

書 叢 代 時

# 觀史物唯與學哲生人

---

著 基 祖 柯

譯 卓 黃 良 夢 郭 幾 六 徐

社 學 共

社 學 共  
書 叢 代 時

人生哲學與唯物史觀

Kautsky 著

徐六幾  
郭夢良  
黃卓譯

商務印書館發行

# 人生哲學與唯物史觀目次

第一章	古代的與基督教的倫理觀·····	一
第二章	啓蒙的時代倫理觀·····	一一
第三章	康德的倫理觀·····	二三
第四章	進化論之倫理·····	五〇
第五章	社會主義之倫理·····	八〇

# 人生哲學與唯物史觀

柯祖基 Kautsky 著

郭夢良

徐六幾 共譯

黃卓

## 第一章 古代的與基督教的倫理觀

波斯戰爭後，哲學史上就起了倫理問題。希臘抵抗波斯暴橫的事實，對於弱小希臘民族的影響，與日本打退俄羅斯暴橫所生的影響一樣。只一次的打擊，他們變成世界強國，管領周圍的海面，並握有其商權。假使日本現在的大工業是正在非常發展中，那末同樣，當日波斯戰後，希臘——尤其雅典——就變成該時世界商業的大本營，商業的資本主義推行到全國民裏面，而從來支配個人及規定其行為的一切舊習慣，舊思想，完全瓦解。人人自己覺得突然移置於新社會裏面，遺棄他從前所信託之舊綱維；上流社會，尤其利害，覺得要幹什麼，都是很自由的。

這個社會，好像毫無秩序，但是人人心中總覺得，不特對於自己的行為，要有些規矩準繩，並

且多少明白覺得，他們內心究竟有一種勢力存在，管理他的行為，使他判別善惡，趨善避惡，於是這種勢力就成了神秘不可解的威權，我們假定這種勢力真能指揮多數人的行為，有非常之力量，確是頃刻間能夠決定善惡，無些微的滯滯，那末，若使有一個人發出疑問說：『這種勢力的本質究竟是什麼？』他依着何種根據來下這些判斷呢？則此各人心裏的指揮者和指揮者授與的明哲自在的判斷，將覺得是世界上最難了解的現象了。

所以我們看見，自波斯戰爭後，人生哲學，或『人類行為的神秘指揮者』之研究，就成了希臘哲學的重要問題。木麥在希波戰爭以前，希臘的哲學，是以自然哲學為主。專以研究和說明自然界所行的法則為任務。到這時候，自然的研究，益益不能引起哲學家的興味。人類，或人類的倫理性，變成他們研究的中心點。從此以後，自然哲學就沒有進步，自然科學與哲學分離；所有古代哲學的進步，都由研究人類的靈性和道德來到現在。說辯哲學向來是賤視自然界知識的。到了梭格拉底更進一步說：『我們不能由研究樹木得到什麼，但可以由研究城市中的人們，得到許多東西。』再至柏拉圖，簡直視自然哲學為兒戲了。

因此，哲學的方法生了變化，以爲自然哲學必然的是依自然界的觀察。至於研究人類的德性，怎樣會比由於我們自己人格的觀察更爲精確呢？則因爲感官有時錯誤；他人可以欺我；而當自己要真實時，自己絕不會欺蔑自己。所以正確的知識，只有由於自己產出的。不只哲學的主體和方法變化，同時哲學的對象也不同了。自然哲學只以考驗因果必然關係爲目的。他的立腳點是因果主義 *Causality*。倫理學則不然，他是研究人類的意志和義務，與人類奮勉的目的。所以他的立腳點是個目的觀 *Teleology*。

這兩個新的觀察法，在各派思想中，發現的程度，也有強弱之分。最先說明人類心內道德法的，有兩個方法。第一，於人類行爲的原動力中——即以幸福或快樂之追求——尋出道德法的根據。在商品生產時代——就是各個人外觀上獨立從事生產時代——快樂幸福也只是私人底事，所以道德法的基礎，也只於個人的快樂幸福上求之。能够使個人快樂和加增個人幸福的，那就是善。反之就是惡。但是人家在各種境地，何以不只管求善呢？這可以用這個事實來解釋：就是快樂和幸福，是有很多種的。譬如我們丟去高等的幸福，去求劣等的快樂幸福；或犧

性永久的快樂幸福，求一時的快樂幸福，那就是惡，照這樣說，「惡」是由愚昧和短見生出來的。所以愛俾喬拉斯看知識的快樂，比肉體的快樂更爲高尚，因爲知識的快樂較爲永久，而且供給純粹的滿足。他看靜止的快樂，比動作的快樂更爲偉大。認精神的平安爲最大的快樂。所以過度的快樂，總是排斥；凡是尊敬，親愛，或幫助鄰人，及自己所屬團體的繁盛幸福，都是自己繁盛幸福所不可少之要素，若使只顧自己，則繁盛幸福亦終得不到，所以所有自利的行爲，終歸是惡。

這個倫理觀，實在是很自然平易，凡是那些人，他認五官所給與的現世知識，爲實在而且滿足的，認人類存在只是自然界的一部分的，這一說最容易與之調和。然而這個倫理觀，一面又是唯物的世界觀，希求個人幸福的倫理觀——即利己的倫理觀——與唯物的世界觀，實互相倚賴以相成。把這兩個東西結合起來，愛俾喬斯（紀元前三四一年——二七〇年）說得最完全。他的唯物的自然哲學，是直接以倫理的目的建設的。

依他的說法，只有唯物世界觀，能够解除我們由迷信所生出來的恐怖，且給我們以精神的

平安，假使無此，即無真幸福可言。

反之，反對唯物論的人，也不得不反對這個倫理說；不滿意這個倫理說的人，也一定不滿意唯物論。利己的倫理觀——即追求個人快樂幸福的倫理觀——授人以攻擊機會的地方很多：第一，他不說明何以道德是一種『道德拘束力』Moral binding force，是一種爲正義的義務；而不只是一種忠告，一種避不合理的快樂，選擇合理的快樂的忠告。第二，善惡之『道德的頃刻裁判』，與用『各種不同的快樂和利益』所計量來的結果，十分不同。第三，以爲無論如何廣義解釋，到底想不出快樂利益的，何以也能够感着一種道德的義務。譬如我不肯說謊，因而至於受人攻擊，或窮困終身，或慘遭刑戮，那末，就說不到將來極遠的幸福，可以使此時的不快與苦痛，變爲快樂與幸福了。

但是反對論者，對於這些現象又怎樣說明呢？反對論者，根據於他們自己的觀察，雖然有許多說明，其實無一而可。因爲他們不能用自然的方法說明道德法；而人類並不是只有自然界的生活，但也有自然界以外的生活；人類內部另有超自然的力活動着，和人類的精神就是

超自然的等等說法，在他們都變成最適宜和最有力的證據。所以由這個思想，就生出唯心論和一神論的倫理，生出神的新信仰。

這種神的新信仰，和舊時多神教完全不同。不只神教不同，並且不是合攏多神成爲一神的。

多神教本來是要說明自然界現象的，他的各個的神，只是自然力的化身；所以並不是在自然以上，也不是在自然以外，仍然是在自然以內，成爲自然的一部分的。自然哲學進步的結果，發現自然現象中，除人品的原因 Personal Causation 外，尚有他物存在，且發展了法則 Law 和因果必然關係的觀念。故在哲學裏面，雖是「多神」仍到處維持其傳說之存在，然是可說是一種超人，再不能有所活動了。在愛俾喬拉斯哲學中，就算沒有像他唯物論那樣，仍然說神爲不死，然這個神，已變作被動的旁觀者了。

非唯物物的倫理派之哲學——柏拉圖最能完全代表，新柏拉圖派（尤其 Plotinus，他生在紀元後二〇四年——二七〇年）更能明白的發展其神祕方面——並沒有以神爲說明自然界之

必要，而討論自然界仍然和唯物論一樣。他們的一神思想，並不是由說明圍繞吾人的自然界發生來的，而是由說明人類的德性和靈性發生來的。因此他們先要假定一個精神的存在物 *Spiritual Being*，在自然以外，自然以上，在時間以外，空間以外，爲一切道德的精髓，管理所有以手足勞動的衆庶。自以爲精神的存在物是高尙的，人類是俗惡的，所以自然界下賤而惡，精神界反之，高尙而善。人類不幸，並屬於物質精神兩界。所以一半是動物，一半是天使，常徘徊於善惡之間。但是神統治自然界，而在人心中也有德性之力，能够征服自然，戰勝肉體。但人在還未脫離肉體的時候，他是規定有擔任他自己肉體的責任，完全快樂到底是得不到的。只有當他離了肉體，精神復歸於原來的神的時候，才能享受無窮的幸福。

由此可以看出，這種一神的活動，和原始的多神活動完全不同。此之一神，並不是外界表現的人格化，而是人類靈性的獨立表現。因爲人類靈性是單一存在的，所以這個新神性也能够獨一無二。就他最完全的哲學形式看，這個一神，除計量道德法外，並無其他的職能。干涉到世間的事件，像古代的神所干涉的形式，並不是他的職分，這些哲學家，以爲因果的自然法只

以世間事件爲限。

這些思想漸漸變成通俗，漸漸變成一般人民的宗教，跟着那高尚的，廣包並轄的精神，也漸漸帶了人類的性質，漸漸管到人類的事件，而舊時的神，也漸漸隱伏其中。什麼聖者，天使，都來做神人間的媒介者。雖然在這個形式中，以爲精神——尤其人類的道德性——有超自然的根據，和供給一種證明超自然世界存在的證據，但是蔑視自然的思想，仍然存在。

在極端相反之柏拉圖與愛俾喬拉斯間，可以有許多折衷說。就中以庶那 Zeno（紀元前三四一年—二七〇年）所建設之斯特益哲學（Stoic philosophy）最爲重要。他同柏拉圖一樣攻擊那些主張「道德法是由個人快樂或利己心來的」的人，他以爲在人類身中有更高的威權，在個人之上，能够指揮人類行爲，使人痛苦悲哀，甚至死亡。但他也有與柏拉圖不同之點，他們看道德法並不是超自然的，只是自然的產物。道德是自然的知識生出來的，幸福是人類行爲適應於自然——即合於宇宙或宇宙的理性——時生出來的。善知自然，且順應自然，合理的——道德的——意識的，隨着自然的必要，不顧自己的快樂痛苦，就是求幸福之道。這派哲學，不過

以研究道德爲手段。而自然之本身，只是用道德的立場來說明他。斯特益哲學的結果，不是追求幸福，反是蔑視快樂，蔑視榮華。但是這種蔑視浮世，最後歸到同一結果，遮那與愛俾喬拉斯一樣，都是求達最高目的——個人靈魂的安穩狀態。這兩派倫理觀，都是爲求安息而起的。

斯特益的倫理觀，係折衷柏拉圖與愛俾喬拉斯，斯特益所主張的宇宙觀，也是折衷柏拉圖與愛俾喬拉斯。自然之說明，雖然不能說不是斯特益派重要之點，然而他們看自然是一神的唯物論之一種，假定有一種神的原力，人類精神，都由此而生。但是這神的原力——此原火——仍然是個物體，在自然以內，不是在自然以外，精神，雖然肉體死後還要保存，然而不是永久不滅的。最後也將被原火吸收去。

斯特益主義和柏拉圖主義最後變成基督教的因素，征服了愛俾喬拉斯派的唯物論。愛俾喬拉斯的唯物論只能滿足一種階級——以現在事物爲滿足的階級，在現在事物得到快樂或幸福，無需其他事物狀態的階級。

在看世界爲罪惡，且滿着苦痛的階級——將近衰滅之舊貴族階級，受掠奪的下層階級——必

然排斥愛俾喬拉斯的倫理說。就這兩階級來看，如果物質的世界——經驗的世界——是惟一，無二，再沒有破壞此種世界的全能神聖，可以倚托，則現在和將來豈不是都絕望了嗎？到了權力階級，尚且苦悶於現狀之下，覺得現實世界到底有惡無善，則快樂說的唯物論就要被全社會排斥。那時只能於跟着斯得益派蔑視現世，或者跟着基督教徒仰望精神界的救主了。

自從北方蠻人侵入，代替羅馬帝國式微社會的時候，基督教便加了一種新要素：羅馬生產制度和他們人生觀的殘留，合着「建設在馬爾克 Mark共產團體上，和人民知識簡單而且樂於其生活」之北方蠻人社會，另成一種要素；這兩種要素結合起來，就成了一種奇異的新組織。一方面，基督教變成維繫新社會的大綱。基督教僧侶的才學，因為能夠馴服日耳曼蠻人獸力的緣故，「精神勝過物質」的學說重復確定。基督教徒又以爲由物質界所生出來的獸力，如果不能以精神統治馴服時，總是萬惡的根源；反面來看，他們以爲精神是萬善之本。

因之新社會的組織，只以鞏固基督教之哲學的基礎，與其倫理主義的勢力。然而在他方面，另有一種歡樂之風，和自信之念，推行於社會——基督教勃興時倒卻的社會——全部。就是基

督教僧侶——至少在羣衆裏——自身，再不覺得世界還有苦悶，他們已有了實行享福的資格，實行快樂主義的資格，但他們的快樂主義非常粗野，比起愛俾爾、拉斯哲學，實在沒有相同的地方。不過無論如何，基督教僧侶總要固執基督教的倫理說，並不是要表現他們自己道德的感情，只以為維持其統治人民的手段罷了。更有各種事物，迫着他去益益承認倫理制度之哲學的基礎——物質上精神之獨立，不寧惟是，更為精神之支配——所以新社會一方面發生了物質的倫理說的傾向，他方面又發生了那強行基督教傳說的倫理之理由。於是基督教就有了一種特色，生出二重道德 *Double morality* 就是公認之倫理說裏面，只有一部分，是人類道德及道德意志之表現，所以只有一部分支配人類的行爲。換句話說，就是偽道德變成確定之社會組織，而這些偽道德，從沒有像在基督教底下，推行如是之廣的。

此後倫理和宗教就不可分離。由本來的順序講，道德法係新神的合理創造者，然而在基督教中，神反變成道德法的創造者了。不信神，就是沒有宗教，就是沒有道德。所有倫理問題都變成了神學問題。但是因為道德，道德不平的感覺，現實社會組織不道德的感覺，係社會不

平的根本形式，所以所有社會反抗運動，都由神學的批評開始，又加教會寺院當時階級政治的手段，而僧侶僧官，在中世已惡跡彰著，所以凡是反抗暴政，無不先影響於教會。

所以即在文藝復興以後，哲學思想重復勃興，而倫理問題，仍然久爲神學的問題。

## 第二章 啓蒙的時代倫理觀

文藝復興以後，自然的研究，重復喚起興味，哲學也同時復興，直馳至十八世紀，都是以自然哲學爲主，因此提高人類世界的知識，高出古代水平線以上。當時各學者，都是由亞拉伯人在中世紀超過希臘人之自然科學的進步出發。此種發達的最高點，就是斯賓那莎 Spinoza

(一六三二年—一六七七年)的學說。

在這些學者當中，倫理只占次要的地位。爲自然科學的從屬，組成自然科學的一部分。然至十八世紀，西歐資本主義急激發達，與希臘在波斯戰爭後經濟覺醒所發生的狀態相同，於是倫理又重要起來。用近代語說，就是從此將所有價值重新估定，所以對於一切道德之根源基礎，亦熱心研究思索。同時研究新生產方法的性質，也很熱心。換句話說，就跟着倫理的出

現，發生一種古代所未會知道的新科學，就是資本主義生產方法的特別產物，以研究資本主義生產方法爲職務的『經濟學』 Political economy。

在復倫理學中，我們可以找出並駕齊驅的三派思想，大抵與古代之柏拉圖，愛俾喬拉斯，斯特益三派思想相並行，一個是非唯物論來的基督教——一個是唯物論，一個是唯物非唯物間的折衷論。

新興有產階級——(Bourgeoisie)——至少他們的進步份子，尤其他們的知識界——享有實深生活之樂業，抱着樂天主義，自己覺得自己的力量，可以公然表示，並揭去所有基督教從來用以壓迫他們的假面具。現在或許有許多困苦，然而新興有產階級覺得現世的最好部分——就是將來——是屬於他們，且覺得他們有把這個苦悶浮世變爲自由自主的天國的能力。所以其中學者思想家，不把現實世界和人類本能，看做萬惡的根原，而看作乘善的種子。這種新思潮，不只受有產階級中進步分子的歡迎，就在宮廷貴族中，也很多相信。當時宮廷貴族握有國家的全權，極人世的歡樂，他的地位，全然與一般人民隔絕，早覺得基督的假面具可以脫開不用。他

們看一般市民農夫是下階級的人，沒有能夠懂得他們的哲學，所以他們儘可自由發展其哲學，絕無搖動他們自己統治機關，基督教和倫理之處。

這種新人生觀新倫理觀的境遇，在法蘭西發達為最強盛，所以發表這些新學說，法蘭西最為明瞭，最為有力。但是也好像愛德華喬拉斯的情形，在啓蒙時代的哲學家拉未特力克 Lamotte (一七〇九年—一七五一年) 哥爾巴赫 Hollbach (一七三三年—一七八九年) 愛爾威 Étienne Holwein (一七二五年—一七七一年) 等，其利己的倫理，功利的倫理，快樂的倫理皆與唯物論站在密切結合地位。換句話說，就是依着經驗，只有現世界，是我們應當計量的唯一世界。

新快樂說的起源，及和所達到的結果，與古代的快樂說有極相像的地方。但是有一個性質全然相反之點。就是古代的快樂說，並不是搖動因襲的宗教觀念，反是去迎合因襲的宗教思想。所以他不是革命階級的學說，並不鼓吹戰爭，只鼓吹安逸的享福。比較看來，柏拉圖的唯心論及有神論，倒是個推翻因襲宗教思想的學說，就是不平階級的學說。

啓蒙時代的哲學，就不是如此。他因爲求適應現存專制政治，來保持其活命的宮廷貴族的需要，因而具有一種保守的根性，而以安享逸樂爲幸福。然而就大體上說，這個學說實是有產階級中最聰明最進步最勇敢分子的學說。他給他們以革命的特質。他們開始就站在絕對反對傳來的宗教和倫理的地位，有產階級的勢力越發增加，階級意識越發發達，戰爭的觀念——與古代愛俾喬拉斯完全不同的觀念——也越發發展，反抗僧侶，反抗暴政，專爲新思想而爭鬪。

道德觀念的性質，方法及道德慾望的強度，據法國的唯物論者的學說，都是依人類生活的狀況而定，教育和國家組織的狀況尤爲重要。雖然決定人類的行爲，多半是人類的利己心；然而如果社會的組織，能够使個人的利益和團體的利益互相一致的時候，利己心也可變成社會全體的利益；個人的情慾，也可以助成社會的福祉。所謂真道德，在於希求公共的福祉，但是公共團體必要使個人利益同時增進，換一方面看，就是如果個人加損害於公共團體，無異損害他自己，這個時候，真道德才能够。

個人利益所以與團體利益互相衝突的緣故，是由於不能理會人類的永久利益，和沒有智慧不能造出最好的政府，社會和教育的制度。故此要想建立幸福與道德於很鞏固的基礎上，只有去丟這個無知識，造出合於理性的國家，社會，和教育的制度。說到法國唯物論的革命本質，他把所有不道德的根源，都歸到國家身上。這樣固然可以抬高自己的身價，高出古代快樂說之上，但是也因此他卻把自立倫理說的立腳點弄弱了。

想建設道德的國家，其問題不只在發現國家和社會的最好形式；還得根本推翻現在國家，把他拿到自己手裏才行。然而這必定要有極大的道德熱情，如果現在社會是如是之壞，能夠阻礙一切道德之發生，那末道德的熱情又從何處發生呢？在高尚社會未實現以前，要不要先有道德存在呢？在這道德關係未變成事實以前，存在我們心裏的道德心是否必要呢？那末在這惡劣的世界中，道德理想又怎麼能發生呢？

對於這些疑問，我們還沒有得到滿意的答覆。

十八世紀英人解釋道德律的方法，與法人完全不同。

他們爲着順應他們宗教改革後的全部歷史起見，多半以「少獨斷多傾向於調和」的態度表示自己。他們的島國地位，在這時期內，特別適宜於他們的經濟發展。因爲這緣故，他們迫而振興航業，在十七十八世紀間，這個振興的航業，靠着殖民政策，變成他們興盛的捷徑。使得英國避免了大陸戰爭的許多擔負和蹂躪。所以英國在十七十八兩世紀時候，比其他歐洲各國都富，於經濟上，就成了歐洲的第一等國。但是當一個國家，他的新階級，新階級反日，和新社會問題的發生比別個國家都來得早時，其新階級只得到低度的階級意識，而思想的法則又大半陷於舊圈套裏面，則階級反日總不能十分發達。所以在這些地方，階級鬭爭尙不能一氣到最後決關的地步，不能完全推倒舊階級，舊階級還繼續他們的管理，無有限制，而在其他鄰近各國，舊階級的勢力更還是非常強盛。新階級因爲自己不自認識其在社會的地位的緣故，不能把政府拿到自己手裏；震於自己新運動的奇異，遂於因襲關係中找出彼此的接觸點，和維持他們自己的根據。

所以差不多變成社會發達之通則，所有經濟最先發達的國家，總不能急激解決，只求姑息

調和。

例如法國和意大利，在中古時代，爲歐洲經濟發達的先驅，他們也是取調和的態度。他首先反對教皇；他的政府最先反叛教皇。然而因爲他們是先驅的緣故，所以他們終不能組成一個國教。只能迫教皇與他讓步，這種讓步，除卻中間有不重要之間斷外，一直維持到現在。反之，反對教皇最急烈之國，反是經濟最不發達之國——蘇格蘭和瑞典。

英國和蘇格蘭自宗教革命以後，取得法蘭西意大利之地位爲經濟發展之先驅，所以調和讓步就變成他們階級戰爭的解決方法。英國在十七世紀，資本的力量比其他各國都來得大，並且最早與封建貴族開始鬭爭，但實際講來，因爲這個緣故，其戰爭終歸調和讓步，所以英國的封建地主制度，即在今日，比起歐洲諸國家，其力量還要大些——恐怕只有奧大利匈牙利是個例外。因爲同一理由，英國經濟急激發展以前，無產階級 Proletariat 與有產階級的鬭爭，也是英國最先發難。但是他們鬭爭時候，無產階級和工業資本家階級 Industrial Capitalist，都還沒有脫離「小有產階級」Small Bourgeois 的思想法則，許多批評家——即號稱眼光清哲的

批評家——中，多半混同這兩個階級，稱爲一個工業階級；那時，能够十分自覺，確信自己階級將來的勞動階級，還沒有出現；就是一國有無限權力的統治者——即工業資本家——也尙還沒有出現。所以這兩個階級的鬭爭，經過短期的爭論後，終歸於讓步調和，其結果，爾後許多年間，英國有產階級的權力，較之用近世生產法之其他國家，更有限制。

這些法則的效力，不消說是和其他法則的效力一樣，可以因不適宜的「副因」(By-Cause)而受障礙，也可因適宜的副因而促進。但是這些法則無論在何種情形底下，都有非常之效驗，所以我們對於一般民衆唯物史觀的誤解，所爲經濟最先發展之國，階級鬭爭也免不了要現出最激烈的形式的主張，不能不加以防禦。

英國自十六世紀以後，讓步調和的精神非常得勢，就是唯物論，無神論，倫理學，也都受其支配。新興的民主階級對於當時統治權力——與有產階級沒有關係，只受「帶有宮廷貴族和國立教會的」封建貴族制度的限制——開始戰鬭，本來早過法國百年以上，各人還沒有脫離基督教思想的時代。所以假使法國對於國教的鬭爭，是基督教與無神論的鬭爭，則英國只有國立

教會 State-Churchorganized sect 與民主教會 Democratic Christian sect 的鬭爭。

假使在啓蒙時代，法國的知識階級，多半是唯物論者及無神論者；則英國的知識階級，只是謀唯物論與基督教的調和。唯物論之公開形式雖然是由英國之布士霍（一五八八年—一六七九年）學說最先組成；唯物論也確是建設於英國思想家之倫理問題上面，這些思想家的熱烈，遠在最熱烈之法人之上，法之思想家像孟多威爾 Mandeville — 一六七〇—一七三三年——等，以爲道德只是使勞動者屈服之一種統治機關，他以爲罪惡是所在社會善良之本。但是這些英國思想家的思想，在一般人心裏，沒有多大影響。基督教的思想尙是穩健中正的表徵，一般想避免與社會衝突的學者，實際上縱使不相信基督教，還以裝成相信樣子爲有學問的人的義務。

所以英國人對於想在個人之自愛，或快樂或利益上立道德法的唯物的倫理觀，是很懷疑的。新興有產階級中，確仍把道德法，作爲自然現象來說明，然而他們覺得道德法的強制力，不能功利功利的單純觀念所可說明，又他們以功利心爲道德命令的原動力，這一層姑無論對不對，

