萬有文庫
第二集七百種
王雲五主編

社會分工論

(一)

涂爾幹著
王了一譯

商務印書館發行

社會分工論

(一)

涂爾幹著

王了一譯

漢譯世界名著

再版原序

——關於職業集團的幾個觀察點——

在這書再版的時候，我不肯把原文的內容修改。每一部書自有牠的個性，這個性是應該保存的，所以我們不宜改變牠出世的時候的面目（註一）。

但是在初版的時候，這書便暗藏着一個意思，現在我覺得有把這意思抽出來而且更明確地申說的必要，因爲這可以把本書的某幾部份表彰，甚至於可以表彰從前我所發表的幾種著作（註二）。這意思乃是關於現代社會組織裏的職業集團應有的任務。關於這問題，在起初的時候我只隱隱地提及者（註三），這因爲我預備再提，而且預備特別做一篇研究的文字。然而我忽然有了別的事情纏擾着，不曉得甚麼時候纔能够做這一篇文字，倒不如趁這再版的機會，說一說這問題

與本書的論點是怎樣黏連着的，這可以表明問題的關係，尤其是想要令許多人懂得這問題的急迫與其關係的重大；因爲有許多理由可以阻止人們懂得，我要努力打破這些理由。這就是我這新序文的對象。

一

在本書裏我再三地提及現代經濟對於道德上，法律上，都有無定的狀況（註一）。在現代的種種職務裏實際上職業的道德只存在於初步的狀況。律師，官吏，軍人，教員，醫生，神父，都有他們的職

（註一）我僅僅在緒論裏大約刪去了三十頁，爲因我覺得那一段在今日是用不着的了。在下文刪改了的地方我再加以說明。

（註二）參看自殺論(le Suicide) 的結論。

（註三）參看第 157—167 與 197頁。

（註四）參看第 196—197 與 344頁。

業上的道德。但是，至於雇用人與被雇人的關係，工人與監督的關係，工業家與與他們的同行，或與民衆的關係假使我們要用稍爲明確的字眼去下一個說明，結果一定是只獲得一個籠統的解答！社會上只有一個含糊的通論，譬如說被雇人應該怎樣盡忠於雇用人，說雇用人怎樣不該濫用經濟的最高權，此外還責備那些太明目張膽的不正直的商戰，與那些太顯然的剝蝕消費者的行爲；職業界對於道德的觀念，大約就只有這幾點了。再者，這些戒條有一大半是不帶法律的性質的；犯條的人只受輿論的懲戒，不受法律的制裁；而且輿論對於盡這種含糊的義務的行爲是非常寬待的。世上最可責備的行爲往往因成功而受社會的原宥，輿論容許不容許，事情公平不公平，是沒有一定的界限的，只由各人把界綫挪移，去湊合他們的私見。這樣不明確的無定的一種道德是沒法子成爲一種規條的。因此之故，這種團體生活的權限有一大部份是逃出規律的制裁之外的。

如下文所述，經濟界給我們看見的慘況象，例如種種的紊亂與不停止地發生的種種衝突，都該歸罪於這種無定的狀況。因爲既然沒有什麼能夠管住社會上的種種勢力，也沒有什麼界限是指定給人們遵守的，所以這些勢力就傾向於無限的發展，甲乙互相衝突，以至互相壓迫，互相摧殘。

當然，那些強者就能壓倒那些弱者或管領他們。但是，那被征服者雖則不得已而受人隸屬，忍耐一時，然而他們並非情願，因此，那隸屬的地位沒法子不受動搖（註一）。強力所迫成的休戰始終只是臨時的；人是休戰了，心却不肯罷休。人類的熱烈的心情只有其所尊重的道德的權威能夠遏止。如果沒有這種權威，那就只有最強者的法律當權，然而戰爭——無論是潛伏的或急劇的——却是永遠不能免的病症了。

這種紊亂乃是一種病態，毫無疑義；因爲這是與社會的目的恰恰相反的。社會的目的在乎消除——至少還該節制——人與人之間的戰爭，把最強者的物質上的規律隸屬於一種更高的規律之下，却不在乎紊亂。人們往往替這紊亂的狀態辯護，說這可以獎勵個人的自由的進展，然而這是徒然的。人們往往要說個人的自由與法律的權威是不相容的，這乃是最不通的論調。恰恰相反，自由（我說的是正當的自由，是社會應該令人尊重的自由）的本身就是法律的出產品。我們要自由，除非先禁止別人利用他們的物質上或經濟上或其他的優勝點來臣服我們的自由；而且

（註一）參看第三卷第一章第三節。

只有社會的規律能禁止他們濫用這種權力。所以現在我們曉得某種繁複的規則是需要的；有了這規定，個人經濟的自由就有了保障，否則自由不過是虛名罷了。

但是這狀況到了今日更成了非常嚴重的現象，這因爲在大約二百年以來，經濟上的職務發展得很厲害，是從前所未見的。從前經濟上的職務只佔次要的地位。現在却在首要的地位了。當初人們不屑談經濟，把牠委託給下級社會，但那時代離我們的時代很遠了。現在我們看見軍事，行政，宗教上的職務，都一天一天的向經濟上的職務退讓，僅僅有科學上的職務還能同牠爭這首席；然而現代的科學除了供給社會的實利就沒有權威，換句話說，科學的大部份只是替經濟上的職務效勞。所以人家能說我們的社會是或將是絕對的實業的社會，這也不是沒有一些道理的話。一種活動的形式在社會的生活全體裏佔了一個這麼重要的地位，假使長此沒有規律，顯然會發生最大的紛擾的。這尤其是普通社會的道德破產的源泉。正因經濟的職務把最大部份的公民吸收了去，就有許多個人的生活是完全在工界或商界裏過去的；這麼一來，既然他們的環境裏的道德觀念不深，他們的生活就有一大部份溢出了道德的範圍之外。我們如果想要義務的觀念深深地印

入我們的腦筋，非得我們所處的環境常常把這觀念提醒我們不可。我們是不能自然而然地妨礙我們或壓止我們的；那麼，假使沒有一種東西時時刻刻叫我們壓止某種不道德的行爲，我們怎能養成這種習慣呢？我們的時間都支配在職務上，假使我們除了關於我們自己的利益的規律之外並不遵守其他的規律，我們怎能知愛大公無私，忘我，犧牲，種種美德呢？所以，經濟上的規律不存在，其影響乃超出經濟界自身之外，民衆的道德也一定會被引入漩渦，同趨下流了。

但是，疾病證明了，病源是甚麼呢？應該怎樣下藥呢？

在本書裏，我曾經儘量地申說社會的分工對於這種病態是不負責任的；人家有時候說這是分工的弊端，這話是不對的。我曾經說過，社會的分工不一定產生散漫支離的結果，而且各種職務在甲乙互相充分地接觸的時候，牠們本身就傾向於求一個平衡，而且求一個規律。但是，我這一個解釋乃是不完滿的。因爲雖則各種社會職務在規則地互相有了關係的時候自然而然地會求一個相互間的適合，然而在另一方面說，這適合的方式如果沒有一個團體把權力去維持牠，牠就不

能變爲一種行爲的規律。實際上，一種規律並不僅僅是習慣上的一種行爲的樣法，而是一種「義務的行爲的樣法」，換句話說，就是不徇個人的私見的一種樣法。只有團體能具有物質上與精神上的最高權，所以要個人遵守規律，非建立一個團體不可；因爲在各個特別的個性之上的唯一的道德上的個性乃是團體所造成的，而且，除了每天的短時期的交際可以形成規律之外，也只有團體能有連續性甚至於能有永久性去維持那規律。還有一層，團體的任務不僅僅限於把各個人相互間的條約的最普通的結果造成一種命令式的規律；牠還積極地干涉一切的規律的創立。先說，牠是一個公正人，被指定來解決那些利益上的糾紛，而且斷決各人應守的界限。再說，首先是牠需要秩序與和平；無法律所以是一種毛病者，首先就因爲社會由此受苦，因爲社會要生存就不能缺少了連貫性與規則性。所以，道德上或法律上的一種規定乃是社會的種種需要的表示，也只有社會能認識這需要。這種規定固然建立在輿論之上，然而一切的輿論都是團體的同化的結果。如果想要醫好這無法律的病態，就須有或須造成一個團體，然後在這團體內建立現代所缺乏的一種法律制度。

無論是政治社會的全體或國家，都不能負擔這種任務，這是毫無疑義的；因爲經濟的生活是很特別的，而且天天向特別的路上走，所以政治社會或國家的權限都不能範圍牠。一種職業的活動，非與牠頗爲相近的一個團體就不能很有效地去規定牠因爲要相近纔能好好地認識牠的作用，纔能感覺牠的一切的需要，纔能追隨牠的一切的變化。合於這些條件的唯一的團體便是那些結合在同一的實業而且同一的組織之下的人們所建立的團體。這就是所謂「同業組合」或「職業集團」。

然而在經濟上，非但職業的道德不存在，連職業的團體也不存在。自從前世紀取銷了——也取銷得有理——那些舊組合之後，並沒有怎樣從新的基礎上重建一些組合，有的僅僅是零碎的不完全的嘗試。當然，從事於同一職業的各個人因爲事務相似之故就互相發生關係。甚至於他們的競爭也是發生關係的媒介。然而這種關係並沒有什麼規則；這只是偶然遇合而發生的關係，而且往往是純然的個性的表現。甲實業家與乙實業家相接觸；這並不是甲種或乙種特別的實業團體自身聯絡起來取一致的行動。間或偶然有些時候，我們看見同一職業的支體都集合起來開一

個會，爲的是討論公共利益的某問題；然而這會的壽命是一時的，牠因爲某種特別情形而產生，等到那特別情形消滅時牠也不能不跟着消滅。因此之故，這種集會雖則曾經造成團體生活的機會，等到那些集會告終了的時候，團體的生活也就完全告終了，或差不多告終了。

只有幾種集團大約是不中斷的，這就是今日所謂資本家聯合會或工人聯合會。在這上頭，當然有一個職業上的組織的起點，然而這還是草創的，還沒有一定的模型。先說一個聯合會乃是一個私立的團體，並沒有法定的權威，因此也就沒有一切合規則的能力。這種會的數目，依理是沒有定限的，甚至於在同一類的實業界的內部也是如此；甲會與乙會是分立的，假使牠們不相聯絡，不求統一，那麼就沒有什麼可以表現那職業的全體的統一性。還有一層，非但資本家聯合會與工人聯合會是顯然有分別的——其實這也是合法的，必要的，——而且資本家與工人之間也沒有規則的接觸。本來應該有一種共同的組合，這種組合並不使勞資兩方失了他們的個性，同時又令他們能做一種共同的規定，確定了他們相互間的關係，叫他們兩方都受同一的權力的制裁。然而這種組織並不存在，所以始終只是強者的法律去解決各種糾紛，而戰爭的狀況仍舊完全不曾消滅。

除了從公共道德出發的行爲之外，資本家與工人的關係恰像兩個自治國家的地位，只是一强一弱罷了。他們兩方可以成立些條約，也像兩國的人民藉國家的名義去訂相互間的條約一般。然而那些條約僅僅是雙方現有的經濟能力的表現，也就像兩個戰爭的國家的條約只是雙方的軍事能力的表現。這種條約只表示一種事實，却沒法子表示權利。

如果要一種職業上的道德與一種職業上的權利能在經濟界種種不同的職業裏成立，並非一種紊亂的不統一的團體所能達到目的，必須那團體變爲——或說重新變爲更妥些——一種確定的有組織的團體，一言以蔽之，就是民衆的組織。然而這類的一切計畫都與某幾種成見相抵觸，所以我們首先要避免或消除這些成見。

先說，這種組合有牠的過去的歷史做牠的對頭。牠確是被認爲與我們從前的政治制度密切地相關連的，現在那老制度既然消滅了，大家也就認這種組合是不能更存在的了。若替工業與商業要求一種同業組合，是似乎是要回溯從前的歷史；這種向後退的計畫是被人家認爲不可能的

或反常的了。

假使我提議把中世紀的舊式組合用人工去恢復起來，人家當然有反對我的理由。然而問題却不在這裏。我們並不在乎曉得中世紀的舊制是否切實地與我們的社會相宜，而在乎曉得當年的舊制所適應的需要是否沒有時代性的，——雖則環境變了的時候制度也不得不更變以適應環境。

在那些組合裏，我們看不出一種暫時的，只合一時代或某一期文化的組織來，這因爲牠們的來源太遠了，而且牠們在歷史上發達的情形也不容許我們說牠們是有時代性的。假使牠們僅僅發生於中世紀，那麼，我們的確可以說牠們既然與一種政治制度俱生，也就該與那制度俱滅。然而事實上並不如此，牠們的來源是比中世紀的制度古了許多的。就普通說，自從有職業以來就有同業組合，換句話說，自從實業不是純農的實業之後就有同業組合了。在古代希臘——至少是直至被羅馬征服時期，——人們似乎不知道有同業組合，然而其所以如此者，只因希臘人輕視技藝，一切的技藝差不多完全由外人包辦，因此也就沒有政府的法定的組織（註一）。至於羅馬方面，至少

在共和的初期就產生了同業的組合；有一種傳說還以爲這種組合是國王努馬（Nnma）所創的呢（註二）。當然，在一個很長的時期內，這種組合大約不能怎樣大放光輝，所以歷史家與古代的碑文都很少述及；因此我們也就很不明瞭牠們是怎樣組織成的。但是到了西賽龍時代（Cicéron, né en 106 av. J. C.），同業組合的數目增加了許多，開始在社會上佔一個位置。依華爾清（Waltzing）說：在那時候，「一切的工人階級都似乎希望把那些職業上的集會增加。」這種向上的運動繼續下去，到了帝政時代，竟達到很大的擴張。「如果我們注意在經濟上的種種不同點，也許可

（註一）參看 Herrmann 的 Lehrbuch der griechischen Antiquitäten (4er B., 3e éd., P. 398)。有時候，工人們因爲職業的關係竟被剝奪了公權（ibid., P. 392）——我們不曉得那時候雖則沒有政府的法定的組織，是不是還有祕密的非法的組織。只有一層是可以斷言的，就是那時候有許多商人的同業組合。（參看 Francotte 的 l'industrie dans la Grèce antique, t. II, P. 204 et suiv.）

（註二）參看 Plutarque 的 Numa, XVII; Pline 的 Hist. nat. XXXIV。這大約只是一種傳說，但這可以證明羅馬人以爲他們的同業組合有很長久的歷史。

以說至今還不曾超過當時的擴張的程度」（註一）。那時的工人的種類很多，然而他們似乎終於建立了一個會，還有那些以商業謀生的人也是如此。同時，這些集團的性質也就改變了；牠們終於變爲眞正的行政的機關。牠們充當了政府的許多任務；每一種職業被認爲民衆的一種職務，而這種職業裏的組合是對於國家盡義務的，負責任的。（註二）

這就是同業組合破產的原因。原來這種隸屬於國家的制度不久就變壞了，一變而爲令人難堪的奴隸制度，而這種制度須待皇帝們的壓迫然後能够維持。他們採用種種的手段去阻止工人們逃避那些從職業本身所發生的艱重的義務；甚至於以强迫當兵爲最後的手段。這樣的一種制度顯然只能在政權尙有强迫施行的力量時存在；所以帝政被取銷了之後這制度也就跟着消滅了。再者，內亂與外人的侵略已經摧殘了商業與實業；工人們利用這機會就離了市城，分散在鄉村之間。因此之故，紀元後的前幾個世紀就發生了一種現象，這現象在第十八世紀末期還依樣地重演了一回。什麼現象呢？就是：組合的生活差不多完全消滅了。在哥爾（Gaul）與日耳曼的幾個原屬羅馬的城市裏，僅僅尙留存着若干痕迹。在那時候，假使有一位學理家認識了那境地，大約他一

定會像後世的經濟家一般地斷說那些組合沒有——至少可以說曾經有過而現在沒有——存在的理由，說牠們是一去不復返的，而且他會罵試行重新建立那些組合的人們是開倒車，是做夢呢。然而這種預言的荒謬，試看不久以後的事件就可見得了。

