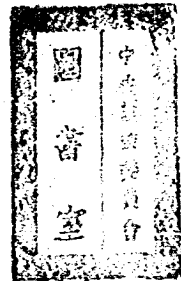


# 風俗科學與倫理學

L. Lévy-Bruhl 原著  
黎東方譯

商務印書館印行



L. Lévy-Bruhl 原著  
黎東方 譯

中山  
文庫  
風俗科學與倫理學

中山文化教育館編輯  
商務印書館印行

### 第三版序言

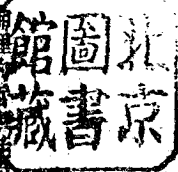
一

一般的人都承認，談到倫理，變動是極慢的。這不僅是倫理的規律如此，關於倫理的科學的抽思也是如此。倫理一方面的抽思，不肯輕易走入新的途徑。牠樂於故步自封，貪戀傳統的幾個問題。這些問題必須仍具所慣有的形式，牠才以為妥當。只要有人指出這些形式是過時了，或是這些問題，至少其中的某幾個，是不值得再提出了，那末，誤會與糾紛便立刻產生。

風俗科學與倫理學這一本書，也應該嘗到此中滋味。才出版了不久，便有人在一篇介紹文中稱為（註一）『一本倫理學的通論』。我費盡了心血，想令人們知道，從此應以一種風俗科學及基於此科學的一種合理的倫理藝術，來代替哲學家們所建築的若干倫理學的通論，而本書並不含有絲毫作為教本的奢望；但是結果呢，卻立刻聽到人說，我發表了一本倫理學的通論，而語氣似乎並非譏諷！老實說，我當時真以為，是我自己眼花。其後，我驚魂已定，才反過來藉此獲得了珍貴的啓示。我藉此明白了大多數批評者的心理，與許多反對論的鎖鑰。總之，他們都以為風俗科學與倫理學也不過是，也一定是，一本倫理學的通論。我所寫的全不是這麼一回事，並且竭力解釋過了。為什麼誤會依然產生，不管我怎樣提防？也許研究了這裏面的原因，我們便可以同時解答了若干的批評，說明我們所要提出的是什麼。

傅衣埃先生 (F. A. J. F. A. J.) 問道，（註二）風俗科學能否廢棄倫理學？不能，他自己答。凡是不能代替的，就不能毀滅。風俗科學想毀滅倫理學，卻不能夠代替牠。因此，倫理學還要繼續存在。

我們也要反過來問，倫理一詞在此處是用作何種的含義？是指的意欲成為科學的倫理學呢？抑是指的規定為人義務與良心驅使的倫理觀念？若所指的是第二種，則風俗科學僅是理論性的探討，猶如物理及其他科學，



(南)

顯然不能毀滅倫理的觀念。風俗科學所涉及的只是所謂理論的倫理，即所謂倫理學。成爲問題的完全屬於純粹抽思的範圍，即某種科學的目的與方法。無論何種主張發勝，皆與倫理觀念無關。所以倫理一辭的沿用，不該再存有什麼含糊。

我們同樣地也不相信，風俗科學必須「毀滅」理論性的倫理學。牠沒有如此的奢望，也沒有如此的需要。何苦一方面又要擯取倫理學諸系統，一方面又要提出類似這些系統的原則？風俗科學只須說明這些系統在歷史上的地位，牠們怎樣表現了那該當產生的使得當時倫理習慣合理化的二種努力，牠們在近代文明社會的倫理進化中是佔據了怎樣的一個有時很重要的地位。但是，風俗科學誠然不想毀滅牠們，卻的確替代了牠們因爲牠們表面是而內容不是的一種東西，惟有牠才能當之無愧；即關於倫理實際的一種客觀的超然的科學。

爲什麼傅衣埃先生及其他的批評家認定風俗科學想毀滅倫理，而不能夠將倫理代替，雖則我們自信在書中業已說明，風俗科學確能代替倫理學，而無需毀滅倫理？——這由於一般的人頗難於想像一種涉及倫理實際的科學，竟不含有理論的及教訓的意義，如向來此類的著作。你想拿出一種風俗科學來替代理論的倫理，那麼，你應該同樣滿足合理生活的需要，解決倫理所提出的主要諸問題。——這些，風俗科學既未能辦到，於是充滿了被反責的理由。誠然，風俗科學，也如同倫理學一樣，尚是不完備得很。但牠若是果能辦到如批評家所要求的程度，牠就僅僅是倫理學的另一種形式而已，不足以代替倫理學了。反之在事實上牠確能代替倫理學，因爲牠不肯再以抽象的字眼討論傳統的問題，關於義，利，善等等；因爲牠不肯再就幾點認識上去抽思，如蘇格拉底，柏拉圖，阿哩斯多德等之所爲；因爲牠放棄了辯證式的討論，注意於特殊而確實的問題，以供可證明的解答。使得抽思一方面的努力，如此改換途徑，當然引起阻力。批評家在風俗科學中找不到倫理學著作中所慣見的內容，當然感覺失望，甚至不安，於是就抗讎了。學術界中，不乏前例可考。各種自然科學的發展告訴我們：牠們也是奮鬥了很久，才能暢然進行，自由運用新的方法。牠們經過很久的努力，才脫離了辯證與咬文嚼字的束縛，批評家認爲牠們不配稱爲科學，因爲牠們只憑實驗，因爲牠們只研究特殊而確定的諸問題。

看來，風俗科學所受到的阻力，較之自然科學所受到的，更為激烈，因為所牽涉的是倫理。我們似乎不費什麼困難，分析得出一般人希望延長倫理學的諸種主要理由。此處不必從事，但至少我們可以指出其中的一種，即大多數反對文章中所有，而幾乎無一篇能全免的。他們想要令倫理的抽思，本身就是倫理的教訓；風俗科學既然缺乏此種教訓，而如物理學機械學一樣，於是便遭埋怨。但是，有什麼理由，令一種科學在目的中含道德的或美學的成份？我們是否想令一本生理學的著作，成爲『活的』，一本音樂學的著作成爲『和諧的』？看一本生物學著作上的插圖，圖上所代表的各種機能與實際的生物是相差多遠？同樣，人們也要慢慢地慣於在風俗科學的著作中，不找抽象的推論與倫理學家的感想，而找到問題表的答案，統計表的曲線，一行一行的數字，總之，一切的東西，表面看來，據所謂倫理是極遠的。科學的價值，就在於完全以所研究的實際爲對象。然後，只有然後，我們顧及運用的問題；而科學的研究愈是超然，其運用的效果才愈是宏著。

這種見解很難獲得批評家的贊許，他們不僅不能分開抽思與實用，反以爲倫理學該得兼有理論與教訓的意義，甚至教訓的意義重於理論。有些批評家希望倫理學僅將良心的驅使寫成系統，便已夠了。此外，便是多餘，若非有害。康特考 (Cantecor) 先生寫道：『學術家關於真理的判定，本不必徵求帕他高人或埃斯基摩人的意見，那末，在倫理學中，我們也不該再談那些野蠻人的故事了。』(註三) 理論的重要，全給實用的重要所遮蓋了。在他以爲，倫理學的目的就是勸人爲善，並規定良心所驅使的爲義善的原則。於是，帕他高人及埃斯基摩人的習慣既與我們的倫理觀念不同，實在沒有去研究的必要。我們便無需什麼風俗科學，而反之含有教訓意義的理論的倫理學卻是不能少的；怎能允許拿風俗科學來代替倫理學呢？

由此看來，在著者與批評家之間，所分歧的不僅是反對不反對的問題，而是原則上的全不相同。如此的不同更是顯然，有了康特考先生質問風俗科學『能否應合我們實際生活的需要』。不成問題，當然是不能夠應合。在我們看來，風俗科學也無須應合什麼實際生活的需要。一種科學，若真正是科學，所應合的正是求知的需要，與實際生活的需要正是完全兩事。風俗科學所研究的對象，是倫理行爲的本身，非經科學的分析不能辦

到，正如物理學之於物理現象，不啻反對者的偏見是怎樣。牠的最好的工具莫如比較方法，而「野蠻人的故事」之有助於社會諸典型的確定，正如下等生物的研究之有助於人類的生理學。至於「實際生活的需要」自然也該需求得滿足，但決不是從科學上所能直接獲得的。

此外，大家提出了一種困難，不啻於上述一層的嚴重。風俗科學之不能代替倫理學，不僅由於缺乏可代替倫理的內容（就是說，不願接受此種代替），而是由於風俗科學的本身難以實現。將「物理的自然」與「精神的自然」混為一談，似乎是錯誤的。如此的反對，若能成立，確是無辭可答了。

傅衣埃先生是這樣說：「物理的自然獨立地存在於各個個人的意志之外的，而精神的秩序是我們獨立地或集體地所建立的，非有良心與意志則不能存在。」（註四）語氣略有含糊，帶着雙關而我們能否贊同，是要看究竟所說的是那一種意思。傅衣埃先生是否想說：社會的事實是由各人的心意來表現，也只有在各人的心意之中表現？那末，我們的意見相同。所謂集體的心意，正是集體之中各人心意的同時表現。一種語言不能存在，除非說這種語言的多少少的人，心中已有此種語言。一種宗教也只是存在於信仰者的心中。社會學從來不會否認這些很明顯的，無待證明的事實。我們只須向傅衣埃先生補充：這些集體心意的表現，如語言，宗教及一般的社會事實，也各有其特殊的規律，別於其他。——也許傅衣埃先生是想說所謂「精神秩序」，即吾人所謂「精神的自然」，要靠著個人，單獨的或羣聚的個人，明白的同意才能存在？那末他是在否認那無待證明的事實了。現今學術界已經沒有人懷疑：社會的諸制度，如宗教及法律等，不管個人的意見怎樣，是自有其獨立的客觀的存在。誠然，非有社會的份子，不能有社會的制度；但是份子的好惡並非制度所倚仗的。制度使得份子不得不接受；在他們未成為人的時候已有，在他們既死以後仍存。這種精神的秩序，雖非物理現象，而是精神現象，也自成一個大自然的系統，足以經由分析，產生定律。社會學已經成立了，所以人們便承認牠能夠成為科學；為什麼對於風俗科學，又要重新提起已有結論的辯爭呢？

這一點說罷之後，我們也不可以忽視精神界與物理界的極顯著的不同。我們不想將兩者混淆不清，更不想以此爲彼。我們之所以將兩者均稱作『自然』，只是想喚起大家對於兩者共同點的注意。即兩方面的事實均爲定律而統治；而這些定律我們起初每每忽視，其後只有用科學的探討去發現。這個共同點很顯明地不能用來單獨說明其中任何一方面，只是可以表現牠們相似的地方而已。同樣，我們也決不想把所有的『精神的自然』之中的事實，都化作一種必然很模糊的典型。上述的比擬不僅不致於流入如此過分的簡單化的大病，反之，正是以警醒我們使不致於如此。試問，說了物理自然界中的一切現象是爲定律所統治，是否便是忽視物理現象每一類的特點，或甚至將物理現象與生物現象混爲一談？同樣，我們也可以說，一切精神自然界的現象都有不變的定律，而不致於抹殺其中主要的，相應於社會學各大部門的分類。因此，我們也寧不否認，純粹倫理性的事實自有牠們的特性，與相近的各部门的事實都不同，如法律的及宗教的，與經濟的及語言的更不同了。

倫理事實的特點是如此地顯著而重要，使得各人個人的心意都爲牠們所打動，以爲這些正是倫理事實的本身。人們不願意承認，倫理事實也可以客觀化，進入社會事實之羣。人們以爲，若是如此，便把倫理事實的本性抹殺了。我們安慰他們，也是徒然，當我們說：科學以倫理事實視作社會事實而加以研究的時候，並不想攔去倫理事實本身的全部，或是代表牠們的全部，而只是採取其中可資比較方法的運用的一部份。人們反之仍以爲倫理事實便不存在，若是我們以科學的方法分開了倫理行爲與作出此種自願的倫理行爲的人。至於社會的其他事實呢，在人們看來，卻是可以從外面看得到的，非比倫理行爲之有有用的關係，然則怎能比擬？

這一種抗議是很激烈，而又很自然，所以很易獲得勝利。事實上，當我們觀察到與我們自己或我們左右的人有關的倫理事實，我們會感覺到這是深切地屬於個人的行爲，幾乎不能相信到，若在別人，能否也產生同樣的事實。我們似乎要以爲，若將倫理事實單從外表以客觀的眼光去看，將要喪失牠們的本身的特性。但有一個方法，我們不妨涉想到與我們的不同但已很複雜的一種社會，如古代的希臘或現今的遠東。我們便不致於太感情用事，而對於遠東人所認爲屬於倫理範圍的事實，也能夠不費艱難地視作社會的事實了，並且可以用科學的

探討去劃定其產生的條件。我們能夠承認一個日本人或一個安南人也有倫理的內生活，如同我們一樣，而此種倫理生活的事實卻可以用客觀的眼光去看。那末，關於我們自己的倫理生活，我們也要承認這一點了，不可以自誤於心理遠視病的幻覺。能施之於此一社會的研究，當然也能施之於彼一社會。很少人能否認，社會性的各種事實彼此都是相關而相適的，那末，我們能否說惟有倫理事實獨成例外？我們在歷史上不是已經看到倫理隨着宗教，法律，經濟的變化而變化；而宗教等等正是有定律可尋的？我們因此應該承認倫理事實雖自有其特殊性，卻也是社會事實的一類，科學有權使牠們客觀化，歸之於精神的自然界之中，探討其定律。

有幾位批評家以爲，物理的自然界與精神的自然界差別過甚；所以前者的定律未必能適合於後者。物理的自然界是固定的，無論我們知與不知，其中的現象總是以同樣的方式產生，合於不變的定律。大洋邊的海潮，無論會否經過一位天文家的計算，反正是昇降於同一的高度。科學，於此類的事實，因此可稱爲吾人身外之事。我們，至少在某種情形之下，可以預先估計我們的發明，將生若何的影響於後來的現象，而且估計得相當地真切。如此的發見上的把握正是我們人類的把握，使得許多實施成爲可能。布厄羅先生 (Bois) 說：『物理科學與物理技術之成爲可能，由於自然界是在我們的身外。因爲牠不認識我們，所以我們才能認識牠。』(註五)

精神的自然是否如此？不是的，布厄羅先生答道；似乎傅衣埃先生的回答也是否定。他們以爲，我們所知道的倫理事實，已經不是倫理事實本身，而各人所知的又有出入。我們的回想，改變了事實的真相。當我們知道我們自己的時候，我們已經不是自己了。我們已經不是將才的自己，將才我們尚不知道自己是個怎樣呢。若是物理界的現象也是如此；一個天文家在計算太陽與月亮的引力的時候，居然前後不同，改變了太陽與月亮的力量；又如同一個工程師在計算一個秤砣的重量時，居然隨意增加或是減少了牠的重量。那末，所謂『精神的自然界』一個名詞，頗難成立。我們所建築的比擬於是連帶地崩潰了。

不過如此的反對論，所證明的太多，走得太遠。爲了說明風俗科學的不可能，站在傳統的倫理學的立場，他們幾乎要說自然界一切份量裏的現象可以逃出定律的範圍之外。但是傅衣埃先生及一般的批評家，也承認定



律的原則雖是該得適用於所有的現象的，也能夠與倫理事實相調協，換句話說，自然界的定律也能容許特殊。我們無須討論這玄學的問題，我們只須指出，若是他們這一派的人不放棄如此的說法，所反對的幾乎全部失其理由。他們所說的話，不再能證明風俗科學或其他精神自然界的科學，是不可能了。他們所說的話，只能令我們感到風俗科學及其運用是有一種特有的困難，而此種困難甚為嚴重罷了。若是說，在風俗科學之中，對於某一事實的觀察足以改變該事實的本身，即觀察不易準確而隨人而異，這不過是此種已經很不易的探討，所又須注意的一點而已，不足以根本推翻此種探討的價值，或說牠不可能。須知生理學的試驗上，也會有同樣的困難。有人說，你想對於生物界的現象獲得較嚴格的觀察，但是你的參加，多少已經改變了這些現象的本身與其彼此的關係，而你所要觀察的已經不見了。關於生命機能的一部份，當試驗者從事試驗的時候，該機體的本身已經受到無窮的變化。血液的化學成份，及其他的分泌，一切都已變化。——然而生理學家不會因此種偏見的反對而灰心。他們試驗了很多，而得到好處。同樣，精神自然界的諸科學，也在探求社會事實的定律，得到滿意的結果，而不為本身應有的困難所阻撓，例如布厄羅與傅衣埃兩先生所指出的，其實各類社會事實的困難也有程度上的分歧。

反對論所採取的形式，令我們印證到孔德 (Auguste Comte) 關於定律原則的名言。他說，只有在自然界現象裏，定律的原則已經確立，因為實際上有了若干的定律被發現了。但是若將這個原則擴充到更複雜而尚未有定律的現象之中，以發揮普遍的效用；那麼，只是『空泛的邏輯上的期望』，而不是實際的價值與內容。因為，說某一類的現象該有定律，決不是抽象地說所能辦到的。抽象而無內容的「認識」，在力量上抵擋不了具有傳統力量的神學與玄學的見解。只有在若干定律，事實上已經找到而且證明了以後，神學與玄學的力量才能退卻。那末，我們不必驚訝，有些人在原則上承認某一新興科學的可能性，過了幾頁又否認此科學的可能了。

總之，我們不能輕易武斷，說某一類的事實不能，永久不能成為科學的對象，以及基於此科學的實際的施

用。如此，我們便容易爲預料不到的新的發現所顛倒。科學的發現既有賴於方法的進步，與新的分析及新的分類，當這些新的方法產生的時候，人們愛說牠們永遠產生。這是不可靠的看法。甚至到了第二天，人們便會惶然無所措其手足，遇到方法技巧一點點未曾預料的發展，而常常發明者自己由於專心正面的探討，也不會夠先計牠的重要性。或是一種發明，對於毫不相關的其他科學卻有意想不到的效果。例如，發明照相術的人，怎能猜到對於天文學能有如許貢獻，使得從來不能看見的各個天體都看得見了！

在我們與我們的反對者之間，是我們說話較有涵養。在他們看來，風俗科學與基於此科學的技巧，全是不可能的，由於精神界事實的性質。——若是就各人的心意與感覺的立場去看，誠然這是不可能的，但是若經一番整理，以適合於科學的研究，那就不然了。批評家對於社會學所下的斷語，完全是當初對於社會學前身的各種精神界的學問，所能夠下的。須知同樣事實之再出現於新的未曾預料的方式之下，這已是科學的進步。一件大的發明，如牛吞及巴士遜的，使得當時的人不得不放棄或是接收一大套的新的觀念與信仰；這樣的大變動，非發明者所能預想得到。——也許有人說我，『你自己對於風俗科學的效果，也有了先見了。』——不然，我所先見的，只是風俗科學之將有效果，及何種的效果，就科學發達史所能容許的比擬來說。但我不先說，究竟能有什麼效果，因爲我深知其內容是無法預測的。我們的反對者以爲風俗科學永不能成立，或即使能夠，也不能提出什麼真正新的東西，總之，毫無令他們改變現在的態度的理由。就在這一點上，他們是失於謹慎，對於人類文化的過去絲毫未得教訓。

就依你罷，批評家對我說。讓我們承認此種風俗科學已經成立，或至少已經很進步。即使在如此的假設之下（現今尚缺乏必須接受此種假設之理由），牠也不能建設一種倫理。有一位先生說：（註六）『這是詭辯式的，建設一種倫理而不賦以目的。……風俗科學與倫理學的著者不會能夠逃脫價值方面的判斷與感情方面的好尚。……爲了參加倫理現象，爲了有合理的倫理行爲，我們誠然必須知曉若干定律；但僅僅知道定律，尚是不夠。』

第一，反對論總以爲風俗科學該得完盡理論的倫理學的兩重作用：換句話說，該得又是理論的，又是教訓的。我們是否尚須再說，風俗科學全與一本倫理學的邏輯不同？反之，我們已經試爲說明了，理論的觀點或某種實體的科學性的研究，應與實用的觀點謹慎地分開，在風俗科學中已如其他的範圍中一樣。所謂實用的觀點，即是目的與行爲方式的規定。此兩種觀點的分開，由於很多的，有力的，而易於解釋的理由，在倫理的一方面尙未能真正辦到，而時機似乎已來，爲了我們的知識與我們的能力而着想。退一步言，承認反對者的理由很充分，逃避了價值方面的判斷便不能建立一種倫理。但這一層的顧慮，只於一個想建立新倫理秩序的人有關。我們毫不奢望這個。我們的目的另是一樣。我們所想的是建立一種科學，以倫理爲對象，並於可能時，從這個科學的運用上，抽出一種合理的倫理藝術。

有人堅持着說，已是在這些關於目的方面的考慮上，價值的判斷是該得參入的。我們怎能求得實用，若不先想到目的，及選擇其中該採取的幾個？關於自然界的諸科學，這個問題一經提出便解決了。沒有一點可疑慮的地方。醫學可以治病及保衛健康。物理學與機械學，能夠奮使自然界的力量，節省人的勞力。但是涉及精神界現象的科學，我們怎樣去實用呢？若在風俗科學以外的其他社會科學，也許要有一番抽思，以決定何種目的較優於另一種目的，站在個人的立場或社會的立場。於是價值方面的判斷，是需要一張表格之類的東西了。可惜風俗科學在定義上就不能夠如此。牠的唯一目的，在分析所指定的實際情形。於是，除了讓牠所代替的倫理學仍舊並存，風俗科學幾乎成爲無可引用。今日的理論倫理學，至少尙在探求道德義務的基礎，人類活動的最高目的，自私心與利他心的關係等等。風俗科學全不肯做這些。即使牠已成立爲科學了，對於這些問題的解決，牠依然不能給我們以幫助。但是，牠雖不能給我們幫助，我們也實不能用牠，因爲若要用牠，必先知道用在什麼地方。

反對論也自有其特殊性。牠是以新的方式，表出一般人對於倫理學之將爲風俗科學所代替而生的不安，表出一種學問之進入科學階級所不能免的困難。一種學問之轉成科學，實在不是很快的事。

在此地，哲學與諸科學的歷史又能供給何等珍貴的比擬。當物理科學代替辯證抽思而確然興起的時候，是否曾經接受了玄學的全部遺慮呢？是否曾以新的方式，討論所遺下的全部諸問題呢？當然是不會。在這些問題之中，科學只採取了可以用實驗方法及計算方法來解決的幾個。至於其他形而上的問題，科學認為超出了自己的能力之外，避免加以接觸。但是科學並不否認這些問題的仍舊存在，也不禁止另一種的抽思對之加以研究。科學有什麼權利，或以什麼原則，能禁止此種抽思呢？一個物理學家不必探索物質或力量的本質。一個生物學家也不必研究生命的本質。但是他們兩人都承認，不妨由一個玄學家去冒險罷。精神界的科學之代替辯證的抽思，其分道揚鑣的經過也是如此。在目的認識上，在方法的運用上，這些精神界的科學都是「積極的」(positives)，但並不保存辯證抽思上的所有的問題。牠們並不禁止人家來研究所放棄的問題。為什麼要受到穩勒(J. S. Mill)對於孔德的責備，說是不願留下未解決的問題？人們儘管可以用玄學或是，讓我們創造一個新名詞，倫理玄學(La. metaphysique)，去研究人的運命，最高的善等等，繼續運用傳統的方法。

至於說，必須由他們先解決了這些問題，然後才能由科學來實用，那末，真是毫無顧及上述的科學與玄學的分道揚鑣了。這不啻是說，當風俗科學已經成立的時候，仍須研究倫理學通論所曾研究的，兼及於理論及實用的私生子式的問題，以同樣的字眼與語氣。我個人乾脆說，是不願意。在你們以為空虛的這個科學，在我卻以為是很充實的。牠的對象，倫理的實際，我認作真確稱為一個「自然界」，這個自然界的內容我是熟習的，但我敢說仍是未曾明白知曉，我尚不能知道其中的定律。所以倫理學直至今日所提出的問題，無非是表明我們的無知而已。我有極強的理由，懷疑這些問題是否將以同樣的形式出現，當倫理學消滅或是地位減低的時候。在今日，倫理學所研究的問題都是涉及最高的目的，這是極自然的事。傳統思想，情感的需要，了解力的邏輯，均足以使得這些問題佔有第一等的地位。我們應該追求個人的幸福，還是社會的幸福？我們該有怎樣的合理的理想？人類活動的最高目的是什麼？等等。人們以為，若是找到這些問題的確切解答，一切都解決了，獲得了。今日尚有不少的哲學家，很高興地自居於已將這些問題為充分的發揮。

對於辨證法的如此信任，毫末有成效足資依據，正可以證明人類某種習慣之難於解除。他們忽視了倫理現象的實際是極其複雜，非抽象的分析或名詞的擺佈所能尋找定律。他們雖承認科學該有位置，而這位置只是附屬的。由科學來規定最適當的方法，去達到玄學所指定的目的。但是此種看法，用英國人的話來說，全是 *preposterous*（本末倒置）。反之，唯有科學，才能告訴我們該追尋怎樣的目的，先讓我們曉得分開什麼是可能的與什麼是不可能的。

當然，也有某種普遍而屬於人類本性的目的該得保留，無待於科學的探尋，例如個人及社會之生存的願望，與生存得較好於現在的願望，差不多是人人承認的；不然，一切的玄學，科學或科學的應用都無須了。誠然，也有人說，社會與個人若是能夠不想生存更好；而說來並不荒謬，如叔本華一流的人未嘗不是天才；但這是個玄學上最高的問題，科學有權利以此種普遍的目的作為前提，然後再以科學本身的進步，指出人類生活中較確切的其他目的。

我們是否尚須說明，上述的諸種確切目的也是隨着我們的知識程度而變化的。當我們的知識尚在雜亂的觀察與主觀的認識的階段，我們的抱負常是抽象的，狂想的。當自然科學尚未成立，足以收獲果實的時候，我們怎能對於今日所能做的一切事情，使已有了明確的期望？有一件事，我們在今日看來是穩平常的，由於習慣的關係，這便是機器替代人工了。糧量，水汽，電力，都替我們作工。但是，如此的目的（即令機器作工的目的），古代的人是很不顧及的。他們只是滿足於手工，奴隸及小工匠的勞動。那末，是誰令近代西方社會抱有此項的目的，以致影響很遠呢？原因當然是很多，而很複雜；但最重要的卻是數學與物理學的發達，使得機器的製造成可能，而古人對於機器的不備缺少欲望，根本沒有觀念。若是我們預言，說倫理一方面的學問，也將要有類此的發展，是否大大膽了哩？今日的倫理學界，尚囿於列出人生的許多目的，看來極可喜，美而合理；但是所依據毫無堅固的學問，除了人儘一般的分析以外。若是倫理實際的科學，也能發展如十六世紀以來的物理科學一樣，那末，他對於倫理的貢獻，將供給許多我們夢想不到的新材料，圖之，他所定的人生目的也決不是

我們現在所能想像的。牠所定的諸目的，比爲倫理學在目下所討論的，自然是較爲特殊，較爲謙虛，但是牠們所普遍不足，卻是效率有餘。牠們雖不再令「自由的，講理的每個人」都驚怎樣，也許要提出許多種的生活方式，已如社會中各人的典型不問。我們不必預言太多，涉於冒險，只須說那時像人們所想像而追求的目的，決不是玄學的抽象所能規定的罷了。

主要的反對論既經撇開，次等的困難同時便消失了。我們曾經申明，並不是想建立一種「無目的的倫理」。若是我們其後未能免於「價值方面的判斷」或「感情方面的好尚」，便不足以稱爲大病了。若是我們的科學需要如此的話，爲什麼我們定要避免目的方面的考慮呢？須知道也是極有助於探討的。生物科學不會以運用牠爲錯。社會誠然是有異於有機體；但至少在這一點上相同：即於內部的機構上，局部與全部是在相互地影響着。精神科學也沒有什麼理由，不可求助於目的方面的考慮，作爲方法上的一部份。至於價值方面的判斷，要看清是絕對的或相對的。積極主義的科學是要避免一切號稱絕對的東西而予以形而上的價值。但是相對的價值誰能禁止科學不加以判斷？生物學可以說，人的身體上存有許多無用的而常常變成有害的機官；這其實就是一種價值的判斷，而生物學確是有如此做的權利。同樣，風俗科學也可以說，今日社會所流行而強制的某種規則，實是有害；這也是一種價值的判斷，而並未超出牠的權利。現社會之需要「改良」，實是太顯明了，而科學正是有權指出現社會不完備的所在，若是能夠同時指出補救的方法，科學更是太榮幸了。

## 二

將倫理學取消，而代以風俗科學的觀念，不僅與人們的舊習慣相衝突，而且就社會的觀點說，引起了許多的不安。聽到說倫理事實只是一種社會性的事實，一切的道德都是自然發生的，所有的道德都只是社會其他事實所影響而成，或相互關連，於是有許多批評家傾攬心到這新學說既已在理論上靠不住，是否將要毀掉倫理道德的本身。牠不僅是不準確而涉於險妄，而且是危險的，搗亂的。誠然並非所有的批評家均作如是觀，但是大多數是作如此的想法。傅衣埃先生說得很長，以居衣游(Curran)先生的定律爲依據：「回想足以消散本能」。

傅衣埃先生認爲這條定律足以流爲「倫理的懷疑主義」。他說，人類永難爲暫時有效的倫理所滿足。（註七）在康特考先生看來，「我們已被奪去一切的規矩」。（註八）布厄羅先生的肯定，不亞於他人。「這是矛盾：一方面想令社會明白倫理的暫時性，一方面想令社會不覺察到此點。……這真是毀拆屋宇者的鋤頭。……這對於社會原是倫理的崩潰。」（註九）

此類的論斷令人印象頗深。人們以爲這是很好的作戰方法。但事實並不如表面之足以令他們樂觀：這與其說是科學的討論，毋寧稱爲筆戰。牠的缺點，在於間接的論證。爲了駁倒一種自認爲不錯的學說，該得直接證明牠是錯的。但是他們的論證是：若這個學說是不錯的，牠的影響太不足取，因此最好還是說牠錯。這種感情的偏好不足以改變事物的實際。若是新學說是對的，那末，誰也不能禁阻牠不排除其他謬說。最好的策略還是承認牠，對於牠將要發生的效果早作準備，而不必懼怕。而且，經驗告訴我們，從效果方面駁斥一種學說，至多能限制牠的傳佈，中傷擁護此學說的人。這只能使得勝利較爲遲緩，不能根本阻止。

讓我們丟開這先決的問題罷。有人說，他們的如許願慮是誠心的，但這種誠心是來自哲學家們所喜有的一種幻想，不花本錢的幻想。哲學家以爲能夠建立倫理；若是建立得落空的時候，他們以爲倫理就要沒有了。我們從然費了工夫，告訴他們所謂倫理並無待於人的建立，正如自然界的其他事物；並且哲學家們既不能建立倫理，也不能毀滅倫理。批評家又可以回答我們，若是人們知道了倫理的規矩是相對的，暫時的，便不再視爲神聖，加以尊敬，風俗科學足以致倫理心的死命。

就事實來談。例如我們日常大多數人所必遵的一種規矩：對於同一社會的人所有的禮貌與尊敬。我們之所以如此，由於從幼年便已習慣，由於我們知道若不如是，則我們將遭羞辱及很大的煩惱。假設科學現在告訴我們，這些規矩的來源，與社會一般狀況的關係，甚至其中大多數都有臨時性，偶然性；牠們當初或許不致能夠產生，或許與別國人民的習慣大不相同。那末，此種知識對於我們的行爲，將有怎樣的影響？我們是否便要不再遵守了？或是不再加以尊敬？當然不會。若是世俗禮貌發揮到了勢利的程度的一個人，這種知識難道也能夠改

變他的態度？是見，使得我們遵守世俗禮貌的，並非由於我們對於禮貌起源的不了解；到了我們了解的時候，我們的禮貌也不致減損。

也許人們要說，這些只是禮貌與習慣，即外表的事而已，沒有什麼倫理心的問題，而且爲了我們的自身利益，也不得不遵守的。至於真正的義務便不同了。是否社會生活的普通公式，比較道德義務更有堅固的基礎？須知道德義務是維持社會的。其實不然。經驗告訴我們，兩者都是一樣。例如，犧牲自己利益以顧全正義，據實說話而怕開罪於自己所依靠的人。一個有勇氣而誠實的人，便說了。一個無勇氣或不誠實的人，就不說了。無論說與不說，這只是人品的不同，而感覺到有說的義務，則是一樣。我們能否相信，一個人知道了倫理事實的科學定律以後，知道了道德的相對性以後，就可以不感覺到這種說真話的義務。或是會認爲此種義務大可忽視？誠然，有許多易於看出的勢力，在某種情形之下足以遏止良心的聲音：爲壞人的習染，團體的行動，輿論的督促，受累的顧慮，等等。但是我們不能看出，一種純粹理論性的知識，能夠抵消了道德情感的力量。除非這種情感僅是表面的，隨一兩句話而能轉變。反對論所引證的也許就是這一類表面的情感罷。倫理在人的心中是命令式的，所以他們便說牠們是屬於「該有」的一類，而不是「有」的一類。他們忽視了這些不僅是心中的，而是社會的事實；他們又攻擊承認牠們的社會存在的人，說是看錯了牠們，或是意圖毀滅牠們。

因此爲了倫理與社會的生存，必須各人對於倫理的審觀條件永遠不知不覺！人類可以知道無機體的自然，可以知道有生命的物類，也可以知道社會上其他的事實，如法律、經濟、語言，等等，因爲不僅可資實用，且可啓發智慧。只有倫理的實際，不可以科學的方法加以明瞭，否則便要毀滅倫理了：爲什麼要有這個例外，是正因爲認定倫理不是實有的東西？

對於倫理事實的如此看法，實是不完全的，割裂的。牠所顧慮的只是倫理義務對於良心的強制性。這只能於行爲上有助於分析善惡，卻不能作爲審觀的定義，表現真正的存在條件。讓我們舉一個較爲粗俗的比喻：當我們身上有一點疼痛的時候，我們知道我們是在受苦，而身上某一部份是有失常態，這是無庸疑議的。但在



們醫生看來，無論這疼痛是怎樣的厲害，不過是一個病徵而已。這疼痛病徵的重要，遠不及其他客觀的徵象，在表明病的真性質的一點上。同樣，當一個倫理性的問題來到我們的時候，良心的感覺也只是一個徵象，必有徵象；但若是相信道已能代表整個的倫理事實，是倫理事實的主要部份，未免是幻想了。這就是忘記了牠所兼含的社會性；等於醫生只注意人家疼痛與否，甚至忽視疼痛的原因，當然不能夠診斷與治病了。

責備我們毀滅了倫理的人，正是不承認倫理有實體的人。他們怪我們造出來一種不僅是個人良心問題的東西。他們看不到，這良心與個人的無論怎樣高的理想，並非一人之事，而且自己所佔的成分是微乎其微。正如他所說的語言，他所信的宗教，他所知的科學，全是由於長期參加社會實體的結果，這是遠超過他的東西，在他之前便已存在，在他死後仍將存在。我們因此反而有權利說，是我們而不是我們的反對者，才是認為倫理是毀不掉的，因為在我們看來，倫理永不會喪失牠所依據的社會的基礎，雖則也是很慢地受其他的社會事實的影響而變動。在他們看來，倫理的存在是脆弱的，只須人們相信了牠有社會性的起源，牠便要遭遇極大的危險。在我們看來，倫理是屬於一種可以與物理自然界相比擬的另一種自然界，毫無恐懼科學的知識的必要。我們不否認，科學的研究足以對於倫理的實際，施展作用；但我們相信牠是相當堅固，足以經受此種作用而不致顛覆。

也許批評家的錯誤另有更深的理由，當他們斷言將倫理事實看作社會事實，將精神的自然界與物理的自然界等量齊觀，皆以客觀的眼光去研究，等等，均包含有『毀滅屋宇者的鋤頭』。我們說明了這種恐懼是無理由，所恐懼的事不會產生。但這還不夠，我們要研究為什麼他們的恐懼如此激烈，如此堅持。我們立刻可以得一個解釋。大家的良心，一遇到倫理成爲問題，感覺便非常靈敏。傳統的倫理認識，是含有神聖的成分。只要一種新的學說是與這傳統的認識相衝突，大家在良心上就立刻起了很強的反感。只要反感尚在強烈的時候，無論怎樣好的論證，他們也是聽不進去。

第二個理由，在我們的社會中倫理與宗教是密切地聯繫着。牠們確乎能夠互助，有時向着公共的敵人奮鬥。

我們看到，有時以教條的名義教授倫理，有時站在倫理的立場保衛教條。宗教發展的歷史是與倫理密切地接觸着的。一種宗教所最不能忍受的，便是被歷史、訓話、社會學所宜洩，放置在人為的事物之中。似乎牠若是喪失超世俗的性質，便要喪失一切，喪失他的本身；至少是許多擁護宗教的人作如此想，反對此宗教的人大多數也是作如此想。兩百年來宗教所受的積極主義科學的影響已經是很慘痛了；現今倫理的理論家素來是以神祕而不可能的義務觀念代替神的地位，聽到說有所謂風俗科學，有所謂比較方法施於倫理問題，便想到這兩百年來科學對於宗教的侵害，而發生無窮的恐懼，以為神學總是要敗於合理的知識。這便是他們為什麼不肯接受安慰。我們無法令他們不相信，建立風俗科學，便是與倫理為敵，無論公開或是帶着面具。實則受威脅的並非倫理本身，而是倫理的神祕觀念或神學觀念。我們將才說到科學的結果不能消滅倫理的實際與其特性；反之，是在竭力探求牠的存在條件，而不曲解。爲了探求定律及決定牠與其他精神界事實的關係，不得不將牠客觀化。如此的客觀化將要成爲無價值，若是殘毀了所要研究的實體，或將倫理事實中先去掉最倫理的部份。

的確有幾派哲學家，想說明倫理的客觀性，用觀念的聯想，用教育，傳統思想，習慣，等等；好比是一種心理上的化學，將不可放大的事物放大起來。這可以稱爲，當解釋倫理的時候，已把倫理弄得消滅了。這些嘗試均未成功，看來在今日已是已被放棄了。居衣游先生的批評便是專對此而發。但在這些嘗試尙是風靡的時候，也不曾見到當時的倫理受到若何壞的影響。代表此派的兩個人約翰穆勒與傑姆士穆勒，差不多對於自身所視爲義務的觀念，是最細心最尊重的人了；至於受他們影響的幾位左右，也不見得怎樣地不道德。恐怕倒是他們才最重視倫理。——此處本無須指出他們的一點矛盾。他們自己的行爲與思想之大不相同；爲人比學問好。但這個並不能證明什麼。他們之所以努力用聯想的理論，解釋倫理義務的情感，雖未成功，也是由於他們自己對於社會盡義務的觀念太濃厚。他們覺得所竭力推廣哲學真理的天職，以合理的判斷代替不合邏輯的神祕信仰。我們要解釋這種社會義務的觀念，只須分析當時倫理實際的情形，尤其是班沁 (Benjamin) 一派社會理想的思潮，及兩位穆勒的個性；個性在個人的問題上是不可忽視的。

這些學說並無反對者所說的壞的影響。我們更不該恐懼到一種完全是另一方法，並不忽視內容中的倫理部份的科學探討。——傅衣埃先生可以跟着屠衣勝先生說，「回想法足以喚散本能」。——然而一切的本能未必都如此。而義務觀念也未可視作本能。這觀念雖然也是命令式的，表面上自然而然的。但是牠也包含有一種回響，一種自我的把握，一種心中已經明白的努力，成為人格的最完全的，有時最高尚的表現；總之，恰是本能的反面。

在這一種觀念之下，即認定倫理的良知也會有本能的成分，一樣地將隨着團體而擴散，那不具等於承認有類於叔本華的愛情妙論的認識了。叔本華以為愛情是種種天才的一種巧妙騙術，當個人自情有了幸福的時候，種類的延遲是達到目的了。倫理，也是天定的一種維持社會秩序的騙術，這騙術若是揭穿，一切都要糟了。個人不再肯犧牲自私的慾望，以求倫理上的高超。一旦恍然大悟，便不肯再受騙了，這是赫兒爾 (Herz) 的說法。不過叔本華的玄學，與其說是令人信服，毋寧說是巧妙得令人佩服。幸而倫理的基礎，較此稍加穩固。牠不能與每個社會的結構相分開。一個社會學的倫理，正如牠的語言及其他制度，是與牠同時發生，同時發展，也只能同時消滅。

不過，倫理既是某一社會的函數，當然也要隨着社會而變化。在另一典型的社會裏，牠便又是一樣。在同一的社會中，若是時代不同，在同時的同一社會中，若是階級不同，牠也是兩樣。反對者也許要說，既然將倫理作如是觀，義務的觀念怎能有威權呢？一個人怎能為他犧牲性命，知道了在幾百年前或是幾百年後此種犧牲是不必要的，或無意義的。當代價不重的時候，人們困於習慣的力量，也許尚遵從良心的驅使；但若是代價太大，義務的地位恐怕要降低了。那末我們以前的解釋都是徒然，倫理事實的自然科學的嘗試，將要成為倫理的致命傷。

關於此點，我們可以回答：

第一：時間上倫理的可變性，與空間上各地人類社會的倫理型的分歧，都是事實，爲我們所必須承認。現今沒有人否認這些。即使那些以爲人人應守的倫理均是一樣的人，也承認這倫理的普遍性只是在牠的力量方面，各國的文化不同，倫理的標準也就異致。我們很滿足於此種看法。我們甚至毫不懷疑：若是一切的社會，文化均是相似的，倫理也就相似。這與我們對於倫理的認識，真是不能更爲吻合了；我們正以爲倫理是社會其他制度全部的「函數」。不過，批評家慣於作一般人性的抽思，差不多只承認這假設的普遍的倫理。而我們眼中所認爲重要的卻是分歧的倫理實際，即現在與過去的各種社會型。但大家確已共同承認了倫理規矩是相對而暫時的，一經較廣泛的比較。那末，爲什麼要說倫理的相對性足以妨害人們對牠的必須有的尊敬？

不必重提已經說過的論證，經驗能夠證明一種義務的地方性與暫時性，而此種義務不一定是現在已經不存在的。例如在幾個世紀以前，遇到大瘟疫的時候，醫生們也是一樣地逃走，似乎也怕染病而死。人人都以爲這是很平常的，沒有人想加以責備，他們自己的良心也是很安；到了今日，當瘟疫或是霍亂流行的時候，若是一個醫生先自逃命，便是該卸了一個最嚴重的義務。輿論，同業，他自己的良心，均將加以最嚴厲的責備。假設他是知道，當幾個世紀以前，倫敦有黑死症的時候，醫生們都是泰然逃避；或假設他能預料將來有個時代，醫生們免去了這種不先逃命的義務：是否他知道了這些以後，對於眼前的義務便可不盡呢？他一定這樣子向自己說：若是我生在倫敦瘟疫的時代，我的良心責備比起其他同業者的自責，當然不會更奇；但既是生在二十世紀，也不能逃避當前的義務。這便是我們所謂客觀的倫理實際了；由於牠是含有社會性的，所以不怕科學家的探討，也不怕哲學家的理論。

依照批評家的說法，似乎一種倫理規矩將要喪失被遵守的機會，若是遵守的人一旦明白了這並非是由神力所永久規定，令人作被動的遵守的。事實並非如此。我們甚至可以說是恰巧相反，而不致於錯誤。在一切的社會中，尤其是我們自居爲程度很高的社會，均存有許多大家均知爲無用而無理由的規矩，卻仍在繼續遵守着，無論是受利的或受害的人。誰知道科學的功効之一，不是此種腐舊的習慣之取消，以促進人類的進步？

第二：人們喜歡對比兩種看法的義務觀念：一是絕對的，命令式的，令個人的良心不得不尊敬；一是相對的，暫時的，因此失掉了令人尊敬的權利，僅在事實上尚有人暫時加以尊敬而已。然而此種對比不能成立，不與事實相符。不做義務觀念變成了相對的以後，依然有人尊敬，而且在所謂尊敬與不尊敬之中，是有許多不同的階段。在每年一換或每季一換的時裝樣式，與幾百年才能一變的家庭義務之間，是另有許多種穩定與穩定的程度。『暫時的』一個形容詞，並不是對於各種東西都含有完全一樣的意義。誠然，一個社會的倫理，是與該社會的結構典型，發展的程度，等等有關，不得不變動，因此是暫時的，正如法律，宗教，語言；但是如此幾代幾十代的所謂暫時，比起一人的生命之短的暫時，則又不妨可以稱之為固定了。因此，個人之受倫理的驅使，正如命令式的義務。若是一個人不能輕易完全換去從母親所學得的語言，他當然也不能夠擺脫所生之處的強制的倫理習慣。那末，那些最容易關心倫理的消亡的人，是可以安心了。一切倫理的相對性與暫時性，決不足以妨害現存倫理的穩定：這便是風俗科學所含的意義。

### 三

我們既已避免使風俗科學與合理的倫理藝術成爲『毀滅廢字者的勳頭』，成爲社會上搗亂因素，很奇怪地，卻也有人責備我們『不能促進社會的進步，甚至連進步的觀念都沒有』，說我們全是『抱着被動的期望的態度』，至多是令一切聽其自然 (The method is natural)，總之是『絕對的保守主義』。(註一〇)似乎這兩種責備，即一方面責備我們破壞倫理，一方面責備我們太求保守；只能有一種是對的，不能兩種都對。若是我們的學說，趨向於永遠維持現狀，怎能同時又是具有破壞及分化的作用！

在某一種的意義上，這兩種的責備也可以不衝突。倫理的消滅只是這個學說的事實上的影響，而保守主義卻是此學說的偉德，爲了忠於他們的道德所必取的態度。第一種的責備是指個人的良心；第二種的責備是指社會的影響。試問風俗科學怎能有『被動的，期望的態度』，還是將我們倡導科學的人與科學本身混爲一談。其

實我們確是不會令風俗科學發展到了可資實用的地步。國爲此刻及最近的未來，我們所知道的實是太少，最好還是不談實用的好。否則，結果將邁出我們所料。每個社會在每一個時代，都是『好到牠能好的程度，壞到牠能壞的程度』，最聰明的方法是無爲。既然如此，所以我們這個學說可稱爲極保守的，甚至是靜守主義的。

反對者忘記了我們曾經竭力將知識的觀點與實用的觀點儘量分開。在他們的眼中，若干迫切的社會問題必須由科學，假使真有科學，今天就提出解決的方法。若是科學自認不能辦到，還有什麼用呢？人們便不看重牠了。牠應該，如康特考先生所說，適合實用的需要。直至今日，關於倫理的著作，似乎很少不是爲實用需要所引起的；誠然，倫理的著作不妨顧及實用的需要，但若是全爲實用而寫，則未免太過了。若我們能把精神界看作自然界一樣，換句話說，以之爲研究的客觀對象，則我們可以瞭然於非一下子就能明白，那末，便可以不同風俗科學要求實用問題的答覆了。牠既非倫理學遺論，又非政治學，所以只爲理論性的探討。牠對於目前的政治問題，正如其他科學所採取的態度一樣地冷淡。向牠問，應否爲保守派，自由派或革命派，牠以科學的地位之不能有所回答，正如天體機械學或植物學一樣。牠的任務在於以最大精確的方法探知事實，求出定律。在一個物理學或生理學的試驗室中，各人的政治意見儘管可以大不相同；同樣，一羣從事風俗科學的人，社會思想也可以有種種的歧異。

風俗科學可以不關心政治，而政治卻關心風俗科學。各個政黨對於公共輿論中可資已用的地方，總是不放鬆的。牠們不十分客氣地採用科學上這樣那樣的學說，只須與牠們有利；儘管事後毫也不想，甚至幾年以後情形若是變動，不惜加以攻擊。我們誰不能記得，十九世紀下半期進化派的理論，也如此地受利用！進化論才出版，便有人採用關於人的起源的學說，以牽涉與論爭有關的宗教教條。因爲進化論足令教條不利，所以立刻便有廣大的羣衆，其實他們何嘗是關心生物進化史的。達爾文的進化論以及人類的降生，於是成了每個革命家的床頭之書。但是不久以後，當生存競爭，物競天擇，祖性遺傳，等等的說法看來較於有貴族思想的人所利，而

不甚合於人類平等的觀念；同時英國教會的主教們已經不覺得進化思想是與基督信仰有怎樣的衝突——於是輪到保守派的人物來利用達爾文主義，而反對保守的人便不肯加以青睞了。再其後，各黨的鬭爭的脾胃另有發洩的所在，便把進化的問題仍舊交還生物學家。風俗科學不能禁止類似於此的政治論爭。也許革命家與保守派要輪流地在風俗科學之中尋找依據；或向公衆標榜他們勇於攻擊風俗科學。由於牠所研究的對象異於其他科學，所以遭遇的機會較多。但是說牠自身該當負責，便是太冤枉了。

反對論對於風俗科學既不能有效，是否足以批評那基於此科學的一種合理的倫理藝術呢？最初看來，似乎確要如此。因爲，若是這種藝術非在遠的將來不能成立，則過渡的期間豈不是要停滯不動麼？由於尚無合理的態度決定出來，對於即須解決的問題，是否我們該得避免表示意見？豈不是要我們無限期地放棄一切？——一點也不。當科學尚未有所指示，而我們急須行動的時候，只有遵循今日看來最有理由的一種態度，參照過去的經驗與科學所已經告訴我們的部份。常識令我們如此，情勢令我們不得不如此。我們不是已經很多次這樣辦了嗎？醫學有時也只有單憑假設及類似的病症的經驗，採取過去所已採的較有效的治法。同樣，一個社會若是感覺到已有一種病症，自然以所能有的方法急圖挽救，雖則科學及基於科學的合理藝術，尚未供給善法。牠誠然會錯誤，甚至弄反了病症，由於不能見到較遠的影響；但是牠也許會成功；而失敗不是一個不該試做的理由。爲什麼這個方法成功，那個方法失敗？成功的條件太複雜，我們現在知識缺乏，尚不能詳細加以滿意的分析。我們至少知道，政治家的手段、決心、策略、天才，若是完備，可以有決勝的力量。這是很顯明的事實，我們的學說是不想加以否認。牠不說，且不必說：『你們要避開，因爲風俗科學尚未成立。』牠反之是說：『最好是有了自然科學，能夠很有把握地解決現象，於必要的時候，以必要的程度。但在這理想尚未實現以前，各人只有照隨時的規矩去做，照比較最合理的去做，而這並不是說，定要依照保守的規矩。』

所以，若有一個批評家責備我們『將有種保守的影響以保存社會的現狀不爲偶然事所搖動』（註一一），他實是錯怪了，因爲我們學說確乎不是如此。誠然，合理的倫理藝術尚不能夠產生，因爲牠是要基於社會制度

的科學的了解，而此種了解我們現在僅僅開始。是否我們不了解，便說社會制度是神聖不可侵犯，直到風俗科學的成立為止？批評家以為我們是抱有如此的觀念，而其實我們不能承認。反之，我們寧肯說，在風俗科學尚未成立以前沒有一種社會制度是神聖不可侵犯的。為什麼？一種科學的態度不能同時是一種批評的態度？誠然，在我們看來，一切的倫理，正如一切的社會制度都是「自然的」，但「自然的」並不是說「應該的」，無問題地該得保存，如某些人對我們的猜測。在醫學家看來，健康與生病同是自然的現象，但並不是因此兩者應受同樣的處理，一隻爛了的手腕作未爛的一樣。科學以嚴肅的公正態度，研究一切，看清一切，但我們不能因此結論說，科學要以同樣的冷淡態度，保存一切。

除此之外，是否我們仍須聲明，我們這備學說的效果不專叫人「成爲奴隸，任何人不能評斷社會的意志？」（註一二）若效果是如此，未免太可怕了。然兩風俗科學毫無此種企圖。牠反正是承認，任何一個時代的社會，其各種勢力間的調和均是不完全的。這永遠是不調和的調和 *Concordia discors*。我們可以看到有種種的趨勢，如保存現均勢的努力，與建立新端的努力，隨着經濟、宗教、法律、外交、人口的變動而生的新思想與新情感，等等。至於禁止個人對於社會意志的評斷，風俗科學怎麼想得到？牠既不是教訓後的，怎能禁止什麼呢？是否所怕的專橫，是指合理的倫理藝術而言呢？根本於意識上，牠就只是爲了「改善」社會的制度而設。看來，牠總不致於先從現社會中那些最有助於進步的力量，開始下手罷。我們希望牠能夠一方面使得個人的獨立性逐漸增大，一方面使得社會的團結力更爲密切。若是這個人的獨立與社會的團結，在今日差不多是矛盾的，須知道正是由於我們及一般人大冒險於社會制度的實際。

我們的結論是：上述的兩種度對論，與站在倫理或政治的立場的幾種辯論，都是起於一個來源；即不願承認有所謂精神的自然界，及爲了知曉這個自然界而建立的一種科學，理由是極多而極強。有一位批評家已經自認，確是如此；不過語氣沒有如此坦白而已。在討論了許多，終達於發表了自己的一大篇意見以後，他寫下這一句可注意的話：『我們永不能十分明白社會的情形，超過我們自己造社會的程度。』（註一三）一個人既已相



信能以個人或集體的意志來造社會，變換社會的客觀實體，那末，真是何苦以科學的途徑，繞着圈子吃苦呢？免去了科學的探討與實施，直接求得所要收獲的結果，不是既經濟又簡單嗎？不幸的是：我們對於所不知道的一種自然界很少機會能夠爲『有系統的收獲』。

人們之所以終於說『人類的意志使得粗野的大自然之上又建立了新的世界』，實是由於不知道這種所謂大自然真是自然得很，弄反賴我們而生存，而爲我們所不知的規律所統治，這些規律除非靈敏的有方法的探討不能發現。人們又以爲社會的自然界只是顯露於各人的心中，是見各人是一家明白曉的。爲了避如社會，只須知道了『人』是什麼，於是只須繼續自古以來若干哲學家與倫理學家的工作。最後，人們又不肯接受物理的自然界與精神的自然界之間的密切的比擬，以爲這是荒謬而危險的舉動。人們忘記了，我們的祖先曾於若干的世紀，若干的千年，是生活在物理的自然界之中，感覺於物理的自然界之中，正如我們現在關於精神自然界的生計與感覺一樣，我的意思是說，一樣地學習前英名所以，甚至較甚。野蠻人的信仰與習慣是責證明。那末，是以與精神的自然界相比擬的，並且是今日業已客觀化了的，有了定律的物理的自然界；而是古人與野蠻人所生活的物理的自然界，即吾人對之，只有主觀的與情感化的知覺，而無客觀的知識。反之，堪以與今日的物理自然界相比擬的也只有未來的託巴客觀化了的，開始有了科學的規律的精神自然界。這樣的比擬才有理由，才有深刻的意義。

我們於此又可見風俗科學對於未來所允許的希望。雖然這並不是如某些人所希望的一用了聚會的意志，不必知道社會的實際，便可以有一系統的改造；但卻能從自然力的束縛之下逐漸得到解放，藉了科學的不可少的力量。好的意志，是不夠的。若果教訓能夠改變精神的自然界，試問幾百年來這缺少若干最高超，最美麗，最感人的事實教訓麼？唉，有多少勞力是徒勞了；有多少犧牲是無代價，僅僅爲了愚昧所容許的，所認爲神聖或有用的事物，正如自然科學的進步已於相當的程度內，主宰了，利用了，那一向是束縛着，壓迫着人類的大自然的薩摩力量；精神自然界的精神科學也要容許人們前來減輕社會生活的負擔，這負擔對於無特權的階級是

如此慷慨地奇重。如此的比擬毫不含有狂妄的成分，但直至今日尚不過是一種理想。要倚仗科學的進步，牠才能成爲現實。(註一四)