但是硬把這兩樣結合起來，總未免太纖巧一點。故此他們明白地分開人類的同情心與利己心，承認個人有因同胞幸福而活動的道德心。自蘇格蘭哈徹遜 Huchisson 以後，這個學說最顯著的代表者，就是有名的經濟學者亞當斯密（一七二三—一七九〇年）在他兩大著作裏面，他就是研究這人類行為的兩大原動力。在他的道德論 “Theory of Moral Sentiments”（一七五九年出版）裏，就是由同情心說起，以為這是人類社會最重要的樞紐；在他的原富 “Doctrine of Nation” 裏，就是以利己——個人物質的利益——為人類行為之原動力。原富雖在一七七六年才發行，可是他所包含的主義，亞當斯密已在一七五二年或一七五三年在格拉斯 Glasgow 地方用口頭發表過了。他的利己主義與同情說並不互相排斥，實互相補充的。

假使英國人把利己主義和道德感覺對立，則比起唯物論來，實與柏拉圖派和基督教接近些。不過他們的觀念與後者也很有不同的地方。因為依照基督教的說法，人類是天生而惡的；照柏拉圖派的說法，人類的自然衝動是人類萬惡之原，所以照十八世紀英國學派的說法，道

德心雖是反對利己心，然而道德心究竟也同利己心一樣，是自然的衝動。在他們看來，利己心絕不是惡的，卻也是助成社會幸福所不可少的正當衝動，和人類的同情心一樣。道德心是與人類其他感官相同的感官，也可以叫做第六感覺。

依這種英國學派的假定，也恰似法國唯物論的情景一樣，「難點」只有延長，沒有解決。所謂道德心的特殊感覺，究竟甚麼地方生出來的呢？對於這個疑問，英國人並沒有甚麼答案。只說這是自然給人的。這些話，在相信有宇宙創造者的人看來，或許以為滿足，但是創造說並不能使這個假定變成充分。

倫理學之科學的發展前途，表現於這些問題的事態者，很為明瞭。法國派和英國派一樣，對於道德感情及道德觀念之心理的及歷史的說明，有很多的貢獻。但是對於道德是存在於經驗界的原因的效果的說法，兩者都不能明示出來。所以英國派應該更進一步，考究道德感覺的原因。法國派也必須更進一步，揭出道德理想的原因。

但是事物的發展，斷沒有直線進行，總是一進一退的。所以進一步的哲學，對於倫理就取

相反的反向。他不去研究人類的倫理性，使其更深入於一般自然法裏面，卻得到了其他的結論。

這一步是靠康德（一七二四年—一八〇四年）完成的。近來許多人大唱「返於康德」。但是那些人如果是以康德倫理為意味的，那末，謂「返於康德」無寧謂「返於柏拉圖」。

## 第二章 康德的倫理觀

### （一）認識之批評

康德的立腳點與唯物史觀一樣。他承認自身以外的世界是真實的，所有認識的出發點是感觀的經驗。但是我們所由經驗得來的認識，一半由於我們得自感官的印象而成，一半由於我們自己智力所給與我們者而成。換句話說，就是我們的認識，不只受外物的性質之支配，並且要受我們認識機關的性質之支配。所以想得其認識，自己智力的研究，與外物的研究是一樣的重要。而研究前者，就是哲學；科學之科學——之任務。

在這個事體裏頭，並沒含有一般唯物論者所不能贊成的東西，而除卻最後一句外，也並沒

含有前此唯物論者所未曾說過的東西。誠然，在馬克斯以前，有許多人發過關於唯物史觀的議論，但是都好像沒有結實的花。康德實在最先在這些基礎上，建立他的全部學說。由他起，哲學才變成科學的科學，哲學的任務再不是說某一派的哲理，變成了教人依着認識判斷，怎麼用哲理來考究認識的過程——有組織的思考法。

但是康德不以此自止，他的哲學的造詣，及其認識之研究，反變成使他跌躓的障礙物。

吾人感官的經驗，靠着我們認識機關特別的構造，斷不能呈出外物自身是怎樣，只能夠呈出外物在我們看去是怎樣，現於我們面前的是怎樣，所以外物自身的本質，與其表現於我們感官者，必定不同。結果康德把現象世界——就是外觀世界——與本體世界——就是物的自身世界或可想界 (Intelligible world)——分開。本體世界，在我們經驗以外，是我們所不得知的，我們可以無須討論他。不過我們倒可以拿他作表示下列事實的手段，就是我們的知識，常為我們智力機關之性質所限制，常是相對的。在我們也只有相對的，沒有絕對的真理，沒有究竟和完全的知識，只有無限的過程罷了。

但是康德不以此爲滿足。他總想窺見不可得知和難於探檢的本體界，以求知其大體的模式。

康德想強不可思議爲可思議，來講明他的性質，他看出到達這個結果的方法，在於人類思考力的批評。

如果吾人的思考力與「由外界得來」的經驗完全分開，則必得承認有「先天的，本來的含在吾人感性裏，先於一切經驗」之認識及觀念的形式。

於是康德就發見了時間和空間的主觀性。依康德的說法，這時間和空間的主觀性，並不是由經驗得來的概念，而是存在吾人認識機關裏面之外界觀察形式。我們只有在觀察時間和空間概念的形式底下，才能够認識外界。但是在我們認識機關範圍以外，便無所謂時間與空間了。於是康德更深入研究「物之自身世界」，全然不可知之本體界，下了很不相同的說明，就是說本體沒有空間，也沒有時間。

此種論理的發展，無可疑義的是人類智力極大成功中之一個。但是無論如何，不能說沒

有可以批評的地方。不特可以有很多的批評他的話，而且在事實上已經有極重大的反對論反對他了。況且就依康德的意思，時間和空間的主觀性，也有許多難於了解的矛盾。

吾人時間空間的觀念，係受我們認識機關的支配，這是毫無疑義的了，但是我們還以為這只可以合攏起來講，這不過是說這些「表現於我們認識機關，起了空間和時間的觀念」之宇宙間事物的關連，可以認識罷了。故此時間空間的主觀性，也只同「物之本身說」一樣，都不過是我們智力的限制罷了。

假使有一種關連，不能適用空間或時間的形式——縱使有這個東西，然而吾人不可得知——那便非吾人智力所能及，也如同太赤和太紫的光線，為吾人所看不到的一樣。

但是康德並不是對於所有事物都作如是想。我們只能依時間及空間所給與我們的形式，對於真實世界任何的關連都不相符合。在他所著「未來形而上學總論」“Prolegomena to every future metaphysic”裏，他同時把空間的觀念與顏色的觀念來相比較。

這個比較雖切當異常，卻是並不能證明出康德所要證明的東西。譬如見了硃砂以為是

赤的，這個事實確是受吾人視覺特性的支配。離了視覺，便沒其色。平常吾人所見以爲色者，都是「以太之波」，有了特定之長，映在吾人眼裏的作用。設使有人要以「以太之波」與色之關係，認爲物之本質——其實不是本質——則可見吾人的視力並不是能夠看見物體本質的力，只是看見不是物體本質的力；不是認識的能力，只是幻覺的能力了。

但是當我們不單看着一種顏色，而把幾種顏色會在一起而區別之的時候，便又是另外一回事了。每一種顏色都是以各別的「以太波長」來表示他。各種顏色的不同，與「以太波長」的差度恰相對照。這些差別，並不是存於我們的視覺裏，乃是存於外界自身裏。我們的視覺祇有使吾人感受得某種形式的顏色之差別的功效。由這個差異的認識機能方面講，吾人的視覺仍然是真正認識的力，不是幻覺的力。這些差異不只是現象。譬如吾人看見綠色，紅色，白色，固然是我們視覺裏有其基礎，可是他所以起綠色赤色之差別，全是在吾人以外的，就是事物間真實的差異。

此外吾人視覺機關的特性，其功效只能使我們認識「以太的運動」，要藉這個機關與外

界生其他交通，是不可能的。

視覺機關如此，其他的吾人智力機關全體也是如此。吾人智力機關，只能使我們認識時間和空間的觀念，就是只能將那些可以表示於吾人腦筋裏面的時間和空間觀念之外物關係表現給我們罷了。他種的印象，就算是有，他們感覺機關也不能生出什麼感覺。而吾人的認識機能只能使我們認識這些特別的印象。由這點講來，時間空間，是起於我們的認識機能之構造的。

但是由各個時間空間的觀念，表現於我們目前大小遠近遲速差別之外物自身的差異，就是外物的實在關係。實在的差別，並不受吾人認識機關的性質的支配。

所以縱使我們不能夠認識個事物之本體，縱使吾人的智力實為無智力，然而無論如何，我們還能夠認識存在於事物間的本體差異。這些差異雖然我們係由現象感知他，然而斷不單是現象的；確是存在外界，確是因種形式為吾人所認識的。

反之，康德以為不單是時間空間觀念的形式，係由自己發生，就是現象界之時間及空間的

差異，也都是由自己腦裏生出。而沒有指出什麼真實的關係。

假使「一切現象是表示時間的和空間的差異」的話是正確的，那末所有現象都可說是全然由吾人的頭腦中發生出來。因為這些現象都常有現象界之時間及空間的差異之形式。這樣說來，那就可說所有外界事情，——甚至他的存在，吾人都絕對不能知道。就算吾人身外另有世界存在，而吾人的認識機關，靠着時間空間的主觀性，也不是說吾人知道偏面外界的不完全器械，卻是使吾人完全隔開所有外界認識的器械了。這種器械，說他是認識機關，實在甚不確當。

康德痛擊巴鴉克列 (Berkeley) 的神秘唯心論，想以自己的批評唯心論代替他，可是他的批評，倒一轉而破壞他自己所說「外界真實及外界專靠經驗而知」的學說；因而，由前門逐出的神祕說，又呈「奏起凱歌，從後門突進」的奇觀。

## (二) 道德法

世界不是存在於吾人的頭腦中，他是在吾人之外而實在着；外界的知識，只能由經驗得來，

這些話康德假定爲他學說的出發點。他的哲學造詣，是關於經驗條件的研究，關於吾人智識限度的研究。但是此之研究，反助他以一種勇氣，使他超越這個限度，發見不可知的境界質，沒有時間，沒有空間，因而沒有原因。

但是這個超過認識範圍的危險跳躍，何以會使他失卻其立腳的根據地呢？因爲由這個跳躍，使他完全取消自己的前說，而陷於大矛盾，他的根據地，就決不是合於「邏輯」的了。他的根據完全是歷史的，會使他的心中起要求超感覺世界的假定，這個要求無論如何，他必得使他滿足的。

在十八世紀，法國是後於英國一百年，德國又剛巧後於法國一百年。若使當時英國的有產階級，因爲他們已脫卻立於宗教基礎上的封建制度之束縛的緣故，沒有唯物論的必要。德國的有產階級尚沒有實力足以反抗他的國家和教會，開始爲公然的戰亂，所以離開唯物論是很蹣跚的。唯物論在十八世紀來到德國，像來到俄國一樣，不是爭鬪的哲學，而是快樂的哲學，係取適於文明式專制主義要求的形式。他與當時頑固的舊教並皆成長於宮廷中。故在有

產階級中，雖然他是最大膽，最獨立的先驅者，還是不脫基督教信仰的殘餘。

這就是使英國哲學要求援助於德國哲學家的緣故。實際說來，康德也很受英國哲學的影響。在康德的著作中，有否敘述十八世紀法國唯物論者的事體，我不能記憶。然而對於十七十八世紀之英國人，如洛克 Locke 休姆 Hume 貝爾克列 Berkeley 及布里司提黎 Priestley 等卻常常引用及。

但是德國哲學與英國哲學間，也有很大的異點。英國人實是在實際問題常把他們完全的智力束縛住；就是他們的哲學也完全受實際考慮之支配。其哲學家所得於經濟、政治、和自然科學的造詣，實遠在哲學之上。

德國之學者反之，他們覺得沒有實際問題足以阻礙他們，使他們不克集中其心力於深遠的及抽象的哲學之研究。所以德國人於此點，比其他國人較為進步。這並不由於其人類之特性，而在於當時之社會情形。十六十七世紀間，意、法、荷蘭、英國都有大哲學家出現，惟獨德國沒有，就是他的證據。直到三十年戰爭以後，德國政始生活發生鎮靜狀態，才啓發其哲學之途。

徑，恰與一八四八年之反動期，馬克思之「資本論」於以出世，同一道理。

就算康德對於英國具有同情心。然而康德實不以英國之哲學為滿足。他對於英國哲學，與對於唯物論一樣，都是取批評的態度。

自康德之見地看，英國哲學與唯物論之倫理說，皆係弱點。他以為要使道德法與自然——即現象界——結必然的關係，乃絕對不可能的事。他為要說明道德法起見，必先假定有一種無

時間空間之純粹精神世界——即與「受因果律支配」的現象界相反之世界。在他方面，他的基督教情緒，信奉宗教的家庭教育之結果——使他必得要求認識有「神及永生」可能之世界。

但是康德開首就承認在經驗世界內，「神及永生」為全然無用之物，故此他不得不於經濟之外，為「神及永生」另找出一個世界，他所說無時間無空間之本體界，實即所以應此要求。

康德依此道德法，對於「神及永生」係存在於「他界」的說法，得到確實的證據。我們可以看出，康德和柏拉圖一樣，他以為不信道德法之唯物的說明，與信仰一種特異之神靈界，為互相維持而必然的事。

但是，康德果如何更進而潤燭此之神靈世界呢？純粹的批評只許康德說到此神靈世界係無空間的無時間的。故此康德又不得不注入此神靈世界以內容。他對此亦有他的意見。衆多事物之自身不可知世界，若使我們明瞭其一物之本體，則此不可知之世界，至少亦一部分變成直接可知之世界。康德以爲這就是「人類的人格」“*The Personality Ohaman*”。“人”一方面雖爲其人自身之現象，同時亦爲物之自身。吾人之純粹理性卽此物之自身。若使吾人係「感覺世界」之一部，則吾人應受因果律的束縛，因受必然律的束縛；若使吾人係物之自身，則吾人應是自由的，其行爲不受感覺世界諸原因的規定，只受存於吾人心中的道德之規定，這個道德法係由純粹理性發生出來，他命令我們，不說「你必得如此」“*Thou must*”。只說「你將要如此」“*Thou shalt*”。這個將要如此的命令，假使不合於道德法，便是不合理，假使我們不能自由，便也是不合理。

人類之道德的不自由，誠然是一個複雜的問題。他和時間空間的主觀性一樣，帶着許多「矛盾」的性質。因爲這個自由係由「屬於現象界」的人類行爲上表現出來，所以他也就依然

要受因果律的支配，變成必然的。因之同一行為，同時係自由的，同時又係必然的。又自由常由無時間的可想界生出，至因果的關係反之，常由特定時間中現出。所以同為特定時間的行為，可說有「時間」，現在姑置此不論，同時又可說有「時間之原因」。而問道德法本身到底是什麼？就是由事物自身世界（可想界）推廣其活動力於現象界（即感覺界），而因為現象的從屬之道德法究竟是什麼？道德法係從本體界生出，故決定他的內容的根據，不得不依賴於純粹之理性。因為道德法必得和感情界脫離一切關係，故此道德法必然是一種純粹形式的性質，能够即時壓迫因果的關係，必定是一種意志的根據，能够即時壓迫他的自由。

康德在他所著「實踐批評」“Critique of Practical Reason”書中說道：「但是在道德中，除開這個法之本題外，只有立法之根本方法。所以這個立法的根本方式，就其包含於人類行為的規範中者說，他是決定自由意志之唯一基礎。」

由上頭的話，康德確定下述「純粹實踐理性的根本法則」。

「你的意志行為之規範，常變為普通立法之原則，使得你必得按照這個普通立法之原則

而行爲。」

可是這種原則並不是新的。這不過是將「以己所欲施之於人」之哲學的古訓拿來轉譯一道罷了。他的新的東西，只在「這個古訓係由本體界表現出來的」一點；依深邃哲學的觀察，這種表現，最初就不是僅僅適用於人類的一種原則，「而是適用於所有有理性有意志的有限生物之原理，更進，就是知識最高之無限存在物也能够適用他。」

可惜替「適用於知識最高的根本原理」做證明的證據，存着一個極大的缺點。就是這種根本原理應該是「與感覺世界的一切條件獨立」之原理，卻是實際上不能够做到。也就如同要想用抽氣機製出完全真空的空間一樣，很少能够成功的；雖然也是極稀薄的了，我們已不能覺得的了，然而他仍然是存着多少的空氣。同一理由，我們決不能抱定一種思想，與感覺世界的一切條件脫離關係。道德法也不能逃此運命。

道德法既含有屬於感覺世界的條件，那末也就不是純粹意志自身之法則，而是吾人與他人接觸時候支配吾人意志之法則了。道德既假定有他人的存在，那末感覺世界的條件便是

存在裏頭了。

又在「你的意志行爲之規範，常變爲普通立法之原則，使得你必得按照這個普通立法之原則而行爲」這個觀念裏頭，含有更多的假定。這個觀念不止假定「我以外尚有人」；但還希望我以外之他人都要依一種特別體例而行爲。就是他們都要照着道德法所命令我們所爲的而行爲。故此康德之道德法，不只假定有社會，並且假定有特定形式的社會條件之可能和希望。

這樣社會的需要，實際上是隱存於他的「實踐理性」底下，這樣社會的需要，是所以斷定他無空間無時間的道德法；此種說法，康德在他所著「實踐批評」書中，對於由快樂出發之道德法加以攻擊時，露出他的破綻。『所以這是一種很可怪的事實，就是好些有學問的人，以爲「幸福之希求」是普遍的，從而各個人以這個「幸福之希求」爲斷定人類意志規範之事實，也是普遍的。所以他把「幸福希求」當作一般人類的實踐法則。』

所有在別個場合，自然界的普遍法則，都可以使一切事務相互調協，而在此地，則完全與之

相反。假使吾人賦與行為規範以普遍性，則絕對與調協相反的東西將來跟着而來，就是將要完全破壞行為規範的自身和行為規範的目的。爲什麼呢？因爲在這個場合，各人的意志沒有同一的目的，各人有各人的目的——求各個的私利私福——這個目的也許偶然的和他人的私福相互一致，然而到底不能說他是一個法則，因爲偶然例外的事實不是本來的目的，要把他當作真確的普遍法則，萬萬不可能。偶然例外事實所生的調協結果，就如同已結婚的夫婦立意同生死一樣。「喂，好奇怪的調協呵，凡是他高興的，她也一定高興。」或且像法蘭克第一對查理第五大帝所說的：「所有我的兄弟查理所愛的，我沒有不愛。」

這樣說來，快樂不能發生社會的調協，快樂就不是能夠爲普遍立法原理之行為規範。所以道德法必得要去建立一個調協社會，道德法必得能夠建立一個調協社會，否則道德法要想建立這樣調和的社會，是不合理的。

所以康德的道德法，第一假定調協社會之可能和希望。不過他又假定道德法是建立這樣社會的手段，和建立這樣社會的結果，可以由各個人自己服從的法則，得到成功。所以我們

看見，當康德以為他的道德法是與所有感覺界的一切條件脫離關係時，當他以為道德法是一種原理，能夠適用於所有無時間無空間的靈性，更進，即全能之上帝亦能適用時，康德是怎樣的受了靈感呵！

實際說來，康德的道德法是「十分具體社會要求」之結果。因為道德法是由希望調協社會的心理發生出來，當然調協社會的理想，可以由道德法中演繹出來，所以康德也可以說是社會主義的鼻祖。柯亨 Cohn 在他最後所著「純粹意志之倫理」『*Ethics of the Pure will* (*Ethik des reinen willens* 1905年出版)中，對於此事曾反覆申說着。但是實際說來康德與社會主義之隔離尚比十八世紀法國的唯物論者利害得多。照法國唯物論者的說法，道德法是依國家和社會的狀態而決定，要改良道德，先要改良國家社會，而要反對不道德，也必然的要反對統治權力；可是照康德的說法，存在於空間時間之中的社會，是依存在於時間空間以外的道德法而決定，所以他的道德法不是對於社會發命令，而是對於個人發命令。所以個人道德的不完全，我們不應當歸罪於國家社會，而當歸罪於「人類不全是天使，而有一半

是獸的，因而結果，個人的道德常被他的獸性拖下」的事實，要改良他，捨自己本性的向上和純化外，沒有別的法子，故此人類要改良社會，必得先改良自己。

假使我們以康德爲社會主義的鼻祖，自然社會主義要有特別的形式。若使更進而觀察康德道德法的發展，則這個特別點更無從把他減少。自道德法裏生出個性的自覺，和人類的權威，和下句所說：

『要這樣做：無論在什麼時候，無論在你自己或他人，都要看「人」是個目的，絕不可只看他是一個手段。』

柯亨說（見三〇三頁—三〇四頁）「康德之沈深微妙的至上命令的意義，都由這上述幾句話中現出；這幾句話實包含新時代和「將來世界的全史」Entire future world history的道德綱目。所謂人類的究極優勝的思想，是因此而轉變爲社會主義的思想，各個人都可以說是一個究極目的，就是究極目的的自身。」

「將來世界全史」的道德綱目，保存於稍爲窄狹的習尚裏頭。所謂「無時間」的道德法——

即爲人類應是一個目的，不只是一個手段——他的自身只是一個社會中的一種目的，在這一種社會裏頭，所有的人被其他所有的人利用着，只是當做利用人的目的之手段。若在共產制度的社會，這種事實全不發生，那末康德之「將來世界全史」之道德綱目自歸於無用了。將要變成什麼東西呢？在我們的將來，不是社會主義實現，便是世界歷史中絕。

康德的道德法，其實前都說過，他是具體的社會要求的結果，就是反對把個人爲屬品之封建制度的主義。自稱發揮人類個性與人類權威之社會主義原理，與社會主義一致，同時也與自由主義或無政府主義一致，除上頭已經述過的普通立法思想外，他更沒有含着任何其他的新思想。康德的思想，不外綜合盧騷，甚至原始基督教所說過的「自由」「平等」「博愛」的話罷了。康德之唯一的東西，仍以在證明這個原理的特別形式罷了。

個性的威權就是由他是超感覺世界的一部分，和他是道德的存在物係站在自然以外自然以上的事實發生出來。因爲個性是「由自然界全體的組織脫離出來的自由和獨立」，所以屬於感覺界的人體，是超感覺界個性之從屬。「所以屬於此兩界的人類，對於他的第二最高資

格，不得不尊重自己，並對於他的最高資格之法則，不得不表示最高之敬意」也並非不可思議的事。如斯說來，因為我們是上帝的兒子，所以我們將要重新來到原始基督教所謂人類是平等的地位了。

### (三)自由與必然

我們雖然對於柏拉圖和康德所說「人是屬於兩界」的學說不得不加以反對，可是「人」同時住於兩界，是確然的事實，所謂道德法並不是屬於經驗的世界，而是屬於他一方的世界。但無論如何，總不能說他是超感覺的世界。人所住的兩世界是過去和未來。現在為過去和未來的分界處。人的全付經驗悉皆在於過去，所以經驗是過去的一切的連鎖，此種連鎖，過去的經驗告訴我們說，他免不了要必然的橫着我們眼前，而且不只橫着眼前，還是橫着背後。對於這些過去的經驗，不許有何等的變更，結局，除承認他的必然外，也不能有所作為。故此經驗之世界就是認識之世界，也就是必然之世界。

但是「將來」卻與之相反，我們對於未來並無一點經驗。未來是一見自由的橫着我們的

前面，不是我們已知道而探索的世界，是我們「自爲主動者的世界。」不消說我們以過去的經驗，能够推測未來，不消說我們能夠推論未來的世界的經驗，也要像過去世界的經驗一樣，要必然的決定；但是縱使我們只能用必然的假定承認這個世界，然而我們只能假定有多少自由的意思，在世界中活動着。縱使我們的行爲常常受外力的壓迫，但是對於壓迫屈從與否，我們尚有選擇餘地，最後尚有依自殺以自免壓迫之餘地。就行爲說，他是含有在種種可能中有不絕的選擇之意義，且使之依作爲，不作爲——就是承受或拒絕，自衛和反對——而行動。就選擇言，必先以善惡取舍的區別爲選擇可能之前提。所謂道德的批評在過去世界——經驗的世界——是完全沒有意義，無選擇之餘地，所存在的都是全然的；在不可知的未來世界——自由世界——也是免不了要發生的。

但是人的行爲不只含有自由的感覺，但也有某種的目的隨附着他。假使在過去的世界，因果律統治世界，則在未來之世界——行爲的世界——也是如此；這就是目的觀。原來自由的感覺，是行爲之必然不可少的心理作用，無論如何高度的知識都不能打消他。就是如何頑固的

宿命論者，如何澈底的境遇論者，也仍然不能去愛憎，攻守之念。

然而這些事情，並不是人類獨有的，即動物亦有之。即在動物也和人類一樣，因為不能推測未來，和不得不對於將來行使一種直接的權力的緣故，總多少抱着主觀之自由的感覺。

依同樣理由，因果的關係動物也多少窺見。就是所謂「目的之思想」『The Conception of an end』，在他們也不是不可思議的。在一方面觀察「過去」而認識「自然界之必然」『The necessity Nature』，他方面預想「未來」而決定行爲目的之一點，最下等之野蠻人，其所以自別於動物者，實比其自別於文明人爲少。

