

萬 有 文 庫

第二集七百種

王 雲 五 主 編

社 會 分 工 論

(四)

涂 爾 幹 著

王 了 一 譯

商 務 印 書 館 發 行



社 會 分 工 論

(四)

涂 爾 幹 著

王 了 一 譯

漢 譯 世 界 名 著

卷二 原因與條件

第一章 分工的進步與幸福的進步

分工的進步所根據的是哪幾種原因？

固然，我們如果要找唯一的程式去把分工制裏一切可能的方式都顯現出來，這是做不到的。這樣的一個程式是不存在的。每一個別情形屬於某幾種個別的原因，而這些原因若非個別地考究就找不出來。然而我所提出的問題却沒有這麼大。分工制隨着時間與空間而有種種不同的形

式，但我們如果不計較這些花樣，還剩有一個普通的事實是我們所知的。這事實就是：我們漸漸向歷史前進，分工制就漸漸很有規則地發達。發達既然很有規則，那麼，其所關的種種原因也一定是很有恆的，我們就該從這一點上去研究。

分工的作用在乎維持社會的平衡，但其所產生的效果決不會是分工的原因；那種原因是不能寄託在這效果的「先現的表象」之上的。這種反響太遠了，不是人人所能懂得的；大部份的人的心裏並沒有這種意識。無論如何，除非到了分工制十分進步了之後，否則分工的效果是不會被人們感覺到的。

依照最普遍的理論，這原因沒有別的來源，其來源只在乎人類要不停止地發展他們的幸福的一種欲望。實際上，我們曉得，工作越分開，則入息越優厚。牠使我們所能措置的財富更豐饒；而且這些財富都是上等的財富。科學做得好些，快些，藝術品做得多些，精緻些；工業的出產多些，而其出產品也更完美些。我們須知，人類是需要這些事物的；所以我們似乎覺得人類得到這種事物更多的時候就更幸福；因此，人類當然傾向於努力尋求這種事物了。

根據了這理論，人們就很容易解釋分工的進步爲什麼像那樣有規則；人家說，只須有環境的助力——這環境是容易想像得來的——把那些利益之中的某幾種啓示了人們，人們就會把分工制常常擴充，儘量地尋求一切的可能利益了。由此說來，分工的進步，純然是受了個人的心理的種種原因的影響。若要立爲一個理論，竟不必觀察社會與其結構；人心裏最基本的而且最簡單的本能已經足以解答了。由此申說，則是「幸福的需要」驅使個人一天比一天走向專門。固然，一切的專門事業都需要許多個人同時做去而且互相協助，缺少了社會乃是不可能的。但是，由此說來，社會便不是形成分工的原因，只是分工所由成的道路，或是分開了的工作的組織裏的必需的物材而已。甚至於與其說牠是原因，不如說牠是分工現象的一種結果。人們不是常常說社會是從合作的需要裏生出來的嗎？申說起來，社會的成立爲的是分工，我們怎能說分工的發達爲的是社會的種種理由呢？

在經濟學上，這一種解釋竟成了經典。牠似乎是很簡單而且很顯然的解釋，所以許多許多的思想家都遵從這一說，由此就弄壞了他們的觀念。所以我們非先考究這一種解釋不可。

這種解釋所根據的「所謂真理」乃是最沒有確證的。

我們是不能合理地限定了工作的生產力的界限的。固然，生產力為專門科學所限，為資本所限，等等。但這些障礙總只是暫時的，這是經驗所可證明的；而且，每一代的人們都把前代的人們所從止步的界限移開些。縱使將來有一天生產力達到了最高限度而不能更前進——這乃是最渺茫的假定，——至少我們可以斷說現在牠還有很闊很闊的發達地域是不會達到的呢。由此說來，如果像人們所假定，幸福是很有規則地跟着牠同時發達的，那麼，幸福也該無限地發達，或至少可以說幸福所能達到的地步應該與生產力所能達到的地步成為正比例纔是道理。假使種種的可悅的刺戟物漸漸增多而且漸漸加強的時候幸福也漸漸增加，那麼，人類自然會增加生產以求更享幸福。然而在事實上說起來，我們的幸福的力量却是很有限的。

實際上，人類的快樂不與意識的或強或弱的狀態相隨，這已經是今日大家所承認的真理。官

能的活動力不夠的時候有痛苦；然而活動力過多的時候也可以產生同一的結果（註一）。甚至於有些生理學家相信痛苦是與腦筋的顫動力太強有關係的（註二）。由此看來，快樂乃是位置於這兩極端的中間的。再者，這議論也就是魏貝爾（Weber）與費希奈（Fechner）的實驗的結論。這些實驗家所得的數學公式的真確性未嘗不是可以批駁的，但其中至少有一點可以毫無疑義，這就是一種感覺所能經過的「強度的種種變化」乃是包括在兩個限度之間的。刺戟物太弱的時候，人們固然不覺得；但那刺戟物超過了某程度之後，也就漸漸失了效果，以至於完全不被人們感覺到。我們須知，人們所謂快樂也只是一種感覺，也適用這一種定律。甚至在人們不曾把這定律應用於其他的種種感覺以前已經先應用於快樂與痛苦。俾爾奴衣（Bernoulli）即刻把牠應用到種種最複雜的情感，拉伯拉斯（Laplace）也一樣地解釋，而且把牠認為肉體的偶然與精神的偶然之間的關係形式（註三）。由此看來，同一的快樂的強度所能達到的變化地步乃是很有有限的了。

還有一層。在強度不過強也不過弱的時候意識狀態雖則往往是可悅的，但這些意識狀態並不呈現便於產生快樂的一切條件。在下等的限度之間，那可悅的活動力所經過的變化在絕對價

值上是太小了，不足以形成一種强有力的快樂情感。反過來說，當那可悅的活動力走近了那「情性點」的時候，即到了最高限度的時候，牠所藉以發展的力量相對價值也是太弱的。一個人的資本很小的時候，不容易增加資財以至於足以達到大大地變動他的事業的程度。所以起初的貯蓄並沒有許多快樂相隨。這因為財富太小了，不足以改良地位。牠所供給的利益是不算一回事的，不足與牠所費的種種犧牲相抵。同理，一個人的財產太多了的時候，除非遇着特殊的利益，否則不會發見快樂，因為他把其所已得的財產與現得的財產比較其重要關係的緣故。至於說到中等的財產，就完全不同了。在中等的財產裏，變化的「相對大」或「絕對大」都非常能使快樂發生，因為這些變化很容易成爲頗重要的，而且不必是非常的變化然後其價值纔被人察知。測量牠們的

(註一) Spencer: *Psychologie*, I, 283. — Wundt: *Psychologie physiologique*, I, Ch. X, § 1.

(註二) Richet 是主張這說的。看他的 *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales* 裏面 *douleur* 條。

(註三) Laplace: *Théorie analytique des probabilités*. Paris, 1847, P. 187, 432. — Fechner: *Psychor-*

phisik, I, 236.

價值的標點並不很高，不至使其價值減低。由此看來，可悅的刺戟物的強度若要有用地發達，尚須在比我們剛纔所說的界限更相接近的兩種界線之間發達纔行，因為除非在與可悅的活動力的平均部份相當的距離內，否則那刺戟物是不會發生一切效力的。快樂還散在一些地方，但牠與產生牠的那一個原因並不成爲正比例，至於這平和的地帶就不同了：小小的一些變動都被人賞識，被人估價。刺戟的力量完全變爲快樂，絲毫不會失去呢（註一）。

上文所說每一刺戟物的強度也可以就數目上說。刺戟物太多或太少的時候已經不是可悅的了，這也像刺戟物超過或不及活動力的某程度的時候一般。依人類的經驗，大家在「平庸」中看見幸福的條件，這並不是沒有道理的。

由此看來，假使分工的制度真的只爲着發展我們的幸福而進步，那麼，牠該是早已到了窮盡的界限了，牠所生出來的文化也該到了窮盡的界限了，二者都該停止前進了。因爲中庸的生活最易招得快樂，若要使人類能有此生活，就不必無限地尋求一切種種的刺戟物了。個人們所享受的一切幸福，只須很平庸的一種發達就足以取得了。這麼一來，人類不久就將達到了一種不進步

的狀態，永遠不再脫離這狀態了。動物就是這種情形：因為牠們早已到了這平衡的狀態，所以自從許多世紀以來，大部份的動物都沒有變化了。

另外還有幾個觀察點是可以歸到同一的結論的。

我們不能絕對地說一切的可悅狀態都是有用的，也不能說快樂與用處的變化永遠是同向一方面而且成爲正比例的。但是，假使一個機體在原則上是以被害爲快樂的，那麼，這機體顯然不能自己維持了。所以有一個真理是普通人所承認的，這就是：快樂是與損害的狀態不生關係的，換句話說就是：就大體而論，幸福是與健康的狀態並行的。世上只有被形體或心靈上的邪氣所侵的人們纔能從病態中發見快樂。然而我們須知，健康是寄託在中等的活動力之上的。實際上，若要健康，就先要一切的官能諧和地發達；若要官能諧和地發達，就先要牠們互相節制，換句話說就是互相限制不得超出某某限度之外；超出了限度之外呢，疾病就發作了，快樂就完了。至於說到一切的

官能同時發達，在個人的先天的狀態裏所表現的很有限的限度內是可能的罷了。

這麼一來，人們就懂得了人類的幸福的界限了。這是人類的組織的本身，在歷史上每一時代裏取得的。說到人類的氣質，與其所達到的精神上與形體上的發達，總有幸福的最高限度，也像活動力的最高限度一般地是不可超過的。這一說，假使只就機體而言，是沒有什麼人反對的；人人都承認人體的需要是有限的，因此，肉體的快樂是不能無限地發展的。然而人們却說精神上的作用是在例外：「世上沒有什麼痛苦能懲戒或禁止……忠誠與仁慈的大興奮，對於真與美的熱烈而愉快的研究。人們把有定的數量的食物去滿足饑餓的需要，至於理智的需要却不是有定的數量的學問所能滿足的」（註一）。

這因為他們忘記了意識也像機體一般地是許多官能的一個系統，而這些官能乃是自成一衡性的；再者，意識繫屬於一種有機的本體，這本體的狀態是與意識有關係的。人家說：光線到了某程度之後眼睛就不能忍受，至於理智呢，無論心靈中的光明怎樣大，理智總能受得下的。但是，太多的學問，除非等到高等的腦中心過分地發達了之後纔能得到，而且這種過分的發達也是勢必有

一種痛苦的擾亂跟着來的。由此看來，有一個最高的限度是不可隨便地超過的；而且這限度既隨中腦而變，所以在人類之初牠乃是特別低的；因此，這限度很早就被達到了。再者，悟性只是我們的種種官能之一種而已。所以悟性的發達不能超過某一點，如果超過了，就傷及那些實用的官能，同時也就搖撼了我們所從生活的種種習慣、信仰、情感等等，這樣失去了平衡性，總不免惹起了不妥之處。信奉最粗野的宗教的人們在創世說與雛形的哲學裏總找得出一種快樂；假使我們忽然能把現代的科學的種種學說灌入他們的腦筋，無論學說高超到了什麼地步，我們只能剝奪了他們的快樂，却不能給他們一個抵償。在歷史上的每一時代，在每一個人的意識裏，關於明確的意象，深刻的意見——總而言之，關於學問，都有一個有定的地位，而依常態說來，學問是不能擴充到這地位以外的。

關於道德也是如此。每一民族自有他們的道德，是由他們所從生活的種種條件形成的。所以假使我們把另一種道德令他們遵守，無論這道德高尚到什麼地步，那民族的組織必致渙散；而這

樣的一種擾亂乃是個人們所不能不很痛苦地感覺到的。但是，每一社會的道德，牠本身所囑咐人們遵守的品行是不是有無限的發達的可能呢？這是不可能的。依着道德行事就是盡義務了，一切的義務都完了。一種義務是被其他種種義務限定了的。我們若爲他人而犧牲太過，就不免自暴自棄；我們若過度地發展我們的人格就不免流爲自私自利。再者，我們的種種義務的全體也是被我們的自然的各種需要所限定了的。命令式的規定固然是道德的特徵，品行的某幾種形式勢必不能不受這規定的支配；但是，反過來說，另有某幾種形式是自然地難更改的，却是主要的。假使道德過度地干涉工商業的種種職務，則那些職務必形停頓；但工商業的職務却是生活所必需的；所以如果我們把財富認爲不道德，這與把財富認爲很好的事同是一種大錯誤。由此看來，道德的過度，有時候儘可以是道德本身先受損害；因爲牠的直接目的在乎支配世俗的生活。所以牠一擾亂了我們的生活的時候牠自己已經摧殘了牠的對象了。

真的，「審美的道德」的活動力因爲不會有了規定的緣故，似乎脫離了一切羈勒與一切的仿倣。但是，實際上，牠是被「純然的道德」的活動力限定得很緊的；因爲如果牠超過了某限度

就不能不損害及於道德。假使我們爲着「非必需」的事物而用了太多的力量，那麼，就剩下太少的力量去應付需要了。當人們太注重想像的道德的時候，那些義務的工作勢必被忽略了。人們如果自立一些標準，習慣了依着自己的標準行事，則世上一切的道德規律甚至於顯得是難堪的呢。太唯心了，太把精神提高了，往往使人們沒有盡日常的義務的興致了。

關於普通一切的「審美活動力」我們也可以如此說；如果牠不是有節制的，牠就不是健全的。我們需要遊戲，需要只求快樂不存目的地做事，這種需要如果發達以至超過了某一點，那麼，我們就會離開了正軌的生活了。一種太強的藝術感覺乃是一種「病的現象」，這現象如果變爲普遍了，就不免危及社會。再說，過度與不過度的界線也是隨着民族或社會環境而變的；社會越不前進，環境越不開通，則這界線越近。譬如一個農夫，如果他與他的生活條件相諧和，他就得不到而且不該得到文人所享的平常的「美的快樂」；野蠻人比之文明人也是如此。

精神的過度既然如此，物質的過度越發應該是如此的了。我們的智慧上的需要，道德上的需要，肉體上的需要，一切都有一種常態的強度，是不能超過的。在歷史上的每一時代，我們的「學問

的飢渴，「藝術的飢渴，」「安適的飢渴」都像肚子裏的飢渴一般地是有定限的，凡是超過了這定限的東西都是我們所不關心的或是令我們痛苦的。當人們把我們的祖先的幸福與我們的幸福比較的時候，實在忘了這一層道理。人們推想，竟像以為我們的一切快樂都曾經是我們的祖先的快樂；於是想到我們享受這樣好的文化而我們的祖先未能享受，就傾向於可憐他們的命運。但是人們忘記我們的祖先是沒有享受這樣好的文化的能力的。由此看來，他們辛辛苦苦增加了工作的生產力，並不為的是取得那些在他們認為無價值的種種好處。假使他們要賞識這些好處，勢必先染受了他們所未有的嗜好與習慣，換句話說就是先變換了他們的自然纔行。

他們實在是這樣做了的；人類所經過的改革史可以為證。若要更大的一種幸福的需要生出了分工的發達，那麼，人類的自然裏既一天一天的變更，這種需要就該成為變更的原因，而人類也為着求更幸福而求改革纔是道理。

但是，我們縱使假定那些變更到頭來有了這樣的一個結果，我們還不能說牠們是為此目的而變的，所以我們知道牠們另有一個原因。

實際上，生活的改變，無論是忽變的或讓成的，總構成了一種劇烈的痛苦，因為那些原有的本能還在抵抗，就不免劇烈的衝突了。縱使在最好的希望在前面引誘我們的時候，過去的一切還在挽留我們向後。時間把習慣規定在我們身上，若要剷草除根一般地把習慣除盡，這乃是最艱難的事情。安定的生活比不安定的生活更有機會得到幸福，這是很可能的；但是，許多世紀以來，大家只過的是不安定的生活，所以很不容易改變。所以，這些變化變得並不很大，一種個人的生活是不足以完成這些變化的。一代的人決不足以澈底變更屢代的成績，也不足以把一個新人去替代了舊人。在我們現代的社會狀態裏，工作非但是有用的，而且是必要的；人人都覺得牠是必要，而且許久以來已經感覺到了。但是，在恆久而有規則的工作裏發見快樂的人們在今日還是比較地居少數。在大多數的人看來，工作還是難堪的一種服役；原始時代的人以閒暇為有情趣，現在的人們還存着這種心理。由此看來，這些變化費了時間這樣久，費了代價這樣大，却還換不來一些什麼。屢代的人們開始變化，還沒有得到效果，——如果有效果的話，——因為效果來得太晚了。他們所得到的只是痛苦。因此，我們就不能說他們是為着等候更大的幸福然後傾向於這一類的事業了。

但是，在人類漸漸進化的時候，個人的幸福是不是也漸漸發達呢？這乃是最可疑的。

二

當然，我們在今日有了許多快樂，乃是比我們的自然更簡單的人們所得不到的。但是，反過來說，我們儘可以感受許多痛苦，是他們所能避免的；至於快樂與痛苦相權之下，我們所得的快樂是否比痛苦多些，這是我們絕對不敢肯定的。思想固然是快樂的源泉，而且快樂可以是很大的；但同時，思想所擾亂的快樂也不少啊！爲着解決了一個問題，連帶引起了的問題而找不着解答的是何等的多啊！爲着剖析了一個疑團，我們不曉得瞥見了多少神祕正在爲難我們！同理，野蠻人雖則不認識那非常活動的生活所給予我們的快樂，但是，反過來說，他們却沒有愁悶來侵；愁悶只是開化的人們所受的苦。他們讓他們的生活從容地流去，並不像我們永遠地覺得需要把那些繁多而且急迫的事情去充滿了他們的生活裏的流水似的短時間。我們不要忘記，在大多數的人看來，工作只是一種痛苦，一種負擔而已。

人家可以這樣非難我：開化的民族的生活的變化多些，而快樂是寄託在變化的生活之上的。但是，社會的變動性雖則大了些，同時，文化也帶來了更大的一致性；人類的「單調的而且繼續的工作」乃是文化所強迫的。野蠻人順着環境與需要的驅使，從甲種事務移到乙種事務上去；至於文明人呢，他們只委身於一種工作，永遠是那一種，而且，那工作的範圍越小，則其變化也就越少。社會的組織勞必需要習慣上的絕對規則性，因為假使一個器官發生作用的方式一起變化，則其反響所及，整個機體必受騷擾。在這一點上說，我們的生活很不容易招得意外之喜；同時，因為牠更沒有固定性的緣故，牠就缺乏了安定性，而快樂也就缺乏了多少安定性了。

固然，我們的腦系統既變為細緻了些，就容易感受到那些微弱的刺戟，不像我們的祖先的腦系統那麼粗，須待強烈的刺戟纔行。但是，古代的可悅的種種刺戟物在我們都覺得太強烈了，因此也就覺得痛苦了。我們雖能感受到更多的快樂，同時也能感受到更多的痛苦。從另一方面說，如果痛苦在機體裏所發生的影響真能比快樂所發生的更大（註一），又如果一種可惱的刺戟物所給

（註一）看 Hartmann: Philosophie de l'É conscient, II.

