

考茨基原著
董亦湘先生譯



倫理與唯物史觀

倫理與唯物史觀目次

譯者緒論

第一章 古代及基督教之倫理

第二章 中世紀啓蒙時代之倫理

第三章 康德的倫理

第一節 認識之批判

第二節 道德律

第三節 自由與必然

第四節 調和哲學

第四章 進化論之倫理

第一節 生存競爭

第二節 自動與智力

第三節 自我保存及生殖之本能

第四節 社會的本能

第五章 馬克司主義之倫理

第一節 唯物史觀之根據

第二節 人類社會之組織

(a) 技術的發達 (b) 生活之器械及方法 (c) 動物機體及社會機體

第三節 社會本能之強弱

(a) 言語 (b) 戰爭與財產

第四節 社會本能適用的範圍

(a) 世界主義 (b) 階級的分離

第五節 道德律之由來

(a) 習慣與風俗 (b) 生產方法及其上會建築 (c) 舊道德與新道德

目 道德理起

倫理與唯物史觀

德國考茨基 Kautsky 著 董亦湘譯

第一章 古代及基督教之倫理

哲學史上，倫理的問題，起於波斯戰爭之後。弱小的臘（希臘）民族之擊退大波斯專制主義，與日本之擊退俄國專制主義，有同樣的結果。二國均一躍而變為世界的強國，以管領其自己的海權，而握其沿海的通商權。現今日本的大工業，正在向着他的全社會發展，同樣，希臘和雅典，在波斯戰爭以後，成為當時世界商業底中心，商業的資本主義，流行於全體人民間，把「從來支配人類的關係，及規定人類的行為之一切舊思想，舊習慣」完全解除。各人自知其猝然移轉於新社會中——自然，凡愈適合於新社會狀態的則其在新社會中所處的地位愈高——在這個社會中，他完全棄掉古來傳襲的綱維，他知他自己是完全屬於他自己一切都很自由的。然各人雖在於這種似乎無秩序的社會，而覺得非但對於行為要有種種規矩準繩，並且以為其自己心的內心，存有制治他動作的一個指揮者，令他去判決善惡，及為善去惡。而這個指揮

者現出其至高的神祕不可思議的權力。他管理許多人的行爲，能判決善惡，非常敏捷，略無遲延而直陳其判詞，——然這個指揮者的性質是什麼，及他所下的判斷是根據着什麼，一經疑問，則這個居於各人方寸中的指揮者，以及其當然的和自信的判斷，遂爲世界上一切現象中所最不可解的現象。

所以我們知道，自從波斯戰爭以後，倫理學或人類行爲——道德律——上之神祕的指揮者之研究，成爲希臘哲學中的重要問題。以前的希臘哲學，是以自然哲學爲主體。他以研究及說明行於自然界的規律爲其自己的責務。至波斯戰爭以後，諸哲學家對於研究自然界的興趣，已逐漸冷淡了。人類或人類底倫理性，爲其研究底中心點。自是以後，自然哲學，已休想能够前進，種種自然科學從哲學中分離出來，於是古代哲學底種種進步，從人類底靈性及道德性之研究而來了。

詭辯學派 (Sophists) 素來輕視自然界底知識。而至蘇格拉底 (Socrates) 爲更甚，他以為對於那些草木上沒有可以研究到什麼東西，惟城市的人們，却是值得研究。及柏拉圖 (Plato) 且以自然哲學爲一種兒戲了。

然因此而哲學研究底方法變了。自然哲學，必須依據於自然界底觀察。至於研究人類的德性，却以觀察我們自己人格為最為確實的方法。感官易受錯誤，故別人可以欺蒙我們；但是我們由自己來觀察，自己那就沒有受欺的道理。所以惟人類自己所產生的知識，才可以認為正確的知識。

但非止哲學之主旨和方法改變，即哲學研究底目的（對象）也變了。自然哲學底目的，在研究因果間之必然的關係。他的觀察點，就是因果律（Causality）。倫理學則不然，以其所求的結果與目的而討論人類底意志與義務。所以他的觀察點，是在於目的觀（Teleology）。

這些新概念，於各派思想中，不能常常有同等的強度。

茲解釋我們心內的道德律之方法有兩種。

第一，以人類行為底明瞭的原動力，即幸福或快樂底追求，視為善惡底根據。在商品生產時代，即在個人的生產時代，各個人於外觀上從事於獨立生產，其幸福、快樂及其他所需的條件，都是屬於各個人底私事，所以道德律底基礎，也就奠立於各個人的幸福或快樂之上。如造成各個人底快樂，及增加各個人底幸福，即是善。生出與此相反的結果，即是惡。但是各人處各

人的環境，其所要求的善亦各異，怎樣能盡適其意呢？這是可以從一種事實來解釋，就是快樂與幸福，有許多種數。惡之所以起，是由於人選擇一種劣等的快樂或幸福，而放棄高等的快樂或幸福；或取一時目前的快樂幸福，而犧牲永久的快樂幸福。可知惡是起於無智識或沒有遠大的目光的。故伊壁鳩魯派（Epicurus）謂智的（精神）快樂，高尚於肉體的（物質）快樂，因為智的快樂是永久的，而且能給以純粹滿足的。他以為凝靜的快樂，比較活動的快樂，要偉大得許多。所以精神上的和平，他視為絕大的快樂。各種奢侈的過分的快樂，是他所屏斥的；各種自私自利的行爲，都謂之惡，因為尊敬、親愛、幫助鄰人以及我社會團體之般盛、福利，都是我自已利福所必需的要素，倘然我可知有自己，而一無顧忌，則這種福利，我也不能享受。

這倫理觀是何等的平易而明白，在那以感官所得的知識為實在而欲求其滿足，以人類生存僅僅為世界之一部分的人們裏面，這種倫理觀當然易為和洽，得到勝利。然這種倫理觀一面又不得不發生唯物的世界觀起來。希求個人底快樂或幸福的倫理觀——利己的倫理觀，——與唯物的世界觀，常相待而互相協助。而此唯物的世界觀與快樂說的倫理之結合，伊壁鳩魯（紀元前三四一——二七〇）說得最為完備。他的唯物的自然哲學，是直接以一種倫

理上的目的建設起來的

他以爲只有唯物的世界觀，能使我們除去從迷信更給以而生的恐怖，精神上底平安，如無精神上底平安，也就無所謂真的幸福之可得了。

第二，在別一方面，其反對此唯物論者，必排斥此倫理說，其不滿意於此倫理說者亦必不滿意於唯物論。而這種利己的倫理，卽爲追求個人底快樂之倫理，亦實給人以攻擊的好機會。第一，他對於道德律的發生，怎樣會不僅僅是一種忠告，而爲一種約束的勢力，一如爲善是屬於義務，及怎樣避去不合理的快樂，而選擇合理的快樂，不能爲明白的解釋。第二，道德律能於咄嗟之間判定善惡，無論怎樣總不覺得有什麼不同種類的快樂，或功利間的較量。第三，卽從廣義的解釋，也總不覺得有怎麼在快樂或利益可圖的場合，尙能感得道德的義務的，而在道德的義務之感中，亦未必能找得樂利。例如我們拒絕說謊之事，雖因而終身受輿論的攻擊，或甚至危其生命，自觸刑戮，不必有將來遙遠的快樂或幸福，去補償目前的憂悶與苦痛，然我一切不顧而爲之。此卽義務之感不帶有任何樂利之意味的緣故。

然這種反對論者，能以什麼方法去解釋此現象呢？雖然照他們自己的意見，有極富的解

釋，其實一無所當。因為他們不能用自然方法解釋道德律，於是他們堅信以為人類非但是個自然的生命，且是自然界以外的生命，人類的內部，有存着超自然的及非自然的勢力，人類的精神，是超自然的東西。從這種見解遂生出哲學上的惟心論 (Idealism) 及一神論 (Monotheism) 之倫理說，以成神的新信仰。

這種神之信仰，與古代多神教 (Polytheism) 全然不同；他所以異於多神教，非但由於神數底多寡；且使多神教變為一神教，這種神之信仰，亦不能發生。多神教本是要說明自然界之現象的。其神即為各種自然力之化身；不在自然以上，不在自然以外，而在自然以內，成為自然之一部分。然自然哲學進步之結果，除發見人之原因 (Personal Causation) 外，尚有其他的發見，神力底觀念逐漸的變為「法則」和「因果間必然的關係」之觀念。這些多神，即使在自然哲學中，尚能到處維持其傳說的存在於一時入，不過僅如一種超人，將不能有活動的勢力了。雖以伊壁鳩魯派屬唯物論，有惟神不死之說，不過其所謂神，已變為受動的旁觀者了。

雖「非唯物論者」的倫理學派之哲學——如柏拉圖為最足以代表此派的一人，其關於神祕方面之說，則以兼新柏拉圖派 (Neo-Platonism) 更加以極顯著的發展，其尤為有力者，

爲柏魯丁納斯 (Plotinus, 埃及之哲學家, 紀元後二〇四——二七)——也以爲無須以神去解釋自然, 他們對於神的說明, 亦與唯物論者相彷彿。他們一神之思想, 不是超於說明我們四圍的自然界之必要, 而是起於說明人的德性及靈性之必要。因此他們要假定一個靈的存在物 (Spiritual Being) 是立於自然以上, 自然以外, 所以他超出於時間空間, 爲一切道德底根原, 能支配衆人底動作。既以靈的存在物, 是尊貴的, 衆人是平常的及鄙俗的, 所以自然界是卑賤的, 惡劣的, 精神界反之, 當然是高尚的, 良善的了。人處於精神與物質兩界之間, 真是不幸。他一半是屬於動物, 一半是屬於神靈, 居於善與惡之間。但人亦能像上帝之管理自然一樣, 他的德性, 有控御自然及他肉體的願望的勢力。然人一日處於塵世, 任負擔其肉體之責, 則其最完全的幸福, 亦一日不能得到。惟脫離這種負擔以後, 他的精神歸於其本源 (神) 之時, 方可享受無限的幸福。

由是而知一神所演的動作, 與其在最初多神教中所演的動作, 大有分別。一神不是一外界的表現之人格化 (Personification) 而是人的靈性或理智之獨立存在的假定。人的靈性, 是單一的, 所以神性亦不能增多。此神性最完全的哲學的形式爲唯一的神, 他沒有別的職務,

惟說明道德律而已。他不像古代多神那樣有干涉全世界的職務，他的哲學家在因果底自然律中，假定了一種束縛的勢力，已是滿足了。

誠然，這種思想愈爲通俗，愈入於一般人所信仰的宗教中，則至高至廣的靈力，必愈帶着人性的色彩，愈分任人類的事件，從而古代的多神，也漸漸從暗地裏攙入。天神與聖人，爲介於神與人的中間者。但在這種通俗的形式之中，也以爲輕蔑自然是正當，人底道德性及靈性，有超自然的根源，對於超自然界底存在，給以明確的證明。

在柏拉圖及伊壁鳩魯兩個極端者的當中，還有許多介於其間者。其中最要者，爲斯多噶的哲學（Stoic Philosophy）創其說者爲齊諾（Zeno 紀元前三四一——二七〇）。斯多噶的哲學，亦與柏拉圖的哲學相同，攻擊那般「以個人底快樂主義或利己主義爲道德律所由來」的人。他認道德律爲居於個人之上，有極高的權力，能支配人類行爲，能使人類苦痛，憂鬱，而甚至於死。但斯多噶派亦有與柏拉圖不同的地方，他們以爲道德律全非超自然的東西，僅僅是自然的產物。道德底起原，是起於自然的知識，幸福之至是由於人依據自然而動作時，能順應宇宙的理性（Universal Reason）而來。所以要了解自然，及順應自然，則必須非常合理（非

常道德)非常願意去服從自然界的規律,不願自己的快樂與苦痛,這是賢者所取以達到幸福之路。但是他們所謂自然底研究,即道德底研究的方法。他們以道德的立足點解釋自然界的自身。斯多噶派倫理說之實際的結果,非幸福之是謀,而惟非薄快樂,及非薄世界上的榮華。這種蔑視浮世,自齊諾及伊壁鳩魯看起來,以為是最高尚的目的,為自己精神之平穩的狀態。此兩派相同的倫理說,都從求「凝靜」底必要而發生起來的。

斯多噶派的倫理說,居於柏拉圖及伊壁鳩魯之間,其宇宙觀,是適合於這兩者間的位置。斯多噶派固亦以自然界的說明很為重要,但是他們以為自然界是一神的唯物論之特別的一種,這種一神的唯物論,假設一種神的原力,便以為人類的精神,也是從他那里發生出來的。然這種「原力」就是「原火」(Original Fire),也正係一種物體,存於自然之中,不存於自然之外,精神雖比肉體底生存為獨久,然決非是終古不滅,到了後來,終要同歸於原火的。

斯多噶派的哲學,及柏拉圖派的哲學,到最後,都成為基督教底要素,遂以之征服伊壁鳩魯派的唯物論。伊壁鳩魯派的唯物論,僅能與一種社會階級以愜意,那種階級,以目前之事物為滿足,又以為於事物中可以尋出他的快樂與幸福,除此以外,不復有其他的需要了。

此派主義，一定要被「以世界是罪惡，世界上是充滿了苦痛的」一般人——卽式微的舊時的貴族階級，及被掠奪的下等階級——所攆斥，他們以爲若此以物質世界——經驗世界——爲唯一的世界，沒有破壞此種世界底一種全能的神聖權威，則在現世界中，現在和將來，均付絕望。及至治者階級，亦一旦於其下遭受挫折，也以爲現世界不能產生善，只能產生惡，於是快樂說的唯物論，不得不爲全社會所排斥。至此，或是爲斯多噶派而蔑視現世界，或是爲基督教徒而希望靈界底救世主，除了二者之外，沒有別的了。

然北方蠻人底侵入，來代替羅馬王國衰微的社會，以「殘留的羅馬舊社會所固有的生產制度和他們的人生觀」與彼「建立於馬爾克（Mork）共產團體上」及以「思想單純」而「快然自足其生活」的蠻民所組織之社會相結合，基督教又增一新要素，這種要素的結合，又產生一個奇異的新組織。

在一方面，基督教會，成爲結合新社會的綱維。他們「精神勝於物質」之思想，頗爲堅固，因一般基督教的僧侶，顯其才智，能去馴服日爾曼蠻人底強橫的勢力，而他們「精神勝於物質」之思想，又得以確立。自基督教徒看，來以爲這種物質所產生的蠻橫的勢力，是一切罪惡底根

原，使沒有精神上的統治和制馭；在別的方面，他們以精神是一切善的根本。

所以這種新社會的情形，祇所以助基督教去堅固其哲學的基礎，及其倫理之系統（主義）。但在別的方面，有一種娛樂之風及自信之念，在以前基督教勃興時所未有，現在則流行於社會了。即在基督教的僧侶中，也有不復以這個世界爲苦惱的世界，即實行快樂主義的；自然，他們的快樂主義，是劣等的形式，決不能像古代伊壁鳩魯底哲學一樣。雖然，一般基督教的僧侶，總不得不堅持基督教的倫理，他們不再以此爲是自己道德感情底表現，而僅僅爲維持教規，統御人民的方法。且有種種事物，致他們勢不得不愈加去承認此倫理系統之哲學根據，即爲在物質質界以上的精神獨，立且爲精神支配。所以這種新社會的情形，在一方面，有物質的倫理主義底傾向，在他方面，又有堅持基督教傳說的倫理的種種理由。從此而起出二重道德（*Double Morality*），爲後來基督教底特性，二重道德，即在公認倫理主義中，止有一部分是入底道德情及道德意志之表現，因而也止有一部分是支配我們的行爲者。換言之，即假偽的道德，竟成爲確乎不拔的社會的組織，而在基督教之下爲最盛。

自此以後，宗教與倫理，成爲合一而不可區分的了。以原來的順序而言，道德律是新神底

合理的創造者，但基督教以為神是道德律的創造者。沒有神的信仰，沒有宗教的信仰，就是沒有道德。各種倫理學的問題，都成為神學的問題。所以社會不平底根本的惟一形式是由於道德的不平，道德不平之感，即是現社會組織不道德之感，而全社會的反抗運動，都是始於神學的批評。又，教會寺院，為當時階級政治底第一手段，而羅馬僧侶為中世紀最惡的誅求無厭者，所以對於苛政暴征的反抗，都是先影響於教會。

雖在文藝復興以後，哲學的思想，又重新勃興起來，但倫理學的問題，低回於神學問題上者，為時尚久。

第二章 中世紀啓蒙時代之倫理

文藝復興以後，復引起研究自然的興趣，而哲學亦因以復盛，自茲以還，迄十八世紀，所謂哲學，都變為自然哲學，所以我們對於世界智識，亦從此而遠勝於古代。當時諸學者，大都是根據於中世紀阿拉伯人（Arabs）底超過希臘人（Greeks）的自然科學而闡發者。這個發展的大趨勢，的確為斯賓諾莎（Spinoza—1632-1677）底學說所釀成的。

這些思想家以倫理學為不甚重要，不過是附屬於自然科學，而為自然科學中的一部分。

但是當十八世紀，歐洲西部資本主義發達得最快的時候，倫理又起而為最重要的問題，這是和波斯戰爭以後，希臘因經濟上的提醒而引起倫理問題，為同一情況。用近代語講起來，就是「去重新估定一切價值」，從而對於一切道德基礎及本質，引起熱心的思索與研究。同時又有關於新的生產方法之性質，也起出熱心的研究。於是即有與倫理學同時發現者，為古代所未嘗知道的一種新科學，這種新科學，是資本家生產制度底特殊的產兒，用以研究其生產制度者——『經濟學(Political Economy)』

在再興的倫理學中，我們看見有三派思想，即反對唯物論者——傳統的基督教——唯物論者，及介於二者間的折衷派，三者各不相下，與古代柏拉圖派，伊壁鳩魯派，斯多噶派三學系，相並而行。新興的有產階級，——至少為其中進步分子，尤其是他們的才智者，——享有實際底生活歡娛，懷抱着樂天主義，他們自己覺得有充分的力量，能公然脫離「為從來基督教所強迫其服從的一切假偽圈套。」當時新興的有產階級，雖尚有不少艱困，然他們以為將來真實的好處，是屬於他們，所以他們確信自己能够改變現在苦惱的世界，到一個極樂的自由天國，使人人都可隨着各人自己的心之所好而行。他們的思想家，以為現實世界及人類自然

的衝動上，都是衆善底胚胎，而絕無罪惡底因緣。這種新思潮，非但於有產階級中的進步分子，有表示感謝的同意，即使宮廷底貴族中，也是一樣。因為那時候宮廷底貴族，已掌握一國底全權，他們底快樂生活，和一般庶民的生活全相隔絕，即對於基督教種種假偽的圈套，亦覺得儘可棄置而無所顧忌於其心。他們視庶民及農民爲下等生命，對於他們底哲學，全然不能了解，所以他們可以自由發展其哲學，不怕有什麼東西——基督教與其倫理——去搖動其自己之統治機關。

· 新人生觀及新倫理觀的狀況，在法國是發達得最強盛。所以這種新學說，在法國爲發表得最顯明而最有力。但是在啓蒙時代，拉米脫利 (Lametric 1709—1751) 霍爾巴哈 (Holbach 1723—1789) 海爾威蘇士 (Helvetius 1715—1771) 底哲學，與古代伊壁鳩魯派相似，其利己的倫理，功利的倫理，或快樂的倫理，與唯物論的宇宙觀爲倫理的密切接合。我們從經驗所得到的世界，是爲我們所可考察的唯一的。世界。這個新伊壁鳩魯派，與古代的伊壁鳩魯派，其來因相同，所以其所得的結果，也是一樣。但是他們有一個完全不同性質的特點。舊伊壁鳩魯派，對於傳襲的宗教觀念，是不起反對，而只知道怎樣去與他們調和。他並非是革命家的

理想，且不主張宣戰，不過要求沈靜的逸樂。和他比起來，倒是當時柏拉圖派底觀念論（唯心論）及有神論，還可以算是顛覆舊思想的學說，是一個不平階級的學說。

至於啓蒙時代底哲學則不然。他雖然不無守舊的色彩，不無崇尚逸樂的氣息，而有合於「藉着現存的專制制度以保持其地位，生活的一般貴族」之需要。但是他的主要部分的學說，純係有產階級中聰明強幹，勇往直前的分子底學說。這種學說，給他們以革命的特性。他們與傳承的宗教及倫理學，居於絕端反對的地位，而有產階級底勢力及階級的意識（階級的自覺）也漸漸增長起來，他們因而得到一種戰爭的概念——這種概念，自舊伊壁鳩魯派觀之，是非常驚疑，——這個宣戰，是爲新理想而戰的，是爲反對教士暴君而戰的。

照法國唯物論者之說，謂道德觀念的性質和方式，及道德感情的程度，是決定於人類生活底狀況，而尤其決定於國家組織及教育。雖人之決定其行爲，往往易涉於自私自利，然而社會的組織，果能使個人的利益，與社會的利益互相一致，個人的感情，合於公共的福利，則這種自利心能變爲社會的公益心。真正的道德，有包含着「顧全公共福利」的意義，凡是全體的安甯，能同時增進個人底利益，個人不損害其全體的福利，亦決無損於其自己的安甯，能如是，真

道德就會興起了，

至個人的利益及社會的利益間所起的衝突，則畢竟由於我們不能明瞭人類久遠的利益，而是昧於建設好政府好社會及好教育之故。所以要建設幸福和道德在一個永久堅固的基礎之上，只有除去這種「蒙昧」去尋出國家社會及教育之合理的一個形體而後可。故我們述及法國底唯物論，即以「其聲稱現存的國家，是不道德的原因」為其革命的要素。他雖以這種理論而超過伊壁鳩魯之說，然亦因此而自弱其倫理學上的地位。

因為要建設新道德王國（Empire of Virtue）不是僅僅去發見最善的社會國家之形體，就算了事，且要反抗及推倒種種現存的權力。這事非有極大的道德熱誠不辦，然而在這個現今極惡的社會裏，道德性的生長，橫被堵塞，則所謂道德的熱誠，從何處得來呢？要建造最高的社會起來，則是否在現社會已經要有道德性存在呢？在這個道德的社會實現以前，於我們身心上是否先要有道德性存在呢？道德觀念（道德理想）又是不是從罪惡的世界裏所可發生出來的呢？

對於這些疑問，（我）不能得到滿意的解答。在十八世紀英國人對於道德律的解釋，和法

國人有霄壤之別。自從十六世紀宗教改革以後，英國人頗爲膽怯，懲前毖後，遂取與英國從來歷史上同一的步調，而漸趨於調和的態度。英國居於島國的地位，在這時期，是最適宜於經濟的發達。於十七十八世紀之時，他們爲着殖民政策的緣故，而發見航海的路線，是即爲達到富強的捷徑。又英國惟其是島國，故於大陸上各種戰爭的蹂躪及災難，全行避免，而這些戰爭，在歐洲大陸上是致於財窮力盡的。英國的財富，當十七及十八世紀之時，甲於歐洲任何各國，所以關於經濟的情形，英爲各國之冠。但是英國各種新社會階級，新階級反對，以及新社會問題，雖較他國爲發生得最早；然階級的自覺，尙屬幼稚，只能幽囚深錮於舊思想方深底牢耐中，所以階級反對，還是現出未發展的形式。因之在這個國內，其最後的及最決心的階級戰爭，還不能立即爆發起來，對於舊階級也不能有決心推翻，因爲那班舊階級，尙繼續掌握無限的統治權，其在隣近各國，亦尙占極高的權力。新階級因爲在社會裏還沒有知道其自己的地位，所以對於政治，仍不能取而代之，且亦不敢，只能去發見各種傳襲的舊關係與自己間的接觸點，而擁護自己的地位。

所以爲經濟發達之先鋒的國家，一定喜歡一時姑息的調和，而不欲爲急激的解決，這好

像是社會發展底公例。

例如在中古時代，法蘭西與意大利共為歐洲經濟發展底先河。所以法國起初漸漸與教王政治起衝突——法國政府，首先起來反叛羅馬教王。但是，他們不過着了先鞭罷咧，却沒有建設一個全然新樣的國民的教會，只是強迫教王和解，為多少的讓步就算數了，這種讓步的和解，竟直到於今，惟中間稍有間斷而已。在別方面，其反對教王政治最激烈的，為經濟發展上最退步的兩個國，一為蘇格蘭（Scotland），一為瑞典（Sweden）。

自宗教改革以後，法國及意大利底經濟墮落，而英國及蘇格蘭代之而盛，為經濟發達底前驅，這兩國對於他們階級戰爭的解決，亦取調和的形式。在十七世紀，因為英國資本勢力底進步非常迅速，且早於各國，於是這種資本，與當時封建貴族起出戰爭，不過到後來仍歸於調和解決，且可為一個事實之釋明，即英國在現時，他封建的大地主制，還甚於歐洲任何一國，——惟奧大利匈牙利（Austro-Hungary）除外。照同理，英國因急激的經濟發展，而有產階級與平民勞動階級底階級鬥爭，先爆發於英而播之於世界各國。這種階級戰爭傳播的時候，即在於無產階級及有產階級，都還沒有脫却小資產階級的思想之時，在那時許多批評家，甚至

稱爲頭腦最明晰的批評家，也混視二階級爲一個資產階級；那時有充分的自覺的勞動階級和爲全權政治之統治者，而具有絕大勢力之產業資本家，都沒有出現。因此這兩個階級的鬥爭，爲時極短，而終至於調和解決，以致到了後來，英國有產階級底權勢，比較其他用近代的生產方法之國家，要無限制得許多。

這種法則的效果，和別種法則的效果一樣，受不良的副因，他就要妨礙，受良好的副因，一定能够促進。但是這個法則，無論遇如何情形，終是有驗，如對於普通一般人之誤解唯物史觀，以爲一個國家，於經濟發達上，既爲了先導，則後來極劇烈的階級戰爭一定亦先現於其國內，於此，我們就可以用這個法則去辭而闕之了。

英國自十六世紀以後，調和妥協底精神，有把持全國之勢，即唯物論與無神論，以及倫理學，亦莫不帶有此種精神之色彩。新興的民主階級，對於統治權力——獨立於有產階級以外，而與朝廷貴族，及國立教會之依屬於封建的貴族制——的戰鬥，發始於英國，先於法國約百有餘年，那時還沒有一個人能脫離基督教的思想。在法國對於反對國教的戰爭，變爲基督教與無神論的唯物主義二者間的戰爭，使這種戰爭而在英國，則僅僅變成民主教會與國立教

會二者間的小小鬥爭。在法國底啓蒙時代，其一般智識階級，及各種階級的人，都有唯物論者及無神論者底思想，使這種啓蒙時代而在於英國，則英國底智識階級，一定能於唯物論及基督教之間，想出一個調和的解決。自然，英國的首唱唯物論者，當推霍布士（Thomas Hobbes 1588-1679），而對於倫理問題上的思想家，自然也發現於英國，他們底毅力，比較法國最有毅力的人，如孟特維爾（Mandeville 1670-1733），他以爲道德是屈服勞動者的一個統治機關，他又以爲罪惡是全社會善良底根源，亦有過之無不及。但是這種理想，於大多數人思想上，不會發生何等影響。而基督教的思想，依然爲穩健中正之表徵，其「避去與一般社會起衝突之學者」，多貌爲穩健中正，雖非盡出於真意，然也以爲是他們學者底分內事。

所以英國人對於唯物論的倫理學，還非常懷疑，因爲這派倫理學，以爲道德律是依據個人的自愛或快樂及利益而發生的。新興的有產階級中的智識分子，自然是以爲道德律如一種自然現象，但他們覺得道德律底強制力，不能夠以簡單的功利的思想來解釋，且以爲唯物論底組織，太出於人爲，以致把道德底命令，與功利心底動機聯合起來，——想不到功利之念，可爲道德命令底一個原動力。故他們對於人類的同情心與利己心，分別得很好，謂道德心（

道德感覺）能令人去謀同類的幸福。這派學說，在蘇格蘭，最著名的代表者赫希生（Hutcheson 1694-1747）而後，首推經濟學家亞丹斯密（Adam Smith 1723-1790）在他底二大名著中，研究人類底動作，有兩種主要的根源。其第一種著作爲道德情感論（Theory of Moral Sentiments），出版於一七五九年，書中推論同情心爲人類社會最重要的樞紐。其第二種著作，就是原富（Wealth of Nations 按此書嚴復已譯成中文）論利己心——卽個人底物質的利益——乃人類行爲底原動力。這書在一七七六年發行的，但是其間主要的原理，他已於一七五二及一七五三年在格拉司哥（Glasgow）講演過了。他底利己主義及同情說，不是互相詆排，而是互相補充的。

倘然英國人把利己主義及道德心立於對峙的地位，則其達到柏拉圖派及基督教派的路上去，較接近於唯物論者。然二者意見，頗有違異。因爲照基督教之說，人類底罪惡由於天性；從柏拉圖而論，人類自然的衝動，就是人類罪惡底根源；然照十八世紀英國學派之說，雖亦以道德心當然爲反對利己心，但他們以爲道德心亦是一種自然衝動。由他們看來，確不以利己心爲惡，而以利己心爲完全正當的衝動，如同同情心一樣爲社會福利所必需的。所以他們以爲

道德心是與人類底其他感官爲同一的感覺，可以謂之爲第六感覺。

但是這種假定——就是英國人對於「人類底特殊感覺（道德感覺）」是從什麼地方來的一個疑問，竟是沒有解答，正和法國唯物論者對於難題，避之又久，不能釋明一樣。他只能說這種感覺是由自然所賦予人的。這個說法，對於信從宇宙之創造者的人，固然是以爲滿意的，然這種創造說，終不能充分解釋這個假定。

因倫理學研究底進步，這個問題的情形得以明白。法國的學派，和英國的學派一樣，對於道德感情及道德思想之心理的與歷史的解釋，貢獻之功，已不在小。惟他們對於「道德性是經驗的原因所產生的結果」一層，都沒有很明確的解釋。所以英國學派當更進一步，探求道德感之原因，又法國學派亦當更進一步，闡明道德理想之原因。

但事物底進步，不能一直線的向前進行，中間一定要有許多抵觸。故關於以後倫理學底哲學的第二步，就立於與此相反的地位。這種哲學（指康德哲學）要勝過從前支配於一般自然法則之下的倫理，而不去研究人類底倫理的性質，自然要達到與此全然相反的結論。

