



老修正主义哲学資料选輯第一輯

唯物主义历史观

第二分册

~~~~~  
本书是供内部参考用的，写文  
章引用时务請核对原文，并  
在注明出处时用原著版本。  
~~~~~

編 者 說 明

本书是《老修正主义哲学資料选輯》第一輯。

作者卡尔·考茨基(1854—1939)是德国社会民主党和第二国际的机会主义首領之一。这本书出版于1927年,是一部集其修正主义观点之大成的长篇著作。原书分一、二两部。由于原书篇幅过大,中譯本把它作六个分册出版。

本书系內部讀物,公开引用譯文时,請仍用原著版本,并請复查原文。

由于我們人力和水平有限,加之时間仓卒,翻譯上可能有不少缺点,敬希讀者指正。

《哲学研究》編輯部

1965年6月

DARGELEGT VON
KARL KAUTSKY

DIE MATERIALISTISCHE
GESCHICHTSAUFGASSUNG

J. H. W. Dietz Nachfolger
Berlin 1927

本书根据柏林狄茨出版社 1927 年德文版译出

目　　录

第二卷 人的天性

第一篇 遗传	3
第一章 后天的性质	3
第二章 异种交配	10
第三章 个体和物种	12
第四章 环境和物种	20
第五章 马克思和达尔文	31
第六章 动物轉变为人的过程	35
第七章 人的心灵	42
第二篇 作为利己主义动物的人类	57
第一章 自我保存欲与快乐主义	57
第二章 自我保存欲与利己主义	62
第三章 马尔薩斯和达尔文	69
第三篇 作为一种社会动物的人	80
第一章 利己主义和同情	80
第二章 达尔文对动物道德的发现	92
第三章 欲和道德	99
第四章 作为組織的社会	104
第五章 封閉的社会	114
第六章 战爭	120
第七章 社会的分化	131
第八章 集体思維	134

第四篇	人是一种有性别的生物	150
第一章	物种的保存	150
第二章	哺育和婚姻形态	152
第三章	原始婚姻形态	164
第四章	禁止近亲結婚	176
第五章	弗洛伊德的假設	180
第六章	近亲交配之害	187
第七章	对性欲的評价	196
第八章	性羞耻的起源	201
第五篇	人类心灵的其他特性	209
第一章	动物和美	209
第二章	动物和人的艺术	220
第三章	艺术与經濟	232
第四章	人的探究欲	238
第五章	具有矛盾的人类	243
第六篇	自然界的适应	253
第一章	进步和适应	253
第二章	被动的适应	258
第三章	主动的适应	265
第二卷附录		
甲	动物界的社會欲	279
乙	人类的社會欲	297

第二卷

人的天性



第一篇

遺 传

第一章 后天的性质*

我們已經考察了在生物的运动和发展中发生的是什么一种辯証过程。使有机体运动和发展的是有机体和环境之間的对立，用費希特的話來說——然而不是用費希特所用的意义——，就是我和非我之間的对立。

有机体是从运动着的世界接受使自己运动和发展的冲击。然而有机体对这些冲击起反应的方式，即有机体因冲击而引起的运动的方式，則依賴于有机体的特性，即依賴于存在于有机体中的“先驗的因素”。

这种先驗的因素不是有机体本身的产物，而是它的祖先的产物。有机体天生就有各自的自然倾向和資稟，在世界還沒有在它身上起作用之前就已經存在。要想了解有机体的运动和进一步发展的过程，就必须从有机体的这种先驗的因素出发。但是，运动和进一步的发展本身，只有通过环境的冲击才发生的。上述过程的起始是以这种冲击为出发点。

至于有机体的运动和进一步的发展，在每个特殊情况下怎样形成，則依賴于围着有机体的环境以及有机体本身的特性。

* “后天的性质”即生物的后天获得的性质，拉马克派以为这是可以遗传的，新达尔文派以为这是不能遗传的。——校者注

环境对于个体是本来就存在的，是环境引起个体的运动，或是通过直接的冲击，或是間接地通过有机体从祖先遺传得来的潛伏力量，或通过在前此生活过程所获得的力量。但是須先有个体及其特性，然后才可以受到冲击，这种冲击适应它的特性，才在它身上引起特殊的运动。要想了解这一过程，我們就必須以个体的先驗的因素作为出发点，这就是个体本身以及它所继承的形态和資稟。

如果已經知道了有机体的继承的形态和資稟，如果所要研究的是有机体的运动和发展，我們就可不必再去研究这些继承的形态和資稟，就可以单方面地考察环境的影响。过去的唯物史观著作正是这样办的。但是人对他自己仿佛不是陌生的。人认为自己知道自己。

生物学家們仿佛认为不研究遺传的功能就不可能研究适应的功能。过去的历史学家們在考察人类历史的时候，差不多只注意适应的过程这一方面。纵使他們不这样作，纵使他們在种族論証上做工夫，那也往往不很成功。

遺传因素的研究本不属于历史科学的領域，而属于自然科学的領域，這是我們历史学家完全不在行的一个領域。

然而最近科学发展的特性之一就在于它的各个領域愈趋专门化，边缘部分也就愈来愈重要，近来对这种边缘科学的研究获得了异常丰富的結果。

伊·皮卡 (E. Picard) 在他的《现代数学和自然科学的知識》([《Das Wissen der Gegenwart in Mathematik und Naturwissenschaft》]，林德曼 [Lindemann] 德譯本，萊比錫，1913 年) 这本著作中，关于“想把生活现象还原成物理学的和化学的过程的一般的企图”写道：

“許多学者主张把‘生理学’(Physiologie) 这个术语也换成‘生物物理学’(Biophysik)和‘生物化学’(Biochemie)”(第 193 页)。

“我还想促請人們注意到物理学的、机械学的器具要侵入到生理学实验室里来。因为现在已有神經、筋肉、感觉器官的物理学，有骨

脢、循环系統、呼吸系統的力学”(第 194 页)。

“生物化学，在现在已发展成了一种特殊的科学，具有特別讲座和特別實驗室。这种科学以研究生活现象中的化学过程为对象”(第 199 页)。

在最近几十年間，以非常的成功发展起来的另一种邊緣科学領域，是物理学和化学之間的領域。

“在所有較大的大学里，现在都有物理化学的讲座”(第 149 页)。

因此，生物学(即研究生命的科学)和社会学(即研究社会的科学)现在也已完全不能那么严密地区別开了。如马尔薩斯所作的那样，社会学往往被迫地从生物学上来理解。

现在許多政治家热烈討論的人种問題，若沒有生物学的知識，已完全不能有成效地来处理。

因此，尽管我对自然科学是外行，說話理应謹慎，但在我們要考察能人类的发展本身之前，还必須談一談动物界的遗传和适应的一些問題，以便更好地理解人类的发展。

遺憾得很，遗传問題现在是生物学中討論得最激烈的一个問題。这个問題与进化問題有密切的关系。

經驗証明，在任何种类的生物中，子孙在一切本质的方面都很象自己的祖先，物种好象是完全不变的。实际上根据自然科学，直到上世紀的后半期，几乎一般都相信物种有这种不变性，公开反对的人就认为是妄想家，他們之中有許多人也的确是妄想家。

但是自上世紀初期以来研究的結果，即对过去的动植物化石进行相互比較和与现存种的比較，已經証明了有机体的发展是由最简单的形态向最复杂的形态进行的。子孙都不可避免地类似自己的祖先，这究竟怎样解释的呢？

有机体的一切种都来源于不同形状的、比較简单的种这种学說(简单的原有机体还没有发现，对于我们恐怕永久是秘密)，即所謂种源論*，自达尔文出现(1859 年)以来，逐渐把那些竭力反对的人都駁倒了。现在几乎沒有一个认真的自然科学家再否认种源論

了。

不过，关于进化的因素問題，从本质上說，即关于遺傳的問題，在种源論的拥护者的內部，自达尔文以来，意见的分歧不但沒有减少，而且增加了，这种情况是和对遺傳過程本质的理解的巨大进步同时出现的。这种遺傳過程现在看起来，比在达尔文时代人們所猜想的远为錯綜复杂。

爭論的主要問題是后天性质的遺傳問題。有机体的各种性质受它的环境的影响，这早为經驗所證明，而且也为一般所承认。这种因环境影响而变化了的性质，是否能够遺傳呢？

这种后天性质如果可以遺傳，有机体的发展本身便不再是一个謎語。当然，这还仅能指示出應該如何研究每个物种起源的原因的道路，而对于每个具体情况的原因的特性还什么也沒有談到。一些自然科学家都极力不想承认后天性质的遺傳。但是，如果沒有这种遺傳，有机体的发展，不仅就各个物种來說，而且就一切物种來說，都会成为一种非常不可解的过程了。

有很长时期，否定后天性质的遺傳，在自然科学中已成为一种潮流。然而现在，天平秤又倾向承认后天性质的遺傳这一方了。这种看法，好象很久沒有能够提出具有决定意义的實驗上的証据。但是只有把一种有机体的性质由于外界影响而发生的每一改变都看作后天的性质，而且认为这种后天性质在一切情况下都可遺傳的时候，上述實驗的失敗才可以說是替后天性质不可遺傳說提供了証据。實驗的失敗却不能否定，在一定的条件下，一定的变化**能够获得被遺傳的倾向。这种失敗只能使人們承认上述那些改变和情况沒有能遺傳。

反之，只要有一次令人无法反駁地說明某一种后天性质的遺傳

* “种源論”即各种生物都起源于简单的原生体的學說，是进化論的一个組成部分。——校者注

** 变化或变异指环境影响之下所形成的后天的性质，下仿此。——校者注

的實驗就足以証明一般后天性质遺傳的可能性，而这样的實驗却已經获得成功了。

例如細蛾的幼虫 (*Gracilaria stigmattella*) 表现了这样一种习性，它为筑造自己的巢，把一个柳树叶的尖端卷成一个三角带型。如果迫使这个幼虫在剪去了尖端的柳树叶上生活，这个幼虫就把側端卷起来当作巢。强制它改变这种本能，經過两代之后，再把第三代的幼虫放到正常的柳树叶上。这时請看，在作过这种實驗的十九个幼虫中，只有十五个幼虫恢复到原来的习性，剩下的四个幼虫，虽然已經沒有什么外部的强制，它們仍然象前两代所作的那样，把叶子的側端卷起来。这种情况就只有用后天性质的遺傳才能說明了。

我們从楚洛克 (S. Tschulok) 博士关于《物源論》(«Deszendenzlehre»，耶拿，1922 年) 一部出色的著作中引用了这个例子。他在这本著作中从哲学上深刻地闡述了这个學說的现在的立场。他以最大的严密性檢驗了在關於这个學說的范围内提出的一切重要假說，除了极少的一点見解之外，认为它們是无法反駁的。

虽然如此，他在后天性质的問題上，却得到了如下的結果。宰蒙 (Semon) 把对于他当作出發点的問題的理解，作了如下的表述：

“在順利的条件之下，在双亲一代已发生的，而且(除了特別場合之外)在外部的刺激或兴奋的影响也証明，其发生了的遺傳，是否通过出現的反应(形成過程或活跃過程)自发地再现，或者至少通过提高了它們可能再现的傾向，在下一代还会表现出来呢？”

楚洛克回答說：

“会是这样的，这从那方面來說都沒有異議”(第 228 页)。

他接着說：

“再者，人們一致承认，形成性质改变的出发点的那种刺激，必須触及双亲的有机体的胚种細胞，才可以发生遺傳。最后人們也一致承认要把一些表面遺傳事例外，例如生存于胚种細胞中的发病素或合生物^① 可以和胚种細胞一同传到新的有机体上去。”

① Symbiont ——与某种有机体永久共生的其他有机体。——考茨基注

我們在本書第一冊(第三篇,第七章)中, 聯系到其他問題時, 已經指出了有機體中為生殖而保存下來的胚種細胞身上和其他細胞即體細胞之間的差別。有機體中的不朽的東西並不是靈魂, 而應該是胚種細胞。有機體即其體細胞死後, 胚種細胞還活着, 當然不是活在另一種世界里單獨地享受永恆的幸福, 而是活在和祖先相同的一個或者許多其他的肉體中, 並且在同樣的苦海中再活下去。胚種細胞是肉體中的遺傳的體現者, 它以這種身份在肉體中形成一個保守的因素, 一種祖先代代永久繼續存在的貴族, 為了保護和供養他們, 還有體細胞這種比較不永久的常變的賤民。楚洛克也談到了‘平民’(plebs)即不斷死滅的肉體細胞和‘貴族’即真正不死的胚種細胞之間的對立”(第229頁)。

其次他還論到,“只有平民的體細胞(肉體[Soma]的細胞)能够常常對外部的刺激起反應,而胚種細胞只有在某一時期即在它‘能感受的期間’,才一同起這樣的反應”。最後楚洛克的書中還說:

“到這一點為止,一切有關的研究者,在判斷前面報告的調查的結果和觀察方面,意見是一致的。但是到了這裡,道路分成了兩條。一部分研究者相信,只有起胚種細胞本身遇到外界的刺激,因而引起一種反應,而這種反應在後代的偏轉到某一方去的情況中才能見出時,那種變異才可遺傳。這種過程被稱為直接的或者胚種的誘導作用。至于上述那種原刺激是否對胚種細胞的負荷者,即體細胞,也發生影響,以及在前一種情況下,這種負荷者是否以我們能夠認出的反應去接受那刺激的影響,——這對於起胚種誘導作用的那種刺激的結果是不關重要的。”

“另一些著者却相信變異是這樣遺傳的:原刺激對有機體的體細胞起作用,體細胞以某種反应回答這種影響(這是否以我們的眼睛看得見的形態,則是次要的事情)。同時和反應一同而來的變異,是發生在有機體中含有的胚種細胞能夠感受的期間,從而對於影響只要有感受力,那種變異就傳給胚種細胞。以後當這種胚種細胞從事組成新個體的時候,便由這種細胞把自己已經經驗過的變異傳給那個個體。

但这是与前面所說的、由于真正的肉体的誘导作用，即由于体細胞而获得的各种性质的遗传的那种见解相对抗的。这本来还是論爭的对象”(第 230 页)。

总之，問題已不在一般后天性质的遗传，而在新性质是否先由体細胞遗传，然后传到胚种細胞，还是必須直接由这种胚种細胞去遗传的問題。体細胞和胚种細胞的严格对立，最近也有許多人还在反駁。这一切爭論的問題誠屬重要，但是解决它們却不是我們的任务。

如果想繼續用一下平民和貴族的譬喻，那么，可以說，“胚种的誘导作用”就是貴族的性质，而“肉体的誘导作用”，却是平民的性质。因为肉体的誘导作用是指凡是与国民有关系和改变他們的状态的东西，也会对貴族阶级起作用和改造他們，而胚种誘导作用的拥护者則认为与国民有关系的东西，与貴族老爷們却没有关系。胚种說也是保守的见解。根据这种见解，比着根据肉体說的见解，新性质的遗传因而发展，要遇到大得多的障碍。

自然科学家中，有不少的这样的人，喜欢把自己的自然科学的见解直接运用到政治上去。例如他們从生存竞争中得出战争的必然性，从最适者生存得出資本主义的必然性，最后从有机体的遗传规律得出世袭貴族和世袭君主国或者反犹太主义的必然性。他們在遗传問題上采取的立场不是沒有受到上述考虑的影响，尽管这是不自觉的。

实际上，这些还在爭論的問題，当然只有靠着新的研究才能决定^①。

① 我写完这一部分之后不久，看到了 H. 施提菲(Stieve)教授的《关于环境对生物的影响》(柏林，1924 年 6 月 24 日《临床周报》刊載)一篇值得注意的論文。他报告了一系列的說明后天性质遗传的实验。例如，把一些鼠放在外界温度三十二度到三十四度之中，經過一些时候之后，鼠毛稀少了，他就这些鼠的情况报告說：

“雌鼠受孕之后，把它們从实验中放回到室内温度中来，幼鼠——根据普利布拉姆对鼠的实验所表明的——纵然在外界普遍的温度中生下来，毫毛也稀少了几

对于我们在这里要解决的課題來說，单凭今日自然科学所一致承认的东西就已够用了。不过对于我这样一个门外汉來說，这只是对“胚种的誘导作用”的拥护者所提出的一个冒昧的質問。他們只在胚种細胞直接受外界影响的場合，才承认变异可能遺传。然而他們怎样理解“外界”呢？对于各个个体來說，外界所指的也不过是整个周围世界。然而对胚种細胞來說，圍繞着它的体細胞的总体——“肉体”(Soma)——不也属于外界嗎？

我們必須作这样的假定：如果外界一般能够起改变胚种細胞的作用，那么肉体既然应看作这外界中最重要、最能起作用的部分，也就能最迅速地起改变种細胞的作用了。胚种誘导作用的研究者們究竟有什么根据来断言体細胞——种細胞的最直接的环境，与种細胞最紧密地共命运——不屬於种細胞的外界呢？

第二章 异 种 交 配

除了由于新情况的影响而发生的各种新性质的获得和遺传之外，还要考慮到有机体发展的第二个因素。这就是不同种或不同亚种(变种 Varietät)的个体由于异种交配而发生的各种新性质的获得。

研究者愈不肯承认后天性质的遺传在发展中有很宽广的地位，

“~~倍~~換句話說，通过~~外界~~变动而在全身所产生的改变(在本例中是皮肤的改变)，遺传下去了”(第1156頁)。

施提菲說明各種后天性质的遺传并不是根据对某一器官起作用的刺激的胚种腺也起作用的理由：

“使身体局部发生变~~化~~的决不是刺激本身——不遺传的损伤和残废除外——因为刺激~~本身通~~最初受影响的感觉器官，經常成为全身改变的条件。这种改变虽然涉及全身一切部分，但只有在具有变异能力或适应能力的那些身体部分，才能引起我們能够認識的长久性的变化。全身的这些变化也影响到胚种腺，正和影响到其他一切器官一样，但是胚种腺与一般的血液和腺液之流紧密联系着，在这个意义上它們存于全身”。

便也就愈重視异种交配。

人們对于异种交配的遗传规律，远比对于后天性质的遗传规律研究得更好，异种交配确实能够获得在双亲身上和在祖先身上都不曾出现的新标志。但是这些新标志也仅是在祖先身上已經存在的各种成分的新組合。

认为发展是专靠异种交配的人，如果始終一致，就不得不达到这样的結論：在最簡單的有机体中已經包含着最高度发展的有机体的一切能力的萌芽。这簡直是不亚于上帝創造一切物种的那种奇迹。

然而即使我們應該立即承认这样的奇迹，恐怕也不会有很大的益处。因为异种交配只有两个不同种的有机体之間才是可能的。靠細胞分裂而繁殖的比較简单的有机体，决不能由于异种交配而发展出新的形态。对于这种簡單的有机体，就只要考慮到一个发展因素，即由于环境的变化而发生的新性质的获得和遗传。大家知道，在这种情况之下，发展的最初几步是最困难的，所以发展的最大困难即开头的困难，只有靠着在新环境中被获得和成为可遗传的新性质的获得，才能克服。只有在相对的較高发展阶段，异种交配才能成为发展的因素而加入进来。但是异种交配，在重要性上不要說超过另一发展因素，就是赶上另一发展因素，也不容易，至少在我們这里要研究的自然状态中是如此。我們在这里所想到的是家畜和花卉的培育。

我們虽然认为孟德尔（1822—1884 年）所发现，而且自他以后的一代中得到承认的遗传规律，对于新种的形成沒有多大的价值，这也並不意味着过低估計这些遗传规律。不用說，为了检验孟德尔规律所作的一切异种交配的实验，用来分配的都是同种的两个个体，彼此只在非本质的标志上，例如顏色，才有区别。例如进行异种交配的不外是白色的鸡和黑色的鸡、白色的鼷鼠和灰色的鼷鼠、紅花的金鱼草和白花的金鱼草、青粒有皺的玉蜀黍和白粒光滑的玉蜀黍等等。

通过这样的异种交配，同一个种内部的个体形态的多样性可以增多。可是新种却不能靠这个方法来形成。

在发生真正的异种交配的地方，所生的杂种的發育力要差若干

倍。它們不能发展出什么新标志，只能用独特的方法对双亲的各种标志加以組合。

在这里我們特別要考慮的主要問題是这样一件事实：异种交配即动物的异种交配，在自然状态中是极少发生的。在自然中常常是物以类聚，不同种的东西都抵抗杂交。这种情况当然不适用于种中的变种。但在自然界，每个变种都和某一特別地帶相联系的，地帶的差异会引起物种性质的变异。在自然界，不同变种的极少交配，除非迁移的場合，即某一变种因原来的住所的情况发生了变化，因而不得不离开那里。在这种情況之下，异种交配可以发生。不过这些事例归根到底还是由于环境的变化，这种异种交配的結果得到新环境的作用的支持。

因此，环境的变化常常是有机体发展的最主要的因素。

只有不顾这种道理而一味主张种族的不变性的人們，才把种族的杂交当作发展的唯一因素，而特別加以重視，他們称贊混血儿是新的、較高級的种族的元祖。今日的政治家和历史家中的种族理論家則不然，他們都斥責种族杂交。尽管他們当中也有些科学界的名人，这个事实証明了这些先生們的极端的非科学性。

第三章 个体和物种

联系到这方面，还应考慮到遺傳問題的另一方面：这就是个体的标志的遺傳和种的标志的遺傳。

对我们周围的有机界的認識，首先只是对无数不同种的个体的認識。但只要对这个世界通晓一点，就足以看出，許多个体，在本质上与其它个体很一致，因此，不大知道它們的观察者容易把它們混淆起来，认为其中的每一个都与其它个体差不多。

这些个体全部被概括为一个特殊的种，和别的种区别开来。人只有在他最接近的經久不变的环境中，才能把同一种中的特殊的个体和别的个体区别开来，就象把許多人，許多狗，許多马等等区别开来

那样。

同一种中的別的一切标本,对人說来,只不过是作为群或种的代表者而存在而已。人只認識这种代表,給它加上称号。

这对于动物也是适用的。獅子在它的認識里,只能把斑马、长頸鹿、角马的种互相区别开来,而不能区别开它們的个体。

因此,把有机体分成若干种,这并不是科学的結果。它是和認識能力同样古老的。科学的进步不过增加了标志的数目,通过这些标志,把許多个体归到一群,和其他个体区别开来而已。区别开来的种的数目增加起来,因此,便把一眼看到的表面标志抛开,代之以别的标志。这种标志要以較精細的研究为前提,又能表示較深的内在联系,和这种标志比較起来,表面的标志就常常显得是不可靠的。如鼠蹊部、骨胳、各种功能的解剖的标志,血液的調合的标志等等就有这种情形。

科学还不仅把有机体的某些确定的一致的个体綜合为种,例如野鼠(*arvicola arvalis*)的种,还把近緣的种(例如鼴鼠 *arvicola*)綜合为属,把近緣的科(鼠、鼴鼠属于齧齿类)綜合为目,把近緣的目綜合为綱(例如,哺乳类 *mammalia*),最后把它們綜合为门(例如,脊椎动物 *vertebrate*)。

这种綜合的确是人类精神的产物,尽管它有着极现实的性质,因为成为这种分类的基础的各种标志,是现实中在我們以外存在着的。这并不是說,科学的向前进步不会发现更多的标志,这种标志可以使过去所假定的种的区别站不住脚。

但是还有一个事实,并不依存于此,那就是在有机界,不是每个个体都与別的一切个体根本不同,而是每个个体都与一系列的其它个体具有一些共同的重要的本质的标志。这种标志不仅具有自己的种的性质,而且还原封不动地把它們遗传給子孫。这种遗传性便形成和保持了种。

即使我們知道,今日的种已經固定,而且就古代的动物画,例如古代埃及人的动物画允許我們对它作判断来看,它从数千年以来就已經固定了,但早期时代有机体的化石遺物却表明了今日的有机体

是从原始时代另样的形态发展来的。

因此，种源說應該回答的是这样的問題：不仅是个体，尤其是許多包括一致的个体的种如何发展来的，如何使这种发展和现代所看到的、起因于遺傳的种的始終一致性統一起来。

因为这个緣故，达尔文給他的主要著作命名为《通过自然選擇或生存斗争中适者生存的物种起源》(«On the Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life»)的題名。

然而达尔文在他的著作中并沒有忠实于这个題名。他在那里并不是研究生存竞争中最适的族或种的生存，而是研究了生存竞争中最适的个体的久存*。

他的出发点不是形成种的东西，其中一切个体在本质的标志上的一致性，即各个个体所以属于同一种的那种一致性，而是同一个种的单个个体（尽管有一致的地方）所表示的差异那种的内部的变异。这种差异几乎常常是极微不足道的，但达尔文却假定了它可能产生这样的变异，这种变弟能赋予一个种的单个成員比别的成員在生存竞争中較优越的地位。受到較好天賦的成員就要比着别的成員能更优生地保存自己。它們会繁殖和增加，它們的子孙多被提高，繼續发生变异，最后由于世世代代的漸次的积累，获得改善的新种便繁榮起来，以至代替了由于沒有发生变异而其成員絕灭了的旧种。

达尔文靠着他的国家的培育者的观察而达到了这种见解。在自然界中，可以看到现存种的始終一致性，可是动植物培育者的活动却表明了在很短期间中就可以得到新形态。而这些新形态是可以遺傳的，如果培育者把比一般能更明确地显出所希望发生和增加的那些特定性质的特定标本选来培育。

达尔文假定，在自然界中所发生的事也和培育场所中一样，所不同的只是前者为繁殖而选择特定的个体的不是培育者，而是以生存

* 指比其他个体活的长久。——校者注

競爭为基础，把比較不适合的个体都淘汰掉，不让它們繁殖。

可惜达尔文在这里所作的对比是靠不住的。在自然界中，事物的进行和在犬栏或者养鸡场中是完全不同的。

老早就有人反对达尔文說，变异照例是极微不足道的，对于个体实际上是完全无意义的。达尔文本人就已指明，培育者要发现变异，往往是个非常困难的任务，必須具有久經訓練的眼光。有經驗的培育者都获得一种能力，能够从不明显的变异中，认出这种变异一旦扩大起来就会形成的东西。但是生存競爭中的自然淘汰* 却正相反，它不能由期待的下一代的結果来决定，而只能由现存的东西，即由对生存竞争无意义的发端来决定。

反之，在自然界发生比較大的、显著的变异的时候，那多半是比正常的形态更不适乎生存竞争的畸形怪状。

“畸形、或构造上的突然的显著偏差，象我們常在培育生物，尤其是在培养植物中所见到的，能否在自然状态之下长久地繁殖下去，恐怕要被当作疑問”（达尔文：《物种起源》德譯本，1876，第六版，第二章，第 63 页）。

达尔文还不知道突然的变化即突然变异（Mutation）。这是他死后很久才被德·福里斯（de Vries）发现的。这种突变的本质还不清楚。我們还不知道它是否造成新形态，还只是隔世遺传（Atavismus）即向被克服了的旧的东西的恢复。既然突变經過許久才被发现，我們就还有待于进一步认清它不是一切有机体都有的規則现象，只不过是偶尔发生的例外而已，它的原因还完全沒有找到。

但是在最好的事例里，指出突然带来重大变化的突然变异，也許可以排除掉这种反对意见：变化在不是有用的場合，对某一定的个体說来，就太不重要了，不能使它和同一个种中其它个体相較，显出实际优点来。但是对于达尔文学說的反对意见的这种反駁，就会使

* “自然淘汰”过去亦譯为“天擇”，原义为“自然選擇”，即在适应自然环境中适者生存，不适者消灭。——校者注

整个达尔文学說遭到危险。因为如果突然变异不是隔世遺傳，也不是由于过去种源說所假定的异种交配和生活条件的变化那两个发展因素之一，而是遭到突然变异的那种植物所依存的土壤的化学变化，那么突然变异就会显得是一种奇迹，把我們帶回到还相信每个新种都是从新創造的居維叶时代去了。

除此之外，突然变异也不能排除对达尔文学說的另一反对意见。变异或者突然变异即使能够給予个体的生存竞争中的显著的便宜，如果它們在开头仅限于唯一的或者极少数的个体，那也是难以达到新种的創造。

培育者可以把具有所希望的标志的唯一的标本造成一个新种，办法是把它所造的那个标志再现于子孙身上隔离开来，使它仅和另一个这样的标本交配，按照目的要求，不仅不减少，反而更加强了。只有靠着长久繼續地隔离以下各世代的标本，靠着排除不能表现或者不能充分表现所希望的标志的那些标本，靠着使充分表现所希望的那种标志的标本交配，从而使待形成的标志由于世世代代的积累而日漸加强，最后才能形成一个新种，这个新种在繁殖的时候，越严格地排除不符合培育者的种族理想的因素，它也就越“高貴”。

这种隔离办法，在自然界中是完全不可能的。如果在一个种的内部有若干个体表现了变异，不管是不显著的，还是突然的，都很少有可能，恰恰是这些个体及其子孙进行交配，而把絕大多数的正常的同种中其他个体都完全不和它們交配。一个变种的标本和一个正常的标本的交配，比着都属于变种的两个个体的交配，有着更大的可能。只是后者的种，如果經過几代不断反复交配，可以創造出新种。前者的物种的交配数次如果占优势，它就会使变种的标志逐代衰弱，以至于消失。

还可以用別的方法，把人为淘汰和自然淘汰区别开来。在培育者对所培育的动物所关心的照例只是某一种标志，例如早熟，毛、乳或卵的产量，生膘，跑的速度等等。他根据这一种标志来选择飼养料，他所培育的种族以这种标志为目标。

但是培育中的生存竞争决不是片面性的。有机体的器官越多样，它的活动及各个体在生存竞争中独自或者与别的个体结合起来活动的方式越多，有机体是否是生存竞争的“最适者”，这就愈不大依赖于某一个别器官的形态或功能。对这样的个体来说，随着情况的不同，它的各种器官的显得是最适合的形态，也就是多种多样的。这也不是说，使生存较长的有机体成为最适者的标志一般都具有遗传性。

例如拿长颈鹿来说吧。和拉马克一样，达尔文在阐明他的理论中也引用了长颈鹿。两个人都用长颈鹿找食物的条件来说明它的特有的身体构造。拉马克说：

“谈到习性，最有意思的是观察长颈鹿的习性对它特异的形态所产生的影响。大家都知道，这种在哺乳动物中最大的动物，产生在非洲内部，住在长年干燥没有草的区域，因此只好吃树叶，不断地努力，把颈子伸长以便移到树叶。由于这个从长时期中获得的习性的结果，前腿比后腿长，颈项也变得很长，不用后肢站着，只扬起头来，就可以伸到六米高”（《动物学的哲学》，石米德[H. Schmidt]德译本，莱比锡 1909 年，第 30 页）。

因此，拉马克把主要重点放在迫使长颈鹿具有特殊的寻食方法的环境的特性上。它的器官、腿和颈项多为这种环境的特性所影响。它的颈项为了能够吃到树叶，常常必须尽力伸延。因此，颈项便变长了。

达尔文的说明与此却不同：

“长颈鹿由于它的高大身材、非常长的颈项、前腿、头和舌头，它的整个身体构造非常适于吃高处的树枝。因此，长颈鹿能够吃到产生于同一国家的别的有蹄类的嘴所达不到的地方的食物。这在饥荒的时候一定很占便宜。……所以在产生长颈鹿的自然状态中，能从最需要得到食物的东西，在饥荒的时候，能够得到较高一二吋地方的食物的东西，往往就会保存下来。……凡身体的一部分或者几部分比普通较长大的个体，一般是会保存下来的。这些个体交配产生后代，上述身体上的特质，或者上述变异的倾向就会遗传下去。但是这方面

不那么适合的个体，就大半要被淘汰掉。

“由此可见没有必要象人們在改良某一种类时所作的那样，使一对配偶隔离开来，以便多多地交配，同时把一切劣等的个体淘汰掉。这一过程长久不间断地继续下去，它无疑还要用极重要的方法与各部分的用途增加遗传效果结合起来，所以我看这几乎是一个确实的事实：一个普通的有蹄类动物可以轉变成为一条长頸鹿”（达尔文：《物种起源》，卡路斯[Carus]德譯本，斯图嘉特 1876 年，第 241 及 242 页）。

請想象一下这种情境！假如长頸鹿的祖先是一种动物种，具有大“羚羊”一般的前腿和頸項。它既然生存在那里，就应有这种能力耐过草和較小的灌木都枯死的干旱时期，有足够的数目活下来，免于灭种。

如果有若干标本的頸項的长度超过了平均长度数釐，那么会发生什么样的变化呢？这即使能給那些动物提供某种重要的便利，但这种便利不会大到足以使这些动物成为唯一的能够度过干旱的时代的。

頸項較长的鹿在干旱后也只能居于极少数。它們跟頸項正常的鹿交配将要占到优势。

但是較长的頸項也并不是在变种只能給予长頸鹿以某种便利的唯一器官。

在干旱的时代，能够嗅到极远方的水和湿地，也是极重要的事。如果頸項变长了，可以使有这种頸項的东西容易耐过干旱，那么頸項短的个体，如果它的嗅觉器官比平均的嗅觉較敏锐，也还是可以耐过干旱。此外还另有一种变种的方式，象駱駝那样，它的胃比平均較长，能够貯藏水和食物，或者和駱駝同样，在身体的一定部分有脂肪瘤可以貯藏脂肪。还有别的动物享有这样的恩惠，它能够比平均較善于嚼食和消化象“薊草”这类享有特殊保护器官的植物，因此就是在困穷的时代也不会为多数草食动物所輕視或不相容。

干旱也不是羚羊和长頸鹿的唯一的敌人。它們也受着大的肉食

兽即獅子的威胁。比平均跑得較快的长頸鹿，有着比別的东西較有希望能繁殖下去。然而，长頸鹿的祖先中，跑得最快的一定是能自由使用最强健的后肢的一种。这个动物所能作的跳跃也一定更强有力。因此，个体之有希望能成为最适者，并不一定凭頸項和前腿的长度，而是凭后肢超过平均的强大发达。

但是长頸鹿也不是单凭速度去求得安全。象长頸鹿那么大的有蹄类动物，如果有着有用的武器，象犀、象、各种野牛那样，也就可以有效地进行防御。具有象今日所见到象短树桩的那样的大角的长頸鹿，也較大的希望使獅子望而生畏。但是强大的角，只有长在短而粗壮的頸項上即“牡牛的頸項”上，才能發揮作用。

在一定的場合，对个体說來能成为利益的許多別的变异也仍然是可能的和可以想到的，例如較大的注意力、冷靜、警惕、勇敢、才智之类精神方面的优点。

根据达尔文的见解，这一切变异，如果在一定的場合对个体說來是优点的話，那必定有較多的希望，可以比种的平均程度生存得較长久，而且使其特异性繁殖下去。这样得到的并不是新种而是具有极不同特性的許多个体。

人們可以想到，这种情形的确能妨碍从某一个种变成另一个种，但是它会导致这种結果：出现的并不是某一个单独的种而是一系列的別的新种，因此有机界的多样性就会增加起来。毫无疑问，这个世界的多样性就会迅速地大大地增长，但是这不是通过新种的形成。这种事情只有在家畜和人工培植的植物的世界中才是可能的。在这个世界中，通过人为淘汰，許多种内部的变种和种族的数目，在几世代之中就可以无限增加下去。

例如，最近一世紀中所飼养的鴿的种族的数目是无数的，这些种族之間的差异也大得惊人（达尔文：《物种起源》，第 40 页）。

反之，野鴿的种的数目，比起飼养种的数目来，则极端地少。例如，家鴿的无数的种族，都象达尔文的假定那样，是由一种野生种岩鴿（*Columba livia*）派生出来的。

培育者从具有特殊的标志的个体創造新的种族时所可使用的手段，在自然界是没有的。自然既不能选择具有一致的特殊的标志的若干标本，也不能把它们集在一起使它们支配，并使它们同其余的同种标本隔离开来。

如果在自然界，各种变异真发生在单个的个体上，使个体比着同种的其它个体生长得较好，具有比較容易繁殖的能力，那么待研究的就会不仅是具有一种一定的变异的个体，而具有无数变异的許多个体了。这些不同的个体将要在极多样的状态中交配。最后的結果就不会是形成新种，而只是使现存的种变成一团混乱的各式各样的个体。或者宁可說，如果单个的个体的变化就是有机体发展的决定的动力，那就不能理解，它何以有时形成种，为什么从我們认为是构造最簡單一致的原始体中，不可以在較高发展阶段，发展成为极多样的个体形态。有机体在其发展阶段上越远离原始体，它的各种器官越分化和越多样化，各个种的成員之間的一致，以及种的标志的有規則的遺传，也就越加成为不可理解的东西了。

第四章 环境和物种

用个体的**不同性**來說明种的**共同性**是不可能的。个体的**不同性**，宁可說，一定具有一种倾向，要取消共同性或者根本就不让共同性产生。一个种的所有个体都具有的标志的共同性只能来自某一因素的影响，这个影响对这个种的一切个体都曾經同样起作用，并且在一定情况下，现在仍然起作用。

根据一些种族理論家的意见，这种共同性就是来源于某一对特殊的祖先的那种共同性。在牲畜的培育家看来，和在貴族看来同样，系譜树起着决定性的作用。但是除了信仰聖經的人以外，沒有任何人还认为，一个种的所有标本都来源于一对双亲，它们的子孙如果在繁殖上不受障碍，就会按几何級数在地上扩展下去（象 1:2:4:8:16 等等那样）。必須假定，原始体，不管它是怎样构成的，只要在地上給

了它在某些个别场所形成起来的条件，它就会立即在一切场所出现，最初是够多的，但經過不久，按照条件（例如营养液的量）的許可，能出现多少就出现多少。由于母液的蒸发而形成的結晶体，也是按照条件的許可，能从母液产生多少就产生多少。这么比較一下，当然决不能說在結晶体和有机体之間不存在极本质的差异。

我們必須假定，从有机体的最初形态发展起来的以后的形态，也常常不是仅在一个标本身上产生而后来仅在一对双亲身上产生，而是比較大量地在許多祖先身上发生，每次产生了多少，都是由生活条件决定的。只有这些条件的变化，才能引起若干种现在生存着的成熟了的个体的数目的变化。这是自然界的真正的人口规律，对人类說来也是如此。人类当然和动物相反，它在一定的限度內，能够人为地改变自己的生活条件，扩大自己的生活活动的范围（这在其他的动物是作不到的，至于植物則更談不到）。因此人类占有特殊的地位。

马尔薩斯的假說的基础就是所謂所有自然种都只来源于一对双亲的假定，这个假定是神学的，不是自然科学的。按照聖經的洪水传说，现在的一切陆栖动物都来源于諾亚放在“方舟”上的一对一对的动物。

如果不用信仰聖經者的这种假定，要从个体的差异來說明种的标志的共同性就不可能。还有一个因素，可以用来說明这种共同性。这就是个体在种形成的时期的各种生活条件的共同性。

的确，不仅环境的这种共同性，而且形成种的各个个体所继承的肉体性质（精神的性质也属于此）的共同性，也一定繼續存在。同一种刺激，只有在它对同一种对象起作用的场合，才产生同一种的反应。

“在完全相同的、不利的情况下生活着的各种不同的人，状态也就完全不同，这是我们常常經驗过的事。……各种不同的种族，在这种场合，状态也常常完全不同。因此，白鼠和家鼠容易传染鼻疽和結核病，而野鼠則不传染。黑人比欧洲人难传染黄热病，而容易传染

結核病。与此完全同样，阿尔及利亚的羊比我国的羊种，因传染脾脫疽和天然痘而致死的事情，远为稀少。再者，某一定的动物种，都有只向它們传染的传染病。人类特有的病，例如梅毒，决不传染到自然状态下的动物。鼠对于白喉毒、鸡对于破伤风毒都有免疫性。……万分之二毫克的破伤风毒就可以毒死一个人”。（马克思·色伯〔Max Seber〕博士：《近代血液研究和进化論》〔Moderne Blutforschung und Abstammungslehre〕法兰克福 1909 年，第 9—10 页）

生活条件的变化能够創造新种，但那只有从具有它所继承的性质的、已經存在着的种中才有可能。沙漠的气候稍一变化，对于獅子、跳鼠和吃粪的甲虫所生的影响各不相同。

柏林大学教授彭沛居（Pompeckj）于 1925 年 10 月 15 日在他就任大学总长的致辞中，作了《从地球史的傳說来看环境、适应和持續性》的报告。他特別討論了爬虫类和哺乳类的陆栖动物因特殊的地质的变化而不得不在海中寻找食物时所受到的变化。这种共同的新环境的影响所討論到的各个种，是各不相同的。

“所有这些动物都走了同一条道路，它們都被引到同样的新环境——海洋。可是它們的形态是多么不同啊！环境不是通过适应而决定形态嗎？变成这么多的形态的海栖动物的爬虫类是从哪里产生的呢？向变成海兽的哺乳类即鯨鱼、海豹、海牛等等也可以提出同样的回答。

“当然环境迫使适应的压力，对于最适的有机体的形态构成，具有最决定性的意义。……鱼类、鱼龙、鯨鱼都有同样的形态，便証明了这一点”。

这时除了适应之外，遗传在形态构成方面也起着重大的作用：

“凡是在发展过程中，通过适应过程而获得的，而且以持續的方式一代一代传下去的东西，不能因新发生的强迫适应的压力而被任意地改变，也不能被完全消灭。……长久以来用种种不同的方法来适应命运，只有在变成游泳形态和保持兽类营养这两点上它們才有共同性”。

“頸短、尾長的爬虫類，就會變成採取魚的形態的魚龍。比較笨重的、腳力健壯的、頸長的爬虫類就會變成蛇頸龍這種橢形的東西，如此等等”（第10、11頁）。

地上生命開始時的無數原生體，都是共同條件的產物，它們一定由於這種條件性而獲得它們的共同的種族性。某個地方或者另一個地方的生活條件的變化，例如由於海底的漸次隆起而發生的變化，便在這些地方，對那裡的一切原始的棲息者所繼承的、並且靠着遺傳而被固定下來的一些一致的性質，發生新的影響，通過這種影響，那些一致的性質在凡是在那裡棲息的種的個體上也會同樣遭到改變。這樣，一個新的種便發生了。

隨著地殼（當然包括海底）的多樣性的增加，愈來愈多的新種就會由原生體發展出來。起初每個地帶只產生一個適應它那裡的特性的種。許多不同的種在同一地帶成長起來，最初是專靠着遷徙，這種遷徙在起初也是靠着海流的媒介而發生的。某地帶的種已遷徙到別的種所棲息的別的地帶，如果兩個不同的種以這種方式出現在同一地帶，則新遷移來的種，由於這一地帶的各種條件所受到的影響，就受到與原來就在那裡的種所受到的不同。它們之間的交配也能產生新的形態。如果這種新的形態適應了當地的各種條件，便能維持自己的地位而形成第三個種。

這一地帶的各種生活條件如果進一步發生變化，則會對這些種，按照它們繼承的性質，產生不同的影響。這些變化能夠加深這些種的差異。再以後的遷徙一定會愈加提高各領域中的種的多樣性。對於各個種起決定作用的，現在已不僅是無生物的環境的構造。除此以外，還發生了一種新的環境，即有生物的環境，它對於一切的種，作為食物或者作為敵人，就起最有決定性的作用。這樣，隨著有機體的多樣性，環境的多樣性對於其中的各個有機物也增加起來了。

但是這種多樣性在一個既定的時代和一個既定的地點之內，對於同一個種中的一切個體說來是同樣的，它會在一切個體身上碰到同樣的繼承的性質。它對這些性質發生改造的影響，那影響對一切

个体也是一样的。

或者更确切地說，只有使同种中全体成員都同样受到的那种影响，才能对一个种的发展起作用。

的确，我們已在前面的一篇里已經讲过絕對一致性或同样性是没有的。各个个体，作为同属于一个种來說，尽管是一致的，仍然与同种的东西多少有些不同。另一方面，各种生活条件对于一切个体也决不是絕對同样的。許多个体之間的变异是不可避免的。但是对于种的发展起决定作用的并不是单个的个体的特性，而是一些一致的因素对于同种的全体成員所起的影响。

局限于单个个体的变异，照例是微不足道的，这种变异极少因为都现出同样变异的两个体的交配而被加强。在自然界中决不会有这样的交配：接連几代都有系統地持續下去，以至积累起来，終于形成新种。

一个种中的个体的变异，如果能对这个种发生某种作用，那也不过是对种起分裂作用，把种分化为許多极不相同的个体。

种依然被保存，并且作为被保存的种而繼續发展下去，这种现象只有在环境（即唯物史观所說的“物质条件”）对同种中全体成員所起的統一的影响，压倒了变种的个别分化的倾向时，才可能发生。归根到底，决定发展的并不是个体的特性，而是对同种中全体成員的一致影响。对发展的冲击力，并不是个体的自发的首創能力，而是环境的变化。

达尔文本人对于人們指責他把个体的变异看作唯一的发展因素，一直表示抗議。在他的《人的起源和性的选择》（卡路斯的德譯本，1875年）这部著作的第二版的1874年的序言中，他写道：

“我想利用这个机会來說明下面一件事。批評我的人們往往从这种假定出发，說我把身体构造和精神能力的一切变化，都归原于这些变异的自然淘汰，而自然淘汰往往被人称为自发的，但我在《物种起源》的第一版中就已明确說明，无论关于肉体与精神，很大的重点應該摆在使用和不使用的遗传影响上。我也把某种程度的变异，归

原于变化了的生活条件的直接的繼續的影响”。

实际上，某种器官的日益增多的使用也只能归原于生活条件的变化，亦即有机体的环境的变化。这些生活条件如果仍然是慣常的，前此的器官的使用方式也就不会变化。

因此，达尔文与他的許多門徒相反，他承认环境的变化对于有机体的变化的重要性。另一方面，我們决不否认有机体的变化也能因个体的变异而发生。但是在这一点上，达尔文本人也不得不使种的内部的变化性依存于生活条件的变化。

他在《物种起源》第一章中說过这样很确定的話：

“如果比較一下較老的栽培植物和家畜的变种或者亚变种中的一些个体。首先引起我們注意的一点是，这些个体的差异一般地大于自然状态中的某个种或变种的个体之間的差异。如果想到在非常不同的气候和照料之下經過很长的年月发生了变异的栽培植物和家畜的非常多种多样这一点，則不得不达到这样的結論：我們人工培育的动植物这种很大的变异性是受了与野生种所享受的有些不同的，較不單調的生活条件的影响”。

在第五章中他又說：

“在第一章中，我已企图指出变化了的条件能起两种作用，即直接作用于整个組織或者其中某一部分，間接作用于生殖系統。在这两种情况之下都有两个因素，一个是有机体的性质（这是两种之中远为主要的因素），另一个是条件的性质。变化了的条件的直接的作用所能导向的結果，可以是确定的，也可以是不确定的。如果結果不是确定的，組織显得是有弹性的，我們就会发现很大的流动起伏的变异性。如果結果是确定的，有机体的性质一旦放到某种条件之下，就立即服从这种条件，而一切的、或者几乎一切的个体便要同样得到变化”（第 157、158 页）。

如果变化了的条件作用于某一有机体，其結果，就当然不仅取决于生活条件的性质，而且也取决于有机体的性质。

但是趋向变化的主动性，仍然只能从一旦变化就会导致变化过

程开始的那种因素出发，而不能从一旦变化就会导致变化过程終結的那种因素出发。所以在变化中发动的因素只能是生活条件的变化。假如有这样的器官和有机体：一定的影响在它們身上所产生的結果不是确定的而是不确定的，从而同一个种的各个个体以对同样的环境的变化却各起不同的反应，那就可以作这样的假定：“有弹性的”情况的那种变化不会遗传下去，不能形成新种，而仍然是属于个体的；等到这种个体与其它发生不同变异的、或者完全不发生变异的个体交配，那种变异也不能传給子孙，而且会再消失掉。

只有由于环境的轉变而发生的各种变异之中的这种变异，才有形成新种的希望。这种变异才使“一切或者几乎一切的个体同样发生变化”。

因此，达尔文看成关键的那种现象，即个体的变异也还是証明环境的确定性的影响。达尔文所以沒有充分地认出环境影响的有效性，是因为他总是沒有把局限于若干个体的标志的变化和一个种中的一切个体所共同的变异区别开来。发展史所要研究的只是这些共同的变化。这些共同的因素，只有用对一切有关个体都同样起作用的那种因素的变化，才能解释。形成这种因素的只有环境。

但是关于导致局限于若干个体的变化的那些因素的重要性，也許还会发生爭論。但是对种的发展來說，这类因素一定总会是不重要的。

除了已經說过的証明这种见解的各种根据以外，还有一个因素也应该考慮。

在生存竞争中，有机体要保持自己，需要有两种适应，即不仅需要对环境的适应，而且还需要个体的每个器官对其它器官的适应。有机体的器官数目越多，越多样化，便越需要各个器官互不相扰，各个器官都要求其它器官互相紧密配合，不要牺牲其它器官而扩张自己。

正是各种生物的构造中的这种內在的和諧和符合目的性，才使有机体的观察者和研究者往往惊讶和迷惑，并且对全知全能的造物主的假定提供了主要論証。但是人类的社会命运，对于此种假定不

适合。甚至有許多人把人类史比作疯人院，根据人类史来怀疑全智大慈悲的神性。虽然如此，但为了論証上帝的存在而反来复去地引用的仍然是生物构造中的高度的符合目的性。在生物身上，每个器官适应于保持全体的目的，达到了令人惊叹的地步。

如果沒有一个才智超人的人格插手干預，要解释这种符合目的性就只有假定最初的有机体是极端简单的，它的身体還沒有任何分工。以后大概是新的生活条件使简单的生物的若干部分比起其它部分，又所受的环境的影响較多而且不同，因此发展出一种与其它部分性质不同的特性。如果这种特性对整个有机体有用，它就保持住了。这样，在有机体的各部分之間便漸漸发生了分工，有机体也就漸漸复杂化了。

这的确是一个要求长久年月的过程。在这个过程中，生存竞争进行了严格的淘汰。

凡是有机体祖先传来的性质方面所遇到的变异，既不适合于外界的条件，也不适合于各个个体内部器官通力协作。生存竞争便把它们淘汰掉了。

只要新的生活条件还繼續出现，形成新种的这种轉变情况也就会持續下去，不管它要求多么大的牺牲，它都会終于使这个种达到一个情况比較完善的时刻，个体的一切器官都互相配合得很好，其中某一个器官如果发生变化，在环境依然相同的情况下，对于这个孤立的器官說来，尽管可以看作一种完善化，而对整个有机体說来，却是一种恶化。

家畜的种族向我們明显地表明了一个器官或者一种功能的片面的加强或扩大会导致什么样的結果。在自然界中，有机体有它的本身的目的，即个体保存和种族保存的目的；人为淘汰* 却不如此，有机体只是人达到目的的一种手段。人是要用在有机体中片面发展人

* 人为淘汰即“人工选择”，即在培育过程中使具有某种性质的种能传下去。——
校者注

所关心的那种器官或者功能，来获得所謂种族的“高貴化”或种族改良。这样，“被高貴化了”的种族，如果从有机体的自我目的来看，几乎常常是退化。

家畜(栽培的植物也一样)被高貴化了之后，要沒有人来帮助是不能够生活的。如果放着它不管，它就会或則灭亡，或則如果它的形态还没有被损伤得太厉害，它就会恢复到它所由产生的野生的祖先的形态，而它的子孙更是如此。从此可见，对有机体的自我目的說来，自然形态是比较完善的。

一个种在对既定的生活条件可能达到的比較完全的状态之后，在这些条件始終不变的情况下，个体的一切变异只要达到了可以感觉到的程度，就意味着一种恶化，它們必須被否定这种个体的生存竞争淘汰掉。因此，从这时以后，种維持不变，直到再遇到生活条件的显著变化；有了这种变化之后，有机体过去获得的那种符合目的性与和諧便要发生缺陷，便需要許多器官的新的适应。这就終于又恢复到上文所描述的情况。

因此，生存竞争起双重作用。如果有新的生活条件出现，受这种条件約制的有机体便发生变化。这在有机体的变异性增加中也表现出来。但是新的生活条件，当然对同一种中的一切个体起同样的作用，所以在一切个体上会引起相同的或类似的变异，尽管变异在程度上可以有大小之分。在新的环境影响下变化总是要发生的，如果这些不是不符合目的，不会损伤那个有机体，它們就会保持下去。如果这些变化是有利的，它們就会由变化得最明确的那些个体很快地繁殖下去。在这一阶段，通过生存竞争在許多不同的个体中所进行的淘汰，便成为发展的一个因素。

然而在某种一定环境情况保存較久之后，一个种达到了比較完善的阶段，即达到了这个种中的个体都最能适应这种环境情况，而且这些个体内部的各种遗传器官和功能都尽可能地相互适应的时候，情形便与上文所說的完全不同。通过生存竞争而发生的淘汰便由发展的因素变成保守的因素，它就不是把最良的个体選擇出来保存，使

种族完善化，而是把最劣的个体消灭掉，防止种族退化。因为在这种情况下，一个器官的显著变化，就意味着整个有机体的变坏。

这种见解把我們引回到伊希德爾·乔甫洛瓦·圣·伊萊尔在1850年的一篇讲演中所发展了的见解。达尔文从这篇讲演中引用了下面几句话：

“只要一个种在同样的条件下进行繁殖，对那个种的特性就是不可变的。环境如果变化，种的特性也就变化”。

如果承认这个命題是正确的，我們便可以克服存在于历史时代中的自然观察和地质学的証据之間的表面上的矛盾。前者表明如果一个种不变地把自己的特性遺传下去，那个种就会持久不变。后者使人們毫无异议地相信有机体的繼續发展是从一个或者若干个簡單的原形态，到今日世界中有机体的部分地多种多样的无限丰富情况。

如果假定有机体的环境虽然变化，但地球性质的这种变化并不是不間断地在进行，而是变化期与持續期相交替的，上述矛盾就可以克服。在这持續期間，在各有机体的各个器官之間和在各有机体与其环境之間，存在着平衡状态。这种平衡状态一直持續到地球发生了一种有长期准备的新的变化，来搅乱有机界的平衡状态，这样就引起一系列的不間断的新种的形成。这种变化一直持續到这种新形成的种能适应新的环境，然后又有一个平衡期，即持續期。我們可以象我在《自然和社会中的繁殖和进化》(«Vermehrung und Entwicklung in Natur und Gesellschaft»)一书中所已經做过的那样，把这称之为有机体在发展史上的革命时期和保守时期的交替。

我在那里說：

“在自然界中我們不能作很严密的區別，认为地面上有一个絕對不发生什么变化的时期和一个什么都不保持原有状态的时期，另一时期只是适应时期。同样，社会中也沒有絕對靜止的时期；另一方面，纵然最激进的革命也不能推翻一切现存的东西。虽然如此，人們仍然在社会史上把革命的时期和保守的时期區別开来。在地球史上也可以作同样的區別。即可以区分成这样两个时期，在一个时期中

地面发生广泛而深刻的变化，为整个种創造新的生活条件，使整个种的适应的势力比遺傳的势力占比較长久的优势；在另一个时期里，地面的不断变化并不重大，而且只是局部的，从而适应的势力頂多也不过引起每个有机体的个体的暫时变化，而不能压抑整个种的遺傳的势力，因此，个体方面虽然有变异，整个种却持續不变。

“整个地球的最近一个剧烈的革命时代是在第三紀，这个时代形成了大的山脉，极度提高了地面及其有机生活的多样性，創造了今日这样形态的哺乳动物界。人类是从这一时期产生的。

“自此以后，有許多的形态絕灭了，而几乎沒有新的形态加入进来，至少是沒有重要的新的形态加入进来，除了一些寄生物，例如虱子、縫虫类、淋菌(Gonokokkus)之类，它們靠人作为它們的住所和‘糧庫’，即前提条件或‘环境’。这些安乐的有机体显然在有了人以后才产生的。‘創造的最高成就’不是我們，而是它們”(第55、56页)。

自从用文字写的历史开始(称之为最后的冰河时代，也許較为正确)以来，我們的地面一般是在不变化的状态中。因此动植物的种显得也是不变的。

然而我們如果不把在某一定时期发生的对一切个体都一样起作用的环境的变化，而把各个个体的不間断(虽然在变化的时代比較剧烈)的变异看作发展的决定性因素，那么历史时代的种的不可否认的持久不变现象便完全不可理解了。如果这种变异能保持自己和遺傳下去，不导向现存的种向杂多个体的分化，而导向新种的形成，那么以后的新种形成的过程便会不間断地进行了。

因为变异只有在前进到足以提供显著的利益的时候，才能导向最适者的生存，所以自然界中一个新种的形成，正如在人工选种中的情形一样，只需要不多的几代，就可以产生新的形态。

和人工培养領域中的家畜和植物一样，野生的有机体世界，也一定被不断地改造。并且这种改造过程是很显著的，只要約略觀察几代就足以很確當地认出这一过程。

无论从那方面来研究发展問題，我們总会达到下面这样的結論：发展的动力不是出于与同种的全体成員不相同的一些个体，而是出于对同种中的一切个体都同样起作用，因而使全体成員都发生变化的那种外界变化。发展的运动就是同种中群众的运动。我們已經看到，只有对于群众运动，规律才可以认出来。

想知道发展规律的人，必須研究群众的运动。这个道理适用每一种发展，适用于人类的发展，正如适用于动植物的发展。

这样，我們就已从自然科学的观点，达到了历史唯物主义所由建立的基础。

第五章 马克思和达尔文

我們现在就可以看到我們对于伏尔特曼对唯物史观讲的下面的話，能够贊成到什么程度了：

“經濟学的唯物論扩展成为按照达尔文进化論来理解的生物学的唯物論，并且把它的历史的社会理論列入人类的一般自然发展史里去”(《历史唯物主义》第5页)。

如果把伏尔特曼所說的达尔文的进化論理解成一般的进化論*，这番話就是对的。但是如果人們不把重点放在“进化論”这个名詞上，而放在“达尔文”这个人名上，想把达尔文的特殊见解放在进化論的内部去看，尤其是按照达尔文的許多門生所突出出来而伏尔特曼(他不仅想使马克思和康德妥协，而且还想使马克思和霍斯頓·张伯伦妥协，因为他为宣布“白种畜牲”为种族理論进行辩护)也接受的达尔文学說的那种片面性去看，则所引的那番話就很不对了。

在达尔文那里是一个弱点的东西，在伏尔特曼那里却成了說明康德方法的正确性的一个証据。他把康德的《判断力批判》中的若干論說，归納成了这样：

* “进化”与“发展”在德文中都用同一个字(Entwicklung)。——校者注

“因此，我們本身的意志和行为，就应作为我們进行类比推理的根据，用它来作为指南，来研究自然界的組織好了的結構”(84 页)。

因此，我們就必須假定自然界有一个最高的目的。

“康德的这种方法的探討如何正确，恰如人为淘汰才打开理解自然淘汰的大门那样，已为达尔文的进化論确切地証明了”(85 页)。

达尔文常常把与自然淘汰根本不同的这种人为淘汰，引向一种錯誤的道路。在我們看来，这种人为淘汰既不够典型，也沒有力量能証明用人的意志和行动去說明自然界发展过程的那另一种方法的正确。

历史唯物主义与进化論有着共同的基础这个命題，对于特殊的达尔文主义虽不适用，而对于一般意义上的进化論却是适用的。

这并非說，認識了社会规律也就能認識自然规律，也并非說，我們在社会中認識到的规律，可以马上宣布为适用于整个自然界的规律，更不是說，我們有責任：把我們认为对社会是正确的规律，马上应用于自然界，以便达到我們思考中的完全統一。

反过來說，也不能容許把对于自然是正确的规律应用到社会，而这种毛病却更易犯，因为自然是一般，社会只是自然界中的一个特殊事例。所以，許多人认为自然规律也應該直接适用于社会。

如果宇宙中只有量的差异，沒有质的差异，上述应用就会是对的。也許质的差异归原到量的差异有朝一日是可能的，因为按照黑格尔的有名的规律，量可变成质，而某种现象的量的增加，一超过一定的界限，所引起的就不仅是程度上的差异，而且是本质上的差异。

在任何场合，各个质除了与别的质共有的规律之外，还具有仅适用于自己領域的自己特有的规律。因此，生命具有仅适用于自己領域的自己特有的规律。但是在这种场合，生命也还要受无生物界的规律，即物理学和化学的规律的支配。这种情形也适用于生物的精神现象。

在生命的内部还有植物和动物的种种不同的质，这些植物和动物的质有共同的规律，也各有特別的规律。同样地，人类社会也

形成一种特殊的质，这种质具有特殊的规律，但除此之外，也还有人类和别的生物的共同规律。

截至现在，我們只把人作为个体来研究。如果我們要在这里来談社会，那就是提前討論。但是就在这里，我們也不能把社会放开不談，也不能把生产方式放开不談。这在以后还要詳細論述，这里仅指出下面一点。

就是在社会的内部，各种生产方式，除了它和各种的生产的共同规律之外，还服从于仅适用于它自己的规律。

因此，如果有人从对某个特殊的科学領域的認識出发，直接把它的规律移用于别的領域，那就是可笑的。但是如果否定各种不同的科学領域有一定规律的即規則的联系的共同性，那也是可笑的。质尽管各有各的特性，各科学領域，还是极密切地相互联系着和相互制约着。生命的、精神的、社会的、生产方式的領域都不是例外。

分工过分地把各个科学領域割裂开来了。那是过分疏忽了它們的联系。上文已經說过，从若干时以来，人們已开始努力更詳細地研究这些联系。研究的方法当然不許把某一領域的规律不加考慮地应用于另一領域，而是要更热心地研究邊緣領域，各領域的专门研究者要顾到别的領域，除了区别它們的差异之外，还要討論它們共同表现出来的标志。

纵使历史唯物主义的根本原則和进化論的根本原則相一致，这也还不能証明历史唯物主义的正确性。另一方面历史唯物主义也不应认为它的立场使它有責任决定在对自然界的解释中不贊成达尔文而贊成拉马克。这样的决定只有依据自然科学的研究和論証才行。

社会的规律只有靠着对社会的研究才能得到，自然界的规律只有靠着对自然界的研究所能得到。

如果在社会的研究中发现到与自然规律相一致的规律，我們就应乐意确认这种一致，應該认为这种一致加强了这两个領域中的规律。这个道理也适用于唯物史观和把生物的发展归原于环境的变化的生物进化論之間的关系。

马克思和恩格斯关于拉马克主义决沒有发表过意见。在他們的时代，在拉马克主义和达尔文主义之間还没有什么对立。他們对于达尔文主义，起初是受到鼓舞，后来則采取了批判的态度。

1859年11月达尔文的《物种起源》第一版出版了。在該月末(确实的日子沒有注明)，恩格斯写道：

“此外，我正在研究达尔文，他是非常卓絕的。目的論在这方面还没有破产，现在却破产了。証明自然界历史的发展，至今从沒有作过这样大规模的嘗試，而且从沒有这样成功的。然而人們自然也要忍受那种笨拙的英國方法”。*

过了一年后，在1860年12月19日，马克思在給恩格斯的信中向恩格斯說他已讀了达尔文关于物种起源的著作。

“这书虽是用粗率的英文發揮出来的，然而这是含有我們见解的自然史基础的书”**。

以后(1862年7月)马克思第二次讀了达尔文的著作。这次不象以前那样热心了，对于达尔文的马尔薩斯主义采取了强烈的保留态度。

在恩格斯的遺稿中发现了关于自然科学的筆記。其中有这样一段話：

“生存竞争(Struggle for life)。在达尔文以前，他今天的信徒們所強調的正是有机界的和諧和合作，例如，植物怎样以食料和氧供給动物，而动物怎样以肥料、阿姆尼亚和二氧化碳供給植物。但是在达尔文的学說刚被承认之后，这些人便立刻到处都只看到斗争。这两种见解在某种狭窄的范围内都是正确的，然而两者都还是片面的和褊狹的。自然界中死的物体的相互作用包含着和諧和冲突；活的物体的相互作用則包含着有意識的和无意識的合作，也包含着有意識的和无意識的斗争。因此，在自然界中决不能单单标榜片面的‘斗

* 《马克思恩格斯通信集》第二卷，三联书店1957年版，第523页。

** 同上书，第623页。

爭’。但是，想把历史发展及其和錯綜性之全部多种多样的內容都总括在貧乏而片面的公式‘生存斗争’中，真是完全的幼稚。这簡直是什么也沒有說，甚至比什么都沒有說还坏。”

“达尔文的全部生存斗争学說，不过是把霍布斯（Bellum omnium contra omnes [一切人反对一切人的斗争]）的学說和資产阶级經濟学上的競爭論以及马尔薩斯的人口論从社会搬到生物界来而已。完成了这个戏法之后（要証明它无条件的正确——特別是关于马尔薩斯的学說——还很成問題），要再把这些理論从自然界搬回社会史上来，那是很容易的；至于以为这样一來便証明了这些說法是社会永恒的自然法則，那就未免太天真了”。*

虽然如此，我們的导师仍然很高地估价达尔文的著作。马克思逝世的时候，恩格斯把马克思和达尔文放在同样的地位上，认为这是对马克思的最高的尊敬。他在伟大的友人墓前的悼辞中这样說：

“象达尔文发现了有机自然的发展规律那样，马克思发现了人类历史的发展规律。”

第六章 动物轉变为人的过程

达尔文在他的論述人的起源的著作里，提出証据表明，我們祖先曾經一定是猿一般的动物。

对于这种动物以及它的近緣动物，到目前为止，人們只发现了它们为数不多的，而且很有爭論的遺骸，例如 1892 年在爪哇发现的被命名为“直立行走猿人”的一种动物的头盖骨。这种猿人是原人的祖先或者是原人同时代的动物，并无定論。以后在南非罗得西亚发现所謂罗得西亚人的头盖骨，又在英国的皮尔特当发现“陶逊曙人”的头盖骨。最近在南非金伯利附近发现一块头盖骨，发现者达特(Dart)教授把它命名为“南非猿人”。这些头盖骨都表明有猿的标志和人的

* 参看恩格斯：《自然辯証法》，人民出版社 1962 年版，第 262—263 页。

标志，都表明过去已有遺骸被发现的那些最低等的人种（原始人），即海德堡人、尼安德特人及奥麟耶人是从猿类轉变成的。

单靠这些，人类的族譜并不就能确定下来。但是，如經常所见到的那样，不管人們怎样把它重新修訂，或者对这种修訂提出責难，凡是被认为有科学认真态度的人，都不会再怀疑人是起源于某种动物这个事实了。达尔文的論証已得到了普遍的承认，这种論証在个别方面的确有所改正，但是在大多数方面都得到进一步的肯定。

关于这一点，我們在这里无需再来討論了。现在使我們感到兴趣的是事情的另一方面：即人是怎样使自己凌駕于别的动物之上，怎样使自己不仅形成为一种独特无二的种，并且形成为哺乳动物类中一种独特无二的属和綱这一方面。因为其他的动物沒有我們可以称之为历史发展的那种发展，所以人类历史的发展必須用使人使自己有別于其他动物的那种特性來說明。

关于这一点，达尔文在《人的起源》中說：

“即使就现今处在最原始状态之中的人來說，他也是地球上曾出现过的，最有权勢的动物。人比任何一种其他高級有机体都扩张得广闊，所有其他的动物在这方面都是落后于人的。显然，人这种无限的优越性，是全靠了他的智力，全靠使他善于扶助同类和保卫同类的社会习惯以及他的身体构造。”（第 61 及 62 页）

就智力和社会习惯來說，我們還沒有见到什么标志，使我們有权假定：人的祖先，即我們要称之为猿人的那种动物，在智力和社会团结性上优于大猩猩、黑猩猩、褐猩猩、长臂猿等全部人猿。猿人也許比大猩猩較富于社会性，比被有些观察者认为智力很低的长臂猿有較高的智力。当然可能，人从开始就是一切动物中最有智力的，但这并不是必然的。另一方面，当然也难以設想，人类在智力上低于任何一种动物。

但是，就群居性來說，这在許多低等动物身上就是表现得很出色的，以致很难以假定，猿人在这方面胜过其他任何的动物。

使猿人无论如何总有別于其他的猿类的，那就是猿人的体格。猿

人的体格当然有許多方面对猿人來說，是不大有利的。达尔文就提到“人的有限体力，跑得不快，而且缺少天賦的武器。”（第 82 页）在这些方面，猿人也許略胜一筹。猿人也許拥有类似大猩猩的那样可怕的牙齿和較强有力爪，但可怕和强有力的程度，都难以使它胜过大人的猿。

使人类显得优越的，是他的直立姿勢。达尔文认为，向直立姿勢演变的原因并不在于各个猿人有什么变异，而在于“获得生活資料的方法有某种改变或者它們家乡的生活条件有某种改变。”（第 65 页）

因为获得生活資料的方法的改变，对一种自身完全沒有发生变化的有机体來說，也是只有由于环境特性的变化才会发生的，所以在这里我們又见到了：归根到底，发展只由环境的变化来决定。

关于猿人是怎样演变成为直立行走姿勢的，我們今天所能說的都只是一些臆測^①。演变的过程可能是这样的：

① 我这部著作完成前不久，我得到了亨利·薩尼耶爾維希 (Henry Sanielevici) 所著的一本內容丰富的书：«哺乳类动物及化石人的生活» («La Vie des Mammifères et des Hommes Fossiles, déchiffrée à l'aide de l'anatomie et de la physiologie comparées de l'appareil masticateur», 布加勒斯特，1926 年版)。这本书的特点，下面所引的卷头語就揭示了出来。

“功能創造和构成器官，那怕是器官最微小的特性，也都是由于某一种功能而保持着的。功能的每一种特性都在器官的形态上标明的。器官在每秒钟里都在变化。活动使器官发达，不活动使器官衰萎。化石动物用它們的骨头的形态向我們叙述地球的历史。”

薩尼耶維希按照这个拉马克主义的原则来研究化石动物和人类的咀嚼器，以期根据咀嚼器的特性推出关于有关有机体的食物和生活方式的結論。这个方法的确很有效果，作者的知識以及他的洞察力和想象力是出色的。至于是否也有充分的自我批判同这些結論結合起来，以致能获得了顛扑不破的成果，我是门外汉，无法判断。

因此，我只如实地报导他的关于人类直立行走姿勢原因的假說，而并不把它算作为我接受了的。

猿人大概原来是和人猿同样住在热带原始森林地带的。如果那里由于有了地质方面的变化，例如山脉隆起，阻挡住了湿润的气流，因而气候变成干燥了，那末原始森林就会变成只有很少树木生长的草原。在这样的情况下，向来在树上栖息者就越来越不得不到地面上来活动，在地面上寻求食物和安全。这对四手(Vierhänder)动物就发生了三种不同方式的影响。凡是不能适应新的条件的，就灭亡了。其他的四手动物，由于在地上行走和跳跃越来越成了习惯，逐渐使手转变成为足，它们便由四手动物重新变成了它们远祖可能已经是那样的四足动物。可是还有第三种可能性：树栖动物养成了直立行走的习惯，它用的是两只手即后两肢，所以后肢变成了脚，而前两肢仍然是手。

这后一种的变化要有前提，这就是要已有一种单靠后肢来走动的癖性，就象我们在大猩猩和黑猩猩当中看见的那样。这种癖性恐怕与它们体重有关联。一只猿身体越轻，就越能够栖息在非常细小的树枝上面，越容易在森林中从一棵树荡到另一棵树上去，而且极其迅速地到达很长的距离。身体重的大猩猩，就可能不敢冒险登在会让它们压断的、较细小的树枝上面。因此它们虽然能够灵巧地攀登，它们总常常觉得还是在地面上找食物和漫游比较好。

薩尼耶爾維希认为人类的原始家乡是欧洲，那时欧洲的气候与今日不同。

他把一种已经灭绝了的、非常类似人的猿类即“森林猿”看作人和人猿的共同祖先。这种森林猿的遗骸在欧洲发现了许多。“在更新世，冰河纪时代以前，森林猿生活在胡桃树、橡树大森林里，栖息于树上。它可以自由选择橡实或胡桃作食物，它当然爱食胡桃。”(第 606 页)

在后来冰河纪到来之时，有一部分森林猿不得不迁移。它们迁到非洲和亚洲去，在那里变成了黑猩猩、大猩猩、褐猩猩。留下来的就必须适应变化了的气候，筑起巢来，和不靠胡桃而靠橡实来生活了。

“因为冰河纪使胡桃减少了，它就迫使森林猿不得不走到地面上来，同时不断地把橡树的枝子折了下来——这使它慢慢变成了两足动物。……另一方面，又迫使它不得不替自己建筑一种很巧妙的住所来抵御暴风骤雨。这就给了森林猿以人的理性。”(第 607 页)

关于大猩猩，杜·沙玉(Du Chaillu)說：

“大猩猩大多数时候或者經常呆在树上的說法并不真实；我碰见它們的时候，它們几乎都是在地面上的。当然，大猩猩为了摘取浆果或核桃，是会常常攀登到树的高处的，但它在那里吃完之后，便又回到下边来了。”（轉引自布萊姆[Brehm]《动物生活》[«Tierleben»]第一版，第一卷，第 61 页）

褐猩猩的大小和体重跟大猩猩差不多，但在它們身上，这些特性却发生不同的作用。曾經仔細觀察過褐猩猩的阿尔弗列德·罗素·华萊士(Alfr. Russell-Wallace)報導說：

“米阿斯(褐猩猩)很少下到地面上来。”（《马来群島》[Der Malaische Archipel]，A. B. 迈尔德譯本，布劳施威克，1869 年版，第一卷，第 84 页）

褐猩猩总是呆在树上的。它的身体的笨重，使它行走时异常地小心謹慎，因而完全失去猿的走动的姿态了。

“它小心謹慎地沿着一根較大的粗枝，用半直立的姿勢行走，这就需要他有很长的臂和短小的脚。……它似乎常常選擇树枝与邻近的树枝纏結在一起的树木。当它靠近这样树木时，便伸出长臂，用两手抓住树枝首先試試它是否受得住，然后才小心謹慎地蕩到邻近的粗枝上去，然后在这个粗枝上再象以前那样地行走。它决不跳，或者蹦。……长而有力的手臂，对这种动物是有极大的用处的，它們使它能够容易攀登最高的树，摘取长在經不住它的重量的枝条上的果实和嫩叶。”（第 82 页）

身体小而輕的人猿即长臂猿，行动就完全不同。

它們不仅是公认的树栖动物，就是它們在树上的走动也是大胆地跳跃的。

“这种动物(长臂猿)爬上了树和在枝上跳蹦，都是一种好玩的、珍奇的动作，似乎是不受什么限制，意識不到引力规律的。长臂猿在地面上动作迟緩，举止拙笨、不灵巧，可是一到了树上就立刻換了个样子。跟在地上时完全相反，它簡直是真正的生成猿形的飞鸟。”（布

萊姆:《动物生活》第一卷,第 95 页)

如果说身体笨重也并不绝对地妨碍树上生活,那末身体笨重总是妨碍在树木上敏捷动作的,因此在某些情况下就会易于促使树栖动物跑到地面上来活动。

与此类似的情形,在猫的里面也可以看到。它们当中身体肥大的种,人好称之为地上动物,身体瘦小的种,人好称之为树栖动物。老虎固然很会爬树,但是尽管如此,它却宁愿在地上活动。狮子不会爬树。如果人能够爬上树去,便可以逃脱狮子的迫害。

因此,人的身体大小所产生的影响,恐怕就在于让人准备好条件来直立行走以及使手和足之间有高度的分工。手和足的分工是比直立行走更为重要的。

直立的能力除人以外,还有袋鼠。但是袋鼠并不起源于四手动物。它们的前肢依然是足。这些前肢仅仅由于不常使用渐渐萎缩了,至于它们的后肢则由于经常使用则比前肢发达得多。

人的情形却与此不同。

在一切哺乳动物身上,前肢和后肢之间都有一定程度的分工。但大都是轻微的分工。

“在人以外的一切哺乳动物身上,前肢的首要任务仍然是作为走动器官而出现的。但是在许多哺乳动物身上,前肢还有第二种任务,这就是利用它们作为抓东西的器官和武器。任何哺乳动物都具有这第二方面的活动,这是人所周知的。狮子不仅用前肢来行走,而且还能用前掌扑击猎物,用牙撕它的肉时,还用两只前掌按着那些腊物。能用四只脚快跑的松鼠,就把前肢和脚爪用作抓东西的器官,用它们来抓松子,并且放到嘴里去。在沙漠跳鼠和袋鼠身上,前肢的这一种功能表现得更为显著。……

“在猿类身上,有一种独特的情况。在猿类身上,至少在类似人的猿身上,前肢抓取东西的活动比其他活动多得多。当这种动物偶尔在地面上跑的时候,前肢只是暂时起着支持身体的特殊器官的作用。虽然如此,在猿类身上,胳膊以及前肢,从作为攀登树木的

走动器官來說，依然是主要的。”(J. 兰克 [J. Ranke]《人类》，[《Der Mensch》]，萊比錫，1886 年版，第一卷，第 451 及 452 页)

就人來說，这种走动的活动是由脚专司其职的。人的手已擺脫了走动的劳动，从而能够养成一种决非猿类的手所能有的能力。关于这一点，达尔文說：

“人要是不使用他那双非常惊人地按照他的意志来活动的手，就不会达到他今日在世界上所占有的統治地位。象贝勒(C. Bell)爵士所強調的那样：‘手可以代替一切工具，手同智力合作，便給予人类以統治万物的权力。’但是手和胳膊几乎很难变得完善到能够制造武器和对准一定的目标投擲石头和标枪的地步，只要它們仍然照旧只被利用作为走动工具，而在行动时，还必須支持身体的全部重量，或者只要它們仍然特別地……适用于攀登树木。再說，这样的粗使粗用，也会使触觉变得迟鈍了，而手要用来作精致的工作，就大部分要依賴于触觉的。仅由于这些理由，人变成为两足动物对于他來說，是有益的。但是对于許多举动來說，两臂和上身的解放都是不可缺少的。为了两臂和上身的解放，人必須单靠两足就能站稳。”(《人的起源》，第一卷，第 66 页)

手完全擺脫走动的劳动，实在是猿人轉变成人的开端。恩格斯有篇題名为《劳动在从猿到人轉变过程中的作用》的草稿，它是从他的遺稿里被发现出来的，伯恩斯坦把它发表在《新时代》(第 14 卷，第 2 号)里面。恩格斯在这篇有趣論文里就看到了这一点。

“这些猿类(人类的祖先)，大概首先受它們的生活方式的影响，在攀登时要手担任和脚不同的作用，在平地上行走时就开始擺脫用手帮助的习惯，而漸漸采用了直立的姿勢。这就是从猿轉变到人的有决定意义的一步。”*(第 546 页)

恩格斯对那种轉变的辯証过程的理解，和我不同，他不把它理解为一种发生于有机体和环境之間的对立的結果，而把它理解为有机

* 参閱恩格斯：《自然辯証法》，人民出版社 1962 年版，第 137 页。

体内部自行发展出来的一种对立的結果。

因此，他也就象我那样把人的直立行走原因归諸猿人生活于其中的环境的改变；这种环境改变迫使它把行走替代攀登来作为走动的工具；恩格斯所理解人的直立行走的原因是归諸猿的陈旧而沒有改变的生活方式，就是在攀登时，两只手所起的作用与两只脚是不同的。但是为什么这种攀登的生活方式只促使猿人而沒有促使别的猿直立行走呢？

如果不管从猿到人的演变的开端这个問題，那末我們在恩格斯往后的叙述里，尽管碰到有个别的可疑的地方，但是会见到极为重要的启示的。在这里我們只需确定，恩格斯也认为猿轉变成人的过程的开端是手擺脫了行走的劳动。

第七章 人的心灵

同手的高度发展有密切关系的，是大脑的高度发展。猿人从树上栖息者变成为地上栖息者的初期里，我們对于它的智力程度如何这个問題，当然是毫无所知。肯定猿人的理智不会低于人猿，但是认为它超过人猿的高度，这也是不需要的。

但是当人猿还是处在旧的环境里，而猿人却换了新的环境的时候，猿人的智力就必须高出人猿智力的水平了。随着环境的变换，猿人面对着要求新的解决方式的新問題。它从遺传得来的本能已經难于应付了，这种本能不得不被从新的經驗那里得来的本領和被以新經驗为基础的考虑所代替。和手的高度发展的同时，大脑也变得精致了。这两者的結合才把猿人提高到超过猿类已經达到的智力水平。

如我們将要談的那样，許多人猿已經开始用折下来的树枝在树上架搭掩蔽所（巢或者平台）并且也开始使用工具、武器。

但是人猿不能超过这个界限而还能有所作为。它們虽能利用在自然界里找到的东西来作工具和武器，但是还没有进步到能够把合

乎目的的新形式与所找到的原料配合起来，从而从中制造出工具和武器。

應該再向前迈进一步。这一步似乎并不大的。达尔文說：

“我觉得在刘布克 (Lubbock) 爵士的臆測里存在着許多真理。他认为，当原人起初为了某种目的而使用燧石时，他們大概是偶然地把燧石打碎，然后才会使用那銳利的碎片的。从这一点出发，到有目的地打碎燧石，只需要向前走一小步就成，就是到把燧石粗粗加以制作，也并不需要走很大的一步。”(《人的起源》，第一卷，第 106 页)

再向前走一步，即走到第二步，大脑和手就需要相对地非常高度的发展了。但是第一步、即較小的那一步，已經是猿人进入人类世界所必需的步驟。猿人进入人类世界的其他标志則是工具的制造。

除了卓越的智力、卓越的技巧和为了各种目的而制造相应的工具的能力之外，变成了原人的猿人还需要获得了一种能力，这就是較容易地、較有意識地适应新环境的能力。

这种能力或者簡直是强迫他接受的。因为很可能，发生变化了的，而且引导它向高度发展的家乡，終于創造了条件，具有一种迫使他不得不易地而居。也有可能，在地球的保守时期的各种动物所特有的那种生与死(老死和橫死)的平衡，在新的条件之下，被打乱了。这些新的能力还由于食物来源的增加，还能减小由于优势的敌人或自然的暴力所引起的死亡事件。这样，就不得不引起了人口过剩，这种过剩終于不得不迫使原人迁徙。

尽管如此，原人所拥有的有意識地迅速地适应新环境的能力^①，

① 奥达·奥尔倍格(Oda Olberg)在她的《退化及其文化条件》(«Die Entartung in ihrer Kulturbedingtheit», 慕尼黑, 1926 年出版)那部思想丰富的著作里对这假定表示了怀疑。她在那部书里談到：

“起而反抗环境，厌恶适应环境，这就是一切文化的杠杆。人由于并且只是由于并不无条件地适应环境，这才把整个文化大厦建筑起来的。人同时是最

其程度无论如何总是完全不同于人猿的。这一点可以由下面的事实来証明，即人猿居住在相对狭小的地区里，而且它的生活条件是單調的，然而我們在地球的各个部分，即气候极其不同、高度极其不同和有着极其不同的食物来源的一切地区，都发现了原人的遺迹。