予我們的痛苦比之同強度的一種可悅的刺戟物所給予我們的快樂的分量更多；那麼，我們的更大的感受性非但不能給予我們更大的幸福，而且適得其反。事實上，最細緻的腦系統是在痛苦裏生活的，終於繫屬在痛苦裏。有一層最可注意的：那些最文明的宗教的基本的崇拜不是崇拜人類的痛苦嗎？固然，今日無異於昔日，若要生活能夠維持，就平均的情形說來，必須快樂掩蓋了痛苦纔行。但我們不能斷說快樂的超過額在今日是比昔日更大的。

尤其是有一層不可不知：若說快樂的超過額可為幸福的標準，這更是沒有證據的話。固然，關於這一類曖昧的問題，還沒有人好好地研究過，我們是不能確切地肯定的；但我們總似乎覺得幸福是另一種東西，而不是各種快樂的總和。幸福乃是一種有恆而普遍的狀態，是與我們的一切有機的官能及靈魂的官能的很規則的作用相隨着的。所以，種種的有恆的活動力——例如呼吸與血脈的流通——雖則不給予我們的實際的快樂；然而我們的好脾氣與我們的活潑精神却是與那有恆的活動力最有關係的。一切的快樂都是一種變態，牠生了之後，持續了一個時期就死了；生命却是有恆地持續的。生活裏的基本的妙趣應該也像牠一般，有恆地持續纔是道理。快樂是有地

方性的；這是機體裏或意識裏某一點上的有界限的感覺；至於生命呢，牠不在此處，也不在彼處，却處處有牠存在。由此看來，我們所以戀愛生命，也該由於同樣普遍的一個原因。總說一句，幸福所表現的並不是某一個別官能的暫時的狀態，却是精神生活與肉體生活的健康的全部。快樂既是由暫時的官能的常態作用而來的，自然也是幸福的一個原素；而且，這些官能在生命裏越佔地位，則這原素越是重要。然而快樂並不就是幸福；而且牠也不能怎樣變動。幸福的水平線，就說能變動呢，也只在很有限的比例以內而已。因為快樂是由暫時的原因生出來的；幸福却是由永久的稟賦生出來的。若要帶地方性的種種意外能夠深深地影響及於我們的感受性的基礎，先須這些意外是特別有恆而且持續的纔行。在最平常的時候適得其反，却是快樂由幸福裏發生；我們幸福的時候，世上一切都對我們笑；我們不幸的時候，一切在我們看來都是令人生愁的。人家常說我們與幸福相依，這是很道理的話。

但是，如果事情是如此的，我們就不必問幸福是否與文化同時發達了。幸福只是健康狀態的表徵。然而我們須知，某類動物並不因為牠是屬於高等模型而牠的健康就更完全些。健全的一個

哺乳類並不比同樣健全的一個下等動物更健康些。所以說到幸福也該是同樣的道理。人類的活動力更大的時候幸福並不因此更大；凡是活動力健全的地方，幸福總是一樣的。無論是最簡單或最複雜的人類都享受同樣的幸福，如果他們一樣地實現他們的自然。無病態的野蠻人儘可以像無病態的文明人一般地幸福的。

所以我們可以滿意於我們的命運，野蠻人也一樣地可以滿意他們的命運。這完全的滿意甚至於是他們的個性的顯著點。他們除了現有的東西之外絲毫不希望別的，也就無意變換他們的地位。懷資說：「北方的居民並不尋覓南方以求改良他們的地位；而酷熱不潔的地方的居民也不想要遷居更好的地方。譬如達爾夫（Darlow）地方雖有許多疾病與種種災害的危險，居民們仍舊愛他們的祖國，他們非但不能遷居，而且他們偶然到了外國去也忙着歸國……就普通的定律說，一個民族無論生活在任何悲慘的物質環境裏，他們總不免把祖國認為世上最好的地方，把他們那一類的生活認為最富於快樂的生活，而且他們自以為是世界第一的民族。這一種信心，在黑色的民族裏似乎是很普遍的（註一）。例如在美洲許多地方，被白種人來開拓了之後，那些土人們

堅決地相信白種人離開他們的祖國，無非爲的是來美洲尋求幸福罷了。人家也能舉幾個少年野蠻人爲例，說他們被病態的憂慮所驅使，離了祖國去找幸福；但這只是很罕見的例外罷了。」

固然，有時候，有些考察家描寫下等社會的生活又另是一種光景。但這因爲他們以他們自己的印象當做土人們的印象。我們須知，某一種生活，在我們看來是難堪的，而在另一種精神肉體的構造的人們看來儘可以是甜美的。舉一個例罷：一個人自幼就習慣於時時刻刻把生命去冒險，在他看來，生命不算什麼，死也不算一回事了。我們若要憐憫初民的命運，單靠證明了初民不注重衛生與警政，還是不夠的。只有個人自己是會賞識他自己的幸福的；如果他覺得幸福，他就是幸福的人了。我們須知，「從火地」(la Terre de Feu) 至何當多 (Hotentot) 的居民的生活，在自然的狀態上是以他們自身與自己的命運爲滿足的」(註二) 這一種滿足，在歐洲是多麼罕見啊！因爲有了這些事實，所以怪不得一個有經驗的人說：「世上有這麼一種的境地：『思想的人』自覺比

(註一) Waitz: Anthropologie, I, 546.

(註二) Ibid., 347.

「只由自然養成的人」更下等，於是自問他自己的最堅固的種種信心比之那些狹小的然而在心靈上是甜蜜的種種成見是不是更有價值些」（註一）。

這裏還有一個更客觀的證據。

從實驗所得的唯一的事實可以證明生命在普通看來是好的，這就是大部份的人們都喜歡生而不喜歡死。其所以如此者，必因在人們的生活的平均數中，幸福是掩蓋了不幸的。假使這比例恰恰相反，那麼，我們就不懂人們根據了什麼而愛戀生命，而且，這種愛戀的心情既時時刻刻被種種事實搏擊，牠怎能維持下去呢？固然，厭世的人們以為這種現象的常存乃是「希望的幻象」的表現。依他們的意思，我們雖則遭逢了種種的失望，而仍舊捨不得生命者，這因為我們懵懂地希望把將來的幸福與過去相抵償。但我們縱使承認「希望」足以解釋「生命之愛戀」，然而「希望」却不足以解釋牠自己。希望不是靈異地從天上墜到我們的心裏來的；牠也該像一切的情感一般地是由種種事實的影響而成的。由此看來，人類學會了希望，又在遇不幸時，他們習慣於轉眼望着

將來，希望將來有幸福此抵償現在的痛苦，這因為他們發見這種抵償是常有的，人類的機體太有可揉性了，同時又太有抵抗性了，是不容易被打倒的；他們知道禍事佔勝的時期乃是例外的，而就普通說，禍福相抵的時期終會到來的。因此，在保守的本能的源泉裏，希望所佔的部份無論是大小，而此保守的本能總是生命的相對的好處的明證。同理，在這本能失了牠的力量或牠的普遍性的時候，我們可以斷說生命的本身也失了情趣，而不幸的事也就增加，若非痛苦的原因增多，就是個人的抵抗力減少了。所以，假使我們有了一種客觀的而且可測量的事實可以解釋在某社會裏這種心理經過了某種強度的變化，那麼，我們就可以同時測量同樣的環境裏的「平均不幸」的強度的變化了。這種事實是什麼？是自殺的數目。在初民的社會裏，甘心尋死的事實很是罕見，最可以證明這種本能的普遍性與其力量之大，同理，自殺漸漸增加，也就足以證明這種本能漸漸失了牠的地位了。

我們須知，有了文明，然後有了自殺。至少可以說，我們在到了病態的下等社會裏所能觀察到

的自殺是有很特別的種種表徵的，這些表徵形成了一個特別的模型，而這模型的「病的價值」也與文明社會的不同。在下等社會裏，自殺並非由於絕望，却是由於犧牲。在古丹麥人（Danais），賽爾特人（Celts），特拉斯人（Thracas），他們老到了某年齡的時候往往自殺者，這因為他們認他們的義務在乎避免他們的伴侶多養一張無用的嘴；印度的寡婦在丈夫死後不願再生，哥路華人（Gallos）在族長死後也要自殺，佛教中人甘心被碾死於他們的偶像的車輪之下，這都不過因為有些宗教上或道德上的信條強迫他們就死罷了。在一切這些情形之下，人們所以自殺，並非因為他們認生命為不好的，只因他們所繫屬的理想要求他們犧牲生命而已。由此看來，這類的甘心尋死，與兵士或醫生為着自己的天職而甘心冒險是同樣的，並不是世俗所謂「自殺」了。

反過來說，真正的自殺，悲慘的自殺，却是文明民族的病態。牠甚至於也像文化一般地隨着地理上的分配。在自殺的地圖上，我們看見歐洲的中部有大大的一點，緯度在四十七至五十七度之間，經度在二十至四十度之間。這一個空間乃是特別喜歡自殺的區域；若照莫西里（Morselli）的說法，這乃是歐洲的「自殺區」。然而這地方的科學，藝術，經濟的活動力恰恰到了最高限度。這就

是德國與法國。反過來說，西班牙，葡萄牙，俄羅斯，北斯拉夫民族都是比較地不很中了自殺的毒的。意大利初起，算是還受保護的，但牠的文化漸漸進步，也就漸漸不免此病了。唯有英吉利是個例外；但關於牠的自殺能力的程度我們還不知道得十分確切呢。就每一國的內部說，我們也可以證明同樣的比例。無論何處，城市的自殺總比鄉村來得厲害。文化集中於各大城市；自殺也集中於各大城市。有時候我們甚至於看見一種傳染病以首都與重要的城市為策源地，然後傳播至於其餘各地。總之，除了挪威不計之外，歐洲的自殺的數目自從一個世紀以來是很規則地增加了的（註一）。依照一個統計，自一八二一年至一八八〇年竟增加了三倍（註二）。我們不能同樣準確地測量文化的進步，但我們很曉得在那時期之內文化的進步是特別快的。

我們儘可以再找許多證據。每一階級的人民的自殺也是按照文明的的程度而成正比例的。無論何處，總之上流社會的人自殺的最多。而農夫們很少染及此病。再說性別，也是同樣的道理。女

（註一）看 Morselli 的自殺圖表。

（註二）Oettingen: Moralistatistik, Erlangen 1882, P. 742.

人之參加文化運動比不上男人；她們既不很參加，也就不很享受文化的利益；她們比較地頗能保存着多少初民的自然的面目（註二）；所以她們的自殺的數目比之男人，大約少了四倍。

但是，人家可以這樣非難我：自殺的進步雖則表示人類的不幸在某幾點上是進步的，然而幸福豈不也可以同時在其他幾點上進步嗎？在這種情形之下，此方的利益增加，也許足以抵償彼方所受的損失了。在某一類的社會裏，貧民的數目雖則增加，公衆的財富並不減少。那財富只集中於少數人的手裏罷了。

但這一個假定的本身也是不利於我們的文化的。因為我們就假定有了這一類的抵償，我們只能說平均的幸福是不進不退的，却不能說別的甚麼話。就說幸福增加了罷，增加的數量也必很小，這數量也不與文化所費的大力成正比例，也就不能表現文明。但這個假定的本身也是沒有根據的。

實際上，當我們說甲社會比乙社會更幸福的時候，當然是指平均的幸福而言，換句話說就是指那社會諸份子的平均數所享的幸福而言。他們既然在相似的生活的種種條件之下生活着，只

要他們受同一的社會上與生理上的環境的作用的支配，他們勢必有某一種共同的生活樣法，因此，也就有共同的享福樣法。如果我們從個人們的幸福裏抽出了個別原因與地方原因所致的一切，只留着普遍而且共同的原因的產物，那麼，所餘的恰恰是我們所謂平均的幸福。這是抽象的一種「量」，但只是絕對的一種，是不能同時向兩方面變化的。牠儘可以進化或退化，却不能同時進化又退化。牠的一致性與真實性比之蓋特賚（Duètelot, 1796—1874 比利時的統計學家）的社會平均模型與平均人類是一樣的；因為牠所表現的幸福就是被認為理想中的有福人所享的幸福。人類既不能同時變大又變小，或變為更道德的同時又是更不道德的，同理，人類也不能變為幸福的同時又是不幸的。

然而我們須知，在文明的民族裏，自殺的進步所關係的種種原因乃是有普遍性的一定的特徵的。實際上，這種特徵並不發生於獨立的某幾點，也非僅僅發生於社會的某幾部份而不發生於其他各部份；我們到處可以觀察得自殺的特徵的。隨着地方之不同，自殺的進步有緩有急，但同是

進步，並無例外。農業界比工業界少受自殺的影響，但其自殺的數目總是向上升的。所以我們所看見的現象並不與某某特別的而且帶地方性的環境有關係，却與社會環境的普遍狀態有關係。這狀態由種種特別環境（省份、職業、宗教等）的影響而發生種種不同的反映——因此牠的作用並不在處處都有同樣的強度，——但牠並不因此就變了性質。

這樣說來，自殺的進步證明幸福的退步；這被證明的幸福就是平均的幸福。甘心尋死的潮流上湧的證據非但在乎有了更多的個人們太不幸了，不願再活下去，——還有大多數的人們願意生存，所以這一層不能就做證據，——而且在乎社會的普通幸福減小了。因此，這幸福既然不能同時增多而又減少，那麼，無論如何在自殺事件增多的時候，幸福必不能同時增多；從另一方面說，自殺事件所表示的生活上的「漸進的不幸」是沒有什麼可以抵償的。自殺事件所關係的種種原因在自殺的形式之下僅僅耗了牠們的一部份的力量；牠們所發生的影響所及，比自殺的範圍大得多了。當在牠們不會使人們完全放棄了幸福而自殺的時候，至少可以說牠們在種種不同的比例之內把快樂對於痛苦的超過額減抵了。固然，儘可以有些特別的環境組合起來，在某幾種情形

之下可以使牠們的作用不行，以致幸福竟能發達；但這些偶然的而且私人的變化在「社會的幸福」裏是不生效果的。世上有哪個統計學家，看見了某一社會的死亡的普遍性發達，而不斷定這是公衆的健康變弱的一種顯明的症候呢？

我們該不該把這些悲慘的結果歸罪於進步的本身與那爲進步的條件的分工制呢？這令人失意的一個結論並非勢必從上列的諸事實生出來的。恰恰相反，我們曉得這兩類的事實很像只是並行的罷了。但這並行的狀態足以證明文化的進步並不很能發展我們的幸福；我們試看，分工制的發達之迅速而有力爲千古所未有，同時，我們的幸福却是退步的，而且形成了很大的反比例。我們縱使沒有理由去假定分工制在實際上已經減削了我們的享樂的能力，我們再也不能相信牠曾經把人類的幸福增加了許多了。

嚴格地說，我剛纔所說的一切都是一種普通的真理的一種特別的應用，而這普通的真理乃是快樂也像痛苦一般地根本上是相對的東西。世上並沒有一種絕對的幸福，是可以客觀地確定的，又是人類在漸漸進化的時候所能漸漸接近的；依照巴斯楷爾（Pascal）的說法，男人的幸福並

不是女人的幸福，下等社會的幸福並不是我們的幸福，反過來說，女人與下等社會也不以男人與上等社會的幸福爲幸福。同時，誰的幸福也不比誰的更大。因爲如果我們要測量幸福的相對強度，就只能測量幸福把我們維繫於普通生活的與我們這一類特別的生活的那一種「維繫力」罷了。我們須知，最草昧的民族之愛戀「他們的生命」比之我們之愛戀我們的生命是一樣的。甚至於可以說他們還不像我們輕易地放棄生命呢（註一）。由此看來，幸福的變化與分工的發達，是毫無關係的。