但是設定行爲的目的，並不是存在於「必然的」範圍以外的東西，就是不存在因果關係範圍以外的東西。吾人自己設定目的，雖然爲的是在未來（就是外觀上自由的範圍）然而設定自然之行爲，當其設定之瞬間，則已屬於過去，所以「必然」可以認爲其原因的結果。目的的獲得，固仍然屬於未來不定之範圍，就是屬於自由之範圍，然而無論如何，上述的說法，總不因而發生一些變化。任你設目的之獲得欲如何遠之將來，而其目的自身之設定，則總在於過去。在

自由之範圍內，只有還沒有設定的目的，為我們所完全不能知道的目的。

所以『自覺目的』Conscious aims 的世界，不是與必然世界相反的自由世界。因為吾人所設定的各個目的，如同吾人用以獲得這些目的的各個手段一樣，他的原因早已存着，而在某種狀況底下，這些原因可以認為成就『目的』的設定，和斷定達到目的之途徑的東西。

但是，單把過去與未來，來區別必然的世界和自由的世界，實際上是不可能的，依場合言，他們的區別，常與『自然』和『人類社會』的區別相一致；更精密言之，就是與人類社會與『社會』只為其一部分』之其他自然界之區別相一致。

若使我們用狹義來解釋自然界，把自然界與人類社會分開，則此兩者與未來的關係，吾人將立時覺得有重大的差別。自然界狀態的變化，比起人類社會狀態的變化，實在緩慢得多。人類社會，因學問之興起，商業交換之事之興起，呈極複雜的狀態；而在自然界，無論何時，大部分皆在單簡的進程中前進，所以他服從於法則的事實，很容易為吾人所看出。

因此，我們未來的行為，就算是一見自由的，然而這個未來的行為，就其關於性質的方面言，

可以說是能够預先決定的。「未來」常常很黑暗的橫在我們前途，卻是有一個確定無疑的事實；我們預先可以明白知道的，就是夏要跟着冬來，明天太陽也一定要出來，明天我也一定要感着饑渴，到了冬天溫暖自己身體的需要，也一定要發生，和我們的行爲不要朝避免這些自然的要求去進行，一定要勉力去滿足這些要求。所以我們承認，縱使我們是一見自由的，而關於自然的事實，仍然要受「必然」的束縛。外界自然物的構造和人類自身之構造，產生出各種的「必然」，以某種意志和行爲強迫我們，這些意志和行爲係根據於經驗得來，可以預先算到的。

但是對於我們同類的行爲——就是社會的行爲——卻完全相反。在此場合，決定我們行爲之內外諸原因，是很不容易認識的。我們並沒有碰着「使我們必得從服」的自然界的大威力，但碰着「比我們沒有更大勢力」與我們同等的各分子。我們對於和我們對等的人類，我們感着是自由的，而在他們與他們同類的人之關係，在我們看來也是自由的。我們對於他們覺着有愛憎之感，而在他們和我關係上爲道德的批評。

然則自由的世界和道德法的世界，確實與「必然世界」不相同，可是他並不是無時間無空

間和超感覺的世界，而只是自某種立場看出的感覺世界之一部分。就是我們將來的世界，我們在那裏活動着的世界，我們所要形成的世界。但是今日所謂未來，在明日即為過去；所以今日我們覺着是自由的行為，在明日即將視為必然的行為。卻是支配這個行為的我們心中道德法再不是無原因的原因，而是墜入經驗之範圍內的，結局便可以視為其原因之必然結果——只有這樣原因我們才能够認識他，並且可以變成科學的一個對象。康德當他把道德自感覺世界的現世，轉入超感覺世界之他世，沒有輸入他的科學知識，卻反堵絕他科學的研究之道。這個阻礙必得最先去掉，所以我們若使要真正解決道德法問題，一定先要登在康德之上。

#### (四) 調和之哲學

康德哲學之最弱點，即其倫理學。然亦以此倫理學故，康德之哲學乃大告成功，因為他是適應當時重大要求的緣故。

法國派的唯物論是對於「因襲思想方法」之戰鬥哲學，而結果乃反對立於因襲思想方法上之諸制度。所以他們極力反對基督教，以下述諸語為他們的標語：「不僅要對教會作戰，還

要對「與教會相關聯」之社會的和政治的勢力作戰。」

康德的「純理批評」也一樣的把基督教自殿堂逐出；但是康德依於「實理批評」中所發現的「道德根原」復重新開門，恭敬地把他接入。所以依於康德，哲學再不是反對現存思想和制度的鬭爭武器，卻變成調和對坑的方便法門了。

但是進步之道，常常是鬭爭之道。「對坑」調和的意義，則為發展之閉止。所以康德的哲學變成社會保守的要素。

以此，最進步者厥惟神學。科學進步之結果，因襲的舊信仰正陷於非常的絕境中，康德以科學和宗教調和的可能，把他解放出來。

截洛兒 Zeller 說：「沒有其他的一個科學，他受康德哲學的影響，能夠比過神學更為利害。康德在神學中發現出樹立他的學說之最適當的地盤；但是同時康德帶給因襲思想的神學以一個深新的東西，這個東西實因襲思想的神學所正在尋求者。（見 *Geeschichte Derdeutschen Philosophie*, 1873, 五一九頁）

正當法蘭西大革命破裂以後，神學爲着要反對唯物論，且排斥唯物論思想於教育人士範圍之外的緣故，更感着有強烈改善的必要。戴洛兒於是又說道：

「康德的宗教思想是恰好適應當時之道德的和知識的要求；他自薦於教育人士，以他的「合理」Kaasonahleness 之點，以他的與舊說獨立之點，和他的純粹實際的傾向之點，自薦於宗教人士則以道德嚴肅之點，和對於基督教和基督教教主敬虔態度之點。」自後德國的神學完全以康德爲根據。「不數年間德國新教育的諸神學，差不多都是建設於康德之道德的神學之上，就是舊教也頗多採用。康德的哲學，在五十年間，爲德國多數神學者所撐持，其理由就是因爲他的長久絕大的感化，曾經影響及於普通教育上的緣故。」

沃蘭德 Varlander 在他所著「哲學史」中，（Derpir 一九〇三年）引用近世德國神學家利刺爾氏 Ritschl 的話說：

「所以康德知識之發展，同時包含着新教實際的復活。」（第二卷，四七六頁）  
法國的大革命，替康德開拓了勢力的地盤，自恐佈時代以後二十年間，康德的勢力極其顯

赫。但自此以後漸次衰微。三十年以後有產階級就在德國，也是這樣漸漸增大他們的勢力和勇敢，對於現存的國家和思想，採取決然鬪爭的態度，且絕對承認感覺世界為唯一的真實世界。所以由黑格兒的辯證法就生出新式的唯物論，而德國有產階級的勢力遠不及英法兩國，故此唯物論的來勢在德國最為強盛。因為他們沒有握到國家的權力，又因為他們有傾覆國家之必要，所以他們需要爭鬪哲學，而不需要調和哲學。

但是在最近十年間，有產階級的戰鬪態度大大低降。雖然他們並沒有十分達到他們的目的，然卻已得到所有供他們發展所必要的東西。反對現在權力而繼續拚命作戰，在他們實在遠不如在他們的大敵——無產階級——較為有用。無產階級近來已呈非常的威力，到了現在更有要求爭鬪哲學之必要。所以越覺着感覺世界發達能的證明現存制度之不合理，與無產階級一定要得到勝利，越合感受唯物論之影響。有產階級與之相反，益感覺調和的哲學，因之康德的哲學重新復活。這個復活於一八四八年後之反動將代漸漸得到勢力，在叔本華的哲學中已經有他的萌芽在着。

但是最近十年間，康德的倫理學漸漸來到經濟學和社會主義中間。正統派經濟學者所發現的「有產階級社會定律」很明白的指出資本階級和勞動階級的階級鬭爭，和資本制度的消滅係必然的事，使得有產階級之經濟學者，畏避而托庇於「康德的道德法典」下。康德的道德法典本來是由時間空間出來的，故此能夠調和在空間時間中所生之階級反目和防過在空間時間中所生之革命運動。當緩和階級之對立，或至少要和有產階級一部分提攜的運動，起於社會黨的時候，就發生與經濟學倫理派相並立的「倫理的社會主義」。這個調和的政策又以「復歸於康德」和號招。而唯物論則因為否認意志自由的緣故，為所拒絕。這樣說來，康德的倫理就算是個惟一的至上命令，而他之歷史的和社會的傾向，自始至終就不是藉鬭爭以克服階級反目的傾向，卻是要緩和或調停階級反目的傾向。

## 第四章 進化論之倫理

### (一) 生存競爭

康德和柏拉圖一樣，分人類為二部分：自然的分子和超自然的分子，就是動物的分子和天

使的分子。但是因爲他有很剛烈的慾望，「要想把全世界——包含我們的知力作用在內——歸納於一個統一的觀念底下，把所有超自然的分子排除出去」的緣故，換句話說，實是根據於唯物的思想太深邃的緣故，遂使康德也沒有法子阻止他。自從康德死後，自然科學因他種種重要的新發現，而不斷的物興，漸次把人類和其他自然物間的溝渠填平，尤其重要的事，就是指示出來存在於人類的天使分子，在動物界也可以看得出來，所以他也是動物的性質。但是十九世紀的唯物倫理，就其受自然科學觀念支配者說，無論是德國的急進派也好，英國的穩和派也好，法國的英學輸入派也好，都不能出十八世紀唯物論的範圍以外。所以壽爾伯 Ferriar Maoli以爲道德在於幸福的希求；孔德——實證哲學的創造者——則與之相反，他由英國學派的見地，主張愛他的感情和利己的感情應有區別，而這二者都是並存於人類的心中。

到了達爾文，這個宗旨才發生了大進步和大變化。達爾文在他所著「種原論」(Descent of Man) 中說：愛他心決不是人類所特有，在動物界中也一樣的可以找得出來，愛他心在動物和在人類都是發生於同一的原因，這個原因的本質都是相同的，並且喚起和增進所有賦有自動

力的動物的能力。因此人類和動物間的最後障礙差不多是完全消除淨盡。達爾文雖然除開上述的發現外，沒有更進而為新發現的論究，然而只此新發明已是人類智力之最大而且最有效的進步，使得我們依着這個發明得以構成更新的認識批評了。

當我們考究生物界與無生物界的差別的時候，顯然有一個極大的異點：就是目的の有無。有生物在他構造及性能總多少有目的的意義。不過他們所為作為的目的並不是在於他們自身以外。論起世界的全體，原無目的可言。所以目的是在於個體自身之中，個體的各部為着這個目的對於個體全部而作為。目的和分業因之相伴而生。生物個體之要義在於分業也在於適應目的。二者實互相補充的。

生物和無生物的區別是依於分業之有無。例如結晶體，雖然結晶體也有他們特殊形式之特殊個體，和在特定的情形底下，為着他們的組成，而具備必要的原料以生長，然而他們無論在什麼地方，他的形體的各部總是均齊的。反之，就是最下等的生物，雖然比起結晶體，他的細胞更為單純更為微細，但是細胞的外部絕不相同，就他的內部作用也不一樣。

如斯說來，分業是適應目的的東西，就是對於個體有用的東西，使個體能夠生存的東西，甚至使個體能夠改善進步的東西；這話好像很是奇怪。然而假使個體的生物，用他不適應於目的的分業，他不容易使自己生存，甚至不能生存的分業，仍能夠維持自己，蕃殖子孫，那要是更奇怪的事實了。

但是，生物的各機關所應該做的果是什麼事呢？就是生存競爭。但所謂生存競爭並不是和同種類的其他個體鬪爭，像世界所偶然採用是的，而是和自然界全體的鬪爭。自然界的形式是不絕的運動，不絕的變化着，所以只有那些「能夠發達其特殊機關以對抗壓迫他們生活的外界勢力，同時又能夠補充其繼續排出於外界之自己分成」的個體，在永久變化之任何時間當中，才能够維持他的形體。也只有那些個體和團體，他的防禦武器，和獲得食物的器械最適應於他的目的——就是最適應於避免危險和獲得食物原料，就是最適應於外界——最能維持他的個體和團體。所以在地球上，自生物產生以後，常因生存競爭的原故，推行順應作用和適者之選出，而分業以之發達。實際說來，一個社會，他的分業最為發達，這個社會就是吾人所

視爲最進步的社會。所以那使得生物世界更爲完備的不斷進程，是生物世界中生存競爭之結果。這種進程，只要地球的狀態不能發生根本的變更，他還要永遠的繼續着。不消說我們沒有權利去承認這種進程是永久的必然法則。因爲照上述的說法，不啻承認世界有一種「不附屬於世界」的目的。又，如斯的發達不一定依着同一的速度而前進。這種的時期一定會要來到；在那個時候，各個生物都到了順應現存狀態的最高度，換句話說，就是和他的環境完全互和調協。這樣狀態若使長久的繼續下去，生物就不會再發達，他所已經達到的形體，就會變成一種固定的模型，遺傳下去。所以只有當他的周圍發生非常變調的時候，只有當無機體的變化撩亂有機體的均平的時候，望前的發展才會發生。但是這樣的變化，雖然隨時發生者有單獨的，急烈的，或且進取的緩慢的之不同，可是他的結果一樣的造出新形勢；例如海洋潮流的變化，地面的變形，或且地球在天體中地位的變動，這些變動都會發生氣候的變化，使深林變成沙漠，熱帶蔽以冰山。生物因爲這等的變化的緣故，便發生對於新狀態之新順應的必要，便發生移住的必要，而在此移住的場合，又發生舊住者和新入者的競爭，結果不能順應的個體和

種類歸於滅亡，而起新分業，新作用，和新機關——或且使舊機關變了形相。但是，在此場合，最能受此新順應維持的個體，不一定是發達的個體。分業總多少偏於一方面。適應於某種特殊狀態之最發達的機關，在其他狀態底下，比起發達較不完全的機關，更為無用，這些不完全的機關，他在特殊狀態底下沒有甚麼效用，但是方面越多，越容易適應。所以我們常常看見高等的動植物死滅過去，而下等的動植物卻反繼續他的進化。我們人類恐怕不是由最高等的猿類——類人猿——中產生出來，卻是由其他下等的「四足動物」中產生出來的。

## (二) 自動與智力

在最初時代，生物自己分為二大部分——自動機關發達者，與沒有自動機關者；就是動物與植物。

自動的力是生存競爭的一個有力武器，這是很明白的。他給生物以多大便利，使得生物能够尋求食物，避免危險，安置他的幼孩於有多量食物和沒有危險的地方。

不過自動是必然的含有智力的意味，智力也必然的含有自動的意味。兩者缺一則彼此

全然無用。只有兩者結合起來，才成爲生存競爭之武器。假使動物缺乏「認識自己所在而自動的世界」之能力，則他的自動之力便絲毫沒有用處。例如鹿，假使他沒有認識「他的敵人和食物所生的地方」的智力，他的路還有什麼用處呢？植物卻與之相反，任何種類之智力都是無用的。例如野草，縱使他能够看見，聽見，或且嗅見到來的牛，然而因爲缺乏了自動力的緣故，他的智力仍然絲毫不能使之避免於牛之嚼食。

如斯說來，自動和智力必然的要相輔並行，缺了一個，則他一個就完全無用。所以凡二者發生之處，一定要相伴的發生，相伴的發達。沒有智力便無所謂自動，沒有自動也無所謂智力。二者實相互結合以達保護和慰藉個體生存的目的。

所以自動力和智力以及他們的機關，都是用爲生存競爭發達完全，而爲生存之手段，但是他們也因此始終只是一種手段。所以就是最發達的智力，也不能不爲生存競爭的武器。人類智力之「局限性」和「特異性」也可以依這個理由說明出來。

認識事物的本體（物的自身）在許多哲學家看來，許是一宗大事。但是就我們的生存上

看，就使我們能够了解物的本體，也是完全沒有必要的。反之，在有自動力的生物，則明白識別種種的事物並認識事物彼此的關係，確是非常重要的事。在這一點，他的智力越其銳利，他對於生物的效用也越其宏大。例如就善唱之鳥的生存看，現於他們眼簾的漿果鷹鳥黑雲的本體究竟是什麼東西，完全與之沒有關係。爲他生存所不可缺者，還是將漿果，鷹鳥黑雲等東西與他周圍的其他東西明白分別出來，因爲只有這樣的識別才能够使他得到糧食，避免仇敵，預先歸於安全的隱處。所以動物的智力，應是空間的識別力，係當然的事。

但是知道事物之時間的次序——就是因果的必然次序——在動物的生存上也很必要。因爲「造因」的運動只能收到維持生存的普通結果，當自動的目的在於特定的——近或遠——效果而行爲時，如果他能夠明白知道這些效果與其原因的關係，則他的效果就非常容易的達到。再用前例來說，善唱之鳥僅僅知道怎樣去識別空間中之漿果，鷹鳥，黑雲和空間中他物之不同是不夠用的，他也必得知道享受漿果有滿足饑餓的效果，鷹鳥來時最先被他攫去的少鳥將要被牠食去，黑雲出時，必定發生起風，下雨，和落雹的結果。

所以就是最下等的動物，他一經有了識別他物之力和自動之力，也就一定有幾分識別因果之力。例如地震就是給蠕蟲以一種記號，表示危險勢將迫至，叫他趕緊逃避。

這樣說來，動物的智力如果對於他的自動力是有效用，則他的組織必得能夠指示動物以時間空間中事物的差異，同時又能夠指示因果的關係。

但是祇有這個還是不夠的。身體的各部實只為一個目的——就是維持個體——而活動着。分業也不宜過於利害了，使得個體的各部都變成完全獨立的，因為若使如此，結果要弄到個體的離析。個體的各部如果是緊密的關連着，那末他的活動將要更為有效，他的命令將要更為盡一。因而就發生了所謂必然之意識統一。假使身體的各部都有他的各自智力機關，並且給與我們以外界智識之各個感官都有他們各個的自覺，則所有外界的真智識和身體各部的協同作用都要受了阻礙，分業的利益也將要停止去，或且反變成不利益，各個感官或且各個運動的機關的互相機能，也將要中止，而變成相害的了。

更有一層，智力還得有聚集過去經驗和加之以比較的力量。再用前例來說，這個小鳥他

有兩種方法去發現『那一種糧食是最好的，和在那一處最容易找出；那一種仇敵是危險的，和應當怎樣去避免他。』第一就是他自己直接的經驗，第二就是觀察那些他鳥和老鳥的經驗。諺語說得好，沒有生出來就是精透的人。每個人他的經驗越多，越能整理他的經驗，他在生存競爭之場中也最容易於維持自己，但是記憶的天才，比較前後印象，和由共同普通的要素中抽選出東西的能力——就是從粗雜中分出他的精髓的能力——則屬於思考力的範圍了。若使『觀察』能夠使我們藉着感官認識出事物的差異——就是他的特殊成分——那末思考便會告訴我們以事物的共同成分——就是普通的要素了。

狄什登 *Dietsgen* 說：『一切的概念，一切的智識，一切的學問，一切智力行爲的內容，都是普通的事。』所以分析智力的機關的結果，就覺得智力機關只是於特別中求出普通的一種力了。

這些智力的本質，我們在動物界中也可以看出他是發達者。不消說他在動物遠不如在人類的那樣發達，並且又是很難認識的事情。因為要把由智力發出的意識行爲和無意識的

行爲，單純的及應作及本能的衝動區別出來是很不容易的事，並且後者就在人類也占了一部分。

假使我們知道所有這些智力的作用，在動物界中是與自動力必然的隨伴着。那末同時我們也可以知道這些作用，即在有精透該博理能力之文明人也要一樣的受限制，不能有所超越了。

當生物把他的自動力，智力和本能（本能力以後說明）發達到最高度的時候，原來是拿來做生存競爭武器的力量和才能，天然的也可以利用他以達到別個的目的。例如人的筋力本來是爲着取餌和防敵的目的而發達的，然而卻也可以爲舞蹈及遊戲之用。但是他的筋力的特質依然和爲生存競爭而生的沒有兩樣。舞蹈遊戲並沒有生出特別的筋力。

智力和才能也是一樣的。這二者的發達雖都是爲着補助生存競爭的自動力，因而使得生物在其周圍世界中能够爲着自己的存續，做出極適當的運動，但是他依然可以用之於其他的目的。像「沒有何等實用的背影，和沒有何等實用的目的之純粹智識」也都是附屬於

智力和才能之內。但是我們的智力並不爲着生存競爭而發達變成純粹智識的機關，卻只是調節我們運動使他與運動的目的互相適應的機關。若使他對於後者的職務越其完備，則對於前者的職務就越其不完備了。原來智力是和自動力密切關連着，無論什麼時候都得要和自動力相關連，才能够完全發達。所以人類的認識力及人類的智識，也常常要和人類實際行爲相密切關連。但是，證明我們智識之真確者，卻是實行。

我們的智識一經能够使得我們自由的成就某種特殊的結果，則他的因果關係早不是單純的偶發事件，單純的外觀，而且像純粹的思考及思索所能描寫出來的那樣單調形式的智識。這種關係的智識，藉着實行，變成真正的智識，（就是確實的智識。）

所以實行的界限，是所以證明我們確實的智識界限。如是說來，理論和實際是彼此互相依賴的，只有歸於兩者的相互結合，才能够達到最高度的結果，這也不過是「運動和智力自始就互相關連而不可離」的事實之成果罷了。但是在人類社會發達的進程中，分業的結果，將要使得這兩個要素的自然一致破壞過去，發生了一方偏重運動的階級，他方偏重智識的階級。

這個階級分離的結果，作成高尚之智的世界與下劣之肉的世界，其怎樣反映於哲學中者，我們上頭早已指出了。

但是無論在什麼人，這兩種作用都不能夠完全分離開，現在的無產階級運動就是要盡力廢除他的區別，和二元哲學（就是純粹智識的哲學）。就是最深遠，最抽象的智識，好像與世界的實際沒有什麼相關的，但是他還要影響及於實際，還要受實際的影響，而把這個影響帶到人的自覺裏，便也就是認識的任務。由此觀之，智識畢竟是生存競爭的武器，是自然世界或人類社會運動之適當形式和方針的手段。

馬克思說：「從來哲學者都只是把世界分別的來說明，可是現在最大的任務還是去變換世界。」

### (三)「自己保存」與「生殖」之動機

前已說過，自動力和智力都是生存競爭中不可分離的武器。此等武器實互相依倚以發達，而當其占生物重要位置的時候，則其他的原始武器，像多產力和生活力 *Fruitfulness and*

vitality 之比較不必要者就減少下去。反之，當這個不必要的武器到了減少地位的時候，則前者之武器，在生存競爭之重要必定增加，並促其發達。

但是自動力和智力決不是生存競爭足用的武器。若使我們沒有覺得有「使用下述諸武器以保存自己」的衝動，若使「看見食物的視力和認識免險的智力」一向平靜的不起何等的感動，那末只有健全的筋力，敏捷的五官和聰敏的理解力，究竟有什麼用處呢？所以惟有當動物保存自己的慾求發生的時候，自動力和智力才變爲生存競爭之武器，這個保存自己的慾求，就是引起利於生存的知識，復生生生存必要運動的意志，而迫起運動的。

這樣說來，自動力和智力若使沒有保存自己的本能，他對於個體生存競爭就沒有什麼重要，也就如同縱有保存自己的慾望，而沒有此等武器，也是沒有用處一樣。所以自動力，智力和保存自己的慾望，三者常常是互相密接而關連着。保存自己的本能是動物本能中之最初的，也就是最不可缺的。若使沒有這個本能，縱你有怎樣的自動力和智力，這種動物也不能片刻維持自己。這個本能支配動物全部生活。人類社會的發達也是一樣，他把照管智力作用的

責任，給與特殊的階級，實際的運動給與別的階級，其結果，在智力階級方面提高「精神」置於「物質」之上，因為太蔑視維持生命之器械的動作，太使精神作用孤立，遂生出蔑視生命自身之事實。但是這種智識，還不能夠壓服保存自己的本能，和制止維持生命之實用的動作。雖然有很多的自殺，是哲學的根據於否認生活之實際行動，可是他的原因大抵是由於病態或壓迫的社會境遇，而不是由於哲學的理論。空疏的哲理到底不能戰勝保存自己的本能。

但是這種本能雖然是一切本能之最原始的和最普遍的，然而還不是唯一的本能。他只適用於維持自己。維持個體的事實，縱使能夠繼續不斷，若使個體本身不會生殖，最後他也將要滅亡過去，無絲毫遺留的痕迹。所以只有那幾種能夠遺留子孫於死後的生物，才是生存競爭之優勝者。

在植物和下等動物中，他的生殖法不用智力和自動之力。但是如果當動物生殖是「性的行爲」Sexual acts 的時候，這個生殖的方法，隨着動物而起差異，那個時候，兩個個體都有關係，他不得不結合起來去產生卵球和精子於體外之同一地點，或注入精子於載有卵球的個體