所謂第二步的哲學，由德國底康德（Kant 1724-1804）起而得成立。近來有些人大聲疾

呼說：『返於康德！』其實這些人真有意於康德的倫理，則不如說「返於柏拉圖」為更好了。

第二章 康德底倫理

第一節 認識底批判

康德與唯物論者取同一的根據，承認外界底真實，而以為一切認識（知識）底出發點，是在於感官底經驗。但是我們從經驗所得的知識，有兩部分，一部分是經過我們感覺的印象而組織起來的，一部分是由於我們心智的能力所組成的；換句話說，就是我們世界的認識，非但依外物的性質而定，並且依我們自己的認識機關的性質而定。所以要求得一個真的知識，則我們從事於自己智力之研究，與從事於外物之研究，都為一樣的要緊。但是從事於第一種的攷察，是哲學——就是科學的科學——底責務。

這個理論，都包含於唯物論者底書中，而除了最後的一句——科學的科學——以外，也都為從前的唯物論者所說過了。在馬克司以前，有關於唯物史觀（概念）的許多話，亦已有人講過，不過未能成熟而已。如康德確是始以這種概念為他全部學說底基礎。哲學自經過康德之後，就變為科學的科學，哲學的責任，不是去說明某一派的哲理，而是用認識的批判，想怎

樣以哲理去推究認識之過程及有組織的思致法。

但康德尚不以此爲足，一意孤往，其認識之研究，爲其哲學上深邃的造詣，却又爲其哲學上墮落之處。

我們感覺的經驗，不能使我們知道世界（外物）的本身，只能知道我們所可知的，及世界（外物）所給我們知道的之世界（外物），因爲我們各人的認識機關，各有特殊的構造的緣故，所以世界（外物）的本身，與顯現於我們面前的世界（外物），是大有分別。康德分別現象的世界，（外觀界），及本體的世界，（事物本身之世界，可想界）。這種本體的世界，因爲他超出於我們經驗之外，決非我們所可得而知道的，所以現在不必去討論他，或者也可以當他爲一種方法，去表明下面的事實：就是，我們底世界智識，是往往爲我們智力機關的性質上所制限，這種世界知識，是相對的，也只能相對的眞確，而不能有絕對的眞確，且不是一個究竟的完全的知識，不過是一種無限的認識過程（卽無限的進步）而已。

但是康德不以此爲滿意。他渴想去一窺這個不可思議的，難探索的萬物本體的世界，藉此至少得到這個世界的一個大概情形。

康德且謂關於這世界，有許多極明晰的事物。他以為要達到他的路，是在於我們思想力底批判裏面。

這種思想力的批判所由來，在於脫離感官上外來的經驗，而必深達於先經驗而存在之先天的認識及觀念之形式，這種形式，原來是含納於我們的感性內的。康德於此，發見對於時間上空間上的主觀性（Ideality，此字可譯為觀念性，或可譯為唯心的性質，茲從日譯。）照他說來，時間與空間，不是從經驗而得的概念，僅僅是潛存於我們認識機關以內的外界概念之形式。所以我們也只能於時間空間概念之形式下去認識外界。然苟或出於我們認識機關之外，怕就沒有什麼時間空間了。故康德於此全然不可知的本體界（萬物本身的世界）下一分明的說明，謂為是無時間無空間的。

這種邏輯的發達，為人類心智上最有膽力的成功，這是無容疑的。但這不是說，這是完全無缺的說素，絕沒有可以批駁的地方。反之，有許多地方可以反對，並且事實上也已經有過極重大的反對。所以這種時間空間的主觀性之假定，在康德派學說中，竟有陷於不可避免的矛盾。

我們空間時間的概念誠然是爲我們的認識機關之構造所限制的，但是我們應該去想一個確當的說法，謂只有於宇宙間相關聯的各種事物，可以爲我們所認識，亦惟有這些事物的性質，始能於我們認識機關內，喚起時間空間的概念來。所以時間空間的主觀性所包含的物本身，與我們智力的制限（範圍）二者廣狹正適如其量。

假如沒有空間時間的概念之形式的一種東西，則他的種種關係，決非我們智識所可知道的，——就使他是確然存在，我們也不得而知；這是和過紫色的及過赤色的光線一樣，非我們視察力所能感得的。

但是這種說法，絕不是康德底意思。因爲我們的認識機關，只有依時空的形式才能去認識外界；而康德則以爲惟在認識機關裏面才能尋得出時空的形式，且這個時間空間，在實在世界裏，沒有別種事物關係和他能符合。在他所著的『一切未來玄學之導言』一書內，他以色的概念來比較空間的概念。這種比較，在我們看起來是非常容易，其所證明的，決非是康德所要證明的。如硃砂，我看來是以爲紅的，這確是爲我視覺機關的特性所局限的。一脫離視覺，就不復有色了。凡所顯現於我的東西——如色，是起於我的視覺所感得的一種以太（Äther）

的波動。常人將以爲這些波動，就是色的本體了，其實決非是色的本體，所以我們視察力，不是能夠看見事物本體的，而是只看見非事物本體的，不是認識的能力，只是幻覺的能力。

但是當幾種顏色合在一起，要去辨別彼等的時候，則又爲別一問題。彼等中的各色，是起於各種不同的長度之以太的波動。各種不同的以太波動之長短，就是各種顏色的區別。這些辨別，不在我們底視覺機關，而是根據於外界而來。我底視覺機關，只有使我們對於某種形式——如色——知所區別之一種作用而已。因爲這種區別，是一種認識，所以彼是一種真的智識之權力，而非爲想像。這些分別，是不僅屬於外觀。如我看見綠的紅的和白的，於我底視覺機關上，固然確有彼底根據。但是所以生出綠色紅色底差別來，却全在於我們以外的事物，就是外界事物間的真實差異。

又，我們視覺機關的特性，只能因感官以認識以太的運動。要用這機關來和此外的外界交通是不能够的。

這不特個體的視覺機關是這樣，就是我們知力機關底全部也沒有不是這樣。我底知力機關（或認識機關，或認識力），只能給我以時間空間的概念，就是詔示我以各種事物的關

係，這些事物之關係，在我腦筋裏面能引起時間空間的概念來的。而對於別種東西的印象，即或有之，彼等（知識機關）也不會起出動作。且我所具的知識機關，更能於特別途徑裏，得到這些東西的印象。所以時間空間的範疇，實以我底認識關機之構造為基礎。

但是一切事物本身底關係和區別，藉各個人的時空概念而表示之，我們所見各種不同的事物，如大小，遠近及遲速等，這些事物本身底關係和區別，是屬於外界之現實的關係和區別，且決非為我底認識機關的性質所限定的。

縱使我們不在認識單獨的事物本體之地位，縱使我們底認識機關，是愚昧無知的，然我們也能够於種種事物間去認識真正的區別。縱使我們對於這些區別的概念，不過由外表（現象）轉輸而來，然而這些區別，決非僅止於外表，雖他們存在於我們之外，然在某種形式上，終能為我們所認識。

康德底意見，在別一方面，他以為非僅時間與空間是概念之形式，且對於現象的種種時間和空間的區別，也是完全發生於我們腦筋裏的，而都不是真實的。假使其言果確，那麼，時間空間不同的形式之一切現象，純乎出於我底腦筋裏了。於是我們自身以外的世界，竟絕不

能知道彼的存在，即使彼存在，也絕對不能知道。倘然有我們自身以外的世界存在，那麼，因為有時間的空間的主觀性的緣故，我們認識機關，也就不是一個不完整的和片面的器械，而是排斥純乎外界的認識之一種完全的器械了。當然，這種器械，與我們所稱認識機關，是十分不相當。

康德對於柏克雷(Berkeley)之神秘的唯心論，攻擊得非常厲害，他想以他底批評的唯心論，去代替其神秘的唯心論。然他底批評主義，業已變換，取銷他自己以真實世界僅得之於經驗的主張。所以神秘主義，於一方面雖被斥，而他方面則找得一寬闊而不閉的得勝門，唱凱旋之歌而進去了。

第二節 道德律

康德以為世界確存在於我們以外，而不僅僅存在於我們腦筋裏面，關於世界的知識，是僅由於經驗而得到的，這是康德學說所假定的出發點。他的哲學，是關於經驗的條件之研究，及我們知識範圍之研究。但是這種研究，致他成為超越這個限度，及發見不可理會的世界的一種原動力，他因以確知這種不可理會的世界，與現象的世界，是有極不同的性質，因為他完

全是沒有空間沒有時間的，所以就完全沒有原因了。

但是爲什麼緣故，因力求超過認識範圍，就會失掉他穩固的立足地呢？因爲經他一超過這個範圍，則既出於此，必入於彼，自陷於矛盾，而取銷他自己的一切前說，這個立足地，也就不是一個邏輯的立足地了。這是自有他歷史上的根據（原由），使他不能不覺得有一個超出於感覺世界的假定之必要——是使他一定可以滿足的一個必要。

使在十八世紀，法國比較英國，要落後一百年，則德國比較法國，也要落後一百年。使當時英國的有產階級，因爲早已脫離了建於宗教的基礎上的封建制度與其教會之束縛，則如法蘭西那樣的唯物主義，在他們是沒有必要的了，而德國的有產階級則在那時還沒有多大的勢力去和國家及教會開戰，所以他們拒絕唯物主義，則殊有點躊躇。在十八世紀這種唯物主義之流入德國，和俄國之染着唯物主義一樣，不爲反抗的哲學，而是快樂的哲學，這種形式，是適合於開明專制之需要的。且這種唯物主義，是發生於王家或貴族，與頑固的舊教足相並存的。然在有產階級裏，就是最有膽量而最富獨立性的先鋒隊，也還依然保守基督教信仰之殘物，如循舊例而不能自爲解脫。

這樣，英國哲學底胎息，自然可以從德國哲學家那里看出來了。其實，康德亦受英國哲學底極大影響。在康德著作中，曾否對於十八世紀法國唯物主義者有所敘述，我現在殊不能記憶起來。但他對於十七十八兩世紀的英人如洛克（Locke）謙謨（Hume）柏克雷（Berkeley）及必烈士雷（Priestley）諸人底學說，確是常常援引的。

但是德國與英國的哲學，有極大的分別，英國哲學是於實際問題底大發展大競爭之間產生出來的，所以英國人全體的智慧常囿於實際的問題。英國人的哲學也就完全為實際的思潮所支配了。所以他們許多哲學家，對於哲學本身底造詣倒不如對於經濟學、政治學，及自然科學造詣為深了。

至於德國底許多思想家則不然，皆聚精會神於精深玄妙的哲理，而不趨於實際上的問題；因為實際上的問題是有礙於他們這種的研究的。任這點，其他各國的人都莫與有相似的。這不是由於德國人的性質，而由於當時的環境，在十七十八世紀的時候，意大利、法蘭西、荷蘭及英倫都已經有精深的哲學思想家，而德國則竟沒有。及三十年戰爭以後，德國政治生涯非常鎮靜，於是肇開日耳曼底哲學，這正像於一八四八年以後，發生反動時期，而馬克司底資本

論 (Cakral) 亦從此而問世。

康德對於英國人雖表同情，但於他們的哲學裏面，他却沒有尋出滿意的東西來，所以他對於英國底哲學的批評，正和他對於唯物主義的批評一樣。

由康德觀之，此二者的倫理學，確有不得不被攻擊的弱點。他以爲要強把道德律去與現象界結必然的關聯，是不可能的事；就是說，道德律和現象界，是不能相關聯的。誠然要解釋道德律，必須排去「爲因果間必然的關鎖所支配之分表的（現象的）世界」，而設定「一個無空間無時間之純粹精神的世界」，就是「一個自由的世界」。且康德幼時受了信神的教，所以他宗教的情感，迫他不得不承認在世界內有上帝及精神不滅（靈魂不死）的可能性。

康德既已認許上帝及精神不滅，是完全屬於我們經驗世界之外，所以他不得不去替他們覺得一個「超越」於經驗的世界起來，而這種沒有空間時間的本體界（萬物本身的世界），即完全符合於他所要求的。

康德於道德律裏面，得到一個最好的證據，去證明在這個「超越」經驗的世界裏，有上帝及精神不滅的存在。所以我們覺得他和柏拉圖一樣主張，一面排斥唯物論者底解釋，而一面

崇信精神的世界兩說互相翼助，一以攻人，一以却攻，以堅其壁壘。

但是康德怎樣能夠去進窺這個精神世界呢？康德只能依「純粹理性的批判」去窺察她。他說這是沒有空間時間的世界。這個沒有空間的世界，可以涵蓋一切。對於這層，康德亦曾有一個意見。

這個不可想會的萬物本身的世界，至少有一部分終可以直接知道，就是一個物對於自己的一個本身終能了解。康德以為「這就是人底人格。」我自己既是一個現象，同時又是一個物底本身。我底純粹理性，就是一個物底本身。我惟其為感覺世界的一部分。是要服從因果之關聯的，所以就是服從必然的；我惟其為一個物底本身，所以是自由的，就是我底一切動作，不是為感覺世界底種種原因所規定，而為我本身以內的道德律所規定的，這種道德律全由純粹理性所產生，他不是命令我「汝必為」(Thou must) 而命令我「汝當為」(Thou shalt)。倘然不與道德律符合，就果錯的，不違異道德律就是對的。

人底道德自由，確是一個極錯綜的事情。他與空間時間的主觀性一樣要發生種種矛盾。因為這種道德自由，是在「屬於現象界」之種種行為上所表現的，不過這些行為，落於因果的

關聯而成爲必然的。所以同一行爲，於同時既爲自由，又爲必然。復次，道德自由，固從無時間的可想界而來，而因果則不然，往往於一固定時間中發現。因此發生於同一固定時間內之行爲，既有時間的原因，同時也有無時間的原因。

然這種道德律——自萬物之本體界（可想界），從事於擴充發揮，以表達之於現象界（感覺界）而發生道德律，復使現象界，從屬之於道德律自身——究竟是什麼東西？他既然從可想界所產生，則他底判決的根據，只能在於純粹理性之方面。他一定是純粹的法式的性質，因爲他和種種感覺界，永遠是脫離關係，這種感覺界，是包含着因果的一種關係，及規定意志而致意志失去自由的一種根據。

在康德「實踐理性批判」裏，他說：「然在道德律中，除道德律本題以外，只有立法的根本方式。所以這樣立法的根本方式，就包含於吾人行爲的範圍之中者言之，確是能制成一種規定自由意志的基礎之唯一的東西。

他從此推出純粹實踐理性的根本法律。就是：

「你的意志行爲底規範，常成爲普遍立法底原則，而你的行爲，當按照着這個原則。」

這個原則，決非新創。是從古代的「汝之所欲，施之於人」（推己及人）一句格言來的。而康德就把他譯成哲學上的語調。不過以這種格言而成爲一個本體界的啓示，確是新創的事；這種啓示對於哲學上觀察的最大用處，可以作爲一種原則，這種原則，非但可以適用到人類，「並且可以適用到一切有理性，有意志的有限生物，更包括着最高智識的無限存在物而亦能適用。」

可惜，因爲這種根本原則要適用到最高智識，所以對於這種原則的證明，終要流露出許多缺點來。這種根本原則，應當「與關於感覺世界的各種條件脫離關係，」但這句話，言之非艱，而行之惟艱。這是和抽氣機一樣，要抽得一個完全真空，是不可能的，因爲無論如何精密，終有點空氣留在裏面，不過我們以爲沒有罷了；所以我們要執持一個思想，與關於感覺世界的各種條件，脫離關係，亦是一同樣的理由，決辦不到的。就是道復律也逃不出這個命運。

道德律業已將屬於感覺世界的種種條件，兼容而并包。所以他自身不是一個「純粹意志」的規律，不過是當我與我底同類接觸時所支配我底意志之規律。他底假定如是；但是我則以無這些現象，莫不由於感覺界而來。

然道德律的概念仍進而假定之，謂「你的意志行爲底規範，常成爲普遍立法底原則，而你的行爲，當按照着這個原則。」這是非但對人人說的，並且希望人人在各自特殊狀態中，照他們當做的去做。他們自己的行爲，一如道德律之所命令。且非但對於社會，就是對於社會上種種條件之各異的，法式，以爲都可以按照着道德律而行。

其實這種社會希望，是康德「實踐理性」的根據，他復以此而決定他底沒有時間空間的道德律。在他底「實踐理性批判」裏面，自露其真相，對於從快樂而推演底道德律之說，攻擊得非常厲害。他說：

「所可怪者，一般有智慧的人，都想以要求幸福的願望，爲普遍的實踐法則，其意以爲這種願望是普遍的，所以就好算是規範，因此而人人都可以願望去決定他底意志。」

「果如此說，則於其他情形中，自然界的普遍法則，固然可使各種事物得以調和，而在此則適然相反。倘然我們以普遍法則賦與這種規範（方針），那麼，就要陷於絕端的不能得調和，且破壞這種規範及其目的。因爲各人有各人的目的，（私人之福利）不能人人有同一的目的，即使偶然有與他人之自私目的相同，實不足以爲法則，因爲這種是偶然的例外，是無目的

的，不能一定包含於普遍律之內（後略）』

所以快樂不可當爲規範，因爲彼要起出社會底不調和來，所謂規範者，當以能適宜於普遍立法之原則者爲是。所以道德律是所以創造一個調和的社會的，且一定是可以創造一個調和的社會的，若反而欲創造調和的社會，是不行的。

康德律道德律，既假定一個調和的社會是可希望的，且可能的。又假定道德律是產生出這種社會的方法，只要各人依守規律，這種結果可以達到。康德以爲他底道德律，和關於感覺世界的各種條件，是沒有關係的，道德律成爲一種原理，去適用到一切無時間無空間的靈魂上及全能的上帝身上，對於這一層，則我們以爲康德是完全錯誤了。

實在，康德的道德律，完全是具體的社會的要求之結果。他既然是從希望調和社會而來的，那麼，一個調和社會的觀念，自然可以從此推演而出，所以康德可以說是社會主義底始祖。哥漢（Cohen）的最近著作有「純粹意志底倫理學（Ethics of the Pure Will, Ethik des reinen Willens.）」一書，爲一九〇五年所出版，其書中對於此事反覆述之。然其實，康德之說與社會主義相去之遠，較諸法國十八世紀底唯物主義爲甚尤。依法國唯物論者之說，謂道德律

是依着國家社會的情形而決定的。所以要道德的改良，一定先要國家社會的改良。所以對於不道德的反對，推而爲對於統治權力的反對。然照康德之說，則謂存在於空間時間的社會，是藉着不存於空間時間的道德律而決定的，這種道德律，不施其命令於社會，而施其命令於個人。個人道德底不完全，無咎於國家社會，止實由人非完全的神聖，有一半是屬於獸性的，所以往往要現出他底獸性來，要避免這獸性的流露，只要他改良其自己的本性便是了。所以人倘然要社會改良，一定要先從事於改良自己。

如果我們以康德爲社會主義底始祖，則他底社會主義，一定有特殊的形式。當我的看他更進而闡發道德律，就可知道這種特性（特殊的形式）還是存在的。自道德律發生出個性的自覺及人類的權威，且引起一句話說：「你一定要這樣去做：你自己同其餘的各人一樣都要常視人爲目的，而決不可僅以人爲一個手段（工具）」

哥漢說：「康德於此數言內，有表現他精深微妙的範疇命令（無上命令）之意義；且含有新時代及「未來世界之全史（*Entire future world history*）」之道德綱目。於是人類之究竟利益的觀念，變爲社會主義的觀念，而依此，則每個人均視爲本位。」

這個「未來世界之全史」的道德綱目，終覺得有些褊隘。所謂「無時間的道德律」者，即當以人類爲目的，而不可僅視人類爲手段而已，原來道德律的本體，於社會中，只是「目的」，因社會上往往有爲其自己之目的，竟以他人爲手段而利用之者，則得康德之說，容或有補。若在共產制度社會之中，這種事情完全歸爲烏有，而康德對於「未來世界之全史」之道德綱目，於此亦作爲無效。但這個「未來世界之全史」成爲什麼東西呢？我們所期望於將來者，還是社會主義之不能實現呢？還是「世界全史」之徒付空想呢？

康德底道德律，實在是如上面所說的，是社會的具體要求之結果，就是對於當時以個人的從屬爲主義的封建制度底一種反抗。他以爲發揮人的個性及權威者，可視爲社會黨底原理，與社會主義，自由主義，或無政府主義，是一致的，而除其普遍的定律，如以前所稱述者而外，更無其他何等之新思想。又康德將自由，平等，博愛的觀念，總括之於哲學的定則；這類思想，於康德之前，早已爲盧梭（Rousseau）所唱；且於古代原始基督教內亦早已發見。康德所新創的，不過在特殊法式內，爲之證明其原理而已。

個性底權威，是從下面一個事實得到的，就是：個必者爲超感覺世界之一部分，且既爲道

德的存在，故立於自然以外及自然以上的。個性者，即「脫離自然界全體的組織，而為獨立自由」，所以「屬於感覺界的人身」，是附麗於其「屬於超感覺界的個性」的，甚至是屬於「理智世界」的。故這屬於兩界的人類，對於其超感覺界之最高的資格，不得不尊重其自己，又對於其最高的資格之法則，亦不得不表示最高的敬意，這是沒有什麼奇怪的。因此，我的非常樂道原始基督教底議論，他們以為我們都是上帝底子孫，所以人類當然要平等的。

第三節 自由與必然

我們雖反對柏拉圖及康德之說，謂人是屬於兩個世界，但人的確是同時生存於兩個世界之內，而道德律者，是居於二者之一。為非經驗的世界，但是這個世界，也並非是一個超感覺的。所謂人同時居於兩個世界者，即為過去與未來。而現在即為此二者底交界。人的全盤經驗是在於過去，所以一切經驗，都是過去的，且一切過去經驗的連鎖，指示我們以不可避免的必然，橫陳於人的面前以及背後。對於這些過去經驗，只得認其必然，沒有什麼可以更變。這種經驗的世界，是認識的世界，是必然的世界。

但未來之世界則反是。我們對於未來世界，沒有何等的經驗。他是非常自由，而橫於我們

未來的前途，我們對於這個未來的世界，不能從事於探索，如已知的經驗世界似的，但我們可以斷言，我們自己是未來世界裏面的一個活動者。自然，我能够以過去的經驗，而推之於未來自然，我也能够推論出這些未來世界的經驗，同那些過去的經驗，將也是必然的決定，但即使我們僅能於必然的假定上，認識未來世界，然亦只能從某種自由的假定上去推想他。雖有外力底壓迫，加之於我們行爲之上，但確有讓我們自由選擇的餘地，還是屈從他們底壓迫呢，還是不肯低首下心去屈從呢，且給我們以最後的方法，即不得已甯趨於自殺的一途而不受屈服。所謂行爲，其意味中含有對於種種相對的可能性，得以永久不絕地去選擇當爲與不當爲，如採納或攆斥，及保護與反抗皆是。而所謂選擇，則尤必以選擇底可能爲前提，如善惡取捨底何者爲當，何者爲不當是。在過去世界，即經驗世界之內，道德的批判，全然是沒有意義，因爲他裏面，只有必然的死規則，沒有何等的選擇，然這種如鐵案似的道德判斷，於不可知的未來世界——自由世界，亦是勢所必有。

但人底行爲，非止伴有自由之情感，且必有某種目的附隨着。設使過去的世界，爲因果律所支配，那麼，行爲的未來的世界，亦爲因果律所支配；此即所謂目的觀（Thought of aim or

Teleology)自由情感之於行爲，是必然的心理作用，雖施以任何程度的智識，不能有所變化。即使極頑固的宿命論者，及極徹底的境遇論(環境造人說)者，也不能說掃却愛憎之念，不防衛自己，不攻擊敵人。

這種心理作用，不是人所獨具的，動物也都是如此。動物亦有如人之感覺，有意志底自由，即主觀底自由情感，這種情感的發生，是由於不能推測未來，及對於未來自己不能不有何事的活動而起的。

又動物對於因果關係，也多少有點知道。即目的之概念，他們也決不以爲奇怪。於一方面，爲觀察過去與認識自然界之必然；於別方面，爲預想未來，及定行爲之目的；關於這點，最下級的野蠻民族，尙與動物不甚懸殊，而較之文明人則相差太遠了。

但目的之設定，是不在於必然範圍及因果範圍之外。縱令我設定我的目的，爲的只在未來，——在於外觀上的自由底範圍內——不過這種設定其目的之行爲，一轉瞬間，即屬過去，所以這種行爲，於他的必然內，得認識爲原因的結果。目的之成功，縱令仍屬於將來不定的範圍，即屬於自由底範圍，然無論如何，終不稍變上述的理由。憑你假設所欲達之目的於任何遠

之未來，而目的本身底設定，總屬於過去。在自由範圍內，只有尙未經設定的目的，尙爲我們所絲毫沒有知道而已。

所以有意識的目的之世界，不是一個與必然世界相反的自由世界。我們所設的種種目的，與用以達到目的之種種方法，恰恰相當，而我們所以設定目的底種種原因，業已成立，且於某種情形下，可以認爲「能够實行所設的目的，及能够決定成功的方法」之原因。

但單以過去與未來去分別必然世界與自由世界，是不行的；此必然與自由的分別，往往同於自然世界與人類社會底分別；精密言之，就是同於「人類社會」與「人類社會祇爲其特殊之一部分的自然世界」底區別。

倘然我們以狹義去解釋自然界之區別人類社會，則我們就可立刻發見這二者對於未來之關係，有重要的差別。自然界底狀態，比較人類社會底狀態，其變化要遲緩得許多。人類社會因有吾人開始從事學問之時期，及商品產生之時期，極呈複雜的狀態；至於在自然界，則止有簡單的歷程而已；其進行一依於定律實不難推知。

這種結果，則以爲我們對於未來的行爲，雖有外表的自由，然這種行爲，凡關於自然界的，

似乎早已前定。未來雖是不可見的，然對於「冬去必有夏來，」「明日必出太陽，」「明日我必飢渴，」「冬則衣裘夏則衣葛」等事，我確明白知道，我底行爲，必不能脫離這些自然需要，只有想去滿足這些需要罷了。所以我以爲關於自然界雖若有外表的自由，實則我的行爲都有所束縛。外界自然物底構造，與人類自身底構造，生出種種必然之勢，以逼出依據經驗上所預測的某種意志及行動來。

然在我的行爲，對着我的同類時，就爲社會的行爲，則與個人行爲全然不同。在這種情形裏面，其規定我行爲的內因及外因，是不易認識的。那種使我不得不服從的，自然界的大威力，我却沒有遇着，而所遇者不過是和我相等的同類，他們底性質，和我一樣。我對於他們覺得非常自由，然他們對於其同類的關係，我覺得亦是自由的。對於他們，我要生愛憎之感，對於我與他們的關係，我要施行道德的批判。

所以自由與道德律之世界，固然是異於必然的世界。但是他也不是無時間無空間的世界，也不是超感覺的世界，而是從特殊的觀察點所看出來底感覺界特別的一部分。他是我們未來的世界。我們要在這個世界上活動着，我們要重新去整理這個世界。

然今日之未來，至明日即爲過去；故今日所目爲自由的行爲，至明日即認爲必然的行爲。居於我們心中以支配這種行爲的道德律，不現出「無原因的原因」，而是入於經驗的範圍，可以認爲一原因之必然的結果，——也惟有這種原因我們才能去認識道德律，或成爲科學的一個對象。康德以道德自感覺界的這一方面，移之於超感覺界的那一方面去，他沒有增進其道德律科學智識，且斷絕其科學的研究之路。倘我們欲解決這道德律之問題，當把這種障礙先事掃除盡淨，且我們必須較康德更上一層。

第四節 調和哲學

康德底倫理學，成爲他哲學底極大弱點，但亦因此而獲得他哲學底極大成功，因爲他是適合於當時重大的需要的。

法國底唯物主義，業已成爲奮鬥哲學，反對傳襲的種種思想方法，因而反對立於這等思想方法上的種種制度。故猛力攻擊基督教，作爲他們鮮明的旗幟者，是不僅反對教會，更對於與教會相互維繫的一切社會的及政治的勢力挑戰。

康德底「純粹理性批判」上，也曾逐出基督教於聖廟之外，但到後來因爲從「實踐理

性批判」中，發見道德律底根原，他復大開廟門以奉迎基督教。所以一經康德哲學，就不是攻擊當時現存的思想方法及現存的制度之一種戰鬥的武器，而止是成爲調和反對者的一種方法。

但進步之路，就是奮鬥之路。康德這種矛盾的調和，有含着阻止發展的意義。故康德底哲學，爲一種保守的要素。

因此而神學得絕大的勝利。那時傳襲的舊神學，已因科學進步之結果而有日暮途窮之勢，康德的哲學，又把他救起來，且使科學和宗教有調和底可能。

宰勒兒（Zeller，德國十九世紀底神學者及哲學者）說：「沒有別的科學，其受康德哲學的影響，有如神學之深者。康德以神學爲培植他的學說之最適當的土壤。然他對於舊思想的方法，也曾貢獻以改良和增進。於那時當然是極其需要的。」（見 *Geschichte des deutschen Philosophie*, 1873, 頁 1 九頁）

正當法國革命爆發以後，對於神學起出一種特強的需要，就是去反對唯物主義，而保守神學自身的地位，且排斥唯物主義的思想於教育的人士範圍之外。所以宰勒兒又進而爲之

說。

「康德的宗教思想，正與當時道德的及智識的要求適應；其所以適合於人士者，因為他是合理的，是不依賴舊說的，是趨於純粹實際的；其所以適合於宗教者，是在於他底嚴重的道德，及他對於基督教及教祖之虔敬的態度。」自此以後，德國神學家都以康德為根據。「不數年後，德國新教底諸神學，皆以康德之道德的神學為基礎，就是舊教亦多有採用其說，重新扶植起來。故康德所力倡的理性哲學，為德國大多數的神學家所崇奉而利用者，約五十年，而於普通教育上，也受到無窮的絕大的感化。」

在佛蘭多 (Vorländer) 的哲學史中有引用德國近代神學家李茲耳 (Risch) 之言如下：

「康德知識方法底發展，於同時即包含實際的新教主義之復活。」(第二卷第四七六頁)