由此便产生了人和动物之間又一种差异。动物的发展是由于新的条件侵入到它的家乡里才发生的，相反地，人却是自行寻求新条件的。

因此，人的智力的发展再受到一种非常强烈的推動。人的智力不断受新环境的刺激——沒有接受新环境刺激的能力而想按照老方式生活下去的那些人，便要死亡。这些話也可用來說每一种动物。就人來說，除此以外，还可以用手、工具、武器来完成种种极为不同的任务。

因此，甚至于我們所知道的那些最低等的野蛮人也与最高等的动物有天渊之別。

这样高的阶段，人如果不是社会动物就无法达到，因为人只有作

有适应环境能力的动物又是最厌恶适应环境的动物(重点是著者加的——考茨基)。一定程度的厌恶适应环境的情緒，必須看作是人所特有的东西，即我們种型所特有的本质的东西。”(第 53 及 54 页)

这种高度的厌恶适应环境的情緒，因为它應該是与最高度的适应环境能力同时发展起来的，所以就其来源來說，是难于理解的。这种最高度的适应环境的能力之所以形成，其目的應該可以說：就是不为环境所支配。

起而反抗环境，也完全并不意味着厌恶适应。所謂适应，与毫不想适应环境并不是一回事。反抗宁可說是适应环境最重要的方法之一。动物都反抗环境中让它认为是对自己有妨害、有危害的那些部分。生存斗争就是一种反抗环境的斗争。正是生存斗争能在一定情况之下使有机体的适应环境的能力得到很大的发展，而且使它能够适应周围环境的生活条件。

人与动物的差別，不在于适应环境的愿望的不同，而在于适应环境的能力的不同。对于人來說，有許多方法供其使用，这些方法經常使动物所用的适应环境的方法变成是多余的。一切文化的杠杆，就是人这种适应环境的方式，并非單純的反抗，就象我們还要談到的那样。

为社会动物的条件下，才会把經驗、发明、发现传授給他的同伴，并传給子孙。因此个人的經驗、成就不至于跟他个人一同灭亡，而是被保存下来，逐渐积累起来。

整个文化进步就是以这种积累为基础的。我們所以能够超过我們的前輩，只是由于我們继承了他們的东西，意思就是說，我們一开始就学会他們所知道的东西，也就是說，我們并不很費力就从我們的前輩那里把他們經過千辛万苦和多次失敗之后才获得的东西拿过来，占为己有。

的确在现代艺术、科学、政治領域之内，还有一些人把自己看得十分高明，大大地超过一切传统，以致认为大可不必浪费時間去研究传统的东西了，这是太过激了。这些人都好披上马克思主义的外衣，但马克思决不会欣赏这样的方法。他之所以能够克服資产阶级經濟学，并非由于他对它取置之不理的态度，而是由于他比大多数資产阶级經濟学家自己还要更彻底地研究了它。社会主义也只能是从資本主义繼續发展出来的，資本主义势必形成社会主义的基础及其出发点，資本主义发生的作用越大，社会主义的建立就越是容易。說什么一切现存的东西都必須毀掉，以便社会的大厦可以完全崭新地再建立起来，这簡直是荒謬絕伦。这样否定旧的东西，只不过意味着取消新的东西所不可缺少的前提，并不是替新东西創造地盤，而是强迫我們还要重新从头做起。这不是使我們前进，而是使我們后退。

现代艺术家和政治家的这种见解，要让个人节省去許多学习，但是却把整个社会的知識水平搞得越来越低落了。这种见解同马克思毫无关系，但是和他的敌人巴枯宁却大有关系。

象知識传授和知識积累，在人类当中有那么庞大的分量，只有在社会动物当中才有可能。但是如前所述那样，单单根据人类社会本质來說明人类的进步，似乎是錯誤的。社会本质是人类和許多动物所共有的，甚至于許多极其低等的动物，也是如此。

从社会中来的推动力，但是只有人所特有的，則是分节发音語言的出現。

同种的个体之間需要互相传达，这是一切智力稍为发达的动物所共有的。甚至于过孤独生活的动物，有时为了性的目的也需要去引誘异性的动物。再則幼小动物还不能独立生活之前，就得与它們的母亲一起生活。这样的共同生活也要求它們之間有相互了解的可能性。許多姿勢、眼色、叫嚷都往往非常清楚地表达了意思。可是，这样的語言，就我們所能懂得的意思來說，几乎最多只能表现憤怒、恐怖、愉快等一些情緒——或者提出一些要求，要我們了解某些情況，例如危险警告、迅速逃避的警报以及挑战等等。

只有人的发音語言才能表达一定的事件和事物。这种語言不仅可以表达能指出来的东西——这些东西动物的姿勢語言也能办到的——而且还可以表达看不见的、过去了的，或者所期待的东西。

由于这个传达方法的发展，高級思維才逐漸有了可能。当原人能够达到分节发音語言的初級阶段的时候，原人在智力方面一定已經远远超过了最高等的猿类了。这种語言本身以后便成了人的智力向前发展的最强有力的杠杆。大脑和語言一定曾經起了最密切的相互作用，一定曾經相互促进发展。

现代的大脑研究已表明了，說話的能力同大脑的某些部分是有联系的。这些部分如果受了損害，說話能力就会随着受伤的程度，或者完全失掉，或者部分地失掉。

不能认为，动物不能够形成概念，沒有分节发音語言就不可能有思想。动物刚一获得回忆的能力，它們也就获得形成概念的能力，因为概念起初不外是对某一定现象的回忆。在智力最发达的动物身上，我們也曾經找到較高意义上的概念的萌芽。这些概念的萌芽就是从一系列同一种类的回忆中把这些回忆的共同东西——或者說这些回忆所共有的許多特別显著的东西——在記憶中特別地保留起来。如果獅子想到一匹长頸鹿时，它所想象的并不总是它正好望见的那匹长頸鹿，而是同自己接触过的一切长頸鹿所共有的标志。如果獅子出外狩猎，恰好在眼前看不见一匹如此如此的长頸鹿时，獅子所想象的与其說是某个如此如此的个体，毋宁說是长頸鹿“自身”即长頸鹿的

概念。动物也能够认识許多合乎规律的联系，并从中得出結論。

但是进行較复杂的思想过程的研究，把其中各个联系整理成为一个互相沒有矛盾的联系，并且从中得出一些結論。这些結論是稳固的，并且以它为基础建立一些經常不断的，不可目见的联系的出发点，这要是沒有語言的話，就是不可能的。

“較长而复杂的思想过程，沒有語言的帮助是不能进行研究的，如同严密的計算，不应用数字或阿拉伯符号不能进行工作一样。”（《人的起源》，第一卷，第 113 页）

动物也是能够思想的。但是哲学思想只有人才能办到，如果我們把哲学理解为把一切已知的联系构成一个总的联系那样的努力。

如果与此相反，把哲学仅仅理解为处世之道或者权变之术，例如中国哲学就不过是这样的哲学，古代哲学以及很大一部分的近代哲学，从斯多噶派到尼采，也都不过如此，那么，許多具有丰富經驗的动物也是能懂得一点哲学的。当然那种哲学只是供它自己和它的同类使用，而并非供人类使用的。

为了制造工具和形成語言，就需要一种超出最高級的动物前此达到的智力水平。只有在这个前提之下，技术和語言使人的智力和社会才越来越高度地发展，才越来越比动物优越。

就这一点來說，人的两个身体器官，即手和大脑就特別有影响。人的手艺的进步，在古代已經达到了不可超越的高度。我們今日面对着二、三千年前埃及艺术家和工艺家所創作出来的东西，总是惊叹不置的。那些創作仍然不免显得有点僵硬的缺点，到希腊时代就完全被克服了。

大脑有不少能力，恐怕不可能再有更进一步发展的余地。不仅想象力，就是抽象思維能力似乎在古典的古代就也已經达到頂點。我們之所以还能进步，还能超过它們，是归功于我們的批判能力和方法論有了显著的提高。这种提高，是和我們的技术仪器的改良，也包括数学在内，同时并进的。

这整个发展一定要导致使人受那些遗传得来的本能的支配越来

越小，使遗传得来的欲(Trieb)也越来越受理智的指导。

人們通常是不區別欲与本能的。人們任意用这个或用那个名詞指称那种在有机体身上天生的、驅使行动的欲，这种欲在它的身上是作为按照一定行动的需要而出现的。

但是我們必須在欲之中區別一般的欲与特殊的欲。前者是一切动物的或者多数动物共有的，它們只能对于要求达到某一定目的发生作用，却并不能指出怎样达到那目的的方法的。一般的欲是社交的需要、交配的需要、自我保存的需要。另一种欲則是特殊化了的，仅仅作为一定动物种类的特征，它們除了追求达到目的之外，同时还追求某种达到目的的方法。例如每种鸟就有其特殊的架巢方法。某种鸟在地面上寻找适当的孵卵之处，另一种鸟則在灌木中，再一种鸟則在高大的树上等等。各种結网的蜘蛛所用的方法，都是不同的。

我們談到本能时，我們所指的大都是后一种特殊化了的欲。但是人們照例沒有把它們与人們通常称为一般的欲严格地分开来^①。

① 社会心理学的一位最新的理論家麦独孤(Mc Dougall)，他也仍然对欲与本能不作任何區別。对他說来，每一种天生的欲都是本能。本能名目繁多。麦独孤仅承认两亲本能(父亲对子女的爱同母亲对子女的爱一样是属于本能的，遗憾的是，父爱本能往往对子女与私生子女有所區別)，并且也承认繁殖本能和群居本能。他还認識导向积累資本和集邮的积聚本能和好斗本能等等。(《社会心理学导論》[An Introduction to Social Psychology]，伦敦，1926年第20版)

就野蛮人來說，或者就沒有进行积聚可能性的猿类來說，它們的积聚本能是怎样形成的，就完全不清楚。难道麦独孤要想断言，有了文化之后，在人类当中又形成了新的本能？好斗是按照有机体的处境不同，并由极其不同的欲的影响而产生的一种冲动。向水牛猛扑的狼的好斗情緒，由饥饿而起，进行防御的水牛的好斗情緒，則从自我保存的要求而起；与别的雄鸡搏斗的雄鸡，它的好斗情緒則出自性欲。就从保卫自己养育的小獅的母獅子來說，好斗情緒是出自于母爱。怎么能把所有这些不同的欲总括起来看作为一种特殊的斗争本能呢！在这一点上，麦独孤还得对于那些提出宗教本能的人作出辩护。现代的种族理論家假定犹太人有特殊的經商本能，德国人有統治本能。总而言之：本能这个术语变成对于人們还没有研究明白的人的心理特性所使用的最方便的說明。麦独孤說得对，本能这个术语变成了掩盖无知的外衣。(第19页)

研究人的时候，把两者区别开来，是非常的重要。就人来说，本能的活动只起很小的作用。如果把本能和欲混为一谈，那末就很容易由此作出结论，人将越来越不受欲的支配，人的行动只能从理智出发。这种结论是大错而特错了。

只有特殊化了的本能，正是由于它们的特殊化，才对人越来越失去其作为人们的意志和行动的欲的意义。有机体必须在简单环境中生活，而且这种环境老是同样地重复不变，本能才能有助于有机体的生存。有机体所支配的周围环境越是多样、越是复杂，其变迁越是迅速，那末本能活动就越是应付不了，越是由帮助而变成为妨害，越是必须各按情形分别由理智，即对外界的认识来限制、修改，终于完全代替了。

这些说法对于任何一种动物都不象对于人那样恰当。就人来说，至少就成年人来说，本能是退到很后面去了。但是即使如此，仍然可能，我们的行动之所以以本能为基础，就甚于我们所想象的。人的无意识心理的研究方才开始。可惜这种研究深被一些幻想的无稽之谈所蒙蔽了。但是，即使我们假定本能在人的行动中作用极小，我们也必须承认，自我保存、繁殖、社会团结等天生的欲仍然一如既往强有力地支配着我们的行动的。

在这个问题上，我们完全同意麦独孤下面的话，如果把他说到的本能换成为我们所说的欲的话。他说：

“可以说，本能直接或者间接地形成人的一切行动的根本欲。人的思路，不管看来是如何无生气和冷淡的，都是由于某种本能（或者某种本能的派生习惯）的渴求或强烈的力量的驱使，才产生它的目的的，身体活动也都是由于这样的力量驱使才产生出来和继续下去的。本能的欲确定所有行为的目的，它向每一种精神活动提供动力。最高度发展的精神的整个复杂的思想器官，只不过是达到这种目的的手段，只不过是使这种欲得到满足的工具。在这方面，快乐和痛苦的作用就在于引导欲选择达到目的的方法。”（《社会心理学导论》，第38页）

从欲所引起的，并且維持着有机体的行动來說，欲是具有支配的地位，这是人类和动物所共有的。

但人的生活环境是那样纵横紜杂，那样多种多样，变化迅速，以致为了能在这样的环境中保存着自己，其对智力的需要就远甚于动物，而且人生活其中的社会环境越是变得复杂，便越更需要較高程度的智力。

在人类进化过程中，人的先天特质的发展，几乎完全受到精神能力的限制，并且主要是受到认识能力的限制。此外，人在不断变化的生活条件下，也改变了他的欲的表现和他的需要。

但是尽管有这种种的变化，“遗传得来的人性”仍然显示頑强的耐久能力。如果我們把这些变化本身了解成为遗传得来的种的特性的改变，我們才能理解这些变化的特性。

遗传得来的，即先天的东西，规定世界历史的整个特性，虽然这个规定办法与康德所想象的有点不同。正和动物一样，人也不是一张白紙，可以任由周围环境或任何教育家或专制暴君把任意的、只由他們决定的一些特性刻印上去的。认为可以这样作的人，常常会遭到失敗。而那样一些人也会走入歧途的，他們认为唯物史观就是把各个历史现象的特性都看作为仅仅依賴于参与其中的人的环境的特性，即仅仅依賴于“物质环境”的特性。各个历史现象的特性，依賴于人的天賦的特性本身的地方并不少与“物质环境”。

依賴于人的身体特性，就如同其依賴于人的精神特性一样，精神特性归根到底只不过是身体特性的一种特殊形式。如果人像象那么大，或者像老鼠那么小，世界历史就必定有了完全不同的发展过程。如果人跑得像賽马的马那样快，或者走得像龟那样慢，那么战争史的面貌就会大为不同。如果人胃的构造像許多肉食兽那样，只能吃肉或鱼，那么人在地球上扩张的能力，就不得不仍然是很有限的。人类之所以能够征服整个地球，得力于他的胃的巨大适应能力实在不少，虽然后来这种适应能力被教会所超过了。

如此說来，历史的特质依賴于人遗传得来的体格、人的行走能

力、人遺傳得來的胃，而且象我們已見到的那樣，依賴于人的兩手的特殊訓練，其情況如同依賴于人遺傳得來的思維能力和道德能力一樣。

唯物論的歷史家沒有忽視這一點。但他們的任務只在於研究歷史中變動的東西，至于歷史中固定不變的東西，就不在他們的研究範圍內了。人性分析不是歷史學的任務，而是人類學的任務。歷史學把人性分析作為它的前提。

儘管如此，人性分析這個工作本身仍然具有歷史的性質。

我們已經看到，人是傾向于把自己看作是世界的中心。這是人類對待世界里其餘事物的態度，這也是個人對待全體人類的態度。人越是見識淺陋，他的社會視野越是狹小，他便越是傾向于把自己本身看作標準的人，把自己的本性看作是“人性”，把自己的特殊的本質看作“普遍全人類的本質”。這樣的見識淺陋只有為超人的自大狂妄見識淺陋所能超過。那種超人並不把自己當作人的典型，而是把自己當作是處在一群卑賤的白痴、豬豚之中的唯一的出類拔萃者。而那群白痴、豬豚，所指的就是除了他這個高貴的人格之外的其餘全部的人類。

我們加以考慮的人性只是作為出發點的人性，就是說：作為那種在人和環境之間形成歷史過程的辯証過程正題的人性。我們可以拿來作為這樣正題加以考慮的不是一個結論，不是這種辯証過程的一個合題，不是經過歷史發展變成了人的本性，而是人從那種歷史過程開始時所具有的、從他的動物祖先遺傳得來的本性。

這樣的本性，我們不再能觀察到了，因為在這樣意義下的原始人已不再存在了。我們不得不設法根據一些標志來恢復它的模樣。說到人類的解剖學和生理學，我們歷史學家只好把這種任務完全委之於專門科學。很遺憾，關於猿人、原始人和我們所知道的野蠻人在身體構造上和身體各種功能上有什么區別，自然科學還不能有什么定論。我們歷史家就更其大可不必在這上面花氣力了。

至於原人的心靈，情況就完全不同了。有機體的行動依賴於它

的一切器官，但又是受中枢器官即大脑，以及天生的本能、欲、需要、能力等的操纵。人和环境之間的辯証過程，只要它變成一種歷史過程，就首先是一種心灵和環境之間交互作用的過程。此外，体格、手、胃从中起的什么样的作用，我們今日还可以不必管它。希望将来从事这方面研究的人，也要对于这些人从其祖先遗传得来的本质因素的作用加以考虑。我們现在只要能够把原始人最重要的精神特征的某几点确定下来，因而能够把它作为具有某种程度的确实性的出发点，来进行研究其历史的发展，我們就必須滿足了。

作出这样的确定会是很容易的，如果所确定的是每一个人和較高等动物所共有的一般特征。相反地，我們越是要从細节上确定原始人即還沒有經歷什么历史发展的人的心灵，其任务便越是困难了。

恢复原人骨骼的原状，還沒有成功过一次。对那有限的，或者可以看成为这些原人的残骸的发现，人們还作着非常不同的解释。至于原人的心灵是怎样的，我們就連最起碼的一点認識都沒有。我們或者根本不能有这方面的知識。原人能用什么样的方式留下心灵上的痕迹呢？

单单靠观察现在还生存着的低等人种，是沒有多大用处的。把他們称作原始人或自然人，并不完全准确，因为我們能够观察到的最落后的人种，也已經进化得远远地超过了原人的阶段。不仅今日的研究者，就是把自己的記錄传留給我們的以前的研究者，也沒有誰见过原人。赫罗多德所描写的“原始民族”，全都已經經歷了很长的一段历史。

要想对原人的精神本质得到一个观念，我們只有采用下面这样一个办法：即研究一下今日最低等的人种的心理，观念和組織，拿来和最高等的哺乳动物，特別是仅次于人的，有社会性的人猿的举止相比較。

这样两点之間的連結綫，会让我们最易于见到动物演变成人的过程的发展方向。

这个办法是困难的，而且所达到的結論也不是經常一致的。这些

結論常常多少帶点假設的性质。但是这个办法还是唯一地在这个問題上允許我們以一定的事实为基础，并且不強使我們对于这个問題进行无聊的思辨。

精神分析的創始人弗洛伊德发现了一种独特的方法来研究已經絕灭的原始人的精神本质。这样的一种方法，他的一部近作的书名就說了出来。他这部近作的书名就是：《图騰和禁忌，野蛮人和神經病者在精神生活中的若干一致性》(«Totem und Tabu, einige Uebereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker», 1913 年在維也納首次出版，我用的是 1920 年版)。他在开卷第一页里就这样說：

“我們靠着太古时代的人留給我們的沒有生命的紀念物和器具，来認識人在所經過的各个发展阶段里的情形。……此外，在某种意义上，他还是我們同时代的人；世上还有这样的人。我們相信，他們就非常接近原始人，远比我們接近原始人，因而我們可以把他們看作是先前的人的直系后代和代表。”

弗洛伊德把神經病者、精神病者、半疯子或全疯子完全算在內，完全看作为生活在我們之中的原始人代表。

他怎样論証这种一致性呢？只有一个例子。弗洛伊德告訴我們：有这样的神經病者，他們被“思想全能”这种錯觉迷住。如果他們心里有过愿意某人死去的念头，他們便会害怕那个人真会死去。

“但是，这样的行为和他在生活中所表现的迷信，就向我們表明了他多么接近野蛮人了。野蛮人就相信通过單純的設想，就能使外界起变化的。”(第 116 页)

野蛮人之所以如此，是因为他們相信魔法幻术。在这一点上，野蛮人应当和神經病者一致的。但是实际上，这里所涉及的，是两种完全不同的现象。

一方面，象弗洛伊德本人所說明的那样，“思想全能”的錯觉这个名称，指的是某一种特种的神經病，即某一种精神病者的强制表象，这种精神病者相信，他只要想到什么，那个什么就会实现的，而且它

会成为一种特別痛苦的事情的，如果他心里泛有着希望他周围的人遭不幸惨死的念头。

对于魔法幻术，就沒有这样的問題。相信魔法幻术的人，誰都不相信单凭設想就会引起某种結果。他倒认为这种力量是存在于一定的咒語口訣之中的。这种錯觉的基础不是由于某一定的病情而发生的强制表象，而是由于对自然界缺乏足够的認識而作出来的輕率的假說。野蛮人希望能够靠着他的咒語口訣来影响他的周围或者杀害隔得很远的敌人，而神經病者則害怕单凭他的設想（不要咒語口訣）就会发生灾祸。此外，那个神經病者也可能是有很高教养的。强制表象和他的自然認識的程度完全沒有关系。

再說，野蛮人全都相信魔术，相反地，这种强制的神經病則是神經病中較为特殊的病例。因此，在这里我們面对着的是两种根本不同的现象，而弗洛伊德只給它們一个相同的名称（迷信思想全能），从而就相信这两者之間是一致的，这个一致性已經証明了。

这样的勉强的証明就想鼓动我們认为野蛮人和神經病者是一致的！可是，野蛮人始終在只有身体和精神完全健康的人才能生活下去的环境之中生活。相反地，神經病者甚至于在文明世界里也是毫无办法，沒有生活能力的。再說，原始人朝夕接触新鮮空气，沒有夜生活，沒有过于劳累的工作，沒有由于享乐而得来的疲劳，也沒有麻醉人的毒品等等。认为人們可以在弗洛伊德教授診室里，靠着文明沒落的产物来研究原始人的本质，来研究還沒有任何文化之前的原始人的本质，这的确是絕頂荒謬的想法。

說这些話，我并沒有意思要否认弗洛伊德的假說对医学的重要性。他的假說也許会使医学大大开花結果。关于这一点，我不能有所判断。但是他的假說的对象，即无意識心理，則要求比其他任何的对象都有最尖銳的自我批判、慎重而严谨的科学态度来加以研究。可是也正是这个对象，使人最容易作出任意的推断、过分的夸张和过分輕率的假說。不幸地，弗洛伊德就太倾向于这样的过分，而他的許多弟子所承受于老师的不是他的天才，而恰恰是这种过分的行徑。

对于这一点我們有什么可說的呢，既然弗洛伊德本人就信口雌黃，向我們說：

“兒童向他的亲爱的人和养育者要求自己所懂得的一切温情爱恋。希望同他們接吻、接触和凝視他們，怀着好奇心，想看看他們的性器官，想看看他們的解手。”（《群众心理学与自我分析》[«Massen-psychologie und Ich-Analyse»]，維也納，1921年版，第128页）

这样的論斷，弗洛伊德并不是对若干儿童來說，而是对所有儿童來說的。我們之中，有誰在儿童时期有过这样的好奇心，想看看双亲的性器官，想偷看双亲在厕所里的情形呢？弗洛伊德用来作研究对象的，一定是恶劣的标本。但是这些标本，只能作为他的病人产生出来的那个社会的标志。人們总想根据几个选择出来的弗洛伊德的精神分析的对象，得出应用于一切儿童的結論，这是任意的和粗魯的夸张。

夸张的程度与此不相上下的是：弗洛伊德不仅要想在少数梅毒患者身上，而且在所有梅毒患者身上发见那种“把自己的毒害传染給別人”的愿望。（《群众心理学与自我分析》，第97页）他还毫不加考慮地把这种愿望同“社会公道”的要求联系起来。“因为为什么他們應該单独受到传染，并受到那么多人的歧視，而其他的人却不應該呢？”

我們无需怀疑，实际上的确有这样生来就有病态的人。但是仅以这些人为根据就立刻得出結論說，每一个传染上梅毒这样倒霉的人，都会堕落到如此地步竟愿意其他所有的人都同样地传染上梅毒。这簡直是不能再草率了的概括。

如果人們讀弗洛伊德的著作，他就会相信整个人不过是他的性器官的附属品而已。

阿尔弗列德·阿德勒（Alfred Adler）的个性心理学派，就回避了这种弗洛伊德的偏执狂。这种偏执狂对于心理学和医学也許极为重要。但目前人們对它还有許多爭論，因而我們外行人对它只能采取观望的态度。

有人再三鼓励我把精神分析的成果和我的历史观結合起来。但

是我在精神分析里还没有发现什么东西，会提供新的帮助來說明历史的过程。因此我还看不见有什么理由，使我要依靠这个至少目前让我这外行人看来还很不可靠的基础。

如果其他比我更为熟悉精神分析本质的人，要想援引精神分析来解决历史問題，我也并不反对。我只是希望他們不仅要了解一点精神分析，而且还要多少了解一些历史学和經濟学。沒有历史学和經濟学的知識，便不可能有历史观。

第二篇

作为利己主义动物的人类

第一章 自我保存欲与快乐主义

有机体最初的运动，或者是定向性，即朝着某一定方向的运动，或者是單純的反射运动，即有某一定方式的运动。这些运动主要是这样产生的：外界某一定的刺激或影响在有机体身上立即喚起某一定的反应、某一定的运动。

这种强制的运动，在帶有中枢的神經系統已形成后仍然占有重要的地位。在这样的神經系統中，接受并向前传递刺激的感觉神經与把所接受的刺激变成一定器官的运动的运动神經两者之間有了分工。再則在感觉神經与运动神經之間又插入一个中枢，即从感觉神經得到外界的印象、再把它轉送給运动神經去的脊髓和脑髓。这样产生的运动，起初也只不过是由同一刺激引起就总采取同一形式的反射运动而已。

这些运动如果适合于保存有机体，有机体便繼續生存和繁榮发展。这些运动如果不适合于保存有机体，有机体就会枯萎或者灭亡，随着时间的推移，逐渐得以保存下来的就只是那样的一些合适的反射运动胜过于不合适的反射运动的有机体种类。

然而，可以在空間里自由运动的有机体象动物，只有它自身結構很簡單，沒有多種多样器官，并且处于始終如一的、不变动的、不复杂的环境之中，它才能保持这样的單純反射运动。

处在复杂的环境中的較复杂的有机体，要能作为可以自由运动的有机体而繁榮发展，那就必須神經中枢已获得了能对环境有一定

程度的認識、并能塑造符合于外界条件的有机体的运动。这就需要有感受外界刺激的能力，意識的能力即有意識地把一定事物的过程与其他事物的过程区别开来的能力和記憶的能力。

刺激不仅在肉体上引起一种頃刻的感觉和运动，而且还在脑子里遺留下一种仍然多少有点被意識到的痕迹。而运动以及它那由刺激引起的結果也是这样，也有一种痕迹在脑子里留下来。

在記憶中这种經驗集聚得愈多，（并且按它們的同与异給以安排）外来的刺激的数目也愈大。这些外来的刺激，并不立即产生出相应器官的某一确定的运动，而首先是，仅仅引起意識的运动，就是說引起在脑子里所貯藏起来的整个相类似的經驗宝藏的运动。有机体通过对这些經驗的深思熟慮，才确定和賦予它的由外刺激所引起的器官运动以一定的形式。这样在反射运动而外，又出现了有意識的运动。如果一个較复杂的有机体碰到复杂的环境，对同样的刺激，总是用同样的运动去反应它，在大多数的情况下，总是不合乎目的（盲目的），于是，为了最后从許多运动中选择其中的一种，并且，在当时認識条件下认为是最适合有机体的利益的一种运动，就成为可能的和必要的了。因此說，有意識的运动，对于合乎目的的行动，是不可缺少的。

但是这种生理心理活动，如果不同起决定作用的意志結合起来，并把这种結果变为行动，那么对于有机体仍然沒有什么意义。

有在一系列的运动間作选择的自由，就一定要也有意志。但是，选择的自由决不意味着意志的自由。选择的自由需要有一种十分确定的意志，即生活意志。

这种意志，在只能有无意識的反射运动和定向性的有机体即植物和下等动物之中，是完全多余的，并且也許根本就沒有。这样的愿望对于它的运动和生存不能有絲毫的影响。反之，在动物中一出现能作有意識的运动的能力，而这种运动对于它的生存又成了重要的东西，則它的生命的保存就要归功于有一种强烈的生活意志，即一种自我保存欲。自我保存欲是一切欲的本源。它是人同一切能发生愿

望的动物所共有的。

意志当初是怎样形成的，这和思想与感觉的起源、精神的起源一样，甚至和生命的起源一样，我們现在所能說的还很少。可是生活意志的能力在任何情形中都同有机体其他能力一样，它一旦有了存在，立刻就在一定的生活条件影响下越来越向前发展，扩充范围，加大力量和增加复杂性，而由于同其他欲交错地結合起来，它的范围、力量和复杂性便更加增大。有机体越是感觉敏锐，要在敌对环境中維持自己时必需克服的困难越是大，那么有机体的自我保存欲便一定越是强烈。凡是生活意志不够强烈到足以激发必要的艰苦努力的那些个体和种，就同智力或者体力或者生活的頑强性不足以应付面临的要求的那些动物一样，在生存斗争中一定要衰亡。

因为一般說来，有机体越是复杂，它的生存越是依賴于无数极精良的器官正常的、无抵触的协作，那么它便越是感觉敏锐；再則，一般說来，它所必須滿足的需要的数量和种类增加多少，它所必須面临的危险的数量和种类就增加多少。所以我們可以认为，在最高度发展的生物即人类之中，自我保存欲一定达到了特別大的强度。

只有人类才有自杀，别的动物都沒有自杀的这个事实并不足以作反証。幸而自杀在人类中也是一种稀有的例外事情，而自杀在各处出现，这只能証明：人类生活条件分化的程度远高过于其他动物的生活条件，这样的生活条件，对許多生活于其中的人类个体說来，其不利的程度和所引起的痛苦远远超过了人类中极度强烈的自我保存欲。

另一方面，人所遭遇到的削弱自己的自我保存欲的病症比动物所遭遇到的多。精神病发生在人身上远比发生在动物身上的多得多。

許多哲学家认为，人(和动物)的原来的欲并不是自我保存欲，而是努力寻求快乐和躲避痛苦。

半世紀前，一位有名的而在现在也仍然被重視的心理学家施奈达 (G. H. Schneider)，就在他那部《从近代进化論观点看人类意志》 («Der menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwick-

lungstheorien»,柏林 1882 年)中,想把这种见解和种源論結合起来。在这以前他还出版了一部同样有名的論述动物意志的著作。

在論述人类意志的书中,著者作了这样的描述:

“每一个只要是有生存能力的人,就是說,每一个拥有一种发生欲望的能力的人都追求幸福。因为,如同苏格拉底就已非常正确地認識的那样,一切欲望按照其本性都是朝向幸福的,而一般欲望和幸福所要求的是同样的东西。可以設想,沒有一个有生存能力的人会想望生病、呼吸困难、肉体痛苦、失恋痛苦、企业失敗等总之使自己不幸的那种事情……”

“求幸福的努力是从何而来的呢?这种努力在多大程度上是以人类本性为基础的呢?”

“認識的能力、感觉的能力、欲望的能力这一切心理现象不过是物种保存的特殊手段而已。”

“借助于动物界物种保存原則和自然淘汰原則,就已合适到惊人地发展出来了这样的有机体构造,按照这构造,一切妨害种的保存的现象都引起不愉快和厌恶,因而要求愉快的欲望同时也就是要求有用即有助于种的保存的东西的欲望。至少这是正常情况,如果在某一个个体身上情况刚相反,那么这个个体就正是有病并且不久就要死去的。”(第 39 页)

进一步审查一下,我們就可以见到,在这种见解里,把要求保存个体的努力包括在内的要求保存种的努力,也是根本的努力。要求快乐的努力就应只不过是自我保存欲的特殊形态而已。有机体的构造就應該是使愉快的事物总是对有机体有用,不愉快的事物則总是有害。

这的确在許多的场合都是对的。然而是不是在一切场合都对呢?我們都知道,既有甜的毒品,也有苦的药品。

对有机体(个体和种)的保存有用的活动和情緒,絕不是总跟快感結合着的。恐惧决不是觉到幸福的感觉,而个人为了維持自己的生存,要担负起許多累贅和苦恼,如果追求幸福或快乐,即“幸福主

义”或“快乐主义”的确是个人最高动机，他就應該避免累贅和苦恼。

也許有人会提出异议說，有种种不同程度的快乐和痛苦。有机体宁愿接受細小的或暫时的痛苦，如果他因此就可以获得更高級的或持久的快乐。可是，最高級的快乐是生活着的快乐。于是我們最后还是轉回到自我保存欲去。

如果说自我保存欲与任何一种追求快乐都决不意义相同，那么在另一方面，追求快乐的范围却大于追求自我保存。自我保存欲固然是最根本的欲，但在动物和人类的各种欲之中并不是唯一的欲。动物和人类受許多欲的刺激，这些欲，如我們在后面还要看到的那样，相互冲突的时候并不稀少。但一切欲有一共同之点，这就是，它得到滿足便引起快乐的感觉，它的滿足受到妨碍便引起痛苦的感觉。可是快乐的感觉、痛苦的感觉都是欲得到滿足或得不到滿足所产生的結果，而不是欲的原因。快乐的感觉或痛苦的感觉可以从极不同的欲产生，并以它們为前提。

母亲看护生病的孩子时，要是救活了孩子，她一定是幸福的。然而夜夜充满不安的心情彻夜守在病儿床头时，她心里充满的一定只是对孩子的爱，而不会是对那种由于孩子痊愈一定会到来的喜悦的期望。况且如果母亲为了孩子竟把自己牺牲了，这时，那期望中的快乐又起什么作用呢？

每一种努力或期望，获得了实现，就总产生某种滿足：即快感。可是不能說，每一种努力都是由追求快乐的需要所引起的。

追求快乐或躲避痛苦，这的确是賦有感觉和意識的有机体生活中的一个强有力的动力，是有机体許多行为的动机。可是，决非一切行为都是由它激发起来的。最强有力的欲即原始的欲是自我保存欲，在它而外并以它为根源还产生了別的第二性的欲。它們的滿足或許能够引起非常强烈的快乐的感觉，同样地，它們的抑制也能够引起非常强烈的痛苦的感觉，可是这并不能使我們有理由从苦乐的观点來說明有机体的一切行动和努力。

苦或乐往往只是我們行为的結果，而并不是我們行为的动机。我

們行为中有許多行为，尤其是那些最日常的行为，完全是属于不顾苦乐的性质的，它們是习惯性的，不經深思熟慮就作出来的，既不引起痛苦也不引起快乐的。

第二章 自我保存欲与利己主义

如果說有一个哲学学派把一切人类行为都看作是求乐避苦，那么就有另一派认为我們的行为不外是利己主义、利己心的表露。两方见解碰头的地方很多，但并不完全吻合。可是两者往往难分难解。

例如叔本华就这样說：

“人类和动物主要而且根本的动机是利己主义 即热烈要求生存和幸福。……这种利己主义无论在动物身上或者在人身上，都和最内在的行动以及本质极密切地結合在一起，甚至于可以说本来就是同一的。因此，他的一切行为照例都出于利己主义。……利己主义按其本性是无限制的。人无论如何都要保存自己的生存，无论如何都要使自己的生存摆脫开痛苦，包括一切不足和缺乏，他希求尽可能巨大分量的福利，希求自己所能够享受的一切欢乐，并且甚至于如果可能的話，还努力想法让自己养成一些新的享受欢乐的能力。凡与自己利己主义相抵触的事物，都会引起他的不高兴、愤怒、憎恶；他要想法把这些和自己的利己主义相抵触的事物当作敌人来消灭掉。如果可能的話，他想享受一切快乐和占有一切，可是因为这是不可能的，所以他就想至少也得支配一切。”（《論道德基础》，第196页。叔本华在1840年发表这部作品在一部书里，书名是《伦理学中的两个根本問題，两篇学院应征論文中所討論的》。这两篇論文是：一、《論人类意志的自由》，德隆特海姆挪威科学协会当选論文，1839年。二、《論道德基础》[題目中写的是 Fundament，而在书的內容目录中写的是 Grundlege]，哥本哈根丹麦科学协会“落选”論文，1840年。我引用的是1860年的第二版）

象脾气暴躁的悲观論者叔本华那样粗魯地把利己主义看作人类

行为普遍动机的人并不多。

大多数人都承认，人对别人也象对自己那样关心的，也照顾别人的，也培养发扬社会道德的，可是人们解释说，这只不过是一种精炼过的、明智的利己主义，这种利己主义认识到个人在社会中生活比孤独地生活更能繁荣发展，因此作为开明的利己主义者的个人就要对自己的利己主义加以限制。在开明专制时代，这种开明利己主义的理论非常流行。

这种理论不就是把自我保存欲看作一切欲中最根本的欲的那种见解的必然结论吗？本人自己、我、自我处在每一个人的利益的中心点，而个人衡量自己对别人的关系时所着眼的只是他自己的利益因之而增加了多少，这不就是自我保存欲所说的话吗？

但事情并不这样简单。自我保存欲在不同的情况下可以意味着十分不同的事情，主要要看“自己”的生活条件怎样。

动物所以别于植物的地方在于，植物（除了少数的例外，例如菌）从无机物吸取自己的养分，而动物则几乎全部养分都从有机物质吸取（除水和许多种盐是例外）。此外，在动物之中，我们还得区分草食动物与肉食动物这样极为不同的两大类。不管每种动物的身体构造与另一种动物有怎样的不同，在心理上，不同种类的草食动物却非常相似，而肉食动物的情形也是这样。只要观察一下蜻蜓幼虫或水族馆里的蝾螈或草地上的一只猫窥伺猎取物时的动静，抓住和折磨猎取物的情形，就可以在这些不同的动物身上观察到同一的举止和同一的态度。

草食动物在获取自己的食物时，碰不到积极的抵抗。植物不能防御自己，也不能逃走和隐藏起来。植物既不表现愤怒也不表现惊恐或痛苦。搜寻和嚼食植物是一种和平的完全没有激动的事。也没有必要发生觊觎其他动物食物的事情。草食动物在数量上是非常受限制的，这部分地是由于有把它当作食物的肉食动物，部分地是由于有时常发生的以其过冷或过热而特别容易使幼小动物发生疾病的不利气候，最后，或者是由于例如在北方因深雪，在热带因干旱而发

生的食物断絕。所有这一切原因使它們的数量減少到让它們在一年的很大一部分期間里能拥有比它們所需要的还要多的食物。所以他們彼此无需为食物而斗争。

因此,一般說来,平和、溫柔就是草食动物的特征。

但是此外也得区别强者和弱者。为了对付某一只追逐自己的肉食动物,弱者的自我保存欲只会使一种手段:这就是逃跑或者隐藏起来,使它看不见自己。与此不同,大的、强的草食动物大多数也配备有可怕的武器或者确切点說获取食物的工具,即用来翻掘地面或折断灌木小树等等的牙和角。象在革命时代农民用镰刀作成枪矛那样,草食动物中的强者能够使自己的工具变成有效的武器。如果遇着大到看来颇有危险性的肉食动物,它們便凶暴地向它攻击,犀牛、牡牛、大猩猩都这样。可是它們并不打搅比自己弱小的动物。野生牡牛对狼和人虽然怀有恶意,但对小鹿和綿羊却不这样。

肉食动物与此完全不同。当然在这里还必须区别开找死了的动物来吃的即腐肉食动物与杀死活着的动物来吃的肉食动物。不过大多数的腐肉食动物,在找不到尸体时,便要用自己的行动来弄些这样的尸体。

以杀害别的动物为生的猛兽,一定会感觉到杀生的快乐,因为凭借杀生它們的食欲得到满足了,而它們的食欲往往是把它們折磨得非常厉害的。

这是因为它們的食物与草食动物的食物不同,会逃跑,会隐藏,有时还会抵抗。它們的食物得不倦地四处漂泊辛苦寻找才能找到,往往一連几天,有时一連几星期一个猎取物也捕不到,这时杀性便格外猛烈了。

有許多肉食兽,它們的残忍嗜杀就达到要把它們所捕获的东西尽行杀死的程度。

布萊姆关于貂鼠就这样說:

“它(在鸡窝和鸽窝中)虐杀自己怎么也吃不了那么多的鸡或鸽,往往杀死整窝,然后只拉走一只。”(《动物生活》,第2卷,第2版,第

56 页)

即使如此，这种野兽的杀害欲还是不及有文化的人类中的高等的和最高等的老爷們的杀害欲。文化进步就在于高等的老爷們不象貂鼠那样自己亲身辛苦追索猎取物，而是使猎取物自己驅赶自己，在凶杀的时候，也不使用自己高貴的牙和爪，而是使用別人給他設計和制造的連发枪。

残忍嗜杀还結合着对于被捕获的动物的痛苦的麻木无情。被捉住的动物往往不立即被杀死，而被利用来进行练习捕获猎取物的技术。猫用所捉住的老鼠来进行实验，这是众所周知的。

在草食动物和肉食动物之間，还有一种动物，它們既不輕視植物性的食物又不輕視动物性的食物，因而被称为混食动物。这一类动物的精神特性可以搖摆于极大的幅度之間，各按自己的生活条件而定。生活条件在某种情形下允許它們，甚至于使它們必須限于吃和平平地得到的植物性食物，但在另一种情况下，就使它們不得不轉而靠粗暴的凶杀行为来謀取食物。

例如布萊姆关于熊就这样报告說：

“看一看熊的全副牙齿，就可以知道熊是混食动物，并且是靠植物性食物为生甚过于靠动物性食物的。熊和猪最相似：熊和猪同样，只要是能吃的东西，什么都合胃口。通常，植物性的东西是它們的主食，小动物特別是昆虫、蜗牛等則是它們的副食。……只要还有丰富的植物性食物任它們吃，它們总是靠吃植物性食物过日子的；只有在受到饥饉驅迫或者習慣了动物性食物时，它們才成为名符其实的猛兽。……”

“象可以說明的那样，熊这种动物的举止脾性跟各处不同的偏食完全协调：草食性的熊是胆小懦怯的伴侣，行动带掠夺性的那种熊則成为人类和受它威胁的动物的危险敌人。施特勒(Steller)叙述說：‘在堪察加半島有說不清那么多的熊，人可以看见熊成群結队在曠野流浪。如果它們不是那样地驯服、温和以及比世界上哪里的熊都更同人合得来，无疑地，它們早就把整个堪察加半島蹂躪光了。……

一个伊特门人望见一只熊时，便老远向它打招呼哄它保持友善。姑娘和妇女們在泥炭地掠浆果，也受不到熊的打搅。如果有一只向她們走去，那只是为了想要取食那些浆果。平时它們是不会袭击人的，除非人打搅了它們睡觉。”（《动物生活》第2卷，第161—163页）

在这里，我們在动物界里已见到了一个突出的例子，表明在什么样的程度上获得食物的方式方法，生产方式也类似，制約着心理要素的。

猿人获取食物的方法是怎样的，我們并不明確知道。但我們有充分的理由认为，只要猿人还没有成为人并替自己制造武器来杀死、弄碎或撕烂較大的热血动物时，猿人是并不打搅动物界，至少不打搅較高等的动物的。可以說，它們的主食是植物性的食物，而附帶着蜗牛、贝类、昆虫幼虫等細小的下等动物作为副食。

澳大利亚人尽管已經能隨便使用足以杀死鸟类和哺乳动物的武器了，可是他們还不放弃这一类的副食，肥胖的蝶蛾幼虫对于他們仍然是美味。

类人猿是草食动物。

“成长了的黑猩猩的犬齿显著发达，也許意味着肉食的倾向。但这种倾向只有在它被馴服了时才出现。起初它是拒絕肉类的，可是慢慢地它便带着某一定程度的偏爱来吃肉了。因此，原先发达了的犬齿也只不过在防御的时候起一定的作用而已。一只黑猩猩如果与人格斗，咬几乎便是它所想作的第一件事。”（布萊姆：《动物生活》，第1卷，第71及72页談到野人处）

犬齿在获取食物上可能也起作用。大猩猩的犬齿就比黑猩猩的更可怕。关于这，杜·沙玉（Du Chaillu）說：

“大猩猩即使能用它那巨大的犬齿毫不費力地把森林中其他动物撕烂，可是它仍然是真正的草食动物。我曾检查过全部我所杀死的大猩猩的胃，除了浆果、芭蕉叶以及其他植物性的东西以外，我从来没有找到过别的东西。”（轉引自布萊姆《动物生活》，第1卷，第61

页)

他关于黑猩猩說：

“它的食物可能是跟大猩猩吃的相同的植物和果实：水果、坚果、叶、花蕊，恐怕还有根，就是它的主食。”（布萊姆：《动物生活》，第1卷，第71页）

猿人很可能不再是一种前面所讲的象类人猿那样的森林动物了，而宁可說是生活依靠沒有树的草原的，它在草原上学会了它那种直立的步行方式，这种步行方式使它变成了人。狒狒作为地上动物，不消說是向相反的方向发展的。它們格外爱好用四条腿走路，它們在步法上象迟鈍的狗更甚于象猿。虽然有这种不同，但狒狒和猿人也許是从同一个范围取得自己的食物的。关于狒狒的食物，有下面这样的描述：

“它主要是洋葱、球根植物、草、野菜、植物子等就在地面上或者至少也是只在比它們稍高一点的地方生长的，要不就是从树上落下来的东西，以及昆虫、蜘蛛、蜗牛、鸟卵等等。”（布萊姆：《动物生活》，第1卷，第144及145页）

猿人的食物說不定也是諸如此类的。猿人的食物不管同狒狒的抑或同黑猩猩的更为相似，无论如何我們都可以认为，猿人的心理因此就是草食动物的心理，无須說，是一种較强的草食动物的心理，也就是說，它的自我保存欲，在有危险的形相走近来时，不是刺激它逃走，而是刺激它坚决起来反抗的。

值得注意的是，有一系列的学者认为人是起源于某一种肉食兽的。隆布洛索学派(Schule Lombrosos)就是这样的，它創立了先天犯罪說 (die Lehre vom "geborenen Verbrecher")。照这种学說，犯罪行为是隔世遺传，即我們的动物的祖先所表现过的现象的重现。人类生来继承着的那种动物的肉食兽性格，我們的文化已把它压抑住了，但在許多人身上却再冲出来，表现为犯罪的行为。这是一种假定，和在野蛮人中重新找到大都市神經病者典型的弗洛伊德的假定几乎同样奇特。

把關於所謂人的肉食兽性格的假定和一切人类行为的动机都是利己主义的假定联系起来和平列起来，說人的动机，通通都是追求快乐，这就使快乐的概念和利己主义的概念，橫說堅說，直到它們包含一切激发行为的动机而已。但是，要想达到这个目的，只有剥夺概念原有的规定性；概念之所以有一定的意义，是靠它們的规定性的。

利己主义不外是于追求自我保存之外，还努力突出自己，牺牲别人，如果认为是必要的或有利的，不惜压迫别人，虐待别人，甚至毁灭别人。如果不是这样地理解利己主义，则利己主义不过是浮泛的“四海一般同”的感觉而已。

凡是保存住自己不受損害而沒有因此而損害了別人的，或者凡是替自己找到了食物而沒有因此而減少了別人的食物的，都还不是利己主义者。

利己主义者的心理和犯罪者的心緒是等值的。在我們的社会里两者的差別只在于：前者使用合法手段来牺牲别人以保持自己的存在和幸福，后者則使用非法手段。不过人仍然可以找到例外，有許多全然不属于利己主义性质的行为也称作犯罪行为，例如政治性犯罪行为，和并非为自己个人，而是出自于对别人，对儿女、父母、兄弟姊妹、夫妇的爱的违法行为。

如果說犯罪行为是来自肉食兽天性的复归，那么利己主义就一定也是了。两者的近亲緣关系，从下面的拉丁諺語就指示出来了：*homo homini lupus*——每个人，对他的同时代人，都是一只狼。

有另一种见解认为人类起源于某一种老虎，它倒沒有让自己达到荒誕可笑的地步。它认为利己主义是自然界生存斗争的必然結果。斗争是一切人反对一切人的斗争。每个个体强迫自己，牺牲别人，保持自己。因此利己主义便仿佛是同自我保存欲密切結合着的，它在活的自然界中仿佛是同自我保存欲一样普遍的。法国作家阿尔方斯·杜德 (Alphonse Daudet) 就是这样地把利己主义和犯罪同达尔文主义结合起来，并且还甚至于用“生存斗争”(英文是 *struggle for*

life)这个詞故意鑄造了一个角色的名字。

在他的《生存斗争》(1889年初次上演)这部戏剧中，他給一个以达尔文为挡箭牌而犯罪的利己主义者起名叫作“生存竞争者”(“struggle for lifeur”)——“为了討巴黎人的喜欢，巴黎人除玩弄外国語言詞汇外別无爱好，并且已把那位高貴的竞争者 (high lifeur) 列为他們的保留剧目了。”(《生存斗争》前言，第4页)

这种对生存斗争的理解并不是达尔文的理解。可是他也已替这种理解开了路，因为他把自然界中的正題(有机体)和反題(环境)之間交互作用的辯証过程只称作斗争而沒有称作对环境的斗争。甚至于研究过并了解达尔文的科学家也都把生存斗争了解为主要是某一个体对别个个体的搏斗，而并不也是个体对沒有生命的环境，对风、气候等的斗争。

他們并且把对别的个体的搏斗也首先了解为以种內个体为对手的战斗，而不是对种外的个体的斗争。

这后一种理解，是根据达尔文和古代赫拉克利特所共同具有的“斗争”那个字眼提出来的。赫拉克利特断言战争乃万物之父，这和我們今天的軍国主义者所理解的不同。这种理解达尔文主义，不是起源于在字面上同赫拉克利特的一致，而是起源于思想上同马尔薩斯的一致。

第三章 马尔薩斯和达尔文

在达尔文看来，生存斗争常常起因于一个种类的有机体总繁殖得远远地超过了它們的食物資源所能够供养的数量。因此每个种类总是繁殖得过多，种內的个体不得不为了爭取飯桌的席位而互相爭夺，在爭夺中，总是最强的或者最合适得胜，保存下来，让自己繁殖等等，以致种內存在着的是越来越强的、越来越合适的个体，而种就靠这样而获得进化发展。

这种见解现在还受到普遍的贊成，可是它是完全荒謬的。我已

經在我的《自然界和社会中的繁殖和发展》这本书中指出，某种动物数量扩大到它的食物資源的极限这种傾向，并不一定会造成这种动物进化发展得更为优越这样的結果，却会造成它的食物源泉的毁灭。山羊和綿羊的无限制繁殖，在使它們数量受到限制的肉食兽同时被根絕了的情况下，在地中海沿岸許多地方都沒有引起山羊之間的生存斗争和它們进化发展得更为优越的情况；而是使得山羊吃草的那些山漸漸失去了植物复盖，而且那些山现在就成了禿山。隨着植物复盖的减少，山羊的数量也就不得不相应地減少。

首先是被当作食物的有机体，其次是靠吃它們来生活的有机体，都沒有不断地被消灭，而要保持各种有机体之間的平衡，那就必須草食动物一年中所吃的并不超过可供它們吃的植物的年度增加量。这个增加量不过是它們可能吃到的食物資源即现存飼料植物总体的一部分而已。

另一方面，又不許肉食动物在一年中完全吃光现有的一切草食动物，而只許吃其中的跟同一期間新生并成活的相等的数目。如果它們再多吃些，整个食物資源便立即告罄，普遍的饥荒便不可免。

使动物界个体数目保持在一定限度內的并不是食物資源的狹隘，而是別种条件的不利。固然每一个种所产生的幼小个体的确都多于可以靠现有的食物資源来养活的数目，但每年超过生产定額的那些过剩生产，在它們还没有长成到能够跟同类的别的个体爭夺共同的食物資源之前，便被消灭了。

它們的被消灭，是由于无生命的自然界的变迁和別种动物的迫害。在植物里过剩增加的部分，是草食动物的食物，而草食动物过剩增加的部分則是肉食动物的食物。

我們已經指出，草食动物通常在一年大部分期間中都有丰富的食物，所以彼此不至于为食物而发生搏斗。然而就是在食物缺乏的时候，我們也见不到它們之間有搏斗。当森林里深深积着雪或草原因旱灾而干枯了时，草食动物便用全部精力去寻找那些在广闊地域上到处找得到的稀少的植物残余。它們嚼食零星的树皮碎片和散在

各处的植物茎秆，既沒有机会也沒有許多力量来进行对抗競爭者的斗争。

这何至于会有什么作为普遍现象的利己主义呢？

就肉食动物來說，事情就不同。

草食动物的养料是不很集中的，况且是分布于无数的叶子、茎秆、果实和根須之中，而每一根草、每一片叶、每一个果子都不意味着巨大的营养价值的。吃食物得經過許多嚼食动作。許多草食动物就整天在吃。这就減低了它們食欲的强度。草食动物吃食物的动作是一种完全陷于沉思默想中的动作，毫无机会引起跟同桌进餐者的斗争。

反之，肉食动物的养料却极为集中，总被迅速地吞食掉，之后便在肚子里頂饥往往好几天之久，直到捕获到新的猎取物为止。因此，肉食兽的食欲非常强烈，它們的目的物大都是一种特大的肉块，可供几只肉食兽共同分吃的。因为这就似乎該常常发生个体对同种个体的爭夺猎取物的斗争了，再則还因为每一种肉食兽都生来就要杀害其他动物的，所以人們一定会推想这种斗争是带有血腥性质的。因此在这里也就似乎会有那种一切个体对一切个体的斗争。

但是观察一下现实，就可以见到一个不同的景象。

我們在这里必須區別开腐肉食动物、成群猎食的肉食兽与独自猎食的肉食兽。

尸之所在，兀鷹群集，这是人所周知的。一具尸体，通常总引来許多的消費者。同种的許多饥饿的老饕都集中在一处。这很容易引起它們彼此爭吵和爭斗，可是并不会达到更严重的地步。

布萊姆关于袋狼这样說：

“它們就是哺乳动物中的兀鷹，它們的貪食的确可观。一碰到吃，它們便忘掉了一切顧慮以至它們平素所显示的恬淡风度。人們时常听见那些老饕发生激烈的斗争；那时便开始了嘎嘎声、尖叫声和哄笑声，以致一个迷信的人会真以为是地獄里的鬼都解放了。”（《动物生活》，第2卷，第5页）

可是尽管它們有可怕的牙齿，事情却不到发生凶杀，甚至不会发生强者驅逐弱者。

成群猎食的肉食兽同吃尸体者，至少同四只脚的吃尸体者极为相似。許多种肉食兽例如袋狼、豺狼，狼是二者兼而有之。在一具尸体旁边集合起来，这促成了它們的合群性，因此并促使它們在找不到尸体时，便协作猎取比自己大的活的猎取物。在几只肉食兽合在一起打死一只猎取物来共同分吃时，要发生的頂多也只是一些爭吵和打架，我从来没有讀到过关于这样的动物为爭夺猎取物而发生斗争的报告。阻止它們发生斗争的，恐怕就是合群性、友誼。关于这，以后还要詳細讲。

的确，如果它們之中有一只被枪射死了，它們大概就会扑上去把它吃掉的。

然而这跟亲近的亲属死了之后居丧的亲属立即扑向他的遗产沒有多大差別。差別只在于狼或袋狼給它那些咆哮的、或者就袋狼來說是发笑的继承者留下的，只是一具尸体，而对尸体的立即免費“埋葬”是最好的安排了。留有遗产者让亲属杀死了来分他的遗产，这在人类当中才会发生，而在袋狼当中是不会发生的。

可是独自猎食的肉食兽的情形又怎样呢？这种肉食兽却决不会被友誼阻止住不去抗拒、驅逐或者杀死討厭的竞争者的，是嗎？的确如此。可是它們很少遇到討厭的竞争者。

正如前一种动物的合群性一样，后一种动物的孤独性也是它們获取食物的方法所决定的。前者成群出猎，往往这样分工：有的从前方袭击追捕，别的則从侧面出来挡住猎取物的去路。孤独生活和独自猎食的肉食兽获取食物的方法，则是偷袭或者伏击。这时如果有伙伴在一起，那只会成为障碍。成群結队时，注意力就很难集中，再則一大群也比单个更容易暴露。因此偷袭自己的野味的肉食兽，喜好单独或者頂多也只是雌雄一对出来行猎。为了不受到妨碍，它們尽力躲开邻居，而这是极为容易作到的，如果同种类中的每个个体都喜欢居留在这样的一个限定的区域內，即其中的路径以及野味的秘

密孔道，它都足够熟悉的。在不熟悉的区域，只要在那里还没有住熟，它是很难追踪未觉察的野味，并向它逼近到一跳就可以把它抓住的。在独自行猎的肉食兽当中就常见到这样的各保特定猎区的现象。

在这种情形之下，就很少会有两只肉食兽在一只猎取物旁边相遇并为了争夺那猎取物而发生斗争。

如同两个类之间总会有的那样，在成群行猎的肉食兽和独自行猎的肉食兽两大类之间，也有一个中间的类。

有许多肉食兽，适应着获取食物的条件，曾经欢喜孤独的生活胜过于合群的生活。之后它们又见到了合群的生活更为有利。例如，狼在夏天，只要森林中它们的食物还丰富，它们就雌雄一对或单独地过生活。它们本非美食家，既吃地道的野味，也并不嫌弃老鼠、刺猬、蛇、蜥蜴。可是在地面盖上深雪时，狼在森林中便不再能找到充分的食物。于是狼便走近人类的住处，象兔和鹿在冬天所作的那样。狼不仅企图捕获那些兔和鹿，并且也企图捕获家畜。但是在捕家畜这样大胆的行动中，它感到自己单干力量过于单薄，于是便搭伙结队。

雄狮在今日大都单独地或者和雌狮一同行猎。可是每当碰到连腐尸也不怕吃了的倒霉日子，它便不嫌弃参加较大的社会。布萊姆关于狮子有这样的报告：

“雄狮单独过生活而只在交尾期间才同它的配偶在一起。在交尾期以外的时候，狮子总是各自住在自己的领域里，不会为食物而跟其他狮子发生争执。常常会有的是较多的狮子搭伙结队从事较大规模的出征。”（《动物生活》，第1卷，第358页）

“观察者肯定说狮子自身之间有时也发生起因于觊觎食物的斗争。……我认为这样的叙述并不真实，虽然我曾屡次见到，成对的较大的猫属动物即老虎，单单自远处望见一只假想的猎取物就极端兴奋起来并互相狂暴地斗争，而它们平时却是非常和平地生活在一起的。”（同上书，第1卷，第365页）

布萊姆本人也沒有報告過老虎因互相鬥爭而發生凶殺的事。即使發生過這樣的事，那無論如何也是非常罕見，以致它們並不能起什麼決定性的作用使種通過“生存鬥爭”而獲得進化發展。

的確，同種的個體相互鬥爭是有的，往往還是非常激烈的鬥爭，並且不僅在肉食動物之中有，就是在平常非常溫和的草食動物之中也有，甚至於在極為膽小的兔子之中也有：即雄的為了爭奪情婦的寵愛而發生的鬥爭。但這是一種跟從馬爾薩斯主義觀點來說明的生存鬥爭完全沒有關係的事情。達爾文本人就將這種事情移到的確還有許多爭論的另一個領域即性的選擇的領域里去。

關於這，他特別還說：

“在哺乳動物中，雄性爭奪贏得雌性，似乎是按照鬥爭的法則遠多過於憑借展示自己的美麗魅力的。生來沒有配備什麼特別武器的最膽小的動物，在戀愛期中也從事拼命的鬥爭。有人就看見過兩只雄兔長久地鬥爭，一直斗到一方被殺死為止。”（《人類起源》，第2卷，第222頁）

除了爭風鬥爭之外，也發生爭奪食物的鬥爭，但這通常並不發生在同種的成員之間。許多肉食獸對別種的肉食獸懷抱激烈的敵對感情，一看見它們就一定發怒並且往往一定攻擊它們直到歼滅了它們為止。這時戰敗者就往往作了勝利者的食物，而鬥爭往往是為爭奪獵取物而發生的。譬如，熊就是許多大貓（虎）和許多大犬（狼）的敵人。獅子常常必須從自己殺死的動物屍體處把袋狼趕跑。有名的犬和貓之間的敵對感情，也許就是在與此相似的情形下後天獲得的並一直遺傳到了今天。

可是，這樣的鬥爭的發生，也常常不可能作為“生存鬥爭”而對進化發展發生明顯的影響。這樣的影响的發生早就被遏制住了，因為肉食獸毫不熱衷於凶險的鬥爭，除非在鬧戀愛的期間，而在鬧戀愛的期間，象我們剛才說的，兔子也變得勇敢了。不是面臨飢餓，獅、虎和豹，為了獲得食物都只是襲擊較弱的動物。關於貓屬的肉食獸，布萊姆說道：

“最大的猫属动物也畏惧那些会让它们遭到很厉害的抵抗的动物，必须有过经验，尽管对手强大，它们却在偶尔的战斗中作过胜利者，因而有了自信，它们这才发动进攻。”（《动物生活》，第1卷，第352页）

关于袋狼和狼，他也不能报告什么样較大的勇敢。

这样的对沒有胜利把握的斗争的恐怖，大概也有助于使同种的成員之間爭夺食物的斗争变得很稀少。

的确有人报导說，有許多的种属排挤掉别的种属，但是我觉得說这是通过針鋒相对的斗争而发生的，就很值得怀疑了。达尔文本人也不得不这样承认：

“很可能我們拿任何一个具体事例都不能詳細說明，在大规模的生存竞争中某一形态是怎样获得压倒另一形态的胜利的。”（《物种起源》，第97页）

例如在欧洲，从十八世紀开始迁移到挪威的游鼠，在上一世紀中就把土著的鼠属即家鼠“排挤”掉了。但是这种现象，不能用与自然界的生存斗争沒有任何关系的其他现象，不能用人类文化的提到首要地位和变得强有力來說明嗎？

人类是无分彼此地同一切鼠类进行斗争的。可是这两种鼠之中，土著的鼠不如另一种鼠那么伶俐，并且就它的习性方面和偏爱的居住地点方面來說也比另一种鼠更容易被抓住。

人的办法只把前一种鼠解决了。而这样，人便給后一种鼠准备了生存的位置。与此完全同样，人們在都市里消灭了鳴禽的生活条件，却因此而給麻雀施了恩惠。人們在澳大利亚消灭了袋鼠，因此家兔便代替了它們。在一切这样的场合里，搅乱了各种属之間的平衡的是人們的干預，而不是这些种之間爭夺食物的竞争。

“大地上人人有足够的空間”，这句詩人的話完全有理，但只是那几“帶着苦恼的人不能到达”。

这当然不是說，沒有苦恼，世界便十分圓滿，对可能来到的人都有足够的空間了。只有从产生苦恼的那些因素才能創造出对人人有

份的空間。帶点抒情味來說，沒有斗争，也就沒有自然界。

大地会沒有余地容納一切萌芽生长的植物的，如果草食动物不吃光植物每年的增加量，再則它也会沒有余地容納一切将出生的草食动物的，如果肉食动物不在它們的方面減去了草食动物的增加量。可是肉食动物的数量由什么来控制，以致它們不常常上升到超过它們的食物資源呢？

它們在自己的环境里也要碰到敌人和危险的。食物一旦缺乏，它們就不得不用計袭击有防御力的草食动物，而这些草食动物却是能置許多肉食兽于死地的。

可是肉食兽迅速繁殖的最大障碍，恐怕还是小兽的夭亡。在人类当中也一样，不利的环境表现为幼小者死亡率的增加甚过于表现为成年者死亡率的增加。成长了的肉食兽难得有餓死的。缺乏合适食物的表现，是寻找代用品，就好象我們在战争时期所作的那样。如果找不到什么别的，无论獅子或者老虎，就都满足于吃老鼠，獅子甚至于連飞蝗也不嫌弃。

因此成年动物是可以度过暂时的饥饉的。反之，吃乳的小兽就可能要死去了，如果它的母亲不顾疲劳四处奔走，却仍然找不到什么正常的食物。在这样的情况下，她的乳产量一定十分匱乏。

許多达尔文主义者会反駁說，在这儿也是食物資源的狹隘引起了生存斗争和只让最合适者生存的选择。但这决不是实情。马尔薩斯和达尔文心目中的食物資源的狹隘，是不变地落在一切个体身上，因而牺牲其中难逃定数的較不合适者以只让最合适者繼續生存下去的一种不間断的现象。

暂时的灾难所发生的作用却完全不同。它落在当时存在的一切幼小者身上，毁灭它們全体，不分强弱，尽管强者被毁灭也許不会象弱者那么多。反之，在食物丰盛时期生下来的小兽，不管强弱，都有长大起来的最好的希望。少数从灾荒中得救的小兽，将是非常孱弱的，以致它們难以和那些在食物丰盛时期出生的相媲美。

可是这样发生的选择，难以算是达尔文所說的选择。

最后，在許多肉食兽中，都有一种調节后生者的办法，野蛮人也不惜采用的办法，虽然动机和所依据的原則不同，这就是杀婴。在肉食兽中，爸爸往往非常想吃新鮮的肉，以致忠实的太太也不一定能够保卫自己的后代，抵抗爸爸貪婪的食欲。

因此，我們在肉食兽世界中，也见不到經常拥挤着要超过食物資源的情况，因而也象在草食动物世界中一样，很少看到一切个体对一切个体的无情斗争。

我們似乎可以期待在植物界里最容易见到这样的斗争。在那里，也不会发生那种规模的斗争，象人通常所想象的。的确，每棵植物通常都散播大量的种子，一棵树一生就散播无数种子。反之，植物的食物資源即土地，通常是根本不会增加的。因此，只有在一棵旧的同类植物死亡了的地方，才能空出位置来容納一棵新植物生存。因此，大量的种子中只有极少数的一部分有可能成长和繁殖。可是其余的种子就都是經過植物爭夺土地的斗争而被淘汰，只让最合适者，最强者，或最有韌性者，或靠别的特性而成为最能适应于环境者而保存下来的嗎？

有許多种子供草食动物飼料，属于草食动物的食物資源。別的一些則落在某种它們在那里不能发芽的媒介物上，那可能是岩石或川流或諸如此类的别的。这里，并沒有发生什么优胜劣敗的淘汰，在这里起作用的只是对强者和弱者一視同仁的偶然事件。

落到地上的很少数的种子，如果发芽以前沒有被吃掉或者由于其他原因而被消灭掉，它們是可能在那里发芽的，在这些很少数的种子之中，由于风以及其他种种力量方面的偶然事件，有一部分会被弄到适于該植物种属生长的地面上，另一部分則会被弄到不适于該植物种属生长的地面上。前者即使比后者弱，也会生长繁荣，后者即使比前者强，也会萎縮。在这里决定这些种子中哪些保存自己和繁荣起来的，也是外界环境的作用远大过于种子本身优劣的作用。

只在有大量同种的种子一起落在一块面积有限的、肥力均匀的土地上时，才能談論植物的相互竞争。这些种子都会发芽。但是它

們剛一成長起來，立刻這塊地對它們全體說來便過于狹小，它們便互相爭奪空氣、陽光和提供養料的土地。那時，最後是最強者得到勝利。只有這些最強者才能向着陽光發枝生長，弱者便會萎縮和枯死。

人們就習慣于把植物界中同種個體之間的競爭想像成這樣的。這樣的鬥爭，如我們已經講過的那樣，只是植物生長的許多可能情況中的一種而已。

況且，在一般自然界中，這種可能情況的發生是否達到了值得一談的程度，也實為疑問。

达尔文以及他的門生們的大錯誤就在於他們研究進化發展的機制時，並沒有足夠地區別開自然的狀態與由人們的干預造成的情況，往往過於按照後者的例子來想像前者。

無論是觀察選種繁殖時或者觀察大量成長中的同種有機體相互間的競爭時，都是如此。這樣的競爭，照例是見之於人們用自己的干預攪亂了自然界各種生物的平衡的時候。如我們已經看到的那樣，人們可以用除去或者隔離開肉食動物的辦法，使一個地方的草食動物的數目增加到把那里的植物全部吃盡，如地中海沿岸各國的山羊和綿羊過去和現在所作的那樣。但人們也可以在某一地區減少或者隔離開草食動物，以使例如在森林中的小植物並不象在自然狀態中那樣大部被吃掉，而幾乎全都成長起來。這時候就發生了达尔文和馬爾薩斯視為常態的那種情況，即逐漸長大的小植物，因為生長過剩便互相減少彼此的空氣、陽光、養分並互相競爭空氣、陽光、養分。但是人也可以懷疑在這種情況下，結果是否就是憑借不斷的選擇而長育出越來越優良、越來越強壯、越來越合適的標本。至少山林工作者就不這樣看。他們寧可預料在這種情況下，全部幼小植物都會萎縮下去，少數成長起來的植物將是非常不健全的。他們愛護樹木，決不把樹木的茂密幼苗委之於自然淘汰，而是及時自行把過剩的小樹連根拔去。只有這樣作，他們才能得到健全的小樹。

因此，在植物界中，同種的各棵植物為爭奪那不足以供它們全體消耗的食物資源而作的鬥爭，儘管有時偶爾發生，但總沒有起以馬爾

薩斯學說为基础的达尔文假說所應該起的那种作用。

但是，即令說达尔文的假說对于植物界是完全适合的，是在体现着(本来就是)无意識的，和完全不能导演战争的有机体之間的这场斗争，使不能喚起心理作用的现象，遗传給它的后代。而在有意識的有机体和它們的个体之間，不只是形象地，而是为着爭草场，爭猎取物实际地斗争着的现象，已經是非常罕见的了。連这样的斗争，还不能引起心理作用，以致影响这整个种的性格的改变，并經過世世代代經常的重复把它(性格)固定下来，說是这样的后天获得的諸属性能够成为可遗传的东西。

因此，我們不能替下面的說法找到任何可靠的立足点，說动物界(兽类)的自我保存是取利己主义的形式，——象我們前面所采用努力一詞所表达的，——努力于牺牲別人，保存自己，利用对同种的損害或压迫去保存自己或促进自己的繁荣。

只有涉及同种同族的时候，才有利己主义或者犯罪的問題。一个人即使吃因他的原故而杀死的牛或猪的肉，他也无需因此在行动上或仅在思想上帶有利己主义或帶有犯罪意識。人可以作最慈祥、最无利己心的道德家，而仍然吃“美味香酥鵝”而得其所哉。

利己主义、犯罪、同种反对同种的战争，决不是普遍的必然现象。象連許多认真的科学家也作的那样，企图用达尔文主义的辞句來証明它們是普遍必然的现象，那是很可笑的。这些现象主要是人类所特有的。在昆虫世界中固然也有战争，但这只有在若干最高等的昆虫当中才能看到。

战争、犯罪、利己主义，不是可以簡單地用分开来的人类个体的自我保存欲來說明的，而只可以用人类社会的本质來說明。

要充分了解人的特性，那只有从人类社会的本质出发。因此，我們必須詳細觀察作为社会动物的人类。

第三篇

作为一种社会动物的人

第一章 利己主义和同情

人身上的自保欲是作为一种一目了然的、十分自然的东西出现的，并不显得难以理解。但是，人不仅具有这种自保欲，而且还具有与它相矛盾的另一种欲，这一事实倒是显得难以理解。所謂另一种欲，就是对別人的义务感，这种义务感促使他同別人合作，帮助別人，有时不顾自身的危险来保护別人。

这种现象是从哪里来的呢？我們在前面曾經不止一次地指出过，这种现象在古代就已經引起过人們的思考。它曾經使人們感到很不自然、超乎自然，变成了信神的最牢固的基础之一。人的社会义务感、道德本质、道德律被人們认为是神性的流露。

而另一方面，那些具有唯物主义思想、从自然界总的联系來說明人的整个本质、因而根本不理会什么处在这种联系以外和以上的精神实体的人，全都力图从自然的自保欲來說明各种伦理现象，有时还甚至于把自保欲解释成赤裸裸的利己主义。

然而，如果人天生只想到自己，因而在自然状态下是单个地，或者象现今天猩猩常做的那样，組成一些个別的小家庭，在荒野中跑来跑去，那么，那些促成社会團結的无数內外紐帶是从哪里来的呢？有人认为，这些社会紐帶是由人的增长着的智力創造出来的。人的智力被假定为在不断增长中。

終于有一天，人有了很发达的理性，足以認識到这种被設想成一

一切人反对一切人的混战的分散状态，使他們受到非常大的損害。于是，就象目前有些人为了达到个人不能单独达到的目的而共同組成合伙組織或股份公司那样，原人在他們的精神发展一旦达到某一高度时，也是这样做的。可是，他們一旦組織起来，也就必須制定一些个人必須服从的社会規則、法律，建立一个調解个人間一切糾紛、并指揮他們共同行动的领导机构。沒有某种强制力，这是不可能做到的。这种强制力越来越被社会的領導者們利用于私人的目的，于是政府就凌駕于社会之上了。因此，社会的形成和国家的建立具有相同的意义。

可是，理性應該更加向前发展下去。理性告訴个人，只有在他所屬的社会得到发展时，他才能得到发展。社会的利益和个人的利益必須一致，这样，一切就会称心如意。許多思想家，尤其是唯物主义思想家，曾把这种認識看作道德的基础。

如果在这些思想家的时代，国家和社会还不完善，还普遍存在着很多不道德的现象，他們便认为那只是愚昧无知的結果。这就是不知道个人幸福和社会幸福有多么大的联系，以及不知道要怎样建立国家和社会才能使个人在謀求私人利益的同时也謀求全体的利益。

这种愚昧无知越消灭，国家和社会就越完善，个人的道德就越高尚。

这种理論在十八世紀非常流行，当时，唯物主义者和唯心主义者在崇拜理性这一点上是一致的，理性是自然神論者和无神論者共同信奉的神。

遺憾的是这种理論不大符合事实。固然，在十八世紀人們還不能認識到，当时最有智慧和最有學問的人所追求的理性社会只能是資本主义社会。在这种社会中个人的利益比过去更容易与全体的利益发生最尖銳的矛盾。但是，在当时已經看得很清楚，最伟大的济难扶危精神和最强烈的社會感情，是不能在比較有教养的宮庭社会及其有高度教养的知識分子仆从中找到，而只能在沒有教养的小市民、农民和无产者中找到的。事实上卢梭就提出了一个論断：人在自然状态下是最善良的。这个論断同那种希望通过普及教育来提高道德

的想法形成了最強烈的對照。

对于自然状态，在十八世紀，人們还只有一些純屬空想的看法。这种状态在他們看来好象純洁村歌。但是，与此同时，当他們回想到封建时代的那种經常导致暴力割据的混乱局面、导致一切人反对一切人的战争的状态时，却又认为情形恰恰相反。以該隱 (Kain)* 残杀兄弟亞伯的故事开头的聖經中的許多看法，也对十八世紀的思想产生了强烈的影响。

后来人类学告訴我們，人类即使在我們还能認識到的最原始的状态下，也是經常結成社会的。不仅如此，我們还知道，在人猿类当中，即使在象大猩猩那样有时单个生活而不群居的情况下，也看不出有什么一切人反对一切人的战争。

除此以外，还有一点要指出：我們这里所討論的假說，是从一个被认为是一目了然、无需更多証明的观点出发，即把理性理解成在自己的力量推动下不断地发展着。这种观点，对于科学不断进步的近代來說，是显而易见的。但是，我們在这里所說的是太古时代，远在任何科学活动出现之前。孤独地四处游蕩的野蛮人能够得到什么样的知識呢？难道他竟然能够在头脑中构成一种从来不會见过的社会的形象，然后加以实现嗎？智力的发展要超出动物阶段，就要以社会与它同时存在的語言为前提。*

人們曾經认为，有些人在智力方面胜过別人，因而他們認識到社会團結的利益，并說服別人相信这种利益。可是，如果一般生活条件沒有为群众接受新观点作好准备，不論哪个杰出的个人都是不可能使群众贊同这种新观点的。如果曾有一些文明的欧洲人，同其他的文明人完全隔絕，而能够与一个野蛮部落多年在一起共同生活的話，他們不仅沒有提高那个野蛮部落的文化，而是大大地降低到了那个部落的文化水平。

* 旧約聖經《創世紀》上說，該隱是亞當和夏娃的長子，因嫉妒而殺死其弟亞伯。——校者注

在自然状态下，全体社会成员的生活条件都是一样的，绝对不可能出现那种在比較高級的文化中出现的智力上的巨大差异。

首先从孤立状态发展成为社会那样一个异常巨大的飞跃，那怕是太古时代的最伟大的天才也不可能做到的。

尽管如此，那种认为社会是根据一种社会契约而形成的思想，一直到我們的时代，也还有它的追随者。

例如，哈伯得·斯宾塞就相信：人“在原始状态下是单独行动的”，这一論斷差不多沒有証明的必要。以下一点他也觉得同样沒有証明的必要：

“把个人行动統一起来以达到一个与整个社会直接有关的目的的合作是一种有意識活动。”（《国家組織》，載《宇宙》杂志第8卷，1880年，第187、189页）

他在另一个地方又說：

“社会生活是一种合作的生活，因而这种生活的前提就不但要有适宜合作的气质，而且要有能認識合作的利益，并能相应地調整行动的理智。”（《宇宙》杂志第8卷，第285页；参照他所著《社会学原理》，第1卷，第79页）

因此，在这里，我們遇见的也是这种观点，即社会是智力发展的产物。斯宾塞的观点同社会契约說的观点是相去不远的。

甚至对于施塔姆勒 (Stammler) 我們也可以这样說。他在1896年出版了《从唯物史观来看經濟和法律》（《Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung》）一书的第一版。他在这本书中說：

“社会生活这一概念包含着有規則的相互关系和相互約束的意思^①。在权利和义务方面應該起一致的作用。不但應該有两个单方面的义务，而且還應該有包含双方面結合起来的关系的义务。因此……有必要制定具有約束力的規則，这种規則一般說来与个别主

① 本引用文中的着重点都是施塔姆勒自己加的。——考茨基注

體的內在動機完全无关；它只要求能够得到自愿遵守的外在合法性，没有必要追究个人动机的各个細节。首先这就使人們中間的聯結性这一思想成为可能；这一思想和把人們設想为完全孤立的对象是直接对立的。个别的活动具有了一个評判的准绳，它与抽象地看作处于孤立状态的个人无关，而独立地规定社会生活，并且用自己的新方式构成社会生活的概念。”（《从唯物史观来看經濟和法律》，萊比錫 1896 年版，第 107、108 页）

施塔姆勒认为下述情况不是不可能，即在社会形成以前，人类就已经过着一种共同生活。可是，这种共同生活决不能构成社会，因为它仅仅以个人的內在要求为基础，从而仅仅以个人为轉移。而人类的社会生活需要更多的条件：

“构成社会，我們还必須有一种促成人与人之間的相互关系的动机，这种动机与个人自身所具有的动机毫无关系。”（同上书，第 111 页）

然而，如果沒有一种强制力量来执行这种“外部规定”，仅仅“外部规定”还不足以表明上述动机。实际上，在施塔姆勒的社会观里面，他偷偷地把社会和共同体混为一談了。

的确，施塔姆勒明确反对“把社会規則同法律的或者国家的規則混为一談”。他也把“风俗、習慣和礼节”（同上书，第 91 页）中的規則看作社会規則，但在这以后他又“把人們共同生活的外部規定同道德的學說对立起来。”（同上书，第 105 页）

另一方面，施塔姆勒发现社会規則是“人們用以规定从事共同生活的人們之間的相互关系的一种规范”。因此，它的确就是一种由个人所想出、所制定的规范。风俗和習慣却与此不同，它們同語言或道德一样，并非起源于个人。因之，除了国家的和法律的规定以外，就只剩下礼节是社会規則了。但是，如果把它們仔細斟酌一下就可明白所謂礼节，不过或者是“风俗和習慣”的一种特殊类型，或者是由权威所制定的一种法律規則而已。

无论如何，施塔姆勒所說的社会賴以建立的“外部規則”，不过是

卢梭所說的社会契約說的一个变种而已。

这样，施塔姆勒就使自己同另一个观点对立起来，这个观点早在十八世紀就已与社会契約說同时出现，它特別在英國获得了众多追随者。

这一观点认为，人生而具有两种欲——不但具有自保欲，而且具有同情自己同胞的欲，这种欲后来孔德称为利他主义。这两种欲被认为处在經常的相互斗争之中。这个观点非常符合事实，但沒有什么更多的內容。因为它沒有能够告訴我們，这种同情究竟从何而来。

同情是自然給予人的。可是，如果我們不把自然界了解成一个包括一切存在着和发生着的事物的整体，而把它了解成一个能够产生或創造某种事物的因素，那么，自然就不过是神的一个別名，即一个沒有人格的、但因而并不較易于理解的神而已。

同情或利他主义仍然是一个不可理解的东西，因为当时人們还几乎普遍(并非完全普遍，例如弗格森[Ferguson]就是一个例外^①)从个人出发来观察社会状况，并且停留在这种水平上。

人們曾經专从个人天生的本质來說明社会。他們沒有注意到社会对于个別的人也发生作用。只要人們沒有注意到这点，利他主义就永远是一个神秘的东西。

康德用德文把这种十八世紀的英國观点翻譯成他的哲学。他也是从这种个人出发的，这种个人具有自然所賦与的同情和利己主义这两种不断互相斗争着的欲。

① 弗格森在他所著《市民社会发展史論》(«Abhandlung über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft»，多恩[Dorn]德譯本，耶拿1904年版，英文原著出版于1767年)一书中說：“必須把人类作为过去一直存在着的集体来观察。个別的人的历史确乎不过是历数他考慮到他的种族时产生的感情和思想而已。因此，与此有关的一切考察，都只应对整个社会进行，而不应对个別的人进行。”(第5页)他在后面又說：“就人來說，社会看来是同个人一样古老的。”(第7页)

他从这里看见了一种自然的特殊意图。他在他所著《世界公民的通史观念》一书中談到了这一点。他在书中的第四命題中說：

“自然界借以发展它的一切素质的手段就是它在社会中的敌对物，但这是就这种敌对物能够終于成为社会的有规律秩序的原因而言的。我在这里所說的敌对物，就是人們的非群居的群居性，即人們的一种又要走进社会，又要不断分裂社会(由于一种坚决的阻力)的傾向。

“在人的本性中，显然存在着这样的素质。人都具有社会化的倾向，因为他在社会化的状态下，才感到自己的社会性，就是說：才感到他的自然素质得到发展。但人又具有一种个别化(孤立化)的强烈愿望，因为他在自己身上同时发现一种非群居的性质，即想使一切都符合自己的心愿，因此他处处都遇到阻力，正如他自己知道的，他这一方面对別人也要成为一种阻力。不过，这种阻力能够喚醒人的力量，使他克服懶惰的恶习，并使他在追求荣誉、权力或財产等欲望的驅使下，在他不太喜爱但又离不开的同伴之中，获得一个地位。”