這一個議論是很重要的。由此申說，若要解釋社會所經過了的那些變遷，我們不該研究那些變遷對於人類的幸福有什麼影響，因爲牠們並不是由這種影響形成的。社會科學往往喜歡做這種功利主義的比較，這一個方法可是我們所務必放棄了的。再說，這一類的觀察勢必是主觀的，因爲每次人們把種種快樂或種種利益相比較的時候，既沒有任何的客觀的徵證，人們就不能不把自己的意思與偏見攙在利害相權的天秤上頭，把個人的情感當做科學的真理了。這乃是孔德所已經很顯明地設立的一個原理。他說：「一個人根本上有了相對論的精神，勢必有實驗論的某幾

個概念，所以就應該撇開了人類的幸福隨着文化的時代發達的一個問題，因為這是無用的爭論……既然每人的幸福是必須與他的種種官能的發達的全部及支配他的生活的某幾個環境的全系統有了充分的諧和纔行，又既然這樣一個平衡常常自然地傾向到某一程度，我們勢必沒法子用直接的感覺或任何合理的方法去處置個人的幸福問題，切實地把種種社會地位互相比較，因為若要把這些地位完全地拉攏來比較，這是絕對不可能的事情」(註二)。

但希望更幸福的念頭乃是個人的唯一動機，文化的進步由此纔得了解釋；如果我們撇開了牠，再也沒有其他的動機了。文化的變動，纔不免費了個人們的多少代價，如果他們換不來更多的幸福，他們何苦變動呢？由此看來，形成社會的進化的那些原因乃是在個人之外，換句話說就是在個人的環境裏發生的了。社會之所以變化，個人之所以變化，皆因環境變化的緣故。再說一層，生理

(註一)爲着了信教，愛國等等情感而至戀生的本能失了作用的時候，那本能並不因此就弱了，所以這些情形當然算是例外。

上的環境既然是相對有恆的，那麼，這永遠不停止的變化也不能由生理上的環境去解釋了。所以那些變化的原始條件是該在社會環境裏去尋找的。社會與個人所經過的種種變遷乃是社會環境裏的種種變遷引起來的。這是一個研究的方法，我在下文就有機會應用這方法而且證實這方法是合理的。

三

然而人們還可以這樣自問：快樂在能持續的時候，牠所受的某幾種變化，其結果會不會自然而然地驅使人類變化？因此，分工的進步是不是可以由此得了解釋好？我在這裏且先說人們是怎樣想得出這一個解釋來的。

快樂雖則不就是幸福，究竟還是幸福的一個原素。我們須知，牠在連續下去的時候，同時就漸漸失了牠的強度，某至於可以說牠持續得太厲害之後就會完全消滅了的。平衡性傾向於成立，而時間却足以打斷那平衡性；時間又足以創造許多新的生活條件，人類非再變化就不是適合於這

些新條件了。我們正在習慣了一種幸福的時候，幸福却跑離了我們，我們不得已，只好投身於新的事業，以求再得幸福。已熄滅了的快樂，我們須靠着種種更強烈的刺戟物然後能把牠重新燃燒起來，換句話說就是把我們所能應用的刺戟物增加些，弄強些。但若要這早可能的，先須工作更有生產力，因此也就先須把工作更分開。這麼一來，藝術上，科學上，工業上每一次實現的進步都迫着我們更找新的進步，唯一的原因只在乎怕失了從前的進步的結果。好，根據上面的說法，人們只把個人的動機的一種作用去解釋分工的發達，並不涉及任何的社會原因。人們將說：固然，我們所以一天比一天傾向於專門者，並非為的是獲得種種新的快樂，只為的是在時間對於我們所已得的快樂施行一種破壞的力量時候隨時加以補救而已。

但是，這快樂的種種變化雖則是很真確的，而人們所派給牠們的任務却是牠們所不能勝任的。實際上，有快樂的地方就有牠們發生，換句話說，有人的地方就有牠們。世上沒有一個社會是不受這心理上的定律支配的；然而我們須知，世上却有許多社會裏的分工制是不發達的。上文說過，有許多原始的民族還在不進不退的狀態裏生活着，甚至於不想要離開那狀態。他們並不希望什

麼新事物。然而他們的幸福却受共同的規律支配。就說文明民族，在鄉村裏也是如此。鄉村的分工制進步非常之慢，於是變化的嗜好幾乎不被人感覺到。末了，就說在同一社會裏，甲時代的分工制發達得慢些，乙時代的分工制發達得快些；然而我們須知，時間對於快樂的影響却是始終不變的。由此看來，並不是時間對於快樂的影響形成了分工的發達了。

我們實在看不見牠怎樣能有這麼一個結果。我們若要恢復時間所破壞了的平衡性而在有恆的一個水平線上維持着我們的幸福，就非費了許多力量不可，而且，我們越走近了快樂的高度，則我們用力越苦；因為到了最高限度的鄰近地方的時候，牠所得的發達的結果漸漸比不上那相當的刺激的数量了。到那時候，必須費了更多的苦力然後能得到同一的代價。從甲方得來的，從乙方却失去了；若要避免損失，除非多費幾番新的勞苦。因此之故，若要事情是可以於中取利的，至少還須這損失是很重要的，而補救的需要必被人們深深地感覺到了纔行。

然而我們須知，事實上，這種需要的力量有限，因為純粹的連續並不能從快樂裏減削了什麼要素。實際上，我們千萬不可把「變化的情趣」與「新的情趣」混為一談。變化的情趣乃是快樂

的必需條件，因為一種不停止的享受是會消滅了或變為痛苦了的。但是，時間獨自並不能排除了變化，必須有「持續性」加上纔行。假使一種狀態雖則屢屢發生，却是不持續地發生，那麼，這狀態儘可以是可悅的。持續性所以能破壞快樂者，或因牠使快樂成為機械的了，或因一切的官能的作用都需要一種力，這種力如果不停止地延長，就會耗盡了而變為痛苦。所以如果那快樂作用雖則是習慣了的，然而時發時止，中隔的時間頗長，那麼，人們仍舊繼續地覺得快樂，而所耗了的勞力也可以在中隔的時間內恢復。我們試看，一個健全的成年人，雖則他天天吃飯，喝酒，睡覺，但他始終還覺得吃喝睡是快樂的事情。精神上的種種需要也是如此，與這些需要相當的那些靈魂上的官能既是分期的，精神的需要也就是分期的。音樂，美術，科學所給予我們的種種快樂儘可以完全地維持，不過須要輪流地享受就是了。

「持續性」雖則能有「屢發性」所不能的力量，但牠並不能因此就引起了我們尋求意外的新刺戟的需要。因為如果牠在意識裏完全取銷了可悅的狀態，那麼，我們就不能知道從前係屬於那狀態的那種快樂同時也消滅了；再者，那可悅的狀態已經被一種普通的舒服的感覺替代了，

這感覺是伴着那些照常持續的官能所施行的有規則的作用的，而且是毫無價值的。所以我們並沒有什麼懊悔。我們曾經想要覺得心頭跳動或肺臟發生作用嗎？反過來說，如果有痛苦的話，我們也只希望另得一種，狀態與這令我們疲倦的狀態不相同的就算了。爲着要休止了這痛苦，並不一定要我們自己設計。譬如一件我們已經認識了的物品，在平日是我們毫不關心的，而在這情形之下，如果牠恰恰與那令我們疲倦的東西相反，我們竟可以因此而得到了很大的快樂。由此有來，時間雖能影響及於快樂的基本原素，但其影響的樣法並沒有什麼可以催促我們進步的地方。固然，「新的情趣」就不如此，因爲牠却是有持續性的。但是「新」雖則潤飾快樂，却不能創造快樂。「新」只是快樂裏的一種副品；沒有牠，快樂儘可以存在，雖則情趣有減少的危險。所以當「新」消滅了的時候，所餘的空虛並不很易被人感覺得着，於是填充的需要也不很强了。

更能使這需要的強度降低的乃是：有一種更强了許多的，在我們的意識裏更是根深蒂固的，與此需要相反的情感把牠弄到失了作用了。這相反的情感是什麼呢？這就是我們在享受上覺得需要固定，在快樂上覺得需要常有。我們雖則喜歡變化，同時我們也捨不得我們所愛的東西，我們

是不能輕易離了牠的。再者，也必須如此，然後生活可以維持下去；因為生活雖則不能不變，雖則生活越複雜越易受變化，但牠到底是有常的而且固定的種種官能的一個系統。固然，在有些個人們的意識裏，「新的需要」是達到了特別的強度的。現存的一切都不能令他們滿意；他們渴望那些不可能的事物，他們希望把另一種「實在」去替代了自然界強給他們的那一種「實在」。但這些不肯改變的不滿意者乃是一些病人，他們的情形裏的病徵恰恰足以證實剛纔我們所說的話呢。

末了，我們不要忘記，這需要就本質說乃是很不確定的。牠並不把我們繫結於任何的確定的東西，因為其所需要的恰是世上沒有的事物。所以這需要只算成立了一半；因為一種完全的需要乃是包括着兩項的：一，要意志的一種伸張；二，要一個確定的對象。對象既不是從外面取得的，則除了想像所給予牠的「實在」之外便沒有別的「實在」了。這過程乃是一半表象的。牠只寄託在意象的種種組合裏，或在一種「內的詩意」裏，而不在意志的實在動作裏。牠並不能令我們出了我們的意識之外；這只是一種「內的動搖」。這「內的動搖」要向外面找一個出路，然而還找不

着。我們夢想新的感覺，但這只是一種渺茫的希望，不待結合成體已經自然地分散了。因此之故，縱使在這希望達到了最強度的時候，牠並不能有確定而堅固的需要的。那一種力量。原來確定而堅固的需要始終指揮着意志向同一的方面走，而且其所走的路乃是已經開得好好的。這一類的需要要用命令的方式去激動意志，所以就沒有摸索或討論的餘地了。

總說一句，我們不能假定進步只是煩悶的一種結果（註一）。這分期的改進——在某幾點上說，乃是人類的自然裏的持續的改進——只是人類在痛苦裏辛辛苦苦地掙得來的一種成績。我們絕對不能說人類甘心受了這許多勞苦僅僅爲的是能夠稍稍變化他們的快樂與保存那些快樂的原有的新情趣啊。

（註一）這是 Georges Leroy 的主張，這主張我們只能在孔德的實證哲學裏見到（Cours de Philosophie positive, t. IV, P. 449.）

第二章 原因

一

由此看來，我們要找一個原因去解釋分工的進步，就須在社會環境的某幾種變遷裏去找纔行。這幾種變遷寄託在什麼上頭，本書上卷所得的結論已經容許我們演繹出來了。

上文說過，在片段的結構漸漸消滅的時候，有組織的結構漸漸發達。因此，分工制也漸漸很規則地發達。所以，若片段的結構的消滅不是分工的發達的原因，則分工的發達必是片段的結構消滅的原因。但後一說是說不通的，因為我們曉得片段的安排對於分工乃是一個超越不過的障礙，若非這障礙先消滅了，——至少消滅了一部份，——則分工制是不會出現的。除非在片段的安排

不存在的地方分工的制度纔能存在。固然，分工制一存在了之後，就會催促片段的制度退步；但非待片段的制度開始了之後，分工制是不能露面的。結果對於原因起反動，但牠並不因此就失了「結果的資格」；所以，牠所施行的反動作用只是次要的罷了。由此看來，分工之發達，原因在乎社會的片段失去了若干個性，而隔離各片段的那些界牆漸漸變為可通透的了；總說一句，原因乃在乎各片段之間發生了一種連合性，把社會的資料弄得自由了些，以便走進了種種新的組合裏去。

但這種模型之消滅，只靠着一個理由，然後能有這個結果。因為這麼一來，從前分開的個人們能相接近了，至少可以說接近的程度比前更高了；後來，社會裏的諸份子互相交換動作，不像從前那樣互相不生影響了。蜂房般的系統越發達，則我們每人所有的關係越被關阻在我們所屬的蜂房的界限裏。種種不同的片段之間自然有種種「精神上的虛空」。反過來說，這系統漸漸成爲水平的時候，那些「虛空」自然漸漸被充滿了。社會的生活不復集中成爲互有分別而且互相類的許多小家庭的合體，却漸漸變爲普遍的生活了。社會的關係——確切地說，當稱爲「內社會的」關係——的數目因此也變多了，因為牠們超過了原始的界限而擴充到了各方面了。由此看來，個

人們充分地相接觸，互相發生影響，這類的個人們的數目越多，分工就越發達。如果我們贊成把這一種接近與其所生的有力的接觸叫做精神的密度或力量的密度，那麼，我們可以說分工的進步的直接原因乃是社會的精神或力量的密度了。

然而這精神上的接近必須待個人與個人的真距離減小了，——無論是怎樣減小法，——然後能發生牠的效果。所以精神的密度發達的時候，物質的密度不能不同時發達，而我們就可以用物質的密度去測量精神的密度。再者，我們用不着研究是甲密度形成了乙密度呢還是乙密度形成了甲密度；我們只須證明牠們二者是不能分離的就够了。

在發達史的過程中，社會的累進的密度是在三個主要的方式之下產生的。

(一) 諸下等社會所散處的空間，就牠們所由成的個人們的數目言之，算是相對地很遼闊的，至於那些更進化的民族呢，他們的居處使一天一天的集中了。斯賓塞先生說：「我們試把野蠻部落所居住的地方的人口，與歐洲的同一面積的地方的人口相比較，或試把英吉利七國的時代（Hepharhie，在第五第六世紀）的人口的密度與英國今日的人口的密度相比較，我們就知道

團體集合的發達是與距離的發達相隨的」(註一)各國的工業生活裏所陸續發生的種種變化已經足以表示這種改革的普遍性了。實際上游牧之民——獵人或牧人的職業是表示一切的中性的缺乏的，是儘量地在最遼闊的地面散佈的。至於農業呢，牠既然需要一種固定的生活，已經表示社會的經緯有了若干密度了，但這密度是很不完全的，因為每一家之間還有許多居中的地面(註二)。到了「西提」政府時代，雖則密度大了些，但各家的房屋並不是僅隔一壁的，因為羅馬的法律不承認「界牆法」的存在(註三)。我們的地面上纔有了界牆，而社會的經緯就變為更緊密了(註四)。再說，歐洲諸社會自從原始以來，牠們的密度就是繼續地發達的，雖則在某幾種情形

(註一) Sociologie, II, 31.

(註二) Tacte; German., XVI.

(註三) 看 Accarias 的 Précis de droit romain (I, 640) 的市街地役表，參看 Fustel 的 La Cité antique (P. 65)

(註四) 我們這樣推論，並不是說密度的進步生出了種種經濟上的變遷。這兩種事實是互為條件的，這麼一來，有了一種存在，就足以證明另一種也存在着。

之下有了暫時的退步（註一）。

（二）城市的成立與其發達也是同一的現象的另一表徵，而且這表徵更是顯明的了。平均密度的發達儘可以是生殖率的物質上的增加的唯一的结果，因此也就儘可以與很弱的集中力相容，與片段的模型的十分顯明的態度不相妨礙。至於城市成立的原因勢必在乎個人們感覺得需要很有恆地互相儘量作密切的接觸，社會收縮得比別處更緊，然後成爲城市。所以如果精神上的密度不增加，則城市便不能增加，也就不能擴大。下文再說城市的聚居乃是由人民遷居而成的；若非社會片段的混合進步了，遷居怎能實現呢？

只要有一天社會的組織在根本上還是片段的，城市也還未能存在。在下等社會裏是沒有城市的；在伊洛古華與古日耳曼都找不着城市（註二）。在意大利的原始居民也是如此。馬爾嘉（Malgar）quardt）意大利的人民在起初的時代並不居住城市，只住在家族的共區或村鎮（Paesi）裏，許多田莊（Adazi）是散佈其間的」（註三）。但是，經過了頗短的時期之後，城市已經出現了。雅典與羅馬都變了城市，而全意大利都完成了這個變遷。至於基督教的社會，在最初的時候就有了城市，因

爲羅馬帝國亡後牠的城市並不會跟着牠滅亡。自此之後，城市有加無減，而且一天比一天擴大。鄉村變城市的潮流在文明社會裏是很普通的（註四），而這潮流只是當時的趨勢的下文而已。我們須知，這潮流並不從今日起。自從十七世紀以來，一般的政治家已經關心於此了（註五）。

因爲社會在普通是以農業開始的緣故，人們有時候傾向於把城市中心的發達認爲社會衰老的徵象（註六）。但我們不要忘記，社會越是屬於高等模型的，則這農業時期越短，在日耳曼，在美

（註一） V. Levasseur: *La Population française*, passim.

（註二） Tacite: *Germ.*, XVI.—Sohm: *Ueber die Entstehung der Städte*.

（註三） *Römische Alterthümer*, IV, 3.

（註四）關於這一點看 Dumout: *Depopulation et Civilisation*, Paris, 1890, Ch. VIII, & *Uethingen*, *Moralstatistik*, P. 273 et suiv.

（註五） Levasseur: *op. cit.*, P. 200.