- (註一) 玄學與倫理評論 (Revue de Métaphysique), 一九零三年七月份。
- (註二) 兩個世界的評論 (Revue des Deux Mondes), 一九零五年十月一日。
- (註三) 康特高, 見哲學評論 (Revue philosophique), 一九零四年四月, 頁三九〇。
- (註四) 兩個世界的評論, 一九〇五年十月一日, 頁五二八。
- (註五) 玄學與倫理評論, 一九〇五年九月份, 頁七四八—九。
- (註六) 玄學與倫理評論, 一九〇三年七月份。
- (註七) 兩個世界的評論, 一九〇五年十月份, 頁五三九, 五四一, 五四三。
- (註八) 哲學評論, 一九〇四年三月份, 頁三三六。
- (註九) 玄學與倫理評論, 一九〇五年七月份, 頁五八二。
- (註一〇) 布厄羅, 見玄學與倫理評論, 一九〇五年七月份, 頁五八六。
- (註一一) 玄學與倫理評論, 一九〇三年七月份。
- (註一二) 康特高, 見哲學評論, 一九〇四年三月份, 頁二四〇。
- (註一三) 布厄羅, 見玄學與倫理評論, 一九〇五年九月, 頁七六一。
- (註一四) 我們在這一篇不敢稱爲完備的序言中, 只論到那些根本反對本書內容, 辯護傳統的倫理學的幾位批評家。其他批評家的理論, 我們此地不會能夠討論, 如拉賽先生 (Rauh) 承認與本書主要的幾點同意, 並且也接受我們所提出的方法, 只是以爲尚須補充以另一類的探討 (即關於倫理經驗的探討)。這是很有趣味的一種看法, 但可惜我們不能於此討論。

我們也未嘗討論『社會科學的倫理實用』，如拜艾先生 (Albert Bayet) 在科學的倫理所提出的。拜艾先生原則上也承認風俗科學與合理的倫理藝術的分別，但是他所說的實用是不能看作我們學說的解釋。在事實上，他所用的方法也與我們所用的大不相同，所以本書的結論與他的大著上的結論，也有了顯著的分歧。

# 目次

## 第三版序言

### 第一章 沒有且不能有理論的倫理

#### 第一節

理論觀點與實用觀點的分別及其一般情形。——此種分別愈困難愈慢於成立，若是所談的問題涉及我們的感情，信仰，與利害。——自然科學，尤其是醫學中的例證。

#### 第二節

對於倫理一方面的引用——哲學家們對於倫理上，對於『理論』及『實用』二詞所下的字義。——他們以為倫理儘管是理論的，也同時含教訓及立法的意味。——此種觀念的批評。——事實上所謂理論的倫理只是教訓的而不是『理論的』。

#### 第三節

倫理上『現有』與『應該有』的對立。——在歸納的倫理與直覺的倫理中所謂『應該有』的諸種不同的含義。——先定的演繹倫理的不可能。——直至今日，在倫理反對科學探討情感的諸理由與社會的諸勢力。

#### 第四節

以倫理實際作為科學對象，比於物理實際的一種觀念。——『自然』這個積極觀念的分析。——自然界的限是如何地隨着科學知識而進步而變化。——何時及以何條件，一類事實成為自然的一部份。——倫理實際之特有性。

### 第二章 現存的各種理論倫理，究竟是什麼？

第一節.....二一

各派的倫理學說於理論上有所分歧，但在實用的教訓上，大家都是一致。——此點事實之解釋實用倫理是離開不了當時人們都共有的倫理良心。——足見習慣不是由理論而產生，卻反之理論不得為現存的習慣作解說。

第二節.....二五

因此第一，哲學家們的倫理理論不會激起了人們的良心。——第二，從來很少有此類理論的宗教戒條的衝突。——第三，此類理論自認為完全令人滿意，可以解決一切問題，這正是沒有一種科學是如此的。——事實上是習慣的進步，使得理論中逐漸有新的要素。

第三節.....二九

實用似乎自有他的原則，獨立於理論之外——卡奈阿得(Carnesade)。——基督教的倫理哲學。——康德與實用理性之批判——關於使得理性與倫理信仰相一致的努力。——此種努力不成功的原因。

第四節.....三五

為什麼在倫理方面，理論與實用的合理關係尚未能夠建立。——自然界的其他科學也曾經過類似的階段。——近代人的『理論倫理』與古代人物理學之比較。——辨證法有一日尚在運用，倫理玄學便一日存在。

第三章 理論倫理的先決原則.....四〇

第一節.....四〇

第一個先決的原則：人性永是一樣，不分時代與地域。——希臘哲學，近代哲學，基督哲學中這一個認識的內容之察驗。——十九世紀『人類』具體觀念的擴大，由於歷史學人類

學地理學等之進步。——心理分析方法的不足與社會學方法的必要，爲了研究倫理的實體。

第二節.....四九

第二個假定：倫理良知是含有和諧而具體的內容。——關於這個假定的批評——諸種義務間的衝突。——倫理良知的內容之歷史的進化。——不規則的層級，來源不同時期不同的各種義務的禁戒。

第三節.....五三

理論倫理在過去的功用，不管他們的假定是怎樣地不準確——牠們所完成的作用。——古代倫理所受的宗教成見的束縛，不如迄於十九世紀的近人的哲學倫理之甚。——在這一點上，文藝復興不會能夠完全發生作用。——十八世紀末年的反動。——此種反動的表面上的成功與終久的無能。

第四章 倫理實行所依據的是那些理論科學？.....五八

第一節.....五八

科學目的不是建設或毀壞一種倫理，乃是研究某一個指定了的倫理實際。——我們也不是僅能看看這一類的事實；我們若是知道其中的定律也能有所影響於這類的事實。

第二節.....六〇

倫理一詞的三個不同的含義。——風俗科學的應用如何建立於倫理的實行之中。——預料此種科學的進步與應用是很困難的。——此種科學的逐漸進化與分衍。

第三節.....六四

我們可以按照先進的物理科學的進化，預定此科學的行程——古人何以在這種科學上未有

進步。——阿哩斯多德的物理學與其說是『求知』不如說是『求解』，並且從一般問題論到特殊的問題。——『所謂倫理的科學』依照保有類此物理學的特彩。——倫理的科學怎樣才能採取更近於近代物理學的形式。

第四節

在自然科學的發展中，數學佔了很大的位置。——在社會科學的發展中，歷史學於何種程度之內，也佔着類似的地位。

第五章

對於某些反對論的答覆

第一節

爲什麼要等待這種科學成熟，才能有行動的規律？——答覆風俗科學這個觀念的本身便是承認有先存的規律的。

第二節

這是否毀滅了人們的倫理良知，將倫理看做一種相對的實際？——答覆：我們並非因爲義務是絕對的，才認爲是命令式的；是由義務本是命令式的，才看做是絕對的了。——哲學家們既無法創立倫理，當然也無法毀滅倫理。——倫理的力量。——只要一種倫理的規律尚是存在着，牠的權威自然也是存在的。

第三節

但是遇到有良知的問題，憑着什麼原則去解決？——答覆：我們的窘困常是由於社會進步太快及科學與精神的發展。——於我們現今的智識階級之下，決定採取最合理的一種態度。——求滿足於比較相近的，暫時的解決，由於缺乏其他。

第四節

..... 八八

..... 八五

..... 七九

..... 七六

..... 七一

若是倫理的權威在理論上已喪失了，在事實仍舊保存，有什麼好？倫理理想要變成了什麼？答覆：倫理理想的觀念分析。——此種觀念中想像，傳習與現實實際的觀察所佔的地位。——某種倫理的理想主義，在社會的觀點上所佔有的保守地位。——科學的探討便是過去哲學的理想主義之真正繼承者。

## 第六章 風俗科學的歷史先例

### 第一節

風俗科學的現狀。——維持昔日「倫理科學」的主要勢力：宗教傳習與文字教育之佔優越地位。——倫理學家，他們的描寫與他們的分析共同特點。——他們近於爲藝術家，遠於爲科學家，喜歡描寫或糾正不喜爲科學的探討。

### 第二節

語言學家與語言家，爲風俗科學真正的前驅。——他們的嚴格而謹慎的方法。——經濟科學與實驗心理學之間樣位置。——歷史學家的精神與十八世紀的分析方法，在表面上雖似衝突，實則互相聯繫。

### 第三節

方法變動之不可避免的趨緩。——十五世紀的物理學可以作爲例證。——阻礙倫理學之變化的諸種原因。——新舊方法混在一起之過渡形式。——事實之重新編排的必要。——此種變動必將完成的理由。

## 第七章 自然的倫理

### 第一節

科學的探討不在建立倫理，而在於分析倫理的既定實際。——牠的第一步該得指出，此種



實際雖爲人們所熟習，卻是人們所忽視的。

## 第二節

某一種社會與某一時期的倫理，是決定於牠的全部情形，於動的觀點上與靜的觀點上。——附帶於流行的社會 *Consensus* 的見解的若干最後派的假設。——『自然倫理』的哲學觀念的批評。——一切既存的倫理都是自然的。——自然倫理與自然宗教的比較。——倫理的人類中心主義爲物理的及心理的人類中心主義之最後的形式。

## 第三節

今後以比較方法來研究過去現在各種倫理的必要。——以我們自己的良知爲典型與標準之不可能。

## 第四節

反對論：倫理真理的古今皆知。——答覆：此種見解不合於一般社會現象的情形，他們都是進化的。——事實上，公式的相似卻含有內容上極大的分歧。——社會正義是可變的，若非是不斷進步的。——經濟大變動的影響。

## 第八章

### 倫理的感情

#### 第一節

情成與言辭是彼此不能分開的。——情感的濃厚並不能常與表現的清楚作爲比例。——於何種意義之下，我們可以爲情感的單獨研究。——此種研究的特殊困難。——現代社會學所用的方法。——已獲得的結果。

#### 第二節

義務感情之社會學的分析，在於集體表現的關係上。——關於『自然的倫理感情』之批

評。——中國人孝順的例子。——矛盾感情是怎樣地並存於同一良知之中。——感情存留的力量是大於表現的力量。——我們西方社會的例證。

### 第三節

倫理情感所引起的反響之有力。——集體情感最難改進。——古人之宗教情感及於全部的自然界。——在這個觀點上，人道主義的宗教的意義。——我們怎麼才能恢復今日所已消亡的對於物理自然界的情感之認識。

## 第九章

實用上的效果

### 第一節

建立一種合理藝術於風俗科學上之觀念。——牠在什麼地方，將不同於牠所要代替的實用倫理。——倫理的進步已不再被認為只是依照善意。——此種進步將及於特殊的各點，並且是有賴於各種科學的進步。——直至今日以系統的方式改革社會實際的各種嘗試。——爲什麼牠們是早熟的。

### 第二節

反對論這不是歸於倫理的懷疑主義嗎？——答覆：沒有更遠於懷疑主義的，這種以實際受支配於定律的認識，及基於這些定律而有合理的行動。——此種行動的方向。某一指定社會狀態的可能改善；牠的條件。

### 第三節

合理藝術的教條，只能於一個社會有用，而且於指定的條件之下。——我們倫理所規定的義務實有加以定義的必要。——承認此種義務的不變而普通的價值實不可能。——現今倫理教育所造成之社會的偽善。——現今倫理如何成爲進步的障礙。

第四節.....一六六

結論。倫理理論與倫理習慣的相互關係進化史概觀。三大時期。第三時間中宗教的，目的論的，與人類中心主義的先定原則的消滅。——社會實際之科學方法的研究。——此種科學在未來的可能的應用。

# 風俗科學與倫理學

## 第一章 沒有，且不能有理論的倫理

### 第一節

——理論觀點與實用觀點的分別及其一般情形。——此種分別愈困難，愈優於成立，若是所談的問題涉及我們的感情、信仰、與利害。——自然科學尤其是醫學中的例證。

科學與藝術的分別說得較精確一些，理論觀點與實用觀點的分別，在某些事件上是很簡單的；反之，在某些其他的事件上，卻是很精微的。大家知道，這種分別我們很容易做到，若是所談的僅是精神上的問題，而不十分涉及，或僅間接地涉及感情與意氣的方面。我們極其容易承認有理論數學與實用數學並存；理論物理學與實用物理學並存。也許一切的科學都是產生於另一種相輔而行的藝術，正如孔德所說。也許數學在當初亦曾經過這麼一個階段：所有的發明只是被認作有用的知識而已。至少，幾何學家很古以來便知道分開數學的抽理與實用了。

這欄例證，雖是最初得之於數學，對於其他的科學，卻是極其可貴。因為，無論所研究的自然現象是什麼，理論的探討愈是能摒除實用的打算，而實用起來，卻是愈可靠而豐富。這並不是說，於某些情形之下，探討不應涉及實用上急切需要解決的問題。反之，巴斯透 (Pascals) 有好幾個大發明，便是為了解決實用問題而來。然而巴斯透的這些發明也正是證明了，那些能夠即刻應用的科學探討的結論，離開了先前所下的純粹抽理

性的研究工夫，專門探求定律而無其他顧慮的工夫，也是無產生的可能的。

如此的理論觀點與實用觀點的分別，是隨著某種科學所研究的對象是否複雜，而有明顯與否，或確定與否的不同。若是對象為活的自然界，這種分別便更為微妙了。克羅得·拜兒那(Claude Bernard)曾經再三地說，醫學該以實驗為主，就是說，應使醫人的藝術依據於另一種的自成一門的科學性的探討。這句話，若是當時的人都已承認，克羅得·拜兒那便不會再三地去說了。生理學之成為獨立的科學，只是十八世紀末年的事。普通生物學的成立則又更晚，其他附帶的諸科學大都是如此。為什麼成立得如此之晚，當然有許多理由，而生物現象的複雜性也是其中最要緊的一個。但是實用方面的需要太切，未始不是使得此類科學難於成立的原因。所涉及的利害，康健或病，生或死，是太迫切了，太危險了。經過很多世紀，直至很晚近的年代，此類學問不會能夠很忍耐地自行隸屬於事實的客觀而抽理的研究。

理性的幾何學之代替經驗的幾何學而興，就其對於人類進化所發生的無窮影響而言，真不啻為一大革命，但在當時除了有關係的匠人而外竟能為一般人所不覺察。至於土地的丈量及經界的確定，依然一循故轍，未能遽採新法。在醫學上，同樣的代替，就需要好幾個世紀的工夫了。直至今日，此種代替的手續尚未完竣。這由於在醫學上，實施的藝術必須完全脫離古代以來所遺留的許多很複雜而強固的信仰，習慣，感情，意氣等等，才能成為合理化。社會學已經證明了，到處的醫生在古代都是與巫人術士或祭師合為一人的。巫人等的任務在於撲滅疾病，因為疾病的大多數是瘟疫，以其突來突去的特性或可怕的外形，常令初民覺着是某些鬼怪在作祟。對於鬼怪，除了施行打鬼，用逐鬼，求鬼或祈神以外，能有什麼方法？逐漸地，由於社會的分工，及自然界的知識，祭師與巫人分為兩個，醫生也從此既非巫人又非祭師了。事實上，分別也難太清：例如今日我們的鄉下，甚至城市，還是有很多的巫人與接骨匠呢。很不少的人，包括有知識的份子，未嘗不樂於聞聽奇妙而不可解釋的醫病祕方。並且還有許多的人，多少是很誠懇地相信聖母或其他的神能夠中途佑護病人。他們拒絕承認，物理與機械的定律是容許例外的。但在生物學上他們卻容許了如此顯著的一個例外，而不知道這一個神蹟

是與其他的他們所不肯承認的諸神蹟相連的。

爲什麼如此古遠的迷信尙能與不相容的科學的自然觀念，並存於今日？爲什麼有許多有知識的人，甘於自陷於此種粗鄙的矛盾？這無非是避死避痛苦的慾望而已。那末，在醫學上，此種慾望之延緩了理論觀點及實用觀點的分開，實在是無足驚異了。並非古代的醫生之中毫無具有科學的腦筋的。伊坡克拉安斯著作的諸著者 (Les auteurs des écrits hippocratiques)，單舉一例來說已經很知道觀察，甚且知道實驗了。也並非自古以來，直至中世紀，歐洲及阿拉伯不會產生有極好的醫生；或十六世紀以後，醫學不會有不斷的進步。我是說，當時人們未曾另立純粹生物學性的探討，脫去一切內科外科的顧慮。這只是最近的事，十九世紀以前所沒有的。障礙是太多了。人們尤其是感覺過去傳統的治療法與藥方必須代以合理的新方新法，因此便急切地願望科學的一切新收獲都是可供實用。

生物科學與自然科學在十九世紀的進步，尤其是比較解剖學及普通生理學的方面，逐漸地消除了上述的障礙。更要緊的是巴斯透及其門徒的發明，巴斯透自己不是醫生，他的門徒們卻是。他們的發明，很確定而動人地證明了這一點：即在此處與在他處一樣，表面上極與實用無關的探討，有一天實用起來卻有極豐富的效果。巴斯透之後有李斯透 (Lisson)。他們的成就，說明了微生物學及柱物化學之與醫道有關，正不亞於病理學及生理學。因此，外科與內科所依據的一些科學知識，也不再爲了實用的直接而被誤解的利益，從整個的生物學之中割裂出來。反之，醫學的理論基礎逐漸擴充範圍，而無傷於醫生之另須有實用的及技巧的準備工夫。這種準備自然也是不可少的。但是如此的結果只是昨日的事，或更精確地說，只是今天的事；雖則此後是不成問題了，但尙未達到無人辨駁的境地。

我們不願在此詳敘或簡敘醫學與其他科學的關係的歷史；但是我們已經看到理論的探討是怎樣地逐漸與實用的觀點相分離。我們甚至能夠註明此種演進的幾點程序。兩者的分別是先成立了，然後確定起來，依照此科學客觀化的程度，即一方面有現象與所研究的定律，另一方面有本來未曾分開的信仰，感情與實用的需要。因

此必須（第一）對於某類現象的觀念已不是神祕性的，不再相信是鬼神產生或中止此類現象，不再相信鬼神對於某人或某一羣人故意降災降福。（第二）上述的觀念又進一步不再是玄學性的，即不再相信所謂『生命原則』，所謂只適用於活物的化學，所謂 *vis medicatrix naturae*，聽其自然的治療。（第三）該類現象喪失其特殊的人類性，以重置於一般生物的現象以內。只有到了這個時候，生命的理論科學才能夠與基於此科學的藝術相完全分開。只有到了這個時候，實用的苛求與直接需要才不再自居爲理論探討的指導原則。總之，然後研究生物現象所採取的精神與客觀態度，才能比得上很早以來對於無機的自然現象所採取的。很快地，經驗就告訴了我們，科學與實用的分開，的確是於彼此有利。自然，彼此之間自然是該有合理的關係的。但是歷史也告訴了我們，要達到如此，是何等的困難啊。

## 第二節

——對於倫理一方面的引用。——哲學家們於倫理上對「理論」及「實用」二詞所下的字義。——他們以爲倫理儘管是理論的，也同時可含效測及立法的意思。——此種觀念的批評。——事實上所謂理論的倫理只是教訓的，而不是「理論的」。

是否困難將要減少些，若是我們離開了生物學的事實，談到社會學的事實，尤其是其中倫理一部份的事實？要作如此希望，未免太大膽了。大家都承認社會事實的複雜性是遠甚於生物界的現象，因此更難爲科學的研究。自從孔德以來，舉出理由的人極多，我們不必再贅敘了。我們只須指出，很少的人否認，社會現象的積極科學尚未出於草創的時期。在這個範圍裏，實用所依據的只是過去的经验，而不甚注意理論家的工作成績，至少直至最近尚是如此。然而倫理的事實是以最經常而最密切的方式接觸到我們的感情，信仰，意氣，希望，無論是個人的或集體的。普通的人，便只能以感情等的觀點去看倫理了。

當然，若從外邊以客觀的眼光去看倫理的事實，再看牠們與其他的社會事實的關係，自然能夠看到倫理事

實正與其他的社會事實同類，也可以成爲科學的對象。但是若就牠們在心中的主觀表現而論，如義務、追悔、褒揚、貶責，及功罪的感想，牠們的性質看來便是大不相同了。牠們似乎是只與行動發生關係，只從實用的原則而產生。在這兩種的觀念之中，第一種是例外的，而第二種是一般人所承認。無論是哲學家或通常的人，都一樣地能接受第二種，而無人加以驚愕。第一種卻是合於科學的社會學的，根本認爲倫理也是社會事實，能夠容許同樣的研究方法。但是此種看法對於未曾習慣的人總是要引起本能性的懷疑。

那末，在倫理上實用與理論的確然分開，還是遠得很的事。現在，人們才開始提議罷了。將來要達到實現，必先勝過一種很強力的阻撓。這也毫不足奇。要知道，即使在生物現象的一方面，此種分開也是於最近才勉強辦到，而生物現象是發生於空間，被控制於那些與我們的意志無關的定律。至於倫理現象，看來是只與良心發生關係，只產生於各人的自由的意志，那末，怎能比生物現象更快地成爲科學研究的對象呢？在其他的地方，我們不難分清那研究自然現象的科學與志在改變自然現象的藝術性的手續。我們能夠只究其一，而不究其二。一個造機器的人可以運用數學家所定的公式。解剖學家及生理學家只研究人體上的事實及定律；讓別人去從事可能的治療學上的應用。但是一談到倫理，似乎便不能想像到一種與實用相分開的理論，且以牠爲實用的依據。人們不再以爲所謂實用，只是以人的合理的參加，略爲改變客觀的事實。良心看來似乎是以自身爲原則的根據。因此，必須有長時間的考慮，才能習於認清，主觀上所謂強制的規律，及對於此規律的尊敬，對於別人權利的尊敬等等，只是我們多年的習慣所造成，而從客觀上看來，可以稱爲風俗，習慣，法律，均足以成爲科學方法的研究對象，正如其他的社會事實。

在實際上，因此 *‘la pratique’* 一詞實有兩種絕不相同的含義。第一種的含義是習慣。即個人或集體的行動規律，義務與權利的制度，總之，人與人的倫理關係。第二種的含義是實用，不僅可引用於倫理，牠是理論的對稱。例如純粹物理學是一種理論的探討，而實用物理學則是實用方面的。倫理學也可以有實用的一面。只須全部的習慣本身成爲抽理研究的對象，即客觀而純粹理論性的探討的對象。等到我們相當地了解了這些習慣，



換句話說，找到控制牠們的若干定律，那麼，就可以運用科學的知識來改變習慣了。也只有到了那個時候，倫理的理論與實用才可以說是已經正規地組織起來。

也許有人會說，理論倫理與實用倫理的分別，並不需要如此的費力。現在這種分別不是已經通行，而且十分清楚嗎？第一種的倫理以抽理的方式定下行動的原則；第二種的倫理是從這些原則中得到實施的方法。那末，在此處正與在其他各處一樣，實用的規定是依據事先已有的理論知識。將我們所提出的一些顧慮，均不足以駁倒此種事實了。雖則在倫理上理論與實用的分別是特別困難，並且剛才有人從事；但是一般有知識的人似乎最慣於如此的分別，而且分別最清。

——這種分別誠然是流行了，但究竟是已否建立了呢？所謂理論倫理，其「理論」究竟是什麼性質？牠所要解決的。是些什麼問題？無論牠是演繹的，從一種先定的立場出發，或是歸納的，採取經驗派的方法，但牠們討論的問題總脫不了與行動有直接關係的，例如決定人生的諸目的，及其中重要與否的次序，或各種善的等級，決定人與人的關係應採取何種的指導原則，等等。總之，永是在求得採擇的次序 (un ordre de préférence) 即羅賓 (Robin) 所喜稱的「價值的評斷」(des jugemens de valeur)。這難道就是科學的任務，純粹理論性的探討嗎？科學在定義上只能有一個任務，即是去知道確有的一切 (de connaître ce qui est)。牠只是，只能夠是對於某一實際的一部份或一方面，所下的有方法的研究。牠趨向於，終結於發現那些控制現象的諸定律。數學，天文，物理，生物學，生理學，都是如此。所謂理論的倫理，即世俗所謂倫理學，卻另有全不相同的一種目的。牠主要地是含有立法的意義。牠的任務不是在求知，而是在禁戒。至少，牠是把求知與禁戒混為一談。牠的目的在於，若是可能的時候，將所有的行動規律歸入唯一的一個原則。誠然，如此的系統建立也可以稱為「理論」，若是人們願意。但這是採用了這個名詞的狹義的字義，指一種藝術的規律的抽象的說法，例如造船的理論，利用瀑布的理論，而不是廣義地指某種事物的科學而客觀無利害存心的研究。所謂理論的倫理卻是不合於後者的定義的。牠而且拒絕於此點加以答覆。

因此有幾位哲學家，尤其是馮底特先生 (M. Wundt)，已經提議以倫理學歸入所謂「教訓科學」的一類。我們必須知道這兩個名詞是否能夠相容，而事實上有所謂「教訓科學」。一切的教訓都是與行動有關，即是說，與實用有關。牠與純粹的知識只能發生間接的關係，即是在影響方面。牠是經驗派的，牠是從傳統的習慣及信仰而來，這與客觀的事實是離開有相當的遠。若是要依照這個事實做出發點，那便成爲科學了，但是並不能因此又含有教訓的意義。

科學只是爲實用造成一個穩固的基礎而已。不然，便要承認一切能供實用的科學，從數學開始，都是教訓的了。然而數學正是純粹屬於抽理及理論的一種科學。

認科學的本身就是教訓的，換句話說，認理論即是教訓的，這是混兩者爲一談，不分先後。一切現存的科學，總是先爲理論的，然後才是教訓的，若目的在於教訓，或本身的發展已經足供實用的。

有時，理論的觀點與實用的觀點也很慢地才能分開，尤其是當實用上的規律急待改進，不容從容等待先有純粹科學性的探論，或暫仍保持不與已有的科學成績發生關係。於是知識與行動規律便不易分清。我們已經看到，醫學便是如此，直至最近尚是一種所謂教訓科學。

但對於倫理，人們的觀念就不是如此了。他們以爲在理論的一方面牠是教訓的科學，牠是以科學的資格才含有立法的禁戒意義。然而這正是混淆了求知的努力與糾正行動的努力：這是同時做不到的兩件事。事實上過去的許多倫理學派均不曾做到此點。他們從來不曾爲純抽理的研究。他們從來不曾忘卻實用上的存心，以從事探求某種對象的定律。總之，雖則標榜理論而始終未忘教訓，因此也就從來不曾有純粹的理論。

由此看來，理論倫理與實用倫理並未有什麼不同，能比得上純粹數學及實用數學的差別。事實上兩種倫理的目的，都是怎樣使行動有規律。所能有的差別，只是實用倫理涉及具體義務的詳細內容，而理論倫理力求創造善及正義的最高公式而已，表露更高一級的抽象、通論、及系統。

此外，一般的實用倫理是譜和一致的，而理論倫理不然。實用倫理只談倫理上的具體問題，此類問題雖是

在數目上沒有限制，繙出不了一个措定的範圍。理論倫理的要素，反之，是有許多不同的來源，甚至很為駁雜，與純倫理的混在一起；有些是宗教的信仰，或關於人的起源，人的運命，人在宇宙中的地位等等玄學觀念；有些是關於人心諸種天然趨向的力量與性質等心理學的探討；有些是關於人權物權等法學上的認識與分析。這些看來是有一種理論的外表，但也不過是外表而已。事實上，這些理論性的認識並未能建立行動的規律。在理論與行動規律之間並無有效果性的原則，而只有一種很複雜、晦暗非借助於社會學的分析不能明瞭的關係。不過，抽理性的論斷與教訓式的戒條混在一起，看來似乎是聯繫着甚至存有推演的關係，卻未嘗不能延長人們的錯覺，以為論理學同時是一種「兼理論與教訓的科學」。

由此看來，依照傳統的字義，實在不會有過所謂倫理的科學，因為一種學問既是含有教訓意義的，就不能成為純理論的。這是不說，我們永不能有關於倫理的科學探討；恰好相反，我們若能分別實用的觀點與理論的觀點，就能夠劃定此種科學探討的對象。一方面含混的「理論倫理」的觀念是趨向於消滅；一方面另有一種明晰而積極的認識是已在形成。輪認定一切倫理的規律，義務，權利，總之倫理良知的內容，都不過是一種指定的實際一羣事實，換句話說，科學的對象；該得如同其他的社會事實一樣，以同樣的精神，用同樣的方法去研究。（註一）

### 第三節

——倫理上「現有」與「應該有」的對立。——在野心的倫理與直覺的倫理中，所謂「應該有」的語句不同的含義。——一定的法理的倫理之不可離。——直至今日在倫理方面反對科學探討的情態的諸理由與社會的諸勢力。

也許有人要反對我們，說將才所舉的關於實用及理論的定義，並不能沿用到倫理方面。在自然界的方面，我們人類的合理參加當然是依照我們關於事實及其定律的知識。但是倫理的作為卻絲毫與此種對於物理自然界

所下的工作不同。這作爲是牽涉到善惡的問題，而是決定於我們自己的。於是問題不在於改變某種指定的實際，因此不必依據對於此實際所能有的科學知識。那末，實用的倫理是見是另有其獨有的性質。他的目的不在於知道什麼是『現有』，而在於知道什麼是『應該有』。所以，凡是基於以倫理比作其他科學的一切推論，都失去了價值。我們以上所述的，無非是說那個與自然科學採取同樣方法的所謂理論的倫理，在原則上不能存在。現在看來這是白說的了。很顯然地，理論倫理的目的既與其他科學不同，當然本身也不能同於其他科學了。既是以教訓爲目的，他當然同時也應該是建設的。他無須分析某種指定的實際，而要依照自己的原則，建立人的心中的，人與人之間的，以至於華與華之間及諸華與諸華之間的應該有的秩序。

——我們很能夠駁倒此種反對論，只須指明這無非是以另一種的方式，重說了將才我們所已經批評了的關於理論倫理的那種定義。『關於「應該有」的科學』，在事實上等於『兼理論與教訓的科學』。讓我們丟開形式，一究此種反對論的內容。

以『應該有』與『現有』相比，可以有兩種看法。在此兩種看法之中，都是以倫理的秩序視作超越於自然的秩序，無論在個人或是在社會，祇當做一種理想，我們努力的強制目標。但是有時所謂倫理的秩序其必要的條件，若非所有的充分的條件，都已存在於他所自創的自然秩序之中；有時，他卻與自然秩序完全不同 (foto genere)，絕對不同。按照後者的意義，則是介紹了一個完全自由與合理的人進入一個全與他的過去經驗不生關係的世界。以『關於「應該有」的科學』的資格，任何一個理論倫理必須爲此兩種看法之一的邏輯發展。

若是採取第一種的看法，以應該有的與現有的之間存有不斷的關係，則『關於「應該有」的科學』這一個名詞未免不足以形容盡致。因爲，若是如此，他暗藏了先有另一種的科學，其中包括人性的知識，物理世界的若干定律與一般的社會科學，而各個的份量的比例是隨着學派而異。總之，此種『關於「應該有」的科學』志在改變社會與心理的實際，依然要依據對於此種實際的科學知識。而且，歷史會教我們，所謂『應該有』的觀

念，在內容上正是依照此種科學知識的程度而有變化。當此種知識尚是淺薄而幼稚的時候，幻想是不知自制的，很易於建立一種理想的秩序以對比經驗所呈出的現實的秩序或無秩序。反之，等到此種知識較為進步，人們更慣習於控制社會現象的諸定律，於是知道，不能行的不可視作該行或必須行。『應該有』的觀念於是以關於『現有』的知識為條件，甚至似乎較入於此種現實之中。到了最後，所謂『應該有』的科學恐怕要讓地位給『關於『現有』的科學』的合理的運用，爲了大家的好。這說的是什麼，若非說所謂倫理科學的理論部份與教訓部份是互相脫離了？

在事實上，此類理論倫理的本質是教訓的，而成爲理論的只是例外。牠們在本質上是教訓的，因爲已與其他的一樣，是要建立一種行動的原則決定義務與權利的梯層，確實正義；牠們自稱，若是放棄了這些，便不成爲倫理學了。然而牠們之成爲理論的，只是例外。因爲牠們所依據的關於世界、人性、及社會組織的知識，都不是基於自己的探討，而是從他處借來。被借的是，按照程度的不同，玄學或各種積極科學。在斯比奴沙（Spinoza）及來布尼次（Leibnitz）的系統中，舉例來說，狹義的倫理便是基於某些玄學知識的一些實用的結論。這知識無疑地全是理論的，但絲毫不屬於倫理的本身。我們不是很久以來便相信，斯比奴沙的倫理學不管名稱怎樣，與其稱爲倫理，毋寧稱爲一部玄學？

同樣的按語可以適用到歸納的或經驗派的倫理，這些是從歷史，心理，社會諸科學借取所需要的知識。牠們標榜以經驗爲基礎，不使神祕的含義進入『應該有』一個名詞之中。然而牠們應該也承認自身是教訓的，而不是理論的，應該以牠們所定的戒條附屬於別處借來的科學知識之下。但是牠們尚不肯如此。牠們鑒於自稱爲純屬於抽理的，並且試爲所定的戒條作辯護。儘管牠們對於實際看得很重，牠們缺乏那分別理論觀點與實用觀點所不可少的一種觀念，即倫理的事實也是社會的事實，應隨着其他的社會事實的變化而變化，應與其他一樣地受制於定律，總之，在倫理上理論知識的對象正是倫理習慣的本身，應以社會學的立場，用客觀的方法，加以研究。

若是採取第二種的看法，不以『應該有』與『現有』聯在一起，而視為另成一個實際，自有其獨立的存在，非具有此種倫理的意欲的人不能窺其堂奧。這就是巴斯卡 (Pascal) 的看法，他說所有的宇宙與所有的智慧都抵不上慈悲的一念，因為『這是屬於另一個實際』。康德 (Kant) 的學說也是如此。在他看來，倫理上的善與惡絕對與自然界的善與惡不同。世界上只有善意 (a bonne volonté) 才具有絕對的價值。倫理的定律只是以形式就具有強制性，不必計及內容。合理的意志是自主的，先定地爲立法性即禁戒性，由於牠，人才知道自己是屬於精神的世界，而避開了現象世界的決定論。依照如此的說法，理論倫理既是所謂『關於『應該有』的科學』，充其字義，無非全由先定的論據來構成。牠建立了普遍而必然的原則，而不必有所賴於經驗。

然而事實上牠何嘗未借助於經驗。若是我們不於此處再批評一下康德的倫理學，也許依然有人同情道一句按語。今日大家都承認，康德無論自己是怎樣說，卻並不會僅僅使着意志自主的一個認識來建設他的倫理學。他不僅談到法律的形式，而且談到法律的內容。實用理性的假定以外，他又引進了全部的玄學。這實是一個很充分的證據。似乎從不曾有人以先定的見解，建設一種理論倫理，如康德那樣地賣力而有決心。總之，我們可以看出得出來，巴斯卡以及康德所抱的存心，在宗教方面的正不少於哲學方面的。

剩下來還有一種認識，見於洛克 (Locke) 及來布尼次，雖則兩人的學說普通並不是一致的。『倫理的科學』也許要採取與數學一樣的形式。來布尼次說，只須先提出最少數的定義，公理 (axioms) 或假定，爲任何人所不能拒絕的。然後倫理便能建立於一半所推出的原理 (theorems) 之上，而永不必借助於經驗。來布尼次之所以獲有此種認識，由於他回想到法學上的理論。他覺得這些理論在邏輯上無可非議，足與數學的相比。他沒有看到，凡是在法律的科學上能成功的，在倫理的科學上未必也能成功。至於洛克呢，他認爲只有直接或可以說明，而無求於經驗的真理，才是靠得住的；至於事實的真理，在他以爲永只是偶然而已。倫理的真理，雖然並不是直接的，在他的眼中卻無可疑的成份，他自然要承認一種說明性的倫理科學是可能的了。

然而類此的嘗試，從未有過成功，即使是很短的期間。而且，似乎從未有入認真加以嘗試。再則通行的關

於羅馬法的說明，即來布尼次所徵引爲例證的的確是很嚴格，不過只能行於羅馬思想所存在的地域，足見也是具有此種思想之地方性與歷史性的。牠們決不能自稱有哲學家們所期望於倫理學的那種普遍性。總之，最使得數學與一種價值的倫理科學之間的比擬，成爲幻想的，莫如兩者根本觀念的不同。在數學上，所謂公理與定義所含的只是十分簡單而清楚的觀念，至少是依照人們的習慣。至於倫理上，所謂善功，義務，正義，財產權，責任心等等的觀念，都是極複雜，包含著許多涉及情感與信仰的其他觀念，只能於良心及回思中可見，一言蔽之，夾有全部的社會經驗在內。倫理上的觀念，行起來很清楚，因爲有過去的傳統習慣可以遵循，但是如要加以科學的分析，卻又復奇怪地模糊了。不僅人們可以將倫理學也仿照數學定下若干的原理，其實若將牠辯證起來，如西貢 (G. H. von S. Hand) 先生所爲，又有什麼不可以呢？西貢先生著有倫理科學引言。

所以無論方式怎樣，爲了建設一種倫理的理論科學，任何哲學性質的抽理都當然是要失敗的，而且已經有了許多次的例子。如此的科學該得兼有理論與數訓的意義，這兩者正是同時不能並在於一處的。由於教訓的重要更甚於理論，究竟定立行爲的基本規律是最要緊，於是理論常被犧牲。所謂倫理科學，實則僅是名義上借稱爲理論的而已。

——爲什麼哲學家們很久以來，直至今日，尙看不出這是一種幻想呢？我們將要更爲驚異，若是我們知道有多少次甚爲極可笑的清混會由實際上利害的蔽蔽而產生。在運用我們的官能上，我們常是趨向於觀察最經濟最有利的方面，而非趨於最精確的一面。事實上，沒有一種實用的利害，會令我們要求理論與實用在倫理上的分開的。

爲了相信這一點，我們只須回到醫學與倫理的比較。醫學在起源的時候，也未嘗與信仰及傳統的習慣相分開。逐漸地有了一種理論出來，益與實用無關，以致到了今日，實用是趨向於爲科學的隸屬。此種進化簡單說來，有如下的幾個階段。第一階段，醫術完全是不合理的，經驗派的；第二階段，直至今日，也許尙有很久，一部份是合理的，而其餘是傳統的，經驗派的；第三個最後的階段，牠將迫近於那必不可確的限度，即完全合

理。實用的倫理是否也要經過同樣的階段呢？不能，因為除了社會科學應有的困難以外，尚有一種強有力的利害觀念作爲阻撓。在任何一種社會裏是有一種強有力的保守勢力在阻止或延緩倫理習慣與宗教儀式的分開。牠竭力使得倫理規律無限期地保存神祕或宗教的色彩。牠以全副力量反對任何足以除去此種色彩的企圖，例如使受約束於一種另外的，人爲的科學。牠由其反對關於過渡階段的觀念以某些規律爲繼續有效，而令其他逐漸爲科學的實際知識所修改。試問今日所稱爲神聖難涉的，竟敢宣稱爲不久將要成爲腐朽的儀俗，是否堪斥責爲毀壞的行爲呢？

我們由於事實上的關係，不得不滿足於一種半經驗派半合理的醫學。我們對於牠所尚不知的，勉強自慰，對於牠昔日自稱爲知道的，覺得可氣。我們了解今日醫生爲什麼對於所未知的若干病症束手拒醫；我們希望將來有一天他們能予以合理而有效的治療。然而在倫理的問題上，無論是個人的或社會的，誰能採取同樣的態度呢？社會的利益不容許有此種的態度，認爲這是有罪而狂妄的。有一種很有力的情感阻止我們說在某種情形之下我們『不知道怎樣做』以不知掩蔽我們的不肯行。我們以後就要討論到這是否有理由可以說。理論上的不知，從來不能引作求恕的理由。反之，我們不是已經看到有許多倫理的理論家，例如康德，很認真地自問是否所寫的理论是有用的，是否愚昧之人不加訓練也與高明的哲學家所知一樣地多？這是很可注意的一種顧慮，足以映現究竟什麼是所謂『倫理的理論科學』。

若是實用的倫理必須隸屬於一種理論，那末，須在不損自身威權，不喪命令性質的條件之下。我們不能容許一種無限期的逐漸進步，讓社會科學慢慢地令合理的實用倫理成爲可能。社會的利益不容許行爲規律兼有臨時與強制的性質。另一方面，人們進步到相當的科學發展的程度，便覺着要在處處找到人的本身所具有的條理及可解。人們曾試爲組織良心上行動上所受的規律，使得牠們系統化而邏輯化。雖然缺乏了合理的習慣，人們卻努力說得這些習慣看來似乎合理。於是便有了哲學家們的理論倫理了。

由此看來，倫理上的理論與實用，不得不有並與他種類似的關係了。雖則倫理的實用到今日依然未能發



屬於一種分別於實用的理論，即社會學實的一種積極科學，這卻不能就算是倫理學應用的特權，以為這便是唯一可以不經科學的訓導而能找到規律的所在。這反之是證明了在倫理的一方面，批評工夫或科學尚是全部有待於着手。

#### 第四節

——以倫理實際作為科學對象，比於物理實際的一種觀念。——「自然」這一個積極觀念的分析。——「自然」的界限是如何地隨著科學知識的進步而遷移。——何時及以何條件，一極事實成為自然的一部份。——倫理實際的客有性質。

關於倫理上實用與理論之間的關係的新認識，包含着一種意思，說除了物理的客觀實際以外，另有一種社會的客觀實際，並且說，人若是有理性的，對於後者應正如對於前者一樣，該得竭力去求牠的定律，盡其可能以駕馭牠。並不是所有的人都能有如此的認識與如此的結論。常常有人將物理界與倫理界對比，以為物理界是不變而且獨立於人之外的，倫理界是出於於人的良心，人能自由處理。這是杜爾干學派 (Durkheim) 及古魯倫理科學派的代表者大論爭的焦點之一。倫理的事實是否為社會的事實？一般的社會事實能否成為科學的對象，而其中屢屢發現而無可解化的偶然性的要素是否足以阻止此種科學的成立？

關於社會學的定義，特性，可能及根據等等的著作已經是很多了，我們並不想再來增多牠們的數量。如此的著作只能流行一時，而現在時已過了。有什麼用，老是抽象地證明某種科學的可能性，而其實最好的證明便是發表真有科學價值的關於某類的著作。一種科學是牠的存在及牠的進步來證明牠本身的根據。反之，若是一種科學已有了存在的正面而讓屢有的證據，老是以辯證的方法來反對，又有什麼用呢？

科學的社會學的代表者已經採取了好的方法，出版了許多有效的著作以代替抽象的論證。誠然，他們堅固普遍的做法遠遠得很。然而他們的嘗試正是新得很，與強有力的傳統意見，根深蒂固的偏見，激動的憤慨相衡

突。而且，愈是我們能自由改變得了的現象，愈是難於認識這些現象是受制於所謂定律。哲學上的必然觀念我們容易領會，談到數學，邏輯，天文等等，因為我們已有「不能使牠另樣」的經驗。反之，或然性及不可預見性的觀念，則是從觀察了生物現象或倫理現象而來。在這個範圍裏，似乎是全在我們，令牠們這樣，或不這樣。一般地說，要毀去某種或某些動物與植物的生命，能有更輕易的事麼？表面看來，除了我們自己的行為，還有更能隨我們自己的意願的麼？因此我們便推論說，雖則是犯了錯誤，這些現象是不比前者的受制於定律的。然而，我們令一個動物悶死或令牠呼吸，而牠之所以生或所以死，卻另有不變的定律存在着。我們在某一種情形之下，盡我們的義務或是不盡我們的義務，卻並不由我們自己，關於這義務居然看來似乎是非做不可；並且無論是盡了沒有，其結果也不是我們所能預先知道的。例如，若是我故意不盡某種義務，各種不同的懲戒就要來了，心中的追悔，社會的責備或處分，而這些力量是久已在我此次之前便於情感及其他表現之下而存在了。

若是單究我們自己及我們所生在的社會，似乎我們的判斷與情感都是發生自我們的良心，不能於良心之外另求其來源。義務觀念之命令性出於良心這似乎已能作為證明。但是試究一個未開化的人，或其文明與我們的不相同的人，他的判斷與情感是怎樣，例如一個扶也期人（Fethi），一個荷馬時代的希臘人，一個印度人，或一個中國人。他們的良心（良知）與我們的不同，某些行動看來是強制的，某些行動是禁止的。無論這些強制與禁止在我們看來是合理或背謬，人道的或殘酷的。我們總是毫不遲疑地根據他們的宗教信仰，智識程度，政治與經濟的組織，即全部的社會制度，加以估量。在他們只是依着良心的驅使而爲此事，爲彼事，而在我們則以其社會的條件與此等事合權來看，可以判別輕情。我們知道在個人良心與社會良心（或社會自覺）之間是存着什麼關係。我們了解他們這些人的確信，與此種確信之何以產生。

若是上述的話是對的，既能引用於他們，也能引用於我們自己。我們看不出，爲什麼科學探究能施之於全人類類的倫理情形，而我們自己的獨獨除外。這種狂妄，是建築於什麼的上面？Mutato nomine, de lo. 在

遠東的文明人看來，西方人只是蠻族。在我們的第五十世紀的子孫的眼中，我們的文化於某幾點之可厭，正如今日打奧買人（*Danomyens*）的文化之在我們的眼中。未來的人類較有智慧，而且似乎較為溫和，比起今日的我們來，將不僅能夠了解我們的風俗，並且能夠知道我們所下的解釋全與他們所下的不同。

雖有如許理由，『社會的自然界』之作爲客觀的科學的研究之對象，以比照『物理的自然界』，看來似乎是不通的。似乎這兩種自然界的類比是勉強而虛偽的。牠觸怒了傳統的見解，這見解至今尚爲一般人所普遍承認，以爲人是接觸着兩個不同的世界：一是現象有定律的物理界；一是由良心來表現的精神界。人們相信只有前者能爲積極科學所征服。後者是逃出科學的範圍，只能有另成一系的推理可言。惟有前者才能稱爲『自然』。

此種看法是由我們西方人的文學，聯接於靈魂不死及人能自爲善惡之（*Le libre arbitre de l'homme*），這兩點佔有我們西方文化中主要位置的信仰。此種看法之被極力維護，正如這兩點信仰一樣。然而丟開一切的情以，單從理性的觀點去研究，此種看法實是沒有理由。若是所謂『自然』並不包含所有的指定的實際，並不限於有定律的那一部份實際，那末，若是居然劃下了這個『自然』的界限，未免太大膽了。因爲這界限已經有過好幾次的移動。人們所稱的『自然』，無非是說來便於了解而已。我們並非不能回溯到這個『自然』所經過的階段。拉斯費次（*Lasswitz*）先生在他的美麗的原子史一書裏面，提到此種進展的幾個過程。他說明了如何各部份的實際人類本來僅由感覺而加以知曉，其後非等到現象成爲可解、客觀；換言之，知其受制於定律的一天，不能進入爲狹義的自然範圍。例如古人也與我們一樣感到光與顏色。然而光與色之進入於我們對於自然的認識，只是在稜鏡分析及其後的光學發明以後。因爲，此後我們對於光與色的現象才能有客觀而認識性的見解，與其他的自然定律打成一片。

牛吞（*Newton*）關於光及色所發現的，古代希臘人已發現之於聲的一方面。也許有一天，有一位物理學家對於臭味也將有同樣的發現。到了那一天，人們的官能所能感覺的事物的總數將依然沒有什麼變動，但是只就

這些感覺之客觀化的一點事實來說，那末人們對於自然的認識是有了一點變化了。光學的例證告訴我們，只須現象的客觀化一經開始是有如許的發現可以產生。這些發現是從來所未曾夢想得到的，而十分增富了我們對於自然的觀念（雙重反映，散光，焦點，分光的分析，赤內線與紫外線，光的化學作用，X光，光的磁電理論等等）。

通常，每逢經驗中的一部份的實際因脫離主觀而成爲客觀，我們對於自然的認識便擴大一些，增富一些。由此可見，我們對於自然的認識並不是永是一樣，前後不變。反之，自從人類有了此種認識以後，從來沒有不變過。我說，自從人類有了……，因爲的確曾有一個時候人類並無此種認識，以爲沒有一種可以捉摸的現象，萬物皆由鬼神作主，或生或滅。當時所謂自然的領域，若是人的認識中有所謂自然，實是渺乎其小。那是到了最小的限度。慢慢地這種認識形成起來，增大起來，到了今日便包括空間的大部份現象。我們有什麼權力，能用什麼原則的名義，於現在就限定牠，說這是最大的限度了。爲什麼我們要憑着先見將自然的某一部份特別除外，例如社會的事實？是否因爲我們今日不感覺有將此一部份劃進去的必要？是否因爲有一種自生的情感反對如此？這些都是很貧乏的理由。姑不必批評太把情感的地位看高，諸科學的歷史告訴我們，人類的情感根本不是反對如此的，因爲自古以來各種的世界認識都已爲人們所滿意接受了。人類的脾氣是喜歡省事，趨向於保存完全他們所繼承得來的觀念，因此並不要求對於傳統的自然認識有所增加，而且從來對於任何的增加都沒有不經相當時間的抵拒，才能接受的。

足見得沒有東西是反對着客觀化的繼續擴展，與自然的認識之吸入新部份的指定實際，以此新部份爲同樣地受制於定律。科學的社會學之實現是依仗着如此的征克。所遇到的抵拒乃是意中的事，可以預見。所謂「物理自然」及精神世界的分別，只是這抵拒的一個方面。

但是，如何能談到定律，而所提出的事實只是根據歷史而來？歷史的事實都是間接傳下來的，含有不可免的不確性，而且每種事實只有一次，歷史是不能重複的。——關於第一點，自有存在了很久的科學可資答覆，例

如語言學，也是只有間接的材料，卻已建立了無可駁的定律。至於第二點，牠證明得太多了。來布尼次已經說過，自然之中沒有兩個完全相同的東西。在每一棵樹，每一個動物，每一個人的內部，所有絕對不可化除的個別性，都只是藝術家們所最關心的。科學家卻要從於個別的不同之下，抽出常在的共同要素，這些便是定律。現今生物學已經做到此點，雖然有許多困難在科學的探討上。肯定地說，社會事實的研究，永不能達到此種成功，那也至少未免是膽大罷。

正如我們對於空間的指定實際，可以有兩種完全不同的見解：一是主觀而感覺性的，二是客觀而認識性的；正如光與聲之同時可由我們主觀地感覺到，也可以客觀地認牠們爲以太的波動，而兩種見解仍能相容，不失爲物理科學的對象；我們因此也可以有兩種關於倫理實際的見解，一是主觀的，一是客觀的。我們一方面可以接受社會實際的作用，於良心中感覺牠；另一方面可以在這客觀地認識了的實際之中，抓住常在的關係，即定律。此兩種見解的並存，我們不久自能習慣。只有在外界中，困難才略有一些。聲學的進步曾否奪去聲音的魔力？當海姆浩次（Helmholtz）發明了音調的理論時，試問拜多芬（Beethoven）及華格納（Wagner）的豐富天才曾否停止使我們的耳朵感到愉快？自從光學知道分析光線以來，我們仍是能爲顏色的鮮豔所動。同樣，當倫理事實的科學能將這些事實令人獲有客觀的見解，而使成爲『自然』的一部份，良心內部的生活依然可以不減其熱忱或不可化滅的獨創性。

雖是如此，尚有一點不同的地方。物理的自然常是始終一樣，立於人類之外，不以此人彼人的在場而有所不同。地球內部的現象也是受制於定律，正如地球的表圍一樣，雖然地球內部的情形不是我們目力所能及的。但是風俗語言宗教藝術，一切的制度都是人類的工作成績，人類活動的產品與證據，一代一代地傳下來，簡言之，就是歷史的原料。歷史不同的地方，風俗語言等等也就不不同。我們如何能把此種隨着空間與時間而生改變的東西，與那到處完全一致的大自然，相提並論呢？

此種困難正是我們在前邊所曾批評過的二種反對論，改換了形式而已。牠是在先定地懷疑，那些猛烈看來

是概不相同，「難於等量」(incommensurables)的若干現象，能夠產生一種含有知識性的見解，或成爲一種科學的對象。當然，在這個現狀之下，是不能夠的。但是只須經過一番工夫，使得人們對於牠們有了客觀的認識，便能夠成爲科學的對象而有常在的定律可尋。我這句話並不是一種假設，須知有許多科學，如機械學，物理學等，都是這樣地形成的，甚至語言學，宗教學，及其同類的科學也是如此地形成了。不過，關於大多數的社會事實，客觀化的工具尚是很不夠，甚且缺乏。若是說社會學尚在形成的階段之中，是沒有人肯加以否認的；除非那些想用著作來證明社會學不是科學的。要緊的是，把倫理的實際歸入爲自然的一部份；換言之，以倫理事實看作一類社會事實，作爲科學的對象，與其他自然現象站在同等的地位，用同樣的方法。

這樣，倫理中實用與理論的關係便是經常而可解的了。合理的習慣遲早將要代替那產生於行動直接需要的現行習慣。這全靠對於自然的科學知識的進步；我們於是便能擺脫所謂倫理科學，純粹倫理理論倫理等等不可解分的糾纏，牠們要兼有抽理與教訓的意義，而實則不能辦到。兩者應該分開，依照事物的當然之理。從此以後，抽理的努力不必決定什麼是「應該有」，換句話說，不必規定禁戒什麼。牠應該以客觀的實際爲研究的對象，正如一切的科學，牠應該研究倫理的及其不可分的社會事實。也正如一切的科學，牠除了知識的獲得以外，沒有其他的直接而立刻的目的。等到發展至於相當階段，此種知識便能以合理而有方法的方式，令我們能夠有所作爲於牠所找出定律的一些現象。

如此，所謂「理論的倫理」便要消滅了。「實用的倫理」將於事實上繼續存在。牠要成爲科學探討的對象，於社會學的名義之下，包含倫理實際的理論研究。如此的理論研究將來也有應用的可能，即改變現存的倫理習慣。這是思想與行動上，各種所謂「倫理科學」的巨大變動，而我們今日只能見到一種開始。

(註一)參看杜爾干著社會學方法之規律 (Les Règles de la méthode sociologique)，第二版，一九零

一年出版於巴黎阿勒岡書店(Ed. Alcan)。我們對於書中的精神完全贊同，很榮幸地於此承認我們所本於此書的地方。

## 第二章 現存的各種理論倫理是什麼？

### 第一節

——各派的倫理學說於理論上有所分歧，但在實用的教訓上卻是大家一致。——此點事實之解釋：實用倫理是離開不了當時人們所共有的倫理良心。——足見習慣不是由理論而產生，卻反之理論不得為現存之習慣作解說。

保羅·夏奈 (Paul Janet) 喜歡說，人們在倫理一科的教育上，犯了一種顛倒次序的錯誤，即從理論倫理講起，再說到實用倫理。他以為反之應該先從實用講起，再回溯到理論。除了我們可以猜得到的教育上的理由以外，他加上了這一點哲學上的見解：說倫理的理論常是諸說紛紜，而在實用上常是大家一致。各派在原則的問題上彼此攻擊，不相調和，而關於應盡的義務，大家的意見是相同的。

夏奈所舉的事實是的確的。我們不能否認，於某一時代及同一文化的環境之下，各派倫理學說所指歸的教訓，其種類正如其理論之相歧。無疑地，也有例外。這些便是世俗所稱為怪誕或離奇的學派，如古代的犬儒派，及近代的尼采。但這究竟是少數，並且只能影響社會上的最小部份，即程度最高的一部份人，其實這些人也不過是爲了好奇心而加以傾聽，未必就於行爲上立刻照辦。常常，牠並不是真正的倫理的理論，而是對於現存倫理的俗例與詐僞，所下的一種諷刺或抗議而已。有時，這是爲了喚醒當時人們，使脫於一種落伍而矯飾的儀式與哲學。除了這些有時極爲有益的革命的學說以外，其他各派無論怎樣不同在實用上都是一致的。在古代最有名的各派學說之中，此點已是可見。刻苦派與樂天派 (Des Stoïciens et des Epicuriens) 於原則的領域內是永久的敵人，彼此對於自然所定的認識是嚴格地相反的。然而牠們對於行爲中的大部份，所教訓的是一樣。人