这种敌对物首先創造出文化，使人类进步。只有这种敌对物“才能够把那种用病态的夺取方式得来的与社会的一致，最后轉变为一个道德的整体。……因此，由于自然予人以喜爭好斗的性情、心怀不善而各不相让的虛荣心、不能滿足的占有欲或統治欲，还应对自然表示感謝哩！沒有这些欲望，人类的一切卓越天性，恐怕就会长眠不醒而永不发展了。人要和协；可是，自然更了解什么对人有益；自然要的是不和协。”(康德：《世界公民的通史观念》，《全集》，哈滕斯坦版，第4卷，第146、147页)

从此出发，康德当时(1784年)主张战争的必要性，这同他以后的著作《永久和平論》(1795年)完全相反。他在写了上面所引用的著作两年以后(1786年)所写的一篇关于推測人类起源的論文中，明确地发表了这个意见：

“在人类今天所处的文化阶段中，战争是进一步发展文化所不可

缺少的一种手段。只有在文化得到完成以后(这在什么时候,只有上帝知道),持久和平对我们才是有益的,也只有这时才是可能的。”(《全集》,哈滕斯坦版,第4卷,第327页)

在某些领域内存在着一种把马克思解释成康德主义者、把康德解释成马克思主义者的需要,这种需要发展到把康德关于历史是人类个体中两个对立物斗争结果的观点说成是马克思关于阶级斗争推动社会发展的学说的一个先驱。关于这种观点,当然是无从谈起的。康德对于阶级和阶级对立还一无所知,而马克思则从来没有谈过人要想孤立这一天生的倾向,没有谈过通过人和必然社会化的矛盾来推动人类进步的非群居性。

所谓人的非群居性,归根到底,无非是唯物主义者霍布斯关于一切人反对一切人的战争的观念的再版而已。实际上,康德在他“推測人类起源”的論文中,发表过下述观点:人类以成对开始,这成对“仅仅是唯一的一对,因而当人們互相接近然而互不了解的时候,还不会立即发生战争”,因而,在最初的人出现后,就立即产生了“最适于群居性的組織”,即家族。

康德同他那个时代的其他思想家以及今天的许多人一样,犯了一个重大的錯誤,即把他在他周围所见到的人看作一般的人的典型,并把这些人的性格看作“人性”。实际上,原始人的行动决不会遇到他的社会成员的抵抗,也不会引起这样的抵抗。这一点是康德以来关于原始民族的研究所判明了的。

让我们再看一看,在集体内部,每个个人在思想和意志方面的一致,最初究竟大到什么程度。分工引起的社会发展和集体内部对立的利害关系的出现,在个人还未能切断它和共同体之間的联系以前,在个人还未能具有与其同伴不同的思想和意愿以前,无疑就已达到了很高的程度。

资本主义生产方式促使个人主义发展到极点;在它引起竞争的一切地方,它都使个人同他的同行处于最尖銳的对立之中。对于这种生产方式,康德所描绘的“非群居的群居性”的图景是适用的。可

是，这种社会形态，同人类的年齡比較起来，只占极短的一片断時間。康德的社会图景并不适用于商品生产发展以前的数十万年。

与此相反，人却經常具有社会化的傾向，即“走进社会的傾向”。康德认为“在人性中显然存在着这样的素质”，是完全正确的。

但是，这种素质是为什么进入人性中的呢？这对康德說来并不是一个問題。自然界正是这样希望的，因为自然界有一个“暗藏的計劃”，即由人类来完成一部在內容上——而且为了同一目的同时也在形式上——“完善的宪法，以此作为自然界能够在人类当中充分发展其一切素质的唯一方式”。（《世界公民的通史观念》，第 153 页，第八命題）

对于把信神看作必要的康德來說，得出这种自然观是不困难的。他在上述著作中曾談到一种“自然界的申辯——或更严格地說，即神意”（第 156 页，第九命題）。今天，我們的要求已有所提高，不会让自己受到发现自然界的“暗藏計劃”这类說法的欺騙了。

最近，麦克斯·阿德勒曾試圖以康德的观点为基础，來說明人类社会的本质。但他对于这一問題所持的观点，却不同于康德在《世界公民的通史观念》一书中的看法。

阿德勒乘康德誕生二百周年紀念的机会，在 1924 年 4 月 22 日的維也納《工人报》上发表了一篇紀念論文，簡短而通俗地总结了他的观点。他在那里說：根据康德的伟大发现，“意識是在完全有规定的形式中，即在空間和時間的直观形式中和在联結概念的思維形式中活动的，由此可见，一切意識內容都必須具有一致的形式”。

阿德勒接着又說：

“然而，意識只以自我形式存在着，这是意識的本质。意識除了作为个人的意識以外，决不可能以其他方式出现。因此，在我們看来，意識形式的确是个人的意識形式，但是，它們却在每个自我中重复了一般的意識形式。每个自我只在外表上具有自己的意識，实际上，每个自我只不过是一般意識的表现形式而已。每个自我只是某一联系的体现者，这个联系超出了每一个別意識，并使它仅仅成

为精神世界的一个組成部分；在精神世界中，这个組成部分本来就是与其他同类的部分联系着的。只有这样，才能解开这个謎：为什么那許許多同时生活着的和世代相承的人都具有共同的世界，他們在这个共同世界中相逢，并在现在、过去和未来相互发生关系？只有这样、而且只有现在，才能說明这个謎：为什么人們能够互相有一般的理解，并共同組成一个集体？人們之所以如此，大約不是因为他们由于同情而具有群居性（他們实际上是一点也不善于群居的）；也不是因为他们由于穷困或欲而聚集起来（在这种情形下他們至多会互相結伴，而不会建立共同的社会）；而是因为他們在形成任何历史社会以前，就已經在精神上社会化了。由此可见，以認識批判的眼光来看，个人实际上只是一种虛构，因为个人只是无数个人所同样具有的內容的一种自我形式而已。意識是一个巨大的精神事實，它千百万次把自己称作‘我’，但只有采取这种形式，即每次都把这个自我同那些无数的同质的主体（这些主体与每一个別自我都处于一种不可毀坏的精神結合状态中）联系起来，意識才能把自己称作‘我’。只有这样，社会才是可能的，因为個別自我只能把自身設想为多数中的一个，因为它对自我本身的意識說来甚至已不是个别的，而不过是一种一般意識的标本。”

阿德勒的文章是为報紙写的，他試图比平常表达得更加通俗些。尽管如此，他在这里还是处处写得簡直象赫拉克利特一样晦涩。例如他說，个人“实际上”不过是一种虛构而已——不消說仅仅是“以認識批判的眼光来看”的。而且在这句話前面，他就曾說：

“每个自我只在外表上具有自己的意識，实际上，每个自我只不过是一般意識的表现形式而已。”

既然阿德勒承认意識除了作为个人的意識决不可能出现，那么，这些話究竟是什么意思呢？可是，作为意識体现者的个人现在却变成了一种虛构；而不属于个人的意識則是“一种巨大的精神状态”，“它千百万次把自己称作‘我’”。

阿德勒的这种論述之晦涩并不因为他从意識的形式出发，然后

又把它們和意識自身混為一談而有所減少。沒有內容的意識無論如何是不可能的。如果說在這裡存在着虛構的話，那麼，它就是“在每一自我中重複出現”的“一般意識”。

在每個個人那裡重複出現的，就是產生意識的神經系統機構。阿德勒把這種機構也稱作意識。他談到，意識通過確定的形式進行活動。可是，意識之產生是由於環境對神經系統的作用，這種作用在神經系統中引起感覺、表象和思想。

即使我們接受康德的見解，承認在我們的精神能力中先天地存在着一定的直觀形式和思維形式，空間、時間、因果律，可是，如果這些形式沒有內容，也就是說，如果“自在物”沒有作用於精神能力，在康德那裡，這些形式也還不能形成任何意識。

人與人之間意識的一致，首先可以通過他們身體組織的一致，其次可以通過他們環境的共同性來說明。

然而，所有人的周圍環境並不是完全相同的。各個團體和各個個人可能有各式各樣的環境，因而他們的意識也同樣是各式各樣的。

不過，關於意識的內容問題，我們現在暫且不談。

阿德勒難道真正相信，僅僅這個事實，即一切人都能看見外界事物是以空間和時間安排起來的，是以因果關係結合起來的，就使得他們“在歷史地形成任何社會以前”便已經在精神上社會化了嗎？（儘管阿德勒抄襲康德，說人們“實際上是非常不善於群居的”，而沒有注意到這是給資本主義社會的人貼上了一般人的標籤）難道上述事實就足以使人們社會化嗎？最後，難道阿德勒相信，人們表象的先天共同性，比起使他們“最緊密互相伴結”起來的“窮困和欲求”，會使他們更加親密地互相結合起來嗎？

在人那裡重複出現的當然不僅僅是意識的形式。固然，人們的環境不同，他們意識的內容也不同，可是，只要人們的環境或者環境的種類相同，那麼，他們意識的內容就也會是一致的。

同阿德勒完全一樣，在這裡我們撇開這點不談，即各個個人在身

体組織上并不完全一样，例如有的人比別人具有更加敏感或更加强壮的神經系統。这里只談共同之处。整个說来，一切人的身体組織都是一致的。因此，他們对于同样的刺激都有同样的反应。

各种人在意識內容上的一致之处越多，他們的相互了解就越深。他們在意識內容上的一致越少，他們的相互了解就越浅。然而沒有相互間的了解和認識就沒有社會。

只有这一点是阿德勒的晦涩的哲学論述的合理內核。他所說的下面一段話是完全正确的：

“因此，只有在单个自我已把自己看作无非是众多自我中的一个的条件下，社會才是可能的。”

然而他的确不想表明，个人在意識上的某种一致是这些个人社会化的前提之一，不想表明这种一致使社會成为可能。他想表明的乃是：这种一致实际上产生了这种社会化，这种一致产生了远比单纯“互相結伴”为多的东西。

但是他的論証沒有为此提供絲毫的証据。

不过，如果他的論証是明确的，从这个論証中，也会得出阿德勒至少能够同意的某种結論的。

不仅人类有意識，动物也有意識，至少是高等动物，甚至直到动物发展阶梯的最下层也有意識。我們沒有任何理由可以认为，动物的神經系統或阿德勒所說的意識，是以不同于人类意識的“形式来活动的”。动物也認識空間上和時間上的差別和因果联系。

如果这种一致足以导致某种社会化的話，那么，人“在历史地形成任何社会以前，就已經在精神上”同一切享有意識的牲畜一起“社会化”了。

实际上，人同他所馴化了的动物已成功地建立了一种社会关系。如果一方的意識与另一方的意識根本不同，双方都不能互相了解的話，那么，这种关系的確是不可能的。

尽管如此，从可能性到现实性还有一大步。阿德勒从康德的認識論中所得出来的推論，不过証明了：如果每个个体都与同一种类的

其他个体在精神組織上根本不同，因而他們不能互相了解的話，任何社会化就都是不可能的。关于这点，据我所知，迄今誰也不曾爭論过。

然而，精神能力的一致，决不必然意味着某种社会化。讓我們看看野猫的例子。它們在身體組織和意識的形式方面的確都是互相一致的。关于它們也可以这样說：“它們在每一自我中都重复出現貓的一般意識的形式”，而在這個範圍內，它們的“每一个別自我同众多同類主体”也处于“一种不可毀坏的精神結合之中”。

但猫却是一种极端非社会性的动物，它們決沒有社会化。

麦克斯·阿德勒不愿意我們为了闡明人类精神本质而援引动物界。这种作法对康德的思維方式也是不适合的。按照康德的思維方式來說，在人的精神中所看見的是某种神性。尽管如此，如果我們想要研究和認識社會和道德的起源，我們就必須退回到动物界中去。

第二章 达尔文对动物道德的发现

达尔文的进化論在創立之初，曾广泛地遭到排斥。它不但受到那些揭发了这个学說的若干缺点的批評家們的无情的怀疑，而且特別受到一切主张人在自然界中占有特殊地位，主张人作为某种神物而优于动物的人們的强烈反对。达尔文学說的結論可以归結为承认人类起源于动物，这从一开始就是很明确的，虽然他在奠定物种起源理論基础的最早著作中还没有直接說出这一思想。人們反对这一观点，认为在动物界找不到与人类道德类似的东西，人类道德的存在业已証明人与动物之間有着不可逾越的鴻沟。

达尔文所著《人的起源》一书作了回答，这本书深入論証了人类起源于动物，并从而談到了道德問題。达尔文指出，群居的动物表现出与人的道德完全类似的心理现象，双方的这种心理现象同样来自欲和本能，而欲和本能則是同社会生活一起并从社会生活中产生的。可是，动物的群居性，与动物的其他一切特性一样，只要是在生活条

件使得群居合作有利于物种保全的地方，都会发展成为生存斗争的武器。

这个观点终于打破了直到那时看来还存在于人类与动物之間的最后界限，同时也吹散了那种直到那时还使人类道德作为一种超自然現象引起人們的敬畏的形而上学烟雾。在上一个世紀中，达尔文有若干观点都不得不让位于更新的研究成果，可是，我认为，他关于道德和群居性之間的联系的論述不但沒有动摇，而且通过以后的研究更加稳固了。

达尔文关于动物的道德特性的发现，对于马克思和恩格斯所发展了的唯物史观，并沒有什么重大的影响。在达尔文学說出現很久以前，在上一世紀的四十年代，我們的导师們就已經初步形成了他們的历史观。而在达尔文关于人的起源的著作問世时（1871年），他們的历史观早已完全形成了。

当然，达尔文对于他們并不是陌生的。我們在前面（本册第一篇第五章）已經說过，他們曾抱着很大兴趣研究过达尔文的著作。

我們在同篇第六章中也曾談到在恩格斯的遺稿中发现的、关于劳动在从猿到人轉变过程中的作用的論文。这篇論文就是以达尔文学說为基础的。

恩格斯在这篇論文中认为，人类的祖先是“成群地生活在树上的”“类人猿”。他还說：

“如我們已說过的，我們象猿的祖先是一种社会化的动物；人这种一切动物中最社会化的动物，显然不可能从一种非社会化的最近的祖先发展而来。”*

他在下面又說：

“从攀树的猿群进化到人类社会之前，一定經過了几十万年——这在地球的历史上只不过是我们人类生活中的一秒钟。但是人类社会最后毕竟出现了。人类社会之所以区别于猿群的特征，究竟是什

* 恩格斯：《自然辯証法》，人民出版社1962年版，第139页。

么呢？是劳动。”*

因此，人类社会的特征，并不在于施塔姆勒所說的那种关于合作的“外部规定”。

我們在前面已經說明过，我們不能贊同恩格斯关于劳动发生的解釋方式。

在这里，我們只是斷言，在人的起源問題上，恩格斯以及马克思都采取了达尔文的观点，并且同达尔文一样，把人看作在本性上是群居性的动物。但马克思和恩格斯都沒有进一步从这种群居性的本质來說明道德。

相反地，达尔文关于动物道德的說明却給了我最深刻的印象。在1874年和1875年間的那个冬天，我在学习马克思的《資本論》以前，甚至在学习《共产党宣言》以前，远在学习恩格斯1878年出版的《反杜林論》(这本书第一次使我完全走上唯物史观的道路)以前，就学习了达尔文的《人的起源》。在我当时所形成而在1876年写成綱要(已作为本书第一册的附录发表)的历史观中，社会欲或如我当时所說的共产主义本能，起了巨大的作用。

我那綱要的主导思想如下：各民族和各阶级的繁荣、成长和灭亡，依賴于这些民族和阶级当时的社会形态是促进还是削弱社会欲。因为取得胜利的終于是以比敌人为强的社会欲团结起来的民族和阶级。

这个綱要沒有付印。1883年我編輯《新时代》杂志时，經過一番努力已經懂得马克思的历史观，懂得对生产方法的发展和它对社会的影响給予比1876年更高的評价。但是后来，同从前一样，我仍然把社会欲看作社会生活的一个决定性因素。1883年我在《新时代》上所发表的第一篇論文研究了“动物界的社會欲”。一年以后，我又在該杂志上发表了一篇有关“人类的社會欲”的論文。这两篇文章都將作为附录发表。

* 恩格斯：《自然辯証法》，人民出版社1962年版，第141页。

其后不久，我由于非常忙于研究阶级社会现状和历史的問題，因而已不再可能从事太古时代問題的研究。从上世紀末到本世紀初，修正主义运动企图使康德的伦理学一部分同唯物史观对立起来，一部分同唯物史观融合起来，这时我才着手填补在马克思和恩格斯关于历史观的論著中存在着的伦理学方面的空隙，并发表了我的著作《伦理学与唯物史观》(1906年)。我在那本著作中曾談到达尔文关于伦理現象的說明。那本著作的思路基本上是与本书相同的，它是本书的先驅。

在那以前，在1890年到1896年之間，彼得·克魯泡特金在《十九世紀》(《Nineteenth Century》)杂志上发表了一系列論文，这些論文后来以《动物界和人类中的互助》为題汇集成书出版。这本书在許多問題上都接触到我在1883年和1884年发表的关于“社会欲”的論文的內容。但克魯泡特金很可能不知道我所发表的文章。关于社会欲的意义，他的理解与我也有本质上的分歧。

他极端夸张“互助”、即“群居性”这一因素，自认为是它的发现者。他說：

“群居性和智力永远一起发展。”(德文版，兰道尔〔Landauer〕編，萊比錫1920年，第306页)

在前面，他还說：

“即使我們完全承认，达尔文和华萊斯所提出的力量、速度、保护色、狡詐和忍饥耐寒的性能，純粹是使个体或物种在一定场合下最适于生存的特性，我們仍然主张，在一切场合下，群居性都是最有利于生存斗争的特性。凡是自愿放弃或被迫放弃群居性的物种，必定会遭受沒落的命运；而那些最懂得团结起来的动物，即使它們所具有的每一种达尔文和华萊斯所列举的特性（智力除外）都不如其他动物，也有最大的希望更久地生存下去并进一步发展。”(同上书，第72、73页)

在群居动物当中，可以找到一些动物，例如家羊，在諺語中是以愚蠢出名的。在这种众所周知的事实面前，那种认为群居性和智力永远一起发展的說法，真是一种狂妄的主张。关于群居的火鸡，布莱

姆也說：“它們的愚蠢是惊人的。”(《鳥》，第3卷，第168页)

尼采从来就把群居动物看作是智力低下的动物。这种一般化的看法，同克魯泡特金的相反的一般化的看法，同样錯誤。而正确的作法，是把象猫那样的許多非社会性动物都算到具有最高智力的动物里去。

另一种认为在一切场合下群居性都最有利于生存斗争的主张，其錯誤并不亚于那种认为群居性和智力經常一起发展的主张。

这种主张把生存斗争看成是千篇一律的。群居性直接危害生存的情况也是經常有的。单个动物比整个兽群更容易隐藏起来，另一方面，单个动物比整个兽群也更容易偷偷走近它的猎物。猎人的追逐迫使不少曾是群居的动物分散开来，以便更能适应新的生存斗争的条件。海狸就是一个有名的例子。獅子以前大概曾經結成二十只以上的兽群来捕食动物。但是现在不再是如此了，这大概是由于白种人进行多次残杀的緣故。一定地区已不再能养活象以前那样多的獅子，而野兽数量的減少也要求獅子改变捕兽的方法。狼也随所处的条件的不同，而有时个别地、有时成群地捕捉动物。

因此，群居性只在一定的生活条件下才是生存斗争的武器，而在其他条件下則不是。造成群居的条件和造成散居的条件，对于智力高的动物和智力低的动物，是同样起作用的。較高的智力既不是群居动物的特权，也不是非群居动物的特权。

克魯泡特金完全沒有看到，在各种各样的条件下，有着极其各式各样的最适应的特性。他說：

“如果我們問自然界：誰是最适应者？是不断互相爭斗的动物呢，还是互相扶助的动物呢？我們就会立刻知道，具有互助习惯的动物，无疑是适应者。”(同上书，第25页)

然而，无论怎样，說“适应自身”总是不可能的；适应只能是适应某种事物。与此相反，在这里却把互助吹嘘成一种适应一切情况的万灵药，既适应猫(它能偷偷地走近它想捕食的敏捷而胆怯的生物)，也适应鯨鱼(它在海中迅速前进时，“美味”的浮游生物便流进它的口中)。

而且，克魯泡特金还犯了另一个錯誤。他认为，一切非群居动物都不断互相爭斗。所以，他在前书第 88 页上說：

“不要爭斗！爭斗和爭夺对种族永远是有害的，而你們又充分具有防止爭斗和爭夺的手段！防止爭斗和爭夺是自然界的一种傾向，这种傾向虽不一定总能实现，却永远在起作用。它是从草丛、森林、河流、海洋中传来的一种标語。因此，團結起来吧！團結是在肉体上、精神上、道德上使所有的人和每一个人得到生存和进步的最大安全和最好保証的最可靠的手段。”

然而，动物之間的对立当然完全不是这样的。在前面我們已經看到，同类个体間的激烈斗争，除为了生殖目的而进行的以外，都是不經常的。所謂对立并不是互相爭斗的动物和互相扶助的动物之間的对立，而是群居动物和非群居动物之間的对立。所謂非群居动物，并不是說，它們彼此一见面就凶猛地互相冲突起来，而是說，它們互不相扰，各走各的路。

“自然”既不傾向于社会化，也不傾向于分散。我們只能談論各个物种內部在一定生活条件下的傾向，而这些傾向也是各种各样的。按照克魯泡特金的說法，就必须认为，群居性是自然界的常规，而分散生活的动物則是例外。但是事实决不是这样的。讓我們拿可以作为社会性动物典型的蜂为例來說明。

“根据迄今为止的記載，在整个地球上共有八千种蜂。它們差不多全都采取独居形式，只有极少的种类形成了国家組織。正如我們已經熟悉其他多数动物是过着独居的生活那样，这些独居的蜂也过着一种絕對单独的生活。它們也許会一齐飞出、聚集一处并同造蜂窩，可是它們的生活仍然是非常孤独的，除了雌蜂和雄蜂在生殖期間只有数分钟或者数小时聚在一起外，在它們之間并不存在着任何联系。甚至儿女們在一般情形下也不認識它們的母亲，虽然母亲为了撫育它們付出了无限的辛勤劳动，因为在它們孵出来以前，母亲就已經死去了。”（道夫萊因〔F. Doflein〕：《作为整个自然界中一員的动物》〔«Das Tier als Glied des Naturganzen»〕，萊比錫 1914 年版，

第 703 及 704 页)

由此可见,缺乏群居性并不意味着相互斗争,而群居性的倾向在自然界也并不是普遍的。

在有一点上克魯泡特金的确是正确的,但这一点并不是他的发现,这就是:只有一种社会性动物才能够攀登上人所到达的智力的顶峰,因为只有这样的动物才能够发展了分节发音语言。道夫萊因在上引著作《作为整个自然界中一員的动物》中这样說:

“群居的动物比独居的动物更需要相互理解的手段。因此,我們在这些动物当中容易看到、时常看到这种标记,那是不足为奇的。……对一切群居的动物說来,它們所发出的声音比其他相互理解的手段更加重要。……因而鸟类和哺乳动物类所发出的这种声音以最显著的方式与群居生活結合起来。……我們有一切理由可以相信,特別是群居的动物能使用一种交流思想的能力、即能使用語言。”(第 699—702 页)

如果说群居性也并不总是与高度理智结合在一起的,但是,智力的发展要达到使人超越动物并使人类社会具有某种特性的高度,群居性仍然是不可缺少的唯一的基礎。(參看本册第一篇,第七章,《人的心灵》)

說明一下,群居性在动物和人类那里是如何表现出来的,也許是极其有趣的。不过,我不想重复我以前已經一度論述过的东西。我就不再說明动物界和人类社会欲問題了。

我在上述 1883 年和 1884 年《新时代》杂志上的論文中,詳尽地說明了这个問題,这些論文已印作本书的附录。

我沒有把这些論文收入本书的正文中,因为有些我当时說的話在若干非本质性的細节上还有待于詳加論証和修改,因为如果在今天来写社会欲問題,我就必須考慮到最近有关这一方面的文献。这样做恐怕就会使得这些論文过于庞大,并超出仅仅說明这里說到的問題的范围了。

可能有些讀者对于探索我今天的見解在四十多年前已經形成到

什么程度，还是感到兴趣的。

因此，这次付印，我宁愿不加修改。我1883年和1884年的論文可以象1876年的論文那样作为附录付印，完全不改动。可是这些論文是同刚才論述过的問題有关的，而且，由于我今天还认为当时所說的話本质上是正确的，所以我把这些論文当作我前面論述的說明和支柱。

第三章 欲 和 道 德

在关于社会欲的两篇附录中所記載的事实，足以清楚地表明，在群居动物那里，和在人那里一样，已有一种感情、意志和行动。它們与公认人类所具有的道德的感情、意志和行动完全相同。在人那里和在动物那里一样，这些现象起源于欲，欲是群居生活的产物，群居生活則是由各种特殊生活条件所引起，与这些条件一同出现和消逝。

由于我們的道德的意志和行动的欲的性质，一种不知何时来到的精灵，藏在我們內心的深处，并作为一种內在的感情支配着我們。因此，对那些好思索而不研究自然的人們說来，道德就变成了一种神秘之物，即变成了某种超尘世的、或者至少是超动物的东西。

上述欲的性质使我們的道德的行动和判断带有很大的自发性，并使道德律令成为一种不需要任何根据的至上命令。这种至上命令自有人类以来就在人当中发生作用，到哲学家宣告实践理性的根本法則之时已有十余万年。这个法則說：你應該这样行动，以便使你的意志准则在任何时候都能立即成为普遍律令的原則。

如果人并非已經具有道德欲，难道也会有一个人在仅仅讀了这个根本法則之后，就立刻愿意牺牲自己或立刻不再为了自己的利益而牺牲別人嗎？

譬如一个有道德的人不侵吞別人，不要收据而委托他保管的一笔款項（关于这笔款項，別人毫无所知），他之所以不侵吞，并不是由于他經過深思熟虑反而錯誤地认为，如果大家普遍地侵吞这种托管

的款項，这种委托就不再可能了。他之所以不侵吞这笔款項，乃是因为他的社会欲反对他产生那种伤害和背叛同一社会中的一个同伴的思想。如果这种欲在他心中很强，那么，即使他完全沒有仔細考慮过他自己和普遍律令的联系，或者，即使他在这个問題上具有与康德完全不同的观点，他也是会归还那个托管的款項的。如果这种欲在他心中很弱而貪財之心却很强，那么，无论他怎样考慮普遍律令，那笔托管的款項还是难于保全的。

或者如果有一个儿童失足落水，这时在附近的人，誰有時間或能冷靜地仔細考慮：在这种情况下，普遍律令原則究竟是要求自己不顾生命危险去救护儿童呢，还是要求自己毋宁保住自己的生命而牺牲儿童呢？如果作出了拯救儿童的行为，那么，这也只能是那种并非經過任何深思熟慮就立刻发生作用的社会欲所引起的，而决不可能是仔細考慮普遍律令要求的結果。

当然，特別在比較高度发展并发生了社会分化的社会状态下，个体內部的不同行动的欲有时是会互相发生冲突的。在这种情况下，如果在这些欲中沒有那一个欲表现出具有超过其他的欲的力量，那就必須由理性的考慮作出决定。可是，理性的考慮只不过是在人已經具有的各种行动动力之間进行選擇而已，它不能創造任何这样一种动力。

虽然如此，即使在沒有发生任何欲之間的冲突的简单情况下，单是欲也未必足以产生一定的行动。

有些特定的情况要求社会为了社会的利益，不要單純信賴每个人的判断，而要甚至对每个人提出一定的要求。要作到这点，除了由社会頒布法律、即制定“外部规定”以外，是否可以有其他的办法呢？

只有个人才具有意識和意志，而社会則沒有。当我们談到社会意識或者社会意志时，这只不过是一种假設而已，虽然这种假設是有充分根据的。不过，如果我们打算說明社会意識或社会意志的話，我們就必须从个人的意識或意志出发。

在任何情况下，只要我們考察一下社会行动，我們就可以确定各

个社会成员对其他成员究竟要求些什么。我們在这里先看一看简单的社会状态。在这种社会状态下，每一个形成原始社会的小组织中的全体成员生而具有几乎完全一样的身体结构，在智力方面也都长得一样，而且也都抱着相同兴趣。因而，他們全都会对相同的刺激作出相同的反应，而关于同一个对象也会具有同样的思想。

这样，每一个社会成员对于其他成员所要求的，也就是其他成员中的一个成员对于包括第一个成员在内的其余一切成员所要求的。因此，每一个成员对于其他成员的要求，倒又成为其他成员对于他的要求，即成为社会要求。这种要求，由于他的社会欲，他是无法迴避的。

因此，社会意識，从而社会意志和社会行动，并不是由于施塔姆勒所說的那种外部规定而产生的，而是很久以前仅仅由于个人意識的一致就已經产生了。

然而，我們这样不就是又回到麦克斯·阿德勒那里去了嗎？他正是从个人意識的一致來說明社会的。决不是如此的。他談的是所有人，乃至一切具有意識的动物从古以来所共同具有的意識形式。而这里所說的則是意識內容，这种意識內容在一定条件下对于一定社会结构的各个成员說来，都是相同的，而且，只要他們在意識內容方面互相一致，在他們之間就会产生一致的意志和行动。

这种意識的一致并不是形成社会的原因，反而要以已經存在着社会为其前提。它只有在单靠本能或欲不足以产生有利于社会的行动情况之下，才发生使社会在行动上的团结协作的作用。

此外，决不需要在精神生活的一切領域中都存在着意識的普遍一致。在若干領域內非常可能出现个人的特点。

与此相反，麦克斯·阿德勒所看見的意識形式則包括一切具有意識的有机体的整个精神生活。他认为，“在历史地形成任何社会以前就已經”从这些意識形式产生了社会化。但是，以这样的社会化來說明人类社会学上的社会問題，将是寸步难行。

正如道德不是共同意識形式的产物一样，在我們看来它也不是

高級智力的产物。本书附录所載关于社会欲的兩篇論文詳細說明了：野蛮人的，甚至动物的道德感就已經是多么强烈。

我們可由此得出結論，道德是不可能教会的。如果道德来源于生活条件，而生活条件視其性质之不同而能够加强或削弱社会欲，那么，道德教育就完全是徒劳的，而那种用以在学校中代替宗教教育的道德教育也是枉費心机的。儿童道德教育的确是非常重要的，但这种教育不能够依靠道德格言来进行。如果儿童所处的生活条件同他們所学的道德是相反的，这种格言就会失效——不，是会遭到嘲笑的。如果儿童的生活条件使他們产生出一种同他們所听到的道德相一致的道德感，这种格言就会成为一种枯燥无味的老生常談。

應該把儿童放在正当的社会条件之下，这样对他們說来，那个成为能够形成有效的社会力量的东西才是道德，才是当然之理。

在有些学校里，教师强迫儿童进行破坏团结的活动，强迫他們告发他們的同学和朋友。这样的学校，即使教师們滿口仁义道德，也完全不是一种道德的养成所。

道德判断同道德行动一样，也具有强烈的欲的性质。我們沒有深思熟虑，就在不知不觉地把这件事看作是好事，是令人感动的事，不，是令人起敬的事，而相反把另一件事看作是坏事、是令人厌恶的事。道德憤慨并不是由于理論研究而造成的，它是从社会生活的实践中产生出来的。

由此可见，唯物主义者把好事看作是有利的、有用的，而把坏事看作是有害的，这是正确的。但这里所說的利益不是个人的利益，而是社会的利益。由于社会只不过是一个抽象的东西，因而社会的利益也就是个人在社会中与之共同生活的其他个人的利益。凡是牺牲別人謀求自己利益的事都是道德上的坏事，或者都是不道德的。凡是在別人危险的时候不顾自身安危而保护別人的事則是道德上的好事，或者都是道德的。

人随着他的社会欲的强弱而更多地倾向于善或恶的一方。但这种倾向也同样以他的社会生活条件为轉移。在个人利益和社会利益

相一致的情况下，就連那些社会欲較弱的人們也会是善的。

与此相反，在个人利益經常与社会利益相对立的社会状态下，有时甚至連最强烈的社会欲也不能够制止个人的恶行。

在全体社会成員生活条件相同的原始状态下，个人的利益同他人的利益发生冲突的情况，只是暫时的和不多见的，不是經常有的。在那里，善被认为是理所当然的，恶則被认为是反常的。恶作为一种值得注意的社会现象，是在各个阶级的利益整个发生了分化的复杂化的社会里才开始出现的。它并不比文化发生得早，也不是沒有文化的人們的特征，而是文化发展的一种产物。沒有文化之所以被人看作是恶的根源，是由于在比較进步的社会中，被排斥于文化之外的大多数下层阶级的生活条件使他們同那些从社会获得利益并从而具有較高文化的人們的律令，互相对立起来。

然而，犯罪之所以产生并不是由于沒有文化，而是由于在迄今具有較高文化的社会中存在着的那些沒有文化的人們的生活条件。在太古的簡單社会里，一切都是同样的，因而大家都沒有文化也是一样的。在那个社会里，所有的人都是同样善良的，犯罪至多是作为一种感情激动时的輕率行为而发生的。

当然也不可由此得出結論，文化是恶的原因。我們應該消除那些产生恶的生活条件。我們應該填平文化差別，把所有的人都提高到同样的文化水平。我們應該創造出一种在其中所有的人的利益都互相一致的社会状态。这样，恶就会象在原始社会中那样少见到最低限度，乃至成为一种反常现象。

善和恶的差別应严格地限定为社会利益和与这种社会利益相对立的个人利益的差別，这种差別是同社会本身一起产生的。尽管如此，现在仍有一种流行得非常广的观点，即认为这种差別具有純粹約定的性质。这种观点之所以产生是由于关于善和恶是什么的看法随时代的不同和国家的不同而非常不同，不，在复杂的社会里，即使是在同一个时代和同一个国家中，这种看法也随阶级的不同而迥异。

的确，善总是符合社会利益的；可是，社会的特性是要变化的，社

会所承认的善的特性也要随之而发生变化。不仅如此。关于善和恶的观念并不是以什么事实上对社会是善的和有害的为根据，而是以人們认为什么是善的和有害的为根据。这一点正足以証明，行善的热望是我們心中的一种带欲的性质的热望。

这种热望的表现方式，在很大程度上决定于我們洞察力的程度和方式。譬如鸟想筑巢的热望就是一种本能的天生的热望。可是，鸟筑巢的地点和方法則不仅仅依靠鸟的本能，而且要依靠当时外界的条件和鸟对于这些条件的洞察力。在这种情况下，小鸟所观看到的有經驗的老鸟的榜样和慣例能够起很大的作用。

我們的道德判断和道德行为也并非两样。每个人的道德判断和行为首先要依靠他所具有的欲，其次要依靠他对于他所处的条件的洞察力，最后要依靠他当作榜样来观察过的前輩所留传給他的慣例。

因此，社会欲的表现方法，即道德行为，在每个人那里，是由他继承得来的各种特点以及他直接地获得的或以他的祖先为媒介而获得的观念和洞察力来决定的。

在这个范围内，道德是自律性的。

然而，一个人不可能象鸟单独筑巢那样单独地制定道德。道德是通过他和別人的共同生活和共同活动而形成的。道德要求，如上所述，本质上就是別人的要求，每个人的社会欲迫使他适应这些要求。他的个人道德，只有在同他的同伴們的道德互相一致的情况下，才能成为一种社会約束和一种社会动力。在这个范围内，借用康德的話來說，道德就是他律性的，也就是說，每个人都从外界、从社会接受他的道德律。然而只有当他感觉到，道德律是自己固有的欲，而不是一种由于威胁或利誘而得到遵守的、外来的法則时，它才能在他身上产生道德的效果。

第四章 作为組織的社会

尽管人类社会和人类道德是从动物的开端发展起来的，可是我

們不能因此就說，人類社會和動物社會是處於同一個階段。不過，我們也不能認為，人類社會和動物社會的差別在於人類社會已形成一種組織，而與此相反，動物社會則象那種沒有任何組織的人們的旅行團或聚餐會一樣，是一種單純的聚合。

一系列動物社會表現出具有某種組織。不但在昆蟲方面如此（螞蟻和蜜蜂的“國家”是誰都知道的），而且在較高的脊椎動物方面，即在鸟类，尤其在哺乳動物方面，也是如此。

我們不應模仿斯賓塞和謝夫列（Schäffle），把社會組織稱作一種有機體。談到有機體，大家常常會想到動物有機體（不是缺乏自由運動能力的植物有機體），就象眾所周知在古羅馬時代梅內尼阿斯·亞格里巴（Menenius Agrippa）就已經想到過的那樣，他把那些富有的、游手好閒的懶漢比作胃，而把勞動人民比作雙手。如果雙手停止對胃供給食物，雙手就會衰弱而亡。

動物有機體是由許多細胞組成的，沒有一個細胞具有特殊的意識，但它們都受一個中央器官的指揮，意識同這個器官的生存是聯繫着的。與此相反，社會組織則由各自具有特殊意識的個人所組成。在社會里並不存在異種的意識。作為社會意識而出現的，如前所述，就是社會成員的個人意識的一致。

這種一致之所以會產生，是由於同一社會中的一切個人都是同時組織起來的，都在同樣條件下誕生、成長、受教育和維持生活。在原始人那裡，這種一致是頗為強大的。這種一致在許多動物那裡已足以產生協力合作，形成社會團結來達到維持生命的目的，如共同防禦危險，共同尋找有食物的地方（在這種情況下，四、五十個眼睛或鼻孔，比僅僅兩個眼睛或鼻孔，經常能夠較快地發現東西），例如進行狩獵來獲取食物。

僅僅由於思想、認識和利益的一致而產生的共同行動，甚至在最高度發展的人類社會中，也會發生重大的作用。例如，我們可以想一想：那些由於戰敗之類的重大事故而奔向街頭的，並在那裡偶然聚集起來的群眾的自发的憤怒和統一行動，儘管沒有任何組織，沒有領

导,在一定情況之下也能够引起强烈的社会影响,导致真正的革命。

最简单的社会和发展程度最高的最复杂的社会之間的差別,并不在于复杂社会缺乏精神上的一致,而简单的社会則具有这种因素;而在于:在最简单的社会形态下,社会行为仅仅是由意識上的一致来决定的,而社会愈加复杂化和組織化起来,也就是說,社会成員間的分工愈加发展起来,每一成員都愈加作为应完成一定社会任务的一定社会器官而起作用,于是上述作为行为决定因素的意識上的一致便愈加失去它的重要性。

但是,在任何情况下,即使是最复杂社会的大部分机能也仍然經常是社会成員——或者至少是一定范围內的成員——在感情、思想和意志方面的單純一致的产物。这就不允許我們象施塔姆勒那样,仅仅从存在着“人們所制定的关于人們的联系和共同生活的规定”出发,来观察社会和社会合作。(《从唯物史观来看經濟和法律》,第89页)

同时,分工的开始出现也仍然不需要任何“外部规定”,而是由自然来决定的。在一切高等动物——无论是社会性的还是非社会性的——方面所看到的两性分工,則尤其如此。当然,如果性别的不同并不造成两性間不同的生活习惯和生活条件,那么,这种不同就沒有必要导致分工。举例說,我們在非常喜欢群居的鲱鱼那里,就看不到这样的分工。可是,如果雌性动物由于孵化和养育而比雄性动物耗費了更多時間,比雄性动物更少运动和战斗,那么,分工就会出现。在这种情况下,保护社会的任务就在較大程度上,常常是全部地,属于运动力較大和战斗力較强的雄性动物。

自然除了决定两性的社会分工以外,还决定了年齡的社会分工。单个有机体活得越久,年老的在个人經驗方面,从而在智慧方面,就会超过年青的。单居的高等动物也把教育后代如何捕捉动物或躲避危险,作为自己的义务。

教育期有时繼續得頗为长久, 据說在獅子那里要超过一年。而幼兽一旦能够在一定程度上独立生活, 就被老兽从它們所在的区域

赶了出来。幼兽现在可以自己找到栖身之处了。

与此相反，在社会性动物方面，幼兽有时也与老兽同住。在这种情况下，年老一代的成员永远成为年青一代学习的榜样，即使幼兽已经成长得能够独立生活下去。在那里，领导者和被领导者之间的分工是自然而然地产生的，既没有“外部规定”，也没有进行长时间的协商。

在一株树上，一只幼乌鸦停在一只老乌鸦的身旁，老乌鸦一动也不动地静静地看着一个只拿着一根手杖或一把伞的人走来，在这种情况下，幼乌鸦不会感到丝毫恐惧。但是，如果出现了一个身背着枪的人而老乌鸦立刻飞快地逃去的话，幼乌鸦就会立即跟着逃走，并学会惧怕枪炮，幼乌鸦用不着牺牲自己来试验枪炮的效果，也不必受完关于枪炮的长期教育。

在野兽群或家畜群里受到年青成员毫不犹疑地尊敬的、比较年长而较有经验的成员中间，如果这一个或另一个成员的智力、感觉器官的敏锐和力气日久得到了特殊的承认，那末，他慢慢地就很容易获得大家的极高的信任。全体都服从它，用不着先进行一次竞选或选举。

两性的分工有时是同领导者和被领导者的分工结合着的。群居性本来就来自动物的生活条件，但这些条件对两性的作用不一定是相同的。有时会发生这种情况：比较笨拙、比较软弱、比较谨慎、战斗力较弱的雌性动物离开雄性动物而单独组织起来；而雄性动物则或者过着孤独的生活，或者联合起来组成自己的社会。由于雄性动物和雌性动物只在交尾时期才聚在一起，由成年的雌性动物和两性幼小动物所组成的兽群，就只好由一只年长的雌性动物来领导了。羚羊的情况就是一个例子。

而在若干类动物中，例如在许多有蹄类动物和鹤鸡类中，会有一只雄性动物长期加入雌性兽群中，也许是一匹公马，或一只公牛，或一只公鸡，它要求独占这个兽群的全部交尾权，它强壮得足以赶走任何竞争者。于是，这个兽群的保护任务、从而这个兽群的领导权，便

当然落在这只最强有力的雄性动物身上了。

这頗象土耳其皇帝对后宮而非对国家的、以残酷暴力为基础的独裁統治。人們往往由此得出結論說：社会开始于专制制度，而非民主制度。

但是，我們不能从对鸡和牛的观察得出对人类社会的結論。猿群以及原始人的游牧部落就已經不是除了雌性动物和幼小动物以外只有一只成年的雄性动物的一夫多妻的集体了。猿的社会和人的社会都是雌雄所共同組成的社会。

不管动物社会或原始人的社会是怎样組織起来的，領導者的职位决不是悠閑的职位，而是与极其紧张而危险的义务不可分的。領導者只是在他的卓越的力量和才能得到大家公认的期間，才能够全面地維持住領導者的地位。

为首的公马經常有遭受其他公马袭击的危险。在雌性动物和雄性动物一同居住的情况下，領導者一旦失去普遍的信任，就要立刻遭受罢免或驅逐。

关于这一点，道夫萊因說：

“这种由单个动物领导的兽群中的分工大体上是，这个动物担任兽群的看守和向导，也担任防御。遇着危险，它用叫声来警告，它帶領大家到喝水的地方、舐盐的地方和有适当食物的地方去。它代表兽群总的經驗。只有一只能干的、健壯的和强有力地动物，才能成为兽群的領導者。其他的动物只从属于这样的一只动物，并从而毫不躊躇地服从它的領導。我們只要想一想羊群中的带头公羊就可以了。只要这个領導者的感觉器官、力量和才能一衰退，它就必须立刻把領導者的地位让給一个更适当的个体。这在具有雄性的兽群領導者的动物中，不經過斗争是办不到的。”（道夫萊因：《作为整个自然中一員的动物》，第 698 页）

索特 (Sauter) 在他所著的《在婆罗门教徒和帕里亚* 中間》

* 帕里亚是印度最卑賤的阶级。——校者注

(《Unter Brahminen und Parias》，萊比錫1924年版)一书中，非常有趣地描写了他如何用计策推翻一个猴的领导者。这个计策针对着哈塔姆普耳(印度)的一座寺院内的神猴的猴王。这个猴王极端胡作非为，访问这个地方的人都讨厌它。杀死它，或者哪怕只是驱逐它，都是印度人所不允许的。索特决定用一种特别的方法来惩罚它。他把一根浇上威士忌酒的香蕉放在一棵猴子们所住的树下。猴王立刻看到了这个它所喜欢的水果，小心翼翼地爬下树来，并试一试这个水果里有没有什么有害的东西。它发现没有什么问题，便马上吃了下去，结果；这个可尊敬的族长便陷于酩酊大醉而疯狂般地乱闹起来，然后沉沉睡去。当它还带着一切狼狈的宿醉痕迹而醒来并打算重新执行它的领导职务时，它却遭到了它的忠实部下们的普遍而强烈的反抗。它的部下们啼叫着，痛打着，把它赶出了它们的社会，而在过去，它在它的部下当中是拥有极严格的支配权的，这种支配权是谁也没有反对过的。此后，它只好远离它亲爱的部下们，孤独地、悲惨地、苟延残喘地活下去。

象这样被驱逐出去的老首领们不一定永远独自生活下去。如果在同一个地方有许多这样的动物，它们就会聚集起来，组成一个兽群、一个流亡者集团。

为首的动物同它的兽群中的每一个动物比较起来，在力量、勇气和智力方面也许要大得很多，可是，同整个集体比较起来，那就远不如了。只要整个集体还信任它，它就可以残酷地对待个别动物。但是，它不可能强迫整个集体作什么事情。在整个集体都不愿意的情况下，它是无能为力的。它同各个成年的同类动物比较起来，或者至少同各个成年的同类同性动物比较起来，并没有任何其他器官和武器可供使用。它不象人类社会中的专制君主那样有武装力量可供驱策，来对抗那些没有武器、没有反抗手段的臣民。因此，如果关于动物社会和原始人社会也可以谈到民主主义和专制主义的对立的话，那就不应该把原始状态看作专制制度，而应该看作民主制度。

自有人类以来，在人类社会中曾发生过许多变化，但直到今天，

一个社会团体中的领导者之所以获得成功，对于他的威信的依赖大于对于供他使用的物质权力手段的依赖，而且，如果领导者的威信在他的拥护者当中逐渐丧失，他的物质权力手段也要失去效力。

无论兽群的首领如何孜孜不倦地热心工作，它作为一种社会器官并不总是能胜任的。除它以外，社会还经常需要其他能时常起替换作用的器官。例如大群居动物都要设置特殊的了望哨。克鲁泡特金曾经引用过英国学者科尼希(Cornish)的著作，这个学者说，甚至连伦敦动物园中所饲养的场拨鼠也要设置了望哨。谁也不能一直不睡觉地了望着。了望哨必须时常替换，以便它们吃饭睡觉。

对于这种行为，仅仅用威信来解释是不够的。这种威信是要通过在社会上进行多年的、极其成功的活动才能获得的，是能自行带来领导任务的。当我们考虑到几个领导者陆续替换的情况时，我们就必须假定，它们之间存在着某种相互理解。当然，这种相互理解也许只需要少数信号把它表现出来。

在出现多种活动的有计划合作的地方，必须假定社会成员间存在着一种更为深入的相互理解。例如，一群狼追捕一只逃跑动物的情况就是如此。狼群分成两部分，一部分追赶它们选定要捕获的动物，而另一部分则截断这个动物的归路。在这个行动中，对长辈和较有经验者的模仿，也许起了很大的作用，可是，如果不是事前就分配好任务，仅仅从这点是很难解释这个行动的。

关于海狸的洞穴，在它们还没有由于人的迫害——或者实际上完全不是人的迫害——而被迫抛弃它们的社会团结而过着孤独生活的情况下，也是如此。

关于海狸，布萊姆(Brehm)报告说：

“这种动物，在经过充分考虑之后，选定一条河流或小河，河的两岸能给它们提供充分的牧草，并特别适于设置它们的洞穴入口和洞穴，或者设置堤坝和城堡。……一般由许多家族所组成的社会，通常都修筑城堡，在必要时还修筑堤坝，来挡住水，使水经常保持在同样的高度。……它们的城堡是烤炉形的、墙壁厚实的土堆，是由折取来

的碎木头和小树枝、泥土、粘土和砂子堆积而成的，其内部除了住房以外还应有食物仓库。”

海狸的洞穴藏在水中，只能够从下面出入，它的洞穴入口经常应在水面以下。只有“城堡”外面的水面不降到一定水位以下，才能够保住住处的安全。海狸尽力阻止水面的下降：

“如果河流或小河的水量在一年中变化较大，或者那个小河的深度不合要求，海狸就在河中横砌一道或长或短、或高或低、根据水流情况而或厚或薄的堤坝来挡住河水。……这样的堤坝有些长达一百五十至二百米，高达二至三米，底部厚达四至六米，顶部也厚达一至二米。这些堤坝是由一些粗如臂腿、长达一、二米的木头所筑成的。这些木头，一端砸进地里，另一端伸进水中，用小树枝連結起来，用芦葦和泥土加以巩固。这样，逆流的一面就形成一道几乎垂直的坚固墙壁，而另外一面则形成一道斜面。海狸并不总是横穿水流修筑一道笔直的堤坝，很少把堤坝修筑在河的中央来截断水流，更多的是，海狸常常在水流下方修筑一道弧形堤坝。”(《哺乳动物》，第2卷，第319及320页)

对于这些海狸洞穴的修建，同对于其他社会性动物的共同活动一样，法国科学家阿尔弗莱德·爱斯比那(Alfred Espinas)好象也是仅仅从各种个体意識上的一致来加以說明的。

他在他的《动物社会》(«Des Sociétés Animales»，巴黎1878年版，德譯本名《动物社会，比較心理学研究》[«Die tierschen Gesellschaften, eine vergleichende psychologische Untersuchung»]，施洛塞(Schlosser)譯，布劳施威克1879年版)一书中說：

“海狸的各个家族虽然是分居的(每間小屋住一个家族)，却共同修筑那种令人惊异的堤坝，这表现出(海狸)各个种族在意識上的統一。这种复杂工作要求大家在一系列預備工作中具有方向相同的意志和了解。在这些預備工作中，最令人惊异的是選擇、采伐、搬运和整理那些构成洞穴的主要部分的树枝。”(第493页；德文版第473及474页)

无疑，意識上的統一对于这种建筑起了很大的作用。沒有这种意識上的統一，这样的建筑几乎是不可能的。

但仅仅用这种意識上的統一來說明海狸那种恰好适合于当时地形条件的建筑活动是不够的。我們至少还必須假定一种由它們的長輩和較有經驗者的实践所提供的示范性的榜样。但这对于說明上述活动也不一定是充分的。完全沒有协商和決議，上述活动也是不可能的，而协商和決議則假定了我們惜乎不懂的語言的存在，即一种互相了解的手段的存在。这倒不一定是有声語言。

此外，應該注意，布萊姆証实了海狸的两性分工：

“同大多数的动物一样，雌海狸是真正的建筑师，而雄海狸則是搬运工和杂工。”（同上书，第 322 页）

最后，根据这样事实，即移居动物事先派遣偵察者前往它們所要去的地方，等待偵察者回来，并根据它的报告来决定是否繼續移动，我們必須假定它們具有語言、相互理解和作出最后決議的能力。

仙鶴是这种动物的一个最突出的例子。关于仙鶴，布萊姆說（《动物生活》，第 6 卷，第 395 页）：

“各只仙鶴往往只管自己的安全，而鶴群則通常都要設置了望哨来担负照料整个集体的責任。受惊的鶴群在它們重返受惊地点之前，要先派遣偵察者。我在非洲曾經很高兴地观察到，仙鶴一旦熟悉了人們的詭計，就多么謹慎小心地活动；观察到它們怎样首先派出一只偵察者，接着又派出更多偵察者；这样偵察者怎样仔細地侦察和窺視是否出现了什么可疑的东西，它們怎样在进行了极其深入的探索以后，才安下心来，飞回原处，报告給大家。可是，即使这样，也还总是不能得到信任，大家又派出援兵，帮助它們再一次前往侦察，最后，鶴群才随着前进。”

从那种同研究、討論联系着的決議，我們終于認識到一种现象，它使我們想到那种被施塔姆勒看作是人类社会基础的“外部規定”。然而这种決議并不是人的社会所特有的。

如上所述，我們已經看到若干动物能作这样的決議。这种決議，

无论在什么地方，即使在最高度发展的人的方面，也不是社会合作的唯一基础。最后，这种决议还仍然不能称为规范和规则，因为这种决议往往只适合一定的场合。动物的智力还不足以有意識地創造和制定規則，不过，原始人的智力也是不够的。

那些由整个集体或者由这个集体所承认的机关的成员：最年长者、首領和法官所作出就案論案的判决，如果这些决定牵涉到的可疑情况或有爭論的情况經過短時間的間隔（短得足以使集体中最年长成员的記憶还能想起过去的先例）照样重复出现，当然就能漸漸地成为一种规范。参照这种规范，就使后来的决定易于作出，这是因为人們在引用先前的判决时，能立刻注意到这些判决可以产生的、在作那最初的一次决定时还看不见的后果。这样，这些証实了的先例，远在真正立法以前，就已經成为一种规范，成为一定社会行为的外部規定，成为一种习惯法了。

在这里，我們終于碰上了施塔姆勒所假定的那种情况。

考慮先例并把它提高到规范，这是要以那种仅为人所特有的高度发展的語言为前提。这种規則只有在人类社会里才是可能的。这种規則的存在把人类社会提高到动物社会以上。然而，远不是这种規則創造了人类社会，它們倒是在社会发展到比較高的阶段时才形成的，而且它們同其后一切种类的立法一样，往往只不过规定社会关系的一个部分而已。

在简单的原始社会中，这样的先例为数极少，沒有什么意义。在复杂的社会里，在革新时期，新的生活条件促使这种先例的数目大为增加，最后使它們多得象一片一望无尽、无法穿行的、其中各个部分互相矛盾交错的热带丛林。

于是，就有必要对于这些规定进行挑选，删去过时的规定，消除其余规定中的矛盾，使全部规定具有体系和秩序。这就是法学的开端。

这种法典編纂工作只有在文化程度較高和国家生活发达的情况下才开始进行。而随着国家的产生，真正的立法也才开始。这种立

法預先有計劃地安排了社會生活的較大部分，以代替就案論案的判決。

但是，甚至在象英國那样高度发达的国家中，在議會立法以外，也仍然保存着法官的若干判决，这种判决就成为先例，成为法律的一个重要来源。

然而，无论怎样不断地制定法律，无论这些法律在社会上的适用范围扩展到什么地步，如果认为社会只是由于有了社会法律以后才能产生、才能团结起来，那就是一种法律观点上的偏见。

社会中最重要的联系从一开始就建立在社会欲上，建立在社会成员在利益、思想和意志的一致上，而在个别情况下，还要加上年长者或有才能者的榜样，在发生严重問題时还要加上适当的相互理解。

直到今日，这些因素对于把社会結合起来所起的作用，还远远胜过过去数千年来自益增加的法学家組織的活动。在許多領域內，这些法学家是非常重要而不可缺少的。可是，如果人們共同相处，除了外部法律及其作用以外，就沒有任何东西能够約束人們的話，那么，社会生活恐怕就要完全彼此脫节，或者完全陷于停頓了。

第五章 封閉的社会

語言的发展是这样一种因素，它使人类有可能超出动物社会，并制定规范来相当适当地和有效地规定社会性行动。

語言还在其他几个方面沿着这个方向发生作用。語言使那些靠动物的比較簡單的思想交流手段不可能达到的社会协作方式有了可能，从而促进了人类的智力和技术，并使社会团结得越来越紧密。但是，語言不仅成了使人們团结得越来越紧密的手段，同时也成了使人們分开的手段。

现在还不能說人类的語言是在何时、何地、以及怎样发生的。但是有一点很确定，語言的形成和发展是由某些规律决定的。因此，作

为一定条件的产物并生活在一定条件之中的人們，会創造某一种如此如此的語言。而在那些作为其他条件的产物并生活在其他条件之中的人們之間，就会产生另一种語言。

人类語言的产生，或者至少它的高度的发展，最早大概也要在原人已經散布得很广，从而在极不同的生活条件影响之下分化成了不同的种族的时候。而每一这样的种族，又都能侵入各色各样的地区，如山地和低地、海滨和草原等等。今天我們所遇到的各大語族就很不相同，很难說它們全都出于一个唯一的母語。

可是，属于同一个語族的各种語言，也不一定出于一个共同的根源。它們的类似之处，可以用它們形成于类似条件下來說明。此外，每个地区的居民的語言可能一开始就有其来自自己生活条件特点的特色。

当然，如果一个部落分裂为二，一部分留在原处，另一部分迁出，到了新的条件之下，那么，这两个部分就可能各自以不同的方式繼續发展自己的語言，于是一种語言就可能变成两种，而且由于这种过程不断重复，还可能变成更多不同的語言，这些語言全都是从同一种語言派生出来的。

可是，却可以更加頻繁地发生与此相反的过程。一些各自独立发生的不同語言互相結合成为一种新的共同的混合語，或者一种語言排挤另一种語言，使它归于消灭。这样的过程可以发生得更頻繁，是因为經濟的发展，尤其是貿易的发达，并不致于使各个人群分离孤立，倒是使他們互相結合，并使各个部落的規模扩大。

我們可以假定，每一个过独立生活的人群都是自始就形成了自己特有的語言，这种語言固然跟邻近人群的語言相近，但是毕竟有所不同，至少跟今天同一語言的一种方言不同于另一种方言一样。

这样的假定，得到下面事实的支持，即我們回溯文化发展史越远，我們就看到越大的語言分歧。

例如那位老內特尔贝克(Nettelbeck)，是在十八世紀中叶于航海旅行中到过非洲的，对于几内亚沿海的黑人就有这样的报告：

“在几內亞沿海一帶，人們使用着一种語言，这种語言是由一些葡萄牙語詞加上更多的英語詞和来自各种黑人土語的詞組成的五光十色的混合物，无论在那里做买卖，使用这种語言都可使人听得懂。但是深入內地，通行的就是一些与此完全不同的語言，而且这些語言彼此之間差別又非常之大，假如在某地买了一个內地出生的奴隶，然后在相隔仅仅一英里的地方又买了另一个属于不同民族的奴隶，这两个奴隶是会彼此很难听懂对方的話的。”（內特耳贝克：《自传》[《Lebensbeschreibung》]，雷克拉版，第 27 页）

关于美洲的印第安人，也可以这样說。

“那位杰出的巴特斯對我們斬釘截鉄地說，在亚马孙河畔，每走四十至六十德里，就往往听到七、八种不同的語言。”（佩舍尔 [O. Peschel] 語，轉引自李伯尔特 [J. Lippert]：《文化史》[《Kulturgeschichte》]，第 1 卷，斯图加特，1886 年版，第 158 页）

路尙 (Luschans) 說，在非洲的班图人那里“可以分得出三百种不同的語言和方言。”（《民族、种族、語言》[《Völker, Rassen, Sprachen》]，柏林，1922 年版，第 39 页）

“从古至今，欧洲的那个最閉塞的高山地帶高加索，一直是彼此孤立的語言紛然杂陈的样本。在普利尼 [Plinius] 的时代，那里就使用着不下于七十种語言。”（李伯尔特：《文化史》，第 1 卷，第 158 页）

分音节的語言越发达，因語言而产生的各种社会活动和社会职能也就越多样化，个人也就越难参加一个言語不通的社会生活。

这就产生了一种使人类社会与动物社会大为不同的情况。动物社会的語言非常簡單，只是一些手势、面部表情和感叹声。这些东西是只能传达极简单的事情的。但是它們却为整个物种所通晓，构成了一根社会紐帶，把同一物种的全体成員联系在一起，不管它們是属于哪一群的。在这种情况下，兽群本身就不一定是严格封闭的团体了。尤其是在雄兽平日置身于雌兽群以外、只有在交尾期才参加进来的場合，或者在雌兽群中由一头雄兽带头，这头雄兽如果被另一头

更强的雄兽打败就必须让位的场合，兽群确乎不是严格封闭的团体。通过雄兽的参加，就不断地有新的成分进入畜群，打破了团体的封闭性。

此外各个兽群也并不总是排外的。牧草茂盛时就有许多兽群聚在一起，和睦地紧挨着并且混合着吃草。

“失去带头兽的兽群有时全体加入另一个兽群，尤其是一夫多妻的兽群的丧偶雌兽更会这样。例如当一个斑马群中的带头马被肉食兽杀害时，我們便可以看到这种情况。”（道夫萊因：《作为整个自然界中一員的动物》，第 697 页）

新参加者往往受到怀疑。不过这很快便过去了：

“在鸟类当中，例如鵝，通常都組成鵝群，鵝群大都由許多家族組成，也有个别的雄鵝和雌鵝参加。一只个别的鵝往往要經過数星期時間才能在这个社会团体中得到大家容納，受到友好待遇。哺乳动物在接納入群以前，也必須經歷好几次类似的遭受怀疑的考驗时期。”（同上书，第 697 页）

人类的各个部落，封闭性要大得多，这是由于每个部落各自說着自己的特殊語言，因而对接触到的任何一个外人都非常生疏，毫无了解，往往怀着敌意，多半采取傲慢态度，因为人們对不了解的东西总是輕視的。如果由于語言不同的緣故，每一个部落各自保有自己的特殊传统，各有一套傳說，一套风俗，因而使外人更难参加一个陌生社会的生活，那么，在这种情况下，分歧还要增大。

在这样的情况下，个人是不能象动物那样容易脱离自己的群参加到另一个群中去的。

这样的事，在人类进入文化較高的时代以前，乃是一种例外，大都与一些痛苦的过程結合在一起，因而人們都尽可能地回避。

語言就这样使人类社会与动物社会相对立，成为长期封闭的社会。我們在这里說到动物时，所指的只是脊椎动物。在昆虫界我們确乎也见到一些严格封闭的社会，有人甚至称之为国家。这些昆虫社会虽然非常有趣，但对于理解人类行为沒有什么帮助，所以我們在

这里不去管它。在这里以及在下面，当我们谈到动物时，所指的只是那些有助于认识原始的人性的动物。

分音节的语言还以另一些方式发生作用，使每一个个体社会成为一个封闭的社会。这种语言使每一个个体有可能获得一个特殊的名称，这个名称是它长久地保有着的，把它与共同体内的其他个体区别开来。同时，这种语言也使我们有可能把两个个体之间所发生的关系固定下来。这种把事物、关系和事件固定下来的作用，是语言所固有的，尤其是产生得更晚的文字所固有的，它使语言成为一种保守的因素；当然语言同时又是把人类社会带进任何动物社会都不曾达到的发展巨流中去的推动力之一。

我们说语言成了一种保守的社会因素，并不是与动物社会对比着说的，而是拿人类社会的某些领域与另一些易变的人类行为领域对比着说的。由于语言成了保守的社会因素，早在互相对抗的利益尚未出现之前，社会内部就已经产生了一些对立，必须随时调整这些对立，社会才能不受阻碍地继续发挥作用。

我们马上就要来见一下这些保守因素当中的一种。我们已经指出过，语言使我们有可能把社会内部两个个人之间一度发生的某些关系长久地固定下来。

在动物社会里，个体只要不再需要母亲，就立刻毫无差别地同其他个体混在群中。毫无迹象表明，母牛在自己的牛犊长大以后，还能把它同其他的牛区别开来，或者牝马在自己的马驹长大以后，还能把它同其他同群的马区别开来。与此相反，通过语言却可以把母子、母女、父子、父女以及兄弟姊妹的关系长久地固定在个人的意识里。

通过语言不但可以把一些关系固定下来，而且一般地还可以使若干种在动物社会里从来没有被各个成员觉察到过的关系确定下来，例如祖孙、叔侄、从表等等关系。

于是，随着语言的发展，也产生出一种人人各占一定地位的持久的社会结构。基于血统关系的社会组织出现了。

在动物当中，我们只是在兽群内部一方面看出雌雄之别，另一方

面看出長幼之別。與此相反，在人類社會的各個部落內部，則終于在這以外，到處都形成了一種基於血統的組織，一種亲属組織。這種組織以血緣為基礎，但創造這種組織的並不是“自然的呼聲”——否則，在動物的自然狀態中，至少在成年動物相互間的關係方面，竟完全保持沉默，就很奇怪了。母親和未成年子女之間的關係，當然在大多數動物當中也是非常親密的。但是不能以這種範圍極狹、很快就消失的關係作為榜樣，來理解其他一切往往範圍極廣而且持久的亲属關係，也同樣不能把這些亲属關係所引起的社会關係看作是“血統的呼聲”。如果我們以為可以在語言的共同性當中發現血統的呼聲，血統的呼聲就變為毫無意義了。關於這一點，我們在談到其他問題時還要談。

首先是有了語言，才能够把亲属關係確定下來，固定下來。由亲属關係產生的組織的範圍，只能同各種親等的稱呼所達到的範圍一般大。如果語言只確定和固定了母子關係，並沒有把父子關係也確定下來，那麼，“血統的呼聲”，“自然的呼聲”甚至於對人類社會里這樣一種親密的關係也是仍然保持沉默的。

通過語言固定下來的血統共同性，比部落內部的語言共同性更能促進人類的各個社會的封閉性和排外性。我們能夠學會一種外國語言，可是與此相反，我們決不能有不止一個母親，而且即使感到她討厭，也不能在以後的生活中更換她。每一個亲属組織的範圍，現在都是十分嚴密地規定了的。

亲属組織不但經常有嚴密的規定，而且由於固定化與其他進步的因素對比起來，形成了一種保守的因素。

亲属組織和語言分歧使人類社會成為一種比動物社會更封閉得多的社會。

除了語言的這種作用以外，還有技術進步的作用，技術的進步也使人類有別於動物。它使人類從事的工作越來越樣化，使每個人對別人活動的依賴性越來越大，並且使社會協作的領域不斷地擴張。

個人越來越無法脫離自己的社會而在離群獨處的情況下保存自

已，他越来越要依靠社会。

这种情况在很长一段时期内促使了社会欲的强度增长，这些社会欲在社会高度发展时才被一些相反的倾向再度削弱。可是各个社会的封闭性也使社会欲的有效范围变狭。在动物当中，社会欲是适用于全体同类动物的；每个兽群都说着与其他兽群相同的语言；在食物充足的地方，各个兽群就乐意干脆合并成为一个较大的群。而与此相反，人类社会则彼此隔绝，语言不通，并且每每在碰到的时候互相敌视。

人类的社会欲始终限于应用在自己部落的范围内。只对自己的部落同胞才有帮助和忠诚老实的义务。对于其他的人，只要能办到，就可以说谎、欺骗和予以损害。这样的行为有时还被说成爱国的义务。

我们在那篇论述人类社会欲的论文（参看本书附录）中，曾经摊开一系列以极度的同情态度向我们描绘原始人的图画。但是那只说出了褒奖的一面，即原始人对待部落同胞的态度。他们对于部落敌人的态度远不是和蔼可亲的。这种态度在战争中可以发展成为最狠毒的暴行，疯狂的屠杀和恶魔似的残酷。

第六章 战 爭

斗争并非都是战争。两个人相斗，不管出于什么原因，我们都不说这是战争。

只有两个社会相斗，才叫战争。

前面已经说过，这种意义的战争，大概除了蚂蚁以外，只有在人类当中才发生。战争是动物社会所没有的。它的前提一方面是语言的发展所造成的各个社会彼此隔绝，另一方面是不断进步的技术的作用。

进步的技术制造出武器，从而使人开始能够杀死更大的动物和同类。武器使人从素食动物变成了肉食动物，肉食动物谋取生活资

料的办法，惯常是杀死其他动物，在人看来，其他动物是也赋有同他在自己身上见到的一样的心灵生活的。对他来说，说着他所不懂的语言的人只能算是动物。人一旦克服了素食动物那种天生厌恶凶杀的意志，就觉得杀死敌人并不比杀死动物更算一回事了。

即使是最凶的猿类，在一个猿群与另一个猿群发生公开冲突的十分罕见的场合，也不致于达到互相残杀的程度。

长毛狒狒是与杰拉达狒狒很不和睦的。两个这样的猿群一碰到就互相投石头。

“诚然双方各有几只老打手冲出去，要想扭打，然后很熟练地互相揪住作为雄性标志的长毛，有时甚至互相咬，可是主要的仍然是大声吼叫和怒目相视。”（布莱姆：《动物生活》，第1卷，第167页）

这样一种“野兽”的斗争，同文明人的斗争相比，是多么无害啊！况且，这只不过是不同的种之间的斗争。各个杰拉达狒狒群并不互相斗争，往往结合起来组成大群。

除了以上考察过的那几种人类发展的后果以外，现在还要再加上一种，即打破了自然界在外部条件长期不变的情况下所保持的那种平衡状态，这是我们在前面《环境和物种》以及《马尔萨斯和达尔文》两章中已经提到过的。（本册第1篇第4章及第2篇第3章）

在那里所引用的我那本《自然和社会中的繁殖和进化》里，我曾经指出，每一个物种，只有在它的繁殖力同要消灭它的那种破坏力保持平衡的情况下，才能够持久地保存下去。

“我们在每一种有机体的种的内部，以及在不同的种之间的关系里面，都同样看到一种倾向，要使保存个体和种的力量与破坏个体和种的力量得到平衡并维持着平衡。”（《自然和社会中的繁殖和进化》，斯图加特1910年版，第29页）

这个原理今天已经得到普遍的承认。

道夫莱因在他的巨著里一开头就写道：

“我们比较精密地研究一下任何一小块地面，就会认识到，使它

具有生气的那个动植物集体，并不是一个偶然碰到一起的社会。亘古的规律把这样一个共同体的公民們帶到了一起，亘古的规律調整着它們的共同生活。”

“这些规律也規定了；在正常状态下，任何种类的动植物都並不压倒其他种类，并不过分地繁殖起来。我們可以年复一年地在同一个地方再度看到同样的动植物社会，只要我們不粗暴地破坏它們之間的平衡。”

“有人把这样一些动植物集体称为生活集体或 *Biocönose*；所謂生活集体，指的是在产地上获得一切产生和保持的条件的全体动植物。这些动植物彼此之間，以及它們和該地的各种生活条件之間，保持着一种永久地相互关系，因此它們在数量上虽有某种搖摆不定，一般地却經常保持着相互間的平衡。”（《作为整个自然界中一員的动物》，第 13 及 14 页）

道夫萊因在他的著作快結尾处，也和开头一样，強調了这条规律：

“在自由的世界，每一种动物的胚种都有大量的生产过剩。但是虽然如此，作为一个物种在分布地区里的代表的那些个体，数目却相当稳定。在我国，只要不发生反常情况，一般每年都能数得出同样数目的脊椎动物，如老鼠、蜥蜴、鳴禽和青蛙，也能数得出同样数目的无脊椎动物，如蚯蚓、蝴蝶和蚂蚁。”（《作为整个自然界中一員的动物》，第 914 页）

只要一个地区的的生活条件由于冰期的到来、地面的下沉或隆起、空气湿度的升降等等而发生变化，这个地区各种有机体之間的平衡就立刻打破了。但是，在这样一些使地表和它的居民大为不安的偶发时期之間，也有这样一些持續几千年、有时或許持續几十万年的时期，一个地区的的生活条件并不发生变化，該地区的各种有机体也相应地保持平衡。

人类的技术給自然界带来一种新的不安因素。技术使人类有可能起初以很小的规模、随着文化进步則以越来越大的规模消灾害

人的动植物，为有益于人类的动植物創造生存场所和生活条件。此外，浅见和不顾一切的貪欲也可以使人甚至于根絕对人类有用的动植物，如捕食害虫和老鼠的鸟类。还有一个例子就是不断地、无止境地破坏森林。

恩格斯把这一类的破坏理解为普遍的自然规律，理解为物种发展的动力之一。他在前面引用过的《劳动在从猿到人轉变过程中的作用》一文中說道：

“一旦所有的食物地区都被占据，猿类就不能再扩大繁殖了；猿类的数目最多也只能象往常一样。但是一切动物对食物都是非常浪费的，并且常常摧毁还在胚胎状态中的食物。狼不象猎人那样爱护第二年就替他生小鹿的牡鹿。希腊的山羊不等幼嫩的灌木长大就把它們吃掉，它們把該地所有的山岭都吃得精光。动物的这种‘掠夺經濟’在动物的漸变过程中起了很重要的作用，因为它逼迫着动物适应于和平常吃的不一样的食物，因此它們的血就有了和过去不一样的化学成分，整个身体的构成也漸漸变得不同了，至于一下子固定下来的物种，那就灭絕了，毫无疑义，这种掠夺經濟强有力地促进了我們的祖先变成人。……”

“如我們已經指出的，动物經過他們的活动也改变外部的自然，虽然在程度上远不如人那样。我們也看到：那經過它們改变了的环境，又反过来作用于它們，使它們也起一定的变化。因为在自然界中沒有孤立发生的东西。事物是互相作用着的，并且在大多数情形下，正是由于忘記了这种多方面的运动和相互作用，就阻碍着我們的自然科学家去看清楚即或是最简单的事物。我們已經看到：山羊怎样阻碍了希腊再成为多森林的地方，在圣海伦娜島，第一批航海者带来的山羊和猪，把島上旧有的一切植物都吃光了，准备了地方使后来的水手和移民带来的植物能够繁殖起来。”*

恩格斯在这里所發揮的思路，是非常有趣而且有吸引力的。可

* 恩格斯：《自然辯証法》，人民出版社 1962 年版，第 144 页。

是，他犯了一个达尔文也犯过的錯誤：提出一些人所創造的情况为例，来进行說明。达尔文就是企图用动物飼养者所得到的人为淘汰來說明自然界的物种进化的。恩格斯則企图用掠夺經濟來說明，而掠夺經濟也是只有人才进行的，这并不是因为人比动物更缺乏远慮，而是因为只有人才凭着优越的技术，拥有进行掠夺經濟、即打破自然界平衡的力量。

恩格斯举出了希腊的山羊以及圣海伦娜島的山羊和猪对山林植物所进行的掠夺經濟。但是，在山羊的背后是有人在那里使它們得以进行掠夺經濟的。

在自然状态下，希臘除了山羊以外大概还有过狼——恐怕还有过獅子，荷馬还提到过獅子——而且狼大概已經使山羊的数目减少到不足以危害森林的程度了。人消灭了山羊的敌人，人为地保护了山羊，于是便打破了自然界的平衡，妨害了他們所砍伐的森林的后代。

在圣海伦娜島，又是人把山羊和猪带到了一个过去既沒有这两种动物、也沒有它們的敌人的地区。在那里也是人打破了自然界的平衡。

我們已經见到过道夫萊因怎样談論自然界的平衡。现在他也举圣海伦娜島的例子，但却是用它來証明打破自然界平衡的是人，而平衡終于不断地得到恢复。他报导說：

“圣海伦娜島是大西洋中間的一个孤島，英国人曾把拿破仑一世囚禁在那里，面积不过一百二十平方公里，最高的山也只达到拔海七百米左右。这个島发现于 1500 年前后；1523 年葡萄牙人带来了最早的一批山羊，这些山羊在七十五年以后竟增加到几千头。这样的增加的結果在圣海伦娜島今日的景象中惊人地表现了出来。它虽然在十六世紀还有高大繁茂的森林复盖着，但是今天却光禿禿的，岩石裸露，到处都有令人联想到沙漠的地方。”

其余的土生动植物也都和森林一同消灭了。

“代之而起的，是新的动植物种类，它們跟人类及其家畜为邻，繁

殖得很好。总之，一种完全不同的生活集体代替了旧的生活集体。……象旧的生活集体中常见的一样，在新生活集体中，經過許多斗争所造成的破坏之后，又逐渐出现一种平衡，可是，这一平衡又可以由于輸入任何一种新品种的动植物而被打破。”（《作为整个自然界中一員的动物》，第 16 及 17 页）

除了人类所促成的掠夺經濟以外，恩格斯并没有举出其他实例。他虽然指出狼把明年就能向它提供一只小公鹿的母鹿吃掉，却不能断言某个地方原有的母鹿都被狼吃尽了。

狼还缺乏武器进行这样的杀戮，只有人才有。人的确能够灭尽母鹿，并且常常这样作，如果不是有計劃地制定了狩猎条例来保护鹿的話。

如果要人类技术的某些作为“掠夺經濟”的作用保持自然界的平衡，那一定要这种技术已經发展得相当高才行。相反地，人类技术却从一开始就对这种平衡发生破坏作用，因为它减少了毁灭人的因素，而并不妨害、有时甚至于促进人的繁殖率。因此人并不象各种有机体处于平衡状态的地区里的动植物那样保持不变，而是增加的。在有些地区，技术不仅减少了各种破坏因素，有时更提高了人的繁殖率，而且还扩大了食料来源，这就使該地区人口增加，使各个小群发展成为大部落，并使大部落越来越多。可是，技术所造成的对毁灭性因素即死亡率的限制和食料来源的增加，并不一定总是携手并进的。马尔薩斯学派主张人口的增加經常有比食料的增加迅速的倾向，当然是錯誤的。这条所謂人口律的錯誤，首先在于它应当既适用于人，也同样适用于动物。然而动物却长时生活于平衡状态中，既看不出种的扩大，也看不出食料的增加。此外，如果把它理解为一条适用于任何情况的普遍规律，它对人类說来也是錯誤的。

可是，社会主义者以及其他反马尔薩斯派的人經常提出的那种相反的主张，也同样是錯誤的。他們认为人口增加和食料来源扩大之間存在着一种神秘的、目的論的联系，所以人口决不会过多的。这

个問題，在前面引用过的我那篇討論繁殖和進化的文章里已經詳細論述过了。

毫无疑问，目前社会的貧困并非人口过剩所致，而且目前的技术即使在人口稠密、經過长期耕种的土地上也仍然可以使食物資源扩大。

但是情况不一定总是这样，过去就并不总是这样的。通常总是一个地区的人口增加得比当时技术所造成的食料的增加更快。在这样的情况下，就只有从以下各种出路中选择一个：或者是听任生活水准越来越恶化，这是使死亡率增高，从而使人口的增加再度受到限制或完全停止的；要不就是把过剩的人口移植到別处，或者扩大部落所占有的領域。

如前所述，猿人的移居，的确是促进它們的智力和手艺、从而促使它們变成人的最重要的手段之一。引起这种移居的，只能是那些在某些地区打破了生物界平衡的地理变化或气候变化。后来，原始人的智力、手艺和技术的发展，又通过它所引起的暂时的人口过剩，为移居提供了一种新的推动力。这时，移居就不再是由外部自然界的変化引起的，并且在文化不断发展的条件下，也比地壳外形或气候的変化发生得更頻繁、更容易。人口过剩所引起的移居，在人类的最初阶段，大約是促使人类向气候和地形非常不同的地区扩张，并同时使人类获得新的經驗、增加智力、技能和技术的最重要的因素。

这样的移居，往往可能是移向还没有人居住的地区。在那种地方，新来的人要准备进行对付陌生的自然界的艰苦斗争，因为它往往向他們提供出一些从来沒有人在其中生活过、必須加以适应的生活条件。

如果是移向已經有人居住的地区，这一类的困难就要小一些。可是，在这种地方却发生另一种困难：这类地区在某些技术状况下常常不能使两部分人都有安身之所。原有的居民要抵御入侵者，于是发生战争。

如果一个逐渐扩大的部落要想通过扩大居住区域范围的办法增加食料来源，必定会发生这种结果。而如果不侵入其他部落居住的区域，往往无法扩大自己的居住区域。

更确切一点，也許應該說“占有的区域”，因为当然不能把原始时代的有人居住的区域設想成有一批定居的人口居留的区域，而只能設想成一些各有一批游猎人口在不停地漂泊流浪着的辽闊猎区。我們在許多肉食兽那里已經见到了各自拥有一片特殊猎区的现象。它們都非常熟悉自己的猎区。因为一出自己的猎区就难以認識路径并感到不安全，所以它們只要不缺乏食物就不越出自己的猎区，但它們同时也要把入侵者驅逐出去。从自然界有平衡倾向看来，这样的事情当然是不大会发生的。因为每个成年肉食兽都已經有自己特定的猎区了。

那些刚能自立就被双亲逐出自己的猎区、正在不停地四处流浪、为自己寻找一个新猎区的同类幼兽，可能偶然作为入侵者而出现在其他的猎区内。它們很容易被那个猎区里的年长同类逐出，只有碰到某一猎区由于原主死去而空了出来，才能找到一个固定的安身之所。由于自然界有平衡的倾向，平均每年都会有数目与达到独立生活年龄的幼兽相等的猎区空出来。

狩猎民族的区域，原来一定也只不过是这样的猎区，虽沒有固定的边界，却被它的所有者防卫着，不让入侵者进去，如同肉食兽的猎区一样。可是在人类当中，由于自然的平衡有时被打破，并不象独居的肉食兽当中那样，入侵者只是一些幼小的、沒有經驗的、还比較胆怯的动物，不必苦战就可以打退它們的偶然入侵，相反地，侵入狩猎民族猎区的却是一些經驗丰富的成年人，并且不是单个的个人，而是整个部落。

在社会性动物当中，很少有仅仅局限在特定区域内的现象。在食物丰富的时候，单个个体、成对的动物、成群的动物就聚在一起共同享用这个食物来源。在食物稀少的时候，它們就向不同的方向分散，等較好的日子来到再重新聚攏。不仅温和的素食动物是这样，連

狗或狼那样的社会性的肉食兽也是这样的。

东方城市中的野狗的确是在小心地防卫着它们的猎区。在每条胡同都有一些霸占它的狗，不许任何一只同类入侵，要把它赶跑，甚至于把它咬得皮破血流。不过这些狗尽管无主，却已经同人类发生了过于长久的关系，不能算自然状态的证据了。

此外，野狗也并不互相作战，这一个群决不企图用暴力把另一个群逐出它的区域。它们只咬个别入侵者，并不打群架。偶而侵入其他野狗的猎区里去的，经常是一些单个的冒失鬼，这种冒失鬼成了野狗的那种爱咬刺激它们的陌生事物的脾气的牺牲品。值得注意的是野狗从来不加害走夜路的伊斯兰教徒，虽然它们对独行的欧洲人却是要加害的。

在素食动物当中，我们根本看不到一个兽群力求为自己保留一块特殊的草地。在牧草丰富的地方，不仅有同类的动物往往成千上万地聚在一起，而且有不同类的动物如斑马、羚羊、长颈鹿和鸵鸟等等，在那里一同亲密地吃草，并不打架争斗。

