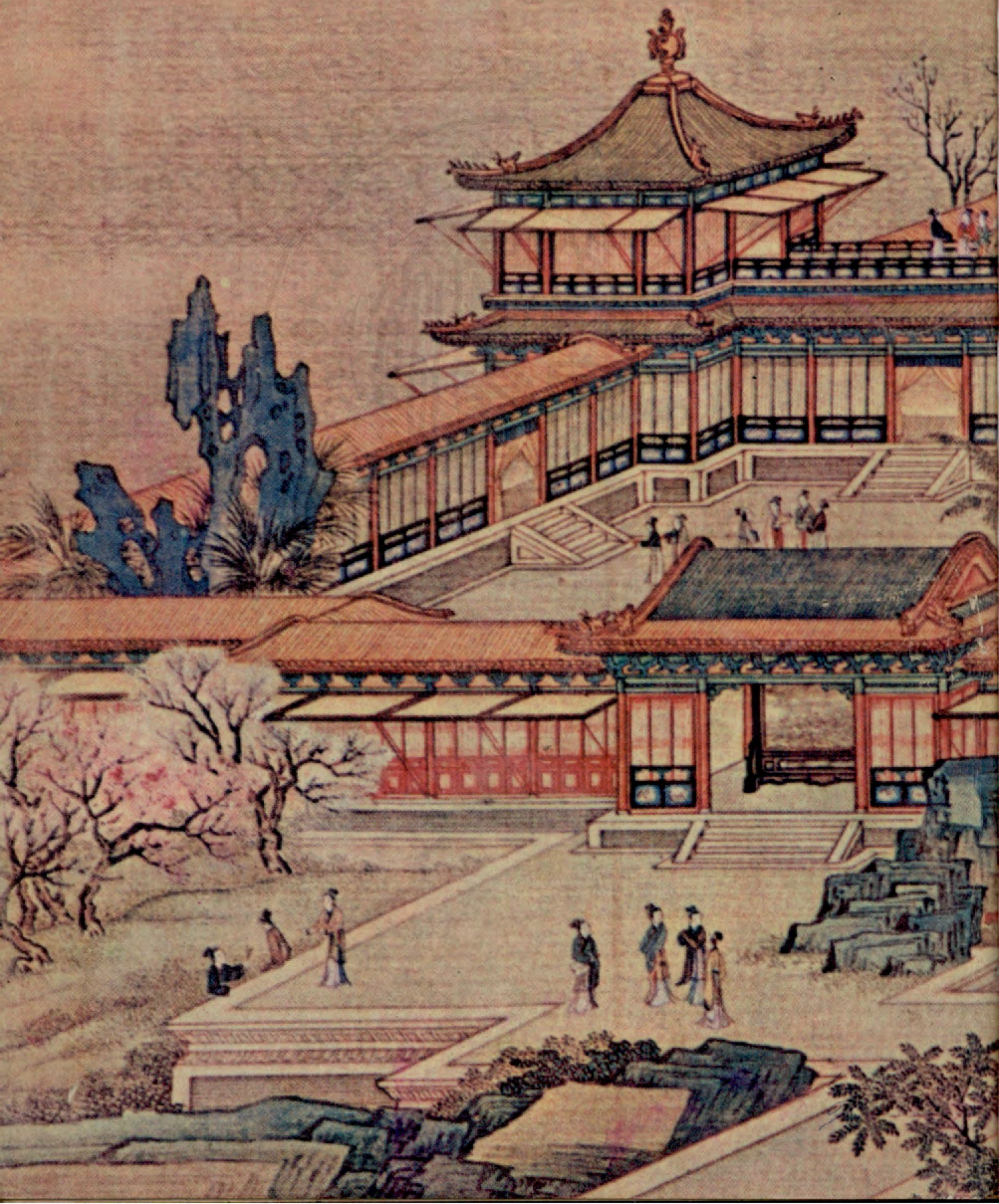


道德學



## 圖河上明清本院 清

、昆金、祜孫、枚陳臣勅奉日五十月二十年元隆乾：云識款  
有水隔，字四瑤瑤苑繪題御隆乾有前幅。印二祜孫臣、枚臣有下  
。詩題

、後故，美繁致筆，物風梁汴畫，圖河上明清寫，端擇張人宋  
。者佳之中畫院清為，妙精不無，物人及以字屋梁橋畫界，練熟

### A CITY OF CATHAY

work painted by five court painters Ch'en Mei, Sun Hu,  
ing and Ch'en Chih-tao during the first year of Ch'ien-  
(795) in the Ch'ing dynasty.

dynasty, Chang Tse-tuan painted a version of the  
in the River, depicting life in the capital of K'ai-feng.  
often copied by later artists. In this version by five  
brush is deftly handled; the bridges, houses and figures  
ainted. The handscroll is an excellent example of Ch'ing

羅剛教授遺書

ETHICS

By

J. Dewey and J. H. Tufts.

道

余家菊譯

德

中華書局印行



學





51  
ain

# 原序

這本道德學教本的重要命意，在使人覺察道德問題的實在性，以及思維在研究道德問題上的價值。爲達到這個目的起見，於第一卷敘述道德史，於第二卷敘述道德理論，於第三卷則討論現今社會上經濟上的顯要問題。據經驗所及，初學道德學的人們，每每難於將道德學領域明確的置於眼前以致於其問題不能感覺其爲真實的問題。行爲本極錯綜，不易分析。行爲的關係又極爲重大，故對於行爲的觀解多於不自覺識之中竟爲幼年的訓練所固定。就著者的教育經驗看來，歷史研究法可以應付此等困難而無疑。探索道德生活的發展所經過的表型時期，可使學生了解其自身所慣有的觀點究具如何之內容，且可供給一堆具體的材料以爲分析討論的對象。道德理論上的著名概念，對於道德生活上各區域具有啓發照耀的作用，而且能給予一種線索使學生自己去探求。但是逕直引導學生去做理論的探求，不是發生武斷的流弊，便將發生不切實之感。不將觀念視爲了解事實的工具，反將觀念替代了事實。提出觀念而用已成的形式，雖其理論的敏銳可以受人崇敬，而其實際的正確性及可行性則往往爲人所疑慮。歷史的引導可使學生置身於產生理論的社會情狀。學者可由是以體會理論與實際的關係，且於探討現代的複雜問題之前，鼓勵其試行研究較爲簡單的問題。於理論的逐漸發展上，施以輔助，學者可於觀念上及運用觀念的能力上取得自信之心。

在第二卷，專門對於道德學說上的主要概念加以分析批評，目的不在灌輸一派的學說，乃在表明理論之產生於日常行爲上的經驗和問題，並對於理論如何可以有有效的應用於實際的機緣上去加以提醒。道德生活的種種方面，既經加以透澈的考核，所以提出若干原理而信其可爲一般人所承受。例如唯理論和快樂論，雖然不能成爲圓滿的最後的體系，但是對於行爲成份而加以科學的闡述，則亦確有相當的貢獻。在既經討論康德和彌爾，錫幾威克和格林，馬丁諾和斯賓塞爾之後，便可以主張在道德生活上理性和幸福各有其一定的地位——義務和評價各有其一定的地位。吾人於各種學說不認爲相衝突不可兩全者，乃視爲觀測行爲問題所可多少適用的種種方法。這種討論法，對於道德生活網上的各種因素分別擁有的動作，可加以科學的測計與確斷。吾人置學者於一種地位，使其對於行爲問題自下判斷。理論之部所有的主要目的，即在於個人判斷力之解放和啓發。

在研究範圍內，有不小的一部份，尤其是在第三卷政治經濟的討究上，在現今都還無從加以確定的處理。但是引導學者對於此等未決問題加以探究，則是極端有益的。當今整個的文明世界正發揮其精力於公義與民治之意義及價值之上，若熱心道德學之人，反僅以業經發現的諸種概念而自足，祇涉及其在行爲上甚少疑義者而對於緊迫的問題反淡漠置之，則其態度之學究氣十足真令人無從忍耐。再且，將理論實踐，參照討論，於兩方面實互有利益。在一方面，時代的需要，似乎是在運用縝密的分析法和試驗法，以代替個人主義和社會主義二者所有的先驗的呼求。極端保守派，也許反對吾人對於現存秩序加以任何詆訾。熱烈的過激派對於探討者所採用的貌

似迂緩的批評程序又往往不能忍耐。然而在熟悉人類對於自然世界所爲的征服者看來，使用粗劣的試試錯錯法或使用流行的成見偏執法以完全支配社會的生存，乃是一種不復可以容允的意念。此輩希望儘量運用科學方法以解決人類幸福上和進步上的種種問題。從反面看，一種科學，果真從事於道德秩序與道德進步之促進者，必能得到有價值的反響以爲刺激和試證的資藉。討論道德上業經樹立的種種價值，同時又將正在長育中的道德一併加以討論，實在可使道德學增加許多活氣。無論所及於題材的影響如何，學者如果漠視時人心中所有的諸種問題，則於其材料和方法所具有的全部勢力，決然難以理解。

感覺時間不敷分配的教師，於本書材料，當然可以自加選擇，而下面的提示，亦是可採途徑之一。在第一卷，討論希伯來，希臘和近代發展之第三章，可以任取一章以表證所採的方法，而第九章之某一部，對於初學的人，分析似嫌太詳，沒有必要。在第二卷，第十一、十二兩章，去，而無碍於議論的線索。在第三卷，政治的國家，經濟的秩序以及家庭等論題，都可以分割出來，單獨討論。若是願意教授每卷的全體，則任意選擇兩卷，亦無不可。

本書作者兩人常互相提示而互相批評，以使本書成爲一個澈底的聯合作品，至其分別擔負的工作則第一卷爲塔虎脫先生所作，第二卷爲杜威先生所作，第三卷第二十、二十一兩章爲杜威先生所作，第二十二至二十六章爲塔虎脫先生所作。

所列參攷書目，當然不能網羅無遺。所舉書目，其附有出版日期者，如係現代作品，則所述日期係就最後版本

而言，如係古籍，則所述日期，係就初版而言。

最後，我們的同事朋友萊特博士，托爾泊特先生和伊司特曼先生曾經校正稿本並提出其他教言，實不得不表示深相感謝之意。





## 譯序

此書編製的用意，有作者的原序在，譯者無須說明。譯者選譯此書的用意，當然於作者的用意以外，尚有供給國人需要之一點。在國內思想界，關於道德問題，似乎是支離斷片的見解多，而抉發本源釐成系統的學說，似乎尚不多見。欲由破壞的工作而轉入於建設時期，似乎須有一番介紹工作。即此一端，已有系統的介紹西方道德思想之必要。至於愛護本國道德而又不通西方文字的人，此譯可以供其探討的資料，作為比較的依據，俾中西的優劣短長乃至共通之點得以臻於彰明，當然亦是動機之一。吾人當信（一）道德為人生所必需。吾人當信（二）各開化的民族，其道德各有獨特之處。吾人當信（三）道德體標準常有變遷，乃至進步。吾人當信（四）人類對於其道德的變遷應為理智的控導。吾人當信（五）本國民族的道德思想與道德實際，最有裨益於本國道德實際的認識。此書既為史實的敘述，又為思想的分析，更於現人道德問題加以理性的指陳，或於上述的旨意，最能多所裨益。是則譯者的微意所在。至於翻譯的技術，則取「謹嚴的直譯」或「活潑的直譯」文字力求打破文言白話的藩籬。既不敢違背作者的原意，亦不敢使讀者不懂。主要的意義，絲毫不敢有所增損，但為文字之明順計，一二形容詞名詞或助詞之增損則往往有之。不用「正譯」而用「側譯」之處，亦不乏其例。如 *When* 不譯作「當……時」而譯作「如果」，*Up to* 不譯作「直至」而譯作「祇要」之類是。此種譯法，依照字典，當然萬分荒唐。不過在

「主要意義」無所改變而又便於行文之時，似亦無所不可。此書之遙譯，費時一年有餘，每日平均約在千字以上。譯如此鉅著，或因學力之不足，或因精神之困乏，或因偶然的心態，錯謬在所難免。尙望海內通人，有以指正。中華民國二十一年十月一日黃陂余家菊識。



# 道德學目錄

原序

譯序

第一章 緒論……………一——一六

一 定義和方法……………一

二 道德的準則……………五

## 卷一 道德的發源和長進

第二章 太初的羣集生活……………一九——三八

一 羣集生活的特著事實……………一九

二 血族羣和家族羣……………二三

三 血族羣和家族羣又是經濟和工業的單位……………二六

四 血族羣和家族羣都是政治體……………二八

五 血族羣或家族羣都是一個宗教的單位……………三一

六 基於年齡和性別的羣輩……………三四

七 血族羣和他種羣之道德的含義……………三五

第三章 太初社會之理性化動力及社會化動力……………三九——五二

一 行爲之三層境地……………三九

二 理性化動力……………四二

三 社會化歷程……………四四

四 家庭生活之理想化作用和社會化作用……………四八

五 第一境地之道德的解釋……………五〇

第四章 羣體道德——習俗……………五三——七四

一 風俗的意義威權和起源……………五三

二 施行習俗的工具……………五六

三 使全羣準則顯然重要且使羣體控制轉爲明覺之諸種情況……………五九

四	習俗道德的價值和缺點	七〇
第五章	從習俗到良心·從羣體道德到個己道德	七五——九一
一	對峙和衝突	七五
二	轉變中之社會動力	七七
三	心理的動力	八三
四	積極的改造	九〇
第六章	希伯來道德之發展	九二——一一一
一	一般性質和主宰原理	九二
二	宗教的動力	九五
三	已經成就的道德概念	一〇三
第七章	希臘的道德發展	一一二——一四四
一	基本要點	一一二
二	個人主義的理智勢力	一一五
三	商業的和政治的個人主義	一一九

四 個人主義和道德理論……………一二五

五 對於自然和善的深進見解對於個人和社會秩序的深進見解……………一二七

六 理想之概念……………一三七

七 自我概念品格和責任概念……………一三九

第八章 近今時代……………一四五——一七三

一 中古的理想……………一四六

二 近代發展的主要路線……………一五〇

三 個人主義發生時的新和舊……………一五一

四 自由和民治進展中的個人主義……………一五三

五 個人主義所受於工業發展商業發展及藝術發展的影響……………一五六

六 個人與智慧的進展……………一六五

第九章 習俗道德與思維道德之一般的比較……………一七四——二〇〇

一 相同及相續的成份……………一七五

二 相反的成份……………一八一

三	個人的目標標準則與社會的目標標準則之對抗	一八八
四	及於個人品格的諸種影響	一九〇
五	道德的分化和社會的秩序	一九五

卷二 道德生活之理論

第十章	道德情境	二〇三——二二三
-----	------	----------

第十一章	道德理論上的問題	二一四——二二四
------	----------	----------

第十二章	道德理論的疇型	二二五——二四〇
------	---------	----------

一	理論的標型分類	二二五
---	---------	-----

二	將志願的行爲分爲表裏	二二八
---	------------	-----

三	此等理論的一般說明	二三三
---	-----------	-----

第十三章	行爲與品性	二四一——二六二
------	-------	----------

一	康德的善意	二四一
---	-------	-----

二	功利派的「意圖」	二四七
---	----------	-----

三	行爲與品性	二五四
四	行爲的道德性與行爲者的道德性	二五九
第十四章	幸福與行爲：善與慾望	二六三——二八四
一	慾望的對象	二六九
二	視幸福爲一個標準	二七四
三	幸福之構成	二八〇
第十五章	幸福與社會鵠的	二八五——三〇四
第十六章	理性在道德生活中的地位：道德的認識	三〇五——三三四
一	理性與慾望的問題	三〇五
二	康德的實際理性論	三〇八
三	道德感官直覺說	三一六
四	普遍規律的地位	三二三
第十七章	義務在道德生活中的位置：屈從威權	三三五——三六〇
一	歸約慾望於法規之下	三三七



二	康德的學說	三四三
三	功利派的義務說	三五〇
四	最後的說明	三五九
第十八章 自我在道德生活中的位置		
一	自我否定說	三六一
二	自我伸張	三六五
三	自利主義與利他主義	三七一
四	認善爲自我實現	三八六
第十九章 德行		
一	節制	三九四——四一八
二	勇敢或堅貞之氣	四〇〇
三	公正	四〇四
四	智慧或良知	四〇七
卷三 道德之實踐		
		四一一

第二十章 社會組織與個人……………四二一——四四二

一 由社會組織而得到個性的發展……………四二一

二 責任與自由……………四二九

三 權利與責任……………四三三

第二十一章 民事社會與國家……………四四二——四七四

一 民事上的權利義務……………四四三

二 民事權利的發展……………四四七

三 政治的權利義務……………四六三

四 政治活動的道德標準……………四七一

第二十二章 經濟生活的道德……………四七五——四九九

一 概括的分析……………四七五

二 新經濟秩序所引起的問題……………四八四

三 工商業機關……………四八五

四 生產交易及估價上的方法……………四九三

五 有助於道德的改造之種種因素.....	四九七
第二十三章 經濟秩序中的幾種原則.....	五〇〇——五〇八
第二十四章 經濟秩序上的未決問題.....	五〇九——五二一
一 略述個人主義與社會主義的立場.....	五一〇
二 個人主義或自由契約之分析：其價值之所在.....	五一二
三 對個人主義的批評.....	五一四
第二十五章 經濟秩序上的未決問題（續）.....	五二二——五五四
四 公衆機關與公衆管理的學說.....	五二二
五 以社會爲生產機關.....	五二三
六 公平分配的理論.....	五三〇
七 財產之掌有與使用.....	五三五
八 現時的趨勢.....	五三九
九 三個特殊問題.....	五四三
附錄 西吉兒教授的社會立法方案.....	五五〇

第二十六章 家庭……………五五五——五八六

一 現代家庭之歷史上的已事……………五五五

二 家庭之心理的基礎……………五六一

三 家庭關係緊張的一般原素……………五六七

四 引起現代問題的種種特別情……………五七一

五 未決問題：經濟的……………五七五

六 未決問題：政治的……………五七九

# 道德學

## 第一章 緒論

### 一 定義和方法

臨時的定義 精當的定義，不宜在起首便立，應該留到研究終結時再定，不過先立出一個簡單的定義，也可使範圍顯明。道德學是從邪正善惡的立場去研究行爲的科學。從邪正善惡的立場所研究的行爲，簡言之，便是「道德的行爲」或稱「道德的生活」。換一個方式來說，我們站在善惡邪正的立場，對於行爲的判斷，作一有系統的探討，這便是道德學的目的。

愛細科與摩羅爾 英文「愛細克司」和「愛細科」(Ethics, ethical)都是從希臘文「伊梭司」(ethos)來的。伊梭司的意義即是習俗慣例之謂，尤其是此一人羣不同於彼一人羣的諸種習俗慣例。到後來伊梭司的意義又一變而指着性格、品格。摩羅爾是一個拉丁文，是從「摩理司」(mores)來的，意思也一樣的是習俗慣例之謂。道德是起源於習俗之中的，往後我們還要說明。因為習俗不但是行動的慣用方式，而且也是社會或人羣所許可的方式。行動而違反社會的習俗，嚴厲的斥責必隨之而來。表示斥責，也許不恰恰就用我們所用的名詞，——邪

與正，善與惡，——不過態度上是根本相同的。應用在現代行爲上的愛細科和摩羅爾這兩個名詞，比較伊梭司和摩理司這兩個老名詞，當然所指含的是較爲複雜而且進步的一種生活，猶如「伊科羅米」(economics) 今日所考論的問題已遠非舊日所謂的一家務管理了。這些舊名詞，祇要能够指示道德的生活是如何起源的，也就不失其顯著的價值了。

行爲的兩面 要對於行爲上的判斷加以科學的討論，必先去發現判斷所依據的種種原理。行爲，或者說道德的生活，實在具有兩個明顯的方面。在一道德的生活是具有目的的生活。其中含有思想和情感，理想和動機，評價和決擇。這些都是應該用心理學的方式去施行研究的歷程。在另一方面，行爲又有其外表。他對於自然，尤其是對於人間社會，都具有關係。道德的生活是爲個人生存上和社會生存上的種種必要所激起的。普羅塔各拉司(Protagoras)曾用神秘的形式說過：神們給予人們以正義心和虔敬心，爲的是要使人們聯合起來以圖自保。(參看 Plato, Protagoras, 320 A) 在另一方面，道德的生活也要改革自然環境和社會環境以建立一個理想社會的人世——一個天國。道德生活與自然及社會間的是等關係，都是生物科學和社會科學所研究的。社會學，經濟學，政治學，法律學，特別研究行爲的此一方面。道德學處理其問題的此一方面時，必須利用是等科學的方法和結果，正如在考察問題的內心方面時，必須利用心理學一樣。

道德學的特殊問題 但是道德學又並非這些科學的總和。道德學又有其自身的問題，是乃行爲的兩面性

之所造成。道德學研究內心的歷程，是研究內心歷程之爲外界情況所支配，或內心歷程之施予改變於外界情況。道德學研究外表的行動，是研究外表行動之爲內心目的所支配，或外表行動之轉移內心生活。研究決擇和目的者，是心理學；研究決擇之受影響於別人的權利並依此標準以評判決擇之爲邪爲正者，則是道德學。研究一個團體，也許是經濟學，或者社會學，或者法律學；研究一個團體的活動而着眼於其來自人們的目的，或者着眼於其影響於人們的幸福，並依據此項觀點以判斷其行動之是善是惡，則是道德學。

**發生的研究** 研究生活歷程之任何種類，如果探索其歷史而考察現狀之如何發生，則對現狀之了解，常有莫大助益。在道德研究上，研究古昔的情況，更有四種特別的理由。第一層，先從簡單的材料研究去。現代的道德生活，極其複雜。職業的責任，公民的責任，慈善的責任，宗教的責任，社會的責任，紛然並起，須得加以調節。財富的興味，知識的興味，權力的興味，友誼的興味，社會的興味，皆要求專注於善行之上。所以先討論較爲簡單的問題，是很合宜的。第二層，現代複雜的道德生活，正如人類的<sup>身體</sup>身體一樣，含有一些遺存殘痕。現存的準則和理想，有若干是在過去某時代中形成的，又有若干是在過去另一時代中形成的。有些還適用於現代，有些不甚適用。有些又互相衝突，兩有出入。在道德判斷上，有許多顯然的矛盾衝突，如果查覺了當初這些判斷是如何形成的，往往便能加以說明解釋。除非利用古昔道德的指導，要了解現代的道德生活，不是容易的事。第三層，我們可以得到更客觀的材料去進行研究。我們的道德生活是我們最爲關切的一部份，不容易加以冷靜的觀察。道德生活的特點常爲注意

之所不到，因為對於他太熟悉了。我們旅行外國，發現異族風俗法律道德標準的「稀奇古怪。」如果不是因此而將本族行爲與異族行爲一相比較，我們恐怕永遠不會覺察本族自己的行爲也是稀奇古怪而有待於說明。「自己考察自己正如別人考察自己一樣，」在個人是困難的，在科學上也是不容易的。當然，自己看自己祇如別人看自己一樣，的確是不夠的。完全的道德分析，必須研究動機和目的，兩者往往是別人所不能發現的。不過如果能藉着比較的研究以敏銳化我們的眼光，活潑化我們的注意，也是很有助益於完全的分析的。第四層，是因為發生的研究着重在道德的生動性（Dynamic），進步祇研究現狀，容易使人誤認道德的生活不是一種生活，不是一種進展的歷程，不是一種尚在創造中的物品——而是一種不變的構造。人間有道德的進步，正如有道德的秩序一樣。對於道德行爲的本性加以分析，也可以發現道德的進步，特是對於歷史上道德的實際發展加以探索；則道德的進步更顯然能使人注意及之。所以在分析現代道德的意識和道德的判斷以前，我們試略述道德的較早階段和較簡形態。

**理論和實際** 最後，如果能夠發現道德的原理，則道德的原理對於繼續發生而待人決定的一些未決問題，應該給予吾人以若干指導。別種科學如何，姑不具論，道德學至少應該具有實際的價值。「在人生的舞臺上，讓神們仙們去做旁觀者吧！」人們必須行動；人們必須做對，或者做錯，做正或者做歪。如果人果會思考，如果人果會依照人類秩序和進步的一般原理去考慮過自己的行爲，他的動作，應該能夠更爲敏慧而且更爲自由，應該能夠得



到常常伴着科學的那種滿足而遠非盲目冥行或遵循成規之所能及。蘇格拉底已經爲行爲之研究留下一句名言，他說：「不經考察，不經批評的生活，是值得人類去過活的。」

## 一一 道德的準則

現在不須詳細討論道德行爲的內涵，那是第二卷的工作。不過爲在第一卷中探索道德的起源起見，可以略述大概以指示在初段搜討中之所應該尋求者，並使學者在進行中有所依據，不至迷失。

道德的若干特性，可尋求之於一個橫斷面中，而對於一定時間內道德行爲上的諸種要素，加以陳述。到後來再與較早的階段相比較，則其他的特性些，也就更易顯明了。我們試先述一個橫斷面。

一、橫斷面中道德生活的特性 在這橫斷面中，第一個主要區別，便是所作者是什麼，或所求者是在什麼，與夫怎樣作或爲什麼作。這個區別也許不似然看起來的那樣絕對，不過日常生活上確實使用這些區劃，而道德理論上又往往選擇一方或他方以爲其主要的方面。教人尋求和平，講真話，或者追求最大多數之最大幸福，都是教人去做或者志向於某種一定的行爲。教人憑良心或者存心要純潔，其所着重者則是一種態度，態度是適用於種種不同的行爲的。一家報館，主張一種良好的政策。在這一點上，當然很好。不過人們可以問他，主張這種政策的動機是什麼？如果信得過他的動機是純粹的自私心，人們便不能相信該報有改革的真正興味。在另一方面，單祇誠實，也還不够。一個人坦白的誠實的主張瘠公肥己，我們必得唾罵他。我們認定他的坦白，就證明他絕對的不會

顧忌別人。有一個偉大的道德哲學家誠然說過，依照理性去行動，乃是必要中的一切必要，外此別無餘物。不過他同時便表示這樣的行動當然把人人都看作一個目的，而不把任何人作一個純粹的工具待遇。既然如是，就不得不採用一定種類的行爲了。所以爲現下的目的計，我們可以假定一個總決議，即是：道德的判斷對於所作者或者所志是什麼，與夫怎樣作或者爲什麼作，兩方面都須加以考慮。這兩方面，有時稱爲「實質」和「形式」，或「內容」和「態度」。我們所用的，則是兩個日用的名詞——「什麼」和「怎樣」。

準則上的什麼 我們暫且擱下怎樣，先談什麼。我們可以發現在判斷時，所使用的兩種主要觀點：一個觀點，是自我本身內的高我和低我，另一個觀點，是對待別人。

高我低我之區別，有許多形式。說某人是嗜慾的奴隸，某人爲貪財心所桎梏，某人野心無止境，都是我們所常見的言語。和這些情慾對待着，我們又常常聽見人們稱讚科學的探討，稱讚文雅，稱讚藝術，稱讚友誼，稱讚深思，稱讚信仰。我們常常接到勸勉，教我們去思求珍貴的事物。將精神生活和肉體生活明白並列，以精對粗，以高對賤。解釋的方式雖然不免錯謬，而確有兩種互相衝突的衝動以致引起此種二元論，則是毫無疑問的。論其淵源，極爲顯明。如果人們生來沒有強烈的自我保存心，沒有自我伸張心，沒有兩性本能，人類的種子必定早已滅絕了。此等心性很容易成爲具有支配力的情慾。倘若不能使用別的動機，以控制此等衝動和情慾，一個人便不能獲得本來可以獲得的完全人格。人在享有美滿的生活以前，必須先爲自己創造一個具有理想趣味的新世界。嗜慾和本能，就

其是人性的萌芽而言之，可以說是「自然的。」就人的完全本性祇能發展於理智生活和精神生活之中而言之，則理智生活和精神生活才是「自然的。」實如亞里斯多德之所云然。

什麼之另一方面，即對待別人之一方面，不必多費討論。正義、慈愛、黃金律之履行，都是善，是正。不公、殘酷、自私，都是惡，是邪。

怎樣之分析：正和善 正和善兩字，常常交替使用，一似並無區別。終竟言之，也許果真沒有區別。一個行動如果正當，則聖賢英雄或許相信其便是善良的行為。一個行動，如果是完全善的，亦必使人不得不稱為正當。不過正和善顯然是從兩個不同的觀點去考論行為。在討論什麼或內容時，對於這種不同，也許注意到了；不過在討論怎樣時，這種不同就更為重要。

顯然的，一說及行為正當，就好像把這個行為交付審判一樣。用一定的標準去加以衡量。而對於此項標準又認定是應當服從的道德律。我們尊重此項道德律的威權而使自己擔負負責。此項標準是衝動和慾望的約制。一個人，認識了此項道德律，並且切欲尋求其義務而履行之，則我們就稱之為「憑良心。」就他能夠管理他的衝動言之，他是有了自制力。就他能夠依據標準去嚴格整飭行為言之，他就是正直可靠。

一說及善，便是從價值的觀點去考慮行為了。此時所想念的，乃是值得欲求的。善也是一個標準，不過是一個鵠的，而非一種律令。我們須得擇定善而使自身與善合一，並不是藉着善去控制自身。善是一個理想。從此點觀察，

憑良心的人勢必盡力去發現真正的善，盡力去估量自己的鵠的，盡力去構成理想，決不至於隨從衝動或接受貌似善而不經慎密的考量。祇要衝動是受指導於理想，澈底的善人，必然直率而真誠；換言之，他的行善，決不是為畏懼懲罰的心理所策動，亦決不是為利誘的方法所汲引，猶如正直人的行動，是為義務觀念所管住，為尊重原則心所轄制。

道德特性的總和 若將橫斷面中的道德生活，即完全活動中的道德生活，所有的主要特性，總結起來，可陳述如下：

在什麼一邊，有兩方面：

- (一) 知識、藝術、自由、權義等理想興趣，所具有的宰制力，以及精神的生活。
  - (二) 尊重別人，有公正、同情、慈惠之諸方面。
- 在怎麼一邊，主要的方面是：

(一) 承認某種標準，或以「正當」和「律令」的形式而認為一種約制，或以理想或善的形式而認為一種價值。

(二) 義務心和尊重律令心；誠心好善。

後半的(一)(二)兩點都包括在「憑良心」的態度之中。

## 二、道德的生長

心理學家認定行爲有三階段：(1)本能的活動。(2)注意；依意象以指導或控制行爲；亦即思慮、慾望、決擇之階段。(3)習慣；即沿着過去行爲所確定的路線以活動於不知不覺中之階段。所以意識佔在中間地位，在一方面，是遺傳的反射和自發的活動，在另一方面，是後天獲得的習慣活動。天賦的本能不足以應付新的情況時，有新的刺激到來而無生成的反應以應付之之時，意識便出現了。意識從各種反應之中，選擇其適合自己目的者，及至此等反應又成爲自發的，習慣的活動之時，意識又轉而傾注到尙無習慣的適應動作以相應付之處。（參看 Angell: Psychology, P. 59）應用這個道理到道德的發展上，我們祇須加說一句，此項歷程反復重演，屢見不一見。每個後起的重演所依據的起點，並不是生來的本能，乃是已成的習慣。因爲在個人生活的某一階段中，或在種族發育的某一階段中，所型成的種種習慣，對於後日更爲複雜的情況，殊屬不足以資應付。兒童離開了家庭，野蠻部落進而從事於農業生活，其舊有的習慣皆不復能夠應付需要。於是注意便又有其必要。於是有慎思，有自閔，有努力。結果如若成功，則新習慣成立，而且是較高一級的新習慣。因爲新習慣些（新品格）含有較多的智慧。第一個階段，純粹的本能行動，不能稱爲道德的行爲。雖然不是反道德的，確實是非道德的。在第二個階段，道德正在發育之中。是衝動經過慾望變成意志的過渡歷程。其中含有興趣齟齬的苦惱，含有思慮和估價的作用，含有最後的取捨決擇。往後我們還要講論民族道德從早期的羣體生活和習俗道德如何轉變成爲高級文化中較爲自覺的道德生活，到了那時，再加闡明。第三個階段，就是已經組織良好的品格，也就是發育歷程的歸宿。不過歸宿祇是

相對的歸宿而已。一個好人已經有了一套習慣，一個社會已經有了一些法律和道德典範，除非這個人或者這個社會已經走入一個靜止不變毫無新異情狀的世界內去了，新異的問題仍然將要發生，舊有的習慣，在當時以及爲當時的目的計，無論是如何良好，仍然須要從新估價，從新決擇。一個品格如果在各種場合中都自發的活動起來，那就差不多等於一個機器了。所以發育中的第二階段，方是道德意識積極活動的階段。我們所集中注意的，就在這一階段。

道德的生長，從最初發動直至通過第二階段，可以說是一個歷程，在這個歷程中，吾人確實更理性化了，更社會化了，而且更道德化了。試將此等方面，略加考察。

**理性化歷程** 有機體的第一需要是生存長養。所以最初的本能和衝動都是要求飲食，安全，及其他切近的需要者。原始人類，祇是吃呀，睡呀，鬥爭呀，造棲藏所呀，保育兒女呀！理性化歷程，他的意義，第一就是使用較多的智慧去滿足此等慾望。這個意義表現在精巧的工作中，表現在工業和貿易中，表現在利用所有的資料去促進人類權力和幸福之中。但是，使行爲理性化，便又引出新的鵠的。不僅能使人得其所求，而且能改變所求的對象。這種作用，在外表上的表現，可以見之於人的製造和人的行爲。自然，人必須有吃，有住。然而人又修廟，造像，作詩。人類創造了關於宇宙的種種神話和種種學說。人類在商業上和政治上，興起了許多偉大的企業，其目的在滿足肉體的慾望者還少，在飽嘗權力擴大的滋味者實多。人類創造了家庭生活，並用藝術和宗教的力量將其提高。人類不僅靠

吃麵包生活，而且逐漸造成了理性的生活。依心理學的意義說來，便是在最初，人類所需要的，祇是身體所要求的，不久便進而要求心理上所覺為有趣的事物了。人類既經憑藉記憶，想像，和推理，造成了一個較為銜貫，恆定，統整的人格，人類便要求一種更較恆定而理想的善以滿足自己。物質的我和理想的我，（其另一說法，便是世俗和精神）兩相對待的形勢，便由是而產生了。

**社會化歷程** 發育歷程之社會化方面，就是增加對人發生關係的能力。正如理性之長進一樣，是一種工具，同時也是一種目的。他的根源，存在於若干本能（兩性，羣聚，雙親等）及人類互助互保的必要之上。依此組織成功的交往結合，引起許多不同活動，此等活動又釀成種種新的能力，並樹立種種新的鵠的。語言便是這些活動中最早的一種，也是走向完全社會化之第一步。所有的團結，無論是何種企業，是服務與利益之交換，是社會藝術之參與，是任何目的的結會，是血族，是家庭，是政治組織，是宗教團體，莫不對於個人的能力有甚大的擴張。在另一方面，個人既經參與這些關係，而成為這些團體的一份子，個人的興味就不能避免的發生變遷了。此項變遷歷程，在心理學上，就是建設「社會我」的歷程。摹倣和暗示，同情和慈愛，共同目的和共同興趣，都是建設社會我的助力。各種不同的本能，情緒，和目的，既經確實組織成為如是一個單元之後，便可以把對人利益的興趣和對己私利的興趣平列起來，而使兩者互相抵拒。有意的自利主義和利他主義，都有發生之可能了。而且依着後面所將說明的一種方式，對人和對己的興趣逐漸提高而進入於權利心和正義心的境界。

道德行爲的要素 單祇這些，還說不到完全的道德進步。理性化和社會化誠然是道德的必要條件，但並非全部的條件。較合理性而又較具社會性的行爲，更須爲人所視爲善，而又決擇之，追求之。用約制方面的名詞來說，社會或理性所確定的法律，更須明白認定其爲正當，而又用作準則，並尊重其約束力。志向和嗜好的分別便由此而起。人己的衝突，便由此而成爲權利和正義的基礎，爲鄙吝和慈惠的基礎。最後，更由此得到一個依據，以對於符合理性而又兼具社會性的種種決擇加以適當組織，以使已有的進步可以穩定，俾得移其注意（即義務和趣向之爭競，亦卽有意的決擇），以轉向於新的問題。亞里斯多德曾將此點闡明得極爲明白：

在這一點上，德行和藝術不同。藝術品的自身具有優美性，所以祇要造成的時候具備某種性質，便够了。至於德行，則大不然。不能說一個人的行爲公正或有節制（或說，近似公正或有節制的人），如果祇是其行爲屬於某種性質，而彼在行爲之時並無某種心理的狀態；明言之，第一，行爲者必須明知其所作爲者究是何事；第二，必須決擇其所作所爲，而且係爲其所作所爲的自身而決擇之；第三，其行動必須是已成的固定品格之所表現。

從生長上所見道德特性之總和 整個圓周，共有三個階段：

- (1) 本能的行動或習慣的行動。
- (2) 在注意緊張下的行動，具有覺察的干與和改造。
- (3) 將所明覺指導的行爲組織成爲種種習慣及一個較高境界的自我：就是品格。



從(1)變到(2)乃至經過(2)再向前進，其中含有三個方面：

- (1)是一種理性化和理想化歷程。理性是取得別種目的的一個工具，也是一個決定目的的要素。
- (2)是一個社會化歷程。社會既增大個人的能力，同時又改造個人。
- (3)在這個歷程之中，行為變成思考，評價，批判的對象。權利和義務，善和德，諸種明確的道德觀念，在這個歷程中，便發現了。

三、本書的區劃 第一卷，在對於羣體生活的若干主要方面加以初步的敘述之後，就探究道德發育歷程的大概線索，嗣後再從以色列生活，希臘生活和現代文明的生活中，去取出例證以說明這個歷程。

第二卷，從內心方面，個己方面，去分析行為或道德生活。最先慎重確定所謂的道德行動究具如何的意義。其次，再注意道德學說上對於道德生活的幾種標型看法。最後，並考察正和善，義務和德行，所具有的意義，並努力去發現道德判斷和道德生活所依據的一些原理。

第三卷，將行為看作社會中的活動去研究。注意點集中在行為的三個方面，都是極有趣味並且極有關係的。在政治的權利義務上，在財富的生產，分配，所有上，在家庭生活的種種關係上，都顯出未決的問題。我們都是一個公民，對於這些問題，終須抱持一種態度，所以不能不加以慎重的考察。

### 參攷文書

各個論題的參考文書，將在每卷之前和每章之末，分別提示出來。此處僅提出幾種甚為有益的小冊子和幾種最近的代表作品，更加上幾種關於道德學範圍和方法的著作。 Baldwin's *Dictionary of Philosophy and psychology* 注有特選參考書（注意參考這部份 Ethical Theories, Ethics, worth）和普通參考書（第二卷）。 Runze, *Ethik* 1891, 有很好的名家傳記。

初步教科書： Mackenzie, *Manual of Ethics*, 3rd. ed., 1900； Muirhead, *Elements of Ethics*, 1892； Seth, *A Study of Ethical Principles*, 6th. Ed., 1902； Thilly, *Introduction to Ethics*, 1900.

英文中的代表著作： Green, *Prolegomena to Ethics*, 1883 (Idealism) Martineau, *Types of Ethical theory*, 1885, 3rd Ed., 1891 (Intuitionism)； Sigwick's *Methods of Ethics*, 1874, 6th. Ed., 1901, (結合直覺論和功利主義的立場，具有富於常識的精密分析)； Spencer, *The Principles of Ethics* (Evolution) Stephen's, *Science of Ethics* 1882； Paulsen, *Systems der Ethik*, translated in part by Thilly, 1899； Ward, *Ethik*, translated by Titchner, Gulliver, and Washburn, 1897-1906 在較近的作品中，有的有關於全體，有的有關於一部份，可注意下列幾種： Alexander, *Moral Order and Progress*, 1889； 2nd Ed., 1891； Dewey, *Outlines*

*of Ethics*, 1891, and *The Study of Ethics*, *A Syllabus*, 1894; *File*, *An Introductory Study of Ethics*, 1903; *Höfding*, *Ethik* (German tr.), 1887; *Janet*, *The Theory of Morals* (English tr.), 1884; *Ladd*, *The Philosophy of Conduct*, 1902; *Mezes*, *Ethics*, *Descriptive and Explanatory*, 1900; *Moor*, *Principia Ethica*, 1903; *Palmer*, *The Field of Ethics*, 1902, *The Nature of Goodness*, 1903; *Taylor*, *The Problem of Conduct*, 1901; *Rashdall*, *The Theory of good and evil*, 1907; *Bowne*, *The Principles of Ethics*, 1892; *Rackaby*, *Moral Philosophy*, 1888.

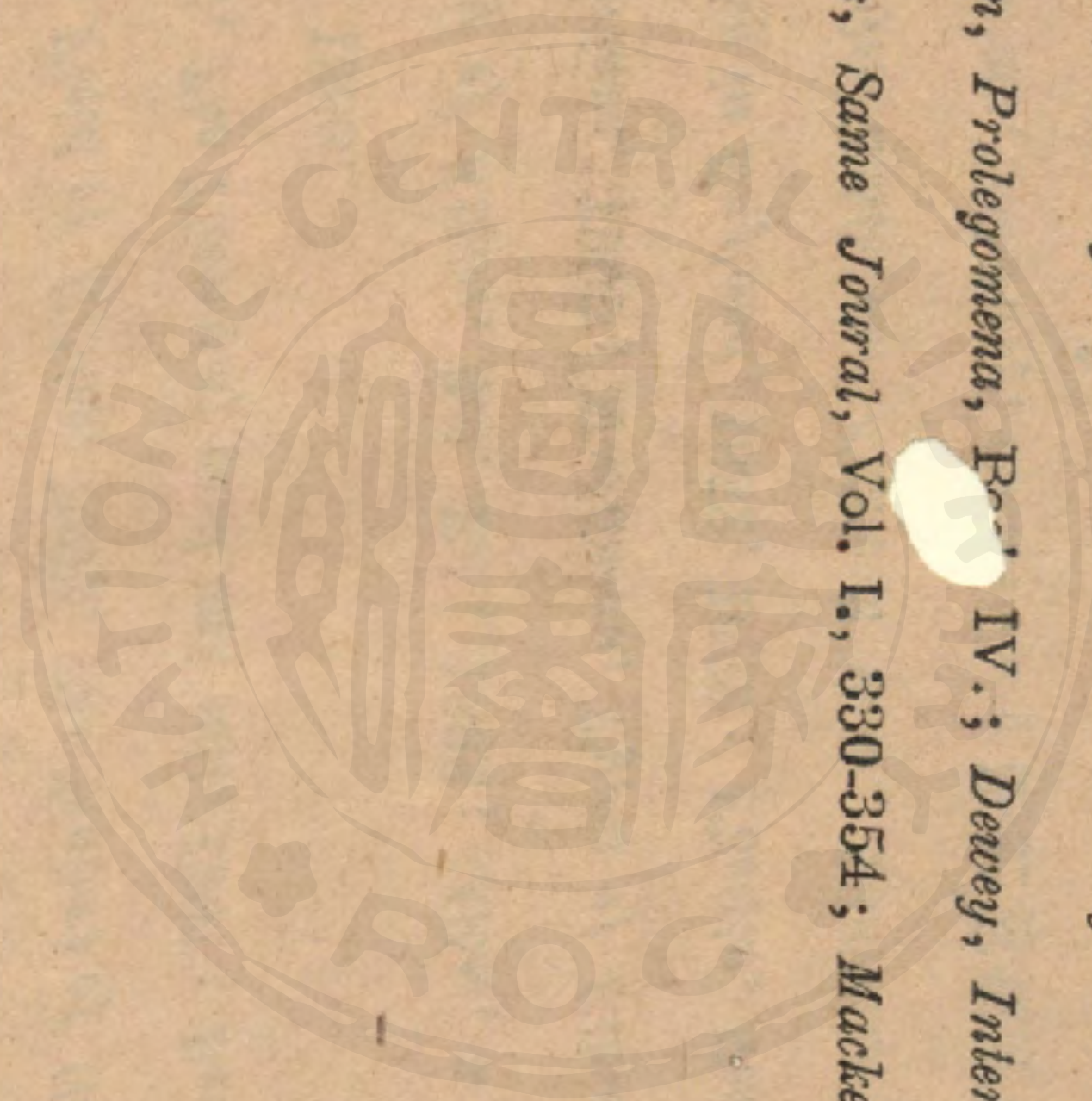
道德學史: *Sigwick: History of Ethics*, 3rd. Ed., 1892; *Albee*, *a History of English Utilitarianism*, 1902; *Stephen*, *The Utilitarians*, 1900; *Martineau*, *Types of Ethical Theory*; *Whewell*, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, 1852, 1862; *Köstlin*, *Geschichte der Ethik*, 2 Vols., 1881-92 (Ancient theories); *Jodl*, *Geschichte der Ethik* 2 Vols., 1882-89 (Modern); *Wundt*, *Ethik*, Vol. II.; *Windelband*, *Höfding*, *Erdmann*, *Ueberweg*, *Fauserenburg* 所作的諸種哲學史。

道德學的範圍和方法: 看上列各書的首章, 特別的是 *Palmer* (*Field of Ethics*), *Moore*, *Stephen*, *Paulsen*, and *Wundt* (*Facts of The Moral Life*); *Ritchie*, *Philosophical Studies*, 1905, pp. 264-291; *Wallace*, *Lectures and Essays on Natural Theology and Ethics*, 1899, pp. 194 ff.; *Dewey*, *Logical Conditions of a*

*Scientific Treatment of Morality* (University of Chicago Decennial Publications, 1903) ; *Stuart, The Logic of Self-realization*, in *University of California Publications*; *Philosophy* I., 1904 ; *Small, The Significance of Sociology for Ethics*, 1902 ; *Hadley, Article Economic Theory in Baldwin's Dict.*

理論對於人生的關係 Green, *Prolegomena*, Part IV. ; *Dewey, International Journal of Ethics*, Vol. I.

1891, pp. 186-203 ; *James, Same Journal*, Vol. I., 330-354 ; *Mackenzie, same Journal*, Vol. IX., 1894, pp. 161-173.



卷一

道德的發源和長進



## 本卷的一般參考文書

*Hobhouse, Morals in Evolution, 2 Vols., 1906.*

*Westermarck, The Origin and Development of Moral Ideas, Vol. I., 1902.*

*Sutherland, The Origin and Growth of Moral Instinct, 2 Vols., 1898.*

*Wundt, Facts of the Maral Life, 1902; also, Ethik, 3rd ed., 1903, Vol. I., pp. 280-523.*

*Paulsen, A System of Ethics, 1899, Book 1.*

*Sumner, Folkways 1907.*

*Bergmann, Ethik als Kulturfphilosophie, 1904.*

*Mezes, Ethics, Discriptive and Explanatory, Part 1.*

*Dewey, The Evolutionary Method as Applied to Morality, Philos. Review XI., 1902, pp. 107-124, 353-371.*

*Adam Smith, Theory of Moral Sentiments, 1759.*

*Baldwin, Social and Ethical Interpretations, 1902.*

*Taylor, The Problem of Conduct, 1901, Chap. III.*

*Spencer, Data of Ethics, 1879; Psychology, 1872, Part IX., Chs. V-VIII.*

*Thering, Der Zweck in Recht, 3rd, Ed., 1893.*

*Steinthal, Allgemeine Ethik, 1885.*

## 第二章 太初的羣集生活

要了解道德生活的起源和長進，必須先了解原始社會。固然有許多事情不能確斷，但是羣集生活具有支配的威力，則是顯然無疑的。雖說一切民族並非都有同一疇型的羣集生活，或者同一程度的凝整。然而現代各開化民族的祖先們，則都是生活於下面所述的幾種疇型之下，而此等疇型或其遺存體態尙可在現代的多數民族中發現出來。

### 一 羣集生活的特著事實

格雷 (J. H. Gray) 曾有以下幾句話，試一考論之。

一個中國人因其妻的助力，而打了他的母親。皇帝的命令不僅處兩個犯人以死刑；並且族長也要同受死刑，切近的隣人們各受杖八十，然後處以流刑；男犯同班的秀才們的領班也要處以杖責，然後流竄；叔伯祖父，叔伯父和兩位兄長都應處死；縣長和大吏都應暫時職；在女犯母親的面上墨黥蔑棄母職等類的文字之後，再流竄到偏遠的省區；女犯的父親，是一個秀才，不准再應鄉會試，並處以杖責流竄之刑；犯人們的兒子應當更改名字，犯人的土地應當暫時棄置。（格雷，中國，第一卷，頁二三七以下。）

把這件事和阿前的故事比比看：

阿前 (Achan) 從耶理恪 (Jericho) 獻給耶和華 (Jehovah) 的戰利品中竊取了幾種物件。隨着，以色列人 (Israel) 就打了一回敗仗。及至阿前的行為被大眾知道了的時候，「約書亞 (Joshua) 同着一切的以色列人就拘拿了翟拉 (Zerah) 的兒子阿前，並且沒收了阿前的外衣，金塊，兒女，牛羊驢帳及其他一切所有。……以色列的衆人用石頭打他，並用火燒他們，用石頭打他。」 (Joshua vii: 24, 25.)

在日本，每五家成爲一間 (Kumi) 閭約所規定的情形正和上述的情形相近。

我們既是同閭的份子，彼此相向，應當保持友誼，甚至超過親族的友誼而上之。彼此互相促進幸福而分擔患難。閭內若有不義不法的人，我們應當爲他共同負擔責任。 (Simmons and Wigmore, Transactions Asiatic

Society of Japan, XIX, 177f.)

凱撒叙述日耳曼人土地所有權的話，可拿來表明羣集生活的又一方面：

沒有一個人私行保有確定面積的土地；沒有一個人掌有很小的私有土地；每年由官長將土地分配給各血族，各親黨，以及別種一同生活的人羣們。 (De Bell, gall., VI., 22)

西方知識的始祖希臘人正如其同族的阿利安人一樣，據說，即在較晚的時期，阿迪加 (Athica) 地方的土地，一大部份還是屬於神祇，宗族，支派，親族，政治團體之所掌有。即令地面物可以視爲私有，而礦物則仍屬公有 (註

1) 格魯特 (Grote) 論這些親屬羣的基礎，曾這樣說過： (註11)



這些宗派的和族支的聯合，無論大小，都是基於希臘人心理上的同一原則和傾向——就是崇拜觀念和祖先觀念相混合，或者宗教儀式之共同和血統之共同（不論真假）相混合。會集的人衆所供祭之神祇或英雄，被認為他們所從出生的原始祖先。

顧朗 (Coulange) 關於古代的家庭，曾有同樣的敘述：（註二）

古代家庭份子之所以聯結，除血統，感情或體力以外，尚有一個更有勢力的東西，就是神火和先祖宗教。這個宗教，使得全家在此生和來生都型成一個單一體。

（註一）Wilamowitz-Möllendorf, *Aristotle und Athens* II. 93, 47。

（註二）*History of Greece*, III, 55.

（註三）*The Ancient City*, p. 51.

最後在下面論述嘉阜人 (Kath) 族誼的這一段，可以看出兩點：（一）這樣的羣集生活具有顯然的觀念和感情；（二）這樣羣集生活的勢力是植根在生存的必要之上。

一個嘉阜人覺着約束他的網羅延及於其族團。歐洲人家庭凝整的感覺，比起嘉阜人全民凝合的熱烈感情，實在是微薄而脆弱極了。族團的要求，完全壓倒了個人的權利。族團凝整的制度，在實施上極為順利，大可滿足社會主義者的夢想。即此族團凝整的制度，便可證明族團凝合的意識。在舊日，一個人聽首領的命令為白人

作工，作工所得的工資又被取去其全部或一大部，並不感到個人遭受何等的損害。取去的金錢，是由族團保管着，族團的利益就是個人的利益，個人的利益也就是族團的利益。族團的統一，還有一個大可注意之點。他並不是一個想出的計劃而由立法機關從外面去強迫服從的，他是一個出自感想的計劃，沿着抵抗力最低的路線自然而產生出來的。全族之中，一人受苦，就是全族之苦——並不是好聽的辭令，乃是真正的事實。（Dudley

*Kidd, Savage Childhood, pp. 74 f.*）

上面這幾段，敘述了亞利安人（Aryan）色米特人（Semitic）蒙古人（Mongolian）和嘉阜人。差不多其他各民族，也都同他們相近。他們的生活方式和人生觀念大不同於美洲人和大多數的歐洲人。（原註：俄羅斯的村落（Mirs），南斯拉夫的「聯合」家庭，科西加（Corsica）的族團及其親族復仇，和高加索內的各部落，他們的羣體興趣仍然很是強烈。而美國邊境各省山民所行的血鬥也足以表示家族的凝整。）美洲人和歐洲人所屬的羣體，種類至為紛歧，他們參加多數的羣體，決不限於一個。他當然生在一個家庭之中，但是他並不終身住在家內，除非自己願意。他可以選擇自己的職業，住所，妻婦，政黨，宗教，社交俱樂部，乃至國籍。他可以掌有自己的房產或出賣之，餽贈自己的財產或遺傳給後人，大體言之，他除了自己的行為以外，不替任何人的行為擔負責任。所以他在較為圓滿的意義下的一個「個人」。如果一切關係都已經代他決定了，他決不能成爲此種圓滿的個人。在上面所述的事例中，一個人一經生到一個族團或家族中，他的一切關係或大多數關係，便都確定了。他的職業，住

所，神祇，政治，一概都確定了。如果沒有指定他的妻婦，至少普通都已指定他所應當娶妻的族團。他的情形，確如梅因（Maine）所說，是「固定的」而非「契約的」。他的全部態度，便因此而有大大的差異。如果將這種羣集生活詳加考察，藉着比較的作用，我們可以更明白的了解現代道德的性質，而且可以觀察正在創造中的道德生活。我們可以看出，主要疇型的羣體，是一個血族或家族，同時也就是一個經濟單位，一個政治單位，一個宗教單位，並一個道德單位。最先，我們可略述羣體中最為重要的幾種疇型。

## 一一 血族羣和家族羣

一、血族羣 血族羣是一羣人，自認為出自一個祖先，所以在血管中存着同一的血。在事實上，各羣是否真出自一個祖先，是沒有關係的。組合成為一羣的當初原因，整個的或者部份的，是因為糧食或戰爭之必要，確是很有可能。不過為我們的目的起見，這並沒有關係。最重要的一點，祇是全羣的人都自認他們是屬於同一血統。有的羣，認定他們的始祖是一個獸。於是，我們便稱之為羣（Totem Group），在北美的印地安人中，在阿非利加人中，在澳斯大利亞人中，都可以尋覓得着，便是古昔的色米特羣，也許亦復具有如是的形式。又有些羣，認定一個英雄甚至一個神祇是他們的始祖。無論是那一種羣，主要的理論總是一樣：總是同一的血液存留於全體份子之身，所以個人的生命即是羣的公生命的一部份。血統上，並無親疏等差的分別。我們應當注意，血族羣是不同於家族的，因為在家族中，夫妻通常都屬於不同的血族羣，而且繼續保持着他們的多種血統關係。誠然，有些民族所舉行

的婚禮，表象着允許妻婦進入丈夫的血族，於是而家族便變成了一個血族羣，但是這種事例究竟不多。

在這種羣內，個人都覺着他的第一個資格是羣體的一員，並非一個個人。這種覺識，在若干血族羣中又因輩分制度而更深刻。依照輩分制度，不是對於某一個確定的人，我，而且祇有我，可以呼他爲父，或母，或祖父，或伯叔，或兄弟，或姊妹，乃是對於某一羣人，或某一輩人，我一律都可以稱爲父，或母，或祖父，或伯叔，或兄弟，或姊妹。而且凡是和我同輩的人，對於同一的人，都和我使用同一的

(註)夏威夷人 (Hawaiians) 所行的輩分制度是輩分制度中最爲簡單的。在夏威夷，有五個輩分，約等於我們所謂的祖父母，父母，兄弟姊妹，子女，孫子女等世代，不過這些名詞的涵義，當然和我們所用的這些名詞大不相同。既經了解這點，我們便可以說，在夏威夷，凡是第一個輩分的人，對於第三個輩分的人們，都一樣的同是祖父母。凡是第三個輩分的人對於第三個輩分的其他的人們，都一樣的同是兄弟或姊妹，對於第四個輩分的人都同樣的是父或母。其餘依此例推，不必煩言。在澳斯大利亞，輩分比較衆多，關係更爲複雜，不過並沒有使得輩分的關係成爲不甚重要。反而個人對於各輩分所有的關係，乃是每一個人所必須熟悉的最要事務之一。輩分關係，決定婚媾關係，決定糧食分配，決定禮節，以至一般的行爲，束縛甚嚴，非同泛泛。血族羣在以色列人，名爲 *tribe* 或 *family* 在希臘人中名爲 *Genos*, *phratria* 和 *phyle*，在羅馬人名爲 *Jens* 和 *curia*，在蘇格蘭名爲 *clan*，在愛爾蘭名爲 *sept*，在日耳曼人名爲 *Sippe*。

(註)我們所熟悉的一切部落，所有的名詞都一致認識親屬，而且親屬關係都依賴一種分類制度之流行。分類制度的基本觀念，便是某

一羣內的婦女們，可以婚嫁別羣的男子們。每一部落都有一個名詞，籠統應用於個人所已婚媾或所可合法婚媾的男子或女子，都有一個名詞籠統應用於其生身母親及其父所可合法娶取的一切婦女。——Spencer and Gillen, *Native tribes of Central Australia* P. 57

二、家族羣 爲我們的目的起見，可注意兩種家族。在母系家族內，婦女居留在自己血族中，子女自然會算做母族的人。父夫多少是做客的，或是一個外人。兩族之間，如果發生了血鬥，父夫須得加入自己的血族，如果發生了爭端，父夫須得反對妻婦的血族。由此可見血族和家族之不同。父系家族很容易變爲父權家族。在父系家族內，妻婦離開自己的血族，進入丈夫的房屋而生存於丈夫的血族之中。她可以（像在羅馬樣）發誓斷絕原有血族的關係而正式加入丈夫的血族。希臘的奧列司茲（Oristes）神話是表明父族觀念和母族觀念的衝突，而漢母來特（Hamlet）在同樣情形下不加害於其母親，則是表明較爲近代的見解。

顯然的，隨着父系家族之發達，血族的聯結和家族的聯結便互相促進其強固。此足以使父親對於子女的態度發生重大的差異，而且使祖先教得着更爲穩固之基礎。不過在許多方面，其環周的空氣，其壓迫和支援，其羣體的同情乃至其羣體的遺規，則是根本同一的。極關重要之點，便是每人都屬於一個血族羣和一個家族羣，他的思想感情行動都隨其所屬的羣體而發生轉移。（註）

（註）謂原始的人同時是一個個人又是羣體的一員——說他有兩個人格，或自我，一個個己我，一個血族我（或如克來浮（Clifford）所名的部落我）——並不是純粹心理學者的說法。依齊德（Dudley Kidd）之說，嘉卓人有兩個不同的字表示兩個不同的自我。一個是伊

德洛齊 (Idhlozi) 一個是伊通果 (Itongo) 伊德洛齊是每人生而俱有的個己魂，是一個永不與人共有的獨特新異的物品。至於伊通果則是族體魂，不屬於個己而屬於全族。族體魂不是生來就有的，是藉着啟蒙禮 (Initiatory Rites) 而獲得的。伊德洛齊是己身的，包裹在本身之內，所以不能消滅；人死以後，則居住在墳墓旁邊，或進入本族圖騰的內面去。伊通果是全族的，徘徊於生人的屋舍，人死後就回歸到全族的祖先魂 (Amatorongo) 內去。一個人如果變成一個基督徒，或者對於血族的利益有別種不忠實時，便喪失了他在族體魂中所有的一份，至於個己魂則永久不會喪失正如不會喪失個性一樣。(Savigne 3 pp. 141.)

