

✓  
Emile Durkheim 著  
王力 譯

漢譯世  
界名著

社 會 分 工 論

商務印書館發行

中華民國二十三年四月初版

(二一八二八)

漢譯世界名著 社會分工論一冊

De la Division du Travail Social

每冊定價大洋貳元捌角

外埠酌加運費匯費

原著者 Emile Durkheim

譯述者 王力

發行人 王雲五

印刷所 上海河南路商務印書館

發行所 上海及各埠商務印書館

\*\*\*\*\*  
版 翻  
權 印  
所 必  
有 究  
\*\*\*\*\*

(本書校對者喻飛生)

## 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，因為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），這因為我預備再提，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；因為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（註四）。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現象，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（註二）。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；因為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，誇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，這因為在大約二百年以來，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動，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。因為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；因為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，非與牠頗為相近的一個團體就不能很有效地去規定牠，因為要相近纔能好好地認識牠的作，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為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為之外，資本家與工人的關係恰像兩個自治國家的地位，只是一強一弱罷了。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，必須那團體變為——或說重新變為更妥些——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。牠確是被認為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為不可能的。

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，我們看不出的一種暫時的，只合一時代或某一期文化的組織來，這因為牠們的來源太遠了，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；有一種傳說還以為這種組合是國王努馬（*Numa*）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（*Walzing*）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，人們因為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 *Francothe* 的 *Industrie dans la Grèce antique*, t. II, P. 204 et suiv.）

（註二）參看 *Plutarque* 的 *Numa*, XVII: *Plume* 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)。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；牠們終於變為真正的行政的機關。牠們充當了政府的許多任務；每一種職業被認為民衆的一種職務，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，一變而為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夠維持。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。甚至於以強迫當兵為最後的手段。這樣的一種制度顯然只能在政權尚有強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，僅僅尚留存着若干痕迹。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。依洛懷素(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為止。這樣的一種富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成品。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，就因為牠們

(註一)參看 *Etude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains*, t. I, P. 56—57。

(註二)有些歷史家以為自有同業組合以來，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是特別發達的。



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？原來我們所以認為現代需要牠者，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，職業集團是被認為不適宜於這種任務的。因為牠是適應有時間性的利益而產生的，牠似乎只能為達到營利的目的之用；而且因為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真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，以羅馬的同業組合為最顯明。華爾清說，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，也沒有強迫的學習，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，因為有了會社，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 coli. gii*)。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。——因為有了宗教的性質，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 *rodales* 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為有些會社至少是互相救濟的團體。

（註二）拉丁文，「親屬」的意思。

（註五）拉丁文，「朋友」的意思。

（註三）拉丁文，「葬室」的意思。

（註四）Op. cit I, P. 330.

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 suis』(註二)一樣」(註三)。這些家族性的生活是那樣的發達，所以布瓦西耶先生 (Forniers) 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，他們進社首先就為的是共同生活的樂趣，為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；為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，好教他們的生活變為更容易些，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為牠的份子而創造道德的環境。洛懷素先生說：「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，這聖便變為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. 334.

（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，纔有一種道德性（註一），因為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，一切的規定都是為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，強迫他們做好的，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，不能再勝任牠所負擔的任務了。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，牠的真性質也就非常顯明；因為那時一切的宗教團體都建設一個道德的環境，同樣，一切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為出發的，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 I) 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 II) Op. cit., P. 238.

(註 III) Op. cit., P. 240—261.



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。因為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為。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，同時這結果變為有用的，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，因為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，而且因為人類團結的程度越高——換句話說就開化的程度越高（因為團結與開化有同等的價值的），和平的幸福也就越有價值。共同的生活是強制的，同時也是有興味的。固然，社會需要強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，這並不僅僅為的是保障那些利益，而是為聯絡而聯絡，為的是離開了仇敵的念頭，為的是感受痛癢相關的樂趣，為的是把衆人合為一體，再明確地說一句，為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。我們因為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，這因為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（註一）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」（cognata）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，因為有了血統關係，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，因為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。

(註一) 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 *Annae sociologique*, I, P. 313 et suiv.

(註二) 關於這意見，我在自設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。當交易不會或不很發達的時代，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，因為我們已經知道現代歐洲各社會是建立在甚麼條件之上。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真相，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1) 所建立的幾個百

人團（這四個百人團名叫 *ignarii*, *cearii*, *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の木匠與鐵匠，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 τὴν πολεμικὴν*。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，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會對他們開放。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，而且皇帝的手搭緊了鏈條，工作越苦，國家的需要越急，鏈條搭得越

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，第一着牠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，因為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，各種工業的地位越發奇異了。雅典的工業非但是超出社會的，而且是超出法律的。

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

(註三) Op. cit., I, 31.

(譯者註) 此字通常譯為「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）也往往被稱為 *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為基礎的」（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……在有些城鎮裏，選舉的章程還

更複雜些，但是在所有一切的城鎮裏，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，因為牠是一個模型，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；牠漸漸變為社會的基礎了。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，因為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 Stad: in ihrem 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，在上面所敘述的情形之外，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，應該變成怎樣纔行。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。因為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烈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，就因為牠缺少了這條件。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職業的各份子（註一）；因為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。因為範圍推廣了，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，因為市場既成了國際性，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（註一）。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，而牠却還不會消滅。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，必先令他們分頭去辨認，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，因為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。

再者我們不要以為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，因為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；因為消遣與遊戲的高尙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

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（註二），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，那以地方為單位的團體組織（村鎮或城市，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為脆的鬆的了。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，真是十分可怪的現象。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真性質。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（註一）。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尚待整理的狀況。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；因為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為根據的一種活動力不會受了規定；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；而這遺產律却是傳授財產的正則。再者，那違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。因為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，因為這事太屬專門了。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：因為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真意義，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；牠們存在好些行為的規律裏，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剷除的障礙，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而地漸

（註一）人家曾經怪我把自由問題看得太小（Bendant, *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真理，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。人家說他們尊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，而且我隨即撇開不提；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為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。真的，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。只有一個問題應該曉得的，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慎地對待事實，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慎。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，也儘夠對人。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為的理由，所以我們對於道德的思索就遠在道德變為科學的對象以前了。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；因為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：因為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；因為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，都為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；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有的條件。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，這為的是達到社會組織裏的一些很深藏的事實，因為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；原來他們為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；至於那些與他們的學說相反的，他們便不管了。我却不然，我注意到建設真的實驗，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，我還以為有嘗試的必要。實際上，治科學只有一個法子，這就是一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，如果我們以為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；因為我們要曉得我們所需要的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一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真相。

# 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.....一三

目次

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 強迫的分工 ..... 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，這名詞也是她創立的，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 Economistes*, Novembre 1884, P. 211.

術上的與科學上的職務也是如此的。我們的時代，早已不是以哲學為唯一科學的時代了；科學已經分散為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）。

甘采爾（De Cardolle）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，他注意到來布尼疵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（Wolf），哈列爾（Hallér），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。甘采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，後來他們纔第一次說起。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，因為在世界上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1) 見 De Candolle, *Histoire des Sciences et des Savants*, 2e édition., P. 263.

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  
都吸引到同一的路上去。

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；因為人類  
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；因為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，能够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）。爲着要對自然界奮鬥，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強度上收回。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通學。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通學，却不是唯一的普通學。

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 (Secretan) 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，却在在乎我們所盡了的職務的總數與我們再任職務的能力（註一）。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真確，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，因為他們並不應該過同一的生活；我們却以為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，我們還可以敘述其他的種種事實以致成為矛盾的論調。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為太專門的了。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（Year-Bapiste 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；我們不要以為一個人只是一個工人，一輩子只該拿一把銼子與一把鐵錐，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資的」（註二）。到了本世紀的初期，勒蒙特（Lemonley）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（註一），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（Toqueville, 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會失了牠的權威。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夠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，牠還不失為教訓的，因為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真切，我們決不能在那上頭看見關於道德的真相的相當的說明。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*）；這因為人心裏習慣於一種幻想，便以為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為有些辯論是不必無限的延長的。

信那種言論；至於那些客觀的敘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，因為牠們往往只被用來作為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，牠是歸屬於什麼的；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入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。

我這書因此就劃分為三個主要部份：

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，這因為也像生物學一般，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，與其說是因為大家對於道德的普通程式意見不同，倒不如說是因為人們忽略了下文所論的種種事實問題。人們在推想的時候，始結好像以為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。勒莫拉先生說：「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真理有些觀察

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」（註二）。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. 387.

（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 *Soziale 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。

... the ... of ...

... the ... of ...

... the ... of ...

... the ... of ...

... the ... of ...

... the ... of ...

## 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之系統而言，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元素裏等等。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為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，因為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，因為這麼一來，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) 兩名詞也沒法子更令我們滿意，因為牠們並不能表示相通的意思。反過來說，「任務」(tâche) 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。

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。牠的努力不是人所已經知道了的嗎？因為牠增加生產力量，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，人們既然願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。

若說牠真有了這效果，在這一點，我們是不能辯駁的。但假使牠沒有其他的效果，沒有其他的作用處，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。

真的，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，因為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；因為藝術，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（complexity）——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真相。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 Ettingen, *Moralstatistik*, Erlangen, 1882, §§ 37 et suiv.—Tarde,

*Criminalité comparée*, ch. II (Paris, F. Alcan.)—又關於自殺見本書卷二第一章第二節。

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為有用的，然而在道德上看來，竟沒有一樣是強迫的。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，因為牠能適應許多需要；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強迫的東西絕對相反的，因為牠是自由的領土。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，我們只為擴張的快樂而擴張；至於道德呢，牠却強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強迫。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真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；然而現代人人都認為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，為着要社會的生命延

長，就非常變化不可再說，意識越曖昧，就越不善變，這因為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，牠被減為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，無非因為這是一切的人們的能力所及的。真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強迫進去的。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，這因為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為有高尙性的或稍為有價值的事實與稍為高超的心願的對象都稱為道德；因為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，而只處在中立的位置了。

這因為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. 150）裏有云：『與「真」比較起來，「善」的主要特徵乃在乎是義務的。』

「真」的本

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，因為這麼一來，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。因為分工制越發達，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，因為牠所貢獻的功勞却為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）因為德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，不能決定情誼的真性質，時而以為是這一種原因，時而以為是那一種原因。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：「樅鳥找樅鳥，」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。所以愛里丕特（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（Heraclite）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」（註一）。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，因為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，他們就真能互相效勞。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, I, 1.65a, 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。在這種情形之下，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，在同類的個體當中纔能使我們感覺「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，他們合起來的時候纔成爲整個的具體。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；這因為在一切的不含利益的傾向裏的最強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，女人的職務並不是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瓦人 (Iroquois) 與那者斯人 (Natchez)。(註四) 還有夏威夷 (Hawaii) 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) 薩莫亞 (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鬥，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 Waiz 在他的 *Anthropologie Naturvölker* (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) Waiz, *Anthropologie*, III, 101—102.

(註五) Waiz, 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。有一件事很像是真的，甚至於可以說是有證據的，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）。夫婦間的貞操也不會被認為必要。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，婚姻的法律既然為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為很少的，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，其後却變為夫婦相互的責任了。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 Razoek im Ger-

manischen 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割的一種組合了。

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眾的事務，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為同質的了。這是真的，然而甚至於這行為的範圍裏，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為婦女的事情，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 (*Novvelle 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為命的連帶物。在這一一切的情形之下，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，因為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

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，因為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，這就因為人們並不曾認清「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，因為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為不可分離的了，這非但因為牠很有恆地來會合我們的意象，而且尤其因為牠是我們的意象的「自然完成者」。所以牠就變為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；這因為牠所表現的對象恰在我們跟前，為我們此刻的感覺力所能及，就更把牠顯露得真切了。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為相似而相合，這就算「偶合」。這只因為那兩種意象是完全相似或有了一部份相似，所以牠們混而為一，就成為連帶的了；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為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：如果分工的作用真是如此的，牠就該有一種道德性，因為秩序的需要，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 Shaftesbury 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。

都是被認為有道德性的。

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，因為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敘述不可。



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，爲着要分別敘述與比較，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（註二）。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。

真的，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。世界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。在這種情況之下，各種新關係不受法律的束縛而成立了；因為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真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，風俗是不與法律相對的；非但不相對，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，這是真的。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；然而這就因為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

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；爲着要真的認識牠，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；因為社交能力的自身是無論何處都不能遇見的。世上真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，這因為他們避難就易。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），又有人很匆匆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敘述，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恃經驗的區分。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，那真不算科學方法了。

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；或用強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。

## 第二章 機械的連帶性——或名相似性裏發生的連帶性

與壓止性的法律相當的社會連帶性關係乃是「關係斷了就構成罪惡」的一種關係；我們用這名稱，是指一切的行爲在某一程度上確定了對於那行爲人的一種有特性的反動力——這就是人家所謂刑罰。所以，我們若尋找這關係，就是自問什麼是那刑罰的原因；再說明白些，就是那罪惡是根本地成立在什麼上頭的。

世上當然有種種不同的罪惡；但是，在這一切罪惡當中，也一定不會沒有一個共同點。證據乃是：罪惡在社會方面所確定的反動力——即刑罰——是隨時隨地相同的，僅僅有等級上的不同。

罷了。結果的一律就可以顯示原因的一律。非但在同一社會的法制所預料的種種罪惡當中是有相似之點的，而且在古今的種種不同的模型的社會裏所認定而且懲戒了的種種罪惡當中也一定有根本上相似之點。那些犯罪的行為在驟看的時候雖則像是很有差別的，然而我們斷不能說根本沒有相同的地方。因為那些罪惡是到處一樣地影響及於國際的道德觀念而且到處產生同一的結果的。這些行為都是罪惡，換句話說就都是被那些確定的刑罰壓抑着的。我們須知，一件事物的特性須是在有那事物存在的地方我們就可以觀察到的，而且是僅僅歸屬於那一件事物的。所以如果我們要知道那罪惡是根本地成立在什麼上頭的，我們就該在種種不同的模型的社會裏的一切罪惡的變態當中抽出那些共同的條理來。這些變態是沒有一種是可以忽略了的。最下流的社會裏的法律概念比之最上流的社會裏的法律概念是一樣地值得我們注意的，這都是一樣地令人增見識的事實。假使我們除了下流社會的法律不算，我們就有「從沒有罪惡的根原的地方去找罪惡的根原」的危險。譬如一個生物學家，假使他不屑去研究單細胞生物，那麼，他對於生命上必需的現象所下的定義就不會是確切的；因為如果他只觀察生物的機體組織——尤其

是高等的機體組織，——他就會冒昧地斷定生命是根本地存在機體組織上了。

尋找這普遍而永久的要素的法子顯然不在乎把那隨時隨地都被認為罪惡的行爲一一地查算，去觀察那些行爲所表現的特徵。因爲無論怎樣說來，世上雖則有些行爲是古今中外所認為有罪的，然而牠們只是最少數；那麼，這樣的一種方法只能令我們對於那現象得到一個非常片段的觀念，因爲這方法只用在一些例外上頭（註一）。這禁止性的法律的種種變化同時可以證明那永久的特徵是不會在那些刑律所禁止的種種行爲的固有性裏面可以找出來的，因爲那些行爲太繁雜了；我們要找那永久的特徵，只該在那些行爲以外的某條件與牠們的關係裏尋找。

人家以爲在這些行爲與社會上的大利益兩相衝突的當中可以找着這一種關係，於是說每一個模型的社會裏的刑律就表現那社會裏的團體生活上的基本條件。說那些刑律的權力是從牠們的需要來的；再者，這些需要既然是跟着社會變化的，那壓止性的法律的變化可能性也就得了解釋了。但是，關於這一層，我在上文已經討論過了。這樣的一個理論非但把「計算」與「思量」在社會進化的方向裏的地位擴充得太大了，而且我們須知，世上有許多曾經被認為有罪而現在

還被認為有罪的行為在牠們自身却並不有害於社會。譬如不許摸着「聖物」不許摸着一個邪

(註一)然這却是 Garofalo 所用的方法。固然，當他承認把古今中外所懲罰的行為列成一表——這原是做得太過的——是不可能的事情的時候 (Criminologie, P. 5) 他似乎已經放棄了這方法。然而後來他又回到這方法上來，所以他以為自然的罪惡乃是衝犯了以刑律為基礎的種種心理的，換句話說就是衝犯了道德上的不變的一部份。而且僅僅衝犯了這一部份，但是，衝犯了某種特別的心理的一種罪惡為什麼在甲種模型的社會裏便輕些，在乙種模型的社會裏便重些呢？因此 Garofalo 先生就只好否認在某幾種社會裏所公認為有罪的行為是有罪惡的特徵的。這麼一來，他就索性用人工去把罪惡性的範圍縮小了。縮小的結果，就弄到他的罪惡的觀念非常不完全。這觀念又是很縹緲的，因為著者並不把一切的社會模型拿來比較，却把一大部除外，叫牠們做變態的。我們可以說一個事實對於一類的事實的模型是變態的，而我們却不能說一類事實是變態的。因為既說是一類，就不能謂之變態。Garofalo 先生雖則很努力去求對於犯法的一種科學的觀念，可惜他不曾用一種十分確切的方法。試看他用「自然的犯法」一個名詞就可見了。有哪一種犯法不是自然的呢？這大約是他要回到斯賓塞的學說上去，因為在斯賓塞看來，只有工業的社會裏的社會生活乃是自然的。可惜這學說乃是最荒謬的。

穢的或聖用的人或禽獸，不許任憑聖火熄滅，不許吃某幾種肉，不許不在祖宗的墳墓上循例殺牲致祭，不許不字字確切地宣讀祭文，不許不慶祝某幾種的節日：這種種的事實，會與社會上哪一種危險有關係呢？然而我們知道祭禮與慶祝禮以及宗數上遵守的種種儀式的規定是在許多許多的民族的刑律上佔一個很重要的位置的。我們試打開聖經的前五卷一看，就可以深信不疑了；而且，在某幾種的社會裏，這些事實是很有常態地遇見的，我們絕對不能在那上頭看見什麼變態或病態，因此我們也就沒有權利去忽略牠們。

縱使在那犯罪的行爲勢必損害及於社會的時候，我們也不能說那行爲所表現的損害程度與牠所受的壓止的強度常常相當。在最開化的許多民族的刑律裏，命案乃是普通所認爲最大的罪案了。然而若就擾亂社會說起來，一次的經濟恐慌，或一次的交易所的紛亂，甚至於一間店子的破產，都比個人的命案來得兇。固然，殺人總算是一種損害，但卻沒有什麼可以證明這是最大的損害。在全機體裏失了一個細胞，算得什麼一回事？人家說，如果殺人不受刑罰，則將來的公眾的安寧就會保不住了。但是，無論那危險真確到了十分，我們試把那危險的重大程度與那刑罰的重大程

度一比，我們就覺得太不相稱了。再說，剛纔我所舉的幾個例子也可以證明某一種行爲儘可以大的損害社會而不至於受一點兒的刑罰。所以，無論從哪一方面說來，這對於罪惡的定義乃是充分的。

我們可否把那定義稍爲改一改，說犯罪的行爲乃是那些似乎損害及於社會而被社會壓止的行爲；可否說刑律雖則不表現社會生活上的主要條件，却是在團體認爲好像是社會生活上的主要條件呢？但這樣的一個解釋並不能解釋一些什麼；牠不能使我們懂得爲什麼在這許多許多的情況之下各社會竟誤認了罪惡而把那些「本身竟沒有用處的」法度去強制人們。老實說，這一個對於本問題的解答真所謂無聊的真理；我們須知，社會所以強迫各個人遵守這些法律者，這顯然因爲牠認定——無論是有理或無理的認定——這種有規則而且應時的服從在社會裏是必不可少的；顯然因爲牠努力要這樣辦的了。如果我們這樣解答，豈不好像說：「社會認這些法律是必要的，因爲牠認爲必要的」嗎？我們所應該說的乃是爲什麼社會這樣認定法律。如果這一個社會心理是從刑律上的客觀的需要裏——至少是在刑律的用處裏——出發的，那纔算是一個

解答。然而這一個解答却與事實相違；所以那問題仍舊完全地存在。

但是，這最後的一個理論並不是完全沒有根據的；他們在題內的某幾個狀況裏尋找罪惡性的基礎條件，並不是沒有道理的事情。實際上，世上一切罪惡的唯一的共同性乃是：除了下文所述的幾個顯然的例外不算，罪惡乃是各社會裏的諸份子所同聲排斥的行爲。今日人們自問這種排斥是不是合理的，如果把罪惡只看做一種疾病或一種錯誤是不是更妥當些。但是我們用不着參加這一種辯論；我們只求確定現在與過去，却用不着研究將來該是怎樣。我們須知，上文所述的事實是不容否認的，這就是說：罪惡是觸犯人們的情感的，而這些情感須是在同一的模型的社會上的一切無病態的良心裏的。

我們不能用別的言語來確定這些情感，也不能由牠們的特別對象去確定牠們的作用；因為那些對象曾經不斷地變化而且還可以變化呢（註一）。今日乃是「愛他」的情感把這特性表現得最顯明；但是在最近的時代裏，曾經有一時，宗教的情感，家族的情感，與其他千萬種的傳統的情感都確實地有同一的效果。就說今日罷，我們也不能跟着加羅法羅（Garofalo）先生說只有那對



於他人的消極的同情心能產生這一種結果。譬如，甚至於在和平的時代，我們對於一個賣國的人，不是至少也像對於一個強盜或騙子一般地有仇視的心理嗎？又如，在君主制度的情感還熱烈的國家裏，行刺君王的罪惡不是能惹起衆怒嗎？又如，在民主國家裏，外人對於本民族的侮辱不是能引起同一的憤慨嗎？所以我們沒法子替這些「被觸犯了就構成罪惡的行爲」的種種情感列爲一個表；這些情感與別的情感之間只有一個差別點，這就是牠們在同一的社會的大多數的個人心理裏是共同的。這麼一來，人們纔可以把那法律上的一句名言：「誰也不能被認爲不懂法律」應用到那刑律所制裁的而且禁止那些罪惡的行爲的種種規條上去，不致成爲荒唐之言。因爲這些規條都深刻地印進了一切人們的良心裏，所以一切人們都懂得，而且都覺得牠們是合理的。這一層至少在常態裏是真的。世上固然有些犯姦通案的人們是不知道有這些規條的或是不承認這些規條的權力的，但這一種蒙昧性或頑梗性只是精神不健全的象徵；再者，間或有某一種刑律

（註1）我不看見 Garofalo 先生有什麼科學的理由去說現代人類的開化部份所有的道德上的情感是「不會再失，只會不住地發達的」（P. 9）變化的方向是沒有一定的，他憑着什麼去劃定變化的界限呢？

已經被一切人們否認了之後還能存在，這就因為有些例外的情況去協助着牠，這些例外的情況當然是變態的，所以這一類的事情必定不能長久地存在。

由上文看來，我們就可以明白編纂刑律的特別方法。一切的成文法律都是有一個重複對象的：宣佈某種的義務，同時就確定那歸附於某種義務的一種制裁。在民律裏——最普通是在各種恢復性的制裁的法律裏，立法人把這兩個問題分別地研究解決。他先是很明顯地確定了那義務，然後說那制裁的方法。譬如，在法國民律關於夫婦兩方的義務一章裏，權利與義務是非常確實地說明了的；然而這一章裏卻不會說如果這些義務被夫方或婦方違犯了就該怎樣。我們如果要知道這種制裁，卻須在另一章裏去找。有時候這制裁竟是「意會」的。例如民律第二一四條命令妻子與丈夫同居；人們就演繹出來，說丈夫可以強迫妻子仍舊同居，然而這種制裁是在任何一章裏都沒有明文規定的。至於刑律却恰恰相反，牠僅僅指定一些制裁，却沒有一句話說及與那些制裁相當的那些義務。牠並不叮囑人們尊重別人的生命，却只把殺人的兇手判決死刑。牠不像民律一般地先說：「這是義務」，而牠即刻就說：「個是刑罰。」固然，某種行為受了懲戒的時候勢必因

爲這行爲與義務相反；然而這義務却沒有明確的條文規定。在喇上頭只有一個理由，這就是：那義務的規條已經是一切人們所認識而且承認的了。當一種習慣法變爲成文的法律而編入法典裏的時候，這就因爲有些惹起爭端的問題須得一種更明確的解答；假使那習慣仍舊能悄悄地施行下去，不敢惹起爭端或難關，那麼，牠就沒有變爲成文法律的理由了。試看刑律裏僅僅規定刑罰輕重的階級，就可知僅僅有這刑罰的階級是可以惹起疑問的罷了。反過來說，那些「如果違犯了就有刑罰」的規條所以不待法律上的解釋者，這就因爲牠們不是任何否認的對象，人人都感覺得牠們的權力了。（註一）

固然，如下文所述，聖經的前五卷裏雖則只有刑罰的處分，間或有些時候是不規定制裁的。例如十誡，在聖經第二卷第二十章與第五卷第五章裏都是這種情形。但是，聖經的前五卷雖則有法律的作用，却不是純然的法律。牠的目的並不在乎把希伯來人所遵從的刑律編爲單一的條理，以便人們實行；這甚至於不是編成的法典，所以牠裏頭所包含的各部份似乎不是在同一時代寫定

（註一）參看 Binding *Die Normen und ihre Uebertretung*, Leipzig, 1872, I, 6 et suivantes.

的。總之，這只是種種習俗的概略，猶太人藉此依他們自己的樣法去解釋世界的起原，他們的社會的起原，與他們的主要的習俗的起原罷了。由此看來，聖經裏所以陳述某幾種義務而加以刑罰的制裁者，這並不因為希伯來人不知道或誤認了這些義務，也不因為有把這些義務提醒他們的必要；恰恰相反，那書既然是各國的傳說所合成的，我們就可以斷說書中所載的一切都是銘刻在一切人們的心上的了。主要的原因乃在乎切實地摹寫民衆對於這些訓誡的來源的信仰，對於這些訓誡被認為公佈了的法律的歷史上的情況的信仰，對於牠們的權力的根源的信仰，那麼，我們須知，在這一點說起來，刑罰的規定竟成爲附屬的東西了。（註一）

爲了同上的理由，壓止性的法律的作用是始終傾向於滯留在散漫的狀態上的。在有些非常相異的模型的社會裏，壓止的法律並不是由特別的法庭執行的，却是由全社會參加，而且其限度是或大或小的。在初民的社會裏，如下文所述，法律完全是刑罰的，是由民衆的會議去判決案件。在古時的日耳曼人就是這種情形（註二）。至於羅馬呢，民事屬於法官，而刑事却歸民衆去裁判；先是由「居厘會議」裁判，後來從「十二銅柱法」（XII Tables）的時代起，便由百人團會議去裁判；

直到共和時代的末期，雖則民衆把裁判權委託給了常備的法律委員會，然而關於這一類的訴訟的裁判最高權依理還是歸屬於民衆的（註三）。至於雅典，在蘇龍（Solon, 640-558 av. J. C.）的法規之下，刑事的裁判有一部份是歸屬於 *Haliaia* 會的，這會在名義上是包括三十歲以上的一切公民的（註四）。末了，說到日耳曼拉丁的各國裏，社會舉出裁判委員會為代表，去干預這一類的職務的執行。假使民衆的觀察的標準以及與這些標準相當的情感不是人人的心裏所固有的，那麼，這一部份的法權所形成的散漫狀態豈不是不可解釋的嗎？固然，在其他的情形之下，這職務是

（註一）只在那法律是民衆的權力所造成的時候這刑律的特性裏纔有一些真的例外。在這情形之下，那義務往往是與那制裁分別地規定的。至於這例外的原因，下文再說。

（註二）看 *Tacte de Germania*, Ch. XII.

（註三）參看 *Walter de la Procédure Civile et du droit criminel chez les Romains*, tr. fr., § 829; 又 *Rein de Criminalrecht des Roemer*, P. 63.

（註四）參看 *Gilbert, Handbuch der Griechischen Staatsalterthümer*, Leipzig, 1831, I, 138.

歸屬一個受優待的階級或一些特別的法官的。但是這些事實並不能貶減了上述諸事實的顯明的價值；因為縱使在那些團體的情感的反動須待某幾種媒介而後能表現的時候，我們也不能說那些情感已經不是團體的，却只限於少數人的心理中。這代表制度可以有兩個原因，一因事務增繁，必需創立特別委員會然後可以辦理；二因某幾個大人物或某幾個階級在社會上佔了重要的地位，所以民衆就特許他們代達團體的情感了。

然而，如果我們只說罪惡是因為觸犯團體的情感而成的，還不能對於罪惡下一個定義；因為世上有許多團體情感是可以被觸犯而不構成罪惡的。譬如親屬通姦乃是頗普通的憎惡的對象，然而這僅僅是不道德的一種行為罷了。又如女人們在婚姻的情況以外而對於性交不尊重，再如完全地賣了本人的自由或完全地買了人家的自由，也都是被人憎惡的，却不構成罪惡。由此看來，與罪惡相當的團體情感與其他的團體情感相差之點就該是在乎某種顯明的特性；他們該有某一種平均強度。牠們非但是銘刻在人的心裏的，而且是很厲害地銘刻在人的心裏的。這並不是些游移而浮淺的意志，却是在我們心裏深深地生了根的一些傾向與一些感觸。證據乃是刑律

的進化是慢極了的。牠非但比風俗更難改變，而且牠在積極的法律裏乃是最不受變化的一部份。譬如我們試看自從本世紀的初期以來，立法人在法律生活的種種不同的範圍裏曾經做了些什麼；關於刑律方面的革新乃是很罕見的，反過來說，在民律裏，在商律裏，在立法行政律裏，都插進了許多許多的新規條。我們試把十二銅柱法所規定了的刑律拿來與古典時代的狀況相比較，我們所察得出來的變化比之同時那民律所遭受了的變化算不算一回事。依萬殊先生 (Mainz) 所說，自從十二銅柱法以來，主要的重罪與輕罪都被規定了：「歷十代之久，公衆的罪惡的條目裏僅僅增加了幾種法律，例如懲罰侵吞公款，懲罰謀反，也許還懲罰那「賣他人的奴隸」(plagium) 的行爲」(註一)。至於私人的罪惡，我們只知道有兩種新的：其一是劫掠 (actio honorum vi rap-torum)，其二是非理的損害 (Damnum injuria datum)。這種事實是到處可以找着的。如下文所述，在下流的社會裏，法律差不多絕對是刑罰的，因此牠就是很固定的。就普通說起來，宗教上的法

(註一) 見 Esquisse historique du droit criminel de l'ancienne Rome, in Nouvelle Revue historique

律總是壓止性的；因此牠也就是富有保守性的。這刑律的固定狀態就可以證明那與刑律相當的團體情感的抵抗力。反過來說，那些純然道德上的標準的可型性，與牠們進化的相對的速度就可以證明那做民律的基礎的團體情感是很沒有力量的；這個若非因為那些情感是新來的，還不會深深地印入人人的心裏，就因為牠們正在失去了牠們的根，而從底面浮到人心的表面來了。

在這裏我還需要增加最後的一段話，好教我所下的定義成為確切的。就普通說，那純然道德上的制裁——即散漫的制裁——所維護着的情感比之那純然的刑罰所維護的情感固然是弱些，比較地不很有固定的組織，但是也有一些例外。譬如我們決沒有任何理由說那中等的孝心與那對於最顯明的窮苦所生的同情的主要形式乃是一些浮淺的感情，還比不上尊重別人的所有物或尊重公衆的權力；然而那些不肖的兒子與最狠心的自私者卻不被人認為有罪的人。由此看來，情感強了還不够，還要明確的情感纔行。實際上，這些情感每一種都是與一種很確定的實施相應的。這實施儘可以是簡單的或複雜的，積極的或消極的，換句話說就是在行爲上的或在禁戒上的，然而總是很確定的。關係在乎做甲事與乙事，或在乎不做甲事與乙事，例如不殺人，不傷人，或讀



某種祭文，或行某種祭儀等等。反過來說，譬如孝順與慈悲只是很浮泛的心願，是傾向於一些很普遍的對象的。所以刑律是非常乾脆，非常明確的，而純然道德上的標準就往往是浮泛的了。這些標準是那樣不明，所以我們往往難於把明文去規定。我們可以很普通地說一個人應該工作，應該憐憫他人等等；然而我們不能規定什麼方式或什麼程度。因此就會有變化與差別的餘地了。反過來說，那刑律所寄託的那些情感却是確定的，牠們很有更大的齊一性；人們既然不能用種種的方式去解釋牠們，所以牠們到處都是一樣的。

現在我們可以下結論了。

在同一社會的諸份子的平均數裏的種種共同的情感與信仰的總體是成爲一個確定的系統的，這系統是有牠自己的生命；我們可以把牠叫做團體的意識或共同的意識。固然，牠的本體並不是純一的組織；嚴格地說，牠是散漫在社會的全範圍內的；然而牠總還有許多固有的性質，這些性質就形成一個分明的實際。牠實在是與各個人所處的種種特別情境沒有關係的；所以各個人過去了之後牠還存在。牠在北方或南方，在大城裏或小鎮裏，又在種種的職業裏，總是一樣的。再

者，牠並不隨着世代變遷，恰恰相反，牠却把前後相承的各世代聯絡起來呢。所以牠雖則僅僅能在各個人的心裏實現，却與各個人的特別意識大不相同。牠是社會的精神上的模型，這模型有牠的特性，有牠的生存條件，有牠的發明方式，這也像個人的模型一般，不過是方式不相同罷了。在這一點說，牠就有享受一個特別的名稱的權利。老實說，我在上文所用的一個名稱還不免帶有兩可性。因為「團體的」與「社會的」這兩種字眼往往被人們認為同一的，所以人們就會以為團體的意識就是社會的全意識了，換句話說，就是以為團體的意識的範圍與社會的精神生活的範圍一樣寬了，其實牠只是社會的精神生活裏的一個很小的部份，尤其是就高等的社會而言。法庭的作用，政府的作用，科學的作用，工業的作用——總而言之，一切特別的作用都是屬於精神的範圍的，因為牠們寄託在代表或行爲的系統上。然而這些作用是顯然在共同的意識之外的了。若要避免上文所犯的兩可性（註一），最好的法子也許是創造一個專門名詞去特別地指定社會上種種相似性的全體。然而非絕對必要的時候，我們不該創造一個新名詞，因為新名詞的用途並不是沒有不便之處的；所以我就把比較地通行的名詞——團體的意識或共同的意識——保留着，只常

常把我所用的狹義喚起讀者的注意就是了。

把上面的分析總括起來，我們可以說一種行為在觸犯了團體的意識裏的確定而且強烈的情感的時候就是犯罪的行為（註二）。

這定義並不怎樣容人否認，然而人們往往不懂牠的真意義，却把一種很不相同的意義來解釋牠。人們以為牠並不表現罪惡的主要的特性，却只表現罪惡的種種反響裏的一種反響。人們都很曉得罪惡觸犯了一些最普通而且最有力的情感；然而他們以為這共同性與這力量是從那行為上的罪惡性裏來的，因此那罪惡性就完全地還待確定了。一切的罪惡都是人人所排斥的，這一

（註一）這兩可性並不是沒有危險的。譬如人們有時候自問個人的意識是否像團體的意識一般地變化；這一切都要看人們怎樣解釋那名詞而定。如果這名詞是代表社會的相似性的，那麼，變化的關係乃是成反比例的，這在下文再說；如果這名詞是指社會的精神生活的全部而言，那關係都是直接的了。所以有辨別的必要。

（註二）團體意識與個人意識是不是一樣的意識，我們可以不管。我這名詞只是指社會相似性的全部而言，並不武斷地主張這現象的系統應該歸在哪一類。

層他們並不否認；然而他們都以為那以罪惡爲對象的一種排斥是從那罪惡性來的。不過，這麼一來，如果要問這罪惡性寄託在什麼上頭，他們就很難答覆了。寄託在一種特別厲害的不道德性上頭嗎？我是願意這樣說的；然而這只是以問題去答覆問題，把一個字眼去替代另一個字眼；因爲我們恰恰要知道不道德性是什麼，尤其是要知道那社會藉編定的刑罰去壓止的，而且構成罪惡的那一種特別的不道德性是什麼。這不道德性顯然是只能從一切的犯罪學上的種種狀態裏的一種或數種共同的性質裏來的；我們須知，合於這條件的只有一種性質，這就是那罪惡——無論是何罪惡——與某幾種團體情感之間的一種相反性。由此看來，原是那相反性生出罪惡，絕對不會是那相反性從罪惡裏生出來。換句話說，我們不該說一種行爲因爲是犯罪的然後觸犯了共同的意識，只該說因爲觸犯了共同的意識然後成爲犯罪的行爲。我們並不因牠是犯罪的然後排斥牠，而牠却因我們排斥然後成爲罪惡。至於這些情感的固有性却是沒法子確定的；牠們的對象很繁雜，我們沒法子用純一的標準去規定牠們。我們不能說牠們的關係在乎社會的生活必需的利益或在乎公理的最低限度；這一切的定義都是不妥當的。但是我們只能說：某一種情感——無論牠

的來源與去向如何——存在一切人們的意識裏，而且到了某種強度與某種確定的程度的時候，無論哪一種行為觸犯了牠，都算是一種罪惡。現代的心理學家漸漸回到斯賓挪莎的意見上去了，斯賓挪莎說，世上的事物爲我們所愛然後是好的，並不因爲牠們是好的，然後我們愛牠們。傾向與仰慕乃是根原；快樂與痛苦只是枝葉。在社會生活裏也是如此的。某一種行為在社會上是不良的就因爲牠被社會排斥。然而人們可以問我：世上不是有些團體情感是從社會與事物接觸時所感受的痛苦或快樂裏來的嗎？是的，不錯，但團體情感並不都是有這種來源的。其中有許多——也許就是一大部份——是從別的原因出發的。凡是能令活動力成爲一種確定的形式的，都可以產生一些習慣，而由這些習慣便生出一些意向，此後就非滿足這些意向不可了。再說，只有這些最後的意向乃是真確的基本的意向。其他的意向只是特別的而且更確定的形式罷了；因爲若要在甲對象或乙對象上找着一些情趣，必先要團體的受力已經達到了能感受那情趣的程度纔行。如果那些相當的情感被消滅了，那麼，那最不利於社會的行為非但可以受人寬容，而且受人嘉獎而引爲模範。快樂是不能創造一種傾向的一切部份的；牠只能維繫那些有某種特別目的的傾向，而還

要那目的與那些傾向的原始性質相當纔行呢。

然而有些情形似乎不是上面的解釋所能說明的。有些行爲是被社會壓止得很嚴的，却不是輿論所排斥得很厲害的。例如職工的同盟，司法侵入行政的權限，宗教的職務侵入非宗教的職務的範圍，這些行爲被壓止的程度並不與其所引起的衆憤的程度相當。又如偷竊公文的行爲在我們看來沒有多大關係，然而關於此項的刑罰却是頗重的。甚至於有些被罰的行爲並不直接地觸犯團體情感的；譬如在禁止的時期內捕魚或打獵，又如把太重的車輛推在公路上經過，這些行爲並不與我們的任何情感相抵觸。然而我們沒有一點兒理由去把這些罪惡與別的罪惡分開；根本的區分乃是武斷的（註一），因爲一切的罪惡雖有種種不同的程度，而牠們的表面的標準都是一樣的。當然，在這些例子裏頭，刑罰不像是公平的；但是，輿論雖則不反對這刑罰，如果只憑輿論自身，就不會要求這刑罰或不至於這樣苛刻。由此看來，在一切這類的情形之下，那犯罪性不從——或不完全從——那些被觸犯的團體情感的強度上出發，却另有一種原因。

我們須知，實際上，一個政府的權力成立了之後，牠自身很有力量，足以把一種刑罰的制裁自然地繫屬在某幾種行為的標準上。在牠自身的行為上，牠能創立某幾種罪條，或加重其他幾種罪惡在犯罪學上的價值。所以我在上文所述的種種行為都是有這共同的性質，而這性質就是：那些行為是與社會生活上的指揮機關不相容的。那麼，我們是不是應該假定有兩類的罪惡，歸屬於兩種不相同的原因呢？我們是沒法子歸宿在這一個假定上的。罪惡的花樣雖多，而在根本上說來，到處都是一樣的，因為牠到處產生了同一的結果，換句話說就是到處惹起了刑罰，這刑罰的強度雖有等差，而牠並不因此就變了性質。我們須知，一個事實不能有兩個原因，除非這二元性只是表面的，其實還是一元。所以國家所固有的反動力也該與那散在社會裏的反動力的性質相同纔是道理。

實際上，這反動力是從哪裏來的呢？因為國家所管理的利益很重大，非用一種特別的手段去

(註1)我們試看 Carofalo 先生把他所謂真罪惡與別的罪惡區分(P. 49)這是他個人的估量，並沒有任何的客觀的基礎的。

保護不可嗎？然而我們曉得僅僅對於利益的損害，那怕是重大的利益也不足以確定刑罰的反動力；還要這損害被人感覺到了某程度纔行。再說，爲什麼那對於政治機關的最輕微的損害也被懲戒，而在其他的社會機體裏那些更可怕的紛擾却只能在民事上去補救呢？對於路政局的章程的最小的違犯也被罰金；至於違犯契約——甚至於是屢犯——或在經濟關係上的屢次不慎重却僅僅被處賠償損失呢？固然，統治機關在社會生活裏負有重大的任務然而其他種種機關的利益也不是非生活必需的，而其任務却不由這方式去保障。腦固然是重要的，胃呢，也是重要的機關，胃有了病，也會像腦有了病一般地使生命上發生危險。人家有時候把政府叫做社會的腦，爲什麼社會的腦就該特別地受優待呢？

這難關是容易解決的，我們只須注意到：凡是統治力所在的地方，牠的首要的任務乃在乎使人們尊重各種信仰與各種團體上的傳說，換句話說就是在乎維護共同的意識而抵抗那些內外的仇敵。這麼一來，牠就變成了普通意識的象徵，在人人的眼裏都把牠看做共同意識的表現。所以那意識上的生命就與牠相通，像那些觀念的和合性與代表牠們的各名詞相通一般，所以牠纔有



這一種特性以致令牠成爲無敵的。這已經不是重要或次要的一種社會作用了，牠竟是團體模型的化身。團體把權力施行在各人的意識上，而牠就分享這權利，所以牠纔有牠的力量。不過，當這力量成立了之後，雖則不會脫離了牠所從來的源泉，而且仍舊在那源泉裏繼續地生長，然而牠却變了社會生活的獨立原素，能憑着自力產生一些自身的動作，是外面的任何衝動所不能確定的。這恰因爲牠獲得了這最高權的緣故。又在另一方面說，這力量只是共同意識所固有的力量所生出來的，所以牠當然有同一的個性與同一的方式，甚至在那普通意識的反動不十分諧和的時候也是如此。牠排斥一切的反抗的力量，也像那社會的散漫的靈魂排斥相反的力量一般；甚至在社會的靈魂不感受着那反抗的力量或感受不厲害的時候，這統治力也要去排斥牠的，換句話說就是：統治力把那些觸犯統治權的行爲認爲罪惡，然而這些行爲觸犯團體的情感却不會厲害到同一的程度。但統治力却從團體情感裏接受了一切的力量然後能創立那些輕重的罪名。牠不能從別處來，而牠又不能不從一個地方來，所以我這書的下文就儘量地闡明好些事實，以證實這一個解答。政治機關所施於種種犯罪行爲的名與數之上的作用的範圍是與牠所包含的力量成正比例。

的。至於這力量呢，我們也可以測量牠，或看政府所施於公民們的權限的大小，或看那些觸犯政府的罪惡程度的高低而定。如下文所述，我們就可知那最大的權限與最重的罪惡乃在那些下等社會裏；又從另一方面說，最有權威的團體意識也是在這種模型的社會裏（註一）。

所以我們始終應該回到團體的意識上來；一切的犯罪性都是直接地或間接地從團體意識裏出發的。罪惡不僅是對於利益的損害——縱使是重大的損害，而且是對於最高權力的觸犯。我們須知，依經驗上說，除了團體的力量之外，再也沒有什麼道德力能比個人更高超了。

再者，剛纔所述的結果，我們還有方法去檢查牠。罪惡的特徵乃在乎牠能確定那刑罰。所以如果我們對於罪惡所下的定義是切當的，這定義就該把刑罰的一切特徵顯示出來。我們現在就要做檢查的工夫了。

但在未檢查以前，我們該先證明這些特徵是什麼。

## 二

先說，刑罰是寄託在一種熱情的反動作用上的。越在未開化的社會裏，這特徵越是顯明。實際上，原始的民族爲懲罰而懲罰，使罪人受苦只爲的是使罪人受苦，他們在施痛苦給那罪人的時候並不希望任何利益。證據乃是：他們並不求罰得公平或罰得有用，只管要罰罷了。所以他們懲戒那些犯了他們所排斥的行爲的動物（註二），或甚至於懲戒那些無機物，因爲牠們做了罪惡的被動的工具（註三）。至於刑罰就只施於人的身上，牠往往超過了罪人的本身而達到一些無辜的人們，例如他的妻子，他的兒女，他的鄰人等等（註四）。這因爲那刑罰的靈魂——卽熱情——非到了全（註一）再者，在把罰款爲一切的刑罰的時候，牠既然只是款額有定的賠償，就是在刑律與恢復性的法律二者的交界之上了。

（註一）看 Exode, XXI, 28; Lev., XX, 16.

（註二）例如殺人的刀——看 Post, Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft, I, 230-231.

（註四）看 Exode, XX, 4 et 5; Deutéronome XII, 12-18; Thomissen, Etudes sur l'histoire du droit criminel, I, 70 et suiv.

消的時候是不能停止的。因此，那熱情已經把那直接地惹牠的人剷除了之後，還有餘力，便完全機械地把牠這餘力散佈得更遠些。甚至在那力量不很過度，僅僅施及於罪人的時候，牠還傾向於把牠所反抗的那行爲的犯罪性加重，以顯牠星還未全消的。那些在最後的刑罰上還增加的苦刑，都是從這上頭生出來的。在羅馬時代還是這樣，做賊的非但應該把所偷的東西交還人家，還要被罰比那東西的價值大兩倍或四倍的款子（註一）。再說，那最普遍的報復刑不是藉此以滿足報仇的熱情的嗎？

但是人們可以說：今日的刑罰的性質變了；社會罰人並不爲的是報仇，只爲的是自衛。牠所處分的刑罰只是保護人民一種有法則的工具罷了。牠施刑罰，並非因爲刑罰的自身能給牠一種滿意，却因爲想使人人畏懼刑苦，好教那些作惡的意志潛藏下去。所以這壓止的作用並非寄託在憤怒上頭，却只寄託在熟思的先見上頭。所以我在上文所述的種種觀察恐怕不能成爲通例；因爲那些觀察只是關於刑罰的原始形式的，却不能擴充到現代的刑罰的形式上來。

然而如果我們僅僅證明這兩種刑罰的目標是不同的，我們還沒有權利去說牠們是根本不

同。一種成法的性質，並不一定因為那些履行那成法的人們的意向改變了，就跟着起變化的。實際上，牠儘可以在古代已經有了同一的任務，不過人們不覺得罷了。在這情形之下，爲什麼在人們覺得牠產生了好些效果的時候，牠就會變了形呢？牠在新時代，自然有新的條件；牠適應那些新條件，並不須有根本上的變化。刑罰也是這個道理。

實際上，如果我們以爲報仇只是一種無用的殘酷，那就錯了。若說牠寄託在一種機械的而且無目的的反動上，寄託在無智的而且熱情的行爲上，寄託在不經考慮的一種破壞的需要上，這都是很可能的；然而牠傾向於破壞，已經是對於我們的一種威嚇了。所以牠在實際上已經成立了一種真正的自衛行爲，雖則是本能的，不加考慮的。我們只對於那些損害我們的東西報仇，而損害我們的東西總不免是一種危險。報仇的本能只是保守的本能被危險激怒了的罷了。所以人們在人類史上把一種無用的而且消極的任務歸於報仇的行爲，這是很不對的。這是自衛的一種工具，牠有牠的價值；不過，這是野蠻的工具罷了。牠既然不知道牠機械地所產生的益處，因此牠就不能很

邏輯地規定自己；所以牠有幾分是隨便散佈的，牠只憑着盲目的本能驅使，而牠的怒氣也就沒有什麼可以節制。今日呢，我們更能認識我們所欲達的目的，因此我們就更曉得利用我們所用的方法；我們自衛的方法是更科學的，同時也就是更有效驗的了。但是，自從有刑罰以來，這效果就得到了的，不過所得到的效果不算很完滿罷了。今日的刑罰與古代的刑罰之間並沒有一個鴻溝，所以今日的刑罰並不需要變化然後纔能適合於牠在我們的開化的社會裏所負的任務。一切的差別乃在乎牠產生效果的時候，牠自己很能知道。我們須知，個人的意識或社會的意識雖則對於牠所顯示的真相不是沒有影響的，然而牠並沒有能力去變換那真相的性質。無論是有意識的或無意識的，那些現象的內部結構還是如前一樣。所以我們可以料定刑罰的主要原素與古代的完全相同。

實際上，刑罰仍舊是報仇的工作，至少是一部份如此。人家說我們使罪人受苦並非爲的是使他受苦；然而我們覺得他受苦是應該的，這也是不可否認的事實。也許我們錯了；但問題並不在錯不錯。此刻我們只求確定現在或過去的刑罰，却不必問刑罰該是怎樣。我們須知，法庭裏所常用的

「公訴」一個名詞並不是一個虛字眼（譯者註）。我們既假定刑罰真能為我們做將來的保障，我們覺得牠也應該是過去的補償證據。乃是：我們在事前很小心謹慎地把刑罰的輕重與罪惡的輕重儘量地弄成正比例；假使我們只以為罪人作惡就該受苦而且該受同樣的苦，那麼，這些謹慎的規定都成為不可索解的了。實際上，如果刑罰只是自衛的一種方法，這刑罰的等差就不是必要的了。固然，假使最重大的謀殺案也混在一些輕罪裏辦理，社會上就會發生危險；但是，假使那些輕罪也混在最重大的謀殺案裏辦理，在許多地方說起來，却是有益無害的。為着抵抗一個仇敵，提防的手段越嚴越好。人們會說：犯小罪惡的人的性情並不很壞，我們若要制止他們的不良的本能，只須用一些不很厲害的刑罰就夠了。但是，他們的傾向雖則少帶一些惡性，却不因此少帶一些強度。賊子對於偷竊的傾向是與兇手對於殺人的傾向一樣地強烈的；賊子的抵抗力並不比兇手的抵抗力更弱，所以如果我們要制勝他們就該用同一的手段纔是。假使像人們所說，關係只在乎把一種相反的力量去壓制那損害力，那麼，那相反力的強度就該純然以那損害力的強度為標準，至於那損

（譯者註）「公訴」在法文是 *Vindictae publicae*，在拉丁文是 *Vindicta*，原是報仇的意思。

害力的性質却不成爲問題。這麼一來，刑罰的階級就只能包括很少的等差，而刑罰的輕重只跟着那罪人兇惡的程度而定，却不跟着犯罪的行爲的性質而定。那麼，一個屢戒不悛的賊子就該與一個屢戒不悛的兇手受同一的處分了。然而我們須知，實際上，縱使我們證明了一個罪人是不能矯改的，我們也覺得不該把一種過分的刑罰加在他的身上。這可以證明我們還守着古代報復刑的原理，不過我們把更高尙的意義去理會牠罷了。我們對於罪過的限度與刑罰的限度都不像古人那樣物質地而且野蠻地去測量了；然而我們始終以爲二者之間該有一個方程式，無論我們立那比較的標準有沒有利益，我們總不免存這念頭。所以我們心目中的刑罰還是我們的祖宗的心目中的刑罰。這既然還是一種補贖，那麼，就還是一種報仇的行爲。我們所報復的與罪人所補贖的就是那對於道德上的冒犯的舉動。

世上有一種刑罰尤其是能表現這熱情的特徵的；這就是在大部份的刑罰裏，有恥辱去加重那些刑罰，而且恥辱跟着刑罰增加。這恥辱往是沒有益處的。一個罪人，他已經不再該在社會裏生



活了，而且他的行為已經可以充分地證明那些最可怕的威嚇還不足以嚇倒他了，我們羞辱他又有什麼用處呢？如果在沒有其他的刑罰的時候，或物質上的刑罰還頗輕微，不足以示懲戒的時候，加以恥辱還有可說；否則恥辱就是贅物了。我們甚至於可以說社會非遇別的刑罰不夠用的時候還不肯就用法律上的刑罰，然而這樣說來，爲什麼要維持這一類的刑罰呢？牠們只是一種補足的而且無目標的刑罰，其處罰的原因只是「以害償害」的一種需要罷了。這實在是本能的而且不可抗的情感的一種出產品，所以這些懲罰往往擴充到無辜的人們身上。譬如有時候，犯罪的地點藉以犯罪的工具，罪人的親屬，都分担了我們所罰的一個人所受的恥辱。然而我們須知，那些確定這種散漫的刑法的原因也就是那伴隨在這刑法之後的有組織的刑罰的原因。再者，我們只須看法庭裏的刑罰是怎樣活動的，就可知刑罰的動機純然是熱情的了。追究案情的法官與辯護的律師都是向一些熱情上去爭勝的。律師努力要替罪人博得同情，法官却努力把那犯罪的行為所觸犯的社會情感喚起人們的注意，而那裁判官也就在這兩種相反的熱情的影響之下去判決那案件了。

這樣說來，刑罰的性質並不會根本地改變。我們所能說的僅是：報仇的需要在今日是比昔日更處理得宜了。自從人們有了先事提防的精神之後，那熱情的盲目的行為就不像昔日一般自由；牠把那熱情管束在某界限之內，不許做無理的劇烈行為，也不許做沒來由的蹂躪。這熱情已經不是盲目的，也就不很像從前任意亂來；縱使在求滿足的時候，也不至遷怒於無辜的人們了。然而熱情總不免仍是刑罰制度的靈魂。所以我們可以說刑罰是寄託在強度有等差的熱情的反動作上的（註一）。

然而這反動作用是從哪裏來的呢？從個人來的呢？還是從社會來的呢？

人人都曉得是社會去處罰；然而牠儘可以不負責的。我們所以不懷疑刑罰的社會性者，這因為刑罰一經宣佈，就非由政府用社會的名義不能取消。假使這是博取個人的滿意的，各個人就始終該有赦免的權；因為如果一種特權是不能不要的，而且是那受權的人所不能放棄的，這還能叫做特權嗎？其所以只由社會去支配刑罰之權者，因為牠被害的時候各個人也就同時被害，而刑罰

所壓止的就是那損害社會的行爲。

但我們也可以找出些例子來說刑罰的處分是歸屬於各個人的意志的。在羅馬時代，有些罪惡是被罰款給那受損害的當事人的，而那當事人却可以放棄那款子或藉此講和。例如不顯明的偷盜，劫掠，侮辱，非理的損害等等皆是（註11）。這些罪惡是所謂私罪（*delicta privata*），與純然所謂罪惡相對而言，至於那些純然所謂罪惡的刑罰却是由政府的名義去處理的。在希臘，在希伯來人，都有這一類的區別（註12）。在更不開化的一些民族裏，有時候刑罰似乎更完全是私的東西，譬如哥爾斯島（*Corse*）的「族仇」（*vendetta*）就傾向於證明這一種事實。這些社會是由許多基

（註1）在那些覺得補贖的思想爲不可索解的人們，他們也承認這一點。因爲他們的結論乃是：爲要適合他們的學說起見，該把人們對於刑罰上的傳統觀念從頭至尾完全地改造一番，那麼，他們所攻擊的原理顯然就是昔日與今日的刑罰所憑藉的基礎了。（看 Fouillo 的 *Science Sociale* P. 307 et suivantes）

（註11）Rein, op. cit., P. 111.

（註12）在希伯來人偷盜，侵奪存放物，頂冒，毆打，都被認爲私罪。

本團體集合而成的，那些基本團體差不多是家族的性質，我們因為方便起見，可以叫他們做「族黨」(clans)。在甲族黨裏的一個份子或幾個份子謀害了乙族黨裏的一個人的時候，乙族黨就認為全族受了侮辱而對於甲族黨加以刑罰(註一)。若就學理上說，還有一點至少是在表面上能顯得這些事實更重要的，這就是：人們往往認定那「族仇」在原始時代曾經是刑罰的唯一形式。這樣說來，刑罰大約是先寄託在私人報仇的行爲上了。今日的社會雖則有了懲戒的法律做工具，也許我們只能說社會僅是代表各個人去執行刑罰。牠只是他們所委任的執行者。牠代替他們管理他們的利益，大約是因為牠管理得妥當些，然而這並不是牠自己的利益。在原始的時候，他們自己報自己的仇；現在是牠爲他們報仇；但刑律既不能因為這簡單的交替而變了性質，也就不會有純粹的社會性。社會所以好像負有重大的任務者，這只是代理個人們的任務而已。

但是，這理論雖則是很流行的，而那些更可證明的事實却與這理論相反。我們不能引據一個社會就說「族仇」是刑罰的原始形式。我們可以斷定原始的刑律乃是以宗教爲根本的。這在印度，在猶太，都是顯然的事實，因為印度猶太的法律在昔日是被認為神示的(註二)。在埃及，那哈爾

迷十書 (Les dix livres d'Hermès) 內載犯罪法，連同關於政府的一切律例，都被種做神父的書，而且愛里陽 (Elien, du IIIe siècle) 說：在古代的埃及完全是由牧師們執行法律上的職務 (註三)。在古代的日耳曼也是如此 (註四)。在希臘，法律是被認為朱不台 (Jupiter 諸神的主宰) 所頒發的，而刑罰的情感也就被認為神的報仇 (註五)。在羅馬，刑律也是以宗教為來源的，最顯明的證據

(註一) 特別看 Morgan 的 Ancient Society, London, 1870, P. 76.

(註二) 在猶太的裁判官不是牧師，然而一切的裁判官都是上帝的代表，是上帝的人 (Deutéronome, I, 17: Exode, xxii, 28)。在印度是國王任裁判，然而這職務是在根本上被認為宗教的 (Manou, xii, V, 303—311)。

(註三) 看 Thomissen 的 Etudes sur l'histoire du droit criminel, I, p. 107.

(註四) 見 Zepfl 的 Deutsche Rechtsgeschichte, p. 909.

(註五) 愛西約德 (Hésiode) 說：「是沙杜爾納 (Saturne 朱不台的父親) 給我們人類的裁判權」 (Travaux et jours, V, 279 et 280, édition Didot)——「當人類放縱於邪惡的行爲的時候，朱不台居高臨下，一定看見了，而且即刻懲戒的。」 (Ibid., 266. 又參看 Iliade, xvi, 384 et suiv.)

第一是那些舊習俗(註一)，第二是後來還存在的上古成法，第三就是法律名詞字典的本身(註二)。我們須知，宗教乃是根本上帶有社會性的東西。牠非但不追隨個人的意向，而且時時刻刻把一種壓制力施於個人的身上。牠強迫個人去守那些妨礙個人的教規，去做大大小小的許多犧牲。個人應該在自己的財產裏拿出多少來奉獻神明；又應該在自己工作或消遣的時間裏抽出相當的時間去履行那些祭禮；又應該遵守上帝所吩咐的戒條，甚至於犧牲了生命，如果是上帝的命令的話。宗教完全是犧牲與大公無私的精神。所以如果原始的刑律乃是宗教上的一種法律，我們就可以斷定那刑律所保障的利益乃是社會的利益了。諸神因為自身受了觸犯而藉刑罰報仇，並不因為個人們受了觸犯而替他們報仇；我們須知，對於諸神的觸犯也就是對於社會的觸犯。

因此之故，在下等的社會裏，最多數的罪惡乃是損害公物的罪惡。例如觸犯宗教，觸犯風俗，觸犯政府等等。我們只須打開聖經一看，又試看印度的摩奴戒律 (*Les Lois de Manou*)，與埃及的老法典裏所剩下的碑文，我們就知道那些關於保護個人的法律所佔的地位是比較地很小，而反過來說，那些關於褻瀆神聖的種種不同的形式，不守宗教上的規則或儀禮等的禁條却發達得非

常厲害（註三）。同時，這些罪惡乃是被懲罰得很重的。在猶太民族裏，最被人痛恨的謀害罪就是對於宗教的謀害罪（註四）。在古代日耳曼民族裏，依泰西特（Tacite）說，只有兩種罪惡是被處死刑的：第一叛逆宗教，第二脫離宗教（註五）。又依孔子與孟子說，不敬天的罪比殺人的罪更大（註六），在埃及，最小的瀆神罪也被處死刑（註七）。在羅馬罪惡的等差上，最高的也是違反宗教罪（註八）。

（註一）Walter, op. cit., § 788.

（註二）Rein, op. cit., p. 27—36.

（註三）Thonissen, passim.

（註四）Munck, Palestine, p. 216.

（註五）Germania, XII.

（註六）Plath, Gesetz und Recht in alten China, 1865, 69 et 70.

（註七）Thonissen, op. cit., I, 145.

（註八）Walter, op. cit., § 803.

但是，依上文所舉的例子，這些私刑究竟是什麼？牠們的性質是混雜的，同時有壓止性的制裁與恢復性的制裁。所以羅馬法裏的私罪竟是在純粹的刑事罪與純粹的民事損害二者之間的。牠有刑事的形態，也有民事的形態，所以牠漂浮在二者的邊界上。在某種意義上說，這是一種刑事罪，因為法律所規定的制裁的目的並不僅僅在乎把事物恢復固有的狀況；那犯罪的人不但該負賠償損失的責任，而且他還要受某種處分，就是所謂「補贖」。然而這也不完全是一種刑事罪，因為雖則是由社會宣告刑罰，而牠却不能作主去執行刑罰。這是牠授與那被害人的一種權利，只由那被害人自由地處置（註一）。同樣，「族仇」也顯然是社會所認為合法的一種刑罰，然而牠却任憑個人們去自由施罰。所以這些事實只能更證明我所說過的刑事的性質。這一種中性的制裁雖則有一部份是私的，同時却不是一種刑事的懲罰。刑事的特性少些，則牠的社會性就少些；反過來說，刑事的特性顯明些，則牠的社會性就顯明些。我們不能說私人的報仇乃是刑事的原始形式；恰恰相反，這只是一種不完善的刑罰。非但那些對於個人的謀害罪不會是首先被壓止的罪，而且在原始時代牠們纔僅僅到了刑律的門閥上呢。牠們須待社會漸漸感覺着有牠們為害的時候然後漸



漸升上犯罪性的階級；這一種變動，我們用不着詳述，但決不是簡單的一種交替。恰恰相反，這刑罰性的歷史恰是社會不停止地侵佔個性的歷史，更說嚴格些便是侵佔牠所包含的各基本團體，而這侵佔的結果乃在乎漸漸把社會的法律去替代私人的法律（註二）。

然而上述的種種特徵非是那追隨那些僅是不道德的行爲的散漫的制裁所有的，而且也是法律上的刑罰所有的。我在上文說過，法律上的刑罰所以異於那散漫的制裁者，就因牠是有組織的；但這種組織又寄託在什麼地方呢？

當我們想起了現代社會裏所施行的刑律的時候，我們就想到那法典裏的罪名是非常確定的，那係屬於罪名的刑罰也是非常確定的。固然，裁判官在把這些普通的刑條施用於每一個特別的

（註一）但是，最能顯示私刑的刑罰的特性的，乃是牠涉及於恥辱，這就是真正的公刑了。（V. Rein, op. cit., 916.

Bouvy, De l'infamie en droit romain, Paris, 1884, 35)

（註二）無論如何，我們總該注意到那「族仇」乃是根本上有團體性的東西。這並不是個人報仇，只是族黨報仇；後來那和解的款子還是給那族黨或那家庭的呢。

情形的時候儘有某種伸縮的自由；但是，在根本的大綱上，每一類缺載的犯罪行為都有刑罰在那裏暗暗地確定了的。然而這無所不備的組織却不是刑罰的基礎，因為有些社會裏雖有刑罰，却不是預先規定了的。在聖經裏，有許多禁律是儘量地用命令式的，却没有明文規定違禁的該受的任何刑罰。然而刑罰的性質並不是可疑的；因為經文雖則絕口不提刑罰，同時牠却表現那禁止的行為可怕到那地步，以致人們不能有一刻設想那行為是不會被懲戒的（註一）。所以我們儘可以設想這不提及刑罰的原因只在乎那刑罰的方法不會確定。實際上，聖經的前五卷裏有許多敘述的文章都只告訴我們說有許多行為的罪惡價值是無異議的，至於刑罰却還待裁判官去決定施行。那社會分明知道眼前就是一種罪惡；然而那應該係屬於那罪惡的一種刑罰的制裁却是不會確定的（註二）。再說，甚至於在立法人所制定了的各刑罰當中，也有許多是不會確切地規定的。所以我們曉得當時有許多不相同的刑罰是不能一例執行的，然而在一大部份的情形之下，那經文只普遍地說及死刑，却不提及應該怎樣處死。依照孫末楠（Sumner Maine）說，在原始的羅馬也是如此；犯罪的人們被告到民衆的會議裏，由民衆證明了犯罪的事實，同時纔用一條法律去規定

刑罰，這是民衆的最高權（註三）。又甚至於十六世紀，刑律的大綱乃是「刑罰的施行是由裁判官專斷的（*arbitrio et officio iudicis*）。不過，只不許裁判官在習用的刑罰之外再創造其他的刑罰」（註四）。這裁判官的權力的另一個作用乃在乎連犯罪行為的價值也完全由他估定，所以那罪名的本身也是不曾確定的了（註五）。

（註一）*Deutéronome*, VI, 25.

