。社會學與心理學之區別，亦爲彼所支持者；蓋此不僅在問題設定之方向的變化上有其根本之基礎；即由於對象特徵之判別，亦有其根本之基礎。符萊翊固以社會爲由人類之行爲而構成者，唯此際則以社會學之對象而排斥意識之過程，此種決定，在其社會學上強烈的反射非心理學之色彩。彼之社會學以人類間之關係的組織，完全構成演繹的秩序爲其特徵，此種意圖之趨於極端，實超過辛麥爾者以上。魏塞在社會學之基礎上，設定關係之圖式，以社會學演繹的在使可能之關係的組織得以發展之範圍內，而實現其論理之理想，以是而成爲組織之科學。

「社會事實之活動的性質雖被強調，而對於社會生成之動學的觀察，全不予以探求，則僅在最抽象之意味的組織化，——僅在確定標題之組織的秩序，即成爲問題。」（同上，六三

頁。

魏塞之所提示者，為並立之組織，而非難從來多以繼起之組織而成立之社會學。彼之所理想者，為無歷史概念之組織，以社會現象之世界，不斷的存在同質之全體文化之中，無論何時，在方法上均可使之為孤立之領域。——社會學自然成為此種形式領域之形態學。所成為社會學之問題者，為能意味理解之形式，為社會學之構成爲文化之某種意味領域之組織的理論，亦即爲論理科學。魏塞關係社會學之爲論理科學，自其考察對象觀之，實逸出社會學之本來的途徑。

符萊翊以如此社會形式之組織，決非無時間性之妥當者，亦決非爲無歷史之拘束者。社會的現象確爲歷史之現象，此種制約，在社會學之基礎理論，縱有意識的不爲所採取，而在理論組織者之背後，仍有其妥當之性質；唯此際僅未以不明瞭之認知爲前提而使之發生作用耳。由於魏塞所成爲問題之「社會」，不應視爲社會生活之本身，乃爲極有歷史特徵之一之社會秩序，如謂：

「當其將社會形式之形態學組成爲可能的關係與完全抽象之形象的組織時，竟完全忘卻其社會概念之時間的制約，即現在之決定，而創造爲無歷史運動之社會的皮相的形象。

彼之主要的手段，殆與古典經濟學完全相同，而爲採用似是而非之自然科學之概念者。十八世紀產兒之自然科學概念，殆欲根據天空組織之法則，以論證經濟世界之法則者。魏塞欲強調其關係社會學見解之無時間的妥當性時，頗喜訴諸原子物理學；其在本質得適用於歷史現象之精神科學的形態學，屢屢採用自然科學之思考形式。此原可明瞭者；其在歷史世界，最先不得不剝奪其歷史之性質，不得不使之變化爲恆常之要素與有法則性之組織，如此，則其運動之爲形態的組織，始可以把握之者。」

此爲符萊翊以魏塞之關係社會學爲接近於古典經濟學之一種的現代社會之解釋。

符萊翊在形式社會學之一般的理想上，不以所謂形式社會學之意圖爲全無意義者。彼以爲在具體的社會之檢討社會的根本構造時，亦有採用接近於形式之思考方法者，唯彼不贊成形式社會學之處理此項問題之態度。蓋此對於社會的現實，不以其爲原來之具體的現實而接受之，乃予以範疇之改變，而使之表現爲孤立化之種種現象之無限制之多樣性，並以我等所生活之具體的社會之全體狀態亦由此要素而組織之者。組織的社會學之職務，係將此要素投射於一平面，予

以秩序，而以考察其間之可能的結合；其對此而探求此要素之具體的實現者，不過僅為對於社會學的歷史之應用而已。符萊翊反對此種社會學之理想，以社會現象本質上本具有歷史之性質，而形式社會學之認識，特歪曲其方向耳。

「不得不成為社會學問題之事實者，因其本身為自同之反覆，因而時時離去其歷史之場所；但以此純粹組織化為形式之多種的關係或形象之形式，則屬非是。社會事實之為事實，無寧為歷史的生成之流，前進為全體狀態而難使回轉之結果。一切社會之各個形象皆介入於如此之全體狀態；而在此全體狀態上有其歷史之場所。」——同上，六七頁。

如此的社會形象之特性，在形式社會學則完全忽視之。形式社會學之信條係歷史的以社會為中立之範疇。其以歷史而使社會超越者，乃特使一警句，「以相對的無時間的妥當之社會形象，使之在並立之狀態為可能者，」當將此警句予以組織化時，而社會的事實之歷史性已忽而有力的顯露自己之特性。社會的現實之代替者，無論在何處，非為現實之實體，乃在其範疇內，可認為無時間性之社會的圖式者，此為社會學之自欺。為免陷於此種自欺者，將其研究對象之歷史性，有意識的

予以反省，實爲必要。經過此種反省，社會學乃不得不放棄論理科學之認識意志與組織形式。

符萊翊對於形式社會學力加批評，此種態度顯係以形式社會學有能特別表現論理科學之構成而發者；唯彼以就形式社會學之全體觀之，亦非爲最惡劣典型之社會學。彼對於形式社會學之所謂形式的觀念，亦表示其批評之態度。在其批評態度之所成爲問題者，則爲超歷史之考察的態度。彼之所關心者，非爲形式之本身，乃在於所把握形式之樣式如何。此種傾向，彼以次於形式社會學之師班(Spahn)之普遍主義爲問題。在兩者之組織間，雖有其重大之異點，然由其敘述，則兩者間同有共同之科學的基礎，已可充分窺見。彼以師班之普遍主義與形式社會學並舉者，即根據於論理科學對於社會之理解。師班之社會學，有論理科學之構成，極易明瞭。彼謂：「社會即精神，精神亦即社會。」彼以社會爲意味的形象，其態度最爲徹底。彼以社會世界之全體，悉可決定其爲精神之形象；甚至以社會之各個機能或各個現象亦均同樣爲精神的內容之發展。社會生活本來非爲時間之生成。自其表面之意味觀之，爲社會生活；自其內部觀之，則爲精神的內容；其構造法則即存於此精神的內容之區分的秩序與階等的關係之中。論理之機構即社會之機構，精神之哲學亦

即社會學之機構。

「一種流出的辯證法（註一）係綜合全體之機構或至少綜合其核心，即精神所由始源之物。此種意味與價值之機構，僅予以現實之記號，或以之為在時間之現實，最為適宜。如此，我等即有社會之構造概念。師班之社會學的理想主義之性質，於此有明確之表現。哲學的理想主義，以意味內容代替現實，以意義與妥當之關聯代替實在之關聯，以階等之系列代替因果之系列，由於此等之設定者而有其特徵。此種對於社會現實之觀念的內容之解釋，在師班之社會學自最初即已產生者。」——同上，七〇頁。

符萊翊決定社會學之課題，在於社會的生活行程之論理的研究，即在於客觀精神之理想的發展之研究。自辯證法之「論理」論以至社會之構造理論，其間之思惟的前進，在彼呼之為「實現」。此種過程為最重要之現象，社會學之大部份目的皆在於此考察。實現之意義當甚開晦，此在精神的內容與行為的組織之間有其本質學的關聯之意味，又或有社會之階段的構造之意味，而且將精神的內容又有轉置於社會之部分集團之組織之意味。彼之思想之所以被批評為流出主義者，

即以此根本立場爲其基本原因。此種傾向，其由流出主義而發生之危險性，當亦不免其危險性之最大者則爲對於歷史之敵對性。

「在社會學的流出主義，現實的社會，本質爲無歷史之組織；其在形而上學的流出主義，現實的世界亦同爲如此。精神界之統治，經過一切時代，均屬相同。此須爲完全的有秩序的而且爲人類的實現。如此我等卽有真實之社會的秩序，卽「真」之國家。精神的價值世界所要求之等級，往往必然爲同一者。師班之社會概念，往往歸趨於此「真」之社會，故不僅在政治的社會的意味爲保守者，卽在形而上學之意味亦爲保守者；此爲絕對之靜學的社會概念。何則？蓋以爲其基礎之形而上學，根本卽不知何等現實之辯論法，不過僅允許多少爲完全絕對的規範之實現而已。」——同上，七六頁。

師班對其社會的概念亦有予以歷史性時，唯此際彼之態度在中心之意義上，仍爲非歷史之態度。蓋彼以無論如何之精神，其在時間與生成之世界必不能爲完全與純粹之表現，而僅在時間之過程，僅在經驗之顯現，始爲可能。如此，則對於現實的社會秩序之認識，乃有經驗的歷史的要素之

導入。此在形而上學的階等關係之外，有時間的繼起之表現；在概念的基礎之外，有實在的發展之過程之表現。唯師班對於社會學之兩方法之二元主義，不僅不置之不顧，且努力抑制之，其所解決者，當然爲屬於論理科學方面者。社會之歷史的編制，在實質上以之爲精神的內容之編制；歷史的社會科學，在彼亦以之爲概念之科學。此在思想上僅係採用時間的繼起之範疇者。彼在最後則使歷史附屬於組織狀態之下。歷史的生成之在此組織狀態，爲有妥當的秩序之漸次實現之意味。此將歷史之事件、狀態，或其決定只認爲某種形而上學的內涵之所發現之階段。歷史爲經過時間媒介而發見之論理，歷史之現實非爲單獨之逝往者，又非有獨自之價值者，乃爲在不完全的出現之階段的形而上學之現實而已。據此，則彼之非歷史性，已甚明瞭。歷史之見解爲瞬息發生，而直接能由組織的方法之唯一支配之所代替者。

一精神本身非爲何等歷史之本質，乃僅係表現於歷史之中，不過爲經過歷史而始表現者。此在歷史之樞機，且在歷史之行爲，不能創造何物，而僅在歷史之中，反映自己。現實的變化，新的形成與決定，非爲歷史之內容；發生於歷史中之種種，皆於觀念的組織之中，豫先形成，由

是而能燭明在時間性混沌中之蘊藏。」——同上，七八頁。

符萊翊以論理科學的觀念之源泉，在於黑格爾之精神哲學。以歷史在本質且在其一切部分均為意味的關聯，則論理科學即成為認識歷史現實之適當的態度而社會的世界亦同時成為意味的形式之一領域。符萊翊以此種黑格爾思想之傾向，在形式社會學或關係社會學正應遠避，而以此為與完全形式化之自然科學的概念相結合者。唯在師班之普遍主義，則有再表現復歸於黑格爾思想之傾向；論理科學則將歸向於形而上學之懷抱。師班之社會學，不僅在形式的意味上為論理科學，即在內容的意味上亦為論理科學。社會生活在彼不過僅以為依序配列之精神，社會學亦不過僅為純粹之精神科學。此殆以論理科學之社會學，在原理方面，可以認為最徹底之典型；其立於論理科學之見地的社會學之根本的缺陷，亦由彼而有最顯明之暴露。師班置社會事實之現實的性質於不顧，其在形式社會學與關係社會學所認為之意味與關聯，以及與現實狀態的社會生活之應予以區別者，亦不予以支持。符萊翊為反對此種傾向，乃提出現實科學的社會學之論理的構造之問題。

(註一)流出說(Theory of emanation)係以泛神論之見地，以解釋神與萬有之關係。是說以神之本質，原無盡藏；此無盡藏之本質，流溢而為萬有，是故萬有與神，非有殊別，乃即為神之一部分，與光之自太陽流出而離太陽以存在者無以異。其由神之本質以流出者，距神之本質漸遠，其位亦漸下。故流出有三階，其第一階為精神，第二階為靈魂，第三階為物質。溯是說者為新柏拉圖派，蓋世以柏拉圖之論物質與觀念，終不能脫二元論之範圍，故欲持此說以歸諸一元論，以萬有為神之本質而流出之結果，則物之殊多相與神之渾一性自無妨兩立。——參看羅世英譯西洋哲學史二百六十九至二百七十三頁，商務印書館出版。

三 方法的社會學之批評

在符萊翊對於論理科學的社會學之抨擊中，最應注目之一者，為其對於方法的社會學(*Methodologie als Methode*)之見解。方法的社會學雖有頗多之意義，唯在符萊翊，則以之為對於論理科學之方法的社會學之觀念。

以神話、言語、藝術、法律、經濟為意味的領域而考察之種種科學，不得不考察此等精神的形象之所創造的生活過程。在此條件之下，心理的生活，社會的運動與歷史的生成，必然的包括於文化體系之科學的範圍以內。為欲完全明瞭客觀的精神的意味內容，對其發生之過程或其心理的社

會的全般狀態，實有檢討之必要。欲明瞭希臘詭辯家（Sophists）之理論，無當時阿泰那（註一）之概念為不可能；欲明瞭中世紀後期之詩歌精神之內容，不知騎士階級，封建主義，或中世紀之全般社會之組織，亦為不可能。此種還元於社會的現實之方法，為近代一切精神科學之共通的方法。精神科學為解決其自主之認識的問題，乃包括社會學而為考察之方法。符萊翊所稱為方法的社會學者，在如此意味上，不外為論理科學之取入於其陳列窗架內之社會學；而符萊翊以此種社會學亦本來為論理科學的社會學而予以排斥者。

符萊翊之視方法的社會學，不過為論理科學命題之擴大與充實，而斷定其在根本之立場上並未予以何等之變更。彼最先以狄爾太對於社會學之見解為論理科學之見解而否定之，其後，更以論理科學有表現為方法的社會學之傾向，又欲同樣予以否定。狄爾太在組織的精神科學，承認心理學的，歷史的以及社會學的方法之必要，尤其以歷史的與組織的科學之相互作用，或相互交錯為其科學論之主題。彼之所企圖者，即在兩方面實行兩種科學之相互作用：一方面以歷史學之充滿組織科學之認識與方法而可認為科學，同時另一面又主張組織科學之以歷史現實為其意

味內容所發生之基礎者，予以還元，實為必要。彼之最重視者在於後者，彼之著作，皆能證明論理科學之以歷史的社會的方法獲得頗多之利益而無遺憾。唯符萊翊以此嘗試，並未能直接確定社會學之學問的意義，如謂：

「一切的精神形象均係依序配列於歷史的生成之中，故一切精神科學不能不作歷史之考察，唯以此即將歷史構成爲科學，殊不適當；而不如以對於歷史予以科學之清算，較爲確切。對於歷史予以科學之清算，此對於歷史科學並未與以獨自認識之問題，乃爲無論在何處均可適用，無論在何處，均能使之爲必要之思考方法。同樣，此在一切精神科學均爲必要，而在論理科學的認識理想爲有用之方法若被取消，則此實有科學的社會學之清算的意味。自論理科學觀之，社會學的思考方法之導入，不僅有擴大其認識作業之意味，或統攝其從屬的次類的問題之意味，乃真正有使其理論獲得完成之意味，亦即有對論理科學的認識理想之歷史世界全體之實行的意味。此際誠如狄爾太之獨自的歷史著作之例之所教者，關於一切社會的現實或其歷史發展之論述，意在完全的意味的忠實解釋精神的形式之內容……社會

學的觀察，明明附屬於闡明論理科學之問題，明明統攝於闡明論理科學之問題。」——同上，三二——三三頁。

爲此種方法的社會學的構成之中心者，完全爲精神的意味關聯，社會的現實對此僅有補助之意味。唯此時社會學的方法不僅附屬於論理科學；當論理科學進於歷史的社會學之考察時，同時將歷史世界完全置於論理科學之命題的桎梏之下，並使其本身亦成爲精神之普遍的形態學之理想。方法的社會學最後將歷史世界之生成的方面引入於論理科學之思考的組織，而予以深刻之變化；一面追求自己之自主的論理，一面以某種特長的方法，改變歷史之時間與歷史之現實，而使之爲精神的內容之實在的條件之組織。

「心理的生活成爲客觀精神之建築場，且成爲客觀精神的妥當性之基體。歷史的生成，於此成爲精神界聳立之形象，於此成爲其形式之實行變化的媒介體。歷史的時間成爲精神之形態的領域所存在之空間。社會的現實之含有對立、鬭爭、發展與決斷者，成爲文化種種形式之意味關聯所藉以實現之消長之力。——此歷史世界之一切現實的樞機之解釋，乃論理

