

弗格森社會哲學述論*

郭博文

國立清華大學哲學研究所教授

摘 要

在蘇格蘭啓蒙思想家中，弗格森的聲望和原創力雖然比休謨和亞當斯密略遜一籌，但他在社會理論方面的學說體系最爲完整，涵蓋面也最廣，而且在某些特定議題上有獨特而突出的貢獻。例如關於社會成立的基礎，弗格森對契約論和效益論有犀利而深刻的批評，而且強調人性的動態和主動的特質，與亞里斯多德以來的自然主義傳統有所區別。有關社會發展和變遷問題，他並不採取直線進步的觀點而認爲原始人類在才能、品德、情感各方面和現代人並無根本差異。他也強調衝突和戰爭在社會發展上的作用，並指出社會行爲有非意圖後果的特性，這些都是極具洞識的觀察。更重要的是他對現代商業化社會的腐化趨勢有精闢的分析，特別指出職業分化與勞力分工會導致社會凝聚力與公共精神的喪失，同時也警覺到現代國家有走向專制和政治奴役的危險。他在這方面的學說對當前有關的討論最具意義和啓發性。

關鍵詞： 弗格森，蘇格蘭啓蒙運動，社會理論，人性，民政社會，質樸社會，文雅社會，社會的腐化與衰落

壹、導 言

以社會整體爲研究對象的社會學起於何時，向來有各種不同的說法。如果單純就「社會學」這個名詞來說，孔德 (Auguste Comte) 是這一名詞

* 本文承兩位審查人提出批評與建議，得以作相當幅度的修訂，特此致謝。
(收稿日期：1996年7月26日；接受刊登日期：1997年1月22日)

的創立者，並無任何爭議。但是今日幾乎已經沒有人主張社會學研究實質上從孔德才開始，或是說在他之前並沒有社會學的思考或著述。大致說來，目前一般學者認為關於人類社會制度與社會結構的系統性探討是從十八世紀開始的，而維柯 (Giambattista Vico) 與孟德斯鳩 (Montesquieu) 是最具關鍵性的人物。在維柯與孟德斯鳩之後，十八世紀末十九世紀初的一些思想家以及思想運動，也被認為和社會學的成立有重大關係。例如：尼斯貝 (Robert A. Nisbet) 主張，法國大革命後出現的一些保守派思想家，如波那德 (Bonald) 和邁斯特 (Maistre) 等人是「社會學傳統」中重要的成員 (Nisbet, 1966: 11-16)。海爾布隆 (Johan Heilbron) 在《社會理論的興起》一書中指出，在工業革命與法國大革命的同時，十八世紀中葉以後的一兩百年間，有一重大的思想變革在進行，而社會學的出現是其中主要成分。海爾布隆把此一思想變革劃分為三個時期：第一期的代表人物是孟德斯鳩和盧梭 (Rousseau)；第二期是康多塞 (Condorcet) 和卡巴尼 (Cabanis)；第三期才是孔德 (Heilbron, 1995: 7)。

賽伊第 (Nader Saiedi) 在《社會理論的誕生》則認為十八世紀的兩大思想運動：法國啓蒙運動和德國浪漫主義都對社會學理論的興起有重大貢獻。他特別指出，如果以社會實在論 (sociological realism) 作為社會學理論的特質，也就是把社會制度和社會結構當作是實在的事物，而非如名目論所說，只是一組個人行為和互動方式的集合名稱而已，那麼不只聖西門 (Henri de Saint-Simon) 和孔德採取社會實在論的立場，德國的浪漫主義思想家也是如此。因此，社會學的出現至少就要上溯到赫德 (Johann G. Herder) 等人 (Saiedi, 1993: 2-7)。

除此之外，另一種有關社會學起源的說法，近年頗受重視，那就是認為，十八世紀在法國啓蒙運動之外的另一個啓蒙運動——蘇格蘭啓蒙運動 (The Scottish Enlightenment) 中的幾個重要思想家，才是社會學的創始者。例如史溫奇伍 (Alan Swingewood) 曾發表〈社會學的起源：蘇格蘭啓蒙運動〉一文，討論蘇格蘭思想家在這方面的貢獻 (Swingewood, 1970: 164-80)。而愛瑞克森 (Björn Eriksson) 在〈社會學的第一次定型〉一文中更指出，當代社會學所處理的主要問題和所使用的基本概念，也就是他所謂的「社

會學論述」(sociological discourse)，最早出現於十八世紀蘇格蘭思想家的著作中(Eriksson, 1993: 251-53)。他特別提到亞當斯密(Adam Smith)、弗格森(Adam Ferguson)、米拉(John Millar)、凱姆斯(Henry Home, Lord Kames)和羅伯森(William Robertson)等人。

對於社會學的早期歷史和主要開創人物，會有各種不同的意見，原因是對「社會學」的明確定義和具體內容並沒有一致同意的看法。艾瑞克森把孔德排除在現代社會學的系譜之外，理由是當前社會學研究和論述中，所使用的核心概念和理論架構都不是來自孔德，也就是說孔德對現代社會學沒有什麼貢獻。但是，艾瑞克森的立場帶有強烈的「當前主義」(presentism)色彩，他完全從當前的觀點去評量歷史事實和人物的重要性，並不是妥當的作法。社會學作為一門學科，內容並非固定不變，所謂社會學的核心概念和理論架構也會隨時間而更改。以目前社會學界公認的兩位大師韋伯(Max Weber)和涂爾幹(Durkheim)為例，在十九、二十世紀之交兩人各自建構理論體系時，並不承認對方是自己的同道。不過，即使我們不接受艾瑞克森的極端結論，說最早的社會學論述是在蘇格蘭社會思想家的著作中出現，至少無人可以否認，亞當斯密、弗格森、米拉……等人在社會學發展史上的重要地位。

在蘇格蘭啓蒙思想家中，聲名最大，地位最崇高的是休謨(David Hume)和亞當斯密。一般人只重視休謨在哲學上和亞當斯密在經濟學上的貢獻，並不完全正確，因為這兩位思想家在其他領域也有重大的成就。緊接在休謨和亞當斯密之後而常和他們二人相提並論的則是弗格森。弗格森一生的學術工作也包含幾個不同的面向，例如：道德哲學、政治思想和社會理論等，不過其中還是以社會理論方面的成就最大。尤其是他的《民政社會史論》(An Essay on the History of Civil Society)¹一書，乃是蘇格蘭啓蒙運動中有關社會理論最全面、最有系統的作品，也因此他常被視為近代社會學最重要的先驅人物之一。但是，他的社會理論的主要論點和具體內容，並

1. 弗格森所用“Civil Society”一詞不宜譯為「市民社會」或「民間社會」，在下文中有所說明。此處採用朱光潛在所譯維柯《新科學》一書中的譯法，譯為「民政社會」。參看：維柯，《新科學》，朱光潛譯。北京：人民文學出版社，1985。

未廣泛爲人所知。一般社會思想史或社會學發展史的著作，雖然幾乎毫無例外要提到他的名字，但往往只是三言兩語帶過，很少對他的學說作詳細的介紹和討論。本文擬依據弗格森的《民政社會史論》一書及其他相關作品，並參考已有的幾種論述弗格森學說的著作，對他的社會理論作一比較完整的說明並略加評論。

貳、人性與社會

討論人的社會現象與制度，往往不可避免地先要問，爲什麼會有社會？人類社會到底是如何產生的？對於這個問題，弗格森的基本立場是，人本來就生活在社會中，從經驗上可觀察的或歷史上所記載的事實看，都沒有不在任何社會或群體之中而完全孤獨的人。他在《民政社會史論》中有一句話經常被引用：「人不管是遷移或定居，合作或爭執，都是集體作的。」(HCS: 16)²因此他反對一切關於人進入社會之前的情況之猜測和想像，對於各種「自然狀態」(state of nature)的說法，也採取嚴厲的批判態度。

關於自然狀態的討論，不僅社會契約論者如霍布斯(Hobbes)、洛克(Locke)、盧梭等人，連反對社會契約論的思想家如維柯與休謨也不能完全避免。弗格森了解，社會契約論者提出「自然狀態」只是一種理論的依據，並不一定把它當作是人類歷史上真正發生過的一個階段。但是，這種假定卻導致一些虛妄錯誤的想法。「自然狀態」中的「自然」(nature)一詞也含有「本然」「本性」的意思，因此「自然狀態」中的人就被視爲人的本有面目。照社會契約論者的描述，在自然狀態中人和其他動物一樣，只有本能的感受和欲求。由此推論，除了動物性的本能之外，人的其他特性如推理、思考、使用語言、分享情感、同情他人、節制欲望的能力，就不是人的本性。弗格森則指出，人的本性(nature of man)應該包括人所表現的普遍能力和性向的全部內容，而不只是動物性的「自然人」(natural

2. 以下引用《民政社會史論》(Ferguson, 1980)時均簡稱HCS。

man)。

弗格森反對「自然狀態」說最主要的理由當然是它違反經驗和歷史事實。此外，他認為以自然狀態的假設來證明社會體制與規範的必要性，乃是一種演繹推論和理性解釋，而他認為研究社會必須完全採取經驗的方法，不能憑藉理性推理。這一點我們可以從弗格森與休謨的對比看出來。休謨和弗格森一樣批評社會契約論者的自然狀態說，他也主張人最初的存在狀態本就是在社會之中。不過休謨反對自然狀態的理由是人類一開始就有家庭，不會是單獨一個人。至於為何一開始就有家庭，那是從「人有性的本能，必然會有男女的結合」這一事實推論出來，而不是經驗觀察的結果，因此休謨在此所做的是演繹推理的工作，在這一點上他的經驗論立場反而不如弗格森徹底³。

通常我們把「自然」和「人爲」、「技藝」(art)和「文化」等概念相對立，但是弗格森認為「技藝是人的本性之一」(art is natural to man)(HCS: 6)。人具有思考推理能力，能夠製造器具、設計居住場所、改善周遭環境，這些都是人本有的特質和才能。人在歷史過程中的一切才能特性、一切行動作為，都可以說是他的自然狀態，也就是他的本有狀態。我們不能說那一部份是「自然的」，那一部份是「非自然的」(unnatural)。