之體內。這種事體，要有一種相求而結合的慾求衝動。若使沒有這種慾求，就不能起有性的生殖。而在適合生殖的時期內，此種慾求越其強烈，則他的生殖也越其容易，幼孩的教養和種族之維持也越其便利。反之，在生殖衝動不發達之個體和種族內，這些希望都是惡劣的。所以動物界發達到了某程度，結果因為生存競爭，天然選擇一定要發生猛烈的生產慾，而次第發達下去。

但是有了生殖慾並不能時常得到多數子孫的結果。當自動力和智力增長的時候，個體產出子孫之數和活力，每有次第減少的傾向，這是我們所常常看見的。在他方面，分業越其強盛，組織就越其複雜，因而子體成育所要的時期就越其延長。縱使這種時間有一部分是在於母體之內，然而總有他的限度。就「容量」說，無論那一種母體，總不能安置和自己一樣大得生物於體內。所以必得在成育所要時間沒有到達以前，把幼孩產出體外。但是在幼孩方面，當他剛由卵球或母體分出的時候，他的自動力和智力發達得很緩慢很孱弱。而當卵球排出於母體時，格外沒有自動力和智力。所以照拂幼孩就變成母親的重大任務，就是把卵球或幼

孩隱存起來，加以保護，給與食物等等。生物因為有生殖慾的緣故，所以當他發達到某程度以後，對於幼孩的「愛」——尤其動物之母的愛——變成保存種族所不可缺之手段。母性的愛和自己保存的慾本來是沒有關係的，並且常常衝突的，有時還要戰勝過他保存自己的慾，在反面的同一情形底下，那些「保存自己的慾望並不使生殖和保護幼孩的慾望減少的個體和種族」他對於遺留他們自己，和遺傳他的性質及慾望，就有了極好的期望。

#### (四) 社會的本能

除高等動物所特有的上述本能外，為着生存競爭的緣故，特種動物尚發達有其他本能，那種本能是特有的，並且受他們生活方法的特點之支配，例如候鳥之移住本能等，我們可以不必深求他。此地我們應注意到另一種的本能，我們所認為最必要者，就是社會的本能。同種生物多數集合起來成功大團體，是我們在最初時代就可以發現的現象：微生蟲就是他的一例。這種情形只有用生殖事實才能夠說明出來。當生物沒有自動力的時候，如果不因水力，風力和其他的外界運動的機會而散佈出去，則結果他的幼孩將必然的圍繞於他母體之旁。例如

蘋果，他落在離樹幹不遠的地上，若使沒有被吞食去，而所落的所在又是肥壤，那末就在那裏圍着樹萌出許多幼樹。就在有自動力的動物，假使不因外來的事情，供給一塊地方給他們遷移，則幼孩和母親依然留在一起。同種的個體集合起來生活，是社會生活最原始的形式，也是生命自身最原始的形式。共同本源生物之分離，是比較後來的事。分散可以由各種原因而起。最易見的，也確實是最有力的原因，就是食物之缺乏。每塊土壤只能供給一定分量的糧食。若使某種的動物，他的繁殖超過他們糧食所能供給的限制以上，則剩餘的分子，必定移居或且餓死。所以生物到了某特定數目以上，則不能在同一場所生活。

但是有某幾種動物，他的男女配偶分離隔開，去營孤獨的生活，而這樣生活就給與他們以生存競爭的利便。例如貓族，他伏待着捕捉他的食餌，並且取之出其不意，若使多數羣居着，他樣取得食物的方法，縱使不是全然不可能，也總感着極大的困難。一個貓首先撲取他的食餌，將要把所有其他各貓的一切食餌趕走了。例如狼，他並非無意的襲取食餌，卻把食餌勞困以至於死，「羣居」於他就有很大的利益；一個向另一個追逐食餌，另一個卻截住他的去路。但是

貓兒單獨襲擊較有成效。

還有許多動物他採單獨的生活，因為如此他們就不容易被人看見，並且能夠最容易於躲藏自己，逃避仇敵。例如人類所設的陷阱，可以使原來羣居的動物，現在變成獨居，歐洲的海狸就是此類。因為這是他們避免人家注意的唯一方法。

但是又有很多的動物，他藉着社會的生活而得利益。這類動物在肉食獸中是很少的。我們上述的狼就是一例。但是狼也只於食物缺乏之冬季才結隊狩獵。在夏天食物容易取得的時候，他們又是一對一對的生活。肉食獸的性質多半傾的於鬭爭和殘暴，結果也不能與他同類和合一致。

至於草食獸，因為獲得食物的方法較為溫和，自然他的性質也較為溫和。因為溫和，所以對於敵人的抵抗力很弱；因為抵抗力很弱，使得他們易於多數集合，而他們就由多數集合得到勝利，就是得到生存競爭的新武器。許多勢力微弱的個體，集合起來為共同的行動，實在可以生出新的大勢力。所以由於結合這件事，某個體的優力，常用來為全體的利益。當強有力的

分子爲他們自己而奮鬥，他們也是爲其他弱者利益而奮鬥，當着較有經驗的分子爲着他們自己的安全，爲他們自己找出食物充足的土地，他們也是爲沒有經驗的分子做事。於是聯合分子中發生了自然分業，這樣分業雖然是暫時的，然而加了他們的團體力和安全。動物要想用十分的注意去防守他的敵人，同時還要取得充足的食物，這是不可能的。當他們睡覺的時候，各種的用心自然都歸於烏有。但是在團體內，一個看守者就足以使其他分子得到安逸的寢食。

由於分業的結果，個體的集合變成具有種種的機關，爲着維持集合體的目的而協力的一個個體，換言之，就是變成一個新有機體。這樣新有機體——就是社會——自然沒有法子說他是與一個動物或一個植物一樣的，是他自己種類的一個有機體，這種有機體與動植物的差異，比起動物植物的差別還要利害得多。動植物都是由沒有自動力，沒有自覺心的細胞組成成功，社會就與之不同，他是由於有自動力，有自覺心的個體組成成功的。動物的個體，就他全部言，雖然有自動力和自覺，但是這兩種東西，在社會卻很缺乏，也就如同這兩種東西在植物缺乏

的一樣組成社會的個體，能夠付托某種職務於其分子內之某個體，依着此事，就作成社會的統一的意志和社會之統一的運動。

又，個體和社會的關係，比起動植物的細胞物全體的關係弛緩得多。社會的個體能夠離開一個社會，與另一個社會連合，「移民」就是例證。而在細胞，這種事實就是不可能；除開特殊種類之某種細胞，像生殖作用中之精子和卵球算是例外外，細胞離開全體便是死滅。再，社會能夠即刻同化其新加入的個體，而不變其實質，這事在動物體中就不可能。還有，組織社會的個體，依着情形，能夠變更社會的機關和組織，這一類的事在動物或植物的個體中，也是全然不可能的了。

所以，如果社會是一個有機體，他決不是動物的個體，要想用動物個體的法則來說明社會所特有的現象，其不合理的程度，並不見得比用植物的法則來推演動物個體的特質——像自動和自覺——少一點。這當然不是說，各種有機體中並沒有一些共同的東西。

正同動物一樣，社會的個體他的運動越其統一，結合力越其強大，各部分越其調協，他對於

生存競爭的效用也越其宏大。但是社會沒有支持他纖弱部分的固定骨格；遮蔽全體的外皮，營養全體的血液循環，調節這個血液循環的心臟，最後又沒有統一全體的知識，工作和運動的頭腦。他的統一調協和結合都只能由他組成分子的意志和活動發生出來。而這個統一的意志越其是由一個強大的衝動發生出來的為越其確實。

故此在以社會結合為生存競爭武器的動物種類中，社會結合就鼓起社會本能，這個社會本能在許多種族和許多個體中增長了強大的勢力，所以當他與「保存自己」和生殖的本能衝突的時候，能夠把後之兩者克服過來。

社會本能的起原，於多數共棲的場合中，各個分子對於他自幼相習的社會同僚之親和性可以看得出來。又，為着生殖作用和對於幼孩的照料，在同種族之各個體間，總多少要發生永續的親和關係。就也如同這些關係曾經組成社會組織的起點，所以由這個關係所生的各種本能，容易給社會本能發展以起點。

這些社會的本能不消說是依着種族境遇的不同，而有差別，但是有幾許的社會本能，常常

是任何社會發生的必要條件。第一當然是愛他心，就是爲着全體而犧牲自己的心。其次就是防衛共同利益的勇氣；對於團體的愛情；對於社會意志的服從；再次就是從服和節制；再次就是當他們爲錯誤的企圖所激進使得社會的安全就要被搖動，社會的精力就要毀壞的時候，對於社會的忠誠之念。最後爲名譽心，就是對於社會毀譽褒貶之感情。所有這些都是社會的本能，已經表現於各個動物界，有許多動物這些本能並且發達到很高度了。

但是這些社會的本能也只是世間所謂最高道德，他實在包含着道德法典的全部。他們所最缺乏的是愛正義——就是希求平等的本能。這種本能在動物社會中確實沒有發達的餘地，因爲動物只知道天然的，和個體的不平等，而不知道由社會關係所生之社會的不平等。依康德派的說法，所謂高尚的道德法——絕對不應當把自己的同輩當做一個目的的手段——是康德天才奇異的成功，是近世道之要旨，是世界永遠將來之道德本義，這就是說即在動物世界也並不是珍異的事。人類社會的發達實最先把同輩當做人的單純器械。

康德所視爲高尚精神界的創造，其實是動物界的產物。至於這些社會本能的發生怎樣

的與生存競爭有密切的關係，並原來他是怎樣的有用於許多種族的保存，都可以由次之事實看出，就是社會的本能的效力，無論何時，大抵只限於「他的生存有益於他的種族」的個體。有許多動物，爲着保存幼兒和孱弱同輩的緣故危及自己的生命，而對於殺戮那些「於保存種族沒有一些用處，只爲社會增加擔負」的病人和老者卻無一點躊躇。道德心和同情心都不及於此等廢物。這不獨動物爲然，就是許多野蠻人亦尙是如此。

這樣說來，道德法只不外是動物的本能。道德法之不可思議性即存於此。這個發於我們心中，與外來刺激和外形利害沒有關係的聲音，這種惡魔或且上帝，自蘇格拉底和柏拉圖以後，一般反對以利己心和快樂說明道德的倫理學者都曾經發現於他們自己的心中存着。道德法固然是不可思議的本能，但是比起性的愛，母的愛，保存自己的本能，生物的自身和其他許多事物來就不見得更爲不可思議。這些本能都只屬於現象界，無論什麼人總不能看做超感覺世界的產物。

因爲道德法是普通的本能，與保存自己和生殖的本能有同樣的勢力，所以他有他的勢力，

所以他有使我們不待我們思索而服從的權力，所以我們能夠立時判斷某種特別事件，說他是善的行爲或是惡的行爲，說他是道德或是不道德；所以我們道德判斷的能力和確信，所以當我們以理性分析他的根據的時候，很不容易說明他的理由。於是我們就發見出來，怎樣去理會他人就是饒恕他人，怎樣各種事物都是必要的，怎樣沒有一個好和壞的東西。

要之，道德法，道德法的判斷，義務的感覺和良心都不是由我們智力的機關發生出來，而是由我本能的衝動發生出來的。

在許多種的動物中，社會的本能非常發達，比起其餘的本能都來得有力。當社會本能與其他的本能衝突時候，社會本能挾其優勢之力，對於其他的本能，好像是「義務的命令」(Com-mands of duty)。但是當一個時期某種本能——例如保存自己的本能，或且生殖的本能——勝過社會的本能並且侵服社會本能的時候，這種事實也並不受其阻礙。當危急的時機一經過去，則保存自己或且生殖本能就頓失其勢力，如生殖行爲完成之後，生殖本能頓失勢力就是他的例證。此時社會的本能又恢復他在個體原來的優勢，而在個體中發出良心和悔恨的聲音。

若使把自心的責備看做由同輩的攻擊，同輩的輿論，甚至同輩物質壓迫而起的聲音，都是再錯誤沒有的事情了。良心的責備就在沒有人知道的行爲，他人看爲非常榮耀的行爲都有其效力，他並且可以與「由怕同輩和輿論」所生的行爲完全相反。

社會的毀譽褒貶，於個人行爲固然有極大的影響。但是他的效力，須先具有一種特定社會本能——就是名譽心——才能存在，他並不能夠產生出社會的本能。

我們實在沒有理由去說良心這個東西只人類有之。假使各個人不覺得良心對於他們自己的效力，那末就在人類我們也很難於把他尋找出來。良心確實是一種力量，但是他不是完全明顯的自己表現出來的，而只在深奧心中活動着。

於是許多研究者深入研究，證明出來，就在動物也有一種良心。所以達爾文在他所著「種原論」中說道：

「動物除開愛和同情之外，還示現出其他「關於社會本能，而人類所稱爲道德」的許多性質；我與 *Agassiz* 都承認犬有一種極像良心的東西。犬確實有幾分的自制力，而這個自

制力並不完全是恐懼的結果。像 Branfisch 所說，一個犬就是當他主人不在的時候，他也不去偷取食物。」

這樣說來，假使良心和義務的感覺，是許多動物種類中社會本能最後優越的結果，假使這樣種族的各分子是受了這些本能永久不斷之馴致的結果，那末其他本能的力量固當時有增減伸縮，而這個本能也不免有多少的伸縮。最著的一個現象，就是社會的動物在多數集合的時候，也可以感着強大的社會本能。差不多什麼人都知道的：在一個人數充滿的集會場中，一個人數稀少的集會場中，其精神完全不同，又聽衆之擁擠對於演說者具有興奮的效力。在多數羣集的場合，個人不都比平常更爲勇敢，以爲他們可以由多數同輩中得到很大的援助；並且更覺得不自利，更顯於獻身，更爲熱心。反之人當獨居的場合，確實常常變成更爲冷淡，更爲卑怯，更爲自利。這個情形不特適用於人類，也可以適用於社會的動物。所以 Egdinias 在他所著『動物社會』(Animal societies) 書中引用蘇魯 Foral 的觀察如下：

「在同一事情底下，各個蟻之勇氣的增加，與他們伴侶的數目成絕對的比例，勇氣的減少

與他們伴侶的隔離也成絕對的比例。住蟻衆多之蟻塚中的各個蟻，比起住蟻較少之蟻塚中的各個蟻勇敢得多。同一個母性的工蟻，當他難在他們同伴裏頭的時候，就是把他殺死十次也是可以的；但是只當他難了他的巢穴到了二十步以外的時候，他就要非常膽小，幾微的危險也要躲避，遇見一個比他更爲孱弱的蟻，也非逃走不可。」

又，強人之社會的感情，不一定伴着高度的智識。就大體言，一切本能卻有蒙蔽外界真確觀察的傾向。我們所希望的，我們很容易相信他；我們所害怕的，我們也很容易誇張他。所以對於許多事情覺得特別的大或且特別的近，而對於其他的許多事情則完全忽略過去，這是社會本能所容易陷溺的弊病。我們差不多都知道，當生殖本能發作的時候，他會使許多動物變成如何的盲目，如何的重聽。社會本能他並不自己表示出來是一個非常銳利非常強烈的權威，通常蒙蔽智力的地方很少。但是他時或對於智力生出極大的影響。例如羊，他依其信任從順的本能，盲目的跟着他的指導者隨便到什麼地方去，就是一個好例。

所以我們的道德法也和其他的本能衝動一樣，能夠將我們的智力領入迷途。道德法，在

他本身說，既不是智慧的產物，也不是產出智慧之物。在我們心中所稱爲最高尙神聖的東西，其實與我們所視爲最俗惡最醜劣的東西根本都是一樣的。道德法和生殖本能也是同樣性質的東西。若使我們一方把道德法供在壇上，一方極端唾棄生殖的本能，實在是再笑話沒有事情。但是若使說人類「能夠」並且「應當」服從他所有的本能不加以絲毫限制，也是極大的錯誤。我們說，要把所有的本能都壓伏過去是不可能的事實，這句話確是正常的。但是無論如何總不能說，這句話包含有「各種本能始終不會相撞」的意思在內。各種本能本來是互相牽制着，若使說我們可以服從所有的本能漫無限制，也只是不可能的事。不過那一種本能在什麼時候佔着勝利，並他的勝利對於個體和社會發生怎樣的結果，都得依非常複雜的事情才能決定，無論快樂主義的倫理也好，立於時間空間以外的道德法也好，對於他的決定總不能給我們以何等的援助。

不過，假使我們認道德法是一個社會本能，他和所有其他的社會本能一樣，係因生存競爭的緣故，而現出我們面前，則超感覺超時空的本體世界便要失掉在人類思想中的一個有力根

據了。從前單純的多神教思想早已被自然哲學破壞過去。但是假使新的哲學能起而代替像古代柏拉圖和法蘭西革命前康德所爲一樣，不特重新喚起「神」和「超感覺世界」的信仰，且把神和超感覺世界的信仰更穩固的放於更高尙的形式之上，則所有存於道德法不能解決問題中的原因，爲快樂主義或道德感覺說所不能解決者，便於以充實——並且就是這個新的哲學，他能夠給與道德法以唯一的說明了。但是這個新哲學所必然生出之人類二分說（二分人類，一方面屬於自然界和動物界，一方面屬於超自然的天界的思想）到了達爾文就完全被其破壞了。

卻是把人類二分說破壞了，倫理問題的全部還沒有解決。道德的本能，義務的感覺，良心和美德之根本型式都要用社會本能來說明，而當他是一個說明道德理想的問題，這一層還是要失敗的。

就道德理想說，在動物界中並沒有何等的萌芽和徵兆。只有人類能夠自己設定理想，跟着理想進行。但是這些道德的理想究竟自什麼地方來呢？他是否由太初就附與人類，像永

劫理性之本來必至的要求麼？就是他是否「非人類所產出，臨於人類之上爲人類的支配力，並且指示出來人類所追求的目的」之命令麼？十八世紀的思想家，不論是無神論者，有神論者，唯物論者，唯心論者，都有這種的思想。所以就是當時最大膽的唯物論者，猶且啣着一種超自然的預見，以爲他雖然和自然界沒有什麼關係，卻猶且徘徊於人類社會之上。但是那個承認人類係由動物界傳來的進化論使得這種理想如何終不能上唯物論者的口。

在達爾文建設進化論以前，說明道德理想的密祕之學於是發生。這個學說就是馬克思和燕格爾的唯物史觀。

## 第五章 社會主義之倫理

### (一) 唯物史觀的根據

法蘭西革命後，自然科學長足的進步，與資本制度的發達有密切的關係。資本制度的大產業，益益倚賴於科學的應用，因之供給科學以人材和材料 *Men and Means* 是當然的事。近世的技術不特給科學以活動的新題目，還給他以新工具和方法。更加世界交通的開始又

帶新資料來給他。所以科學得到威力和方法，使得進化的思想傳播於世界。

但是法蘭西革命不特對於自然科學，即對於社會科學——所謂精神科學——也是一個極重要的時期。因為在自然科學中，進化思想早已給與許多學者以很大的刺激。而在精神科學，則與之相反，進化思想尚在非常幼稚的時代。直到法蘭西革命以後才能够真正發達。

精神科學——即哲學，法學，史學，經濟學等——在法蘭西革命以前，曾最先為新興之有產階級用為鬪爭之武器，以攻擊「與他們反對，而在過去有極深根據」之政治的和社會的統治權力。所以排斥過去，抽寫新時代，把新時代與過去對照，謳歌新時代的善美和必要，變成此種精神科學之主要任務。

但是到了革命以後，此種形勢為之一變。革命給與有產階級以其所要求之實質。且啓示他們以更要比過他們前進的社會勢力。這些新勢力到此却變成比起封建舊勢力的殘餘，更為危險的東西，他為着政治上策略的緣故，寧可和舊勢力謀妥協。所以他對於過去批評的態度，也變成很溫和的。

同時革命又帶與理想家們以極大的幻滅失望。革命固然給有產階級以極大的效果，但是還沒有得到「由推翻舊社會所期望」之福德國滿善社會。沒有一個人敢置他的新希望於這個新社會之上，對於現實越其不滿意，因之對於作出這個現實之最近過去的記憶也越其恐慌，因之發現了贊美較遠過去的現狀。在藝術上就發生尙古主義的浪漫派。而精神科學也起同樣的運動。人家漸漸去研究「過去」並不是要否定過去，而是要理解過去；不是要舉示過去的謬誤，而是要知道過去的合理。

但是革命做他的工作太利害了，不能使人再作重新建設所已經廢棄的舊社會的夢想。過去縱使是合理的，也必要看出他是逐漸變成不合理的。所謂合理的和社會必然的都再不是永久不變的概念。所以依然發生社會進化的思想。

過去的研究最先應用於德國的歷史上。在德國，上述的進程是最彰明較著的。思想的革命終不如在法蘭西那樣的深入，那樣的深根固蒂。要之，革命沒有十分的普遍，所破壞過去的勢力和議論不甚利害，最後他表現出來的與其說是解放分子的運動，無寧說是舊社會的接

亂者。

但是研究德國過去的時代，跟着同時代的研究也告開始。亞美利加的新合衆國早已非常進步，他的特殊的智識階級早已發達了一種真正的亞美利加文藝和科學。其與歐洲不同的地方就在於白種人的資本主義文明與印度人的野蠻制度，密相接觸之一點。這也就是美國文藝和科學所特別注意的題目。繼着德國浪漫派以後，記了亞美利加 印度人的小說，繼着法學歷史派之後，便復興了古代的神仙談和寓言，繼着德國比較言語學而起者則爲亞美利加 印度人之社會制度和言語之科學的主義。

但是在這個之先，英國殖民於印度的事業對於研究其地的言語，習慣，法制已經給與以能力。不寧惟是，他實在是給與研究的必要。十九世紀初葉梵文的知識輸入於德國，便樹立了研究比較言語學的基礎，比較言語學又貢獻了原始時代印度 日耳曼民族生活最有價值之觀察。文明人對於原始野蠻人之見聞觀察的報告，和古代民族所使用的武器和器具的發現，在前此都不過以奇異的東西看待他，現在却與之不同，他依着上述的事實使得他們能够做真正

的研究他。這些東西到了現在便變成延長「早已顯露」之人類發達部分更深入而至於過去並且充實他許多虛隙的材料了。

但是這個全部歷史的工作缺乏了全部歷史中心的對象——就是缺乏了特別的大人物。前此歷史知識所採擇的材料，只是關於非常的事物，因為只有這個非常的事物是當時歷史家所認為他那個時代中事實之值得記載的東西。所有人所皆知之日常事件誰過去鄭重敘述他，只有非常的人物和非常的事件，像戰爭及革命等是值得記載的東西。所以古代的歷史家他敘述前此遺傳下來的歷史資料，都只加以些少的批評，他所認為歷史原動力就是歷史上大人物封建時代帝王，武將，宗教的始祖和高僧。但是到了十八世紀這些大人物都被資本階級的學者們所排斥為世界罪惡之根源，他方面，哲學家，道德家和教師卻變為真正人類進化的機關。但是依着從來的研究，人類的進化只是外觀的事情，而且只是外衣的變換。歷史記載漸次複雜的時代——就是希臘戰勝波斯侵入軍的時代——正是社會發達之頂點，此時以後地中海沿岸的諸國次第衰頹，直馳至北方野蠻人的侵入。自此以後歐洲民族只非常緩慢發達

而臻於社會較高階的程度，卻是一直到了十八世紀仍不能高出古代文明之上，所以政治，哲學，尤其藝術，有許多處所，古代文明還是立於模範的地位。

這樣說來，歷史這個東西，就大體論，不過是一盛一衰，同一圓環的反復罷了，正如同單獨一個人，他常常能够樹立一些比他已經達到的更為高尚的目的，而屢屢失敗過去，所以這個歷史的圓環也不過是一齣恐怖的『悲劇的喜劇』，所有他裏面最高最強的東西，也常常遭沒落的悲運。

却是研究原始時代的歷史，他的狀態就完全與之不同。不論在法制史也好，比較言語學也好，人種學也好，他所取致的材料，並不是非常的事件，也不是個個的人物，而只是日常和平凡的事件。然而就因為是日常和平凡事件的緣故，原始時代的歷史能够看出亘長年月發達的痕跡。他的材料越其增長，從而同類比較越其可能，從而越其發現出來，他的發達不是偶然的事實，而是依於自然法則的。我們研究的材料，一方面係關於人類生居之工藝技術的事實，一方面就是法律，習慣和宗教。對於研究這些東西，都和非常的人物，非常的事件沒有關係，他的

法則只在尋求工藝品和法律思想，道德思想，宗教思想的因果關係。

然而這個關係多半同時由另一個方面——統計學——發現出來的。

當農村團體 (Towns) 就是中世紀之自給經濟團體) 為經濟最重要制度的時候，所謂統計的必要差不多完全沒有。在農村團體中，無論什麼事情，一見便可瞭然。縱使那個時候統計已經建立，也不能奏科學的研究之效果，而以這樣少量的材料，所謂一般法則也沒有機會自己表示出來。但是因為資本生產制度產出現今的狀態的結果，他的事勢為之一變，現今的社會，不是像古代農村，教區，郡縣那樣的集合，而是行使重要經濟職務的統一大團體。