法蘭西底大革命，為發生康德勢力之根源，自恐怖時代以後，二十年間，他的勢力，極一時之盛，但自此以後，即漸就衰微。僅過三十年，就是在德國一般有產階級，獲得多大的勢力，毅然決然與現存的國家及思想挑戰，且絕對承認感覺的世界為唯一真實的世界。自黑智兒 (He-

pel) 的辯證哲學 (Dialectic 日譯進化哲學) 引起唯物主義底新面目，而最有力的唯物主義亦正盛於德國，因為德國底有產階級，有所後於英法的有產階級之緣故；他們因為還沒有戰勝國家的勢力，且因為要養成傾覆這國家的勢力，所以他們需要一個奮鬥的哲學，而無需於調和的哲學。

但最近數十年間，有產階級戰鬥的態度，大大地打消。他們雖沒有完全達到目的，然對於他們自己發展之需要物，已完全獲得。他們對於現存權力，已無需從事於大掙奪，大激戰，而所可慮者，倒是平民勞動階級。這個階級，已漸漸勃興，隱然為其最可寒心的大敵，且已求得一種與有產階級奮鬥的哲學——唯物主義。勞動階級對於唯物主義的影響愈易感受，則感覺世界底發達亦愈盛，而愈以明現存制度底不合理，與勞動者勝利底必要。

在別方面，有產階級漸漸感受調和哲學，所以康德底學派，又得以復興。這種復興在一八四八年以後之反動時代，漸漸得了勢力，當初在叔本華 (Schopenhauer) 的學說中，已萌其芽。但最近十年間，康德底倫理學，影響到經濟學及社會主義裏來。初期的經濟學者，發見產階級社會之規律，以為資本階級與勞動階級底階級戰爭，及資本家制度底消滅是必然的。

一般有產階級的經濟學者，不得不退守康德底道德法典(Moral Code)以庇護其身，這種道德法典，是與空間時間，互相獨立，一定能够調和階級反對，及防遏起於時間空間的革命。

當我們要盡力去調和階級反對，及至少要調和有產階級中一部分的時候，而社會主義底倫理派，與經濟學底倫理派相並而起。這種調和政策，亦以高唱「返於康德」為開始，而拒絕唯物主義的，因為唯物主義反對意志自由的緣故。

康德的倫理，雖力倡個性的至上命令，但其於歷史上及社會上的傾向，自始至今，常由圖緩和或調解階級的反對，而不能藉戰爭以解決階級的反對。

第四章 進化論之倫理

第一節 生存競爭

康德和柏拉圖一樣，分人類為兩部分，一為自然界的分子，一為超自然界的分子，即一為動物的分子，一為神靈的分子。但當時有一種極大的願望，欲以全世界（包含我們智慧的作用）置之於統一的概念之下，且欲排除一切超自然的分子，此種願望，換句話說，就是唯物者底思想方法，在那時業已根深蒂固，康德亦不能有所阻止。自康德沒後，自然科學頓時勃興，發

生絕大進步，種種新發見的結果，使人與自然界他部分間之鴻溝，愈益消失，更於其他事物內，證明人的神靈亦見之於其他動物，所以神的分子，也是動物的性質。

凡十九世紀爲自然科學概念所支配的唯物論者底倫理學，如德國底急進派，英國底穩和派，以及法國底「英化派」，其比較十八世紀底唯物倫理學，都依然沒有進步。如福爾白起 (Feuerbach) 於希求幸福底願欲上，發見道德；實證哲學始祖孔德 (Auguste Comte) 底學說，則採取英國學派底區別道德的——利他的——感情，及利己的感情（二者皆並存於人類心中）。

至達爾文 (Darwin) 出而始有絕大進步，發生絕大變化。在他所著的原人論 (Descent of man) 裏面，他證明利他心決非是人類獨具的特性，就是於動物界中，也很可發見，而人類與動物的利他心，皆發生於同一的原因，這種原因於根本上有同一的性質，去振起及發達有自動力的生物之能力。因此以前劃分人與動物間的鴻溝，已掃除盡淨。達爾文雖不更進而與其他種種新發見，然這些新發見，確已爲人類智力之偉大的功效，而且我們可藉以構成一認識的新批評。

當我們研究生物界 (Organic world) 而與無生物界 (Inorganic world) 比較，即指示我們以一個顯著的特點，就是：生物能適應於其目的。一切有機生物，其構造及性能，不能不帶有目的之意義。這種目的，并不在生物自身以外。因生物自身以外的世界，是沒有目的的。故目的潛伏於個體自身之中，個體底各部，因順了這個目的，以宜力於其個體的全部。故目的 (Purpose) 與分業 (Division of Labor) 相伴而生。「分業」為生物個體底要素，正與「適應目的」為生物個體底要素相等。因二者皆有相關的條件。

生物與無生物，可從分業底有無以區別之。例如結晶體，雖以特殊的形式而為特殊的個體；彼底發生，於必要條件之下，找得必要的材料，以成其形；然彼形體的各部，都是相肖。反之，下等生物，如一種細胞 (Vesicle)，比較結晶體要微小及單純得許多，然細胞的外部，都是不同的，且其對於內部，有各異的作用。

這種分業，全為適應於其目的。就是要有益於個體，能使個體生存，且能使之改良進步；其故似頗為奇異。但是：「倘使生物有不能為適應於目的之分業，有使他的生存，非常困難，或竟不能生存，」這分業而還是能够生存蕃殖則不是更可為奇異麼？

但生物各機關所做的究竟是什麼工作呢？就是生存競爭。生存競爭，不是如普通所謂，與同種類底其他個體競爭，而是與自然界底全體奮鬥。自然界有繼續不絕的運動，以變化其（自然）形態，故一切生物，居此永久變化的自然界中，欲無論何時能保持其生存者，當發達其特殊的各機關，反抗外界壓迫其生存之勢力，及常常補充為外界所奪去的部分。凡個體及團體之最能維持其自己者，其防衛之武器，及致食的器械，一定是最適合於彼底目的，——就是：最適應於外界，最能避去危險，及最能掠得食物。故自地球發生生物以後，即發生如此環境，而在這個環境之下，其順應底作用（即不斷進行之順應）及適者底選擇，藉生存競爭之結果而增益其分業之數。在社會中，分業愈發達，則社會亦愈進步。能致生物界愈達完美之不斷進行，就是生物界生存競爭底結果，——至於未來結果之所到，大概非常遙遠，與亘古不變的地球狀態相終始，亦未可知。自然，這種程序，我們不能認為永久必然的規律。這種程序最後的終點，非我們所能知，只得歸之於世界罷了。

生物底發達，不必常常有同一的速度。種種生物，於進程中任何時期，能各自達到順應其生存條件之可能的最高度，就是，能與其環境有最完全的調和。若這些條件，歷久不變，則生物

不能有更進的發達，僅成爲一種固定的形體，遞傳不變而已。若當環境非常變易，及無機的自
然底界變化來擾亂有機體底平均的時候，則必有更進的發達。而所謂無機的自然底變化，
殆無時無之，其爲變化，或爲單獨的，猝起的。暴發的，或爲多數結合的，及緩慢的，此類情形的結
果，均能發生新狀態，如潮流底變遷，地形底沿革，以及宇宙間星球位置底移動，皆能使氣候更
變，變深林爲沙漠，移冰山於熱帶，而沙漠熱帶，亦可轉爲深林冰山。這些變化，致生物對於新狀
態，發生新順應底必要，而移居底問題發生，所謂移居問題，即是因有機生物遷入於新環境，遂
令舊居者及新入者之中，又起出競爭，其不善順應的個體及種類，必歸消滅，而發生新分業，新
作用及新組織，或改造舊組織。但能發生這種新順應的，不必定爲最高發達之機體。每一分業，
總有偏於某一方面的。有特別的生活方法，能特別的順應之最高發達的機體，其利益每遠不
如發達不完全的機體；因爲發達不完全的機體，雖其特別的方法，不如最高發達機體之大，但
方面頗多，且容易適應，故其生存反而較易。所以我們常常看見最高發達的動植物，都不免於
死滅，而下等的動植物，則能永久發達。即如人類，也或者不是從最高等的猿類或類人猿所化
生的，而或許是從稍下等的四手動物所化生，因爲最高等的猿或類人猿，都有趨於死滅的傾

向。

第二節 自動與智力

在太古時候，生物分爲兩大部分，一爲有發達的自動的機關者，即動物，一爲沒有自動的機關者，即植物。

自動的權力，爲生存競爭最有力的武器。這是非常明顯的。動物以之而獲食，以之而避害，且以之而能置其子於穩固之地，及食物豐富之地。

然自動一定含有智力之意味，而智力亦一定含有自動之意味。二者缺一，則全歸無效。惟互相聯合，始能爲生存競爭底武器。然使動物對於自己運動於其中的世界，沒有認識的能力，則自動之力，亦全然無用。倘使鹿無認識其敵人及食物場所的能力，那麼，彼底足。有什麼用呢？反之，如植物則雖有何等智力，終是無用的。倘然草底莖葉，於牛馬臨近取嚼時，能視，能聽，又能嗅，亦不能避牛馬咀嚼之禍。

所以自動力與智力，當相並而行，二者缺一不可。彼等底發生，在無論什麼地方，總是聯結在一起，協同地發展。沒有智力，就沒有自動力，沒有自動力，就沒有智力。兩者互相結合，以教勞

於同一的目的，而穩固及安慰其個體底生存。

自動力與智力，及二者的機體，均為生存競爭的一種手段，故藉生存競爭乃得發達完成之，然亦始終不過是一種手段而已。所以即使有發達最高尚的智力，怕也不能謂為絕不含有用為生存的武器之性質。我們智力底局限性，及特異性，照此可以說明。

認識事物本體，哲學家都以為重要問題；然對於我們底生存，則縱使認識本體，也沒有什麼重要。反之，稟有自動力的各生物，能正確區別各種事物，及認識事物彼此之關係，那是非常重要的。智力愈敏銳，則其事業底成就亦愈佳。如小鳥底生存，對於漿果，鷹鷂，及陣雲的本體，好像是無關緊要；然為生存起見，則不得不對於其四圍一切事物中的漿果，鷹鷂及黑雲，而特加以區別認識，如此，方能覓食避敵，及達到棲息之所。所以動物底智力，於空間上應當要有識別力，這是當然之事。

但於時間上，動物也一定要認識各種事物底關係，其實就是必須去認識事物底因果關係，自發運動，尤其是對於某種目的——或較近或較遠——的自發運動，是維持動物生命之普遍的方法，所以愈能明瞭為原因的運動和他底結果之關係，其所收維持生命的效果愈多愈

著。請更以前例小鳥重述之，彼非但應當於空間中能區別漿果鷹鷂及黑雲等於其他事物，並且於時間上也必須知道飽噉漿果之後，有充其饑餓的結果，遭遇鷹鷂之後，將有爲其魚肉的結果，及見黑雲涌起之後，將有風雨雹的結果。

即最下等的動物。既有其識別力及自動力，則對於因果，多少有些知道。如地球倘有震動，則下等蟲類，必將以爲是危險將臨之兆，是使彼等避之惟恐不及的一種刺激物。

所以使智力對於動物底自動力，是有效用的，則這種智力，一定能示動物以時間空間底區別，及事物因果底關係。

智力底作用，還不止如此。身體底各部分，皆僅宜力於一個體，一目的，——就是維持其個體底生存。分業決不能使個體底各部分都獨立，因爲各自獨立，則個體必至分裂。各部分底聯絡愈爲密切，其動作愈爲一致，則其工作底效果必愈大。從此可知意識底統一爲必要。若身體底各部，各自有智力機關，或一切感覺底各感官，即各輸我們以外界的知識者，各自發生其自己的意識，則於此種情形中，一切世界底真知識，及身體各部底共力協作，必致大爲阻礙，分業底利益，必致打銷，或且變爲無益而有損，及各感官或各運動機關底相互輔助，必歸於停止，而

變為相互妨害。

但智力還有一種能力，就是能聚集過去的經驗而比較之。今復用前述的小鳥以為例，彼有兩條路，一去尋出什麼是彼最好的食物，及什麼地方是最易覓得食物；二什麼是彼最可怕的對敵。及怎樣去逃避其敵。前者是由於彼自己的經驗，後者是由於觀察他鳥及親鳥之經驗。俗話說：「世無生而為聖者。」凡各個人，其經驗愈富，及經驗底整理愈善，則在生存競爭中，維持其自身必愈易；但這種結果，是由於記憶的貢獻，及思考的能力——比較前後的印象，選集共通及普通中的要素，精粗美惡的決擇——而得。觀察藉感官而報告我們以事物底差異，即特殊的分子，思致則示我們以事物底共通分子（Factor）即普通的要素（Elements）。

笛祇敬（Dietzen）說：「普通者，含納一切概念，一切知識，一切學問，及一切思想之行為。故思想組織底分析，即顯示以「從特殊中去攷察普通的一種能力。」

我們在動物內所發見這些智力的性質，其發達的高度，雖不如人類，然發達總是發達的；又彼等底智力性質，我們很難去認識，因為要區別從智力產生的有意識的行為，與無意識的行為，單純的反動行為，以及雖在人類中尚占極大勢力的本能的行動，是非常困難。

倘然我們知道，這些智力作用之性質，既已必須與動物界的自動力，相因而存，那麼，在別方面，我們就可知道在同樣智力作用底性質上，也有同樣的限度；這個限度，雖發達最高的文明人底最廣博精深的理解力，也不能有所超越。

當生物能以其自動力，智力以及本能（這種本能快要講到）充分發達的時候，那麼，如生存競爭之武器的那些力量（Force）和才能（Capacity），自然能於穩固其生存以外，再為其他目的所使用。例如個體的筋肉發達，其目的本是因為要用以攫取食物，掃除仇敵，但於這目的外，也可用以跳舞及遊戲。可是筋肉底特質，全由此力量及才能而得之，而其發達仍僅僅由為生存競爭而來。至於跳舞及遊戲，不會發達特殊的筋肉。

關於一切智力，亦是如此。生物在生存競爭中，因為其自己底保存起見，欲對於外界能有最適當的運動，故不得不發達其智力，以為自動力底補助，但這種智力，亦能適應到生存競爭以外的其他種種目的，在這智力裏面，尚含有純粹知識，沒有何等實用思想之背景，亦不顧何等實用的結果。但我們智力，不是因生存競爭而發達，以成為純粹知識之機關，而僅是節制我們的行動，而與行動的目的互相一致的機關。其對於後者底職務愈完全，則對於前者底職務

愈不完全。原來智力與自動力，關聯非常密切，智力底充分發達，全恃與自動力互相依賴，亦惟二者聯絡始發達完全。所以人類的認識力，及人類的知識，亦常與人類的實際行為有密接的關係。對於這點，行將論述於次。

但是，證實我們知識底真確者，就是實行 (Practice)

若藉我的知識，去助我產生種種明晰的結果（這種結果就是為我的能力所產生），則我對於這種因果關係，決不視之為單純的偶發事件，或單純的現象，或為純粹思考所演成之空疏形式的知識。這種關係的知識，經過實踐之後，就成為真實的知識，及達到確定的知識。

實踐的範圍，證明我們確定知識的範圍。

理論與實踐，互相依賴，亦惟二者能互相採用，始能達到最高的結果，這是因為從最初時候起，運動與智力二者已是不能分開的緣故。然在人類社會發達之際，這種分工已將要使理論與實際底自然結合破壞，而創造兩種階級，一為偏重於運動，一為偏重於智識。自二階級分割之結果，成為二個世界，一為高等的，即智慧的；一為低等的，即肉體的；於是前所述的反映於哲學中的二元哲學基此以生。

但是這兩種作用，自然沒有一個人能完全分開，現在的無產階級勞動運動，正在努力以致極好的結果，剷除這種區別，推倒二元哲學（純粹知識哲學）。雖最精深最玄妙而與實際極疏遠的知識，亦與此（實際）互受影響，以這種影響使我們自覺，為純粹知識批判之責務。如前所言，知識畢竟為生存競爭的武器，且給我們以運動底方法，使在於自然界及社會中的運動，有最適應的法式及方針。

馬克司說：『許多哲學家對於世界已有種種不同的解釋，但尚有最重要的一件事，就是要改良世界。』

第三節 自己保存及生殖之動機

為生存競爭的武器之自動力及智力，是相合而不可分離的，二者皆相待而為發達。在生物中，這些武器贏得重要的地位，則其較原始的及較無用的武器，如多產力及生活力（Fertility and Vitality），必逐漸減少。在他方面，後者愈減少，則於生存競爭上，前者必愈增其重要，及促進其極大的發達。

然自動力及智力，亦決不能為競爭之完善的武器。使我有強健的筋肉，活潑的骨節，敏捷

的五官，及聰明的理解力，而不知有使用彼等去保存自己底衝動——使有覓取食物的視覺，或對付危險的智力，而我自暴自棄，且不能起何等的感動，則於生存競爭，有什麼用處呢？一定要有智力及自動力所同時並起之動物自己保存的一種欲望，能使爲生存競爭所極重要的智識，頓時發生「去實行爲生存所必須的運動」之意志，那麼，自動力及智力，才能爲生存競爭底武器。

使個體沒有自己保存的本能，則自動力與智力，於生存上亦不復爲重要，這正與「使個體沒有自動力與智力，則自己保存的本能，亦不能爲生存上之重要」同樣。自動力，智力，與自己保存的本能，三者互有密接的關係。自己保存的本能，是動物的本能之最原始者，亦最不可缺者。沒有這種本能，則沒有一種動物無論其有何等的自動力及智力而能維推其自身於一極短時期者。這種本能，是支配動物底全部生命的。在同一社會的發達，以智力的作用屬之於特殊階級，以實際的運動又屬之於其他階級，至結果，前者則以「精神」高於「物質」，馴致智力作用，爲孤立無援，且因輕視維持生命之器械的動作，而蔑視生命。但這種知識，終沒有能夠壓伏自己保存之本能，及制止維持生命之「實用」的動作。雖有許多由於哲學的見地而

自殺者，然我們於各種否認生活之實際行為中，試一探其故，則可知並非是由於哲學的理想，而是由於疾病或惡社會的環境。所以純乎空疏的哲學，斷不能制勝自己保存之本能。

然這種本能，雖為一切本能中之最原始的最普及的，却還不是惟一的。這種本能，專務維持其個體。個體存在，他也永遠跟着存在，若個體死滅，而沒有生育其繼承自身的個體，則這種本能，就完全消滅，無復一線遺留。惟那些有子孫相繼的生物，才能於生存競爭中，維持他們於永久。

植物及下等動物的生殖程序，是沒有智力及自動力底需要，但如果動物的（高於下等動物）生殖，為由二個體的關係，成為「性的行為」（有性生殖），則須二個體互相結合以產其卵及種子於其體外之同一地點，或注入精子於具有卵球的個體底體內，那麼，這種生殖，就不能無智力及自動力之需要。他需要有一個雌雄相求的慾求及衝動，以謀互相結合。沒有這種慾求，則不能為有性生殖，於慾求愈強的時期，則愈適宜於生殖，且生殖亦愈速，其子孫底發育亦愈佳，而能維持其種類。在別方面，其個體及種類之生殖的衝動，極為薄弱，則其發育底景象，亦必不優良。故在生物界中，發達到某種程度，就起出生存競爭，其結果就是自然淘汰，因自

然淘汰之故，尤須具有強烈的生殖衝動，且以強固其生殖。

然生殖慾不能常常強烈，得多數的子孫。我們已經知道，自動力及智力增進，則個體產生的子體（Germ）之數，及生活力（Vitality），必有次第減少底傾向。又個體底分業愈繁，組織愈複雜，則子體底發育及達到成長所須的時期必愈長。縱使其時期底一部分，生存於母體（Maternal body）之內，然不能過一定限度，縱使從體量的大小而言，母親也不能使其體內的子體和他一樣大，所以必須把子體於其成長所需的長時期之前，產出體外。但自動物幼稚時以至成就，其自動力及智力，已是非常遲緩，而於幼動物初出於卵體或母體之時，其智力及自動力底發達，又是非常薄弱。當卵初出於母體之時，且竟是完全沒有智力及自動力。所以母底愛憐子體，卵底庇護，防衛，及幼兒底飼養，諸如此類，皆為母底重大職務。生殖底衝動，與愛子底衝動。在動物界中自某種發達程度以後，成為穩固其種類永久生存之不可缺的方法。這些衝動（母愛），與其自己保存底衝動，是不相合的，且往往互起衝突，但母愛底衝動，異常堅強，能克勝其自己保存之衝動。又與其他同一情形之下，使一切個體及種類，其自己保存底衝動，不致減少其生殖的及保護子姓的衝動，則其所生殖及所遞傳下去的性質和衝動，必有甚為

優美的景象，這是彰明較著的。

第四節 社會的本能

除上述高等動物所特具諸本能以外，更於特殊種類的動物中，因生存競爭而發達別的種種本能，這些本能，是特異的，是為其生活方法之物性所限定的，如候鳥（Migratory bird 按時移居之鳥）的本能，即其例證，此事我們現在且不必去討論。現在我們是有意為研究別的本能，為我們此處所最要的論題，就是社會的本能。

在同一生物底多數集合中，其共力協作的那種現象，在生物最早時期中——如微生物——我們就能發見彼の。這僅用生殖事實之一端，即可以釋明。倘然生物沒有自動力，則其所產的子孫，必將永久環繞其親，除非偶然有外力的運動——潮流，風力以及其他現象——來布散彼等。如蘋果落地，必不能遠離其木本（親木），若落於肥沃之地，而不為外物所取食，則漸漸成長，自幼芽以至於小樹，終與其本相伴，這是人人知道的。然在動物，雖有自動底能力，其子也終究要依附其親的，假使沒有外面的環境來給彼一個位置以離隔彼等。同種類生物底共棲，為社會生活底最原始的形式，亦為其生命自身底原始的形式。而同一根源的生物底

分離散布，則屬於發達以後的事情。

分散是由於種種原因而起。其最顯著而最有勢力的原因，就是維持生命的資料底缺乏。各地方所產的食料，有一定之量。若某種動物，其增殖之數過多，其地之食料不足以贍養彼等，則其中不得不有遷轉至異地者，或至於餓死者。故在一地方，其生物之數，至定數以上，則其生活將不能繼續進行。

但是有某種動物，其生活是孤獨的，其雌雄配偶，各自分開的，各自求其生活的，這種生活於他們的生存競爭確亦有利益。例如貓族，往往伏俟其餌，取之於不意之中。倘多數羣居，則其生活方法，縱非完全不可能，然畢竟覺得困難。其一貓先獲得（如鼠）餌者，勢將使他貓之餌，被他盡行驚散了；所以是最不適宜於共同生活的。又如狼，則不能不意地襲取食物，僅能追逐他獸而撲殺之，因此，不能無藉於其羣，如此狼追逐其食物，而彼狼更襲擊於中途以助成之，所以「合羣」於彼就為有益了。可是貓終以單獨襲取為有效。

在別方面，又有一種動物，選擇孤獨生活，則又因彼等以為惟孤獨生活可以不引起敵之注意，容易潛身及避敵。例如歐洲的海狸（Beavers），起始原係社會羣居的生活，後來因為人

設了捕獸機的緣故，所以彼等現已變成孤獨的生活。這種孤獨生活，為他們免去敵人的注意之惟一方法。

然又有許多動物，却又依社會生活而得到利益。這種動物，於肉食獸中是很少的。例如上面所述之狼，是很少中的一個。但狼也不過在冬天食物很少的時候，彼等才結隊成羣，出捕其食物。在夏天食物很易覓得的時候，彼等就各為其孤立的生活了。肉食獸底性質，大抵是殘酷的，是喜歡鬥爭的，所以對於同類也終不能起同情的。

至於食草獸，其性質非常溫和，其致食的態度，非常和平。這種性質，容易使彼等互相集合，或永久集合，因為彼等抵抗力很弱，所以彼等要得勝，全恃多數底集合，多數集合，即為生存競爭底新武器。於公共行動中，許多弱少勢力的個體底團結，即能產生新的及強大的勢力。於這種團結，其某團員底優勝，即為全團體底利益。當強有力的團員，為自己奮鬥時，同時又為其弱者底利益而奮鬥；當有經驗者為其自己求居處安全，及尋覓草地時，同時又為無經驗者設法。於是這種團體，於各團員中不能不起出分業，這雖是暫時的，然確能增進其團員底強盛及安全。若一人要付全身精力以對待仇敵，而同時又要安坐而食，是不可能的。又人於就寢之際，則

所有一切聞見，自然盡歸烏有。然在社會中，止須一人任其防衛之責，即足以使其他各人高枕鼓腹，晏然無事。

許多個體的結合，經分業而成爲各種不同的機關之集合團體，共力協作，以達到圖謀維持集合體之目的，於是就成爲一個有機體。但不是說這個新有機體——社會——與動植物有同樣之體，彼是屬於其自己一類的新有機體，其異於動植物，比較動物之異於植物，還要廣大得多。動物植物，爲許多無自動力及無自己意識（自覺力）的細胞所組成，而社會則不然，社會全由許多有自動力及有意識的個體所組成。然若對於全體而言，動物的機體，倒是有意識，有自動力，而社會底意識及自動力，則付諸缺然，正與植物無異。但造成社會的各個體，能使其全體中的各個體，担負種種職務，使社會的各種勢力，服從於一個統一的意志，且使社會中的統一的行動，發生起來。

在別方面，個體與社會的關係，遠不如動植物底細胞與機體的關係之緊密。個體能分離這個社會而到那個社會裏去，如僑民就是一個好例。至於細胞，是不可能的；倘然我們除幾種例外的特別種類之某種細胞——如卵球及精子等有生殖作用的細胞——以外，則細胞分

離全體，必至於死。復次，社會可以隨時隨地，誘引新分子，變易其任何形式，而不變其實質，至於動物的個體，則完全不能。況且組成社會的個體，能於種種環境之下，改變社會底機關及組織，若對於動植物，則這些事情，是全然不可能的。

所以社會固然是一個有機體，但決不是同於動物的有機體，倘然要依動物機體底規律，來說明社會之特殊的現象，一定是絕倫的荒謬，這種荒謬，是等於要依植物之規律，來推論動物的自動自覺之特殊性，但也不是說動植物及社會三種有機體，絲毫沒有共通之點。

社會的機體，所與動物相類者，就是其運動愈一致，連結力愈強，各部分底調和愈善，則於生存競爭，必愈得勝利，而愈能永久。但社會沒有支持柔弱的部分之一定骨骼，沒有包圍全體之表皮，沒有營養全體的血液之循環，沒有調節血液循環之心臟，且沒有統一全體的知識，工作，運動的頭腦。社會底統一，調和，及結合，僅僅是起於社會的屬員之意志與活動。這種統一的意志，若愈是強大的「本能的衝動」中產生，則必將愈為確實。

在一切以社會的結合，為生存競爭之武器的動物種類中，社會的結合，養成種種社會衝動，這些衝動，於多數種類及多數個體中，發育得非常厲害，所以當「社會衝動」與其「自己保

存及生殖底衝動」互相抵觸時，社會衝動終能克勝其他二者底衝動。

社會衝動之起源，我們可以觀察出來，是由於「多數共棲於一社會中，其各屬員自幼至長，對於同類，自有發生一種感情」而起。又生殖作用，及保護子姓，二者已於同種類底各個體中，發生出許多永久的親善關係之必要。這些關係，既為構成社會的基礎，則與此相應的種種衝動，當然一樣為社會衝動底發達的基礎。

這些社會衝動，能依各個種類之不同的條件（境遇）而起其變化，然有些社會衝動，能構成必要的條件（境遇），以謀任何一種社會底發生。一、發生愛他之情，即為全體而犧牲其自己之心。二、防衛其公共利益的勇氣；對於團體的愛情；對於社會意志的服從。三、從順及節制；當社會危急的時候，或當社會元氣消耗於無用之地，以致衰微不堪的時候，則對於這種社會，須有忠誠之心。四名譽心，即對於社會毀譽褒貶的情感。這些都是社會的本能，我們見這些本能，在許多動物社會內，已表現出來，且其中有幾種本能，已達至極高度了。

但這些社會的本能，完全為至高的道德而總持道德律底要領。其所缺者，為愛正義之念，即求平等的衝動。這種衝動，在動物社會中，沒有發達的餘地，因為動物社會，僅僅知道自然及

個體的不平等，而社會由種種關係所發生的不平等，則不能知，康德底高尚道德律，謂不可利用他人，視他人為達到自己目的之一種手段（工具）；這個道德律，康德派視為康德學識底絕大奇功，視為近世道德底要旨，且視為將來永遠的道德本義，不知在動物界中實為平常無奇。在人類社會發達之初，發生種種事實之狀態，在這個狀態裏面，人人也許以他人為自己底器械（工具）的。

康德所視為最高的精神世界之創造，其實就是動物界底產物。他們社會的本能非常褊狹，彼是只在種族保存底必要上發生出來的，與生存競爭有密切的關係，這可以從一種事實看出來，就是：這種本能的結果，往往僅在種族底利益，就是，其維持個體，也祇為全種類底利益。有許多動物，冒絕大的危險，以救其幼弱的同類，而對於無益於保存種類，及有累於社會之那班病者及老朽，則殺之一無忌憚。道德心及同情，是不足於這種廢物的（指病者衰老者）許多野蠻人，還有這種行為。

這樣看來，道德律畢竟不外是動物的本能。道德律不可思議的性質也就在這裏。這與一切外來的刺激，或表面的利害，完全沒有關係，而是發於我們心中的命令，也就是自蘇格拉底

柏拉圖以後，一般排斥以利己心和快樂說明道德的倫理學者所當爲呵護人身之神鬼的。道德律確是不可思議的；但是比了性慾、母愛，乃自己保存之本能，也就覺得沒有更加不可思議的地方。而且這幾種本能都是屬於現象界的，沒有一個人以爲這些本能，是超感覺界的產物。因爲道德律是普遍的本能，其本能力和自己保存及生殖之本能一樣，所以彼的勢力，彼的權力，我們遵循而一無疑意；所以我們，於特別事件中，能够不加思索直截了當地或善或惡或正或邪的判斷，所以我們有道德判斷之確信及能力；所以當我們依理性去分析彼時覺得有困難。於是我們可以知道，有了道德律就可以去理解一切，寬恕一切，道德律對於一切事物是必然的，在道德律上是無所謂善惡的。