在弗格森看來，不管野蠻或文明，都是人的自然狀態，因為兩者都已含有人的本性的表現。以弗格森的話說，如果皇宮是人類技藝的產物，那茅屋何嘗不是？而最複雜精密的道德政治思想，也不比最原始的推理和情感表現更為「不自然」(artificial)。即使人類最晚近的科學技術，也只是最原始的工具製作的延續發展而已。更重要的是，人的本性不斷要求變化與改善，不會靜止在某一狀態，如果他原來居住在洞穴中，他會改為茅舍，如果已經蓋了茅舍，他會建造更寬廣的住宅。所以不論野蠻或文明都不是固定不變，都只是人類所經歷的不同階段而已。由於這種不斷求取改善的傾向是人所具有的內在原理，所以當人由野蠻狀況開始向前發展時，我們也不能說他已脫離自然狀態(HCS: 8-9)。弗格森因此並不把「社會」和「

3. 休謨的論點主要見於《道德政治文學論文集》中〈論原始契約〉(Of the Original Contract)一文(Hume, 1985: 465-87)，參看Forbes, 1966: xvi。

自然狀態」對立起來。

但是我們還是可以問，爲什麼人從頭就生活在社會中，爲什麼社會生活是人類本有的狀態？弗格森的答案是：因爲這是人的本性的表現，人以群體方式從事活動，乃是人性中的一些特質所必然產生的結果。因此在說明社會現象之前，先要建立一套人性理論，這也是爲什麼弗格森的兩部重要著作：《民政社會史論》和《道德與政治科學原理》(Principles of Moral and Political Science) (Ferguson, 1973)，都從人性的探討開始。

在弗格森所提出的人的共通特性之中，和社會生活最有關係的是他所說的「結合原理」(principle of union)。這個特性不只是說，人和其他動物一樣，有與同類聚集的本能傾向，更重要的是指人對其他的人有自然的情感。人都不喜獨居，因而相互結合，在同伴身上獲得安慰滿足，而且對同伴有自然的愛和關懷。這種人與人在情感上的結合與連繫，最明顯的例子是父母對子女的愛。人和動物不一樣，父母不會在子女長大之後就捨棄他們，反而因時間的增加而加強彼此的情意，變得更爲親密。這種人與人之間情感的結合，不限於父母與子女之間，而且擴大到其他人身。由於接觸認識，或由於居處相鄰，就會建立情誼，甚至產生強烈的感情。弗格森更進一步說，由於人在社群中有同伴相處，才拋棄對於自己生存與安全的顧慮，並使生命的潛力發揮出來(HCS: 18; Ferguson, 1973: I, 31-3)。

弗格森特別強調，人對同夥的關懷以及對所在社會的依附，乃是情感的自然發展與流露，並不是因爲在社會與同伴中可得到安全與保護，爲自己帶來方便與利益。他指出，人往往在做危險最不利的時機反而結合得更緊密，甚至由於關懷親人或同伴而不惜冒險流血，犧牲生命。這個事實可以證明，社會生活的基礎不是理性的考慮或利益的計算。弗格森指出，人對於自己所屬團體或社群有強烈依戀，不會輕易拋棄它而投入另一個可能提供更多安全與便利的社會。原始人對自己的部落或古代希臘羅馬人對自己城邦的愛與忠誠，都不是基於理性的判斷或利益的考量(HCS: 19)。弗格森這裡所說，其實涵蘊著蘇格蘭社會思想家共同的基本看法：人的行爲常受非理性因素的支配，而社會的發展和變化，也不是人所能事先規劃或設計。

對於人為何建立社會這個問題，向來以兩種看法最具影響力：一是社會契約論，一是效益主義 (utilitarianism)。前者認為人經過理性的考慮而與其他人進入契約關係中，放棄自己一部份的自由與權利，換取生命與財產的安全和保障；後者則認為人如果留在社會中，會繼續獲得效益。效益論者並不主張人進入社會是理性思慮的結果。人在未開化的階段不能以理性判斷說如果接受契約約束對自己比較有利。人是由於兩性間的自然吸引，以及對子女的關懷，不知不覺中形成社會。但人一旦處在社會中，獲得的效益繼續存在，他就不會退出 (Eriksson, 1993: 252-76)。

弗格森有關社會成立基礎的理論，最明顯的一個特點是反對契約論和效益主義的立場。他和效益論者一樣，認為人與人的結合不是理性考慮的結果。但他說，人繼續留在社會，繼續與他人緊密結合，乃是由於對其他人的關愛和對所屬社會的依戀，並不是由於那樣可以帶來更大的效益或持續保有原有的效益，而是自然情感流露的結果。

從契約論或效益主義的立場談社會成立的基礎，有一個共同的預設，就是人是自私的，人的行為乃是出於自利 (self interest) 或利己 (self-love) 的動機。弗格森並不否認人的本性有追求自利的傾向。事實上，在他所論及的人的各種共通特性中，第一個就是「自我保全」 (self-preservation)。這種自我保全的傾向，最早的表現就是要求保全個體的生命和維持種族的延續。在這一點上人與動物是相同的。但是人的自我保全另外也表現在對於財產和利益與追求。弗格森認為財產觀念的產生最初是由於人要儲存糧食以及其他資源，以備未來不時之需。因此，除了當前需求的滿足之外，也要求擁有屬於自己的財富和土地等等，以保證生活不再匱乏。經過一段時間之後，財富逐漸變成身份與地位的表徵，即使不能真正享用，人也會傾注全副心力去追求，也會因財富的有無而歡樂或悲傷，甚至會以暴力和卑鄙的手段去爭奪。

弗格森承認人有保存生命和追求財富的天性，但他反對人都是自私，或只追求自己利益的說法。在這方面，弗格森所提出的理由，除了經驗的證據外，也包含一些精密的概念分析，表現出可觀的哲學洞察力。弗格森指出，當我們說人的行為都出於自我利益的追求時，這裡的「利益」往往

是指動物性慾望的滿足，或物質性的舒適享受。如此一來，所謂人只追求自我利益的說法顯然與事實不符，因為人也珍惜各種精神性的品質，例如：知識、榮譽、勇氣、仁慈等。

當然我們可以把「自我利益」中「利益」一詞的涵義擴大，從本來所指生命保存、財富獲取和物質享受，推廣到一切我們所喜愛的或追求的事物，成為「效益」(utility)，甚至「幸福」的代名詞，這樣就可把非動物性和非物質性的目標之追求，也看做是自利的表現。弗格森認為仔細加以分析就可發現，這種說法並沒有太多實質內容。因為把符合自己利益解釋為使自己得到快樂，或為自己喜愛、追求，則凡是人所自願做的事就是他能在其中獲得快樂的行為，也就是合乎他自己利益的行為，這只是在語言上做一些調整，並沒有為人是否利己或自私這個問題提供明確的答案(HCS:14-5)。以現代的術語說，如果把人的自我利益解釋為一切自己所喜愛的事物，則「人的行為都是為獲得自己的利益」這句話就變成一個套套語句(tautology)。

說人的行為都出於利己的動機，還必須證明，在生活經驗中時時可看到的，人對其他人的善意與慈悲，或為他人而犧牲自己的行為，最後都合乎自己的利益。弗格森對此也提出反駁。首先，他對英文中“self-love”一詞的妥當性質疑。他認為愛(love)是指心靈關注自身以外事物的一種情感，它含有一種溫柔敦厚(tenderness)的特質，無法在利己的行為中找到。當我們說「愛」，就表示已超出自利的考慮之上，因此弗格森認為“self-love”一詞是自相矛盾的。

其次，弗格森認為，「仁慈」(benevolence)和「自私」(selfishness)本是兩種不同的動機。有的哲學家為了強調人性只有一個最基本的原理，堅持這一基本原理即是自私的本性，因此主張仁慈也是自私的一種。他們認為愛人或關懷他人其實是為滿足自己的欲望。例如父母都有照顧子女的欲望，所以父母愛子女乃是為了滿足自己，因此也是自私的表現。弗格森指出，對於他人福祉的關切，和對於自己利益的考慮是兩種不同的情感。如果關懷他人也是自私，這種自私和一般所說的自私並不相同。一般所說的自私帶有貪婪、卑鄙，甚至施暴於人的含意，與為了滿足心中欲求而關愛

他人，甚至爲了他人福祉而自我犧牲的那種所謂的自私並不是同一個東西，因此我們還是需要兩個不同的名詞來區分這兩種自私。弗格森認爲這只是在文字上標新立異，徒增困擾，不如維持原有「仁慈」與「自私」的區別(HCS: 14-5)。

更進一步說，弗格森強調仁慈與自私的區別是人類社會極重要的一個成份，要是不區別這兩類行爲，人與人之間就不知如何交往了。從實際生活看，人的行爲有時確實是基於慈善愛人的動機，乃至爲他人而完全不顧自己。另一方面，人並不是完全依理性行事，有時受到激情、憤怒或仇恨所驅使，會做出完全違反自己利益的事，甚至賠上自己的生命。這也證明人的行爲並不都是由自我的考慮出發。

扼要說來，弗格森與契約論者和效益論者對於社會成立基礎的看法有兩個主要差異點。第一他不認爲自私自利是人類最基本的特性；第二，他也不認爲理性的判斷和利益的衡量是支配人類行爲的主要因素。在他看來，人自然就有對其他人和對所屬群體的情感和關懷，這才是社會得以建立並持續存在的主要根源。但是人性除了弗格森所說的結合原理外，另外還有一個相反的傾向，也就是他所說的「敵對和分歧的原理」(principle of war and dissension)。結合與敵對都是人類本性的表現，爲什麼人一定是聚集成群、建立社會，而不是各自孤立相互對抗呢？弗格森對於這一點，也做了相當深刻的觀察。

分歧爭執和關懷結合一樣都是人性本有的情感傾向。人的內心埋藏敵意的種子，一旦出現對立情況就會激發出來，人並在敵對狀況中獲得樂趣與滿足。這種對立和敵意普遍存在於人與人或團體與團體之間，而且和人群多少、團體大小無關。然而，分歧對立與關愛結合其實是一體的兩面。正因爲人對於某一部份人特別關心愛護，具有強烈的情感，其他人相形之下就被排斥，成爲敵視的對象。擴大而言，人對於自己的族群鄉土會有強烈的感情，並盡全力去維護它的利益，正是因爲與其他族群團體分隔疏離，在對立衝突中更增加對己方的認同，強化內部的結合。所以敵對和戰爭反而是促進社會團結、凝聚社會力不可或缺的條件。對一個國家或民族來說，如果沒有外敵的威脅，或者沒有作爲羨慕和模仿對象的外來榜樣，則