### 三 血族羣和家族羣又是經濟和工業的單位

一、土地和羣體 在土地方面，一般都沒有現代所謂的私人所有權。在漁獵游牧的那一些人民，也沒有現代法律嚴格意義下的全羣所有權。不過一個羣體，無論大小，都有其漁獵的明確地域，從事游牧生活的，都有其牧境和水井。到農業發生，才有了較為明確的所有權觀念。不過所有者還是部落或家族，並不是個人。

土地，屬於族團，族團居住在土地之上。一個人不是因為他住在土地內或掌有土地才是族團之一員，乃是因為他是族團之一員，才住在土地內，或對於土地才發生關係。(見 Hearn, *The Argan Household*, P. 212)

希臘和日耳曼的風俗，前面已說過。在色爾特人 (Celts) 中，古代愛爾蘭的法律可算是一個過渡的階段，「全族的土地，分爲兩類，一是族地，一是私地，私地屬於統治階級的人們。」(註) 亨毒 (Hindoo) 的聯合家庭和南斯拉夫的同居團，都是現存的全羣共產的實例。他們共同飲食，共同禮拜，並共有田地。他們有一個共同的家宅，一個

共同的食棹。斯拉夫的格言，「夥家生財」(The common household waxes rich.) 巢內蜜蜂愈多，蜂巢的分量便愈重」(The more bees in the hive, the heavier it weighs.) 皆足以表示他們已經了解團體生活的價值。英格蘭人的土地個人私有觀念和愛爾蘭人的土地全族共有觀念格格不相入，也是英國在愛爾蘭施政的一大困難。無論對與不對，愛爾蘭的佃戶否認他祇是一個佃戶。他認定自己是從前掌有土地的家族之一份子。他對於廢除羣體所有制，雖然不能否認其合法，終竟不承認其合於正義。因為上面所述的族團或家族，並不祇是指着當時構成族團或家族的那些人們。族團或家族的財產，屬於已往之先人和未來之後人，正如其屬於現存的人們一樣。所以有些羣體，允許個人生存時私有並使用財產，但是不許遺贈或繼承。個人死亡時，財產歸屬全族。也有些羣體，兒女可以繼承財產，若無兒子，則財產歸於公有。遺贈財產給教會的權利，久為民法和教規互相牴牾之一點。原始族團或家族羣對於土地的關係，總是堅決的要使個人的利益和羣體的利益牢結不可分解而已。

(註) MacLennan, *Studies in ancient history*, p. 38

二、動產 關於動產，如工具武器，牲畜之類，各族自辦法頗不一致。動產如果是個人創造的，通常是屬於個人所有，如果是由族人共同活動得來的，其所得物通常是全族共享。例如印地安人，一族共同漁獵所得的魚畜即屬於全族，而由其族婦女們所栽植的玉蜀黍亦是歸全族共有。現今斯拉夫和印地安的同居團對於家產即具有共同的關係。有些部落，婦女和子女也被認為全族的公共財產呢！

#### 四 血族羣和家族羣都是政治體

在現代國家內，父母對子女執掌若干控制，不過祇限於若干方面而已。父母不得處死子女，亦不得聽任子女長而無識。子女如果做出重大的壞事，父母亦不得庇護他們，拒絕逮捕。國家在很大的範圍內，利用官吏和法律，掌有最高的權力。國家裁決衝突的爭端，並保護生命財產。依很多人的見解，為公益起見，有全體人民一致合作之必要時，國家得組織人民的種種生活。在古代羣體中，也許有一種政治體超過於族團或家族之上，很難說定，但是血族或家族的本身就是一種政治的國家。說他是一種國家，並不是說他是同個人的聯結，宗教的聯結以及家族的聯結脫離隔絕的一種政治權力。人們如果從宗教血族的混合體中，有意的將政治法律分離出來，而加以區劃，人們便得到一種新的權力觀念，而享有較高級的進步可能性。雖然如此，原始的這種羣體，畢竟是一個國家，不是一個烏合羣，不是一個自由結社，亦不是一個純粹的家族。因為（一）他多少是個固定的組織體，（二）他控制他的份子們，而份子們也認定他是正當的權力，而不是純粹的強力，（三）他沒有受一個更高權力的限制，而且多少可以有有效的為全體謀求利益。羣體政治方面的代表也許是會長，是長老會，或者是家長。羅馬家長的父權（*Patria Potestas*）表示父權家族之極端的發展。

羣體對個人所施行的控制，在不同的民族間，方式頗多歧異。最重要的方面，是有權控制生命和身體的自由，有的羣體且有權處人死刑，毀人肢體，給人懲戒，並決定新生小兒應否養育。在其次一最要方面，便是有決定婚媾



權，而婦女的聘問納采亦在其控制之內。再一方面，便是有權爲全族的利益處理全族的財產。在此等各樣控制之中，其嚴厲的控制，往往是關於婦女的婚姻關係者。嚴厲控制的理由，有一種也許就是因爲女子出嫁以後如果受人傷害，本族有報仇義務的原故。既然負有此種責任，則其有權決斷女子的婚姻，似乎是很自然的。

個人是羣內一員，所以得有權利。依着現在的觀念，法律上的權利，大部份仍然如此。國家可許別國公民購置財產，向法庭告訴，並常給以若干保護，不過這些權利很容易遭受限制，前不久美國最高審判官還決定一個現行法理論，認定黑人「不能享有白人所必須尊重的權利。」即令在法律理論沒有承認種族差別或別樣差別時，一個外國人在實際上也往往難得公平的待遇。在原始的族團或家族，這個原則尤爲有力。所謂正義，祇是屬於本羣者的一種特權，別羣的人不能享受。族人，家人，或村人所可保有的要求，外人沒有地位去主張。外人可受和愛的待遇，不過是以一個「客人」的身分去享受，除了在本羣之內，不能向別羣去要求正義。羣內權利這個觀念，便是現代國法的原型。族與族之間，是戰爭問題，交涉——非法律問題。在事實上，在名義上，沒有族籍的人，都是一個「法外人。」

聯帶責任 聯帶責任和相互扶助即如所見於血鬪中者，乃政治關係和血族關係混合揉雜的自然結果。在現代生活上，國與國之相處，有時是彼此以一個整體互相看待的。如果某一野蠻部落中的一人傷害了文明國家的一個公民，被害者往往請得政府的援助。向野蠻部落要求交出審判而加以懲治。如果不肯交出，便組織「懲治

的征討，「攻伐那個野蠻部落的全體，不問是犯人還是無辜人民同樣的受罪遭殃。再不然，便由犯者的部落向被害者的國家交出金錢或者土地作為賠償，以免整個的或部份的殲滅其部落。晚近不列顛之對待非洲人，德國之對待非洲人，法國之對待摩洛哥人，美國之對待斐力濱人，列強之對待中國，都足以證明此項說法。國家對抗外國，持保護本國人民的態度，外國如果危害本國人民，國便為人民復仇。相互之間，各成一個聯合體。在中古時代通行的慣例，是將公民的私人，視為公家的代辦；由同一的原則，並適用於各城市。「一鄉商人如果為別鄉商人所欺騙，或者不能取回欠款，被欺者的家鄉便發出擄捕狀，允許任意劫奪犯者城市的任何人，直至得到滿意的解決而後止。」在初民社會內，情形和此相近，而其凝結性則更為強固，因為各個人之間不但有政治的連鎖，且亦有血統的連鎖故也。阿刺伯人不說「某甲某乙流了血，」祇說「我們的血被人家放了。」（註）所以整個的族羣受了傷害，而施害者全族的各個人都被認為應當負擔責任。近親的人（便是血仇的報復人），是有最先義務和最先權利的人，其餘的人亦皆捲入其中，祇是程度不同而已。

(註) Robertson Smith, Kinship and Marriage in early Arabia, p. 23.

在本羣之內，各個人多少都被人看作一個個體。如果個人佔了族人的妻婦或者佔了族人的獵得品，就要受本族公權或衆意的處分。如果殺了族人，並不被處死刑，祇是受人憤恨，或許被逐出族而已。「既然活着的族人不因為已死的族人而受殺戮，所以人人都心懷憤恨不願見他。」（註）

(註)見 *Guernsey Code Seehom, The Tribal System in Wales, p. 104.*

一個較小的羣體，如同時又是一個較大羣體的一部份，例如家族之在部落中，則其凝結的情態更使現代的人如墮五里霧中。現代的人在戰爭中或國際上固然是凝結一體的，但在債務和犯罪上，法律所規定的，祇是由成年人負擔個己的責任，雖有例外，為數亦少。(註一)在古代，較大的羣體認定較小的羣體是一個單元。阿前的家族隨着阿前而同歸於盡。中國人的正義觀念認定隨着親疏的等第，鄰里的遠近，職位的距離而擔負差別的責任。威爾士的制度，凡是殺人以下的傷害，二級親內的從兄弟都須負責，凡是殺人的傷害，五級親內的從兄弟（即第七級親系）都須負責。「依日耳曼人的罰金規律，同族的人們，隨其對於被殺者和殺人者血統的親疏而負擔差等的共同責任，更顯明的示證個人在本族中，是依着無數的關連，而極端的束縛在他的固定位置之上。」(註二)

(註一)例如夫妻間的種種聯帶責任。

(註二) Seehom, *The tribal system in Wales, pp*

## 五 血族羣或家族羣都是宗教的單位

血族羣或家族羣，對於原始宗教的觀念及儀式，具有大部份的決定力，而在反面，宗教又給予羣體生活以圓滿，尊貴與神聖。其基本的宗教觀念，乃是與冥冥中的人們或冥冥中的勢力些，保有血族的關聯。一個血族羣，就其為一宗教體而觀之，不過是擴充血族的範圍，於可見的族員以外，又包含着冥冥中的族員而已。其宗教的要義，不

是有些冥冥的鬼神而爲人所畏忌，媚事，或依魔術以控制之。乃是一些不可見的有親族關係的神祇，雖然可以爲人所畏忌，但亦爲人所愛敬。其親族關係，許是身體的，或是精神的，無論如何，總是使神祇與其崇敬者成爲同族的親眷的。(註)

一、圖騰羣 在圖騰羣內，有個流行的觀念，認定血液流行於全族各族員之身，而且全族的祖先是一種自然物，例如日，或月，或動物，或植物。對於動物祖族族員間的關係，最有興趣而切近理性的說明，是最近在澳斯大利亞某部落中所發現的一種信念。澳斯大利亞的某某部落相信每個小孩之出生都是族中先人之再來，人世，而族中先人又都是禽獸草木或日月星辰水火風的變形。圖騰羣對於他們認爲祖先的動物都從事蓄養而且照例不加殺害或用作食料。他們舉行宗教啓蒙的各種禮儀，使族中少年深深記憶族人相互間與夫族人圖騰間所有的血族關連是何等的神聖。裝飾藝術的起源，常常表示圖騰這個象徵之重要，而且圖騰又被認爲族人之一員而無異於現存的人們。

二、祖先教 在開化到較高階段，在父權家族，血統依按男系計算時，一族的冥冥族員常常即是已死的前人。祖先崇拜，在今日之中國，日本和高加索中諸部落，依然還是一種勢力。在古代的色米特人，羅馬人，條頓人，色爾特人，亨毒人，都有一家的親屬神祇。羅馬人的守護神，家神，祖先魂，希伯來人的家神爲拿般 (Laban) 和拉切爾 (Rachel) 所推獎，大衛 (David) 之所保持，荷齊亞 (Hosea) 之所尊貴者，都與其他的神祇同受愛敬。有時，自然的神

祇如鄒司 (Zeus) 或朱畢地 (Jupiter) 也被認為血族或家族的神祇。希臘的赫司夏 (Hestia) 和羅馬的維司他 (Vesta) 都象徵竈之神聖，血族的連結依此便確定了族中各員的宗教。

**宗教完成羣聚** 在反面，族人與雖不可見但是赫奕常臨的親屬精靈之兩相結合又完成了族體之本質，賦予族體以最高的權威，最圓滿的價值，最深厚的神聖性。如果不可見的親族是些自然物體，這些自然物體便象徵人類之依賴自然與夫人類對於萬有力所有的曖昧的親屬關係。如果那些神祇是已死的祖先們，這些祖先們就被認為還有能力如父安奇 (Father Anchises) 然以保佑啓示其後人。族中大英雄的智慧，勇敢，情愛，正如其權力一樣，永遠繇存不滅。神祇是不可見的，這種不可見性，又擴大了神祇的假定權力。族中可見的人們，也許具有偉大的力量，但是他們的力量畢竟可以測量。現存的長老也許是敏慧的，但是他們的智慧畢竟不能超過他人很遠。惟有不可見的神物，則不可測度，不可思量。死去已久的祖先也許享有不可思議的遐齡和大慧。人們的想像可以由的擴大祖先的權力，而賦與祖先以一切可以實現的理想價值。所以宗教的關連適合於羣內最高軌範之保持者，而提供威令以督促最高軌範之實施及採用，正如其對象之為最高軌範表現在具體形式中然。

(註)從最初起，宗教便有別於魔術妖法，宗教是訴諸具有親族關係而且具有好感的神們的。這些神們雖然一時間也許憤怒其人民，但是除了對於信仰上的仇讎和團體的叛徒以外，他們總是肯教育人們的。真宗教的起源，不是對於冥冥勢力懷抱着渺茫的畏懼，乃是對於熟知的神祇們懷抱着篤愛的敬意，而且這些神祇們又是依着親屬的強固關連而與信崇者結合起來的。——Robertson Smith, *Religion of*

*the Semites, p. 54.*

## 六 基於年齡和性別的羣輩

在古初的道德上，血族羣和家族固然最重要，但是別的羣輩，也有重要意義。依年齡分羣，極為普遍。最簡單的方式，是分爲三輩，（一）兒童，（二）青年男女，（三）已婚。春情發動，是第一輩和第二輩間的界限，成婚是第二輩和第三輩間的界限。這些羣輩各有不同的衣飾，每有不同的住所和不同的行爲準則。至於基於性別的羣輩，則「男子俱樂部」最值得注意。男子俱樂部，現今最通行於太平洋各島嶼中，不過也有證據，可以相信曾經在古代流行於歐洲各民族之中，斯巴達的共餐制度，便是證據之一種。基本的觀念（註）似乎是使未婚的青年男子食宿消遣於一個共同的宮舍，而婦女、兒童和已婚男子則食宿於內宮。不過在多數事例中，一切男子在白晝都是前往俱樂部。款待客人，也許就在俱樂部。俱樂部是男子活動交接的中心地，所以成爲構成公意和發表公意的一個重要機關，而且也是力使初入其間的少年們對於成人軌範得有深刻印象的一個重要機關。更且，有些地方，這俱樂部即是爲死者舉行儀式的地點，所以又可使他們的別種活動增加了宗教意味的暗示性。

(註) *Schwartz, Altersklassen und Männerbünde.*

最後，祕密結社也可作性別羣輩的一個分支。因爲在原始人中，祕密結社通常都是限於成年人的。在許多事例中，祕密結社都好像是產自上述的年齡羣輩。從童年轉到成年期，本來已經很够神祕，而執行啓蒙禮節的老

人們又增加一些神祕於其上。披戴假面具，有時且用死祖的骷髏，爲的是要增加神祕和威嚴。由祕密所增加的力  
量，就足以成爲組織祕密結社的動力，尤其是在具有一種目的而不受容許於支配權力之時。有時，祕密結社對於  
會員施行嚴厲的威權，而具有法律的和懲戒的機能，中古時代的威母社（Vehm）便是一例。有時，祕密結社完全  
成爲社會公敵。

## 七 血族羣和他種羣之道德的含義

在這種初步階段中的道德，不能有別於族團、家庭和別種羣體之政治的、宗教的、血族的，以及情感的方面。問  
題祇是：這些政治的、宗教的，乃至情感的方面，究竟在何種程度上，含有道德的意義。如果所謂的道德，是指着依據  
內心自定的準則而對於行爲所加的明覺考驗，如果是指着有異於習俗準則之自由決擇的準則，那末，初步階段  
的道德顯然的祇是道德的萌芽。當時的準則，祇是羣體的準則而已，很難說是個人良心的準則；準則的活動，多是  
憑依習慣而已，很少是經由決擇的。然而亦非由外  
部所決定。乃爲羣體之所樹立，而彼個人則固羣體中之一員也。褒貶獎罰於羣體，而彼個人則固羣體之一員也。財產  
乃爲羣體之所執行，而彼個人則固羣體中之一員也。受羣體的處理，實業受羣體的經營，戰鬥受羣體的決定，然而都是爲的公共的利益。羣體有所作爲，個人都參加之。  
彼此的關係是相互的：甲樹立一個規則或者對於乙要求一種服務；及至同一規則適用於自身時，甲便不得不承  
認是應當的。他必須照例做去，而且多半也自然的照例做去。所以各個人都作爲某種行爲，保有某種關係，執持某

種態度，正是因為他是羣體之一員，而羣體固已如是作為，如是保有，如是執持也。再且，他既然與羣體共同行動，當然他也參與羣體的情緒。謂神祇和首長的約束是純然憑藉外律的恐嚇者，乃是極大的錯謬。原始人羣的精神，實在未嘗不可具有下列雅典歌詞中所含的意味。在雅典，一個外國人加入雅典籍貫時，必須高唱：

國有所惡，我必忿恨，

國有所愛，我必敬尊。(註一)

羣聚本能也許是結合人羣的基本衝動，不過其衝動更因來自共同生活，共同工作，共同危險，共同宗教的諸種同情和情操而益為加強其勢力。道德已經含在於其中，祇待覺識而已。準則已經凝聚在長老或神祇之身；合理的善已經含在繼承的智慧之上；對於兩性財產權，以及公共利益之尊重心，都已經凝聚在體制之中——都已存在。而且聯合與控制也不是一件完全外界的事情。「團體的聯合不是一件悅人心情的宗教幻想，乃為人所真實覺知，所以型成一個優美的基礎，使利他主義的情操足以向前開展。粗野的自私心受着抑制，而爆烈的情慾也受着約束，都是由於人類生而具有一種不可禁制的衝動。族團的睦誼，就在這種模樣之下，對於野蠻的民族，具有無量的價值。」(註二)

(註一) *Oedipus at Colonus*, V. 186f.

(註二) *Dudley Kidd, Savage Childhood*, pp. 74f.



## 參考文書

Hobhouse, Sumner, Westernmarck 的著作中，指出許多創作參考書，最有價值的，可舉下列的幾種：

爲研究野蠻民族：Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, 1859-72; Taylor, *Primitive Culture*, 1903;

Spencer and Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, 1899, and *The Northern Tribes of Central*.

*Australia*, 1904; Howitt and Fison, *Kamilaroi and Kurnai*, 1880; Howitt, *The Native Tribes of S. E.*

*Australia*, 1904; N. Thomas, *Kinship, Organization and Group Marriages in Australia*, 1906; Morgan,

*Houses and housewife of the American Aborigines*, 1881; *The League of Iroquois*, 1851, *Systems of*

*Consanguinity*, *Smithsonian Contributions*, 1871, *Ancient Society*, 1877, *Reports of the Bureau of Ethno-*

*logy*. 中有許多論文，特別的是 By Povel 1879-80; Dorsey in 3rd, 1881-82, Mendeleff in 19th,


1893-94.

爲研究印度，中國，日本：Lyall, *Asiatic Studies, Religious and Social*, 1882; Gray, *China*, 1878; Smith,

*Chinese Characteristics*, 1894; *Village Life in China*, 1899; Nitobé, *Bushido*, 1905; L. Hearn, *Japan*,

1904.

爲研究色米特族及印度日耳曼族。W. R. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 1885; *The Religion of the Semites*, 1894; W. Hearn, *The Aryan Household*, 1879; Coulanges, *The Ancient City*, 1873; Seeborn, *The Tribal System in Wales*, 1895, and *Tribal Custom in Anglo-Saxon Law*, 1902; Kraus, *Sitte und Branch der Sudslawen*, 1885.

普通參考文籍：*Grosse, Die Formen der*  *und die Formen der Wirthschaft*, 1896; Starke, *The Primitive Family*, 1889; Maine' *Ancient Law*, 1885; McLennan, *Studies in Ancient History*, 1886; Rivers, *On the Origin of the Classificatory system of Relationships*, in *Anthropological Essays*, presented to E. B. Tylor, 1897; Ratzel, *History of Mankind*, 1896-98; Kovalevsky, *Tableau des Origines et de d'Evolution de la Famille et de la Propriété*, 1890; Giddings, *Principles of Sociology*, 1896, pp. 157-168, 256-298; Thomas, *Relation of Sex to Primitive Social Control in Sex and Society*, 1907; Webster, *Primitive Secret Societies*, 1908; Simmel, *The Sociology of Secrecy and of Secret Societies*, *American Journal Sociology*, Vol. XI., 1906, pp. 441-498. 又看第六七兩章附錄的參考資料。

## 第三章 太初社會之理性化動力及社會化動力

### 一 行爲之三層境地

一個少年，投身職業，心中所想的，也許祇是藉以維持生活而已。然而工作既須使用前識和毅力，又足以開拓其興趣，發育其品格。梭爾（Sail）本是去尋找驢子的，竟然得到了一個王國。一個人的結婚，也許是基於情緒的激動。不過由結婚而引起的同情心，由結婚而所需的合作行爲，都不斷的洗鍊其生活而且擴展之。凡此事例，都足以表明有些動力（Agency），其結果雖然是道德的，但其推進並非由於明覺的道德目的。

假如一個兒童出生於一個家庭。其父母企圖控制其行爲，在運用威權之際，必然感覺需要一種準則，而不自滿於斷片的零感和自私的心情。又如合夥經營商業的人們，應享利益的成數各不相同，則公平的問題便因而發生；倘若有人虧損股款，便因而發生刑事問題。又一家既觸法律，經營法律所禁止的事業，則正義的問題必將發生於心中。凡此諸種情況，其所存在的道德境地，均同於上節之所陳述。因爲在此等情況中，要用判斷，要用讚賞或貶責。正如亞里斯多德所說，實行去做，還是不夠，要緊的情節乃是在一定的方式下去做——不僅是得到結果而已，必須其志向是在此結果。對於所得的結果，必須念及其爲正爲善，或爲惡爲邪。

在上述事例中所起的判斷，其使用的方法，計有兩種。（一）父母之教訓子女，商業家之商事行爲，都可以依照

慣例或成規之所確定。(二)或則並將慣例成規中所含原理和動機加以考量審核。依第一種方法的行動，在一種意義上，確實是道德的。雖然認定準則為當然的，而未加考慮，畢竟是依着一種準則以為判斷。依第二種方法的行動，則是更為完全的道德。不僅是依據準則，並且將準則也加了一番審量。前一種方法，是「習俗的道德」(Customary Morality)所使用的方法，後一種方法，是「覺悟的道德」(Reflective Morality)所使用的方法。所謂覺悟的道德，便是良心的道德。

### 三層境地及其動機 行爲境地，於是可分爲三層：

(一)由本能和根本需要而起的行爲。要滿足此等需要，必須有一定的行爲，在行爲中又當然含有種種多少合理而又宜羣的活動。其行爲雖然不是由道德的判斷所指導，但是或許是符合規律的。本章所要討論的，就是此層境地。

(二)行爲受控制於社會的準則，以追求一種多少明覺的目的，社會的幸福亦包含於此種目的之中。這是習俗的境地，於第四章討論之。

(三)行爲受控制於一種準則，此項準則既具社會性，又具合理性，既經過審量，又經過批判。這是良心的境地。從第五章至第八章皆略述趨向於此一境地的進程。

動機之在此等境地中，也表出同樣的等差。在(一)中，其動機是在所得的鵠的之外。人們尋求飲食，地位，榮譽

和性慾的滿足，而不得不實行節制，勤勉，勇敢，溫良。在（二）中，其動機在追求具有社會性的某種善，但是他爲其羣體而作爲，主要的原因是因爲他是屬於其羣，而未曾認識他自己的善別異於其羣體的善。他的行爲祇有一半受指導於智慧，其他一半，則是基於習慣或者偶然。在（三）中，即在圓滿的道德中，一個人不僅確然志向於其作爲，而且盡其全部心力以估量其作爲的價值。他之所以有所作爲，是因爲這些作爲是正常的，是真善的。他自由而敏慧的決擇這些作爲。我們之道德發達的研究將順次討論這三個境地。三個境地，都存在於現今的道德中。在野蠻生活中所可發現的，祇有前兩種境地。如果祇有第（一）境，便是羣體生活以前的狀態，是我們研究的起點。現在試轉而研究羣體生活，而注意於發生作用的種種真實力量。我們希望發現第一第二兩境地所依以爲第三境地開闢道路的歷程。

此歷程爲生存上的必要活動所發動。個人如欲生存，則食料，屋舍，防衛仇敵，當然是第一等的必要事物。如果種族要生存，則生殖與父母的愛護也是不可缺。且在生存競爭之中，個人如果能夠施行控馭，擄獲，逐敵，並與同族人們爲公共目的而共同努力，則在競爭上便具有若干優勢。爲滿足此等需要起計，人們於羣居中從事於工作，戰爭，血鬥，狩獵，祭祀，和保育子女。他們取得食糧，奪獲戰利品，創製工具，修築屋宇，囚係仇讎，保護後人，並於競技，跳舞，唱歌之中求得情緒的發越。凡此等等，都有助於生存競爭。但是工人，戰士，歌士之所得者，尙不止此。他們培成品格的若干要素，雖然這些要素的本身未必便是道德，然而圓滿的道德也決不可缺少此等要素。所以我們

可以說，自然文化推進這方面的道德進化而無所用於人類的故意幫助。用第一章的舊名詞，可稱此項歷程為理性化和社會化歷程，雖然不是一種明覺的歷程。試於發生作用的諸種動力中，注意幾種重要的。

### 一一 理性化動力

**一、工作** 太初的職業，如漁獵之類，都需要活潑的本能，雖然其繼續持久有賴於眼前的興趣和情緒的激越者確實很多，至於文明人則又因其中含有眼前的本能的情緒的激越所以採用為娛樂的活動。在漁獵中，最需要的性格是感覺敏銳，身心活潑，而且有時須富有膽量。惟在游牧生活中，尤其在耕稼生活中，則成功的人必具有前識而且志趣須能貫徹。成功的人必須能用理性去控制衝動。必須對於構成品格之諸種習慣加以組織，不可聽從愉快之引誘，免致離背主要的目的。原始的共產主義，在某種程度上，足以防止各個人之過於顧慮未來。即令個人的狩獵所得或現有的家畜不足以維持自身及家人的生存，其所屬的羣體決不至於聽其餓死。一如其播種，以享收穫，「這個定律，在原始社會，其使人冷酷無情的程度，決不及在個人主義的現代。但是如果認定原始的羣體生活是懶人的天國，可以不勞而食，則亦是完全錯誤的。經濟情況上的差異大有關於所需前識及謹慎的分量。牧人雅科布 (Jacob) 用智力取勝於獵夫愛蘇 (Esau)。現代的人也許同情於愛蘇，但是決不可忘却前識先見正如別的武器一樣，既可以自利的方式運用之，亦可以利羣的方式運用之。太初的希臘人崇尚術智，可以從盜竊欺騙之神化上看得出來，他們崇敬盜竊之神 (Hermes)。農業和商業，需要深思遠慮，更甚於漁獵游牧之事。

工作之分化，很有大力以及於精神生活之開拓與發展。人人做同樣的工作，則彼此都是一樣，精神必然留存於卑劣狀態之中。如果人類的需要引起不同種類的工作，則潛滯的能力可以激起，而新的能力可以產生。根深蒂固的分工，當首推兩性間的分工。婦女治理家宅內事或家宅近旁的事，男子則出外打獵或看護牛羊。此項分工或又更促進別項生理的差異。在最簡單的羣體內，男子們的工作，更無別種分化，除了「運籌者」和「戰鬥者」的分化以外。及至金工發明，農業發生，分化的範圍乃形推廣。在最初，分化多是以家庭為單位，而不是依個人的選擇。職業階級與血族團結幾乎混成一物。到後來，階級的規律反成個性發展的障礙，個人如果想得到完全的自主，則必須打破此等規律。

二、美術和技術 美術和技術，除了他們的工作影響外，還有一種提高和洗鍊的效用。紡織品，陶器，精造的工具，精造的武器，美麗的屋宇，乃至一切所謂藝術如舞蹈，音樂，繪畫之類，都能賦與秩序或形狀，以一種可見的或可聞的表現。美術家，技術家，都須確定其觀念，以便在布帛上，或泥土上，在木料上或石頭上，在舞蹈上或音樂上。既經如是凝聚以後，最少可以保存於一時。於是遂成一種常環境之一部份。凡是看見或聽見的人，常常感受一些觀念和價值，而使人生意義更為豐富，人生興趣更為提高。再且，凝聚在美術品和精製品中的秩序（合理的安排）值得加以十分的重視。柏拉圖和席勒（Schiller）都於秩序之中發現了道德上有價值的準備。依規律以控制行動，是為道德。希望野蠻人和兒童，於規律和衝動相衝突時，能夠存心遵守依規律以控制行動這個原則，是決不可

能的。在美術中，猶如在遊戲中一樣，活動含有直接的興趣和愉快，但在美術中則又含有秩序或規律。在遵循這種秩序之中，野蠻人或兒童便能經歷一種訓練，以求在規律違反衝動時，能够自覺的控制其衝動。

三、戰爭 戰爭和競技都能培成含有社會價值的特性，如勇敢，效率，以及權力知覺，和成功意識等是也。戰爭競技，正和技術一樣，可用之於非道德乃至不道德的行動，然而究不失為有效的道德人格中之極端重要的因素。

### 三 社會化歷程

合作與互助 工業，美術，及戰爭，除了能促進智慧，勇敢，和人生理想力以外，還有一個共同的因素，依此而對於道德的社會基礎都能加以強大的貢獻。工業，美術，戰爭，都不能不有合作。所以都是理性化動力，也都是社會化動力。互助是成功的基礎。「孤立者遭天譴，縱然惡非貫盈，亦不疏漏，」此斯拉夫的諺語也。「不屬於一個團體者猶如人而無手。」凡能共同工作，共同戰爭的人，在抵禦自然和仇敵之中，其勢力皆較為雄厚。美術上的共同活動，具有使人共同動作更為可能的價值。合作含有公共目的於其中。所以各人都關心全體的成功。所以此共同目的成爲行動的一種控制律，而相互的興趣便是同情。所以合作是自然大化爲促進社會準則和社會情感所使用的有效動力之一種。

一、實業中的合作 原始生活中的實業，雖然沒有浩大的貨物交易，如現代社會然，但是究竟具有很多的協同動作，而且也有很高程度的財產共有。在漁獵的人羣，固然也有若干禽獸是可以個人獵捕的，但是對於大牛大



鹿之獵捕，則須由全羣組織其獵捕事宜。「每日清晨天色將曙時，燃燒喜慶獵火，各勇士必須來臨而且有所報告。凡未能於羣體之前履行此種手續者，則是日的狩獵活動必定笑柄百出，莫知所措。」（註）鮮魚之捕逐，也是聯合的企圖。在阿非利加，大的野物，也是共同捕獵，捕獵的所得，不歸個人，而歸全羣。在游牧民族，保護牛羣羊羣，至少須有若干合作以防禦野獸及盜賊之掠奪。防禦事宜，需人既多，而共同旅行，共同看守，共同希望牛羊之蕃殖，亦皆足以使彼此間的聯結便因而益增強固。

(註) Eastman, Indian Boyhood

在耕稼社會，雖然有些發展個性的力量開始發生作用，終至於私人所有和私產制度之成立，但是依然有若干勢力繼續活動以促進家族或部落之統整。在耕稼時代，正如在游牧時代一樣，牛羊穀物必須保護以防備野獸或敵人之劫奪。能盡此項保護責任者，祇有羣體，此所以我們常見平地農夫聽受山岳部落之宰制。

二、戰爭中的合作 戰爭和血鬥，在各羣之興衰之所由決定，但在各羣之內，亦復是個有力的統一因素。不但在戰鬥進行時，各人必須聯合起來，否則即有滅亡；而且在防禦和復仇等互助設計中，各人亦必有相互的好意，必須能為全體的利益而犧牲。要為本羣再得些土地，要為本羣再得些貨寶，要為本羣某人報復恥辱，都是引起戰爭的恆定原因。在戰爭中，個人也許勝利，然而機會所趨，羣體戰勝而個人傷亡者，確實比比皆是。尤其是在報復血仇之時，多數羣體，都不認為是件私人的問題。他們的報復，是「同情的報復」，道德情緒的最根本的淵

源，有的學者以為就在此點。因為本族的血被人放了，或本族的婦女被人侮辱了，所以整個的羣都興奮起來，而在與敵羣衝突之中，羣的團結益為緊密。

友所願友於平時，若遇戰爭，

非親族即仇讎，乃汝所須知。

戰友們，即因共同作戰的動作，而得到共同的目的。因在戰爭中的互助互衛，至少在當時是意志如一，心情如一的。馱利色司 (Ulysses) 勸告阿迦美濃 (Agamemnon) 將他的希臘人民，一族一起，一支一起的編製起來，則弟兄之間，可以更為有效的幫助和刺激。不過影響是交互的，血統的統一固然被人認為是聯合羣中份子的聯鎖，然而羣中份子的團結也許原來是由於戰爭所引起的共同緊張，而血統的統一也許是事後所想出的一種解說，甚至血統的統一根本就是事後捏造的。

三、藝術之社會化作用 合作與同情受滋育長養於藝術的活動。藝術的活動，有些是自發的活動，絕無所圖，但其中多數究竟支持着一定的目的，且往往故意組織起來以增進全羣的統一性和同情心。獵舞和戰舞，用戲劇的形式，表演打獵和作戰的一切活動。如果認為這些舞蹈，祇是為的戲劇的目的，便是大錯而特錯。獵後和戰後的舞蹈和典禮，結予全羣一種機會，使他們在活潑的想像之中，將成功的獵人或戰士的勝利，再重演一番，藉以領略戰勝的愉快，而目覩俘囚擄物，亦不禁同感雀躍欣幸也。在獵前戰前所舉行的舞蹈，則是企圖賦與獵人戰士以神

異能力者。一舉一動，莫不謹慎，所以全羣的人們都藉此而完成了預備工夫。

在唱歌之中，也有同樣的統一力量。與人合唱，其中含有感染的同情，且其程度比較同作他種藝術活動要來得高大。在合唱中，第一有音韻的統一，正如在舞蹈中一樣。音韻建立在合作上，而合作又因音韻之存在而大大的增進其可能。埃及紀念塔上的雕刻，有描寫多數人共同移動一塊大石的，其中便有一個雕像專為和合的動作擊節奏拍。一切韻律，究竟都是起於共同行動之必要呢，還是有一種生理的基礎足以說明韻律的活動所產生的效果呢，姑不具論。而一羣人們，依韻律的動作去工作，去唱歌，去舞蹈，其效率和愉快必皆增加甚大，則固確切無可疑議。在唱歌之中，除了韻律的效果以外，還有由高低一致和曲調一致所生的效果。部落人民於合唱之中，彼此間都感着強烈的同情心和互助心，正無異於現代人之唱馬賽曲或宗教徒之歌頌聖詩。因為這個理由，在澳斯大利亞的土人集會中，在以色列的聖祭中，在希臘的神祕典禮和公開祭典中，乃至在一切民族中，凡是為愛羣目的或宗教目的而舉行的公眾集會，無一不舉行舞蹈歌唱。許多場合，舞蹈歌唱提高人們的熱血，盡力於公共目的，雖赴湯蹈火粉身碎骨而不辭。

曲調的韻律的聲音，其所以具有統一的力量，祇是由於形式而已。有些比較簡單的樂歌，除了形式以外，似乎更無別種價值。不過在很早的時期中，樂歌之中，不僅有歌唱，而且多少使用韻律的或文字的形式以表演本族的歷史和祖輩的行事。舞蹈和歌唱的統一力又因此而增加不小。同族的人，當其聽聞表演之時，將本族歷史共同過

活一遍，有榮譽便同感高興，有患難便同感苦悶，各個人都深深覺着本族的歷史便是本人的歷史，本族的血便是本人的血。

#### 四 家庭生活之理想化作用 and 社會化作用

家庭生活，就其祇是建立在本能的基礎上言之，也自然淘汰所佑助而使生存更爲合理宜羣的別種動力，具有同等地位。其中有種種本能，各具多少作用。兩性本能足以聯合男子和女子。妬嫉本能和財產本能使男女關係成爲排外的，固定的。父母本能和父母情誼團結爲父爲母的人們，因而促進社會羣之成立，前章已述及之。現在且擱置較爲普遍的羣關係，而略論夫婦間，親子間的密切關係，至於其詳，則留待第三卷。兩性本能，在接受羣體生活之一般影響之後，則其理想化的作用極爲尋常習見。抒情詩，是理想化作用表現在較高的形式中者，但瘖啞情人，亦可因爲刺激之故而發生優美的思想和勇敢的行爲。求婚行爲更能使人善於應變，求悅於人，所以是一個有力的社會化力量。如果「全世界都愛一個情人」，必然是因爲這個情人，整個的是一個可悅的人。然而別種勢力確也摻入其中。性慾的愛，其力甚強，不過倘若祇是基於本能的衝動，則其強力祇是暫時的而已。家庭生活所需要的固定性，非性慾的吸收所能供備，在宗教，社會，和道德的權令能够維持家庭生活的固定性以前，或許是由於丈夫的財產利益將家庭生活有效的建立起來了，而對於妻婦方面要求婚姻的貞潔。

但是發生作用於家庭中的最爲偉大的勢力，要算父母的本能情感及其對父母子女兩方面所發生的影響。

一個民族，其同情心之發展，得力於父母的本能情感者，或許要超過任何其他天擇的動力。至關於責任心之發展，則得力於父母的本能情感者，亦與得力於工作者相等。自高等動物以至人類，父母的本能情感皆是勤勞奮勉的最大原因。父母保育作用在生存競爭上的價值，已經蘇祚南（Sutherland）加以有力的說明。（註一）魚類中，對於所產卵仔不加保育者，所用以維持種族生命的方法，祇是產生大量的卵仔而已。至於能夠保護其卵仔的魚類，其所產出的卵仔數量則比較的少。有些魚類，每個魚所產卵數往往以數十萬計乃至以數百萬計。巢魚自己造巢並在幼魚出生後看護若干時日，論起數量，乃是一種最多的魚類，但是他所產的卵仔，祇有二十至九十個而已。雀鳥和哺乳動物，看護子女的程度又復加高，其所產子女則又加少。父母的保育不僅是一種有價值的資質，而且在高等動物的生殖上乃是絕對的必要性格。「在大地上生物的劇烈競爭中，高等生物，因為神經系發育之延緩與夫由是而起的長期依賴性，如果同時沒有長期的父母保育，則決然無法生存。」必須情緒的趨勢和神經的發育保持均衡，人類的種族才得繇延。有機體構造的精巧，使人成爲勝利者，同時便使得嬰兒需要充分慈愛的援助，否則祇有成爲犧牲品而已。（註二）

（註一）*The Origin and the Growth of Moral Instinct*, Chs. II.-V.

（註二）同上，p. 99.

有人認爲父母保育作用也是使父和母因爲子女幼弱而保持結合的一個強大的力量。此論究竟是否屬實，

還是另有別種因素發生作用於此一方面，我們無須乎勉強堅持一說，以便擴大父母情感在道德上的價值。兒童開始人間的經驗，乃是在父母慈愛的空氣之下。如果環境能够影響個人，這種空氣，必是永久使人富於同情心和慈祥性的。父母的情感，對於父母方面，又能使他們鄭重謀生，克制自私心，預慮前途而抱持希望，其轉移的力量亦是不可估計的。世間道德的秩序和進步，於人類創設的種種方術，也許有若干種，可以無所用之，但於父母的情感則決然不能棄置。

### 五 第一境地之道德的解釋

在第一境地的力量和行爲，從志趣上看來，都不是道德的，祇是在結果上不失爲有價值的而已。這些力量和行爲使人生更富於理性，理想和社會性，而成爲明白控制行爲和估量行爲之必要的基礎。這些力量，是生物學的，或社會學的，也許是心理學的。但並非我們所謂道德活動的這種心理活動，因爲道德活動不僅要含有善的結果而且要含有善的志趣。有些活動，例如歌舞或母親保育，都含有強大的本能要素。他們既然是純粹的本能活動，便不能稱爲道德的。另外有些活動，含有大量的智慧，例如農事和工藝之進行。此等活動，都含有志趣於其中，如解救飢餓，造作兵器以防禦敵人是也。然而其志趣所在的鵠的，都爲吾人身體的性質或本能的性質所確定。既然祇是承受其爲一種鵠的，而未嘗與別種鵠的互相比量，未嘗加以評價，未嘗加以決擇，則亦不得認爲嚴格的道德活動。關於情緒，亦復如是。有些情緒，是完全在本能的境地者。例如最原始狀態的父母之愛，以及純粹感染式的同

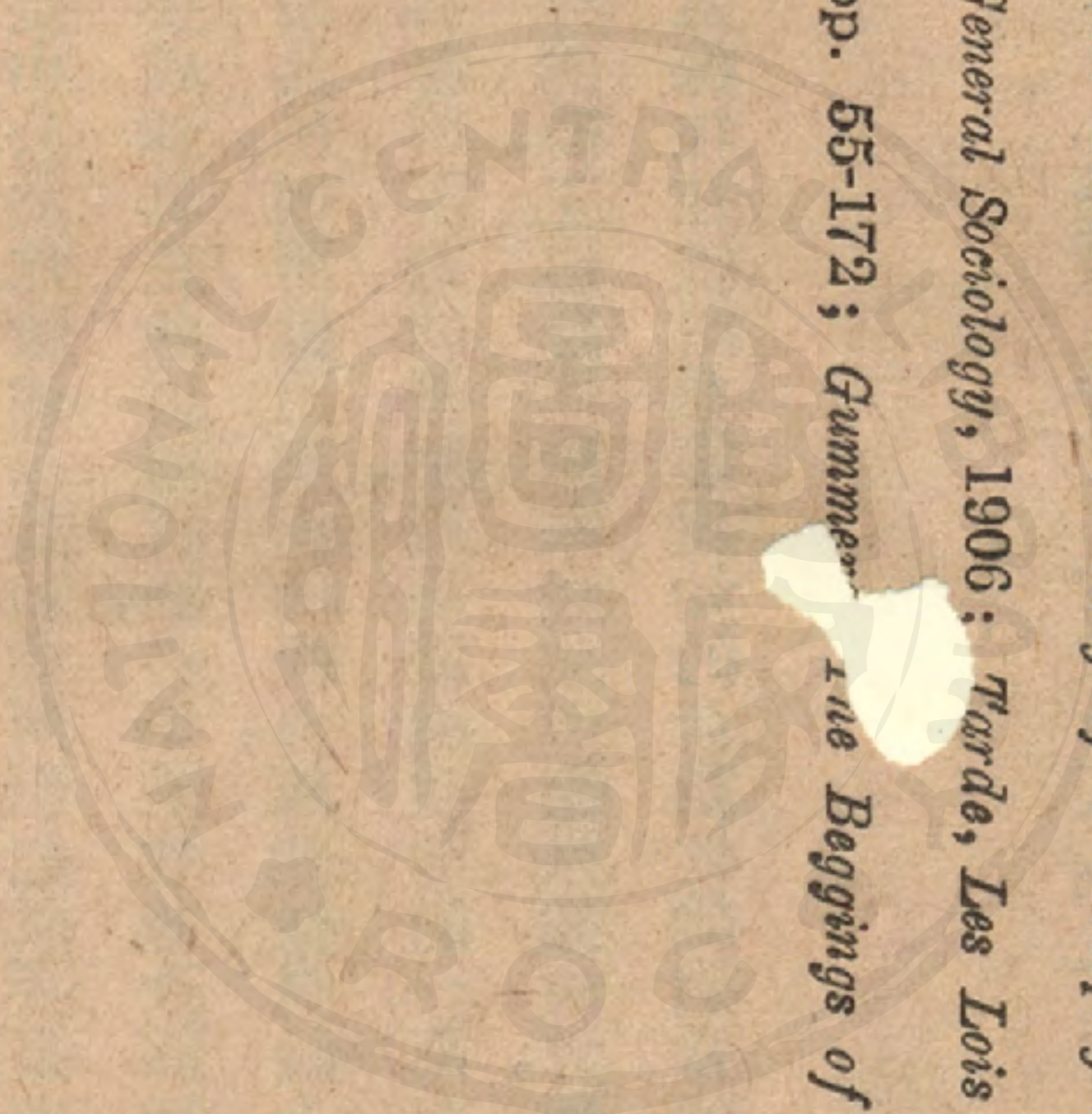
情如憤怒或報復之類。既然祇是存在於此低級的境地，既然祇是表出身體的感激，所以不能具有嚴格的道德價值。他們的極關重要，是因為他們是一個淵源，由此淵源，博愛的動機，明慧的父母保育，以及反抗罪惡的毅力，都可以吸取熱度與火力。

最後，關於合作互助，祇要是由公共危險或公共利益所引起，祇要是本能的活動，或是純粹的與和取，便不能列在道德範圍以內。合作互助要成爲真正的道德行動，必須果會想及該種危險之降臨別人因而需要我們的援助，必須果會想及該項利益是公共的，因而獻出我們的助力。雖然從覺識上看來，這些活動不是道德的，然究竟是基本的。生存上必要的活動及其密切附着的情緒，乃是道德生活的「萬有根源。」在高級文化中，道德與社會的教訓和典範不能引起道德的行爲時，工作合作和家庭生活等原始動力，便常常發揮其權力。社會和道德指導人生活動並促進之，但是社會和道德往往依賴此等原始的活動供給適當的基礎於智慧的，可恃的，同情的行爲。

### 參考文書

*Bagehot, Physics and politics*, 1890; *Bücher, Industrial Evolution*, Eng. tr., 1901, *Arbeit und Rhythmus*, 3rd ed., 1901; *Schurts, Urgeschichte der Kultur*, 1900; *Fishe, Cosmic Philosophy*, Vol. II., *The Cosmic Root of Love and Sacrifice in Through Nature to God*, 1899; *Leucey, Interpretation of The Savage Mind*,

- Psychological Review*, Vol. IX., 1892, pp. 217-230; *Durkheim, De la division du travail social*, 1893; *P. Kropotkin, Mutual Aid, a Factor in Evolution*, 1902; *Ross, Foundations of Society*, 1905, Chap. VII.; *Baldwin, Article, Sociomonic Forces in Dictionary of Philosophy and Psychology*; *Giddings, Inductive Sociology*, 1901; *Small, General Sociology*, 1906; *Tarde, Les Lois de l'Imitation*, 1895; *W. J. Thomas, Sex and Society*, 1907, pp. 55-172; *Gummere, The Beginings of Poetry*, 1907; *Hirn, The Origin of Art*, 1900.





## 第四章 羣體道德——習俗

上面業已說明本能的力量如何引起種種活動以提高人類並鞏固其團結。以下再討論社會所用以實現此等目的的種種工具，並討論與最初的社會勳力相偕而起的行爲。太初社會的組織是羣體生活的組織，就其中個人被壓沒於羣體之中而言之，此種疇型的行爲實可稱爲「羣體道德」。既然社會所用以控制個人的種種勳力大體上是習俗的勳力，所以又可以稱呼此種道德爲「習俗的道德」。如是的行爲，便是前章所謂的第二境地。說他是「愛細科」或「摩羅爾」（道德），祇是說他是合於羣體伊梭司或摩理司——習俗——而已。

### 一 風俗的意義威權和起源

摩理司或習俗的意義 一個人羣如果依第二章所敘述的情形從事生活，則此一人羣必有若干共同遵循的行動方式，是即「民俗」。有些民俗，其起因祇是由分子是屬於同類的族類而已，正如一切鴨們都要浮水一樣。不過人類行爲的一大部份，無論是在野蠻人或文明人，都不是純粹本能的行爲。有些公認的行動方式，全羣的人共同遵守，由前向後，一代一代的遞相遺傳。此等公認的行爲方式，在拉丁文就是「摩理司」，依照孫母樓教授（Prof. Sumner）的意思，（註）「摩理司」一字更能顯明被人公認之意。摩理司固然是習慣，然而不僅是習慣而已。又表示出羣體的判斷，認定是大眾應該遵從的。全羣的幸福，被認爲在一種意義之上實存在於摩理司之中。

如果有人違反摩理司，便必然遭受大眾的非議。少年們接受嚴密的訓練，務期恪守摩理司。在特別重要的時機，又用絕對莊嚴的儀式以從新申明摩理司。

(註)W. Q. Sumner, Folkways.

摩理司背後的威權 老人，僧侶，醫生，首領，或老嫗，都許是習俗之特別保護人。他們可修改習俗的細節，或創造新的習俗，或對於舊習俗加以新的說明。然而習俗非行的威權却是整個的羣體。所謂整個的羣體，不祇是限於一切現存的人們，便是死去的人們和血族的圖騰或祖宗神靈也都包括在內。且所謂整個的羣體，也並非祇是一切個人的集合體而已，恍忽乃是精神的社會的世界之全體。多數習俗皆起源甚早，無人知悉其時期，因而這些習俗似乎便是一種自然物。從斯多噶派 (Stoics) 到斯賓塞爾 (Spencer) 都尊重自然而於順從自然的生活中尋求道德的標準。原始人民之尊重習俗，和此輩之尊重自然，不僅外表相似而已。原始人民視習俗為準則，其理由似更覺充分，因為在習俗體系中的人們，與在行動上應當則效彼等的人們，本是同類；習俗的規律都是他們的親族曾經生存繁榮於其中的種種方式，而不是屬於宇宙力，屬於植物或屬於動物的種種律令。

習俗的起源：幸運 習俗的起源，當求之於幾種並存的因素之中。第一是有力的原始需要與夫本能所引起的種種活動。有些方式的行動成功了，有些失敗了。人類不僅於成功的方式上養成習慣，便是於其失敗，也能牢記不忘。於成功的方式，則予以贊許而傳給後代，於失敗的方式則加以唾棄。

這種態度，又因為對於幸與不幸的見解而益為加強。原始人類——及文明人類——並不受控制於成敗的理性議論。「一個人往往以最謹慎的態度使用最良好的工具，然而結果仍然不免失敗。另一個人，可毫不努力而獲得偉大成功。又有一個人，竟或自身毫無過錯，但是遭受重大的災殃。」（註一）「格里母（Grime）所舉古代日耳曼關於幸運的格言，教訓和諺語，多至一千以上。」（註二）好運和惡運都歸之於冥冥的勢力，於惡運之發生，並不認為是由於偶然的機會。如果星期五出口的船隻遇着風暴，如果十三個人中有一個病了，他們便據以推論，同樣的事件還要發生。此際，羣體幸福與個人行為具有密切關係之觀念，便發生作用，而使個人遵守習俗以顧全羣體的利益。個人的行為，並不是個人的私事。古初立法的一個重要目的（如果不是最重要的目的）就是要舉行招引好運氣的種種儀節，以防止個人作出不妥的行為，而為羣體引來壞運氣。他們認為壞運氣不一定祇是降在行為者的身上，實在可以降到羣體中的任何人。「認為一個人的行動可使全羣陷於大不敬，瀆犯神靈，致遭天譴。街上盜竊之神赫美司（Hermes）的神像若被人損壞，則一切雅典人便因而震恐發狂，認為有人損壞神像瀆犯神靈，雅典人全體必將歸於滅亡。」（註三）「小孩砍伐木材或焚毀木材，便逃不脫懲罰，理由是因為這種行為可以成為無故砍傷家人的原因。」（註四）第三，習俗的淵源，除了這些以外，除了行為的功効或幸運以外，還有個人或羣體對於某種行動依臨時的喜怒好惡而起的當前反應。勇敢的行為，無論有用無用，總是受人讚許的。個人的評判被人提出保存，反覆應用而發揮作用於羣體意見之型成中。「一個人的衝動和社會的風習是我們活動於



其中的兩個極限。」再則類似議院討論或學者思考之更明覺的討論，亦且可以發生。澳斯大利亞人的老者，對於啓蒙禮節的每一步驟往往出以極精詳的考慮。創造習俗，以傳諸後代。

(註1) *Summer, Holidays* p. 6.

(註11) *Ibid.*, p. 11.

(註11) *Bagshot, Physics and Politics*, p. 103.

(註14) *Eastman, Indian Boyhood*, p. 31.