人类则完全不同。技术的发展给了他致命的武器，使他变成了肉食动物，在人所居住的地方，打破了自然的平衡，迫使人类扩张自己的猎区或者移居。最后，语言的发展把各个部落分开，使他们难以互相了解，并在他们中间唤起了一种彼此疏远的、甚至敌对的感情：这一切引起了各部落间的战争，这种战争同自然界的生存斗争完全不相干，而是一种专门属于人类的现象——尽管它有不人道的性质。它是文明发展的产物，尽管它具有破坏文明的作用。

我们不能因此就责难文明。从文明的后果着眼而对文明加以非难、厌恶，或者仅仅加以怜惜，是跟赞美文明一样可笑的。我们应该把文明理解成一种必然的历史过程所产生的结果。

可是，尽管不这样理解，赞成文明的人还是可以有办法得到安慰，这就是不用这个命题的表达方式，另换一种方式来表达文明是产生战争的原因。我们可以不说战争是由于文明进步才产生的，而说它并不是天生的，与人类的天性没有必然的联系。如果用这样的表

达方式，我們就可以得出結論說，戰爭只不过是文明的某些阶段的产物，越过这些阶段以后，戰爭就会消失的。

戰爭一旦发生，就显示出它本身可以引起新戰爭的傾向。早在原始时代，就已經是这样了，因为戰爭在战敗部落沒有被杀絕的情况下，往往迫使这个部落离开自己的故土去寻找新的家园，这往往就意味着燃起新的战火。或者是战敗部落还留在原地，但是感到受約束，感到寶貴的故土被人夺去，因而企图复仇。

后来文明的进步使戰爭的原因变复杂了。某一定居民族与另一定居民族开战的时候，几乎从来不想把人从土地上赶跑，而往往企图連土地帶人民一起都吞并，这可算文明得多了。可是，直到现在为止，仍然是每一次戰爭在結束时就孕育着一次新的戰爭。

从古以来，人們之所以打仗，或者是想靠戰爭改善自己的境遇，或者是怕不打就会眼看着自己的境遇会变坏。就个别情況來說，这也許是对的。可是一般說来，已經証实戰爭是技术和經濟上升的可怕障碍，即使单就作战的民族來說并非如此，但一般地就全人类來說确是如此。

古罗马通过不断的戰爭大大增加了它的領土、权力和財富。誠然，胜利的戰爭經常带来了許多东西，可是尽管罗马的財富增加，罗马农民却在这些戰爭中沒落了。

在动物阶段还存在的同类團結现在完全消失了。伴随着語言分歧所造成的民族隔絕而开始发生的那些情况，被戰爭推到了极点。现在，凡是不属于本民族的人，不但被看作外人，而且还被看作敌人。外人就等于敌人。

这样一来，道德的范围，对每一个人說来，就变得很狭了。社会欲在动物阶段往往适用于全体同类，在人类阶段則早就适用于同部落的成員了。在这个有限的范围内，社会欲当然可以大大地增强。戰爭本身就以它拿来威胁每一个部落的那些新的危险逼迫各个部落的成員极为紧密地團結起来。在其他方面勢均力敵的情况下，哪个部落的成員在为共同体作战时最能毫不犹豫地拚命，这个部落就最有

战胜的希望。

虽然有些人心里想到这种情况，于是把战争說成一种温泉浴，說成一种道德革新手段，可是这种革新却总是帶着一些严重的副作用，即粗暴和残忍的行为增加了。我們在上面已經指出，粗暴、残忍在人身上可以变得比最残忍的肉食兽还要凶。

道夫萊因就提出了这个問題：

“究竟是不是有一些动物，并非出于必要，就把其他动物杀死？是不是在动物中有一些真正的凶手，凭着純粹的杀心，并非受饥饿或恐怖的支配，便去伤害其他动物的生命？”

道夫萊因研究了豹、黃鼬和鼬鼠等动物的杀心，却对問題作出了否定的答案。他在这些动物当中从来沒有看到“一种可以跟变坏了的人的杀心相比的特性的表现。”（《作为整个自然界中一員的动物》，第 327 页）

我們应当把人类的特別好杀看作自然界所沒有的战争的产物，看成同类残杀的产物，就是这种残杀造成了一种原非动物所有的残酷。

战争要对人类的残忍負責，这一点可以从一种情况看出，这就是只有在那些也同人类一样打仗、并且同人类一样生活在严密封閉的社会里的动物当中，才能找到象这样的残忍。这类社会在我們一般地談到动物时主要地着眼的脊椎动物当中是找不到的，只能在昆虫当中找到。道夫萊因接着說：

“我們在那些組成国家的昆虫中間所见到的独特现象，向我們提供了动物界有組織地屠杀大量个体的唯一实例。蚂蚁打仗时每个个体都是能战胜多少对手就杀死多少对手，斗争和屠杀如同人类战争中一样，只有在双方中的一方获得胜利时才罢休。”（同上书，第 329 页）

所以，这种温泉浴是有非常严重的副作用的。而且，只有象在人类原始状态中那样，战争在战友完全平等的情况下进行，才說得上社会欲为战争所加强。如果一个民族分成了不同的阶级，一个阶级为

了另一个阶级的利益而惨遭屠杀；如果一部分作战的人挨冻受饿，而他们的“战友”却花天酒地，一部分人被赶到火线上当炮灰，另一部分人则坐在安全的了望所里袖手旁观，那是说不上战争提高道德的。在那种情况下，最初几个星期的虚幻的热诚，可以唤起某种类似道德提高的现象，可是，战争拖得越长，牺牲越重和越是片面地落在某些阶层头上，战争就越是直接引起道德堕落和社会欲迅速消失，只有血腥的纪律才能够稍为抑止一下，但是这种纪律不再生效时，却会引起军队瓦解，尤其是在战败以后。

语言分歧和战争首先使人类分裂成一些不同的共同体，彼此互不了解，甚至互相憎恨。

第七章 社会的分化

社会的更进一步发展，使各个共同体内部也发生了分裂。

最初，每一个小群也是一个亲属组织。可是，当小群发展成为较大的部落时，部落内部便形成了不同的亲属组织，称为家族或氏族。^{*}这些亲属组织大都以成员间的亲身接触为基础，这种接触要比人数众多的部落亲密得多。部落的好几种职能都转移到氏族方面来，此外还形成了一些新的社会职能，都归于氏族。因此，对个人的生存来说，氏族常常变得比部落更重要；它使社会欲变得更加强烈，可是也使社会欲的作用更集中于氏族，而不大集中于部落了。每个人都非常紧密地依靠自己的氏族、自己的家族，而与此同时，部落内部各个氏族之间也有了发生对立、甚至互相残杀的可能性。另一方面，由于娶来了部落外的妇女，于是又发生了亲属组织向部落范围以外扩张的情况。

一旦劳动分工造成了各种行业及其组织即行会，一旦共同体内

* 都是指支派。Sippe(现译家族)是日耳曼人用的名称，Clans(现译克兰)是苏格兰人用的名称，Gentes(现译氏族)是罗马人用的名称。——校者注

部形成了不同的宗教团体，最后发生了阶级以及阶级之间不可调和的对立，社会组织就立刻变得更加复杂了。

但在人类逐渐扩张的过程中，除了共同体内部的分工以外，同时也出现了共同体之间的分工，这种分工是以不同地区自然生活条件的情况不同为基础的。除了主要从事农业和狩猎的部落以外，还出现了主要以捕鱼为生的部落，和其他主要以牧畜为生的部落。在有燧石的地方，发展了石器和武器的生产，在咸水湖畔地区，便开始有了采盐业。还有另一些地区，则以大量出产可以用来制造耐久装饰品的金、银、宝石等灿烂物品为特点。

这一类族际分工越是发展，那些要想获得别人有、自己没有而很想有的东西的欲就越增长，于是就产生了一种新的战争来源，战争也就变成了掠夺性的战争。但战争并不能总是保证有收获。除了掠夺以外，又开始采取交换的和平方法。

于是各个共同体就越来越同其他共同体发生经济上的联系，越来越对其他共同体发生经济上的依赖，一种族际贸易形成了，引起一类新的社会联系，超乎各个共同体之上，甚至在共同体已经扩张成大国时也是如此。

所有这些族内的和族际的社会联系合在一起就形成了那些“物质的生活关系”，马克思说过，那些关系“的总和，黑格尔按照十八世纪英国人和法国人的先例，称之为‘公民社会’”。（《政治经济学批判》序言*）近代的世界贸易使这个公民社会越来越与人类相等了。

因此我们在某一方面又回到了人类历史发展的出发点上。现在，社会欲又把全人类包括在自己的适用范围之内了，这样人类内部各个民族之间的战争就越来越打上了不道德行为的烙印，这种烙印过去当然只是在个别思想家和个别阶级的意识里打上的，可是，通过世界贸易朝着永久和平前进的运动却必定终于会成为不可抗拒的，尽管技术的发展同时在使每一次战争的破坏活动提高到恶魔般疯狂的

* 《马克思恩格斯全集》第13卷，人民出版社1962年版，第8页。

程度。

在这种发展的过程中，社会欲经历了多种多样的变化。在有些社会形态中，社会欲是退下去了，至少就某些靠利己行为获得的利益多于靠互助行为获得的利益的社会阶层說来，就那些觉得社会欲已从生存斗争的武器变成生存斗争的障碍的阶层說来，社会欲是衰退了。在个人并不靠同伙伴共同劳动、而靠剥削同胞来获得生存資料的地方，情形尤其是如此。

可是，社会欲在人类身上却是非常根深蒂固的，因此并未在任何人身上完全消灭。凡是在已經超越了原始社会的單純状态的地方，社会欲的适应范围就不是一个个别的統一社会，而是好多个种类很不相同的、有时极端对立的社会組織了。多数社会学家总是只讲个人和社会，只讲个人对社会的义务，可是他們拿来当作前提的那个統一的社会已經早就不存在了。

社会变得越复杂，越分成許多不同的、不同类的社会，在个人身上，那些适用于各个不同类的、有时相对立的团体的社会欲之間就越发生抵触，人們就越容易产生各种社会义务或道德义务的內在冲突。这类冲突往往比动物就已經有的、并且貫穿在整个人类历史里的自保欲与社会欲的冲突更激烈、更痛苦。

并不是一切社会組織和团体都在同一時間激起同样强烈的社会欲。通常总是某一組織的社会欲表现得比其他組織更强，随着历史局面的变化，责任感可以时而对某一組織較强，时而对另一組織較强。大体上在战争时期对国家的責任感較强，而在和平时期大概对宗教团体、自治团体或行会的責任感較强。在这些情况下，冲突还是在社会欲的行动范围以內。

最痛苦的冲突則是这样一种冲突：一个人同时属于两个团体，这两个团体发生了利益上的冲突，而对于这个人說来，两者是同样宝贵的。这样一种冲突，在目前社会中，对于每一个从事斗争的无产者說来，都在无数次地重复着：这就是家庭利益与阶级利益的冲突。是照顾饥饿的孩子更重要，还是与同志們團結更重要？

在这种场合，单靠社会欲和道德感是不能作出决定的。在这种场合，每一次都必須把有意識的考慮、把理性投进那个搖摆不定的天平，有必要把那些会由这一种或那一种行动所引起的結果权衡一下。

第八章 集体思維

即使在动物界，也不是經常能够单靠无意識的冲动、本能和习性造成合乎目的的行动的。在动物所碰到的每一个个别問題当中，都可以分別出一般的因素和特殊的因素。行为中一方面包含着重复以往同样现象的因素，另一方面又包含着它的独特的因素。只有在問題里所包含的因素都属于前一类的时候，才能靠本能、欲或习性来解决問題。后一类因素是需要有意識的深思熟慮的。个体在特定情况下行动是否合乎目的，要取决于智力的高低，取决于对当前問題及其解决手段的識別力的高低。

有机体及其生活环境越复杂，在它的各种处境里，除了一般因素以外，特殊因素就越发生效力，除了无意識的冲动以外，有意識的考慮就越發揮作用。

例如鸟类，象上面已說过的那样，就是本能或一种欲决定它在某个特定的时候去筑巢的。鸟把巢筑在树上，还是筑在灌木丛中，还是筑在地上，安置在开闊的地方，还是藏在洞里，也是受无意識的本能驅使的。

筑巢的方法和筑巢材料的种类，对鸟类說来，也是由本能先天規定了的。可是，比方說，如果这是一种在树上孵卵的鸟，那么，选择那棵树和树上的什么地方来筑巢，到什么地方去寻找筑巢材料，在特定的材料中挑选那一些，就要靠每一只鸟作个别考慮了。

在一种环境中，特殊的新的因素越占优势，对智力的要求就越大，就越是只有智力最高者才能站得住脚。因此，移居新环境对智力发展有很大的影响，智力的发展当然是和智力較低者的大量淘汰同时并进的。

在环境极端复杂的人类身上，作为决定行动的原因的有意識的考虑所發揮的作用当然比在动物身上大得多，而且社会发展程度越高，考虑的作用越大。这一点曾經使人类自負起来，以为只有人才是有意識地行动的生物，动物仅仅是一些自动机。这种想法已被公认为完全錯誤的了。其实，情形正好跟这种自夸相反，倒是應該引以为憾的。

人也并不是仅仅进行有意識的行动的生物。即使在今天文明发展到最高阶段的时代，有伟大的科学发展，我們的行为仍然經常有很大一部分、甚至絕大部分是出自于无意識的本能、欲和习性的。

弗洛伊德指出了这一点，这的确是他的一件功劳。不过，可惜他由于提出了一些急躁的假說和片面的說明，使他那些正确的思想大大地減色了。这些假說和說明是同一种簡直稀有的无批判态度結合在一起的，只有他的崇拜者們的无批判态度才比他的这种态度更胜一筹，他們是把他所确认的一切全都不加檢驗地奉为真理的。

可是，尽管无意識的因素在我們身上潛伏着并发生作用，个人的有意識的考慮以及这种考慮对欲的生活的約束，却在人身上起着越来越大的作用。

然而，人必須承受許多妨碍他扰乱他的副作用，才能換得这样的进步。这些副作用是从他的作为社会动物的本质中产生出来的。

高等动物必須在跟原始人相似的生活条件下立足。这一点，在觀察尚未予以証实之前，就已經表明了：高等动物和原始人首先必須具有一致的能力。动物必須也同人一样能够觀察和掌握因果联系，并从其中作出推論。沒有这种能力，动物就受不住生存斗争的考驗。

然而这种能力仍然局限在狹小的范围内。只有实践才能誘使动物去觀察因果联系，只有在实践的范围内，这样一些联系才能使动物感到兴趣。而且，只有实践才能使动物得以証实或改正它的推論。那些总是作出錯誤的觀察或者从經驗中得出錯誤結論、并且不能从失敗中吸取教訓的动物，是很容易灭亡的。

人类的情况也沒有什么不同。人类之有別于动物，并不在于人的观察和推論的正确性較大，而在于他的观察和推論的范围較大。誠然要經過一段很长的時間以后，人在碰到每一种他所不能認識的现象时，才会发生马赫所說的那种理智上的不愉快。人和动物一样，思維也是在很长的時間內仅仅适用于实践、从实践产生、为实践服务、并通过实践証实它正确或証明它不正确的。可是，由于人有技术，即使在人类的最初阶段上，人的实践也比动物的实践范围大得很多，因而人的精神眼界也广闊得多。

于是人遇到了許多新的問題。解决这些問題，并非只是个人的事。人拥有語言作为达意手段，这是任何动物都沒有。而且，原姶人根本不可能脱离社会过孤独的生活，也絲毫沒有这样作的必要。

一个人有了新的观察和新的經驗，就立刻告訴他的同伴或朋友，和他們談論其意义以及从其中作出的推論，并且由大家在实践中对此进行观察。

现在已經有必要把比以前多得多的因果联系放进一个更高联系中結合起来，并且为了这个目的而进行比动物更长的思考活动，这又只有依靠語言的帮助才能办到。自从这时起，更高級的抽象就在思維中占据一个越来越大的位置。

但这时素朴的人是不耐煩长期等待，不耐煩进行艰苦的按部就班的研究的。每一个問題他都希望立刻得到解答，解答得越快越好，因为这些問題最初同在动物那里一样，也只是出自于暫时的实践需要。因此他很容易提出仓促的假設，而且这些假設越是从很长的思考中得出来的，越是离开实际观察的出发点很远，越是向抽象概念攀登，越是从复杂的现象产生出来并企图影响复杂的现象，就越带着幻想的性质。

可是这样一来，那个检验动物思想的可靠性的卓越方法，即通过实际应用上的成敗立刻对思想作出检定的方法，就随着发生动摇了。后来才由人的精神生活提供出另外一种不同于就效果下評判的評判

方法。

随着人的思想在范围和复杂性上超过了动物的思想，它也在很长的时期内一反动物思想的清楚明晰和一览无余的单纯性，越来越被无批判性和幻想性笼罩着。

当然，就是最荒唐放肆的幻想，也是植根于具体现实中的。我們所能想象的东西，无非是我們的感官曾經向我們展示过的东西。但是，我們能够在思想中把感觉印象里的各个因素以极其复杂的方式組合起来，并且大大的加以夸张。我們所能作的确实仅限于此。連最强的艺术幻想也只能把天使之类在空中飞翔的純粹精灵描繪成同麻雀或蜻蜓一样长着翅膀。

如果說每个人都各有其特殊的幻想，那只不过是一种閑暇时的思想游戏、一种白日作梦而已。这种幻想是不会影响社会集体中的同伴們的。他們显然会要求提出証据來說明这种幻想的正确性。既然提不出这样的証据，他們也就不去理会它了。

但是原始社会的单纯性却对此起着抑制作用。原始社会里每个人都是在同样的生活条件下成长的，都受到同样的教育，都以同样的方式获得那个阶段的社会所具有的全部不很多的知識。由于头脑在同样的条件下对同样的刺激作出同样的反应，一个原始人社会中的每一个人大体上是与其他的人同样思想的。

因此，在一个特定的发展阶段上，每一个社会成员都会产生与其他成员相同的幻想。各个头脑之間固然有个人的差別，但这种差別在上古极为简单的情况下不可能很大。而且，因为幻想本来是非常模糊的，个人的差別并不会妨碍人人都差不多具有同样的思想过程，并且用一致的語言来表达它，虽然他們并不是人人以完全一样的方式理解同样的語詞的。

我們首先應該考慮到：一个社会中的成员碰在一起时，就不断地閑談——原始民族的饒舌，是引起每一个观察者注意的。所以野蛮人一定觉察到，他們所想出的那些幻想并不是一个个别的头脑的幻想，而是所有的头脑都同样地产生出这种幻想，并且把它告訴別人。

一件事人人都认为是真的，就一定是真的。决不会人人都是傻子。那时候人們还不知道博恩(L. Börne)所說的那句話：真理是什么？就是所有的人的狂想。狂想是什么？就是个別的人的真理。

为了說明迷信观念的产生，人們往往作出一个假定，认为曾經有一些特別聪明的人劝告愚蠢的群众相信这些观念就是真理。那些靠不住的天才們以为凭这样的欺騙就可以使群众恐惧，就可以在精神上命令群众，就可以剥削群众。

可是我們发现，在那些还根本談不上有一个特殊的巫师阶层或祭司阶层的部落中，就已经有这一类幻想的观念了。宗教是欺騙的产物这一假定，是以共同体内部已有知識差別为前提的，而这种差別在原始社会中根本就沒有，也根本不可能有。必須先已經有了剥削人的很大的可能性，然后有知識的祭司才值得利用自己对无知群众的巨大精神优越性来玩弄欺騙，以謀取个人利益。

后来虔信的群众受不那么虔信的知识分子剥削，是以群众已有坚固的信仰为前提的。这种坚固的信仰在一个个别的野蛮人身上很难仅仅因为有人故弄玄虛而发生，而且根本不能长久地保持下去。可是那些幻想的观念却坚韧持久，历数千年而不变，这是它們的主要特点之一。

如果说大家共有的见解很容易被不加考虑地认为正确，那么一个人童年时从家里当作真理听来的见解就更其如此。因此他就把这种见解看作自明之理。等到他长大成人，这种见解就已經成为他的本质的一部分了。

在某一大社会内部，原始人的精神能力、条件和經驗是具有普遍的一致性的。我以为这就是勒維-布呂尔在前面提过的那本《原始民族的思想》里所提出的一种特殊现象的基础。他把这种现象称为“集体观念”，看成人类发展中产生于邏輯思維之前的“先邏輯思維”的結果。他第一个把这种现象举了出来，并且詳細地加以討論。原始人的迷信观念当然是大家早已知道的。但是勒維-布呂尔才开始看出这些观念的特点在于是“集体观念”，并且用这一点來說明只有过社

会生活的人才能产生这些观念。

可是我却不能把这种观念称为“先邏輯的”思維的結果。勒維-布呂爾說，我們可以“同样有权把原始人的精神状态說成先邏輯的，正如有权把它說成神秘的一样。”(第 59 页)他接着說：

“这与其說是两种不同的特征，不如說是对同一基本特征的两种看法。如果較詳細地觀察这种不同的观念的內容，就会把这种精神状态称为神秘的，反之，如果首先注意它的先决条件，就会把它称为先邏輯的。所謂先邏輯的，也并不是指这种精神状态仿佛代表着一个在時間上先于思維的出現的阶段。是不是有过一些人类群体或先人类群体，它們的集体观念还是不遵守邏輯规律的呢？”^①

“我們不知道。无论如何，总不大可能。至少，我由于沒有更好的名称姑且称之为先邏輯的那种低級阶段社会的精神状态，就根本没有这种特点。它并不是反邏輯的，也不是非邏輯的。我使用先邏輯的这个名称，只不过想表示它并不象我們的思維那样必須排除矛盾而已。它首先就遵守分有(Partizipation)律。^②有了这个方向，它就不喜欢各种隨心所欲的矛盾了（这些矛盾是会使我們觉得它簡直是荒謬的），然而它也沒有想到避免这些矛盾。它在这一点上多半是無所謂的。因此就很难根究它了。”

勒維-布呂爾自己也好象感觉到，对这种精神状态說来，“先邏輯的”这一名称并不是最确切的。他只是“由于沒有更好的名称”才采用它的。对名称提出异议可能显得只是挑剔字眼。但是我們提出异议却不是挑剔，因为这样可以迫使我們把事情弄清楚。

勒維-布呂爾反对人家說他用“先邏輯的”这个詞来称呼一种先于邏輯思維的思維。可是从字面來說，这个名詞不能有別的解釋，因

① 这里似乎譯錯了。可惜手邊沒有原文。恐怕不是“集体观念”，而只是“观念”。“集体观念”是人类所特有的、沒有語言就難以設想的东西。——考茨基注

② 这是一种想法，认为一件东西可能分有其他东西的本质，例如某一个人可能同时是他自身又是另一事物，如长尾鸚鵡。——考茨基注

为“先”这个詞正是“先于”或者“早于”的意思。

而且，邏輯思維和先邏輯思維究竟那一种在先这个問題，勒維-布呂尔也一直任它悬而不决。他自己在前面所引的那个地方却接着說：

“这些(先邏輯的)特征，如上所述，是只属于集体观念以及这些观念的結合的。一个原始人只要以个人的身分在思想和行动上不依靠集体观念(如果这是可能的話)，多半会象我們所預料的那样感觉、判断和行动。他所作出的推論，可以正是我們在同样情况下认为合理的那种推論。他打死了两只野兽，打算把它拾起来，但是只找到一只的时候，就会問自己另一只怎么了，并且会去寻找。他遇到大雨大为煩恼时，就会想找地方躲一躲。他遇到猛兽时，就会考虑怎样才能避开。如此等等。可是，根据原始人在这样一些场合同我們一样作出合理的判断，会作出同我們类似的举动（这种事在最簡單的情况下連最聰明的动物也会作），还是不能得出結論說，他們的精神活动总是和我們的精神活动一样，遵守着同样的规律。实际上，他們的精神活动只要是集体的，就具有其特有的规律，其中最根本、最普遍的就是分有规律。”(第 59、60 页)

因此个体的思維在动物当中就已經是一种邏輯思維。这种思維是先于集体思維的，因为要等到語言出现以后才能有集体思維，沒有語言，是根本不可能把复杂的观念告訴別人的。因此我們必須认定“先邏輯的”思維出現得晚于邏輯思維，并且认定那个“先”字把这种实际內容表达得完全顛倒了。在这里最好不說“前邏輯的”思維，而說存在着一种不听邏輯的命令、处在邏輯以外的思維。因此不能說有一种先邏輯的精神状态，只能說有一种在邏輯以外的或超邏輯的精神状态。这也就等于表明，这种精神状态是超越的形而上学的基础。

此外，我們根本就可以怀疑，究竟是不是能用一种与邏輯的特殊关系來說明这种精神状态的特点。

勒維-布呂尔自己也承认，个別的人是按照邏輯思維的。可是集

体观念无非就是个别的人们的观念。社会是没有意識的。那些观念之所以获得了集体的性质，是由于它们是许多结合在社会中的个人一致同意的观念。这样的观念与纯粹个人的观念相反，很容易具有一种神秘性，这种神秘性的来源，就在于大家认为单凭这些观念被大家一致同意，无需邏輯証明，就足以确定它们是正确的，同时这种神秘的集体观念又太复杂了，就是把它们用于实践，也不能很恰当地检验出它们是否正确。

这种观念越多，越使思维复杂化，也就越不容易靠实际經驗來証实它们。

例如原始的猎人就以为，用各种各样的舞蹈和咒語来勾引和迷惑野兽，可以使它容易听任捕杀。如果这样做了以后，狩猎还是失败了，他们就认为这并不表明舞蹈和咒語无效，只表明有某个人的作法不对。例如斯庫耳克腊夫特(H. Schoolcraft)在他那本讲美国印第安部落的书中就报道說：

“一个印第安人在狩猎时一不順利，就立刻說：一定有人违犯了狩猎戒律”。(轉引自勒維-布呂尔：《原始民族的思想》，第208页)

勒維-布呂尔在同书前一页中，引用了一篇关于暹罗北部老撾民族的报导，其中說：

“老撾猎人出发前要嘱咐妻子，在他們不在家时切不可作以下的事情，即：剪发，抹油，把舂米用的臼或杵放在门外，或者和別人通奸。他們以为这一类事情会妨碍打猎的收获。……如果有一只虽然被捉住了但是还反抗的象把拘禁它的栅栏推倒了，那就是因为妻子在家里对丈夫不忠实的緣故。如果捆象的粗绳子断了，那就一定是妻子剪了头发；如果绳子脱落而让象跑了，那就一定是妻子抹了油。”

就如同在信基督教的日尔曼实业家或政治家看来，他們遇到的每一次失败都应当由“犹太人”负责一样，原始的猎人认为所遇到的每一次失败責任都在妻子身上。

显然，集体观念越多，就越会带上幻想性，也就越不容易用实践的結果來証明它們的不正确。

这样的观念越来越多，彼此之間就会很容易发生邏輯上的矛盾。然而现在发生了一个大問題：原始人是不是意識到了这些矛盾？他是不是尽管看到这些矛盾还仍然坚信他那些集体观念？他是不是有点象那位非常博学的教父德尔都 (Tertullianas) 一样宣布：Credo, quia absurdum est [因为它荒謬，所以我相信]，正因为教会的教义充满矛盾、荒謬，所以我才相信它？这样一种在邏輯以外的精神状态，在原始人那里是找不到的，这并不是因为原始人的智力和邏輯要求比教父們还要大，而是因为原始人还根本不能把他那些集体观念联系起来加以考虑。

全体支配个体的經濟力量和精神力量越大，这些往往十分荒謬的观念对个人的支配力也就可以变得十分强大。但是这种支配力并不象勒維-布呂尔有时描写的那样巨大。

勒維-布呂尔就說，在先邏輯的精神状态看来，“狩猎是一种本质上帶巫术性的活动”。

“在狩猎中，并不是一切都取决于猎人的技巧或体力，而是取决于那种会无条件地把野兽送給他的神秘法术。”（同上书，第 207 页）

果真如此，人类在“先邏輯的”阶段就該完全絕种了，因为他們是不能靠巫术仪式弄飽肚子和保卫自己的。

实际上，原始人的举行巫术仪式情形也和今天的虔誠信徒一样。虔誠的信徒要是病了，就虔誠地祈求那位全能全善的神，據說沒有神的旨意是連一只麻雀也不会从屋頂上掉下来的。他是把自己的命运托付給神。可是他同时也非常謹慎，要去請医生，派人到药房把医生开的药取来，并是按照处方服药。

所以，原始的猎人打猎时也决不是单单信賴宗教性的舞蹈和巫术仪式的。凡是和他們一同打过猎的人，都会叹服他們对野兽的一切特性观察得非常敏锐，他們的打猎方法是非常切合地适应着这些特

性的。他們练习使用武器也大有讲究。如果他們仅仅信赖他們那些巫术的幻想，怎么可能这样呢？

在已經有了点农业的地方，原始人也同样不是把丰收完全寄托在祈雨仪式的灵驗上。他們仔細研究季节的交替，正常的年份什么时候开始耕种可能得到最好的收获，就在什么时候开始耕种。他們只是在通常應該降雨的时节碰到不降雨的例外情况时，才試着用各种巫术的咒語来促使雨神不再把雨扣留住，或者更原始一些，就必须向雨图騰举行祭典来求雨。旱得时间越长，自然就越有降雨的希望。因此咒語只要繼續念下去，念得足够长久，最后多半会有灵驗。

医疗的情况也与此相似。在医疗中，勒維-布呂尔也打算几乎单让巫术观念起作用。关于原始民族的診断，他是这样說的：

“因为診断是依靠一些神秘的办法进行的，而这些办法既是必要的，同时也是足够的，所以人們对于肉体上的病象只給予很少的注意。”（同上书，第 235 页）

关于治疗方法，他是这样說的：

“不管什么样的治疗方法，人們都可以預料，它的价值毕竟还是在于它有神秘的力量。”（同上书，第 236 页）

“不管給病人进行的是什么样的治疗，不管让病人服的是什么药品，不管給病人规定的是什么样养病規則，也不管給病人进行的是蒸汽浴，是放血，还是在一定情况下穿顱，这一切治疗方法的效力都会被仅仅归之于神秘的力量。”（同上书，第 238 页）

的确如此。但是，如果人們只信赖神秘力量，而沒有精細地觀察现实的联系并进行邏輯的加工，怎样可能有蒸汽浴、放血以及穿顱（从头盖上鋸下一块骨片）等技术发明呢？

假如神秘教义对原始民族思想的支配竟达到了勒維-布呂尔所假定的那种程度，那么，原始民族的智力就不是在动物之上，而是在动物以下了。

实际上，在人类社会里，智力是不断增长的。然而，智力当然不

是凭借集体观念而增长，而是不顾集体观念而增长的。集体观念虽然沒有使社会进步成为不可能，但是确实使它变慢了，因为这种观念促使人类作出了太多毫无益处、而且往往十分有害的行动，使人类走了許多弯路，耗費了很多力量。

我們在前面已經認識到有一种有力的因素，是由于人类社会发展而产生的，为动物所无，只有人类独有，显著地妨碍着人类社会的发展：这就是战争。

在这里，我們又認識到第二个这样的因素，也同样是由人类社会发展而产生，同样为人类所特有的，它使人类有別于动物，却在人类的发展中起着妨碍的作用：

这就是宗教，如果有人愿意用另一个名称，也可以称之为信仰。

就所謂自然宗教而論，我們可以把宗教教义与集体观念干脆等同起来看待的；如果有人还不想这样作的話，那就很可以說，集体观念是宗教教义的根源。

人們总是千方百计的把作为迷信或巫术的集体观念同宗教区别开来，从而把宗教說成一种高踞朴素的集体观念之上的高级现象。可是，在哪里才能找到两者之間的界限呢？

大家认为基督教是最崇高的宗教。然而傳說中归之于基督的那些构成基督教一部分的奇迹，却同从“异教”、从基督以前的时代流传下来的許多巫师的法术沒有什么区别。

巫术在内容上和思想方法上都同宗教沒有区别。首先可以这样来寻找两者的区别：巫术是应用一些神秘的魔力来达到私人的目的，来謀取作法者个人的利益的。

与此相反，宗教思想則是想使这些魔力为互相扶助的目的服务。因此，巫术主要是带着利己主义的气味，宗教則带着追求社会目的的气味。巫师和巫婆常被人看作邪恶的、狠毒的人，宗教信徒則被人看作道德的代表。信仰的內容是彼此一样的，只不过用法有所不同。

道德的要求本身变成了集体观念，而这些集体观念又同其他集体观念搅和在一起，于是促成了道德与宗教的紧密混合，这种混合我

在第一卷开头已經从另一方面指出来了。

道德与宗教結合得非常紧密，以致有很多人竟然相信，沒有宗教就不可能有道德。然而实际上倒是有了道德的存在，才有机会产生种种关于神和灵魂不死等等的见解，这些见解，象前面已經詳細論述过的那样，在发展程度較高的宗教思想中是起着巨大作用的。

社会中道德的力量并不依靠集体观念的存在，而是依靠社会欲的存在，社会欲虽然可以被一定的社会制度加强或削弱，却并不为集体观念所左右。可是，道德感和道德判断如果要在一个复杂的社会中起作用，却得不到集体观念的支持，它的可靠性的确会大大減低。因为集体观念使每一个道德要求得到了一种理所当然的性质，使人觉得违反了它就簡直是大逆不道。如果道德有集体观念作基础，并不使人伤脑筋，那就万事大吉了。

总起来說，集体观念有三重支柱。第一，是原始阶段的簡單小社会里的成員在思想上和經驗上的一致性。第二，是个人自幼就听到周围的人一致传递的某一见解所具有的那种势力。最后，也有一部分是社会欲的力量。集体观念的領域是逐漸扩大范围的，它們的力量也长期地不断增长着，同时它們也有离开出发点越远就越荒謬的倾向。当初它們大多数都是有正确地观察到的现象作根据的，虽然那些现象都被解釋錯了。

但是流传下来的大都只是那种解釋，所解釋的现象本身却被忘掉了。那种解釋最初只是一个偶然的想法——当然不是某一个人的想法而是許多人的想法——只是某一整个社会的仓卒假設，后来就变成了一种神秘的教条，被人們不加考慮地广为传播，和其他类似的教条結合起来，这种教条既然已經完全失掉了本意，也就有可能被人們理解得越来越荒誕无稽。并不是所有的集体观念一起头就都是“先邏輯的”或“超邏輯的”。

可是，如果从这一段發揮竟然得出結論說，原始人的一切在我們今天看来很不合理的神秘习俗和观念，在当初原来都是有某种合理的意义的，但是年深月久，逐漸失去了这种意义，人类学的任务之一

就是重新发现它——那就未免过分了。誠然，就这些习俗和观念中間的一部分說來，这个結論是切合的，但是我們並沒有理由从其中得出一条普遍的规律。

有一句詩人的名言說：“合理變成荒謬，恩惠化为祸害。”但是却不可由此作出結論說，任何荒謬都曾經合理，任何祸害都曾經是恩惠。

尽管集体观念的力量、范围和荒謬性都在增大，但是无论如何总有限度。现在就产生了一些阻止和最后排除这种观念的因素。

技术的发展是不会停止的，随着技术的发展，人类的經驗，人类对因果联系的各种根据清醒的观察而非根据虛幻的想象的理解，也在增加着。集体观念也不能不受这种发展的影响。它們在发展程度較高的民族中具有一种异于原始民族中的性质，在猎人当中也具有一种异于牧人或农民当中的性质。然而集体观念形成了一些定式，其中的传统因素和固定性毕竟是非常大的，因此它們很难适应新的經驗，并且越来越与新的經驗发生矛盾；要克服这种矛盾，就必须使用种种引經据典的手法，或者使清醒的世俗思想屈服于世代流传的集体观念所构成的高高在上的神秘教义之下，如果这些观念还没有垮台的話。

此外还要加上民族間貿易的发达。貿易的发达使一个民族与各种各样的其他民族发生联系，因而也接触到各种前所未聞的五花八门的集体观念。

最初，这种观念的支配力当然不必因此而削弱，甚至还可以因此而更加扩大。

邻近民族的集体观念只要是在与本民族的集体观念相似的条件下形成的，就会也采取着相似的形态。既然看不见的幻想形象总是一定带着极其模糊的性质，也就不难把异族的类似的集体观念与本民族的集体观念等同起来，或者使它們互相協調。前一种情况我們就可以在罗马人那里看到，他們就是把希腊的神与罗马的神等同起来的。这种情况一直繼續到今天。我們說到尤比德，指的就是宙斯，

說到維娜絲，指的就是阿美羅狄。

此外还会发生了吸收异族集体观念的情况，这些观念虽然沒有能够与一些已在本地占統治地位的观念等同起来，却被无条件地附加在原有的观念上面，因而使神秘的大杂燴更加扩大了。

这种办法在罗马大帝国内部曾經流行过。帝国境内各个居留民族之間的一切划分界限全都消毀了。埃及的、叙利亚的、犹太的、波斯的、甚至印度的各种各样的东方神秘教义，都与希腊的和罗马的神秘教义混合了起来。大家把这种办法称为混合主义，因为據說克里特人曾經在受到外敌攻击的时候懂得停止一切內部紛爭，作为团结一致的克里特人来进行战斗。因此混合主义最初是表示一城堡内部的一种和平政策或团结政策的，后来，则被主要用来表示宗教上和哲学上的这种政策。

不同见解之間的內在矛盾并沒有因此就得到解决，只不过是不受注意了。罗马大帝国的宗教混合主义的产物，是精神发展的一个很高阶段的产物，它也和勒維-布呂尔所探討的原始民族的集体观念一样，仍然充滿了对于矛盾的不介意，这正是“先邏輯的”或“超邏輯的”思維的特征。

同样地，作为宗教教义的(不是作为教会組織的)基督教，大部分也只不过是当时的高度的混合主义的产物，因而也充滿了矛盾。

可是，集体思維尽管把人类本来并不很强的邏輯批判能力进一步大大地削弱了，却也不能忽視一切矛盾。而且，除了那些同本族见解合併了的异族见解以外，还有一些沒有能够合併、并且受到批判和拒絕的见解。基督教也是这种情况的一个例子。除了那些被基督教所发现、并且被基督教用它的混合主义办法吸收了的集体观念以外，还有大量的集体观念被基督教激憤地斥为“异教”、“迷信”或“偶象崇拜”。

而这种对集体观念的批判，大都是由产生这些观念的社会組織瓦解所促成的。只有在一个簡單到所有的成員全都以同样的方式感觉和思考、全都掌握着同样的知識的社会里，只有在一个小到所有的

成員彼此有非常活跃的个人联系、并且在每一件有关生存的事情上都需要这种联系的社会里，集体观念才有可能形成，才能够获得那种惊人的力量。

社会的发展使社会扩大了，并且使社会領域內出现了一些新的社会組織，各自具有其特殊的利益和生活条件。社会的发展通过劳动分工，后来更通过阶级分化，使社会成員越来越分化，并且使极端无知与高度的知識、偏狹短浅与远大的眼光、赤貧与巨富等等同时并存。

在这样的情况下，集体思維怎样能繼續存在呢？固然，集体观念是以难以置信的坚韧性为特征的，还能凭借傳統的力量长期保持它們的影响，可是，对它們的批判已有越来越得到世俗非神秘的知識的支持，越来越有力地抬起头来了。

只要自由的个性一旦抬头，只要个人一旦摆脱了他所处的社会对他的精神监护，一旦获得了足够的力量和独立性，能够把那根在他的精神上的幼年阶段一直使他同社会母体連在一起的臍带割断，集体观念的敗北就已成定局了。

这种精神解放在发生了經濟解放的地方发生得最早。富人、統治者和剥削者很容易认为自己超乎社会之上，他們并不为社会服务，社会是为他們服务的。这种局面往往会使傳統的道德相继复灭，也使傳統的集体观念发生动摇。

在文明高度发展的情况下，个人則以另一种方式也从下面得到了解放，这是由于那些曾經保护过居民群众的傳統的社会制度和思想方式瓦解而造成的。这时，个人要靠自己了，他必須作自己的幸福的創造者。

劳动群众如果不懂得在新社会組織中相处，不懂得在那种为了新社会組織并且依靠新社会組織而进行的斗争中使削弱了的社会欲重新加强，不懂得建立起一种新道德的話，这个发展确实有使他們逐漸腐化、最后完全墮落的危险。但是这些新的社会組織已經不再是原始社会那样的組織了，原始社会是不受外部的制約而自行产生的，

是自行发展出各种集体观念的，是已經现成地摆在个人面前的，个人是牢牢地嵌在其中的。

与此相反，这些新的社会組織及其精神內容則是众多个人的明显的、有意識的意志所造成的結果。它們并不妨碍个性的独立，它們保护着个性自由发展的各种条件。

这种推翻集体思維的发展最容易发生在大城市中，因为在大城市中个人最能不受限制，最能靠自己生活。群众貧困、不道德和犯罪誠然在大城市最容易达到可怕的程度，可是对现状的大胆批判和思想自由也是在大城市中发展起来的。与此相反，农村則仍然是集体观念最巩固的支柱。

集体思維在社会进步的过程中被大大地排除了，但它的后果在很長期間內還沒有完全根除掉。宗教的渴望，我們很多人心里存在着的形而上学需要，就是我們祖先的集体观念的余音。这种渴望特別活跃地出现于今天这样的时代之中，在现代，旧事物已經显然崩溃了，新事物却還沒有获得明显的形态，因此有許多人失去了他們不能通过思維和考虑取得的那种信心了。在这样的情形之下，人們便感觉到需要那种无需通过自己的精神劳动、由集体观念中就可以取得的内心确信。也就是需要恢复那些不知来自何处、无需任何証明而本身就具有这种确証的神秘观念。人們只要一开始考虑它們来自何处，就觉得它們似乎是某个神在人們內心的启示，或者象苏格拉底所說的那样，是某个精灵的指示。现代人說最深奧的真理既不能研究、也不能証明，只可以体验，只可以从自己的灵魂中汲取，其实就是这个意思。

他在自己的灵魂中体验到的那种被当作某一崇高的精神实体的启示的东西，实际上只不过是波多庫德人 (Botokuden) 和卡斐尔人 (Kaffern) 的祖先数千年前在他們的集体思維中共同幻想过的那种东西的余波而已。

第四篇

人是一种有性别的生物

第一章 物种的保存

在上面，我們曾經把各種社會欲同自我保存欲对立起来。但是，社會欲的起源却与自我保存欲有联系。在某种意义下，我們可以把社會欲理解为一类特殊的自我保存欲。社會欲形成于一些特定的条件之下，由于有了这些条件，对于个体來說，同其他个体組成社会，是有利于自我保存的。

但是，社會欲只有在最初的阶段上，才是一种个体的自我保存欲。在社会发展的过程中，社會欲获得了一种脱离自我保存欲的独立存在，有时还会与自我保存欲发生直接对立，作为义务和良心来抑制自我保存欲。

況且，即使在最初的阶段上，社會欲也并非仅仅是一种自我保存欲。它們还有第二种有力的来源，这就是一些为种的保存服务的、与个体的自我保存欲截然不同的欲望。

我們在前面已經指出过，个体的动物只要构造簡單，自保問題性质单纯，即使单凭无意識的反射和倾向性，也可以自保，那就无須具有自我保存欲。与此相反，处在复杂生活条件下的复杂有机体，则只有在原有的各种能力以外再加上一种意識，和一种特定的意志，即生存意志，克服困难以求自保的意志，才能够兴旺起来，才能够变得越来越复杂。

我們也可以用同样的方式說，动物的种只要性质簡單，要达到保

种的目的，是无須具有生殖欲的。

不靠交配而靠发芽或分裂繁殖的低等单細胞动物，并不需要生殖欲。这些动物的生殖大概只靠营养的充分。这种生殖和身体的生长一样，是并不依靠意志的。这是一种越出个体的正常限度的生长。

但是，我們所知道的最低等的动物，即原生动物，就已經有时发生这样一种生殖过程，就是由两个这样的单細胞个体互相靠攏，融合成一个生物，再由这个生物通过分裂形成若干个新的生物。

这一类生殖单靠傾向性也能进行，并不需要那些互相結合的个体具有意識和意志。但是，这些生殖过程一旦变复杂了，尤其是在形成了两性的分別，必須由雄性精細胞的負荷者同雌性卵細胞的負荷者相結合，才能进行生殖的时候，在大多数情况下，生殖作用的完成就要依靠很多的条件，并且每次都要发生很多必須克服的困难，因此，如果沒有一定高度的意識和意志，就根本不可能受精和繁殖，而在高等动物身上意識和意志的这种高度，必定已經很可观了。

缺少了这些条件，两性的結合就根本不会完成，或者完成得很不充分，对下一代的照料也不会周到。凡是这样的物种，即使各个个体的自我保存欲很强，可以为生存意志服务的智力很高，也是迟早要灭种的。

因此完全无怪乎我們在人身上不仅见到很高的智力，而且见到强烈的性要求，以及对待自己的幼儿的深厚温情，人的幼儿在能够独立生活之前，是比任何一种动物的幼儿都更需要辛苦照料的。情欲和精神决非一个是肮脏的兽性，一个是圣洁的神性，互相对立着。二者是同样地服务于种的保存的。人类如果智力愈增长，性欲就愈衰退，大概早已絕种了。当然，性欲不仅保存了人类，也引起了不可胜数的愚蠢行为。在发情时期，有些动物和有些人会完全盲目，不顾一切危险。动物与人的区别仅仅在于：发情期在动物身上只是周期性的，每一次最多只有几天之久，而在有些人身上却持續一生。

生殖欲是人的意志中最有力的因素之一，如果忽視了那个因素，我們就无法理解人的意志及其在历史上的作用。而且，社会上占統

治地位的两性关系，对每一个时期的社會結構也有非常重大的意义。

因此研究人类发展的发端跟研究家庭和婚姻的发端有极其密切的联系。遺憾的是后一項研究遇到了极大的困难。

我們在前面已經指出，拿猿的心理来同蒙昧人的心理进行比較，并不是一件很簡單的工作。而在研究上古的两性关系时，这样做尤其困难，因为一方面，我們在最原始的部落里已經发现两性关系相当复杂。另一方面，唯有自由生活的猿可以提供証明，而我們对这种猿的两性关系还研究得很少，关于这个問題的报导也是众說紛紜。

第二章 哺育和婚姻形态

为了弥补这个缺陷，我們也許可以試着根据原人养育子女的条件，用思辨的方式推出一种人类婚姻的自然形态。

实际上，哺育的条件对动物的两性关系起着决定性的作用。只有当那种为传种服务的欲望不仅引起两性結合，而且引起对后代的充分照顾的时候，种的繁殖才得到保証。

在脊椎动物中，鱼类是对后代照顾得最少的。配对的鱼在产卵期相遇时，雌鱼把卵块排到水里，雄鱼把精液射到卵上。然后这些卵就一任命运摆布了。只有少数鱼类营造巢穴，把卵儲藏在里面，看守着卵，并且保护孵化出来的小鱼。例如棘鱼就是这样——值得注意的是这种鱼只由雄鱼从事哺育工作。

发生在多数鱼类中的那种生殖方式，当然只有在雌鱼产卵数量极多的情况下，才能保証种的保存。鲤鱼每次产卵五十万个以上，淡水鱈鱼每次产卵一百万个。会看护卵和小鱼的棘鱼每次却只产卵八十到一百个。(赫斯[R. Hesse]:《作为独立有机体的动物身体》，[《Der Tierkörper als selbständiger Organismus》]，第455页)

鱼类两性結合的时间也很短暫。調情和交配完結，交配双方便各奔前程。

两栖类和爬虫类的繁殖活动，就略为高級一些。这些动物的卵

是在雌性体内受精的。这样，就排除了排入水中的精子碰不到卵的偶然性，使受精有了較大的可靠性。雌性已經沒有必要产很多的卵，因而有可能寻找适当的地点来存放受精卵，甚至替受精卵营造巢穴，使它們得到保护，不至于被捕食。当然，这些动物一般說来并没有达到养育后代的阶段，只有在例外的情况下，为了养育后代，才在交尾期以后繼續保持两性关系。據說眼鏡蛇和守宮是过配偶生活的。

在两栖类和爬虫是例外的，在鸟类却成了一般的情形。鸟类不仅筑巢儲卵，而且雌鸟还用体温孵卵，孵化后亲鸟还要照顾雛鸟一个时期。因为鸟类幼雛的成长很有保証，所以每次孵卵的数目只要很少。如上所述，鱼类产卵数目一般是每次几千，有时达到几十万个。两栖类和爬虫类产卵則很少上千，一般是每次只有几打，至于鸟类每次孵卵的数目，就不能按打計算，而只能按个計算了。

“我們在一切动物身上都看到一种相同的规律性，就是哺育活动越发达，雌性产卵的数目就越少。我国的草蛙(*rana esculenta*)每年产卵可达四千个，从事哺育的热带蛙却只产卵五至二十五个。鸟类和哺乳类的产子数量更加有限，它們……往往一年只生一个仔，而且常常并不是每年都生一个。”(道夫萊因：《作为整个自然界中一員的动物》，第 620 页)

在鸟类当中，鸵鸟产卵最多，每孵一窝可达三十个，它們对哺育是最不关心的。

产卵和生仔的数目越少，哺育的任务就越重，在鸟类中，哺育任务大多繁重到雌鸟很难胜任，甚至不可能独力胜任的程度。雄鸟必須帮忙。于是，两性关系就在交尾之后繼續維持下去。

两性关系所采取的形态可以极其多种多样。这些形态是依动物的生活条件为轉移的，首先是依照照顾幼雛的方法为轉移。

人們把鸟类分为巢育鸟和离巢鸟两类。

前一类鸟的巢多半筑在树上。幼雛出壳时毫无能力，往往渾身赤裸。它們需要一个精制的巢使它們得到温暖。它們的食物必須送上口。长成后吃谷类的鸟，幼时的食物也多半是动物性的，这种食物

比較容易消化，营养价值也比較高，但是捕捉这种食物却特別費力。这种劳动，雌鸟是不能独力担任的。况且雌鸟孵卵时不可长时间把卵丢下不管，否則卵就凉了，所以雌鸟本身也往往必須由雄鸟喂养。有时由雄鸟接替雌鸟孵卵。

为幼雛寻觅食物的劳动，丈夫是必須热心参加的。于是双亲之間就有了一种密切的、比較长久的关系，也就是一夫一妻(Monogamie)的婚姻关系，这种关系至少在整个孵卵期間一直保持着，有时保持到孵卵期之后。当然，这一項观察在野生鸟类中是很难进行的。

有些鸟类我們可以逐年观察它們的夫妇关系，家鸕就是其中之一。关于这种鸟，布萊姆报导說：

“根据所有的观察，我們可以得出結論說，一对鸕鸟的夫妇关系是終生不变的，夫妻双方是忠誠相待的。”(《动物生活》，《鸟》第三卷，第 352 页)

在有些鵝类以及較大的猛禽类和鸚鵡身上，也可以观察到与此类似的情况。这并不排除偶然的不貞行为，正和人类的情形一样。

在一夫一妻的鸟类当中，有一对一对地单独生活的，这多半是猛禽类，也有过社会生活的。值得注意的是在群居的鸟类中有一些在哺育期間放弃社会习性，离群独处，育雛完毕再过群居生活，但是也有一些始終保持群居。織巢鸟就是这样：

“所有的織巢鸟都是成群出现的，它們的特点是即使在繁殖期間群居生活也不受影响。”(布萊姆：《动物生活》，《鸟》第二卷，第 361 页)

离巢鸟的情况和巢育鸟完全不同。它們的巢多半筑在地面上，因此幼雛不必先学飞翔，一出壳就马上能够离巢。幼雛立刻能够独立行动和觅食，这是它們极容易作到的，因为它們的食物不是动物性的，而是植物性的，通常在巢的周围就非常多，取得这种食物并不象捕捉活的猎物那样需要較高的机灵、敏捷和气力。

这样，亲鸟就免除了为幼雛觅食的辛劳。教导幼雛也比較方便。這項任务雌鸟很容易完成，多半无需雄鸟帮助。

但是,由于这些鸟类的弱小无能的幼雛全都跟母鸟同行同止,形影相随,所以,母鸟的行动自由受到妨碍,需要保护。在这样的情况下,它也需要帮助。要末是它找幼雛的父亲来帮助——在这种情况下我們又看到了一夫一妻的結合。要末是这一类鸟具有群居的习性,不管它們是谷食鸟还是鱼食鸟。鱼食鸟沒有那种猎食热血动物的肉食动物所具有的习性。鱼类食物似乎丰富到无需争夺。而且鱼类似乎并不那么容易給吓跑,因而可以成群結队地去捕捉。

保护幼雛的需要支持着群居习性。幼雛随同大群漫游,比起单
单依靠母亲的指点来,可以更容易得到警告,更早地知道提防逼近的
劫夺者。

因此我們常常在离巢鸟当中见到雌鸟組成社会。这些雌鸟或者
是和一只当首領的雄鸟結成一伙——这样便产生了一夫多妻的婚
姻——,或者是雌鸟仅仅同雌鸟住在一起,只有在交尾时才同雄鸟結
伙。在这种情况下,一般說来是沒有持久的两性关系的。

然而后面这种两性关系在鸟类中是几乎看不到的,而在哺乳动
物中却很常见。

一般說来,哺乳动物的两性关系目前还研究得很少,但是可以肯
定,在哺乳动物当中,持久的婚姻要比鸟类少得多。有人斷言犀牛和
鯨鱼过着持久的一夫一妻生活。这大約是根据一件事实推出来的結
論,那就是:只要人类的杀戮狂不把它們拆散,总是看到它們成双成
对。

对哺乳动物,我們也可以象把鸟类分为巢育类与离巢类那样,把
哺乳动物分为两类。当然,哺乳动物的哺育一般是和鸟类不同的。哺
乳动物的仔并不是在巢中孵化,而是在子宮里孕育的。仔出生后最
初阶段的食物既不用象离巢鸟那样自己尋覓,也不象巢育鸟那样必
須由父母捕捉,它是吃母体分泌的乳汁的。

但是尽管这样,哺乳动物同巢育鸟和离巢鸟仍然有下述的相似
之处:

我們可以拿某一些哺乳动物与离巢鸟相比,这些哺乳动物的仔

出生后立即或者不久就能够到处跑，母亲走到哪里就跟到哪里。刚一断奶，它们就立刻会自行觅食，因为它们是草食动物。例如有蹄类的哺乳动物就和离巢鸟一样，倾向于形成雌性社会。有些雌性社会只有在发情期才容许雄性参加，交尾后又与雄性离开。例如羚羊就是这样；希腊人关于亚马孙女国的传说也报导了这样的情况。

但是其他的这一类雌性社会，而且是大多数这一类雌性社会，却长期与一头雄性首领结伙，雌兽同这头雄兽过着 Polygamie 的生活——Polygamie 这个字在这里是指一夫多妻，而一夫多妻严格说来应当称为 Polygynie。从字面上说，Polygamie 是多配偶的意思，也可以指一妻多夫(Polyandrie)。

与此相反，有些哺乳动物却和离巢鸟相似，初出生时软弱无能，往往目不能视，寸步难移，必须由母兽把它们藏在一个隐蔽的地方，例如藏在洞里。它们在比较长的时期内不能跟随母兽出猎，因为母兽越是必须追逐善跑的猎物，就越要远离巢穴。这类动物大都是肉食猛兽。为了养育刚断奶的幼兽，为了把幼兽训练成熟练的掠夺者和凶杀者，要花费很多气力和时间。所以父亲必须支援母亲。我们很容易在这类动物当中发现一夫一妻的结合，但是这种结合很难维持到超过抚养幼兽长成所必需的时间。例如牡狐和牝狐在幼兽长成以后就或迟或早地分开了，因为行猎时谁都不需要对方帮助，甚至还会彼此妨碍。

由此可见，哺乳动物也是既有一夫一妻的自然基础，又有一夫多妻的自然基础。人类是不是也有这样的基础呢？我们能不能说有一种特定的婚姻形态符合人类的天性呢？很多学者都认为有这样的婚姻形态，不过很遗憾，他们还没有能够取得一致的意见，肯定人类按照天性来说究竟是一夫一妻的，还是一夫多妻的。

在这里，从哺育的需要来考虑，是完全无济于事的。在某种意义上，我们可以拿猿、尤其可以拿人同离巢鸟相比。猿和人出生时同离巢鸟一样软弱无力，不能自由行动，虽然不是完全盲目的，却不能在周围环境中看到什么东西。不过这种幼儿并没有被藏在洞里的必要。

初生的幼猿就能紧紧摟住母猿，但是摟得并不妨碍母猿行动，因此母猿可以参加猿群行猎。游牧猎人当中的母亲也背着婴儿。当然，这些婴儿是必須紧縛在母亲背上的。他們已經不会自行摟住母亲了，而且人的皮肤光滑无毛，也不象猿的多毛皮肤那样可以让婴儿摟紧。但是，人类婴儿的臂膀现在还保存着摟抱的反射。

在猿类中間，尤其是在人类中間，幼儿的教导和保护問題，的确向母亲提出了一些重大的要求，这些要求不是母亲单独应付得了的。母亲需要帮助。但是，如果母亲生活在一个社会里，这种帮助就并不一定要来自于丈夫。幼猿把猿群里任何一个成年成員都当作学习榜样，当小猿犯錯时，任何一个成年的猿都会来指正。有了群体訓練，家庭訓練就不必要了。

在这种情况下，就几乎不可能断定哪一种婚姻形态对人类說來是天然的了。

由于感情上的理由，为了人类的“尊严”，人們是容易把现代文明社会中已占統治地位的婚姻形态看作“天然的”形态。这种看法也很符合聖經上的神話。但是尽管如此，拥护这种看法的人們却为了維护人类的尊严而降低自己的身分，到猿类世界里去寻找証据，來証明上帝的启示正确。遺憾的是这些証据也常常互相矛盾。

我們一再引用的道夫萊因的著作，对我们这里討論的問題來說是一个丰富的材料宝庫。这部书里就这样說：

“大猩猩的群体似乎只是由一个一夫多妻的家庭組成的。这也是根据岑克尔(Zenker) 的那些由马奇 (Matschie) 发表的报告作出的推断。他曾經观察到一个属于这一种类人猿的年老的家伙，伴随着許多雌大猩猩和幼年雄大猩猩。

“在出游的时候，幼年雄大猩猩走在前面，然后是雌大猩猩跟着，那个老家伙跑在最后面，观察着一切，因为它不时地抬起头来，向四方张望。如果沒有发觉什么可疑的情况，它便靠着树干坐下，这时雌大猩猩便把果实送到它面前，放在它的脚下，有时两只雌的紧偎着它，它把两只长臂搭在它們肩上，同它們戏謔，发出唧唧咕

咕、大呼小叫的声音，有时还发出好象笑一般的声音。”（《作为整个自然界中一員的动物》，第 694 页）

这个原始森林中的老蕩子的这段恋爱插曲，恰好証明近代婚姻的这个支柱并不是一夫一妻性的。但是根据較新的報導說，这种一夫多妻的欲望，只是在大猩猩受到人类迫害不得不放弃原来的群居生活时才产生的。阿尔費德斯（J. Alverdes）教授在《动物社会学》（《Tiersoziologie》，1925 年萊比錫版）一书里談到有些社会性动物在群体内部过着长久的一夫一妻生活时曾說：

“根据賴歇諾夫（Reichenow）的有趣的确証（《对大猩猩和黑猩猩的若干生物学观察》〔《Biologische Beobachtungen an Gorilla und Schimpanse》〕，1920 年版），大猩猩就属于这一类。西非的大猩猩 10—20 头生活在一起，东非的大猩猩則 20—30 头生活在一起。一群大猩猩白天分散在相当广闊的地面上，晚上才聚集在一起。每只大猩猩都筑一个窝过夜。”（第 31 页）

“据賴歇諾夫說，大猩猩在群体中，过的并不是一夫多妻的生活，而是一夫一妻的生活。两性并非每逢交尾期才結合，而是同居很多年之久。半成年的大猩猩显然有很长久的一段時間同父母在一起，也許要长久到它們成立自己的家庭的时候。所以群体是由若干对一夫一妻的配偶連同它們的幼仔組成的。……賴歇諾夫观察到，一个群体最多只由五个家庭构成。甚至于在每天的筑窝情况里，也显示出一个群体分为几个家庭。賴歇諾夫在北部地方发现，一个大猩猩群的窝并不是杂乱无章的，而是一組一組地排得井然有序的。組与組之間相隔八到十五公尺。每組可以见到两个大窝，那就是一对老猩猩的窝，有时还可以看到一两个属于半成年幼猩猩的較小的窝，幼猩猩大約三、四岁时就挪到自己的窝里。幼猩猩如果还很小，那就在母亲那里过夜，母亲就筑一个特別軟、特別厚的窝。”（第 32 页）

关于黑猩猩和褐猩猩，阿尔費德斯的书里說：

“黑猩猩和大猩猩一样，也是群居的；黑猩猩躲避大猩猩……黑

猩猩的家庭生活，人們知道得比大猩猩的家庭生活少得多。有人见到它們二十到三十只結成一群。据賴歇諾夫說，因为缺乏适当的觀察資料，他那些关于黑猩猩一夫多妻的报导，是根据想象的。”（第33页）

“褐猩猩过着一夫一妻的孤独的（分散的，即不在群体里的）持久婚姻生活。”（第28页。賴歇諾夫的报导是以《对大猩猩和黑猩猩的若干生物学观察》为題发表于1920年柏林版《自然科学家协会年会报告汇編》上的）

我們在这里所考察的只是大家公认为有社会性的猿类，这些猿，一般都认为是一夫多妻的。布萊姆和道夫萊因也同意这种看法。布萊姆就說到“那个夸耀自己权利的土耳其皇帝的后宮制度”，即猿的首領的多妻制（《哺乳动物》第一卷，第48页）。道夫萊因也說：

“猿群也往往是这种一夫多妻的家庭，有时也是一夫一妻的家庭。”（《作为整个自然界中一員的动物》，第693页）

尽管我很尊敬这两位作者的观察才能和广博知識，我却认为这里有一个观察上的錯誤。

凡是在我們可以說某些社会性动物一夫多妻的場合，这种一夫多妻状态的发生，都是由于这种社会、兽群或兽帮仅仅由雌兽和幼兽組成，此外只能找到一头成年雄兽，在还有力量驅逐一切突然出现的敌手时充当着首領。

大多数猿类的群体并不属于这一类社会，作首領的猿并不是猿群里唯一的成年雄猿，除它以外往往还有一打以上的雄猿。它只不过是其中最有力量、最有經驗的而已。

甚至于还有一些猿类根本就沒有首領。首領的任务由若干个年长的雄猿分担。例如席林斯（Schillings）就对他所观察到的一个有一百多个成員的狒狒群的活动作了这样的报导：

“在一根歪倒的树干上，离地只有几公尺高的地方，有三四头有經驗的指揮者站在那里巡視。在它們的监护之下，狒狒群感到十分安心。那些长着比豹还要更长更有力的犬齿、身体庞大得惊人的雄

狒狒，和被小狒狒摟着、或者有稍大的小狒狒紧跟在身旁的雌狒狒，还有許多半大的狒狒，全都无忧无虑地在森林中树木稀疏的场地上消遣，連續不断地掐着草茎，翻着石头，捕捉着蟋蟀和其他的昆虫，或者聚在一起作种种游戏。”（《带着电筒和枪支，在艾勒勒寿的幻境中》〔《Mit Blitzlicht und Büchse, im Zauber des Elelescho》〕，1920年萊比錫版，第231页）

一发生危险，景象就变了：

“一种只由几声呼叫和唧唧咕咕的声音构成的警报使整个狒狒社会立刻騷动起来。在树干上放哨的那些狒狒噗咚噗咚地跳了下来，和小狒狒連同雌狒狒匆匆离开那里。那些强壮的年长有战斗力的家长們殿后。……年长的狒狒对年幼无經驗的狒狒連打帶抓，毫不体恤，迫使它們赶快逃走。”

我們见到，狒狒群里不仅有一个家长，而且还有許多具有同样資格的狒狒同等地保护和教育着小狒狒們。决不可能只由一个雄狒狒独占群里的一切雌狒狒。在有一个狒狒作首領的狒狒群里，只要这个首領必須容忍其他成年雄狒狒在它的群里，这种独占也是不可能的。它不能不容忍其他的每一个雄狒狒也滿足它的性欲。

这有两种可能：或者是实行无区别的性交，每个雌性属于每个雄性，每个雄性属于每个雌性，或者是每个雄性与群中的一个或几个它觉得特別吸引或迁就自己的雌性同居。但是这种配合在猿类中只是由性要求引起的，并不是由哺育要求引起的，哺育要求已經由社会組織滿足了；因此这种配合并不一定要維持一定期間，是隨意締結，隨意解除的。

因此对原人的性关系也只能考慮这两种可能。原人是既談不上严格的一夫一妻，也談不上一夫多妻的。問題只在于他們实行的究竟是杂交，即无区别的性交、“公妻”，还是松弛的对偶配合？

前一种见解，主要以巴苛芬的《母权論》和摩尔根的《古代社会》为代表。恩格斯在他的《家庭、私有制和国家的起源》一书里也贊同他們的意见。吉罗·条隆(Giraud Teulon)、斯宾塞、坡斯特(Post)、

拉伯克(Lubbock) 以及繆勒-利爾(Müller-Lyer) 等太古史和社会学的重要代表，也都持这样的见解。

巴苛芬提出“野合”(“Sumpfzeugung”) 的假定，对这个假定的証明，我觉得理由并不充分。

巴苛芬以惊人的博学和銳利的眼光从古代文献中发现了很多关于性关系的記載，并且作了研究。这种記載是极有价值的，因为它們証明了人类的性关系可以达到极其多种多样的程度。但是，尽管他的解释并非总是令人信服，往往牵强附会，他却絲毫沒有証明，他用来指公妻状态的那种他所謂“姘居”(“Heterismus”) 关系所表示的，无论如何是最原始的状态的残余，而不是后来发展的結果。

恩格斯毕竟是根据摩尔根多于巴苛芬的。但是，适用于巴苛芬的話，也同样适用于摩尔根所依据的普那路亚婚姻。这种夏威夷人的婚姻形态，是由若干兄弟共有着妻子，同时也是由若干姊妹共有着丈夫。摩尔根认为这种形态表明着一种状态的残余，即一个群体中的全体男人和同一群体中的全体女人結婚。但是这种形态也同样可以表示后世两种婚姻形态的混合，即今天在东方最发达的民族中还可以看到的一夫多妻形态，和在西藏和马拉巴沿海有相当高度文化的部落中可以看到的一妻多夫形态。

除了普那路亚婚姻之外，摩尔根和恩格斯还強調一件事实，即：在原始民族中，一个人不仅把自己的父亲叫父亲，而且把父亲和母亲的兄弟也叫父亲；不仅把自己的母亲叫母亲，而且把母亲和父亲的姊妹也叫母亲；并且把自己的一切从兄弟姊妹、表兄弟姊妹都叫兄弟或姊妹。

这些称呼，據說是以一种盛行无区別性交、搞到无人知道自己的父亲是誰的状态为前提，并証明了这种状态是存在的。但是即使在性交极无規則的情况下，也还是人人都认識自己的母亲的！

我在 1882 年，即恩格斯討論家庭起源的著作发表前两年，在斯图嘉特《宇宙》杂志(《Kosmos》) 上发表了一篇关于婚姻和家庭的起源的論文。在那篇文章里我終于指出，那些称呼根本不是用来称呼

我們所謂的父母、兄弟、姊妹、子女，而只是用来称呼群体內不同輩分的成員的。它們暗示着一种只按年齡級別組織社會的狀況。兩性關係問題并不能从这些稱呼中取得任何解決的綫索。我在上述論文中曾經說：

“我們必須認為，在產生那種夏威夷婚姻制度的文化階段上，兒童是不屬於父母，而屬於部落的。當時，人並不是按照屬於不同的父母來劃分，而是按照屬於不同的輩分來劃分的。”（《婚姻和家庭的起源》[《Die Entstehung der Ehe und Familie》]，《宇宙》雜誌，1882年第6期，第198頁）

我們發現人類的祖先有很強烈的嫉妒特徵，這就反駁了那種認為我們的祖先通行無區別性交的說法。捕獲的猿也許不能用來證明這些特徵，因為很多動物被捕後往往改變了性格。但是也有关于自由生活的猿具有嫉妒特徵的報導。

例如何伊格林（Heuglin）在一篇描寫杰拉達狒狒的群居生活的報導中就寫道：

“一只翩翩年少的雄猿嬉皮笑脸地向一只可愛的雌猿挨近，厚着臉皮獻殷勤。她規規矩矩客客气氣地回轉身躲開他。他步步進逼，那位合法的丈夫發現了這個情況：於是發生了一場吵鬧，一頓毆打，結果那個多情的家伙可耻地被攛跑了。”（轉引自布萊姆：《哺乳動物》第一卷，第167頁）

無論對這類描寫作怎樣的解釋，不管把這裡所描述的嫉妒理解為性的嫉妒，還是象繆勒-利爾那樣（《論家庭》[《Die Familie》]，1911年慕尼黑版，第18頁）把它只理解為“占有的嫉妒”，都不能使我們想到一種無區別的性交。

但是另一方面，猿類由於過社會生活，也就沒有那種為了哺育而維持比較長久的結合的動力。在這種情況下，我們很可以作這樣的假定，即：猿類只要具有社會性，生活在比較大的社會里，就斷然不是無區別地性交，而是成對結合的，但是這種對偶結合並不是永久的，而是按照各自的情況和性格，維持得時間或者短一些，或者長一些。

一个雄猿同时拥有几个“情妇”的情况，通常就由于群中母猿并不多于雄猿而受到阻止。

我在上面提到的那篇論述婚姻和家庭的起源的論文里，把这种对偶結合称为姘居(Hetärismus，源自希腊語指情夫、同伴、伴侣的Hetairos 和指情妇的 Hetaira)，而我給予这个詞的意义跟巴苛芬不同，他是用它来指公妻状态的。我得到这样的結論：

“在部落内部有充分的性自由。由于有嫉妒的情緒，另一方面由于女人同男人一样作为自由平等的人受共同体保护、部落内部根本没有强者压迫弱者的情况，这种充分的性自由并沒有导致每个男人都对部落内一切女人拥有婚姻权利的群婚状态，而是导致姘居状态，也就是說，导致很容易解除的、比較松弛的一夫一妻結合。”(《婚姻和家庭的起源》，載《宇宙》杂志，1882年第6期，第207页)

我今天还坚持这个见解。

并且，这个见解同恩格斯的见解的对立，也并沒有乍看起来那么大。

恩格斯在他的《家庭、私有制和国家的起源》一书里，对于上古的无規則性交是这样說的：

“但是由此还不能就說，在日常实践中男女关系必然是乱七八糟的。各对配偶的暂时結合决不受排斥，象现在甚至在群婚中也常有的一样。”*

如果象这样理解无規則的状态，那当然可以贊成。只是这种理解不合乎前面不远处所提出的那个对无規則状态的解释，即“每个女性属于每个男性，同样，每个男性也属于每个女性。”**

我們可以假定：无论 是人类的动物祖先，或者是原人本身，在两性的相互关系上，都确实沒有任何出自哺育天性的必然規則，而且在

* 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，人民出版社1962年版，第35页。

** 同上书，第31页。

他們当中也沒有可能和原由出現一種為了社會而產生的對於兩性關係的規定。

在上古時代人類曾經有過一種性關係無規則的狀態，這一點我是同意恩格斯的。這種狀態究竟是表現為無區別的性交，還是表現為松弛的對偶配合，目前還可以爭論，也許是永遠不能達到无可懷疑的定論的。

第三章 原始婚姻形态

除了其他事實以外，下面這一事實也說明了上古時代兩性關係是完全無規則的，這就是原始民族的姑娘們同男子交際通常不受絲毫限制。這種狀態在印第安人當中以及在非洲、南洋群島、熱帶和北極各民族當中都可以看到。

我在上面一再提到的那篇論文《婚姻和家庭的起源》中就援引了許多這方面的例証：

馬克斯·布赫(Max Buch)博士說(《伏杰克人的求婚和婚禮》，[《Freierei und Hochzeit bei den Wotjäken》]，《外域》雜誌1882年，第91頁)：“伏杰克姑娘的性道德和流行的歐洲基督教性道德迥然不同。姑娘和小伙子們是毫無拘束地往來的。而且，一個姑娘要是很少小伙子來訪，甚至感到耻辱。……”

關於色雷斯人的情況，希羅多德《歷史》第五卷第六節*有這樣的敘述：

“他們一點也不去管束他們的子女，而是任憑她們隨便和她們所喜歡的男人發生關係。但是對於自己的妻子，他們却監視得很嚴……”

“我們為了節省篇幅，不打算再多舉這種遍及於全世界的見解的實例了，這種見解，即使在歐洲也保存着的，而且並不是作為什麼

* 希羅多德：《歷史》，商務印書館1959年版，第512—513頁。

‘革命性的越礼犯禁’，而是作为偏僻地区保守性的风俗而保存着的。我們只想举出一种显然是很特別的风俗，这种特別风俗，照我們看出，只可以用这样的一个原因來說明，这就是，与已婚妇女过着严格深居簡出的生活相反，姑娘們却是随便同情侶配合的。这种特別风俗就在于，姑娘們可以一絲不挂跑出去，而人們却要把已婚妇女裹得严严密密的。例如加里比人就有这样的风俗，加里比人事实上也絲毫不重視姑娘的貞洁，但已婚妇女却被丈夫严格地独占。”

关于居住在阿比西尼亚的贝多因人的情况，门欽格尔(W. Munzinger)說(《东非研究》，[《Ostafrikanische Studien》]，1864年沙夫豪森版，第146及152页)：

“姑娘們即使已經长大，也享有可能有的全部自由，随意出入。但是一結婚自由的性关系便完全改变了。”

又說：

“未婚的姑娘在家里常常只是腰間系一根帶穗子的帶子。已婚妇女却穿着包裹全身的‘富塔’和‘沙迪’。”

“根据这些实例，我們不管在什么地方，只要见到姑娘們一絲不挂，已婚妇女們全身包裹，就可以认为，那些姑娘們的可以一絲不挂，是以妇女为贖买貞操权而作的委身牺牲作原型的那种原始的情人配合风俗的残余。”

“大家都知道，在奧林匹克竞赛中，竞赛者是裸体出场的，照规矩，虽然姑娘們可以参观，但对已婚妇女，却以死刑禁止她們参加祝典。这个规矩，我們可以认为是出自于同上的理由。”(《婚姻和家庭的起源》，《宇宙》杂志，1882年第6期，第332及333页)

姑娘們享有充分性自由的情况，与妻子的处境形成显著的对比。妻子与丈夫的关系，在不同的原始民族中，虽然形态很不相同，但总是遵守着相当严格的社会規則的。

这是怎么造成的呢？为什么一部份女人的性自由給取消了呢？用人的一种特殊自然稟賦并不能說明，在无規則的性交关系以外，何以又产生出婚姻来。因为一种自然稟賦即使創造了一些規則，它所

創造了的也只能是同样适用于一切成年女人的規則。

使有規則婚姻产生的最后原因，我以为并不是自然条件，而是經濟条件，即男女間的劳动分工。

当然，这种分工归根結蒂也是以自然条件为基础的。

恩格斯从马克思的一篇旧手稿中发现了这样一句話：“最初的分工是为了生育子女的男女之間的分工。”*

这种分工分別賦予男女两性以不同的才能、体力和性格特点。女子必須怀胎若干月，用自己的血液养活胎儿，分娩之后还必須用自己的乳汁喂养婴儿若干月，所以她所必須付出的体力和体质，跟男子在使她受胎的交媾中所付出的大不相同。因此，比起女子来，男子是有过剩的体力和体质使用的，这就使他比較富有进取心，比較有进攻性，比較好爭斗。这种差別我們在动物当中已經见到了。

因为这个原故，在最初的工具发明时，男子使用这些工具的方式，就很容易不同于女子。男子把它們当作武器来使用，女子則把它們当作生产工具来使用。由于技术繼續进步的結果，男子便把自己的工具专门制成武器，女子則把自己的工具专门制成生产工具。

人們常常說，文化发展开端的标志是人类变成了猎人。这个說法并不完全确切。并不是人类、而是男人变成了猎人和战士。

与此相反，女子則繼續使用从动物阶段传下来的那种获取生活資料的方法，她們同以前一样采集果实、块根、昆虫的幼虫等等。

在猿类当中，我們还没有见到任何获取食物时的分工。整个猿群，不論雌雄，全都去寻找一种食物来源，例如有果树的小丛林之类，寻到之后便大家不分性别一齐动手，以同样的方式把果子摘得一干二淨。不管哪个，只要抓到能吃的东西，就放到口里去，不是马上吃掉，便是藏到頰袋里。

人类的技术开始于把过去通常只限于生育子女范围内的分工也

* 轉引自恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，人民出版社1962年版，第62页。

扩展到謀取食物的范围内。两性关系在动物那里原来只是由生殖的必需、由交媾和哺育的需要决定的，现在由于有了分工，又在其中添上了一种經濟的因素，这就是不仅需要养活儿童，而且需要养活成年人自己。

技术的进一步发展越来越扩大了两性的分工。武器越完善，使用武器的技巧和对于野兽习性的知識越提高，作为食物来源的狩猎就越重要，肉食的地位就越高。但是男子的举止也越为狩猎和战争所决定。他变得更粗暴，更嗜杀，在行猎时也更有进取心、更漂泊不定，在追索逃跑的野兽时把猎程推进得越来越远。

妇女則受到要抱的或者还不会走的儿童的拖累，不能和男子一道出猎。她們在狩猎时留在后面，在战争时更是如此。在刚刚开始有耕作时，她們也是必須游动的；在粮食作物的种植还没有盛行，还没有达到一定的水平之前，无论哪个地区都不能长期地向她們提供所需要的一切。但是，为了探寻植物性食物的来源，却不像狩猎那样需要迅速移动。

同不停地漂泊的猎人相比，女子便成了比較定居的因素。正因为这样，她也首先成了使猎人劳动領域中的技术更加迅速发展的因素。

当初很难点燃的火，主要是由妇女守护的。她們发明了煮、烤、烧等烹飪技术，經過烹飪，有些食物变得可以吃了，另一些食物則变得味美可口了。她們还改善了用植物材料或动物材料制造帐篷、外衣等等防御恶劣气候的用具的技术。她們不仅学会了把天国的薔薇編織到人間生活里*，更重要的是还学会了編織席子和衣服。陶器制造也起源于妇女，是她們首先担任的职业。

这一切都已經以游猎經濟受到某种限制为前提。另一方面，女子所造成的任何一項新的技术进步，都使任何一次新的迁徙变得越来越困难。猎人本来必須輕装，迁徙时沒有多大累贅。女子則相反，

* 席勒的詩句，指女性美化了人生。

她們的技术越发达，必須攜帶的东西就越多。除了孩子以外，还有帳篷、衣服、裝着东西的譚籜罐罐等等。

女子所造成的最后一項巨大的技术进步把她們特別牢固地束縛在土地上。这就是植物的耕作。她們最初进行植物耕作，只不过是在一块野草和灌木杂生的地面上用木棍松土，然后把植物种子埋在土里。要有可能进行这样的耕作，当然必須游猎人群的营地至少在从播种到成熟这一期間留在一个地方不动。

男女分工越向前发展，一方就越难离开另一方过活。在已經懂得吃肉的时候，猎人是不能单靠吃肉的，女子也不能单靠果实和块根来过活。而且不同的食物来源，并不是每一种都經常同样丰富。有时只是动物性食物的来源有足够的收获，有时只是植物性食物的来源有足够的收获。因此必須用一种来弥补另一种的不足。而且，女子需要男子的武器保护，正如男子希望在篝火旁边和帳篷里边有一个休息之处，希望用外衣来蔽体一样。男子既不掌握他們所需要的那些女性技能，又不能在出外狩猎或者战争时把妇女制造的用具和产品背着走，而在不断的迁徙中又不能把这些东西抛弃掉。因此男子和女子必須合作，这不仅是为了性交，而且是为了获取生活資料。

这时游猎的人群分裂成若干小組了。群的成員已經不可能全都在同一堆篝火上烹飪，在同一个帳篷里面睡眠了。每堆篝火、每个帳篷形成了一个家，如果我們可以用家这个語詞來說一种还没有家宅的状态的話。

一个家所能包括的成員人數，是随当时的技术情况而轉移的。有时候只要有一个富于家务經驗的成年女子就可以形成一个家。但是如果沒有一个猎人拿野兽来供养这个家，这个家是不完善的。另一方面，当时的技术所能提供的全部舒适，是只有成为这样一个家的成員的人才能享受的。

男女結合成一个家，是男女两性在获取食物的任务上有了分工的必然結果。

一个男子和一个女子象这样結成的亲密的共同生活，是很容易使他們在性的方面也結合起来的，但是性的結合并不是两性結成一个家的原因。我們已經談到过未婚的人們的性自由了。这种自由使每一个人不必組成一个家就可以滿足性的需要。一对在自由恋爱中觉得情投意合的男女固然常常进而建立一个共同的家，可是单为恋爱却无需乎这样做。

繆勒-利尔有一句話說得很对：

“无论如何，婚姻的产生并不是由于‘鍾情’（这是原始人所不懂的）的魅力，而是由于經濟上的粗野的需要。婚姻是两性分工的表现。”（《家庭》，第 79 页）

但尽管如此，他对婚姻与家庭的看法我却不能完全同意。例如他对于现代家庭的发展就說：

“家庭已經不再象它的全盛时期那样是生产合作社了。”（第 205 页）

如果把生产合作社理解为若干人在一起从事生产的結合，那就只有在若干妇女联合在一起共同劳动的場合，家才形成一个生产合作社。

但是繆勒-利尔心目中所指的却不是这个，而是男与女的联合。所謂家，其特点就經常在于只有妇女在其中劳动。男子的劳动領域在家以外，他只是把他的劳动成果帶給家，却不是把劳动本身給与家。因此，家庭“在其全盛时期”也不是生产合作社。

此外我还在另一点上不能贊同繆勒-利尔。他說：

“这种两性的分工，我們现在还可以在各个文明程度极低的民族中随处看到，由于这种分工，男子和女子在經濟上是互相依賴的，而在这种互相依賴的关系中男子是占优势的，因为在整个动物界中，雌性无力抵抗雄性的现象，的确无过于人类，女人是最无力抵抗携带武器的男人的。大家都知道，任何依賴关系都是常常会发生变化的，同样地，这个最初的分工也变成了最早的奴役形态。个人主义在原始的游猎人群中第一次地泛滥了起来，汹涌澎湃，势不可挡，男子

把无抵抗力的女子当成了奴隶，建立了家庭这一由他統治的王国。”
(《家庭》，第 78 页)

这番話听起来好象很透彻，其实疑難重重。繆勒-利尔本人后来就报导了一些妇女是一家全权主宰的情况。其中，施特勒 (Steller) 1774 年对堪察加半島伊特尔门人情况所作的那篇报导特別有趣。伊特尔门人男子娶妻后，就必须离开自己的父母住在岳父家里，給他当“僕役”。

“他們非常爱自己的妻子，因而心甘情愿地做她們的奴僕。妻子有权发号施令，凡是比較重要的东西都由她保管。他和她一样做飯和劳动。他如果犯了錯，她就取消准他抽烟的恩典，他必須苦苦哀求，多方爱撫，竭力恭維，求她开恩；尽管他們的妻子时时刻刻要求發揮充分的自由，寻求外遇，不知餍足，并且以此为荣，以致哪个女人数得出的姘头最多，哪个女人就被认为最为幸福，但是男人却并不嫉妒，他們自己就暗地里同許多跟他們相好的別人家老婆和姑娘发生关系，不过由于他們妻子醋劲极大，这类事情必須作得十分秘密。……妇女除教育子女外还有很多工作，所以我們必須认为她們的确比男子更有见識，而事实上也是这样。”(轉引自繆勒-利尔：《家庭》，第 111 页及 112 页)

也許有人会以为这是一个例外，认为这是由于伊特尔门人是捕鱼民族，因而男子的性格比狩猎民族来得柔和。但是有些关于非常好战的民族的报导也說到与此类似的情况。我在那篇《婚姻和家庭的起源》里也特別引述了非洲旅行家納赫提伽尔 (G. Nachtigal) (《薩哈拉和苏丹》[《Sahara und Sudan》]，1887 年柏林版) 关于奥拉德·索里曼 (Aulad Soliman) 部落的报导。他在那本书里談到一个酋长的兄弟艾尔-希西的妻子时說：

“她是整个部落中最聪明、最和善而且最受人爱戴的妇女，她无拘无束地和男人們往来着，絲毫沒有損及她的威信，她享有对丈夫的絕對支配权。这种支配权看来无疑是奥拉德·索里曼人的规矩。眼看到这些終生都在艰难和危险中苦斗的粗野男子、这批到处都叫人

害怕的匪徒和凶手在自己的家里竟然毫无权力，倒是挺有趣的。”（第二卷，第 93 页）

这和把男子奴役女子归因于男子体力强并且掌握武器的那种见解又怎么合得攏呢？这两点在奧拉德·索里曼人那里是最突出的，但是他們那里女子却是一家之主。这种女子作主的偶然情况，我們可以在繆勒-利尔本人的話里找到說明。

他提到了女性劳动所获得的那种对家庭經濟的重要意义。因此女子的权力是随耕作的发达而增长的。

“女子首先掌握了农艺。在猎人当中已經有了两性的分工，男子的任务是取得动物性食物，女子的任务是取得植物性食物。这种分工形式在发明农艺之后还繼續了一个时期。从前采集植物的女子现在又成了最初的农人。男子在耕作方面大体上只参加很小的一部分劳动。耕作在当初一般是专由女子担任的。由于狩猎的收获比耕作的收获不可靠得多，于是女子占了优势。这时她們就成了經濟上占优势的一方，这时她們就成了經濟的中心，男子围着她們轉，就象行星圍繞太阳一样。”（《家庭》，第 85 页）

这些話說得很正确。但是正因为这样，决定男子对女子的地位的就不是粗暴的体力，而是男女双方各自对共同的家庭的經濟重要性了。

我們可以把繆勒-利尔的陈述再往前推一步，指出动物飼养的兴起也使妇女在家庭中对男子的地位提高了。这里所說的动物飼养，是指飼养一些作为家庭的附属物、吃些残羹剩菜、由主妇照管的小家畜，如鸡之类。

如果飼养的是在家里找不到食料、需要广大的牧场的大家畜，情况就不同了。忙于家务的妇女是不能照料它們的。放牧也意味着保护牲畜不受猛兽的威胁，于是就成了男子的事情。放牧最初帶着游牧性质。现在妇女参加为寻找新牧场而举行的远征时可以輕松一些了，因为可以利用大牲畜来拉东西，帐篷、家具以及全家老小可以爽爽快快地用车来搬运，不要由妇女来背了。

这样,妇女的地位似乎改善了,可是从那时起她们就开始走下坡路,放牧的家畜及其肉、皮、毛、特别是奶对家庭起的作用越大,妇女就越丧失重要性。这时家庭的兴旺依靠男子劳动又多于依靠女子劳动了。

当家畜的牵引力可以用于耕作,因而耕作不再是妇女的事情,倒是落在男子身上的时候,这种情况就越发突出了。于是男子便成了一家之主。

我們不打算在这里叙述婚姻和家庭的历史。我們所举的那些事实,只是为了証明家庭中两性間的相互关系并不取决于体力,而是取决于經濟因素。

两性在家庭中的地位最后影响到了两性在社会中的地位。但是,这句話并没有把社会与家庭之間的关系道尽。社会往往极力干预家庭,以种种規則干涉男女两性在家庭中的权利和义务,这些規則有一部分只是道德律令,有一部分同时也是共同体的既定的硬性规定,有的采取判决的形式,有的已經采取法律的形式。这些規則有时执行得很松,但是有时却执行得非常严格,执行它們的常常不是官厅,而是集体的輿論。

輿論为什么长久地不去干涉那些沒有組成一个家庭的男女之間的关系呢?为什么家庭却与此相反,成了大家所关心的事情呢?