凡道德律、道德的判斷、義務之感情，以及良心等，都不是發生於我們智力機關，而是發生於我們的本能的衝動。

在許多動物種類中，社會的本能（衝動），非常發達，較諸其他一切本能（衝動），要厲害得多。當前者與後者起衝突時，則前者以強大勢力去壓服後者，有如臨以義務之命令，不得不服。然有一種特別的衝動，則社會的衝動，亦不能抵禦彼。這是什麼呢？就是自己保存或生殖

底衝動，於暫時間，能非常堅強，非社會衝動所能及，那時社會的衝動，也只得降服了。但是這種自己保存或生殖底本能，其為強烈之期不甚久。如生殖一事，苟其事已畢，則彼底能力立刻減少。而社會的本能，仍起而恢復其原勢，管理其個人，且使之生良心的呵責，為懺悔之自訟。由受自己良心底呵責，比了怕輿論底攻擊或他人底蠻迫，有大大的不同。這良心的呵責，就是為他人所不知的行爲，或竟為他人所稱讚的行爲，也是能够惹起極大的悔悟的。

輿論及褒貶，自然是最有勢力的東西。但這種結果，只能增進個人的名譽心，而不能產生社會的一切衝動。

「良心只限於人類，」這句話，我們沒有理由去假定彼。倘然各人自己不能感知良心的結果，那麼，我們於人類中去找出良心，也非常困難。良心確是一種勢力，彼不是彰明較著，指示我們，不過在我們內心中活動罷了。

但是有許多研究的人，研究得非常精深，去證明在動物中，亦有良心存在。所以達爾文在他所著的『原人論』裏面說：

「動物除了愛情與同情以外，尚有與社會的本能相關係之別種性質，這種性質，在於人

類，我們應當名之爲道德；我對於阿葛斯 (Assassin) 所述「犬頗有極似良心之處」的一句話，很表同情。犬確有一種自制之力，這種節制力，並非完全由於恐怕而來。如布魯白起 (Bread-bath) 所說，犬雖當其主人不在的時候，彼亦能節制自己不盜竊食物。」

使良心及義務底情感，爲許多動物種類中的社會本能(衝動)之一種，爲最後的優勢之結果，更使一切族類個體，能永久爲這些衝動堅持，而別種衝動力，不能不有增減伸縮，但社會衝動力底增減伸縮，也是有所不能免的。當社會的動物多數集合之時，則其社會衝動，亦非常強烈，此是最著的現象。例如在會場中，各人底精神，在人少時及人多時，大有差別，又聽衆愈多，則愈能受演說者底感動，這是人人知道的一樁事。在多數羣集體之中，各人非但能增加勇氣。(這是由於人人以爲有同類援助的緣故，) 況且非常公正，非常熱心，及非常情願犧牲生命。反之，當個獨的時候，則不能如此，而趨於卑怯及自私自利的一途。這種情形，非但人類如此，且各種社會動物，都是如此。所以愛司賓挪 (Espinas) 在他所著的『動物社會』(Animal Societies) 一書中，引用福雷爾 (Forel) 底觀察如下：

『同種類的蟻，其同類底數多，則各蟻底勇氣增高，其同類底數少，則各蟻勇氣減低，二者

互成正比例。在蟻塚聚居數多的各蟻，而諸聚居數少的各蟻，其勇氣要勝得許多。又如同一的奴蟻（Fernal worker），當其在團體之中，往往不顧生命，但當其離自己團體時，則雖遇見一最弱的蟻，亦惴惴地逃過去，惟恐有害。」

強烈的社會感情，不必有藉於高度的知識。就大體而言，一切本能，往往能蒙蔽外界的正確觀察。如我們所願望的事，則易起信仰，而我們所恐怕的事，則易為誇張。社會本能所最易發生的弊端，如往往對於有些事情，看得過大或過近，而有時則一切為所忽略。生殖的本能，當其發作時期，能致許多動物成為何等的盲目重聽，是人人知道的。至於社會的本能，則沒有如此強烈，大概蒙蔽其智力是很少。但這些本能，有時能感受極大的影響，如羊羣能依其信任順從之本能，而盲目地隨着其指導者以行，就是一個例。

道德律之於我們，也和別種衝動一樣，能使我们智力入於迷途。道德律既不是智慧底產物，亦不能產生智慧。我們心中最高尚最神聖的東西，其實是和我們所目為最平庸最醜劣的東西一樣。道德律與生殖本能，有同一的性質。若重視道德律而輕蔑生殖本能，則可笑已甚。但若謂人當一任其本能之所至，而不加節制，則其為謬誤亦不少。無論何種本能，固不能完全壓

伏。但各種本能決不能沒有衝突。無論什麼人，要順從其各種本能而不加限制，是不可能的，因為各種本能有互相牽制之勢。然當一種本能占着勝利的時候，則這種勝利對於社會及個體的結果，都由極複雜之事而決定，至於快樂主義之倫理學及超出於時間空間的道德律，決沒有能夠給我們以任何一種幫助。

但使視道德律為一種社會的衝動，其發生由於生存競爭，正和其他的衝動一樣，則這種超感覺的世界，在人類思想中，便失去其立足地了。以前單純的多神教底思想，已經為自然哲學所破壞。即使有一種新哲學起來，不但恢復信仰上帝，及超感覺之思想，且置之於一種高尚的形式，如上古柏拉圖與法國革命前的康德所說，但仍不能解決道德律之問題，故自然哲學者，都不滿意於「道德律發源於快樂或道德感（第六感）」之說，而以爲唯本「自然」去解釋，方能勝任。這種新哲學，以人類二分說（即一屬於自然界，動物界，一屬於超自然的天界之思想）爲必要，這層思想，完全爲達爾文所破壞。

但倫理問題的全部，至此尙不能完全解決。道德的衝動，義務，良心，以及一切道德之理法，固然盡可以依社會的衝動來解釋，但道德觀念（道德理想）之問題，不能依社會的衝動來解

釋。因道德觀念，在動物界不能流露出一點跡象。惟人類能有這些觀念，且能遵循這些觀念。但這些道德觀念，是從什麼地方來的呢？是不是在太初時代，賦諸於人類而為人之「自然的要

求，永久的理性，非人所產生而與人對峙的命令，以及支配人類的勢力，指示人類以盡力進行之目的」呢？十八世紀底諸學者，如無神論者，有神論者，唯物論者，及惟心論者，都是這種思想。即大膽如唯物論者，對於這種思想，亦有去假定超自然界的傾向，其實與自然界沒有何等的關係，不過在人類社會中，仍徘徊不已。但自進化論以人類為由於動物世界而來之說起，唯物論者底口中，已視觀念論為荒謬了。

在達爾文建設進化論以前，已有說明道德理想的祕密的新學說發現。這就是馬克司及昂格思(Engels)底唯物史觀。

第五章 馬克司主義之倫理

第一節 唯物史觀之根據

自法國革命以後，自然科學得長足的進步，而與資本主義底發展，有密切的關係。資本家的大工業，漸漸藉着科學底應用，遂以人物及材料去供給科學，（促科學底進步），為當然的

結果。近代的技術，對於科學，非但給以活動底新目的（New objects of Activity），且給以新器具及新方法。又世界的交通，亦給之以新材料。所以科學已獲得許多方法和勢力，去把進化思想（Idea of Evolution）完全傳播起來。

但法國革命，對於社會科學（Science of Society）即精神科學（Mental Science）成爲極重要的時期，比較其對於自然科學，還要勝過一些。因爲進化思想，在自然科學中，早已給許多學者以極大的刺激。而在別方面精神科學上的進化思想，看來那時還正在非常幼稚的思考之中。直至法國革命以後，彼始能發達起來。

精神科學，即哲學，法學，史學，經濟學等，在法國革命以前，一般新興的有產階級，即以這些科學爲他們反對社會上政治上與他們不合的那班根深蒂固的管理權（當時封建的治者階級）底器具。所以這些科學底主要任務，即輕蔑過去，而提倡與過去反對的新時代之唯一的善美及利益。

但自革命以後，情形又爲之一變。這種革命，給有產階級以其所要求的實質。然同時却又啓示他們以比較他們所要求的更進的社會勢力。這些新勢力，從他們看來，較諸封建的舊勢

力底殘餘，更加要危險一點。一般有產階級，甯以「與舊勢力妥協而抵禦這個新勢力」為得計。從此而有產階級對於過去的意見，亦不得不漸趨溫和。

在又一方面，這種革命又使得許多理想家，盡釋其幻想。革命既給有產階級以很大的效果，而影響於理想家者亦不少，他們從前欲破壞一切舊物而建造福德國滿的好社會之期望，全成夢想。沒有一個人敢在此新社會上造出新希望來。對於現在愈不滿意，則現在所起出的最近過去的記憶，亦愈恐怕，從而對於較遠的過去，亦愈見其光明而歎美之。因此在文藝上，起出尚古主義的浪漫派（Romantism），在精神科學上，亦發生同樣的運動。一般人始起而研究過去，不否定過去，惟理解過去，不暴露過去的謬妄，惟理解過去的合理。

但這種革命，其成功極為貫徹，致一般人雖欲夢想重建舊物而無效。即使過去為合理，然漸漸必至於不合理。社會的必然及合理，決非是永久不易的概念。於是乎社會進化底思想，發生起來。

過去底研究，先適用於德國史底學識上。上面所述的過程，在德國是最顯而易見。其思想上的革命方法，決不如法國那樣的深切，足以激動深固的根本，其革命事業沒有法國的貫徹，

對於過去底勢力及議論，破壞得很少，且與其說他是含有解放性質，毋寧說他是擾亂。

但對於德國過去底研究，同時必更為同時代底研究。於十九世紀底初年，美洲底新合衆國，既已獲得遠大的進步，其特殊的智識階級（Separate Class of Intellectual），已將美國真實的文學及科學發達起來。但美洲（土人）與歐洲文化之所特別差異處，即在白人（此大抵指歐洲人底移植於美洲者而言）底資本家的文明，與印度人種（北美土人）的野蠻制度底接觸點。此接觸點，便成了他們國裏文藝科學底一個着眼的題目。在德國浪漫派以後，關於美洲印度人底寓言就跟着起出來，在法學之歷史派發生以後，古代的神仙談及寓言，就立刻復活起來，在德國從事比較言語學以後，美洲印度人底社會的言語的情形之科學思想，就跟着起來。

但從最初時期，英國在印度之殖民，已有研究各地方言語，習慣，法制等底可能及必然。在十九世紀底初葉，筆司克利脫（Sanskrit 梵語，即印度人之古語）底智識，已遠至德國，這種智識，為比較言語學底基礎，且貢獻最有價值的研究，去窺測原始時代印度日耳曼（Indo-germany）人種底生活。凡文明人對於野蠻人的見聞觀察之報告，與古代民族底武器及器

具底發見，從前以為僅出於一種好奇心，自以上所謂的新智識發生，始成為與前不同的研究。就是憑了這些新智識，於研究人類發達之歷史，可以上溯到更古的時代，史學研究底好多的缺陷，至此，得到了補充的材料。

在這個完全歷史著作中，缺乏從來所支配全部歷史的中心的一種東西——卓絕的人材。在記載的資料之中，最初時候關於人類歷史的知識，不採集在內，其所敘述的，惟特異的事物，因為惟特異事物，方能為當時史家所認為有記載的價值。什麼人留心去敘述日常的事情及各人所知道的事情？惟特異的人才，特異的事情，如戰爭，革命之類，才能認為有記載的價值。所以傳古的歷史家底記載，只限於他所認為是歷史上原動力的「偉大人物」，如封建時代底君主，將帥，宗教家底始祖及僧正，為之從源至委地記述，而略加以批評。至十八世紀，新興的有產階級的學者，就排斥這些「偉大人物」，以他們為世界萬惡底根源，而以哲學家為立法者及教導者，且為唯一的人類進歩底機關。但如從來的所研究，則各種人類進歩，都是外觀，僅僅如衣服底更換罷了。歷史記載的資料，漸漸至豐富的時代，即希臘得勝於波斯內侵的時代，這個時代，為社會發達最盛的時代。自此以後，地中海沿岸諸國，漸就衰微，而致北方蠻

人底侵入。此後歐洲民族又次第發達，而達於社會的較高級的程度，即在十八世紀之時，他們尚未遠出於古代文明之上，所以古代文明，關於政治哲學，甚至於藝術等，尚能據模範的地位。歷史底表現，純然如一盛一衰，反覆往來於同一圈套中，正像個人一樣，常常所設的目的，比較其自己所能達到的，終要高一點，因為屢屢失敗，這個歷史的圈套，如可怕的「悲劇的喜劇」一樣，其最高最強者，常常遭遇墮落的悲運。

但原始時代的歷史，則全然不同。如法制史，比較言語學，及人類學等，其採取的材料，不是非常的事情，非常的人才，而僅僅記載日常平凡之事。但是因為這個緣故，對於原始時代的歷史，能追尋其一線不斷的發達之蹤跡。材料愈加增進，則愈能比較其相同之點，愈能發見這種發達不是出於偶然，而是依據自然規律而來的。我們所研究的這種原始時代歷史的材料，一方面，是關於人類生活之工藝技術的支配之事實，別方面，是關於法律、風俗、宗教的事實。依據這自然規律，則知工藝品與法律思想，道德思想，宗教思想，有因果的關係，而無須借助於非常的人才，及非常的事情。

但這種關係，同時亦從別方面所謂統計學(Statistics)上發見。

若農村團體，(Parish 指中世紀之自給經濟團體而言) 爲最重要的經濟制度時，則統計學無必然的需要。在農村團體之中，去窺測事物底情形，是非常簡易。縱使其間有統計學存在，但因統計學底範圍，非常狹小，沒有發見規律的機會，所以統計學竟是不能引起科學的研究。但自資本家的生產制度創造近世社會以後，上述的情形，不得不爲之一變，這種近世社會，不像古代那樣僅僅爲農村，教區及羣縣之集合，而是因重要的經濟職務，爲統一的大團體。

但除此以外，資本家底生產制度，不僅發達其國內市場，且建造世界的市場。世界的市場，有極複雜的種種關係，要支配這些關係，除統計學以外，則別無他法。統計學本爲徵收賦稅及關稅的實用目的而發見，其後用之於保守社會，更漸次擴張其所包含的方面，而大規模的社會現象底調查，亦積集起來，而其間種種規律，從此發見，這些規律，一般觀察事物者自能見到。英國在十七世紀之終，已有統計學底發見，但如彼德(Petty)之「政治的算術」，則其中所算，大部分爲虛擬(Estimates 日譯爲「概算」，這名詞，恐讀者不易立解，故不從。)在十九世紀之初，統計研究底方法，非常完全，其包括的範圍，非常廣大，遂能極精確地去發見支配人類大衆行爲的規律。比利時之寇德留(Quetelet)，於一八三四年時嘗思欲依此方法，記述人

類社會的生理學(Physiology)

他們以爲決定人類行爲變化之要素，類皆爲物質的變化，或經濟的變化。所以如犯罪，自殺，結婚等底或增或減，純乎依據穀類售價的低昂而決定。

譬如結婚，不以經濟的動機爲惟一的原因，沒有一個人說性慾卽爲經濟的動機。但每年結婚數的變化（增減），確是由於經濟狀態的變化而發生。

除此種種新科學以外，最後要講到近世歷史記載的性質底變遷。法國革命所現出分明的階級鬭爭，非但革命史家不得不承認階級鬭爭，且有許多別的史家，復於他時代中，去研究階級鬭爭底蹤跡，及於其中考察人類發達底原動力。但種種階級，亦爲社會底經濟的構造底產物，而在這種社會底經濟的構造中，起出階級的反對者，於是階級與階級間底鬭爭從此發生。凡使一階級之人密切，而與他階級成爲對峙者，卽爲特殊的階級底一切利害，此爲一種新的利害。十八世紀諸學者，無論其屬於哪一派，他關於階級的利害終沒有想到。

在十九世紀四十年時，雖很有進步與發見，但唯物史觀底根本材料祇東鱗西爪得到一些，沒有全部明瞭的供給出來。這些唯物史觀底根本材料，正候着彼底主人來整理而統整之。

成就。這。個。事。業。者，即。為。昂。格。思。及。馬。克。司。

這種深遠的學理，僅像他們這樣二大思想家，才能成功，所以唯物史觀，亦為昂格思和馬克司個人的事業。但使在十八世紀，尙未有一切新科學產生許多充分的新結果之時，則馬克司及昂格思亦不能有這種成功。反之，設使當康德及希佛歌（Helvetius）時，科學的條件，已十分具備，則如他們的才能，亦能發見唯物的歷史觀。但使馬克司及昂格思不立於無產階級底見地上，又不為社會主義者，則義在十九世紀底四十年中，無論其有如何的天才，無論新科學所已成的為如何的事業，他們亦不能發見這種學禮。個無產階級之見地，為發見唯物的歷史觀所絕對的必要物。在此意味之中，唯物的歷史觀，即為無產階級的哲學，其相對的意見，即為有產階級的哲學。

當前述之政治上反動時期，進化底思想，勃焉以興，此時社會之藉以繼續其新發展，本不成問題；而這種概念（進化思想）到後來只從事於說明以前的發達，說明過去的優美，且時時崇拜過去。如浪漫主義，法學的歷史派，及印度古語的研究，——如叔本華底用以研究佛敎是其例——及十九世紀初年底古代研究，都有帶着反動的性質。所以如黑哲兒派底哲學，雖

以進化思想，爲其學說底中堅，但亦有帶着保守的意味。黑哲兒的哲學，即使亦讚賞從前的發達，這種發達，是依上帝底意志，然竟發見其終極之點於專制君主之中。黑哲兒的進化哲學，既爲一種反動的哲學，不能不爲唯心論者的哲學，因爲現在的現實，與反動的傾向，有極端的矛盾之處。

但到了資本家社會發達了起來，露骨地表曝其現實，唯心論者的進化思想，就成爲不能的了。他遲早總要爲唯物論所代替。祇是據勞動的無產階級的意見，才使社會的發達，變爲唯物論的發達——換句結說，就是承認現在社會之發展，是依據自然規律而進行。

有產階級對於更進的社會進化底思想，不得不置之於不問，而復且擯棄各種進化哲學，這等進化哲學，非但研究過去的發達而理解之，且考察將來之新社會的傾向，及製造對於現在社會鬭爭的武器，以產生這種新社會來。

至大革命後所發生的智識上的反動時代已經過去，以後有產階級又重新獲得其尊嚴及權威，排斥藝術上及哲學上的尙古的浪漫主義，而極力提倡唯物主義，但他們尙遠不及唯物的歷史觀。唯物的歷史觀，在時代之情勢上，及其情勢之性質上，均根深蒂固，彼只能成爲勞

動的無產階級底哲學，彼甚至在有產階級的勢力範圍之內，受科學底排斥，且甚至唯物哲學底社會主義的著作家倫其（Albert Lange）亦只以經濟學者稱馬克司，而不稱他為哲學者。

進化思想對於自然科學是承認的，即對於某種精神科學是有效的，但實於有產階級的學問，則仍如死物。有產階級底哲學，尚不能出黑哲兒哲學之上。他們底唯物論，比較十八世紀的唯物論，更要惡劣得許多，因為他們的唯物論，純然是自然哲學，關於社會之學說，則沒有一點表示。當這種狹隘的唯物論，與他們不相適宜的時候，他們就回到舊時康德底哲學，且修正為科學所排斥的種種缺點，然對於以前的倫理學說，仍沒有解脫，這種倫理學說，為當時反對唯物論的社會進化學說底壁壘。

在經濟科學中，有產階級，徬徨於下面二種歷史觀間，一為承認社會之進化，而否認其發達之必然律，一為承認社會之必然律，而否認社會的發達，且確信彼能夠於個人底心理中去發見近世社會的經濟現象。對於這種概念，更加之以自然學（自然科學）這種自然科學，要以社會的規律，歸納於生物學的規律，即歸納於動物植物的規律，其實即主張否認社會的發達。

「有產階級，既入於保守一派，則社會發達之唯物論，只能從勞動階級的見地說明出來。」
 1 新唯物論 (Dialectical Materialism) 確是屬於彼自己的一種唯物論，與自然科學的唯物論，大不相同。有許多人要避去一般人底誤會，以別的文字來代替「唯物論」。

然馬克司及昂格思則堅持此「唯物論」一語，與他們不肯改稱「共產黨宣言」(Manifesto of the Communists) 爲「社會黨宣言」(Manifesto of the Socialists) 有同樣的理由。「社會主義」一語，在現在包含着許多東西，有幾種如什麼基督教社會主義，及什麼國家社會主義，簡直是沒有價值；「共產主義」一語則不然，他是真確地明顯地描寫勞動階級底目的，爲自己解放運動起見而行革命戰爭。

『新唯物論』倘稱彼爲「一元論」或「批評哲學」或「現實哲學」則彼表示反抗有產階級的世界之意義失了。而「唯物論」則自從基督教占有勝利以後，卽爲彰明較著的反抗管理權的戰鬥哲學，所以彼是極力詆毀有產階級，因爲如此，我們無產階級的哲學底從者，有十分充足的理由，去堅持這個「唯物論」底名稱。

從這種哲學底發生的倫理觀，可以算是「唯物論的倫理」。

第二節 人類社會之組織

(A) 技術的發達

我們現在從唯物史觀之論點，去考究前章所述的入類與動物分界之狀態。使人類高出於動物者，究爲什麼東西？人類與動物之間，是否僅僅因爲進化的逐漸變遷而至於差異呢？還是有根本上的差異呢？人類之實異於動物，不是由於思想，亦不是由於爲道德的生物。人類能夠生產物品，即能於自然界中採取材料，能因其自己之目的，而變其材料之形態及位置。人類之所以有異於動物，是不是在於這一點呢？但這種活動，於動物界中亦發見其存在。我們除許多昆蟲如蜂蟻之類以外，能於許多溫血動物，以及魚類之中，發見其有生產的活動力，如爲自己謀覆庇棲息之所，而營巢營窟之類。這種生產行爲，亦是遺傳的本能性之結果及產物，彼等能夠適應環境，彼等所以也多少有點意識，也多少有點因果關係之智識。

尚有一層，人類之所以超越有動物，是不是由於能使用器械？但關於這點，在許多動物中，確也有見其預兆者，如使用器械，使用樹枝，以爲防護之物，且能用石代擊碎胡桃等等。而猿之能夠做這種行爲，則由於其「智力」及其「以足爲手之發達」。

所以人類之異於動物，不在消費物底產生及器械底使用。而僅在於創造器械，這種器械，是適合於生產，及適合於自己保護及攻擊別人的。在動物，至多只能於自然中，發見器械，而不能發明器械。彼能為目前的使用而產生事物，如製造棲處，及貯藏食物，但不能產生非直接消費的物，而僅能產生直接的消費物。

動物的人，因生產機關底產生而成爲人類的人；人以此而脫離動物界，去別開其自己的新天地，這個新天地，有其自己之發達，非其餘的自然界所可知道，且與其餘自然界之各部分，亦一無類似之可見。

動物生產，僅有天賦的器官，或僅使用天賦的器械，除了天賦的以外，就不能再有所進。他的發達，僅僅其自己身體底進化，其自己諸器官底進化——腦子亦包括在內；他只能藉着生存競爭的緣故，爲遲緩的無意識的進行，決不能以有意識的行爲促進。

在別方面，所謂器械——用此字之最廣義——類發明製造，即人底能有意識地有目的地供給其自己以新器官，或增長及強固其天然的器官，所以人類能繼續去生產，愈加改良，愈加便利，且除此以外，彼還能達到從前所萬不能辦到的東西，但人不僅爲具有天賦的優秀智

識俗制手腕——爲使應用制器械之所必需——的一種動物，並且在最初時候，即是一個社會動物，其個體底特殊才能，發明創造了一種器械，個體雖已死亡，而其創造及發明的器械，則仍留傳未失。若其個體，能以其新發明，繼續進行不已，而得生存競爭底勝利，則其子孫底繁盛，比較別種團體，一定要好一點。在一團體內，有天才者崛起其間，從事於其目的，則這種發明，愈加完成，且或發明其他新事物。

某種程度底智力的發達，及手的發達，雖爲器械底產生及發明所必要的條件，但人類的社會性 (Social character) 亦爲新發明底繼續增高，與舊發明底改善，即技術上的繼續的進步所必要的條件。在人類中，古代一切個體之遲緩的及無意識的那種進化，(依支配全生物界的生存競爭而發生的)，至此時已逐漸消滅，而各器官底有意識的變形，以及順應與改善，發達起來；古代底所謂進步，以現在看起來，是非常遲緩，差不多是等於沒有，但今日底所謂進步，則非常迅速，比較自然淘汰還要快些。自此以後，技術的進步，竟爲人類進步底基礎。人類底所以異於動物，完全在於這點，並沒有什麼不可思議的地方。

各種進取，向着技術上發達底途徑而行，是有意識有見解的。彼底發生，是由於奮勉，以增

進人類底權力，而超過自然界所賦予的限制。但各種技術的進步，都能生出許多必然的結果，這些結果，非創造技術者所能想到，因為他們希望亦不能得到，而這些結果，正像自然淘汰一樣，可以謂之順應環境，但環境係為人力所改良的。意識，新環境底知識，及知識的需要等，在順應之中，是極占勢力，然這種勢力，不是獨立的指導勢力。

(B) 生活之器械及方法

我們要把上面所述的，得到一個明顯的觀念，就是，要察知當人類初得器械——即把石塊樹枝合成為器械，（猿類亦早已使用之）——之時，有什麼必然的變化發生起來。自然，現在下面的敘述，只能算一種假定，因為我們對於全部的進程，沒有確證。但是這種敘述，本不從事于援證，而僅圖得以說明。且我們使這種敘述力求簡單，如漁業之對於原始人類有如何的影響之一類例證，現在姑略而不詳。

原始人類，一旦得了槍，他就即刻能够去捕獲較大的動物。在他沒有槍的時候，他底食物，大部分是果實或小鳥之類，但自有槍以後，他即能搏殺較大的動物，其主要的食料就是肉。但較大的動物，大多數居於地上而不在於樹上，所以人類底狩獵的生活，亦不得不自樹上的，移

而爲地上的。復次，適合於狩獵的目的之動物，如反芻動物之類，在原始深林之中，本非常稀少。所以人類於狩獵時代的事業愈著，則愈能脫離古代所居的深林。

這種敘述，我已經說過，純然是屬於假定。實際上進化底順序或者與此相反。器械及器械底發明，能使人類脫離古代大樹林中的生活，而入於平曠草野之地，同樣，各種勢力，能使原始人類，凡去其古代的居住者，亦能刺戟其發明武器及器械，我們可以舉一個例，在冰川時代，居民底數目，超過其生活底資料，而如中央亞細亞山巔底冰川又低下，因而其居民不得不去其深林，而入於與深林鄰近的平野之地；或因氣候日就乾燥的結果，而深林漸漸枯衰，平野之地，於是次第發現。因此類情形，原始的人類，不得不放棄其樹林生活，而從事於地上生活，且自今以往，他不得不追逐動物，以爲肉食，而不復以果實爲其主要的食料。此生活底新方法，引導其利用木石，而使其漸與發明器械及武器的第一期相接近。

我們所承受的一種進步，不論其爲前者或後者，都可以於其間看出生產底新方法與生活底新方法，及新要求之間，有密切的關係。

每個新要素必然的產出其他要素，而每個要素又爲必然的變化底原因，至這些變化中，

則復潛伏着新鮮的變化原因於其內。所以各種發明，必生出必然的變化，而變化又生出別種的發明，從此而起出生活底新方法，及新要求，這種生活底新方法及新要求，又引出新發明來，如此繼續不已——漸次成爲愈速而愈複雜的無限發達底連鎖，發達底進行愈速，則新發明底可能性及能力，生長得愈厲害。

因狩獵底發生，而人類獲得食物底好資料，及脫離古代樹林的生活，我們現在可以去考慮其必然的結果。

人類以肉代替其樹果以外，更以草根草果及米粟等作爲其食料。在原始深林之中，栽培植物是全然不能。開闢原始深林，是非原始人類底能力所及。且對於這種觀念，他們都不會發生。原始人類以樹果爲生活；他能栽培果實之樹，數年以後，即結果實，這事已顯見他所達到的極高的知識。至若栽培草類於牧場原野之間，較易於深林之中，且用極簡單的器具，即可以栽培起來。栽培數週間，即生果實，此等思想，較諸栽培樹木之思想，也是容易想得到的。在這種情形之中，因⁵果底關係，非常密切，彼等底相互依賴，是容易去考察出來，即當時不定的居民，亦能够知道其鄰近種殖民地底栽種及收穫底時期。

在別方面，俟人類一脫其原始的樹林生活，他即受了氣候變化之苦，較甚於其在樹林生活時的所遭受。晝夜氣候底變化，在深林之中是非常小，在平野之地，則非常大；晝間日光甚烈，夜間即有極大改變，將白晝熱度完全消失。烈風暴雨，在深林之中，決不如在平野之地的可怖，雨雹之患，在平野之地底庇護，遠不如在深林濃陰重覆之下。所以人類在於平野，不得不感覺住所及衣服的需要，這種需要，在熱帶深林中之原始的人類，從來沒有想到。倘然類人猿已經建築正式的巢，為其夜間棲息的地方，到他不得不更進而建築牆壁及屋蓋，以為庇護之物，或覺得其洞穴以為潛匿之所。所以自食動物底肉，以果其腹後，復取其皮毛以被其身，相差之時不遠。又為禦寒納溫之需要，火亦因而發明。自人類用火以後，經過許多時候，始知火底技術上的能力。但火底發熱，當時已極明白。至於人類用火，當始於何時，大概還沒有確實知道。但在原始深林中的人類，則無需用火，且在溼氣久鬱不斷之中，亦不能貯火。只能於乾燥的地方，覺得種種燃燒資料，如枯枝落葉之類，可以使火發生，使人類與火漸漸接近起來。火底起原，大概是由於電光，及原人最初的火石器械之火，或由鑽木生火而來的。

每有一種發明，即從此可以引起許多別的發明；故一旦槍斧底製造既成，而人類全部的

生活，其需要，其住所，及其生活底資料，都起變化，這些變化，大部分是由於意識，但是意識占勢力，乃在以後的時代，而在發明槍斧的時代。發生以後時代之意識的東西，不是起源於以前的時代，是由於必然而起，且隨着發明而自然發生。