科學所研究之反面。如注重點在意味之上，則真的生成必由自然之樞軸而獲解放者。如此，現實非現實化，而且時間亦非時間化。此決非任意之解釋或不完全之理解，乃為由論理科學而獲得之率直的結果。兼有科學之認識方向與組織形式之辯證法，當存在精神的現實之辯證法本身之中。」（同上，三五——三六頁。）

符萊翊以狄爾太貫徹於其歷史之著作中者皆為此種之精神。狄爾太雖曾就歷史以研究哲學的觀念之構成，唯以歷史為現實，則不能獲得充分之尊重，歷史乃被認為每個觀念構成之內在的論理之可能性所實現之空間。彼之作歷史之研究，僅以為經過思想家之每個組織，世代與時代之系列，而有探求諸體系之論理的內容之所發展之確實的線索之意味。歷史的研究之目的，為一定的哲學之組織的關聯，為一定的精神形象之完結的機構。狄爾太之歷史著作漸次歸於典型學者，實基於此種指導之動機。典型學之思想，係由精神世界而排除現實性之樞機，且將此現實性之樞機，完全由意味之觀點而予以改造者。此不過為論理科學之支配歷史的充實性之手段。歷史由是乃成為適應論理科學的論理學之巨大精神之形態學。符萊翊以史本納(Spenner)之立場為標榜

世界史之形態學(Morphologie der Weltgeschichte)同時又提供方法的社會學之一類型。如史本納之認文化爲有機體者，其結果與認文化爲自己完結之意味關聯者相同。具體之歷史的時[間]，在文化本質發展其精神內容之一千年（註二）的空間並立之中即被消滅。唯此與符萊翊之見解，以歷史爲宿命的生成，以歷史時間之具體的現實者，則與此亦未必一致。彼之思想欲使之產生二元性者，故其歷史的思考有神經的生氣之產生，彼之思想亦含有頗多之啓示與暗示。我等在此點當可認其對於史本納之形態學的思想可比較的表示好意。

符萊翊反對方法的社會學之根據，如上所述，已可明瞭。彼以此種見解，不以社會現實爲社會現實之本身而批評之，乃以社會現實爲意味關聯所實現之場所，其結果則使社會現實陷入附屬於意味關聯之地位。此種方法，僅有將論理科學展開之意味，由此而將社會的現實之本質完全忽視者實屬不當；符萊翊即要求將社會學由服從於論理科學之方法的附屬的地位予以解放。唯方法的社會學之所以成立的問題之領域，本來非爲意味的形象本身之領域，亦非社會的現實本身之領域，乃爲兩者相互關係與相互作用之領域。此種問題領域之存在與其存在之意義，當應予以

充分之檢討者。此種檢討，在符萊翊亦認為必要，故當其排斥方法的社會學，同時即思有以代替之者。

當其排斥方法的社會學時，即排斥由論理科學以征服現實科學時，以二者之可能性仍然存在，而各為自主之對立。論理科學僅以意味形象為對象，現實科學僅以社會現實為對象，兩者在其各自之領域，均為獨立之狀態。符萊翊在精神科學之分類，區別論理科學與現實科學均為各有其特殊對象之科學；故我等觀察其排斥方法的社會學以後，當可知其有僅要求現實科學的社會學有自己領域的自主性之存在。且排斥意味的形象在社會現實的領域之實現，同時對於社會現實之意味形象之作用，亦必予以排斥，此種推論，當有充分存在之餘地。唯在實際上彼又闡說應使兩種科學並立，且進而以考察意味的形象與社會的現實之關係為問題，則其在方法的社會學之對象的問題領域，而推考所謂意識形態 (Ideologie) 之概念的方法，於此更獲一佐證。

符萊翊以意識形態之概念，頗多荒謬之見解，而以唯物論之俗惡化時，以意識形態之問題，與在論理科學的社會學之土壤上所實現之問題，同樣為皮相的似是而非之見解，此種概念，實為路

不通行之甬道。唯彼在其根柢上亦認爲有正確的問題之存在，如謂：

「剝去其獨斷的形而上學之衣裳，則意識形態之概念，自實在社會學以研究文化之精神的内容，因而將文化之精神的内容列入於社會的現實之全體的形象之中，而使現實科學之概念，成爲易於把握之課題。其實，一切現實科學之社會學，正在此種課題之對面。」（同上，一〇六——一七。）

於此意味的形象與社會的現實之關係成爲全面之問題。此由現實科學而解釋精神之實現的意味，可使精神的文化之實在社會學（*Realsoziologie der geistigen Kultur*）獲得成立。（同上，一〇九頁）此當爲現實科學的社會學之進展。符萊翊一面以社會現實之精神的解釋爲方法的社會學而排斥之，一面相反的卻承認精神之現實科學之解釋，此當然可以認爲在原理上爲現實科學對於論理科學所處優越之地位，我等至少可以推演如此之結論。然彼在實際上並不採取如此之立場，彼之精神的現實科學並不威脅論理科學之存在，其結果反與之並立。彼對於意味的形象，一面區別其內的認識，一面又區別其外的認識，而以前者爲論理科學之研究，後者爲現實科學

之研究。彼之現實科學的社會學之原理，在精神之考察上，並未使優越於論理科學，而依然承認論理科學存在之基礎，因而彼之所謂精神的現實科學者，為考察意味的形象之一種方法，而對於本來之論理的方法有為從屬的方法之意味。此種方法，在其妥當之範圍，始終提供現實科學之認識，蓋此以意味的形象與社會的現實發生關係，而以由後者發生之問題故也。在此點上，此當為反對方法的社會學，唯不得成為解釋論理的意味對象之唯一的或真實的方法，不過僅為一種方法。此種成為社會學之一種看法，即成另一種方法的社會學。社會學當然不能限於一種方法，唯在認為最真實與全體考察之科學時，此種方法的社會學應予以廢棄者。符萊翊之現實科學的社會學，最後並未徹底貫徹其主張，在其批評方法的社會學時，已可以窺知其實此種缺陷，在其以論理科學與現實科學對照之中，已可以豫知者。

(註一) 阿泰那 (Athenai) 為希臘共和國之首府，為古代希臘文明之中心區域。

(註二) 參看本書第六章第二節附註。

第四章 現實科學的社會學之檢討

一 自論理科學以至現實科學之轉向

符萊翊以近時社會學雖爲論理科學原理之全盛時代，唯此僅爲一時之傾向，而主張社會學之正路仍爲現實科學之原理。自符萊翊視之，社會學最初之理論，均爲現實科學之組織，現實科學理論構成本身之所攜以俱來者，卽爲社會學之科學的成立。符萊翊以德國社會學之歷史，對此頗有確實之證明。

現在論理科學的社會學表現一種難以抑止之傾向，此傾向卽復歸於黑格爾之精神哲學。唯黑格爾之精神哲學在實際上尙爲社會學以前之理論，其根本之特徵與真正社會學之精神大相隔絕。德國社會學之起源，自黑格爾之精神以至社會的現實科學之發展，可作一劃時代之區分。自黑格爾以至馬克思，又自黑格爾以至斯泰因——此均爲社會學之論理的發展歷史之象徵。因此，

德國社會學可以認為自黑格爾法律哲學之辯證法的發展而發生者，社會學之歷史的出發點在於辯證法之觀念主義。唯此出發點之第一步，乃真正在於對此觀念主義辯證法之征服，此一轉向即所稱為唯物主義 (Materialismus) 者。符萊翊則不辭以社會學之出現與唯物主義之出現相聯貫結合。

所謂唯物主義之意義頗多，其在此處之意味，則以自然科學之法則概念，尤其以生物學發展之概念，而轉用於社會學之領域；又以社會之構造，及其精神的文化與歷史的運動均由於經濟之因素的構造與運動以決定之者。唯符萊翊對此之解釋，則以為係論理科學轉向於現實科學之證明，此在精神史上最為重要且有其最深刻之意味。(現實科學的社會學九二頁)當此轉向之際，成爲社會現實之本質特徵之三種樞機，乃有其精神史之作用：

第一、社會事實之人類的制約性；

第二、社會事實之歷史性；

第三、對於社會現實之現在狀態所含蓄之意義。

此等條件，皆有對於精神哲學攻擊之意味，其結果所產生者，即爲社會學。

最先由黑格爾思想轉變者，當首推斯泰因（Lorenz von Stein）。世人均以斯泰因爲促進黑格爾思想之發展者，其實斯泰因實爲黑格爾之批評者。斯泰因在其所著自一七八九年以至現代之法國社會運動史上，以國家與社會爲意志之本質的形態，此點固爲仿效黑格爾之思想；唯同時又以國家與社會爲歷史之力量，此點則已踏入於現實之見解。社會之歷史以社會種種勢力之鬭爭爲其內容，而其運動則非觀念之階段，乃爲實在之生成。此種研究方向之轉變，即表現於其對於國家之觀念。——國家者在原理上爲共同社會構成員之自由的統一的意志之人格的綜合；唯在實際上則爲有強力之社會階級的征服者之組織，於此有其原理與實際之區分，此爲黑格爾思想所無者。國家之非爲自由之組織，由來已久，一方僅要求爲自由之組織，他方仍爲不自由之歷史。此爲社會狀態之實際的繼起，又爲國家權力手段之征服的攻擊之實際的過程。唯彼謂國家之由不自由的歷史轉化而爲自由之歷史，亦應認爲實際之過程。彼以國家之與無產階級之提攜而使變革爲社會之王道政治，且以之置於現實的力的作用之中。斯泰因之立場，其非爲論理科學，而已轉

變為現實科學，視此已可明瞭。符萊翊認為自此始有社會學之成立。

其與斯泰因有同一傾向之表現者為馬克思，而馬克思之論調則尤為深刻。斯泰因對於黑格爾尚未為表面之批評，祇為內涵與暗示之批評，其至馬克思，則直接表示其反駁之態度。從來馬克思及其後繼者對於黑格爾之批評，以黑格爾思想之祕密，在於以抽象之論理的範疇為主，以精神界之現實的主體為賓，此乃指示其完全的顛倒性為其特徵。其根本對於論理科學之立場者，最先在使對抗人類，其次在使對抗社會的現實之歷史性。此最初表現者，為費爾巴哈（Foerbach）之有宗教批判意味之人類學的轉變。唯此種轉變在社會學則不得不予以訂正者，當甚為明瞭。

費爾巴哈之轉變尚祇為個人之抽象的，孤立的心理的見地，而社會學則不得不徹底而更至於社會的人類之見地。由於此種轉變之徹底化，則在人類之樞機更增以歷史性之樞機，使精神世界之賓格之現實，由於矛盾而發生促進運動，由於促進運動，而成為生產之社會現實。精神內容之辯證法的組織，非為人類性，乃為實在之辯證法。此在黑格爾亦認為世界史之意味內容為經過種種時代與種族之時間的系列而展開者；唯在後者自身非有辯證法之關聯；為其關聯之基礎者乃

爲精神之原理。此種唯物論的轉變，係將此觀念的關聯置於社會的現實之連鎖關係中而成立者，在此點，馬克思之實在辯證法即爲社會學之所由以成立之重要的路標。

馬克思主義之實在辯證法，以在社會現實本身中之新的歷史力之起源爲課題。一切社會秩序形成自身，且繼續發展，同時又產生反對本身之勢力。在近世資本主義社會，此種狀態最爲顯明。資本之與自由勞動，小市民之與無產階級，實如光與影之相爲表裏。於此辯證法即發展至於社會構造之內部，同時又成爲在時間之現實的過程，即社會的運動。（同上，九九頁。）符萊翊以馬克思之見解，在現在狀態之認識上亦爲徹底之見解。斯泰因又主張在現代有世界史的意味之新的問題發生之事實：勞動與資產之分離，社會革命之勃發，各階級爲國家而戰爭，——此皆可認爲新的現實。唯彼在其解決之方式上，並無超越黑格爾之國家論，而馬克思之見解則與之相反，而有革新之意味。馬克思以現代在置於時間中之辯證法的運動，而宣言爲重大之決斷的時期。在社會有生產不調和之現象存在，在現代益爲昂進，社會階級間之對立亦最爲明顯。市民社會自始即內含矛盾，而此矛盾又成爲敵對最初本質之歷史的現實。現代純粹爲辯證法所構成之最初的時期；而此

最初之時期，同時又爲其最後之時期。全社會分爲兩大敵對之陣營，而在兩者間已挑起最後勝負之決戰。在此決戰中，並無中立性與媒介性之存在，歷史現正導現在與其最後決定之未來於戰爭之中；由於此種決定，而意識與理論之任務乃根本變革。哲學非爲已完成之全體組織之概觀，乃爲生成之自己意識。此生成之意識將過去，現在與未來之構造，反覆於其自己意識之中。其對於過去成爲歷史之認識，又成爲現在之實在的條件之不可回轉的系列；其對於未來，則爲現實的認識，必然成爲「爲生成之知識」，「爲改革現實之知識」，亦即「爲實踐之知識」。由於此種最後之結論，成爲現實科學，乃完全一變其本來之面目。符萊翊重視馬克思現實科學之認識。如上所述，已可明瞭。故彼謂：「此視爲唯物史觀之形態，視爲現實科學的社會學之觀念，自始即發生於德國。」

符萊翊之批評馬克思，與批評斯泰因者相同，其出發點不外欲於精神史上指出自論理科學到現實科學之轉向。問題既在於廣泛與未來的意味之唯物的轉向，則彼對於馬克思見解，不能完全承認，乃屬當然。彼雖承認馬克思現實科學的認識之傾向，唯在其特殊之內容上，則大持異議。如謂：

「雖如此說，當然，附着於馬克思主義之概念的世界，明白表示時代的制約之特徵者，本質的即不屬於現實科學之概念。馬克思主義之資本集中與貧窮化之理論，謂由於經濟的政治的狀態而決定；馬克思之價值論與意識形態論，謂由於十九世紀半之精神的状态而決定者，吾人當易指出，此等皆與廣泛與未來的意味之唯物的轉向，全然無關係。」（同上，一〇四頁。）

符萊翊對於馬克思主義之意識形態論，特別指摘其歷史的制約，因而指摘其理論之誤謬。彼指摘馬克思主義在其意識形態論上為受十八世紀之法國唯物論與感覺論之影響者，此唯物論係包括感覺論，模寫論，利益心理學與功利主義等之要素。此等與其意識形態論之社會現實之理論相混和，乃妨礙其真正的現實科學之完成。（同上，一〇七——八）此種模寫論與經濟中心主義之結合，不外為其社會現實之上層建築與下層建築（*Überbau und Unterbau*）之理論，符萊翊對此亦表示其批評之態度：

「此概念根本為對歷史世界的現實狀態與意味的內容予以俗惡之唯物的分析，並予

以實在主義之考察，唯前者僅發見為無精神內容之實在，後者僅表現為非現實之事物，此種概念不過立足於有此兩種任務之獨斷的主張而已。歷史世界之現實科學的強調，成為如此狹義之唯物主義。此在形而上學之唯物論，且在唯物論之經濟的前提之基礎，社會現實之構造已被曲解，精神的關聯在其構造與運動上雖在任何情況之下，亦不能擔任任何等積極之任務。觀念因此乃成為僅僅反映實在的關聯，而成為說明其因果之作用。其又設定心理與生理之機械作用者，但此在一定之社會現實被與時，乃在頭腦中創出一定之觀念，此實如因空氣量之配置而產生海市蜃樓者相同。故對於觀念之分析，由於如何社會現實之反映，僅此成為妥當之課題。在此意味上，意識形態之觀念乃成為路不通行之曲徑；精神自始即被驅逐於現實認識以外，意識形態對於現實認識僅得成為皮相的現實之問題。（同上，一〇五——六。）

