

萬 有 文 庫

第 二 集 七 百 種

王 雲 五 主 編

社 會 分 工 論

(五)

涂 爾 幹 著

王 了 一 譯

商 務 印 書 館 發 行

社 會 分 工 論

(五)

著 涂 爾 幹

譯 王 一 了

漢 譯 世 界 名 著

編主五雲王
庫文有萬
種百七集二第
論工分會社
冊五

De la Division du Travail Social

究必印翻有所權版

中華民國二十四年三月初版

原著者

Emile Durkheim

譯述者

王 了 一

發行人

王 雲 五
上海河南路

印刷所

商務印書館
上海河南路

發行所

商務印書館
上海及各埠

(本書校對者喻飛生)

* 24011

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」（註一）。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（Caste）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（註一）。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. Ho*）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'Hérédité, 2e, édit., 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（Sahi）時代的猶太也是如此的。「在阿比西尼（Abyssinie）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（Madonéans），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（Lucas）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，大家並不要革新。「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軛子的地步，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；

因為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。因為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. 530.

(註11) 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會受了牠的影響的。

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，並不曾有新的種族成立。加斯爾法歇先生（Quatrefages）（註一）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们互有分別呢。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，於是牠就滅

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，但只是同一的俗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，但他們不曾曉得把牠們變化而重新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(Candolle)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尙的或大可造就的人們常常接觸，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：許多許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」（註一）。

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」（註二）；至少可以說，縱使是有的，也不是常例的。邦先生（Bain）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；這兩種資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——這環境已經足以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。

依據薩伯洛索先生，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（註二）。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）看 *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（Lévite）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（Ischlarab）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很大的部份；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，祖產的變賣還被社會認爲一種罪過。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爲，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，在社會漸漸變爲更稠密的時，傳說的本身是漸漸變爲可屈撓的了。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，而且漸漸變爲社會的東西了。但是，到了這時候，牠不復賴機體爲媒介而永遠存在；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，這並不因爲牠不復是我們的自然的一種規律；只因爲我們爲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。遺傳的祖產保有很大的

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人們的變化了。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（Perrin）說：「這已經不是『形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的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了的事實相反。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，非但人類的進化不曾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 (Hotham) 一個愛斯基摩人 確切地類似一個黑人在斯巴法烈口岸 (Spafaret) 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*, 468.

（註二） Wagner: *Die Kulturzüchtung des Menschen*, in *Kosmos*, 1885; I, 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——無論是在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，必須在平均生活不曾變化的時候，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（註一）。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越是完全相同，則平均模型所由成的種種

（註一）見 Aréat: Récents travaux sur l'hérédité, in Rev. Phil., avril 1930, 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，有一大半是不會實現的，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) 的蜂子原是小的，橙色的，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, 1879, 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爲「向心」的，而感覺神經却變爲「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)。

這因爲實際上，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, 616.

(註二) Sociol., II, 57.

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

(註四) 看 Wundt: 所述的 Kühne 與 Paul Bert 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。一種結構非但是行爲上的某一方式，而且是需要行爲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爲不可能的。由此看來，這官能所以柔輓了許多者，這因爲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弛了。

實際上，我們觀察到，社會與其職務漸漸變爲複雜的時候，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，因爲工作辛苦，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

tena)的會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為來源的「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，而後地產生而且成立了的，後來却由模倣而變為人工的了。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，因為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，因為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為水平了。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，却變為更大的了。

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例是漸漸變大了的。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，更柔輦的，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的特徵，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。

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容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原因，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的增加——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一些經過的路線出現，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，疾病也未常不是自然的。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當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。若要不如此，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，不算是特別的一種適合狀態。個人並非獨自生在上，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. 154 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，就只有很少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. 142 et *sub*.