還有，資本的生產制度不只作出國內市場的形勢，並且還建立了世界的大市場。這個世界市場的關係實在非常複雜，若使沒有統計的方法，便無從調節他。統計最初實用於收稅，徵兵，收關稅，以後用之於保險會社，又復次第包括較廣的方面，遂產生了一大批大範圍社會現象之調查，而自這一大批的社會調查中就發見出種種的法則。

在英國，這個統計學發生於十七世紀的末葉，當那個時候，彼得 Petty 成功了他的「政

治算學』Political arithmetic，不過在他裏頭，「概算」Estimate 佔去一大部分。到了十九世紀的初期，統計學研究的方法非常完備，他所包括的範圍也非常廣大，至使他能够極真確的發現出來那「支配人類大衆的行爲」的法則。比利時的Quetelet，他在三十年間用這方法，試以記述人類社會的生理學。

他們看出斷定人類行爲變化的要素，常常是物質的變化，尤其是經濟的變化。犯罪，自殺，結婚的增減，很明白的都倚賴於穀物的價格而決定，就是這個緣故。

不消說經濟的動機不能說是結婚的唯一原因。更沒有一個人能够宣言「性慾」是經濟的動機。但是事實上結婚人數年率的變化，卻是由於經濟狀態的變化。

除開這些新材學以外，近來歷史著作的性質也起了很大的變化。法蘭西大革命，他非常之明瞭，是爲着階級鬭爭而實現的，不特革命的歷史家要確認這個階級鬭爭，就是許多歷史的家，也都被其鼓舞去研究歷史上其他時代的階級鬭爭的痕跡，並且把他看做人類進化的原動力。然而這些階級又是社會經濟組織的產物，由階級發生了階級的反目，所以發生了階級的

鬭爭。連繫每個階級的東西，使他與別的階級分離開，互相反目的東西，就是各個階級的利害，這個是一種新的利害，對於他，無論十八世紀那一派倫理學者都沒有什麼異議。

些這學問上的進步和發現，確實常常是零碎的，並是無論如何所有那些唯物史觀的根本要素，在十九世紀之四十年間總未曾完全充給。只得着一個學者把他統一起來，管理起來。成就這種事業的就是燕格爾和馬克思二人。

只有像燕格爾和馬克思這樣深的思想家，才能够成就這個大發現，這樣說來唯物史觀正是燕格爾和馬克思個人的事業。但是在所有新科學未曾發生充量的新結果以前，燕格爾和馬克思在十八世紀決不能成就這種事業。反之只要一個人有康德和Hobbes的天才，假使在他那時候，科學的要件十分具備，他也許能够把唯物史觀發現出來。但是如果馬克思和燕格爾不站在無產階級的立腳點上——是一個社會主義者——縱使有他們的天才，和許多新科學所成就的準備工夫，就在十九世紀之四十年間，也依然不能發現出唯物史觀。這個立腳點也是發現唯物史觀絕對必要的東西。自這個意義說來，唯物史觀實是無產階級的哲學，而反

對方面，便是有產階級的哲學。

如前所述，進化思想的勃興，是在於政治上反動的時代，在那個時代，社會更永續的新發展是不成問題的；進化思想結局只用以說明過去的發達，因而只有有的時候，他是過去的是認！不止過去的是認，還常常是過去的讚嘆。正也如同在浪漫主義和法學的歷史派一樣，在十九世紀初年之古代研究，甚至梵語的研究——我或且是指叔本華佛教研究的例——都帶有反動的氣象。像黑格兒哲學，雖以各時代之進化思想爲他學說的中心，卻依然是保守的哲學。黑格兒的哲學雖然只想去謳歌過去的發達，然而過去的發達，依着神的意志，終看出諸國王的終止。這個進化的哲學，就其爲『反動的哲學者』說，他必然的是理想的哲學，因爲現在的現實是與他的保守傾向太相矛盾了。

當現實社會——就是資本家社會——非常利害能够使得他們覺得他們自己是當着這個傾向的時候，進化理想的概念就變成不可能。他早晚總要代之以唯物論。然而只有由於無產階級的立腳點，才能够由社會的發達，轉入唯物論的發達——換一句話，就是承認現在社會的進

化，是依着自然法而前進的。有產階級當這個時候，對於所有從前社會進化的思想，不得不暫且閉起眼睛，並且排斥各派的進化哲學，這些進化哲學不只研究和理解過去的發達，但也因以理解將來新社會的趨勢，並且鍛鍊出那預定要使將來新社會實現的武器，以與現實鬭爭。

但是在大革命以後，這個反動時期一經過去，有產階級得到權勢，他就把文藝上和哲學上之尚古的浪漫主義排斥過去，而高唱唯物論。可是他們仍然不能得到唯物史觀。唯物史觀係深根固蒂的立於時代情勢之上，所以就在時代情勢上否，他也非成爲無產階級的哲學不可，如果他進入有產階級的勢力範圍內，一定要受科學的排斥，排斥得非常利害，甚至於唯物史觀之社會主義著作家 Alfor Lange 也只看馬克思是一個單純的經濟學者，不是一個哲學家。

進化思想大體上承受了自然科學，雖然在某種精神科學上示出效果，而在有產階級的科學則完全是個死物。有產階級，在他們的哲學上尚不能做出黑格兒所已做的事業。他們墮入於一種比十八世紀之唯物論更爲惡劣之唯物論，因爲他們的哲學只是自然的哲學，關於社會方面沒有什麼學說，當着這個偏狹的唯物論不再適用他們的時候，他們又回轉到古代的康

總哲學，修正其對於新科學的缺點，但是他還不能脫卻爲「反對社會進化唯物論」防曇之古代倫理說。

對於經濟學中，有產階級徘徊於下之兩者觀念之間：其一，確實承認社會的進化，卻否認他的發達之必然法則；其二，承認社會必然的法則，卻否認社會的發達，而相信近世社會所有的經濟現象能够由個人的心理說明出來。此外尚有自然科學主義一派，他試以生物學的法則做社會的法則，就是以動植物的法則做社會的法則，其實仍然是否認社會發達的學說。

自有產階級變成保守以後，說明社會發達的唯物論，只有由於無產階級的立腳點才能够成功。

這是很確實的，新的唯物論係另一種唯物論，與自然科學的唯物論完全不相同。所以爲着避免誤解起見，有許多人想用別的字眼來代替「唯物論」。

但是馬克思和燕格爾，固執「唯物論」這個名詞，與其不肯把「共產黨宣言」改稱「社會主義宣言」根據同一的理由。社會主義這個名辭現在包括種種的東西，就有許多像基督教

社會主義，和各派國家社會主義實在不值錢的東西，而『共產主義』這詞名詞則與之不同，非常明瞭，並且絕無誤解的表示出『無產階級爲着無產階級解放而奮鬥的革命戰爭』的目的。

我們的新唯物論也是這樣，若使叫他爲『一元論』Monism 批評哲學，Criticism 現實哲學 Realism 便失掉他與有產階級對抗的意義。反之，唯物論自基督教勝利以後，常常是反抗權力而鬪爭的哲學。所以這個名辭被了有產階級的嫌棄，然而也就因爲他們嫌棄的緣故，我們無產階級哲學的學徒無論如何總要固執這個名辭。而由這個哲學生出的倫理觀念，也可以叫做『唯物的倫理觀』。

## (二) 人類社會的組織

### (A) 技術的發達

現在讓我們由唯物史觀的見地，繼續前章，考量人類當最初脫離動物界那個時代的狀態。第一把人類持高於動物以上的東西究竟是什麼呢？人類和動物間是否只有漸次運賣的差異，或且尚有一個根本差異的地方呢？依從前所說，人類和動物，不論當他是思索的動物看也

好，當他是道德的動物看也好，根本上都沒有什麼差異的地方。那末在人類生產「物」之一點就是人類採取自然界的材料，變換他的形態，並且變更他的位置，以供給自己的使用之一點，就是他與其他動物差異的地方嗎？然而這些事在動物界中也是有的。姑置許多昆蟲類像蜂蟻之事不計，在許熱血動物中，（不只熱血動物，就在許多魚類中也是這樣。）我們也可以發現出此類的生產行為。豫做出一個自己的棲所，或且巢穴於地中，就是一例。不消說，是等的生產行為大部分是遺傳本能性的產物和結果，卻是由其善於適應種種環境上看起來，則自己意識，因果關係的知識也占有一部分了。或且是使用器械的事實，使得人類高出於動物之上嗎？這也是非常顯著的，在許多動物中我們至少可以找出使用器械的起點，使用樹枝，使用樹木防禦，使用石頭打碎胡桃果實等一類的事實。這個智力和他的足發達變成爲手，都使得類人猿做出這種事情。

所以並不是消費物的生產，也不是器械的使用，是人類與動物不同的地方。人類與動物唯一不同的地方是器械的生產，人類用器械來生產，來防敵來攻擊他人。至於動物雖也用器

械，可是最多只能夠採用自然的器械，而不能製造別的器械。他也許生產直接使用的東西，準備住所，貯藏食物，但是他不能更進而思到製造「不用為直接消費，而用以生產消費物」的東西。

由於生產機關的生產，動物的人纔開始變成人類的人；由於生產機關的生產，人擊才離開動物界去建設他自己的新天地，這個新天地，有其特種的發達，是自然界之其他各部分完全不知道的，是與自然界之其他各部分完全沒有相同的。

動物當其只用自然給與他們的器官，或只使用自然給與他們的器械，以生產的時候，他不能超過自然所給與他們的手段。他們那時發達的情境不外他們身體自己進化，他們的器官——自己發展——他們的腦力包含：依着生存競爭而生的緩慢的和無意識的發達，他們不能以自己之意識的行為把他促進。

反之，器械的發明和製作——器械這個字作廣義用——就是人類有意識，有目的的自己設備新器官，或者把天然的器官延長增大的意思，因此人類能夠造出比起從前更為精巧更為容易

的生產，此外他還能夠得到從前所不會得到的結果。但是因爲人類不只是賦有高尙的智識和手使用和製造器械之必要假定——的動物，並且自始也就是社會的動物的緣故，所以有天才的人所發明和所製造的器械，都不跟着他們死亡而消滅。他的團體保存他的發明並且繼續他的發明，用他的發明以得到生存競爭的利益，所以他們的子孫能夠依着他約發明得到比同種之其他團體更爲繁榮之結果。更加現於他們團體中的其他天才又能夠完成他的發明，並且能夠由他的發明作出其他的新發明。

若使某程度的智力和手的發達是發明和製造器械的必要條件，則人類的社會性變成舊發明的改善和新發明的增加之必要條件，因而使得技術得到不斷的進步。推行於其他生物界，依着生存競爭之個體緩慢和無意識進化，在人類界中漸次第衰微而代以各器官之有意識的「變形，順應，和改善。」不消說這種進化，自現在的標準看來是非常遲鈍，並且難於辨識，可是比起自然淘汰來則又敏速得多。技術的進步從此後便成爲全人類進步之基礎了。人類與其他動物差異的地方，就在這一點，不是另有什麼微妙不可思議者在。

促進技術發達的各個步驟，都是有意識的，有目的的。每個步驟的發生，都是因為要增進人類的權力，以超過自然設定的限制。但是這些各個技術的進步也帶有必然的效果，這種必然的效果並不是——也不能——創造者所立意要得到的，因為他們並期望這些效果尚且不能的緣故，這些必然的效果正如同天然淘汰一樣，可以使之適應周圍環境，而周圍環境人類又可以用人力改變他。所以在這些適應裏頭自識心，新環境的知識和新環境的研究又占了一部分，但是這並不是一個獨立的指導權力。

#### (B) 生活的器械和生活的方法

爲着使上述的話得到一個更明瞭概念的緣故，現在讓我們考察原始時代的人類，當他最初得到器械時候的狀態。就是當最初人類集合猿類所用的石頭和棒子，以製造槌子，斧子，和槍的時候，人類生活起了怎樣的變化。不消說，我們因爲沒有全過程的證據的緣故，以下所記的只不過是一個假想。但是我們只用他作說明的便宜，並不把他做精確的證據。我們又盡我們的力量把他弄成非常的簡單，例如漁業對於原始人類發生如何的影響，一類的事情，我們

姑置之不論。

當原始人類有了槍的時候，他就能夠獵取稍大的動物。前此時代，他們的主要食物是樹果蟲，小鳥之類，現在他能夠殺死龐大的動物，從此以後，肉類就變成他們更主要的食物了。但是龐大的動物大半住在地面，而不住在樹上，人類的的生活，爲着狩獵的緣故，也得由樹上，移住地面。還有，最適於狩獵目的的動物——就是反芻動物類——在原始樹林間是非常稀少的。所以人類越變成一個狩獵者，他就越與「原始人類所棲息」的山林脫離關係。

這樣的計量，我已經說過，只是一個純粹的假想。實際進化的順序，也許是個相反。我們可以說器械和武器的發明能夠把人類由原始山林逐到「與山林遠隔」的草地，我們也一樣可以說，把人類由原始的山林逐出」的力，爲武器和器械的發明的刺激。現在我們假定在冰河時代人類的數目增加，超過他們生存的手段，譬如說中央亞細亞山中的冰河陷落下去，迫得住民由他們的山林走下與冰河交界的平野，或者說氣候乾燥的結果，森林忽然枯衰，平野就漸次擴大到森林的原地來了。在這個情形底下，原始的人類自然要停止從來的樹上生活，而遷移

到地上從此以後，他不得不去找動物的糧食，再不能把果實那一類的東西當做食物了。這個人類生活的新方法就使得人類多多使用石頭和棒子，並且去發明最初的器械和武器。

不論我們贊成那一種的發達順序——第一或且第二——我們由此兩者都可以明白的看出，新生產的機關，新生活的方法和新要求中間存有非常密切的關係。

是等諸要素的一個，必然的會發生其他的要素。就是各個要素都必然的變成變化的原因，而在此種變化中，又含有另一個的新變化。所以各個發明，都免不了的伴着一種的變化，這個變化又生出其他的發明，同時更帶有生活的新要求和新方法，這個新要求和新方法又喚起新發明。此種關係次第複雜，次第急速，作出無限發達的連鎖。他進行得越遠，新發明的可能和利便也越其增長。

現在讓我們考察，狩獵發生，和人類與原始山林分離的事實，對於人類生活起了如何的變化。

人類拿來代替樹實的東西，除開肉類之外，草，稻，玉蜀黍之根和實都入了他們食單之列。

當人類住在原始山林的時候，栽培植物是完全不可能的事實。而要清燬原始的山林，也非原始人類的勢力之所能及。甚至他們就不能想到此。他們藉樹實爲生活；要想栽培『好幾年之後才能生果子』的樹木，一定先要他們的文化和移住都已經到了很高的程度。反之，把草木種在牧場和沼池之中，比起在原始山林中要容易得多，並且可以用比較簡單的器械得到效果。栽培草物只要幾星期之後就能生出果實，所以他的念頭，比起栽培樹木的念頭也容易想得。再栽培草物，因果的關係非常靠近，他們的收穫物也容易看得見，就是那居無定所的原始人類，他自己也想到他能够在耕地靠近的地方，忍耐那從下種直到收穫的時期。

另一方面，當人類離開原始山林的時候，他受氣候變化的影響，比起在原始山林中實在利害得多。在濃密的山林裏頭，日夜氣候的變更，不如在開曠平原的利害，在開曠的平原上，晝時火熱的太陽照耀着，晚上放熱把熱氣全都失掉。暴風疾雨在山林中也不比在沒有樹木的平地上那樣可怕，而抵禦雨，『沒有樹木』的平地所給與人類的保護也遠不如山林極密的樹葉。所以人類自移居平野以後，必然的感着衣服和住所的需要，這種需要是原始人類在深密山林

中所不曾感着的。假使『類人猿』已經有了固定的巢穴以爲夜睡之用，則平野的人類就不得不更進一步，建築牆垣和屋根以自防衛，或且尋找洞穴以自存身。又當他們把動物的肉取去以後，他們再把他們的皮毛穿戴起來，也不是不可思議的事情。爲着防禦冷氣需要的緣故，使得人類要想有火，也是確實的事實。火之技術的才能，只有當他們用他很久的時候，才漸漸的學習出來。而火所生出的熱氣則一見便可以明白。至於人類如何到了用火的時代，恐怕沒有一個人確實知道。但是人類在原始山林中用不着火這個東西，和在潮溼的處所，不能使他繼續燃燒着，卻是確實的事情。只有在比較乾燥的地方，有許多燃料如草，葉，苔之類，才能够舉火，而使得人類與火日相接近。至於火的起原，恐怕是由於電光，或且多半由於原人石器的火花，或且由於鑽硬木而起的熱氣。

我們看見古人類槍斧之類逐一發明的時候，怎樣跟着就有其他無應的發明，怎樣就得人類全生活——他的要求他們住所，他的食物——起了變化。在這些變化裏頭，意識固然占了一大部分，但是『後時代』的意識，比起發明槍斧的意識來實在強盛得多。而表現於『後時代』意識

中之活動，並不是前時代的意識所預定的，而是在一次發明成功的時候，自然必然而發生出來的。

但是發明的結果，決不是只使得住所變化。食物要求變化，和所有其他生活方法變化，就算完事。

### (C) 動物體與社會體

在動物體之諸器官中，分業作用有一定的限制，因為他是註定的附着於動物的身體內，不能隨意變更，並且他的數目是一定的，不能有的增加。所以另一方面，一個動物體所能遂行的職能種類也有個限制。譬如同一個肢體絕不能一樣完善的舉物，跑路，飛躍，更不必說其他的特殊功用了。

人類使用的器械則完全不同，可以由人力改變他。人類能夠為着某一種的目的，而使用某一種有器械。等到這種目的完成以後，他就把他棄之一旁，他（器械）並不能阻止人類為着其他的工作去使用其他的器械。手足的數量雖有限制，而器械的數量則為無限的。

但是不只動物體中器官之數目有個限制，就是使得動物體諸器官活動的力也有個限制。就是無論在何種的場合，這種動力總不能超過諸器官所附屬之動物體自身之力之上，並且常常小些，因為除開正在活動的一個器官外，他還得營養其他的器官。反之，勤轉一個器具的力，決不只限於一人。他是與個人身體隔開的，所以可以用許多人集合起來去轉動他，不特如此，人類還能夠用人力以外的力——例如牛馬之力，風水之力，或蒸氣之力——去轉動他。

所以人類人為器官 *Artificial organ of man* 就是器械——的發達，比起動物器官來比較沒有限制得多。至少也在人類所能計量之範圍內，沒有限制。他的限制，只存於人類所能使用之太陽和地球之動力總額。

但是人類之人為器官與人類身體分離的事實，更有其他的結果。假使動物的諸器官是固着於動物的身體中，則動物的各個體便可以自由的有同一的器官。惟一的例外就在於生殖的器官。在高等動物間，分業的作用實只表現於這個生殖的器官中。動物體中的其他各個分業作用，只在於「某種個體，在某種時期，行使某種職務」的事實上。舉一個實例，先導者

或監守者的看守責任，總沒有「理由說他要有與其他個體不同」的特別器官。

但是，自器械發明以後，在一個社會裏頭，某種的人們常用某種器具，或且甚至專用某種器具，因而這些人們對於這些器具的用法，比起其他的一個人都要熟悉的。所以我們在人類社會中有了一種分業作用，這種分業作用與其在動物社會中的些少萌芽完全是兩樣東西。在動物的社會，雖也有分業的存在，可是他們還是各自備有各種必要器官的獨立個體。在人類的社會，分業作用非常進步，差不多沒有個人獨立的事實。分業作用越其發達，而為着求得自己的衣食和維持自己生活方法所使用的社會諸器官也越其增多，但是必要的器官越其增多，則某一個人所使用的器官便越其不能獨立。所以征服自然的社會力越其強大，但是個人離開社會他的力量就非常減少，所以個人倚賴社會就越其利害。動物的社會，他的發生係天然生長，要想把他的團員持到自然界之上，是絕對不可能的事實。人類社會則與之相反，他為着人類作出一種新天地——與其他的自然界分開，另是一個特別的社會。這種新天地是以「立於自然界之上」自居，他相信分業的作用越其增加，他就越其能够與自然對抗。

這個分業實際是跟着技術的進步而無限制；他的限制只在於人類膨脹限度的。

假使如上所述所云，動物的社會是一種與各個動植物不同的特別有機體，那末，現在我們可以覺得，人類的社會又另是一種特別的有機體，他不只與各個的動植物不同，並也與動物社會完全異其性質。

所以人類社會有兩種大特色。第一，我們前已說過，動物的個體，他本身具備有他自己生存所需要的各種器官，至於人類社會的個體，自分業發達以後，他便不能沒有社會而單獨生活。像恐龍那樣沒有任何的機關以產生任何的物件，這種事實只能於「兒童古事集」CHILDREN'S STORY BOOKS 和「有產階級的經濟學」中找得出來，有產階級的經濟學者相信「發現社會法則的最好方法，是完全不去理他。」人類本來就倚賴於社會，而受社會的支配，只有由於此種特色的特別性質，才能够理解社會。

其次人類社會之第二特色，是在於「不絕變化」之一點。人類社會為着區別於動物社會的緣故，常常是依於器械技術之進步而發達。動物社會的發達多半只跟着組織動物社會的

動物個體之發達而發達。人類社會發達的進程實在是急速得多。但是若使把社會和個人的發達相對照，以爲社會也和個人一樣，由幼年時代進至壯年時代，再進至老衰乃至死滅的時代這是非常的錯誤。只要地球上諸勢力的源泉依然存續，因而器械進步的基礎不消滅，人類社會便絕不會老衰乃至死滅。人類社會將要跟着技術的進步而永久進步，而在這個永久進步的意義，便就是所謂永生不滅。

人類社會是依着他所有的器械，和使用器械的各個人而異其形體，人類社會各個人間之社會的關係，即基於使用器械的方法。所以器械次第進步，而使用器械的人們，若使他的數目，他的心力和他的體力沒有減少，社會便不會有死滅的事實。

無論在那一個社會，『死滅』決不是永續的狀態。因爲某種特殊事情的結果（此事以後再說），社會確實是暫時死滅過去，那些『社會要求』所發生出來的『社會關係』變成強硬，且阻礙器械技術，和社會人數及其心身精力的發達，甚至發生反動退步的運動。但是就歷史上說，這些現象到底不是永續的，這些社會進步的障礙，或且由於內部的運動——革命——或且多半由

於對外的戰爭而早晚消滅過去。再，社會隨時變換他一部分的分子，改變他的領域或且名稱，這等事實，在研究的人看來，好像是呈老衰死滅的現象。但是，在實際上，這也如同個體一時患病一樣，不久便恢復他的元氣。舉一個實例說，羅馬帝政時代的社會，並不是死滅，實藉着日耳曼之血而返老還童，自民族移動以後，他們和新民族混合，把他們器械的技術加以改善，並且創造許多器械的技術。

### (二) 社會的本能之強弱

#### (A) 言語

因為人類社會與動物社會不同，是繼續變換着，所以組成人類社會的人類也必得不絕的變換着。生活狀態的變化，必定影響於人類的性情，分業的進步，必然的會使某種器械非常發達，且使許多器械變其形體。例如，「猿人」自採食森林中的樹實，進至喫食本地上的動植物時，他的後肢必然的更變而為足。又，自器械的發明以來，沒有一種動物像人類一樣，遭遇這樣急激而且複雜之天然環境的變化，也沒有一種動物像人類一樣，這樣不絕的求適應於他的環境。

和不得不用他的智力以建立他的境遇。人類自最初發明器械的時候，就已經是有勝過其他動物的適應力和智力，在此後的歷史，他無論如何也得使這兩種東西發達到最高的程度。

假使，社會的變化能够變化人類的手，足，腦髓，則他更能够變化人類對於利害，善惡，能否的自覺力。

假使人類是藉着器械的發明而超出於動物之上，則人類就沒有最初建立社會契約的必需要，十八世紀的人類這樣信仰，許多二十世紀法理學者還是這樣信仰。人類實藉着絕大的社會的本能，表現於人類進化舞臺上面為社會的動物。人類社會的倫理也只有助長這些社會的本能，才是好的。社會的本能依着社會的性質，將要變成強大，或且變成微弱。若使以為社會次第發達，社會本能便要跟着次第變成強大，這種觀念就是非常錯誤的。

在人類社會景初的時候，這種事實確是真實而無錯誤。那動物界早已發達之社會本能，在人類社會中仍存其十分有力的活動，更因為協同作業的緣故，變成更為強大。而這個協同作業又造出社會相了解之溝通必要的新機關，就是言語。社會的動物，用一些相互交通的方