符萊翊不以馬克思之見解為現實科學的社會學之完全典型，當甚明瞭。符萊翊即為準備構成真實之現實科學，對於馬克思之見解乃始試其批評者。

二 歷史的社會學之典型

符萊翊以現代社會學之組織亦有屬於現實科學系統的社會學之存在。此等社會學，不論任何派別，均以歷史的現實為研究之對象，而在表示其為社會哲學之構造上，有其一致之點。符萊翊在此等社會學中，有意以歷史化之組織為問題，而謂有三大種類之劃分：

第一形式為實證主義的歷史哲學之反覆，以探求社會學上使人類進化之心理的與社會的生活之力量與法則性為任務。

第二形式為由近世之歷史主義而產生者，將啓蒙時代之進步哲學分解為世界史之文化的形態學，而與社會學以把握此文化的社會學之基礎為任務。

第三形式係以社會學概念之非歷史的組織化為目的，而認識社會現實之歷史性質，要求以不適於社會學之性質的概念，而攝取歷史哲學之構造於其體系之中。

符萊翊以此三種形式為歷史的社會學之典型，為對於與論理科學對立之現實科學的社會

學之典型。(同上,一二五——六。)

爲第一形式之代表者,符萊翊曾舉出歐本海麥(Franz Oppenheimer)。如以孔德(Coïnte)爲社會學之古典的規範,則歐本海麥可稱爲「正統派之社會學者」。「自其理論之內容觀之,歐本海麥實非孔德主義者。彼將近代之心理學,民族心理學,人種學,歷史學,經濟學等研究之結果,綜合於其社會學之中,而在與孔德大相懸殊之基礎上,建設其新的社會學,彼之組織的全體設計,係由法國實證主義之傳統而來者,已甚明瞭。社會學在科學全體中之意義,與在人類發展之全體的意義,在法國社會學初期發展之階段,均有同樣之觀念,而認社會學爲「人類社會之歷史的普遍科學。」彼爲歷史哲學之遺產繼承者,彼之觀念,以爲歷史哲學與社會學之區別,不過僅爲名稱之區別而已。

形式社會學以探求社會學特有之對象,而開其研究之端,此爲世人周知之事。此在欲建設社會學爲特殊之文化科學者,當爲必要。由於此種見地,形式社會學以探求一切文化之普遍認識爲目的者,爲社會學最初發展時期階段之工作。歐本海麥對此,故斷然標榜歷史哲學之社會學。根據

歐本海麥之見解，則一切社會科學皆有關於同一對象之研究；此同一之對象即為人類社會及其文化之分岐發展。各種社會科學根據其研究興味之不同，由此對象而選擇其一定之認識的對象。社會學因此以全體為全體而研究之科學，綜合各個社會的原理，以成所謂普遍科學（*Universalwissenschaft*）。普遍科學以社會過程之研究為對象，以社會過程為全體且為單一體者為其特徵。普遍科學至今尚未完成，亦未可知；唯自孔德以來，踏入此一途徑而成就社會學之正當發展者，則已甚明瞭。符萊翊以歐本海麥關於社會學發展之見解，毫無謬誤。將社會學進行之通路使之豁然開朗者為聖西門（*St. Simon*）與孔德（*Comte*）；而在德國為同一之嘗試，欲發見社會運動之法則者為斯泰因與馬克思；歐本海麥則反對欲將自斯賓塞以來之社會學予以特殊化之努力，而主張復歸於普遍的綜合的社會學。且彼與實證主義之社會學者同樣，以社會學之主張須負有實踐的使命之信仰；此在彼，甚至於欲再回復往昔歷史哲學之內容。彼一面闡明人類集團應有協調之條件，同時又謂有積極與消極二個時期之交替，在現代，由資本主義的批判時間之不協調，而探求將來應達於新的滿意的途徑，社會學應有此目標。此種觀念，不僅與一切實證主義之社會學，即

與一切歷史哲學之合理主義，均爲共通之觀念，此亦明白表示歐本海麥之理論組織之與歷史之關係。

歐本海麥不僅以經濟的行動，即人類一切的行動均爲同一義理所決定者，此可由嚴密之機械的觀察以說明之。如此認識之可能性，貫徹社會過程之全體。機械的觀察方法，對於一切集團行爲，可爲論理上之要求，亦可爲方法上之實行者。歐本海麥以社會過程之總體概念爲適應一切集團之相互關係與環境關係。社會學以此成爲歷史世界之各種過程之法則科學，此在法國實證主義之意味，則爲社會物理學。唯最重要者，由於此種社會學之因果認識，不特可闡明未變動事實之內部組織，不特可闡明破壞已有均衡之各個事實之變動作用，且由於已有組織之變動事實，可導入未來之動學的均衡之過程，能予以理論之測斷。由於社會之可以認識的元素的力，由於集團行動之可以確定的法則性，而人類的社會發展之爲一大的社會學之對象可予以綜合。社會學由於機械論之認識集團之各個過程出發，旋即設定有系統之組織，而能闡明進化之主要方向。歐本海麥以測定此種發展爲可能者。社會之發展，爲集團之增大，亦即擴大相互性之倫理的絕對命令所

適宜之空間，而有使人類形成爲契約的有機體之傾向。如此則有傾向於自由主義之樂觀的發展之信念。以如此進步論與機械論之歷史哲學無異爲一種神話，而吞噬歷史之整個辯證法。唯歐本海麥未必仿效此例，彼有組織的提出極深刻意味之辯證法的概念，即政治手段之概念。以社會之發展，僅由於經濟手段之進行，而非由於政治手段之干涉，此種見解在社會學與經濟學上頗爲流行者，其實，乃根本謬誤。政治手段在歷史上亦有其決定之意味。政治與經濟之手段爲滿足集團利益之二個完全平等之途徑，一以勞動爲任務，一以掠奪爲任務者，集團爲滿足其利益而採取最捷徑時，必然採取暴力之途徑。唯此力在社會之過程，亦可營良好之作用，第一，此力可團結人類使成爲益較大之社會體；第二，此力終至於消滅自己，而成爲促進進化之鞭策。（同上，一三四頁）但此在歷史之辯證法的要素之任務尙未完結。國家爲政治手段之現存形式，唯歐本海麥則以國家爲人類進化歷史之逆轉。此在歷史，當爲例外。由政治手段所產生之各種制度之逐漸消滅，不僅爲人類歷史進化之目的，亦且爲人類歷史確實發展之方向。

此係符萊翊對於自由主義之社會學表示好意。自由主義之社會學者，即歷史哲學之社會學，

與德國舊社會學同樣將社會過程置於社會與國家對立之間者。唯符萊翊一方面又承認此種體系有其缺點之存在。彼之所感覺不滿者，以歐本海麥之體系根本為由前代合理主義進步思想之殘滓而未澄清者。如謂：

「如十八世紀之啓蒙主義者，將歷史之生成成分為善的經濟與惡的國家之道德的二元主義，而有使之為神話之危險。歷史事物之機械論的見解，如廣漠森林，如向之發出一「價值」與「設定目的」之呼聲，亦必予以同樣之回響。社會的世界之自然法則最後準備為純粹國際聯盟之實現。一切遮斷此種實現者均為罪惡，亦必趨於自己之毀滅。經濟手段與勢力論之絕對命令之神，如豫先作成社會過程之時計，而正確指示其進程者。」（同上，一三四——三五頁。）

在社會學亦有此種二元的對照之採入。如謂：

「將具體之歷史對象切斷為二部分，其一為由於社會發展之機械論，而判斷為一般法則的應用之時機；其一為由於評價的歷史哲學，而判斷為人類進步之階段。……為彼之體系

之社會哲學的全體狀態，當然使歷史思想之傾向探入於其社會現象之組織學之中。唯此僅將社會現象繫於確定的價值階段之線索之意味。社會現象不能把握為有歷史意義之具體的構造，亦不得擴張為社會過程全體之進步的觀念。具體的社會學由於如此社會進步之發展的機械論之分解始成為可能者，亦猶歷史的思惟由於合理的歷史哲學之取消而始成為可能者正相若。」（同上，一三五頁。）

三 魏博文化社會學之批評

符萊翊以為第二表示有現實科學之傾向者，當推魏博（Alfred Weber）之社會學。符萊翊之所以重視魏博之文化社會學，或為歷史社會學，以為自己理論之基礎者，實有意與形式社會學對抗，乃以社會生活之歷史的具體的全體狀況為對象，且把握歷史之動流於其中，由於此種社會現實之全體的認識，而欲獲得解決現代所存在的問題之地位。今日人人，尤其在德國，所稱為社會學之分析社會的協同生活之各個形式者，應認為社會學一部分之領域，魏博則稱之為社會學。唯

傾向於商品目錄 (Catalogue) 化或組織化之形式社會學，係將社會學使與「生」遠離，在一切重要問題上將「生」除外而產生之結果。魏博反對此種見解，乃與舊社會學同樣，提出較自己之文化社會學為廣大且接近於現在之問題。我等之自己的宿命問題，乃驅迫我等歸向於歷史，於是我等不能不問：我等果在歷史之流的何處？使我等不變的服從於如何之運動？我等如何可以改變歷史？我等借歷史科學之助力，將自己之狀態以及未來者予以一確定之位置，完全以科學堅定之意識，以形成自己之宿命，在現代恐尚為最初之時代。為實現此目的，僅為個人化之歷史科學，決不適用，故不能不以社會學與歷史科學相結合。唯此非以文化之診斷與歷史之神化為其本來之職務，乃由全體的生成之每個部分而獲得最接近於現實之可能的形像，綜合的理解一定之時期或文化圈內之歷史的形態，如此以對於現在狀態之動學之敏銳觀察之歷史認識之手段，而決定在現代之地位者乃為其問題耳。對於此種企圖之歷史哲學之基礎，不在人類史全體經過之內容的意味，乃在歷史之普遍構造論。彼之體系在此點與歐本海麥社會學之歷史哲學的組織大相殊異。對於此種特徵符萊翊謂：

「彼與近代一切歷史主義同樣，分解世界歷史之統一於世界史之多元的文化之中，以爲現代一切歷史思想之特色者有二重目的：一卽理解歷史現實之爲一次發生，不復能返覆，而有獨自價值之個性；一卽同時指示文化之成立以及其興衰存亡者，有成爲支配之一定的普遍的且有含蓄的典型與法則性；彼卽追求此二重目的。在人類主體之歷史的全體經過，以爲可以意味理解之者，此在以前之歷史哲學成爲主要之課題；其在今日代替此統一之方式者，乃有歷史的生成之一般的構造，卽文化之本質構造的理論以及關於決定歷史生成之要素，與其發展之法則之理論之出現。」（同上，一三七頁。）

符萊翊以魏博之理論組織，在其構造之觀察上，實較歷史哲學的人類史之普遍觀察爲有較大之意義，則其對於魏博之見地當大贊同。

魏博之歷史構造論，極爲簡單，卽以歷史發生之事件，有三個領域之區別，卽社會過程，文明過程與文化運動三者是。社會過程常爲鉅體之生活的統一體，卽爲廣義之民族所支持者。此爲由一歷史體以及於其次之歷史體，而非爲某一恆常主體之繼續的歷史。社會學卽在支持此世界史之

文化的社會體，不論其構造與宿命之差異如何，而探求其典型的反覆之形相與繼續之發展。在民族之組織發展至較高級之組織，其社會構造之發展，有一定之階段。此在印度、埃及、中國與歐洲雖不能謂為完全相同，而其間實表示有可以比較之類似性。此為表現於種種形態中之社會發展之普遍原理。文明過程與文化運動，係由於人類本能之意志力而來，而為有意識的過程之意味者，唯兩者之動學則不相同。我等在研究兩者之動學時，不能不採用完全別一範疇。文明過程聯貫一切歷史體而進行，如加以若干之限制，則以高昇之直線可以想像之。對此過程之妥當者為進步之觀念。在此過程之內容包含種種之知識作業。自全體觀之，此有存在之前進的合理化之意味。為適於理解此過程而用者，為發見之範圍；蓋文明之價值，非為創造者，乃為發見者。文明之價值在知識運動以前，必已預先存在，人類僅有意識的攝取文明之價值於其生活之中。由此範疇之構造，則必產生文明之歷史的運動法則。此種合理之存在領域，必每一部份每一部份繼續構成，其既獲得者亦永不喪失。此對於一切人類均為適當，故由此一歷史體以達於其他之歷史體，其間並無本質之變化，而僅為繼承之性質，經過人類之全部歷史，而成為一直線之普遍過程。文化運動則與此有相反

之性質，其用以代替意見之範疇者，乃為創造之範疇；其顯示代替普遍適當，能傳達於各地之有用物者為人類之精神的本質，此有獨自而不能傳達於他體之內容的種種象徵。將純粹文化之創造與為其母胎之歷史體分離，而欲以之移植或重現者為不可能；且此範疇之構造，可使其歷史經過之特有的法則發生。在文化過程與文明過程同樣，斷片與繼續發見之「財」不能蓄積。此為閉關之世界，此與一定民族之精神相結合，與一定民族之精神同時興起，且同時衰滅。各個創造，突然產生，於此亦有某種法則性之可承認，唯其發生之時間，則大體與社會過程之發展階段相照應。社會過程與文化運動之間，確有一種平行性可予以承認者。（同上，一三七——一四一頁。）

由此三大綱要，而歷史之發生學即於以組成，其予以觀念之區分而理解各個運動之法則者，為文化社會學之第一課題，其次則為三者過程之相互關係如何之問題，此亦即為社會學之最後的問題。文化意識之世界與合理化之狀態，果為如何根據於歷史生活之機構？符萊翊以魏博實置其中心於此之問題，如謂：

「為文化社會學之對象者，非為孤立化之社會過程，乃為歷史體之全體？唯此係由社會

之構造以觀察此歷史體之全體，此即係將歷史之其他因素與社會運動發生關係。」（同上，一四二頁。）

文明過程為決定構造社會秩序之本質要素之一，其發展為使歷史體由單純生活的集合，而推進於較複雜生活的集合之本質之力之一。此種本質之力，由於形成生活之新的技術之方法與新的知識之提供，而能完全改變社會之構造；唯魏博不以此為決定社會過程之唯一的力，而以認定文明過程之作用為絕對者，為陷於進化的歷史哲學之誤謬。魏博以此不過為形成歷史的種種之力之一，而符萊翊則以此可認識為已改變之史的唯物論，與文明狀態之社會的與文化的形成之本質之一之條件。文化運動係由某一社會生活全體為創造之激發的表現，為社會生活全體之心的內容之為形態的象徵之表示。由於社會過程而攜來之新生活的集合，乃為文化的生產的集合。此等文化之所產者，在種種意味上乃為「心」的社會現實之表現的象徵。史的唯物論置此可能的方向之多元性於不顧，乃陷於粗雜的單純化之錯誤。魏博對於文化運動之解釋，以為對於社會過程與文明過程實予以反作用。符萊翊謂：

「於此，在意識形態問題，亦有頗多改變之史的唯物論。第一，社會的文明之下層建築與文化之上層建築的關係，有認為非一義而為多義之意味；第二，其作用在任何時間空間有相互作用關聯之意味。」（同上，一四三頁。）

魏博之研究社會學係從社會過程方面以理解社會歷史之動的全體。彼之嘗試之意圖，在於獲得社會與文化運動之典型的形式原理，以此為圖式，而欲適用於西洋文化之狀態。符萊翊為貫徹其意圖，以魏博之理論組織尚不充分，在魏博之社會學，可適用於現代之圖式尚未發見，魏博之社會學對此僅為必要之準備工作。如謂：

「此種準備工作，的確完全已向於正確之方向。此係警告，社會學之概念雖為最抽象者，但不得不接近於歷史現實，而包括其運動於自己組織之中。唯社會學為完成其組織，自各個歷史體之社會學的分析，以至社會現實之普遍的典型的概念之構成，百尺竿頭，更進一步，實為必要。」（同上，一四五頁。）