（註二）人們曾經遇見一個人在安息日拾柴，「他們就把那人領去交給摩意斯（*Moïse*）與阿龍（*Aaron*）以及裁判會全體，結果是把他放進監牢裏，因為人們從前還不會說明應該怎樣處治他」（*Nombres*, XV, 32—36）——又有

一次是一個人咒罵了上帝的名字。那些在場的人們把他捉住了，却不曉得怎樣處治他。摩意斯自己也不曉得，所以他去請教於上帝（*Lév.*, XXIV, 12—16）。

（註三）*Ancien Droit*, p. 358.

（註四）*Du Boys*, *Histoire du droit criminel des peuples modernes*, VI, II.

（註五）*Du Boys*, *ibid.*, 14.

由此看來，這一類刑罰的有分別性的組織並非寄託在刑罰的規定上頭了。這也不是寄託在刑事訴訟律的一種組織上頭；上文所述的諸事實儘可以證明在很長的時間內刑事訴訟律是沒有組織的了。所以凡在有純粹的刑罰的地方就有的唯一的組織只能是法庭的設立了。無論法庭是怎樣組合的，無論牠包含人民的全體成只包括一部份的精英，無論牠在審判的時候與施刑的時候是否遵守一種有規則的訴訟法，我們都可以不管；我們只看那犯罪的行為不復由各人去裁判，却設立一個團體去裁判，我們只看那團體的反動力藉着一個確定的機關做媒介，我們就可以知道那反動力已經不是散漫的了；而是有了組織的了。那機關在將來可以成爲更完備些，然而在這時牠已經存在了。

所以刑罰是根本地寄託在那強度有等差的熱情的一種反動作用之上的，社會藉着一個有組織的團體爲媒介去把那反動作用施於那些違犯了某幾種行爲標準的社會份子的身上。我在上文對於罪惡所下的定義已經很容易地把這一切的刑罰的特性表現出來了。

## 三

意識裏的一切強的狀態都是生活的一個源泉，這是我們普通的生活力的要素。因此之故，凡是傾向於把那狀態弄弱的東西都能弄弱我們的生命；我們因此就會感覺不安或紛擾，恰像我們身上的一個重要的器官停止了作用或遲滯了的時候我們所感覺的不安或紛擾一般。所以當在一件事由使我們覺得有被弄弱的危險的時候我們就不免於起反動，也就不免努力排除那事由，好保存我們的全意識。

在那些能產生這結果的種種事由當中，第一就該數到一種相反的狀態所給予我們的意象。一種意象並不僅是事實的照片，也就不是那些事物所影射給我們心裏的一個死的影子；牠是一種力，而這力就能在牠的周圍引起了關於機體上的與靈魂上的各種現象的波瀾。非但那伴隨想像的神經流在那外殼帶裏牠所從生的一點的周圍巡繞，又非但從甲神經叢渡過乙神經叢裏，而且牠在那運動帶裏震動以確定了些動作，又在感覺帶裏喚起了些意象，有時候還激發了幻想的

開端，甚至於影響到那些生長的官能呢（註二）；那意象本身的強度越高，那感觸的原素越發達，那震動力也就越厲害。所以那與我們的情感相反的一種情感的影像在我們的腦裏進行的方向與樣子恰與那影像所代表的情感進行的方向與樣子一般；竟像那情感的本身進了我們的意識裏。實際上，那影像也有同一的和合力，雖則弱了些；牠傾向於喚起同一的思想，同一的動作，同一的感觸。所以牠就把一種抵抗力去障礙我們本人的情感的運行，後來就把我們的情感弄弱了，同時把我們的力量的全部份牽引到一個相反的方向去。這好像一種外力混進了我們的意識裏，阻止我們的靈魂上的生命自由地進行。因此之故，一種與我們相反的信心一在我們的意識裏顯現了之後就不能不擾亂了我們的心懷；這因為牠攻進了我們的心裏的時候，與牠所遇的一切都不能相容，以致形成真正的紛擾。固然，只在兩種抽象的思想互相衝突的時候，並沒有什麼很痛苦的現象，因為並沒有什麼很深的印象。這種思想在意識裏的位置是高超的，同時也是浮淺的，所以雖則突然受了變化，並沒有很大的反響，也就只能對於我們發生一些微弱的影響而已。但是，至於關涉到我們所愛的一種信仰的時候，我們就不許而且不能容許人家任意地觸犯我們了。一切對於我們

的信仰的觸犯都惹起一種情感上的反動，這反動的強度雖有等差，却總是反向那觸犯的人進攻的。我們生氣了，我們對他動憤了，我們恨他了，這樣惹起的情感是不能不藉行為以表達的；所以我們就有逃避他，遠離他，把他驅逐出我們的社會之外各種行為。

我當然不說一切的強烈的信心都一定是不能與其他的信心相容的；只普通的觀察已經足以證明是有相容的可能了。但如果能相容，就因剛纔我所述的結果所從來的原由已經被外來的一些原由弄成中性的了。例如兩個仇人之間可以有一種普通的同情，而這同情就包容了那仇敵性而且把牠減輕了。然而須得這同情心比那仇敵性更強些纔行，否則同情心還是不能存在的。要不然，就是兩個對手方都知道奮鬥是沒有結果的，於是雙方都放棄了戰爭，只各守各的地位就算了，這因為他們不能互相摧殘，所以不得不互相容忍。兩個宗教戰爭的結果，有時候是以互相容忍收場，就往往是這一種性質。在這一一切的情形之下，情感的衝突所以不產生牠的自然的結果者，這並不因為牠不含有這些結果，只因牠受了阻礙，以致不能產生罷了。

再說這些結果是有益的，同時也是必要的。牠們非但是勢必從那些產生牠們的原因裏出來的，而且要牠們纔能維持那些原因。實際上，這一切的熱烈的情緒都能喚起好些增補的力量，這些力量就把那相反的情感所排除了的力量還給那被打擊的情感。人們有時候說憤怒是沒用的，因為牠只是一種破壞的情緒；但這因為他們只看見憤怒的各種面目之一種罷了。其實牠的作用乃在乎激發那些潛伏的而且待用的力量，這些力量就來幫助我們個人的情感去應付那些危險。在和平的狀態的時候，這狀態並沒有很足量的兵力以為戰爭之用，所以假使沒有情緒上的後備隊在必要的時候上戰場來，則牠就有失敗的危險了。憤怒並不是別的，只是這些後備隊的動員令，甚至於有一層是很可能的：當那被召的後援超過了需要的時候，非但不足以動搖我們，而且爭持的結果竟可以使我們的信心更堅呢。

我們大家都知道一種信仰或一種情感的力量強度是多麼高的，這只因為那些互相接觸的人們共同地感覺得這種信仰或情感的緣故；這現象的種種原因在今日乃是大家都知道了的（註一）。我們須知，意識上的各相反的狀態乃是互相弄弱的，同理，意識上的各相同的狀態在互相



交換的時候却是互相弄強了的。相反的狀態相消的時候，正是相同的狀態相加的時候。如果有人  
在我們跟前陳述一個觀念是與我們的觀念相同的，那麼，那觀念在我們的心裏所形成的意象就  
加進了我們自己的觀念裏，層疊起來，混合起來，把自身所有的生活力都與牠相通了；經過了這一  
次混合之後，就生出了一種新的觀念，這新的觀念就吸收了上述的那些觀念，此後牠就比從前各  
觀念單獨存在的時候更強烈了。因此之故，在那些人數衆多的會場裏，一個人的感動竟能引起那  
麼厲害的回聲；這因為那在一人的意識裏所發生的情緒的強烈性已經震動了其他一切的意識  
了。我們甚至於不必由我們個人的性質去感覺着一種團體的情感熱後那情感在我們心裏纔能  
有那麼的強度；因為我們所加於那情感上的東西真不算一回事了。只要我們不是太硬的地皮，那  
情感從牠的來源所得的力量已經够攻進我們的心坎裏了。在同一的社會裏，罪惡所觸犯的那些  
情感既然是最有團體性的，牠們既然是共同意識裏特別強烈的狀態，牠們就勢必不能容忍那相  
反的事實。尤其是在那相反的事實不純然是理論的時候，在非但以言論表示相反，而且以行為表

(註一)看 Espinas, *Société animale, passim*, Paris, F. Alcan.

示相反的時候，這事實就到了最高限度，我們就不會不挺起身子來，熱烈地反對牠。對於這種擾亂秩序的行爲，僅取恢復原狀的手段，我們覺得還不夠；我們要一種更強烈的滿意。那罪惡所觸犯的那一種力量太强了，是不能很有節制地反動的。再者，假使牠不用強，就會衰頹下去的，因為牠所以能自己恢復而且在同一的力量程度上自己維持者，恰恰虧牠有了這反動的強度呢。

這麼一來，我們可以把這一種人家往往說是不合理的反動的一種特性加以說明了。我們可以斷定說在補贖的概念的深處總不免有滿足某種強權的一種觀念，這強權無論是實際的或意象的，總是比我們高超的。在我們要求壓止罪惡的時候，我們並不是要替我們自己報仇，我們只模糊地覺得我們的身外與我們的頂上有某種神聖的東西，我們要替這神聖的東西報仇。我們對於這神聖的東西的概念是隨時隨地變化的；有時候只是簡單的一種觀念，例如道德、義務等等；然而在最普通的時候我們把這東西設想成爲一種或數種具體的實物的形式，例如祖先、神明。因此之故，刑律非但在根本上是宗教的，而且始終還保存着某種宗教性的標識；因爲刑律的懲罰的行爲好像只是對於某種高超的東西的損害，無論這東西是實物或是概念。根據這同一的理由，我們就

可以明白：若依人類的純然的利益說起來，我們儘可以採取恢復性的制裁就算了，而我們要求一種更高的制裁者，就因為那些行爲是觸犯了更高超的東西的。

這意象當然是虛幻的；在某種意義上說，這顯然是我們替我們自己報仇，是我們自己求個滿意，因為那些被觸犯了的，情感顯然只是我們自己的東西。然而這幻象却是必需的，因為這些情感有牠們的團體性的來源，有牠們的普遍性，有牠們的永遠的綿延性，有牠們的固有的強烈性，所以牠們就有一種非常的力量，牠們根本與我們的意識分離，因為我們的意識上的各種狀態都遠不如牠們那樣強烈。牠們駕馭我們，牠們有些「超人」的什麼性質，同時，牠們把我們牽連在一些對象上頭，而這些對象却是在我們的有時間性的生命之外的。所以我們似乎覺得牠們好像一種外力在我們的意識裏發生回聲，而這力却是比我們的力更高超的。這麼一來，我們就不得不把牠們放到我們的身外去，把與牠們有關係的東西附屬於某種外物之上；這個性上的部份的放棄，在今日人們是知道怎樣的了。這幻象是那樣的不可避免的，所以無論在甲種或乙種形式之下，只須有了刑罰的制度，這幻象就會產生。若要牠不如此，除非我們的意識裏僅僅有一些強度平常的團體

情感，然而在這情形之下也就不會有刑罰存在了。我們豈不可以說等到人們醒悟了之後那錯誤就會自然地消滅了嗎？然而我們徒然曉得太陽是一個很大很大的星球，我們始終只能看見牠好像幾寸的圓鏡子。在我們了解了某事物之後儘可以藉此解釋我們的感覺，然而我們卻不能改變了我們的感覺。再說，錯誤也只是部份的罷了。這些情感既然是團體的，那麼，牠們在我們的意識裏所代表的並不是我們，而是社會。所以在報仇的時候，我們顯然是替社會報仇而不是替我們自己報仇，而且社會乃是高超於個人的東西。由此看來，人們把這補贖作用上的「差不多是宗教」的特性看做一種不關重要的贅物，這就錯了。恰恰相反，這纔是刑罰的不可缺的原素呢。固然，牠只用象徵的方式去表現刑罰的性質，但這象徵也不是沒有真相的。

從另一方面說，我們懂得那刑罰的反動作用並不是在一切的情況之下都是一樣的，這因為確定刑罰的那些感觸也不始終是一樣的。那些感觸的強度是跟着那被觸犯了的情感的強度與那觸犯的強度而異的。一種強的狀態比一種弱者狀態反動得更厲害些；就說同一強度的兩種狀態罷，如果觸犯的強度不同，牠們的反動力也就不同。這些花樣是勢所必然的；而且是有用的，因為

須使那些救援的力量與那危險的重要程度成正比纔是好事呢。太弱了，就不夠用，太强了呢，却是濫用了。既然那犯罪行爲的重度是跟着犯罪的原素而變的，我們到處觀察着的罪惡與刑罰之間的正比例就是很機械地成立了的，並不必要我們費了許多高明的心機去計算了。罪惡的等差的原素也就是刑罰的等差的原素；因此之故，這兩種等差就勢必相當，而這相當性非但是必需的，同時也是有用的。

至於說到這反動作用的社會性，牠是從被觸犯的情感的社會性裏生出來的。因爲這被觸犯的情感乃是人的意識裏所共有的，所以每次有人犯罪的時候，無論是親眼看見的或知道那事的都起了同一的憤怒。一切的人們都受了觸犯，所以一切的人們都挺身反抗。那反動的作用非但是普遍的，而且是團體的。「普遍的」與「團體的」並不一樣；那反動的作用並不在各個人的意識裏單獨地發生，都是共同的，齊一的，而且跟着各種情形而變的。實際上，相反的各情感是相拒的，同理，相同的各情感是相吸引的，情感越強烈，牠們相吸引也就越厲害。因爲那觸犯的行爲是一種令牠們發怒的危險，所以牠們的吸引力也就增加。一個人到了外國，就特別感覺得再見同國的人

們的必要；在自己的宗教被虐待的時代，就特別覺得傾向於同教的人們。固然，我們時時刻刻都喜歡有那些思想相同，感覺相同的人們做伴侶；但是，在一個辯論會裏，我們的共同的信仰受了強烈的打擊之後，我們出來尋找同志，就不僅僅懷着歡心，而且懷着熱情了。所以罪惡能把那些善良的意識弄得更親密，更集中。我們試看——尤其是在一個小城市裏——有人犯了某種醜事的時候，會發生甚麼情形就可以證明了。大家在路上停了脚步，大家互相拜訪，大家在適當的地點相會，爲的是談論那事件，而且大家一致地抱不平。在這些交換的相似的感覺裏，在這些互相表示的憤怒裏，有一種統一的憤怒生出來，這種憤怒的確定的程度要看情形，然而牠是一切人們的憤怒，已經不是各個人的憤怒了。這所謂公怒。

只有牠自己有些用處。實際上，這些當事的情感因爲是人人所共有的緣故就儘量地把牠們的一切力量放出來；因爲牠們是無異議的，所以牠們就勇不可當了。人們對牠們所以特別尊重者，就因爲牠們是人人所尊重的。然而我們須知，如果牠們真是被人人尊重，那麼，世上便不會有罪惡；所以罪惡二字就包含有「牠們並不絕對是團體的情感」的意義，於是就把那「一致性」——

牠們的權力的源泉——損害了。因此之故，在罪惡發生的時候，假使那些被罪惡觸犯了的意識不聯合去互相證明牠們始終還是一致的，去證明那特別的情形只是一種變態，那麼，牠們豈不會漸漸被動搖了嗎？然而牠們尚須互相保證牠們始終是一致的，藉此互相給予力量，而達到這目的的唯一方法乃在乎一致反動。簡單說一句，既然被觸犯的乃是共同的意識，就該是由共同的意識去抵抗，因此，那抵抗力就是團體的了。

我們現在只還該說那共同意識爲什麼有了組織。

我們要明白這特性，只須注意到那有組織的壓制與那散漫的壓制並不是對立的，牠們二者之間的區別只在乎程度的不同：在有組織的壓制裏，那反動作用更有一致性。我們試看那純然的刑罰所爲報仇的那些情感的性質更確定些，強度更高些，我們就可以很容易地知道那一致的作用更完善的原因了。實際上，那被否認的狀態如果是弱的或僅僅被輕輕地否認了的，那麼，就只能惹起那些被觸犯的意識的很弱的集中作用罷了；反過來說，如果那狀態是強的，如果那觸犯的行

爲是厲害的，那麼，那被犯的全團體就收縮起來，團結得很緊很緊，去對付那危險。人們不復滿足於遇着有機會的時候纔交換感想，在偶然的時候或有相遇的方便的時候纔隨便地互相接近；這因爲那漸迫漸近的感覺作用很猛烈地把那些相似的人們推拉，令他們互相傾向，集合到同一的地點。這團體的物質上的集中作用在把各人的精神迫得互相透入得更深的時候，同時也使那公共的一切動作更容易些；因此，各人的意識裏所發生的感觸的反動作用就有了取一致行動的種種可能條件了。不過，假使這些反動作用在質上或在量上是很分歧的，那麼，在那些不可約小的而且是部份地相異的原素之間，一種完全的混合作用竟是不可能的了。但是我們曉得惹起反動作用的那些情感乃是非常確定的，因此也就是很一致的。所以這些反動作用也有這一致性，而牠們自然也就互相浸漬而成爲一種唯一的合成力，這合成力就是牠們的替身。施行這合成力的並不是那些單獨的個人，有是有組織的社會團體。

有許多事實傾向於證明這在歷史上乃是刑罰的根原。我們曉得，在原始的時代，是全體人民的會議去執行法庭的任務的。如果我們參考上文所述的聖經前五卷的那些例子，我們就可見那



些事實的經過是像剛纔我所描寫的一般了。自從那犯罪的消息一傳出去了之後，民衆即刻集合起來；雖然當時的刑罰不是預先確定的，然而反動的作用還是一致的。甚至在某幾種情形之下，民衆宣告了判決文之後，即刻就由團體去執行那判決文（註一）。再者，凡在那會議寄託在一個首領的身上的時候，這首領就成爲刑罰的反動作用的機關的一部份或全部份，而且機關的組織乃是依照一切的進化的組織上的通例的。

由此看來，這顯然是團體情感的性質形成了刑罰，再申說起來，也就形成了罪惡。再者，我們又可見自從有了政府之後，政府所用的反動的權力只是從社會上的散漫的權力裏變化出來的，因爲牠是從那裏生長的。甲種權力只是乙種權力的反映；甲種的範圍的變化也像乙種的一般。再說，這權力的成立只爲的是維持那共同意識的本身。因爲假使那代表共同意識的機關沒有那意識的尊嚴與其所施行的特別權力，那麼，那意識的本身就會衰弱下去的。然而我們須知，那機關要維持牠的尊嚴，就非使那些觸犯牠的行爲也像觸犯團體意識的那些行爲一般地被打倒了不可；甚

（註一）依 Thomissen 說，有時候乃是罪惡的見證人們擔任一種很重要的行刑的職務。

至在那團體意識不是直接地受了影響的時候，那些觸犯的行爲終是該被打倒的。

#### 四

這樣看來，這個對於刑罰的分析已經證明我對於罪惡所下的定義了。我先用歸納法去證明了罪惡是根本地寄託在與普通意識裏的一些強烈而確定的狀態相反的一種行爲上的；剛纔我又說明刑罰所有的一切特性都是從罪惡的這種性質產生的，因此，刑罰所定的標準就表現那些最根本的社會相似性了。

我們從此就知道刑律所象徵的是哪一類的連帶性了。實際上，人人都曉得有一種的社會黏合性的原因乃在乎一切各個人的意識所湊合的一種共同的模型，而這模型不是別的，只是社會的靈魂的模型。在這些條件之下，團體裏的諸份子非但因為相似而個別地互相傾向，而且他們還黏着於這團體模型的生存條件上，換句話說就是黏着於他們集合而成的社會上。非但那些國民相愛相求，勝於外人；而且他們愛他們的祖國。他們愛國也像他們相愛一般，他們務求國家長壽而

昌盛，因為如果沒有國家，他們的靈的生活的一部份的作用就會受了牽制了。反過來說，社會也務求他們把那些基本的相似性顯現出來，因為這是牠的黏合性的一個條件。我們是有兩種意識的：甲種只包括我們各人的那些個別狀態，由此顯出我們的個性；乙種所包括的那些狀態却是全社會所共同的（註一）。甲種只代表我們的個性，成立我們的個性；乙種却代表團體的模型，因此也就代表社會，因為社會沒有牠就不會存在了。當在乙種的意識裏的一種原素確定了我們的行為的時候，我們行為並不為的是我們個人的利益，却是跟着團體的目標做去。然而我們須知，這兩種意識雖是有分別的，却又是互相連繫着的，因為嚴格地說牠們只是一體，牠們兩個只共有唯一的而且同一的有機的本體。所以牠們是有連帶關係的。從這裏生出了一種「固有」的連帶性；這連帶性既從相似性裏生出來，就把個人直接地係屬給了社會。我為什麼提議把牠叫做機械的連帶性，這在下章我還可以說得更透澈些。這連帶性的作用非但在乎普遍地，無定地，把個人係屬於社會；

（註一）為着簡單些說明，我只假定個人是僅僅屬於一個社會的。其實我們是許多團體的份子，因此我們就有許多的團體意識；但這種複雜的作用並不能改變了我此刻所證明的關係。

而且牠又把各人的動作弄成諧和的。實際上，這些團體的動機既然是到處一樣的，所以牠們到處產生同一的結果。因此之故，每次牠們起了作用的時候，各個人的意志就自然地不約而同，而且往同一的方向去了。

壓止性的法律所表現的就是這連帶性，至少可以說是這連帶性所有的生活力。實際上，刑律所禁止而且認為罪惡的行為共有兩種：若不是這些行為在施為的原動人與團體的模型之間直接地顯示一種太厲害的相異性，就是牠們觸犯了普通意識的機關。無論在甲種情形或乙種情形之下，那侵犯了刑律的罪惡所觸犯着的力量始終是一樣的。這力量乃是最根本的社會相似性的產物，牠的作用在乎維持從那些相似性裏生出來的社會黏合性。刑律的作用就在乎保護這力量，以免一切他力的摧殘，一方面要求我們各人守着相似性的最低限度，因為沒有這最低限度的一些相似性之後個人就會損害及於社會團體的統一性，另一方面又在保障那些相似性的時候，同時強迫我們尊重那表現相似性的一個象徵。

這麼一來，我們可以明白為什麼有些行為往往被公認為有罪，因此受了懲罰，然而這些行為

的本身對於社會却不是有害的。實際上，團體的模型也恰像個人的模型一般地是由很繁雜的原因——甚至於由偶然的遭遇形成的。團體的模型既是歷史上進化的產品，所以社會在歷史上所經歷的一切種種的境況都在牠的身上留下了標識。假使一切都是合於有用的目標的，那當然是不可思議的妙事；可惜那裏頭有許多原素插進了去，却是與社會的利益不發生一點兒關係的。在個人承受於祖父的或自己經世所得的種種傾向當中，當然有許多是毫無用處的，或得不償失的。固然，這些傾向是不會佔大多數的，因為在這條件之下人類就不能生存了；然而終有許多沒有用處的傾向支持着，又有許多傾向的用處是不容否認的，而牠們的強度却往往不與牠們的用處相當，因為牠們的強度有一部份是從別的原因裏來的。團體的情感就是如此的。那些觸犯團體情感的行爲並非無論哪種的自身都是危險的，至少可以說危險的程度不及人們排斥的程度。然而人們對於那些行爲的排斥終不免有存在的理由；因為無論這些情感的來源如何，如果牠們成爲團體模型的一部份的時候，尤其是在牠們成爲基本的原素的時候，凡是搖撼牠們的東西都不免同時搖撼及於社會黏合性，因此就連累了社會。我們本來用不着牠們出世的；但到了牠們出了世而

且壽了若干時期之後，我們就不管牠們是無理的，我們務必需要牠們繼續地存在。所以就普通說，我們對於觸犯牠們的那些行為，應該不寬容纔好。固然，在抽象的理論上，我們儘可以證明一個社會毫無理由去禁止人家吃某種肉，因為肉的本身是不觸犯什麼的。然而一到了這對於那肉的厭惡成爲普通意識裏的全分的時候，如果牠一消滅了，社會就會解體——這乃是那些健全的意識所隱隱地感覺到的（註一）。

至於刑罰也是如此。牠雖則發源於非常機械的一種反動作用，這作用是情感的，而且有一大部是不待考慮的，然而牠終不免負有一種有用的任務。不過，這任務不是在人們普通所看到的地方的。牠的用處不在乎——或只很次要地在乎矯改那罪人與威嚇那些學樣的人們；在這兩點上，牠的效驗是很可疑的，總而言之，是沒有多大價值的。牠的真正的作用乃在乎在普通意識裏維持着牠的一切的生活力，同時也就維持了社會的黏合性，不使有一點兒缺欠。這普通意識在明明白白地被人否認的時候，假使沒有共同的一種情感上的反動作用來補救這損失，那麼，那意識勢必喪失了好些力量，結果是使社會的連帶性鬆懈了。所以當在普通意識被人否認的時候，這意識就

該轟轟烈烈地自己是認，而是認的唯一方法乃在乎表示一致的仇視，這仇視的心理被那罪惡繼續地惹起，於是那表示仇視的正式的作用只能寄託在對於原動人所處分的一種痛苦之上。所以這痛苦雖則是生牠的原因的必然的產物，同時也不是無理的殘忍行為。這一種表示可以證明團體的情感始終是團體的，衆心對於同一的信仰的一致性仍舊完全存在，因此牠就把那罪惡所給予社會的損害補救了。因此之故，人家說罪人所受的痛苦應該與他的罪惡成爲正比例，實在說得有理；而那些反對刑罰帶有補贖性質的理論，在許多人的心理上似乎覺得是破壞社會秩序的了。實際上，除非某一個社會裏的普通意識差不多都被毀滅了，否則這些理論是不可實行的。假使

(註一)這並不是說我們看見某一種刑律在某時期曾經與某種團體情感相當我們就應該永遠保守着。那情感應該還是生動的，有力的，然後那刑律纔有存在的理由。如果那情感已經消滅了或衰弱了，我們還想用人工而且用強力去維持那刑律，這非但徒勞無功，甚至於是有害的。更進一步說，某一種成法在從前乃是普通，現在不是普通的了，而且妨礙一些新的而且必需的規則的成立，那麼，我們甚至於應該把這成法推翻了纔行。但這是關於立法的問題，我們用不着涉及。

沒有這必需的滿意，人家所謂道德上的意識就不能保存了。我們可以說刑罰尤其是預備施行在善良的人的身上的，這並不是不近人情的話；因為刑罰的作用既然在乎醫治團體情感所受的創傷，那麼，牠只能在這些情感所存在的地方履行牠的任務，而且只能在這些情感還生動的時候。固然，我們在那些已經被搖撼的心理裏防備對於團體的靈魂的一種新打擊，儘可以阻止那些謀害案增加；但這結果雖是有用的，却只是特別的一種反響罷了。簡單說一句，若要對於刑罰得一個正確的觀念，就該把人們對於刑罰的兩種相反的理论融為一爐：甲種說刑罰是一種補償，乙種說刑罰是保護社會的一種利器。實際上，刑罰的作用當然在乎保護社會，但却因為牠是補贖的然後能保護；從另一方面說，刑罰所以該是補贖的者，這並不是憑着什麼神力把痛苦去贖罪過，而是因為牠要在社會上產生有益的结果就非依着這條條件不可（註一）。

這一章的結論乃是：有一種社會連帶性存在。而這連帶性所以存在，是因為意識裏的某幾種狀態是同一的社會的諸份子所共同的。在物質方面刑律所表現的乃是這連帶性，至少可以說是這連帶性裏所有的基本部份。牠在社會的普通積分裏所有的分子顯然是屬於共同意識所規定



與包含的社會生活的或大或小的範圍。越有種種不同的關係，這意識在那些關係裏顯示牠的作  
用，那麼，牠就越發把個人緊緊地繫屬於社會；因此，那社會黏合性也就越發完全地從這原因生  
來，而且帶有這原因的標識。但是，從另一方面說，那些關係的數目也與那些壓制的規條的數目成  
爲正比例的。我們如果確定了在法律機關裏是哪一部份代表刑律，我們就可以同時測量這連帶  
性的重要的程度了。固然，我們用這方法，不會知道共同意識裏的某幾種原素，因爲這些原素太弱  
了，或太不確定了，所以牠們雖能助社會的諧和，却不免與刑律是沒有關係的。這就是那些純然  
沒有組織的刑罰所保護的那些原素。然而在法律的其他各部份也是如此；沒有一部份不是由風  
俗去補足的。但是我們既然沒有理由去假定法律與風俗的關係在這些種種不同的範圍裏不是  
一樣的，那麼，我這樣撇開不提，也不至於弄壞了我們的比較所得的結果的。

(註一)在我們說某種刑罰有存在的理由的時候，我們並不是說牠是完善的了，是不可改良了的。恰恰相反，我們顯然  
覺得刑罰是從一大部份的非常機械的原因裏生出來的，所以牠對於牠的任務是很不恰當的。關係只在乎就大多數

去證明。

### 第三章 由分工而成的連帶性——或名有機的連帶性

恢復性的制裁的性質的本身已經足以證明與這法律相當的連帶性乃是純然另一類的了。這制裁所以區別於壓止性的制裁者，因為牠並不是補贖的，只是「把事物弄妥」的。違犯這法律或否認這法律的人並不受一種與他的罪惡成正比例的痛苦；他僅僅被判決去服從法律。如果已經有了完成了的事實，那裁判官只把那些事實恢復到牠們應該成爲的樣子。他只說法律，却不說刑罰。那些賠償損失的處分並沒有刑罰的性質；這只是回到過去的歷史上，儘量地把那過去的事實恢復到常態的一種方法。泰特先生 (Tate) 以爲在民事訴訟裏，訴訟費始終是由敗訴

人負擔，這就是一種刑罰性，真的，不錯。但若就這意義上說，刑罰這名詞只是借意的了。若要有刑罰存在，至少須在懲戒與罪過二者之間有某種比例；若要有比例，就非先嚴格地建立罪過輕重的階級不可。然而實際上，敗訴的人一定要負擔訴訟費，那怕他的用意怎樣純潔，那怕他只是因為不知法而犯了法的，這都不管。所以這規則的理由似是完全兩樣的：既然裁判不能不需費用，所以把那訴訟費用歸那惹起訴訟的人負擔似乎纔是公平的道理。再者，因為人們畏懼負擔這費用的緣故，也許可以遏止那些胡亂的訴訟，然而這並不足以成爲一種刑罰。譬如一個商人，在懶惰或忽略以致有破產的憂慮的時候，儘可以變爲勤快些，專心些；然而依純粹的字義上說，破產並不是他的過失所致的刑罰上的制裁。

不遵守這些規律的行爲甚至於不是受沒有組織的刑罰處分的。敗訴的人並不受了恥辱，他的名譽並不受了汗點。我們甚至於可以設想這些規律變了別的規律也不至於令我們不平。我們一想到一個兇手被赦，心中頓覺不平；然而我們儘可以容許那承繼法稍有變更，甚至於有許多人覺得承繼法是可以取消的。這至少是我們不怕辯論的一個問題。同樣，我們也不反對地役權與使

用收益權的組織另變一個樣子，買賣人的義務另變一個方式，或行政上的種種職務另依其他的原理去分配。這些規條既然不與我們的任何情感相當，我們又往往不能根據科學去認識牠們存在的理由，因為這種科學並未成立，所以我們的意識裏並沒有這些規條的根源。固然，這上頭不免有些例外。譬如一種與風俗相反或由強力與詐術獲得的契約是不能由兩方訂立的，因為我們一念及這些行為就覺得不能寬容。所以在輿論遇着這類情形的時候，就不像我剛纔所說那樣不關心，而且因為責備之故也就加重了法律上的制裁。這因為道德生活上種種不同的區域並不是根本上互相分離了的；這些區域是相連的，所以就有許多交界的地方，而種種不同的性質都混雜在那交界上。不過，上文所述的定理在普通大多數的情形之下乃是真的。證據在乎那些恢復性的制裁的規律並不歸屬於團體意識的範圍，或在團體意識的範圍裏只是很弱的狀態。壓止性的法律與心相當，與共同意識的中心相當；至於純然道德上的標準就已經是不很居中的意識部份；又說到恢復性的法律，則更在離中心很遠的地方發生，而且擴張到普通意識的範圍以外了。牠越變為真的牠自己，也就越遠離了共同意識了。

再者，由牠的作用的方式看來，則這特性便更顯明。壓止性的法律傾向於仍舊在社會裏保存着散漫的狀態；至於恢復性的法律所組織的機關却一天比一天專門：有商務法院，有工事仲裁委員會，還有種種的行政法院。甚至在牠的最普通的部份說起來，換句話就是在民律說起來，牠也虧了專門的職務然後能施行牠的作用：譬如法官，律師等等，他們也虧了專門的學識然後變為能勝任這些職務的人呢。

但是，這些規律雖則差不多是在團體意識的範圍之外的，然而牠們並不僅僅與各個人發生關係。假使是僅僅與各個人發生關係，那麼，恢復性的法律竟與社會連帶性毫不相關，因為這麼一來，牠所處置的只是個人與個人之間的關係，便不會把個人們繫屬於社會了。那麼，這豈不也像友誼的關係一般地只是私人生活上的簡單事件嗎？但是，在這法律生活的範圍裏，社會是決不會沒有關係的。固然，在普通的時候，社會並不把自身的動作去干預；牠要等待各有關係的人們先去要求牠。但是，牠既受個人的要求，牠也就是機體裏的主要機件，因為只有牠能使法律發生作用。是牠藉着牠的代表的機關去宣說那法律。

然而人們說這任務並沒什麼純然的社會性，只是調解私人利益的一種任務罷了；因此，無論哪一個個人都能任這任務，其所以由社會去擔任者，僅僅爲的是方便的理由。但是，把社會看做當事人之間的第三仲裁人，這是最不對的。當牠被要求出來干預的時候，並不爲的是把個人的利益調停；牠並不尋求一個在仇敵兩方爲最有利益的一個解決，也不提議一個仲裁；牠只把法律上的傳統的而且普通的那些規條應用在由牠處分的一個特別情形之上。我們須知，法律乃是富有社會性的東西，除了訴訟人的利益之外還有其他的目的。那審判一件離婚案的裁判官並不管這次的離異是否真的於夫婦兩方有利；他只問那被引用的理由是否歸入法律所規定的種類裏罷了。但是，爲着要好好評定社會作用的重要，非但該在那制裁實行的時候或在那被擾亂了的關係被恢復了之後加以觀察，而且我們應該在那關係成立的時候就加以觀察了。

這種法律所統治的，當事人兩方的同意不能創立而且不能變更的許多許多的法律上的關係，必待社會的作用去創立或變更。尤其是兩個人的情況的關係是如此的。譬如婚姻雖是一種契約，然而夫婦兩方並不能隨便締結了這契約，也不能隨便取消。一切家屬的關係都是如此；尤其是

行政法所規定的一切關係。固然，純然契約性的義務是可以僅僅由當事人的同意而創立或取消的。但是我們不要忘記了：那契約所以有連繫的能力者，却是社會傳達給牠的能力。假定社會不把締結了的契約加以制裁，那麼，這些契約只變成了簡單的約言，而這些約言就僅僅有道德上的權力了（註一）。所以一切的契約的意義都是：在締約的當事人的後方還有一個社會在那裏時時刻刻預備干涉，好教他們尊重那些締結了的契約；因此，社會也就只肯把這強迫的力量用在那些自身有一種社會價值的契約上頭，換句話說就在那些依照法律的規條而締結的契約上頭。下文我再說有時候牠的干涉作用還是更積極的呢。所以，在恢復性的法律所確定的一切關係裏，甚至在那些好像完全是私人的關係裏，還是有社會存在的。牠的存在，雖則是人們所不覺得的——至少是在平常的情況之下是人們所不覺得的，然而却還是一個要素（註二）。

（註一）而且這道德上的權力也是從風俗上來的，換句話說就是從社會裏來的。

（註二）我在這裏只能作普通的說明，只能說恢復性的法律的一切形式的共同點。在下文（同卷第七章）我再舉無數的證據，證明那與分工制所產生的連帶性相當的恢復。

恢復性的制裁的規條既然是與共同意識沒有關係的，那麼，牠們所確定的關係就不是無分別地達到一切人們的那些關係了。這些關係並非在個人與社會之間直接成立的，却是在社會上牠們所連繫的一些特別的而且有限的部份之間直接成立的。但是，在另一方面說，這裏頭既然還有社會存在，牠就不能不發生多少的關係，牠就不能不感受到多少的反響。於是牠隨着牠感受的熱度的高低，以定牠干涉的遠近強弱的程度，而且是由代表牠的那些特別機關做媒介去干涉的。由此看來，這些關係就與壓止性的法律所規定的關係大不相同，因為壓止性的法律所規定的關係並不用媒介，却是直接地把個別的意識連繫於團體的意識，換句話說牠就是把個人連繫於社會。

然而恢復性的法律所規定的關係却可以有兩種很不相同的形式：第一種是消極的，而且以純然的禁戒爲止境的；第二種是積極的，或是有合作性的。因有這兩種的形式，就生出了兩類的規條，而這兩類的規條又與兩種的社會連帶性相當，這是我們所不可不辨別的。



二

在消極的關係裏可以做模型的便是那把事物與人連合的一種關係。

實際上，事物也像人們一般地是社會的一部份，也在這裏頭任一種特別的任務；所以牠們與社會機體之間的關係也非確定不可。因此我們可以說世上有一種事物的連帶性，而這事物連帶性的性質頗為特別，很可以由一些很有特性的法律上的結果去顯現出來。

法學家把權利分爲這麼兩種：第一種叫做對物權，第二種叫做對人權。所有權與抵押權屬於第一種，債權屬於第二種。對物權的特徵乃在乎只有這一類的權乃是有偏愛的，有次序的。在這情形之下，我對於某物有了權利，就絕對不容任何後來的人對於那物再有權利。譬如一種財產先後被抵押於兩個債權人，那第二次的抵押絕對不能損及絲毫那第一次的抵押權。再從另一方面說，如果我的債務人把已經抵押給了我的某物賣給了別人，我的抵押權毫無損失，而那第三佔有者倒反應該賠償我，或失了他所獲得的東西。我們須知，事情所以能如此者，必須以那法律的關係不

用他物爲媒介，而直接地把該物連合於我的法律上的人格纔行。由此看來，這優先的地位乃是與事物相宜的連帶性的結果了。反過來說，當權利是對人的時候，那對我負債的人儘可以另訂其他的契約，替我造成了一些共債權人，而這些共債權人的權利是與我的權利相等的。雖則我的債務人所有的一切財產都是我的抵押品，但是如果他把那些物品變賣，他的財產變少了，因此我的抵押品也變少了。這理由乃在乎這些財產與我之間沒有關係，只是牠們的主人的個人與我自己的個人之間發生關係罷了（註一）。

由此我們可以知道這「物的連帶性」寄託在什麼上頭了。牠把物直接地連繫於人，却不把人連繫於人。充其量而言，一個人儘可以設想世上只有自己一人存在，而行使他的對物權，不顧及世上還有別的人們。由此看來，物所以能成爲社會的積分者，全靠人爲媒介，因此，由這積分生出來的連帶性就是純然消極的了。這連帶性並不能使各人的意志齊向共同的目標進發，只能各物在人們的意志之間順着秩序傾向於某一點。因爲對物權是這樣有界限的，所以相互間沒有衝突；仇敵的行爲是避免了，然而沒有主動的互助，沒有合作的功能。我們假使那些對物權是完全可以相

安的；又假定只有這相安的情形存在社會裏；那麼，這只好像一個很大很大的星團，星團裏每一顆星都循着自己的軌道走，不擾及鄰星們的動作。這樣的一種連帶性並不能把牠所連接的各原素合成一體而取一致的行動；牠對於社會團體的一致性，是絲毫沒有幫助的。

依照上面所說，我們就容易確定那與這一種連帶性相當的恢復性的法律的一部份是什麼了：這乃是對物權的全體。我們須知，依上文的定義看來，所有權乃是這裏頭的最好的模範了。實際上，在物與人之間的最完全的關係，莫若把物完全地歸屬於人。不過，這種關係的本身也就是很複雜的；牠所由成的種種不同的原素，可以變為種種不同的副屬的對物權，例如使用收益權、地役權、使用權、住居權等。所以我們畢竟可以說對物權所包括的所有權，有種種不同的形式（文學所有權、藝術所有權、工業所有權、動產所有權、不動產所有權）；而且有種種不同的特別方式，例如法國

（註一）人家有時候說父親的資格與兒子的資格等等，都是對物權上的對象（看 *Ortolan, Instituts, I, 630*）

而這些資格只是種種不同的法律的一些抽象的概念，有些是對物的（例如父親對於未成年的兒女的權利）有些却是對人的。

的民律第二卷所規定的。除了這一卷之外，法國的法律還承認其他四種的對物權，但這四種只是對人權的偶然的替代者或補助者而已；這就是動產抵押權，使用抵押權，優先權，不動產抵押權（第二〇七一條至第二二〇三條）。此外我們還該加上一切與承繼權有關係的及與遺囑權有關係的，因此當然又要加上一切與失蹤有關係的；因為當失蹤被宣告了之後就有一種暫時的承繼權發生了。實際上，遺產乃是一件事物或許多事物的全體，那些承繼人與那些奉遺囑承繼人對於這些事物都有一種對物權，無論這權是在物主死後由那些當然承繼人獲得的，或待經過了法律的手續然後取得的，例如不直接的承繼人與特別名義的奉遺囑承繼人都歸此類。在這些情形之下，法律的關係並非直接地成立於一人與一人之間，却是直接地成立於一人與一物之間。遺囑的贈與也是同一的理由；這只是物主對於他的財產使用他的對物權，至少是對於財產裏的得贈部份使用他的對物權。

但是還有一些人與人的關係並不能說是對物的，而牠們却比上述的那些關係是一樣消極

的，而且表現同一性質的一種連帶性。

先說那些純然對物權所致成的那些關係罷。實際上，特物權發生作用的時候往往使那些有權的人們成爲對人的關係，這是難免的。譬如在乙物添加於甲物之上的時候，甲物是被認爲主要的，於是甲物的主人同時也就變爲乙物的主人；不過，「他應該把那被連合了的乙物的價值償還那乙物的原主」（第五六六條。）這一種義務顯然是對人的了。同理，在一個地主要建築一道界牆的時候，他應該向那共所有權者賠償損失（第六五八條。）一個特別名義的奉遺囑承繼人應該向那普通承繼人取得那遺贈的東西，雖則自從那立遺囑人死後他對於那東西已經有權了（第一〇一四條。）但這些關係所表現的連帶性與我剛纔所說的那連帶性並沒有什麼不同。實際上，這些關係的成立，也爲的是補償或避免一種損害。假使每一對物權的所有者都能始終使用他的權而不至於逾限了他的權限，那麼，各在各地的地方，也就不會發生法律上的任何纏繞了。但是，事實上，這些種種不同的權利往往是錯綜到了極點，若要行使某一種權利，往往就不能不僭及那些交界的幾種權利。在這裏，我對於這東西有一種權利，而這東西却在另一人的手裏；這是在遺囑

案裏往往發生的情形。在那裏，我要享受我的權利就不能不損害及他人的權利；這是在某幾種地役權的案子裏往往發生的情形。所以必須有一些關係去補償那損失（如果成了損失的話）或避免那損失；但這些關係並不是積極的。牠們並不使牠們所聯絡的人們互相協助；牠們並不包含有任何的合作的功能。在新發生的種種條件之下，牠們只能補償或維持那被環境擾亂了作用的消極連帶性。牠們非但不去連合，反把那被事物的力量連合了的東西好好地隔開，為的是把被侵犯了的界限重新建立，把各人仍舊放回他自己的權力範圍裏。牠們非常地像那些物與人之間的關係，所以編制法律的人們並不另給牠們一個位置，只把牠們與對物權放在一塊兒。

末了說到從犯法行為或準犯法行為生出來的那些義務也純然是同樣的性質的（註一）。實際上，牠們強迫着各人去補償因為過失而致成的對於他人的法定利益的損害。由此看來，牠們是對人的了；然而與牠們相當的那種連帶性顯然還是消極的，因為牠們的目的並不在乎取利，却只在乎免害。牠們所判分離的那一個關係純然是外部的。這些關係與上述的那些關係之間的分別僅是在甲種情形之下，關係的斷絕乃是從一種過失上來的，在乙種情形之下，却是從法律所預先

規定了的案情裏來的。然而被擾亂了的秩序乃是一樣的；所以結果並不是一種協助，而是純粹的一種禁戒（註二）。再者，從這種損害裏生出了那些義務，而受損害的那些權利的本身已經是財物的了；因為我是我的身體的所有者，是我的健康的所有者，是我的人格的所有者，是我的名譽的所有者，比之那些歸屬於我的物質上的東西，名義上，方式上，豈不是一樣的嗎？

總而言之；與對物權有關係的那些規律，以及與對物權所致成的那些「人的關係」有關係的那些規律，共成一種確定的系統；這一系統的作用非但不在于把社會上的種種不同的部份合攏來，倒反在乎把牠們一一隔開，替牠們立了顯明的界限。由此看來，這一系統的法律並不與積極的社會關係相當；就說剛纔我所用的「消極的連帶性」一個名詞也不是十分確切的名詞。這連帶性並沒有一種自身的生命與一種特性，所以並不是一種真正的連帶性；牠所有的只是一切種

（註一）見民律第一三八二至一三八六條——關於分外取財的律例也可歸入此類。

（註二）不實行契約的立約人也被判賠償對手方的損失。但是，在這一種情形之下，那些損害的賠償却是積極關係上的制裁。這並不因為損害了然後那違犯契約的人被款罰，却只因爲他不曾實行他的約言。

種連帶性裏的消極一方面罷了。若要一個全體是黏合的，第一條件就是那些構成全體的各部份不起不諧和的動作，不互相衝突。然而這外部的諧和並不發生黏合作用，恰恰相反，牠還需要黏合作用呢。凡有消極的連帶性存在的地方必有另一種積極的連帶性存在；消極的連帶性乃是那積極的連帶性的結果；同時也是牠的成立條件。

實際上，個人的權利，無論是對人的或對物的，苟非藉着妥協與雙方讓步便不能確定；因為若把這權許給了某甲，則某乙勢必放棄了這權。人家有時候說個人發展的平常的範圍是由人格的概念致成的（康德的主張），或說是由個體組織的概念致成的（斯賓塞的主張）。這是可能的，雖則這些推論充其量說起來却是很可反駁的。無論如何，我們可以斷定，在歷史的事實上，道德並不是以這些抽象的理由為基礎而成立的。事實上，吾人承認了他人的權利，非但是在理論上承認，而且不去使用他人的權利，這非吾人先願意劃定了自己的權限不可；若要互相劃分權限，就非有諧和的而且諒解的精神不可。我們須知，如果我們假定各個人們羣聚着，是沒有先發生的關係在他們相互間的，那麼，什麼理由能令他們有這些相互間的犧牲呢？說他們需要和平相處嗎？然而和



平的本身並不比戰爭更值得人們希望。戰爭也有牠的任務與利益。從前不是有過許多民族是熱心於戰爭的嗎？現在不是時時刻刻還有些個人是熱心於戰爭的嗎？戰爭所滿足的本能並不比和平所滿足的本能弱了些。固然，疲倦可以使仇敵兩方停戰一時，然而那有時間性的疲倦一去了之後，這簡單的休戰狀態也就不能長久。有一個理由更可以證明由強力制勝所致的解決也是如此；這些解決是暫時的，靠不住的，恰像國際間休戰的條約一般。除非由社交可能性的某種關係去連合個人們，否則人類是不需要和平的。在這種情形之下，那使人類互相傾向的情感自然會把自私心節制着，不許牠發作；又從另一方面說，那包含個人的社會若要生存，就先須各個人不相衝突以致時時刻刻搖撼着牠，所以牠就用全力壓着他們，迫他們作必要的讓步。固然，我們有時候看見有些獨立的社會互相磋商，要確定牠們各方的對物權，換句話說就是要確定牠們的地界。然而這些非常不固定的關係恰恰是一個很好的證據，可以證明那消極的連帶性的本身是不夠用的。在今日的開化的各民族中間，牠所以似乎更有力量者，那藉以規定歐洲各社會的對物權的國際法所以也許比古時更有權威者，這恰因歐洲各國已經很不像古時那樣不相連屬了；這因為在某幾方面

說，這些國家都變了同一社會的份子；這社會固然還沒有黏合力，但牠已經漸漸認識自己了。人們所謂歐洲的均勢就是這社會的組織的開端。

人們習慣了很小心地把公理與博愛分別清楚，換句話說就是把那對於他人權利的尊重心與那超過了這純然消極的作用的一切行為分別清楚。人們把這兩種實施看做道德上的不相附屬的兩層：只有公理自己是道德的基礎；博愛只是道德的冠冕。這區別既是這樣澈底，所以依某一種倫理學的信徒們說，若要社會的生命好好地施展功能，只有公理是必需的；至於無私的美德却只是一種私人的德行，這德行在個人實行原是的好的，而社會却並非少不了牠的。甚至於有許多人看見這種德行插進了公共的生活裏未免耽心。然而依上文看來，這見解與事實是多麼不相符合的啊。其實若要人類互相承認各人的權利，互相保證各人的權利，就先須他們相愛，就先須他們爲着某一個理由而接近他人，而接近他們所屬的社會。公理裏完全是博愛。若仍舊用剛纔的名詞說起來，消極的連帶性只是另一種積極的連帶性所生出來的一種結果；這是從另一個源泉出來的社會情感在這對物權的範圍裏所起的反響。所以牠沒有一點兒什麼是牠所固有的；這只是一切

種種的連帶性所應有的附屬品罷了。凡是人們過共同生活的地方勢必有牠，無論是共同生活的來源是由於社會分工抑或由於人類因相似而相傾向。

### 三

如果我們把剛纔所說的那些規律除開不算，那麼，恢復性的法律裏所餘的另成爲一個確定的系統，這系統就包括家庭法，契約法，商法，訴訟法，立憲行政法。在這上頭被規定了的關係與上文所述那些關係的性質完全是兩樣的；這些關係表現一種積極的協助，表現一種根本上從分工制裏生出來的合作。

家庭法所解決的那些問題可以分爲下列的兩種模型：

- (一) 家庭裏的種種任務是誰負擔？誰是丈夫，誰是父親，誰是嫡子，誰是保護人……
- (二) 這些任務與牠們的關係的平常模型是什麼？

答覆第一問題的乃是確定締結婚姻所必需的條件與資格的那些條文，又使婚姻有效的必

要程式，法定父子關係的條件，私生子，繼子的條件，保護人當選的方式等等。

第二問題恰恰相反。解決第二問題的乃是規定夫婦兩方的權利與義務的那些條文，又遇離婚時他們的關係的規定，婚姻無效的規定，夫婦別居與夫婦分產的規定，父權的規定，繼子制的效力的規定，保護人的管理權以及他與那被保護人的關係的規定，家族會議對於保護人與被保護人的任務的規定，又遇褫奪用財權時，或遇需要裁判輔助人時，親屬所應有的任務的規定等等。

這一部份的民律的目的乃在乎確定家庭裏的種種任務分配的方式與這些任務相互間的關係應該怎樣；這就是說牠表現一種特別的連帶性，這連帶性連合一家的諸份子，因此也就連合了家庭分工的諸份子。當然，人們不很習慣於把家庭這樣觀察；大家往往以爲家庭的黏合力是絕對地從情感的相似與信仰的相似而成的。實際上，在家族團體的諸份子之間有這許多共同的事物，以致各個人所任的工作的特性是容易被我們忽略了；因此孔德家庭的結合是沒有「趨向任何目標的繼續的而且直接的合作思想」的（註一）。但是，我在上文已經大略地把家庭裏的裁判機關的要點說過了，這機關就可以證明這些任務上的區別與牠們的重要了。自從原始以來，家

族的歷史甚至於只是一種不停止地趨向於分解的狀況；這些種種不同的職務在起初是混而不分的，後來却漸漸分離，漸漸獨立，依照親屬裏各人的年齡、性別、互屬的關係等，去分配職務，好教每人在家族團體裏成爲一個特別的職員（註二）。這家族的分工非但不是附帶的次要的現象，而且牠還是家庭發達的要素呢。

分工與契約法的關係也是一樣顯明的。

實際上，契約就是合作的功能在法律上的最顯明的表現。固然，世上有些所謂恩惠的契約，這上頭只有一方面是受契約束縛的。譬如我無條件地把一件東西給了別人，又如我不受報酬地受人寄託錢財或寄託權力，因此我的義務乃是顯明而且確定的。不過，在立約人兩方之間並沒有純然的協助，因爲只有一方是負責的。然而在這現象裏並非沒有合作性的；不過這合作是片面的而且不受報酬的罷了。贈與是什麼？豈不是一種沒有相互間的義務的交換嗎？由此看來，這一類的契

（註一）見 *Cours de Philosophie positive*, IV, p. 419.

（註二）看下文對於這一點的幾處說明（同卷第七章）。

約只是真正合作的契約一種變相罷了。

再者，這是很罕見的；恩惠的行爲由法律去規定，這只是個例外。至於其他的契約，乃是居大多數的；牠們所生出來的那些義務，乃是交互關係或相互義務，或已經實行了的約言的關係。甲方的約言由於乙方已經有了約言，或由於乙方對於甲方已經效勞（註一）。我們須知，須在有合作性的地方然後這相互義務纔能發生；而且有了合作就同時有了分工的作用。實際上，合作就是把共同的工作分擔，如果這共同的工作裏所分的各工作雖則是互相需要的，而在性質上却是相似的，那麼就有簡單的分工，或第一等的分工。如果這些工作是性質不相同的，那就有組合的分工，也就是純粹的分門別類。

再說，這合作的最後形式也就很是契約所常常表現的形式。世上只有一種契約是有另一種意義的，這就是會社的契約；也許婚姻的契約也歸此類，因為婚約是確定夫婦分擔家庭的費用的。但是，其所以能如此者，先須那社會把各社員放在同一的水平線上，又須他們的關係是同一的，他們的任務也是同一的；而在婚姻關係裏，這情形決不能確切地表現，因此也就不能在夫婦分工制

裏表現。在這很少的種類的跟前，我們應該以大多數的契約來相比較，那些契約的目的都在乎把種種不同的個別的任务互相適合：例如買賣人之間的契約，交換的契約，資本家與工人的契約，租借人與借主的契約，放債人與借款人的契約，存款人與受存款人的契約，旅館主人與旅客的契約，委託人與受委託人的契約，債權者與借債人的保人的契約等等。從普通上說，契約乃是交換的象徵；所以斯賓塞先生能說一個生物的機體裏種種不同的器官之間時時刻刻發生的交換材料的作用乃是生理上的契約（註二）。然而我們須知，交換就始終需要稍為發達的分工作用。固然，剛纔所說的那些契約的性質還頗普通。但是我們不可忘記：法律所表現的只是社會關係的普通的輪廓，而這些輪廓在團體生活的種種範圍裏都是一樣的。所以這些契約的模型當中每一個模型都包含有許多更特別的模型，那大模型就算是那些小模型的共同的標識，同時牠又規定牠們；然而在許多更特別的任務之間又成立了一些特別關係。由此看來，這大模型雖則是相對地簡單，而牠

（註一）例如取息的借貸。

（註二）見 *Bases de la morale évolutionniste*, p. 124, Paris, F. Alcan.

已經足以把牠所包括的事實的非常複雜的形態表現出來了。

再說，這任務上的分門別類，在商法裏便更顯明。商律尤其是規定特別與商業有關的契約的，例如買辦人與委託人的契約，運貨人與寄貨人的契約，持匯票人與出票人的契約，船主與他的債權人們的契約，船長與船員們的契約，租船人與租主的契約，保險人與被保險人的契約等等。然而就在這上頭說罷，那法律上的規條的相對普通性與那些規條所規定的種種個別任務的複雜性相差很遠，我們只須看習俗在商法裏所佔重要的地位就可證明了。

當商法不規定那些純粹的契約的時候，牠就確定某幾種特別任務應該如何施行，例如證券買賣經紀人，掮客，船長，遇商店倒閉時的公斷人等等的任務，這都為的是保全商業機關裏的一切部份的連帶性的。

訴訟法——無論是刑事訴訟，民事訴訟，商務訴訟——在法律機關裏也有同樣的作用。無論哪一種的法律上的制裁，非賴某幾種職務就不能實施，而那些職務就是法官，律師，代言人，陪審員，



原告，被告等等。訴訟法乃是規定這些職務應該怎樣發生作用與應該怎樣發生關係的。牠說明這些職務是怎樣的職務，又說明每一職務在那機關的普通生活裏是佔哪一部份的。

我們似乎覺得：如果要把法律作合理的分類，訴訟法就只該被認為行政法的一種變相。我們不看見司法上的行政與其餘的行政在根本上有什麼差別。無論如何，純粹的行政法規定那些所謂關於行政的而其實是不適當的種種任務（註一）也恰像訴訟法規定那些裁判上的任務一般。牠確定了那些任務的平常的模型，以及甲任務與乙任務的關係或與社會上的無組織的諸任務的關係；我們只應該扣除了若干規條，因為那些規條雖則有刑事的性質，也還插在這一欄裏（註二）。末了說到立法上的法律對於政府的種種任務也是如此的。

我這樣把行政上與政治上的法律與平常所謂私法合在一起，人們也許覺得可怪。但是，如果

（註一）我在這裏還保存着通用的名詞，把這些叫做「行政法」；其實該另下一個定義，然而我們還不能做到這一層。

我似乎覺得這些任務乃是直接地跟隨着中央政府的任務之後的。但這上頭還需要許多許多的區別。

（註二）關於行政範圍的各個人的對物權規的條也歸此類，因為那些規條所確定的關係也是消極的。

我們以制裁的性質做分類的基礎，就不能不把牠們合在一起；而且如果我們從科學方法着眼，似乎也就不能用別的法子去分類。再者，若要把這兩種的法律完全地隔開，就須先承認真有私法的存在；然而我以為一切的法律都是公的，因為一切的法律都是社會的。社會上一切的任務都是社會的，也像機體裏一切的官能都是機體的一般。經濟上的種種任務也像其他種種任務一般地有這特徵。再說，甚至在很散漫的任務當中，也沒有不受政治機關所管轄的。在這一點看來，這一切種種任務之間只有程度的不同罷了。

總而言之，恢復性的制裁裏帶有合作性的法律所處置的關係，與其所表現的連帶性，都是從社會分工生出來的。由此我們可以懂得普通有些合作的關係是不能有他種的制裁的了。實際上，特別工作的性質恰在乎逃出了團體意識的作用之外；因為若要一件事物成爲共同意識的對象，第一條件就是要那事物是普通的，換句話說，就是要牠存在一切的人們的意識裏，而且一切人們都能對於牠有唯一的而且同一的印象。固然，只要各種任務還有若干普通性，一切人們都可以感

覺着幾分；然而牠們越變專門，那些特別認識一門的人們就越劃分區域，同時也就溢出了共同意識的範圍。所以那些確定這種任務的法律就不能像刑律一般地有一種最高的權威，遇着被觸犯時就要求一種補贖了。這種法律的權力當然也從輿論來的，也像刑律的權力一般；然而這輿論乃是局部的，只限於社會上的一些狹小的區域了。

再說，甚至在這些法律發生作用的特別範圍以內，甚至於各人的心裏都有牠們存在的時候，牠們也不能與一些很猛烈的情感相當，甚至於不與任何的感觸狀態相當。因為在世上發生的環境的種種不同的組合裏，各種不同的任務應該互助，而這些法律就是規定那互助的方式的；既然是規定那互助的方式的，所以牠們所向的對象並不一定常常存在於人的意識裏。我們並不常常做保護人或未成年人的財產管理人（註一），也不常常使用我們的債權或買受權，尤其是不常常在某一條件之下使用這些權。然而我們須知，若要意識的狀態是強的，先須這些狀態是常有的。所以在人們違犯這些法律的時候，這違法行為並不觸犯着意識裏的強的部份，也不觸犯着社會的

（註一）所以那處置家庭任務相互間的關係的一種法律不是刑律，雖則這些任務是頗普通的。

共同的靈魂而且甚至於——至少可以就普通上說——不觸犯着那些特別團體的靈魂因此也就只能引起很有限的反動。我們所要的僅是那些任務很規則地互助，所以如果這規則被擾亂了，我們只須恢復就夠了。當然，這並不是說分工的發展不能影響及於刑律。我們曉得有些行政上的與政治上的任務裏頭有若干關係是由壓止性的法律去處置的，因為牠們帶共同的意識的特徵而且與牠發生一切的關係。又在其他一些情形也是如此，社會上有若干任務被連帶性連繫得那麼緊，所以那關係一斷，就能引起頗普通的反響，以致發生一種刑罰的反動。但是，依上述的理由，這反響乃是例外的。

確切地說，這法律在社會裏所發生的作用很像神經系在機體裏所發的作用。實際上，神經系的作用乃在乎處置身體上種種官能，好教牠們很和諧地合作。牠自然地表現機體的集中，再申說就是表現生理上的分工。所以，在生物階級的種種不同的階段上，我們可以依照神經系的發達而測量這集中的程度。這就是說我們也可以依照恢復性的制裁裏的帶有合作性的法律而測量社會的集中的程度，再申說就是分工的程度。我們可以預先料到這徵證所給予我們的益處了。

#### 四

既然那消極的連帶性本身不產生任何的積分，而且牠沒有一點兒什麼是牠所固有的，所以我們只承認兩種積極的連帶性，就是下面的幾種特徵所區別的：

(一) 第一種連帶性不用媒介，直接地把個人連繫於社會。在第二種連帶性裏，個人所以屬於社會者，因為他屬於那些合成社會的各部份的緣故。

(二) 在甲乙兩種情形之下，人們所看見的社會並不是同一的外觀。在甲種情形之下，所謂社會者，乃是團體的一切諸份子的共同的情感與信仰所合成的有組織的合體；這就是團體的模型。反過來說，我們在乙種情形之下與社會發生連帶關係的時候，社會乃是一些確定的關係所連合的那些特別的而且不相同的種種任務的一個系統。然而這兩個社會只是一個。這是唯一的而且同一的實體的兩面，然而這兩面却是必須辨別的。

(三) 從這第二個區別裏又生出了另一個區別，這另一個區別可以幫助我們發現這兩種

連帶性的特徵而且把牠們命名。

若要第一種連帶性是強的，先須社會裏的一切諸份子所共有的觀念與傾向在數上與在量上都超過了各個人所自有的觀念與傾向纔行。這超過額越高，那連帶性就越有力量。然而我們須知，我們所以有人格者，就因我們各人都有一種個性，一種特徵，纔好與別人有分別。所以這連帶性是不能不逆着個性而發展的。我在上文說過，我們每人的意識裏有兩種意識：第一種是我們與我們的團體全部所共同的，引申說起來這意識並不是我們自己，却是社會在我們的身上活動；第二種恰恰相反，牠所表現的是我們，是使我們有人格的，使我們與別人有分別的，是把我們形成個人的（註一）。當那團體意識完全地掩蓋了我們的意識而與牠處處相逢的時候，那從相似性裏生出來的連帶性便達到了牠的最高限度；但是此刻我們的個性就完全沒有了。除非那通性在我們身上少佔一些地位，否則我們的個性就不能發生。這上頭有兩種相反的力，一種是向心力，另一種是離心力；這兩種力是不能同時發展的。我們決不能向相反的方面同時發展。如果我們強烈地傾向於順着我們去思想，去行事，那麼，我們就不能強烈地傾向於像別人一般地思想行事了。如果我們

的理想在乎顯現我們個人的本色，我們就沒法子與人人相同。再者，在這連帶性發生牠的作用的時候，我們的個性就確切地消滅了；因為我們已經不是我們自己，只是團體裏的一個東西罷了。

靠着這種方式然後能互相黏合的那些社會分子如果要一致活動，先須牠們沒有自己的動作，好像無機體裏的諸分子一般纔行。所以我提議把這一種連帶性叫做機械的連帶性。這名詞的意思並不是說牠是由人工或機械產生的。我所以把牠這樣稱呼者，因為牠恰像那連合無機物的諸原素的一種黏合力，而與那造成有機物的一致性的一種黏合力相反。最後還有一說可以證明這一個名稱，這就是：那把個人連合於社會的關係與那把物繫屬於人的關係完全相像。在這一個表面上觀察，個人的意識隸屬於團體的模型而跟隨牠的一切動作，也像一物跟隨着牠的主人的一切動作一般。在這種連帶性非常發達的社會裏，個人並不是自己所有的，這在下文再說；總之，這實是在社會所支配的一物。因此，在這些社會模型裏，對人權與對物權並沒有分別清楚。

至於分工所產生的一種連帶性就完全不同了。上文所說的那一種連帶性是因為各個人相

(註一)然而這兩種意識在我們身上並不像地理上劃分的區域那樣分明；而牠們是處處互相穿插的。

似而後成立的，而這一種連帶性却是因為各個人相異而成立的。若要第一種能夠存在，先須團體的個性吸收了個人的個性；若要第二種能夠存在，却先須各人有他自己所固有的勢力範圍，引申說起來就須先有個性。所以須使團體的意識留着個人的意識之一部份不加掩蓋，讓牠所不能規定的那些特別的任務能在這地位上成立；而且這地位越寬，則這連帶性所產生的黏合力就越強。實際上，從甲方面說，工作越分開，個人繫屬於社會就越緊；又從乙方面說，各人的活動力越是特別的，也就越是個人的了。固然，個性雖則是這樣有分別的，但牠並非完全是奇特的；甚至在我們執行職業的時候，我們還依照我們的同業組合全體的成法與習慣做去。但是，甚至在這情形之下，我們所承受的輓子已經不像社會把全身壓在我們身上的時候那樣沈重，牠還留了許多地方給我們自由地進行。在這上頭，「全體的個性」與「部份的個性」同時發展；社會變為更有能力作一致的活動，同時牠所有的各原素也就更有牠們的個別的動作。這種連帶性恰像我們在高等動物的身上所觀察到的連帶性。實際上，在高等動物的身體裏，每一個器官都有牠的本色，都有牠的自治力，然而各份子的個性越顯現，則那機體的一致性越強。因為那由分工生出來的連帶性恰像高等



動物的機體的組織，所以我就提議把牠叫做有機的連帶性。

同時，本章與上章也給了我們許多法子去計算這兩個社會關係在那共同的而且完全的結果裏應得的部份，因為牠們是由兩個不同的路途去協力產生這結果的。我們由此曉得這兩個連帶性是在哪幾種外形之下表現牠們的象徵，換句話說就是曉得與每個連帶性相當的裁判上的規律的團體是什麼團體。所以若要認識每個連帶性在某一個社會模型裏的重要關係，我們只須把表現這兩個連帶性的那兩種法律的權限互相比較，因為法律的變化始終是像牠所處置的社會關係的變化是一樣的（註一）。

（註一）爲着要把意思弄明白些，我製成下面的一個圖表，把上章與本章所隱隱地包含的法律作更顯明的分類：

一、——有組織的壓止性的制裁上的法律

（在下章再分類）

二、——恢復性的法律；牠們所確定的是：

消極的關係  
或名禁戒的關係

物與人的關係

在種種不同的形式之下的所有權（動產，不動產等等）  
所有權的種種不同的形態（地役權，使用收益權等等）

人與人的關係

在平常使用對物權時生出來的。  
在誤犯對物權時生出來的。

家庭裏的諸任務相互間的關係。

無組織的經濟上的諸任務相互間的關係

普通契約的關係。  
特別契約的關係。

積極的關係  
或名合作的關係

行政上的任務的關係

行政上的諸任務相互間的關係。  
行政上與政治上的關係。

行政上的任務與社會裏無組織的任務的關係。

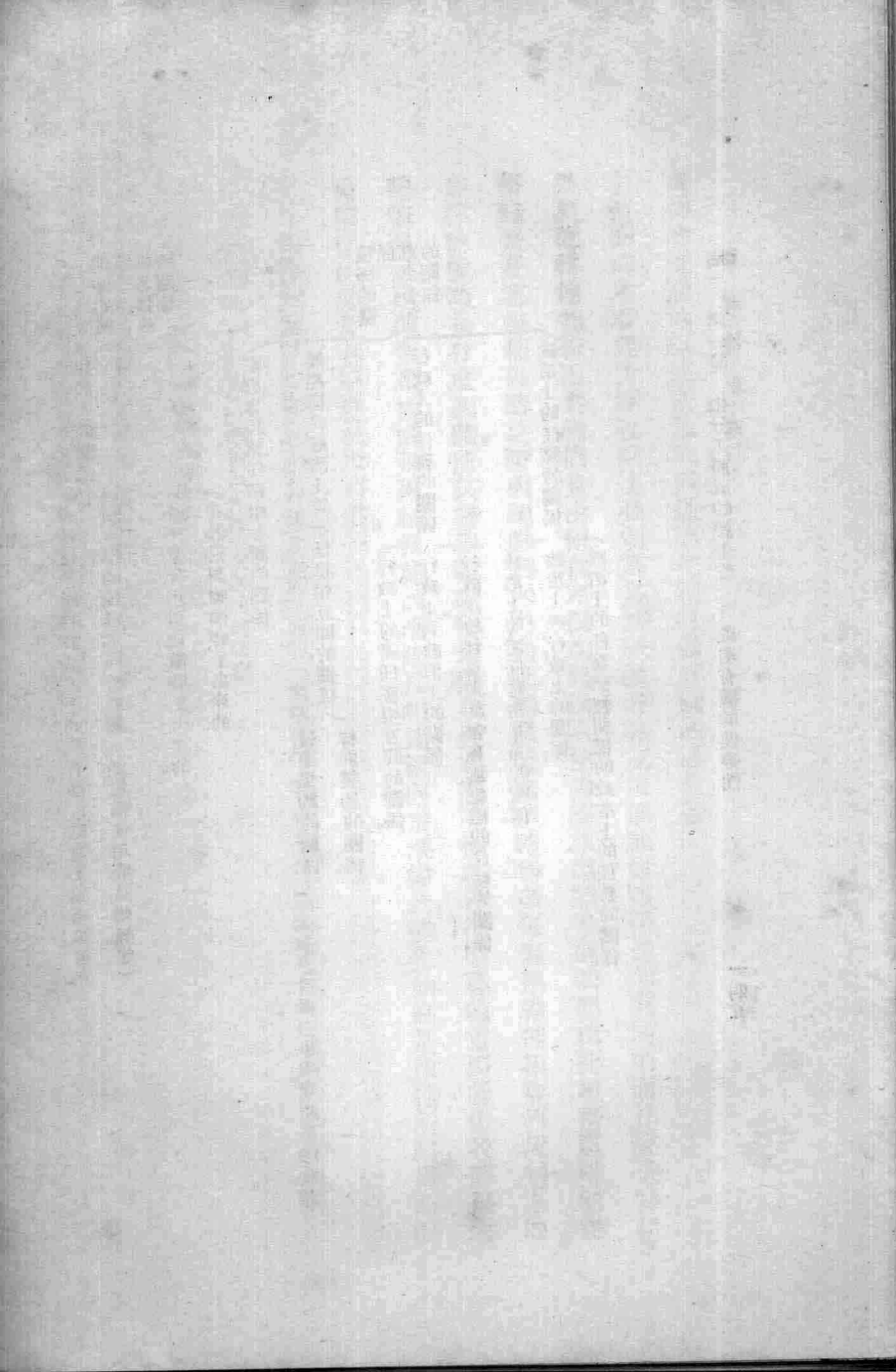
政治上的諸任務相互間的關係。

政治上的任務的關係

政治上與行政上的關係。

政治上的任務與無組織的政治上的任務的關係。

卷一 第三章 由分工而成的連帶性——或名有機的連帶性



## 第四章 上文的另一證據

但是，因為上面各種結論太重要了，所以在未往下討論以前，最好是先將上面的結論再加一番證明。這一次的證明是很有用處的，因為我們可以有機會證實一個定律，這定律非但可以做證據，而且可以使下文一切都更顯明。

如果我們在上文所分別的兩種連帶性都有我們所說的一種裁判的表現，作麼，團體的模型越顯明，分工的制度越草創，則壓止性的法律應該對於合作性的法律越佔優勢。反過來說，在個人的模型漸漸發達，工作漸漸分開的時候，這兩種法律的領域的比例又漸漸反過來了。我們須知，這種關係的真相，我們可以用實驗方法去證明的。

## 一

社會越是初民的，則社會所由成的個人與個人之間越有相似性。伊波克拉德 (Hippocrate) 在他的書裏 (註1) 已經說西特斯人 (Scythae) 只有人種的模型，沒有個人的模型。漢波 (Humboldt, 1767-1835) 也說 (註1) 在野蠻的民族裏，人們很容易找得出那部落所特有的一種面貌，却很難找得出個人特有的面貌；這種事實，給許多留心觀察的人承認了。「從前羅馬人覺得那些老日耳曼人相互間有好些很大的相似點，同理，文明的歐洲人對於「所謂野蠻」的人們也有同樣的感想。實在說，旅行的人所以有這樣一種判斷，其主要原因往往是因為沒有實地試驗過……但是，假使文明人在他自己的環境裏所發見的人與人之間相異之點不真確地比他在初民裏所遇的相異之點更大了許多，那麼，縱使沒有實地試驗，也不會說出這樣一個結論來。吳洛亞

(註1) 見 De Aere et Locis.