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，變為有可柔性的了。

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的改變的；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大段地方是「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）我以為爲這一段已經夠答覆那些倒果爲因的人們了。他們以為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；這兩件事是不容混為一談的。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）。

在這一切情形之下，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；因為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會分別的，他似乎把牠們認為同意義的。其實分歧的趨向（例如癩瘡、微生蟲、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脗合的了。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。但我們卻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） Levasseur: *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為永遠的仇人，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，因為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，分工的制度已經稍為進步了。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。又如織布一門也包括有許多種類的工人，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為頻屢的了。「稍為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，因為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，工作還不很分開，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爲唯一而且

(註一) Hubert Valleroux: *Les corporations d'arts et de métiers*. P. 49.

(註二) Levasseur: II, 316.

(註三) *Ibid.*, 319.

(註四) Cauvès: *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，學者社會裏很少有人，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（Soltau）說：「這智識上的分工很能令人耽心，我們生怕一種新的亞歷山大主義（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

(註一) Cours de Philosophie positive, I, 27.

(註二) Bau und Leben des socialen 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然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把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（*Esquinas*）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然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」〔註三〕。

〔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纜行。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。這一些的實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。

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。若說政府的行為的目的在乎維持各職業之間的道德上的一致性嗎？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），政府的行為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為的是哪幾個理由。所以那些團體情感漸漸變為不能阻止人們所認為分工所產生的離心傾向了。這一則因為在工作越分開的時候那些傾向越增加，二則因為團體情感的自身也變弱了。

根據這同一的理由，哲學漸漸變為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；因為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 (Port) 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，那些特別的科學變為太複雜了之後，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，哲學會變為什麼東西呢？」（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，有一部份還不被他人認識，還待人探求。在獲得了的結果之外，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相比較，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。普

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」還不曾完全實現罷了。

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

（註一）看卷一，第七章。

發生，而且假使雙方的責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能有這種法定的形式。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纒行。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，甚至於是是不可能的。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，這是一生命」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爲；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，各有各的研究，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會受規定，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遵由的運河掘不起來，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，而這些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，這條條件是順着自然的力量而實現了的。因為若要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；這因為社會的可型性並不是無限的。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，而生產也自然而然地有了規定。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會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，却有一半是由於關

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；却是有機的全體的活的一致性。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

一個預防的方法。分工並不因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，並非牠的自然的結果，却只由於一些變態的例外的情況罷了。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天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，因為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务的。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是担負某種特別的任務的；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的。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，這並不完全是為的是要模倣貴族，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，於是就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，就足令鬭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分就受影響了。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的。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，使他們恪守契約就夠了的，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爲還報，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，因爲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；假使只由口頭上贊成，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。

若要這回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為着生活的緣故，不得不為人效勞，而且不管是任何的代價；同時，乙階級却不必效勞，這因為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）Ulpien 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，這生活並非成於外界的強制，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只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）Diocletien（克羅馬王，212—313）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攻治牠。本書前數卷所論，對於這我們所縈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。只要工作是專門的就好了，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」（註一）。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，而把燃燒所致成的炭酸排去。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，各部份的原動作用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: Principes 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；然而若要胃的活動力增加，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，而且不夠，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，人們必須不停止地起動，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，還成為一種需要呢。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，分工之所以能成為社會黏合力的一個源泉，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，因為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) *Marquardt: Röm. Stattesverwaltung*, III, 645 et suiv.

(註三) *Levasseur: Les Classes ouvrières en France jusqu'à la Révolution*, I, 474 et 475.

結論

一

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的最高理想者，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，同時也是對象，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，我們對己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為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爲更強而且更多纜行。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，却不該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與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）。

二

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

所能喚起的。

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，個別的人格之進化與分工之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，今日的行爲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，或不完美的。

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力；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，我們不應該以爲這樣的一個理想太不夠用，嫌牠太近俗，太爲我們的力量所能及了。所謂更高尙的理想，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，人人自然而然地合作，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尙的時候，並不因爲牠能更嚴厲地命令人們，也不因爲牠不受思慮的裁判。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情；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促，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。