原來那些同業組合在隱滅了一時之後，又在歐洲一切的社會裏開始牠們的新生命。在十一與十二世紀之間，牠們便復活了。依洛瓦素（Levasseur）說：自從那時起，「工人們開始感覺有互相聯絡而成立會社的必要」。總之，到了十三世紀，同業組合重新又到了興盛的時期了，而且他們漸漸發達，直到衰落的起點之日爲止。這樣的一種常有持久性的組織是沒法子歸納入偶然與不定的特別情形裏去的，更不容我們假定牠是一種團體的什麼謬誤的產生品。自從政府的起原直到帝政的最盛時期，自從基督教的曙光直到近代，同業組合乃是必要的；其所以如此者，就因爲牠們是特別發達的。

（註一）參看 Etude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains, t. I, P. 55—57。

（註二）有些歷史家以爲自有同業組合以來，牠們就與國家聯絡。但無論如何，在帝政時代，同業組合的政府化的性質

能適應那些又深又久的需要。尤其是我們試看牠們曾經消滅了一次，仍舊憑着自力，換了一個新形式便重新建立起來，因此我們曉得人家所謂牠們在前世紀的末期猛然消滅了就是牠們不能與現代的團體生活的新條件適合的證據，這一說是沒有一點兒價值的了。再說一層，今日一切的開化的大社會都感覺得有恢復那些同業組合的必要，這就是一個先兆，可以確切地證明根本的取銷不是靈藥，而杜爾戈(Turgot)的變法還不行，還需要再變一變，而且這一變是沒法子做無定期的延宕的。

二

但是，同業團體的組織在歷史上固然不一定是不合時宜的東西，我們能不能相信在現代的社會裏牠可以勝任我們所支配給牠的任務呢？原來我們所以認爲現代需要牠者，並非要牠幫助經濟的發達，却是要牠能夠在道德上發生影響。在職業集團裏，我們首先看見的就是一種道德上的權力，要這權力能壓制個人的自私，要在工人們的心裏維持着一種互助的熱誠，要禁止最強者

的淫威像這樣兇暴地在工商界實施。但是，職業集團是被認爲不適宜於這種任務的。因爲牠是適應有時間性的利益而產生的，牠似乎只能爲達到營利的目的之用；而且因爲大家回憶從前的組合制度，越發有這種感想了。人們當然會設想將來那些組合制度的結果也不外是當年所經過的結果，換句話說，就是專謀維持或擴充他們的優先權或專有權，所以也難怪人們不明白這種純然職業上的企圖會對於團體或各份子的道德發生一種很好的影響。

但是我們不該把某幾種組合在發達的最短期間內的可能的眞相擴充到組合制度的全體上去。固然因制度本身的關係致令牠受了一種道德廢弛的結果，然而在未廢弛以前，在牠的歷史的一大部份當中，牠曾經有了很多道德上的作用。這種情形，以羅馬的同業組合爲最顯明。華爾淸說，羅馬的工人的同業組合很不像中世紀那樣有職業的色彩：那時節並沒有方法的規定，也沒有强迫的學習，也沒有專享的權利；而且他們的目的也不在乎集合必需的資本去開辦一種實業（註一）。當然，因爲有了會社，遇必要時，他們便更有力量去保護他們的共同的利益。然而這只是那

（註一）Op. cit. I, 194.

種組織所產生的一種有益的影響，而不是組織存在的理由，也不是主要的作用。我們首先要知道同業組合乃是一個宗教式的會社。每一個組合裏有牠的特別的神，而且，假使有法子想的話，他們還在一個特別的寺院裏舉行崇拜他們的神的典禮。一家有一家的家神（Lar familiaris），一城有一城的城神（Genius publicus），同樣，一個會社裏也有牠的保護神，就是所謂社神（Genius collegii）。有了這職業上的宗教，自然也就有些節日，大家公同地祭祀，公同地宴飲。再者，種種的節日都只供給娛樂的集社的機會；而且往往分發些食物或金錢，費用在公款內開支。人們也曾考究這種組合裏有沒有救濟金，會裏的各份子遇着匱乏的時候是否很規則地受公款的救濟，但是關於這一層，考究的結果，大家的意見並不一致（註一）。但是有一件事可以把這爭點的興味與其價值消除了，這就是那些有定期或無定期的公共宴飲，加之以食物或金錢的分發，已經往往是間接的救濟了。總而言之，那些窮苦的人們都知道他們可以依靠這種無形的津貼——因爲有了宗教的性質，所以工人的會社同時也就是葬儀的會社。那些份子像 gentiles（註二）一般地在同一的宗教裏團結了一輩子，所以也就想要一塊兒長眠。一切的頗富的組合都有一種團體的 columbarium（註三）；

至於會社沒法子購買一所葬地的時候，至少牠也担保牠的各份子有些很體面的葬儀，費用在公款裏開支。

宗教是共同的，宴飲是共同的，節會是共同的，墓地是共同的，這一切綜合起來，還不是羅馬人的家庭組織的顯明的特徵嗎？所以人家能夠說羅馬人的組合就是一個「大家庭」。華爾清說，「沒有一個名詞比「大家庭」三個字更能表現那些份子相互間的關係的性質，而且有許多特徵可以證明在他們的內部有一種很大的友愛維持着」（註四）。原來利益的共同就代替了血統的共同。「會社裏的各份子相視如兄弟，所以他們有時候竟以兄弟相稱。」他們最普通的稱呼乃是 socius 一字（註五），然而這一個字的本身就表示是精神上的親眷，包含有很密切的友愛。

（註一）有一大部份的歷史家以爲有些會社至少是互相救濟的團體。

（註二）拉丁文，「親屬」的意思。

（註三）拉丁文，「葬室」的意思。

（註四）Op. cit I, P. 330.

（註五）拉丁文，「朋友」的意思。

會社裏的男女保護人往往用父母的名稱。「有一個證據可以證明各份子對於會社的忠誠，這就是他們對於本社的捐贈或把遺產留給本社。還有一個證據就是他們的墓碑，我們在墓碑上可以看見『Pius in collegio』（註一），足見他們對於會社的虔誠，猶如說『Pius in suos』（註二）一樣」（註三）。這些家族性的生活是那樣發達，所以布瓦西耶先生（Boissiers）說這就是羅馬人的同業組合的主要目的。他說：「甚至於在工人的組合裏，他們進社首先就爲的是共同生活的樂趣，爲的是要在自己的家庭之外找着些消遣，好忘了自己的疲勞與麻煩；爲的是找一個比家庭寬些而比城市狹些的團體去過親密的生活，好教他們的生活變爲更容易些，更可喜些」（註四）。

基督教的社會所歸屬的社會方式與古羅馬的社會方式很不相同，所以中世紀的同業組合不十分像羅馬的同業組合。然而中世紀的同業組合也曾爲牠的份子而創造道德的環境。洛儂素先生說：「同業組合把同一職業的人們聯絡起來而聯絡的媒介却是很狹小的。牠往往在一個教堂或一個特別的小教堂裏成立，成立時請一個聖，這聖便變爲這會社的全體的主保……他們在

這教堂裏集合，做些很堂皇的彌撒，然後這聖會的諸份子一塊兒去開一個快活的宴會，算是完成這節日。在這一點，中世紀的同業組合與羅馬時代的同業組合很是相似的」（註五）。再者，組合裏往往預備一部份的基本金以爲慈善事業的用途。

此外還立了些章程給每種職業，規定了資本家與工人兩方的義務，同時還規定了資方對於工方與工方對於資方的義務。當然，在那些規定裏可以有許多條是不合現代的思想的；但是我們應該依照當時的道德去評判牠們，因爲牠們是表現當時的道德的。只有一層是不容有異議的，這就是：那些章程的規定並不以甲種或乙種的個人的利益爲前提，却只顧及團體的利益；至於他們

（註一）拉丁文「敬社」的意思。

（註二）拉丁文「敬家」的意思。

（註三）Op. cit., I, P. 331.

（註四）看 La Religion romaine, II, P. 287—288.

（註五）Op. cit. I, 217—218.

是否了解這利益，那是我們所不必管的，依理說，凡是把私人的利益隸屬於公衆的利益的時候，無論如何，總有一種道德性（註一），因爲這確實可以表示某種犧牲的精神。再者，有許多章程是從情感上出發的，這與我們現在的章程還是一樣的。譬如僕人受團體的保護，好教他的主人不能因一時的喜怒便任意辭退了他。義務固然是彼此都有的，然而這種相互性非但本身是公正的，而且牠能證明當時的工人應享的重要的特權。所以章程規定不許主人找些鄰人幫助做工，以致佔了他的傭人做工的權利；甚至於用妻子幫工也是不許的。一言以蔽之，洛懷素先生說得好：「這些對於學徒們與工人們的章程在歷史家與經濟學家看來，並不是可鄙的。這並不是野蠻時代的出產品，而且還可以表現一種有條理而有意義的精神，是毫無疑義地值得注意的」（註二）。總之，一切的規定都是爲維持職業上的正誼而立的。他們還立了種種提防的方法，阻止商人或技藝人欺騙購買人，强迫他們做好的，不騙人的作品（註三）——當然，到了某一個時期，那些規律都變了擾人的了。做主人的一心只顧自己的特權，不很顧及那職業的名譽與諸份子的道德了。但是，凡是一種規律的成立，經過了若干時期，沒有不漸漸變壞的。或因那法子一成不變，以致後來不合時宜；或因牠

成了畸形的發達：這樣一來，把牠變得太笨了，不能再勝任牠所負担的任務了。我們可以根據這理由去改造牠，但我們不該宣告牠是無用的而把牠毀滅了。

在這一點，儘有各種說法，然而從前的種種事實已經很够證明職業集團並不是不能發生一種道德作用的了。羅馬時代與中世紀的生活裏宗教既然佔了這樣重要的位置，牠的眞性質也就非常顯明；因爲那時一切的宗教團體都建設一個道德的環境，同樣一切的道德的信條也不得不傾向於採用宗教的形式。再者，這種團體組織的性質是由一種普通原因的行爲出發的，而這種很普通的原因又是在別的環境裏常常可以看見的。我們既然曉得在政治團體裏有某一部份的人們覺得大家的意見相同，利益相同，情感相同，任務相同，而且其他的人們的意見，利益，情感，任務相

（註一）Op. cit., I, p. 221.——參看關於同業組合的道德性的兩部書。關於德國的有 Gierke的 Das Deutsche Genossenschafts wesen, I, 384; 關於英國的有Ashley的 Hist. des Doctrines économiques, I. P. 101.

（註二）Op. cit., P. 238.

（註三）Op. cit., P. 240—251.

異，那麼，在這同性的影響之下，他們難免互相吸引，互相尋覓，互相交際，互相聯絡，以致漸漸造成一個狹小的團體，在普通的社會裏另有牠的特別的面目。但是，那團體成立了之後，就會發生一種道德生活，這生活既在一些特別條件裏產生，也就帶有這些特別條件的標識。因爲凡是同在一塊兒生活的人們，在很規則地互相交際的時候，就不能不對於他們藉會社而造成的一切發生感情，不能不關心於這一切，不能不顧牠的利益，不能不計及他們的行爲。這繫念那超濟個人的某事物的心理——這把各個人的利益隸屬於公衆的利益的心理正是一切道德規律的源泉。如果這心理變明顯了，變確定了，如果牠變成了一定的程式，施於生活上最平常而最重要的情形裏，這就是有道德規律的一個團體正在建設的特徵了。

自然而然地，加之以各事物的力量，這結果就會產生，同時這結果變爲有用的，大家覺得牠有用，越發可使牠的根基鞏固了。社會利用那些特別團體，因爲那些團體如果不成立，社會的活動沒有了規律，就會弄成混亂的狀態；然而非但社會本身有利，在個人方面，也可以找着快樂的源泉。原來混亂的狀態對於個人也是痛苦的。每逢個人與個人相互間的關係沒有任何的權力裁制的時

候，就有衝突與紊亂的狀態發生，各個人也就因此受苦。在有直接關係的伴侶之間的戰爭裏生活，誰也不覺得這是好的。這對於普遍的敵愾的感觸，這由敵愾而成的相互間的疑忌心，這由疑忌而生的緊張的精神，越是慢性的，越是令人受苦；我們雖則愛戰爭，也愛和平的幸福，而且因爲人類團結的程度越高——換句話說就開化的程度越高（因爲團結與開化有同等的價值的），和平的幸福也就越有價值。共同的生活是强制的，同時也是有興味的。固然，社會需要强制力使人們超過自身，從自身的物質上的自然加上另一種自然；然而人們漸漸嘗着這新生活的好滋味，也就漸漸感覺這需要，每逢一種活動，大家都熱烈地去尋找那好滋味了。由此看來，當各個人感覺得利益相同就互相聯絡的時候，這並不僅僅爲的是保障那些利益，而是爲聯絡而聯絡，爲的是離開了仇敵的念頭，爲的是感受痛癢相關的樂趣，爲的是把衆人合爲一體，再明確地說一句，爲的是一致地去過一種同樣的道德生活。

家庭的道德也不外是這樣造成的。我們因爲看見慣了家庭的幻象，似乎覺得家庭所以曾經是而現在還是盡忠與犧牲的地方，還是道德的無上的發源地者，這因爲家庭有好些特別而優勝

的性質是別的地方所沒有的。人家很喜歡相信在父族裏有一種非常的大力可以養成道德上的聯絡。但是我曾經往往有機會說明（註二）人家的話是錯的，父族並沒有那樣非常的效驗。我可以說一個證據：在許多社會裏，非父族的人們是雜在家庭裏的，然而這些所謂人造的親眷是很容易互相結交的，而且有父族的一切的效果。反過來說，往往有許多父族裏最親的人在道德上或法律上是互相不管的。譬如羅馬家族裏所謂「血族」（cognats）就是一個例子。所以家族的性質並不是由血統形成的：這不過是在政治社會裏的一個個人集合的團體。這些個人覺得相處很近，意見更相同，情感更相同，利益更相同，所以聚在一處。靠着父族的緣故，這種集合就容易了許多，因爲有了血統關係，各人的心理也就傾向於相同。然而此外還有許多的原素，譬如物質上的接近，利益的連帶，與爲着抵禦一種共同的危險而感覺得的聯絡的需要，或僅僅是爲聯絡而聯絡，這些原素都是非常能夠使各人互相親近的。

再說，這些原素並不是家庭所特有的，同業組合裏也有這些原素，只不過變了一個形式罷了。那麼，這第一個團體——家庭——既然在人類道德史上佔了這樣重要的位置，爲什麼第二個

——同業組合——就不能如此呢？當然，其間還有一個分別：一家的諸份子是把生活的全部公共了的，至於同業組合的諸份子僅僅把職業上的企圖公共了而已。家庭是一種完全的團體這團體的作用非但伸展到經濟作用方面，還可以到宗教，政治，科學各方面。我們所做一切的頗重要的事情——甚至於在家庭之外做的，都在家庭裏有了回聲，惹起了好些相當的反動。至於同業組合的勢力範圍，在某一意義上說，就狹了些了。然而我們還應該看清楚：社會越趨向於分工，職業生活的位置越是重要；因爲各個人只担任一種很特別的職務，我們活動的地域漸漸只限於那職務所圈定的範圍之內了。再說，家庭的作用雖則擴張到一切上頭，却只是很普通的，並沒有詳細的作用。尤其是家庭自從失了古代的統一性與難分性之後，同時已經失了牠的一大部份的效力。在今日看來，每隔一代，家庭就分散了許多人們的生活的一大部份竟可以在家庭勢力範圍之外過去了（註二）。至於同業組合却沒有這或斷或續的狀態，牠是與生活一同繼續下去的。所以牠與家庭比

（註一）尤其是請看 Année sociologique, I, P. 313 et suiv.