(註2) 見 Neuspanien, I, P. 116.

(Ulta) 有一句話是許多人知道的，而且往往有人援引的；他說：如果你看見了一個美洲土人，就可以說看見了一切的美洲土人了」(註一)。反過來說，在文明的民族裏頭，兩個人彼此有別，一眼便看得出來，不必先有什麼暗示的。

洽邦博士 (Lebon) 曾經客觀地證明，說我們越上溯初民，越可以發見更多的相似性。他曾經把好些不相同的種族與不相同的社會裏的人的腦蓋拿來比較，他覺得「同一種族的人的腦蓋的體積雖然互有差別……但那種族越是進化的，則屬於那種族的人的腦蓋越是差別得厲害。他以屢進法把每一人種的腦蓋的體積都搜集好了，同時又注意到頗多的種類然後拿來比較，使比較的各項成爲一種遞進的形式，如此之後，他就知道成年的男子的腦蓋最大的與最小的比較差：猩猩類相差二百立方生的米突，印度的巴利亞人相差二百八立方生的米突，奧大利亞人相差三百一十立方生的米突，古埃及人相差三百五十立方生的米突，十二世紀的巴黎人相差四百七十立方生的米突，近代的巴黎人相差六百立方生的米突，德國人相差七百立方生的米突」(註二)此外甚至於有些部落是沒有這種比較差的。「安達門人 (Ardamans) 與多達人 (Totas) 都是

互相類似的克羅安特人 (Groëndais) 差不多也可以說是如此。伯羅加先生 (Broca) 的實驗室裏所有的五個巴達幹人 (Patagons) 的腦蓋乃是完全相的」(註11)

這些機體上的相似性與精神上的相似性相應，這是毫無疑義的。懷資說：「當然，土人們的生理上的大類似性的主要原因是在乎缺乏精神上的強有力的個性，是在乎普通的智識修養太低劣了。在黑人的一個部落裏，性情之相同，是不能否認的事實。埃及的販奴人專從事於詳細調查黑奴的產地，而不過問黑奴個人的性情，因為他們經過了長久的經驗，知道同一部落裏各個人的差別不算一回事，只把種族的差別弄得清楚就夠了。所以奴巴人 (Nubas) 與加魯人 (Galins) 有盡忠之名，北亞比斯人 (Abyssins) 有負義之稱，其餘的人，大多數被認為好的家奴，但是不很可用來做體力的工作；至於費爾第人 (Ferté) 却被認為野蠻的，而且是急於報仇的」

(註1) Waitz, Anthropologie des Naturvölker, I, P. 75—76.

(註11) Les Sociétés, P. 193.

(註11) Topinard: Anthropologie, P. 393.

(註一)。在黑奴裏，非但可以說少特性，竟可以說特性是「無地容身」的。一切的人們都承認而且實行同一的宗教而毫無爭端；所謂宗派與異教是那時代所不見的，因為假使有了宗派與異教，決不為大衆所容。我們須知，在那時候，宗教是包括一切的，而且是範圍很廣的。除了狹義的宗教信仰之外，還有道德、法律、政治組織原理以至科學原理——至少可以說是科學原理的替代者——都包括在內，成爲一種混雜的狀況。這宗教甚至於規定生活的種種細節。所以我們說那時各人的宗教意識是完全相同的，——而且是絕對的相同，——就等於隱約地說除了關於機體及關於機體狀況的各種感覺之外，一切的個人意識差不多都是同樣的原素構成的。就說感覺的本身，也不會有很大的差異，因為各個人的身體的相似點也太多了。

然而還有一個相反的意思，而且這意見也頗佔勢力：大家以爲恰恰相反，文化的結果，適足增加社會的相似性。泰爾特先生說：「在人類漸漸結合的時候，同時意見也漸漸融洽」（註二）。又依哈爾（Hale）的意見（註三），人們不該說初民的性情有某種一致性；他又舉了一個證據，說太平洋的黃種人與黑種人相處很近，而他們相互間的差別，比歐洲兩民族之間的差別更大。同理，我們



試看，今日法國人與英國人或德國人相異的地方不是比昔日更少嗎？差不多在一切的歐洲社會裏，法律、道德、風俗，以至政治組織的大綱，幾乎可以說是完全相同。又有一點也是普通人所認為要注意的：在同一的國度裏，昔日所遇的齟齬現象，今日已經沒有了。從甲省至乙省，社會生活不復起變化，或不復像昔日那般變化得厲害；在像法蘭西一般的統一國家裏，在一切的地方的社會生活差不多都是一樣的；至於受教育的階級，社會生活更達到普遍相等的最高度了（註四）。

但是，這些事實絲毫不能動搖我的議論。當然，各個不相同的社會傾向於漸漸相同；然而每一社會中的各個人却不如此。若就普通的法國人與普通的英國人比較，今日的距離當然比昔日近

（註一）Op. cit., I, P. 77.—Cf. ibid., P. 446.

（註二）Lois de l'imitation, P. 19.

（註三）Ethnography and Philology of the Un. States, Philadelphia, 1846, P. 13.

（註四）泰爾特先生因此就說：「經過歐洲許多國家的人可以觀察到那些固守舊俗的平民相互間的殊異點較多，而上流社會的人們相互間的殊異點較少。」Op. Cit., P. 59.

些；但是，今日的法國人與法國人之間的相異點不妨比昔日更多。同理，各省固然傾向於失了牠的與衆不同的面目；而每一個人却不妨漸漸更表現他的個人面目。諾爾曼人（Normand）與加斯幹人（Gascon）不很有分別了，加斯幹人與洛蘭人（Lorrain）及勃羅旺斯人（Provanga<sup>1</sup>）也不很有分別了；他們每一民族所有的共同點就是全法國人所有的共同點；但是，就全法國而言，各個人互相歧異的現象却一天比一天更甚。因為昔日所有的「外省模型」雖則漸漸交融了，漸漸消滅了，然而却有更多數的「個人模型」去替代了牠們。現在各大區域已經不像昔日那般地各自不同，而每一個人却差不多各有特色。反過來說，在每一省各有個性的地方，每一個人就少了個性。牠們相互間儘可以大不相同，而牠們所由成的原子却是相類似的，這在政治團體裏也是如此。同理，在生物學裏，微生物類相異到那地步，竟致沒法子把牠們分類（註二）；然而每一微生物所由成的原質却是完全同類的。

然則人們所以有此意見，是因為把個人模型與團體模型混淆了；不是把國家模型就是把省區模型與個人模型混爲一談。當然，文化傾向於消滅了國與國之間及省與省之間的差異，這是不

能否認的；然而人們因此就說文化對於個人模型也有同一的影響，說統一性已經變為普遍的現象，那就錯了。這兩種模型非但不同樣地變化，而且下文還要說甲種模型之消滅恰是乙種模型之出現的必要條件（註二）我們須知，在同一社會裏，始終只有很少數的團體模型，因為一個社會只能包括少數的種族，而且區域要有相當的殊異點，然後生得出這樣的團體模型殊異點來。反過來說，個人乃是能分歧以至於無窮的。所以個人模型越發達，則人與人之間的分歧越大了。

上述的理由，在職業模型裏可以完全適用。我們儘有許多理由去假定各種職業已經漸漸失了好些特色，而各種職業——尤其是其中某幾種——相互間的鴻溝正在漸被填平。但是還有了一種事實是不容否認的，就是每一職業裏的個人歧異點却漸漸增加了。每人更有他的思想樣法與其行為樣法，並不像昔日那般地完全受團體的公共意見的支配了。再者，從甲職業至乙職業，其差異點雖不像昔日那般顯明，却比昔日更為繁多，因為在工作漸漸分開的時候，職業模型本身的

（註一）看 Perier: Transformisme, P. 235.

（註二）看下文卷二，第二第三章。——在那兩章裏，我們說的話可以解釋而且證明本章所舉的事實。

數目也自增加了。這些職業模型雖則僅有一些簡單的微異點以爲差別，然而至少可以說那些「微異點」是更有變化的了。就在這一點看來，職業與職業之間雖不像從前有劇烈的齟齬，而其分歧性卻不會減少。

所以我們可以斷定說，我們越上溯歷史，則類似性越大；從另一方面說，我們越近最高的社會模型，分工的制度也越發達。現在我們要看：在社會進程的種種階段裏，我們所說過的兩種法律形式是怎樣變化的。

## 二

完全下等社會裏的法律狀況，就我們所知者而言，似乎完全是壓止性的。盧波克（Lubbock）說：「野蠻人到處都是不自由的。在全世界上，野蠻人的日常生活是受許多很複雜而且往往不方便的風俗所支配的（這種風俗的權威與法律一樣），又有許多無理的禁戒與優先權。許多很嚴厲的規律，雖則不是成文的，却支配了他們的生活裏的一切行爲」（註一）。事實上，我們知道，在初

民社會裏，行爲的樣法很容易結晶而成爲傳統的規矩，再者，在他們看來，傳統的力量是多麼大。祖宗的成法既受人尊敬到那地步，違反的人沒有不受懲戒的。

但是，這類的觀察勢必缺乏確切性，因爲這般浮動的風俗乃是最難捉摸的。我們若要作有科學方法的證明，就非從那些成文的法律去實驗不可。

在聖經前五卷裏，後四卷能代表我們所有關於這一類的最古的史跡（註二）。在四五千段的文字裏頭，只有很少數的規律可以勉強認爲非壓止性的。這些規律的對象如左：

（註一）Lubbock: *Les Origines de la civilisation*, P. 440. Paris, F. Alcan.—Cf. Spencer: *Sociologie*, P. 435. Paris, F. Alcan.

（註二）我們對於這書的真時代不必深究——只要知道牠是很下等的模型的一個社會的產品就夠了——也不必深究這書各部份的時代，因爲就我們所要研究的着眼點言之，各部份顯然都是表現同一的特性的。所以我們就把各部份一律援引了。

這些章段合計起來（除了於關公共職務者不計外）共有一百三十五條。

所有權法退休權——五十年大祭權——教士權 (Lévitique, XXV, 14—25, 29—34, et XXVII, 1—34)

家庭權婚姻權 (Deut., XXI, 11—14; XXII, 5; XXV, 5—10; LéV, XXI, 7, 13, 14)——承繼權 (Nombres, XXVII, 8—11, et XXVI, 8; Deut., XXI, 15—17)——土著及外籍奴隸權 (Deut., XX, 12—17; Exode, XXI, 2—11; LéV, XIX, 20; XXV, 39—44; XXXVI, 44—54) 借款與領工資權 (Deut., XV, 7—9; XXIII, 19—20; XXIV, 6 et 10—13; XXV, 15) 準犯罪 (Exode, XXI, 18—33 et 33—35; XXII, 6 et 10—17)

公共職務的組織神父的職務 (Nombres, X) 教士的職務 (Nombre, III et IV) 舊教士的職務 (Deut., XXI, 19; XXII 15; XXV 7; XXI, 1; LéV, IV, 15) 審判官的職務 (Exode, XVIII, 25; Deut., 1, 15—17)

由此看來，恢復性的法律——尤其是合作性的法律——總算是很少很少的了。況且在剛纔

所引的規律當中。有許多還是與刑律有關係的；我們初看去似乎覺得沒有關係，其實那些規律都帶宗教性，帶宗教性就與刑律相近了。因為牠們都從神聖出發的；犯了牠們，就是犯了神聖；而這類的觸犯乃是大過失，應該被贖的。聖經裏並不把甲命令與乙命令分開，一切命令都是神聖的話，人們若不遵從，就不能不受懲戒了。「如果你不留心，不遵照這書中的規律去做事，就是不敬你的上帝，不畏他這光榮而可畏的名，那麼，上帝就懲罰你，以及你的子孫。」如有不合書中任何規律之事，縱使是誤犯，也成爲一種罪孽，非補贖不可。有些規律是被我們歸入恢復性的法律裏的，却有上述那種威嚇作爲制裁，牠們的刑律性質不是毫無疑義了嗎？聖經裏說妻子改嫁之後，如再離婚，則不許再嫁前夫，跟着就說：「如有犯此者，等於在上帝跟前做可鄙之事；你的上帝既把鄉土做傳給你的遺產，你就不該把罪孽遺害鄉土。」同理，有一段是規定支付工資的規則的：「工人做了工之後，在日落以前，你就該把當日的工錢給他，因爲他是窮人，他的靈魂所期望僅此一點；你若不如此做，當心他呼天咒你，以致你有罪孽。」「準犯罪」所生出來的賠償似乎也是些真正的補贖。聖經裏說：「殺人者處死罪，不管他所殺的是誰。打殺畜牲償命，命償命……傷償傷，眼償眼，牙償牙」

(註一) 損失的賠償儼然與償命同一根源，都被人們認爲一種報復法。

固然，在某一些戒令裏，制裁並未特別指出；然而我們已經知道必是刑律的制裁了。戒令中所用的語氣已經足以證明了。再者，傳說告訴我們，縱使法律不正式指出刑罰，誰違犯了某一否定的戒令，誰就得受一種體罰（註二）。總而言之，依聖經前五卷看來，希伯來的一切法律都是根本帶有壓止的性質的。在甲處顯明些，在乙處隱晦些，但到處我們都覺得有這性質的存在。聖經裏所有的戒條既然都是上帝的命令，可以說是受上帝保障的，所以牠們因這來源的關係都有一種非常的權威，以至成爲神聖的信條；在牠們被違犯的時候，公共的意識不僅僅是要求一種簡單的賠償，而要求一種補贖以替民衆雪恨。我們須知，刑律的固有性在乎牠所制裁的那些規律的非常的權威，而人類理想中最高的權威就是人類信仰所賦予上帝的那一種，所以那被認爲上帝的言語的那種法律的本身就必是具有壓止性的。在上文我們甚至於說刑律是多少總帶有宗教性的，因爲刑律的主腦在乎一種尊敬的心情，尊敬的心情是高於個人的一種力量，是一種超越一切的權威，這個力量或權威無論令人心中心感覺到任何的象徵，總算是引起了人類的一種尊敬的心情，而這個



心情也就是以一切宗教性爲基礎的。因此之故，就普通說，下等社會裏的一切法律都受壓止性支配。這因爲在那些社會裏，一切的法律生活都被宗教侵入，也像一切的社會生活都被宗教侵入一般。

因此，在「馬奴法」(Lois de Manou)裏，這性質還很顯明。只須看他們的國家的法律的全部裏，刑事裁判佔了很大的部份，就可以知道了。馬奴說：「上帝爲着幫助我王執行職務起見，特在原始時代就產生了刑罰之神，這神乃是一切有生的保護者，是正義的執行者，是上帝本人的兒子，所以他的本體乃是非常神聖的。動物與不動之物，皆因怕刑罰之故而得保其所固有，又因怕刑罰之故而免於與其天職乖離……刑罰制治人類，刑罰保護人類；一切人們睡着的時候，刑罰在旁守着；聖人說，刑罰就是公理……假使刑罰不執行牠的責任，一切的階級就要崩坍了，一切的藩籬就

(註1) Levitique, XXIV, 17, 18, 20.

(註2) 看 Munk: Palestine, P. 216.—Selden: De Synedriths, 889—903. 書中依照 Marmonide把這類

的一切戒律一一列舉。

被推翻了，而宇宙就成爲混沌的了」（註一）。

十二圓桌律（La loi des XII tables）的時代的社會，已經比希伯來民族進步了許多。（註二）是比較地與我們相近的了。證據乃是羅馬社會先有了猶太社會所固守的模型，後來超過那模型，然後得達到「西提」（Ciris）的模型；關於這一層，下文還有證據（註三）。再者，還有其他許多事實可以證明那時的社會模型與我們的社會模型比較地相近。先說，在十二圓桌律裏，我們可以找得到現行法律的一切主要的根芽；至於希伯來的法律與我們的法律之間，就沒有絲毫的共同關係了（註四）。再說，十二圓桌律乃是絕對世俗的。固然，在羅馬的初期，有些立法家——例如奴馬（Numa）——被認爲受神聖的暗示，而且那時代宗教法還與法律混合得很密切，但是在十二圓桌律編成的時候，這種關係一定沒有了，因爲這律書一出世之後，就被認爲一種純粹人道的作品，而其對象也只在乎人與人的關係了。我們在十二圓桌律裏僅僅找得出關於宗教典禮的幾個條文，但似乎牠們是以「禁奢法」的資格躡進去的。我們須知，法律的原素與宗教的原素的分離，乃是社會發達的現象；所以我們如果要知道乙社會是否比甲社會發達，最好是看牠們的法律與宗教分離

的程度就可以知道了。(註五)

因此之故，刑律已經不佔法律的全部份了。這一次，由刑罰所制裁的規律與僅僅有恢復性制裁的規律是互相分別得很清楚的了。在起初的時候，壓止性的法律埋沒了恢復性的法律，這時恢復性的法律已經從壓止性的法律裏掙脫了身，自立門戶了。現在他有他所特有的性質了，有他的

(註一) *Lois de Manou, trad. Loiseleur, VII, V. 14-24.*

(註二) 當我們說某一社會模型比另一社會模型更進步的時候，並不是說許多社會變成一個直柱形，後來居上，恰恰相反，假使社會模型的諸系可以完全成立的話，牠就像一棵多枝的樹子，樹根雖只一株，樹却是分歧的。但是，雖則如此分配，兩個模型的距離還是可以測量的，我們可以知那一個高些或低些。尤其是乙社會先有甲社會的形式而後超過甲社會，我們更可以說乙社會的模型高於甲社會的模型。這必是因爲乙社會的模型屬於較高的一枝的緣故。

(註三) 見第四章第二節。

(註四) 契約法，遺囑法，保護人法，承繼法，都是聖經前五卷中所沒有的。

(註五) *Cf. Walter, Op. Cit., §§ 1 et 2; Voigt: Die XII Tafeln, I, P. 43.*

個別組織了，有他的個性了。他獨立而為顯然另一類的法律，有了特別的機關與一種特別的訴訟程序了。合作性的法律在此時也已出現了：在十二圓桌律裏，我們發見一種家庭法，及一種契約法。

但是，刑律雖則比原始時代失了若干優勢，而牠在法律裏仍佔的是大部份。在吳華 (Vol. 1) 所考證出的十二圓桌律中一百一十五零簡裏頭，只有六十六條是可以歸入恢復性的法律內的，其餘四十九條的刑律特徵很是顯明（註二）。由此看來，在我們所知的十二圓桌律當中，刑律幾乎要佔一半；至於初編定的原本裏的刑律所佔的優勢，尚非我們根據現存零簡所能知。因為關於壓止性的法律的各部份是比較地容易消失了的。我們所以得見那些零簡，差不多全賴經典時代的法學家保存之力；然而我們須知，他們是特別關心於民律的問題而不很關心於刑律的。自古以來，法學家酷受爭論民律問題，而於刑律問題却不甚顧及。普通人既不關心於牠，結果就會把羅馬的舊刑法遺忘了一大部份。再者，就說十二圓桌律的完整的原文，也一定不會完全載着一切的刑律。十二圓桌律不提及宗教罪與家庭罪，因為這二者另有特別法庭；至於違犯風俗罪也不在內。末了，我們還該知道，那刑律可以說是懶入法典裏的。一切人們的意識裏都銘刻着牠，就覺得沒有

把牠寫出來的必要。根據上述種種理由，我們儘可以斷定說，甚至第四世紀的羅馬，刑律還是可以代表裁判規律的大部份的。

如果我們不把恢復性的法律全部來與刑律比較，只把與有機的連帶性相當的一部份恢復性法律來比較，那麼，更可以斷定刑律的優勢了。實際上，在這時候，只有家庭法的組織算是稍為進步些的。訴訟法徒然累贅，却甚呆板，並不複雜；契約法則僅僅開始。吳華說：「古法律所承認的少數的契約，與從犯罪生出來的許多許多的責務相比較，就顯得十分矛盾」（註二）。至於說到公法，非但還頗簡單，而且大部份帶有刑律的色彩，因為那時的公法還保有一種宗教性的緣故。

從此時期以後，壓止性的法律一天比一天失去牠的相對的優勢。縱使我們假定牠在許多立脚點上不會退步，又假定原始時代所認為罪惡的許多行為並不會漸漸免於受處分——其實關於宗教罪我們可以得到有力的反證，——至少可以說牠沒有顯然的進步了。我們曉得，自從十二

（註一）其中有十條禁奢法並不明白提出制裁，但牠們的刑律特徵乃是毫無疑義的。

圓桌律以後，羅馬法的主要的犯罪模型就成功了。反過來說，契約法，訴訟法，公法，只能做到漸漸擴張的地步。我們把歷史讀下去，看見十二圓桌律所包括的關於這幾點的少數條文漸漸發達，漸漸增加，到了經典時代，然後成爲洋洋大觀的系統。家庭法的本身也漸漸複雜，漸漸分歧，這因爲原始的民律漸漸攙進羅馬法裏去了。

基督教的社會的歷史也可以給予我們對於這現象的另一例子。米納 (Sumner Maine) 已經說過，我們如果把種種野蠻人的法律互相比較，就可知道在越老的法律裏刑律所佔的地位越大 (註一)。這種猜說，已經給各種事實證明了。

沙利克法律 (La Loi salique) 的時代的社會還比不上第四世紀的羅馬那樣發達。牠雖則像第四世紀的羅馬一般地超過了希伯來所不能超過的社會模型，但還比不上羅馬那樣完全與那模型脫離。在沙利克法律裏，希伯來社會的痕跡顯明了許多，下文還有事實爲證。所以沙利克法律裏的刑律有更大的關係。據華資所印的本子 (註二)，沙利克法律原文包括二百九十三條，其中

僅有二十五條——即大約百分之九——是沒有壓止性的；而這二十五條就是關涉及法郎克（Franks）的家庭組織的（註三）。至於契約，還沒有脫離刑律的範圍，所以在約定工作的日期而拒絕工作者就被罰金。而且沙利克法律裏只包含法郎克人的刑律的一部份，因為其中的刑律僅僅是關於可以罰款的罪惡與侵權行為而已，然而我們須知，那時候一定有些罪惡是不容取贖的。我們試看其中並沒有一個字提及危害國家及違犯軍紀等罪，又沒有一句話說到反對宗教的罪，就知道那時候壓止性的法律所佔的優勢是更大的了（註四）。

在布爾岡特人（Burgundes）的法律裏，因為時代較近，壓止性的法律所佔的優勢已經小些了。在三百一十一個條文當中，有九十八條——已近三分之一——是沒有絲毫刑律的色彩的。但

(註一) Ancien Droit, P. 347.

(註二) Das alte Recht der Salschen Franken, Kiel, 1848.

(註三) Tit. XLIX, XLV, XLVI, LIX, LX, LXII.

(註四) Cf. Thomissen: Procédure de la loi salique, P. 244.

只有家庭法特別發達；對物權與對人權，在那時候都變複雜了。至於契約法，比之沙利克法律時代還不會怎樣發達。

末了說到魏斯哥人（Wigornians）的法律。這法律的時代更近，而且當時的民族的智識也開通些，所以牠表現同方向的一種新進步。雖則刑律在那裏還佔優勢，但恢復性的法律在那裏已經差不多能一樣地被重視了。實際上，我們在那裏發見一種訴訟法（卷一二），一種婚姻法，一種家庭法，都是已經很發達了的（卷三第一至第四章；卷四）。至於卷五，全卷都為商約而設，這算是空前的了。

因為法典缺乏的緣故，我們在此後的歷史裏，不能處處把這雙重的發達觀察得如此詳確；但發達的方向沒有變更，這是不能否認的。實際上，自從這時代以後，關於罪惡與侵權行為的一種法律上的目錄已經是很完備的了。反過來說，家庭法，契約法，訴訟法，公法，却不停地發達。這麼一來，所以當我們把這法律的兩部份互相比較的時候，其比較差却是反過來的了。



由此看來，壓止性的法律與恢復性的法律的變遷情形，完全是由我們所證實的理論可以推測得到的。固然，人們有時候說下等社會的刑律佔優勢是有另一個原因的，說是那些初造法律的社會因為習慣於強暴，所以造成這樣的法律。說當時的立法人依照野蠻生活的某幾種犯罪的次數而定他們的各種法律的比較差（註一）。米納先生根據這個解釋，却也覺得牠解釋得不完全；其實這種解釋非但不完全，而且是錯誤的。先說，牠把法律看做立法人所手造的東西，以為法律之設為的是反抗民衆的風俗。我們須知，這樣的一個觀念，在今日是不行了。法律正是表現風俗的東西；縱使牠反抗風俗，而反抗的力量還是向風俗借來的力量。越是屢見的強暴行為，越為大家所寬恕；犯罪的程度是與人民犯罪的次數成反比例的。在下等社會裏，對人的罪惡比之文明民族更常見些，所以這種罪惡在他們的刑律裏是歸最後一級的。我們差不多可以說，越少見的犯罪行為，則其被懲戒越重。再說，原始刑律之所以繁多，並非因為其中有許多條文是以我們現代的罪惡為對象的，只因那些社會特有一種豐富的犯罪性，而這犯罪性却不是所謂強暴行為所能解釋的。例如

(註一) Ancien droit, P. 348.

違犯宗教信仰，違犯祭儀，違犯典禮，違犯一切的傳統行為等。由此看來，壓止性的規律發達的真原因乃是這時候的團體意識變為廣大而且有力，同時工作又不曾分開的緣故。

知道了這些原理，結論自然從此出來了。

1. 關於本會之宗旨  
2. 關於本會之組織  
3. 關於本會之經費  
4. 關於本會之辦事處  
5. 關於本會之會員  
6. 關於本會之出版物  
7. 關於本會之其他事項

## 第五章 有機連帶性之漸佔優勢及其結果

### 一

實際上，我們只消把眼看一看我們的法令，就能知壓止性的法律所佔的地位比合作性的法律所佔的地位小得多了。家庭法，契約法，商法，共成一個大系統，相形之下，壓止性的法律真不算什麼一回事。由刑律所支配的種種關係的全部只能代表普通生活的一小部份；引申說起來，把我們維繫於社會的那些關係與從共同信仰及共同情感生出來的那些關係實在很比不上分工製度生出來的關係繁多了。

固然，上文也說過，刑律並不能完全表現共同意識及其所產生的連帶性；共同意識所造成的

關係，除了由刑律禁止斷絕的那些關係之外，還有其他種種關係。團體意識裏有許多較弱而且較模糊的狀態，只由風俗及輿論為媒介而使人們感覺着牠們的作用，並沒有任何法定的制裁維繫着；而這些狀態却助法律去保障社會的黏合性。但是，合作性也不能完全表現分工所生的一切關係；因為在這社會生活的一部份裏牠也只具有一個粗形。在許多許多情形之下，聯絡既分的各職務的那些互屬關係都只靠成例維持，而這不成文的規律的數目一定比那些為壓止性法律的附錄的規律更多；因為社會職務本身既有種種不同，規律也應該跟着社會職務有同數量的變化纔是道理。由此看來，不成文的刑律與不成文的合作律之比例完全等於成文的刑律與成文的合作律的比例；所以我們儘可以撇開不成文的不談，而計算的結果也不至於有變化的。

話雖如此說，假使我們只就現代社會作此比例，或只就剛纔我們所說到的時代作此比例，那麼，我們還可以自問是否帶有時代性的原因，或甚至於有病態的原因。但是剛纔我們說過，一個社會模型越接近我們的社會模型，則其合作性的法律越變為佔優勢的；反過來說，人們與現代社會組織距離越遠，則其刑律所佔的地位越大。由此看來，這種現象並非由於或種偶然的原因，也非病

態，却是我們的社會的結構中之主要部份與這現象有密切關係；因為社會結構越顯明，則這現象越發達。所以我們在前章所立的定律在本章裏越發用得着了。牠非但已經證實了我們的結論所依據的那些原則，而且牠還能使這結論能有普遍性呢。

但是，只就這種比較，我們還不能就推論社會的普通黏合性裏有多少有機連帶性。實際上，個人所以黏連於團體鬆些或緊些，並不僅僅在乎黏連的地點多些或少些，還在乎黏連他的那些力量之強度的變化。由此說來，分工所生的那些關係雖則很多，儘可以是比別的關係更弱；反過來說，別的關係的力量高超，也就足以抵償數目寡少。但是，真相與此恰恰相反。

實際上，我們要測量兩種社會關係的力量大小，就須看那些關係斷絕得容易或艱難。最沒有力量的，顯然就是稍為被壓迫就斷了的。然而我們須知，在下等社會裏，相似性的連帶性是唯一的，或差不多是唯一的，而社會關係之斷絕却最為常見，最是容易。斯賓塞先生說：「在起初的時候，人們雖有歸屬於一個團體的需要，却無永遠黏連於同一團體的必要。」加爾模克人（Kalmycks）與蒙古人在覺得他們的會長太專制的時候，便拋棄了那會長，歸屬於其他的會長。亞比波納人

(Abipones) 離去他們的酋長的時候，並不必先請求其許可，而那酋長也不表示不快樂，於是他們舉家到他們所喜歡的地方去」(註一) 在南非洲，巴郎特人 (Baloutas) 不停止地從甲地走過乙地。馬古洛 (Mac Culloch) 曾經注意到古基人 (Koukis) 也有同樣的事實。在日耳曼人裏，凡是喜歡打仗的人都可以隨便選擇一個酋長而做他的兵士。「這是最平常而且最合法的事。一個男人在會場中起立，他宣言他要出征某地方，與某敵人作戰；於是信仰他而且想要得些戰利物的人們就擁戴他做酋長，跟他出征……他們喜歡飄泊的生涯與戰利物，社會的關係太弱了，不足以維繫他們的心」(註二)。懷資就普通論及下等社會說，甚至在統治權成立的地方，每個人還有充分的自由，可以暫時離開他的酋長；如果他有充分的能力，還可以反抗酋長，而不至被認為犯罪的行為(註三)。又說，甚至於政府是專制的，各人還有與家族脫離的自由。羅馬人被敵人俘虜之後，不再

(註一) Sociologie, III, P. 381.

(註二) Fustel de Coulanges: Histoire des Institutions politiques de l'ancienne France. 1er Partie.

(註三) Anthropologie, etc., 1er Part., P. 359-360.

隸屬於羅馬的西提政府這個規律不是也能證明社會關係之容易斷絕嗎？

自從工作漸漸分開之後，情形就完全不同了。一個羣體裏的各份子，因為有各不相同的職務，所以不容易分離。斯賓塞先生說：「假使我們把米特賽斯（Middlesex）的周圍地方與米特賽斯隔斷了，地方的種種工作在數日內就非停止不可，因為沒有材料的緣故。假使我們把製棉的一個州縣與利物浦或其他商業中心點隔斷了，則那州縣的工業就不得不停止，而其居民亦因之而衰敗不堪。假使我們把開煤礦的居民與隣居的鑄鐵的居民或以機器製呢的居民隔斷了，不久以後，我們就可以見那開煤礦的社會衰敗，跟着又是個人衰敗了。固然，在一個開化的社會被分裂，以至其中一部份缺乏了施行權威的中央原動力的時候，這一部份跟着就另造一個中央，但是牠很有渙解的大危險，等不到重新組織一個充分有力的中央，先要受長時間的混亂狀態與孱弱狀態」（註一）。因此之故，強暴的吞併，在今日是困難的事情，而且是不一定能成功的事情。在今日，如果從一個國家裏佔取一省，就等於從一個機體裏抽去一個器官。如果那地方是機體是主要器官，則被併吞之後，越顯混亂狀態；我們須知，這樣的殘廢狀態與混亂狀態勢必釀成長久的痛苦，是人們的



回憶裏所不能磨滅的。縱使就單獨的個人說，雖則各國的文化更相彷彿，要改變國籍還不是容易的事情（註二）。

反面的實驗也是很顯明的。連帶性越弱——換句話說就是社會的組織越鬆——則外界的份子越應該容易攙進社會裏來。我們須知，在下等社會裏，「入籍法」乃是世上最簡單的。在北美洲的印第安人裏，「族黨」的任一份子都有權引起一些新份子，名為養子。「戰場中的俘虜，若非處死，便是『族黨』中的養子。被虜的婦人與小孩照規例乃是寬恕的對象。承嗣的作用非但給予入教權（族黨權），而且准予入籍」（註三）。我們曉得，在羅馬的初期，無依的人們與被征服的人們是多麼容易入羅馬國籍而取得西提政權（註四）。再說，初民社會已靠這種入籍

（註一） Sociologie, II, P. 54.

（註二）在第七章裏有同樣的說明：家庭的工作越分開的時候，個人與家庭的關係越強，越難斷絕。

（註三） Morgan: Ancient Society, P. 80.

（註四） Dany's d'Halicar, I, 9.—Cf. Accarias: Précis de droit romain, I, § 51.

作用，然後能夠發達。初民的社會既是這樣容易混進去的，可見他們對於社會的一致性與個性並沒有有一種強烈的情感（註一）。在職務分工的地方，就有相反的現象。固然，外人還可以暫時加入社會裏，但是他加入的手續——即入籍的手續——是更複雜的，而且需要的時間更長了。若要入籍是可能的，先須得團體同意，而且這種同意是屬於在一些特殊條件之下的，而且是堂皇地表示的（註二）。

人們也許覺得奇怪，以為個人與社會的關係既能令社會吸收個人，何以如此易斷易解。但是，一個社會關係的堅硬性並不就是一種能夠支持的力量。一個羣體的諸份子在必待共同而後有所動作的時候，我們不能因此就說他們不能不永遠聯合，不聯合就非衰敗不可。恰恰相反，他們既不互相需要，而且每人自己具有社會生活之一切，那麼，他們儘可以把這生活移到別的地方去，而且他們之分離往往是成羣脫離的，所以更是容易的事情了。因為那時的個人是那樣的結構，所以只能在團體之下活動，縱使到了與團體脫離的時候，也不是單人的行為。從另一方面說，在諸份子尚屬於那社會的時候，那社會就要各個人有一致的信仰與一致的實施，但是，牠儘可以失去了若

千份子，而牠的內生活的經濟却不至於動搖，因為那時的工作並不會怎樣分開；所以社會並不反對份子之減少。同理，當連帶性只從相似性裏生出來的時候，無論是誰，只要與那團體模型違背得不很遠，總可以插進羣體裏來的。他們沒有理由排斥他，甚至在有空位置的時候還有把他拉進來的必要。反過來說，如果社會是由分工的份子組合而成的，各份子互相完成，那麼，新份子一插進來，就非擾亂這譜和狀態不可，非把牠們的關係弄壞了不可；所以那機體不得不反抗那些外界的份子之加入，以免產生好些騷擾的狀態。

二

就普通說，機械的連帶性非但比不上有機的連帶性那樣能強烈地聯絡人們，而且，在社會漸

(註一)在這些社會裏，外人乃是驅逐的對象；但這事實與上面所舉的事實並不是不能相容的。在外人有一天未入籍的時候，便引起排斥的情感。我們所要說的，乃是外人很容易失去其外人之資格而入籍。

(註二)在第七章裏還說到家庭越不分工，則外人之歸入越易。

漸進化的時候，機械的連帶還一天比一天鬆弛了呢。

實際上，同此根源所生出的社會關係的力量是依着下列的三個條件而變化的：

(一) 共同意識的體積與個人意識的體積的比例。共同意識越能完全包孕個人意識，則社會的關係越有力量。

(二) 團體意識的種種狀態的平均強度。假定體積的比例是平等的，團體意識越有生活力，則越能支配個人。反過來說，如果團體意識成於微弱的衝動，就只能很無力地把個人拉到團體的路上去。這麼一來，個人很容易做到走自己的路徑，而那連帶性就會變為不很強的了。

(三) 同上狀態的確定程度高不高。實際上，信仰與成法越是確定的，則個人越沒有分道揚鑣的餘地。譬如一些形式相同的模型，我們的思想與行為都從那些模型中溜出來，所以「公共的意見」差不多是到了最高限度的；一切的意識都作同聲的顫動。反過來說，行為思想的規律越是普通而不確定的，則個人越會反省，把那些規律用到特別的情形上去。然而我們須知，個人一反省，思想就不能不紛歧，因為思想就實說或就量說都是隨人而異的，所以思想所產生的一切也都是

隨人而異的了。這麼一來，離心的傾向漸多，而社會的黏合力與動作的諧和因此就大受影響了。

從另一方面說，共同意識裏的確定而且強烈的狀態乃是刑律的根原。然而我們須知，今日的刑律的根原的數目比昔日少些，而且是在社會漸漸接近我們現代的模型的時候纔漸漸少了的，關於這一層，下面就有說明。由此看來，豈不是團體狀態的確定平均程度與其平均強度自身已經減小了嗎？固然，我們不能因此就斷說共同意識的全疆域已經縮小了；因為與刑律相當的那部份儘可以縮小，而其他部份却儘可以擴張。確定而強烈的狀態儘可以少了些，而其他的態度也儘可以多些。但是，這種發達狀態縱使是真的，至多也只能與個人意識裏所生的發達狀態有同樣價值；因為個人意識的發達至少可以說是相等的比例。社會裏雖則增加了些與衆有關的事物，同時也增加了些只與個人有關的事物。我們甚至於可以相信與個人有關的事物比之與衆有關的事物更增多些，因為在人們漸漸開通的時候人與人之間那些相異點也就漸漸顯明了。上文說過，特別的活動已經比共同意識更發達了；所以大約——至少可以說大約——在每一個個別意識裏，個人的範圍比共同的範圍增大得多了。無論如何，二者之間的比例至少是仍舊的；所以就這一點

看來，縱使機械連帶性不會失去什麼，却也不會賺得什麼。所以從另一方面說，如果我們證明了團體意識已經變為更弱而且更模糊的了，我們就可以斷定這連帶性也是變弱了的；因為在機械連帶性的能力所依賴的三個條件當中，已經有兩個失了若干強度了，縱使第三條件不會變動，也不中用了。

要做這個證明，若把種種不同的社會模型裏的壓止性的規律互相比較，這是不中用的；因為壓止性的規律的變遷並不與其所代表的情感完全相符。實際上，同一的情感儘可以受種種的方式的觸犯而生出許多規律，但那情感並不因此就分為許多種。譬如現在有了許多取得所有權的方式，也就有許多侵佔所有權的方式；但是，尊重他人所有權的那種情感並不因此就變為許多種。又如個人的性格發達了，所包括的原素增加了，因此對於人格就有種種侵犯的可能；但是，其所侵犯的那種情感却始終只是一種。所以我們不該計算那些規律的數目，只該把牠們分為若干大類，由大類再分若干小類。大類的分法，要看牠們係與一種情感相當或與多種情感相當；小類的分法，要看牠們在同一情感裏與哪一部份相當。這麼一來，那些犯罪模型給我們整理出來了，各犯罪模

型的主要部份也給我們分出來了；而且牠們的數目勢必與共同意識裏那些確定而且強烈的狀態的數目相等。這些確定而且強烈的狀態越多，則犯罪的種類應該也越多；每一種罪惡的各部份當然也與每一意識狀態的各部份相對照。爲求明顯起見，我曾經把這些模型裏的幾個主要模型及這些主要模型裏的一些主要部份列爲一個表；牠們都是各種社會所曾經承認的。當然，這樣的一個分類，不能說是完全，也不能說是十分嚴格；但是，若就我們所欲得的結論而言，這個分類已經算是夠準確的了。實際上，牠已經包括了一切現代的犯罪模型；我們只怕在已經消滅了的模型之中漏了若干個罷了。但是，我們正要證明犯罪模型的數目已經減少，所以這些漏洞恰足以增加我的議論的一個論據。

對於與團體情感相反的行爲的禁止律

(一)

有普通的對象者

宗教的情感

積極的（把宗教的成法迫人實行。）

消極的  
（註二）

關於神聖的信仰。

關於傳教。

關於傳教的機關

教士。 教堂。

國家的情感

積極的（積極的公民責務。）

消極的（叛亂，內戰等。）

家族的情感

積極的

父子的。  
夫婦的。  
親戚的。

消極的

父子的。  
夫婦的。  
親戚的。



兩性間的情感

被禁的結合

亂倫。  
男色。  
門第不相當。

賣淫。

公眾的廉恥。

不成年人的廉恥。

乞食。

流氓。

酗酒(註二)

工作裏的刑罰規定。

種種傳統的情感

關於職業的若干成例。

關於埋葬。

關於飲食。

關於衣服。

關於典禮。

關於其他種種成規。

關於工作的情感

(註一)所謂積極的情感乃是使人有積極行為的那些情感,例如信仰的實施;消極的情感只能生出一些禁戒的行為。

所以積極與消極之間,所差的只是程度。然而這種差別却是重要的,因為牠能表示那些情感的兩個發達期。

(註二)我們之禁止酗酒,大約還有其他種種動機,尤其是醉後失儀之令人憎惡。

關於共同意識  
的機關的情感

直接觸犯的

弑君。

陰謀推翻合法的權力。

陵辱或威迫政府——抗命。

個人僭佔公衆的職務。——霸佔位置。——假民衆公意。

公家職員的罪惡與職業上的種種過失。舞弊而害及政府。

種種不遵命令的行爲（行政上的犯法）

間接觸犯的

（註二）

(二)

有個別的對象者

關於個人人格的情感

殺人，傷人。——自殺。

肉體的。

個人的自由

精神的（在公民權施行時受壓制。）

名

譽

侮辱，毀謗。

假偽的見證。

關於個人所有物的情感

盜賊。——詐騙取財，負託行爲。  
其他種種詐騙行爲。

關於許多個人的人格與所有物的情感

造假幣。——有罪的倒閉商業。  
放火。  
結羣劫路。——劫掠。  
公共衛生。

三

我們只須在這表上看一看，就曉得大多數的犯罪模型是逐漸消滅了的。

在今日，家族生活的規定幾乎全部都失了一切的刑事性。僅僅有通姦罪與重婚罪是例外。但通姦罪在罪惡表中居例外的地位，因為妻子受了處分之後，丈夫還有赦免之權。至於家庭其他份

(註一)凡犯罪行爲，其犯罪性質發生於對共同意識的反動力，或對共同意識一部份的反動力者，部歸此欄。其實這兩個「子類」的分界是很難劃定的。

子份義務，已不復有壓止性的制裁了。古時却不如此。摩西十誡把孝道認爲一種社會義務。所以毆打尊親（註一）或詛咒尊親（註二），或不遵父命（註三），都被處死刑。

雅典的西提政府雖與羅馬的西提政府屬於同一的模型，却表現一種更原始的形式，所以雅典法制在這一點上也有同樣性質。不盡家族的義務就引起一種「特別的告訴」。「凡虐待或侮辱父母或尊親屬，不供給他們生活的需要，不依照家庭的體面而爲他們治喪……都可以引起「特別的告訴」」（註四）。尊親屬對於孤兒孤女，若有類似上述的行爲，也須受制裁。但是，這些罪惡所受的刑罰顯然稍輕，可見與此相當的那些情感在雅典已經比不上在猶太那般有力量了（註五）。

在羅馬，又有很顯著的新退步。法律所規定的家庭義務僅僅有貴族與賤民間的關係（註六）。至於其他的家庭過失，只由家長以家法處罰而已。固然，家長既具有權力，儘可以嚴厲地壓抑，但是，當他這樣用他的權力的時候，並不是以公家職員的資格，也不是以法官的資格使人們在家庭裏尊重政府的普通法律，只算是以個人的資格施行（註七）。由此看來，這類的犯法行爲已經傾向於變爲一些純然私人的事情，與社會脫離關係。這樣下去，家族的情感漸漸從共同意識的中心裏退

出來了(註八)。

兩性間的情感關係也是這樣進化的。在聖經前五卷裏，傷風敗俗的罪惡佔一個很大的地位。

(註一) Exode, XXI, 17.— Cf. Deuter., XXVII, 16.

(註二) Exode, XXI, 15. (註三) Ibid., XXI, 18—21.

(註四) Thomissen: Droit pénal de la République athénienne, P. 288.

(註五) 刑罰在當時是不確定的，大約是剝奪公權 (Thomissen, Op. Cit. P. 291)

(註六) 在西提政府的初期，家族生活與刑法的關係還深些。有一種家庭法——相傳是 Romulus 時代的——選認

咒虐待父母的兒女 (Festus, P. 230, S, V, Plorare) (註七) 看 Voigt: XII Tafeln, II, 273.

(註八) 人們也許覺得奇怪：羅馬是族長制的地方，為什麼能說牠的家族情感退步呢？但我們只能以事實做根據：試看族長制的家庭成立了之後，結果是從公衆生活裏抽出了許多分子，造成了私人的勢力範圍，形成一種「內的裁判」。這麼一來，就開了分化的源泉，這是自古所沒有的。到了家族生活離了社會的支配而歸入家庭裏的一天，家族生活就隨着各家庭而有殊異，於是那些家族的情感就失了若干一致性與若干確定性了。

有許多許多的行爲是當時認爲罪惡而爲現代法律所不禁的。例如對於未婚妻的誘淫 (Deutéronome, XXII, 2327) 與奴隸結合 (Lévitique, XIX, 20-22) 破身的女子假冒處女而結婚 (Deutéronome, XXII, 1321) 賣淫 (Lévitique, XIX, 29) 尤其是教士的女賣淫 (ibid., XXI, 19) 至於亂倫，則聖經第三卷裏 (Lévitique, Ch. XVII) 竟舉了十七種情節。再者，一切這些罪惡都須受嚴厲的刑罰。其中有一大半是死刑。在雅典的法律裏，這一類的罪已經少了些，只有受財的男色，牽線，及不用婚姻式而與良家女子交通，亂倫，纔是被禁的。——雖則我們不很知道當時所謂亂倫的行爲是哪幾種性質的。就普通說，刑罰也比較輕了些。在羅馬的西提政府，雖則法制裏關於這一部份是比較地不確定的，但是我們可以說情形差不多沒有變化，只失了若干輪廓罷了。賴納 (Eich) 說：「在西提的初期，男色罪雖不經法律明文規定，而犯此罪者必受民衆，督察官或家長的處分，或處死，或罰款，或使其名譽喪失」(註一)。與貴婦人有不合法的交通，也差不多受同樣的處分。父親有權處分他的女兒；同樣的罪惡，經市官告發之後，人民便把犯罪的人罰款或驅逐出境 (註二)。我們很覺得關於這類罪惡的處置似乎已經有一部份是家庭或私人的事情了。到了

今日，這些情感在刑律裏已經沒有回聲，除非有了下列的兩個例外的情形：（一）在公衆的地方犯這類的罪惡；（二）在未成年的人不能自衛的時候（註三）。

在「種種傳統的情感」一欄裏，我指出了一類的刑律，其實這些刑律可以代表許多許多不相同的犯罪模型，與許多不相同的團體情感相當。然而我們須知，牠們都——或差不多都逐漸消滅了。在簡單的社會裏，傳說是有無上權威的，而且差不多一切都是共同的，所以最兒戲的成例藉了習慣之力竟變爲強制的義務。在安南東京，有許多規矩是不能違犯的，違犯者所受的懲戒，比損害社會的大罪的懲戒還更嚴厲（註四）。在中國，醫生不依規矩開藥方者須受懲戒（註五）。聖經前

（註一）*Criminalrecht der Reiner*, P. 865.

（註二）*Ibid.*, P. 869.

（註三）我不把搶親，強姦，歸入此類，因爲此等罪惡含有其他的成分，與其說是無廉恥，不如說是強暴行爲。

（註四）*Post: Bausteine*, I, P. 226.

（註五）*Post: ibid.* — 在古埃及也是如此的（看 *Thomissen: Etudes sur l'histoire du droit criminel des peuples anciens*, I, 149）

五卷已滿載着同類的戒律。有大多數的「半宗教性」的實施的來源顯然是歷史的，而其一切力量都從傳說而來，這姑勿論；單就飲食（註一）衣服（註二）及種種經濟生活細則（註三）而言，也是由一種很廣闊的規定所支配的。在希臘的西提社會裏，截至某限度爲止，還是這個情形。古蘭茂先生（Fustel de Coulanges, 1830—1889）說：「希臘政府之專制，直至於很小很小的事情。在洛克列思（Loceus）法律禁止人們喝純粹的葡萄酒。就平常說，衣服是由各城鎮的法律規定，不容變化的；斯巴達（Spartie）的法制規定婦女的髮髻的裝束；而雅典却禁止婦女攜帶三份以上的衣服去旅行。在洛特（Rhodes）法律禁止人們剃鬚；在卑桑斯（Byzance）家裏有一張剃刀的人須受罰款的處分；在斯巴達恰恰相反，法律要求人們剃上脣的鬍子」（註四）。但是，這些罪惡的數目已經少些了；在羅馬，除了對於婦女的幾條禁奢法之外，已經沒有什麼關於這一類的法律。在今日，我想在我們的法律裏找不出一條關於這類的禁令吧。

但是，刑律的最大損失還不在乎此，乃在乎宗教的罪惡之完全消滅或差不多完全消滅。這麼一來，這一大類的情感已經不算共同意識裏的確定而且強烈的狀態了。固然，當我們只把我們



現行的法律裏關於這方面的規定與一切下等社會模型的法制作一個總比較，退步的狀態太顯明了，以至我們懷疑牠不是常態而且未必永遠如此退下去的。但是，當我們細察事實的進展情形的時候，就證明關於遠方面的法律是很有規則地被逐漸排除了的。在人們從甲社會模型升到乙社會模型的時候，這一類法律必定少了若干條，由此看來，這並不是一種偶然的或暫時的事實了。一切的宗教上的罪惡，爲聖經前五卷所分別禁戒的，實在多到不可勝數。希伯來人應該遵從法律所規定的一切命令，否則須受殄滅的處分。「凡舉手違犯法律者，吾民共殲之」（註五）。就這

（註一）Deuter., XIV, 3 et suiv.

（註二）Ibid., XXII, 5, 11, 12, et XIV, 1.

（註三）「你在你的葡萄田裏不許栽種種不同的植物 (Ibid., XXII, 9) —— 你耕田的時候不許用一驢一牛並駕而耕」 (Ibid., 10)。

（註四）Cité antique, P. 266.

（註五）Nombres, XV, 30.

種名義而言，人們非但不可做違禁的事情，而且還須做法律所命令的事情，例如自己行割勢禮，家人行割勢禮，慶祝安息日與其他節日等。不再說，這些命令的數目當然是很多。而犯命者所受的刑罰當然是很厲害的了。

在雅典，宗教上的犯罪性所佔的地位還是很大的；有一種「特別的控告」是預備追究國教的罪人的。這種罪惡的範圍當然是很大的。「就一切的表面看來，雅典的法律對於所謂「特別的控告」的大小罪惡，並沒有明白的定義，所以法官儘有以自己的意思去批判的餘地」（註一）。但是，雅典關於這類的法律，一定沒有希伯來的那麼繁多。再者，這差不多都是「做」的罪惡，而不是「不做」的罪惡。實際上，人們所援引的主要罪惡乃是否認對於神聖的信仰，不信神聖的存在與其對於人間萬事的主持；對於聖誕，犧牲祭，遊戲，廟宇，祭台等等事物的褻瀆；對於「避匿法」（*droit de asile*）的違犯，對於死人不盡應盡的義務，又教士對於祭典改壞了或遺漏了，授予俗人以神祕的教義，又如拔了聖欖樹，與無權入廟之人擅入廟宇等等（註二）。由此看來，所謂罪惡，並不在乎奉行宗教，而在乎以積極的行爲或言語去擾亂宗教（註三）。至於新神聖之引入，不見得一定須受批准，

也不見得被認為不敬上帝；固然，這種事的解釋是很活動的，有時候仍可以惹起一種控告，但我們沒法子證明他們一定控告（註四）。再者，在詭辯學派與蘇格拉底的國度裏，宗教意識總該比希伯來民族的神權社會的宗教意識稍為寬恕了些。哲學能在那裏發生而且發達，豈非因為傳統的信仰不夠強烈，所以不能阻止哲學的萌芽嗎？

在羅馬個人意識裏的傳統信仰更輕了些。古蘭茂先生反復申說羅馬社會具有宗教色彩，這是不錯的；但是，把羅馬以前的民族來比較，則羅馬政府所含的宗教性却少了許多（註五）。政治的

（註一）Meier et Schemann: *Der attische Process*, 2<sup>e</sup> édit., Berlin, 1883. P. 367.

（註二）這是依照 Meier et Schemann 所敘述。Op. cit., P. 368. — Cf. Thonissen, Op. cit., Ch. II.

（註三）固然，古蘭茂先生也說，依照 Pollux 的一篇文字（VIII, 46）聖誕的慶祝乃是必然的責務。但原文所論的仍是一種積極的發瀆，而不是一種消極的不幹。

（註四）Meier et Schemann, op. cit., 369. — Cf. Dictionnaire des Antiquités, art. Asbeia.

（註五）古蘭茂先生自己也承認雅典社會裏的宗教色彩更為顯明（La cité, Ch. XVIII, dernières lignes）。

職務早就與宗教的職務離開，而且把宗教職務作為隸屬於政治的。「幸虧政治原則佔了優勢而羅馬宗教帶了政治色彩。所以除非危害宗教的行為間接危害及於政府，否則政府不肯為宗教出力。外國政府的宗教信仰或人民的宗教信仰在羅馬帝國之下活動是不禁的，只要牠們謹守自己的範圍，不很侵及政府的權限就行了」（註一）。但是，如果有些公民轉移信仰於外神，因而害及國教，政府就出來干涉了。「然而這一點與其說是被認為權限問題，不如說是高級行政的利益問題；在干涉這些行為的時候，須看當時情形，或提出警告，或下禁令，或施懲戒，而懲戒之重者可至於處死」（註二）。在羅馬的法庭裏，宗教的訴訟決不像雅典那樣重要。我們在羅馬法裏決找不着一條規定是與雅典的「特別控告」相似的。

宗教上的罪惡非但變為更確定些，更少些，而且降低了一等或數等。實際上，羅馬人並不把一切宗教罪認為同等的，所以分為「可贖罪」與「不可贖罪」二種。前者只須贖罪，所謂贖罪乃是對於神聖做一次犧牲祭（註三）。固然，這犧牲祭算是一種刑罰，政府可以強制執行，因為罪人所造的孽傳染於社會，恐怕神聖因此遷怒於社會。但是，這刑罰的性質與死刑流刑或沒收財產的性質

完全不同。我們須知，這些如此容易取贖的過失，在雅典的法律裏却是最受嚴厲制裁的大罪。例如：

- (一) 對於一切聖地的褻瀆；
  - (二) 對於一切宗教地的褻瀆；
  - (三) 「宗教結婚」後的離婚；
  - (四) 「宗教結婚」所生的兒子的發賣；
  - (五) 在日光下曝露屍體；
  - (六) 誤犯「不可贖罪」中的任一條。
- 在雅典，對於廟宇的褻瀆，或是對於宗教典禮有絲毫的擾亂，有時候甚至於偶犯祭儀等

(註一) Rein, op. cit., P. 887—88.

(註二) Walter, op. cit., § 804.

(註三) Marguardt: Römische Staatsverfassung, 2e édit., t. III, p. 185.

(註一) 也須受極刑。

在馬羅，只有對於宗教施行最大的損害而且是故意的行爲，纔受真正的刑罰。實際上，「不可贖罪」只有下列的幾種：

(一) 宗教職員因故意不盡職而不行鳥占，不做聖事，或對於上述二事有褻瀆行爲；

(二) 大牧師在凶日行聖事，而且出於故犯。

(三) 對於安息日的褻瀆，而且其行爲是違禁的；

(四) 與女教士的亂倫行爲，或女教士與人的亂倫行爲 (註二)。

人們往往怪基督教太寬恕了，但是，就這一點看來，基督教比以前的的教進步得多了。基督社會裏的宗教意識，縱在信仰達到最高程度的時候，也不能形成一種刑罰的反動，除非人們公然反抗宗教，否認宗教，或正面攻擊宗教，然後成了罪名。那時的宗教比羅馬的宗教更完全離開世俗的生活，所以牠再也不能有從前那種權威去強人施行，只好更自封閉，以取守勢。牠不像剛纔所說的那般干涉那些細節的違犯行爲，只在牠的主要教義當中某一條受了危害的時候纔要求政府

加以壓止；而且教義的數目並不很多，因為信心漸漸變為精神的，普通的，抽象的，所以同時也變為簡單的了。從此以後，僅有褻瀆神聖行為——侮辱宗教只算褻瀆神聖的變相——與邪說（包括種種形式）是宗教上的罪惡了（註三）。由此看來，宗教罪的數目繼續地減少下去，可以證明那些確定而強烈的情感自身也沒有從前那麼多了。事情能不如此嗎？人人都承認基督教是自有宗教以來最唯心的一個宗教。所以與其說宗教是由一些個別的信仰與一些確定的實施做成的，不如

（註一）看 Thonissen, op. cit., P. 187.

（註二）根據 Voigt: XII Tafeln, I, P. 450—455.—Cf. Marquardt: Römische Alterthümer, VI, 248.—我撇開了一兩種「不可贖罪」不提，因為牠們雖有宗教性，同時也有世俗性。凡直接侵犯神聖事物者纔算數。

（註三） Du Boys, op. cit., VI, P. 62 et suiv.——我們還應該注意，對於宗教罪的嚴厲懲治，乃是很後起的事情。在第九世紀，褻瀆神聖罪還可以拿三十個銀盤佛取贖（Du Boys, V, 231）。直到了一二二六年，纔有一道命令，要把宣傳邪教的人處死刑。由此看來，我們可以相信關於這些罪惡的刑罰加重乃是一種病態的現象，由於例外的情形而成，不能代表基督教發展的常態。

說是由很曠達而且很普遍的信仰做成的。因此之故，基督教裏的自由思想之興起乃是比較地提早的。自從基督教的初期，就有種種不同的學派，甚至於有相反的宗派成立。在中世紀，基督社會剛剛開始組織，而經院派就出世；這是自由思考的第一次有方法的努力，是宗教分歧的第一源泉。宗教的辯論權在原則上是爲社會所承認的。不用說，這麼一來之後，這種趨勢就一天比一天顯著了。所以宗教裏的犯罪性到了結果只好與刑律完全分離，或差不多完全分離了。

#### 四

那時節，犯罪性裏的許多細節都漸漸消滅，而且沒有抵償；因爲後起的一些細節都不是絕對新的。現在我們固然禁乞食，但雅典人不是已經懲戒游手好閒的人了嗎？（註一）對於國家情感或國家組織之違犯或破壞，無論在哪一個社會裏都不曾得赦免過；我們甚至於覺得古代的壓止性似乎更嚴厲些，因此，我們可以相信與刑律相當的那些情感已經變弱了。叛弑罪在昔日是那樣重大，現在却傾向於消滅了。



但是，有時候人們還說下等民族不曾承認那些對個人的罪惡，而且甚至於獎勵盜賊罪與殺人罪。龍伯洛索先生（Lombroso）在最近還想作這樣的主張。他以為「野蠻人的罪惡不是一種例外，而是一種普遍的規律……沒有一個人認為罪惡」（註二）。然而他只舉了幾個罕見的事實，只加解釋，不問來原，便拿來做肯定的證據。所以他弄到把共產的實施或國際的侵掠認為與盜賊同科（註三）。我們須知，在團體諸份子的財產無可分性的時候，我們絕對不能因此就說古人承認盜竊權；我們甚至可以說除非先有了個人財產，否則不會有盜竊罪發生（註四）。同理，在某一社會

（註一）Thonissen: op. cit., 563.