這個國家或民族就會減弱甚至失去內部的結合，它的潛力和優點就無法充分發展表現 (HCS: 20-5)。

除了人性中的結合和對立兩原理是社會生活的根源和基礎之外，從弗格森所提出人的另一個特性也可看出人的本性和社會不可分。這個特性即是人具有道德感。弗格森和其他主要蘇格蘭啓蒙思想家一樣，認為道德感 (moral sentiment) 是人性中本就具備的。人和動物的最大不同點在於他的行為不只是爲了求取生存或獲得欲望的滿足，他的情感也不只是限定在是否有助於生存或欲望滿足所造成的快樂和悲傷而已。我們對於人的事務和行為常有不同的喜怒好惡的感受，這種感受往往和我們自己的利害得失無關。例如一個人對於別人出於好心和善意的行為，即使實際上毫無助益，也會感激萬分，而對於一個人的侮辱遠比使他受到物質的損失引起更大的恨意 (HCS: 32-3)。這些自然的感受，如果加上思考和推理的能力，就構成善惡區分和道德判斷的基礎。而人本性上就會作好壞善惡的判斷，弗格森認為乃是無可否認的事實。

人有道德感是一明顯的經驗事實，但是弗格森所強調的是道德感的基礎。他認為人多具有道德感乃是因爲人的本有一種企求完美的性向，因而表現喜怒好惡的情感和是非善惡的判斷。這種性向弗格森並沒有給予確定的名稱，在《民政社會史論》中他只是說到激發道德感的某種力量，在《道德哲學體系》 (Institutes of Moral Philosophy) 中把這一傾向歸入「名望法則」 (law of eminence) 之中 (Ferguson, 1978: 95)，在《道德與政治科學原理》則提到「雄心」 (ambition) 是人類普遍具有的一種驅力 (Ferguson, 1973: I, 235)。簡單的說，人都有要做得比現在更好、要成爲優異出色、具備美德的人的雄心和性向。而這種追求美德 (virtue)、追求優越 (excellence) 的性向也有助於社會的凝聚和維繫。

我們前面已指出，人原本就是生存在社會中，或者說人的「自然狀態」就是社會。因此：人所追求的最主要的美德之一就是對社會的愛護和與社會結合，並主動促進社會全體的福祉。既然如此，要追求優越、作爲一個有德者 (virtuous man)，就必須了解真正對社會有益的事物是什麼，並且要知道，什麼是達到這些社會目的最合適的手段。其次，人的美德都是在

社會中表現出來，所以要提升人的美德和優越性，就要了解社會，尤其是了解可以激發鼓勵人的道德追求的那種社會之特性。人應該致力於此種社會的建立，以使他的美德能夠充分表現出來。每人都要生活在社會中才能充分發展他的才能，達成企求優越的目標。這是社會何以能夠存在並繼續維持的一個主要原因 (Kettler, 1965:188)。

除此之外，弗格森還提到人的其他幾個基本特性，也都和社會生活有密切的連繫。例如：弗格森曾說，人與動物的一個主要不同點在於人有心靈。他認為心靈的作用表現在兩方面：一是理智，一是意志。理智的判斷加上意志的推動，才能產生人的行為。但推理判斷的能力必須在社會中才能逐漸發展增強。這裡面最重要的關鍵是語言。弗格森說：「語言是社會的工具，而我們可認定語言只應用於社會溝通的事務上，由此可推論，人的各種才能的運用，都是社會所賜，而語言則是用以表達人的才能的成就或發揮」 (Ferguson, 1973: I, 269)。換言之，人的才能和特性，必須透過語言才能表現出來，而語言的能力只有在社會中才能獲得。

綜合言之，弗格森所要證明的是，社會的形成根源於人要求保全自己、尋求同伴與群居生活，並企圖追求優越的本性，而社會也反過來塑造並影響人的理智的或感性的能力。由於人的這些能力的使用和發揮，社會才能繼續維持下去。而由於社會的持續存在，為人提供物質上和精神上的支持，也使得人更能發展他的美德，增進他的幸福。這是弗格森主張人性與社會相契合的基本論據。

有關社會成立基礎的說明，除了社會契約論和效益主義之外，另有一種具有長遠傳統的看法：自亞里斯多德以來，有不少思想家認為社會生活是基於人的本性，因為人生來就是群居的動物。這種說法可稱為自然主義，而弗格森的論點似乎只是此一說法的重述而已。但細究之下可看出，弗格森並不只把人本就生活在社會中當作一既有的事實。他討論人性與社會的關係有兩點特別值得注意。第一，他的人性觀念是動態的、發展性的。他並不從幾個普遍而固定的特質（如理性、自利、趨樂避苦、尋求群居……等）去了解人的本性，而強調人性是在社會中逐漸表現和發展，並且可以不斷改善。早在穆勒 (John Stuart Mill) 之前，他已提出「人的進展性」

(man's progressive nature) 的觀念 (Ferguson, 1973: I, 190-208)，這一點和亞里斯多德並不相同；第二，由於弗格森認為人的本性和社會有互動關係，使得他可以說明人類社會的分歧和差異。在不同的環境條件中，人的各種性向特質受到不同的側重，也會有不同程度的發揮和表現，因此人所在的社會就會呈現不同的型態和特性。在這一點上由於屬於亞里斯多德傳統的自然論者和契約論者與效益論者一樣，都預設人性的統一，因此只能說明人類社會的共同性，卻無法說明它的差異與分歧，這也是弗格森的理论超越亞里斯多德的地方。

參、社會的發展與變遷

蘇格蘭社會思想家極為重視並積極從事的工作之一，是對於人類社會的歷史過程作全面的考察。這裡所說的考察，並不是單純的對過去的現象作詳細如實的敘述，而是要劃分社會發展的各個主要階段，尋找每一階段的型態與特性，並探求這些階段和特性發生的過程和決定的因素。這種建立社會發展類型與尋求普遍化法則的工作，他們稱之為「哲學的歷史」(philosophical history) 或「理論的歷史」(theoretical history)。弗格森《民政社會史論》一書即是此種歷史著作的典型代表。

由於所處理的對象是人類社會整體的發展過程，在空間和時間上所包含的範圍極大，而我們可以依賴的資料又十分有限，所以哲學的歷史不可避免帶有臆測 (conjectural) 的特性。不過所謂臆測並不是憑空想像，還是有一些必須依循的證據和準則。大致說來，蘇格蘭社會思想家，對於希臘羅馬的著作十分熟悉，這些從古代流傳下來的文獻資料就成為他們一個重要的資源。而且他們對於古代史的知識並不以希臘羅馬為限，還包括一些久被遺忘的民族，如古代的埃及人等。另外一個重要的資源則是當時歐洲人到世界各地旅遊探險所搜集的資料和記錄，他們藉此而了解與他同時代而社會還處於早期發展形態的民族，如美洲的印第安人等。以上兩方面的資料都為弗格森所充分利用，他的書中所引用的實例大部分取材於希臘羅馬史事和有關北美印第安人的報導。

以有限的資料為依據來推論人類社會整體的發展，在方法論上必須有一些基本的預設和嚴格的選擇判斷過程。首先必須假定，不同時代不同地區的人類都有共同的本性和相似的特質，如此才可能建立有關社會發展的普遍模式和法則，這是蘇格蘭思想家的社會理論必須以人性理論為基礎的主要理由，弗格森也不例外。但他另有一個與此相輔相成的論點，值得我們注意。他指出，我們在試圖了解古代民族和社會時，往往把現代人的技藝、制度、習俗、禮儀當作是人類文明的普遍標準，凡是不同於現代社會的習性和生活方式，就視為野蠻未開化。我們又認為現代技藝文明乃是現代人特有的才能、德性、思想、情感各方面的表現和產物。由於古代或較原始的社會並未有如同現代社會一般的複雜精密、高度發展的制度和技術，因此認定古代人的心性、才智也和現代人不同，弗格森認為這是一種錯誤的看法。

弗格森在方法論上還有一個重要的反省。他指出每一民族對自己過去歷史的記載並不全然可信，也許在最初的記載比較接近事實，但一經轉述之後就會有錯誤和扭曲。每一代傳述前代事物時都會在有意無意間加上自己時代的色彩，因此這些歷史資料本身所反映的不是內容所指涉的時代，而是記載者自己的時代。例如：荷馬史詩伊利亞德 (Iliad) 和奧德賽 (Odyssey) 的故事，赫丘力士 (Hercules) 和伊底帕斯 (Oedipus) 的傳奇，弗格森認為都不可視為歷史上真正發生的事實。但他也強調，這些傳統可用以了解其寫作和編纂時代的觀念和情感，也可以代表傳誦這些詩歌傳奇的民族的才智和想像力，不可因為不符歷史真相就視為全無價值 (HCS: 76-7)。

從雜多的資料中歸納社會現象的類型、定立社會發展的階段和法則，必須找到一個核心概念作為歸類和分期的依據。蘇格蘭社會思想家所提出的社會現象的核心概念是「生存的模式」(mode of subsistence)，這也被視為是他們對社會理論的一個重要貢獻 (Eriksson, 1993: 263-265; Chitnis, 1976: 99-101)。

以生存模式為準則，對於人類社會的發展階段的劃分，大部分的蘇格蘭社會思想家都主張有名的四階段說：原始（漁獵）社會、遊牧社會

、農業社會和商業社會。例如：亞當斯密在《法學演講錄》(Lectures on Jurisprudence) 中對此就有詳細的說明 (Smith, 1982: 107-8)，其他如休謨、羅伯森、米拉、凱姆斯也採取相同的分期方式，弗格森卻是唯一的例外。雖然，他也強調生存模式在社會生活中的重要性，但他的分期方式與其他人不同。

弗格森把人類社會的歷史先劃分為兩大階段；一是粗野或質樸的社會 (rude nations)；一是開化或文雅的社會 (polished, refined nations)。前者再細分為兩階段；一是蒙昧時期 (savagery)；一是野蠻時期 (barbarism)。兩者的主要區別在於有無財產的觀念和制度。在蒙昧的階段，人並沒有那些事物和資源是自己所專有的想法。到了野蠻階段，雖然不一定有法律制度明白保障財產權，但是財產已經是人所喜愛和欲求的對象。

弗格森所說的蒙昧社會大抵相當於亞當斯密的漁獵時代。此時人類主要依賴捕魚狩獵所獲，或土地的天然產物為生。他們並沒有財產觀念，屬於個人所有的只有身上的武器、穿著的皮毛以及使用的器皿而已。即使獲取的食物也歸於群體共用，因為獵食都是集體行動，不可能把那一部分劃給特定個人。由於沒有財產觀念，因此也沒有固定持久的權力主從關係，也就是說還看不到政治上的支配或統治體制。在弗格森的說明中，我們可以看到他和休謨、亞當斯密、米拉、羅伯森等人一樣，主張人類的基本生存模式對於社會生活的其他面向如經濟、政治等都有決定性的影響。但是，他對於原始社會的討論還有一個重要的關注點，卻是其他蘇格蘭思想家所忽略的，那就是對原始人類心靈狀態的分析。