（註二）關於這意見，我在自殺論第四三三頁上申說。

較，雖則在某方面看來比不上家庭。而牠的好處也可以相抵了。

我所以認爲應該把家庭與同業組合相提並論者，這並不僅僅爲的是做一個比較來增一增見識，而且因爲這兩種組織很有幾個同源的地方。羅馬時代的同業組合的歷史最能證明這一層。我們確實看見同業組合是按照家庭的組織的模型造成的，只不過形式新了些，大了些而已。這樣看來，假使二者之間沒有甚麼同源的關係，職業集團怎能令人這樣聯想到家族集團呢？實際上，在某一意義上說，同業組合乃是家庭的承繼者。當實業是純農的時代，在家庭裏與村鄉裏——村鄉也只是一種大家庭，——同業組合就直接寄託在家庭的機關上，用不着另立一個機關。當交易不曾或不很發達的時代，農人們只在家庭範圍內交易也就够了。經濟作用在家庭之外沒有影響時，家庭就儘足以支配經濟作用而家庭的自身也就算是職業團體。但是自從有了種種技藝以後，事情就不相同了。要以技藝謀生，先要有主顧，所以應該出了家庭之外去找主顧，又須出了家庭之外去同那些同行的人們發生關係，同他們競爭，同他們妥協。再者，技藝與城市有直接或間接的關係，而城市的成立的要素乃是移民，這就是說各個人離了他們生長的故鄉到來形成一個城市。這樣

一來，一種新的活動形式從此成立，超過了家庭的舊範圍。爲着要這種活動離了無組織的狀態，就該創造一種新的，與牠適宜的範圍；換句話說，需要成立一種新式的副團體，因此就產生了同業組合：在某一種職務上，起先是由家庭施行的，後來家庭不能再管得及，便由同業組合替代了家庭。牠有了這樣的一個來源，是不容人們輕易地說牠成立的時候是沒有道德性的。在家族的內部，家庭的道德與權利從此發生；同理，同業組合的環境裏自然也該發生職業上的道德與權利的。

三

然而，爲着打消了一切的成見，爲着說明同業組合的制度不僅是過去的陳迹，我們應該令人曉得這制度應該而且能夠怎樣變更，然後可以適合現代的社會；因爲這制度在今日的形式顯然不能再像中世紀的形式了。

爲着要用科學方法去研究這問題，我們首先應該證明同業組合的制度在過去的歷史上是怎樣進化的，而牠所遇着的那些進化的主要點又是什麼來由。經過了這手續，然後我們可以大約

地斷說現代的組合制度應該變化到怎樣，因爲我們已經知道現代歐洲各社會是建立在甚麼條件之上了。但是想要達到這目的，必先需要許多的比較研究，而這類研究還沒有人做，而我又不能在這裏就做。然而也許此刻我們就可以隱約地說出那組合發達的眞相，只不過就大綱上說一說罷了。

由上文看來，我們已經知道羅馬時代的同業組合不像後世基督教的各社會裏的同業組合了。二者之間的不同點，非但是羅馬時代的同業組合裏宗教性多些，職業性少些，而且牠在社會上所佔的地位也不相同。牠實是——至少在起原的時候是超出社會性的組織。在担任把羅馬的政治組織的各原素分析的歷史家，他在分析的途中，不能遇見一個事實可以證明那時有同業組合的存在。牠既然有了被承認了的而且確定了的單位，所以並不歸入羅馬憲法裏。無論在任何選舉的集會，在任何軍事的集會，工人們並不把同業會社的名義去召集；無論在什麼地方的政治生活裏，職業的團體並不參加，並且全體不參加，而且並不派正式的代表。至多只有三四個會社是成爲問題的，因爲人家以爲能證明這三四個會社同時就是 Servius Tullius（註一）所建立的幾個百

入團（這四個百人團名叫 tignarii, cerarii, tibicines, cornicines）然而這一個事實也還沒有確實的證據（註二）至於其他各種同業組合，是一定不在羅馬人民的官方的組織範圍之內的了（註三）。

這種奇異的地位，我們在同業組合所以成立的條件的本身上就得了解釋。原來同業組合出現的時候，就是技藝開始發達的時候，然而在羅馬時代的社會活動裏，技藝僅僅是附屬的次要品，

（註一）Servius Tullius 是羅馬的國王，生於紀元前五七八年，歿於紀元前五三四年。

（註二）另有一說比較地可信這樣稱呼的幾個百人團並不包括一切的木匠與鐵匠，只僅僅包括那些製造或修補軍用品的木匠與鐵匠而已。Denys d'Halicarnasse（希臘的歷史家）明白地告訴我們，說這樣集合的工人們有一種純然軍人的任務 εἰς τὸν πόλεμον；由此看來，這並不是實際上所謂會社，却只是軍隊裏的某幾部份而已。

（註三）我們對於同業組合的地位所說的一切都可以引起一種爭論，我們不曉得在起初的時候國家是否干預同業組合的成立。縱使在最初的時候同業組合就隸屬於國家（這一說似乎是靠不住的），牠也仍舊不是政治組織的形式。這是我們所注意的要點。

經歷了不少的時候。羅馬原本是農業的與戰爭的社會。以農業社會而論，他們把社會區分爲「莊特」（gentes）與「古里」（Curie）；那些「百人團」的集合便差不多是軍事組織的背景。至於說到工業，因爲規模太簡陋了，不能影響到政治上的組織（註一）。再者，直到羅馬的歷史裏的最盛時期，各種技藝還沒有道德上的信用，所以不容牠們在國家佔一個正式的位置。當然，到了某一時期，牠們的社會上的地位已經變好了。但是在博取這較好的地位的時候，工人們所用的手段的本身也是很有意義的。爲着要達到令人尊重他們的利益的目的，爲着要在民衆生活裏佔一席位置，那些工人們竟採用了些不規則而且超出法律範圍之外的手段。他們是社會所藐視的對象，他們運用了許多陰謀，許多祕密的非法運動，然後能免社會的藐視（註二）。最好的證據乃是羅馬的社會不曾對他們開放。後來他們終於被國家收納，成爲行政機關裏的機件，然而這地位並不是光榮的勝利品，却是痛苦的隸屬地位。他們雖則進了政治組織裏，然而並不爲的是佔取他們對於社會效力後所應獲得的位置，却僅僅爲的是給政府看管得周到些。洛懷素說：「同業組合變了工人們的枷鎖，使他們成爲俘虜，而且皇帝的手捲緊了鏈條，工作越苦，國家的需要越急，鏈條捲得越

緊」（註三）。

在中世紀各社會裏，他們的位置就大不相同了。自從同業組合出現了之後，第一着馳就佔了一個重要的位置：這是國家裏三部份人民之一部份，就是所謂「優待民」（Bourgeois）（譯者註），或稱「第三國體」（tiers-état）。在很長的時間內，優待民與技藝人只是一樣東西。洛懷素說：「十三世紀的優待民純然是技藝人所合成的，在那時候，官吏與法律家的階級僅僅開始成立；學者們又還歸入教士一類；收年金的人的數目還很少，因爲那時的地產還在貴族的手裏；不是貴族的人們只好在工場裏或櫃台上工作，而他們所以能在帝國裏佔一等級者，就因他們是工界或商界中

（註一）如果我們把工業進化降下一等，各種工業的地位甚發奇異了。雅典的工業非但是超出社會的，而且是超出法律的。

（註二）Waltsing, op. cit., I, P. 85 et suiv.

（註三）Op. cit., I, 31.

（譯者註）此字通常譯爲「布爾喬治亞」。

人（註一）。在德國也是這樣的。「優待民」與「市民」（citadin）乃是同一意義的名詞；再者，我們曉得德國的城市乃是在一些常開的市場的周圍，而這些市場却是一個貴族把他的土地騰出一部份來開辦的（註二）。由此看來，聚集於這些市場的人們便變了市民，而這些市民也就純然是工人與商人。所以在拉丁文裏，forenses 與 mercatores 二字都當作「市民」解釋，毫無分別；而且 jus civile（城市權）也往往被稱爲 jus fori（市場權）。所以工商的組織很像是歐洲的市民的組織的起原。

因此之故，當城市脫離了貴族的保護之後——自治區成立之後，那預備這運動的職業團體就變了自治組織的基礎。事實上，「在差不多一切的自治區裏，政治的制度與官吏的選舉都是以職業團體的分配爲基礎的」（註三）。人們往往依着職業團體去選舉，職業團體的首領與自治區的首領是同時選出的。「例如在阿米陽（Amiens），工匠們每年開一個會選舉各組合或各羣的主席；那些被選出的主席們便委任十二個邑吏，這十二個邑吏又委任另十二個邑吏；然後由邑吏團推出三個人給各羣的主席們從中選擇一個做自治區的主席……在有些城鎭裏，選舉的章程還

更複雜些，但是在所有一切的城鎭裏，自治區的政治的組織都是與工作的組織密切地相關連的（註四）。反過來說，自治機關既然是職業團體所合成的，同理，職業團體也就是自治機關的縮小，因爲牠是一個模型，自治組織只依這模型擴大發展而已。

我們是曉得自治機關在我們的社會史上是怎樣的；牠漸漸變爲社會的基礎了。由此看來，牠既是同業組合的擴大體，牠既是依照同業組合的模型造成的，那麼，我們最後分析起來，同業組合竟是一切的政治制度的基礎，因爲政治制度是從自治運動而來的。同業組合在進化途中特別地漸漸有勢力，佔了重要的位置了。在羅馬時代，牠開始差不多是在常規的範圍之外的東西；然而到

（註一）Op. cit., I, 191.

（註二）看 Rietschel 的 Markt und Stadt in threm rechtlichen verhältniss, Leipzig, 1897, passim, 與 Sohm 的一切書籍關於這一點的文字。

（註三）Op. cit., I, 193.

（註四）Ibid. I, 183.

了我們現代的各社會裏就恰恰相反，牠是社會成立的要素了。這又是一個理由可以令我們不肯相信同業組合是一種陳舊的組織，是應該與此後的歷史不再發生關係的東西。在過去的歷史上，工商業越發達，同業組合的任務越成爲必需的，由此看來，若說今日的經濟的新進步可以使牠沒有再存在的理由，這乃是十分令人難信的話。倒是反面的假定似乎更能令人相信些（註一）。

但是，在上面所敍述的情形之外，還有其他的歷史上的教訓。

先說，我們可以約略地看見從差不多兩個世紀以來同業組合是怎樣暫時失了信用的；再說，我們也可以知道牠若要在現代的民衆組織裏重新佔牠的位置，應該變成怎樣總行。剛纔我已經說過，在中世紀牠的形式之下，牠是與自治組織密切地關連的。在技藝與自治區的性質相同的時候，這種關連性是可以通行無礙的。在大綱上說，只要工人與商人的主顧們純然是或差不多純然是本城或離城很近的居民的時候，換句話說，只要市場還是只帶地方性的時候，職業團體與自治組織相連起來，也就足以應付一切的需要了。然而一到了大工業發生了之後，情形就不相同；因爲大工業是沒有城市性的，所以牠不能適合於一種不是爲牠而設的制度。先說，牠的活動地點並不

限於城市；牠甚至於能在一切先有的集體之外成立，不屬於城市，也不屬於鄉村；哪一個地點可以令牠最能好好地生長，令牠很容易地放光輝，牠就找這地點。再說，牠活動的範圍並不限於一定的地方，四面八方都有牠的主顧。這樣的一種團體活動的形式是與自治區的生活完全沒有關係的，而舊時的同業組合恰是完全適應自治區的需要，那麼，當年的組織這能適用於現代呢？

實際上，自從大工業一出世之後，牠自然而然地出了同業組合制度之外，所以也怪不得技藝團體努力要想種種法子去妨礙大工業的進步。然而牠並不因此就脫離了一切的規定：在起初的時候，國家對於她的直接關係很像各種同業組合對於小商業與各種城市的技藝的關係，皇權雖

（註一）固然，當技藝團體組織成爲階級的時候，牠在很早就佔了社會組織裏的重要位置；譬如印度的各社會就是這種情形，然而階級並不算是同業組合。階級原本只是宗教的與家族的團體，却不是職業的團體。各階級有牠自己的信仰。社會既是從宗教的基礎上組織的，那歸屬於種種不同的原因的信仰心就把一個階級指定牠在社會制度的全體裏該佔哪一個確定的等第。但是，在這行政的地位上，牠的經濟不發生絲毫的關係。（見 Bouglé 的 Remarques sur le regime des castes, Année sociologique, IV.

則允許各大工廠有某幾種特別的利益，同時又由政府監察這些利益，所以那時那些工廠只許叫做皇家工廠。但是國家是與這任務很不相宜的；所以這種直接的保護不久就變了壓制式的了。後來大商業發展與分歧到了某程度的時候，皇家的保護差不多竟是不可能的了；所以當時的經濟家要求廢止了這制度，實有他們的道理。但是，當時的同業組合雖則不能適宜於這種新式的工業，雖則政府不能替代了同業組合的老規律，我們不能就說一切的規律在此後都是無用的了。只一層舊式的同業組合應該變更一個形式，好在經濟生活的新條件裏繼續地施行牠的作用。可惜牠不很靈活，未能乘時變更形式；所以牠就被摧殘了。因爲牠不能與那時發生的新生活同化，所以生活就與牠分離，牠也就像革命以前一般地成爲死物，成爲一種外體，牠在社會的機體裏只靠一種很微弱的力量維持着。所以也怪不得有一天牠被猛然地迸出了社會機體之外了。然而我們想要適應牠所不能適應的需要，把牠廢除了也不是一個法子。所以我們跟前還擺着這問題；而且因爲現代各種試驗都沒有效果，大家正在暗中摸索的時候，這問題更形嚴重了。

社會學家的工作並不是政治家的工作。所以我們沒有把變法的計畫詳細報告的必要。我們只須把從前的事實所顯示我們的途徑的大綱說明就够了。

過去的經驗告訴我們的，最首要的就是：職業集團的組織應該常與經濟生活的組織發生關係。同業組合制度所以消滅者，就因爲牠缺少了這條件。因此之故，從前那自治區性質的市場既然變了國家的或國際的市場，同業組合也該跟着擴張。牠不該再限於一城的工界，却該擴張至於包括在同一政權管轄之下散處的同一職業的各份子（註一）；因爲無論他們在什麼地方執業，又無論居城市或居鄉村，他們都是互相關連過的是共同的生活。既然這共同的生活在某幾點說起來是不歸屬於任何的區域的，我們就該創立一個相當的機關來表示這共同的生活，而且把牠的作用弄成有規則的。因爲範圍推廣了，這一個機關勢必與團體生活的中央機關相接觸而發生直接

（註一）我們用不着談及國際的組織，因爲市場既成了國際性，有了國家的組織自然會發展到國際的組織了。在現在看來，只有國家組織能成爲法律上的組織。依照歐洲現在的法律狀況，國際組織只能得到各個國家組織的自由協定而已。

的關係。因爲這些事件很重要，儘可以影響全國的工業，所以一定會發生些最普遍的反響；國家不能不感覺到，也就不會不來干預的。所以當大工業一出世的時候，皇家就傾向於把牠收入自己權力的範圍，這也怪不得他。這種活動的形式，就本身說，始終是能影響到社會的全體的，國家怎麼能够不管呢？但這管理的作用雖則是必需的，却不可流爲一種窄狹的隸屬式像十七與十八世紀的一般。這兩個有關係的機關應該是分別的，是自治的：各有各的任務，而且只由自己管自己的任務。工業界的法制大綱是由政府的立法團體制定的，但政府不能依照種種不同的工業去立種種不同的原則。這立種種不同的原則的工作乃是同業組合的自身的責任（註二）。這種全國的統一組織並不妨礙那些附屬的機關成立。那些附屬機關包括同一地方而且同一職業的工人們，牠們的任務在乎依照地方的需要更作種種特別的規定。這樣一來，經濟生活可以規定了，同時又不失了牠的繁雜性。

在過去的歷史上，人家往往怪同業組合制度自然地傾向於一成不變，其實也怪得有理，但這麼一來，却不是一成不變的了。從前的同業組合帶有很狹的自治區性質，所以有這缺點。當牠只以

一個城市爲界限的時候，牠就像城市本身一樣，須受傳說的束縛。在這種狹小的團體裏，生活的條件差不多是沒有變化的，習慣對於人或物竟是沒有反抗力的天王，大家甚至於怕新的事物侵進來。由此看來，同業組合裏的守舊性恰是自治區的守舊性的背景，有的乃是同一的存在的理由。其後到了牠的風俗毒中得太深了之後，這守舊性就永遠存在；起初牠出世是有原因的，後來那些原因消滅了，而牠却還不曾消滅。因此之故，在一國的精神物質都集中了之後便生出大工業，在大工業出世了之後就令人們的心傾向於新的願望，感覺新的需要，他們的嗜好與行爲的樣法都是非

（註一）這種專門的工作，須先選舉出些議會，由這些議會代表同業組合去制定章程。在現代工業的狀況之下，那些議會——那些執行職業上的規定的委員會也是一樣——顯然應該包括被雇人的代表與雇用人的代表，像工事仲裁委員會的情形一樣；這要看衆人的意見以爲某一種工業的工資兩方的重要是否相等，然後按比例辦理。但工資兩方雖則務必在同業組合的行政會議上相遇，然而同時又務必要他們在組織的基礎上各成立一些有分別的獨立的團體，這因爲工資兩方的利益往往對敵的。若要他們自由地認識他們的利益，必先令他們分頭去辦認；所以先該創立工資兩方的團體，然後由兩方各指定代表出席於公共的議會。