法，就是只依着勸誘，歡喜，恐怖，驚愕，忿怒和其他所有感情的叫聲而得到效用。他們雖然營團體的生活，但是他的各個分子依然是一個完全的獨立體。但是在人類社會中，若使就協同作業，分擔事業以及生產物的分配上看來，只有感情的叫聲是不够用的。再在不藉他人的助力便不能獨立的人類看來，這些東西也是不够用的。分業作用沒有一種言語便全然不可能，語言不止表示感情，並也表示事物和過程，沒有語言，分業就不能發達，分業發達了，語言的需要也跟着增進。

在語言中，最先發達的是活動的敘述，尤其人類活動的敘述，事物的敘述是比較後來的事。就是動詞比名詞早有得多，動詞成了語根，名詞乃由以出來。

所以 Tarantius Coliger 在他所著『言語的起源』中說道：『當我們向我們自己說，何以在語言發生初期的時候，『光』和『色』這些字眼卻還沒有，而『施色』之行爲的字眼倒先有呢？其答案就是因爲人類最初只敘述自己和他自己同類的行爲的緣故。人類在對於光，暗，日月星，電光之類沒有感覺和概念的時代，他所注意的，只是發生於他自己，或且與他自己有直接利害

關係的近隣之事件。假使我們由以前所舉的大多數字眼，慢慢的尋釋他的起源，就可以知道他是由極其狹小範圍之人類運動中發生出來。所以自然的觀念，實迂迴曲折的由於人類活動概念而進化出來，人類活動概念用各種方法使得他們注意自然物，並且時時帶一些「疎遠的類似自然物」的東西。所以有皮可剝的叫做木，可以抓搔的叫做土，生長於地上而沒有糖粕的叫做穀粒。因此土地和海洋，甚至就是雲，天都是由可以抓搔，塗抹的東西！泥一類的液體——的語根發生出來的。」（見一五一頁至一五三頁）

這種語言發達的方法，假使我們明白了語言的第一任務在於人類協同作業和共同運動的相互理解，便是無可驚異的事。假使由輔助生產過程上觀察語言的任務，則我們就可以知道，為什麼最初的語言對於「色」的字眼那樣之少。依 Clason 和其他諸人所說，以為 Homer（希臘詩人）時代的希臘人和其他的原始民族只能識別幾種顏色。這是非常錯誤的事實。實驗告訴我們說，野蠻人實在有非常發達的「色」之識別力。但是他們顏色的技術不很發達，他們所能造出的顏色是很少的，所以關於「色」之名目也就少了。

「當人類到了能够使用『着色材料』的時候，着色材料的名字容易替人類帶有形容詞的性質。這就是顏色名字最初的發生」(Grant Allen the Color Sense, P. 254)

Grant Allen 還指示出來，就在現在的時候，「色」之名字還是因工藝的進步而增加。名的名字，最初是由於工藝上的目的而發生，不是由於形容自然界而發生出來的。

要之，沒有生產方法的發達，語言的發達，便無從理解。隨着生產方法發達的程度，一種語言或依然是一種族間的方言，或變為幾千萬人共通的世界語，這是很明白的事實。

語言逐漸發達，便引起社會結合非常強大的方法，就是社會本能的極大增進和明瞭的自覺。除此之外，語言尚有其他的效果；言語是保存已得的智識傳播已得的智識，且把他傳給後代子孫的最有效方法；語言最先使得人類能够作出事物的概念，以科學的方法考察事物。因而開始了科學的發達，並且隨着科學的發達得到征服自然界的結果。現在，人類得到管理自然的權力，並與外界勢力脫離關係。從而生出自由意志的觀念。對於這一點，我或許是容許了一種私人的邪說。叔本華在他所著『道德的起原』中說得好：

【動物只有直感的表象，所以他也只有直感的動機。因而他的意志活動係倚賴於動機的痕跡，是很明瞭的。就在人類中也不少這種情形（常常抱個人的特性加進去）他們依然必然的隨着動機而活動。但是，他的動機在許多場合中，不是直感的表象，而是抽象的表象——就是概念或且觀念——不過他依然是過去直感的結果，所以依然是由外界而來的印象。以此之故，人類比起動物來，有幾分的自由。因為人類不像動物那樣，不是依着眼前環境而活動，而是由過往經驗留下，或由教育得來的自己思想而活動。所以引起人類行為的動機不是觀察者一見就可以明白的，而是潛伏於本人的孢子裏。他不止給與人類的全都行為，但也給與人類一切的運動以異於動物運動的特別性質；這就是說，他同時被一種更微妙的東西繫住。所以人類的行為有以主義和意匠為指導的印象，使得人類變成完全獨立，而明白的區別於動物的運動。但是所有這些區別都只基於人類作出抽象的表象——就是概念的能力。】（一八六〇年版，一四八頁）

概括事物而抽象的把他表現出來的能力，又是基於語言。概念，恐怕是由最初言語的不

足而發生出來。在自然界中只有個個的事物存在；語言的數目實在太少，不足以一一將他敘述出來。所以人類結果只得以一箇言語敘述所有類似的東西；他們因而於不知不識間從事於『別異』(Separation of the Unlike) [集同] (Collection of the Similar) 之科學的事業。於是語言不只是『異人間互相溝通』的機關，也實是『思考』的機關。就是當我們不是和人家談話而只是單獨考究事物的時候，也依然不能不採用言語的形式而思考。

但是，所謂『語言給與人類以比過動物多有幾分的自由』，也只是於人類已經具備腦髓組織之上，更發達在一層罷了。

在下等動物中，運動神經 (Nerves of Motion) 係直接連續於感覺神經 (Nerves of Sensation)，所以有一個外界的刺激馬上就生出一種運動。但是神經瘤 (Bundle of nerves) 次第發達，就變成神經系統全體的中樞，收納所有的刺激，並不一定要將他傳達到『運動神經』，他能够把他存留起來，和他逐漸除去。高等的動物，他收集有用的經驗和『依着某種的場合，能够把他遺傳給他子孫的衝動。』

所以爲着腦髓居中的緣故，外界的刺激和動作的關係每弄成不甚明瞭。雖然有「使得人類能夠相互溝通彼此意見」的語言，抽象的概念，科學的智識，和自信與自覺，而在許多場合中，感覺和動作的關係，還是完全難於認識。

在經濟上，也同樣的有許多事情發生。商品流通的最先形式是「動物交換」的形式：就是個人消費，或生產消費的生產物的交換。在這個場合，雙方互相送受一種消費的東西。交換的目的是在消費，這是很明瞭的。

自流通利器——就是貨幣發生以後，這種情形就起了變化。正如同腦髓能夠使得外界刺激感入器官而不立時發生動作一樣，可以把貨物賣出去而不必同時買進來。腦髓能夠蓄積經驗和衝動，並且能夠把他傳之子孫，貨幣也同他一樣，能夠把財貨蓄積起來。又如經驗和衝動的蓄積，在必然的社會狀態底下，能够使科學發達，並以科學征服自然，貨幣也同他一樣，財貨的蓄積，在某種社會情形底下——會變成「資本」，更以資本的力量極量增加「勞動的生產力」*Productivity of human Labor* 並在數百年之間完全把世界改變一番，比前此千萬年的改

變更爲利害。

所以，有許多的哲學家相信腦髓和言語、智力和思想，他（指腦髓等）形成感覺和動作的關係。並不單單是爲着個人和社會的利便而將此種關係安排起來的工具，因而使得他們自己的力量增加，而是由獨立之力的源泉中發生出來，不特如此，還是由宇宙創造者——就是神——而得來的。同樣，有許多經濟學者他懸想貨幣這個東西使得貨物流通，和資本能够極量的增加人類的生產；他不止是便利物品交換的媒介物，而是物品流通的原動力，The Starter of this Circulation『在原動手工業的生產物以上』的一切價值的產出者，The Producer of all Values。

資本產出價值的學說是依賴於一種思想的程序，這種思想的程序非常近似於自由意志說和「新用空間時間，而管理吾人時間空間中行爲」的絕對道德法說。

馬克司集合此兩者同時並加以比較，這是何等的合於理論的事！

（B）戰爭與財產

增大社會的本能的方法，除開協同作業和語言外，尚有因戰爭發生而起的社會進化。

我們並沒有理由去推測，原始時代的人類是「好戰的生物」War like being。在食物衆多之熱帶深林中營其樹上生活的「人猿」互相吵鬧和互相追逐的情形，是多有的。至於說到「殺敵」的爭鬪，則在現在的猿類中還找不出他的證據。雄的猩猩雖然有時候爭鬪並殺死他的對手方，但是他們是爲「妻之獨占」而爭鬪，不是爲食物而爭鬪。

到了人類變成「狩獵者」的時候，此種情形就起了變化那時；他們有了專爲殺戮的武器，並且慣於殺戮，慣於流他人的血。同時又增加一種新要素，這種要素燕格爾曾經指出以說明那時代所常有的「食人風俗」Cannibalism 的，就是食物的缺乏。在熱帶深林中，植物的糧食是很豐富的。一到了平野，樹根和果實，就不容易找得出來，同獵的獲物又多半是碰機會的。所以肉食獸必得具備有「長期絕食，而還是平心靜氣」的才能。可是人類的胃沒有這樣忍耐的力量。所以容易使得一個蠻族與占有「良好狩獵場」的其他近鄰蠻族爲生死的鬪爭；於是由鬪爭和痛切的飢餓所引起的憤怒，便驅使只他們，不去殺他的仇敵，並且食他仇敵的肉。

在這種場合，人類技術的發達引起了「人猿所不會知道」的爭鬪，就是不是和他種的動物爭鬪，而是和同種的分子爭鬪。這個類分子的爭鬪，比起與虎豹的爭鬪，常常更激爲烈。對於虎豹，較大的猿也至少知道，依着多數合同的力量，很容易於防止他們（指虎豹）。

要說文化的進步和智識的增加，必然的帶有高尚的人道，這是再錯誤沒有的念頭。我們更不如說，猿類是比較的人道的，所以他比人類更有人道。爲着經濟的原因 Economic Motive。釀成殺戮多數同族的事實，畢竟是武器進步之結果。就在現在，人類還是爲着要完成這些武器的技術故，費卻他們大部分的智力。

只有在某種特殊環境底下，和某種特殊階級裏頭，文化的進步才會生出所謂「溫雅之風」。分業作用的進步，就把殺人和屠獸的事業，分派給特殊的階級——就是獵者，屠夫，劊子手，軍人和武士等等，這些人因爲被了分派的緣故，就在文化領域之內，以不仁和殘暴爲他們的專門職業。其他階級就完全沒有他的必要，並且完全沒有流血的可能，例如在印度河沿岸之菜食農民，在他的風土關係上，他不能從事大規模的牧畜，而「牛」這個動物，他們以爲把他來耕田和給乳是

非常的值錢，不願意把他殺死。就是歐洲諸國城居住民的大多數，自都市共和國廢滅，雇兵制度發生，屠獸業特殊階級發生以後，都沒有親自殺戮生物的必要。尤其在智識階級裏頭，數百年以來不用流血的手段，且深怕流血的事實發生，這是因為他們有高級智識的緣故，因而養成過雅優美的情緒。但是到了最後一世紀（十八世紀），舉國皆兵的制度盛行於歐洲各國，而戰爭又變成民族間的爭鬪，於是乎所謂智識階級間的「溫雅之風」遂以葬送了。從此以後，他們着着變成殘忍不仁；在前世紀五十年間一般人所否認的死刑，到了現在反不聞有何等的反對，而殖民地戰爭之殘虐，在五十年以前——至少在德意志——是全然不可能的事，到了現在卻行之若無事，甚至反加之以讚美了。

但是，無論如何，戰爭之在近代民族間，仍不外如其在遊牧人種和狩獵人種 *Nomadic Pastoral and hunting tribe* 間一樣的重要。戰爭，一方面雖是發生出殺伐殘忍之風，但同時又表示出來他是增長一家或一社會內強固結合的有力武器。威嚇個人之外界危險越其利害，則其依賴於『以其共同協力足以保護他們的自己社會，自己家族，自己階級的心也越其

利害。而為社會犧牲生命之不自利和勇敢之美德也越其尊重。種族間的戰爭越其激烈，則淘汰法則 System of Selection 之在各種族間也將越其有效，所有優美的種族不止是最強壯的分子，而且有最伶俐，最勇敢，最能獻身，和最有訓練的分子。所以戰爭在原始時代實由種種方面增大人類的社會本能。然而在社會進化道程中，戰爭的形式常常變換。他的原因也常常變化。

戰爭的第一原因為食物不足，到了農業和牧畜事業發達的時候，這種原因就沒有了。但是又開始了一種新的原因：就是『財富的佔有』The Possession of Wealth。但是所謂財富的佔有，並不是『私有財產』Private Property，而是『一族共有的財產』Tribal Property。與占有肥美土地的種族相接的，有占有瘠劣土地的種族，與逐水草而移轉的貧乏牧畜種族相毗連的，又住有生產豐富的農業種族。自是以後，戰爭便變成掠奪和掠奪的防禦。即到了現在，他的本質還是一樣的遺留著。當種族裏的財產主要是共有的時候，雖然這種的戰爭對於社會本能有一種增進的效力。但是在他一方面，當社會本能的強度，因戰爭的緣故，而抑止

其增大社會本能的時候，社會上的階級就越其加多，而戰爭益益變成『治者階級』的單純事件，這些治者階級的努力，係以擴大他們掠奪的範圍為目的，而且把他自己放在別的治者階級之上。因為被治階級往往見慣，戰爭對於他們自己的生存早已不顧及，而且有時對於他們生活的好壞也不顧及，所成爲問題的，惟有誰是他們的主人一事。在他一方面，軍隊或且變成貴族的軍隊，平民是不能加入的；或且他們加入這種軍隊，全然是傭兵或徵兵，而受治者階級的命令，而且要犧牲他們的身命，不是爲他們自己的財產，不是爲他們自己的妻子，卻是爲別人的利益或爲仇敵的利益而鬪爭。這種軍隊的結合，不由於社會的本能，而全然由於恐怕觸犯了殘酷無情的刑律。他們問因爲兵士憤恨將領，因爲把他們置若無賂，或且將領不信任兵士，遂有分離的事情發生。

在這個時代，戰爭早不是養成人民全體之社會的感情的學校。而是養成治者和武人階級，傲慢和威壓被治者階級的學校了。爲什麼呢？因爲他教治者階級去對付被治階級，像他們對付軍隊裏的兵丁一樣，去壓迫被治者階級，俟他盲目的服從於專制的長上，並且絕無顧忌。

的要來被治者的脅力——甚至要來他的性命。

這種戰爭，像我們所已說過的，他是所有權發達的結果，而這個所有權的發達又是技術進步的結果。

社會的各個生產物，或生產所必要的器械，一定要有一些人去處理他，而處理他的人，可以是一個人，也可以是一羣的人，或且社會的全體。這個處理性質的差異，第一，以物之性質，生產方法的性質，和生產物的性質而決定。例如某人他自己製造武器，便自己使用這些武器；某人他自己製造衣服或裝飾品，便也自己使用這些衣服和裝飾品；因而一族人合力所建的房屋，應是一族中人共同居住，也是同樣必然的結果。於是發生了各種各樣的東西的各種各樣的使用法，而代代相尋，遂變成爲固定的習慣了。

於是發生了習慣法，而這個習慣法又復次第的發達起來。例如，就以如何的方法，使用某種的物件言，則對於使用法，和誰有使用權力的爭論就隨之以起，因而就發生了全族的人集合起來以判斷此種爭論的事實。法律這個東西，並不是起於立法或民約，而是由與當時技術的

條件和適應的習慣而來的。若使在只有習慣而不足的時候，社會的自身，就常常替他下個決定。因此之故，對於社會的生產機關及生產物的複雜所有權，就逐漸發生出來了。

但是，無論如何，最初的時候，大體上總是共有財產的制度。尤其生產機關，如土地，水利，房屋，家畜之類，大抵都是共有的財產。而這個共有財產又有極量增大社會本能的效果。就是能够使得人類對於團體的利害，和對於團體服從倚賴之感覺變成非常強大。但是到了一家或一人逐漸把私有財產的制度來代替共有財產制度的時候，事勢便為之一變。分業增進的結果，前此視為農業副業之手工業，就開始與農業分離，成為獨立之職業；而又因二者獨立之結果，更分裂而為數多之部門。

因分業之故，就生出社會範圍的擴張，組成社會人數的擴張，因為他們互相工作的緣故，他們遂互相倚賴以生存。但是這種社會勞働的擴大，並不成為共同作業的擴大，卻使個人與共同作業分離隔開，使他們的作業，變成個個獨立生產者的私業，他所生產不是他自己消費的東西，卻由他人得到他自己的消費東西。

在這個時代，共有生產機關而為共同的生產，他的各個獨立團體大體上，都是滿足他們自己的需要，例如馬爾克 Mark 村落的共產制，或至少像大家族的共產制度歸於消滅，代之以起者，就是個人或小家族的私有財產制度和個人的生產制度。他們的生產不是為着他們自己的消費，而是為着運向市場去出售。

人們總是把戰事和競爭當為全部自然世界中生存競爭的惟一形式。實在講起來，這兩種東西都是從人類工業進步中發生出來，並且具有人類工業進步的特點。人類的戰爭與競爭和獸界中的生存競爭很有區別——後者是個體或羣體抵抗四圍自然界的競爭，在這種戰爭中，那些最適合當時的環境的東西就可以維持自己的生存，或繁殖其種類。但是，除極少數的猛獸外，他們這種競爭，並不是抵抗同種中其他分子的生死戰鬪；就在這種猛獸，同種爭鬪在生命競爭中也不過是次等重要的一部分——只有性的天擇的競爭 (*Sexual natural selection*) 是個例外。至於人類便不相同了，他們因為器具完備的原故，所以必須和同種的人類競爭，藉以在生命競爭中維持他們的地位。最先發見的，就是在兩種不同的羣體中發生的競爭；他的

意義乃是生產的暫絕，但這決不會成爲一種永久的制度。他至少在那些階級仇恨很少的地方預定最強的社會團合——這種團合最足以鼓勵社會本能的產生。在他方面，競爭卻又是個性間的爭鬭，實在是同一社會中個性的爭鬭。這種爭鬭真是一個最奇異的整理者，他能使各種個人的社會合作進行，還能使用最後的方法使這些個人生產者常常生產社會需要的東西。若是戰爭形成一種生產的偶然的斷絕，那嗎，生存競爭，生命競爭也是一樣，必會成爲貨物生產中他的永久和必須的夥伴。

好像戰爭一樣，競爭也要消耗很多的力量，並且他還能把一切的生產力和他們的最快的進步的能力大大的消滅。所以他對於人們確有經濟上的重要，直到他創造出來很偉大的生產力使產生貨物的組織變成非常狹小，像古時最初社會或合作的生產的組織那樣狹小直至不能適合分工制度的那時候爲止。過度生產，和雇主聯合會的生產的人力限制一樣，表明出來，時候已經過去，我們不能再用競爭鼓勵生產來幫助社會進化了。

不錯，競爭本也會做過這種工夫，僅僅的因爲他能使生產達到他的極度。在他方面，同一

社會中的個人的競爭的戰鬥，在一切情形中，對於社會的衝動有一種純粹致命的影響。因為在這種戰鬥中，每個人都覺得自己是如此的比別人強，越是他讓他自己受社會理由的引導受得少，他的眼光中越覺得只有他自己的利益。對於在一種已經發達的商品生產的制度下的人們，惟我主義似乎是人類中唯一的自然衝動，而社會衝動不過是一種精美的惟我主義或是傳教者獲得人類的主人翁的地位的發明，或是被人視為一種超凡的主宰的發明而已——這本是很明白的一件事情。若是在現時社會中，社會衝動還儲存有任何力量，那嗎就是僅僅的因為這種情形所致：普通商品的生產還不過是一種很年少的狀態，差不多還沒有一百年的歷史，並且在原始的平民共產主義消滅的程度中，戰爭也就不是社會衝動的泉源了，但是一種比較更強的泉源出現，從前被利用的競爭民族的階級戰爭，不是為他種民族的利益，乃是為他們自己的利益，發生出來——這不是有餉項的兵士的戰爭，也不是徵兵的戰爭，乃是一般自由投軍者的戰爭。

#### (四) 社會本能的勢力

(A) 世界主義

社會本能很能發生影響的範圍中能改變他自己比他的力量的程度還厲害些。傳說的倫理把道德律當作操縱人與人中間的關係的勢力。因為他先從個人而不從社會講起，所以他把「道德律並不管轄這些人和任何其他個人間的交際，只管同一社會中的人們的交際」這件事忽略了。當我們回憶社會本能的由來的時候，我們就能曉得這種律只對這些人才是真實的。社會本能是增加社會團結的工具，他們也能使社會勢力更為強壯。就是獸類的社會本能也只限於本羣中的份子，他們對於其他各羣的獸類卻不大注意。在合羣的猛獸中間，我們知道他們對於他羣的份子有直接的仇隙。所以君士坦丁的柏里亞狗 (Pariah Dogs) 無論走到任何街市中的時候，總是四出觀望，恐怕有他種狗類跑到這條街市中來了。如若不然，他必被他狗驅逐出境或者還會遇着殺身之禍。

等到射獵和戰爭的事實發生的時候，人類羣中也發生同樣的關係。現在生存競爭的最重要的一種形式，就是同種中的此羣攻擊彼羣。不是同一社會中的人，變成了這個社會的直

接的仇敵。於是社會的衝動不但是對他不好，並且還直接的反對他。一個部落中的人民越是強壯，這個部落越能較勝的抵抗他們的公敵，他們更能用死力的攻打後者。社會中的美德，互助，自己犧牲，真理的戀愛，等等，都只能施之於本部落中的同伴，決不會施到其他的社會組織中的份子上去。

當我把這些事實寫在 (*Neue Zeit*) 書中的時候，有人把我的意思誤解，以為我曾經試立一個對於衆人要求全然的真確，和永定的道德律的原則相反的特殊社會平民的原則，我對於此事是很忿恨的。實在講起來，我不過是僅僅的述說那些從我們的祖先成人的時候就在我們心域中成立的道德律，例如克服仇敵不需用社會美德的一樣。在這種理由上，無論何人都不必對於社會平民主義，因為沒有人把社會的意義從廣義上解釋比那般想把一切的國家和種族吸收到他們的具體的範圍裏面來的世界主義者還要解釋得寬廣得多的原故，發生惡感。

若是道德律僅僅的施之於我們自己的社會中的份子，那麼，他的範圍還是不會為一切的

人固定。他於是繼續的生長像「分工」進步的程度一樣，人類勞動的生產力的生長也就像人類人類交際的進步一樣。人民的數目增加起來受某處地方可能供獻的供給，他們被逼迫而為或和彼此工作，於是就成羣的團結攏來。但是土地的數目也同時增加，他們的居民和彼此團結居住來為彼此工作，所以就形成一個社會團體。最後，土地的區域地他自己伸長到一個依賴彼此的固定社會的地位，於是才形成一個永久的社會組織，和一個公共的文字，公共的習慣，和公共的法律。

馬其頓的亞力山大死了以後，東地中海的民族已經形成了一個國際的區域和一個國際的文字——希臘文。羅馬興立以後，圍繞地中海的一切的土地又成爲一個更寬廣的國際區域。在這區域中，民族的區別都消滅了，所有的民族都把他們自己視爲人道的代表。這個區域裏面佔領古昔民族宗教的新宗教是原來的一種一神的世界宗教，他哺養全世界的平等的人民。這種宗教跑到一切的人種中來，聲明他們都是一個上帝的兒女，如兄弟們一樣的。

但是實在講起來，道德律就是在這個地方也是僅僅的對於他們自己的開化的區域的基

基督教徒和信教者才是正確。後來基督教的重心漸漸的走到北方和西方來了——這是在民族侵入的時候。但是東南兩處，他們卻爲自己形成一個文化的新區域，他有他自己的哀司蘭的道德（Islam），這種哀司蘭宗教盡力的尋路到亞非兩洲，好像基督教徒在歐洲一樣。

現在，上面這種最後的宗教擴充成爲資本主義，成爲一種普通的文化，包括了佛教徒（Buddhists），馬司林教徒（Muslims），柏爾司教徒（Parsees），不利門教徒（Brahmans），連那些已經不是真正的基督教徒也被包括在內。

於是他把他自己形成一種使基督教已經解釋過的道德觀念實現的基礎，雖然是很幼稚，而使他不能滿足，然而卻使大多數的基督徒都抱着一種簡單的仿語，人類平等的觀念，這種見解就是說社會本能，精神上的美德對於一切的人都是爲同樣的工作。這種普通人類道德的基礎並不是在被人道的精神上的進步所形成，無論我們對於他是有怎樣的見解，他卻是被人們的生產力的進化，人類勞動的社會分工的推廣，交際的法則的完美三者所形成。這種新道德，無論如何，決不能成爲一切人的道德，就是在經濟進步的國家也是一樣。在本質上；現在他