當時對於古代人類心態有兩種錯誤而又互相對立的看法：一方面認為原始人愚蠢無知、沒有任何洞察遠見，只是受動物性本能和欲望所驅使；另一方面則認為原始人單純天真，不像現代人那樣貪婪腐化、世故虛榮。十八世紀許多思想家所歌頌讚美的「高貴的野蠻人」，即是後面這一看法的最佳代表。弗格森指出，這兩種看法都和事實不符。在十八世紀思想家中，弗格森可說是對原始未開化時代人類的心態有最切實的了解。他既不是隨意貶低為近乎獸性，也不是作浪漫式的幻想美化。他認為人所具有的一切善良和邪惡的性格氣質，在原始人類身上都可以看到。因此他並不

贊成將原始人類的心靈狀態和現代人作截然的劃分。古代人有和現代人一樣的聰明才智、勇敢熱情，但也同時具有和現代人一般的虛榮、貪婪、奸詐、狡猾的習性。例如：一般人以為原始人類愚昧而迷信，弗格森則認為迷信是人類的社會普遍現象，並非某一民族某一階段所特有，連文明成就甚高的希臘人和羅馬人都不例外。迷信的由來是因人對於怪異反常的情況難以理解而產生，但在一般日常生活和自然過程中，人仍然勇敢謹慎做事，不受迷信影響(HCS:90)。在這一點上，原始人和現代人實在並無很大差異。

他又指出各種相關資料顯示，原始人類也會耽於賭博，尋求娛樂，也會講究穿著，刻意打扮自己。他描述原始人類在賭博時的興奮、狂熱和激情，極為生動(HCS: 75-6)。不過此處弗格森的說法似有前後矛盾的嫌疑，因為既然此一最初階段的人類社會尚無財產觀念，則如何會有賭博行為？用以賭博的賭注又是什麼？但仔細分析弗格森的文字，可看出他認為蒙昧時代雖無土地、資源等私有財產，但每個人身上所穿皮毛、所用器皿和所帶武器還是為個人所擁有，這些即是用來賭博的東西。另外，個人身體也可用來下注，賭輸則失去自由，成為對方的奴隸。因此弗格森的說法還是可以成立。

前面已提到，弗格森把原始粗野社會分為蒙昧時期和野蠻時期兩階段，當人類出現財產的觀念時，就進入他所說的野蠻社會(*barbarous nations*)。此處所說的野蠻社會是和更早期的蒙昧社會(*savage nations*)相區別。弗格森對於此一時期的描述，所根據的資料是希臘羅馬史詩和歷史著作（如荷馬 Homer，塔西圖斯 Tacitus……等人之作品）(HCS: 97)。可見「野蠻」一詞是指這些著作中所呈現的社會生活，和一般所了解，意指人類最早時的未開化狀態，略有不同。因此也有學者將“*barbarous state*”，“*barbarous nations*”，譯為「半開化狀態」或「半開化社會」。野蠻和蒙昧的主要差別在財產觀念和私有制度的有無。

「財產」是蘇格蘭思想家的社會理論中另一個重要的觀念。他們認為財產在各種社會關係和社會制度的形成和轉變中居於關鍵性的地位。例如：政治權力上的主從關係常由財產來決定，擁有財產也就掌握統治權。法

律和政治組織的由來，多是爲了保護私有財產免於受侵佔而設立。財產的性質和型態改變，社會制度也可能隨之而改變。例如：亞當斯密說明長子繼承制的產生時就指出，當財產只是生存所必需的條件時，父親死後財產會平均分配給各子，但是當財產成爲權力的工具，可用以保護擁有者的安全和利益時，父親就會將全部財產傳給長子 (Smith, 1982: 49-57)。

米拉也認爲，由農業社會進入商業社會之後，古老的貴族地主家族，由於沒有經商才能，又繼續保持奢侈享受的習慣，結果陷入貧窮的地步。新興的商人因勤勞節儉而致富，並可以用金錢去購買爵位，結果造成世襲貴族勢力的沒落，並逐漸轉變爲民主的政治體制 (Millar, 1960: 291-2)。

弗格森以財產觀念和制度的有無，作爲劃分社會發展階段的依據，也是蘇格蘭思想家強調財產爲社會分析之關鍵概念的一例。弗格森在這方面較突出的貢獻則是對於財產觀念的形成有相當具體而深入的說明。他指出在蒙昧時期，人類完全依從本能和情緒做事，除了當前需求的滿足外，不願從事多餘的勞力工作。當時人類以漁獵爲生，現取現用，並未有養殖、放牧、以備將來所需的行爲。這些都阻礙了財產觀念的形成和發展。但是即使在此階段，一切資產皆爲公共所有，對於某些事物，已開始有所屬的觀念。例如：皮毛和弓箭屬於使用者個人，所居住的茅屋及其中用具則爲一家人所有。

弗格森似乎認爲，財產觀念的形成，家庭是一重要關鍵。基於親子之情的天性，父母對子女比對其他人更爲關心，希望爲他們提供更好的生活，因此就付出自己的勞力和技能，以便擁有自己所屬、可以由自己支配運用的東西，例如：土地及土地的產物等。這是財產觀念形成的一個原因 (HCS: 96)。

財產形成的另一個原因是模仿和嫉妒的心理。如果一個人看到別人並不那麼熱心把自己取得的事物都交付公眾共同使用，他也就會開始想到要爲自己打算。當他發現每個人都在考慮自己的利益時，他也就會去考慮自己的利益。在此情形下，即使當前的需求都已獲得滿足，人也會考慮到未來，因而競相積聚屬於自己的事物，不只是爲了需要，也是因爲由此可滿足虛榮心，並獲得別人尊敬。這樣人就可以不求立即的滿足而辛勤工作，

耐心等待未來的收穫和回報 (HCS: 96-7)。

依據弗格森的分析，人對於自己子女的特殊關切，以及對自己利益的追求，使他逐漸養成各種不同的工作習慣，因而開始有勞動者、技術工人和商人等不同行業的出。財產觀念的形成也促成了勞力分工的出現，這在人類社會發展史上是極重要的一個步驟 (HCS: 97)。

前面說過，由蒙昧時代進入野蠻時代的過程中，人類慢慢開始考慮自己和家人的利益，並設法保有自己取得的東西。在此過程中，人類也發展出不同的才能技藝，因此逐漸產生農人、工人和商人等不同的勞力分工。但人類社會最先出現的私有財產型態，只有糧食和牲口兩種：前者由農業耕作產生；後者則是由養殖放牧方式來維持。至於以何種方式進行，弗格森認為與土地氣候等自然條件有關。在土地肥沃的溫、熱帶如西歐、美洲，人類可以定居一地，從事農業，在較乾旱地區如北亞，人類必須不斷遷移，以游牧為生，逐水草而居。由此可見，弗格森把游牧和農業當作兩個同時平行發展的生活形態，並不像一般所主張，先有游牧社會再進入農業社會 (HCS: 97)。不論早期人類社會的生活方式為何，一旦私有財產的觀念形成，就會有共同的地方。弗格森對於此時（他所謂的野蠻時期）人類的心態和行爲，也有動人的敘述。

野蠻時期的人類還保留一些蒙昧時期的特性。例如：他們仍然厭惡勞動，耽於戰鬥，崇尚勇武，有如塔西圖斯所說：「寧可多流血，不願多流汗」(more lavish of their blood than of their sweat) (HCS: 98)。他們喜愛華麗的服飾，閒暇時期（不打仗的時候）則從事暴力打鬥、危險競技和賭博，家事操作都交給女人或奴隸。不過，此一時期每個人的關心和利益所在已有不同，社會的連繫就不再那麼穩固，家庭內部的糾紛也就較為常見。又由於社會各成員的財產多寡不一，也形成政治上明顯而固定的領袖和臣屬關係 (HCS: 98)。

上述的情況發生在人類由蒙昧進入野蠻時期的過程中。社會內部成員開始因競爭或報復而引起衝突，此時有的人因財產較多或出身高貴而成為領袖，為其他人所追隨，一起行動，以搶奪掠取為榮，認為由武力取得的東西都是勝利者合法所有，包括擄人為奴隸在內。弗格森指出，古代社會

如荷馬史詩中描述的英雄，其實都是盜匪，時時四出搶奪，肆虐於愛琴海沿岸，佔取鄰近國家的銅、鐵、牲畜、奴隸和女子。這種野蠻時期的生活形態也見於韃靼人、蒙古人、和亞洲、歐洲、非洲的社會中(HCS: 98-9)。

此時人類雖已有等級和主從之分，但還未建立真正的法律或政府。階級的區分最初是由偶然情況造成的。那些強壯勇敢的人奪得最多的戰利品，因此比別人富有，這些人又將所獲得財富與榮耀傳給子孫，使他們的後代也為眾人所尊崇。隨著時間的推移，他們的家族便逐漸成為統治階級，其他的人則居於從屬地位，擁戴其領袖，服從他的命令，保護他的財產土地。經過時間演進，權力的主從關係才得以確立，政治領袖成為人們共同崇敬的對象，把社會的成員凝聚在一起(HCS: 100-1)。弗格森在此所強調的是政治體制和權力主從關係是人類社會長期發展過程中慢慢形成的，他這種觀點又蘊涵著對契約論者和效益論者所主張人類因理性的考慮和利害的衡量而接受政府和法律約束的看法之批評。

弗格森對於社會演化的分析，有一點常被提起：他特別重視戰爭的功能。弗格森認為人類社會戰爭頻繁，各族群團體間因仇恨而相互殘殺，一切訴諸武力造成流血衝突，看來好像要摧毀人類心中的仁慈善良秉性，破壞社會的公道正義。但是，對外的戰爭行為和族群團體間的衝突卻強化了社會內部的團結，使一社會或團體內的成員建立彼此的情感和連繫，並提昇了個人的品德。各成員由於相互的關懷，不再計較個人利益而樂意為同胞奉獻犧牲，在面對外敵和危險處境時，反而更能激發忠心與勇氣(HCS: 101)。