常善變，不像從前然而同業組合還死守着牠的老習慣，也怪不得牠不能應付人類的新要求了。至於國家的同業組合因爲範圍擴大而組織複雜的緣故，決不會遇着這種危險。既然有種種不同的心理在那裏活動，所以決不會有一種固定的齊一性能夠存在。在份子繁多而複雜的一個團體裏，一定會不停止地發生許多重新整頓的事件而這些事件却是從新潮流來的（註一）。這樣的一種組織的平衡性不會帶有一點兒堅硬性的，因此牠就能與人類的思想與需要的變動的平衡性相諧和了。

再者，我們不要以爲同業組合的任務該是在乎規定些章程而且施行那些章程。固然，在一個團體成立的地方同時就有道德上的一種規律成立。但是團體的全部活動的表現方式有許多種，這種規律的成立僅僅是許多方式中的一種而已。一種團體並不僅僅是道德的權力所在，並不僅僅靠這權力制御牠的諸份子，而且牠也就是「生活本身」的源泉。在這團體裏發出了一種熱氣，這熱氣便烘熱了煽活了各人的心，使人人各表同情，使人人消除了自私的心理。所以在過去的歷史上，家庭乃是一種道德與一種法律的創造者，牠的規律之嚴，甚至於流於酷烈；但同時人們在這

環境裏第一次嘗到感情流露的好滋味。同樣，無論在羅馬時代或中世紀，我們也看見同業組合怎樣感覺這種需要而設法適應這種需要。至於將來的同業組合的職權便會更加複雜，因爲牠的範圍擴大了的緣故。現代的自治區與私團體的任務在將來便會加入了純粹職業性的任務。這些任務就是互助的任務；想要好好地履行這任務，必須那些助者與被助者之間發生了連帶性的感覺，而且須有精神上的齊一，這是同業的人們所容易做到的。還有許多教育事業（例如專門教育，成年教育等等）似乎也該在同業組合裏有牠們的自然的環境。再如有些美的生活也該在同業組合裏備有的；因爲消遣與游戲的高尚的形式應該與那莊重的生活並行發展，然後有所調劑，有所彌補，這都是合乎事理的。我們試看現代的許多工團，牠們固然是互助的團體，同時也有些工團裏建立了些公共的房屋，在那裏組織了些學校，音樂會，戲場。由此看來，同業組合的作用竟可以在最複雜的形式下活動了。

我們甚至於可以假定同業組合可以適應現在的潮流，而成爲我們的政治組織的基礎，或基

（註一）見下文，I. II, Ch. III, § 4.

礎中的一個要素。實際上，我們曾經看見牠在開始時候雖則在社會制度範圍之外，後來經濟生活漸漸發達，牠也就漸漸混進了社會制度範圍裏來。一切的事實都容許我們預料牠繼續地向同一的方向前進，將來還要在社會裏佔一個更中心的，更重要的位置。從前牠是自治區的組織的原素。現在呢，當年的自治機關已經混入了國家機關裏，也像自治區的市場混入了國家市場裏，我們不是應該設想將來同業組合也跟着變了形式，成爲國家的原素，成爲政治的基本單位嗎？今日的社會，還是許多並列的地方裁判區所合成的團體；然而將來牠會變爲一種國家的同業組合的廣大的制度。現在各方面都要求把那些選舉會的組織法更改，不再按地方區分，却按職業區分，換句話說就是每一種職業自成一個選舉會；這麼一來，我們相信那些政治會議更能確切地表現各團體的利益的複雜性與相互間的關係；因爲這樣的會議纔是社會生活的全部更忠實的縮影。但是，我們既然說國家爲着認識自己起見，就應該由各職業集合而成，這豈不就是承認那同業組合——有組織的職業——應該是民衆生活的主要機關嗎？

我在下文說及歐洲的各團體組織法——尤其是法國的——有很重要的缺點（註一），假使

這麼一來，那缺點就可以彌補了。將來我們一定可以看見我們在歷史裏一天一天的前進，那以地方爲單位的團體組織（村鎭或城市，州縣，省，等等）就會一天的消滅了。固然，我們各自歸屬於某一自治區，歸屬於某一州，但是那繫屬我們的繩子却一天一天的變爲脆的鬆的了。這些地理上的區分有一大半是人工的，不能引起我們的深切的情感。愛省的心理已經一去不返了；戀鄉的心緒已成陳迹，令人不能如意地挽回。現在自治區或本州的事情並不再能十分打動我們的心，除非那些事情同時也就是與我們的職業上的事情有關的。這些團體太小了，我們的活動範圍太大了；再者，在地方上所發生的事情有一大半是不能令我們關心的。這情形竟是社會的舊組織法的自然的衰落。然而這種內部的組織消滅的時候是不能不有替代牠的東西的。一個由無數的沒有組織的個人所集成的社會，由一個變態發達的國家勉強維持着，在社會學家看來，眞是十分可怪的現象。原來團體的活動始終是很複雜的，太複雜了，便不是國家的唯一的機關所能表現；再者，國家與個人相隔太遠了，二者之間的關係是表面的，是時斷時續的，所以不能深切地透進了各個人的心

（註一）見下文。

坎，因此也就不能使他們在心靈的內部團結起來。因此之故，國家既然是人們的共同生活的唯一的環境，就免不了他們要與這環境脫離，而且個人與個人互相脫離，同時社會也就解體。如果爲維持一個國家，必先須在政府與個人之間加上了一類從屬的團體，這些團體與個人們較爲接近，就能把他們用力地吸引進了團體活動的範圍裏，也就能因此把他們引進了社會生活的全潮流裏。剛纔我們已經說過職業集團是怎樣適宜於這任務的，而且一切的現狀都把職業集團催到這任務上去了。因此我們知道職業集團必須逃出了一世紀以來牠所處的不確定的，沒有組織的狀況，尤其是在經濟的秩序上說，因爲這一類的職業在今日是能吸收團體力的一大部份的了（註一）。

由上文所論，我們也許能更確切地申說我的自殺論篇末的結論了（註二）。自殺的進步與其他的症候關連，成爲現代生活的不寧；我在自殺論裏曾經提出一種有力的組織做醫治的一個方法。有些批評家覺得我的藥方並不與那病症的範圍相當。這因爲他們誤會了同業組合的眞性質，誤會了牠在現代的團體生活裏所佔的地位，而且不明白牠所以消滅的那種非常不邏輯的狀況。他們只看見一種專講利益的會社，會社的效力僅在乎好好地整頓經濟上的利益，其實牠却該是

我們的社會組織的主要原素。在這現代的民衆組織裏沒有任何的同業組合，就可以令社會成爲空虛的，其關係的重要不是言語所能形容的了。我們所缺少者，乃是共同生活的很規則的作用上所不可缺少的機關的一種制度。這樣的一種關於組織上的毛病顯然不是一個地方的病症，不是限於社會的一部份的；却是一種普遍的病症，能影響到社會組織的全部的。所以如果我們只向一處投藥，結果也必至於牽動最大的範圍。因爲這是社會全體的健康的普遍的關係了。

（註一）再者，我們不是說地方的區分應該完全消滅，只不過退在次要的地位而已。新制度來的時候，舊制度決不會消滅至於不留一點兒痕迹。舊制度的留延，不僅爲的是苟延殘喘，而且還因爲牠能適應某幾種需要。物質上的鄰近始終是能在人與人之間成立一種聯絡的；因此，以地方爲基礎的社會的與政治的組織當然還能存在。不過將來這種組織不會像現在這樣重要了，這恰恰因爲地方的聯絡力漸減了。再者，在上文我們說過，甚至於在同業組合的基礎上，我們還可以找見地理上的區分還有一層，在同一的地方上的種種不同的各同業組合之間，將來當然還有一些連帶性的特別交際是時時需要有相當的組織的。

（註二）參看自殺論第四三四頁及其下各頁。

然而我並不是說同業組合是一種萬應靈丹，可以適用於一切的。我們所患的病症並非僅僅有一個病源。想要社會的病痊愈，單靠把任何的一種規定應用於那該應用的地方還是不行的；此外還要那規定是當然的，換句話說就是公平的。然而像我在下文所說的：「只要世上還有一出世就窮與一出世就富的人們存在，世上就不會有公平的規定」，也就沒有社會地位上的公平的分配（註二）。但是同業組合的改造雖則不能脫離他種改造而成爲良藥，然而治病的第一條件却是同業組合的改造。我們試假定我們理想中的公平的根本條件實現了，人類在生活上是進了完全經濟平等的好狀況裏了，換句話說，財產完全不再受遺產制的支配了。然而我們所爭論的種種問題並不因此就得了解決。實際上，將來一定還有一個經濟的機關，有種種人員去助成這機關的作用；那麼就應該確定他們的權利與義務，而且每一個工業的形式之下該另有一種權利與義務的分別。在每一種職業裏應該有一個立法的團體，由這團體規定工作的數量，各部職員的公平的報酬，以及他們相互間應盡的義務與對於團體應盡的義務等等。那麼，將來的時候，我們還會像現在一般地只看見一種尙待整理的狀況。在財產不按今日的原則去傳授了之後，社會並不因此就免

了紊亂的狀態；因爲關係並不僅僅在乎把事物由甲處移至乙處或由某甲的手裏移到某乙的手裏，乃在乎那以這些事物爲根據的一種活動力不曾受了規定；而且將來到了有規定的必要的時候牠也不會憑着魔術自己規定的，除非在事前先把那規定所必需的力量養成而且加以組織不可。

還有一層：將來到了那時候，會有種種新的困難發生，假使沒有同業組合的組織，這些困難便無從解決。實際上，從古代直至現在，是家庭憑着團體的產業制度或遺產制度保存着經濟生活的連續性：若不是由家庭用一種不分彼此的方式去管領與經營那些產業，就是——在家族共產的老制度被推翻了之後——由最親的親屬在產業的主人死後代表家庭去接收那些產業（註二）。在第一個情形之下，甚至於不因人死而有接替的手續，那些事物與人們的關係仍如從前，竟不因

（註一）參看卷三第二章。

（註二）固然，在遺囑存在的時候，財產的主人可以自己確定他的財產該傳授給誰。但是遺囑只是主人所有的對於遺產律的違反權；而遺產律却是傳授財產的正則。再者，那些反權往往很有限制的，而且都只算是例外罷了。

世代更新而有所改變；在第二個情形之下，接替乃是機械式的接替，我們並不看見在某一時間內那些財產是空閒的，是沒有人利用的。現在的家族團體雖不該再執行這任務，我們是應該有另一種社會機關代牠執行這必需的任務的。因爲只有一個法子可以使財產的作用不致一時中斷，而這法子就是由一個像家庭一般地永存的團體自己把那些財產管領與經營，或在每一個人死亡的時候把財產接收而傳授於某個人，由那人經營這些財產。然而我曾經說過——我還要再說——國家是怎樣不能勝任這經濟上的任務的，因爲這事太屬專門了。然則只有職業團體可以很有利地執行這任務了。實際上，職業團體可以適應兩種必需的條件：牠與經濟生活的關係太密切了，不能不感覺到一切的需要；同時牠又至少有像家庭的永久性。但是，要執行這任務，先要有這團體的存在，而且要牠已經有了足量的恆久性與成熟性，然後能勝任這壓在牠身上的新的而且複雜的任務。

由此看來，同業組合問題雖則不是民衆所該注意的唯一問題，然而再也沒有其他的問題會比這問題更重要的了：因爲除非等到這問題解決了之後纔能開始討論其他的問題。我們想要建

設新法律，便需要一個新機關，否則稍爲重要的任何變法的工夫都沒法子進得法律的範圍裏。因此之故，如果現在我們就很確切地研究新法律該是怎樣的，這是徒勞無功的事情；因爲在此刻我們的科學知識的狀態之下，我們如果先着手制法，結果一定只得到很粗的而且始終可疑的估定而已。所以最重要的乃在乎即刻開始從事於建設道德的力量；只有道德的力量能使新法實現而加以確定啊！

初版原序

這書乃是用實證科學方法去研究道德生活的事實的一種努力。然而人們用「實證科學方法」這名詞的時候已經失了牠的眞意義，不是我所謂的實證科學方法。在平常的倫理學家，他們演繹他們的學說的時候，不是從定義推到實際，却是從一種或幾種實證科學像生物學，心理學，社會科學之類裏借取一些理論來把他們的倫理學弄成科學化。這一種方法却不是我所採用的。我不想在科學裏抽出倫理學來，却想在倫理學裏求科學，這就是很不相同的了。道德上的種種事實也是自然界的現象，與其他各種現象一般；牠們存在好些行爲的規律裏，而這些規律乃是有些明顯的特徵的；所以我們應該能夠觀察牠們，描寫牠們，區別牠們，同時還可以找些法則來解釋牠們。我就按照這方法去對付道德上的事實中的某幾種。我曉得人家會把有自由的存在來非難我。但

是自由固然包括有對於一切的定律的否認，然而牠並不僅僅對於心理上的與社會上的科學是一種不可尅除的障礙，却是一切科學的障礙；因爲人類的意志常與外境有關連，所以一有了自由爲障礙，則關於我們心內與身外的因果一定說皆成爲不可解。但是，這並不能否定自然科學的可能。同樣，這也不能否定我們這科學的可能，而我就有用這科學方法的權利（註一）。

這樣解釋起來，這科學並不與任何的哲學對立，因爲牠另佔一個地方。倫理學上儘可以有些超越點是經驗所不能達到的；那就要歸形而上學家去研究了。然而最可信的乃是倫理學在歷史上是發展的，而且是受歷史的因果的影響的；牠在我們這有時間性的生活裏是有一種作用的。牠在甲時代是甲種樣子，在乙時代是乙種樣子，這就因爲那時代的人類所賴以生存的條件不容牠成爲其他的樣子。我們試看條件變時牠就跟着變，而且牠只在這情況之下纔變，這就是一個確證了。我們在今日決不能相信那初民時代的含混不明的思想僅僅跟着日月遷流便自然而然地漸

（註一）人家曾經怪我把自由問題看得太小了（Beudant, Le Droit individuel et l'Etat, P. 214）。其實我並不輕視這問題。我所以撇開這問題者，只因人家無論怎樣解決牠，也不至於妨礙我的研究。

漸發展爲明瞭的思想，而成爲今日的道德上的進化。古羅馬人對於人道主義的觀念所以不像今日我們的觀念更廣者，這並不因爲他們的聰明有限以致有那謬誤的觀念，而是因爲這樣的思想是與羅馬時代的政治性質是不相容的。我們的世界大同主義不能在那時代產生，就好像一種植物不能在那不足以滋養牠的土地上發芽；再者，如果那時候發生了這主義，却是致死的主義。反過來說，後來這主義所以出現者，這也並不是哲學上的發明，只是我們的心靈裏發現了他們所不認識的眞理，這因爲社會的組織上起了變化，以致風俗非起變化不可。由此看來，倫理學所以成立，所以變化，所以維持，都是人類的經驗的理由之所致；而倫理學所担任的工作也就僅僅是確定這些經驗的理由。

但我們雖則說首先要研究事實，這並不是說我們就放棄了改良的責任：我們以爲假使這研究僅僅是理論方面的關係的，那就不值得我們用一小時的工夫。我們所以很小心地把理論的諸問題與實踐的諸問題分開者，這並不因爲我們忽略了實踐的問題：恰恰相反，我們以爲這麼一來，纔更容易把實踐的問題解決了呢。然而在人們的習慣，往往是責備那些担任以科學方法去研究

倫理學的人沒有建設一種理想的能力。人家說他們算重事實就不能超過事實；說他們只很能夠觀察現在的事物，而不能供給我們在將來的行爲的標準，我希望這書至少可以推翻這一種成見，因爲人們可以在這書裏看見科學能助我們找着我們所該趨向的路途，而且能助我們把現在我們模糊地傾向的理想加以確定。不過，我須在觀察了事實之後纔能提出這理想而且我隨卽撇開不提；然而我能夠不這樣辦嗎？縱使是最無節制的理想家，他們也不能採用另一種方法，因爲如果他們不以事實爲根本，他們的理想就無所寄託。我與那些理想家的分別僅是：他們研究事實是用很簡略的方法的，甚至於往往只建立他們的一種感觸——一種心靈上頗強烈的願望，這却不是一種事實。他們把他們的理智傾向在一種命令式之上，同時又叫我們也把我們的理智傾向在那上頭。