## 二 施行習俗的工具

強制施行習俗所常用的工具，有公論，禁忌，禮節，典禮，武力等。

**公衆褒獎** 表示判斷，每用語言，亦常用形狀。獎讚之情每爲一種藝術所加強。歌頌戰勝者的凱旋歌，曾敬勳貴的裝飾，服制和號音，都足以表示大眾的心情。至於譏誚輕侮之力量，則常足以使人遵循苦笨的習俗而不敢違犯。在有家族制度的民族中，有若干習俗之強制推行，多半是由於家族的譏誚力量。印地安人在沒有從事戰爭或狩獵以表出勇武壯烈的行爲而證明其具有成人的資格以前，都不敢結婚，其原因就是由於畏懼男人女人雙方的譏評。

**禁忌** 禁忌 (*taboo*) 似乎與其說是推行習俗的工具，無甯謂其自身卽是習俗，祇是具有特殊威嚴並且可

怖而已。禁忌的作用在禁止人們接觸某人或某物，如果違犯，便有遭受冥冥懲罰的危險。凡是疑有神鬼從中活動的事件，例如死生之類，都可享有禁忌的威嚴。禁忌的危險具有感染性，波利勒細亞的（Polynesia）首領，如果是一個禁忌，平常的人，即於他的足迹亦不敢踐踏。但是禁忌的基礎，並非一律都建立在恐怖冥冥之上。

禁忌所包括的，皆是經驗所認為足以引起不良結果的種種行爲。——原始的禁忌，與人生爲危險所籠罩之事實恰相符合。人的食料須受限制以防備有毒植物。人的嗜慾須受節制以免流於過度。人的體力和健康須受保護以免陷入危險。所有的禁忌，都是歷代人們積累而來的經驗，幾乎都是由痛苦損失，病疾，死亡種種代價交換而來。又有些禁忌，禁制足以危害全羣的種種事件。凡是關於兩性的規律，關於財產的規律，關於戰爭的規律，關於鬼魂的規律，都是有保衛全羣的性質。禁忌常常含有若干社會哲學於其中。（*Summer, Folkways, 331f.*）禁忌也許依一種明覺的目的而使用之。因爲要在一個宗教的祭饗中備有椰子，做首領的人對於嫩稚的椰子即可以加上一種禁忌，防止在未會成熟以前便爲人們所消耗了。後來爲財產觀念所維持的目的，當初在若干方面上，實爲此種觀念所支持。不過此種觀念亦是維持羣體威權而使人尊重的一種有力的動力。

禮儀 禁忌是習俗的最大的消極保障，禮儀則是習俗的最大的積極保障。儀節發生功用，乃取徑於養成習慣，並且其發生作用，多半是在足以掀起情緒的境況下，於實行某種動作之中，與人互相交往聯結之際。音樂及規律活動所具有的魔力，大衆的規律游行所具有的暗示性，神秘狀態所具有的森嚴，都足以幫助儀節使人感受其

意義和價值。稱譽足以鼓動，詆毀足以遏抑；而禮儀則使人實行並且同時即賦予實行以一種價值。文明人使用禮儀多在軍事或體育的場合，或在訓練兒童保持禮貌使成「第二天性」之時。此外，有些宗教團體亦復利用禮儀的動力。在野蠻民族，禮儀則爲人所普遍使用，以爲教育的習俗，政治的習俗，家庭的習俗，保障全羣的標準而使人服從之。在文明人類，禮儀所保障的全羣標準乃是關於軍隊典範或社會禮容者。禮儀的浩大功用，在下面討論教育的典禮時，將更論之。

**武力** 公論，禁忌，禮儀都不足以使人服從習俗時，則常引用武力爲其後援。首領多半即是有力的，其言語是不可稍加漠視的。有時，例如在蘇人（SIOUX）中，老年勇士便是一種警察。在異族之間，血鬥是執行習俗的公認方法，不行血鬥，使得交出賠款。在一族之內，殺人犯是人人所得而驅逐的，祇要是殺人犯，人人都可以殺之。在古代威爾士，如果一個人殺了血族的首長，則必受驅逐於本族之外，「無論男女老幼，凡是能够聽着角號的人們，都須追逐此被逐的人，而且唆使羣犬加以吠噬，以使其墮入海中，直至六十點鐘以內無人見他才算完事。」（註）但是我們決不可忽略，在標型羣體如我們所敘述者之內，用物質的痛苦（無論是實際的或恐嚇的），以維持威權，究竟功用是不很多的。專制獨裁，無論其施行的恐怖如何殘酷，畢竟非有高度的組織體制不能推行。在原始人羣中，大多數人維持羣體的威權都是如出自自然，在有人加以危害時，其加以擁護亦復認爲一種神聖的義務。武力的壓迫，祇是例外，並非常有。

### 三 使全羣準則顯然重要且使羣體控制轉爲明覺之諸種情況

習俗，或者摩理司，雖然含有社會公許的元素於其中，足以表出道德的評判，然而在許多場合中，習俗終竟傾向於墮入純粹習慣的境地。其原先具有力量的理由，已經被人忘却。而成爲純粹的慣例，與今日的許多禮節正復相同。不過在若干情況之下，其重要性必爲人所注意，而此等情況便使其成爲明覺的動力。此等情況，可分二類。(一)教育羣中少年，使其成爲具有完全資格的份子。(二)管束逆份子與調劑相反的利益。(三)發生重大危險，須極端注意以求神祇保佑而避免災殃之時際。

一、教育的習俗 在教育的習俗中，最爲顯著的，當首推流行於許多原始民族中的啓蒙典禮。啓蒙典禮之舉行，是要賦予少年以成人所有的權利，而使其從此以後，便參加本羣的全般生活。啓蒙典禮的設計，一步一步的，都是要使被啓蒙者覺察自己之無知無能與夫羣體之聰明英武。又因爲舉行典禮時的神祕情狀足以養成尊敬長老服從羣內威力的心情，所以族間遺俗成規之復演，禮儀節目之繁褥冗長，神祕的歌舞裝飾之共同參與，確足以使結合全族之聯鎖益爲強固。

中部澳大利亞土人所舉行的成年典禮，包含三套禮節，各佔數星期，乃至數個月。當男子十歲或十二歲時，舉行第一套禮節，名爲「拋上空中」。在舉行這套禮節時，當事少年被族中特定的人拋上空中，同時身上用各種圖

騰繪畫以相裝飾，並且嗣後又將鼻端隔膜穿透，戴上鼻骨。三年或四年以後，再舉行一個更大的隆重典禮，繼續十天。設立一個草帷，在舉行典禮期中，當事少年必須住在帷後，在舉行某種動作，命他到禮場觀臨時，才能一出帷幕。在這十天之內，除了回答詰問以外，不得說話。身上用各種圖騰繪畫以相裝飾，繪畫的各項細節都爲父老兄長的會議所決定。接受告誡，必須服從一切命令，而且不得將自己所看見的事情告訴任何女子或童男。其心目中以爲或種非常的事情將臨於其身，此種感覺大有助於使其深深覺知遵從族中規律之重要，而且又深深感覺到年老人的聰明才力高出自己以上，因爲年老的人十分熟悉他所將學的種種神祕禮節。他依着間歇的節目，觀臨化裝圖騰動物的人衆所表演的種種象徵動作，以明瞭本族獸類祖先的諸種行爲；又傾聽所謂牛鳴之聲，在婦人與童蒙則以爲此項聲音乃冥鬼之所發出。全部典禮之終結，則用象徵少年已經成人的一種動作。但是還不止此。當少年到了可以獨立判斷的年齡，能夠完全了解本族遺規時，至二十至二十五歲之間，又舉行一個更嚴密的典禮。據說，有一次此項典禮是從九月繼續到來年一月。在此期中，頻頻舉行跳舞，月夜舞，並且觀省神位。所謂神位，便是一些石頭或棍竿，族中鬼靈的住所被認爲便在此等石頭或棍竿之上，羣體於此，必須慎重保存，而且不許婦女或童男瞧見，祇有長老們能夠辨識某個是先父的神宅，某個是先祖的靈位。當捧出神位輪流傳觀時，全禮的人表示極端的肅靜，而有關的親屬在看見神物時，且有時哭泣哀痛。摹倣各種圖騰動物的各項典禮，亦復一併舉行，其禮節往往頗爲繁重。少年受教，得知其族歷史上的遺規，在典禮告終之時，對於爲其教師之長老更加敬重，又因爲知悉



種種祕密知識而懷抱着自負之心，並因為彼此現在共有的種種而發生深一層的團結。我們觀察此種典禮，對於一族的人用三個月的工夫致精竭神於此項繁褥的典禮，與夫此項典禮之足以訓練少年使其馴順而虔敬，實不能不感覺十分的驚異。一個部落能夠執行這樣的一種歷程，最低限度，決不至於缺乏道德意識上的一個方面，明言之，即是不至缺乏尊重威權並顧全羣益之一方面。（Spencer and Gillen, *The Native Tribes of Central Australia* 七至九章）

二、法律與正義 在羣體與個人發生衝突時，羣體對於個人要執行其控制權，雖然用不着何等強力的威嚴，然而約束逆份子的事變究竟是每每發生的。經濟的動機每每驅使個人脫離部落或聯合家庭。伊司特曼（Eastman）說，他所研究的民族，在敵人境內狩獵的時候，常常趨向於分裂為較小的隊伍，以便於較為容易而且較為自由的取得食物。執行警察職務的人，竭盡能力以防止意欲偷逃的人們。據梅因（Meine）的報告，在南斯拉夫人的聯合家庭內，也常有同一的趨勢。他說：

「同胞中精力強旺而又富於冒險性的份子，往往反抗其自然的共產主義。這樣的份子出外自求財福，親族們要求他將其所得交付公有，他往往毅然拒絕。或者他也許想着，他在公共財物中所享有的一份，其較有利益的使用法，是用作商業企圖的資本。在兩種情形中無論某一種，他總是成為同胞中的不滿份子，甚至公開作敵。」（註）

貪念也許引人違反禁令，阿前之事，即是一例。性慾的衝動可以使人於合法的族羣之外去尋求女子來做妻婦。還有一個極嚴重的罪犯，就是被人認為施行妖術。妖術乃是驅使冥中勢力以便利己私，所以幾為全族的人們所恐懼而加以懲罰。

(註) *Marré's Early Law and Customs*, p. 264,

在這些事例中，使得全羣同起而謀對付者，並不是什麼抽象的犯罪理論，乃是出於自保的心情。全羣必須團結起來以防備敵人。阿前的罪過被認為乃是戰敗的原因。性慾禁忌的違犯可以毀滅全族。妖人可以引起疾疫，嚴譴，死亡，或使全族遭受瘟疫或飢饉。雖然心情如此，但是究竟可使道德威權有一方面為人所明覺，明白言之，便是社會控制個人之一方面。

並且這個控制是一種社會性的控制，而不是蠻力之施行，亦不是純用鬼魔以相脅嚇的。因為首領或判官之取得威權，一般都是靠着他對於族人的有力貢獻。一個吉第翁 (Gideon) 或巴拉克 (Barak) 或愛虎德 (Ehud) 或耶夫沙 (Jephthah)，其得以審判以色列人，乃是因為他救了以色列人。「一個人如果具有三物，即足以使其適於充當全族的首領：他必須為他的族人講話而且為其族人所聽從，他必須為他的族人打仗而且為其族人所敬畏，他必須保障其族人的利益而且為人所承認。」(註) 即令國王或判官或首領自己認為是依神權以行動，(是乃常有的事) 威權依然是在羣體之內。審判羣族者，乃是羣族自身。

(註) *Wesh Triads*, Cited by Seebohm, op. Cit., p. 72.

在審判所用的準則上，原始法庭自然是在習俗道德的境地內，法庭乃掌理習俗的機關。一般言之，並無所謂普遍的法理如今日所謂的國法，亦無所謂基於民意的正式法律。起初，判官或首領除去維持習俗以外，其行動可以不以一定的法律。每一判決，便是一個例案。及至長老或僧侶判決案件，不能完全獨立自由，而必須依照先例或習俗，便算是進了一步。這樣，便建立一種法律的規範，雖說不很完全，但是比之臨時的任意武斷，可為當事人的地位和權力所左右者，究竟容易比較的無所偏袒了。(註一)在這個境地上，通常的方法都是用一種先例法或習慣法。進步到理性的準則，乃是下章之所討論者。不過即在初期，民族的神話中也含有正直的天神判官，與夫理想的天神審判，確是一件很有趣味值得注意的事情。審判神祇拉達曼蘇司 (Rhadamanthus) 乃是人類要求公正之結晶體，而要求公正之心情則又人間的齟齬和人間的判決之所喚起。

在羣內份子間發生血鬥或爭議時，羣體的明覺的威權也受到發動。血鬥的事情，與其說是私爭，毋寧說是屬於戰爭和國際法的事件。至少在被害者的族人一方面看來，血鬥是一件戰爭事情。為已流的血去實行報仇，是各個族人的一種愛羣的義務。血鬥的這些羣，比起近代為同樣理由而走入戰爭的國家些，其範圍當然比較的小，不過其原則仍是同一的。有一點差別足以使人高看近代戰爭者，便是近代的人不似原始人羣那樣常常的打仗，而對於和平解決之可能比較的能加以鄭重的考慮。阿來司迪 (Orestes) 和漢母來特 (Hamlet) 都覺着報復父

仇是一種神聖的義務。

復仇之事又不僅見於族與族之間。必須復仇之血親小羣，幾乎全是一個大羣中的小分部。大羣也許當時立即認識復仇義務之存在且認識復仇應當保持相當限度的必要，或者講求別種代替辦法。大羣也許在殺人者的身上發現了污穢，那是對於全羣的人都有危險的，（註二）「哭於地下」（註三）之血可以污穢土地，而天神的詛咒和死者的幽靈可使全境的人遭受禍殃。不過循環不已的血鬥也是一種罪惡。如果被害的血族，能不須流血而得到滿足，當然很好。所以賠款的事，直到晚近還存在於愛爾蘭，在英格蘭的法官看來則以為是一個可恥的辦法。

(註1) Post, Grundlagen des Rechts, pp. 45 ff.

(註11) Deuteronomy 21: 1-9; Numbers 35: 33, 34

(註111) Genesis 4 10-12; Job 16: 18.

為輕微的冒犯，有時允許有限制的鬥爭之舉行。例如在澳斯大利亞人中，某次有人和其隣人的妻相偕淫奔，等到兩人歸返之日，族中長老便考究處置的方法，最後乃決定下述的辦法。犯人站立着，向受害的丈夫高呼說，「我偷了你的女人，來，咬罷！」這個丈夫便向前行走，遠遠的用一枝槍矛向他扔去，更復手持小刀向他攻擊，但是並不想傷及他的要害致命之處。犯者可以躲避攻擊，但是不許還擊。最後，長老便宣告「够了。」在日本有一種爭求正義的奇怪方式，被害的人，往往自殺於施害者的宅門前，以引起公眾對於施害者的憎惡心。在印度也有同樣性

質而程度較爲和緩的風俗。一個債權者絕食於欠債者的宅門前，不還欠款便行餓死。這種行動也許是由於他想着他的靈魂勢必不饒那個讓他餓死的殘酷債戶，然而這種舉動實在也有引起公憤的效果。

在這些親族的血門中，無所謂親身的責任，也不問是有意的抑是偶然的。這些事實，在第二章開首的引用文中已經表明過。我們所應當留意的一項情節乃是正如現代國際間的辦法一樣，他們表現若干程度上的道德觀念，相當範圍內的社會凝合，或稱爲血族感情，或稱爲愛羣心，皆可。但是一日用強力去解決紛爭而不用正義，則一日便不能有所謂完全的道德。（註）

（註）討論原始正義，參看 *Westermarck, The Origin and Development of Moral Ideas*, Ch. VII. §.; *Hobhouse, Morale in Evolution* Part I., Ch. II.; *Pallock and Maitland, History and English Law*.

三、含有特別危機的事態 此等事態使人發生最大的注意以求取安全而避免危害。在這一條綱領之下，有以下幾項：（一）生產，婚姻或死亡的事項；（二）播種時際與收穫時際，或有關全族生存的其他時季；（三）戰爭；（四）接待客人。

（一）生產和死亡 一個新生命加入世間，和一個有氣的人之消散死亡，可使人深深感覺宇宙的神祕。澳斯大利亞人認定新生小兒是祖先靈魂的再來人世，嘉阜人以爲新生小兒乃精神世界的一個新創品，不論如何，都認爲是一個危險的時際。母親必須洗淨（註），對於小兒有時乃至父親必須嚴加看守。繁雜的習俗正足以表明羣

體認爲事態之重大。爲死者舉行的儀節更足以予人以深刻的印象。因爲野蠻人照例不會想到一個人的完全消滅。死去的人仍然過渡一種方式的生活，雖然淡薄些，曖昧些，然而恐怕仍然是有力的，仍然是族中一員，常住於墳墓中或家宅內。爲葬埋而裝殮屍體或別種處置，爲葬埋或火葬而舉行典禮，乃至食糧武器的供備，哭泣哀毀之儀節，寵馬愛妻之殉葬，與夫永久常存的敬意，都是極足以動人心情的。此項事件既頻頻發生，所以能依其同情心和嚴憚心以掀動公衆的心情，而且使人明覺羣體的疑整與夫羣體判斷所執掌的控制力。

婚姻的限制，其重要亦不稍減，甚或常常使人感覺其爲最要的習俗。所謂的「掠奪婚姻」和「買賣婚姻」，如果使人認爲太初社會的人們可以任意娶取某一婦人，則實爲導人入迷的名詞。族團制度幾乎無一不確定人必須於其族團或圖騰之外去求婚姻（異族結婚者），並且往往特別指出其所求婚的某一異族。有些族團，規定極爲瑣細，一個人所須求配於其中的一羣，不但有血統的限制，且亦有年輩的限制。求婚的規則，也許不同於我們，兩性關係在某方面上的鬆散也許可使我們驚異不置，然而他們的規則在許多方面都比我們嚴密，而且犯規的懲罰也比我們嚴厲，這種控制，雖然有些地方是錯誤的，而其含有意義則不容懷疑。異族結婚的規定於防止瀆亂血親最有效力。其規定的力量是否爲憎惡近親性交的本能所加強，尙是一個疑問，不過無論如何，總爲有力的種種禁忌所加強，則是確定的。原始的社會又並非以消極的辦法而自足。對於婚姻事實又賦與之以社會的價值和宗教的威嚴，而提高兩性關係到一個較高的境地。藝術表現在衣服裝飾之上，舞蹈賀詞之中，皆足賦予兩性

關係以理想的價值。在園竈所舉行的聖餐可請到親族神祇來格來饗共參盛典。

(註) *Leviticus*, Ch. XII.

(2) 實業生活上的重要日期 播種時季，收穫時節，冬日回歸，夏日回歸，春氣復來，在耕稼畜牧上都有重大的關係，在原始民族，都舉行嚴重典禮。在雨水最爲愁人的地方，全族的人因爲雨水問題可以一致興起。例如鄒尼印地安人 (*Guni Indians*) 爲雨水所舉行的典禮，延長數日之久，並備辦雲電等類象徵物品又有多數秘密盟會參加其事，全體的人莫不集中注意於此。這種需要所產生的約制，憑藉神祇意向必須如是觀念，促進幾種積極的道德態度。

「一個鄒尼人，講話必須一舌（誠實），以求祝禱言辭能見聽於神祇，祝禱若不見聽，則雨水不降，飢饉發生。人們必須溫雅，言語行動必須慈祥，粗言暴語之人乃神所不佑。依着所獻羽毛的精靈，以上申禱祝。在禱祝前，在禱祝後，各齋戒四日，因此而情慾便受着控制。」*Mrs. M. C. Stevenson in 23rd. Report, Bureau of Ethnology*

月辰的形態也產生神聖日期。安息日原來祇有禁止勞動的消極作用，後來可以具有社會上和精神上的積極價值。總之，一切祭祀都使人明覺羣體的權力。並因祭祀中的種種儀節而促進公共目的上的密切同情和覺識。

(3) 戰爭 戰爭既是一個特別危機所以能明白顯示若干習俗的意義和重要。在戰前所有的考慮，魔術，戰略，在戰時首領所強要的服從，所擁有的非常權力，以及令人緊張的危險意識，都足以確實引起注意。粗疏忽略，在

所不許。如果戰敗，則認為由於破壞了某種法律或習俗致干神怒，所以垂象示戒。如果戰勝，則全族的人相與聚合而舉行慶典，並對於因公死難的人們舉行哀悼。其儀式中的優美，或其所生崇仰心情中的優美，往往極為濃厚，致使族人對於一切贊許的情形概用此項優美以相形容。希臘文的「美」字 (arête) 便如是而成爲一個普通名詞。拉丁文的「德」字 (Virtus)，在原有的意味上，也含有大量的勇武氣概。「耶和華之靈」本是神祇贊許的象徵，因而亦是羣族贊許的象徵，爲人所確信爲是佑助沙母遜 (Samson) 和耶夫薩 (Jephthah) 的，因爲他們爲以色列作出種種勇武的行爲。

(4) 接待客人 現代的人，可以任意游行，無所畏懼，接待賓客，也是常事，幾乎無日無之，我們認定接待客人也是一種具有危機的非常事件，似乎有點欠妥。不過原始人類接待賓客的禮儀及其對於此項禮儀的重視，確足以顯示接待客人是一件重要的事情，接待客人的種種習俗是神聖習俗的一種。

猷利色 (Ulysses) 對錫克羅 (Cyclops) 說，「至於我們，歇息在這裏，來到膝下，或者他們能給予我們一點外方人的恩物或者給予任何贈品，這是外方人的正當權利。主人！尊重神祇呵！我們是你的懇求者，鄒司 (Zeus) 是懇求者和旅行者的報仇人，外方人的神祇鄒司，他伴着值得敬重的外方人們，往來鑒察。」

接待客人，是一種義務，最普遍的爲人所承認。威司特馬克 (Westermarck) 曾經從許多民族中搜集攏來一大串格言，極足以表明此點。(註) 印地安人，嘉爾謨克人 (Kalimucks)，希臘人，羅馬人，條頓人，阿刺伯人，阿非利加人，



愛羅人 (Ainos) 都有這類的格言，而且意義亦復相同。對於外方人，必須隆重敬崇。

(註II) *The Influence of Magic on Social Relationships in Sociological Papers*, II, 1905. Cf. also *Morgan, House-wife*.

客人的人身必須嚴加保護，勿使受辱，即令家中女兒的榮譽受了犧牲，亦當如是。(註I)「耶和華保護羈旅的人們。」在以色列的法律中，羈旅之人是和無父無夫的人們同屬一類的。(註II) 羅馬人敬祀賓客之神 (Fides hospitalis) 且認為待客的義務比較對親族的義務尤為不可怠忽。(註III) 柏拉圖說，「凡稍知一線謹慎的人，終身之內，必能小心翼翼，不致開罪客人。」客人人身的尊嚴，無疑的，並非出於純粹慈祥的心情。羣體生活的全部動作都是出之以不利外人的精神者。在拉丁文，「客人」這個字 (Guest) 和「仇敵」這個字 (Hostile) 是出於同一淵源 (Hostis)。外方人或者客人被看作具有特別權力的人。他是一個線索。可為幸福的媒介，也可成禍害的媒介。對於他，千萬不可忽略任何義務。接待一個神仙而可以不會覺知，這種可能雖然不見得常常存於他們的心目中，但是我們確有理由可以認定他們相信接待客人是可以招來好運氣，也可以招來壞運氣的。共同用餐，或接觸身體，原始人類都認為極關重大，顯然的，是由於他們對於禍福傳遞的方式懷有種種神怪的觀念。跨過門檻，觸着幕索，或者吃點鹽，都使人有資格發為神聖的要求。在院宅的右方，托庇的人利用他之接近神祇以講求自衛。把住神龕，便認定神祇必將保護他。所以待客的全部行動與報復血仇的風俗正相反對。兩者都是神聖的，——甚至接待的義務對於主人所必須追捕的人也能加以保護。報仇是利用排外的仇視行動以鞏固羣體的凝整，而待客則暫

時的將「本羣」和「異羣」的界線攔下。在宗教威嚴之下，接待客人的行爲打開了一條交通的路徑，而貿易和他種往來更於日後推廣之。接待賓客對於家族和男子住宅，至少在維持人道和同情的可能性上，是一個新增的強大的動力。

(註1) Genesis 19:8; Judges 19:23, 24.

(註2) Esalms 146:9; Deuteronomy 24:14-22.

(註3) Gallius, in Westermarck, op. cit., p. 155.

#### 四 習俗道德的價值和缺點

在敘述習俗的性質和習俗控制行爲時，已將習俗道德的價值和缺點提示出來。現在可以綜合一下以作討論次級道德的準備。

一、準則之型成 在習俗道德中，有一個準則，一個「善」，一個「正」，且在某種程度上是合理的，並是社會的。我們曾經言明習俗在一部份上是基於合理的幸福觀念的。幸福觀念雖雜有很大的運氣要素於其中，但與這種說法，並不違背。其所以雜有運氣的要素，祇是由於幸福的真實條件尚未曾了解而已。現今的人對於衛生和疾病的見解，在下代的人也許覺着愚昧可笑，正如我們恥笑原始人民一樣。原始社會的人們，將他們所認爲重要者，都凝結在習俗之內；他們贊許某些行動而禁止別些行動；他們利用老年人和前人的智慧以管理其生活。所以在

這種程度上，他們是依據道德而行動。他們使用習俗以約制一切的人們而認為習俗的起源湮遠難稽，在或種程度上，亦可算是運用合理的社會的準則。及至他們認為習俗是神祇之所贊許，則是已付與習俗以其所知如何付與於其中的一切價值了。

然而習俗上的準則和估價祇是少部份的合理的而已。有許多習俗是無理的；有些習俗是有害的。在一切習俗中，習慣性縱非最大的因素，也是一個重大的因素。而且習慣性往往極其堅強而排拒任何理性的考驗。斯密司 (Dr. Aithur Smith) 先生說，在中國的某一區域內，將宅門開在南邊，很便於在暑季吸取涼風。對當地的人提出這個建議時，其簡單而充足的回答，祇是「我們不在南邊開門。」

這種無理性或半理性的準則，其另一弱點，便是錯用其所含有的勢力。而對於微末之點與真正重要之點，視為同等的重要而使其具有同等的印象力。奇僻的香草很容易使人忽視法律上的重要事項。道德的生活，必須估量行為的價值。如果認末節為重要，則不僅使真正重要之點不能獲得高級的價值，而且並使行為負受累贅，有礙於其進行，引入許多後日必須消除的元素；且在消除之時又往往損失許多真有價值的元素。在有許多方式足以觸犯神祇之時，在避免觸犯神祇祇是遵守規例公式時，往往需要很多的時間和精力以補過贖愆。道德於是便具有贖罪的性質。

二、動機 在習俗所陳訴的動機上，可能的表現確遠勝於早期作家如斯賓塞爾 (H. Spencer) 等之所認許

的。習俗誠然於其禁忌中利用恐懼心，於血門中利用報仇心。然而即此恐懼心和報仇心確已爲一種社會環境所修正。因爲其恐懼違犯禁忌，有一部份原因是由於恐使全羣遭受不幸，並非祇是由於恐懼其個人之遭殃。所以是一種半社會性的恐懼，而非純粹的本能反應。報仇心亦復如此，且其程度更爲強大。報復血仇，多數都是全羣的事，而非個己的問題。報仇的舉行是個人冒犯危險以求別人的利益——或者寧當謂爲以求公共的利益。所以這種報仇是一種「同情的報仇。」（註）若認爲是純粹自保的反應，則此種本能情緒的歷程是「非道德的。」若認爲祇是一種要予以痛苦之慾望，則是「不道德的。」但是其所含有的態度既然基於公衆的立場並且幫助別人，所以確實是「道德的。」況且除去恐懼心和報仇心以外，另外還含有許多的動機在其中。孝心和父母之愛，超乎性慾的兩性情感，對於長老以及代表其粗陋理想者之尊敬心，對於族人的忠誠心——凡此一切精神，不但爲原始人羣所涵育，且亦爲其所確有。但是在未有更爲確定的道德權威概念以前，在唯一至善與目前樂利未有更爲確定的對峙以前，含有思維於其中的種種動機——視義務爲大生命的命令律而尊重之的心情，爲好善之故而好善之誠心——都還不能充分入於明覺之中。此等概念之發達，必須先有自性的發展，必須先有權威和自由的衝突，必須先有私利和公益的衝突，而且是等公益須爲高級文化之所供備者。

（註）威司特馬克認定這是道德起源的主要元素之一。

三、內容 畧一考究羣體的和習俗的道德內容，我們立即覺察因素之使興趣歸於理想化且趨於擴張者，其

顯著的程度實不及構成公共的社會的興趣樂利之種種因素。已有使用記憶和想像的機會，確如我們之所已述。遺風，神話，禮儀，民歌——確實支持一種精神生活，其受人誠心重視，正無異於更有物質性的種種活動。不過當時的生活形態不會引起極端抽象的理性活動——即推理，鑑別，決擇——所以理想不甚廣大而又缺乏力量。真的精神生活需要下章所述的種種激發力以產出之。至於「內容」上的社會的方面，則已深植根基於羣體道德之中。前章和本章已經詳細討論過，用不着再來贅述。現在祇是指明，其時的準則確是社會的，不過祇是非明覺的社會的而已。爲人所視爲當然，而不生疑問。個人生活在羣族之中，隨順其羣族，其思想行動都順從其羣族。不能如今人之自私自利；簡直不能想像今日的獨自利益，亦沒有工具去謀求這樣的利益。然而同時亦不能具有現代人所具有的寬宏的社會性。固然或許不至於像文明的守財奴，酒色徒，或者罪犯輩之若是其墮落，但是亦不能了解或者養成一種抵抗阻力的品格。道德的英雄者，即在其能以一身而反抗衆人，即在其知惡便即努力除惡，即在其能以征服世界。

四、品格的組織 在型成品格組織之穩固上，習俗道德很有力量。羣體訓練其份子，使各份子依羣體所允許的方式以行動，並藉其所有的一切動力以團結其各個份子。羣體培養習慣而強制實行之。是乃其優點。至於短處呢？則在習俗道德所有的習慣成份太大，自由成份太小。習俗的道德保障尋常的人使勿墮落，但又牽掣上進的人使其不得向前。習俗道德是一個穩定器，亦是一個阻礙物。

## 參考文書

- 第二章和第三章末尾所述的各種文書，此處都可參攷，尤以 Spencer, Gillen, Schurts 們的作品爲最。Schoolcraft, *Indian Tribes*, 1851-57; Eastman, *Indian Boyhood*, 1902; Papers on various cults of North American Indians in Reports of the Bureau of Ethnology, by Stevenson, 8th. 1886-87; Dorsey, 11th, 1889-90; Fewkes, 15th, 1893-94, 21st. 1899-1900; Fletcher, 22nd. 1900-01; Stevenson, 23rd, 1901-02; Kidd, *Savage Childhood*, 1906; *The Essential Kaffir*, 1904; Skeel, *Malay Magic*, 1900; N. W. Thomas, General editor of series, *The Native Races of the British Empire*, 1907-; Barton, *A Sketch of Semitic Origins*, 1902; Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 1903; Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, 2 Vols., 1905; Frazer, *The Golden Bough*, 3 vols., 1900; Marett, *Is Taboo Negative Magic?* in *Anthropological Essays*, presented to E. B. Tylor, 1907; Crawley, *The Mystic Rose*, 1902; Spencer's *Sociology*, 1876-96; Clifford, *On the Scientific Basis of Morals in Lectures and Essays*, 1886; Maine, *Early History of Institutions*, 1888; *Early laws and Custom*, 1886; Post, *Die Grundlagen des Rechts*, 1884; *Ethnologisch Jurisprudenz* 1894-95; Pollock and Mainland, *History of English Law*, 1899; Steinmetz, *Ethnologische Studien Zur ersten Entwuchlung der Strafe*, 1894.

## 第五章 從習俗到良心：從羣體道德到個己道德

### 一 對峙和衝突

一、第三境地之意義 完全的道德，必須個人認識正道或自由抉擇其至善，必須個人盡心竭力以求道德的完成，並必須個人營求人人皆能共享的社會進步，然後其實現始有可能。羣體道德，依其習俗動力以樹立準則，不過此種準則祇是團體的而非切己的。誠然其中含有允許，含有禁斥，換言之，即含有善的觀念，但其所謂善者並非己身估量過的善而已。誠然能驅其份子，使其履行，不過祇是憑藉鍛鍊，憑藉苦樂，憑藉習慣，但非憑藉充分志願的行爲。其取得穩定性，是依據習慣及社會壓力，而非依據構入品格中的裁斷抉擇。其所保持的公共情感和行動，是屬於不明覺的範型，而非屬於確定的社會型。最後，羣體道德祇適於維持固定的秩序，而不能促進進步，亦不能保障進步。欲更爲前進，（一）必須用合理的方法去建立準則，型成價值，以代替習慣的被動的接受。（二）必須獲取志願的，自主的，抉擇和興趣，而不復於不識不知之中以自同其利益於羣體的利益，或對於羣體的需要而出以本能的和習慣的反應。（三）必須促進個人的發展，同時並促進人人共享此項發展之要求——是即促進個人的價值和幸福。同時又不忘促進任何人的價值和幸福。

二、所言衝突 如是的進展，便使兩種衝突生於心中。此等衝突，從前原已存在，不過未曾明覺其爲衝突而已。

人能與其羣體完全一致，或者滿意於其習俗，當然不為反叛之事。一有進展，衝突之感便隨而產生。此等衝突，是：

(一) 羣體的權威及利益，與個人的獨立及私利間的衝突。

(二) 秩序與進步間的衝突，習慣與改良或改造間的衝突。

兩種衝突之間，顯然具有密切的關係；事實上，第二種衝突乃是第一種衝突之另一形式而已。因為前章已曾說明，習俗實受支持援助於羣體而於其純粹習慣的部份與其較有理性基礎的部份，一樣概予以同等強大的維持。我們可以想像，一族人民一致前進，創出一種較高的文明，在此較高文明之中，自由的思想能尊重社會價值，政治的自由能與政府職權的開展依同速度而前進，一己私利亦不妨害他人的利益。此種景況，正與兒童之發育成熟而不經過緊張苦悶的危險時期者，一樣具有可能，不過其事例甚少而已。進步，通常皆須用紛爭的代價以取得之。紛爭的第一幕，便是個己與羣體的衝突。在羣族生活之中，自我伸張本能及其衝動，業已存在，不過未有充分的刺激以引起其活動，所以不會發達。人們決不能充分發達其佔有本能，如果沒有充足的物質可資佔有。自我伸張的本能衝動其所以不能發達的另一原因，則是由於羣體的牽掣，而其時代的生存狀況和戰爭狀況亦有利於果能牽掣此項本能衝動使其不至十分發展之羣體。然而自我伸張的性能，究竟業已存在，往往對於較富社會性的種種力量。發生阻抗作用。實在言之，個己與羣體間的衝突，其所以強烈而恆久者，乃是因個己性和社會性都是深植其根基於人性中者。正型成康德 (Kant) 所謂的人類的「不羣的樂羣社」 (Unsocial Sociableness) 「人有伴夥，便



不能前進，若無伴夥，又不能作爲。」

個人主義 個人自己伸張其見解和信仰，伸張其獨立和利益，以抵抗羣體的準則，威權和利益，即所謂個人主義。如是的伸張，顯然每每在行爲上開闢一種新境地。此際，行動必然成爲己身的，而且是志願的。此項新境地，亦顯然可以較好或較壞於習俗的境地，及羣體的生活。初起的影響，至少在表面上，很容易一變而愈糟。舊有的束縛，已經打倒；毀破的信條不復穩定而逕直，強壯者狡黠者皆得行其時，而侵侮其同胞。各人各依其眼中的正道以行動。希臘的哲人（Sophists）時代，意大利的文藝復興時代，西歐的啓蒙運動與浪漫運動（Romantic Movement）時代，與夫晚近的產業革命，足以說明個人主義的種種形態。在反抗社會威權和習俗之中，社會正如個人一樣，可以陷入「支離破碎」之境。不過如此偏頗的個人主義，定能產生新秩序的宣揚者；新構造的有機纖維必然出現，家庭，產業，國家，都依志願的基礎而重新得到組織。承受新的情況者，自由擔起其責任，依理智而不依情感以確定其抉擇，追求幸福但亦追求正義與仁慈——如是之人，即成爲有德之人，而獲得新的價值和尊嚴。所以整個的運動，雖然大體上是一種個人主義的運動，然而如果欲有道德的進步，則推進此項運動亦必須有「改造過的個人」（reconstructed individual）而後可。所謂改造過的個人者，便是一個人，在抉擇上，感情上，責任上，是個人的，同時在其所認爲善者上，在其同情上，在其志趣上，則是社會的。不然，則個人主義祇是向着不道德以前進而已。

## 一一 轉變中之社會動力

由習俗的羣體的道德轉變到明覺的個己的道德，其中働力，在性質上頗爲紛岐。少年發育其品格的工具極不一致，或因成功而轉變，或因父母的不幸或死亡而轉變，或因知識之逐漸增進而轉變，或因突然的情緒震動而轉變，情況各不相同，少年如是，民族亦然。有的民族，突然與外界軍事商業上勢力相接觸，現代的日本就是一例。其他，有如希臘，則其內部的智慧方面，經濟方面，政治方面，宗教方面，都起了發酵作用。又有如希伯來者，國家的災害或至顛覆一切舊有的價值。我們現在所須留意者，有四個疇型的動力，其作用常常發動，祇是時強時弱而已。

一、經濟的勢力 在許多民族歷史中，可看出經濟勢力的作用足以打破血族羣或聯合家庭。族團所能繁榮於其下之情況，祇是漁獵生活和簡單的農業狀態如在澳大利亞人和印地安人在愛爾蘭色爾特人和蘇格蘭高原人中之所見者。在進步的農業狀態發展以後，族團便不能存在。若干分量的個人主義必然發現，如果個人有所利於獨立的勤勞或私人的所有。如果所欲獵捕的，是個大牛，當然是以結夥爲便。如果所打的，是個小獸，則熟練堅毅的獵人便將認定獨自的努力可以得到較多的利益。及至商業農業代替初期的生活方式而興起，此項思想乃更爲有力。農夫必須長久勤奮工作，其目的極爲遼遠，所以品性的差異發生顯著的不同表現。漁獵活動富於刺激性，而其酬報又近在目前，所以便是一個不甚勤奮的人亦願意自盡其力。在耕稼上，則祇有勤勞忍耐的農夫得以有所收穫，故不願與懶惰的人乃至無能的人分享其利。商業上持籌握算，其獲利的多少亦與個人的精明有甚大的關係。商業的運行建立在比較的個人主義的基礎之上，其時期甚爲長久。當初太隊商人固然結伴旅行以求互

保，然而並沒有後來所行的商業組織，而每一個人都是各顯聰明才力以各求私利的。再且由貿易而產生習俗的比較，觀念的交換，正不止於財貨之出入。凡此等等，都盡力打破一羣特有習俗的威權。商人與客人一樣，可以踏破血族的藩籬。希臘古代的移住人民便是當時的商人，從他們裏面，發生重大的個人主義運動。在今日的歐洲，最能保存原始羣體生活的地方，便是受現代商業影響最小的地方。

若是考察一下曾經次第盛行的產業組織方法，我們對於經濟的影響，便得到一種更爲宏闊的見解。在古代社會乃至現代文明初期，家庭是一個重大的經濟單位。許多乃至大多數的實業，都能有利的經營於家庭中。在第四章第三段曾經舉出實例，說明有力的冒險份子常常企圖脫穎而出以獨顯身手。此種重新適應的歷程，甚爲恆久，比較起組織浩大實業的三種偉大方法，所及於習俗（摩理司）的影響，其透澈的程度，自然不及遠甚。在原始社會，大企業的進行，都是賴全羣的合作。東方文明所使用的強制勞動法，固然是一種方法，有許多大工程如金字塔廟宇寺觀之類都用此法以完成，但是舊日方法下所有的同情互助則一概遭毀棄。在希臘羅馬，苦工是奴隸做的，公民得以自由講究美術，文藝和政治。這種制度給予少數人以發展的機會和活動的餘地。有力的才智之士因而出現，同時個人主義的消極勢力亦便伸張其作用。在現代，組織工商業的方法是資本主義。在取得聯合的力量上，在開發自然的資源上，資本主義比較強迫勞動或者奴隸制度，確實有效得多。資本主義又供給非常的機會，使擅長組織的天才得以嶄然出露頭角。實業領袖的事業，較之古代征戰之行，尤爲有趣可樂，因爲實業中含有更

爲複雜的情況，亦能利用更多人士的心思勞力。然而資本主義對於中古的道德乃至百年前的道德，其破壞力之大亦就不減於強制勞動或奴隸制度之破壞羣體生活和習俗。

二、科學和藝術的進步 科學和知識的進步，所及於習俗的影響，是直接的。將此一民族的習俗與另一民族的習俗相比較，其間差異立即露現出來，並引起何故互相差異的疑問。前面已曾說過，習俗中間，多少是有些無理可說的。即令原來是有理由的，日久年長，便已遺忘。再者，有許多禁忌和典禮，在陋劣的信念，認爲是有關幸福者，及至知識進步，於氣候節令，飛潛動植，疾病死亡，具有充分了解亦就不復相信。禮儀中的若干成份，於「神祕」保護之下，雖然可以留存，但是社會上較爲開明的人們則都很漠視。習俗之中，混有偶然的成份，習慣的成份，和衝動的成份。人智開明以後，便不願用習俗以控制人生，而願對於人生加以理性的控制。

科學和各種實用藝術及純粹藝術聯合起來便又爲個人增加一套新的興趣。任何一件優良工作品或美術品，無論如何簡單，都有兩重利益：都能加福於製作者使用者或享受者。在羣體生活中已經萌芽的分工作用，於此便更進一步。技術匠和美術家在建築廟宇宮殿時，製造形像陶器時，歌頌神祇英烈時，都能發育其進展的個性。他們的心靈隨着他們的作爲而長進。在一方面，藝術是羣體的一個連鎖，在另一方面，藝術又往往使精巧的技術匠成爲批評者，使美術家成爲自身的規律。其次，藝術對於能够使用藝術享受藝術的人們，亦具有深重的影響。另關一個新的幸福世界，各個人都能自己走入進去。在陋劣的情形之下，可藉以創造幸福的元素，很少很少。原始生活

中的興趣，不過是飲食，勞動，休息，打獵，鬥爭，性慾而已。而且享樂的工具亦多是在血族或家宅之內。及至藝術進步，個人可以爲自己建造一座精舍，製造一件美服。五金木料泥土都足以供應繁多的慾望。堅固莊嚴的墳墓使得將來更爲確定。遺傳經久財富之可能，使得財富的所得更有一重保險。雄心的發揮便加多一層憑藉。一個更爲確定的伸張的自我便如是逐漸建立起來。每有一新慾望發生，「善」卽隨而增進一層意義。個人不復依羣體的評價以自滿自足。他要依自己的方式去求得自己的善。而且自他看來，或是脫離公共的生活，或者利用友伴作工具，都能使其容易而確實的得到他自己的善。有教養的人，其自私心往往表現在脫離公共生活之中，有財富的人往往表現在利用友伴以求自利之中。一個文化的貴族，世系的貴族，或財富的貴族，都可以認定文明的全部歷程皆所以供應少數優秀人物的慾望者。差不多已經具有科學藝術的各個民族，莫不都有一種貴族制度。在古代，奴隸制度便是其中的一部份。在近代，利用別種剝削的形式，可以更圓滿的達到此項目的。個人主義，使得個人的善脫離全體的善所具有的桎梏，嗣後便傾向於排他自私。文明之中，含有種種機會足以促進幸福，而豐富人生，然而其中亦自有其道德的危險，並且至少在間接上亦自有其道德的罪惡。

此等道德的罪惡之發現，可出於嗜慾與肉慾之追逐，成爲精神上高等生活之障礙。精神生活蓋無所需乎外物或奢侈品。又或出於自私心的作用，尋求物質上或野心上狹隘的自我滿足，而違反寬弘的人間社會生活上所應有的同情心，正義心和慈愛心。在兩種情況之下，嚴正之士，對於此等伴隨文明而俱來的罪惡（卽令不認爲是

由文明而產生，都用一種「克己」(Self-denial)的方式去努力征服之。

三、武力 血族羣能盡其保障作用，但是祇限於其所遭遇的敵人亦是同樣的人羣。日耳曼部落或蘇格蘭部落的强悍氣概和愛羣精神，甚且可以打敗羅馬或英格蘭的精練軍隊。然而永久的勝利畢竟有賴於更好的組織，是則舊有的部落制度所無從辦到的。組織就是要有威權，要有單獨發號施令的主帥或君王。當埃及人，亞西利亞人(Assyria)，腓尼基人(Phoenicia)表現其勢力之時，以色列族人亦高呼，「噫！我們要有了一個在我們上面的君王；我們亦可以像其他的國度一樣，我們的君王可以審判我們，並且臨陣當前，打我們的仗。」(註)戰爭是强悍果敢的領袖發揮身手的機會。正如通商一樣，戰爭亦可以傳佈文明，以打破固有習俗的藩籬。巴比倫和亞歷山大的征戰，十字軍和法蘭西革命，都足以證明武力的權力足以摧毀固有的習俗而給予個人主義以活動的餘地。誠然，在多數場合中，得享利益的，祇是領袖或「暴王」。此輩運用整個的社會機械以求得自己的超越。然而習俗之摧毀，羣體統整之破壞，則亦有影響及於全體人民。尊敬法律之心，必須從基本上從新建立起來。

(註)S. m. 8: 19, 20.

四、宗教的勢力 大體言之，宗教固然是保守的勢力，不過一個新宗教或一個宗教的新分裂亦確實給予道德的發展以強大影響。宗教與羣體的一切習俗和理想具有極其密切的關係；祇須如此，宗教上的變遷便當然對於舊有的生活準則發生直接影響。新舊間的衝突很容易涉及根本之點而且往往異常劇烈。在神祇觀念之中，可

以寓有行爲必如何始可取悅於神的見解。一個關於來世的教條，可以強令生活遵循一種方式；一種祭祀的禮節可以允許或禁止兩性間的或種關係。所以互相衝突的宗教可以迫人抱持一種道德態度以衡量雙方的要求。耶和華與伯阿爾（Baal）之爭鬥，奧斐克（Orphic）教派與希臘公教之爭鬥，猶太教與基督教之爭鬥，基督教與羅馬文明之爭鬥，基督教與日耳曼宗教之爭鬥，加特力教與新教之爭鬥，都曾產生道德的結果。在第六章和第八章，將再特加討論。

### 三 心理的動力

趨於個人主義的種種心理的動力，前面已說過，就是自我伸張的本能和衝突。有生之倫，先則努力保存自己，繼則參與複雜的關係，並控制其環境，以努力求有更爲複雜的生活。自我伸張的種種本能和衝動，都是此種努力的變異的形式而已。斯賓諾莎的自我保存，（*Spinoza's* *conserve*）叔本華的生存意志（*Will to live*）尼采的權力意志，（*Nietzsche's will to power*）希伯來人之以「生」爲理想，天尼生（*Tennyson*）之高唱「再多一點生命，再充實一點」（*More life, and fuller*）都多少足以表現這個原始趨勢的意義。智慧的增進，使得控制的能力爲之增加，此種原始趨勢的勢力亦便因而增加。依有機的需要爲起點，發展不已的生命歷程可在物質世界上得其滿足於日益擴展的征服自然的能力之中。征服自然的能力，固爲探險家，獵人，發現家，藝匠們之所已經具有者。惟是在人類世界中，自我伸張的本能始表露其特有的強烈性而顯出個人主義固有的熱情。以下試述四種自

我伸張的性向。

一、兩性 兩性的本能和情緒，在此一方面，佔有一種特殊位置。在一方面，是個有力的社會化的動力。能結合男子女人，成就家庭基礎。在另一方面，此種本能，對社會因欲控制之而設立的種種限制和習俗，又不斷的出以反叛。禁遏違法婚媾的法典，從哈穆拉比（Hammurabi）和摩西（Moses）一直到最近鼓吹限制離婚的努力，都足以證明個人慾望與社會意志之衝突。性慾常常破壞社會的，法律的，宗教的威嚴。從希臘人一直到易卜生，性慾都是悲劇的絕妙題材。小說亦是描寫性慾的良好媒介。因為性慾之故，各大城市中，都居住有一個墮落人們的居留地，隨其所生的罪惡不僅影響及於明知故犯的人們。性慾作用，又常常改變社會所許可的家庭構造。從宗教改革以來，習俗上發生重大的變動，性慾的價值和管理，亦是紛擾事例之一種，至今還顯然未曾得到穩定。

二、佔有慾 在原始社會，我們已經知道，工具、武器、牲畜、隸奴，都可成爲私產。在母系部落，土地私有是絕無而僅有的。並且在藝術未曾發達以先，私有財產，普通都有必然的限度。私有財產的慾望，乃是私營實業的附隨物。羣體所生產的，歸羣體所有，個人所製造或獲得的，便歸於個人，乃是一個普通的原則，前面已曾說過。及至私營實業日益發達，個人乃要求更多的私財。

從母系部落轉變到父系部落，對於財產的私人掌有，又增加一個後援。父親可以遺傳他的牛羊屋舍於其兒子。印度的聯合家庭，實在是一種父系制度。在父親的財物傳給於其兒子的地方比較傳給於其姊妹的子女之地



方，對於私有財產的要求總是比較強烈得多。

首領們似乎是最先享有私產的權利。在現今南斯拉夫的若干家庭內，其首長各有其自用的食具，其餘的人們則公共使用着。在許多民族中，首長保持可以任意處分的牲畜，其餘的人們則祇能共有全族的貨物。愛爾蘭古代的布理洪法律（Brehon Law）便足以表明此一階段。

但是無論如何，私有財產的真實意義，在第一層上，總是排拒別人濫染自己的所有物。所以必然有礙於羣體的統一，有礙於在羣體道德中所發現的極端單純而凝固的生活。當着美國的印第安人各自領受其土地時，他們舊有的羣體生活，舊有的部落管理和維持，舊有的羣體習俗和道德的統一，便一概煙消雲散。必須發現一個新的基礎，否則只有淪於破碎。

三、爭求克制或爭求自由 在多數事例中，爭求克制或爭求自由，都不能脫離經濟的鬥爭。主人和奴隸，是人身關係，也是經濟關係。在大規模的階級鬥爭中，無論別種因緣如何，總有一個經濟的根源。不過經濟不是唯一的根源。固然有爭奪土地，爭奪財貨，爭奪奴隸的戰爭，但是也有爭求榮譽或自由的戰爭。生存競爭使民族具有自衛本能及其憤怒情緒，使民族具有抗爭和克制的本能，以及相應的惡受轄制的感情，所以社會的進步含有個人間，血族間，部落間武力強弱的試驗。在一方面，前章已曾說過，因戰爭或血鬥而必需的合作，乃是一種具有統一作用的勢力，其實還有另一方面的說法。個人間的鬥爭表出誰是主宰，羣體間的爭鬥最容易產生領袖。此等孔武有力的

的人們固然可以服務全羣，但是也的確可以感覺興趣於反抗羣體習俗之中。他們表現獨立氣概，脫離羣體，或且克制羣體，所以大有妨於全族的凝結，雖然於強大的首長之下組織父權的家族也是十分可能的。往往對於富人有一種法律，對於貧民則另有一種，對於貴族有一種，對於平民則另有一種，對於地主有一種，對於農戶則另有一種，對於紳士有一種，對於齊民則另有一種。暫時之間，也許勉強接受。及至富人驕橫，莊主暴厲，則習俗成爲機械的慣例，不具拘束的權威。一切舊有的束縛都一舉而加以推翻。平等自由的要求發生，威權與自由的衝突開始。

再者，鬥爭也許是爲的理智的自由——思想自由和言論自由。有時理智自由的大敵被人認爲即是宗教或教會的組織。宗教確實含有保守的趨向。前面已曾說過，宗教是人羣價值和人羣準則的最大保存者。宗教的儀式繁褥，禁忌尊嚴。理智的批評，摧毀不適時宜或僅具形式之點，在宗教上如是，在其他方面亦復如是。理智主義或者自由思想，兩皆常常反對一切所謂的一超理性。然將一切個人主義都歸屬於科學，將一切保守主義都歸屬於宗教，則亦不能免於大謬。科學上的武斷和偶像是很難掃除的。學校的保守性和教會也相差不遠。在另一方面，爭求宗教自由的鬥爭，多爲宗教徒所主持，而非出自非宗教徒。先知阿謨司（Amos）鼓吹社會的正義，便爲當日宗教的組織所反對，再且殉道軍的歷史便是訴諸個人良心的記錄，便是訴諸個人直接接觸上帝的記錄，一反當時形式的，傳統的，組織的宗教習俗和教義。在個人主義的歷史上，爭求宗教寬容和宗教自由的鬥爭，是與爭求理智自由和政治自由的鬥爭同時進行的。

#### 四、榮譽慾或社會尊崇慾

傑母斯 (James) 在他的自我心理學中，說過人們都從同伴以得到其「社會我」。

「人類不僅是一種羣聚動物，喜為同伴所見而已，而且具有天生的性向，要求為人所注意，要求為同類所稱贊。對於一個人，如果在實際上可能，將他的一切社會關係概行停止，所有的人們對他完全不加注意，人類所能設計的最毒的懲罰，當無過於此者。」（註一）對於這樣的懲罰，「最殘酷的體罰將成一種解救；因為體罰可使人感覺自己的行狀雖然不良，然而還不會墮落至絲毫不足為人們所注意。」（註二）榮譽或者聲名是人們能够自創的社會我之一種。代表社對會於個人的評判和議論。在人羣中，榮譽聲名確佔一定的地位，而且所佔的地位確實很大。地位，敬禮，衣服的章制，身體的裝飾，對勇士，壯夫，能人，權貴的歌頌，對懦漢劣夫的譏評，都分別發揮其作用。但在原始社會，同羣的人，彼此間的差異，遭受制限，使其不至相隔懸遠。及至軍事政治的組織已經萌芽，及至首領吸聚臣僕而漸次高出於衆人之上，及至藝術進步得有較為完善的工具以資誇顯，然後求人重視之慾望，始獲得充分活動的領域。好勝之心，又使其加強。至其結果則每為仇視與妒忌。所以成為掀起個人主義之有力因素。

(註一) Psychology, Vol. I., Ch. X.

(註二) Ibid., p. 293 f.

雖然名譽慾掀起個人主義，但亦携有若干元素以改造社會使其高進一等，正與財產慾和權力慾相同。因為榮譽之事，必須已有某種公共情操而為個人所可陳訴者，然後有發生之可能。羣中份子，依着自己的感情慾望以

爲抑揚褒貶，但其褒貶抑揚並非純粹基於個人的立場，而以個人的喜憎爲轉移。其應付多少是基於羣體的觀點的；其所尊崇的人必是能够代表本羣的勇敢理想或他項可敬性格的人。於是便得有一種動機，其作用足以強迫推行一種較高的理想而不復限於榮譽之欲求。世間沒有一種人羣，對於單求社會稱美不求社會真值的人而能予以尊譽者。——至少在發現其如此以後，決不予以尊譽。公論的力量，於產生要求受人尊譽的欲望以外，還足以引起求爲值得受人尊譽的欲望。是即要求依據一個真有社會性的個人資格以爲行動，因爲人羣中祇有真誠的份子——真誠的族人，真誠的愛羣者，真誠的殉道者——在他人不依私心而依其人羣份子的資格以爲評判時，始能掀動他人。如果所求的稱美是限於小羣的，則產生黨類的準則，而地區主義，狹隘胸襟與夫成見亦都隨之而生。求名的人，若僅追隨其黨類的意見，則其性格祇是半社會的而已。一個人如果祇是隨從其親族，其儕輩，其幫口，其黨團，其聯盟，其鄉土，而不顧及較廣的議論，則其行爲即必然成爲不完全合理的，不完全社會的。所以名譽慾與夫實足副名的慾望，其可能性常在擴充範圍之中。殉道者，求真理者，改革家，被人鄙棄的藝術家，其所求的名譽，都在後代；如果爲人所冤屈輕視，則即訴之於全人類。依此而自立一理想的準則。如果凝結其理想的準則於一個具有人格的最高審判者之上，則其求爲值得受人稱譽的欲望便具有一種宗教的形式。他追求「來自上帝的榮譽。」雖然「各人『經驗我』的最深層存有一種社會我，然而各人祇能在理想的世界中去尋求其適當的社會。」（註）

個人主義所有的此等三項勢力在道德上所有價值，康德說來甚為美妙：

「自然盡力開發人類稟受於她的一切能力，其所用的工具，乃是此等能力在社會內的『對抗性』，不過祇是限於此對抗性在終竟上成為社會秩序的一種原動力而已。人類有互相『交往』的傾向，因為在社會狀態中，人們自覺其成為較為完全的人；那便是說，人們自覺其天生能力之發展。然而人們又有『孤立』之衝動，因為人們同時在自身上發現此種反社會的性格：各人都願依着自己的見解去決定一切事務，因為期待他人的抵抗，正如其知道自己之有意抵抗他人。就是此種抵抗，促醒了人們的一切能力；這種抵抗使得人們克服自己的怠惰傾向，並驅策人們因榮譽慾，財富慾，權力慾，去在同輩中博取一定的地位。人的意志是要求和合的，然而自然造化知道何者最有利於種族，却要求不和合。人是喜歡安逸的；自然造化願人脫離怠惰的消極的自足，而投入於勞碌苦惱之中，以期人們能得着工具去解除自己的困難。發動此種努力之自然的衝動，是反社會性的根源，是衝突齟齬的根源，有極多的罪惡從之而生，然而亦是人們的能力所以得有更完全的發育之一個策動力。」（註）

(註) *Idea of Universal Cosmopolitical History.*

上面是說有些勢力，摧毀羣體舊有的統整而引起新生的組織。不過這些勢力當然不是不屬於人身的。有時其活動好像海潮之平靜流動，偶然聳起略現高峯的小小波浪。不過常有偉大的人格挺然出現，或批評舊規，或建

立新模。先知者必受人攻擊，因為他們詆毀現狀，下代的人已經預備着為他們建立碑塔。偉人企圖建設理性的基礎以代替固有的習俗因而自喪其身，蘇格拉底乃其最著名的實例。在一方面，有積習和集結的固定系統為宗教和公意的一切旨令所尊崇；在另一方面，有個別的陳訴於理性，陳訴於良心，陳訴於「更高的律令」；此項衝突，便是歷史上的悲劇。

#### 四 積極的改造

人們決不可誤會，以為道德的歷程便止於前段各節所指陳。正如前所已言：一個民族如果真正創出一種高級的明覺而切己的道德，則不僅個人因而更為有力，而且個人也成為改造過的個人，社會也成為改造過的社會。不僅舊有的政治，經濟，宗教的單元即所謂血族或家族者歸於崩潰，而且家庭的建設亦必得有一種新的基礎；商務的處置必有種種新的道德原理；更必另有一種特立的政治國家，利用新的工具以行統治，又必發生新的威權觀念和自由觀念，以及獲有一種國民宗教或世界宗教。並且個人必須在此較高的境界上，依其志願以抉擇凡此種種。不僅此也，於個人主義所提出的諸種新的互相衝突的目的之前，個人必須為自己樹立一種準則，或者採用一種準則。確實思考何者為善為正。個人在承認善的要求時，是自由的，也是擔負責任的。個人誠心以身合善時，其道德性便成為純一無二的。對善的虔敬心，義務心，愛好心，便成為其活潑的情緒。慎思，自制，追求理想，勇敢冒險以求實現理想，與夫仁慈而公正，便成為其主要的氣象，至少也被認為應當具有的主要氣象。道德品格和道德責任

的概念已經明覺於意識之中。希伯來和希臘的發展經過都可以表明此等積極價值之如何出現。

### 參攷文書

- Kant's Principles of Politics*, tr. by Hastie, 1891, especially the essay *The Ideal of a Universal Cosmopolitical History*; Hegel, *Philosophy of History*, tr. by Sibree, 1881; Darwin, *The Descent of Man*, 1871, 1882-87; Schurman, *The Ethical Import of Darwinism*, 1888; Seth, *The Evolution of Morality, Mind, XIV.*, 1889, pp. 27-49; Williams, *A Review of Systems of Ethics founded on the Theory of Evolution*, 1893; Harris, *Moral Evolution*, 1895; Tufts, *On Moral Evolution*, in *Studies on Philosophy and Psychology* (Garman Commemorative Volume), 1906; Thering, *Der Kampf ums Recht*; Simcox, *Natural Law*, 1877; Sorley, *Ethics of Naturalism*.