但住所底變化，食物需要底變化，及全部生活方法底變化，其結果又引起無窮盡的發明。

(C) 動物機體及社會機體

動物機體上各器官底分業，有一定的限制，因為各器官是附屬於動物的，不能任意更易，而且其數亦有定限。他方面又因機體所營種種機能有權多類別，故有限制。可設例以明之，假使同一的手，要彼均等地服務於持物，行路，翔空，是決不能辦到，則其他專司特別功用的器官，更何待深論。

在別方面，器械可以為人所變易。人能改易器械，以確應其惟一的限定的目的。這種目的，一經成功，他就棄置這種器械於一邊；要做別的工作，他就再使用別的器械。他的手之數，是有一定的限制，而他的器械，則為數無限。

非但動物機體上的各器官，有一定的數目，即無論何種器官，其運動力亦各有限量。無論

如何情形，各器官之力，總不能超過於其所附屬的個體自身之力，且定要比較個體少了些，因為個體供給一器官運動之力以外，還要營養別的各器官。在別方面，器具底運用，決不限於一人（一個體）之力，因為器具並不如器官之附麗於身體，如果一人之力不能勝任，儘可由多人協力來運用，而且還可以利用人力以外之力，如牛馬力，水力，風力，蒸氣力之類。

人爲的器官（器械 Artificial Organ），正與動物（天然）器官相反，沒有一定的限制，依人類理想程度而高下。彼底限制，僅有太陽及地球給與人類所使用的動力之總額。

人爲器官，離其個體，則更有別種的結果。動物機體上的各器官，固着其身體，各個體得同樣的器官任意使用。獨有生殖器官，則爲唯一的特例。在高等動物機體內面，其分業之可以顯見者，祇有此生殖器官。動物機體底分業，是僅僅在於下面一樁事實，就是：某個體於某時期內，管理其某種職務，例如巡防的責務，爲向導等等，而無需有分別此個體的器官於別個體的器官。

在別方面，器械底發明，能使某個體在社會之中，專使用某種器械，或則因時時使用，使其較善於其他一切人。因此，我們要講到人類社會中分業底形式，這種形式，與動物社會中之微

小的分業，是全然不同。在動物社會之中，無論哪樣的分業，各分子總還是備具着一切必要的器官，而為獨立的個體。在人類社會中，分業愈進步，則個體底獨立愈減少。分業愈進，則社會為獲得其自己底衣食，及維持其自己底生活方法，所以用的器官，亦愈增，社會必要的器官之數愈增，則個體所支配的各器官，愈不獨立。社會的權力，愈能超過自然，則個體愈當依賴於社會，若個體脫離社會，則愈為絕望。動物社會底發生，一如自然的發生，其個體之數，不能超過自然。而人類社會則不然，他為人類造成一個在自然界以外的特異世界，這個特異世界，是明明以在自然界以上自居，并且相信他底分業愈增加則愈能與自然界對抗。

而此分業之數，隨技術之進步，實際上是沒有限度，彼的限度，是僅僅在於人類底膨脹。倘然我們在上面，已經看見動物社會，是特別一種有機體，與動物植物的有機體不同，則我們於此當看見人類社會，非止異於動植物底個體，且與動物社會有根本的差異。

人類社會有兩大特點，當先去說明。我們業已曉得動物機體，有維持其自己生存所必要的一切器官，而人類底個體，因分業發達之故，脫離社會，即不能獨自生活，——像那魯濱孫一般的人，只能發現於兒童所用的古事書中，及有產階級的經濟學者（他們以為發明社會現

律的最好方法，就是完全置社會於不知，而無意中發見物具（底科學著作中。人類底全部性質，就是依賴社會，社會能支配人類。若要理解人類，只能依這種特性去理解他。

社會底第二特性，即不絕的變化，人類社會與動物社會所以不同，就在於隨器械的技術之進步而為不絕的發達。動物社會底發達，或者只能與組織其社會的動物種族為相等的發達。在人類社會中，發達低進程，則非常迅速。但是依據個人底發達，而說明社會，區分其少年時代，壯年時代，及衰老而至於死亡時代，那就差誤極了。若地球上的一切動力的本源，永久存在，則技術進步底基礎，亦不至息滅，人類社會一定不會衰老及死亡。如是人類社會與技術的進步，可相期於無窮，真所謂能長生不老。

人類所以能向前進行，以漸至於複雜的社會關係，全本於能使用技術的器械。若技術的器械，日進不已，運用這種器械的人類，既不減少其數，亦不消退其身心的能力，則決不會致社會死却；這是無用說的。

任何一種社會內面，都未曾遇着永遠不變的那種事情。即如從社會要求所起的社會關係，漸因廢敗固定，妨害技術的器械，妨害人民數額與其身心能力之發達，甚至起反動退步的

運動，但此類都是暫時的遭遇，是特別事情之結果（此事以後再講）。這種現象，從歷史講起來，決不能延長，遲早必為內發的運動與革命，或外來的衝動及戰爭所除去。復次，社會能時時增減其人數與領域，或變更其名稱，自旁觀者視之，好像社會現出衰老死亡底現象。然其實設使我們以個體來譬喻社會，則社會如個體一樣，一時受病，以後即能恢復元氣。所以如羅馬帝國時代底社會，仍未死滅，不過經日耳曼的血統而復蘇罷了；他的自民族底移動，及新民族底混入以後，又重新創進其技術的器械。

第三節 社會本能底發弱

(A) 言語

人類社會與動物社會底不同，其故既在於人類底繼續變化，則因為這個理由，社會中的人民也亦一定是繼續變化的。生活狀態底變化，一定影響到人性質；分業底進步，一定發達其幾種天然的器官至極高程度，而使其他許多器官改變其形狀。例如類人猿自樹上的果實生活，降至為食地上的動物植物的生活時，這種生活的發達，與其後部兩手變形為足的變化，有一定的聯帶關係。在別方面，自器械發明以後，沒有一種動物，於其自然環境之中，有如人類

那樣複雜與敏捷的變化；沒有一種動物，有如人類那樣因順應環境之問題發生，而遭遇種種變化，且沒有一種動物，有如人類那樣去使用智力。人類在最初時候，全憑其智力及順應力發明器械以開創其事業，因而超過其他動物，所以其後在歷史之中，他不得不發達其兩種性質至最高度。

若社會底變化，既能使人類底機體，其手足，其腦部，爲之變形，則對於事物底利害，善惡，及可能不可能底自覺力，其爲變化必尤甚。

若人類所以能較出於他動物是因其發明器械的緣故，則人類無需於「十八世紀時所信仰，及二十世紀尚有許多法理學者所信仰的那種社會契約說。」人類如社會的動物一樣，以極大的社會衝動，而達到人類發達的途徑。人類社會底最初的倫理結果，僅能由感受這些社會衝動力而成。社會底衝動，依據社會底性質而有強弱的變化。若謂社會發達，則社會衝動能永遠堅強，這是差誤極了。

在人類社會原始的時候，這話當然是真的。在動物界中業已發達之社會本能（衝動）於人類社會中，依然充分的強盛，且又加以共力協作的關係，而更爲有力的發達。因這種共

力協作，又造出爲交通社會的理解所必要的新工具，這就是言語。社會的動物，亦能用相互交通的新方法，發其勸誘，歡欣，恐怖，驚愕，憤怒之種種聲音，及其他感情之聲，以傳達於彼此。惟其團體中各個體底生活，都只單獨自立的。而在人類社會之中，若一有共同的工作，各種事業底分任，及生產物底分配，則僅恃感情之聲，就不能足用。且於非有他人扶助則生活絕望之各個體，這種簡單的表達情意之聲音，亦不足恃。言語非但能說明感情，且能說明種種事物及過程，所以沒有言語，分業就全然不能，分業底發達，是僅僅由於言語底完全，爲分業而發生言語，而言語遂爲分業所必要。

在言語上最先發達者，爲行動底說明，而尤爲人類行動底說明；至於事物底說明是以後現出來的。所以動詞的發現，先於名詞，動詞爲語根，而名詞爲從動詞底語根所引申。華乳而來的。

所以拉塞魯紀吉兒(Lazarus Geiger)說道：

「言語發生底初步，止有敘述「圖繪彩色」(施色)之行爲的文字，而沒有記載「光線」及「色料」的名稱，這個緣故，是因爲人類只能先說明其自己的行爲，或與自己同類

的行爲；他只能注意他自己的遭遇，或目前的遭遇，及與其有直接的利害關係之鄰近，而對於光明，黑暗，發光物及電光等，在那時，他還沒有什麼感覺及概念。倘然我們以前面（在原書中）所講的許多概念以爲例，則這些概念的起源，在人類運動中，是本由於一個極有限的範圍引伸而來。及因人類行爲的概念，有轉輾向前的狀態，而一切自然物的概念，就逐漸發展，處處惹人注意，至此，人類與自然物的概念，才接近起來。（言語之起源 *Der Ursprung der Sprache*, 151——153葉）

倘然我們知道，言語底第一責務，爲人類共力協作，及公共運動時的相互理解，則上述的那種言語底發達，沒有什麼奇怪。這種言語底責務，爲生產進行底補助，所以對於記述顏色，在那時是很少很少。格拉斯敦（Cladstone）以及其他諸人，從此推論起來，謂希臘在荷馬（Homer 希臘古名詩家）的時代，及古代民族對於顏色的識別力竟等於零。其實這話是太失實了。從經驗看來，野蠻人對於顏色之識別力，是非常發達。不過野蠻人對於色底工藝，是很不發達，他們所能生產的色料之數，亦是極少，所以他們對於色料底記述自然不多。

格冷德愛倫（Grant Allen）在他底「色之觀念」（*The Color Sense* 115四葉）

一書中說：

至人類能够使用色料之時，則其色料底名稱就容易帶着形容詞的性質。色底名稱，就從此而發現。

格冷德愛倫並且說，色的工藝進步，則色料底名稱增多。色料底名稱，是適用於技術上的目的，而不是適用於形容自然界的的目的。

不知生產方法底發達，則不能理解言語底發達。言語由生產方法底發達而成，為一種族間的方言，或為千高人所共通的世界語。

藉言語底發達而得到異常堅強的社會的結合力。及社會本能（衝動）之極大的增進與明顯的自覺。言語底發達，更有別種結果：彼最能獲得知識，傳布知識，及遺傳其知識於後代；且最能構成事物上科學的思考之概念。從此而言語底發達，起出科學底發達，以科學底發達而征服自然界。至是，人類始能克制自然界，始能皎然獨立，不為其外界勢力所牽掣，而發生自由意志的觀念。叔本華說得很對，他說：

『動物只有直感的表象，因而只有直感的動機。而其動作，祇有跟着動機，這是極為明瞭。』

在人類中，亦是一樣，人類（包括着個人的特性而言）爲其嚴密的必然的動機所推動，不過人類的動機，大部分不是直感的表象，而是抽象的表象，就是由從前（過去）直感所得自外界的影象之結果，由這些結果而成的概念及思想。人機比較動物，可得意識自由。因爲人類不像動物那樣爲其目前直感的環境所決定，而爲過去經驗所傳給的思想，或由外輸入的教育的思想所決定。所以推動人類的那種動機，不能令旁觀者據動機所發生的行爲而明瞭他，而只能爲其自己腦筋所了解。那等動機，不但給人類以一切行動，且使其一切運動，與動物有明顯的不同的性質；同時，人類又爲種種微妙的東西所驅使。故人類一切運動，產生『爲種種主意及志願所引導的印象』，這種印象，給以獨立的形式及特異於動物之運動。這些一切區別之點，都是由於抽象的表象（即概念）之能力。（見道德之起原一四八頁。）

抽象的表現之能力，亦有賴於言語。大概這種能力，在最初時的言語上，是缺乏的。在自然界中，只有種種單純的事物，而言語實在簡陋不過，對於這些事物，不能一一去敘述。其後人類見相類的事物，因而以同一的言語去稱述，因而同時，必集合類似的事物，及分離不相類似的事物，這些實在即是無意識的自然而然發見的科學方法。所以言語非但爲人類相互交通之

機關，並且爲思想之機關。即使我們不與人交談，止我們自己單獨思索之時，這個思想，也一定附着以某種言辭。

言語供給人以類「與動物相反的某種自由」，同樣，言語又使人類腦部底組織，發達至極高程度。

下等動物，其運動神經(Nerves of motion)與感覺神經(Nerves of Sensation)爲直接的關係；外界一有刺激卽生運動。但神經漸漸發達而有中樞時，則一切刺激，就不必立即傳達到運動神經，而能積貯或消散彼。高等動物，能將其所能利用的種種經驗及衝動貯積起來，在某種環境下，兼能遺傳於其子孫。

所以外界刺激與運動之關係，不能依腦筋而得明瞭。感覺及運動之關係，非可依「能於彼此傳達思想的言語，抽象的概念，科學的知識及自信力」所能完全認識。

在經濟上，有些亦然如此。商品流通之原形，原來爲交換物品之形式；卽適合於個人或生產的消費之生產物的交換形式。消費的物品，有兩方面，卽收入及支出。交換之目的爲消費，這是很明瞭的。

然自便於流通之利器——貨幣——發生，這種情形全然改變。物品底售出，不必同時買入，正和腦筋同樣，腦筋能感受刺激在機體上所起的動作，而不同時放出其運動。腦筋能蓄積經驗與衝動，而傳之於其子孫，也正和貨幣之可以貯蓄一樣。在必然的社會情形下所蓄積的經驗及衝動，結果能致科學發達，且以科學征服自然界，而貨幣之蓄積，依同樣的社會情形，亦能使資本變為貨幣，這種資本，能發達人類勞動之生產力至極高程度，於幾世紀內，完全把世界改換了一番，比較以前千百年來所遭之世界改革，還要偉大得多。

有許多哲學家，以為腦筋，言語，及形成感覺與運動間的關係之理想與智力，非但為社會及個人底便利而整理這種關係，以增長其能力，並且他們自己是從獨立的權力所發生，及宇宙之創造者所發明的；同樣，經濟學者以為貨幣能使物品流通，又以為貨幣如資本一樣，能大地發展人類底生產；貨幣為物品流通底出發者，為這些勢力底創造者，為超過古代手工業之一切價值的產生者。

資本生產力底學說，根據於一種思想底進程，這個思想，是類似於自由意志的，是立於空間時間以外而支配其在時間空間內的人類行為之道德律之概念。

馬克司兼打破此二者之思想方法，真是合於邏輯。

(B) 戰爭與財產

除共力協作及言語以外，又有別種東西，經過戰爭之發生以後，依社會的發達而堅強社會的衝動。

我們沒有理由去假定原始的人類是好戰的生物。類人猿之部族，共為樹上的生活，有豐富的食料，他們能互相喧擾，互相斥逐。但甚至殺戮其對敵，則這種事情，在現在猿類之中，尚未能找得其例證。據說，現在牡猿之間，常常為劇烈的鬪爭，甚至互相擊殺；但是這個鬥爭，是為了一個妻的緣故，不是為食物的緣故。

一俟人類成為狩獵者之後，這種情形變了，人類有操持殺人的武器，屠人肉，流人血，這是他自至少至長，所習以為常的。又有別種要素，已為昂格思所解釋出來，就是人類相食的風俗底由來，在於食料底缺乏。在熱帶深林之中，植物的食料，是非常豐富。但在平野之地，樹根果實，不能常常覺得，狩獵所獲，大率為屬於微倖的事。食肉的獸，有極長時期的斷食能力。人類脾胃，就沒有這種忍饑的能力。所以古代蠻族，不得不與其他鄰近的蠻族起「生死存亡，係於一戰」

之戰爭，去爭得一個極好的狩獵之地；於是爲戰爭及迫於飢餓所激起約情感，非但使他殺敵致果，并且要食其仇敵底肉。

所以技術的進步，能使戰爭之事稍衰。這種技術進步，類人猿還沒有，因而他底戰爭，不是與別種動物戰爭，而與其自己的同類戰爭；他底戰爭，往往比較虎豹底戰爭，更加要劇烈；對於這些虎豹，較大的猿類能够知道用合羣之力去防護其自己。

若謂文化的進步，知識的遷高，亦一定使猿有「人的情性」，那是最差沒有了。我們還是說猿的有「人情」，比較人類更甚。因經濟的動機之故，殺戮其多數的同類，畢竟是武器的技術進步底結果。迄至於今，這些武器的完成，亦占人類智力的勞動底極大部分。

至於文化底進步，與所謂溫文爾雅之風，相共而生，此僅能在於特殊情形之下，及特殊階級之中。分業底發達，使殺動物及人之事業，亦分成幾種階級——狩獵者，屠牛者，處刑者，（劊子手）以及軍人武士之類，他們在文明區域中，以屠殺殘忍爲其專門的職業，或專門的遊戲。而其餘階級之人，已完全脫離這種必要，且完全脫離這種流血之可能性，例如印度沿河岸底蔬食農民，爲自然界底限制，勢不能牧養多數牲畜，以牡牛爲其農耕的，用，以牝牛爲供給乳漿。

的，用，農人復顧慮其屠宰的耗費太甚，而不敢屠宰。歐洲諸國的都會居民，自都市共和國底廢除，雇兵制度及宰業者底特別階級的興起以後，一般人民，已無自己殺生之必要。其尤甚者，智識階級，已於數百年來，沒有手屠生物之事，這是由於其智識底發達，而養成溫文爾雅優美長厚的感情之故。但在十九世紀之中，舉國皆兵之制度，通行於歐洲各國，戰爭復變為人民的戰爭，從此而智識階級中溫雅之風，歸為烏有。自是以還，他們均變為非常殘忍，為前世紀五十年間所舉世非毀的死刑，在現在不聞有何等的反對，殖民地戰爭底慘無人道，（為五十年前，即在德國的當局所不能出者）竟為現代所寬宥，且相視以為榮。

但無論如何，近代各國人民中的戰爭，決不復如以前遊牧時人及狩獵時人中的那樣戰爭。現在的戰爭，在一方面，養成殺伐殘忍之風，別方面，戰爭是強固其一家族或一社會的結合之武器。個人之外來的危險愈大，則個人必覺得其自己尤須依賴於其社會，其家族，及其階級。他唯結合這些勢力，方能保存其自己。所以其公正之道德及為社會而犧牲生命之勇敢所享受的尊敬，亦必愈大。彼此種族的戰爭愈劇烈，則其間淘汰公理之效力愈大，其最堅強，最聰明，最勇敢的種族，必最能自己犧牲，及最能訓練其種族。所以原始時代的戰爭，有最複雜的狀態，

去堅攪其人類的社會衝動。但至社會進化的時期，戰爭的形式，爲之一變。且戰爭的原因，亦從此變了。

戰爭的原因，即食料之缺乏，自農業及畜牧發達以後，這種戰爭原因，就立刻沒有。但當時又發生戰爭的新原因，即財富底佔有。不是私有財產（Private Property）而是一部族的共有財產（Tribal Property）。我們看見那時有沃土之種族，亦見有瘠壤之種族，一面有結隊游牧的種族，搜尋水草的種族，及貧困的養牧的種族，而別面則有不以水草爲貴重而能有豐富的生產之定居的農民種族。至此而戰爭成爲掠奪及防禦掠奪的戰爭，迄至今日，這種戰爭底根本仍舊存在。

若種族之財產，大部分是共有財產時，則這種戰爭，在社會本能上有強大的效果。可是在別方面，社會本能經過戰爭而強固者，亦以戰爭而失其力，社會中所形成之階級愈多，而戰爭益益成爲治者階級（Ruling Class）所獨專的事務，治者階級底盡力，目的在於增加其利用之範圍，或佔據其鄰地底治者階級。被治者階級（Subject Class）於這種戰爭之中，已沒有自己生存之問題，及其生存狀態的良否之問題，不過聽從其主人而已。其次，就軍隊而言，或爲貴

族的（平民所不能參與的）軍隊，或為徵召及強迫的（平民）軍隊，而平民的軍隊，為治者階級所指揮，必以捐軀效死為己事，其捐軀效死，不是為自己的財產，及自己的妻子，而是為他人的利益，且常常為其仇敵的利益。這些軍隊底集合，不是由於社會的衝動，而是由於畏懼那種殘酷的刑罰。軍隊底瓦解，是由於其指揮者之輕視其兵士與無信，於是兵士起忿憤而反對其指揮者。

在這個時期，「戰爭」不是為人民全體養成社會感情的學校，而為武人階級或治者階級養成其倨傲態度，壓制被治階級的學校，因為彼（戰爭）去教授治者階級待遇人民與在軍隊中待遇全體兵士一樣，輕視人民，欺蒙其服從於威權之「屬下」，恣意支配人民底勢力以及人民底生命而一無顧忌。

此種戰爭底發達，我們已經說過是財產發達的結果，而此財產的發達，又是技術進步的結果。

社會中所生產的各種生產物，或社會中生產的進行所必需的生產物，必有所掌司，或為一個人所掌司，或為一團體，一社會全體所掌司。這種掌司之性質，第一，依事物底性質，生產方

法底性質，及生產物底性質所決定。何人所獨造的武器，必爲何人所獨用；同樣，何人所獨製的衣服及裝飾，亦必爲何人所獨用；又，一部族全體協力所造的屋，亦必爲其一部族全體所共同居住。種種的事物，爲利益起見，自有種種的使用，這常爲大家所承認的，且世世相傳，成爲固定的習慣。

從此而習慣法以起；這種習慣法，還一直發達下去。事物底使用法，或事物底使用者，常起爭論，則會集族人，爲之裁判。法律不是起於立法及民約，而是發生於技術的條件之習慣，及發生在習慣法窮於適用之處而取決於社會自身。從此而漸漸發生社會之各種生產機關，及生產物中之複雜的財產權。

但共有財產，於最初已極得勢，其尤甚者，在生產機關之中，如公共工作的土地，水利，家屋，家畜，以及其他種種，都是共有財產。這種共有財產，很能增強其社會的衝動，團體的利害，及對於團體的服從和依賴。

但一家族或一個人的私有財產，俟其發達至極高程度，奪去共有財產之位置以後，就演出極大的不同來。私有財產底起源，就是分業底發達，及農業與爲農業的副業之手工業的分

離而獨立之結果，而當農業及手工業的愈趨於各自獨立時，而又各自分裂出多數之支派。

這種發達的意義，即經過分業之後，所發生的社會範圍底伸張，及組織社會之人數底擴張，因為他們為生存起見，均互相工作，互相依賴。但這種社會勞動底擴張，不是發展共同工作伸張底範圍，而是從共同工作，趨於個人底分離，他們底的工作，作成爲獨立生產者底私有工作，他們生產其自己所不消費的東西，去交換別部分人底生產物以爲消費。

在這時期，社會生產機關中的公共生產，及公共財產，均已變爲自足經濟底社會制度，例如馬克（Mark）村落的共產制，或至少爲大家族的共產制，在個人生產制及產生物品的個人或小家族底私有財產制發生以前，已經消滅了。物品底生產，不是爲他們自己使用而生產，而是爲出售而生產，爲市場而生產。

有和私有財產——在太初時期，縱不如今日的伸張，但確已實現——相並而生的一種社會底新要素：就是，同種族的不同生產者底競爭，彼此互相抗敵，務得到市場中的地位。

戰爭與競爭，往往視爲自然界全體中生存競爭之唯一的形式。其實二者都發生於人類的技術進步，而屬於其特殊的現象。人類的戰爭與競爭，是異於動物界底生存競爭，動物界底

生存競爭，是個體底競爭，或全社會底社會競爭，反對其自然界底環境，反對其自然界底生物與非生物之諸勢力，其最能適應特殊的環境者，必最能保存其自己及繁殖其種類。但是這種戰爭，除少數食肉獸及雌雄淘汰之競爭以外，決非是同種類個體間之死活上的決鬥；但食肉獸也不以死活上的決鬥，為其生存競爭之第一義。人類因器械完成，而起出同類間個人相抗的競爭，去維持其自己底生存競爭，但那時生存的競爭與戰爭之間，亦有極大的差異，戰爭是從二種不同的社會間所爆發的；戰爭的意義，即中途停止生產事業，且戰爭畢竟不是永久的制度。彼預想沒有強大的社會結合之力之階級反對者存在，這種預想，足以增高其社會的本能，競爭則不然，彼是關於個人間之競爭，委實還是關於同社會中個人底競爭，這種競爭，是一個節制者，且確是一個最特異的節制者，能使各個人底社會的共力協作進行起來，又能配置許多私有生產者，產生社會所必需的東西，故戰爭成爲中途停止生產事業之事，而生存競爭則爲物品生產中之永久的及必然的同伴。

競爭之意義與戰爭之意義一樣，爲勢力之駭人的耗損，但競爭又能力致種種生產力膨脹至最高程度，而使其有一日千里的發達。及其創造出巨大的生產力——就是，物品生產底

織組成爲過於狹隘，如「古代社會」或「協作生產底組織」以致不能有分業之發達——結果，就占經濟上的重要地位。生產過多，和資本家組合底以人工限制生產一樣，指示那種以促進生產力的競爭，扶助社會進化之時代，已經過去。

但競爭之所以有效，是不過因爲彼促進生產底擴張。而在別方面，同社會的個人間之競爭，在一切情形之下，於社會衝動上總是有不好結果。在這種競爭制度之中，愈能保持其自身的人，必愈不受「社會的思考」之指導，而其自己目中之利必愈多。人類在商品生產底制度發展之下，必以爲自利心是人類性一的自然衝動，又以爲社會的衝動，僅僅是良善的自利心，或爲高踞人上的教祖所發明，或視爲超自然的，不可思議的東西，倘然在現社會，社會的衝動還有一些強度，則彼底原因，不外由於下面的一種情形，就是：普通的商品生產，這種生產，僅爲尚不滿百年的一種幼稚現象；又，原始的民主共產制底崩壞，戰爭之事，遂非出於種種社會衝動底根源，而復引起新的有力的社會衝動，即平民被掠奪階級底階級戰爭，這種戰爭，不是徵兵及雇兵底戰爭，而是義勇兵底戰爭，不是爲他人底利益而戰爭，而是爲自己階級底利益而戰爭。

第四節 社會本能適用的範圍

(A) 世界主義

社會的本能，固有強度的變化，但社會本能底有效力的範圍，其變化之甚。從古相傳的倫理學，視道德律為規定人與人的關係之勢力。因為從前的倫理，是從個人而出發，不是從社會而出發，所以他把道德律的稟賦忽略了，所謂道德律，在事實上，並不是規定全人類中異社會彼此之交際。而僅僅是規定同社會中人與人底交際。當我們重新去考究社會本能底起源的時候，就可知道道德律是適用於一社會中人與人底交際。社會的本能，原來是增進社會的合力及社會的能力之方法。動物之有社會本能，僅僅為對於其一羣中的同類，若對於其他一羣的動物，多少總是漠不相關。我們看見社會的食肉獸，與其他的動物竟是直接的仇敵。所以君子坦丁各街道中下等人所畜的犬，督察得非常嚴緊，使沒有別的犬，入其境內。若有別的犬入其境內，則必為所驅逐。或甚至為所撲殺。

至人類的羣，一入狩獵與戰爭之時代，那麼，他就有與上面相同的一種關係發生起來，生存競爭最重要的形式之一，就是同種類間此羣與彼羣底爭競。凡人不為此社會底一分子，就

爲此社會底一直接的仇敵，社會底衝動，非但不適用於彼，並且要直接反對彼。社會的衝動強，則其種族，必愈能團結以反對其公共的仇敵，且其反對公共的仇敵之能力亦愈足。社會道德，相互扶助，自己犧牲，及敬守信義等等，僅僅適用於同種類的人，而非適用於其他社會的人。

然我於新時代雜誌（*Neue Zeit*）中講述這些事情的時候，引起一般反對我的人，他們對於我的議論，以爲我是主張去建設一種特別的社會民主黨之倫理主義，而反對那種應用於平等無限制的歷劫不磨的道德律。其實我不過說：我們遠祖變成人類的時候，卽有道德律存在於人類心胸之中，就是對於仇敵無需於社會的道德。但他們正無需攻擊社會黨，因爲社會黨卽世界主義的黨派，沒有一個別的黨派，有如他那樣廣大地去解釋社會，及有如他那樣去團結一切國民，一切人種。

若道德律僅能適用於自己一社會的人類，則道德律決非一定不動的東西。若分業進步，勞工生產力發達，以及人類交通機關之改良，則道德底範圍必大加擴充。若一地方所能支持的人數增加，他們就不得不於一地內互相協作，而爲社會的結合。若區域之數增加，則彼此地方底居民，不得不互和連合，藉以互相工作，以形成社會的同盟（*Social Union*）。並且許多地

方能擴充起來，可結成一種固定的互相依賴的社會，又以共同的言語，共同的習慣，與共同的法律，造成持久的社會組織。

自馬基頓(Macedonia)底亞歷山大王(Alexander)死後，地中海東部(Eastern Mediterranean)諸民族，已將共通的國際語——希臘語——去造成一個國際團體。自羅馬起後，地中海底四圍諸國，成爲極大的國際團體，以前國家的區別，已完全消滅，各國的人民都等視他們自己爲人類底代表。

代替古代諸國民底宗教的新宗教，在最初時奉一神——上帝——爲舉世的宗教，其神包含着全世界底神明，立於他前面的一切人類，都是平等。這種宗教適用於一切人類，視人類都是「上帝之子孫」，他們都是兄弟同胞。

但其實卽在此處，道德律亦僅適用於自己的於文明團體底人類，如基督教徒，如信仰者。當諸民族移居的候，基督教底中心，漸漸轉入於西北部。在東南部有回教，以其自己的一種道德性，去創造新文明團體，回教之及於亞細亞及亞非利加，一如基督教之於歐洲。

然到了現在，基督教因資本制度底發達，漸漸擴張起來，遂合佛教徒，回教徒，拜火後徒，婆

羅門教徒，及失真的基督教律等等，成爲世界的普遍文化。

所以從前基督教所表明的道德概念，如人類平等之概念，社會本能之意見，及種種道德未經實行，徒托空言者，現在已成爲基督教實現底基礎，向着人類進行。這種世界的道德之基礎，從我們所知者而言，決非從人類底道德進步所組織成功，而是由於人類生產力底發達，由於社會的分業底擴張，交通機關底完成所組織成功的。但這種新道德，雖在今日經濟上先進諸國之中，亦不是人民全體底道德。從精義上講起來，彼是自覺的無產的勞動階級底道德，那裏無產的勞動者，於其自己的思想感情上，已從其他部分的人民中解放起來，能反抗有產階級而建立其自己的道德。