（註六）我似乎覺得 Tarde 先生在他的 *Lois de l'imitation* 裏有這意見。

洲的印度民族與一切原始的民族裏，農業時期是與那些民族自身存在的時期一樣長的，至於羅馬與雅典，農業時期完得頗快；至於我們的社會呢，我們可以說始終不會有純粹的農業時期的存在。反過來說，城市的生活開始得較早，因此也比較地擴張。這種發達的累進的速率足以表示牠非但不是一種病的現象，而且是從高等社會的種類的自然裏生出來的。由此看來，我們就假定這潮流在今日對於我們的社會中達到了可怕的面積，也許我們的社會沒有充分的柔輦性去與牠適合了，但在這些社會裏或在這些社會之後這潮流仍不免繼續下去，而在我們的社會之後所成立的社會模型的特色似乎該是農業上的更快而且更完全的退步了。

(三)末了，還有交通與傳達的道路的數目及其速度。牠們消滅了或減小了隔離社會諸片段的那些虛空的時候，同時就發達了社會的密度。再者，我們用不着多說，大家都知道社會越是屬於高等模型的，則牠們的數目越多，而且越完善了。

既然這可見可量的表徵反映着我們所謂精神上的密度（註二），那麼，我們就可以把牠代表了精神的密度，而把上文所提出的公式去範圍牠。再者，我應該把上文所說的話申說一番。社會

在增加密度的時候形成了分工的發達，但後來又輪着分工的發達去增加了社會的密度。這一層我們可以不管；因為分工制總算是先由社會的密度裏發源的一個事實，於是分工所經過的進步乃是由社會密度的並行進步的結果，至於社會密度的進步的原因是什麼，我們儘可以不問。我們所要證明的都已經證明了。

但這原因並不是唯一的原因。

社會密度之增加所以有此結果者，因為這麼一來，「內社會的」種種關係就增加了。但是，除此之外，如果社會的份子的總數變大了，「內社會的」關係豈不是更多嗎？如果在個人們更密切地互相發生關係的時候，社會所包括的個人們能同時增多，其效果勢必更有力量。所以社會的容積對於分工，也像社會的密度一般地有影響的。

（註一）但有些特別的，例外的情形。在這些情形之下，物質上的密度也許不與精神上的密度完全相當。請看下文第三章

事實上，就普通說，社會越進步，則其容積越大；申說起來，工作越分開，則社會容積越大。斯賓塞先生說：「社會也像「活體」一般，先由原子的形式開始，由非常細微的「羣體」生成，末了纔達到比較很大的「羣體。」譬如在下等的種族裏，先有了很小的許多「羣」，然後從這些「羣」裏出現更大的許多社會；這是我們沒法子否認的一個結論」（註一）。我們上文所論的片段的組織足以證實這真理是不容批駁的了。實際上，我們曉得那些社會是由若干片段構成的，而那些片段的面積各各不同，而且互相包括着。然而我們須知，這些範圍並非人工造成的，尤其是在原始的時候；甚至於到了牠們變成了循例的之後，牠們也儘量地模倣成重演前時的自然安排的形式。有許多舊社會是在這形式之下維持着的。在這些分而又分的「羣體」當中，那最大的——即包括其他各「羣體」的——就與那最近的下等社會模型相當；同理，在那些「羣體」所由成的諸片段當中，最大的幾個片段乃是那下等社會模型之下直接跟着的模型的幾個影子，餘可類推。我們可以在最進步的民族裏發見最原始的社會組織的遺跡（註二）。所以部落乃是若干「羣」或若干「族」團結而成的；國家（例如猶太的國家）與「西提」政府乃是若干部落團結而成的；後來輪着

「西提」政府連合了牠所轄的許多村鎮便成爲更大的組合的社會裏的一個原素。這麼一來，社會的容積是不會不擴大的；因爲每一類的社會乃是由直接的前一類的許多社會集合而成的。

但也有些例外。猶太的國家在征戰以前，似乎比第四世紀羅馬的「西提」政府治下的社會的容積更大；然而牠却是屬於下等的種類的。中國與俄羅斯的人口也比歐洲最文明的國家的人口多了許多。所以若就這些民族說，社會的分工並不會因爲社會的容積很大的緣故而發達。實際上，社會的密度若不同時按照比例而發達，則僅僅容積的發達並不就算是高尚的表徵。原來一個社會只要包括了甚多的片段，無論那些片段的性質如何，儘可以達到很大的面積；所以如果那些片段當中的最大的幾個片段只能重演很下等的模型的社會，那麼，片段的結構仍舊是很顯明的，於是社會的組織也是很不高尙的了。由「族」集合而成的很大很大的一個羣體甚至於比不上最小的一個有組織的社會，因爲那羣體所滯留的進化階段已經被這社會超過了。同理，社會的單

(註一) *Sociologie*, II, 23.

(註二) 村鎮在原始的時候不過是一種固定的「族」罷了。

位的數目雖則對於分工有影響，但並非這數目自身有此影響，而且不必就有影響，因為就普通說個人的數目增加的時候，社會關係的數目也同時增加了。所以我們須知，若要達到這結果，社會的份子增加了還不够，必須個人們密切地接觸，然後能互相發生行為上的因果。反過來說，如果他們被不通透的環境隔開了，他們就很不容易而且很少發生關係，於是一切事情發生，只像在少數人的社會裏罷了。由此看來，社會容積的擴大並不一定促成了分工的進步，必須待社會同時在同一限度內收縮了纔行。所以我們可以說牠只是一個附加的原因，但當牠添上了正原因的時候，却能把牠自己的作用去擴大了正原因的效力。因此我們必須把牠與正原因分別清楚。

這麼一來，我們可以設立下面的一個議論：分工的變遷的直接原因在乎社會的密度與其容積。分工的制度在社會發達的過程中所以能繼續地進步者，這因為社會的密度很有恆地增加，而且就很普通的情形說，社會的容積也擴大了。

固然，人們時時都很懂得這兩類的事實之間是有一個關係的；因為若要各種職務更分開，先須有了更多的合作者，又先須他們互相接近，以便合作。但是在平常的時候，人們在這社會狀態裏

往往只看見分工的方法却不看見分工發達的原因。於是人們把分工的發達歸功於個人們對於安樂與幸福的願望，說社會的密度與而積越大則這些願望越容易滿足。但我剛纔所立的定律却與此大不相同。我並不說社會的加密與擴大容許分工更發達，只說牠們需要工作更分開。這並不是分工所以實現的一種工具；却是分工的「定因」。（註一）

（註一）關於這一點，我們還可以依據孔德的主張。他說：「現在我只應該說明了我們這一類的社會的累進的密度，算是幫助支配社會趨勢的實際速率的一種最後的普通原素。首先我們就很容易知道這影響——尤其是原始的時候——的作用很足以在人類的工作的全部裏形成了漸漸專門的分工制，而這分工制勢必非少數的合作者所能勝任的。再說，這密度雖則更重大了些，然而更內藏了，更沒人知道了，於是牠直接地用大力去催促社會的更速的進化。其催促的方法或激使個人們努力用更妙的手段去保住他們的生活——否則他們的生活變為更艱難了，——或迫使社會用一種更倔強更協助的力量去起反動，好教牠能與個人們的更有力的分歧性相抵抗。無論依甲種或乙種方法，我們總可見這裏的關係並不在乎個人們的數目的絕對增加，只在乎他們對於某一社會加以更有定的協助而已。」

但我們怎樣能想像這雙重的原因產生結果的時候的方式呢？

二

依照斯賓塞先生的意思，社會的容積之擴大所以能對於分工的進步有影響者，這並不因為牠形成了分工的進步，只不過促成了分工的進步。這只是那現象的一個輔佐條件而已。一切同質的羣體原來都是沒有固定的性質的，勢必變為異質的羣體，至於羣體的面積如何，却與此沒有關係；不過，羣體的面積大了些，則牠們變為異質的時候就更快些，更完全些罷了。實際上，當羣體裏的種種不同的份子受了種種不同的力量的支配之後，纔生出了這異質的狀態，所以各份子越分歧，則這異質的狀態越顯。至於社會也是如此：「當一個共同區的人口變為繁多的時候就分散在很大的區域上而成為一個更大的共同區，所以牠的諸份子在各的區域內生存死亡；牠維持着那種種不同的諸片段在種種不同的物質上的區域裏，同時，這些片段不能由牠們的任務而仍舊相似了。散居的諸片段仍舊打獵，耕田；擴充而居於海濱的諸片段却從事於海上的生涯；某一個天擇

的地方的居民，大約是因為地點的適中，適合於做有定期的集會的緣故，就變成了一些商人，而城市便由此成立……因為土地與氣候有了差異，以致國中種種不同的地方的鄉村的居民都有了一部份的專門的事務，甲地產牛，乙地產羊，丙地產麥，各各有了區別」（註二）。總說一句。個人們所處的環境的岐異性能使個人們生了種種不同的能力，所以形成了他們趨向於岐異的各方面的專門事業；這專門的傾向所以跟着社會的面積發達者，因為那些外界的岐異性也同時發達的緣故。

若說個人們所從生活的種種外的條件在他們的身上留了痕跡，說這些條件既是岐異的，就能令他們趨向於互相殊異，這一層乃是毫無疑義的。這殊異性固然不是與分工毫無關係的，但牠是不是足以形成了分工的制度，却還是一個問題。當然，依照土地與氣候的差異，此地的居民產麥，彼地產牛或產羊，這是我們所懂得的。但是，職務上的殊異並不一定像上面所舉的兩個例子那般地只憑着簡單的幾個微異之點；有時候，職務上的差別是這樣截然，以致被工作分開了的個人們

竟成了互有分別的人類，甚至於成了相反的人類。我們幾乎要說他們在密謀互相分離，離得越遠越妙似的。譬如思想的腦子與消化的胃子二者之間有什麼相同之點？同理，詩人整個地埋在夢裏，學者整個地埋在種種研究裏，工人一輩子只扭轉扣針的頭，農人一輩子只推着他的小車，商人一輩子只守着櫃口，這些人又有什麼相同之點？外的條件所變的花樣雖多，其所表現的差別決不能像這般互相齟齬，因此也就不能與外的條件相當。縱使我們不把互相離得很遠的職務相比較，只把同一的職務裏的各種支部相比較，我們也往往絕對不能看見牠們的分離是由外界的何種殊異生出來的。科學的工作一天比一天分開了。是什麼氣候的條件，地理的條件或甚至於社會的條件，能產生了數學家，化學家，自然科學等等學者的那樣互相殊異的才藝呢？

但是，縱使在「外的環境」很猛烈地驅使個人們向確定的方面去學專門的時候，這外的環境也不足以確定了這專門的作用。婦女因為身體的結構的緣故，在先天已經預定是須過一種與男子不同的生活的了；然而有些社會裏的職務乃是男女一律的。做父親的爲了年紀的緣故，爲了他所維持兒孫們的血統關係的緣故，他顯然是應該在家庭裏執行指揮的任務，因爲這些任務乃

是父權所寄託的。但一到了母權的家庭裏，這指揮之權却不歸屬於他了。我們覺得家庭的諸份子各有各的職權，換句話說就是依着親屬的等級而有種種不同的職務，這似乎是很自然的事情；父親與伯叔，兄弟與堂兄弟的權利固然不同，義務亦自不同。然而在有些家庭的模型裏，凡是成年的人都有同一的任務，而且受同等的待遇，至於血統的關係如何，都可以不管。俘虜在戰勝的部落裏所佔的地位既低，生命雖能保存，似乎被處分而負擔最低的社會任務了。然而上文說過，俘虜往往是能與戰勝者同化而與他們處於平等地位的。

這因為實際上那些殊異性雖則使分工成爲可能，却並不需要分工。牠們雖出世了，並不一定因此就被人利用。總之，人與人之間繼續地表現着相似性，這相異性已經不算一回事了；這只是稍爲明顯的一個萌芽罷了。若要從此生出了活動力的特別化，先須牠們發達了而且有了組織纔行，而這種發達顯然有其他的原因，不僅僅靠着外的條件的變化。但斯賓塞先生說，事情是自然會發生的，因為牠所走的路途很少抵抗力，而自然的一切力量都勇不可當地向此方面進行。當然，如果人類超向專門，勢必向那些殊異性所指定的方面走去，因為這麼一來，他們的勞苦可以少些，利益

可以多些。但他們爲什麼趨向專門呢？是什麼確定了他們，使他們傾向於互有分別的一方面呢？關於將來進化的樣法，斯賓塞先生解釋得很清楚了；但他並不會說什麼是進化的動機。老實說，在他看來，這是不成問題的。實際上，他假定了幸福是跟着工作的生產力發達的。由此說來，每逢出現了一個新方法，能把工作更分開的時候，在他的意思，我們是不能不忙着利用那個方法的。其實如果我們不覺得需要那方法，則牠在我們看來就毫無價值。文明人所學得希望的一切這些出產品，在初民看來，並不覺得是需要。然而工作上的更複雜的一種組織的結果恰恰供給了人們這些出產品；所以，如果我們不知道這些新需要是怎樣成立了的，我們怎能懂得分工的發達是從哪裏來的呢？

三

雖則在社會的容積與密度漸漸增加的時候，工作也漸漸分開，然而這並非因爲社會的「外的環境」的變化更多，却只因爲「生活的奮鬥」更熱烈了。

達爾文觀察得很對：兩個機體越相類似，則牠們的競爭越烈。有了同一的需要，追求同一的對象，所以牠們處處覺得互成仇敵。在牠們的財富超過了牠們的時候，牠們還可以相傍着過生活；但如果牠們的數目增加得太厲害了，一切的慾望不能充分地滿足，則戰爭不免爆發，而且這不滿足的狀態越顯明，換句話說就是競爭者的數目越多，則戰爭越劇烈。如果共同生活的個人們的種類不同，變化不同，則情形也就大不相同了。他們既然不由同一的樣法贍養自己，既然不過同類的生活，所以他們並不互相妨礙；某甲所賴以昌盛的，却是某乙所認為無價值的。這麼一來相逢的機會減少，衝突的機會也跟着減少；而且種類或變化越不同，則衝突越容易避免。達爾文說：「在一個幅員很小的地方，任人來居，因此，個人與個人之間之競爭該是很劇烈的；然而我們在居住那地方的各種類裏一定看得出一種很大的殊異性。我曾經注意到某地面四尺之中有三尺是生草的，經歷了許多年代，而生活總是在同樣的條件之下，然而這地方能滋養二十種類的植物，是屬於十八小類，八大類的。即此可見這些植物是互相很有差別的了」（註一）。再者，人人都曾經注意到，在同一

的田地裏，稻麥的旁邊儘可以生長許多不良的草。說到動物，也是在越相殊異的時候越能免於競爭的。在一棵橡樹之上，我們甚至於可以找着兩百類的昆蟲，牠們相互的關係只像好鄰居一般。這一類以橡實爲養料，這一類以橡葉爲養料，其他或食樹皮，或食樹根。哈克加爾（Haeckel）說：「假使牠們都屬於同一的種類，都以損害樹皮或損害樹葉爲生，那麼，這樣多的個體決不能在這樹上生活的」（註一）。同理，在機體的內部，種種不同的經緯所以減少了競爭力者，恰因牠們以種種不同的原質爲養料的緣故。

人類也是受同樣的定律支配的。在同一的城市裏，種種不同的職業可以共同存在，並不一定互相損害，因爲牠們所追求的對象也是互有分別的。軍人追求軍事上的光榮，教士追求道德上的威信，政治家追求權力，工業家追求財富，學者追求科學上的名譽，所以各人儘可以達到他的目的，而不至於妨礙別人達到他們的目的，縱使在各職務尙未十分互相遠離的時候，事情也是如此的。眼科醫生不與醫精神病者相競爭，而鞋商之與帽商，泥匠之與木匠，生理學家之與化學家，也無競爭的必要。他們所效的勞，既是互有分別的，他們就可以並行效勞了。

話雖如此說，各種職務越相接近，則接觸點越多，於是牠們就有互相衝突的危險。在這情形之下，牠們既由種種不同的方法去滿足那些互相類似的需要，那麼，牠們多少總不免傾向於互相霸佔。譬如官吏是永遠不與工業家競爭的；至於製啤酒的與種葡萄的，製呢絨的與製綢緞的，詩人與音樂家，就往往力求互相搶奪地位了。說到在同一的職務裏盡職的人們，他們若非損害別人，就不能昌盛了。由此看來，如果我們想像這些種種不同的職務乃是多枝的形式，是同出於一個根本的，我們就可說樹杪上的衝突到了最低限度，然而漸近中央，則衝突漸大。這種情形，非但在每一城市的內部是如此，而且社會的全範圍內也是如此。在種種不同的地域上的相似的各職業乃是互相競爭的，牠們越相似，則競爭越烈，不過還須交通上與轉運上沒有難關，不致縮短了牠們的活動力的範圍纔行。

明白了這一層，我們就容易懂得社會的羣體的一切密度之增加勢必形成了分工的進步，尤其是其在人口之發達跟着密度之增加的時候。

實際上我們可以想像一個工業中心點把一種特別出產品贍養國內的某一地域，其所能達到的發達程度是受雙重的限制的：首先是受其所該滿足的需要的範圍的限制——或稱受商場的制限，——其次是受其所能有的生產方法的力量制限。就平常說，其所出產的必不超過需要，尤其是不超過牠的能力。但牠雖則不能超過了那受了這樣限制的一個界綫，牠總努力要達到這界綫，因為凡是一種力量，只要沒有什麼阻止着牠的時候，牠就會用全力去發展，這乃是自然的定律。一達到了那界綫之後，牠就適合了牠那些外的條件；於是他處在平衡的地位，如果什麼都不變，牠也就不能變的。