們知道，塞耐克(Senèque)喜歡無分別地引證埃皮居兒(Epicure)與塞農(Zénon)的名言。

近代，也是一樣。一談到實用，極不同的各種學說就歸於差不多的一致。讓我們看傅衣艾先生所著現代諸家倫理系統的批評(Critique des systèmes de morale contemporains)，其中所批評的不都是各家系統的理論一部份嗎？這顯然地是傅衣艾先生認為各派所不同的僅是理論方面。康德派或批評派，悲觀派，積極派，進化派，精神派，科學派等等，都在很認真地辯護牠們理論原則的獨創性，以回答他派的攻擊，然而均不惜落入他的窠臼，以同於他派的說法，談到行為的指導原則，正義與慈善的具體戒條。叔本華(Schopenhauer)已經關於此種無可避免的相同點，喚起我們的注意了。他說『要建立倫理是很難的，要教勸倫理卻是容易的。』因為沒有兩種可教勸的倫理。倫理的一般規律，沒有什麼神祕'Saum unique tribue. Neminem laede. Inno omnes, quantum potes, iuva.'這是為人人所公認的。叔本華從來不曾有這種觀念，以為各派實用的倫理，實際上能夠彼此反對。他認為很顯然地各派學說中均可找到同樣的格言。約翰·司徒華·穆勒(John Stuart Mill)也說他的利民主義的最高規律是與聖經的教訓不謀而合的，『愛你旁邊的人，如你自己一樣。』來布尼次在兩個世紀以前，也曾經說到在實用上他的理性倫理是與宗教的倫理相一致的，他說，"Qui Deum amat, amat omnes,"如此的例證，很容易多舉。

無疑地，依着各派的情形，共同的基礎上色略略有深淺。各個哲學家的個性與脾氣，於此亦是可以看出來，實用倫理的某幾點上依然有若干的分歧。例如在康德看來說謊是最大的不道德，無可饒恕。反之，叔本華與許多英國的倫理學家是以為說謊在某種情形之下，沒有什麼關係，因此是可以饒恕的。斯賓塞(Spencer)以為基督教倫理所勸導的慈善，是反社會的，不能行得通的。然而如此的分歧，是無傷於各派在主要各點上的一致。成為問題的從來不是 Neminem laede, inno omnes ……等等普通的規律，而是關於某種情形之下的怎樣實施。這也是席幾威克先生在他的倫理方法(Sidgwick, Methods of Ethics)一書之中的意見，他以為樹度的倫理與經驗派的倫理，只是在原則上有所不同，談到實用上便逐漸地合一了。

當然，如此的合一決不是偶然的。原因是在各派實用倫理發源於同樣的社會背景，必須迎合同樣的需要，因此，不得不有差不多的完全一致。這是事實。哲學家們關於理論方面儘管不關心是否與他人一致，但在實用方面，卻很怕觸犯了全社會的心理。即使在純粹的理論方面，大多數的哲學家已經力求避免與「共同的感覺」(le sens commun)發生衝突。一種學說愈是怪誕的愈是力求自辯，說在根本上這與大家的共同感覺是一致的；若是「共同的感覺」能夠自己講話，一定也講出與他一樣的話。這種對於共同感覺的拉攏，不僅是由於怕得罪任何人，想多求一些信徒。牠反映出每人的心中有一種需要，需要說出能通行於大家的真理。理論的倫理既是如此，關於實用的倫理，更是如此了。一個著者，不管他在理論上希望有怎樣的獨創性，在實際上他總是希望所定的總原則能舉前即為大家的良心所接受的。在哲學的系統上，人們可以不管社會上的所謂共同感覺，另尋更有資格的裁判者；但在倫理的學說上，很少的人敢於實用方面公開地違反當時的公意而有所主張。傅禮艾(Fourier)與聖西蒙派的人(les Saint-Simoniens)提出關於修改兩性倫理的規律的時候，雖則與流行的習慣相背馳，卻也根據着流行習慣所同依的原則。他們不訴求於社會上共同的心意，而是進一步訴求於較開明的心意。他們要求不僅在法律上有兩性的平等，並且在風俗上也應該有。所謂「肉的恢復名譽」至少是有一部份，意在挑戰倫理與法律上此一性之附屬於那一性。正如當時其他的社會主義的努力，此種運動可以爭取大家的道德的心意，因為人類永是在要求着更合於正義的關係。

我們可以結論道，一個時代的實用倫理必須與當時的共同心意相符合，因此也是彼此相符合的。至於理論倫理，由於本與此種心意不是直接有關，因此也可以互相分歧。

若是如此，倫理上實用與理論的關係實是太奇怪了。在別處都是先有理論，再由相當複雜的推論而有其後理論的運用。反之，在倫理上實用卻是獨立於理論之外的，並且沒有什麼東西能證明理論是先於實用而產生的。我們反而可以有理由相信，是先有習慣，後有理論。因此沒有什麼從理論以推求實用的事。因為若是真有如此的演繹，怎能從不同而分歧的各派理論，求得完全一致的關於實用上的教訓呢？若是各派系統之中，竟有一派

是能夠如此的，無疑地所有的別派將爲牠所打倒。然而從來不曾有過。所以我們要承認，在倫理上不是由理論中推出實用。實用上的習慣是本來就有了。反之，理論的造成，完全是以已有的倫理習慣爲依據。

我願意把理論的倫理比作一條曲線，通過若干點。這些點，代表習慣上的大規律，當時社會上共同意意的行動方式。這些方式也是彼此互相決定的。例如某一種家庭的構造當然能影響到立法及風俗的方面。此外，人性的最普遍的部份，與社會生活的常在情況，差不多就是這些倫理理論的曲線所共有的形態。當然有許多曲線是能合於這些情況而通過所有的點。所以也有許多理論足爲既存的習慣作解說。只須表面上看得有推論的模樣，牠們便是諸規律的可接受的解釋，雖則其令人滿意的程度各各不同。實則這些規律何嘗是先由於這些理論，才獲得被遵循的力量呢？

只有這樣，我們才能明瞭；從一種尚未確立的理論內，就推斷出來的實用規律是怎樣地悖謬。若是我們不會喪失對於所慣見的能認爲希奇的一種能力，我們真是要十分贊嘆如此的奇蹟了。啊！我們竟然尙未知道倫理義務的基礎嗎？用古人的話來說，我們竟然不知道選擇那一種善是衆善之長嗎？竟然諸說紛紜，有人主張這該是幸福，有人主張這該是對於神的服從，而說來也很有理，很能令人相信。有人說這該是完人的追求，有人說應求公共利益，也有人說應求個別利益。而如此的衆說紛紜，竟然於實用倫理上意見歸於一致，不留疑議！無識我是康德派，或精神派，或利民派，談到對於我自己的行動的評判，別人與我的見解居然沒有什麼出入。若是我的行爲已被大家認爲不道德，那末，儘管我自稱是與自己的理論成爲一貫，理論曾經向大家說明；唯一的結果不過是令大家目我爲僞君子，以好聽的理由掩蓋我的醜行，令大家對於我的學說也同樣地生了反感。一種理論只須與大家的共同心意相衝突，我們僅要斥爲惡劣，毫不遲疑地結論說，這個理論是虛僞的。如此的斥責可以有理由，有時也可以無理由。至少，以習慣來裁判理論，等於承認了習慣的優越權力。我們雖尙未知什麼是所謂理論倫理的實際，至少是已經知道了他們不是什麼了。無論牠們怎樣自稱，牠們決不是倫理習慣的指導原則。

## 第二節

——因此第一，哲學家們的倫理理論不會激動人們的良心。——第二，從來很少有此類理論與宗教戒條的衝突。——第三，此類理論自認爲完全令人滿意，可以解決一切問題，這正是沒有一種科學是如此的。——事實上，是習慣的進步使得理論中逐漸有新的要素。

實用倫理與理論倫理之間關係的真正性質，是有許多事實可資例證，而這些事實也唯有此種關係可以解釋清楚。

第一，很少有一種理論是爲良心方面的顧慮遭受駁倒的。然而，由於各派的系統是彼此反對的，各派的原則是互不相容不能並存的，若是其中有幾派的說法，其影響爲倫理的習慣所能接受，自然其反對的幾派，是不能被接受而該受駁斥了。無疑，哲學家們不會忘記用此種武器，對付他們的敵人。「義務倫理」的一派，對於「娛樂倫理」或「利益倫理」的諸派，很少忘記說，他們的主張足以產生大家良心上所不能接受的影響。被反對的諸派也提出辯護，說他們的學說剛好能產生良心上所需要的教訓。進一步，以其道還治其人，他們說「義務倫理」的學說絲毫不能滿足良心上的需求。這足見是各派互相攻擊的一種理由，而且看來都有根據，因爲大家都不是能夠證明自己是以產生教訓的，又可以說看來都沒有根據，因爲大家都同樣顧慮着，勿傷犯當時社會關於倫理一方面的共同心意。

因此，各派的倫理理論，尤其是近代的，儘管彼此有很大的不同，而事實上很少有造成笑話，或引起公衆的不滿的。無論一個著者在原則上是怎樣的離奇而含混，但遲早他總找得出方法將他所起初似乎忽視了的原素安插於他的學說之中。除了是例外的，他結果都是力稱他的學說，決無絲毫足令公衆良心不滿的所在。這正如將才我們所說到的若干曲線，其中有些雖是具有特別或荒謬的外形，但實則仍是合於本問題所列定的條件；換句話說，這些曲線依然通過了規定的那幾個點。

這便是爲什麼一種倫理學說的表面的怪異，不足以驚動任何人，若是所談的僅是關於理論的範圍。牠的影響，至少是直接的影響，只不過是替哲學的辯難添上一點資料而已。但是一涉及了實用的範圍，若是這種學說趨向於介紹一些新的東西到風俗或立法之中，立刻便會引起很強烈的反響。例證便是蘇格拉底的故事：他對於倫理的見解，以爲習慣該依據於科學，正與雅典的傳統觀念相衝突，被認爲是革命的舉動。（到今日情形尚是如此。）例證又有斯比奴沙（Spinoza）的故事：他以爲生的思維更重於關於死後的思維；他又貶斥忍辱，以爲這與驕傲同等；在這些地方，他是與當時的習慣起了正面的衝突。盧騷的情形也是一個例證：他把特權，既得權，與資產權，都討論起來使變成了問題。再舉著干的例證也不是什麼難事：我們可以看到，總是在實用的方面，哲學家們才能引起當時人的抗議與憤怒。

第二，值得注意的是，很少有倫理學理論是與宗教的條相背馳的。反之，在信條與哲學或科學的探討之間，衝突卻是常有的。在古代是如此，在基督教化了的中古歐洲也是如此。尤其是在文藝復興以後，此種衝突日甚一日。其原因常是由於一種自然哲學上的發明或新的方法，看來似乎是駁倒了宗教上所確認的真理。我們應否列舉最著名的幾個例子？阿那克沙高兒（Anaxagore）說太陽是一塊明亮的石頭；普羅他高爾斯（Protagoras）懷疑到人們能否知道神；加利賽（Calisto）證明了地是動的；狄卡特（Descartes）建立了近代物理學。第德羅（Diderot）寫了關於雷人的信，達爾文鼓出了他的關於進化變形的假設。只要是宗教的傳統觀念包含有關於宇宙的玄學而正面的解釋，因而解決了哲學或自然科學上的若干大問題，那末，當然便要反對因哲學與科學的進步而發生的新見解與新的解決方法。因此，若是傳統觀念擁有政治的權力，如在古代雅典當權的一派是保守的；或在今日歐洲人們仍以爲宗教信仰是維持社會秩序的一大柱石，那末哲學家與科學家們便受到有嚴重的監視。因此便有放逐的事，若是情形容許。讓我們回想到，十八世紀的哲學家們是怎樣地爲忍辱的謹慎，以暗語隱語來發表他們的觀念；十九世紀的新派哲學家是怎樣怕人攻擊爲多神派，懷疑派，或唯物派！還有多麼久，地質學，自然史，歷史學，才能不必再自表白是與宗教的經典相一致的。

爲什爾那些宗教戒條與傳統觀念的衛士，在自然哲學上是如此的易驚而好鬧，在倫理思想的一方面卻不蓋如此？誠然有時也有些學說是被攻擊，認爲不道德，或簡直是邪說。甚至仔細看來還有用其他的罪名來攻擊牠們的。例如當十七世紀上半，原子論的學說又流行的時候，便曾經有人以宗教的名義攻擊牠的倫理的部份。然而人們所最不滿於新樂觀派的，是其中的放言家 (Des Horta's)，即不信宗教的人，無神論者，或後代所稱的自由思想家。真正受排斥的理論，被認爲危險的尙不是倫理，而是關於原子論的假設人們以爲這原子論必然要走到無神論的方向去。同樣，十八世紀法國哲學家的反對者，也是罵他們的倫理學說太不道德；但是糾紛的真正原因卻是哲學家們關於聖經的解釋，與反抗威權的言論。總而言之，凡是對於一種倫理理論所下的攻擊，很少是就倫理的本身而言，或出於宗教的動機；即使是有。

若是在倫理方面，科學的探討也要發展得如同在自然現象的方面一樣，是不是將要遇到同樣的困難呢？困難應該更多。因爲倫理信仰較之自然現象更與宗教戒條有關，至少是在近代社會。宗教學一科包含倫理多於玄學。倫理的哲學抽思並不會驚動了宗教的衛士。衛士們很顯明地知道，不必怕牠。關於家庭，資產，各階級間經濟關係與法律關係的社會學的確實，在今日固然是已經逐漸引起人們的不安，這實是由於此等項目脫離了「理論倫理」的範圍，改用了正面而科學的方法從事。

直到今日倫理學與宗教的衝突尙未開始。只要理論的倫理尙在佔據了科學所應佔的位置，宗教的傳統觀念是毋用驚恐而加以防禦的。傳統觀念所注意的只是，大家似共認而與宗教戒條相符合的倫理，必須保存宗教對於靈魂界的權威。所謂理論倫理的諸派系統，只須以相當巧妙的推論，看來似與當時公認的倫理相符合，那末，維護傳統觀念的人們便不驚異於各派的哲學高調了。過去的情形的確是如此。在理論倫理的歷史中，從沒有牽涉到思想上大革命，有如考貝尼克 (Copernic)、凱普婁 (Kepler)、加利賈等人的發明之影響到物理世界的認識。倫理的抽思，因爲是無傷於人們，所以不會令人不安，並且更進一步由於牠富於邏輯的工具，很能令大家所公認的道德教訓，具有一種合理的色彩，頗爲宗教的傳統觀念派所善用。因爲他們正需要令一時代

的倫理實際，戴上理論抽思的外形，而僅僅是外形。

第三，任何真正抽思性的科學，無論其目的與方法是如何，無論其是否二千年以來已有或昨日開始產生，都承認有一點，即自認是不完備而不完全的。牠們都不否認，所知道的比起所不知道的，真是滄海一粟，等於沒有。最嚴格而最進步的科學例如數學，依照從事此種科學最有名的人所說，也是如此。那末，那些研究更複雜的現象的科學，更應是如此了。有若干整個的化學分門，方在形成。數理化學（物理的化學 *la chimie physique*）也不過是剛剛開始。在生物學的方面，我們所不知道的，真是多得可怕，而所知道的一點點，對於醫學的幫助是很微弱的。科學的心理學與社會學也是離開預備的階級不久。理論倫理卻有唯一而奇怪的特權，能夠對於所有的問題，無論是普遍的或特殊的，均能為滿意的解決。牠看來在今日已經能充分駕馭牠所研究的對象。牠不承認有未經探尋的地域，或是牠的探討方法有所不能為。誠然牠是分成各派，如直覺派歸納派，利民派，康德派等等，但是沒有一派不是自認為完備而確定的，毫不遲疑。

是否倫理科學的對象，與其他科學的對象不同，能夠極簡單而完全透明呢？或是，為了能夠駕馭牠的對象，牠是具有一種特別有力的確實方法呢？這兩種假設都是站不住的：只須看到牠的分派如許之多，便可以了然了。事實上，我們略一回眸於倫理的實際，就知道這其中的複雜與幽奧，正不亞於大自然的其她部份，於未經科學加以分析之前。

若是沒有其他的證明，那末，在定義與所抱的奢求上，已經足以斷定那些各派的理論倫理從來未下科學的工夫，或曾為倫理實際的客觀的研究。如此的結論，仍有一個最後的論證。在自然哲學的所有各區域，一種真正理論性的探討，一種科學的為了自身的發展與毫無利害存心，為了駕馭對象而下的努力，必能遲早由於發明而達到實用。規律是一樣的，一種科學若是擁有相當進步，且為其對象所需要則一定能引起實用上的大變動。讀者若要舉例，那末，可以讓機械工業，醫學，外科醫學，去說出牠們仰賴於科學的地方。在倫理學的歷史裏，毫沒有相同於此的。倫理的理論如何能使實用方面有進步呢？牠根本不曾超然於實用之外，不曾能夠免於

與傳統規律相衝突，或是與公衆心意相違反的願慮。此種願慮無論是否明顯，但事實上卻是不能沒有的。況且（無論各大哲學家之獨創性怎樣，均有一種限度），倫理的理论從來便沒有什麼進展可言，因此在實用上也沒有什麼變更的可能。

反之，影響的方向倒是恰巧與上述的相反。是實用上的變動，決定了倫理理論的變動。這些實用上的變動另有許多複雜的原因，如經濟的，人口的，政治的，宗教的，智識的等等；這些原因便能影響到風俗，人與物的情況，及普遍一般地說，影響到制度。所謂新的倫理理論，並不能夠出現。看來倫理理論的派別總數是有一定的，正如玄學上可能有的各種假設；換句話說，所能有的都已經有了。不過，牠們時時也能有不同的外形，於是所談的問題也似乎是新鮮的了。所以帝國時代羅馬的刻苦派倫理，已經不是希臘的塞弄（Neron）、克哩席普（Chrysippe）、與克來昂特（Clemente）的可比。在根本上永遠是一樣，不過一經移植於與發源地大不相同的環境，便也就變化以求適合了。同樣，十九世紀末年的新康德派，在主要原則上依然是遵循康德，但由於現代經濟大問題的正在滋長的影響，便把社會道德的地位提得很高，遠出於康德本人的意見之外，例如雷奴非艾（Renouvier）便是一人。總之，理論倫理決非一種研究倫理實際的科學，反之，正是此科學所研究的對象之一部，牠本身正是一部份的倫理實際；如埃斯皮那（Espinas）在技術之起源一書之中所說（*Origine de la Technologie*），埃斯皮那是研究行動哲學最深刻的一人。我們正需要一種科學，來研究倫理理論於全部社會進化的關係，於某一時代，某一文化區之內。

### 第三節

實用似乎自有牠的原則，獨立於理論之外。——卡奈阿得（Carnéade）。——基督教的倫理哲學。——  
德與實用理性之批判。——關於使得理性與倫理信仰相一致的努力。——此種努力不成功的原因。

理論倫理的奇怪的轉點，不曾完全為哲學家們所忽視。其中有些人很能看出倫理一方面的抽思，是與其他



方面的有主要的不同。爲了說明這種不同，他們說倫理非其他項目可比，「實用（習慣）自有牠的原則，不受理論的影響。」

在古代，我們便遇有一派學說，足爲此種說法的前驅。依照卡奈阿得及其新學院派的門徒，「一個哲學家應當分清知識與行動的各別區域。在知識的觀點上，我們沒有關於什麼是真的一個標準。我們不應該肯定這個，或是肯定那個；我們唯一的合理的態度，便是虛懸一切的判斷。然而不僅是知識的動物，我們也是活的，必須行動的人。不管我們願意不願意，我們必須隨時解決生活上的問題。如此的需要，令我們有權承認相當限度的真確，爲了我們的觀覺，作爲行動的依據，只須牠合某些條件，而其實是否真與對象相符，我們永不能加以確定。在卡奈阿得看來，倫理還談不到構成特殊的一個真確型，全與知識分開。我們沒有絲毫根據可以相信卡奈阿得會有此種型的見解。反之，他是以爲任何真確都不存在。他的邏輯上的懷疑主義，並無一種倫理的戒條主義作爲調劑。看來這位希臘哲學家，除了知識的真確以外，不承認有他種的真確；在他以爲如此便是混淆而不可解了。其實他正是第一人，將抽思與實用的界限爲哲學性的分清，以實用爲具有判別真否的可能，而以抽思爲不能具有此種判別。」

一旦產生了以後，此種判別的觀念便永不能消滅了。正如全部的倫理哲學，牠受有基督教認識與信仰的影響，而變弱了很多。實用是與理論分開了，不再僅由於「生活上的行動不容有任何遲延，當我們無法知道什麼是最真的意見時，便只能遵循最可行的，」如狄卡特所說；而且另有新而深刻的原因。牠成爲根本在主體上脫離於學術之外。牠有牠的尊敬，牠的價值，與牠自己的原則。這是由於，在一個基督教徒看來，得救的問題重於其他一切。自求得救便是生活的最高規律。然而得救不僅有賴於本人的功德。在罪已經使得人成爲無力者的情況之下（基督教認爲人是先天便有罪的，譯者註），功德可以成爲一個必要的得救條件，但並非是即此已足。還須有上帝的慈悲（恩寵）。

得救既不是依靠一個人的功德，更不是有所依據於一個人的知識了。知識的本身絲毫不是一件功德。科學

在得救的觀點上，危險多於益處。祥散派 (See Jansenistes) 的人們會得說，科學的意氣之能夠令得靈魂墮落，正不亞於感情的意氣。科學的意氣 (libido sciendi) 較為不粗鄙，因此人們便較不懷疑，但是引人入於驕傲，使離開真正的神的正道，卻不亞於感情的意氣 (libido sentiendi)，天國與其說是爲學者所佔有，不如說是爲不識不知的人所佔有。因此，既然實用可以不需科學而能很好，足見是能自足的。牠有牠自己的原則，超然於知識之外。一個人的倫理上的完美無缺，不是倚仗科學，而是倚仗那與科學毫無關係的德行，例如忍辱，服從，慈愛。這是完全新的認識，在古代的倫理觀念中所未曾有；因爲古代的人，至少是哲學家，不會以倫理聯接於來生或『進入天堂』。

於是在近代哲學中便有兩大不同的潮流，常相糾混而並不完全成爲一致。一個潮流是知識派或理性派的學說代表希臘哲學的精神，以行動規律建立於理論之上。另一派是神祕派，感情派或意志派的學說，可稱爲具有哲學外形的基督教的神學，認定實行是獨立於知識之外的。這兩種趨勢並不是互相排擠的，基督教的傳習便是很好的證明，其中希臘派的觀念佔據了很大的地位。兩種趨勢互相關爭，又互相調和。牠們兩者都進入了近代各派的哲學以內，有時地位大，有時地位很小。在某一派的系統裏，我們常能判別何一潮流佔着較優越的勢力，而此一系統的最主要的特點，正是其中倫理理論與實行的關係。

康德也許是提出這個問題最爲乾脆而老實的一位哲學家。他以這個問題爲他的系統要點之一，也作爲純粹理性的批評與實用理性的批評兩者之間的一個銜接點。他的哲學的中心問題似乎便是怎樣去合乎理性地同時建立科學與倫理；其他的問題均視此爲轉移。

康德所提出的解決方法，是很誠意地理性派的。他對於那些以人類具有『倫理情感』來解釋倫理現象的說來容易的理論，不屑多費工夫去加以駁斥。他鄭重中斥感情派倫理學說的貧乏及不一致，例如夏科別的 (Lacour)。在他的眼中，倫理界正是一種理性界。他所努力建立的純粹理性的批評與實用理性的批評之對照，令我們不能加以懷疑。倫理的規律使我們認爲是必須的，普遍的：這在康德的口氣之中便等於說是理性的了。

所以康德已是十八世紀的代表人之一；十八世紀比起十七世紀或許是更傾向於理性。

但是他的學說卻另有第二個特點，與第一個特點迥然不同。在他，倫理界所依歸的理性，並非是知的理性。科學是建築於知的理性。反之，這個理性卻是立法的理性，其原則也迥非知的理性所具有。康德雖一方面竭力維持理性的統一性，說知的理性與立法的理性無非是一物的兩面，但同時卻承認立法的理性有優越權。因為立法的理性能使我們對於普通理性所不能解決的若干問題獲得充分的把握。牠使我們把握住我們的運命，我們的真正主體，我們的死後。僅就牠使得道德成為命令式的一點事實，僅就牠認定這命令式是絕對的一點而言，實用的理性已是給了人們以光明；此種光明誠然並非是科學的，但願能代替科學，而無須辨說道德的命令性的依據。只要實用理性一提起牠，人們便要服從牠了。

這真是很古怪的理性主義。這是可怪的事：理性在牠的實用上竟能解決理論的理性所無法解決的問題。老實說罷，實用的理性可以稱為啓卡的理性了 (*raison révélatrice*)。牠令我們見到我們自己的本體，辨護了我們對自由的相信。牠令我們進入了一種可解的世界；關於這個可解的世界，理論的理性始終只是空虛地說過牠的可能而已。同時，牠向一切的人，無論是學者或愚人，明示所應該知道的东西，爲了好好地行動。最後，無論康德自己是怎樣地想法，這實用理性所佔的地位，確是在於批評之上。倫理的規律，既是命令式的，不容有任何的討論。牠是來自一種特殊的威權，無他物可資比擬，若欲加以討論便成爲不道德。道德的命令式，康德不惜再三申說，(如我們是道德的戰士，倫理的規律需要我們爲被動的服從，人們於義務無討論的餘地等等。)康德的如此態度，看來他是以倫理的主體在於我們的善意 (*la bonne volonté*)，不過心理上覺得此種善意是被動的，由於服從倫理的規律而產生。當然，意志的自主性令我們可以說：理性雖則服從什麼，卻同時本身也是立法的。但是我們自己是否爲自由而可解的動物尚不可知，其清楚、直接與必須服從，均不如各人所必須遵守的義務。

由此看來，不管康德的理性主義是怎樣，他的倫理學說卻是各派哲學努力的自然結果。這些哲學努力是趨

向於以倫理界及社會界的現象受制於超出理論理性的一些規律。這種趨向當然是受有基督教信仰的影響。上述的一些規律之所以超然於批評之外，由於其來源本是另一級更高的境界。康德說來，這境界便是所謂可解的世<sub>1</sub>界，目的的王國；古人說來，這便是恩慈的統治，神的城邦了。不過，在他以前雖有人說過類似的話，卻沒有人像他這樣地用力辯護。康德對於知識以外的其他靈魂力量，不作任何要求。別人所分別於理性之外的一個原則，康德卻以之歸入於理性之中。康德要從理性之中抽出理性本身所必須服從的規律：這理性一方面是有主權的立法者，一方面又是很虔誠的服從者。自古以來，從來不曾有人更有力地，更誠意地試從理性之中抽出自然的啓示，並且向理性勸說：於服從一種絕對而無討論餘地的規律之下，唯依然完全保有正當的權力。然而這正是一種最高而拚命的努力。康德若是失敗了，我們便要放棄，至少是就理而言，放棄那以實行的倫理為自有特殊原則，超然於理論以外的觀念。

根本上，康德的企圖未嘗有異於他的近代諸前驅，那些屢見不鮮想調和理性與信仰的人們。康德所提出的問題，與他們所提的性質頗為相同。在他以前的玄學家們，是想令哲學抽思的結果，符合於宗教所訓示的真理。最後的一人便是來布尼茲 (Leibniz) (也許並無多大確信)。康德認為這些玄學家們都是一樣地不幸而枯窘。在他看來，玄學家的戒條奢求是無理由的，不能抵擋懷疑派的攻擊，因此，反而累及他們所要辯護的真理。但是康德自己也是企圖理性與信仰的符合，只是方式不同而已：康德所謂信仰已不是關於戒條或啓示的，而是關於倫理的規律，關於義務。道義務成為信仰的唯一對象，差不多是一種自然的啓示，為一切有理性而自由的，堪以體驗倫理的人所能參與。此種啓示既是在於理性的內部，事實上正是信仰與理性的調和，也就是實用理性與理論理性的調和。因為，理性根本只是一個，實用的與理論的本是一家，安有不調和的呢？

於是在康德的倫理學說之中，重見了我們在上一章所提起的一般理論倫理所共具的特性。正如其他一樣，牠是一種古怪的理論。牠的目的不是在於組織一系統的知識，藉以規定合理性的考慮過的實用。牠反之成了解

說現習慣的一種努力，此種現習慣遺存於任何理論之前，不依附於任何理論。這一點，康德於承認實理性有優越權的時候，表露得很清楚。我們若是摒棄主觀地去觀察，便可以看出康德的確是如此：換句話說，他以爲倫理習慣上的諸條強制規律並非由理論知識上推演而來，牠們自有牠們的價值與尊嚴，而理論儘管在表面上是合理的，卻不得不與此類絕對的規律相符合。總之，最「特殊」的一派理論倫理（康德堪稱爲最特殊的），正供給了我們以證明，用牠的構造與內容；證明了哲學家們的道德存心以極嚴格的方式令理論的存心爲附從，而所表出的抽思努力毫不類於一種科學的探討。

我們可以結論說：關於以實用爲自有特殊而超然於理論以外的規律這一種觀念，其中包括兩點而未加以分清，一是表明了一件事實，二是胚胎了一種理論；前者是準確的，後者是不準確的。新學院派已經說破了這件事實：習慣雖無可依據的精確理論，卻仍然想有規律。牠不能離開規律，於是至少已有了暫時的，以期待更好的。在各種行動上，實用與規律的關係都是如此。當人們尚茫然於物理現象的規律時，也未嘗沒有以系統來解說習慣，不管好歹；此種習慣是慢慢地隨着科學的進步而變化。那末，倫理的習慣既由於社會的壓力使得人人必須時時遵行，因此也以更强的理由，一直至今存在於任何抽思之外了。

理論雖是不準確的，也要志在令事實成爲「應該如此」(ce qu'il faut en droit)，如康德之試爲肯定實理性性的優越權。這理論的內容是：雖則倫理習慣的規律並非建立於實體的科學而客觀的知識之上，但其原因正是牠們不需要此種知識，牠們是建立於其他的基礎，或乾脆建立於牠們本身之上，理性與道德心要牠們如此。這便是，爲什麼康德將良心上該做的事稱爲「理性的事實」，把他的倫理理論建築於此種「理性的事實」之上。然而這個名詞在類於他所有的一種哲學之中，真可稱爲怪物(au véritable monstre)，因爲他一向是認爲「事實」都是屬於現象的世界；凡「理性」都屬於可解的世界。規律的絕對命令性便是來源不清，暴露了康德認識的矯揉做作。不管康德是怎樣地以義務爲神聖，這理性的事實若真是一件事實，便該與其他的事實同樣，受我們同樣的待遇。康德之所以把牠看作一種「理性的事實」，是因爲這無可比擬的事實在他的眼中，是

我們心中的絕對者（神）的警示。由此看來，如康德所建立的此種理論倫理，看來也不過是意在調和，或寧可說混合，倫理信仰與理性的一種努力而已。

#### 第四節

——爲什麼在倫理方面，理論與實用的會通關係尚未能建立？——自然界的其他科學也曾經過類似的階段。——近代人的『經驗倫理』與古代人的『物理學』之比較。——辨證法有一日尚在選用，倫理文學便一日依然存在。

還有一個最後的問題，有待解決。爲什麼在倫理方面尚不能如其他方面一樣，建立有理論與實用之間的正常關係？經驗所給與的實體之其他部份既已逐漸成爲科學探討的對象，爲什麼一種客觀的倫理實體只是成爲各派理論倫理的資料呢？是否如各派理論倫理的著者所說，事實上研究的對象不同，研究的方式便隨之而異？

這個問題的答覆已見於本書第一章所談，關於理論與實用的關係之一般的進化，及倫理方面的特殊進化。有很急迫的社會需要，有很有力的人類情感，在反對以倫理的事物作客觀與超然的研究。此種反對可以稱爲是先定的，有成見的。倫理非比晶體礦學，或機械學。科學的態度在定義上便是批評的態度。我們如何能以批評的態度，處理衆人所以必須尊敬而遵循的若干倫理規律。正如在宗教學中，一種批評的態度可以被認爲不宗教的；在一種倫理實體的科學中，此種態度也很可以看來成爲不道德的。人們該以爲這種態度是與懷疑主義有關，或是認牠爲缺乏道德心（相當於宗教上的無所關懷），或是認牠爲無政府主義的原則，將一切社會制度即社會本身的存在，看成問題。任何離開了大家對規律所具的尊敬心，而下的研究工夫，因此便立刻引起極大的反感。總之，若是科學研究的第一條件是要使得事實脫離主觀，是要丟開事實所接觸於我們情感的部份，另以可解的方式去看牠們，那末，倫理的事實不應該容易成爲科學的對象，我們更不必驚異爲什麼直至今日人們尚

未能克服其中先決的諸種困難了。

而且，倫理研究的現狀在事實上並不怎樣如表面所見的特殊。在過去的某時代中，其他各種的關於自然現象的科學也會經過類似的階段。我不僅是說各種科學怎樣逐漸地以超然的态度觀察牠們的對象，我是說科學構造的本身，牠的方法與牠提出問題的方式。我們尚沒有『風俗物理學』，以觀察倫理的事實而加以分類，按照牠們似真有而具體的歧異，依照各時各地的條件，將牠們加以分析，抽出定律，運用比較的方法。我們現在所有的只是『理論倫理』，抽象地研究到善，惡，功，罰，責任，公平，資產，團結，義務，權利等等觀念。

這誠然是如此。但是今日所謂最可靠，方法上最有把握的幾種科學，也同樣地曾經很久從事於諸原素及空洞的研究，例如物理學。在古代（我們於某種意義上是離開古代不遠得出乎意料），『物理科學』表露出頗為類似於今日的『倫理科學』的若干特點。

比擬將成爲相當地驚人，若是我們溯得很遠，到蘇格拉底以前『物理學家』（*Physicists*）。他們之趨向於以一種或多種的基本原素解釋全部的現象，他們之以乾與濕，冷與熱，或原子的分開來處理事實；正如今日哲學之以一種或多種的基本原素（快樂，利益，義務）來解釋全部的倫理實體，以及拿益與善，樂意的與強制的，等等的分開與結合來處理倫理的事實，兩者在表面上看來，都容易很快地建立完善的科學系統；事實上兩者都常常有相反的系统產生，而各不相下，無一個能戰勝其他；兩者均無法確知，甚至略知，事實的真正複雜性。正如古代物理學家用了這種方法從來只是能夠建築形似可靠，而實際則絲毫不可靠的物理學。今日的古學家也只是能夠建立當時似可承認的『理論倫理』，而實際則毫無科學的價值。

利民派，樂天派，幸福派，康德派及其他各派倫理理論家之間的辯論，從正式的觀點上，頗甚類似於埃爾克利特（*Heraclite*），阿那克沙高兒（*Anaxagore*），昂培道克兒（*Empedocle*），德謨克利特（*Democritus*），帕克買尼得（*Parménide*）諸派之間關於物理學原則的爭辯。在這些哲學家的學說之中，關於某些事實的正面知識（科學知識）常是混雜於玄學的認識之中，要經過很長時間才逐漸地分開。同樣，在我們的許多派理論倫理

之中，混雜有事實的觀察及玄學的認識，簡直可以稱為倫理玄學，若是這個名詞不太咬字（*awkwardness*），我的意思是指，牠們把倫理的實體看做非用直覺的理解不可。在物理學中，此種混淆已為我們所不肯容忍；但在理論倫理中此層尚未能令我們駭異。倫理研究直至今日所採取的方式，足以掩蓋，保存此種玄學性的混淆。

倫理研究尚是富於希臘人天才的遺跡；倫理學正如一切的科學，本由希臘傳來。希臘人的天才，以為宇宙之可解，在於諸觀念的調和之形式下，他們會將自然生物的次序，排成各種各類的一個梯層。因此，為了建立科學（科學在他們看來正是實體的一種表現），他們便從觀念的確定來着手。在倫理事物的解釋上，他們也是求助於如此的方法。布特魯先生（*Boutoux*）稱蘇格拉底為倫理科學的創立者。塞勒（*Zeller*）先生又稱蘇格拉底為認識哲學的創立者。蘇格拉底對於兩個稱呼，皆能當之無愧，因為這兩個稱呼其實是代表一件東西。一方面，蘇格拉底所要建立的倫理科學，包含倫理諸認識的確定；另一方面，塞勒先生所發現的蘇格拉底的認識哲學，從來也只是為蘇格拉底運用倫理的問題而已。

此種認識哲學到了柏拉圖便成為辨證法了。到了阿里斯多德，便是人們所熱知的科學與玄學，而其方法仍不外乎辨證法。儘管阿里斯多德本人及許多古人，對於實驗方法的探討是怎樣地喜愛，然而辨證法終於阻止了他們，將物理學推進於正面的階段。要進入正面的階段，於是物理學必須變更古人關於「自然」，「運動」，及「原素」等等的認識。更具體地說，必須近代的物理學家丟開古人的所有非物理的，玄學性的，普遍性的認識，只顧到實驗所呈現的事實與事實之間的關係。這是一大革命，未能免於強力的爭鬭，並且直到十六世紀末年才告成功。

在倫理方面，辨證方法是久已該停止了！那些研究物理實體的科學，一有了歸納與實驗的方法，辨證抽思的完結便只是一個時間的問題了。（誠然，若無數學與機械學的若干發明，這歸納與實驗的方法，也不致可能。）所獲得的結果太有價值，終於說服了最持反對的人。在這兩種方法之中，辨證法是富於爭論，歸納實驗法是富於可資無窮實用的發明，孰優孰劣，日久自然分明。但是研究倫理實體的科學，尚沒有達到如此的程



度。傳統的認識派抽思尚擁有相當的權威，未爲一種客觀的考察方法所打倒，因爲此種客觀方法尚未形成或形成不久，其正面的收穫尚不多，而且也不能出現得很快。舊的抽思方法，受有衆人內心、宗教信仰、及社會上保守勢力的維護。總之，牠很難喪失牠的權威。批評家儘管能指出，這些倫理的認識只是表面上簡單，而實則特別複雜，浮動而模糊。然而此類批評家，例如西貢爾先生 (Shinnel)，所說的話並不能成爲定論，雖則說話的人是有天才，因爲事實上批評的本身也是辨證法的。若是一般人對於倫理探討，尚有一天未曾慣於正面的真理，如對於物理探討一樣，那末，恐怕倫理方面的抽思依然要採取辨證法，在認識上用工夫。

至少不必談到未來，今日人們對於現存的倫理研究的方式，未嘗駭異，人們對於牠的態度，不亞於當初對於物理學的態度。人們的確在倫理研究方面，保存了那已經被棄於其他學術的一種方法，其原因固由於倫理的特殊情形，也是由於我們因牠而生的情感。在這一點上，所謂理論倫理頗同於古代的物理系統，一直是至今尙是，想把握對象的可解處的一種努力。然而此種努力不一定即能具有適宜的方法，而哲學家偏要頑強地自矜於以認識或名詞的辨證分析，來建立倫理的科學。如此的努力若能善用，便能成就十九世紀孔德所稱的『社會物理學』。這正是今日科學的社會學所從事的。

有一件事正符合於科學史的一個定律：社會學家看來，應該看來，是自處於科學之外，而其實他們已是科學的積極的繼續從事者。至於那些死守一種枯槁而陳舊的方法的人，反自詡爲科學的唯一代表者。十六世紀發明實驗方法的人，雖則給了其後的物理學以極大的推動，在當時的教授們看來，不是僅僅爲庸俗的經驗派，甚至都不如嗎？這些教授們所講的，卻是阿里斯多德的物理學與他的玄學及邏輯。

然而所謂庸俗的經驗派實是真正的繼承希臘學者與阿里斯多德的人。同樣，理論倫理的產量在今日已是很慢，若非完全停止了。除了一兩個例外不說，十九世紀所出現的無非是前幾個世紀所已有的，只是形式上略有多少的不同而已。但是傳統觀念是由教育來延長的。有許多人，包括那些理論倫理的著作家，會得驚訝，若是有人告訴他們，現今真正的倫理研究不在他們的書中，而在他們所不願允許存在的一班社會學家的著作之中。

這班人的著作，從來未被他們承認爲「理論倫理」。但是經院派的物理學家，也曾經否認那些將要代替他們而興的實驗探討爲「物理學」。

### 第三章 理論倫理的先決原則

理論倫理既要同時為抽象的與教訓的，便由於此種奢望而無法為倫理實體的客觀研究。牠既然意在以合理的標準建立什麼是應該有的，卻又不肯如自然現象的其他科學，從現在已有的作為出發點而加以細心而忍耐的研究。反之，理論倫理既是教訓的，便應了指導人們行為的一個目的，換句話說，不是要研究倫理的實體，而是要參加到倫理的實體裏面去，要影響倫理的實體了。那末，為了更能影響倫理的實體，不是需要先對牠下一番科學研究的工夫嗎？哲學家們所提出的理論倫理，是怎樣地解決了此種的困難呢？

事實上，此種事前的科學知識的缺乏，從來不曾阻止他們創為規律與教義。他們認為已經知道了很多，關於人與社會；所應該知道的都已知道了。總之，他們定下了許多先決原則。這些原則，他們認為乃習慣所涵容，無須察驗，即可認為有效。在這一點上，含有教訓意義的理論倫理，又在衆人的心意中，先入為主地拒絕了任何批評，由於所具的某種神聖的時點。

#### 第一節

——第一個先決的原則：人性者是一樣，不分時代與地域。——這無原則允許人們對於「人」運轉觀念（參同）為抽象的抽象。——希臘哲學，近代哲學，基督哲學中這一個認識的內容之發展。——十九世紀「人類」與「社會」觀念的擴大，由於歷史學，人類學，地理學等之進步。——心理分析方法的不足，與社會學方法的必要，為了研究倫理的實體。

這些先決原則中的第一個，便是承認有「人性」這一個抽象的觀念，個人的「人性」或社會的「人性」；以牠為任何時與任何地都是一樣，並且假設牠已為哲學家所充分知道，這才能立下一些到處皆是最適用的規律。一切的理

論倫理都假設了這個先決原則。康德派倫理走得更遠。牠爲一切有理性而自由的動物，作定立規條的立法工作；人類在上述的動物之中恐怕僅是極小的部份。野心較小的是關於感情的倫理，及關於利益的倫理，稍接近於經驗。但這也是以抽象而普遍的「人」爲對象，獨立於任何時代與環境之外。這也是承認有一種常在的「人性」，不必加以類似於動物學的工夫，便能知道。倫理學的努力可以一下子便能探求原則，規定義務。

這種雙重的先決原則，是與理論倫理同樣古遠。牠可說是隨着創始者的認識派與辨證派的方法而同時產生的。他們以爲科學的對象不該是暫時的，個別的，可死的東西，即現象——而應該是不變的，普遍的，永久的，即觀念，形式與定義。倫理科學尤其是應該在人的普遍定義中表現牠自身的不變性與永久性，然後以極可靠的把握於這個人的定義上加以抽思，逕同純倫理的名詞如善，惡，公平，不公平，有用，舒適。近代的理論倫理在這一點是忠實於牠的傳習。誠然牠已改變了不少牠的地位，與許多問題的提出方式，但是牠不會覺得有放棄這個雙重的先決原則的必要。

然而希臘倫理哲學的對象的「人」遠不能代表整個人類。反之，這是某一時代與某一種族的人：這是希臘人。我們知道，希臘人是怎樣嚴重地判別希臘民族與蠻夷。當他們於蘇格拉底的時代，建立哲學的時候，他們的文化、算術、與工業正是到了充分的發展，竟能忘記所承襲於更古的文化，如埃及與近東的部份。他們無疑地也承認蠻夷是人，但僅與奴隸同類，因爲奴隸常由蠻夷充當。蠻夷與奴隸只是第二類的人。近代人之分別文明人與他類的人，差不多也是抱着如此的態度：Naturvölker und Kulturvölker（自然民族與文化民族）。但有一點不同，近代人自從十九世紀以來已經對未開化民族下科學的研究；反之，希臘人從不曾對蠻夷有過如此的用心，雖則時時與蠻夷接觸。他們並不是缺乏好奇心，可是蠻夷的風俗與制度，簡直是他們消遣的談話資料，而不是科學研究的對象。這是很合於他們荒誕與奇異故事的需要。黑格爾（Hegel）是很崇拜希臘人的，他說，「希臘人知道希臘，卻不知有全人類。」與柏拉圖及阿哩斯多德的宇宙論相符應的便是希臘城邦有限定的總數。其他的人便是 *die Streifen*，無限定的材料這也許是不可少的，但缺乏了希臘人所最寶貴的美麗

與秩序。

大希臘時代（亞歷山大時代）諸民族與思想的混合，及其後羅馬帝國的構成，使得此種偏見減退了不少；到了基督教的時代似乎此種偏見完全被打倒了。希臘羅馬人與蠻夷的分際，不能繼續存在，當猶太選民與外國人的界限已經消滅了的時候。亞當不是曾經把所有的人都牽累了，當他墮落的時候？基督不是把所有的人都贖回來了？從此便有了將一切的人都歸入唯一教會的努力，這是古代人所不知道的一種傳教主義。而對於人類的認識，是大與古代不同了。

但是，加多力派雖則在名稱上就是全世界的（*catholique = universelle*），但在傳習上是以所佔優勢的地域爲全人類。的確，在回教未曾傳佈於第五世紀以前，基督教差不多領有了古人所知的世界的全部。牠而且收洗了羅馬帝國以外蠻夷民族的大多數。於是便有人幻想到，基督教的人類，或簡單言之的人類，差不多是一件事。加上幾個世紀的黑暗，這個幻想成了一種迷信，而此後無法掃除；雖則有回教人的征克歐洲非洲（因爲天要叛徒。——指回教徒——在外邊，正如猶太人般鑿空裏面），雖則又有陸續不斷的地理發現，發現了遠東與兩美洲的諸帝國，及非洲的多量黑人。正如個人之易於天真地自視爲世界的中心，當他失於檢點的時候，一個民族或部族或一個文化區域，也易於自居全人類的代表。我們也不會例外。人們誠然也未嘗不知道，亞洲一洲的佛教徒多於全世界的基督教徒。但是這屬於另一古遠文化的幾萬萬人，僅是我們想像得到的一個事實，而想像總是偶然才有，並非刻刻均能有如此的想像。這事實比不了我們所生活於，所自來的文化，後者是天天所感覺察到的。

因此，近代歐洲人倫理抽思的對象，雖是在原則上是普遍的人類，而其實只是西方基督教社會的人類。正如傳統的內觀心理學，所研究的是一「開化的白種人」。這依然是希臘倫理學的先決原則，改變了，擴大了，仍有淵源可尋。

也許有人說，這個先決原則是必要的；若非先等待有了外國文化及低等社會的完全的科學知識，再建立倫

理。並且，接受了牠也沒有什麼不便。牠是立於正當的歸納之上；我們所已知的若干人的心理與道德心，可以推測我們從未見過的人。因此，希臘人的種族境界雖是很小，對於人類的好尚與情感卻知道得如此清楚，描寫得如此週到，後世很難超越。他們的文學在這一點上不怕與近代人相比。同樣，基督教的幾位大倫理家，眼界雖然不寬，也未嘗沒有定下任何時代，任何地域的人均能適用的著于真理。到處，愛心，野心，自傲，貪心，嫉妬，均產生於同樣的原因，經過同樣的危機，達到同樣的效果。依照來布尼茲向阿兒勒干 (Apothegis) 所借來的話：「一切均與此處相同」。

十八世紀的哲學家們，可謂絲毫沒有視基督教的懷疑，他們是主張一種自然而普遍的倫理的，也毫不遲疑地以為人類永久而到處是一樣。休姆 (Hume) 跟着封特奈爾 (Fontenelle) 及百科全書派的人說，人們之與古人相同，正如野間的松柏之與五千年前的相同。我們要知道今人的意氣用事與機械心嗎？只須研究德謨斯坦 (Demosthenes) 與他西特 (Tacite)。福祿特爾 (Voltaire) 所說的話也無異於此。他以為唯神教之優於其他的啓示宗教，在於後者的戒條常有一個歷史的來源，即只能適合於一部份的人類，而唯神教則是自動產生於人的心與理性之中，正與人類同古而同普遍。在任何時候與任何地點，人在同樣的對象之前常有同樣的感情與同樣的觀念。福祿特爾是如此堅定地相信此點，以致於有了正式的證據，他仍然不肯承認巴比倫曾有過神聖的賣淫（即宗教上的賣淫）的制度，以為這種違反人性的風俗是不會實行過的。差不多所有與他同時的人都知道他抱同樣見解。

不管他們是怎樣地信任這一個先定的原則，我們今日不能再認牠為精確，除非只把牠看作口頭的空文。若是牠的意思僅是說，人人均有共同的某種心理與道德心，那末，這也不過是再說一遍狄卡特在論方法的演說中所誘引用的經院派一句格言。格言的內容是，一民族內人性或人的主體本無過或不及的差別，能夠差別的只是偶然的例外。（其實論語上所說的「唯上智與下愚不移」比這句格言詳盡多了。——譯者。）這句格言，絲毫未曾告訴我們，究竟一民族所共有的是那些特性。牠根本不能代替比較人類學的職務。

進一步，若是把這個先決原則，依照哲學家們在理論倫理中所用的字義來看，真沒有更易於反駁的了。他們以為根據觀察自己與自己的環境，就心理、倫理、及社會的觀點，而得的關於人性的知識，可以有權沿用於整個人類。爲了使得這個先決原則能維持下去，必須兼有兩個條件（其中有一個至少是今日尚存）：第一，要倫理的理論家依然不知曉自身所處的以外其他文化（古典的古代文化即希臘羅馬，不在此限）；第二，要習慣的控制。習慣的最高利害，使得倫理的教條必須以普遍的方式提出，似乎強制了所有的理性而自由的人，不分時間地域。此種情形，我們已經看到，直至今日尚維護了理論倫理的傳統認識。但是牠卻很難於維護牠的自身。牠隨着所依據的愚昧之逐漸消失，而消失下去。因爲此種愚昧已終於自己覺悟，於是令愚昧早告終止的工作，已經有多方面同時進行。

第一，那些獨立於我們的文化，及我們文化所自來的希臘羅馬以外的諸大文化，於一個世紀以來，已經成爲科學探討的對象。關於印度，中國，日本的語言，藝術，宗教與制度的知識，由於種種機緣的湊合，已能開始以一種正面而確切的觀點，代替過去歐洲人太簡單而拘束的想像。此種想像常是力求令人愉快或推廣見聞，或兼而有之，其目的在於藉資談助，以遠邦的風俗與信仰之怪誕而不可解的部份滿足我們的自誇心與弱點，正如他西特的日耳曼一書。十八世紀的法國作家，大多數無須怎樣研究東方的諸文化，便能寫出他們所寫的書。孟德斯鳩的波斯人，福祿特爾的印度人，及其他舊學家的中國人，差不多盡是未曾十分化裝的歐洲人而已。這是矯作的一種說話方法，可以評論法國本身的事而不致遭禍。至於以超然的態度，研究一種全與我們的極不相同的社會，當時的人們既無此種思想，亦無研究的方法。十九世紀的光榮之一，便是這件太工作的着手。這廣泛的人類學的訪問。但這是不可免的結果，「人性」的認識改變了。矯揉做作的經院派的人姓素描不能存在了，宗教，制度，與語言的比較史不斷地供給了關於人性的日益豐富而多式的內容。我們可以明白雷南（Renan）是怎樣的不安，當他正在熱心誦讀東方學專家布兒奴夫（Burnouf）的著作時，卻看見了孔德尚在以全人類這個名詞與地中海文明所產生的幾種民族相混。孔德到今日不致於再如此了，因爲世界各部份交通的接

近，已經不容許他如此。孟買與北京之離開巴黎，已不比一百年前馬德里與斯托克浩姆離開巴黎更遠。『人』的觀念，不得不擴大範圍。

另一方面，低等社會的原始民族，已不再僅爲文學上作爲『善良的野蠻人』與『腐化的歐洲人』的對比的材料（例如夏多布哩昂的阿他拉——譯者註）。他們也成了科學研究的對象，——惜乎賂遇了一些，其中很多都已快絕滅了。關於已經絕滅了的部族，我們所能有的前人遺存下來筆記或游記之類的材料，若加以比較方法的批評工夫，常能露出當時著作者所目睹的情形，爲他們所目睹而未必就了解的。無論是當時的觀察或後世的追溯，均能令我們知道從來所未曾想像的人們感覺思想，或想像的情形，及宗教與社會的組織。好多部關於澳大利亞社會的著作，尤其是司賓塞與吉倫所著的中澳洲的土人部落（Spencer-Gillen, Les Tribus Indigènes de l'australie centrale），令我們恍然於從未有多人知道的『人性』。

最後，歷史的較遠區域，也是用了小心去探求。尤其是埃及與亞敘利，曾出產了具有科學性質的著作，其內容簡直可以稱爲定論了。我們不再有牽強的傳說與可疑的筆記，這是過去令我們所不得不以爲已足的；現在我們所有的知識卻是依據於這些已經很發達的古文化自身所供給的史料，如語言，宗教的與凡俗的文學，法律，及時而與我們太相類似，時而與我們太不相類似的倫理。人的觀念於是又得到新的擴展，即是又豐富了一些；使得我們不得不給予位置與這個古遠而可確有的過去（埃及等），更無庸提起這古遠文化的本身也是經過很久長的進化而來。在別的部分，也有同樣的工作在進行着，例如美洲的古文化。人類學與歷史學，關於新舊世界已滅文化的再描，遠遠沒有出產了我們所能希望的所有結果。此種社會的古生物學，不是在昨天剛開始嗎？

從現在起，我們已經不能在心理與倫理的觀點上，以爲我們所直接接觸的便是全人類，而不研究其餘的民族。也許有一天，社會學能夠決定各羣體中個人的共通點。但在現在我們只能爲較低微的工作。我們必須先就觀察所得的歧異之處，加以嚴格的分析，而我們今日尚沒有方法使歸於統一的結論。我們不是尙未能夠想像一



部真正的全人類的歷史嗎？更不必談要寫成一部這樣的歷史了。自從人們放棄了歷史哲學以後，不再以神學的或至少目的論的觀念，來把所有的史實歸入一個同一的原則，於是關於人類是整個的認識，便逃出了人們的心目中。依照我們現有的知識，所謂統一，只是搜集的統一而已。許多種的文化，各有其特點，似乎均由獨立發展而來。

人類學的歷史（著者來非布呂爾先生在本書中是把民俗學——*Folklore* 錯以爲人類學——*Anthropologie*，譯者只能忠實地照譯，希望讀者原諒——譯者附註），人類學的歷史令我們看到有無限變化的不同的實體，令我們只得承認非經長久的努力，不能獲得其中的知識；而這種努力必須是有方法的，具體的，正如對於所感觸得到的自然界。我們一遇到與我們社會大不相同的社會，便感覺到一切都是陌生，靠了普通的常識與流行的關於人性的知識與見解，不能夠，沒有能力去解決其中的問題。我們所憫然的事實，當然也是自有其定律的，但究竟是什麼定律，我們不能夠猜出。社會的實體在某種意義上較之物理世界更難適合於科學的研究，因爲，即使靜的定律已假設是知道了，而某一時代的社會情況正是其前此的發展的結果，非完全明瞭此種發展，我們不能了解該社會的當時情況；可是有幾處，我們的確有關於其過去的充分完全的歷史知識，而絲毫無缺呢？

這不是又增加了一個理由，令我們不可須臾離開一種謹慎客觀的方法，並且令我們明白，在此處正如在物理科學一樣，凡是像真的並不就是真的。達朗拜兒（D'Alembert）戲爲訂立若干物理的定律，先定的看來不僅是可取，而且是很可能是真的，若非實驗指出其中的錯誤。『風雨表升起預告大雨將來』。事實上，當天將下雨的時候，空氣水份較多，便較爲沉重，因此，我們便將風雨表壓得升起來了。『冬天是應該雨霪的一季』。事實上，空氣在冬天較冷，雨點在天空落下，自然會凍起，於未落到地上以前。（註一）

若是我們依然根據流俗對於人性的知識，以人性爲任何時代與任何地點都是不變，藉以解釋倫理的現象，那麼，我們所做的便相同於達朗拜兒的像真的物理學。誠然我們在方法上有時無選擇的餘地。爲了解釋那些甚至極不同於我們的各地信仰風俗與制度，我們常是不得不回溯這些信仰風俗制度等的實況，竭盡我們的能力。

但除了回溯之外，我們何須以比較方法即社會學的方法來加以補充。不然，單靠回溯的方法，便容易被引入錯誤，因為常是我們自己的心境而不是他們的實況，被寫在文章裏面。這是基本的弱點，害了不少可取的解釋與白費的天才。想用自己的官能所直接感觸到的印象，來解釋自己所未懂的神話，正如拿人的天性傾向於好色來解釋多妻制度。心理分析法之不能解決的特殊情形，決不能藉口於其他情形之易於用同一的方法解決，而姑且沿用。試問心理分析法，能告訴我們一些什麼，關於圖騰制度。