還是階級自覺的無產者的道德，無產者的那一部分——在他的知覺和思想上，他把他自己從其他的人們中解放出來，並且把他的道德形成爲一種和中等階級反對的東西。

不錯的，爲普通人類汽德創造物質上的基礎的是資本，但是他僅僅的把這種道繼續的踐踏在他的腳下來創造這種基礎。歐洲社會範圍中的資本主義民族用擴張他們掠奪的範圍來傳佈這種東西，這必須用力量才是可能的事情。於是他們用一切民族的普及掠奪和把用一種最殘酷的野蠻政策的極有力的武器來壓迫一切的殖民地把他們一齊吸收到歐洲文化的範圍內去以便創造一種將來的普及的民族的結合。

只有那些無產者在資本主義的掠奪中沒有地位：他們攻擊他，必須攻擊他才能被世界實際和世界商業的資本所設立的基礎上創造一種社會的形式，在這種社會中道德律前的人類的平等——代替一種僅僅的虔誠的欲望——必會成爲事實。

### (B) 階級區別

但是如果經濟的發達總是把社會衝動和美德有影響的社會範圍繼續的擴張直到他最

後包含了人類的全體，那麼，他必會同時不但創設在社會內的那些能夠減少這些社會衝動的影響的私有利益，但是還能產生社會中的特殊階級，當他們在他們自己的窄狹的範圍內大大的加重社會本能和美德的時候，同時也能為社會全體中的其他分子或者至少也為相反的部  
分或階級在物質上損壞他們的價值。

階級的形成也是分工的一種生產物。就是獸類社會都不是同類的形成。在他的胸中，已經有了各種的羣集，他們在社會中或是對於社會都有不同的重要。並且這種羣集的形成也是建立在自然的區別上的。第一就是性的區別，其次是年齡的區別。在每種性裏面，我們有小孩的羣集，兩性的少年成人，及最後的老年。工具的發現最初有使人更為注意這些羣集的某種分離的影響。於是狩獵和戰爭在男子中實現，他們對於這些事業是比較婦女容易成功的，因為她們是繼續的有兒童哺養的擔負的責任。婦女沒有自禦的能力或者是狩獵和戰爭成為男子的專權的原因。無論在歷史或寓言中遇着女性的獵者和戰士，她們總是未曾結婚的。婦女並不缺少膂力耐性或膽量，但是母道卻不能很容易和戰士及獵人的不定生活同時

發生。因爲母道使婦女繼續的居住在一個地方，所以那些使靜的生活產生的義務，如田園果木的栽種，家庭烹飪的主持，都跑到她們面前來了。

根據現在狩獵和戰爭，他方面的農業和家庭生活爲社會所獲得的重要，根據母性在這些事業中的股分，社會生活中的男子，或婦人所獲得相對的地位和重要發生了變遷。但是各種年齡的重要也是靠着生產的法則。如果狩獵佔了優勝使食物的泉源成爲不可靠的東西，漸漸的使大規模的移民成爲必須的事情，那麼，一般老年的人必會很容易的變爲社會的負擔。他們是時常的被人殺害，有時竟爲人所生吃了。當人民的生活固定了以後，那就決不會像這種樣子；農業和獸類的生育生產出來一種比較豐厚的報酬。那時老年的人可以平安的住在家裏，他們決不再會缺少甚麼糧食。同時經驗和知識都集合和儲蓄起來，在文字還沒有發明或者沒有成爲人民的公共所有物以前，這些東西的保護者就是老年人。他們是所謂科學初步的遺傳者。於是他們現在不再被視爲一種痛苦的負擔，但是被稱頌爲高級知識的支持者。文字和印刷把古昔人民在他們中間結合社會中一切經驗和傳說的權力。一切經驗的繼續

的革命——近世生產制度的特性的未來——甚至於使古來的傳說被新社會所仇視。後者是再無疑惑的被視為較好者，同時前卻是腐朽而不好的。古時傳說僅僅的受人們的同情心，再不會享受任何威權了。現在的人對於一個不能容收新思想的老人決沒有甚麼恭敬心了。

像給與性的尊敬一樣，各種年齡不同的人們所得的尊敬也是依各種生產的方法，在社會中而變遷。

分工的進步在每性中產生了更多的區別，男子中尤其很多。婦女第一步是更甚的受家室的束縛，她的位置不但不增高並且漸減低了，因為更多的生產的支部從家室分開，他就成為獨立的東西受男子的管轄。工業的進步，分工，產業的分析，都是限制在男子方面直至十九世紀的時候；家室和婦女受這些變遷的影響卻受得很小的。

這種成為各種職業的分析進步得快，社會中的有機體越變為繁雜，成為他們的體具。他們在根本的社會進程中的合作的天性，和生產方法對於他都沒有機會之可言。他和個人的欲望沒有關係，是必須被當時的物質的情形所斷定的。在這些東西裏面，工業原素又是最重

要的並且他的進化影響生產的方法。不過這卻不是唯一的。

我們現在可以打一個比喻。人們總是把歷史的唯物觀當爲他自己的某種工業的條件是某種生產的方法，不是，甚至於某種社會和政治的形式也是一樣。既然這是不正確的，因爲我們在社會的各種情形尋着了同樣的工具，所歷史的唯物觀是虛偽的並且社會關係並不是由工業的條件所斷定。這種反抗是對的，可是他並不擊中歷史的唯物觀，只能嘲笑他把工業條件和生產方法來混和一塊兒的事實。

人們曾經舉例說過，犁鋤形成農人的經濟的基礎，但是許多的社會環境中發生這種現象，實在的！但是我們可以再看得詳細一點。農人基礎上的社會的各種形式的錯誤，是什麼使他們發生的？

比喻一個農村，住在極熱道或副熱道的河流兩岸，這條河道每年總是大水使田中的菓木朽壞或是使那土地不能產生穀米。那麼，他就必須用水閘來把水阻住以便保護兩岸的堤。可是僅僅的一個鄉村的力量卻不足以做這樣大的工程。於是他們必須集齊攏來大家合作。

和借給勞働者，並且還須公舉一切的辦事人，組織一種委員會來擔負使勞働極力盡行來維持這種工作的責任。工作越是大所須有鄉村的數目越多，用力的勞働者的數目越多，引導這種工程的專門學識越是要得多，這種爲領袖的辦事人的學識和力量與那地方的其餘的人口比較起來，是大得多。於是在一個農民的經濟的基礎上面產生出來一種教師或是官僚階級像尼羅河的平原中的一樣，就是又法那地及中國的黃河也是如此。

我們也看見一種其他的發展，那就是一個興旺的農民經濟落業在與強盜或遊牧部落鄰近的養生而可到的土地上面。爲他們自己來抵禦這些遊牧民族的必需，使他們不得不組織一種保護的軍隊，這種事情可以用各種方法來做。一部分的農民可以出來擔負軍事的職業，和其他供給他們以別種義務的農民，分開或脫離，或者是他們的強盜鄰舍受了他們的賄賂，於是允許保護這塊新保護土不致受其他盜賊的侵侮，或者後來這些強盜戰勝了這種農村成了這地方的主人，每年從該村的農民獲得幾何貢獻，於是用軍力來保護一村的治安。無論是哪種方法，其結果總是一樣的：產生出來一種管理和掠奪農民的封土的貴族。

有的時候，第一和第二種發展的法則聯結起來，於是除開這種教師和官僚階級以外，我們還有一種武人的階級。

還有一種不同的發展，那就是一個農民在有很好的海口的海邊發達，因為性質和航海相近的原故使他們和別的海岸接近與很豐富的人口接洽起來。農業以外，漁業發生，這種漁業很快的變成海盜和海上貿易了。在一個特別和海口適宜的地方，把掠得的商人的貨集合起來，於是成爲一種很富足的商賈城市。在這地方那個農民有銷貨的市場，並且發生了銀錢的收據，票幣和貸款等等。沒有好久，他就成爲城市中的金錢本主的負債者。

海盜海上貿易海上戰爭也是一樣，可以輸入許多的奴隸到國家裏面來。城市金錢所有者，代替再行掠奪他們的農民負債者，於是開始把他從他們的產業中趕出，把這些產業結合起來形成大規模的田園，使奴隸代替農民的工作，也不須在農業的器具和機械上爲任何的改變。最後，我們又發現第四種的現象，——農民在人力可到的山地中的發展。那裏的土地是很壞，開墾也是很困難。除開農業以外，畜牧卻成了主要的職業；可是這兩種職業都不足以維持

一個廣大而增加的人口。於是他們受了山下肥饒而已經耕種的土地的引誘。這些山上的農民又妄試試他們的力量來，戰勝這種土地來利用他們，或者有時還着了抵禦，他們就雇那些過多的人口來當兵士。他們的戰事上的經驗，困苦和他們的土地的不開墾性使他們的能力可以抵抗外人的入侵，好得他們的窮苦無論如何決不會引起外人的野心。在那種地方，當那些圍繞農民的土地早已成爲封建地主，教師，商賈和厚利債主的保護的時候，農民的平民政治還是存在。有些時候，一個那種的初創的平民政治國家變爲專制政體，侵入他已經戰勝的鄰邦，這是和他們自己最有價值的自由大相違背。所以衛利得爾的祖國的古來縣區在十七和十八世紀的時候由他們的屬員履行一種專制的政策——這種政策的分量簡直可以和神怪的各史勒爾（Geisler）的政治平衡。

從此我們可以曉得各種不同的生產的方法都是和農民經濟相合的。可是我們要如何的解釋這樣的不同點呢？唯物史觀的反對者總是把他們歸之於「力」或者把他們歸之於在各種民族在不同的時代中形成的思想的差別。

現在已經弄確實了，在這些生產方法的設立中，「力」總是佔了一個重要的位置，馬克司（Marx）稱他為每種新社會的產婆（Midwife）。可是當「力」的職務來的時候，為什麼民族的這部分能用他來戰勝，那部分卻又不能，其實力只能產生這種結果而不能其他的結果咧？對於這些問題，力的理論卻不能夠有任何的答覆。關於這一點思想的理論也是同樣的奧妙，試問那些把自由引到山林國家，近河流的地域的教師的治理，海岸的金錢和奴隸經濟，及把未成熟的國家引到封建的田奴制度裏面去的思想到底是從什麼地方來的。

我們已經看見：那些在同樣的農民制度發展中的差別都是根據在這種制度存在的自然和社會的境遇的差別上面的。農民的經濟制度能夠成為各種不同的社會形式的基礎，都是依着土地的性質和他的鄰舍的種類而定。這些特殊的社會形式一個一個的自然的原素，成了更遠的基礎，給與根據他們的發展以一種特殊的形式。於是當日耳曼人在民族入侵羅馬帝國期中破裂的時候，他們就設立分部政治的帝國政府，市政制度，及基督教堂，成為社會條件，並且把這些東西，好像他們能夠一樣，結合成為他們的制度。

如果要了解一種土地在一個特別時代中的特殊的生產方法，那就必須研究一切這種的地理和歷史的情形才可以。僅僅有了工業情形的知識是不足用的。

從此看來，我們就曉得唯物史觀並不是像他的那些批評家所想像的那樣的一個簡單的公式。剛才所看的特例已經告訴我們階級差別和階級仇恨是如何的被經濟發達所產生。

不獨是在個人中間，就是在社會中的個人團體中間已經在獸類中存在得有差別，像我們已經注意過一樣；例如腕力的差別，名譽，甚至於個人和團體的物質上的地位的差別。這樣的差別本是自然的，雖然是在一個社會主義的社會中也是很難免去的。器具的發現，分工制度，和他的結果，簡單的說來，經濟的發達還在更進的供給這種差別的增多或者還在創造新的。無論如何，只要社會勞動不生產比較維持社會的紛紛所必需的還多的東西，那麼，他們決不能超過一個實在的狹窄的範圍。只要事實不是那樣的那麼，社會就不能維持一般懶惰者，社會生產中決沒有甚麼人能夠獲得比較別人還多的報酬。同時，在這種階級中，因為各種部落對於彼此的增加的仇隙和處理他們的差別的殘酷方法及同樣的因為普通勞動和貧窮的原故，

產生許多的新原素，在這些原素中間社會本能爲之一振，從家庭中間發生的些小妬嫉和差別，年齡的不同的程度或是各種的職業只配稍微使社會絕裂像在個人中間一樣的。雖然那裏有分工制度的開始，然而人類社會從來沒有比較在階級仇恨的開始以最原始的異邦的合作社會的團結還要堅固些的。

當社會勞働開始以後，世事就改變了，因爲他的必需的生產力，生產盈餘的原故。直到現在，單獨的個人和職業爲他們自己在社會生產中永久的獲得比他人所能得到的較大的股分，已經成爲可能的事情了。單獨的個人能使他們自己成功，這是很稀少的並且還是例外的事；在他方面，任何階級在特別情形上與環境特別的相合，例如賦有自觀的特別權力或學識，能够獲得永遠爲他們自己支配社會盈餘的力量，這是很明白的。生產中的產業是被生產方法和產業限制得很窄狹的，有人獲得生產方法，就能處置生產中的產業。特權階級專賣社會盈餘的企圖，在他裏面產生了操縱和獲得生產方法的單獨所有權的欲望。操縱的形式有許多不同的種類，或是掌權階級的公共所有權，或者是單獨家或個人的私有財產。

無論是什麼方法或是那種方法，勞働民族總是變為無遺產者，進而降為奴隸，田僕，工資勞働者；從前把古昔社會團結攏來的生產方法的公共所有的最堅固的保結已經瓦解了。

那些使他的自己在原始社會形成社會差別的東西，都是在窄狹的範圍裏面保持自己，但是現在能夠形成自己的階級差別卻是差不多沒有什麼限制了。他們能夠在這方面從工業的進步中生長，增加維持社會所必需的社會勞働的生產的剩餘；在他方面，當開墾者的數目還是原來那樣的多或者還在減少，使每個為開墾者工作和生產剩餘的人數增多的時候，他又能用社會的擴張來生長自己。這樣的做去，階級差別就夠大大的增加，同時社會仇隙也就生長出來。

在這種發達進步的程度中，社會的分等一天比一天多；於是階級戰爭變成了人類社會中個人的生活競的主要和要普及的繼續的形式；在同樣程度上，社會本能對於社會的全體失去了勢力，於是他們在「幸福是為個人的團體，常常和民主國家的幸福很相類似的」階級中變得大大的強壯。

但是，特別是那種在被掠奪和受逼迫的興起的階級中的階級戰爭，能够使社會本能和美德成爲堅固。因爲他們是不得不用比那般掌權者更甚的熱心——把他們的人格的全體時常想離開他們的保護的東西——放在這種競爭裏面，所以他們必須用智識的兵器，戰爭的兵器來雇用軍士。除此以外，那些掌權階級總是因爲在他自己中間競爭生產方法和社會剩餘的獲得，常常有內部的大大的區分。那種區分的最主要原因的一種，我們已經在競爭的戰鬥中看見過的。

一切反對社會本能的原素在那些被利用的階級中差不多沒有什麼地位。這種地位越小競爭階級的產業也就更小，他們於是更進運用他的力量；他們中間的份子攻擊掌權階級的團結心越堅固，於是他們對於自己階級的社會知覺就越強壯。

#### (五) 道德律

##### (A) 風俗與習慣

我們已經看見經濟的發展把一種顯著的可改性的原素引到從獸類傳來的道德原素中

來，在這中間，他在不同的時期給與社會本能和美德以一種勢力的變動的，並且在不同的階級中在同一時期還能擴充或窄狹社會衝動有影響的範圍，在這方面，從很小的部落伸張他的勢力直到他包括了人類的全體打止，在他方面又將把他限制在社會中的某種階級內。

可是這種同樣的經濟發達還能除此之外產生一種特別的道德原素，這種原素是不曾生存在獸類中間並且還是最易改變的，因為不但是他的力量，就是他的容積都隸屬於最大的變更。這就是道德的教說。

在獸類中，我們僅能尋着強壯的道德感覺，卻沒有屬於個人的明漸的道德的識別。那就是臆定：我們已經有了一種文字，這種文字不獨能描寫感想並且也能描寫事物至少也能描寫動作，獸類的一切的手勢都因他失敗並為他還發生了普通工作的必需。如此我們還能不能說某種明白的要求是屬於個人？如果這些要求是從個人和特別的需要所發生，那麼，他們就必會和個人的特別的事故同時消滅。若是，在他方面，他們是從社會關係而發生，他們就會繼續的生長，只要這些關係存在世上；當社會開始的時候在進化很慢的地方，一個人可以讓一種

特別的社會情形維持數十萬年之久。個人的社會要求是如此的常常有定規的重複他們自己，他們已經成爲一種習慣，這種習慣的大綱是最後的遺傳下來，如同獵狗的特殊狩獵的趨勢一樣，所以某種暗示足以引起後裔的習慣，譬如羞惡的知覺，和遮蓋身體上某部分——這部分若顯露出來，就好像不道德一樣。

於是社會中的個人的要求發生得更多並且複雜得很，後來因爲習慣的逼迫，不知不覺都被認可爲道德的誠命了。

從這種習慣的性質，許多的物質倫理學家得了一個結論：道德的全體是僅僅的在習慣上發生。這種結論可是不能包括一切的東西。第一，僅僅那些爲社會和個人的思量相合和把他自己的品行在別人面前節制的意見才能從習慣變爲道德的誠命。若是與這事相反，有許多個人的罪惡是不道德的，然而他們原來的定罪實在還是爲社會的利益。我們可以打個比喻，若是手淫的習慣是很普及，那麼，獲得蕃殖的後裔的機會就必會受損失，這種的後裔在馬爾舍斯 (Malthus) 還沒說他是社會進步和健康的最重要的基礎以前，就已經實現過。舊約的

創世紀第三十八章中，安能被耶和華所殺，因為他不履行他的義務和他的已死的兄弟的妻子交合以便為他的兄弟立後而妄自將他的精液流在地下。

道德的規則僅僅能夠因為這種原故成為習慣，因為他們遇見根基很深和回來的社會需要。前後，無論如何，一種簡單的習慣總不能解釋義務的感覺力，這種東西時常表示他自己比較一切的自持的本能都強壯得多。道德中的習慣的原素僅僅有一種影響：某種規則是一刻被承認為道德的，但是他不會產生那些強迫已經認可的道德律的實行的社會本能。

打一個比喻，這本是習慣的事實，算為不名譽的事情，如果一個女人穿她的夜服見男子，雖然這種長衣遮住了腳背或是頸項，也是不成的；同時如果一個女人在夜間打球的時候，腹部露了出來，或是如果她在水邊，當一般輕薄子弟面前穿了水溼的沐浴衣服，也是不正當的事情。但是只有社會本能的勢力能够使起一個道德很好的女子不受那些風俗習慣，時勢，簡單說來，社會認為羞辱的限制，或是有時她甘心受死都不願從事她以為羞辱的事情。

其他的道德學家還把道德的限制當為簡單的習慣的意思推得更廣，並且將他們描寫為

簡單的風俗的時間，把他放在這種現象的根基上面，每個民族，否，每個階級有他自己的特別的道德觀念，這些觀念有時還和彼大相逕背，所以一種純粹的道德律總是沒有效力的。從那個地方得了一個結論，道德不過是一種變動的時間，僅僅那般沒受教育的無思想的羣衆尊敬他，但是高尚的人對於他卻能夠並且必須超出界外，像世事歸向普通一般的羣衆一樣。

可是不獨自社會本能夠不是風俗的，乃是深存人類天性中的東西，人的天性成爲一種社會的獸類；甚至道德的教說也不是什麼苛刻的東西，不過是從社會需要中發生出來的。

無論如何，限制社會關係和從他所發生出來的某種道德觀念中間的關係，實在是不可能的事情。個人從他的社會環境取得道德的感想，並不注意他們的社會原因。於是道德律成了他的習慣，對於他好像是他自己的精神存在體的流質，給與他一個沒有實在根基的尊位。只有科學上的調查能夠漸漸的用許多的事實將社會的特別形式和特別道德，感想間的關係表明出來，以外的卻還是莫明其妙。在最近時期中還在實用的那些道德原則的生命所由來的社會形式，有些在最原始時代就成立了。除此以外，若是要了解道德律，那就不但是要了解

他引上前來的社會的需要，並且還要了解那種產生他的社會的特殊思想。每種的生產方法不但是和特別工具與社會關係有聯絡，並且和特別知識的容積，智慧的特別權力，因果的特別的觀念，特別的邏輯，簡言之，一種思想的特殊形式也是有關係的。要了解思想的原始的款式無論如何是很困難的，比了解其他或他自己社會的需要還要困難得多。

都是同樣的，道德的教說和社會的需要已經被許多實在比喻證明出來，我們可以把他當作一種普通的規則。如果這種關係實在的存在，那麼，社會的任何改變必會使起許多的道德觀念發生變更。他們的變更不但是什麼奇怪的事情，若是「結果」不和「原因」的變更同時發生變更，那麼，他就還要更為奇怪了。這些變更是必需的，因為那種特別的原因，因為每種社會的形式須有某種適合他的情形的道德觀念。我們已經曉得道德律是如何的分歧和易變。所以只要一個特例就足以表明和現時歐人不同的道德。

佛立德南孫 (Fridtjof Nansen) 在他的「哀司其某人的生活」(Esquimaux Life) 書中第十章曾經給與我們以哀司其某人的道德的很有趣的描寫，從這裏面，我把那重要的文字引

下幾段來做我們的參考。

哀司其某人的性質的最美麗和顯著的特色的一種，就是他們的誠實。對於哀司其某人，一個信任他的同輩和鄰舍是最有價值的事情。爲的是要使他的互相信任——若是沒有這種信任生命的戰爭中的一致行動就是不可能的——能够繼續的綿延下去，所以他對別人必須同樣的誠實。因爲這種同樣的原故，他們決不欺誑彼此，尤其是對於男子方面。這種實事的確實的證明就下列達納接爾 (Dalmeier) 所引述的話：『若是他們要告訴彼此以任何事情，他們必定是很小心，決不會極力的將實話美麗的修飾一番。否，若是有人想要購買一種他自己沒有見過的東西，那麼，賣這樣貨物的人，無論要賣一種甚麼價格，總是將這種貨物描寫得實在的價格還低些。』

直到現在，哀司其某人還不曉得廣告的道德。那種東西對於他們彼此的交易自然是實用的。對於外國的人民，他們卻是比較的寬鬆。

『拳鬪的戰爭和那種的殘忍行爲還沒有存在他們中間。較人的事情也是很稀少的，縱

或有時發生，也不過是因愛情的關係，決不是因為經濟的爭鬪。他們覺得殺死一個同輩中的人是很可怕的。所以他們對於戰爭是莫明其妙，都把他當爲一種可惡的東西；他們的文字中也沒戰爭二字，他們把受訓練殘殺人民的兵士和官長視爲人類的屠戶而已。」

【對於我們的十條誡命，龜尼蘭島人犯得最多的就是第六條。美德和貞節對於他們不是什麼頂尊貴的事情。島上西海岸的人，若是見了未婚的女子有了兒子的事，決不覺得是大的羞辱。當我們在加斯耐的時候，那裏有兩個懷孕的女子，可是她們決不隱瞞外人，從這一點看來，她們並不被人賤視，並且還是很驕傲的。就是東岸的何爾也說若是未婚女子有了兒女並不是羞辱的事情。】

【異基特 (Egede) 也說過，婦女對於和名人安基克 (Angekok) 一那就是她們的先知中的一個發生密切的關係覺得是特別的幸事並且也是最大的榮耀，甚至於有許多人很商給那些和他們的妻子同睡的安基克以金錢，尤其是當他們不能爲自己產生兒女的時候。】

【哀斯其某的婦女的自由權和德國婦女的是大不相同。這種事的原因就是因爲遺產

的保存，種族和家庭的維持，對於德人是最重要的職務，但是這些事情對哀司其某人却是不重要的，因為他沒有什麼可以遺傳的東西，並且對於他的主要點，就是產生兒女。」

「自然我們把這種道德視為不好的東西。可是我們決不是說對於哀司其某人也是不好的。我們無論如何必須謹慎些，切不可我們的立腳點來定罪那些在某種民族中經過許久的經驗和時代而發達出來的觀念，無論他們是如何的和我們自己的大相逕背。地球上而的觀念的善惡是最歧異的。我可以舉一個特例說他：當這個異基特和一個哀斯其某的上帝親愛的女子說話的時候，她說「我已經證明出來我是親愛我的鄰舍，因為一個年老生病而不能死的婦人給我以報酬要求我將她送在一個高立的巖石上——從這巖石上總是把那些不能再生的人們丟下去。但是因為我親愛我的同輩的原故，我把她從那石頭上拋了下去，但是沒要她的報酬。」

「異基特覺得這是一種不好的行爲，說她已經害死一個人生。她說不是，他很可憐那個老年的婦人並且當她墜下的時候，她還哭她咧！我們對於這種行爲，到底是說好或是不好咧？」

我們已經知道殺害社會中的老年和疾病的份子很容易使一種有限制的食品供給發生出來，所以這種的殺害就變成一種道德的行動。

「當這個同樣的異基特在其他的時候說上帝懲罰惡人的時候，有一個哀司其某人對他說道，他也是屬於那些懲罰惡人一黨的，因為他曾經殺三個業女巫的老年婦人。」

「善惡觀念中的這種同樣的差別也可以從第六誠命中看出來。哀司其某人把這條誠當作這樣的說法「不必要貞潔，只要子孫蕃殖就是了。」他說這種話的理由是很充足因為他的種族的天性就是多子的。」