（註二）L'homme criminel, tr. fr., p. 36.

（註三）龍伯洛索先生說：「甚至在已開化的民族裏，私人的財產是要待許久纔能建立的。」（P. 36, in fine）

（註四）要批評初民對於盜竊罪的某種觀念，先應該記得這一個道理。在共產主義初起的時候，物與人之間的關係還是很弱的，換句話說就是，個人對物權還不像今日這樣弱，因此，犯這權的罪也不像今日這樣重。這並非古人特別縱容盜竊罪；只因沒有私人所有權的時候就沒有盜竊罪的存在。

不把侵掠鄰國認爲可恨的事的時候，我們不能因此就斷說那社會縱容本社會裏諸份子互相侵掠而不加以保護。所以我們須知，若要拿證據，就只須看內地的搶掠罪是否不受處分。固然，狄樂多 (Diodore) 與阿魯該爾 (Aulu-Gelle) (註1) 各有一篇文字可以令人相信古埃及曾有這種放任行爲。但是，依我們所知道的埃及一切文化看來，都是與這兩篇文字相反的。杜尼桑先生 (Thomson) 說得有理：「在一個地方，法律規定凡以不合法手續得到財物的人是被處死刑的，只在度量衡稍爲變小，也受斫除雙手的刑罰；我們還能說他們會有赦免竊盜罪的事實嗎？」(註二) 人們又可以用猜度的方法 (註三) 去就古著作家的文字裏證出一些事實，然而那些著作家的敘述原是不真確的，又怎能作爲證據呢？

至於龍伯洛索先生所說的殺人行爲，這些行爲總是在一些特別情形之下完成了的。例如戰爭的事實，宗教的犧牲，此外還有野蠻君主對於臣民或父親對於兒女的絕對權威的結果，都是特別情形。然而我們須知，我們所該證明的不在乎這一點，而在乎原則上禁止兇殺的一切法律之有無。在這些非常的例子當中，我們找不出一個例子是可以證明當時沒有禁止兇殺的任何法律的。

殺人在特別條件之下可以免罪的時候，我們不能因此就證明禁殺法律之不存在。再者，在我們現代的社會裏，不是也有這種例外嗎？一個總司令把一隊兵士遣送於死地以救全軍，與一個神父犧牲一個良民以消國神之怒，不是一樣的道理嗎？在我們的戰爭裏，難道不殺人嗎？當一個丈夫殺了他的與人通姦的妻子的時候，在某幾種情形之下，縱使不得絕對的赦免，不是還得相當的寬宥嗎？兇手與盜賊，有時候却是人類同情的對象，這是最顯明的事實。各個人儘可以佩服兇手的勇氣，而兇殺的行爲在原則上並不因此就受赦免的。

還有一層，這學說的根本觀念是與事實不相容的。實際上，若要有這觀念，必先假定初民是沒有任何道德性的。然而我們須知，既由許多人合成了一個社會，無論那社會草創到什麼地步，勢必有些法律去規定人與人的關係，因此又勢必有一種道德；這道德雖不與我們的道德相同，總算有

(註一) Diodore, I, 39: Anlu-Gelle: Noctes — Attice, XI, 18.

(註二) Thomissen: Ethudes, etc, I, 168.

(註三)這是很容易猜度的(看 Thomissen et Tarde, Criminaité, P. 40)

道德存在。再說，在一切這些道德當中，如果有一種共同的規律，則這規律一定是禁止對個人兇殺的；因為相類似的人們如果要在一塊兒生活，必須各人對於同類先有一種同情心，而這同情心乃是反對能使同類受痛苦的任何行爲的（註一）。

這學說裏也有一些真理。先說，保護個人的法律不能及於全民，有一部份人民——兒童與奴隸——在古時實是在法律保護範圍之外的。再說，我們也應該相信這種保護作用在現代是更靠得住的，因此，可見與此相當的那些團體情感也已經變強烈了許多。但是，在上述兩個事實裏，也沒有一些什麼可以推翻我的結論。現代各個人以任何名義在社會裏做份子，都受同等的保護；但這風俗的改良並不由於一種新的刑律的出現，而由於一種舊刑律的擴張。在原始的時代，法律已經禁止傷害社會諸份子的生命；不過兒童與奴隸不得認為有社會份子的資格罷了。現在我們既不分別兒童奴隸與常人，所以當初不被認為罪惡的行爲現在也須受懲戒了。但這僅僅因為社會裏增加了若干人格，却不會增加了若干團體情感。團體情感的數目仍舊，只牠們的對象的數目增加罷了。我們儘可以承認社會對個人的敬意加重，却不能因此就說共同意識的中心點已經擴大

了。這情感裏並不會攙進了新的原素，因為這情感始終存在，又始終有充分的力量，不至於赦免那些觸犯牠的人們。所以唯一的變遷只是一種舊原素變為更強的一個原素罷了。但是，上文所說過的那些繁多而重大的損失却不是僅僅這種加強作用所能抵償的。

由此看來，就全部說，共同意識裏漸漸沒有強烈而確定的情感了；這因為像上文所說，團體狀態的確定的平均程度與平均強度是一天比一天低減的。剛纔所說的那加強作用，也適足以證實這一個結果。實際上，我們很應該注意，那些變為更強的少數的團體情感的對象並不是社會的事物，而是個人。事情所以如此者，必因個人人格在社會生活裏已經變為更重要的一個原素；而個人人格所以能得到這個重要位置者，非但因為各人的個別意識在絕對價值上有所增加，而且因為牠比共同意識更為發達。牠必須先脫離了共同意識的羈絆，因此，可見原始時代共同意識所具的

(註一)這一個議論與上文常提及的另一個議論並不衝突；上文說過，在這進化的時代，個人的人格是不存在的。原來

當時所缺少的個人人格乃是精神上的人格，尤其是高等精神上的人格。但是各個人總有各不相同的一種有機生活，足以產生這種同情心，不過在個人人格越發達的時候這同情心就越顯得強烈就是了。

權威與其確定作用已經喪失許多了。實際上，假使共同意識與個人意識的比例如前一樣，假使兩種意識在發達程中其體積與其生活力都相等，那麼，與個人有關的團體情感亦必仍舊一樣；尤其是牠們不會獨自擴大的。因為這些情感完全關於個人原動的社會價值，而這社會價值並非由原動者的絕對發達而確定，却是由社會現象全體中牠所佔的部份的相對範圍而確定的。

## 五

我們還可以用一種方法去證實這個議論；下文只簡略地說明這種方法。

現在我們對於什麼叫做宗教，沒有合乎科學的一種概念；實際上，若要獲得這種概念，必須先用我們對於罪惡問題所會用的那一個比較的方法去研究這問題；這種嘗試是不會有人做過的。人們往往說，在歷史的每一階段裏，宗教乃是人類對於一種實體或許多實體的種種信仰與情感，而且人類把這一種實體或幾種實體認為其性質是高超於人類的。這樣的一個定義顯然是不妥當的。實際上，有許多許多思想的規律或行爲的規律顯然是帶宗教性的，然而其關係的性質却完

全兩樣。猶太的宗教禁人吃某幾種肉，又命令人們穿一定的衣服；關於人物的性質與世界的起原等問題，都強迫人們作某種見解；至於法律上的種種關係，道德上的種種關係，經濟上的種種關係，都須受宗教的規定。由此看來，宗教的權力範圍直擴充到人與神聖之關係以外。而且還有人堅說世上至少還有一種無神的宗教；只要這唯一的事實能得證實，則我們便沒有權把神聖的觀念去解釋宗教了。末了再說，信仰者所承認神聖的非常權力雖則可以解釋一切宗教事物的特別尊嚴。我們尚須解釋人類爲什麼把這樣一種大權力給予他們的幻想所產生的一個東西——因爲人都承認，在許多情形之下，神聖乃是幻想的產品，假使不能說一切神聖都是幻想的產品的話。凡事是不會沒有來源的；所以神聖所有的力量必有一個來源，因此，這個解釋的程式並不能使我們知道這現象的根原。

但是，撇開了這原素不提，一切的觀念與一切宗教情感所表現的唯一特性乃在乎牠們是同一塊兒生活的若干個人所共有的，而且牠們有一種頗高的平均強度。實際上，當一羣人共有某一種頗強的信念的時候，這信念不免就有了一種宗教性，這乃是常見的事實；人們的意識對於這

信念的尊重，比之對於純粹宗教性的信仰的尊重是一樣的。這簡略的說明大約不能做嚴格的確證，但至少可以說宗教多半是與共同意識裏的最中心點相當的。當然，我們只須把這中心點指定，教牠與那與刑律相當的另一個中心點有分別就是了，因為這兩個中心點往往是全部相混或一部份相混的。這是待解決的一個問題，但我們既有了很近真相的一種猜說，已經用不着怎樣解決了。

然而我們須知，歷史所能證明而毫無疑義的一種真相乃是宗教在社會生活裏的領域漸漸小了。在原始的時候，牠的範圍廣大無邊，包括一切；凡是社會的就是宗教的；社會宗教兩個名詞的意義竟是相同的。其後，政治上，經濟上，科學上的各種職務都脫離了宗教職務的範圍，自立門戶，而且那些職務的世俗性也一天比一天顯著。在古代，人與人的關係裏時時用得着上帝出頭，後來上帝漸漸不管事了；他把世事交給人類，讓他們去爭論了。至少可以說，他雖則仍舊制馭世界，却已經是從高處遠處制馭了；他的勢力漸漸變為更普通的而且更不確定的，讓人類力量有自由發展的餘地了。這麼一來，個人覺得有自己的存在了，他們實在是不很「被動」的了；他們更變為自然活



動的一個源泉了。總說一句，非但宗教的領域不與世俗生活的領域同時同樣的發展，而且牠一天比一天縮小下去了。這種退步的現象不是在歷史上某一時代開始發生的，我們從社會進化的初期就可以一步一步追尋牠退步的痕跡。所以牠是與社會發達的基本條件有關係的，而且這麼一來，牠可以證明那些頗強頗富團體性而能帶宗教性的情感與信仰的數目是一天比一天減小的了。換句話說，共同意識的平均強度本身也一天比一天變弱了。

這一個證明比前一個證明另有一個好處：牠可以證實同一的退步定律除了可以應用於共同意識裏的情緒成分之外，還可以應用於表意的成分。在刑律裏，我們只能尋着一些情感的現象，而宗教除了包含情感之外，還包含着一些意見與一些學說呢。

在社會漸漸發達的時候，諺語格言等物的數目漸漸減少，這也是團體表象自身漸變不確定的另一證據。

實際上，在初民社會裏，這一類的語式是很多的。伊利思 (Ellis) 說：「在非洲西部的種族裏，大多數是保有許多許多的諺語的；生活的每一情況至少必有一個諺語，這是文化沒有多大進步

的諸民族所共同的特點」(註一)。至於比較進步些的社會，就只在成立的初期具有頗豐富的諺語罷了。後來非但不會產生新的諺語，而且舊諺語漸漸消滅，漸漸失了牠們固有的意義，甚至終於聽不見人家說起了。這可以證明牠們只能在下流社會裏爲人們所愛，至於今日，牠們只能在很上等的社會裏維持着了(註二)。然而我們須知，諺語乃是一種團體意見或團體情感的結晶，有的是確定的對象。我們甚至可以說有了這種性質的情感或信仰之後就非結晶成爲這種形式不可。一切的思想都是傾向於得到一種適當的表語的，所以如果這思想是若干個人所同有，勢必終於變爲一種語式，亦爲他們所同有。一切有延長性的官能都是有一個器官以表現牠的形式。所以有些人解釋諺語衰落的原因，以爲我們有了現實的嗜好與科學的精神就用不着諺語，這話是不對的。在言談間，我們並沒有顧及縝密或輕視意象的意思；恰恰相反，我們覺得古人傳下來的舊諺語非常有味。再者，意象並非諺語的必然的成分；這是團體思想結晶的一個方法，却還不是唯一的方法。不過，這些簡短的語式終於變爲太狹小了，不足以包含個人情感的分歧。諺語之統一性，敵不過個人情感的分歧性。所以牠們除非變爲一種更普遍的意義，否則不能自保，而且變了更普遍的

意義之後，也還不免於漸漸消滅。因為官能不生作用，器官就漸漸廢弛；換句話說就是確定的團體表象太少了，不能為一種確定的形式所包含了。

由此看來，一切都可以證明共同意識所走的乃是我剛纔所說的路向。說一句最近理的話，共同意識是比不上個人意識進步的；總之，就全體說，牠是變為更弱而且更模糊的了。團體模型失去了若干輪廓，其形式是趨於抽象的而且是不明顯的了。固然，假使——人們往往有這種假定——這種衰落狀態是最近的文化的特有的產品，是有社會史以來唯一的變化，那麼，我們很可以自問這衰落狀態是否有永久性的；然而就實際說，自從上古以來，這狀態已經不斷地表現了。個人主義與自由思想不自今日始，不自一七八九年始，不自宗教改造時期（十六世紀初期）始，不自經院學派始，也不自希臘拉丁多神教的衰落時期或神人懸隔教的衰落時期始。這種現象是沒有什麼

(註1) The Ewe-Speaking People of the Slave Coast. Londres, 1890, — P. 258.

(註2) Wilhelm Borchardt: Die Sprichwörtlichen Redensarten. Leipzig, 1888, XII. — Cf. V.

Wys: Die Sprichwörter bei den Römischen Konikern. Zurich, 1889.

地方做起點的，而在整個歷史中，牠是不停止地發達的。當然，這發達情形也不是直線的。新的社會替代了那些衰滅了的社會模型之後，並不在舊社會停止工作的時候接着就來工作。這是不可能的。兒女所繼續的並不是父親的老年或壯年，而且他們自己的童年。所以我們如果要知道那衰落狀態的歷程，就須把相承繼的那些社會的同等生活時期相比較。例如我們應該把中世紀的基督社會去比較羅馬的初時，又把羅馬的初期比較希臘的原始西提社會。這麼一來，我們就知道那種進步——或可說退步——是不斷地完成了的。所以這上頭有一個不可避免的定律，不依照這定律說話就是不合理的了。

再者，這並不是說共同意識因此就有完全消滅的危險。不過，共同意識裏的思想樣法與感覺樣法漸漸傾向於很普遍的，很不確定的了，讓個人一天比一天更有分道揚鑣的餘地了。有一個地方却是變為更穩固更明顯了的，這地方就是共同意識所從窺見個人的地方。當一切其他的信仰與一切其他的成例漸漸失了宗教色彩的時候，個人就成了某一類的宗教的對象。我們對於個人人格的崇拜也像其他強烈的崇拜一般地是有了迷信作用的。所以如果我們願意把這個叫做一

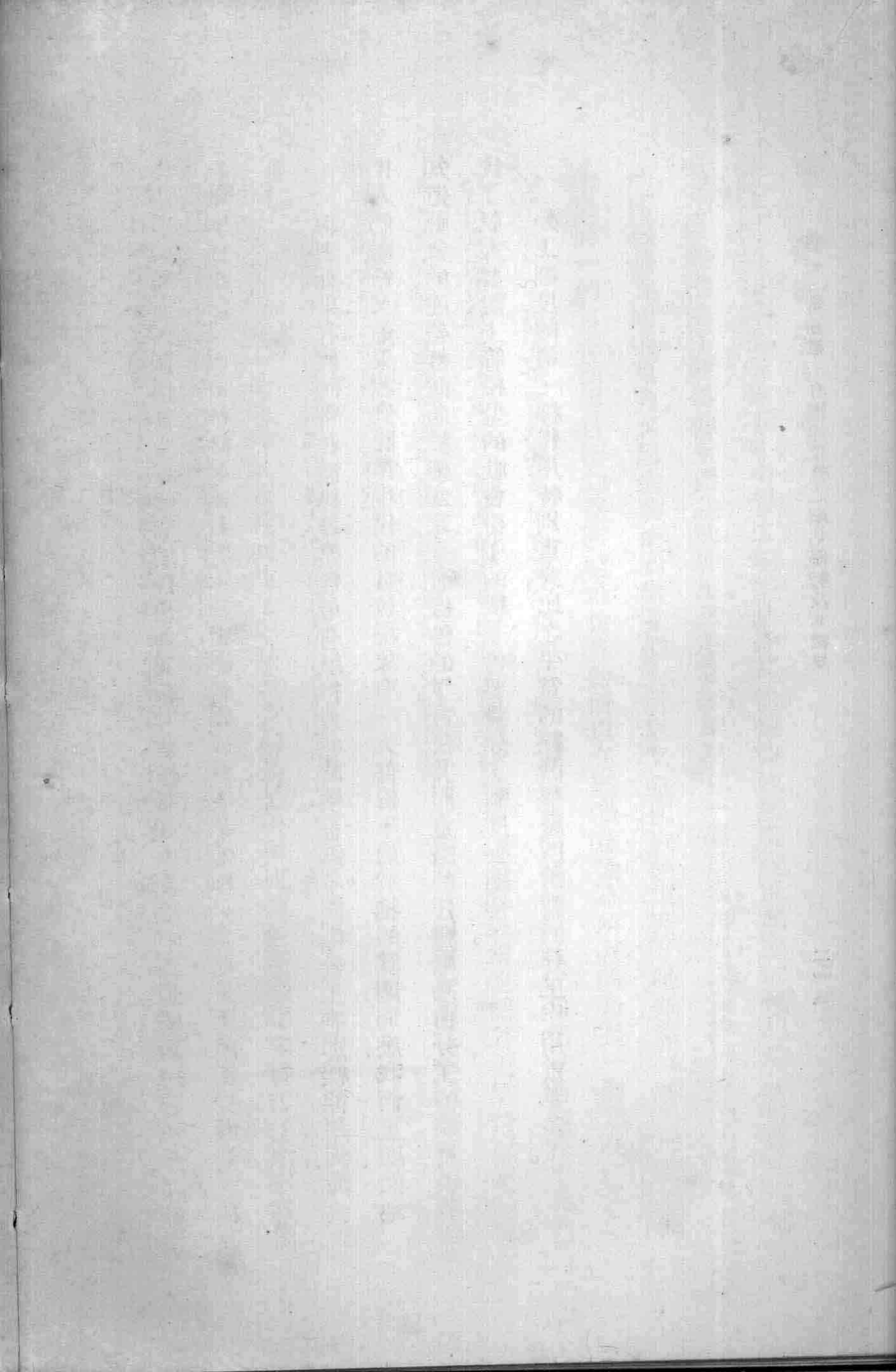
種共同的規律，也未嘗不可；然而這規律是待其他規律破壞後纔能成立的，所以牠不能產生其他那些已經消滅了的信仰所產生的結果。這麼看來，就沒有一個抵償。再者，這規律因為是大家共有的，所以是共同的東西；又因為牠的對象是個人，所以又是個別的東西了。牠雖能使衆人的意志傾向於同一的目標，而這目標却是沒有社會性的。所以在團體意識裏所有的乃是一個完全例外的地位。牠的一切力量當然是從社會裏取得的，但牠並不把我們繫屬於社會，却把我們繫屬於我們的自身。所以牠並不造成一種真的社會關係。人家責備那些理論家，以為他們若把這情感當做倫理學說的唯一基礎，就算解散了社會。這話是不错的。所以我們可以斷說一切從相似性生出來的社會關係都一天比一天鬆弛了。

單就這一個規律說，已經足以證明分工制的作用之偉大了。實際上，機械的連帶性既然一天比一天衰弱，若不是純粹社會性的生活漸漸減少，就是另一種連帶性漸漸起來替代了。所以我們非在二者之中挑選一個不可。人家儘說團體意識是與個人意識同時伸張而且同時強盛，這是費話。剛纔我們已經證明二者的變遷路向是恰恰相反的了。但是，社會的進化並非一種繼續的渙散

作用；恰恰相反，人類越進步，社會對於自身與其統一性越有一種甚深的感覺。所以總該另有一種社會關係，纔能生出這種結果來；我們須知，這社會關係決不是他種，只是分工制所產生的那一種罷了。

再者，如果我們記得在機械連帶性最有反抗力的時候也還不能像分工制那樣能用大力去把人們聯絡，又如果我們記得現代的社會現象有一大部份不屬於牠的範圍，那麼，我們更顯然地知道社會的連帶性傾向於變為完全有機性的了。古代共同意識的任務漸漸由分工的制度去替代了；就大要說，上等模型的社會份子的統一性要靠分工制度去維持了。

分工制度的這一種作用特別重要，比之平常的經濟學家所承認的分工作用重要多了。



## 第六章 有機連帶性之漸佔優勢及其結果（續）

一

由此看來，機械連帶性在當初是唯一的，或差不多是唯一的。後來却漸漸失勢，而有機連帶性又漸漸佔了優勢。這是歷史上一個定律。但是，當人類所藉以互相維繫的那些樣法有了改革的時候，社會的結構是不能不跟着變化的。當身體內諸分子的「愛力」起了變化的時候，身體的形式勢必跟着變化。所以如果上文的議論是真理，那麼，該有兩種社會模型與這兩種連帶性相當纔行。如果我們推想某一社會的理想模型，以為那社會的結合力完全是由相似性生出來的，那麼，我們就應該把牠看做絕對同質的羣體，這羣體裏諸份子互相無分別的，而諸份子之間是沒有



安排的，總之，牠是沒有任何固定形式或任何組織的。這麼一來，真是所謂原形質的社會，由這個種子就生出一切種種社會模型。我提議把具有這色彩的羣體叫做「聚居社會」(horde)。

真的，我們並不會用嚴格的眼光觀察世上是否有過完全與此理想相符的社會。但是，我們有權利相信牠存在過，因為最近原始形式的那些下等社會是由這類的羣體重複而成的。在北美洲的印第安人裏，我們可以找得到差不多完全純粹的關於這類社會組織的模範。例如伊洛古瓦斯部落 (tribu iroquoise) 裏，每一部落是由某數量的「分部」合成的，最大的部落共有八個分部。我在上文所說的特色，都是他們所具備的。成年的男女是平等的。每一團體有好些會長，公共事務由會長會議取決，但會長們並不享受任何的特別待遇。親族關係的自身也還不會組織好；因為我們不能把聚居的世代相傳的人民稱為家族。到了後來，人們注意到這些民族的時候，已經有好些責務是把子女與父母聯絡的；然而這些關係很微，與社會其他各份子的關係沒有很顯明的分別。在原則上說，年齡相同的人們就成為同等級的親族（註一）。就另一些情形說，則與「聚居社會」

(註一) Morgan: Ancient Society, P. 62-122.

更相近似：費桑先生（Fison）與何維特先生（Howitt）還說澳大利亞有些部落裏只包括兩級的親族呢（註一）。

有一種聚居社會已經不是獨立的了，於是成爲較大的團體裏的一個成分，我們可以把牠叫做「族黨」（Clan）；有些民族是由許多「族黨」集合而成的，我們把牠們叫做「以「族黨」爲基礎的集段社會。」我們所以把這些社會稱爲集段的，因爲牠們是由許多互相類似的羣體重複而成，像一條環節蛇由許多環節集合而成；我們又把這原素的羣體叫做「族黨」，因爲這名稱很能表現家族與政治的雜糅性。從某種意義說，這是一種家族，因爲其所由成的諸份子互相視爲親族，而且事實上他們也有一大半是同血統的。血統相同所生的愛力就是團結他們的愛力。再者，他們所維持的相對關係可以認爲家族關係，因爲我們在有些被認爲家族色彩顯明的社會裏也可以找得着這種關係的。所謂家族關係，我的意思是說團體的處分，團體的責任，以及個人所有權開始出現以後的承繼權。但是，從另一方面說，這並不是狹義的所謂家族，因爲並不一定要血統相同然後能成爲一家的人。只要表現一種「外的徵證」便夠了，而這外的徵證就普通說就以同姓

為標準。雖則這表號被認為同源的表示，其實這法定狀態是不很能作證據的，而且是容易模倣的。這麼一來，「族黨」裏就包括有許多「外人」，所以牠的大的程度乃是狹義的家族所不及的；一個族黨往往有數千人。再者，這是政治的基本單位；社會的最高權力只是那些族黨的會長所有的。  
(註二)。

所以我們又可以把這種組織認為「政治家族」的組織。非但族黨是以血統為基礎的，而且同一民族裏的諸族黨是互相視為親屬的。在伊洛古華民族裏，他們依照情形互相視為兄弟或表

(註一) Kamlaroi and Kurnai. — 再者，原始時代美洲印第安人的社會也是從這狀態經過的（看 Morgan, op. cit.）。

(註二) 依我設想，在起初的時候，族黨是一個不可分的而且混淆的家族，後來却成為許多個別的而且界限分明的家族，不復是從前的相似狀態了。但是，本文所述的族黨組織的主要色彩並不因此而有所消滅；所以我們不能因此就取銷了我們的議論。族黨始終是政治的單位；而且這些家族既然是相似的，相等的，社會仍舊是由相似的片段集合而成；雖則在原始的片段當中另有新的集體，但那些新的片段却也是同類的。

兄弟（註一）。希伯來的民族最富於族黨組織的色彩（下文另有說明），所以部落所由成的每一族黨的祖先都被認為那部落的創始人的後裔；而這個創始人本身也被認為本種族的始祖的一個兒子。但是，這一個名稱對於前一個名稱很不相宜，因為不能把那些社會的自身的結構表現出來。

然而無論人們怎樣稱呼，這種組織只是「聚居社會」的伸張，顯然也沒有別的連帶性；只有從相似性生出來的連帶性，因為那社會是由相似的片段集合而成的，而且這些片段也只包含了些同質的成分。固然，每一族黨各有牠的面目，因此而與其他族黨有分別；但是，諸族黨越相異，則其連帶性越弱，反過來說，越相似則其連帶性越強。若要片段的組織是可能的，先須諸片段互相類似，否則牠們是不能聯合的，同時又須牠們互有分別，否則牠們互相混淆以至於消滅了。依照種種社會的情形，這兩要素的比例不同，而其組織也可以成立；但無論如何，牠們的社會模型始終是一樣的。

說到這裏，我們已經脫離了史前的事實與種種猜想了。非但這社會模型絲毫不是假定的，而

且差不多可以說下等社會裏以這社會模型為最通行。而下等社會的數目現在還是很多的。上文說過，在美洲與澳洲，這模型是很普通的；波士特 (Post) 說，在美洲的黑人裏，這模型也是最常見的（註二）；希伯來人還滯留在這上頭，而加比爾人 (Kadylas) 也不會超過（註三）。所以懷資在想，要就普通說明這些民族結構的色彩的時候，描寫了下面的一段文章，我們從此可以證實剛纔所說的關於這種組織的普通表號。他說：「就普通的規律說，許多家族相依着生活，却是各自獨立的，漸漸發達，以致成爲一些小社會」（註四）。這些小社會是沒有確定的組織的，除非有了內部的衝突，

（註一）Morgan, op, cit., P. 90.

（註二）Afrikanische Jurisprudenz, I.

（註三）V. Hanoteau et Lehouneur: La Kabylie et les coutumes Kabyles, II, et Masqueray: Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie, Paris, 1886, Ch. V.

（註四）懷資以爲族黨是從家族生出來的，這是一個誤解。恰恰相反，家族乃是從族黨生出來的。再者，這段文章雖則因爲作者是個內行的人，所以是一段重要的文章，但究竟嫌他說得不很詳細。

或有了外來的危險——即戰爭——的時候，纔有一人或數人從人羣裏超升出來，做了首領，然後其組織方能確定。他們的權勢只寄託在個人的頭銜上頭，所以擴充不很遠，維持不很久，只在別人的信仰與忍耐的範圍之內。凡是成年的人，對於這樣的一個首領，乃是有完全的獨立的自由的。所以我們看見這些民族在沒有其他的組織的時候，只能靠外界的環境的影響而互相結合，因此也就是靠共同生活的習慣而結合了」（註一）。

族黨在社會內部的分配狀態是可以變的，因此，那社會的外形也是可以變的。有時候，牠們只排列着成爲直線形；北美洲許多印第安部落就是這個情形（註二）。有時候——這可以表示較高等的一種組織——每一族黨都被包含在一個較大的團體裏，而這團體由好些族黨聯合而成之後，便有了一種固有的生活與一種特別的名稱；每一團體又可以與其他團體同被包含於一個更大的羣體之內，這樣層層包含，便生出了全社會的單位。所以，在加比爾民族裏，政治的單位是族黨，族黨的形式是村鎮（*djemaa* 或 *thaddart*）許多村鎮合成一個部落，許多部落合成一個聯邦，聯邦乃是加比爾人所有的最高政治社會。同樣，在希伯來民族裏，族黨往往被人譯爲家族，是譯得

不妥當的，族黨是一個大社會，包含數千人，依傳說乃是同一祖宗的後裔（註三）。某數量的「家族」合成一部落，十二個部落合起來，成爲希伯來民族的全體。

這些社會是機械連帶性發跡的地方，所以牠們的主要的結構的特點乃是從機械連帶性生出來的。

我們曉得，在這些社會裏，宗教是侵入一切社會生活的，但這因爲社會生活差不多完全是由共同信仰與共同實施造成的，信仰與實施既是共同的，就生出特別的強度。古蘭斐先生從古典時代的書籍去分析，遠溯到一個很類似於我們所論的時代，於是發見諸社會的原始組織是帶家族

（註一）*Anthropologie*, I, P. 359.

（註二）看 Morgan, op. cit., P. 153 et suiv.

（註三）所以依照聖經說（*Nombres XXVI, 7*）魯濱部落（Ruben）只包括了四個「家族」已經有四萬三千多個二十歲以上的成年人了（Cf. *Nombres*, ch. III, 15 et suiv.; *Josué VII*, 14. — V. Munck: *Palestine*,

P. 116, 125, 191)

性的，而且從另一方面說，原始家族的組織是以宗教為基礎的。不過，他倒果為因了。他只提出了宗教觀念，不曾說這宗教觀念是從什麼生出來的。就把他所觀察到的社會安排狀態認為發源於宗教（註一）；其實恰恰相反，宗教觀念的權威與性質却是因為社會有了那樣的安排狀態然後發生的。因為一切這些人羣都是由相似的成分結合而成的，換句話說，就是因為團體模型是很發達的，而且個人模型是僅具雛形的，所以社會的一切精神生活就不免帶一種宗教色彩了。

在這些民族裏，人們往往指出所謂共產主義，其實共產主義也是從這裏頭生出來的。實際上，共產主義乃是這類特別的黏合作用的必然的產品，因為這黏合作用把個人吸收進社會裏，把部份吸收進全體裏。嚴格地說，所有權只是人對於物的一種伸張作用。所以在團體人格獨存的時候，所有權的本身也只是團體的所有權。若要牠能成為個人的，先須個人掙脫了社會的圈套，成為一個與眾不同的人格，罪但在機體裏是個別的，在社會生活的原動力裏也是個別的纔行（註二）。

這種模型甚至於可以改變，而社會的連帶性不至於跟着發生變化。實際上，我剛纔所說的不集中狀態並不能概括一切的初民社會；反過來說，也有一些是受絕對的權力支配的。所以分工制



就能在這些社會裏出現。但是在這種情形之下，把個人繫屬於會長的那個關係恰恰與今日把物

(註一)他說：「我說把歷史看做一個信仰。信仰成立，人類的社會跟着成立。信仰有所改變，社會跟着就起革命。信仰消滅，社會跟着就變了方向」(Cité antique, fin)

(註二)斯賓塞先生說過，社會的進化已像普通的進化，是由完全或不完全的相似性開始的。但是，依他的意思去看他的議論，是與我們剛纔所說的話毫不相同的。實際上，在斯賓塞先生看來，完全同質的一個社會就不能稱為真正的社會；因為同質的東西是不固定的，而社會原是一個黏合的整體。相似性在社會裏的作用是次要的；她儘可以替別的合作事業開闢先路 (Soc., III, P. 368) 但她却不是社會生活所固有的源泉。在有些時候，斯賓塞先生似乎在我剛纔所述的社會裏僅僅看見許多獨立的個人暫時堆聚着，成為社會生活的零度 (Ibid., P. 390) 恰恰相反，我剛纔說過，那些社會有一種很強烈的團體生活，這生活非特在貿易契約裏可以看出來，而且在許多許多共同的信仰與實施裏可以證實。我們非但可以說這些羣體雖則具有純一性然而是有黏合性的，而且可以說因為有了純一性然後能有黏合性。在這些羣體裏，共同性非但不太弱，而且可以說只有共同性存在。再者，牠們有一種確定的模型，這模型也是從牠們的純一性裏生出來的。所以我們不能忽略了。

繫屬於人的這個關係完全相同。野蠻君主之於臣民，主人之於奴隸，羅馬家長之於子孫，種種關係與所有權人對於所有物的關係沒有什麼分別。現代分工制所產生的相互性乃是當時所沒有的。人家說那些關係是單方面的，其實說得有理（註一）。由此看來，牠們所表現的連帶性乃是機械的；稍有分別的地方就只在乎這連帶性並不直接地把個人繫屬於團體，却把個人繫屬於爲那團體的影像的另一團體。但其整體的一致性仍舊是與各部份的個別性不兩立的。

這原始的分工雖則重要，其結果却不能如人們所期望把連帶性弄成有機的；其所以如此者，則因當時的分工乃是在一些特別條件之下施行的。實際上，全社會的超等機關與其所代表的團體的性質是相似的，這乃是普通的定律。社會有宗教的色彩與超人的色彩，其來源在乎共同意識之成立，上文已經說過；在社會有這種色彩的時候，這色彩勢必傳至指揮社會的會長的身上，於是會長便比其餘的人們超卓多了。當個人們只是團體模型的附屬品的時候，他們自然變爲團體模型所寄託的中央權力的附屬品。同樣，共同生活對於所有權是不分彼此的，於是如此成立的最高人格就完全享有這種所有權。由此看來，這最高人格所盡的職業上的任務比之其所享有的非常

權威，真不算一回事了。在這些社會裏，指揮的權力所以有這麼大的威勢者，並非因為牠們特別需要一種有力的指揮機關；不過，這權力乃是共同意識的整個結晶，而牠之所以大，也是因為共同意識的本身也很發達的緣故。假定這共同意識是較弱的，或只假定牠是包括社會生活裏一小部份的，還是需要一個最高的支配機關；但是，社會的人們對於最高的支配者便不顯得那麼下等了。所以在分工不比較地更發達的時候，社會連帶性還是機械的。甚至在這些條件之下機械連帶性纔能達到牠的最高的強度；因為這麼一來，機械連帶性之施行作用不復是散漫的了，却是由一個確定的機關為媒介的，所以共同意識的影響也更大了。

由此看來，有一種社會結構的性質是確定的，與機械的連帶性相當。牠的特徵在乎牠是一系統的同性的片段，而且這些片段是互相類似的。

## 二

(註1)看 Tarde: *Loi de l'imitation*, P. 402—412.

至於有機連帶性佔優勢的社會的結構，就是完全不同的了。

這些社會並不是由同質而相似的許多片段集合而成，却是一系統的各不相同的機關，每一機關有牠的特別任務，而這些機關的本身也是由許多殊異的部份集合而成的。社會的諸份子是不同的性質的，同時，牠們的組合樣法也不相同。牠們既不像環形蛇的骨節一般地直排着，也不互相包含着，牠們只是好好地安排着，而且互相繫屬着，有同一的機關，而這機關對於機體的其他部份是有一種節制作用的。這機關的本身也與上述的機關的性質不相同；因為其他機關雖則繫屬於牠，而牠也是繫屬於其他機關的。固然的，還有一種特別的組織，或可稱為特別享有的組織；但這組織是從牠所負的任務生出來的，而不是從牠的任務以外某事因生出來的，也不是由外面傳來的某種力量所造成的。因此之故，牠們所有的一切都是世俗的而且是人性的東西；牠與其他機關之間僅有等級的差別而已。譬如在動物的機體裏，神經系對於其他的體系雖則佔了優勢，而其權利只限於接受一些較好的滋養料，又比其他各體系先受滋養；但牠需要牠們的助力，也像牠們需要牠的助力一般。

這社會模型所根據的原則與上述社會模型的原則既然大不相同，所以非待上述社會模型發達了之後，這社會模型是不會發達的。實際上，各個人之成爲團體，已經不復是苗裔的關係，而是依着他們在社會活動的特別性質而互相結合的。他們的自然的而且必需的環境已經不復是生長的環境，而是職業的環境。每人的地位，已經不復以血統——真的或假的血統——爲標準，而以他們所盡的任務爲標準。固然，當這新組織開始出現的時候，牠還利用現存的組織，而欲令牠與自己同化。所以職務的分配方式是儘量地模倣現在社會的分配方式的。於是那些片段——至少可以說是由若干特別愛力所聯絡的諸片段而成的若干團體——就變爲若干機關。因此之故，烈維特部落(La tribu des Levites)所由成的那些族黨在希伯來民族裏就能與那些司鐸的職務相宜。就普通說，階級制度似乎沒有別的來源，也沒有別的性質。初出世的職業組織與先存的家庭組織相混合，就成爲階級制度了。但這混合的組織是不能持久的，因爲牠雖要調和兩方。結果必致起了一種衝突，終於爆裂了。只有一種很草創的分工制纔能適合於這種沒有彈性的，確定的，不是爲牠而設的一些模型。這些模型圍困着牠，牠非超脫了這些模型就沒法子發達。當牠超過了若干發

達程度之後，一天比一天趨向於專門的那些職務與片段的不變的數目固然不復相當，而專門職務所要求的新能力也與片段社會裏遺傳的特性不相適合（註一）。所以社會的物質必須放進全新的組合裏，然後能組織在完全兩樣的基礎之上。然而我們須知，舊結構存在一天，就與新結構反抗一天，所以非使舊組織先消滅了不行。

實際上，就這兩種模型的歷史看來，必須前一種漸漸退步，然後後一種纔能漸漸進步。

在伊洛古華民族裏，以族黨為基礎的組織是最純粹的，在希伯來民族裏也是如此，這在聖經前五卷裏已經有了證明，不過如上文所述，稍有不純粹的地方罷了。所以這兩個民族都沒有「有組織」的模型，雖則我們在猶太社會裏也許可以瞥見有組織的模型的若干雛形。

在沙里克法律時代的法郎克人（Franks）就不如此了：這有組織的模型在當時已經有了特別的色彩，完全不與他種組織混合了。實際上，我們在這民族裏，除發見了一個有規則的而且固定的中央權力之外，還發見了一系統的行政上的與裁判上的職務；從另一方面說，契約法雖未發達，却已存在，可以證明各種經濟職務的本身也在開始分工，而且開始有組織了。這麼一來，「政治

「家族」的組織就被動搖得很厲害了。固然，社會的最後分子——即村鎮——還是一種族黨的變相。證據乃是，同一村鎮的居民們相互間的關係顯然還是家族性的，總之，還帶有族黨的色彩。在沒有狹義的親屬承接遺產的時候，同一村鎮的諸份子有互相承繼之權（註二）。凡遇村鎮裏出了兇手的時候，鄰人們還須受連坐之罪（見 *Capita extravagantia legis salicæ*, art. 9）。再者，村鎮是一個閉關的制度，並不像簡單的地域分配，所以必須取得一切居民的同意——如贊成或默認，——否則誰也不能隨便到村鎮裏來居住（註三）。但是，在這形式之下，族黨的主要色彩已經失了多少；非但同源的回憶已經完全消滅了，而且族黨幾乎失去政治的重要關係了。懷資說：「民衆住在村鎮裏，但他們與他們的田產都分配於若干「百人團」裏，那些「百人團」爲着戰爭與和平

（註一）理由見下文卷二第四章。

（註二）看 *Glason: Le Droit de succession dans les lois barbares*, P. 19. — 但 *Glason* 雖則說得似乎確

據確鑿，而 *Fustel de Coulanges* 先生還否認這是事實。

（註三）看沙里克律 *De Migrantibus* 條。

的種種事務，聯合成爲一個團體單位，而這團體單位就爲一切關係的基礎」（註一）。

在羅馬，這進退的兩種趨勢仍舊繼續上去。羅馬的族黨叫做「金斯」（gens）；而「金斯」顯然是羅馬的舊組織的基礎。但是，自從共和國成立了之後，「金斯」幾乎完全不復是公共的組織了。牠並不像法郎克人的村鎮一般地是確定的地域單位，却又不是一个政治單位。無論在地域的形式上，或在公共的議會的結構裏，都沒有牠。在「古里」委員會（*comitia curata*）的時候，「金斯」是有社會作用的（註二）。後來或被「百人團」委員會替代了，或被部落委員會替代了，而這兩種委員會却是依照其他的原則組織的。由此看來，「金斯」到後來只是一個私人的會社，由習慣的力量維持着，却是勢必消滅的，因爲羅馬人的生活裏沒有一點兒什麼與牠相當了。但是，自從十二銅柱律時代以後，在羅馬的分工制已經比在以前的民族裏進步得多了，而有組織的結構也發達得多了。我們在那裏已經發見了職務上的重要團體（例如議員，二等市民，教士會等）與一些技藝團體（註三），同時世俗的觀念也發生了。

上文依着其他種種徵證，證明了我們在上文所比論的兩個社會模型的等級；現在更得了比



較更科學的證明了。我們所以能說聖經時代的希伯來人的社會模型低於法郎克人的社會模型，又所以能說法郎克人比不上十二銅柱律時代的羅馬人者，因為就普通的規律說，以族黨為基礎的片段組織在某民族裏越顯明而有力量，越是屬於下等的民族；實際上，除非他超越了這一個第一過程，否則不能升為較高等的。同理，雅典的西提社會雖與羅馬的西提社會同屬一個模型，然而雅典終是一個較為原始的形式。這因為「政治家」的組織在雅典消滅得較慢的緣故。差不多直到雅典衰敗的時候，牠還仍舊存在呢（註四）。

（註一）*Deutsche Verfassungsgeschichte*, 2e. édi., II, P. 317.

（註二）在這種委員會裏，委員是由「古里」選出的，而「古里」又是由許多「金斯」合成的。有一篇文章甚至似乎說每一「古里」的內部選舉，也是以「金斯」為標準的（*Gell.*, XV, 27, 4）。

（註三）看 *Marguardt: Privat Leben der Roemer*, II, P. 4.

（註四）直到 *Clisthène* 時代（約紀元前五百年間）以前，牠還存在；再過二百年，雅典已不能獨立了。再者，就是在 *Clisthène* 時代，雅典族黨雖失了一切的政治色彩，還保存頗強的一種組織（*Cf. Gilbert, op. cit.*, I, P. 142 et 200）。

但是，在族黨消滅了之後，純粹的有組織的模型決不能獨自存在。實際上，以族黨基礎的組織只是片段組織之一種，不過範圍較廣罷了。甚至在新社會裏，還有許多需要是與片段社會的分配相當的，但這些需要却在另一方式之下產生牠們的效果。民衆之分配，不復依照真或假的血統，却只依照地域的分配。那些片段已經不是家族的羣體了，而是地域的區分了。

再者，從甲狀態至乙狀態，其間的進化頗緩。當同血統的回憶消滅了之後，其所生出的種種家族關係還暫時存在，這是上文已經說過的；直到那些家族關係的本身也消滅了的時候，族黨對於自己的認識只等於同住某地域的一羣個人而已。於是就變爲狹義的村鎮。這麼一來，一切民族經過了族黨的階段之後就以區域之分配爲標準（軍區、民區等）。羅馬的「金斯」歸入了「古里」裏，同樣，這些區域也歸入同性質而較大的區域裏，這些較大的區域或稱「百人團」或稱「邑區」。這些邑區又往往歸入更大的區域（府、省、縣）一切區域合成一個社會（註一）。再者，包含的狀態可以分爲全包含或不全包含；同樣，維繫諸區域的那些關係也有很緊的，好像現代的歐洲的中央集權的國家；也有較鬆的，好像現代的聯邦。然而結構的原則是一樣的，因此，即使在最高等的社會

裏，機械連帶性仍舊是存在的。

不過，在這些社會裏，機械連帶性既不佔優勢了，同樣，片段的安排也不復如前一般地成爲唯一的骨架，甚至不能成爲社會的主要骨架了。先說區域的劃分，多少總不免有人造的地方。由同居而生的關係究竟比不上由血統而生的關係在人心裏有那麼深的源泉。所以同居所生的關係的抵抗力小些。一個人在一個族黨中生長，換了族黨豈不等於換了親屬？至於換州換省，便不覺得什麼了。固然，地域的分配，就普通說是與民衆的精神上的分配有相當的地方的。每一省或每一區域總有一些特別的風俗習慣，換句話說就是有牠的固有生活。這麼一來，人民深受了區域的特性，區域就有了一種吸力，能使人民安土重遷，同時也排斥其他區域的人民。但是，在同一區域的內部，這些分別是不多的，而且不是分別得很清楚的。所以那些片段就比不上族黨那般互相排斥了。實際

（註一）我並不是說這些區域僅僅是舊家族分配的重演；恰恰相反，這團結的新樣法至少有一部份是從好些新原因

生出來的，而這些新原因就擾亂了舊樣法。這些原因當中，最主要的乃在乎城市的成立，因爲城市變爲民衆的集中點

（看下文卷二，第二章，第一節。）但是，無論這種安排以什麼爲來源，總不免還是片段的。

上，自從中世紀以後，「城市既已成立，外邑的技人通行之容易而且遙遠，與貨物之通行無礙一般」（註一）。在那時，片段的組織已經失了若干輪廓了。

在社會漸漸發達的時候，片段的組織所失的輪廓也漸多。實際上，部份的羣體合成了一個更大的羣體，則各小羣的個性漸漸模糊，這是一個普通的定律。家族組織消滅了，同時那些局部的宗教也永遠消滅了；不過，還剩有的是一些局部的風俗。但各處的風俗也漸漸融和，漸漸統一；各處的方言也鎔爲一爐，成爲唯一而且同一的國語，地方的行政也失了若干自治性了。在這事實上，只是模倣定律的一個結果（註二）。但是，這種交融作用似乎很像幾個液體交通而生的水平作用。社會生活的種種不同的「蜂房」相互間的牆壁是比較地薄的，所以往往被穿過；越穿久了，越是容易穿過的了。此後牠們失去了若干堅韌性，漸漸弱了，同時那些環境也互相混合了。然而我們須知，若要維持局部的分歧性，勢必先有環境的分歧性存在。由此看來，地域的分配漸漸變爲自然的，因此也就失了多少意義了。我們差不多可以說：地域的色彩越是表面的，則民族越是進化的。

再說，在片段組織這樣地自然消滅的時候，同時，職業的組織漸漸完全佔領了牠的範圍了。固

然，在原始的時候，職業的組織只在一些最簡單的片段的限度之內，並不擴張到限度之外，每一城市——連帶着附近的地方——成爲一個團體，在這團體之內，工作是分開的；但這團體是力求自給而不待外求的。勛莫拉先生說：「城市儘量地變爲附近諸村鎮的宗教中心，政治中心，軍事中心。牠希望能發展一切的工業，以便供給鄉村之用，牠把交易與轉運都集中於自己的區域」（註三）。同時，在城市的內部，居民們是依照職業而合爲若干團體的；每一技藝團體好像一個城市，有牠的固有生活（註四）。這狀態乃是古代西提社會直至頗後的時代的狀態，而基督社會就是從這裏出來的。但是，基督社會很早就離了這個過程。自從十四世紀起，局部通分的分工制已經發達了。每

（註一）Schonoller: *La division du travail étudiée au point de vue historique*. *Rev. d'con. pol.*,

1830, P. 145.

（註二）看 Tarde: *Loi de l'imitation*, *passim*, Paris, F. Alcan.

（註三）*Op. cit.*, P. 144.

（註四）看 Levasseur: *Les Classes ouvrières en France jusqu'à la Révolution*, I, P. 195.

一城市在原始的時候就有了足用的氈呢。然而在一三六二年以前，巴爾 (Bâle) 的灰呢商已經敵不過阿爾薩斯人 (Alsaciens) 的競爭而失敗了；在斯特拉斯堡 (Strasbourg)；法郎克福爾 (Frankfort)；列布茲 (Leipzig) 三個地方，到了一五〇〇年，羊毛業已經衰敗了……古代的城市工業普遍性已經從此完了，不可救藥了。」

自此之後，這種運動只有擴大。「中央政府的活動力，藝術，文學，信用事業等等都比古代更集中於首都；一切的入口貨與出口貨也比古代更集中於大口岸。千百的小商場，販麥的，販牛羊的，都擴大昌盛了。古代每一城市各有城壕，現在只剩幾個大寨以爲保護全國之用了。每省的大城市也像首都一般，因爲省的行政，省的建設，學校等等都集中於大城市，所以大城市也漸漸發達了。各種營業，與某一類的病人，在古代是分散的，現在全省所有的或全府所有的都集中於一個地方了。種種不同的城市往往傾向於某種的專門事業，所以現在有所謂大學城，職員城，工業城，商業城，放利戶的城市，以水著名的城市等等。大工業是集中於某幾個地點或某幾個區域的：機器廠，紡紗廠，織布廠，製皮廠，製鐵廠，製糖廠等，都是爲全國而製造的。人們在那裏創立了好些專門學校，本地的工

人是與那工廠相宜的，機器是在那裏集中的；同時，信用的組織與交通都是適合於特別的環境的〔註一〕。

固然，在某限度內，這職業組織是努力求與比牠先存在的組織相適合的，這與原始的時候牠努力求與家族組織相適合是同樣的道理，上文的敘述就顯出了這一層。再者，新建設往往先在舊建設裏經過，這是一個很普遍的事實。所以區域的分配方式是傾向於機關的不同的，這也與昔日的族黨一樣。但是，牠也像昔日的族黨一般地不能永遠維持這方式的。實際上，一個城市總得包括一些機關或種種不同的機關的某幾部份；反過來說，却沒有什麼機關是由某區域完全包括的；無論區域的面積廣大到什麼程度，那些機關總是溢出了那區域的範圍以外的。同樣，最有連帶關係的機關雖則往往傾向於互相接近，但是，就普通說，牠們的關係的界限到了什麼地步，牠們的物質上的接近也只僅僅到了那個地步。有些是很分清的，而是互相直接繫屬着的；有些是很鄰近的，而牠們的關係却是遠的，有媒介的。由此看來，由分工生出來的人羣結合的樣法，是與空間的民衆分

(註一) Schmoller: La division du travail étudiée au point de vue historique, P. 145-148.

配的樣法大不相同的。職業的環境與家族的環境固不相當，與地域的環境也不相當。這是一個新環境，是代替其他種種環境的；所以除非其他種種環境先消滅了，否則無從替代起。

由此看來，無論在什麼地方，這社會模型總不是絕對純粹的。同樣，有機連帶性也不是獨自存在的，至少可以說這模型漸漸脫離了一切的混合狀態，同時這連帶性也漸漸佔了優勢。在這種結構漸漸顯明而那種結構漸漸模糊的時候，有機連帶性也跟着佔了優勢；優勢之完全佔得與迅速佔得，須視這種結構的顯明程度而定。族黨所形成的確定的片段已經由區域替代了。至少在原始的時候，區域的分配是與民衆精神上的實際分配相當的，雖則其分配的方式是模糊的，近似的；但牠漸漸失了這種色彩，以至後來的區域只是武斷的，照例的組合了。然而我們須知，在這些界牆漸漸降低的時候，就漸漸被若干體系的機關遮蓋上了，而且這些機關是一天比一天發達的。由此看來，社會的進化雖則仍舊是由從前那些定因支配着——只有這一個假定是可信的，理由見下文，——然而我們可以預料這進退兩大趨勢永遠是繼續地進退的，將來總有一天我們的社會政治組織的基礎純然是職業的，或差不多純然是職業的。



再者，下文的討論（註一）可以證明這職業組織在今日並沒有達到應有盡有的地步；有許多變態的原因障礙着牠，不讓牠達到我們現在所需要的發達程度。就這一點看來，牠在將來更應該佔重要的地位了。

三

生物學上的發達情形也是依着同一的定律的。

在今日我們知道下等動物是由相似的許多片段合成的，這些片段或是亂堆着，或是直排着；而且，在最低級的動物裏，這些成分非但是互相類似的，連牠們的組合也是單性的。人們普通把牠們叫做「聚體」。然而這個名詞的意義頗嫌含糊，而且不能說明這些集團不是由許多個別的機體合成的，原來『無論是什麼「聚體」，只要其分子是綿延的，實際上就是一個「個體」了』（註二）。任何羣體的個性的特徵乃在乎一切分子共同施行動作。然而我們須知，在聚體的諸分子

（註一）看下文，同卷，第七章，第二節；又卷三，第一章。

（註二）Perrier: *Le Transformisme*, P. 159.

之間，養料是共同的，動作不一致的時候是不能有所動作的，除非那聚體渙散了之後纔不如此。還有一層：卵是由集合的許多片段之一片段所成的，然而牠並不重演這一個片段，却重演牠所屬的聚體的全部。「在這一點看來，珊瑚式的聚體與最高等的動物並沒有什麼分別」（註二）。若要根本分離，這是不可能的，因為那些機體無論怎樣集中，沒有一個不表現聚體的結構的，只有程度的差異罷了。我們甚至在脊椎動物的骨節結構裏或生殖排洩器的結構裏發見聚體的痕跡，尤其是脊椎動物的第一原素可以確切地證明牠們只是一些聚體的變相罷了（註三）。

由此看來，在動物界裏有一種個性「是在一切的機關組合以外產生的」（註三）。然而我們須知，這個性就與我們所謂的片段社會的個性完全相同。非但結構的方式顯然是同樣的，而且連帶性也是同性質的。實際上，因為動物聚體所由成的諸份子，是機械地互相黏合的，所以牠們必須共同然後能有所動作，至少可以說在牠們不分離的時候是如此。在此等聚體裏，活動力乃是團體的。在珊瑚式的社會裏，一切的腸胃都是相交通的，一個個體吃什麼，其餘的個體就不能不跟着吃；貝利耶先生（Perrier）說，這乃是全意義的共產主義（註四）。聚體中的一份子，尤其是當牠飄蕩

不定的時候，每次發生收縮作用，勢必牽連及於與牠相聯絡的集體，於是這動作就由一個傳一個了（註五）。在蚯蚓類的身體裏，每一環節是呆板地與其他環節牽連着的，雖則牠可以離開牠們而沒有危險。

但是，在社會逐漸進化的時候，片段模型也逐漸消滅；同理，越是高等的機體，越缺乏聚體的模型。在環節蛇類裏，聚體模型雖則還很顯明，已經微有傷損；至於甲殼動物裏，差不多已經看不見聚體的痕迹；末了說到脊椎動物，就須待博學者的分析，然後能發見若干踪影了。替代劑模型的那個模型，與有機的社會模型有許多相似之點，這是不待繁言而喻的。無論前者或後者，其結構都是從

（註一）Perrier: Colonies animales, P. 778.

（註二）Ibid., liv. IV, Ch. V, VI et VII.

（註三）Ibid., P. 779.

（註四）Transformisme, P. 167.

（註五）Colonies animales, P. 771.

分工生出來的，其連帶性也是從分工生出來的。動物身體的每一部份既變為一個器官，就有牠的固有勢力範圍，牠能獨自活動而不至於牽連及於其餘的器官；但是在另一點看來，牠們比「聚體」更能互相發生密切的關係。因為牠們如果拆散了就活不成了。總之，器官的進化與社會的進化是一樣的，分工制開始是利用之片段組織，後來却超脫了片段的方式而從自治的方式之下發達。實際上，器官雖則有時候也是一個片段的變相，但這只算是例外了（註一）。

總說一句，我們已經分別出兩種連帶性了；剛纔我們又承認有兩種社會模型是與牠們相當的了。兩種連帶性是背道而馳的，同樣，在甲種社會模型漸漸退步的時候，乙種社會模型就漸漸進步，而乙種模型也就是社會分工制所形成的模型。這結論非但能證實上文那些結論，而且證明了分工之重要。我們所從生活的社會乃是由牠黏合的，同理，也是牠確定了社會結構的輪廓；而且我們可以斷定，就這一點看來，牠的前途的任務是一天大似一天的。

#### 四

以上兩章所證明的定律有一點——僅僅有一點——是與斯賓塞先生的社會學定律相彷彿的。我們也像他一般地說社會裏的個人在原始時代是等於零的，後來漸漸跟着文化而發達了。這雖是一個不容否認的事實，但我們的看法却與斯賓塞先生的看法大不相同，結果弄到我們的結論與他的結論相似的地方太少，相反的地方太多了。

先說，依他的意思，團體之吸收個人，乃是因為下等社會生活在慢性的戰爭狀態之中，需要一種人造的組織或壓制。實際上，尤其是在戰爭的時候，若要成功就不能不團結起來。一個團體除非一致行動，否則不能抵禦或征服另一團體。由此看來，一切個人的力量必須集中，而且是不斷的集中，成爲不能分解的團體纔行。然而我們須知，若要時時刻刻有這種集中作用，唯一的方法就是成立一個强有力的中央，一切個人都絕對地受中央支配。「譬如兵士的意志完全等於零，成爲他的軍官的意志的執行者；同理，有了政府的意志，公民們的意志也被消滅了」（註二）。由此看來，消滅

（註一）看 *Colonies animales*, P. 763 et suiv.

（註二）看 *Sociologie*, II, P. 153.

個人的乃是一種有組織的專制，而這種組織根本是軍事的，所以斯賓塞先生就從軍國主義去確定那些社會了。

我們的意思恰恰相反。上文說過，個人消滅的社會模型的特徵乃在乎集中作用之完全缺乏。這是同質狀態的結果，是初民社會的特色。個人所以與團體不清楚者，因為個人的意識與團體的意識幾乎是混而不分的。斯賓塞先生與其同派的社會學家似乎把最近代的思想去解釋那些遠代的事實。在今日我們每人都很感覺得有個性，所以他們就以爲古代個人的人權減消到那種地步必是由於一種專制的組織。在今日我們把人權看得這樣重，於是他們覺得古人也不是甘心放棄個人的權利的事實上，下等社會裏以所不會留一個頗大的位置給個人的人格者，並非因爲個人的人格被人壓了下去，却是因爲在那時代牠並未存在的緣故。

再者，斯賓塞先生自己也承認，在那些社會當中，有許多的組織是不帶什麼軍事性或集權性的；所以他自己也把牠們叫做德謨克拉西的社會（註一）；不過，他以爲這是後世所謂工業社會的先聲。如果依他的話，在那些社會裏個人該有他自己的勢力範圍；然而實際上那些社會也像受專

制政府支配的社會一般，個人是沒有勢力範圍的，我們在共產主義的普通組織上可以證明。斯賓塞先生如此主張，豈非抹煞了這一個事實？再者，各種傳說，各種成見，以及其他種種團體習慣之壓在個人身上，不見得比有組織的專制政府的壓力輕些。所以如果我們要把牠們叫做德謨克拉西的社會，須先把德謨克拉西的平常的定義改變了纔行。還有一層，假使那些社會真像人們所說帶有早熟的個人主義，那麼，我們勢必至於斷說社會的進化在原始時代就有了最完善的模型，因為「政府權力最初存在的時候只是團結的羣衆所表現的共同意志的力量」（註二）。這麼說起來，歷史之運行豈不是循環的嗎？所謂進步，豈不僅僅是開倒車嗎？

就普通說，我們很容易懂得個人若受支配，則必是受團體的專制的；因為社會裏諸份子只能受一種比他們更高的權力支配，而世上也只有一種權力是具有這資格的。這就是團體的權力。無論任何個人，無論他有多大的力量，決不能獨自與全社會相抗衡；社會是不能勉強受制的。所以上

(註一) Sociologie, II, P. 154—155.

(註二) Sociol. III, P. 426—427.

文說過，中央政府的權力不是自來的，而是由社會的組織裏生出來的。

假使個人主義是人類的先天所有物，爲什麼原始的民族在必要的時候是那樣的容易受一個酋長的專制呢？他們的思想，他們的風俗，甚至於他們的組織，都應該與這根本相反的改革是不相容的。反過來說，如果我們注意到那些社會的性質，就一切都得了解釋了；因爲這麼一來，就不會像人們意想中那樣大改革了。個人們雖不復隸屬於團體，却隸屬於代表團體的一個人；團體的權力在擴張的時候是絕對的，而酋長的權力只是由團體的權力組織而成，自然也帶同一的性質而爲絕對的了。

我們絕對不能說專制權力成立的時候就是個人開始消滅的時候；恰恰相反，人類在此刻纔向個人主義的路上踏上第一步呢。實際上，首先從社會的人叢裏超昇出來而成爲個人的人格，要算是酋長們。他們的特別地位令他們成爲唯我獨尊的人物，於是他們有了與衆不同的面目，由此也就有了個性。他們既統治社會，就不會被迫而追隨社會一切的動作。固然，他們的權力是從社會裏抽出來的；但是，到了他的權力組織好了之後，就變爲獨立的，於是他們就能夠作個人的活



動了。由此看來，個人自動的源泉產生了，這是以前所未有的。從此以後，有人可以產生些新事物；而且在某限度以內還可以違反團體的習慣。於是那平衡性就被破壞了。

我們所以在這一點不憚煩言者，因為要證明兩個重要的議論的緣故。

第一，我們每次遇着一個政府機關，而這機關又具有大權力的時候，我們不該在統治人的個別地位上探求理由，而應該在他們所統治的社會的性質上去探求。我們應該注意到是甚麼共同信仰或共同情感把這樣大的權力寄託在一人或一家。至於元首的個人的高超性，只能在這步驟裏為一種次要的作用；人格的高超只能解釋團體的權力為什麼集中在這人的手而不集中於別人的手，然而權力的強度却不是人格的高超所能解釋的。這權力既不能永遠渙散，迫不得已而求一個代表，當然是曾經顯示高超人格的人佔了便宜；但這高超性只能表示潮流的趨向，而這方向的本身却不是高超的人格所能創造的。在羅馬時代，家長具有絕對的權力，並非因為他最老，最賢，或最有經驗，只因在羅馬家族的種種情況之下，要他來代表家族的老共產主義。專制主義不是別的，只是一種共產主義的變相；至少可以說當專制主義不是病態的或衰落的時候是如此。

第二，由上文所述，可見人們說的自利主義是人類的出發點，而利他主義乃是新近的產品是一種最荒謬的議論了。

這種假定在一些人的心裏所以還佔勢力者，因為牠似乎是達爾文學說的當然的結果。由物競天擇之說，人們就把原始的人類繪成一幅悲慘的圖畫，以為當時的人的惟一痛苦只在乎飢渴，而且往往不得充飢解渴；在這黯淡的時期內，人類沒有別的掛念，也沒有別的事幹，只知道互相爭吃。為着要對於十八世紀哲學之迷古夢起反動，為着要反抗有些宗教的學說，又為着要儘量地證明我們並沒有失了一個樂園，過去的一切都不值得我們可惜，所以人們努力把過去的歷史弄得黯淡無光，以免令人留戀。然而矯枉過正，也成爲一種偏見，乃是最不科學的。達爾文的學說在倫理學上雖有可取的地方，但比之其他科學，應保留的地方更多。實際上，達爾文把精神生活的主要原素抹煞了，換句話說就是把社會的節制力忽略了；其實爲生活與天擇而奮鬥的野蠻行爲都可以由社會的節制力調劑的。無論何時何地，有了社會就有了利他主義，因爲有了連帶性的緣故。

所以我們初有人類的時候就發見了利他主義，而且是過度的利他主義。譬如野蠻人有種種

禁戒，爲的是服從宗教的傳說；又在社會要他犧牲的時候，他可以犧牲了他的性命；印度的寡婦固執地要從丈夫於地下，其志不可稍搖；古魯華人（Carlois）的族長死後必跟着自殺；西爾特（Colts）的老翁因爲怕同伴中增加了一個能吃飯不能做事的人，情願一死以減輕他們的擔負。這一切不都是利他主義嗎？我們把這些實施看做迷信的行爲嗎？迷信又怎麼樣，這些行爲不是已經足以證明他們有犧牲一己的能力了嗎？再者，迷信的界限是從何處起，至何處止的？我相信人們很難回答這問題，而且不能給予「迷信」一個科學的定義。我們對於我們所從生活過的地方，或對於與我們有了長久關係的人，都有一種愛戀的心理，這豈不也是迷信？然而這愛戀的力量豈非精神建設上的健全狀態的特徵？嚴格地說，一切感覺的生活都是由迷信造成的，因爲感覺力受判斷力支配的地方少，而支配裁判力的地方多。

科學地說，一種行爲，如果由絕對個人的情感或意象形成的，就是自私的行爲。如果我們記得上文所說，在下等社會裏，個人的意識被團體的意識侵佔到什麼地步，那麼，我們甚至於要說個人意識不是自我的，而是純粹的一種利他主義。這是剛第亞克（Condillac）所要說的話。然而這一

個結論却是矯枉過正的，因為無論團體模型發達到什麼程度，總有一種精神生活的範圍是為各人所固有，而且人人所不同的：這就是與機體及機體的種種狀態有關係的那些情感、意象、傾向等等所形成的那個範圍；這是那些內外的感覺以及與感覺直接關連的那些動作。這是一切個性的第一基礎，是不可移動的，是與社會狀態沒有關係的。所以我們不能說利他主義是從自利主義生出來的；如果這麼說，就等於無中生有。嚴格地說，在原始的人類的一切意識裏就有了這兩種行為的動機；因為在原始時代就有了若干事物是僅僅與個人發生關係的，同時也有了若干事物不是個人所有的，所以人類的意識裏就有了這兩類的事物的反映了。

只有一層是可以說的，在野蠻人裏，自我的下部份在自我的全體中佔有較大的部份，因為我的全體的範圍較小的緣故，而自我的全體的範圍較小，又是因為精神生活的那些高超部份不很發達的緣故；由此看來，那自我的下部份更有相當的重要關係，而牠對於意志更有權威。但是，從另一方面說，除了機體上的需要之外，正如愛斯賓那斯先生（*Esprinas*）所說，初民的意識是完全離了自我的。反過來說，文明人的自我主義直達到最高的意象，我們每人各有自己的見解、信仰，以

及個別的願望，而且我們堅持我們的見解，信仰願望。甚至自我主義混入了利他主義，因為在我們要做利他的時候，我們也有我們的個別色彩，有我們的精神樣法，我們不肯離了我們的個別色彩與樣法而做利他的事情。固然，我們不該因此斷說自我主義在生活的全部裏已經變大了；因為我們要注意到我們的意識的全部也變大了。然而有一層也是真的，這就是個人主義在絕對的價值上發達了，衝進了從前牠所不能進的地方去了。

但是，這個人主義是歷史進展的結果，也還不是斯賓塞先生所描寫的個人主義。他所謂的工業社會與我所謂的有組織的社會不相同，也像他所謂的軍事社會與我所謂的以家族為基礎的片段社會不相同。關於這一點，待下章說明。

## 第七章 有機的連帶性與契約的連帶性

當然，在斯賓塞先生所謂的工業社會裏，也像在有組織的社會裏一樣，社會的諧和是根本從分工生出來的（註一）。其特徵乃在乎產生一種機械式的合作，由此合作得到諧和，於是各人去尋自己的利益。只須每一個人盡了一種特別的職務，就勢必不能不與別人發生連帶關係。這不是有組織的社會的顯然的特徵嗎？

但是，斯賓塞先生在高等社會裏所指出的社會連帶性的主要原因雖則不錯，而他對於這原因產生結果的方式却誤會了，於是就認不清楚那結果的性質了。

實際上，在他看來，他所謂的工業的連帶性呈現下面的兩個特徵：

這連帶性既是自然而然的，使用不着什麼壓力去產生牠或維持牠，所以用不着社會的干涉，人們已經自然而然地合作了。「每人都能自食其力，把他的出產品與別人的出產品交換，爲人出力而受人報酬，加入某一社會爲的是營一種大或小的企業，而並不必受社會全體的指揮（註二）。由此看來，社會的活動範圍一天比一天縮小了，因爲牠再也沒有其他的對象，其對象僅僅在乎禁止各個人互相僭奪，或互相損害，換句話說，社會只是消極的裁制機關了。

在這些條件之下，人與人之間的唯一關係乃是絕對自由的交換。「一切的工業上的事務……都是自由交換的。在個人的活動力漸漸佔優勢的時候，這關係也就漸漸佔優勢了」（註三）。然而我們須知，交換的通常形式乃是契約；所以「在軍國主義衰落，工業主義發達的時候，中央的權

(註一) Sociol., III, P. 332 et suiv.