傳統的心理學在今日依然死守普遍的人性這個認識，所以要引起大多數的反對。傳統的心理學也正如這個認識，是抽象的，居於時間之外的。牠也是以所親見的事物，為能代表一切；此地與此時的，變成了到處而永久的了。牠絲毫不注意文化的歧異與歷史。牠不肯承認人類機能是有逐漸的分化與進化。然而牠所確定的對象，至少在某種程度下，正是歷史的產物。我們不知道此種程度究有多大的限度，但是的確不小。這是孔德最深刻的思想之一，而人們尚未充分發揮，說，人類的高級機能該在歷史的發展中加以研究。關於現象與其心理的前驅或同伴的研究（如感動，察覺，娛樂，痛苦等等），我們可以僅僅考慮個人而已足。但是高級機能的理論（如關於想像，語言，種種方面的智慧），必須用社會學的方法。

那末，在研究此類機能的時候，我們若能顛倒一下今人所用的方法，於可能的時候，似乎是有益的。換句話說，不再用流行的心理學來研究社會現象，而是用科學的即社會學的方法，才能產生一種更合於人類古代的複雜情況的心理學。只須舉一個例，若能為深刻的研究關於原始宗教的信仰與儀式，婚姻的風俗，禁例（Totem）等等，我們便能看到流傳的心理學以茫然的想像，聯想，判斷的諸形式。這些形式，我們自己的社會中已經不可考見，但是牠們或其類似確曾存在於我們的祖先的社會中，並且再加以相當嚴密的分析，這些形式在我們內心的深處尚有可尋。

我們從很幼的年齡起，便已使用極複雜而衍的一種語言，其後更加以讀音識畫的複雜印象。我們是一致地養成於那些與此種語言不可分開的諸種心理習慣與想像形式，與聯想及分解，與論斷。我們因此成了，不會

了解其他未經此種語言與邏輯的養成的人們的心理狀況。但是此種養成尚是最近的事。我們的祖先活得有多妙世紀，而不會有此種養成。並且前史時代的長期痕跡，該得如何地不能磨滅於有史以後的人。

依照孔德，這是哲學家們的一個錯誤，專顧及符號的邏輯。符號是人做的，所以我們很能辨別其作用與機能：在科學的形成之中已經見到。但在這符號的邏輯之下，另有一個想像的邏輯居於內心的更深之處為較難觀察，便更有力量。最後，在這個想像的邏輯之下，另有一個感情的邏輯，與人類同樣古遠，既不以確定的認識或名詞來表現，又不以可察的符號來表現，但卻是行動的自發而不可阻止的源泉。我們很難對我們自己或我們的同時人，研究此兩種邏輯。認識派的邏輯太佔優勢（我們口中不說，心中也是這樣想），使得上述的研究有無可駕馭的困難。但是原始社會的宗教風俗與制度，頗能令我們追溯他們的表現與集體的情感，因之找到一些類似想像邏輯與感情邏輯的事物；這些邏輯令該社會的份子達到實際的結論，即行動出來的習慣，雖為我們的邏輯所不容而不懂，但在他們卻認為是極應該的，正如我們的三段論法的結論一樣。

在這一個意義上，社會學的各部份，宗教倫理法律等等，均確與心理學不可分開。但這個心理學並不是那以「人性」為對象的抽象而普遍的心理學；後者不能烘映社會學的各部份，只能有「像真」而實在或許不真的若干解釋。反之，是科學的社會學的進步，令我們了解原始人的心理機能，而在他處無法達到如此。有一天，牠也能大有幫助於我們高級機能的解釋，這些高級機能現在看來是如此地複雜而晦暗。因為牠，科學的社會學，告訴了我們最古遠（或最幼稚）的人們的想像與集體表現，思想與信仰的組織等。

我們可以結論說，先定的就心理與倫理的觀點上所謂普遍的「人性」的知識，應該讓位於另一種完全不同於此的心理學。後者將建立於一種耐心，仔細，而有方法的分析，對各種現存或尚可考的人類社會的風俗與制度。在風俗與制度之中正可以看到各個個人的思想與感情的客觀化。如此的分析工作，社會學也不過是剛剛開始着手，而正面的結果已經可觀。牠已經令我們看到，所謂普遍的人性，即心理學與理論倫理所滿足的，是怎樣地嬌揉而貧乏。牠甚至解釋了牠們為什麼滿足於此，與未能覺察其不滿足的原因。這是由於如此的滿足

是與各地均有的宗教信仰相連接，或明或顯；例如相信心中居有一精神的力，以及這個力便是神等等。只要是如此的信仰的認識尚存在着，對於心理事實的科學考查便不需要，而辨證法的抽思看來便已很夠，而且是堪爲定論。因此，正如各派的理論倫理將保有史料的价值，而於後世告訴社會學家我們這個時代的人是以爲社會的份子之間該有怎樣的關係；同樣，那以普遍的人性爲研究對象的抽象而玄學的心理學，也將要向後世證明我們現社會的某些宗教信仰是怎樣地具有半理性的外形。

隨着科學的心理學之與社會學並駕齊驅的發展（此兩種科學將要互相扶持），也許人類心理構造的真正統一性要表露出來。此種統一性將要表露於各個互不相通的民族之於極複雜的心理程序方面竟有極驚人的類似；同樣神蹟的形成，同樣對鬼神的相信，同樣的巫術，同樣的宗族與部落的組織。然而此種統一性，若是經證實了，仍舊不同於我們將才所批評的先決的人性普遍的原則。此原則完全是抽象而素描的，毫無證據地肯定一切人的根本相同，只能作爲辨證法與形式派的抽思之用。反之，社會學所謂的人類統一性，卻是經過一番正面而精確的調查的結果，考查到人類所現存與古代的各個不同部份，就我們所能有的一切調查方法。牠之不能與前者相混，正如近代力學之不能與古代物理學相混；近代力學也承認「力」在各種表現之中的統一性，古代物理學原來也是以統一的原則如火，水，氣，來解釋自然界的一切現象。

## 第二節

——第二個假定：倫理良知是其有辯證而抽思的內容。——關於這個假定的批評。——諸種活動間的衝突。  
——倫理良知的內容之變化的進化。——不規則的層級，來源不同，時期不同的各種義務與義務。

凡是理論的倫理，尤其是含有教訓作用的，該得與當時的倫理良知相符合。事實上，正如我們所已經看過的，牠們常是屈服於此種符合所系的若干條件之下。而且，由於牠們自稱是系統化的，由一個或很少數的原則推演出來，牠們便常常以爲此種一時代的倫理良知也是完全有系統的，雖則並未明說或加以證明。這便是各派

理論倫理的第二個假定。人類的倫理良知，似乎是普遍一致的，似乎有一種內在的目的，堪與每一個動物相比；此種良知所宣示的諸種義務之間似乎有很邏輯的關係，而此種在倫理良知上的和諧的統一，正是相應於理論倫理上的系統的統一。例如當康德懷疑到那爲了建築一種倫理學說而下的哲學家夫是否有益，懷疑到是否純信良知的要求還要更好；他所有的答覆便是顧慮詭辯，顧慮到聽從良知，單只聽從良知的困難。足見他是預先承認了倫理良知是整個和諧的，正如康德自己的倫理理論的有系統，雖則他未曾於此點加以申說。經驗派的倫理理論也是預先承認了這個假定，因爲牠們雖則號稱本諸我們的經驗所得，在外表上卻依然是系統。

單問倫理良知的本身，沒有什麼足以令牠懷疑到這個假定，因爲其中沒有什麼足以令牠驚訝。牠自己覺得是和諧而一致的。凡是在倫理上真有強制性的，事實上都有同樣的神聖色彩，因此也似乎有同一的起源，爲同一的個體中之一部份。如此的色彩是很顯著的，有些哲學家以爲確有一類別於其他的特殊實體，這便是倫理講物的一類（如康德所謂目的統治）。於某一點上傷及良知，便是傷及他的全體。良知對於所發生的反響是全部地疊加，以直接或或映射的方式，無論所涉及的是何一部份。

我們容後再討論這重要事實的社會原因。此處讓我們只說到此種事實智識上所表現的便是對於倫理良知的有機統一性的相信。是我們不再詢問無法批評自身的倫理良知，而以客觀的方式來研究這個假定，便感覺到難於承認牠了。倫理良知的內容，實則遠不是不變的。牠變化有時很慢，但總是在變化。舊的要素逐漸被剷除，新的要素便參加進來。此種變化的完成，不免經過相反勢力之間的衝突與爭競。這便是倫理良知的內部和諧，所以值得懷疑的第一點。第二點便是，各時代均有所謂「義務間的衝突」（如中國俗諺「忠孝不能兩全」——譯者附註）；真是很難解決，甚至不能解決，很痛苦，甚至釀成悲劇的良心問題。若是我們承認了理論倫理上關於良知爲和諧而整個的這一個假定，便不能解釋此種「義務間的衝突」。有些理論家，雖則顧及此種衝突，只用了外表的原因去解釋。他們常常諉之於無可奈何的環境，或歸咎於因昔日的錯誤而產生的補過行爲，以致不得不再經常的義務相衝突。若是我們能夠放棄上述的假定，那末，大多數的所謂義務間的衝突便能很自

然地解釋了。這種衝突的來源，便是倫理良知自身所包含的矛盾，種種相反的義務同時存在着，互相搏鬥，使得良心受到壓迫與扯牽。

此處又應該放棄關於一般『人性』的抽象觀念，而代以正面而確切的分析，研究現存或古代某一社會內活動的實際的『人』。若能如此，我們便能看出他的倫理義務，他的信仰，他的感情，他的表示，都非常地複雜。沒有任何東西，足以先定地令我們覺得牠們是邏輯的，或含有什麼指導的原則。

在這一觀點上，某一時代某一文化所規定的若干義務與禁例，絲毫沒有和諧的統一性。與其拿這些義務與禁例的全部來比擬人們內心的良知，倒不如以無機物的世界作為比擬的對象。儘管人們常以為良知的內容全是一致的；但一經社會學的分析，良知的內容便只是一種混合品，或至少有不規則的層次，包含那來源與時間極不相同的習慣，禁例，與禮俗。有些是從已消滅的古代社會，甚至史前社會所遺留的，仍為我們今日的社會所有，在這一點可稱是與古人一樣了。事實上，遠古遺留的數量，超出我們的意料。民歌學的專家能舉出此類例證，至於可驚的數目，他們仍存於今日的歐洲鄉間，而其所代表的宗教信仰是已經完全消失了。其他年代較近，而為我們所能考溯的，卻也已具有了『傳統觀念』這可敬的尊稱。也有全與今日的觀念信仰相符合的。還有，那些根據於新理論或正在形成的機制而產生的若干習慣，成為破壞，更新或進步的要素。這一套，或是說這一堆的慣例，除了包含牠，擁護牠的社會良知之外，沒有其他可見的統一性。內容上，牠們真是複雜到極點。為什麼這一種義務能夠存留，而與牠有連帶關係的另一種卻已消滅的？表面上牠們雖是和諧，但因為來源不同，所以永是在搏鬥着。若是風俗與其他各組（註二）的社會現象有連帶的關係，若是其他各組都進化了，為什麼風俗及良知不能夠也進化呢？不過此種進化也不是一蹴可成，糾紛與抵抗是不可避免的。

若是我們粗粗地分析一個相當穩定的時代的倫理良知的內容，例如十三世紀的一個法國的貴族份子，我們能夠知道什麼呢？牠包含有來自日耳曼族的要素，加上幾百年前住居高盧的那些蠻夷民族所能有的信仰與習慣。牠也有基督教色彩的要素，換句話說，近東人的風俗與習慣以及羅馬加多力派的種種儀式，因為羅馬時代

高麗人及蠻族都已先後入了加多力的教會。我們又可以找到希臘拉丁色彩的匯集，顯則日耳曼人是征克者，而被征克的民族依然有一部份仍舊居留本地，其風俗與習慣爲征克者所不得不接受。如此的混雜，便產生了我們所稱爲封建的或騎士式的風俗，要明白其中的特色，必須分清那些混在一起而未會溶在一起的各種不同的要素。

很無疑地，我們現今所尊重的倫理，到了我們的孫子輩看來，將要成爲半藝術半歷史的談笑之資，因爲他們心中的倫理，將與我們的大不相同。我們此刻也能夠爲同樣的談笑，若能暫時丟開對於現行倫理的尊敬，研究一切義務的社會學上的成長經過。格魯特先生 (de Groot) 在他的中國宗教系統 (The Religious System of China) 一書之中，曾研究過中國人的倫理良知的內容。他以極顯明的例證，說明今日中國人所不顧忽略的大多數的義務，是怎樣地經過社會的與心理的進化，而深印於心坎之中。我們能否相信，對於兩方的倫理加以同樣的分析，也是可能的？我們對於覺得應該做或不應該做的事，是否能以可知的理由或邏輯的方法去加以評判？無人能夠爲正面的答覆。有時我們拿這與來源無關的理由去解釋。世俗的來往與酬酢，也是一類特殊的義務，頗有哲學家加以申說，倫理的習慣正如文字的拼寫方式 (Orthography)。普通的人以爲折法確是基於若干原則，便十分小心地尊重他，甚至最特殊的部份。但在一個研究語言史的人看來，造成此種折法的卻是不可數計的若干混亂，錯誤與誤解。

我們必須追溯到我們以前的幾代的人，才能明白今日現存的倫理良知所包含的義務與辨例的詳細情形。爲了解釋前幾代人的倫理良知，又要追溯到更遠的時代，注意各種相互發生影響的勢力，如人口，宗教，政治，經濟等等，時代愈長，則內容愈是複雜而糾纏。如此由近及遠，範圍愈推愈廣，終要及於史前史。賴布尼茲說過，實體的某一部份的分析，終要走到無止境的境界。關於個人的倫理良知，我們也可以這樣說，理由並不稍少。

誠然，辨證的方法使用起來，代價較輕。僅僅用了批評的回想，用了幾個名詞的分解，辨證法便以爲足能分析倫理的良知了。此種分析完全是抽象的，永是滯留於靜止的觀點之中。因此，牠這不能說盡這極其複雜，

不能離開歷史的一種對象（倫理良知）。牠甚至未曾看到，倫理良知的內容是具有混合性的，看來似乎是一致的，辨證法也以爲果然是一致了。但是這一種混合的特色，將要顯然呈現，若是我們能採取成長的觀點，運用適當的社會學的方法。

第二個假定是見基礎未嘗優於第一個。理論倫理的觀念是牽涉着，隱含着這兩個假定的，隨着牠們而一齊倒塌。牠們又是連在一起的，兩個假定均由於同樣的需要而產生。既然倫理學該得同時含有訓練的意義，該得既是理論的，又是教訓的，那末牠所命令的，當然同時又是規律。因此就有了一種野生而含混的名詞，叫做倫理律（la loi morale），在理論的意義上近於自然界的定律，在教訓的意義上又近於社會上法律上的法律。此種名詞的構成，有賴於上面所批評過的兩個假定。爲了使得牠的訓練，提高到倫理律的地位，必須看來似乎有普遍的價值，不分空間時間。一方面，必須牠們與一般人性的關係成爲顯然，使得訓練爲所有的人以及後世所接受。這便是第一個假定所含的意義。另一方面，必須倫理律及其一切後果看來是個有機體的系统，其中沒有二部份是受制於地域或偶然的環境的，換句話說，令人不能說有歷史性的成長及各時代義務觀念的堆集與糾紛。這便是第二個假定所含的意義。因此，哲學的歷史上便有了若干次以倫理爲演繹科學的嘗試，仿照數學，因爲數學是具有此種如此被珍視的普遍性與有系統的統一性。不幸的是，數學之中絲毫沒有賴於那理論倫理所隱含的兩大假定。

### 第三節

——理論倫理在過去的作用，不管牠們的假定是怎樣地不準確。——牠們所完成的作用。——古代倫理學所受的宗教成見束縛，不如近於十九世紀的近人的哲學倫理之甚。——在這一點上，文德復興不會能免其缺點的作用。——十八世紀末年的反動——此種反動的範圍上的成功與持久的無能。

就牠的定義，方法，與假定來考驗，傳統所謂的理論倫理看來是不能夠自己維持長久。科學而兼教訓的觀



念，不必說是矛盾的，根本是不能實現的。理論倫理所用的大部份是古人的辨證法，而不是近人的科學探討的方法，牠所能產生的只是完全空文的一些推論。最後，理論倫理在觀念上所依據的兩大假定，也經不起批評。倫理律的觀念是個混雜不清的觀念，所包含的是若干趨於分解的原素。這便是爲什麼此種辯證理論而兼教訓的科學將要被淘汰而讓渡於一種或一類以客觀方法研究倫理實際的科學。此類新科學的發明，也要製成一種合理的倫理習慣，或倫理的藝術。

我們因此便能結論到，哲學家們關於理論倫理的嘗試均屬徒然，而心力是白費嗎？——完全不是。正如我們說過，從來對於探求世界及我們人類自己所下的工夫，都沒有完全白費的。各種科學於未經達到確定的形態之前，均曾經過相當不完滿的階段，而不得不經過。鍊金術是先於化學而有；星象學是先於天文學而有。——誠然如此，但是此種太普遍的觀念，於論及某一指定的對象時，尚須加以考量。若是把牠看做一條鐵律，未免太樂觀了。我們可以承認星象家的著作未嘗無助於後來的天文家，但是古代的希臘也會經產生過若干天文家，而這些天文家絲毫不懂得星象。並且天文學的發展能夠毫無與星象無關，如古代從希帕克（Hipparchus）到普陶萊買（Ptolemy），近代從考派尼克（Copernic）到凱勃來（Kepler）。我們絲毫不能憑着成見來斷定，人類的求知精神永不會走入此路不通的歧途，或雖則終於能夠走通而已經費了不少時間，所得的益處只是知道了以後必須避免再走。

理論倫理並不是此路不通的一類。反之，只要真正的，即客觀而超然的關於倫理現象的科學尚未成立，能有一種合理而哲學的抽思工夫，也是很好。孔德很有力地說過，我們該得感謝那些最初嘗試解釋自然現象的人。（這些人，在他以爲便是祭司。）儘管此種解釋在很長的時期都是純屬想像，神祕，幼稚，甚至荒謬，沒有多大關係。無論牠是怎樣，牠的功用甚大，保存了人們探求理論的求知慾。漸漸地玄學產生於宗教的宇宙論之中，其後由於有利的環境，物理學也在玄學的庇蔭之下長大起來，終於和玄學斷然分開。極可注意的是：那些不知有合理的物理玄學的，也不知有物理科學。我們的關於自然的一切科學，均尊重希臘的玄學家爲祖先，

認爲濫觴所自。同樣，若沒有那些哲學家（大多數是玄學家）建築了理論倫理即倫理玄學，也許那關於倫理現象的科學永久不能產生。在這一方面玄學的功用並不小於其他方面，其成就之重要性也不亞於其他方面。

牠甚至較之在其他方面更爲不可少。無疑地，需要很多時候，那神秘的感情的，宗教的原素才能完全消滅於自然的科學認識之中。有些極進步的文化，如中國與印度，關於此點的工作始終未能完成。至少希臘人，雖則仍以自然爲神聖的卻已能產生純粹合理的玄學與物理了。但是論到精神的自然界，同樣的進程該得較少把握，而且當然較慢。第一，倫理的現象看來是依照人的意志的，應當包含有難以確定，或難以估計的要素。第二，行爲的指導原則是很密切地很長久地連接於祖先的傳統習慣及宗教的信仰。牠們不僅是連接於這些神秘的，宗教的，情感的要素，而且是混在一起，甚至是由於這種要素才能使得人們遵守。

足見爲了解釋倫理事實與倫理規律所下的哲學工夫之所以與不合理的原素迄今尚混在一起，並不足奇。科學的態長之採取，只是很晚的事。牠必須經過很多階段，而我們所看見的才是最後的雛備。正如物理學曾經保存了很久，牠所自來的玄學的色彩，同樣，倫理實際的合理研究也是很慢地與倫理玄學分開。而且，此種進化的曲線並不是簡單的，中途並非沒有間斷。依照大多數歷史家的意見，古代的倫理學，在希臘的時代，較之近代，至少是直至今日的倫理哲學，能夠更免於宗教的及神祕的原素（註三）。古人所缺乏而因此不能建設倫理事物的科學的，是一種嚴格的歸納方法，歸納方法的位置是被他們的辨證法所佔據了。他們怎能有所歸納的方法呢，在物理學的方面他們尚且未能如此？反之，他們對於倫理事物的認識卻是很自由，堪以驚慕。例如阿哩斯多德的倫理學，從頭至尾都很嚴肅，絕無參雜有來生或死後神的裁備的觀念。

恰巧，關於來生及死後神的裁制的觀念，在基督的倫理學中卻佔有最重要的地位。在近代人的倫理學中，牠們的地位較遜，但是依然很重要。因爲近人的倫理系統是與當時的倫理良知相符合的，而此種良知尚是全部沒潤於基督教的信仰之中。讓我們丟開狄卡特，他是沒有提出確定了的倫理學，及斯賓奴沙，休姆，黑格爾等；其餘的即使是最理性派的倫理學說，如來布尼茲，洛克，康德，費希特等，難道不會以或明或顯，或知覺

的方式，顧慮到死後的得救嗎？在今日，甚至於倫理教育不在教會手中的幾個國家裏面，兒童所受的教育依然未能完全免於此類的成見，雖則在名義上是假借哲學與理性。有沒有一個國家，人們不驚訝於完全的俗化教育（une laïcisation complète），完全回到希臘哲學家的理性態度。

因此，在倫理實際的科學之中，文藝復興不會完全發揮牠的功効，有如在物理實際的科學之中。在文藝復興的影響之下（誠然也有其他有利的環境），物理的自然界的認識已經很快地又成為合理的，甚至較古人的觀念更近於理性。數學的進步，實驗的加緊，辨證法的拋棄，都是打破了那阻止古代物理學進展的一些障礙。基督教的傳統觀念也不加以嫉視。恰巧相反，古人所承認的自然界的諸神，是基督教所視為洪水猛獸的，基督教差不多是籠視近代的物理學的，至少是當牠不與教義相衝突的時候。但是精神的自然界，由於上述說過的理由，不能很快地成為真正科學的探討的對象。佔據了科學應有的地位的倫理玄學是受着宗教的傳統觀念的很小的保護。最初的關於建築社會科學的嘗試，或是太抽象，或是太急促，如浩浩布思，斯比奴沙及十八世紀最強硬的幾個哲學家，均遭受了很猛烈的抨擊，被斥責為唯物主義者，無神論者，更不必談到對他們的身體與著作所施的取締與壓迫了。

這些原因合起來，加上許多我們此刻不能一一枚舉的，使得倫理實際的科學研究要到十八世紀末年，當歐洲有了普遍的反動，對於狄卡特主義，對於理性主義，尤其是對於兩個世紀以來佔着主要地位的諸思潮。物理的自然界的科學，因為能夠掌握自己所用的方法，把握得住自己所研究的對象，又具有已獲的成績，所以毫無疑慮於此種反動。然而這種反動似乎很乾脆地阻止了很久，倫理抽象走向科學形式的行程。『社會改組』的需要是人們所認為迫切的，牠誠然也產生了若干涉及政治與社會的問題的著作，然而這種實用的顧慮超過了抽思的顧慮。人們急忙於走向即能實施的解決方法。至於純屬倫理的抽思，無論是在康德或傳統派及基督派的哲學家的勢力之下，牠至少在法蘭西有十九世紀的大部份，是脫不了倫理玄學的範圍。教授倫理學的人們，是看不起十八世紀，不喜歡調休姆，很憤慨地提到康道羅的名字便加以嘲笑。同樣的勢力可以解釋一般人對於孔

德著作的冷觀，對於他所創立的社會學加以不注意，人們怕他為十八世紀的繼承人而加以躲避。

但是此種反動的勝利也只是表面的。我們將要看到，一方面已由於此種反動所發生的影響，倫理實際的科學研究的需要逐漸地更為熱烈，更為確定。在十九世紀的最後四分之一，一向被忽視的社會學竟得到逐漸增多的探求者。一般哲學家正忙於更新各派理論的倫理，彼此為無謂的爭執，另一方面卻有倫理自然界的科學所需要的材料不斷地在增長，由於人類學，歷史學，宗教學，法學，經濟學，及一切其他科學的發展。這些科學的存在，已足以暴露傳統的理论倫理所依據的那兩個假定之不充分。

(註一) 達朗拜傳，拜兒特朗 (Joseph Bertrand) 著，頁十七，巴黎，一八八九。

(註二) 『組』是孔德的社會學的術語，我們要用來指社會事實的不同的各類，如經濟，宗教，倫理，法律等等。

(註三) 看布老夏 (V. Brochard)，『論古代倫理與近代倫理』，哲學評論，一九零一年一月份。

## 第四章 倫理實行所依據的是那些理論科學？

### 第一節

——科學的目的不是建設或毀壞一種倫理，乃是研究某一個指定了的倫理實際。——我們也不是僅能看要這類的事實，我們者是知道了其中的定律，也能有所影響於這一類的事實。

只要人們承認關於理論倫理與實際倫理的傳統的認識與分別，便很容易明白兩者的關係。理論倫理定下原則（以先定的方式或以後定的方式，在此處沒有多大關係），而實際倫理來負責施行。看來真是沒有更容易的事了，事實上各派的倫理系統，差不多無例外地，不以爲這一點成爲什麼問題。他們不加思索地，很自然地論到從理論倫理到實際倫理的過渡。赫奴菲艾 (Renouvier) 提出了一點保留。他不相信理論倫理的結論可以不加改變，即刻引用到實際倫理上去。他分別實際倫理在兩個時期的不同情形，一是完美社會即所謂「和平時期」，一是現社會即「戰爭時期」。此種分別是重要的。他不曾指明了赫奴菲艾先生認爲從理論到實際尚是一個問題，認爲一社會的實際情形必須注意。但是赫奴菲艾先生除了此點保留以外，仍舊保存了關於理論與實行的傳統觀念在倫理上。實行永是從理論推斷而來的。此種推斷雖是由於不可忽視的諸事實而成爲複雜，但理論與訓條的關係，仍應爲原則與後果的關係。

若是，已如我們自信是說明了的，理論倫理的內容並不如牠所自稱，那末，此種理論與實行的關係便不見得怎樣容易而簡單，恐怕只成了表面了。不僅實行不是從理論推斷而來，反之，理論卻是直至今日是某一時代某一社會的實際的抽象的投影。足見正是實際在先而理論在後，理論並且屈服到不敢與實際相違背。因爲，無論一個哲學家是怎樣地聰明，他若想令人接受他的倫理系統，便不能把牠寫得太離開了當代人的共同良知。反

之，此種良知爲了具有絕對的威權，也不需要依據於一個抽象的理論。我們以爲，在倫理方面的抽思探討正該以此種良知爲研究對象，研究牠在各個不同的社會中的情形，正如物理學家所採取的態度。如此意義下的理論，與實行將要成立怎樣的關係呢？換句話說，假設此種探討已經獲得相當的進步，在實行上將要產生怎樣的後果呢？

根本，舊日的如此認識，足以引起一種今日業已自滅的幻覺。原則與後果的關係，易與因果的關係相混。當人們以爲倫理的實行可由理論倫理推斷而來，人們同時會得相信是哲學建築習慣，給了習慣以原則，存在理由，甚至本身的實踐。這正是今後不能成爲問題的。各種倫理習慣，換句話說，全部可行的規律，禁例，命令與訓條，也存在著有如宗教語言與法律。這些社會的機制在我們的眼中，都同樣地自然，而且彼此具有連帶的關係。要用邏輯來建築或推斷一種倫理，其不成話正如說建築或推斷一種語言，宗教與法律。總之，倫理也是『史實』。這是一個事實，我們文化域內的中流人物共認某些行動態度是該當的，某些是禁止的，某些是無關重要的。實際倫理的規律，無須以一種理論的名義來『命令』。這些規律之有實際，已如其他的社會事實，不容人們隨便加以忽視。

那末，我們是否變成僅能看看各種文化的先後發生或同時並存的倫理規律，僅能看看我們自己所有的倫理規律是些什麼，而無法加以改良？這樣的結論絲毫不是非得如此（註一）。科學已令我們能夠改變物理界的實際，以求有利於我們自己。沒有什麼先定的理由令我們不能令科學對於社會的實際具有同樣的權力，若是牠在這一方面已經獲有堪滿意的進步。事實上，經驗告訴我們，倫理的習慣是在進化之中，誠然很慢，但是始終未斷。在催速或延緩此種進化的許多理由之中，哲學的回想並非是最不重要的。倫理的習慣包括許多內在而潛藏的矛盾，逐漸地爲人們所覺察，終於完全表露，不僅是由於利益方面的爭鬭，也由於思想方面的衝突。關於打破矛盾的明知明覺的努力，也貢獻於倫理的進步不少。

因此，我們遠不須退處於被動的觀察者的地位，我們常該決定對於某一倫理習慣，採取贊成或反對，保存

或取消的態度。甚至不表示意見，也是參加了表決。但是我們憑什麼來決定，依據什麼一個原則，若是求其合理了很顯然地，該得依照關於社會實際的正面科學所獲得的結果，此種科學逐漸替代所謂理論倫理。問題是怎樣建立此種科學，如何運用牠的結論。

## 第二節

——倫理一詞的三個不同的含義。——風俗科學的應用如何是立於倫理的實行之中。預料此種科學的進步與應用，是很困難的。此種科學的逐漸分化與分佈。

雖則丟開了理論倫理這一個舊有的認識，倫理這一個名詞依然含有三個不同的字義，該得細心加以分別。第一，我們所稱為倫理的，是某一時代，某一文化的全部關於人與人之間涉及權利與義務的若干認識，判斷，情感，與習慣，為大家所公認而共同尊敬的。是在如此的字義之下，我們談到中國的倫理或今日歐洲的倫理。這個名詞指定了一組社會的事實，已如其他各組的社會事實，如宗教法律語言等等。

第二，關於此類事實的科學，我們也稱之為倫理，正如物理之代表那研究自然現象的科學。人們於是有所謂倫理科學與物理科學，相與並稱。不過，物理學只是以自然為研究的對象，而倫理這一個名詞卻用來兼指所研究的對象與此種科學的本身。

第三，我們對於此種科學的應用，又可以混稱為倫理。於是『倫理的進步』便泛稱一切社會習慣的進步，例如人與人之間較前多一點正義，階級與階級之間，民族與民族之間更多一點人道。這第三個字義是與前兩個不同，而前兩個彼此也是不同。因此便有了許多不可解開的混淆，而最大的惡果便是今日的倫理哲學竟如古代的物理學一樣，丟開了實際的問題不談，卻在毫無止境地討論那些純屬紙上文章的問題。我們因此必須分清這幾個名詞所包含的三個字義：即此種科學的對象，此種科學的本身，及此種科學的應用。我們於第一種情形之下，改稱之為『倫理事實』或『倫理習慣』；於第二種情形之下稱之為研究此類事實的科學，或研究社會實際

的科學；於第三種情形之下稱之爲合理的倫理藝術。

如此的分清，足以答覆一種反對論調，也許讀者心中已存有這種論調了。似乎一會兒將倫理比附宗教語義及一般的社會改制，成爲一筆事實，一種指定了的實際，作爲一種科學或一類科學的研究對象，有如物理學。一會兒又（如同狄卡特）把倫理成機械學與醫學，這些是藝術或全部有方法的手段，爲人們根據所知道的關於自然律的知識而採用的。爲什麼倫理一個名詞能用來指定這兩個如此不同的意義呢？爲了答覆此種反對，我們只須指出，在第一種情形之下倫理所指的是那倫理事實的科學所研究的對象，正如社會學的其他部份的對象。在第二種情形之下，倫理名詞是用來指定一種合理的倫理藝術，堪與醫學及機械學相比。

在原則上，此種藝術的進步是基於此種科學的進步。我們對於此種社會自然界的定律，所知愈廣愈精，則應用起來，自是愈爲有利。但在今日，我們很難多說。我們沒有權力說這兩種進步是相依而行（parallel）。康道寧說過：『雖則由於新方法的遠着出現，而有若干真理的連接着的發現，但這與將成爲可以實用的若干真理的次序，不生關係。』（註二）因此我們必須以超然的態度從事理論的工作，甚至在沒有可以直接利用的結果時，僅存一個未來或能應用的希望，而究竟怎樣應用也不能知道。康道寧又說，『我們能有一個發明，並非由於我們需要，而是因爲牠是連接於其他已知的若干真理，連接的距離已爲我們的力量所能渡過。』（註三）也許社會自然界的科學因爲已在開始，必須經過一個階段，其中發明的應用於實際，只能有很小的地位。機械學以成爲合理的藝術，才有三個世紀。也許醫學還要經過三個世紀，才能達到同等的程度。然而此兩種藝術所依據的關於自然律的知識，是從希臘古代便已開始努力以求的。沒有什麼東西，令我們相信獨有在社會自然界的方面，應用可以在本科學萌芽的時代就有。所以今日便硬硬說此種科學該得怎樣應用，真是太大胆了。至多我們可以於某種限度之下，猜度牠的出現方式，如先進的幾種藝術。

在無權的世界裏，應用之依據於定律的理論科學，已經不成問題，因爲科學能力的表現已經太連續，太顯赫了。沒有一位經驗派的術士，能夠敢與一位工程師競爭，關於利用瀑布，或安置水管。在生命的世界中，此



種科學與應用的主從關係，才不過剛剛開始成立。其中的原因當然很多，而最主要的莫如：合理的一種藝術尚無力量，足以替代術士的經驗。此外，在這一方面，實行與科學知識的關係，異常複雜。在倫理上，合理的藝術不是僅僅建築在一種科學或很少的幾種科學之上，如今日應用最廣的電學或工業化學。牠是建築在很多種的科學之上，不僅包含那數量已多的諸生物科學，並且包含物理學與化學。「應用化學」這個名詞使人十分清楚，「應用生物學」這個名詞使人不大明白，而且很少有人用過。今日再沒有人把治療學的任何一部份，稱以這個名詞。一方面，生物學包含許多知識，尙未施諸應用；另一方面，治療的藝術尙未完全依據科學的知識。

因此，實行與理論的關係之建立，並不是普遍而有系統的，乃是屬特殊的問題而言，似乎全靠發明與需要的配合。有時，人們是以新發明的定律來創為今後成為可能的應用；有時人們是就現今的需要而回溯到已有的。堪以解決此問題的理论。例如，從傳染病的媒介的知識上，我們可以採取若干預防的步驟，使得某種病症成為甚少，或根本絕跡，如猩紅熱，產褥熱等等。反之，一個實際的問題如霍亂的生病，巴斯透便加以探討，而得到一種理論上的解答。此種解答使得霍亂的養育上得到預防，於是霍亂根本絕跡。

不過，理論與實行的關係之如此清楚，例子實在不多。在未來一個也許很長的期間，治病藝術的進步也許直接間接依據另一方面的事實，而與治療學及外科學不生關係。巴斯透的科學生活史，甚富於這一方面的啓示。當他開始為晶體轉動能力的研究時，不會預料到，從這一個探討走到那一個探討，終於有了大有貢獻於人類病理學的發明。明天或許有一個天才的醫生以類似的行程，達到同樣重要，同樣未預料的目的。因此，一方面實行上的問題既已非常複雜，一方面生物學不但本身的範圍很廣，而且涉及物理化學等等諸科學，有賴於這些科學的進步，所以欲求合理的藝術之發展，真是絕難巧合。我們不能預先估計，所知道的只是，若科學逐漸進步，則上述的巧合也要逐漸地多。

在社會的合理藝術上，當然更該如此。社會事實的程序尙在開始研究而未能觀察究竟，一切關於牠的定律

的精度，當然是武斷的。至多我們敢說這一種藝術於未能組成系統之前，只是施用於幾個特殊的問題。牠遇着情形容許的地方，便能利用關於社會自然界的定律的科學知識。例如教育方面，已經放棄了不少舊時沿用的難以辯護的老方法，而代以合於兒童心理的科學方法。同樣，在慈善方面，也已有了依據關於失業及貧困的原因的科學知識而決定的新的努力方式，無論是在城市中或鄉村中。

但由於缺乏一種相當進步了的關於社會自然界的科學，我們還看不出來，如何一種合理的社會藝術能夠改變實行的習慣，於基本的大問題上。誠然自古以來，曾經有過許法次的嘗試，如烏托邦派，尤其是一個世紀以來，如改革派，共產黨，社會黨，宣禮艾派及其他黨派，想建立新的家庭，財產，經濟關係及整個社會。這些嘗試都號稱依據於「正面的科學」。但事實上，那些人的努力都是趨向於社會的改造，而不是社會實際的客觀而耐心的研究。這便是爲什麼他們能夠毫不遲疑地提出關於現行習慣的整個改造的計劃。這也是爲什麼他們還是屬於先科學的時代。這先科學的時代不能終止，除非在他們拋棄此種野心的奢望以後。只要人們確信了處置社會自然界的困難，不亞於處置物理自然界，必須先明白其中的定律，人們的希望便要較爲謙遜。科學的探討看來便要成爲改革社會現象的先決條件。改革家於是屈服在社會學家之下。

而且，隨着社會學的發展，將有不少的鄰接的科學產生，彼此不同。在研究極複雜的現象時，科學的分工制度很快地成爲必要。物理，化學，生物等等科學老樹，今日依然在分枝抽衍，枝上又能分枝；社會學所代表的事物極多，更該分析了。牠的每一大綱目，如宗教社會學，法學社會學等，將要再行分割。讀者可以參看社會學年報 (L'année sociologique) 所刊載的分化與組織的兩重工作。

在這些科學之中，那些是合理的社會藝術所最賴以發展的？在現今社會學的狀況之下，這是無法預料的。尤其是，每每這一個科學在方法或工具上的新發現，常常影響到另一種科學的進展，而間接影響到實行的方式。五十年以前，誰想到生物化學上的一串發明，居然完全改變了外科，深深地修正了內科的藝術。在那個時候，誰會有關於這種化學的清楚觀念？在社會自然界的一方面，我們也只有等待同樣的可驚事實，才是謹慎的

態度。這廣泛的領域，差不多剛剛開始有人以科學的方法加以探險。其中的地形尙未完全弄得清楚。科學的分工於此也只好認爲暫時的，將要經過很深的改變，隨着本身的進展。

### 第三節

——我們可以按照先進的物類科學的進化，預定此科學的行程。——古人何以在這一種科學上未有進步。

——阿里斯多德的物理學與其說是『求知』，不如說是『求解』，並且從一般的問題論到特殊的問題。——所謂『倫理的科學』依然保有類於此物理學的特色——倫理的科學怎樣才能採取更近於近代物理學的形式。

既然物理自然界的科學較之社會自然界的科學，先進得多；既然牠之所以能有今日，是經了不少的努力與阻撓，進步不是連續着的；所以社會自然界的科學實在應該學得牠的長兄的經驗。物理學進步快，發明多的時代，固然值得研究，牠在比較靜止的時代的情形，也同樣地值得領教。社會科學該得知這爲什麼物理學在古代不會能夠有三百年來的形式，以發展至於超出意外，應用之廣泛與可貴同樣地至於超出意外。

讓我們看阿里斯多德的古代物理學（指廣義言）。這並不是要責難古人。須知雖則在他之後，物理學的知識增多不少；而古代卻沒有如他的對於科學的邏輯認識的堅定，對於真實的愛好，對於事實反經驗的尊敬。但若是我們比較阿里斯多德的物理學與近代的諸種物理科學，其不同的地方固多，而主要的所以不同的原因可以簡稱如此：近代物理學的目的只是限於『求知』，而阿里斯多德的物理學卻要『求解』。古代物理學之所以不能發展，其最大障礙即在於以大自然爲可解。近代物理學嘗牠決定只自限於探討現象變化的函數，及計算此類函數，是已經跨了最重要的一步。

在阿里斯多德的心中，每一個指定的特殊的事物與現象，必有牠的指定而特殊的原因。但在另一意義上，推廣到整個自然界，便到處是有同樣的原因與同樣的原則，一切成爲可解（註四）。到處學者（不與哲學家判爲兩人），能夠發現權力與行爲，物質與形式，手段與目的的關係。正是這種原則與原因的普遍性，阻礙了物

理的及實驗的方法之實施與認識：因為牠令人們存了已經確然地，全部地解釋了一切，不再需要旁求。對於已經知道的，怎能說還不知道呢？（全部已經知道了，怎麼說某一部份還需要以實驗的方法去求知呢？——譯者附註。）怎能說某一現象還需要知道，當人們已說此現象是由某一個普遍的原則推斷而來，已說此某一原則足能解釋本現象及其他很多的現象？

在這一一個所有的自然科學必須經過的階段中（數學也許可以除外），學者不能自覺，這種令他滿意，一切現象均具有的可解性，只是表面而已。此種可解性，普通只是費了若干極簡單的原則與假定，而且是武斷的，學者本人知之又不甚清。我們可以仿照阿哩斯多德的格言來說：「Quidquid intelligitur, intelligitur secundum formam intelligentis. 在他以為，大自然好比一個藝術家，一切活動都是內在的。牠從不自做一件事。但是白做與否的分別原則，是在什麼地方？當然是憑着人的判斷。人也判斷善惡利害美醜。在這位物理家看來，大自然的表現是變化的，美術的，在某種意義上並且是倫理而宗教的。同時，事實問題的複雜性仍未被覺察，由於原則的太簡單，太求解釋一切已知的事實。常常此種誤解了的可解性，使得學者免於那表面看來似乎多餘的覆驗工夫。阿哩斯多德論及重量時，說過：『若是戴謨克哩特說得很對，一切的物體在空中墮下的速度，將要相同；但這是荒謬不可能的。』這在阿哩斯多德的認識之中，當然是荒謬的。但未嘗不是真理。阿哩斯多德證明天為圓形時，證明天空諸體非如現狀不可，均用如此的論調。塞婁（Sellen）先生說，阿哩斯多德很關心此類的問題，談起來總免不了『宗教式的尊敬』。

此外，古代物理同近代不同的地方又在於先談極普遍的問題，再以推論的方式談到經驗所呈現的特殊問題。這在牠的以全部為可解的系統上，是很自然的事。若是一般的運動，生殖與進化均已成為可解，當然某一運動，某一物的生殖與進化也不難於解釋。這可以說是一種事先的解釋。我們只須將牠覆驗一下；若原則普遍而抽象的，覆驗是不會有失的。只要大的基本問題已經解決，某種科學可稱已經成熟，其後的進步與否，只是偶然，無關重要。事實上，當此種觀念存在時，物理學家的主要工作是在於解釋並註疏阿哩斯多德及其繼承

人所傳授的原則。這也不是沒有理由，因為物理學的主要部份是已經有了。若以之歸罪於這班物理家太尊重權威的方法，未免不甚公平，因為這正是本科學的精神所在呢！

近代物理學是走了一個相反的路。牠只顧及經驗或實驗所供給的問題，因為牠要求知真正的定律。誰知道一時只能研究，與計算極少數的現象變化。無疑地，在原則上牠也不摒棄比擬的運用。牠有時甚至試為甚強硬的通論。但是牠既不幻想到如此便能使得大自然成為可解，也不以為牠的假設均能成為定論；牠只求假設能於一個時期之中內容豐富，以期待新的事實與新的定律。用了這種方法，物理的自然界便逐漸為人們所知，同時，當人們更清楚於現象的複雜時，學然後知不足，在態度上也較為謙虛了。我們覺察得到古人對於「一種自然的科學」所奢求的是如何地幼稚而天真，以為此種科學能夠超過求知，達到求解，或是說得更對一些，包含求知於求解之中。拜兒特洛(Bethelo)先生說：「我們的能力超過我們的學識」。但在一個古代的學者，他很可能不失為謙虛地反過來說：我們所了解的要比所能做的更多。他所能做的實是很少，但他所能了解的卻是整個的大自然。他覺得大自然是神聖的，以宗教的虔誠，驚慕着牠的骨架與構造。在一個近代的學者看來，自然的偉大並不稍減。但是他不再以人性的觀念去解釋自然，並且在他的科學工作之中，小心避免一切與事實及定律無關的文章。

我們雖不想完全比照物理自然的科學與倫理自然的科學，但是後者在今日的情形，不是很像前者在古代的經過嗎？牠現在不是想求解，甚於想求知嗎？牠所已了解的，不是認為已經充分知道了嗎？牠不也是從普通的問題走到最特殊的問題嗎？牠所研究的對象，在牠看來，不是還帶有神祕與宗教的成分嗎？

例如心理學到了最近才成爲一種正面而獨立的科學，關於心理學應有的定義，大家的意見還沒有一致。有許多當代的哲學家，以為牠還不能夠與玄學分開，或是因爲這是令我們走到玄學的唯一的路，或是因爲牠本身已是玄學，心理正是人生的顯示者，屬於這一類的是所有號稱唯心派或觀念派的人，以為解釋人與世界，必須一種本身可解的可解性作爲原則。他們以為，精神的威嚴與價值是宇宙間沒有其他可資比擬的。精神是一切所

自，一切所歸的原則。『我們相信精神的人』，有一位青年哲學家最近還如此說。這真可以稱爲是一種信仰。此種精神的玄學所包含的是那些昔日具有宗教外形的一些信仰。牠確認，而且努力證明（其實不可解）說一個活人的身體內部，存有超一級的生命，不朽，不腐化，只是在表面上爲病與死所襲擊。Est deus in homine... 這是最簡單而自然的方式，使得心靈的機能成爲可解。此種玄學以種種不同的方式，存在於到處的人類，雖則爲唯心派的心理學家所揉造了，仍是隱約可見。

求知，卻是另外一件事。這是較謙虛而且較難的一種工作。從事於此的學者，已經放棄了『一望便已了解』的奢望，對於現象是一件件地去研究，有如一個物理學家的態度。我的意思是說，他先使現象客觀化用種種可能的方法；將牠們與其他較易研究的自然現象相比較，以研究彼此的關係與變化，尤其是生理的現象，爲直接條件所存在的地方。同樣，當事實逐漸研究清楚的時候，也需要重新分配。關於記憶，想像，注意，感覺等等，舊時的認識，看來似乎要趨於消滅。這些名詞的定義爲了日常普通的應用已經足夠了，但在科學的用途上，就嫌不夠。牠們混指許多極複雜的印象，一經更精確的分析便能分別或分類，使各依其特殊的情形。但這是費了多少心血啊！舊日的心理學在這一層上的抽思，到現在均成爲徒費筆墨，也是因爲牠於這些名詞的後面，假設有一種原則藉此表現牠的活動。想像，是靈魂在想像。記憶，是靈魂在記憶。苦痛是靈魂在受苦。生物學於最初成立的時候，也是以生理的機能比作一種『生命的原則』在活動。

最後，傳統的心理學，雖也以觀察的方法自稱，常是趨向於先求解決最普遍的問題，然後以抽象論證的方法，談到特殊的問題。經驗派及其反對者均有此種特形。有些人，受了物理學中實驗方法及計算方法的影響，尤其是牛吞在天文學及物理學上的發明，以爲聯想的定律堪與萬有引力的定律相比，於是建築起來相當搖搖的聯想派心理學。還有一些人，以爲主要的是先決定了那些才是現象所自來的最少數量的幾個機能 (Faculties)。這真是驚人的一種對比。一方面是有無限廣泛的若干問題，而只須略一思維，便能滿意解答；一方面如若干特殊事實的細微分析，爲科學的心理學所小心從事的。在一點上，歐美各種心理學雜誌，其內容不亞於化

學，物理學，生物學的刊物，舉例來說，例如 *Philosophische Studien*, *Zeitschrift für die Psychologie der Sinnen und der Sinnesorgane*, *Année psychologique* 等等。學者的第一顧慮在於確知某些事實的究竟，以試求對於其他事實的常在關係。至於以若干名詞的巧妙文章，一下子解決一大堆的現象，學者久已忘懷了。

此外，例如弗雷塞先生 (*Fräzer*) 黃金枝 (*Karnean d'Or*, *The Golden Bough*) 一類的著作，搜集了世界各地的關於集體想像的事實及其變化（如同情的巫術，禱告，神話等等），確可稱為科學性的著作，其進步與民俗學有密切關係。

因此，舊日心理學的統一性是虛偽的。由於科學的活動，即以求知代求解的活動，此種統一性已經讓步而至於碎裂。關於靈魂的抽思，已經絕跡。關於知識的理論，已經歸入邏輯的範圍。而且，關於高級的心理機能，界限尚未分清於純屬心理學的及牽涉社會學的兩者之間，所謂牽涉社會學的，是指那關於語言，智慧，利他心及集體活動等的機能。心理學的對象既然變了，研究的方式也變了：牠逐漸離開古代物理學的情形，走近近代自然科學的道路。

關於所謂倫理的科學，也有了類似的變化，但是人們才勉強開始認識此種變化的必要。證據是大多數的智識份子還是難於承認社會實際為大自然的一部份。甚至最尊重科學態度的人，也很少能夠常常分清客觀的「已有」與「應該有」。很少人能常常分清理論與實行，其實此種分清正是一切科學探討的先決條件。凡是注意社會科學的困難的人，從孔德到斯賓塞到杜爾干，都說最大的困難之一，莫如人們難於避免對於時下急迫的倫理問題與社會問題的顧慮。

此外，除了杜爾干及其一派之外，當代的社會學家堪與蘇格拉底以前的（物理學家）相比，對於事實與定律的知識，致力甚少，而大部份的精力卻用在全部廣泛現象之可解性的上面。例如他兒得先生 (*Tarde*) 便是如此的一人。此種可解性，在他們以為是不難把握的。誠然，他們也不會永是以一個唯一的原則自諛為能將所有

的事實歸在一起，如希臘物理學家之以一種原素解釋所有的自然現象。但一切屬於社會的自然界或倫理的自然界的現象在他們看來是『自能解釋』，『自身可解』的，只須用一種心理的解釋，而此種解釋並不甚難，因為人性不是大家都知道的嗎？沒有一種風俗，信仰，宗教儀式，家族制度或法律制度，不是這些社會學家所容易認清的，而他們的表示，若是讀者准許我用表示這一個字眼，其表面似乎近真，也如古代的物理學一樣。

像他們這樣地辦下去，誘惑性是很強的。因為，各種的社會現象，如宗教，法學，經濟等等之供給於我們只有兩種方式，即口傳或寫成；如史件，史物，或各種有待於解釋的符號。我們研究牠們，是回想當時寫成或造成這史料的時候，主人翁是抱着怎樣的心理的態度。當我們讀到一首讚美詩，一篇刻文，一件埃及或阿敘利的法律文件，除了牠的客觀的物質情形以外，我們還要加上當時作者所含的用意。若是所研究的為一經濟事實，例如一樁買賣，我們便可想像得到當時雙方的動機，雖則這是簡略而粗率的。因此，自然界的現象倒是愈客觀便愈能成為正面的科學，但社會的現象本來倒是客觀的，為了明白牠們，我們反而不可不主觀一些，才能回溯當時主人翁的心理。這就是說，知道牠們，便是了解牠們。因為，我們心中的事當然了解得最清楚，由於當發生的時候便已為良知所把握，而且拿哲學家的話來說，牠們的本質就是：要為人所覺察。

此種社會學的認識，實在近於舊有的『倫理科學』，而遠於正面的『自然科學』。很大的特色是：今日物理學或任何一種自然科學，決非不經長期間的特殊研究，遵守一定的方法，所能學成。今日決沒有隨時急就的物理學家或生理學家。最大的天才，也需要一個學徒的時期。尤其是沒有一個人想一下子便能解決那許多學者所不能解決的問題。但是現今還有急就的社會學家，可以令甚至有智識的羣衆，聽你演講關於目前主要的社會問題的解決方案。事前的特殊研究，似乎不是一定要有。簡單的常識心理的窺測，精神的飽滿，辯證的婉轉，加上一點想像，略讀過幾本書，便夠應用。為什麼？因為社會的事實都可以化為良知上的名詞，這不啻是說我們具有直接了解的能力。

依照康德，這是一種說辯。第一，我們心中的現象，並非『透明』可見。牠們誠然是直接的，但一時並來



的太多，而且我們在實行上觀察起來，總是就有利的方面去看。牠們既未發我們了解，又未嘗發我們知曉。所謂知曉，是指具有客觀價值的知曉：即明瞭社會現象彼此間的關係，及其與其他自然界現象的關係。再有，當我們回溯某一社會現象於產生時主人翁的心理狀態，我們差不多又一定犯了錯誤；因為所回溯的不是真正主人翁或其當時人的心理，而是另一種屬於我們自己及我們這個時代的心理，加上若干的色彩，聯想與情感。所以我們要拋棄一種幻想，以為我們自己能夠完全了解社會事實而不費什麼困難，我們倒不如表示小心，在解釋這些事實的時候；尤其是談到信仰，情感，習慣，儀式，離開我們的時代很遠的。科學的方法令我們，以客觀的研究去探求牠們的環境與條件。這一種態度的改變，可以獲得有如語言學上的進步：即放棄依照字面的相似而猜度字源，改為有方法地研究語尾變化的定律，於是才知道在語言學中正如在其他的科學之中一樣，凡是看來像是真的，不一定就是真的（註五）。

最後，我們尤其要知道，即使我們仗着自己的良知來比擬，居然能主觀地回溯清楚了已有的倫理現象，我們仍須以客觀或社會學的觀點，研究那限制此現象的定律。這些定律必須經過同樣客觀的分析，方能呈現，有時嚴格而可靠的統計材料為不可少。良知不僅不能告訴我們以這些定律的公式，而且不能令我們覺察有定律的存在。社會學的目的就在於探求這些定律。

在這裏，進步仍是系於以求知的有方法的努力，代替求解的哲學上的回想。新科學將要覺察到牠本身領域中未墾地帶之廣大。牠也要覺察到，一種常見的現象也許常是我們所茫然不知的。一切的人都能說話，但是有幾人知道他們說的話成為語言學家，邏輯學家及社會學家所研究的問題？我們大家在每一個時候都有身體上的動作，但不知道是怎樣能如此動作的。機械學與解剖學直至最近才給得出一點解釋。同樣，我們生活在社會實體之內，深入於社會，為社會所環繞，甚至參加社會事實的產生；但在科學的意義上我們之不知曉牠，猶如菜場苦力之不懂筋肉解剖學與槓桿力學。我們的權利，我們的義務，我們的信仰，風俗，家庭關係與階級關係，社會的制度；這些一切看來都是容易懂的，因為遇到一個社會的問題來，我們已經養成了一定為某種行動的習

慣。但是談到要明白其中的究竟，恐怕只有社會學才能加以解答，而現今狀態下的社會學也許還不到能夠解答的程度。並且能有幾人，需要牠的解答？大多數的人仍是遵守舊有的習慣，求助於『超經驗』的原則，換句話說，即是倫理玄學，以理想的美名，掩蔽那對於當時共守的習慣的尊敬。

社會學家，甚至是正面派的，也常常有一種幻覺，以為凡是常見的現象，便不再需要科學的分析。孔德以為家族便是最初的社會單位，牠是不可分解的原素，超過了牠而上，社會學便不能追溯。他以為這是無待證明的：決無一個沒有家族組織的社會。但是今日我們已經知道，確有很複雜的社會組織存在着，而家庭不佔其中首要的位置。人類社會中家庭之成長與進化，是一個正面派社會學的問題，人們才剛剛開始加以注意與研究。這個問題的解決將要令我們相當明瞭歐洲家族制度的實際，此種實際成長的情形決非可以憑諸冥想可得。

社會學只要一旦了解社會事實的極端複雜性，——此種複雜性堪與無機世界的現象相比，——便可以放棄普遍而抽象的抽思之好尚，一想到要費多少精力，多少忍耐與多少方法上的巧妙，才能解決僅僅一個特殊的問題。牠將要放棄類似於古代物理學的那些廣泛問題，與巧妙的議論及精彩的文章，因為這些東西絲毫不能增加我們的智識，孔德以為在社會學方面，特殊定律的發明應歸於普遍定律的獲得；於是他竭力於求得那支配全部社會變動的普遍定律，以後次及於其他。但是這一種認識只是證明了孔德的所謂社會學，仍脫不了歷史哲學的範圍。今日的社會學，是要求確是正面的。牠也是一種物理學；正如狹義的物理學一樣，牠也趨向於分化為若干不同而連接着的科學，各有特殊的方法與特殊的工具。也正如物理學，牠是不相信那解釋一切，實則一切均不知道的大假設，例如所謂社會有機論如里連菲得(Lilienfeld)及謝弗爾(Schiff)；或種族說爭論如恭勃勞費茲(Grumlovicz)等等。這已是一個進步：我們不再費時候來發揮這一類的認識，專心去探討較謙虛，較有限的對象，其實結果倒反能令我們知道一些新的東西，不致於徒然引起無謂的論爭。