这确实是一个涉及家庭所获得的經濟意义的問題。家庭所获得的經濟意义越大,社会的繁荣就越依赖家庭的兴旺。一个家庭的某一个成員,不管是男的还是女的,如果脱离了家庭,停止为家庭效劳,这个家庭的存在就发生极大的震动。这类事情不能再仍然听任个人的高兴作主,必須保护家庭,不容許任意散伙。

为了照顾子女,尤其有保护家庭的必要。

我們在上面已經见到,哺育在动物界里就已經很重要了。成年的高等动物有一个时期完全忙于育儿,撫养和教育的条件决定了两性間的相互关系,决定了两性的“婚姻”的形态,并且也在很高的程度上决定了社会的形态。

在社会性的猿类当中，照顾幼儿純粹是母亲和社会的事，父亲并不是以父亲的身份，而只是以社会一員的身份参与其事，和一般其他的成年雄猿一样。在这样的情况下，是不会产生出一种“自然的”婚姻形态的。

当初原人也是这样。但是，社会的内部一旦有了家庭，母亲照料幼儿就变成照管家务的一部分了。

于是，撫养和教育幼儿的責任就越来越变成家庭的責任，越来越不是社会的責任了。家庭成了一个养育幼儿的組織。家庭就是作为这样的組織成为家庭的。

但是，社会是很关心保証自己得到数目够多的强壮聪明的后代的，这种兴趣在人类社会中仍然同动物社会中一样强烈。一个不再亲自照顾后代的社会，在家庭一旦不称职的时候，就会立刻經常处在沒落崩潰的危险之中。一般說来，社会本身对幼儿的撫养教育作得越少，越是把这个重大任务完全委托給家庭，通常就越是严密地考慮到监督和安排家庭。

社会所考慮的首先并不是对两性配合作出一种规定，而是保障儿童。这一点可以从下面的事实看得很清楚，即一方面对一个共同的家庭的成員常常有非常严格的规定，另一方面姑娘却享有极大的性自由。但奇怪的是在許多原始部落中尽管有这种自由，却几乎从来看不见帶孩子的未婚姑娘。

这个情况只能有两种說明：或者是姑娘們一感到自己作了母亲，就立刻設法通过結婚和建立一个家庭来保障孩子的未来，这时首先被考慮到的結婚对象就是孩子的父亲。如果不可能結婚或不想結婚，姑娘就可以把新生儿弄死，使自己免去麻煩，这在原始民族中完全不算什么不可饒恕的事情。

传教師布魯諾·古特曼 (Bruno Gutmann) 曾經在乞力马扎罗山的班图黑人、扎迦人当中逗留了二十年，对他們的情况报导說：

“婚前生子按照扎迦人的传统习惯是一定要弄死的。于是人們一发现姑娘怀孕，就赶快让那一对男女結婚，使孩子至少在婚后

出世，这样，弄死婚前生子的事就减少了。”（《扎迦人的法》〔《Das Recht der Dschagga》〕，1926年慕尼黑版，第222页）

要弄死的只是姑娘的孩子，并不是寡妇的孩子。寡妇的孩子仍然让活着，被归入死去的丈夫的氏族，或者归入生父的氏族，如果生父愿意认领的话。通奸妇女所生的孩子也不弄死，而是看长得象谁，被指派给本夫或奸夫。

既然只把姑娘生的孩子弄死，那就证明这并不必然是对淫乱行为的纯粹道德性谴责。如果是道德上的谴责，就必定也要加在“行为不端”的通奸妇女和寡妇身上了。那样做大概首先是由于那些表面看来很愚笨的蒙昧人或野蛮人不想养育一些前途危险的孩子。而这种做法是不会落在有家的寡妇或通奸妇女所生的孩子身上，却很可能落在无家的姑娘所生的孩子身上的。

另外还有些理由要把那些让人担心养不大的新生儿杀死。弄死新生儿并非出自心肠残忍。原始人通常总是被描写成极其慈爱的父母。新生儿如果体弱，受不了游猎生活的艰苦，便被弄死。当母亲不能给予婴儿必要的照顾，例如生了一个孩子以后紧接着又生一个孩子的时候，也把婴儿弄死。对于漂泊不定的蒙昧人当中那些负担极重、繁忙不堪的妇女来说，同时充分地照顾两个幼小的、还不会走路的孩子，是很难办到的。这时，为了先生的孩子，就要牺牲后生的孩子。如果是孿生子，就去掉其中的一个。

根据这样的看法，未结婚的母亲认为弄死孩子也并不算犯罪。于是姑娘们就毫不犹豫地采取这种手段。不过有些民族例外，它们的姑娘生了孩子倒受人尊敬，而且更容易找到丈夫，因为生了孩子正好证明她有生孩子的能力。

后来才发生了要求女子婚前保持童贞的风俗。在很长的时期内，夫妇在家内过共同生活的目的并不在于性交，而在于更好地在生活上互相照顾，更有把握地哺育子女。特别是后一个目的促使社会要求夫妇关系遵守一种规定。

在最初，这并不是通过深思熟虑的法律，而是通过集体观念及其

推論來实现的。所謂“婚姻神圣”、婚姻具有神圣性、超越时空性质的說法，就让人想到集体观念。只有在这种观念看来，它才有一种神圣性。神圣性是不可証明的，不容許作科学說明的。在那些对婚姻和家庭起約束作用的集体观念里，也和一切集体观念一样，混杂着合理的见解和幻想的、不合理的、甚至完全荒謬的见解。

由于随着生产方法的变化，家的形态和两性各自对家庭的重要性也发生变化，所以婚姻和家庭的形态也必須时时变化，但是在这种变化中，那些世代相传的、不断地把迷信的东西放到婚姻和家庭制度里去的集体观念，也在不断地参与起作用。

在世界各民族中所能发现的婚姻形态和家庭形态，以及在上古民族中所能发现的婚姻形态和家庭形态，实在多到难以置信。在同一个民族中，也往往同时存在着很不相同的婚姻形态。

繆勒-利尔下面一段話說得完全正确：

“人可以——至少在不同的发展阶段上——生活在几乎可以想象得到的一切婚姻形态中。他是 Pantogame*，就如同他是 Pantophaga** 或 Omnivore*** 一样。”（《婚姻、家庭和亲属关系的形态》[《Formen der Ehe, der Familie, der Verwandtschaft》]，1911 年慕尼黑版，第 54 页）

因此，就如同他是什么都吃的一样，他也是能够采取任何一种婚姻形态的。

那么，其中的哪一种对我们來說應該是“神圣”的，或“自然的”，即在历史上永远不变的呢？显然就是我们现在采用的那一种。

对于人类两性关系來說，天賦的东西只是对“哺育”、对育儿的关怀。这种关怀是“自然的”，我认为也是神圣的，就是說，对我们說來是极崇高的，是有史以前就賦予我們的。

* 希腊語：以一切方式結婚者。

** 希腊語：吃一切食物者。

*** 拉丁語：义同上。

但是完成这个任务的各种形式却是随着社会及其手段而变化，随着历史的发展而变化的。

第四章 禁止近亲結婚

上面所討論过的那些婚姻规定的产生，主要是由于在一切高等动物身上都有一种非常强烈的自然需要，要使现有儿童保証得到撫养。

但是除此以外，在人类当中，早在最原始的状态之下就已經出现了另外一些对于原始的性自由的限制，我們认为这些限制也是出于对后代的关怀。但这并不是由于希望保証已有的后代得到充分照顾，而是由于希望使生育不受一切会損害后代的数量或质量、会降低所生儿童的数目或健康的影响。

禁止和輩分不同的人結婚，大概已經是这种限制之一。我們在上面已經指出过原始社会里的人是划分成若干个輩分的。这种划分大概是本来同源的部落內部在社会发展中出现的最早的一次区分。当然，男女的划分、儿童与成人的划分早在动物阶段就已經有了。但是只有人类才凭借着語言又把成人区分为两輩，把祖父母輩和父母輩分开。

这种按輩分的区分，一定在人类能够禁止和不同輩分的人生孩子以前就已經得到了承认。不过大概要到有了这种禁令之后，輩分的区分才受到重視，得到认真的遵守。

庫諾夫是这样論述这个問題的：

“这种禁令是怎样产生的，究竟是由于觀察到年齡相差很远的男女結合一般都不会生孩子，还是由于事实上年青的成年男子总是要求得到年齡相仿的女子，因而最后形成了一种通例，今天当然已經无法确定了。”（《論婚姻和家庭的上古史》〔*Zur Urgeschichte der Ehe und Familie*〕，《新时代》杂志，1912年增刊第14期，第25页）

这的确是无法确定的。可是，会不会由于青年男子总是同年龄相仿的女子配合，终于变成一种通例呢？原始人群尽管很小，但是，比起今天的那些局限在非常荒凉的、野兽稀少的地区的原始民族来，多半还是要大一些。如果说今天最原始的部落群很少超过四十至六十人，大概决不能超过一百人，那么，在野兽众多的上古，世界上最肥沃的地区都任人居住，人数达到二、三百，甚至五百的群就并不是罕见的，正如今天或者半世纪前仍然有这样成员众多的狒狒群一样。

但是，不管把群估计得多么大，其中未婚女子的人数总是很少的。

我們举一个三百人的群为例。其中未成年的一輩大概有一百五十人，成丁的青年男女大概有一百人，年长的一輩大概有五十人。每年获准加入成年人队伍可以找结婚对象的青年男女，总共只能双方各有一至三人。有时女青年多些，也有时男青年多些。

因此往往难以办到每个男人都在同輩中找到一个女人。也許有些人就宁愿討个长一輩的寡妇，以为总比当光棍好。另一方面，也許有些长一輩的老爷又爱上一个青年女子，因而使青年女子对青年男子的供应情况变得更坏。禁止和輩分不同的人结婚，在各个輩分人數十分有限的情况下，必定給希望结婚的人造成很多麻烦，因此根本不会是在尚未禁止和其他輩分的人结婚以前就形成了限于在同輩中娶妻的通常慣例，有了这个慣例才引起这种禁令。

再說，如果已經成了慣例，为什么还要禁止呢？我們必須承认，人类和动物一样，是一起头就十分重視自己的自由，也十分重視自己的性自由的，无论在哪一方面，要他們听任一种向来享有的自由受到限制，都需要有一些他們认为非常重要的理由。

庫諾夫已經把婚姻限制的最重要的理由与另一理由以或此或彼的方式一同举出来了。这个理由比庫諾夫所估计的还要更重要。这就是：年龄差別很大的男女結合不仅常常不能生育，更坏的是这所生的少数子女每每身体孱弱。

如果人类的观察力和智力已經足够发达，能够根据已經发生的

輩分划分分認識到这种害处，那么这就是这种禁令的一个充分理由，因为原始人和动物一样，是非常重視得到健康的后代的。这种約束必然大大地违反原始人酷爱自由的脾气，并且給群中要找配偶的成員增加了那种由于成了男女很少本来就很容易碰到的麻煩。他們是由于对后代极为关心，才有可能接受这样一种約束的。

禁止和輩分不同的人結婚的原因，如果只有庫諾夫所列举的那两个是可以設想的，那么，我們就只有贊成这是出于对后代的顧慮。我們这样主张，并不是要說，对遗传法則的明确认識在这一点上起了决定性的作用。在上古，那是根本談不上的。很可能是有少許正确的观察与一些完全出于空想的集体观念混杂在一起，引起了这种結果。

性自由的另一个限制，是和亲属組織一同出現的。如果說对于某一个輩分的成員，禁止的是同这个輩分以外的人結婚，那末，对于一个亲属組織內的成員，禁止的就是同这个組織以內的人結婚。这样，一个氏族的男子就只有到氏族以外去娶妻了。

对于這項規定的原因，即所謂族外婚的原因，人們提出过各种各样的假設。我們很容易把这些原因归結为人們要想避免近亲交配之害。但認識这种害处并不是那么简单的事。我們认为，人类只有到了会飼养純种家畜的时候，才会注意到这种害处。如果男女双方都十分健康，近亲交配也未必給后代带来什么害处。那么，在出現这种害处的时候，原始人既然缺乏生理学的知識，又怎么能够把它归咎于近亲交配呢？

因此，人們就为這項禁令寻找其他原因。

麦克林南(Mac Lennan)认为，蒙昧人因为女子不是战士，因而对于部落說来是一种負担，所以有杀死女嬰的傾向。因此任何一个部落都缺乏女子。許多男子在本群內找不到妻子，就只好依靠到別的群里去搶劫妻子。这样，到自己所屬的亲属組織以外去娶妻就終于成了慣例。

这个假設一开始就是建立在薄弱的基础上的。我們已經提到过，

弄死幼儿的事在蒙昧人当中是常常发生的，我們也指出过，这种事是发生在一个还有幼儿要照顾的妇女又生了一个孩子的时候。对于处在蒙昧时代游猎状态中的妇女來說，这是一个过于沉重的负担。在这样的情况下，新生儿就被弄死，后来，显得有病或畸形的婴儿也同样被弄死。最后“非婚生子”也被弄死。

因此，遭到这种命运的并不单是女嬰。认为妇女对于蒙昧人說来是一种负担，也是很可笑的。对于蒙昧人來說，妇女并不是什么“小姐太太”。她是他們不可缺少的劳动力。他們沒有理由偏偏弄死女孩子。

庫諾夫已經指出，蒙昧人并不是特別弄死女嬰的。他补充說：“一个群中的女子常常甚至于比男子多。”（《論婚姻和家庭的上古史》，第 28 页）

男子要从事頻繁的狩猎和战争，他們的生命所遇到的危险要比女子大得多。

麦克林南的假說在今天几乎被所有的人抛弃了。較新的是赫尔瓦尔德(Hellwald)和魏司特马克(Westermarck)的假設，繆勒-利尔也贊成它。他們指出，兄弟姊妹天天在一起，司空见慣，情欲的刺激变迟鈍了，所以彼此不会产生性爱，因此各人都想同亲属以外的人結婚。族外婚，也就是同亲属組織以外的人結婚，據說是一种天性。

在这里，是一个假設以另一个假設为依据，而不是以一件尽人皆知的、人人承认的事实为依据。因为族外婚是“天性”这个說法现在已經沒有人讲了。根据今天兄弟姊妹之間不容易发生性爱，并不能推論出上古的情况也是如此。在今天，一般說来，一个男青年是不会爱上自己的姊妹的，哪怕他并不是和她們一起长大，而是在家庭以外长大的。但是与此相反，男青年同在他的父母家里长大、和他长期在一起的侍女恋爱的事情，却并不少见。

庫諾夫很正确地指出，有若干年之久，男子都是同本群的女子交配的。那时候这种天性到哪里去了？后来在发展过程中出现了族外婚，这也只能用新的情况來說明，而不能用上古的天性來說明。但

是赫尔瓦尔德的假設却不能举出这种新的情况。

第五章 弗洛伊德的假設

著名的精神分析論者弗洛伊德教授在上面提到过的那本《图騰和禁忌》里，提出了同赫尔瓦尔德的假設相反的主张。

弗洛伊德的假設以至整个学說的核心，是以这样个主张为依据的，即男子从童年起就抱着“乱伦”的要求。

“精神分析告訴我們，男孩子最初選擇性欲对象是帶着乱伦性质的，選擇的是禁忌的对象，即母亲和姊妹。”（第 23 页）

“这种被压抑的情欲，作为后来各种神經机能病的原动力，起着一种难以估計的作用。”（第 166 页）

弗洛伊德进一步断言，对母亲的性要求在男孩子心中不仅引起对父亲即情敌的憎恨，甚至还引起杀死父亲的愿望。弗洛伊德为这种想法选择了一个特殊的名称，这个名称现在已經成为口头禅了。他称之为奥狄浦斯情結。奥狄浦斯（Oedipus）就是杀死了父亲而同母亲結婚的。弗洛伊德根本不理会，奥狄浦斯的处境决不可能养成奥狄浦斯情結这种心理动机。因为他是作为弃婴长大的，并不認識父母。他成人后在漫游中同他所遇到的一群人发生了冲突，把这些人全部杀死了。他一点也不知道其中有一人是他的父亲。后来他繼續漫游，猜中了斯芬克斯的謎，蹂躪了底比斯一帶，贏得了底比斯王的寡妇即他的母亲为妻作为战利品。因此他决不可能是由于要娶母亲而憎恨和杀死父亲的，因为他在杀死父亲以后才結識母亲。

奥狄浦斯的心理动机是与奥狄浦斯情結牛头不对马嘴的。可是除此以外又从哪里为这种情結找典故呢？

父子之間发生冲突，是很普通的现象，但是，却从来沒有人发觉，冲突的原因在于双方都对母亲有性要求。據說，一个人可以对某个女人怀着熾热欲望，以致随时准备为了她而杀人，却一点也不知道自己在热恋那个女人，要等到精神分析揭开了这个曖昧的秘密，才恍然

大悟。

把精神分析的那些錯綜复杂的思想过程統統陈述出来，会扯得太远。我們在这里只限于討論一个問題：禁止乱伦、禁止近亲通婚究竟是怎样来的。

如果我們象弗洛伊德所主张的那样，认为人类天生就有近亲通婚的倾向——出于什么原因？——，而且这种倾向非常强烈，以致在今天小男孩还要求在性的方面占有母亲，并且要求除掉父亲这个障碍，那末，足以促使人类禁止近亲通婚，并且在数千年間一貫执行这项禁令的，就只能是一些特別有力的动机了。

这动机是什么样的呢？弗洛伊德引証达尔文来支持自己的主张，认为原人具有和马、鸡类似的一夫多妻本性。原人的每一个群都是完全由女性組成的，只有一个成年男性作为首領。实际上达尔文从来没有这样主张过。他虽然在《人的起源》一书中提到过雄猿的嫉妒心，但是他只把这一点看成一項理由，来否定那种认为原人或猿人在群内实行过无区别混交的见解。他指出社会性猿类有一部分是一夫一妻的，有一部分是一夫多妻的，但是有“若干个雄猿，而且每一个都带着自己的雌猿，一同結成一个群过活，例如有好几种狒狒就是这样。”（《人的起源》，第2卷，第341页）最后，據說也有一些一夫多妻的猿类是各个家庭单独生活的。在这些家庭里面，家长当然不能容忍自己以外还有任何其他成年雄性。听了弗洛伊德的話，人們就会以为达尔文說到猿和人时指的只是后一种情况了。

究竟原人的婚姻形态是象社会性猿类那样，經常由若干个雄猿带着它們的雌猿一同結成一个群呢，还是象大猩猩那样，在他看来还是非社会性的、离群索居的？这个問題实际上达尔文是听之悬而不决的。但是他倾向于第一种假定。他強調人是社会动物，并且作出以下的結論：

“如果比照着大多数四足兽来类推，大概人类的那些和猿类似的始祖也同样是社会性的。”（《人的起源》，第1卷，第140页）

我們可以补充說，人类是社会性动物之一，在社会中，不仅女

子，就是男子也是紧紧地團結在一起的。如果每一个成年男子都天生地对其他一切成年男子怀着极其强烈的憎恨，他們怎么能够團結呢？

因此，弗洛伊德的解释所依据的基础决不是很稳固的。但是这个基础与它的上层建筑相比，即与弗洛伊德自己以說故事的方式提出的那个假設相比，却显得坚如磐石。

他认为每一个群的家长等到自己的儿子一成年，就照例立即把他們全都赶出去，接着又报导說：

“忽然有一天被赶出去的兄弟們團結起来杀死了父亲，并且把他吃掉了，于是結束了以父亲为首的群。他們團結協力，敢作敢为，作到了单独一个人不可能作到的事。……他們吃掉了被杀死了的人，这对于吃人的蒙昧人來說是理所当然的事。”（《图騰和禁忌》，第 190 页）

弗洛伊德在这里引証了阿特金森（Atkinson）。阿特金森說，他曾經觀察到野牛或野馬群中这样一类反叛带头人的情况。我手头沒有阿特金森的《原始法》（《Primal Law》），因此不能肯定他这个觀察是什么性质的。马群中的带头人經常同附近跑来跑去的其他公马发生冲突，这是誰都知道的事。但是觀察到正是带头人儿子們联合起来反抗并杀死带头人，阿特金森恐怕是头一个。

但是我們並不因此爭論这个觀察是否确实。阿特金森根据这件事实推出了和弗洛伊德完全不同的結論，这无论如何总是确实的，弗洛伊德自己也証实了这一点：

“然后阿特金森进而认为，由于在消灭父亲以后，得胜的儿子們彼此間发生了激烈的斗争，群就崩溃了。这样是决不能产生出一个新的社会組織的。”（《图騰和禁忌》，第 191 页脚注）

事实上，我們一点也看不出，从阿特金森所觀察到的那些事件里，怎样会产生出一种新的婚姻制度和一种新的社会組織，即氏族組織。但是这只能怪阿特金森和我們一样“不能灵活运用精神分析的暗示”。

精神分析給予弗洛伊德的暗示至少有下面这一条：

“随着这种值得紀念的犯罪行为(杀父)，开始产生了很多东西：各种社会組織、道德限制以及宗教。”(《图騰和禁忌》，第 190 页)

这些都是由杀死父亲这件事产生出来的，儿子們團結起来杀死父亲，是为了同他的妻子們即自己的母亲們和姊妹們交媾。在馬类，这种凶杀行为当然会导致社会解体，导致得胜的儿子彼此間发生激烈的斗争，因为儿子們当然也保留着那种遺传的天性，不容忍自己身旁有任何神祇和任何一匹公馬。

但这些无知的馬对精神分析是毫无所知的。蒙昧人的心理則与此相反，同弗洛伊德的病人有十分惊人的一致之处：

“撇开那个前提不管，我們也能发现这一結論^① 是可信的。要做到这一点，我們只要假定：那些集合起来鬧暴动的兄弟們，是受一些对父亲的矛盾感情支配的，我們可以指出，这些感情就是我們的每一个兒童和神經病患者身上的父亲情結这一双重情緒^② 的內容。他們憎恨父亲大大地妨碍了他們的权力要求和性要求，但是他們同时也敬爱他。在他們鏟除了父亲，发泄了怨恨，并且按照着他們愿望完成了同父亲合为一体的工作^③ 以后，那时被压制着的柔情一定要冒出来发生作用。这种柔情是以悔恨的形式出现的。……从前死者用他的存在阻止他們作的事情，他們现在自己禁止自己作了，这时他們的心境，就是精神分析使我們很熟悉的那种‘追捕恭順’的心境。他們宣布禁止杀害作为父亲替身的图騰，借以挽回他們作出的那个行为，他們拒絕那些得到了自由的女人，借以表示放弃那个行为的成果。于是他們从儿子的自咎心理出发，制定了图騰教的两条根本禁忌。”(《图騰和禁忌》，第 191 及 192 页)

这两条根本禁忌一条是禁止近亲通婚，另一条是禁止杀害图騰

① 即由杀父的行为产生出社会組織、道德限制和宗教。——考茨基注

② 即朝着两个对立方向的情緒。——考茨基注

③ 按照弗洛伊德前面的詳細叙述，这就是把父亲吃掉。——考茨基注

动物。图腾动物是一向被看做一种标志动物，借以把一个氏族与另一个氏族区别开、并且同种种集体观念结合在一起的。

弗洛伊德对图腾的解释是十分独特的：

“儿子們感覺得这种动物是父亲的自然的和现成的替身。”(《图腾和禁忌》，第 193 页)

在弗洛伊德的解释中，一切东西都象这个“父亲的替身”一样，是“自然的”、“现成的”。我一点也不怀疑，在他的病人当中，无论哪一个，如果由于一时不能自制，杀死了自己的父亲，是的确会陷入他所指出的那种悔恨之中的。

可是弗洛伊德几乎从来没有能够观察到一个病人是为了占有母亲而杀死父亲的。弗洛伊德所想象的原人，是一种由狂暴粗壮的好色之徒同出身于维也纳花花世界和文人社会的柔弱懦夫混合而成的罕见玩意儿。

根据弗洛伊德的假设，原人是性欲极强，非常好色的，因此他们为了得到女性，甚至把父亲都杀了。而且他们的嫉妒心非常强，因此没有一个男人能容忍群中有另外一个男人存在，每一个男人都是同任何一个别的男人进行你死我活的斗争的。然而据说就是这些人，在为了女人而杀死家长以后，却并不向女人扑上去，为抢女人而进行一场把群搞垮的激烈混战，而是深感良心谴责，安静和平地聚集在一起，来制定一种新的宗教和新的社会秩序，自动地根据这种宗教和社会秩序禁止与部落内的女人发生关系，并且禁止吃那种被宣布为父亲替身的特定动物，即使在饥饿得十分难熬时也不许吃。

但是弗洛伊德还不止要求我们承认这一大堆得不到一件在蒙昧人或动物那里观察到的事实支持的说法。他还要求我们承认，那种随着仅有的一次原始杀父行为而发生的良心谴责，在几十万年期间始終保持在所有的后代心里，直到今天仍然不折不扣地起着作用，使人厌恶近亲交配，虽说杀死父亲、在性上占有母亲的愿望据说直到今天在人类心中仍然极其强烈——这一点，一个没有从精神分析得到暗

示的人当然是觉察不到的。这种在几十万年間几乎在一切民族中一直存在着的作用，據說是一个单独的、偶然发生的事件的結果，如果弗洛伊德的假定正确，这个事件在同一部落里是應該不会再度发生的，因为他认为，刚刚杀父之后，大家記憶犹新时，就倡导了族外婚，建立了氏族組織，实行了男子在一个共同团体内的和平共处，这种状态是与那种據說引起了杀父行为的状态完全不同。

弗洛伊德的假設，是建立在“蒙昧人和神經病人在心灵生活上有一致之处”这个假定上的。它实际上証明了：这种为蒙昧人的集体观念所特有的无批判的幻想，今天仍然不但可以在孩子身上找到，而且可以在成年的神經病人身上、甚至在他們的一些医生身上找到。

但是，蒙昧人的想象显示的多样性，是远远超过弗洛伊德精神分析的想象的，弗洛伊德的精神分析对神經病人的一切呼喊，只懂得从一个观点出发进行治疗，对孩子或痴人的任何发言，即使是最无心眼的发言，对他们的任何梦境，即使是极为不确定的梦境，都只懂得作一个解释：就是“奥狄浦斯情結”，即杀死父亲、在性上占有母亲的愿望。弗洛伊德并不以此为满足，他还要把这个情結看作也是一切文化的搖籃。他得出了这样一个結論：

“我也許可以在結束这篇……研究的时候宣布这样一个結論：宗教、道德、社会以及艺术的起源都是出于奥狄浦斯情結，这同精神分析认为这个情結是一切神經病的核心那个論断是完全一致的。”（《图騰和禁忌》，第 210 页）

无论在儿童和神經病人的心理生活方面，还是在社会发展方面，弗洛伊德的偏执狂都是用惊人的技巧把万事都归結到这一点。他甚至打算把农业也看成一种“乱伦的因素”，因为他发现农业无非意味着在土地这个母亲身上耕种：

“随着农业的兴起，家长制家庭中儿子的重要性提高了。他竟敢以新的方式来发泄自己那种要乱伦的 Libido（性欲），这种 Libido 在耕种土地这个母亲的时候得到了一种象征性的滿足。”（《图騰和禁忌》，第 204 页）

我們在下一页的脚注中，发现了一个和刚才引的那个論斷同出一源的論斷，即很多兒童都害怕被閹割。弗洛伊德补充說：

“十分有趣，在原始人那里，割礼是和剃发拔牙结合起来举行，或者用剃发拔牙来代替的，我們今日的兒童根本无法知道这一情况，但他們对剃发拔牙有恐惧反应，这实际上是把这两件事看成等于閹割。”（第 205 页）

然而更有趣的是：“我們今日的兒童根本无法知道这一情况”，怎样会对閹割知道的这样清楚呢？我們很可以认为，精神分析是通过它的那些問題使受分析专家先生們詰問的孩子們第一次知道这一情况，并把对閹割的恐怖灌輸給他們的。

这使人想起一些淫蕩的領忏牧师，用提問題的方式使来忏悔的貞洁信徒第一次知道淫蕩及其种种形式，在他們心里引起“Libido”，然后“确証”它是原来就有的，以便祓除它。

我觉得就医疗实践來說，弗洛伊德的精神分析归根到底无非是把天主教忏悔室里所使用的一些技巧搬进医生的診疗室里而已。

这个方法带来的不幸是否多于治疗效果，不能由我来判断。对社会学來說，它的确并不是充实了我們的知識的。只是因为它非常流行，我們才不得不这样詳細地討論它^①。

① 在本书已經准备付排时，我看到了一篇文章，是罗素(Bertrand Russell)为紐約犹太人的《前进》[Forward]杂志写的，1927年3月13日发表在这个社会主义者的机关刊物上，討論的問題是：为什么精神分析这样受人欢迎？

这位大数学家在这篇文章中还把马克思和弗洛伊德作了对比，并对精神分析作了說明：

“十分清楚，它是和马克思主义不相容的。因为马克思着重同自保有极密切的联系的經濟动机，而精神分析則恰恰相反，強調通过繁殖同自保发生联系的生物学动机。毫无疑问，双方的观点都是片面的，实际上两种动机都起着作用。”

罗素接着談到了蜉蝣。蜉蝣在幼虫阶段只具有吃东西的器官，并沒有恋爱的器官，但是变为成虫(Imago)以后，却相反地只能自由地使用生殖器官，而不能自由地使用吸取营养的器官了。它并不需要营养器官，因为它在这个阶段

第六章 近亲交配之害

如果我們再回到严格的社会学，我們就必須还要討論庫諾夫在他的著作《論马克思关于历史、社会和国家的理論》([«Marxsche Geschichts-Gesellschafts und Staatstheorie»], 1921 年柏林版)中所提出来的假說。这个假說是麦克林南假定的一种修訂。庫諾夫和麦克林南一样也认为，异族通婚，是因为男人难以在自己的群体內找到女人。不过他并不认为由于女婴多被杀死，而是由于禁止和不同輩分的女人結婚，群体中同輩分女子人数变得极少，以致有时就沒有女子剩下来留給一个新輩中适齡的男子了。因此，“那青年男子，见到他同輩的女子全都已經和男子同居了，自己只好到别的群体里去掠夺女子。”(第二卷，第 118 页)

此外还據說异族女子并不受群体的保护，因而男子是可以把她們当作为自己的奴隶的。这一定“加强了男子掠夺异族女子为妻的欲望。这样，到自己的群体以外去找妻子便逐渐成了风俗，最后，这普遍实行和普遍承认的风俗便成了一条命令。”

上只生存几个小时。如果蜉蝣能进行理論思維，会出现什么样的情况呢？

“蜉蝣作幼虫时会是马克思主义者，而作成虫时就会是弗洛伊德主义者了。”

罗素还补充說，马克思“这个不列顛博物院的书蠹”是幼虫哲学的真正代表者。罗素本人却觉得深受弗洛伊德吸引，因为他对恋爱的欢乐并非无动于衷，而与此相反，对賺錢，也就是对由一些干癟的老头創造的正統派經濟学，却并不通晓。

从幽默的意义來說，这話讀起来也許十分有趣。但是如果背后隐藏着某种意义，那它就反过来給人以悲惨的印象了。马克思竟被认为是一种賺錢哲学和一种只考虑营养的唯物論的辩护人，这是会令人发笑的，如果說話的人不是这位提倡英國社会主义的知识界巨子的話。但出自于这位巨子之口，这一种对马克思主义的批評就使人扫兴了。

最初提到的原因，即群体中的女子有时数量不足，是不可能促使娶异族女子为妻“逐渐成了风俗”的。因为，这种偶然缺乏女子的情况，并不是一天比一天严重的。而且，被掠夺来的妇女給她的掠夺者的那种夸大的惬意，远补偿不了掠夺給整个群体带来的巨大危险和苦难。因为这样的掠夺大都引起了被掠夺的群体起来反抗掠夺者的群体的战争。“掠夺婚姻”的风俗成了群体之間永远互相残杀的无数原因之一，这就使那时候的野蛮人（許多）部落瀕于灭亡。

而群体之間的互相残杀，就果真只是为了使自己成員中的个別人得到驯服的妻子嗎？

撇开这一切异議不談，即使它們全都不中肯，庫諾夫的假說也恐怕和前面所列举的假說——弗洛伊德的假說除外——一样，不能說明應該說明的东西。因为单是到异族群体里去娶来妻子的风俗，絲毫也不能說明不許接触自己的群体里的女子的严格禁令，正相反，不管是由于自然本性抑或是由于缺乏女人，到别的群体去掠夺妻子越是流行，这种禁令就一定越是成了多余的。酒禁在人們大量飲酒的地方才有，在习惯于只飲水的地方是不会有的。

象禁止近亲結婚这样严厉的禁令，必須是社会惧怕所禁止的风俗会給自己带来灾祸了，这才成为有理由的。

但近亲結婚所能产生的唯一灾祸，就是近亲交配之害。因此，必須回到这个問題上来。

摩尔根和恩格斯因此也曾把不許近亲結婚的禁令和近亲交配联系起来。但他們所指出的，也只是这种禁令必定发生什么样的作用而已。

“不容置疑，凡近亲交配因这个进步而被限制的部落，其发展一定要比那些依然把兄弟姊妹間的結婚当作慣例和义务的部落更加迅速，更加完全。”*

但人們怎样会禁止近亲結婚的呢？对这問題，摩尔根和恩格斯

* 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，人民出版社1962年版，第37页。

沒有任何答复。

在我那篇 1882 年发表的討論婚姻和家庭起源的論文里，我仍然否定那种把不許近亲結婚的禁令归因于人們企图防止同种交配之害的假定。我在那篇論文里說：

“的确，关于近亲交配的結果，学者們的意见远未一致；的确，我們在許多高等民族当中也絲毫沒有见到人們憎恶乱伦（近亲相奸），在埃及人、秘魯人、波斯人，甚至于雅典人当中都沒有见到，在这些民族当中，兄弟姊妹結婚是允許的，有时甚至于は人們所希望的；而且，在实行异族通婚的野蛮人当中，憎恶近亲相奸也只限于同母方同族的女人相奸^①；例如印第安人，就竟无障碍地可以同父方的姑母、堂姐妹、侄女等很近的亲属結婚，但他不可以同母方氏族的女人結婚，不管亲戚关系多么远；尽管如此，但并不妨碍人們直到今天还是固执成见，认为沒有絲毫生理学知識、以魔术符咒之类的滑稽玩意儿当作医术的那些无知愚昧和缺乏远慮的野蛮人，竟会观察到了近亲交配会发生不良影响，因而有点象我們实行种牛痘似的，禁止了近亲交配，而这也就是把一种完全属于近代的思想方式强加在野蛮人的身上。但这并不就是說，近亲交配对异族通婚的发展和流行沒有任何影响。如果近亲交配是有害的，异种交配則相反地发生良好影响，而在一定的情况下确是如此，那么实行异族通婚的民族——假如其他条件相同——一定与时俱进地在肉体和精神上取得一种胜过于实行同族通婚的民族的优势，因而不是者会很容易便被前者排挤、压服以至于消灭。”（第 272 页）

在另一方面，我又反对用杀死女婴的风俗來說明掠夺妻子这种风俗的麦克林南假說。我指出了，在野蛮人当中往往是女子多过于男子。

“在許多印第安人部落中，例如黑脚印第安人和西扬人当中，女

① 这并非完全正确的。根据今天的研究情况也不能认为，在血統的計算上，母系比父系先有。——考茨基注

子与男子人数的比例是二比一，女子为男子的二倍。”（摩尔根：《人类家庭的亲族制度和血族制度》[«Systems of consanguinity and affinity of the human family»]，1871年）

“在巴拉圭的瓜拉尼人当中，杀婴很盛行，据阿楂拉說，他們当中女子与男子的人数比例是十四比十三。”（达尔文：《人的起源》，第一卷，第321页）

在有杀死女婴倾向的地方，杀死女婴只能看做是掠夺妻子的风俗的結果，而不能看做是它的原因。人們为什么要替敌人养育妻子呢？

我同拉伯克和斯宾塞等人相似，用野蛮人之間的无休无止的互相残杀來說明异族通婚的风俗，在那种斗争中，战敗的男子被杀死，他們的女人則被胜利者所占有。

这类事与时俱增，而在战胜的部落当中，用这种方式来替自己搞妻子便变成了习惯，因为这样搞来的妻子比本部落那些自由的妇女远为会使男人称心如意。

“这样作法久而久之最后便成了风俗，人們不再同自己部落的女子結婚，而只同从其他部落掠夺来的女子結婚了。同自己部落的女子結婚，却成了反常的、不合风俗的、‘不道德’的事情了。”

于是，在1882年，我就由其他途径得到了同庫諾夫后来得到的相类似的結果。

然而，这个說明毕竟不能长久地使我滿意。娶外族女子为妻的习惯，仍然不能說明不許同本部落女子进行性結合这种严峻的禁令。用近亲交配来作說明的原因，再三再四地涌现在我的心里。而我相信，我已經成功地克服了那种反对它的怀疑。

庫諾夫反对

“一些信奉达尔文主义的人种学家的假定，这种假定认为，在某一个阶段上，群体的成員突然認識到同种交配有害于种的保存。因此，他們便到他們自己的共同体以外去找妻子。这个假定（同赫尔瓦尔特、繆勒-利尔的假定一样）也只是把問題往后推：因为，为什么在

几十万年之后的今天才作出这个观察，并从中得出結論男子必須到其他群体里去娶妻子？”（《論婚姻和家庭的上古史》，第 30 页）

如果我們想到人类社会与动物社会相反，是对外封閉的，那么这个異議便显得理由不充分了。在各种动物当中，一夫多妻的动物是最为牢固地长久團結在一起的。據說南美洲的野马，即使在各个马群结合成巨大的马群时，原来各个马群里的母马还总是不分散的。但帶領个别的小马群的带头公马，却无需是出生于这个马群的。它通常是外来的。只要出现了一个比它力气大的公马来代替它时，它便立即被逐出此马群之外了。沒能够当上带头公马的那些公马，便离开母马，在草原中游蕩，寻找机会驅逐这个马群或那个马群的带头公马。因此，马群是不断有新血液跑进来的，根本不会发生近亲交配。

人类的情况却与此完全不同。人类的社会，由于語言的不同，和由于各个成員因有了語言的原故而获得的一定特征，于是变成了各自封閉的社会，又沒有外来的血液流进来，因为其中男女的数目几乎是相等的。

每个人类社会的組織变得越是封閉，以前在动物的阶段上从来没有过的那些会促使近亲交配发生不良結果的条件，也就出现得越多。而这时，这些有害的結果还是会很久才出现的，因为它在父母的身体都完全健康的情况下是不会出现的，而体弱多病的人，在那种原始状态的严酷的生存斗争中，很快就死亡了，甚至于一般來說，根本就成长不起来。

因此，如果庫諾夫問，野蛮人为什么只在社会发展到某一高度时才观察到近亲交配的不良結果，而不是打一开始就观察到，那末就應該这样答复，人們只有在一个现象发生了的时候才能观察到它的。

动物社会是过于松散了，以致近亲交配对它們不能发生什么作用，对过孤独生活的动物，就当然更是不能发生作用了。近亲交配以及它的害处，只是在人类社会发展达到一定高度时，人們才能注

意到的。人类也是只有在已經会按照有系統的方法来飼養家畜，和会观察这样的飼養的結果了以后，才能够对近亲交配的結果进行研究。

近亲交配以及其害处的发生，是近亲交配导致禁止近亲結婚所必須具备的第一个前提条件，但并不是唯一的条件。第二个前提条件，則只有在人类能够認識到今天被看作为近亲交配結果的那种現象同它們的原因之間的联系时才具备。

野蛮人，对生理毫无所知，对生殖的本性，如果有什么想法的話，想法也是极为奇特的，这样的野蛮人怎样能够观察到近亲交配和它的結果之間的这样极为难以抓住的联系呢？

这个在 1882 年还使我手足无措的問題，事实上是难以回答的，如果我們只把近亲交配的现象本身孤立起来加以考慮。但是我相信，由于我考慮到一种有同种交配的結果出现以外还有异种交配的結果出现的情况，我就已經找到一个滿意的答复了。两者的对比会表现得极为显著，以致連原始人也可以见到，原始人固然十分純朴、无知，但和动物一样，在一切同自己的幸福有直接关联的事情上都是极其敏銳的观察者。

讓我們举这样的一个部落来作例子，这个部落繼續許多世代实行近亲交配，已大受其影响了。它的妇女不是不生育，就是所生的少數儿童身体孱弱。不消說，原始人絲毫也不知道这个可悲現象的真正原因。神或魔的憤怒落在他們头上了，这他們是觉察到的，即使他們不知道为什么^①？

① 最近从 1921 年开始的在格陵兰进行的发掘所显示的情况，可以說就展现出来一幅同种交配結果的图画。自公元一千年起，那里居住着从挪威和冰島去的諾曼人，人数約有一千五百到两千。他們在还和欧洲保持着联系时仍然是繁荣昌盛的。但到十四世紀，这种联系中断了，格陵兰的諾曼人便开始迅速地退化。这是现在发现的古墓里的遺骸所清楚地証明了的。南森 (Fr. Nansen) 关于这一点报导說(根据他发表在 1925 年 6 月 13 日《布拉格新聞》[Prager Presse] 的一篇論文)：

假定由于某种侥幸，这个部落的男子俘擄了一些女子，并且立刻从她們身上得到了性的滿足。看吧！虽然本部落的女人不是不生育就是只生一些很孱弱的婴儿，外族来的女人却証明自己会生孩子的，而且所生的孩子也都健壮有力。

假如男子們因此对本部落女人发生了恐怖，假如他們相信了同本部落女人結合会受到神的詛咒，而同外族女人結合則会受神的祝福，这有什么奇怪呢？

如果他們一旦有这个想法，并且在繼續同异族女人配合也証实了这样的婚配的确比同本部落女人結婚优越，就不难明了，不許同本部落女人結婚的禁令为什么那么严厉，和人們为什么那么提心吊胆地監視着不許人同本部落女人配合了：为的是要使部落免受灾祸。如果仅仅是旧有慣例的确认，那末它就与此相反，它所取的形态，就决不会是一种簡直表现成为宗教狂热的、憎恶近亲結婚的情緒。

正因为这种結合的禁令并非基于科学的理解，而是基于那种象原始民族的許多其他觀察一样，是和幻想的神秘集体观念糾缠在一

“他們抵抗力逐漸減弱，全都年紀輕輕就死亡了。大多数人活不到成年；活到三十岁的按比例來說是少数，超过三十岁的几乎一个也沒有。妇女逐漸不適于生育。”

这些原籍欧洲的人口終于全部灭亡了。南森认为，造成这种衰亡的原因是营养不够。

但很难以理解，諾曼人在和欧洲失去联系之后，为什么不能采取格陵兰人的生活方式。似乎由于缺乏营养，造成高度的儿童死亡率因而造成居民的迅速死亡和他們的逐漸退化和妇女的越来越甚的不生育。

整幅图画显示了近亲交配的害处，由于欧洲人的驕傲和基督教会的偏執的原故，这种害处一定是很大的，因为驕傲和偏執都禁止同“异教徒”爱斯基摩女子結婚，和把她們娶到共同体里来。

“所发现的头盖骨，一点也沒有迹象显示挪威人同爱斯基摩人曾混过血。”

不遵守禁令而同爱斯基摩女人結合的人，必須脱离共同体。这样的事情常常发生。这样人就会得到强壮的子孙，按照爱斯基摩的样式成长并增加到爱斯基摩人的行列里去了。

起的，所以它才具有一种宗教的伦理的形态。

因此，我們關於部落內族內通婚的禁令起源的假說，決不是以野蛮人所沒有的那种生理學知識為前提的，但他們的思想方法，却非常符合我們的假說。

几百、几千个部落也許就由于近亲交配所产生的結果而灭亡了，却并沒有認識到它們灭亡的原因。如果有一个遭这种苦难的部落实行禁止近亲交配了，它一定会迅速地重新繁荣起来。如果在这个部落近邻有着同样因近亲交配而衰落的其他部落，显然的，如果它們同那个杜絕了近亲結婚的部落有接触，它們便很容易会向这个部落学习的。如果它們不学习，它們就一定被那个繁殖很快的部落远远抛在后面。

这样，禁止部落或氏族內部族內婚，便越来越广泛流行了。但沒有杜絕近亲交配的部落，也許还能保存自己。

这样，我认为，在各个民族中流行着的兄弟姐妹間的通婚，不是上古的遺物，而是后世对近亲結婚的禁令的破坏。这种越軌行动，在文明民族当中——在埃及人、波斯人、秘魯人当中——而且是在貴族当中，可以看到。这种婚姻，可以用他們要保存貴族血統純洁來說明。也可能努力保持这个家族的权勢財产，不使利权外溢或削弱。所有这些考慮都是上古所沒有，而是要以高度文化为前提的。

如果我們的關於近亲結婚禁令的起源的假說是正确的，那也証明它受同样的精神的支配，象上古許多其他的限制性自由的那种精神。它們虽不都是，但在很大的程度上，至少在开始，是由于要努力保証有众多健康的后代所引起的。

人类也和动物一样，极关心后代的成长。一个部落的全体成員对部落的青年的成长极为关心，就如同每个妇女关心她的孩子的成长一样。但是人类社会和动物社会相反，出现了生育子女、养育子女的新条件，例如近亲交配，以及由男女劳动力所組成的家庭。

这些新条件，使關於两性結合的社会規定成为必要的，因为遺傳得来的性欲冲动不再足以保証有最合于子孙利益的两性結合了。

古特曼在他的著作《扎迦人的法》一书中，詳細报导了存在于扎迦人之間的、由氏族（法律）顧問执行的婚姻禁例。其目的几乎完全是为了要得到优秀的后代。

“只要氏族（法律）顧問还能够发生不受削弱的影响，則一部分那样被強調的婚姻考慮，可当作完整的婚姻禁例去評价。在这种禁例中包括有不許同流行着麻疯病、骨瘤、疱疹这类不治之血友症的氏族通婚。結果，这些患这类病的家族便只能互相通婚。麻疯病在居民中比率較低，應該归功于这个条例。有一种據說也不适宜于結婚的病叫做 Kifuwa，根据所有的描写来看，就是肺結核。扎迦人当中这种病无可奈何地增加不已，可能就是因为沒有重視这个古老的氏族規則的原故。”（第 75 及 76 頁）

他們对不道德的氏族，例如好使用暴力的氏族、好盜窃的氏族、懶惰的氏族、奢侈浪費的氏族，也喚起人們的警惕。

“只有在老一輩的氏族顧問的手中，才能为氏族的利益和保証氏族健康地发展，而選擇新妇。因为在新时代里，受了許多有力的因素的影响，它們无知地代替了氏族保护权威的一切影响，婚姻的締結就已越来越仅取决于个人求偶欲的擇配本能，而个人的擇配本能，几乎完全以貌取人，而对种族健康的保持，特別是对女方道德品质，都只不过作为偶然参考因素而已。”（第 76 頁）

即使如此，今天扎迦人在選擇新妇时所考慮的仍然只是对方的人品，而不問貧富。

野蛮人和未开化的人极为重視种族卫生。后来文化发生了影响，种族卫生退化了。只是到了近日，它才再度成为关心社会前途的深謀远慮所着眼的东西，取着一些較为尊重个人自由的形态。过去用婚姻制約获得的东西，现在應該用婚姻规劝的方式来取得了。

两性关系，是人类相互关系中最早的关系，它們是可以服从伦理的或法律的社会规范的。

第七章 对性欲的評价

我們已經看到，性欲自成一类，既不同于个体的自我保存欲，也不同于群居欲。但性欲本身并非都是性质一样的，其中有的和社会欲相类似，有的則和利己欲相类似。

在一方面我們见到有对孩子的关怀，首先是母亲有，其次父亲也有，最后部落、氏族或家庭的其他成員都有。这种关怀完全类似于社会欲，因而人們会毫不考慮地把它們混而为一的。非社会性动物中的母亲，往往父亲也一样，都以相同的方式关怀其子女，并且常常为此冒着性命的危险，不是么？

与此相反，成年人对那些并非自己子女的孩子的关怀，无疑地属于社会欲的領域。这种欲往往只能說是使母亲密切地同孩子联系着的那种欲的繼續和扩大。

反之，促使人追求恋爱而以交媾为其高潮的那种欲，则属于完全不同的种类。这种欲不能使同性別者有坚固的團結，却往往是通常地不睦，甚至会发生你死我活的流血斗争。即使是最温和的动物，这时也容易忽萌杀机。

虽然爱的結果是极其社会性的，但其开端却常常发生完全反社会的作用。

恩格斯认为，原人中的男子也許就并不懂得什么嫉妒，因为如果有嫉妒的話，社会恐怕早已被弄得四分五裂了。如果雄性是会嫉妒的，群体里就要限于只有雌性，只由一只带头的雄性来領队，而一切別的成年雄性都被驅逐出去。一个象人类社会和許多猿类社会那样包括有許多成年雌性并且也包括有許多成年雄性的社会，如果存在着性的嫉妒，那是不会繼續存在的*。

毫无疑问，性的嫉妒是很使社会的共同生活发生困难的一种强

* 恩格斯：《家庭、私有制和國家的起源》，人民出版社 1962 年版，第 33、34 页。

烈的冲突因素。而且各种嫉妒都是这样的，因此尽管繆勒-利尔把男子为了妻子而发生的嫉妒說成原来只是占有性的嫉妒，本无性的性质的，情况也并没有改变。但当社会成了男子和妇女的一个生活条件时，嫉妒的存在，不致于导致社会因之而四分五裂。否则，今天大家所知道的种种形态的社会就恐怕都不可能有，在这些社会中，无论是男子或女子，都显然有嫉妒，并且往往还是十分强烈的嫉妒。

男子們为了妇女的緣故而进行的斗争，虽然不至于使社会成为不可能的，但是有一种只有在人类当中才碰得到的现象，它的最重要的原因之一，恐怕就是这种斗争。动物，如我們常說的，是无耻的，它当着同类的眼进行性交，十分坦然，就如同它当着同类的眼吃、喝以及满足其他自然需要一样。人类进行性交，却是完全秘密的，不愿意被別人看见的。而这种羞耻之心，落后的民族就已經有了。

不过，繆勒-利尔提到了世界旅行家庫克 (Cook) 的一个报导，根据这个报导，在塔西提島 (Tahiti)，交媾是公开进行的。庫克的伙伴曾經观察到这样的一次，当时旁观者，特別是女子，“其中有最高貴的人”，在提供种种建議。但交媾的那位年輕的女子，仅滿十一周岁，却并不需要这样建議。“她自己已經什么都懂得了。”(《婚姻、家庭和亲属关系的形态》，第 23 页。也參看他的《爱情演变的各个阶段》[《Phasen der Liebe》]，慕尼黑，1913 年版)

但这样的个别事件，很难以看做是显示上古的特征的。在十八世紀，在塔西提島，社会发展已經达到相当高的阶段。这个报导本身里提到“最高貴的人”，就已証明了这一点。

其他关于公开进行交媾的报导，也都是来自于較高的文明阶段的。来自于犹太人大卫王时代的报导就是这样的。大卫的儿子押沙龙反叛父亲，把他赶出了国都。押沙龙为了向世界宣布他已經成为統治者，便占有了父亲的后宮，当众和后宮的妃嬪交媾。

圣經关于这件事报导說 (《撒姆耳記》下第十六章，第 21—22 行)：

“亚希多弗对押沙龙說：你父亲留下来看守宮殿的那些妃嬪，你

可以同她們睡觉，这样，以色列人便会全都听说你把你父亲弄得发臭了，而所有归顺你的人就会变得更为勇敢。”

“于是他們为押沙龙在屋頂（宮殿的——考茨基）上架搭一个茅屋（可能是帐篷——考茨基），押沙龙在以色列众人眼前，同他父亲的妃嬪睡觉。”

这种偶然的事件，与其說是标志着自然状态，毋宁說是在一些較高发展的社会阶段中所表现的性生活的特殊的形态。一般說来，我們都极为羞怯于当众表演爱情生活，尤其是爱情生活的高峰。在許多男女共同生活中，由于嫉妒而产生一种非社会的性质，岂不正来自性生活？性生活虽然不会使社会四分五裂，但它却驅使人在进行性交的时候离开社会，选择社交生活停頓了的万籟俱寂的沉沉黑夜，要不就是戶外森林幽深的去处。

“在新加利多尼亞人，性交都是在森林里进行的，因而，‘打柴去’这句話就具有了諺語的含意。”（繆勒-利尔：《婚姻、家庭和亲属关系的形态》，第 26 页）

繆勒-利尔报导非洲的巴罗亚（Baroya）这一个部落的情况說：

“青年男子一被宣布达到成年时，他立即就可以过青年男女結婚前所过的那种不道德的生活。……但是在白天和当着第三者的面，青年男女們的行为却是无可非議的，比欧洲各城市过节时人群中胡鬧的家伙要规矩得多。”（第 23 页）

当然，幽会的方式，在很大程度决定于当时技术的和社会的条件。对組成了一个家或已自有一个帐篷的配偶來說，性生活是很方便的。但对分別居住的未婚青年來說，就已經困难些了。到密林深处去，这也只有在沒有猛兽的，或者武器的威力把猛兽从人类住所附近赶走了的地方才是个办法。

在动物阶段时，离开群体去調情玩恋爱把戏，这还常常是一件有生命危险的事情，那时調情还没有能获得它那种秘密的性质，因而呈现着“无耻”的样子。性交这件事在人类社会的种种条件下、在許多有嫉妒心的男女一齐过共同生活的情况中所具有的那种非社会的性

质，可以說是随着自然的被逐渐征服而逐渐加强的。

但首先只是調情和性交的实践变成为秘密进行的行为。而这种行为，从来没有停止过算作一种自然的当然的行为，人們总无所忌憚地談論它。

爱情对社会的影响，并不是什么时候都相同的。印第安人在性方面冷淡得很，引起一切观察者的注意。可能是狩猎非常艰苦，以致可发泄在爱情上头的余力减少了。在容易获得生活資料的地方，这种余力就增加，因而爱情生活中的糾紛和斗争对社会的意义也增加。这种情况，在社会分为剥削阶级和被剥削阶级，而前者免除一切劳动，可以过着一种只是享乐的生活以后，就变得特別严重了。

另一方面，性生活的强度在都市中也增长，因为在城市中，精神生活，即神經系統的刺激和活动增长了，而所謂肉体的活动，即肌肉系統的活动却减弱。

最后，在都市中，个人还获得了独立性，这种独立性很容易同社会的需要发生对立，因之会很容易变成为利己主义。

这一切都增加爱情生活的强度，并且有时会使爱情糾紛的强度提高到极为威胁社会内部和平的程度。

但此外也有着起相反作用的各种傾向。独立人格的确立，首先大都只限于男性。女子却可能下降为家庭奴隶。女子变成了純粹的財产，首先是父亲的，之后是丈夫的財产，終身被关在閨房或女人屋子里，而且她們还往往不許当众抛头露面不带面紗。与人通奸和在結婚以前就丧失了童貞，竟成了該处死的罪行。

凡是妇女地位下降到这样低的地方，男子的嫉妒，只要它是針對其他男子的，就很少得到使它表现其反社会性质的机会。在那里，男子很少碰到要为一个女子而斗争的情况。他們多方猜疑地監視着他們的妻子。

有些地方，妇女受賜于特殊的社會条件，也能培养起来自己的人格，于是个人的浪漫爱情盛行，在那些地方，嫉妒的形态就与东方文明民族的不同。

但在这里，我們的任务不是叙述爱情和婚姻的发展史。

不管它們取的是什么样的形态，人們对生殖子女和养育子女的功能的評价，和对目的在于交媾并以交媾为高潮的那些活动的評价，总是有差别的。前者无论在什么情况下都被整个社会看做崇高的，并受到最大的尊敬，而后者所得到的評判却变化不定。

正是在爱情中的人充滿了非常热烈的交媾欲望；与此相反，不在爱情中的人，则容易蔑视交媾欲望，有时取一种率直打趣的方式，有时取一种盛怒拒絕的方式。

这个对立后来更具有了严峻的形态，人們开始有了对道德的哲学思維，并把社会欲奉为神圣的东西，为神性的流露；与此相反，人們把出自于利己主义或享乐的动机的一切行为都看做是兽性在人身上的残余，而加以鄙視。

母亲不顾一切、不惜牺牲地照料自己子女，事情作得光明磊落，十分自豪，显得是社会道德的登峰造极，因而让人觉得真正是天使行为。与此相反，交媾的欲望却諱莫如深，唯恐人知，它的那种个人独享的快感极为容易带有反社会的性质，而如果不极其严格地遵守社会所规定的限制，那它便要被打上不道德的烙印。人們在談到放蕩不軌的行为时，首先想到的就是性方面的放蕩。

但交媾毕竟不仅在它越出了社会的规矩时被认定为有罪，而且在它并不越出社会的规矩时也被藐視為下等的禽兽行为。基督教使这种想法发展到了极端。凡是希望象似上帝，希望成为圣者的人，都必須終身保持身体的純洁。

圣母曾經堕落到极近于禽兽，竟至于同某一个男子进行性的結合，这似乎是令人难堪的。与此相反，她怀孕、生仔、給自己的孩子哺乳，这人們就认为是同她的神圣本质很調和的。怀孕、生仔、哺乳等，也是禽兽的事情，并不亚于交媾，这并不使信徒們感到羞耻。給婴儿哺乳的圣母，就让信徒們觉得特別值得尊敬，但她哺乳，也就是处在和一切哺乳动物相同的阶段的。

但当然，圣处女这种动物性的功能是属于社会性质的，因而是神

圣的。与此相反，交媾在人类中则成了非社会性的，而且甚至于是反社会的，因此，它被看做下等的、禽兽性质的行为。但是，正是只有在人类当中，交媾才取了非社会的形态。在动物当中，交媾和群居性是完全调和的。

第八章 性羞耻的起源

有另一个现象，可以说同人们对交媾与对子女的护理这样不同的性欲有不同的评价，以及同人们有要让自己的爱情生活只在秘密中进行的欲望都有密切联系的，这就是害怕把生殖器裸露出来的羞耻之心。

这个问题，同这里所讨论的主题即确定人类在开始其历史发展时所具有的特性，关系不很密切。但这个问题常常引起我们的兴趣，而我们相信，是可以对这个问题提出一些新意见的，所以就请允许我们在这里把它讨论一下。

性羞耻的起源，已经有一些学者进行过研究。康德这位什么都研究的思想家，也曾经试图解答这个问题。

他在他的论文《推测人类历史起源》（写于1786年）中，对圣经关于乐园的报导曾试图作合理的解释。康德认为，“本能这种神的声音”允许原人把有些东西当作食物，而其他的则是禁止吃的。理性的产生使他忽视本能的命令，吃下禁果，这对他起了不良的结果。

理性在另一种本能上却对人类做了较好的忠告：

“除了大自然用来保存每个个体的饮食本能以外，大自然用来保存各个种的性本能就是最重要的本能。一旦觉醒了的理性，毫不犹豫也在这种本能上产生它的影响。不久，人类便见到，在动物身上只归因于一种暂时的、多半有周期性的冲动的那种性的魅力，对人类来说，是能够凭着想象力来延长和甚至于加强的，因为想象力，在对象越是离开感官时，尽起职责来就越是温和，但同时也越是持久、越是始终如一的，再则又见到，凭着想象力，也防止了由于自己身上的一

种仅仅的兽欲获得了过度的满足而产生的那种厌倦。因此，人体雕刻上遮盖阴部的树叶，是理性的一次伟大表现的产物，理性的这次表现，远远超过它在刚开始发展时那一次。^①”

“因为，人們使对象离开感官从而使一种爱好变得持久一些、較为深入内心一些，这就已經表示意識到理性对冲动有了些支配；而并不象那第一步那样，只是一种在或大或小的范围内为冲动服务的能力了。拒絕是一桩‘艺术’，为的是使仅是被感觉的魔力变成为理想的魔力，使單純的兽欲逐渐变成为爱情，跟着使單純的快感变成为对美的欣賞，其始，只局限于人类，然后，也普遍到自然界。”

“此外，端庄謹慎的爱好，即一种要用端庄的举止（即遮掩住会引人輕視的东西）来引人尊敬的爱好，是真正的社交的实在的基础，此外它也对人类的道德修养提供了初步的启示。”（《康德全集》，赫吞斯坦出版社本，第四卷，第318及319页）

这个关于性羞耻的說明，与其說它符合“Cant”*的說法——人們帶諷刺口吻对苏格兰虔誠信徒們的称呼，他們是哥尼斯堡（Königsberg）賢哲的祖先，——毋宁說它符合富有伏尔泰（Voltaire）精神的法国閨秀恋爱艺术家的想法。如果按康德的这个說明，上古的女士們，当她们的理性已經高度发达并使她们知道，遮掩着的东西的魔力，比公开看得到的东西的魔力保持得更长久时，她们就已經懂得掩盖她们的魔力，开始过她们的美妙的生活了。

要真是这样，那么羞耻的根源就不外是要用“拒絕的艺术”来取得其最大效果的狡猾的卖弄风情。这倒真是一种最高的实践的理性。

但是康德还是沒有告訴我們，原始人的这种理性，是怎样完成“拒絕艺术”的？为什么原人在对遮掩的效果还没有任何經驗以前，就有了完成“拒絕的艺术”所要求的一定的知識？

① 指吃禁果时的那一次表现。——考茨基注

* 双关語。据某些人的考証，康德的祖先是苏格兰人，原姓作“Cant”；“Cant”詞义：宗教信徒的伪善腔調。——譯者注

康德的說明十分簡單地假定，原人是和十八世紀的歐洲人同樣地思想和感覺的。凡是人們習慣于只有穿着衣服才會面的地方，如果有一個姑娘，一點也不曉得拒絕，竟輕佻地裸露自己的魔力所在，那她的确就要冒着危險，只激起別人暫時的感官上的陶醉，却決不能激起別人的愛情。但這是以已有遮掩為前提的，所以它不能說明遮掩。

到過裸體的野蠻人那里去旅行的人一般地都報道說：在那裡土著之中逗留一個短時期以後，他們便不再對裸體覺得詫異。裸體對原始人自己就更其不能發生什麼影響了。那麼，原始人，就算他的理性已極其高超了，他怎麼會竟然想到把任何人看見都無性欲興奮起來的陰部遮掩住，來創造一種他想都沒想到過的高級愛情呢？

馮·登·施泰嫩 (von den Steinen) 在他的著作《在巴西中部的原始民族中》(«Unter Naturvölkern Zentralbrasiliens») 中敘述巴開里人 (Bakairis) 的情況說：

“十五分鐘以後，我們就完全不再注意他們的裸體了，之後，如果我們有意識地回想一下，並問自己，那些毫無邪念地混雜在一起和來來往往的裸體人，父、母、子女因為他們的不知羞耻，究竟應該受到譴責呢？抑或應該受到怜憫？那麼我們或者對此加以嗤笑，就如同嗤笑一件無法形容的蠢事，或則反之，對此提出抗議，就如同抗議一件什麼極可憐憫的事情。”(第 64 頁)

康德的說明雖然使今天我們感到特別，但它和十八世紀的精神却是完全吻合的，並且，它無論如何總比十九世紀的一些哲學家高明，例如愛德華·馮·哈特曼 (Edward von Hartmann) 所作的說明，這些哲學家都一下子就假定，羞耻心从来就是人類的天賦，這是這樣的一種說明，如果我們相信人類的起源是某一個特殊的創造行為，那麼它倒似乎是完全可以接受的，但從進化論的角度來看，它就等於什麼也沒有說。世界上有著許多根本不知什麼叫羞耻心的原始民族存在，這個事實就已經直截了當地把这个說明推翻了。

今天流傳最廣的，是也以繆勒-利爾為代表的見解。他在他的著

作《文化演变的各个阶段》(«Phasen der Kultur»)中把这种见解表达成这样：

“如所周知，使人类放弃原始的裸体状态而穿上衣服的动机有三：即身体保护的需要、装饰的欲望、以及羞耻心，即爱礼貌之心。

“羞耻心，或者更正确地说，羞怯露体之心，是原始人类所完全没有的，它是……后来才产生的，它不是穿衣习惯的原因，而毋宁说是这种习惯的结果。

“至于其他两个动机，不管人们怎样想，我觉得其中根本的一个不是身体保护的需要，而主要是要把自己装饰起来的虚荣心。这看法是得到下面这件事实支持的，即在低级的文化阶段上，装饰远比衣服重要。”(慕尼黑，第二版，第 123 及 124 页)

这个看法，有一点无疑是正确的，即：遮掩身体的习惯一定在羞耻心的产生之前。人在旁人面前无意地显露出自己不常见的形象，因而引人注目，那是会感到很狼狈的。

“怕露体的羞耻，集中在由于任何一种理由，无论是为了装饰抑或为了保护，习惯上都时常被遮掩的那些部分。”(穆勒-利尔：《爱情演变的各个阶段》，第 21 页)

“因此，根据服装样式，我们在不同的民族中见到有怕露脸的羞耻、怕露脚的羞耻、怕露肚臍的羞耻、怕露毛的羞耻、怕露腿的羞耻等等。”(第 20 页)

“裸体的民族往往认为衣服是一种不体面的东西，当传教师强使他们穿衣服时，他们就感到害羞，象文明人脱掉衣服时那样。”(第 21 页)

这一切说得都很正确，而且说明了各种怕露体的羞耻，但恰恰就没有说明了最普遍的、最强烈的那一种，即性羞耻，即憎恶裸露生殖器之心。

佩带装饰的习惯一般说来是不会引起羞耻心的。因为装饰并非人们通常都穿戴的，那种件数繁多把全身都遮盖住了的装饰，更其不是人们通常都穿戴的。穿戴着它来遮蔽住肉体哪一部分，都并不使

所遮住的那部分肉体的形象成为一种会引起难堪和羞耻的不常见的形象。

性羞耻决不可能由穿戴装饰而引起，因为生殖器的确不属于人们特别爱好加以装饰的肉体部分。

穿着抵御风雨的衣服，并不是专门遮盖生殖器的，因此，也不能够引起一种特殊的怕裸露生殖器的羞耻心。人们往往只是在需要保护身体的时候和地方才把衣服穿起来的，所以裸露的肉体的形象不会因此而成为什么不常见的东西。爱斯基摩人在户外各处走动时，自然很好地自卫着，但在他们的十分温暖的小屋里面，却宁愿一丝不挂，完全裸体。

在其他北方民族中也可以见到类似的情况。其中也有文化很高的民族。

在瑞典，今天仍然是男女两性脱光衣服一起沐浴的，日本也是如此。德国在宗教改革以前通常也是如此。胡敦 (Hutten) 把这看作德意志人不同于放荡的法兰西人、意大利人，而有较高尚的道德风尚的标志，那些法兰西人、意大利人，就不能看见裸体的女人而不起邪心的。在德国；在睡觉之前，男孩和女孩都在一間屋子里脱光衣服，然后上床。只有结了婚的女人戴着一件东西，即戴着睡帽上床。

因此，性羞耻并不是为抵御风雨而穿衣服的习惯所引起的。

这种羞耻，只能是特别地使生殖器经常不让别人看见这样的一种遮掩所引起的。

库諾夫认为这样的遮掩的原因之一是这样的事实：

“即衰老的男女极为特别地热心于力图遮掩自己的生殖器、腹部、胸部等等，而青少年们却敢公然裸露自己的身体，毫不感到羞耻。”（《论马克思关于历史、社会和国家的理论》，第二卷，第 285 页）

然而，老人想掩饰自己的衰老的企图，既不会使他们的生殖器的形象也并不会使所有人的生殖器的形象成为一种不寻常的形象。库諾夫自己就指出，儿童对自己的裸体丝毫不感到羞耻。

库諾夫所举的另一个因素倒是较为重要：

“但說的那块‘遮掩用的东西’，較为常起的作用是保护那极为敏感的生殖器，使免于被昆虫刺，被碰、撞、挤压，使免于被擦伤。这是从下面的事实就可以看出来的，即人們的遮掩生殖器，是女性的話，往往只是遮住阴唇，是男性的话，就往往只是遮住阴茎，或拉下包皮盖住龟头，或把阴茎貼肉包紧再靠腰带把它固定住，或把睾丸装入拴在腰带上的小袋子（一种原始的阴囊繩帶）里。”

事实上我們的确认为这是性羞耻的起源。

但也产生了这样的疑問：性羞耻为什么比其他种类的怕暴露肉体的羞耻都流行得远为广泛呢？为什么在人类还没有想到任何一种衣服之前許久，就有恰恰要保护生殖器的企图了呢？

我认为，这只能用人的直立行走姿势來說明。这点希望引起人們的注意。

人类在最初就是一种器官高度分化了的生物，以致他的一些器官原来就并不能完全适应于直立行走。这些器官是适应于四足兽的各种条件和各种要求的，而当人类开始用两只脚行走的时候，已經不能再改变它們原来的状态了。

脚、手、脑发生变化时，其他各个器官或者完全不能随之变化或者随之变化了，也只能有不完全的变化。不能认为，有机体是在一切方面都配备得符合于目的的生物，是在一切方面都完全适应于自我保存这个目的的。

有些器官，它們在人类身上远不如在动物身上那样长得地方合适，而生殖器就是这样的器官。在哺乳动物身上，生殖器长在身体上保护得最好的地方。在母兽身上，生殖器长在后端，母兽用身体替它防御来自前方的危险，用尾巴防御来自后方的危险。公兽的生殖器长在身体下方，上有长着脊椎的躯体，前有胸部骨骼和前肢骨骼，两旁則有后肢。

然而，人則多么完全不同啊。同其他象胃和胸那样的一些在四足兽身上是处于受到保护的状态的敏感柔軟部分一样，生殖器在人类身上，也由于直立行走的原故而处于毫无保护的状态，前面沒有任

何遮挡，任由碰撞、冲击。不仅是动物中的敌人和人类中的敌人，就连极为平和的工作，也可能使它受到疼痛创伤。我們只要設想一下必須在荆棘灌木中穿来穿去的原人的情况。那些荆棘一定刺伤他的全身，但是，恐怕任何地方也沒有极敏感的生殖器所受的伤那样痛。这样的损伤，由于下面的原故一定变得还要糟糕，这就是，和直立行走同时，人类身上遮体的毛也开始脱落了。这两者是否有相互联系，和有怎样密切的相互联系，这是我所不能决定的。

人类只要还不能有什么技术創造的配备可供使用，在碰到危险时，对受到威胁的生殖器，除了把手放在前面来加以保护以外，就难以有其他办法。但人类技术的最早任务之一，一定就是制造遮掩物来保护这一部分。

需要这种遮掩物的只是大人，孩子則不需要的，因为孩子并不会暴露在什么危险之下，也不要到距离住所很远的地方去。

生活在极冷地帶，以致不用衣服来保护着身体的大部分就不能外出的那些民族，他們的生殖器并不需要特殊的遮掩物。这是否能說明为什么北方民族在室內或沐浴时毫不介意地裸体呢？

在保护生殖器已成习惯的地方，最后終於使生殖器的裸露成为令人厌恶的，和使本人狼狽不堪的。这种情况由于下述原因变得更为严重：

生殖器經常可以遮掩住，但为了完成两种不同的功能必須露出来：即为了排泄和为了交媾。这两种事情虽然彼此不相干，但有一点是它們所共同的：这就是，都要暫时同社会隔离。

拥有巢穴或一个“宿舍”的动物，就已經竭力到离巢穴較远的地方去排泄了。这部分地可能是为了不使别的动物知道它們就住在附近。但部分地一定是由于排泄物发散討厌的臭气。这种臭气，不少的动物都极为討厌，以致狡猾的狐狸就借以搞起鬼来。如果狐狸发现一个它认为称心的獾穴，想要占有它，它便利用主人暫时外出时间，偷偷地溜了进去，留下它的“名片”，这张“名片”发散恶臭，使那个合法的建业者感到刺鼻难受，以致它赶紧离开这个窝，到別的地方去。

辛苦劳动替自己另建新窝。但狐狸却很懂得用挖洞盖土的方法来处理“証物”，使它不致为害。

就树栖的猿类來說，清除这脏东西沒有任何困难。而一个呆在地上、在共同的“宿舍”里过夜的人类群体，一定希望每个人排泄时，不要在“宿舍”里或附近，而是到較远的地方去。

每对男女，为了享受爱的欢乐，都要暂时同社会隔离的，其理由已經在前面談过。

因此，就只有在排泄时才有裸露生殖器的問題了。而排泄会发散臭气，不能在人群当中进行，当众排泄，便被认为是不礼貌。于是，在人面前露出生殖器，这就成为一桩不礼貌的行为了。并且，一个人在异性之前裸露生殖器，只有在享受性的欢乐时才需要，所以即使由于其他原因而裸露出生殖器，也容易引起色情的感觉。

性羞耻就这样具有一种独特的性质，与繆勒-利尔等人拿来混为一談的其他种类的怕暴露肉体羞耻是不相同的。

对羞耻心这样細致、娇貴的情感，作出上面这样的說明，有些人也許会认为太过于粗野，太过于“唯物主义”了。但这个說明，并不比这样一件无可置疑地确凿的事实更其粗野，即用来进行爱情风流之事的那个器官同时也就是排泄令人恶心的排泄物的器官。在人类两性的相互关系中，最为极端地对立的对立面相互极度密切地联系着，是哪儿都比不上的，不仅是胜似神仙的欢乐与碎肝断肠的悲酸相互密切地联系着，并且芬芳馥郁的温柔与穷凶极恶的无礼，伏尸流血的悲剧与令人捧腹的喜剧也相互密切地联系着。由崇高至可笑，相距只一步，这話应用在这里比在任何地方都适当得多。

第五篇

人类心灵的其他特性

第一章 动物和美

在我們結束探討人类从动物界继承来的、人类历史发展进程在开始时就具有的那些欲以前，我門还須考察一种欲，这就是对美的渴求；这种欲誠然不象个人的保存欲和繁殖欲以及社会的保存欲那样对人类发生高度的决定性的影响，但在人的活动中还是起有重大作用的。

比起伦理学来，美学也許尤其是引起充滿了最神秘的东西的原因。由于神圣的火花，美学也象伦理学一样，曾被用来把人从自然联系中提出来使人凌駕于自然之上；这种神圣的火花在我們身上的作用，会由对美的渴求和对善的渴求得到明确的証据。

对真、善、美的追求，應該是这样一个标志，它把人同动物區別开来并使我們自豪地确信，我們身上帶有一点神性。关于神，我們虽說什么也不能知道，但是我們却能十分坚定地斷言，它的力量、它的善、智慧、美是无边的。

事实上，动物也必須努力寻求真理，即必須取得对世界或毋宁說对与之有关的那一部分世界的正确认識。动物掌握真理愈多，它对自己的需要、能力和环境的理解愈加符合实际，它也就愈能在世界上保存自己。

至于善，这里指的是道德上的善，事实上就是对社会好的、对社会有益的东西。凡是群居性的动物就已經渴求这种善了。

至于我們能否說動物就已經有了对美的渴求，那首先要看我們怎样給美下定义，要看我們在美的无数定义中究竟采取哪一种定义。

如果我們如柏拉图那样，把美看作是神圣东西的光輝（參看《斐德罗》篇，250 B），那末，要到动物身上寻找任何有关美的感受，肯定是徒劳的。对于不能回忆起那美妙时光的人們來說，情形也不会更好一些；那时他們在伴随着宙斯作为圣歌的合唱队员曾經分享过美的极乐世界的幸福，关于当时的幸福情景，柏拉图在上述对话中給我們作了栩栩如生的描述。

康德对这个問題則持另一种看法。他把美同适意、善区别开来。因善的作用而起的快感是和利害关系結合着的，因美而起的快感則与利害无关。

“审美趣味是一种不凭任何利害計較而单凭快感或不快感对一个对象或一种表现方式进行判断的能力。这样一种快感的对象就是美的。”*（康德：《判断力批判》）

在以后的探討过程中，康德还論述了美的其他成分：

“美是不涉及概念而普遍地使人愉快的”（參看同上书，第17页）。

“美是一个对象的符合目的性的形式，但感觉到这形式美时并不凭对于某一目的的表现（同上书，第 20 页）。

最后，“凡是不凭概念而被认为必然产生愉快的对象就是美的”（同上书，第 21 页）。

上述最后的几个定义，这里我們且撇开不管。对于我們的目的說，第一个定义就足够了。这个定义的意思是說：任何现象，凡能在我們身上引起愉快感而又不涉及利害关系者，我們都看作是美的。

根据这个定义，我們可以把任何一个引起快感的、不涉及利害关系的感觉叫作美的。不过，一般人并不把通过眼耳得来的印象以外的其他印象說成美的，尽管柏林人爱說某物味道很美；象这样的判

* 见朱光潛：《西方美学史》下卷，人民出版社 1964 年版，第 13 页。

断，人們显然不会算作康德所說的审美判断。

味觉几乎在任何时候也不会把无利害关系的感觉传递給我們。这种感觉总是跟飲食方面很实际的利害关系联系着的。相反地，关于某些气味，人們倒是可以說：它們是由于自身才引起快感或不快感的。

这不仅在人身上可以看到，而且在动物身上也可以看到，譬如猫或狗，它們嗅到某些气味就会发晕。許多种有机体就是通过散发臭味以自卫的，这种臭味对他們的追踪者起恫吓的作用。

但是适意的和不適意的气味对我們的精神生活所起的作用毕竟是太微不足道的，尽管古斯塔夫·耶格尔教授(Prof. Gustav Jäger)曾从动物或人所散发的气味去探寻它們的心灵，认为对我們的美概念的形成來說，是极其重要的。

当我们談論美的时候，我們几乎总是想到视觉印象或听觉印象。关于这些印象，下述情况也是适用的，即这样一些印象引起的无利害关系的喜悦或不喜悦，并不是只有人才有，在动物身上也同样可以看到。