(註二) Ibid., III, 808.

(註三) Sociol., II, P. 160.

力圍範漸漸縮小了，自由活動力漸漸增加了，於是契約關係也就漸漸變為普通的了。到了後來，在充分發達的工業模型裏，這關係竟成為完全普遍的了」（註一）。

在這上頭，斯賓塞先生的意思並不是說社會是寄託在一種正式的或非正式的契約之上的。恰恰相反。如果假定了一種社會契約，就與分工的原則不能相容；我們越着重了分工的原則，越不能不完全放棄了盧騷的主張。因為如果要這樣的一種契約變為可能的，先須在某一定時期一切的個人意志都贊成了社會組織的共同基礎，於是每一個個別的意識裏都起了一個政治問題，而且是最普遍的政治問題。但是，若要達到這地步，先須每個人出了他的個別範圍，人人都做同樣的職務，換句話說就是政治家與立法家的職務。我們試設想社會有了約法的時候：如果是全體贊同的，則一切意識的內容就是完全一致的了。由此看來，社會的連帶性從這樣一個原因生出來的時候，牠與分工是絲毫沒有關係的。

尤其是斯賓塞先生所謂工業社會的特徵是一種自然的，機械的連帶性，這與分工更不相像了；恰恰相反，在這社會最後目的之有意識的追求途中，他看見了軍事社會的特徵（註二）。要有這



樣一種契約，先須一切個人們都能想像團體生活的普通條件，然後能作有意識的選擇。然而我們須知，斯賓塞先生很曉得這樣的一個想像乃是超越現在的科學的，因此也就是超越意識的。他非常深信對於這種問題的考慮乃是枉然的，所以他甚至於想要立法人也不去考慮，更談不到給民衆的意見去支配了。他以為社會生活也像普通一切生活，若要自然地組織起來，必須是無意識的，自然而然的；只受需要的直接逼迫，而不能依照人們的智慧所考定的一個計劃。由此看來，他並不以為高等社會是可以依照民衆正式論定的一種計劃去建設的了。

因此之故，社會契約的概念在今日是很不容易辯護的，因為牠已經與事實不發生關係了。觀察社會的人，在路上遇不着牠了。非但沒有一個社會是有這樣一個來源的，而且沒有一個社會的結構是呈現契約組織的一線痕迹的。由此看來，這既不是歷史上舊有的一種事實，也不是歷史發展途中所現出的一種傾向。所以，為着把這學說刷新，給牠多少信用起見，只好把每一個成年的個

(註一) Ibid., III, P. 813.

(註二) Sociol., III, P. 332 et suiv. — 又看 L'Individu contre l'Etat, passim. Paris, F. Alcan.

人加入他所由生的社會的一件事實叫做契約——其實他所以加入那社會，是因為他要繼續地在那裏生活。但是，這麼一來，人類的一切活動，凡不是受壓迫而成的，豈不都可以叫做契約的嗎？（註一）這樣說下去，無論過去與現在，都沒有有一個社會不是契約的，因為沒有一個社會是僅僅靠壓迫的結果而存在的。關於這一點，上文已說明了理由。人們有時候以為古代的壓力大於現代的壓力，這因為他們有了一種幻想，以為下等社會裏個人的自由很少，乃是壓制的結果。其實社會生活在常態的時候總是自然的；到牠失了常態之後，就不能再延長了。個人是自然而然地放棄了自由的；甚至在沒有什麼可放棄的時候，我們說出放棄二字還是不對的。由此看來，假使我們把契約這名詞的概念擴大，甚至於擴得太大了，那麼，種種不同的社會模型都可以弄到毫無分別；如果我們把契約認為一種確定的法定關係，那麼，我們可以相信自古以來，個人與社會之間，這一類的關係是絕對不會存在過的。

但是，假使上等社會不寄託在一個基本的契約之上，這契約又不以政治生活的普通原則為標準，那麼，依照斯賓塞先生的意思，這些社會就會把或傾向於把個別的契約的大系統為唯一的

基礎，這一系統的契約就把各個人互相聯絡着。由此說下去，各個人必須在互相繫屬的時候纔能繫屬於社會，又必須在私人自由締結契約的情形之下他們纔能互相繫屬。這麼一來社會連帶性並非別物，只是各個人利益上的自然的協和，而契約只是這種協和的自然的表現。社會關係的模型就是經濟的關係，離開了一切的規定，純是雙方自由提議的結果。總說一句，社會只是各個人交換他們的工作產品的一個交通機關，並沒有任何的純粹的社會活動力去支配那交換作用的。

由分工制產生統一性的那些社會，真有這一個特徵嗎？假使是真的，我們儘可以有理由懷疑那些社會的固定性了。因為利益雖能使人們相接近，這只是片刻的事情，牠所能產生的只是一種外的關係。在交換的事實中，各種主動力是合不攏來的，等到事情完了之後，每一主動力就完全回到原來的狀態了。意識與意識之間，只有表面的接觸；牠們既不互相衝入，也不極力地互相繫聯。如果我們視察得澈底些，我們甚至於可以看見一切利益的諧和裏還包藏着一種隱暗的衝突，或是僅僅延期的衝突。因為在利益獨自當權的時候，沒有什麼東西去壓制那些現存的自私自心，所以每

(註1)這是 Fougère 先生的意思，他把壓迫與契約相對而言(看 Science sociale, P. 8)

一個自我都與另一個自我站在戰爭的局面之上；這永遠的衝突狀態裏所有的休戰狀態是不能長久的。實際上，利益乃是世上最沒有恆久性的東西。所以這樣的一個原因只能生出一些過渡式的接觸與短期間的協助。由此看來，這究竟是不是有機連帶性的真性質，我們不能不加以審察了。

依斯賓塞先生所承認，無論何時何地，工業社會總不是純粹的；這只是部份的理想模型，這模型在進化史中已經一天比一天更顯露，却沒有完全實現。因如之故，我們如果要有權利把剛纔所說的那些特徵歸在這模型身上，先須有了科學方法的證明，證明除了退化的情形不算之外，社會越是高等，則其所呈現的那些特徵越是完全。若不能如此證明，斯賓塞先生的議論就不能成立了。

人們首先要說，社會的活動範圍已經漸漸縮小，而個人的活動範圍因此漸漸擴張。但是，如果要用真的實驗法去證明這一個議論，並非像斯賓塞先生那般，只舉出個人脫離了團體的勢力範圍的幾件事情做證據就夠了的；這些例子儘管很多，也只能做幌子，而其本身並沒有任何證明的力量。因為在某一點上，社會的活動儘可以是退步的，然而在其他諸點上，牠却是擴張了的；到了後來，人們竟把一種變形誤認為一種消滅的事實了。若要客觀地找證據，並不在乎隨便舉些例子，唯

一的方式乃在乎從古代一直追尋至於最近的時代，看社會活動力所賴的實施作用的那一個機關是什麼機關，又看牠的面積是否隨着歷史而增加或減小。我們曉得，這機關就是法律。凡是社會強迫其諸份子所行的義務，無論怎樣不重要或怎樣短命，總有一種制裁的形式；因此，我們從這機關的相對面積就可以很準確地測量社會活動力的相對的領域了。

然而我們須知，法律的面積非但不減小，而且一天比一天更增加，更複雜，這是顯然的事實。一種法律越是初民的，牠的面積越小；反過來說，越是近代的法律，則其面積越大。在這一點上，我們是用不着懷疑的。固然，社會的活動範圍擴張的結果，個人的活動範圍並不因此而變為更小。實際上，我們不要忘記：規定的生活固然增加，而普通的生活也增加了。但是，社會的紀律不是一天比一天更鬆弛的，已經有了充分的證據了。固然，在牠所建立的形式當中，有一個形式是傾向於退化的，連我自己也證明了這一層；但是，還有其他諸形式，更繁富的，更複雜的，却替代了牠而發達了。壓止性的法律雖則失了若干地盤，而恢復性的法律，在原始的時代是完全不存在的，現在却一天比一天發達了。社會的干預行為雖則不復在乎把某幾種一律的成法強迫一切人們去實施，却在乎確定

與規定種種不同的社會職務之間的特別關係。社會的干預行爲並不因變了另一性質就變小了。斯賓塞先生會答覆我，說他並不會以爲一切的干預行爲都減少了，他說的只是積極行爲的減少。我們就承認了這一個分別罷。無論是積極的或消極的，這干預行爲總不免是社會的；主要的問題乃在乎牠是否擴大或縮小了。無論是命令式或禁止式，無論說的是「該做這事」或「不該做那事」，如果社會更加干預，我們就沒有權利說個人的自由意志漸漸足以應付一切了。確定行爲的這些法律，無論是命令的或禁止的，都增加了；然而我們不能說這行爲是漸漸完全從個人的意志出發的。

但是，這一個分別，在牠本身就能成立了嗎？所謂積極的干預，斯賓塞先生的意思是說強迫人們的行爲；至於所謂消極的干預，只指強迫人們禁戒某種行爲而言。「一個人有一塊田地，我替他耕種一部份或全部份，或指示耕種方法之一部份或全部份而強迫他遵從，這就是一種積極的干預。反過來說，我對於他的耕種既不加以幫助，也不加以指示，我只禁止他侵佔鄰人的耕穫物，或從鄰人的田地經過，或在鄰人的田地上堆棄泥土，這就是消極的干預。替一個公民求達目的，或指示

那公民一些方法以求達其目的，比之禁止那公民阻礙另一公民自由地求達目的，這乃是顯然不相同的兩件事」(註一)。如果這是積極消極兩名詞的意義，那麼，所謂積極的干預行為却不是正在消滅的了。

實際上，我們曉得，恢復性的法律是一天比一天擴大的；然而我們須知，在大多數的情形裏，這法律若非指示公民所當求達的目的，就是干預那公民用以自由地達到目的的那些方法。在每一種法律關係之下，牠解決下列的兩個問題：(一)在常態的時候，這關係是在什麼條件與什麼形式之下存在的？(二)這關係所產生的義務是哪幾種確定形式與條件，這在根本上乃是積極的事情，因為須迫着個人遵從某種方式以求達他的目的。至於說到義務，假使其原則僅僅在乎禁止他人施行職務，斯賓塞先生的議論至少還有一部份是真的。然而事實上就最普通說，那些義務乃在乎規定一些職守，是具有積極性的。

讓我們詳細討論好了。

(註一) *Essais de morale*, P. 194, note.

真的，關於契約的種種關係，在原始時代是完全不存在的，到了社會的工作漸漸分開的時候，牠們的數目也漸漸增加了。但是，有一層似乎是斯賓塞先生所看不見的：非契約的關係的數目同時也增加了。

我們先審察一部份的法律，是人們所謂私法。其實這一部份法律還支配着一些散漫的社會職務上的關係；換句話說，還支配着社會機體裏的臟腑生活。

先說，我們曉得，家庭法起初是簡單的，後來漸漸變為複雜了，換句話說就是家族生活所生出來的各種不相同的法律關係比從前多得多了。然而我們須知，從某一方面說，些些關係所生出來的責務乃是極富於積極性的；這是權利與義務的交互性。又從另一方面說，牠們並不是契約的，至少從牠們的模型的形式上看去不是的。牠們所屬的條件與我們個人的規律相關連，而我們個人的規律的本身又與我們的身世血統有關係，因此，也就是由我們的意志所不能支配的那些事實



去支配我們個人的規律了。

話雖如此說，婚姻與繼嗣都是家族關係的源泉，而婚姻與繼嗣却是一些契約。但是，我們恰恰見得，社會越是屬於高等模型的，則這兩種法定行為就越失去純粹的契約性了。

非但在下等社會裏，就說在羅馬，直到帝國時代的末期，婚姻還是完全私人的事情。就普通說，這是一種買賣；在初民是真的買賣，到後來是假的買賣；但在雙方同意，經過了相當的證明之後，就是有效的了。既用不着任何堂皇的儀式，也用不着任何政府的干預。到了基督教，然後婚姻變了性質。在很早的時候，基督教徒已經習慣於由一個牧師舉行他們的婚禮。到了東方皇帝烈昂第六，他把這習慣定為東方的法律。從此以後，婚姻不能自由締結，只能由一種公眾的權力——即教會——做媒介；而教會的任務非但是見證，而且只有牠能創造那法定的關係，不像昔日只有雙方的同意就足以建立這關係了。我們曉得，此後宗教關於這事的任務是由公民政府替代了；同時，社會的干預行為及婚姻的必要手續也增加了（註一）。

（註一）當然，關於離婚也是如此的。

繼嗣的契約，在歷史上更有顯明的證據。

上文說過，在北美洲的印第安諸族黨裏，繼嗣的實施是多麼容易，其範圍又是多麼寬。依那種繼嗣法，親屬的任何形式都可以產生。如果繼嗣人與立嗣人的年齡相仿，他們就變為兄弟或姊妹；如果繼嗣人是已經做了母親的婦人，她就變為立嗣人的母親了。

在阿剌伯民族裏，在謨罕默德以前，繼嗣作用往往可以造成一些真的家族（註一）。常有許多人是互相繼嗣的；於是他們互相變為兄弟或姊妹，他們的親屬關係很密，竟像同出一源的一般。在斯拉夫民族裏，我們可以發見同類的繼嗣法。就最常見的情形說，不相同的許多家族的諸份子可以互相認為兄弟姊妹，而成為一個所謂「同胞」（*probavinstvo*）。這些社會是自由結合而沒有儀式的；雙方同意，就算締約了。然而這些義兄弟姊妹間所賴以維繫的關係甚至於比真同胞的關係還更密切呢（註二）。

在日耳曼民族裏，古代的繼嗣大約也是一樣地容易而常有的。很簡單的一些儀式已經足以構成繼嗣了（註三）。但是，在印度，在希臘，在羅馬，斷嗣行為已經被一些確定的條件所支配了。立嗣

人須有某一定的年齡，又須不是繼嗣人的晚輩親屬；總之，這家族的變化已經變為一種很複雜的法定事件，需要官吏的干預了。同時，有立嗣權的人數也更有限制了。只有家長或真獨身者纔能立嗣；而且家長必須在沒有法定的子女的時候纔能立嗣呢。

在我們現代的法律裏，限制立嗣的條件更增加了。繼嗣人須是未成年的，而立嗣人又須是超過五十歲的，事前還須立嗣人已經把繼嗣人當做親生的兒童看待了許久纔行。這樣限制了之後，立嗣行為就變了很罕見的事件。在現代法律未纂定以前，立嗣法差不多完全失勢了；就說今日罷，荷蘭與南加拿大還完全不承認立嗣法呢。

在變為罕見的時候，立嗣法同時也失了若干效用。在原始的時代，繼嗣式的親屬，無論在何一點上都是與血統的親屬很相像的。在羅馬，相似性還是很大的；但是已經不是完全相同的了。

(註一) Smith: Marriage and Kinship in early Arabia. Cambridge, 1885, P. 133,

(註二) Krauss: Sitte und Brauch der Südslaven, Ch. XXXI.

(註三) Viollet: Précis de l'histoire du droit français, P. 402.

(註一)到了十六世紀，繼父沒有立下遺囑，嗣子就沒有承繼權了(註二)。我們的法律裏已經建立了這種法律；然而繼嗣所生的親屬關係是不能超出立嗣人與繼嗣人的關係以外的。

依傳統的解釋，所爲這繼嗣的習慣在古代社會裏只爲的是祖先的祭祀的綿延，這是多麼不充分的理由。在最寬的限度內最自由地實行立嗣法的那些民族，像美洲的印第安人、阿剌伯人、斯拉夫人，他們都不知道有這種祭祀；至於在羅馬，在雅典，換句話說就是在「家族宗教」最盛的地方，立嗣法却第一次受社會的干預與限制。由此看來，立嗣法雖能應祭祀祖先的需要，而牠並不是爲需要祭祀祖先而成立；反過來說，當牠傾向於消滅的時候，我們不能說是因爲我們對於我們的姓氏與種族的綿延不像古人那樣注重了。我們如果要尋找這變化的定因，必須在現代社會的結構與家族在現代社會所佔的地位去尋找纔行。

關於這真理的另一證據，乃是到了後來，非但單靠私人的允許不能加入一個家族，而且要退出一個家族還更困難。親屬關係既非由契約生出來的，同理，也不能當做這類契約一般地取消。在伊洛古華民族裏，有時候人們看見某族黨的一部份出了這族黨而另入鄰近的族黨(註三)。在斯

拉夫民族裏，族黨中有一份子對於共同生活厭倦了，可以脫離了家族，在法律上成爲這家族的外人，同理，他也可以被家族攆斥（註四）。在日耳曼民族裏，每一個法郎克人如果想要完全脫離了親屬關係的一切責務，就可以用一種簡單的儀式去脫離（註五）。在羅馬，爲子者不能單憑着自己的意志而脫離了他的家族；在這一個人表徵上，我們可以承認羅馬社會是一個較高等的社會模型。但是這關係雖則不是爲子者所能斷絕的，却是爲父者所能斷絕的；父子關係之解除就靠爲父者的決定。到了今日，無論父子，都不能改變家族關係上的自然狀態：誕生時的父子關係是永遠存在的。

(註一) Accarias: Précis de droit romain, I, P. 240. et suiv.

(註二) Viollet, op. cit., P. 406.

(註三) Morgan: Ancient Society, P. 81.

(註四) Krauss, op. cit., P. 113 et suiv.

(註五) Loi salique, tit. LX.

總而言之，在家族關係增加的時候，同時也就有了一種公衆的性質。非但就原則說這些關係不是以契約爲來源的，而且契約在家族裏的作用也一天比一天減小了；反過來說，對於家族關係之成立，解除，改變，社會的干預却漸漸增加了。這理由乃在乎片段組織之逐漸退步。實際上，家族在很長的期間內真是社會的片段。在原始的時候，牠是與族黨相混的；後來牠雖與族黨有了分別，却只像部份之於全體，牠乃是族黨的副片段組織的產品，這副片段組織與族黨本身所由生的那種組織是完全相同的。到了後者已經消滅了之後，前者還以同樣的資格而存在。然而我們須知，凡是片段的東西，都是漸漸被社會羣體所吸收了的。所以家族就非改變形式不可了。在從前牠是大社會當中的一個自治社會，後來却漸漸傾向入於社會機關的系統了。牠自身也變爲社會機關之一，負擔着特別的任務；因此，在家族裏所發生的一切事情却可以影響及於全社會。這麼一來，社會就需要一些支配機關出而干預；這些機關有一種節制作用，又在某一些情形之下甚至於有一種積極的刺戟作用，可以支配家族對社會所盡的職務的方式（註一）。

然而我們非但在契約關係之外感覺着社會作用的存在，而且在這些關係本身的作用上也

感覺着社會作用的存在。因為在契約中並非一切都帶契約性。值得叫做契約的只有雙方同意而且僅以自由意志為來源的一些約言。反過來說，一切非經雙方同意的義務都是不帶契約性的。然而我們須知，凡是契約存在的地方，必受一種規定的支配，這規定乃是社會的產品而不是個人的產品，而且這一類的規定總是漸漸擴大而變為複雜的。

真的，在締約者雙方同意之後，儘可以對於法律條文上的某幾點不必遵守。但是，關於這一層，他們的自由權並不是毫無限制的。譬如不依照法定的有效條件所締結的一個契約，並不因雙方同意遂能有效。固然，在大多數的情形之下，現在的契約已經不受一些確定的形式的限制；不過我們還須記得在現代法律裏還有一些形式上的契約。但是，就普通說，法律雖則不像古代有種種形

(註一)例如在保護行為與禁治產的情形之下，有時候公衆的權力是可以干涉的。這支配作用的進步，與上文所述團體情感關於家族部份的退步，是不相衝突的；恰恰相反，必先有了後一種現象然後能有前一種現象，因為若那些情感減小了或衰弱了，先須家族與社會不復混淆，脫離了共同意識的支配，建立一個獨自活動的範圍。然而我們須知，必

須如此變化，然後家族能變為社會的一個機關，因為一個機關即是社會裏的含個性的一部份。

式上的要求，而他却把契約歸屬於另一類的義務之上。凡是無訂約能力的，無對象的，或其原因是非法的，或賣物之人不該賣，或所賣之物不該賣，法律上都不承認其契約的義務。在法律所定的種種契約所生的義務當中，有許多是不容以任何其他契約替代的。譬如賣物人對於買物人負保證的義務，保證牠個人的事實所生的一切「收奪」（第一六二八條），又在「收奪」的時候，無論來源如何，只要買物人不會知道了危險，賣物人就有償還原價的義務（第一六二九條），又對於他所締約的物件有明白解釋的義務（第一六〇二條）。同樣，至少在某限度以內，他不能不保證沒有隱疵（第一六四一條與一六一三條），尤其是在他已經曉得有隱疵的時候更應負責。如果關於不動產，買者的責任在乎不利用賣者的境遇而十分低抑物產的真實價格（第一六七四條）等等。再者，一切關於證據方面，例如契約所生的行為的性質，與那些行為的期限，都是絕對不受個人交身的支配的。

在另一些情形之下，社會作用之表現，非但在乎拒絕承認違法締結的契約，而且在乎積極的干涉。譬如無論雙方原約如何措辭，在某一些情況之下，法官可以允許負債人展期償還（第一一



八四條，一二四四條，一六五五條，一九〇〇條，或強迫借物人將所借之物在原定期間以前交還借主，如果借主急需此物應用的話（第一一八九條。）但是，若要知道契約所生出來的責務不都是立約時所約定的，最好的證據是牠「非但強迫人們實行契約中所表達的話，而且凡是習慣法是依照責務的性質而連帶產生的一切責務也被強迫實行」（第一一三五條。）依照這一個原則，我們應該在契約中加上了「習慣上的種種成法，未言明者亦在此例」（第一一六〇條。）

但是，縱使社會作用不在這種明文裏表現，也不能說牠不是真的社會作用。實際上，人們有這樣違反法律的可能性，似乎把契約法的作用改為狹義的契約的或然的替身；然而就最普通的情形說，這種可能性乃是純然學理的。若要加以證實，只須想像契約法是寄託在什麼上頭的就行了。

固然，當人們由契約而結合的時候，是因為在簡單或複雜的分工之後，他們是互相需要的了。但是，若要他們很諧和地合作，單靠相互間發生關係，甚至於單靠他們覺得他們是生活在互相繫屬的狀態之下的，還不行。還須合作上的一切條件在他們有關係的全時間內都有了規定。義務與權利之確定，非但要顧到立約時的現存狀況，而且要提防可能的狀況發生以致現存的狀況受了

影響。若非如此，就時時刻刻會有新的衝突。實際上，我們不要忘記：分工雖能使各方的利益發生連帶關係，却不至於使牠們互相混淆；讓牠們仍舊是有分別的，而且是敵對的。在個人的機體的內部，每一器官是與其他器官雖則合作，同時却是敵對的；同理，每一個締約人，雖則需要另一個的合作，同時又想要以最小的代價得到他所需要的東西，換句話說就是要儘量地多得權利，又儘量地少盡責務。

由此看來，各方面的權利責務之分配，勢必要預先確定，然而又不能依照一種預定的計劃去分配。在那些事物的性質裏，我們找不出什麼是可以由此演繹而說雙方的責務是應該到這限度而不應該到那限度。但是，一切這類的確定都只能由一種仲裁契約生出來，這乃是現存的利益的敵對性與連帶性的折中點。這是一個平衡地位，須經過頗勤力的摸索，然後可以得到的。然而我們須知，在每次我們發生契約關係的時候，既不能重新摸索，又不能重新出代價以求充實這平衡性，這乃是顯然的。無論就哪一方面說，我們都做不到這一層。我們不該待到種種困難發生的時候纔去解決，然而我們既不能預料我們的契約將來會經過一些什麼可能的狀況，又不能依照心理推

測將來在某情形之下雙方就應該有某種權利與義務，除非關於那問題我們有了特別的成規。再者，生活上的物質條件也是不容這樣的事情能夠重演的。我們時時刻刻，而且往往在無意中，遇着了這些關係，例如買物，賣物，旅行，雇工，住客棧等等。我們與別人的關係，有一大半是帶契約性的。假使每一次都要重新奮鬥，作種種必要的磋商，好好地成立諧和的條件，以備現在，兼備將來，那麼，我們豈不僵了？爲着這些理由，假使我們單靠我們所磋商而定的契約而發生連帶關係，那麼，只能生出一種無常的連帶性了。

但是，有了契約法，我們所未確定的關於我們的行爲的法律上的結果，都被契約法確定了。牠所表現的是平衡性的通常的條件，這些條件是自己顯現的，後來又漸漸由發生的情形的平均數確定了些。契約法是許多的變化無窮的經驗的結晶，我們個人所不能預料的都被牠預料到了，我們所不能規定的都被牠規定了；這種規定雖非出於吾人之乎，而出於社會的傳說，然而牠強迫我們實行。牠所強迫我們實行的責務乃是我們所不會約定的；這是依契約的狹義說，因爲我們在訂約時並不會討論到那些責務，有時候甚至在事前並不知道有那些責務。固然，起始的行爲總是契

約的；但是，這行為之後還跟着有些行為，甚至是直接跟着的，而這些行為却多少超出了契約的範圍之外。我們合作，是因為我們曾經願意合作；然而而在我們甘心的合作裏却生出一些義務是我們不會願意做的。

在這一點上看來，契約法就另有一種外觀了。這並不僅僅是個人盟約的有用的補充品，實是契約的根本標準。牠憑着傳統的經驗的力量強迫我們實行，就成為我們的契約關係的基礎。我們若要離開牠，只能離開一部份，或偶然地離開。法律賦予我們一些權利，強迫我們盡一些義務，竟像出自我們的意志。在某一些情形之下，我們可以放棄若干權利，或卸去若干義務。然而其所放棄的權利與其所卸去的義務終當認為立約的狀況所應有的權利義務的通常模型，若要改變這模型，非有一種明文規定不可。因此，改變的情形是比較地很少的；就原則上，我們應用的是常規；改革只是例外的情形。由此看來，契約法對於我們有很大的支配力，因為牠預先確定了我們所當做的事與所能要求的利益。這種法律只由雙方協定就可以修改；但是，如果未經修改或變換，牠就有全部的執行力；再者，我們要立法，也只能在斷斷續續的方式中做去。所以，契約所生的種種義務所賴以

規定的法律，與公民的其他種種義務所由規定的那些法律，只有程度上的差別罷了。

末了再說，在法律所具有的這一種有組織的而且確定的壓力之外，還有另一種壓力是由風俗上生出來的。在我們論定我們的契約與實行我們的契約的時候，我們所用的方式不能不合乎習俗的規則；這些規則雖不是直接地或間接地為任何法律所規定，却一樣地有權威。有些職業上的義務純然是道德的，然而是很嚴緊的。尤其是在所謂高等職業界，這些義務更為顯明。牠們雖則也許不像契約法裏的義務那樣多，然而我們儘可以自問這是不是一種病態的結果。關於這一層，下文更有說明。我們須知，這種作用雖比上述那種作用散漫了些，總還一樣地是一種社會作用；再者，契約關係發達到什麼程度，這作用勢必跟着擴張到什麼程度，因為牠是像契約一般地分化的。

總而言之，契約的自身是不够用的；幸虧有了以社會性為來源的一種契約規定，然後有成為契約的可能。有契約就有社會的規定，一則因為契約的作用不很在乎創造一些新規律，而在乎把那些預先規定了的普通規律分化於許多特別情形之下；二則因為契約沒有而且不能有聯絡雙方的能力，除非在某一些確定的條件之下纔行。在原則上，社會所以給牠一種強制力者，這因為就

普通說，雙方的個人意志的妥協，除了上述的那些特別情形之外，已經足以保障社會的散漫職務的諧和的合作了。但是，如果牠違反牠的目標而行，如果牠的性質在乎擾亂各機關的有規則的活動，如果牠是「不公平」的，那麼，牠既沒有任何的社會價值，勢必被剝奪去一切的執行力了。由此看來，無論在任何情形之下，社會的任務是不能僅僅在乎被動地執行那些契約的，其任務還在乎確定契約在什麼條件之下纔有執行性，又遇必要時，把契約恢復到通常的形式上去。一個條文的本身如果不是公平的，雖經雙方同意也不能使牠變為公平；而且有些公道的規律是應該由社會提防其被違犯的，縱使有關係的各方面都贊成違犯，社會也非干涉不可。

這麼一來，社會必須有一種規定，而且這規定的範圍是可以預先限定的。斯賓塞先生說，契約的目的在乎保障工作人工作的消耗的代價（註一）。如果這真的是契約的作用，那麼，如果要牠施行作用，就須更詳細地加以規定，像今日這樣還是不行的；假使牠像今日這樣已經足以產生這種代價，那真是不可思議了。事實上，有時候是代價不償消耗，有時候是消耗不值代價，其比例之不相稱，往往是很驚人的。但是，全學派的人都可以這樣答覆我：如果代價太小了，那職務就會被人拋棄

而另就其他職務；如果代價太高了，那職務就多人要擔任，於是競爭起來，利益又會減少了。其實他們忘了一層：民衆的一部份是不能這樣輕易離開他們的職務的，因為除此之外就沒有他們所能接近的職務了。就說那些行動自由的人們罷，他們也不能一時就有了這自由；這樣的改革是要長時期纔能實現的。在這過渡時期，好些不公平的契約——嚴格說就是無社會性的契約——已經由社會的協助而執行了；再者，在某一點上成立了平衡性，也保不住在另一點上這平衡性不被破壞了啊。

我不用多尋證據，大家都可以明白，這種干涉作用雖有種種不同的形式，而其性質却是非常積極的，因為其結果在乎確定我們應該在何種方式之下合作。固然，合作的各種職務並不是由牠發動的；但是，一經合作了之後，牠就來支配了。我們纔做到了合作的第一步，我們已經有了契約，而社會的支配作用已經加在我們身上了。斯賓塞先生所以把牠稱爲消極的者，因為在他看來，契約只存在於交換之中，但是，縱使就這一點看，他的措辭也還是不恰當的。固然，在我已經收受某貨物

或已經利用了某人的助力之後，我不肯給人家那言定了的代價，我佔奪了人家所有的東西，於是社會就強迫我踐約；在牠強迫我踐約的時候，我們儘可以說牠只提防我損害社會，怕我對於社會有間接的打擊。但是，如果我只答應了幫助人家，事前並未領受報酬，却也不能不實行我的契約；在這種情形之下，我並未損人以利己；我僅僅不肯給人利用罷了。再者，上文說過，契約並不完全是交換，在合作的諸職務之間還有一種很好的諧和。這些職務並非僅僅在物件從甲手至乙手的短期間內發生相互的關係，而且勢必生出了許多更擴大的關係來，而這些關係的連帶性是不容擾亂的。

斯賓塞先生把自由締約的學理與生物學相比較，然而他所比較的話與其說是他的證據，不如說是一個反證。他也像我們一般地把經濟上的種種職務與個人機體的臟腑生活相比較，他說臟腑生活不是直接地繫屬於腦脊的系統的，牠只繫屬於一個特別的機關，這機關的主要幹部乃是「大交感神經與肺胃公有筋」。但是，由這種比較雖則可以彷彿地演繹，說經濟上諸職務的性質在適宜於受「社會的腦」的直接影響，而他不能因此就說牠們可以脫離了社會的一切支配力；在某限度內，大交感神經固然可以離了腦系而獨立，然而牠制馭臟腑的動作也像腦系制馭筋絡的



動作一般。由此看來，如果在社會裏有像這類的一個機關，則牠對於牠所管屬的那些機件也應有類似的支配作用纔是。

依斯賓塞先生的意見，與此相當的，乃是「報告的交換」，這種交換乃是不停止地從甲地方到乙地方，報告「供」與「求」的狀況的，這麼一來，就能停止或催促貨物的生產了（註一）。但是，在這上頭，並沒有什麼是與一種支配作用相類似的。傳達一種消息並不就是命令一些動作。這種職務顯然是「輸入神經」的職務，而與神經節的職務毫無類似之處。然而我們須知，上文所述的制馭作用乃是由神經節施行的。神經節位置於種種感覺的途中，這些感覺純然靠神經節為媒介，然後能反省而有所動作。假使這種研究更進歩了些，我們大約可以知道牠們的作用無論是否中央的，總在乎保障牠們所支配的那些職務的諧和的合作；假使合作是時時刻刻隨着刺戟的印象而變化的，豈不時時刻刻失了組織？由此看來，社會的交感大神經非但包括一系統的傳達的道路，而且應該包括一些真能支配的機關；這些機關的責任在乎組合一些內的動作，與神經節組合外

的動作一般，牠們應該隨着需要而有制止刺戟的能力，或擴大刺戟的能力，或節制刺戟的能力。

由這種比較歸納起來，我們甚至於設想現代支配經濟生活的那種支配力還不是一種常態的支配力。固然，牠不是完全沒有的，上文已經說過了。但是，牠如果不是散漫的，就是直接由政府產生的。在我們現代的社會裏，很難找得着類似交感神經的神經節的一些支配中心。當然，如果這種懷疑的基礎只在乎個人與社會之間沒有平均性，就值不得我們注意了。但是，我們不要忘了，直到最近的時代，這些媒介機關還是存在的：這就是技藝團體。關於技藝團體的利弊，我們用不着在這裏討論。再者，這種討論很不容易是客觀的，因為如果我們要解決這些實利的問題，就非依照我們個人的情感不可。但是，一種制度既為許多世紀的社會所需要過，只這一層，已經可以證明社會不至於忽然就缺少了牠了。固然，社會是變化了的；但是，我們儘可以不憑證據就假定社會的變化只需要的是一種改革，並沒有要求根本的破壞。總而言之，現代社會在這些條件之下生活的時間還短，我們不能決定這狀況是通常的抑是偶然的，是確定的抑是病態的。自從這世紀以來，社會生活的範圍裏令人感覺得種種不安狀態：這似乎不能給予我們一個良好的答案。下文還有許多

事實是可以證明這一種假定的（註一）。

### 三

末了還有行政法。所謂行政法是指一些規律的全體，這些規律一則確定了中央機關的種種職務與這些職務的相互關係，二則確定了直接隸屬於中央機關的那些職務與牠們的相互關係，又與中央職務以及社會的散漫職務的種種關係。如果我們仍舊引用生物學上的話——這雖是譬喻，却很方便，——我們可以說行政法是支配社會機體的腦脊系運行的方式的。這個系統，就流行的話說，就是政府。

若說在這形式之下表現的社會作用是積極性的，這是沒人否認的話。實際上牠的對象在乎確定這些特別職務應該在什麼方式之下去合作。甚至在某幾點上看來，牠還強迫合作，因為如果要維持這種不同的機關，勢不能不徵收賦稅，而賦稅是每一公民所不能不繳納的。但是，依斯賓

（註一）看卷三，第一章。——尤其是在序文裏，關於這一點說得更明白些。

塞先生的話，在工業模型漸漸離開了軍事模型的時候，這支配機關漸漸退步了，到了結果，政府的職務勢必只剩有司法方面的行政了。

不過，這議論所根據的理由是非常不充分的；斯賓塞先生只稍爲把英國與法國比一比，又把昔日的英國與今日的英國比了一比，就以爲能夠從此歸納得人類發達史上的通律了（註一）。但是，證據所需的條件無論在社會學裏或在其他科學裏都是一樣的。要證明一個假定，並不在乎找一些事實來湊合這個假定，而在乎建立一些有科學方法的實證。我們既把一些現象聯絡起來觀察，就應該證明那些現象是處處相當的，或其中缺少了一個就不能獨存的，或是在同一方向與同一比例而變化的。至於零亂地陳列一些例子，就不能成立什麼證據了。

再者，這些事實的本身對於這一方面也絕對不能證明什麼；因爲牠們所證明的只是個人的地位變大了與政府的權力比不上從前那樣絕對了。但是，個人的活動範圍擴張，同時政府的活動範圍也擴張，其間並無矛盾之處；中央支配機關發達，同時，非直接隸屬於中央支配機關的那些職務也發達，其間亦無衝突之處。再說，一種權力同時可以是絕對的而又很簡單的。一個野蠻酋長的

專制政府乃是再複雜沒有的了，而他所執行的職務乃是草創的，而且是不多的。因為社會生活的統治機關儘可以把社會生活完全吸收在牠身上，而不至於因此就很發達了，如果社會生活的本身還不曾發達的話。不過，這統治機關對於社會其餘機關有非常的高超性，因為沒有什麼可以包括牠或使牠失了能力。但是，有一層却是很可能的：其他機關成立而與統治機關對峙的時候，同時那統治機關也儘可以增加其體積。要達到這地步，只須機體自身的全體積增加了就行了。固然，在這些條件之下，牠所施行的作用已經不是同性質的了；但是，牠所從施行的地點也增加了，而且牠雖則不復像從前那樣強烈，却仍舊是嚴格地強制執行的。不服從政府命令，雖則不復被認為褻瀆神聖，也不像昔時受嚴刑的懲戒；但是，犯者並不就獲寬赦，而且政府的命令却更繁多了，其所關涉的門類更有種種的分別了。然而我們須知，問題不在乎這支配機關所能運用的專制權力之強弱，而在乎這機關自身的體積是否變大了。

問題是這樣提出了之後，答案就是無可懷疑的了。實際上，歷史告訴我們，社會越是屬於高等

模型的，則其行政法越發達，這是沒有例外的；反過來說，我們越上溯歷史，則行政法越是草創的了。斯賓塞先生理想中的政府其實只是政府的原始形式。實際上，依照斯賓塞先生的話，平常屬於政府的職務只有裁判上的職務與戰爭上的職務——至少是需要戰爭的時候是如此。然而我們須知，在下等社會裏，實際上政府是沒有其他職務的。固然，下等社會的裁判與戰爭的職務，與現代所認為裁判與戰爭的職務不同；却到底還是裁判上的職務與戰爭上的職務。斯賓塞先生在下等社會裏所指出的，一切專制的干涉也，只是司法機關施行作用的種種方式當中之方式。下等社會的政府禁止違犯宗教，違犯禮儀，違犯一切種種傳說，今日我們的法官保護個人的生命財產，實際上是同一的任務。反過來說，越是屬於高等模型的社會，其裁判上的職務越是繁多而且越有變化。裁判機關的本身在原始時代也是很簡單的，其後漸漸分化了；漸漸不同的法庭成立了，種種有分別的官職也設置了，各法庭與各官職的任務與其相互關係也都確定了。許多職務，從前是散漫，後來都集中了。監察青年的教育，保護公共的健康，督理公共救濟事業，管理交通，這些都漸漸歸入中央機關的活動範圍了。後來，中央機關因此也發達了，牠漸漸在一切的地域上散佈牠的支部，這些

支部漸漸繁多，漸漸複雜，便替代了前存的那些地方機關，或同化了牠們。在全機體裏所發生的一切事情，都由一些統計機關去報告中央。至於國際關係的機關的本身——我的意思是說外交機關——也比前漸漸擴大了。社會上種種組織——例如信託機關——因為面積大了的緣故，又因為與此有連帶關係的職務很多的緣故，是為大衆的利益所關的，所以在牠們漸漸成立的時候，政府也逐一加以一種節制。末了，甚至於說到軍事機關，依斯賓塞先生說是退步的，事實上似乎恰恰相反，牠還在不停地發達而且集中呢。

這種進化情形，在歷史上是如此顯明，我們似乎用不着更搜求要多詳細的證據了。試把那些沒有中央政府的部落與那些集中的部落比一比，又試把集中的部落與西提社會比一比，再把西提社會比封建社會，把封建社會比現代社會，我們就一步一步地尋見了人類發達史的主要步驟，而其普通的行程則已如上文所述。所以如果我們把政府機關的現有面積看做一種病態的事實，說牠乃是一些偶然的環境所助成的，這就不是科學方法了。無論從哪一方面看來，我們都不能不把牠看做一種通常的現象，而且是高等社會的結構的本路生出來的，因為在社會漸漸走近高等

模型的時候，這現象是有規則地繼續進步的。

我們至少還可以總括地證明這現象是怎樣從分工的進步與社會的改造裏生出來的。這改造的結果，就是使片段模型的社會變成了有組織的模型。

凡在每一片段有牠的特別生活的時候，牠就在大社會裏成立了一個小社會，於是牠也像大社會一般地有牠所固有的種種支配機關。但是，這些機關的生活力勢必與這個地方生活的強度成正比例；所以當地方生活自身變弱了的時候，這些機關也不能不變弱了的。然而我們曉得，在片段組織漸漸消滅的時候，牠們就漸漸變弱了。中央機關因為環境所有的勢力漸漸失了力量，所以當前少了許多抵抗力，就能漸漸發達了，也能把一些職務吸收了。這些職務類似的牠所施行的職務；從前管有這些職務的那些機關現在再也不能支配了。這些地方職務不復能保存牠們的個性與散漫性，於是都溶化於中央機關之中，中央機關因此擴大了，尤其是社會更大，溶化程度更完全，則中央機關更能擴大；換句話說，社會越是屬於高等的，則中央機關的面積越增加了。

這現象是適應機械的需要而產生的，而且是有益的，因為牠與事物的新狀態相當。在社會不



復由相似的許多片段層疊而成的時候，支配機關也應該不復爲許多自治的片段機關層疊而成。然而我的意思並不是說在通常情形之下政府能把社會一切的支配機關吸收在牠身上，我只是說牠所吸收的僅是與牠的機關性質相同的一些機關，換句話說就是支配大衆生活的那些機關罷了。至於支配特別職務的那些機關，例如支配經濟職務的，牠們是在政府的吸收範圍之外的。在那些機關相互間，儘可以產生同一類的連帶關係，而那些機關與政府却是不相銜接的。至少可以說，牠們雖則由高等中央的勢力支配，而牠們却是與高等中央顯然有別的。在脊椎動物裏，腦脊髓的系統是很發達的，牠對於交感大神經很有影響，然而還讓交感大神經有很大的自主的餘地。

再說，只要有一天社會還是由片段集合而成的，在某一片段裏發生的事情也還沒有什麼機會在其他片段裏發生影響；片段的組織越強，則片段互相影響的機會越少。蜂房式的系統自然適宜於使社會事件局部化了。所以在珊瑚的聚體裏，諸個體中有一個病了的時候其餘的個體並不感覺得。到了社會由一系統的機關組織而成的時候，事情就不如此了。因爲那些機關是互相隸屬的，所以一個害病就連累其他各個都害病，稍爲嚴重的一個變化已經是與全體發生關係的了。

還有兩種環境可以使這關係更普通化。工作越分開，每一社會機關越不能包容種種不同的份子。在大工業漸漸替代了小工業的時候，不相同的企業的數目也漸漸減小了；每一種企業都有相當的重要，因為牠在全體中所代表的部份更大了；所以其中發生的社會影響的範圍也就更大。一個小工場關了門，所生的擾亂是很有限的，在小小範圍之外就沒有人感覺到了；反過來說，一個大工業社會倒閉了，全民衆都受了騷動。再者，分工的進步既形成了社會羣體的大集中，以致一團體，一機關或一小機關的各部份相互間有了更密切的接觸，於是更容易有傳染的現象了。在某一點發生的動作，很快地傳達到其他各點上；例如我們試看今日在同一工藝團體裏的罷工的普遍化是怎樣快捷的，就所以明白了。然而我們須知，某一範圍內有了擾亂發生，決不能不影響及於高等中央。高等中央受了影響的痛苦，勢必不能不出而干涉；而且，社會越是屬於高等模型的，則其干涉越是頻屢的。但是，若要達到這地步，必須那些高等中央好好地組織起來；牠們的支線必須擴張至於四方八方，一則好與機體裏種種不同的機關發生關係，二則好把某一些機關——其擾亂足以生出非常的影响的——更直接地隸屬於自己。總之，牠們的職務變爲更繁多而且更複雜了，所

以做牠們的實體的那一個機關勢必發達，同時，確定牠們的那些裁判團體也非發達不可。

人家往往責備斯賓塞先生，以為他說高等中央的發達在社會裏與在機體裏的方向是相反的，這是與他自己的學說相衝突的地方。斯賓塞先生回答說，機關的種種不同的變化是由職務裏相當的變化生出來的。依他的意思，腦脊髓系的主要作用乃在乎規定個體與外界的關係，在乎組合那些動作，為的是獲得戰利品，或防敵來侵（註一）。牠是進攻與保守的機關，在最高等的機體裏牠自然是很廣大的，因為那些外的關係的本身也很發達了。軍事社會也是如此，因為牠與牠的鄰近的社會所處的乃是慢性的敵對狀態。反過來說，在工業的民族裏，戰爭乃是例外的事；社會的利害關係總是屬於內部的；外部的支配機關既沒有同樣的存在理由，勢必非退化不可。

但是，他這種解釋有兩個誤點。

第一，凡是一個機體，無論有無分明的侵略者，總在一個環境裏生活着，這機體越是複雜，則與環境所發生的關係越多。由此看來，雖則在各社會漸漸變為和平的時候其相互間的仇敵關係漸

漸減少了，却有其他種種關係來替代上了。下等的部落無論怎樣好戰，各部落相互間的關係未必能像各工業民族之間的接觸關係更多。我說的並不是個人與個人直接的接觸，而是社會團體的互相交通。每一社會總有公共的利益是要保護的，雖不必用兵器去保護，至少還要確商，訂立條約等等纔行。

第二，說腦系僅僅主持那些外的關係，這也是不對的。非但似乎有時候牠還能夠在內部上去改變那些器官的狀態，而且甚至在關係及於外部的時候，牠還只在內部施行牠的作用。實際上，最內部的臟腑也須賴外來的物質的助力纔能運用其官能；腦系既能絕對地支配那些外來的物質，牠就時時刻刻對於全機體有一種勢力了。人家說胃部之施行作用是不受腦系命令的；只要有了滋養料，就足以刺激腸胃的動作了。不過，滋養料乃是腦系要牠來的；滋養料的數量與種類還是腦系所決定的。心臟之跳動，不是由牠命令的，然而牠可以由適當的方法，使心臟的跳動變緩或加速。沒有一種筋絡是不受牠所給予的任何命令的；而且，越是屬於高等模型的動物，腦系所用的威力越是博大而高深。實際上，牠非但主持外的關係，而且主持生命的全部，這乃是牠的真作用。由此看

來，生命越豐富越集中的時候，這作用也就越複雜了。在社會裏也是如此。政府機關所以大或小者，並非因為各民族和平些或好鬪些；自從分工制發達以後，社會所包括的各不相同的機關漸漸增加，而這些機關都是互相密切地發生連帶關係的，於是政府機關也跟着漸漸發達了。

#### 四

下面幾段議論是總括本書第一卷的。

社會生活有兩個源泉：第一是意識的相似性，第二是分工。在第一情形之下，這人是社會化的，因為他既沒有其所固有的個性就與他的同類都混在同一的固體模型裏，以致分不出個人與團體了。在第二情形之下，他就有了個別的面目與個別的活動力而與衆不同，但他在與衆不同的限度內還是與衆有連帶關係的；社會既是個人們聯合而成的，所以個人也與社會有連帶關係了。

意識的相似性產生了一些裁判上的規律，這些規律藉着壓制的處分的威嚇，把那些一致的信仰與一致的實施都強迫一切人們執行。意識的相似性越顯明，社會生活越完全與宗教生活相

混，而經濟上的種種組織就越與共產主義相鄰近了。

分工的制度者產生了一些裁判上的規律，這些規定確定了那些已經分開了的職務的性質與其相互關係，但對此種規律的違犯行為只能引起一種恢復性的處分，這種處分是沒有補贖性的。

再者，這兩羣的裁判上的規律是各有一羣純然道德性的規律隨着的。在刑律越多的時候，共同的道德的範圍越廣；換句話說就是有許多許多的團體實施是由輿論去維護着的。在恢復性的法律很發達的時候，每一種職業就有一種職業上的道德。在同一團體的工人們當中，有一種公共的意見是在這狹小的團體裏散佈着的，這公共的意見雖則沒有法定的制裁伴隨着，却能令人遵從。同門的職員們自有其公共的風俗習慣，無論是誰，若踰越了這風俗習慣，就不能不受同業的指摘（註一）。然而這種道德與上述的那種道德是有分別的，其差別之點，與上述的兩種法律之間的差別點是相彷彿的。實際上，這種道德乃是限於社會的某一地方的；再者，伴隨着這種道德的那些制裁的壓止性也沒有那麼顯明了。職業上的過失所形成的責難行為，比之違犯公共道德所引起

的責難行爲，實在輕微得多了。

但是，道德上的規律與職業法也像其他規律一般地是有權威的。牠們強迫個人的行爲，而其所以達的目的並非個人固有的目的，例如作種種讓步，贊成種種仲裁契約，注意那些高於自己利益的利益，等等。因此之故，甚至在社會完全寄託於分工之上的時候，也不至於溶解而成爲並列的一些原子，原子與原子之間僅僅有一些外的接觸與暫時的接觸。實際上，交換完成的期間雖短，而聯絡社會諸份子的那些關係却遠超出了那交換期間之外。他們所執行的職務，每一種都是與其他職務有恆久的連帶關係的，所以就與其他職務成爲一個連帶的系統。從此之後，由選定了的工作的性質裏就生出了種種恆久的義務。因爲我們執行某一種家庭職務或社會職務，我們就走進了一個義務之網裏，再也沒有跳出來的權利了。尤其是有一種機關，我們對牠的繫屬狀態是有加無減的：這就是政府。我們與牠接觸的關係點逐漸增加，而其喚起我們對於共同連帶性的感覺的機會也逐漸增加了。

(註一)這種指摘也像一切道德上的處分一般，是由一些外的動作去表示的，例如懲戒，辭退，絕交等。

由此看來，斯賓塞先生的希望不能實現了，利他主義是不會變為我們的社會生活的一種可喜的點綴品的了。利他主義始終仍是社會生活的主要基礎。實際上，我們怎麼能離了利他主義呢？人類若耍一塊兒生活，就不能不妥協，要妥協就不能不有相互的犧牲，以致相互間發生一種強而且久的關係。一切的社會都是道德的社會。在某幾點上觀察，這特徵在有組織的社會裏還更顯明。因為個人不足以自給，所以他所缺少的一切都須仰給於社會，好像為社會而工作似的。這麼一來，他對於他現在的繫屬狀態，更有一種很強烈的感覺了。他習慣於估定自己的真價值，換句話說就是他只把自己看做全體的一部，看做一個機體中的一個器官。就這樣的感覺的性質言之，非但能暗示那些日常的犧牲，以保障日常社會生活的有恆的發展，而且在有機會的時候，還能引起一些完全的犧牲與片面的放棄哩。就社會方面說，牠對於其所由成的諸份子，也不復把他們看做牠所有權支配的一些事物，而且把他們看做一些合作者，牠不能缺少了他們，而且對他們還有許多應盡的義務。人家把共同信仰生出來的社會與以合作為基礎的社會相比對的時候，往往以為前者有一種道德的特徵，後者乃是一個經濟的團體。這乃是錯誤的。其實合作也有牠的固有的道德。不



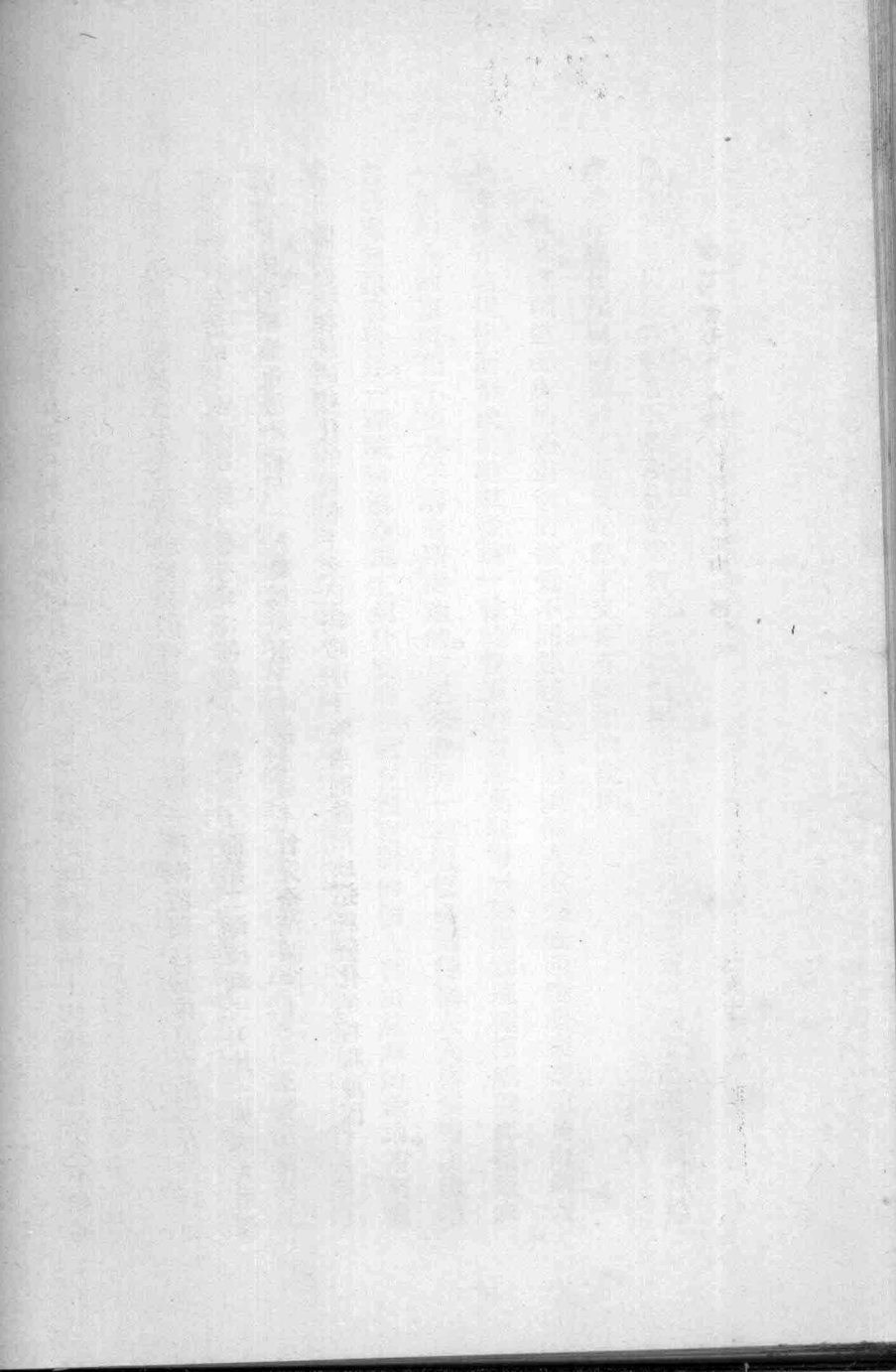
過，我們可以這樣說：在我們現代的社會裏，這種道德還沒有發達到其應到的程度，而這應到的程度是從現在起就需要的了。關於此點，下文更有詳細的說明。

但是，這種道德與那種道德的性質不同。那種道德必須個人不强盛而後能强盛。牠是由衆人一律遵守的規律所形成的，牠就從這一致的普遍的實施裏取得一種權威，這種權威就把牠造成一種超人的東西，差不多是不容有所討論的。反過來說，另一種道德必須待個人人格强盛而後牠自己纔能跟着發達。一種職務無論規定到什麼地步，總有很寬闊的個人自由施爲的餘地。甚至職業上所制定的責務當中竟有許多是以個人意志之選擇爲起原的。我們的職業是由我們選擇的，甚至家庭的某一些任務也由我們自己選擇。固然，當我們的主意不復是內心的，已經發出來而成爲社會的行爲之後，我們就入了繫屬狀態了：有許多義務不是當初我們所特意希望的，也強迫我們執行了。然而這些義務之產生還是由於一種有意志的行爲。總之，因爲這些行爲的規律不復與共同生活的條件相當而與職業上的活動力的種種不同的形式相當，所以牠們比較地多帶一些世俗性；雖則一樣地仍有強制力，却比較地是人類的行爲所可轉移的了。

的。  
由此看來，社會生活有兩大潮流，而且這兩大潮流相當的兩種結構上的模型也是大不相同的。

在這兩大潮流當中，先是以社會相似性為來源的那一種潮流獨自當權，沒有敵手。在那時節，牠與社會生活的本身相混淆了；後來牠漸漸變小了，變淺了，而第二潮流却一天比一天擴大加深。同樣，片段的結構也漸漸被另一種結構掩蓋了，不過永遠不會完全消滅罷了。

關於這相反的變化的真相，上文已經證明。下卷將討論形成這種變化的種種原因。



## 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曾達到的呢。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爲正比例纔是道理。假使種種的可悅的刺戟物漸漸增多而且漸漸加强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正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，不足以形成一種強有力的快樂情感。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 是在張這說的看他 *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales 裏的 douleur* 條。

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

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。個人們所能享受的一切幸福，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

(註一) Cf. Wundt: loc. cit.

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求。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平衡性的；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，無論學說高起到了什麼地步，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？不，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何的了。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會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；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，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。社會的組織勢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'I 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，這是很有道理的話。

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（Darfour）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，在各種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（Hottentot）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）Waltz: *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，人類的機體太有可柔性了，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（Gaulois）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: Moralsstatistik, 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賽（Duétolet, 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。世上有哪一個統計學家，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。但若這是不可能的，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，並非爲的是獲得種種新的快樂，只爲的是在時間對於我們所已得的快樂施行一種破壞的力量，的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」混爲一談。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」加上去纔行。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激的需要。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。由此看來，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，在快樂上覺得需要有常。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.）



不...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

## 第二章 原因

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，因爲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，他們的居處便一天一天的集中了。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（Heptarchie，在第五第六世紀）的人口密度與英國今日的人口密度相比較，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） *Traite: 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了。

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結果，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（*Malga*）quardi）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（*Vicci*）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.—Sohn: Ueber die Entstehung der Städte.

（註三） Römische Alterthümer, IV, 3.

（註四）關於這一點看 Dumont: Depopulation et Civilisation, Paris, 1890, Ch. VIII, 又 Oettingen; Moralististik, 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軟性去與牠適合了，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（註一），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

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尚的了。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 1) Sociologie, II, 23.

(註 2) 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了：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，說社會的密度與面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，好發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，所以牠的諸份子各在各的區域內生存死亡；牠維持着那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」(註一)。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？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。在這種情形之下，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，尤其是在人口之發達跟着密度之增加的時候。

(註 1) Histoire de la création naturelle, 240.

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，可以再去這些。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。如果這些企業還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；但他們既分有了更大的商場，則雙方的壘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。這相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為着

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 1) Politique, IV (VII), 16, 1335 b, 20 et suiv.

(註 2) 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總行。譬如在轉運事業不曾成立的時候，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。但若要求生命能夠自保，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；因為在一種平衡性不停止地斷絕的時候，只有智慧能替他找得一些新的條件去把他補救。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。譬如有些痛苦與損捨，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（Baile）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。

#### 四

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，分工即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纜行；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。他們以爲這是顯然的真理了。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, II, 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，習慣的共同等等。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時斷時續，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任何關係，有時候甚至相視如仇（註二）

（註一）L'Europe et la Révolution française, I, 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. Iena, 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容易受「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不因此受了影響。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。

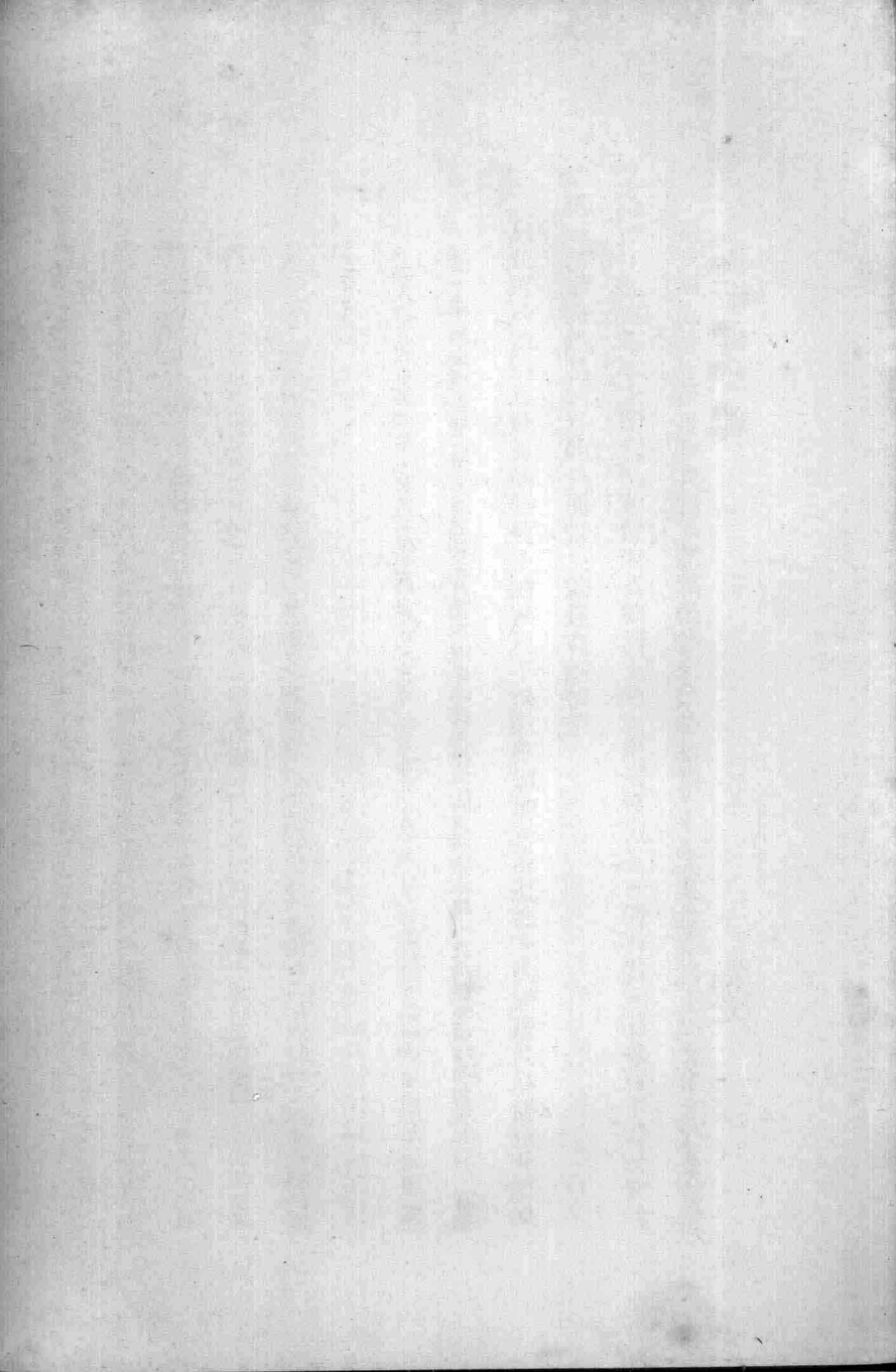
只在這些遭遇裏，社會的物質上的密度不很能確切地表現道德上的密度的狀態。由此看來，

(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一定因。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。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「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相諧和，則分工的進步越快。但若要達到這地步，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（*Nadruga*）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，並不到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（*Kabyles*）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1) Büschenthal: Besitz und Erwerb.