#### 第四節

——在自然科學的發展中，數學佔了很大的位置。——在社會科學的發展中，應更學於何種程度之內也佔着類似的地位。

在自然科學的發展中，還有一點最重要的特徵尙未爲我們所提及，而對於未來的社會科學的發展中能有不少的啓示。在古代物理學逐漸分爲若干的自然科學以後，確然的進步之開始是在某一個較之所有其他更爲普遍更爲先進的科學，成了牠們的模範與武器以後。所謂模範，牠是以最嚴格的方式表現科學的知識，不含一點雜質的成分（如玄學或實行上的顧慮）。所謂武器是指牠，依照一個哲學家所說，包含一切論斷武器的最豐富而最完備的庫房，使得人們藉此可以征取自然的定律。這種科學是什麼？是數學。牠享有爲自身而求進步的特權，同時又做了其他較複雜的科學各求進步的工具，如天文，物理，化學等等。我們知識的淺薄與問題的複雜，不容許我們將數學的分析爲更詳細的應用。也許社會科學，若是能找到一種先進的科學作爲工具，也能進入斷然進步，迅速進步的階段。

顯然地，這不能又是數學。數學固然可以幫助表現某些定律。心理學會爲如此的嘗試，但是結果不好。在經濟學方面的嘗試比較地好一些。普遍地說，數學是不能應用到生物學上面去的，因爲生命的現象是太複雜而不可定了。由此類推，數學更不能應用到社會科學上面去，因爲其中的現象除了複雜而不穩定以外，又加上不能牽涉到物理的或化學的諸自然力量。

不過，『社會物理學』的對象雖不能於空間之中客觀化，如大自然的現象，卻能於時間之中客觀。只要今日的人們不以爲某種事實是自己所做出或自己所能修改，牠便成了客觀的對象了。無論是現存或過去，所有這些客觀化的事實，合起來也構成一種大自然，但是關於其中現存的若干事實，只有等到過去的一部份爲人們所知識以後，才能有科學的真知。一個社會羣的現狀，是以密切的方式，附屬於牠的剛剛過去的狀態，由此可以類推。總之，物理自然界所可知的在社會自然界的表面已不可知；靜的定律已不能離開動的定律而研究，甚至

暫時。只有很少數的例外，如經濟。

足見在研究社會自然界的現象時，正如在研究物理自然界的現象的時候一樣，必有某種科學佔着類似於數學所有的地位，我所說的是類似，而不是完全相同。這便是諸種歷史科學了。因為在諸種社會科學之中，歷史學的確是最先進而堪為工具的一類。若觀我們所謂歷史，不僅是各民族的政治史，外交史，與軍事史，而且也是語言史，藝術史，工業史，宗教史，法律史，風俗史，文化史，總之各種機制的歷史，那末，牠們確是一切社會科學中資格最老，成績最富的先進。並且，離開了牠們，似乎探求社會學定律的工作便是徒然。比較方法是探求社會學定律所不可少的，但是離開了歷史科學所供給的材料便不能夠應用。

當然，歷史在社會科學中的地位，也不可太比擬於數學在物理科學中的地位。數學能夠供給證明，將物理上的問題寫成方程式；至於歷史學，無論對象是什麼，卻只能令人知道事實或一串事實，有賴於另一種科學來提出定律，證明定律。足見歷史不能如數學一般之為此種科學的 *Organon*。在物理的自然界中，研究的結論可以精確地覆勘於被研究的對象，即自然界的現象。反之，在精神的自然界中，便不能夠完全如此。但是此種歧異之處，即使關係很大，也無傷於上述的比擬。換句話說：沒有數學，便沒有自然科學；沒有歷史學，便沒有社會科學。

人們之明白覺察歷史科學在精神自然界的研究所佔有的主要位置，或成為先決的問題，只是一個世紀左右以來的事。以前，人們是把這種位置交給倫理學或心理學。我們只要看到所謂「倫理科學」這一個名詞，便可以明白為什麼人們要拿牠來指定關於個人或「社會中的人」的研究。這名詞頗能代表當時人們的複雜心理，一方面要知道什麼是「現有」，一方面又要決定什麼是「應該有」。關於決定什麼是「應該有」，也並不是一件怎樣煩雜的工作，只須稍用一番辨證的演繹工夫，因為其中的主要原則都已見於一種權威的「中心」的科學，即理論倫理。因此便有所謂天賦權利的系統，很嚴重地規定什麼應該是社會「國家」家庭，資產以及這些高級抽象名詞之間的關係。這便是先科學的時期，或如上面所已提出的，亦可稱為倫理玄學的時期。

至於心理學，若是牠本爲先進，久能駕馭自身所用的方法，富於已獲的結果，那末也許已能佔有人們所有時給牠的一種在社會科學中的地位。但是可惜牠的進度只是與所謂「社會的物理学」的其他部份相等。此外尚有一種困難更爲嚴重：心理學自身的未來進步之有賴於其他部份的進步，正與其他部份之有賴於心理學一樣。因爲正如我們在前邊說過，高級心理機能的研究不能用辨證法或簡單的回想去獲得，必須求助於各種社會科學。我們怎能以心理學爲這些社會科學的基礎，既然見到心理學正是有所仰賴，甚至來源所在，於這些科學？

足見「社會的物理学」之進步，另有其必要而先決的條件：這便是過去事實的歷史的探尋，與現存某種社會的觀察。這些社會雖是現存，而所代表的程度也許是古於我們的社會，因此在我們的眼中成爲活的過去。若是我們關於各種人類社會的宗教生活史，法律，風俗，藝術，文學，工藝的比較史，總之，一切社會機制的歷史，能有深刻的知識，我們便較之今日更爲接近於真正的一種關於社會實際的科學了。我們然後便能不費難地採取一種在今日視爲無事的客觀態度，此種態度正是任何科學所不能少的。然後我們便轉只問各事實間的客觀關係而避免加以主觀的解釋。在這一點的意義上，歷史科學成爲一種引論，一種 *prolegomena*，一種模範。牠教訓我們以客觀而超然的眼光去看社會的實際，除了想知道現在與過去的事實，不抱其他的目的。歷史科學在今日之免於倫理玄學，正如數學從很久以來便離如此。所謂歷史哲學，與黑格爾派的進步觀念，與或明或隱地承認有上天在指揮事變的演進，這些形而上的元素都逐漸地消滅了，剩下來的是爲了想知道事實，或於可能時事實間的關係，一種有方法而批評性的努力。正如數學是物理學者必經的訓練，雖則物理學者所用的尚另有觀察方法爲幾何學者所不諳；同樣，歷史學也是社會學者所必須的訓練，而比較方法與獨立定律的系統工夫每每是一個歷史學者所不必知道的。

(註一) 看杜爾干，社會勞動之分工，第一版，序言，頁五，巴黎，阿爾岡書店。

(註二) 夫西先生讚，著作全集，第三卷，頁三一一—四。

(註三) 杜阿買先生讚，同上，第二卷，頁六四二。

(註四) 阿里斯多德，玄學，第十二卷，(4) 1070 a 31. *Tu Seivra Xaf. ai Ep Xaf. EINE ANNAO*  
*Geo. St's, by Xafonau Nemy Tis Xaf. Xaf. baalo Tiau, Tofra Tofra*

(註五) 關於這一點，關於全章，看杜爾干，社會學方法之規則，第二版，尤其是序言及第一，二，三，五各章，巴黎，阿爾岡書店，一九零一。

## 第五章 對於某些反對論的答覆

### 第一節

——爲什麼要等待道德科學成熟，才能有行動的規律？——答覆：風俗科學道德觀念的本質，但是永遠有存在的規律的。

若是我們根據上幾章所定的，關於倫理方面理論與實行的關係，那末，便有一種嚴重的困難似乎難以避免。合理的實行是有賴於社會科學的進步情形。但是社會科學，即便在最寬大的批評家看來，都尚是很幼稚的。要達到社會的自然界將與物理的自然界同樣地被我們知道清楚，要達到我們竟能依據於一種正面科學所定立的社會定律，恐怕還要經過不可數計的若干世紀。在等待這個時代的期間，我們仍須行動。社會生活時時在我們提出問題，急待解決。在大多數的情形之下，拒絕答覆也是一種答覆。退避也是要負責任的，正如行動要負責任一樣。那末，我們一方面由於不知曉定律而必須沉默，一方面由於當前問題而必須解決，怎能調和呢？我們是否能夠，甚至暫時地，不要在何行動的規律呢？

這一個假設，雖則人們還疑於付諸討論，本身卻沒有什麼背謬之處。人們是本能地加以拒絕，無論智慧賢不肖，都是本着良知以爲義務的觀念是很充分的指導原則。而且，由於天然的樂觀主義，我們很難承認一件必須的東西居然就是正缺少的。然而事實竟是如此：我們逼得承認有許多極重要的問題現今無法爲合理的解決。例如在醫學上有許多病症醫生簡直不知道怎樣醫治，只能略爲減輕病者的痛苦而已。可是，野蠻人中的巫醫，與幾百年前的醫生，卻以爲他們的手段萬能，無病不可醫治。學術的進步使得我們今日的醫生已能較爲謙虛而小心。在倫理與社會的方面，不是也可以如此嗎？在未定有定律的科學探討以前，一切實行上轉問題，關

於倫理的，似乎均有直接而確定的，並且常常是強制的解決方法。隨著科學的進步，便有一個時期，頭腦較為清楚的人，能夠不費難地承認有很多的問題他們無法解決。現今關於許多的社會問題，已經不止一個學者抱有此項態度。

但是關於大問題的解決，既是認為有賴於學術的進步，爲什麼對於小問題，日常生活所必須立刻解決的問題，卻要中止抱如此的態度？我們容易了解科學方面所必須有的沉默，卻不容易了解倫理方面，甚至暫時，所必須有的沉默。

此種困難於事實上並不如表面上之不易解決，但若是完全依照牠本來的名詞，便真是不易解決了。困難的來源，大半是由於觀念的混淆。我們已經說過（註一），通常人們沿用「倫理」這一個名詞，是兼有很不同的幾種意義。有時牠指現存的倫理實際，即全部的義務，權利，感情，信仰，在某一時期作成爲公衆的倫理良知的。有時所指的卻是倫理的實行，即基於科學的一種合理的倫理藝術，目的在於參加倫理及社會的現象而加以改正。不過，我們即使由於承認我們的不知曉而中止參加社會與倫理的現象，社會的實際卻不管我們知曉與否而另有其客觀的存在，不受影響。我們的愚昧或我們的學問，在這一點上都是「外在的事」，正如在物理的自熱界中，定律是始終在有效，無論我們知曉牠們與否。

總之，倫理，若是指的爲良知上的全部義務，爲了存在，決不有賴於建立權的若干抽理原則或一種關於牠的全部的科學研究。牠是由著自身而存在，爲社會實際的一部，對於人們之有強制性正如大自然其他任何一部份的實際。哲學家們有時自以爲創立了倫理；這真是純粹的幻想，他們終於不得不承認錯誤。黑格爾在他的法律學說裏面，嘲笑一般國家論的理論家，以建設怎樣才是應該有的國家爲工作。他說明國家是存在着的，是一種現成的實際，一般理論家應該多花費一些工夫去了解這個實際。他向他們提出物理學家的榜樣：物理學家從不曾去研究自然的定律應該是怎樣，只是研究牠們究竟怎樣而已。在倫理方面我們也可以引用這一個例證。人們是不能創立一個民族的倫理；原因只是這個民族的倫理是久已創立好了。倫理爲了存在，並不要等待若干



哲學家來建立或推論。但是正如物理學的定律，於既經發現之後，允許我們以合理而有把握的方式參加物理界的現象，以達到我們所懸的目的；同樣，在倫理方面關於社會學定律的發現，也能令我們具有合理的倫理藝術，以改善我們所處的社會實際，至於某種程度。

狄卡特的著名公式，以倫理與機械學及醫學相提並論，不啻是說三者均為合理的藝術，於科學的指導之下以求改變某一現成的實際。關於機械學及醫學，沒有一種混淆是該怕的，無論是文字或是觀念。因為其中的實際是很明顯地自有其存在，為許多科學的對象。數學，物理學，化學，生物學。但是既然承認了倫理也是合理的藝術，堪與機械學及醫學相比，那末，便該承認牠的對象是一種現成的實際，無賴於牠而存在。

若是合理的倫理藝術該得承認，今日有許多問題無法解決，換句話說，不知道怎樣，用什麼方法，改變現成的實際，儘管是急待於改變——這並沒有什麼堪以驚異的。這並不是說，我們現今沒有了倫理，如流行的字義，即沒有了行動規律，沒有了領導，無法行動，如同麻痺了一樣。相反，即使沒有了這個合理的藝術，傳統的行動規律，依然以全副的力量影響到一般的人心。人們即使有不服從的，其原因也並非是我們對定律的愚昧。

因此，此種藝術之剛剛誕生，不足以與物理界中的機械術等相比，並不是堪以驚異的一個弱點。風俗科學正在形成，如此的情形正是當然的。我寧可說是，這正預兆着牠的未來力量之大，堪以給予人們以新權力。新奇的不是，發現我們無力改造倫理的實際，而是認識了今後可有一種正面的方法達到改造倫理的目的，運用科學的社會學。直到現在，上述的倫理實際只是很簡單地馴制各人的良知。烏托邦派的改革家很勇闢地將此種實際列入他們的抽象的政治系統之中。理論倫理的建築家，則解說了他們本國本時代的普遍進行的倫理習慣。是社會學家該得從事此種實際的純客觀的科學的研究。

為什麼我們的良知要誇獎一種行動，而責備另一種行動？原因常常是我們所說不出來的，或即使說得出來，也說得不對。只有宗教，信仰，與風俗，在各時代的與各地域的，一種比較研究，才能夠說得出來。一個

聰明辯論學家誠然能夠根據一個基本的原則，推論若干義務，在表面上看來是必須有的義務。但是此種推論與必須的，除非我們的良知與該位哲學家的完全相同，然後才能有效。不然，必須性就沒有了。推論也成爲勉強的了。

西貢先生 (Mr. Stimmell) 並非是一位善於偏見的人，卻在這一點上供給了一個難以刺激人心的例證。(註二) 在他的關於「榮譽」的許多精彩的回想中，他說明決關於同等地位的人物之間，爲了報復侮辱，實是不可免的。他以很美而嚴格的辨證法，舉出論證。西貢先生不曾想到，若是他自己本是一個英國的社會學家而不是一個德國人，便要覺得自己上述的說明爲詭辯的，或多餘的，或根本不曾想到要爲決鬪作說明，感覺到寫下來的必要；因爲在一個現代英國人的良知之中，根本不看重決鬪的問題。在一個外國人看來，西貢先生的說明只是證明了一件事：即是在德國尚有一部份依然保存着類似 *vendetta* (仇殺) 的習慣，不過經由軍事精神的影響，加以規律化而已。在一個文化很進步的民族之中，居然存有此種的習慣，其原因是由於某一「關門」的階級(貴族)對於榮譽一詞具有特殊的觀念。很小氣地保存了牠的傳習。此一階級的本身之所以存留，也有牠的歷史的，經濟的與政治的原因。假設如此的種種原因，在全歐洲都有，那末，上述的決鬪習慣便要成爲我們各處所普遍遵守的了。很可能地，倫理學的哲學家便要以決鬪爲一條強制的行動規律。他若是申斥決鬪，他的倫理系統便要成爲反倫理的；他若是不贊成西貢先生的說法，他就要成爲一個「搗亂份子」了。

## 第二節

——這是否毀滅了人們的倫理良知，將倫理看作一種相對的實際？——答覆：我們並非因爲義務是絕對的，才認爲是命令式的；是由於義務本爲命令式的，才看作絕對的了。——哲學家們既無法創立倫理，當然也無法毀滅倫理。——倫理的力量。——只要一種倫理的規律尚是存在着，牠的威權自然也是存在的。

就作如此罷，人們可以說。無論人們知道，不知道，忽視，或是承認，事實永是這樣的：行動的規律不是哲學家們所建立的。他們至多是將這些規律編纂起來，加以解說而已。這些規律是屬於社會的自然界，成爲其中的一部份，也可以視作客觀的一種實際。直到現在，在每一種人類社會裏，牠已經隨着自身所有的定律而進化。所謂理論倫理，大可以歸位於社會學的探討，後者才是合理的倫理藝術的唯一可靠基礎。若是恐怕倫理，卽世俗所給牠的字義，如義務及善惡的觀念等等，會得同時消滅，未免是完全過慮了。倫理的內容將要依然一樣，而我們也要在同樣的倫理規律之下生活。

也許，還有另一種反對的論調。倫理是否喪失牠的威權？人們是很少傾向於和自己爲難的。牠永是趨向着最省力的一條路，換句話說，依照牠的慾望與情感。有時牠的可覺察的衝動是與良知的秩序不相衝突。但是衝突的時候比較地多，這起過不衝突的時候。反於規律而行動的誘惑，差不多是不斷地有。人們之所以常能免於沉淪，是由於一大套既有的倫理與社會的制限，其中最有效的一個便是義務至上，義務神聖的觀念。由於他相信這是壞的，根本壞，「自身」就是壞，不管結果是怎樣，他便能免於去做，比較沒有如此的信仰時容易得多。若是他知道了這個沒有合理的基礎，知道了某種行爲之不潔人們贊許，另有其歷史的及心理的原因，總之，知道了倫理是相對的——我們豈不是奪去了倫理所佔有的威權與能力嗎？成爲相對的，牠便有時不能免於錯誤；牠正如一個判官，所判決的條件尚有上訴的可議，甚至還要撤消。誰要是依然遵從，未免有愚人的謬謂，依照雷南（Roman）曾科學的辨別在倫理當做大自然的一部份，自有其進化的定律，是很容易滅削倫理的力量，終於將牠毀滅。說倫理是相對的，於某種意義上等於說牠是不存在。良知的命令性必須是絕對的，不然便是簡直沒有命令性。這種科學的罪名便在於此，因爲人類社會豈可沒有倫理？

——此種說法也能給人以深刻的印象。他所訴及的社會保守（風化維持）的利益，是如此地有力，所以大多數的人們便以爲這是定論了。然而這並非是定論，並且不成爲一種說法。這不過是人們反對一種探討的方法，藉口於此種方法所生出的影響而已。但是如此地批評一種方法，並不能有永久的效力。這與直接

的批駁有點不同。牠未嘗能代替實際上批評這種方法不合於所探討的對象，不能夠達到真理的發現，或直至現在所獲得的結論都是錯誤的。若是如此的批評值得注意，該得有多少種的科學至今滯留在初期的程度。很少有一種科學的方法不被人們於某一時期認為危及公共秩序，或更嚴重地被認為反宗教的或演神的。最初認定月亮爲一塊大石頭，該得以礦物的眼光去研究的，便是幾乎遭受了生命的犧牲，爲了他的大膽論議。把大自然看作問題，可以施以試驗的，當然也是大膽；更大膽的是解剖死人的屍體；更不可知的大膽是以語言學及歷史學的批評加於聖經上的文字。那末，我們該不該驚異於真猛烈的反對，當科學方法有進入倫理範圍的趨勢，要把倫理看作大自然的其他部份一樣，施以同樣無情的解剖處理。

最後，反對者是提到義務觀念的神聖性與不可侵犯，義務是一種自然的啓示（合理的啓示，康德說），該得受有絕對的尊敬，從本質上就是處於一切人類學及歷史學的研究之上。——誠然，這正是一般人良知中的義務，康德描寫得最精確。但是我們可以一方面贊許他的描寫，而另一方面不必同意於他的解釋。這並不是不能的，我們儘管領受他所說的義務在各人良知之中所具有各種特性，而不必承認整個的風俗玄學，實用理性的批判；無條件的命令，僅恃形式，不待內容，便有強制性的法律；意志的自主；自由的偶然性；可解的性格；目的的統治；實用理性的先定假設等等。經驗派及利民派的倫理學自以爲能夠如此批評，差不多所有非直覺的倫理是趨向於科學的形式。反之，一切直覺的倫理，如康德的，是樂於歸入宗教的形式裏。

最後，此種反對論包含一句假定，這假定既不是顯然無誤，又不曾有證明。牠以爲良知的命令之所以具有命令性，是由於人們將牠看成絕對。這些良知命令是具有神祕的來源，因此人們才肯服從，不然便不肯服從了。義務的觀念，使得人了解，或至少覺察，他是參加到一種倫理的實際之中，與他追求幸福與利益所在的大自然是完全不同的，因此他不能逃避義務，因爲義務與其他一切行動的動機絲毫沒有相同的地方。義務爲人們所必須遵守，因爲這是另一種實際，屬於物質以外的另一範圍。——但是，反對者必須知道，也許我們之所以認義務爲絕對，正由於牠是命令式罷？這是我們解釋牠的時候，所用的最自然的方式。正如古代哲學家以普

通的概念，種與類，滯留於語言中便成爲『觀念』，成爲可解的世界，看來能夠解釋經驗中的物與對象，同樣地，近代人的倫理研究也根據個人良知中的命令式的義務之具有絕對性與普遍性的外形，便以爲牠們有什麼超於可覺性的，差不多是神聖的起源，此種起源的神聖性，又被用來解釋良知之中的義務觀念。正如玄學中所常有的，一個問題的抽象提出，同時便是問題的解決。

若是我們不用辨證法來研究義務，倫理定律，自然的善與倫理的善，意志的自主等等，而用那研究社會事實所必需的比較方法，去考查人們認爲是義務所應爲的事，或義務不應爲的事，便趨向於下列的結論：今日在義務的觀念上所必須做或必須不做的，在往年也是同樣地被認爲必須做或必須不做，只是不以義務爲理由，而另有其他的名義，或是以宗教信仰的名義，或是以團體利益的名義（宗教的信仰可以消亡，而儀式依然保存的很多）。這個最後的解釋十八世紀的人們以爲足以解釋一切，其實只能解釋若干而已。在昔日因瀆神而被禁的事，到了宗教的見解淡薄了以後，依然是倫理上的壞事。若是我們對於殺害動物能有殺害人類的厭惡，我們便能像印度人一般，吃到或僅僅碰到葷腥時，感覺到殺了人一般的可怕。各種民族，無論程度若何，均有若干的義務與禁例，違犯的人自身要感到很殘酷的不安，甚至因此致死。

反對論於此便不能成立了。若是倫理上的教條，並非由於一種理論上的確信或一串觀念的系統，而獲得牠的威權，那末，無論科學是用了怎樣的方法來研究倫理，此種威權當然能夠繼續存在，至於很久，而不受什麼影響，正如宗教科學直至今日未曾引起宗教信仰上的著何變動。今日所通行的倫理習慣，既非是由思想而來，也不能爲思想所減輕。總之，哲學家既未建立倫理，科學家也不能毀滅倫理，原因是一樣的。倫理在科學家看來也是一種客觀的實際，雖則不能與物理實際相比。科學家的任務雖是重要，卻很微小；研究倫理，求能知曉，然後再設法能合理地改造倫理，於可能的範圍之內。

人們如此驚訝的危險，足見是全屬幻想。

該做的事與不該做的事，對於雙親，對於同胞，對於外國人所應有的關係，財產，兩性等問題上我們的

權利與義務，並不是基於我們所能得到的倫理理論。我們的義務是社會的壓力令我們每人根本不能不如此。我們也許可以於某一時機加以反抗，不照普通的方式去做，但是總不能忽視牠，更不能避免牠。不必談到刑法上所規定的各款的懲罰了；此種社會的壓力，杜爾干很正當地稱牠爲普在的制裁，此外尚有我們自己的良心的責備，籌察開此種制裁與此種責備，惟有想恃一種倫理的頑強態度，這實是更惡劣於任何其他的一種辦法。沒有再比通常人的倫理良知更富於強制性了。凡是牠所不曾明白准許或默認的（因爲有許多是牠所表面禁止而實則容許的），牠均嚴厲地加以申斥，令人不得不接受這個申斥，於是對於牠的規律不得有至少表面上的尊重。規律由一代傳到另一代，爲傳統的精神與保守的精神所小心維護。

事實上，一個社會的基本存在條件之一，似乎便是份子之間倫理觀念的類似。必須各份子間，共同反對某些行動，尊重另外某些行動與某些觀念，並且於一定的情形之下爲一定方式的行爲。這正是某句格言的主要意義之一：idem velle et idem nolle。共同的良知便是個人良知的泉源，一方面又是個人良知的總匯。因此各人遇到有違犯共同良知的，便發起維護，以免危及社會的生存。這種反省是極端地有力，當行動規律未與宗教信仰相分開的時候，因爲規律的違犯足以累及大家遭受神譴。一個人的錯誤，即使是無心的，容易引起全體的不幸。在今日，社會的團體性不爲人們作如此觀，或作如此的覺察。個人的行動大都只是牽涉到他自己。個人的過去與犯罪，在本身上不能牽累他人。我們今日對於責任的觀念是如此。但是當共同良知的主要訓教受到侵害的時候，社會的反響依然是很猛烈。誰要是想把「祖國」的觀念，改正爲適合於今日哲學與社會學的知識，便有一種認爲「賣國賊」或「壞國民」的危險。誰要是想改正一下財產權的內容（這而且是必要的），也會被認爲侵奪他人財產，遭受「老實人」的白眼。在南性的問題上，也是如此；還有其他，不勝枚舉。

因此，倫理上的 Maisonnement 在今日尚是一個普遍的事實。我們無須提到類似中國的社會，才能明白。在中國，倫理的原則是永久確定於經典的書籍裏，任何改變倫理的觀念首先就要遭受反對，被認爲不道德；一切的改革運動只是設法回歸到本源，回到孔子與孟子的學說，正如孟子所說，依然是繼承着孔孟的祖先。在歐洲的

社會裏，其共同良知的趨勢，其保存也不再爲中國。但是其他方面的社會事實的變動，如經濟及科學，也影響到法律，信仰，及倫理的習慣。不過在一代之中，倫理觀念與倫理信仰的變動也是很有限制的。

倫理在各人的良知之中，是與所願自由的「內在意識」相關連的，因此人們便以爲個人在倫理的行爲中有獨立選擇的餘地。這不是隨着自己，於每一時候，以種種方式，決定服從或不服從一種規律！誠然，你是能選擇的，但你不能獨立。你只能決定是與否，歸還人家所遺失的東西，或自己藏起來；說真話，或是說慌；歸依一種宗教，或避開牠。但是離開了是與否的選擇，另外爲一體重面的行動，超過所指定的範圍，這便不在你的能力之內，但也是很少遇到罷了。一個人遵守某一條精確的規律，或不遵守而心中的感覺與觀念正與遵守者相同；總之無論遵守與否，他的倫理良知是一樣的。只有行動的物質內容是不相同的，我們依然可以說是相同，因爲所不同的只是正號與副號而已。普通，是沒有一種第三方向的。

當一種新的倫理創舉，漸漸地出現的時候（如蘇格拉底，耶穌，及社會主義者），牠總是遭受申斥，放逐，被認爲搗亂。這應該是如此。牠對於現存的共同良知，成爲一種威脅，因此，危及整個的社會制度。這犯規律的便受到處罰，或是終於接受規律，或是危及規律的本身，因此便引起很殘酷的鎮壓。如此的情形幸是很少。通常在一種真正的創舉未會出現之前，舊有的權利與義務業已分解到相當的程度。但此種分解也不是獨立產生的。牠包含很多的變化，甚至革命，如政治的，經濟的，宗教的，及智識的。在如此錯綜的動與反動之間，我們很難說究竟什麼時候有了什麼變動，或誰爲國，誰爲果。

因此，我們能認識倫理的良知，不必承認這是神祕地參加屬於可覺的一種絕對事物。我們可以了解牠的內容，在某一時期，代表了某類的社會事實，爲其他的社會事實所影響，又影響到其他的事實。知道了一個民族的過去，牠的宗教，牠的科學與牠的藝術，對外的關係，經濟的現狀，我們便能決定牠的倫理是什麼，因爲倫理正是這些事實的函數。有了一個完全確定的社會，便能有一個完全確定的倫理規律的系統，多少是諧和的。是在這個意義上希臘的倫理不同於近代的倫理，中國的倫理不同於歐洲的倫理。

沒有一種文化是完全靜止的。因此某一時代某一社會的倫理，也必然要隨着其他各組的社會事實而進化；並且在任何時代都要進化，即使是很慢。因此，倫理都是暫時的。但是人們的感覺不覺如此。反之，倫理具有了絕對的強制性，不容許違背，忽視，或甚至批評的回想。牠的威權永是存在只要牠存在着。但是事實上某一種戒條的威權，也能減削。在進化很快的社會，如我們歐洲的，經濟大變動的將要到來，很影響於倫理。例如，現代人的心理漸漸地傾向於承認，現今財產權的內容只是暫時的。儘管正統派的經濟學家怎樣地抗議，（常是很誠實地），財產的社會性，我們的浩自羅馬法的關於繼承的法律之成為落伍，已漸漸地為人們所承認。這是說的什麼，若非現社會的經濟變動已經使得一個新的法律觀念與新的倫理開始出現？舊法律的擁護者，喊着社會已沈淪了；他們的不安正有先例可尋。他們申斥一般離開唯心哲學與傳統的自然權利的學說，以為該得負責於未來的禍變。在這一點上他們是錯誤了，因為這些學說本是認為一切新舊的法律都是相對的，使一切的倫理規律都受到社會學的批評。為什麼其中只有一小部份的法律與倫理規律受到震撼而有崩潰的危險？是不是牠們由於別的原因，本身已是很薄弱了。

### 第三節

——但是遇到有良知的問題，憑着什麼原則去解決？——答覆：我們的答覆當是由於社會進步太快及科學與批評精神的发展。——使我們現今的智識程度之下，決定採取最合理的一種態度。——求滿足於比較相近的、暫時的解決，由於缺乏其他。

即使我們承認，也許有人要說，「社會的自然界」也可以有空觀的認識，正如「物理的自然界」一樣，而不致毀滅倫理規律的威權，並且當此種威權衰頹的地方，是另有其他的社會條件。但是依然有兩個原因，令人難於接受此種客觀的認識。一個是屬於實行方面，另一個是屬於抽理方面。

第一，人們以為儘管社會自然界的科學或諸科學尚在形成的時代，基於此類科學的合理藝術更為幼稚，但



是行動規律是我們所最不缺少的。良知教我們以義務，社會的壓力令我們非遵行不可。倫理習慣的合理改正，尚須等待很久，但在等待的期間之中，此種習慣依然存在，靠着牠自己的力量，並且以自己的力量令人服從。

——此種看法，只有在大體上總稱時才是對的，必須加以分清。誠然是有很多的行動，良知毫不遲疑地加以禁止或命令。若是一切行動都是如此，上述的話便可以令人滿意。但也有許多其他的行動，令良知感覺無法決定。有時我們明知有社會的壓力，有許多理由及趨勢令我們服從；但是另有一種趨勢與許多理由，令我們抵抗。誰不會遇到此類良知上的問題，關係我們整個的生命與未來的活動，全看我們所選擇的是那一種辦法？此種良知上的危機是任何略有知識的人所不能免，在各個時代均有，到了今日尤甚，由於批評精神的進步，引用到社會與倫理的問題上面。——爲了應付此種困難，我怎能求助於你們的幼稚的科學與更幼稚的合理藝術？單是希望有二天現存的習慣將與科學的結果相符合，於我能有什麼幫助？要緊的是我今天應否憑着我的力量，去改正現行的習慣。

第二，舊日的倫理抽理誠然也有牠的弱點，但是至少對於此類的問題已有普遍的答覆。牠向人們的自由活動，提出了一個正義或公益的理想：「取大多數的最大幸福」，使得人們有所趨向。誠然我們也難於否認，此種答覆常不十分清楚，在引用上常有錯誤，解釋起來常常意義全非，爲保守者與革命者所一致沿用。但是有了一個方向，總比沒有任何方向的好。我們願意公正，在社會的大問題上一依正義所指示的方向。雖則正義的觀念尚未完備，我們能不依照牠嗎？我們若是拋棄牠，除非是爲了更精確，更真實，即是說更美麗的一種觀念；決不能爲了要使得地位空白，爲了暫時不要什麼觀念，以期待科學在未來能給我們一個新的。

——此種反對論所提起的事實，是確有的。我們不能夠每件行動都有一定的方向；在今日的社會中每人的良知都遲早要碰到難以解決的問題。我們（著者）實是未曾忽略這個事實，因爲我們自己亦曾提到過牠，而加以描寫（註三）。不過我們不會就主觀的一方面去考慮，即牠在各大人良知之中的表現與喚起的感情，而是就牠的客觀形式。我們說過倫理是一定要演進的，由於不能和其他的社會機制相分開，此種演進又不能免於衝突與打

擊，在利益上便成爲鬭爭，在良知上就成爲矛盾，而且至少在表面上是無可化除的矛盾。人們因此決不能拿這一個事實來反對社會自然界的科學研究，因爲這正是此種研究所明白承認，且欲求其定律的。

至於我們爲了解決良知矛盾而遭遇的困難，及社會學與其運用所能供給的辦法太少，問題便較爲複雜了。這是不可避免的結果，一方面由於批評精神的進步已經影響到倫理的規律，一方面由於社會進化的加速，成爲我們的文化主要現象之一，其中當然也包括倫理。倫理的進化便牽連到某些規律的喪失時效，新的義務，權利，與強制之產生；總之，牠趨向於搖動那似乎是完全穩定的倫理訓條，尤其是在變化極慢的社會。在封建的社會或中國的社會裏，行動的規律普遍都是至於極其細微，那些戒條是沒有人想加以討論的。這一點尤其是在中國最爲顯著，倫理與儀式的界線已不可分，與歐洲大不相同。反之，我們歐洲人是慣於社會進步，甚至革命的觀念，我們看到了過去幾個世紀社會與經濟的重大變化，看到科學在今日把一切社會的基本制度看成問題，研究牠們的成長經過；並且以比較方法研究各種不同的典型，我們怎能不想對倫理也是相對的呢？如此的新態度怎能免於令我們陷於困難。不比昔日個人良知是無條件地附合於共同良知。

我們多知道了一些我們對於社會實際的知識的缺乏，我們對於某些問題便要較爲遲疑，甚至變成無力。這誠然是不好，但我們自己能有什麼辦法？誰向我們保證，我們每遭遇到倫理實行上的困難，便同時具有解決牠的能力？我們誠然也想牠如此；但事實到了不是如此的時候，我們很少引爲失望。沒有一點理由，令我們先定地相償辦法一定會有。我們於是便很像普通的病人，以爲每種症候一定有牠的藥，只須醫生加以診斷，開出藥方，病就可以痊愈。事實上並不能如此簡單而樂觀；須知有多少種的疾病能令醫生莫名其妙，超過了今日所能有的醫術。同樣，科學探討愈是令我們多知道了社會的實際，我們在實行上的把握愈是不如知識淺陋的人，不能解決的問題便要愈感覺得多。無論願意與否，我們是要碰到如此的事。

這是否說，我們必須忍耐着，既然缺乏立刻解決的方法，只有等待將來一個時候，暫時先且不管？——絲毫不是。我們也不能模仿那些懷疑派的人，照例說，「怎麼不這樣！這樣那樣，都是一樣。」此種態度是最

不適合於相儒社會能有進步，相信進步有賴於科學的人。對於理性既有信心，便不能滿足於世俗的習慣，不能永是在滿意。那末，遇到可疑的時候怎麼辦呢？——只有依照我們現有的知識程度，選擇那似乎最有理由的。倫理的合理藝術只有依照醫學的先例。有多少次，醫生要遇到無可解決的困難，或由於病象的晦暗，或由於病徵與反病徵的相互糾纏！他是否便束手不管呢？——不是的。他通常是依然要動作，但是小心從事，根據他所知與所假設的一切。雖則是缺乏科學的治療法（必須待之將來）他至少要嘗試在今日所認為最有理由的一種辦法。我們是採取類此的解決方法，對於今日良知上的許多問題。雖則是離開真理或近或遠，這些辦法與們除了在自然科學及其運用的方面以外，怎能加以藐視？科學的精神離開下列的一句格言極遠：「一切，或是一毫無」（tout ou rien）。反之，牠是慣於遲緩的進步，逐漸的解決，片斷的結果，逐漸地彌縫起來。相對的「一時的，均不足使牠厭惡，牠知道只能達到如此的收穫。

#### 第四節

——若是倫理良知的威權在理論上已喪失了，在事實上仍舊存在，有什麼好了？倫理理想要變成了什麼？——答覆：倫理理想的觀念之分析。——此種觀念中想像，得看，與現實的觀察，所佔的地位。——某種倫理的理想主義，在社會的關係上所佔的保守地位。——科學的探討便是過去哲學的理想主義之真正的繼承者。

還有一種反對的論調，差不多包含在前幾種的反對論調之內。既然是把社會的自然界比作物理的自然界，那麼倫理規律的威權既已在理論上喪失了，在事實上雖是仍然存在，能有多大關係？我們將要承認，我們的個人良知依然是符合於當時的共同良知，而社會壓力所施的影響也與昔日相同。我們知道，我們必將服從社會的壓力，正如對於自然界重量的定律。那末，被動地服從較之昔日自動地效力於正義及公益的理想，相去幾何？倫理將要喪失一切，至於牠的名稱，若是牠已喪失特有的實際，而與「自然界」相混。

如此的反對論是常見的。我們見到牠有很多的形式。義蘊在良知之中具有神聖的色彩，與宗教的意義，這

是沒有人肯否認的。但是因此便推論到，義務只能有超自然的來源，倫理能令我們進入一種超乎自然的世界，這真是拿事實的本身來解釋事實了。也許義務的宗教色彩是由於若干社會條件的融合，在各個文明的社會裏差不多是相仿的。這是社會學所認為最合於事實的一個假設。我們該得相信牠沒有一點值得驚異，因為據古來有社會學以前，從古代的時候便為經驗派與利民派所擁護了。

至於以另一種純粹為正義所統治的社會，即所謂『理想』，來與現有的社會相對稱，這正是最能令我們感覺，倫理能令我們進入超自然的別一個世界了。

事實上，這種所謂理想，無非是多少變了形狀的反映，反映很遠的過去，或很遠的未來，而所根據的則是現在的社會實際。在古人看來，這叫做黃金時代；在近代人看來，這便是天國，神的城邦 (*Civitas dei* 或 *Heaven*)，或正義的統治。每一種文化，每一種文化的每一個階段，都有牠的理想，足以代表牠的特性，正如藝術，語言，法律，宗教，及其他的制度。簡言之，此種理想實為此社會實際的一部份，雖則被人用來與牠對稱。只是其中有了想像的成分，因此才看來頗與實際不同，而被列入過去的反映或未來的反映。

最後的一種形式（未來），即是一般尚未具有正面及科學觀念的人對於社會進步的認識。他們忍受著現有的殘酷與病態，只有想像到未來的一種實際，雖則輪廓未曾明晰，但頗能藉以自慰。在未來，他們以為，他們便是公正而良善的，個人的自私將很柔順地附屬於公共的幸福之下，一切的制度將力求任何人都受不到痛苦與強制。但是我們只須追溯到古代，便可發現同樣的幻想，於自然世界的方面。到處人們都對於痛苦與恐怖中自有的現世界，拿一個慈悲而溫柔的世界來對比，再也沒有餓，渴，病，怒：

*vestan vapor, herba curtile*

*Præbebat*...

在黃金時代或天堂的描寫中，總是可以發現此種夢想的痕跡。牠描寫人類不僅較為無邪，而且也免於忍受痛苦，正如免於罪惡。

今日人們已不再想像到一種物理自然界以外的世界。人們已經從事於較謙虛，又是較刻苦的征服現自然的工作，用科學及其運用。同樣，人們若是普遍地熟悉於社會自然界的名稱，承認這也是自有其動與靜的定律，便不致再拿一種本是現實的反映的所謂理想，來與牠對稱。人們的努力將趨向於定律的發現與知識，這正是要合理地參加現象所必需的條件，雖則不是完備的條件。繼承着「理想」的理想，是有方法的對於現實的征服。

我們因此又談到基於社會實際的科學知識所能有的合理藝術。承認這是與物理的自然界相類似，自有牠的法律，並不是認牠為命定的，灰心於任何的改良。反之，是定律的存在，令科學成為可能，也連帶地令真正的進步成為可能。在這一點上，社會自然界與物理自然界的比擬，又是極富於啓示的。兩者都不是經過什麼窮遇人類的上帝，所創設下來，以供給幸福。但是前者（物理自然界）已為人類所逐漸征服，若是未來的科學進步能與過去三百年間的相符，我們能有大的希望。同樣，若是社會科學能有類於物理科學的進步，我們可以說，牠們的運用必將為極可珍貴。

可惜那個時候將是很遠，因為所談到的社會科學均在初步的階段，並且我們對於牠們的運用，向來能有精確的觀念。但是到了那個時候，任何習慣，法律，與制度，若是與科學的發現不相適合，將要喪失牠的威權。我們已經看到此種進步的萌芽，因為有許多習慣，在昔日被認為精良或不可少的，到現在已被放棄，由於發現事實上的相反，如禁止麥與金銀出口，十六小時或十八小時的工作，刑事案件的秘密審訊。隨着科學的進步，便有傳統的習慣為較合理的新辦法所代替，或是放棄那基於錯誤觀念及產生不良結果的舊辦法。醫學於進入科學時代以前，真是不知發生許多內外科的慘事，而科學時代之開始，也不過僅是昨天的事罷了。同樣，也真不知有多少白費的工作，甚至南轅北轍，不知有多少痛苦與失望，為今日的我們所能有的社會藝術，我們的政治，我們的經濟，我們的教育，我們的倫理所造成！因此，我們不要驚異，看到倫理要喪失牠的絕對與神祕的色彩，逐漸地受制於批評而成為相對的。我們應該引為慶幸，認為這是一件可喜的事。這是科學途中的第一

步。這科學的道路是長而崎嶇，但這是唯一解放的路。

但是，也許有人要說，即使這個將要有一天被證實了，這是否便能滿足人們的倫理良知呢？所謂合理的倫理藝術的進步是否便能代替倫理所希求的善呢？不管怎樣，以社會自然界來比擬物理自然界的一種認識，是很令人們感覺難受的。牠奪去了人類高於自然界的因素，喪失了人類的高貴，偉大，與特殊的尊嚴；喪失了超越凡俗的能力，為一種理想而死，為慈悲而施捨，為主義而犧牲的精神。你說明了人們可以藉着科學，善用社會條件，有如現在之利用自然科學的結論，人們的生活將要改善而成爲更快活。這是一個不可忽視的收穫，尤其是在舊的痛苦消滅之後，新的痛苦將要產生。但是如此的結果，是否便能滿足人們的心？帕斯卡(Pascal)說得好，人們的心天生地是無限的。如此乾脆的現實主義是否便能代替那直至今日充實人們精神的理想主義，無論在形式上是宗教的或哲學的？此種理想主義曾產生了人類的一切作爲，包括此刻所談到的科學。

這些感情用事的顧慮是很有力量的。甚至，雖則是感情用事的，卻無可批駁。最好的論證，很誠意地去聽，也只能搖動輻片瞬息而已。遇到此類問題，一種根深蒂固的爲人所珍視的確信，很難爲邏輯的說法所克服。但是遲早牠要受事實的作用而讓步。這個問題：人類生命的高貴性，是否能適合於一種把社會與倫理看作科學對象的看法？很類似於前幾百年一個喧嘩得很久久的問題：一個無神論者能否也是一個誠實人？有幾位哲學家的答覆是正面的，但當時的大多數人，把宗教與倫理的關係看得如此密切，而且是以同樣的感情爲兩者的基礎，因此答覆只能是反面的了。而且，他們對於答覆不同的人是以惡眼相看，差不多要感覺到把他看作不誠實的壞人，雖則他不會自認爲無神論者。到了今日，沒有人再提起這個問題了。沒有人再否認，一個人的宗教信仰與倫理價值之間的關係，並不如意想之甚。現今有信仰的人，至多是在說，那些不信神的誠實人也該精神才好。如此大的變動是從那裏來的？這是由於事實的顯然證明。每日所見的太顯着了，因此，人們不得不停止確認那每日事實所否認的東西。

同樣，今日倫理科學的變動也不是辯論所能解決的，換句話說，不是辯論人性的高貴便能獲得結論。只有

時間才能說明，若干信仰與情感在表面上雖似乎是連在一起，事實上究是可分的若干原素。

還有，此種學說是否與任何理想主義均不相容，違反了人類過去所能有的偉大與美麗的歷史？這未免是一個人不能忍受的犧牲。理想主義是哲學家所用的一個名詞，意義很多。在此地，很顯然地，人們是想指出，當一個人認為觀念（理想）較之感覺尤為真實，定律較之事實尤為真實，尤其是當一個人看不起直接的，可量的，私人的利益，為了更高，更純粹，更無利害心的某種目的，當一個人心懷如此的時候，他的行動便是理想主義的行動。

那末，我們不可為字眼所迷惑，須知許多理想主義的擁護者，並不是真正實行理想主義的人；同樣，許多號稱虔誠的人並不真是奉行宗教的，許多『愛國者』也並不是真正知道怎樣報答祖國的。也許有時理想的維護者『在事實上也許就是易卜生的『社會棟樑』。一種確定的倫理理想，是佔據了官定的位置，於一特期的哲學思想之中，可說正是這個時代的精神系統與社會系統的一片斷。全部的上述系統，都需要倫理理想的保存。於是這真是歷史的譏嘲，常有極純粹極高超的理想，在事實上是為正面而物質的利益所維護，由於利害的相關。真正的理想主義者，不是應該拒絕崇奉一種已經不信仰的信仰，為了保存社會上的善良風氣？理想主義的第一而不可少的條件，不是完全的誠實與絕對的尊敬真理嗎？對真理的絕對尊敬，事實上與尊敬自己，尊敬人性，不能分開。若是由於內心的妥洽，一個人甘願說他信仰一種他實已不再信仰的宗教，那末，遇到同樣急迫或重要的事，他怎能不會有同樣的讓步呢？於是進一步地人們便走到為了所能覺察的利害，去辯護傳統的真理，而自己不知道是否真確。如此的態度，真沒有更與理想主義相違背的了。

反之，最適合於理想主義的莫如真理的科學探討，甚至在社會與倫理的方面，不懷什麼存心，關於求得的真理將發生怎樣的結果。不必談到科學家對於人類的貢獻與忠誠，一種純粹為真理的科學探討，真是再超然也沒有了。那為了理想主義而擁護理想主義，或為了倫理與社會而擁護理想主義，雖也是出於一個好心，與利己派的觀念，但決不是真正的理想主義。其實所謂利己，也是薄弱得很，誰能說這些學說永是於社會有益的？過

去偉大的理想主義者的繼承人，不是那個頑強地要擁護已經不堪擁護的玄學與倫理玄學，而是科學家，把理性主義的信仰的熱誠與求真理的渴望，移轉到實際的研究，無論是物質的實際，或社會的實際。

(註一)見本書第四章第二節，原文頁一〇〇。

(註二)參看西賈：倫理科學引言 (*Einleitung in die Moralwissenschaft*) 第一卷，頁一九三—一九

五。

(註三)見本書第三章，原文頁八五—八八。



## 第六章 風俗科學的歷史先例

### 第一節

——風俗科學的現狀。——維持舊日倫理科學的主要勢力：宗教傳習與文學教育之佔優越地位。——倫理學家，他們的描寫與他們的分析之共同特點。——他們近於詩藝作家，遠於爲科學家，喜歡描繪或糾正，不喜爲科學的探討。

依照孔德的很正確的看法，方法論上的革命只有在完成的時候才爲人們所覺察。牠們的開始，是人們所不能覺察的。大多數的人們依然是遵循傳統的路線，尤其是很少人能看到某種剛在起始用的方法，將有很大的前途於未來，甚至創用此種新方法的人，自己也不敢說。等到舊的方法感到威脅，新的方法竟想取而代之，而有了新舊方法的明白鬭爭，結果已經是無可疑了。鬭爭也許要很長而很猛烈，但是新的方法較合於事實，較爲正面，那使得新方法出現，使得新方法發展的若干原因，將要以同一的方式使得舊方法消滅，由於落伍。這是科學史中自然的辨證之一方面。

若是孔德的案語，引用到倫理方面（就科學的資格言），我們應該承認這變動已是完成了。因爲方法改變的需要是很久已被覺察了，而且有人描寫過。我們不必追溯到邁布士，他已有很明白的觀念，將社會科學看作物理科學一般，並且盡了很大的力量，以求其實現。在十八世紀我們遇到很多人，尤其是聖西蒙及其門徒，曾把政治與倫理列爲觀察的科學。孔德創立了社會學。最後，到了十九世紀的最後幾年，我們看見有了正面的社會學的著作似乎令人們可以想到這一方面的革命已完成了，方法的糾紛已經終止，以後在這一門科學之中只有純屬社會的方法所作的探討，才能算數。

事實上，此種結果即使已經確定，尙未爲一般的人們所承認，而進步的程度也不如我們想像之甚。關於數學一類的科學，方法的進化是依着很簡單的曲線，孔德的案語便獲得了證明，但是倫理與政治的情形便不是如此。理論與實行的分開，是剛剛才成爲常軌的事。我們看到有許多人反對如此的分開。同樣，很多人至今仍是特別地厭惡上述的幾種理論。浩布士，百科全書派，聖西蒙，孔德，甚至及於今日的科學社會學，都飽受了傳統說與傳統方法的打擊。歷史有時也參加了這種反響，例如浩布士的社會哲學會於兩個世紀的期間未經一讀而遭受斥責。總之，有科學以外的要素夾雜其間，由於畏懼方法的改變將發生社會的影響。此種改變所遇到的猛烈而頑強的反響，由於傳統的風俗，信仰，思想，都感到威脅。此種反響當然要在文字與屬權上表露出來。換句話說，關於社會實際之成爲科學研究的對象，正如物理的實際，雖則人們在原則已經知道，但是依然要有許多的人反對。關於一切牽涉到倫理的實行的，人們不僅要繼續行動，而且要繼續思想，依照傳統的確信，雖則這些久已爲新的觀念所代替了。

這便是我們今日所證見的。關於一種正面的社會的觀念，已經充分地說明自了。牠已經不是一個抽象的觀念，牠已經進入了實現的階段，（如經濟社會學，宗教社會學，法律社會學，社會變動學等等。）但是這種觀念，依然有很多的人，甚至自信極明達的人，拿舊的倫理科學的觀念來對抗。因此，有許多哲學家，說得便精確些，有許多哲學的教授，雖則很熱心很誠意地接受社會學及其主要的內容，卻依然按照傳統的方法講授他們的理論倫理。他們似乎不感覺什麼衝突，或有選擇於兩者之間的必要。一般慣於分析觀念的工作，以哲學爲職業的人（教授）尙且如此，難怪普通的智識階級，本是未曾有過倫理及社會的特殊研究的，更難加以分清了。於是新舊方法的混淆便是更普遍而難消除。普通的智識階級即使承認了可以有一種關於社會實際的正面而科學的研究，也不過相信這身紙上的文章罷了，未必能夠實現。純屬社會學的著作雖已有了很多，但是尙屬太新，知者甚少。一般的人不慣於此種新的科學。爲了使得他們採取所需要的態度，必須有同一方向的許多勢力，不斷地施以影響。久久以後，無疑地科學精神的普遍進步，將要發生牠的效用。但這是很慢的，而受影響的起初

只是少數的人。

反之，不知有多少人是在協力維護相反的態度！不必一一列舉，而傳統的習慣與學校中所施的教育便都是這一方面的。傳統的習慣之中來源古遠的，其作用最大。學校之中，與宗教的教義所同時講授的便是傳統的倫理學，姑且丟開不談，牠差不多是與宗教教義不能分開的，或是一併保存，或是一併拋棄。不過也有許多人，雖則停止對宗教的信仰了，卻依然不知不覺地厭惡，差不多是本能一般地厭惡，把倫理的自然看作與物理的自熱一樣。一種神祕的情感代替了消失的信仰，而保有了牠的憧憬。但尤其是兒童時代所領受的文學教育，詩家，歷史家，演說家，教育家，作品的不斷誦讀，使得一個人最不喜歡社會的觀點。如此的教育，保存了古與作家對於人性與社會實際的觀念，隨文學的價值而愈深，因此很適當地被稱為「人文」一科（*Humanities*）與倫理學家的看法恰相符合，實則倫理學家的思想也是從此而來。但這太不合於科學之用了。大多數的智識階級，所受的教育只是關於自然科學的要素，對於自然科學的方法與意義，並不能十分慣習，因此不能接受以社會實際為客觀科學的觀念，或習慣於牠所用的方法。因此社會科價遇倒有麻煩，抵抗或甚至是仇視。牠令得一般慣於從倫理學家授受一切關於人的認識的人，失望，甚至驚訝。

倫理學家是從觀察自己與別人而着手，正如大家所知道的。他們用思維來分析我們行動的動機與推動力，公開的或是隱瞞的，自尊心的詭辯與欺詐，本能的衝動，個人或社會的偽善之極多方式的隱蔽，年齡，性別，與疾病所施於個性及行為上的影響，習慣的造成與維持，倫理的圓結性，自私心的糾紛，總之，一切情感的機械作用。倫理學家的口號是英國詩人頗普（*Pope*）的一句名詩：

*The proper study of mankind is man.*

「人類最當研究的是人」。但是他們對於此種研究的方式，自有他們的見解。柏理的哲學，正如他們一樣，也號稱要研究「人」，但以爲非得研究有關係的問題，如世界或神，不能解決人的問題。倫理學家不曾注意到，至少在這一點上，將他們的思想系統化。他們的大多數，對於邏輯或是玄學，不十分好奇。他們所直接

關心的，是活而行動的人，與其周圍的人及其自己內心所發生的關係，徘徊於利益及義務之間，這求幸福而從不灰心，犯了錯誤而更堅持或是懊悔，隨着性情習慣，尤其是環境而能爲善爲惡——此種研究誠然是需要精細的精神，卻不一定需要幾何學的精神。

人們活在社會之中，很需要知道其他份子的倫理生活的大概情形，所以我們若是從講義來看「倫理學家」這一個名詞，很能夠確定古代已經有過。正如醫學在近代才成爲科學，但是牠的實行是自古已有的，因此倫理實際的科學探討，雖則只是昨天的事，而關於倫理的思考則自遠古社會生活上剛有個人的創造性的時候，便已發生。羣體的領袖如祭師，老者，國王，巫，位居他人之上，不免要注意自己的一言一動所影響於左右的地方。他們無疑地對於所根據的觀察及規律，尙不能爲甚至幼稚的說明，但是除了屬於傳統的習慣以外，他們的言語舉動在事實上只有此類觀察及規律才能夠解釋。

到了今日社會上各個層次的人依然保有此類的現象。最高如一個政治家，能夠令國會的議決案合於他的計劃，最小如一個村莊的政客，一手經營或包辦全村的事務；他們之所以能如此，並非是智慧或精力過人，別人也有比上他，甚至超過他的。他們知道對他人發生作用（利用他人），因爲了解他人。他們並非根據於一種含有明白的公式的科學，而是能夠預知某種話，某種行動，某種慣例的違犯，將要產生怎樣的結果，而他們於是便以此種預知爲首行的依據。他們是本能的倫理家，加上了經驗更覺精明。他們是比較別人更懂得「情感的邏輯」，若是我們運用孔維的一個術語。這情感的邏輯，於動物最有力量，對於人的作用，依然很強。也許原始社會裏面也產生過天才的倫理學家，可惜我們不能瞭解他們的獨創性與功績，因爲我們有了分析而明白的倫理知識，又由於我們有了文字與書本，不像他們之只憑口傳。也許有人要說，這是可疑的假設，因爲即便有過如此的倫理學家，卻不會留下絲毫。但是他們的社會活動畢竟是留下了若干的痕跡，我們不能知道這些痕跡未曾存留至於今日，在若干不明來源的傳統習慣之內。