人家非難我說觀察的方法缺少了把收集來的事實判斷的規律。然而這規律乃是從那些事實的自身上顯現出來的，在下文我還有機會說出證據來。先說，有一種道德上的健全狀態是唯有科學能夠很適當地確定的，然而這健全狀態並未完全實現，我們要達到這狀態時，已經是一種理

想。再者，社會的組織變時，這狀態的種種條件也就起了變化；我們所急待解決的重要的實踐問題恰在乎重新依照環境的變化而確定這狀態。科學這東西，牠把那狀態所經過的變化的規律告訴我們，同時還能使我們預先知道現代正在發生的變化——也就是新事物所需要的變化。如果我們曉得社會變爲更廣大更稠密的時候財產權的進化是向哪一方面的，又如果廣大與稠密的分量增加以至於有新的變化的必要，我們就可以預料那些新的變化，因能預料之故，我們就可以預先要那樣做去。總之，在我們以常態的方式與那方式的本身比較——這是嚴格的科學方法——的時候，我們可以發見牠並不完全與牠自身相適合，却包含有些矛盾性，換句話說就是包含有些不完善的地方，因此我們就會設法淘汰或矯正那些不完善的成分。這就是科學貢獻給意思的一個新目標。——但是有人說：科學雖有先見之明，却不能發命令。眞的，不錯；科學只告訴我們生活上的需要而已。但是，假定人類是願意生存的，我們怎能不看見一種很簡單的工夫即刻就把法律改變了而成爲行爲上的命令式的規則呢？這麼一來，牠固然會變爲藝術，然而由這改造的工夫以至於藝術，其間並沒有中斷的餘地。只有一個問題應該瞭得的，這就是：我們該不該願意生存？然而我

以爲關於這問題，科學也不是不能告訴我們的（註一）。

但是，倫理學雖則不令我們成爲對於事實不關心或忍耐的旁觀者，同時牠又教我們非常謹愼地對待事實，使我們的精神成爲持重的保存的精神。人家怪有些自稱科學的理論只是破壞的，革命的，其實也怪得有理；然而這就因爲那些理論只有科學的虛名。實際上牠們是建築的，却不是觀察的。牠們在倫理學並不看見那些應該研究的事實的全部，却只看見某一種的法制可以由思想家任意掉換的。那麼，人類實際上的倫理却被看做種種習慣的集合，或種種成見的集合；而這些習慣與成見如果不適合於主義就算是沒有價值的；而且這主義所從來的原則既然不是從種種道德上的事實的觀察裏紬繹出來而是從其他的科學裏挪借了來，所以牠不能不與現存的道德的許多點發生衝突。然而我們是決不會犯這危險的，因爲我們眼裏的道德乃是世上已實現的種種事件的系統，是與全世界的全系統相連的。我們須知，一個事件是不能一轉手就變了的，縱使在值得希望牠變化的時候。再者，牠與其他的事件既是有連帶性的，牠一受了變動，其他的各事件也

（註一）見下文卷二第一章。

非受變動不可；這一套的影響的結果是很難預先計算的。所以在這樣的種種危險之前，最有膽量的人見了也不得不謹愼。總之尤其是一切的關於生活的事件——道德的事件——如果不能爲某種的用途或應某種的需要，往往就不能持久；所以，在牠還能存在的一天，我們就應該尊重牠。固然，到了某時候牠不是牠所當然的樣子，我們就該干涉，這話剛纔我已經說過了。但是在這情形之下，干涉是有限制的：我們干涉的方法並不在乎把在那當權的道德部份的下面或旁邊的諸部份造成一種道德，却在乎把那當權的加以矯正或加以一部份的改良。

人們往往要在科學與道德之間創立一個相對論，這是可怕的議論，在這議論裏那些神祕論者時時要把人類的理智埋沒了。然而依上文所說，這議論就不能成立了。要規定我們與人的關係，我們不需要找別的方法，只用那規定我們與物的關係的方法就是了。我們的思索，如果能很有方法地應用，儘夠對物，也儘够對人。能把科學與道德調和的乃是倫理學；因爲倫理學在教我們尊重道德的事實的時候，同時就供給我們許多方法去改良道德。

所以我以爲讀我這書的人應該不懷疑，不必口是心非。不過，讀者應該預備在這書裏遇着好

些與社會上的成見衝突的議論。我們既然覺得需要了解我們的行爲的理由，所以我們對於道德的思索就遠在道德變爲科學的對象以前了。因此，關於表示或解釋道德生活上的種種主要事件的一種方式竟成了習慣上的，並沒有什麼所謂科學方法了；因爲那方式是偶然成立的，沒有方法的，是由粗淺而簡略的試驗而成的，再說苛刻些就是過路的。如果我們不能超出這類的成見，我們就顯然不會曉得以後的種種觀察點：因爲科學無論在這裏或在別處都需要精神上的完全的自由。這類由久遠的習慣養成了的觀察的方式乃是我們所應該矯正的；我們應該嚴格地受「有方法的懷疑」的訓練。而且這懷疑乃是沒有危險的；因爲我們並不是懷疑道德的事實——這並不在問題內，却是懷疑一種不着實地的一種思索所生的說明。

我們應該不容許任何的說明不建立在切實的證據之上。我在這書裏用了許多方法，都爲的是儘量地使我的說明更加確切。要把一類的事件歸在科學裏研究，並不是細心地觀察，描寫，區分就算了的；而且還有最難的一種工夫是應該做的，這就是笛卡兒所謂找着「科學所在的斜線」。換句話說就是在事件上發見某種客觀的原素，而這原素乃是有確定性的，最好是有分量的，如果

可能的話。我已經努力實踐這一切科學所應具的條件。讀者尤其是可以看見我怎樣從法律的系統上研究出社會的連帶性來；而且，在尋找原因的時候，我又怎樣撇開了一切個人的私見與主觀的批評，這爲的是達到社會組織裏的一些很深藏的事實，因爲深藏的恰可以是觀念的對象，再申說就是科學的對象。同時，我決定放棄了社會學家所常用的方法；原來他們爲着要證明他們的議論，就僅僅亂七八糟地把有利於他們的學說的事實——無論重要不重要——都援引了來就算了；至於那些與他們的學說相反的，他們便不管了。我却不然，我注意到建設眞的實驗，換句話說就是做種種有方法的比較。但我儘管用了種種的提防，這一些嘗試當然還是很不完善的，然而無論缺點怎樣多，我還以爲有嘗試的必要。實際上，治科學只有一個法子，這就是「用方法去大膽地嘗試。」固然，如果原料缺乏，就沒有嘗試的可能，但是，如果我們以爲做嘗試的工夫的最好的方法乃在乎先耐心地收集一切的材料，那麼我們的希望始終只是希望；因爲我們要曉得我們所需要的是哪幾種材料，就先須知道那方法是怎樣的，與那些需要是什麼需要，進一步說，就先須有方法的存在纔行。

至於說到這書的根本問題，這就是人類的個性與社會的連帶性的關係。爲什麼個人一天一天的變爲自治的，同時又一天一天的更密切地隸屬於社會呢？爲什麼個性漸漸發達，同時連帶性也漸漸發達呢？這兩種活種力雖則像是矛盾的，然而牠們並肩前進竟是不容反駁的事實。這就是我所提出的問題。我似乎覺得關於這一種表面上的矛盾的解答就是社會的連帶性的變化，而這變化也就根據於社會的分工一天比一天發達。因此之故，我就以社會分工爲我的研究的對象了（註一）。

（註一）我不用說，大家都知道社會連帶性的問題已經由Marion先生在他的道德的連帶性(Solidarité Morale)一書的第二篇裏論及了。但是Marion先生是在另一方面研究的，他尤其是要證明連帶現象的眞相。

社會分工論

目次

導言……一

卷一　分工的作用……一五

第一章　對這作用下定義的方法……一五

第二章　機械的連帶性——或名相似性裏發生的連帶性……四九

第三章　由分工而成的連帶性——或名有機的連帶性……一一三

第四章　上文的另一證據……一四七
第五章　有機連帶性之漸佔優勢及其結果……一七一
第六章　有機連帶性之漸佔優勢及其結果（續）……二一五
第七章　有機的連帶性與契約的連帶性……二五三

卷二　原因與條件……二九九

第一章　分工的進步與幸福的進步……二九九
第二章　原因……三三七
第三章　副因……三八三
第四章　副因（續）……四一七
第五章　上文的結論……四五七

卷三　變態的形式……四九一
第一章　無法律的分工……四九一
第二章　强迫的分工……五二三
第三章　另一種變態的形式……五四五
結論……五五五

社會分工論

導言

——問題之所在——

雖則社會的分工不是昨天纔發生的，然而直到前世紀的末期社會上纔認識了這一個規律；從前的社會分工差不多是不知不覺地做了的事。固然，自從很古以來，許多思想家就看見了分工的重要（註一），但只到了史密斯（Adam Smith，1723—1790）纔把牠立爲理論。再者，這名詞也是他創立的，後來社會科學便把牠借用到生物學上去了。

在今天，這現象已成爲很普遍的現象，以致人人的眼睛都看得見了。我們再也不會誤會了現

代的工業的傾向；牠漸漸傾向於有力量的機器與有財有勢的大團體，因此也就傾向於極端的分工。非但各小工廠內部的種種職務是專門的，是分而又分的，而且每一個大工廠的自身也就對於其他的大工廠成爲專門。史密斯與穆勒還希望至少農業還在例外，而且他們認農業爲小資產的最後躲藏所。在這樣的一個問題上，我們雖則不該過量地把牠普遍化，然而我們在今日似乎很難否認農業上的各重要部份都漸漸被引入普遍的趨勢中了（註二）。最後說到商業的自身，牠也努力要追隨而且在種種不同的顏色裏反映那些企業上的無限的殊異性；在這趨勢自然而然地進化的時候，那些經濟家察驗牠的原因，估定牠的結果，非但不非難牠，不攻擊牠，而且說我們有這種需要。他們還在這上頭看見人類團體的最高律與進步的條件呢。

然而分工並不是經濟界所特有的情形；我們在社會上那些最不相同的環境裏都可以看見分工的發展的趨勢。政治上的，行政上的，司法上的種種職務也一天一天的趨向於專門。此外如藝

（註一）見 Ethique à Nicomaque, E, 1133, a, 16.

（註二）見 Journal des Économistes, Novembre 1881, P. 211.

術上的與科學上的職務也是如此的。我們的時代，早已不是以哲學爲唯一科學的時代了；科學已經分散爲許多許多的特別規律，而這些規律各有各的對象，方法，精神。「每隔半個世紀，科學上的重要人物更變專門了些」（註一）。

甘朵爾(De Candolle)先生在研究最近兩世紀以來那些最著名的大學者的學問的性質的時候，他注意到來布尼玆與牛頓的時代每一個大學者「差不多總須有兩三個頭銜；例如天文學家兼物理學家，或數學家兼天文學與物理學家，否則就須用普通的名詞把他們稱做哲學家或自然科學家。而且這樣的稱呼還不夠用。那些數學家與自然科學家有時候又是博學家或詩人。甚至於到了十八世紀的末期，福爾夫（Wolff），哈列爾（Haller），查理波奈(Charles Bonnet)諸人，都在科學界與文學界的許多門類裏有大貢獻，我們還需要許多頭銜纔能很恰當地稱呼他們。到了十九世紀，這困難不復存在了，至少可以說很少遇見了」（註二）。學者們非但不再同時治幾種不同的科學，而且他們的學問甚至於不包括一種科學的全部了。他們的研究範圍只限於某一類的諸問題的確定範圍裏，甚至於只研究唯一的問題。從前的科學上的職務差不多總要兼另一種可

以賺錢的職務——例如兼醫生，兼神父，兼官吏，兼軍人；然而現在的科學上的職務却漸漸可以自足了。甘朵爾先生甚至於預料今日的學者與教授兩種職業雖則還很密切地相連，將來不久終有一天會永遠地分開了的。

最近的生物學上的種種新發明已經使我們發見關於分工的一種事實。這事實是那些經濟學家所不能料到的，後來他們總第一次說起。自從福爾夫，王俾爾（Von Bear），愛都阿斯（Milne-Edwards）的工作以後，我們曉得分工的定律非但適用於社會，而且適用於生物的機體；我們甚至於可以說某生物的種種器官的任務越分得細微，則這生物在動物的階級上越佔很高的地位。這種發明的結果，一則把分工的作用擴大至於無涯，二則把分工的來源追溯至於遠古，因爲在世界有生物的時候差不多就有分工的定律了。由此看來，分工並不僅僅是從人類的意志與智慧裏發生出來的一種社會上的制度；它是普通生物學上的一種現象，而且這現象的種種條件須在有機

（註一）見 De Candolle, Histoire des Sciences et des Savants, 2e édition., P. 263.

（註二）Loc. cit.

體的原素裏纔找得出來。所以我們現在只覺得社會的分工是這普遍的發達裏的一種特別的形式，而社會湊合這一個定律只算是順了一種潮流，這潮流比社會先存在，而且要把全世界的生物都攲引到同一的路上去。

在這樣的一個事實發生的時候，顯然不能不深切地影響到我們的道德上的組織；因爲人類的發達將有兩條大不相同的路途：我們順着這潮流，是一條路；我們逆着這潮流，另是一條路。那麼，一個緊急的問題便發生了：這兩條路，我們應該要哪一條呢？我們的責任是應該努力變成一個完成的，無求於外的整個生物呢，抑或應該變成整個中的一部份，機體中的一個機件呢？簡單說一句，分工雖則是自然界的定律，而是不是人類的行爲的標準？如果是的，爲什麼是呢？而且界限如何呢？我們用不着細說這實踐問題的重要了；因爲無論人們對於分工的意見如何，人人都覺得牠是而且漸漸變爲社會的基礎了。

這問題往往被關心於國家性的道德意識的人提起，然而他們把問題弄得太含混了，而且不能達到解決的目的。兩種傾向都存在，却沒有一種傾向是能對於另一種傾向佔一種十分確實的

優勢的。

固然，我們似乎覺得社會的輿論漸漸傾向於把分工做成我們的行爲上的帶命令式的規律，而且把牠看做一種義務。凡是逃出這規律之外的人們，雖則不受法律規定的一種明確的懲罰，却受社會的責備。我們的時代不像從前了。從前我們覺得所謂完善的人乃是曉得關心於一切的事物而不泥守着任何一事一物的，能够玩味一切，了解一切的，能夠把世界最美妙的文化收集在他一人身上的。這種普遍的學問，在昔日是那樣受人推尊，在今日我們只覺得是廢弛無力的規則（註一）。爲着要對自然界奮鬬，我們需要更健的才能與更能生利的力量。我們希望社會的活動再也不像從前那樣分散在很寬的面積上，却集中起來，把牠在面積上所失的在强度上收回。我們不信任那些太活動的天才；他們是無分別地適應各種的任務的，並不肯選擇一種專門的任務而緊緊地守着。我們覺得我們不能表同情於那些萬能的人們，他們唯一的念頭乃在乎利用他們的一

（註一）人家有時候誤解了這一段，以爲我絕對地排斥一切的普遍學。其實按上下文看來，我只指古典學而言。古典學固然是一種普遍學，却不是唯一的普遍學。

切的天資，不肯犧牲一些，同時也就沒有什麼確定的用途；這竟像各人應該無求於外，應該自成爲一個獨立的世界似的。我們似乎覺得這種分離的，無定的狀態是有多少「反社會性」的。昔日所謂良善的人在我們看來只是以學問爲消遣的人，我們並不承認他們的道德上的價值。而我們却贊成那些內行的人，他們並不求爲完善的人，却求爲生利的人，他們的工作是有定限的，他們是把全力用在這工作上的，他們盡他們的職務，他們用他們的恆心慢慢地去成就他們的事業。賽克列丹（Sécrétan）先生說：「求爲完善的人，就是學會了自己的任務，也就是養成担任那任務的能力。我們的完善的程度不再在乎我們自己滿意自己，也不在乎羣衆的喝采或一個博學者的贊成的微笑，却在乎我們所盡了的職務的總數與我們再任職務的能力（註二）。因此之故，從前的道德上的鵠的在乎純一，在乎簡單，在乎非個性的；現在却一天一天的向繁雜的路上走了。我們不再以爲一個人的絕對的責任在乎把普通人的一切美德都集在自己身上；却以爲一個人尤其是應該具備對於自己的任務的種種美德。在種種事實之中有一種事實可以令人感覺得這意見的眞確，這就是教育上的一天比一天專門的狀況。我們漸漸以爲必不可把我們的孩子們一個個都放在

同一的教育之下，因爲他們並不應該過同一的生活；我們却以爲必須把他們造成種種不同的人材，好教將來他們能適應社會的要求而任種種不同的職務。簡單說一句，在某一方面看來，道德認識上的絕對命令在今日乃是：「你應該養成很有益地擔任一種確定的職務的能力。」

但是，對於這些事實，我們還可以敍述其他的種種事實以致成爲矛盾的論調。社會的輿論雖則贊成分工的定律，却有一種的顧慮與躊躇。社會一面叫人們向專門的路上走，同時又似乎害怕人們成爲太專門的了。除了誇獎强有力的工作的言論之外，還有指示分工的危險的言論，而且這些言論也一樣地能夠傳遠。謝逸（Jean-Baptiste Say）說：「一個人永遠只能做一枚扣針的第十八部份，這是多麼傷心的事情；我們不要以爲一個人只是一個工人，一輩子只該拿一把鉗子與一把鐵鎚，因此就把人類的高尚的天性弄壞了；我們須知一個人是能鍛鍊自己所有的最靈變的天賦的。」（註二）到了本世紀的初期，勒蒙特（Lemontey）把現代的工人生活與野蠻人的自由

（註一）見 Le Principe de la Morale, P. 189.