自然，資本能創造世界的道德之物質的基礎，但是彼以不絕的蹂躪道德，去創造這種基礎。歐洲社會底資本家的諸國民，「以擴大其用勢力去掠奪範圍」去掠奪的擴充道德。他們以這一切國民的普遍掠奪，去創造未來世界的大團結之基礎，及以兇暴殘忍的野蠻政策的武器壓伏其殖民地，去強迫他們入於所謂歐洲文化的資本制度之下。

勞動階級，在資本家掠奪的部分之中不能分有；他們反對資本的掠奪，且在世界商業及

世界交通之資本所設立的基础上，創造一個社會的形式，在這新社會裏面，人類平等將實現於道德律之前，而並非是一種思想。

(B.) 階級的分離 (The Class Division)

但若經濟的發達，能造成廣大的社會範圍，直至彼包括人類底全體而止，在這種社會中，社會的衝動及社會的道德，亦擴充其範圍，則經濟的發達，同時必非但產生私己的利害，這種私己的利害，在社會中，能大大地消滅社會衝動底勢力，並且產生特殊的社會階級，當這種社會階級在其自己狹小的範圍內，必大大地增加社會本能及社會道德底能力，但同時又能對於其自己以外的人類，或至少對於其反對階級，傷害其感情。

各種階級底形成，亦是分業的產物，動物社會，決非是純一的組成物，在社會之中，早已有許多不同的羣，各占社會中的重要部分，及各為社會底重要團體。但動物社會，仍各依其自然的區別，先為兩性的區別，後為年齡的區別。於男女之間，我們又見有兒童，青年，成人，以及老年種種的羣。器械底發明，有一種影響，使這些團體底區別，愈加明瞭，狩獵與戰爭，完全成為男子底事業，因為他們比較女子容易得到勝利，而女子有永久負擔養育兒童的責任。這並不是因

女子自己保護的能力之劣等，大概因狩獵與戰爭，已成爲男子專有的事業，在太古的歷史及神話中，我們雖常常遇到女獵人及女勇士，但大抵都是未婚的女子。女子不是缺乏毅力勇敢，不過至產育時期，就不能担任那種狩獵戰爭底不安全的的生活。但女子永久居於一處，亦有必需於這種「居室生活」的一切責務，如栽植果木及維持家庭飲食等事。

男子以狩獵與戰爭爲事，女子以農業與家庭生活爲事，於是依其重要的程度，而改變男女在社會生活中之相關關係的尊敬及地位。但各時代底重要地位，是根據於生產底方法。狩獵的事業愈盛，則食物底資料愈缺乏，自此以往，就有移居的必要，而一般年老的人，成爲社會底「累物」。他們往往爲人所殺，甚至爲人所食。但至人類定居以後，就不復有這種情形；從事農耕畜牧，而得豐裕的收入。至此，老者可以安坐徒處於家中，頤養殘年，而無慮於食料底缺乏。同時豐富的知識經驗，日積月累起來，若在文字沒有發明或成爲人類公共所有物的時候，則保存這些知識經驗的人而爲衆人所共寶者，一定就是老人家。這些老人家，真好像傳授所謂科學之初步者，所以他們非但不爲人所視爲可苦的累物，並且爲人所尊爲最高智慧底產生者。及至文字及印刷發明，將社會上的一切留傳及經驗，記述靡遺，由是而奪去這種老人底特權。

近代生產制度底特點，爲一切經驗底接續的革新，使舊時種種因襲，成爲新的仇敵。新者總以爲善，舊者總以爲惡，老者僅受社會的「謬爲恭敬」，沒有何等的威權。社會上對於老者的稱頌，決不如對於少者及能吸收新思想者的稱頌之盛。

若壯時期之地位既如此，則男女間的地位，在社會中亦必依生產方法的不同，而起其變化。

分業底進步，能使男女之間，有更進的分業之區別。而男子間底分業爲尤細，女子漸漸束縛於家庭之中，彼底團體，漸漸減少，不能增加，生產事業，漸與家庭脫離而成。男子底專擅事業，技術底進步，勞動底分業，及各種職業底分立，完全爲男子獨有的事，直至前世紀爲止，家庭與女子，對於這些變化沒有受何等影響。

各種職業底分立愈進步，則社會底組織愈複雜。共力協作以經營一社會的生產事業，其根本的性質，歸於消滅。生產事業，是無藉於個人底意志，而必然爲外界的物質條件所決定。在這些物質條件中，技術的要素，極爲重要，彼底發達，能影響於生產方法。但這些要素決非是惟一要素。

我們可以舉一個例，人常常以為唯物史觀是某種技術的條件即是某種生產方法的意義，且以為是某種社會的及政治的形體。但這種唯物史觀底解釋，決非真實，因為在種種社會狀態之中，有同一的器械，從而唯物史觀必至差誤，而各種社會關係，亦決非依技術的條件而決定。這種攻擊，確是不差，但不是中着唯物史觀之的，僅僅能嘲笑其所誤解的混合着技術的條件與生產方法底類似的唯物史觀而已。

人有舉例以明之者，謂耒耜形成小農人經濟底基礎。但在種種社會環境中，確是現出這種現象。

自然，只須我們略事考究，就知道致成這種立於小農的基礎上的社會，其種種形體底變化是什麼東西了。

讓我們去舉一個例，如居於熱帶或近於熱帶底河岸的農民，時時受河水氾濫，以致土地有時荒廢，有時肥沃，築堤設防諸事，為防止氾濫及引導河水切要之務。這些工作，非一個小村所能實行起來。必集多數之村，各出其勞力之工，互相協作，分派公共的職務，且推舉委員，董督勞動者去施行其工作，及維持其工作。但負的責任愈重，則參與的村莊必愈多，勞動者底數額

愈多，則辦現這種工作所需的專門知識必愈大，從而比較其一般人民底役人的知識及權力亦必愈大。所以在小農經濟底基礎上有僧侶階級及役人階級發生，在尼羅河（Nile）幼發拉的河（Euphrates）或黃河底沿岸，此種狀況，正不難考見。

我們又看見別種發達，卽一般新興的小農經濟，占着肥沃的土地，而居於游牧掠奪種族底近旁。農民等要保護自己，對抗游牧種族，不得不組合種種防衛的勢力。或農民底一部分，負擔其戰鬥的職務，分立於其他部分的農民；而其他部分的農民，則供給其衣食底原料；或農民以賦稅貢奉掠奪種族，以保守和平，及防禦其他掠奪種族；又或掠奪種族征服其土地，而爲農民底主人，取農民底賦稅，而防衛他們，其結果常常現出支配農民及掠取農民之新封建的貴族。

以上二種發達底方法，間或結合起來，於是於僧侶階級及役人階級之外，尙有一種武士階級。

又有別種農民，其發達與前所述完全不同，他們居於海岸之上，有適宜的港口；交通便利，使他們接近其他海岸底富裕的人民。在於農業之旁，有漁業發達，生這種業漁，慣容易變爲海賊。

及海商。他們在最便利的港口，會聚其掠奪品及商品，組成一個富有商人底都會。於是農民得了一個都會，以處置其貨品，他們一方面有金錢之收入，但別方面，有金錢底消費，及金錢底債務等。所以農民立刻成爲都會的富人底債戶。

然海賊、海商，及海戰，後又掠奪許多奴隸輸入其地。其都會的富人，不復以剝取債戶——農民——爲事，惟驅逐他們出境，這些富人，以其所有地聯結起來，成爲極大的種殖之地，使這些奴隸爲農民的工作，而對於農業的器械上，亦無須有何等改良的需要。

最後，我們又於瘠土多山之地，看見第四種的農民底發達。他的地土，對於耕種，是極不適合，且非常困難。在農業之傍，畜牧底事業頗盛；然二者均不足以供養其人口底增加。於其山麓有豐富於生產及適宜於種植之地，必引起他們的欲望。於是山中的農民，思欲征服及掠取這些土地，若遇着敵的反抗，則他們就以其過剩的人口，出而爲專門的軍隊。他們以其戰爭之經驗，聯結貧困者及聯結他處人民，去反抗其侵略之人，綽有餘力。他們當一般農民從屬於封建地主、僧侶、商人及重利盤剝的債主的時候，仍維持其古風的農村共和制（Old Peasant Democracy）。這種農村共和制，常常對於其征服的鄰近之村，非常暴虐，較諸其對於自己的村

重自由，是極相違反。如威廉推爾(William Tell)祖國(瑞西)底郡縣，於十七八世紀中置立地方官吏，這地方官吏底殘暴，正與暴君祈思羅(Gessler)不相上下。

由是可以知道，各種不同的生產方法，是適宜於小農經濟。但這些差異怎樣去解釋呢？唯物史觀底反對者，去歸之於強力勢，或歸之於各人民在各時期所懷抱的思想之差異。

自然，強力在生產方法建立中，有占着重大的部分，馬克司名之為各種新社會底產婆。但這種強力，究竟從什麼地方來的呢？怎樣一部分的人民，能依之而得勝利，而其他部分不能夠呢？又怎樣甲依之而有結果，乙依之而沒有結果呢？「強力說」(Force theory)對於這些問題沒有施以解答。又依「思想說」(Theory of Idea)亦不能明其神祕，如在山地，會生共和制；在沿河之岸，會生僧侶政治；在海港，會生貨幣經濟及奴隸經濟；在平野之際，會生封建的農奴制；這些思想，究從何處得來呢？

我們已經知道，在同一小農制度的發達中的種種差別，是根據於此小農制之自然的及社會的環境底差異。小農的經濟制度，按其土地性質，按其鄰近居民底種類，而成爲種種社會形體底基礎。於是這些社會形體，與自然的要素，均相並而成爲更進的基礎，這種基礎，又生出

一種特殊的發達之形體。故德人當他們於民族移居之際，侵入羅馬帝國之時，即發見羅馬的官僚政治，都市制度，基督教會以及其他社會制度，他們都盡力去將這些制度，作為自己的制度。

若欲理解某地方於某時期的生產方法，則必須研究地理的及歷史的種種條件。僅僅技術的條件實不足恃。

由是可以知道，唯物史觀，不是如一般批評家所常常想的那種單純的公式。剛才所給我們好例，指示我們階級的差異及階級的反對，怎樣為經濟的發達所產生起來。

我們已經說過，非但個體間之差異，並且社會中各團體間之差異，亦早已存在於動物界中，即體力，名譽，以及個體及團體之物質上的地位之差異。這些差異，都是自然的，即使在社會主義的社會中，也不能消滅。器械底發明，勞動底分業，以及其種種結果，總而言之，即經濟的發達，盡力去接續增加這種差異，或甚至去產生新的差異來。但若社會的勞動力，不能使其生產物超過其社會中同類所維持生產的必要，則這些差異，不至超過一定的限度。如是，沒有一個意情者能够不勞動而生，亦沒有一個人能够取社會的生產物，多於別人。同時有由於彼種族

仇視心底增加，由於處置其「差異」之殺伐的方法，及經過公共勞動公共財產之後，發生許多新要素，由此要素而加強其社會的本能。人類社會雖有勞力分業之初步，總不能比古代在階級反對開始以前的共和制，尤為親密結合了。

但一俟有了社會的勞動，因其必然的生產力，有過剩的生產，則一切事情又變了。現在單獨的個人，或有職業的人，可以取社會底生產物，多於別人。單獨的個人，能夠獨自取過多的生產物，是一時的事，是例外的事；在別方面，因環境底便利而得特殊狀態的階級，如有特殊的知識，或有特殊的自己保存之權力，能獲得其永久專取社會的過剩之強力。生產物中的財產，是密接於生產機關中的財產，人得到了生產機關即能處置生產物。特權階級獨占社會生產物的過剩的努力，必起出其獨占的欲望，獨取其生產機關。這種獨占的形式，有好幾種，或是治者階級底公有，或是治者階級底一家族或一個人底私有財產。

但大部分的人民，不能有獨占的權利，都降而為奴隸，農奴，及貧銀勞動者；生產機關底共同所有，及共同使用，是結合社會的東西，是原始社會結合的共產制，現已完全沒有了。

在原始社會中，社會的差異，限於極狹小的範圍。在於現時，階級之差異，實是無限度了，在

一方面，這些差異，依技術的進步，能發達起來，這種技術的進步，能增加社會勞動底生產物，剝去超過社會上單純生活的需要；在別方面，依社會底膨脹，掠奪者底人數依舊沒有增加，或甚至減少，代替掠奪者生產及作工之勞動者及生產者，則人數漸漸增長。如此而階級相差之途日遠一日，同時，又有階級對抗底現象。

這種發達愈進步，則社會必愈分裂；階級鬭爭，爲人類社會中各個人底生存競爭上最重要，最廣泛及最悠久的形式；對於社會全體底社會本能，漸漸失其強度，但這種社會本能，在全體底福利與個人底福利通同一致的階級之內，則其力尤強。

至被掠奪的，被壓制的及將新興的階級，則尤以階級鬭爭而強大其社會的衝動及社會的道德。因爲新興階級不得不致全身全力於階級鬭爭之中，其強毅的力，遠過於治者階級，那班治者階級，已不能自己直接保護，一切戰爭底武器，一切智力底武器，都委任其傭人。且也，治者階級因其中生產過剩底分配，及生產機關底分有的緣故，自己互相衝突傾軋而分離起來。這種傾軋的第一原因，我們已經知道。即在近世自由競爭底戰場中。

這些反對社會本能的要素，不存在於被掠奪階級之中。其分配物愈少，則鬥爭階級所有

的財產亦愈少；被掠奪階級對於其自己的同類休戚相關之情愈強，則其同類反對治者階級底團結力亦愈加強固，對於其同階級底社會的情感，亦必發生得愈加厲害。

第五節 道德律底由來

(A) 習慣與風俗

我們已經知道，經濟的發達，以顯著的變化性引入於「自動物界所傳承的道德的要素」內面，這種變化性，依時代底不同，而變化其社會的本能及道德之強度，亦依階級底不同，而變化其社會的本能及道德底強度，即擴大及縮小其社會衝動所影響之範圍，在一方面，從小部族而擴大其勢力，直至這種勢力包括全人類為止，在別方面，縮小其勢力於一社會內的一階級。

但這種同樣的經濟的發達，又產生從來動物界所未嘗存在的一種特殊的道德要素，彼是最能變化的，非但變化其強度，並且變化其內容。這些就是「道德律」(Tenets of morality)。

我們看見在動物界中，只有極強烈的道德感情，但沒有如對於個人之那種明顯的道德訓

令。今姑且假定：凡一種已經造成功的言語，非但能够說明感情，並且能够說明行爲及事物；但言語底存在於動物界，未見有何形跡，因爲言語所以需要，初不過因爲共力協作而發生。於是言語對於個人，能給之以明顯的要求。若這些要求，是起於個人的需要，及特別例外的需要，則至個人的及特別例外的需要消滅，這些要求也同時沒有。若在別方面，這些要求，根據社會關係而發生，則使社會關係，永久延長，彼等就能永生久存；在社會之原始時期，發達非常遲緩，歷千百年之久，仍保持其同樣的社會狀態。個人間之社會的要求，常常反覆往來，成爲一種有規的習慣，且最後又遺傳下去，如獵犬底狩獵方法，亦能爲其子孫底習慣；又如人類，常常有擁蔽其身體的習慣，一旦裸露其身體，就不知不覺地現出羞恥之感。

於是在個人上起出社會的要求，其數愈多，則愈複雜，到了後來，這種要求，依習慣底勢力，不久就認爲道德的命令（要求）。

許多唯物學的倫理學者，從這種習慣的性質上推斷出來，爲以種種道德僅從習慣上發生起來。但習慣決非盡成爲道德。惟依能幫助個人「爲社會而思慮」之習慣，及規定個人對於別人的行爲之習慣，方能成爲道德的命令。若與此相反的習慣，即個人不道德的行爲，則惟有懲

謂這種不道德，才為社會底利益，例如手淫，若是普通的行為，妨害其多數的子孫——當馬耳薩司(Malthus, 1766-1834)底人口論未出書之時，這些子孫，為一個社會的幸福進步之重大的基礎。

在舊約聖書第一卷創世記第三十八章中，阿楠之兄既為耶和華所殺，猶太命阿楠曰，汝當與嫂同室，生子以嗣兄。阿楠知子不歸己，雖與嫂偕寢，不欲生子，為兄嗣續。以此不悅於耶和華，耶和華殺之。

道德底規律，惟如此方能成為習慣，因為道德底規律，是深合於社會底需要。但一個單獨的習慣，不能說明道德上義務之感之勢力，這種勢力，往往能勝過自己保存的本能之勢力。道德上的習慣勢力，只有下面一種效果，就是：某種規則，就可以當彼是一種道德，但是彼不能產生那種社會本能，即能強迫實行所已經承認的道德律者。

例如女子穿了寢衣，現於男子之前，即使其衣甚長，但總以為是不名譽的；但當婦女於海水浴場中，僅着了薄薄的浴衣，現其體於多數男子之慾火如焚的視線上，而並不以為不正當，這都是習慣的結果。但這德感情極強的女子，無論如何，不肯願從那種羞恥的社會底風俗習

慣，伊甚至甯死而不肯爲恥辱之事，這都是爲社會的本能之力所造成的。

又有別的倫理學者，更進而說，道德是單純的習慣。他們根基於下面一種現象，就是：各國民有特殊的道德觀念，這種道德觀念，往往彼此相爲矛盾，到了後來，絕對的道德律，就不能發生效力。所以他們從此推斷出來，以爲道德律，惟淺薄庸衆的人尊敬之，至於一般超人哲士，則固能軼出於尋常舉動之外者。

但社會的本能，非但完全不是風俗習慣，並且根據於人性很深，此人類本性和社會底動物一樣的；道德律決非任意而行，是從社會底需要發生的。

要於各種事情之中，去固定其「某種道德概念」及「從道德概念所起的那種社會關係」間的結合，自然是不可能。各個人從其社會的環境到道德得規範，而不知道道德規範之社會的原因。道德律成爲他的習慣，又一如其自己靈性之發現，且僅僅給之以先天，而別無實際的根據。惟科學的研究，能將以前所不知道的特殊社會形體及特殊的道德規範間之關係，漸漸有所指示。但在遠古時代從社會的形體所發生之道德原理，仍適用於近世時期。除此以外，要理解道德律，則非但先要理解引起道德律之那種社會的要求尤其要理解創造道德之

一種特殊的社會思想。各種生產方法，非但關係於特殊的器械，及特殊的社會關係，並且關係於特殊的知識之內容，特殊的智慧之權威，特殊的因果觀察，特殊的邏輯方法，一言以括之，即特殊的思索法。但理解古代之思索法，是異常困難，比較去理解別社會之要求，或其自己社會之要求，還要困難得許多。

道德律與社會的要求間之關係，已經為許多實例所證明，我們可以認為一種公例。但是使這種關係存在，則既有社會變化，勢不得不隨之以各種道德規範之變化。這種變化，原來沒有什麼奇怪，惟使其原因變化而結果不生變化，則真奇怪極了。道德底變化，是非常要緊，因為各種社會底形體，必需某種道德規範去順適其情形。道德規範底種種不同及變相，是大家早已知道，所以舉一個例，就足以去說明其區別於現時歐洲的道德之一種道德。

佛利特厥南思恩 (Fridtjof Nansen) 在他所著「歐斯克馬克人 (一種蒙古人種) 之生活」(Esquimaux Life) 第十章中，對於歐斯克馬克人種的道德，描字得頗工，我現在節錄之如下：

「這種人性質最美滿最顯著的特點，就是正直——因為他們有一種特別的價值，就

是他們對於其自己的同類及其鄰近之人，總是信賴他們。但沒有信賴，則對於生存戰爭之共同行為，就不可能，所以他們必需以正直待人，藉以永久繼續其互相信賴。……因同一理由，他們決不互相阻礙，互相為難，而男子為尤甚。這是可以下面為戴來傑（Dalger）所述的一樁事情來證明，就是：「倘然他們描寫任何一種事物，必非常審慎，決不至言過其實。倘然別人要購得其從來所沒有看見過的一種東西，則賣者常常敘述這種東西底精美，所言必不如其物所本有的精美，且無論多少，他總是情願售出的。」

廣告之道，德他們還沒有知道這種道德；是適用於他們底互相交通。他們對於陌生人，待之亦殊親善。

「那種兇惡的鬪爭，及揮拳相毆的鬪爭，他們是沒有的。殺人之事，亦幾乎沒有，即使有遇着殺人之事，亦不是由於經濟上的鬪爭，而是由於戀愛的事情。」他們以殺戮一個同類為非常恐懼。所以他們對於戰爭，以為是極不可理解，且非常厭惡；他們的言辭內，尚沒有戰爭一個字，他們對於以殺人為職業的兵卒士官，目為兇惡的人類之屠者。

「在我們十戒之中格倫特，（Creemant）人所常常犯的，就是第七戒（註。）婦人的

道德及節操，格倫特人不十分重視。倘然未婚的女子，產生子女，大家（在西部海岸之處）不以為恥辱。當我們在哥德歐（Gothrae）地方旅行時，有兩個未婚女子已經懷孕，他們並不隱瞞，且別人亦並不輕視伊。但依霍讓（Holm）之說，雖在東部的海岸，亦不以未婚的女子產生子女為恥辱（註）（原書作第六戒，然第六戒是勿殺，與此所論，不甚適合，恐為第七戒之誤。第七戒即勿姦淫。

『歐吉特（Egede）亦曾說過，女子都以為苟能與安吉古克（Aigekok）——預言者，又智士——通情，則以為極大的饒幸，極大的尊敬，甚至有許多男子，也都以為其妻女苟得薦枕席於安吉古克，則其樂無藝，其尤甚者為沒有子女之人。』

『歐斯克馬底婦人之自由，是大異於日耳曼種婦人之自由。這種理由，就是在德國遺產之維持種族和家庭的維持，為非常重要，在歐斯克馬，則絕不以此為重要，因為這種人種沒有什麼東西遺傳下去，其視為重要的就是去得到子女。』……

『自然，我們以這種道德為不好，但決不從此而遂謂歐斯克馬人亦不好。經過許多年代及一人種之極長久的經驗以後所發達的道德與我們的見地，雖無論如何反對，但我們

要非難他，必須非常戒慎。地球上善惡之標準，極不一致。我可以舉一個例，就是：當歐吉特與一個歐斯克馬的愛上帝及愛鄰人的女子談話的時候，這個女子說道：「我可證明我是親愛我的鄰人，因為有一個老婦，患病，且重，而不死，遂求我置伊於懸崖絕壁之顛，推墮以速其死。我因為親愛我的鄰人，就置伊於懸崖之上，投地而死。」

「當歐吉特聞了這樁事情，就以爲這是不好的行爲。並且說，這個女子，已經殺過了人。但女子說道：『沒有，我與這個老婦，是很有愛情，自伊投地以後，我且悲泣。』我們對於這種行爲，還是說他好呢？還是說他壞呢？」

我們已經看見，食料底缺乏，很容易起出殺戮社會的病者老者之必要。在那時這種行爲，且成爲道德的行爲。

「又在別時候，歐吉時說：『上帝懲罰惡人，』有一個歐斯克馬人回答他說：我亦是一個懲罰惡人的人，因為我曾經殺了三個女巫。」

「這種善惡觀念之差異，關於第七戒，也可以看出來。歐斯克馬的道德說：『多產之德，高於貞操之德。』這是因爲其人種之性質缺乏生育的緣故。」

今又引證一封書信。這封信，是一個歐斯克馬之信教的人所給與歐吉特的，那時在十八世紀之中葉，歐吉特在格倫特做一個傳教事業，發見歐斯克馬的道德，是沒有受着歐洲底感化。當這個歐斯克馬之傳教人，開了英國與荷蘭殖民地底戰爭，非常驚駭，以爲這是非人道的。事情。故寓書歐吉特，其書云：

「我們苟有食可以允飢，有皮可以禦寒，則已十分滿足，你定當知道，明日之事，可待明日處置。我們對於海上戰爭。縱使我們有能力爲之，亦決不願爲。……我們可以說彼浪淘我們海岸的海，以及海中游泳着的海馬，鯨魚，海豹，沙魚，都是屬諸我們；如果他們要於此取極大的供給，我們並不反抗。我們有了「不像那些貪狠無厭之徒的」一種本性，真已算是極大的微倖。……貴國人民，也知道有支配萬物的上帝之存在；及其身後，上帝即按照其生平行爲底善惡，而遇之以或苦或樂，奈他們在現世，依然爲惡不悛，好像善惡可以使他們得到尊敬及利益似的。我可愛的保羅呀，此殊足駭人聞聽者！敝國之人，並不知道何者爲吉神，何者爲惡魔，但均相親相愛，均以各種事情互相布告，且均創造公共生存之方法。

上面原始的共產制之道德，與現在資本家的道德相反。然還有別種區別發生起來。在歐

斯克馬的社會中，道德上的理論與實際，互相一致；在文明社會中，則此二者轉多相違反。這個理由，我們往下看，就可分曉。

(b) 生產組織及生產組織上的建築

道德的規範，雖依社會而變化，但不是與社會的要求，有不斷的變化或同樣的及同程度的變化。道德的規範，既成爲習慣，就可認爲行爲的規範。道德的規範，當技術底進步及生產方法底發達，與社會需要的變形之時，會有確定的根柢。永久獨立之生命。

道德底原理，與其他發生於生產方法的基礎上之複雜的社會上的建築——即政治，法律，哲學，宗教等——相同。於某時間內，彼能够脫離其基礎，而爲其獨立的生命。

這些事實之發見，使許多要素興盛起來，這些要素，不能逃出馬克司思想之所影響，但經濟發達的結果，對於這些要素，是絕端的惡劣，他們和康德一樣，喜歡精神上的獨立，反對社會的有機體發達之權力。社會之暫時獨立的智力要素之發見，對於彼等是非常便利。彼等又希望得到交易的行爲——經濟的要素，在精神上動作，交易的行爲，在經濟的要素上動作，二者均支配社會的發達。或於這時期經濟的要素驅策社會進步，或於那時期精神的勢力驅策社

會進步，或二者結合，相並而產生公共的結果，換句話說，就是我們底意志與願望，能常常克服其自己經濟的必要上之強度的困難，且能變化這種經濟的必要。

自然，經濟的基礎及其精神上的建築——道德，宗教，技術等——之中，有一種交互的行動。我們此處，並不是講智力的發明之勢力；彼是屬於技術的條件，在技術條件中，這種精神，與器械相並而占着一部分；技術是思想家所發明之意識的發明，及思想家所應用的器械的應用。

道德和別種理想的要素一樣，亦能使經濟的及社會的發達進步起來。在這種發達中，道德占着重要地位。因為某種社會的規範，起於某種社會的要求，社會的規範，愈適應於創造這種規範的一個社會，則這種規範，愈能使社會的共力協作，容易成功。

由是道德在社會的生活上，起出動作。但正惟道德依賴於社會生活，適合於種種社會的要求（道德即從這種要求而產生），則方能在社會的生活上起出有效力的動作。

一俟道德引導生命脫離社會而獨立，一俟道德不復為社會所支配，就要起出別種性質的反動。道德愈發展，則愈有純粹之邏輯的及形式的發展。自道德一脫離於外界底勢力，他即

不能創造新概念，只能布置已有的概念，藉以消除其矛盾。消除這種矛盾，得到統一意志，及解決從這種矛盾所起出的問題，都是人類思想的精神之事業。但因此而道德只能保全已有的智力上的建築，而不能有超出其自身以上的智力上的建築。只有新矛盾及新問題底發現，才能影響一個新發達。但人類底精神，不從其自己內部生命以外產生矛盾；人類生命中的矛盾，是依其外界的刺激而發生。

各種道德原理，一旦成爲獨立，則他們就不能算爲社會進歩底要素。他們變成頑固，爲保守的要素，爲進歩的阻礙，所以在人類社會中，有發生動物界中所不能有的事情；道德能不必成爲社會團結底必要物，而成爲社會生活上難堪的禁制之方法。彼亦是一種交互的行爲，但不是像那反對唯物論者的倫理學者所說。

道德原理與社會要求中的種種矛盾，在原始社會能達到某種高度；但至階級的反對之發現時，這些矛盾程度尤爲高深。若社會中沒有階級，則對於特殊的道德原理之依附，是僅爲一種習慣，若要改正道德原理，則必須戰勝習慣的勢力。自有階級以後，特殊的道德原理底維持，成爲利益之問題，且常常爲強大的利益之問題。在現時，勢力底武器，強制力底武器，又發現

起來，去壓伏被掠奪階級，這種強迫的方法，亦本諸道德，就是去保全有利於治者階級的道德原理。

沒有階級的社會，無需於有這種強制的武器。自然，在這個社會中，社會的本能，也不能使各個人十分遵守道德律；社會衝動底強度，各有不同，一如各人底自己保存的本能及生殖本能之不同一樣。社會的本能，常常不能勝過其他本能。但沒有階級的社會，其社會底輿論，已足以與別社會的強制之方法，懲罰之方法，及警戒之方法一樣。而在現時，則這種輿論，不能產生我們的道德律及義務之感。當我們在獨處隱微的時候，及與輿論底勢力完全不能干涉的時候，亦自有良心在胸中動作；若社會中充滿了階級的反對及矛盾的道德律，而良心能使我們反抗輿論。

無階級之分的社會中的輿論，如一種完滿政策之有力的武器，去保全公眾對於道德律的服從。個人較社會為劣弱，對於社會一致的聲浪沒有能力去反抗。輿論於保全社會生活之秩序上已有極大的效力，無須復有強制或懲罰底種種方法。即在現在有階級的社會中，其自己階級底輿論，或黨派底輿論，也比較國家底強制的武力，要有力得多。輿論能使人民富可拘