遠古的倫理學家無是些行動人物，文明時代尤其是文藝時代的倫理學家，卻是接近於藝術家的人物。證

明是太多了，在波坦 (Montaigne)、帕斯卡 (Pascal)、拉羅尚納 (La Rochefoucauld)、拉魯瓦 (La Bruyère)、布瓦薩 (Boissier)、浮夫那 (Vauvenargues) 等等，還有許多人的國度裏，法國、古  
代文學史與近代文學史也可以產生同樣的結論。這班文學家的文學天才甚高，他們關於人的知識更無深刻，  
獨創，而富於意義。這不是一個極巧的事，文學上平庸的人，倫理的見解也在庸庸，同時最偉大的藝術家也是最  
深刻的。正如藝術家令我們逐漸知道畫，看顏色與顏色的對比，及一般未經驗練的人所不能覺察的色彩的把戲，  
倫理學家也令我們學到怎樣把握自己與別人的精微的感情與意義。若是未經他們的描寫，我們不能看出，或只  
能有混雜的印象。當他們告訴我們以他們所看出的，我們便不能不同他們作一樣的看法。他們並非是解剖家，  
因為沒有尖刀與顯微鏡，不能超過描寫的觀察之範圍。他們又不是畫家，因為並不創造什麼，他們的著作常是  
保有普通而抽象的色彩。總之，就整個來講，他們是近於藝術，而不近於科學。

倫理學家所獲得的人的知識與內觀的心理學相比，而且也有密切的關係，其價值全在於深入的見解，精  
微的分析與觀察的特殊天才。(一切的心理學家並非都是倫理學家，而一切的心理學家都是心理學家。)但沒有  
什麼可以令我們相信今日或未來幾世紀將有倫理學家，勝於古人。沒有什麼可以令我們相信，遠感此種倫理學  
的最完備的條件，不是在過去的一個時代，此種倫理學不身已經達到了牠的最高峯。總之，在科學中極易看出  
的那種進步，在倫理學的方面卻極為可疑。有許多很有學問的人說，古代倫理學家至少與今代的相等，人們很  
難勝過他們。我們固然不必再討論古人與今人孰為較優的無聊爭辯，但是我們要承認，查將來要超越過古代與  
近代的倫理學家，是一件很麻煩的事。「倫理著作」差不多是已經絕跡的作品，至少是在今日。描寫風俗方面  
的戲劇與小說，已經將牠代替。

倫理學家想求得一般人類的知識，實則僅能限於能夠研究當時與當地的人。誠然他們也力求分清偶然性與  
地方性的現象以別於深刻而普遍性的現象。說到情感方面，如愛情，妒忌，恐懼，母親的慈愛，他們的分析結  
果也能適用到世界，差不多可以稱為普遍的章則。但是一涉及確切而精微的觀察，他們所描寫的人便是不可免

地屬於某一個文化，生活於某種氣候之下，濡染有某種的信仰，尊重的是某些傳統習慣，總之，深受其社會的影響，因為他本是社會的一份子。杜西底得 (Theophrastus)，歐羅皮得 (Aristotle)，柏拉圖，阿理士多德，還有其他如許的巧妙而精細的觀察家，都不會知道分毫，關於圍繞他們的數族，儘管與那些數族發生着不斷的關係。甚至關於希臘內部的，他們留下了不少可驚歎的描寫，說及自由男子的心理與道德，然而至於女子及奴隸，則說得極少。柏拉圖令我們知道人們（男人之間）相愛的情形，卻未曾提到近代人所最關心的那三種愛。我們（譯者案，指歐洲人）聽到了「一本希臘的悲劇上面說，失掉一個丈夫不是不能補償的，死了一個兄弟才是無可替代」聽到了種種話，總不免於驚異。今日日的倫理學家，也不備了解希臘劇本上的那批說法。必須由社會學來加以描寫，說這種表面上可驚的說法，在其他的文化中也是可見。

一般說來，一個倫理學家是有有力有才，他所描寫的「人」愈是混雜了特殊的地方性的，與那較通常，較普通的。同樣，在萊博有胡威特 (Herbert Spencer) 的名義之中，我們同時被混雜了「一般人性的部份，與各屬個別的部份」而不能加以分開。當一個倫理學家是屬於我們當代的社會了，所描寫的也是取材於當代的社會，我們便不肯想到如此的詳情為兩部份，因為我們自然趨向於以我們自有的特點為全人類所公有。但對於一個外國的倫理學家，我們便分析得很清楚。柏斯卡與拉布黑文兒 (L. B. Blackwell) 在我們看起來差不多是純粹地描寫了全人類，不知道他們所描寫的卻是十七世紀的法國人，至於何種程度。反之，當我們講到孔子與孟子時，也感到他們所說的第二是關於中國人的，第三才是全世界的人。

最後，一個倫理學家常常是關心實行，超過其他的願望，令他離開科學家很遠了，不亞於離開藝術。誠然，一個科學家對於他的證明的實用，也常常不關心，甚至有體面目的選擇便制決定於工藝的此刻需要（尤其是化學等類的科學）。不過自然科學之所以成立，全靠理論家與實行家的分工，理論家專管事實及定律的知識，實行家於定律及事實計知之後，專管實行。倫理學家卻是相反，描寫的存心與實用的存心不能分開。無論他怎樣喜歡分析或描寫，他總是抱有糾正社會或領導社會的存心。依照他的性情與他的才能，他可以是以刻薄的或放任

的，可以是個人的或羈制人的，他總是將「人是怎樣」與「人應該怎樣」來對比。一般預言家，是不把這一點隱藏起來的。但另有一些人，雖則是隱藏了他們的存心，卻仍舊同他們一樣，給我們以倫理的教訓。

他們是以什麼原則的名義來給我們教訓？「人應該怎樣」這個理想是從那裏來的？因此他們才能夠藉以責備這人，鼓勵那人？他們是在他們自己的良心裏，換句話說在他們當時的共同良知裏，找到這個理想的全部。因為此種良知具有絕對的命令方式，所以他們便不經考量而加以接受。他們並不會夢想到要加以批評，看此種共同良知是否為和諧的益都，或表面和諧而包含了不可調和的諸趨勢。他們也不會想到，其中是否包含年代不同與來源不同的原素，這些原素是否彼此混食得很好。總之，他們以為當時與當代的倫理理想，便是絕對的倫理理想的本身。於是他們便成了當代的倫理良知的代言人。他們說出了當代良知的願望與願慮，他們想獲了當代良知的同意，以分配他們的責備與誇獎。此種任務就社會的觀點看來，自然是有用的，甚至於某種情形之下是必需的，但與一個科學家的任務，毫不相涉。所以一個倫理學家很難為啟收大善的勳章，不致於以新奇的事物引起反感。他若是猛烈而新奇一點，正可以激刺人們的好奇心，若是他實於天才一點，便能吸引讀者。若是他溫和而有智慧，便很有機會取悅於一般能費小心思，以讀懂文章的人。至於他的著作裏面，找到自己的主要觀念，先定說說與信仰。

因此一個倫理學家能夠一方面極其精細，而他方面毫無顧慮於些微的批評精神。他們是「人的知識者」，滿足於心理的及內心的分析，從此種分析之中得到他們的知識。因此我們看到他們的著作，除了美學的價值之外，對於教育家也是很可貴的，對於一般要領導他人的也是如此。只要關於社會事實的科學，一天尚未有充分的進步，只要基於此種科學的一種合理的實行藝術，一天尚未能夠出現，倫理學家的著作是頗能加以代替的。我們可以把他們與生物學尚未成立時的醫生們相比。當然，在古代與中世，是有過若干的內外科醫生，雖則理論幼稚或悖謬，但是手術及醫道卻甚高明。他們由於缺少必要的工具，所以他們的解剖學與生理學是很可笑的，尤其是因為他們有了成見與被尊重的系統，隱藏了事實的真相。但是他們的無知，甚至他們的偽科

學，卻無礙於某種經驗知識上的把握。他們能夠觀察，知道比較，按照病徵的發展，甚至能建立極細微的診斷。他們雖則說不出其中的理由，例如爲什麼採取這一種方法，而不採取另一種，但是他們卻知道選擇最好的一種，憑着一種巧勁。他們不知道分析，因爲分析是實驗與注意的產兒。所以關於普通的病症，與其求治於現代的庸醫，倒不如去找古代或中世的一位名醫，危險性還要少些。

同樣，倫理學家關於社會實際的教條與理論儘管是怎樣地不堪接受，而無害於他們仍有可驚羨的關於人的知識的清楚，與說來的巧妙。甚至，他們描寫的精確與實行方面的成功，已經不止一次掩蔽了他們實際知識的貧乏與荒謬。若是我們向着十二世紀或十三世紀的名醫，說他們絲毫不懂人體內部的情形，無論是在健康時代或在疾病時代，說他們一切都得重新去學，一切所學的都得放棄，他一定要發起厲厲不贊成了。若是我們定要堅持，他們必定舉出他們所治好的病人，作爲反證。這便是最後的定論，在健康已與他當時的人看來。這誠然是無可再駁，但是並不會證明他們知道人體的內部。

我們不必再如此地拈括下去，倫理學家與醫生的共同點。但是我們已經可以知道，倫理學家儘管善於描寫風俗，善於吸引人們去遵照他們的教訓去行，並不一定能說他們真有關於風俗的合理而科學的知識。因爲關於人性的神學的或神話的解釋，也能夠說來同樣中聽。倫理學家慣於不加考慮地接受當代的倫理見解的全部，及其連帶的充定假設，顯明的或是不顯明的。他們的大事，在於描寫或糾正社會的實際，而不是探求其科學的知識，更不是建立一種合理的藝術，因爲現行的習慣根本不感到有此種藝術的需要。總之，倫理學家的智慧，自有牠的價值，但是正由於偏在描寫與實行的目的上，所以抽離的部份極少，很難有助於新興的倫理的物理學之產生。此一科學之胚胎，該向別處去尋。

## 第二節



——語言學家與語言家，為風俗科學的真正的前驅。——他們的嚴格而謹慎的方法。——經濟科學及實驗心理學之同樣位置——進化派理之影響——諸歷史科學之主要的位置。——歷史學的精神與十八世紀的分析方法在表面雖似衝突，實則互相聯繫。

很久以來，有些科學家與博識家 (erudite) 在以嚴格而審觀的方法，很謙卑地，無聲地從事於某類倫理的專實的研究。最先的是文藝復興時代的語言學家及語言家與以後的比較文法，及以語言為對象的諸種積極科學的創造者。這些科學家立定主張，放棄一切涉及空泛，普通與純文學的心理學，以及那只能達到似真而不能達到真理的辨證程序。他們與物理學家及化學家相比起來，有同等的合於邏輯的色彩。他們自己覺得應該同樣地謹慎，對於假設也應該同樣地小心，總之，對於所研究的對象是有同樣的科學的態度。他們甚至在大的時候，也是科學的。在他們的眼中，只有事實才能作最後的決定。

此類語言科學的組成，當然最為技術性，而最無害的了。我們怎想到他們與倫理研究的關係，社會倫理的研究或個人倫理的研究，須知這類科學既經成立之後，科學方法便有了三種本身的生命，由近及遠地傳播着，很幫助了「倫理科學」的變化。語言學家之中的幾位大師，頗能自償到他們的著作，雖則是屬於博識的範圍，而及於瑣細，卻有一種堪作模範的價值。他們曾指出自己著作的每處與社會的重要條。例如格理姆 (Grimm) 兄弟與布爾根夫 (Burgard)，尤其是雷南 (Reinard)，在他的科學之未來 (L'Avenir de la science) 裏面，很熱心地列舉他的先生們的著作，所允許的無價值的希臘。

雖則雷南自己到後來也不得不推銷此類語言學的著作，但其嚴格方法之成功依然是事實，在人類的智識史上劃了一個重要的年代。此類科學所研究的事實，疑念物理性 (客觀的) 與倫理性 (社會的)。倫理學的事實，我們常用主觀的眼光來看，語言學是發音機器的產物，也屬於力的運動的範圍，堪與實驗室實驗的對象。但就語言的意義與連接的上面，就他形式的變化上面，牠們是屬於社會生活及心理生活的範圍。於是很快地這

就成了顯明的事：心理與社會的進化也受有規律的支配。這些現象於是成了物理與社會之間的最自然的過渡。於是研究這些現象的科學（語言科學）便成了一種橋樑（或貨車），將物理學與心理學的方法運到所謂倫理科學的方面去。這便是事實上曾經有的。例如格哩姆兄弟便是不知不覺地被他們的語言學的工作，引到日耳曼古史與故事的研究上，或日耳曼的古代法律，信仰與風俗的研究上，常是用的同樣的方法。於是由近及遠，倫理科學的舊領域的一大部份，受到一種客觀而積極的方法的運用，並且此種方法，於情形許可之下，將能產生有如語言學上的結果。

另有一種勢力，也是作用到同一的方向去。

政治經濟學的進步，也是逐漸地確立軌的方法，愈趨愈精，把理論的知識與實行分開。十九世紀經濟學各派的激烈爭鬭，所爭的有利益也有原則，但結果是將理論與實行完全分開了。誠然是有一些經濟學者，決心為政治與財政的派別作辯護，將理論的科學只是看作攻擊敵人時的武器。但也有一些維護科學的經濟學者，只想從此以後做科學家，專心研究經濟界的自然現象，這些現象在他們看來，認為極複雜，極活動，而難於捉摸。這些科學家的進步很慢，但是可靠。他們以客觀的方法，宣告社會實際的一個重要部份的征克，此種征克當然是慢而費力的。每年，在所有的文明各國，經濟的，人口的，法律的事實都是統計的對象，統計得逐漸嚴格而詳細。習慣是或我們可以說，簡直是成了定例將牠們畫在曲線，從曲線的分析上去探求諸現象之由彼此的互相影響而產生變化：這種間趨變化法的運用，差不多是我們直至今日所知的唯一方法，爲了探求許多羣不可分的現象之中的定律。

最後，我們不必列舉社會實際的全部領域，只須舉出一個重要的事實，爲了說明客觀方法之逐漸浸滲到各方面。似乎心理學應該是最頑強的，在一切科學之中。牠可說是在定義上便是向內看的，而且在傳統習慣上是與玄學有密切的聯繫。然而竟有一種實驗心理學能誕生了。牠發展，牠成了一種特殊而正面的科學，獨立於玄學之外。牠有牠的試驗室。『倫理諾科學』不該捨棄了這一個例證。誠然，倫理科學尚不能求助於工具以獲得

精確的觀察與試驗，如心理學一般。但是談論方法，問題不僅在於工具及試驗的程序，該得尤其是在於科學家對事實所持的態度，及歸納事實與把握事實的方法。宗教學，法律學，風俗學，都是不能試驗的，這真是太顯明了。但依照孔德所說，是大自然或歷史替他們做試驗了。歷史的比較方法，到了社會學家的手中便成了很有力的工具，也許人們還不會估量得到牠的重要性的。

此種運動到了十九世紀的最後四分之一，便加速度地進行。有許多原因都促成了牠。請讀者允許我用了原因三字，在這種地方事實是相互地影響着，於一大羣的事實之中真是不出來誰因誰果。我們在此地不想甚至簡略地畫出所有的促成此運動的種種條件，以克服種種的反對勢力，所謂反對勢力我們在前面已經舉過最主要的幾個了。由於各組的社會現象之間存有不可分的聯繫，我們該得兼顧到構成文化的政治，經濟，宗教等等的因素。單就智識方面的現象而論（其實智識也是受有其他現象的影響的）以變化派理論的出現於自然科學之中，使得相距最遠的科學也受到振撼。這種成功，實是鼓勵了以成長來分析的嘗試。十八世紀的哲學家已經認識了，而且介紹了此種分析方法，但是他們嘗試的時候太匆忙而大膽了，太喜歡抽象的簡單主義，使得他們以後，此種方法為人們所放棄。達爾文榜樣與成功，使得這種方法又恢復了牠的榮譽。成長分析的方法從此成為耐心，謹慎，多慮，而仇視系統，尊重事實，於是傳播到由近及遠，及於社會實際的諸科學。

牠同時受到歷史的有效力的，應該說是不可少的援助：因為社會事實的成長，除非求助於歷史，是無法來研究的。歷史的發展因此是非常地有利於這些社會事實的正面科學：這就是十九世紀一個特形。一方面，歷史學是如此地進步，加上牠的副科學的成立，把過去的實際，逼到最大的可能地步，獲得了最大的真確性。另一方面，歷史學是走進了許多領域之中，成了主人，這些領域在過去是被人們用了完全不同的方法來研究的，例如以教條，倫理的觀點，或用抽象的批評。歷史因此逐漸地變化了宗教，法律，文學，藝術，技術，制度等等的學問，總之，一切在過去所被認為是倫理諸科學的。

我們今天以完全無待證明的顯然理由，看到歷史與成長分析均能有助於社會實際的探討，均能助成此種科

學的成立。但是人們不會均以同樣的眼光來看牠。過去一世紀最努力於歷史學分佈的人們，剛好是相偕反面的說法。他們介紹歷史作爲中流砥柱，以抵擋成長分析的哲學而抽象的方法。格理維兄弟與朗開 (Ranko) 的先生兩兼朋友，沙費尼 (Saffini) 便是以這一點爲中心思想之一。一切的浪漫派作家，都像他一樣，以爲決不能用認識方面的一種分析，來解釋歷史的過渡。他們人人都努力於說明語言，宗教，民族性之中的個別成分，種族間文化間之不可化除的歧異，他們拿了歷史的具體而自然的成長，來對抗哲學家的抽象的成長分析。於是他們很容易地勝過了百科全書學派，雷那 (Raynal) 與杜布衣 (Dupuis)。他們不會看得到，自己正在預備了另一種更有力的成長分析法的出現，而對於此種新的成長分析，他們將要無可如何，正因爲牠不再是抽象而假設的，已經由於他們自己的努力，成爲歷史的，比較的了。

爲了反對十八世紀的邏輯而辨證的分析，有人能夠從歷史借來事實的論證來，甚至獲得了斷然的定論，這便是傳統學派的所爲，不僅有精彩，而且成功。但是如何回答那一種冷靜，不帶感情，不富詞藻的質問：爲什麼某一種信仰與某一種習慣，竟於某一指定社會，某一指定時期，由於某些指定的原因而出現？尤其是當比較其他的社會而發現同樣事實的時候？爲什麼『存在』於歷史實際的事實，便要保存了一種超自然而形而上的特性，成爲差不多是宗教式會教的對象？人們到歷史裏面去尋找傳統習慣的證據，不會留意到此種論證足以使傳統習慣露出相對性。

歷史學的方法走到什麼地方，『變化』便走到什麼地方。此種『變化』（也許黑格爾是不承認的），從來不是普遍而絕對的。變化之表現，是於某一點的空間，某一點的時間，於某些情形之下，總之，牠是『局部化』的。我們除了拿其餘的現在與過去的現象來看，沒有其他的方法。於不知不覺之中，歷史把玄學的地位推翻了。這不再僅是諸大帝國，牠要追究其產生，發展與消滅的原因；而是各種文化，各種生物，各種世界，在我們的世界裏便是制度與宗教，例如財產與宗族的各種不同的形式。十九世紀的開始是，語言的比較史的研究，牠的結束是宗教的比較史的研究：這一百年已經把倫理諸科學的所有內容，都化成相對的了。這正是說，

十九世紀預備了倫理實際的正面科學，而於不知不覺，不曾願意之中，繼承了十八世紀的工作，雖則是號稱牠的反對者。

### 第三節

方法變動之不可免的運程。——十五世紀的物理學可以作爲例證。——阻礙「倫理科學」之變化的諸種原因。新舊方法混在一起的過渡形式。——事實之重新編排的必要。——此種變動必將完成的理由。

倫理科學的變化，足見是不可免的。本書篇幅所不能容許的，如思想的一般運動，自然科學的進步，尤其是歷史精神及歷史方法的佔有上風，不再容許倫理科學保有牠的不確定而含混的形式，徒求取悅於唯心派的哲學家。但是我們也知道，反對此種變化的力量也該得是，而且確是，極激烈的。我們將不驚異於此類困難之只能逐漸克服，而與其說是不斷地逐漸化除的，倒不如說是一次一次地化除的。若就事物的全體來看，此種運動可以被看作另一運動的結果或是繼續，此另一運動便是那以近代物理科學替代學院派的物理學的。這一次，依然同上一次一樣，必須科學的研究方法與對像的認識上，有過一次很深的變動。所以物理科學的建立，正是我們此刻所談的運動一個很好的先例。主要的鼓勵是從牠而來，尤其是又由於物理學對於近代人所施的特殊聲望，無論對於學者或對於無知識的人。

但是此種物理學的建立，是費了幾個世紀才得完成。自然現象的描寫與解釋，傳統的習慣，是根據阿哩士多德的若干綱領。此種傳統習慣的力量是如此之大，這些綱領之生命力又是如此之強，以致雖則數學有了如許的進步，已知事實與試驗結果是如許地增多，依然費了很大困難才能將牠們丟開。於是一共費了許多次的大努力，而每次努力的結果只是稍許進了一小步。學院派的人保守了阿哩士多德關於運動的觀念，這觀念又是同其他的許多觀念相密接的（如最後原因，形式，物質，力，行爲等等的觀念）。他們的物理學是建築在自然運動與強迫運動之間的質的不同。要經過多少的過渡，才能走到加里來（Galileo）的運動觀念，後者正是科學探

討的傑作，能算能算，堪以列爲力學公式。（註一）再例如化學，從傳統的所謂原素，到化學上的原素，是要經過多長時間的過渡；其他各種社會科學的歷史，也要宣告同樣的情形，即類似的觀念之改變是如何地慢。要人們放棄傳統的觀念，即關於自然的一切見解，以採取新的真是沒有再難，而再討厭的了。事實上，一般人非遇到萬不得已，是不肯接受若干科學家的苦工夫的成績的。

既然要戰勝傳統的物理學是要費了如許的努力，好幾代的學者的苦工夫，那麼談到社會實際，要改變全部的倫理諸科學，其抵抗力之長久而頑強，不是應該預料得到的麼？有時，『倫理科學』是以辯證的方法證明牠的根據，甚至藉本身歷史之長久爲一理由，而自以爲非常滿意。有時（而且最常見），牠求助於指出，若果人們放棄了牠，結果將要怎樣地不好。因爲牠自認爲與現存秩序不可分開，牠所立的正是現存秩序的原則，或是說，牠自以爲和現存秩序是混爲一體。牠很誠實地相信，這些現存制度的命運是與牠的命運相關連的。因此牠結論說，除此以外的對於社會實際的認識，只能是錯誤的，同時是不道德而反社會的。

此種辯護的方法是不断地被用來抵抗『危險的』新方法與『壞』學說（邪說）。因爲此種方法起初看來是有效的，由於激起了一些保守勢力起而擁護『好』學說，與『正統』的方法，甚至激起了那些平常對於學術不甚關心的人們；於是人們便常是求助於此法了。人們不會想到，在靈性的眼中只有錯誤的才是壞的，只有正確的才是好的。這種方法只是能延長抵抗的時間，不能決定抵抗的成功。隨着科學的進步，所謂學說與現存秩序混而爲一的說法便不能再有效，而且真足以牽涉到牠所擁護的某些制度與信仰。

在這一點上，近代物理學之代替學院派物理學的經過，依然是實於指示的。既然舊派的一個論證，是說新的方法足以危及社會的最高利益，似乎國家與宗教都被這一班新派的人搖動了，所以宗教法庭與巴勒芒（Parlement）的著名法案，令我們充分知道牠們是怎樣地熱心於社會的保全。是在十七世紀，加里來被判罪的，狄卡特逼得在法國的境外去住，不久以後，便有波羅羅的逮捕阻止了巴勒芒對他的更重的判罪。然而，除非是人們甘心犧牲真理的探討，使附屬於社會保全的高級顧慮，除非人們甘心模仿中國人，中國人據說是明知

他們的天文學是錯誤的而要繼續教下去，因為這是祖先所傳下來的，除非是如此，我們必須終於承認，大自然雖是空的也無妨害，太陽雖不是繞地而行，也不要緊。然而他們除非到了失望的時候，是不肯承認這些的。

此種抵抗之如此的堅持，差不多是本能的而反射的，是有牠的很深的理由的。物理學上此種觀念之代替被種觀念而興，也許能夠看來無甚重要。但是人們放棄了這一種方法，去採取別一種方法，關係便很大了。物理學上歸納與客觀的方法之勝利，也許在本身上看來不得罪人，但是若被沿用於社會實際的研究上，便是也許要成爲可怕的了，而且此種沿用是可能的，已能的，快來的。這是另一百年戰爭的預兆，而其結果將無疑地是同樣的。

我們現在是看到這第二次的戰爭，而我們看到上一次的經過又於新的形式之下出現了。學院派物理學的敵人，是被打倒以異端或邪教的罪名，因爲當時社會利益的最大保護者尙是教會。今天，凡是反對倫理科學的傳統觀念的人，是被認作革命黨，因爲現在保守的力量是寄托在國家的身上。由於我們現在所能享受的自由與溫和的風俗，於是對新派學者的制裁不如過去之殘酷，但也未嘗不激烈。爲了要使得保守的人讓步，必須先叫他們慣於將感情與所謂真實的社會實際的描寫相分開，感情誠然是該有的，但此種社會實際的描寫卻是錯誤的，此種分開只有慢慢地才可以做到。在十五世紀的哲學家與科學家以及隨從他們的人看起來，若是人們有一天不遵照阿哩士多德的物理見解，一切都要完了。人們的確居然不再遵照牠了，而與他們的悲觀的預言相反，世界並不會更壞一點。在今日的許多倫理學家與經濟家看來，若是家族，財產及其他類似的制度有一天離開了先定的基礎（即分析到最後，一種自以爲是合乎理性的宗教認識），而入於一種社會自然界的範圍，與物理自然界同爲經驗的產物，那末社會便要滅亡了。正由於此種極激烈的畏懼未嘗不含有誠意，所以只能慢慢地歸於消滅。必須科學進步到相當的程度，不僅用文章，而且有應用的事實來說服大家，這才能使得一般人把社會的存在與那些「倫理科學」的存在相分開。到那個時候，人們才可以認識真正的社會利益，即一般的利益，是不必驚到驚慌的。

但是，最難打破的障礙，尙不是對於新認識與新方法的明白反對。若是此種反對延緩了牠們的勝利，未始不於牠們有益。有了明眼的，不寬容的反對者，不讓牠們忽視自己的弱點，以滿足於『差不多』。牠們因此被逼得非知道自已不可，必須以精確的方式舉出公式，及抽立建立公式的原則。最大的敵人還是牠們自己，我所指的是牠們所包含的舊觀念與舊方法的成份，這是贊成與反對的人所均不會注意到的。從舊的到新的，既然是費了很久的時間，新派的人於過渡的期間之中，是充滿了他們所反對的方法與認識的色彩。這些最初求解放於古久傳習的人，無論是怎樣堅強或深入，他們只能局部地得到自由。例如培根，他是公開反對阿哩士多德派物理學的一人，提倡了歸納方法以與學院派的三段演繹相對抗，他由其是加里來與吉爾伯(Gilbert)的同時人，卻居然堅持着說，科學的目的是發現諸『形式』。他所謂的形式，依照我們所能捉摸於他的晦澀文字之中的，是介乎近代物理學所求的定律，及阿哩士多德派物理學所求的『實體形式』之間。同樣，狄卡特是想與經院派哲學相翻臉，並且似乎已經實行了牠的計劃。但是他的懸想，“Meditationes”，於許多地方包括了學院派學術與術語的痕跡。最後說到孔德，他造了正面的社會學的概念，但是他自己的社會學於重要部份倒是頗像一種歷史哲學。

哲學與科學的歷史是充滿了類似的事實。牠們證明了甚至於極好的條件之下，方法的變動只能是暫時的。建立一種社會自然的科學，其主要的困難足見是在於根深蒂固的心理習慣。在號稱爲此種新科學的擁護者，而自諒爲參加建立的人之中，有幾多不是帶進來許多舊習慣，於社會學的新名稱之下繼續了傳統的倫理科學？甚至注意到此種危險的人，也不能永免於此種危險。爲了免於再入歧途，他們於是不得不時刻懷疑自己，是否很自然地回到共同的習慣，與充滿舊觀念的論調。他們必須於可能時竭力避免普遍的概念，因爲這些正是前人經驗的結晶品，與新經驗所易被吸收的地方；因爲這些正是以最少的努力所能獲得的最大的表面上的可解。

論及社會實際的科學的時候，此種心理習慣的力量便又增大了，由於此種實際所引起的尊重心。我們今日已能認定（古人未能如此），在物理自然界之中，無所謂高貴與卑鄙的物質。生理學家對於尿，是看作與血一



樣，於科學的觀點之下，人們是拋開了一切的審美的感情，正如一切宗教或倫理的感情的。任何外邊的看法，不能干涉到事實與定律的探求。但是談到倫理的實際，我們尚有完全不同的習慣。我們很少對於一件事實（至少是大多數）不同時附以一種價值上的評判，與我們所不願避免的感情。此種以事實遷就我們的倫理事實是很有妨害於科學的知識的；因為如此便失去了事實間的客觀而真實的關係，並且所依照的綱領，於實際上，來源是很可以認為武斷的。事實的分類，綜述與分析的本身，將要成為完全另樣，若是我們有一天能以純粹抽理的觀點去着手。並且，還要好的事實的構造與編排也要另外成了一個樣子；總之，社會實際之為科學對象將要全與一般人的共同觀念相不同。通常，我們所看到的只是科學的原料，但條件是不要照以前的看法去看。這些事實該得預先加以考慮。分開的工夫（理論與實用的分開）是不可少的，因為實用的需用及思慮上的精彩常常引誘我們走入歧途。在拉福耳西艾(Lavoisier)之前，化學上燃燒作用之中的主要事實，是一種火質(Phlogistique)的存在，也許因為在觀察者們看來，火正是此種燃燒作用的主要因素，然而這只是隱藏了真正的化學現象，即養氣與其他物質的化合。

至少這是似真的，社會事實的真正關係，較之化學現象是更被隱藏着了，由於我們的感情，更由於我們根據實用而將牠們處置。因此，人們將要犯了錯誤，若是相信已知的事實愈積愈多的時候，其必然的結果為社會實際的客觀認識與此種實際的新科學的進步。人們之所以存有此種希望，是由於假設事實一經初步的覺察與編排，便能從事於科學的探討。然而此種假設是沒有根據的。老實說，社會學家所最缺乏的不是事實。於大多數的情形之下，他們所知道的已經是很多了，足夠為定律。他們所尚缺乏的，是對於事實的科學認識，是拋棄傳統的綱領而採取另種更適宜於探討的範疇，是發現編排的計劃，以幫助定律的出現。在物理自然界的例證之下，我們已經看到，此種科學的預備工夫是不可少的，物理科學所成就的迅速而驚人的進步，若無此種經過數百年的預備工夫，是不可能的。對於社會自然界的科學，情形無疑地應該也是如此。一個長的時期將要被用來從新分配牠的原料。差不多此種分配永是聚斂了我們所想分開的；分開了我們所想聚合的。於此，科學家的想

象是佔着重要的位置。一切的大膽都是被容許的，我敢說，只要他們的假設是站立得住的。

因此，歷史前例的簡括研究，已經指出，如何一種社會實際的客觀科學的觀念是必得出現了，於物理實際的客觀科學既經成立之後，以及此種觀念之慢慢地才能爲人們所接受。此種科學將不僅遇到其令兄所遇到的困難；牠將要遇到牠自己所特有的困難。牠將於何種程度之下，費多少時候，始能克服這些困難呢？沒有人能於此時嘗試對此問題作一回答。科學的歷史對於預言，正如別人對於山言是一樣地抱着嘲笑的态度。雖是如此，若是我們嚴於以比擬的方法來推論，那末，歷史的前例確是令人鼓舞的。讓大家想到十五世紀的時候，歐洲人對於物理自然是抱着怎樣的態度與觀念；若是我們把這種觀念來與我們的受自幾百年科學家所不斷努力之賜的觀念來相比；最後，若是我們注意到，不僅是已過的路程，而且那些從開始的幾步便阻撓在大路上的障礙，我們便會不可抵禦地被說服於和狄卡特，和十八世紀哲學家，和孔德(Auguste Comte)諸人一齊相信，相信什麼呢，相信在我們的社會中，科學的努力將要終於戰勝。我們將要被允許作如下的希望，在幾個世紀以內，諸種科學將要建立社會實際的一種客觀的表現(une representation objective)，比起我們今日對於牠的觀念，正如現今的物理學比起昔日阿爾拜兒(Albert le Grand)與聖托瑪(Saint Thomas)的物理學。但是如此的比較，若是爲準確的，正可以令我們了解，這是怎樣地虛榮(combien il serait vain)，若是我們在今日便要像到，此種客觀的表現究竟是具有怎樣的形式。

(註一)請參看此種變化的前後藉斷，於拉斯非茲的原子學史 K. Laswitz, Geschichte der Atomistik, 卷二，頁三至三七。

## 第七章 自然的倫理

### 第一節

——科學的探討不存在「殘忍」倫理，而在於分析倫理的既定實際。——倫理的第一步該得指出，此種實際雖爲人們所黏習，卻也是人們所忽視的。

過去把倫理分成理論與實用的兩部份，現今是趨向於另一種較合於科學先例的分法；即是一方面有以倫理實際爲對象的科學或諸種科學，另一方面有基於此科學的一種合理的藝術。此種代替差不多才是開始。牠只能緩緩地進行。我們該得預料得到，還有很多時候，倫理科學的進步不唯不足以令反對者繳械，而且反足以令他們更爲激烈。我們也不可忽視，還有很長的期間，最大的障礙不在別處，而在我們自己的內部。有許多深印在我們腦中的感情與思想，無數的不可覺察的聯繫，使得我們依然屬於我們所以爲業已廢除了的過去，這些都令我們不管是否願意，將新酒又倒在舊瓶之中，把新思想裝在舊的範疇裏面。這些差不多是有機體的條件，對於思想及方法的進化，沒有一種回想的努力能幫助我們逃避。但是我們也知道，當我們有了關於此類進化的一種意見，正是此種進化已經完成的時候，或至少離開完成已經不遠。爲了促進新舊方法與觀念的過渡，爲了使得這種過渡較易而較不粗暴，我們似乎值得（而且也是有益的）預先想像，當新的心理態度於穩固而受到公認的時候，牠的最直接的結果是些什麼。這些結果的預料，能令我們免除某些不完全的調解，某些不可接受的妥洽，與每一步所不可免的若干糾紛。

第一，哲學家之「建立」倫理，不能再成爲題目了。此種建立倫理雖則於某種意義之下是可敬的，因爲是發動於使行動合理化的需要，卻是過份，而且永久是空幻的。倫理之不需要建立，正如物理學上的大自然也不

需要建立。兩者都有他們在事實上的存在，人人均得接受，而無人得以懷疑牠們的客觀性。

關於物理自然界的事實存在，這是太顯明了。關於社會自然界的，我們是不能夠多加一點懷疑呢？對於一個通常的個人，生活於任何一種的社會，例如我們的社會，有一種社會實際在強制牠，令他不得不接受，因為這在他以前已有，在他以後還是要有。他既不知道這個社會的起源，也不知道牠的構造。義務，禁例，風俗，法律，習慣，甚至禮儀，他必須遵守這些一切，不然便要受到懲罰，或是外面的，或是內心的，或是確定的，或是不確定的，或是重，或是輕，總之牠在所生結果上與令人懼畏上，均屬令人無可否認地覺察得到。哲學家們儘管可以去懸想一種風俗的玄學，正如他們懸想過一種大自然的玄學。但是正如今日已經找不到有一位玄學家足與科學家相混淆（科學家是要很耐心地，很光榮地謙虛着，研究指定的現象與定律）；同樣，倫理玄學將要分清於以社會實際為研究對象的科學或許多複雜的科學。此種實際較之物理實際，並非更能夠被建立或創造。牠也是正如物理實際一樣，該得觀察，分析，歸到定律。

此種將社會自然界比作物理自然界的比擬，還有其他的效果。這些效果也許起初看來是驚人的，但只要我們承認牠的原則，便很難於不承認了。例如，在物理及自然科學之中，一種久於實驗方法的實行，已經令科學家們慣於承認先定地不知道一切。譬如最近發現了一種物質，牠的物理的，化學的，醫學的特性是什麼？我們也許可以列出若干假設（假設而且是必需的，作為試驗的出發點）。但是沒有人懷疑到覆驗的必要，與必待試驗的結果始能成爲定論。會有多少的假設，是被試驗的結果打破了！

我們對於倫理實際，是否也有如此的確信，確信到了成爲公則（axiom），以爲牠於未經科學研究之前，我們對牠是一點也不知道？——當然不會有如此的確信。——用什麼理由來解釋如此的不同，既然我們認定了科學對於兩種的實際本是一樣？——客觀的理由是沒有的。最主要的理由該在我們自己的身上去尋。我們關於倫理實際的科學，較之物理科學的發展程度，真是瞠乎其後。依照智識發展的定律，以某種實際的一部份爲對象的科學，其缺乏之不被覺察，得與牠的重要成正比例。老實說，一種科學該得存在很久了，又有了無人否

認的結果，爲人人所接受，這才令人們感覺到不知道其中的一切，必須求助於有方法的，長期的，耐心的探討。直到今日，人們連自己對於倫理事實的無知，都不知道。(jusqu'à l'ignorance s'ignore elle-même.) 未來的科學所尚未佔據的地位，是被先科學的表現(文章)所佔據了，換言之，是若干建築與若干系統，令想像與了解都得到了滿足。一切都能解釋而沒有什麼驚駭不了的困難，用了普遍而抽象的原則。關於物理實際的情形，很久也是這樣。我們現在正接觸到社會實際快要不再如此的一個時候。

但是此種承認，或說得好一些，此種說明，關於我們的無知，正是科學態度所不可少的，卻是尙未爲人所接受。人們遲疑於承認不知道倫理的實際，於未施科學的探討以前。此種遲疑，我們知道，是來自流行的對於倫理的理論與實行的混淆見解，不能不歸罪於一般哲學家，是他們維持了這種見解的混淆，直至今日。他們很誠實地與想創造倫理科學與教訓倫理的實行，以爲是已經把戒條建立在科學的上邊了。可惜他們於此是墮入了共同的幻想之中，這幻想是由於 Sapoir 一字的雙重字義而來。誠然，任何正規而成熟的個人，爲相當文明的一種社會的份子的，『知道』他們該做什麼事與不該做什麼事，『曉得』倫理令他做什麼，禁止他做什麼。這是自然而不可避免的結果，由於他所受的教養，各種形式的教育，及社會所施於他的不斷的壓力。我們社會之中，人人所以『知道』在倫理的觀點上該做什麼，還是等於說每一個法律該得『曉得』法律，或借用一句達爾文的話，正如一隻守門的犬『知道』牠應該守門一樣。

本能，訓練，教育，社會習慣的遵守，無論人們是用什麼名稱來呼喚所牽涉的『知識』，這都是完全於『實行』有關，離開我們所謂科學或理論的知識是極遠的。社會學家定立法律的起源，立法家於何種情形之下，於何種信仰，觀念，感情之下，創立法律，是尊重或模仿了何種的先例，總之，法律系統是有了怎樣的歷史淵源——於是便有了法律的科學知識，但是一個普通的法國人是沒有如此的知識的。關於倫理也是如此。每人是該得知道倫理所命令的。無人以他的不知道倫理爲理由，當他要辨護所犯的一件衆人良心及自己良心所認爲該罰而有罪的事。但若是我們承認了良心的命令與禁令爲一種科學的對象，我們對於牠們便要如同對於民法一

樣，沒有長期的研究是不成的。此種無知雖不易覺察，但是其真實性卻不可否認。正由於牠不易覺察，我們感覺到難於承認。必須我們的無知已經不是全部，而成了局部的無知，我們才能承認確是不知一切於未經研究之前。必須科學逐漸地令我們知道，我們之所以認為某事必須做，某事必不可做，常是由於某種我們所完全遺忘了的一種信仰，存在於強制的傳習，或有力的集體感情的形式之下。我們於是感覺到良知的命令，雖則很顯然地是命令於命令的形式之下，但一被看作社會的事實，便不成其為命令了。

在這一點上，宗教與倫理的比較是有益的。澳大利亞的人很懂得儀式，典禮，與如此複雜的宗教的習慣，我們若是說他們懂得宗教的科學，未免是笑話了。但是竟有社會學家代替他們建立了宗教的科學，為他們所不能想像的。同樣，中國人知道祖先的崇拜對於生活上每一情形之下的強制，至於最微細的枝節，但是沒有祖先崇拜的科學知識；他們所缺乏的此種宗教科學，有一個歐洲人替他們做了。知道實行上的命令是一件事，知道其中的科學又是一件事，但是也許有人要說，倫理良知所自動命令的，有哲學家將牠解說了，溯到此類命令之合理的原則。——這正是所謂『建立』一種倫理啊。誠然，但方式是與建立自然宗教一般的，就是說，用信仰的推論來試為解說，而信仰的來源是極不合理。宗教的科學令我們今日懂得宗教哲學與唯心哲學的所謂上帝與靈魂是從那裏來的。風俗科學也將要同樣地令我們懂得哲學家們所謂『實用理性』的起源。在兩種的情形之下，所謂『解說』都完全是辨證的。但是其重要性仍是非常之大，因為如此冀圖以合理的方式『建立』倫理，證明人們是用了一番腦筋，願意下一番『系統化』的工夫，將來於情形許可之下，便能變成客觀而科學的探討了。

## 第二節

——某一種社會於某一時期的倫理，是決定於牠的全部情形，於動的觀點及靜的觀點上。——附帶於流行的社會。COHEN 的見解的若干般役派的假說。——『自然倫理』的哲學觀念的批評。——一切既存的倫理都是自然的。——自然倫理與傳統宗教的比較。——倫理的人類中心主義為物理的及心理的人類中心主義之最後的形式。

在此種新認識所引起的結果之中，有一個是特殊地令人難受的，尤其是爲了感情上的原因：這是我們這得將同一的倫理（即同一全部的義務，教訓與禁令），用兩種完全不同的眼光去看；依照我們從內看或是從外看，依照我們把牠看作命令或是看作社會的事實，科學的對象。依照第一點的看法，此全部的教訓之優良是不成問題的。牠令我們看到一種行善，聖潔，正義，愛情的理想，這種理想我們是太知道不能達到了。因此大多數的人們以爲倫理的規律便是神的命令，非有神的恩寵，凡是無法奉行的。總之，倫理理想的描寫引起了尊敬與崇拜的觀念，使得任何批評的可能都預先被摒棄了。倫理良知對於牠自己的命令，如同對於一件絕對的事物一樣。——但是從外面的觀點，或科學的觀點看來，倫理教訓的全部，看來便不是具有如此的特性。我們不再以先定的方式，認定牠們是最好的，神聖的。我們在事實上，認爲牠們與其他各組的社會現象是連在一起，成爲整個。某一社會的倫理的感情與倫理習慣，在一個科學家的眼中是必然地連接於宗教的信仰，經濟與政治的狀況，智識的收獲，氣候與地理的條件，以及本社會的過去。而且在過去牠既是隨着這些的進化而進化，將來也該得是如此。這一種普遍的看法，是科學見解的直接結果，當爲比較方法的運用所證明。牠能施於我們的倫理，正如一切其他各處的倫理。

倫理於是看來不再是完美活動（神）與倫理本質的理想表現。我們承認牠於某一時期，是好到牠的極度，壞到牠的極度。我們在此地又發現到生存條件的原則的又一運用，即正面知識的進步到處代替了最後原因的玄學考慮。正如一切可生存的東西是生存的，只要牠一天能抵抗威脅牠的若干條件的全部，甚至當牠的機官是完全或退化的，甚至牠很勉強地做到對環境的適合；同樣，一切可維持的社會都能維持，當牠未爲另一種較強的社會所包圍而毀滅的時候。牠維持用牠固有的倫理，根據牠的生存條件，而牠的生存條件正是令牠非得遵照如此的倫理不可。什麼是這些條件與其結果，於某種情形之下，我們不能夠以先定的方式去猜度，依照經濟的原則，最小的行動，或最後的原因，等等；但是我們該得從事實的研究上去探尋。

有許多種類的動物植物之所以能夠分佈，是由於無量數的微生物的存在，這些微生物後來差不多都死了，

只有幾個活着，逐漸進化，以達到成熟；如此的浪費實是可怕，尤其是我們慣於令方法適合手段的人，覺得駭怪，若非我們對於大自然的作爲不會有先定的佩服。同樣，各種社會是維持着，這是一個自然的事實。但是社會秩序之所以能維持於永久（而倫理爲主要因素之一），也許正由於對經濟及最後原因的同樣的藐視。也許這裏是有同樣的浪費，不可解說的犧牲（至少是在我們看來），痛苦，困苦，身體的與心理的難受，以及每一代的大多數人必須犧牲，爲了使得社會的全部繼續進行。至少，於未有反證以前，沒有什麼令我們不這樣子想。因爲，只要我們認定了社會實際是社會自然界的一部分，我們便得承認他也是受有社會自然界的一般定律的統治，第一是生存條件的原則。但是，此種原則並不包含蘇格拉底與古人的所謂「最善者的理由」以包括物理的自然界，正如近代人用來以兼括倫理的自然界。反之，他是說一切的事物或物羣，皆與其內外的條件相符合，便能與此種符合同其永久，無論在我們的眼中，牠們是怎樣地不完備。人類的社會絲毫不能例外，至於支配社會的諸種信仰，情感，與訓練也是如此。

由此看來，所謂「自然倫理」便該讓渡於一種觀念：即以一切現存倫理均爲自然。牠們都一律是自然的，不管我們所給他們的分類與位置是怎樣。澳大利亞的倫理是與中國的倫理「樣地自然」，中國倫理也是與歐美倫理「樣地自然」；因爲每種都是於其全部條件之下，盡其能事。我們太慣於以另一種字義看「自然倫理」。我們都以爲這個名詞是說，任何人的良知僅由於是人的緣故，均能接受一種特殊的啓示，判別善惡。我們雖誠承認（也是由於事實所逼），此種啓示於野蠻，腐化，或退化的社會中，能爲千百種的障礙所阻止；但是我們依然以爲只須除去障礙啓示便能又來。總之，我們以爲人們是自然地爲倫理的動物，正如我們以爲人們是自然地講理的。此種信仰是存在於那些研究「實用理性」諸派哲學傳統的深處。但是牠本身便是建立在名詞的動混上。人們既然是自然地爲倫理的動物，若是我們所指的人是人們到處生活於社會之中，而一切的社會都是有「風俗」，義務，習慣，與禁例。如是，我們只是說明了一件可通於古今中外的事實。但是這與說人們天生地具有倫理，說在人們的良知之中有一種多少是確切的倫理方面的啓示，差不多是附於他們的責任心及講理心的一



種天賦，——大不相同。

此種「自然倫理」的觀念是鄰近於「自然權利」的觀念，最阻撓我們承認；倫理也與其他的社會制度如語言等，是產生，建立，維持於社會學的定律之下，這些定律全是自然的（借用動物學的術語），並且該論為自然的而加以研究。為了明白此種阻撓的深切原因，我們可以指出，這自然倫理的觀念是與「自然宗教」的觀念相密切接近的。自從十八世紀以來，是有多少好人為心善的人，努力分清宗教與諸宗教——他們拿「自然宗教」來對比歷史上諸種宗教，及其教義神話與儀式的分歧，奇異與可怖。自然宗教是自動地誕生於人的靈魂之中，因此是講理而為善的；牠的簡單，反映其他宗教的複雜；牠的合於邏輯反映牠們的謬誤；牠的和平反映牠們的血污；牠的寬容反映牠們的嫉妒；牠的統一反映牠們的分歧。福祿特兒真正相信有此種自然宗教。他以為，自然宗教還有一點佔優勢；牠比較其他的諸宗教更為古遠。其他的諸宗教只是自然宗教的退化形式；人們有一天遂到成年，只聽從理性的時候，那些宗教便要消滅。

福祿特兒的此種觀念，令很多人感到快慰，理由是易明的。牠令人們不必懊惱而能脫離自己已經不信仰的宗教，卻仍可保存一種極熱烈的宗教心。自然宗教正是宗教心的充分的營養料。福祿特兒的觀念，分清各派宗教之歷史的環境，並且能拿人類的天然趨向（若不說是啓示）未說明自然宗教的統一性。

為什麼如此迷人的解釋，到今日不再產生了？因為事實上牠並不會解釋什麼；因為所謂自然宗教決非如牠的信徒所想像。牠遠非可以代表人類所同有的要素，而實是一小部份人類，於一種不信仰的時代的哲學思想（或思維）的產物。牠只是其前幾個世紀的歐洲的一神主義，縮為慘白而抽象的理性神論的形式。原始民族（或思維）的產物。牠只是其前幾個世紀的歐洲的一神主義，縮為慘白而抽象的理性神論的形式。原始民族的宗教的正面研究，每一次的進步都是證明了事實與所謂自然宗教的普遍性不相符合。原始宗教的研究當然是並未否定，在過去與現存的所有社會之中均有某些可以用「宗教的」來形容的現象。但在各社會所共有的常在現象之中，卻找不到十八世紀哲學家們所說的，對於「創造世界的聖人」的信仰，或關於天堂及獎善復仇的神等的觀念。我們要抽取人類諸宗教的常在要素，不是以先定的（a priori）觀念分析所能獲得，而是要用後定的

(a posteriori)仔細研究，看各宗教的究竟，於我們所能充分知識的諸社會中。

關於自然倫理，也可以適用如此的批評。自然倫理與自然宗教是如此地相近，十八世紀的神主主義曾把牠們差不多混爲一談。凡是熱烈贊助自然宗教的人，以爲這是產生於人們的心與靈性，他們並未根據科學方法的探究，看到自然宗教所包含的信仰是普遍於全人類，他們只是以爲人性不能缺乏這些信仰而已。我們在今日覺得這些只是表現了他們自己的宗教需要。同樣地，凡是堅守「自然倫理」的觀念的人，也並不會研究了各地人類都能分別善惡，各地人類都能知道自然倫理的主要原則，而是因爲他們不能想像到人性竟能缺乏此種在他們看來是基本附屬於人類的善惡判別的能力。但這也僅是表現了他們自己的倫理熱忱。就科學的觀點來說，拿破侖來對比諸倫理，正如拿破侖來對比諸宗教，是一樣地虛空。如此的分別誠然是有趣的，因爲象徵了分析風俗與信仰，剔除其偶然部份的一種努力，但絲毫不能令我們得到什麼教訓。我們依然要去研究事實，只有在事實中去找尋於現在與過去各地人類的風俗之中，什麼是在的部份。

根本上，自然宗教的觀念雖經十八世紀的哲學家拿來與已啓示的宗教相對比，依然還是已有的宗教，只形式略爲不同罷了，我們敢說道是凡俗化的一種形式。同樣，自然倫理的形式儘管是哲學的，依然不失爲一種宗教性的認識。大自然既能啓示人類，以判別善惡，使爲倫理的動物，以有別於其他動物，還是一種神，也是凡俗化了的。休姆與法國哲學家，均能有此種樂觀的先定認識可尋，這與他們的經驗主義相合，不亞於與萊布尼茲的理性主義。因爲牠起源於某種本能，此本能爲任何哲學家所未防備。這本能便是所謂倫理的人類中心主義，其深入與難以摒除，正如物理的人類中心主義；兩者的來源與要素也是相同的。這是人們的自動需要，將倫理世界的一切事實與定律，以人的良知爲中心，以人的良知來解釋。人們之屈服於此種本能是如此地迅速而甘願，以致根本未曾懷疑到究竟屈服了沒有，或究竟有無此種本能。

大家知道，這是費了多大的力，爲了說服人們，人不是物理的中心。考貝尼克 (Copernic)，凱普勒 (Kepler)，與加利利 (Galileo) 的天文認識，經了許多頑強的反對，才獲得最後的勝利。舊有的被尊敬的理

論，宗教的信仰，深入人心的思想與感情上的習慣，都聯合起來，反對這共同的仇敵。但是新的天文認識畢竟是勝利了，不過三百年前的這個舊職界的大革命，卻未能直至今日於倫理上施其新被期望的影響。誠然，牠已使天體機械學的神奇進步成爲可能，間接地有功於他種物理科學的進步。牠對於變化主義諸理論的出現，一定是不無關係，間接地頗爲打擊了人類中心主義。但是人類中心主義，今日仍存。智識方面最開化的諸民族，於宗教及倫理尚以牠爲當然，牠似乎並未怎樣喪失牠的地盤。

爲什麼牛吞的天空既然代替了普洵來買 (Ptolemy) 的天空，達爾文的物種既然代替了居非艾 (Cuvier) 的物種，直至今日此種代替尙未能打破另一方面之教條？這由於近代的科學進步所摧毀的只是物理的，或是說空間的，人類中心主義。人是位於宇宙的中心，或是僅附着於無限空間內的一粒灰塵（地球），這兩種觀念的分別雖是很大，但經了兩種的省思，便很快地不以爲什麼了。最初，只是我們的想像被打動了，覺到一種物種永不能完全把握住的空間。空間之可解，只是其中所包含的若干關係，人們很快地便能慣熟於此，由於考慮到其他方面的無限制的現象。任何的量，其本身無所謂大小，只是根據於某種勉強設立的單位，便有了大小。譬如我們失墮於宇宙的某一角落，我們自己知道是在什麼地方，量了對太陽的距離，與太陽對其他恆星的距離，足以使我們的驕傲心惘然若失，但也足以提高我們的自負。若是宇宙能爲我們的理性所衡量，便可以不必計較到我們所處的在宇宙的地位。類此的考慮，能夠令變化主義，不致太引起人們的反感。

於是人類中心主義便能繼續存在，而實已繼續存在，不再以地球爲宇宙的中心，而以人的理智爲世界的中心，可說是改良而成爲一種精神的人類中心主義。因此，有一派的倫理觀念便日益重要，以人的具有理性與自由的良知，爲其唯一的原则與存在理由。這個良知逐漸成爲一切自然現象，尤其是倫理事實的中心與解釋。這足見在根本上永是同一的心理態度，於是同一的人類中心的認識，目的論的，宗教論的（兩者之分際是難以知覺的）：用想像來使得實際成爲可解，把實際看成是爲了人類而創設，而組成。雖則在物理自然界的方面，此種解釋已成必須放棄，由於正面科學已經指出牠的錯誤，但人們仍覺得在倫理的宇宙內自己是中心。

足見對於人類中心主義的鬭爭，現在還未完成，牠的最強堡壘尚未攻下。牠所喪失的，只可以說是一種圍牆而已。他尚有一個堡城，攻打起來，要困難得多。然而我們尚未開始加以圍攻，用社會學的科學 (sociological sciences) 著者用詞不甚嚴謹，此特其一例而已。——譯者附註。社會科學已經從事於社會實際的研究，與物理實際等益齊觀；並且不以倫理的良知作為出發點，看成一種自然的啓示，而用科學的方法，來分析現存的各種倫理，正如自然科學之分析各種物體。但是此種工作，較之考貝尼克與加里齊的，更更加複雜而艱難得多，並且所遇到的反抗也要頑強得多。

因為，拋棄倫理的人類中心主義，便是永久拋棄了若干的目的論的與宗教的先定見解，使倫理及社會的事物之研究入於自然科學的公法之內。某一社會的倫理現象羣，便不再能有特殊的色彩，於本社會所產生的其他諸般現象之中（法律的，政治的，經濟的，宗教的，智識的等等）。倫理現象便要成為與其他現象有關係，牠們也要與倫理現象有關係。就宗教的觀點上，「良知永是出現為目的統治的普遍立法者」，「天邦的份子」，「神國的臣民」。但是科學的出發點完全另是一個，不僅不能把全部的社會實際都聚攝於良知的周圍，反之，卻要把全部的社會實際拿來解釋每個人的良知，因為良知正是社會實際的一部份，是牠的一個表現，又是牠的一個函數。

### 第三節

今後以比較方法來研究過去現在各種倫理的需要。——以我們自己的良知為典型與標準之不可缺。

此種科學方法之介紹，所生的影響不僅改變了倫理研究的色彩，而且移動了牠的樞軸與重心。以前當做解釋的原則的，所謂倫理的良知，現今反而成為被解釋，被研究的對象。我們已不再研究人，看作天然為倫理的動物，卻要看構成某一社會的倫理的全部教訓，禮節與禁例，是怎樣地受有他類社會現象的影響而成立。從此以後，於分段的古今各種倫理之下，我們無權再說有一種大家所共有的倫理根本或倫理起源的存在。或甚至