但是，譬如有一個地方，自古是對於中央獨立的，後來有了一種交通的道路把距離縮短了一部份，牠就與中央連繫着了。同時，限制牠的力量前進的種種界牆中之一種已經降低了，至少可以說是退後了；商場擴大了，其所該滿足的需要也增多了。固然，假使牠所包括的一切種種的特別企業已經實現到了其所能達的最高的生產程度，那麼，牠既然沒法子更擴張，諸事只好仍舊是原有的狀態了。不過，這樣的一個條件乃是純然理想的。其實多少總不免有若干企業是不會達到牠們

的界綫的，於是牠們還有牠們的速率，可以再去遠些。牠們的前面既然還有空曠的地方，牠們勢必力求散佈而且充滿了那地方。如果這些企業遠遇着些相似的企業是足與牠們抵抗的，那麼，那些企業就包括了這些企業而互相界限着，於是牠們的互相關係並沒變更。固然，競爭者增加了；但牠們既分有了更大的商場，則雙方的壁壘所佔的部份仍舊是一樣的。然而如果有些企業是有卑下的表現的，那麼，牠們勢必讓出了牠們從來所佔的地盤，因為在新的競爭裏需要許多新的條件，而牠們不復能在新的條件裏維持着了。於是牠們不能怎樣，只能消滅，或改革，而這改革勢必應該達到一種新的專門纔行。因為假使那些弱者不即刻創造另一種專門的事業，而寧願採用另一種已經存在的職業，那麼，他們豈不是又須與那些本來執行這職務的人們競爭嗎？這麼一來，競爭並不停止，只不過換了地點，而在另幾點上產生牠的種種結果罷了。到了最後，豈不又須在某一點上有了淘汰或新的分別嗎？我用不着多說，大家都知道如果社會在實際上增加了份子的時候，諸份子同時更互相接近，則競爭必更劇烈而其所產生的專門必更迅速而且完全了。

從另一方面說，在社會的組織還是由片段而成的時候，每一片段各有牠自己的種種器官是

受牠保護的，同時又由分隔各片段的那些界牆隔斷了這些器官與其他類似的器官的關係。但在那些界牆漸漸消滅的時候，那些相類似的器官就不免漸漸互相接觸，互相競爭，力求互相替代了。然而我們須知，無論是怎樣替代法，在專門的道路上總會有多少進步的。一則因為那「勝利」的片段器官如果要能勝任此後的更大的工作，必須靠着更大的分工纔行；二則那些「被戰勝者」如果要能自己維持，就非把牠們的力量集中於「牠們從前所任的全職務」之中的一部份上不可。譬如小老板變為工頭，小商人變為商店職員，等等。再說，這部份是可以隨着那卑下性而變的；卑下性越顯明，則這部份可以變為更大。有時候，初民的職務竟僅僅分解為同樣重要的兩部份。這類似的兩大企業並不競爭，却因分任了牠們共同的工作而復得牠們的平衡狀態；牠們也不互相附屬，却只是互相關係的。但無論在什麼情形之下，總有些新的專門事業出現的。

上面的諸例子雖則是從經濟生活裏借來的，然而這一種解釋却可以適用於一切種種的社會職務而沒有什麼分別。科學上的工作與藝術上的工作等等，其所以分開的樣法與理由都與此相同。如上文所說，中央的支配機關還是靠着這理由去把帶地方性的諸支配器官吸收在自己身

上而把牠們貶在專門的輔佐的任務上頭呢。

從這一切種種的變化裏能不能生出平均幸福的發達呢？若說是能夠的，我們就看不出幸福的原因了。競爭的態度更大，則更惹起了新的而且艱辛的努力，而這些艱辛的努力乃是不能令人類更幸福的。一切的經過雖是機械地過去了的。社會的羣體的平衡一斷了，就有許多衝突發生，若非有更發達的一種分工，則這些新衝突就沒法子解決。這乃是進步的動機。至於說到種種外的環境，說到承繼權的組織的種種變遷呢，這好像土地之傾斜形成了流水的趨向，而流水却不是由土地之傾斜而成；同理，外的環境表示專門事業遇必需時所趨的方向，而專門的事業却不是外的環境所需求的。假使我們不是爲着應付種種新的困難，迫不得已而把個人們的差異性表顯而且發達，那麼，外的環境所產生的個人們的差異性就僅在可能的狀態裏罷了。

由此看來，分工乃是爲生活而競爭的一個結果，但牠也是緩和了的一個收場。實際上，幸虧有了牠，敵人們纔不至於不得已而互相淘汰，而且他們還能在一塊兒共同生存。在那些相似性更大的社會裏，有許多個人們是預定須受淘汰了的，幸虧分工制漸漸發達，就給予這些個人們好些自

保與圖存的方法。在許多下等民族裏，如果一個有機體一出世就壞了的，勢必不免於滅亡；因為無論那一種任務他都不能勝任。有時候，順着天擇的結果，法律竟把殘廢或孱弱的嬰兒處死，而亞里士多德自己也覺得這習俗乃是自然的（註一）。至於那些更進步的社會裏就大不相同了。一個孱弱的個人儘可以在我們的社會組織上的複雜的許多範圍裏找着一個位置，乃是他所能於中效勞的。如果他只有身體是弱的，而腦子還是健全的，那麼，他可以在局所裏辦事，或擔任些勞心的職務。如果他只有腦子是弱的。「他自然應該放棄了智識界的大競爭；但社會在牠的許多次要的蜂房裏還剩有頗小的一些位置給他，不讓他被淘汰了的」（註二）。同理，在初民的部落裏，被戰勝的仇人是被處死的；但凡在工業上的職務與軍事上的職務分離了的地方，則俘虜能與勝利者一塊兒生存，不過是奴隸的資格罷了。

此外還有許多環境是種種不同的職務所能於中競爭的。譬如在個人的機體裏，在許久未進食物之後，神經系就損害其他諸器官以自滋養；又譬如腦的活動力發達得太厲害了，也會發生這種現象的。在一個社會裏也是如此。在饑荒的時候或經濟恐慌的時候，生活必需的那些職務爲着

自保起見，不得不從那些不很主要的職務裏去求供給。奢侈品的工業就危險了，這因為公衆的財富的一部份從前是維持奢侈品的，而現在却被食物的工業或其他首要的物品吸收去了。又有些時候一個機體達到了變態的活動力的某一程度是與需要不相稱的，於是牠因為這過度的發達惹起了不少的耗費，若要補救這些耗費，就不得不在別的地方取償了。例如有些社會裏的公家職員太多了，或兵士太多了，或軍官太多了，或居間人太多了，或教士太多了等等；其他的職業就不免受這「剩餘病」的損害了。但這一切種種情形都是病態的；這因為機體的營養是不規則的，或因官能的平衡性斷絕了的緣故。

然而一種非難又來了：

一種工業如果不能適應多少需要，就不能存在。一種職務如果要變為更專門的，也就先須這

(註一) *Politique*, IV (VII), 16 1335, 20 et suiv.

(註二) *Bordier: Vie des Sociétés*, 45.

專門的職務與社會上若干需要相當。然而我們須知，一切新的專門事業的結果都在乎增加生產與改良生產。這種利益雖則不是分工的生存的理由，却是分工的必然的結果。由此看來，一種進步的成立如果要是永久的，就先須個人們真正地感覺得需要更多而且更好的出產物的纔行。譬如在轉運事業不會成立的時候，人人都各盡所能以求轉運，於是大家都在這狀態之下生活慣了。後來轉運所以能成爲一種專門事業者，勢必因爲人們已經不復滿意於其從前所滿意的，大家變爲更苛求的了。然而這些新的苛求又是從哪裏來的呢？

實際上，分工的進化所由形成的原因恰就是這些新苛求的原因。剛纔我已經說過，分工的進化的原因在乎競爭更熱烈。然而我們須知，更劇烈的一種競爭勢必與一種更發展的力量相伴而行，於是也不能不受更大的勞苦。但若生命能夠自保，必須「所補」與「所耗」成正比例纔行。所以從前足以滋補有機體的平衡性的那些食物，此後却不足以滋補了。從今以後，需要更多而且更好的滋養料了。譬如一個農夫，他的工作比不上城市的工人的工作辛苦，所以他的滋養料雖則比較地少些壞些，也一樣地能夠支持。至於城市的工人嗎，他們是不能滿足於蔬食的；甚至在這些

條件之下也還不行，那持續而強烈的工作天天在他的機體裏造成了耗費的超過額，他儘管怎樣滋養，還不足以抵償呢（註一）。

再說，尤其是中央的神經系受這承一切種種的耗費（註二）；因為若要尋找競爭的方法，若要創造新的專門事業，若要使這些事業成爲習慣，都非用腦子去籌畫不可。就普通說，環境越容易變化，則智慧在生活裏所佔的部份越大；因爲在一種平衡性不停止地斷絕的時候，只有智慧能替牠找得一些新的條件去把牠補救。由此看來，腦的生活的發達與競爭變爲劇烈是同時的，而且是同限度的。我們非但在社會的精英裏可以證明這種並行的進步，而且在社會的一切諸階級裏都可以證明。在這一點，我們也只消把工人與農夫相比；誰都承認工人是比較地聰明了許多的，——雖則他們往往置身於帶機械性的種種工作。再者，我們怪不得精神上的種種病症與文化並驅，也怪不得這些病症喜歡在城市猖獗而不很在鄉村施威，甚至於較大的城市也比較小的城市受禍更

（註一） Bordier: Op. cit., 166 et suiv.

（註二） Féré: Dégénérescence et Criminalité, 88.

烈（註一）。我們須知，一個廣大的腦筋比之一個粗淺的腦筋更有其他的要求。譬如有些痛苦與捐捨，是粗淺的腦筋所感覺不着的，却能很痛苦地搖撼那廣大的腦筋。同理，須有比較地不很簡單的刺戟物然後能愉快地影響及於這由粗淺變為細緻的器官，而且刺戟物的數量也須增加，因為這器官同時也發達了。總之，純然智識上的需要之發達是比其他一切的需要更甚的（註二）；更受訓練的心靈，不是粗淺的解釋所能滿足的了。人們要求許多新的闡明了；而學問在滿足人們的心靈的時候同時還滋養着那求新的願望呢。

由此看來，一切這些變化都是從一些必然的原因裏很機械地生出來的。我們的智慧與我們的感受性所以發達而且自礪者，這因為我們更把牠們練習着；而我們所以更把牠們練習者，因為我們所需的競爭更加劇烈，以致我們不得不如此。因此之故，人類不知不覺地已經能夠接受一種更強而且花樣更多的教化了。

但是，假使沒有另一種原因來干預，則這唯一的先天還沒法子生出那自求滿足的種種方法來，因為牠只能成立一種享受的稟性，而依照邦先生（Bain）的觀察，「僅有種種的享受稟性不

必就能引起願望。我們儘可以一出世就有在音樂、圖畫、科學裏找快樂的稟性，但我們儘可以不希望取得這快樂，如果有人始終妨礙着我們的話」。(註三)甚至在我們被一種甚強的「承繼遺產的衝動」驅使我們走向某一件東西的時候，我們必須待至我們與那東西發生了關係之後纔能希望取得牠。青春期的人們，如果他們從來不曾聽見人家說起性的關係與性交所生的快樂，那麼，他們儘可以只得到一種模糊的而且莫名其妙的不安狀態；他們儘可以覺得欠缺了些什麼似的，却不曉得所欠缺的是什麼，因此他們就沒有純粹的「性的慾望」了；這麼一來，這些不確定的願望儘可以很容易地拐曲了牠們的平常的方向而移變了牠們的自然的目標。但是，恰在人類能玩味那些新的享樂而且不知不覺地把牠們喚來的時候，就覺得那些享樂乃是他們的能力所及的，因為分工同時發達了，於是分工制就把那些享樂供給他們。在事前並沒有一點兒的「諧和」成

(註一) 看 *Dictionnaire encyclopédique des Sciences médicales* 裏的 *Aliénation mentale* 一條。

(註二) 純然智識上或學問上的生活的發達還有另一個原因，須待下章再說。

(註三) *Emotions et Volonté* 419.

立，然而這兩類的事實却相遇着，這只因爲牠們乃是同一的原因所生的兩種結果罷了。

我們試想一想這兩類的事實是怎樣相遇的。「新的情趣」已經足以驅使人類去實驗那些快樂了。那些新的刺戟物是那樣充裕，那樣複雜，令人們覺得從前所滿意的一切事物都成爲無價值的，所以他們竟是自然地被新事物的引誘的呢。再者，在未嘗試以前，人們儘可以在精神上先去迎合，而且實際上，那些刺戟物既與人類的體質中所有的變化相當，所以人們預先覺得能與牠們相適宜了。後來又有經驗來證實了這種「預覺」；睡着的需要也醒來了，確定了，自己認識了，自己組織起來了。我並不是說這種整頓在一切情形之下都是完善的；也不是說由分工的新進步生出來的新產物常與我們的自然裏的真需要相當。恰恰相反，我們似乎覺得需要之養成往往只因人們對於需要所關的一件東西養成了習慣。這東西本來不是必需的，也不是有用的；但是人們既然做了許多次的實驗，養成了很深的習慣，再也不能放棄了。純然機械的原因所生的諧和永遠只能是不完善的而且只能是相接近的；但這諧和已經足以維持普通的秩序了。分工的情形就是如此的。分工所有的進步乃是——我不說在一切情形之下，只就普通說——與人類所發生的變化相

諧和的，因此，分工的進步就能持續下去了。

但是，再說一次，我們並不因此就更幸福。固然，那些需要一被激發了之後，如果不得滿足，就免不了痛苦。但我們的幸福並不因需要被激發了而就大了些。從前我們所測量與我們的快樂相當的強度的時候所下的標點已經移動了；這麼一來，一切的分度標準都有了變動。但這快樂的變動並不表現一種發達的現象。環境既不是從前的環境了，我們不得不變化以求適應環境，而這些變化更形成了我們享福的樣法裏其他種種的變化；但所謂「變化」未必就是所謂「進步」啊。

所以在我們的眼光看來，分工更有另一種外觀，為其他經濟學家所見不到的。在他們的意思，分工的主要原因只在乎生產增加。在我們的意思，這更大的生產力僅僅是一種必然的結果，是分工現象的一種反響。我們所以趨向專門者，並不為的是增加生產，却只為的是能在我們所遇的「生活上的種種新條件」裏生存而已。

我現在對於上文下一個總結論：分工的制度只能在已經成立了的一個社會裏的諸份子之間實施。

實際上，如果獨立的個人們互不生關係，則其間所生的競爭僅足以把他們隔開更遠。如果他們能自由地應用空間，他們就互相逃避；如果他們不能走出了確定的界限之外，他們就互相殊異，而且越相殊異則他們越顯得獨立了。無論在甚麼情形之下，我們不能說純粹仇敵的關係不待任何另一種原因而能變為社會關係的。譬如動植物的同種的諸個體之間就普通說是沒有任何關係的，所以每次戰爭的結果只能使牠們更相殊異，只能生出種種不同的花樣以致牠們相離更遠。這漸進的分離就是達爾文所謂「個性分歧律」。然而我們須知，分工的制度能使人們相反亦復相連；能使其所歧異的種種活動力集中，能使其所分離的人們相接近。既然競爭不能形成了這接近狀態，所以這狀態必是在競爭之前就有了的；而競爭的個人們也必在事前就發生了連帶關係而且感覺到了這連帶關係，換句話說就是隸屬於同一的社會。因此之故，如果在這連帶關係的感覺太弱，不足以抵抗競爭的「拆散力」的時候，競爭所生的結果就與分工所生的結果大不相同。

同了。有些國家因爲人口的密度太高，生活太艱難的緣故，居民們非但不能趨向專門事業，而且永遠地或暫時地退出了他們的社會，移到別的地方居住去了。

再者，我們只須想像分工是怎樣的，就可以懂得事情是不能不如此的了。實際上，分工卽是把從前共同的種種職務分擔。但這職務的分配是不能依照一種預定的計畫去實施的；我們不能預先就說在工作一分開了之後甲種工作與乙種工作之間的界限該在什麼地方；原來在事物的自然裏並不是這樣顯然有界限的，却須視許多光景而定。由此看來，工作必是自己分開的，而且是漸進地分開的。所以在這些情形之下若要一種職務確切地能分爲互相補足的兩部份——這是分工的性質所要求的，——必須那分了門類的兩部份當在這分解的時期內互相有恆久的交通纔行。此外更無另一方法可以使甲方接受乙方所放棄的動作而使牠們互相適合的。然而我們須知，在下等動物的「集體」裏，那些在同一持續的經緯上的一切分子成立了一個個體，同理，那些互相發生持續的關係的一切個人們所成的集體者就形成了一個社會。在這一點上，我非但要說個人們在物質上應該互相連繫着，而且在精神上，也須有關係的。先說，僅僅有了物質上的持續性，這

一類的關係就可以發生，只須那持續性是恆久的就行了；但這些關係乃是直接地必要的。假使在摸索的初期，種種關係開始成立的時候不會受任何規律的支配，假使沒有任何權力去節制個人利益上的種種衝突，那麼，豈不成了一堆亂麻嗎？還能生得出任何的新秩序來嗎？固然，人們想像一切事情都是因私人的協議與自由的磋商而成的；似乎一切的社會作用都與此無關了。但是人們忘記了一層：如果不先有了一種裁判上的規定——申說起來，如果不先有了社會，那麼，各種契約還是可能的嗎？

所以人們有時候在分工裏看見了社會的全生活的基本事實，這乃是不對的。若說那些已經分了門類的而且獨立的個人們連合起來，成了會社，以求把種種不同的能力合在一塊兒應用，而工作因此就分開，這也是不對的。各種殊異點既是從偶然的光景裏生出來的，牠們如果能如此確定地融合而成爲黏連的整體，豈不是靈異的事情？我們須知，牠們並不是在團體生活之前就存在的，却是從團體生活裏發源的。若非在社會裏，若非有種種的社會需要與社會情感迫促牠們，牠們就不能發生；這麼一來，所以牠們根本上是諧和的。由此看來，在一切分工之外還有一種社會生活，

但必須先有那種生活然後能有分工。實際上，關於這一層，我們在上文已經證明了。上文說過，世上有些社會的黏合力根本上是從共同的信仰與共同的情感裏生出來的；而從這些社會裏却生出了分工制所能保持其一致性的那些社會。上卷的諸結論與剛纔的諸結論都可以互相闡發，互相證實。生理學上的分工的本身也是受一種定律的支配的。這定律乃是必須先有了帶有某種黏合力的許多「衆胞類」的羣體，然後分工纔能實現。

在許多理論家的意思，一切的社會是根本寄託在合作之上的。他們以為這是顯然的真理了。斯賓塞先生說：「一個社會——依科學上的字義說——若非在個人們相挨排了之後加上了合作就不成其爲社會的」（註一）。然而剛纔我們看見這所謂真理恰恰是真理的反面。倒是孔德所說的話不錯，他說：「合作並不能生出社會來；恰恰相反，必須社會自然而地成立了之後合作纔能發生呢」（註二）。這纔是顯然的真理。能使人們互相接近的乃是一些機械的原因與一些自然

（註一） Sociologie, III, 331.