（註二）見 Traité d'économie Politique, liv. I, Chap. VIII.

而寬展的生活相比較（註二）；他以爲野蠻人的生活比現代的工人的生活可愛得多了。托克威爾（Tocqueville, 1805—1859）也有嚴重的批評。他說：「分工制越能完全實行，技藝越進步，而技藝人越退步」（註二）。在普通的情形裏，每一個格言教我們向專門的路上走，同時也就好像與另一個相反的格言相連，而這格言却教我們一個個都趨向同一的鵠的，並且牠在社會上還不曾失了牠的權威。固然，依理說，這一種衝突並不足怪。道德生活也像肉體或精神的生活一般地能適應種種不同的需要，甚至於適應種種相反的需要；所以牠的一部分由種種相矛盾的原素構成，而這些原素各守界限，互相平衡，乃是自然的道理。然而這一種顯然的衝突也就够搖撼我們的國家性的道德意識了。無論如何，我們至少還應該能够解釋這樣的一種矛盾性是從何處發源的纔好。

爲着要確定這一種不確定的狀態，我不肯用那些倫理學家的普通方法；當他們想要確定一種規律的道德上的價值的時候，他們就先把那道德的普通程式陳說一番，然後把他們所不贊成的言論拿來對質。然而今日人們是知道這種簡略的普通說明的價值的了（註三）。普通的說明被放在一種研究的開端，在種種事實的一切觀察之前，牠的目的並不在乎說明這觀察事實的結果，

却只在乎解釋一種抽象的原理——用這原理去建立一種理想的法規。由此看來，某社會或某一種確定的社會模型所表現的主要的特徵並不由那普通的說明而給我們一個簡單的概念；却僅僅表現那倫理學家對於道德的觀念的方式。固然，在這一點，牠還不失爲教訓的，因爲牠能教我們認識在其所論的時期內所發生的道德上的種種傾向。然而牠只有關於一個事實的興味，却沒有科學的觀點。在那一個思想家所感受到的個人的種種心願裏，那怕那些心願是怎樣眞切，我們決不能在那上頭看見關於道德的眞相的相當的說明。牠只表現一些永遠只是部份的需要，牠只適應某種確定的而且特別的缺憾(desideratum)；這因爲人心裏習慣於一種幻想，便以爲那缺憾是我們最後的而且唯一的目標。甚至於有許多時候，那普通的說明竟是病態的！我們實在沒法子相

(註一)見 Raison ou Folie, Chap. sur l'influence de la division du travail.

(註二)見 La Démocratie en Amérique.

(註三)在這書第一版的時候，我曾經反復地申說了許多理由，依着我的意見去證明這方法的無用。現在我覺得可以省略了些因爲有些辯論是不必無限的延長的。

信那種言論；至於那些客觀的敍述却可以令我們估定實踐道德的價值。

我們應該避免這種種的演繹，因爲牠們往往只被用來作爲論據而證明一些成見與個人的感想。客觀地審定分工的價值的唯一方法乃在乎先用純然整理的工夫去研究分工的自身，先考求牠的用處如何，牠是歸屬於什麼；簡單說一句，乃在乎儘量地造成一種最確切的概念。經過了這手續之後，我們纔能把牠與其他種種道德上的現象相比較，然後看牠與牠們的關係如何。如果我們覺得牠的任務是與那些在道德上與規則上都不曾被人批駁的某種成法的任務有相同的性質，如果我們覺得在某幾種情況之下牠所以不能任這任務者，只因發生了不規則的變遷，又如果我們覺得牠的成因恰是其他某幾種道德上的規律所賴以成立的條件，那麼，我們就可以斷定牠是可以歸入那幾種規律的一類的了。這樣一來，我們也不想要替代了社會的道德認識，也不敢誇說替牠立法，然而我們可以給牠一點兒光明而且減少了牠的許多不知所從的苦。

我這書因此就劃分爲三個主要部份：

第一，我們考求什麼是分工的作用，換句話說，就是牠與社會的何種需要相當。

第二，我們然後去確定牠所歸屬的種種原因與種種條件。

第三，假使牠不常常逸出了常軌，牠就不會被人們把這樣大的罪歸在牠的身上，所以我就要把牠所表現的種種變態的主要形式分別出來，以免變態的與常態的相混。這書再加上了這種興味，這因爲也像生物學一般，病態學可以幫助我們更易懂得生理學。

再者，人們對於分工的道德上的價值，所以有這許多爭論者，與其說是因爲大家對於道德的普通程式意見不同，倒不如說是因爲人們忽略了下文所論的種種事實問題。人們在推想的時候，始結好像以爲那些問題是顯明的了；好像只須把我們各個人所有的概念分析起來就足以認識分工的種種原因，任務，與其性質了。然而這樣的一種方法所得的結論並不是科學的；所以自從史密斯以來，分工的學說並沒有什麼大進步。勘莫拉先生說：「繼續史密斯的人們很少驚人的見解，他們只固執地找他們的例子，陳述他們的觀察點直至於那些社會主義者擴充了他們的觀察的範圍，把現代工廠的分工制與十八世紀的工場的分工制相比較的時候。甚至於在這一點看來，分工的學說發達的樣子並不是有秩序的，深切的；其間有幾個經濟學家對於平常的眞理有些觀察

或有些專門的觀察，但這也不能特別地幫助這些思想的發展」（註一）。爲着要客觀地認識分工制，並不是把我們對於分工的意見的內容發揮透澈就算了事的，我們還應該把牠認爲一種客觀的事實，然後去觀察與比較。這麼一來，我們將見這些觀察所得的結果是往往與我們的情感所啓發的結果不相同的（註二）。

（註一）見 La Division du travail étudiée au point de vue historique, in Revue d'économie politique 1889, P. 587.

（註二）自從一八九三年以後，有兩部書出世——或可說是在那時纔給我們知道有那兩部書。我這書所研究的問題是與那兩部書有關係的。第一部是 Simmel 先生的 Sociale Differenzierung (Leipzig, VII-147 P.)；在那書裏，他並不特別地研究分工問題，却只用普通的眼光去觀察個性的發達。第二部是 Bücher 先生的 Die Entstehung der Volkswirtschaft，最近譯成法文，名爲政治經濟與歷史的研究 Etudes d'histoire et d'économie politique, Paris, Alcan, 1901)，其中有幾章是研究經濟上的分工的。

卷一　分工的作用

第一章　對這作用下定義的方法

「作用」(fonction) 這一個字有兩種頗不相同的用途。有時候牠是指生活必需的種種動作的系統而言，這是不管那些活動力的結果的；有時候牠却是指那些動作與機體上的幾種需要之間的相當關係而言。因此之故，人家常常說「消化作用」，「呼吸作用」等等；但是人家也說消化的作用在乎把那些滋補的固體與液體同化在機體裏；又說呼吸的作用在乎把生活必需的養

氣輸入生物的機體的各原素裏等等。在本書裏，我對於「作用」一字是用第二個意義的。在我自問什麼是分工的作用的時候，我就是研究牠與什麼需要相當；等到了這問題解決了之後，我們就可以知道這種需要的性質是否與那些在道德性質上不受排斥的其他各種行爲的規律所適應的種種需要的性質相同了。

我所以採用這名詞者，因爲其他的名詞都有不恰當或不清楚的毛病。我不能用「目的」(But) 或「對象」(Objet) 兩名詞去陳說分工的終點，因爲這麼一來，就假定分工的存在的目標只在乎我們所要指定的幾個結果了。「結果」(résultat) 或「效果」(effet) 兩名詞也沒法子更合我們滿意，因爲牠們並不能表示相通的意思。反過來說，「任務」(rôle) 或「作用」(fonction) 兩名詞却很有包含這意思的好處，然而並不在事前就要曉得的這相通的狀態是怎樣成立了的，也不管牠的結果是事前有意的適合呢還是事後的湊合。我們須知，最要緊的乃在乎曉得這相通的狀態是否存在，存在什麼地方，我們並不問牠是否在事前被人感覺着呢還是在事後纔被人感覺着的。

一

在起初的時候，我們覺得要確定分工制的任務乃是世上最容易的事情了。牠的努力不是人人所已經知道了的嗎？因爲牠增加生產力量，同時又增加工人的技巧的緣故，所以牠是社會的精神上與物質上的發達的必需條件；牠是文化的源泉。再者，人們既然頗甘心給予文化一種絕對的價值，也就不想到要在分工制裏再找另一種作用了。

若說牠眞有了這效果，在這一點，我們是不能辯駁的。但假使牠沒有其他的效果，沒有其他的用處，我們就沒有什麼理由把一種道德上的性質加在牠的身上了。

眞的，在這一點，牠的效果差不多完全與道德生活不發生關係，至少可以說只有很間接的而且很疏遠的關係。雖則今日大家習慣了把相反的意義的詩歌去對答盧騷的詩歌，這却絲毫不能證明文化是道德上的一種東西。要解決這問題，我們不能滿意於把觀念去分析，因爲那些觀念勢必是主觀的；我們應該認識一種事實，要這事實是足使我們能夠測量那中庸道德的水平線的，然

後我們觀察牠在文化進步的時候怎樣變遷。不幸我們缺少了這測量的單位；然而我們却有一個測量的單位去測量團體的不道德。在某一社會裏，自殺案與一切的罪案的平均數實在可以用來表示社會不道德的高度。我們須知，我們雖則做實驗的工夫，而這實驗並不怎樣能增進文化；因爲藝術，科學，實業一天比一天發達，這些病態的現象的數目也就一天比一天增加（註一）。固然，假使我們根據這事實就斷定文化是不道德的，這也未免輕易下斷語了；然而我們至少可以相信文化對於道德生活雖則有實際上的好影響，而這影響却是很微弱的。

再者，如果我們把這定義不恰當的一種複雜性（complexus）——人家所謂文化——分析起來，我們就可以發見那些合成這複雜性的諸原素裏是不帶任何的道德性的。

這一層，在那常隨文化的經濟活動力裏更是眞相。雖則牠能助道德的進步，然而罪惡與自殺案發生最多的地方却是實業最發達的中心點。總而言之，我們不能在這活動力裏找着些表面的

（註一）見 Alexander von Oettingen, Moralstatistik, Erlangen, 1882, §§ 37 et suiv.—Tarde, Criminalité comparée, ch. II (Paris, F. Alcan.)　又關於自殺，見本書第二第一章第二節。

特徵去證明些道德上的事實，這是毫無疑義的了。我們曾經把火車替代了公共馬車，把輪船替代了帆船把大工廠替代了小工場；這一切活動力的發達在普通是被認爲有用的，然而在道德上看來，竟沒有一樣是强迫的。技藝人與小實業家，他們逆着這普遍的潮流，死守着他們的小規模的企業，比之一個大資本家把些工廠掩蓋了全國，把成羣的工人都收集在他一人的命令之下，在道德上看來，這兩種人是一樣地能盡他們的義務的。國際的道德意識是不會錯的：全世界一切的工業上的大進步還比不上小小的一點兒公理。固然，工業的活動力不是沒有存在的理由的，因爲牠能適應許多需要；然而那些需要却不是道德上的需要。

最有力的理由乃是：藝術是與一切相似於强迫的東西絕對相反的，因爲牠是自由的領土。這是一種奢侈品，獲得也許是好的，然而我們却沒有務求必得的義務：凡不是生活所必需的東西也就任人有要不要的自由了。至於道德却恰恰相反，牠是必不可少的最低限度，牠是必要的義務，牠是每日的麵包，少了牠呢，社會就不能生存。藝術所適應的需要乃是我們無目的地就我們的活動力擴張的一種需要，我們只爲擴張的快樂而擴張；至於道德呢，牠却强迫我們沿着一條確定的路

途去達到一個確定的目的，所以說義務的人同時就說强迫。因此之故，藝術雖則可以被一些道德思想激發或混入那些純然道德上的現象的進化裏，終不算是本身帶有道德性的。甚至於觀察的結果也許可以證明——在個人或社會都是一樣的——美術的能力的過度發達在道德上看來却是一種重大的病態。

在文化的一切原素當中，僅有科學在某幾種條件之下是表現一種道德性的。實際上，社會漸漸傾向於藉那些已成定論的科學上的眞理去發展個人的智慧，大家認這是個人的一種義務。自從現代起，世上有某幾種知識是我們所該完全具備的。我們不一定要投入大工業的戰團，我們不一定要做一個藝術家；然而現代人人都認爲不該永遠做無知識的人了。大家十分感覺得這是一種義務，所以在某幾種社會裏牠非但受輿論的批准，而且還受法律的規定。再者，要約略地看見科學所以特具道德性的來由，並不是不可能的事。原來科學只是提到了最高點的光明上的意識罷了。我們須知，若要社會能在現代所需要的生活條件裏生存，就須使個人與社會的意識範圍都更加擴張，更加光明。吾人生活所在的環境既然漸漸複雜，因此也就漸漸善動，爲着要社會的生命延

長，就非常常變化不可。再說，意識越曖昧，就越不變，這因爲牠不能很快地看見變化的必要與變化的方向。反過來說，光明的意識就曉得在事前預備適應變化的方法。因此之故，由科學領導的智慧是必須在團體生活的潮流裏佔一個最大的部份的。

不過，一切的人們這樣被要求去獲得的科學並不怎樣值得叫做科學。這不是科學，至多只算是共同部份的科學與最普通的科學。實際上，牠被減爲很少數的一些必需的知識；而這些知識所以被一切的人們要求者，無非因爲這是一切的人們的能力所及的。眞所謂科學乃是絕對地超過這庸俗的水平線的。科學的範圍，非但包括「不知道就可恥」的，而且包括一切「可以知道」的。在治科學的人們當中，牠非但要求一切的人們所具備的普通能力，而且要求一些特別的天才。再說，牠既是俊傑纔能接近的，就不是義務的了；這是一種美的而且有用的東西，然而牠並不是重要到令社會像命令一般地要求牠的地步。有了牠固然是有利益的；沒有牠呢，也並沒有不道德的地方。這是一個行爲的園地，人人都可以進去的；然而沒有一個人是被强迫進去的。一個人非但不一定要做一個藝術家，而且不一定要做一個學者。由此看來，科學也像藝術與工業一般地是在道德

範圍之外的了（註一）。

在文化的道德性上，所以有這許多的爭點者，這因爲那些倫理學家常常沒有客觀的標準去分別那些道德事實與非道德事實。人們習慣了把一切稍爲有高尚性的或稍爲有價值的事實與稍爲高超的心願的對象都稱爲道德；因爲道德這一名詞有了這過量的廣義，所以人家就把文化放進了道德的範圍裏。然而倫理學的範圍並不是這樣不確定的；牠包括一切行爲的規律，這些規律是用命令式施於品行上的，而且是有制裁跟隨着的，除此之外，沒有更遠的範圍了。由此看來，在文化裏既然沒有什麼可以表現這標準的，可見文化與道德是無關係的了。再推論下去，假使分工制的任務僅僅在乎使文化成爲可能的，那麼，牠也就與道德不會發生關係，而只處在中立的地位了。