符萊翊以自己之社會構造組織，為根據此種理論而擬定者。

四 韋柏歷史社會學之批評

符萊翊以爲第三有現實科學傾向之社會學者，當推韋柏（Max Weber）之社會學。彼以韋柏之社會學與歐本海麥或魏博之體系，在構成概念與組織形式上，同樣有歷史之傾向，亦欲以之爲其自己體系之一基石者。符萊翊之解釋，未能直接獲得一般人之信仰，彼自己固已知之也。

自韋柏之體系觀之，其基本之部分係置於極尖銳化的社會關係之分析。韋柏於此社會關係之分析，欲有計畫的繼續增以構造的標識，以形成堅固而複雜之形象的構造。就其純粹之構造觀之，似有類於形式社會學；彼之組織，一見亦似未脫形式社會學之範圍；唯彼之組織，尙有其他形成組織的原理之存在，由於此種原理，可以知其非爲形式社會學，乃顯然爲歷史的社會學。

韋柏之研究方法，係受李嘉德（G. Prichard）科學方法論之影響，而在晚年，對於以普遍化之科學性質與於社會學，尤加指摘，且有否認其社會學之爲歷史的構成者。其實，李嘉德之方法論，與韋柏社會學之組織，卽至最後，亦未能調和。李嘉德之方法論，係以蘭克學派（Ranke'sche Schule）

爲對象，不免爲社會學尙未入其眼界之舊式方法論。韋柏由於優秀之科學的本能，在必要時，頗知脫出此種方法論之窠臼，故在其方法論上則表示歷史學與社會學爲渾然結合之形式。符萊翊由其個人之性情，由其社會學之歷史的研究，且就其社會學之現實科學性質之內在的必然性，此當係對於韋柏之社會學有要求其有歷史的傾向之原因。

在韋柏，以一切社會科學之出發點均爲圍繞我等之社會的文化生活之現實，因卽爲個別之形式。此在歷史家，社會學者，其任務均同在文化的現實之認識。兩者對於文化的現實之認識，均以理論的概念之構成，應有如何之意味爲問題。在此情狀之下，兩者之答案，均屬相同，卽均爲理念型 (Idealtypus)，此爲世人所周知者。理念型之概念，係於個別事物之中取其有特色者，以此而經過普遍化之方法，使高昇至於典型之地位，以成爲普遍性之法則。——此卽爲個別化與普遍化之二種思想方法對立之原因。韋柏最初闡明其原理，以理念型本質爲歷史之理念型。歷史學爲個別化之認識，法則的關聯與典型法則性之認識，僅爲手段，非爲目的；爲歷史思想之理念型概念構成之目的者，非爲探求法則，乃爲闡明文化現象之特性。如此，理念型始終有歷史概念之意味。唯韋柏不

僅以此爲歷史認識之手段，且以之爲法則的文化科學之概念，尤其爲社會學之概念。

關於由歷史之理念型以過渡至社會學之理念型，韋柏之所說明者極爲簡單。彼以歷史之理念型應爲複合之觀念形像，而社會學之理念型，則可爲最純粹之典型。將複合的現實，分解爲相對的要素的構成部分，而將其各各之作用狀態使之孤立，於是社會學之認識始發生。如此典型概念，在其爲最純粹形式者，殆如在絕對的眞空中可以想像之物理反應相同，而在現實，殆無由發見者。社會學之典型與歷史之典型相對照，其內容當相對的空虛；然此可爲最明瞭極單純之概念，此卽爲社會學之理念型概念。由此概念而形成者卽其社會學。符萊翊以此概念，在其爲最普遍化者，亦有歷史之傾向，以此而強調其社會學之歷史的構成。爲符萊翊此種主張之根據者，一在韋柏之構成概念，一卽在其組織之全體形式。

關於韋柏理念型概念之歷史的構成，其合理之解明方法，頗成爲問題。社會學之理念型概念若爲最合理者，則必爲最抽象者，又必爲最普遍者；唯此在歷史之內容亦須保持而弗失。此保持而弗失者，非爲無意識之殘餘，乃爲其論理構造之本質的核心。符萊翊曾謂：

「社會學理念型之歷史的核心，在研究人類行爲最後趨向之目的與價值而已爲原理之存在者。此在某種一定意志目的之前提下，不得不爲合理發生之行爲形式，故與理念型頗有關係。」（同上，一五一頁。）

「在韋柏之社會學，不僅根據其出發點，即根據其概念構成之論理的構造，亦可爲有歷史性質之社會學。彼之一切概念，雖爲最抽象且爲最普遍之理念型，但在其結晶之核心，實含有歷史的事實，此即一定價值與規範之爲事實之妥當者。」（同上，一五二頁。）

在理念型之中心，有爲基準之一定的價值之存在。唯此價值係由歷史之現實而來，而非由超越歷史觀念而來者，此爲理念型受有歷史決定之理由。

符萊翊在韋柏社會學之組織，亦欲證明歷史性之成爲原理之事。唯彼之組織原理係多元性者。第一爲實用主義之見解。符萊翊最先指摘韋柏以概念爲工具（*Verfahens*）之觀念。韋柏以構成概念僅爲技術問題，故以適合目的性爲科學組織化之基準。韋柏排斥由純粹對象之性質而產生之組織，而提倡根據於科學有用性之構造概念之組織。唯在此外，又表現有其組織之觀念。第二

爲可能性之組織 (Systematik des Möglichen)。符萊翊以在韋柏之組織中，有由要素之關係形式而欲階段的構成複雜社會形象之傾向，且認定在韋柏，有可能的社會形象之抽象組織化的觀念之存在。符萊翊以在兩者之外，猶有第三原理者，此即指示在其全體組織之中與以歷史哲學之構造。此與韋柏概念構成之根本原理有其內部最密切之關係。韋柏與李嘉德均同樣相信文化科學之概念，係以歷史資料之關於文化價值而形成者；而此文化價值又必須與歷史資料相結合。此文化價值之評價，當受時間的見解之制約，且受時代與文化以及集團之影響而發生變化。故歷史形象必與文化內容同時發生變化；其爲歷史形象者，僅爲對於我等之歷史形象，乃係受現在文化評價之論理的影響而成立者。此種影響由歷史之理念型以移於社會學之理念型則同時大加減退，不過成爲可能性之組織，仍然有力，而在此種可能性之組織，歷史性尙未完全放逐。此由於客觀的特殊顯明價值與合理性之程度而認識之階段性等等方法論之根本命題相結合，而與以歷史哲學之基礎。符萊翊贊成瓦爾泰 (Andreas Walther) 之見解，且注意以下之理論：

「徹底與純粹的組織分類之可能性，根據於韋柏之組織，決未完全利用。可以決定者，實

際在形態的圖式主義之間，有歷史哲學的組織秩序之活動，其作用已表現於社會行爲典型之第一分化。由目的合理的行爲而超越價值合理的行爲，以至於感情的與傳習的行爲之系列，顯然由於漸滅的合理性原理而依序配列。此種系列益存在於支配形式之典型學與正統性原理之典型學之根柢。（同上，一五五頁。）

韋柏曾舉一例，以在討論支配形式之典型時，當以近世之行政形式爲出發點，而採取以近世行政形式與其他形式對照之方法。在討論社會形象時，當可採取與此同樣之方法。符萊翊以韋柏在此等例證之中，實可表示其社會學之根本意圖。此種根本意圖在於以近世歐洲社會形態之自己法則樣式爲何物，以及此種樣式由於如何一次發生事件之連鎖而成爲可能或受限制之問題。此對於韋柏社會學之整個內容與全部努力與以有意義之基礎。符萊翊以現在之社會秩序，一般的非爲必然性之產物，乃係歷史之範疇，對此而欲予以旁徵遠引之證明。

「韋柏之社會學由此有意識或無意識對於在形式社會學基礎之典型的自由主義之見解，成爲一大反對例證。現在的狀態，在自由主義之見解，至少在其根本構造上必認定爲有

自明性，一般性與必然性者，唯在韋柏則認為係有意識一次發生之歷史的狀態。於此，社會學成爲含有別一性質之社會現實的組織科學，而爲認識現在的現實在其歷史的個性本身之方法。（同上，一五六頁。）

當然，符萊翊不欲研究現在的文化評價（*gegenwärtige Kulturwertunge*）之組織，蓋彼痛感文化評價爲多岐之劃分，故對之頗抱懷疑之態度。如其忽予以否定，則在彼當已有某種歷史哲學之評價的標準。韋柏常以在一切文化生活領域之發展的合理化爲主要之決定者，且有意識的採用此合理性之價值爲組織之原理：

「合理性與合理化，對於韋柏確爲經驗的得以確定，而又爲事實上支配時代之西洋新時代之主要的評價。在宗教社會學之序文上，以西洋精神有徹底趨向於合理性之性質，而爲廣泛與概括之敘述。（在其他多處，亦以同樣決定以加強其見解。）在西洋，科學當然立於前進合理化之不可抑止的宿命之下，即藝術、音樂、法律、國家、經濟與宗教亦復如是。——此種認識，不僅爲彼之宗教社會學與科學論之導線，結果且爲彼之全體系之一大的導線。此合理化

之過程，韋柏不予以無限制之肯定，乃感覺價值的有二意義且有難於逆轉之宿命；此對於彼之全觀念乃與以有形成組織之力。此非為唯一之秩序原理，乃為最基本之秩序原理。在彼之組織之一切部分，合理化以如何形式而前進不息？由於如何之源泉而來？有如何之反對力與此對抗？要之，在前進的合理性之意味，彼之社會學之構造概念如何應予以秩序於其組織之中，實有此一問題之列入。（同上，一五七——八頁。）

符萊翊如此研究韋柏之組織概念，而高揚其最後之歷史哲學之組織概念，使其亦立於歷史的社會學之見地之中。彼在韋柏之觀念，實與蘭茲佛（Landshut）之見解相接近，彼對此青年學者之研究亦極為推賞者。蘭茲佛以韋柏係立於歷史社會學之立場，而對於以彼未確實貫徹其意圖，且在形式社會學之意味上，予以歪曲之非難者亦加反對。而符萊翊則以韋柏有歷史之傾向，實遠甚於有形式主義之傾向，殆已為決定者；且此實為其始終不渝之根本意圖。彼一面以韋柏之體系為體系，同時又絕贊為以現在的現實之歷史的前提與其發展傾向之認識為目的之最大的社會學。韋柏之社會學含有極複雜之要素，欲決定其性質，頗為困難。符萊翊之所指示者尚可許為切

近其真相。彼之體系，含有形式社會學之意義者，當係事實。唯在其社會學全體組織之中，此非爲其最後之目的，彼仍不絕復歸於其研究出發點之社會現實，於此而定其研究之歸趨。韋柏之社會學確爲歷史的具體的社會學，確實含有符萊翊所謂現實科學之構成。符萊翊當以現實科學之方法的傳統與意義爲問題時，不稍涉及其內容之主張，此當置諸論外。符萊翊之由馬克思以至於韋柏，僅以其社會學之現實科學之構成爲問題。在此種情形之下，以符萊翊完全肯定韋柏之見解者，實爲謬誤。彼之志向，與韋柏不同途徑，如稍分析其體系之內容，即可明悉。唯彼在體系之形式上，對於韋柏之社會學與以最大之評價，而承認彼之主張爲現實科學的社會學之典型者，實應予以注意。彼一面應屬於國民革命之社會學，一面尙稍保存自由主義之態度，故其對於社會學之批判，實超越黨派之攻擊，而帶有積極啓發之可能性者。

第五章 符萊翊社會學體系之綱要

一 對於黑格爾哲學之新觀察

符萊翊社會學之方法論，由於以上之敘述，已可明瞭。彼根據此種方法論，殆欲構成某種社會學之體系者。符萊翊提倡其有特色之現實科學的社會學，且就德國歷來代表社會學者之理論，作學說史上之批評，藉以鞏固其自己之主張者，自不能不有與彼等理論對抗之體系。彼之體系，迄今尙未完成，此亦爲其自己所承認者。彼之體系雖未完成，假使其體系內容已在成長之中，則爲其基礎者，當已存在；且其體系之輪廓如何，彼自身亦曾予以指示者。

符萊翊決定社會學之科學性質爲現實科學，而欲就提出現實科學的社會學理論者之中發見真正之社會學者，唯亦不因此而限定社會學對象之出現，亦即不因此而限定社會學問題之提出。彼以現實科學之轉向，係以黑格爾爲對象而發生者。社會學起源之所以成爲問題者，卽在此黑

格爾。符萊翊又以黑格爾之體系爲其自己體系之模範，如此，成爲問題者即其法律哲學，尤其爲第三部門之人倫性（Sittlichkeit）之理論；蓋此非立於現實性之範疇，乃立於論理性之範疇之支配下者。黑格爾之精神現象學非爲現實，乃爲絕對之知識；其論理學，亦非爲現實之概念，乃爲絕對理想之概念。此等論理主義，在客觀精神之理論，又在法律哲學亦成爲基本之原理。唯彼之法律哲學不僅如此，且含有深造於社會現實之知識，其由此而解放具體的社會學，當非難事。法律哲學之主題，爲意志形態之辯證法的系列，即主體之自由意志關涉於普遍妥當者形式之辯證法的系列。此在法律與道德之階段爲抽象之系列。在人倫性之階段亦爲抽象之系列。人倫之秩序，已非爲「當爲」之道德，乃爲社會之「現實」。人倫的現實之構造，由於普遍妥當者與個人之意志之結合樣式如何而分爲三種形式。即爲自然的直接的團體之家族，與其外部組織之市民社會，以及最具體存在之國家是。其由家族經過市民社會以達於國家者，可以認爲係客觀精神之辯證法的途徑。符萊翊以黑格爾於此確定根本的意志形式之系列，同時又確定社會現實之根本構造之系列。彼之哲學概念，與社會學之要求，頗相符合。彼以社會形象，爲與人類結合之現實，爲意志力之形成物，且

爲有辯證法之相互關聯者。符萊翊認爲：

「在黑格爾以前，觀察此種社會生活之具體構成法則者，殆無其人。無論何人，欲如黑格爾在其表面試用抽象概念之用語中，而欲使原理不同之種種人類之組織形式，予以巧妙之方式化，均難獲成功。」（同上，二一五頁。）

唯黑格爾之組織，由其論理主義而成爲超越時代之觀念的辯證法；因而彼所指示之社會構造的根本形式，以其爲實在的關聯，並無必然性。共同社會——集合社會——國家（*Gemeinschaft*——*Gesellschaft*——*Staat*）之系列，在黑格爾並無歷史之繼起的組織之意味。彼以集合社會與國家較，在辯證法觀之，固爲先有之組織；在歷史觀之，則爲後起之組織，並以集合社會爲以國家爲前提之近世產物，此爲社會學所不能承認者。社會之根本形式應爲現實的歷史時期之構成法則，而其辯證法之繼起，亦應認爲現實之繼起。黑格爾之社會根本形式之分析，於此有其界限。符萊翊一面在認爲黑格爾體系缺陷之構成，爲有極深刻意義之存在，以黑格爾在其非歷史之構成概念，反而有分析社會形式的重要認識之闡明。

「法律哲學之基礎，有含蓄之觀念，此觀念即為：形成社會之典型者，非為在時間之發展階段，乃為現在重積的成層之表現。黑格爾之精神的全體概念在此構造為現在之概念。黑格爾之主題以歷史為本質之終結者，為其法律哲學之基礎。在時間之排列者，對於精神為外物；唯此在一切時期，特別在其發展之終結，而統攝其辯證法之要素於自己本身者，對於精神則為本質。社會秩序的根本構造之具體存在為現在的文化現實之成層，而法律哲學即在提示此成層者。」（同上，二一六頁。）

在現在之家族可認取共同社會之構造原理；在現在之市民社會，可認取集合社會之構造原理。黑格爾以社會秩序之根本形式為近代之文化的現實之成層而探求之，彼對於「現在」之觀念實極接近。符萊翊以此種觀念為有真理之價值，而主張社會學亦將此觀念攝取於其體系中者。