达尔文在他的論《人的起源》那个著作中，不仅談到伦理学在动物身上的胚芽，而且也談到美学在动物身上的胚芽。其中的第三章，有一节是专门談論美感的。关于这个問題他說道：

“这种感觉有人认为是人类所专有的。这里我指的只是这样一种喜悦，它由一定的顏色、形状和声音引起，并且可以完全正当地叫做对美的感觉。在文明人身上，这种感觉是与复杂的观念和思維过程密切相联系的。不过，如果我們看到，雄鸟如何故意在雌鸟面前展示其羽毛及其华丽之顏色，而那些沒有这种裝飾的鸟則不能做出这种姿态，那末我們就不能怀疑，雌鸟对其雄类伙伴的美是贊叹的。再者各地妇女都拿这种羽毛作裝飾，可见，这种裝飾之美，无可爭辯。”

“蜂鸟的巢和椋鸟(Chlamydera)的游戏场所都用顏色鮮艳的东西裝飾得饒有风趣。这就說明：它們在看到这类东西时必是感到某

种喜悦。就我們所能判断的而言，大多数动物对美的兴趣，仅限于异性的吸引。許多雄鸟在交尾期发出的幽美声調，肯定为雌鸟所贊賞。如果雌鸟不能鑒賞她們的阳性伙伴的美色、裝飾和声音，那么，雄鸟在展示其誘惑力于雌鸟之前时所作的一番苦心孤詣就会白費，而这乃是不能令人置信的事情。为什么某些华丽的顏色引起喜悦，据我猜想，唯一的解释是：这与某些气味和味道的适意是相同的。不过，习惯无论如何是与这有关系的，因为，当初我們感到不適意的东西，后来便变得适意了，于是习惯被遺传下来。至于声音，赫尔姆霍茨曾用相当数量的生理学根据解釋了和諧与某些音調何以能令人适意。”（第1卷，第118页等）

关于音乐感觉，达尔文在同书第十九章里特地写道：

“关于这种（感觉音乐声調的）能力的存在，我們甚至在处于极低阶段的动物身上也可找到証明。如甲壳动物具有长度不一的听毛，当奏出合宜的音乐声調时，我們便看到，这些听毛便摆动起来。如前章所述，蚊类触角上的毫毛，据观察，也有类似的情形。优秀的观察家們都肯定地断言，蜘蛛能为音乐所吸引。有些狗听到特殊的音調便叫起来，这也是大家都知道的。海豹显然能够評价音乐；它們这种爱好，古人就已清楚地知道了，即使今天的漁猎者也都对此加以利用。”（第2卷，第312页）

这是他在五十多年以前写的。但是，从那时以来，人們的研究絲毫沒有使这里所說的任何一点失效，倒是以許多新的事实，証实了这里所說的一切。

关于对这些事实的解释，各种意见的确分歧很大，而且达尔文对性的选择（他把性的选择同美联系起来）的见解，最近也受到各种責難。

达尔文对一系列他不能用有机体对外界所进行的生存斗争的淘汰作用来解释的现象非常注意。这些现象是第二性征，是次要的性的特点，它們把两性彼此区别开来，而不属于构成第一性征的生殖器官。这些第二性征只是两性中一性的标记，它們不能用生存斗争来

解释，至少是当两性中的双方都是在同样条件下进行生存斗争的时候不能作如此解释。

第二性征甚至于往往显得很不适合生存斗争的目的。譬如許多种雄鸟的鮮艳顏色就是这样。这种鮮艳的顏色必然使他們很难把身体隐藏起来。

达尔文試图用性的选择，即用同性的个体与异性交尾时彼此間所发生的淘汰，来解释这些性征。这种淘汰主要是发生在雄性中間。

雄性为爭雌性而格斗，在这种爭斗中誰有最厉害的武器，誰就最得势。譬如鹿角这种武器，只有一性才有，那就不能看作生存斗争的产物，而只能看作这种性的选择的产物。

但是，另一方面，雄性也試图引誘雌性。它們試图以奇异的顏色、体态和声音来引起雌性的注意。然后再以自己的美引起雌性的快感，从而赢得雌性的宠爱。由于雌性对最美丽的雄性格外钟爱，結果这种最美丽的就最先得到繁殖。因此，好多雄性动物的美，乃是性的淘汰的产物。

现今，这种见解时常受到反駁。人們反对达尔文，說許多第二性征仅从下述事实就可得到說明，即：雄性为繁殖和养育子孙所花費的精力，比雌性要少得多。因此，在发情时期，雄性拥有較多的富余精力。下面的数字就可以說明这一点，当然这只是大体上說明，因为这些数字只能表明量上的差异，而不能表明质上的差异。

“长成的鮭鱼的睾丸，占体重的 3.3%，卵巢占体重的 24%，因此卵巢的重量是睾丸的七倍。在蟾蜍身上，睾丸占体重的 0.4%，而卵巢却占体重的 18.6%。草蛙的睾丸占体重的 1.1%，卵巢占体重的 33%。因此，在前者，雌性的负担为雄性的四十六倍，在后者，为三十倍。”

“雄雀一年制造約二公分的精液，等于体重的 8%，雌雀一年下蛋四次，每次下五个或六个蛋，一个蛋重一点五公分，因此共計三十公分，等于体重的 120%。”

“最后，就狗來說，交尾一次的射精量，估計有一公分多重。体重

二十二公斤的母狗，一胎生十条小狗，各重四百四十公分，同时并担负四点四公斤的物质支出。即便按照生产一次要进行二十多次的交尾来計算，母狗的负担也仍然为公狗负担的二百二十倍。”（见赫斯：《动物生殖》〔Hesse: «Tierbau»〕，第 492 页）

这样雄性就有了多于雌性的富余精力。由于这种緣故，雄性变得比較爱攻取，好爭斗，欲望也比較强烈，而雌性則比較柔弱、比較克制。由于这种富余的精力，雄性动物也有可能发展过分的形体外观和担负其他支付，而这是雌性所不能作到的。

值得注意的是：在一夫一妻的鸟类当中，雄性的顏色常常跟雌性的顏色同样素朴。雄性的鮮艳顏色和其他奇异裝飾暗示着一夫多妻的习惯。譬如，拿一夫一妻的雄性鷓鴣同雄性的雉鸡或孔雀做比較吧。它們的不同大致可归因如下：一夫多妻的动物是社会性的；它們当中的雌性結成一个社会，除了交尾期以外，这个社会往往連一个雄的也不要。即使雄性能在她們的群里留下来，也不需要雄性在对子孙的照料上化費多大的精力。反之，一夫一妻的动物則不是社会性的，因为作母亲的往往沒有充分的力量独自地把下一代撫养长大，这时雄性就得大力地加以协助，而这样也就减少了他的富余的精力。

在一夫一妻鸟类和一夫多妻鸟类的这种差別上，会不会还有另一种情况在起作用呢？在一夫一妻的鸟类，每一只雌鸟都需要一只雄鸟。雄鸟的大大减少就会大大地限制种的繁殖，就能导致种的灭絕。在一夫多妻的鸟类，雄鸟当中的大部分对于生殖这件事則完全是多余的。

它們可以被消灭的程度要比雌性大得多，而又不致影响种的繁殖。所以，在一夫一妻的鸟类，雄鸟可以跟雌鸟的保护色无显著不同，而不致危害种的存在。在一夫多妻的鸟类，情况就完全不同了。这也許仍可归究如下：在一夫多妻的鸟类，爱情的追逐对于雄鸟說每每成了真正的陶醉，这时它們看不见也听不到什么危险，因而就很容易被牺牲。而一夫一妻的鸟类，则无須去作这种色情狂。

不管人們怎样設想性的選擇在这些現象的產生上所起的作用，有一点大概是可以肯定的，那就是：愛情跟美感的發生很有關係。

是因为一个东西美我們才爱它呢，还是因为我們爱它，所以才觉得它美呢？在這個問題上人們發生了爭論。不过，我认为，这两种感觉方式并不互相排斥，二者是可以同时发生而且也确乎是同时发生的。

神經系統对于特定的刺激能够感到兴趣或无兴趣、适意或不適意，这种能力是从哪里得来的呢？这一点，正象精神生活和一般生活的起源一样，在今天仍然是一个尚未搞清的問題。

这种审美能力，誠然也象动物器官的其他能力一样，是作为生存斗争的武器发展起来的。不过，纵使任何器官都不可以完全不符合目的地起作用，即不可以用一种跟有机体的生存相矛盾的方式起作用，但这并不是說：动物器官的任一机能都必須服务于一个特定的目的。

器官一旦形成，便会經常地以一定方式对外界一定的推動或刺激发生反应。这不一定总是以有利于有机体的方式进行的，在某种情况下甚至会有害于机体。沒有一个机体是安排得如此符合于目的，以致它的器官在任何时候都只以合乎目的的方式对外界刺激发生反应。

有机体的合目的性，并不是預见一切的神的創造，而是許多变异之間进行淘汰的結果。对任何毒素都感到适口的有机体大概已經灭絕，不再繁殖了。毒素对我们說来多半都是难吃的。不过，正象我們曾經一度談到的那样，适口的毒素也是有的。

味觉与嗅觉、听觉与視觉，是有机体認識环境不可缺少的能力。这类能力在我們身上引起的适意的和不適意的印象，可以作为誘餌和警告。但是，神經系統的构造，却能导致这样的情况：它以快感或不快感反应某些化学性或机械性的刺激，而与合目的性或不合目的性无关。如果说某些声音的結合就令人觉得非常不調和，另一些声音的結合就令人觉得諧和悅耳；如果说和諧的顏色配合在一起我們

就觉得美，不和諧的顏色配合在一起，我們就觉得丑，而不管其對我們的利害如何，那么，这大概是由于我們神經系統的本性。在这个限度內，我們的美感是有自然基础的。

关于音乐的自然根源，毕尔罗特(Billroth)在他写的《誰具有音乐感》(«Wer ist musikalisch» 1896 年柏林，第 2 版)中說道：

“几乎所有的人都和許多动物，都对反复进行的节奏产生快感(第 16 页)。节奏运动是我們身体之最重要的、生命所最必需的一种特性(第 17 页)。因此，我觉得可以斷言：人类以及非常多的动物都生来具有音乐的一个基本因素，即多少是有意識的、理解节奏运动的能力(第 24 页)。在他們(不开化的民族)，他們生来就具有的音乐性大概只限于节奏运动感。旋律与和声是文明所取得的产物(第 16 页)。”

最后这个命題大概只能作这样的理解：音乐中曲調与諧音的創造是文明的产物。至于它們引起的快感具有生理上的根据这一点，赫尔姆霍茨早在 1862 年就已經在他的声感論一书中指出来了，毕尔罗特认为这是一部經典性的著作。

毕尔罗特自己解釋道：

“我們现代的音乐及其在諧音与曲調方面的造就……并不是遵循解剖学生理学上的自然规律发展起来的，而是从个体感觉、从社会与文明的需要发生的，这些东西的根源，当然是人及人类社会的心理生理方面的重要特性。”(第 105 页)

各种不同的动物只要神經系統彼此一致，它們就具有相同的美感。另方面，每一种神經系統又各有独自的特点，从这些特点中会产生出我們在別种神經系統中看不到的独特的美感。

所有这些涉及声音、顏色、形状的美感，无论它們是一般性的或特殊的，只要神經系統不变化，它們也不发生变化。我們可以把它們看作是历史上不变的东西——这里所謂历史，是指人类历史上一个相对短暫的时期，而不是指有机体发展的历史。

这种美感不依从于特殊的爱感。它們能够在爱感发生之时起促

进作用,但不是产生于爱感。不过,除此以外,还可以形成另一种美的概念。

有机体意識到的喜悅感和愉快感,大多数是具有利害关系的,是跟滿足某种实际需要联系着的。但是,在种种印象錯綜复杂的結合中,就已經不是每一因素都得与某一利害关系相联系了。这种因素在同其他印象的結合中变成能引起喜悅的东西。以后当它在这种結合之外独自被感到的时候,它便能把这种能力保持下来。

美感經常能以下列的方式从性欲中产生:雌鸟对雄鸟的誘人鳴叫或华丽羽毛,最初可能只是感到舒服,因为这些是跟性的享受有关系的。最后,便会从这里产生出一种无利害关系的对鳴叫或华丽羽毛的喜爱,这种喜爱与它們性的方面沒有联系,即在孵卵期以外,也照样表现出来。

关于美感的另一个根源,达尔文在前面的引文里已經提到了,这就是習慣。也許,習慣是間接地把美感当作丑的对立物而产生的。并不是習慣的东西变成了美,而是不習慣的东西变成了丑。

不習慣的东西在审美方面显得丑,正象在伦理方面显得恶一样。跟不習慣的东西作了比較,而后我們才会觉得習慣的东西美,这很象当我们有机会把一现象的美同丑加以比較时,我們才能一般地意識到該现象的美那样。所以,人也必須先害害病,然后才能懂得什么是健康。習慣的东西是不言而喻的,人只要不碰到不習慣的东西,是不会对習慣的东西加以深思的。

所以,扁鼻子的蒙古人——日本人、中国人——,觉得欧洲人的高鼻子丑,而认为自己的鼻子美。而古代的犹太人則又有另一种审美标准。他們这个种族的特征是格外大的鷹鈎鼻子。因此,就连所罗门在他的雅歌中也是这样夸贊情人的美的:“你的鼻子仿佛是黎巴嫩那座朝向大马士革的塔”(第7章第4节)。现代欧洲人的审美理想,則是另一种审美理想。

所謂黃金分割那种独特的理想,大概也属于这样的审美理想之列,这种审美理想基本上无非是一种平均值,是習慣的东西的典型。

黃金分割的意思就是这样来分割一条綫：短段与长段之比等于长段与全綫之比。若以 a 表示短段， b 表示长段，黃金分割的方程式則为：

$$a:b = b:(a+b)$$

假如我們把一条綫的全长分为相等的十三段，那么，黃金分割的方程式就可以用如下数字列出：

$$3:5 = 5:8$$

现在人們发现，欧洲人的身体結構，平均是按照黃金率的比例安排的。

“主要的比例，躯干以及头和頸，胳膊以及手的长度，腿的长度，脚的长度，按照黃金分割的法則来算，都是如此地接近最可靠的平均值，以致各种偏差都不超出个人偏差幅度。”（兰克：《人类》[«Der Mensch»] 1886 年，第 1 卷，第 14 页）

身体之分为上部或下部，也是按照黃金分割的法則分的。这种分法我們觉得美。关于这一点，兰克說道：

“我們虽說认为人类形体的結構服从于美的数字法則，服从于‘黃金分割’的比例，但我們絕不能因此置人类于其他一切造物之上，或把人类当作‘美’的、把其他生物和事物当作‘丑’的，而把它們对立起来。与此相同的或者十分相似的一种数字法則，我們可以从植物的結構中，从变形虫这种最低級动物躯体的外部結構中看出來，而且一匹马和一个猴子将使我們認識到它們具有和人类相同的法則，尽管对这一点有各种不同的见解。这同一种情形，看来在无生物界也非常普遍；甚至在古典的古代，特別是維特卢維阿斯(Vitruvius)*也认为，任何建筑凡安排得不象一个比例适度的人那样，便不美。十八世紀末叶，彼得·坎佩(Peter Camper)在他的一部关于脸的輪廓的惊人著作中——在这部书里他第一次提出了著名的坎佩脸的角度理論——指出，每一部門都是在某种意义上重复着人体的比例。坎

* 即 Pollio Vitruvius，罗马建筑师，生于紀元前一世紀。——譯者注

佩說，只要仔細地讀一讀勒·路易 (Le Roy) 对建筑艺术发展过程所作的出色說明，就会发现：古代人总是把柱子加长，在下面給它加上柱礅，最后給它接上柱头进一步把柱子加高，这样一来，有柱头和柱礅的柱子就变成和人体相仿的形状了。”（兰克：《人类》，第15页）

我們不知道，为什么这种黃金分割的比例在自然界广泛流行，這也許是在一定条件下由于一定的引力作用或压力作用而产生的一种技术上的必然性。至于我們何以觉得黃金分割的比例美，我們也不能讲出个所以然来。这可能是出于我們神經系統的本性。不过，更可能的，也許是这样一个假定：我們所以觉得这个比例美，是因为我們在人体上看慣了这种比例，人体就在我們周围，它們是我們在世界上最感兴趣的东西，我們爱它們，因此觉得它們美^①。

① 时髦是因个人想以外表惹人注目而产生的。因此它必須經常变换，必須使人身
体經常显得不同于人們一向所看慣了的体型。这样，它就給弄到破坏人体自然
美的地步。这也可以看作黃金分割。腰部按照黃金分割的規則把人体分为两
部。由于腰带的关系，腰部特別显露。这样，腰带除了它的实用意义外，便有了
审美的意义，这里所謂实用意义，就是說它是把下身衣服系牢或把較宽大的外
衣扎紧的一种工具。

时髦往往喜欢把腰部紧紧地束成蜂腰，以突出腰部，但有时候也喜欢改变
腰部的位置，从而完全破坏黃金分割这种美的法則。法国大革命以后，女装的
腰身直移至紧靠胸下的部位，以便让纤細的上身跟宽广无垠的臀部与大腿构成
鲜明的对比。现在腰身又下移至腰部。我們今天的妇女按其服装說，只有上身
和腿，这中間是什么也沒有的。腰带变成一种虛設。这种破坏黃金分割的方式
比上世紀初流行的方式更加可笑，这种方式是同日益輕視妇女生育哺养子女的
机能相联系的。从前的时髦借助于瘦小的腰身不仅要把胸部和臀部显露出来，
而且还要使之过分地显眼。而现代妇女的时髦却恰好隐蔽了其充分发育 将关
系到我們后代子孙健康的那些器官。这是不希望生育子女的时代的时髦，同时
也是对同性恋爱的嗜好的一种认可。

值得注意的是：黃金分割正是在通貨膨胀的时代变得不合时尚的，这时金
本位也完蛋了。

之后，我們把在人身上发现的美的尺度也应用于其他自然界事物，应用于我們自己所創造的事物，那就不足为奇了。在审美方面，对人來說，人也是万物的尺度。

因此，令有机体觉得美的东西，其概念，可能出自两个根源：第一，出自有机体的特性，出自有机体的神經系統本身，即出自自我；第二，出自有机体的周围环境，周围环境使我們对适意的自然界产生有利害关系的印象，并使我們养成习惯，从这些印象和习惯中便能逐步地升华出沒有利害关系的美感。

第一种美概念只随着有机体的特性发生变化，第二种美概念只随着环境的特点发生变化。既然同人类历史相比，自然界总是不变的，那么我們就可以假定：动物的美感，至少是自然状态下的动物的美感，在过去的时期，也是沒有变化的。

人則是另一种情形。在人类历史发展进程中，人的环境时常发生重大变化。而且人神經系統的特性也变化很大。人的头脑較之他的手和他的言語器官，还更高地超过动物阶段。我們的感觉，由于不断进步的文明，在某些方面变得迟鈍了，但在其他一些方面則又被锤炼得非常灵敏。

人的感官特性的这种变化，归根到底，归因于人的受社会制約的生活条件的变化。

这样，我們就在人的美感里发现两种迥然不同的因素：一种是自然的因素，它是人类和很多种动物共同具有的，它在各种极不相同的条件下固定不变；另一种是社会的因素，它随着社会条件一同变化。

第二章 动物和人的艺术

由于人，一种新的因素被带进美的王国。这就是人不仅有感知美和欣赏美的能力，而且还有人工地創造美的能力。随着人的技艺，随着自觉地支配材料，便产生了艺术，即把人类跟动物区别开来的标

志之一。

当然，在这里也象在其他地方一样，区别不是严格的。在这个领域之内，我們也能看到过渡性的东西。有一些动物能进行建筑，打扮自己，还有一些动物为了創造声調而使用乐器。

关于这一点，我曾經在一篇通俗的論文《艺术和文化》里叙述过。这篇論文載于維也納为雕刻家出版的杂志《雕塑》合訂本第4卷和第5卷(1884年和1885年)。

我在那里發揮的思想跟这里闡述的见解，沒有本质的不同。只是我当时对达尔文所批判的比现在要少一些。

我在那里論述道：

“所以，人之不同于动物，并不在于艺术感觉能力。这种能力是两者共同具有的，尽管所有的物种和个体就这种能力說，有程度上的不同。在艺术方面，把人类和动物区别开来的，不是艺术的精神性本质，而是艺术的工艺性本质，即艺术技巧。动物只能在選擇美的对象时用挑选其中的比較美些的东西来表现它对艺术的审美感。与此相反，人則能进行創造性的活动，他們能够按照自己的审美观点人工地制造顏色、形状和声音，并把它们互相結合起来。”

“在艺术这一点上以及在其他方面把人跟动物区别开来的，是技艺。它是随着文化进步而日益发展的，它使人能够日益接近地描绘出被感到的美。反之，对美本身的感觉則是人和动物所共有的。”

“当然，在动物身上我們已經看到了艺术技艺的萌芽。古尔德(Gould)曾經讲到，有些蜂鸟把它們巢的外部裝飾得饒有趣味。它們本能地把一些美丽的新鮮苔片貼在巢上，大片居中，小片居于同树枝相連的地方。到处都插着美丽的羽毛，或将羽毛粘在最靠外的地方，而且羽毛的柄都安插得能使羽毛舒展地露出巢的表面。”

著名的澳洲亭鸟(Laubenvögel)在艺术技艺方面提供了一个更加值得注意的例子。这一类鸟的雄性一到交尾期，便在雌性面前跳舞，以便得到雌性的宠爱。但雄鸟在范围比較广闊的地面上建造自

己的亭子以作为跳舞场所，……这种亭子被裝飾得形形色色，各种各样，风趣十足。”^①

达尔文根据古尔德的論文，叙述了各种各样的亭子裝飾，最后作了这样的結語：

“古尔德先生可以有充分的理由說：这些裝飾得非常讲究的聚会场所應該看作是迄今发现的鸟类建筑术中最惊人的例子。”（《人的起源……》，第2卷，第104页）

其他大陆的鸟为了艺术目的而建造的亭子，同澳洲鸟的亭子比起来，就非常简单了。关于我国的雄性鷦鷯，卢卡諾是这样叙述的：

“鷦鷯似乎非常欣賞自己的艺术，因为除了孵卵巢而外，它們每每还建造一些所謂游戏巢。游戏巢大抵只用綠苔筑成，而且是格外美丽的。”（卢卡諾 [F. V. Lucanus]：《关于鸟巢建筑》[«Vom Nestbau der Vögel»] 载1924年6月14日《福石晓报》[Voss. Zeitung]）

在引用了达尔文关于亭鸟的上面那段話——这段話今天也仍有重要意义——之后，我当时接着写道：

“把这些长着羽毛的小建筑师叫做动物界的艺术家也未尝不可，不过，这种微弱的萌芽并不能推翻这样一个命題：使人在艺术方面以及在其他方面不同于动物的是技艺，正象猴子能够用石块砸胡桃这种情况不能推翻人与动物之不同在于人是能够制造劳动工具的动物这个命題一样。”

然后，我論述了动物和人类的音乐：

“各种各样的猿类都具有健强的发音器官，为了娱乐，它們能利用发音器官开好几个小时的音乐会。譬如各种长臂猿类、吼猿就是这样，大猩猩和猩猩大概也是这样。这些猿类，雄的都长着喉头囊，并且发出可怕的声音以为欢乐。这些猿类开的音乐会，肯定

① 根据最近发表的論文，雄鸟是和雌鸟一同建造亭子的。——考茨基注

起于对音乐的爱好，然而这也許有助于誘惑雌类。毫无疑问，这种音乐让人听起来在大多数情况下都会令人不寒而慄，但长臂輕捷猴(*Hylobates agilis*)的歌唱——如果可以这样說的話——則是例外。正如达尔文在他的《人的起源》一书中所說的，这种猿‘能发音乐上完全而正确的八度音阶’(第2卷，第257页)。”

达尔文在該书另一个地方(第2卷，第310页)所讲的有关这个問題的考察，正象他所引为遺憾的，是仅就被禁錮起来的猿类的例子而言的。不过，此后人們也偷听到了处于自然状态的长臂猿的歌唱：

“长臂猿当中，尤以苏门答腊的合趾猿(*Siamang*)特別值得提出来叙述。合趾猿的雄类发出的声音，人們可以直接看做歌唱；这种歌唱是一系列互相連接的声音，包含着十一种音的半音阶，抑扬頓挫，优美悅耳，响彻广闊的森林。例如塞林卡(*Selenka*)曾就这种合趾猿写道：‘有几只老的雄猿，用很低的、类似钟声的、一个个分开来的声音，首先唱起圓圈舞的歌調，然后雌猿和小猿便以一种有規則的嘹亮而高昂的欢呼——喲(juhhh)插进来，其中夹杂着一片非常响亮的、尖銳的高声大笑，这笑声在逐漸微弱的歌声中漸次消逝’。”(道夫萊因：《动物生活》，第444页)

关于猿的音乐生活，阿尔費德斯(*Alverdes*)讲道：

“在真正的合唱音乐会上，許多猿都发出声音。所以吼猿发出的声音并不是什么乱吼、乱叫；倒可以說这些动物此时严格遵守着一定的規則(布萊姆)。一只做头目的老雄猿，是領唱者(因此巴西人把它叫作‘神甫’[*Kaplan*]；它一开始发出短促的音調，以便进一步把声音提高，发出十足的风琴声音。然后猿群其他成員便开始唱起短調，但多半总是保持在帮腔者的地位。每每整个猿群都靜默下来，然后領唱者重新起唱，音乐会繼續进行。

“在自由生活的黑猩猩那里，一个年老的雄黑猩猩用非常低的声音起唱，随后全体黑猩猩也和着唱起来。声音一直增高到最强有力的程度，然后，再逐步地徐徐降落，直到各个黑猩猩大叫一声，

音乐会于是結束。”（《动物社会学》（«Tiersoziologie»），第 107, 108 页）

在我那一本 1884 年出版的論文集里，我叙述了有音乐感的长臂猿的情形后，又繼續說了如下一段話：

“由此可见，具有音乐感的猿类是有的，人类的动物祖先也有天赋的音乐才能这一假設也決不是毫无道理的。达尔文事实上承认：人类的始祖能唱歌，語言是从歌唱发展起来的。这点我們在这里不能詳加研究，不过，这种见解已为确切的根据所証实，它完全有可能是正确的。这同有韵的詩先于无韵的詩这件事，大概不无关系。韵文詩是早于散文詩的^①。”

“我們在所有野人身上发现音乐才能和音乐感这件事，同上述情形完全一致。如果把战争时的呐喊、聚餐和舞蹈时的狂叫都算作野人的音乐造詣的話，那么，不言而喻地就会把这种造詣同吼猿的造詣看作是同等的东西。但是，原始人还能表现出較高一級的音乐造詣。我們在澳大利亚人、爱斯基摩人、玻里尼西亚人、印度支那人和马来亚人当中，特别是在南美的土著中間，曾发现声調优美的歌曲。据多尔比尼 (d'Orbigny) 所說，他們每一个人都可以說是个天生的音乐家。……原始人所缺少的东西，不是才能，也不是感觉，而是技艺。……

“当然，在野蛮人那里，乐器音乐尚不发达，因为这种音乐跟技艺水平有很大关系。如果說猿类所用的石头和棍棒可以看作劳动

• ① 諾瓦雷 (L. Noirés) 的假設同达尔文的这种設想不是不能相容的，諾瓦雷的见解是：語言是由于共同劳动而形成的。他写道：

“語言和劳动处在不可分割的联系中，处在瞬息不断的交互作用中……。在那极其原始的时代，共同性还是一切。只有共同的声音才具有变成語言、即大家都理解的声音的能力。行动的共同性是同样必要。”（諾瓦雷：《劳动工具及其对人类发展史的意义》[«Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit»]，美因茲，1880 年版，第 4，5 页）

工具的萌芽，澳洲亭鸟的合登场所可以看作造型艺术上的技艺的萌芽，那末，同样可以說：在动物界里就已經有了乐器音乐的萌芽。薩威基 (Savage) 报导說，一些黑猩猩群往往联合举行音乐会，用棍棒敲打空洞的、能够反响的树木。因此，鼓曾是最早的乐器。我們发现，鼓在許多野人那里很为流行，在澳大利亚人中間鼓的形式最簡單，他們的妇女将袋鼠皮绷紧在两腿上击打以作鼓声。”

据利文斯頓(Livingstone)所說，黑猩猩甚至把声乐同器乐結合起来。他写道：

“它們聚集在一起，敲出好象大鼓的响声——土人說这是敲打空洞的树木时发出的——，然后大家一同发出吼声。土人們在他們的原始音乐里很好地模仿了这一点。”(引用爱斯比那：《动物社会》，第 500 页；德文版第 481 页)

动物界里艺术創作的萌芽，不管我們对它的評价如何高，也不外乎是一种單純的表现主义，不外乎是想以某种色、形、声的組合引起我們快感的一种努力，不管是对于艺术家或对于听众和观众，它都絲毫不需要什么理解力。

然而，人的能力早就超过了这种动物的无詞哼唱；这种无詞的哼唱，今天被人們捧为艺术的最高成果，可是如果用近代的艺术手段来表现，脫去它所有的原始的素朴性，那就只能使人想起一个扮演毫无閱历的妙齡少女的老騷貨的技艺，而这只能愚弄傻瓜。

起初，造型艺术只是靠自然界的单独的彩色斑点和线条来模仿自然的美，后来它便超出了裝飾的范围，学会了結合顏色与线条来塑造从自然界感知的完整形象以及形象的組合。言語的发展也使人有可能不再把节奏仅用于音乐，而进一步运用它来艺术地表现所經歷过的事件。

动物是否已經有幻想，我們不知道。动物的表现手段太少，使得我們无法了解幻想在它們身上可能发生的作用。不过，鉴于最低等人类的幻想就已十分发达（这在他們的集合观念中往往得到奇异的表现），故較高級的动物就已具有幻想的萌芽这一点无论如何是不

能否認的。

在藝術創作領域，幻想可以得到漫無止境的发展，誠然，藝術領域很容易同集合觀念的領域交溶。原始人容易把他們幻想的形象看作現實，因而總是喜歡通過自己的幻想來毫無限制地夸大現實，并把現實的各種因素以極其怪誕的方式另加組合。

不過，恐怕也不能相信：幻想在原始人那里會占据絕對的支配地位，由於理智的進步它才日益受到束縛。我們必須承認，原始人跟動物同樣是頭腦簡單的。他們幻想的產物只能是微不足道的。只是由於他們的技藝和理智擴大了他們的視野，這才使得他們的幻想豐富起來，才使得幻想的發展在一個長時間里快於他們對現實的認識。如果把原始人的宗教觀念，同高度文明民族的宗教觀念，如真心相信自己宗教的全部神話的猶太人和基督教徒的宗教觀念，加以比較的話，那樣會發現，原始人的觀念遠比文明人的許多觀念單純、自然，遠不是那麼離奇古怪。

石器時代的石窟繪圖和雕刻也比印度人的丑而怪的偶像素朴得多，而且具有更多的自然主義色彩。

過了很長一段時間以後，批判的理智才把無邊無際的幻想加以限制，并使它為自己服務，這時，幻想已能發揮有益的作用，而且簡直是科學進步不可缺少的了。但始終還是有這樣一些人，他們因批判的理智馴服了幻想而感到惋惜；而且也一再出現這樣時代，這種時代充滿了痛苦和絕望，以致廣大的社會階層僅僅希圖到漫無限制的幻想中去尋找擺脫這個可怕現實的安慰。

現在我們也正處在這樣一個階段，這時神秘主義、表現主義、立體主義確實加強了世界戰爭的野蠻殘殺，而世界戰爭又通過各種各樣的恐怖政策繼續下來^①。

藝術創作能力一在人身上產生，人便充分地加以利用。

畢歇爾教授(Prof. K. Bücher)在他的《勞動和節奏》(«Arbeit und Rhythmus»)一書中，指出了野人因缺乏技術而在製造他們的大多數產品時所遭受的辛苦：

“下述不可否认的事实，适与上面几种考虑构成奇异的对照，这个事实就是：在一些事情上这些民族化費非常多的、在我們看来完全是不必要的劳动。如果有人断言，这些民族的生活必需品中沒有一样东西会象裝飾上的需要那样叫人花費如此多的、拖延时日的劳动，这大概不能說是言之过甚。所謂裝飾上的需要，就是修飾头发、在身上繪彩色图画、紋身、制造大量裝飾肢体用的无謂之物等。

在制造几乎所有长期使用的物品时，他們也表现出这种对于美术上的裝飾的爱好。”(第5版，第14页)

① 瓦尔特·邦贝教授(Prof. Walther Bombe)在《威尔哈根与克拉逊格月刊》(«Velhagen & Klasings monatsheften»)(39卷)1925年第4期上，发表了一篇論文，贊扬画家劳林茲·布斯肯(Lorenz Böskens)。文章写道：

“我們的艺术家們連續不断地废止了线条、彩色的表面、形态、富有画意的美、节奏和运动。他們学会了对作为艺术观点源泉的自然的憎恶，学会了从中找到創作的障碍，他們歪曲了自然的形式，并且向自然的顏色宣战。……

“印象主义从我們与周围事物的关系来构造世界形象，它描繪相对的(与环境相关的)存在，描繪以环境为轉移的存在。我們从这种印象主义进到表现主义，表现主义所描繪的存在是不以环境为轉移的。自然主义，象印象主义一样，是对自然科学特別关心的时代的产物……。如果說，印象主义和自然主义基本上只是专以唯物主义和自然科学为中心的时代的产物，这个时代的艺术家的奢望就是竭尽全力地描写一切可见事物的外表，那么表现主义作为新的教条而宣布的則是康德以来的哲学所制定的东西：即強調精神的重要性，主张絕對命令，按照不同于視觉法則的法則来构造世界。表现主义責难印象主义的特殊成就，它不再是模写單純的視网膜印象，而是模写內在的东西、精神的东西，即在更高意义之下我們周围事物的真實的东西。它要把自然的形式非物质化，它強調机能形式以代替存在形式，而印象派艺术則滿足于一味地模写存在形式。表现主义所要掌握的，不再是实际的初次印象中迅速消逝的东西，而是永恒的、真实的、精神的东西。”(第145—148页)

可见，表现主义的画家并不希望模写事物的“單純的視网膜印象”。但是，除去“形象”以外，即除去“單純的視网膜印象”以外，他又能够給我們創作出什么东西呢？

那么，表现主义的画家要在他的图画中描繪什么呢？他要描繪“永恒的、真

此外，他們还爱好以歌唱伴随每一举动。这一点很符合下述见解：說話本来是唱歌，言語起源于在共同劳动中达成相互理解的必要性。

起初，每个人既是进行創作的艺术家，同时也是艺术作品的美的欣賞者。然而，尽管生活条件相同，在动物那里就已經有了各个个体在才干上的某种不同，对于人來說，毫无疑问，这种不同更大。人們的职业愈复杂，他們的活动也就愈加多样化，則这种不同点也在不断地增加。

当一些人在艺术技巧和創作才能上凌駕于他的同行之上时，就

实的、精神的东西”，要描繪“不以环境为轉移的存在”。但是，我們在表现主义的画上所看到的是什么呢？跟在印象主义者和自然主义者的画上所看到的一样，是人、马、犬、树、房屋等等，即周围世界。除了他所看见的对象之外，并沒有其他什么跟他所看到的东西让他描繪出来。

当然，表现主义者画这些东西跟他們的前輩們画得不一样。但是，所謂“永恒的、真实的、精神的东西”，所謂“不以环境为轉移的周围存在”，难道就是树的顏色以紫代綠、工厂的烟囱斜立着、马有三只腿、人的胳膊从肚子里长出来么？因为这些东西都是一些“單純的視网膜印象”，而新艺术則在这些印象之中向我們提供內在的和精神的东西，即在最高意义之下的我們周围事物的真实东西的模写。

不过，在下面这一点上，我們必須贊同邦贝教授：即这种艺术不是出于偶然，而是与我們这整个时代的精神状况相联系的，它所由以产生的那种形势，曾迫使一切艺术領域都倾向于神秘主义，倾向于脱离自然，即脱离实际。唯物主义的被抛弃，許多形式的新康德主义的产生都是与这种情况有关的。

但是，对于康德本人來說，他对艺术这种要求，繪画必須描繪出視网膜所不能把握的东西，即事物中不可见的东西，不是要描繪现象，而是要描繪自在物，也只能一笑置之。

艺术永远都是只能模写现象。用歪曲視网膜所把握的“事物表面”的办法，艺术并不能变得更內在些、更精神性一些；即使这种歪曲不是出自对周围世界的觀察而是出自艺术家的个人心境，艺术也不会变得更內在些、更精神性些。不管艺术家如何憎恶和輕蔑对周围世界的回忆，即使把这視為粗野的唯物主义，他也免不了回忆周围世界。

產生了進行創作的藝術家和欣賞其作品的公眾之間的區別。

對美的欣賞不一定是社會行為。在欣賞美時，社會往往會令人感到討厭。當我們獨自一人或同一位志趣相投的知己站在靜悄悄的山巔觀賞日出時，大概跟站在利吉山上觀賞日出有完全不同的感受，因為在利吉山上成百的愚蠢無聊的男男女女象話匣子似地在你周圍喋喋不休。同樣，當你站在西克斯塔斯禮拜堂*的聖母像之前時，你也會咒詛所有德累斯頓的庸夫俗子和英國的漫游世界者，他們或者是自言自語地說長道短，或者是拿着旅行指南大聲朗讀。

與此相反，藝術家創作美，絕不是僅僅為自己，而總是為應當感受他所創作的美的其他的人。如果他所創作的美得不到公認的話，那麼他引為自慰的，不是美本身就包含它應有報酬，而是認為他的作品對於他的時代是過于好了，因而無法得到對於他的理解，但是後代的人將會理解他的。與美的欣賞相反，美的創造則是顯著的社會過程，它只有在為社會而創造的條件之下才能出現，儘管在創作時藝術家通常需要閉關自守的環境。

康德就已經指出了這種差別。但是他的理解跟這裡所說的不同。他認為這是“美的經驗興趣”(“empirische Interesse am Schönen”)同美的“知性興趣”(“intellektuelle Interesse”)有差別。他把前者看作是審美快感同“人性所固有的”一種傾向性的結合，至於第二種興趣，他認為，除因美而起的快感以外，還有“某種知性的东西”，它“作為意志的屬性，可以先驗地由理性來決定”。

然而，從他就兩種美的興趣所舉的例子可以看出，有一些例子是取自美的創造的領域，有的則是取自美的欣賞的領域：

“從經驗角度來說，美只有在社會中才能引起興趣。……如果一個人被拋棄在一個孤島上，他就不會專為自己而去裝飾他的小茅屋或他自己(不會去尋花，更不會去栽花，用來裝飾自己)。只有在社會里，人才想到不僅要做一個人，而且要作一個按照人的標準來說是優

* 羅馬教皇西克斯塔斯四世(Sixtus IV)所建之禮拜堂。——譯者注

秀的人。”*

如果一个人独自地（沒有意图要把自己所观察到的东西传达給旁人）观看一朵野花，一只鸟或一个昆虫之类的美的形状，为着要惊贊它，喜爱它，不愿在自然中和它失之交臂，尽管他因此遭受到某种損害，或是更看不到从此可以得到什么利益，他对自然美就是发生了一种直接的而且是理智的兴趣。

康德对这种差别的解释，毫无疑问，比起我的解释，哲学味要大一些，但也更加牵强附会。因此我还是保持我的看法。

正象美的欣賞不总是社会性的那样（与此相反，美的創造則总是社会性的），美的概念也不是总受社会状况制約的，但艺术家却完全受社会状况制約的。

社会不仅对艺术家和每一社会成員的精神本质发生决定性的影响，而且艺术家的成功也完全取决于当时社会的趣味所趋。因此，如果一个艺术家由于当时失敗而把希望寄托于后世来安慰自己，那只是一种幻想而已。在科学和技术方面，有些成果虽为当代人所誤解，却能从具有較高知識的后代人那里得到正确的評价。可是艺人，后世是不会編制花冠来加封他們的，而詩和造型艺术的作品，如果在它们产生的时代得不到贊賞的話，也沒有什么希望能够传于后世并受到人們的重視。在艺术作品方面，各个世代都是只保存那些能使他們称心如意的作品。当人們促成这种作品的繁荣发展的时候，其他的作品很快也就被人抛弃了。

一个思想家在活着的时候不大被人注意，却能死后博得名声，如拉马克和叔本华就是这样的。马克思也是死后才得到社会上广大人民的充分評价的。

与此相反，今天我們推崇为前代伟大艺术家的人們，当他們在世的时候就已經产生了巨大的影响，如象乔治·毕希納(George Büchner)这样的人，如果不是早死的話，也会如此的。他們曾遇到嫉妒者

* 参看朱光潛：《西方美学史》下卷，第24页。

和敵對者，也曾受虐待，為貧困所折磨，如席勒在長時間里是這樣，萊辛則經常是這樣，可是，儘管如此，他們還是對他們的同代人起了巨大的影響。

每個社會都為藝術家提供當代的藝術技巧；社會的審美趣味在藝術家和藝術作品中間選擇，並宣判某些將永遠沒落，某些將保存下來並傳之後世。而後代人則又從他們的角度用改變了的審美趣味進行新的選擇，把前代人所中意的某些藝術家和藝術作品加以拋棄。

但是每個社會也給藝術家規定特定的目的，要他們為這個目的服務。

美的特點大概就在於：它由於自身而引起快感。但這並不妨礙它可以和一定的目的相結合，由於對美感到喜悅，可以使目的性更容易接受些。

有些藝術從一開始就同合乎目的性這一要求極密切地聯繫著，例如建築就是這樣。除了在住宅的裝備這個方面以外，在家庭用品和衣著的設計方面，審美的因素也已經在原始人那裡起著同目的性因素的作用幾乎相同的作用。原始人從沒有製造過他們不同時想着加以裝飾的東西來滿足自己的需要。

另一方面，人們還可以利用美的吸引力，給予一些特定的傾向和意圖以比它們平素所具有的力量更大的力量。

有一個關於詩人忒提阿斯* (Tyrtäus) 的故事非常有名。這位詩人寫的戰歌據說曾大大鼓舞了斯巴達人，使他們贏得了對美賽尼亞人的戰爭，而在忒提阿斯出現以前，戰事對斯巴達人是很不利的。

這可能只是個傳說。但音樂在作戰中能起很大的作用，則是確定不移的。音樂不僅起鼓舞作用，而且促進戰士們精誠團結、嚴守紀律以統一的步調共同進攻。

由於相同的原因，早在機器決定勞動的節奏以前，音樂就已經成

* 忒提阿斯(又作 Tyrtäos) 希臘斯巴達詩人，生於公元前 7 世紀。——譯者注

了促进劳动、特别是促进共同劳动的强有力手段。卡尔·毕歇尔在他的前面曾经提到过的《劳动与节奏》一书中，曾详细阐述了这个问题。

由此可见，虽说美是无目的的，但美的创造，即艺术，却并非如此。

可能我们都是为了美本身而爱美，但艺术家是和所有其他的人同样的一个人，作为一个这样的人，他在自己的行动中总是追求着一定的目的。而这些目的并不须是仅仅在于为美本身而创造美。他可以使自己因掌握艺术技巧而具有的那种力量为他所抱的各种各样的目的服务。

“艺术家，就他的目的而论，是受他生活于其中的那个社会制约的，然而另一方面，他则具有从推动那个社会的种种目的中进行选择的自由。一种不能用艺术来对待的人类目的几乎是不会有。艺术家既能服务于宗教，也同样能服务于淫荡，既能服务于恋爱，也同样能服务于政治，既能服务于享乐，也同样能服务于斗争，既能服务于胜利，也同样能服务于断念，等等。”（考茨基：《繁殖与发展》，第136页）

艺术虽然产生对美而生的喜悦，但它却能做到对丑的表现。对丑的表现的目的，有时是为了通过对比，使美更加鲜明悦目，但有时也是为了唤起对现实中摆在我面前的丑的憎恶，从而向人提出消除它的要求。

但是，只有当丑的形象比较复杂，当丑使人有可能表现出或暗示出概念和思想时，丑才能成为艺术的对象。如果不是这样，艺术就只能致力于美的表现，正象在音乐或建筑中那样。

第三章 艺术与经济

社会给艺术家提出的以及艺术家给自己提出的目的，随着社会的性质而变化。但是艺术的主要目的，在任何情况下都是：减少生活

的單調，減少劳动的單調或閑散生活的單調，通过艺术使生活可以變得更加富有色彩、富有变化。关于艺术对劳动的影响，我們在前面已經讲过了。

技术的进步使人能够費較少的劳动而得到同样的产品，这样，就使人有了較多的閑暇，——至少在沒有阶级、沒有剥削的时候是如此。人可以懶洋洋地、无所事事地消磨这种閑暇时间，但这并不能滿足沒事干便呆不住的生性活跃的人。美的創造和美的欣賞是以令人滿意的方式来消磨空閑时间的最好办法。艺术与閑暇密切地互相联系着。

然而，还有愉快地渡过閑暇时光的其他方法。首先游戏就是这样的方法。但是游戏也是經常同艺术联系在一起的。有人把艺术看成是游戏的一种。譬如席勒就是从游戏中引申出艺术来的。

席勒在他的《人的审美教育书簡》第 15 封信里說道：“美是……游戏欲的……对象”。“如果人們根据一个人借以滿足其游戏欲的办法来寻求他的美的理想，那么他是决不会錯的。”席勒更进一步說：“人只有在他具有人这个詞的完全意义的时候，才說得上游戏，而且只有在游戏的时候，他才配称为完全的人。”^①

美与游戏在这些方面是一致的：人对它們感到欢欣是由于它們本身，它們本身是无目的的，因此，只有在无需为种种維持生命的目的操心的休息时间，人才能竭心尽力地追求它們。但大多数艺术都产生出一些其寿命比創作时间为长的作品，至于游戏就不是这样了。只有表现艺术家、音乐家和演員才提供出与游戏的情况相同的作品，即这种作品随着表演者动作的結束而告終。因此也确有人把他們的艺术說成一种游戏。

但他們的演出毕竟不是游戏。他們跟其他艺术家如作曲家和戏剧家的作品有密切的联系，他們在公演之前，必須細心地熟习他們的游戏，并反复試演。

① 着重点是席勒自己加的。——考茨基注

任何艺术，不管它的性质如何，总是期望給它的欣賞者以深刻的感动。尽管席勒說：生活是严肃的，而艺术是輕松愉快的；但艺术的作用也往往可以是严肃的。反之，游戏則总是輕松愉快的，只要它是作为游戏、而不是作为猎取名利的手段进行的。

社会中艺术有多大发展同社会中閑暇时间的多少有密切关系。这在原始环境下就已經表现出来了。

上面我們已經談到，技术的进步給人带来了更多的閑暇。这話不够精确。技术进步主要是只給男人帶來了較多的閑暇。而女人的劳动相反地倒是加重了。

如我們已經指出的，最初技术进步首先是在妇女劳动領域中进行的，而且要比在男子劳动領域中为快。但这只是意味着妇女劳动負担的增多。在古代，通过技术进步贏得較多閑暇的只是男子。因此，男子是牺牲女子过活，男子剥削妇女。

艺术进步的方式也符合于这种情形。

只要艺术与劳动相关联，它便主要是由妇女发展起来的。在上面已經提到的那本論述劳动与节奏的著作中，毕歇尔特別写了“妇女劳动与妇女詩歌”一章，來論述这个問題。劳动歌曲大半是妇女的歌曲。除劳动外，妇女一生中最重要的事件就是結婚、生育、死亡。除劳动歌曲外，婚礼歌、搖籃曲、哀歌也都是妇女的专长。反之，男子歌曲則很落后。

“的确，在原始民族中間似乎曾有这样一些部落，在他們那里，一般只有妇女想出来的歌曲。譬如，东非哇尼阿米威西部落歌曲与歌唱法汇集一书的編者（姓名不詳）就曾指出：‘要說作歌的人，首先应当說：歌曲的作者并不是男子，而是妇女；这对妇女說几乎是命定了的事，她們必須作歌。她們的歌曲大部分是一瞬間的产儿，在歌曲一作成时，就被大家唱起来，但是过后就被遺忘了……，只是那些在婚礼上或劳动中經常唱的歌曲才变成了公共的財产。’”……

“很多迹象表明：民謡以妇女为主的这种趋向，同劳动歌曲直接相关联，并在劳动歌曲中繼續占据中心地位。”（《劳动与节奏》，第 5

版,第 438,439 页)

象音乐和詩歌那样,当时妇女的造型艺术,只要所創造的是持久的形象,就也同她們的劳动相联系。在她們所制造的东西中間,紡織品也好,縫制品也好,雕刻品也好,陶器品也好,她們不仅注意到合乎目的性,而且也注意到美。当然,她們首先是为了裝飾自己的目的。

但是,它的全部艺术当时几乎沒有超出抒情詩和裝飾术的范围。在一个长时期內,它始終未能上升成为一种較高級的艺术,即作为造型艺术而以自然主义的方法模写有生命的东西、动物和人,和作为有韵律的語言艺术而表现人們中間斗争的艺术。

这种艺术在石器时代就已經是男子的艺术。我們所见到的石器时代在繪画和雕刻方面的遺物就可証明这一点。它們所表现的,只有狩猎者才能看到,才能将其模写下来。在今天尚存在的最原始的民族那里,譬如,在施泰嫩曾經訪問过的巴西中部原始民族那里,就可看到同样的情形。

关于辛克印第安人(Schinguindianer),他說道:

“他們的艺术主題偏狹得惊人,专取自动物世界,他們那丰富得令人吃惊的艺术簡直全部来自狩猎生活。”(《在巴西中部的原始民族中》,第 194 页)

最古老的叙事詩所叙述的也是男子的事情,它們以极专门的知识描繪战争和狩猎。

由于男子中間出现了劳动分工,艺术得到了进一步的发展,而在妇女当中,直到上一世紀一直都沒有这种进步。妇女始終以同样的方式局限在家务事的圈子里。虽说她們参与了阶级的形成,但并沒有参与职业的形成。

职业的形成終于导致这样的結果:艺术創作成了一种特殊的职业。而在起初,每一个社会成員都是一个艺术家,尽管各人成就不同。

社会之分为剥削者和被剥削者,即阶级分化,于是便使得职业艺

术家依附于剥削者。剥削量愈大，奢侈品涉及的范围愈广，剥削者花于艺术方面的资金也就愈可观。

在阶级分化以前，就已经有了职业的艺术家，如流浪卖唱者。但是，只有阶级分化，才为在一切艺术领域豢养更广泛的职业艺术界提供了资金。

除此以外，民间艺术则发展得更为普遍。诚然，强加给被剥削者的劳动负担是随着剥削的加剧而增长的。但是，大量的被剥削者都是农民，而农业是一种季节性的行业，农活极忙的时期是同很长的农闲时期互相交替的。因此，在这里，民间艺术仍能继续存在。

一旦农民迫不得已利用农活间隙从事工业性的生计、家庭工业、伐木等劳动时，农民的民间艺术便渐趋衰亡。在城市里，劳动是不知道休息的，因此城市的劳动者根本就无法发展民间艺术。不过，在资本主义出现以前，他们总还能进行艺术欣赏并养成自己的审美趣味，因为，这个时期内，剥削者只是把他们剥削所得的一小部分用于生产资料，而把绝大部分用于享受资料，其中也包括艺术家的作品、建筑物、华服盛装，以及其他公开展览的东西。

资本主义促使剥削者把他们剥削所得的大部分积累为资本，把比较微少的一部分用于奢侈品上面。而且他们在这方面的恣意享用，很少是公开进行的。

同时，资本家还力求把群众一生中除去为恢复体力所必要的吃睡时间以外的全部时间，变为劳动时间。

因此，在资本主义制度下，劳动群众不仅被剥夺了艺术创作的一切可能性，而且也被剥夺了艺术欣赏的几乎一切可能性。

诚然，具有一定发展水平的无产阶级还会为自身争取更多的闲暇时间。但是迄今为止，他们的闲暇还是很少很少的，而且，这点点闲暇还得几乎全部都用于在精神上和组织上把自己武装起来，以进行反对资本家的阶级斗争，而资本家是毫不放松地力图一再压迫无产阶级。

这样,用于艺术欣賞的,就只剩很少的时间,而用于艺术創作的,几乎就沒有了。

不会象某些人所說那样,一种新的、高級的民間艺术可以从无产阶级中重新生长,它只能在社会主义制度之下从无产阶级兴起中重新生长。

而这种艺术,大概会象太古时代那样,将同劳动重新密切結合起来。

毕歇尔在他的《劳动与节奏》一书中,向讀者列举出“簡直是无穷无尽那末长串的事实”,根据这长串的事实他作出結論說:

“一个沉沒了的世界从人类历史的洪流中呈现出来:这就是愉快劳动的世界。初次走进这个世界的經濟学家,惊讶得不知所措,他仿佛被奇迹带进了如許多理想国小說所描述的乌托邦境界。这里劳动不是負担,不是艰难的命运,不是市场上的商品,劳动組織不是冷酷的成本核算的結果。他愈深入这个新发现的世界,也就愈惊讶不已。到处是嬉戏与欢乐,到处是歌唱与乐声,到处是和睦的友誼和助人为乐的精神——这是一种真正經濟上的孩提生活。然而这个世界并不是沒有社会秩序的,它的社会秩序由道德产生,由道德維持,在数千年的时间里支配着人們的生活。在我们这里,那个愉快劳动的世界大部分逐渐被文明的洪水所淹没,正象古老的大陸逐渐被海洋淹没那样。”(第 475,476 页)

只有当我们把文明的进步同阶级和阶级对立的出现看作一回事的时候,这最后一句話才有它的意义。阶级和阶级对立是使太古的愉快劳动逐步消失的因素。

不过,关于这个問題我們将在后面作更为詳細的探討。在这里我們只是把握住毕歇尔对愉快劳动的描写,把它看作是人的天生稟賦的标志,历史发展开端的标志,人类进入历史发展时所帶有的先天性的标志。

第四章 人的探究欲

人类从他的动物祖先继承下来的愿望，是人类历史发展进程的起点。属于这种愿望的，除了自我保存欲、种的保存欲（繁殖）、社会保存欲（伦理）以及对美的需要外，还有对认识的追求。

关于认识問題，我們已在本书第一部分作了詳尽的探討。因此，尽管这个問題很重要，尽管追求认识可以看作人天生的精神本质的极为重要的方面，尽管理性与精神常常被人等同起来，在这里我們还是可以用比討論人的天生精神本质的其他方面問題更快的速度來了結这个問題。

对认识的追求，动物就已經有了。为了在生存斗争中取得胜利，动物迫切需要认识，即需要认识它生活在其中的周围环境，以种种危险威胁着它的、它必須从中謀取生活資料的周围环境。但是，认识自己，认识自身的力量和能力，也是同样需要的，在給自己提出一項課題和去解决这一課題之前，它必須认识自己的力量和能力。

我們已在动物身上看到对美的渴望，而且，至少是在社会性的动物身上看到对善的渴望，即渴望它所隶属的那个社会繁荣，同样地，我們看到在动物身上已有对真理的渴望。

在这里，我們不需要用什么是真理，何謂对事物的认识这种难于着手的問題来麻煩自己。不管人們怎样回答这个問題，凡是賦有意識的生物，都是在努力追求真理、追求正确的认识。

在这种对真理的追求当中，絕沒有只有人才应有的东西，絕沒有使人高于动物的东西，这种追求是生活的需要，因为，有机体对事物的认识愈接近真理，即它所得到的各种事物的差別和联系的图象——这是它对周围事物所能认识到的唯一的东西——愈符合于不依赖它的认识能力而存在的真实的差別和联系，这个有机体也就越能更好地在世界上活下去。

实践是认识正确与否的检验，而最广义的实践，即自我在实际活

动中对外界的关系，既是对周围世界、也是对自我的认识的最初的源泉，自我并非单独就其本身可以认识的，自我只有在周围世界的活动中才能认识。

当然，实践提供的只是经验，即知识的材料。因此，要想从经验中得出真正的知识，就必须对经验作出试验，把验证过的许多经验互相加以比较，整理成为没有矛盾的，有联系的整体。这样，真理就不仅可以定义为思维与存在的一致，而且可以定义为思维与自身的一致。

但是，经常成为知识的出发点的，是实践，即自我为达到自己的各种目的而同外界进行的斗争，这些目的是从他的天賦本质和外部世界的要求产生的。对实践经验进行思维加工的结果反过来又使实践更有效果，所以，年纪较长、经验较多的个体的行动，通常要比年纪较轻、经验较少的个体的更合乎目的性。

这里应该区分个体向自身经验的学习和个体向别人经验的学习。前一种学习是印象最深的、但多半也是代价最大的学习，这种代价就是说需要花费力气，也就是说，机体需要冒遭受损害的危险。第二种学习可以节省很多代价，但不能经常留下同样持久的、同样领会的教益。

不过，学习欲、认识欲，毕竟还是每一个赋有意识的有机体都具有的，而且有机体的意识愈发达，这种欲也就愈强烈。

这既适用于动物，也适用于人。然而，正象在精神本质的其他领域一样，在这个领域也由于技术的发展而产生了动物与人之间的重大差别。

每一种比较高级的动物，都不仅通过自身的经验学习，而且还向别人的经验学习，这首先是双亲或母亲的经验；只学习父亲经验的，则是例外的。在社会性的动物那里，年轻者也向该社会的一切其他成员学习。不过，由于动物所能掌握的交际工具十分贫乏，这种学习总是停留在狭隘的范围内。

只是人类的分音节的语言才使得个体能把他所遇到的种种现象

告知自己的伙伴，內容多过于仅凭声調、警告、呼喚、暗示所能表达的。只是人，才能深刻地描述現象，才能把他从別人那里听来的描述准确地、詳尽地重述出来，使之从一代传給另一代，从一部落传給另一部落。而文字的发明則又大大便利了和促进了这种传播經驗的方式。

由于这种緣故，作为教材供个体掌握的別人經驗領域，就大大扩展起来，而个体的个人經驗領域相形之下則日益縮小，它或者毫无扩展，或者只有很少的扩展。毫无疑问，个人經驗領域对我們的認識始終具有重大意义，因为人只有对亲自經驗过的东西才能有明朗而具体的了解，而且，別人的經驗愈是接近我們自己的經驗，它对于我們也就愈加生动、愈加有效。一个仅有书本知識的学者，如果他从不在他所研究的領域亲身参加实际工作，他的知識便始終是死的知識。这也适用于那样一些历史学家，他們只限于根据他們的史料編纂史书，他們写历史，却从来不想以实际行动参与当代的历史运动。

人类經驗的范围逐代在扩大，人类經驗被記錄下来传于后世。同时，交通工具也在发展，經驗的空間范围在不断扩大，在这种条件之下，对于每一个个体來說，都是易于接近的。

与此同时，人在一定時間和一定地点所能得到的經驗也在增加。技术不但給予人更大更强更迅速的运动工具，而且也使人的感觉器官变得高度灵敏了，这样就大大扩充了我們感官所能接触的世界的領域。技术使人能够在某一种气(氮)在地球上还没有被发现以前就断定在太阳上有这种气体存在，技术使人能够把难以捉摸的原子拿来定量，并加以分裂。

人类經驗的数量增长幅度是如此巨大，人类經驗变得是如此多种多样，以至于要掌握全部人类經驗就一个人的头脑說，是完全不可能的了。如果说在最初，象动物界的情形那样，所有同一个社会、同一个世代、同一种性別的人們都知道得一般多，那么，随着技术的进步，则有职业上的分工作为技术进步的結果、而后又作为推进技术进步的手段而形成起来。这样，掌握人类知識总体的，就不再是个人，

而只是作为整体的社会了。此外还出现了实际工作者和理論工作者之間的大分工，即这么两种人的分工，一种人把他們一生的大部分貢獻于从实际上滿足人們的需要，另一种人則是把他們一生的大部分貢獻于搜集一切时代、一切国家、一切职业的人类丰富經驗，而不管其实际效用如何，把它們加以比較、审核、整理，从而把个人的零散的无条理的知識提高为概括性的、有系統的科学。

但是，科学的任务并不仅仅是汇集现有的知識，将其納入一个沒有矛盾的联系之中；探討新的知識，闡明世界上一切我們觉得不明了的东西，也是科学的任务。

动物生下来时一无所知，并且在小时候每天都学点新事物；动物只是作为这样的个体看，才可以取得新的經驗、新的知識。反之，对于某一个物种的所有个体來說，如果自然环境依旧的話，那就沒有任何新的东西。成长中的个体觉得新鮮的事物，它的祖先們早已有过充分的經驗了。

这种情况对于原始人說，也非常适用。今天仍有人喜欢引用的所罗门、本·阿比卡以及其他圣賢的格言，如太阳底下无新事物，万物都是原来就有的，对于那个阶段还确实合用。

但是，技术进步愈快，环境变化愈快，这些格言的适用性也就愈成問題。这时，技术不仅在不断解决现有的問題，而且还遇到一些需要新的解决方法的新問題，这就要求人們比以前更深入地去探討周围世界。

当然，一些問題的解决并不总是导致新問題的立即提出。在这种情况下，人們喜欢滿足于已經找到的答案，而并不表现出有对問題作进一步探究的任何需要。再沒有比认为探究新事物、对新的真理的渴望是人类精神生而有之的东西更錯誤的了。在今天尙可看到的原始民族那里，我們就看不到任何这种探究欲；在历史上出现的許多民族之中，我們也看到有許多民族在数千年的时间裏始終停留在原有的水平上，絲毫沒有需要新的真理，对于原有的認識完全滿足，一点也不怀疑。

但是，不管这种在我們看来是停滞、是僵化的阶段会延续多久，任何一个地方的任何一个解决迟早都会导致这样的现象，它們跟现有的認識方式不相容，并且力图取得新的更高級的認識。

有这样的时代，这时，每一个問題的解决都直接提出新的問題，这时，如果不遇到新的现象，便不能从实际上和理論上解决现有的困难。这些现象就是：我們在此以前未曾见过的，或者，也許是我們自己在解决問題的實驗中才引出的，对于我們說，都是新的东西，給我們提出了新的迷惑。这时，新問題的出现可能会快于問題的解决，这样，研究过程便沒有个終結，經常处在进行状态中，科学家的活动变成一种习惯，甚至变成一种热情，其强烈程度不亚于对情詩、自我保存、伦理学、美学方面的热情。

拿这來說哪个时代都沒有拿來說我們这个时代更恰当。在我們这个时代里，人很易于把追求新事物的欲看作人类精神的稟賦。但这种观点所依据的，只不过是某些人的陈腐謬见，即把自己看成世界的中心、看成典型人，把自己的时代看成一切时代的典范。关于所謂人生而具有追求新真理的欲这一点，只要把以前的社會同今天的社會对比一下，你就会有不同的看法。

誠然，这种欲有时候很强烈，但它总是由周围世界的新现象引起的，絕不是由一种精神上的追求新事物的内部欲引起的，这种精神上的内部欲，象我們在前面已經指出的，从有机体的生存与发展的角度看，完全是无意义的、无益的，要不，也是完全不可理解的。因为人始終只能研究在我們認識能力的范围内的东西。人要研究他对其存在毫无所知的东西的需要是从哪儿来的呢？人的研究需要只能产生于要研究的现象已經出现但还不明确的时候。

这种研究欲总是只能同这样的希望有关系：即希望更好地認識、更多地熟习某种已經作为周围世界的一部分出现的东西。研究欲絕不能抱这样的目的：把一种全新的、人們在此以前对它絕无所知的东西添加給周围世界。

在这种意义上，当然可以說：世界上沒有任何絕對新鮮的东西。

我們觉得是新的真理的东西，只不过是对某事物的一种比較明确、比較正确的認識而已，关于該事物的存在，我們先已有过模糊不清的認識了。

如果說今天有許多科学家試圖进入北极的話，那么，他們所努力以求的，决不是什么全新的、完全未知的东西。有一个北极存在，这一点我們打很早就已知道，而且我們也知道它大致是什么样子。从前希腊人絲毫不知有北极存在。因此，他們也就絲毫感觉不到有想研究北极的热望。

純粹的研究欲，在不少情况下，由于另一种类似运动员性情的考慮而变了样子或复杂化了，如由于想出人头地，想比別人做出更大的成績，或者，是由于个人利益的考慮而变了样子或复杂化了，就象这种考慮，譬如說，曾支配着整个科学发现的时代，而且今天特別是在化学領域，仍起着重大的作用那样。关于这一切，这里就不准备談了。

但是，除了这些动机以外，純粹的研究热情确已成为人們行动的一个极端重要的动机。它跟伦理学、美学、情詩一样，不能构成經濟动机，即使研究热情一样在一定情况下都能同經濟动机掺和起来。但是研究欲就其在各个历史时期的特点說，也同伦理学、美学、情詩一样，是由当时周围世界的情况决定的。

跟伦理学、美学、情詩一样，研究欲也深深植根于动物性之中，因为动物就已經感到有認識世界的欲，即渴望認識世界中那些为它的感官所能及的部分。沒有这种認識，发展程度較高的动物便不能在生存斗争中获得胜利的。

第五章 具有矛盾的人类

现在，关于人的自我用以开始其历史发展过程时的精神本性，关于人类从其动物祖先那里继承来的欲与需要，我們已有了一个概略的了解。誰以为“經濟”史观起源于这样一种见解：人的行动除了經

济动机外，沒有別的动机，那么他看到我們所讲的，就会大吃一惊，因为，我們在探討人类的原始本能生活时，很少談到經濟关系，而且，只有当我们认为有必要深入历史现象，以便通过对比來說明从动物阶段继承下来的各种欲、使人认识这些欲中所蘊藏的高級形态的萌芽的时候，才談到經濟关系。

不是在探討人类的先天性的时候，而是在探討人类的社会发展的时候，我們才能跟經濟关系发生关系。

现在我們已經滿可以这样說：經濟的因素不是全人类性的。它属于特定的历史阶段，至少当我们把經濟因素理解为不仅仅是寻找食物的时候，是属于特定的历史阶段的。

人們曾指責唯物史观，說它不知道全人类性的东西，只知道历史上的特殊性。这是一种錯誤。唯物史观只是以全人类性的东西为前提，并不研究这种全人类性的东西，因为，它恰恰只是一种历史观，而作为这样的东西，它只能研究历史上的特殊性。不过，既然人們对此經常发生誤解，因此，我觉得在这里有必要对作为一切历史事件之基础的全人类性的东西加以比較詳細的探討，当然，探討的方式是不会令那些經常把全人类性的字眼挂在嘴上的人們感到滿意的。因为，他們在全人类性的东西中所看到的，不是这样一些特性的总和，这些特性，人在开始其历史发展进程之前就已經获得了，并且在历史发展进程中进一步发展了它們，同时也并沒有丢掉人的本质。他們必定会憤怒地駁斥这种对全人类性的东西的看法，但全人类性的东西，在我們看来基本上无非就是人身上的动物性的东西，人身上一切非动物性的东西都是历史上的特殊的东西。确认有全人类性东西存在的人們，通常了解为全人类性的东西的是他們当代人的性格特征。他們都还囿于一种天真的信念，仿佛恰好是他們才是标准的人，恰好是他們的本质才体现了历史上全人类性的东西。其实，他們視為一般的、从最初起就构成一切发展之基础的东西，乃是高度发达的文明人类中間一定阶级的历史上的特殊的东西。

我們并不把真正全人类性的东西看作为一种片面的欲望。再沒

有比提出唯物史观是建立在人只受利己主义动机支配这个假定之上的主张，更为荒謬的了。讀者可以看到，我們是多么清楚地認識到：属于人的本性的，不仅有自保欲，而且也有性爱、伦理、对美的喜爱欣賞以及对認識的追求。

既然全人类帶着他們的全部能力、欲望、需求进入历史发展进程，那么这些东西也就都干預历史的发展，尽管程度各有不同。撫育孩提在历史上不是曾起过重大的作用么！高度发达社会中的继承权便是它的結果之一。继承权曾是多么有力地决定着各个朝代的政治啊！但是，不仅在这些阶级，就是在所有的阶级，包括最民主的阶级在内，长远的政治社会目标、“理想”，基本上也无非是撫育孩提的一些特殊形式。人們为那些自己不能亲历其实现的长远目的而斗争时，并不是为了自己，而仅仅是为了子孙，为了后代。

在較狭义意义之下的性欲，即仅作为性交来看的性欲，在历史上也起过它的作用。

特洛亚战争就是由于性欲的原因而产生的。关于这次战争的故事，的确只是一种传说，但传说却是重要的历史源泉。当然，传说所讲的詳情細节，或者是完全虚构的，或者是大大夸张了的。但传说所描写的一般情况則大半是經過仔細觀察而忠实地描写出来的。在英雄时代，为妇女被掠而兴师动众，未尝不可視為事实。在野蛮时代，掠夺妇女跟向杀人者复仇一样，同样是凶暴爭夺的起因。

而且，甚至在文明社会領域里，爱情也插足到政治中去，并且起了作用。如果不提起克利俄培特拉和美塞萊娜的风流艳史，那便不能揭明罗马帝国的产生和开端。一千五百年后的英国宗教改革，尽管有其更深远的根由，亨利八世的恋爱事件却是它的动因(参看拙著《托马斯·莫尔》，第193页等)。再者，如果没有君侯的情妇的历史，18世紀的历史又会是什么样子！

但是，对美的喜爱有时也能起历史作用。凡是剥削阶级能够大大提高他的利益，以至能支配使用他的无数劳动力的地方，剥削阶级也就乐于利用这些劳动力来建筑和修飾宏伟的艺术建筑物。一旦走

上了这条道路，就会很容易地从这里产生出进一步加强他的剥削欲，而加强剥削的途径，或者是增加被压迫者的劳动负担，或者是通过搶夺奴隶、通过征服、即通过战争以增加被剥削者的数量。自迦太基被征服以来，罗马人进行的无休止的战争有不少都可归因于这种动机。

这些剥削者，也許是由于弓弦拉得太紧的緣故，后来便招致他們的国家制度或者說他們的統治的衰亡。

在文艺复兴时期的意大利，当对古典艺术的景仰的同时，出现了对艺术的普泛景慕，出现了对它的复苏和进一步发展的热爱时候，罗马教皇也属于不惜一切来搜罗艺术品，并想把自己插身于以宏伟建筑物来裝飾罗马的那些意大利王侯之列。为了能够做到这一点，他們大大加紧了对德国的剥削，因为当时在一些广大富饒的国家中，德国还是能够听任他們无限制地課稅的唯一国家。但是，由于他們的要求漫无边际，終于激起了德国反对教皇剥削的叛乱，并从而成了德国家教改革的动因。拉斐尔和米开朗哲罗的全盛期，恰好是在这样的时代，当时路德已經出现，而那个使拉斐尔和米开朗哲罗有条件把意大利艺术发展到最高峰的罗马教皇政权，被德国的宗教改革者打上了“摧残人性”的烙印。許許多多的宗教改革者也是仇視艺术、破坏神象、对剧院深恶痛絕的。反对剥削的斗争很容易地又变成反对剥削者所細心培植起来的艺术的斗争。

宗教改革开始后过了 200 年，法国的路易十四既奉行一种长期的劳民伤財的战争政策，同时又是个建筑狂，从而造成国庫的空虛，这种国庫空虛是 18 世紀末叶新兴資产阶级和封建专制政体之間的紛爭采取可怕的大革命形式的最重要原因之一。

由于貨币的产生，对美的喜爱以另一种方式起了历史的和經濟的作用。如果沒有貨币，商品生产就会始終局限在狹隘的領域里，因为，商品交换如果不以貨币作媒介，总是依賴于这样的情况：甲商品持有者本人不愿或者不能使用或消費該产品，他遇到一个乙商品持有者，而这个人用不着乙商品，却用得着甲商品，这样，甲商品持有者便能如意地調用乙商品。如果沒有这种前提，要想进行商品交换往

往是很困难的。商品交換的这种限制，只有当出现了任何人在任何情况下都能使用的、因之每个人都准备拿出自己的商品来换取的那种商品时，才能排除。这样一来，这种商品就变成了貨币。

现在，这种成了人們普遍追求的商品的金属，即白銀或黃金，并不是大家为維持生存所必須使用的产品，而是对实际目的几乎毫无用处的、只能用以作光亮的玩賞品的东西。不可以认为这种东西之所以被人普遍地追求，只是因为它起着貨币的作用，倒是應該說：它之所以能起这样的作用，是由于它因自己的使用价值而被人普遍追求的原故。而这种使用价值只是来自人們对华丽裝飾品的美的要求。

因此，现代資本主义广大領域的全部发达的商品生产，乃是在美的基础上生长起来的，大概也只有在这种基础上才能生长起来的。因为，即使最有用的东西的使用价值也是受数量制約的。任何多余的部分都是无用的，而且在某种情况下，对于一个对某种东西已經超过生活需要之外的人來說，甚至会成为一种麻煩。唯独在用于美和奢华的多余物品方面，人是不容易有嫌多的时候的，特別是如果这种物品具有持久性、它的那些具有誘人魅力的特点长期不会变化的話，更是如此。就貴重金属來說，此外还有它的高度的珍奇的东西也使人对它們从不有过多之感。关于貨币的审美基础問題，后面我們还要再作探討。

艺术与劳动在开初是如何密切地彼此联系在一起，我們在前章已經叙述过了。

可见，追求美的欲也能对经济发展、社会发展具有重大的意义。至于知識在这些方面的发展具有何等重大意义，那就不需要作进一步的闡明了。

我們主张唯物史观的人，从不会片面地认为：在人身上只见到一种欲在那里起作用。我們非常清楚地認識到人的欲的生活的无穷尽的多样性。但也認識到它的极大的对立性。

我們已經看到，个体的自保欲如何能同那些为种的保存（即繁

殖)、为社会的保存服务的各种欲发生矛盾。我們也看到，美也能同合目的性相对立，既能同合乎个体目的的合目的性相对立，也能同合乎社会或种的目的的合目的性相对立。

而且，甚至在这些欲的每一种欲的内部，也可能出现对立。誠然，人从动物性仅只继承了一个唯一的社会組織——群。他的各种社会欲仅只适用于这个群。但是在发展过程中，在群的内部首先是发展为部落、然后又发展成为民族，还出现了愈来愈多的特殊社会組織，如氏族、家庭、村社、公共团体、职业公会、宗教团体、等級、阶级。这时出现了民族之間的交往，因而社会超出了公共团体的范围，甚至超越了庞大国家的范围。

每一个这样的社会組織都具有一定的职能、一定的利益，这些职能和利益很容易同其他社会組織的职能和利益发生矛盾。在这种情况下，社会欲是怎样指导个体的呢？

由于对認識各有欲求，由于对人們視為真理的东西各有不同的看法，什么样的对立不能产生啊！

人們往往以为：只是由于社会上的法則和契約，才造成了人間的一切苦痛。應該让人只服从他們的欲，欲會給他們指明正确的道路。人是生性善良的，而“善良的人在其模糊的欲中就已經清楚地意識到了正确的道路”。所有的无政府主义都是建立在这种信念之上的。

但遺憾的是，人不仅是生性善良的，即社会性的，而且也是生性邪恶的，即充滿了强烈的自保欲和色情欲；这些欲很容易使他跟同一些在一个社会生活的人发生矛盾，这样，这些欲就变成了恶的欲。而且，如果说人的“模糊的欲”、就是說他的欲总是把人引向正确的道路的話，那么，人們就必定要問：在人的許多欲中究是哪一种欲向人指出了正确的道路？

除了追求美的欲以外，所有这些欲都是保存个人、保存人类所不可缺少的。但这些欲并不同等重要。在它們发生冲突时，按照当时具体情况，有时是这一种欲、有时是那一种欲表现为比較强烈的。那表现得最为强烈的欲便决定当时的行动。但是，当使它变得强有力

的那种境况消失的时候，与之对立的欲便变得比較強烈了，而且其結果是悔恨与良心的譴責。不仅烏爾利希·馮·胡敦，毋宁說我們当中的每一个人，都“是一个人，不是一本經過詳細推敲写出的书”，而且是“一个有着自身矛盾的人”。

但是，在欲的冲突中，某一欲并不总是能压倒其他欲的。在这种情况下，最高的决定权落于另一因素之手，这一因素随同各种欲和本能一起早就对动物的行动发生影响了，这个因素就是对周围世界的認識。

18世紀高估了思維、理性对人类行动的影响。

在启蒙者看来，有思維、有理性的人能明确地意識到正确的道路。社会上的一切欠缺都可归咎于无知和无理性。有知識的人必須明确地認識到，社会利益是同他的私人利益密切联系着的，他必須在追求这一方面的利益时也注意到另一方面的利益。人所需要的，只是广泛的普及知識，知識一經普及，一切社会弊端必定消除。人們所意識到的动机，是促使人們活动的唯一动机。

直到今天，在对社会和社会历史发展的考察方面，也仍能时常看到这种对理性、对意識到的动机的过高評价。

马克思的历史观則是与此相反，它区分两类不同的动机：一类是真正推动人的动机，一类是人意識到的并能告訴人的动机。社会科学必須从意識到的、保証如此的、可以拿給人看的种种动机背后揭露岀真正的动机。

这样一来，大概就已經指明：无意識的东西在社会和历史上起重大的作用。自马克思的历史观出现后，人們曾試图从各种不同的方面、用各种各样的方法来揭露人身上的无意識的东西，誠然，这些嘗試只有很少数是因马克思恩格斯的历史观引起的，而且往往帶有神秘主义的傾向，这种傾向我們的导师們一定会断然予以駁斥的。因为，科学應該揭露并說明无意識的东西，但在这样作的时候，它本身不可陷入无意識的东西里面去，不可陷入作为認識方法的“純粹的体验”的里面去。在科学中，欲的生活除了作研究对象外是毫无作为

的。

现代在那些強調并試圖研究無意識東西的人們中間，已經得到推重的西格蒙特·弗洛伊德大概是最受人注意的了。现在，不断有人試圖把馬克思主義的觀點同弗洛伊德的觀點調和起來。保羅·克利舍博士(Dr. Paul Krische)在他的一本叫做《馬克思與弗洛伊德，自由思想家的世界觀和倫理學的新道路》(«Marx und Freud, neue Wege in der Weltanschauung und Ethik der Freidenker» 萊比錫, 1924)的小冊子中，就曾在這方面作了努力。

我为什么不能参与这桩最新的綜合工作，在上面我已經說明过了。不过，我倒是乐于承认：精神分析，即便是弗洛伊德所理解的，只要它反对迄今所流行的对人的欲的生活的低估，它对于馬克思主義說便是重要的。

另方面，当人們低估了动物的認識能力时，便是对动物犯了罪过。认为动物(包括較高級的动物在內)都不能思維这种觀點，在这里已經一再地予以反駁，但仍可經常看到有人在維护它。其实，凡是养过一条聰敏的犬并留心观察过的人，都不会贊同这种觀點的^①。

从感觉印象形成表象，通过思維把表象联結起来并从其中得出結論——这种能力，即認識能力，在动物身上，必定早已作为行动的动机出现了。

动物的原始动作也許是一种純反射性的动作。一特定的刺激引

① 关于这一点，除有許多論據可資證明外，我还可以提供一个我亲身經歷过的証據。我在学生时代家里养了一条狗，是一种前导猎犬(但不是純种)。当它同家里人外出散步，家里人如果要去剧院或图书馆而不想带着它时，它經常地就被遣回家。不过，这条狗并不喜欢独自回家，在这种情况下，它常常去找我家出门在外的其他的人。如果是我打发它回家，它往往到我弟弟經常去的那个咖啡館去找我弟弟，那里的人对他俩——我弟弟和狗——已經很熟了。如果是我弟弟叫它回家的，那么它就来找我，即到我們黨報的編輯部里来。往往我一到編輯部就听说，我的狗恰好也在这里，来找我呢。既然它能預測：一早在編輯部里便可找到我，难道这还不是一条有思維的狗么？

起一特定的运动。但是如果仅靠这一点的話，动物大概就只能在一种很簡單的、很少变化的环境中生存。其实，本能的和欲的行动就已經是一种比較高級的行动了。

本能和欲二者本身，都只有在这种情况下才能引起一特定的行动，即：环境很單純，同样的境遇以同样的方式反复出现，以致純本能式的行动經常能马上做到恰如其分。一旦本能在一個比較复杂的、不是經常以同样方式反复出现的环境中发生作用，那么，本能就不能导致合乎目的的行动，如果在动物身上沒有同时形成能够把握每一境遇的特点，能够使本能所需要的行动适应当时境遇这么一种必要的認識能力的話，情况也是如此的。

刚才所說的，也完全适用于欲；欲并不规定特定的行动，而仅只提出特定的行动目的或特定的需要。所以，为了在每次行动中找到一个既符合个体的一般目的或需要、又符合当时环境的特点的行动方法，那就有賴于智力的作为。

有机体所处的境况愈复杂多变，本能（就上述意义而言）也就愈不够用，本能的重要性在能認識的思維面前也必定日益減退，直到它在人身上只起微不足道的作用的时候为止。

反之，沒有化为特定行动的欲的生活，则以它所产生的特定的道德需要、美的需要、性的需要、“物质”需要等形式在人身上繼續保存下来，而且仍很强烈。但是由于人的处境是如此复杂多变，因之，如果沒有智力的高度发展，这些需要便无法得到滿足。

欲以及它所派生的許多需要和目的，是天生的，但并不因此就是不能变化的了。归根到底，欲产生于有机体的生活条件，它們是能随同这些条件发生变化的。

但不管欲能发生多么大的变化，它們总是只能产生一些接近的目的和需要，这些目的和需要一再重新反复出现，并且是从日常生活中产生的。

反之，人的認識能力則能达到这样的高度，这种高度給人开辟一个更加广闊的視野，使人超出接近的事物而有所见。这样就使人从

欲的奴仆在某种程度上、而且是在愈来愈大的程度上变成欲的主人。这时，人的认识能力不再是仅研究哪些方法在特定情况下对于满足本能和欲来说，是最合目的性；它已能使人提出比仅凭欲的生活产生出来的更高级、更深远的目的。

但是，不管理想看起来是如何高入云霄，其根基毕竟还是在地上。如果理想不植根于强烈的欲的生活，并与之一致，那就会软弱无力。最强烈的智力也不能使我们摆脱我们的欲。假使能够使我们摆脱开的话，那就是意味着人类的衰亡。如果没有强烈的自保欲、社会欲、繁殖欲，我们还怎能生存下去！

我们的最高目的所能够谋求的，也就是我们的欲在狭隘的框框内无意识地追求的东西，只不过前者是在较高的阶段上有意识地追求罢了。

与我们的欲相反，智力的作用也就是我们在别处已经了解到的那种作用，即：凡当这些欲彼此陷入矛盾的时候，我们的理性就有解决这些矛盾的任务。

消除对立，这本来就是理性的特殊职能！所谓对立，即自我与外间世界的对立，我们的各个思想之间可能出现的对立，最后，还有我们的各种欲之间的对立。谋求我们行动的一致、我们世界观的一致、我们环境的一致，是理性的使命！