## 第六章 希伯來道德之發展

### 一 一般性質和主宰原理

一、希伯來與希臘 希伯來道德發展之一般性質，如果與希臘道德發展之一般性質，比較對看一番，便很易明瞭。<sup>(註)</sup>雖有很多方面，是雙方同有的，但是其着重點和中心點究竟不同。發生作用的，在以色列也有政治經濟的勢力，在希臘也有宗教的勢力。然而在以色列，道德的生活與宗教具有密切的關係，至於希臘，則道德的生活自有其獨立的途徑。希伯來人遵循良心的行爲是以實行上帝的意志爲其樞紐，至於希臘人則以尋求善之合理準則爲其中心。希伯來人的範疇論題在正當，而希臘人的理想則在適度 (Mesotē) 與諧和。希臘人以智慧或睿智爲主要德性，而希伯來人則認定畏敬主宰爲智慧之起點。希伯來人的社會理想是一個天國，希臘人的社會理想則是一個政治國家。如果將良心區分爲兩方面，一方是發現正道的思考，一方是力行正道的熱慾，則希臘人重視前者，而希伯來人重視後者。在希臘人，理智最爲活潑，在希伯來人，情緒與志願最爲得勢。希臘人的情感活動多半表現爲要求適度與諧和之美的要求；希伯來人的情感作用，主於發起動機，而成爲所謂「心」的成份之一，不然，便主於鑑賞已作的行爲，隨上帝的褒貶而成爲愉快或愁恨。兩種民族，研究起來，都有趣味，不但可以說明不同種類的道德發展，而且現代西方人的道德意識亦多半是由此而來，很有助於現代西方之了解。



二、最初的道德 在移住迦南(Canaan)以後的初期中，所有部落生活與習俗，其主要情形正足以證明我們之所已經熟悉者。族團的忠心，在好的方面和壞的方面，都很強烈。其時重忠貞，犯者必死，又崇敬族中英雄，負擔共同責任，舉行報復血仇。又重視款待客人和管理婚姻，不過其所遵循的準則不同於後代的準則而已。粗疏的正義觀念，表現在「如我所已作，上帝業已酬答我了。」不過沒有公共的權力以控制強橫的人，除非極端殘酷的行爲始引起公共的憤怒。祭祀宴饗使全家或全族的團結更爲密切，並且使彼等與其神祇之間亦得到更爲密切的團結。誓言決不可違犯，雖犧牲人命，亦須遵守。人生興趣和目的，極爲單簡。其主要的善，不過是身體慾望之滿足及其親族尤其是子女之愛好，以及與冥中神祇保持偏護而諧和的關係，以避免敵人的侵害，求得年穀的豐登而已。從粗劣的發源，進步到高尙的道德理想，其路線是取徑於宗教。祇因其宗教的觀念直接有關於政治，經濟，社會的種種情形，所以對於兩方都加以簡單的剖解。

三、政治的發展 其政治的發展(一)建立國民的統一以毀滅舊有的羣體單位，(二)加強軍事雄心和民族的誇張，(三)刺激先知者使其懷抱神威赫奕和四海大同的最高概念，(四)在國家權力和希望已動搖時，逼起人生價值，理想和意義之澈底的改造。詳細探究此項歷程，既不可能，亦無必要，現在祇須指出政治發展的普遍影響。在使威權和法律的觀念入於更爲明瞭的意識之中，而威權和法律的觀念則固爲希伯來道德中之重要因素也。

早期的父權家長雖然執掌若干政治的權力，但是對於此項權力，並無明白的認識。長老統治或家長統治對於公共族誼和統治上政治法律的威權不能施以顯然的區分。在王國以前掌理統治的士師是軍治的解救者，其威權乃得自己身的權勢而非來自確定的規約。建設一個有組織的政治社會或王國，便是將潛在於部落組織中的威權元素引入於明白認識的範圍內。有別於親族關係或對英雄個己關係之較為志願的關係，乃有發生之可能。所以在王國的型成中，初期的先知者祇見到上帝之擯棄，而後期的先知者則於其中見到神人間較高關係的象徵。王國得到了宗教的威令，國王被認為耶和華之子。這樣，政治的發展便成為有利於道德統一和民間秩序的一種佈置。

四、經濟的因素 組織和政權之繼長增高的興盛，為經濟的，社會的，變動所伴隨。早年的簡單農業生活未曾完全毀棄血族的組織和習俗。在瑣羅門 (Solomon) 及其後王之下，商業發展，財富增加，權勢的中心由鄉村移到城市。財富和奢侈自有其常生的結果。衝突的利益各自發揮其勢力。經濟上，社會上的個人主義，毀壞了舊有的羣體凝整。在先知阿謨司 (Amos) 何希亞 (Hosea) 伊色亞 (Isaiah) 之世，已經發生貧富階級的差異。統治者，士師，牧師，定例的先知們，皆貪心甚熾。侵略壓迫，土地獨佔，賄賂，征斂，激動了道德的義憤。最熱心遵守禮儀者與保護宗教者都犯染此等罪過，使得偉大的改革家不得不要求宗教本身之改革。時代的需要和上帝的要求不在祭祀，乃在正義。

## 一一 宗教的動力

希伯來人的宗教教育和道德教育，互相影響，關係密切，欲加區分，殊非易易，祇可於以色列的宗教中抽析若干含有特殊要義的概念或動機，其普遍觀念以爲神人之間具有密切的人身關係。以色列人不應再有其他的神，耶和華——至少在早期的思想中是如此的——也沒有其他的人民。耶和華愛好以色列人，特選以色列人；以色列人爲酬答計，爲希望計，爲寅畏計，必須愛好耶和華，服從耶和華。牧師維護耶和華的規條，先知依時代的需要指出新的命令，國王代表耶和華的主權和正義，事實的進程表露耶和華的意旨。此等元素，一一皆足以激起道德的思慮或道德的行爲。

一、契約關係是一個道德概念。尋常的宗教概念都是以爲人神間具有血統的關係。這種概念，比第二章所述的羣體生活中的他種關係，具有同樣潛在的意義和價值。不過這種關係是一種自然的聯鎖而非道德的聯鎖，道德的聯鎖是明覺的，並是志願的。認定人神關係是由於志願的抉擇，便是引入一種強大的動力，足使道德成爲明覺的。無論其觀念的起源究竟如何，而重要的事實則在宗教和道德的領袖們表示以色列與耶和華的關係乃是立基於契約之上。在一方面，耶和華從事於保護，維持，振興；在另一方面，以色列人必須服從耶和華的律令而且不再尊敬其他的神。雙方互擔責任的概念，表示在「十戒」的開端，而且各先知亦不斷的陳訴於此項契約的關係；服從律令的責任，不是因爲「這是風俗如此」，或「吾人之祖先皆是如此」，乃是由於人民已經依其志願而

接受了耶和華，看作自己的神，看作自己的立法者。

這種契約的意義與夫藉以體會這種契約的象徵，都隨着人民社會關係的進步而發生變遷。在最初，耶和華是「衆主之主」，是戰爭中的保護者，是榮盛的施予者，而早期人民的義務概念也似乎含有用人作祭品的義務於其中，至少在極端的事例中是如此的。到後來的先知們，使用日多的譬喻，乃是夫式和父式的社會的，家庭的，關係。無論是依據己身的經驗或是依據較爲普通的思考，何希亞（Hosea）解釋人神關係畢竟是兼用夫和父這兩種概念的。人民的不忠獲得妻婦不貞的密切意味。在另一方面，人民可呼耶和華爲「我夫」，而不再呼爲「我主」（巴爾比，）這是反乎別種宗教所有的概念的。在以色列的宗教中，從定態關係轉變到契約關係，由是便產生許多道德的結果了。

二、有身立法者之概念 有身立法者之概念將行爲從習俗境地提高到明覺的道德境地。一個小孩遵循一種行徑，如果祇由摹倣或暗示，便不必賦以何種道德的意義。但是父母如果明白加以指令或禁制，則其行徑便成爲服從或反抗的問題。抉擇便成爲必要。品格便代替了天真。正是如此，耶和華的律令使人服從，不則唯有反抗。習俗不受禁止便受獎進。無論是受禁止還是受獎進，習俗已經不復是純粹的習俗。在以色列的法律中，所有私人生活，典禮儀式，法律形式的全部規例中，都冠以「主如此說」的字樣。別的色米特（Semitic）民族，也遵守安息日，舉行割勢禮，區別淨穢獸，以及尊重死生的禁忌。在以色列，這些規例究竟是舊習俗而因法律得到新威權呢，還是

於耶和華法律威嚴之下取自別種民族的習俗呢，是無關重要的。是項法律之道德的意義乃在於此等規例不復被認為純粹的習俗，而爲人所視爲有人格的神祇之親身的命令。

於是對於犯規的見解便發生重大變異。一個人違犯習俗，不過是未做正對的事情而已。不過是「過失」而已。（註一）如果所須遵守者竟是人身的命令，則其違犯便是不服從，便是反抗，便是出於意志的行動。由是而起的不幸，便不復祇是不幸，乃是懲罰了。懲罰不是正的，便是錯的，不是道德的，便是不道德的，決不能祇是「非道德」的而已。所以認定罪惡是一種人身的冒犯，或認定不幸是一種人身的懲戒，此種概念，便強求一種道德準則。在最低劣的形式，道德的準則可以認定神的命令爲正對，而其理由則祇是因爲神已如是命令；又可以認定受罪的人是犯了罪，而其理由則祇是因爲受罪的人正在受罪。在巴比倫人（Babylonians）的懺悔詩中，便可以發現例證。凡此，都足表示對於罪過的深刻認識與夫求悅神祇的慾望；不過我們再一考察使他在內心上發生痛恨懺悔的行動內容，我們又發現他似乎祇是感覺着失歡於神祇，而不會顧及其失歡的方式。他遭逢不幸，或生病，或運氣壞，或打敗仗，而且確信此等不幸是由於冒犯神祇。他並不知道什麼事情冒犯了神祇。也許是因爲他沒有依照適當的方式去踐履一種規例；橫直都是一樣的。他於遭受懲罰時，覺着自己有罪，甚至誇大自己的罪過。約布（Job）的三個朋友，對於他的案件都運用同一的論斷方式。（註二）

（註一）希伯來文和希臘文的罪字，其意義都是「失」（to Miss）。

(註二)懲罪可以使個人明覺其罪過因而促起其良心的活動，這種作用可取證於莎克司比亞 (Shakespeare) 作品中亨利第五 (Henry 5th.) 在阿金庫特 (Agincourt) 戰爭前所行祈禱中的概念。在日常生活中，鹵莽的君王亨利從來很少冥想過自己的罪惡或其父王的罪惡，一至大禍或將降臨的前夕，舊日的罪惡乃從新顯現於眼前。想及監臨的權威施予真實的懲罰，神思激動，不禁大呼：「主呵！不要在今天呵，不要在今天！不要念及父親在圖謀王位時所犯的罪過。」

不過耶和華的法律必須服從，因為這些法律是耶和華的命令，這個概念，並不單行，同時還伴隨着另一原理，乃是由人民已經自決的接受其統治者這個理論擴大而成。此另一原理便是：耶和華的命令並非武斷的。那些命令都是對的，可放在人民之前聽其承受。那些命令就是「生命」，「全世界的審判者」所作所為必然正當。由此我們得到一個顯然的事例去說明這個原理，即道德的準則，起先凝定於人身之上，慢慢的分離人身，以至於人身都受其審判。

三、祭儀象徵道德 牧師所推行的繁褥祭儀，象徵若干道德的觀念，雖不十分完全。謹慎保持典禮的潔淨，也許無直接的道德價值；由接觸生產死亡或某種動物而來的污穢，也許是屬於外界性質的「不潔淨」。然而畢竟堅決的表示着人們的行為恆久受控制於神律所定的準則。牧師獨立於人羣之外，專掌耶和華的祭祀，牧師的高尚性便鄭重表示牧師工作之嚴重；而且又有助於精神與物質，高貴與低賤之區分，而此區分則又為道德生活之一部。再者，這種價值雖然為一切禮儀所多少同有，然而耶和華的祭禮和其他神祇的祭禮之差違，頗足要求道德

的注意。土地之神，各種巴爾（Baal），都受着禮拜於各個高山之上，各個綠樹之下。繁殖之神，用兩性的表記象徵着，且於其祭饗之時，又流行甚大的自由。在某些神臺之前，男男女女，自捨生命以祭享神靈。初生子用作犧牲的，尤爲不少。以色列人的此等祭典似乎多少是採自迦南人（Canaanites），但是對於耶和華的禮拜，則先知們具有完全不同的觀念。西乃山（Sinai）上之神，絕對拒絕馨享此種辦法。不似巴爾和阿司塔（Astarte）的祭儀之所含蓄，放蕩酗酒不能做生命，和神性的適當象徵。肉體決不能恰當的象徵精神。

再者，祭儀的一部份是「罪獻」（Sin-offering），罪獻含有犯法和求宥的意義。其「罪」也許是典禮的而非道德的，除罪的方法也許是外界的——尤其是放置罪惡於負罪羊之身，再由負罪羊負戴所有的罪愆，以入於偏僻之地。然而其莊嚴的自白，其血液之流放（血即「生命」），當然不能不引起責任心和深澈的反省。依是所顯示的自贖與夫和合神人之必要，便象徵着道德的改造歷程，象徵着洗滌舊污，而將生活調應於一種理想。

四、先知的道德勢力 在以色列的宗教中，先知的人們是最重要的道德動力。第一層，他們站在人民面前，宣示來自權威源泉的音書，以便應付當前的情形。他們發佈當前的命令，要求履行當前的義務。拉散（Zedekiah）對大衛（David）所說的「你是那人，埃利家（Elijah）對阿哈布（Ahab）所說的「你曾經殺戮劫奪嗎？」都有切身的激動。阿謨司，伊色亞，傑列米亞（Jeremiah）的偉大說法都一樣的合於時機。一個淫蕩的宴饗，一個亞叙利亞（Assyrian）的侵略，一個埃及的使臣，一陣飛蝗的災害，一種被擄爲奴的危險——都鼓起人心，要求悔恨，要

求滅亡的警告，要求救援之諾言。這樣，先知便是「活的源泉。」由先知傳來的神意「還是流動體——譬如說，——還沒有凝成確定的體制。」

第二層，先知們捉住人類的內心志趣和社會行爲而視爲最重要的關鍵，至於祭儀祭品則是不關緊要的。阿謨司以耶和華的名高呼着「我痛恨，我鄙視，你們的供筵，我無所歡樂於你們的莊嚴會集。去讓公道流行如水一般，讓正義傾瀉如浩大的潮流一樣。」伊色亞宣告：「我已經享受够了烤羊，肥牲，新月，安息和集會——我不能忍耐罪愆和莊嚴聚會。」你毋須有禮儀的潔淨，祇要有道德的潔淨。「洗滌你，潔淨你，除去你的行爲的罪惡——求公道，救冤屈，思度無父之人，申助無夫之婦。」米迦（Micah）說：「我應當捨去我的初生子以贖我的罪愆，捨去我身體的結果以贖我靈魂的罪惡嗎？」這句話，一下工夫便永久捉住了物質與道德的差異。在他綜括宗教的義務時，得到了一個完全的道德見地，他說：「上帝所要求於你的，祇是依着公道去做，並喜愛慈悲，而且謙卑的伴着上帝一同行走。」新約上同類的話也顯示一切外表的宗教現象所具有的真正的道德價值。贈品，知識，或「備燒的身體」——除此以外，還有更爲美妙的方式。凡此，都不過是「局部的」而已。其價值是暫時的，相對的。耐久的價值，受得住批評的價值，則在於聯結自身於自己理想所具有的真實性和高貴性，是種理想即是信仰；乃在於自己所有的志向氣概和向前瞻看，是種志向氣概和向前瞻看是即希望；乃在於一切社會慈善，同情，公道以及積極救助，是即仁愛。「然而在此等中，仁愛乃是最偉大的。」



五、宗教的王國觀爲社會理想樹立一種安排。耶和華是其人民的統治者。耶路撒冷的人間君王乃是耶和華的代表。以色列王國在天神保護之下，而有一個莊嚴的目的。瑣羅門治下王國的拓展和光榮足以證明天神的佑助。分裂及災殃不祇是不幸而已，亦不僅是或爲強大的軍隊所戰勝而已，乃是一種天罰。一個國家祇有依據正義和公道才能生存。在另一方面，相信耶和華愛以色列的信念保證耶和華決不至於離棄其人民。耶和華必願洗淨其人民，甚至於從墳墓中救活其人民。耶和華必願建立一個法律的、平和的王國，一個永不爲人所滅的王國。以色列的政治有一種道德的鵠的。

六、宗教給予罪惡問題以一種道德的含義。希臘人處理罪惡問題的辦法可從偉大的悲劇中看出來。祖先的罪惡傳給後代永不止息，繼續分派痛苦於不幸的後人。被犧牲的人，除了忍受以外，似乎沒有別法。天命的必然性使得災殃莊嚴而又無從解脫。易卜生的羣鬼含有同類的精神。對於爲父的人們，其中確含有重大的教訓，但是對於爲子的人們則祇有恐怖而已。是等希臘人和斯堪底納維亞人，無疑的，都在解釋人生之一方面——人生之繼續性和人生對萬有的依賴性。然而希伯來人則不能因此而自形滿足。希伯來人相信天神宰制世界，此種信念使其於該項事實之中尋求若干道德的價值，尋求某種志趣。如是追求，循着一種路徑，以取得各種價值之從新調應；循着另一路徑，便取得了社會互賴的新觀解。

約布書對於此等問題的第一項，發爲深刻的研究。舊的見解以爲德與福常相偕行而不分離。與盛便是天佑，

所以必然是善。逆境便是天罰，表證惡行，且其自身便是罪惡。災殃降在約布身上，他的朋友都以爲這便是惡行之明證。約布自身也曾抱同一的觀解，但是他既然否認自己的邪惡，而堅信其具有全德，於是其一切人生哲學和上帝哲學便發生紊亂。對於一切價值不得不加以變更和重新估量。如果祇要能夠面見上帝，親自談判，他相信必然可以得有一種解決。但是無論怎樣變化，決不能賣去靈魂以求幸福。他的朋友催促他懺悔，以便與上帝重新和好，在他看來，則是對其所信爲正義者而忽然轉呼爲罪惡。他不願如此自欺。上帝當然有力量，祇須毫不姑息以窮追其犧牲者，當然可以判定其罪過。雖然如此，而約布決不放棄其是非邪正的基本意識。其「道德的自我」乃是唯一有力的維繫力，乃是人生的最高價值。

「上帝剝奪吾權，至尊煩惱吾靈，

吾口決不出邪，實因上帝監臨；

至我之死，不使全德離棄吾身，

堅持吾義，勿使混淪。」（註）

（註）Job 27:1-6

約布書的又一暗示雖以爲禍殃之來，乃所以證明人的誠意。「約布敬事上帝果然毫無所爲嗎？」其答語爲，是約布果然如此。「對於上帝，懷抱純潔，不具私意的愛。」（註）在這種情態之下去忍受痛苦，便將價值由外界的

一轉而爲內心的。

受苦問題，在伊色亞後半中，也有一番討論。是處對此問題，依據社會互賴的深刻見解去加以解釋。在社會互賴的見解中，舊有的羣體凝整又得到一種變形的意義。受苦的個人主義的解釋，是以爲受苦乃由於個人的罪過。「我們估量他觸犯了上帝。」這種見解已見擯棄。受罪的人沒有惡德。他是爲別人而受罪——在一種意義上。「他承當我們的患難而懷抱我們的憂愁。」這種解釋含有一種關係概念，認定善人的受苦也許是由於別人的罪惡或痛苦，而且這種係累之承當頗足表現高進一等的道德關係——此皆伊色列宗教所有優美產物之一部份。匯集於基督教的十字架概念之上，此種關係概念在現代社會意識中，實成爲重大成份之一種。

(註) *Gerung Job, The Epic of the Inner Life.*

### 三 已經成就的道德概念

如是產生的道德概念爲便於總括起見，可以歸納於第一章所曾說過的「怎樣」與「什麼」兩大綱領之下。在「怎樣」之下，我們指出（一）由正道準則的認識以及由善惡理想的認識所發生的諸種概念，（二）由此項理想之自由抉擇所發生的諸種概念。在「什麼」之下，我們指陳理想內容之個己方面和社會方面。

一、正道和邪惡 正道和邪惡並非絕對相反。正當的人不必便無邪惡。惟是邪惡之覺察能使正道概念更明顯，正如黑暗地面更能顯出光明的光輝一般。正道概念有兩方面，都來自人生之公民領域和宗教領域——希伯

來人對於這兩個領域不加區別。在一方面，公正的人尊重人間社會的道德秩序。邪惡的人，則苛刻不公正，絲毫不尊重他人的權利。在另一方面，正當的人與上帝具有適當的關係。此項適當關係，可用神律去加以證驗；不過上帝既然被人認為一個有生命的人格，而赦免奸惡，所以要測驗此種適當的關係，亦可以考察個人精神與夫神意之間是否真實和諧。有法律的正道，也有信仰的正道。依法律的正道祇有完全的服從；依信仰的正道，雖然犯法，仍有贖罪（註）或和解之餘地。法律的正道，在道德上的意義，即是依道德準則（道德律）以考驗行為。信仰的正道，則表現一種思想，以為品格之事是精神的，是繼續改造的，不宜拘泥於固定的規條而一成不變。各個行動也許不合規則，但是人生不祇是一串各別的行動而已。用法律去考核行為，其價值在使人們的過失感覺，臻於敏銳化；但是單用法律，亦可以產生自是自足之心，其或自暴自棄之念。新適應之可能，新創始之可能，新生命之可能，便是解放之所在，亦是生命之所在。這是與佛教的無明論（Doctrine of Karma）相反的，佛教認為無明的因果性無法逃避，除非滅絕慾望。

邪惡亦有不同的方面。（一）邪惡可表示失格，表示違反清潔規律；（二）亦可表示反叛神意，破壞以色列的道德秩序。在第二種意義之下，邪惡是一個重要的道德概念，先知們曾經認定邪惡便是不正。此種道德概念，提示罪惡與錯過不僅是一己的事情，不但是失敗而已，乃是違犯超乎私人人格的法律，違犯有權命令衆人之道道德秩序。

（註）See *Atonement in Literature and in Life*, by Charles A. Dinsmore

二、個己的責任 由羣體責任轉變到個己責任，在先知們已經充分見到，不過未能得到人民的完全擁護而已。在早年，族人犯罪，全族的人便都被認為罪人。阿前的案件，已經說過，在柯拉（Korah）達三（Dathan）阿比勒母（Abiram）的案件中，妻子嬰兒都受同樣的處分。（註一）同樣，正人之家，也共享神佑。後期的先知們發表一種根本改變的見解。埃澤奇（Ezekiel）代耶和華宣言，俗語說的「父親吃葡萄，兒子錯牙齒，」現在不復適用。「犯罪者死，兒子不擔當父親的罪愆，父親亦不擔當兒子的罪愆。」最有趣味值得注意的，是表明天主為人民申告此乃公正的辦法，而人民反問「為什麼兒子不擔當父親的罪愆。」家族的凝整性反抗先知們的個人主義，在埃澤奇後五百年，舊概念依然殘存着，表現為「此人生而盲目，究竟是他自身還是他的父母犯了罪」的問題。（註二）責任之另一方面，即意向方面，乃責任行為與偶然行為（註三）所由區別的關鍵。此一方面的過渡步驟，可見之於有趣的「避難城市」（註四）之設置上。在屠殺發生時，一個人祇要跑得快，能够在被人捉住以前跑到一個避難城市，就可以安全免去報復血仇的危險。但是責任道德沿着這條路線上的充分發展，其所取的形式似乎是如下段之所敘述。

（註一）Numbers 16, Joshua 7

（註二）Job, 9:2

（註三）哈穆拉比（Hammurabi）的法典忽視意向，結果便使外科醫術成為危險的職業。「如果一個醫生用一個小銅刀治療一個重

傷的人，因而致病人於死，或者用一個小銅刀割治一個人的眼瘡，因而傷害病人的眼睛，他們便割去醫生的手指。」古代日耳曼和英吉利的法律，也是同樣的樸素。如果存留一個武器交給鐵匠修治，而被人拿去或偷去，用以傷害別人，原來的所有人須負責任。

(註四) Numbers 35, Deuteronomy 19, Joshua 20

### 三、誠實和動機純潔

希臘行為哲學所着重之點，在「智」和「愚」，而預言者和詩篇作者則喜用「心」字象徵其中心原理。心字表示志願的性格，特別是情緒、情操、摯情和熱情等內心源泉。希臘人厭惡人生之此一方面，而認定情緒為心靈的騷動，力求用理性去控制之，甚且抑制或掃除之。希伯來人於行為的情緒方面，則發現較為積極的價值，同時並以為在一切正當生活的根本處潛伏着真誠純一的興趣。宗教的影響，是最要的動力，正如在他處一樣。「人看外表，耶和華則看心術，」——如果心懷邪惡，耶和華便不肯傾聽，——都是表現其特性的言詞。神明察及情感志趣的深邃淵源，決不寬恕虛偽。服事不全心，神亦不能滿意。以色列人必須用整個的心靈以服事耶和華。外表的順從是不够的：「必須潔淨你的心，不在潔淨你的衣。」能潔其心者必有福象。污辱人者，不是古昔禮經所謂外界的感染或典禮上的不潔，乃是來自內心的邪惡。心乃惡念惡行的根源。(註一) 反而言之，構成人們深邃人格的興趣、情緒和熱情，決不發現於懸空之中，乃偕堅定的志趣和性格以俱行，乃偕造詣上的人格以俱行。「你的珍寶之所在，亦便是你的心靈之所在。」

在圓滿的道德意識上，動機的純潔，不僅是要誠心，且要誠心愛善，誠心好義。這種意思，希伯來人未曾用抽象

名詞表明過，祇是用關涉人身的語言表現成爲愛上帝而已。在最初，法律和先知們勸人，多少使用外爍的動機。懲罰的畏懼，獎賞的希冀，筐箱的豐盈，田園的災害，都被利用着以誘發忠貞。但是有些先知們尋求深進一層的見解，並似乎已於人類的痛苦經驗中有所求得。何希亞之妻，脫離何希亞，人民之愛耶和華，其切己而真誠，難道不應像妻之於夫嗎？她說：「我願跟我的情人們去，他們給我以我的麵包和水，木料和亞麻，油和飲料。」（註二）受人傭僱去祭祀上帝，不是一種賣淫嗎？（註三）國民的災害試驗國民之忠貞之並非爲的私利。反對者說：「約布畏神，便毫無好處嗎？」與此正相反對。一個子遺之民，最少爲「忠貞而不求賞」作了見證。「德行的自身就是獎賞」這句道德格言，先知在流竄以後，用有關人身的言辭表示出來：

雖然無花果樹不開花，蔓藤不結果；橄欖的種植歸於徒勞，田園不產食料；羊羣脫去羊牢，牛舍沒有牛隻；然而我仍然欣悅上帝，仍然歡愛救我的上帝。（註四）

（註一）*Mark* 7: 1-23

（註二）*Hosea* 2: 5

（註三）*H. P. Smith, Old Testament History*

（註四）*Habakkuk* 3: 17, 18

四、生命概念是一個理想 以色列道德理想的內容，在個人方面，是用「生命」這名詞表示着。以色列領袖

所獻給人民的幸福，總括在這句話中：「我把生命和亡死放在你們面前；你們選擇生命吧！」耶穌的問話：「一個人得了整個的世界，但是失了自己的生命，究竟有什麼利益呢？」也表示同一最後的價值標準。如果我們追問生命的意義究竟如何，根據可資評判的古代材料，我們不得不推想他們估計生命多是依據物質的安適和榮華，並附以對神對君而立於妥當關係中所生的心意滿足。兩者緊相結合，所以事實上完全合一。如果人民興盛，人民可以認定他們都是好的；如果人民受罪，人民便認定他們確實不好。所以在這個階段上，善惡的估計多是依據苦樂而定。其所追求的鵠的及其所懷抱的理想乃是長久而興盛的生命——「在她的右手，有歲月之長久，在她的左手，有財富尊榮。」理智和審美的興味，就不會受人尊重。受人重視的知識乃是有關人生行爲的智慧，此項智慧的起點和極點則在「敬畏天主。」受人重視的藝術，是頌聖的詩歌。但是在繼續拓展的生命概念中佔有極大位置的理想價值乃是人身關係上的種種價值。家庭的聯鎖，在東方民族中常極堅強，至此更復獲得純潔。男女之愛，更爲純淨理想化。國家的情感，因爲神聖使命的覺識，更增加一重尊嚴。最要緊的，是神人之結合，成爲一種慾望，可於詩篇和先知們的言語中見之。最高的善是上帝，而不是上帝的賜品。上帝是「生命的源泉。」上帝的形似，便可令人滿意。依上帝的光明，信徒得見光明。

但是「生命」這個觀念自身之所涵蓄，比置於其中的任何特定內容，都更爲重要些。法律家企圖用法典規定行爲，但是人生理想中固有的活氣則拒絕測度拘囿之相加。「永生的文字」雖然開始了基督教的新道德連



動，但是由漁人看來，似乎當然沒有多少確定的內容，即在第四福音的作者固然常常使用這個短語，但是這個短語對於他們究竟恰恰具有如何的意義，也很難說。在保羅（Paul）看來，生命是精神的領域。已經明白生命是與罪惡貪慾之「死亡」相對立的，所以生命的意義便獲得確定。不過在新約舊約所有的作者看來，無論生命的內容如何，生命的最高意義，乃在提示一種高遠的事物，提示一個尚未爲人所了解的未來界所具有的光輝和動力。保羅認定生命是一種進展，不受控制於法律或原理，而受控制於自由。如是生命必爲自己樹立新的高等準則，而認定已成的法律習俗已經不合時宜。早期基督教的要義，就其爲一種道德運動觀之，而姑置其所含的個己服勤和社會凝結等元素即下面所述者以外，則實在其運動的精神，在其超越舊狀另創新境的知覺，在其信仰基督徒。既然是上帝的兒子即當具有無窮無盡的可能性，在其信仰基督徒不是奴婢的子女而是自由人的子女。

五、公正親愛和平等社會理想 我們既知此種理想如何結構於上帝的王國之樹立中，起初是國民的，後來成爲世界的，擁有一種博愛精神不知有所謂猶太人或希臘人，不知有所謂奴隸或自由人。揆之人間的實況，尙相去甚遠。起初是武力的，到了先知和詩人們，便以爲統治應當使用和平公正的形式。豺狼虎豹式的強權，既經過去，人類王國的思想，才告發生。如是的王國不應聽其消逝。如是的王國不是這個世界之所有，乃是耶蘇帶來的音信。此道德的王國，凡精神上的苦人，心思純潔的人，慈悲爲懷的人，創造和平的人，渴好正義的人，都有參加的資格。在此道德的人羣中，偉大有待於服務，而無恃於權力。在公正未能實現於地上以前，國王必須善盡其職。國王須當救

濟困窮援助無告。

這種理想秩序中之若干項目，後來確已具體化於社會組織政治組織之中，別種項目則尙有待於將來。歷史上有若干期間，將此一理想完全轉移於另一世界，而認定人類社會已經陷入罪惡，無可救藥。依照這種理論，必須遺棄社會，道德始有可能。希伯來人所表出者則是此地道德秩序的理想，乃是依正道以控制一切生活的理想，乃是實現真善之理想，乃是完成生命之理想。此種理想不是純粹幻想的愉快狂想所能夢想及之者，乃是從艱難困苦中奮鬥得來者，乃是從道德努力永不失敗之信念中得來者。神國必須降於地上，神意必須行於地上，不當僅行於天上，存於天上而已。

### 參攷文書

- W. R. Smith, *Religion of The Semites*; Barton, *A Sketch of Semitic Origins*; Schultz, *Old Testament Theology*, tr. 1892; Marti, *Religion of the Old Testament*, tr. 1907; Buddé, *Religion of the Old Testament to the Exile*, 1899; H. P. Smith, *Old Testament History*, 1903; W. R. Smith, *The Prophets of Israel*, 1895; Bruce, *Ethics of the Old Testament*, 1895; Peake, *Problem of Suffering in the Old Testament*, 1904; Royce, *The Problem of Job in studies of good and evil*, 1898; Pratt, *The Psychology of Religious Belief*,

1907, Ch. V.; Harnack, *What is Christianity?* tr. 1901; Peiderer, *Primitive Christianity*, tr. 1906; Mathews, *The Social Teaching of Jesus*, 1897; Wendl, *The Teaching of Jesus*, 1899; Peiderer, *Paulinism*, 1891; Cone, *Paul*, *The Man*, *The Missionary*, and *the Teacher*, 1898; Beysschlag, *New Testament Theology*, tr. 1895; *The Encyclopedia Biblica*, *The Jewish Encyclopedia*, and Hastings, *Dictionary*, have numerous valuable articles.



## 第七章 希臘的道德發展

### 一 基本要點

習俗對自然 希伯來的道德發展，起初是在人民和上帝的關係下，後來是在個人和上帝的關係下——此種關係，同時是結合，也是衝突。希臘人之充分覺識道德的法律，與夫道德的人格，則是得自個人對社會遺俗及政治秩序的關係中。在猶太人生活中，法律和先知（在後期中，法律和福音）代表衝突的兩種勢力；在希臘人的生活中，一方有羣體的威權，表現在習俗和制度上，一方又有繼續發展的人格所具有的迫切要求，而表現在智慧和慾望之上，兩兩相抗，成爲齟齬。凝結在習俗和制度中的羣體威權，被極端的人們視爲比較外律的，矯揉的，呆定的。被稱爲成規定則。迅速發展的智慧搖撼純粹的遺風成俗，有增無已的個性搖撼羣體的最高威權，特別是當着此項威權顯然表現在武力統治上的時際。個己的智慧和個己的情感發爲更基本的要求，而自覺其根核植立在更爲原始的根源中，而稱呼此項根源爲「自然」。在社會的習俗和威權，個人的理智和情感，於是兩相對立，一方名爲風俗，一方名爲自然。這種衝突，類似許多青年從父母控制之下轉變到獨立自治之際所發生的衝突一樣。不過在希臘的生活中，比較別處，更能看出這個衝突歷程的步驟確是一種公民的發展而不是一種私人的發展，埃司啓路司，（Aeschylus） 瓊佛克利司（Sophocles） 和猷里皮第司（Euripides） 都表示個人與法律或命運的衝

突是人間生活上最大的常起悲劇。阿里司多芬用酷刻的諷刺以譏評新見解。蘇格拉底、柏拉圖、亞里司多德、西黎克派 (Cynics)、西來勒克派 (Cynenais)、埃皮庫里安派 (Epicureans) 和 司多噶派 (Stoics) 都參加理論的討論。

度數 在此項發展之前後及其發展之中，希臘人一切生活要徵，皆在於度數秩序，分量。此項要徵，表現在宗教，科學，藝術，以及行爲上。在希臘的神祇中，有命運之神 (Moirai)，有秩序之神 (Themis)。秩序之神即風習，法律，及正道之神。希臘人發現萬有之中具有秩序，因而稱呼萬有爲「世界」(Cosmos)，世界的意義即是一個有秩序的整體。希臘人又表現秩序於各種藝術之中特別是在建築雕刻樂舞以及甚形進步的悲劇或抒情詩中。

柏拉圖曾說，「一切生活都充滿着形狀和度數 (form, measure) 正如各種構造的藝術和創造的藝術一樣。繪畫，紡織，刺繡，建築和各種工藝，都充滿着形狀度數，自然，禽獸和草植亦然，都含有秀姿或醜態。如果青年必須實行人生的工作，豈可不使秀姿與諧和成其永久目的嗎？」

秀民即所謂君子者，被稱爲「嘉樂嘉甲瑣」(Kalokagathoi) 意思便是正直善良。特爾斐 (Delphic) 神臺前的格言，便是「萬事勿太過」。鹵莽滅裂，不顧節度，名爲「希不禮」(Hybris)，是早期道德詩人所極力反對的一種性格。提迪歐司，譚太魯司，錫細阜司 (Tityus, Tantalus, Sisyphus) 是天討的三個特別對象，都是因爲嗜慾無度而遭受懲罰。在盛行批判主義和個人主義之後，柏拉圖的「正義」概念，亞里斯多德的「中道」原理，司多噶的「遵順自然的人生」都不過對於希臘人生的基本法則發現一重更深的意義而已。

善良和正直 善良和正直的概念是從剛才陳述的兩種要徵發展而來。搖撼現成制度的動機，是個人欲尋求其自己的善並過渡其自己的生活。商業發展，使得敏慧的商人獲得種種酬報，而且又有種種財貨以引動慾望且滿足之。奴隸制度使得公民無須從事身體的勞動，並得有餘暇以培養其雅趣。第五章所述的各種個人主義的勢力一概都發生作用以使慾望的歷程及慾望的對象都入於明覺之中。再者，「善良」(Good)一詞，又可用以表示流行的理想。類似現代所謂時代的「成功」者，在現代生活上，「善良」的意義嚴格限定於道德方面，所以各青年幾乎都逡巡徘徊，不願明言其理想在成為善良，雖然很少的人不逕直明言其願為一個有能力的成功者。因為政治地位和社會地位，似乎建立在非常結果的成就之上，而不建立在專門術語所謂的「善良」之上。但是在希臘，道德的善良並不用以指示與「結果」兩相對峙的「性格」。「善良的人」正如「良好的律師」，「良好的運動家」，「良好的軍人」一樣。皆是有成效的著名的人。善良一詞，意義含混而深邃，在下面的探索歷程中，始歸於明瞭確定。

公正和正義，自然不僅是秩序和度數的同義文字。亦復具有社會的含義，社會的含義乃來自法庭和議會。代表人生的節制方面，不同於「善良」之代表評價及慾望方面。不過和希伯來人的正道概念比較起來，所含遵依神律或人間法（皆已立為準則者）之意義較為稀少，而所含秩序化，節制化，諧和化的意義則比較的多。度數或秩序上的理性成份較為顯著，不是威權上的人身意味所能及的。所以柏拉圖往復於人身內的正義秩序與國家

內的正義秩序之間，甚爲從容輕易。而當時的極端派則捉住法律的成例，而宣告正義或法律祇是便於個己利益或階級利益的而已。

## 一一 個人主義的理智勢力

科學的精神 舊有的準則凝結在宗教的、政治的觀念和制度之中。分解此等準則而使其歸於明白覺識之動力，則是科學的精神，則是在一個非常迅速發展的時代中一個理智的民族所具有的知識和思維。其商業的生產，其與別種民族及別種文明的自由接觸（特別是在殖民地中），其專制政權之絕跡，以及一個愛美民族所提出的建築問題——都促進心思之敏活與變動。

此種理性特點，已經用具體的形式，表現在希臘藝術的性質之中。希臘藝術的形式，含有韻律度數，已曾說過；而其題材亦復表現相同的要素。希臘世界之反乎野蠻世界，由希臘人看來，乃是反乎黑暗的光明界。其國家神祇名爲阿婆羅（Apollo），表示光明及理性之理想。阿婆羅的相當象徵爲太陽。在巴德隆（Parthenon）柱壁上所雕刻的泛雅典大游行，乃所以慶祝希臘光明智慧之戰勝野蠻世界的黑暗者。雅三拿（Athena）爲智慧之神，乃各希臘城市中大多數希臘人的適當保衛者。希臘的悲劇，起源於祭祀之頌神詩歌，不久便轉而描寫人生上的控制律法。此等律法，因其與人間動力發生可悲的衝突，遂復更趨於明瞭。

然而是在科學的領域中，此項理智的天才，纔獲得其顯然明覺的表現。現代一切科學，幾乎無一不是起源希

臘。在運用高度抽象思考之科學中，希臘人尤有絕大的成功。歐克利（Euclid）的幾何，同亞里斯多德的論理學，都特別顯出其此種能力。在自然科學上，有多數普通概念，如原子說和唯物論的宇宙觀，如演進（即遵依一種控制全般的律法以漸次演變的歷程）概念，如自然淘汰（即適者生存）的概念，都是希臘人的敏銳智慧所產生的結果。他們的科學能力並非祇是發展在外界的自然之上。他們又認定歷史不祇是一串事實而已，更用比較法以研究政治制度，以分析文學的，美術的果效，且都足以證實其心思之明晰，及其探求人生經驗上普遍律法之熱情。

科學與宗教 及至科學的心態轉而考慮人生之實際指導時，舊有的政治約制，宗教約制，便都發生嚴重困難。神祇既被認為獎善懲惡者（註），但是觀念如何能與事實相調和呢？埃司啓路司努力潔淨化神明理想且努力提高之，一如以色列人的概念在先知們工作下所經過的變遷一樣。埃司啓路司莊煌張大鄒司的尊嚴及其統治人民的佑助行爲。鄒司的統治雖然是黑暗的，但是仍然公正而確實。惟是埃氏所遇最大的困難在古代卑劣的神祇概念已經凝定於文學形式之中。克魯羅司（Cronos）對於烏拉羅司（Uranos）的不敬不誠，鄒司的欺詐信差及其婚姻上的不忠不貞，阿夫魯第司（Aphrodite）的淫奔私情，以及赫母司的盜賊貢品等等故事傳說，都已經記載在赫西歐（Hesiod）與荷馬的著書中。卑劣的神祇觀念既因是而凝固於民衆的想像之中，不能融聚進步的道德理想，所以不僅無忌憚的人擅爲譏嘲，便是莊重的悲劇家歐里皮第司和宗教的理想家柏拉圖都堅決而勇敢的搖撼舊有的概念而要求一切文章必須加以修訂始可交給青年們閱讀。



(註)參看芝諾丰叙述克利兒道司 (Clearchus) 之動人的告誡：「第一件最重大的事情，我們在神前所發的誓願禁止我們之互爲仇敵。無論何人，如果故意違犯誓願，我決定永不與以幸福。因爲一個人如果同神祇作戰，我不知其飛逃得如何之快，能逃進何等黑暗之中，或避往何等堅壘之內，以求得托庇。因爲世上各處的一切事情，莫不受神祇的支配，神祇之統治各處，是公正無私的。」——Anabasis, II, V.

社會準則 進步的智者又將適度及高貴的準則，付之討論。希臘人的善人觀念，可總括在「嘉樂嘉甲瑣」一字之下。「嘉樂嘉甲瑣」的意義略等於「君子人」。其中含有門第、能力、修養諸成份，在最初時代，其着重點則在門第世系上面，甚至類似英文「謙來若」、「樓布爾」、「謙托爾」(Generous, Noble, Gentle, 華語「尊貴」之意)諸字，原來的意義祇是表明其屬於貴族而已。蘇格拉底考察世俗的議論，發現世俗所謂雅典市的「尊貴」人即現代所謂的「善」人者，其人身或性格上不必有所謂優美或善良。尊貴一詞的用法，已成俗例，絕無理性的根基。柏拉圖更進一步，將合理的準則直接運用在流行的議論上，而於世俗所謂構成尊貴人物的要素加以譏訕。

「世人頌揚一家，稱道某人是個君子，而其理由則是因爲此人有七代的富豪祖先。哲學家一聞此言，便想着爲此言者的情操祇是表露其所有的見解甚爲笨拙狹隘，未曾受過充分的教育，不能觀察事理的全部，不能想及每一個人都有成千成萬的祖先，其中有富有貧，有王侯，有奴隸，有希臘人，有野蠻民。一個人誇張其二十五代祖先的譜系而追溯到安斐垂翁 (Amphytryon) 的兒子赫拉克里司 (Heracles)，實屬未能了解其思想之貧乏。爲什麼不能再算一下，安斐垂翁亦復有前二十五代的祖先，此輩祖先的身分地位爲幸運所決定，不見得一

定高貴，況且二十五代以上，還有前五十代的祖先，如此例推，直可推至無窮呢。這樣的人，實不能不被人認為簡直不能計算加法，因為祇要學習一點點算術便可以剷除其愚妄了。

真正優美，高貴，而善良的生活，祇能見之於追求真善真美者之身。形態容貌之外表的美，其價值祇在激起高等美（心靈的美，制度法律的美，科學的美）的慾望，以至於真美概念之最後獲得。有區別於特定美的真美，有區別於表面善，部份善的真善，祇是為哲學家所發現而已，哲學家乃是追求智慧之人。

通行的道德 便是更確切為人所承認的道德上的優美純懿，其情形，亦不見得稍好。尋常生活中所公認的，是勇，謹（或節），敬（或對於重大事態的尊崇），以及乎公。由柏拉圖看來，凡此皆非真正獨立的優美純懿，都不能離開明覺敏慧的行動。例如勇，除非果曾預先見及所有的危險程度，便算不了真勇，祇是孟浪的血氣之勇而已。謹或節，欲成真正的優美純懿，亦必須施以智慧的權衡。便是公，也不能認為在究竟上能與智慧離異，智慧乃人生上一切關係的真正權衡。

科學與法律 政治的統制，同為搖撼宗教威權的智慧力捲入懷疑之中。政府之頻頻更換，及其往往採用橫暴規律，被人用以喚起對於法律的絕對威權與絕對正當所存的懷疑思想。在許多希臘城市，得有統制權的暴主，對於羣中的全體人民並無血統的連繫，也不依照族中祖先的成規以施行統治。政治的威權常常與血族的本能及成規互相衝突。在這樣情況之下，政治的威權容易感受搖撼，政治的控制力容易瀕於崩潰。所以在瑣佛克利司

(Sophocles) 的安迪公 (Antigone) 中，統治者的命令是抵抗血族中及自然上的「較高法律」的。人類的法律不同於自然法律或神的法律，反違人間的世俗法律乃是作下「神聖的罪過」。舊有的準則，無論是政治的或宗教的，在日益發展的智慧所行的分析之下，一齊都瓦解了，準則之必要祇有依智慧以供應之。懷疑固有的種種，必然近乎不敬而且類似無政府派。有人是為懷疑而懷疑，有人懷疑，則是為的要發現一個更堅固的基礎，一個更有威權的準則，蘇格拉底便是此輩的領袖。但是普通人當然不能區別這兩種的懷疑者，於是蘇格拉底之死亡，不但是不公的世俗誣告之犧牲者，也是道德進步上由舊變新時的悲劇之犧牲者。

### 三 商業的和政治的個人主義

另外一條路線上的發展和這種智慧的進步聯合起來，使得道德上的控制問題，更為緊張，並使得各個人用其自有的準則以對抗社會的客觀準則。這條路線上的發展，就是個人利益之日益入於各人覺識之中。商業生活及其所附起的私有財產之可能性，政治的迅速變遷及其所附起的個人掌握特權特益，以及高等文明所給予人類享樂並滿足其無窮慾望之繼續增加的機會，一概都傾向於使個人尋求私益，而由重視適當和高貴的問題，一變而重視什麼是善，——什麼是利己的善。

**階級利益** 政府和法律，本應當控制私人利益而且消除之，及至有人認定政府和法律的威權居然大體上都是受私人利益的顧慮所支配，則事態的性質便更形尖銳化。在希臘人看來，國家已經不復是具有公共利益的

人羣。資本的發展，所得慾的擴張，顯然階級之型成，各階級之自求私利——使得舊有的比較融和的國家歸於顛覆。「希臘共和國國民全部政治生活的發展，根本上是待決於取得政治優勢者之究爲某一階級——是富有資本的少數人呢，是中等階級呢，還是貧民？」亞里司多德謂寡頭政治依據富人的利益以治理國家，平民政治（Democracy）依據貧民的利益以治理國家。同時另一作者，謂平民政治顧全下層階級的民衆利益，並且認爲當然應該如此，「因爲如果富人當權，他們必然爲其自身謀求利益，而不爲民衆謀求利益。」階級的專制，自然產生對於已成法律準則之嚴刻的批評。貴族的人們呪罵抑強扶弱寡多益寡的風俗成規，而認定自然之所命令在於「適者生存，」並且適者即是強者。開明的政治觀察家，則又宣布一切法律都是依據統治階級的利益而製成的。凡留心現代流行的法律批評論者，都可以看出這樣的議論與現代的怨言簡直是如出一轍。現代也有同樣的兩個階級。一個階級反對政府干涉人民的結合自由及訂約自由，並反對政府干涉聰明才力的人們之行使權利以儘量從地上，從男子身上，從女子身上，從兒童身上，去抽取其利益。另一個階級，又怨訴立法機關爲富人所佔有，司法人員是從公司律師中所選任，公衆法律是古代貴族規例的餘毒，因爲此等原因，便認定勞工羣衆無從得到公平。

我們且先聽主張不平等的議論：

「習俗和自然，常相歧異……因爲依據自然規律，則祇有愈可恥之事，始爲愈大的罪惡，例如忍受不公的待遇便是；若是依據習俗規律，則是爲惡之行，乃爲可恥之事。因爲忍受不公正的待遇，不是人所應有的事，乃是奴隸

的事，奴隸的存活，實在不如死去還好；因其爲人所冤屈侵凌時，不能援助自己，亦不能援助其所關心的人。習俗的規律所以如此的原因，我想，是由於創立法律的人乃是多數的弱者；在創立法律，分配褒貶之時，彼等都着眼於其自身及其自身的利益；並且恐嚇優秀有力的人們，恐嚇力能佔取便宜的人們，使其不至於佔取彼等的便宜；並且宣告不忠實是可恥的不正行爲；同時，一面談論公正，一面又要求比其隣人多得一點，因爲知道自己的柔弱無能，所以極端願意平等。所以欲其所得多過多數人，在世俗看來，是可恥的不平，而呼之爲不公正；至於自然之所指示，則優秀的人正當比卑弱的人多有所得，強大的人正當比弱小的人多有所取。自然依各種方式，不但於禽獸中，且於人類中，於一切城市和民族中，都表示正義之所在，便是強者統治弱者，與夫強者應當比弱者多有所取。試問依據何種公正原理，澤爾維司（Xerxes）侵略希臘，或者他的父親侵略錫細安（Scythians）呢？（其他無數實例，無須多述。）我想，他們的行爲順從自然，而非順從人造的橋樑法律。人造的法律將人類最優秀而最強勝的份子，自從幼年時代起，便加以柔馴，正如馴伏小獅一樣，誘之以美妙的聲音，告之以當心滿意足於平等待遇，而且詔之以此卽是高貴公正之所在。但是如果有一個人，有充足的力量，竟擺脫一切羈絆，推翻一切違反自然的種種公式，格言，巧語；向來奴服者，竟實行反抗，而爲我們的主人，自然的正義於是大放光輝。我認爲這就賓達（Pindar）的教訓。賓達在他的詩中說：

「法律是萬有之王，無間於有常無常！」

這，如他所說：

「使強權成爲公理，猛事暴行，勿遺餘力；

彼赫拉克里司 (Heracles) 未曾購買，由是推證，當無疑義。」

「字句我記不大正確，不過意義是說，他帶走捷里翁 (Geryon) 的牛羣，不曾購買，也不是捷里翁贈送他的，祇是依從自然的法律而已，並且弱者所有的牛羣以及其他一切的財產，本來都應該歸屬強者。」 (Plato,

Gorgias 482-4)

這種見解的要點，就是強權即公理，並且立法作用或習慣法規都不應該妨礙聰明勇力的人，免得妨礙其伸張發展。同最近尼采 (Nietzsche) 的教訓，很相近似。

但是他一方面也有其不平的議論。法律是爲民牧者所製定，牧人 (Shepherds) 之名，是荷馬 (Homer) 給的。現今的人，誰是這樣的單純，竟至相信牧人之養羊看羊，祇是以羊的利益爲前提而不着眼於自身的利益呢？一切法律政治實在都是爲統治階級的利益而存在的。(註) 法律政治的基礎是習俗而不是自然。

爲什麼服從法律？如果法律和社會規例一概都是階級的立法作用，都是習俗的，那末，爲何要服從法律呢？早期希臘生活已經感覺第四章所述的種種動機。祇是表現在象徵上面而已。監隨罪犯的雷美司神 (Nemesis)，

埃來里司神 (Erinyes) 或者復仇女神，都是對於破壞法律的憤怒心之加以人格化者。埃都 (aidos) 華語爲尊敬；埃新 (Aischyne) 華語爲顧慮公論；二者皆其內心的感情。及至理智的批評和個人的私利兩種高潮洶湧而來，此等固有的威令便起動搖；個人享樂之情要求承認，道德學家始陳訴於享樂之情。「父母師長常常勸告子女徒從勉爲公正，但是不是祇爲公正的原故，而是兼爲性格和聲名的原故。如果公正的唯一原因，祇是聲名，則似乎沒有充分的理由去行走荆棘的途徑，倘若有安易的途徑可走。青年們未必不如賓達所云而發出疑問道：

「我欲登上最高之塔，據爲終身的堅固壁壘，究竟是祇能遵從公正呢，還是遵從奸詐的邪途？」（註）

(註) Republic, II., 365

如果我斷定奸詐之途較爲容易，爲什麼不應遵循此道？我的同黨，我的伴侶，我的律師，當站在旁邊，看我通過：「但是我聞人云，藏匿邪惡，常極困難，然而對此疑慮，我可答以，偉大事業，無一不難。且此項議論正足以證明如果欲得快樂，邪惡之途正是我們所應遵循的路徑。懷着藏匿的心思，可以創立祕密的兄弟會黨與政治結社。世間有修辭學教授，教人以說服法庭與會衆的技術；所以一半憑藉說服，一半憑藉強力，我可以取得不法的利益而不至受人懲罰。又聞人云，神不可欺，神不可強。但是如果沒有神祇，又或神祇不理人間事項，苟二者有一於此，我們將有何等理由而不敢藏匿邪惡呢？」（註）

(註) Republic, II., 365.