(註2) 據 Denys d'Halcarnasse (IX, 25) 所說，在馬羅的共和國初期，沒有一個羅馬人是能做商人或技藝人的。

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

(註3) Hanokau et Letourneux: La Kabylie, II, 23.

(註4) 著 Lévasseur: 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)。

(註一) *Coloniae animale*, 702.

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羅受的。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爲共同的。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，因爲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，總不復能處處形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

（註1）看 Révills: Religions des peuples non civilisés, I, 67 et suiv.; II, 230 et suiv.

圍，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。而能合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，牠就自然而地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，追尋牠們的存在理由。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為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环境的種種原因也就把他們拘定在家族的环境裏。在原始的時候，所從生長的环境與家族的环境乃是混而不分的；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。貝特森先生 (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) 是二六·二九；賽納五華斯省 (Seine-et-Oise) 是二六·四一 (註二)；北省 (Nord) 是一九·四六；基朗特省 (Gironde) 是一七·六一 (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為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環境生活下去，就是這個緣故；因為這麼一來，他就仍舊與那些曾經看見他做孩子的那些人們往來，而且受他們的行為的支配。他對於他們的情感

(註一) Dumont: *Dépopulation et civilisation*, 175.

(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。所以對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的發達，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爲的支配的人們。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 (Chapman) 所證明，無論在巴黎或在外省，就每一歲的人口表看來，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，依貝特森的統計，每千人中的比例如左：

	城 市	鄉 村
自十五至三十歲·····	二七八	二二九
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，這是大家所承認的人類的新的思想，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11) Annales de la ville de Paris.

以在這情形之下團體的生活也不能有持續性了。

泰爾特先生 (Tard) 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爲問題，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爲不敬神明，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。

### III

(註 I) Lois de l'imitation, 271.

(註 II) Meier et Schömann: Der attische Process.

(註 III) Arist., 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軛子；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闊的表面之上，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，而牠却不會起反動。所以雖則有些行爲頗能有恆地而且一致地重演，然而牠們終於因爲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。我想我會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是對象相同的，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（Castro）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，只不曉得爲什麼容積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（註二）；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，所以純然職業上的種種過失就比不上其他種種罪惡那般重大了。

從另一方面說，往往減輕了團體的軛子的那些原因，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.

## 第四章 副因（續）

——遺傳性——

我在上文所論，好像分工所關係的原因只是一些社會的原因。其實她與一些「機體靈魂」的條件也有關係。個人一出世就受了種種嗜好與能力，於是他對於某幾種職務愛做而且能做，這乃是他的先天預定了的。所以工作的分配一定須受這先天的影響。依最普通的意見，甚至於應該在這種種自樣的殊異裏看見分工的第一條件；因為依普通人說來，分工的主要的存在理由乃是「依個人們的能力而分配」（註二）。所以我們若把這原因所佔的真正地位確定了倒是一件有趣的事情，因為這原因對於個人的變化將成爲一種新障礙，申說也就是分工進步的障礙了。

實際上，這些與生俱來的稟賦既是我們的祖先傳給我們的，牠們就不與個人現在所從生活

的條件有關係，却只與其祖先所從生活的條件有關係了。由此看來，牠們就把我們鎖在種族的圈套裏，恰像團體意識把我們鎖在團體裏一般；這麼一來，就妨礙及我們的動作上的自由了。我們的意識既有一部份轉向過去，轉向那不是我們所固有的時代，所以這一部份的意識就把我們調離了我們所固有的利益範圍，於是在這範圍裏發生的一切變化也受了障阻。牠越發達，越令我們不能變動一步。種族與個人乃是兩種相反的力量，是向相反的方向變化的。只要有一天我們還重演而且繼續祖先的行爲，我們就傾向於像他們一般地生活，於是我們就與一切的新事物不相容了。一個人如果從祖父處傳受了一份重大的遺傳，差不多就簡直不能有所變化了；動物們就是這種情形，所以牠們的進步很是遲緩的。

文化從這方面所遇的障礙竟可以說是比共同的信仰與共同的習慣所生的障礙更難超越。爲什麼呢？共同的信仰與習慣只從外面強令個人遵從，而且僅僅是道德上的作用罷了，至於遺傳的傾向乃是先天的，是與體質有關係的。由此看來，工作的分配裏遺傳性所佔的部份越大，則分配

越是永遠不變的；申說起來，縱使分工的進步是有用的，也是很難的了。在有機體裏也是這種情形。每一細胞的職務乃是一生出來就確定了的。斯賓塞先生說：「在一個生存的動物的身體裏，機體的進步非但先須各各包括許多不相同的部份的那些單位各能保存牠們的地位，而且須要牠們的後代也跟着處於原位纔行。肝臟的細胞在施行作用的時候同時長大而且生出了好些新的肝細胞；當那些老細胞解體而且消滅了的時候，就把原有的地位讓給新細胞。從肝細胞生出來的那些細胞並不到腎臟，或筋絡，或腦筋裏去集合而完成牠們的作用」（註二）。但是，因此之故，生理上的工作組織裏所發生的變化也就很少，很有限，很遲緩了。

然而我們須知，有許多事實都傾向於證明在原始的時候，遺傳性對於社會的職務的分配是曾經有了一種很大的影響的。

固然，在純然的草昧的民族裏，遺傳性在這一點兒是沒有任何作用的。開始傾向於專門的幾種職務乃是由選舉而來的；但牠們還不算成立。會長與其所指揮的羣衆沒有多大的分別；他的權力非但有限，而且是暫時的；團體裏諸份子都是平等的。但一到了分工的制度很顯明地出現了之

後，就有了一個固定的形式而遺傳於子孫；印度的加斯特制（Castes）就是這樣發生的。印度固然可以做這工作組織的最好的模範，但別處也可以找得着許多例子。猶太人的職務，顯然與其他職務分離的僅有司鐸一職，而司鐸就是嚴格地遺傳的。在羅馬，一切的公衆職務都包括着宗教的職務，而是貴族的優先權之所在，也是遺傳的。在亞西里（Assyria）在波斯，在埃及，社會的分配也是這樣分法。凡在加斯特制傾向於消滅的時候，就被另一些階級替代了，而這些階級雖則對外關閉得不很緊，但其所根據的原則却是相同的。

固然，這一種建設並不僅僅是遺傳的結果。還有許多許多的原因相助着，然後促成了的。但是，假使就普通說，這種建設的結果不能令各人得到其所應得的位置，那麼，牠也就不能普遍化到了這地步，不能支持得這麼久了。假使加斯特制是與個人的願望或社會的利益相反的，那麼，任何的人工也不能維持牠了。假使——就平均的情形而言——個人們不真正是爲着習俗或法律所指定的一種職務而生的，那麼，關於公民的那一種傳統的分配法早已被推翻了。證據乃是一到了這

不調和的情形發生了之後，馬上就有推翻的事件發生。由此看來，社會的範圍的堅硬性恰足以表現當時各人的能力分配的那一種永遠不變的方式，而這不變性的本身也只能在遺傳律的作用裏生出來。固然，當時的教育完全是在家庭的內部的，許久以後纔伸張到外面去——其理由已見上文——這也能形成那種不變性；但是假使只有教育自身決不會有這樣的結果。因為教育必須與遺傳性同向一方面進行然後能有效驗，能有益。總說一句，除非在遺傳性實際上施行了一種社會作用的時候纔能變為社會上的一種教育。事實上，我們曉得古代的民族非常感覺到遺傳性是怎樣的。這種情感的痕跡，我們非但在剛纔所論的習俗與其他同性質的事物裏可以發見，而且在許多古代碑文裏也有直接的表現（註二）。然而我們須知，如果說這樣的一種謬誤只是一種幻想，而不與任何的事實相當，這是絕對不可能的。李波先生（*Dr. Li*）說：「一切的民族對於遺傳的事物總有一種信仰——至少是模糊的信仰。我們甚至於可以說這種信仰在初民時代比之在文明時代更熱烈些。教育上的遺傳性就是在這自然的信仰裏生出來的。固然，社會上的，政治上的理由以及種種成見都應該是助成教育遺傳性的發達而且肯定了牠的；但我們如果說人家發明了

牠，那就是沒有道理的話了」(註二)。

再說，職業的遺傳往往是屬於常例的，甚至在法律不加以強制的時候也是如此。因此之故，希臘的醫學，在起初的時候是由少數的家族去研究的。「愛斯鳩拉伯(Esculape)的神父們自稱醫神的後裔……伊波克拉德(Hippocrate)乃是他的第十六代的醫生。占卜術，預言術——神明的寵兒，——也往往是父子相傳的」(註三)。愛爾曼(Hermann)說：「在希臘，職業的遺傳只在某幾種職業或某幾種任務上是受法律規定了的，而這幾種職業乃是與宗教關係有密切關係的，例如在斯巴達(Sparte)廚子與笛師就是這一類；但是，關於技藝界的職業，由風俗規定，其事實之普通，有非我們平常所能猜想者」(註四)。就說現代罷，許多下等社會裏的職務還是按照種族分

(註一) Ribot: L'Héridité, 2e, (dit., P. 360.

(註二) Ibid., 345.

(註三) Ibid., 365. — Cf. Hermann: Griech. Antiq., IV, 353, N. 3.

(註四) Ibid., 365, note 2, ch. I, 33. — 關於事實，尤其是看 Platon: Eutyphr., II C3 Alcibiade, 121 A;

Rép., IV, 421 D; surtout Protag., 328 A; Plutarque: Apophth. Lacon., 208 B.

配的。在大多數的非洲部落裏，冶鐵工人的祖先是與其他的人民的祖先不同種族的。薩吳（Sari）時代的猶太也是如此的。「在阿比西尼（Abyssinia）差不多一切的技藝人都是外來的種族。泥水匠乃是猶太人，硝皮匠乃是馬何美當人（Malométans）軍器匠與金銀匠乃是希臘人與哥白特人（Coptes）。在印度，階級的差異表示技藝的差異，而這種差異在今日還與種族的差異相當。在一切人口混雜的國家裏，同一家庭的苗裔往往習慣於某幾種職業，所以在德國的東部，漁人們在許多世紀都是由斯拉夫人充當」（註一）。這些事實與呂加斯（Lugaz）的意見非常相似，他以為「職業的遺傳乃是初民的模型，是以自然道德的遺傳性為基礎的一切種種教育的主要形式」。

但是，我們也知道，在這些社會裏，進步是多麼遲緩而艱難啊。經歷了許多世紀，人類的工作的組織仍舊是一樣的方式，大家並不想革新。「我們在這裏看見了遺傳的通常的兩種特徵：就是保守性與固定性」（註二）。因此之故，為着要分工的制度能夠發達，先須人們達到了擺脫遺傳的繩子的地步，而且先須文化打破了階級制度纔行。階級的漸漸消滅傾向於證明這種解放的實現。



因爲假使遺傳性不會失了牠對個人的權威，我們就不明白牠爲什麼變弱了。假使統計學能統計至於上古，尤其是能够在這一點上統計，那麼，我們大約會知道職業上的遺傳情形是一天比一天變少了的。我們所能斷定的乃是：遺傳的信仰在古代是那麼有力量，今日却被一種幾乎相反的信仰替代了。我們傾向於相信個人的職業與地位乃是自己創造的，甚至於否認他與他的種族有什麼關係，否認他的職業須視種族而定；——這至少是一種很普遍的意見，以致主張遺傳性的心理學家幾乎嗟怨起來。當遺傳性幾乎完全離了信仰的範圍的時候纔真的進了科學的範圍，這竟是一件奇怪的事。再者，關於這一層也沒有什麼矛盾的。因爲究竟共同意識所肯定的並非遺傳性不存在，只肯定遺傳的重量減了些；而且科學裏頭也沒什麼是與這情感相衝突的，關於這一層下文再有說明。

但我們應該先直接地證明了這事實，尤其是應該把牠的種種原因發現了纔好。

(註1) Schmoller: La Division du travail, in Rev. d'écon. polit., P. 630.

(註2) Ribot: op. cit., P. 360.

先說，在進化的過程中，遺傳性已經漸漸失了許多權威；這因為同時有許多人類活動的新方式出現了，而這些新方式却是不曾受了牠的影響的。

關於這遺傳性的不進狀態的第一證據乃是：人類的許多大種族也有不進的狀態。自從遠古以來，並不會有新的種族成立。加斯爾法歇先生 (Quatrefages) (註1) 把從三四個基本大模型裏生出來的種種不同的模型也叫做種族，但我們不要忘了一層：這些模型與原始的出發點相離越遠，則其所表現種族上的「成立的表徵」越是模糊。實際上，人人都同聲承認種族的特徵乃在乎遺傳的相似性的存在；所以人類學家就把種種生理上的特徵做分類的基礎，因為生理上的特徵乃是最富於遺傳性的。然而我們須知，人類學上的模型越劃分，則人們越難依照絕對的「機體上的特性」去確定牠們，因為這些特性非但不多，而且不是顯然有別的。於是人們藉着言語學，考古學，法律比較學，去證明一些純然精神上的相似點，倒是這些相似點很佔勢力；但我們沒有什麼

理由去說牠們是由遺傳而來的。牠們只能區別文化，却不很能區別人種。人們漸向歷史前進，則人類的變化漸漸不是遺傳的，也就漸漸不是屬於種族的了。人類一天比一天沒有能力去產生新的種族，與動物一天比一天更能產生新的種族，適得其反。這是什麼緣故呢？豈非因為人類的教育越發達就越與這一類的傳授不相容嗎？自從許多世紀以來，這原始的基礎已經固定在起首的那些種族的結構裏，人類曾經增加而且還天天增加許多東西在這基礎上，但其所增加的已經漸漸離開新遺傳的作用了。在文化的普通潮流裏固然如此，在造成那潮流的各支流尤其是如此——我所謂支流，是指每一職務的活動力與其所產生的事物而言。

下面所述的諸事實可以證明這一個推論。

精神上的事實的簡單的程度常與其可傳性的程度相當，這乃是一個已經證實了的真理。實際上，凡狀態越複雜，就越容易渙散，因為那很大的複雜性已經生出了不固定的平衡性了。這好像那些很有講究的建築物，其建築方法是那樣精細，所以只要一經小小的搖撼，其結構的秩序就紊

亂得很厲害，以致大廈傾頽，僅餘赤地。所以在普通瘋癱症的情形之下，「自我」慢慢地渙解，直至於僅僅剩下其所處的有機的基礎。就平常說，一種組織的解散，乃是受了這疾病的影響的。但是人們以為精液的傳授也該有類似的效果。實際上，在繁殖的作用裏，種種嚴格的個別的性質都傾向於互相弄弱了；因為在父母當中有一個的固有的性質傳授下來，就不能不妨害及於另一個的，所以雙方不免起了衝突，衝突之後不能無所損傷。但是，一種意識狀態越複雜，就越是個別的，越帶有種種個別的環境的表徵，這些環境乃是我們在裏頭生活過來的，例如我們的性別與我們的氣質。我們的實體的種種下的部份與基礎的部份比之那些上的部份，更能使我們互相類似；反過來說，恰是那些上的部份能使我們互有分別呢。由此看來，縱使這些上的部份在遺傳性裏不完全消滅了，至少可以說牠們雖則還能活着，已經是沒有力量的了。

然而我們須知，天賦的能力越是個別的，就越複雜。實際上，如果說在工作漸漸有了定界的時候，我們的活動力也漸漸變為簡單，這乃是一種謬誤。恰恰相反，在我們的活動力分散於許多事物之上的時候，牠纔是簡單的；因為牠既然忽略了事物的個性而僅僅看見事物的通性，於是牠就減

爲很普通的幾種動作，好教對於種種不同的環境都能相宜。至於我們若要適應許多個別的事物，要注意到牠們的一切細微的相異點，那麼，我們就該組合許多的意識狀態，使每一狀態與每一個別事物的形象相當，否則不能達到我們的目的。到了安排停當了之後，這些系統固然能夠很容易地而且很迅速地施行牠們的作用；但牠們仍舊是很複雜的。我們試看一個印刷工人編排一頁印刷品；一個數學家編排許多散亂的公式以求一個新公式；一個醫生在一個眼看不見的表徵裏即刻認出了一種病症，而且同時預料到那疾病的步驟；他們的思想，意象，習慣，組合得多麼不可思議啊！我們又試把古代的哲學家與今日的學者相比較：古代的聖人憑着他的唯一的思想力去擔任解釋世界，這是多麼簡單的學問；至於今日的學者，他們若要解決一個很特別的問題，勢必很複雜地組合了許多觀察與實驗，看了許多外國文的書籍，同別人通了許多書信，辯論了許多次，等等，否則他們是不能達到目的的。只有那些博學者纔完全保守着初民的簡單性。他們的複雜性只是表面的罷了。他們的事業既在乎致力於一切，所以他們好像有許多種種不同的能力與嗜好似的。其實這純然是幻象罷了！請您把事物看個透澈，就可以看見一切都減爲很少數的普通而且簡單的

能力，然而牠們完全沒有失去原有的不確定狀態，所以牠們很容易地離開了牠們所係屬的事物而寄託在另一些事物之上。在外面，人們看見種種不同的事件在不停止地繼續下去；但只是同一的伶人在稍爲不相同的衣冠之下扮演一切種種的角色而已。表面上是五光十色，極盡變化之能事，至於底面却是單調得很。他們已經把他們的種種能力弄柔輦了些，精緻了些，但他們不會曉得把牠們變化而重新鑄鑄成爲一種確定的新作品；他們並沒有在大自然所給予他們的園地之上建立了什麼個別的而且長久的東西。

因此之故，那些能力越是個別的，就越不容易傳授；縱使牠們能由甲世代傳至乙世代，牠們也不免喪失了若干力量與若干確定性。牠們不比從前那般銳不可當了，而且比從前更可屈撓了；牠們的不確定狀態變爲更大之後，牠們就更容易受家庭，財產，等等的環境的影響而發生變化。總說一句，活動力的諸形式越變特別了，就越不受遺傳的作用的支配了。

然而人們往往還敘述一些情形，說有些職業上的能力似乎是從遺傳而來的。依照嘉爾東先

生 (Galton) 的圖表，似乎有時候實在有些世代相傳的學者，詩人，音樂家。康多爾先生 (Condolle) 也證明了「學者們的兒子往往從事於科學」(註一) 但這些觀察却沒有證明的任何價值。實際上，我們並不想來主張種種特別能力的傳授乃是根本上不可能的事情；我們的意思只是說，這種傳授在普通是不實現的，因為若要實現，非待偶然的平衡性發作不可，但這情形却是不常見的。所以我們用不着敘述在某種特別情形之下就有或似乎有了這種傳授的事情發生；我們却應該在科學天才的全部裏看這些情形就佔的是什麼部份。這麼一來，我們纔可以判定說牠們是否可以證明遺傳性對於社會職務的分配方式有一種很大的影響。

然而我們須知，雖則這一種比較還不算科學方法的，但康多爾先生所證明了一個事實却傾向於證實遺傳性的作用在這些職業裏是很有限制的。在巴黎碩學院 (Academie de Paris) 的一百個外籍院員當中，按照康多爾先生所做的譜系，有十四個是耶穌教的神父的後裔，僅有五個是內科醫生，外科醫生，與藥劑師的後裔。在一八二九年倫敦的皇家學會的四十八個外籍會員

(註一) Histoire des sciences et des savants, 2e édit., P. 293.

當中，有八個是牧師的兒子，只有四個的父親是學醫的人。但是，「在法國以外，學醫的人的總數應該比耶穌教的教士更多。實際上，在信奉耶穌教的人口當中，如果我們分開來觀察，則內科醫生、外科醫生、藥劑師、獸醫的數目幾乎與教士的數目相等；而且，如果我們把法國以外的純然天主教的國家加上去，則醫生的總數比之牧師與耶穌教的神父的總數更多了許多。學醫的人所研究出來的成績與他們平日爲着職業所該從事的工作，比之一個教士的研究與工作，在科學的範圍所佔的地位廣大多了。假使科學的成功純然是遺傳的效果，那麼，在我們的圖表上，醫生的兒子應該比教士的兒子更多纔是道理了」（註一）。

還有一層，我們也絕對不能一定說學者們的兒子的科學天才乃是真正地從遺傳而來的。若要有權利去說這話，單靠證明了父子的嗜好相似還是不夠的，還須那些兒子自從童年時代就離了家庭而在別處生長，在一個與科學教育完全不生關係的環境裏生活下去之後，仍舊表現他們這些天才，纔可以歸功於遺傳性。然而我們須知，事實上，人們所觀察到的「學者們的兒子」都是在自己的家裏生長的，他們所受智識上的薰陶比之他們父親所受的好得多了。此外還有父親的



勸告，父親的以身作則，兒子的希望跟着父親學樣，利用父親的書籍，與其所搜集的材料，其所做的研究文字，其所用的實驗室——這一切都是胸懷坦蕩，心靈銳敏的人的有力的興奮劑。末了還說到他們完成他們的研究的那些學校裏，學者們的兒子與意志高尚的或大可就的人們常常接觸，這新環境的影響更足以助成家庭環境的影響了。固然，如果在有些社會裏，兒子承繼父親的職業乃是一種規例的時候，這樣的一種有規則的狀態是不能僅僅把外的環境的助力去解釋的；因為假使我們說在每一情況之下都有了這樣的環境的助力，豈不是靈異的事嗎？但就今日的觀察，父子職業相傳乃是單獨的情形而且差不多是例外的情形，就不能相提並論了。

固然，在嘉爾東先生所訪問的英國科學家當中（註二），有許多個都說他們自從童年時代就感覺得一種先天的特別嗜好，而他們所嗜好的恰是他們後來所研究的。但是，康多爾先生叫人們注意到一層：他說我們很難知道這些嗜好「是與生俱來的呢，抑或是青春的熱烈的印象與外界

(註一) Op. cit., P. 294.

(註二) English men of science, 1874, P. 144 et suiv.

的影響去挑撥他們，指揮他們。再者，這些嗜好是變化的，只有關於職業的那些重要嗜好纔是永遠存在的。在這情形之下，某個人以某一種科學自顯，或繼續研究而很有興趣，都不免自謂這是他的先天的嗜好。恰恰相反，在童年時代有了種種特別嗜好的人們到了年紀大了的時候已經不再想起，也就不說起了。我們試想：許許多多的兒童們捉些蝴蝶或種種昆蟲做標本，然而他們長大了之後並不變為自然科學家。我也認識了許多學者，他們年紀輕的時候非常喜歡做詩或編戲劇，然而後來他們的事業却不同得很」（註一）。

康多爾先生有另一個觀察點可以證明社會環境對於人類的原始能力的影響很大。假使能力是由遺傳來的，就應該在一切國家也都是由遺傳來的纔是道理；在同一模型的各民族裏，學者所生的學者們的數目應該成爲同一的比例。然而我們須知，事實的表現却大不相同。在瑞士，自從兩個世紀以來，由家族成羣的學者比單獨的學者多些。在法蘭西與意大利却恰恰相反，每家只出一個的學者實在佔了大多數。再者，我們也很容易懂得爲什麼這種影響在瑞士比之在許多國家更強。瑞士的人直到十八歲或二十歲還在同一的城市裏讀書，他們的環境恰像學生們在家裏

常常傍着父母叔伯生活一般。在前世紀與現世紀的前半期越發是這情形，尤其是在日內瓦與巴爾（Bale），換句話說就是由家庭關係所連合的學者們的數目最多的兩個城市。至於別的地方——尤其是法國與意大利——少年們就是在他們所住的學校裏撫養成人的，所以就離開了家庭的影響了」（註二）。

由此看來，我們絕對沒有理由去肯定「對於種種特別對象的那些強烈而且先天的稟賦的存在」（註三）；至少可以說，縱使是有的，也不是常例的。邦先生（Pain）也說：「一個大哲學家的兒子並不一定就承授了他父親的天才；一個大旅行家的兒子在學校裏的地理一課上儘可以被一個礦工的兒子勝過他」（註四）。我們並不是說遺傳性沒有影響；不過，牠所傳授只是很普通的

（註一）Op. cit., P. 320.

（註二）Op. cit., P. 296.

（註三）Ibid., P. 299.

（註四）Emotions et Volonté, 53.

資質而不是關於某科學的一種特別的能力。兒子從父母處所傳受的只是一些注意力，若干數量的堅忍性，健全的判斷力，想像力等等而已。但在這些資質當中，每一種資質都適宜於許多不相同的特別事業而保證其成功。譬如有一個孩子在這裏，他稟賦了一個頗強的想像力，他很早就與一些藝術家往來，將來他就變為畫家或詩人；如果他在工業的環境裏生活，他就變為一個富有發明精神的工程師；如果命運把他放在財政的社會裏，他將來也許有一天成為一個大膽的理財家。當然，無論到了何處，他總帶着他所固有的性質與他的創造想像的需要以及他的愛新的熱情；但是，可以順遂他的自然傾向與可以利用他的天才的職業却不止一種。再者，關於這一層，康多爾先生也有了一種直接的觀察。他曾經把他的父親所受於他的祖父的那些有益於科學的種種美德指了出來；這些美德乃是意志，秩序的精神，健全的判斷力，注意的能力，此外還有對於形而上學的抽象觀念的遠離，與意見的獨立。這固然是一種很好的遺傳，但一個人有了這種遺傳也可以成為一個行政官，一個政治家，一個歷史家，一個經濟學家，一個大工業家或一個很好的醫生，不一定像康多爾先生一般地成為一個自然科學家。由此看來，環境對於他的職業之選擇顯然有很大的影

響；實際上，他的兒子也是這樣告訴我們的（註一）。只有數學的精神與音樂的情感很可以常常是些與生俱來的稟賦，是祖父直接遺傳下來的。但是，如果我們記得這兩種才藝是在人類史的最早時期就發達了的，那麼，這不規則的情形並不會使我們驚奇。原來人類最先所治的科學就是數學，最先的藝術就是音樂了；這兩種實質是很普通的而且不複雜的，所以牠們的可傳性就大了。

還有一種稟賦是可以相提並論的：這就是罪惡的稟賦。泰爾特先生的觀察很不錯，他說罪惡裏的種種不同的花樣乃是一些職業，不過是有害的職業罷了；牠們有時候竟有很複雜的專門學問在裏頭。騙子，私鑄錢幣者，假冒者，在他們的職業裏，比之許多平常的工人更不得不發明他們的藝術與科學呢。然而我們須知，人家往往說非但普通的淫邪的道德是遺傳的產品，而且罪惡的固有形式也是從遺傳而來的；人家甚至於以為能把「生而犯罪」的人數列為罪人總數的百分之四十（註二）。假使這百分比是有了證據的，那麼，我們就只好斷定遺傳性有時候對於分業的方式

（註一）Op. cit., P. 318.

（註二）Lombroso: L'Homme criminel, 669.

——甚至於特別的職業——有很大的影響了。

爲着證明這種影響起見，人家曾經用了兩種不同的方法。人家往往只敘述了許多家族的情形，說某一家人累代全家都有意作惡。但是，這麼一來，我們還不能在犯罪的稟賦的全部裏確定了遺傳性所佔的相對部份；而且這一類的觀察儘管怎樣多，總不能成立一些可爲證據的實驗。在盜賊的兒子本身也是盜賊的時候，我們不能就說他的不道德一定是他父親傳授給他的；若要這樣地解釋那些事實，除非我們能夠先把遺傳的作用與環境的作用及教育的作用等等分開。假使那一個孩子在一個完好的家族裏撫養長成之後還表現他的偷盜的稟性，那麼，我們纔有權利去援引遺傳的影響爲辭；但是，這一類的觀察，合於科學方法的却很少很少。人們說那些被牽引進了罪惡的漩渦的家族有時候乃是人數很多的家族，但這話也逃不了駁難的。數目與這事情是毫不相關的；因爲家庭的環境也就是全家族的環境——雖則家庭是家族的領域——這環境已經足了解釋地方的罪惡性了。

假使龍伯洛索先生 (Lombroso) 所用的方法能得到他所預期的結果，那麼，就比較地有證

據了。他不一一指出了若干特別情形，却從解剖學與生理學裏建立了犯罪的模型。解剖學上與生理學上的特性——尤其是解剖學上的——既然是傳染的，換句話說就是爲遺傳性所確定的，那麼，只須證明了罪人的百分比，去表現這樣確定了的模型，就可以很確切地測量遺傳性對於這特殊的活動力的影響了。

依據龍伯洛索先生，這影響乃是很大的。但他所述的數目只能表現普通的犯罪模型的「相對的次數」而已。所以我們所能斷定的只是就普通說，作惡的傾向往往是遺傳的，但我們並不能從此歸納而斷定罪惡的種種特別形式也是遺傳的。再者，今日我們都知道這所謂犯罪模型在實際上並沒有什麼特別的地方。形成犯罪模型的種種形式有許多是別處也有的。我們所能看見的只是牠類似於變性的人們成神經衰弱的人們的模型（註一）。然而我們須知，這事實雖能證明在罪人當中有許多神經衰弱的人，我們却不能說神經衰弱一定能令人犯罪而不可救藥。神經衰弱的人雖則不是有天才的人，至少可以說還有許多是安分守己的人哩。

（註一）見 Féré: *Dégénérescence et Criminalité*.

由此看來，能力越是特別的，越少可傳性；同理，社會的工作越不分開，則工作組織裏的遺傳性所佔的部份越大。在下等社會裏，各種職務是很普通的，就只需要一些同樣普通的能力，而這些能力是很容易世代相傳而且完全傳授的。每人一生出來就承受了一切就業的要素；他所應該自己獲得的比之他所傳授的，真不算一回事了。在中世紀，貴族要盡他們的義務的時候，並不需要許多很複雜的智識與實習，只需要勇氣，而勇氣却是血統相傳的。列維特教士（Levite）與婆羅門要盡他們的職責的時候，也用不着許多學問——我們很可以依據他們的書籍所包括的科學的面積去測量他們的學問——而他們只需要與生俱來的一種高超的智慧，以致俗人所不能及的情感與思想都是他們所能接觸的就行了。在伊斯鳩拉伯（Esculape）時候，若要做一個好醫生，並不必研究一種很廣的學問；只須自然地嗜好觀察那些具體的事物。但這嗜好既然往往是容易傳授的，牠就不免永遠存在若干家族裏，於是醫業就變為遺傳的了。

在這些條件之下，我們很明白遺傳性是變為社會上的一種建設了。固然，這一類純然心理上的原因是不會生出了加斯特的組織的；但是，一到了這種組織受了其他種種原因的影響而產生



之後，牠所以能持續者。却因為牠能完全適合於個人們的嗜好與社會上的種種利益的緣故。既然當時職業上的能力與其說是個人的不如說是種族的，那麼，關於職務當然也是一樣的了。既然當時職業的分配是永遠地在同一方式之下而毫無變化的，所以法律規定了這分配的原則就是有利無弊的了。當個人在自己的精神與性質裏僅僅佔有小小的部份的時候，他在職業的選擇上也不會有更大的部份；而且，假使讓他有了更多的自由，他往往還不曉得把這自由怎樣辦呢。假使同一的普通能力可以適用於種種不同的職業，豈不是好？但是，恰因工作還不會怎樣專門化，所以僅僅有少數的職務，而且是被一些小溝隔開了的；因此，人們非在種種職務中擇取一種就不能成功。由此看來，就這一面說，由個人支配的餘地還是有限得很。實在說，職業的遺傳也像財產的遺傳的情形一樣。在下等社會裏，遺產是由祖先傳下來的，而且往往是不動產，而這產業就代表每一個別的家庭的遺產裏的一大部份了；至於個人呢，因為當時的經濟上的職務所有的生活力太少，就不能在遺產之下增加些什麼。所以佔有財產的並不是個人，却是家族——是團結的一個實體，這實體非但是現代的諸部份所組合而成的，而且是屢代所組合而成的。因此之故，祖宗的遺產是不可

以變賣的；家庭的實體裏任何的「暫時的代表」都不能支配牠，因為牠不是他們個人的東西。牠是屬於家族的，也像職務是屬於階級的一般。甚至在法律減輕了原始的禁令之後，祖產的變賣還是被社會認為一種罪過。人民裏的一切階級看這罪過，恰像貴族看門第不相當的婚姻一般。這是對於種族的叛逆，是對不住族黨的行爲。所以法律一面寬容這罪，同時又設了種種的妨礙，妨礙了許久；財產恢復法就是從這裏生出來的。

在容積更大的社會裏，工作更分開，情形就不一樣了。種種職業既是枝外生枝的，所以同一的能力還能適用於許多不相同的職業。非但軍人用得着勇氣，礦工，航空家，醫生，工程師，也都需要勇氣。又如觀察的嗜好可以使一個人成爲小說家，戲劇家，化學家，自然科學家，社會學家。總說一句，個人的趨向已經不像昔日勢必由遺傳性去預先確定了。

但最能使遺傳性減少了相對重要的關係的，乃是個人的獲得物所佔的部份更大了。爲着利用遺傳物，個人所該加進遺傳物裏的東西比昔日的更多了。實際上，種種職務漸漸專門化的時候，僅有普通的一些能力是不夠用的了。還須把牠們放在強烈的同化力的支配之下，須獲得了許多

思想許多動作，許多習慣，而且加以排比，加以整理，把自然另加陶鎔，給牠一個新形式，新面目。我們試比一比——我們且就頗相近的比較點而言——十七世紀的一個正人君子，心胸是開的，沒有什麼內容的，與一個現代的學者，他有了一切，的經驗與關於其所治的科學的種種必要的知識；又比一比昔日的貴族，只有自然的勇氣與傲氣的，與今日的軍人，有他的辛苦的而且複雜的專門學問的；我們就曉得在原始基礎上漸漸堆砌了許多組合物，而且是多麼複雜，多麼重要了。

但是，恰因太複雜的緣故，這些廣博的組合却是容易破壞的。牠們的平衡狀態是不固定的，所以抵抗不得一種強烈的動搖。假使牠們在父母二人身上都是完全一樣的，那麼，也許能夠隨着世代而變動。但這樣的完全相同狀態乃是例外的。先說，牠們是隨着男女兩性而異的，再說，在社會漸漸擴大而且漸漸稠密的時候，那些交叉點就在一個更闊的表面之上，把氣質不相同的個人們都拉攏了來。所以在我們死去的時候這意識的茂盛狀態就跟着死去了，僅僅把不確定的一個胚子傳給我們的子孫。應該由他們重新培養那胚子，所以遇必要時，他們更容易改變那發達的方式。他們已經不一定受限制而重演他們的祖父之所爲了。固然，假使我們以爲每一世代都另起爐灶，完

全做時代的產品，那麼，進步豈不是不可能的了嗎？豈不是荒謬的話嗎？過去的事不由血統相傳，我們不能因此就說牠完全消滅了；牠還固定在那些古蹟，與種種的傳說，以及教育所給予的種種習慣裏。但傳說的關係比遺傳性的關係弱了許多；牠雖也預先確定人們的思想與行為，但比之遺傳性却不很嚴格了，而且不很顯明地確定了。上文說過，在社會漸漸變為更稠密的的時候，傳說的本身是漸漸變為可屈撓的了。這麼一來，個人們就有了自由變化的餘地；而且在工作漸漸分開的時候，這餘地也就漸漸擴大了。

總說一句，文化若要固定在機體裏，必須先依據着最普通的一些基礎。文化越超出了這些基礎之上，因此也就越超出了機體之外；牠漸漸不是有機物，而且漸漸變為社會的東西了。但是，到了這時候，牠不復賴機體為媒介而永遠存在；換句話說，就是遺傳性漸漸不能保證文化的持續性了。於是遺傳性失了牠的權威，這並不因為牠不復是我們的自然的一種規律；只因我們為着生活所需要的種種工具已經不是牠所能供給的了。固然，我們的事業是有來源的，遺傳的本身所給我們的原料自有很大的關係；然而我們所加上去的原料的關係也不算小。遺傳的遺產保有很大的

價值，但牠在個人的財產裏所佔的部份是一天比一天有限的了。在這些條件之下，我們已經可以明白遺傳性爲什麼不復是社會的建設之一種，而平民既不復看見新加的事物所掩蓋了的遺傳的基礎，也就不覺得重要了。

二

還有一層；遺傳性所分有的部份非但在相對的價值上是減小了的，而且在絕對的價值上也是減小了的。遺傳性在人類發達史裏變爲一種很小的原因，這非但因爲一天比一天有了許多新的獲得物是牠所不能傳授的，而且因爲牠所能傳授的也不很能妨礙個人的變化了。這一個假定，由下列的諸事實作證，很像能成爲真理的。

我們可以依照本能的力量與數目去測量某一種動物的遺傳性的關係之大小。我們須知，我們越上溯動物的階級，則本能生活越弱，這已經是很可注意的事了。實際上，本能乃是一種確定的行爲方式，是由很窄狹地確定了的一個目標限制的。牠使個體做了許多永遠相同的行爲，而且，在

必要的條件皆備的時候，這些行爲是機械地重演的。牠的形式是固定的了。固然，人們可以儘量使牠離了牠的形式，然而這一類離了本形的狀態若要固定，非有長時間的發達不可；而且其結果只能使另一種本能替代了這本能，另一個特別的機械替代了這同性質的機械罷了。反過來說，動物越是屬於更高的種類的，則其本能越變爲隨意的。比利耶先生 (Pavlov) 說：「這已經不是一種成各種不確定的行爲的一種組合」的無意識的天性，而是隨着環境而有有種不同的行爲的天性了」(註一)。若說遺傳的影響更普遍了，更模糊了，不很有權威了，這不啻說牠已經減小了。動物的活動力不復被牠用堅硬的網子包羅住了，所以就有了自由發生作用的餘地。比利耶先生還說：「就動物而言，在智慧增加的時候，遺傳性的種種條件在根本上就被修改了。」

就動物說到人類，這種退化狀態就更顯明了。「凡是動物所做的一切都是人類所做的，而且人類還多做些；不過，人類在做事的時候曉得他所做的是什麼，又曉得爲什麼做這事，這對於他的行爲的唯一意識似乎已經把他的一切本能衝動裏解放了出來，不一定由這些本能驅使他去做這些行爲了」(註二)。在動物裏是本能衝動的許多動作在人類已經失了遺傳性的，真是數不

清。甚至在本能存在的時候也少了許多力量，於是意志就比較地容易作主了。

但是，這向後退的動作既是不停止地從下等動物直到上等動物的，若說牠一到了人類就忽然停止了，這豈不是毫無理由的假定嗎？難道人類在進了歷史中的那一天就已經完全超越了本能衝動嗎？我們今日還覺得受本能的束縛呢。已經形成了這累進的超越狀態的那些原因是有持續性的，上文已經說過，難道牠們會忽然失了牠們的力量嗎？但有一層却是顯然的，牠們與形成了動物的普通進步狀態的那些原因相混合；普通進步既是不停止的，牠們也就不能先停止了。這樣的一個假定，與一切類似律都相反。牠甚至於與一些已經證明的事實相反。實際上，我們已經證明了智慧與本能的變化，一進一退，所走的路向是恰恰相反的。此刻我們用不着研究這關係是從哪裏來的；我們只要能夠證明這關係的存在就算了。我們須知，自從原始以來，人類的智慧是不停

(註1) Anatomie et physiologie animales, 201. Cf. la préface de l'intelligence des animaux, de Romaines, P. XXIII.

(註11) Guyau: Morale anglaise, 1er édit., 330.

止地發達的所以本能就應該退化纔是道理。我們雖則不能積極地觀察事實以求證明這一個議論，但我們應該相信遺傳性在人類進化史裏已經失了多少地位了。

還有一個事實可以幫助爲證。自從有史以來，非但人類的進化不會產生了一些新的種族，而且那舊種族還一天比一天退化。實際上，一個種族的形成乃在乎若干個人因爲屬於同一的遺傳模型之故而呈現一種相符狀態，而這相符狀態須是頗大的，以致個人們的變化都被忽略了纔行。然而我們須知，個人的變化乃是一天比一天增加的。個人的模型一天比一天顯現，以致損害及於種族的模型；因爲種族所賴以成立的那些表徵已經分散在各處了，與其他許多表徵混淆了，變爲非常複雜，再也不容易集成一體而有任何的一致性了。這分散狀態與消滅狀態甚至在很不開化的民族裏已經開始了。因爲單獨生活的緣故，愛斯基摩人（*Esquimaux*）所處的地位似乎是很適宜於維持他們的種族的純粹性的。但是，「他們的身材的變化已經超過了個人所不得超過的界限了……在何當地方（*Hoflarn*）一個愛斯基摩人確切地類似一個黑人；在斯巴法烈口岸（*Spaerret*），類似一個猶太人。鵝蛋形的臉孔，加之以羅馬人的鼻子，也不是罕見的。他們的面色也有



很黑的，也有很白的」（註一）。在這些狹小的社會裏既然如此，在現代歐洲的大社會裏越發該有同樣的現象發生，而且更顯明些。在中歐，我們發見了種種不同的腦蓋，種種不同的臉孔，極盡變化之能事。說到顏色也是如此。依照威朔夫（Virchow）的觀察，在德國種種不同的階級的一千萬孩子當中，屬於金栗色模型的——這是日耳曼族的特徵——在北方僅僅有百分之四十三至三十三；在中部僅僅有百分之三十二至二十五；在南部僅僅有百分之二十四至十八（註二）。由此我們可以明白，在這些條件之下，既是愈趨愈下的狀況，人類學就不能怎樣建立非常確定的人種模型了。

嘉爾東先生最近的研究容許我們解釋這遺傳的影響的衰弱，同時也能加以證明（註三）。

嘉爾東先生的觀察與統計似乎是很不容易推翻的。依他的意見，有常地而且完全地由某一

（註一） Topinard: *Anthropologie*, 458.

（註二） Wagner: *Die Kulturzüchtung des Menschen*, in *Kosmos*, 1886; 1, heft, P. 27

（註三） *Natural Inheritance*, London, 1889.

社會團體裏的遺傳而來的特徵只是平均模型所由成的結合的特徵。所以，非常高大的父母所生的兒子決不會有父母那樣的身材，却更與中等的身材相近。反過來說，如果父母的身材是矮小的，兒子的身材就會比父母高大。嘉爾東先生甚至於能測量這轉變的關係——至少可以說他的測量法是近似的。如果我們贊成把真實的雙親的平均數所代表的一個複合個體叫做「平均父母」（把女人的種種特徵顛倒次序，令其與父親的的種種特徵能夠相比，而且這些特徵都是全體增加或分開的），那麼，兒子轉變的比例，與這固定的基數比較起來，就是父親的轉變關係的三分之一了（註一）。

嘉爾東先生非但證明了這身材的定律，還證明了眼睛的顏色與藝術天才的定律。固然，他只觀察到那些關於「量」的轉變，而不會注意到個人們與平均模型相比時的「質」的轉變。但是若說這定律只適用於此而不得適用於彼，那就是不會有的事了。如果定律乃在乎遺傳性所能傳授的關於這模型的「成立特性」是與這些特性相當的發達程度相合的，那麼，牠所傳授的特性也就該是關於這模型的特性纔是道理。在常態的特徵的限度裏是真理的，在變態的特徵裏更應

該是真理。這些變態的特徵，就普通說，每從一個世代經過另一個世代的時候，應該是變弱了的，而且傾向於消滅了的。

再者，這定律是很容易明白的。實際上，一個兒子非但受父母的遺傳，而且受祖先的遺傳；當然，父母的影響大些，因為是直接的緣故；但祖先的影響也能在向同一方面施行作用的時候傳到子孫的身上，幸虧這種積傳的作用可以抵償了遠離的結果，牠就能達到某力量的充分程度以減輕了父母的影響了。然而我們須知，一個自然團體的平均模型就是與平均生活的條件相當的模型，申說起來就是與最平常的條件相當的。這平均模型足以表現個人們所適合的平均環境——無論物質上的或社會上的，總是許多個人所處的環境。而這些平均條件在現在既然是最普通的，同理，在過去也就是最屢見的。由此說來，就是我們的祖先當中一大部份所處的條件了。固然，牠們儘可以隨着時間而變化；但就普通說，牠們只能慢慢地更改。所以那平均模型顯然是經歷很久而不變的了。此後，在從前的世代裏，這平均模型是最屢見，而且其方式也是最一致的了，至少可以說

在頗相近的世代裏，以致牠們的影響發生效力。幸虧有了這恆久性，然後這模型獲得了一種固定性，而這固定性就成爲遺傳影響的重心。這模型所賴以成立的那些特性乃是最有抵抗力的特性，其傳授的力量是很強的，其傳授的方式是很明顯的。反過來說，與這模型遠離的那些特性就只能存在於一種不定狀態之中，而且相離越遠，測這不定狀態越大。因此之故，從此發生的轉變狀態永遠只是暫時的，而且暫時維持也是在一種很不完善的方式之下的呢。

話雖如此說，這一個解釋的本身已經與嘉爾東先生自己所設的那一個解釋有多少不同了；我們由此可以猜想到，這定律若要是十分確切的，還須稍爲修正一吓。實際上，必須在平均生活不會變化的時候，然後我們的祖先的平均模型纔不與我們這一世代的模型相混。然而我們須知，事實上，那些由前代至後代的種種變態已經把許多變化攙進了平均模型的組織裏了。嘉爾東先生所搜集的事實所以似乎能證實他自己所立的定律者，這因爲他只在比較地不變的一些形體上的特徵——例如身材與眼睛——去證明罷了。但是，假使我們用他的方法去觀察其他的種種特性——機體的或精神的——我們包管可以發見了好些進化的結果。因此之故，嚴格地說，可傳性

達到了最高限度的那些特徵並不是某一世代的平均模型所由成的全體的特徵，却須是在前後相承的世代的平均模型之間所取的平均數裏得到了那些特徵。再說，假使不是這樣修正，我們就不曉得解釋團體的平均數怎樣能夠進步了；因為如果我們把嘉爾東先生的議論細細推敲，前後兩代縱使是相離的，其平均模型也會完全相同，這麼一來，社會豈不是永遠只歸到同一的水平線上嗎？我們須知，這相同性非但不能成爲定律，而且恰恰相反，有些像平均身材或眼睛的平均顏色一般地簡單的生理上的特徵也漸漸起了變化，不過很慢罷了（註二）。實際上乃是在環境裏雖則發生了一些持續的變化，但從此生出來的那些精神上與機體上的改革終於固定了而加入那進化的平均模型之中，由此看來，在半途中發生的種種變化決不會與恆久地重演的事實的可傳性是同一程度的了。

平均模型是由許多個別模型層積而成的，所以能表現那些個別模型的共同之點。因此之故，在同一團體的諸份子之間的個別模型在重演的時候是完全相同，則平均模型所由成的種種

(註一)看 Aréati: Récents travaux sur l'hérédité, in Rev. Phil., avril 1890, P. 414.

表徵越變爲確定；因爲到了完全相同之後，牠們一切的特性，甚至於細微的相異點也相逢了。反過來說，當牠們隨着個人而殊異的時候，牠們相逢的地點既然很少，所以平均模型裏所剩下的只是些很普通的表徵，而且，殊異性越大的時候，這些表徵越普通了。然而我們須知，個人們的殊異點是一天比一天增加的，換句話說就是平均模型所由成的種種原素一天比一天變爲互相歧異的了。所以這模型的本身應該包括少些確定的表徵；而且社會越是與衆不同，則這模型所包括的確定的表徵越少。平均的人的面目漸漸不很清楚了，不很顯明了，却有了一個更成圖形的外貌了。這是一個抽象的狀態，漸漸不容易固定，不容易立界限了。從另一方面說，社會越是屬於高等的，則其進化越快，因爲傳說已經軟化，上文已經說過了。由此看來，平均模型是隨着世代而變化的。因此之故，由一切這些平均模型層疊而成的雙重組合模型比之每一模型更是抽象了，而且一天比一天抽象了。既然是這模型的遺傳性成立爲常態的遺傳性，那麼，依比利耶先生的話，常態遺傳性的種種條件就深自更改了。固然，這並不是說牠絕對地少傳授了好些東西；個人們雖則表現更多的殊異的特徵，但同時他們的特徵的數目也多了。不過，牠所傳授的漸漸是一些不確定的先天，是一些

思想感覺的普通方式，而這些方式儘可以分別而成爲千萬不同的樣子。這已經不像昔日的完全的機械，專向特別的目標而進行，却只是些很模糊的傾向，並不固定地趨向將來什麼地方。遺產並不變爲更窮的，但已經不完全是「現產」了。遺產所由集成的許多價值當中，有一大半是不曾實現的，還要看將來用途如何呢。

這些遺傳的性質的軟化性更大了，其原因不僅在乎牠們的不確定狀態，而且在乎牠們在變化的過程中所受的動搖。實際上，我們曉得，一個模型越轉變，就越變爲不固定的了。加特爾法歇先生 (Quatrefage) 說：「有時候，這些有機件變了不固定之後，很少的原因已經足以很快地把牠們改變形式了。瑞士的牛被運到了龍巴地 (Lombardie) 之後，只經過了兩代，就變成了龍巴牛。布爾幹 (Bourgogne) 的蜂子原是小，椽色的，但到了伯烈斯 (Bresse) 之後，只須經過了兩代，也就變爲粗大的，黃色的了。」根據了一切這些理由，遺傳性始終讓種種新的支配有發展的餘地。非但牠的影響所不及的事物一天比一天更多，而且由牠保證持續性的那些特質也漸漸變爲彈性的了。這麼一來，個人被「過去」牽制得不很緊了；他比較地容易適應新發生的種種環境了，而分工的

進步也因此變爲更容易，更迅速的了（註一）。

就另一個觀點上說，這些理論也能引起我們注意。本書反復注重的許多結論當中，有一個結論就是他的意思；他說社會的種種現象是從社會原因裏生出來的，而不是從心理上的原因裏生出來的；又說團體的模型並不僅僅是由個人的模型普通化就成了的，恰恰相反，個人模型乃是從團體模型生出來的。在另一類的事實裏，Weismann 也說種族並不僅僅是個人的延長；那特別的模型，就生理學與解剖學的眼光看來，並不是個人模型在時間上永遠存在；牠自有牠的進化。個人模型從那特別模型裏分了出來，却不是那特別模型生出了個人模型。我似乎覺得他的學說也與我的學說一樣，大家都反對那些由繁趨簡的理論，所以我們不贊成把複雜減爲簡單，把全體減爲部份，把社會或種族減爲個人。

（註一） Weismann 的理論裏最可靠的地方可以拿來證明上文所述的一切。固然，Weismann 所主張個人們的變化根本上是可以遺傳的，這一層還沒有證實。但他似乎已經很能證明平常的可傳的模型並非個人的模型，却是世界的模型。——這模型以生殖的原素爲有機的實體。人們往往以爲個人們的變化可以損害及於這模型，其實是沒有



這麼容易的。(看 Weismann: *Essais sur l'hérédité*: trad. franç. Paris, 1892, 其尤其是第三論——再看

Ball: *Hérédité et Exercice*: trad. franç., Paris, 1891) 這麼一來, 結論乃是: 這模型越是不確定的, 彈性的, 則個人的作用越發佔地位了。

## 第五章 上文的結論

一

依上文所述，我們對於分工在社會裏發生作用的方式，已經懂得更透澈了。

就這一點說，社會上的分工是由一種主要的特徵而與生理上的分工有分別的。在有機體裏，每一細胞有牠的確定的職務而不能變更的。在社會裏，種種工作之分配方式決不是永遠不變的。甚至在組織範圍最不通融的時候，個人還能在命運注定他所在的範圍裏頗自由地活動。在原始的羅馬，那些不是絕對他保留給貴族的種種職務，乃是庶民所能自由地都擔任了的。就說在印度罷，歸屬於每階級的種種職業也有充分的普遍性（註一），令人有選擇的餘地。在一切國家裏，如果

被敵人佔了國都，換句話說就是佔了國家的主腦，社會的生活並不因此就停頓了；但是，經過了比較地短促的時期之後，另有一個城市能夠擔任這複雜的職務，其實這城市並未預先準備這職務啊。

在工作漸漸公開的時候，這柔軟性與這自由也漸漸變大了。同是那一個人，昔日他所做的是些微賤的工作，今日却是些重要的職務了。一切公民都得擔任一切的職務，這原理，假使不是有恆地應用的，怎會普通化到了這地步呢？還有一個更屢見的事實，這就是一個工作者往往離了他的職業而另就相近的職業。從前科學的活動力還不曾專門化的時候，學者幾乎包羅了一切的科學，不能怎樣變，更他的職務，因為假使他一放棄了他的職務，同時就放棄了科學的本身了。在今日呢，學者們往往先後研究幾種不相同的科學，從化學轉到生物學，從生理學轉到心理學，從心理學轉到社會學。這先後取得很複雜的形式的一種能力，無論在什麼地方都比不上在經濟社會裏更加顯明。這些職務所適應的那些需要與嗜好既是最容易變化的，所以必須商業與工業永遠處於一

個不固定的平衡狀態裏，俾得順從一切適應要求的種種變化纔行。昔日的資本的不動狀態，幾乎是牠的自然狀態，而且法律也阻止牠太容易變動；今日就不然了，資本被用於甲種企業，忽又退了出來，又被用於乙種企業，而其固定的時間又不久，其形式變化得這樣快，我們幾乎跟不上。所以一般工作者，就該預備追隨資本的變動，因此，也就該預備擔任種種不同的職務了。

社會的分工所屬的種種原因的性質就可以解釋這特徵。每一細胞的任務所以能如此固定而永遠不變者，這因為細胞生出來的時候就不得不擔任這任務了；牠被圍困在遺傳的種種習慣的一個系統裏，而這些習慣就表現牠的生命，於是牠就不能再由此變化了。牠甚至於不能把這些習慣修改得很厲害，因為牠所由成的本體已經深深地被牠們影響了。牠的結構已經預先確定了牠的生命了。但上文說過，在社會裏却不是這個情形。個人並非一生出來就預先確定是就某一種特別的職業的；他的先天的組織並不一定限制他只任唯一的任務，也不令他無力擔任其他的任務。他從遺傳裏得來的只是一些很普通的先天，因此也就是很柔軟的，可以成爲種種不同的形式的了。

真的，他自己確定了那些先天的時候，是由他應用那些先天而確定了的。他既然應該把他的天賦能力放在種種特別的任務裏，而使之專門化，所以他就不得不把他的職務所直接需要的那些能力更加磨礪，而且讓其他的能力漸漸部份地失了力量了。這麼一來，他要發達的腦子超過了某一個限度，就不能不失了一部份他的筋力或他的生殖力；他要興奮了他的分析思考的能力，就不能不弄弱了他的意志的力量與他的情感的活潑性；他要養成了觀察的習慣，就不能不失了空論的習慣了。再說，由事物本身的力量所影響，他的能力自從變強烈了而且損害及了其他能力之後，就不得不成爲一些確定的形式，於是這能力漸漸成爲這些形式的囚徒了。牠促成了若干實施的習慣，其作用仍是確定的，所以延長越久，則越不容易變化。但是，這專門的趨勢既是由個人的努力而來的，牠並沒有長期的遺傳性的那一種固定性或堅硬性。這些習慣是比較地柔軟的，因爲牠們的來源是比較地近的。既是個人自己走進裏頭去，也就可以走出來，另立一些新習慣。他甚至於能把久睡而遲鈍了的一些能力喚醒，興奮了牠們的生活力，把牠們重新放到前台上，——不過，老實說，這一類的復活已經是比較地艱難的了。

在起初的時候，人們傾向於把這些事實看做退步的現象或某一卑下性的明徵，至少也看做一個尚未成形的實體的暫時狀態。實際上，尤其是在下等動物，集體裏的諸份子很容易變換任務而互相替代。反過來說，在組織漸變完善的時候，這些份子就漸漸不能離了被指定給他們的任務了。因此之故，人們往往自問將來是否有一天社會的形式變為更固定些，每一機關，每一個人，都有一個確定的職務而不復變更。這似乎是孔德的意思（註一）；這一定是斯賓塞先生的意思（註二）。然而這歸納方法是不對的，因為這替代現象並非很簡單的實體所特有的，我們在動物的最高級也可以觀察到，尤其是在高等有機體的高等器官裏。「腦膜的某幾個地方截斷了所生的連續的擾亂往往是經過了相當的期間就消滅了的。這一種現象只能把下面的一種假定去解釋：牠消滅了的原素的職務已經由另一些原素替代了。這一說就包含有那些替代的原素施行了新的職務的意思……一個原素在平常的關係裏是實行視覺的，後來幸虧環境變了，就成為觸覺的動機，或筋絡的感覺與主動的神經作用的原因。而且我們幾乎不得不假定，如果腦網的中網有能力把一些性質不同的現象轉到同一而且唯一的原素裏，這原素就有能力把多數不相同的職務集合在

牠的内部了」(註三)。主動的腦筋也因此纔能夠變為「向心」的，而感覺神經却變為「離心」的了(註四)。總之，雖則當傳授的條件變更的時候儘可以有一種關於一切這些職務的新分配，但是，依照馮德先生(Wundt)的意思，我們還可以推測到：「甚至在常態裏，也由個人們的各不相同的發達而生出了許多變化呢」(註五)。

這因為實際上的一種硬性的專門化並不一定是高等的一種表徵。牠並不是在一切環境裏都是好的，所以恰要那器官固定在牠的職務裏纔好。固然，在環境本身固定的時候，甚至於很大的固定性也是有益的，譬如個別的機體裏的那些滋養的官能就是如此的。就同一的有機模型說，牠們

(註一) Cours de Phil. post., VI, 515.

(註二) Sociol., II, 57.

(註三) Wundt: Psychologie physiologique; trad. franç., I, 234.

(註四) 看 Wundt: 所述的 Kühne 與 Paul Bart 的實驗 (Ibid., 233)

(註五) Ibid., I, 239.