弗格森強調衝突與戰爭促進社會內部的團結，這一點除了來自經驗的觀察和歷史的證據之外，也和他的人性理論相配合。前面曾提到，弗格森認為人性中本來就有敵對和分歧的傾向，這一傾向又和另一個相反的傾向，也就是結合和關愛的本性同時並存。由於有所關心和愛護的對象，因此對可能對這些對象造成威脅和傷害的個人或團體產生強烈的敵意和衝突，這種敵意和衝突反而促進內部的團結。弗格森的人性理論和社會理論之間的密切關聯，在此可清楚看出來。

野蠻時期的人類，其行為受強烈的情感所推動，例如：對榮譽的追求

、對勝利的渴望，或者因敵人的暴虐而激發的憤恨與報復心理……等。在此時期，一地區的人平時各自聚集成為眾多的小部落，一旦戰爭爆發，面對強大敵人或有共同目標時則團結起來一致對外。例如：荷馬史詩中希臘諸部落聯合攻打特洛伊城，或波希戰爭時，各城邦團結抵禦外侮。但是，弗格森也指出，戰爭勝利帶來的滿足和物質的利益，使一個民族不斷四出侵略，征服鄰族，使領土不斷擴張。一旦一個領袖所統治的版圖過大，而其權力又來自軍事征服，尚未建立合法的基礎，則只有靠專制和恐怖手段來控制人民，壓制他們不滿和好戰的情緒。這種專制統治稍有鬆弛，即將引起動亂，導至崩潰與滅亡(HCS: 101-3)。

弗格森認為要避免軍事征服和專制統治所導至的動亂與毀滅，一個民族必須維持適當大小的領土，不可過分擴張，同時也必須逐漸發展出政治與法律的體制，使權力的行使和政治的秩序趨於穩固。這一點在他後來處理人類社會腐化與衰弱的原因時有更系統化的說明。

在野蠻時期之後，人類社會演進的下一個階段即是弗格森所說的文雅或開化的社會，也就是人類已有高度文明成就的階段。弗格森對於此一階段的處理，主要見於《民政社會史論》第三卷。在此卷中弗格森並不只是作歷史的敘述，他的主要工作有二：一是探討影響文明社會發展的各種主要因素；二是對於社會生活的各個部門，例如：政治、經濟、國防、法律、財政、以及工藝技術、文學藝術等等的發展形態之分析。此卷標題直譯是《論政策與技藝的歷史》(Of the History of Policy and Arts)(HCS: 108)，實際可譯為《論政治與文化的歷史》。

弗格森指出，前此討論質樸或粗野社會的階段，是以人類社會全體為對象，他對於蒙昧和野蠻時代人類的心態和行為所作的描述，可以普遍適用於世界各地區的情況。但是能夠進入文雅或開化社會的，就只限於某一部份地區和某些族群了。他說：「政治智慧和文明技藝的才能，似乎只選擇地球上某些區域作為其駐留的地方，並選擇某些種族作為其寵愛的對象。」(HCS: 108)但是，我們不可輕易給弗格森加上種族主義的稱號。對他而言，政治與文化的成熟只見於少數「文雅社會」，純粹是一事實的描述，並不表示「文雅社會」一定比「質樸社會」優越。弗格森並不像法國啓

蒙思想家那樣對人類社會的發展採取直線進步的觀點，他強調粗野民族可能具有高超的才智和優美的品德（當然也有狂野兇殘的性向），而進入文雅開化階段的社會，後起的不一定比早先的更為優越或進步。例如：弗格森認為現代商業社會和專制政府造成敗壞品德、奴役人民的後果，遠不如羅馬共和時期社會政治結構和個人美德與公民精神的發展有和諧的配合，這是我們討論弗格森社會演變理論首先要注意的。

弗格森認為只有一部份地區的人類社會進入文雅或開化的階段，而一地區是否能進入文雅階段，和氣候地理環境有很大關係。在這一點上弗格森顯然直接承襲孟德斯鳩的說法。他所說已達到文雅社會的地區是指氣候溫和的地方。氣候過於寒冷或過於炎熱都不適合文明的發展。在弗格森的用法中，文雅社會的特徵包括人類在粗野質樸階段以後發展出來的各種制度和成果，例如：政治秩序、財產與法律、商業貿易、道德習俗、文學藝術、科學技術等等，實際上就是我們所謂「文明」(civilization)的內涵。他所說「民政社會史」主要是指文雅社會的歷史，我們也可以說是一部文明的歷史(Bryson, 1968: 42; Forbes, 1966: xix)。

在人類歷史上，從粗野社會到文雅社會的發展，弗格森認為已經過兩個週期。他似乎是指西方世界從古代到西羅馬滅亡，與蠻族入侵到近代這兩段歷史。不過他也提到其他的例子，例如：阿拉伯的曠野，一度曾是繁華的城市，將來可能又在此廢墟上重現舊日的光輝（弗格森在二百年前所作的此一預言已逐漸成真）。巴勒斯坦和敘利亞之間的荒原本是古代大帝國的遺址，現在又可能是新興民族的搖籃(HCS: 110)。弗格森這種人類文明歷史已經歷兩個週期的說法，在二十世紀歷史哲學家如史賓格勒(Oswald Spengler)、湯恩比(Arnold J. Toynbee)、索羅金(Pitirim A. Sorokin)等人的著作中也可以找到迴響。

弗格森對於開化社會的歷史省察，涵蓋人類文明的各個領域。這些領域可以區分為兩大類，一是他所說的政策(policy)，也就是最廣義的政治，可再細分為政府、法律、財政、軍事、經濟……等一是他所說的技藝(arts)，也就是工藝、技術、文學、藝術以及其他文化創造活動。

在政治的演進中，有一重要特性為弗格森所強調，那就是：各種政治

法律制度的發展，都不是任何人有意設計出來的，而是自然演變的結果。這也是許多蘇格蘭社會思想家共同採取的、社會行爲都會帶來非意圖後果 (unintended consequences) 的主張。弗格森有關此一主張最明確的陳述見於下面幾段文字：

人類隨著他們當前心中想法，爲求排除生活中的種種不便，獲得身邊明顯的利益，卻達到他們想像不到的結果，像其他動物一樣，只是沿著他們的本性所規定的途徑走下去，並不知最後目的是什麼。第一個說「我要利用這塊地，我要把它留給我的子孫」的人，並不知道他在爲民事法律和政治體制奠立基礎。那個宣示服從一個領袖的人也沒有看出，他是爲永久性的主從關係設了一個先例，以這種主從關係爲名目，野心家將會奪取他的財產，並強迫人爲他做事 (HCS: 122)。

眾人將採取的每一步驟、每一行動，即使在所謂開明的時代，都同樣看不到未來，各個民族無意中建立種種政治體制，這些體制雖然確實是人類行爲所造成，卻不是任何單一的設計之執行。……人類群體往往在並未打算有變革的時候產生最大的革命，最精明的政治家也並不都知道他們的政策會把國家帶向何處 (HCS: 122)。沒有一部憲法是在全民一致同意下制定的，也沒有一個政府是完全照一個設計圖造出來的。小國家的人民爭取平等，傾向民主制，國家較大時人民卻被劃分成不同等級，爲君主制奠立基礎。這些人民從一種政體很輕易的轉變爲另一種政體，往往已採取新的憲章卻沿襲舊的名稱。每一種政治體制的種子都深植於人性內部，待時機到來就會開花結果。某一體制能夠流行，是因土壤中某一不易察覺的成份造成的 (HCS: 123)。

弗格森認爲每一個人類團體最初都很小，這些小團體的成員由於人性中的結合原則而聚集在一起，慢慢發展出各種體制。例如：由於人性的結合原則，終於達成民族的聯合；本來只是一起抵抗外敵，後來形成有組織

的政治力量；由於求取生存，到後來就成為刻意累積財富，為商業活動奠定基礎。弗格森不認為社會的演進或變革是由一兩個人有意地規劃和推動，他也覺得古代有關立法者或國家建立者的傳說不可輕易採信。主要的理由是人都受限於所在的社會體制，很難從事完全創新的工作。連現代人已經能作深切的反省，並力求改進現有許多不適宜的情況，還是很難擺脫習俗的束縛。那麼在古希臘或古羅馬時代，人的心靈較蔽塞、知識較貧乏、性格並不比現代人更能接受修正與改變，我們怎麼能相信像 Romulus（傳說中羅馬的創立者之一）或 Lycurgus（傳說中古代斯巴達的創立者）這樣少數一兩人可以從頭建立一個新的城邦呢（HCS: 121-3）？

要說粗野時代的人能進行開創的工作，必須設想他們對自己的環境有強烈不滿，深切覺得習俗必須改善，很樂意接受革新的提議。但弗格森指出，在粗野階段人類心理的一個特色就是最不會覺得四周環境有何不足，最不會想到要從事改革（HCS: 124）。弗格森當然不否認羅馬和斯巴達的各種制度有一創立的過程，但他認為這些體制的興起與發展是環境和眾人的才智的產物，不是少數一兩人的規劃和設計的結果。這個論點在其他蘇格蘭社會思想家的著作中也常見到，是當代反對大規模社會設計與社會改造的自由主義者，如海耶克（F. A. Hayek）等人的主要思想淵源之一。

弗格森對於開化社會階段的處理，不知不覺間從經驗和歷史的分析，逐漸轉為道德上和政治上的規範性主張，從這裡可以看出他的社會理論和道德哲學與政治思想有密切關聯。由於後兩者並非本文主要關心所在，此處只舉出一兩個例子說明弗格森的社會理論所具有的政治決策與道德實踐的意涵。前面已說過，弗格森和許多蘇格蘭啓蒙思想家一樣，認為社會行為的後果，常與行為者原先的意圖不同。此一理論對於政治事務的啓示是，政府在決策上不能積極追求特定的目的，也不可過度干預人民自主的行為。以資源和財富的獲取、保有和增進為例，這是任何開化社會或國家都共同具有的目標。但是在這方面，弗格森認為政府只需提供安全而自由的政治環境，以便讓人民能夠從事自主的活動，而不必積極去規畫或干預，否則會造成負面的效果。只要人民能夠不受阻礙與干擾，自會隨著本性勤奮工作、改善技術、全心全意追求自己的利益，其結果即是國家財富的累

積與增加。用弗格森的話說：「對商業和富裕而言，私人利益是比國家規畫更佳的贊助者。」(The private interest is a better patron of commerce and plenty, than the refinements of the state.) (HCS: 144)。他以英法兩國在北美大陸的殖民為例：法國政府對殖民地產業作詳細的規畫，英國則讓殖民地人民自由發展，追求各自利益。結果前者一直停留在規畫階段，無法付諸實現；後者則使殖民地蓬勃發展，繁榮興盛(HCS: 144)。