並且一個個人主義者，祇須能夠用充分廣大的規模去勵行自私，不僅物質的利益，便是聲名榮譽，也將歸屬於他。既能華貴，又受尊崇。如果能夠竊國，便可為侯；用現代的話說，祇要能夠賄買省議會票選其充當國會議員，努力通過特別法案，批准一種特權，不僅能夠避免刑罰，而且能受同儕的敬重。

「我所說的，是大規模的不公正。在大規模的不公正中，不公正的人所得的利益最顯著，且在最高形式的不公正之中，不公正的人便是最為快樂的人，遭受不公正而不肯不公正的人便是最多痛苦的人，祇有在這種最高形式的不公正之中，我的意思才能最明白的為人所了解。所謂最高形式的不公正，便是強豪，強豪用術詐勢力以奪人所有，而且是整個的奪取，並不是零碎的侵吞；在一舉之中，聖物與俗物，私物與公物，都囊括於其中。如果冒犯此項惡行之任何一種，而是單獨冒犯的，冒犯的人便逃不了刑罰，而且逃不了恥辱，因為零零碎碎冒犯此等罪狀的人們被人稱為神器的盜賊，人間的小偷，乃至於強盜，搶犯，拐子等惡名。倘若一個人能夠奪取國民的金錢而奴伏國民，則不僅不受惡名，而且被人稱為幸福所鍾，天神所佑，不僅治下國民如是稱譽，便是聞知其不公行為已臻圓滿的人們也將傾致其尊崇。因為不公正之受人指謫，乃因為指謫者怕遭不幸，並不是怕他們做出不公不正的事情。所以依我所示，蘇格拉底呵，不公正的行為，祇要是大規模的，他所取得的勢力及自由及宰制權，必定較多於公正的行為之所獲得，並且正如我先前所說，正義是強者的利益，不正義是個人自身的利益。」（註）



#### 四 個人主義和道德理論

問題構成 此第一運動的結果，實含有兩層。(一)使得「何謂正？」「何謂善？」的問題，入於明白確定的覺識。比較對勘的必要及取得普遍準則的必要，使得探討者不得不將法律習俗中既已含有的概念加以分解。其中精義一經發現分解之後，習俗便似乎毫無生氣，祇是呆笨的慣例而已，且其精義又往往與其形式恰相反對。(二)着重個己的興趣，即行爲的情感方面，並使道德問題的形式成爲「何謂善？」

再者，引起舊道德崩潰之諸種勢力，又樹立兩個積極的論旨。習俗既然不足用，於是理智便必須樹立準則；社會既不能爲個人規定善道，個人便必須尋求一種方法以自求善道，否則全部生活勢必顛覆。

我們可將此問題的兩方面，都綜合在「自然」這個概念之下，自然是與習俗相對待的。習俗已經不合時宜，自然具有無上威權。姑且承認自然是適當的主人，但是究竟到何處去尋求自然呢？在始初的起點上呢，還是在發展的歸結上？在孤立的生活，還是在社會的生活？在感情與慾望內，還是在理性與諧和的生活內？

同一問題，換一個形式說來，便是：姑且承認理性必須樹立準則，而且個人必須自求善道，但是究竟到何處去求善呢？在孤立的生活，還是在具有家族、友誼、正義、諸種聯鎖的社會生活中呢？目的果在快樂，祇在乎慾望之滿足，而不問其性質嗎？理性的功用祇在權衡快樂的大小而抉擇其最大者嗎？還是智慧自身便是一種善，對於其所

將滿足的慾望，一去一取之間，有所鑑別呢？換言之，即是理性是否不僅運用準則而且並構成準則也。

對於人生問題之此等對待的解答，可列爲兩雙對待的論旨：（一）個人對社會，（二）眼前的滿足對理想的準則，理想的準則既然較爲高尚亦且較爲堅定。

標本的解答 詩人，澈底派，縱慾家，不具哲學思想的個人主義者及著名哲學學派的個人主義者，對這些問題之討論，解決，都有所貢獻。都尋求自然的人生。各哲學學派都推崇蘇格拉底爲其宗師，都用理性以支持其解答，都認定「智人」爲理想的人。西黎克派和西來勒克派，司多噶派和埃皮庫里安派，柏拉圖和亞里斯多德，關於此等對待的論旨，代表各種哲學的答案。西黎克派和西來勒克派都用個人主義解答問題（一），而於問題（二）則主張歧異，西黎克派主張超脫慾求，而西來勒克派則主張滿足慾求。司多噶派和埃皮庫里安派代表同一原理之寬宏的社會的展開，司多噶派追求一個世界的國家，埃皮庫里安派之所追求者則爲朋儕的社會；司多噶派視理性或智慧爲唯一的善，埃皮庫里安派則於選擇精良的快樂上爲智慧發現其活動的區域。柏拉圖和亞里斯多德，着重之點雖然不同，而根本上則是一致的，都主張（一）人類的善在克盡其最高可能的職能，是必於社會生活中始可求得；（二）智慧不僅運用準則而已，兼且樹立準則。兩氏都以爲單祇理性或者單祇情感固然都不足以應人生的需用，然而快樂究竟是爲人生而有，人生不是爲快樂而存。最後，柏拉圖，亞里斯多德，司多噶，正如悲劇的詩人一樣，相繼而起，以樹立負責品格的標的。

初期個人主義的學說 西黎克派和西來勒克派同是個人主義者。他們認定社會是不自然的。一方面，社會所謂的善，又一方面，社會的約束，若是無益於個人的幸福，便須加以排斥。在西黎克派中，智慧的表證，便是獨立超脫。安提錫雷司 (Antisthenes) 自誇其衣服的破孔星羅。戴沃吉雷司 (Diogenes) 住在幕中，宿在街上，譏訕流行的禮儀規例，要求斐力蒲王 (Philip) 祇是不要遮蔽他的陽光——都是特著的人物。「自然狀態」是反乎國家狀態的。祇有原始的需求被認為合於自然。「科學和藝術，家庭和鄉國，是毫無關係的。財富與修飾，名聲與榮譽，概如浮雲一般，正與超乎食色之自然慾求以上的感官享樂是同樣的虛浮。」

西來勒克派，或稱快樂派，對於智慧，又具另一種見解。善即樂，智慧即是精謹選擇其純粹強大之樂。祇須善在於此，又何必自尋苦惱去過問社會的準則或社會的責任呢？「快樂主義者欣然分享文明所供備的精美享受；他們認為聰明的人享受別人所預備的密糖，是很方便而又很可容許的；至若對於彼等坐食其果的文明，則不感覺自己應有何等義務或感激。為他人而犧牲，精忠愛國，為公共目的而服勤勞力等等性格，錫沃多留司 (Theodorus) 宣佈其都是愚昧，哲人決不濡染。」(註)

(註) *W. Indelband, History of Philosophy, p. 86*

## 五 對於自然和善的深進見解對於個人和社會秩序的深進見解

### 國家的價值

柏拉圖和亞里斯多德都猛攻個人主義。固然可以承認現存的各國實在太容易為階級所支

配；固然在寡頭政治中，武人或富豪皆爲自己的利益而施行統治；固然在獨裁政治中，專制家即是貪污殘暴的化身；固然在平民政治（柏拉圖是個貴族）之中，暴民掌握政權，而善於諛媚巧於逢迎的人得以當權得勢。但是凡此等等，都祇是所以助產一個真正國家的概念者。在真正國家之中，賢良在位，政治非所以謀階級的利益，乃所以謀全民的利益。柏拉圖時代的雅典國，雖未盡美善，除去殺死一個蘇格拉底而外，確實是求生活的圓滿與自由者。國家不但代表保護個人的警察力量，實又代表一切需要合作互助的種種生活之完全組織化。國家給予心靈以啓迪，身體以鍛鍊。國家浸潤國民以美的空氣，而於悲劇喜劇之中供給國民以機會，使其考慮人生之宏大意義，或使其參與歡樂中之傳染的同情。在祭饗和莊嚴的賽會中，國家使其國民獲有宗教感情的統一。做一個雅典市民，就是要參與人生所表現的一切較高的可能性。在解釋此種人生之中，亞里斯多德宣佈說，「完全獨立此一目標之初次達到，」不是在孤立之中，乃是在國家之內。

自然 亞里斯多德對於什麼是自然這個問題，單刀直入的主張說，不能求自然於粗劣的起始狀態中，而當求之於完全的開發狀態內。「人馬房屋各物的自然性質可謂爲在其生產歷程既經完全時所具有的情態。」是故既然「祇有在國家之內，人生的圓滿狀態始能達到，」所以國家是最爲自然的。

「一物的預定目標或其圓滿發育的狀態即其最高善之所在；但是在國家內始能獲得的獨立，既然是圓滿發育的狀態，是最高善之所在，所以即是自然的。」國家之組成乃所以使生活可能者，國家之存在則所以

使生活善者。」

「於是可見國家是一種自然的制度，可見人類本是政治的動物，可見一個人不屬於任何國家而不爲一個國民，如果其孤立的原因是自然的而非偶然的，則此人不是一個超人，便是一個人類文明以下的動物，因其獨立存在正如骰盤中的一個黑點一般。荷馬所痛詆的「無家，」「無法，」「無心」的人就是這類的人，因其於本然上已不是任何國家的國民而是好戰好殺的人。」（註）

(註) *Politics*, I., ii. *Widdow's translation*

亞里斯多德的思想並不止於此點。他具有深切的眼光，看透個人對社會的關係，看透個人之依賴社會，（是乃現代社會心理學之所詳細闡明者，）他於是主張國家不僅是個人發展的目標，實在也是個人生活的淵源。

「再者，依自然的秩序，國家是先於家庭或個人而存在的。因爲全體必須先於其肢體。例如，取去合爲全體之身體，則不復有所謂手或足，否則所謂手或足乃是用同一的文字以表示不同的意義，猶如我們稱石手爲手一樣。因爲一個手，離開了身體，便失去其能力；而一物的功能又是一物之所以成爲該物的原因，所以一物既經失其功能之後，便不當以同物相稱，不然，則祇是同名異實而已。可見國家是一種自然的制度，而且先於個人。因爲就個人之爲離異的單元言之，個人不能獨立存在，而必須爲一肢體，所以其對於國家的關係，正如他種肢體之對於其全體一般。可見個人若不能與他人聯合或竟獨立存在而無須聯合，即非一個國家的一員，換言之，不是一個野物，便

是一個天神。」(註一)

再者，我們一察個人的自性，可以立即發現個人並不缺乏同情心，或表現在國家內以及表現在各項社會上和友誼上的關係中的種種性質。人有一種共同生存的衝動，表現於友誼之中；此種共同生存的衝動對於尊重他人即所謂公正者極關重要，所以可以說「共同生存的衝動，是一切公正中之最爲公正者。」又有一種性格上和志趣上的一致，我們可稱之爲「政治的友誼。」(註二)

(註1) *Politics*, I., ii. *Widdon's translation*

(註2) *Ethics*, VIII., i.; IX., vi.

柏拉圖的理想國 國家若欲供給各人以完全的發育，即所謂至善者，則應該如何組織並如何治理呢？顯然，有兩個原理必須遵守。第一，國家的組織必須使各個人能在國家內發展其天性上的一切可能性；第二，國家或社會的全體必須受統治於最宜於擔任統治之人。理想社會的適當統治者，不是武人，不是富人，不是匠人，而是哲人。武人防守，匠人出錢，而哲人統治。此項原理既經確定，則第二問題亦即顯然解決。因武人匠人欲取得其圓滿的發育，祇有盡力做其所能做好的工作，不能干與其所必然失敗的任務。柏拉圖時代的政府以貪污著名，爲防止政府貪污起見，柏拉圖主張規定官吏武人不得享有私產並且不得組置私人家庭。彼等的眼光應該專注在全民的幸福之上。有人懷疑由如是其毫無私意的統治者用如是的智慧以統治國家，實際上是否可能，柏拉圖承認其具

有困難，不過仍然絕對主張其必要。

「直至哲人成爲國王止，或世間王侯具有哲人的精神和能力止，直至政權和智慧合一，得其一缺其一的平常人物被迫而離開以前，各市府將永遠無從脫離其罪惡——不但各市府，我相信全人類都是如此——所以祇有如此，我們的國家才有生命之可能，才能得見日光。」（註一）

然而完善的國家在事實上是否存在的問題，尙不是最關重要的問題。因爲柏拉圖已經見到人類不僅受控制於其所親見者，實亦並受控制於其想像中之所視爲可欲者。至於是否有人曾經發理想國家的意像，而認爲在理想國家之中，其間正義流行，生活圓滿高尚，非現世之所及，乃爲一種重要的情節。

「我想，天上立有國家模型，凡是想望的人都可以看見，既經觀看，便可以佈置自己的宅舍，使其井井有條。這樣的國家事實上是否存在，是否有一日可以存在，那是無關重要的：因爲看見這個模型的人，必然依照這個模型去生活，而無所取於其他形狀的國家。」（註二）

（註一）*The Republic*, V., 473

（註二）*Ibid.*, IX., 592

社會性被看作自然律 柏拉圖亞里斯多德所指明的人類的社會性，在希臘思想中，成爲一種永遠的所有

物。便是闡揚人生快樂說的埃皮庫里安派也重視友誼的價值而認爲是最優美的快樂淵源之一種。便是司多噶

派，雖然繼承西黎克派的遺風而脫棄一切慾求，然而其所謂脫棄也非脫棄社會。希臘各邦瓦解後，不復能求得社會體於舊日的市府國家中，所以司多噶派抱有一種世界主義的思想。不做一個雅典公民而做一個世界公民，乃是人類的最高光榮，——不屬於色克諾卜司（Cecrops）的城市，而屬於鄒司的城市。經由這種概念，人類的社會性成爲「自然法」的基礎，而表現在羅馬法與近代法的原理原則中。

情慾或理性 在解答人類真性的問題中，柏拉圖亞里斯多德同爲解決個人善的問題而得到種種暗示。如果武人之追求聲名榮譽，貪夫之貪求財貨，暴君之縱情肆慾，都是令人厭惡的，則在理性控制指導之下，使各種衝動得有條理的諧和的發展，比較當代個人主義者和情慾主義者所主張的無節制的發揮情慾，其確實良好得多，豈不是顯而易見的吗？欲聽情慾主義者的言論，可引嘉利克利司（Callicles）的話做代表。

「我坦白的說，凡是想真正生活的人，必須容許慾望之澎漲而聽其馳騁，不加禁制；及至慾望漲大已極，則當具有勇氣，智慧，以伺候慾望而令其滿足。這，我鄭重的說，就是自然的正義與自然的高貴之所在。節慾的人簡直是傻子。祇有在餓與吃，渴與喝，所生各種慾望皆盡量加以滿足之中，人類始能快樂的活着。」（註）

(註) Gorgias, 491 ff.

但是即在嘉利克利司自己，也承認有一種人，充滿着卑劣慾望，且其生活不合理想，所以對於快樂必須有所別擇。爲在個人生活之中，實現上面所述由國家所提示的思想計，於是柏拉圖提出一個問題，詰問人這種複雜的



存體，兼具高貴的和卑劣的衝動，而又具有用理性去宰制的能力，如果他竟至放縱情慾，聽其橫行，且或整個的破壞其理性的自性，則其所行的選擇，還可以說是聰明的嗎？

「所謂高貴者，豈非便是屈伏獸性於人性或人身神性之下嗎？所謂卑賤者，豈非便是屈伏人性於獸性之下嗎？他無法避免承認，——他果能避免嗎？祇須他能够稍稍顧慮我的意見，便決然不能。但是如果他承認此點，我們便可問他另一問題：如果一個人得到許多金銀而以屈伏其身最尊貴的部份於其最卑劣的部份為條件，則其所得的利益如何？一個人，為金錢的原故，將子女賣為奴隸，甚至賣於兇惡之徒，無論所得金錢如何之多，誰能認他是獲得利益的人呢？一個人出賣自己的神聖生命於謾神極惡酷毒無情之事，誰能不稱他是一個困苦<sup>的惡徒</sup>埃里斐爾 (Eriphyle) 取得項珠以為其丈夫生命的代價，但是她的丈夫方將取得一種賄賂以完成一個更壞的毀壞。」(註)

(註) Republic, IX., 589 f.

**快樂標準之必要** 暫時擱下何為高貴之問題，姑且承認人生的目的在愉快的生活；換言之，便是姑且承認果如上面所說恪守正義毫無利益，所以欲求至善之人須於荆棘途徑以外別求方法，然而我們必須認清快樂有種種不同，樹立寧願尋求某種快樂之決心，實有賴於判斷者所有的性格之如何。

「於是我們可以斷定有三種的人——愛智的人們，愛名的人們，愛財的人們，確實。而且有三種愉快，分別

成爲所愛的對象對極了。唯然，如果你考問這三種人，分別詢問他們在他們的生活，究以何種最爲愉快，他們必定各自揄揚自己的生活，而詆毀別人的生活，求財的人必定以名譽學識爲虛渺，以金銀的利益爲堅實？他說。再說好名的人，——他的意見又怎樣呢？他豈不以爲財富之樂至爲卑劣，而學問之樂無所需乎榮譽又直如煙雲，毫無意義嗎？他說。但是我說，我豈不可以假定，哲學若將他種快樂與求知真理之樂一相比較，豈不是視同無物，而求學不倦力尋真理之樂，又豈不是無所大異於天上之樂嗎？哲學家輕視他種快樂，而呼之爲必須的，意思便是說，若非必須，即決不享受。他答應道，關於此點，應無疑義。於是，既然每種快樂和每種生活都在爭論之中，而問題又不在某種生活是最有榮譽，是較善，或較惡，祇是某種生活是較多快樂或較少痛苦——我們怎樣可以知道呢？我說不上來，他說。那末，祇問應該用什麼做標準？除了經驗，智慧和理性以外，還有更好的標準嗎？不能有一個更好的，他說。如果財富收益是標準，則愛財的人們之所好惡抑揚便是最爲真實的了？的確。如果榮譽或勝利或勇氣是標準，則好名心或自足心便最能施行判定了？顯然。但是既然經驗，智慧和理性是判官，則最真的快樂是愛智的人們所贊許的快樂，乃爲自然的推論。」（註）

(註) *Republic*, IX., 581 f.

所以很顯然的，即令我們着手在快樂中去求善，也需要一種測計的藝術。我們需要一個快樂的標準，而且這個標準祇有在智慧中去求。所以我們不得不主張智慧究竟是唯一的善。不是單純的理智成就——理智生活而

缺乏情感，不能算做真正人的生活，正如有情感無理智的螻蛄生活不是真正人的生活一般。人生應當包含科學藝術，以及審美的純潔愉快，並有智慧，度數，和勻衡以監臨於其上——這就是柏拉圖從內心上觀察所見的個人人生觀。

### 福樂說

亞里斯多德對於善的概念，根本上也是相同。善就是人的能力之圓滿發展，而以合理的諧和生活為其頂點。亞里斯多德說，如果我們追求至善，祇要可能，我們必須努力企求一種鵠的，祇因其是鵠的之故而被人追求，永遠不至於被人視為達到別種企圖的手段，表示這個究竟鵠的的最普通名辭便是「猷德謨利亞」(Eudaimonia)，意思便是「福樂」——因為我們亦因其自身之故而加以抉擇，永遠不是因為另一事物的原故而抉擇他。「福樂的要素安在呢？依亞里斯多德的意思，欲解答這個問題，祇須問明人類的機能是什麼？營養發育的生活，是人與植物之所同然；感覺的生活，是人與動物之所同然。我們要發現人的特有機能，必須求之於理性的生活之中。「人類的善在依其性能固有的優美以各自發揮其種種性能。」外物之具有價值，正因其可以用作工具以實現此項圓滿的活動。快樂之具有價值，乃因其可以「完成此等活動，從而便完成人生，人生之完成乃為人類慾望之所在」——並非認定快樂之自身具有鵠的的價值。假使有人可以享受兒童所有的一切快樂，祇須以終身祇有兒童的理智為其條件，吾人可以斷言，必然無人願意過活如此的生活。(註)

(註) Ethics, X. ii-iv.

**中道** 亞里斯多德有一種理論，以為德行就是中道，就智慧之為理想生活的合理準繩言之，智慧的最大重要性便表現在此種理論之中。所謂中道，其意義頗為曖昧。有些地方，似乎祇是表明居於兩極端間的中點，感情行動都頗溫和。不過其中顯然含有舊日的度數思想，「中道即是正理之所規定。」中道不是人人所能發現的，祇有具備必須的知識者始能見及。所以最高的優美或德行，乃是智慧之能為行動尋求正確準則者。（註）

（註）在亞里斯多德所述足以表明此種原理之諸種優美中，要以心志高遠最為顯要，可以表現雅典君子人所具有的最有價值的特點。心志高遠者，其所索求者甚多，其所應取者亦甚多；其榮譽標準及優美標則甚高，故從善人收取贈獻而視為正當，但是對於尋常的人們或基於微細理由所表示的尊崇則加以蔑視。好運或壞運，在他看來，都比較的無關重要。他不追求危險，亦不畏懼危險。他敏於施惠忘怨，而緩於求惠求助。於其愛人恨人之中，於其真誠及其獨立行動之中，皆無所畏怯。由他看來，無所謂偉大，所以不易發生崇拜之心。喜歡保有不生實利的美物，而不願保有生利的有用物。因為此乃財富存於自身者所有的特點。再且，心志高遠者的品格似乎必須行步安重，語調深沈，言語有度；因為一個人，若是甚少事物足以引起其興趣，似乎不至於急遽，而其所有者既然無一極關重要的物品，亦不至於倉皇失態，此即語音高亢和舉動敏捷的原因。』（*Ethics*, IV., vi-viii.）

**智者** 最後，以德行爲智慧之概念，又表現在後期希臘思想界的三大學派中，即懷疑派，埃皮庫里安派，司多噶派。懷疑派所視為智者的人，便是凡在不能確定之時，概行延緩其判斷之人。埃皮庫里安派所謂的智者，即能抉擇最純淨最確實而最悠久的快樂之人。司多噶派所謂的智者，即能克勝其感情之人。但是三派都有智者之一名詞以表示其理想。

人和宇宙 於是可見希臘思想銳意搖撼社會上的法律與準則而置之於知識審判之下，後來竟在真實的社會的道德的秩序之中，發現更爲深遠的價值與夫更爲強大的效力。其陳訴係訴之於理性之前，而理性在盡其完全作用之時，則又使人超越眼前瞬間的善而達於廣博永久的善。柏拉圖堅稱在善之探求中，決不能滿足於人生及社會之膚淺事實。凡欲盡其完全機能達其圓滿發育者，必須開拓其眼界而更進一步。個人自身的個體生命祇是宇宙大化流行的一部份。宇宙大化影響個人，而且決定其可能性，所以不僅祇須研究個人自身的鵠的和志趣，而於宇宙的鵠的和志趣亦有加以研究之絕對的必要。人間善使人必須了解絕對善——圓滿妙勝之善。絕對善實即宇宙的根核，實即天帝之別名，柏拉圖於此二名，常常交互使用。

所以希臘生活所追求的「自然」獲得深遠的意義而將舊日宗教上人類生活與冥間勢力結合一致的要求從新加以說明。後來司多噶派，於其格言「順從自然」之中，更顯然承認復歸自然。希臘偉大的科學著作已完全表明自然界是個律法體系出來。宇宙是一個合理的宇宙，人類既然是理性的動物，所以發現了自身及宇宙的圖運。所以順從自然便是認識自然所有的統制一切的律令，而寧靜的接受其支配。

「宇宙呵！凡對於你是諧和的，對於我也就是諧和的；凡四時之所給予，對於我都是收穫。」

## 六 理想之概念

現實與理想之對比 上面所述希臘思想的兩個階段，不僅使希臘生活得以適應於深遠的國家觀和個人

觀，善惡觀和自然觀，而且又使道德生活之另一色彩歸於顯然明覺之境，是即現實與理想之對比。真實的道德意識，其基本即繫於此。前面已經說到片面的利益與政治制度的衝突以及蘇格拉底之悲冤的死，足使柏拉圖和亞里斯多德不得不認定現實的國家尚不足以實現其所必須尋求於社會組織中的真正鵠的。所以柏拉圖和亞里斯多德都描寫一個國家，使其足以實現人類發育的完全鵠的。再且在個人生活方面，有兩個概念，一為發育各人的最大可能性，一為用以調節衝突的慾望志願之準則，兩者都涉及一種概念，不僅包含現存狀況而且凝結尚未實現的鵠的於其中。

**理想之為真實在** 此項概念，柏拉圖用以凝聚各種性質和願望於其中。他運用希臘人特有的天才，給予此種理想概念以一定形式，且其形式之具體性和確定性正無異於希臘的阿保羅雕像之表現其光明理想，阿夫魯第司（Aphrodites）雕像之表現風雅。理想的善，被認為千古長存，恆久不變，與瞬間情緒的波瀾或一知半解的微末善行之不定的表現，皆恰相反對。理想的善，是超人的，是天神的人類子孫所鍾情者，是各種特定的局部善，而此理想的善則是普遍的善，適用於無論何時，無論何地，無論何人。柏拉圖為此概念尋求適當的意像，乃獲得助益於沃斐克和皮沙歌拉司兩種會社（Orphic and Pythagorean societies）所有的宗教概念。此種宗教概念重視靈魂之前生來生以及其離去身體而存在。氏謂靈魂於前生得到真善美的見解，而為今世所不會實現。既於內心上記持前生之所已見，所以不滿於今世的有限善及虧缺善而渴欲飛去，再伴天帝。此種現實與理想對比的思想，柏拉圖

於其若干著作中，有時，又謂爲身體與靈魂之對比。此項思想，遞相傳授，直至司多噶派和後代柏拉圖學派，並爲後期希臘和中古時代道德上通行的二元論和禁慾論，供備一個哲學的根基。

道德的要義 真正道德上的現實與理想的對比，固然由是而轉爲玄學上靈魂與身體的對比，或者常與變的對比，然而其基本思想則極關重要，蓋因其基本思想祇是於客觀的形式上象徵道德判斷的特質，明言之，便是依據一個準則以考量各個行爲而已，至其尤爲重要者，則爲考量時所用準則之樹立。亞里斯多德通常皆爲人所認爲是一個已成狀態的描寫者，而不是一個應成狀態之理想闡明者，其實氏之堅決主張此種理想之重要，並不減於他人。實際上，氏之隔離思維於公民德行之外，且爲中古教會所利用以理想化其「默想的生活。」氏同柏拉圖一樣，認爲理想是人性中的神聖成份：

「然而有人勸告我們，說我們是人類，是無常的，不要將我們的思想超出人類和無常以上，我們不要聽從他，我們應當竭盡可能以除去我們的無常性，而用各種努力以於生活上發揮吾人的最高能力。因爲此雖祇是我們的小體，然而在權力和價值上，確超越其餘一切。」

## 七 自我概念品格和責任概念

詩人 從個人慾望間的劇烈爭競中，從個人雄心間的互相衝突中，從個人與國家的齟齬中，從個人「自性」概念的深化中，又發生一種概念，大有關係於高級思維的道德生活；明言之，便是道德上的人格概念，亦即品格和

責任的概念。此項概念經由詩人和哲學家而得到的發展，我們都可加以探索。埃司啓路司以人類與神祇相對峙，而屈伏人類於神祇的律令之下，至於人類的品格或明覺的自主則少所表彰。及至瑣佛克利司，則悲劇的情狀已經較直接的引入於人類品格的範圍中，不過命運概念及由命運概念而生的種種制限，則依然是其中有力的色彩。及至猷里皮第司，人類的感情和品格才列入前茅。忍耐痛苦，寧死不屈之剛毅發強的精神，不但表現在其所述的英雄之中，即其所寫之婦女，如波利澤拿和麥迭亞，伊特拉和伊非捷雷亞（*Polyxena and Medea, Phaedra and Iphigenia*），也都具有此種精神。此種精神之敘述便足表明自我意識之長進。此項自我意識在後來司多噶派所表現的自負自足的忍耐之中，又獲得更進一步的發展。在比較直接的道德方面上，自我之認識，又得之於為人類行動之故而樹立的種種動機，與夫對人類品格所構成的種種見解之中。在早期詩人和道德論者的心目中，良心在大體上祇是雷美斯和埃都司（*Aidos*）的混合物，雷美司是外來的音書使者與夫天降責罰的象徵，埃都司是尊重公論並虔敬神權的意識。但是在悲劇的作品中，已經具有更為親切的觀念。由鄒司在夢中所送給的痛苦可以使人默想因而改善其生活。在瑣佛克利司之中，雷奧佗來謨司（*Neoptolemus*）說：

「人若喪其真我，行不合義，

一切事物，斯有害無益。」

斐洛克特迪司（*Philoctetes*）答道：



「謹求吾子，垂憐吾身，一切天神，實共鑒臨；

誘予賺予，勿謂辱汝。」

賈佛克里司的安迪公，完全描寫服從統治命令與夫服從內心義務命令間所生的衝突：

「我知道悅樂我所應當悅樂之精靈。」

柏拉圖 此際，正如在理想概念之型成中一般，宗教的意像幫助柏拉圖獲得較為客觀的言語以表示道德判斷上和道德品格上的概念。在死後靈魂的最後審判中，真我脫離一切美麗，他位，權力，財富等外界的裝飾品，赤裸裸的靈魂站在赤裸裸的判官之前，以領取其應得的酬報。其獎或罰，正足以表明自我概念之深刻化，亦足以表明道德品格的內在性概念之深刻化。實行不義（不公正）所受的真實懲罰，並不在於外界的結果，乃在於為惡者自身之變為卑劣。

「不義所受的懲罰，是他們所最應知道的，他們並不知道，——他們以為是為惡者所常常逃脫的笞杖死亡，其實這種懲罰乃是無可逃脫的懲罰。」

「是什麼呢？」

「在自然上，有兩種模型在他們面前；一種是神聖多福的，一種是侮神遭殃的；他們極其愚昧昏迷，不會見到因為自己的惡行，至於逐漸類似侮神遭殃的模型而不類似神聖多福的模型；他們的懲罰便是他們所過的

生活正合於他們所近似的模型。」(Theaetetus 176)

司多噶派 然而我們是在司多噶派，才看見內心反省的概念達到其最爲顯明的表現。塞勒嘉 (Seneca) 和埃皮克特土司 (Epictetus) 反復表明良心比較外界的裁判重要得多——良心的裁判是不可避免的。在此等概念中，我們看出已經達到亞丹斯密司 (Adam Smith) 所謂的良心型成上的第三階段。(註) 人們最初認識自己的義務，是依據同輩的判斷，依據習俗法律和榮譽典令，依據神祇的宗教教條，及至現在又於神祇和律法之中，於習俗和威權之中，取得人生合理的律法；不過現在乃是自我的律法而已。不是一個特殊自我或個別自我，乃是一個自我，同時涵括人與神於其中。個人已成爲社會的，而自己亦認識其如是。宗教的，社會的，政治的種種裁判，都成爲自己對自己的裁判。「義務」即一切有強迫性或必然者，已成爲確切的道德概念。

(註) 斯密司謂(一)吾人贊成或反對別人的行爲；(二)看自己一如他人之看自己，從他人的觀點以裁判自己；(三)構成一個真正的社會準則，即不偏不頗的旁觀者的準則。此準則乃是一個內心的準則——良心。

### 參考文書

除去 Plato, (especially *Apology*, *Crito*, *Protagoras*, *Gorgia*, and *Republic*), *Xerophon* (*Memorabilia*), *Aristotle* (*Ethics*, *Politics*), *Cicero* (*On Ends*, *Laus*, *Duties*; *On the Nature of the Gods*), *Epictus*,

*Seneca, M. Aurelius, Plutarch* and the fragments of various *Stoics, Epicureans, and Sceptics* 以外, *Aeschylus, Sophocles, and Euripides* 的悲劇和 *Aristophanes* 的喜劇 (especially the *Clouds*) 供備着有價值的材料。各種哲學史都討論理論方面; 其中有如 *Gomperz (Greek Thinkers, 1900-05), Geller (Socrates; Plato; Aristotle; Stoics; Epicureans, and Sceptics), Windelband, Bann (Philosophy of Greece, 1898, chs. i., v.)*。關於道德意識的: *Schmidt, Ethik der alten Griechen, 1882*。論社會情況和理論的: *Pöhlmann, Geschichte des antiken, 18 Kommunismus und Sozialismus, 1893-1901; Döring, Die Lehre des Sokrates als Sociales Reformsystem, 1895*。關於宗教的: *Farnell, Cults of the Greek States, 3 vols., 1896; Rohde, Psyche, 1894*。關於政治情況和理論的: *Neuman, Introduction to Politics of Aristotle, 1887; Brodley, Aristotle's Theory of the State in Hellenica; Wilamowitz-Möllendorf, Aristotle and Athen, 1900*。關於自然和自然法的: *Ritchie, Natural Rights, 1895; Burnet, Int. Journal of Ethics, vii., 1897, pp. 328-33; Hardy, Begriff der physis, 1884; Voigt, Die Lehre vom jus naturale, 1856-75*。普通: *Denis, Histoire des Théories et des Idées Morales dans L'Antiquité, 1879; Taylor, Ancient Ideals, 1900; Caird, Evolution of Theology in the Greek Philosophers, 1904; Janet, Histoire de la Science Politique*

無 聲 書

1 2 2 2

*dans ses Rapports avec la Morale, 1887 ; Grote, History of Greece, 4th ed., 1872 ; Plato and the other companions of Socrates, 1888.*



## 第八章 近今時代

西方近代的道德生活，有一方面不同於希伯來和希臘的道德。希伯來人和希臘人都是前驅。他們的領袖必須應付新情況而樹立正義和智慧的新概念。至近代文明和道德則繼承已經確立的若干理想和準則於過去的人們。此等理想和準則一部份是來自希伯來，希臘，拉丁，三者的文學，一半是來自希臘的藝術和羅馬的文明。但其主要來源，則在於兩種制度：（一）爲羅馬的政府和法律。司多噶派所懷抱的理性的自然法概念以及世界國家（大同的合理社會）概念，都凝結在羅馬的政府和法律之中。近代的政府和權利，其基礎固然由此得來，便是權威和公義的觀念亦復恆久蒙其影響，而受其指導修訂。（二）爲基督教會。基督教會於其大教堂中，於其寺菴中，於其典禮中，於其規條中，於其理論中，含有一種極能動人的準則系統，價值系統，動機系統，命令系統，規程系統，足資行爲上的應用。其淵源並不限於希伯來。希臘羅馬的哲學和政治概念都與太初的教訓和行爲互相混合。當日耳曼人克服羅馬帝國之時，他們便大量吸收帝國的制度和宗教。近代的道德，正如近代的文明一樣，是希伯來，希臘，羅馬，和日耳曼（或色爾特）諸種生活的混合溪流。其中所含概念，也有若干是起源於近代特有的工業，科學，政治之發展者。所以在今日，吾人一方面繼承着「君子的榮譽」一類的準則，同時另一方面又有商業的忠實之現代的階級準則以及階級團結之勞工組合的理想。一方面繼承着武俠和慈善之貴族的理想；同時另一方面又有家

庭公義和社會公義之平民主義的準則。一方面擁有基督教男女平等的準則，同時又有另一準則，重視婦女的貞操而於男子的貞操則小視之。一方面以犧牲自己為理想，同時另一方面又以「成功」為唯一的善。此等錯綜複雜的諸種模型，我們不能希望將其間所有線索，一一加以分解，我們祇能指出若干形態以表明其發展的一般路線。先談中世紀的一般態度和理想，然後再談個人主義所循而進展以至於今日道德意識的三條路線。

### 一 中古的理想

中古時代的人生態度，一部份受決定於日耳曼族的勇武剛毅的精神，及其社會組織和習俗規條，一部份也受決定於教會所代表的宗教理想。這兩種因素之存在，隨時都發為矛盾的現象。

「穿甲武士，以戰爭為職業，以鬥狠為娛樂，與他相往來者，乃有從事神聖職業絕對禁止使用強力之輩。遍地充滿橫暴的行為，行走其間者，乃有手持拐杖胸佩徽章毫不武裝的安全進香的旅客。堡壘近旁，劇烈的殺伐，洶湧澎湃於其間，而教堂寺院植立當地，於其境界以內，充滿寧靜，視暴行為侮瀆神靈。」（註）

一方面有愛情的音樂，一方面有進香旅客的莊嚴合唱，兩者的劇烈衝突，不但是象徵音樂上的特有矛盾，實又象徵中古時代社會上廣泛熱慾與夫宗教控制及宗教價值之齟齬。

(註) Fisher: History of the Christian Church, p. 227.

羣體和階級的理想 初期日耳曼人和色爾特人大率都有族團制度，羣體理想，和羣體德行，正同其他的阿

利安族 (Aryan)，不過日耳曼人戰勝諸族的事實即足以證明日耳曼人之富於軍人精神，一方面具有個人的英雄氣概，一方面又具有擅長組織的能力。忠於羣體之心情，甚為強烈，而羣體之褒揚勇敢壯武亦極無限度。對於婦女的貞操，又賦予甚大的價值。此等性質，尤其是對於羣體及其元首的忠心，留存於色爾特族中如未曾屈伏於政治組織勢力的蘇科茲人 (Scots) 及愛爾蘭人者，最為長久。凡曾讀過史考德 (Scott) 的人，無不熟悉此類人民的價值和缺點；而其在現代民治中所引起的問題，亦為傑恩亞當母司 (Jane Addams) (註) 所明確形容。在日耳曼民族中，族團制度之後，繼起的是嚴格的階級區分，有自由人和奴僕，有地主和農奴，有武士和村夫，當此時際，舊日拉丁文的「謙德爾」(Gentle) 和「卑爾嘉」(Vulgar) 便得其適用的時機。謙德爾的意義，有時含有「睦族」(Kind) 這個近似名詞的力量以表示在同族 (Kin) 之內所應有的適當行為。不過謙德爾曼 (Gentleman) 中國話便是君子，這個聯合字則含有階級道德的概念於其中。君子的「榮譽」為階級的要求所決定。最重要的是君子不可有所畏怯。必須準備隨時戰鬥以證明其勇敢精神。君子的言語，必不可為人所疑。理由似乎是由於懷疑便是否認君子對於自己的估價，而不是由於對於真誠具有超越的愛護，因為他們證明是否真誠的公認方式乃是訴之於鬥爭，而不是訴之於偵察。不過階級道德又認定來自下層階級的侮辱之不足計較。殺人之事，無妨於君子的品格和榮譽。在男女關係上，也沒有一種準則像「婦女的榮譽」之所要求於婦女者。於對人的行為中，謙遜之德，在儀容態度上，表現為尊重人身的尊嚴，而被人認為一種美德。對於地位卑下的人，並不一定禁止欺凌，雖

然有許多場合，有所謂「身分」(Noblesse oblige)之感。欲使這種君子理想變為一種道德理想而不為一種階級理想，其所需要的，乃在於待遇他人應該根據人身的價值，而不應該根據門第、財富或種族，又必須重視人生的價值，不可認為勇敢的名譽，其價值高過人生的價值。在一部份上，這種需要，已經具備，不過舊的概念，依然還有許多流行於今日。

(註) Democracy and Social Ethics, pp. 222-77; Newer Ideals of Peace, Ch. V.

**教會的理想** 教會所代表的人生理想含有兩個極矛盾的成份，乃是在宗教中所常發現而且往往必然存在的。在一方面，精神的宗教認為人與神比，人是有盡的，無力的，有罪的，所以應該懷抱卑下而悔罪的心思。在另一方面，人既然是神的兒子，人便分享神性而提高價值以至於無盡。在一方面，精神生活不是此一世界的生活，必須求之於禁遏快樂及嗜慾之中。在又一方面，如果天帝真是宇宙的最高主宰，則此一世界也應該接受天帝的統治。在中世紀的人生觀中，個人須當卑下而離世，教會則崇高而擁有統治威權。在道德上，這種分配，多少具有羣體道德的影響，在羣體道德中，個人的地位被縮小，而個人所在的羣體價值則被擴大。禁慾和卑下偕着教會政治的權力以俱行。個人貧窮而教會則富裕，個人柔服而教會則威權無量。此等反對現象都反映着教會既是繼承天國又是繼承羅馬帝國的事實。其卑下的極端形式則表現而為寺院主義的禁慾規模，宣誓願守貧窮、貞潔，並服從。這種態度，又反映在當時的藝術，用聖徒為題材。對於聖徒，又不加以各別的理解，祇是理解其模型並且依照習俗和權



威以理解之。聖徒形像的瘦薄稀淡正是表明其一定的理想。同一的卑下，在理智方面，又表現為重視信仰而不重視推理，至於神祕的汨沒自身於天帝之內，則又足以表明克絕個己的另一方面。即在慈善，固為教會所用以柔馴當時人民的野性者，但其形式也傾向於維持乃至助長接受者的依賴性。就個人生活所具有的積極價值言之，並不在發揮一己的生活，祇是在教會所給予的寧靜和護助之中而已。

「在教會內生活，為教會而生活，藉教會以生活；早起集會受福晚間禱告就寢的生活；用聖典所予的恆久反復的刺激，以資維繫的生活，更用自首自白以相救拔，用懺悔以相純淨，用可見的默想對象和崇拜對象以相防護——這就是中古時代所認為人類的正當生活；這就是許多人的實際生活，也就是一切人的理想生活。」

(註)

(註) Bryce, *Holy Roman Empire*, p. 367

在另一方面，教會堅決主張用神權去統治世界是一種權利，也是一種義務，——這就是現代所謂「良心應當主宰政治和俗務」這句話的宗教的象徵。伊幾爹科諾拿 (Aegidius Colonna) 說，「任何制度，都不能脫離教會的威權」。「除非在教會威權之下，或者憑藉教會的威權，任何人都不能合法的享有土地或瓜藤。異教徒不是享有者，祇是不當的佔有者而已。在彭尼斐司第八 (Boniface VIII.) 的有名諭旨中，有這樣一句話：「我們宣佈，人人都須服從羅馬教皇，」甘諾沙 (Canoessa) 就用這句話去象徵精神權力之優越於世俗權力，而且這句話也

具有崇高的勇氣於其中，無論是就道德言之，或者是就政治言之。

就教會之爲一團體以言之，教會又表現其份子們的團結性。教會並非祇是各個信仰者的聚合體而已。他是一個神聖的制度，是「在地上的基督身體」，他對於他的份子們多所施予，而非有所取求。他賦予份子們以新價值，並非由份子們而獲得他自身的價值。然而他又不是一个絕對威權，他代表大衆依共同的友誼，共同的命運，共同的反抗惡勢力之因緣，而互相聯合起來的團結。

巍峨雄峙的教堂，永爲「信仰時代」的紀念，亦是中古生活的此等方面的象徵。教堂在建築上壓倒了全城，正如教會支配了當時的生活一樣。在一方面，教堂於禮拜者之心中，因表現崇高的氣象而喚起其單弱卑小之感，在另一方面，又使禮拜者覺知自身與身外的一種權力和威容相結合而發生精神上的高揚。舉行禮拜的人們，敬畏禮拜的聚集，而於公共的祈禱之中，將這個聚集統合起來。

## 一一 近代發展的主要路線

上面已經說到中古生活具有兩種準則和價值。一是部落典例和好戰人民的本能所樹立，另一是教會所樹立，而此教會一面伸張自己的控制力，一面又要求個人克制自身。兩種理想，都有變遷，可分別加以探尋。其羣體道德變爲精粹寬宏。其教會準則，則以四種方式而蒙受影響。（一）世俗生活的善益，如藝術，家庭，權力，財富，都要求在價值系統中佔一位置。（二）人世的威權逐漸伸漲，起初型爲主權國家內的主權，嗣後又型爲公民自由和政治民

主的發展。(三)理性代替信仰起而自現爲發現自然法則和人生法則的動力。(四)於這些路徑之中，個人的價值和尊嚴日益擴大，結果社會德行便日益傾重於社會公義，而不似前此之重視慈善。

人們切不可誤會，以爲下述種種運動的結果，已剝奪了宗教理想的積極價值。現代的道德並不忽視精神上的價值，乃是想利用精神上的價值去給予一切經驗以圓滿充實的意義。現代的道德追求自由，但並不廢棄法律，用理性發現了義務，但並不因而輕視義務。此外猶有一最要之點，便是現代的道德欲用極密切的方式使道德秩序在一切人間關係上處於最爲優越的地位，是乃教會在理論上之所努力爭求者。而且時至晚近，人們更透澈的了解了個人決不能孤立的得到圓滿的道德生活。個人祇有成爲一個道德社會的一員，始能爲意志的圓滿發展得到領域和支援。具體言之，欲改良個人，必須促進人們生活於其中的一般社會環境，正如欲改良社會必須改進個人一樣。這個真理，早已爲宗教上經由教會以求自救的概念所表明，祇是名詞不同而已。

要探索近代道德意識的發展，我們不可專門依賴道德哲學家的正式著作。人類之所認爲最有價值者，人類之所認爲正當者，都表現在他們之所作爲中，爭求中，以及如何消閒中。道德意識直接反映在法律，藝術，文學，宗教以及教育制度之上，惟其究竟的表現始須求之於道德的理論。本章討論其具體的方面，至於理論方面，則留待第十二章。

### 三 個人主義發生時的新和舊

君子和戰士自有其階級的理想，宗教上則以獻身於精神的服役與夫保護弱者為其理想，而武俠精神則係此二者之有趣的混合。武士用壯烈的行事以表現其信仰，而不用克制己身的方法。他們為聖墓而戰鬥，為受侮弱小而戰鬥。「武士」之授與，其儀式的隆重莊嚴不減於「牧師」的授與。榮譽和親愛是他們的動機，同時聖杯之尋求也是動機的一種。蛇法利猶貝雅 (Chevalier Bayard) 是愛國的勇敢戰士，但是也是公義的熱烈崇拜者，是無所畏懼又無可責難的武士。再者凝聚武俠理想的文學作品並不止於表揚武功和顯示宗教的象徵。巴西法爾 (Parsifal) 不僅祇是一個抽象狀態，它具有生命和品格。佛蘭克 (Franche) 說：「誰也不能否認，烏爾夫拉母 (Wolfram) 藉着這個脚色，用武俠生活的形式，在我們面前，樹立一種永垂不朽的象徵，以表示人類的奮鬥，歌唱，絕望，但是最後終得救贖。」

如果武俠精神在若干程度上足以表示戰士階級之道德化，則各托鉢僧社便足以表示引宗教以入於世俗生活之努力。聖多美利 (St. Dominic) 和聖方濟 (St. Francis) 的信徒，確都是禁慾的實行者，但他們不退隱寺院，自過其孤獨的生活，乃欲在全體人民之內喚醒一種切己的經驗。再者多美利派又採用希臘哲學的方法和概念以支持教會的教義，而不是純粹依賴信念的。聖方濟派虔心於慈善濟人的行事，志向專一，神情愉悅。他們都要克服世界，並不退避世界。到了威克里夫 (Wyclif) 主張個人有權自查聖經的時候，在宗教範圍以內，訴諸個人評判之努力便比較的勇敢了。並且在威克里夫的教誨中和皮兒司蒲勞曼 (Piers Plowman) 的見解中，又都表

現着有關於社會公義之強烈的要求。

在政治界，帝國的日益擴展的勢力，於其要求脫離教會享受神權時，也同樣的求取宗教的批准。公民生活上  
的要求也爲宗教師所逐漸承認，有增無已。

國家，由奧古司丁（Augustine）看來，是人類墮落的結果，但是到了現在，國家便要求而且享有了一種道德  
的價值。起初，阿奎拿（Thomas Aquinas）認定國家制度乃人類之所以完成其世間性並預備其天國命運者。後  
來，丹迪（Dante）又認定國家不是從屬於教會而是與教會平行的。

最後，大學之興起表明現代精神出現在舊有的威權之下，其含義最爲重要。學習科目受有限制，學習材料，主  
要的祇是神父的教義。吸收千數青年環繞着他求知的教師乃是宗教士。但是思辨術是當時興味的中心，這種  
事實，適足以證明探究精神之萌芽。阿伯拿（Abelard）的是和非（Sic et Non）一書，將各神父的相反意見，平列  
的安排起來，便是伸張理性而且對傳說宣戰了。再者這個勇敢的思想家乃是中古學者中認定道德學爲獨立學  
問之第一人，這件事似乎也不無重要的含義。「認識你自己」這個標題，便足以暗示當時的方法。道德行爲的核  
心被認爲卽在意志的傾向或決斷之中。裁判的準則，被認爲卽在於合不合乎良心。

#### 四 自由和民治進展中的個人主義

權利 敘述政治的，公民的自由，在此處是不可能，也無必要。自由的動力，有時在國王們，有時在城市，有時在

貴族，或衆議院，也有時在民衆的奮起，不過自由也有其拿筆桿的擁護者，有國教教友，有新教教徒，有自由思想家，律師，政論家，有哲學家。此處之所能作的，祇是簡單的指明這種運動在道德上的含義。有些爭求自由的人們，確實是爲自覺的道德目的所推動。他們用筆戰或用刀戰，不僅是在確信自己的理由是正大的這種氣概之下去戰，並且他們之戰，就是因爲他們確實信賴自己的理由是正大的。另外有些時候，國王加恩於一個城市，目的是在縮小貴族的權力，衆議院反對國王，原因是在反對加稅。這些過程其所以在道德上重要的，乃是因爲促使持刀握筆的人們實行作戰的原因，無論究竟安在，但是作戰的人們差不多照例表明他們是爲「正義」（權利）而戰。他們宣言他們是爲正大的因緣而奮鬥。這樣，他們便已經訴之於道德的準則，而且在他們誠心伸張權益的範圍內，他們便已經在一種意義上認識了社會的理性的準則；他們已經建立起道德的人格。固然有時要求權益而出於申言這種權利是固有的，是歷代相傳的，於是鬥爭的基礎便安置在習俗的道德之上了。不過在重大的危機中，如十七世紀的英格蘭革命，十八世紀的法蘭西美利堅的革命，其鬥爭之推動便須尋求一個較爲深厚的依據。一個彌爾敦（Milton），一個洛克（Locke），一個盧梭（Rousseau），一個耶佛遜（Jefferson）祇是代表民衆的心情，構成一個明晰的道德原理而已。有時，這種道德原理採用訴諸天賦人權的形式。一切人們，在天帝之前，一律平等；爲什麼某人可以因爲血統的原故而享有命令統制的權力呢？在這種意義上，清教徒主張自由和民治而認爲他們的人生信條之一部份。但是常相陳訴的道德原理，乃是借自希臘哲學和羅馬法律的，即所謂「自然權利」或「自然

法」是也。

**自然權利** 這個概念起源於希臘人從習俗方面轉向自然去陳訴，前面已經說到過。起初是陳訴於自然的衝動和慾望，後來到了司多噶派，便變為陳訴於宇宙的合理秩序。羅馬法學家，在這個自然法的概念中，發現了社會法之理性的基礎。錫色諾（Cicero）堅謂人人生而具備法律的原理於其身。此種理論，其發展的可能性，顯然很大。羅馬法有時被人利用着以謀取獨裁主義的利益，但是自然法的觀念，以及由是而生的自然權利的觀念，其重要性既超越於任何人間的命令，所以是爭求己身權利和平等的有力工具。彌爾敦說，「一切人們都是生而自由的。」洛克說，「要適當的了解政治的權力，並從其本源上去推演出來，則必須考慮一切人們自然的生存在何種狀態之中；其自然的生存所在的狀態乃是各自依其所認為適宜的方式，而於自然法的範圍中，完全自由處理其行動並處置其財物人事，不用請求他人意志的允許，亦無所仰賴於他人的意志。這種狀態，又是平等的狀態，一切權力和權限都是交互的。」這些理論，盧梭曾加以有力的闡揚，並且出現於一七七六年的獨立宣言之中。最後，從自然中去為獨立和自由尋求根據的努力，又經斯賓塞爾發動一個新轉變，斯氏指定人類乃至禽獸所有的自由本能乃是自由法律的根源。

這個原理，到了現在，往往被人引用去袒護「特殊權益」，不可不說是歷史上奇觀之一。屬於自然者，很容易失掉了陳訴於理性和社會善益的力量，而成為伸張故俗先例的，甚至成為私利的庇護所。財產上自然的權利，可



被人用着去妨礙保護生命健康的努力。個人主義在伸張權利上極端成功，所以現今的人很容易忘掉假使權利不是表現爲「社會優良份子」的意志者，則在道德上即不得有所謂權利。但是在認明過偏之時，亦不可忘却權利觀念在道德的人格逐漸取得其地位的鬥爭中，確是一種極有價值的武器。此事的另一方面，則爲責任之擴張。自由之伸張，並不是紊亂之擴大；自由之伸張，乃是平和與安全之增進，乃是尊重法律心之進步，乃是政府穩定性之進步。外界的強力控制已爲道德上義務的控制所代替。

### 五 個人主義所受於工業發展商業發展及藝術發展的影響

工業，商業和藝術的發展所及於道德生活的影響，本來很多，但有三種對於我們的目的，極關重要。

(一) 給予個人活動以新興趣和新機會。

(二) 引起「價值」問題。一切活動都是善的嗎？各種掀動自己的興趣，都應加以滿足嗎？還是其中仍有優劣好壞的問題呢？——這就是「快樂有種類不同」的老問題。

(三) 更引起享受和分配的問題。個人可以在何種程度上獨享人生的善益？又在何種程度上具有必須與人同享的義務？社會上現行的工業方法，商業方法，藝術方法，教育方法，果會公正的分配此等善益嗎？

這些問題，在第三卷中，將加以考核。我們現在的目的，祇是要指明與他們有關的道德意識之奔流。

一、個人權力和興趣之擴張 在中世紀，個人祇能在戰爭和教會中尋求權力，所以興趣隨而有限。十字軍役



及其後來的商業活動，使歐人接觸阿剌伯的文明，熟悉希臘羅馬的文學藝術，因而對近代進展之推動具有強大的效力。既經推動以後，則祇須具有充分的財富和自由便可進行不息。文學藝術所描寫的經驗，其複雜豐富大非古人之所能想及。莎司比亞，藍博蘭德，本顏，畢瑣芬，歌德，巴爾查克，薛來，畢容，喻歌，瓦格盧，易卜生，賽開惹，易利奧，托爾斯泰（Shakespeare，Rembrandt，Bunyan，Beethoven，Goethe，Balzac，Shelley，Byron，Hugo，Wagner，Ibsen，Thackeray，Eliot，Tolstoy）這些名氏，隨便說來，都足以表明現代人興趣的豐富，動機的衆多。商業以及各行工業開闢了許多發揮權力的新途徑。凡是看見威尼司（Venice）的皇宮巨廈或舊日佛來米希（Flemish）港口的人們，或是想想現代的大工廠，大商店和大公事房的人們，無一不能感覺到人類的權力可以控制自然以及同儕的活動，而此項控制力便是由商工業的發展所携引而來的。使用金錢而不使用人力——奴隸——不僅是使得可以用人之力而不掌有其人，而且足以使其勞力甚爲有效，遠非舊日方法之所能及。前世紀的產業革命，有兩種原因，一種是機器之利用，一種是由機器之利用所產生的人工之團聚。到現今止，產業革命總算大大的增加了少數領袖的權力，而於多數人，則尙不相干。現今的問題，便是要爲各個人謀得自由和權力上的更大機會。

二、藝術和產業的價值 這些較廣的興趣和較足的權力都是好的嗎？上述的教會理想和階級理想，二者所給的答案便彼此不同。君子人的階級理想確係一種表現自我伸張的方式，確係充分發揮一己的權力的，故於藝術及藝術的享樂所供備的種種機會（註），都大表歡迎。文藝復興時代的君子，英國的騎俠，法國的貴人，都是藝術

文學的提倡者。浪漫派竭力主張說，藝術所給予的自由而圓滿的發表，比較道德之不離約束限制，其價值實高出一等。教會承認藝術可以輔助宗教，但於純粹的藝術活動則提防甚嚴。尤以清教徒最爲嚴格。一半是因爲他們將藝術在教堂內的用處聯結到所謂的偶像之上了，一半是因爲他們反對藝術自由所鼓動獎進的放蕩態度，所以他們嫉視一切的藝術，祇有宗教的文學或音樂，是在例外。他們仍然反對戲劇，雖然反對的程度日益減低。他們在不久以前，對於小說，也是懷抱疑慮的。大體言之，現代的道德意識承認藝術在道德生活中佔有一席之地，不過並不會因此便說藝術的是否純潔，健全，弘闊，可以不受道德的評判。

(註) Tolstoy, *What is art?*

教會的理想發達於產業方面。君子人的階級理想顯然與產業立於反對的方面，尤其是體力的勞動。適當的職業，不是「干戈」便是「朝廷」。這種現象，多少與原始社會的勞動皆爲婦女或奴隸所擔負之事實，具有必然的關連。男子的事務或「德行」乃在於打仗。這種階級理想接受古代文學上的模範給予的影響，從而偏見更爲加強。古代文化的基礎建立在奴隸制度上。雅典君子們的理想乃在於閒暇時間之自由運用，而不在于於事業作爲之積極經營。至於教會，則擁護勞動的尊嚴，同時又擁護勞動的道德價值。基督教的創立者及其門徒，多半是體力勞動者，不但他們的躬先率行受人歌頌，便是工作的內在的道德價值，也在贊揚之列。清教徒對於英格蘭中下階級以及美國西部北部的行爲準則都曾發生廣大的影響，他們便是極力主張勞動的，他們並不祇是因爲增加生

產的原故——他們在消費上本是很節儉的——也是因為要表現一種品格。游手好閒，不事生計，不僅是不生效果，亦且是罪過深重。「如果誰不作工，便不給誰飯吃。」這句話與清教徒的道德理想極相投合。勞動能為公眾增進幸福，而怠惰則須受人扶助，這種事實，對於藉工作以增進品格的動機，確是一重助力。及至中下階級握有勢力的時候，祇是因為他們是工人技匠，階級的動機便足以加強宗教的理想。勞動階級認定勞動為高尚，乃是自然之事，不過從文字源流上看起來，「高尚勞動」這種名詞之可笑，便不亞於「高尚鄙夫」了。在英國，另有一個有力的影響，即是在一個新國度內階級區分的流動性。開墾區域的種種影響，一切都是重視工作的價值而詆貶怠惰的性格者。至少，對於男子，是這樣的。曾經現出一種趨勢，要免除富家婦女的工作義務，甚或藉着訓練和社會壓迫以排除婦女於工作機會之外，而使婦女成爲一種「閒暇階級」，然而這種態度似乎不至於自己成爲一種恆久的道德態度。當男子活躍於工業世界的時候，女子決不能滿意於生存在「玩偶家庭」之中。

三、生活利益之分配 中古社會能施行慈惠，亦能恪守公義。慈善是最高尚的德行，其意義竟變為利益之施予。寺院收容貧窮殘疾。醫院已經到處設立着。君子人不但認定慷慨是宗教上的義務，並且是自己階級的遺規。為在財富的分配上得到公平，乃設立種種制限。貨物不能依照其可以索取的價值去出賣，金錢不能依照借錢人所願給的利率去出貸。社會想利用一種方法去查出物品的適當價格。關於製造的貨物，其價格可依同行工匠的意見去判定。在公開市場中，買者賣者集會一起，討價還價藉着「公共估價」的方法，公平的價格相信可以得到。在城

市上，糧食的價格，設有最高的限度。更或在習俗上，一定的金額等於若干實物的交付或人身的服務，已經具有一種規定。(註)金錢借貸之事更在特別監視之下。為金錢之使用而要求利息，倘若本金業已交還無所虧損，則似乎是乘人之急，以重利盤剝。階級道德所加的制限，其性質又不相同。據法律之所規定，佃戶不得脫離土地，勞工不得遷移。全部中古態度上的最大意義，就是社會企圖利用一種道德的準則去控制工商行為。並不信任個人去自行訂立契約或者隨着自己的高興去進行自己的事務。

(註) *Quarmingham, An Essay on Western Civilization*

近代的理論：自由契約 近代發展上的特色乃是傾向於廢除道德上的限制而代之以工資制度，自由交易，以及自由契約。擁護新方法的人們堅謂新方法的效率比較的大，而且至少也和舊方法同等的合於公正。新方法的效率其所以比較的大，乃是因為新方法刺激人人使其求得最大可能的有利協定。各人確實最關心於各自的利益，因而各人乃是各自利益的最好促進者。如果各人都能自得其最好的結果，則社會全體的利益便從而穩定了。因為——個人主義進步到這種程度時，其理論本是如此——社會不過是所有份子的總和，全體的利益不過是所有份子的利益之總和。這種制度又自命依藉下節所述的動力些，能够為賣者與買者間以及資本家與勞動家間求得公平。

競爭 藉着競爭和供求原理，一面得防止價格飛漲，一面足以防止價格或工資之低落。如果一個麵包店出

賣麵包，索價太貴，則別人便將開立麵包店而以較廉的價格出賣麵包。如果一個金錢出貸人索討利息，額率太高，則人們便將不肯借貸或轉向別人借貸。如果工資太低，工人便走向別處了；如果太高，資本家便得不到利潤而不願雇用工人了——該項理論大體如此。目前不必分析此項理論在道德上的價值，祇須注意此項理論既然是企圖求得公平的契約和公正的分配，所以他認為結訂自由契約的當事人們確實是自由的。結約的人們，彼此都立於大致相同的根基之上。在手工業和小工業盛行的時代，這種見解至少是一種可以稱贊的假定。但是自從產業革命以來，情形便大改舊觀了。

**產業革命所引起的問題** 從十八世紀末葉以來，大規模利用機器，在工業上引起一種變革，影響深及於經濟，社會，道德諸方面。產業革命的因素有二：（一）用蒸汽力而不用人力，（二）勞動的分工更爲細密，因而更利於組織多數勞動者於一個指導之下。這兩個因素，都有助於生產力之增加。但是生產力之增加，使得資本家與勞動家的情狀竟至大相懸殊。不用討論在增加的利潤上資本家之所得是否超過於其所應得的一份，而產業首領祇須將其千百工人所得的利潤各別抽取一極小的部份，便可以大大的勝過其工人中之任何人，則爲極端顯然之事。正如中古時代馬上的武士，或者宮中的侯伯一樣，一人之所享正足以抵當全體可憐步卒之所得而有餘。在十九世紀中，財富分配之所歸於資本家和勞動家的，其間不平似乎頗爲重大。如果「自由契約」的結果便是如此，則「自由」祇是一個虛名——有名無實——便無須更用其他的證明了。因爲假定一個人能夠真正「自由的」