「社會秩序之構成原理，實際在發展階段而為現實辯證法之繼起以外，乃在一切歷史的現在而存在為構造要素。於此，黑格爾之構成有其極深刻之意義。一切社會學之體系，不得不採取此種見解。」（同上，二一七頁。）

符萊翊以社會形象之根本形式爲歷史之形式，同時又爲永遠之形式；爲發展階段，同時又爲構造要素；爲階段（*Stufe*）同時又爲成層（*Schicht*）。符萊翊認爲在黑格爾觀念之中，成層之分析已獲成功，唯對於社會根本形式之分析，則缺乏其重要之支持。符萊翊雖尊重黑格爾之構造的分析，但更進一步破壞其哲學之形式，而提出有歷史的研究之必要。

符萊翊以黑格爾之體系爲成層的根本形式之分析，而不得爲社會學之分析。在社會現實之完全含蓄性而欲了解其每一構造法則，不得不在其起源，即在社會生活之基本的形成法則之所出現者，亦即在歷史的時期而探求之。「社會學概念之充滿歷史之意味者，始能完成社會秩序之構造；同時，此社會學之「純粹」概念，亦常以歷史而獲充實者。現實科學的社會學之本質，即包含於此皮相的似非而是之論斷（*Paradox*）中。社會學概念之由於充滿歷史之意味，始能統攝其對象之現實的動學。世人每將社會之相異本質僅作論理的繼起之排列，而欲以此爲社會秩序之恆常的存在之可能性者，此不外僅以皮相的生命性與反映於事物之辯證法爲滿足；而真的生命性實存於實際的時間之中，相互變化，相互分解與相互消滅而成立者。此種經過性之原理，於每一構

造爲特有者，亦爲屬於本質者。」（同上，二一八——九頁。）社會學之根本概念，由於此種條件，得有與自然科學普遍概念區別之歷史性。黑格爾之體系完全缺乏此種歷史性之條件；其所貫串之者，爲其論理主義。歷史在黑格爾，非爲過程，乃爲被完成之過程。黑格爾之哲學，非爲完結之社會學，而社會學乃爲經過之哲學（*Philosophie eines Übergangs*）。純粹歷史的現實辯證法之現象的意識，爲社會學與黑格爾哲學區別之根本特質。在此根本之基礎，將黑格爾所示之社會根本形式之成層的概念予以歷史化，應爲社會學體系之目標。符萊翊之體系即於批判黑格爾體系中所產生之樞機而成立者，實有放棄實現黑格爾體系之意味。

二 社會構造之成層化的概念

社會學之體系有須探求歷史飽和至最大之構造概念者。此種概念應有社會學體系之中心的意義，當易明瞭。此種概念對於社會學之體系，曾提供極複雜之問題；蓋此使社會學體系本身之性質，已根本發生問題。在適當之構造概念而欲完全了解社會現實之歷史的經過，其結果則有一

次發生性之特徵的系列，必須設定。唯此系列在論理上不能直接認為與歷史為同一事物，蓋此僅在歷史構成之形式，以把握歷史生成之側面者。唯在另一方面，此即不能稱之為「體系」；此係把握事實，在時間的經過之關聯，非有由對象內容而發生之體系之意味。對於社會學之體系化而發生之困難，已使韋柏對於體系化之嘗試，完全絕望，而欲以歷史文化之社會學之研究以代之者；唯符萊翊以別一見解而認社會學之體系化為可能；社會學不得不將其範疇而為歷史化，此已可為體系；其實，不得不成為體系。此種論理的可能性，係由社會現實之對象的構造所賦與者。

為表示達於體系化之內在的必然性，有實行兩種思考過程之必要。第一為階段的純粹構造之發見。社會現實在其歷史變化中而欲使之為方式化者，固甚困難；唯既一度觀察，即表示有不能否認之相對的純粹構造。此簡單之構造，對於社會體之全生活秩序為有方式化之意味者。

「此與其他要素相結合，不僅把握構成完全社會生活秩序之各個構造要素，乃在包括對於某種有特色之社會現實的完全構成法則的意味而為具體者。」（同上，二二四頁。）

如此構造，例如階級社會，身分社會與共同社會等均是。此等社會在社會之一定發展時期，乃成為

具體且完全如彼三者之根本構造。此由於觀念所構成之結合與構成具體社會秩序之韋柏式根本概念，應有區別。對於社會現實之分析者，即係指示此具體之根本構造在一定之歷史狀態而為極純粹之實現。

「人類社會，在一般，無時間之概念者既無有，為人類共同生活之永遠構造者亦無有。」

——德國社會學之現代諸問題，一三三頁。

此種問題之根本構造，不外於將社會現實而使之還元於其原理之圖式。第一之社會現實，依然為歷史之個別體，於完全個別的實現上而指示其根柢之圖式。此在其樣式為純粹者，故能有典型之意味。此種構造概念之系列，頗能成為社會學體系化可能性之基礎。此最先不僅表現對象之時間關係，且表現由其內容而發生之事物的辯證法之關聯。此不僅表示為事實之時間的繼起之系列，且表示為構造之相互的發現與轉變。此又將各個構造使與具體之時間相結合，不使其對象為抽象的超時間之可能的內容，由是理解其辯證法之關係，同時，即理解其時代之價值。符萊姆保持此種構成，使此社會構造之體系為其自己社會學之體系。此種構成，在彼以為不損害歷史對象之本

質，且使之爲體系化之無上的方法者。

「我等作體系之觀察者，——係將歷史之繼續性予以抽象化，自此一典型以至於彼一典型，——一切典型自全體系列觀之，皆有其確定地位之價值，同時又迫此使入於次一典型，而其內在的辯證法，似爲概念的內涵所能受用者，——我等卽對此作體系之考察。此際，社會學的構造概念之系列，對於社會現實之全體，與各個構造概念對於各個之社會形象均立於同一之關係。此系列，卽體系，對於構造內容，卽全體之社會現實之辯證法予以浮雕，亦猶個別之構造概念，對於個別狀態之構造內容予以浮雕者相若。社會學之體系，卽社會全體過程之普遍的構造概念。」

此種構成似稍有錯綜複雜之感，唯此爲社會現實之對象構造之必然的結果，如以最簡單之形式而欲把握具體社會，殆爲事實所不可能者。

符萊翊關於社會學構造概念之圖式，以爲又有第二種論理的考察之必要。此以粹純之根本構造一方爲現實辯證法之繼起，同時他方在一切歷史的現在，又爲構造要素，卽「成層」之存在。

此與一定之社會發展時期相結合；不僅如此，且為永遠之現象，為對於一切社會之全般狀態共同活動之動因。此對於非僅為根本構造的純粹表現之混合的社會現實之認識，當然有重要之意味。唯此成層之意義，非僅為對於此種社會現實為重大者，即對於一切社會現實亦為重大者。例如階級社會，為一純粹之社會的根本形式。唯此在階級社會中為成層者，則有共同社會，含有身分之構成，且帶有國家之性質。具體社會狀況之歷史的個別性非為絕對者，唯本質則由於其他社會的動因之協働始能成立；且第一特色的根本構造，與其他之根本構造又為其一般之方式。符萊翊在社會之根本構造，指示在階段的價值之外，尚有成層的價值之存在，於此對於成立社會學體系之可能性，自有其直接之意義。（彼對於一切社會構造，是否承認有成層的意義，頗不明瞭；其主要者，僅關於共同社會有成層的意義之說明；關於集合社會則未與以明瞭之記述。符萊翊最先抬高黑格爾體系評價之理由，即在其已早承認成層的價值，而提出根本形式之組織。社會之根本形式由於成層化之概念，不僅為社會之歷史的構造原理，且與以永遠為構造原理之性質。符萊翊在原理上極重視成層化之概念，因此，社會之構造概念，在歷史的意義之外，又獲得永遠之意義。符萊翊以

「具體的社會學如此包含形式社會學之本質且爲正當之內容。」形式社會學完全自歷史之位而引出社會之形式，認爲有人類間之純粹的社會化之可能性者；此原來已陷於錯誤，蓋社會形式，不僅在認爲「歷史的」一點，且須在認爲「超歷史的」一點，方爲正當。此種觀察，由於成層化而亦包含於具體的社會學體系之中者。唯此始終以社會之根本形式與歷史的系列相結合爲前提，此其所以不同者。具體的社會學之體系，以社會之根本構造爲永遠之構造，在一切歷史的狀態，爲再回歸之社會秩序之原理，唯此亦未抹煞其歷史之意義。有此種階段與成層之二重意義之社會根本構造之體系，亦爲其社會學最後之體系。蓋彼對此構成，不僅止於分析歷史的階段的根本形式，且進而分析形式社會學之超歷史的根本形式，而信能綜合二者之研究；唯成爲彼之體系中心之此種構成者，實最成爲問題。

三 共同社會與集合社會之檢討

符萊翊以社會之根本構造爲共同社會，集合社會，身分社會與階級社會。在此各個規定或其

相互關聯之決定中，符萊翊體系之論理的體系，益有具體化之表示。彼在其現實科學的社會學會最先論及集合社會；而在社會學入門上則又最先論及共同社會，唯此並無特殊之意味。我等現在先自其所謂共同社會者加以檢討，蓋此在其體系上為有最基本的體系之評價。

當其決定共同社會（*Gemeinschaft*）之概念時，最先加強其對於形式社會學排斥之見解。形式社會學不以共同社會為與社會發展之某一時期有關係之構造概念，而認為係在任何時期均為可能之一關係的機構或社會心理之狀態。此即陷於謬誤之見解。共同社會不得不與杜尼斯之意見相同，而為歷史飽和之構造概念。

「我等若稱一切內部有密切感情之人類結合為共同社會，或以無明確目的之人類結合即不為共同社會，此等共同社會之概念，皆非社會學之定義。我等之問題，係以共同社會與其他之社會秩序有明確之區別，有其自己顛撲不破之前提，且具有一定動學之社會生活之一定的構造法則。」——社會學入門，一三一頁。

符萊翊之共同社會之概念，為具體之時間的社會形式，以與歷史時期之關聯的意味而表現者。此

在消極之意味，爲在經營共同生活之集團內部而無支配（Herrschaft）關係存在之社會。假使在此集團內部，縱有如何多種之分化，而在其內部之部分的集團對於其他之部份的集團，均無支配關係之存在。其在積極之意味者，即全集團之文化的所有產物，在原理上不被分割，而完全爲各構成員之所有者。其爲有特色之精神內容，僅在全集團共同所有之未開啓的世界，而共同社會之構成法則，始獲完全實現。在臻於純粹表現此事態之高度文化之社會階段，而有形成共同社會之力者，當爲文化財之言語。言語之在社會之樣式爲最能表示共同社會之本質。在言語之神祕的存在樣式，能成爲共同社會生活之十足的象徵。文化之全體所有者，非不可與個人之分化相結合，唯在共同社會，此種分化決不隨支配而有區別。雖在共同社會，亦有個人化之現象的產生，唯此非爲支配，乃可稱之爲「權威」（Autorität）。

「權威者爲共同社會內部之個人卓越之特色的形式。又權威者係由於某一特定之個人，而有代表一切存在之內容或所有之意味。」——社會學入門，一三二頁。

「權威者係將共同社會與其支持者分開，唯不使對抗於共同社會，無寧爲將支持者置

於中央之地位，其他皆以權威者為模範或基準。支持者當然與彼等為同質，不過為其優秀之典型。權威，在經驗上不僅與共同社會之形式相結合，且本質亦與其構造法則為結合之個人化之形式。」——現實科學的社會學，二四八頁。

有此種構造之共同社會，在歷史初期之無支配關係時代，原無妥當者，而在其他時代，則不能成為一般之構成法則。此在社會與支配之關係出現時，即同時減色，代之而起者為集合社會。諸民族集團之衝突，由於一方征服他方之人種的事實，為創造社會現實的集合社會之火花。共同社會殆一般決定為如此階段之組織者；唯符萊翊則以為不止於此，乃在共同社會更增以成層的意義之特徵。彼以在共同社會之共同生活中，有自然的繼續性之存在，而決定為終於有不滅之性質。共同社會在其宿命的空間之統一，為獨自之本質，且與以繼續性之特徵。

「在一切共同社會之構成，有自然的傾向之存在。自然為歷史以外者，此亦與自然同樣為歷史外者。」——同上，二四三頁。

符萊翊之非歷史的解釋，以以下之文句，可充分表明：

「共同社會係立於歷史之中，唯其內層則無歷史，而僅爲「繼續」。歷史發生之事件，僅爲勃發於此繼續之中，而非爆發於此繼續之外者。」——社會學入門，一三三頁。

受歷史制約之典型的共同社會，以是即離開歷史而成爲超越的觀念。共同社會之爲「成層」者，亦即爲其他社會形象之一部分現象。第一爲對內孤立現象之共同社會之成層化。卽如在綜合社會內部之家族，民族與隣近之社會形象的特殊形象，而共同社會之構造乃爲孤立之形成。其周圍社會之世界，創成有特色之部分的狀態，以包括於其內部之人類完全與外部區別時，此卽有形成共同社會之前提之存在。第二，此種成層性，在其範圍與複合性而有突破共同社會之唯一支配階段之社會形象者，固爲全體構造之基礎，當其含有共同社會時，始能發現者。符萊翊以可爲此例者，卽爲歐洲現代社會之國民（*Volks*）。近代之國民，在其構造之完全爲被決定之意味上，非爲共同社會；唯在此構造，則有共同社會原理之表現。其爲言語之共同社會，政治之宿命社會，血族社會等，於此均有共同社會之性質的特徵。此種共同社會之成層的永遠性，在其社會學固有極重要之意義，唯彼之歷史主義亦於此而發生破綻之罅隙。

符萊翊以共同社會與集合社會之概念相對照，唯彼於此，亦以反對形式主義之立場而出發者。據符萊翊之觀察，杜尼斯尚有實質的集合社會之面貌，唯至於韋柏與韋爾康特者，則此意味已漸稀薄。符萊翊以具體之歷史的概念，以代替抽象之自由主義之概念，而欲復歸於十九世紀中葉之聖西門，孔德斯，泰因，馬克思之概念。彼等之體系係將社會學之中心，置於市民社會（*Bürgerliche Gesellschaft*），唯不以此為自由的個人之靜學的形象，而以為有階級與身分對立之歷史的動學之全體。符萊翊以就歷史觀之，共同社會之崩壞，同時即有集合社會之出現。「集合社會者，係在原始的共同社會間，由於支配的原理之侵入而成立者。」（社會學入門，一三三六頁）所謂集合社會者，為在異質的部分社會間，由於支配關係緊張中所成立之社會形象。（現實科學的社會學，二三九頁）所謂支配之成立者，有二種狀態之區分：其一為二個原為分離之集團，由於衝突及其結果之征服的狀態；其一為同一共同社會之內部分化之狀態。唯不論何者，支配之事實一出現時，則共同社會之統一的宿命世界，即由反對之其他構造原理以代替之。共同社會被認為無歷史者，而此集合社會則與之相反，被認為係歷史之產物。

「此純粹爲歷史發生之事態，在此發生之事態中，有集合社會的構造之存在。此存在爲維持，頽廢與重建，總之爲歷史。此種徹底之歷史的形象，爲社會現實之中心；其概念爲社會學組織之中心的概念；其輪迴係社會學所準據之存在的狀態。」——同上，二三九——四〇頁。此以支配爲中心，而內藏不斷的變革與動亂之萌芽。此可認爲其中有純粹之動學者。符萊翊則於此集合社會之辯證法中，而發見社會的辯證法之主要的動向。