（註二） Cours de Philosophie positive, IV, 421.

衝動的力量，譬如血統的愛力，戀土的觀念，祖先的崇拜，習慣的公共，等等。等到團體在這些基礎上成立了之後，合作纔有了組織。

而且原始的時候所能發生的合作是那樣的斷時續，又是那樣弱，所以社會生活假使沒有別的源泉，則生活的本身也會沒有力量，沒有持續性。還有一個更有力的理由：分工所生的複雜的合作乃是一種後來的而且拐了灣的現象。當羣體成立了之後，許多「體內的動作」纔能發達，而合作纔能發生。固然，牠一出現了之後，就把種種社會關係紐得更緊，使社會成爲更完全的個體。但沒有這整體以前必先有了另一整體，然後這整體替代了那整體。若要社會諸單位能趨向於殊異，先須牠們呈現許多相似性以致牠們互相吸引，互相團結纔行。這改革的步驟非但在原始時代可以觀察得到，就在進化的每一時期也可以觀察得到的。實際上，我們曉得上等社會是由同一模型的許多下等社會連合而成的：先須那些下等社會混合在唯一而且同一的團體意識裏，然後殊異的「進程」纔能夠開始或再開始。所以，更複雜的機體乃是由簡單的而且互相類似的許多機體重複而成的，而那些簡單的機體非待團結了之後是不會互相殊異的。總說一句，團結與合作乃是截

然分明的兩件事；合作雖則在發達的時候對團結起反動作用而改革了團結的形式，雖則人類的社會漸漸變為合作者的團體，但這兩個現象的二元性並不因此消滅了的。

這重要的真理所以不為實利主義家所認識者，這乃是他們在思維社會的原始的時候所弄成的謬誤。他們假定原始的個人們是獨立的，是不相連屬的，因此，若要互相發生關係，就非先合作不可；因為除此之外他們沒有其他的理由去超越了那隔離他們的空間以求團結起來。但這理論雖則很流行，却不免是憑空立論。

實際上，這理論乃在乎從個人演繹出社會來；然而我們須知，在我們所知道的一切當中，沒有什麼容許我們相信這樣一個純任自然的世代是可能的。斯賓塞先生也承認：若要社會能在這假定裏成立，必須初民裏的諸單位「從完全的獨立狀態度過了互相連屬的狀態纔行」（註一）。但究竟是什麼東西形成了這樣完全的一種改革呢？是因為人們預先看見了社會生活的利益嗎？然而社會生活的利益已被失了獨立狀態的害處抵銷了，因為就那些本性是愛自由與孤獨的生

活的人們看來，失了獨立的自由乃是很大的犧牲，是最難堪的。再說，在最初的社會模型裏，這犧牲乃是最絕對的，因為無論何時都比不上那時候的個人被社會完全吸收了。人們假定人類一出世就是個人主義者，依此說來，這樣的一種生活是很劇烈地違反了個人們的基本傾向的，叫他們怎能忍受呢？他們想了一想，失了自由的生活以後的前途，比了一比那尚在可疑的合作上的利益，豈不會越起不前嗎？依人們的想像，當初乃是自治的個性的時代，但從自治的個性裏所生出來還不免是個性的東西，因此，合作的本身既是社會的事實，既是受社會的規律所支配的，怎能從此生出來呢？譬如一個心理學家開始就把自己關閉在「自我」裏面，此後就不能出來再找着「非我」了。

團體生活不是從個人生活裏生出來的，倒是個人生活從團體生活裏生出來。在這條件之下，我們纔可以解釋爲什麼那些社會的單位的個體能夠成立，能夠擴大，同時又不致解散了社會。實際上，在這情形之下，各單位的個性在「前存的」社會環境裏醞釀着，地勢必帶有社會的表徵；牠既與團體發生了連帶關係，所以在牠成立的時候就不至於破壞了團體了。牠一面掙脫了團體的

拘束，同時又與團體適合。這已經不是游牧時代的絕對個性了；游牧時代的個性可以自足，可以離開了社會裏其餘的個體；至於一個器官或器官的一部份的個性就不相同了，牠有確定的職務，但牠如果離開了機體裏其餘的器官，就有死亡的危險了。在這些條件之下，合作非但變為可能的，而且是必然的了。由此看來，那些實利主義者竟把事實的自然次序顛倒了，而這種顛倒法實在令人詫異；原來世上有一種普通的真理的特徵乃是：先到我們的認識裏的恰是後到實體裏的。恰因合作是最近的事實，所以牠就先被我們看見。如果我們也像普通的意見，只注重於外觀就不免在那些外觀裏看見社會的道德生活上的為首的事實了。

但合作雖不是道德的全部，我們却也不能像許多倫理學家一般地把牠放在道德的外面去。原來那就唯心論者也恰像那些實利主義者一般地完全把牠寄託在經濟關係的系統上，但這乃是私人的妥協，自私主義乃是其中唯一的動機。其實道德生活從這一切種種關係裏流過，牠本身就是牠們形成的了，因為假使在牠醞釀的時候沒有種種社會情感——申說就是道德情感——主持着，那麼，牠也就不能存在了。

然人們還會反對國際的分工；以爲至少在這情形下那些分工的個人們不是屬於同一社會的，——這似乎是顯然的事實。但我們不要忘記：一個團體在一方面固然保有牠的個性，同時又可以被更大的一個團體包含着，而那大團體乃是可以包含同類的許多團體的。我們可以肯定說一個職務——經濟上的或其他的——若要在兩個社會之間分開，必須這兩個社會先在某幾點上分受了共同的生活，申說起來就是屬於同一的社會纔行。假定這兩種團體意識不是在某一點上有了同一的基礎的，那麼，我們就不明白這兩個羣體怎樣能有那必要的持續的關係，也不明白其中的一個羣體能將牠的種種職務當之一種放棄給了另一個羣體了。若要一個民族讓另一個民族躡入，先須牠不再把自己關閉在絕對的國家主義裏，而信仰一種更能包容的國家主義纔行。再者，在歷史上，國際分工的最顯而易見的例子裏，我們還可以觀察得這些事實的關係。實際上，我們可以說，除了在歐洲，除了在現代，國際的分工並未真正地發生過。我們須知，只在前世紀的後期與本世紀的初期，歐洲各社會的一種共同意識纔開始成立。蘇烈爾先生 (Sorel) 說：「有一種成見是應該改革的。這成見乃是：人們想像舊制度之下的歐洲乃是很規則地成立了的一個國

家合體，而在這合體裏，每國依照衆人所承認的原理去行事，由對於已成的法律的敬意去支配那些協約，去指示那些條款，由良心去指揮契約的實施，由對於帝制上的連帶性的感覺合着公衆秩序的維持去保證王侯們所締結的條約的恆久性……現在的歐洲裏，每人的權利是由大家的義務裏生出來的，這是舊制度之下的政治家所不知道的，所以必須有了從古未有的二十餘年的一場大戰然後能使他們有了這種概念而且知道了這種需要。在維也納會議與後來諸會議裏大家纔作歐洲初次組織的一種嘗試，這嘗試只算一種進步，却不是復古」（註一）。反過來說，一切的狹隘的國家主義的復興，其結果總不免促成了保護的精神的發達，換句話說就是那些民族無論在經濟上或道德上都傾向於互相分離了。

但是，如果在某幾種情形之下，有些民族相互間並沒有任何關係，有時候甚至相視如仇（註二）。

（註一）L'Europe et la Révolution française, 1, 9 et 10.

（註二）Kulischer: Der Handel auf den primitiven Culturstufen (Ztschr. f. Völkerpsychologie, X,

1877, P. 378), et Schrader: Linguistisch-historisch Forschungen Zur Handelsgeschichte. Jena, 1886).

然而他們還頗有規則地交換許多物產，那麼，我們只應該把這些事實看做「交換主義」與分工完全沒有關係（註一）爲什麼呢？原來這些不相同的機體恰有一些所有物是可以互相補充而有利益的，却不一定因此就有了職務上的分工啊（註二）。

原來分工既是有來源的次等現象，——上文已經說明了，——所以只在社會生活的表面上經過，尤其是在經濟上的分工裏真有這種情形。牠是與皮膚相並的。然而我們須知，在一切的機體裏，種種浮面的現象恰因浮面的緣故就更易受「外的原因」的影響，縱使在那機體所屬的種種「內的原因」不受變更的時候也是如此。這樣一來，隨便一種光景就足以惹起一個民族的對於物質享受的一種熱烈的需要，於是不必待社會的結構改變了許多，經濟上的分工已經發達了。模倣的精神與更精到的一種文化關係皆足以產生這結果。譬如妥協既是最頂上的一部份，申說就是意識的最表面，儘可以很容易地受「外的影響」——例如教育，而精神生活的最深處並因此受了影響。人們因此創造了許多很充分的智慧以求保證成功，然而這些智慧却是沒有深根的。所以這一類的才藝乃是不能遺傳的。

這一個比較可以證明我們不應該根據文化的狀態——尤其是經濟上的文化——去判定某社會在社會等級上所處的地位；因為經濟上的文化儘可以是一種模倣，還隱藏着下等社會的結構。這情形固然是例外的；然而世上總還有這情形。

只在這些遭遇裏，社會的物質上的密度不很能確切地表現道德上的密度的狀態。由此看來，（註一）固然，交換主義之發生，往往是在種類不相同的個人們之間，但那現象總不免是完全相同的，縱使在同一種類的個人相互間也是如此（關於交換主義，看 *Espinas: Sociétés animales, et Giraud: Les Sociétés chez les animaux*）

（註二）末了，我要喚起大家的注意：在這一章裏，我僅僅研究了分工爲什麼往往是漸進的，同時說明了這進步的「定因」。但有一層也是很可能的：在某一特別的社會裏，雖則片段的模型還很顯明，而某一種分工的制度——尤其是經濟上的分工——儘可以是很發達的。我很覺得英國就是這種情形。英國的大工業與大商業似乎比之全洲是一樣地發達的，然而蜂房般的系統在英國還很顯明，其地方生活的自主與傳說所保存的權威都可爲證。（這事實的病態的價值待下章再加說明。）

就最普通的情形說，我在上文所立的原理乃是很真確的，這已經足爲證據了。

第三章 副因

——共同意識之漸不確定與其種種原因——

本書的前半已經說過，在分工漸漸發達的時候，團體意識就漸漸變為更弱的，更模糊的了。甚至於因為有了這「漸不確定」的狀態之後分工的制度纔變為連帶性的主要源泉。這兩種現象既然在這一點上發生了關係，那麼，我們若在這退步的狀態裏尋覓種種的原因，並不是沒有用處的事情。固然，在我們令人注意到退步是怎樣有規則的時候，我們已經直接地證明了這退步的狀態一定與社會進化的幾個基本條件有關係了。但是，假使我們能發見那些條件是什麼，則本書上卷的結論豈不是更不容反駁的了嗎？

再說，這問題與我們此刻研究的問題是有連帶關係的。剛纔我已經說過，分工所以進步的原

因乃在乎社會的諸單位互相施用的壓力更強，以致迫得牠們一天比一天向更歧異的方面發展。但那一種壓力時時刻刻被另一種相反的壓力弄弱了，而這另一種的壓力就是共同意識所施於各個人意識的。在甲種壓力驅使我們傾向於我們的自然的斜坡的時候，乙種壓力却挽住了我們，妨礙我們離開了團體模型。再從另一方面說，若要分工制能發生而且擴大，並不是個人們的身上有了專門的能力的種子就夠了的，而且還須他們能有個別的變化纔行。然而我們須知，在團體意識裏有了某種確定的而且強烈的狀態與那些變化作用相反的時候，則個別變化是不能發生的；因為一種狀態越強烈，越足以抵抗那一能弄弱牠的一切；「越確定，越不讓個人有變化的餘地。所以我們可以預料到了那共同意識更有生活力與確定性的時候，分工的制度就更難進步。反過來說，個人越容易與自己的環境和諧和，則分工的進步越快。但若達到這地步，單靠這環境存在還不夠；還須每個人有適應環境的自由，換句話說就是，縱使在全團體不與他同時同方向進行的時候，他也能獨立地進行。但是，我們曉得，機械的連帶性越發達，個人們所固有的動作就越少了。

我們若能夠直接地觀察共同意識所施於分工制度的那一種「減弱力」，例子就多得很。

只要有一天的法律與風俗還嚴格地禁止變賣或分割不動產，則分工制度出世所必需的條件還不會發生。每一家庭形成了很密的一個羣體；而且一切的家族都從事於同一的事務，都力求擴充遺產。在斯拉夫民族裏，薩特魯加（*Sadruga*）的人發達到了那樣的程度，以致他們的窮苦也到了極點；但他們的家族觀念既是那樣強烈，所以他們往往繼續地在一塊兒生活，並不向外邊去像漁人或商人一般地謀一些特別的職業。又另有一些社會的分工制度是更進步了些，但每一階級還有一些確定的而且始終不變的職務，是永遠不受革新的。在別處，也有許多種類的職業是正式地禁止公民們接近的。在希臘（註一），在羅馬（註二），工業與商業乃是被人輕視的生涯；在加比爾（*Kabylee*）民族裏，有些技藝——例如屠夫、鞋匠等——也受輿論的羞辱（註三）。由此看來，專門的事業是不能向這些種種不同的方面發展的了。末了，就說到經濟生活已經發達到了某種地步的民族，——例如歐洲的舊式的同業組合時代，——各種職務規定得那樣嚴，所以分工也不能進步。總之，凡在人人不得不用同一的方式去製造物品的時候，個人的一切變化都是不可能的（註四）。

在社會的「表象生活」裏也有這樣的現象。宗教乃是共同意識的高超的形式，牠在原始的

時候把一切種種「表象的職務」與實際的職務一齊吸收了。直等到有了哲學出現之後表象的職務纔與實際的職務分開。然而我們須知，必須宗教先喪失一些權威，然後哲學纔是可能的。這想像事物的新方式與團體的意見是相衝突的。人們有時候說宗教上的信仰所以退步的原因乃在乎自由的試驗；但在這自由的試驗以前也必先須有了宗教上的信仰的退步纔行。假使共同的信仰不容許的話，怎會有自由的試驗發生呢？

每逢一種新學問成立的時候，必發生這樣的一次衝突。基督教的自身雖則早就比之別種宗教更讓個人有思考的餘地，但還逃不了這一個定律。固然，在學者們僅僅限於研究物質問題的時

(註一) Büsschenhütz: Besitz und Erwerb.

(註二) 據 Denys d'Halicarnasse (IX, 25) 所說，在馬羅的共和初期，沒有一個羅馬人是能做商人或技藝人的。

— Cicéron 還把一切牟利的事業認為卑鄙的技藝 (De off., I, 42)

(註三) Hanoteau et Letourneux: La Kabylie, II, 23.

(註四) 看 Levasseur: Les Classes ouvrières en France jusqu'à la Révolution, passim.