這因爲人們在普通並不看見分工制有其他的任務，所以人們關於這一點的理論就這樣不

（註一）Janet 的道德論（Morale, P. 130）裏有云『與「眞」比較起來，「善」的主要特徵乃在乎是義務的。「眞」的本身沒有這特徵。』

固定了。實際上，縱使道德上有中立界線的存在，分工制也不會在這界線內的（註一）。如果牠不是好的，牠就是歹的；如果牠不是道德，牠就是道德的破產。由此看來，如果牠沒有其他的用處，牠就墮在不可解決的矛盾論裏，因爲這麼一來，牠所表現的經濟上的種種利益都會被道德上的種種障礙抵消。在這同性的而且不可比較的兩種數量當中，我們既然沒法子以甲減乙，就不會曉得甲種利益多呢還是乙種利益多，因此我們就不曉得怎樣打主意了。人們固然可以藉口於道德的重要而根本地排斥分工。然而這「最後的論據」（ultima ratio）終是濫用科學的權威，而且社會既顯然需要專門人材，這一個論據的地位就是不可維持的了。

還有一層，如果分工制並不履行其他的任務，牠非但沒有道德性，而且我們看不見牠能有什麼存在的理由。實際上，我們因此就可見文化並沒有固有的而且絕對的價值；其所以有價值者，只因牠能適應某幾種需要罷了。在下文我再詳說這意見（註二）；現在先說那些需要的本身恰是分工的結果。因爲分工制越發達，人們的勞苦越增加，要補救這勞苦，吾人就不能不尋找文化，文化的增加也就是補劑的增加；否則文化對於人類有什麼關係呢？由此看來，假使分工制除了適應這些

需要之外並不適應其他的需要，那麼，牠的作用僅僅在乎減輕了牠自己所產生的效力，在乎敷搽牠自己所造的傷口而已。在這種情形之下，遭受分工制也許是不得不然的，但我們再也沒有希望要分工制的理由，因爲牠所貢獻的功勞却爲補救牠自己所致的損失而抵銷了。

這一切都令我們不得不替分工制另找一個作用。我們只觀察幾個事實，就可以解決這問題了。

二

人人都曉得我們愛與我們相似的人；無論是誰，只要他的思想感覺與我們相同，我們就愛他了。然而與此相反的現象也不是少見的。有許多時候，我們覺得我們的心傾向於那些與我們不相似的人們，恰恰因他們與我們不相似，所以我們愛他們。這些事實，在表面上是這樣矛盾，以致那些

（註一）因爲牠與道德上的一種規律是矛盾的（見第六頁）。

（註二）見卷二第一章與第五章。

倫理學家常常躊躇，不能決定情誼的眞性質，時而以爲是這一種原因，時而以爲是那一種原因。希臘人早已提出這問題了。亞里士多德說：『情誼引起了不少的爭論。依甲方面的人說，情誼是在某種相似點發生的，相似然後相愛：所以諺語有云：「相似者相近」，又云：「椰鳥找椰鳥」，還有其他同類的諺語。然而依乙方面的人說，一切相似的人們相視如製陶器的人。還有些說明是從較高的地方找出來的，而且是觀察自然界所得的。所以愛里不特（Euripide）說乾燥的土地愛雨水，同時那天上的黑雲也就大發愛狂，奔向地下。愛拉克利特（Héraclite）也說相對纔能相合，說最好的和諧乃是從不同之處生出來的，又說不和乃是「變成一切」的定律。』（註一）

這兩種學說對立的證據乃是：甲種情誼與乙種情誼都存在自然界裏。不相似也像相似一般地是互相傾向的原因。不過尋常的「不相似」是不足以發生這效果的。假使我們遇見一個人，他的性情僅僅與我們的性情相異，我們就並不覺得一點兒快樂浪費的人們並不找些慳吝人做伴侶；正直坦白的人們也不找虛僞奸詐的人做伴侶。客氣的而且溫和的心情對於不客氣與狠硬的氣質是不覺得有任何的滋味的。由此看來，世上只有某一類的相異性纔能互相傾向；那些相異性

非但不相反對，不相排斥，而且互相完成。貝納先生（Bain，1818—1903）說：「世上有一類相異性是排斥的，另有一類是吸引的；甲類傾向於把人引入仇敵的地位，乙類却傾向於把人引入友誼的地位。如果兩個人當中，某甲有一件東西是某乙所沒有的，然而却是某乙所想要的，從這一點出發，就有一種積極的引誘力了」（註二）。所以一個深思的而且伶俐的理論家往往特別地表同情於那些心直口快的實踐家；一個膽小的人往往表同情於剛毅善斷的人們；一個弱者往往表同情於那些強者；反過來說，實踐家對於理論家，剛毅的人們對於膽小的人，強者對於弱者，也往往有同情。我們那怕是富有天才的人，總不免缺少了些什麼；我們當中的俊傑也不免有才能不足的感慨。所以我們在我們的朋友身上找我們所缺少的東西，因爲我們若同他們聯絡起來就頗能分受他們的性質，而我們就覺得缺憾少些。因此就成立了些朋友間的小會社，每人各就性情所近而擔任他的任務，他們就眞能互相效勞。某甲是保護的，某乙是安慰的；某甲是獻策的，某乙是實行的；這就

（註一）見 Ethique à Nic., VIII, 1, 1155a, 32.

（註二）見 Emotion et Volonté, tr. fr., Paris, F. Alcan, P. 135.

是任務的分担，若用一句習用語說起來，這就是確定這些友誼上的交際的一種分工制。

如上文所述，我們不得不把另一種眼光去觀察分工制了。在這情形之下，把牠在道德上所發生的效力比較起來，牠在經濟上所能貢獻的功勞却不算什麼一回事了；牠的眞作用却是在兩人或許多人之間建立一種聯絡的精神。無論這結果是怎樣得到的，這些朋友的團體總算是爲分工而生，因此這些團體裏就盡是分工的痕跡。

夫婦的結合的歷史更給我們一個關於這現象的例子，而且這例子更能動人。

固然，在同類的個體當中總能使我們感覺「性的傾向」，而且往往須有思想與情感的諧和然後能發生愛情。然而還有一層也是眞的：這傾向的特別性質與特別力量的根原並不是相似性，却是牠所結合的兩性間的相異性。恰因那男子與那女人不相似，所以他們互相熱烈地追求。不過，在上述的情形之下，這並不是單純的一種矛盾性能使二者之間的感情發生；只有那些相需相成的相異性能有這種效力。實際上，男與女離開了的時候只是一個具體的兩個不相同的部份；他們合起來的時候總成爲整個的具體。換句話說，性的分工乃是夫婦連屬的源泉，所以那些心理學家

說得很對：在情感的進化裏，兩性的分離曾經是一個重大的事件；這因爲在一切的不含利益的傾向裏的最强的傾向已經被兩性的分離弄成可能的了。

還有一層，性的分工（譯者註）乃是可大可小的；牠可以——或僅能——在性的器官與其他附屬於性的器官的幾種性質裏存在，然而也可以擴張至於一切的機體作用與一切社會作用。我們須知，在歷史上我們可以看見牠發達的方向與狀態是與夫婦結合的發達的方向與狀態相同的。

我們越遠溯過去的歷史，越覺得性的分工的作用很小。在遠古時代的女人並不像現代那些跟着道德的進步而變成了的弱女們。有史以前的髑髏可以證明遠古的男女的體力的差別比之今日的男女的體力的差別小了許多（註一）。就說現代罷，自童年以至成年，兩性的骸骨並沒有很大的差別；骸骨的結構總是女性的結構。如果我們相信個體的發達乃是全種類發達的縮影，我們就有權去猜想人類進化的初期也有這樣的同質狀態，而且可見女性的形體與原始時代的人類

（譯者註）性的分工就是說男女分工。

（註一）見 Topinard. Anthropologie, P. 146.

共同的唯一的模型相近，後來纔從裏頭變化出一個男性的形體來。再者，有些旅行的人們報告我們說，在南美洲的某幾個部落裏，男女的形體結構與普通的外觀都很相似，不像別處的男女相差得那樣遠（註一）。末了，還有洛邦博士（Lebon），他曾經直接地而且用數學上的確切方法去證明精神與形體生活的最高器官——腦——的兩性間的原始相似點。他在種種不同的人類與種種不同的社會裏挑選了許多腦蓋來相比較，而達到下面的一個結論：「男女的腦蓋的體積，縱使在我們把同年齡，同身材，同重量的男女相比較的時候，總是差了許多的，而且是男性佔勝的；這不平等的狀況是跟着文化增長的，所以從腦的質量一點——再申說就是聰明的質量——看來，女性是傾向於漸漸與男性相差別的了。例如現代的巴黎男人的腦蓋與巴黎女人的腦蓋的平均差別比之古埃及的男女腦蓋的差別，幾乎大了一倍」（註二）。有一個德國的人類學家——Bischoff先生——關於這一點也得了同一的結論（註三）。

跟着這些解剖學上的相似點就有職務上的相似點。在這些社會裏實際上女人的職務並不很顯明地與男人的職務有差別，兩性的生活差不多是一樣的。今日還有許多野蠻的民族裏的女

人是混進政治生活裏去的。尤其是在美洲的印度民族像伊羅古尾人（Iroquois）與那者斯人（Natchez）。（註四）還有夏威夷（Hawaï）的女人在種種方面都是分享男人的生活的（註五）；此外又如在新賽蘭特（Nouvelle Zélande），薩摩亞（Samoa），都是一樣的情形。同樣，人們也常常看見許多女人跟着男人上戰場去激他們奮鬪，甚至於她們自己參加，很激烈地打起來。在古巴（Cuba），在達賀美（Dahomey），女人們也像男人們好戰，在他們的旁邊戰鬪（註六）。今日婦女的顯

（註一）見斯賓塞 Spencer的 Essais Scientifiques, tr. fr., Paris, F. Alcan, P. 300.——又Waitz 在他的 Anthropologie Naturvœlker (I, 76) 裏報告了許多這一類的事實。

（註二）見 l' Homme et les Sociétés, II, 154.

（註三）見 Das Gehirngewicht des Menschen, eine Studie. Bonn, 1880.

（註四）Waitz, Anthropologie, III, 101—102.

（註五）Waitz, op. cit., VI, 121.

（註六）見斯賓塞的社會學 (tr. fr. Paris, F. Alcan, III, 391.)

明的特性之一種乃是溫柔，然而在原始時代，溫柔二字似乎並不歸屬於女性方面。在某幾種動物當中，我們還注意到雌牝的特徵恰恰與溫柔相反呢。

我們須知，在這些民族裏，婚姻只是雛形的。有一件事很像是眞的，甚至於可以說是有了證據的，這就是：在家族史上曾經有一個時期是沒有婚姻的。性的關係是任意離合的，並沒有法律上的義務去結合夫婦兩方。總之，我們知道有一種家族制度是比較地與我們相近的而且在那制度裏婚姻只還是模糊的萌芽：這就是母族制度（註一）。在母族制度裏，母子的關係是很確切的，至於夫婦的關係却是很鬆的。在當事人要脫離夫婦關係的時候立刻就可以脫離；甚至於婚姻只是一種有定期的結合（註二）。夫婦間的貞操也不曾被認爲必要。婚姻——這是我們暫定的稱呼——在那制度裏只是很狹小範圍的義務，而且往往只在很短的時期內藉此把那丈夫聯結於那妻子的族裏；所以婚姻竟不算什麼一回事。我們須知道，在某一個社會裏，那建立婚姻制度的法律的全部，只是那社會裏的夫婦間的連帶性的狀況的象徵。如果夫婦間的連帶性很強，如果那聯絡夫婦的條件很多很雜，那麼，婚姻的法律既然爲的是確定那連帶的關係，牠的自身當然也就是很發達的。

反過來說，如果夫婦團體缺少了黏合力，如果男女的關係是不固定的而且時斷時續的，那麼，這些關係的形式就不能確定，而婚姻制度因此也就減爲很少的，沒有力量的，不確定的一些規律。所以，在男女兩性的差別很微的社會裏，婚姻的狀況就可以證明夫婦間的連帶性的本身也是很微弱的。

反過來說，我們一天一天的向現代史前進，我們就看見婚姻制度一天比一天發達。婚姻所生的關係漸推漸廣，婚姻所制定的義務也就漸漸增多。結婚的種種條件與離婚的種種條件的界限一天比一天確定，離婚的作用也就一天比一天確定。貞操的責任也成立了；起初只放在妻子身上，其後却變爲夫婦相互的責任了。到了嫁奩制度出世的時候，更有很繁雜的規律去規定夫對於婦

（註一）母族制度一定是在日耳曼民族裏有過的。——看 Dargun 的 Mutterrecht und Razoekte im Germanischen Rechte, Breslau, 1883.

（註二）這一說是史密斯(Smith)說得最詳，見Marriage and Kinship in Early Arabia, Cambridge, 1885, P.

的財產的權利與婦對於夫的財產的權利。再者，我們只須放眼一看我們的法律，就知道婚姻在法律上佔什麼重要的位置了。夫婦的結合已經不是暫時的了；這不復是表面的，過渡的，部份的一種契約，却是密切的，長久的，甚至於往往是二人的全生活裏不能分剖的一種組合了。

然而我們須知，同時，男女的工作也就一天比一天分開了。從前僅僅限於性的作用，後來却漸漸擴張到別的作用去了。婦女早已不再參加戰爭與公衆的事務，她們的生活完全集中於家庭的內部了。自從那時以來，她們的任務只曉得一天一天的向特別的路上走。今日在開化的民族裏，婦女的生活是與男子的生活完全不同的了。精神生活的兩大作用竟像分散了似的，我們似乎可以說男女兩性當中，其一壟斷了情的作用，其一却壟斷了智的作用。在某幾個社會階級裏，我們看見婦女們也像男子一般地治藝術，治文學，因此我們似乎覺得兩性的事務傾向於仍舊變爲同質的了。這是眞的，然而甚至於這行爲的範圍裏，婦女還把她們固有的性質帶了來，她們的任務仍舊是很特別的，一是與男子的任務很不相同的。再者，藝術與文學雖則開始變爲婦女的事情，而男性却似乎要丟了藝術與文學而特別地去研究科學。由此看來，表面上雖則似乎回到初民的男女同質

的狀況去，其實却是一種新差別的開端，這是很可能的。還有一層，這些任務上的差別已經由牠們所致成的形體上的差別而更得物質方面的明證了。男女之間，非但身材重量，普通的形態都是很不相同的，而且如上文所述，洛邦博士說過兩性的腦也跟着文化的進步而一天比一天有差別了。依他所說，這越離越遠的原因乃是男性的腦蓋特別發達，同時女性的腦蓋並不進步，甚至於是退步的。他說：「在一方面，巴黎男性的腦蓋的平均數竟與我們所知道的世界最大的腦蓋相衡，而在另一方面，巴黎女性的腦蓋的平均數却與我們所考察得的最小的腦蓋相類，非但很比不上中國婦女的腦蓋，而且比之新加列多尼(Nouvelle Calédonie)的婦女的腦蓋也大不了許多呢（註一）。

在這些例子裏，我們看見分工制的最大效果並不在乎增加那些分任的職務的出息，而在乎把那些職務弄成了相依爲命的連帶物。在這一切的情形之下，分工的作用並不僅僅在乎改良現存的社會，而在乎使社會存在，因爲沒有分工的作用的時候社會就不會存在了。假使性的分工退到了某地步之外，夫婦團體就消滅了，只剩下一些極短時期的性的關係再說，假使兩性絕對地不

（註一）Op. cit., 154.