符萊翊以在集合社會更有二個發展階段之區別，此即區別爲身分社會 (*Ständegesellschaft*)，與階級社會 (*Klassengesellschaft*)，而以之爲社會現實之體系的地位。彼對於此等概念，亦排斥形式化之方法，而以兩者在社會現實中均有其應屬之場所，各各有其妥當之時期。最先，在支配的形象之固定化時，即對於各個部分的集團之種種一定的權利，獲得利益之機會，與文化財等，爲明確之分化享有時始成立。社會之異質的部份，能配合於堅固的特權之圖式中，尤其能配合於社會的必要之作業的圖式中，由此而始獲得對於社會全體形象之客觀的意味。符萊翊以身分社會之成立過程，爲始於上而逮於下者。支配的形象之爲積極分子之支配者，係以自己爲繼續之

本質，以與其他者相區別，而藉以固定其自己之地位；於此始有身分之成立，亦即有貴族之成立。由此而形成身分之原理，更使貫徹以至於全社會之機構，於此身分社會之全體形相，即由是表現。此初見之，似為極固定者，唯符萊翊則以在其中亦有歷史的動學之活動者。在身分社會之動學，固表現為上昇之過程；唯身分不僅以閉鎖性為其本質，而支配之身分，常由其下層吸收新的力量，以圖自己地位之永遠保持。在此過程之圓滑的進行範圍內，身分益為鞏固之存續。身分社會在此下層的動學之外，尚有別一動學之開展，此即身分鬭爭是。此即下層身分結為全體，而發生反抗支配身分之特權的鬭爭。此種過程在身分社會亦為反覆進行者。唯此過程係在不離開身分之地盤範圍內，而為身分間之境界爭，而社會全體之構造原理本身，則置之於問題以外。符萊翊曾指示有表現於此過程之同形性。假使身分社會本來為歷史飽和之概念，則基於此同形性而能形成一般之概念；當為可能，符萊翊亦曾力說此種可能之理由。唯身分社會在結果亦為歷史之概念。身分社會亦即由於歷史之發展而為階級社會所消滅者。

階級社會亦與身分社會同樣不能不予以具體之理解者。階級社會在其構造與意識狀態上，

與身分社會極相似，唯其本質，則全然有別。身分與階級，就歷史言之，其成立之條件不相同。符萊翊對於階級之定義爲：「根據於相同之經濟利益之結合；如最確切言之，則爲由於市場關係之作用，根據於必然發生之相同經濟狀態之結合。」（社會學入門，一四〇頁）此係直接表示其歷史之性質者。市場原理之實行爲階級構成之歷史的前提，因而在身分劃分最嚴時期，階級即不能成立。

「純粹的階級構成之分野，爲一切身分區別徹底消滅後之社會的秩序。如就歷史言之，

階級社會係在市民革命之時期而成立者。」——現實科學的社會學，二七六頁。

符萊翊以階級之成立爲與近世資本主義有密切之關係，故對於史本格納與馬克思之見解，大加贊同。集合社會之動學在階級社會益爲有力之進展；唯此過程則與身分社會之動學背道而馳。在身分社會係自上而下爲形成之進行；唯在階級社會則係自下而上而逐漸形成者。在身分社會，支配的身分在最完全的意味上而形成身分；唯在階級社會則與之相反，成爲階級之典型者，爲下層之無產階級。如市民階級者，係由於下層階級之構成以至於市民階級者，階級社會之構成，即與此相同。符萊翊主張經過階級社會而有具體社會學思想的特徵之存在，且以此種階級社會爲近代

之社會，在其辯證法之中，有社會學之最直接的共通之對象。

四 符萊翊獨創的體系之批評

符萊翊所提示之體系，其自身亦反覆而無決定，已缺乏示例之意味。唯其所意圖者，亦不難推想知之。彼之體系，大體上可以認為採取「階段理論」(Stufenlehre)之形式。階段理論之構成，自來在社會學上，亦不無類例可尋，古典的體系，大部份皆可認為屬於此種傾向。唯此種傾向，降及近世，已呈頹勢，確係事實。符萊翊以為此種事態發生之理由，歸着於兩方面：一方面社會學僅在社會之形式的方面，嚴密限制其對象；一方面社會學努力分析以至於存在而無變動之要素的現象。唯符萊翊並不肯定此種傾向，而認為社會學本來之構造，其主要者在於階段理論；如何之典型與階段在社會上可以形成全部文化之理論，根據於社會之構造須達於如何之程度而始可以理解？此為符萊翊體系之眉目。在此種意味上，符萊翊實為組織社會學之反對者。

「由於此種見解，則每一社會現象，皆為歷史上中立之現象，而缺乏寄其根株於歷史世

界之性質；必將諸要素與特別之具體狀態相結合，然後社會事實之歷史的特徵，始於以產生。唯組織的社會學將此事實與其存在於歷史之狀況完全分離，乃實行分析以至於發見其要素，將此要素投射於一平面，予以秩序，並考慮此等間之可能的結合。在其特殊之構造上而研究具體之社會狀況，則以全文化之典型與階段之方式化為課題者，不得不自行退讓。此不過為社會學之歷史的問題之應用，而非屬於體系之基礎。」（同上，三〇七頁。）

符萊翊以如此體系之構成，不副社會學理解歷史現實之目的，無寧復歸於社會之歷史的階段理論之為愈。唯彼亦不甘漫然提出從來之階段理論，而欲與此以新的基礎，以成其新的機軸者，即彼之「成層構造」之觀念。彼先歷史的（即階段的）分析社會之構造，但不以此為滿足，而更與以成層之意義，使其構造概念有階段的與成層的價值。符萊翊對於構造概念雖予以歷史性，但又以歷史之意義不能盡其內容。彼以社會之種種構造之原理，其為繼起之出現者為發展階段，同時在歷史的現在，又為構造之原素。此為歷史之構造，同時又為永遠之構造。符萊翊對於社會之構造，似與以兩方面之意義，以完成其歷史之組織者。階段之概念既為組織之概念，唯彼對此組織性，

尙感不滿足，更與以成層之概念，使之爲永遠化。於是階段之概念益加強組織之意義。瓦爾泰（Walther）謂：

「社會學之對象達於如此極端之歷史化，則社會學與歷史學之區劃爲不可能。」
符萊翊豫知此種批評，而盡其苦心於組織化，吾人可以推察得之。唯由於此種工作，實破壞表現於其體系之階段的構造之歷史性。彼之體系，一見即可認爲係綜合從來之歷史的體系與近時之非歷史的體系者。歷史與非歷史之綜合，實毫無意義，而終於具有矛盾之內容。彼從來所主張之歷史的立場，在其最後之體系的構成上，可以斷定爲悉被否定者。

符萊翊將自己之嘗試，使與若干既成之體系發生關係。其與最古之體系有關者爲斯泰因之體系；彼以其純粹之構造概念，爲實在辯證法發展之一部份的觀念，而與近代之體系有關者，爲杜尼斯與韋柏（Max Weber）之體系。在杜尼斯以共同社會與集合社會爲純粹社會學之基本概念。兩者爲社會構造之二種原理之可能的典型。唯此更爲時間的系列之典型，而後在社會學之體系上始獲得組織之意義。此不僅爲社會生活之二種可能性，乃爲社會過程之二個階段。共同社會，

不過只能成爲集合社會，而集合社會則往往由共同社會而產生。兩者可以在時間的系列中之繼起者。韋柏之體系，一面可認爲杜尼斯體系之展開，彼亦在其體系之中，一試其社會現象之形式的組織，而提出與杜尼斯接近之共同社會與集合社會之範疇。彼與提出此範疇並行者，爲在與歷史現實有密切關係而以之發展此典型。彼以前進之合理化爲歷史之方向，沿此方向以決定諸範疇之地位，而發揮其歷史哲學之色彩。彼等無論誰何，均一面以共同社會與集合社會爲構造概念，一面又以純粹的成層階段與歷史階段之兩種意味予此構造概念。符萊翊以此等體系爲自己體系之先導；而在此等之構造概念，使充滿歷史意味達於飽和點之事，與在其全體之構成上，以抽象之組織，只有分析初步的具體的社會之手段的意義，對此兩事，予以強化，於此，認爲此等體系之優越性。如謂：

「將無數之社會的部分現象，恰如與其歷史之起源分離，而有組織依序配列者，不過僅爲準備之工作。如作更深刻之分析時，社會之現象，雖可認爲最單純與最恆久之存在，而其被拘束於一定之時期，且基於一定之歷史的全體狀態者，已得一般之承認。如有特色之共同社

會，身分社會，階級社會與國民等構造，此皆為在一定之系列之繼起者。一切特殊社會之結合，均沿此發展而予以配置。發見此等社會構造之典型的構成法則，與其法則之階段構造，為社會學之體系的中心問題。] (Typen und Stufen der Kultur. S. 307)

由此觀之，彼關於社會構造，不僅使階段與成層之價值相對照，且以階段的價值為中心，而貶成層的價值為繼起之準備者，甚為顯明。成層的構造，本有歷史之意義，若不離開歷史之意義，則此種結論之產生，事屬當然。假使社會構造之真的意義，在其階段性上已獲理解，則考慮與此有區別之意味，而另有一種成層性者為不可能，且亦難以允許。在尊重社會構造之歷史性的範圍內，階段概念，而且僅此階段概念，不得不成為體系之支柱。符萊翊亦似本來持此見解者，唯彼一面加強構造之歷史性，一面又始終不完全繼續保持其原理。彼就歷史以決定其構造概念，而在另一方面對於構造概念又與以成層之意味，而以此構造概念為有超越歷史之觀念。彼對於共同社會概念而予以永遠之意味，即其證據。彼此際對於共同社會之概念，尚以為含有歷史之性質；唯此歷史性與其對於共同社會概念所欲與以永遠性之立場，終於因為單純而難使融合。我等可以斷定，彼之

體系之構成，由於成層的概念之增加，使其歷史之原理發生混亂，否，直予以抹殺。彼之對於理論科學的社會學之批評的全部價值，於是由其自身之體系而遭遇傾覆之命運。彼係否定形式社會學者，唯彼又導入一種形式社會學於其體系上，同時反而由於此種形式社會學之導入，而有為其征服之危險性。彼在方法上所主張之歷史主義，在其體系之內容上，亦因其自身而遭蹂躪。

在符萊翊社會學批評根柢之歷史的現實主義，遭受如此悲慘之反攻者，未始無相當之原因。第一，彼雖努力否定形式社會學，但其體系在重要之點上，卻仿倣形式社會學，此點，我等實有指摘之必要。彼決定以社會為現實者，但以此為對象，則與形式社會學之形式為同一物，同為離開內容之獨自的現象，而以一切內容為理論而放逐於自己體系之外，此即無內容之現實的生之形式。彼之與形式社會學之所以殊異者，僅在其以此形式為由生而來之物，為有活動之物。有以此「生」不與內容相結合之觀念，故其社會概念，在結局，僅成為形式。彼因此結果，當其討論社會之構造時，將有勢力內容的要素（即種種社會力）之關係予以抽象化，則必然表示有構成形式的範疇之傾向。此時，我等不得不考慮社會之構造，動輒以無內容之微分化之要素為中心，而產生其構成之

可能性。於此，符萊翊可爲形式主義誘惑之漏隙，已豫先存在；蓋抽象之對象，最易要求如彼抽象之範疇。事實上，彼以純形式之眼光以觀察社會，則爲其範疇者，必致採用以形式社會學爲中心而展開之共同社會與集合社會之概念。當其採用此種構造概念時，同時即被捲入與此結合之形式社會學之傾向，即被捲入於靜學主義之漩渦。杜尼斯最初就根本的歷史的以決定此共同社會與集合社會之兩個概念，唯彼本人以及其後繼者均同時或全然以此爲超越歷史之社會的可能的形式，而終於產生抽象之靜學的意義。共同社會與集合社會自始即有形式的抽象性，則其產生此種結果，自難避免。此種結果，即同時具有如彼「歷史」以及「構成」之抽象性質之概念。符萊翊由於採用自杜尼斯以來之此種對照之概念，以至於蹈襲所與於此之兩義性，而終於形成獨自之階段的與成層的價值之理論。我等發見其體系之破綻，係由於接受共同社會與集合社會之結果而發生者。共同社會與集合社會之範疇，極爲單純，非充分含有歷史之意味。此種範疇，雖可謂求之於歷史之中，但當將其構成時，已僅爲由現實歷史之社會的特徵蛻化而來之形式的樞機之抽象化，則此自然被約束而不能完全表現歷史之階段的價值。因其爲如此之抽象者，故在階段的價值

之外，另成一種成層之價值，亦得爲妥當之存在。此種抽象性，反而成爲此種範疇之魔力；但由此而構成之社會形象，不適合於歷史之現實，不過只爲歪曲之見解而已。我等既爲其抽象性而放棄誤用之共同社會與集合社會之範疇，則在社會發展之階段上，更不能不探求忠實之範疇。我等可以認識，綜合社會之範疇，始終只有階段之價值。有階段價值之範疇，與綜合社會之範疇，保有同一之意味內容，則不能成爲有成層之價值。階段的範疇，雖一時可認爲有成層之價值，但此時所受於階段的範疇之支配，亦已決定。在社會之過渡的階段，雖有相異階段的價值之社會構造之並存狀態，但此須認爲非爲永遠與根本之意味。

誠如瓦爾泰 (A. Walthor) 與皮培爾 (J. Pioper) 之所指摘，符萊翊體系之難點確在其體系之二元性的矛盾。唯此矛盾之在彼，亦正導入非歷史主義之優越地位。彼之體系之致命點，在爲其根幹之階段的原理，因非絕對的支持而爲另一成層的原理所切斷。彼之體系因其歷史主義而極有特色，而且爲其體系之中樞者亦真正爲階段的原理；則彼以文化與社會之階段的體系化，努力爲基於歷史主義之組織化之嘗試，當易明瞭；此點在其體系上，較形式社會學之要素的組織

化之優越者，其理由亦卽在此。實際上，有意識以認識階段的原理之重要性，而有方法以導入於自己學問之基礎，在近時德國之社會學者中，可謂爲無與之比擬者。唯彼之階段的考察，不久亦因其本身成層的考察之導入而被破壞。彼之所以包容成層的考察者，爲欲由此以抬高其組織性，事甚明瞭；彼殆欲以成層的考察加於階段的考察，而益強化其體系之組織性。唯既立於歷史主義之見地，成層的構造與階段的構造不能分別成立。符萊翊反覆以爲成層的概念非無充滿歷史之意味，此爲當然之主張，而且爲貫徹此種主張，成層的概念本身，不得不含有階段的意義，如此，則與階段的觀念對立或並立之成層的概念，卽失去其成立之基礎。對於同一之構造而與以階段的與成層的兩種意味，此爲其不能達到綜合之理由，且終於使其體系陷於矛盾之地位。符萊翊以韋柏(Weber)之體系有爲其理想之綜合的意義；在其經濟與社會(Wirtschaft und Gesellschaft)中，以形式的社會之組織化，歷史的立體的全狀態以及全體發展之把握爲「有興味之結合。」(Typen und Stufen der Kultur., S. 307)在韋柏之體系的確有以共同社會與集合社會之範疇爲中心之一種結合之嘗試；唯在韋柏，此種結合雖獲成功，但其原來企圖之具體的社會的現

實之歷史的把握，不能達到更美滿之成功。符萊翊對此範疇與以成層之意味，此在歷史之把握上，使社會之階段性，不甚明確；自另一面觀之，終於提供極單純化之歷史之圖式。歷史理念型之了解，由於多種以及內容之階段的構造而始有基礎，韋柏之企圖，在此點有頗多之缺陷。其缺陷係由其體系之含有二元主義而發生者。此在符萊翊愈以有組織之說明，而其缺陷亦愈大。關於出現於社會之歷史構造中之綜合社會的要素與制度，其能形成抽象與一般之組織者，我等爲便利起見，可以允許；唯如符萊翊之以之爲成層的構造，使與階段的構造相對照者，則爲不可能。成層的構造，可以謂爲包容於階段的構造，其與階段的構造，僅得完全爲從屬的手段之概念。（符萊翊之批評成層的構造之意義，彼自身實爲形式社會學牽引於其他要素的組織原理之論理的構造。）符萊翊期望根據於歷史之原理而與階段的構造以羈束，實則反爲其所制御。彼之體系，在表面上始終以歷史的階段性爲基本，然經過此歷史性，以爲有成層的基礎之存在；尤其以共同社會爲在成層的基礎中之永遠組織，爲全社會之支持者；如此，則彼之體系，實以社會爲根本無變化，有其爲靜止組織之觀感。彼之方法的歷史主義（其自身對此雖無意識）在其體系之構成上實被否定者。