少，若我們立下這個假設——我們能夠立假設，只要事實來證明——我們尚須尋求什麼才是「初人類倫理的常在要素」。我們不能預先定下來這些常在要素是些什麼，更不能基於這預先的確定，便拿來研究這一種那一種的倫理，看作原始倫理的或重或輕的變形。因為如此便是又回到「自然倫理」，後者我們已經不得不否認了牠的科學性，不得不認為是玄學的及宗教的人類中心主義。

此種假設在別種社會科學中的運用，已能證明牠的可用性。宗教，藝術，法律，語言，及一般制度的比較科學，趨向於說明，在那些似乎是彼此隔離着的社會，各個的發展過程常常顯露了驚人的類似。類似至於如此的確切，甚至及於極精微的枝節；至於如此地有規律，於各階段的串接中，使得我們不能把牠看作偶然。似乎我們很能承認，在各種不同的社會中，制度的近代化是依循着同樣的心理學與社會學的法律。上述的假設，其意義便在於此。但是這只能當作史料看，而不能當作解釋看。

我們不應該再先定地建立一個原始人的典型，以回想及冒險的演繹去說明他的感覺，智識與倫理。我們應該認為這只是一個或許有時能夠幫忙，但終竟是空虛的一個素描。此種空虛僅有用分析與比較來填補，以社會發展中確實有過的各種不同的行程為對象，藉以分開共同的與非共同的部分。例如宗教，尤其是未開化民族的宗教之比較的研究，能夠令學者們信服，一切心理學方面的深層之「初期可想像的辨證術的技巧」到了最後均不能畫出原始宗教的實在情形。那些曾經相信或仍在相信原始宗教的神祇，曾經或仍在創設原始神的崇拜，曾經或仍在實行原始宗教的儀式的一些未開化的人，自有他們的表現對象的方式，聯想，想像與分類，抽取因果的方式——他們的集體感情大與我們的不同，我們極難憑空描畫，不管我們是怎樣地竭盡我們的心力。那裏含有另一種的邏輯，另一種的象徵，另一種完全不同的心理生活，決非可以就我們的習慣所可推知。我們該得苦心推敲，努力摒除我們自己的成見。這問題換句話說，又可以如此說法：既然承認人類社會的發展過程，到處是遵守着同一的定律，我們要找尋較高社會的宗教藝術與一般制度的經歷的階段，以達到今日的程

在倫理的特殊方面，我們也不該以我們現有的真知，去了解或說說原始社會的良好究竟是什麼樣子。我們甚不能先定地以爲原始社會的人能有如我們的所謂個人的倫理良知，如以個人的獨立與創舉，故意違反既成的共守的規律，或經過一番個人的思考而決定對於某一規律加以遵守，合學者們於是又必須採取相對於上述的一種方法。他應該試爲確定，原始社會的份子以何種習慣爲命令，以何種習慣爲禁例，義務與禁例是怎樣地表現，犯者將要受到何種的懲戒的懊惱。他不該令原始社會也把宗教，法律與倫理，分別得太清，如近代人的訂般。最後，爲了明白問題的全部複雜性，他應該竭力試爲確定，這些習慣與禁例，經過了怎樣的階段，才達到那兼有法律色彩宗教色彩的神法或法律，如旁他達克（*De Pentateuque*），再然後又變成哲學家口中的倫理規律，如今日我們所能見的，自居爲暴理性的。

我們該得承認，離開能解決這個問題的時期還有很遠，甚至僅就搜求不可少的史實而言。在這一方面的社會現象之中，我們差不多什麼也不知道，並且也不過剛剛開始曉得我們自己在這一方面的愚昧。我們自己的倫理良知，若從客觀的方面去研究，對我們自己也是一個不可解的神秘，甚至是一「大羣直至今日尚不可解的神秘。牠令我們遠從某些義務與戒條，而理由則應尋找於久已滅跡的原始信仰，正如化石動物的血球之不可復視，可視者只是骨骼而已。我們知道其中包含極不同的時代的要素，如日耳曼的，基督教的，古典的，先古典的，先史的，甚至先人類的。我們已不再昧於這些要素之混合的狀況，其不規則正不亞於地質學上的地層，於曾經大翻攪的地域。但由於我們的倫理是命令式的，所以我們便不覺得怎樣地不可解（因爲他是很明白的命令），而反之當做普遍的，永久的，絕對的，本身的倫理良知。

過去倫理學的抽思曾經很久，志在說明此種自動而天真的看法爲有理由，依據人類靈魂的「特權性質」，是神的女兒，本身就是女神。科學的抽思卻更較謙虛點，於未來的長時期中只能研究特殊的問題，歷史所確定的問題。某一種義務，某一種禁例，爲各個不同的社會所共有的，是從那裏來的？個人的責任或是刑法的，或是奧法的，當出現的時候，牠的意義是什麼？地產，動產，與奴隸的所有權，曾經過什麼樣的形式？婚姻與家族

所經過的是那些階段。——也許有人要說，這並不是倫理抽思，而是社會學了。——對的。但是今後的倫理學，除了比較地研究過去與現在所曾有的倫理以外，還能有什麼！

最後，倫理抽思在成爲科學工作的時候，也成了集體的工作。以前，牠所包含的是一些系統，應歸功於某一哲學家的個人天才或組織能力；是他一人發現某一系統的原則及規定系統的輪廓，甚至補充其內容的詳細情形的依然還是他。倫理抽思於科學的形式之下，暗示一隊墾荒的伴侶，共同合作，以開墾某一處的荒地。他們知道所做的工作，沒有一處不需要後人來完成，改造，甚至變更得令他們的痕跡都消滅了。但是他們也知道這是一切科學工作的共同命運，尤其是當創始的時期。只要後人能更進一步，他們便滿意了。

#### 第四節

——反對論：倫理的真理古今皆知。——答覆：此種見解不合於一般社會現象的情形，牠們都是進化的。事實上，公式的相似卻含有內容上的極大分歧。——社會正義是可變的，若非是不斷進步的。——經濟大變動的影響。

布克爾 (Buckle) 曾經說過，依照一大堆的事實，人類社會的進步，主要地是由於新的科學真理的發明，而不是由於倫理真理的發明，因為倫理的真理是從這一代傳到那一代，從這一民族的文化傳到那一民族的文化，而在公式上全是一樣，雖則實行即使有不同的地方。依照他，溯至歷史的最古，人類社會已有倫理的基本原則，雖於自然科學尚是茫然。此種認識也不是新奇的。古代哲學家，尤其是亞里士多德 (Aristotle)，已經把這一點說得耳熟能詳。牠是矛盾於我們將才所建立的結論。實則此種見解只是自然權利與自然倫理的另一形式而已。因此我們可以認爲無須再加以駁斥，讀者可以參看前面的文章。但是既然牠被稱依據於觀察，也許就牠的本身來批評，就牠所舉的事實來察看其中的價值與重要性，也來始無礙。

這些事實是採自比我們的文化較爲古遠，也就是較爲原始的一些文化，例如埃及、巴比倫、阿茲利、西元

前三千年或四千年），我們的確找到有很多的史件，其中指出當時的倫理良知，已有正義及尊重他人權利，扶助他人，及保護弱小等的觀念。但是我們應該知道，這些文化雖則古遠，已是很複雜，很進化，就社會的觀點上已經很顯著地分化，於組織方面程度已是很高。我們絕對不知道，究竟經過了多長的時期，他們才達到當時的階段，離開相等於今日的澳洲，南北美，與非洲土人的情形。但是若說其間相隔極長，則我們犯錯誤的危險性很少。已舉的事實是趨向於證明，凡是文化很高的社會，牠的倫理關係也是很高。只有相反的現象才足以令人驚異。關於經濟關係，藝術，語言，宗教，也可以說是如此。這是由於在各類的社會現象之間，存在有不可分的一致性，而上述的話便是此種一致性的直接原因之一。誠然此種一致性也不是到處均甚顯著，而且某種潛在的原因足以特別幫助或阻礙某一類的社會現象之發展。但是就大體來說，若是剔開了這些原因及其所生的影響，依然可以得到定律的證明。

因此，由於這同一的定律，我們實在不能說，在一個程度很低的野蠻的社會之中，倫理的良知已能很進步，很能成立。當別的各類社會現象都很幼稚，倫理這一類的社會現象怎能夠特別發達至於複雜而分化的程度？我們怎能想像得到，當人們的心理尚在渾渾噩噩的時期，未能有抽象的思想與統括的能力，由於缺乏相當高級的分工，及個人與羣體的判別。——怎能有如此精微的觀念，如勸善懲惡，及於每個人的正義，個人責任，他人權利的尊重，等等的觀念形成起來，我不說是表現起來！

假設這個，便是等於假設有一種特殊的啓示，而我們所找到的正是這個假設，當我們追究到所謂「自然倫理」的最深的根源。但是我們也看到此種假設毫無事實的證明。誠然，只要是有入羣的地方，份子間便存在有某種倫理關係，換句話說，便有所為應做與不應做的事，（此外尚有少數可做的不可做的事），以及對於做了某一件事的人，大家感到責備，贊許，反對，或敬重的感情。但是，此類事實離開明白地，回想地覺察「倫理的真理」，尤其是比起文明社會中倫理所佔的地位，還有很遠的路。在所謂原始的社會中，個人倫理良知的具有如此覺察，具有自身的把握，實可稱為奇跡。就我們所知道的，此種奇跡尚未發現於任何地



此外，甚至在程度已經很高的社會之中，我們不該誤於公式的相似，以為所表現的倫理真理，其內容也是相似。例如，有人說正義的主要原則，於最古的時候已為人們所知，正如今日：Neminem laedere, summi cuique tribuere。——也許是的。但是我們所能結論的是：在最古的時候，文字上已能表現，主要的倫理關係。相似點便止於此。為了使得內容相似，應該各詞的意義在各民族的文化中完全一樣。但是事實相差很遠。我們怎樣解釋 Neminem laedere 一個字該用到那些行為上去？在半開化的社會中，neminem 不包括外國人。被風浪飄到外國海岸的船，定遭當地的人搶劫，船上的人被殺或是淪為奴隸，而沒有人覺得違犯了 neminem laedere 的規律。類此的例子極多，不僅在古代，而且在我們今日，在我們本國。殖民地土人，甚至開化的例如安南人，被歐洲人所待遇的情形，指示出來那些『倫理真理』離開了本國是怎樣地受到奇特的侵蝕。——關於 summi cuique tribuere 的規律，也是一樣。怎樣定 summi 的字義？在有階級的社會中，正義是將各人按照階級來待遇；婆羅門當做婆羅門，賤民當做賤民，在半開化的社會中，人們常把女性孩童看做不幸的負擔，把婦女看做牛馬一般；在封建的社會中，人們常把農奴當做可以隨便抽稅，隨便徵役的對象。甚至在文明最高的社會中，類此原則的實施雖能引起少數人的抗議，而大多數人卻漠然無動於中。一個工業家覺得賺錢太少的時候，可以隨便關閉他的工廠，不覺得侵害了任何人，因為他已付足了工人們直至今日工資，而不知工人們從此失業，拋在街心。在十九世紀的中年，當英國製造業正在迅速發展的時候，婦女與幼童是可憐地每天為十六小時至十八小時的工作，但廠主們卻不覺得怎樣違犯了 summi cuique tribuere 的規律。他們不是按例付足工資嗎？

這些公式，抽象地看來，並無人們所給牠的價值，即於任何時間，任何地域，表現正義的永久要素。就牠們本身來看，牠們是虛空的。牠們只能從牠們的內容，獲得倫理的意義與價值。但是此種內容之供給，並非可以仰賴於先定的、種自然的直覺，也不能由共同功用的一種直接估量。牠是來自每一時代的現存的社會實際，

令社會的每一份子於某一件事不得不怎樣做。牠們因此只是代表某一時代，某一社會的倫理，而不是代表倫理真理的本身。倫理誠然是以下列一句話：『應該公正，應該交還各人以各人的所有，』向最初幾個朝代的埃及人說，向沙恭時代的阿敏利人說，向士謝底得時代的希臘人說，向十一世紀的男爵與大教士說。但在各種時代之間，以及許多不勝枚舉的時代，所能共同有的只是各人必須遵照確定的規律去做，不然便要受到或明顯或不明顯的社會制裁，以間接影響到本人的良知。

社會正義的實際上的進步，因此不能都歸溯於人心本有的一種先在的正義觀念，以之爲主要的或確然的原因。誠然在事實上，若一種進步能實現於法律或倫理的範圍內，必然有許多良知上的原因於長時期以來，於很長時期以來，要求了這個進步。但是良知上何以感到此種需要的呢？牠決不是那自然倫理的假設的新推論，但爲什麼到此時才有需要，而以前不感到需要呢？足見此種推論只是表面的。真正的事實該於另一方面的社會現象中去尋找，常常是經濟方面的變動，而倫理只是抽象的表現（譯者按，此層竊取馬說）。所以奴隸制度與農奴制度，本是被認爲常軌的現象，被認爲社會所不可少的優良制度，卻逐漸爲歐洲社會的經濟變化所剔除，於是也遭受了良知上的排斥，以倫理的名義加以罪名。所以在近代資本主義制度之下，無產者的地位一向被認爲是常軌的，不可避免的，甚至於某種情形之下被認爲是天定的（譯者按，此語或係言之過甚，著者深染馬派譏嘲之風，而不自覺）；但從另一個觀點去看，無產者已能覺察本身的力量，而要求並且獲得更人道的生存。公衆的倫理良知已經開始估量無產者的要求，認爲是正常的。誠然，既有了經濟的變化，更高一級的正義的觀念未始不能有助於此種變化的加速度的進行。但是如此的觀念本身不能誕生，尤其是不能發展，不能號召成百萬的人，若非社會的全部狀況不會令牠出現。唯物史觀愈是難辯護，當他以社會的整個進化附屬於經濟生活的時候，愈是令我們相信，任何一類的社會現象不能獨立於他類社會現象之外而獨立生存。

正義，及推廣來說：倫理，必須看作一個可變的事物。沒有什麼，能令我們先定地以爲這可變必是變向進步或不斷的進步。承認這個先定的假設，便等於回到自然倫理的觀念，只是換了一個形式。以前是把自然倫理

看作一種啓示，存在於每人的良知之中，當他出世的時候；現在是把牠看作一種連續的啓示，實現於文明社會的歷史進化之中。時間雖有先後，而這兩個假設的特性全是一樣。牠根本上還是目的論的，宗教的，人類中心主義的。從科學的觀點來說，事實的研究並未證明說人類社會即使是高級的社會，一定要進化得每類社會現象，所有的各類社會現象，都一概向更好的方向去發展。牠反之是令我們知道，有很多內在或外在的原因能夠取消一類或多類社會現象的發展。因此影響到一切其他的各類。若是我們研究古代世界的某一部份（西班牙，意大利，高盧），從西元後第一世紀至第十二世紀的情形，我們很難說那裏進步是不斷的。無論就那一方面來說（經濟，智識，倫理，政治，或其他），毫無疑義地在體上與其說是進步，不如說是退步。所以由於各類社會現象的不可分性，在倫理的觀點上我們便可以看到社會關係的崩壞，與倫理知及正義觀念的晦暗。事實便是如此。阿拉伯的文化，印度的文化與中國的文化，也可以供給類此的例證。

所以「倫理真理」的真正內容，甚至於最進化的民族，也未嘗受有不斷的清洗過程。牠是隨着全社會的一般進化而進化。牠喪失舊有的要素，而吸收新的要素。有時牠所喪失的，正是在我們看來牠所應該保存的。有時牠所保存的，也應該是喪失了才好。最後，有許多牠所吸收的，其實這是不要吸收的好。但是牠如此地盡合人意，必須有一個萬能的上帝，在指導人類的進化，以使得牠全然符合於生存的條件。因此某一時期的倫理良知，為該時期整個社會實際的一個函數，永不能給予當時的正義觀念以值得尊敬，如牠所希望的內容。倫理良知所命令的，所禁止的，所既不命令又不禁止的，其中必然包含許多當時重要的迷信與社會愚昧。迷信——就牠的字義來說——每逢階級的分判，與舊有的義務與禁例，為昔日的觀念與信仰所產生，而不為今日的倫理良知所容許，但是依然存在的。愚昧每逢事實尚未能令我們充分明白，某一種新生的力量當牠尚未能確然樹立的時候，而我們漠然置之不顧。

這是很虛榮的幻想，若我們希望能夠立刻脫去此種迷信與愚昧，如同經了魔術家的魔棒一指。關於愚昧之不能立刻脫去，這是很顯然的。我們怎能預先知道正義觀念之必須改革，由於社會現象的未來將有變動，而現

今尚無怎樣大的端倪，並且我們有時對於眼前的變動，已經完成了一大半的變動，尙不知曉？這又是證明了，所謂本身正義的觀念是如何地空妄，以牠爲絕對的而不變的。因爲正義的觀念於每一個新的時代必採取一個以前所未曾預料得到的形式；並且若是社會的整個進化不是如此，牠也不會如此。例如我們很可以想像得到，若是資本主義的生產未能確立於歐洲，則今日的正義觀念有一重要部份不會產生。同樣，不管自由經濟主義者或社會主義者是怎樣說，我們依然是很愚昧於未來的社會制度，及其所應該有的倫理真理的改變。足見得我們只能很少地補救我們的愚昧。我們只能（但這也不是可以忽略的）把現有的社會實際爲最客觀，最詳盡的研究，竭我們的能力。我們可以決定各種爭鬪着的趨勢，各種已衰的或初生的權利，牠們的意義，力量，與就社會的觀點上爲有益的或有害的。我們因此便可以令一般人們不太苦於新舊的過渡，與事實的改變，以使得社會的進化，不敢說全人類的進化，採取進步的形式，和平的進步形式。

至於迷信（按照前述的字義），我們也只能慢慢地將牠消除，尤其那些最舊的，由於一代一代地傳流甚久，差不多成了一種本能。但是也不可令『迷信』與『遺習』這兩個名詞，引起錯覺。我們並非如十八世紀的哲學家那般看法。他們根據一種抽象的合理的理想，無情地斥責一切不能與此種理想相融合的傳統習慣。舉做他們，便等於又承認了『自然倫理』，因爲他們是以爲有自然倫理的存在，而我們則是以牠爲與事實不能相容。所以我們無須舉行一種理性主義的十字軍，以攻打我們良知之中的迷信。老實說，其中的一切或差不多的一切都是迷信，因爲都是繼承自過去，甚至有史以前的過去。人們並沒有說得完全，當人們僅僅指出某一習慣所依據的某一信仰是不可靠的，或某種禁例的理由在我們的眼中已成爲無意義。因爲若是某種習慣或某種禁例實際上有助於社會的進步，或如此地與社會生活混在一起，除了牠便要牽動全部，那末我們有什麼理由，能根據什麼原則，去把牠加以剷除？我們若要真正合理，不該依據一種抽象的理想（此種理想雖號稱具有絕對的價值，實則僅是表現了今日的倫理良知而已），而是應該依據科學的結論。等到科學關於倫理良知上，每一個義務或戒條，都研究出來牠是怎樣產生，加強樹立的，牠產生了怎樣的結果，於社會的生活中尙負有怎樣的任

務——然後我們才知道於何種情形之下，該得，而且才能夠加以改變。這便是我們所想像的「合理藝術」，為倫理抽思成爲科學以後所獲得的結論之有方法的運用。

## 第八章 倫理的情感

### 第一節

——情感與言辭是彼此不能分開的。——情感的濃厚並不能常與表現的清楚成爲比例。——於何種意識之下，我們可以爲情感的單獨研究。——此種研究的特殊困難。——現代社會學所用的方法。——已獲得的結果。

人們普遍都是說，除了很少數的例外，大多數的人之行動不是由於言辭所推動，而是由於情感所推動。自然的趨勢或傾向，個人所臣服的感情意氣，個人所不能解脫的某些需要，於是便爲人類活動的大動力與規制者。該得拿牠們來解釋一般的方向與個別的決定，而不該拿觀念或言辭。後者很少能引起行動，除了一個例外（誠然這例外是常有的），即當言辭是與有力的趨勢及必須滿足的情感混在一起。

我們無須進入此種心理學論調的研究。我們不出發於個人的『天性』，假設是已知的，以辨證法來推論他怎樣地行動或該得怎樣地行動。我們所擁護的全是另一樣的方法，這個方法是以客觀的態度研究社會的實際，於我們所生存的文化之中，並且拿其他我們所能知的材料來比較。總之，我們是要求，於社會實際的特殊性質所容許的程度之下，運用那已在物理實際中獲有鉅大效果的一種方法。於是，情感之心理學的或倫理學的研究，儘管於某種意義之下是有趣味的，卻絲毫不與我們所關心的科學發生關係成爲其中的一部份。我們的指導原則是把事實加以相當的分析，而溯求其常在的定律；把所生的結果與影響加以相當的證驗，以溯求產生牠們的一些力量。若是某些本能，需要，感情，特別是所謂倫理的情感，是在這些力量的範圍之內，那末，社會實際的研究自能令我們知道牠們，以唯一的科學方式，換句話說，以牠們所產生的結果與影響來證驗而估量。

老實說，若把感情單獨來看，離開言辭，信仰與習慣，我們便不能看出牠研究是什麼。若是我們除開了純

粹屬於生理方面的需要，如飲與食，及「欲生存」的基本而不明顯的本能，爲一切的有機體所同有；一個活在社會中的人，尤其是活在原始社會的人，之所以行動，並非由於那脫離觀念與言辭的感情，而是由於複雜的心理狀態，其中以有力的及命令式的言辭爲主要。此種有力的命令，使他於良知上覺得應該做，或是不應該做某一件事；若是他違犯了，甚至非故意的，他也要覺得懊惱，悔恨，與宗教的恐怖，以致於因此而死。比起一個泡利奈西人（un Polynésien）對禁例的尊重，世上還有更有力的感情麼？此種力量，不就是某種信仰，某種集體的言辭，的不可侵犯的色彩，令個人良知不能不遵從？因爲貴族的禁例，可以無效於平民之羣；婦人也可以有她們特殊的禁例，而不與男人的相同，等等。

因此，言辭，信仰，習慣，集體風俗的科學研究，根本（Jung, J.）包括感情的研究，至少是當牠佔有一個位置於真正的倫理抽思，即某一倫理實際的科學知識之中，的時候。但這是極複雜的事實。在個人的良知之中，湊合有若干的言辭與信仰（換句話說連在一起的想像與觀念）；若干習慣與常例（即附帶於這些言辭的若干串運動與行爲）；最後，若干關於義務，悔恨，懊惱與尊敬的感情。有時真正屬於言辭一方面的要素，會得減弱直至成爲不明顯而差不多消失，而習慣與行爲卻依然存在，仍爲人們看成有力的強制。我們也許會被誘爲「心理學的解釋」，以感情爲這些習慣的主要起源。但事實並非如此，一經科學的研究，便得尋找出來那些似乎已經消滅了的，構成這些慣例的要素。

在我們自己的社會中，我們不也看見宗教的感情（不僅是空泛而不確定的感情，反之是明明白白爲加多力克或新教的宗教感情），繼續存在於很多人的心中，於真正的信仰既經消失以後，並且以種種方式表現此種感情，不僅保有了若干的習慣，而且於一般的行動上施有他的影響；常常，有許多我們所不以爲尙有的信仰，也成爲行動的推動力；反過來說，有許多我們所認爲已經很活動的新信仰，卻未能於事實上產生習慣；以致我們真正的行動並不能符合於我們關於自己的很老實的知識。我們繼續爲古舊的言辭與信仰所移動，雖則我們在思想上以爲已經拋棄了他們，採取別的較真的新信仰。單單我們想離開牠們，牠們並不肯就離開我們。

從此以後，言辭與信仰的清楚，個人良知對牠們能判別的程度，以及對於牠們的存在之覺察，便不能依照所施於行動的推動，而估計牠們的力量。因為此種力量的估計，該得依照牠們的命令性，而命令性是基於很多的（歷史的及現在的）條件，遠不同於觀念的清楚及判別。但是此種命令性，於各人的良知中變成了感情的形式，使人被推動於做某件事及不做某件事，誇獎某件事及責備某件事。在這個意義之下，也只有在這個意義之下，差能有脫離於言辭及信仰的一些感情的研究。在這個意義之下，舊的較尊重的感情便能被發現是與新的言辭及信仰相衝突。衝突差不多寧可說是新舊言辭間的衝突；舊的言辭尚存在於若干的行為與感情中，新的言辭已趨向於引入新的行動及感情。雖然如此，我們還是沿用當代流行的說法，至少將在大體上研究感情與言辭的相互作用與相互反作用，同時我們卻不可忘記，在我們的認識之中感情與言辭常是連帶的而不可分開。

誠然，此種研究是有很特殊的困難。感情不能留下直接可溯的痕跡，足以證明他的客觀的存在，於存在既經終止以後。學者只得用一種圓溯的歸納方法，去描畫當時的感情。一切歷史性的知識都是依據證明，其中便包含了一度心理學的解釋，無論史料是刻文或史物，寫成的著作或口傳的傳說，公家的文件或私人的文件。當我們獲得關於某一社會的喪禮婚禮的詳細材料的時候，我們關於該社會的連帶於此類儀式的信仰與觀念，便可以得到一些不會太錯的知識。若是我們能於別特別地找到類似的事實，我們的解釋便可以稱為近真了（若於此處有什麼真的可言）。關於古書上或古人口中的神話，以及結晶於法律中的家庭制度，我們也可以作如此觀。但是附於這些觀念，信仰，習慣及制度上的那些感情，已逐漸為這些觀念制度等所拋棄，或先行消失，使得我們無從證驗其濃厚的程度，全部的量，甚至牠的存在。這是社會化石上面的標的部份（指已失的血肉）。血肉是消失了，剩下的只是骨骼。為了要回溯到牠的血肉，社會學家所遇到的問題可以比於古生物學家所遇到的，當古生物學家遇到一副骨骼的時候，要再建牠的環境系統。我們依然要顧慮到，社會學家的工作比起古生物學家的還要艱難。因為古生物學家所積以比擬的材料，直至今日，是比社會學家所用的材料更為可靠。

所以為了謹慎起見，我們關於處理感情的客觀研究，應該局限於文明社會的觀察，其中的風俗習慣制度信



仰。由於材料及證據甚為豐富，是我們所充分知道的，——然後我們所冒的險才不算大。然後我們可以根據在這一方面所求得的感情與言辭的關係，運用到原始社會內此種關係的研究。但是這種方法，離開令我們滿意，還有很遠。第一，我們所知道的最古的文化，在當時已經到了很複雜的程度，也許本身已是很古舊了。雖則埃及史我們可以回溯到西元前的四千年，阿蘇利奧巴比崙的歷史可以回溯到西元前的六千年，我們看到牠們年代雖是在表面上很遠，卻已有了完備的政治，經濟，法律，與宗教的組織，令我們相信以前必有若干世紀的預備時期，而我們毫無所知。並且，關於倫理感情與其他社會現象間的關係，我們也不能知道什麼，在這些我們的文化所從來的古奧文化與塞米特文化之中。

此外，主要的問題於此並非如古生物學家所遇到的只是解剖與分類的問題，而是一個尤其是歷史性的問題，依照牠本身的性質。最要緊的是在看出，倫理的感情的以如何的方式，能於最古的文化中取得了優越的地位，較之其他的社會現象。可是，這不是僅僅分析了古代文化便能知道的。至多，此種分析可以令我們得到若干的假設，而永不能證明。由於缺乏可供證明的若干事實，所以一切用推論的回溯，結果都是徒然。

我們幾乎無法打破這個難關，若是除了古代的及更古的社會以外，我們未曾有較低級的社會，供給了很精確的材料與豐富的描寫，如澳大利亞的土人，北美，印度，非洲及泡利奈西，賈拉奈西羣島的某些部落。在此類低級社會之中，我們可以親眼看見許多的別的文化業已消亡而僅留痕跡的若干制度，例如圖騰；而且又可以看到若干倫理的感情的，由其比擬令我們相信到其他的文化中也是有過如此的感情。這些原始的社會雖非古遠文化的代表，至少是可以作為一種借用品，以研究消失了的，不可解的情感與心理習慣。研究了這些低級社會的風俗，宗教，情感，我們便獲得了極可珍貴的材料，關於比較原始的古社會的倫理狀態與心理狀態的追溯。若是單從歷史上去研究，即使費盡心思與毅力，也得不到解釋。既經追溯了以後，雖則是簡略的，也能令我們瞭然於古人的感情，而不感覺晦暗。Lumen in tenebrarum。這已不再是純屬理想的素描，或簡單的精神觀點。工作是已經開始了。

現代社會學獲得的結果令我們曉得，傳統的心理學的範疇不能運用到原始社會的心理現象，除非經過很深的改變。這個心理學本身，而且常在個人良知的觀點上。此種色彩是如此濃厚，以致一般哲學家們堅持着說，人與人的良知之間不能有什麼交流。他們甚至從那裏提出一個特別的名詞：solipsismo。一種辯證的矯揉，又容許他們於不損害每人良知的不可化除的統一性之下，又找到倫理真理的客觀價值所系的普遍性；普遍的題材聯合於個人的題材，非個人的理由以個別間的調和等等。但到了我們所研究的心理學，這些假設都成了多餘的。老實說，心理學沒有理由自限於個別的良知。牠只能把狹義的感觸附於個別的良知內，即感官上所受到的印象，如快樂或痛苦，飢餓，傷破，總之對於官覺上有多多少少直接的影響的。但是一切其他的心理事實，如認識，想像，感情，願望，信仰，情感，總括，或分類——心理學都要把牠們認為是集體的和兼個別的。一個低級社會中的個人，於思想，願望及想像上決不與羣體中的其他份子相違反。他的思想正與他們的一樣，行動的動機也是一樣。良知該說是羣體的良知，實現於局部化於每個個人而已。

既然如此，那末一個心理學家所遇到的問題也反轉來了。人們已不再問，個別的良知是如此如彼，而單獨存在着，牠們怎能彼此交流的？這個問題也許是根本不能解決的，除非用玄學的方法。但是現今牠便是改成下列的方式：每個個人的心中是有如此如彼的集體性的心理事實，是怎樣由於逐漸的分化而產生真正個別的良知？這問題是正面的；牠顯然可以有科學的答案。因為，此處所涉及的只是一種相對的個別性。這些事實永不變失原有的集體色彩；反之集體色彩由於份子間關係的繁衍，尤其是語言的進步，不僅能夠維持而且於某種地方獲得了發展。但是人們可以覺察得到，正由於這些進步，個人良知逐漸愈甚地只為自己而生存，以致達到互相反對的境地，如玄學家所說。

因此，心理學上自己存在的個別性，並不是一種絕對的東西，使得我們非訴求於理想主義或泛神主義的狂妄的謬談不可，只要我們肯把各個「我」之間的關係，以及與環境的關係，加以明瞭。這些困難是來自一般玄學家及心理學家要把絕對而閉關的「我」，代替心理生活的實際。這是傑姆士先生所說的「心理學的錯誤」。

(the psychologists' fallacy) 的另一方面。要避過此種錯誤，我們必須，而且只須，不要忽視凡是在我們心中帶有人類主義性的感情，原始都是社會性的 (le caractère primitivement social de tout ce qui est proprement human, en nous)。孔德已經說過，我們不該用人來解釋人類，應該用人類來解釋人。這個公式若用到心理學的研究上，也可以接受，只須加以如下的限制：我們不可出發於個人的良知，以解放某一社會的份子之間的共同心理生活，反之是應該從具體的良知出發，以研究個人良知的成長。

此種神學方法的運用有一個直接的結果，便是把人類社會從那傳統心理學所放置的孤立地位，拿出來重新放在動物之梯階的最高峯。如此認識下的人類心理生活，比較動物社會的心理生活便只有程度的不同，而沒有性質的不同；尤其是那些高級動物，在習慣與生活方式上復與人類相似的。埃斯皮那先生 (M. Espinas) 曾經很精妙地指出，在這些社會裏面，羣體每一份子的個別良知是密切地聯接於本羣體的全部生活，因此我們便可以說到什麼具體的良知，而把集體看作一個真正的個人。我們可以承認，差不多到了精確的程度，於那些較之澳大利亞社會還要幼稚的社會之中，個人於心理上是不「爲他自己」而存在的，是不知道有所謂個人的良知的，而他的心理生活又是純粹屬於具體的。

## 第二節

——義務感情之社會學的分析，在與集體表現的關係上。——關於「自然的倫理感情」之批評。——中國人學順的例子。——矛盾的感情是怎樣地並存於同一的良知之中。——感情存留的力量是大於表現的力量。——我們西方社會的例證。

既是這樣，我們今後便已有了一種普通的方法，於倫理感情的分析上獲得了一種線索，當我們直接或間接地觀察某一社會的時候。雖然各人盡心理上以爲這些倫理的的感情是獨創的，個人的，「本身產生的」，尤其是在最文明的社會中人們自以爲是「自主的」，而且是「倫理世界的立法者」，——我們卻以爲這些倫理的感情的

在原則上是集體的，並且連接於集體的信仰，表現（言辭）與意氣，從最古的時候便存在於本社會之中的。我們用這個來解釋那各人的倫理良知所認為是自己的，或要求是自己的——事實上的普遍性。因為如此的普遍性，也不過是一種邏輯的反映，反映那連接於集體表現的急迫感情，以某件行動為好，以某件行動為壞，並且以違犯者為可恥，無論是別人違犯，或自己違犯。當自己違犯的時候，這種情感便採取懊惱，羞恥，或宗教性恐怖的形式，如我們前面所說。

似乎從類似澳大利亞式的社會進化到我們的社會，其間的過程也可以適用到感情的進化，正如對於信仰，及制度的進化。正如個人是不得不逐漸清楚地發生對於自己的自覺（雖則各人心理的「社會化」也是日益增進），由於觀念，知識，及結晶於語言中的結論等等共同的遺產是在日益增多；同樣，每個人也逐漸愈甚地覺得某些倫理感情是自己所特有的（雖則社會的繼續性與不可分性也隨着社會的分化與複雜化而日益明顯）。（譯者按：此句極長，頗不易譯，謹錄原文如下：De même que les individus ont dû prendre une conscience d'eux même de plus en plus nette, bien que la "socialisation" de chaque esprit n'ait fait que croître, puisque l'héritage commun d'idées, de connaissances, de généralisations acquises et cristallisées dans le langage s'est augmenté presque continuellement; de même, quoique la continuité et la solidarité sociales deviennent de plus en plus conscientes à mesure que les sociétés sont plus différenciées et plus complexes, chaque individu néanmoins éprouve davantage comme "siens" les sentiments moraux.) 沒有再比這些感情在他心中的活躍力，令他更感到是專屬於自己的，而不肯與他的個人的倫理良知相分開。不止一個哲學家，喜歡把義務的感情與倫理的優點，來列在「非個人的」理性與科學之外，說因為道感情與這優點是必然地連接於個人的努力的。事實上，倫理人格之內於本身覺察而逐漸始能實現，本是無可否認的事實，但也不該令我們忘記倫理感情中的所有集體的遺留，因為這遺留也是倫理人格的一個構成部份，而且是主要的源泉。義務的感情，責任的感情，罪惡的厭惡，善的愛好，正義的尊重：這些感情

都是一個精微分化了良知所引爲是來自本人的，卻依然不失爲具有社會的起源。一切都是來自任何社會羣體所共有的集體的信仰與表現。

差不多這些感情之中比較最深刻的都是最偉大的，最古的。牠們比起相符的信仰與習慣，更能證驗在我們的社會與以前的社會之間是存有不會間斷的連續性，甚至我們所全然遺忘了的古代社會，甚至史前社會，如此的古遠性正是使得這些感情顯像是自然的，本能的，自動的，而因此具有不可抗拒的力量。這一個事實，不會逃過哲學家的眼中。不過他們是用了他們的方法來解釋。有些人說，倫理的原則與倫理義務的感情是先定的；別的人以爲這是證明了我們內心中本有一種『倫理的官能』；還有一些人以爲人們既是天生而爲社會性的動物，也就是天生而爲倫理性的動物了。這是無形地承認，情感反應的集體性與古久性；當某一社會的某一份子依照或違反該社會的共同信仰與傳統原則，而行動的時候，他自己或別人必然發生一種情感的反應。

因此便產生了若干重要的結果：

第一：既然一個社會的倫理情感是很嚴格地依照該社會的集體言辭信仰與習慣爲轉移，當然在每一個時候都是採取這些言辭，信仰與習慣所要求的方式。若是這些言辭表現了一種幼稚的想像，不能分開真實而客觀的事物及虛幻而主觀的事物——若是這些信仰看來是荒謬而違反我們的邏輯的，若是這些習慣在大體上是不合理性的，不能成爲社會進步的幫助，反而成爲障礙——那末，是據了什麼神的顯靈，獨有情感一方面是具有不同的性質，居然合於我們今日所稱爲『倫理的』？事實上，生存條件的原則在此處依然適用。我們說過，一切能生存的社會必能生存，只須牠能相當地抵抗內在與外來的毀壞因素，儘管該社會是怎樣地困苦，不堅固或組織得很平凡，或怎樣地蓄有不必要的痛苦及白費的氣力。這個生存條件的原則不僅能適用於整個的社會，而且可以適用到社會內部的每一組的現象，因此也可以適用到情感的一方面，只須能把情感的現象單獨地抽開來看。情感現象剛好是在每一個時代都是依照全部的已有的條件。這就經驗所證明的來說，是符合於很低的水準的。那末，世間之沒有所謂『自然的倫理情感』，正如沒有『自然的倫理』。

當然，若是一個羣體的集體情感是趨向於本羣體的毀滅的，這個羣體自然要中止牠的存在了。人類社會既是能經久的，社會份子的集體情感自然不是主要地反社會的了。但是這一點事實，並不能撇開，在若干社會之中，確有壓迫人的，血腥的，可怖的，荒謬的集體情感的存在，其幼稚野蠻正如那些社會的本身，並且也助存了那些社會的野蠻性。比較方法的運用，可以不發什麼困難地證驗這個結論。女嬰，尤其是嬰兒的殺害，人祭，對於婦女，奴隸及下等階級的虐待，基於迷信的若干禁例——那明白地告訴我們，在許多社會之中，集體的情感是容許，甚至命令，若干在我們今日所認為「非倫理」（不道德）的行為。

甚至在文明的社會中，例如中國，我們看到集體情感是與若干不合理的信仰與習慣表示一致，認牠們為極合倫理。例如中國人的孝道，在歐洲人看來是如此地奇怪的；有些人以為這是極其可佩的忠於他人之心，有些人又以為這是極其可鄙的自私心；實則這是深藏於若干來源極古的傳統信仰與習慣的網羅之中。在中國人的眼中，最大的不幸莫如死後無人祀奉，使靈魂不能安居。此外，凡是未獲祀奉的鬼，均與活人有害，尤其是對於該當祀奉牠的人們。因此，祀奉已死的祖先，是中國人的所有的義務之中最重要的一個，而孝道便是一切德行之首了。同時，他最關心的也是快有男性的後代，只有男性的後代才能向他完盡他所完盡於祖先的義務祀奉。他自己要做債權人，正如他自己已做了債戶，並且想知道一旦死後，子孫對他的孝道能酬報他對於自己的先人所酬報的。於是便有早婚，於是便有人口的過剩，產生了差不多帝國全境的貧困，雖則土壤是肥沃的，居民是勤勞堅忍儉樸的；於是可有怖的災荒與成千的死亡，而收成不一定壞。外國的觀察家，無論是教士或是俗家，均承認無法尋找一個補救情感，信仰，與風俗是如此地混在一起，使得任何人不知道採取那一種方法才好。攻擊那關於祖先魂靈的信仰嗎？——但是聯繫於此點的集體情感是極其古遠的，使得此類信仰於事實上無可破除。在中國人看來，要破除他們的祖先信仰，似乎便是令他們為不道德的行為。有人說，耶穌會的教士對於他們新收的中國門徒，是寬許此種祖先的祀奉的。那末，從情感的方面着手嗎？——這也是無效的嘗試，當頭仰仍在的時候。我們可以極顯明地看到，情感是怎樣地與若干集體表現與信仰結在一起，互相借與力量，

以致差不多難以除根，雖則就社會的意義上，這些情感是害多利少。我們於是便很容易說明中國人的其他幾點特性：如同情心的缺乏，對於運命的甘心屈服等等，也是同樣地連結於他們社會的全部的一般條件。

至於我們歐洲人的倫理情感，在我們自己看來，是毫無可異或可怪之處，正由於這些是我們自己的情感。牠們在表面上是與我們的集體表現，信仰與風俗相調和，所以我們看不出其中有什麼野蠻，有害，或陳腐的地方。但是我們應該知道，僅憑我們良知的直接判斷，是不能成爲定論的。這比之一個中國人對於他們的倫理所下的有利的判斷，是沒有什麼不同。反之，我們已經曉得這些情感是構成我們社會的全部現象的一部，與他組的現象是連在一地的，具有他組現象所具有的性質；而且爲了要確切知道牠們，必須免不了對於他組的主要現象下一番社會學的研究。此種社會學的研究，今日剛有端倪。足見我們遠不能在情感之中找到判斷的標準，因爲我們自己尚不能判斷自己的情感。誠然，情感常常影響到我們的行動，或是說，當我們違反情感而行動的時候，內心中常能感到一種苦痛的反應。但是此種情感的威力，不僅是我們所具有，泡利尼西人的禁例（Exile）的觀念。我們不能因爲情感之有威力，便以爲此種威力是正當的。情感的價值正如全部社會實際的價值，因爲牠是社會實際的表現與柱石。

第二，我們不能確知自己的若干倫理情感是和諧一致的，雖則內心上未於此點發生若何懷疑。誠然，凡是存在於倫理良知之中的，都一概受到良知的維護，同樣有力的維護。但是客觀地研究起來一個時代的倫理情感，便能令我們知道，其中的和諧只是表面的。（註一）一時代的信仰也沒有什麼內部的和諧；情感所密切聯繫着的集體表現或言辭，也是沒有內部的和諧；那末，情感之間當然也沒有什麼和諧了。甚至，雖則假設了在集體的認識與信仰之間有一種凝固或邏輯上的和諧（爲任何社會所尚未發現的，我們的社會更談不到，因爲今日的大思想家在思想與認識上是極不一致），雖則假設如此，也不能因此便說這種情感是彼此和諧的。因爲集體情感的力量是勝於集體表現的力量，能夠隨着風俗與習慣而無限期地維持下去，甚至在所依憑的信仰既已讓位於他種信仰之後。於是這些情感是由於自己而生存的，實則於不可考的遠古，牠是依憑於全部的社會條件，

尤其是集體的表现（信仰）。（註二）

此外，有些矛盾着的信仰與認識，能夠同時存在得很久，而人們能夠忍受，換句話說，不加覺察。但是，在智識並不停滯的社會之中，矛盾一旦發現是遲早必遭消滅的。逐漸豐富的經驗，終於排除了不合於牠的某些表现。科學的進步使得一般的認識，逐漸接近於客觀的實際。——反之，無論經驗或是邏輯，均不能有所作為於一人心中的同時存有相反的情感，只須此人一天尚未感覺。結果是，情感改進的歷程一般地說來，是較優於社會表现的改進。讓我們加上一點：情感是密切地聯繫於行為的物理完成，即所謂運動。牠們在這一點上是具有習慣的有機特性。

集體的想像產生了神話與宗教上的宇宙論，但已露出了對於矛盾的漠視。牠不覺難地承認神是一個，又承認有許多神；說神就是世界，又說神在世界之外；說物質為神所創，又說物質與神同其永久；說靈魂是身體的生命，又說靈魂全是身體之外的東西；說靈魂感受身體所受的一切，又說靈魂是身體之中無可毀壞的原則。牠同時確認神的直接性與超越性。以更強的理由，聯繫於若干的集體表现的情感也能繼續存在，當這些表现業已消滅的時候。有一件大的事實，在這一點上甚頗有意義的：即是各種宗教存在極久，於其智識的分解以後。牠們繼續抵抗極猛烈的攻擊，甚至能夠獲得暫時的復興，而牠們的教義久為有思想的人們所不憤。這是從什麼地方來的，若非集體情感之差不多無限期地連結於牠們所代表的若干象徵，舉動，典禮，紀念物，及種種可寶貴的回憶！

所以在我們所稱為倫理的若干情感之中，有許多是來源極古，混雜於年代甚近的若干情感之中。研究牠們的成長發現與彼此的關係，是屬於新到的一種科學，即社會實際的科學，但是我們今日便已可以舉出一條定律，為經驗所不曾顛倒的。當一種倫理的情感於個人的良知之中，是與若干的表现及信仰混雜不清，我們便不能預斷牠的形成究在什麼年代。反之，若是一種集體的情感，純粹而簡單地良知的名義令人服從，不假借什麼其他的成權，那末我們可以說，這一個情感的來源便是很古了。於是便有兩個假說同時產生出來，要靠事實的察



驗來選擇。或是那些與此情感同時的若干集體表現，依然存在於個人的良知之中，只是減弱至於不能覺察的地步。或是那些集體表現業已分解而變形，但是情感卻依然隨着風俗與習慣而一代一代地傳下去。屬於後一類的，是若干有力的情感，爲我們自己所不能解釋而且是不能沒有；如若沒有，便爲別人所懷疑，爲自己所鄙視了。有許多犯罪的人都是具有特殊的某種感覺喪失，其實無非是喪失了我們所享有的某種情感而已。也許人們之鄙棄他們，厭惡他們，正是由於他們缺乏此種情感，而未必由於所犯的罪的本身。反之，一個通常的人，能夠爲此種鄙棄與厭惡的，若是走到黑人與中國人的圈子裏，也要被當地的社會認爲具有類似的感覺喪失。但是他自己決不肯承認是犯罪了，因爲於此種的環境之中，集體的情感對他已不能發言。

第三，集體情感的進化，雖與集體的信仰與表現相一致，但不能一步一步一趨地 (Step by Step) 依照牠們。通常，情感的進化是較慢的。這是由於上述的情形而來，我們也可以再加以一番直接的指證。例如，城邦的精神及奴隸制度兩方面的偏見，久已於西元前第四世紀的時候爲蘇格拉底尤其是犬儒派的哲學家攻擊得體無完膚了。在第三世紀的時候，刻苦學派用了很可佩的辭句，與後人所未能超過的簡練的文體，說明一切的人，不分來源與社會地位，均是天神于皮透 (Tyche) 的國家之中的國民，於法律上一律平等，都是兄弟。在羅馬，於西元後的第一世紀，塞奈克 (Seneca) 談到奴隸們的人的尊嚴，似乎十八世紀的哲學家說起來也不過如此。我們可以相信，這些人道主義的思想，並未能夠立刻引起倫理情感上的改進；因爲奴隸制度是一直維持到古代的終止。

哲學認識的影響是慢慢地才爲人所覺察，直到西元後第二世紀與第三世紀才有若干的羅馬法學家定立了關於奴隸的法律地位的改變。誠然，集體的情感是逐漸地在改變着，但是較之傳統風俗的力量，未免太微小了；既成秩序的每天目睹，是趨向於保存傳統風俗的。他爾特 (Hart) 說，有一天一個祖族份子 (貴族) 被刺於他的房屋之中。屋中所有的奴隸，有好幾百人，都依照法律，一一訊問，一概處以死刑。他爾特繼續說，此種野蠻的措施令羅馬的居民引起普遍的憤慨與真正的暴動。於是，在特殊的情勢之下，關於奴隸的情感改變一旦

爆發起來；但在日常的生活之中，牠尙未能決定一種已與新思想不相符合的社會制度的改變，雖則這新思想已經傳播很廣，爲一般人所接受。

在我們今日的社會中，也有例證，可以指出集體情感之進化，類似地慢於認識的進化。例如關於涉及財產權的問題，社會主義的觀念與情感。差不多有了一個世紀，里嘉圖 (Ricardo) 與比塞 (J. B. Say) 一統的經濟學說未爲人所駁議。學說的內容是，依照『自然的法律』，即『必然的』『天堂的』法律，財富的分配不該異於今日的社會所行。雖則財富是勞動的結果，但一方面應有少數的資本家另一方面更有成萬的工人，以薪金維持生活，不致於餓死。他們是活着只須工商業的恐慌不十分尖銳，或爲期不長。他們是慣於他們的環境，金錢不能造成幸福等等。總之，在這個時候於集體情感及廣佈的認識之間是存有相當的和諧，而經濟學家便是代言人，有時候天真得很。企業家毫無顧慮地減削工人的薪金，讓他們僅夠維持生活。以此區區的薪金，他們向工人要求最大可能的勞動量，而並不覺得有什麼不公平，因爲工資是雙方同意的了，並且經濟學家告訴他，若是不如此做，必然要失敗的。一般人的情感並不反抗如此的理論，因爲看來這個理論是『自然的』，正如牠所依據的『自然法律』。

但是在十九世紀的期間，正統派的經濟學是已經被破壞得體無遺存，牠的教義已爲人們認爲無可辯護。除了少數的頑強的保守派以外，一切的理論家都承認財產，正如孔德所說，是具有『社會性』的，因此財產的分配不能夠先定地拒絕國家的任何統制與干涉。國家不僅承認了工人的同盟與罷工的權利，而且較進步的政府是訂立了一種規定工作時間，工廠衛生，婦孺保護工會……的條例。隨着此種思想與立法上的變動，似乎該有一種情感上的類似的變動。事實上，我們也可以看出着早的先兆。我們只聽講說社會的團結了。這個美麗的名詞，大多數說的人與聽的人是不大明瞭牠的真義的；但從政治家看來卻有喜劇家所謂『靠得住的效果』(Bible Effect)。沒有人再敢公然申稱，如昔日的天真的學者，以工人的物質困苦與精神痛苦爲一種自然律的必然結果，此種自然律之無可避免正如萬有引力的定律。反之，於一件特殊的老人注意的事實之前，例如一家窮人

的全家自殺，由於失業及不知求乞，最終護財產權的報紙也爭先恐後地說「這是一件羞恥」，在我們生產工具如此豐富，生產品堆積得有時至於感到不獲的社會之中，竟然有人因饑餓而自殺。然而此種情勢所激起的集體情感，雖未必缺乏誠意，確是並不深刻。牠的內容只是半屬生理的一種同情，由如目睹可怖而生的刺激。此種同情尤為報紙所小心培養，因為這也是報紙的一種機會，捉住戲劇的主人翁，加以實際主義的渲染與烘托，以刺激一般讀者。

但是此種一時的爆發，如他西特所報告的，並不能證明舊日的感覺方式已有了深入的改變。因為，若是人們真感覺到這是一種社會的非義 (une injustice sociale) (須知這是人人應該負責的，由於允許了現制度的存在)，為什麼對於其他的難則較輕，實則無效的，每天的，不斷的若干困苦情形，其非義與非人道，正不亞於這一件事，而漠然無動於中？例如巴黎的各家報紙，總有每星期的衛生增刊，其中可以看到白喉，瘧子，腥紅熱，傷寒，等等的流行，「正如每年的這備季節」，並且死的很多，「差不多都是近郊的幾個區村」，城中的幾區未受波及。這一種報告是城中的殷實讀者所樂聞的，他們最歡喜自己的小孩。他們想不到近郊的各區的父母該作如何的感想。他們於無形之中承認 (這也是事理之常)，窮人收入甚少，居住，飲食，溫度均不考究，子女自然易於受到傳染；一旦得病以後，調護也欠週到，因此易於致死。他們是見是依然保有前一世紀的資產階級的情感與學說。他們很天真地以自己所居的優越地位與社會情況為必然的，天定的。

一個退休了的，靠著自己所賺的積蓄的利息而生活的商人，心境很安然地享受他的不勞而獲的每月的收入，毫末想到或看到別人所受的國窮，痛苦與非義，——而他並不是一個天性殘忍的怪物。他所感受的只是傳統的情感。傳統的情感告訴他，說事物的現狀是常軌的，他所賺的錢確是屬於他的，他怎樣地用錢並不損及別人。過去的情感方式，是過去的正義觀念的維護者；而新的正義觀念並未引起新的情感的勝利，至少在大多數人的心中。關於其他的集體情感，也有同樣的過程，如宗教，祖國，政治自由等等，皆須經長期的痛苦的糾紛。人類社會直至今日，只知道忍受此種糾紛，由於不能知道其中的原因與詳情。

### 第三節

——倫理情感所引起的反響之有力。——集體情感最難改過。——古人的宗教情感及於全的自然界，近代人的宗教情感只是及於倫理的自然界。——在這個觀點上，人道主義的宗教的意義。——我們怎樣才能恢復今日所已消亡的，對於物進自然界的情感的認識。

集體的倫理情感，雖則與集體的表現及信仰聯在一起，至於僅能在抽象的方式下分開，卻是比較地最穩定的。倫理情感也有同樣的進化（不一定是進步），但是較為遲緩，較難與過去脫離。我們敢說，這是最保守的一組社會現象：大都是由於牠的力量，本書上一章所說的若干社會迷信得以傳留下來。傳統的集體情感，與習慣及信仰結成不可分的混合物，差不多難以看出其中每一原素的地位，使得我們難說究竟是否情感來維持習慣與信仰，或為習慣與信仰所維持。

情感本身力量，可以所生的反響為標尺。一個人若是在思想方式上與眾不同，甚至所涉及的是並不直接與行動有關，而各人均能毫無意氣加以思考的問題，也能引起衆人的一種不安，引起一種未能免於惡意的驚訝。人們自願地離開了他，正如避去一個危險而令人不安的鬼神。但是，若是所異於衆人的不僅是思想而兼及於情感，所涉及的問題直接與習慣及風俗有關，那末大家所表現的便不僅是反對或猜疑的問題，而是憤慨與報復的爆發了。通常在一般保守性抵抗的深處，存有貪戀傳統的感覺方式與行動方式的本能。新派的人若是只能用思想來作戰，那末有不失敗的。為了戰勝，必須新的思想已能與集體情感混合一起，並且令社會的羣衆都受到這些情感的感染。

因此，在倫理的實際上，最難改過的，至少是直接方面，莫如本體的情感了。當然，牠們並非是全出於吾人能力之外，如某些物理現象之雖有相當進步的科學而無能為力（例如天文）。社會現象之聯繫是很密切的：若是我們作用於其中的某組，而別組一定要受到反響的波及，超出吾人的預料之外，尤其難於計算。但是各組

之間彼此也是不同。我們對於某一社會的經濟，法律，甚至智識方面的事實均知道怎樣去作用，但是對於集體的情感便沒有什麼辦法，除非先改造了他組的現象。直至今日，集體的倫理情感之大改變均是經濟與宗教的大改變的結果，加上新思想的傳佈或舊思想的復興。

這由於事實上在所有的各組社會現象之中，惟有集體情感最難於「表現」，換句話說，最難為客觀的知曉。經濟的事實很容易畫成公式或曲線；智識，宗教與法律的事實是連結於外在的現象的運動或徵兆，令我們能夠將牠們外在化，獨立於個人良知之外而加以研究。然而論及情感，要作如此的表現是何等地費難啊？似乎無論人們是採取怎樣的方式，情感只能用類似於牠的名詞來表達；即依然聚用情感。事實上，這正是倫理思考直至今日所產的唯一方式的結果。我們內心之中之有倫理的情感，當我們想到的時候，只是引起了一種新的尊敬的情感，兼有宗教性的神聖的服從心。換句話說，集體情感在個人的心中成為更深刻，更有力的一種良知。但是感覺到這種更濃厚的良知的個人，並不多一分「明瞭」其中的奧妙。

我們知道，只有社會學的方法，歷史學與比較的方法能夠令我們獲得此種明瞭。而運用此種方法的第一條件，便是不可將情感依照人們的感覺而加以研究，是應該將情感看作倫理實際的一部份。所以在這一方面正如在其他方面，倫理的實際於科學家眼中，該得以察覺的態度，看作與物理的實際一樣。若是我們對於此種方法上的需要，感到一種不願，如同發洩了我們內心中什麼神聖的東西；那末我們應該想，當物理實際開始成為科學探討的對象的時候，人們也曾經有過同樣的感覺。