從人民這一方面看，一意追求利益也會導致反面的結局。弗格森指出，當人只關心利益和財富時，會忘記其中含藏的危險，因為財富容易引起別人覬覦，成為爭奪的對象。追求財富的人也會忽略道德品格的培養和真正的幸福之達成，造成自己的腐化。因此，全力謀利的結果反而會使人喪失財富與自由，陷入一無所有的境地。這是弗格森由社會行為導致非意圖後果這一事實獲得的有關道德實踐的教訓。他並由此推論公共精神(public spirit)和國民品德(national virtues)的培養之重要性(HCS: 145-6)。在下文中我們可以看到，弗格森認為近代社會只重個人私利的行為方式將導致腐化與衰敗，惟有依賴公共道德的提昇才能抵擋此一趨勢。因為只有當人民關心公共利益，認同社會整體目標時，社會才能維持安定與繁榮，個人財富才能獲得保障。所以，公共精神和私人利益並非對立，反而是相輔相成的。

除了廣義的政治事務外，弗格森也討論他以「技藝」一辭所涵攝的各種文化現象的發展。他把「技藝」(arts)分為兩類：一是工藝(mechanical arts)；一是文藝(literary arts)。前者指工具器物的發明；後者指文學藝術的創作。弗格森在這方面的討論較為簡略，我們在此處也只能指出幾個要點。首先，弗格森認為各種技藝都是根源於人的本性。他在描述人的共通特質時已提到，技藝創造是人性中本就具備的才能，這種本有的才能由於生活中的各種需要和目的而表現出來。工藝製作是為了求得生活的安全與方便和增進財富利益，文藝創作則是人類理解、情感和想像力的發揮，藉以獲得心靈的歡愉和滿足。弗格森此一說法乃是呼應他先前所提出，技藝與文化並不與自然或人的本性相對立的主張。他所強調的是，文明的產生與發展，基本動力在於人所具有的追求卓越的性向。

此外，弗格森認為一切技藝和文化創造都是經過長期的發展演進，也都有其原始的根源，並不是憑空出現的。例如：現代的精良武器和古代的石斧弓箭，只是時間有先後、精粗程度不同；現代的宏偉建築，其雛形見於早期人類的村屋茅社；艦艇輪船也是由竹筏木舟慢慢演變而來；以至於詩歌作品以及歷史著述，其來源乃是人類社會自古就有的民間歌謠和口語傳說 (HCS: 167-8)。

我們從上述弗格森對於人類社會發展變遷的分析，可以看出這是一個完完全全經驗主義式的解釋，不訴諸任何超自然的神意，不探討理性論式的必然法則，也不談歷史發展的終極目的。對弗格森而言，社會生活和文化發展的原因、型態和法則都可以從人的本性和人類經驗世界的各種情況條件加以說明，無須引入超自然或超經驗的因素。這一點在近代社會理論的發展上具有重大意義。其他十八世紀社會哲學家都還不能完全擺脫基督教神學或理性主義的色彩。例如：維柯無法避免「神意」(providence) 的觀念，孟德斯鳩偶而也使用「原始理性」(primitive reason) 一辭，盧梭對於人由自然狀態進入社會生活的說明，隱然帶有人類墮落、被逐出伊甸園的暗喻。我們可以說從弗格森起，社會理論才成爲一種純經驗式的研究。

肆、社會的腐化與衰落

人類進入開化階段以後，各民族發展途徑不同，因外在環境差異，才能習性有別，加上各種偶發因素的影響，以致有的社會興盛發達，有的社會則暗淡無光。但是從歷史上看，沒有一個民族或國家永遠保持繁榮強盛的局面，許多喧赫一時的文明，最後也都走上衰亡毀滅之路。人類社會經常有興衰起落的現象，引發一種相當普遍流行的看法，認爲社會和個人一樣，有其生命週期，在茁壯成長之後，必定趨向衰老死亡。一個社會的衰落，也是這種生命老化過程的必然結果。但是弗格森不同意這種看法。他指出社會和個人不同，一個人的身體有一定的存活期限，各部份器官經長期使用之後必定趨於衰竭，而社會則代代更新，不斷有新的成員加入，各種才能技藝、發明創造可以不斷累積改進，對於繁榮幸福的追求，也可以

永不停止 (HCS: 209, 215)。既然如此，何以已開化而興盛的民族，還是都走入腐敗衰亡的結局，這是值得深思和探討的。《民政社會史論》一書最後三分之一部份所處理的就是這個問題。

由粗野進入開化，人類社會有一個重大的改變就是勞力分工。勞力分工是蘇格蘭啓蒙思想家社會分析中的另外一個重要概念。除了弗格森以外，亞當斯密和米拉都曾深入探討此一問題。亞當斯密有關勞力分工的討論首先出現於《法學演講錄》中 (Smith, 1982: 582-6)，後來又在《國富論》(The Wealth of Nations) 中作同樣的說明 (Smith, 1981:13-24)。亞當斯密作法學演講是在弗格森的《民政社會史論》出版之前，但演講的記錄生前並未出版，而《國富論》一書的出版又在《民政社會史論》之後，因此發生兩人之間誰是此一概念的首倡者之爭論。但就兩人的理論加以比較，就可發現雖然兩人論點有重疊之處，但彼此的著重點不同。亞當斯密所作的主要是經濟現象的分析，弗格森強調的則是勞力分工對於個人的人格和社會公共精神的負面影響。

大體說來，亞當斯密對於勞力分工的分析，主要著眼於人在行為上利己的動機和經濟利益的考慮。他認為分工的出現是由於人都有與他人交換物品的性向，因為每人都需要他人所有而自己缺乏的東西。但因了解人都有自私心理，不能期望別人出於善心而把這些東西送給他，因此就有交易的行為，彼此交換物品和服務。每個人只須從事少數一、兩項工作，就可以獲得一切生活的必需品。至於分工的經濟效益，主要是因分工可以提升技術，節省時間，增加產量。在《國富論》第一章有一個有名的例子，當時製造別針的技術須經過十八個步驟，這些步驟由十個人分工的結果，一天可生產四萬八千支別針，如果全部步驟都由一個人去作，一天可能製造不到二十支 (Smith, 1981: 15)。

弗格森對於勞力分工的原因和效益，看法大致與亞當斯密相同。他把勞力分工稱為技藝與職業的分化 (separation of arts and professions)。他認為勞力分工和職業分化是人類生活情況進步改善的主要因素。當一個人只從事一種工作時，由於精神專注又重複操作，他的技術會越來越熟練，所生產製造的物品也越來越精良。勞力分工實際上與商業行為同時出現。由

於人與人之間可以互通有無，交換所需物品，不必樣樣都由自己籌備，才可以每個人只專心做一件事。人也發現，分工越細，效率越高，產量增多，品質提高，所獲的利益也越大。勞力分工造成了商業的繁榮和社會的富裕(HCS: 181)。

不過弗格森最關心的是，分工可能導至社會的腐化。在勞力分工的情況下，每個人只用到某一種特定的才能，或只具備某一種特定的技術，除了自己的行業所需的技能之外，對社會其他事務一無所知。弗格森認為分工使得人的眼光局限於很小的範圍，也對人類才智能力的發展造成束縛與阻礙。當分工極細時，一個人在工作上將會只看到局部，只求細節的精確。爲了要避免失誤或遲疑不決，影響效率，因此就須盡力抑止理性的反思或想像力的運用。這樣抑止和限制的結果，勢必使得人原本具有的才智潛力無從發展而逐漸萎縮，也導至整個社會的活力減退(HCS: 182-3)。在近代社會中，分工的效應不僅出現在生產製造和商業行爲中，也發生在政治領域裡。弗格森認為，現代政府機關的官吏或各級公務員，都各自只負責某一部門的事務，而且只是依照過去的慣例和既定的方式辦理，對於自己身在其中的政治體制並無認識，「他們像是一部機器的零件，被放置在某一部位，去配合事先設定的目的」(HCS: 182)。在這裡，弗格森顯然已看到後世學者所說的「科層體制」(bureaucracy)或「科層化」的現象。

職業分化的另一個後果是打破社會內部的連繫。本來在原始社會中，人人都從事同樣的活動和工作，這些活動工作也是他們投注心力和情感的所在，所以社會各成員的連繫極爲密切。一旦職業分化以後，人人只有自己的行業專長，對別人的工作並不了解。如此一來，社會等於是分散成許多不同的部份，每一部份都是獨立的個體，沒有一個人「以社會本身的精神爲動力」(animated with the spirit of the society itself)(HCS: 218)。也就是說，每個人只會考慮自己的工作成效和利益，並不關心社會整體的目標和福祉。社會內部各成員之間缺乏感情的連繫和結合，整個社會的凝聚力也削弱了(HCS: 218)⁴。

4. 亞當斯密也討論到勞力分工所帶來的負面社會後果，但他不像弗格森那麼悲觀；他認爲由分工所造成的疏離和原子化的趨勢可經由教育加以補救(Smith, 1982: 781-4)。

在社會發展過程中，財產制度出現之後，隨之產生多寡不均的現象。造成財產分配不平均有幾個原因，例如：血統和權位的繼承、個人才能的高低、機運的不同等。職業分化也是其中一個。不同職業所獲利益不同，自然造成財產多寡的差異。更重要的是職業本身有貴賤之別。自人類進入開化的階段開始，從事勞力苦役工作，只能得到生存基本需求滿足的人，在社會上都是居於較低地位。在希臘羅馬時代，耗費體力的勞役工作由奴隸與婦女擔任，所謂「自由人」或公民，除了政治和戰爭以外，可說別無所事。這些人的「勞心」工作，例如：知識的追求、品德的培養、公共服務精神的發揮等，其實是以奴隸制度為基礎，「半數人口的自由與榮譽，建立在另一半的勞力與奴役之上」，形成不平等的體制(HCS: 185)。

在近代開化社會中，號稱不再有自由人與奴隸之分，但財富與社會地位的不平等依然十分嚴重。尤其是商業發達以後，追逐金錢利潤成為生活唯一目的，少數人的財富卻造成多數人的貧窮困苦。弗格森指出，近代社會，尤其是人口密集的大城市，充滿腐化人性的因素。人數眾多的貧民面對少數人的富裕享受，必定產生羨慕嫉妒心理，不是以卑屈態度乞求施捨，就是偷竊搶奪、違法犯紀。人格的卑劣和品德的敗壞，其實是由社會因素所造成(HCS: 186)。弗格森對近代社會所含藏的腐化趨勢，可說懷有極高度憂慮和警惕之心。他著書年代在工業革命之前，但彷彿已預感到工業革命的來臨及其可能造成的社會後果。