第六章 符萊翊國民革命之理論

一 積極性質的社會秩序之建設

根據以上所述，我等對於符萊翊社會學構造之特徵，已可明瞭。此在其社會學之體系上為基幹之部分，我等復加以研究，對於理論之檢討，已可達過半之目的。唯彼之社會學，亦不盡於此體系之構造，更有對應於現在與實踐之意圖，而為現在與實踐的認識，以成立國民革命之理論者。國民革命之理論，為其社會構造論之現實的實踐的發現，而成為最具體之凝集的形相。彼之社會學之政治的意圖，於此有最完全之發揮。而且即此，彼之社會學與國民革命結合之樞機亦有最明瞭之表現。我等在其社會學上，尤其為彼之社會構造論之具體的延長，實有檢討其國民革命理論之理由之存在。

自其社會學之體系觀之，對於國民革命理論之展開，初見之，似為缺乏明瞭。彼以某種意味而

寬容形式社會學又一面在韋柏之體系中要求其範疇，一面又展開肯定國民革命之理論者，此似不能直接明瞭，亦未可知。但如予以精密考察時，則國民革命理論之展開，亦極自然而無徒事理論活躍之意味；蓋國民革命理論成立之樞機，一切已早準備於其體系之中。彼之體系，由於成層之構造之介入，而成爲非歷史之體系；彼自身在其科學論上，對於現實之意義亦有要求甚爲淡薄之事實；但彼依然加強現在之意義，彼之社會學之中心，始終置於現在之社會，而且以現在之社會卽爲階級社會，爲市民社會。彼以社會學之基本問題，在於歷史的具體的意味之現在社會，以此現在社會爲決定社會學之現象之出現。（*Sociologie, D. Tho*）彼之重視現在社會之考察，最足注目；而其考察更以現在社會爲歷史之過渡者，此實爲其特徵，彼對於現在之市民社會持否定之態度而欲征服之，以建設一有積極性質之社會秩序，於此始可認爲有社會學之意義。如謂：

「現代之市民社會，對於一切偉大的社會學之體系的確爲否定者，爲批判者，爲革命者。此在其本身之中，無意味與根據，乃爲超越意味與根據而前進者。市民社會已失去其舊秩序，而尙未發見新秩序者。資本主義的生產方法之到來，人類之根據的喪失，出生身分之取消，在

社會問題之有產者與無產者之對立的支配，無產階級之成立——此等對於社會學之建設者為現在危機之徵兆，或為現在危機之作用的原因。」（同上，一六五——一六六頁。）

社會的現實，至現在在已可謂為達於惡劣化。為欲救濟之者，研究社會之學問實為必要，社會學正為適應此希望而出現者。市民社會為積極社會秩序之分解，此種狀態，不能永遠繼續，迨新的積極社會秩序出現時，即不得不自行廢棄。此為其歷史之辯證法。社會學研究現在如此危機之內在的法則，而以革新社會秩序為目的。在社會學，此種「辯證法之意識」（同上，一六七頁）為其通具有者。

「階級社會非為決定之秩序，乃為一時之戰鬥狀況；非為積極時期，乃為消極時期之主題，此對於一切舊的社會學之體系，均為共通之問題。」（同上，二八五頁。）

此種認識，在今日對於一切真正現實的社會學，亦得為妥當者。符萊翊對於現在社會之批判，亦即立於此種見地。彼以現在之階級社會，已達於過渡之緊張時期，以其科學之認識，而指示其本質的內在之革命。至其解決之方法，當然不能一致，符萊翊以此與馬克思主義的，超階級的以及國

家社會主義的諸典型相區別，而認爲在國家對社會之概念的對立上，可以窺見此等典型之特徵。於此，彼之國民革命之理論實有提出之樞機之存在。

符萊翊在階級社會之認識與批判上，對於馬克思所提出之意義，不吝批評，則其不能接受馬克思之解決辦法，毋待深論。馬克思有以現代社會爲完全在於革命狀態之觀察，而謂由其內在之法則，益加壓迫，旋即達於變革之點。此即以國家僅僅爲階級以及階級時時之力的關係之表現，亦即不過認爲上層建築之觀念而已。此以國家在辯證法之進步中，不以爲「獨自之力」或「獨自之原理」之作用，而僅使追隨於社會革命之內在的行程。革命之意義，即如顛覆二字之意義，以顛覆從來之階級社會。階級社會由於純粹之社會的法則性，經過無產階級獨裁之中間階段，而向新的社會秩序邁進。凡此皆由階級社會內之力的作用而發生者。（同上，二八八——九頁）在階級社會之發展上，有對此提出超階級見解之第二種方法者。此種方法，一面承認階級社會之存在，一面不承認其對立之不斷的尖銳化，以爲使此緩和，有漸次誘導階級的構造而進於新的國民的秩序之可能。此在老熟之資本主義之組織內，欲將「國民」予以「新編」，此自修正派社會主義以

至於保守的有機的國民概念，均有其廣泛之支持者。此種解決，亦認爲一切皆由於社會之內在的過程而決定者。

其次，符萊翊一面更以與此解決辦法相結合，一面又以本質的對此爲別一物，而區別之爲國家社會主義之典型。彼以此種國家社會主義的典型，經過十九世紀，尤其在德國曾爲有力之發展。在哲學上，費息脫 (Fichte)，黑格爾，謝林 (Schelling)，皆一部分有此傾向。在政治上，自拉塞爾 (Russell) 以至於羅勃爾斯 (Robertus)，瓦格納 (Adolf Wagner)，皆多少有此色彩。此種解決之構成觀念有二：一爲以國家爲社會將來之發展手段；以此手段，而欲使沉淪於階級對立之市民社會，得以恢復其新的構造之力量；一則以國家卽爲此新的構造之原理本身。

「此第三種解決辦法之特色，係以現在之辯證法，發現於經濟的社會的素材之中，而以純粹之社會的發展，不能達到「綜合」爲主題。資本主義之階級社會不能自行仲裁，且產生不能解決之矛盾。爲欲解決此種矛盾，而要求在經濟以外之超社會之國家的力量，實爲必要。此種國家的力量成爲殃及社會力之一「連累者」時，卽成爲階級國家時，卽先由此種不正當

之發展，而應解放自己，而應反省自己之本性。」（同上，二九二頁。）

社會法則與自然法則相同，僅僅服從自然法則，對於人類，不能產生如何良好之結果。社會法則，由於國家之力的作用，始得統制似為齷齪與於人類之利益。征服互相鬭爭之黨派，必須有立於其上之國家權力。其有要求社會王道政治之方法，或為完成國家之變革而提出無產階級運動與提攜之主張，在其根柢，皆有尊重國家思想之存在。沿此途徑，國家在建設新的秩序上，亦扮演重要之角色。

「在國家社會主義之理論，國家從外部干涉市民社會之危機，而目為具有挽救此危機以上之力量者。此即表現對於階級社會為次來之新的秩序，或至少為新的秩序之圖式。此在黑格爾之法律哲學與費息脫之生命觀，如此培養極充實之國家概念，而在社會學亦所齷齪者。」（同上，二九三頁。）

吾人認為國家在市民社會一時損傷其本性，其本來為自由之本身者，其最後之目標在實現自由於地上。此即侵入經濟，指導經濟，同時成為社會學之構造概念。國家之行動增大，經濟社會之

國家化亦必增大。國家社會主義之要求與構造，常及於極廣泛，而將積極形成之工資問題，芟除勞動之商品的性質，以及勞働者之復獲公正的財產地位等皆委任於國家。其結果，國家成爲具體之社會秩序，成爲與階級社會本質不同之社會時期之表徵。國家爲新的秩序之創造者，同時又爲被創造物。馬克思之以市民社會爲由國家而支持者爲迷信，而實際以國家爲由市民社會而被支持者；唯市民社會之一切領域，反而由於國家之積極力量而組織創造未來之社會構造者。（同上，二九三——四頁）其他方法皆欲限制國家意義甚或使歸於消滅者，此種解決辦法之特長，則在儘量擴大國家性，在國民之輪廓上，殫精竭慮，而欲就政治力量，以促進一切經濟與文化之實行。符萊翊對於此種國家社會主義之解決表示好意，已可明瞭。彼以此種解決之中，實有理想主義之要素的表現。馬克思將黑格爾人倫性之客觀主義，變形爲自然主義之客觀主義，將理性之必然性變形爲社會運動之因果的機械作用之理性，而貶斥規範之要求。此不外以科學認識現實之辯證法的内容。唯國家社會主義以由市民社會到「國家」之進步爲倫理之要求，而將物質條件如何之問題置於第二義而不重視，此在倫理之意義上，對於馬克思實較高一籌。此種解決雖有理想主義之

傾向，但並非空想，其根本對於現在狀況及其發展之傾向，作現實主義之分析，而有科學之堅實性質。此種現實主義之分析，由於在資本主義組織之中心，未發見其辯證法之活動之存在，故其變革，非為革命。但在現在，對於種種勢力之錯雜的組織，大開眼界，而認識非階級之現在的種種要素之重要性而予以全體之考察，農業問題，國民問題等等均包括於此。（同上，二九六——八頁。）符萊翊社會學之輪廓，由於現在社會之分析，已獲有具體之明瞭。彼認為在社會構造之分析上，階級社會一般的為過渡之社會。如謂階級社會在此過渡時期，由於成為全體機構基礎之共同社會（即國民）而應予以廢棄者，此種由國民以廢棄社會之意味，頗予人以不明瞭之印象，彼乃將其焦點置於現在之社會，同時似欲更予以具體化者。彼所標榜由國民以廢棄社會，其結果係向國家社會主義之途徑上展開，且亦為其國民革命理論之具體的內容。

二 右翼革命的理論之特徵

符萊翊以其國民革命之理論，為一切革命理論中之最革命者，其較馬克思主義之革命理論，

尤富有革命之性質。此種確信，為其對於現代社會認識之結果。彼與近代一切現實科學的社會學者同樣，以現代社會為階級社會，以其內部有矛盾之過渡為前提。在此種限度內，符萊翊實與馬克思主義立於同樣之立場；唯在判斷此階級社會之本質時，則又保有與馬克思主義有完全反對之見解。符萊翊於此見解，一面以馬克思主義似為革命之理論，一面又認識現代社會之本質的缺陷，而決不予以否認；並斷定其自身為在現代社會桎梏之下，此種限制，在其革命理論本身亦有存在者。要而言之，符萊翊決定現代社會為產業社會，馬克思主義亦為產業社會之產物，故不得對之作根本傾覆之運動。

符萊翊在其十九世紀哲學思想之經濟評價，以經濟之現代的意義為問題時，乃採取馬克思對於經濟之評價謂：

「在經濟評價問題歷史中，馬克思主義雖將其可完成之一般的歷史作用置於不顧，但在德國發展之內部，則有最高的意義轉向之表現。此何故歟？蓋相沿至於黑格爾時代，理想主義之思想形式與經濟界間之無關係狀態，在彼則使之顛倒錯亂故也。至是，經濟成為精神的

社會的現實之實質，成爲辯證法的方法之領域，成爲哲學之中心概念。德國觀念論於此種內容之意味上，竟獲得意外之結束，事實上在無產階級之哲學中，乃成爲唯物論。

符萊翊以馬克思主義之經濟評價中，有三種構成之樞機：第一，不以自然主義個人主義視經濟，而以經濟爲有獨自之構造與獨自之動學的客觀精神形象；第二，一面以經濟爲客觀的精神的產物，一面又以經濟爲基礎，而形成唯物的歷史哲學；第三，以經濟爲在於辯證法之領域，以歷史之一切未來之動學皆實行於經濟中，且欲將近代史之重心置於經濟中。（十九世紀哲學思想之經濟評價，九〇——七頁）符萊翊對於馬克思主義之經濟的評價，並不完全接受，僅在闡明經濟之意義一點上承認其功績；唯以經濟爲社會之下層建築，且於此而承認爲辯證法之發展基礎之領域，則絕對反對。符萊翊反對馬克思主義之經濟主義，以爲不如以完全現實之人類爲經濟現象支持者之國民經濟學者與以征服資本主義須求之於經濟以外之復古思想家之觀念中，爲較有真理之存在。符萊翊雖重視經濟，但不以之爲歷史基礎之決定因素；雖在現代階級社會中，承認經濟之優越地位，但不以此爲永遠之現象；反以此在現代之優越的地位之事實中，爲社會危機之所在。符萊

翊與馬克思之經濟評價，在此點上完全不相同。符萊翊最後以階級社會之起源即在於事實上太重視經濟，故與馬克思之重視經濟，同時樹立經濟第一主義之原理的立場不相容，且以此決不能徹底的廢止階級社會。

此種思想，在符萊翊爲早已具有者。此在近代社會學之體系化，當亦有其基礎之意義。彼在從右翼革命一書上，關於階級社會與經濟之關係有最明瞭之敘述，其見解以階級社會以前之社會，係根據於整個全體文化志向之進行。

「吾人感覺，在初期時代，一切必於何者有其根據，實際亦必如此。……人類乎？真理乎？永遠之法則乎？總之，不論此等根據究爲何物，時代之作業必常以之爲基礎。」(Revolution von

rechts, S. 20)

反之，在現代社會，經濟代替一般之價值而爲決定者，現代社會實爲產業社會。

「產業社會在其形成之物質與種種之力的考慮以外，無所根據；此非於成長之土地上有其基礎，乃係自由浮動，流貫於此自由浮動之液汁者，僅爲其獨自之合理性。」(同上，二〇

由經濟與社會利益而形成之現代社會之構造，不得不將一切構造資料而改變認爲係商品與價格。唯在此種條件之下，此計算始爲切當。其以勞動變爲商品，以人類變爲機械之附屬物，以文化爲意識形態，以經濟爲下層建築者，非爲革命之理論家，乃爲產業社會之本身。其不能加入於經濟之組織者，如真理，國家與人類等，則使之抽象化，以其爲社會的利益或技術的意味而歸着於經濟，於此而實現產業社會之物質主義的奇蹟。

在產業社會，經濟爲支配之主位的社會力，而使其他一切社會力皆隸屬之，以實行全社會之經濟化。經濟的社會之過程成爲社會之基礎，有獨自意義之國家自不得不予以否認。從來經濟立於國家規制之下者，唯現今則失其正常關係，經濟反而使國家立於隸屬之地位。產業社會之國家爲割去生殖腺之國家，爲中立性之國家，此爲對於產業社會爲適應之國家。經濟社會與全體社會作同樣重視者於此發端。符萊翊不以此爲社會之一般的狀態，僅以爲現代特有之現象，而予以價值的否認，此與馬克思主義所不同者。符萊翊此種見解，即在欲變革此種狀態時，亦排斥立脚於如

馬克思主義之經濟主義，而提出有特徵之右翼革命之理論。

符萊翊批評從來之一切革命理論，皆係囿於經濟主義之偏見，而不得為真正之革命理論。現代社會之中心的意義在於經濟，此為事實，而一切社會問題皆由經濟發生，此亦為世人一致公認者。從來之革命理論，當謀解決社會問題時，皆囿於經濟與社會運動之領域而末由解脫。此種革命理論，皆肯定產業社會，而以革命方法須於產業社會中實行之。唯符萊翊以此種革命理論終不能變革現代之社會。彼之見解，以現代社會由其特有之社會構造，應產生現代特有之革命現象。此種革命係包含於現代社會之中；所謂革命者，係與現代社會有其本質之關聯，而又有其反作用之意味。在此點上，此種革命本身有頹廢的危機要素之存在，因此不能有真正革命之意義。革命未必僅為現代之產物。過去之革命，既一度爆發，其至最後如不達於徹底者，決不休止。唯市民階級之積極政治分子抬頭時，同時革命即在本質失去前代之性質。此非為爆發者，乃為週期之狀態。