在古代人的眼中，整個的自然界都是神聖的。牠包括全部的所有的現象與萬有，人與神。他們的宗教情感及於狹義的羣神，我們心中的神即靈魂，以及一切使得世界成為生動的諸種自然的力量。古代各種宗教皆是地以稱為大自然的宗教。到了基督教，那「無限」，「絕對」，「完全」，便稱為宗教情感的唯一對象，（譯者附註：基督教徒以上帝之能力為無限權威為絕對；又以上帝為唯一之完人，而人類則人人均有缺點。）大自然既是有限的，便失掉了牠的地位於上帝之前。若是一個人對於大自然發生了宗教的情感，這是基督教所認為叛

神的思想。但由於種種的原因（其中包括古代哲學的復興），基督教的教條是減弱了。但是我們看到了自然宗教的再出現麼？——沒有。除非我們以自然宗教這個名詞稱呼那對於古代思想的空氣的同情辭句，以及對於基督教精神那種反抗的情感。至少，大自然中已成爲被人用科學來駕馭得住的部份，並未全成宗教情感的對象，一般地說來，並且就牠們成爲宇宙一部份的資格。但是可注意的事實是：有許多與基督教翻臉了的哲學家，認爲基督教的智識任務業已終止了的，卻另外表露了一種人道主義的宗教，如福也巴赫（Forschbach）及孔德（Comte）。這是說的什麼，若非是說近代人對於自然所重新發生的宗教情感，只是對着大自然的某一部份，而古人則是泛指大自然的全部爲神。

因此對於倫理自然界，我們也可以預見到類似物理自然界的過程：隨着社會實際之成爲科學的對象，牠便逐漸脫離情感的範圍了。孔德的工作，可爲此種特變的一個象徵。在孔德的著作之中，倫理及社會的實際，於人類的名稱之下，佔有兩方面的意義。一方面，孔德創立了社會學，稱之爲「社會的物理學」。他把社會的實際又歸入於大自然的範圍之中，並且說明了社會學的動力與靜力的定律是與其他的自然定律相一致的。另一方面，既然積極主義的制度建立下一種宗教，人類便成了一種大神（le Grand Être），集中了昔日人們對於神的種種情感。孔德，這也是他的學說的一個特彩，不會覺得同時抱有兩種的態度會有什麼困難：一種是科學的，一種是宗教的，對於同一的實際。但是他的弟子們所立刻表露的分歧，已能充分說明這兩種態度之不能調和。因爲他的宗教的門徒不會十分留意於社會學的進步；反之，現有的社會學家只是他的科學思想的繼承者，也充分地不關心人道主義的宗教。

所以，近代社會學的創始者本人也供給了最驚人的例證，說明近代人對於社會實際的表達尙夾有情感的成分，並且要有何等的努力才能使得牠完全成爲客觀，而純粹成爲科學的。但是現狀的不方便，也有牠的好處。牠令我們能夠以一種回潮的比擬，重新描出古代對於一般自然界所存的心理，正如近人之對於社會的實際。我們慣於物理自然界的完全客觀而科學的表達，因此很難了解昔日人們之見解會得如此地不同，不容觀，不科

學，或是說只有一羣的想像信仰與情感混在一起。若是我們對於自然界的某一部份，並未保有古人的如此態度，便不能了解古人對於一般自然界的法觀態度了。信仰與習慣的宗教色彩與命令色彩，集體良知所施於個人良知的一種濃厚的推動，對於傳統而不可解的某種習慣之耐心期待牠的效果，創新的舉動之被認為瀆神：一切的這些特點，今日都尚是存留於的倫理實際的方面。若是我們能推而論及物理自然界的認識，我們便能想像得到昔日的情形，同樣，物理自然界的科學的現狀也令我們預想得將來有一天社會實際的科學表達是怎樣的情形。

(註一)參看本書第三章第二節，原文第八五—八六頁。

(註二)看杜爾干，燕廷的轉止，社會科學年報，一八九八年份，第一一七〇頁，巴黎，Felix Alcan書店。

## 第九章 實用上的效果

### 第一節

——建立一種合理藝術於風俗科學之上的觀念。——牠在什麼地方將不同於牠所要替代的實用倫理。——倫理的進步已不再被認為只是依照舊章。——此種進步將及於特殊的各點，並且是有賴於各種科學的進步。——直至今日以系統的方式改革社會實際的各種嘗試。——為什麼牠們是卓絕的。

我們評判樹木，是按照牠們的果實；我們評判各種原則，是按照牠們的效果。單就本題來說，當學術抽思一旦涉及倫理的時候，批評家便毫不遲疑地駁斥任何一種學說，若是牠的正當效果侵害到一般人的倫理良知所屬為神聖的部份。自然，社會上一般的人也異口同聲地附和此種駁斥。所以坊間的各家『實用倫理』大都均能滿足此種倫理良知的苛求。無論每一時期的各派的倫理學說，在理論的系統上是怎樣地分歧，到了實用倫理的方面，便又完全一致了。我們以前曾經有機會指出了，解釋了這個事實。

但是，正因為我們在這一本書中，不想讚美前人，再作一次『理論倫理』的嘗試，而且反之指出了過去並不曾有，不能有一種真正的『抽思的倫理』，——讀者在這一章『實用上的效果』裏面，也要找不到類似於哲學家們從牠們的『理論倫理』中所抽出來的『實用的倫理』。我們不再對倫理的名詞與情感為辨證法的抽思，而是想對於社會實際的定律求得科學的知識。同樣，傳統的『實用倫理』將改正於一種基於此種科學知識的倫理的或社會的『合理藝術』，若是人們願意如此地稱呼牠。於是，在實用的方面，將有我們在理論方面所下的努力的完成。若是倫理真是一種堪以比於機械學及醫學的一種藝術，如狄卡特所說，那末這種藝術該得運用社會學定律及心理學定律的知識，以改善現存的風俗與制度，正如機械學及醫學之運用數學，物理學，化學，及生



物學的定律的知識。

我們因此不想試為行動的規律，使人的良知均須遵從的教訓。我們也不想建立各種大小的義務，使每一個有理性而自由的人皆須遵守。我們將要試為決定，依照我們所能有的力量，什麼是『合理的倫理藝術』，這是大與實用倫理不相同的東西。這一種決定當然是極不完備的；因為通常必須科學既已發達到了相當的程度，應用的方法才能發現，而社會科學卻尚未脫離草創的時代。事實上，我們今日該得議定此種藝術為一種指導原則 (Rechtsnorm)。我們由於不能預見牠將來成為怎樣，只能依照牠與其他科學所容許的那些藝術的比擬，或是依照牠與今日據有牠的位置的那些實用倫理，政治學，教育學等等的比較，而給牠以一種定義。

在這末了一個意義上，有一個異點令我們最先加以注意。合理的倫理藝術，無論是涉及個人行動的或是集體行動的，均須從頭做起。牠只能逐漸地由於各種科學的進步而形成，也許是很慢的，由於陸續不斷的各種局部的發明。反之『實用倫理』現在已經是完全成就的了。無論牠是否以邏輯的或牽強的方式聯繫於某一玄學的或宗教的原則，牠所規定的，應該做與不應該做的事，是以同樣的威力令個人與大家一起服從。牠看來是已經確定了的，完成了的學問。

誠然，經驗隨時能引起許多『實例』(exempla)，為訓條所未及始料，因為訓條必須是普遍的，而實例是瑣細的，奇異的，因此，便有了一章所謂良知論 (une casuistique)，為倫理學家與法律學家所不可缺少。但是這一種良知論必須假定牠所依據的一些原則為人人所承認，並且普通的各種義務與較大的行為規律是以毫無歧異的方式立下來 (ne varietur)。甚至，只須提出此類原則與規律之不能永無變動，這種思想便引起良知上所未曾遇慣的不安。說我們的倫理不是『絕對的』，至少在牠的主要規律上；這正是在良知論的眼中一種甚『不合倫理的』(不道德的)觀念。此種確信到處可見，例如，普通所謂倫理的進步，便是人們逐漸愈知道他們的義務，愈願意完盡他們的義務，而以此為最大的快樂，優於其他的任何一樣的滿足，總之，人們是變成了更明達，更有德行。但是他們不知道義務是會改變的，變形的；雖則哲學與歷史均已明示義務不是不變的。每一個

社會均本館地相信某些規律是牠的穩定與生存所系，因此便感到有認定這些爲「絕對的」之需要。

客觀地看來，某一時代某一社會的實用倫理，只是構成這個社會的其他各組社會現象的一個函數。而牠所爲的各種確切的決定，也是來自牠與各組現象的現狀與過去的聯繫。老實說，牠正是合理的社會藝術，若有此種藝術，所應該改進的實際，或至少爲此實際的一部份。牠不應該與此種藝術相混淆。

此外，另有一個異點，歸結於上述的第一個。合理的倫理藝術，儘管我們假設牠已是相當發達了，也只能於某些限度下改正某一指定的實際。我們看到，物理、化學與生物學定律的智識，令我們能夠干涉自然界的現象，使於我們有利，是到了怎樣的程度。並且若是我們能夠看一看一個世紀以來的科學的進步，便可以知道難則我們可以相當滿意，而我們不能干涉，或干涉也無益的自然現象尙是無窮地多。爲了知道我們能力的制限，只須想到醫學與外科的現狀。要使得社會學產生類似的發展得完備的社會藝術，是要經過何等長久的時候啊！並且我們是否能確知這些科學的進步不令我們明白，科學的有效的干涉只能於難以實現的條件及極狹的限度之下，可行？（譯者附註：此句原文略嫌過於委婉，故只能照譯如上，實則本意僅爲：一個世紀的諸種科學進步的經過，適足以令我們覺察應用之不易。Et savons-nous si précisément le progrès de ces sciences ne nous apprendra pas que l'intervention efficace et scientifique ne peut se pratiquer que sous des conditions difficiles à réaliser, et dans de très étroites limites?）——反之，實用倫理是毫無牠在原則上不能解決的困難。在一切的人類藝術之中，唯有牠是不承認自己的不完備或爲不可駕馭的困難所戰敗，至少在某種程度以外。牠只知道反對牠的一些意氣，偏見與弱點，總之人性中的感覺部份。假設人性能用不斷而勝利的努力，或藉着神恩的寵助而克服了，人的倫理性，甚至神聖性便充分地實現了。此種實用倫理既於事實上毫不依賴理論的知識，惟有牠自己的完備；並且儘管理論尙是幼稚的，牠本身卻能已經是成熟的。

但尤其是在社會倫理的觀點上，對比是令人注意的。關於家庭，性的關係，財產，階級等等，社會倫理的訓條是毫不遲疑的，有時我們看到牠們極其確切，命令式而瑣碎，在個人倫理尙是未確定而浮動着的某些社

會之中。並且，此種社會倫理到處均有，而合理的倫理藝術所應該依據的一種科學卻到處沒有；到處，人們尚沒有關於什麼是家庭的科學知識，即是說家庭所有的法律的，經濟的與宗教的若干條件，與所有的如此如彼的形式；人們也沒有關於財產的各種形式的科學知識。人們因此便假設到，社會倫理在社會實際的自然界之中不會遇到抵抗；實則其中的原因，並非是此種社會倫理以科學的知認為基礎，而是牠本身只是社會實際的表現，或是說得更好，牠正是社會實際的一部份。

從那裏，便可以抽出第三個異點。當合理的社會藝術開始從社會學的科學 (sciences sociologiques) 採取『應用』的時候，牠是先着手於特殊的問題。這種藝術一定是看來零碎的，不完全的，正如今日的應用機械學與醫學。牠不能有完成的，全部和諧的色彩，如實用倫理在各時代所都能有的。這一種外表，自然是騙人的。因為實用倫理的規律的和諧一致，不能出現於一個人的眼中，除非他在良知上已經認為這些規律均有令人服從，無可討論的威力。這些規律也許根本是不和諧的，而人們並不能覺察，由於良知之中同時並存了若干的情感，信仰，與行動的動機，來源與趨勢均甚複雜，但由於混合在同一良知的命令形式之下，所以看不出來牠們的和諧性。

最後，根據上面所說，實用倫理足見是自以為滿足的。這正是若干哲學家所觀察得很正確的。他們指出了共同良知的原創的，自動的色彩，牠的命令的『絕對形式』。康德曾經以可佩的文句，描寫了這個事實，說實用自有獨立於理論以外的原則；換句話說，倫理良知只是合理地依靠牠的自己。牠為了發號施令，毫不需要科學的助力。牠對於一個僅有『天然啓發』的人與一個受有教育的人，是同樣地清楚，甚至更清楚於那個僅有天然啓發的人之前。但是合理的社會藝術反之是建築於科學之上。這科學並非那可以由一個哲學家以先定的辨證法的抽思而造成的所謂倫理科學，卻是一種或多種的複雜的科學，以社會的自然界為積極方法的研究，而人們才不過於此道剛剛開始而已。這些科學因此將正如其他各種的科學一樣為好幾代的科學家的集體努力的成績；每一代的科學家是繼承着前一代的科學家所遺留下來的問題，改正他們的觀察，補充或是更換他們的假設，於

是便使得人們慣於認爲一切的事實均受定律的支配。

誠然各時代的共同良知並不以牠的實用倫理爲指定實際的一部份，而以爲牠是表現了該做的事。牠只是以命令與義務的方式表現出來：這已經足能證明，牠不儘自以爲解釋了自然的實際，並且自以爲能夠改正自然的實際。由於這一層的自負，牠似乎真能代替了我們所要尋求的「倫理的與社會的藝術」。並且這不是純粹的幻想。牠的確代替了此種藝術的微小部份，隨着牠施於社會實際的改正作用。

若是我們能比較這個實用倫理與將來的合理的倫理藝術，我們便可以看出前者具有先科學時代一般藝術的大多數的特點。第一是缺乏一條明晰的界線，劃分可能的及不可能的。在未有自然界的積極認識之前，巫人，魔術家，醫人，星象家，鍊金士，憑着不十分清楚的關於因果的知識，與極通常而廣泛的信仰及論證，如同情的魔術，表面類似的觀察，想像與名詞的聯繫，——對於一件事與彼一件事，不感到有什麼難易的分別，儘管實際上有怎樣的的不同。在他們看來，召雨與熔化礦石，治神經病與治熱病，沒有什麼太難太易。他們對於自己所用的方法的信任，阻止他們不令知道自己對於所想改正的現象的愚昧。也許必須有若干的情勢湊合起來，搖動這種信任，才能有現象的科學研究。

同樣，實用倫理也由唐能改正指定的社會實際，而並不躊躇於此種實際的科學知識的缺乏。牠對於自己所用的方法十分信任，卽以此種信任代替科學的知識。牠在原則上不承認自己的權力有何制限。在牠看來，一切歸於靈魂的說服。若是各人的靈魂，均能以義務爲重，這便已是很夠了。社會因此便自然成爲安排得很好，充滿了正義與幸福，恰如牠的所能爲。我們不是看到有哲學家們，以爲「社會的問題只是一個倫理的問題」嗎？於如此的認識之下，他們盡求計及社會事實的靜力與動力的定律，例如經濟的，是如此複雜地存在於我們的社會之中，只有科學才能加以發現；他們尤其未曾計及那歷史與史前史所堆積於人們靈魂中的極多的信仰，情感，趨勢，需要，與偏見。義務的實行，能夠戰勝一切：牠對於這個社會的自然界施有一種萬能的權力。因此，尤其是在社會的觀點上，倫理的理想表現得出來牠的宗教色彩（神的城邦，神寵的統治，目的的王國，被當作神

的定義的倫理的世界秩序 *moralische Weltordnung* 等等)。

在先科學的時代，人類對於自然的駕馭，由於純出想像，以為可由幾個廣泛而簡單的問題的解決而實現，以特殊的，或複雜的問題為可以連帶地解決。一個鍊金士所追求的是那些能使他駕馭物質的全部權力的公式（醫學石頭，金屬的互換）。一個科學時代以前的醫生也是擁有幾種最靈的藥品，驅除疾病，產生健康。他們眼光只射於直接想達到的目的，便很膽大而輕信看不到成為痛苦的真正原因的一大羣的現象。實用倫理也有同樣的幻想，自以為能以幾個簡單的方法令人們有快樂的生活：以德行與聖潔驅逐非義與罪惡。而理論倫理正如我們所說，只是實用倫理的反映，卻自居要解決倫理問題。但這句話是難於了解的。我們不能有單純的倫理問題，正如不能有所謂『物理問題』或『生理問題』。我們不能自詡，能求普遍的幸福，正如機械學之不能『捉取大自然的全部力量』，或醫學之令人人獲得健康。只須科學一旦形成而發展了，便要忽視這些抽象的名詞。牠只期待現象間真正關係的發現，然後藉以操縱自然。

事實上，沒有什麼能令我們確信，實用倫理所提示的目標能有一天達到。人類社會也許不能減少大多數人的痛苦的總數，或增加大多數人的幸福的總數，至於某一限度以外。也許只能有某種程度以下的正義，是可以實現的。正義的認識之本身，也應該隨着社會的進化而進化。只有社會學的進步能令我們對於這些不同的各點，有正面的知識。直到現在，倫理藝術所含的假定，毫無什麼正當的論據，仍不出於假設的範圍。正如那班以神祕的魔術的方法，自信能駕馭自然的人，從不灰心於他們的失敗，只須他們的此種自信不會動搖；同樣，實用倫理也不疲倦於引入入於快樂的生活，入於聖潔，入於完全的社會正義，儘管經驗在不斷地給他們以拆穿或否認。正如一個呼風喚雨的人，當天際依然是毫無片雲的時候，便說雨神不願意來或不受呼喚；同樣，一個倫理家看到人類社會的非義，惡劇，與痛苦並不減少，很簡單地結論說，人們未能或未如改善。

實用倫理也知道利用自然現象的機械，當有效的時候，因此上述的幻想便格外利害。於是在父母，長輩，神父及一般有權力的人所給的倫理教育之中，常常很小心地用到思想與想像的聯繫，暗示，模仿，社會薰染等

等的定律，似乎心理學的最近發現他們都知道。一種光鏡而透徹的觀察是有了位置。我們可以看到這是很有組織很精巧的一種實用倫理，常能十分適合牠所應該達到的目的。所用的方法與所求的目的，剛好成功一種惹人注意的對比：方法是具有積極的色彩的；目的卻只是幻想，若非僅僅將社會風俗由這一代傳到那一代（實則常常正是風俗的傳遞而已）。

總之，若是我們認為一時代的義務與強制的全部，只是實際或自然界的一部份，我們絲毫不能看出，直至今日那些求改正此種實際的努力是基於一種科學而正面的研究的。他們的努力是趨向於尋求令人們願盡義務的方法。這些方法的總計，我們也可以稱之為一種藝術；但是此種藝術只活動於某一指定的倫理實際的內部，因此便要很不同於基於此種實際的科學知識而形成的另一種合理的藝術。而且很久以來確有若干的烏托邦派與改革家，想到有頗優於經驗所提示的一種社會狀態。特別是十八世紀的哲學家及其繼承人聖西蒙與孔德有過一種極確切的觀念，以政治建築於一種實驗的科學之上。在十九世紀的時候，社會主義者與共產主義者曾提出若干辦法在他們看來是能夠科學地改善社會的實際的。在這一方面，觀念並不是新的，而且來源甚古；牠是逐漸地形成，隨着所謂倫理的及社會的科學逐漸對於牠們的目的與方法有了積極的認識。但是實用的願慮依然是不可避免地成為各人所最關心的；並且社會科學既然直至今日尚不怎樣，社會藝術也只能在大體上是經驗派的，而不是合理的。

## 第二節

——反對論：這不是歸入倫理的懷疑主義嗎？——答覆：沒有更遠於懷疑主義的，這種以實際為支配於定律的認識，及基於這些定律而有的合理行動。——此種行動的方向。某一指定社會狀態的可能的改善；牠的條件。

讀者心中也許已有了一種反對論調，甚至一種抗駁。『這是否你的新的倫理認識所帶到實用方面的全部？』

我們期待着一種行動的指導原則，一種生活的規律，使能組織個人的行為，令社會關係中引入更大的正義。但是你所說的卻只是直至今日純屬素描的一種合理的倫理藝術，將實現於未來不知何時，當社會科學發展到了相當程度！但在等待此種藝術的效果的期間，我們仍須生活，仍須行動，仍須對於極嚴重的私人的與社會的問題採取態度。我們怎樣辦呢？你毫不給我們以指示。而且，更利害些，你告訴我們一切倫理都是絕對的，隨着與牠相連結的其他各組的社會現象而變動；尤其是我們的倫理，在牠的理想與訓練上，正是現存的倫理實際的一部份。結論當然是倫理的懷疑主義了。因為在不問於我們的一個文化之中，將有完全不同的義務令人們的良知服從，其權威與正統性不亞於我們自己眼中的某些義務。所以你不僅不給我們以行動的規律，而且竭盡你的能力，毀壞我們所已有的行動的規律。這種科學性的大努力終於令我們擱淺，無術，僵木於生活的需要之前。誰不能看出，任何狀態也比如此的無能狀態好！我們事可有極不科學，極不應接受的學說，只要牠們能滿足行動的苛求。斯比奴沙說，懷疑派的做法，是維持沈默。甚至懷疑派通常也不去碰實用上的規律。」

我們已經回答過此種表面上看來甚是可怕的反對論，（註一）實則並不能駁倒我們的認識。

至於最後一點，我們要來察驗，我們已經說過，「懷疑派」的責難並無根據。我們的倫理雖是相對的，但未必因此就立刻喪失牠的全部的價值。我們並未被迫得非選擇於此二者不可；或是令倫理為絕對的，或是令倫理喪失全部的威權。中間地位之存在的可能，及其毫不悖謬，於下列一點獲有證明：即所有的經驗派的各種倫理系統（天曉得牠們的數量之多，在古代與近代）都一概堆積在一起，而不覺得有傷於所含訓條之有效性。正如知識的相對性可以被承認，而人類並不因此而喪失知識（譯者附註：按照原文，此句為「而人類知識並因此而喪失任何的邏輯價值」）；同樣，承認了倫理，或說得更好些，諸種倫理的相對性，並不因此就奪去了牠的或牠們的一切威權與一切正統性。只是此種威權與正統性將也要成為相對的，這便是我們所要說的了。

剩下來的是反對論的主要部份。倫理藝術，將實現於社會自然界的諸種科學之上，在未來，但並不能給我們以今日即已需要的生活規律。——我的回答是，這種藝術即便現在已是形成了，而且很發達了，也不會給予

人們以似乎期待着的東西，甚至牠無須爲此種給予。那末，牠的任務是什麼呢？以合理的程度，改正指定的倫理的實際，按照人類的最大利益，正如機械學與醫學之爲了同樣的利益，而干涉物理的及生物的現象。但是此種任務假設實際是存在着，是以客觀的方式指定給我們，是一種『自然界』。我們必須先從認識，分析這一種自然界來着手，因爲這自然界既非我們自己所造成，又或許也並非類似於我們的較高的智慧所造成給我們的。但是人們所提出的反對論，是含有反於此點的假設。牠在事實上不啻否認了我們在本書最初幾章所試爲證明的，否認了倫理抽思該以指定的事實爲對象，將牠們觀察，分析，分類，歸入定律，使能應用而產生深厚的結果。牠反之是主張，根本沒有客觀的倫理實際，依照我們所給牠的字義，說倫理的存在是本身聯繫於牠所根據的原則，並且若是此原則被駁倒或動搖了，倫理也動搖而隨着倒下去。

但是除了我們所提出的理由之外，經驗也屢資爲此種反對論的皮駁。生活於任何一個社會的人，可以看到此社會已有常是很複雜的若干規律的系統，來範圍他的行動，告訴他於某種情形之下該做與不該做的事。這些規律是採取了義務的形式於他的良知之中；對於他也未嘗不是一種客觀的實際，爲他自己所未會造，令他服從。萬一他要違反這些規律，反響是一定令他能覺察的，而且以極殘酷的方式。但是這個並不是說，個人於倫理的範圍中不能有所創作。在此地正如在別處一樣，回想與理性能引起問題，令各人的良知中發生顧慮，遲疑與有時成爲悲劇的若干糾紛。但差不多永久是，這些糾紛假設了一種客觀的倫理實際的存在。例如當一個人將要做一件普通稱爲犯罪的事，爲了他所認爲較高一級的利益，或是根據另一條行動的規律，在他眼中以爲是更神聖的，——他自己所認爲成問題的是什麼東西？問題是那條他所或許將要違犯的規律的究竟存在與否嗎？當然不是的。他自己的遲疑，他對於將要遇到的懲戒的鮮明的想像，都足以證明他是很確知這一條規律與義務的存在。他所懷疑的，是與現在的情勢之下，該得遵守牠，或是不顧未來遭遇而去違犯牠？正如一個野蠻人違反了他的社會的禁例的時候，所遇的情勢頗足以令我們知道他明瞭這個禁例的存在與其神聖的色彩，不亞於他的同社會的尊嚴此禁例的諸位同伴；同樣，在我們的文明社會裏，一個違例或犯法的人也知道倫理義務的存在，



不亞於一個守法的人。總之，沒有再容易的，較之證明行動規律之客觀的存在，於多少是進步的人類社會之中。若是牠們並未受人遵守（這是常有的事），其理由也是易於指出的，但決不是人們不知道有這些規律，或知道得不十分清楚。因此正如我們所說，（註二）哲學家若是以爲倫理有待於創造，未免錯誤。無論他們是生於什麼社會或什麼時代，他們一定能遇到一種客觀地真實的倫理，令他們也必須對之服從，正如命令一般的人。

最後，我們似乎難以辯駁，某一指定社會的強制的倫理規律是連結於那造成，維持這個社會的現狀的全部條件。我們並不懷疑，舉例來說，中部澳大利亞的各部落的奇怪倫理也是他們的社會組織的一個「函數」。我們也不懷疑到中國人的倫理是與他們的信仰，家庭組織及經濟狀況，密切地聯繫着。同樣的觀察可以適用到一切例證，包括我們自己的文化。無論怎樣一個社會牠的倫理理想（一個或是幾個，沒有多大關係），正是牠的生活的反映，猶如牠的語言，藝術，宗教，法律制度與政治制度。倫理理想之是否由於哲學的回想而採取了抽象的形式，或依然保有原有的實用的動機的形態，還與事實是沒有什麼改變的。因爲一個哲學家，正如一個藝術家，一個詩人，一個政治家是代表了大家的感覺與思想，只是能以較清楚的語言表達而已。他的學說愈是有威權與勢力，我們愈能推論他是替衆人說出了共同的良知。假設一個哲學家提出衆人所不知或厭惡的行動方式，他的學說便立刻遭受唾棄。更可能的，是他的學說將要爲人們所漠視。但是這種假設差不多是毫無根據。在倫理範圍中最大膽的新派作家，依然是屬於他們的時代。他們所改正的，較之他們所保存的，委實有限。在此處正如在其他的方面，能成功的革命都是前一時代所準備好的，成爲前一時代自然而不可避免的效

果。

我們的結論是：在我們看來下列這一個問題是無須答覆的：『給我們一個倫理！』因爲這個問題是無目的的。我們所能給問話的人的，只是他們已經有了的那一種倫理。即使我們要給他們以另一種的倫理，他們也不肯接受的。一個活的社會，將不慣於一種選出來的倫理（ad libitum）。牠的倫理正是那些組成牠的，互相關連着的現象之一部份：我們相信在以前已經舉出了證明。但是否因此我們便須以消極而無爲的態度，旁觀社會的

進化，對於牠絲毫不能有所作爲，正如對於星球的運行？對於這一種『懶惰的詭辯』的再現，我們只須給以通常的答覆。正由於我們懂得了自然現象是受着定律的支配，正由於我們已有了這些定律的科學知識，我們才能夠確有把握地從事於現象的改正，若是遇到可能的時候。從此一種合理的藝術，便能代替那些多少是僅憑經驗或幻想的若干習慣。在我們現在所討論的問題之中，人們能否懷疑到，若是我們已經有了關於我們社會的科學的知識，就是說一方面知道了各組社會現象的彼此關係的定律，以及各組間的關係的定律；另一方面又知道了造成這些現象的若干條件，總之若是我們知道了其中的動的定律與靜的定律，人們能否懷疑到我們因此便能解決大多數的良知糾紛的問題，並且以最經濟最有效的方法，影響到我們所身處的社會實際？

因此，雖則合理的倫理藝術不能給我們以一種倫理學，雖則不能告訴我們以什麼是『最高的善』，雖則不能解決整個的倫理問題，牠仍能有很重要的效果；因爲有了牠，社會實際便能改良，於事先可以確定的制限之內。

——改良，你說的？但是，你所謂改良的意義是什麼，在你的學說之內？你足見是以一種外在而超級的原則，評判制度，法律與行動規律的價值？你足見是又回到了那些以一種倫理學的名義，來判別『該有的』與『已有的』？——這一種反對論並不是新穎的。我們已經遇見了好幾次。於此種形式之下被駁倒了，牠又於另一形式之下出現。產生反對論的那種情感是何等地有力啊。『若是倫理並非，絕對的，超然於現象實際的東西，而是相對的，侷於牠的一種東西，便沒有什麼倫理學了。——但是人們也覺得現存的實際可以改良，而不必提起什麼絕對的理想。赫姆浩次 (Helmholtz) 能夠說，眼睛是一個平庸的光學器具，而不必追溯到什麼最後的原因，只須說明視覺機官的更善的處置是可能的。同樣，社會學家可以指出現存社會存有此種彼種的『缺陷』，而不必求助於離開經驗而獨立的某一原則。他只須指出，譬如說，某一種信仰，某一種制度是過時的，不通行的，成爲社會生活的障礙的 (impedimenta)。杜爾干先生曾經完全說明了這一點。事實上，某一社會於某一時代的倫理的一致，永只是表面而已。牠所經過的每一個世紀，每一個時代均曾留下不可洗去的痕跡：

外族的侵入，血統的混合，外國文化的接觸，宗教及神後的各種社會形式，神話與宇宙的認識，總之全部的過去生活，均能於多少可以認出的形式之下繼續存在着，由於各社會所有的一種連續性，看來好似各社會具有一種不自知的記憶力一樣。如此來源不同，時代不同的無限的原素，何以竟能彼此和諧，由於什麼特殊的巧合？是否因為同時存在着，便必然能彼此一致？並且，社會間與各人心理間的不斷發生的內部鬭爭，不分明是常常由於不知和諧而產生嗎？

所以用了一種合理的倫理藝術，一個社會是處於某種限度之下而改良的。舉例來說，我們社會中對於這舊犯法的鎮壓。我們的刑罰制度是不是一經盡善盡美了呢？我們能否不覺察，牠是立於一羣的傳統習慣與法律，信仰與理論之上，而我們並不確知牠們是和諧的，牠們之所以聚在一起並無合理的理由？我們是否已能彼此見解一致，或與自己的見解一致，關於犯罪責任的條件與意義，刑罰的存在理由及其有用的效果？五十年以前最流行的理論是，不把刑罰看作威嚇或教訓的方法，而是把牠看作對於社會所施的損害的賠償。在今日，功用主義的理論是佔優勢了。誰知道別的理论不將於明日佔據優勢？辨證法的討論能夠延長下去，或是無限定地更新下去。反之，假設社會實際的科學已有足量的進步，我們已能正面地知道了各種遠警與犯罪的生理，心理，及社會的條件，此種知識不是能夠供給各理的方法，雖不能消滅遠警與犯法的存在，至少能用更適當的預防與鎮壓以減少其次數，至於最低的限度？此種科學顯然地將走入一種社會衛生學的道路。只有我們的愚昧，令我們不感覺到此種學術的缺乏。這個社會衛生學將不給相同的教條，對於不相同的社會，正如身體的衛生學不令我們在熱帶採用在溫帶的攝生方法。正由於牠（社會衛生學）是基於現象定律的科學及各社會的過去歷史，牠一定知道令各社會有其最適合的教條。

同樣的考慮可以適用到，經濟的組織，政治的組織，教育等等。社會現象的重要各組，皆認以科學的方式加以研究。從這個研究便可以產生一種能夠改良牠們的合理藝術。但是牠們決不能單獨地研究，或單獨地改良。正如孔德說，社會事實的特性（*consensus*）是如此地互相關連，一組現象的進化與變化，除非與別組

的同看，是不能夠了解的，因為彼此互相發生作用。這便是爲什麼合理的倫理藝術不能夠單單建築於某一類的較易了解的社會現象之上，而不顧及其他。牠將要利用一切的諸種社會科學，正是醫學之利用各種社會科學，並且要利用物理的與化學的各種科學。誠然，分工的原則在此地也適用，正是在別處一樣，爲了理論科學的最大利益。『將困難分化，以便處理，』不僅是有利，而且完全正當。社會自然界的廣泛領域，將化爲若干多數的分支。但在應用上，各組的密切關係不容許，任何一組的人爲干涉，甚至合理的，若不顧及對於其他各組的影響，以及各組所生的反響。歷史是充滿了不幸的遭遇，對於那些忽視了此種密切關係的經驗派政治家。反之，一旦明白了此種關係，我們便能明白某一伴人爲干涉的困難，危險，或無用。

在這一點上，沒有再比禁娼派與寓禁於疏制派的甚囂塵上，時時再生的爭吵了。每逢此種辯論開始，限制範圍的不可能便又出現。立刻，不管怎樣地阻止，更普遍的問題便產生了。我們如何調和個人自由的尊重及公共衛生的保護？關於賣淫，應該不應該特設一種法律？爲什麼娼妓制度竟能存在而發展，很可恥地顛倒了我們關於尊重人權的美麗言辭？這不是說，我們的全部社會組織是密切關連的，爲了消滅娼妓制度及其所產生的弊害，必須把現社會的財產與人的狀況加以根本的改造？因此我們看到一般人的良知於原則上反對娼妓制度，於專業上也就馬馬虎虎。此種矛盾有待於科學來探討其原因與起源，然後由合理的社會藝術來施補救。正如一個醫生，於未開方子以前，必須注意病人的徵候與反徵候；同樣，社會藝術也不能如代數公式一樣之自動運用，反之，卻於每一特殊事件注意其全部的特殊情形。而且，也正如一個醫生，若是牠的人爲干涉足以引起害多利少，牠便要自動退避。因爲，若是病人非必個個可醫，社會也不是個個可以改良的。也許有些社會只能按照現狀苟延殘喘或只能由牠死亡，而無法改良。爲什麼某一個社會能夠有力，富於抵抗及擴張性；從可怕的危機之中渡了出來，而似乎返老還童了一般？爲什麼別的社會看來是在趨於衰亡，與慢性的僵硬？事實是確定的，但原因是心理的呢，抑是經濟的或倫理的？若原因很多，那末，究竟是那些原因，並且每個在全部之中所佔的位置是什麼？在這一點上我們又遇到了我們對於社會自然界及其定律的知識的缺乏。直至今日，只有宗教與歷史

哲學來回答這類的問題。我們才勉強感覺到，有一天要轉到科學來加以解答。

### 第三節

——合理藝術的軟條只歸於一個社會有用，而且於指定的條件之下。——我們倫理所規定的義務實有加以定義的必要。——承認此種義務的不變而普遍的價值，實不可能。——現今倫理教育所造成之社會的偽善。——現今倫理如何成爲倫理進步的障礙。

我們現在所要做的，並不是以精確的方式，規定合理的社會藝術，原因按照科學發展的現狀，類此的任何嘗試均是徒然。我們所要做的只是要更清楚地看出牠與實用倫理的關係。第一，合理藝術不是拿來完全代替實用倫理的，後者無須絕跡，以讓前者產生。恐怕牠絕跡，或是希望牠絕跡，均是回到了我們所曾經批評過的一種認識，即以爲倫理是有待於創作的，或是說我們能夠使得牠這樣那樣。反之，我們的全部努力是在說明，一社會的倫理是如何地與其他各組的社會現象相關連，合而成爲現存的倫理實際。合理藝術所應該施以作用的，便是此種實際，並不是爲了使牠變形，代以一種完全不同的東西，如同魔術家的魔杵一樣，而是爲了要改正牠，在定律的知識所容許的狹窄範圍以內。

實用倫理自以爲建築於合理的基礎之上，號稱牠以規定的義務，具有普遍的價值。依照康德所說，牠不僅爲任何時代，任何國家的任何人而立法，並且爲一切自由而有理性的有生之物立法。事實上，牠的正面的教訓只是某一社會秩序的表现，僅能適用於此一社會，爲同時代的其他文化的人們所不能引用，不能理解。人們一離開普通而不確定的公式，如：『爲人須公正』，『爲人須行善』，到了必須確定各人的權利義務及其所構成的正義觀念，不可解除的紛歧便產生了。回教的人不再懂得西方。原則的表面一致，不能掩蓋了教訓的真正特殊性。

合理藝術的地位剛好是相反的。牠並不誇求『該有的普遍性』。因爲牠是基於社會實際的正面研究，又因

爲此種研究令人們趨於承認世上不僅有一個社會，而有許多社會，各有最久的過去，以致彼此深深地不同。各個社會均有他的倫理，正如他的語言，宗教，藝術，及制度。我們雖不忽視比較研究所能表露的各社會的倫理的共同點，但科學的干涉並不是到處均採用同一的措施，卻是隨時隨地採取相異的，或是相同的措施，依照特殊的情形而不拘一格。例如，假設我們對於自己的社會有了科學的知識，包括牠的過去與牠的現在；同時我們對於中國社會的過去與現在也有了科學的知識；但在科學知識的應用方面，在歐洲與在中國當然是不能吻合了。

此種社會藝術比起現今的實用倫理來，在誇求上是較爲謙虛，卻反之較爲合於人性。因爲實用倫理自以爲能爲『人的本身』立法，而牠所謂全人類，實則僅是現代本國人的化身。於是凡牠所認爲是該做的要所有的人們都加以絕對的尊敬。牠的抽思範圍是無限止的，而牠真正的目力卻是有限的。合理的社會藝術便完全與此不同，牠以社會學的研究爲不可少的先決條件，就是說，現存諸倫理的比較而批評的研究。從這一個研究便能產生珍貴的實用方面的指示，爲抽思所永不能獲得的，以牠所能用的關於僅僅一種倫理或僅僅一個社會的分析。

有許多人恐懼，或是厭惡，人們採取一種批評的態度，對於他們的倫理。他們以爲這是一種變賣，對於他們所認爲神聖不可侵犯的東西。此種感情用事，本能性的反對論，我們已經遇到了好多次了。牠只是重新證明了倫理也是一種客觀的倫理實際，正如宗教及法律一樣，決不會因爲受了科學的研究便要消滅。我們還可以進一步說：批評的研究不僅不致威脅到我們現存倫理的存在，反之正足以促成牠的進步，加速牠的進步。這並不是一句矛盾的話。因爲科學研究頗能削弱牠所遭遇的最頑強的障礙之一。

在這些障礙之中，最難於克服的一個莫如普通人在良知上對於繼承自上一代的一切行動方式，一切的禁例或應做，一切的權利與義務，普遍地加以尊敬，而不分區別。於是只要一部份受了震撼，全身都要顛動。牠以整個的壁壘或布洛克出現，因此受不起任何一方面遭受襲擊。正如牠自以爲是密切地關連於宗教信仰及法學制

度，牠想成爲不可犯的，而差不多常常是成功。所以儘管倫理的派別如此紛歧，但各派各黨某一特殊的文化之中卻是穩定的，於是到了作爲哲學抽思的對象的時候，便被認爲是不可變的，絕對而永久的了。此種幻想是可以解釋的，雖則牠從未自解。倫理在事實上是進步很慢的。在極穩定的社會中，例如中國，牠能夠看來是完全不變的。這差不多是德·格羅特先生(M. de Groot)的看法。在進步很快的社會中，如我們歐洲，倫理與其他各組社會現象的密切相連，令牠也隨着宗教智識與經濟等的進步而進步。即使在歐洲，倫理的進化，也是較慢的，而且常常引起嚴重的糾紛。

現在倫理之由於不加區別地辯護牠的內容的全部，因此而成爲倫理進步的障礙，這只是某一條久爲人知的定律的一個例證。我們對於一個社會的整個組織與其進步的關係，也可以這樣子說。對於某一組的社會現象也是如此。甚至沒有別的，在我們看來，更適合於社會自然界的生存條件；只須我們不以社會自然界爲受有一種『最善者的原則』所操縱。這後一種的看法，無論是本能的或後天的，沒有什麼區別，總之是難以克服的趨勢。在任何的人類社會裏，有些極有力的力量，其定律爲我們所尙未知道，但是卻自效於現存事物的維持與保守，如語言，制度，法律，倫理等等，足以抵制那些趨向於引起變動的，同樣地爲我們所不知的力量。但誰能保證這兩種力量相互作用的結果，足以產生一種令人滿意的現狀呢？而且現今令人滿意的，有用的，不可少的，難道不能於另一時期成爲反面呢？

例如名辭上的抽象思維的習慣，是從希臘人來的，可說是他們給我們的最珍貴的遺產之一。沒有此種習慣，我們便不會有我們的哲學，更不會有我們的科學。但竟也來到一個時候，關於名辭的抽象辯證法不僅不能有助於科學的進步，反而成了障礙，使得所謂社會的與倫理的科學發生麻痺（至少是局部的），正是此種辯證的習慣。中國今日所有的家庭組織與經濟組織，依照我們所知，正是一種進步，比前牠的先後的狀態。但是其後，似乎此種組織反而停滯了中國文化的發展。在法國，一個世紀以前的民法法典（拿破崙法典），曾經是一個進步，至少於很多的方面，比起先前的法律狀況。但人們也已經逐漸很能感覺到牠已站在進步的對面。誰能

知道幾時才能超越這個障礙呢？

總之，一個代表進步或保存進步的制度，是趨向於成爲後來進步的障礙。昔日的保護於是成爲今日的暴虐。砲臺成爲牢獄，權利成爲特權。然後爲了剷除暴虐，推翻牢獄，廢除特權，暴力太常成爲必要了。

在進步較快的社會中，例如我們歐洲的由於各組的社會現象未能步趨一致（*not in unison*），對於變動的抵抗力於某幾組中特別令人容易覺察，在倫理方面更是如此。其同良知感覺到牠的穩定，受威脅於社會組織的一般進步。牠本能地驚慌起來，力求補救，於是更有力地確稱倫理的不可變動性。此種努力在原則上也許值得誇獎，但有一個不可避免的後果，即儂善的普遍化。

由於公認的禮貌，各人在良知上裝着承認某些所謂義務之強制性，而事實上已不感覺到有遵行的必要。我們則須瀏覽一下宗教的，凡俗的或中立的倫理教科書中所列的各種義務：對神的，對人的，對自己的，試問其中有多少各人認爲只是具文的！但我們能否就說，這些從來只是具文的？的確，共同的倫理良知從來不會完全符合於其他各組社會現象的進步情形，於其教條的詳細枝節上。牠只須稍與其他的現象相調和，便不致爲矛盾所驚動了。說然如此，但倫理之與其他現象不相符合，不僅是在枝節上面，而是兼及於根本問題的上頭，甚至對於人生的認識。證明是，今日人們對於許多傳統的義務之忽視。在別的時代，人們也許也並不完善這些義務，但至少是明知在違犯了他們。人們的良知中存在有這些義務，覺察到義務的指示或不守義務時的懊惱。現在呢，人們已不再違犯牠們，人們已經忽視牠們了。爲什麼呢？因爲作成義務的靈魂或其存在理由的宗教信仰，本身業已削弱，不再能爲牠們的柱石。因此，由於我們每人都很能分別，共同良知的裁判與傳統倫理的具文，於是我們的真正的倫理便不能與所口說的倫理相符合。在人人所裝着承認的若干義務之中，有好多表面上極重要的，實際上爲任何人所不再關心。這並非如同過去，是由於我們的弱點，我們的自私心或是我們的情感所阻止；根本上人們已經不感覺到牠們是義務了。

人們也許要推論說，此種普遍的偽善並不足以產生很大的損害，正由於牠是普遍的而不能欺騙任何人。這



最後一點即使是正確的，偽善的後果也未嘗沒有社會的嚴重性。第一，牠侵害而且腐化了倫理的教育。正直，坦白，尊人，自尊等等的優良品格，爲倫理教育所必須包括的，於此使受到無可補救的塗黑。每個兒童該得口頭有種種的尊敬，而實則並無尊敬的感覺，並且看到四週的人也無作如此感觀的。人們被他看不起說慌，但人們在倫理教育中便已實行了說慌，令他也染有說慌的口味與習慣：這真是奇怪的倫理學派啊！此外，確實我們所不信的，以爲我們所信這一種習慣也增加了一種困難，並不是輕微的困難，阻止了我們看到事實的真相。牠使得一種必要的努力成爲更苦而更稀少，即是把我們的想像附隸於真實的客觀知識。最後，由於瀟灑地維持號稱真實的若干『社會的迷信』，牠使得人們的倫理良知趨向於保存各種的過時的信仰，陳腐的制度，一切在現社會中代表過去的死的力量，足以阻止進步的。

此類的不便是如此地討厭，我們更不必堅持地說，以求打破那產生牠們的偽善。令牠消滅，不是口頭可以解決的。唯一能達到目的的方法，便是依據社會實際的科學而客觀的研究，以分別那種是生存着的現象，與只是表面在生存着的現象。是從那裏，可以出發有合理的社會藝術之有效的作用，爲我們所尚未能有具體觀念的。

#### 第四節

——結論，倫理理論與倫理習慣的相互關係進化史概觀。三大時期。第三時期中宗教的，目的論的，與人類中心主義的先定原則的消滅。——社會實際之科學方法的研究。——此種科學在未來的可能的應用。

假使現在我們放棄了實用的觀點，單就學理方面來研究各種的人類倫理之具體的歧異，從極卑劣的到最進步的，我們便可以發現三大主要形式，而不必誇稱牠們都經有同樣的進化階段。沒有什麼，能先定地證明牠們確是經過同樣階段；也沒有什麼，直至今日已籠罩後地（*obscurely*）證明牠們是如此。

第一種的形式爲現今劣等社會所有，也許於別的社會之中在以前也存在過；一社會一時代的倫理純是簡

單地是，宗教的信仰，制度，經濟，與此社會的過去等等所決定。牠是其他各組社會現象的函數，牠們進化，牠也跟着進化，按照我們尙未能知道的定律，精確性與迅速性多少不等。牠完全依據牠們：即使有特殊的地位，在我們的眼中，也可以用全部的社會狀態來解釋，牠正是全部的一部份。我們因此可以說牠是『自動產生的』，並不是因為牠沒有可見的理由，反之，一切在社會實際中均有其理由；而是因為思想不能助牠產生，也不能助牠改變，於可考的量度以上。在這個時代，每人知道他的倫理義務，正如說他的語言，奉行他的宗教，遇他的社會生活。他的倫理良知尙未能分別，或很少能分別於羣體的倫理良知，是依照某些集體表現，以爲行的準則。至於疑問到倫理規律的來源與根據，他們的腦筋中是沒有的。他只是得到暗示，並沒有得到了解。但是附着於這些集體表現的若干情感，只有更爲有力：我們只須看一個人在違犯一個禁例 (taboo) 的時候，是怎樣地陷於死的失望之中。

這時期的最大特彩便是倫理習慣的特殊化。男人的與女人的不同；國族，氏族，家族內的人又與外邊的人所行的不同；各類的人彼此不同；對於此類彼類的動物也是不同；各個季節，各個地域，和平時與戰爭時，均是不同。義務與禁例的網，可以是很複雜的，而且是有機的複雜，足以比俾語言的複雜，而遠勝人類思想上的著作。個人受牠的控制，加以遵守，而不必把牠們引入一個原則。他接受每一禁例或義務，而無心去考究牠的定義，牠爲什麼有如此的形式，沒有其他的形式。有許多地域的人類倫理不會能超過此點。在高級的社會裏，有很多人尙有此種形式的倫理可見。

第二種的形式是恩德業已開始施於倫理的實際上，但不是爲了知道牠們，——人們於良知的命令中不是已經有了直接的知識嗎？——而是爲了規定牠，解說牠，於理智的眼光之前。一種分析與總稱的努力，是趨向於決定善與惡的觀念，正義與非義的觀念，道德與罪惡，優點與缺陷的觀念。這在抽象的形式之下，是倫理學家，心理學家，哲學家的的工作；在較不系統的形式之下，則是小說家及詩人的工作。很少的人類社會沒有產生這種工作。但是在知識方面不大進步的社會裏，小說家與詩人尤其是能夠代表集體的情感與表現；在極發達的

社會學、心理學家倫理學家與哲學家，有時候應用一種直接觀察，偏重於文學性方法，或用辨證是法的分析，尤其是認識論的方法——這些方法都不能引他們知道社會實際的正面知識的深處。（註三）他們的審試確也未嘗不是頂重要的。他們想把倫理的習慣建築在一種特殊屬於倫理的原則上，所以並沒有打破倫理與其他各組社會現象的不可克服的密切相連性；但是他們也幫助抽開倫理於相關的幾組社會現象之外（宗教的信仰習慣，法律制度）。他們使得倫理有了相當的獨立性，於是便於某種限制以內改正了現存的社會實際。因為，無論一個社會裏邊的倫理習慣與倫理理論的關係是怎樣的鬆懈，只要指出了倫理習慣是從一種倫理理論演繹而來，甚至是錯誤的，也可以趨向於介紹一點邏輯的次序，因此更多一點理智，到傳統習慣的全部裏。無疑的例如，希臘人的哲學思想，曾經影響到他們倫理的進化，而間接影響到整個文明的西方的倫理。

這一個時期的特彩便是倫理原則的普遍性。在前一個時期，客觀的倫理實際強制個人，是拿義務與禁例的方式，他所引起的，強迫的尊敬是有一點兒宗教的性質。但是到了有哲學思想的時候，這種宗教的感情，便凡俗化了，教訓的命令性，爲了要許多人了解，便建築在原則的普遍性上，從那裏牠們據說是推演出來的。因此便有各種的倫理系統，把倫理生活很豐富的複雜性歸到惟一的原則上，正是玄學家把整個的現象實際歸到「有」的絕對上。原則的普遍性爲人們所容易承認，因為看起來是合理的，尤其是因爲這個時候的哲學家雖然具有關於倫理實際的思想，還沒有倫理實際的批評。這是很值得注意的事實，即此種特彩一直傳到經驗派的各家學說。他們雖則是先定地與絕對性相對，反對一切超出了經驗的，他們也誇稱要決定一般人的行爲，善，正義等等，用他們自己的方法。而且在他們的學術裏邊，不亞於理性主義各派的系統，公式的表面的普遍性與義務的事實上的特殊性是顯露了不一致。

最後我們今天看到最文明的社會裏於知識的觀點上已到了第三個時期。社會的實際將要成爲客觀的有方法的研究，已有一隊學者理頭從事，他們的精神是相同於很久以來研究無機的自然界與活的自然界的學者。這一時期，實則勉強能說剛剛開始而已，我們也是勉強說明牠的中心思潮；此時人們已願意承認，有一種很能感

覺到的實際，實則並未能十分知曉牠，而論理的實際便是這一種。同時人們也可以明瞭，於不同的文化之中，倫理也是不同，各有其獨立的進化——於是便有比較研究的可能與必要。人們若是慣於倫理的多數性，及倫理之於每一時代依照全部現存條件而轉移，便可以從事探討那些能影響倫理的宗教，經濟，等等的原因。這一個探討當然需要各種社會科學的組織，尤其是普通社會學。其後在一種我們還不能完全看得到的未來，這些科學便要進步到了可以應用的程度。那時候各種合理的藝術便要出現，令人類對於社會自然界也要有一種類似，對於物理自然界的權利。我們在教育與社會經濟學，比如說，已經看到一些很微弱的曙光。在等待的期間我們的社會仍然要按照牠所特有的倫理而生活着。雖然要有批評的工作，這是任何科學探討所不能免的，但是我們也不必恐懼倫理將要很快的崩潰，因為把守倫理的社會勢力，即使是已經過時而僵硬了，還是比起改正倫理的社會勢力要強有力得多。就我們社會的現狀來說，這一個時期最重要的特形，經我們的能力來加以定義，正是那一種習慣，即常常把某一個社會的倫理，甚至是我们社會的倫理，比照全部的社會實際和他所發生的關係來看，因為他是全部社會實際的一部份。這種態度又謙虛，又是批評。人們已經不再想到，他們當時當地的倫理良知便是絕對的良知；或由於一種神奇的巧合，此種絕對的良知為任何有理性而自由的人所應該永久遵守。人們反之甚疑問，到自己的倫理良知還保存着野蠻社會的遺留，野蠻社會似乎離我們很遠，但實際上離我們很近，人們又疑問到，自己是否不知不覺地遵守了若干集體的表現與感情，其起源與意義已經不可追尋，而其對於現狀的重要不可不加以研究。最後人們又疑問到是否我們未有更好的倫理之前，應該先求知道自己所實行的倫理研究是什麼。

雖然我們的自然科學還是很不完全很幼稚，物理自然界的知識已經解放人們，離開了一大羣的幼稚而荒謬的謬論與偏見，無稽的信仰與虛幻的系統，同時也令我們知道了無限大與無限小，比起從前以人類為中心的有限世界的思想，實在更要有力得多。我們可以假定地說，社會實際的科學之富於解放能力及深刻性，已不亞於牠。牠們也要解放人們，離開幼稚而荒謬的謬論，無稽的信仰與虛幻的系統，牠們還早一定能消除無用的，野

讓的，作惡的習慣，及其附帶的不人道的情感；同樣，這些科學所將令我們知道的社會自然界，在活的複雜性與感情的關懷上，將要遠勝神學家們與哲學家們直至今日的貧乏而單調的幻想，如『倫理世界』，『目的之統治』，『神的城邦』等等。

簡單言之，我們可以借用喬治·埃力鄂特(George Eliot)的話：『我們都是誕生於倫理的愚蠢之中』(We are all born in moral stupidity)。這句話可以應用到社會上，正如對於個人一樣。若是我們願意離開這個狀態，唯一能成功的道路便是科學。蘇格拉底及其大弟子是很可驚佩地說過。讓我們回到他們的觀念，但是既有了若干世紀的經驗與物理自然界諸科學的成功作為教訓，讓我們不要回到他們的方法，讓我們丟開了名辭的辯證法的分析。讓我們只要是很謙虛地，但堅決地，回到社會實際的研究，換句話說，便是以科學的方法分析各個不同的人類社會的過去，及其各組社會現象的定律與相互關係。所以讓我們明白自己的愚昧與自己的偏見。讓我們於可能的範圍內估計什麼是應該學習的，什麼是應該遺忘的。工作的巨大將要不令我們害怕，若是我們能夠想到是幾百年的工作，每一代只要稍稍做一點應該做的，稍許丟開一點所應該丟開的，便是很有功於後代。無疑的若是前幾代的人不會堆積下他們的成績，我們也不能夠看到這一種工作了。但是我們既然說了倫理實際是科學的對象，不啻是說我們對於過去的遺產不肯有同樣的宗教式的尊敬，反之我們是覺得應該加以批評的考察，不依照我們個人或集體的情感因為這個只有主觀的價值，不是依照社會實際的客觀而科學的知識。

我們因此都常是回到以學問來解放人類的思想上。我們不可以為此種解放能夠自己產生，或是一種慈悲的必然性預先決定了科學的進步。人類歷史所給我們的景象完全是相反於此的；我們差不多只是看到有一些社會停止於他們的發展之中，平凡地或衰亡地受許多條件的影響，不能有關於自然界的正面知識的斷然的進步。只有希臘是燦爛的例外，我們歐洲尚是生活於牠的精神之中。但是我們不能真正地生活於牠的精神之中，若是我們根本缺乏了牠的精神，換句話說，若是我們不用科學來對於全部設計做有方法的征服。誠然我們應該戰勝的，是那很可怕的惰性的勢力。爲了組織倫理自然界的客觀研究，使得牠有好的結果，我們必須解除幾百年來

堆積下來的又是萎虛的，又是可尊敬的心理習慣與偏見。不過此種努力將獲得我們的社會無法抗拒，因為第一人們已經感覺此種工作的必要，並且有若干有力的學者已經從事，第二因為物理自然界諸種科學的成功與不斷的進步，已經做了很好的榜樣與鼓勵。

(註一) 參看本書上文第五章第二節與第三節，原文頁二三五—一五一。

(註二) 參看上文第五章第二節，原文頁一四〇。

(註三) 參看上文第六章第一節，原文頁一六八—一七三。



重慶市圖書館雜誌  
第四〇〇號