結訂契約，則決然不至使自己的工作比較奴隸還艱難，還長久，而所得的報酬乃僅足以生存，至其對手方則竟可以獲得大量的財富。

舊的階級道德不曾為這種矛盾現象所動搖。即在宗教的道德，也容易認定貧富的區分是神意所安排，再不然，便認為貧富和禍福上的常久命運比較起來是太不緊要的。但是個人主義的運動使得人們對於階級的道德和宗教的解釋都不肯輕易接受。宗教的解釋一樣的可以認定疾病是神意所批准因而疾病也是正當的。再且舊的羣體道德和宗教理想認定強者對於弱者具有義務，羣體對於各員具有義務，主人對於僕役具有義務。至於貨幣基點，則似乎已將一切責任概行取消，而主張「各自顧各自」的原則應為人生的最高法則——除去個人可藉着志願的慈惠行為以減輕痛苦以外。經濟的理論似乎指明着工資是恆久傾向於飢餓線的。

**同情心** 這些傾向，必然引起慈惠心和同情心的反應。因為文明的普及確使人類對痛苦的感覺力較靈敏，而同情他人以及藉着想像去了解他人的能力也較為進步。同一亞丹斯密，在商業上極力主張個人主義的功用，而在他的道德系統上則用同情心做基礎，這確是一件值得注意的事實。同情心的進步，表現為官廳刑鞠之廢止，監獄之改良，保護瘋狂殘疾方法之革新，以及醫院之加多，養卹院之增添乃至為救濟各種各色的人而設立各種各色的組織。傳道會除去抱有顯然的宗教目的以外，又將人生和財富盡量貢獻於疾病罪惡的救濟以及各地兒童之教育。同情心甚且擴展及於禽獸。在近代同情心和慈惠心上，比較中古有一件顯著的事實，便是個人人格的

發展要求高等的慈惠行爲而且已經引起了高等的慈惠行爲。現代的優良機關，不復培養其依賴性，亦不復救濟其缺乏，祇是使其能够自立，助其得到自尊。「社會居留地」是引起這種變更的一個有力因素。

**公義** 產業革命後的情況引起了各種運動去要求分配上的公正。自然而然發生一種反動，對建立在「現金支付」基礎上的個人主義的趨勢整個的加以否認。最能發揮這種主張的，當首推嘉萊爾（Cathyle）。他的著作過去和現在（Past and Present）劇烈的攻擊這種制度「餵肥所有工作的馬而餓死無數工作的人」劇烈的攻擊放任說的制度，依着放任說的制度，凡是被認爲由「經濟定律」所起的罪惡，如欲加以救濟，一概都被認爲是不可能的；劇烈的攻擊「財神福音」因爲財神福音使得人生成爲互相嫉惡，並且稱呼其戰爭定律爲「公平競爭」。他的攻擊頗爲有力，但他所主張的救濟方法——歸服強大的領袖，重建人身的關係——則絕少贊助的人。由個人主義的自私心所引起的另一反動，則爲共產主義。有些志願團體，曾作種種試驗，想廢除私有財產以便將社會建立在道德的基礎之上。歐文（Owen）是社會改革家裏面最熱心而又最慷慨的一人，他說：「這些新的組合很難得成立，除非能够發明用最簡單容易的規則，使得人性上一切自然的慾求都很寬裕的得到供應，而且自私原理因爲得不着適當的動機去引起其活動而歸於消滅。」

這些計劃都是歸還於古代情況的，與這些計劃相對峙着的，在十九世紀的思想界，有兩種最顯然的趨勢，都自命是沿着上述的路線向着自由和公義前進的。一個被稱爲「個人主義」的改革，此派尋求公義是藉着給予

個人行動以充分的自由。另一派便是社會主義，社會主義的目的在利用國家去得到更正確的公義以及如其所信的更爲真實的自由。十九世紀大不列顛的偉大的改革運動便極端重視自由貿易和自由契約。他們認定不公的原因在於特殊權益之遺存，所以自由契約和自由競爭的原理不能充分發揮其作用。每一個人，祇應算做一個人。法律應該追求「最大多數的最大利益。」煩難之所以發生，不是因爲有了太多的個人主義，乃是因爲個人主義太少。稅制改革家如亨利喬治 (Henry George) 也堅決主張同一的原理。如果土地爲少數人所專佔，這些少數人能夠對於社會上其餘全體的人們課以捐項，則當然無從得到公義。救濟不公不平的方法，祇有從促進產業上貿易上的自由中去尋求。另一方面，社會主義揚言個人主義是自取滅亡，其結果乃是專制，不是自由。獲得自由的唯一方法，乃是憑藉聯合的行動。在這些實現社會公義的方案中，有幾種方案的特點，在第三卷中我們將加以考核。這些特點表明時代的道德問題又爲物質善益和社會善益的衝突所重新引起。希臘文明利用多數人的勤勞去使少數人自由發展其高等生活——即藝術，政治，科學。中古的理想，認識了在品格的關係上勤勞具有道德的價值。近代人的良心對於人類的尊嚴和價值能有更大的理會，所以想創出一種社會的經濟的秩序，足以融合希臘和中古的觀念於一起。這種秩序，需要工作，並須確立自由。工作和自由，對於各個人都是必要的人們已經漸覺悟工作和自由這兩種價值不可分離，不得由一個階級去執行工作，而由另一個階級去享受自由。民主主義的進展，就是要社會上全體的人們都要分享工作的價值並分担工作的義務。一切的人們，都應依照能力去分享



自由生活的價值，去分享智慧和文化的價值。物質善益的生產分配方法，果然能夠得有一種方法以促進這樣的民治理想嗎？

## 六 個人與智慧的進展

近代智慧的發展，正如在希臘時代一樣，是具有兩方面的：一方面，是脫離宗教或國家或其他社會威權所加的束縛；另一方面，是自然知識和人事知識的積極進步。前一方面，人皆共知為理性主義的興起；後一方面，人皆共知為科學和教育的進步。我們不能將這個發展分為兩個時期，一個消極時期，一個積極時期，雖然對於希臘時代這樣的劃分是很方便的。在近代，消極方面和積極方面同時進展，雖說有時是着重於此一方面，有時是着重於彼一方面。然而我們可以指出三個時期，每一時期各有其顯然確定的特點。

(一) 文藝復興時期。在此時期中，希臘的科學研究精神得到了再生，而新大陸的發現亦足以震動人們的想像，再且有效的研究方法又產生於數學和自然科學之中。

(二) 黎明時期。在此時期內，消極的方面，最為敏銳。天啓的宗教和自然的宗教都被人們從理性的觀點而加以批評。神祕和迷信都遭受排斥。一般的智慧得到迅速的進步。這個時期乃是「理性的時代。」

(三) 十九世紀。在此時期中，自然科學和社會科學都得到異常的進步。進化論為研究有機世界和人間制度獲得了一個新的觀點。教育被人視為是社會安全之必要條件，亦是每一個人的當然權利。科學於既經大量

的解脫人們，使其減少爲生存權而奮鬥之必要以後，便漸次成爲建設的。科學日益增高其保存人命和健康之義務，增高其利用並保存物資來源的義務，增高其指導政治和經濟之義務。

一、文藝復興時期 說中古時期無所謂研究，無所謂理性之運用，確是一個錯謬觀念。舊世界的政治和宗教所遺傳的問題使得建立宮殿和教堂的人們，換言之，即使得建立法律和教條的人們，不得不加以注意。「原註：著者了解此點在近代科學發生上所具有的重要意義，乃是得力於同寅梅德教授（Prof. Mead）」前面已經說過，所有的大學，都是討論的中心，高明之士，於討論之中，攻詰固有的流行意見，乃是數見不鮮之事。像路糾培根（Roger Bacon）這一類的人，都努力曝露自然界的祕密，而學院派（Scholastics）的偉大人物們也融會希臘哲學以維護其信念。但是神學的興趣却限制了自由，範圍了討論的題目。在個人沿着前述的路線——政治的自由上，藝術的利用上，商業的發展上——大事開展以前，純正的理智興趣一如希臘哲學之所曾有者，確實未曾覺醒。在意大利嘉利略（Galileo）之心中，在法蘭西笛卡兒（Descartes）之心中，在英吉利佛蘭西培根（Francis Bacon）之心中，似已露出一個新世界，具有種種可能。學院的思辨術已將思想的工具敏銳化了，現在則進而利用此等工具以分析吾人生存於其中之世界。嘉利略不復單單從事自然界之觀察，並進一步而運用試驗方法，對於自然界發爲種種明確的問題，以爲在自然界的定律上獲取積極知識的逐步進展平治了路徑。笛卡兒在數學上發現了分析法，爲前人之所未曾了解。在曲線上，物體所遵循的路徑，從前好似神祕不測的，而在他的分析幾何中，則可加以

簡單的敘明。萊布尼茲 (Leibniz) 和牛頓在力的分析上利用這個方法，又得到了豐功偉績。理性似乎能夠發現並結構宇宙的種種定律——自然界的種種原理。培根在方法上的貢獻，雖然比較的少，然而他在另一方面發出了同等重要的號音。人心的活動容易為謬誤的若干頑固根源所迷惑障礙。正如富有欺騙性的意像或偏見一般，民族偶像，巖穴偶像，市場偶像，戲園偶像——起自本能或習慣，言語或遺俗——皆能妨害理性使其不能發為最良的工作。要從這些偶像中解放此心，必須使用緊張的努力而後可。解放是可能的。祇須從玄學神學而轉向自然和人生，追隨理性而勿追隨本能或偏見。「知識即權力。」憑藉知識，可以發生超越自然世界的人間世界。培根在新愛特蘭迪司 (New Atlantis) 中，預言了一種人類社會，其中一切技巧和發明以及政治皆是謀求人類幸福的。這三種特點，即試驗方法，利用數學的理性分析力，以及為人類利益而控制自然之可能，乃是此一時期的特色。

二、黎明時期 隨着科學的進步，同時便發生理性與威權的衝突。人文派和科學家都投身於反對教條和遺規。宗教改革並未採取訴諸理性的形式，祇是兩種威權之互相衝突，使得人們對於新舊教的主張不能不分別加以思考。在十八世紀中，於寬宏的容異精神及一般的知識進步之下，理性對教條的衝突乃臻於極點。法國人稱此時期為啓蒙運動 (Illumination)——利用理性的光明以啓發人生和經驗。德國人稱此時期為廓清運動 (Aufklärung) 所廓清的，是一些什麼？第一是愚昧。愚昧範圍了人類的能力，並使人對於未知界懷抱畏懼的心情。其次為迷信。迷信是愚昧而為習俗和情緒所神化。最後是教條。教條常常含有不合理的成份，並利用威權的力量以強灌

於人心，而不憑藉真理的力量。然而黎明運動並非純粹是一個理智批評上的問題。福爾泰（Voltaire）看出教條往往應為殘酷的行爲擔負責任。愚昧便是相信妖術魔力。從文明的初生以來，愚昧便已妨害了人類的進步，而摧殘了過去的許多天才。現在正是時機，應該一舉而永遠撲滅原始的殘酷性所遺留的餘痕。現在正是時機，應該接受理性的光明所給予的指導。這個運動，並非完全消極的。訴諸「自然」在政治權利的發展中，曾經成爲一個有力的口號，這個運動中的英雄志士，也同樣的訴諸自然，而闡明所謂的「自然光輝」。自然光輝乃天帝安排於人心之中以作人們的指導者。「天主之燭乃天主自己建置於人心之中者，非人的氣或力所能完全熄滅者。」自然而合理的宗教應該取被認爲默示的宗教而代之。

但是在個人理智發展上，十八世紀的最大成功，乃在此心漸已覺悟其自身在科學和行爲的全部領域上所保有的作用。有種種著作，無論是叫作論人類的理解（*Essay Concerning Human Understanding*）或論人性（*A Treatise of Human Nature*），或道德情操之理論（*A Theory of Moral Sentiments*）或純粹理性批判（*A Critique of Pure Reason*），其目的都在研究人類的經驗。因爲忽然間人們覺醒了。以爲自己比禽獸和野蠻人如果生活在一種較高的知識及行爲之中，則其所以能夠達到此較高的境界者，必定是由於此心的活動。人類似乎不滿足於「自然」而更邁步前進，去建立一種新世界，具有制度，道德，科學，藝術。此新世界，並非本能或習慣之所創造，亦不能僅依感官，感情，或衝動以相解釋，乃爲另一種更積極，更涵蓋，更富於創造性的智慧即所謂理性者之所有事也。

吾人既能在科學與行爲上獲得如是的造就，故值得加以新鮮的尊重。既然有了政治的權利，自由，和責任，人們就有了公民（治者及被治者）的尊嚴。既然不藉強力而藉觀念以控制指導自己的生活以及他人的生活，人們就有了道德人格（道德上的主治人）的尊嚴。人們不因自然之所賦與者而自足，竟建立自己的目標而且付之以價值。康德即於此點，看出人類精神的優越莊嚴。

三、科學方法在現今的重要及其工作 認定人能建立有價值於人人的目標，建立人人皆能尊重的準則，以便在同輩的估量中獲得價值和尊嚴——在這種思想中，十八世紀的個人主義業已突出其固有的範圍以外了。因爲這種思想，實無異於認定人祇有成爲道德社會之一員始能得到其最高的造就。但是指明道德社會之必要及其意義，是一件事，實現道德社會使其真正存在，則又是一事。這是人類理性所須解決的中心問題，在十九世紀中已經大明於世。各種社會科學，如經濟學，社會學，政治學，法律學，社會心理學等，在十九世紀中，不是第一次成立，便是被人使用新的精力以相探求。心理學因爲成爲此等科學的工具，而取得新的要義。十九世紀中，科學上的最大進步，並不在此等社會科學之內。科學的顯著成功，在當時實在是在生物學之內，或在工程醫藥兩種應用科學之內。社會科學，大半的精力都是用在忙於敘述其問題並確定其方法。但是十九世紀的發現和創設，在道德社會的實現上，也是同樣必不可少先決條件。因爲城市生活的新生情形，疾病疫症的新生淵源，以及人類離開野蠻生活愈趨愈遠所引起的種種新生危險，實在需要所有科學的資力以相救助。（註）既然自然科學已經克服了在

促進人類幸福上所遭遇的種種技術的困難，於是社會科學應當竭盡職責以使人類圓滿其道德生活的這種要求，便更爲堅決。這種要求中，有幾種具體的要求，在後面討論現今政治上，經濟上，家庭生活上的種種問題時，可以更爲明瞭。

(註)文明人在抵抗超人的自然上，已經前進如許之遠，又藉着反抗天演淘汰並否認自然所賦予的獸性而爲自己及與自己有關的種種生活體引致了如是的一種特別情況，所以他必須向前邁進，以求對於各種情況，取得牢固的控制力，不然，則將爲從事大業而不全心的者所必須遭受的禍殃所殲滅……譬如是一個偉大王國的繼承者，曾經受過優良的教育，使其足以掌理其財產，最後便聽其自主，獨立處置一切。在許多重要的方面，他故意的廢除了他的母親自然所定下的法令，而其王國之治理，在從前却是遵依此等法令的。因廢除自然的法令，他確實得到了若干能力和利益，但是時時處處也遭受各種危險與禍殃的恐嚇，而此等危險與禍殃在從前却是被人控制的。後退是絕不可能的——唯一的希望，祇是控制其危險禍殃的來源。此確可能，乃其所已知者。危險與禍殃，固然已經使他畏縮；但是他將坐聽童話而避却成人職務以至於何時呢？(Ray Lankester, *The Kingdom of man*, 1907, pp. 31 f.)

**教育** 近代科學的發展在道德生活上的重要爲近代的教育所並駕齊驅。大學起源中古時代。人文主義的興趣得其媒介於學院及「文法學校」中。印刷術之發明和商業的發展促進了初等教育。在美國假想中民治政府上的必要引起了普及教育的運動。近代的工藝和實業產生了技藝學校。德國經營教育以鞏固國防促進商業。英國特別注意政治家和行政人員的教育。美國特別注意於選舉人的教育。無論其動機如何，教育已經甚爲普及，所以在近代人心上成爲一個新的成份而且也是一個不容忽視的新的因素。人們逐漸認識，每個兒童享受教育

的道德權利，不當依其父母的能力以相估計，而應依其自己的能力以相衡量，享受教育之道德的價值，乃公衆之所共有的，不似享有物質財貨之爲個人獨佔的，如果我們能够造出一種更富於社會性和民治性的訓練，則此種意義將更能受到人們的了解。（註）

(註) John Dewey, *The School and Society*.

在道德學系上此一時期之學理的解釋 此一時期之學理的解釋，在第二卷中，將詳細討論，現在祇須指出前面所探索的主要的發展路線，表現在十九世紀中最有影響的兩個學系之中。是即康德學系和功利學系。政治的發展以及理智的發展之若干方面，反映在康德的學系之中。康德重視自由，重視理性的權能威力，重視人類的尊嚴，重視品性的無上價值，重視人人同時是治者又是被治者之社會所含有的重要性。功利主義派表明產業上，教育上，藝術上所有的發展所產生的種種價值。他們主張善即幸福，而且即是最大多數的幸福。要求個人的滿足和要求財貨之社會的分配，這些聲浪，都停蓄在這個學系之中。

### 參攷文書

哲學史和道德學史都說明其理論的方面。除去前面已經指明的以外，可看 Höfding, Flackenberg, and Fischer 的著作。Stephen, *English Thought in the Eighteenth Century*, and *The Utilitarians*; Fichte, *Charac-*

*istics of the Present age.* (in *Popular Works*, tr. by Smith); Stein, *Die Social Frage in Lichte der Philosophie*, 1897; Comte, *Positive Philosophy*, tr. by Martineau, 1875, Book VI. Tufts and Thompson, *The Individual and His Relation to Society as Reflected in British Ethics*, 1896, 1904; Merz, *History of European Thought in the 19th. Century*, 1904; Robertson, *A Short History of Free Thought*, 1899; Bonar, *Philosophy and Political Economy in Some of Their Historical Relations*, 1893.

論中古及文藝復興時代的態度者：Lecky, *History of European Morals* 3rd, Ed., 1877; Adams, *Civilization during the middle Ages*, 1895; Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, 1895; Eriken, *Geisichle und System der Mittelalterlichen Weltanschauung*, 1877; Burchardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, 1892; Draper, *History of the Intellectual Development of Europe*, 1876.

論產業及社會方面者：Ashley, *English Economic History*; Cunningham, *Western Civilization in Its Economic Aspects*, 1900; and *Growth of English Industry and Commerce*, 3rd. Ed., 1896-1903; Hobson, *The Evolution of Modern Capitalism*, 1894; Traill, *Social England*, 1894; Rambaud, *Historie de Civilization Francaise*, 1897; Held, *Zwei Bücher Zur Socialen Geschichte Englands*, 1881; Carlyle, *Past and Present*; Giegler, *Die Geistigen und Socialen Strömungen desneunzehnten Jahrhunderts*, 1901.



論政治及法律的發展者：Hadley, *Freedom and Responsibility in the Evolution of Democratic Government*, 1903; Pollock, *The Expansion of the Common Law*, 1904; Ritchie, *The Natural Rights*, 1895; Darwin and Hegel, 1893, ch. vii.; Dicey, *Lectures on the Relation of Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century*, 1905.

論文學方面者：Brandes, *The Main Currents in the Literature of the 19th. Century*, 1905; Francke, *Social Forces in German Literature*, 1895; *Carriere Die Kunst im Zusammenhang der Culturentwicklung und die Ideale der Menschheit*, 3rd. ed., 1877-86.

## 第九章 習俗道德與思維道德之一般的比較

吃智樹之果，無論其智是善是惡，終究可以發生利益。一個比較明覺且傾於個人主義的態度可以發生義務和權利上，價值和理想上的確定概念。同時，因為人類的眼睛已經睜開，人類的智慧已經開明，所以在榛莽狀態下未曾發現的許多赤裸裸的形態也同時曝露了。為善的機會和效率每有增加，為惡的機會也隨而為相當的增加。一個更為複雜的社會給予精敏強幹的人們以大事活躍的餘地。有的人們，對於這種情況所發生的反應，可以使其在本身人格的完整上及其在公眾的利濟上，都進步到一個較高的境地。另外有些人們，則於滿足嗜慾的種種方便上感遇過為強烈的引誘，不能加以控制，因而陷入邪僻，不然，便促住機會去掠奪別人，在其財富和權力的取得和使用上流於不公不正。有一個尼羅（Nero），便有一個奧列留（Aurelius）。有一個凱撒波幾亞（Caesar Borgia），便有一個撒佛拿諾拉（Savonarola）。有一個傑佛列司（Jeffreys），便有一個錫德雷（Sidney）。一個邊沁（Bentham），或者一個郝瓦（Howard）。有一個伊利奧特（Eliot）或者一個李芬司頓（Livingston）或者一個阿木司闢（Armstrong），便有剝削劣等民族的人們。有一個伊利沙伯佛來（Elizabeth Fry），便有以傷害同類為職業的女人。有些人們，用其偉大的能力和資源以謀求公益，同時便有些人們漠然於人類健康或生命的犧牲，而無所動心於人間的痛苦。此等對待現象，正足以表明「道德的進化」也便是罪惡的進化。依此又可看出習俗道德與思維

道德間之一般的對比，且使每一時代的人對於行爲及社會制度，都必須從新加以分析。在分析之前，我們且於本章之中將習俗道德與思維道德間的種種關係，加以瀏覽。

### 一 相同及相續的成份

道德生活表現其綿續性於兩種方式之上。第一，早期的羣體習俗道德有一部份綿亘延存於後代。第二，當道德生活從其所錯綜揉合的他種生活分化出來之時，無須特別去尋求完全新穎的種種概念。道德生活可從羣體生活或宗教，政治，審美，經濟各方面去借用種種名辭，而此等方面却都是從其固有的羣體統整中分裂出來的。

下面從格柔特 (Grote) 的著作中所引來的一段話，表示習俗的權力極爲顯明。

「信仰意念及信仰傾向的匯積體，有關於道德，宗教，審美，及社會，有關於真或僞，實或虛，公或私，崇高或卑下，尊貴或鄙賤，可敬或可羞，純潔或污穢，美麗或醜惡，適宜或不適宜，當作或不當作，有關於個人在社會上的地位和關係，甚至有關於娛樂消閒的可行方式——是乃一種確定的事實，足爲許多事態的先決條件，至於其真實的起源，則大部份皆在不明之列，但是羣內每一份子皆降生於此匯積體內，並且覺察其存在……他成爲各人天性的一部份，成爲各人心意上的常備習慣，成爲精神傾向上的固定情態，各殊的經驗皆依此以爲解釋，各異的人身皆依此以求了解……凡宜告其信念違異於社會的信條者，社會上的人羣必然痛恨之，鄙視之，嘲笑之……痛恨的表現，方式頗不一致……最低的限度，是不予以容忍，善意，或尊敬，倘然如此，則個人的生活實無

法以支持。……「諾護司」〔(Nomos) 法律和習俗〕是萬有之王」(借用希諾多德 (Herodotus) 所引賓達 (Pindar) 之句) 執掌精神上及世俗上的全權以支配各人的心意；依照各地方的疇型，可以陶鑄感情，正如其陶鑄理智一般；且其統治，是出之以習慣的，自擬的傾向之形態。」(Grote, *Plato and the Other Companions of*

*Socrates* Vol I. p. 249.)

由此所發現的重要事實，(一)是在社會人羣之中，不但存有行為的習慣，且亦存有關於行為的感情信念估量或贊成斥拒之種種習慣。(二)是這些心理上的習性對於加入人羣的新份子具有堅決的強迫性。新加入的份子，無論是新生的，或是入籍的，都被導入於一種社會的空氣之中，其情況與規律之不能逃越，正如個人之不能逃越其物質環境一般。(三)是依着這種情形，新加入的份子，在精神的習慣上和實際的習慣上，便都蒙受了影響。人羣中流行的估量方式和行動方式，便成了個人內心上的「常備習慣」，最後便依「習慣的，自擬的傾向」資格而施行統治。這樣，個人便成爲社會人羣中的一個完全份子，而鍾凝興趣於其所屬的社會結構，並準備盡其一份力量以維持之。

一、羣體道德之綿亘 將此種情況和今日文明社會所達到者，一相比較，我們便發現若干顯然相合之點。個人在現今所接觸的社會羣體，數目較多，其組織亦較鬆。不過在任何羣體之中，都不僅有行為的習俗，且亦有關於行為的思想上和感情上的習俗。每一職業，每一機關，各有其「法典」而爲個人之所必須重視。此項法典的性質，

無論是成文的或是不成文的，都可依無數的方法以使各個人加以注意，可依公論的褒貶，可依個人自身的成敗，可依個人摹倣所見情狀之固有的性向，正如可依設計的，有意的教育一樣。

換言之，羣體道德並未曾消滅以使明覺的個己道德可以代興。在多半的時間內，多數人的道德仍是羣體習俗式的道德，而且有些時候，一切人們的道德都逃不出羣體習俗式的道德。任何人都未曾思考出他的行為準則上所有的一切，未曾獨立衡量他的價值觀念中所有的一切，未曾依據理性以確定他的抉擇斷定中所有的一切，亦未曾遵從一種明覺的志趣以培成他的品格。人人都以嬰兒的資格開始其生活於家庭羣中。嗣後又繼續其生活於學校羣中，且或參加教會羣。再後，又加入職業羣，且或更參與家庭、政治、社會、鄰里、各種人羣。在每一人羣之中，人人都是一個份子，在某種程度上，必須接受羣體所固有的準則。人與人相處，必須依據處世的規則。在兒童時代，遵依規則，是出於不自覺的。兒童摹倣他人，或者聽從他人的指示，凡公意、禮儀、苦快，乃至禁忌（註）等等羣體道德的動力些，都強迫他遵依勿違；並且，別人有所作為，便照樣作為，且多多少少的協力合作以達到一個公共目的。所養成的習慣，綿存不絕，有許多且和他的壽命同其長久。接受許多遺規，絲毫不生疑問。即在從家庭羣轉入新的情境得以多少複演民族經驗之時，我們的行為以及對人的評判，有一大部份，依然是為羣體和習俗的影響所決定。對於進步，此種事實，確為有利。如果每一個人必須從新去樹立他的理想並創製他的律法，則吾人在道德上必然處於悲慘的情狀中，正如假使人人必須從新創造各個科學，吾人在知識上必然甚為可憐一樣。羣體所設以防備

個人的衝動和情慾之種種基本的保障，羣體所供給的密切往來，互相依賴，交互同情之狀況，以及逐漸習慣於羣體所貴重的諸種行爲——都是一個根核，個己道德之花萼，可以由此發放出來。個人主義和理智活動，雖然對於人類的進步是必要的，然而決不能產生道德，除非是出自公共情感和公共命運這種深厚的境界。在第三境地上的種種理性的個己的動力些，並不是來摧毀第三四兩章所敘述的第一第二兩個境界上的諸種動力，乃是來完成此等動力之意義的。

(註)差不多在每次鐵路旅行或者觀察家庭訓練的別種場合上，都發現出在野蠻道德上這種動力之流行。「如果再開，便把你送給查票的去，」「黑人要來捉你，」「三達克洛司(Santa Claus)不送東西給淘氣孩子。」「平日極其仁慈溫雅的人們，往往爲培養德性的原故，而採用故意說謊，或蠻橫殘酷的辦法，確是教育上一種有趣的現象。使用禁忌的野蠻人，相信他們之所言說。

二、道德上的概念 道德上的概念，差不多都是取自羣體關係或法律宗教兩方面，其取出的時際，則是羣體關係或法律宗教兩方面逐漸爲人所明白覺知的時候。前面已曾說過，希臘字「愛細科」，拉丁字「摩羅爾」，日耳曼字「錫特禮希」(Sittlich)都明示「伊梭司」的意義便是「特別的慣例，觀念，準則，法典之總和，而爲一個羣體在性質上之所以差異於別的羣體者也。」(Sumner, Folkways, p. 36)

有些道德上的特定名詞，直接來自羣體的關係。親厚(Kind)的人，其行動合於親族(Kin)的行動。當着統治羣或特權羣與無家羣或寒微羣兩相對峙時，有許多含蓄着世系「貴」「賤」的名辭，便因而含蓄着一般價

值上的貴賤。此種現象，或許是由於上等階級固有一種優越性質，亦未可定，但是至少可以表明上等階級在製造語言和流通準則上具有最大的勢力。所以「貴人」(Noble)「高士」(Gentle)，在取得道德的價值以前，都是指涉門第世系的。近代所謂的「義務」(duty)似乎主要的意義是指着對於在上位者所應有的作爲。有許多字，用以表示道德上的反感的，往往含有濃厚的階級情感。「奴才」(Cairn)是一個俘虜，意大利語甲第俘 (Cattivo) 指着道德上的一般惡劣，而其語源則含着同一的俘虜觀念。「鄙夫」(Villain)原是封建制度下的佃戶，「黑頭」(Blackguard)原是看護鍋釜的人，「俗人」(Rascal)原是尋常的人衆，「下人」(Knave)原是使用的僕役，「卑」(base)賤 (mean) 是對待「高」(gentle)「貴」(noble)的。另有一類的概念反映舊日羣體的褒揚，或者說是結合羣體的褒揚於世系觀念之上。希臘文嘉樂嘉甲瑣 (Kalokagathia) 有兩重源流，前已說過。英文的「榮譽」(honour)「誠實」(honesty)原是指着羣體之所崇敬，而希臘文和拉丁文內的 aischros 和 turpe，則同英文的「醜態」(disgraceful)「可羞」(shameful)一樣，都原是指着羣體之所厭棄。「德行」(Virtue)原來是在好戰時代受人推獎的丈夫氣概。希臘文另外有一個表示惡劣的字，其原來的意義本是「怯懦」，而英文的「可恥」(Scoundrel)恐怕也有同一的根源。所謂「惡」(bad)者，原意恐怕便是「脆弱」(weak)或者「婦女氣」(womanish)。經濟的意味表現在「美德」(merits)之上，「美德」的本意即是我之所得；又表現在「義務」(duty)和「該當」(ought)之上，「義務」和「該當」的本意即是「該欠」(due or owed)——

固然已如前面所述，義務的感覺似乎特別是表現在對付在上位者的時候。由處理實際事務的先見和技巧發生了「智慧」(Wisdom)的概念，「智慧」在希臘是最高的德性，正如「戒慎」(Prudence)之在中古時代一樣。估價的概念，即非為經濟上的交易所產生，亦必為經濟上的交易所促進，至於優劣標準的概念，係由估價概念而來，其必為經濟上的交易所促進，自是同一道理。柏拉圖和新約都說，「如果他得了全世界而失了自己的生命，他究竟得到什麼利益呢？」兩方的字句，大體上完全相同。「度數」「秩序」「諧和」這類的概念，或者就是來自美術及實用藝術的活動。考慮道德的生活，有一種方式，整個是律法的。「道德的法則」「威權」「約束」「責任」「公正」「正直」這些概念，都含有羣體控制以及組織確定的政府和法律之諸種聯念於其中。最後，上述的各個名詞，又都帶有宗教的色彩，道德上無數的概念都是來自宗教的領域，或因為宗教上的習慣而取得其特定的意味。「靈魂」(Soul)概念，有所貢獻於善的恆久理想，而此種善的理想乃為切身友伴之所造成，而非造成於感官的快足。「純潔」(Purity)在起初原是一個神魔的宗教的觀念，到後來，不僅是代表不沾污穢，而且是表示意趣單一。「貞操」(Chastity)所曾賦予以宗教的神性之該種德行，在本源上原來含有甚多的財產概念。「妖女」(Wicked)是來自「妖巫」(Witch)。

又有若干概念是來自個人的本能經驗或思維經驗。從嗅知惡臭而掩鼻却走，產生了「臭穢」(Foul)這一類的概念。從適合眼官或筋肉之近似意像，產生了「直率」「正直」「穩定」(Straightforward, upright, steady)



這些概念。從思考的活動之自身，我們得有「良心」(Conscience) 概念。在希臘文，拉丁文，「良心」這個名詞本是一個普通名詞，乃用以表明覺識，並揭出道德上的最著特性者。因為良心的涵義，蘊蓄着一個覺識的思維態度，不但在樹立志趣上發生作用，且亦在依其所承允的行爲準則以衡量行爲之時，也同樣發生作用。但是我們的道德名詞，其大部份，顯然係來自廣義的社會關係之中。

## 一一 相反的成份

道德的分化 現今態度與古昔態度最顯然的差別，即是行爲的道德方面顯然脫離了其他方面，例如習俗方面，政治方面，律法方面等等。在習俗道德的境地，一切活動都受社會同等重視，而且用同等的力量以強制執行。有些事件，例如束髮的方式之類，在我們看來不過是習尚問題，儀態問題，或興趣問題，在習俗道德中，却都有非常重大的關係。依某種方式以殘傷肢體與遵守婚禮上的某種習俗，是同樣的不可忽視。不得與岳母交談正如必須服從會長，是同樣的必要。踐履酋長的影迹，比較殺戮鄰族的人，其性質重要且或有過而無不及。概括言之，現代對於儀態與道德已有明白的區別，而習俗的道德則認定儀態便是道德，一如「愛細科」「摩羅爾」兩字之所仍然指示者。

在格柔特談論「道德的，宗教的，審美的，社會的」信念時，「道德的」一詞與其他名詞同列一處，祇是基於近代的觀點。關於他所談論的情狀，其特點乃在左右個人之諸種「宗教的，審美的，社會的」信念即所以構成其

道德者。吾人之加以區別於其間，一若出於自然，正不減習俗時代之無所區分於其間。祇有想像在一種社會風氣之中，如果偶不嚴格遵守其習尚如衣飾模樣之類，即可使個人感覺不快而影響於個人的情感觀念，且其影響之深刻程度絲毫不減於覺知道德上的缺憾時之所感覺者，吾人始能充分認識習俗道德之所特有的心理狀態。

遵守對思維 習俗可以爲人所「遵守」。在習俗的道德上，所謂品格上的善和正，實即是在各方面都遵守社會評價之已定的規模。「遵守」一詞，最關緊要；他表示依知覺以行注意，又表示在行動上順從不違。（註）智慧的成份，理性的成份，縮小至最低限度。好像道德的價值已經顯然確實的存在於當前，個人祇須充分活動其心靈，使其足以注意此等價值而已。並且此等價值之爲其所注意，乃是由於訓練上猛烈嚴勵的諸種方法之所逼成，所以便是注意的態度之發生，亦無須乎多大的創動方。及至道德不復是習俗的本身，而是「存於」習俗之中者，則善與正便不復表現爲如此外在的形態。認識作用至此乃需要考慮，思維，需要抽析綜合的能力。對於一個兒童，可用極直接而實體的方式，去指明「別人所有和自己所有」這種區別在個人行爲上的關係；一個圍籬可以指作人家庭園和自家庭園的界線，也可以用作道德上容許與禁止的範圍；一次的鞭責，更能促進其恪守不違。在近代商業上，又有所謂「虛質」財產，即善意，名譽，信用是也。並且此等虛質財產可以買賣，不過欲偵察其存在及其性質，所需要的智慧則非知覺作用所能單獨爲力。現代道德上所含有的多數義務權利正屬於此種範疇。他們乃是關係，而不僅是外表的習慣。所以承認權利義務，不祇是順從習俗而複演之所能了事，必須有力察知「爲什麼」

對於某種習俗必當順從以及構成善惡者究竟是「何物。」於是「良心」便代「習俗」而興，「原理」便佔有了「規則」的地位。

（註）「認識」一詞具有同樣的兩重意義。「承認」一詞較爲着重於行爲上的順從。

所謂現代道德是思維的而非習俗的，便是這種意思。並不是說，社會的習俗已經消失，或已經減少。在實際上，甚且完全與此相反。並不是說習俗的重要已經降低，或在個人活動上的顯要已不如前，或個人對之可以少加注意。在實際上，亦復完全與此相反。乃是說個人必須超越於習俗存在之赤裸裸的事實以上，去把握其「意義」並利用其意義以指導自己，勿復僅爲所見的赤裸事實所指導。（註）

（註）依論理學以言之，便是說理智是依概念以爲活動而不復單依知覺。

習俗是靜止的。這種差異引起了第二個重要的差異。在習俗道德上，一個人祇有束縛於控制活動的重重規則網中，不然，便祇有成爲一個法外人——一個在畛域以外的人，他可以傷害任何人，任何人亦可傷害他。社會的習俗往往被認爲出自神聖的淵源而且置之於神祇保護之下，換言之，卽是一切威令都有變爲宗教的並超越的傾向也。此種傾向之程度，卽足以顯示制度控制個人力量之強弱。違反習俗，便是謾天瀆神，爲神所憤怒，人所不容。習俗不能容人詰問。詰問便不堅穩，便是不道德，人羣生活的基礎便爲其所動搖。顯然的例外，而且此例外正是表證公例的，乃是偉大的革新英雄們，乃是雖在習俗的社會中亦足以開創歷史局面之輩。此輩遭受人羣的阻抗

和膺懲；祇有藉着克勝內亂，疾疫，飢饉，乃至外患，始能領受公正的待遇。必如是始足以證明神祇保佑他，並且贊成他的改革——神祇實在是利用他作為自己的精良工具。於是，新的修正的習俗制度便將舊的習俗制度所有的一切神聖性質與夫超越的威令都一概取而代有之。為父者殺掉先知們，為子者再為被殺的先知們建築陵寢，而供奉於神臺之上，雖至今日並未嘗成爲一個不適時宜的故事。

思維發現較高的律令 不過祇須個人的活動是受指導於其對習俗意義的了解而不是受指揮於其對習俗存在的覺知，則道德的進步或社會事宜的改革便含有道德上的重要性，並且較大的道德責任落於個人之身，正如較大的實際自由已為個人所取得一樣。因為（一）個人可抉發一個習俗的意義正反乎其現行的形式，或者（二）個人可以發現某一習俗比較其他習俗具有較大的價值，然而此具有較大價值的習俗竟為次要的習俗所妨礙而不得實現。基於這種辨察，某種社會習慣之打消或改革乃形諸要求。祇要這種情形屢次發生，（三）個人便多少感覺着不可接受流行的軌範以為其自身行為的充足理由，除非他自身的道德智慧認為這流行的軌範果然是正當的。流行的軌範是已然存在的，這種事實使得流行的軌範具有優先的要求權，不過沒有究竟的道德威權而已。習俗也許錯誤——個人有將此種可能放在心頭的責任。

習俗之應起的改變 習俗道德這重境界當然還繼續存在着；思維道德整個脫離習俗道德，本是事實上所無。例如在實際上許多商人依着某種方式處理商務，並不會自尋煩惱於其中道德問題之考究。該種商業界本有

如此如此的習俗，凡欲從事該種商業者，便須遵守如此如此的習俗——否則唯有退出。法律界，醫術界，教士界，新聞界，乃至家庭生活，都於某種程度上表現同樣的現象。習俗道德差不多依然是現今道德的核心。不過有一點差別。最少有少數人積極從事於習俗之道德的批評而要求加以改造，並且每一個人都充分的為這種討論紛爭所影響以至於不敢居然擔當自己的行動傾向於維持這種習俗之責任。所以為改良進步的原故，對於現存的習俗，加以辨識審核，乃是一種義務，而此種義務即是思維道德的特徵——即是良心統治對抗習俗統治的特徵。現代社會中，在道德上較為進步的份子，對於培養審斷習慣之必要，對於虛心觀察現存社會秩序所有缺點優點之必要，都能認識到而且視為一種義務。依據對於現存秩序的關係去思維自身的行動，乃是一種已成的心理習慣。

意義之深刻化 在更富於自覺性的道德上，其材料和概念固然是為初期的道德所供給，固然是從生活的其他方面所取來，不過在這些概念被人利用去表示更為切己的態度時，其意義自然便深刻化了。試就借自法律方面的概念一說明之。人們是在政府和法庭之中，才學着談論權利和法律，責任和公正。欲使這些名詞，從法律的名詞轉為道德的名詞，則第一件必要的事情便是將整個的歷程變為一個內心的歷程。必須自己去樹立一個準則，認他為「法律」，依據他去審斷自己的行為，使自己對自己負責，並盡力實行公義。在政治方面，需要好幾人去共同推進這個歷程。立法官，裁判官，審問員，執行官，都代表國家——已有組織的社會。一個人身，可以作立法官，裁判官，審問員，也可以作告訴人或被告訴人，正足以表示人的本身是一個複雜的存在體。人是一個具有感情，嗜慾，

和個別興趣的存在體，不過人也是一個有理性 and 社會性的存在體。因為是社會的一員，個人不僅感覺個己的利益，並且也認識社會的利益。因為是一個理性的存在體，個人不僅感覺情慾的激動，並且也反應法律的威權，服從義務的呼聲。若為民治國家之一員，個人便發現自己在行為上不僅是一個被治者，並且也是一個治者，而感覺到人身的尊嚴。一個良心敏銳的人，便是一個將神的法律或人的法律轉變成為人生內在的法律——道德的法律——的人。但是既有轉變該種歷程使成內在的動作，於是意義之深刻化便可能了。政府和法庭，在眼界上，必然是侷促的，在裁決上，是可以錯誤的。有時太軟弱了，有時又太猛烈了。良心的涵義便是整個行動——志趣，動機，踐履——之認識。良心的威權要求絕對的認識。國家法律其所以能使人感覺其具有拘束力者，正是因為國家法律如果被道德法庭審判起來，可信其在大體上必然是正當公平的。在國家法律與道德法律衝突之時，權力也許在政治的統治者手中，不過良心敏銳的人終相信他所遵從者乃為「——更高的法律。」世界文學上的偉大作品，有許多都是從人類經驗上這種基本事實之描寫中去吸取其興趣。「有兩個物件，充實人心以恆新不厭且或有增無已的崇敬寅畏，對他們所加的思維愈為頻繁，愈為堅定，則愈覺其如是不爽：此兩物者，即星辰密佈的青天與夫內心的道德法律也。」

從經濟方面取來的概念表現出同樣的深刻化。在經濟世界，物件祇要為人們所需要，便是好物件或稱有價值的物件。人必有滿足其慾求之經驗，始能學得「好壞」等名詞，始能將一好與另一好相比。科學藝術的進步，無

疑的爲恆定的，合理的，社會的善，樹立了客觀的準則。對於好（或善）這個名詞，一經提到較高的境而賦與之以道德的意義，則有兩個元素從而發現。第一，個人起始考慮他的各種善和價值彼此間所具有的關係。以及對於其整個人生間的關係。第二，在如是比較各種善以及各種善所滿足的各種慾望之中，個人便認識了他自身實在不祇是他的天生本能和嗜慾之總和。他發現了他可以發生興趣於若干事物之中，而並非祇是居於被動地位的。他賦與價值，而不僅祇是衡量價值。他覺着自身既是價值的積極而且實施組織的裁判者並創造者，自身所有的價值便高於足以滿足個別慾望之任何個別的事物。「人生之內容不祇是個人所有的豐富物品而已。」「人生不祇是食糧而已。」用後面所將解釋的成語以言之，乃是說，道德的善，具有志趣，品格，善意等涵義。用尋常語言以說明之，即是說，人生是存在，並不祇是享有。

善這個名詞在用着評判他人時（例如善人），其源流又略有不同。如前所已述，也許是來自階級感情，也許是來自吾人對於悅人心意的行動所給予的贊揚。其意義也許接近高貴，雅秀，或可敬。這些概念，一經由階級意見或公衆意見上轉成道德上的名詞，便都要經過同樣的變遷。用作道德名詞的時候，這些概念，第一便表明吾人不僅考慮外表的行爲，實且考慮及於內心的志趣和品格。第二，又表示吾人執掌裁判，並非以階級的一員之身分去活動，亦非以單純的感情動物之身分去活動，乃是出於社會的動物並理性的動物之身分者。在這種意義之上，吾人的道德裁判，乃依據一種公普的準則者，而階級的裁判所依據的準則，則是偏私的。

### 三 一個人的目標準則與社會的目標準則之對抗

退出社會秩序 思維之發展往往於個人與社會之間，樹立道德上的對抗。「良心」在批判審辨解釋社會的習俗上以及在服從習俗的精神而不服從其字句上，有時超過了必要的程度，而變為伸張純粹內心的個己道德，其形式大不同於社會生活的情狀，以至社會生活的情況被人視為毫無積極的道德意義。道德的訓令之發露於良心中，被視為一種純粹直覺力或啓示力，絲毫不從社會情況上去吸取資料或尋求保障。前面所說道德與經濟法律慣例的區別，至此便認為是完全分離的；習俗制度對於理想及親身覺知的道德要求，是外界的，淡漠的，不生關係的，甚至是嫉視的。這樣的道德概念，在生活的方式和準則紛歧雜亂互相衝突致使一切不依威勢以相維持之習俗概歸崩潰渙散之時，尤其容易發生。羅馬帝國的初年，人類歷史上第一次有計劃的破毀地方畛域之際，這樣的情況曾經發生過。其時羅馬帝國的神祇，信念，理想，準則，實踐，都是雜揉混合錯綜紛歧的。在錯亂搖動之中，外界秩序的維持，祇是依賴羅馬的擬整的立法行政而已，至於個己的志向以及行為的方式，則完全由個人自決。基督徒，司多噶派，埃皮庫利安派，都認定政治秩序完全無與於道德，或且有大礙於道德。於是個人退歸於己身意識界內。有時退縮的程度，竟至於感覺着要為正當的生存，祇有逃避於荒蕪之地，過活其隱士的生活；或則結合抱有一同人生觀念之輩，另外創立特立的社會；至於對於流行的社會準則和習態而鼓吹抱持心理上和道德上的冷漠態度，則又為各派之所同然。



個人的解放 在另一種場合，又發生解放的意識，即伸張個己權益的意識，亦即新活動及新享樂之要求。個人感覺着他他自己的目標；他發現存在於他自身內的種種衝動和能力都是神聖崇高的，而且他的行為上的唯一真實律法便是由此而來。又感覺着凡限制個己權力之充分發揮並妨害個己慾望之滿足者，都是桎梏束縛而為道德上的病態。在事實上，現存的社會制度，也許是必要的，但是在道德上，則是無益有害的。社會制度應當用以便利於個己的滿足。有人覺着社會情況有礙於最高道德責任之實現，也有人覺着社會情況有礙於個己權利之享有。

社會價值和目標之隨起的變遷 在極端的事例中，個人或依據其真責任或依據其真權利，可以至於相信社會原理在道德上是毫無關係乃至毫無價值的。並又相信道德的生活在本質上原是個人的事務，雖然是在社會情狀之下表現成爲外表的活動。不過其牴牾並非對於社會關係之本身，乃是對於不妥的現存風習和制度。所以個人對於現存社會方案之反對，無論是因爲理想太高不能受現存社會方案的支持，或是因爲現存的社會方案沒有讓個人的要求得到盡量的發揮，畢竟是改造社會習慣之一種工具。這樣，所以思維的道德是進步的社會之特徵，正猶如習俗的道德是靜止的社會之特徵一般。

寺院中的基督徒，外表上退出社會的生活，實則仍保有一種完全社會之概念，一種天國神界之概念，必須努力創設之。這種理想，在某種程度上，便是一種發生作用的方法，足資改造現存的秩序。司多噶派鄙視現存的人羣

聯繫，另外懷抱一種大同社會的概念；大同社會受統治於大同律法，每個理性的生存體都是其中的員屬。這個觀念，在某種程度上，確會促進行政制度和法律制度之發展，使其比較普遍公平，而將純粹地方性的法律習俗準則，一舉而廓清之。埃皮庫利安派懷抱友誼理想，基於這種理想，組成朋從的結合，不藉法律的聯鎖以相維繫，不藉理性的普遍律法以相統屬，亦不藉宗教的信仰和希望以相凝聚，祇是憑藉友誼和溫厚的交際而已。社會的改革，於是便又發生了另外的中樞了。

#### 四 及於個人品格的諸種影響

一般的影響 將前節所指明的特異諸點和引起變遷之種種特定情況（即行動思想之自由，私人佔有心之激動，權力和快樂之方便），綜合起來，可使我們了解本章首端所指陳的種種比較。一方面，我們有生成的權力慾，財物慾，激動慾，感官和嗜好之滿足慾，且各因其所得的滋養料而益為激進。在另一方面我們又在道德上得有進步的分化，解脫各人所受於外界道德秩序的束縛，而強迫其站在自己脚跟之上——否則墮落。注意前節指出的各點怎樣發生作用。

（一）將道德作為一個特別成份而從生活的若干方面分割出來，實能容許較欠嚴肅和較少同情的人們去過活一種舒服無聊生活。時髦，「社交」，消遣，毫無實益的「修己」，無關公眾的「政治」，「事務」，都可以認作正當職業。一個「士君子」不復從事於其先輩的戰爭事業，但是仍然過活一種特殊的生活，其解嘲的口實則為

閒暇階級不對社會作任何有益的服務，祇是努力於角球賽跑諸項「運動」；一個「貴婦」也許忙碌於「社會」上各種各色的要求，以至於絲毫不會覺察其終日忙碌之全無價值。

(二)良心的道德，需要思維，進步，且其概念需要一種深刻化的意義，因此，有許多人完全不能把住任何道德的意義。因為這些人們不會發為必要的努力，不會毀棄習慣。在習俗道德之下，祇要遵守慣例而繼續生活於慣例之中，那便够了。在形式變成純粹形式而習慣變成純粹習慣之時，便無須乎較高的識力和較大的創動力以確立任何道德的態度。所以在個人環境上或社會情況上一旦發生變動，有許多人便完全不能知悉變動中所含有的種種原理。這些人們依然滿足於「舊式的道德」而以過去時代的「正直」「誠實」自相保固。這種習慣的便宜的道德往往即是與現狀毫無衝突的道德。一個人不會破壞契約或不曾依舊式方法以侵吞款項因而自覺誠實者，每每對於水了股票或製造假貨絲毫不感不安。一個社會痛惡用刀劍炸彈去殺人的罪犯，但是對於防止機器以及煤礦坑中爆炸品傷害人命的企圖，則可以完全不生關切之心。

(三)思維的道德所必須的對社會的衝突，一面將若干人沈諸水平線以下，一面又將另外若干人提諸水平線以上。批評一般的道德秩序，也許使人成為先知者，也許使人成為法利賽人(Pharisee)。實際上的反動，也許造成一些改革家，也許另外造成一些放蕩派，感覺自身超越於「庸俗」的道德而得以免除禮法的束縛。

思維階段所附起的罪惡 罪惡隨文明而俱進，一半因為機會加多，一半因為社會的約束減少。另外還有一

個要素。人類的活動，如果脫離了原有的自然的關係而成爲特別注意並特加追求的對象，則全部的適應失其平衡。在從前是一個有用的機能，在現在便變成了病態。要求刺激的慾望，在一定範圍內，本是正當的。在角逐或戰爭中，在探險家或商人的冒險中，都能盡其健康的激動作用。如果離去客觀的社會情況，而其自身成爲獨立的目的，則變成酗酒賭博的淵源。兩性的本能和情緒，具有勢力和關切，且因其在種族的綿延上佔有地位而成爲十分必要的，但是如果獨自孤立，則成爲淫亂縱恣的淵源。貪婪饕餮也能說明同一法則。羅馬的角鬥，在羅馬人自身已經不復是戰士之時，便成爲卑陋怯懦的。(註)即在對向高尚優美的希望心，也可以成爲「別世的」，而聽任此世存留於悲愁罪惡之中。巴爾扎克 (Balzac) 在他的人類喜劇中所述的各樣景狀，實在比較任何勞苦的描寫，都能充分的指明現代文明上的種種可能。

(註) Sumner, Folkways, p. 570

在文明社會內，還有一個最大的敗壞道德的勢力，而爲古代生活所未聞。當罪惡既經專門化而爲人所追尋時，罪惡便成爲經濟上和政治上的利益。巨額的資本，投到經營以滿足惡劣嗜好爲宗旨的營業之上。而於此等嗜好，且以能够予以最大的刺激爲最妙。這就是「事業」。官吏對於不法的營業所徵取的報効，乃成爲進行選舉的大宗的款。從事此項貿易乃至濡染其利益的大羣人衆，必然一致投票選舉願意給予彼等以保護之人們。

對於同人的關係 在以前各章，指陳自私自利與不公不正的動機和場合，可謂已淋漓盡致。個性和思維繼

續發展，愈發展則人們愈易流於淡漠乃至不公。當大眾過活共同的生活之時，很容易想像他人的情況，了解他人的動機，而「設身處地的去着想。」行爲的外律性質，很容易使大眾遵守共同的準則。活動必須參與；財產（如果有財產）必須尊重；宗教儀式必須恪守。及至準則成爲比較的屬於內心的，則比較富於理智與剛氣的人們便比較的不易發生同情。此輩人們，在勉力試爲「慈悲」時，便易於流爲謙退卑抑。清流不願因接觸惡徒以致自污。「高尚其志的公民」拒絕廁足於政客之間。學者認定商業家爲唯物主義派。富家巨室受有教育的人認定無教的工人缺乏禮貌有欠溫雅，因而堅謂同情於「大眾」簡直是浪費無益之事。變成道德名詞之階級名詞，即足以說明此項態度。最後，創設自由及正義之道德的歷程，很容易養成一種性格祇顧自己立於正義之上而聽任別人去好自爲之。康德的議論，以爲一切德性既然都是個己的，所以無法促進鄰人的完善。這種議論，實在是道德學上的放任主義。康德自身並未實行，祇是吾人應當知道此種議論乃思維的道德所很易引起的連帶思想而已。「我豈能保障我的兄弟嗎？」在思維的道德中確實比在習俗的羣體的生活中較爲容易發生這種論調。

**改造的諸種勢力** 我們討論各種具有分解作用的勢力，如此其久，並非以爲文明的狀況必然愈趨愈下，祇因爲在前幾章已經說明了種種積極的進步，所以不得不略略說到演進歷程的另一方面。不然，便好像是不生問題了。如果演進歷程祇是遵循一個方向，則人生即無所謂嚴重事態了。須知祇是在常有新困難新罪惡以相壓迫之中，道德的品格始能添上新的纖維，道德的進步始能發現。個人主義，自營自利，以及貪求財貨之心，皆使政府和

法庭不能不隨即產生，藉以保護人民而無所區別於貧富。驕奢華靡，不但引起了禁慾主義之鄙棄人世並認定一切嗜好之滿足中無不含有罪惡，實且使人生的嚴重意義得以顯明而大有助於社會公義之形諸要求也。有許多志願的團體，努力救濟疾病，災禍，貧困，援助殘廢，老弱，罪犯，補助大發善願的人們——結合着許多人衆以友誼精神互相合作。立法方面應當將此項新的公義情操表現出來，已經逐漸爲人所要求；這種要求即是改造歷程的一部份。當文明上的藝術和善益逐漸轉爲多人智慧與夫聯合勞動之所有事，而不復是個人勞力技巧之所能爲力，當城市的生活日益驅使人們互相依賴，無法獨立，當知識和知識工具的進步使得人們對於生活狀況上的不公平不能不大加注意——於是，澈底的爲社會利益去運用一切文明的產品，便逐漸成爲堅決不可違反的要求了。並不是感情上的事，乃是一種必要。如果有人有意否認這種要求，則嘉來爾所述愛爾蘭寡婦藉傳染熱病於拒絕施助之人以證明其姊妹資格之事（註），自今以往，便愈益確定不移了。愚夫，罪犯，乃至不幸之人，都足以妨害其幸福而無疑。

（註）「在阿立生博士（Dr. Alison）所述的蘇格蘭故實中，有一件事，很感動我們。有一個可憐的愛爾蘭寡婦，她的丈夫死於愛丁堡的某一陋巷之中，赤貧如洗，帶着三個女兒向城中慈善機關求助。各慈善機關，對她都拒絕救助；這個機關指示她到那個機關去，那個機關又指示她到別一機關去，終於無一援助她的。她精疲力竭，得了熱症，一病不起，死了。熱病傳染於她所居住的那個巷子，從而另外又有十七個人死於熱病了。孤苦的愛爾蘭寡婦答復她的同人，好像說：『看呵！我要死了！赤貧無靠。你們必得救我！我是你們的姊妹，你們的骨肉；我們都是一』

個上天生的；你們必得救我。」他們答應說：『不，不可能；你不是我們的姊妹。』但是她證明了她的姊妹資格；她的熱病害死了她的姊妹們。」

(*Past and Present*, Book III, Ch. ii.)