「此非為偶發之炎焰，乃為繼起之炎燒；非為偶發之突擊，乃為普遍的前進之震憾；此恰如使市民社會之時期為永遠革命之時期。」（同上，九頁。）

此種特有的革命之性質，非爲個人主義精神之所產生者；個人主義之精神，無寧爲此種特有的革命之結果。此時代在其歷史之實質，實爲革命之時代。

「現今革命能循冷靜之自然法則而前進，能予以科學籌劃之事件。」（同上，一〇頁。）

現代對於企業家與機械之憤怒，被非難爲無意味之騷擾；訴於感情之解放的理論，又被非難爲危險之烏託邦主義。非爲如表象與情感之虛弱的素材，乃係在機械、商品、與生產關係等之粗剛的而且爲默默的辯證法之中，有自由之革命的歷史之展開。世人至是已早不宣傳理性的女神之要求，而研究資本主義的經濟秩序之構造。此種社會之構造，可以斷定自其最初之出現即蘊藏有沒落之萌芽。無產階級一方爲此社會存在之條件，一方又爲此社會之掘發墓穴者。革命之英雄主義已受一般之猜疑而早不適用。所謂革命之事，即係現實本身之事；革命的理論係根據意識形態形成之法則，而促進其達於極端之自然的死滅，其基礎與動力則係汲取於產業社會構成之中者。此在經濟與產業結合不可分離之點上，爲經濟的產業的革命之理論。此僅在社會之市民階級與無產階級分裂之中，發見革命之樞機，而以無產階級爲消滅此階級關係之因素；此爲十九世紀革命理

論之特徵。符萊翊稱此爲左翼革命之理論，其中百分之百肯定左翼革命之主張者爲唯物論哲學（Materialistische Philosophie）。要之，此皆爲十九世紀所產生之革命理論。符萊翊駁斥此種理論爲「愚笨之神話」爲「愚笨之一千年說」（註一）而主張應成立否認經濟與產業的原理之新的革命理論以代之。彼謂：

「產業社會，在其本身之中，無傾覆之事；唯產業社會之原理則由於存在於其內部之未來的革命以及新的發端而被排除。十九世紀以勃發於其內部之對立與其內部發展之火焰爲單純之原料而提供於歷史。於此，種種之力弛緩與爆發者誠有之，唯無方向。此完全爲過渡，而非爲發端。此種革命在歷史上雖無成就，而十九世紀則以此而清算自己。」——同上，二五頁。

（註一）譯者按：宗教上有所謂一千年說（Millenium）者，亦有譯爲千年國說。此說謂此世之終，基督當再降臨，將盡令萬民復活而審判之，由是驅錮惡鬼，與諸聖者更建天國而自立之爲王。此國閱時千年，有正無邪，有樂無憂，是爲千年國說。

三 新的革命勢力之湧起——國民革命

符萊翊以十九世紀之以清算自己過程者，即始於社會的觀念 (Sozialer Gedanken)。此種社會觀念爲十九世紀之特有者；其在產業社會，則成爲所謂「國民」者秩序之代用物。社會觀念之實質在於愛，唯在十九世紀表現爲愛者爲不可能，乃不得不予以組織化與體系化，此即由「愛」變化爲「法」，由基督教變化爲政治。由是之所產生者，即爲社會政策。符萊翊對於社會政策有如是之見解：

「社會政策，設定內部之界限，予以法律之保證，縮減產業社會機構之預備軍，由是而保障人類之人類性；其在已喪失者，則爲欲恢復之，而作強力與冷靜之嘗試。

社會政策一如十九世紀之革命理論，以無產階級之無產階級化爲必然之傾向而放任之，且對之無若何之希望。此對於無產階級之狀態並非絕望視之，乃欲於此而探求對於人類存在之支持點。社會政策審慎檢討現存之狀態，但同時又固執人類之規範。勞働者之漸次獲得法律之保障，有使

其第一步人類化之意味；由此而使勞働界之觀念爲之提高。此對於個人雖課以艱苦之工作，但同時由其作業而獲得對於全體之認識，使勞働界獲得公權，使被強迫勞動之國民亦可獲得較良好之生活形式。在社會政策有政治觀念之潛在。產業社會即於此使超越自己而成爲國家，勞働者旋自動爲社會政策而戰鬪，由是而成爲歷史的進步之指導觀念。此際，勞働者不否認戰鬪，乃堅決參加戰鬪。此種戰鬪並非反對產業社會之成爲組織，乃係要求其內部之革新。勞働者爲享受人類應有之權利或爲擴大其權利而結成之戰鬪機關即爲組合。此益確立勞動之公共性。

「在戰鬪的利益集團本身之中，有公共性之覺醒。其發揮極大之力量者，則在力之手段與責任，均突破小我之利益的畛域，而達到一種國家的生成。此非極端成爲身分之組織；蓋在此種組織之間，無課以何等義務之秩序，僅由景氣如何，而有微弱變化均衡狀況之力的作用。不特此也，勞働者由於社會政策與自己意志而被驅迫加入於產業社會之中，則已爲由社會利益而成之機械的組織，其時時之狀態，在其自由之力的作用之結果，有一種形象之成立。」

（同上，三三——四頁。）

存在社會政策內與客觀予以秩序之勞動界之觀念，於此可以觀其實現。十九世紀之清算，亦即於此觀念開始。勞働者被驅迫加入於產業社會之中，同時失去革命勢力之性質，而成爲此種組織之協同者。如此，左翼革命即失去可以實現之基礎。

此種過程，不僅消極的爲左翼革命之消滅，且更積極的使產業社會爲根本之變革，而有形成新歷史主體之可能性。由於以上所述無產階級之加入，產業社會乃先鞏固，確爲事實。此在原理上似以產業社會之勞働世界爲可獲完成者。唯社會爲歷史運動之進行的空間，決不能停滯於此種狀態，必在此狀態中，而有再新的革命勢力之湧起；由此所準備者即爲國民革命。

「社會完全成爲社會，一切的力成爲利益，一切的利益有調停可能，一切階級對於社會均爲必需者，此數者均被認知與承認以後，則存於其中者，非爲社會，非爲階級，非爲利益，乃爲不能調停之必須斷然革命者，此即國民。由於左翼革命之消滅，而右翼革命之門乃於以開啓。」（同上，三七頁）

以革命僅爲社會利益之主材之分裂或運動者，實爲謬誤。此爲十九世紀之思想。無產階級之參加

產業社會之組織同時又導入新的辯證法之進行，此即有助於新主體之國民之成立。符萊翊對於國民有如下之說明：

「國民非爲社會階級，到處皆有其無限之預備軍，到處皆有其覺醒，人類之能覺醒，實與日俱新。國民又非爲其利益而結合爲統一運動之多數社會階級之總和。國民爲有自己意志與自己權利之新的構成。此在產業社會之空間所形成者，唯不受其束縛。此可譬諸在舊土壤中有新萌芽之產生。其所吸收種種之力亦與此同時由社會利益之組織而獲得解放。且革命係在產業社會之衝突，不能成爲左翼革命，而國民乃成爲產業社會之敵人。」（同上，四三—四頁。）

此革命爲對於從左翼之革命而言，可稱之爲從右翼之革命。此與十九世紀之所謂「反動」(Reaction)爲不同意義。反動之右翼革命與左翼革命同樣不能征服產業社會。

由於國民革命之所獲得者，排斥產業社會領域之一切範疇。此非爲對於其他所有者利益之掠奪，乃以較高之原理，使人類及其手段在舊組織之桎梏下者獲得解放。於此已非爲紛紛利益之

仲裁的問題，乃為國家經濟利益之由阻礙而獲解放之問題。由於經濟社會而歷來遭受壓迫之國家，於此始回復其本來之權威而君臨於社會。國家為自由之本質。右翼革命係將國家包容於自己之中，對於此種革命之力，而課以建設國民之歷史的將來為任務。國家一面為國民革命之目標，在他一面又為實行之手段；一面為革命之出發點，一面又為革命之歸着點。符萊翊以為：

「在此國民與國家革命過程之一體化者，非為任意之決斷，乃為事物之必然性。」（同上，六三頁。）

「國家在國民革命，可認為最具體之現實。此時完全脫離黑格爾之詭辯，而成為自由之現實。」（同上，六九頁。）

此種國民革命之理論，由於符萊翊而成為改革以前國家社會主義之企圖之展開，其與國家社會主義之關聯，已十分顯明。唯國民革命之理論與國家社會主義之理論，多少亦有其不同之特徵，此由對於國民與國家之解釋，即可窺知。在國家社會主義，對於經濟乃至經濟社會詛咒之念非常強烈，以打破現狀，對於將來之社會計劃，當然認為須悉由國家進行。符萊翊亦在「現實科學的

社會學，以如此國家社會主義有自己政策之外觀。彼此際非不考慮國民之存在，唯尙未至於將革新之希望與動力之一切皆繫於國民，在彼無寧以國家爲最高之社會的實在。但以後以至於國民革命之理論，則以此一面與國家社會主義相接續，一面亦不接受以國家爲最重要的實在之立場，乃提出國民之概念與之並立。彼以國家社會主義至少爲革命之準備階段，而止於承認有消極之意義。彼之所謂社會政策之階段者，不外於國家社會主義之階段。彼不以社會政策之主體之國家爲滿足，而要求別一最新組織之國家。此一國家係從國民中新湧起者，於此國家成爲國家基礎之國民之附屬物。縱彼曾主張國家與國民爲同體化，唯此際則側重國民，當難否認。此國民之觀念，在一九三三年之政治的學期(Das Politische Semester)已極明瞭。彼謂：「爲政治之主體者非爲國家，乃爲國民。此何故歟？蓋國民如費息脫(Johann Gottlieb Fichte)所謂，爲自然的且爲精神的繼續創造自己之自身，又爲人人喜騰於口之歷史的「有機的」主體。符萊翊於此對於國家與國民之見解已有變化，頗爲顯明。在彼之政策，國民之色彩成爲最有力者，爲一九三一年從右翼革命出版以來之事。彼在此著卷頭已謂：在市民社會之戰場有新的戰線之形成者，此卽右翼革命

是。此係以當時起於德國之國民社會主義之澎湃運動爲對象者，當可以想像得之。彼之強調國民之要素者，至少殆可認爲係受此種運動之影響。由於此種見地，彼之社會學當特別加強支持國民革命之意味。在其體系上，關於國家與社會之關係曾屢屢言及；唯關於國民則未與以徹底之說明。於此可知彼之於國民革命而至於加強國民之意味者，殆無體系之關聯；唯彼之有此國民觀念之說，在其體系上亦未必爲不可預期者。在其體系上，曾以現代社會有階級的構成之說；唯在成層的構成之說，則現代社會尙可認爲含有共同社會，在此要素之中，有認爲共同社會之復現的樞機之存在。彼以現代之國民爲此共同社會之殘餘，在此力中，有要求準備實現新社會之萌芽。彼之國民革命之理論，可謂爲由表現於其社會構造之分析的共同社會立場之演繹而來者。由此觀之，彼之國民革命之理論，結果亦爲其體系構造之實踐應用之展開而係首尾一貫者。

彼之革命理論，以其基礎之社會構造之分析，完全不遵循歷史主義，故最後亦缺乏現實辯證法之構成。彼對於成爲社會動力之種種組織，不予以法則之認識。由共同社會以至集合社會（身分社會與階級社會）之展開，果以如何社會力而決定者，對此問題，則完全置於不問。誠如瓦爾泰

之所指摘，彼之國家概念爲不明瞭者，其理由亦卽在此。彼僅斷片的言及社會力，經過階級社會之分析。而僅考察政治力與經濟力之關係。彼未必以兩者之決定關係爲問題，而僅承兩者同有某種價值之關係。且據彼之見解，以政治力應優越於經濟力者。彼承認經濟力占於主位而發生之事實，近代之階級社會，卽其一例。唯彼以此狀態正爲「社會運動」之母胎，此卽爲社會之病態。彼以此種病態發生之理由卽在近代社會之產業性，且進而在於近代社會之經濟性。彼以在經濟領域內所發生之一切運動，在其自動的進行中，無解決自己矛盾之關鍵，結果，完全貶抑社會問題發生之價值。此種態度，對於以經濟之自由競爭能自然調和之古典經濟學思想之批評，當然一部份有效；唯否認以經濟力爲本而發生社會問題之意義，與不承認在經濟有救濟自己之樞機者，皆同樣陷於誤謬。社會問題始終不僅關聯於經濟力，且與政治力有關係者，當易明瞭。唯此際亦以經濟力爲社會問題之基礎，爲使社會問題發生者然而符萊翊則簡單的欲以政治力支配經濟力，而表示絕對依賴於超越於經濟力之政治力。至其能否推定與經濟力無何等關係之政治與如何推定與經濟力無何等關係之政治力，當成爲問題。

符萊翊所稱爲新社會主體之國民，就彼之所指示者亦極爲茫然，而不易把握其實體。彼以國民非由產業社會中產生者，乃於產業社會中覺醒者，而謂：「此種國民之本質係活動於我等之身體與我等之精神者。」（從右翼革命一五頁）符萊翊認爲國民係在社會之一切階層與現代之急迫危機而同時自然一齊顯現者。此雖在農民，雖在中產階級，雖在資本家與勞動者之階級亦得崛起者。唯此等分子之精神的志向，僅在反對產業社會時表明，至對於具體之經濟與政治之政策，則以不明瞭之狀態而放置之。彼曾語及以國民之掌握財產與國民之民主政治。此等種種且時時能與急進之政策的綱領相結合。唯彼之國民革命之要求，自最初即以社會與國家相對置，以經濟與政治相對置，而對於後者與以最高之理智與決斷，此由於以下所述，即可明瞭；蓋彼所主張者，以社會問題與經濟問題皆爲第二義，而對於抽象之國家與政治欲與以擔當決裁者之任務。彼之所謂國民之覺醒者，能斷定係在精神上忘卻經濟狀態之種種條件與社會問題，且予以否定者。彼之國民革命即其抽象所揭出之名目亦終於未能爲其內容，而不能成爲有完全與徹底的意味之國民革命。彼之國民革命在經濟上係與國民社會主義所欲實現之國民革命有同一之內容。彼以在

產業社會，社會問題，已達極點，因其僅熱中於對階級社會之攻擊，故關於身分社會，未予以歷史之批判，且一面有予以肯定之陰影，此與國民社會主義亦如出一揆。彼之政策論，最明瞭表示潛伏於其社會構造下之缺陷；唯如彼之全部理論，亦為國民社會主義支配下之現在德國社會之忠實寫照。彼以「共同社會之構造論」為將來社會學之課題，（德國社會學之現代諸問題，一三八頁）此不外欲於經過國民革命之德國，有建設國民的共同社會之基礎的政治意義而已。

本書參考書摘要

德國系統的社會學

黃凌霜譯，上海華通書局發行。

當代社會學學說

黃文山譯，商務，漢譯世界名著本。

經濟學解

王毓瑚譯，商務萬有文庫本。

歷史哲學大綱

朱謙之著，上海民智書局發行。

中華民國二十七年四月初版

(36743)

社會科學
小叢書
國民革命之社會學

每冊實價國幣柒角

外埠酌加運費附費

原著者 新

譯述者 袁

主編者 何 劉

發行人 王 長沙

發行所 商務印書館 長沙

發行之所 商務印書館 長沙

版權所有
翻印必究

(本書校)

*R二七〇〇

港