並不會起大變化；因此，在牠們取得一種確定的形式的時候，非但沒有不便之處，而且有一切的利益。試就珊瑚類的動物而言，牠們的內經緯與外經緯很容易互相替代，所以比不上更高等的動物更能有奮鬪的利器，然而更高等的動物的這種替代作用恰是不完全的，差不多是不可能的。然而當器官所屬的種種環境常常變化的時候，情形就大不相同了：牠如果不自己變化，就不免趨於滅亡了。複雜的職務使我們適合複雜的環境，也是如此。實際上，複雜的環境因為複雜的緣故，根本上是不固定的：這裏頭常常斷絕了某種平衡性，生出了某種新事物。若要適合環境，職務的本身也該預備變化，與新的地位適合纔行。然而我們須知，在世上所有的一切環境當中，最複雜的莫若社會的環境了；所以社會職務的專門化當然不能像生物學上的官能專門化一般地確定，而且，既然在工作漸漸分開的時候這複雜性也漸漸擴大，那麼，這彈性也一天比一天變大了。固然，牠還被關閉在有定的界限裏，但這些界限已經一天比一天向後退了。

確定地說，這相對的而且一天比一天增大的可撓性的證據乃在乎官能漸漸對於器官成爲獨立的了。實際上，一個職務連屬於一種太確定的結構，是最不能變動的了；因爲無論怎樣安排，總



不會比這種結構更固定，更能妨礙變化。一種結構非但是行為上的某一方式，而且是需要行為上的某一方式的一種存在樣法。這方式非但是指諸分子所特有的顫動方式而言，而且這是諸分子的一種安排樣法，差不多可以使其他一切的顫動方式都變為不可能的。由此看來，這官能所以柔軟了許多者，這因為牠與器官的形式已經沒有很密切的關係了；這兩項之間的關係已經鬆些了。

實際上，我們觀察到，社會與其職務漸漸變為複雜的時候，這關係也跟着鬆弛。在下等社會裏，工作是普通而且簡單的，擔任這些工作的種種階級是由形式的特徵而互相區別的。從另一方面說，每一機關與其他機關的分別也是結構上的分別。每一階級，每一等的人民都有他們的吃飯穿衣的方式，於是這些制度上的相異點就生出了生理上的相異點。「腓基人（Fidjians）的會長是高大的，體格端正的，筋肉很強的；下流的人民却很瘦弱，因為工作辛苦，養料不足的緣故。在桑特維克羣島（Sandwich）會長們是高大壯健的；他們的外貌比下等人民的外貌勝過了許多，以致

人家會說他們另是一個種族。愛利斯（Ellis）證實了哥克（Cook）的敘述，說達希田人（Tahiti）

tioga) 的酋長們的地位與財富比農民高了多少，他們的體力也跟着高了多少。愛爾金 (Erskine) 也注意到東加羣島 (Tonga) 有類似的情形 (註一)。反過來說，在高等社會裏，這種齟齬的現象就消滅了。有許多事實傾向於證明從事於種種不同的職務的人們並不像昔日那般地以身體的形式——輪廓與態度——去互相區別了。人們甚至於賭氣說氣概與職業不相稱呢。依照泰爾特先生的希望，假定統計學與體格檢查學能更確切地斷定了種種不同的職業模型所賴以成立的那些特徵，那麼，我們大約可以證明牠們已經不很像從前那樣有分別了；尤其是注意到種種職務一天比一天趨向於越分越多，則更可以這樣說了。

有一個事實可以證明這一個假定，這就是職業上的衣冠制度一天比一天被廢止了，實際上，雖則職務上的相異點曾經由衣冠而顯明，但我們並不能把這作用看做牠的唯一的存在理由，因為在社會職務漸漸更分別的時候衣冠也跟着消滅了。由此看來，制服應該與另一性質的一些相異性相當纔是。再說，假使在這習慣未成立以前種種不同的階級的人們不會經表現肉體上的相異點，我們就不懂他們為什麼有意這般地求其互相分別了。這由「約定俗成」而來的「外的表

徵，」在發明的時候，大約是由模倣那以自然爲來源的「外的表徵」而來的。我們似乎覺得制服並不是別的，只是職業的模型，這模型就把牠的印象表現在衣冠之上，以求各有分別。這只是職業模型的補足物罷了。還有一個顯明的證據：譬如人們習慣於把鬚子剪成某種形式或完全剃去，又如把頭髮完全剃去或完全保留，這一切的區別作用都與衣冠的作用相同，而且一定是出於同樣的原因的。這些職業模型的表徵，起初本是自然而地產生而且成立了的，後來却由模倣而變爲人工的了。由此看來，衣冠的殊異性的作用尤其在乎表示形態上的相異點；因此，制服所以漸漸消滅者，因爲這些相異點也漸漸消滅了。種種不同的職業裏諸份子所以不復覺得需要靠着可見的表象以求互有分別者，因爲這種分別已經與事實完全不相符合了。然而官能上的殊異點却一天比一天增多而且顯明；這樣看來，却是形態上的種種模型已經變爲水平了。當然，這並不是說一切的腦筋都毫無分別地適宜於一切的職務，不過，牠們的官能上的分別雖則仍舊是有界限的，却變爲更大的了。

然而我們須知，這官能上的解放，並不是卑下性的一種表現，只是官能變為更複雜的了。腦的經緯所賴以成立的諸原素，更不容易安排以求代表那官能，申說起來，就不能保留與圍困牠，這因為牠所由成的種種布置太嚴密了。我們甚至於可以自問：到了複雜性的某限度以上，牠是否永遠地離開了牠們的圈套，又牠是否終於溢出了器官的範圍，以致器官不復能完全吸收牠了。若說事實上牠是對於實體的形式獨立的，這已經是自然科學家老早就證明了的真理了；不過，當牠是普通而且簡單的時候，牠還不能在這自由狀態裏停留許久，因為器官很容易與牠同化，同時也就鎖住了牠。但是，我們沒有理由去假定這同化力是無定的。恰恰相反，一切都令我們猜到：在某時期以後，分子的安排的簡單性與官能的安排的複雜性之間的反比倒是漸漸變大了的。所以前者與後者的關係漸漸鬆弛了。固然，官於並不因此就能離了器官而自己存在，而且二者之間的一切關係也是不能缺少的；不過，那關係已經不很是直接的了。

由此看來，人類進化的結果能使官能掙脫了器官的圈套，——並不使牠完全離開，——能使生活離開了物質的束縛，於是漸漸把生活變成精神的，更柔軟的，更自由的；同時又使牠成為更複

雜的了。這因為精神主義者覺得這樣纔是生活上的高尚的形式，所以始終不肯把精神生活看做腦筋的分子的組織的結果。事實上，我們曉得腦髓的種種不同的區域裏的官能上的無異性，雖則不是絕對的，却是更大的。所以腦髓的諸官能却是最後纔能有永久不變的形式了。牠們比別的官能保留彈性更多，而且，牠們越是複雜的，越能保留牠們的彈性。這麼一來，牠們的進化在學者的腦筋裏延滯了許久，在未受教育的人的腦筋裏却比較地快了許多。社會上的種種職務所以表現這同樣的特徵而且更顯明者，這並不是一個空前的例外，却是因為牠們所適合的程度在自然進化裏更是高超的罷了。

二

在確定分工進步的種種原因的時候，我們已經同時確定了所謂文化的主要原因了。

在社會的容積與密度裏發生的種種變化的必然的結果就是文化的本身。科學、藝術、經濟活動力所以發達的，就因為人類感覺得一種需要的緣故；他們要在新的環境裏，不如此就沒有別的

生活樣法了。社會關係所維繫着的個人們的數目既是更多的了，他們若要維持自己，除非更趨向專門，更加工作，更激奮他們的能力；經過了這普遍的興奮，就不免生出了更高程度的學術。就這一點說，文化的出現並不像一個目標能把牠的誘惑力誘動人民，也不像一種財產爲人民們所以預先看見而希望用一切種種方法去獲得最大的部份，却只好像一個原因的結果，像某一定的狀態的必然的歸宿。這並不是歷史上的文化所趨向的而且人類爲着求更幸福或更善良而求接近的一個目的地，因爲幸福與道德都不一定跟着生活的強度而發達的。他們向前走，只因爲他們不得不走；而形成這走的速率的乃是他們互相間所施的壓力，而壓力之強弱乃是要看他們的數目多少而定的。

這並不是說文化完全沒有用處；但牠的用處並不能使牠進步。牠發達，是因爲牠不能不發達；這發達狀態開始了之後，就普通說乃是很有用的，至少可以說是被利用的；牠適應一些同時成立的需要，因爲那些需要也是屬於同樣的原因的。但這只是事後的安排罷了。還要說一層：牠這樣供給的利益並不算是積極的富裕，並不是我們的幸福增加；只算補救牠自己所釀成的損失而已。因

爲這普通生活的活動力太盛了，弄辛苦了而且弄細緻了我們的神經系，所以需要與消耗成正比例的抵償，換句話說就是需要更有變化更複雜的滿足。從這一點上，我們更明白人家把文化看做分工的作用乃是荒謬的見解了；文化只是分工的反響罷了。牠既不能解釋分工的存在，也不能解釋分工的進步，因爲牠本身並沒有一種絕對的固有的價值；恰恰相反，須待分工自身成爲必要的時候牠纔有存在的理由呢。

如果人們注意到「數的原因」在有機體的歷史上有了重大的作用，就不至於怪我把牠認爲這樣重要了。實際上，世上只有兩重特徵形成了一個活體，所謂兩重特徵就是滋養與生殖，而生殖的本身又只是滋養的結果。因此之故，有機體的生活的強度是與滋養的活動力成爲正比例的。換句話說就是與有機體所能包含的原素的數目成爲正比例。在某幾種情形之下，比較地簡單的一些有機體團結着而成爲更大的一些團體，這麼一來，雜複的有機體之出現非但是可能的，而且是必然的了，動物所賴以成立的都份既增多了，牠們相互間的關係就不是從前的關係了，社會生活的條件變更了，後來又輪到這些變化形成了分工，形成了「衆多狀態」，形成了生活力的集中與

其力量的增加。由此看來，有機體的發達是能支配動物的發展的全部的。怪不得社會的發展也受同一定律的支配了。

再者，縱使不倚靠這些比類的理由，這原因的主要作用也是很容易明白的。一切社會生活都是由一個系統的事實成立的，而這些事實就是在許多個人相互間的永遠而且積極的關係生出來的。所以組合的諸單位的本身相互間所交換的種種反動越頻屢，越有力，則社會生活的強度越高了。但是，這頻屢性與這力量又是與什麼有關係的呢？與現存的種種原素的性質有關係嗎？在那些原素的生活力的大小有關係嗎？但是，我恰要在本章說明一層：與其說諸個人形成了共同生活，不如說他們是共同生活的產品。如果我們在每個人裏頭抽出了社會作用所形成的部份，則其餘的非但很少很少，而且不能呈現一種大變化了。除了他們所關係的種種社會條件的複雜性之外，把他們隔開的那些相異點將是不可解釋的了；所以如果我們要尋找各社會的發達不相等的因素，決不能在人們的能力不相等的地方去找。那麼，是不是該在這些關係的不相等的持續期間尋找呢？但時間本身是不產生什麼的；不過，慢性的力量之發現非靠時間不可罷了。此外再也沒有



別的原因，僅有那些有關係的諸個人的數目與他們精神上與物質上的接觸，換句話說就是社會的容積與其密度。他們的人數越多，而且越互相影響，則他們的反動力越強，越快；因此，社會生活越變為強烈的了。然而我們須知，這漸進的強度就形成了文化（註一）。

（註一）我們在這裏用不着根究是否那形成文化與分工的進化的一種事實——換句話說就是社會的容積與密度之增加——的本身就機械地對於自己有了解釋，也用不着根究牠是種種不同的原因的必然的產物呢，抑或是對於前途幸福的一種想像的方法。我們只立了這社會吸力的定律就算了，不再上溯了。但是，我似乎覺得無論在這裏或別處都用不着一個追究到底的解釋。社會裏不相同的諸份子之間的界牆漸漸消滅了，這是事物的力量之所致，是自然消耗的結果，而且這結果還可以靠着那些強弱的原因的影響而增加了效力。這麼一來，民衆的動作變為更多而且更快，於是有了些經過的路線出現，這些動作就循着這些路線出發。這是所謂交通的道路。在許多路線交叉的地點上，這些動作更是活躍的：這是所謂城市。社會的密度就是這樣增加了的。至於容積的增加，也是同類的原因。隔離各民族的那些界欄也類似於隔離同一社會裏種種「蜂房」的界欄，也是在同一方式之下消滅了的。

但是，文化雖則是許多必要的原因所生的結果，却又儘可以變爲一個目標，一個欲望的對象，總而言之乃是一種理想。實際上，在每一個時代，每一個社會總有團體生活的某種強度是常態的，這是依照社會的單位的數目與其分配而定的。固然，如果一切都照常地過去了，這狀態自然也就會實現了；然而我們恰不能立意做到一切事物都照常地過去呢。健康固然是自然的，疾病也未嘗不是自然的。況且，無論在社會裏或在個別的有機體裏，健康只是一種理想的模型，並不是完全實現了的。每一健全的個體總有多少的健康徵象；但世上沒有一個個體是能具備一切的健康徵象的。由此看來，努力把社會接近這完善的地步，就是值得追求的一個目標了。

從另一方面說，爲着達到這目標所走的道路還是可以縮短的。如果我們不讓那些原因偶然地生出結果或順着那些推牠的力量而生出結果，却由我們的思慮去引導牠流行，那麼，就替人類省了許多辛苦的嘗試了。個人的發達並不是完全把人類的發達狀態重演一番，却是比較地縮短了的發達；人類所經歷的諸階段，個人並不都要經歷過；有些階段是他省略了的，有些却是他經過得比較地快些的，因爲種族所已經有了的種種經驗能令他個人獲得經驗更快了。然而我們須知，

人類的思慮是可以產生類似的結果的；因為就方便將來的經驗而言，思慮也是對於前時的經驗的一種利用。再者，所謂思慮，並非專指對於目標與方法有了科學的認識而言。社會學就現在的狀況說，並不怎樣能夠很有效地指導我們去解決這些實施的問題。在學者所鑽研的種種明白的表象之外，還有許多曖昧的表象是與一些傾向有關係的。我們並不一定先須科學照耀明白了我們的需要，然後那需要纔興奮了我們的意志。一些暗中摸索的舉動已經足令人們知道自己缺少了什麼，喚起了他們的願望，同時又令他們覺得他們應該向哪一方面努力了。

所以社會的機械的概念並不排斥了理想，而且人們往往怪牠把人類認為在自己歷史裏的一個不活動的見證人，這也是錯怪了的。實際上，什麼是理想？豈不是我們所希望的一種結果的先行表象嗎？豈不是幸虧有了這先行的表象，然後那結果纔能實現嗎？我們不能因為一切都是按着定律做的，就說我們沒有什麼好做了。人們也許覺得這樣的一個目標是太小了的，因為目的只在乎使我們在健康的狀態裏生活罷了。但我們不要忘記：就受了教育的人說，健康乃在乎很規則地滿足那些最高的需要，也像滿足別的需要一般，因為在人類的自然裏，最高的需要也像別的需要

一般地是生了根的呢。固然，這樣的一個理想界乃是很近的，我們的眼光所及並非沒有邊際的。無論如何，牠決不會毫無限制地激發社會的力量，不過令那些力量在社會環境的有定狀態所劃定的界限裏發展而已。一切的過度也像一切的不足狀態同是有害的。但是，我們還能提出別的哪一種理想呢？如果我們在環境的自然所要求的文化以外力求實現一種更高的文化，這就不啻想要在我們所屬的社會裏激發疾病；因為如果超過了社會機體的狀態所確定的程度，而激發團體的活動力，就不免累及健康了。事實上，在每一時代，文化進到了某限度就必有憂慮與不安狀態相隨着，其疾病的徵象因此得了證明。然而我們須知，這疾病乃是值不得希望的。

但理想雖則始終是被人確定的，其本身却從來不是確定的。既然人類的進步是社會環境裏所發生的種種變化的結果，我們絕對沒有理由去假定牠是應該在什麼時候告終了。若要牠有一個期限，除非某時期的環境停止了變化纔行。然而我們須知，這樣的一個假定乃是與最正當的歸納法不相容的。只要有一天世上還有互相分別的諸社會，社會的單位的數目勢必在每社會裏常常起變化的。縱使我們就假定人類誕生的數目達到了能常在一個水平綫上維持的時候，而從

這一國到那一國，總未免有人口的變遷，譬如在強烈的征服之後，或潛然的慢性的移民之後都會有這情形。實際上，較強的民族是不能不傾向於把較弱的民族吸收進自己的團體裏來的，較密的民族也勢必流注於較疏的民族裏；這是社會平衡性的一個機械的定律，與液體的平衡性的定律一般地是勢所必然的。若要不如是，除非人類的諸社會的生活力完全相同，密度也完全相同纔行；但這是不容設想的，就說在種種不同的部落裏也不會如此的。

固然，假使全人類成爲唯一而且同一的社會，這變化的源泉就會乾涸了。但是，我們非但不知道這樣的一種理想是否可以實現，而且，若要文化停止，還須社會諸單位之間的種種關係本身在這樣大的社會裏也逃脫了變化的定律纔行。除非他們是在同一方式之下分配的，非但全團體保存了同樣的面積，而且這團體所由成的那些基本小集體當中每一個也須始終保存着同樣的面積。但這樣的一種一致性乃是不可能的，這只因爲那些支體並不都有同樣的面積與同樣的生活力。人民是不能在同一方式之下向各方面集中的；所以我們須知，那些最大的中心點——即生活最強的——就不免對於其他各中心點施行吸力，其吸力之大小是與他們的關係重要之程度成

爲正比例的。這樣發生的移民作用的結果乃在乎把社會諸單位更集中到某幾個地方去，因此就在那裏形成了種種新的進步，而這些文化漸漸從牠們所從生長的故鄉傳播到國內其他的地方去了。再者，這些變化還把其他的變化牽引進了那交通之路裏，又輪着那些變化引起了別的變化，這種種的影響作用到什麼地方爲止，我們是不能說的。事實上，在社會漸漸發達的時候，非但不漸漸趨向於不進狀態，而且恰恰相反，還變爲更善動的，更有可塑性的呢。

但是，斯賓塞先生所以能說社會的進化有一個界限是不能超過的者（註一），這因爲依他看來，人類的進步只在乎把個人適應社會環境。此外更無存在理由。依斯賓塞先生的意思，人類的完善乃在乎個人生活的發達，換句話說就是在乎機體與牠的生理上的條件更完全相適合。至於社會呢，社會只是這相適合的狀態所由成立的種種方法之一種，不算特別的一種適合狀態。個人並非獨自生在世，還有許多競爭者環繞着他，同他爭他的生存之資，所以他就須在他的同類與他自己之間建立了些關係，令這些關係是有益於他的而不是妨礙他的；這麼一來，就生出社會來了，而且社會的一切進步都在乎改良這些關係，好教牠們更能完全產生人類所期望的結果。所以

斯賓塞先生雖則常常在生物學上去找類似之點，他並不把社會看做純然的實有，不看做由自己而存在的，而且由固有的必然的原因生出來的，因此，也就不以為社會把特有的性質去迫人類適合，不適合就不能生存，也像不適合自然界的環境就不能生存一般。他只以為這是個人們所建立的一種安排，好教個人的生活能向長的方面與寬的方面發展（註二）。個人的生活完全寄託在合作之上，無論是積極的或消極的合作，二者的對象都只在乎把個人適應自然界的環境。固然，在這意義上說，合作很是這適合作用的輔助條件；牠儘可以依照牠被組織的那種方式把人們接近或離遠了完善的平衡狀態，但牠自身並不是能形成這平衡的性質的一個原因。再者，社會環境既是有常有相對的恆久性的，而且環境的變化既是非常長久而罕見的，所以那以把我們弄到與環境適合為目的的人類發展就勢必是有限的了。總不免有一個時期來到，再也沒有什麼外的關係不是與內的關係相當的了。於是社會的進步勢必停止了，因為牠總有一天達到了牠所傾向的目的地，

(註一) Premiers principes, P. 164 et suiv.

(註二) Bases de la Morale évolutionnistes, P. 11.

這目的原是牠的存在理由，到了牠被完成了之後，豈不是沒有存在的理由了嗎？

但是，在這些條件之下，個人的進步自身也變爲不可索解的了。

其實，爲什麼個人希望更完全與自然界的環境相適合呢？爲的是更幸福嗎？關於這一層，上文已經說明白了。我們甚至於不能因一種適合狀態是更複雜的，就說牠比別的適合狀態更完善。實際上，我們說一個有機體有了平衡性，並不因爲牠能適應一切的外力，只是指牠能很妥當地適應那些令牠感覺得到的力量而言。如果有些外力是不影響及於牠的，牠就把牠們當做不存在，因此也就用不着適應牠們。牠們在物質上無論是如何接近，總算是在牠的適應範圍之外，因爲牠們並不受牠們的影響。由此看來，如果那主體的組織是簡單的，同質的，就有很多的外的環境可以支配牠，因此，牠就有能力應付一切這些支配作用，換句話說就是實現了一種完善的平衡性；而其所出的代價也很小。反過來說，如果那主體是很複雜的，那麼，適應的條件就更繁多，更複雜，但適應的本身却不會因此而更完全。因爲從前的人類的太粗的腦系統所未感覺到的許多刺戟品都在我們的身上發生了作用，所以，我們爲着適應這事，就不能不謀更大的發展。但這發展的產品——即



發展以後的適應作用——並不能比在別的情形之下更爲完善；只是情形不同了，這因爲相適合的機體自身已經不同了。野蠻人的軀殼不十分感覺氣候的變化，但比之文明人靠着衣服保護身體，也是同樣的適應環境，並沒有完善不完善的分別。

由此看來，如果人類不與一個可變的環境有關係，我們就看不出爲什麼他們需要變化；所以社會並非人類進化的次要條件，却是進化的定因。牠是一個實體，也像外界一般地不是我們的作品，因此，我們就該順着牠然後能夠生存；因爲社會變化，所以我們不能不變化。若要文化停止，除非有一個時期的社會環境達到了不進的狀態；然而依上文的證明，這樣的一個假定乃是與科學上一切的假定不相容的。

所以，文化上的機械說非但不能剝奪了我們的理想，而且容許我們相信我們永遠不會沒有理想。恰因理想與社會環境有關，而社會環境又根本上是變動的，所以理想也就不住地變動。由此看來，我們永遠不怕沒有發展的餘地，我們的前途決沒有活動的界限，以致我們有不能再前進的一天。我們雖則永遠只追求着有限的目的，但是，在我們所達到的極端與我們所趨向的目的地中

間還有一個曠闊的空間有待乎我們的努力，而且這空間始終是存在的。

### 三

在社會變化的時候，個人們同時也變化，這因為社會的單位的數目與其相互間的關係已經起了變化了。

首先他們就漸漸脫離了機體的羈絆了。就動物而言，差不多完全是受物質的環境支配的；牠們的生理上的組織預先判定牠們的生活了。人類適得其反，却是受種種的社會原因支配的。固然，動物也形成一些社會；但這些社會既是很狹小的，其中的團體生活也就是很簡單的了；這生活同時也是不進化的，因為這樣狹小的社會的平衡性勢必是固定的了。根據着這兩個理由，動物的生活就容易固定在機體裏；非但在裏面生了根，而且全部寄託在機體上，連自己的個性也失去了。生活的作用全靠一系統的本能與反射性，而這些本能與機體生活所賴以發生作用的那些本能在根本上是沒有分別的。關於團體生活的種種本能固然有牠們的特別之點，因為牠們是把個體去

適應社會環境的，而不是適應物質環境的，而且牠們的原因在乎共同生活的事件；但若就牠們的性質而言，比之機體生活在某種情形之下，並不待預先的教導，就形成了飛翔與行走的必需的動作者，也沒有什麼不同之處。至於人類就不然了，因為他們所形成的社會大了許多了；就最小的社會說起來，也超過了大半的動物社會的範圍。這些社會非但複雜，而且容易變化，這兩種原因合起來，就使人類的社會生活不限於生理的形式之下了。縱使牠在最簡單的時候，牠還保存牠的個性。世上有許多信仰與許多成法乃是人們所共同的，而這些信仰與成法却不印在他們的筋肉上頭。但是在社會的容積與密度漸漸發達的時候，這一種特徵還更顯明。社會的分子越多，他們越互相發生影響，則這些反動的結果越超出了機體的範圍。這麼一來，人類就受了固有的原因的支配，而在這些原因裏，關於人類性質的組織部份一天比一天更大了。

還說一層：這原因的影響之增加，非但就相對的價值說是如此，就絕對的價值而言也是如此。能令團體環境的關係變為更重要的那一個原因同時就搖動了那機體環境，以致機體環境漸受社會的原因的支配，令牠隸屬於自己。因為在一塊兒生活的個人們增多了，即共同生活就更富裕。

些，花樣更多些；但若要這變化性成爲可能的，先須那機體模型變爲不很確定，然後能夠變出些花樣來。上文說過，由遺傳性生出來的種種傾向與能力乃是漸漸變爲更普通，更不確定的，因此，也就漸漸變爲不容易有與衆不同的形式的。這麼一來，其所產生的現象，與我們就文化初期觀察所得的現象相比，實在是恰恰相反的。就動物而言，是機體能使社會種種事實與牠同化而剝奪了牠們的特質，把牠們變爲生理上的事實。社會生活因此就物質化了。至於人類却恰恰相反，尤其是在上等社會裏，是那些社會原因替代了機體原因。這麼一來，却是機體精神化了。

因爲這支配作用變了之後，個人也就變了。激發社會原因的特別作用的那一種活動力既不能固定在機體裏，於是一種新的固有的生活就添在身體的生活之上。這新生活更自由了，更複雜了，更對於維持牠的那些器官可以獨立了，於是在牠漸漸進步，漸漸鞏固的時候，牠所藉以自表的那些特徵也就漸漸顯明。在這一段話，我們可以看見精神生活的主要表徵。固然，假使我們說有了社會之後纔有精神生活，就未免說得太過了；但我們可以斷說須在社會發達的時候精神生活纔能擴張。因此之故，人們往往注意到，意識進步的時候就是本能退步的時候。但是，人們無論怎樣說，

意識決不會與本能相消；本能乃是歷代經驗的產品，牠的抵抗力太大了，決不因爲變爲意識的而就消滅了的。實際上乃是意識亦侵進了本能所已經不佔領了的地域或本能所不能居住的地域。意識並不使本能向後退；牠只佔了本能所不住的空間而已。再說，本能所以退步而不跟着普遍的生活前進者，其原因乃在乎社會原因的關係變大了。由此看來，人類與動物之間的大差別——換句話說就是人類的精神生活更發達，——只在乎這一點：人類的社交性更大。若要明白爲什麼在人類初步的時候精神生活的完善程度已經是動物所不及的了，我們就先須曉得爲什麼人類並不過孤獨的生活，也不僅僅集成一些小小的團體，却形成了一些更大的社會。依古人的定義，人類乃是理智的動物。但其所以爲理智的動物者，正因人類是社交的動物，至少可以說比之其他的動物的社交性豐富了許多許多（註1）。

再說一個道理：只有一天社會還不會達到某種容積，也不會達到某種集中程度的時候，真的

（註1）依 *Quatrefages* 先生的定義，人類是宗教性的動物。但他這定義只是我所下的定義裏的一個特別情形。人

類的宗教性就是他們富於社交性的結果。—V. *supra*. P. 143 et *suiv.*

發達了的唯一的精神生活乃是團體裏一切份子所共同的，各人的精神生活完全相同。但一到了社會的容積漸漸擴大，尤其是密度漸漸增高的時候，一種新的精神生活就出現了。個人們的殊異性，起初還埋沒在社會的相同性裏，到後來却漸漸露了頭角，而且漸漸增多了。許多許多的事物，從前因為與團體沒有關係而在人類意識之外，現在却變為意識的對象了。從前的個人們的行為，除了為物質上的需要而發的行為之外，總是互相牽引的，現在呢，每一個人却變為自然活動的源泉了。個別的人格由此成立，自己認識了自己，然而這個人的精神生活的發達並不把社會生活弄弱了，只把牠變化了而已。牠變為更自由了，更廣大了；而且牠既然只以個人的意識為本體，所以個人的意識受了反響，就擴大了，漸漸變複雜了，變為有可揉性的了。

這樣看來，人類與動物之間的區別所由成的原因也就是強迫人類超越自己的原因。野蠻人與文明人的距離一天比一天更遠，這事並沒有其他的來源。原始的時候感覺與理想相混。後來理想的能力漸漸離了感覺的範圍，人們學會了建立一些概念與法則，他們的精神在空間與時間裏漸漸包括更闊的地位，他們不以保留過去為滿足，還要霸佔了將來，他們的情感與傾向，起初是很

少數的，後來却變為複雜的而且是多方面的了：這一切都因為社會已經不停止地變化了。實際上，除非這些變化乃是沒有來源的，否則變化的原因一定在乎與環境相當的變化了。然而我們須知，人類只與三個環境有關係：第一，有機體；第二，外界；第三，社會。如果我們不算遺傳性的組合所致成的偶然的變態——其實這些變態在人類進化裏也沒有很大的作用——則有機體決不自然而然地改變的；牠自己也待外界的強迫然後變化。至於說到物質世界，自從有史以來，顯然還是與初時一樣，至少可以說如果我們不算那以社會為來源的那些新事物則物質世界就始終不會起過變化（註一）。因此之故，只有社會的變化可以解釋個人的自然的並行的變化罷了。

所以我們並非武斷，由此敢說無論「心理生理學」進步到了什麼程度，牠只能表示靈魂學上的一小部份，因為大部份的靈魂現象並不是從有機體的原因裏生出來的。這乃是那些精神哲學家所懂得了的；而且他們對於科學界所建的大功就是把從前一切的學說打倒，因為從前的人胡亂地把精神生活只認為肉體生活的開花期。他們顯然覺得精神生活在最高的表現上是很自

（註一）例如土壤的變化，河流的變化，都是農人或工程師的藝術之所致。

由的，很複雜的，決不會僅僅是肉體生活的一種延長。不過，我們也不能因為牠有一部份對有機體獨立就說牠不與任何自然界的因素有關，於是也就不能把牠放在自然界之外。但是，一切這些事實，凡是我們所不能在肉體組織上找得解釋的，都是從社會環境的種種特性裏生出來的；至少可以說，從上文看來，這是最近真理的一種假定了。然而我們須知，社會界也是比得上有機界一般自然的。因此之故，我們看見之意識裏有一段地方是「心理生理學」所不能解釋的，不該就說這地方乃是自己成立了的，是不容許以科學去研究的。不過這地方屬於另一種實驗科學，我們可以把這科學叫做「社會心理學」(socio-psychologie)。成立這科學的對象的那些現象實際上乃是混合性質的；牠們的主要表徵與其他靈魂上的種種事實的表徵相同，不過牠却是從那些社會原因裏生出來的罷了。

由此看來，我們不該跟着斯賓塞先生把社會生活認為個人的自然的簡單的結果，因為恰恰相反，可以說是後者從前者生出來。社會的事實並不僅僅是靈魂上的事實的發達作用，而靈魂上的事實都有一大部份是社會的事實在各人的意識內部所發生的延長作用。這一個議論是很重



要的，因為那相反的觀點時時刻刻可以令社會學家倒因為果，反果為因。舉一個例：人們往往在家族的組織裏看見了一切意識所固有的「人類的情感」的必然的表現，其實已經顛倒了事實的眞次序了。恰恰相反，却是親屬關係裏的社交組織形成了父母子女各方面的情感。假使社會的結構另是一個樣子，則親族的情感也便大不相同；證據乃是在許多許多的社會裏，父親的愛乃是沒有的（註一）。此外關於這類誤解，還可以找出許多例子（註二）。固然，在社會生活裏沒有什麼不是在個人的意識裏的，這是顯然的事；不過，差不多個人意識裏所有的一切都是從社會裏來的。假使是在離羣索居的境况之下，我們的意識狀態的一大部份決不會發生；又假使人類在另一種方式之下團聚，則我們的意識狀態也不會是這樣發生了。由此看來，這些意識狀態並不在普通人類

（註一）在母系的家庭裏就是如此。

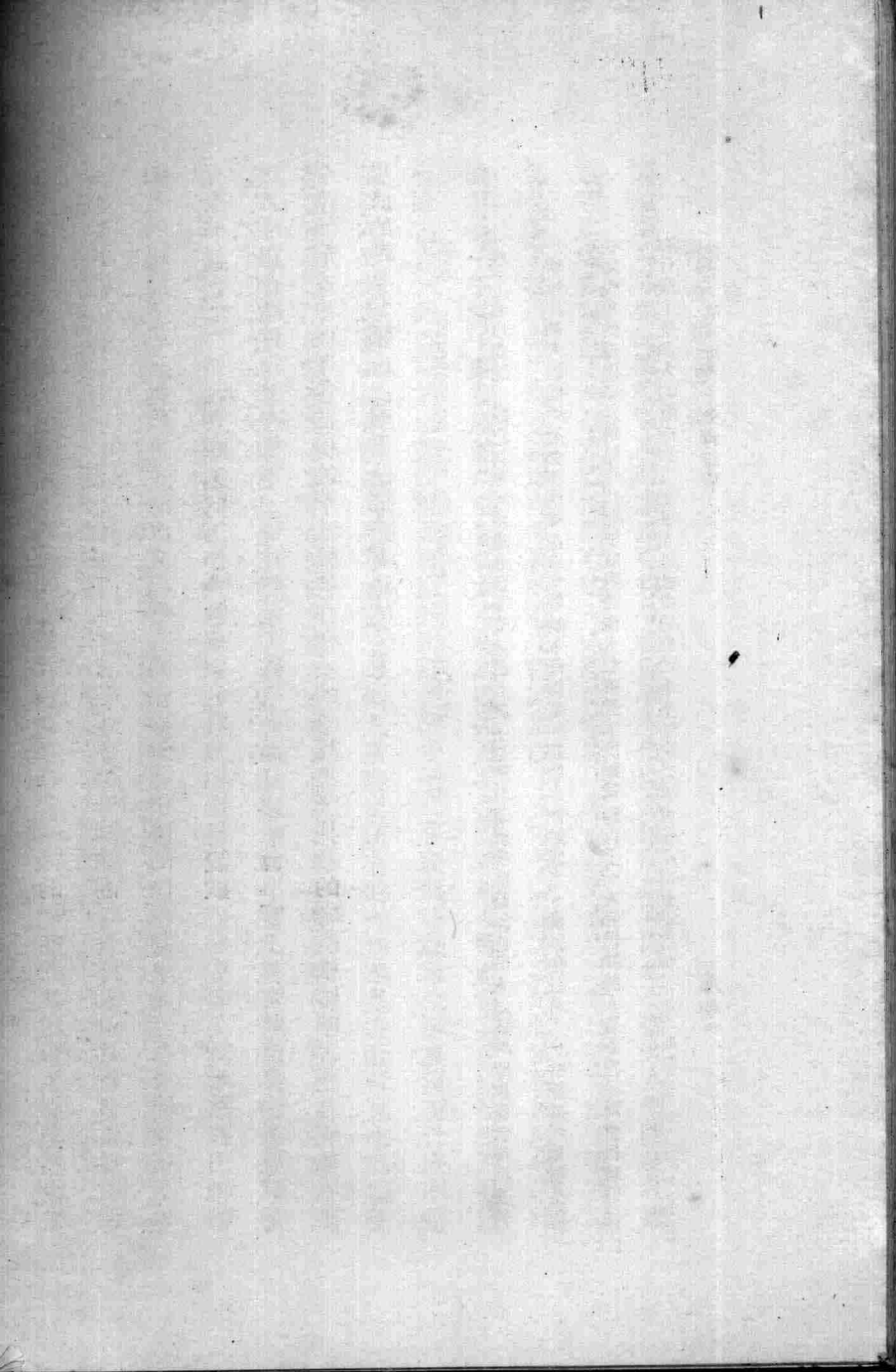
（註二）試僅僅舉一個例，譬如人們以為宗教乃是個人的可感性的作用，其實這些作用只是個人的社會狀態的一種延長，而這些社會狀態就出生了宗教。我在 *Revue philosophique, Etudes de science sociale* (juin 1886, cf.

*Année sociologique*, t. II, P. 1—28) 曾經發表過一篇文章申說這一點。

的心理裏生出來，却是由團聚了的人們依照人數之多寡與關係的淺深而互相發生影響，然後從那影響的樣法裏生出來的。這是團體生活的產物，也就只有團體的性質能夠解釋牠們。當然，假使個人的組織不相宜，牠們也不能成立；但個人的組織只是很遠的條件，却不是一些主因。新賓塞先生有時候（註一）把社會學家的工作與數學家的計算相比較，說數學家從若干球形演繹出牠們該怎樣組合纔能得到平衡。這一個比較是不確切的，而且與社會事實不相容。就這裏說，寧可說是全體的形式形成了各部份的形式。社會在個人的意識裏所找着的牠所根據的那些基礎，並不是現成的；牠是爲牠自己而創造那些基礎的（註二）。

（註一） Introduction a la science sociale, chap. I.

（註二）我以為這一段已經夠答覆那些倒果爲因的人們了。他們以爲社會既是只由個人造成的，所以社會生活裏的一切無非個人的。固然，社會生活並沒有其他的本體；但是，因爲個人們形成了一個社會，就有了一些新的現象發生，這些新現象的原因就是集團作用，牠們既對於個人意識起了反動，就形成了一大部份的個人意識。所以社會裏雖則沒有什麼不是個人的，然而與其說各人是社會的創造者，不如說是社會的產物更妥當些。



## 卷三 變態的形式

### 第一章 無法律的分工

直到現在，我們研究分工，只把牠認為常態的現象；但是，像一切的社會事實一般，又像一切的生物學上的事實一般，分工自有種種的病態，是必需分析的。就平常說，分工生出了社會連帶性；但有時候其結果却大不相同，或竟恰恰相反。所以我們必須研究是什麼使牠的自然的途徑拐了灣；因為只要有一天我們還不能證明這些情形是例外的，那麼，分工的制度就會被疑為應有這樣的

結果了。再者，研究變態，同時我們更可以確定常態的存在條件。等到我們曉得分工制在什麼情況之下纔停止產生連帶性的時候，我們同時就更曉得牠必須如何纔能有完滿的效果了。無論在什麼地方，病態學總是生理學上的寶貴的助手。

人們儘可以傾向於把「犯罪的職業」與其他害人的職業歸入分工制的不規則的形式裏。這些職業就是否定連帶性的東西；而且牠們是由種種特別的活動力造成了的。但是，嚴格地說，這上頭並無所謂分工，只有純粹而簡單的分歧趨向；這兩件事是不容混爲一談的。癩瘡與結核症都能令有機體的經緯增加了分歧趨向，然而生理作用並不能因此而發生了一種特別的官能（註一）。

在這一情形之下，並無所謂公共職務的分擔，不過，在機體裏——無論是社會的機體或個人的機體，——另成立一個機體，而這機體就損害那機體以圖生存。甚至於毫無所謂官能或職務；因爲若要一種活動方式值得叫做官能或職務，必須牠能協助其他官能職務去維持普通的生活纔行。

（註一）這兩件事是斯賓塞先生所不曾分別的，他似乎把牠們認爲同意義的。其實分歧的趨向（例如癩瘡，微生物，罪惡）與生活力集中的趨向（例如分工）乃是大不相同的。

由此看來，這問題是在我們的研究範圍之外的了。

我預備把我所研究的現象的種種例外的形式分爲三個模型。這並不是說此外沒有其他的形式；但下文所論的形式却是最普通的而且最重要的。

一

關於這一類，第一個情形就是工商業的恐慌；其破產就是機體連帶性的斷絕；實際上，這可以證明在機體的若干點上，有若干社會職務是不能互相照合的了。然而我們須知，在工作漸漸分開的時候，這些現象似乎漸漸變爲頻屢的，至少可以說在若干情形之下是如此。自一八四五年至一八六九年，破產增加了百分之七十。但我們却沒法子把這事實歸咎於經濟生活的發達，因爲那些企業雖則集中了好幾倍，其數目並不會增加了好幾倍。

工作與資本的衝突也是同一的現象的另一例子，而且是更顯明的例子。在工業上的職務漸漸趨向於專門化的時候，雖則連帶性增加了，衝突也更厲害了。在中世紀，工人到處與主人相依而

生活，「在同一的店子裏，在同一的桌子上分任工作」（註一）。工人與主人同在一個集團裏，同過一種生活。「雙方差不多是平等的；無論是誰，只要已經學習過那職業——至少可以說許多技藝是如此——假使他有了一些資本，他自己也可以立業的」（註二）。因此之故，當時的衝突完全是例外的。自從十五世紀以後，事情就開始變化了。「技藝團體已經不復是一個公共的所在；這只是工人們的絕對所有物，由他們決斷一切事情。自此之後，主人們與夥計們之間就成立了一道很深的鴻溝。夥計們自爲一類；他們有他們的習慣，他們的規律，他們自己的集會」（註三）。這樣分離了之後，衝突越發變爲繁多了。「當夥計們以爲有可埋怨的時候，他們就罷工以抵制一個城市，或一個資本家，而且他們都必須服從團體的命令……團體的權威可以使工人們有法子與他們的主人作對等的爭鬪」（註四）。但那時候的事情還與「現代我們所見的事情相差很遠。夥計們造反爲

（註一） Levasseur: *Les Classes ouvrières en France jusqu'à la Révolution*. II, 315.

（註二） *Ibid.*, I, 496.      （註三） *Ibid.*: *Les Classes ouvrières en France jusqu'à la Révolution*.

（註四） *Ibid.*

的是取得更多的工錢，或更優良的工作條件，但他們並不會把老板認爲永遠的仇人，沒奈何纔服從他。他們要他在某一點上讓步，努力與他爭持，但是那鬭爭並不是永遠的，當時的工場並不包括二類的仇人，因爲那時候社會主義還未出現」(註一)。後來到了第十七世紀，工人階級的第三段歷史開始了：大工業出現了。工人已更完全與資本家分離了。「他們好像成了隊伍了。各有各的職務，分工的制度已經稍爲進步了。在旺羅貝 (Van-Robais) 製造廠裏共有一千六百九十二個工人，廠中有許多特別作業室，例如製車子的，製刀子的，洗衣服的，染衣服的，織布的等等，都有他們自己的地方。又如織布一門也包含有許多種類的工人，他們的工作是完全有分別的」(註二)。工業越趨向於專門化的時候，工人革命的事情越變爲頻屢的了。「稍爲有一點兒不滿意就足令他們抵制資本家，夥計們當中誰不遵從公衆的決議，誰就倒霉」(註三)。我們曉得，自此之後鬭爭就更激烈了。

真的，在下一章我就要說這些社會關係的緊張的原因有一部份在乎工人們並不真的願意要現有的地位，却只往往是受壓迫而接受了這種條件的，因爲他們沒有別的法子去取得其他的



更好的地位的緣故。但是，單就壓迫而言，還不能完全解釋這現象。實際上，普通那些不得承受遺產的人們也都一樣地受重大的經濟壓迫，但在工業社會裏，這永遠不停止的仇敵狀態却特別顯明。再說工業社會的內部，一切的工人都無分別地受這種壓迫。然而我們須知，在小工業裏，工作還很不分開，資本家與工人之間還有相對的諧和現象（註四）；只到了大工業裏這種分裂狀態纔十分顯著。由此看來，工資分裂的原因還有一部份在別的地方了。

在科學史上，人們往往指出這分裂現象的另一背景。直到最近時期，科學還不很分開，只要一而且同一的人就可以治一切的科學。因此，人們就非常地感覺得牠的一致性。科學所由成的那些特別真理並非很多的，也非性質很不相同的，所以人們容易看見那把牠們連合成為唯一而且

(註一) Hubert Valleroux: Les corporations d'arts et de métiers. P. 49.

(註二) Levasseur: II, 315.

(註三) Ibid., 319.

(註四) Cauwès: Précis d'économie politique, II, 39.

同一的系統的一種關係。科學方法的本身既是很普通的，互相沒有很大的分別，所以種種方法所從分歧的公共出發點還被人們看得到。但是，到了科學的工作漸漸起了專門化的時候，每一學者就漸漸把自己關閉在一個小範圍裏，非但專研究一種特別的科學，而且限於那科學的問題當中的一類。孔德已經埋怨說「在他的時代，學者社會裏很少人的理會力能夠包羅唯一科學的全體，而其實科學還只是大全體的一部份罷了。大多數的學者已經自限於研求一種有定的科學裏的一個若干大小的片段，並不很管這些特別工作與那「實在認識」的普通系統的關係了」（註一）。但是，科學既被分割為許多許多的細別研究，已經不復形成一個連帶的全體了。這諧和性與一致性的缺乏，其最好的證明也許就在乎一種很多人相信的學說。大家以為每一特別科學自有牠的絕對價值，又以為學者只應該從事於專門的研究，不必管這些研究是否有用，是否適宜於什麼地方。斯各弗爾先生 (Schaffner) 說：「這智識上的分工很能令人耽心，我們生怕一種新的歷山大主義 (Alexandrinisme) 重來，以致一切科學又有一次新的破產」(註二)。

## 二

這些事實的嚴重狀態的成因乃在乎自從分工超過了發達程中某一限度之後，人們有時候看見分工的必然的結果。依人們說，在這情形之下，個人埋頭伏案只管自己的工作，限於自己的活動的特別範圍，於是成了孤立的；他不復感覺得有些人在他身邊工作，而且合作一件東西，他甚至於不想及這是共同的作品。由此看來，假使分工的制度再發達了些，豈不變了社會渙散的一個源泉嗎？孔德說：「一切任何的分解作用勢必傾向於形成了一種相當的渙散作用，人類工作的根本分配不免引起了個人分歧的某種相對限度，這些分歧乃是智識上的分歧，同時也是精神上的分歧，其所組合的影響力量必須同時有一種永久的紀律補救，纔好不停止地提防或阻止他們的不諧和的發達。實際上，就一方面說，社會的職務的分開，很能使個別的努力有很可幸的發展，因為非

(註 1) Cours de Philosophie positive, I, 27.

(註 11) Bau und Leben des sozialen Körpers, IV, 113.

如此就不成功，但就另一方面說，這分工作用却自然而地傾向於窒閉了全體的心靈而且深深地妨礙人類的進步。就道德的觀點上說，每個人雖則這樣地與羣衆有密切關係，同時他又自然地被他自己的個別活動力所轉移，這個別活動力常常喚起他私人的利益，以致他僅能模糊地看見公衆的利益與私人的利益之間的真正關係……因此之故，同是一種制度，牠雖能令普通的社會發達而且擴大，同時又在另一外觀之下快要將社會分解成爲許多不相黏連的團體，甚至於似乎不是屬於同一種類了」(註一)。愛斯丕那先生 (Espinas) 差不多也是同樣的說法。他說：「分工作用就是分散作用」(註二)。

由此看來，分工制度憑自己的本質施行一種分解力；尤其是在職務十分專門化的時候這種力量越大。但是，孔德在他的原則裏並不會斷說應該把社會歸復到他所謂「普通時代」，換句話說就是歸復到社會所從出發的同質的而且無差別的狀態。職務的分歧性是有用的，而且是必需的；但是，一致性也是一樣地不可少的。一致性既不能自然而地從分歧性裏生出來，所以人們就該當心使牠實現，而且維持着牠。這麼一來，社會的機體裏就該有一種特別的職務，由一個獨立機

關代表牠。這機關就是國家或政府。孔德說：「以我看來，政府的社會作用乃在乎充分地阻止或提防那意見上，情感上，利益上的根本分散的勢所必然的傾向，因為這種傾向乃是人類進步的原則的本身的不可免的結果，假使那分散作用能夠毫無障礙地向自然的路途進行，就終於不免阻止了社會的進步，一切重要的關係都不行了。在我的意思，這見解就是純粹的政府的抽象而且首要的理論的第一基礎了。所謂純粹的政府，須經過最高尙而且最完全的科學發展的，換句話說就由全體對於各部份所起的普遍的反動爲表徵；這必然的反動，起初是自然而然的，後來却變爲常規了。實際上，我們分明地知道防止這樣一種分散作用的唯一的真法子乃在乎把這必要的反動建立爲一種新的特別職務，令牠能夠很適宜地干涉社會經濟界的種種的職務的平常的執行，好教人們不停止地念及全體，而且感覺到共同的連帶關係」〔註二〕。

〔註一〕 Cours, IV, 429.

〔註二〕 Sociétés animales, conclusion, IV.

〔註三〕 Cours de Philosophie positive, IV, 430—431.

政府對於社會全部是怎樣的，哲學對於諸科學也就該是怎樣。科學的分歧性既傾向於破壞科學的一致性，就該有一種新科學擔任把那一致性重新建立纔行。細別的研究既使我們看不見了人類知識的全部，我們就該建立關於研究學問的一個特別系統，好把那全部重新找着，而且把牠弄得非常顯明。換別的話說就是：「應該把普通科學的研究也認爲一種大大的專門學問。我們希望有一班新學者曾經受過相當的教育之後並不從事於「自然哲學」的任何一門，却去就種種不同的科學的現狀去研究，專一地從事於確定每一科學的精神發現牠們的關係與連帶性，又如果可能的話，從事於把種種科學的固有的原理總攬成爲少數的共同原理……這麼一來，科學裏的分工儘可以推行而無絲毫的危險，那種種不同的人類知識需要把分工推行怎樣遠都可以了」（註一）。

固然，我自己也說過（註二），政府機關跟着分工制度發達，並非對重作用，却只是一種機械式的需要。在各職務分配得很細的時候，各機關是有很密切的連帶關係的；甲機關所受的影響也就影響及於乙機關，於是社會的種種事件更容易引起普通的注意。同時，因爲片段模型消滅了之後，

牠們也更容易分散在同一經緯或同一機關的全區域上。根據這兩種理由，在指揮機關更有這種現象，因為指揮機關常常施用牠的活動力，所以活動力就跟着容積發達了。但是牠的活動範圍並不擴張得更遠些。

然而我們須知，在這普通而且浮淺的生活之下還有一種內的生活。這是一套的機關，牠並不完全對於前者是獨立的，然而前者不干預的時候牠也能施行作用，甚至於是不知不覺地做去的。至少可以說在常態是如此。這些機關是不受牠的作用的支配的，因為牠離牠們太遠了。政府並不能時時刻刻去規定經濟界各市場的種種條件，規定物品的價目與服務的報酬，比較出產物的消費的需要等等。這一些的实施問題引起了許多許多的細節，與許多特別的情況有關，只有最近的人們纔能認識。再說一個更有力的理由：如果那些職務不自相適合，政府也不能令牠們相適合或

(註一) 政府與哲學相提並論，並沒有什麼可怪的；因為在孔德看來，這兩種建設是互相不能分離的。他的心目中的政府，如果不先建設了實證哲學，政府乃是不可能的。

(註二) 見卷一，第七章，第三節，第一九七至二一五頁。

令牠們很諧和地互助。由此看來，如果像人們所說，分工有渙散的結果，那麼，牠在社會的範圍就該能自由發展而無所阻，因為這上頭並沒有什麼可以阻止牠的。但是，有組織的社會也像一切的機體一般地是有一致性的；這一一致性的成因就在乎諸份子的自然的同意。這一種「內的連帶性非但像高等中央的支配力一般地是必要的，而且牠甚至於是必需的條件，因為所謂中央只是把牠變了面目表現出來，而且使牠變為神聖的東西。譬如腦筋並不創造機體的一致性，却只表現牠，使牠尊崇。人家說全體對於部份必須反動，但先須這全體存在纔行，換句話說就是諸份子先須互相發生了連帶關係，然後那全體纔認識了自己而以全體的資格去反動。這麼一來，在工作漸漸分開的時候，應該就有一種漸進的分解作用發生，而這作用並非發生在甲點或乙點上，却是在社會的全範圍裏；但其實人們却注意到社會的集中作用一天比一天更強。

但是人家會說我們用不着管這些枝節。遇必要時，只消喚起了「全體的精神與共同關係的感覺」就行了，而且這一種行為只有政府有施行的資格。這話是真的，但如果合作不能自己實現，政府的行為太普通了，怎能保證社會種種職務上的合作呢？實際上，問題在什麼地方？在乎使各個



人覺得自己還不夠，使他覺得他是他所屬的全體的一份子嗎？但是，這樣的一種意象，太模糊了，太抽象了，而且凡是複雜的意象都是時有時無的，決沒法子抵抗那些強烈的、具體的印象，因為那些印象乃是我們各人身上的職業活動力所喚起的。由此看來，如果職業活動力的結果是像人家所說的，又如果充滿我們的日常生活的那些職務傾向於把我們從我們所屬的團體裏拉開，那麼，這樣的一種理會力既漸去漸遠，又僅僅佔了意識的一小部份，決不足以拉住我們的。若要我們真的感覺得着我們的隸屬狀態，就先須這感覺他是持續的；若要這感覺是持續的，先須牠與每一特別職務的作用發生了連帶關係纔行。但是，到了那時候，專門化的結果却不會如人家所說的了。若說政府的行爲的目的在乎維持各職業之間道德上的一致性嗎？又若說：「社會的情感漸次地集中於同一職業的個人們之間，因為各階級的風俗與思想並不充分地相同，所以這些情感漸漸與別的階級不生關係了」〔註一〕，政府的行爲的目的在乎阻止這種傾向嗎？但是這種道德上的一致性並不是用強力可以取得的，也不是違反事物的自然所能取得的。職務上的分歧性引起了道

〔註一〕 Cours de Philosophie positive, IV, 42.

德上的分歧性，是沒有什麼可以防止的，而且，在前者發達的時候，後者也不免發達的。再者，我們曉得這兩個現象並行地發達爲的是哪幾個理由。所以那些團體情感漸漸變爲不能阻止人們所認爲分工所產生的離心傾向了。這一則因爲在工作越分開的時候那些傾向越增加，二則因爲團體情感的自身也變弱了。

根據這同一的理由，哲學漸漸變爲不能保證科學的一致性的了。在一個人同時研治種種不同的科學的時候，當然能夠獲得必要的知識以建立科學的一致性。但一到了科學漸漸專門化的時候，這些大綜合已經不是別的什麼，只是提早的普遍化罷了；因爲科學所應該包括的種種假定，種種規律，種種現象，多極了，所以人類的智慧對此漸漸沒有充分的確切的認識了。李波先生（*波*，*dot*）說得好：「我們可以提出一個有趣的問題：哲學乃是世界的普通的理會作用，但是到了某一天，那些特別的科學變爲太複雜了之後，已經不能令人窺見牠們的底細，於是那些哲學家只好研究一些最普通的結果，那麼，他們的知識勢必是很浮淺的了。到了那時候，哲學會變爲什麼東西呢？」（註一）

固然，人們也還頗有理由去說如果一個學者只曉得把自己關閉在專門的學問裏頭，不肯從事於一切外界的觀察，這乃是過分的驕傲。但是我們可以斷說若要對於某一科學有一種頗正確的觀念，就須先把那科學實驗過，說俏皮一點兒就是須在其中生活過來纔行。這因為實際上那科學所確定地表現了的幾個論點並不就完全包括了一門科學。在這已經實現了的現有科學之外還有另一種科學，這另一種科學乃是具體的，靈活的，有一部份還不被人認識，還待人探求。在獲得的結果之外，還有種種的希望，習慣，本能，需要，預覺等等。這些都是很隱晦的東西，不是言語所能形容的，然而又是很有權威的東西，有時候牠們竟駕馭學者的全生命。這一切還算是科學。這甚至於是更好的科學，是大部分的科學，因為如果把已經發明了的真理與那些尙待發明的真理比較，則已經發明的實居少數；再說，若要得到已經發明的真理的全意義，若要懂得真理的結晶，就須趁那科學還在自由狀態的時候，換句話說就是在牠未在確定的形式之下固定以前先把科學的生活仔細觀察一番纔行。否則我們只能得到牠的字面，却得不到牠的精神。每一種科學自有牠的

靈魂是在學者的意識裏生活着的。這靈魂只有一部份成爲一個形體，表示一些可感覺的形式，那表現牠的種種程式既是普通的，也就容易是可以轉移的。至於意識裏那另一部份並沒有形象露在外面，就不相同了。在這另一部份裏，一切都是個人的，都是須待個人的實驗然後可以取得的。若要參加其間，就須從事工作，置身於種種事實的跟前。依照孔德的意思，若要科學的一致性得到保證，只須把種種科學方法弄成一致就夠了（註一）；然而那些科學方法恰是不容易統一的呢。科學方法乃是各種科學本身所固有的，我們不能把牠們從已經成立了的真理的體內抽出來另加編纂，所以除非我們自己去實驗牠們，否則不能認識牠們。然而我們須知，從今而後，一個人是不能實驗許多科學的了。由此看來，這些大大的普通化只能得到事物上的大略而已。再者，如果我們想到那些學者在從事於發見牠們的真理——甚至於是最特別的——的時候，他們的工夫是多麼慢，是多麼耐心地提防，那麼，我們就可以明白那些臨時發見的科學方法對於他們只有很微的力量了。

但是，無論這些普通哲學性的價值如何，科學決沒法子在這上頭取得牠所需要的一致性。

通哲學固然很能表現各科學之間之共同之點，例如規律，特別方法等，但是，除了一些相似點之外，還有許多相異點是有待乎綜合的。人們常常說「普通」是有力量包括牠所省略的許多個別事實的；但這乃是不確當的話。牠只能包括那些個別事實所有的共同之點而已。然而我們須知，世界上決沒有兩種現象是相同的，那怕是很簡單的現象也有與別不同的地方。因此之故，一切之普通論點想要支配一種科學的時候，勢必漏了一部份。要在同質的而且非個別的一個程式裏頭把種種事物的分別不同的本性及具體的特徵都溶為一爐，這是不可能的。不過，在那些相似點超過了相異點的時候，牠們就足以綜合那些這樣湊近了的意象；細節的不諧和已經在全體的諧和裏消滅了。反過來說，在那些相異點漸漸變為衆多的時候，那黏合性就變為不很固定的了，就需要別的方法去固定牠了。我們試想一想：各種專門科學增加得多麼厲害，所有定式，定律，定理，假定，手段，方法，等等，都是分而又分的，所以我們就該懂得：一個簡短的程式——例如進化律——是不足以綜括那些富有複雜性的現象的了。縱使那些全部觀察是適合於現實的，牠們所表現的部份比之牠

們所未表現的部份實在不算一回事。由此看來，我們決不能用這方法就把那些實驗科學的孤立狀態改轉了。滋養各種科學的那些細別研究，與這樣的一些綜合研究之間，實在有一道很大的鴻溝。這兩種知識之間所賴以維繫的繩子太細了，太鬆了，因此，如果那些專門科學僅僅能在包括牠們的那一種哲學裏認識牠們的相互關係，那麼，牠們所得的感覺就始終是太模糊的，不會發生效果了。

哲學好像科學的團體意識；到了工作漸漸分開了之後，團體意識也漸漸減小，在哲學與科學也是這個道理。

### 三

孔德雖則曾經承認分工制是連帶性的一個源泉，但他似乎不曾看見這連帶性乃是固有的，而且漸漸替代了社會相似性所產出的那一個連帶性。因此之故，他看見了在各種職務很專門化的時候社會相似性很傾向於消滅，他就以為這消滅狀態是一種病態，以為專門化過度之後就危

及於社會黏合性，於是他就說有時候分工發達的結果生出了無秩序的種種事實就是這個緣故。但是，我在上文既然證明了團體情感的衰弱乃是常態的現象，我就沒法子把我此刻所研究的現象說是變態的現象的原因了。在某幾種情形之下，有機的連帶性還不完全是牠所當然的樣子，但這決不是因為機械的連帶性已經失了若干地盤，却是因為有機的連帶性的種種「存在條件」還不會完全實現罷了。

實際上，我們曉得：隨便在什麼地方觀察，我們總同時遇見一種充分發達的規定，是足以確定各種職務的連帶關係的（註一）。若要有有機的連帶性存在，單靠有了一系統的互相需要的機關就普通上能感覺得着牠們的連帶性還不夠，還須預先確定了一種方式，令牠們依這方式去互助，縱使不能在種種遭遇裏都如此，至少須在最常遇的情況裏是如此。否則牠們就要時時刻刻有新的鬭爭，然後能得到一個平衡；因為若要取得這平衡性的條件就須靠一番摸索的工夫，而在摸索的過程中，每一份子對待另一份子，與其說是助手，不如說是敵手。由此看來，這些衝突就會不停止地

發生，而且假使雙方的義務在每一特別情形之下必須完全重新論定，那連帶性豈不是空虛的了嗎？人們會說還有契約。但是，先說，一切社會關係並不都有這種法定的形式。再說，我們曉得契約本身是不夠用的，還要先有一種規定，像契約生活一般地擴張而且漸變複雜纔行。還有一層，凡是以此為來源的那些關係都是屬於短期間的。契約只是無定期的停戰，只能暫時把雙方的仇敵行為停止了而已。固然，一種規定無論是怎樣明確，總不免留下許多不諧和的餘地。但是，若要社會生活裏沒有鬭爭，這並不是必要的，甚至於是不可可能的。連帶性的作用並不在乎取銷了競爭，只在乎改良競爭罷了。

再者，就常態說，這些規律的本身就掙脫了分工的範圍；牠們只是分工的一種延長。當然，假使牠所使接觸的只是些個人們，他們僅僅為着交換他們個人的效力而暫時聯絡一吓子，那麼，任何的規定作用都不會發生。然而實際上牠所使接觸的乃是一些職務，換句話說就是一些確定的行為樣法，而這些樣法在某環境裏是重複的，是雷同的，因為牠們的來源就是社會生活裏那些恆久而普通的條件。由此看來，這些職務互相間所生的關係就不免達到了同一的固定程度與同一



的規定程度。世上有些樣法互相起反動，而因為與自然界適合的緣故就往往重複而成爲一些習慣；至於習慣漸漸有了力量的時候就漸漸變爲一些行爲上的規律了。「過去」是預先確定了「將來」的。換句話說：世上有些權利與義務爲習慣所造成了之後就終於變爲強迫的了。由此看來，規律所造成的並不是連帶機關所在的互屬狀態，牠只依照某某地位而用一種確定的而且可感覺的樣法去表示那狀態罷了。同理，腦系並不能像人家所說支配有機體的進化，却是有機體的進化的結果（註一）。腦網似乎只是各器官之間互相交換的刺激作用與動作之波所由的過程，這是「生命」爲自己而掘的一些運河，始終只循着同一的方向流去，而神經節不過是許多運河的交切線而已（註二）。世上有些倫理學家因爲不認識這現象的外觀，以致怪分工制不能產生真的連帶性。他們在這上頭只看見了一些特別的交換，一些暫時的組合，沒有過去，也沒有將來，個人是放任給個人自理的；他們沒有看見這固定作用的慢功夫，也沒有看見這些關係的經緯漸漸自然地織

（註一）Perrier: Colonies animales, P. 746.

（註二）Spencer: Principes de biologie, II, 438 et suiv.

成，而且把有機的連帶性弄成了永久的了。

然而我們須知，在上文所陳的許多情形之下，這種規定若非不存在，就是不與分工發達的程度相當。今日已經不復有一些規律去規定經濟企業的數目，而且在工業的每一門類裏，人們並不能把出產量規定到恰恰與消費的水平線相當。但是，我並不想在這事實上引出一種實施的結論；我也不主張一種限制的法規是必要的；在這裏，我們用不着掂播利害的重輕。只有一層是真的，這就是：因為沒有一種規定，就不容許各種職務之間有很規則的諧和了。固然，經濟家說，在必要時，這諧和會自己成立了的，因為物價有高低，於是隨着需要的多少而出產量就自然而然地會增加或減少了。但是，無論如何，若要諧和像這樣成立，勢必經過了許多次平衡性的中斷，以及若干時期的擾亂。再者，職務越趨專門化，這些擾亂自然也就越趨頻屢；因為在一種組織越複雜的時候，人們越感覺得需要一種更擴大的規定了。

直到現在，資本與工作的關係在法律上仍是一種不確定的狀態。工役的契約在我們的法律裏只佔很小的位置；尤其是當我們想到工資關係的複雜與歧異的時候，更認為非加以規定不可。

再者，這一層我們用不着多說，因為現代各民族都感覺到這種缺憾，而且努力以求補救了（註一）。

科學方法的規律之於科學，恰像法律上與風俗上的規律之於人類的行為；科學方法指揮學者的思想，恰像法律駕馭人類的舉動。然而我們須知，每一科學雖則有牠的方法，但牠所實現的秩序却完全是內部的。研治一門科學的學者的步驟受那方法的支配，却不是外界與學者的關係受牠支配。世上很少規律是同時支配種種不同的科學的努力，以求達到一個共同目的。尤其是在倫理學與社會學裏是如此；至於數學、物理化學，甚至於生物學，牠們相互間似乎並非完全不發生關係的。但是，那些法學家、心理學家、人類學家、經濟學家、統計學家、言語學家、歷史學家，各有各的研竟，竟像他們所研究的互有分別的各類事實各自成爲獨立的世界似的。其實那些事實乃是互相銜接的；所以那些相當的科學也該是互相銜接的纔是道理。因此之故，人們就說科學界裏起了混亂狀態。就普通科學而言，這話未免太過，但若就這些有定的科學而言，這話却是真的。實際上，這些

（註一）這一段是在一八九三年寫的。自此之後，關於工業的條文在我們的法律裏已經佔了更重要的地位了。這可以

證明那缺憾是多麼大，而且還不能說是已經補救了。

科學令人好像看見一個許多不相連接的部份所集成的全體，而諸部份是不互相合作的。由此看來，牠們所以成爲不一致的全體者，這並不因爲牠們不充分地感覺着牠們是相似的；只因爲牠們沒有組織罷了。

所以這各別的例子只是同一種類分出來的花樣；在这一切情形之下，分工如果不能生出連帶性，這就因爲各機關的相互關係還不曾受規定，因爲牠們還在無法律的狀態裏。

然而這無法律的狀態是從哪裏來的呢？

一個許多規律的合體既是各種社會職務之間自然而然地積成的相互關係所取的一個形式，申說起來，我們就可以說凡在連帶的機關充分地接觸或充分地延長的時候那無法律的狀態乃是不可可能的。實際上，在互相接觸的時候，牠們在每一情況之下都很容易知道互相需要，於是也就很強烈地而且永久地感覺到互相連屬的關係。根據同一的理由，牠們互相間很容易發生交換作用；因爲容易，所以交換也就成爲頻屢的；又因爲是有規則的，所以牠們自然地漸漸互相使成有

規則；再藉着時間的力量，固定的作用就漸漸完成了。末了再說：因為在有了小小的影響就雙方都感覺得着的緣故，所以這樣成立的那些規律也帶有那影響的痕跡，換句話說就是那些規律預先料定了平衡性所需的條件，甚至於把細則也確定了。但是，反過來說，如果二者之間來了一層隔膜，就只有某種強度的刺激能夠從甲機關傳至乙機關。關係既少，就不常常重複，因此也就不能確定，所以每次都有些新的摸索動作之波所導由的運河掘不起來，這因為這些波的本身已經是時有時無的了。至少可以說，雖則有些規律終於能夠成立了，但牠們還是很普通的，很模糊的；因為在這些條件之下只有種種現象的最普通的輪廓是可以確定的罷了。假使兩方雖有充分的接觸，而這個接觸是最近纔發生的，發生不久又沒有了，那麼，其結果也與從來沒有接觸的一般（註一）。

就最普通說，這條件是順着自然的力量而實現了的。因為若耍一個機體裏的兩部份或數部

（註一）但是，在有一種情形之下，雖則有了充分的接觸，也可以發生無法律的狀態。這就是爲着要成立一種必要的規定，做了一番改革，而這改革却是社會的結構所不能勝任的；這因為社會的可塑性並不是無限的。當牠到了極限的時候，縱使是必要的改革，也是不可能的。

份分擔一種職務，勢必先須那些部份有了若干接觸性纔行。再者，在工作分開了之後，各方面既互相需要，自然也就傾向於把牠們的距離縮短。所以在我們越上溯動物階級的時候，越見各器官互相接近。斯賓塞先生也說高等動物的器官之間的空隙比下等動物的小了許多。但是如果有了例外的情况的助力，事情儘可以是另一樣的。

在我們所研究的一種情形恰恰就是如此。當片段模型非常顯明的時候，有若干不同的片段，差不多也就有若干經濟市場；因此之故，每一市場總是很有限制的。生產者既與消費者十分相近，就能夠很容易明瞭他們所應該滿足的需要範圍之大小。由此看來，很容易成立了一個平衡，而生產也自然而地有了規定。反過來說，到了有組織的模型漸漸發達的時候，片段的交融就引起了市場的交融；一個市場差不多包括了整個的社會。市場甚至於擴張到了本社會之外，傾向於變為世界商場；因為在片段之間的疆界漸漸消滅了的時候，各民族之間的疆界也漸漸消滅了。結果是：每一工業所供給的消費者散居於全國，甚至於全世界都有。這麼一來，就沒有充分的接觸了。生產者非但眼光顧不到全市場，連思想也管不到全市場；他不能想像市場的界限，因為市場已經可以說

是無界限的了。自此之後，生產沒有標準，沒有規律，只能胡亂摸索；而在這摸索的過程中，那標準不免向左或向右溢出軌道了。因此之故，就有了循環的經濟恐慌來擾亂經濟上的職務。破產乃是那些局部的狹小的恐慌的發展，大約也是這同一原因的一個結果。

在市場擴大的時候，大工業漸漸出現了。然而我們須知，大工業的結果在乎改變工資兩方的關係。腦系的疲勞，加以大集合的傳染力，就把工人們的需要增加了。機器的工作替代了手工；大工廠替代了小工場。工人好像進了軍隊裏，整天到晚離開家庭；他們常常是與雇用他們的人離開而生活的。這些工業生活的新條件自然需要一種新組織；但是，改革既是非常之快的，互相衝突的種種利益還不曾有時間得到牠們的平衡性呢（註一）。

末了，倫理學與社會學所以有上文所說的狀況者，因為牠們是最後纔進了實驗科學範圍內的。實際上，只從近百年來，這些現象的新園地纔有了科學的搜尋。學者們依着他們的自然的嗜好，

（註一）但是我們不要忘記了一層：如本書下章所說，這衝突狀態並非完全由於這些改革的迅速，却有一半是由於競爭的外的條件太不平等了。時間對於這原因沒有影響的。

各釋了這新園地的一角。他們散處在這廣闊的地面之上，直到現在，還是互相遠離，感覺不着連合他們的那些關係。但是，只要他們從出發點漸漸推遠，終有一天他們會互相接觸，於是就勢必認識了他們的連帶關係的。這麼一來，科學的一致性自然會成立；這並不是某一程式的抽象的一致性，因為牠太狹小了，包括不了許多事物，却是有機的整體的活的一致性。若要科學成爲一個，並不必要把牠把全身容納在同一而且唯一的意識裏，——而且這是不可能的，——只要研治科學的人們覺得他們在協力從事於同一的工作就行了。

上文所說，把人們所責備於分工的罪過的最大一項的基礎已經推翻了。

人們往往怪分工制度把個人弄成機械以致減少了他的個性。實際上，如果他不知道人們所需要於他的工作有什麼用途，如果他不把任何目的連屬於工作之上，他就只好循例做事以圖塞責了。他天天重做同樣的動作，過的是有規則的單調生活，不覺得有趣，也不懂得是什麼。這已經不是活着的有機體裏一個活着的細胞，因為細胞是不停止地顫動而與其他鄰近的細胞接觸的，牠



對牠們發生了影響，然後輪着牠適應牠們的影響，於是隨着環境的需要而擴張，收縮，彎曲，改變——現在的工人何嘗如此？他只是一個無生氣的機件，由外力迫着他動搖，始終只向同一方面而且依照同一方式而動作。當然，無論我們對於精神上的理想如何，看見了人類的自然變壞到了這地步，也不能無動於心的。如果倫理學的目的在乎改良個人，決不能讓人們把個人破壞到這地步；又如果倫理學的對象是社會，也決不能讓社會生活的源泉乾涸；因為這禍害非但危及經濟上的職務，而且危及一切的社會職務，無論怎樣高尚的也不能在例外。孔德說：「人家往往在物質界裏痛惜工人們一輩子只純然從事於製造刀柄或扣針的頭，這固然是痛惜得有理；但是，若就健全的哲學而言，其實我們也該在智識界裏痛惜人類的腦筋永遠專用於解決幾個方程式或把幾個昆蟲分類；無論就前一種情形或後一種情形而言，精神上的結果不幸都是非常相似的。」（註一）

人家有時候提倡一種救濟方法，說是對於工作者所應得的特別的專門學識之外應該給他們一種普通教育。但是，人家歸罪於分工的壞結果縱使有若干可以因此得了補救，而這畢竟不是一

一個預防的方法。分工並不爲人家把一種普通教育放在牠的前頭就會變了性質的。固然，工作者能夠欣賞藝術，文學，等等，這都是好的；但他整天到晚被當做一個機械，這豈不是仍舊是壞的？再者，這兩種生活太相反了，還有什麼法子調和而由一個人把牠們兼收並蓄呢？譬如一個人看慣了廣漠的天涯與全部的風景，把美麗的普通事物都熟識了，一旦從事於一種特別的工作，把自己關閉在狹窄的界限之內，還能夠耐煩嗎？由此看來，這樣的一種救濟方法若把專門工作弄成無害的，同時就牠弄成不可忍的，因此，差不多是不可能的了。