候，學問與宗教的衝突就不十分厲害了，因為物質問題在原則上是任人辯論的。但宗教既然不會完全放棄了這問題，基督教的上帝既然不是與地球上的事物毫無關係的，所以在某幾點上，往往是信仰做了自然科學的障礙。然而尤其是到了人類變為科學的對象的時候，那反抗力越發強烈了。實際上，一個信徒一想到了人類會被人家當做自然界的一樣東西研究，與別的東西視為一律，又把精神上的事實當做自然界的事實研究，就不能不起憎惡之心了；我們曉得，那些團體情感，在種種不同的形式之下，曾經是怎樣妨礙社會學與心理學的發達啊。

由此看來，如果人們只證明了社會環境裏發生了種種變化之後，分工的制度勢必進步，那麼，還不算完全的解釋。原來分工的進步還與好些「副因」有關係，這些「副因」儘可利便或妨礙，或完全阻止分工的過程。實際上，我們不要忘記，職務的專門化並非對於生活競爭的唯一解決方法；此後還有遷居，殖民，忍耐不固定的而且更啓爭端的生活，又由自殺的方法或其他的方法去完全淘汰了那些弱者等等。既然那結果在某限度內乃是或然的，競爭的人們並不一定傾向於一個出路而絕對不走別的路途，那麼，他們的能力便於走哪一條路，他們就走哪一條路了。固然，如果

沒有什麼阻止分工的發達，他們就趨向於分工。但如果環境使這結局成爲不可能的或艱難的，那麼，他們勢必另走一條路了。

在種種副因當中，第一種乃是個人們對於團體，他們的獨立性更大了，容許他們自由地變化了。生理學上的分工也是受這條件的支配的。比利耶先生（Perrin）說：「肉體結構的諸原素縱使在互相接近的時候還各自保守着牠們的一切個性。無論在最高等的機體裏或最下等的機體裏，又無論這些原素的數目如何，牠們各自滋養，各自發達，各自再現，並不管鄰近的原素怎樣。肉體結構的諸原素的獨立律就寄託在這上頭；而生理學家的手裏就常常應用得着這定律。這獨立性應該被認爲成形細胞的最普通的能力上的自由運用的必需條件，也就是原形質的某幾種固有力或種種外的環境所影響的可變性。因爲牠們有變化的能力而又有相互的獨立性，所以甲種原素雖則是從乙種裏生出來的，雖則在原始的時候是相似的，竟能向種種不同的方面變化，取得了種種不同的形式，以及種種新的職務與新的特性」（註一）。

在社會裏的情形却與機體裏的情形相反，這獨立性並非社會裏一種原始的事實，因為在原始時代個人是被團體吸收了的。但上文說過，後來這獨立性出現了，而且跟着分工的制度同時很有規則地進步，申說起來就是在團體意識退步的時候進步。現在我們只須研究爲什麼這社會分工制的一個有用的條件在漸漸成爲必要的時候也就漸漸實現。固然，這因爲牠自身所屬的原因已經形成了專門事業的進步。但是，爲什麼在社會的容積與密度發達了之後就能生出了這一種結果呢？

一

在一個小小的社會裏，一切人們都顯然是位置在種種相同的生活條件之上的，所以團體的環境在根本上乃是具體的。牠是由種種的人們而成，而這些人們就充滿了社會界。由此看來，代表這環境的種種意識狀態也有同樣的特徵。起初的時候，人類的意識狀態只管得着一些確切的對象，例如一個動物，一顆樹子，一根草，一種自然力，等等。再者，一切人們對於這些事物，其所處的位置

既然相同，所以這些事物對於一切人們的意識的影響方式也就是一律的。一個部落如果幅員不太大，則凡關於太陽、雨水、寒氣、暑氣、某一條江河、某一個源泉的種種利益與災害都是全部落的人們所同享受或罹受的。由一切這些個人印象的混淆便生出了團體的印象，所以團體印象無論就形式說或就對象說都是確定的，於是共同意識也就有了確定的特徵。然而到了社會的容積漸漸擴大的時候共同意識也就漸漸變了性質。因為社會散佈在一個更闊的表面之上，於是社會的本身就不得不超越了一切的地方殊異性，不得不更求制馭那更大的空間，因此也就不能不變為抽象些。原來只有那些普通的事物纔能在一切這些殊異的環境裏成為共同的。所以共同意識的對象已經不是某動物，只是某一類的動物；已經不是某源泉，只是源泉；已經不是某森林，只是抽象的森林罷了。

從另一方面說，因為生活的條件已經不是處處相同的了，所以那些共同的對象無論是怎樣的，總不復能處處成像從前那種完全相同的團體情感了。那些團體結果不復像從前那樣分明，而且那些組合的原素越不相似，則團體結果也越模糊。凡用以做成組合形象的那些個別形象越

多，則組合形象越不確定。固然，各地方的團體意識儘可以在普通的團體意識裏保存着牠們的個性，而且牠們所有的界限很小，就更容易仍舊是具體的了。但是，我們曉得，在與牠們相當的那些社會片段漸漸消滅的時候，牠們也就在普通的團體意識裏漸漸消滅了。

有一個事實也許最能表現這共同意識的發達的傾向，這就是：共同意識的諸原素當中最主要的一種原素——我說的是神的概念——也同時上進了。在原始的時候，神與宇宙是沒有分別的，甚至於可以說沒有神，只有一些聖物，同等這些聖物所帶的神聖性質並不與外面的任何本質——例如源泉——有關係。在某一類動物或植物能做人類的一「族」的「聖祖」的時候，這些動物或植物就是崇拜的對象了；但這並不因為有什麼原素從外面來把牠們的神性傳達給牠們。牠們的性質乃是固有的；牠們本來就是神聖的。種種宗教力在起初時候只是那些事物的象徵，後來却漸漸離開了那些事物，於是神與物合為一體了。這麼一來，「神」或「靈」的概念成立了；但這些神靈雖則愛住甲處或乙處，但那些與神靈特別有關係的種種事物却不是神靈之所在，神靈是寄託在那些事物之外的（註一）。在這一點說起來，神聖未免是不很具體的了。但是，無論神聖是

衆多的或是歸於一致的，他們在世上總算是恆久不變的。他們雖則是部份地與事物離開了的，然而他們還存在空間。由此看來，他們仍舊很與我們相近，恆久地與我們的生活關連。希臘拉丁的多神教，就形式而言，是比「生氣教」更高尙，更有組織的了，在超人的道路上算是一種新進步了。神聖所存在的地方顯然是與人類所存在的地方有分別的了。當時的神聖或昇到了奧林伯（Olympus）的神祕的高處或降到了土地的深處，此後僅能斷斷續續地干預人類的事情了。但是，直到了基督教，上帝纔永遠離了空間；上帝的領土不復在此世界上了；自然界與神明界判別得那樣完全，甚至於衝突起來。同時，神品的概念變爲更普通了，更抽象了，因爲這概念不復像原始一般地由感覺而成，却是由意象而成了。人間的上帝所包括的範圍勢必比「西提」國體裏或「族」裏的神聖的範圍狹窄了些。

再說，在宗教普遍化的時候，法律也普遍化了，道德上的規律也跟着普遍化了。在起初的時候，這些規律是與地方的環境，人種的特性，氣候的特性等等相關連的，後來牠們漸漸超越了這些範

團，同時也就變爲更普通的了。試看「儀式主義」不停止地衰敗，則這普遍性的發達就顯然可見。在下等社會裏，甚至於行爲的「外的形式」也是預先確定了的，而且關於種種細節也不放過。人們應該怎樣吃東西，在某情形之下應該穿什麼衣服，應該做什麼動作，應該宣讀什麼禮文，這一切都是很明顯地規定了的。反過來說，我們越遠離了原始時期，則道德上與裁判上的規律越失去了若干明顯性與確切性。這些規律所規定的只是行爲上的一些最普通的程式，而且規定的方式也很普通，只說明人們應該做什麼，却不再說明應該怎樣做。然而我們須知，一切確定的東西都是在確定的形式之下表現的。假使那些團體的情感能像昔日一般確定，則牠們的表現方式也就會像昔日一般確定了。假使思想與行爲的具體的細節也像昔日一般是人人一致的，也就會像昔日一般是不容不遵守的了。

我們已經常常注意到文化傾向於變爲更合理的更邏輯的了，現在我們可以看見更合理的文化的原因了。世上唯有普遍的東西纔是合理的，而能令理性入迷途的却是個別的與具體的東西。我們對於普遍的事物纔能思想得透澈。因此，共同意識越與那些個別的事物相近，則牠越確切

地帶有牠們的痕跡，也就越是不可理解的。原始的文化所給我們的結果就是從這上頭生出來的了。我們既不能把原始文化引回到一些合邏輯的原理上去，所以我們只能在那裏頭看見相異的種種原素的偶然的而且奇怪的組合罷了。其實那些組合毫無人工的痕跡，不過，我們如果要找牠們的「定因」，就應該在一些感覺與一些可感性的動作裏去找，而不該在一些概念裏去找。事情所以如此者，這因為那些原因所適合的社會環境沒有充分地擴大的緣故。反過來說，當文化在一個更闊的行爲區域裏發展的時候，當文化實施到更多的人物的身上的時候，那些普遍的觀念勢必出現，也就越佔優勢。譬如羅馬人的概念，在法律上，在道德上，在宗教上，都被「人的概念」替代了；因為羅馬人的概念是更具體的，因此就更與科學不相容。由此看來，這一種大改革的原因乃在乎社會的容積更發達與其密度更增加了。

然而我們須知，共同意識越變爲普遍的，就越讓個人有變化的餘地。當上帝與人物距離很遠的時候，他的行爲不復是時時刻刻的，而且不復是施及一切的了。世上不復有固定的規律，只有一些抽象的規律，是我們所可以在種種很不相同的方式之下自由地應用的。而且這些規律也不復

有昔日那種抵抗的力量與權威了。實際上，那些成法與程文在很明確的時候勢必能像反光一般地形成了人們的思想與動作；反過來說，這些普遍的原則必須有了智慧的助力然後能由理論成爲事實。但這思考力一起了之後乃是容易制止的。當牠有了力量之後，牠就自然而然的發展到了人們所指定給牠的境界之外了。於是人們開始把一些信條高高地放在辯論的界限之上，誰知後來辯論的範圍擴大，竟侵進了那些信條的範圍。我們要知道牠們的究竟，追尋牠們的存在的原因。這麼一來，無論牠們怎樣受了這一類的考驗，牠們總失了一部份的力量了。因爲「反省的觀念」決不能像「本能的觀念」那般地有強制的權威；所以經過了考慮的動作就比不上無意的動作那般地迅速了。共同意識既然變了更合理的，於是就失了若干命令性，而且牠因此就不很妨礙個人的種種變化的自由發達了。

二

然而最能幫助產生這結果的一個原因却不是這一個。

那些團體狀態之所以有力量者，非但因為牠們在這現代人們的心中是共同的，尤其是因為牠們當中有一大部份是前代遺傳下來的。實際上，共同意識之成立與修改，都是要費很長的時間的。一種的行爲形式或一種信仰若要達到了普遍而且結晶的程度，勢必需要好些時間；牠失了這程度的時候也不是轉瞬間的事情。那麼，牠差不多完全是過去的產物了。然而我們須知，凡是古代留傳下來的東西就往往是特別受人尊重的一種對象。人人一致遵守的一種習俗固然有了一種很大的權威；但如果這習俗又是祖宗所贊成了的，人們越發不敢不遵守了。由此看來，團體意識的權威有一大部份乃是由傳說的權威造成的。但當片段模型漸漸消滅的時候傳說的權威也就漸漸減少了，我在下文就要說明這一層。

實際上，當片段模型很顯明的時候，那些片段就成了同數的許多的小社會，而這些小社會乃是各不相涉的。當牠們以家族為基礎的時候，倘若要變換牠們，就像變換家族一樣的艱難。又當牠們只剩有地域為基礎的時候，隔離牠們的那些界限雖則不像從前那樣不能超越，然而界限總還是存在的。到了中世紀，一個工人要離了本城，到另一個城市裏去找工作，還是不容易的事情。

(註一)；內地的稅關設立了，社會的每一局部的周圍有了一道界牆，保護着本部，以免外界的分子闖入。在這些條件之下，個人被拘留在其所從生長的地方，一則因為有許多關係纏住了他，二則因為別處拒他進境；交通與轉運的道路很少，就是每一片段閉關自守的證據。其影響所及，那些把人們維繫在其所從生長的環境的種種原因，也就把他們拘定在家族的環境裏。在原始的時候，所從生長的環境與家族的環境乃是混而不分的；後來雖則有了分別，但當人們不能超過這環境的時候，也就不能十分遠離了那環境。由此看來，從血統生出來的吸力施行牠的作用還是在最高限度的，所以每人一輩子只能在這吸力的源泉旁邊過活。實際上，社會的結構越帶片段的性質，則家族越形成了很密的，反抱的，不可分離許多大羣體——這乃是沒有例外的一個定律。(註二)

反過來說，當隔離種種不同的片段的那些界線漸漸消滅了的時候，那平衡性也不免漸漸被打斷了。個人們既不復被他們的生長地方所拘限，而且前面有許多曠着的空間引誘他們，他們就不會不向那空間散佈的。兒女們不復永遠依戀着父母的本土，却向種種方面撞命運去了。人口漸漸混合了，這麼一來他們原始的相異點終於失去了。可惜統計學未能使我們在歷史上追隨這內

部移民的步驟；但是有一個事實足以證明移民的關係漸漸變為重大，這就是城市的成立而且發達了。實際上城市之成立並非自然而然地發展的，只是由移民而成的。城市的存在及其進步並非因為生殖率比死亡率有了常態的超過額，恰恰相反，若在這一點上說，城市的生殖率往往是敵不過死亡率的呢。由此看來，牠們只向外面接受了許多分子，於是一天一天的靠着這些新分子而發達。依杜南（Dunant）所統計（註三），歐洲三十一個大城的人口每年增加的總數有百分之784.6，是由移民而來的。在法國，依一八八一年的調查，人口比一八七六年增加了七十六萬六千；賽納省（Seine）與其他人口在三十萬以上的四十五個大城在這五年總調查的數目上已經「佔了六十六萬一千的增加額，僅僅餘下了十萬零五千分配於各中小城市及鄉村裏」

（註一）Levasseur: op. cit., I, 239.

（註二）讀者可以自己尋找許多事實來證明這個定律；我在這裏不能做十分顯確的說明。我曾經研究家族問題，得了這個定律；但我希望在最近能把那關於家族的專書出版。

（註三）Layet所述，見Hygiènes des Paysans末章。

(註一)。這些移民的大潮流非但傾向於大城市，而且涉及於鄰近的地方。貝特益先生 (Bertillon) 曾經計算過，在一八八六年，就法國的平均數而言，居民只有百分之一一·五是從外省生長的，而就賽納省而言，却有百分之三四·六七。而且省中諸城市的人口越多，則從外面移來居住的人民也越多。羅奈省 (Rhône) 增加了百分之三一·四七；羅奈河口省 (Bouches-du-Rhône) 是二一六·二九；賽納五華斯省 (Seine-et-Oise) 是二一六·四一 (註二)；北省 (Nord) 是一九·四六；基朗特省 (Gironde) 是一七·六二 (註三)。這現象並非大城市所特有的；在那些小城市裏與小鄉鎮裏這現象也能發生，不過沒有那麼高的強度罷了。「一切這些凝聚作用都是損害了許多小區域然後能發達的，所以我們在每次的調查裏頭都看見了每一類的城市的數目增加了，市民也增加了」(註四)。

然而我們須知，這些移民的現象是由社會諸單位的「更大的移動性」生出來的，而這更大的移動性就顯得一切種種傳說的力量漸弱了。

實際上，傳說所有的力量乃是把傳說授與我們的那些人——我說的是古人——的表徵。他

們是傳說的「活相」；只有他們親眼看見了我們的祖先所做的事情。只有他們是過去與現在的媒介。從另一方面說，他們在他們所親眼看見成長的，而且由他們指揮成人的那些後裔的跟前有了一種很大的權威，是沒有什麼可以替代的。實際上，孩子們被年長的人們環繞着，自知比他們低些，就覺得自己是隸屬於他們的了。因的尊敬他們的緣故，勢必連帶地尊敬他們所傳下來的東西，所以他們的一切言語行爲都是後代的尊敬的對象了。由此看來，傳說的權威有一大部份是由年齡的權威生出來的。因此，凡是能夠使這權力伸張到童年以後的一切都適足以鞏固了那些信仰與傳統的習俗。一個人繼續地在其所從生長的环境生活下去，就是這個緣故；因爲這麼一來，他就仍舊與那些曾經看見他做孩子的那些人們往來，而且受他們的行爲的支配。他對於他們的情感

(註一) Dumont: *Dépopulation et civilisation*, 176.

(註二)這是受了巴黎的影響。

(註三) *Dictionnaire encyclop. des Sciences médicales*, art. *Migration*.

(註四) Dumont: *op. cit.*, 178.