第六篇

自然界的适应

第一章 进步和适应

我們在弄明白了“自我”，弄明白了“人性”，弄明白了作为先天本質的“人的一般本質”，即历史过程由之发端的那个正題之后，现在就来考察反題，以及由正題和反題的相互作用所产生的合題。反題就是个体周围的环境，合題就是适应。

个体与周围环境处在不断的相互斗争中。就連世界中的那些被当作食物利用的部分，也是在作不断相互的斗争的。个体如果不去寻找隐蔽起来不让它看见的食物，不去克服食物的反抗，或者改变食物的反抗形态，那就不能得到食物。作为客体的周围环境各个部分，是与作为主体的个体相对立的。关于客体这个詞，諾瓦雷在他那本讲劳动工具的书里是这样說的：

“客体 (Objectum) 就是对立的、反抗的东西，它用来表明其存在的唯一主要特性就是反抗。……德語的‘Gegenstand’ (客体) 恰好是拉丁語 objectum 的翻譯，我們在这个詞里可以立刻体会到这一概念的起源和內容。”（《劳动工具及其对人类发展史的意义》，第 46 页）

客体和反抗这两个詞，事实上是有很密切的亲属关系的。

因此，个体的周围环境同个体形成一种对立，形成个体的反題。周围环境的特殊性质，在任何情况之下，对于当时的历史过程的特殊性說来，是和在这个历史过程中发展的个体的特殊性同样重要的。

不过尽管如此，我們在这里首先注意的只是一般的方面，并不需要深入地探討那种特殊性。个体的一般遗传的性质，对于我們認識历史发展來說，是非常重要的，因此，一般說來，考察它的总的性质，对于洞察个体的历史发展絲毫沒有帮助。至于洞察那个对于历史发展显得重要的东西，即当时环境的特殊性，在这里也沒有考察的必要。

在这里只是一般地指出以下的一点：人們往往把个体的周围环境只是了解成无生命的自然，如气候、地势、土壤結構等等。例如施提菲教授在《临床周刊》(«Klinische Wocheschrift»，柏林，1924年六月二十四日)上发表了一篇題为《論周围世界对生物的影响》的研究論文，就是把周围世界仅仅了解为“无机的周围环境”，把影响仅仅了解成这种环境的“外在的无机体的影响”。

我們在这里是采取环境这个詞的广义的解释，其中也包括有生命的自然，包括个体周围的一切有机体，也包括与“自我”不同的同类个体。尤其是在說到个体的人的时候，人們往往把对个人起决定作用的环境理解为与他交往的人所組成的社会。但是对于我們的历史观來說，这个范围划得未免太狭小了。

我們在这里应当較少地研究反題，更多地研究合題，即个体与周围环境之間的对立的克服。这里也象以前一样，为了把人的情况弄得更清楚，我們愿意首先考察一下动物的情况。

这个对象我們已經在第一篇开头說明遗传的那一章里讲过。那里詳細論述过的事情，有一些还要在这里再讲一遍，然而是放在另外一种联系里去讲，这种联系是不容許我們簡單地把前面所讲过的东西当作前提的。

我們必須把周围环境对个体起作用的情况分为两种：一种是不变的周围环境，一种是变化的周围环境。

第一种情况是对个体反复地发生同样的刺激，并且总是引起同样的反应。当然，所謂同样并不是絕對一样，而是个别的差异非常微小，不能对有机体的实质发生显著的影响。等到有机体一旦适应了——至于怎样适应，我們马上就会看到——环境及其刺激，这些刺

激就不再对有机体起变更作用了。

如果总是反复地出现着同样的过程，有机体对这些过程已經适应了，那它就永远不发生变化了。

在我們所設定的周围环境永远不变这一前提之下，这种情况将是通例。这当中往往可能发生一些偶然的例外状态，这些例外状态虽然可以引起有机体的某种变化，即变异，但是我們在上面已經指出过，只要一类有机体一旦达到了完全适应其环境的地步，这种变异就立刻使有机体变得不完善了。

如果在这些情况之下新出现了一些变异的形态，那么，这些形态在生存斗争中是很不容易保持下去的，是很容易在传统的形态面前消灭掉的。在这个阶段上，生存斗争并不是起革命的作用，而是起保守的作用。

而且，同样的事情的反复出现，从保守的意义說，所造成的結果还可以不止是使现存的东西保持不变。这样更可以使它固定下来。一个施加在有机体上的刺激，不但引起一种瞬間的、暂时的反应，而且在有机体内部留下一种持久的印象，一种“記憶”；这种“記憶”被每一个更多的同类刺激所加强。这样造成的結果，还不仅是对刺激越来越迅速、越来越容易地产生反应；凡是刺激和反应有节奏地、每隔一定的时间就有规律地再度出现的地方，最后可以达到这样的地步：反应变成了习惯，到了一定的时刻，即使沒有那种引起反应的刺激，也仍然发生反应。例如，阿尔卑斯兔秋天变为白色，春天变为灰褐色。道夫萊因曾經把一头这种兔子长期地关在保持同样温度的畜舍里。这样一来，引起毛色变化的温度升降的刺激是沒有了，但是在这只被关起来的兔子身上还是发生了毛色的变化。

如果有机体經常受到同样的影响，而且影响非常强烈，不仅及于体細胞，而且及于种細胞，那么，对这种影响的反应就可以获得遺传的性质，因而无论在有相应的刺激发生时，或者在这种刺激的有节奏的以及无节奏的情况发生时，甚至在改变了的生活条件之下，它都会出现。当这种反应存在于某种行为和愿望中的时候，习惯就变成了

本能。

因此，如果某一种类的有机体一旦适应了某一环境，只要这种环境不变化，有机体就不再变化了。即使处于改变了的环境之中，这种遗传的特性也还能保持一段时间。

如果有人把达尔文主义了解成下面这种意思，即：生存斗争凭借着物种的变异，即使在不变的生活条件下，也引起形态的不断向前发展，而这种发展就是有机体变得越来越完善，越来越合乎目的，那我們就应当断然地拒絕达尔文主义。

要是那样，人就是一切有机体中最合乎目的的，而原始有机体，不管把它設想成什么样子，也是最不合乎目的的。

要是那样的话，我們看到发展的过程并未引导到古老的有机体种类被更年青的、更合乎目的的有机体种类所排挤，最后只有人巍然独存，就必定会觉得很奇怪了。

所謂有机体的合目的性是什么呢？不是什么别的，而只是这样一件事，即：有机体是以这样一种方式組成的，这种方式使它保持生存，并且使它以一种促进自我保存的方式对环境的刺激作出反应。这件事看来是很奇怪的，但是如果有一些不合乎目的的有机体，也就是說，如果有那样一些有机体，它們的組織并不能使它們保持生存、保存下去，那就更奇怪了。与合乎目的的有机体不同的东西，是决不能存在和传种的。

也許在若干亿年的期間內，地球上已經具备了有机物产生和存在的条件，却还没有形成有机体。各种各样的高度复杂的蛋白质可以組成一些单个的小形体。可是只要它們还没有得到合乎目的的形态和秉賦，它們就必定一再地瓦解，不留任何痕迹。要等到形成了一些特殊的条件，使一种具有合乎目的的秉賦的蛋白质产生出来，那时才开始有生命。这和以后的有机体发展一样，并不是偶然的产物，而是一一定条件的产物。

其他在别的条件之下产生的、因而具有別种結構的蛋白质，是不能維持下去的。

原始的有机体必定是极其简单的一种，使它得到生命力的那种合目的性也不能是別样的，只能是极其简单的，而这又以一种非常简单的环境为前提，例如一种温度始終如一的营养液，在这种温度之下，有机体是根本用不着發揮自己的运动的。

究竟是什么东西使这样一些类似結晶体的形成物具有生命，因而与結晶体不同，这一点现在还是一个秘密，是不能用任何思辨揭露的。总之，要說明这一点，只有通过对新的事实进行研究，特別是采取實驗的方法，才有可能办到。不过这个問題在此处与我們沒有多大关系。

我們只要說这样多就足够了：获得持久生命的最初的有机体，必定已經具有合乎目的的构造，如果不是这样，它是不能維持下去的。它足够应付它的环境，只要它的环境保持不变，它是毫无理由发生变化的。

但是，只要这些原生物当中的某一些进入了另一种与原来的环境不同的环境，对于它們來說，就立刻发生了一个問題，这个問題也就是形成原生物时所发生的一个問題：这时，在环境中或有机体中或这两者中尚未出现使这两者調和一致的条件之前，又会有无数个对新环境不具备合目的性的形成物归于消灭。于是，在第一类生物之外又产生了第二类合乎目的的生物。如果生活条件是简单的，这另一类生物大概还是十分简单的生物。后来，由于生活条件日趋复杂，在简单的有机体以外，又逐漸形成了比較复杂的有机体。如果在比較复杂的生活条件内部还繼續保存着原来的简单生活要素，复杂的有机体和简单的有机体是可以并存的。只有在最简单的生物所适应的那种环境消灭了的时候，这些生物才与那种环境一同消灭。

应当說，我們现在之所以再也看不到原生物，就是由于这个原因。就連我們今天所知道的那些最简单的有机体，放在显微鏡下面来看，也是复杂的构成物。最初的生命的形成条件，现在已經不再存在了。我們不知道是不是能够有一天用人工的方法重新制造出那些条件，从而揭明生命起源之謎。

但是我們可以假定，最簡單的生物也和最复杂的生物一样，是在它的环境面前构造得合乎目的的。

发展的进步并不是从比較不合乎目的的有机体进到比較合乎目的的有机体，而是从比較简单的生活条件进到比較复杂的生活条件，因而是从简单的有机体进到比較复杂的有机体。

細菌也和人一样，是組織得合乎目的的。只不过細菌的生活条件基本上要简单得多。对于細菌的生活条件來說，人是构造得极不合乎目的的。我們根本用不着追溯到那么远。就是在最高級的动物的生活条件之下，人的合目的性也会垮台。連人猿泰山也不能象大猩猩或黑猩猩那样生活。只有对于人的条件來說，人才是构造得合乎目的的。

因此，把有机物的发展說成向越来越高的合目的性上升，乃是一种毫无意义的濫調。所以当沙克塞耳(Schaxel)反对达尔文主义的时候，我們感到完全沒有击中我們。他的說法是：

“有人把变异解释成适应。从生命史中的构成物的合目的性逐步提高这个意义來說，生命的历史是保持着一个方向的。它不仅从比較简单的构成进到比較复杂的，而且从比較低級的进到比較高級的构成，从比較不适合的进到比較适合的构成。”(《生物学的理論构成的要点》[《Grundzüge der Theorienbildung in der Biologie》]，1922年第二版，第259页)

虽然有一些达尔文主义者本着这个意思发表过自己的看法，但是这决非必然是种源論的意旨。

那个看来是发展中的进步的东西，实际上并不是向更高的合目的性的进步，而仅仅是对新的生活条件的适应。

第二章 被动的适应

一个有机体对新的生活条件的机械的适应，是怎样发生和完成的呢？它是适应它一直到现在的环境的。只要这个环境繼續存在，它

就不发生变化。相反地，同样刺激的反复出现，可以使它在这种刺激之下所获得的各种形态、能力和习惯越来越根深蒂固，越来越牢固地遗传下去。所处的环境越是长久地保持不变，有机体就越不容易发生变异。

现在我們假定环境发生变化。地球的不断冷却和收缩，就不时地带来这样的一些改变，使这个地方的地层沉陷，使那个地方的地层隆起，使土地的面貌和结构发生变化，并以此使风的方向和温度、海流的方向和温度发生变化，时尔使冰河时期出现，时尔使沙漠进一步扩张，等等。

有机体如果要免于灭亡，就必须适应这样一些变化。但是我們不能把这个过程简单地設想成为每一个有机体都是干干脆脆地抛掉它一向具有的那种已經不合乎目的的形态，以采取一种新的、使它能够在新的条件下生活下去的形态，即一种适应这些条件、对于这些条件來說合乎目的的形态。要是有机体具有这样一种能力，我們就非皈依神秘的目的論不可了，我們就只能认定有一种力量超乎自然界之上，为自然界設定目的，并使自然界具有与此相适应的合乎目的的形态、因而具有各种卓越的能力了，总之，就只能假定有一个神了。

但是实际上这个过程却是另外一种过程。

首先，任何一个有机体，只要它的种质中获得了一些在某个时候以某种方式永远获得了的特性，它就立刻力求把这些特性遺传下去。遗传力使有机物获得一种慣性，以致有机体即便在新的条件之下也力图把它們的旧有特性一成不变地保持下去，并且遺传給它們的后代。

在有些非常复杂的动物身上，某些器官已經高度专门化了，根本不能适应已經发生显著变化的条件。一种哺乳动物在一些迫使它长期停留在水中的条件下，并不因此就不再用肺来呼吸。它只有两条路可走：要末是能够游泳，而且至少能够不时地浮出水面，以便呼吸空气，要末就是死去。鯨鱼尽管可以在水里生活千万代，却不能对新

的环境适应到变肺呼吸为鳃呼吸的程度。

有一系列的物种会在新的情况之下保持不变。如果它们由于不变而与这些情况发生对立，它们的机体就会变得不合乎目的，于是它们就会或快或慢地死尽灭绝。化石所显示的许多灭了种的生物形态告诉我们，适应决不是一条普遍的规律。

但是也有一些物种，它们身上的遗传因子并不是不可消灭的，在新的情况影响之下很容易发生变异；在它们身上并不是一下就出现适应的，而是首先只出现一种变化。就连这种变化也在旧有特性的遗传中遇到某些限制和制约。变化并不会扩展到所有的器官上。当然，也并不是所有的环境因素全都发生变化，而且并不是所有的器官都具有同等的变化能力的。

例如，人的皮肤的颜色非常强烈地受到对它起作用的太阳光照射程度的影响。眼睛和头发的颜色却保持不变，不受这种影响。但是，尽管各个器官在接受影响的种类和程度上可以彼此很不相同，它们的变异却永远只能是那些遗传下来的特性的这样一种变异。这些特性乃是每一种变化的出发点，并且决定了变化的性质。遗传下来的类型还仍然保持在新的形态之中。它只是被修改了一下。

有机体中由于新环境而产生的变化可以有两类，一类是被动的，一类是主动的。我们首先来考察前一类变化。

这一类变化的出现，是完全不靠有机体的努力的。近代实验生物学给这类变化提供了丰富的例子。

例如，大家都知道，有一种小蝴蝶，叫做蛱蝶(*Vanessa levana*)。这种蝴蝶分为两个世代，首先出现的是春季世代，它的蛹是能过冬的；随后出现的是春季世代的子代，这一代的蛹是在夏季的温暖中成熟的。这两个世代的样子很不相同，因此从前人们把它当成了两个特殊的蝶种。夏季世代的颜色很深，带着蓝色的斑点。

这两个世代的差异只是由环境的温度造成的。如果把夏季世代的蛹放在低温中，孵化出来的蝴蝶就具有与春季世代完全相同的外观。

对于其他种类的蝴蝶，人們也通过低温的影响得到了类似的結果。

温度的变化对鸟羽和兽毛的顏色和密度所起的作用，是大家所知道的。我們在前面已經指出过雪兔的情况。同雪兔一样，北极狐、銀鼠和雪鸡也在冬天变成白色。我們已經看到，把气候比較温暖的地帶所生的动物放在一个气候比較寒冷的地帶露天飼养一冬，它們身上的毛就长得比它們在故乡通常所长的要暖和些。相反地，我們已經讲过，有人曾經用人工的方法把家鼠和鼴鼠长期放在32—34度的溫度中飼养，結果使它們的毛大大地变稀了。

食物的变化也能引起动物的外观的变化。

“动物爱好者們早就知道，飼料的种类可以对蝶类的顏色、大小以及其他特性发生影响。……皮克泰特 (Pictet) 曾經对这些联系作过实验研究。他首先証实了飼料的种类对蝶类幼虫的肤色有重大的影响，这一点在他以前已經有普尔东 (Poulton)、施坦德福斯 (Standfuss) 等人讲过了。普尔东說，在蝶类幼虫的肤色方面，植物性食物的叶綠素起着重大的作用。地老虎 (*Agrotis pronuba*) 的幼虫用綠色或发黃的菜叶飼养，經常总是长成正常的黃褐色幼虫。用除去黃色素和綠色素的叶子喂养的个体，則只长成褐色。施坦德福斯說，足蛾 (*Eupithecia absinthiata*) 的幼虫吃了不同的食物，在几个小时内就改变肤色：如果吃了金棒花瓣，就变成金黃色；吃了补血草属的一种 (*Statice armeria*) 的花瓣，就会变成桃紅色；吃了广耳草叶茴芹 (*Pimpinella saxifraga*)，就会变成白色；吃了川續斷科的一种 (*Succisa pratensis*)，就会变成蓝色；吃了艾蒿 (*Artemisia vulgaris*)，就会变成褐色。”(道夫萊因：《作为整个自然界中一員的动物》，第847—848页)

虽然蝴蝶幼虫的顏色因食物不同而变化，但是，却有好些种生物的幼虫是并不因此而改变其顏色的。

这些变化本身并不是适应。对于发生这些变化的个体來說，这些变化可以有一些很不相同的用处。有些变化是必定要起直接有害

的作用的。如果有一种被鸟类热烈追寻的幼虫，由于食料改变而得到了一种比以前更容易看到的颜色，例如由綠色或褐色的变成了桃紅色的，那末，只要鸟类一发觉桃紅色的幼虫和綠色或褐色的幼虫一样好吃，它們就会很容易被鸟类发现，并且很快被消灭干淨了。

那些以这样一种方式变化的物种，是没有保存下去的希望的。它們也会随着时间的流轉而消灭干淨，同那些不能在新的情况之下发生变化的物种一样。

另外又有一些变化是完全无所谓有利或有害的。如果蛱蝶存在着两种不同的形态，一种是浅色的春季形态，一种是深色的夏季形态，而两种都能保存得住，那我們就必須认定，它們的外观上的差异对于它們的保存是毫无意义的。

我們可以假定，有机体是有很多特性具有这种性质的。我們不能把有机体里的合目的性理解为有机体里的一切都具有一个目的。这种合目的性只能意味着有机体必须具有一种使它有可能保持下去的結構。也就是说，合乎目的的东西必須是有机体里占优势的东西。但是合目的的东西可以与許多无目的的东西結合在一起，甚至可以与某些违反目的的东西結合在一起；当然，这种违反目的的东西是不能占据重要地位，以致危害整体的生存的。

有机体里的一切都是有原因的，从这个意义來說，都是必然的，也就是说，都是不可避免的結果。并不是有机体里的一切都具有一个目的，都必定是保存有机体的不可缺少的条件。我們必須对每一个现象都提出“何以发生”和“从何而来”的問題。但是不能对每一个现象都提出“为了什么”的問題。

除了那些因环境的变化而引起的不合乎目的的和无关紧要的变化以外，当然也可以找到一些合乎目的的变化。例如有些两极地区的鸟兽羽毛变白，就是合乎目的的，这样可以使它們容易在雪地里不被发觉。其他各种保护色也是如此。兽毛或鸟羽冬天变密，夏天变稀，也是合乎目的的。

合乎目的的革新越是压倒不合乎目的的和无关紧要的革新而占

了优势，那些在生存斗争中取得这样革新的物种就越有更好的前途。而且，在这个物种内部，那些具有大力发挥合乎目的的革新的变异能力的个体是最有保存自己的更好前途的。

因此这个过程的最后结局将是：那些经过这一过程而活下来了的有机体适应了新的情况，成为生存斗争在这一情况所引起的各个变种中选择的结果。

在不变的环境里，生存斗争是要求保持现存的形态的，在这个意义上，它起着保守的作用。在变化的环境里，生存斗争是要求传统的形态适应新的情况的，在这个意义上，它起着革命的作用。

达尔文正确地指出了生存斗争对于生物发展有重大的意义。但是他忽视了生存斗争在环境的各个阶段上所起的作用并不相同，倒是可以采取完全相反的形式。

我们已经看到，有机体由环境的变化而引起的变异并不必然就是适应。这些变异只不过是生存斗争在大批由环境变化引起的变异中选择的最后结果。而且，那些最后作为适应而保留下来的变异，也并不必然就是向更高级的发展。

这个问题，我在前面从我所写的那本关于增殖和发展的书里摘出的一段比较长的引文里已经接触到了。我在那里说过，在人类以后兴起的唯一的新物种大概是虱子、某些线虫和淋病原菌。形成创造物的顶峰的并不是人，而是这些东西。

我们已经看到过，这样一种向更高级的发展，并不就是向更大的合目的性靠拢。并没有一种有机体的合目的性或自保能力是绝对地大些或绝对地小些。任何一种合目的性，都是用特殊的有机体与它的特殊环境的关系来衡量的。对一种环境来说很合乎目的的东西，对另一种环境来说可以很不合乎目的。在一种特定的环境之内，虽然存在着比较适应与比较不适应这一环境的有机体的竞争，但是这种竞争只限于发生在这一环境最初的革命阶段。等到出现在这个环境之内的一切有机体种类彼此都适应了的时候，它们对于这一特定环境来说就全都达到自己的最高的合目的性了。

我們所說的向更高級的发展，仔細看來，無非就是從比較簡單的形成物向比較複雜的形成物的進步。

適應過程並不必然形成一種比祖先更複雜的有機體。如果新環境儘管與舊環境有所不同，却是同樣地簡單，那麼，適應新環境的有機體儘管有了變化，却毫無理由顯示出一種更大的複雜性，一種向更高級的發展。

一個有機體甚至於有可能陷入一種比它這一類有機體一向所處的環境更簡單的環境。那時候，它的機體組織甚至於可以發生一種簡化、退化、萎縮的現象。

例如就有許多動物是自由活動的，因而它們的運動器官和感覺器官都非常發達。這一類動物的某些個體如果固定在一個特定的地點，並且終生停留在這個地點不動（所謂固定動物），那就進入了一些可以生活得更好的條件。在這些動物身上，適應是導致機體組織的簡化，導致一種退化的。

“在固定動物身上，感覺器官也和運動器官一樣大大地退化。如果我們把屬於同一大動物群的自由生活的動物與固定動物拿來比較一下，就會發現兩者的差別非常顯著。自由生活的、以掠奪為生的環節蟲常常長著有力的、高度發達的眼睛。它們的固定不動的同族擔管蟲大都根本沒有眼睛，或者眼睛的發達程度相當低。那些必須靠自己獵取食物的動物，是需要有比較高級的感覺能力的。在固定動物身上，只要有一種簡單的、偏於一方的感覺機能就夠了。”（道夫萊因：《作為整個自然界中一員的動物》，第228頁）

但是，一個有機體也能從比較簡單的環境進入比較複雜的環境，後者對它的各種器官發生比較複雜的刺激，引起它們發生比過去更複雜的反應。這樣一來，一個特定的器官就可望在它原有的能力之外添上一些以前所沒有的新能力，或者根據它的不同部分的不同要求，從一個未分化的器官發展成若干特殊的、分化的器官。

有機界之所以有更高階段的整個發展，只是由於自從地面上開始有生命以來，地球繼續不斷地發生冷卻、收縮及其他附帶現象，使

它的各方面状况变得越来越复杂。

我們并不需要用别的因子，就能說明下面这件事，这就是：在化石世界里，发生有机体的地质层年代越近，我們在其中遇到的有机体的結構就越复杂，直到最后才出现人这个一切生物当中最复杂的生物，以及人的主要器官头脑这个一切器官当中最复杂的器官。

但是在人的若干部分当中，人的身体又为一些很简单的动物提供了一个很简单的环境，这一点是我們已經指出过的。

有些进化論者认为，有机体的“追求目的性”是追求某些理想。这种“追求目的性”乃是自然科学里的許多神秘說法之一，这类神秘的說法在生物学上是很多的。

沙克塞耳在責备某些进化論者的时候說得很对：

“那种主张不断进步的历史學說，是不加研究地从民族历史哲学里承袭而来的。这种學說在一个时期变成了思想习惯，现在还是从中作出各种各样的推論。”（《生物学的理論形成的要点》，第 259 页）

遺憾的是沙克塞耳在这里籠而統之地罵了一通；这是針對着达尔文而发的，但是显然說得不中肯。达尔文是根本沒有給进化論涂上这层唯心的色彩的。

这种唯心的色彩来自对于人类社会的考察。十八世紀以来的唯物主义者和唯心主义者一样，都認為在人类社会中发现了一种朝着一个理想不断前进的运动，不管这个理想是絕對的合理性，是自由，还是道德。

我們还要看一看，这种观点究竟是不是适用于社会，以及适用到什么程度。但是我們现在已經可以斷定它是不适用于自然的。

第三章 主动的适应

刚才所讲的那种适应，应当称为被动的适应，因为产生出这种适应的那些变异，是由于环境的影响发生变化而直接引起的，有机体并

沒有參加任何力量。由於對生物的刺激發生了變化，於是生物的秉賦也就直接發生變化，作為一種反應。

此外也有一些變異，是環境變化的間接結果。這種發生了變化的環境可以具有這樣一種特點：它並不直接使遭遇到它的有機體發生變化，而是迫使有機體的各個器官改變其機能。然後這種機能的變遷對有機體發生作用，使它產生變異。

我們有一個古老的經驗：一個器官常用就變強，不用就變弱。

諾瓦雷在上面提過的那部討論勞動工具的書里，把百科全書派狄德羅說成“大概是近代進化論的最有天才的先驅”（第189頁），並且從狄德羅的那篇直到1879年才被人發現的遺稿里摘錄了下面這段話：

“有機體組織決定機能。長着高瞻遠矚的眼睛的鷹高飛入雲，長着明察秋毫的眼睛的鼴鼠則钻進地洞。需要產生器官。需要對有機體組織發生反作用，這種影響有時竟達到造成新器官的地步；它會不斷地改造現有的器官。經常不用導致器官退化，大力使用則使器官強壯，有時甚至達到過分發達的地步。請想一想船夫強壯的雙臂，搬夫有力的肩背，野蠻人的兩腿吧。”

使用使器官變強，不使用使器官變弱，這是人們在狄德羅之前早就知道的。古希臘人已經知道這一點了，他們在運動場里有系統地作些鍛煉，以便使他們的肌肉強壯起來。

然而多用只能使一個器官在一定的程度上加強或變大，並不能使它得到新質。嚴格說來，是不可能以這種方法形成全新的器官的。看起來好象很新的器官，其實只不過是一種舊器官的改造。例如眼睛就不大可能是以別的方式開始產生的，而只能是：身體上已有的皮膚在它的某些接受光線刺激的部分上特別提高了接受外界刺激的感受力。

一種器官的完全改造，與單純的加強或削弱很不一样，不能是這種器官以它一向采用的那種方式多用或少用的結果，而只能是它被迫采用另一種方式來執行任務的結果，這種新的方式是它過去根本

不用或者很少用来活动的。

我们可以举一种陆地哺乳动物为例。这种动物栖息在一个大島上，吃其他陆地动物的肉过活，因此它的牙齿、胃和生活方式都是适合捕捉和吞噬那些动物的。假定现在这个島在开始緩緩地下沉。露出海面的陆地每隔十年就要縮小一些。同时，供这种动物猎取的肉食也越来越稀少。它发现自己越来越要依靠到富于肉食的海里去寻找猎物。一起头它只会到近岸的浅水里去找食物。但是由于乏食，它不得不放大胆子冒险往外游。做不到的，就餓死了。能游泳的，就兴旺起来了。

在水里游来游去，成了它們的主要工作。它們的腿原来是跑和跳的，现在主要是用来从事各种游泳动作了，于是这种器官的各个部分就采取另一种与以前完全不同的方式活动，逐渐地改变了形状。

如果这一改变形状的过程是：在这个島沉入海底之前，經過許多世代，終於从陆生肉食动物变成了一种海豹或海豚，那末，这个变了形的物种就可以生存下去，免于消灭。

这一类适应是动物的活动发生变化的結果，因此可以把它看成主动的适应，而与被动的适应相对立。

这两类适应是彼此很不相同的。但是它們也有許多共同之点。

乍一看，主动的适应可能显得与被动的适应相反，总是只追求合乎目的的結果。

器官的活动的确不是无目的的活动。这种活动是为了一个特定的目的的，即保存有机体、有机体的种或有机体的社会。如果环境的变化使一个器官的活动发生了变化，而活动的变化又使这个器官加强或发生了变异，那只能是合乎目的地使用这个器官的結果，因而也只能扩大这个器官的合目的性。

看起来好象是这样，但是不一定是这样。我們可以看一看那种最简单的情况，即一个器官由于多用而一味加强的情况。生活条件发生了某种变化，迫使一种动物更頻繁地大力使用某一以前不大用的肌肉，于是这一肌肉里就流进了更多的血液，得到了更多的养分，

大大地加强了，因而可以比以前更容易地执行这个动物的新任务。这能不能說是更合乎目的的呢？

如果我們把这条个别的肌肉孤立起来看，这样說是很有道理的。然而这条肌肉是一个器官，也就是說，是一个整体、一个有机体的一部分，它是以自己的各种目的来为保存有机体这一最終目的服务的。决定这条肌肉的合目的性的，并不是对这条肌肉本身是否有利，而是对整个有机体是否有利。

对于个别的有机体，我們也可以这样說。我們說到一个处在环境的保守阶段上的生活集体（即“Biocénose”）内部的全部有机体时已經讲过：在这里，各个个别的有机体是互相适应，彼此处在平衡状态之中的，任何个别的有机体只要一发生显著的变化，就必定破坏平衡，使全体陷于混乱。一个有机体的各个部分也是这样。它們也是互相适应、彼此处在平衡状态之中，处在完滿的和諧之中的。只有在这个条件之下，有机体才能合乎目的地行动，才能生存。

如果外界发生了变化，因而使这个或那个器官随之发生变化，整个身体就失去了一向的平衡状态，身体中就出现了各个部分彼此之間的生存斗争。这一斗争的結果，决定了最后究竟是出现一个新的和諧局面，还是有机体归于灭亡，还是有机体的活动能力受到損害。

我們再回到上面所举的那个例子，即一条肌肉得到大力使用，于是有更多的血液流入，因而增强和扩大起来的例子。这种变化可以对整个身体有益。新的活动可以使有机体能够得到更多的养料，另一方面又可以刺激整个身体的血液循环，从而使整个有机体强壮起来。但是新的活动也可以使个体在更大的程度上耗費力量，而不能以同样的程度取得或消化更多的养料。

因此，一种肌肉的加强是以整个动物过度劳动、体质变弱为代价的。

我們可以想一想前面所引的那段狄德罗的話。他就說到过多使用一个器官，它就增强，“以至过度发展” (l'exercice violent les

fortifie et les exagère)。

蹬车可以使我們小腿上的几条素来很不发达的肌肉大大地发达起来。这样，蹬车的人在踏踏板的时候就增加了力气。但是，蹬得太过分了也可以同时使他的心肌扩大到一种地步，以致对整个身体产生极大的害处和危险的。

那些由于器官的机能发生变化而引起的变化，也同化学刺激和物理刺激直接引起的变化一样，决不是必定合乎目的的。有許多变化将是无关紧要的，有不少变化将是不合乎目的的。但是也有一些变化是合乎目的的。发生这一类变化的个体，在生存斗争的淘汰中最有保存下来的希望。

因此在这一点上被动的适应是与主动的适应沒有区别的。

但是在其他各点上这两者之間却有重大的区别。

当然，在这些点上我不能当面下这个被許多人所接受的假設，即：通过主动的适应而获得的特性是不能遺传的，只有通过被动的适应而获得的特性可以遺传。即使不是所有都能遺传，至少有很多能遺传。

道夫萊因在本书曾經多次提到的那部书里談到这一点說：

“拉马克的理論认为：动物有机体由于使用或不使用而获得的那些調节(即适应)，是通过遺传而传到它的后代身上的。这应当是他的一个基本假設。到现代为止，拉马克理論的拥护者們并沒有能够滿足這項要求。人們根本沒有能够証明通过使用而获得的特性可以遺传。一个鉄匠的儿子生下来的时候可以长着一条肌肉很不发达的胳膊，虽然他的父亲是很壮实的。一匹賽马，只要它是出于良种的，即使它在传种的时候骨瘦如柴或者跛了，也能把它的优良特性传給它的马駒。到现在为止，一切用實驗方法証明一种通过使用而获得或提高的特性可以遺传的企图，全都归于失敗。它們的結論都是經不起严格的批判的。”(《作为整个自然界中一員的动物》，第905、906页)

这段話是1914年写的，即使在今天仍然完全恰当，当然也还远

不能証明主动的适应不遺傳，而只能証明這一類的适应並非全都遺傳；至于被動的适应，情形也是如此。

比方說，就有这样的可能，即：只有那些由于有机体的机能发生变化而产生的适应可以遺傳，至于那些仅仅由于多用一种已有的机能而产生的适应則不能遺傳。

这种說法可以适用于鉄匠的例子。对于一匹賽马那个例子，就决不能这样說，因为根本就沒有告訴我們，它之所以骨瘦如柴或跛足，究竟是出于什么原因，是由于不使用它的器官，还是由于使用过度，还是由于伤风感冒。我們完全忽視了，在研究遺傳的时候，不但要考察父方，而且也要考察母方。对父母双方的祖先也同样要进行考察。

我們无法預先看出，为什么可以不影響到种細胞的正好是这样一些由于机能发生变化而产生的身体变化。

施提菲博士在前面所引的那篇載在《临床周刊》上的文章里談到适应的历程时說：

“总起来可以說，生物的环境中所发生的任何变化都是一种刺激，对身体上的某些部分发生影响，并且首先在这些部分上引起反应。这种反应又使整个身体发生一种化学的和物理的改变。外界的刺激如果非常强烈，而且延續的時間很长，那么，只要它不引起死亡，就往往使大多数直接接触到的部分发生一种显著的改变。

“但是这种改变并不是刺激本身所造成的，而經常是由整个身体所經歷的改变引起的；后者涉及所有的器官，但是仅仅在那些特別容易受影响的部位上造成一些我們可以認識到的形态变化。

“然而环境对整个身体的影响要比人們过去所設想的大得多，其后果也深远得多，因为它經常支配着整个有机体的一切部分上的改变。在这里，特別值得注意的是生殖腺。”（第 1154 页）

生殖腺与其他器官的不同，并不在于它所制造的种細胞是固定不变的，而在于它在过性生活的时候繁殖細胞，远比其他器官活跃得多。

“睾丸从全身夺取繁殖細胞所必需的一切材料；它損耗着全身，就象胎儿損耗母亲的身体，或者象一个恶性肿瘤那样。相反地，在卵巢里，細胞的形成并不是那样急速，但是在生长着的卵細胞里却积聚着大量的养料，这些养料也是从全身夺来的。”

凡是对整个身体发生影响的，也都对生殖腺起作用，而且生殖腺显得特別富于接受力。在关于这一点的大量証据当中，他只举出了下面这一个：

“在动物試驗中，我可以指出，由于服用大量酒精，睾丸和卵巢受到极其严重的損害，甚至于它們的作用完全停止了，但是其他器官上所发生的变化却并不显著或者相当輕微。”（第 1155 页）

难道我們应当假定只有在被动的适应中整个身体才能发生变化，在主动的适应中則不能嗎？这是荒唐的。我們看不出为什么种細胞只能在这种适应中而不能在那种适应中发生改变。

但是，认为沒有一种說明通过主动的适应而获得的特性可以遺传的实例，在今天也是完全不正确的。

我們曾經在前面的一段里举出过細蛾 (*Gracilaria stigmatella*) 的幼虫的例子。这种幼虫栖息在柳树叶子上，具有把叶尖卷起来的习性。我們只让它栖息在掐掉了叶尖的叶子上，迫使它去卷叶子的边。当我们把第三代幼虫再放到整片叶子上的时候，有些幼虫就仍然卷叶子的边。由此可见，这些幼虫已經把由活动的变化所引起的本能的变化遺传下来了。

这就是人們所要求的那种實驗例証，它証明一种通过主动的适应而获得的特性是可以遺传的。这样的例子之所以不很多，原因首先在于主动的适应与被动的适应有很大的区别，后者的出现可以是飞跃的，而前者在任何情况下都是一个緩慢的过程。

站在进化論立场上的自然科学家們，大都喜欢把亚里士多德所說的“自然界沒有飞跃”解释成自然界的一切发展都是緩慢地、很不显著地进行的，因此革命是一种由人制造出来的蠢事，一个具有自然科学修养的思想家是不能对这种蠢事負責的。其所以有那么多的教

授憎恶革命,是不是由于这个緣故呢?但是,他們的科学良心与反革命的政变配合得非常之好,却是值得注意的事。

那么,所謂緩慢的、不显著的和飞跃的、突然的,究竟是什么意思呢?这究竟是一些客观地存在于过程内部的特性呢,还是一个观察者的主观評价,完全依他的个性为轉移呢?在蝸牛看来,乌龟的前进步伐可以显得是迅速的、飞跃的,而在駕駛汽车的人或蒼蠅看来,一个步行的人却是在緩慢地移动,哪怕这个人是个飞毛腿阿溪里斯。

什么不显著!就有那么一些变化在肉眼看来很不显著,在显微鏡下却非常触目。

不过,亚里士多德的那句話也决不是胡說。只是要从另一个意义去理解它,把它理解成对下面这个事实的确定,即:一切新东西都只是旧东西的改造,絕對新的东西是沒有的。有些自然科学家认为每一个地质时期的有机体最后都消灭在一次可怕的灾变中,下一地质时期的有机体乃是一次新的創造的結果;对于这些自然科学家,进化論者們是完全可以根据亚里士多德的这句話加以駁斥的。

这一类飞跃,在自然界是并不发生的——在社会里也不发生。但是这决不是說:遺传因子向新形态的轉化,必定永远是一个在我們看来很緩慢、很不显著的过程,新东西的形成,永远不能迅速到对我們造成飞跃的印象。

虽然緩慢和不显著只是相对的概念,断言一个过程本身就是緩慢的或不显著的,乃是胡說八道,但是,我們在考察两个过程的时候,却完全可以说,这一个过程与那一个过程比起来,是緩慢和不显著的。这話里面所包含的并不是主观的評价,而是一个客观的斷定。

因此我們在对被动适应过程和主动适应过程进行比較的时候,也完全可以说,前一类适应与后一类比起来,是能够迅速和飞跃地进行的,主动适应的过程总是緩慢和不显著得多。

我們可以想一想前面所举的那个尺蛾(*Eupithecia absinthiata*)

的幼虫的例子。那些幼虫是可以在吃了不同的食物以后几小时内就变成淡红色、白色或蓝色的。

我們已經讲过的那些突变，即飞跃地、突然地发生的变异，大概也是被动变化的情况。例如植物是从土地摄取养料的，土地的状况突然发生变化，植物也就跟着发生突变。

单是这些突变本身，就已經駁倒了一种說法，即：自然界并没有在迅速、显著的变化这一意义下的飞跃。自从戴·佛里斯(de Vries)在希尔佛松(Hilversum)发现夜来香的突变以后，二十多年来生物学家們对这些突变进行了极其热烈的研究。不过关于突变的本质和原因现在还是有爭論的。

突变到底是怎么一回事，我們可以不去管它，反正被动适应的情况是大家所熟知的。这种适应在非常短的時間內显示出非常显著的变化，因此我們很容易观察它們，而且其中有許多还可以用實驗方法制造出来。由于實驗可以反复进行很多次，而且可以变换很多花样，所以我們能够用它得出十分可靠的科学結論。如果在第一代的生活期間之内已經出现了适应，而这一代的寿命又很短促，那就有可能确定某些被动的适应是遗传的。

主动的适应是完全另外一类的。在被动的适应中，当影响全身的外界化学刺激或物理刺激对单独一个很容易变的器官起变更作用，例如使皮肤、肤色、毛发或羽毛发生变异的时候，变化往往可以非常显著。

有些主动的适应也可以同样簡單，并且可以同样迅速地出现。例如，当一个人突然被迫連續地去干某种从来沒干过的重体力劳动时，只要干几天就会手上长出茧子来。

然而这是例外。在主动的适应中，重要的通常并不是象皮肤那样的单独一个器官的單純变化，而是皮肤、肌肉、神經、血管、骨骼等器官組成的整体的变化。若要整体发生一种变异，各个器官勢必都要在大小方面以及結構方面发生变化。但是这些器官并不是个个都能同等的發生变异的。

一个化学反应可以使一种物质一下子变成另一种物质。一个物理过程,如物体的聚集状态——固态、液态、气态——的变化,在一定情况下也可以一下子出现,例如采取爆发的形式。相反地,一个器官由于多用或改变使用方式而发生的变化,却要以多次反复使用为其前提。总之我們必須假定,当一个器官被用于某一特定用途的时候,每使用一次都不仅使这个器官发生暂时的变化,而且使它发生持久的变化,在其中留下一个痕迹。我們的仪器现在还不够精密,不能把这一类极細微的变化指示出来,但是我們并不能以此證明情形不是如此。对于自然界一种现象的作用來說,从事观察的人是否觉察到这种现象,是并不重要的。但是,对于自然界一种有机体的发展來說,当生活条件发生变化的时候,由此引起的器官变化是否終于大到足以对該有机体的生存斗争发生影响,使它那已經不合乎目的生命过程重新变得合乎目的,却是很重要的。

从这个意义來說,变异如果能够对发展过程发生影响,那就必定是可以觉察到的。不过这并不是从它可以被人所認識那个意义來說的。

一种器官由于多用或改变使用方式而发生的变异,往往是进行得非常緩慢的,甚至当个体的生命結束时,我們还不能在这个意义下觉察到这种变异。每一次单独的活动确乎都在細胞里留下了它的痕迹。如果这种活动反复进行,由于同样影响的結果积累了起来,这种痕迹也就扩大了。但是,如果在还没有积累到对生存斗争发生显著影响的时候有机体就死掉了,并没有把这份积累遗传給它的后代,那末,用这种办法就决不会达到合乎目的的变异,决不会达到适应。如果要达到这个目标,那就必須是:每一次所达到的变异,尽管还很不显著,却都遗传了下去,这样,下一代就已經从增加了的資本出发,再在同样的意义上通过器官的进一步頻繁使用或改变使用,把进一步的变异添加到原有的資本上去,直到它的改变大到足以对生存斗争发生有效的作用为止。

最后,等到有机体内部各种器官的变化已經够大,有机体不再需

要进一步提高或改变它的器官的使用，因而也不再这样做的时候，各个器官之間将重新出现一种平衡状态，器官的力量和使用将互相适合。

这样一个过程，在結束以前，可能需要經過成百上千个世代。进化論者們首先注意的是这个过程，所以他們說自然界沒有飞跃，任何发展的形成都是緩慢的，不显著的，都是依靠逐漸积累极微小的变异。他們这样說的时候是忘記了这种情况通常只是与主动的适应联系在一起。被动的适应在一定情况下是可以进行得非常之快，使我們感到在高度飞跃的。

此外，正如我們已經多次說过的那样，适应的过程也并不是永远不断地出现，而是仅仅出现在地球历史上的一些特定阶段，出现在有机体的环境发生重大变化的时候。

最后，达尔文主义者們陷入了一种无法解决的矛盾。他們认为，个体的变异一起初是完全看不出的，但是这些变异却在生存斗争中使最能适应的个体活下去，于是这些个体就把自己所获得的变异传給下一代，而下一代則通过积累使这些新的特性加强起来。

按照我們的见解，那些看不出的变异，是对生存斗争不发生任何影响的。其中的那些合乎目的的变异之所以保持了下来，并不是因为它們把获得变异的有机体武装得比其他有机体更适于斗争，而是因为一开始，在出现的各种变异中間，是并沒有合目的的变异与不合目的的变异之間的选择的。这些变异在开始的时候太微不足道了，根本不能起合目的的或不合目的的作用。因为它們是环境发生变化的結果，而环境的变化是对同一种类、同一時間和地区的一切个体以同样的方式发生影响的，所以在这一切个体身上，环境的变化都造成同样的变异，虽然并不是在每一个体身上变异的程度都相同，而是带有個別較小的差异的。

如果这些变异遗传了下去，而且新环境的影响仍在繼續起作用，那末，这些变异就积累起来。这并不是最适者得以生存的結果。要等到所获得的新特性經過一段時間的积累，因而达到了一定程度的

强大时，这些特性才获得影响生存斗争的能力。要等到这个时候，才通过生存斗争，根据所造成的结果，显示出这些新特性是合乎目的的，还是不合乎目的的。具有合乎目的的特性的物种和个体就向前猛进，其他的物种和个体就被排挤了，被限制到少数有保障的地区里去了，或者被整个消灭了。

如果情形是这样的，那末，要在主动适应的情况下应用实验方法，证明它们也能遗传，当然是很困难的。有些器官非常容易变化，只要应用的方式一改变，不到几天工夫就发生变化，例如手掌上的皮肤就是这样一些器官，也許正是最不能保持所获得的变异的器官。劳动使手上长的茧子，一停止劳动就很快消退，退得和长得同样快。用这一类的变异是不能进行遗传实验的。有些变异大到使整个大型器官连同其骨架都变了样，这些变异大概需要经过很多世代，才能达到可以被从事研究的人觉察得出的程度。在这样的情况下进行长期的、始終一贯的、毫无錯誤的实验，的确是一件困难的工作。

楚洛克对主动适应的遗传作出了成功的实验。他的实验不涉及运动器官，而涉及一种本能，亦即涉及产生这种本能的心理器官，这决不是偶然的。

在动物的各种器官当中，脑子的确不仅是最复杂的、因而最高級的器官，而且是最容易变化的、最有适应能力的器官。适应是它的专门机能之一。从开始略具迹象的时候起，脑子就必须認識动物的环境中所发生的变化，它的运动就必须适应这种变迁。这种活动，几百万年以来，必然通过主动的适应，使脑子固有的生理适应能力越来越高。脑子的日益复杂，也必然扩大了它的可变性。有机体或器官越簡單，脑子的可变性就越小，相反地，有机体的成分越多、越复杂，脑子的可变性就越高，哪怕每一个成分孤立起来都不是易变的，象簡單的原始有机体那样。自然界任何地方的个体差异，都和文明人的精神資質的差异一样大。

在这里，我們还碰到被动适应与主动适应的一个区别。被动适应的完成，是无需有机体作任何行动，单由环境对它的身体直接产生

化学影响或物理影响而引起的。在这种适应里，精神、认识、推理、意志是绝对无能为力的。

至于主动的适应，则正好相反，早在动物界的低级阶段，精神就在其中起着指挥和调整身体的运动的重要作用，只要这些运动是自主的运动，而不是单纯的反射运动。

精神的这种作用，我们已经指出过很多次，用不着把已经说过的话再重复一遍了。只是有一点现在还要提一提。

精神能够使一个动物身体的运动适应它的当时环境，使之合乎目的。但是精神并不能把合乎目的的形态给予器官本身。器官的构造之所以变得合乎目的，乃是器官的使用所造成的，乃是各种有机体淘汰的结果，而不是有计划的意志所产生的后果。

动物的精神使器官的运动适应当时的处境。但是，环境对器官发生什么样的反作用，器官是否因此发生变化，以及朝什么方向变化，朝着合乎目的的方向，还是朝着不合目的的方向，动物的精神是完全预料不到的，更谈不上起决定作用了。这些问题它也根本不考虑——通常连人的精神也不这样做。

然而人的精神却能越出这道为动物而设的界限。连最聪明的动物也不能不满足于它现有的器官。尽管非常迫切地需要新的器官来应付新的环境，动物也至多只能把得自父母的器官改变一下用法，以适合新的需要。大概要经过若干世代，这种用法才会给器官带来一种合乎目的的形态。

与此相反，人在出现新的环境的时候，则能够做到创造适于应付这一环境的新器官；这些新器官的合乎目的的形态，大都是出于人的谋划，而不仅仅是采取一种无法预料后果的新方式使用旧器官的结果，也不是这一新用法的各种产物盲目淘汰的结果。

我们就是凭着这一点踏上人类历史发展的轨道的。

第二卷附录

甲 动物界的社會欲^①

—

达尔文在他的《人的起源》一书第一册第四章里說：“大多数人都承认，人是一种社会动物”……“比照着数目比較多的四足动物来推想，人的那些較早的猿类始祖大概也同样是社会动物。”

因此，什么是社会动物？它們的社会性（群居性）是怎样发生的？这种社会性决定了哪些特性？这样一些問題，对于我们來說，是有头等重要意义的；它們是心理学的基础，也是社会学的基础，說不定甚至于也是伦理学的基础。

第一个問題的回答，看来是很简单的：社会动物正是一切过群居生活的动物。但是这一轉述却并没有使我們得到很多东西。沒有一种动物不是在某些时候与它的同类处在社会中的。一切动物中間最不能相容的应当要数蜘蛛——所以有“蜘蛛式的敌对”这个說法——，但是，就連在布萊姆所說的这些“渾蛋”中間，那种頑固的嫌恶也为爱情的全能所征服，在交配期間，我們可以看到雄蜘蛛和雌蜘蛛在一起一連嬉戏几个钟头；当然，那个比較小的雄蜘蛛总是經常保持着应有的警惕，以免突然被它的情妇那个双料的梅薩琳娜当了点心。另一方面，一窝小蜘蛛在孵出后約八天內，直到第一次蛻皮为止，也是生活在一起的。可是尽管如此，我們却不会断言蜘蛛是社会动物。

与蜘蛛正好相反的是那些住在复合的株体中的珊瑚虫。珊瑚虫

① 最初发表于《新时代》第一卷，1883年，斯图嘉特版。

的个体之間的联系不仅是一种精神联系——就我們可以說珊瑚虫有精神这一点而言——，而且是一种有机联系。布萊姆在《动物生活》第十卷第 475 页上說：“每一个珊瑚虫都与它的邻居們有所往来，每一个珊瑚虫虽然都首先最关心自己，但是也通过一个由許多珊瑚虫連成的网状管道系統把自己多余的养料传递給离得最远的同株珊瑚虫。一个复合株体中的珊瑚虫成員們，是在原則上象这样生活在一个安排的很好的共产主义社会中的。珊瑚虫与珊瑚虫之間的沟通，通常是依靠一种有組織的、即参与新陈代谢的物质进行的，不管这种物质仍然是軟的，还是已經硬化了。养料导管从最靠近的个体通到这种媒介物质里，这些生命液导管对复合的珊瑚株起着維护作用，直到使它长成一个統一体的程度。在这个长成的东西里，众多的个体变成了生理上的統一体。每一个珊瑚虫本身以及它所吃的东西，是不容拒絕地供整个社会享用的，公共的設備是由各个个体的多余的劳动提供的。各个枝干就属于这种公共設備，这也就是复合的株体的部分，如果不看到养料导管伸到个体里去，我們是无法在这些株体里面发现个体珊瑚虫的，也是无法理解珊瑚株的生长和增大的。”

把这样一个珊瑚株称为社会，是会把人們大大地引入迷途的。如我們这样做了，那我們就必须把任何一条蠕虫都称为一个社会，因为每一个蠕虫都是由多數的部分构成的，这些部分都能够有一种单独的存在和一种单独的意識，因而都可以被看成个体。

可是爱斯比那居然在他那本《动物社会，比較心理学研究》的书里这样做了。^① 他把社会分成两类：一类是为共同营养服务，一类是为生殖服务的。他把各种滴虫、珊瑚虫、軟体动物、蠕虫都算成第一类。如果我們把这些动物都看成社会，而又不愿意陷于不一貫的話，我們就必须把任何一个怀胎的哺乳动物都称为这样一个社会，因为

① 阿尔弗雷·爱斯比那：《动物社会，比較心理学研究》(Alfred Espinas: «Des sociétés animales, Étude de psychologie comparée»), 1878 年巴黎第二版，第 584 页。

珊瑚虫或蠕虫的个体之間的有机联系无非就是母亲与胎儿之間的联系。而各种蠕虫、例如縫虫的各个部分事实上是处在不同的发展阶段上的，这就更加大了这种相似性。縫虫的各个环节无非是它的“头”的后代。一个珊瑚株的各个个体也无非是一个唯一的珊瑚虫的后代，而沒有与这个珊瑚虫失掉联系。

爱斯比那把婚姻算作第二类的社会。我们认为这同承认蠕虫等是真正的社会同样糟糕。如果我們在研究动物社会的时候要想得到一些不止是玩弄名詞的結果的話，我們也必須經常把同一概念与一个名詞結合起来，而不用同一名詞来表示不同的概念。

但是，在代表动物群体和婚姻群体的那些集团与其他一切同类个体的集团之間，却存在着根本区别。前者以一种生理联系为基础，后者以一种心理联系为基础。前者在有关个体的体质上引起各种生理变化，后者并不引起这种变化。前者所依据的前提、所遵守的規則、所产生的結果都与其他一切个体集团完全不同。用同一个名詞来概括这两类集团，只有造成混乱。

因此我們在下面只把那些由有机体的独立个体組成的、并不引起个体体质上的生理变化的集团了解为社会。我們也只把那些形成这种为时較长的社会的动物算作社会动物。

如果我們不作出这些限制，最后我們就会不得不把任何一种动物都看成社会动物，虽然社会动物与非社会动物之間事实上是有非常明显突出的区别标志的。

但是这却不是說，我們能够区别任何一种动物究竟是不是社会动物。这些框框只是存在于我們的想象中，作为我的記憶的輔助物的。自然界并沒有什么严格的区分，在自然界里，我們到处都可以发现大批的中間环节和不明显的过渡。

因此我們也在断然无疑的社会动物与断然无疑的非社会动物之間发现一系列的中間环节，这些中間环节尽管使分类学家一筹莫展，却受到进化論的爱好者大大的欢迎，因为它們向他表明了各种社会习性的发生阶段。

說明这种发生，当然不是一件非常容易的事。就連那位最伟大、最謹严的近代自然科学家达尔文，在进入社会欲的范围的时候，也立刻表现出一些为难的动摇。^①

他以为，“人們常常认为，动物首先是天生合群，由于天生如此的結果，它們在彼此分离的时候就感到不舒服，只要生活在一起，就感到舒服。而我們却有一种比較差不离的看法，认为是首先发展了这些感觉，由这些感觉促使那些由于过社会生活而得到好处的动物生活在一起，其情形正如动物毫无疑问是先得到了饥饿的感觉和吃东西的快感，由这些感觉促使它們去吃东西一样。”^②

依我們看来，这两种看法是同样地說不出什么名堂来的，因为它们最后都是归結到究竟先有鸡还是先有蛋的問題上。到底是饥饿在先，还是吃东西的习性在先？这个問題我們觉得非常无聊。营养的摄取，在原始的时候，就同在植物中間一样，无论如何是一个完全不随意的过程，只不过是吸收周围环境中的养料而已。营养的摄取完全可以与一种舒服或不舒服的感觉結合在一起，一視所在之处必要的养料是否充足而定。随着意識的增长，营养的摄取变成了一种随意的活动，在营养不足的形体中，也总是在同等的程度上随之出现了普遍的不舒服，比食欲、比饥饿越来越明确。无论如何，吃东西与吃东西的快感总是同时发展起来的，这两者中的任何一个都不是在动物身上突然一下就十分完备地出现的。

爭論吃东西在先还是吃东西的快感在先，固然是很无聊的，在我們看来，爭論究竟社会在先还是参加社会的乐趣在先，也是同样无聊。这两者缺了一个就无法思議另一个，它們是互为条件的。无论如何，这两者也是互相促进，同时发展起来的。

① 参看亚历山大·綏恩托霍夫斯基博士：《試释道德律的发生》(Dr. Alexander Swientochowski: «Ein Versuch, die Entstehung der Moralgesetze zu erklären»), 1876年克拉考版, 第52页以下。

② 《人的起源和性的選擇》(«Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl»), 1875年斯图嘉特版, 第一卷, 第135页。

因此我們必須放弃一向的那种說明社會起源的輕松的嘗試。我們不应当問究竟社會在先还是參加社會的樂趣在先，而必須去研究這兩者的原因。我們应当首先研究，是哪些情況使動物聚集在一起，但是我們也必須進一步研究，是哪些原因使聚集在一起的動物感覺到參加社會的樂趣。

使動物聚集在一起的第一個最近的原因，是它們同時在共同的地點見到“天日”。几乎所有的動物在幼年時期的最初階段都是與它們的同齡的“兄弟姐妹們”過着社會生活的，連那些在其他方面最不能相容的動物也是如此。我們是指上面所說的蜘蛛的例子。最突出的是魚類幼體的群居生活。因為每一條雌魚都是把它所有的數不清的卵排在同一个地點，所有的幼魚也都是在這同一個地點孵化出來，並且在最初的一段時間留在一起，有時幾千條形成一隊。

遷徙是使動物聚集在一起的另一個原因，不管這些遷徙是由繁殖欲、由缺食、還是由季節變化所引起的。因為所有的個體全都抱着同樣的目的，在同樣的時間出發，並且走着同樣的路徑——這是一點也不奇怪的，因為在所有的個體身上都是有同樣的原因在起作用——，所以很自然地在這些動物隊伍里聚集着大群的個體，這完全不是由一種神秘的群居欲所引起的。例如西印度群島的陸棲蟹就在二月至四月間成群結隊地從陸地上爬到海里去產卵。它們既然成群結隊，並且抱着同樣的目的，在同樣的時間里行動，也就只能結成社會，別無其他辦法。繁殖欲也使鮭魚在同一時間游入同一水道，因為它們必須從海里逆流游進江河，以便在那裡產卵。因此它們大群地聚集在一起是很自然的事。

由飢餓造成的遷徙屬於另外一類。例如旅鼠和羚羊就常常舉行這一類的遷徙，特別是在干旱的年份里，常常是這樣的。但是我們却認為，這些隊伍很少是奔向一個確定目的的遷徙，大都是為飢餓所迫，向不確定的地方逃亡。居住在一個飢荒特別嚴重的地帶的動物向一個比較富有的地帶跑，把那裡吃得一干二淨，再迫使原來住在那裡的動物和它們一道離開這個吃光了的地帶，並向鄰近的一個比較富

富的地帶跑。這樣，它們的隊伍就越來越大，成為其大無比的獸群了。

與此相反，那些為季節變化所引起的遷徙，却是完全有目的的，我們的各種候鳥就給這一類遷徙提供了一個眾所周知的例子。這些有條有理的、而且每年都由相同的個體參加組成群體的隊伍，多半可以通過這一類的遷徙發展它們的群居性。有些隊伍，例如隊旅鼠的隊伍，則是亂七八糟、零零落落的，很難對這些動物的習性發生一種影響。參加這種隊伍的大多數動物也都在遷徙中死掉了。與此相反，在另一些隊伍里，例如鮭魚所結成的隊伍里，各個個體是彼此團聚在一起的，非常容易發生變化，因為結成群體的隊伍可以對它們的習性發生影響；例如候鳥就是如此。

最後，我們覺得，群居性是由提供食料的地區的共同性促成的，這一點我們認為是最重要的主題。有一句眾所周知的諺語說：有腐肉的地方就聚集着禿鷲。事實上，吃腐肉的動物如禿鷲、烏鵲以及鬣狗和豺狗，在社會性方面要大大勝過大多數獵食動物，因而需要廣闊的活動場所的肉食動物，如獅子和老虎，鷹和隼。對於那些吃植物性食物過活的動物來說，食料也常常是使許多個體聚集在同一地點的原因，例如使它們聚集在豐美的草地上，聚集在一棵結滿果實的樹上之類。

但是，單用這種動物中間多次的聚集，還不足以向我們說明社會的發生。隨著社會的發生，那些被各種各樣的情況趕到了一起的動物也就長期共處，彼此之間有比較密切的聯繫，要達到這一點，一定要它們身上發展出一種參加社會的樂趣才行。這種樂趣可以由兩條途徑發展出來：一條是有意識的，一條是無意識的。當動物認識到自己身上由於聯合起來而產生的那些好處，因而傾向於聯合的時候，就是有意識的。可是這種情形應該說實際上非常少見。因為這樣的認識首先就要求有一種很高的智力水平，這種智力水平也不見得人人全都具有，而另一方面，群居的好處最初也是從群居生活本身中逐漸發展出來的，在開始的時候幾乎沒有被清楚地認識到。因此我們勢必要假定，參加社會的樂趣主要是由無意識的途徑發展出來的。而

且是采取下列的方式：在那些动物的联合当中，会有过一些比較松懈的和一些比較紧密的。如果联合給参加的动物带来了一种好处，那些倾向于比較紧密的联合的动物就会在生存斗争中比較容易保存下来，并把自己的联合倾向遺传給后代。通过繼續不断的遺传，这种倾向变得越来越强，終於形成了一种欲，这种欲得到了滿足就产生快乐，得不到滿足就产生出不快。参加社会的乐趣就是以这种方式与社会同时发展出来的。

如果我們的这个假定是正确的，那它就要求：联合对参加的动物实际上也有好处，是生存斗争中的一件武器。联合对于某些物种是不利的，因为它妨碍个体取得食物，如偷袭猎物，或者使它們比单个的动物更容易暴露在追捕者的眼前；在这些动物中間，偶然的联合虽然还是經常地再度出现，却不会产生乐于过社会生活的結果，因为那些具有群居素质的动物比其他的动物更容易被消灭，因而沒有多大繁殖的希望。例如獅子虽然經常在喝水的时候与同类聚首，却并沒有由此产生出一种群居的共同生活。

联合对于有些动物是无所谓，既沒有好处，也沒有坏处；在这些动物中間，也很难发展出强烈的社会欲来，虽然有时候单是共同生活的习性就可以产生社会欲的萌芽。例如梭鷺在路易西安拿成群結队地生活在所有的河、湖、池沼里，有时几百个群居在一起，但是这种共同生活直到现在并沒有产生出任何看起来有点象社会欲的东西。

如果我們把社会欲看成生存斗争中的一件武器，这件武器是和动物界其他一切以保种为目的的特性用同样的方式发展出来的，那我們就完全可以假定，社会对于社会动物的好处，将主要表现在两个方面：一个方面是可以御敌，另一个方面是可以比較容易取得食物。

保护后代不受敌人侵害，尤其应当是哺乳动物当中促使群居性发展的最有力的杠杆之一，而在鸟类当中，孵卵工作也經常是群居性的基础。在哺乳动物当中，怀胎的雌兽和幼兽要比雄兽軟弱得多，更需要保护得多，但是它們也大都比雄兽更能和睦共处得多，因此我們可以假定，有很多物种的群居性是由雌性开始的，而且这是专为保护

后代的——如果我們可以說無意識的過程也有一个目的的話。

羚羊給我們提供了这一類社會的一個好例，它們成群地生活着，有時甚至三四十只一群，但是這些羊群只是由母羊、羊羔和不到兩歲的小公羊組成的。成年的公羊則毫無社會性，過着單獨的生活，只有在發情期間才參加到群中。

顯而易見，這種社會首先是為保護後代服務的，因為，如果群居生活還向羚羊提供了其他重大的好處，公羊就一定也早已參加了。

一個雄性長期地與一些合群的雌性生活在一起，但是與其他的雄性却仍然不合群，這樣一種結合，已經表明了一個進步。這種方式大可以說明動物中間的一夫多妻關係的發生。這種社會的例子是那些為數眾多的、眾所周知的哺乳動物和鳥類——我們指的是馬、牛、鹿、雞等等——，因為大家都知道，所以我們也完全用不着對它們進行詳細的深入研究。

最後，最高級的是那些不僅為保護幼兒和雌性服務、而且為保護雄性服務的社會。

群居生活所提供的保護，就在於抵抗力更大，警惕性增強。社會使動物的抵抗力加強到什麼程度，關於這一點，長尾猴提供了証據，這是一種具有異於尋常的群居性的猿類。布萊姆曾經亲眼看到一個長尾猴群如何抵禦鳳頭蒼鷹的襲擊。他說：“我有一天在原始森林中打獵的時候，突然聽到頭上有一只那種肉食鳥在咆哮，片刻之後又聽到一聲可怕的猿嚎。這只鳥已經撲到一只還很年幼、但是已自立的猿身上，要想把它捉起來拿到一個偏僻的地方去安安靜靜地吃掉。可是它沒有搶到手。那只被鷹抓住的猿用兩只手和兩只腳緊緊地抱着樹枝，使鷹無法把它抓走，這時它就大聲呼救。轉眼間在猿群中發生了一陣真正的騷動，那只鷹立刻被大約十只強壯的猿包圍起來。這些猿作出可怕的鬼臉，嘴裡發出刺耳的叫喊，一齊向鷹攻打，並且立刻從四面八方把它抓住。這時，這個強盜還很難想到去取得獵物，而是一定想到自己脫身這個問題。可是它要脫身也沒有那麼容易。那些猿把它緊緊抓住，要不是它化了很大的氣力掙脫了身，立刻溜之

大吉，它們大概把它摺死了。可是从它的尾巴上和背上落下了許多毛片，在空中飞舞，这証明它的自由并不是沒有付出重大的代价換得的。这只鷹下次再也不会去碰一只猿了，这是十分肯定的。”

社会性的长毛狒狒从它們的联合中获得了一种力量，使豹子和獅子都不敢袭击它們的群体。

群居生活所带来的另一种保护方法是提高警惕。有許多社会性的动物在寻食或休息的时候派出崗哨，几乎所有的社会性动物都具有对所发现的危险互相传达警惕的特性。鶴为这种社会警惕性提供了一个范例。它們不仅派出經常的崗哨，而且一发现有人走近就立刻从它們的队伍里派出偵察員，这些偵察員飞回来报告，根据这些报告再派出偵察去監視，最后才根据深入的商議和鉴定，由最年长、最有經驗的成員給它們領队行动。这样一种保安措施，一只独自生活的动物是不可能有的。

另外一类是为便于取得食物服务的社会。狼的群居生活完全是在这个目的所促成的，这种动物处在从独居到群居的过渡阶段。在春季和夏季森林中食物丰富的时候，它們就单独地或成对地生活着。越靠近冬季，食物越少，狼群就变得越大，以便共同取得个体所不能取得的东西。狼群是共同地、有計劃地行猎的，当其中的一部分追捕猎物时，另一部分就設法阻断猎物的去路。任何单个的动物，尽管跑得很快，或者非常有力，如果遇到了狼群，也要被它們吃掉。一个狼群甚至于有办法对付熊。只有整群的马、鹿和野猪才能使它們有点不敢輕視。

当然，为保护服务的社会和为取得食物服务的社会并不是总能一清二楚地划分开来的；在很多场合，联合通常是同时为了这两个目的的。猿群不仅仅防御猛兽，派出崗哨去監視它們，而且共同侵入有果实的地方。长毛狒狒吃的东西中間有一項是它們从石头底下掏出来的蛹，关于这些狒狒，阿尔伐雷(Alvarez)就作了这样的报导：“当它們走到一块两三个狒狒搬不动的石头旁边的时候，就有許多狒狒围着这块石头，把它推得翻过身来，去寻找它們心爱的食物。”我們在

这里就发现了和狼群里一样的那种为了取得食物的共同劳动。

那些长期地为保护和求食这两种目的服务的社会表现了最高的社会形态。人类的联合也属于这一类社会。人类社会与社会性的猿群之間的分別，仅仅在于为达到目的而采取的方式和方法上。目的本身无论在猿在人都是一样的。人的群居性也无非是生存斗争中的一件武器，而且是他最优越的武器。使生存斗争脱离社会本身，就是剥夺人的一件最好的生存斗争武器。尽管曼彻斯特学派的先生們披着一件自然科学的外衣，尽管连有些著名的自然科学家也大吹大擂，說一切人反对一切人的斗争是出于天性，取消这种斗争就意味着我們的发展停止，尽管他們輕蔑地把取消这样的斗争的任何尝试都称作感情用事，这一切却只表明他們把生存斗争的学說理解得多么肤浅，多么浅薄。

如果每一种动物内部的进步就在于它們改善了它的生存斗争武器，那么社会动物的进步就必定表现在改善其社会組織、改善一切人为了一切人的斗争上面。尽管人的情况应当大大地不止于此，但是人的最有力的、最有效的、而且几乎是唯一的生存斗争武器却是社会。人虽然还以他的智力胜过其他动物，但是他的智力也是社会的产物，孤独的人是变得愚笨和十分魯鈍的。人的其他生存斗争武器则落后于动物的武器。人不象肉食动物那样有攻击的武器可供使用，也不象大象、河马和犀牛那样有巨大的身体保护自己。人沒有松鼠和麋鹿的敏捷，也不能用极大的生殖力来抵偿死伤。

但是尽管如此，人却做到了不仅能够御敌，而且成为支配敌人和整个自然的主人，它之所以能够这样，并不是凭着一种神秘的圣火，而仅仅是由于他把他那个最出色的、而且几乎是唯一的生存斗争武器——社会——发展到了动物生活中所未见的完善程度。人只是在社会中并且通过社会达到了他现在的这个高度，也只有在社会中并且通过社会他才能继续进步。誰要是把社会原子化了，把社会的联系割断了，把一切人反对一切人的斗争放进了社会，誰就是剥夺了人的最有力的生存斗争武器，从而把人的文化一斧砍断。

人是一种社会动物，这就是社会科学必須从事实中得出的學說。

二

很明显，探討社会动物，对于社会科学有最大的意义。但是这对于心理学和伦理学也有最大的意义。

十分自然，独居动物的生存斗争必定培养出一些与社会动物完全不同的精神特性。不睦和自私是非社会动物最突出的特性之一。蜘蛛为这一点向我們提供了証明。有一种南美洲的蒼鷹叫做角鷹，也很典型，除了交配期以外，雄鷹是决不与雌鷹同居的。如果把两只放在一个籠子里，它們就立刻你死我活地爭斗起来。

社会动物則完全不一样。很自然，乐于过社会生活是它們性格中的一个主要特色。孤独是对于一个社会动物的最可怕的惩罚。南非的半野的牛甚至片刻与牛群分离都忍受不了。如果我們知道獅子經常埋伏着捕捉离开群体到一边吃草的这种牛，我們就会理解这一点了。象这样，就几乎只有那些始終忠于群体的牛才能够繁殖了。

但是，参加社会的乐趣并不是扩展到一个物种的所有分子身上的，而是仅仅及于同一个团体的成員，至少在自由状态中是如此。至于那些并不长期过社会生活的动物，如狼和鶲鶲（南美草原鶲鸟），則是例外。鶲鶲仅仅在孵卵期間过家庭生活，孵卵完毕后則 60 多只結成一群，它們的群体是联系得非常之松懈的。一遇到偶然的情况，群体就发生分裂，然后分裂出来的部分与后来的其他群体又汇合在一起。与此相反，过严格社会生活的动物对自己的团体的依恋則可以变得非常强烈，因而对其他一切不属于本团体的同类分子表现出嫌恶。螞蟻提供了一个大家都熟知的例子。东方的无主野狗也是这样。每条胡同里都有一些固有的狗，这些狗是决不离开胡同的，如果有一条狗胆敢跑到一个陌生的地区去，就立刻被撵走。哈克伦德爾 (Hackländer) 說：“我曾經多次看到，一条这样的倒霉蛋受到所有其他的狗的攻击，它不知道立刻逃命，結果被撕咬得血肉橫飞。”我們也常常可以看到我們街道上的家犬也有同样的情形。象群是构成一个封閉

的集团的，不管是十头一群，还是一千头一群。“别的象是参加不进来的，那头不幸由于某种偶然情况与一个象群分离开来的象，大概只有待在那里，或者逃出羁绊去过孤独的生活。……如果它胆敢往里闖，就受到来自四面八方的攻打；连最温和的母象也用鼻子揍它。”（布萊姆：《动物生活》第三卷，第 479 页）人类的部落敌視也是建立在同样的基础上的。

社会动物所专有的那种同情心，也是与参加社会的乐趣有密切联系的。不消說，我只要生活在社会里，并且依靠社会生活，就不能对社会中流行的那种情緒漠不关心。社会所遇到的任何損害，也就是对我的損害；社会所得到的任何利益，也就是我的利益。同群伙伴的康乐也促进了我的康乐，他們的痛苦也引起我的痛苦。特别是在那些为互相保护服务的社会中，生存斗争必定有力地促进着同情心。但是在仅仅为求食服务的社会中也有同情心的証据。我們就见到过狼喂养牙齿不好的伤病伙伴的实例。據說狗、老鼠、马也是这样。斯坦斯白利(Stansbury)船长就曾經在犹他(Utah)盐湖畔发现一只完全瞎了的老塘鵝，长得很肥，必定是由它的伙伴长期而且优厚地喂养的。

特別是鸟鴉和燕子經常被人們說成危难中的正直救助者。毕希納在他那本《动物界的爱情和爱情生活》（«Liebe und Liebesleben in der Tierwelt»）中引証了一些非常有意思的故事，証实了这一点；所以我們现在要把我們的探索进程稍稍打断一会儿，以便向大家传达这些故事，希望讀者不要见怪。

布萊姆說（见《家庭之友》[«Haus freund»]，1874 年版，第 715 页，引自毕希納的《动物界的爱情和爱情生活》，第 188 页）：“若干年前，我看見一群白頸鴉在它們的活动区域里一棵树下忙碌地飞来飞去。我仔細观察，在那里发现了一只老乌鴉藏在树根上的一个洞里，它由于捱了一枪，飞不动，并且失去了一条腿。残肢差不多已經結疤了，这証明別的乌鴉已經把它們受伤的姊妹喂养了好几个星期。”

毕希納又进而讲到黑老鴉，他說：“如果它們有一个伙伴被打死或打伤了，特別是被霰弹枪打的，它們并不把它丢下，象人們在猎枪

一响时猜想的那样，而是繞着它飞和跳，不断地設法进一步帮助它。如果它只是飞不动，还可以在地上走，他們就以不断的呼喊鼓励它，在它面前飞一段距离，設法让它跟着走。吉尔坦納(Girtanner)甚至于看到过一群刚刚出发的野穴鸟，听到一只折斷了翅膀在地上往前扑的穴鸟叫喚，便向它飞过来，以很大的耐心設法把这只断翅的伴侣誘导到空中去，它們反复地用嘴和翅膀抓着它，往上飞得相当高，直到最后它們知道自己的努力确实无用的时候，才放弃了这个高尚的計劃。耶塞 (Jesse) 曾經看到他的一个工人把一只被他一枪打伤的老鴟拿在手里，有另外一只老鴟先是繞着他飞了几圈，然后向这个人扑下来，几乎碰到了他，大概是希望营救它的受伤的伴侣。甚至于当他把死鸟挂一根杆子上放在地里示儆以后，还有許多它的旧友来探視它。但是知道事情的确无望之后，它們就一齐离开这块地了。这件事看来非常值得注意，因为我們知道，老鴟总是一看到背枪的人就老远地躲开。”

关于燕子的团结心，是有无数有根有据的故事說到过的。我們只打算讲一个，讲的是“那只巴黎燕子。它被一根很长的绳子缠住脚，困在四国公学的一座阳台口上了。它的气力耗尽了，吊在绳子的末端上哀鳴和呼叫，不时地試图着摆脱羈絆，但是終归徒然。堆勒利宮桥和新桥之間广大地区以及更远的地区的好几百只燕子听到它的呼叫，激起了同情心，全都飞到它的周围来了。一陣騷动和叫喊之后，其中有一只好象想出了一个解救的办法，并且把它告訴了同伴們。于是这些燕子排成队伍依次飞过去，每一只在飞过的时候尽可能在同样的地方啄一口，这样，那只被困的可怜的燕子当然要吃些苦头。这样啄来啄去，不多一会，凭着集体的努力，終于把绳子弄断，把被困的燕子救出来了。这以后那群燕子还在那里聚集了一会儿，但是它們的叫声似乎不再是表示恐惧，而是表示欢乐的了。”

参加社会的乐趣并不是普遍地表现的，同情心也同样不是普遍地表现的。同情心仅限于为集体着想，这是一切社会动物的最高法則。Salus republicae suprema lex esto (共同体的福利是最高的法

則)這句話既适用于动物的社会，也同样适用于人的社会。但是全体的福利不仅排斥集体以外的个体，当集体以內的个体給集体带来危險的时候，这种个体也在被排斥之列。在伤病的动物招引肉食动物，給集体造成威胁的場合，它們就被社会所排斥，或者干脆杀掉。卜克斯吞 (Buxton) 就有机会看到过一只加洛林鸚鵡被杀。由于这种原因，在許多野蛮人中間今天还有这样的事情出現。在塔西佗的时代，日耳曼人还是杀死老人和残废人的。

同情心是在一个特別高的阶段上发展出来的，隨后又造成了牺牲精神，即为了帮助同伴自己甘受痛苦，甚至不惜生命。关于狗这种杰出的社会动物，是有很多牺牲的事例为大家所熟知的。我們談到老鴟的时候已經舉出了一个牺牲精神的例子。但是在大多数其他的社会动物中間也可以找到这样的例子，甚至在海象和真甲鯨当中也可以找到。与我們人最接近的当然是猿类。布萊姆有一次在阿比西尼亞遇到了一群长毛狒狒橫穿过一个山谷。有一些狒狒已經到了对面，有一些还在谷底。在谷底的狒狒受到了猎犬的袭击，但是那些老雄狒狒立刻从岩石上跑下来，发出可怕的吼声，把猎犬吓得跑了回去。猎犬又重新追逐狒狒，但是它們大部分已經到了可以防守的高处；只有少数还在底下，其中有一头半岁的幼狒狒。布萊姆报导說（见《动物生活》第一卷，第 163 页）：“它一看见猎犬，就高叫一声，連忙逃到一块岩石上，在那里巧妙地躲开我們那些出色的猎犬。我們滿以为准能把这只猿捉到，可是事情恰巧相反。有一头最强壮的雄狒狒昂然地、威严地、不慌不忙地从山谷的那一邊朝着猎犬走过来，一点也不害怕，根本不把我們放在眼里，它向猎犬投出逼人的目光，逼得它們动也不敢动一下，然后慢慢地登上岩石，走到幼狒狒面前，撫慰着它，同它一道下来，緊貼着猎犬走过去，猎犬們惊得目瞪口呆，眼看着这头狒狒和它所保护的幼狒狒从从容容地走了。”

使同情心扩大成如此惊人的牺牲精神的那个原因，当然应当首先在生存斗争中去寻找。达尔文自然以为，兽群中那些最勇敢、最乐于牺牲的成員，总是蒙受較大的危险，因而不会有那些比較自私、比

較胆怯的成員那么容易繁殖。但是我們却得不出这种看法。兽群中如果只有例外的几个勇敢的、乐于牺牲的成員，那当然会很快就把它们丧失干淨，但是同时也丧失了生存斗争中的坚持能力。相反地，如果在群体中勇敢和牺牲精神是广泛流行的美德，其中的每一个成員就会得到充分的保护，因而这样的部落就蒸蒸日上，各种社会美德也就在其中发扬起来。我們必須考慮到，在教育和生活条件天然平等的情况之下，不管好意义的例外还是坏意义的例外都是很少见的，因此勇敢在一个社会中要么是普遍地流行，要末就是普遍地缺乏。在社会生存斗争中取得胜利的，并不是拥有最勇敢的成員的群体，而是大多数成員比較勇敢的群体。

但是我們同意达尔文的看法，认为功名心在社会勇敢的发展中起着一种作用，而且除此以外还产生出一种独特的社会效果，这种效果虽然大家都知道，但是依我們看却是爱斯比那第一个在社会学和心理学中把它指出来的。在上面引証的他那本讲动物社会的书第361页以下，他詳細地說明了动物和人的各种情感是怎样在社会里成长的。一个很多人参加的集会受到演讲人的鼓舞，是与很少人参加的集会完全不一样的，前一种集会也給予演讲人更大的鼓舞。我們在动物当中也看到这种情况。佛萊尔 (Forel) 写道：“同一群中每一个蚂蚁的胆量的提高，是与同伴或可以得到的朋友的数目成正比的，它的降落則与它們的孤立程度成正比。一个蚂蚁很多的蚁垤里的每一个居民，都要比蚂蚁很少的蚁族里的任何一个在別的地方同完全相等的蚂蚁勇敢得多。一个在周围有同伴时可以一以当十的蚂蚁，在离巢二十米感到孤立的时候則表现得十分胆怯，連最小的危险也不敢碰，那怕对方是一只比自己軟弱得多的蚂蚁。”人們也曾同样地观察到，马蜂的数目越多，就越惹不得。

我們在一切社会动物身上都可找到这种特性，只是显著的程度有高低之別。这种特性从本质上說完全可以有助于提高社会勇气。社会勇气与非社会动物的凶残或不睦是两回事，决不可混为一談。

功名心当然應該是加强社会勇气的一个进一步的原因。对于这

一點，人們還沒有作出多少研究；但是我們却知道，那些原來就是社會動物、具有很高智力水平的家畜，足能了解我們，是完全能够感知嘉獎和懲罰的，狗和馬是這樣，象也是這樣，然而非社會性的家貓雖然在智力方面也同樣可以說很高，對於獎懲却理解得很少很少。

布萊姆談到馬時說（《動物生活》第三卷，第34頁）：“馬的賽跑欲望與它的高貴或矜持結合在一起，在羅馬種的賽馬身上表現的簡直不可思議。只要發出一定的信號，馬就準備開始賽跑：它們響亮地嘶鳴着，不耐煩地跺着腳。然後它們踏上跑道，誰也不肯讓誰跑到自己前面去。根本不用人騎在它們身上，根本不用人告訴它們怎樣做，根本不用人鼓勵它們；它們自己就知道該怎樣。每一匹馬都自己激勵着自己，也被任何一匹馬所激勵。第一個到達目的地的馬自己贊美着自己，也受到人們的贊美。它感知到這些，但是對於勝利者它却並不知道嫉妒和怨恨。名譽感有時害了它自己，因為它總是想往前跑，如果不把它拉住，它會一直跑到死。……在英國種賽馬身上發展了多麼大的名譽感啊！將軍的馬多麼洋洋得意啊！它知道自己了不起，知道自己是一匹應當享受榮譽的駿馬，知道人們欽佩自己。”

我們看到，從群居生活里萌發出來了一大批高尚的欲，如：完全獻身於共同體，同情，自願犧牲，勇敢，名譽心，以及那些被古希臘羅馬人和一切原始民族看成最了不起的公民美德的特質。甚至在今天，我們對待這些特質的看法還是與貞節、克制、虔誠等後來獲得的特質完全不同。它們是出於我們的天性的，我們覺得它們是好的，因為它們是我們最固有的本質，正如我們覺得自私、不考慮別人、不容忍別人、怯懦等非社會属性是壞的一樣。

可是，如果我們在動物身上也發現了美德，人和動物之間的最後界限也就垮台了。人們在習慣上的確認為，動物的身體構造以及智力雖然可以與人身上相應的特質相比，至於道德，却只是人們特有的。我們在前面舉出的那些例子表明，原始民族的道德，甚至象希臘人和羅馬人那樣高級的民族的道德，都可以在動物界找出與之類似的东西。那只冒着生命危險拯救幼年伴侶的狒狒，是一點也不低