然而有一說可以免除爭端。原來事實與人們所說的恰恰相反：分工所以生出這種結果者，並非牠的自然的结果，却只由於一些變態的例外的情况罷了。若要牠能發達，同時又不在人類意識裏發生這樣可悲的影響，我們並不必把相反的作用去調劑牠；只須使牠是牠自己，不容外界有什麼來變化了牠的性質就行了。因爲就常態說，每一特別職務的作用並不在乎個人把自己緊緊地關閉在那職務裏，却要他常常注意到鄰近的那些職務的關係，認識了牠們的需要，認識了忽然來到的一些變遷等等。真正的分工非但不要工作者整天到晚埋頭伏案，而且要他常常注意到他的

合作者，影響到他們，又受他們的影響。由此看來，這並不是一個機械，因為工作者並不是不見方向而重複他的動作的；他曉得他的工作有什麼用處，他的工作的目的是被他看得頗清楚的。他覺得他本人是有用的。爲着這個，並不必要他在社會的生涯裏包攬了很大的一部份，只要他看得見，懂得他的動作是有一個目的的，就夠了。自此之後，他的活動力儘管怎樣專門，怎樣單一，總算是一個有意識的人的活動力，因爲他的動作是有了了一種意義的了。他自己是知道的了。假使那些經濟家不僅僅把分工認爲增加社會生產力的一種方法，又假使他們曾經看見牠是連帶性的源泉，那麼，這分工的主要的表徵還會埋在黑暗裏嗎？分工的制度還會被人家這樣冤枉嗎？

## 第二章 強迫的分工

但是，有了一些規律還是不夠的；因為有時候規律本身恰是弊害的原因。在階級鬭爭就是這個情形。階級的成立就形成了分工的組織，而且這是很嚴密規定的一種組織；然而牠却往往是不和睦的一個源泉。下等階級既不滿意或不復滿意於習俗或法律所給予他們的任務，於是他們垂涎那些他們所不能得到的任務而努力設法從那些現任的人們的手裏搶了過來。因為有了這種工作分配的方式，許多內戰就從此發生了。

在有機體裏，我們絕對看不見像這類的情形。固然，在病勢發作的時候，有機體裏種種不同的經緯就戰鬪起來，損害別的經緯以求滋養自己。然而從來沒有一個細胞或一個器官除了自己的任務之外還求僭佔別的任務的。理由乃是機體的每一原素都是機械地趨向牠的目的的。牠的組

織與牠在機體裏的位置已經確定了牠的職分；牠的工作只是牠的自然的結果。牠儘可以不稱其職，但牠却不能佔取別的器官的職務，除非這別的器官自己放棄，例如上文所說的很罕見的替代作用纔有這種情形。至於社會裏就不然了。在社會裏，偶然的可能性更大了；在個人的遺傳的能力與他所盡的社會職務二者之間有一個很大的距離；前者並不直接地需要引起了後者。這空間是給人們摸索的，給人們辯論的，其間還有許多原因可以使個人的性質改變了自然的方向而造成一種病態。因為這種組織是更有彈性的，所以牠也是更弱的，更易受變化的。固然，我們並不是一生下來就預先注定了担负某種特別的任務的；但我們却有若干嗜好與若干能力限定了我們的選擇範圍。如果我們的嗜好與能力不被注意到，以致我們的日常事務不停止地觸犯牠們，那麼，我們就會痛苦起來而求一個方法去消除我們的痛苦。然而我們須知，方法沒有別的，只有把已成的秩序變更，做成一個新秩序來。爲着要分工制能生出連帶性，並不是人人各有他的工作就夠了的，還須這工作與他相宜纔行。

然而我們須知，在我們所研究的例子裏，這條件還不會實現。實際上，自從有了階級之後，非但

不能產生連帶性，有時候還產生了些很痛苦的衝突；其所以如此者，因為連帶性所依附的那些特別職務的分配並不與自然的才力的分配相應，再說確切些，就是已經不復相應了。儘管人們怎樣說（註一），決不會完全由於模倣精神以致下等階級終於希望得到上等階級的生活。嚴格地說，模倣自身還不會得了解釋，因為牠還有待乎其他的事情。原來模倣只在已經相似的人物當中纔是可能的，而且須在相似的限度之內纔是可能的；在不相同的種類之間就不能有模倣了。精神上的傳染也像肉體上的傳染，必須在預先有了可染性的地方然後傳染纔能發生。若要各種需要由甲階級傳至於乙階級，先須原始時代藉以分隔兩階級的那些相異點消滅了或減小了纔行。先須社會裏起了大變化，結果是乙階級的人們變為有能力負擔當初他們所不能負擔的任務，同時，甲階級也失去當初那種高超狀態了。當羅馬的庶民開始與貴族爭宗教上與行政上的職務的光榮的時候，這並不完全是為的要模倣貴族，却是因為庶民們變為更聰明了，更富裕了，人數更多了，於是他們的嗜好與他們的志願當然也就起了變化了。自從有了這次的變化之後，全社會裏，個人們的能力與人家指定給他們的活動範圍已經不相稱了，只有強迫的力量能令他們繫屬於他們的

職務，而這強迫力有時候強些，有時候弱些，有時候是直接的，有時候是不很直接的。因此之故只能有一種不完善的而且受擾亂的連帶性了。

由此看來，這結果並不是分工的必然的結果。這結果之產生只在一些十分特別的情況之下，換句話說就是在分工受了外界的強迫的時候然後生出這結果來。如果牠純然順着內部的自然，沒有一點兒什麼來妨礙個人們的意向，那麼，其結果一定是不一樣的。實際上，在這條件之下，個人的性質與社會的職務之間一定會發生一種諧和，至少可以說在平均的情形是如此。原來在爭工作的時候，如果沒有什麼可以不合理地妨礙或扶助那些競爭者，那麼，誰的能力適宜於哪一類的活動力，誰就爭得到哪一類的職務，這是不可避免的趨勢。在那時候，確定分工方式的那一個唯一的原因乃在乎人類能力的殊異了。順着自然的力量，工作的分配一定是依照能力的，因為若要依照別的方式，決沒有這個理由。這麼一來，各個人的組織與各個人的地位二者之間自然而然地產生了一種諧和。人家會說這始終還不足令人類滿意；說還有些人的志願超過了他們的能力。這是

真話；然而這是一些例外的情況，也可以說是病態。就常態說，一個人實現了他的自然就覺得幸福；他的需要是與他的才力成正比例的。所以，在有機體裏，每一器官只要求某數量的滋養料，只要與牠的資格相當就夠了。

由此看來，強迫的分工乃是我們所知道的第二病態模型。但是，我們不要把「強迫」一字的意義誤解了。所謂強迫者，並不是全類的規定；恰恰相反，如上文所說，分工是缺少不了規定的。甚至在種種職務依照預定的規律而分開的時候，那分配作用並不一定是強迫的結果。在加斯特制度之下，在依照社會的自然而建立的時候，就是這種情形。固然，這種制度並不是隨時隨地都是無私的。但是，當牠在一個社會裏施行得很有規則而且不被反抗的時候，至少就大體說乃是牠表現那些職業上的才力分配的不變的方式了。因此之故，雖則那些工作在某限度內是受法律分配的，而每一機關却自然而然地盡牠的職務。直到了那種規定不復與事物的真自然相適合之後，牠在風俗裏已經失了基礎，就只好靠着強力維持，於是強迫的作用纔開始了。

反過來說，我們可以說分工須是自然的，而且在自然的限度之內纔能產生連帶性。但是，所謂



「自然」非但指沒有明顯的或正式的強力而言，而且各人所固有的社交力的自由發展也須沒有妨礙——間接的也不行——然後可以謂之自然。非但不用強力把個人關進了某某確定的職務裏而且屬於任何性質的障礙物也不能阻止他們在社會裏佔有一個與他們的能力相當的位置。簡單說一句，若要工作是自然地分開的，先須社會的組織裏那些社會上的不平等狀態很確切地表現自然界的平等狀態纔行。然而我們須知，若要達到這地步，只須人類的自然不被外界的任何原因抬高或降低了價值就可以了。由此看來，完善的自然只是另一事實的結果與其另一形式，而這另一事實就是：鬭爭的種種外的條件裏的絕對平等。這完善的自然並不在乎藉着混亂狀態而自由地滿足人們的好或壞的傾向，却在乎一種周到的組織，在這組織裏沒有一點兒外物來抬高或降低他們的價值，於是每一社會的價值都有了正確的估價。人家還可反駁說，甚至在這些條件，還有的是鬭爭，於是不免有戰勝者與被征服者，而被征服者苟非受了強迫，決不肯甘心認輸。但是，這種強迫與那種強迫不同，除了同名之外，二者之間毫無關係。原來在純然的強迫裏連鬭爭也是不可能的，人們是甚至於不許爭持的。

真的，這完善的自然，無論在哪裏都不算是一種已經實現了的事實。無論在什麼社會裏，這自然性總是不能不混雜一些什麼的。加斯特的制度所以能與人們的能力的自然相當者，這只是說大略而言，是粗淺的觀察罷了。實際上，遺傳性的作用決不能達到這樣確切的程度，所以，甚至在遇着一些有利於牠的外的條件的時候，兒女們也不能完全重演父母的行爲。在定律裏始終不免有些例外，因此，也就有些情形乃是個人們與被分配給他們的那些職務不相諧和的。在社會漸漸發達的時候，這不諧和的事實漸漸增多，直到了範圍太窄，以致被衝破了爲止。當加斯特制度在法律上消滅了之後，幸虧社會裏還有許多成見存在，牠還能生存於風俗之中；某一類的人們受了某種優待，另一類受了某種不良的待遇，這都是與他們的價值沒有關係的。末了，甚至在過去的痕跡完全消滅了之後，只要還有財產的遺傳，就足令鬪爭所在的那些外的條件變爲十分不平等；因爲這種遺傳可以把一些利益給予若干人，而這些利益却不一定與他們的個人價值相當。就說現代的最開通的民族，還有若干職業是完全不公開的，或爲沒有承受遺產的人們所難取得的。由此看來，在純粹的狀態裏，分工並不表現這平等的表徵，假使我們不在別的地方注意到：在我們漸漸上溯

社會的等第的時候，那片段模型漸漸在有組織的模型裏消滅了，而且那些不平等狀態也漸漸變爲平等了，那麼，我們還似乎不應該把這特徵認爲常態的呢！

實際上，自從分工制成立了之後，加斯特制漸漸衰敗，這乃是歷史上的定律；原來加斯特制既是與那「家族政治」的組織有關係的，牠勢必跟着那種組織退步纔是道理。牠所生出來的成見在牠消滅後還能存在，但這並不是永遠存在，而是漸漸消滅了的。公衆的職務漸漸地自由公開，人人都可以担任，並不必要有財產的條件。甚至於這一生出來就富或就窮的狀態所產生的不平等情形雖則不必完全消滅了，至少也可以說是減輕了些。社會儘量地努力把這不平等情形消滅，用種種方法把那些處在太吃虧的地位的人們救了出來。牠覺得牠不得不把自由的地位讓給一些有價值的人們，而且牠承認個人所不該處的下等地位是不合理的。但是有一層更可以證明這種傾向，這就是現代的人們相信各公民之間的平等性一天會比一天更大，而且照理也是應該更大的；這種信心已經傳播得很遠了。這樣普遍的一種感覺決不能說是一種純粹的幻想，原來牠在混沌的方式之下還能表現實際的若干外觀。再說一層，分工的進步恰恰相反，乃是表示一種與時俱

不平等的性增；所以民衆的意識所認爲必要的平等性就只能如我所說的一種，換句話說就只是鬭爭的外的條件裏的平等性罷了。

再者，是什麼把這平等作用弄成必需的，這是很容易懂得的事情。實際上，上文已經說過，外界的一切不平等都可以累及有機的連帶性。這種結果對於下等社會並沒有很可惜的地方，因爲下等社會裏的連帶性是以共同信仰與共同情感爲保障的。事實上，分工所生出來的種種關係無論可以緊張到什麼程度，既然不是這些關係最能把個人緊緊地連繫於社會，所以社會的黏合性並不會因此就有了危險。從被違逆的志願裏生出來的不安狀態並不足令受痛苦的人們反對弊害所從來的社會，原來他們所以要維持連帶性者，並非因爲他們在那上頭發見了他們的職業活動力發展所必需的地域，却只因爲他們把他們所從生活的許多許多的成法與信仰都收到眼底來了。他們所以要如此，因爲他們的整個內的生活都與此有關，又因爲他們的一切信心都需要如此，而且這既是道德與宗教方面的基礎，他們就覺得這是神聖的了。私人的侵犯與關於世俗的侵犯顯然是太輕了；意識狀態既從這樣的來源裏取得了一種非常的力量，決不會因此就被動搖。再者，

職業生活既是不很發達的，這些侵犯的事情也就只是時有時無的了。根據一切這些理由，這種侵犯是不很被人們覺得的。所以人們很容易從此養成了習慣，覺得這些不平等狀態非但是可以原諒的，而且是自然的了。

當有機的連帶性變為佔優勢的時候，恰恰產生相反的情形；因為那連帶性一鬆，社會關係的生氣的部份就受影響了。先說，在這些條件之下，特別的活動力之運用方式差不多是持續的，假使活動力受了阻擋，就時時刻刻會生出些痛苦來。再說，團體意識既然變弱了，這樣發生的那些衝突狀態就不能像那樣完全消失了。共同情感所賴以把個人連繫於社會的力量已經不是從前那種力量了；那些破壞的傾向既然沒有了同樣的對重，就比較地容易出頭了。從前的社會組織有一種超絕的性質，好像對於人類的利益另是一個高超的範圍，後來漸漸失去這性質了，社會的組織不復有從前那種反抗的力量，同時牠也就被攻擊得很厲害了；牠既是人類的作品，就不復能像從前一般地反對人類的恢復權利運動了。恰在波濤變為更激烈的當兒，那阻擋波濤的堤岸就被動搖了。由此看來，那波濤的自身也就更是危險的東西了。因此之故，在有組織的社會裏，分工的制度勢

必不得不漸漸接近我在上文所說的那理想的自然。社會所以努力——而且應該努力把那些外  
界的不平等狀態儘量消滅者，這非但因為這事業是好的，而且因為社會生活的本身就與這問題  
有關係。若要社會能自維持，先須其所由成的諸份子都是連帶的，而諸份子的連帶性也只能在這  
條件之下成立。所以我們可以預料在有組織的模型漸漸發達的時候這公道的事業一定變為更  
完善。在這方面所已經實現的文化無論是怎樣重要，比之將來成就的文化，大約只是一個小引子  
而已。

鬭爭的外的條件裏的平等非但是幫助各個人擺脫他的職務的一種必要的東西，而且若要  
把各職務互相連繫，亦非此不可。

實際上，契約關係的發達勢必是跟着分工而發達的，因為分工是離不了交換的，而且這交換  
的條約必須經過法律的手續纔行。換句話說，有機的連帶性有一種重要的變相是我們可以稱爲  
契約的連帶性的。固然，若說種種社會關係都可以歸在契約上頭，這是不對的，因為契約還有所待

於其他的事物；然而有一些特別關係的來源却是在個人們的意志中的。世上有某一類的「同意」是在契約裏表現的；但在高等的人類當中，更能表現普通同意的一個重要原動力。所以在這些社會裏契約的連帶性必須受了保護，不致被任何的事物動搖了纔好。爲什麼呢？在不很進化的社會裏，契約的連帶性儘可以不固定，還不致有大不方便的地方。其理由在上文已經說過了；但是，當牠是社會連帶性裏的一個主要形式的時候，牠如果有了危險，社會體團的一致性勢必同時有了危險。由此看來，契約的本身在普通生活裏漸漸佔了重要的地位的時候，從契約生出來的那些衝突也就漸漸變爲嚴重。因此之故，有些原始社會並不干預人民的契約以求解決契約問題（註一），至於文明的民族的契約法却一天比一天增加了。然而我們須知，契約法的對象並非別的，只在乎保障各種職務的有規則的合作，使牠們由這方式而發生連帶關係罷了。

但是，若要達到這種結果，並不是由公衆的權力監視着訂約的兩方，使他們恪守契約就够了的，還須他們自然而然地依照契約行事纔好——至少可以說在平均的情形是如此。假使人們遵

（註一）參看 Strabon (p. 702) 再者，我們在聖經前五卷裏也看不見契約的規定。

守契約僅僅爲的是強力或爲的是怕強力，那麼，那契約的連帶性豈不是很沒有定期的嗎？純然外  
界的事物決不能好好地隱蔽了那些衝突，因爲衝突太普通了，決不是永遠能夠阻止的。但是，人家  
會說：若要使這危險成爲不足畏的，只須使人們自由地同意於契約就行了。這是真的；但難關並不  
因此就能打破。這自由的同意是從什麼地方成立的呢？口頭的或成文的同意並不是同意的充分  
證據；一個人儘可以被強迫而後同意的。由此看來，先須沒有了這強迫作用纔行；但這強迫作用又  
是從哪裏來的呢？強迫並不僅僅在乎直接施用強力，因爲直接的強力已經同時把自由剝奪了。譬  
如我以死威嚇某人以求取得一種契約，這無論在道德上或在法律上都是不生效力的；同理，假使  
我爲着要得到一種契約而利用某人的困難的境地，這境地固然不是我造給他的，但終不免迫着  
他不能不對我讓步；否則，就有死的危險，這種契約怎麼能生效力呢？

在某一社會裏，每一交換品在某一時間內總有一種確定的價值，我們可以把牠叫做社會價  
值。這價值所表現的就是那物品所包含的有益工作的數量；這話的意思非但指那物品所曾經花  
費了的全工作而言，而且指那能產生社會上的有益效果的那種力量所佔的部分而言，換句話說



就是能適應一些常態的需要的那種力量。這樣的一種數量雖則不是可以數學計算的，但牠還算是實有的。牠變化的時候所依照的主要條件甚至於很容易被我們看見；總而言之，這乃是那物品產生的時候所費的必需的勞力的總數，這是牠所滿足的需要的強度，也是牠所滿足的範圍的大小。在事實上，這平均的價值乃是在這一點的周圍變動的；若是要他離了這一點，除非受了變態的原因的影響，但在此情形之下，公衆的意識對於這脫離狀態多少總有幾分強烈的感覺。一種物品的價值與牠所已費的勞力及牠所貢獻的利益是不相等的，但是民衆却覺得這種交換是合理的了。

有了上面一個定論，我們就可以說若要契約充分地被人們同意，先須雙方所交換的功勞有同等的社會價值纔行。實際上，在這些條件之下，各人取得了其所希望的東西，而以其所給予的東西為還報，於是雙方的東西都有了價值。由此看來，這契約所證明的雙方意志的平衡性是自己發生而且自己維持的，因為牠只是那些東西的本身的平衡性的結果而且是另一形式罷了。牠實在是自然而然的。固然，有時候我們讓了東西給別人之後還希望多取得些別人的東西，我們的野心

是無限的，除非雙方的野心對消，否則是不會消滅的。但這強迫作用在乎阻止我們滿足那些出軌的野心，比之不許我們有法子取得我們的工作上的正當報酬的那一種強迫作用大不相同，這是不容混淆的。前者只存在於健全的人羣裏。唯有後者值得叫做「強迫」；只有牠弄壞了同意。然而我們須知，在我剛纔所說的情形之下，這種強迫作用是不存在的。反過來說，雙方交換的價值如果不能成爲對重，就須一些外力投在天秤上，然後得了平衡。不是甲方受了損害，就是乙方受了損害；所以若要雙方的意志能相適合，先須某一方受了直接或間接的壓迫，而這壓迫就形成一種強力。總說一句，若要契約的強制力是完全的，單靠牠是表現了的贊成的對象還不行；還須牠是公平的；假使只由口頭上贊同，就不是公平的契約了。單靠一個主觀的狀態的自身決沒法子生出那連繫的能力，因爲那連繫能力乃是由協約生出來的，至少可以說，若要「同意」有這效用，先須牠自身寄託在一種客觀的基礎之上纔行。

若要這同價作用成爲契約的規律，必要的而且充分的條件乃在乎把雙方締約人安置於相等的外的條件裏。實際上，事物的估價是不能從事物的本身去確定，而是從交換裏生出來的，所以

必須那些交換的個人們在令人估量他們的工作價值的時候沒有別的力量，僅僅有從他們的社會價值裏取得的力量纔行。這麼一來，事物的價值就與其所貢獻的功績及其所耗費的勞苦確切地相當；因為別的能使事物價值變化的原因已經被除去了。固然，事物價值不相等始終弄成人們在社會裏的地位不相等；但這些不平的等狀態在表面上看來似乎是外的，其實不然，因為牠們只把內的不平等狀態表現到外面來罷了；所以牠們對於價值的確定並沒有別的影響，其影響只是在各種價值之間建立一種分等的辦法，使其與社會職務裏的分等並行。如果某幾個人在別的來源裏接受了若干另加的力量，事情就不會相同了；因為這另加的力量的結果勢必移動了平衡的立足點，而這移動作用顯然是與事物的社會價值不相關的了。一切的高超力量對於締約的方式都是有影響的，所以如果這方式不由個人們的人格及其對於社會的功績裏生出來，交換上的道德條件就被牠弄成假的了。譬如社會裏的甲階級爲着生活的緣故，不得不爲人效勞，而且不管任何的代價；同時，乙階級却不必效勞，這因爲幸虧乙階級能支配某種財富，但這財富却不一定是從社會的高超力量裏生出來的。所以這麼一來，乙階級就給甲階級定下了不公平的法律了。換句

話說，有了一生出來就富或就窮的人們，勢必就有不公平的契約。再說一種更強有力的理由，當社會地位的本身也是遺傳的而且法律裏包含有一切種種的不平等性的時候，事情越發是如此的了。

不過，只要有一天那些契約關係還不很發達而且團體意識還強的時候，人們還不十分感覺得不公平。契約既少，不公平的情節就少發生的機會，尤其是還有共同信仰，所以不公平的契約的效力很微。社會不因此受痛苦，因為牠並不因此而危險。但是，到了工作漸漸分開，社會信仰漸漸薄弱的時候，那些不公平的契約就漸漸變為不可忍受的了，因為牠們所從發生的那些環境重新出現得更頻屢了，又因為牠們所喚起的情感已經不像昔日一般地完全由相反的情感去調劑了。關於這一層，我們在契約法的歷史上可以找得證據；從前締約雙方很不平等的那些協議已經漸漸被契約法取銷了牠的一切價值了。

在原始的時候，契約無論是怎樣取得的，等到確定了形式之後，一定有強制的力量。「同意」甚至於不是契約的「初因」。雙方意志相合並不足以使雙方相連結，而且形成的那些關係並非

直接從這「同意」裏生出來的。若要有契約存在，先要——而且只要——履行了若干儀式，宣告了若干言語。至於條約的性質之確定，却並不由於雙方的意向，而由於其所用的形式（註一）。同意的契約直到比較地新近的時代纔出現（註二）。這在公平的道路上算是進了第一步了。但是在很長的時期內，那「同意」雖則足以使條約有效，却儘可以是很不完全的，換句話說就是用強力或詭計取得的。頗久以後，羅馬的法官對於被詭計或強力所害的人們纔准予控告。然而若非以死威脅或以身體的刑罰迫從則所謂「強迫」在法律上還是不算數的（註三）。關於這一點，我們現代的法律就嚴了些。同時，單方的損害，如果是依手續證明了的，也與那些在某種情形之下能破壞契約

（註一）看羅馬法裏的 *Verbis, litteris et re*. 參看 *Esmelin: Etudes sur les contrats dans le très ancien droit français*, Paris, 1883.

（註二）Ulpian 把「同意契約」看做 *juris gentium* 的 (L. V, 7 pr., et § 1, De Pact., II, 14) 然而我們須知，一切的 *jus gentium* 却一定是在民律之後的。看 *Voigt: jus gentium*.

（註三）看 L. 3, § 1, et L. 7, § 1.

約的原因同等看待（註一）。譬如一切的文明民族都拒絕承認高利貸的契約，豈非爲的是這理由嗎？實際上，因爲這種契約之成立，必須甲方的締約人完全受乙方宰割纔行。再者，共同的道德更嚴格地處分種種不公平的契約。在這一類契約裏，甲方是被乙方侵略的，因爲甲方是最弱的，而且他的辛苦得不到公平的代價。民衆的意識很懇切地要求人們在互相效勞的場合裏謹守相互間的義務，至於其所承認的只是協約裏一種很狹小的強制形式，因爲那些協約並不能完全適應一切公理的基本條件。民衆對於違犯協約的人們很能寬待，不像法律那樣嚴厲。

經濟學家們的功勞在乎首先指出社會生活的自然的性質，說明強迫作用適足以使社會生活走出了自然的軌道；就平常說，這生活並非成於外部的強制，却成於內部的醞釀。在這一點上，他們對於倫理學實有很大的貢獻；不過，可惜他們誤認了那自由的性質。他們把自由看做人類的成分，以爲這是個人的觀念裏所固有的，所以他們似乎覺得自由完全是自然的狀態裏已經有了的，與社會毫無關係。依他們看來，社會的影響對於自由無所添加；社會所能做而且該做的在乎把自由的外的作用規定了，好教並立的自由不至於互相傷害就行了。但是，如果社會的作用不被嚴

格地圍困在一些界限裏，牠就會侵佔了那些自由的領域而把這領域削減了。

然而非但說一切規定是強迫作用的產物的話是錯的，而且自由本身還是「規定」的產物呢。牠非但不與社會作用相衝突，而且是由社會作用生出來的。牠不算是自然的狀態的固有性；恰相反，却是社會對於自然的戰利品。當然，人類就體力說是不平等的；各人的「外的條件」或優或劣，至於家庭生活本身也就有產業的遺傳與其所生出來的種種不平等。由此看來，在社會生活的一切形式中，最與自然原因發生密切關係的莫若家庭生活，然上文說過，一切這些不平等狀態都是對於自由的一種否定。嚴格地說，自由的成因乃在乎把那些外力隸屬於社會力量之下，因為這麼一來，社會力量纔能自由地發展。然而我們須知，這種的隸屬作用恰是自然界的反面（註二）。

（註一）Diocteten（古羅馬王，212—213）決定凡售價比實價低了一半者，那契約即當取銷。至於我們的法律却只在不動產之變賣裏允許不公平條約的取銷。

（註二）我當然不是想要說社會是超出自然的範圍之外的。我所謂自然界只是指人們所謂「自然的狀態」所生的自然現象而言，換句話說就是受了有機心理或生理上的原因的影響的自然現象。

所以這種作用之實現乃是漸進的，須待人類漸漸超出事物之後纔能替事物造成規律，剝奪了事物的偶然性，非理性，變態性，換句話說就是須待人類變成了社會的，然後那隸屬作用纔能實現。因爲人類除非另創一個世界，使這世界裏的自然受他們制御，否則他們是不能逃脫自然的支配的。而這另創的世界就是社會（註一）。

由此看來，最開化的社會的責任乃在乎從事於「公道」的建立。事實上，社會很感覺得需要向這一方面走，這是上文所證明了的，也是我們每天的經驗所能證明的。下等社會的最高理想乃在乎創造或維持一種共同生活，儘量使牠成爲強烈的生活，好教個人被吸收在裏頭；同理，我們的最高理想却在乎把我們社會關係常常弄得很公平，好教一切對於社會有用的力量的自由發展都得了保障，不過當我們一想到自從千百年以來大家都滿意於一種不完善的公理，我們就不免自問我們的最高願望是否由於一種無理性的不耐煩。若說是未來的常態的先兆，安知不是現在的常態的失軌？總之，我們自問我們的理想所提示的弊害所需要的救治的方法是在乎滿足那弊害呢還是在乎政治牠。本書前數卷所論，對於這我們所繫心的問題已經有了切實的答覆。這些傾



向乃是最需要的，因為牠們是社會的結構裏所發生了的種種變化的必然的結果。既然片段模型消滅了，有機模型發達了，有機的連帶性漸漸替代了相似性所生的連帶性，所以那些外的條件就非變為一律平等不可。有了這代價，然後職務可以諧和，因此纔有生活可言。古代的民族為着生活的緣故首先需要共同的信仰，同理，我們呢，我們需要公理。而且我們可以斷定，支配社會進化的那些條件將來勢必仍舊是這些條件，而這需要一定是一天比一天更厲害的了。

（註一）看本書卷二，第五章。——因此我們更可以明白自由契約的本身是不夠用的；除非幸虧有了很複雜的一種社會組織，否則自由契約還是不可能的。

### 第三章 另一種變態的形式

現在只剩下另一種變態的形式須待敘述。

我們往往看見，在某一商業裏或某一工業以及其他企業裏，各種職務是那樣分配，以致不足供個人的活動力的發揮。若說在這上頭關於力量的損失是很可惜的，這是顯然的事實，但我們對於這現象的經濟一方面用不着多管。最能令我們注意的却是伴着這浪費力量的現象而發生的另一事實，換句話說就是這些職務裏或大或小的無秩序狀態。實際上，我們曉得，在一個行政機關裏每一職員如果不能從他的職務裏充分地發揮他的活動力，於是他們相互間就不能相投，各種工作都是零碎的，換句話說就是連帶性鬆弛了，不黏合狀態與無秩序狀態出現了。在下帝國時代（Bas-Empire，十五世紀的羅馬），各種職務分而又分，至於無極，然而其結果却是一種真正的紊

亂狀態。由此看來，分工到了極點却成爲很不完善的積分。這是什麼緣故呢？人們很容易傾向於回答說其所缺少的乃是一個支配機關。但這一個解釋是不能令人滿意的，因爲這病態往往恰是統治權所造成的呢。所以若說消除這弊害，並不是有了一種支配作用就夠了的，還須這支配作用在某一方式之下施行纔好。這一種方式是我們所曉得的。一個聰明而有經驗的領袖首先就注意於取銷那些無用的職務與分配那些工作，使每一種工作都有人充分地從事，然後增進每一工作者對於職務的活動力。等到工作在經濟上整頓好了之後，秩序自然會同時回復了。這樣弄到這地步呢？這因爲人們在起初的時候把事情看錯了。如果每一職員有了一種很確定的工作，而且切實地把工作做完，那麼，他勢必需要一些鄰近的職員，於是他就不能不感覺到與他們的連帶關係。只把工作做專門的就好了，管牠是大是小又何必管牠是能否吸收他的時間與力量的呢？

其實恰恰相反，這些都不可不管。實際上，就普通說，連帶性對於各專門部份的職務活動力乃是有很密切的關係的。職務的活動力一變，連帶性跟着也變。當職務委靡的時候，那怕牠們專門到了極點，還是互相不投機，不能充分地感覺牠們的互屬關係的。試舉幾個例子，這事實就顯然可見。

了，在人體裏，「窒息作用可以阻撓血脈，不許牠流遍那些「血細管」；有了這阻礙，跟着就有充血症與心的停止作用；在幾秒鐘之間，全個有機體都發生了一種大擾亂；到了一分鐘或兩分鐘之後，那些官能都停止運行了」（註二）。由此看來，呼吸對於整個的生命有很密切的關係。但是，在一個青蛙的體裏，呼吸儘可以停止許久而不至於發生任何紛擾，這因為牠的血從牠的皮膚裏透氣就夠了，甚至於是因為牠雖則完全缺乏了可呼吸的空氣，而牠的經緯裏還蓄積着一些養氣，也就足以應付了。由此看來，蛙的呼吸官能與其機體裏的其他官能之間實有一種獨立性，因此也就有一種不完善的連帶性，因為沒有了前者的幫助的時候後者還可以生存。這結果的原因乃是蛙體裏的器官活動力比不上人體的強，所以牠不像人類一般地需要把養氣換新，而把燃燒所致的炭酸排去。同理，哺乳數需要很有恆地吸收些養料，而就平常說，牠們的呼吸的節拍也顯然是一樣的；牠們的休息期並不長；從另一方面說，牠們的呼吸官能與滋養官能以及接觸官能等都是不停止地互相需要的，而且是整個機體所需要的，需要得這麼厲害，所以其中一個停頓了許久之後決不能不危及其他官能，更不能不危及普通生活了。反過來說，蛇類却隔了長時間纔吸收養料；牠們的

活動期與休息期是相離很遠的；牠們的呼吸在某時期內很是顯明，但有時候却幾乎是沒有的，換句話說就是牠們的各官能相互間並沒有很密切的關係，所以互相離散了也沒有什麼不便。理由乃是牠們的器官活動力比不上哺乳類的強。蛇體的組織的耗費既小，牠們就不很需要養氣，損傷既不大，牠們就不常常需要補救，至於牠們追逐掠奪食物的種種動作也是如此。斯賓塞先生也說我們在無機的自然物裏也找得着同樣的現象的許多例子。他說：「試看一個結構複雜的機器，其中各機件乃是不很相適合的，或是因久用而鬆弛了的；當牠快要停止動作的時候，我們察驗牠一番，則見牠在將休息的當兒有若干不規則的動作；有幾個機件先停，却因其他機件繼續動作而重新又動作起來，後來到了其他機件停止動作的時候又輪着牠成爲牠們重新動作的原因。從另一方面說，當那機器的節拍變化得很快的時候，各部份的原動作與互相感受的反動作用都是有規則的，而一切動作也都是分配得很好的；但是，等到速率漸減的時候，就有若干的不規則的狀態發生，而那些動作就分配得不適宜了」（註二）。

（註一）（註二） Spencer: Principles de biologie, II, 131.

職務的活動力的一切發展都形成了連帶性的一種發展，這因為若要用一個機體裏的種種職務能夠變為更活動的，就須牠們同時變為更持續的。我們試特別審察一個職務看，牠既然缺少了其他職務的協助就不能有任何的動作，所以若非其他職務的出產更多，則牠自己的出產也不能更多；然而若要用其他職務的出息增高，也須牠的出息先受了反響而增高了纔行。在一個職務裏，任何活動力的增加都能使各連帶職務裏那些相當的活動力同時增加，因此在這一個職務裏的活動力跟着又重新增加一次。但是，除非這職務變為持續的，否則這事情是不可能的。固然，這些反響並不是無限地發生的，但到了某時期那平衡性就重新成立了。如果筋與腦增加工作，牠們勢必需要更豐富的養料，於是胃就供給牠們的養料，但胃也勢必更須運動牠的官能纔行；然而若要用活動力增加，先須胃裏有更多的物料以供消化，而若要得到這些物料，又非重新耗費筋力與腦力不可。一種更大的工業的出產勢必需要更多的資本，這資本變為許多機器而成為不動產；但這資本為着能夠支持，為着能夠補償損失，換句話說就是支付租價，勢必需要更大的一種工業的出產。在一個機器裏，使一切部份活動的那一種動作更快的時候，這動作是不斷的，因為牠不停地從

甲部至乙部，更由乙部到丙部。總之，牠們互相牽引。再者，如果這非但是單獨的一個職務變為更活動的，而是一切職務同時變為更活動，那麼，每一職務的持續性越發增加了。

這麼一來，牠們更有連帶關係了。實際上，牠們既是更持續的，於是牠們就更繼續地發生關係，而且更繼續地互相需要。所以牠們更感覺得牠們是互相隸屬的了。在大工業的御宇之下，如果工人們曉得和協地行事，則資本人家越發是隸屬於工人們的，因為罷工一起，生產既停，資本也無法維持了。然而工人們也更容易罷工，因為他們的工作增加，需要也跟着增加了。反過來說，當活動力較小的時候，需要就是時斷時續的，各職務之間所賴以聯絡的種種關係就是如此。他們只不時感覺着他們的連帶關係，而這連帶性因此也就鬆弛了些。

由此看來，如果分配下來的工作不大，而且不够，那麼，那連帶性的本身非但更不美善，而且還缺少了若干要素，這乃是自然的道理。譬如在有些企業裏，工作分得太厲害了，每一工作者的活動力都被降低，不能達到平常該達的程度。這麼一來，那些不相同的職務太不持續了，所以不能確切地相適合，也不能常取一致行動；人們所看見的不黏合狀態就是從這裏來的了。

但是，必須先有了一些例外的環境，然後把分工弄到這地步。就平常說，分工發達的時候，職務的活動力勢必同時而且在同一限度之內發達。實際上，迫着我們更趨專門的那些原因也就是迫着我們更加工作的原因。在競爭者的數目在全社會裏增加了之後，在特別的職業裏也就增加；於是鬪爭更厲害了，也就需要更多的力量，然後能維持這種鬪爭了。再者，分工的本身也傾向於把那些職務弄得更活動些，更持續些。許久以來，經濟學家們曾經說過這現象的理由；下面就是他們所述的主要的幾點：（一）當工作不分開的時候，人們必須不停地起動，從這職業走到那職業裏去。有了分工，則可免浪費這些起動的時間；依馬克思的說法，「分工能使工作緊張。」（二）分工能使工作者的才藝發達，而職務的活動力就很巧妙地增進這才藝；這麼一來，就不至於以時間為躊躇摸索之用了。

美洲社會學者加烈（Carey, 1793-1879）曾經把分工這種特徵表顯得很分明，他說：「在單獨的土人的動作裏是沒有持續性的。爲着生存之故，他不能不有求適合環境的力量，同時又被迫而走遍很遼闊的地面，缺乏食料，他往往有死亡的危險。甚至在他取得食料的時候，他還迫不得已



而停止他的搜求，尋思關於他的住處的必要的變遷，把他的食料，住所，與他的本身，都搬到另一個地方去。到了那另一地方，他迫不得已，又輪流做廚子，做裁縫……因為沒有人造的燈火的緣故，夜裏的時間於他毫無用處；就說白晝罷，他能不能利用他的時間，還是完全關係於天氣的好壞的。末了，他終於發見了一個鄰人（註一），於是他們之間就有了交換；但是，他們二人在島中所佔有的部份既不相同，於是他們不得不相接近，活像他們要鬻麥不能不求助於石頭一般……再者，當他們相遇之後，爲着確定交易的條件，就發現了好些困難，因為他們二人所希望交換的物品並不能如意地供給。譬如那漁人有了好機會，補得了許多魚，但是那獵人偶然有了好運氣，也得到了一些魚；在這時節，那獵人所需要的只是果子，而那漁人却沒有果子。我們曉得，相異然後能相助，現在既少了這相異的條件，在相助作用裏就發生了一種障礙，是不容易解決的了。

但是，經過了若干時期之後，財富與人口都發達了，社會的活動裏顯然有了文化的進步；自此

（註一）當然，這不過是陳述的一種語法。在歷史上，事情決不是這樣過去了的。一個人決不會在偶然的一天裏發見了

一個鄰人。

之後，丈夫幫妻子的忙，妻子幫丈夫的忙，父母與子女也互相幫忙，而子女相互間也有了交換；某甲供給魚，某乙供給肉，某丙供給麥，至於某丁却把羊毛製成氈毯。每進一步，我們總注意到社會的活動迅速了許多，同時，人類的力量也增加了（註一）。

再者，事實上，我們可以觀察到：在工作漸漸分開的時候，也就漸漸變為更持續的了。野蠻的禽獸的工作乃是時斷時續的；當牠們被某種緊急的需要所驅迫的時候，牠們纔為滿足這需要而工作。在純然耕收的社會裏，到了不良的時令，工作幾乎是完全停止了。在羅馬，有許多許多的節日與忌日，工作因此中斷（註二）。到了中世紀，停工的日子還很多（註三）。但是，人們漸漸向前進，工作也漸漸變為有恆的職務，是一種習慣，甚至於可以說，如果這習慣養得充分地牢固了，還成爲一種需要呢。但是，假使工作還像昔日一般地時斷時續，這習慣決不會成立，而那相當的需要也不會發生了。

由此說來，分工之所以能成爲社會黏合力的一个源泉，還根據着一個新理由，是我們所不能否認的。上文說過分工所以能使個人們發生連帶關係者，因爲牠把各人的活動力限制的緣故；但

現在看來，非但因為牠能限制活動力，而且因為牠能增加活動力。只因為牠增加了機體的一致性，同時牠就增加了機體的生命。至少可以說，在常態上，這兩種效果當中發生了一種，另一種決不會不跟着發生的。

(註一) Science sociale, trad. franç., I, 229-231.

(註二) Marguardt: Röm. Staatsverwaltung, III, 545 et suiv.

(註三) Levasseur: Les Classes ouvrières en France jusqu'à la Révolution, I, 474 et 475.

## 結論

現在我們可以把本書開端所提出的實踐問題解決了。

如果說世上有一種行爲的標準，其道德中的特徵是沒人反對的，這標準就在乎把團體模型所有的主要表徵都實現在我們個人身上。在下等民族裏，這行爲標準達到最高限度。在那一類的社會裏，人生的第一責任乃在乎模倣一切的人們，無論在信仰上或在實施上都不容有一點兒個

性。至於比較地進化的社會裏，必要的模倣行爲已經少了些；但是，如上文所說，還有若干種是不可不遵的，否則便造成了我們的道德上的過失。固然，刑律裏的罪惡的種類已經少了許多；但罪人所以爲社會攻擊的對象者，只因他與我們不相似：關於這一點，古今是一樣的。同理，那些被認爲不道德的行爲，雖則事情還嚴重，但相異性並不深，所以罪惡也就減等。當「共同的道德」命令人類好好地做「人」的時候，這「人」字便包含本字的一切概念，換句話說就是須具有人類的意識裏的一切思想與一切情感：由此看來，措詞雖略有不同，其所表示的行爲標準豈不是一樣的嗎？固然，如果我們專就字面看來，所謂「做人」乃是做普通的人而不是做某一類的社會的人。但是，實際上，我們所該完全地在我們身上實現的「人類的意識」並不是別的什麼，而是我們所屬的團體的同意識。所謂「人類的意識」若說不是我們所最接近的情感與思想，還有什麼可以組成牠呢？我們要找榜樣，不在我們身上找，就是在我們的周圍找，難道還能在別的地方去找不成？我們所以相信這團體的最高理想乃是全人類最高理想者，因爲這最高理想很抽象，很普通，以致我們們似乎覺得推之於全人類都可以適合。但是，事實上，每一民族對於這所謂人類模型都另有特別

的概念，而這特別概念就是從那民族的個別氣質來的。每一民族都依照自己的想像去表現一個人類模型。甚至於那些道德家，他們以為憑着自己的思想力，可以免了環境的思想的影響，其實他們沒法子做到這地步；因為他們已經被環境的思想浸透了，無論怎樣做，他們在演繹之後所得的還只是環境的思想。因此之故，每一國家自有牠的倫理學派，與牠的個性是相當的。

從另一方面說，做文已經證明這標準的作用在乎提防共同意識的一切動搖，因此也就提防社會連帶性的動搖；牠若有這功能，非先有一種道德性質不可。在最根本的團體情感被侵犯的時候，如果還寬容下去，社會就勢必渙散；但若欲抵抗這些侵犯，必須倚靠道德標準所係屬的特別大力的反動纔行。

然而我們須知，與此相反的標準却在乎令我們特別化，而其作用又恰恰與那標準的作用相同。牠也是社會黏合的必需品，至少可以說，在社會進化到某時期之後是如此。固然，牠所保障的連帶性與上述那標準所保障的不同；但這連帶性雖是另一種，却也是必不可少的。上等社會若要維持平衡，必先令工作分開纔行；同類之互相吸引已經漸漸不足以發生這效果了。由此看來，在這兩

種標準當中，第一種既需要一種道德性質然後能施行其作用，第二種也一般地需要道德性質。這兩種標準所適應的乃是社會的同一需要。只牠們適應的方式不同，這因為社會的生存條件的自身已經不同了。所以我們用不着深究倫理學的第一基礎，已經可以從甲標準的道德價值推想到乙標準的道德價值了。在某幾點上說，二者之間確有衝突，然其所以如此者，牠們的作用也並不在乎達到不相同的目的；恰恰相反，牠們是同歸於一個目的地的，只牠們所走的道路相反罷了。還有一層，我們也不必在二者之間永遠擇定了一種，而排斥另一種；我們所應該做的乃是在歷史的每一時期內，對於甲乙兩種各給予與牠們相宜的地位就對了。

也許我們竟可以更說普通些。

實際上，因為題材的需要，我已經不得不把種種道德標準分類，而且把那些主要的種類一一陳述了。現在我們比開卷時更能看見——至少可以說猜着——牠們的內的性質，不僅僅看見外的表徵；而這內的性質乃是牠們所共有的，可以用來確定牠們。我在上文已經把牠們分爲兩類，一

類是壓止性的制裁的規律，其中包含散漫的制裁與有組織的制裁；另一種是恢復性的制裁。我們已經看見前者表現那從相似性生出來的一種連帶性的條件，而且我們已經把牠叫做機械的連帶性；後者表現否定的連帶性（註一）與有機的連帶性的條件。所以我們就普通而言，可以說種種道德標準的特徵乃在乎表示社會連帶性裏的根本條件。法律與道德乃是黏合物的總體，把我們互相連屬，又把我們連屬於社會，把人羣造成一個黏合而且一致的集體。凡是連帶性的來源的，凡是迫着人們顧及別人，除了自私心的衝動之外還把自己的動作支配到別的事物上的，都可以叫做道德；這些黏合物越多，越強，則道德越鞏固。人們往往把自由去解釋道德，這是多麼不恰當；與其說道德寄託在自由上，倒不如說牠寄託在隸屬狀態裏。牠非但不解放個人，不把個人從環境裏提拔出來，而且恰恰相反，牠的主要作用乃在乎把個人造成全體所不可少的一部份，因此，也就在個人的行動裏剝奪了多少自由。真的，有時候我們遇見了些高尚的人，他們也覺得這隸屬狀態是不可忍受的。但這因為他們看不見他們自己所主張的道德所從來的源泉，這些源泉太深了。人類的意識對於人心的深處所發生的境界乃是一個不良的裁判官，因為牠不會深入的緣故。



人們往往以爲社會作用乃是與道德無關的一件事，或說牠對於道德只有次要的影響，其實不然；恰恰相反，社會乃是道德的必要條件。所謂社會，並不是個人與個人並列，而個人們也不是各自帶了固有的一種道德走進社會裏來的；一個人所以成爲有道德的，正因他在社會裏生活，原來個人的道德乃在乎與團體發生連帶關係，而且牠是跟着這連帶性變化的。如果你使一切社會生活消滅了，道德生活失了其所寄託的對象，也就同時消滅了的。十八世紀的哲學家們的自然狀態，縱使不是反道德的，至少也是「不道德的」；關於這一層，盧梭自己也承認。再者，我們並不因此就回到那依照社會利益而表現道德的一種程式。固然，如果社會的諸份子不與社會發生連帶關係，社會的本身就不能存在；但是，那連帶性不過是牠的許多生存條件當中的一個條件罷了。還有許多條件是與道德無關的，然而却是一樣地必要的。還說一層，在道德所賴以成立的種種關係當中，儘可以有若干關係的自身是沒有用處的，或牠們的力量是與牠們的效用程度不相稱的。所以利益的觀念是不能歸入道德的定義裏做一個主要原素的。

至於說到人家所謂個人的道德，如果是指全部的義務而言，而且個人是那些義務的主象；時也是對象，那些義務只把他連屬於他自己，因此，甚至於他獨自一人的時候那些義務還是存在的；那麼，這是一種抽象的概念，是與實際毫不相當的。其實道德無論在什麼程度，只能為社交狀態裏所有，而且須待社會條件變化之後牠纔能有所變化。由此看來，如果人們自問：「假使社會不存在，道德會變成怎樣？」這就是從事實裏走出來，却走進了不可證實的幻想與無根據的假定裏了。事實上，個人對自己的義務就是對社會的義務；這些義務是與某幾種團體情感相當的，當侵犯者與被侵犯者同是一人的時候這些情感固不可侵犯，當侵犯者與被侵犯者是兩個人的時候這些情感也是不容侵犯的。例如今日在一切的健全意識裏都有尊重人格的一種強烈的情感，我們對已對人的關係裏的行爲都務求與此人格相合，人們所謂的個人道德的主要點完全在此。一切行爲違犯了這情感必遭排斥，甚至在原動者與受害者同是一人也不免被人指摘。因此之故，依照康德學派的說法，凡有人格存在的地方我們都應該尊敬，換句話說就是無論對我們自身或對別人都須如此。因為無論在前一種情形或後一種情形之下，那以道德為對象的情感是一樣地被違犯的。

然而我們須知，分工非但能表現我們所由確定道德的那一種特徵，而且牠漸漸傾向於變爲社會連帶性的主要條件了。我們在文化史裏漸漸向前進的時候，那些把個人連繫於家庭，連繫於本土，連繫於他從過去時代得來的傳說，連繫於團體的共同習慣等等關係都漸漸鬆弛了。他活動了些，於是比較地容易變更環境，離了家人而到別處過一種自治的生活，他的思想與情感也就漸漸由他自己造成了。固然，一切的共同意識並不因此就消滅了；至少還剩有剛纔我所說的人格的重：這在今日已經是萬衆心靈的唯一集中點了。但是，當我們想到社會生活的範圍一天比一天擴張，其影響所及，個人的意識的範圍也一天比一天擴張，所謂人格的尊重真不算一回事了！因爲個人意識既擴大了，人類的智慧更充裕了，活動力更多花樣了，若要道德仍舊是不變的——換句話說就是若要那把個人黏附於團體的力量與昔日相等，就先須把個人連結於社會的那些關係變得更強而且更多纜行。由此說來，如果除了從相似性生出來的關係之外沒有別的關係，則片段模型一消滅了之後道德就跟着逐漸降落了。人們不復像昔日那般充分地受牽制了；他們不復覺得周圍有昔日的社會那種「有益於生活的壓力」，可以節制他們的自私心，而把他們造成一個

道德的人了。這麼一來，分工就有了道德上的價值。因為有了牠，然後個人認識了他對於社會的連屬關係；有了分工，然後社會有牽制與壓制個人的力量。總說一句，分工既變了社會連帶性的主要源泉，同時也就變為道德界的基礎了。

所以我們可以說，在高等社會裏，我們的義務並不在乎把我們的活動力在表面上擴充，而在乎集中牠，使牠專門化。我們應該限定了我們的涯際，選擇一種有定的工作。把全身精力貫注；我們不該把我們造成一種完成的而且整個的美術品——美術品的一切價值都從自身抽出來，却不在乎對於社會的貢獻。總之，社會的等級高到什麼程度，人們的專門化就該擴充得遠到什麼程度，我們是不能另立一個限度的（註一）。固然，在團體模型存在的限度內，我們應該努力把牠在我們的身上實現。有些共同情感與共同思想，若少了牠們，恰如人家所說的，我們不復成爲一個人了。命令我們趨向專門的那標準乃是被那相反的標準所限制的。我的結論並不是說專門作用推得越遠越佳；只是說需要多遠就推到多遠罷了。至於說到這相反的兩種需要各該佔多遠，這須待經驗而後能確定，我們是沒法子在事前算定的。我們只證明了這一點就夠了：前者與後者的性質並非

兩樣的，再者，這義務一天比一天變為重要而且是強迫的，因為剛纔所論那些普通的美德已經漸漸不足以使個人社會化了。

所以我們也怪不得民衆厭惡「萬能學問」的心理一天比一天顯明，甚至於有些人太愛普通的學識，不肯把全身精力用於職業的組織裏，也是爲民衆所不喜的。實際上，這因爲他們與社會黏得不很緊，或可以說社會不把他們黏得很緊，所以他們逃脫了。正因他們感覺着社會的時候他們的情感裏並沒有相當的強烈性與持續性，所以他們不認識那些社會份子所必須履行的一切

(註一)也許還有另一個限度，但我們不必論及，因爲這限度只能說與個人的衛生有關係罷了。人們也許可以這樣主張：在我們的「有機心理」的組織裏，分工如果超過了某限度，就會發生擾亂的。我們雖則不研究這問題，然而不妨注意到：生理上的各官能所達到的專門化的最高限度似乎是不合於這種假定的。再說，甚至在社會的心理上的職務裏，在發達史中，男女之間的分工不是已經達到最高程度了嗎？婦女不是失了許多種的能力嗎？男子不是也失了許多種的能力嗎？然則在同性的個人們當中爲什麼不能也發生同樣的現象呢？固然，有機體要與這些變化相適合，非要經過些時間不可；但是，決不會有一天來到，這適合作用就變爲不可能的了。

義務。他們所注重的普通思想正如上文所說，是浮現的，所以不能十分把他們拉離了他們自身。當人們沒有更確定的對象的時候，是不很顧及身外的，自私之心既深，就沒法子超越了。反過來說，從事於一種確定的工作的人既有了職業道德上的千種義務，就不免時時刻刻感覺着共同的連帶性了（註一）。

## 一一

但是，分工既把我們造成一個不完全的人，這麼一來，豈不把個性削減了嗎？這乃是人們往往責備於分工的一句話。

首先我們就該注意到：若說人類的發達向表面上進展比之向深處進展更合邏輯些，這乃是令人難信的話。範圍較大的然而力量散漫的一種活動力，能比範圍較小的然而力量較集中的一種活動力更優勝嗎？做一個完全然而無價值的人，能比做一個專門然而較強旺的人更足貴嗎？尤其是我們可以因此獲得我們所失的東西，因為我們與別人合作，我們之所無，即他們之所有，他們

就能補足。我們依照亞里士多德的原理，人類應該實現他們的「人性」。但這「人性」在種種不同的時代裏並不永遠是一樣的；牠是跟着社會改革的。在下等民族裏，人們的天職在乎仿倣伴侶，在乎把團體模型的種種表象都實現於一人之身；原來那時節人們把團體模型與人類模型相混，比今日尤甚。在更進化的社會裏，「人性」就大部份說乃在乎成爲社會的一個器官，因此，人類的天職就在乎盡器官的任務了。

再說一層，人類的個性非但不因專門學問的進步而受損傷，而且牠還跟着分工而發展呢。

(註一)在這一段議論裏，可以演繹出許多實踐的方法。其中有一種是與兒童教育有關係的。在教育裏，人們始終以爲人類道德的基礎是由許多普通性造成的。但如剛纔所說，事實完全不如此。人生於世，爲的是在社會的機體裏擔任一種特別的職務，所以人們應該預先學會了怎樣施行他們的職務纔行。爲着這個，固然需要一種教育，但同時人們所謂「做人的道理」也可以學會了。再者，我的意思並不是說應該預先教兒童學會了某種技術，但我們應該使兒童們喜歡那些有範圍的工作與確定的目標。然而我們須知，這種嗜好與對於普通事物的嗜好大不相同，並不是用同樣的方法

實際上，做一個人，就是做自治的一個源泉。由此看來，人們如果要取得這資格，必須他們身上有多少東西是他們自己的；這東西只屬於自己，把自己形成個性；必須他們不僅僅是他們的種族與團體的普通模型的託身纔行。人家會反駁我，說一個人一生出來就有了他的自由意志，已經足以成立他的個性了。但是，這引起了許多爭端的自由，無論如何，總是形而上的，非個性的，不變的屬性，決不能做各個人的善變的經驗的，具體的個性的唯一基礎。在兩種相反的東西之間加以選擇，這是很抽象的一種權力，個性決沒法子建築在這上頭；非待這天賦的能力施行的時候有了與原動力相宜的一些目標與動機不可。換句話說，人類的意識裏所有一切物材的本身也須有個別的表徵。然而我們須知，本書卷二已經說過，在分工的本身漸漸進步的時候，這結果就漸漸發生。片段模型的消滅勢必需要一種更大的專門化，同時又在包含個人意識的社會環境與支持個人意識的有機環境裏把一部份的個人意識解放；經過了這雙重解放之後，個人更變為自己的行爲的獨立主動者了。分工的本身也助成這一種解放；因為個別的性質在專門化的時候變為更複雜的了，因此，就有一部份不受團體作用與遺傳作用的影響，原來這兩種作用只能影響及於簡單而且普



通的事物罷了。

由此看來，人們有時候以爲在未有分工以前人類的個性是更完全的，這真是一種幻想。固然，我們在外面看見了個人所包攬的事務是那般複雜，我們似乎覺得個人的發展是更自由的，更完全的。但是，就實際上說，他所表現的活動力並不是屬於他的。這是社會與種族的作用施行在他身上，而且藉他而表現；他只是社會與種族所賴以實現的一個媒介而已。他的自由只是表面的，他的個性只是借來的。因爲在某幾點上看來，這些社會的生活是不很有規則的，所以人家遂以爲新穎的才藝更容易出頭，以爲每人更容易順遂自己的嗜好，以爲在這等社會裏大家更有自由耍花樣的餘地。但是，這話的毛病乃在乎不知道個人的情感在那裏是很稀少的。制御行爲的那些動機之運行雖不像今日這般有定期，但牠們總不免是團體的，因此就是非個人的，而他門所引起的種種行爲亦莫不如此。再者，上文說過，活動力在漸漸專門化的時候是同時變爲更富裕而且更強烈的

(註一)。

(註一)見上文。

由此看來，個別的人格的進化與分工的進化是屬於唯一而且同一原因的。所以我們想要前者，就不能不要後者。然而我們須知，今日的行為標準乃在乎命令我們做一個「個人」而且一天比一天更富於「個性」，這標準所帶的強迫性質是誰也不否認的了。

再來一個觀察，則分工之與我們的道德生活的關係密切到什麼地步都可以明白了。

許久以來，世人摩挲着一個美夢：大家希望在種種事實裏終於有一天實現那人類博愛的最高理想。各民族都希望一種極好的狀況：戰爭不復是國際關係的法律；各社會互相間的關係都是和平地規定的，像現在已經實行的個人與個人的關係一般；全世界的人都合力做同一的事業，過同一的生活。這些希望固然有一部份是失了力量的，因為我們各有各的社會，各把各的社會的對象而另存希望的緣故；但是，這總不免還是一些很強烈的心願，而且一天比一天更有力量。然而我們須知，若要滿足這些心願，非先使全世界人類成立同一的社會，受同一的法律支配不可。私人的衝突既然須靠那包括個人的社會的支配作用而後不會發生，同理，若要壓止社會與社會之間的

衝突，非有一個大社會把世界一切社會都包攬了不可。世上只有一種力量可以做個人自私心的節制機，這就是團體的力量；世上只有一種力量可以做團體自私心的節制機，這就是把一切團體都包括了的一個大團體的力量。

老實說，把這類話提出了這麼一個大問題的時候，我們不能不承認這最高理想決不是明天就能完全實現了的。同存於世上的種種不同的社會之間，就道德上說，就智識上說，都有很多的殊異點，必不能在同一的社會裏馬上就像兄弟般親愛起來。但是，同一類的許多社會都集合而為一體，這一層却是可能的；而且我們的文化很像就是向這一方面走的。我們已經看見在歐洲許多社會之上還有一個社會憑着一種自然的趨勢而傾向於成立，而這社會從現在起就稍為認識自己，而且開始組織了（註一）。若說全人類的同一社會是永遠不能成立的，這一層還沒有證明（註二）；

（註一）見上文。

（註二）沒有什麼可以證明這道德上與智識上的殊異狀態在各社會裏是應該永遠維持着的。上等的社會一天比一天擴大，不很開化的社會因此就被吸收或被淘汰，所以無論如何，那殊異狀態總傾向於減小的。

至少我們可以說：將來勢必有更大的社會成立，社會漸擴漸大，而我們的目的與我們相距也就漸近。這些事實，與我對於道德所下的定義並非自相矛盾；我們所以主持大同主義而且應該主持大同主義者，因為這樣的一個社會正在這方式之下實現，而我們又與牠有連帶關係的緣故（註一）。

然而我們曉得，若要更大的社會能夠成立，非先使分工發達不可；因為如果沒有職務上的更大的專門化，則那些更大的社會必不能維持牠們的平衡；非但如此，而且有了分工，則競爭者的數目必增多，而那結果就能機械地發生了。就平常說，容積增加了之後，密度亦必增加，於是更容易有那結果了。所以我們可以提出下面的一段議論：除非在分工發達的限度內，否則人類博愛的最高理想必不能實現。二者不可得兼；如果我們不肯縮小我們的活動範圍，就只好放棄我們的美夢；如果要實現這美夢，就該完成分工的發達，並且依照上文所述的條件做去。

### 三

但是，分工雖則能產生連帶性，却不像經濟學家們所說的僅僅因為牠就每個人造成了一個

「交換者」(註二)；而實是因爲牠在人與人之間創造了一系統的權利與義務，很有恆地把人們聯絡着了。社會的相似性產生了一種法律以一種道德以自衛，同理，分工也產生了一些標準，使和平的競爭有了保障，使分開了的職務得了整理。經濟學家們以爲無論如何，分工總可以生出一種充分的連帶性，因此又主張人類的社會能夠而且應該由純然經濟的合作而得了解決，這因爲他們以爲分工只能影響及於一些暫時的而且個人的利益。這麼一來，估量那些衝突的利益，斟酌各方利益得到平衡所採的方式，換句話說就是確定交換的條件，這種種都只有個人是有權限的；而這些利益既是永遠嬗變的，就沒有永遠規定的餘地。但是，這一種觀念，無論在哪一點上說，都是與事實不合的。分工並不把人與人聚會，却把社會的種種職務聚會。然而我們須知，社會是與社會上種種職務之施行有關係的，各職務合作得有規則與否，社會因之或變健全，或變病態。由此看來，社

(註一)所以我們對那社會應盡的種種義務並不過那些把我們繫屬於祖國的種種義務。祖國乃是我們所屬的而爲現在實現的唯一社會。至於剛纔所說的那社會只是一個「理想國」(desideratum)，能否實現還未可斷定呢。

(註二)這字眼是 Molinari 先生所用的，見 *La Morale économique*, P. 248.

會之存在，與職務有關；而且職務越分開，則其與社會的關係越密切。所以社會不能讓各職務存在一種不確定的狀態裏，再者，牠們也自己確定了自己。所謂標準乃是這樣形成的：工作越分開，則標準的數目越增加；如果沒有這些標準，則有機的連帶性是不可能的，或不完善的。

但是，有了些標準還不夠，還要牠們是公平的纔行；若要公平，必須使關於合作的那些外的條件成爲平等的不可。再者，如果我們記得團體意識漸漸減爲個人的信仰，那麼，我們就可以知道有組織的社會的道德與片段社會的道德相比的時候，前者的特徵乃在乎牠是比較地合於人道的，因此也就是更合理的。牠不爲着要達到與我們無直接關係的目標而停止了我們的活動；牠不把我們造成最高理想力的奴隸，因爲那些理想力是與我們的理想力不同性質的，牠們走牠們自己的路，並不顧及人類的利益。牠只要求我們對同類很慈愛，很公平，好好地盡我們的本分，使各人盡其所長以就他的職務，結果乃是接受他的勞力所值的公平的報酬。形成這道德的那些標準並沒有有一種強迫的力量，不妨礙自由的觀察；然而因爲牠們比較地更是爲我們而設的，又在某種意義上說，是比較地更由我們做成的，所以我們對於牠們就比較地更能自由。我們想要了解牠們；我

們不怕把牠們變換。再者，我們不應該以為這樣的一個理想太不夠用，嫌牠太近俗，太為我們的力量所能及了。所謂更高尚的理想，不在乎更超越人生，而在乎替我們免除了更廣漠的遠景。最重要者，不在乎牠高出塵俗以至於與人世無關，而在乎牠替我們的活動力開一個頗長的地面，而這地面却不是一朝一夕所能實現的。我們很曉得，若要建立一個社會，使每個人有他應得的地位，有他應受的報酬，人人自然而地合作，造福於全世界，同時也造福於各個人，這種社會很難成立，非須經過很辛苦的工作不行。同理，一種道德比別的道德高尚的時候，並不因為牠能更嚴厲地命令人們，也不因為牠不受思慮的裁判。固然，牠必須把我們繫屬於我們身外的某物；但牠不必把我們關鎖以至於使我們不能活動。

人家說得好（註一）：道德——非但指學說，並指風俗而言——是經過了一次很可怕的病態的。上文所論，可以幫助我們了解這病態的原因及其性質。在最短的時間內，我們的社會的結構裏會起了許多很大的變化；這些變化超出了片段模型之外，而其速率乃是歷史上空前的。自此之後，

（註一）Beaussire: *Les principes de la morale*, Introduction.

與這社會模型相當的道德已經退步了，在我們的意識裏留下了一塊空地，然而新道德發達得快，還不能上前遞補。我們的信仰被擾亂了；傳說已經失勢了；個人的裁判在團體的裁判裏得了解放了。但是，從另一方面看來，在狂飈裏渙散了的種種職務不會有時間互相投合，突然出現的新生活也未能完全地有了組織，尤其是可以說組織的程度還不能滿足公平的需要，因為我們心裏所喚起的需要更熱烈了。事情如果是如此的，我們對症下藥，並不在乎仍求那些成法與風俗復活，因為牠們已經不能適應現在的社會條件了，若要牠們再生活下去，豈不是表面的，人造的生命嗎？我們應該做的，乃在乎停止了這無法律狀態，在乎另找法子，把現在動作不調和而互相衝撞的那些機關弄到諧然地合作，又在乎把更多的公道加進牠們的關係裏，同時把為禍害之源的那些外界的不平等狀況漸漸消除。由此看來，我們的不安狀態並不像人家所猜的，以為是屬於智識方面的事；其實牠有更深藏的原因。我們之所以痛苦，並不因為我們不復曉得把歷來我們所實踐的道德倚在學說的那一種概念上；而因為在道德的某幾部份看來，這道德是被搖動的了，是不可救藥的了，至於我們所必需的另一種道德却僅僅正在成立。我們所憂慮者，並不在乎祖先給予我們關



於義務的傳說上的解釋已經被一般學者批駁壞了，我們也不想找某一種新哲學去對付他們的批評；但是，這些義務當中，有某幾種已經不復與事物的真相適合，就不免產生了一種鬆弛狀態，須待一種新的紀律漸漸成立，漸漸固定，然後這鬆弛狀態纔可以消滅。總而言之，現在我們的第一責任乃在乎爲我們創造一種道德。這樣的一種事業，決不是在作業室裏所能靜悄悄地立刻做到的；須待將來那些內的原因漸漸催迫，把牠弄成必需的，然後牠自然可以成就。但是，思考所能而且所該效力者，在乎指出我們所宜達到的目標。本書就只努力想到了這一點。