會分離，社會生活的一切形式決不會產生。若說分工制對於經濟上是有功勞的，這是很可能的事；但是無論如何，牠總絕對地超過了純然經濟的利益的範圍，因爲牠是存在社會的而且道德的範圍的本身以內的了。有了分工，各個人就互相聯絡，否則就是各不相屬的；有了分工，各個人的力量就合起來，否則只是分離的發達，總之，分工制能令各個人之間有了連帶性，而這連帶性非但在互相效勞的短期間內發生效力，而且擴張得很遠。譬如在今日的最開化的民族裏，不是時時刻刻有夫婦的連帶性表現嗎？這連帶性不是在生活的一切事物上令人感覺到牠的作用嗎？再者，這分工制所創造的社會是不能沒有分工的象徵的。社會既有這特別的來源，就不能像那些「由相類似而相傾向」而成的社會；牠應該成立在另一種方式上，建築在另一些基礎上，而且求助於另一些心理。

人們往往把分工制所產生的種種社會關係歸入唯一的交換範圍裏，這就因爲人們並不曾認清「交換」所包括的是什麼，又其結果是什麼。所謂交換者，先要兩個人互相連屬，因爲他們每人都是不完全的；所以交換的作用只在乎把這相互的連屬性表現到外面來。由此看來，交換只是

更深的內部的一種狀態所表現的外觀罷了。正因這狀態是有恆的，所以許多意象的一種組合由此產生，而這組合的作用是綿延的，這乃是交換所沒有的作用。與我們相完成的那人的意象與我們自己的意象是變爲不可分離的了，這非但因爲牠很有恆地來會合我們的意象，而且尤其因爲牠是我們的意象的「自然完成者」所以牠就變爲我們的意識裏的不間斷的而且完全的一部份了，以致我們不復能缺少了牠，而且還找種種方法去增加牠的力量。因此之故，我們愛那意象所表現的那人；這因爲牠所表現的對象恰在我們跟前，爲我們此刻的感覺力所能及，就更把牠顯露得眞切了。反過來說，凡是能阻牠回來或減少了牠的精采的事情——例如別離或死亡——都能令我們痛苦。

這一段分析雖則很短，已經足以證明這種組合有異於那給從相似點出發的同情心做基礎的那一種組合了。固然，若要我們與他人之間發生連帶性，就先須他人的意象與我們的意象相合。然而假使那兩個意象只因爲相似而相合，這就只算「偶合。」這只因爲那兩種意象是完全相似或有一部份相似，所以牠們混而爲一，就成爲連帶的了；但牠們須在「相混」的情形之下纔有連

帶性。反過來說，在分工的情形之下，那兩個意象却是各別的，牠們必須互相有差別然後能相聯絡。由此看來，在兩種情形之下的心理不會是一樣的，而從每個情形裏生出來的社會關係也不會是一樣的。

到了這裏，我們就要自問：在更大的一些團體裏，分工制是否有同樣的作用？牠在現代社會裏的發達是我們所曉得的，但牠的作用是不是在乎把社會的各個體弄成很微細的差別，同時又維持社會的合一呢？我們可以很適當地去假定剛纔我們所觀察得的種種事實還可以放在這裏，只不過那些事實的規模大了些；政治上的大團體也不能不靠專門的工作去維持牠的平衡；分工乃是社會連帶性的主要源泉，假使不是唯一的源泉的話。從前孔德的觀點已經在這上頭。在我們所知的社會學家當中，他是第一個說，在分工制裏，除了純然經濟的現象之外還有別的東西。他在這上頭看見了「社會生活的最要條件」，不過要我們把牠看做是「在牠依理該有的全範圍內的，換句話說，就是要我們把牠應用在一切種種不同的舉動上頭，不可像普通只把牠限定在物質上的幾種簡單的用途上。」如果我們在這一點上認定了牠，「非但各個人與各階級，而且從許多方

面看來，各種民族因此也就被我們認爲人人依照非常確定的專門的方法與特別的階段去同時參加一種極大的共同的工作；這工作是一定逐漸發達的，發達的結果可以把現代的合作者與前代的合作者聯絡起來，甚至於與後代種種不同的合作者聯絡起來。所以人類的種種工作的分配繼續下去，就是社會連帶性繼續下去的主要原因；而社會的機件一天比一天繁雜，一天比一天擴張，主要的原因也在乎工作的分配」（註一）。

如果這一個假定被證明了，那麼分工的作用是很重大的，不像普通人所說的那樣小了。牠的作用非但在乎供給社會的奢華——奢華也許是可羨慕的，却不是必需的；——而且牠將是社會存在的一個條件。社會的黏合性是全靠牠——至少可以說特別地靠牠——維持的；社會組織的要點是靠牠確定的。我們雖則未能嚴格地解決了這問題，然而從今就可約略地知道：姐果分工的作用眞是如此的，牠就該有一種道德性，因爲秩序的需要，諧和的需要，社會連帶性的需要，在普通

（註一）見 Cours de Philosophie Positive, IV, 425.—又在 Sheffle 的 Bau und Leben des Socialen Koerpers, II, Passim, 與 Clément 的 Science sociale, I, 235 et suiv. 也有類似的意見。

都是被認爲有道德性的。

但是，在未考究這普通的意見能否成立以前，我們須先證實了剛纔我們對於分工的作用所設的假定纔行。現在我們試看：在我們所處的社會裏，那社會連帶性是不是根本地從分工出發的。

三

但是我們用什麼方法去證實呢？

我們不僅要研究在這種的社會裏是否有從分工出來的社會連帶性。這是很顯然的了，因爲分工制在社會裏是很發達的，而且產生連帶性。但是，我們尤其是要確定牠所產生的連帶性在社會的普通積分裏的作用是怎樣的。這樣一來，我們纔可以曉得牠是重要到什麼程度的，牠是社會黏合的主要原素呢，抑或僅是次要的附屬條件。那麼，爲着答覆這問題起見，就須把這社會關係與其他種種的社會關係比較，然後可以測量牠在總作用裏所佔的部份。在這一點，我們非先把社會連帶性的許多種類分別敍述不可。

然而社會連帶性乃是純然道德上的現象，不容我們有確切的觀察，尤其是不可以測量的。那麼，爲着要分別敍述與比較，我們就該撇開了那觀察所不及的「內的事實」而把那象徵牠的一種「外的事實」去替代了牠，然後從「外的事實」去研究「內的事實。」

這可見的象徵就是法律。實際上，社會連帶性雖則是「非物質的，」然而牠所存在的地方並不僅僅有純粹的能力，而且有可以感覺的實力去表現牠。牠在強的時候就很強烈地使人類互相傾向，使他們常常接觸，而且增加他們發生關係的機會。嚴格地說，我們初研究的時候，實在難說是牠產生了那些現象呢，抑或是那些現象產生了牠；也不曉得是因爲牠有力量以致人類互相接近呢，抑或是因爲人類互相接近以致牠很有力量。但我們此刻並沒有說明這問題的必要，我們只須證明這兩種事實是互相聯絡的，是同時變化的，而且是同方向進步的，就夠了。一個社會裏的各份子越富於連帶性，他們就越能維持人與人之間的種種不同的關係或與某團體的關係：這因爲如果他們相逢的機會太少，他們就只能時斷時續地而且很微弱地互相連屬罷了。再說，這些關係的數目當然是與那些確定牠們的法律上的規條的數目成爲正比例的。實際上，社會生活在很綿延

地存在的時候，就不免傾向於採取一種確定的形式而成爲有組織的機體，而法律並不是別的東西，牠只是這組織的本身裏的最固定而且最明確的部份罷了（註一）。凡遇社會的普通生活擴張到某一點的時候，那法律的生活勢必同時擴張到那一點，而且其關係也是相同的。所以我們就能決定在法律裏可以找着社會連帶性的一切主要的變化的背景了。

眞的，人家還可以批駁我，說那些社會關係儘可以自己成立，不必因此就採取法律的形式。世上有好些社會關係的規定是不達到這樣固定而明確的程度的；牠們雖則不因此就成爲毫不確定的，然而並非由法律去規定，却由風俗去規定。由此看來，法律只是社會生活的一部份的背景；因此牠就只能供給我們一些不完備的實據，還不夠解決這問題。還有一層：風俗是往往與法律不相適合的；人家說風俗是調劑法律的嚴厲性的，是矯正那些泥守程式的毛病的，有時候甚至於是被另一種精神激發的。這樣說起來，風俗不是儘可以表現其他種種的社會連帶性，不與確定的法律所表現的相同嗎？

然而這反對的現象只能在十分特別的情況之下產生。除非法律不復與社會的現狀相適合，

已經沒有存在的理由了，却由習慣的力量去維持着，然後會有那現象的。在這情況之下，各種新關係不受法律的束縛而成立了；因爲社會的關係如果不常常求堅固就不能持久。不過，牠們既然與仍舊存在的舊法律相衝突，牠們就不能超過風俗的範圍而走進那眞所謂法律生活的範圍裏了。這麼一來，就有反對的現象發生了。但這現象只能在很罕見的病態的情況之下產生，而且甚至於一延長下去就有危險。至於就常例上說，風俗是不與法律相反對的；非但不相反對，而且牠是法律的基礎。有時候，在這基礎之上並沒有什麼法律成立，這是眞的。世上儘可以有些社會關係是只具有從風俗出發的一種散漫的規定的；然而這就因爲那些關係是不重要的，不永久的，否則就是剛纔所說的例外的情形了。由此看來，縱使有幾種社會連帶性是只由風俗去表現的，牠們一定是很不重要的了；反過來說，法律所表現的乃是一切那些主要的，而我們也只需要認識那些主要的社會連帶性的形式就夠了。

我們是否更進一步而說社會連帶性的可以觀察的表徵——法律——是不足以包括社會

（註一）見下文，卷三，第一章。

連帶性的全體的？是否說法律只能表現牠的一部份而不能表現全部份？是否說在法律與風俗之外還有社會連帶性所從來的狀態，爲着要眞的認識牠，就該不假借媒介，直達牠的本身？——但是，我們要很科學地認識事物的原因，只能先認識事物的結果；而且如果要好好地確定那些原因的性質，科學只能在那些結果當中挑揀那些最客觀的，最可測量的，去做證明。牠從各物體的溫度的變化所表現的變量去研究體溫，牠從物理化學上所得的電氣結果去研究電氣，牠從動作上去研究力量。爲什麼社會連帶性能在例外呢？

再者，如果人家剝去了牠的社會上的形式，還有什麼剩下來呢？能夠給牠的種種固有性的乃是牠所維持統一的團體性，所以社會的形式變化的時候牠也跟着變化了。牠在家庭的內部與在政治團體裏是不同的；現在我們係屬於我們的國家，却不像昔日羅馬人係屬於他們的城府，或日耳曼人係屬於他們的部落了。但是既然這些差別是從社會上的原因生出來的，我們就只能從連帶性的社會上的結果所表現的種種差別裏去找尋那些差別了。如果我們忽略了結果所表現的差別，則一切的變化都成爲不可分辨的，而我們就只能看見種種差別裏的共同點，換句話說就是

只能辨認社交能力的普通傾向，這傾向是無論何時何地都是一樣的，因此也就不與任何的特別的社會形式相關。這種種差別裏的共同點只是抽象的東西；因爲社交能力的自身是無論何處都不能遇見的。世上眞能存活的乃是連帶性的種種個別形式，例如家庭的連帶性，職業的連帶性，國家的連帶性，昨日的連帶性，今日的連帶性等等。各有各的本性；因此之故，無論如何，普通的觀察一定只能對於這現象加以一種很不完全的解釋；而關於具體的與生動的地方勢必不是普通觀察所能及的了。

所以這連帶性的研究乃是屬於社會科學的。要好好地認識這一個社會上的事實，非從那事實所生的社會上的效果入手不可。許多倫理學家與心理學家所以能不用這方法而研究那問題者，這因爲他們避難就易。他們在那現象裏撇開了一切特別帶社會性的東西，只取了那現象所從發達的關於心理學上的原子。固然，連帶性雖則是最重要的一個社會事實，同時牠也歸屬於我們各個人的機體裏。要牠能夠存在，必先要我們的精神上與形體上的組織裏能容納牠。所以充其量說起來，我們原可以只在這一點上研究牠就算了。但是，在這情形之下，我們只能看見那最無差異

而且最不特別的一部份；嚴格地說，這竟不是牠，只是那使牠成爲可能的一個東西罷了。

而且這抽象的研究也不會有很豐富的結果的。因爲我們的靈魂裏的傾向還只是一種傾向的時候，那連帶性還只是太不確定的東西，不是我們所容易研究的。這是一種不可捉摸的可能性，不是觀察所能及的。若要牠成爲可捉摸的形式，就須要一些社會上的結果把牠表現到外面來。再者，就說在這不確定的狀態裏罷，牠還連屬於社會的種種條件，靠那些條件去解釋牠；因此我們就不能撇開那些條件。所以，在這些純粹心理學的分析裏，很少是不雜有社會科學上的幾個觀點的。譬如有人約略地說及「羣性」對於普通的社會心理的成立很有影響（註一），又有人很努力地說明社交能力所關的社會上的各種主要關係（註二）。這些補足的觀察點乃是無方法地加進書裏去的，著者只順着偶然的起意去找牠們來當做例子，這當然不足以說明連帶性的社會上的性質了。他們這些觀察點，至少可以證明社會學上的觀點竟是心理學家所不能不採用的。

這麼一來，我們的方法已經是顯然的了。既然法律能表現社會連帶性的種種主要形式，我們只須把各種的法律分別敍述，然後去找那些與法律相當的各種的社會連帶性就行了。我們在此

刻就可以說，有一層是很可能的，這就是：各種法律當中，會有一種是象徵那分工制所造成的社會連帶性的。經過了這手續之後，若要測量分工的一部份，只須把那些表現那分工制的法律上的種種規定的數目與法律的總數相比較就行了。

在這研究裏，我們不能用法學家所慣用的區分法。他們那些區分法是在實際上想像出來的，在這一點，儘可以是很方便的方法；然而以科學的眼光看來，我們不能滿意於這些約略的而且專特經驗的區分。最普通的一種區分法乃是把法律分爲公法與私法兩種；公法是被認爲規定個人與國家的關係的，私法是規定個人與個人的關係的。但是如果我們試把這兩個名詞仔細地觀察，起初覺得權界很分明，其後却漸漸覺得模糊了。從甲種意義上說，一切的法律都是私的，因爲隨時隨地都是各個人在那裏活動；從乙種意義上說，一切的法律都是公的，因爲這是社會的作用，而且一切的個人雖則名義各有不同，大家都是社會裏執事的人員。那些軍事的作用，父族的作用等等

(註一)見 Bain, Emotion et Volonté, P. 117 et suiv., Paris, F. Alcan.

(註二)見 Spencer, Principe de Psychologie, VIIIe Partie, Ch. V, Paris, F. Alcan.

並沒有一定的界限，其組織的方法與行政作用，立法作用等等的組織方法也沒有什麼差別，所以在羅馬法裏人家把保護權叫做 Munus publicum（註一），也不是沒有道理的。再者，國家是什麼？國家是從何處來的？從何處止步的？這問題是多麼能引起爭端的啊！在這樣的一種曖昧的而且分析得不妥當的觀點上去建立一個基本的區別，那眞不算科學方法了。

爲着要有方法地去着手研究，我們應該找着一個特徵，要這特徵是法律上的種種現象裏的要素，同時又是跟着那些現象變化的。我們須知一切法律上的規定都是可以下定義的，這定義就是：受制裁的行爲標準。再者，制裁顯然是有變化的，牠隨着某法規的輕重，與其在民衆心理裏所佔的位置，及其在社會裏所任的任務，就可以有許多變化了。所以我們就該按着係屬於法律的種種不同的制裁去區別那些法律上的規條。

制裁共分兩種。第一種制裁是建立在一種痛苦之上的，否則至少是懲罰原動人的一種減損作用。這些制裁的目的乃在乎剝奪那原動人的財產，名譽，生命，自由，總之是在乎剝奪他所享受的一些什麼。人家說這些制裁乃是帶壓止性的，刑律就是這一種。固然，係屬於純然道德上的規律的

那些制裁也有同樣的性質；不過那是由衆人不分別地用一種散漫的方式去分配那些制裁；至於刑律上的制裁只由一種確定的機關做媒介纔能施行，所以是有組織的。至於說到第二種制裁，牠並不一定包括原動人的痛苦，只在乎「把事物弄妥」，換句話說就是某幾種關係在常規的形式之下被擾亂了的時候由牠來恢復常態；或用强力去把那有罪的行爲挽回正道上來，或把那行爲取消，換句話說就是剝奪了那行爲在社會上的一切價值。由此看來，我們應該把法律上的規條分爲兩大類，第一類是那些有組織的「壓止性的制裁」，第二類就僅僅是「恢復性的制裁」。第一類包括一切的刑律；第二類包括民律，商律，訴訟律，憲法與行政律等等——只須除了其中關於刑事的規條不算。

現在我們可以研究這兩種制裁各與哪一種社會連帶性相當了。

（註一）拉丁文「公共的義務」的意思。