霍拉修斯·科克雷斯(Horatius Cocles)这样一位人物的。那只不顾猎枪飞下来亲近它死去的伴侣的老鶲的行为是与我們十分敬佩的安提貢(Antigone)相似的；連那头杀死生病的母牛以免危害牛群的公牛，也是做得完全合乎古代的最高道德准则，至少做得和那个得胜的霍拉秀(Horatier)一样高尚；后者杀死了自己的妹妹，因为她为他所杀死的敌人悲痛。

所以道德并不是人所特有的东西，也不是以人心里一种神秘的圣火为依据的；它是人与动物共有的，它是导源于各种社会欲的。

有了这种认识，就为伦理学开辟了一个新时代。直到现在为止，伦理学只是由一些诫命、一些要求组成的；应当这个字眼在伦理学中起着重大的作用，伦理学曾经是神学的一部分。相反地，现今的伦理学则是达尔文主义的产物，除了达尔文以外，特别是斯宾塞、泰勒、拉伯克、麦克林南等人对伦理学的建立作出了重要的贡献。伦理学所研究的并不是应当是什么，而是是什么以及曾经是什么，并且設法用过去來說明现在。过去的道德法則在这个学派看来只不过是过去的社会形态和社会本能的产物，那些社会本能是我們从自己的猿类祖先那里得来的。

关于社会欲的学說，既是伦理学的基础，也同样是心理学的基础。直到现在为止，人們并不懂得正确地說明同情的现象。有些人說，同情的基础是利己主义：我帮助旁人，是因为我希望他在类似的场合也帮助我。可是，如果这是正确的，一个男人就决不会有对一个产妇抱同情了，因为他是决不会处在她的状态中的。另外一些人，包括一些很重要的思想家在內，又把同情解释成人們对受难者設身处地，因而分尝到受难者的痛苦。要是这样，同情心就在某种程度上成了想象的东西了。可是，当我看见一个落水的人的时候，是不是要在心里激起一些关于这个受难者的观念，然后才救他？当然不会。在这样的场合，我們总是不加考慮地、本能地去做的。更重要的駁难則是：在許多民族中，怜憫和同情是仅仅及于同族的伙伴的；因此对所有的人的同情并不是全人类所特有的东西，而是某些历史状况的产

物。如果一看见苦难就自然而然会在我的心里引起一个对苦难的反应，那就應該对每一个人的苦难都是如此了。可是我們知道，肯拚着性命去救一个同胞的罗马人，却可以残忍地把上千个斗剑士送进决斗场，让他们互相厮杀供他消遣。

这一切困难，是到现在为止占統治地位的那些关于同情心的起源的观点所不能解决的。叔本华也曾经见到这些困难所引起的困境，并由于这种困境而毫无办法地作出一种姿态，把同情心的起源說成是一个秘密。

达尔文的社会欲理論使我們摆脱了这个困境。按照这种学說，同情心既不是以思考为基础，也不是以想象为基础，这是一种由生存斗争培养起来的本能，人們遵照着这种本能活动，而不用把它搞清楚，正如候鸟遵照着迁徙的本能活动，并不用完全明白它的意义一样。

到现在为止，达尔文主义认为这是它的主要課題之一。为了縮小人与动物之間的距离，它是把本能在动物界所起的作用尽量压縮，証明思考决定了动物的大部分行动。我們认为，要沟通这个差距，也可以从另一端开始，去研究研究本能在人的生活中所起的作用。在动物身上，有多于人們所設想的思考；在人身上，有多于人們所設想的本能。人經常总是本能地、不自觉地行动的，事后才去揣摩自己的行为动机，而把它当作一件經過考慮的事情。尤其是各种社会本能，如功名心，同情心，我們环境的影响，或者是人們所說的“輿論”的影响，不断地对我们起着决定性的作用。

如果我們要想更进一步追索社会本能在人类生活中的影响和表现，那将会把我們引得太远；我們打算写一篇专门的文章来詳細地做这件工作。从上面所說的这一切已經足以說明社会欲學說对于各个不同的知識部门具有什么样的意义了。所以我們看到，达尔文的进化論不仅在自然科学范围内起了革命的作用，而且一直影响到这些最遙远的知識部门的范围内，它不仅闡明了人的精神生活，而且給政治經濟学的学說、甚至給我們的道德法則提供了新的綫索。

乙 人类的社会欲^①

随着社会科学的曙光初现，很自然地，国家和社会的起源問題也必定越来越提上日程，越来越成为思想家們的探討对象。人們必定对这个問題作出解答，这也是同样自然的事。这个答案是在个人主义发生的时代提出的，是在工业上一切人反对一切人斗争的时代提出的。那时人們还难以避免用手里的武器来进行一切人反对一切人的斗争，这其实也就是封建的无政府状态。人們当时在历史方面和人类学方面知識非常有限，因而把这种无政府状态并不看成数千年历史发展的产物，而看成人类的原始状态，这是沒有什么奇怪的。由于近代国家是从城市資产阶级和諸侯所訂立的契約中成长起来的，其目的是为了防止土匪式的貴族們的侵掠，所以人們就十分自然地假定，国家和社会是建立在原始人所訂立的一种契約上面，其目的是为了避免一切人反对一切人的斗争，以及强者对弱者的压迫。按照这个假定，人們的群居共同生活并不是什么天然的东西，而是深思熟慮的理智的产物，因为理智认识到这样有利。

这种观点流行于 17、18 世紀，主张这种观点的人有专制主义的信徒，如霍布斯，也同样有民主主义的拥护者，特別是卢梭。把社会契約論看成一种为卢梭所专有的学說，是不正确的一一他是与他的同时代人分沾着这种学說；他所专有的只是他从这种学說里作出的那些結論。我們这个世紀也沒有什么权利对卢梭嘲笑地作出非議，因

① 最初发表于《新时代》，1884 年。

為我們還沒有超過他很多。當代最重視的一位社會學家赫柏特·斯賓塞，今天在社會起源問題方面還是基本上站在與盧梭同樣的立場上，只是他的觀點受到達爾文的影響，現代化了一點。

我們認為這並不是貶低斯賓塞，而是表明盧梭的意義。

斯賓塞深信人“在原始狀態中是單獨行動的”，所以他不大認為這個說法有證明的必要。他也同樣地不大認為有必要證明“那種把個人行動與直接涉及整個社會的目的結合起來的合作是一種有意識的活動”。^① 他在另一個地方說：“社會生活是一種合作的生活，因此它不僅以一種適於合作的感情（心情）素質為前提，而且以很高的理智為前提，這種理智要能夠認識到合作的好處，並且能夠恰當地調整各種行動，以便達到那些好處。”^② 我們看到，斯賓塞是離開盧梭的社會契約（Contrat social）並不很遠的。

可是，既然動物的社會是無意識地發生的，並不需要用社會契約來創立它，為什麼我們一定要為人類社會假定這樣一種契約呢？（參看《動物界的社會欲》一文，見《新時代》第一卷，第1、2分冊）

我們根本用不着在這個方面給人和動物作出一種區別，因為斯賓塞本人就舉出了一些明顯的例子，說明無知的野蠻人並不能認識合作的好處。如果我們把原始人只是與其他的社會動物放在同樣的階段上，而不認為原始人具有一種很高的智力，那是很合乎現代自然的精神的；要是有那麼高的智力，那就應當超過很多著名的教授的智力水平了，因為在現在這個時代，一切人反對一切人的鬥爭已經被一切人為了一切人的鬥爭、被有意識的合作所代替，他們却仍然對文化的促進熟視無睹，眼睛里只看到全部文化的沒落。

斯賓塞當然也提出了一件無可爭辯的事實來證明他的看法，這就是：那些处在最低級的階段上的野蠻人，由於完全缺乏社會團結

① 斯賓塞：《國家機構》（《Staatliche Einrichtungen》），載《宇宙》（《Kosmos》）雜誌第八卷，1880—1881年，第187、189頁。

② 《宇宙》雜誌，第八卷，第285頁。

力,与其他的部落不一样。例如斜拉一內华达(Sierra Nevada)山区的掘地印地安人、南美洲的查科印地安人、設拉拉贝多因人等部落就是如此。但是他在描述查科印地安人的时候却不留神用了“衰落”这个詞;毫无問題对于設拉拉贝多因人也一定可以这样說,因为贝多因人已經不能再算作天然的原始民族了,而且他所举出的其他部落也全都是衰落的。这些部落并不是落后的,而是沒落的,因为它們被更强的部落赶到了荒瘠的地帶,在那里艰苦地过着苟延残喘的日子,已經面临消亡了。

可是我們也有一件无可置疑的事实,就是:有些社会动物由于从原来居住的地方被驅逐出来,取得食物的地盤受到限制,它們的联系就松弛了,甚至于完全消灭了。我們在欧洲的海狸那里很清楚地看到这种情形,它們早在被扑灭之前就不再过社会生活了。因此我們也可以假定斯宾塞所举出的那些部落喪失了社会團結力,并不是还没有社会團結力。

如果象斯宾塞所假定的那样,社会联系果然是上升的文明的产物,那么,属于欧洲文化范围的那些民族的社会欲就一定要比原始人强得多。斯宾塞也肯定了这一点。^①

但是事实上正好相反。

二

人的社会欲是不是随着上升的文明才发展出来的?人从全部秉賦說来是不是一种社会动物——即亚里士多德所說的 *Zoon politikon* [政治动物]——,也十分可能导源于一种与猿类似的社会动物?这个問題,对于我們的历史观是非常重要的,甚至对于評判现代各种社会潮流也非常重要。要回答这个問題,我們必須对所謂“野蛮人”的观点和风俗进行詳細的研究。但是这件工作却沒有人們想象的那样容易下手。各种游記虽然汗牛充栋,可是能够从其中取得的有用材

^① 《社会学原理》(《Principles of Sociology》),1876年伦敦版,第79页。

料却极其缺乏。旅行家們首先看到的是种种外观，查訪这些东西是不需要下工夫研究的，因此人們也最喜欢报导这些东西。关于野蛮人的繪画、跳舞，我們通常总是听到詳尽的报告，如果碰巧旅行的人是个科学家，就向我們仔細报导野蛮人的头型、体型、发型。可是，关于他們的社会关系，我們就莫名其妙了。我們所听到的那一点点东西，常常是很不适于打开这个迷团的。旅行家多半是些什么人呢？多半是些传教士，这种人把凡是“异教的”东西都統統看成魔鬼的作品，认为自己的任务就在于把“异教徒”的社会生活描写成一塌糊涂，所以他們除了少数例外，是完全不能作出客观的判断和报告的。此外还有一些把野蛮人仅仅看成牟利对象的商人。就是在那些为了科学的研究而旅行的人当中，也并不是人人都受到了他的任务所需要的訓練，其中有些人并不比普通旅行家高明多少，他們是把旅行当成体育运动，认为应当做的事情只是每天跑那么多里的路。这种人还能留意到比較社会学的問題嗎？！最后，就連那种很有见解的、认真努力的旅行家，也常常是通过欧洲的眼鏡、从自己的观点出发去判断一切，并不能深入地理解野蛮人的那些与自己的看法完全不同的看法，而且越是不能克服野蛮人的不信任，就越容易誤解他們的看法。只是在偶然碰巧的时候，才有个把亲切的、具有尖銳眼光的、完全适合于研究这种任务的、有高度教养的人物，例如諾尔登舍尔德(Nordenskjöld)，迫不得已与一个野蛮人部落在一起生活几个月時間，与他們坦率地、无拘无束地交往，詳細地去了解他們。这种研究的成果当然是非常有价值的。

如果我們終于花了一番气力，把分散得很广的材料收集到了一起，那我們就碰到一个进一步的困难：这种材料仍然是毫无条理的。我們的人类学家們似乎有一种看法，只要一个民族不被我們的世界史认作“文明民族”，就认为它必定是“野蛮民族”。只有极少数的人能够把眼光提高到看出連最野蛮的原始民族也是經過了成千年的发展的，而且这些民族表现着很不相同的发展阶段。有些研究者毫不躊躇地就把古代的埃及人、墨西哥人、秘魯人这样一些曾經达到高度文

明的民族贬低为原始民族观点的实例，因此我們怎么可以期望这些研究者能够具有那种认识！^① 在这种材料中把有联系的东西挑出来，把沒有联系的东西区别开来，是一件异常困难的工作，尤其困难的是在这样做的时候几乎完全要靠自己的机警，因为现在并没有一个确定不移的原始民族分类标准（标志）。

最后还要克服一种困难。任何一个民族的发展，連最野蛮、最闭塞的原始民族的发展也包括在内，都不是沒有受到外界影响的干扰的。每一个民族都在历史上遇到过处在不同文化阶段上的其他民族，都从其他民族采取了一些与自己固有的内在发展过程并不經常吻合的风俗和观点。我們可以举一个浅近的例子。例如犹太人就受到过埃及人和巴比伦人的影响，但是他們又用基督教使日耳曼世界发生了深刻的影响。因此，如果我們把我們在哥特人或法朗克人那样一些基督教化的日耳曼人那里看到的一切风俗习惯全都看作土生土长的，那就大錯了。在这种场合，如果我們不愿意犯严重錯誤的話，就应当把外来的东西与凭内在力量生长出来的东西予以分开。

这一切都給整理材料的工作带来了困难，并且削弱了結論的可靠性。但是尽管如此，我們还是可以把許多結論看成完全可靠的。

三

当我们考察原始民族的社会生活的时候，我們就会发现，它們最突出的特点是它們的广泛的共产主义。而在我們身上，利己主义則根深蒂固，甚至于有些社会主义者也企图把自己所謀求的那个共同体建立在利己主义上面，因为在他們看来，利己主义是人身上植根最深的一种欲，可是与此相反，原始人却无法习惯于我們那种“你的和我的”的看法。原始人的共产主义是根深蒂固的，就是在今天，还可

① 斯宾塞把墨西哥人和达荷美的居民都算成原始民族。达荷美人是从事工业、农业、商业，拥有一个約三万居民的首都，一支三万人的常备軍和有訓練的警察与外交人員的！

以在很多土生土长的部落里面找到，虽然欧洲人不管到什么地方都是把私有财产的概念带去，不管在什么地方都千方百计地煽起自私心，只要他觉得有必要，就用暴力强制废除共产主义。

所以我們还是可以举出很多天然的共产主义的例子来。薩摩亞群島(Samoa)提供了这样一个鮮明的例子，大家都知道，这些島屿在不久以前还有一处德国殖民地。魏森贝格(Wesenberg)說：“从某一方面看来，与文明世界的某些状况及其成千上万的需要比較起来，薩摩亞人的确更为幸福，因为他們过着順应自然的生活，并沒有文明人的那些生活上的要求，富饒的自然条件使他們至少部分地免除了生活的忧虑。……生活是根本不成問題的，只要他們比較喜欢活动，就可以很容易地富裕起来，可是他們根本沒有追求富裕的欲望，因为一方面，他們并沒有文化的要求，另一方面，他們中間盛行着一种十分独特的社会关系，这是一种自古相传的风俗，劳动和营利在他們看来是多余的。”

“人們在薩摩亞人当中见到一种具有非常广泛的形式的社会共产主义。每一个人按照需要和愿望对自己因出生或結婚而归属的整个家族或亲族的財产都有一定的权利。他可以毫不客气地向另一个人取用面包、工具、衣服、金錢，用多少就取多少，不过根据习俗他当然也同样有义务供应其他人。当一个人由于失火烧掉了茅屋的时候，或者只是由于一时高兴要換一个地方住的时候，他就立刻住到他的朋友家里，也就是住到同族的成員家里；他爱住多久就住多久，和他們共享所有的东西，不管是住的，吃的，还是穿的。主家即便感到不愉快，感到有些麻煩，也决不能說出来，因为不好客或吝啬被认为是最大的耻辱，是在全村子里被人瞧不起的。因此，每一个人都拿出另一个人向他要求的东西，要不然就說句謊，佯言自己沒有人家想要的那件东西，或者已經把这件东西許給另外一个人了；至于直接拒絕，那是沒有人敢为的。但是，每个人都这样做，也无害于生計，因为別人向他要他給了別人的东西，他也同样可以再向另一个人要来用。在这种共产主义社会中很难說得上什么私人財产，因为每个人的东

西都属于所有的人，所有的人的东西都属于每个人……可是我們必須承认，正是这种共产主义，在薩摩亚人当中阻止了別的地方多半会有的那种灾难和危机。在他們那里虽然沒有富有的人，却因此也沒有穷人。病人、老人、盲人、跛人都有房子住，都有食物和衣服，其数量恰好滿足他們的需要和愿望。当我们观察卡納卡族(Kanakas)所拥有的东西的时候，发现这点东西比我們这里最穷的人的所謂財产还要少，可是尽管如此，却沒有一个薩摩亚人知道什么叫貧窮，这个概念对他們是完全陌生的。因为他們完全不能設想世界上某些地方有无衣无食、沒有住处的穷人。他們說：‘这怎么可能呢？每个人都生在一个地方，因此都有自己的部落和朋友，为什么这些人不把他带到自己的房子里，不把自己的食物和衣服給他呢？这些人难道不彼此相爱嗎？’”^①

俄国科学家米克魯霍-马克来博士(N. V. Miklucho-Maclay)最近訪問了菲律宾群島的侏儒黑人。他是一个很博学的旅行家，花了十二年工夫去研究巴布亚人以及他們的近亲马来群島和附近地区的居民。我們在《外域》杂志里看到了一篇关于他的研究成果的报导。其中就說了下面这段話：“有一种确实很美好的风俗，就是每一个侏儒黑人在吃东西之前都有义务高喊数声，邀請每一个偶然在附近的人或可能需要吃东西的人与他共享这一頓飯。這項习俗是必須严格遵守的，违者将处死刑。”^②

在赤道也有类似北极的情形。克魯察克(Klutschak)談到爱斯基摩人的时候說：“共餐提供了一項最有趣的研究題材。在部落长老之一的雪屋或帐篷里，主妇做好一頓分量很大的飯食，不等做完就大喊‘嗚唷克’(就是“煮肉”)，向整个营地宣布這項新聞。所有的男子

① 魏森贝格：《薩摩亚群島》(«Samoainseln»)，載《寰球》(«Globus»)杂志，第32卷，第8号，第127页。——曹勒尔先生(H. Zöller)以“很有风趣”的方式論述了薩摩亚人的共产主义，见《周游全球》(«Rund um die Erde»)杂志，科伦，1881年，第1卷，第113页。

② 《外域》杂志，第56卷，第13期，1883年八月号，第646页。

或小孩都拿着一把快刀走到这个地方，围成一个圈子站着，如果是夏天，就坐在地上，由最靠近族长的那个人领一块肉，自己割下一大口，再把肉传給下一个人。在吃驯鹿肉或者一般的瘦肉的时候，吃完肉再加一块新割下来的脂肪，最后是一盆肉湯。这一切都是繞圈子传的，直到吃完为止。……吃飯是大家一起吃，一个爱斯基摩人营地里的一切食品和用具也整个是大家公有的財产。只要仓库还藏着一块肉，这块肉就属于所有的人員，在分配的时候要分給每一个人，尤其要照顾无子女的寡妇和有病的人。”^①

再举一个南极的例子：达尔文提到火地島人的时候慨叹地說，他們什么东西都大家分，这种事情在一个英國看来当然十分奇怪。“就連給一个人的一块布，现在也被撕成布条平分，任何一个人都不会比另一个人多得。”^②

关于野蛮人的原始共产主义的同情特点，我們听到了很多报导，可以写滿許多本书。但是我认为上面說过的已經足够說明这种共产主义的特色了。不过我們还要引証一种对于黑人的公德心的評判，因为我們从評判的方式里可以看出，这种公德心在一个資本主义的欧洲人的脑子里是怎样反映的。我們在澳洲、亚洲、美洲所发现的那种共产主义，也盛行于非洲。有一件很具有特色的事，就是阿马科薩卡斐尔人(Amakosa-Kaffer) 把宰了牲口不請同部落的人来吃肉的人叫賊。^③ 徐伯-史萊登先生(Hübbe-Schleiden)談到这种共产主义的时候以下面的方式开玩笑說：“埃塞俄比亚人虽然很懂得賺錢和追求財富，却不懂得保存和管理它，也很少在这方面努力……行善和同情是有修养的(?)黑人的作风，在他看来，最可鄙的事情莫过于吝啬

① 克魯察克：《作为爱斯基摩人生活在爱斯基摩人当中》(«Als Eskimo unter den Eskimos»)，1881年維也納版，第232页。

② 达尔文：《一个自然科学家的环球旅行》(«Reise eines Naturforschers um die Welt»)，1875年斯图嘉特版，第263页。

③ 瓦茨：《原始民族人类学》(Waitz: «Anthropologie der Naturvölker»)，1860年萊比錫版，第二卷，第402页。

了；但是，他把东西給了別人，就使別人得到快乐或好处，而这样做就給自己带来了坏处，这一利一弊之間的关系，他却考慮不到……人由于有錢和有东西而得到的那种权力，对于黑人來說，并不在于可以把錢和东西給別人的可能性，而常常仅仅(!!)在于他事实上把它給了別人。这一点就属于罗舍尔(Roscher)非常恰当地称之为幼稚心理和浪子心理的那种想法。”①

野蛮人的共产主义在消費上表現得最清楚，但是也对生产发生影响。当然，在依靠伏襲野兽获得食物的地方，在召集很多猎人只会发生不利的作用的地方，自然会禁止共同行猎。相反地，圍猎則經常由整个部落举行，至少是由整个部落安排。在部落已經达到了較高技术水平，而并沒有发展出私有制的地方，共产主义在生产上表現得特別清楚。在非洲西海岸的塞拉勒窩內和斐南多波島，人們还是裸体的，但是已經从事农业，耕种就是共同进行的。約罗夫(Jolofs)的情形也是这样，过去在黃金海岸也曾出現过共耕，但是欧洲人把它废止了。我們在南美洲的都比人(Tupi)、瓜拉尼人(Guaranis)、奧托马克人(Otomaken)那里，在北美洲的納车茲人(Natchez)那里，也看到同样的情况；納车茲人过去是战士自己劳动的，誰也不能例外，而大多数其他的印地安部落則由妇女管理耕种。②

在印地安人那里，我們发现了一种更进一步的共产主义特点，就是共同的房屋。“易洛魁人的树皮房子通常长40—60呎，宽15—18呎，分成一些同样大的房間，不过中間有一个共同的穿堂，两头各开一道门，构成唯一的入口。每一所房子里有6—10个炉灶，分設在穿堂当中，供每一个部分用火。穿堂两侧的每两家合用一个炉灶。所以一所有十个炉灶的房子供二十家居住……易洛魁人的公共房屋中所显示的那种思想，支配着整个印地安建筑术。”③ 我們发现这种公共

① 徐伯-史萊登：《埃塞俄比亚人》(«Ethiopien»)，1879年汉堡版，第162页。

② 瓦茨：《原始民族人类学》，第二卷，第84页；第三卷，第80、423页。

③ 摩尔根：《血緣制度》(Morgan: «Systems of consanguinity»)，第183页。

房屋貫穿着整个北美洲，从爱斯基摩人直到墨西哥，在墨西哥的常常很大，有好几层楼，容好几百人。新墨西哥的塔奥人(Taos)的村子是由两所这样的砖房构成的，一所长 260 呎，宽 100 呎，高 5 层，另一所长 140 呎，宽 220 呎，高 6 层。每所各容 400 人。另一些房子容人还要更多。这些房子是共同财产，是由整个部落建筑的。

在“野蛮人”那里，土地是共同财产，这是很自然的。土地可以出卖，这件事对于原始人來說是完全不可理解的，当他有时候向欧洲人这样做的时候，那是出于誤解，或者是由于欧洲人的欺騙所致。野蛮人出卖土地的时候并不知道自己干的是什么事，他不懂得卖契是什么，并不重視它，等到人家用武力把他从祖先传下来的猎场上赶走的时候，他才开始明白这张卖契的后果。有很多很多次大规模的流血冲突，原因就在于野蛮人无法理解土地私有制。瓦茨告訴我們說，沙瓦諾 (Schawano) 曾长德昆塞 (Tecumseh) 主要是坚持这样一个思想，即：印地安人的土地是他們的共有財产，因此根本不能由个人一块一块地出卖，而且，祖国的土地根本不能有什么东西与它等价(等值)，它是无价之宝，所以不能出卖。他喊道：“出卖土地！为什么不像卖地那样出卖空气、云采和大海呢？大神不是为他的子孙創造了这一切嗎？”①

四

原始共产主义是社会欲的表现之一，却不是唯一的表現。除了这种共产主义以外，还有生存斗争以它为条件并与它互相制約着，在人身上培养出与动物同样的道德特质，同样的群居性，同样的团结心，同样的功名心。(參看《动物界的社會欲》一文)

举几个例子就可以說明这一点。克魯察克談到爱斯基摩人的时候說：“他們作为部落的一員，在群居生活中找到他們唯一的乐趣。他

① 瓦茨：《北美印地安人》(«Die Indianer Nordamerikas»)，1865 年萊比錫版，第 55 页。

們非常喜欢合群，只要食物的來源充足，允許他們合群，他們就尽可能众多地聚集在一些比較大的營地里”（克魯察克：《作為愛斯基摩人》，第 130 頁）。凱特林(Catlin)關於印地安人的報導尤其具有特色，他說：“人們由於有那些困難，在觀察印地安人時候犯了許多錯誤。在這些錯誤中間，最廣泛流行、最虛妄、同時也最容易駁倒的是認為印地安人悶悶不樂、沉默寡言。這決不是普遍的情況。”

“我在印地安人中間每一次游歷的時候，尤其是在淡泊的曼丹人(Mandaner)中間游歷的時候，曾經看到他們比文明民族更饒舌、更愛說話得多。大家聽到這種說法也許會覺得很奇怪，可是這話千真萬確。只要向這個民族的帳篷里看一眼，或者觀察一下他們聚集在一起的時候，就會深信饒舌、聊天和扯談是他們的主要興趣。”

“如果在一個天氣晴朗的日子里徒步或者騎馬繞着這個小村子轉它幾個鐘頭，看一看他們那些伴隨着不斷歡呼的遊戲和談話，或者走進他們的帳篷看一看那些圍着篝火的人群說着笑話和趣聞，發出歡樂的笑聲，那就会深信喜笑和歡樂是他們的天性。”^①

黑人如何合群，是大家都知道的。

共产主义的生存斗争同时还培养了另一类特性，比群居性更重要，更深入。其中首先应当指出一种高度发展的團結心。人人为我，我为人人，这是原始人性格的基本特色。他为自己的部落而生，为自己的部落而死，他为了部落而忍受最大的痛苦。达尔文所說的三个印地安人的事迹并不是例外，而是很典型的。據說阿根廷的独裁者罗薩斯將軍(Rosas)派出了許多远征队，有一个远征队捉到了三个印地安人。他們是其他印地安部落派出的使节，“当然拥有很有价值的情报；为了从他們身上取得这些情报，人們對他們进行审問。头两个被問的時候回答說‘no sé’（不知道），于是依次被枪毙了。第三个也同样說‘no sé’，并且接着补上一句：‘枪毙吧，我是男子汉，不怕死！’

① 凱特林：《北美印地安人》(«Die Indianer Nordamerikas»)，布魯塞爾、萊比錫版，第 62 頁。

他一个字都不肯透露，因为他們得到情报就能危害他的祖国的共同事业。”^①

同样典型的是大約两千年前苏刚伯人 (Sugamber) 的酋长們的行为。他們来到奥古斯都那里議和；可是这位皇帝把他們抓起来，用他們当人质进行要挟。为了阻止这件勾当，为了解除他們的部落同胞对他們所抱的一切麻痹性的顧慮，这几位酋长自杀了。

因为斯宾塞学派特別否认原始人的团结心，所以我們还要为这种团结心举出几个証据来——把对象讲得詳尽无遺，在一篇文章的篇幅内当然是办不到的。

史萊登談到黑人的时候說：“有一个非常突出的特点，人們把它专门归給克魯人 (Krou)，但是其他的黑人部落也或多或少地具有着，我們在这里还要讲它一讲。这就是同伴的义气，他們中間的任何一个人都抱着这种义气，随时准备着帮助別人，保护別人，甚至于宁愿为別人吃苦受难，决不肯出卖別人。这一点已經有別的人提到过很多次了，布赫霍尔茨 (Buchholz)也是这样說的。这件事实使每一个比較密切地接触到克魯青年的人都感到惊异。”^②

原始人的团结心是非常强烈的，在它的面前，个人的責任心都完全不见了。野蛮人是不懂什么个人責任的。个人所做的事情，是得到整个部落支持的，由所有的部落成員为它負責。这种想法常常說明了印地安人的一些表面看来似乎毫无来由的杀戮行为。一个白种人的罪过，所有的白种人要对它負責。

但是部落也有义务为它的成員所受的伤害复仇，部落在原始状态中就发生了血族复仇的义务。

此外更值得注意的是，按照原始民族的看法，在有人犯了过错的时候，諸神是并不对个人报复，而对整个部落报复的。巴格霍特 (Bagehot)对这一点分析得很清楚：“在較晚的时代，在文明国家里，每一

① 达尔文：《一个自然科学家的环球旅行》，第 117 页。

② 徐伯-史萊登：《埃塞俄比亚人》，第 185 页。

个人是只对自己的行为負責的，誰也不認為別人的過失可以由他來負責。在我們這裡，罪過是個人的污點，是一種有意的行動的後果，是只由有意這樣做的人負責的。但是在古代則相反，個人的罪行被看成整個部落目無神靈，被看成對它的特殊神靈的污辱，這個神靈要對整個部落降下天罰。在這種時代的政治概念中，是沒有什麼‘有限責任’的。……甚至於，要是忘記了古代世界的這種想法，就會連古代雅典人的歷史也不理解，雖然雅典與其他國家比起來是一個開明的、有懷疑精神的國家，可以接受新的看法，不受陳舊成見的束縛。在廣場上的黑梅斯神象柱被人搗毀了的時候，所有的雅典人都滿懷著恐懼和忿怒。他們相信他們會全部灭亡，因為有人搗毀了神象，從而褻瀆了神。”^①

這種看法有一個可笑的表現，就是在有些黑人部落中，所有的人都共同為一個人負責，他們可以把對一個外部落的人的要求不僅向那個當事人提出，而且向每一個與他同部落的人提出。一個債主如果要不到債款，就也可以要債戶的一個同部落人償付。

不過這只適用於外部落的人。部落內部實行共產主義，既沒有債戶，也沒有債主，即使在後來已經發展出私有制的萌芽的時候，債戶也仍然處於有利的地位，因為有一條根本原則，就是人高於物，因此一個人不能為了一樣東西而受到損害。在這一方面，維爾納·孟清格爾(Werner Munzinger)告訴了我們一個很好的觀察，所觀察的是阿比西尼亞的巴雷阿人(Barea)和庫納馬人(Kunama)，伊斯蘭教已經給他們帶來了私有制，但是並沒有完全毀壞那些古老的社会欲。

他說：“在他們那裡，人的自由要比任何金錢和財物更有價值得多。因此債戶在債主面前是佔據十分有利的地位的。債主沒有權利用暴力逼迫債戶還債，不能捉拿他，不能扣押他，連公開譴責他都不能；債主如果沒有能夠要到債款，就托一個第三者把債戶請到村社長

① 巴格霍特：《國家的起源》(«Der Ursprung der Nation»)，1874年萊比錫版，第117、118頁。

老們面前，催他还債；如果債戶不能或不肯談判，村社就給予債主一項自衛权，就是說，他有偷債戶一批东西的权利。比方說，他可以把債戶的矛偷走，但是决不能把矛从債戶手里夺去。……

“偷窃意味着損害乡社內部的財產；这并不是犯法；如果偷窃被指出真凭实据，所偷的就干脆被看成債務。这就非常清楚地表明，在这些民族中間人的地位多么高，財產的地位多么低。抓住賊不能把他打伤或杀死，也不能科以罰金；他至多被追捕的人重重地揍两下；人們把他們偷到的东西搜走，让他跑掉。对捉住的賊談不到囚禁、罰款，更談不到奴役。一个被乡亲們追捕的賊决不抵抗；他把偷到的东西丢掉，設法逃走；追捕的人非常留心不把他弄伤，因为賊流了血就要引起流血的报复。

“……常常有这样事：一个賊在有了錢的时候，或者为了和好，很愿意同他的債主——可以这样称呼的——談判；于是他就請村子里的老人們陪伴着他，一同来到被窃的人家里，后者对这种隆重的拜訪感到很有面子，就很乐意地把很少的一点礼物，哪怕是一只山羊，作为充分地抵偿了被偷的財物接受下来，尽管这点礼物总共只有失物的百分之一。”^①

印地安人也是一样。在他們那里，特别是在欧洲人的影响之下，也已經有私有制的萌芽发展出来了。“在他們那里，除了十恶不赦的例外情形，是沒有任何刑罰的，既沒有体罰，也沒有名譽上的懲罰，从酋長到部落中最穷的人，所有的人都拥有同等的权利，誰也不能予以剥夺。”有一次有一个秀族(Sioux)酋長問凱特林說：“我聽說白人把罪犯象狗一样吊死，而且罪犯是同族的人。是不是这样？”凱特林說：“是的。”他又問道：“白人真是因为还不了債而被关进监牢，在那里渡过一生中的一大部分時間嗎？”凱特林接着說：“当我也說‘是的’的时候，这話引起了很大的惊讶，甚至引起妇女們一陣喧笑。”^②

① 維爾納·孟清格尔：《东非研究》(«Ostafrikanische Studien»)，1864年沙夫豪森版，第493页。

② 凱特林：《北美印地安人》，第331页。

我們的死刑拥护者們，還有我們的慈善家們，对这件事有什么話說呢？

认为我們近代文明的状态出于自然賜予的人，对于不惩治盜窃这件事，当然不能有別的想法，只能想到它与生命財产的极端不安全分不开。可是在原始民族中情形恰恰相反。在他們那里，財产比任何地方都要安全，不管是公共財产，还是已經有了发展的私有財产，因此任何人的生命都不会由于財产而蒙受危险。我們刚才引証的那位凱特林談到这些印地安人的时候写道：“我曾經在七八年間，相继地在极其不同的情況下訪問过三四万个印地安人，根据他們的形形色色的、完全出于自愿的好客行动，我觉得我有义务說，他們是一个天性温和好客的民族。我經常在他們的地方受到欢迎，他們拿他們所有的最好的东西款待我，从来不要我付出任何代价；他們常常冒着生命危险給我引路，通过他們的敌人的地方，并且帮助我搬运沉重的行李翻山渡河，在所有的这一切情況之下，当我完全听他們摆布的时候，从来沒有一个印地安人伤害过我，亏待过我，或者从我的財物中偷过一件最小的东西。

“这很能說明（如果讀者肯相信我的話，这也是一項証據）这个民族的美德，只要我們想起（我們也應該这样做），在他們的地方是沒有惩治盜窃的法律的，他們是不知道鎖和門閂为何物的，他們是沒有听到过十誠的，賊所能遇到的惩戒只不过是蔑視，而蔑視在他的民族的心目中只不过是附在他的品格上的一点斑痕而已。”^①

我們可以拿諾尔登舍尔德关于楚克契人 (Tschuktschen) 的報導来比較一下。諾尔登舍尔德乘坐的那只环繞亚欧大陆航行的船維加号 (Vega)，在白令海峽附近被冰封住了，他和他的全体船員被迫在一个楚克契人村子里度过北极的冬季。維加号載着供 30 人一百天用的生活資料、武器、弹药靠了岸。“这些貨物靠着岸存放那里，并无任何鎖和門閂保护，仅仅用一些帆和桨盖着，也沒有人看守。但是

① 凱特林：《北美印地安人》，第 9 页。

尽管如此，尽管当地的土著有一个时候缺乏生活資料，存在那里的貨物却原封不动，住在附近的楚克契人既沒有动它，每天从远处到这个地方来的楚克契人也沒有动它。可是誰都很清楚地知道这一堆用帆盖着的东西的內容，并且按照他們的看法，存在那里的那一大批生活資料是足够整个楚克契半島的居民整整一年用的！

“任何一个来到这里的人，都可以毫无阻碍地在我們的堆着一大堆东西的甲板上走来走去。我們根本不用为任何一点哪怕最微不足道的損失伤脑筋。这个地方，无论在人家里，还是在使用馴鹿的拉普人(Lappen)的雪橇里，人們都是誠实的。”^①

諾尔登舍尔德叙述了这些使用馴鹿的拉普人。保尔·沙玉(Paul B. du Chaillu)在他所写的《在白夜的国度里》(«Im Lande der Mittelnachtssonne»)一书(赫尔姆斯〔A. Helms〕意譯，1883年萊比錫版)中，給我們提供了对他們的最新描述。这本书里說：“农民們对这些流动的山民(拉普人)的成见实在太深了，当我回到海岸区域的时候，人們从四面八方跑来，公开地表示十分惊异，觉得我居然敢在拉普人的社会里周游偏僻的山区，真是奇事。可是无论如何这些穷苦的游牧人要比人們傳說的好；我从来没有遇到任何事情使我伤一点点脑筋，情形正好相反，他們是非常誠实的，誰也沒有想到防备自己附近的人偷窃。帐篷和其中所藏的衣服、銀器、咖啡、糖、以及其他生活資料都放在那里，根本无人看守，可是尽管如此，偷窃的事情是絕无仅有的，恰恰相反，帐篷几乎被认为神圣不可侵犯的地方。馴鹿当然难免被劫，因为常常有一些捕鱼的拉普人或教区的拉普人抵抗不住引誘，要在无人看管的畜群里夺去几头馴鹿；不过除此以外，这些人是决不会搶別的东西的。例如我自己在有一次旅行中就有两个人作向导，其中的一个人曾經因为偷馴鹿坐过牢，可是在任何別的方面

① 諾尔登舍尔德：《乘維加号环繞亚洲和欧洲的航行》(«Die Umsegelung Asiens und Europas auf der Vega»)，1882年萊比錫布洛克豪斯版，第一卷，第431、445页。

却被人描写得完全可靠；事实上，我尽管在最荒凉、最偏僻的路途上同这个人同行，却从来没有发现对他表示絲毫不滿的理由。”

教区的拉普人很难說还是本来的原始人。他們已經被瑞典人弄成了最悲慘的一种雇佣工人和无产者，因此他們是已經处在近代“文明”的影响之下的。

五

我們曾經发现共产主义、群居性、團結心和功名心在原始民族中有一定程度的发展，而这种情形在文明民族中看来却不是正规的，不是自明的事情，而是值得惊奇的例外。

真正說来，单是这一点就已經証明人的社会欲是一种原始的东西，并不是文明的产物。可是我們还愿意再跟着斯宾塞走一段路。

按照斯宾塞的說法，第一个社会因素是恐惧，是对活人和死人的恐惧，对那个懂得把分散的个人聚集起来并且受他的意志支配的酋长的恐惧。^①

持这种看法的并不是只有斯宾塞一个人。有数目很大的一批现代科学家，从达尔文起，直到巴格霍特和梅納(Maine)，全都同意他的看法，认为对酋长的服从是最早的社会道德之一，或者是最初的社会道德。

这种看法也并不是新的，而是上溯到上一个世紀的，虽然依我們看来与契約論相矛盾，却是与它携手并进的。人們过去和现在都喜欢主张：专制是适合无文化人的政体，“文明”才产生出“自由”，只有文明人才有享受自由的資格。人們提出的証据是：那些刚从史前时期的模糊状态中浮现出来的最古的国家，如埃及、巴比伦、中国，都是以专制的方式治理的。在各个黑人民族中，也都是实行着专制政体。关于这种政体的起源，人們也准备了一个說法放在口袋里，非常简单明了，是唯一可能的說法。这就是：最初是由家长以专制权力統治的

① 斯宾塞：《社会学原理》，第一卷，第456页。

家庭。家庭扩大成为部落，但是家长的专制权力仍然保持着，家长变成了权力不受限制的酋长，当部落扩大成为国家的时候，他就变成了专制君主。这个說法非常美妙，非常簡單，而且象英國科学家所強調的那样，是与聖經吻合的——只是可惜家庭在很晚的时候才发展出来，父权发展得更晚，有一些专制国家里根本沒有什么父权，所謂专制君主是由母系世袭的；尤其可惜的是那些实行专制政体的国家都是文明国家，至少已經摆脱了原始的特色；古代的埃及、巴比伦和中国是这样，非洲的那些真正专制的君主国也是这样；把这些国家的居民說成“野蛮人”，那只有采取极端无批判的态度才办得到。

事实并非如此。当我们考察原始人的时候，我们发现他们除了社会欲十分旺盛以外，正是在这些社会欲的影响之下，他们是完全平等的，根本沒有什么統治的权力。原始部落的制度很象现代的政党。个人是凭自己的才能、秉賦、功劳取得群众的信任的：政党領袖是这样，部落酋长也是这样。在这两种情况下，影响都是純粹个人的影响，权力地位并不是固定不变的。当然，有人会說，今天一个政党領袖可以得到很大的权力支配他的党员，比一个部落酋长所能获得的要大得多，因为今天教养和財富对某些人发生着一种影响，而在原始共产主义制度下精神秉賦和物质享受分配得要平均得多，是不可能設想发生这种影响的。只有对于某些需要統一行动、迅速执行和专门知識的活动，酋长才有不受限制的权力，被称为独裁者，但是他的权力也仅限于进行这种活动的期間。除此以外，在“野蛮人”那里是完完全全处于无政府状态，也就是说，根本沒有一种处于部落成員之上的政权。可是，如果有人要想在这种无政府状态中寻找我們现代无政府主义者的理想，那就完全錯了；现代无政府主义者是要求个人彻底“自由”，把任何紀律都看成暴虐的，他們的最終目的就是一种法国无政府主义小报上十分明白、十分清楚地宣布的那个口号：“沒有义务也沒有权利！”情形正好相反。原始人的紀律严明是无与伦比的，連組織最严密的现代政党也望尘莫及。执行部落的决定，实现部落的意图，是不仅被看成义务，而且被看成权利的；促使人們执行这种

决定的并不是什么政府和警察，而是輿論的力量，榮譽心的力量。榮譽心在野蛮人当中发展的方式，在我們这些个人主义者看来是无法理解的。它同團結心同样强烈：为了获得部落的贊扬，野蛮人什么都敢干，心甘情愿地赴湯蹈火，不避艰苦。他們以斯多葛派的泰然自若的精神忍受各种最可怕的痛苦，在他們看来，沒有比耻笑和羞辱更可畏的事情了。由于榮譽心和輿論的支配，再加上團結心，他們在行动和斗争中紧密地團結一致，这种一心一德的情况，在我們的离心离德的状态中是根本找不到的。

举几个例子就可以說明这些話。

班克洛夫特(Bancroft)談到一些不同的北美印地安部落时报导說，交战的双方各自服从一个酋长指揮，酋长执行严格的紀律，但是在平时却毫无权威。捕鱼部落在捕鱼的季节里有一个“捕鱈酋长”，具有很大的权威，领导捕鱈工作。新墨西哥的印地安人部落也沒有政府，只有一些选举出来的軍事酋长，酋长是要听从战士們的建議的。狩猎和作战的才能使他們担任这个职位。酋长也可以被解职。有时候酋长的职位世袭若干代，不过这毕竟是以个人的才能为基础。酋长在平时并无权威，但是在战时人人必須服从。常常在战争結束时酋长的职权即告結束。科曼车人(Comanchen)每隔一定時間就召开經常性的人民大会，討論共同体的事务，制定法律，审判和处罚罪犯，并調解各种糾紛。^①

朱迪(Tschudi)談到南美洲的波多庫德人(Botokuden)时报导說：“各个家庭(?)按部族住在一起。每个部族各有一个首領。他是部落中最勇敢、最有力的人，但是并沒有什么法律或规章使其余的部族成員隶属于他；他不能要求他們服从。他的权威仅仅限于名义上，是大家所默认的。共同的需要、共同的危险使单个的部族成員联合

① 班克洛夫特：《北美洲太平洋沿岸各州的土人》(«The Native Races of the Pacific States of North-America»)，1875年伦敦版，第一卷，第269、275、507页以下。

起来。每个部落的首領之被认作首領，是因为他知道最好的猎场，在交战时最勇敢，因此大家跟随着他，并不是有什么社会规章使他們必須这样做。在一般情况下每一个人都是按照自己的意思行动的。”^①

罗耳夫斯(Rohlf's)的一些报道可以当作非洲的例子。在撒哈拉的特步人(Tebu)当中，“苏丹只不过是各种内部糾紛的仲裁者，对外部敌人作战时的首領。他不能向他的臣属(?)征稅，对他們也沒生杀之权。”“苏丹是从买拿(Maina)階級里选出来的。他的权力完全因他的个人特性而定，他是不能拥有財产的。”“步度马人(Budduma)(乍得湖畔的)是一个約两万人口的划船捕鱼的民族，在战时由一个喀车拉(Katschella)(軍事首腦)指揮。喀车拉在平时只有微小的权力。”^②

为了不要使讀者感到厌倦，我們只想再举两个例子，一个是尼科巴尔人(Nikobaren)的，一个是楚克契人的。在尼科巴尔人那里，“根本沒有什么相当于一定的政体、相当社会关系的法定划分、相当于自治权、决斗权之类的东西。他們尊重家庭和財产；每个村子都有一个村长或酋长，称为瑪(Mah)或吳米亚哈(Umiaha)，但是他的权力仅限于第一个与开到島上的外国船交往，并进行交易。总之，村长的設置虽然很受土著喜爱，看来却并不是本地原有的制度，而是从英国商船开始經常訪問这一群島的时候起才有的。”^③

諾尔登舍尔德說：“我們深信，住在海滨上的楚克契人现在并沒有公认的酋长，此外也沒有社会等級的迹象。在过去战争頻繁的时代，这个民族也許有过另外一种社会关系，但是现在却完完全全处于无政府状态，假使我們可以用这个名称来指一种根本沒有犯罪和懲

① 朱迪:《南美旅行記》(«Reisen durch Südamerika»)，1866年萊比錫版，第二卷，第284页。

② 罗耳夫斯:《横越非洲》(«Quer durch Afrika»)，1874年版，第一卷，第246、262、333页。

③ 《奥地利軍舰“諾瓦拉”号的环球旅行》(«Reise der österreichischen Fregatte “Novara” um die Erde»)，1861年維也納版，第六卷，第89页。

罰、或者至少这类现象十分罕见的社会状态。……这些海滨上的居民彼此之間完全平等；我們无法在他們那里发现絲毫迹象，說明一个男人在他的家庭或帐篷以外行使某种权威。”

“根据以上所說可以看出，海滨楚克契人是没有值得一提的宗教、沒有公民等級、也沒有君主的。如果不對这种在美洲的北极民族里取得的經驗作一番詳細說明，人們就可以认为，在这样的一伙十足地‘无政府和无神的歹徒’中間，生命財产的安全必定是沒有，不道德行为必定是不受限制的，弱者是必定毫无保障、要受强者欺凌的。可是事实上却远非如此，在这个地方甚至无法进行犯罪統計，因为根本没有暴行，至少，如果把神智不清的状态下（有时）所作出的暴行不算的話，可以这样說。”（諾尔登舍尔德：《乘維加号环繞亚洲和欧洲的航行》，第二卷，第123、135页）

这些事实全都是关于过着最高度的社会生活的部落的报导，它們很足以使我們的讀者相信，假定原始状态中行父权制政体是不行的，正如不能假定服从一个人、服从酋长是最初的社会道德一样。

六

斯宾塞坚持一个假定，认为社会欲或他所謂“利他主义”在原始人当中虽说很强烈，却与一件事实相对立，这就是妇女沒有任何人权，受到“野蛮人”极其残暴的待遇。^①

这件事实是不能否认的。不过我們要問：是不是所有的野蛮人全都这样虐待他們的妻子？这样做的野蛮人是不是还处在最低級的发展阶段上？

有人认为父权制是人类联合的原始政体，这是一种根深蒂固的看法。但是此外还有一种更加根深蒂固的看法，认为妻子自古就是丈夫的奴隶和牲口。这种看法已經深入人心，因而被当成无須再加證明的公理。我們倒要研究一下，看看这种看法与事实符合到什么

^① 斯宾塞：《社会学原理》，第一卷，第78页。

程度。

錫蘭的原始居民維达人 (Veddas) 应当算是最低級的人了。这种人完全是赤身裸体的，并不住在茅屋里，而是住在洞穴或树枝搭成的巢里，和类人猿一样；他們不識數，沒有名字，根本不知道用陶器。刘布克談到他們的时候說：“按照贝雷斯先生 (Baileys) 的看法，再不会有比他們更不开化的民族了。达威 (Davy) 甚至于說，他們沒有名字，也不埋葬死人。然而他們却有一种值得注意的特性，把它撇开不讲是不对的。他們以鍾情友爱的态度对待自己的妻子，对她们始終忠实，蔑視一夫多妻，并且有一句諺語說：‘只有死亡才能把夫妻分开’。”^① 安达曼群島的民科辟人 (Mincopies) 也同样地夸奖夫妇之間鍾情友爱地相处，特別是父母子女之間和睦共处。^② 关于奥朗薩开人 (Orang-Sakai) 这种马来半島上的原始美兰尼西亚人，上面已經提到过的那位俄国旅行家米克魯霍-马克萊报导說：“奥朗薩开人对待自己的妻子和女儿异常和善，因此在某些时候一位君王 (Radja) (用他們的語言說是帕特拿 [Patena]) 的尊号也传給妻子和女儿們，这也没有什么特別值得奇怪。”^③

在法属交趾支那的边境上有一个野蛮民族叫莫伊人 (Mois)，1882 年法国海軍大尉阿梅德·戈吉耶 (Amédée Gautier) 訪問了他們。我們在《寰球》杂志第 44 卷第 4—5 期发现了一篇关于他的旅行的报告。其中說：“在家庭方面，如果说莫伊妇女是一家之主，支配着丈夫，那当然是說得太过火了。在家庭里，丈夫有丈夫的工作，妻子有妻子的工作；各人在自己的小范围内都是主人，各人都为謀取宽裕的生活而劳动着。在任何地方妇女都沒有享有更大的尊敬和荣耀，但是她们在任何地方也并不謀求更大的尊敬和荣耀。莫伊人是完全

① 拉伯克：《史前时期》(«Die vorgeschichtliche Zeit»)，1874 年耶拿版，第二卷，第 139 页。

② 佩舍尔：《民族学》(«Völkerkunde»)，1875 年萊比錫版，第 151 页。

③ 《外域》杂志，第 56 卷，第 648 页。

不知离婚为何物的。家庭里真正的主人是备受爱护的小孩；我們必須看到一个莫伊人抱着小家伙說‘Kûe ei’（这是我儿子）时所表现的那种得意和疼爱的神气。戈吉耶在与这个民族交往的整整四个月中，从来没有看到两个莫伊人或一对夫妇斗过嘴。在一个莫伊人看来，打孩子是十分残忍的事，就連動一动打孩子的念头都是残忍的。”

我們在赤道下以及高緯度的北方也发现了这样的现象。諾尔登舍尔德談到美洲西北端的爱斯基摩人时报导說：“那些土著在解除了最初的不信任之后，就很友好地迎面走来；他們是很正派的，虽然有一点乞求的倾向，而且在交易的时候价錢讲得很厉害。他們似乎并沒有酋长，大家是完全平等的，妇女的地位似乎并不比男子低。他們的孩子是会在欧洲被人称为有很好的教养的，虽然这些孩子并沒有受过什么教育。他們全都是异教徒。”

他談到楚克契人的时候說：“这里（伊尔开披[Irkaipij]）也和我們后来訪問的所有楚克契村子一样，完全处于无政府状态。在那些无首領的小团体里也都是同样地和睦。孩子都健康强壮，受到居民們疼爱，这样的孩子是为数不少的。只要向这些孩子說一句和气話，人們就会把我們和和气气地接待到帐篷里。妇女是受到男子平等相待的，在要决定一項重要交易的时候，丈夫总是諮詢妻子；每每要等到这位女參謀得到一条围巾或花手絹，因而表示同意之后，这項交易才算成交。”最后，謝列勃列尼柯夫·諾尔登舍尔德先生对薩摩耶德人（Samojeden）作了如下的报导：“妇女是被自己的丈夫看成平权的，因而受到平等待遇。这件事非常值得注意，因为俄罗斯人也和其他一切（？）民族一样，妇女是在某些方面被看成低男子一等的。”^①

这一切报导向我們描绘了一幅“野蛮人”多么可爱的图画！这幅

① 諾尔登舍尔德：《乘維加号环繞亚洲和欧洲的航行》，第一卷，第 70、410 页；第二卷，第 228 页。讀者可以在我写的《婚姻和家庭的起源》（Die Entstehung der Ehe und Familie）一文中找到一系列进步的証据，說明原始民族本来是男女平等的，妇女也参加政治活动。这篇文章发表在《宇宙》杂志上，1882 年斯图嘉特版。

图画与人們通常对“野蛮人”的描绘完全不同！妻子被看成与丈夫平等，受到丈夫的敬爱。她既不是女奴，也不是玩物，而是劳动和娱乐的伴侣。根本没有强者压迫弱者的迹象。当我们冒险越出划定的范围，再画上几笔把这幅原始的可爱景象的图画补齐全的时候，读者当然不会对我们表示不满。

原始人对待儿童的态度看来特别引人注意，这种态度我們已經談到过几次了。我們现在再引諾尔登舍尔德的話吧——可惜象他那样深刻地观察野蛮人的感情生活的人是很少的。不过，一个人要是自己就很可爱，是能够在別人身上发现可爱之处的。

諾尔登舍尔德說，在楚克契人中間，“孩子是不受罰也不挨罵的，可是尽管如此，我却經常看到最乖的孩子。他們在帐篷里的举止完全可以与教养最好的欧洲孩子在別人屋子里的举止相比。他們也許不太淘气，不过做的游戏也与我們乡下孩子常做的大体相同。他們也有玩具，例如玩偶、弹弓、双翼风车等等。要是大人拿来一样好吃的东西，每个孩子就各取自己的一份，从来不发生爭多嫌少的糾紛。要是孩子队里有这个孩子或那个孩子拿着一块糖，他就把糖传給大家一人吃一口。拿着糖块或面包的孩子也照样給父亲或母亲尝尝。”除了这些报导以外，参加維加号远征的波維(Bove)大尉还作了一个补充报告。“夫妻之間的爱情以及父母子女之間的感情是非常之深的。我看見父亲在孩子上床休息之前吻着和撫摩着孩子，而我发现最值得注意的是孩子也不辜負这样一种撫爱。要是給孩子一点东西，他們总是首先想到分給父母。在这一方面，以及在許多別的方面，他們要比很多欧洲孩子高明得多。”^①

艾伯斯(Ebers)在西奈半島上也作了同样的观察，“(在阿拉伯人那里)，大人对待孩子的那种亲热和善的态度是很动人的；他們的孩子也和我們的无产者儿童无法比較。”^②

① 諾尔登舍尔德：《乘維加号环繞亚洲和欧洲的航行》，第二卷，第31、139页。

② 艾伯斯：《通过谷地到西奈》(«Durch Gossen Zum Sinai»)，1872年萊比錫版。

我們在印地安人那里也发现了同样的情况。“在教育方面，印地安人总是对儿童表示极大的宽容。只有在无可奈何的情况下，他們才处罚孩子，当孩子贪睡晚起的时候，就在孩子头上浇上一瓢凉水。象白人那样打孩子，他們恰恰认为是犯罪，是凶恶。在这一点上北美洲和南美洲是没有区别的。”^①

所以鞭打教育法也是“文明”的产物。

再描一笔大概就把我們描绘的原始人肖象画完了，这就是指出他們那种幸福的、无忧无虑的生活。凱特林說：“假如我可以根据他們幸福的臉上的那种十分快乐的表情下判断，我就认为他們的生活要比我們幸福得多，如果可以把‘幸福’这个詞用在那些还没有受过基督教光輝照耀的人身上的話。我曾經长期地用批判的眼光观察这些林中人的面孔，这些面孔上从来没有愁紋，从来没有打上悲惨的烙印。我观察过这些野蛮人的勇敢无畏的步伐，豪迈尊严的态度，这些人拥有无拘无束的自由，还没有沾染上唯利是图的享乐习气，是只服从上帝的法律和权威的。因为他們人人都是土地的共同所有者，所以人人富裕，相对的貧穷并不能阻碍他們那种对于荣誉的堂堂正正的要求。請問，象这样一个社会，大家和睦相处，一心一德，美德得到培养，公正受到保护，不义受到处分，而且以荣誉为本地的最高法律，此外別无其他法律，誰看到了它能不欽佩？”^②

七

我們已經試着給原始人身上所表现的社会欲描绘了一幅图画，描绘了原始人的合群和可爱，直爽和誠实，慷慨和好客，克己和无私，以及他們对强者傲然不顾，对弱者柔和备至。我們有些讀者对我們的話是会不肯相信，仅仅勉强听从的，因为他們心里有顾虑，想到有許多无可爭辯的报导說野蛮人兽性十足，胡作非为，残忍狡猾，愚蠢

① 瓦茨：《北美印第安人》，第101页。还可參看班克罗夫特：《北美合众国史》，由克雷茨施马尔譯成德文，萊比錫1875年版，第3卷，第231页。

② 凱特林：《北美印地安人》，第43页。

下流。

可惜我們不能說這些報導都是造謠。有許多報導說野蠻人大都處於墮落卑鄙的狀態，這些話千真萬確。誠然，還有更多的這一類報導是說謠，可是另一些報導却表現了報導者與報導對象之間的敵意。在原始人當中，社會欲是只對部落的成員和部落的朋友表現的。對部落的敵人則相反，什麼都可以做，可以欺騙、出賣、偷竊、搶劫和殺害。我們曾經屢次拿楚克契人當作証據，來證明我們那些主張社會欲有效的話。諾爾登舍爾德這個曾被楚克契人款待過的客人，就說了很多贊美他們的話。俄羅斯人是以敵人的身分來征服他們的，對他們的判斷就完全兩樣。格奧爾基(Georgii)於1770年寫了一部《俄羅斯帝國各民族志》(«Beschreibung aller Nationen des russischen Reiches»)，說(第二卷，第350頁)楚克契人“比到處流浪的柯里亞克人(Korjaken)更野蠻、更粗暴、更傲慢、更蠻橫、更好偷、更虛偽、更愛報仇。他們是同樣地奸惡和危險，而通古斯人則是淳厚的。”俄羅斯人甚至說楚克契人吃人肉。這種對敵人的無情，也說明了為什麼低級民族常常奴役婦女。這是搶婚風俗的結果，妻子是從敵對部落搶來的。但是這種風俗並不是原始部落生活固有的，而是後來才發展出來的。

對敵人的無情，確實能夠說明某些對原始人不利的判斷，尤其是在上面說過的那種團結心也是專門對敵人表現的地方，比方說，在那種情形之下，某一個歐洲人所做出的壞事，就要由所有的其他歐洲人負責。但是這並不能說明一切對原始人不利的判斷。道德墮落的野蠻人是有的，用上述的動機並不足以說明這種墮落。不過，只要我們願意實事求是，也不難找出正確的說明。

地球的整個陸地上都居住着人，只要他們求食的技術手段容許，他們就稠密地住在一起。在技術非常發達的我們看來，野蠻人的地方是幾乎無人居住的，但實際上這些地方在未開化的狩獵民族看來可能是人口很稠密的了。歐洲人沒有注意到這一點，而且，他們雖然把自己的財產看得極重，却輕視原始民族的財產。人們儘管對殖民

和移民辯論得很多，却有一点从来没有提到，这就是土著对自己的土地的所有权。

如果要向一个地方殖民而不損害本地的原有居民，那首先就必须把原有的居民提高到一个較高的技术发展水平，使他們有可能从一块比原来据有的更小的土地上获得他們的生活資料。凡是以这种方式做的地方，都几乎毫无例外地得到了良好的結果。

例如，新加里多尼亞的原有居民是和南美洲的印地安人一样名声极坏的。这都是冤枉。在任何地方，只要努力把我們的技术和科学帶給本地人，他們都是非常感激地接受的。“我們可以人道地、溫和地、同情地去开导和教育这个民族（新加里多尼亞人），例如帕頓（Paddon）就証明了这一点；他想见到他的那些本地人学徒和朋友乐意地、愉快地执行他的指示，他可以推心置腹地把他的愿望完全說出来。这样的事情现在还在返复重演，当然只是在小孩当中，不过結果是同样的。”^① 朱迪报导过一个耶穌会士何塞·但切塔（José d'Ancheta），这人在 16 世紀末曾經在贝內文特（Benevente）（巴西的圣灵省〔Espírito Santo〕）团结了一群野蛮的印地安人，約 6000 人，使他們养成过定居生活的习惯。他得到了輝煌的成果，因为他以良好的态度对待这些印地安人。但是他的后继者們却开始剝削本地人的劳力为自己牟利。于是这些印地安人就跑回森林中去了。耶穌会士們在巴拉圭的成績是大家都知道的。下面这件事情很富有特色：“在上乌魯普卡（Urupuca）（巴西）的森林里……大約三十来年前，有两兄弟落戶，他們名叫托马斯·佩戈（Thomas Pego）和費利夏諾·佩戈（Feliciano Pego），是茶褐色皮肤的黑白混血儿，但是很沉着，很勤勞，并且很奋发有为。他們砍伐森林，开解了大片耕地。他們由于推心置腹，和藹待人，很快就深得人心，周围的印地安人常常同这两兄弟在一起，并且帮助他們耕种。荒地很快就垦熟了，他們把它卖了，得

① 洛尔赤：《新加里多尼亞》（A. Lortsch.: «Neukaledonien»），載《寰球》杂志第 44 卷（1883 年），第 9 期。

到很好的价钱，然后又在印地安人的陪同下深入森林重新去做同样的工作。他們象这样开垦了更多的荒地，并且把它以很有利的价钱卖了之后，最后决定为自己建立一个固定的家园，于是經營了一座很大的农庄，名叫苏魯比(Suruby)。印地安人仍旧和他們在一起，可以說与这两兄弟組成了一个家庭，并且对这两兄弟十分尊敬，称呼其中的一个为‘meu pay’(我的父亲)，另一个为‘meu padrinho’(我的教父)。”后来在1848年有一个方济会教士来到他們那里，名叫伯尔拿第諾(Fray Bernardino)，这人把一位印地安妇女的两个女儿奸污了，因而逃走，他告发佩戈兄弟，說他們煽动印地安人造反。佩戈兄弟被捕，这个教士就借口必須劝告印地安人悔过自新，把农庄抓到手里。印地安人把他赶跑了，但是他們的两位保护人沒有回来，他們就跑回森林中去了。那个方济会教士又重新占据农庄，同一批娼妓在那里办了一个“修女院”，跟她们过着淫蕩的生活，直到农庄垮台。^①

关于野蛮人接受文化的能力，我們就說这么多。可惜人們只是在极少的场合促进他們的这种能力，而且从来沒有长期地坚持下去。殖民政策的核心，就是盜窃土著的土地，在最有利的情况下，把土著驅逐掉，在比較不利的情况下，就奴役他們。人們对原来的土地所有者大肆蹂躪，关于这一点，每一个殖民地的历史都提供了大量的証据。我們想只談巴西和新加里多尼亞，就我們所知，这两个地方的土著，在人們正确地对待他們的时候，是显示过很好的接受文化的能力的。^②

① 朱迪:《南美旅行記》，第二卷，第221页；第三卷，第50页。

② 大家还可以在《殖民和移民》一文中找到更进一步的証据，这篇文章登在《新时代》第一卷(1883年)上。——下面的一段話把殖民活动与“教育野蛮人”的关系刻画得淋漓尽致，这是从一本同情殖民地的书里摘出来的，这本书在本文已經付印之后才到了我們手里，就是容格的《德国殖民地》(Jung: «Deutsche Kolonien»)，1884年萊比錫版。这本书第30页上提到兄弟会士(Herrnhuter)的殖民地舍科美科(Schekomeko)(在紐約州)，兄弟会士(1740年前后)曾經在这个地方試驗使印地安人相信我們的文化成就，得到了非常好的結果。这件事引

朱迪报导巴西的情况說：

“葡萄牙侵略者与印地安人之間的关系，从十六世紀以来，总之一是一种阴暗的关系。大家都知道，殖民者們总是千方百計地利用土著去开地和采矿。然而土著总是对这样一些与他們的自然傾向或多或少地发生抵触的活計不感兴趣，不愿意伺候那些外來的人。葡萄牙人由于非占有劳动力不可，于是漸漸采用暴力虜掠印地安人，强迫他們无偿地为自己服役。不久，就形成了一种印地安人奴隶制度和一种兴隆的人口买卖。一些亡命之徒跑到原始森林里去捉人，回来以后把捉到的人卖給大地主，因为他們发现大地主里头总是有人愿意买的。王国的法令几乎是这种令人发指的行为的护身符，遭到残酷压榨的本地居民，只是在耶穌會士那里找到了保护人。后来由于从非洲沿海大量輸入奴隶，再加上制定了一种略微人道的法律，特别是在 18 世紀，奴役印地安人的事情減少了，但是另一方面，在許多文明的分界点上，却发展着葡萄牙人与印地安人之間的一场正式的歼灭战。葡萄牙人凭着攻击武器和防卫武器的优势，稳稳地取得了战果。印地安人凭着赤裸裸的肉体和常常沒有放毒药的箭去对付那些身穿环甲或厚木棉背心、头戴木棉盔的葡萄牙兵，比較起来是相形见绌的，葡萄牙兵

起了住在周围的英国移民妒忌，“因为以同情的态度提高本地土著的文化水平，是他們根本不感兴趣的；那样一来，就使土著有資格繼續生存在他們自己想占領的那块土地上了。从这个观点出发，他們是宁愿印地安人仅仅接受那种輸入的英国半吊子文化的阴暗面，宁愿酗酒和其他損害身心的恶习使本地居民很快地消灭的。兄弟会士在那里打断这个消灭土著的过程，所以对他們是一种威胁，当然要被他們看成危险的敌人了。……他們处在那些年年想扩大地盘的殖民者当中，如果印地安人有了自己耕种土地的能力，那些殖民地者就沒有办法把印地安人的土地搞到手了。这个試驗要是成功了，那就可以在其他同样野蛮的印地安人当中如法泡制，印地安人就不会消灭，就会永远保有他們那些变成了耕地的猎场，英国殖民者就不能从那些土地上发大財(！)了，殖民活动本身就受到限制了。”因为这个緣故，兄弟会士連同他們的印地安人朋友一起被那些虔誠的清教徒赶跑了，因为英国人出高价悬賞购买印地安男人、女人和儿童的头皮——他們就是以这种方式来“教育野蛮人接受文明”的。

的装着鉛弹的大口长枪常常發揮着惊人的杀伤力。

“凶猛的嗜血猎犬被葡萄牙人加以訓練，专门用来追踪印地安人，它們帮助那些同样嗜血的杀人屠夫寻找敌营。軍官們比賽着养最好的印地安狗，有一个叫安东尼奧·佩雷拉 (Antonio Pereira) 的大尉(Alferes)甚至用印地安人的肉喂自己的狗，使它經常保持良好的嗅觉。由于輸入了更善于劳动的黑人，印地安人就几乎被看得一文不值，于是这些远征队的任务就不再是捕捉印地安人，而只是尽可能大量地把他們杀掉。为了达到这个目的，即大规模歼灭印地安人，葡萄牙人采取了最卑鄙的手段。他們把患天花或猩紅热死去的人的衣服放到森林里去，有意让印地安人把它拿去穿，因而瘟疫发作，造成可怕的大批死亡。他們的这种恶毒的實驗也常常达到了目的。西班牙人在南美洲南部和西海岸也同样和森林里的印地安人处在敌对状态中，但是他們从来没有象葡萄牙人及其巴西后裔那样采取如此卑怯、如此可耻、如此下流的手段消灭敌人。沒有一个(?)文明的欧洲民族象葡萄牙人那样堕落到这步田地，声名狼藉到这种地步。只有那位法国元帅(贝利謝[Pélissier])在阿尔及尔的熏洞战术可以与那些暴行平分秋色。

“尽管巴西有一部很冠冕堂皇然而执行得很差的宪法，消灭米諾斯(Minos)省印地安人的战争直到最近还在繼續进行。在那个地方现在还有一些人以捕杀印地安人为最大的乐事，他們还在为这个目的精心地飼养着追踪的猎犬。不久以前，还有一个皇家巴西司令官为了报复印地安人所犯一件杀人案突然袭击一个印地安人村子，残酷地杀死很多印地安人，割下三百只耳朵带到穆古利(Mucury)南边的圣马太鎮(St. Matheus)当作战利品！甚至于前面說到过的那个皇家專員何塞·康第多·戈梅斯 (José Condido Gomes) 1861 年代表政府来到穆古利接收这个殖民地的时候，也在他的報告书中表示他倾向于使用剿灭手段，而不主张用純粹人道的方式使印地安人归化。这并没有什么值得奇怪，因为一个人越是心肠窄狭，就越对残暴的武力抱着希望，而不肯应用精神上的优势。

“奧托尼(Ottoni)在他的有趣的論文中举了几个例子，說明歼灭印地安人的战争在现代也在进行。这些惨事发生的地点是穆古利的水源区和易奎丁翁达(Icquitinhonda)的水源区的一部分。杀人远征队的領队是两个印地安士兵，名叫克罗(Cro)和克拉伊(Crahy)，还有一个有資格的同伴陪着他們，名叫李多罗(Lidoro)。不过他們的行动只是执行上級的軍令。‘杀光一个村子’(matar uma aldea)是他們的口号，也是鼓动他們去屠杀的咒語。在皇家巴西士兵和‘爱好者們’(常常是上等人)的帮助下，他們乘夜包围了那个要毁灭的村子，天刚亮就突然袭击，杀得朝阳所照之处只见一些还在流血的被慘杀的尸体。那些老实的印地安人通常是根本沒有想到威胁着他們的噩运的；他們多半是在沉睡中突然遇到袭击。兵士們总是首先把堆在一个角落里的弓箭搶到手，以便沒有多大危险地去屠杀手无寸鐵的印地安人。只有儿童(Kurucas)不杀，他們是战利品！一个这样的儿童通常要卖一百米雷斯。甚至于在最近，出卖被俘儿童賺錢还是杀光一个村子的唯一动机。在有宪法的巴西，竟发生这种对待原始居民的事！”^①

在新加里多尼亚也有同样悲惨的情况。“土著对殖民地当局的关系是一种十分苦恼的关系；殖民地当局的政策是用武力鎮压人民，用恐怖手段强迫他們服从。再三再四地采用杀一儆百的办法，更經常地是尽可能用最苛刻的刑罰处分最微不足道的犯罪行为。不服从被认为是最大的罪行之一；下面这个例子可以使我們对于那些用来处罚的可怕的强制办法得到一个概念，这个例子还不是唯一的例子。各个部落必須把一定数目的人交給政府，去从事公共建筑物的兴建。每一个人除了得到一点大米作口糧以外，每月工資 10 个法郎。滿一个月之后允許他們回村，但是預先要每人有一个替工在场。有一次土著們都走了，沒有理睬这项规定。于是当局就給酋長下了一道命令，叫他立刻把补充的人送来；如果这件事最迟几天不办到，就将派去一

① 朱迪：《南美旅行記》，第二卷，第 261 页以下。

支军队,让他明白法国人是怎样惩罚不服从的人的:兵士们就糟蹋村子,向所看到的人开枪,追逐土著,砍倒他们的椰子树和果树,破坏他们的庄稼,拆毁他们的茅屋,把什么都点上了火,军队所过之处,被蹂躏得一干二净。……我真无法理解,有见識的、文明的法国人怎么还能允许这样一种专制主义存在,怎么还能为它辩护,这是我曾经多次在新加里多尼亚亲眼目睹的。最近还有一位法国作家(谁?)写道:‘土著有时候干些傻事,从某种观点看来,这也是一件幸事’。这话听起来也許很奇怪,其实不然。因为人們可以借口他們干了傻事而把他們的土地沒收,用它来增进大家的財富,为殖民者服务;如果土著不干这些傻事,人們在征服他們的时候,就不得不采用更残酷——我們干脆說出来——更露骨的手段;象英国人在澳大利亚和范·地门兰所干过的那样了。”^①

誰要是以为只有拉丁族的人才能干出这种伤天害理的事,可以端詳一下:曹勒尔(Zöller)1880年在庫克敦(Cooktown)(昆士兰[Queenland])还被一个英国警官邀請去参加一次人們当作消遣举行的狩猎黑人的活动;^②犹他州沙漠中紅种人經常汲水的井里被北美洲人用番木鱉碱下了毒;^③塔斯马尼亚的英国移民在沒有好飼料喂狗的时候枪毙土著;^④澳大利亚一些心情柔軟的英国女人在荒年的时候把砒霜和在食物里送給求乞的土著吃,好教他們灭种。^⑤

在这样的“教化”之下,野蛮人变得残暴、奸恶、詭詐起来,难道是一件怪事嗎?这样去对付他們,难道不敗坏他們的自尊心和力量嗎?

① 《寰球》杂志,第44卷,第9期。

② 曹勒尔:《环游全球》(«Rund um die Erde»),第280页。

③ 波尔頓:《圣者之城》(Burton: «The city of the Saints»),1862年伦敦版,第576页。

④ 本威克:《最后的一个塔斯马尼亚人》(Bonwick: «The last of the Tasmanians»),1870年伦敦版,第58页。

⑤ 艾耳:《中央澳大利亚》(Eyre: «Central Australia»),1875年伦敦版,第二卷,第175页。

欧洲人挾着全部文明的成就来到他們那里，并不是为了讓他們分享这些成就，而是为了凭借这些成就消灭他們的。文明的力量在野蛮人面前只是表现为一种伤害他們的力量。他們能爱这种文明嗎？欧洲人每向蛮荒中前进一步，就意味着野蛮人取得食物的场所縮小一块。求食的场所越来越窄，归他們支配的土地越来越小，野蛮人也越来越穷。占优势的文明从各方面向原始人袭来。这里来了欧洲农民，要在野蛮人打猎的地方耕种；那里来了欧洲資本家，从他們手里夺去土地，强迫他們在这块地上从事种植园的劳动。在这两种人沒有到的地方，在原始人还仍旧感到安全的地方，則闖来一群无聊的欧洲“金发青年”，要大量屠杀手无寸鐵的动物来使他們迟鈍的神經重新振奋起来。猎象和猎水牛是我們的貴族最时髦的运动項目，他們在純粹为了消遣的无目的的屠杀中一天就把几百家野蛮人的食料消灭干淨了。特別是英国人在这一类英雄事迹方面显得很伟大。不过与白种殖民者侵占土著求食场所的那种声浪較小而规模甚大的活动相比，滥猎的后果还是微不足道的。我們的殖民方式把原始民族逼得面临着緩慢的餓死。首先是由于他們在慢慢餓死，由于他們意識到无法避免餓死，无法抵抗优势的欧洲文化，野蛮人才变得和我們前面所描述的野蛮人几乎完全两样。前面描述的是充分拥着原封不动的力量的本来的原始人；我們马上就可以說，这种原始人再也沒有了。不管在什么地方，野蛮人都遭受到这种无孔不入的文化的侵袭，不管在什么地方，他們都被逼得往不毛的荒瘠地区逃避，在那种引起人們的貪欲的所在慢慢餓死。就是这种野蛮人，由于饥饿和貧困所迫，粗暴地用烈酒麻醉自己；就是这种野蛮人，在旅行者面前成为匍匐在地上的、順从的、愚笨的、渾身盤礴的乞丐，从而使旅行者得以自夸幸福，认为文明使欧洲人脱离了这种“原始状态”。但是，把这种野蛮人当作原始人的原型，是不合理的，正如欧洲不幸有大量的流氓出现，我們却不能把一个流氓看成欧洲人的原型一样。

在这种堕落了的野蛮人身上，社会欲当然是几乎完全丧失了，但是斯宾塞学派却十分錯誤地由此推論出社会欲是文明的产物，是发

达的智力的产物。实际上，社会欲无论在社会动物身上，还是在人身上，都是机械地培养出来的，并不是有什么观念从中起作用。文明的发展到现在为止不仅没有起任何促进社会欲的作用，它的全部到现在为止的活动倒是在于破坏社会欲。

我們在前面已經提到过，社会欲是仅仅表现在部落內部的；相反地，在各个部落之間，則存在着經常不斷的戰爭状态，特別是在鬧饥荒的时节，那时候一个部落迫于匱乏，就去侵犯另一个部落的地盤，在原始状态中，是沒有可能收留战争中捉到的俘虜的，俘虜是一个无用的消費者，必須把他杀掉。但是随着技术的提高，到了一定的时候，俘虜就不仅是一个消費者，而可以被利用來当劳动者了。因此从那个时候起，就把俘虜收留下来，强迫他們为胜利者劳动。妇女由于并不参加战斗，并不激起胜利者的憤怒，最先被留下性命，当作胜利者的財产。妇女是最早的奴隶，最早的牲口。但是，正象我們已經指出的那样，妇女并不是一起头就是奴隶。从那个时候起，許多部落才养成了从其他部落搶劫妇女的习惯，从搶婚的习俗兴起以后，才开始了妇女的那种悲慘的地位，但是有人却把它看成原来就如此的。由于搶婚的緣故，社会欲的有效范围就仅限于男子了，从那时起，妇女就处在社会欲的范围以外。

社会欲的有效范围的进一步縮小，是由于养成了一种习俗，把被俘的男子也留下不杀，用于强迫劳动。奴隶制度和隶农制度发展了起来，社会欲对于奴隶和隶农就不再有效了。于是在文化发展的过程中，部落的牢固組織越来越松弛，部落內部的和諧消失了，让位于利益的斗争。男女的对立、主人与奴仆的对立、生产者与消费者的对立等等都发生了，最后引导到现代个人主义的理想，引导到一切人反对一切人的斗争。

但是个人主义发展到了頂点，又轉化成为它的反面。由于原始人部落的共产主义生存斗争方式经历了若干万年之久，社会欲非常深刻地印在人心之中，其他各种生产方式的历史发展与它比起来是很短的，并沒有能够把社会欲完全扼杀。特別是在还没有被现代生

存斗争方式所腐蚀的青年当中，社会欲还表现得非常强烈，不减当年。人们对于一切美的、真的、善的东西的欢欣鼓舞，以及（感情上的、并非哲学上的）理想主义，正义感等等，都并不是我们的文明的成就，而是我们的祖先遗传下来的社会欲的现代表现。诚然，我们的全部教育，特别是一切人反对一切人的经济斗争，是最能削弱我们的社会欲的，甚至有些人在青年时代社会欲表现得很强烈，经过这种斗争之后就销磨净尽了，“老子世故”的人总是以轻蔑的眼光回顾自己“青年时代的傻事”的。可是，只要有一个轻微的激动，就可以重新唤醒沉睡的社会欲。这种激动是由我们的社会发展和技术发展给予的。

现代利益斗争的强烈，又促使人们联合起来，把个人放在共同的利益以下。至于由这一情况重新唤醒的社会欲的强烈程度，工会给我们提供了一个鲜明的例子。团结和牺牲、同情和施舍在现代人身上平时的表现，是很难达到罢工期间那样的高度的。

而另一方面，大生产是越来越努力向垄断的方向发展的，这种努力也达到了这样一种程度，使个人处于共同的利益以下，并且以这种方式加强了社会欲。

因此我们现在正在向一个时代前进，在这个时代，社会欲可以毫无阻挡地得到发展，生产方式在促进着社会欲。这样，就为一种无痛苦的、幸福的状态铺平了道路，这种状态被扩展得更明显，更普遍，是过去所没有的。

我们在上面的叙述里已经讲了原始人生活的光明的一面。但是这种生活也有它的阴暗的一面。它的阴暗的一面，从一个方面说，就是社会欲仅仅限于部落内部，各个部落彼此之间处于不断战争的状态；从另一方面说，就是不断地威胁着野蛮人的饥饿，野蛮人根本没有任何高级的工具，是自然的奴隶，当自然提供丰富的食品的时候，就大嚼一顿，当自然不肯赐予的时候，就忍饥挨饿。这个阴暗的一面对于社会欲的未来表现来说，是不复存在的。文明的发展虽然削弱了、破坏了社会欲，另一方面却在努力使社会欲的范围扩展到越来越大的社会单位上。现在民族意识已经代替了部落意识，并且在某些

方面已經开始让位于国际观点。从另一方面說，我們的技术手段已經达到了很高的水平，现代社会作为一个整体是再也不用为吃饭发愁的。它并不是自然的奴仆，而是自然的主人，它让自然为它服务，它向自然发号施令，叫自然順从地提供出人們向它要的东西。

由于上面所說的发展，社会欲在将来将会表现出巨大的效用，因而不会象在原始状态中那样，受到战争和饥荒的阻碍。

古希腊罗马的作家們在过去寻找黃金时代。事实上，我們已經看到，原始人是多么可爱，多么动人，多么自觉，多么令人敬重，在原始部落內部是多么幸福，多么和諧。但是，这种吸引人的过去的景象对于我们來說却只是一种更美好的将来的一面镜子。我們研究过去，目的并不为了象卢梭那样热衷于回到原始状态，而是为了从过去找出証据，說明我們的努力并不是空想，而是既以人的本质为根据，又以历史发展过程为根据的。

[General Information]

书名 = 老修正主义哲学资料选辑第1辑 唯物主义历史观 第2分册

作者 =

页数 = 332

SS号 =

DX号 =

出版日期 =

出版社 =

书名

前言

目录

第二卷

人的天性

第一篇 遗传

- 第一章 后天的性质
- 第二章 异种交配
- 第三章 个体和物种
- 第四章 环境和物种
- 第五章 马克思和达尔文
- 第六章 动物转变为人的过程
- 第七章 人的心灵

第二篇 作为利己主义动物的人类

- 第一章 自我保存欲与快乐主义
- 第二章 自我保存欲与利己主义
- 第三章 马尔萨斯和达尔文

第三篇 作为一种社会动物的人

- 第一章 利己主义和同情
- 第二章 达尔文对动物道德的发现
- 第三章 欲和道德
- 第四章 作为组织的社会
- 第五章 封闭的社会
- 第六章 战争
- 第七章 社会的分化
- 第八章 集体思维

第四篇 人是一种有性别的生物

- 第一章 物种的保存
- 第二章 哺育和婚姻形态
- 第三章 原始婚姻形态
- 第四章 禁止近亲结婚
- 第五章 弗洛伊德的假设
- 第六章 近亲交配之害
- 第七章 对性欲的评价
- 第八章 性羞耻的起源

第五篇 人类心灵的其他特性

- 第一章 动物和美
- 第二章 动物和人的艺术
- 第三章 艺术与经济
- 第四章 人的探究欲
- 第五章 具有矛盾的人类

第六篇 自然界的适应

- 第一章 进步和适应
- 第二章 被动的适应
- 第三章 主动的适应

第二卷附录

甲 动物界的社会欲
乙 人类的社会欲