仍舊存在，因此就產生同一的結果，換句話說就是包含着懶於革新的毛病。若要社會生活裏產生一些新事物，並不是新的世代相傳就夠了的，還要這些後裔不很被牽引以致追隨祖先的老步伐纔行。祖先的影響越深——而且越久越深——則對於革新越有障礙。孔德說得好，假使人類的生活增加了十倍的生氣，而各年齡的比例並不因此變更，則「我們的社會的發達不免遲緩了許多，——雖則這是不可測量的」（註一）。

但如果一個人離了青春期就被遷徙到了一個新環境裏，則其結果適得其反。固然，他在那新環境裏也找得着年齡比他更高的人們；然而當他做孩子的時候並沒有受他們的行爲的影響。所以他對他們的敬意就小了些，而且那敬意也少了許多傳統的性質，因為牠與現在或過去的事實都不相當。他不隸屬於他們，而且從來不會隸屬過，於是他所以尊敬他們者，不過一種相似性的影響而已。再者，文化越進步，則年齡的崇拜力越弱，這乃是大家曉得的一個事實。古代的年齡的崇拜是那樣發達，今日只剩下一些禮貌，而這些禮貌還是由憐憫心生出來的呢。與其說人們畏懼老人，不如說他們憐憫老人。年齡的界限被人們劃平了。達到了壯年以後的一切人們差不多都以平等

相待了。年齡的界限消滅了之後，祖先的風俗漸漸失了權威，因為風俗的代表們在壯年人的旁邊已經失勢了。人們對於牠更自由了些，因為人們對於牠的替身們也自由了些。時間的連帶性不像古時被人感覺得着，因為在那些相繼的世代的、不斷的關係裏已經沒有牠的物質上的表現了。固然，初級的教育的效力還被人感覺到，但其力量減小了，因為這些效力已經沒有什麼來維持牠們了。

再說，這壯年的時期恰是人們最不能忍耐羈勒而且最愛變化的時候。在他們身上流行着的生活還沒有時間凝結成爲一些確定的形式。而且牠的強度太高了，也不能循規蹈矩，毫不抵抗。由此看來，這個需要越不受限制向外發展，則越容易滿足，而且若要滿足這一個需要就不能不損害及於傳說。當傳說漸漸失去了力量的時候就是牠漸漸被打倒的時候。這孱弱的胚子一生出來，就世世代代孱弱下去；因為人們既然覺得那些道德風俗的權威很少，也就不努力傳授給後代了。有一個特別明顯的實驗可以證明年齡對於傳說力的影響。

恰因那些大城市的人口尤其是靠移民而後增加，所以那些居民根本上就是那些在壯年離了家庭而且免了祖先的行為的支配的人們。這麼一來，大城市的老人的數目就很小，反過來說，壯年的人們的數目就很大。依歇桑先生 (Chapignon) 所證明，無論在巴黎或在外省，就每一年歲的人口表看來，只有從十五至二十歲與從五十至五十五歲的弧線是可以相遇的。在二十至五十歲之間，巴黎的弧線高了許多，至於未滿二十歲或超過五十歲就低了許多（註一）。在一八八一年，人家曾經核算二十至二十五歲的居民，巴黎與外省是一·一一八與·八七四之比（註二）。就賽納省全境而言，千人之中有七百三十一個是從十五至六十歲的，未滿十五的只有千分之七十六。至於外省呢，從十五至六十歲的只有千分之六百十八，未滿十五歲的却有千分之一百零六。在挪威，依貝特魯的統計，每千人中的比例如左：

	城 市	鄉 村
自十五至三十歲·····	二七八	二三九
自三十至五十歲·····	二〇五	一八三

自四十五至六十歲……………一一〇

一二〇

六十歲以上……………五九

八七

由此看來，大城市裏年齡的支配力到了最低限度；我們同時可以證明無論何處的人們都比不上大城市的人們不把傳說放在心裏。實際上，大城市乃是進步的策源地，這是大家所承認的；類的新的思想，趨向，風俗，需要等等都先在大城市裏醞釀，然後散佈於國內其餘的地方。社會變化的時候總是跟着大城市學樣子的。大城市的氣質那樣流動，所以一切從古代傳流下來的東西都變為幾分可疑；反過來說，凡是新的東西，無論如何，總有一種權威，而這權威差不多就與從前的祖先的習俗所有的權威相等。大城市的人心是自然地向前程進行的。所以城市的生活形式改變得非常地快；種種信仰，嗜好，情緒都在永遠的進化的途中。無論什麼地方都比不上大城市更方便於一切種種的變化。這因為社會單位的種種不同的底層既然必需互相替代，是那樣沒有持續性，所

(註1) La Question de la population, in Annales d'Hygiène, 1884.

(註2) Annales de la ville de Paris.

以在這種情形之下團體的生活也不能有持續性了。

泰爾特先生 (Tarde) 因為觀察到社會的青春期——尤其是成熟的時候，——人們對於傳說的崇拜比之社會衰老的時候更厲害了許多，於是他就以為可以把傳說的衰微看做暫時的症候，說這只是社會的一切進化裏的一種暫發的恐慌。他說：「人類逃脫了習俗的羈勒仍不免重新走入習俗的圈套裏，換句話說就是人們把在暫時得了解放的時候所獲得的新事物却拿來作為鞏固習俗之用」(註一)。我以為他這誤解的原因乃在乎其所用的比較方法不妥當；至於怎樣不妥當，上文已經說及。固然，如果我們把某一社會的末期與繼起的另一社會的初期相比較，我們就可以證明傳說的復興；然而這整個的社會模型所從開始的一個變象畢竟比不上直接地先存的那模型裏的變象那樣厲害。在我們的社會裏，大家決不像古羅馬人那般地以祖先的風俗為迷信的崇拜的對象；而在羅馬也決不像雅典的法律那般地反對一切的革新(註二)；就說亞里士多德的時代罷，希臘的已經設立了的法律是否應該改良還成為問題，所以亞里士多德十分慎重，不敢完全肯定(註三)。末了說到希伯來人，他們既然把違反傳說認為不敬神明，可見不循舊俗乃是絕

對不可能的了。我們須知，若要判斷社會事件的步驟，我們不應該把相銜接的兩社會的頭尾相比較，只該把各社會生活裏兩相對當的時期比較。所以一切的社會雖則都傾向於固定而且傾向於養成習俗，然而牠所取的形式究竟失了許多抵抗力，因此就容易變化了；從另一方面說，習俗的權威也繼續地漸漸減少了。再說，事情是不能不如此的，因為形成了發達史的那些條件的本身就勢必生出這衰弱的情形來的。

再說一層，既然種種信仰與種種共同的習慣的力量有一大部份是從傳說的力量裏取得的，我們就顯然見得牠們漸漸沒有能力去妨礙個人們的變化上的自由發展了。

三

(註一) *Lois de l'imitation*, 271.

(註二) *Meier et Schömann: Der artistische Process.*

(註三) *Artist, Pol.*, II, 8, 1268 b, 26.

總之，在社會漸漸擴張而且漸漸集中的時候，牠就漸漸不像從前把個人包裹得那樣緊，因此，個人們的分道揚鑣的傾向就不很是牠所能制止的了。

我們若不相信，只須把大城市與小城市比一比就知道了。在小城市裏，無論是誰超脫了祖傳的成例就不免遇着一些阻力，有時候竟是很強烈的阻力。一切求自由的努力都是公衆譽議的對象，而從此引出來的普遍的排斥很足以消磨模倣者的銳氣。反過來說，在大城市裏，個人比較地很能擺脫團體的鞭子；這是實驗上的一個事實，是不容否認的。這因為民衆把我們的一切行為監視得越緊，則我們越隸屬於輿論之下。當一切人們的眼光都常常地注視在每人所做的事情的時候，稍有一點兒失軌，人家就瞥見了，就來干涉了；反過來說，我們越容易逃脫這種監視的時候就越容易走自己的路向。有一句話說得好：人山人海裏恰是世上最好藏躲的地方。一個團體越大越密，則團體的視線分散在一個廣漠的表面之上，越不能追隨各個人的行動；因為個人的行動變為更多了，而團體的眼力並不更強。牠要同時顧到太多的焦點，所以不能集中於一人。團體所監視的人物太多了，監視的成績就比不得小團體的了。

再者，注意的大動機——卽利害關係——差不多是完全沒有的。除非一個人的影像能在我們心裏引起了一些回憶與一些聯屬於回憶的感觸，否則我們是不希望知道那人的言語行爲的；而且，這樣引起了的意識狀態越多越強的時候，則我們的希望越是熱烈（註一）。反過來說，如果我們所看見的人漸去漸遠，而且是過路的，那麼，與他有關係的事情在我們的心裏並不起任何的回聲，我們對此是很冷淡的，於是我們並不希望調查他的遭遇，也不希望監視他的行爲。由此看來，個人與個人之間的種種個別關係越有恆，越密切，則團體的求知心越熱烈；從另一方面說，如果每個人與更多數的個人們發生關係，則那些個別關係就更疏遠了，更無恆了。

因此之故，在大城市裏，人們就覺得輿論的壓力小了些。這因爲種種的方向太多了，每人的視線分散了；又因爲大家不很熟識了。就說鄰人們與同一家庭的諸份子罷，他們的關係也就不很有

（註一）固然，在小城市裏，面生的人並不比居民少受衆人的監視；然而這只因爲他乃是例外，發生了與普通居民相反的一種結果，所以代表他的那影像也就很能令人注意了。在大城市裏就不如此：熟識的人纔是例外，面生的人恰是常例呢。

恆，不很有規則了，因為他們時時刻刻被一些外人或事務隔開了。固然，如果人口多而不密，則生活分散於一個更大的範圍裏，每一地點的生活儘可以是更小了的。這麼一來，那大城市就分爲若干小城市，於是上文的幾個觀察點就不十分能夠適用了（註二）。但是，在聚居的密度與人口的數量成正比例的時候，個人們相互間的關係乃是疏遠的，微弱的；在這情形之下，人們很容易看不見他人，甚至於身邊相隔最近的人們也看不見；而且，在同一限度內，人們也是各不相顧的。這相互間的不關心的結果就使團體監視的力緩和了，於是在事實上每個人的自由行動的範圍就擴大了，後來事實又變爲法律了。實際上，共同意識若要保存牠的力量，必須不容個人們與牠相反纔行；然而我們須知，自從這團體監視減少了力量之後，天天有許多人們的行爲與牠相反，而牠卻不會起反動。所以雖則有些行爲頗能有恆地而且一致地重演，然而牠們終於因為違犯了團體情感的緣故而觸怒了牠，一種規律不爲人們所尊重也不要緊的時候，那規律就不像從前那般莊嚴了；一個信條讓人們常常不贊成了之後，就不像從前那般顯然了。從另一方面說，我們一次應用了一種自由之後，我們就感覺得需要那自由；在我們看來，牠比別的自由是一樣地神聖，一樣地必需。我們失了

被監視的習慣之後，就認那監視的舉動爲不可忍的。於是我們從更大的自治權裏得了一種權利之後，就永遠要享受這權利了。這麼一來，個人的人格所犯了的僭權行爲——當這人格不很受外面的限制的時候——終於被風俗承認爲正當行爲了。

然而我們須知，這事實雖則在大城市裏是更顯明的，却不是大城市所專有的；牠在其他的城市裏也能發生，只看城市的大小而異罷了。既然片段模型的消滅引起了城市的更大的發達，這就是這現象漸漸普遍化的第一個理由。但是還有另一個理由：在社會的精神上的密度漸漸增高的時候，牠也就像一個大城，把全部人民都包括在城牆裏。

實際上，既然那些種種不同的地方相互間的精神上與物質上的距離傾向於消滅了，那麼，牠們的關係地位就漸漸與同一城市裏的種種不同的區域的關係地位相似了。由此看來，在大城市裏形成了共同意識的衰弱的那一個原因，在社會的全境裏也該發生同一的結果。只要有一天那些種種不同的片段還保有牠們的個性，各各閉關自守，則個人們的社會視線就被限制得很狹窄。

(註一) 這上頭有一個問題須待研究。我想我曾經注意到那些人口多而不密的城市裏的輿論還是很有力量的。

了。那些難超越的界欄把我們與社會裏其他的片段隔開了，便沒有什麼能使我們超出了地方生活之外，於是我們的一切行爲都集中於地方生活了。但是，到了那些片段漸漸完全混淆的時候，人們的視線漸漸擴張了；尤其是同時社會本身往往也擴大了。自此之後，小城市的居民也不像從前絕對地在與自己直接相關的那小團體的生活裏過他的生活了。集中的趨勢越進步，則他與遠離的地方聯結的關係越多。他的旅行漸漸頻數了，他的交際漸漸活動了，他在外面所營的一切事務都能轉移他的視線，不復僅僅注意到他的身邊的事情了。他的生活的中心與他的心裏的籌畫已經不復完全在他所住的地方了。他不很關心於他的鄰人們，因為他們在他的生活裏所佔的地位變小了。再者，那小城市對他也少了許多影響，唯一的原因乃在乎他的生活已經超出了這小小的範圍之外，而他的利害關係與他的情感也擴張到外面去了。有了一切這些理由，地方的輿論壓在我們各人的身上已經輕了些，而且，社會的普通輿論既不足以替代地方的輿論，不能把一切公民們監視得很緊，所以團體的監視力就鬆弛了而不可補救，共同的意識喪失了許多權威，個人們的可變性便發達了。總說一句，若要社會的監視力很強而且共同的意識能自維持，必須將那社會分

爲若干頗小的局部，以求各局部能完全包括着個人。反過來說，在這些局部漸漸消滅了的時候，社會的監視力與共同的意識都會漸漸衰弱了的（註一）。

但是人們會說：繫屬於有組織的刑罰的那些大小罪惡既然有了許多機關擔任懲戒，那些機關就不會不管的。無論城市或大或小，社會或密或疎，法庭總不肯讓罪人們逃出法網。所以人們似乎覺得那特別的衰弱狀態——其原因已見上文——只限於團體意識的一部份裏，而這一部份只能形成了一些散漫的反動，而不能擴張更大。其實這部份的界限乃是不可能的，因爲團體意識裏的兩部份有了很密切的連帶關係，所以一部份受了影響，另一部份就不能不感覺到。僅由風俗懲戒的那些行爲，比之由法律懲戒的那些行爲並不是兩樣的性質的；不過，風俗所懲戒的是比較地輕些的行爲罷了。由此看來，如果在那些行爲當中有了一部份是失了重大關係的，則其他種種行爲裏相當的級度也同時動搖，牠們降低了一度或幾度，於是人們覺得牠們不很可惡了。當我們

（註一）除了這根本的原因之外，還有大城市對於小城市及小城市對於鄉村的傳染式的影響。但這影響只是一個副因，而且須待社會的密度增加了之後這影響纔有重大的關係。

完全不感覺到那些小過失的時候，我們對於那些大罪惡的感覺也輕了些。當我們不復把宗教儀式裏的小疏忽認為有重大關係的時候，我們也就不很痛恨那些謾罵或褻瀆上帝的人了。當我們習慣了，很客氣原諒那些自由結合的行爲的時候，通姦的罪惡也不像從前一般地受人唾罵了。當那些最弱的情感失了若干力量的時候，那些較強的情感既然與弱的情感是種類相同而且對象相同的，也就不能完全地保存牠們的力量了。這麼一來，這種動搖的潮流就漸漸傳到共同意識的全部了。

四

現在我們可以明白機械的連帶性爲什麼與片段模型的存在有關，而本書前卷所證明的在這裏更得了解釋了。這因爲那特別的結構能使社會把個人包得更緊，——叫他緊緊地與家庭的環境相依，因此也就與傳說相依，——而且，使社會視線有了界限，同時也使牠成爲具體的，確定的（註一）。由此看來，是一些純然機械性的原因把個人的人格吸收進了團體的人格裏，而且在個人

的人格脫離了團體的人格的時候，其原因也是同一性質的。固然，這種解放乃是有利的，至少可以說是被利用的。牠使分工能够進步；而且牠更往往能使社會的機體多了一些柔軟性與彈性。但是，牠並非因為牠是有用的然後發生。牠所以存在者，因為牠不能不存在，一到了牠存在之後，牠有了許多用處，所以牠的根基越發鞏固了。

然而人們可以自問：在有組織的社會裏，機關的作用是否不與片段的作用相同；同業組合的精神會不會替代了鄉閭的精神而有對個人們施行同一的壓力的危險。這麼一來，變化豈不是毫無用處？從前的加斯特制（Caste）的精神曾經有過這種結果，而加斯特制都是社會的一種機關，所以越發怪不得人們懷疑了。而且人們也曉得古代的技藝團體的組織在很長的時間內曾經非常地妨礙個人變化的發達；我在上文已經舉出許多例子了。

我們可以斷說，那些有組織的社會若要成立，先須預先確定每一機關的職務的那些規則有

（註一）這第三個結果只是部份地從片段的性質生出來的；這結果的主要原因乃在乎社會容積的發達。這麼一來，只

不曉得為什麼密度增加的時候容積也往往同時增加。這乃是我所提出的一個問題。

了發達的系統。在工作漸漸分開的時候，就漸漸有了許多道德與許多職業上的法律（註一）。但這種規定還是讓個人的活動範圍擴大的。

先說，職業的精神僅能在職業生活裏發生影響。到了這範圍之外，個人所享受的自由更大；其根源所在，上文已有說明。固然，加斯特制的作用擴張得遠了些，但牠還不是純然的一個機關。這只是一個片段變成的一個機關（註二）；所以牠有機關的性質，同時也還有片段的性質。牠雖則擔任許多特別的職務，而同時牠又在全團體裏成立了一個顯然有別的社會。牠是一個「機關社會」與我們在某一一些機體裏所觀察到的「機關個體」很相像（註三）。這麼一來，牠就比平常的同業組合更能絕對地包括個人了。

再說，那些規律既然只在少數的意識裏有了根源而社會的全部對此還是不生關係，所以普遍性很小，權威也很小了。由此看來，牠們對於變化也沒有很大的抵抗力了。有了這個理由，所以雖然職業上的種種過失比不上其他種種罪惡那般重大了。

從另一方面說，往往減輕了團體的鞭子的那些原因，在同業組合的內部也像在外面一般地

產生解放的效果。在諸片段機關漸漸混淆的時候，每一社會機關就漸漸變為更大的，而且，就原則上說，如果社會的全面積越大，則每社會機會的面積也越大。這麼一來，職業團體裏種種的共同習慣就變為更普通了，更抽象了，也像全社會的共同習慣一般；因此，就讓個人們有分道而馳的餘地了。同理，新世代所享受的那比之前代更大的自主權不免使職業上的傳說力衰弱了；而個人因此更能自由地革新了。

由此看來，職業上的規定，因為牠的本性的緣故，非但比之別的規定更不妨礙個人們的變化的前程，而且牠一天比一天更不妨礙了。

(註一)見本書卷一，第五章。

(註二)見上文。

(註三)見 Perrier: Colon. anim., 764.