勞力分工導至個人心智發展受阻，社會凝聚力削弱，乃是弗格森有關社會腐化因素分析的一個實例，背後所依據的是一個更普遍的理論。以下即就此理論要點作簡單說明。

弗格森首先考察，一民族或一國家被認為偉大或興盛，實際情況如何、具備什麼條件。人類歷史上幾乎所有的民族都認為自己是最優秀的，而一般所採取的判斷標準不外乎領土的大小和財富的多寡，因此各民族所追求和嚮往的是廣闊的領土和大量的財富。至於國土如何統治，國家財富如何分配使用，反而被忽略。一個民族能征服廣大土地、建立繁榮富庶的國家，必然是它的人民具有優良的條件，例如：才智、品德、和胸襟、勇氣等。但是，如果國家或民族所追求的是土地和財富，這些目標達成之後本

身往往成爲導至腐化敗德的原因。弗格森的意思是說，在一個繁榮強大的國家，內部成員如果只求名譽威望和富足享受，忘卻當初興起時所依恃的優良品德，則必然會走上衰亡的道路。許多初期勇猛堅毅、紀律嚴明的民族，一旦征服四鄰，建立王國之後，很容易變得貪婪狂妄，不斷擴張版圖，或是縱情享樂，急速耗損國力。羅馬即是明顯的例子。歷史上強盛富裕的國家，往往不是被另一個強國所擊敗，而是被他原先所輕視的、開化程度較低的民族所征服，理由在此(HCS: 206-8)。

一個社會的活動力有時像一個人的體力一樣，在激烈活動之後需要休息。所以，若是一個國家或民族在某一段時間內在軍事、商務、政治或文化等方面有積極活躍的開創和表現，則這段時間過後也會進入停滯靜止的時期。這是對於社會或民族爲何會由盛到衰的另一個解釋。弗格森也不同意這種說法。他承認人類的心理或興趣會有起伏變化，對於某種事物，原來極爲喜愛，會突然產生厭惡；對於某種活動，原來十分熱中，會突然失去興趣。在情緒上，對同樣狀況的反應，有時十分強烈，有時則輕淡平靜。但是他認爲，一社會群體的共同追求與努力，只有短暫休息或放慢腳步，不可能完全靜止，因爲生活中不斷有新的事物吸引人的注意，也不斷有新的目標待達成。而他也指出，人的一個共通性質就是他一直是活動的。人的身心能力，「不是爲靜止而設」(not made for repose)，他的一切美好德性都只有在活動和努力中表現，也只有在活動中人才能獲得快樂(HCS: 210-11)。

但是，社會爲什麼會喪失它的活動力？社會中的成員爲什麼不再表現原有的積極奮發的精神？弗格森認爲那是因爲這個社會有鉅大的變化，使人民失去原來所真心追求的目標，並把他們的精力、決心和熱情都消磨掉了。這種鉅大的改變主要出現在政治方面，包括政府的政策和人民的反應。

一個社會開化、壯大、建立國家之後，在政治上首要的考慮是保有穩定的政府，以維持社會的安定和秩序。然而，在一般情形下，以安定爲目標的社會和政府所採取的方式往往是靜止無作爲(inaction)，也就是說儘量維持現狀，防止任何可能引起爭執和騷動的事。因此，對人民的言論和行

爲，也就會作種種限制。但是，「如果嚴厲的政策不是要防止犯罪，卻是要拘束人民，……如果嚴刑峻罰是用來禁止人民鼓動風潮，而不是矯正他們的行爲過失；如果一種政策因爲使人民消音就受到讚美，因爲容許人民發言就被視爲危險，那麼開化社會所誇口的種種興革，將只是消滅政治元氣的設計，所扼止的是人主動開創的美德，而不是社會的動盪混亂。」(HCS: 221)。

政府的政策只求秩序和安定，結果會壓抑人民主動進取、自由開創的精神。在人民這一方面，則變成只考慮自己的生命和財產安全，只尋求身體的享樂和物質的利益。通常一個國家建立之初，人民必須爭取自由、對抗外敵，因此都積極奮發，使他們的才能智慧、生氣活力都能充分發展。但一旦國家興盛，政治奮鬥的目標達成，人民所欲求的反而轉變爲逸樂享受，他們以爲自由與安全乃是理所當然的事，不須再努力去維持保全。這是造成弗格森所說「民族元氣消退」(relaxations in the national spirit)的主要關鍵(HCS: 221-3)。

弗格森始終認爲，人最重要的一個特性是活動進取，人的一切才質秉性，也都是在活動中才能發揮作用，並且不斷改善強化。一個社會如果政府政策和人民習性阻礙了這種活動進取性格的發展，則會走向衰落之路。這是弗格森所強調的第一點。

弗格森關於社會腐化衰落理論的第二個要點則是社會公共精神(public spirit)的喪失。在原始野蠻時代，人類對於自己所屬部落社群的情感極深，社會內部凝聚力甚強，一旦進入開化階段，這種凝聚力就逐漸減弱。其中的一個原因是社會範圍擴大，成員人數增多。當同一社會裡的人不再都是親人朋友、工作的夥伴或戰場的弟兄，彼此之間的情感連繫就逐漸鬆弛，乃至完全消失。這種情況尤其經常發生在國家壯大之後。由於並不停止征服併吞的行動，領土不斷擴張，以致內部的成員「就像一個被征服地區的居民一樣」，已經沒有任何「聯結感」(sense of connection)，因此不了解社會整體的目標，也不會爲社會共同的福祉付出心力(HCS: 219)。

公共精神的喪失在近代開化社會中情形更爲嚴重。上文說到，職業分化以後，人只注意本身行業所需技能的改進，無法再關心社會公共的事務

。近代商業高度發展以後，人的活動以獲得利益和財富為主要目的，不僅個人無暇從事於其他心智能力的開創，而且由於商業的競爭和利益的衝突，使人與人之間的疏離和對立加深，對於社會整體的認同達到最低點。這也是社會力減弱的一個重要因素。

商業發達對近代民主政治也有深刻影響。弗格森對民主政治頗有保留。他所持的主要理由是近代社會因商業發展，加深了人本來因品德、才能、出身、地位而造成的差異，尤其是在財富方面。由於商業的劇烈競爭，有人獲利致富，就有更多的人陷入貧困。貧苦的人只能在生存線上掙扎，根本無心也無能了解掌握國家的重大事務。即使那些獲利致富的人，也因一意追逐錢財利潤，同樣無法擔負社會公共責任。但是，在民主政治體制下，至少在形式上是人人平等，所有人都有資格參與政治，並有權利選擇政治領導人，其結果只會帶來紛爭與動亂(HCS: 186-8)。弗格森對民主政治不信任，多少是因他對社會下層、平民大眾的品德、才能深致疑慮，認為他們不僅不能自己掌理國家事務，而且也不應該讓他們參與選擇、決定政治領導人。這種態度顯示他的思想帶有菁英主義的色彩，以他的時代背景看，並不令人感到意外。但他還指出民主政治的另一個弊端，頗具洞識。他認為一般大眾以利益為優先，又無足夠心智能力，所以很容易為少數一兩個人所操縱利用。民主政治表面上人人有權參與，最後卻使主權落入一二人手中，形成獨裁專制。在弗格森眼中，專制是社會腐化最嚴重的形態，其結果將導至政治的奴役(political slavery)(HCS: 187, 261-72)。對現代人而言，弗格森的觀察確實極具警惕作用。

伍、評 論

弗格森生前是愛丁堡大學極受學生歡迎的哲學教授⁵，而且他的著作流傳很廣，並譯成多種文字，引起廣大注意。他得享高壽（生於1723年，卒

5. 關於弗格森在愛丁堡大學的教書生涯，參考 Richard B. Sher, "Professors of Virtue: The Social History of the Edinburgh Moral Philosophy Chair in the Eighteenth Century", in Stewart, 1990: 87-126

於1816年)，一生盛名不衰，直到他死後一段時間還繼續保持影響力，比他約略晚一個世紀的穆勒和馬克思(Karl Marx)都曾對他表示推崇之意。但是在十九世紀中葉以後，他的聲望突然下降，甚至幾乎完全被遺忘。他的幾種主要著作都絕版一百多年，直到1960年代才開始陸續重印。

弗格森重新受重視，原因之一是蘇格蘭啓蒙運動近年受到西方學界密切的注意，有關的論文與專書層出不窮。弗格森是此一運動的重要成員，自然也連帶成爲討論的對象。在蘇格蘭啓蒙思想家中，弗格森並不是最具原創性的一位，但他的學說內容涵蓋面較周全，理論系統架構也較清楚明確。如要了解蘇格蘭啓蒙思想整體的綱領，他的著作是極好的切入點。在一本全面討論蘇格蘭啓蒙社會理論的書：布萊森(Glady Bryson)的《人與社會：十八世紀蘇格蘭的探究》之中，首先就說明弗格森的體系，稱之爲一個「典型的架構」(a typical scheme)(Bryson, 1965: 30-52)。

對於弗格森的批評，較常見的是說他許多論點都得自他人，沒有太多自己的創見。前面已提到，有關勞力分工的學說，弗格森的陳述和亞當斯密有不少雷同之處，兩人因此曾對誰先誰後有所爭辯。不過持平而論，即使勞力分工說先由亞當斯密提出，但弗格森對分工造成社會凝聚力減弱、公共精神喪失的後果，所做的分析深刻而精密，顯然超越亞當斯密之上，這一點必須給他應得的評價。

對於弗格森社會理論的原創性質疑的另外一個例子則是認爲他的主要觀點都來自孟德斯鳩。提出這種意見的人未必對孟德斯鳩和弗格森兩人著作有深入研究，往往只是引用弗格森自己的說法作爲證據。弗格森在《民政社會史論》一書中曾說：「當我想到孟德斯鳩議長所寫的東西，我就找不出爲什麼我自己還要來論述人類事務的理由。」(HCS: 65)，意思好像是，他所要表達的意見，孟德斯鳩都已說過了。然而我們仔細檢查弗格森這句話的脈絡，就可發現是在討論政府形式分爲君主政體、共和政體和專制政體三種類型的時候說的。弗格森在這一部份以及有關氣候和地理因素影響社會型態與制度的討論，確實大體承襲孟德斯鳩的意見。一般而言，蘇格蘭啓蒙思想家都相當推崇孟德斯鳩，弗格森也不例外。但孟德斯鳩的社會觀基本上是靜態的，比較重視社會型態的分析，並不特別注意社會的變