禁貧困，以及死亡，而不願受羞恥。

但是一階級底輿論，在別階級上不起何等作用。若社會中沒有階級的對峙，而當各個人胸中之社會的本能，不十分充足時，則社會自然能依輿論的勢力來牽制個人，去強他服從法律。但當不是「個人」對於「社會的輿論」之反對，而是「階級」對於「階級的輿論」之反對時，則輿論底勢力，就要失敗。所以治者階級，更須用別種強制之武器，如雄厚的武力，豐裕的經濟力，堅強的組織力，或甚至優勝的智力。除了兵士，巡警及法庭以外，更加之以宗教，作為統治人民的副機關，這種宗教機關底特殊的責務，即維持古傳的道德。當原始的共產制及民族制底崩壞，而現出一種新宗教，與古代根據於未有階級時代（無特殊的僧侶階級）之自然教對立的時候，則上面道德與宗教間的關係，非常容易成功。在古代宗教中，神性（*Divinity*）與倫理不相結合。新宗教則不然，彼是發生於信神與倫理，有密切關係，互相支持的哲學上。因為那時宗教與倫理，互相結合，如一種統治底武器。自然，道德律是人類社會性底產物；自然，道德規範，是特殊的社會要求底產物；自然，此二者均與宗教沒有關係。但在治者階級底利益上，人民必須維持這種道德，這種道德，必須要有一種宗教，及擁護其自己的宗教機關（

Ecclesiastical Organism) 沒有這種擁護。則道德立刻就要破壞。

(C) 舊道德與新道德

當經濟組織已經進步，已經產生新道德標準的一種新社會的要求的時候，其舊道德標準的勢力之存在愈永久，則「社會底統治的道德」與「各人底生活及行爲」間的矛盾必愈大。

但這種矛盾，因階級底不同，而異其狀態底表現。許多保守階級，生存於舊社會狀態之上，對於舊道德，堅持不捨，但只從理論上講罷了。從實際上講起來，他們也不能逃出新社會狀態之影響。世所為道德底理論與實際的矛盾，即始於此。許多人以為這是道德底本來性質；道德的命令，只能託諸願望，而不能現為事實，但道德的理論與實際間的矛盾，又有兩種形式，自認為有強大的能力之個人及階級，完全超過許多因襲的道德底要求。其自認為無能的個人及階級，於名義上，則高唱道德律，於實際上，則祕密中違反道德律，所以依據歷史上的許多衰亡階級看起來，這種精形非入於厭世家，則入於偽善家。但同時我們已經看見，在這種階級中，當各自私己的利害發生之結果，及他們要免去躬自赴戎，而雇用兵卒以代替他們去戰爭的時

候，社會本能之勢力，早已消歇了。

諸如此類，都於保守階級或治者階級中，產生許多腐敗墮落不道德的現象。

以道德律爲風俗習慣之許多唯物學的倫理學者，否認不道德的可能性爲一種社會的現象。因爲一切道德，都是相對的，所謂不道德，卽道德中之不好的一種。

反之，唯心的倫理學者，從全社會及全階級陷於不道德的一種事實推斷起來，以爲一定有超出於時間空間之獨立的永久的道德律；爲獨立於變化的社會狀態以外的一種標準，我們卽據此標準而測定各社會各階級底道德。

不幸而使爲人類道德要素的社會本能，非獨立於空間時間之外，而爲先於變化的社會關係而發現，則人類道德，正爲人類與動物所共有，最合於人類的道德或道德律，就是服從不絕的變化。但決沒有一階級或一社會完全爲不道德之那種證據；至少總有於道德標準之證據，既沒有絕對的不道德，也沒有絕對的道德。照此看來，不道德是一種相對的觀念。祇有缺乏人類從社會動物所遺傳的社會衝動及道德，才可以算他是絕對的不道德。

在別方面，若我們以不道德爲反背道德律，那麼，他所適用於一切時一切處者，早已違反

一定的道德標準了。惟道德的實踐，矛盾於其自己的道德原理，才是違反人民所共認及人民所以爲必要的那種道德律。所以任何人或任何階級底特殊的道德原理，因其不合於我們底道德律，而認之爲不道德，則可謂感之甚者矣！不道德，無過於違背我們自己底道德律；而違背他人底道德律，尙不足爲不道德。例如一方面，在一個社會中，認嚴重的一夫一婦制度及神聖的私有財產爲必要之物，則必認自由性交與財產共有爲不道德，最腐敗的產物；別方面在沒有私有婦人及私有消費機關與生產機關的必要的社會組織中，則自由性交與財產共有，就認爲高尚道德的產物。

(d) 道德理想（觀念）

但使變化的社會狀態，及保守道德的治者階級間之矛盾，漸漸增大，去發生不道德的現象，去增加厭世家及僞善家庭人數，使社會的衝動漸漸薄弱，則新興的被掠奪階級之中，一定有發生別種的結果。新興階級的利害，完全與構成現行道德的社會的基礎相反。他們於這種道德，覺得沒有一點理由去採納彼，而有充分的理由去反對彼。他們反對現行的社會組織之自覺愈強，則他們道德的義憤之念，必愈加厲害，他們新道德之對於因承的舊道德，必愈加反

抗，他們以這種新道德，作爲將來一般社會底道德。於是在許多新興階級當中起出一種道德理想，他們愈得勢力，則其膽愈大。同時，我們已經說過，階級鬥爭底結果，其同階級中的社會本能，將特別發達起來，因此而新道德理想之膽量及其熱情，亦漸以增加。於是同樣的進行，其在保守階級或衰亡階級中則產生其不道德，而在新興階級中，則產生其所謂倫理的理想主義之種種現象起來，但這種理想主義（倫理的唯心論或觀念論）不可以與哲學上的理想主義（唯心論或觀念論）相混。在哲學上，新興階級都趨向於唯物論，而衰亡階級，當「他們知道現實世界已宣告他們死罪，不得不依宗教的或倫理的超自然力，作爲其自己的救濟」的時候，必反對唯物論。

新道德理想之內容，常不易明白了解。新道德理想，不是發生於社會組織之科學的知識，而是發生於「反對於現存的東西，及差異於現存的東西之一種極深的要，求極熱的欲望及極強的意志」；至於社會組織之科學知識，亦往往爲理想之著作作者所不能知道。所以道德理想，從根本上看來，純乎爲消極的，爲反對現存的偽善之最烈的。

若階級的規律一日存在，則凡有利害的階級對峙之區，其現行的道德，必一日擁護其奴

隸制，擁護其不平等，擁護其掠奪行爲。所以在歷史上，新興階級底道德理想，常常有同樣的反映表現，如法國革民所唱的自由，平等，博愛三者就是了。此三者，一如居於人類心胸中的超出於時間空間的理想，一如人類去追求道德理想之事業，一如含着漸漸接近於這種繼續發現的道德理想之人類進化。

但使我們仔細考察一下，各時代歷史上的道德理想底一致，僅僅是其表象的一致，而其內部，則各依其各時社會狀態之不同，而大異其社會的欲求。

倘然我們將基督教，法國革民，及今日的社會民主主義，一爲比較，則其所倡的自由平等，都依其財產及生產之不同而異其意義。原始基督教底要求財產平等，便是因爲各人消費的緣故，而均分其財產。他們所謂自由，便是解放勞工及田野底勞力者，能不耕不織而安享其生活。

法國革民之解釋平等，卽爲財產所有權之平等。他宣言私有財產是神聖的。真正的自由，是依據最有利益的快樂，是於經濟生活上得自由使用其財產。

最後，社會民主主義既不排除私有財產，亦不要求其分配。彼只要求其社會化，彼所追求

的平等，即全人類在社會勞動之生產當中有同等的權利。

又社會民主主義所要求的社會自由，不是任意使用生產機關之自由，不是任意生產之自由，而是依勞動力底多數集合，及依節省勞動的機械和方法，去減少各人底必要的勞動。如此，各人所能自由而受社會的節制之必要的勞動，已縮至極小限度，各人有充分的時間，去擔保其自由，為自由的技術，為科學的活動，或競生命之自由的娛樂。社會自由——我們不是說政治自由——由於必要的勞動時間底減少，這就是社會民主主義底所謂自由。

這種同樣的自由平等之道德理想，能包含不同的社會理想。但各種不同時代及不同國家之道德理想之外部的一致，不是發生於超自然界的人心，離空間時間而獨立的道德律之結果，而是下面的一種結果，就是：即使有種種社會的不同，而人類社會的階級政治之大體，總大概是相同的。

新道德理想，不能單起於階級對峙。在保守階級之中，也有許多人不能深給其自己的階級，不能有階級的意識，然因為裏面有這些人，他們就有強大的社會本能及道德，使他們憎惡一般偽善者及厭世者，他們能使極大的智力，這種智力，能使他們知道「傳襲的道德律」與

「社會的要求」間之矛盾。他們也必然地起出這種新道德理想來。但這種新思想能得社會的勢力與否，全憑着他們於階級思想之中可有效果與否，惟有階級鬥爭之動力，能造效果於道德理想之上。因為惟階級鬥爭，能更進的去發達社會，及接濟最高生產方法的要求，這非自私自利的單獨的個人所能够的。而道德理想之得以實現，亦惟有跟着社會變化而後可。

從來的運命說，謂道德理想決非可以實現。當我們一考道德理想的根源之時，這是非常容易知道。道德理想，不過是對於現狀之反對所引起之複雜的希望與計畫。彼和階級鬥爭底動力一樣，為結合新興階級底諸勢力以反對現存勢力的方法，且為推翻這種現存勢力之最強硬的器具。但代替舊社會狀態之種種新社會狀態，決不依賴着道德理想，而是依賴於已存的物質的條件，技術的條件，四圍的自然，鄰國人民底性質以及前代的社會等等。

所以新社會，能與其所從出的道德理想相遠，其道德的義憤之念，與當時物質條件的知識相結合之事愈少，則其相遠愈甚。古來的理想，常常入於幻想，自這種理想，已經完成其歷史的任務，及為破壞舊物之一種衝動以後，常自認為一種幻想。

我們上面已經知道，在保守階級中，發生道德的理論與實際間的不一致，他們以為道德

是各人所要求而不能實踐的東西，是超出於人力之外的，惟超自然之權力，能够把彼實行起來。於此我們更知在革民階級中，又有別種的道德之理論與實際間之矛盾，即革民前的道德理想與革民後現實之不一致。此種道德，視為一種各人所希求而不能得到的東西——如地球上生物所不能達到的東西一樣。所以一般倫理學者，以為道德有超自然的根源，我們居於地球上的動物體，只能希求這種極遠的道德而不能達到彼。

唯物的歷史觀，則以這種超世的道德，降而為人世的道德。我們考察動物底起源而熟知道德之為物，且依技術進步之變化而決定其在人類社會中的變化。於純粹的消極性質內現出的道德理想，反對現存的道德制度，這種理想所被認為重要者，在以結合及鼓舞其革命階級的勢力之一種方法，為階級鬥爭底動力。但同時，道德理想失去其指導我們實際政策之權力。社會發展之實際政策，不依於我們道德理想，而依賴於當時物質的條件。物質的條件，在最早時期，已於某程度內決定人之道德的意志，及新興階級底社會的欲求（目的），但大部分是出於無意識。但若在十八世紀，已有自覺的（有意識）指導社會的知識，則其形成之社會上的目的，必紊亂而無秩序。

唯物的歷史觀，先完全奪去道德理想爲社會進化的指導者底地位，又指示我們依物質的基礎之智識，而推論社會的欲求。他先指示避免「革命的實現與道德理想之矛盾」的方法，及避免革命後之失望與幻想的方法。其能够避去與否，是依於對於社會機體——勢力及器管——之發達及運動的規律之見解的程度如何。

因此而道德理想，將不至失去其在社會的勢力，惟這種勢力，自必縮小至其正當的範圍爲止。道德理想，與社會的本能及道德的本能同，不是社會生存競爭之目的，而是其原動力及武器；卽道德理想爲階級鬥爭的特殊情勢之一種特別的武器。

雖如勞動階級所團結的一種社會民主主義，其於階級鬥爭，亦不能缺少道德理想，卽不能缺少反對「掠奪與階級的支配」之一種道德的義憤。但在科學的社會主義中，這種理想完全沒有，科學的社會主義，就是因爲要知道平民階級的運動之目的及必然的傾向起見，而爲社會之發達與運動的規律之科學的研究。

自然，學者在社會主義中，常常是一個奮鬥者，且沒有一個人能以其一身分爲二部，使其二部，各不相關。所以雖如馬克司，其於科學的研究中，也有時發露其感受道德理想的地方。惟

馬克司能盡力去放逐彼，因該當道德理想指示其目的於科學之時，就成科學中謬誤之源。科學只承認必然的事實。科學雖亦預言將來，但必先審察事物必然的傾向之結果。科學決不指示在現象界中所不可認為必然之一種「將來」。倫理常常為科學底唯一的研究題目；科學是研究及說明道德本能及道德理想；科學不能從其結論而得到道德本能與道德理想之勸告。科學立於倫理之上，科學的結論，正與必然的事物一樣，必然的事物，無所謂道德與不道德，科學的結論，亦無道德與不道德之分。

但求科學知識底勝利及傳播，則道德亦不可缺少。新的科學知識，含有破壞那種「已成爲固定的習慣之傳襲的及根深思想」之意義。但在階級對峙的社會中，新科學知識，尤其是社會的科學知識，爲有害於其特殊階級的利益。去發見及傳播其與治者階級利益衝突的一種科學知識，就是與治者階級宣戰。這種科學知識，非但要有優秀的智力，更要有戰爭之才力意氣，及離治者階級而獨立；其尤要者，爲堅強的道德感情；爲堅強的社會本能，及用以探求知識與傳播真理之熱情——即扶助「被壓服的新階級」之熱情。

但使科學者底道德感情，不爲單純的消極的一部分之動作，亦必入於謬誤的傾向，所謂

單純的消極的之一部分動作，即否認當代流行的思潮，排除妨害社會發展之階級的利害，而只求更進於此，去獲得依社會研究而達到的目的。

在科學的社會主義中，其階級鬥爭之自覺的目的，雖已從道德的目的，而變為經濟的目的，但其重大部分，仍沒有失掉。因為從來許多社會改革者所視為一種道德理想的東西，及其所不能達到的東西，到了後來，就現為經的狀態；即我們今日在世界史上所認為經濟發達之必然的結果，就是階級底廢絕。但不是各人職業的差別的廢絕，不是分業之廢絕，而是從生產機關之私有，及物質的生產業務中，多數民衆底結合所起之一切社會的差別及社會的反對之廢絕。自生產機關成為非常偉大，而現在私有財產底組織遂以破裂。自人類勞動底生產力非常發達，而一切工人遂可以大大地縮短其勞動時間。這些都不是發生分業與職業的廢除之一種基礎，而為發生貧富的對立，掠奪者與被掠奪者的對立，及庸愚與賢智的對立之廢除的基礎。

同時，勞動分業，充分發達，其勢漸及於數千年來所未及的家庭中。婦人亦從家庭解放起來，加入於從來為男子所獨占的分業之範圍內。其根於兩性間天然的差別，當然不能消滅；如

關於各種社會的差別，及關於道德的要求之差別，不能不繼續存在，或且有加無已，但自婦人束縛於家庭私事，排除其社會上各種分業之事而發生的差異，在國家及社會之中必至全然消滅。在這個意義中，我們就可知道，非但彼此階級相為掠奪之當廢除，就是女子屈服於男子之制亦當廢除。

又，同時世界的商業，非常擴大，國際間的經濟關係非常密切，因此而建設「生產機關上之私有財產的消滅，國際衝突的克制，戰爭及軍備的廢止，以及世界上的永久和平」之基礎。開出這種雄大的前途的希望之一種道德理想，是在什麼地方呢？這些前途的希望，不是從自由、平等、博愛、正義、人道之狂熱的道德理想而有所博得，乃自由堅實的經濟的考慮而達到。

這些希望，不僅是屬於應有的情形之希望，不僅是屬於我們願欲的情形之希望，而是屬於必然的及必至的情形之望，但是這種必然，不是宿命論所說的必然，請由最高權力的神所給與，而是含有不可逃免的意義之必然，如發明家有改良技術之必然，資本家有求得利益之必然，亦即有全部經濟界的革命之必然，又如勞動者既必然的要求縮短時間，增加工資，即

有互相團結而反抗資本階級及其政府之必然，即有爭取政治權力及傾覆資本家的管理權之必然。要之，因階級鬥爭及無產階級的勝利之不可逃避的緣故，『社會主義』已成必然。必至之勢了。

譯者緒論

董亦湘

這本小書，自出世以來，在討論關於唯物史觀的許多書籍裏面，早已被稱為名著之一；而專以唯物的歷史家的見解去敘述或說明倫理的發達及變遷，尤當以此書為第一部。作者為加爾考茨基，其學問的淵博，在馬克思學派中，也要占領第一把交椅。他畢生精力，大半用在闡明馬克思的學術思想；他著作等身，傳譯成各國文字的，不下十餘種。他本是一個社會民主黨黨員，向來自命為正統的馬克思主義者；可是事實的證明是最苛刻的，變節的馬克思主義者底一個形容詞，舉世的真的馬克思主義者要把它贈給他做徽號。他從前也曾說過資產階級與無產階級沒有妥協的餘地的，現在居然倡起勞資妥協的論調來了。但是，他雖然已非忠實的馬克思主義者，兩存留在馬克思學說上的功績，畢竟有不可磨滅之處。至對於本書的價值，

更是無損毫末。

據他自己的敘文說，這書始作於一九〇五年十月間，三閱月而成書。他本想在短時期內，做鎮靜的閑暇的筆墨生涯，得以一心從事於這書的工作。不意於此短時期內，國內的紛擾，國外的革命，如風如潮，迭相激盪而來，在這個雄大悲壯的時期，實在是決不適宜去從事倫理學的著述。但他因為「既傾心於這個題目，勢不能從中擱置，所以對於「爲柏林的風潮及俄國革命的波浪所引起的種種梗阻和妨害」，均置之不顧，而專意於結束這個著述。」這也可以證明本書是他精心結撰的著作而斷非苟且了事的。

他又說當本書初脫稿時，更發見別種問題。這個問題，大足以表明他倫理觀的綱要，非一篇論文所能盡述，但欲用於擴充本書的篇幅，除非有兩年的長時間去精思審慮不可。但他自敘說：「俄國的革命，非一時所可完結——農民一日不和平，則革命一日不能終止。革命之時期愈長，西歐無產階級的擾動愈劇烈，財政上之困難愈甚，而階級間的接戰之時期亦愈近。在這個時期，決不能以學術的著作，向革命的文人去要求。」所以此書又決不是他暢所欲言的著作。但於此，倒可證實他在那時候確有「革命的文人」之精神！

一九〇六年的一月，爲本書開始與世相見的誕期。考茨基因社會民主黨內，康德的倫理說，頗占勢力，故急欲有所明示。其存在於唯物史觀與倫理間的關係，以糾正被惑於康德說的謬誤，積極地反對階級間的調和。此書遂感得有急切的需要，不復延緩其產生。而考茨基在那時尚是一純粹的馬克思主義的學者，實無足疑。

唯物的歷史哲學，是今日或今後的無產階級用以戰鬥的哲學，就是指導無階級必然地羣赴階級戰鬥的戰線上，去獲得勝利的歷史理法。因爲自有史以來的歷史，無非是階級鬥爭的歷史，而古今歷史上的所謂道德，都是適用於常相對峙，常相反抗的鬥爭階級而藉以自厚其戰鬥力。唯物的歷史哲學，既是用以說明歷史上自經過各種各樣的階級鬥爭以至階級解放底過程，就如果要說明道德，也非用唯物的歷史哲學不可了。所以考茨基的自敘說，本書依據唯物史觀，說明倫理發達的大綱，一方面以馬克思及昂格思所發見的唯物哲學爲基礎，一方面根據了笛茨庚（Joseph Dietzgen）的唯物哲學之說。因此，他所對於倫理與社會歷史進化之關係的說明，確能道出前人所未經過的。

他的自敘又說：「唯物史觀的重要，不僅是因爲它使我們去說明歷史，勝過以前一切所

有的說明，並且是因為能夠助我們去創造歷史，勝過以前一切所有的成功。我們理論的知識從事實的進步而發達，而我們理論的進步也惟有於事實的進步上得以證實。世界上沒有一種哲學有如辨證的唯物論 (Dialectical Materialism) 那樣之切於實行的。我們要表明我們哲學的優勝，不僅在於論辨研究，並且在於實行的結果。因此，我們可以明白，凡一切客觀的事實在歷史上有其必然性，而「唯物史觀」或「辨證法的唯物論」純是從這個必然性的發見而來。唯物史觀實已收納了安排了社會上一切的現象，其法理如網一樣的密，基礎如山一樣的固，真可以範圍一切，解釋一切了，而在現今一切問題中，有須急待解釋的，「人生觀」也當推為其間的一個，而人生觀的根本意義，及其易於引起誤解之點，全在普通所謂道德觀念。

本書根據唯物史觀解釋道德，其精確自無待言。我現在所要說的，就是想為本書作一篇短短的導言，并示讀者以唯物觀和道德關係的一個正確概念。

人生哲學底發達，就是思想學術底發達，常人總以人生哲學僅僅為思想學術底普通的一部分，其實是根本的一部分，因為人生哲學純然從人類共同生活的關係裏面產生出來的。所以思想史與倫理史常常有密切的關聯，而它們在歷史上的變遷，也必然是伴隨着「為社

會一切現象根本原因的生活情狀而來。我們如果說到思想史底由來時，當然不能不顧到那社會進化底原動力。

在原始人類與自然界相接觸的時候，就發現了認識宇宙的問題。因認識力的薄弱，對於自然現象，多不能有所解釋，就委之於「神」。這個「神」，在他們觀念中是「一個與人同樣的」或是「一個奇異的寶物」，而有不可思議的能力足以宰制一切的人，對着它，只有屈服。當他們底心理上受外部或內部的刺激而發生行為上的變化，有不能替它解釋時，又發現了於肉體以內，藏有「靈魂」。當他們因生活的需要為同類結合時，受一種社會意識的暗示而不能明其所以然，又發現了帶有神祕意義的「良心」。這些「神」「靈魂」「良心」都是建·設·宗·教·的·惟·一·的·要·素，而為哲學上唯·心·論·苗·芽時代的研究對象。唯心論研究的結果，謂一切物質環境底變化和歷史文化底發展，都淵源於心意底變化，用以創立他們底「唯心史觀」。

後來以社會逐漸進化及人類行為底經驗的結果，對於自然現象，漸有較確實的解釋，於是「神」的觀念，一變而為超宇宙的，非物質的；靈魂也一變而競超肉體的，非有生死的。同時也就有相當的很幼稚的唯物論發現。自唯物論發現，與唯心論為不斷的激戰。因物質關係的變化，在唯物論底背後，與以莫大的援助，一面更奪去唯心論底根據地。極端的唯心論，只得一步

一步地讓避，自貶其尊嚴的徽號而爲二元論。如過去的康德，卽由唯心論失敗而爲二元論。巨子。可是實際上的進攻，永無已時，封建制度底消滅，新興的資產階級底進步，農業社會衰落而成爲工業社會。對於政治，法律，教育，風俗，道德，皆與以劇烈的變動。一方面自然科學適應資本主義發展上的需要，進行之迅速，爲前此所未有，而進化論又適於此時發明，於是身心二元論，在實際上確已無存在的餘地。不過人類思想上總多少要受些遺傳上因襲的影響，唯心論於事實方面，雖已完全勝利，唯心論或二元論已鄰於消滅的地位，但一時的反動，仍不可免。然也僅僅祇有一時的反動而已。所以十九世紀爲資本主義及自然科學的全盛時代，而與反動派的唯心論或心物二元論作過幾次劇烈的辨論（要注意！在此時，已有新唯物論——卽辨證法的唯物論加入戰團。）就是在今日，尚有柏格森，倭鏗，杜里舒一類的人，受歷史上因襲的影響，守古代已枯的哲學觀念的餘孽，依附身心二元之說，大倡其神祕主義的本能論，不知客觀的事實，決不能受違反進化史定律之空論家底絲毫影響，依然照着它必然的法則向前推移。待進化到了一定的時期及程度，這些似是而實非的心物二元論，自然不由自主的雲消霧散了。

在產業落後的中國的文化上，到了一九二三年居然發現了「科學與人生觀」的論戰！這個論戰，實際是幼稚得很可笑的，但在思想史上，却也是必然要經過的一段落。因為自數千年來根深蒂固的農業社會，驟然受國際帝國資本主義的侵入，根本動搖，不得不漸次流變為工業社會。那建築在農業社會上面而經過數千年培養的文化，當最後一日的「彌留」時，它底孝子順孫，無疑地要號泣求救，延醫禱神；到了實際上它早已死了之後，反自然要想「繼志述事」，做「啓先待後」的後聖。所謂「復興的東方文化」，「心物二元的玄學」，無為而治的農村立國論，「洋八般的理學名儒和國學先生」一類的「名言」「名物」，純粹是這一時期之一部分的產物——即進化過程上的遺蛻，同時，生產方法變化，社會一切關係，如經濟，政治，家族制度，文化，道德，風習，亦隨着變化。由順適這個變化而必然產生的學術思想，即為唯物論和新唯物論，即自然科學和社會科學。中國現在的自然科學和說明歷史進化的新唯物論，雖倘在萌芽，然亦已有萌芽，以後且一定能增加速度的進步。於是兩方面的論戰起了！固然，現在國內的自然科學與玄學兩方面的思想，多不能十分澈底與西歐比並，但大致已足證明壁壘相對的兩軍之士，都各自站在其自身底一時代或一階級去代表他底時代或階級說話。

中國數年來，因經濟勢力在變動的過渡期內，以混亂的生活狀態，造成混亂的思想；於這思想的大混亂中，忽現一復古的傾向。這在歷史上本也有其實現性。考茨基在本書第五章述法國革命前，新興的資產階級，藉富有革命精神的自然科學和社會科學，去反抗與他們不合理的統治階級。到革命後，却情形又變。他說：

「一般有產階級，嘗以與舊勢力妥協而抵禦新勢力——無產階級的運動」為得計。

「沒有一個人敢在新社會上造出新希望來。對於現在愈不滿意，就現在所憶起的過去愈恐怕，從而對於較遠的過去，亦愈見其光明而歎美之。因此，在文藝上發生尙古主義的浪漫派，在精神科學上也發生同樣的運動。一般人始起而研究過去；不否定過去，惟理解過去；不暴露過去的謬妄，惟理解過去的合理。」

此語應用於中國，似太早計，但亦却有其相類的原因和現象。經過這一回的論戰，心物二元論的玄學（文明的神話）自可逐漸消散。請看考茨基在本書又說：

「在反動時期，只從事於說明以前的發達，說明過去的優美，且時時崇拜過去。如浪

漫主義，法學的歷史派，印度古語的研究——叔本華用以研究佛教是其例——和十九世紀初年的考古學，都帶反動性質。卽如黑哲爾的哲學，雖以歷史進化辯證法爲其中堅，但仍帶保守意味。然革命成功極爲貫徹，致一般人雖欲夢想重建舊物而無效。到資本家社會發達了，露骨地表揚其現實，唯心史觀就成爲不可能的了。它遲早總要爲唯物論所代替。只得承認社會之發達是依據自然規律而進行。」

所以這回『科玄之戰』科學底勝利，原可預定的。但這裡所謂科學，僅指自然科學。其實自然科學，還祇能說明有機體的進化法則；而對於人類行動在歷史上所印着的流變之痕跡，和在社會進化歷程中所表演出來的種種動象，仍沒有發見其必然的法則。人類固然從原始生物進化而來，但到了人類自有共同生活的社會關係以後，它底進化規律，就斷非那種祇可適用於有機體進化史律的自然科學所能完全說明了。所以不能不產生一種社會科學。這社會科學底根核，就是唯物史觀。唯物史觀是用一種辯證法，專以推論人類社會萬有進化底定律或公理。但這種定律或公理，決不爲自然科學家所了解，所以也常常要被自然科學家所誤會和反對。此次胡適之先生一面以客觀的科學家的態度反對玄學，而一面又很可笑地誤會

且反詰唯物史觀。考茨基於此點原也說過：

『至大革命後所發生的反動期已過去，有產階級又重新排斥藝術上哲學上的尚古的浪漫主義，而力倡唯物主義，但他們尙遠不及唯物史觀。唯物史觀……只能成爲勞動階級的哲學，它甚至在有產階級勢力範圍之內，受科學（自然科學）底排斥！』

『倘使馬克思及昂格思不立於無產階級的見地上，又不爲社會主義者，則雖在十九世紀的四十年中，無論其有如何的天才，無論新科學所已成的爲如何的事業，他們亦不能發見這種學理。這個無產階級的見地，爲發見唯物史觀所絕對的必要物！』

觀此，可知唯物史觀者對於胡適之先生底反詰，自早在意中。考茨基在二十年前著論，而適用於判斷中國二十年後的一個小小論戰（當尙有據烈的論戰在後面，實在是很有意味的（實因這論戰中含有代表時代或階級的現實性，前已說過。）

至此，我與閱者同要忍俊不禁地問一句：然則唯物史觀果怎樣去解說人生觀呢？

二

這回論戰的科玄兩方面，對於人生觀的說明和定義，都未能說得清楚而切合，其故因爲

人生觀是一個實際的問題，是社會進化裏面的問題，玄學以為完全能够解說，也就是一個完全的不能，自然科學也止能說明簡單的機體構造和動作是那麽一回事，而不能以縝密的方
法，天然的原則，對於歷史進化的現象說得一絲不漏。所以他們底結果，說了千言萬語而罕有
洞中肯綮。我以為人生觀底定義，根據唯物史觀的意義當是：

人類在一時代或一民族一社會一階級裏面，受其（時代，民族社會階級）物質的生
活條件的支配而必然形成的某種生活情狀，更由這種生活情狀而決定的一切內部思想（
隱潛的行爲）和外部動作（顯著的行爲），即爲人生觀。

爲什麼下這樣的定義呢？這是很顯明的，可簡括地說來：

人是一個有機體，一樣的與動植物需有生活資料的供給。惟人底機體組織，由充分發
展的結果，其複雜的程度，遂大堪驚異，一方面，對於維持生活所必要的消費料，和保護生活
所必要的物質條件，（這是附隨着前者的，）與動植物亦幾有不能等類比擬之勢！雖然可
勉強用生物學家底公律來說明，畢竟也覺得太單純。況且這些產生生活必要物的器具，不
是上帝賜與從天掉下的，也不是由造物主在三天四天的短時期，憑空造成的，純是由人們