最後從一個受了洗的哀司其某人給與十八世紀中葉在鶴尼蘭當教師的保羅異基特的一封信，我們又知道哀司其某的道德是差不多簡直沒有受歐人的影響。這個哀司其某人曾經聽見過英荷兩國間的殖民地戰爭，他對於這種不人道的事情很表示忿恨。

「若是我們僅僅的有滿足我們的飢餓的食品和禦寒的衣服，我們就滿足了，你自己必定曉得我們總是讓明日的生活管理他自己。就是我們的力量能夠做到，我們也不會為這種原

因在海上戰爭。我們能說那個洗滌我們的海岸的海是屬於我們，同時那些在海中游泳的海馬，鯨魚，海狗和沙魚也是我們的，但是如果別人需要他們把他們從這種大的儲藏所拿了去，我們也決反對他們。當真，這本是很驚異的，我的最親愛的保羅！你們的人民知道世界上有一個上帝，萬物的保護和管理者，也知道他們死後必依據他們在世上的行為的善惡，來受罪惡或幸福，而且他們現在的行為好像是受了旨意來作惡的一樣，也好像罪惡會將利益和榮耀拿到他們面前來的樣子。我們的人民不知道什麼上帝或是魔鬼他們尚且是公正的處世，彼此互相親愛，好像朋友一樣的，各盡所有的告訴你我，共同創造生存必需的方法。」

這就是原始的共產主義道德對於此地所說的資本主義的道德的反抗。但還有別的差別發生出來。在哀司其某的社會中，道德的理論和實行和彼此都是一致；在開化的社會中，兩者中間就生了界限。其原因我們不久就要知道的。

### (B) 生產的方法及其「上建築」

道德的定律是和社會一同變遷，但是不像社會需要一樣的形式和程度或不中止的變遷。

他們很快的被我們承認和覺得爲行爲的規則因爲他們已經成了習慣了。只要他們像這樣的生了根，他們就可以在長久的時間中爲一種獨立的生活，當工業的進步前進的時候，社會需要變形和生產法則的發展同時發生。

他是和道德的原理同時發生，就像其餘的那些複雜的社會學的組織在生產方法上產生自己一樣。他能夠從他的基礎上離開，自己在一定時間內維持一種獨立的生活。

這種事實的發現使起那些不能脫離馬克思 (Marx) 的思想的壓迫的份子，大大的喜歡，不過他們對於經濟發達的結果卻是極端的無意識，他們懷抱得有剛德 (Kant) 的態度，只想在精神中暗地裏成爲社會生物的發達中的一種獨立的驅駛力。社會中的智識原素能夠暫時在這裏面爲獨立的活動。這種事實的發現對於這些人是很有便利的。有了這種東西，他們很希望最後尋得他們所希望的反動——經濟的原素在精神上工作而反動卻又在經濟的原素上工作，兩種東西都是要管理社會的發達，或者在這個時代中經濟原素，在那個時代中精神的勢力把社會驅駛前進，或者兩種東西互相的聯合攏來產生一個共同的結果，換句話說，我們

的心志和欲望至少也能夠隨時從他們自己的困難的經濟需要中逃走出來並且能夠將他改變。

無疑的，經濟的基礎和他精神上的組織——道德、宗教、美術等等中間有一種反動。在這個地方，我們並不是說「發明」的智識的影響；那是隸屬於工業情形的，在他中間，除了工具以外精神卻佔了一個重要的位置；工業乃是思想家的有知覺的發現和工具的應用。

像其他唯心論的原素一樣，道德也夠使起經濟和社會的發達進步。他的社會的重要是恰恰的在這裏面。因為某種社會律是從某種社會需要而發生，所以他們可以把社會合作變成很容易使他更能那個創造他們社會容易適合。

於是道德在社會生活上發生反動。但是只要他身後者是獨立的，他才能發生效力，因為他遇着了使他發生的社會需要。

當道德在社會中維持一種獨立的生活，只要他不再受社會的管理，這種反動就要得其他的性質。現在的這種發達進化得越遠，那種發達就更進成為純粹羅輯和正式的東西。當他

和外面世界的影響脫離關係的時候，他就再不能創造新觀念，只能將那些已經獲得的觀念使那些矛盾的地方從他們裏面消滅。革除一切的矛盾點，獲得一種統一的觀念，解決一切從矛盾點發生的問題，這就是思想精神的工作物。有了那種東西，他就能僅僅的保存那些已經成立的智識上的組織，不能使他比白己還高超。只有新的矛盾點和新問題能夠發生一種新的發達。無論如何，人類的精神不會從他自己內部的所有創造矛盾點；他們只能在這裏面被環境的感動所產生。

當道德的原則獨立的生長的時候，於是他們就不再成爲社會進化的原素。他們首化而變爲一種保守的原素，障礙進步的東西。於是人類社會中能夠發生在獸類社會中不可能的現象；道德能夠成爲社會生活的一種不可忍受的節制的器具，代替一種不可少的社會限制。那也就是一種反動，不過不是依據我們的「反對唯物主義的道德主義者」的見解。

明晰的社會需要和道德的原則間的矛盾點能够在原始社會中達到一定的高度；他們遇見了階級的仇恨的時候，這種矛盾點還會變得很深。如果在無階級的社會中依反特別的道

德原則是一種習慣的事實，那麼，他們就要求習慣的勢力的被克服來代替他們。自此以往，特別的道德原則成了一種有趣味的事實，常常是很有趣味的事實。現在勢力的軍器和物質的逼迫的軍器已經發現出來壓制那些被掠奪的階級，並且這種逼迫的工具也是聽命於道德為道德的原則獲得服從心，這都是對於掌權階級有利益的事情。

不分階級的社會卻不需要這種強迫的軍器。實在的在這裏面，社會本能不能常常使道德經典的每個人成就實行；社會衝動的勢力在不同的個人中是很有差別的，就像其他的本的一樣的有差別，如自持和孳生等。前者並不是常常的得着勝利。但是把他當為強迫，刑罰，警告的工具及其他社會中的公論，卻能使不分階級的社會成功。這卻不能在我們中間創造道德律，本分的自覺。當沒有人看守我們和輿論的勢力完全失去的時候，良心就在我們中間工作；他並還能够在某種情形下為階級仇恨充和相反的道德經典充滿了的社會中逼迫我們反對輿論。

但是輿論在一個不分階級的社會是好像一種為道德經典獲得大家服從的充足的政策

的軍器。在社會中，個人的地位是很薄弱，他沒有反抗一致聲浪的勢力。這事有一個很毀壞大局的影響，他再不需要獲得社會生活的安全道路的刑罰和強迫的工具。甚至於現在，我們在社會上也看見：他們自己階級的輿論或者在那些他們所形成的黨派或階級已經被剷除了的地方的輿論總是比較國家的強迫手段有勢力得多。人民甘願受監獄、貧苦和死亡的刑罰，總不想受羞辱。

但是一個階級的輿論卻不在相對方面的階級中工作。實在不錯的只要社會中沒有階級仇恨，社會總能夠用他的公論的勢力來管轄個人，和為他的法律獲得服從心，當個人心腹中的社會本能的能力不足的時候。但是在不是個人反對社會而是階級反抗階級的地方，輿論也會要失敗。那時，如果掌權階級要想獲得勝，那他就必須利用他種的強迫手段，超越的物質和經濟的勢力的工具，超越組織或甚至於超越智識的工具。兵士，警察和審判官的範圍，我們還可以把傳教師加入當的治理的另外的工具，僅僅的這種教會的組織能使這種特別的事業保存傳說的道德。這種生存在道德和宗教中間的關係是很容易成立為原始的共產主義和

外邦人社會倒塌的時候實現的那些新宗教，他和古性的宗教是大相對，他的根基是立在古昔無階級的時代裏面，並且他不知道什麼教師的品級。在古昔的宗教裏面神聖和倫理並不是有聯絡的東西。新宗教，在他方面，卻是生長在那種哲學的基礎上面，使倫理和上帝的信仰成爲一種最有密切關係的結合體，彼此互相維持。於是宗教和論理被密切的聯結起來成爲一種治理的工具。實在不錯的，道德律本是人類的社會天性的產物；現時的道德經典是特別的社會需要的產物；實在講起來兩者和宗教卻沒有什麼關係。但是在掌權階級的利益中必須爲人民維持的那種道德卻很需要宗教和全體的宗教的生物來維持他。若是沒有這種東西，他就必會成爲粉碎！

### (C) 新道德與舊道德

當經濟的發達進步和創造需要新道德標準的社會需要的時候，長生的道德標準保存有勢力的期間越久，社會中的管理道德和他的份子的行動與生活間的矛盾點越會變得更大。但是這種矛盾點是在不同的情形中和階級中表示他自己。那些保守的階級——他們的

生活是根據在古昔的社會情形中的！總是堅持着那些舊道德。但是僅僅在理論上。在實際上，他們卻不能逃避新社會情形的響。道德的理論他的實際間的顯著矛盾點就是在他開始發生。對於許多道德的自然律，覺得他的要求必會是些可欲而不能實現的東西。道德中的實事和理論間的矛盾點在此地能夠有兩種形式。那些為他們自己的勢力的知覺所充滿的階級和個人總是自作自為而不管傳說的道德的需要，他們自然是為別人承認這種的必需。那般覺得他們自己很懦弱的階級和個人總是暗地的違抗他們公開宣傳的道德經典。於是這種狀態依據衰亡階級的歷史的重複，引出輕傲或假冒為善的主義。同時，像我們已經看見過的，很早的在這個階級中，因為私有財產的產生的原故，發生了社會本能的勢力和當他們想從戰陣逃避自己的時候用募兵來代替他們的位置的可能性。一切那樣的東西都在保守或掌權的階級中產生更多的現象——我們把這些現象總稱之為不道德。

物質的道德學家——對於他們道德的經典都是很簡單習慣的時式——反對那種的不道德成爲一種社會狀態的可能性。因為一切的道德都是相對的，所以那些稱爲不道德的東西都

不過是錯誤種類的道德。

在他方面，理想的道德學家從世間本有完全不道德的階級我社會的事實上得了一種結論：世界上總有一種和地位與時間無關係的永久的道德經典和在他上面「我們能夠測量每種社會和階級的道德」的變動的社會情形獨立的一種標準。

可是很不幸的，就是那種雖然不是和時間與地位沒有關係然而比較變更的社會關係和社會本能還要年老得多的人類道德的原素是人類道德和獸類的共同點。無論什麼特別具有人類的道德，道德的經典總是免不了繼續的變更。那卻不能同一的證明一個階級或是一個社會羣集不能不道德的，他不過是證明，至少在道德標準的方面，我們是有很少的絕對道德如同絕對的不道德一樣的多。甚至不道德在這種意義中也是一種相對理想。只有那些人類從社會獸類遺傳得的社會衝動和美德的缺乏才是絕對的不道德。

若是我向他方面把不道德視為反抗道德律的攻擊，那麼，他就再會不包括從一種各地各時都實用的明晰標準的離歧但是道德實際和他自己的道德原則間的矛盾點卻不是這樣，他

卻包括反對人民自己認爲必需的道德律的抵抗。所以因爲他們反對我們的道德經典的原故，來聲明某種任何人民或階級的特別的道德原則爲不道德的東西，這是無理由的事情。所謂不道德者不過是從我們自己的道德經典的一種乖離，決不會是其他稀罕的乖離。同樣的狀態，比如自由性交，或財產的不注意等，有時能够成爲道德的敗壞的產物——在一個嚴厲的一夫一妻制度和財產的不可侵犯已經被認爲必需的社會中；在別的時候，他卻也能夠成爲一個強壯的社會生物的較高道德的產物，這種社會生物並不爲他的社會需要來要求一個特別婦人的所有權也不要求特別生產和消費的方法的所有權。

#### (D) 道德的理想

無論如何，若是變更的社會情形和保守者，那就是說掌權階級的不動道德間的正在生長矛盾的，有生長不道德和表示假冒爲善與輕傲——這些都是和社會衝動的懦弱一同發生——的趨勢，那麼，他在興起和被掠奪的階級中必會引出其他不同的結果。他們的利益是和產生管理的道德的社會基礎在完全的仇恨中。他們並沒有最小的理由來接受他，可是有完全的

理由來反抗他。他們對於他的和治理社會的規則的仇隙的知覺越深，他們的道德的忿怒越就生長得快，也更會反對把舊傳說的道德當爲一種新的道德，他們要把他變成一個完全的社會的道德。所以在興起的階級中來了一種道德的理想，這種理想生長得越是強壯，他們獲得的勢力越會更多。並且在同一時間，像我們已經看見過的，同樣階級中的社會本能的勢力必會特別的被階級戰爭所發達，所以有了新道德觀念的激動，同樣的熱心也必會增加起來。於是那種在保守或墜落的階級中產生增加的不道德的進化，會在興起的階級中產生我們總稱爲倫理的思唯心論的狀態的團體，但是，我們切不可把他和哲理的唯心論互相混誤。那些興起的階級實在是偏重於哲學的唯物主義，當衰頹的階級覺得「真實」已經定了他們的死刑，他們只能希望神聖或論理的優越勢來救護他們的時候，是暫時的反對這種主義。

新道德理想的容積是什麼東西，總是常常的不很明白。他決不從理想家十分明白的社會生物的科學知識現露出來，但從一種很深的社會需要，激烈的嗜好和獲得現存以外及和他相反的事物的欲望中顯露出來。所以這種的道德理想也不過是在根本上些許純粹消極的

東西，乃是對於現在假冒爲善的反對。

當階級的規則已經存在的時候，管理的道德在那些明晰的階級仇隙已經形成的地方，預防了奴隸，不平等和掠奪的發生。所以在歷史時代中，那些興起階級的道德理想總是保存着同樣的形象，就是法蘭西革命總結的那幾個字，自由，平等，和友愛。看起來，好像這是根生在人類心腹中與時間和地位沒有關係的理想，也好像從他們原始就爲這樣的道德理想競爭是人類的工作一樣，更好像人類的進化是包含了漸漸走近這種繼續在他們面前發現的理想的趨勢。

但是如果更進調查得詳細點子，我們就曉得各種歷史的時代的道德的理想的一致不過是一種表面上的東西，並且在這後面還有很多社會宗旨的大差別，這都是在當時和社會情形的差別相符合的。

如果我們把基督教，法蘭西革命，社會民主國，現時比較一下，我們就會曉得大眾的自由和平等都依着他們對於財富和生產的態度而發生各種不同的意義。原始的基督徒，在他們爲

公共消費和相等區分的目的情形中要求財富的平等。在自由的下裏，他們以為從一切勞動中解放出來是那些不作苦工，不業紡織而且還快樂他們的生活田野中的工人的運氣。

法蘭西革命也是把平等當作財產權利的平等。他聲明私有財產是神聖的。對於他，真正的自由乃是在經濟生活中使用財產的自由，這都是依着最有利益的情形而定。

最後，社會民主國家就不信用私有財產，也不要求他的區分。他却要求他的社會化，並且他所力爭的平等乃是社會勞動的生產的一切相等的權利。

再者，他所要求的社會自由並不是任意生產和處置生產的方法的自由，乃是用勞動保險的機械和法則的最廣大的應用及那些能够工作的人們的集合來限制必需的勞動。用這種法則，那般不能自由而必須被社會管理的需用的勞動能够為大家減少至最低額，並且給與大家以充足的自由時間以為自由的美術和科學的活動，生活的自由享用。社會的自由——此地我們並不是說政治的——可以用必需勞動時期的最大可能的縮短來獲得：那就是社會民主國家意義中的自由。

我們可以曉得同樣的自由和平等的道德理想能够包括各種不同的社會理想。各國和各時的道德理想的外面的一致，無論如何，不是那種從超然世界拿到人類中來，和時間與地位沒有關係的道德律的結果，乃是這樣事實的結果：雖然有一切的社會差別，人類社會中的階級規則的主要大綱總常常是一樣的。

都是一樣的，一種新的道德理想不能僅僅的從階級仇恨而發生。甚至在那些保守的階級中，也許有很多和他們的階級在社會上僅僅的發達自由的責任而不發達階級的知覺的個人。有了這種東西，他們就有了很強壯的社會本能和美德，使他們忿恨一切的假冒爲善和輕傲，並且使用一種很大的智識來明白的告訴他們以社會需要和傳說的道德經典間的矛盾點。這種的個人也是不得不走到高舉新道德理想的地位上。但是這種新道德理想不會得着社會的勢力，都是看他能不能得着階級的理想而定。只有階級戰爭的動力就能在道德的理想上產生結果。因爲僅有階級戰爭能有發達社會的勢力使他能滿足發展得很高的生產法則的需要，但是自私自利的人們的單獨奮力就不能做到。只要道德理想能够實現到任何程

度，我們總可以用社會的改變來得着他。

我們直到現今都有一種特別的定數，那就道德理想決不會到來。當我們研究他的起原的時候，我們就能了解他。所謂道德的理想不過是欲望和企圖的複雜體，這些東西都是被對於現存實事的反對引了出來的。因為階級戰爭的動力是反對現存的東西和挑撥他們的為競爭興起的階級的勢力的集合的方法，所以他是推翻這種現存制度的有勢力的槓杆。但是那些代替舊者興起的新社會情形却不依着道德理想的形式，乃是從已有的物質情形，工業情形，自然的環境，現存社會的前人和鄰舍的天性而興起。

所以一個新社會是容易從他發生的那般人的道德理想分離，這種分離越很，道德上的忿恨就越不得我物質情形的知識聯絡。於是這種理想總是繼續的結果在非幻想上面；當他已經盡了他的歷史的義務和在老舊理想的破壞中做了一種衝動的工作以後，再證明自己為一種幻想。

我們已經看見保守階級中的道德理論和實事間的反對是如何的發生，便道德對於他們

成爲一種每人要求而沒有人實行，在我們的勢力的範圍以外的東西，只有超然能力能够使他實現。在這種地方，我們又看見在革命階級中，道德理論和實事間的一種不同的仇恨發生出來；社會進化產生的道德理想和事實間的仇恨。此地又是一樣，道德顯現出來像一種各人奮力爭鬪而沒有什麼人獲得的東西——實在是好像浮世物件的不能得到一樣。無疑的，一般道德主義者以爲道德有一個超凡的泉源並且以爲我們在地上的獸類生物是爲這種事負責任；我們只能遠遠的望着而不能得着他。

從這種高天的上面，道德是被歷史的唯物主義吸到地球上來了。我們和他的獸類的本原交際並且曉得他是人類社會中的改變是如何的他經過的改變所限制，被工業的發達所驅駛上去。道德的理想在這種純粹消極的本性中顯現像一種反對現存道德規則的東西，他的重要是被承認爲階級戰爭的動力，結合和供給革命階級的勢力的工具。同時，道德理想必會失去他引導我們的政策的權利。社會發達所要的政策是依賴明晰的物質條件，而不是道德理想。在較早的時代中，這些物質條件已經決定道德的欲望到某種程度，那些興起階級的社

會目的，但是大半都是無知覺的。或者如果一種有知覺的引導的社會知識已經得着了，像在十八世紀一樣，那麼，他的工作必定都是沒有統系和在社會目的底形成上不是一致的。

爲首革除道德理想成爲社會進化的領袖的原素的資格的东西就是唯物史觀，並還告訴我們把我們的社會目的從物質基礎的知識中演繹出來。這種東西也是爲首的告訴我們一條逃避的道路，如何使革命的事實不致到社會理想中來並且如何的免除幻想和不幸。我們不能免去他們，都是視我們用在社會生物的勢力和機能的運動和發達的定律中的觀察力的程度而定。

有了那種東西，道德理想在社會中的勢力，就不會被革去；這種勢力不過會僅僅被縮小到他的相當的面積去。像社會和道德的本能一樣，道德理想不是一種目的，乃是生活的社會競爭中的一種武器，或勢力；道德理想是爲階級戰爭的特別環境的一種特別武器。

甚至像無產階級中的階級戰爭的一種組織的社會民主國家也不能脫離道德理想而發生反對掠奪和階級規則的工作。但是這種理想在科學社會主義中沒有什麼可尋的東西，他

是社會生物的運動和發達的定律的科學的考察，目的是在曉得無產階級競爭的必需的目的和趨勢。

實在不錯，在社會主義中，學者是一種奮鬥者，並且沒有什麼人能夠用人工將他自己分為互相沒有關係的兩部分。所以甚至馬克思在他的科學的研究中，時常發現一種道德理想的勢力。可是他總時常的盡力將他拋棄在他所能到的地方。因為道德理想成為科學中的誤解的泉源，當他要使自己達到目的底時候。科學只和必需事實的承認有關係。自然他能夠走到預定一種需要的地方，但是這種勇敢僅僅的發生為研究需要物件的結果。他必須辭却發現那種不會被承認為狀態中的需要的「必需」。倫理學必須常常成為科學的一種目的；他必須研究道德的本能及理想，並且還要解釋他們；他也能够從他們獲得忠告，當作他所要到的目的底結果。科學的地位是在倫理學之上，他的結果是恰恰的有點道德或不道德為同需要是道德或不道德一樣。

却是一樣的，甚至在獲得和把科學知識變成明白的東西的事實上，道德都是不能脫離的。

新科學知識常常的包含得有那些已經長成固定習慣的傳說和深根的理念的顛倒。在包含有階級仇恨，新科學知識，尤其是社會情形的知識的社會並且還含有對於特別階級的利益的損失。發現與宣傳和那些掌權階級的利益相合的科學知識乃是和他們宣戰一樣的。他不但是假定一種知識的高級程度，並且假定對掌權階級宣佈獨立和宣戰的願意和能力，及一種在諸事之前的強壯道德知覺；強壯的社會本能，用熱度最高的欲望來宣佈幫助被逼迫的與起階級的真理和知識的努力。

但是甚至這種最後的欲望都有一種誤導的趨勢，如果他不得一個簡單的消極的部分，當一種否認治理觀念的勢力和戰爭對方的階級利益反對社會發達但是在他上面興起，和安放某種必須從社會研究中獲得的目的的阻礙。

雖然科學社會主義中的階級競爭的意識的目的已經從一種道德的變形為一種經濟的目的，他却沒有失去他的重要。因為那種被社會革新者視為道德理想的和他們不能得着的東西，已經為這種原因最後得着了經濟情形，我們可以第一次在世界歷史中承認那種理想為

經濟發達的一種必需的結果：階級的革除。這却不是一切職業差別的革除，也不是分工的革除，乃是一切社會差別和仇恨的革除——這些差別和仇恨都是生產方法中的私有財產發生，也是從物質生產的機能中的民族團體的鎖住而發生。生產的方法已經變成如此的多，使他們現在把私有財產的組織都破壞了。勞働的生產力已經生長得如此的大規模，現在一切的工人都能够有一定勞働時間的減少的可能。這些東西產生了革除的基礎，不是分工的革除，也不是職業的革除，乃是富人和窮人間，掠奪和被掠奪者，愚蠢和智慧者間的仇恨的革除。

同時，分工的制度是發展得很寬廣，他包括了數千年和家庭制度一塊兒居住的那塊地方。婦女也從家庭中釋放出來，被分工制度抓了進去，這種分工的範圍從前本是被男子單獨所操縱的東西。有了那種東西，兩性間的自然差別自然還是存在；他也能使許多的社會的差別，和他們所有的道德要求中的許多差別繼續的生存，但是他當然使那些從「婦女是為各人家庭的義務所限制而不能參入分工的招募」的事實上發生一切的差別從國家和社會中消滅。在這種意義中，我們不獨看見這個階級被那個階級所掠的事實的革除，並且還要看見婦女脫離

## 男子的管轄的實事。

並且同時，世界的貿易也獲得很大的面積，國際的經濟關係也成爲很密切的東西，現在我們已經爲生產方法代替私有財產，國民仇恨的克服，戰爭的末日，軍備的消除，和國家間的永久和平的可能性，設立基礎。

發生這些美麗的黃色的道德的理想是在什麼地方呢？並且他們是從清醒的經濟思量上獲得，不是從自由，平等與友愛真理，人道的道德，理想的瘋狂中得來的！

這些的觀望不是應當到來的。其情形的純粹希望，像我們所欲望而願意的，乃是必需和必來的情形的觀望。當然不限定是在絕對望的意義中，一種較高的勢力會在我們面前實現他自己，乃是在必需和不可逃避的意義中。一資本家，爲他們的利益來革命全體的經濟生活和一般發明家爲他們的欲望來改良工業，因爲那些工人要爲短期時間和較高的工資組織他們自己來抵抗資本階級和他的國家，是不可免的事情他因爲他們要獲得政治的權力和推翻資本家的管轄也是不可免的。社會主義是不可免的因爲階級爭鬪和無產階級者的得勝是不可免

的事實