遷與發展問題，而這卻是弗格森的主要關心所在。弗格森社會學說中許多重要的論點，例如關於粗野時代人類心態行爲的解釋，關於衝突與戰爭在人類社會發展上的作用，以及關於職業分化造成社會力衰退的分析等，都是他自己極具原創性的見解，與孟德斯鳩無關。

雖然布萊森認爲弗格森的體系是蘇格蘭社會理論的一個典型架構，但這是就整體綱領而言，如果我們仔細分析各個個別的論點，就可以發現弗格森在不少議題上的意見獨樹一幟，和大多數蘇格蘭思想家不同。前文所提到有關社會發展的分期，弗格森並不採用漁獵、遊牧、農業、商業四階段說，即是其中一例。我們還可以從更寬廣的角度，透視弗格森幾點爲其他蘇格蘭啓蒙思想家所不及的獨特貢獻。

「啓蒙運動」一般都用以指涉十八世紀以法國爲主要的思想潮流。啓蒙一詞所代表的是對理性和知識的無限信心。啓蒙哲人相信人運用理性可以了解、控制他所在的世界，包括自然環境和社會狀態。他們認爲可以找到歷史發展的法則，掃除愚昧的信仰和專制的體制，建立公正合理的社會。他們也相信人有達於完美、社會有無限進步的可能性。

蘇格蘭的啓蒙思想家和法國的啓蒙哲人一樣，強調理性和知識的重要，厭棄愚昧迷信和政治專制。他們也試圖將近代在自然世界的探討上獲得極大成功的科學方法應用於社會現象的研究，建立一套有關人與社會的科學。但是蘇格蘭思想家和法國哲人有一基本的差異：他們認爲人的理性有其限度，人類行爲與社會現象並非可以完全由理性所支配，因此，他們也不接受人類歷史是直線進步的看法。法國啓蒙運動所代表的理性主義和進步史觀，背後含有對現代社會的發展和現代人思考方式的正當性之肯定，最近受到相當嚴重的挑戰。蘇格蘭思想家並未分享法國哲人對理性和社會進步的無限信心，反而帶有對人類理性和現代社會的批判精神，這也是蘇格蘭啓蒙近年極受注意的原因之一。就與法國啓蒙運動的差異和對立而言，蘇格蘭思想家之中可以說以弗格森最爲顯著，尤其表現在對現代社會的批判上。其他蘇格蘭思想家雖然不接受無限進步的觀點，但對社會的發展大致還保持較樂觀的態度。我們從弗格森對現代社會腐化趨勢的論斷可以看出他的疑慮與批判更爲強烈，這使得他在所謂「後啓蒙」或「後現代」

的省思上，更具重要性。

弗格森對當前思想界的另一個重要性涉及到有關“Civil Society”的討論。由於他的代表著作書名中就含有此一關鍵名詞，因此該書也成為注意的焦點。在晚近的討論中，“Civil Society”一詞是用來指和具有強大威權與鎮制力量的「國家」(State)或「政府」相對立的群體組合，一般譯為「市民社會」或「民間社會」。弗格森使用此詞取其較傳統的意義，所指的是「一切已經具有法律和固定政府形式、得以維繫社會秩序、保護人民安全的社會形態，包括國家在內，含意和近來所說的“Civil Society”不同，所以在本文中不採用「市民社會」或「民間社會」的譯名。不過這並不表示《民政社會史論》一書與「市民社會」的問題無關。弗格森在書中已提到，近代商業化和職業分化的社會，在政治上有導致政府腐化和集權的危險，並且已考慮到如何阻止此一走向政治專制趨勢的問題。他的論點乃是“Civil Society”一詞後來終於轉變為與國家或政府對立概念的初步徵兆⁶。

專就社會理論而言，弗格森有一很大的優點，為其他蘇格蘭思想家所不及，那就是他理論的廣度和系統性。弗格森從人性和社會的相互配合、動態關連討論起，接著描述人類社會各發展階段的型態和特性，並探求政治與文化各領域的運作原理，最後分析近代社會中的腐化因素，乃是對人類社會的結構和歷史的一個全面性論述，而且理論內部前後連貫，構成一個有系統的整體。在十八世紀各種相關的著作之中，弗格森的《民政社會史論》可以說是內容最具有社會學特質的一部。其他如維柯的《新科學》(The New Science)和孟德斯鳩《論法的精神》(The Spirit of Laws)內容過於龐雜，盧梭的《社會契約論》(The Social Contract)和亞當斯密的《國富論》則是社會學以外的成分更多，都不像《民政社會史論》一般，可歸入「社會學經典」的行列。此外，弗格森在說明社會發展和變遷時，完全以歷史和經驗事實為依據，不訴諸超越的神意和理性的思辯，使得社會世界的探討逐漸成為一種具有自主性的經驗科學，這是他的學說的另一個優

6. 參看 Keane, 1988: 39-44; Gellner, 1994: 1-12; 61-80。就此點而言，弗格森所扮演的關鍵角色就非其他蘇格蘭思想家所可取代。由於這個問題屬於政治哲學的範圍，在本文中無法深入討論，但因為談到弗格森思想的獨特貢獻，所以連帶在此略作說明。

點。

但是，弗格森的社會理論還有一個特點，卻不易完全獲得正面的認可。他的理論建構工作具有強烈的實踐動機，希望從社會現象的研究中取得政治決策和道德實踐的指針和教訓，這使得他的學說無法和傳統的政治哲學與道德哲學清楚區分。就這一點而言，弗格森作為一個社會學家的身份似乎比孟德斯鳩略微遜色。況且，要從經驗事實導出實踐意涵，或是以經驗事實作為價值判斷的依據，其中牽涉理論和哲學的難題甚多。弗格森對此似乎並無任何警覺，也未曾用心處理，這是他的不足處。不過，社會研究是否應該或可能排除實踐動機，事實與價值是否能全然區別，在有關社會科學的方法論與哲學的討論中依舊是極具爭議性的課題。而弗格森基於歷史省察和人性分析所得出的規範性主張，以及他對近代社會腐化趨勢的診斷，具有很強的說服力，也不可輕易抹殺。

參考資料

Bryson, Glady

1968 *Man and Society: The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century*.
New York: Augustus M. Kelley.

Campbell, R. H. and A. K. Skinner (eds.)

1982 *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*. Edin-
burgh: John Donald Publishers Ltd.

Chitnis, Anand

1976 *The Scottish Enlightenment: A Social History*. New Jersey: Row-
man and Littlefield.

Eriksson, Bjorn

1993 "The First Formulation of Sociology: A Discursive Innovation of
the 18th Century." in *Archives Europeans de Sociologie*, xxxiv:
252-76.

Ferguson, Adam

- 1805 *The History of the Progress and Termination of the Roman Republic*. (1783) London: Longman, Rees, Hurst & Orme.
- 1973 *Principles of Moral and Political Science* (1792). New York: AMS Press.
- 1978 *Institutes of Moral Philosophy*. (1773) New York: Garland Publishing Inc.
- 1980 *An Essay on the History of Civil Society*. (1767) London: Transaction Books.

Forbes, Duncan

- 1966 "Introduction" to Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Gay, Peter

- 1977 *The Enlightenment: An Interpretation*. New York: W. W. Norton & Co..

Gellner, Ernest

- 1994 *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*. New York: The Penguin Press.

Hamowy, Ronald

- 1987 *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order*. Carbondale: Southern Illinois University Press.

Heilbron, Johan

- 1995 *The Rise of Social Theory*. Cambridge: Polity Press.

Hume, David

- 1985 *Essays, Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty Press.

Keane, John (ed.)

1988 *Civil Society and the State*. New York: New Left Books.

Kettler, David

1965 *The Moral and Political Thought of Adam Ferguson*. Columbus: Ohio State University Press.

Lehmann, William C.

1930 *Adam Ferguson and the Beginnings of Modern Sociology*. New York: Columbia University Press.

Meek, Ronald L.

1976 *Social Science and the Ignoble Savage*. Cambridge: Cambridge University Press.

Millar, John

1960 *Origin of Division of Ranks*, in William C. Lehmann, *John Millar of Glasgow 1735-1801; his Life and Thought and his Contribution to Sociological Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nisbet, Robert A.

1966 *The Sociological Tradition*. New York: Basic Books.

Saiedi, Nader

1993 *The Birth of Social Theory*. Lanham, Maryland: University Press of America.

Schneider, Louis (ed.)

1967 *The Scottish Moralists: On Human Nature and Society*. Chicago: The University of Chicago Press.

Smith, Adam

1981 *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Indianapolis: Liberty Press.

1982 *Lectures on Jurisprudence*. Indianapolis: Liberty Press.

Stewart, M. A. (ed.)

1990 *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*. Oxford: Clarendon Press.

Swingewood, Alan

1970 "Origins of Sociology: the Case of the Scottish Enlightenment", in *British Journal of Sociology*, xxi: 164-80.

Waszek, Nobert

1988 *Man's Social Nature: A Topic of the Scottish Enlightenment in its Historical Setting*. New York: Verlag Peter Lang.

Adam Ferguson's Social Philosophy: Exposition and Assessment

Po-wen Kuo

Graduate Institute of Philosophy
National Tsing Hua University

ABSTRACT

Among the thinkers of the Scottish Enlightenment, Adam Ferguson stands next to David Hume and Adam Smith as one of the most eminent. Though not as original and influential as his two contemporaries, Ferguson has made lasting contributions to sociology comparable to those of Hume to philosophy and of Smith to economics. His *An Essay on the History of Civil Society* and other writings contain a comprehensive and systematic treatment of the social world which was crucial for the rise of social theory in the eighteenth century. Ferguson sharply criticizes the contractarian and the utilitarian theories of the foundation of society. He also differs from the naturalistic view of the Aristotelian tradition by emphasizing the active and dynamic nature of man so that not only the unity but also the diversity of human societies can be explained. He does not share the progressivist view of history of the French *philosophes*, maintaining that the primitive people are as intelligent and talented as the modern man. Ferguson's observations on the role and function of war and conflict in social evolution and on the unintended consequences of social action are incisive and stimulating. His analysis of the negative social effects of the division of labour and his warning about the corruption and decline of modern society also have considerable relevance for contemporary social and political discourses.

Key Words: Adam Ferguson, the Scottish Enlightenment, social theory, human nature, civil society, rude society, polished society, corruption and decline of society