無數的年代，慢慢地跟着機體的進化，於不知不覺中，因緣機會獲得或發見而來的。（如原人時代的神話中，因莫知其所自，而往往說技術是神授的，器具是造物主造成的，卽是明證。）但它們發展到一定的時代，卽發見民族部落的社會關係，因而它們的進步，又加了速度。隨後又發生階級關係。隨後又發生國家和民族關係。而這產生消費資料的物質的生產方法，自爲因果，轉輾相承。一面却又適應進行上一定的蛻變法則，常常於全局之中，其各部分受社會現實的制限，挨次自行崩壞，又挨次自行創新，而社會上之一切關係，也隨之而蛻變。生產方法，經歷長時期迭次的革命，直至於今，複雜的程度，已達高嶺，居然把現在的「物質文明」及「精神文明」鞠育成長了。而宇宙內一切人生的活動，都涵納在這一一定的史律裏面，不能輕易除外。

所以人的思想或行爲，決不能爲超時代的，超社會的，在民族或階級存在時，亦決不能爲超民族超階級的。因爲在某時代或某……有某種一定的物質的生產條件，及建築於這個條件上的上部構造物，人們祇能在這裏面孕育其思想，誕生其行爲；非然者，不是頑石，就是浮雲。如在物質的生產條件，根本動搖舊的謝去新的代生時，思想行爲，也就同樣的發現代謝作用。我們且看馬克思從史實上找尋出來的定理說：

『人底感情、想像、思維方法、及人生觀等等的上部建築，統統造在財產所有權之形式上，即社會的生存條件上。就是此等心理，皆為社會物質的組織，及伴此而生之社會的關係起的。各個人為或種行為的時候，傳說和教育的結果，必不能免其社會情形的影響。

『生產關係的總和，為社會上經濟的構造，所以是法律上政治上建築物的真實基礎，又是使發生相應於這基礎的某種社會意識。這物質的生活資料之生產方法，可以決定社會的政治及精神的一切生活過程。不是人的意識決定人的生活，却是人的社會生活，決定人的意識。』人的理想意見、觀念、簡單說，就是人們的意識，跟着人們物質的生活狀態，社會的關係和社會的生活變化而改變，這豈不是什麼人都曉得的嗎？

『古來思想的歷史所可證明的，不都是智識的生產隨着物質的生產變化嗎？支配各時代的思想，總就是那時代的權力階級的思想。』

馬克思說得如此明明白白，為什麼現在國內論戰的人們中，還有「着了迷一味地無賴」的呢？其實說也可笑！他們雖然滿口「主觀」「直覺」「忽而的自由意志」「神祕的情感」「實際上他們的思想行為，完全被環境的驅策而不自知。在萬木草堂以陋巷顏氏自待的梁啟超，傷

心着國運淺夷，就不得不倡「變法」。上了歐西一二有神經病學者的大當，就回來拿着「不得已」的神氣來倡復古主義。受了清載樞的恩遇，不得不組織保皇黨，感了新時代的潮流的影響，從前知遇之「情」，也就沒法顧得及了。倘然張君勳對於異性關係的行動，「忽而」男女平等，「忽而」男尊女卑起來，恐怕他的妻子也要不服氣哩。如果梁啓超因為他底老師康有爲年來頑梗的實在可惡，至多也只能潛背師說；至於效逢蒙一樣，要手刃其師，料來梁氏的直覺裏，也不會有這麼一回事。就是換一方面說，以忠君報主爲至極的行爲，而自爲期許；在梁氏最初的直覺裏，想也有過來的，但梁氏現在的直覺裏，應該再也不幹這樣沒出息事了！所以我在這裏，並不是要故意「挖苦」他，實恐其貽毒一般新青年，一面却也借以證實唯物史觀理論的不爽。至於其餘反對唯物史觀的人們，我請以馬克思的話奉告他：

『你們想一下罷，你們的思想本身，不過是你們資本家的生產狀況和財產狀況底產物。』你們這種意志的本質和傾向，也就是跟着你們階級所以存在的經濟條件決定的。

所以你們也無論如何不會相信馬克思底說話！

三

自來反對唯物史觀的，執「自由意志」、「偉人論」、「個人努力」爲惟一的武器。他們以爲唯物史觀者，僅以因果的必然論，決定一切的社會現象和個人行爲，而忘却了進化上一個重要原素的人類活動力。

對於自由意志論歷來的解說，在心理學家，倫理學家，哲學家裏面，聚訟得很厲害。我現在無暇一一敘述，祇就其反對唯物史觀的略舉數則：

(一) 歷史爲人類活動經過的影片，而人類活動不外乎各人自由意志的表現。自由意志，絕對地不受因果律束縛。定命論的唯物史觀要拿必然的因果律去說明，實爲大錯。

(二) 自由意志是由各人自己內部「固有性」的「自發」，而不受自身以外任何勢力的被動。所以他的行爲，可以自己負責。如照唯物史觀所說，以人的行爲由於物質環境的決定，還叫哪一個去負責呢？

(三) 『人類所以貴於萬物者，在有自由意志；又人類社會所以自進，全靠他們底自由意志。但自由意志之所以可貴，全在其能選擇於善不善之間而自己作主以決從違。』倘如

『機械的宿命論者的唯物史觀』說，哪里還有選擇的餘地呢？

(四)自由意志是世界的新一事實，是人們用以向着好些的有希望的前面進行底一種權力。沒有這種權力，一切創造都停止了。唯物史觀的論者非致創造停止不可。

這類似是而非的話，說來好像娓娓動聽，但我要追問一聲：(一)自由意志是什麼，為什麼不受因果律支配？(二)人的「固有性」是什麼，為何因緣能够「自發」？(三)自由意志是何因緣能「選擇善不善」？更是何因緣能「自己作主以決從違」？(四)如「向前進行的權力」那樣帶有「一種麻醉性」的意義，是從那里得來的？怕他們再不能進一步說下去了，恕我代答這個吧。

意志一名詞，因自來被一般哲學家所利用，其意義遂走入「玄化的世界」，我們一提起這個字，頓時就要作許多「玄妙觀」。那些都應掃除的。我以為意志是人的機體受某種適當的刺激而喚起某種適當的行為的傾向。這種行為的傾向——意志，有一種惟一的要求，就是實現。但這種意志，有容易實現成爲行為的，有一時不能實現的，有可以實現的，有不可實現的。這是有種種先決問題。人所能感受或已感受的刺激有種種，有屬內部的，有屬外部的，種類亦

有同異，其力有強弱，其次數有多少；其順序有先後。這叫做刺激的範圍。我們於此範圍內做一番合理的選擇，以決定行爲的傾向。然我們單在刺激範圍內的選擇，止能做一部分的決定。我們應當再先看所要決定的意志是否有合於現實性，因為我們所要決定的意志中，決不能止單獨一個，一定有種種不同的有引起的，推及的，附帶的，重要與否的。我們於此意志範圍內須同樣做一番合理的選擇。不過我們更當先審量我們意志的現實性對於社會是應該怎樣，因為我們意志之可實現而成爲行爲的，又決不止單獨一個，一定是甚多，但此甚多之有實現的可能性的意志，又決不能同時實現。有的非先實現甲，不能實現乙；有的已實現甲，不必實現乙，如先實現乙，反不能實現甲；有的如實現甲，則永不能實現乙。於此，我們不得不第一步將社會現象的必然法則認清楚，從這個必然法則而決定我們意志的實現。所以我們止能在社會的必然法則內決定行爲的現實性，也止能在這個社會的必然法則與行爲的現實性相關係的範圍內，得以行使其「有限的一切」底自由選擇。在這裡，我們當記取下面幾個原理：

(一) 凡由機體的內界或外界的刺激所引起的任何意志，(可實現的或不可實現的，肯定的或否定的) 皆受環境的影響；其影響的一切原因，皆存在於現實的社會。所以人的

意志，沒有不與現實社會有關係。凡不與現實社會有任何的關係，而超乎宇宙以上，脫離客觀界的性質的，我們皆不信其存在。因為那些都是文明神話的專門製造家（哲—玄學家）幻造出來的「玉清」「上清」「太清」的天國世界，設以誘人入彀的，意志何從而走入這「空無靈境」。

(二) 凡一切現實社會的關係，皆有其相互間的必然因果律，真確存在。所以一切現象，皆是合理的，非無根據的。即我們時有所謂「偶然」，其意義亦不過是(一)現象的發生，非我們所預料，(二)現象的原因，尚未為我們所發見。所以我們一說到「偶然」實際上早已默認現象本身有「內潛的原因」之存在。我們意志既受現實社會的影響，當然也在因果律所規定的範圍內。

(三) 社會間的互相關係，因進化結果，表演出極複雜的現象，於是因果律，也就極錯綜之致。社會進化如春筍的生長，一面在頂尖逐漸抽出新籜，一面却逐漸脫卸它由根而上的舊籜。所以在這些現象中，有的是新創，有的是將近死去，有的是合理，有的是由合理漸趨不合理，重重複複，一套一套，又一段一段地循着必然法則進行。意志在這裏面被規定的可能

範圍內，才有選擇從違的自由。認識得愈真實，選擇得愈正確，就愈適應於進化原則，個人於社會上有益的影響亦愈大。反之，其為影響亦適反。

(四)人類因生活的自然要求，發見生產方法，遂以生產方法而決定其生活情狀。這個生活情狀裏面，包涵着經濟，政治，社會，文化等。再由這些生活情狀，決定人的行為。人的行為和生活情狀的根本原動力，當然是「生活自然要求」。但這個要求是永遠不變的，因不變，果亦不變，然人的行為和生活情狀，却不能不變。於是知道人的行為和生活情狀之變的原因，決非在生活的自然要求，而在生產方法了。(動物生活情狀，僅直接取因於「要求」。)故永遠不變。稍微高明的動物，即有生產方法，但他的生產方法仍然不變，故生活情狀也不變，不變就不進化。)生產方法自身因進步而常常為一定的蛻變，那生活情狀亦緊緊地跟着變化，這就是歷史進化的現象。所以生產方法是人類社會萬有進化的根原動因，而歷史推演的必然法則，也就在此。自由意志的決擇，惟以這個原則做標準，才能在進化的歷史上開着步走向前去。

(五)因意志在必然律所規定的範圍內自由地去努力創造，而得以充分實現；更從這

個實現以後必然要向前進的途上去努力創造途得以繼續實現他的意志，反覆繼續，結果社會進化了。於是意志因繼續的實現，凡從前束縛意志不許自由的障礙物（一方面也就是為社會進化的障礙物），至此已取次掃平，意志底自由範圍愈擴充，創造的成功也愈有可能性。

（六）唯物史觀，並不否定「意志」（「心」、「精神」是其異名）的存在而主張與物質不相對立，不過以為意志僅是對於環境的反應。又並非不相對的承認「意志自由」，不過以為自由的範圍須受環境必然的限制。這是與純粹機械的唯物論不同之處，而也是因為唯物史觀主要在說明歷史進化的原因，唯物論目的是止要說明物的本質。

四

唯心論的歷史學家解釋歷史進展的原因，輒歸功於「偉人」。他們以為歷史上可歌可泣光榮赫奕的事實，皆由「天授的偉人」造成的。一切文化底開展，學藝思想底發明，技術制作底成功，無一非由「天縱聖人」以「神奇的才能」隻手創造的。所以他們敘述歷史時，描寫得最有精神的就是身經百戰，斬首數十萬，流血千里的英雄故事；或鼓舞一世欺人寡婦孤

兒的一類「政策」(?)或聖賢底奇蹟……

這種解釋的結論，遂不得不說歷史是「精神生活」底過程，自由意志底產物，一切社會現象，都是「心」的表現。他們所謂「精神」、「意志」、「心」是離時空而獨立，無因果律的關係，支配一切物質而不受物質支配的。這豈非明明是「神」底代名詞嗎？

要知道歷史的進步，是客觀的事實本身，循一定變遷的法理而演繹出來的，有怎樣的生產方法，就有怎樣的政治文化發現，這都可以各時代各社會底事實證明的。「天才」與歷史固然不能全無關係，但也只能受歷史必然法則底支配，才能成功。倘私心自用，違背必然，結果必自殺其天才。馬克思在法蘭西政變論文中說：

『人類能造成他自己的歷史，但不能依他自己所想像或所選擇的條件做成，必要依於當時一定條件之下做去。』

文化上學術思想底發明，也同樣是生產方法的上部建築物。如一切科學（自然科學和社會科學等），決不能在農業社會內發見或發達，反之，所有宗教，玄學等亦決不能在工業社會內保守其權威。考茨基培本書說：

「使在十八世紀，尙未有一切新科學產生許多充分的結果之時，則馬克思和昂格思亦不能有這種成功，反之，設使康德及希佛歇（H. Heine）時，科學的條件已十分具備，則如他們底天才，亦能發見唯物史觀。」

但反對唯物論者却誣唯物史觀爲宿命主義。以爲既然一切皆有前定，從此可以「委命任運」，「可以袖着手坐待經濟組織的變更就完了，又何必辛辛苦苦地努力做社會活動或社會革命呢？」

是的也。正是因爲被社會進化的必然法則所支配所驅使，不許你「袖手坐待」，不能不且不得不「辛辛苦苦地」去「努力」！如果你能够偷得着閑，坐得住，那麼，我也會學孔二先生的嘴說：「汝安則爲之！」

要曉得自社會生產關係上發生階級以來的歷史，都是階級鬥爭的歷史，在這個不能不鬥爭的過程中，哪裏容許你安閑。「社會物質的生產力發達到一定的階級，就要和它向來在那裏面活動當時的生產關係相衝突……於是乎社會革命的時期成熟了。」這是馬克思明白地指示過的。個人不能離社會而獨立，到了社會革命的時期，個人又到哪裏去躲避呢？

反對者總以為個人的努力是僅僅被個人思想意志之驅使；革命事業，僅僅是被少數人的思想言論鼓吹起來的。（誠然這樣，當個人努力疲倦時，也就可以宣告『停止努力』一切事業，可以任它失敗！）他們不想，這些思想、意志、言論等是從哪裏來的？是憑空從天外飛來的呢，還是有原因的原因在其背後催促它呢？

唯物史觀本是辨證歷史進化的必然規律，就是說明在進化途程上一定要經過的各種革命形式，指示人們以革命的方法和策略，使知道躲懶不得。而反對者竟忍心審理地構陷，誣以宿命論，以為從此可以不做事，其實這種反對，有什麼意思？宿命論為唯物史觀所根本反對，倒是玄學底上帝靈魂和它接近一些！

五

於此，玄學家尚有一重要論點，就是道德問題。玄學的母家即為宗教。宗教立說，在欲以最高權力約束人類行為使就統治樊籬，所以因古代人類對於認識自然界的一種恍惚迷離的心理，假設了一個『神』。『神』是存在於超時空的非現象的世界，而支配現象世界裏面的一切事物的。所以人的行為受其束縛，它能福善禍淫，也能生人殺人，它又『暗室屋漏』無往不

在。這。是。宗。教。倫。理。的。根。本。意。義。玄。學。家。亦。是。沿。習。這。個。觀。念，很。注。意。倫。理。問。題，其。解。說。或。因。時。代。思。想。進。步。的。影。響，略。變。其。名。詞。罷。了。

康德是玄學大家，是想「調和唯物論」的唯心論者，是結束古代的玄學而開後世新玄學的。所以他是適合於現在科學時代的幾個「反動的玄學家」底老師資格的他對於倫理，也有過「玄得精妙」的論述。其說不易以數言說明，且本書第三章已專門討論他底倫理觀，總算有了約略的介紹和批評。現在止說其大意。

康德要解說「道德意志」而無從，遂受幼時神學教育（他是宗教家庭）結果的暗示，以為有二個世界：一為超時空的萬有本體的世界，一為有時空的一切現象的世界。前者是無條件的，絕對自由的世界；後者是有因果關聯的必然的世界。前者是先天的，超經驗的；後者是無感覺的，可經驗的。所以我們只能在這個現象世界去認識外物，也只能認識外物的表象，其外物本體不可得而知惟我自身亦為萬有之一，我底純粹理性（靈魂）即萬有之一的本體，與外物本體同存在於先天世界而為其一部分，所以我也能了解一部分的物本體。我一面在感覺界，所以是服從必然的因果律；一面在本體界即先驗界，所以是自由。「神」是統一萬有的

本體界的，道德意志是自由界的存在物，所以道德意志即神的意志，即無上命令，即先天的道德律，是可以無條件的普遍地適用。我們底意志是產生於純粹理性，所以即為道德律，即為良心命令我做『我當為』的（所自認為善的）行為的道德規範，是可以規定我們底一切動作的。這個道德律是由先天的萬有本體界純粹的法式，普遍地推用到一切現象界使就其規律。

這不是玄學大家底口氣嗎？他所說道德意志（有時稱為良心直覺，義務意識）的作用，完全同後世一般心理的社會學家說社會現象純粹決定於社會的心理，同樣的錯誤。心理的社會學家『以為人類文化僅出於各個人相互間複雜的心理的歷程』，所以『文化，社會，不過為本能、意志、感情、慾望之編織物而已』。康德則假託『無上命令』，欲社會現象就其心的規範。這些都是極可笑的幻想。他們完全不知道良心直覺，道德意志，義務觀念，本能，感情，慾望，究竟是什麼東西？他們還哪里能夠知道它們從何得來呢？

范壽康先生因採用康德倫理說，遂蹈襲相似的錯誤，他說「倫理規範，是由主觀的（先天的）和客觀的（後天的）兩部分合成的。良心——就是感覺、感情和意志所合成的統一

的意識——有二種作用：（一）良心命令人類做各人所認爲善的行爲；（二）良心又營各種差惡評價。倫理的當爲的先天的形式，人類最可寶貴的義務意識不可忽視，但決非科學所聽干涉。而後天的善惡內容的基本法則，不得不由科學的方法探討而定。」（這段原文，不是全引，是我彙集而成，請恕割裂之罪）

他既然承認先天形式爲倫理最高的先驗法則，非科學所能干涉，就不應當再取科學方法來判定善惡內容，所以這完全是不澈底的玄學家的論調！他一方面覺得「爲倫理規範的要件之普遍妥當性」，恐怕不能在「先驗法則」中發生效力，所以不得不於後天的客觀部分根據科學樹立切實的內容的基本法則，遂致自破其倫理規範而不知。而他方面又抵死不肯拋棄他的先天形式，但先天形式之不能在現象界求遍效，却又是不可遮掩的事實，遂不得已，捉住「良心」當做大布袋，涵納了所有後天界的「感覺」，先天界的「意志」，和一脚先天、一脚後天的「感情」，勉強地把「兩部分」關係起來。這也可見得范先生徬徨歧途到窘急時不得已的苦心，而他惟一的致誤原因，即在誤認「道德意志」、「義務意識」是先天的，非科學所能干涉，遂不復問它一個來由。

陳大齊先生於此却比較地高明了。他在東方雜誌（二〇卷・二四期）發表一篇講演文，略評人生觀和科學的論爭，用周密的推論法指出了在君張君勳兩人的錯誤；他又自然地論述到道德問題。他說：「科學因為有逼效性，所以有排他性，在於事實上或者不是逼效，但是要求他的逼效。道德判斷亦是如此，事實上雖不統一，但亦要求逼效……我們不能不承認有這樣的要求，由這種要求出發，於是有所主張。與一個人如有他的主張，有他的人生觀。與要求大家承認以他的是非。這便不是主觀。」他以為「人生觀並不是沒有標準的，是客觀的。」這當然是對的。但他所謂「標準，與客觀」就時因為人於道德判斷上有逼效性的要求，至於人為什麼有這個要求，陳先生却全然沒有說起。如果主觀論者接着說：「這個逼效性的要求底出發點，正是主觀，正是要以客觀界從屬於主觀界的。」於是陳先生遇到這里，啊呀一聲，却無意地一交又跌落到主觀論的「幽谷」裏去了！或者雖說不上是「絕對的主觀論者」却也算是含有客觀性的主觀論者，而與康德走着同路。

陳先生又謂「事實之統一與否，與逼效性無關」這也因為他所謂逼效性是惟心論的逼效性，所以無關於事實之統一與否。原來陳先生早已申明過：「我們所謂逼效，不是事實上的

統一，是一個判斷所要求的遍效性。凡一切判斷，都有遍效性。』但是，爲什麼發生道德判斷，即要求遍效的原因是什麼？又道德應當怎樣去判斷，即要求遍效的標準和工具是什麼？這些都是道德判斷的先決問題，陳先生立論雖自有其範圍，然這些先決問題絲毫沒有解決，那麼，陳先生雖本來要求辨證『主張』有遍效性即是客觀的，但結果，至多也只能證明主觀界中的客觀性之存在，而完全未能證明客觀界的確實性之存在。這不是純粹的主觀界的目的論嗎？

我們都和道，凡有機體不能不要求生活。人是一個很複雜的有機體，其生活上的需要，已發展到「非同類相互結合，不足以維持其個體生存」的程度。所以人類生存的惟一條件，就是聯結同類，營共同的生活。這也就是社會的起源。又，凡有機體因生活自然的要求，就自然能順適環境，做出種種應付環境的活動，所以在這個社會生活裏，人類的一切活動，也自然會產生一種普遍妥當的法則或標準，去適用於共同生活，這就是道德的起源。『社會自二人以上，不能無道德』，所以道德的意義，就是在同類相互關係之間，公認其適當，大家遵守着的一種公共行爲。這種公共行爲，並不是因爲爭奪相殺而發明的防微杜漸的方法，實在是由於在共同生活的一定情形內的共同工作無意地養成的，所以道德法則決不是契約的。如果道德

法則是契約的，就一定於社會裏面先發生了爭奪相殺的現象，遂用社會的意志和權力來規定了一個公法，使大家遵守，藉以「息事甯人」，那就是法律（其實法律起源，也並不是由於社會的意志和權力來規定），而決非是道德法則了。進一步說，如果社會裏面已發生了，爭奪相殺的現象，那社會早就有害害不均的關係存於其間了也，就是生產方法已發展到破滅古代共產制度的時期了。此時期，已曾經生極長時間的第一期的無階級的道德法則崩壞，而產生第二期的有階級的道德了。

生產方法逐漸進步，逐漸變化，生活情狀如政治、社會、文化，也隨着變化。道德的法則和標準，也無意地一樣的漸次改換。道德是生活情狀中的一種現象，完全決定於生產方法的。社會有怎樣的生產方法，就驅使「社會的人類」呈露怎樣的生活，就自然地孕育了怎樣的道德。因此，我們知道：人·類·在·一·時·代·或·一·社·會·的·共·同·生·活·狀·况·裏·面·，·因·生·活·的·共·同·法·則·共·同·關·係·而·為·共·同·的·動·作·（·行·為·）·又·因·共·同·動·作·，·各·個·社·會·成·員·的·機·體·的·生·理·上·（·即·感·覺·或·精·神·上·）·發·生·推·感·交·應·的·相·互·關·係·的·作·用·，·浸·淫·既·久·，·便·成·一·種·道·德·意·識·（·即·潛·伏·的·道·德·行·為·）·由·這·個·意·識·，·表·演·之·於·社·會·，·即·為·道·德·行·為·。·所·以·，·凡·是·道·德·的·意·識·，·都·是·社·會·的·意·識·，·凡

是道德的行爲，都是社會的行爲。

這種道德意識，爲一社會內的各成員所同具。並且因爲人類有生之始（哺乳卽不是孤獨生活）以至於死，無往而不在此共同生活的環境中。所以他的道德意識，真是根深蒂固，除非遇到特殊的環境，感受特殊的強力刺激，決不會消滅。當你私人的利害關係，與社會發生衝突，想要損傷社會時，這個道德的行爲（潛伏的和表現的）習慣，就在你的生理上不舒服起來，好像「作祟」一樣。私人利害的刺激力微薄，就道德意識占勝利了。如果刺激的力，強過「習慣作祟」的力，道德意識就消滅一次，如一次一次繼續的消滅，或許竟會永遠消滅的了。自來玄學家所說的「直覺」，「道德意志」，「良心命令」，「先天的義務意識」，完全就是這個道德行爲的習慣性，他們因爲它的來歷不明，又不肯去盤問它，遂說它是從「天」而降了！其餘如頑舊的生物學家和社會學家，就說他是「社會本能」，「社會同情心」，「同類意識」，畢竟比起玄學家高明得多了！可是他們一面又說着那些都是建築社會、政治、法律、文化的基礎，却又根本錯誤了。本書論述本能甚詳，並能根據唯物的歷史進化論去解說，這是極可滿意的地方。

至此我們又可進一步去探討。依上面的解說，道德本身，原來是由我的個體和同社會同階級中一切非我的個體，共在一個爐火裏面經過融化的烹鑄而成功的化合體，那就無所謂主觀客觀，也無所用其衡量，或判斷，它於事實上早已統一，而遍效性的要求，也無從發生了。可是，實際上正如陳大齊先生所說『小範圍內道德判斷是統一的。複雜的大範圍內道德判斷是不統一，』和我所解釋的道德本質，不盡相容。這裏，却有重要原因：（一）人類社會生活，因分工愈趨愈細，致各人所處的情狀微有不同；（二）有時因於生產方法上，發生社會生活的不自然，和利害的衝突；（三）在有階級的社會，各階級的生活，有根本的差異；（四）社會進化因生產方法發達上一定的變化，常於社會部分中，發生新生活。漸次革去舊生活，即發生生活混亂狀態。諸如此類，都使生活不能一致。然又因凡任何生活，不能孤獨，所以總有『小範圍內』的一致。於是在此『小範圍內』發生道德意識，對於不統一的『大範圍』就要施行道德判斷。所以遍效性的要求的意義和原因，即是：

由自己在社會生活中生活的經驗上，感得客觀界有所不合理（理即共同生活的法則，是進化的根本條件）而發生反應——合理的要求或判斷，這要求和判斷，就有遍效性。

於此，道德判斷的標準，我們也就可以知道，就是：

各人於其自己社會或階級的共同生活得來的道德行為。

至判斷的正確與否，又全視它於客觀的事實（要注意！這事實，即於歷史進行上必然的因果律內的事實）能適合與否，或能實現與否。知道這一點，就不至如丁在君和張君勸鬥起下面的一段笑話：

「假如張獻忠這種妖孽，忽然顯起魂來，對我說，他的殺人主義，是以「我自身良心之所命，起而主張之，以爲天下後世表率。」我們也只好當他是叔本華，馬克思一類的大人物。」

其次，道德判斷是一種目的，同時必然帶着一種方法的意義，就是要使逼效性成爲事實的統一。假使沒有方法，道德判斷定是無效，所以凡施行道德判斷時，接着就要有掃除不合理的就判斷所認爲合理的一種方法，就是革命。所以道德判斷的終極，即道德的革命。「回教一手執刀，一手可蘭經，要求逼效性更利害。」就是這個意義，現在我且鄭重地總括着說：

凡道德的，即社會的；道德的判斷或要求，即社會的判斷或要求；道德的革命及其成功。

即社會的革命及其成功，所以人生觀完全是客觀的，因為人的本身是社會的動物，其一切的思想或動作，完全可以用社會的原因來解釋。

六

原始社會的經濟，發展到一定程度的時期，就產生分工的制度，漸漸發生生活狀態的差異。一方面又因食料的缺乏發生各社會間的戰爭，戰爭的結果，有為征服的有為被服的，由諸如此類的原因，社會現象上階級的區別就起來了。

社會有了階級，階級間常相對抗，發生鬥爭的種種事情。而道德也就用為階級鬥爭的武器。當一階級完全得了勝利之後，就用道德來壓制那被壓迫的階級，倘被壓迫階級的抵抗力消失到不能再行抵抗時，也會服從它的道德規範，為它服役，它也一样能用「它的道德規範」上的好名詞，如「忠臣」「義僕」之類來「寵錫」它。倘有反動，它就加以不道德的「反叛」之罪。但到壓制得太厲害時，被壓迫階級，就會從暗中發生很大的反動力，它也憑「它的道德規範」帶有義務意義的好名詞，「如誅獨夫」「復元凶」「除殘暴」之類，用以激發同階級，增高其反抗的強度。

在種族間的道德，也有同樣的作用。他們常以「醜虜」「禽獸」「食殘」等名詞相加，助進族間戰鬥力的強度。

在生產方法不同的社會階級鬥爭的形式，亦不同，道德規範亦當然各異其趣。如封建制度農業社會的時代，自由民和奴隸，貴族和平民，領主和農奴，行東和傭工，其階級間的反抗形式，與資本主義社會的資產階級和無產的勞動階級間的反抗形式完全不同，所以他們的道德規範亦完全不同，這是可用比較歷史法證明的。

階級鬥爭因生產方法發達上的變化而變化其鬥爭的形式。道德亦因階級鬥爭形式的變化而變化其規範。當其變化時，由新社會的要求產生新道德，一方面舊社會的舊道德逐漸與各人的生活行為發生矛盾，也逐漸破壞。但因舊道德統治社會已久，且自有生活於尚未破壞的舊社會裏面的人們，其習慣上浸染舊道德已深，祇覺舊道德的合理，而不見其不合理，於是又產生一種保守階級。它一味保守舊道德，反對新道德。然其於實際上，因生活終不免要受新社會的影響，致他們的行為雖欲力求與舊道德適合而無從，於是在保守階級中道德的理論與實際的行為發生矛盾。他們的意志堅強的，就格外矯揉，好強為其難，他們的用力和苦

心，實超過於從前舊社會裏面著名的道德家，其意志薄弱的，口中高談舊道德，背後違反道德律。所以凡不自然的道德，故意做作的道德，偽善，飾非以及種種的腐敗行爲，完全發生於保守階級之中。在我們現今的社會，這類現象，觸目皆是，反正大家都知道的。

本書對於道德與階級鬥爭的關係，及道德與生產方法變易時代的關係，在第五章第四及第五兩節，說得詳明而確切，讀者可自行觀覽，無用在此更添贅語了。

○ ○ ○

考茨基著述本書的原意，在欲解其黨內有持康德倫理說之惑。所以我也不自量力，於本書出版時，略述唯物史觀的意義，並糾正年來國內思想界錯誤之點，却與考茨基懷着同樣的心願。

中華民國十六年三月出版

倫理與唯物史觀

實價洋四角

版權
所有
翻印
必究

茨基

重亦湘

教育
研究
社

各省各書局均有代售

封 底