## 五 道德的分化和社會的秩序

在前面所敘述的運動中，有兩個歷程平行並進。(一)原始的羣體，同時是一個血族或家族，同時也是一個經濟單位，一個政治單位，一個宗教單位，一個教育單位，乃至一個道德單位。現在這種羣體崩潰了，而為幾個特立的制度所代興，各有各的特定性質。(二)在從前，道德大半是不思維的，所以能夠表現在習俗慣例之中，現在變成較為切己的，主觀的了。結果所至，或則更明覺而自願的將道德安置於各種社會關係之中，因而將一切社會的關係都提到一個較高的道德境地之上；或則因為不能將社會秩序提高到另一境界，社會的秩序便空空洞洞，沒有道德的價值，因而失去了道德的拘束力。試略述幾個說明，詳細的討究則留待第三卷。

**家庭** 當家庭為定態所支配之時，當家庭是政治單位，經濟單位並宗教單位之時，家庭實擁有強大支援。祇是其支援乃是外在於家庭的真正目的及意義而已。必須至此等成份皆已分離，而將家庭建立於志願的基礎之上，然後家庭的真正涵義始能出現。夫婦間的愛情和互助，以及對於子女的愛好和服勞，必須將從前各種聯繫所分佔的精力一舉而囊括之。出自這種比較富有道德性基礎的家庭生活，其中最為優良者，比較舊有的家庭生活，無疑的強勝多倍。同時基於志願的家庭又顯然具有種種困難和顛倒錯亂。在婚姻並不求尋或宣告人格的緊貼

之時，在買賣婚姻是流行的習俗之際，其所締結的婚姻也許能夠得有在智慧和文明狀態下締結的婚姻所可具有的一切價值而無遺。當兩人結合的神聖要素是在於情感意志的結合已經被人公認之時，則婚姻而缺乏情感意志的結合，無論其形式如何莊嚴，都不得不謂為道德的墮落。如果當事人的同意被認為兩方結合的基礎，則又難於確保此項「同意」之中果然具有堅定明辨的意趣與夫廣博深厚的情感，足以代替一切舊有的規律而保證結合的永久不散。家庭分立之後，對於子女得負更為完全的責任，其好處固然不少，但是弊端亦有所不免。野蠻人固然往往為經濟的原故而實行殺死嬰兒，然而現代家庭所供給而為現代社會所容許的兒童勞動，其中所含有的精巧的自私心和殘酷性，則恐為野蠻家庭之所無從比擬。

經濟和產業 在經濟脫離家庭，宗教，乃至（有人以為如此）道德，而成為獨立的活動時，經濟便失去其種種有力的束縛。他創出若干為自身所有的道德上的規律。誠實不欺，遵守契約，經濟關係所養成的品性上的穩定有恆，皆為經濟對於道德的重要貢獻。又如近代的實業，是節制飲酒的有效動力。其功勞實係遠勝於所有的禁酒會社。經濟和產業活動的其他價值——如出產之增加，勞役和貨物之交換，由財富澎漲而增加的新的娛樂工具——都是顯然的。不過在另一方面，商業上所需要的誠實，其性質最為專門，並極端狹小。在某種情況之下，製造偽劣貨物，或與公務人員締結賄賂契約，都是與其所謂「誠實」不生影響的。依據純粹的金錢基點以估量價值，自然傾向於解放一大部份的活動，使其不受道德的束縛。流行的名格言，「買賣是買賣」，可以利用着去核准任何



行爲，祇要不爲商業軌範所排拒。除非常常注入一些道德的評價和控制，便必然發生一種傾向，竟將一切其他的目的和軌範都屈伏於純經濟的目的之下。

法律和政府 將法律和政府這些機能從血族羣體分離出來，立刻使人覺識了威權和義務上的重要原理，並逐漸使人覺識了自由和權利上的重要理法。祇有藉着這樣的分離，法律的公普無私始能成立。祇有藉着公普無私，社會全體的裁判在實施上始能得着保障以防備各個統治者和裁判者在智慧和正當意趣上的出入差異。然而法律脫離道德有其利益，亦有其損失。在一方面，將物質的控制或懲罰所能及的外表行爲，劃立一個確定領域，便是將內心思想和意趣的廣大領域解放了，並使純粹心理上的價值和控制行爲上得到更大的力量。必須有這樣的一個分離，始能得到思想的自由，宗教信仰的自由，以及心意誠懇與夫絕對負責等項精神。亦且必須如此，然後可以產生一種普遍法律，超越於低等境地的良心，縱令不能必然達到最開明而最公正的境地。使命令變成「普及的法律」，其中即含有穩定提高的影響，而且欲使命令成爲普及的法律，亦祇有在相當分量上撤去行爲上的個人的，內心的方面而後可。在另一方面，法律與公義往往發生衝突，專門技術往往推倒了主要內容，法律十分富於保守性致使福爾泰稱律師爲「腐舊野蠻習俗的保持者」，以及法律往往被人利用着去批准甚至便利各種壓迫，勒榨，階級利益，乃至法律上的殺人犯——這種種事實，皆足以佐證一切制度都含有兩重可能性。政府在他種機能上，亦復如此。在從前，人民之所須防衛的，乃是專制橫暴。在現今，人民之所須防備的，則在利用政

治機械以求取私利。「常事提防」不僅是自由的代價，亦且是各種道德價值的代價。

宗教生活 宗教生活既得從血族上，經濟上，政治上的關連解放出來，便立即得到一種機會以成爲比較切己並比較大同的。一個人的宗教態度既不爲血統所限定，一個人的禱拜既不是與經濟的利益具有極端的連繫，一個社會既不僅流行着宗教的「寬容」，且亦存在有宗教的自由，則宗教的要義在於一種切己的，精神的交往，便可以爲人所見到了。血族的聯鎖提高成爲天父概念了。約布 (Job) 之服事上帝是無所爲而爲的，這句話便可以相信了。虔信和誠心非由官員或法律的力量之所能求得者。

再且宗教的大同性，亦非微小的進步。宗教一日是屬於各羣的，便一日傾重於彼此間的畛域界限，劃定某某爲猶太人，某某爲外邦人；或某某爲希臘人，某某爲野蠻人；或某某爲「同類」，某某爲「異類」。及至羣族宗教衰退而大同宗教代興，以色列王國的地位便讓給天國了，同胞精神便可以超越家族或民族的界限了。在中古時代的劇烈鬥爭中，教會是一個強大的動力足以約束強者並和緩部落間民族間的惡鬥。「上帝的和平」不僅是象徵着一種遼遠的理想，而且也是現實上的一種救濟。大同之追求，固然有時使用武力，如基督教反抗回教的十字軍役，如新舊教衝突的三十年戰爭，皆是。不過宗教是精神上的交往這個概念一經顯明，則宗教必然表露出來在本質上他是一種統一力而不是一種分解力。任何宗教，其所以能夠普及的，必定是因爲他含有普及的掀動力。祇須能夠發生普及的掀動力，如科學然，如藝術然，宗教便能汲引其信徒。

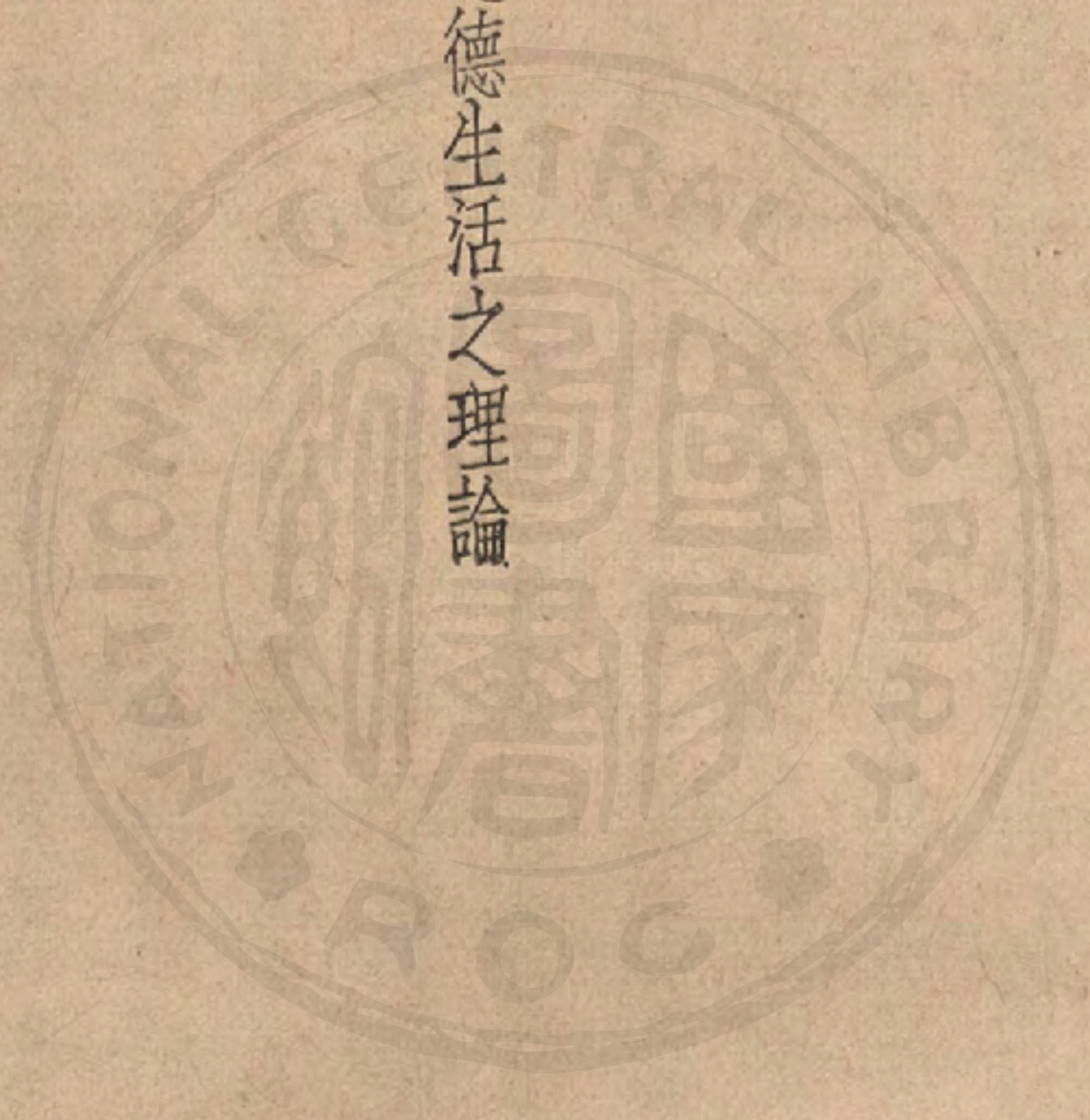
道德與宗教的區分，每每不易探求。因為宗教往往是道德的特點所由而顯露之媒介力。在道德上，所着重的是內心的，志願的方面，不同於法律或輿論之着重於裁判。但是照臨萬方聰明睿智的上帝概念往往大有助益於此內心的志願的方面之發展。「人們祇觀外表，天主則察內心」這句話，在芝諾豐，柏拉圖，莎克司比亞的著作中都有其同類的語句。高等價值和低等價值的區別，在「極樂世界」這個概念中得到了最能動人的象徵。在極樂世界中，無痛苦，無罪惡，祇有長樂，祇有永生。品格的理想模範，若表現在神性的人身之中，則能使人愛敬服事以達於極點。一個社會，其生活法則為博愛公義，一經被視為「上帝的王國」，則其鼓舞犧牲，促起熱情的力量，似乎便可以更為強大。但是在這些說明中，我們未曾區別道德與宗教，祇是認定宗教可為道德所修正亦可以表現道德於具體的軌範和意象之上。然而在希伯來和希臘的實例中，我們看出兩種發展的疇型。在以色列，宗教能夠包舉道德，且其自身完全成為道德的。宗教上的先知們，同時便是道德上的改造家。至於在希臘，雖有幾位大詩人的努力，而宗教概念依然大部份是呆板的，流為迷信，或狂歌冥想，不與道德，同其途徑。道德自有其特殊的途徑。在現今，宗教所遭遇的大問題乃在其是否能夠適應於新生的種種道德價值——追求真理之科學精神與夫人類價值之擡高因而要求進步的社會公義。

宗教和道德都是志在控制並且評量人類的行為的，茲可略述兩方觀點的特點。宗教常常涵括着人生對於冥冥勢力或宇宙的某種關係。此項關係，也許是親族或朋友或同伴的社會關係，也許是被治者對於統治者的政

治關係，也許是有生成依賴聯繫的宇宙關係，也許其關係是在神性之中以尋求完全的意義或圓滿的完成以代替此身之零落殘缺。在其「虔信」方面，宗教能將權力，智慧，善良，公義諸項理想完全把握住，使其真實並發生實效。至於道德則無干於冥冥存體或宇宙實體，其所經心者祇是人類的志趣和人間的關係而已。在宗教上，良心也許是「上帝之聲」；在道德上，則必須用思想情感以解釋良心。「道德律」必須視為至少可受此心的擁護——從而亦可受此心的批評。宗教上所謂的決擇於上帝與財神之間，決擇於天上與地下之間，在道德上則必須述之以善和惡，是和，非，理想的興趣和自然的嗜慾諸種名詞。道德努力探求原理而不視其準則為決自神意的一成不變的律令。道德不斷的修正其理想而不將其理想寄寓在人身之上。宗教堅持「上帝統治」之說，因而「舉世一切都是正當的。」至於純正的道德，則必須繼續克服罪惡，繼續將理想表現在行為之中，而且不斷的改變自然秩序使其成爲一個更合於理性的並更富於社會性的秩序。

卷二

道德生活之理論



## 本卷的一般參考文書

在道德理論之發展上，有些著作，具有極大的影響，茲列出數種如下：*Plato, Republic, Laws, Protagoras and Gorgias*；*Aristotle, Ethics*；*Cicero, De Finibus and De Officiis*；*Marcus Aurelius, Meditations*；*Epictetus, Conversations*；*Lucretius, De Rerum Natura*；*St. Thomas Aquinas* (Rickaby 選譯本，名爲 *Aquinas Ethicus*)；*Hobbes, Leviathan*；*Spinoza, Ethics*；*Shaftesbury, Characteristics, and Inquiry Concerning Virtue*；*Hutcheson, System of Moral Philosophy*；*Butler, Sermons*；*Hume, Essays, Principles of Morals*；*Adam Smith, Principles of Moral Sentiments*；*Bentham, Principles of Morals and Legislation*；*Kant, Critique of Practical Reason, and Foundations of the Metaphysics of Ethics*；*Comte, Social Physics* (見於氏著 *Course of Positive Philosophy* 中)；*Mill, Utilitarianism*；*Spencer, Principles of Ethics*；*Green, Prolegomena to Ethics*；*Sidgwick, Methods of Ethics*；*Selby-Bigge, British Moralists, 2 Vols.* (極便利的一種文選集本)。至關於現代著作以及歷史者，可參閱第一卷第一章所列參考文書。

## 第十章 道德情境

本卷及本章之目的 以上討論道德的歷史，現在再對於思辨的道德，加以理論的分析。我們所從事者，第（一）為發現在行爲上我們所判斷爲善或惡，是或非者，究爲何物（因爲行爲之爲物本極複雜錯綜）；第（二）在發現我們所謂爲善或惡是或非者究爲何物；第（三）在發現我們應用此等概念於其在行爲上的適當對象時又果何所依據。然而在試探此等問題之前，必預先能認識道德情境。所謂道德情境者，即情境之使善惡是非的考慮自行表現於其中，而且爲人所使用者也。應付情境，或用真偽觀念，或用美醜觀念，或用巧拙觀念，或用儉侈觀念，至不一律。對此同一情境，善惡是非諸辭雖然可以應用，祇是其觀解大有不同而已。然則一種情境，究須具備何等特點，然後始能成爲真正的道德情境呢？所謂道德，就其廣義言之，可用以指稱道德，亦可用以指稱不道德，換言之，即狹義的是或非（邪或正）也。我們之所欲說明者，即廣義的道德情境，有別於「非道德」而不排拒「不道德」者。

道德情境包涵志願活動 人人都承認無論別種情形怎樣，道德情境必然包涵着一種志願的因素。志願活動的若干要徵，有如亞里斯多德之所論述者，在前卷已經談到。行爲者必須知曉彼之所作所爲，對於彼之所作所爲必須具有一種觀念，不可類似一睡游人或呆漢白癡乃至嬰兒，其精神之不成熟，致使對於其所作爲絲毫不具

何種觀念。行爲者又必須具有某種願望，某種慾求，於事件之中，有所欣向。被優越勢力所控制的人，或許爲巧妙的計策所強迫而鎗擊他人，彼雖覺知其所作所爲，然而仍不得謂其行爲是志願的，因爲彼於事件之中，不能有所抉擇，甚或彼之欣向反在不作爲其所正在作爲者。倘若受命殺人，而且接到警告，如不殺人，彼之自身即將見殺，則於此事件之中，彼乃具有某種志願。彼遵命以行，或者並非樂意爲之，於事件之本身絕無所好，彼之所以殺人，祇是願意自救其命而已。在評判該種行爲的道德性時，吾人所判定的道德類別與程度，或許受左右於該種行爲的附從情形，但是無論其附從情形如何，決不能竟置此項行爲於道德範圍以外。（註）亞里斯多德說過，行爲又必須爲性格之所表現（一種習慣），必須爲個人所具有的多少堅定的傾向。行爲對於個人的品性必須保有一種關係。品性也可以說是並非第三種因素，祇是將審慮和志願中的含義更爲表明而已。在兒童的行爲中和在成人的行爲中，都許絕無何等審慮，然而我們終竟認定成人的行動比較兒童的行動爲富有志願性。因爲在兒童們，其思想是浮薄零碎的，其精神的發育結構尙形逼隘；其行動是出於天生的本能或偶然的情形——如感想、幻想以及偶然暗示之類。成人的行動或許出自慣有的傾向，而同樣的祇有微弱的意識光輝伴起於其間。但是此等性向乃是舊日審慮抉擇的結果，舊日必須出之以審慮抉擇者，今則演爲多少具有機械性的習慣。兒童的行爲在較小的程度上是出於品性之所表現；成人的行爲，在較大的程度上是出於品性之所表現。簡言之，我們所謂的品性，便是以審慮慾求之方式伏藏於行爲背後者，至於審慮慾求之歷程係爲現起的抑爲往昔的，則在所不計。



(註)亞里斯多德舉例說明，謂有人於驚濤駭浪時拋棄貨物於海水中。他並不絕對願意喪失其貨物，祇是寧願喪失貨物而不願喪失船隻或自身的生命而已。在當時的情形之下，他願意如此，而他的行動，在這種程度上，也便是志願的。

並非一切志願行爲皆受道德上的評判。是故志願的行動可以明定爲表現品性的行動，試驗品性之是否存在，祇須察明有無慾望審慮之表現。而不問此等慾望審慮之表現或爲直接的，當前的，或爲間接的，早昔的；苟爲間接的，早昔的，則其表現，須經由其所及於行爲者現有習慣之影響。然而吾人並非從道德的觀點以評判一切的志願行爲。有些行爲，吾人從巧拙的觀點以評判之；有些行爲，吾人從可喜或可惱的觀點以評判之；又有些行爲，吾人從愚笨或敏慧的觀點以評判之；其餘不同的觀點尚多，無須徧舉。凡屬此等評判，並與是非概念不生關涉。同時在另一方面，有許多所謂善的行爲或惡的行爲者，又並非志願的行爲。吾人之所探求者，既然必在此兩極端之間，故可以先行討論後面一項。

一、受好壞評判的事項並非都是道德上的事項。例如，人們常常說到好風，好機器，時錶壞了，螺釘安好了。又常常說起壞的麵包，壞的貨幣，壞的土壤。此等說法，都是從價值的觀點，以評判一件事物可否用爲達到一種可欲結果的工具。一件「好」機器，能够有效率的作爲原先預定的工作；一件「壞」的貨幣，不能達到貨幣所應該達到的目的；一件「壞」的時錶，不能正確的指明時刻。在此等說法之中，必須使用價值觀念與夫有所貢獻於價值的觀念：此是一個積極的因素。但是此項有所貢獻於價值，就不具生命的物品言之，並非該項物品自身之所希求。

如果認定惡風對於其破壞的結果自己明白覺知之而且喜悅之，則是賦予惡風以人格的品質——有如太古人民之所曾爲，且試圖轉移風的行爲而使其變爲「好」風。在引起良結果或惡結果的諸種事情之間，須當樹立一個界線，以區別兩種事情，一種是發生於自然而然的，一種是確切含有意向企圖的。

二、在動物行爲上的善 試再論動物行爲之善惡好壞。人們常說義犬，劣馬，等等。並且人們往往又訓練犬馬使其實行適當的行爲。人們製造鐘錶並修理之，但是不曾訓練鐘錶。訓練之中，含有一個新的因素：須得利用動物的性向，就其自覺的態度與反應而操縱之。用食料以策勵之，用恐嚇懲罰以約束之。依此等方法可以引誘動物依一定的方式以發爲活動並且養成訓練者所預期的習慣。改變動物自己的衝動，因以改變動物的行爲。特別是對於動物行爲的好壞，並未曾賦予之以道德上的含義，因爲吾人之所思維者，仍然是達到目的的工具而已。吾人未嘗認定吾人已經能够使獵犬（例如）具有某一結果較優於其他結果之觀念，因而獵犬得以自行依據對於價值高低之辨識以發爲行動。吾人之所作爲者，祇是養習慣而已，至於養成的方法則爲使其感覺某種行動比較快適而已。傑母斯說過：「該犬對於你的發怒或者對於你的財產之高貴價值，是否與吾人具有同等抽象的觀念，當然大可疑問。犬的行爲似爲諸種外界刺激湊合而生的衝動結果；當此等刺激發現之時，該犬覺着喜。歡。那。樣。去。作，雖然不曾覺知何等確定的理由」（註）（見心理學卷二頁三五〇註）。反言之：如果犬果真具有守護家宅所生結果之觀念，果真在行動上爲忠於此項觀念之心所約束，果真爲其所得自此項觀念的快意所控制，則稱此犬爲一

好犬之時，命意所在，乃係謂其善良既然足以成功一種結果，所以在道德上亦復爲善。

三、人類的非道德行爲 又有些行爲，雖然其發生是爲行爲結果之價值觀念所引起，然而亦不得認爲是在道德範圍之內。「行爲是人生之四分三」但是在某種意義上，還不僅如此：實佔四分之一。人類一切自覺的生活，都是有關於鵠的，有關於工具之選擇，佈置，與運用，無論其爲理智的，感情的，抑或實際的工具，要爲追達鵠的時之所需用。此卽行爲之所由成。然而並非謂一切行爲皆有道德上的指義。「正如流行的意見然，撥動爐火，閱讀新聞，進用餐膳，都是無關道德的行爲。開啓窗戶以流通空氣，加穿外衣以禦風寒，都被認爲不具道德上的旨誼。然而凡此一切，依然都是行爲的一部份」（見斯賓塞爾道德學原理卷一頁五）。凡此一切，都含有值得追求的某種結果之概念，又皆含有爲追求該種結果而發揮的努力（卽選別工具）。但是該種行爲，在道德上，依然都是中立的——無辜的。

（註）當然，人類的行爲，有一大部份，也是如此。不過在此等場合上，吾人亦不曾予以道德的價值；或者說，至少在吾人欲使行爲者覺識或種理由時，未嘗自外於此例。

道德要素之引入 欲討論所需的道德條件，可再用斯賓塞爾的一段話以爲引言：

「正如前所已言，日常行動有一大部份是無關於道德的。今日我將往看瀑布呢，還是在海岸上逍散呢？此際兩種目的都無關於道德。如果去看瀑布，是從曠場上走過呢，還是從樹林穿過？此際所採工具無關於道德……」

但是若有一位朋友偕行，他曾經探究海岸，而未曾見過瀑布，則於兩項目的之取捨，便不復無關於道德。又若取道兩條路徑，其中有一條路徑，循着走去，必然使歸時太晚，遲誤另一約會，或者發生遲誤的危險，則於兩項目的（或工具）之取捨，便亦含有道德上的性質。」（斯賓塞爾道德學原理頁五——六）

此項說明足以表示兩種相異的行爲；行爲之爲結果觀念所引起而受其指導，實有兩種相異的方式。在一種場合上，目的之自身，直接呈現爲可欲的，而其問題祇在於達到此項目的之步驟或工具。此際吾人所有的行爲，雖然受激起並受指導於價值的考慮，然而在道德上依然是中立的。凡目的依其自身以爲決定而不曾顧及其對於他種鵠的之關係時，一概都是屬於此種情形，乃技術的事態而非道德的事態，乃興趣的問題，技巧的問題——個人欣願的問題，實際智慧的問題，或者說，經濟的問題，便利的問題。有許多結果，可依種種不同的路徑以求得之，無論所取路徑爲某一路徑，其結果一概相同，故於路徑的取捨，祇是智慧的問題，審美的問題，實行的問題，而非道德的問題。或許偶然欣願觀覽海景而不願遊玩陸地，——是乃一種審美的興趣。或許願意利用步行的時間以從事思考而感覺曠場平坦不至擾人深思，是乃一種理智的經濟。又或認定走往瀑布地方，最能取得自己所需要的勞動，是乃便利的問題，或者說，實際智慧的問題。此等理智的，審美的，衛生的諸種目的，各別言之，都是適宜的顧慮。道德的問題並不發生於其間。是等目的皆可用作工具以達到另一目的——假設爲散步而須取得最大量美感與最大量勞動。

四、道德因素的標準 倘若一種擬定目的所有的價值與另一目的所有的價值，實不相容，兩者各自掀起一種不同的興趣與欣向，換言之，即各自掀動一種性格與動力，而使人深深感覺其矛盾衝突，則吾人之所遭遇者乃為道德情境。在行走一個路徑而出於自由自便，行走另一個路徑則出於顧全他人遵守約會之時，其情況便是如此。此時所有者不復祇是一個目的，亦復不是兩個極相近似的目的，可以結合起來，同時用作追求另一目的的工具。吾人之所有者乃是兩個極端歧異的目的，必須取其一而捨其一，必須從衝突矛盾之中醞釀出一個目的。問題變為真有價值者究竟安在？所須考慮者乃在於所視為有價值者或確值慾求者究屬如何之性質？（註）

（註）吾人雖然引用斯賓塞爾所舉的實例，然而須知斯賓塞爾所用以區別道德情境的標準，並不是多數目的之矛盾不相容。

假如有一個人欣然接受一個目的而毫無游移。及至着手實現此項目的，始知事件不如預料之單純。於是對於事態乃澈頭澈尾考察一番而追究真正具有價值者究竟安在。在求達目的之歷程中，必須發為勉強的努力，而且遭遇種種拘束，對於慣享的快樂不能不決然放棄。例如一個印第安兒童，欣慕優良的騎士，精巧的射手，敏捷的探卒，而誠心嚮往。於是依一定方法以耗費其時間精力而求其目的之實現。在努力求為勇敢之中，乃覺察欲成勇士，必須摒除嗜慾，忍耐艱苦，放棄他種享樂而痛下一番苦工。於時始知其目的表現在實際上的意義竟非當初在預想中所有的意義——此乃常有之事，因為正如戈爾特司密司（Goldsmith）之所云：「起先，吾人依照自身的嗜好以烹製盤肴，到後來，為吾人烹製盤肴者則為自然。」

顯然價值之改變引起新的問題：當初樹立的目的果真具有他所似乎具有的價值嗎？究竟這個目的果真如是重要，如是可欲嗎？他種結果，如偕同羣兒嬉游享樂之類，得之甚易，而為之甚樂，其價值果真不更大於此種目的嗎？為達到目的所使用的工具，往往附隨有勤勞艱苦，而投入一矛盾不能兩存的目的於行為者心中。於此兩種目的，無論選取某種，皆不復是「自然的」遵行之，而是「道德的」順從之，因為是於兩種目的加以自覺的權衡估量之後，始決定選擇其一種。

在個人的生活上，無論是在文明生活中還是在原始生活中，多種目的競求控制行動，乃是不可避免的。例如一個兒童覺知滿足嗜慾不僅是可能的，亦且是可欲的，——滿足嗜慾可以使人快意而不僅得到飽滿。嗣後為此項價值觀念所掀動時，彼即攫取食物而無所躊躇。於是又遭受教訓而覺察所作行為之中尚含有其他的價值——與當前慾求的價值絕不相容的他種價值。彼已招致社會譏評，而為人所呼為粗鹵無禮，貪鄙自私。彼依據其輕率接受的價值觀念以發為行動。在取得一種結果時，同時又得到一種未嘗希求的結果，一種自認為不好的結果，一種令人感覺不快的結果：是即負號價值。由是得到教訓，知道在此等場合中加意考慮真正可欲或具有價值者究為何物？在能自由講求工具之先，必須對於各種可能的目的所具有的比較價值，加以一番估量，而願意採取其一，而捨棄其餘。前面敘述希伯來與希臘的道德發展時，已經表明同一的歷程發生於民族的生活。

結論與定義 綜合上面所述的三個實例，可以得到道德情境的特點如下，可用作判定是非的適當依據。第

(一)道德經驗便是行爲；所謂行爲者，乃價值觀念或結果之可欲性所引起的種種活動也。爲觀念所引起這一點，乃行爲之所以不同於衝動的作爲者，在衝動的作爲上，對於行爲的結果並無事先的認識。爲觀念所引起這一點，又是行爲之所以不同於動物的活動者，在動物的活動上，或許具有感知乃至曖昧的意象，然而絕不能信其對於各種結果所有的比較價值或可欲性，能以具有若干觀念。第(二)道德經驗，是行爲之含有不能相容的多數目的而必須採取其一捨棄其餘者。覺知目的之互不相容，從而採取其一，亦是道德經驗所有特點之一，而有以異於若干行爲雖爲價值觀念所引起所指導，而對於所選價值之「真正價值」則不必發爲思考判定者。使人對於一定目的之「真」價值不得不加以考量者，乃由於目的之互不相容；而引致經驗以入於道德領域者，則爲對於一定目的的真價值所加的考量。是故道德上的行爲，可定義爲價值觀念所引起所指導的活動，同時有關於該種活動之諸種價值又互不相容而於發爲外表的行爲之先，必須加以考量選擇於其間。

最後將起的結果 許多關於目的的問題，都是關於工具的問題。藝術家自己考量是畫一幅風景呢，還是畫一幅人物？是畫此一風景呢，還是畫彼一風景？其目的之一般性質始終未變：都是繪畫。倘若此一目的繼續存在而且感覺其可欲，感覺其有價值；同時倘若又有另一目的（例如赴約會）表現於心中，亦復可欲可貴，並且無法製成一種計劃將兩個目的一併含括於其內（例如先爲其一而後爲其他），則此際所遇的問題便是一個道德問題。將奔赴某一目的呢？其理由安在？目的之所掀動者乃行爲之人；行爲之人真心所認爲可欲的結果者究爲何物

呢？對於行爲之人具有最高的掀動力者究爲何物？行爲之人畢竟將成何種人呢？在任何真正道德情境上，其最後發生的一個問題，一概都是：行爲之人將成何許人物？勢將取得何等品性？從表面上看來，問題是：彼將何所作爲？追求此一目的呢，還是追求彼一目的？但是目的之互不相容，使人不得不進而追問各個目的中所含有的人格究爲如何的人格？於是在顯然的道德情境中，價值及節制之要素必與審慮及慾望之歷程兩相結合，而且係依一定方式以結合之，以使其限定何種品性將出而控制嗣後的慾望及審慮。在多種目的互不相容時，除去決定何種品性最有價值而賦以最高的威權外，實屬無法兼顧。

**道德情境與中立情境** 前面關於道德上中立行爲的討論，由上述的標準可以得到充分的光明。吾人行爲的一大部份，於其實行時，絕然不會發生涉及是非問題的意識，此乃各人就其日常生活略一反省其從起床起到就寢止，所有的各種行爲，便可自行證明者。吾人的思慮與慾望之大部份，都是有關於職業及憩樂上的目的者。不過其行爲所關的品性，隨時可以成爲評判對象而已。在實行以後，行爲者可以認識在未來行動中所表現的品性，其性質恆受牽連於未曾發生評判作用時所作的行爲。是後，對於是等行爲，始加以道德上的評判，或贊許之，或譏斥之。在又一方面，有些行爲，在實行的時際，即令發生嚴重的情態，而事後因循做去，竟可如出自然，行所無事。所以有關道德的行爲，和無關道德的行爲，其間並無固定的界線。每一行爲，都有成爲道德上評判對象之可能，因爲每一行爲必於某一習慣，不能有所增強，即必有所減弱。是則於全體各類評判有所左右者也。



## 參考文書

特別分析道德情境的著作，比較稀少，著作家常於討論品性或行爲時連帶及之（參看第十三章附錄的參考文書）。所有參考書：*Mezes, Ethics, Descriptive and Explanatory*, Ch. II.; *Martineau, Types of Ethical Theory*, Vol. II., pp. 17-54; *Spencer, Principles of Ethics* Vol. I.; *Studies in Logical Theory*; *Stuart, Essay on Valuation as a Logical Process*, pp. 237-241, 257-258, 273-275, 289-293; *Dewey, Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality*; *Mead, Philosophical Basis of Ethics, International Journal of Ethics*, April, 1908; *Fite, Introductory Study of Ethics*, Ch. ii., xviii. & xix.

## 第十一章 道德理論上的問題

上面已將善惡問題發生於其中以及是非觀念應用於其上的志願行動加以概要的論定。是爲理論分析上的初步工作。至於吾人所指爲善惡者究爲何物，在複雜的志願行動中所指爲是或非者究爲何許成份，以及其所指稱爲善惡是非之理由又安在，則上面的初步工作，依然不會給予何等光明。甚至欲解答此等問題所必須先有的發現，亦未曾加以指明。其所指出者，祇是問題內容的範圍，是等問題之發生乃在此項範圍之內，而是等問題之解決亦必須遵依此項範圍。討論進程中所必須處理者究爲何等特殊問題呢？

理論從實際問題而發生進展 有一件事，必須確記。研究而欲獲有確實的基礎，不使其整個的懸在空中，則理論家的出發點必須依據人們在其行爲上所實際遭遇的問題。對於此等問題，可加以疏剔釐定；可加以分解整理；可從人生生活的具體網絡上抽出種種問題；既經抽出以後，可以分爲若干類別；但是決不可離棄此等問題，一經離棄，則其所談論者，乃爲自己腦中之所創造，而非道德實際上之所確有。在另一方面，密近切己的行動頗爲煩難而不確定，其所需要的抽象的，系統的，超然的考究，實非在其發生時的緊急狀態中之所能取得。於現行習俗所含有的目的或威權以外，而認定尙有任何目的或威權之存在時，便是已經有所陳訴於思維，道德理論不過是令此項陳訴更爲顯明完滿而已。如果一個小兒追問何故應說真話，而答以「理當如此」或「說真話終久有利於

己，「或」說真話是交相往來及營求公共目的之必要條件；一則是於其回答之中，已經含有一種原理，祇須使其明顯，便可成爲羽毛豐滿的學說。倘若更將此種原理再與他種場合上所使用的種種原理詳加比較，以察其是否條貫而不相矛盾；如果尙有不相條貫之處，便尋求一個更高的原理以調和於其間，則吾人已是邁步進行，踏入道德學體系的境界。

理論問題的範疇 一個有思想的進步的人在自己的行爲上所必須考慮的種種實際問題，對於道德理論上的真正問題可以給予一個階梯。行爲問題的綱領便是理論問題的概要。凡是不因遵循其儕輩的風習而自覺滿意者，皆將發現下列的問題而使其不能不加以注意：（一）於其未曾思考而養成的習慣（來自摹倣，暗示及他人之教誨者）所具有的意義，必須加以考究，並於其接受引誘身體力行以致成爲習慣的種種風俗所具有的意義亦須加以考究。此項發現習慣風俗意義的問題，便是指明行爲上的真善安在或價值安在的問題。（二）凡其道德是屬於思維一類的人，必然遭遇道德進步的問題，即從不事思維祇是摹取他人習慣觀念而達到的道德境域更進一步以臻於自行思維覺察的境域所必生之問題也。換言之，其所遭遇的問題，即理想與原理在自身的行爲上，當佔如何地位具如何作用的問題，而理想與原理則固產生於思維覺察而非產生於習俗者。（三）行爲者必須明白考較當代人羣所認爲善者與其自身所認爲善者究具如何之關係。一旦不能承受習俗之遵循爲行爲的恰當依據，則必然感覺其自身所認爲善者，確有所差異於習俗的善。與習俗離異，固然可以產生較高而且較合理想

的道德，並因而發為系統的努力以求社會的改革與進步；然而確實也可以產生更為擴大的有意的自私性，其違抗社會的要求，追求一己的好處，且將有更多係出自於有意的，而出自於本能者則較少。同一的思維態度，可以產生真誠的道德改革家，亦可以產生堅決的故意害羣以自利的人。在任何場合上，凡是得有道德思維的習慣者，必然覺知一個新問題——即公眾善與個己善間的關係問題。簡言之，凡是銳意思考而欲使其思維習慣影響於其行為者，皆須（一）於其所遭遇的情境中，搜求善惡的成份；（二）必須考究欲得結論所須採用的方法與原理，並（三）必須考究自身的能力及快意與其所處的社會情境所有的目的及要求，究具如何的關係。

理論上的相應問題 在理論上，也有同樣的問題。（一）何謂善？各志願行為的目的安在？（二）如何可以認識善？是直接覺知的嗎？若然，又是如何覺知的？否則是由探究思維而認識的嗎？若然，又將如何探究思維？（三）在善既經認識以後，又是如何為人所承受的，善是如何取得威權的法律，控制，在道德生活上，具有何種地位？有些目的，其自身具有引誘之力，另外有些目的又表現為「義務」，而對於具有引誘力者且加以壓抑，其原由究竟安在？（四）自我在道德歷程中佔有何種地位？此一問題又有兩個形式：（子）自己的善對於他人的善，具有何種關係？（丑）在自我方面，道德上的善與道德上的惡具有何種差異？德行與罪惡，就其為自我的性格言之，果為何物？此等抽象的形式的問題，若自其在道德理論史上發展的順序而略論之，則其形狀比較具體而易於把握。

善之認識問題最先發生於理論上 原先各地方所有的風俗，後來交通發達，其複雜錯綜的情狀，使得雅典

的道德哲學家致力於發現普遍而究竟的善，以便依據着去評判習俗上一切互相衝突的價值。蘇格拉底所發動的運動，便是要努力發現人間流行的各種制度，習俗及程式所具有的真善真美而已。人們利益之所以互相衝突，個人行為之所以缺乏條貫統整，國家內各階級之所以分裂，乃至各道德宗師教言之所以互相牴牾，其原因都是由於人們不會自知其己身的鵠的。所以主要的教訓爲「知汝自身」，即自身的鵠的，自身的善與夫自身的本職。蘇格拉底的弟子輩，對於認識的議論各不相同，故其所提出的究竟目的亦概不一致。但是有一個共同之點，即是彼此都認定明善是其中心問題，善若已明，則依善以行便自然隨之而起。一個人既能自知其善之所在而反不肯追求之，是乃非人類所能想像之事。不明於善，便是罪惡，亦是罪惡之淵源；能察知真善，則能掃除昏瞶偏頗而使人正直其行為並統理條貫之，人們之所以追尋虛偽的鵠的者皆係起因於昏瞶偏頗也。既能認識鵠的之所在，則宰制行為自然便無問題。由是而生的宰制，並非強制拘迫，乃是依據究竟鵠的以調節組織次等的諸種目的而已。

**發動力問題**（註） 然而欲解決知善的問題，其間亦有種種困難與阻碍；此等困難阻碍之認識，於是使問題的中心逐漸轉移。簡單言之，難關便在一個人已成乎善的人則於認識善，絲毫不感困難，而無論是普遍善或是表現於特定事例中帶有特定文理的善。但是一個不認識善的人，便不知道如何始能認識善。且其愚昧，更樹立積極的障礙於其前程之中，因爲愚昧能使其自娛於浮薄短促的目的之中。此項自娛，足以增進是等目的對於其人之束縛力，因而養成一種習慣的興趣，使其無從窺見究竟的目的，更說不上明察而堅持之。必在少小尙未能真知善之

所以爲善與夫善之如何爲善之時，即已慣於爲善而至於以善自娛，及其成年之後，始能明知乎善。欲獲得善之經驗，在知識尙未爲其所得而而且未曾發生發動力作用以前，必須使爲善之樂與爲惡之苦先行發生發動力作用。

(註)在實踐上，如吾人之所已知，此乃希伯來思想上的主要問題。但此處吾人祇是從理論方面敘述柏拉圖及亞里斯多德所談的問題。

**問題之分化** 欲養成種種習慣使個人於明知善之所以爲善以及善之如何爲善以前，便能樂於爲善，則必須實踐篤行而且加以訓練，是故必須先有已經明善的成人而後可。是即必須先已存有一種社會秩序，對於少年，不但能給以理論的教誨，且亦能使其慣於正行。然而如是的成人將於何處尋求，又於何處得見如是優良的社會，竟足以正當的訓練其少年份子呢？所以問題又復遷移，而分爲二部：在一方面，注意射注於無理性的嗜慾，慾望及衝動，因其妨害人之理解善也；又一方面，注意射注於政治上的法制，因其能夠訓練國民，使其得依正當的方式以爲生存也。此二問題，多半各自獨立進展，結果便發生行爲上內心方面與外表方面之大破裂。

**節制情慾之問題** 使人認定僞善爲真善者，使人對於真善的認識遭遇障礙者，倘若真是天生慾望之活潑的飛躍，則嚴重的問題便顯然在如何遏制慾望對於人心所有的轉移力而且竭盡可能以圖消滅之。既然使人認各別的事物爲善而不知認究竟的爲善者，是由於憤怒、恐懼、希望、沮喪、性慾等等力量，則最要之務當然在於解放注意及評判使其不受是等情慾的影響。防遏情慾，或許不可能，因爲情慾是天生的騷動力。然而人類最少可

以防衛其善惡評判使其不受情慾的影響。司多噶派的道德哲學家最爲重視情慾的誘惑力，因而樹立淡泊（無慾）寧靜（不擾動）的理想。其他的道德學派，即懷疑派與埃皮庫里安派，亦皆以此心之脫離情慾的影響爲其當前努力之鵠的。懷疑派之所以如此，是因其重視心念之超脫不露滯，祇有超脫不露滯的心態始適於懷疑而不堅執。埃皮庫里安派之所以如此，是因爲祇有心境的快樂不受外界的支配。心境的快樂是冲和的，所以祇有此種快樂不至引起沮喪、厭倦，因而痛苦的諸種反動。於是道德理論上的問題，實際上便是（縱令名義上不是）節制問題，威權與屈伏問題，防遏並約束情慾的問題。

用法律控制私利的問題 如是的見解，最好亦祇能影響少數的人們——哲學家。由羅馬帝國的大多數人們看來，問題乃在於另一路徑：即使用何等法律以及何等法律的設施以指導人們的外表行動使其走入正當的路徑，且此項路徑最少足以維持全帝國的外表安寧與統整。在希臘的城市國家內，其自由民人數甚少，全體直接參政，所以能够樹立一種公共善的理想以團結全體公民。但是在一個言語龐雜，宗教紛歧，風俗互異，職業不一而又不相連屬的偉大帝國內，則祇有從一個唯一的中央權源施行唯一的行政及法律制度，始足以維持必要的諧和。立法問題，法典問題，行政問題，最投合於拉丁民族的心理，且亦受驅使於實際情況而不得不然。所以從外表方面看來，正如從內心方面看來一樣，節制問題之重要已經超過了價值以及至善的問題了。

統合問題 圖將內心控制及外表控制二者混合融化起來，原是道德哲學家、神學家、乃至教會之所努力企

圖的領域。彼等志在綜合此等因素以成爲一個涵括的、有力的人生見解。但是彼等方法的特點乃在於認定此項綜合，無論是在理智上或是在實際上，都祇能建立在超自然的基礎上，而且亦祇能爲超自然的資源所建立。從人身及國家的自然構造上觀察，兩者行動上所有的各種成份，都是極端的互相衝突，無有絲毫的健全，亦無從得其絲毫的助益。嗜好及慾望都直接注射於物誘之上而成爲人身的有力成份。即在理性窺見乎善之時，所見亦極狹小，而延續亦極短促，雖有所見，而理性的勢力亦極脆弱，不足以成爲適當的動力。「人皆知其較善而行其較惡。」再且求助於慣習，求助於教育，求助於人類制度的陶冶約制，亦皆是徒勞無益之事。慣習、教育、制度，其本身已是腐敗卑劣。由人類卑劣性根所產生的結果，決不能用以改進人類的卑劣性根，最多祇能利用恐怖的威力以箝制其外表的行動。祇有神靈的啓示能够顯露人類的真目的；而且亦祇有憑藉教會的規律典禮所含凝的神靈佑助始能使此項知識爲過尤叢集的個人所熟悉而得以發生效力，至於教會則其建立與指導，皆是出於超自然的。在理論上，鵠的（善）概念，至高無上；然而人類的真善是超自然的，故其實現祇有憑藉超自然的佑助，而且亦祇有實現於次一世界之中。所以在實際上，就人類的現狀言之，其最要的事情祇是堅信教會的規律而完全服從之。教會代表神權於地上，而爲一切道德律的究竟淵源。終究道德遂成爲規律、戒條、命令、獎賞、懲罰、苦行、赦宥的錯綜體。法律的觀點完全當令。（註）一切皆無問題，已有最後的解決，因其爲超自然的解決也。

（註）十戒精細分爲一切可以臆計的應用，而又經由宣認信仰以引爲己事，乃其特定基礎之所在。



個性及公民性的問題 及至文藝復興起，對於法律的人生觀，遂發生反抗思想。在現世之上，於人生的能力，自由而多方以運用之，其間實附有愉快的感覺。及至是時，此項感覺，乃告復生。第一項結果為要求自然的滿足，第二項結果為古代公民及政治意識之深刻的復活。在其反抗中古的反動，比較希臘理想，最初是較為個人本位的，雖然在若干方面，與希臘理想相為關聯。希臘人固然重視價值觀念，不過認定價值為廣含的，為人類真性之完成而已。至於近代，則所謂善或滿意皆係指稱直接的、特定的、切己的事物，即個人以個人的資格能够把握掌有的事物。是乃個人的權利，其性質為終極而不可轉移。無人有剝奪干與之權。

此種極端的個人本位的趨勢，同時又發生興味之轉移，當時人們的興味由超自然的「教會——國家」轉移而至於商業上，社會上，政治上的諸種團體，此等團體乃近代的人所相與合一者。自由城市之興起，尤其是民族國家之發展，更隨以商業貿易之進步，為各個人，便開闢了一個自然的社會全局。個人對此自然的社會全局，具有直接關涉，獲得新出路及新愉快於其中，然而此自然的社會全局又付與個人以確定的責任，加課個人以特定的負擔。倘若個人對於自身之為個人而得到新的認識，同時即又發現自身在民族國家內陷入於日益擴張範圍增進強度之權力中。道德理論家的問題，便在調和此兩種趨勢，一為個人本位，一為政治集權。在一個時期內，個人覺着自己被置於其內的社會組織，無論附隨着如何的不便利，就全局言之，畢竟是個己勢力的出路，亦且是個己勢力的增援之所在。所以於服從其規條之中，個人便已取得自身的平和安定乃至自由與成就。不過其間的平衡容

易動搖，個人與社會間的關係問題，瞬即顯著而莫可忽視。在近代道德理論上，此種問題即其中心問題之所在，祇是問題的方式時有不同而已。

**個人主義問題** 在新功業初起而探險的希望甚大之短時期內，極端的個人主義與社會利益，確曾一度膠合於無形。有一種心理學將個人分解成爲多數零碎的感情狀態及感覺狀態所成的聯合體或聯續體，而個人主義的趨勢便以此種心理學爲其方便的理智工具；對於善，亦分解成爲樂的集結體，而樂亦復被視爲零碎的心理狀態。此種心理學的原子論認定各個人是孤獨離散的，正如個人一己所由構成的各個感覺之爲孤立排他然。在理論上，社會的制度設施必須能够增進個人感情上的愉快分量，始有存在的理由。改革制度的要求，日益嚴重，雖與此項可疑的理論不具若何的關連。其時盧梭將要求改革的情狀綜括爲一種公式，以爲人在自然上是自由的，亦是善的，而制度下的生活則奴隸之而又惡敗之。同時，對於「自然」又發生熱烈的樂觀信念，信賴自然爲人類的幸福懷抱仁惠的意向，信賴自然具有能力以使人類臻於完全，祇須矯揉的桎梏爲人所掃除廓清而已。各個人，雖然在本身上及其各別的利益上，是分離孤立的，但是遵依自然，即可使其彼此間的利益完全密合而諧和。「自然」所有的定律，祇須人們於追求本身利益之時遵守勿違，便必然足以促進他人的利益。而無疑。當此種內孤立而外諧和的人生見解發展於法蘭西（原始的動力乃來自英格蘭）之時，在德意志又發生了一種對待的運動。

**唯理主義問題** 德意志思想，從羅馬法及教會的自然神學與道德學承受一種概念以爲人類的理性使得

人類樂羣。司多噶派抱持唯物的理想主義，堅主一切真律法皆是自然的，而一切自然律又皆是理性之所播散表現。自然律能結合萬物於宇宙之內，亦能結合人們於社會之中。道德理論即是此種意義上的自然律。理性的定律，就其爲人類通性（因而爲社會性）而觀之，乃是法律上及個人道德上的種種原理之所由演繹而來。惟是人類又有其感官性，感官性的性質，孤獨而排他，既然理性高於感官，於是國家的威權爲人所張皇擴大。法律的觀點又復興起，但是有一重要的改變，即是認定法律乃社會秩序的法律，而社會秩序則又人類自身理性之所表現。國家的法律若是受人批評，則將答以法律的規定無論如何惡劣而需要改良，然而國家是理性觀念之所表現，而理性又是人類之共通性。所以欲圖顛覆政府，便是攻擊道德生活上或理性生活上的基本的客觀的條件。沒有國家，則人性的孤立私獨方面便將取得自由發揮的威權。人類的真道德性存於內心。於是無論在英法思想方面，或是德國思想方面，皆已存有羣己關係的問題，表裏關係的問題——即一方爲人身心理的構造，一方爲各人行爲的社會條件及結果兩者所有關係間的問題也。

### 參考文書

參看卷一第一章末所列關於道德學範圍及方法的參考資料；又看， Sorley, *Ethics of Naturalism*, Ch.

i., and his *Recent Tendencies in Ethics*; Fife, *An Introductory Study of Ethics*, Ch. ii.; Boume, *Principles*

*of Ethics, Ch. i. ; Seth, Ethical Principles, Ch. i. ; Martineau, Types of Ethical Theory, Vol. i., Introduction; Hensel, Problem of Ethics. in Vol. I. of St. Louis Congress of Arts and Science.*



## 第十一章 道德理論的疇型

### 一 理論的標型分類

問題與理論 上章討論道德理論上的諸種標型問題。但是道德理論之發展變遷，是隨着各時代所着重的問題以爲轉移。道德討究上的中心問題，如果在如何認識善，便是已經得有一種疇型的理論；如果在如何控制慾望或滿足慾望，則是已經得有另一疇型的理論。將理論的諸種疇型，加以分類，頗爲困難，圓滿的分類，更幾乎絕不可能；蓋因諸種問題所環繞的各個原理，往往趨入於錯綜糾纏之一途。我輩所可從事者，祇是對於在進行討究上似乎最有用處的原理，決然加以選擇而已。

一、鵠的論與法規論 有一種基本的分類，一類的基本觀念爲價值；爲善。另一類的基本觀念爲義務，爲正。第一類的道德論，最着重鵠的，所以常常稱爲鵠的論。在第二類的道德論，其主宰觀念則爲責任、詔告、命令、法律和權威。因此，便稱爲法規論。兩種理論，在或種時際，當然都不能不討論其反對方面所着重的因素。如果以法規爲中心而出發，則符合法規上的責任之諸種行爲，便是善之所在。善即服從法規，即屈伏於法規的道德威權。如果從「善」出發，則法規、規律，便都是有關於釐定善或追取善的種種工具。

二、個己論與人倫論 由對於個己人倫有所輕重的問題，又發生一種基本的分類，與上述的分類相錯綜揉

雜。此項問題，極爲重要，可將鵠的論法規論的衝突驅入暗淡境地而爲人所忽，但是對於二者必然牽涉於其中，而且加以再次的類別。是爲個己論與人倫論。試爲考究下述的代表引句：「任何學派都不能不認定一種可欲的感情狀態，而視爲究竟的道德目的，而不問其所錫之名是爲滿意，爲快樂抑爲幸福。某時某地某人或某些人的快樂，乃其概念中之一個要素。」（註一）而且「善卽是樂。」（註二）此項議論所着重的，是善，是可欲，但是從義務方面，亦可以發爲同類的着重個己的議論。例如：「個人自行強責己身，乃是道德義務上的精核之所在。」（註三）試將這兩項言論與下述的引句一相比較：「人欲有德，其所應作的事，或其所應盡的義務，是在一個道德的人羣之內，乃人人之所易知。其所應作的事，祇是在其對人的確定關係中所已表現說明或認定者而已。」（註四）「個人祇是在充當國家之一員中，始能得有其真性，其實存，及其道德的地位。個人的各項快意，各項活動，與夫生活的方式，都是在此項真實的原理中，得有其起源和結果。」（註五）在另一地方，又謂：「追求一己自有的道德是徒勞無功的，而且本質上是無可實現的。關於道德，有一古代哲人，所言實爲真理。欲有道德，必須依據本國的道德遺風以爲生存。」（註六）此項議論，將個人的善和個人的法規都嚴格置於人倫的基礎之上。

（註一）Spencer, *Principles of Ethics*, Vol. I., p. 46 and p. 30.

（註二）Green, *Prolegomena to Ethics*, p. 354.

（註三）Hegel's *Philosophy of Right*, translated by Dyde, Part III., p. 159.

(註四) *Hegel's Philosophy of Right, Part III, p. 241.*

(註五) *Werte, Book I, 389.*

三、經驗論與直覺論 從尋求並決定道德差別的性質上所用的方法（即知識的方法）之討論，又發生一種錯綜揉雜的分類。從此項基點，區分道德理論為經驗的與直覺的，乃其間最要的差別。一種見解以為善和正的知識有賴於過去經驗以及經驗的情況和後效之回憶，另一種見解則以為此種知識是對於行為或動機的性質所生的直接認識，行動或動機的性質是內心的並且特異的，決不能逃於察知以外。大體言之，經驗學派重視後效，至於所尋求的後效，則或認為個人的，或認為社會的。又有如霍布士（*Hobbes*）者，則以為重點傾側於法規，傾側於國家命令之認識。同樣，道德性質的直接認識（直覺），亦有人以為是對於價值差異的認識，而其餘的人則以為是對於法規和威權的承認，且此項法規和威權又或以為是神定的，或以為是社會的，又或以為是切身的。此種分類與其他的分類互相攙揉，所以欲明確敘述一種理論，必須說明該種理論在何點上對於三種分類的各個成份所可有的綜合或變更究竟具有如何的關係。再且，並有種種理論，企圖發現一個更為深邃的原理以溝通兩反對方面的裂隙。

題材的複雜與志願的活動 上面的簡單敘述，至少可以警告我們注意於區別理論疇型這種企圖所有的複雜性，並使我們注意防止不常的過度簡單化。此項敘述又可以使我們瞭然於各種理論並非學者一己的武斷

作品，其產生乃是因爲在題材的複雜性中，有此一成份或彼一成份爲其所特別重視，而於其餘的成份則以差等的眼光相看。照例，各種成份都於此一形式或彼一形式之中爲各種理論所承認。不過地位各不相同，解釋亦彼此互異而已。在各種場合，我輩之所涉及的，都是志願的活動。將志願的活動分析爲種種適當的成份而且適當的排列之，是爲一個問題。此一問題，在終極上，必與善及法規間的關係問題合而爲一，必與道德知識的性質問題合而爲一，必與行爲的個人方面及社會方面間的關係問題合而爲一。

### 一一 將志願的行爲分爲表裏

活動的什麼與怎樣 從志願的行動方面出發，我們可以看出其中有一種區別，倘若使其趨於極端的分離，則對於上述的三種分類都可以給予光明。此項區別即是內心私有的慾望思慮與表面共見的行事動作。活動的內心方面與外表方面間果然具有何種內在的道德關連否？一件已經完成的行動，可以分析成爲兩個因素，一個存在於行爲者意識之中，另外一個便是表面的執行，措內心於實際活動，並且影響世界，可爲他人所察見。就事態的表面看來，這兩個因素，雖然在理智的思辨上是可以分別的，至於實際的分立，則顯然是不可能的。內心方面的慾望思慮是爲着決定應當何所作爲的；外表方面是爲着使先存的內心歷程見諸實際，內心的歷程在未見諸實行以前都是不完全不精當的，而且內心歷程之所以發生亦是爲的見諸實行。所謂「內心」與「外表」實在祇是活動的「怎樣」與「什麼」一相分離，便都不真實，亦且都失去了意義。



分別爲態度與後效。但是在各種學說的矯強狀態之下，此項有機的統一性竟被否認；活動的表裏兩方竟被割裂分離。既經如是分離之後，內心方面祇是有關於行爲者的意志性格與品性，外表方面則完全有關於由是所生的後效，所產的變化。於是隨其所認爲道德特性之所在者是內心抑是外表，而理論上便發生絕大的差異。一種理論將行爲的道德性安置於行爲所「由」生之處，另一種理論則安置在行爲之所「產生」之中。

下列的引句即含有此項矛盾的對比，祇是第二種理論的意義，不幸離開上下文便不甚顯明而已。

「在本質上，一個動機不過是快樂或苦痛之依某種方式以活躍而已。快樂的自身便是善；甚且是唯一的善，即棄去避免痛苦而不論亦無不可……所以顯然可見絕無何種動機，在本身，便是惡的。動機如果有好有壞，都祇是由於其後效的原故。」（*Bentham, Principles of Morals and Legislation, Ch. x., § 2.*）對照此段，可看康德的議論：「純粹理性，在其自身，便是實際的，給予人類以普遍的法規即吾人所稱爲道德律者……如果此項法規直接決定意志（而不問及對象與快樂或苦痛），則合於此項法規的行動，其自身便是善的。一個意志；其原則常久符合於此項法規，則此意志便在各方面是絕對善的，而且爲一切善的最高條件。」

利用這些引句的光明，如果再一回想行爲的「什麼」方面和「怎樣」方面的區別，我們便得到一可驚的結果。例如付款、說話、打一棒，都是所作的「什麼」，至於行爲的「怎樣」則是作的時候所表出的精神氣概。一個人交付款項，也許是因爲希望着原物拿回，也許是要避免因爲騙款而遭受拘捕，也許是因爲他願意履行其責任。

一個人打人一棒，也許是因爲憤怒，也許是因爲自衛，也許是因爲愛護祖國。邊沁的見解，認爲極關重要的是「什麼」方面，而「什麼」的內容又究竟不過是它所產生的快感而已；至於「怎樣」方面，則除去其附帶的影響於終結的感情而外，絲毫不關重要。康德的見解則認爲各個行爲的道德樞紐，全在於行爲的「怎樣」，換言之，便是全在於行爲的精神，行爲的實現動機，而且理性的法規又是唯一的正常動機。所企圖的「什麼」乃是次要的，而且除去他是受決定於內心的精神（行爲的「怎樣」）以外，亦是毫無關係的。簡言之，將行爲分成內心方面和外表方面的舉動，引起了另一種同樣完全的分析，即是將行爲的發起精神和動機從行爲的最終內容和後效分離開去。在如是的分離上，康德所表明的一種理論，便立足於行爲的發動淵源，而邊沁所主張的一種理論，則立足於行爲的結局之上。爲便利計，往後對於此等理論，將分別稱爲「態度說」與「內容說」，「形式說」與「實質說」，「性格說」與「後效說」。主要之點乃在於兩種理論都分離品性與行爲，分離性格與動作；至其所重視者，究爲兩者中之某一方面。反是次要的事。

重視結果之種種方式 後效說或內容說又有種種形式。斯賓塞爾這類的著作家，以爲唯一的好的後效祇是快樂而已，快樂祇有強弱不同，除去程度問題以外，其餘方面，並無差別。又有些人認爲快樂是唯一的善，不過快樂固有強弱上的不同，也有性質上的差異，祇有某一類的快樂是道德上的善。更有些人以爲自然的滿足並不能求之於任何一種或一些快樂之中，乃在經驗上一種較爲堅永的情態之中，此項情態，通稱爲幸福。幸福與快樂不

同，是一種經久的後效或結果，即令有苦痛出現，亦不能毀壞他，至於一件快樂則常為一件苦痛所驅除。依據快樂的見解，稱為快樂說（Hedonism）；依據幸福的見解，稱為幸福說（Eudaimonism）。

態度說的種種形式 反對學派主張道德善的特性乃在於道德善之不能求得於行為後效之中。此項消極的界說，多數著作者都能同意，至於積極說明道德善究竟安在，則齟齬頗多。道德善是品格上或人格上的一種屬性，並非結果上的一種特質，而且通常都稱此項屬性為德性。但是關於德性的構造成份問題，其意見之有種種派別，正無異於結果學派對於幸福與快樂之究為何物具有種種紛歧的意見一樣。有一種見解，至少在結局上，與幸福說的某種形式極相近似。如果幸福被認為即是人類特有的機能得有充分的滿足，而理性機能又被認為即是人類的特有機能，發揮理性，即是德性，則於幸福說與德性說之間，欲保持嚴密的界限，殆為不可能。在完成主義（Perfectionism）的形式之下，有許多人企圖結合幸福和德性，而康德則提出動機發動的問題以打斷此項結合。人何故企求完成？其企求完成，是為結局的幸福嗎？如是，則祇是快樂論而已。企求完成，是因為道德律即理性律的要求嗎？如是，則規律在道德上實較所求目的為深重。

此際可進而考究此項討論對於道德知識上與夫道德威權上種種學說具有如何的關涉。

一、道德知識的特著理論 （一）凡以各人所自然經歷的善為依據的人，都發現已有的經驗實供給道德知識上所需用的一切資料。快樂和痛苦，滿足和困愁，乃是頻頻發生的日常經驗。吾人之所須作為者，祇是對於此等

經驗，加以注意，而且注意其發生情況，（從另一方面言之，便是要注視吾人的衝動和行動之中，有些具有引致快樂結果的趨勢，有些則傾向於產生困愁，）且依據着去樹立我輩的鵠的志趣。所以就看作道德知識論言之，快樂說幾乎常與經驗論結合不分，此處所謂經驗論係指認定已有的具體經驗實供給一切觀念上和信念上所用的方法之學說也。

（二）認定善是某種有德的性格這種學說，需要一種特別器官以產生道德的知識。德性，即令不會實現，不會經歷，有如經歷一種快感然，仍然不失其為善。無論如何，德性之為善，並非由於德性之被受經歷，祇是由於德性之為德性。所以「態度說」往往與直覺論、唯理論、或超越論相結合。直覺論、唯理論與超越論皆認為知識之中於各個經驗以外，尚含有別物。直覺論認為有一種特別官能，專司宣露經驗範圍以外的真理。唯理論認為在經驗上的各個成份以外，另有種種普遍的必然的概念，對於經驗，具有約制的作用。超越論認為在經驗之中含有一種因素，其來源乃超越於經驗之上。（註）

（註）因為同樣的理由，「內容說」傾向於與實證科學相連合，「態度說」傾向於與有別於科學的哲學相連合。

二、道德控制的顯著理論 結果學派從達到目的的工具觀點去看威權、控制、法規、責任，而道德學派則認定法規觀念比較善之觀念尤為重要。依據第一觀點，一定規律具有的威權乃在其所有的控制慾望的勢力，以便在終局上可以得有快樂——或者最大量的快樂與夫最小度的苦痛。究竟言之，乃是一種方便原理，一種實際智術

上的原理，一種調節工具以適合目的的原理。例如休謨（Hume）說，「理性是，而且應當祇是，情感的奴隸，」是即謂由理性所闡明的規律和原理，究竟祇是為求得慾望的最大滿足所用的工具而已。但是依據道德學派的觀點，任何滿足皆非「真」善（即道德上的善），除非此項滿足之取得，是遵依一種獨立存在於愉快的滿足以外的法規。是故善有賴於法規，而法規則無賴於可欲的鵠的。

### 三 此等理論的一般說明

日常生活上的反對現象 在某種程度上，同樣的反對現象潛在於日常的見解中，而不會問及理論問題。吾人甚且有時傾向於此一觀點，有時又傾向於彼一觀點，而不會覺知其轉變。例如，在反對善祇是意志的態度時，我們往往說，「一個人，祇是好，還不行，必須為一件事物而好。」有善的意向，還不夠，必須有善的作為。原諒人，說「他的意向是好的，」辭氣中便含有若干的譏評。「地獄之中，鋪砌着善的意向。」好「決心」大概都是受人譏刺，以爲不會轉變外表的行爲。批評一顆樹的好壞，是看它所生果子如何。「信念若無工作，便是死的。」一個人的動機在不能發生效力時，便受人譏爲「人太好了，不適宜於這個世界。」有時，我們說「某某是個好人，」意思便是說對於此人祇能如此講法，——在實際世界，此人不足算數的。即在否認善即無用的見解者，其說法亦往往似乎傾向於產生一種理論，其邏輯上的推演當然歸宿到善即無用之說。從較為積極的態度說來，我們認爲在善之中是含有「服事」的，「愛是法規之實踐，」愛雖然是品性上的一種性質，但是此種性質乃是採取敏捷的行動以

企圖實現一定的後效的。一個人培育自己的善良品性而視作一種目的，認為可以脫離公共善益而獨立存在（當然善良品性是可以有所貢獻於公共善益），對於此種人，我們便稱為形式主義者。

在另一方面，表示態度比後效重要的，亦有種種成語。例如「人爲保有其精靈，應當何所施捨？」「人若取得整個的世界，但是喪失了自己的生命，則又有何種利益可以沾潤呢？」「使人作惡以求善者，其遭受責罰，實爲正當。」「目的足以維護手段」之格言，往往受人痛澈的反對，探其依據，若非不道德的行爲果受割棄，則有價值的可欲鵠的是可以達到的，亦殊不易解釋。再者，莎克司比亞有言：「世間萬事，無善無惡，所有善惡，皆思慮使然。」聖經有言：「人在心中，如何涉思，卽已成爲如何之人。」最後，還有這類的說法：「觀其志卽知其行，」「他的心在適當的地位上，」*Pereat mundus, fiat iustitia*

且擱置通俗方面，吾人爲「內容說」實可發現下列的根據。

一、本說使得道德真正重要。道德的行爲，如果不能促進幸福（個人的或社會的），則尙有功用或意義可言嗎？如果盜竊必能產生重大的幸福並且引致生活的安全，如果信實使人間關係紊亂而喪失效率則吾人豈不將謂盜竊爲德行，謂信實爲罪惡嗎？（原註：斯賓塞爾說，如果偷掏別人的口袋，因爲覺着自己的前途光明，而發生快感，則偷竊還算罪惡嗎？）既然將善和動機視同一物，而不問及行爲所引致的結果如何，則道德成爲虛文，從反面推證，便可得到「結果並非緊重」之謬誤理論。

二、本說使道德確當而具體。道德是在結果上，結果是確定可見的事實，個人於操持其向後的行爲時，對於此等事實必須負責加以注意而且運用。此項理論給予道德以客觀的可捉摸的保障和威權。再且，結果是客觀的，不因人而異，因為結果是在個人之外的。至於認定善存於個人內心的動機而無關乎外表的可見結果之學說，則必使善成爲曖昧的、幻想的、或者武斷的，必使德性成爲不可造就的，即令可以造就，其方法亦祇是憑藉培育某種不具外表結果的內心狀態而已，有時甚且發生有害於社會的結果，必然促進狂妄的態度，促進道德的誕妄，促進道德的孤傲，堅持不良的行徑而抹殺其可見的其惡果。又使道德成爲不進步的，因為依着本說的假定，無論關於後效有多少經驗，對於根本的道德要素不能發出任何光輝。

三、內容說不但置道德的本身於事實的基礎之上，且亦置道德的理論於堅定的基礎之上。討論善惡若用所得或所失的結果以爲討論，則能確知所謂善惡究屬何意，因而能加以敏慧的討論，於是能構立具體的鵠的，能爲鵠的之獲取而確立規則。於是便可以得有一個道德科學，正如具有公共原理之他種可見事實的集體能成一個科學一樣。倘若道德依賴純粹主觀的個己的動機，則客觀的觀察和公共的解釋便不可能。各自歸依各人的任意主張，而此種理論却將各人的任意主張作爲最後的裁決，邊沁於其所著道德與立法原理的序言末尾（一八二三年版）便這樣攻擊關於善的「德性說」：

「爲政治與道德科學培成基礎之種種真理，是無從發現的，除非運用像數學研究一般嚴厲而且更加綿

密廣博的探討。此等真理不得強作孤懸的普遍信條而不附以解釋和例外。亦不能自己凝成警語。一遇反對者的筆舌，便退縮了。發育滋長，不能與情感在同樣的土壤之上。實長養於荆棘叢中，不得像雛菊一般，兒童在跑過之時可以任意摘取……到立法科學去，正如到數學科學去一樣，皆沒有康莊大道之可循。」（註）

（註）彌爾在其自傳中，充分說明自己讚賞功利主義的此一方面（參考一八七四年倫敦版本頁六五—六七，亦可參看其 *Dissertation and Discussions* 卷一，論邊沁文，特別是三三九等頁。）邊沁將科學觀念上所必要的思考習慣和搜討方式引入於道德學和政治學之中。道德學和政治學在引入此項習慣和方式以前，正如物理學在培根以前一般，其討論是無從終止的，亦且不生結果。邊沁之所成就，其新奇和價值之所在，不在其「意見」而在其「方法」……邊沁的方法可簡單的稱為「詳細法」……

錯謬往往潛藏於概說之中。」

彌爾最後又說：「到邊沁道德和政治哲學中，才第一次有精確的思想。此話實非過甚其辭。至此，哲學家決定意見，才不依據直覺，才不依據粗疏採用的大前提去從事推論，且其依據的大前提亦不復用極曖昧的言語表示出來，致使無從嚴格的判定其是非，至此哲學家才不得不互相了解，才不得不打破其主張的籠統性，才不得不於每次辨論中各盡其精審明確的能事。這在哲學上，簡直是一次革命了。」看看道德和政治哲學上現在仍然流行的許多討論，彌爾對於這個「革命」所成就的分量，似乎太樂觀一點。

但是，相似的有利於態度說的議論，亦可以推演出來：



一、態度說，而且祇有態度說，置道德於最高威權地位，道德的特點，卽在此最高威權地位。道德不祇是達到他種目的的工具，道德的本身，便是一種目的。視道德爲求取快樂的工具，是卽作賤道德，毀壞道德。樸質的常識，對於視道德相等於熟計、良圖、法門的說法，莫不大爲震異，道德之爲道德，正因爲道德具有一種絕對威權，而爲熟計、良圖、法門之所無有。

二、道德上的善必須在個人力所能及的範圍以內。個人所經歷苦樂的多少，個人所享滿足的分量，都有賴於外界的情況而非個人之所得操持，所以不具道德上的必要性。發動行爲，志願行爲，其權在人，行爲的終局，行爲的結果，則其權在神。災變，機會不幸，遭際不佳，皆可陷人於疾病愁苦不快之中。唯祇能剝奪個人物質上的利益，而於道德上的善則不能有所改易，因爲道德上的善乃存於各人在應付此等情形和結果時所持有的態度之中。困苦顛倒等反於榮盛的情況也許是引起勇敢、堅忍、友愛等諸種德性的工具。祇有在品性以內的後效，祇有行爲的構成習慣的趨勢，或者養成性格的趨勢，才真正具有道德上的必要性。

三、動機供備一種確定可行的標準以估量各行爲的是或非。效果的變化多端，太易爲意外的事變所轉移，不足以爲估量的依據。同一行爲，因爲偶然的情形，可以產生種種色色的結果。如果各人在着手行動以先，必須計算結果，則是從事於解決一個問題而問題中的每一新端又復更行引入種種因素。於是必永無結論可得，卽令得到結論，亦必極不確定而使行爲者因爲懷疑而歸於呆軟不前。至於動機，則在個人心胸之內，認識邪正的問題頗

爲簡單：評判的資據常在手邊，而且祇須誠意欲知是非之所在，即不至於不能取用。

結論 日常生活既然在某種條件之下，認定兩說都對，並認定在實質上兩說都可作同樣的要求，則兩說的矛盾，顯然令人想到必是由於其間藏有某種誤解。兩方的共同錯謬（在後面，吾人將試爲指明），同在於將單一的整個的志願行爲硬分各不相關的兩截，一名「內心」一名「外表」一名「動機」一名「終結」。一個志願的行爲常常即是行爲者的一種性格或習慣之轉變爲外表的行動，而且在可能的範圍內，此種行動，亦且產生種種效果。一個單純的動機，無所作爲，無所轉變，便算不了真實的動機，所以不是志願的行爲。在另一方面，效果而非出於企求，而非爲己身之所願望抉擇乃至追求者，便不是志願的行爲之一部份。內心離開外表，外表離開內心，都不能具有任何志願的或道德的性質。內心離開外表，便祇是曇花一現的情感或夢想而已，外表離開內心，便祇是偶然或幸運而已。

兩種學說互有走入他說的趨勢 兩說既各自認識其偏頗性，於是便不可避免的傾向於讓步，傾向於從其反對方面借入種種因素，於是於不知不覺之間，便將兩說間的裂隙溝通了。效果被人重視，但是所重視者，祇是預知的效果，至於預知則是心理上的一種行爲，其發揮活躍則有賴於行爲者的品性。引導行爲者，使其如效果的眞值以估量效果者，是性格，是興趣。於是主張「內容說」者，終竟歸宿到預測並衡量結果這種態度之上。動機說的代表者亦復考慮動機所具有的引起某種效果的趨勢。具有真正慈善性格的人，並非不加辨別，濫行惠濟的人，乃

是對其惠所助及於受者助以及社會的影響加以鄭重考慮之人。雖然歌頌動機是道德價值的唯一保有者，然而對於動機則視為傾向產生某項結果的一種作用力。「內容說」既然認定性格在引致結果中是一種必要的因素，而「態度說」又認定動機即是能生後效的勢力，兩說之間，使互相接近，原有的衝突，幾乎消失了。我們認識了，對於動機在志願的行為上所佔地位的圓滿見解，必然認定動機為一種活動的勢力，為一種必然產生結果的行為企想，倘或不能產生結果，必然係為優越的外界勢力所阻碍。我們又認識了，在種種效果中，祇有其極合於品性致使品性欣認其為善而且努力以實現之者，方是志願的行動中之一部份。吾人分析一個志願的行動，可以任意從某一端起始，然而常常被捲而走入另一端，以求完成其分析。行為上所謂「內心」與「外表」的分別，祇是同一行為在發展上所有的前期後期的分別而已。

在下章內，將直接討論行為與品性間的相互關係，然後再運用討論的結果，在以後幾章內，分別討論前面已經提起的一些問題，即：善的性質，知識的性質，道德威權的性質，個己對他人及社會的關係，以及有德人格的特點。

### 參考文書

第十一章所舉參考文書，有許多涉及本章之所討論者。更參看 *Lecky, History of European morals, Vol. I, pp. 1-2, and 122-130; Sigwick, Methods of Ethics, pp. 6-11, 77-88, and 494-507; Wundt, Ethics, Vol.*

II., Ch. iv. ; Mackenzie, *Manual of Ethics*, Book II., Ch. ii ; Murray, *Introduction to Ethics*, p. 143 ; Paulsen, *System of Ethics*, Introduction, and Book II., Ch. i.



## 第十三章 行爲與品性

本章的問題 在前面幾章，已經（一）指明善惡觀念是非觀念所可運用於其中的該種情境；（二）指出在分析該種情境時所發生的代表問題；（三）並且畧述在此等問題的歷史進程中所發展的各種疇型的學說。現在再回到前面所論的道德情境，而加以獨立的分析。吾人開始此項分析，將如前章所述，首先討論態度與效果在志願行爲上的相互關係，——並非因爲此爲唯一的入手法門，乃是因爲祇有此法可使十九世紀以來最有勢力最爲流行的諸種學說中恰有關涉的諸點格外臻於顯明，因而此項討論，入手便將敘述兩種分離「內」「外」「心」「行」的極端學說。一爲康德派，獨重行爲的「怎樣」，（精神）及行爲的動機。其又一爲功利派，獨重行爲的「什麼」，行爲的終果及後效。我們的積極問題，自然是要藉着對勘這兩個極端的見解，以對於態度與行動，動機與結果，品性與行爲間的相互關係，得到一種說法。

先論康德，他是「態度說」的代表。

### 一 康德的善意

康德說：

「在世界之內，或在世界之外，無物可稱爲善而不附以條件，除非是善意（Good will）。智慧、才識、判斷以

及別種名稱的他種心能，或者勇敢、果決、堅忍等氣質方面的性質，各別言之，都是好的，而且在許多方面，亦都是可欲的；不過自然所施的此等恩惠，亦許成爲極端惡劣的，倘若運用此等恩惠並且構成所謂品性的意志不是善的。此等恩惠，正與幸運的恩惠一樣。權力、財富、榮譽，甚至健康，都可以鼓起誇大並驕矜，如果沒有善意以糾正其及於心神的影響。情慾的中和，自制與冷靜的思辨，不僅在許多方面是好的，而且似乎並能構成人格的內在價值的一部份；然而仍然不配被稱爲善而不附以條件……因爲若是缺乏善意，則凡此等等，都可以成爲極端的惡。鄙夫的冷靜，既使其更爲危險，亦使其更爲可厭。」（Kant: *Theory of Ethics*, tr. by Abbot, pp. 9-10.）

其說的真實成份 無疑的，在康德的這些觀念中，有些方面必然受吾人尋常意見的歡迎。幸運的恩惠，心智的能力，氣質的性質，都被認爲可欲的，被認爲善的，然而必須附以條件。我們謂其爲善，是在加以好好運用的條件之下；倘若爲一個品性惡劣者所操持，則適足以增加爲惡的勢力。再且，康德論「善意的內在善性」說，「寶珠依其自有的光輝以照耀」（全書頁一〇），這種說法，亦能喚起我們的迅速反應。有些善，我們視爲工具與條件——如健康、財富，以及事業上的成功是。凡此等等，都供備道德的機會與勢力，但其自身不必具有道德的價值；其得爲一個道德善的一部份，乃是由於其所居住的地位及其所有的前後關連。人格、品性，則本身上具有一種尊嚴，不得視爲求獲他種善益的純粹工具。人若使其善的品性成爲政治上飛騰遷擢的純粹工具，便是出賣自己的善性並且因而毀壞自己的善性。

其說的曖昧處 然而康德的說法，有曖昧不明之處，可以引起相反的解釋。善意的本身是善的，這個觀念，可有兩種不同的解釋。（一）例如我們主張：誠信，就其為意志的一種性質言之，是善的，因為誠信必然保障人間的良好關係，誠信掃除彼此間的隔閡，並使行動的路徑清白可通。人人皆依誠信以行為時，各人便可信賴直徑的行為，各人皆得單純其目的並集中其精力。（二）我們亦可主張：誠信，就其為品性的一種性質言之，其本身便是絕對善的，而不須問及此種品性上的性質在取得並促進可欲的目的，是否具有何等的力量。依照前說，我們重視誠信的善性，是因為誠信安排着而且傾向於某種結果。依照後說，我們便忽略了趨向於結果的因素了。

康德對於意志的善所加的解說，是形式的。康德的更進的討論，使我們瞭然於其所謂的善意在前述兩種意義中，究竟屬於某一種，絲毫不生疑問。康德進謂：「一個善意之為善，不是因為他的作為或成就，不是因為他的便於達到某種設定的目的，祇是因為該種意志而已；換言之，善意的本身即是善，圓滿具足，不假外緣……即令因為運命的特別惡劣，或者因為繼母式的自然其所賦與甚為吝嗇，致使善意完全無力完成其志趣，倘若已竭其最大的努力而仍無所成，依然祇有一個善意（當然不是純粹的願望，而是盡其力所能及以運用各種工具者），則如寶珠一般，依然依其自有的光輝以照耀人世，其全部價值皆在其本身之內。其產生結果或不生結果，於其價值不能有所增，亦不能有所減。」（同書頁一〇）

康德又說：

「一個行爲取得其道德的價值，並非得自其所欲達的目的，乃是得自其所由而決定之定理，所以其所依賴者……祇在於其所依以發生之意志原理，而無關於任何慾望對象……吾人在行爲中所持有的目的，或者行爲的效果，而爲吾人所視爲意志的終鵠及淵源者，實不能給予行爲以無條件的價值或道德的價值……價值之所在，祇是在意志的原理之中，而無關於行爲所能達到的終鵠。」（同書頁一六）

譽幹成就對於意志的關係 此際，我們亦可看出，在日常的道德經驗中，與此有若干符合。無疑的，在許多場合上，我們稱斷行爲爲善或爲有價值而不問其實際獲得的結果如何。一個人努力援救一個溺水的兒童，我們評判他，並不依據他的成功。倘若他遭遇障礙，或者因爲跛足難行，或者因爲水勢湍急難以赴救，我們並不因而吝予以熱忱的讚揚。事情不會成功，但是我們並不依據行爲所得的結果以評判行爲或行爲者的善良。我們認定他善良，是因爲他對於自己設立一個有價值的鵠的，要援救他人，甚至冒犯危險亦所不辭。我們應當同意於康德，而認定道德的價值無所賴於慾望對象的實現。我們應當認定一個人的價值恰在其志存於一種善良的結果，此外，一概與他無干。我們不會拋棄志趣，我們之讚揚，乃是因爲志趣之善。所謂意志，係指性向、慾望和習慣之在活躍中以求實現可慾的結果者。意志不是達到結果的唯一條件——所謂達到結果，便是使志向成爲實際的事實。欲得到成功，必須情勢順利，不然，則世間最善的意志亦不能變結果。慾望真成該種結果。我們深知，有時可慾的結果之未曾實現，祇是由於偶然的事變；我們又深知，如果缺乏適當的性格，則結果之果然獲得，亦祇是由於偶然的事變。再



且，我們又深知，我們自身的態度，不僅是達到結果的一個重要條件，亦且是常久。在我們的控制下的唯一條件。所謂「我們的」，一係指明這種條件的發動活躍是存乎己身的。所以就結果之有關於己身者看來，該項條件乃達到結果的關鍵。因此，祇須已具慾望，已有營幹，成功之於意志，並非必要的。

善念 在另一方面，一個人當然不可用自己意念好的理由去辯護自己，倘若自己的意念並不曾控制自己所作的外表行爲，因而不曾控制由是所生的結果。一個人的善念恆久給予他人以痛苦，則我們對於其人的信實當然可以懷疑。即令不懷疑其人的信實，亦將判定其人需要道德的啓發與夫性格的改變。在我們的評判上，對於幻想家和澈底自私的人，我們是有所區別的，但是我們的區別亦不至於稱許幻想家之爲人，而謂：「任他獨處；他的意念好，他有善的意志，他爲義務心所感動。」實則我們反將責難他的目的，並且我們譏評他正是有意稱讚他的目的。我們也許稱讚他的品性方面的意念真誠，志趣單純以及努力透澈，因爲意念真誠，志趣單純，努力透澈等等，就其自身言之，或者抽象言之，皆是品性上的善良性質。然而我們其所以加以重視，正是因爲此等性質皆大有關於行爲的結果，皆是充分的實踐性質。但是在稱讚此等性質中，並不曾稱讚其人的全部品性。有人置善良的性質於惡劣的用途，對於此輩，此項態度，是有相當關係的。在這種場合上，並不是稱讚其人而貶斥其行。我們稱讚其行爲上的某幾方面，因而在這種程度上認定其人爲可以揄揚；我們又貶責其行爲上的某幾方面，因而在這種範圍內又認定其人爲應當指斥。（註）

(註)在康德說惡徒的冷靜更使其尤為危險而且尤為可厭時，其中意義實含有其人之尤為可厭乃由於其尤為危險——確是用意志所將引致的結果以說明意志所有的價值。

**外表行為證實意志** 再且，在何種情形之下，我們真正「將意志看作行事」呢？在何種時際，我們斷定但就

意志言之，意志實曾志於該種結果而且志向堅澈，毫無躲閃，毫無隱蓄呢？祇有在發生行為時，行為始證明動機與志向之確實存在。(註)在前述實例中所述之人，對於溺水小孩，必須確曾作過某種努力，始能使我們或他自己相信他果然有志於該項行為，果然具有該種正當的志願。慣於用己身動機的正當以辨護自己的人，如果沒有外表的努力，以證明其確曾企圖實現其所標榜的動機，則縱能免於立意欺騙的譏評，亦難免於自欺的責難。粗疏兒童，在因為騷擾動亂而遭受斥責時，往往回答說，他「不會願意如是」，是即謂不會具有如是的志向或企圖，結果之所至並非出於自身的道德動機。對於此種自辨的說法，我們往往回答說，「這正是麻煩之所在；你固然不會有意如此，你却應當有意使其不如此。」換言之，如果你曾想到你所正在作為的事究係何事，你便將不復作為這種事，亦不至產生這種可厭的結果。在成年人，粗疏鹵莽，當受責備之事，亦所常有。就個人自覺的意志言之，凡其所故意企圖者也許完全可值讚佩；但是吾人責備他，正是因為他的品性如此，致使適於情況的鵠的不能發現於他的心目中。如其不能想到適當的鵠的，是由於缺乏經驗或者理智之不會發育，我們並不加以斥責；我們的斥責，祇是發於人們不會運用其既得經驗以及已有智能之時。經驗與智能這些因素已經具備，如果對於正常的鵠的不會想

到，或者想到而瞬即忽置，則所餘的唯一解釋，便祇是性格不投。我們要求努力以證明善意是誠摯的，我們又因為不能保持某種志向而責備品性，這兩種事實便足以證明我們不會將意志與動機視爲一種事物而無關於容易達到鵠的意志或品性。即是對於鵠的的明敏預見與夫求得鵠的的堅毅努力。決不能離去所欲所求的鵠的以言意志或品性。

（註）康德對於純粹的願望與夫「運用力所能及的一切工具」兩者之間，加以區別，似乎已經認識了這種事實，不過在他的學說中不曾運用這種事實。

## 一一 功利派的「意圖」

功利派重視鵠的。再論功利派。此派認定道德性質存於後效，換言之即存於所得到的鵠的。依功利派看來，動機祇是行爲者在行爲時所覺爲極端重要的一種意識狀態而已。吾人須加重視的，不祇是存於內心中的此項主觀的感情而已，實在還有所已成就於公共世界中的客觀變化。如果我們能够實行足以引起適當變化的行爲，能够引致適於各有關方面的正常結果，則對於私人心理上的情感狀態而加以顧慮煩愁，乃是不必要而且有害的。殺人犯的心中，無論如何充滿着慈善的情況，其爲殺人犯畢竟不會減去絲毫。援救溺者的人，無論在實行援救之時，其心中如何充滿着憤怒粗鹵的心情，其援溺的行爲應受稱許，亦復依然不會低減絲毫。應當重視的，是行爲，不是情感，並且所謂的行爲乃是實際上已經引起的變化。（註：但是功利派對於成就的鵠的與企圖的鵠的畢竟

區分出來了。)

意圖不同於動機 功利派區別意圖與動機之不同，因而樹立自己的觀念，認為祇有意圖具有道德價值。依他們的見解，意圖是人所意欲作為的，而動機則是指明人何故意欲為此的一種自心上的心態而已。意圖是具體的目的或志趣，是所欲的或預見的結果。動機則是使此等結果比較其他的結果更為有趣並更為動人的一種心態而已。下面的引句，可為表證。邊沁論動機說：

「行為之是善是惡，全看其結果如何；其為善，是其傾向於引起愉快或排除苦痛；其為惡，是其傾向於引起苦痛，或排除愉快。從同一動機，乃至從任何動機，都可以產生善的行動，惡的行動乃至無善無惡的行動。」從而動機問題，絲毫不關重要。邊沁更進而舉出許多例證，試擇述一種：

「一、兒童閱讀令人興奮的書籍以自娛，其動機恐是善的，至少當非惡的。二、兒童抽陀螺，其動機無論如何不得認為是惡的。三、於牛羣裏，縱放瘋牛不施羈勒，其動機則或將被人認為可厭。然而在三件事態中，其動機實在也許完全相同，也許都是於好奇以外別無他意。」（註一）彌爾有下述的議論：「行為的道德性完全須視其意圖如何——換言之，即視行為者所將作之事以為斷。至於動機（即使人願意如何作為的情感），若不能在行為上引起若何差異，便不能在道德上發生若何影響。」（註二）

(註一) Bentham, Principles of Morals and Legislation. Ch. x., § 3.

如果動機祇是柔儒的情感，或者祇是意識狀況，偶然充塞人心，無關於慾望觀念，則動機確將不能改變行動，對於上述的議論，吾人即不得不承認其為正確。但是彌爾謂使人願為某種行為的動機，「若不能在行為上引起若何差異，便不能在道德上發生若何影響。」是則對於整個問題，一筆抹煞了。每一動機確實在行為上引起一種差異；此一行為與彼一行為間的差異，正是動機之所使然。謂動機為使人願意作為一項行為者或為使人意圖實現一定結果者，同時又謂動機在行為上不能引起若何差異，言辭上顯然具有衝突。此物既係意圖之所由造成，如何能無所影響於動機以及由動機所發生的行為。

動機與意圖在實際上是一非二。日常語言對於動機企圖兩個名詞，常常交互使用。說某人寫信的動機是警戒受信的人或者說是出於友誼，兩種說法，是不具差別的。由邊沁彌爾看來，祇有人於其中感覺友誼的所謂意識狀態可以被稱為動機，而所志的鵠的，即受信者之警戒，則是意圖而非動機。再者在日常言語上，有時說醫士的意圖在救活病人，有時說醫術是仁慈的，即令結果不良，亦不失為仁慈。但是功利派則堅執祇有第一種說法是對的，而第二種說法則無所別於動機與意圖。大抵概括名詞如雄心、報復、慈惠、忠烈、公正、貪婪等都是既表動機又表志向的，既表吾人所由而行動的性格，又表吾人所為而行動的結果。下面討論的要點，便在說明日常言語上對於這兩個名詞的交互使用，在根本上是對的。兩個名詞，都是針對着同一的實際事實——即整個的意願行為。

情感一詞之曖昧。彌爾和邊沁所用的「情感」一詞，其中含有若干曖昧之處。所謂「情感」也許是離開觀念的情感，是未受思想啓明的蒙昧心態，是未受記憶或預測所指導的有驅策力的性向。於是所謂的情感，使祇是本能或衝動而已。在這種意義下，正如邊沁之所云然，情感不具道德性。然而亦是在這種意義下，即無所謂與動機相對立的意圖。就嬰兒或瘋狂爲盲目的衝動性向所驅迫以言之，在其行爲上，彼實無所預見，無有目的，無所意指；彼之行動，實無所預計與意圖。此類「好奇心」所生的行爲，也許是有害的，也許是有益的，也許是無害無益的。但是不曾具有預先明見的結果，或慎思而後欲求的結果，所以問題中的行爲，即令從功利派的觀點看來，亦是完全出於道德範圍以外的事。而此際則不具意圖。

動機的慧敏。所以在若干事件中，動機不具若何的道德性，並且在此等事件中，意圖亦復不具若何的道德性，因爲此際已是無所意圖。在道德上，意圖與動機立於同一境地，並不互相牴牾。不過動機並非祇是盲目的情感，（並非祇是不具思想的衝動）亦可是性向之覺知其實現後所可有的結果者，並且具甚深的興趣於其所可有的結果之中。兒童於牛羣中放縱好鬥之牛，以觀其所將發生的事變，這種完全出於好奇心的無罪行動，或許是可以理解的，正如兒童傾滴錘水於石上然。但是此兒若爲健康兒童，則在下次發生同一衝動時，必將想到前次的結果如驚怖損害傷殘之類，並可預料到如作同類的行爲定將有同類的結果發生。此際彼已具有邊沁和彌爾所謂的意圖。假如彼又放縱該牛，則其現時所有的動機，祇是在言談上，與其前次所有的動機相同而已；在實際上，好奇

心乃是另一絕不相同之物。如果此兒仍然幼稚無經驗缺乏想像，我們也許說說此兒動機在自私的好玩，便躊躇滿意，但是也可以說這是罪犯所特有的赤裸裸的惡意毒腸。無論如何，終不能稱爲好奇心。既有先見，便有意圖志向。由是動機便從因爲盲目故無罪惡的衝動一變而成爲對於產生一定結果所發生的有意的（從而是有德的或可責的）興趣。意圖與動機立於同一的道德境地。意圖是所預見所欲求的結局；動機是此項結局之如。其所預見並如。其所欲求者。但是就志願行爲的自身言之，志願行爲乃是一個結局，既經預見，既經欲求，便從而既經試爲者。

此項討論可以發露彌爾和邊沁所主張的積極真理：即任何衝動或活動的性向，欲觀其道德的性質，祇有觀察其在實際的事實上所引起的後效如何。功利派反對人性中有若干情感極爲神聖無須觀察或勘驗其所生結果的那種說法，反對人性中有若干情感極爲神聖足以維護其所生的行爲而無須過問其結果如何的這種說法，在這點上，功利派是對的。動機的是好或是壞全是因爲其結果的好或壞，邊沁的這話，確是對的。所以我們必須常常考慮我們所有的半衝動的，半盲目的，半自覺的，半不自覺的各種動機，看看他們究竟是屬於何種何類——是應當贊許推進呢，還是應當反對裁抑。

用結果去釐正行爲的源泉具有實際上的必要。此項真理具有實際的必要，正如其具有理論上的必要然。許多人受過教訓，以爲某種情緒在本質上極爲良好，故爲某類行爲絕端正當的充足理由，故個人不必注意其所

生的結果如何。例如慈善或者佈施。許多人心深以為慈悲濟衆，在本質上，是崇高宏遠的。不加審別的佈施所產生的種種罪惡，必須經過許多討論，始能使人瞭然，甚或局部的瞭然。揆之事實，悲憫、同情，如果不是預行指定所將實行達到的特定結果，則不過是一種純粹心理上的反應而已，唯其如此，乃至於退避痛苦，或者乃至於成爲逃避危險的心向。在這種盲目的形式之下，任何道德的性質絲毫不曾具有。所以教人以情感的自身是善的，便是以情感之發洩爲一個終了的鵠的。這便是忽視在他人身上所引起的虛偽懶惰無能寄生等等罪惡，以及在自己身上所引起的濫情、驕矜、自足等等罪惡。無疑，有若干疇型的道德訓練，其影響是使人信仰於自己心中葆育某類的情感便可以發育品性的善質，而無須問及此等情感所將引起的客觀結果——此爲最危險的虛偽形式及志行薄弱形式之一種。功利派堅決主張我們對於我們的衝動和心態，必須依據其所引起的結果以覺察其性質並且控制之，而不問內心上如何感覺其爲善。這種主張，是道德上的一種基本真理。

結果觀念之存在及其影響須視性格之如何。但是反對方面，亦是同等的真理。在每一具體目的（即結果觀念）之後，皆存有某種情慾、本能、衝動、習慣、興趣，足以使目的對於個人具有拘束的力量，而且給予目的以驅策發動的力量，並且賦給目的以一種能力使其得用動機（即行爲源泉）的資格去活躍。不然，則預見的結果祇是理智上的存在體而已，可爲思想所冷靜探討的對象，但是永遠不能具有威勢以激動努力。我們還須更進一步。在人類構造上的某種積極性向，不但是預見的結果所操持的發動勢力之所依恃，而且出現於心中者其所以竟爲



此一結果而非彼一結果者，實亦由此積極的性向所轉移。性格溫和的人將無殘酷的思想可資衡量，遣排、貪婪的人必常有私利觀念發現於心中。人之所關切者，輒即發現於其心意中，人之所漠視者，絕不至呈現於其想像內，即令有之，亦必一現即滅。所以積極的性向，個己的態度，究竟是吾人心中其所以具有某種意圖的決定原因，正如其爲意圖具有積極的（推進的）影響之原因然。動機造成意圖，實如邊沁所云。

興趣對於觀念的影響 「志向祇是記憶的奴隸。」我們所能預測者，祇是依據過去經驗而能加以揣摩結構者。但是回憶活動具有選擇力。我們於已往所經驗的結果中，拔出其某種，而忽視其餘。其理由之所在，是由於我們現有的興趣。我們感興趣於此事，此事即來入心中而停留心內，不然，便不能出現於回憶之中，即令出現，亦必瞬即消逝。所以有關現前活動的過去經驗必須敏速來入心中並且獲得滋養繁育的停留，至能決定其如何來入並停留者則爲品性。

傑母士說：「一個在昏憤情緒下活動的人，其困難究爲何物？……其困難實爲心理的，實在於完全無法使明敏的觀念存留於心目中。任一強烈的情緒，一經控制吾人，便不許與其齟齬的任何意象攙入於吾人心中。如果偶一攙入，立刻便遭受排斥。……我們的情慾有一種自保的本能，認爲如果此等麻煩的東西（即與該種情慾相齟齬的任何心念）祇須一旦得到停留的機會，便將從事於構煽誘惑直至完全熄滅我們情慾上的火焰光芒而後已。……所以情慾的祕訣在隨時隨處阻遏此等麻煩東西的微細聲浪，使其絲毫不得上聞。」

這段話，是指強烈的情慾而言。但是我們必須注意，各種情緒，無論是屬於何種性質，具有何種強度，其作用都完全與此相同，觀念和記憶之保持，即於此是賴，所以在任何具體意圖之發展中，興趣皆是其中的中心因素，情緒的態度一變，則意圖即隨之而變，不但意圖之所在有關於興趣，即是意圖之所不在，亦有關於興趣。既有一定的情緒態度，則適於此態度的結果便行想到，而於其他同樣可能的結果則不曾注意。性格慈祥的人，敏於察覺波及他人幸福的可能結果。謹慎的人根據自己的立場以考察結果，貪吝的人，其所涉想的，祇在於財產之增損。興趣和注意間的密切關係，構成意圖和動機間的緊密連鎖。意圖是志向之所在，動機是志向是理由。邊沁說「動機是意圖的原因，」其言實足以表明事實的真相，並且曝露動機是道德判斷上的適當的最後對象。

### 三一 行爲與品性

上面的討論已經使我們得知行爲與品性間的相互關係。彌爾在前段所述的引句，解釋動機無關於行爲的道德性之後，又說道：動機「在我們對於行爲者的估量上，頗足有所上下，尤其是在動機指示出一個好的或壞的習慣性格之時，習慣性格即是品性的傾向，從此傾向，有益或有害的行爲可以發生。」邊沁說明同樣的見解，亦曾說道：

「一個人在或種情形之下，爲或種動機所控制之時，關於此人，便沒有一物，可名爲善或惡嗎？實在是有的，其物之名，實爲性格。性格是一種假設的（註一）實體，假設着以便於討論的進行，將以表明在人心的構造上，假

定有一恆定物，此恆定物者，於或稱情況之下，在人爲或種動機所左右時，便從事於具有或種傾向的行爲。」（註二）邊沁又繼續說明性格的好壞一依結果如何以爲斷，「一個人其所以被人評論爲具有惡劣的性格，乃是因爲不問其爲何種動機所左右，確係被人認爲容易從事（或意欲從事）於顯然具有毒害性的行爲而不從事顯然具有慈惠性的行爲。」（註三）他又說：「各人性格的性質如何，必定有賴於他所容易受其影響的諸種動機究竟具有如何的性質；換言之，卽是有賴於他對於或種動機所具有的感受力，其強弱的程度究竟如何。因爲他的性格，在事實上，便是他的諸種意圖的總和。……意圖爲意圖的原因所產生，正如其他各物皆爲其他各物的原因所產生一樣。意圖的原因卽是動機。如果在一種情形之下，一個人構成一個善的意圖或惡的意圖，其原因必定是由於受有或種動機的影響。」（註四）

（註一）依邊沁的意思，「假設的實體」並無「不真實」的意義。依照他的邏輯，一切普通抽象名詞，一切表明關係而非表明份子的文字，都是「假設的實體」。

（註二）*Principles of Morals and Legislation*, Ch. xi., § 1.

（註三）同書，第十一章，第三節。

（註四）同書，第二十七和二十八節。

品性的作用 從此我們明白看出品性在道德上的重要作用以及品性所以重要的理由。品性是個人身上



一團積極的傾向和興趣，能使人對於或種目的則甚為熱心並且準備接受，而對於其他的目的，則漠不關心，或茫無所覺，因而便慣於傾向使人敏銳覺察或種結果而贊成之，並忽視其他的結果或反對之。自私的人，無須有意的時常為自己打算，亦無須精慎審量自己的權利和他人的權利以後，再去偏護自己的權利。人們在明瞭全部情形以後，依然違叛羣體以至於損人利己者，或者為數很少。但是一個人，可以有一個自私的品性，不必故意的審量我自己的利益，而習慣的易於想到種種影響自身的結果而不能想到種種影響他人的結果。既想到他人所受的影響而故意置之不理的，比較稀少，絕對不會想到他人的利益的，或者想到而不甚明瞭完全的，則為通例。正如尋常所說，他不會留意，他不會顧到別人。（註）

（註）日常的道德經驗，凝為流行的成語，如「想到」、「顧到」、「留意」等詞，都一面含有智慧的活動，一面又含有情感的活動，恰恰足為上面所述意圖與動機兩詞交互使用的配偶。

**完全意圖與不全意圖** 彌爾說道德依賴意圖不依賴動機。反對者說，若果如此，則殘暴的人援救投水自溺的人而保存其生命以待非刑拷打之用，雖其動機可惡，而其意圖則在救命，是其行為亦得謂為善了！彌爾的解答，極有意義。他答應說，不然。在這件事上，不但動機不同，即意圖上亦有不同。是人所行的援救，並非其行為的全部，祇是其必要的初步而已。有許多行為，依淺薄的分析，輒覺其意圖所有的道德意義似乎不同於其動機之所有。凡屬此類的行為，前述的解答都可適用。若是計入其遠結果而不僅計入其近結果，則意圖與動機間的差異假像便消

散了。救人意圖與殘暴動機都是同一行爲的性狀，道德的實體祇是一個，其間的差異，並不存於事實之中，祇是命名的觀點各自不同而已。人人都有的一種傾向，祇將自己行爲上可能結果的一部份存於心中，而且此一部份者，必是潔白無疵，可依以構成有利於己的假想，不然，亦必是暫時間一涉想起來便最感愉快者。所以有人集中思想（集中結果預測）於外界的事物，於貨物之分配，於金錢財富之增加，於具有積極價值的結果，而以他種變化爲其代價——自己的性格趨於惡劣而他人的幸福和自由亦趨於減削。於自己行爲結果中之正當而慈惠者，則引而置之於光明照耀之中，於其不正當而不慈惠者，則隱匿於意識的邃密處，所以對於其行爲的正當性，絲毫不生疑慮的苦惱。因爲行爲的結果內，往往有善亦有惡，所以這種半自覺半不自覺，半意願半本能的選擇活動，往往容易成爲一種習慣。在行爲上發生實際的惡劣結果時，又用「用意好」或「意圖本好」這類的話以自恕。普通常識，認定「意願」的實際，所以排除這類的躲閃。當事件的本身令人反對而在孤立時決不爲人所欲，祇因另一爲人所欲的事與其兩相結合，遂致爲人所容允承諾時，吾人卽謂此人「意願」此事之發生。意願危害之發生，便是意願危害之本身。行爲者的當令動機或品性，使行爲者願意於當時情形之下承受或寬容的一切結果，便是行爲者所意圖或意願的結果。

動機方面，亦是恰恰如此。動機是複雜混合的。在究竟上，一種行爲的動機乃是行爲者的整個品性，因爲有此整個的品性，某一套可能的結果始能掀動行爲者。像慈惠、貪吝、感恩、報仇，這類的動機，都是抽象的，我們從事態的

概括趨勢中指出其動機，而於其助成的和間接的原因則盡行擱置。一切指定的動機，多少都是死後的屍體。現存的動機，絕對沒有像思維在事後所作成者那樣簡單。但是此項簡單化的存在理由，是因為簡單化可使需要仍加注意的某種因素得以顯明。對於自己的動機，無人能加以完全正確的觀省，對於他人的動機，其觀察更為不能完全正確——雖然品性愈誠實愈虛明，則其觀測便愈有可能。活動於品性深處的動機，祇是以曖昧的下意識的形狀自行出現。如果一個人慣於想着離開意圖（即離開由行為所生結果的觀點）的動機是行為道德的淵源及其充足理由之所在，則其判斷，在多數場合中，勢必趨於錯誤顛倒。如是的人，將其所受人教誨認為是善的某種情感安置在自己覺識的焦點之上，嗣後遇有不良的結果發生時，便依據其行為是產自良好動機之理由而自行寬恕其行為。自私的人，常常受人「誤會」。例如賦性輕易而和悅的人，可以於無意之中，養成對人懷抱好感的淺薄情緒，然而其行為則絕端危害他人的利益，並且所產的危害，依據結果以為判斷，又是在事先所能預測的，祇須肯加預測。如是的人，其行為若被斥為不公正或不寬仁，無不憤懣填膺，欲較量言者之不恕不仁，且挺身證明自己未嘗對人懷抱不良情感，或者於仁慈的情感以外絕對未曾懷抱何種情感。（註）能够救人脫離此項道德的錯誤者，祇有在持久、透澈而精密的注意於行為結果這條辦法下所養成的反省動機的習慣。

（註）簡言之，一個人在觀省自己的動機中對於自己所行的偏護，便是自私心的一種證明，猶如在外表的行動上偏護自己是自私心的一種證明一樣。犯罪的人往往指述其良好的動機。

#### 四 行爲的道德性與行爲者的道德性

主觀道德與客觀道德 最後，我們討論這個問題，可以依據主觀道德與客觀道德這個假定的區別——行爲者好而行爲可壞，或行爲者好而行爲者可壞。兩個學派，無論是將道德性質置於態度上或內容上，動機上或意圖上，都同意於行爲的道德性與行爲者的道德性之間樹立一種區別——即主觀道德與客觀道德的區別。（註）例如前面所已述的，彌爾說動機之不同，於行爲者的道德估量上確實造成差異，即令於行爲的評判上不關輕重。在常識上，都認爲某種行爲是正當的而不問其行爲者是如何的人，即令行爲者的實行是出於惡劣的性格，亦自無妨。無疑的，在事實的本身，確有嚴重的困難。一個人，雖爲產業權力上或物質貨財上的慾望所左右，依然能够營謀社會的利益，促進發明與進步，以及提高社會生活的標準。拿破崙確爲好大喜功之心所驅使，以至於完全抹煞他人的權益。然而在立法上，在民政上，在教育上，拿破崙却有重大的社會貢獻。再且，「講良心」的人，往往對於社會犯下重大的罪惡。其自是的信心適所以助成其爲惡的勇氣而已。我們的確不能贊許其行爲，即令在道德上，我們無權呵斥講良心的人，即呵斥已經力行其所知道或相信的至善的人。

（註）「形式的」與「實質的」兩詞，亦用着表示同一的區別。（看 Sigwick, *History of Ethics*, pp. 199-200; 亦看 Bourne, *Principles of Ethics*, pp. 39-40.）「行爲上形式的正當與實質的正當是一個常有的區別。形式的正當依賴行爲者的意志對其正當理想所具的態度，實質的正當依賴其行爲對於實際規律及其產生並促進幸福的終結傾向所具有的諧和。」波恩以爲兩者都頗必要，但是形式的正當

在道德上更爲重要，祇是並非所有的一切重要而已。

行爲者的道德性與行爲的道德性是比例的。如果撇開無關係的討論，將見我們從來未曾絲毫顛倒我們

對於行爲者與行爲所給的道德判斷。在我們認定拿破崙的行爲在道德上是善的之時（不是偶然引起或種可欲的結果），我們便認爲拿破崙具有興趣以引起該項結果，並且在這種範圍內，稱彼爲善。品性正如行爲一樣，都是極其複雜的。絕無一人是全善或全惡的。即令我們確實知道拿破崙是一個心術已壞的人，我們對他的判斷，亦祇是認爲大體的壞而已。必須假定他無時不壞而且祇有壞絕無好，然後始有惡品性好行爲的矛盾發生。我們可以相信便是在拿破崙所作的法律政治的改革上，他亦是爲複雜的動機所鼓動——如喜功好大，如權力集中等等。但是此等興趣的本身決不能引起拿破崙所已成就的結果。他必須具有一種眼光，看出一種較好的事態，此種眼光便足以證明一種好的興趣之存在。再者，我們既認爲拿破崙在品性上及此等行爲的動機上是惡的，在此項範圍內，我們便有權主張此等行爲及其外表的結果亦是一部份惡的。那便是說，在某種程度上，固然有利於社會，但是拿破崙如果是爲較少的自利思想所激動，則其行爲對於社會將有更大的利益。如果拿破崙的品性較爲單純誠摯而爽直，則某種足以抵消其已成的善蹟的惡劣結果，便不至於發生。結果上的善惡混雜與動機上的善惡混雜互成正比例。我們如果認識了品性和行爲的複雜性，同時又不爲虛偽的簡單分析所支配，則上述的結論乃是必然的。



總結 評判對象原本。存在於意圖之中，亦即存在於所欲的預見的後效之中。至於在究竟上，則是存在於行為者的性格或品性之上，行為者其所以獨見此種後效，獨欲此種後效，而不及其他者，都是由行為者的性格負其責任。評判行為，其所以依據未曾預見的後效者，乃是因為人類的勢力不是固定的，而是可以改變更張的。在後起的行動中，必須將先起的行動中所未曾料及的後效計入在內，然後行為者始能知悉其勢力所有的充分含義。並因而知悉其自身所有的充分含義。任何創作家，其所創作，終有出其意料以外之點，無論是好是壞。在行為之先，欲預知行為的一切後效，乃是絕對無有之事。

此等結果，祇是原有意志的副產品，但在後起的經驗上，則發生作用。對於原有的行為，是外物，是「非道德的」，但是在後起的志願行為上，則是在內的，因其足以轉移慾望並使預測作用更為精細更為擴大。將從前所不能預見的後效轉變成為必須計入在內的後效，便是盡量將衝動的行為變成理智的行為。然而行為的理智性決不能如此充分以至於實際的後效絕無出乎意料之外者，所以對於意圖，嗣後必須加以修改。「表」「裏」的區別，乃是品性與行為的發展上所含蓄的一種區別。祇有品性毫不變遷，祇有行為孤立因而固定，然後康德派與功利派所意思的表裏分離始能存在。實在說來，並無所謂分離，祇是在先起的行為和後起的行為上，其慾望和先見的不同境界所具有的對峙狀態而已。所以人在道德上最需要的，乃是一種沖虛的品格，其沖虛的程度必須使其能夠認識自身行為的結果。

參考文書

- 論行為和品性的看 Paulsen, *System of Ethics*, pp. 468-472; Mackenzie, *Manual of Ethics*, Book I., Ch. iii; Spencer, *Principles of Ethics*, Part I., Chs. i-viii; Green, *Prolegomena to Ethics*, pp. 110-117, 152-159; Alexander, *Moral Order and Progress*, pp. 48-52; Stephen, *Science of Ethics*, Ch. ii; Mezes, *Ethics*, Ch. iv.; Seth, *Ethical Principles*, Ch. iii.
- 論意圖和動機的看 Bentham, *Principles of Morals and Legislation*, Chs. viii. and x.; James Mill, *Analysis of Human Mind* Vol. II., Chs. xxii. and xxv.; Austin, *Jurisprudence*, Vol I., Chs. xviii-xx.; Green, *Prolegomena*, pp. 315-325; Alexander, *Moral Order and Progress*, pp. 36-47; Westermarck, *Origin and Development of moral Ideas*, Chs. viii., xi., and xiii; Ritchie, *International Journal of Ethics*, Vol. IV.. pp. 89-94, and 229-238. 該處另附有參考資料。
- 論形式的正當和實質的正當(或主觀的和客觀的)的看 Sigwick, *History of Ethics*, pp. 200; Rickaby, *Moral Philosophy*, p. 3, pp. 30-40; Boune, *Principles of Ethics*, pp. 39-40; Brown, *Philosophy of Mind*, Vol. III., pp. 489 and pp. 499-500; Paulsen, *System of Ethics*, pp. 227-233; Green, *Prolegomena*, pp. 317-323; Sigwick, *Methods of Ethics* pp. 206-207.

## 第十四章 幸福與行爲：善與慾望

第十章所述的第一問題，上面已經得到一個結論。認爲道德判斷的適當題材，乃是行爲者的性格，而此性格則表現在使人審量（預見並慾求）或種後效而不及其他後效的傾向之中。性格、動機、意圖，被人判定其爲善爲惡，一隨其所將產生的結果以爲準繩。然而我們所依以判斷善惡的結果，究爲何種結果呢？先前討論的中心在善惡區別之所在，現在便將轉而討論此項區別的性質了。就志願的行爲以言之，善和惡究竟具有何種意義呢？

認幸福和困苦爲善和惡 對於這個問題，有一個答案，極爲簡單，又極爲涵蓋，所以往往有著名的道德學說主持該種說法，即是認定善即幸福、健全、快樂、惡即困苦、禍殃、痛苦。（註）隨結果以俱起的適意或不適意，區別結果之爲善或爲不善，並且是因爲發現某種行爲引起快樂，故判定其爲善，發現某種行爲引起痛苦，故判定其爲惡。此種學說的近代形式，即是所謂的功利主義，邊沁曾予之以明爽的統括的闡明。

（註）往後去，我們將指出其所以要區別幸福與快樂的理由，現在姑且採用福樂合一的觀點。

「自然已經置人類於兩個主權者統治之下，這兩個主權者便是苦與樂。祇有苦樂，指出我們應該作什麼，亦祇有苦樂，決定我們將作什麼。一方面，有「是非的標準，」又一方面，有因果的聯鎖，兩者都連繫在苦樂的寶座之上。」

「嚴格言之，無有一物，可謂為善或惡，除非其自身是善或惡（祇有苦樂恰是如此），否則因為其後果之為善或惡（祇有足以產生或阻遏苦樂者，乃是如此）。」

再且：「所謂功利原理者，乃是原理之依據行為對於行為當事人的苦樂將有所增加或減少的趨勢以贊許或貶斥各種行為也。」（註一）又：「當事者全體的最大幸福，便是至善，便是唯一的善，便是人類行為上普遍的所欲的。」「祇有依據這個原理，所謂「是和非」，所謂「應該」，應用在行為上，始有一種明瞭的意義，不然，便沒有了。」

上面一段話，並不是說一切是非的判斷，都是自然而然的依據行為結果上苦樂的計慮，乃是說我們的判斷，祇應該依據這種立場，因為祇有依據這種立場，我們的判斷始能存立。（註二）

（註一）「當事者」或為個人，或為小羣，或為社會的全體。甚至一切禽獸的苦樂亦可計算在內。

（註二）此等引句，皆錄自 Bentham's Principles of Morals and Legislation 第一，第三，第四，引自第一章；第二，引自第八章；最後一句，引自第二章。

**善與幸福之一致，無待證論** 在功利派的意中，幸福是人類行為的究竟目的，亦是行為所有的道德價值的究竟標準，乃是自然顯明無待證論的定理。例如邊沁說：「凡用以證明其他各物者，此物之本身不能再加證明。證論的聯珠系統，必須有一起始發端之點。」又如培因（Bain）說（見 Moral Science 頁二七）「幸福是人類一

切進程的適當終鵠，是一切正當行爲的確定標準，乃是無法給以證明的定論。此項定論，是一個究竟的或終極的假定，祇有憑藉人類的各項判斷以爲證驗。」又如彌爾說（見功利主義）「一物具有可見性，其唯一的證驗，祇是人們確實看見他。同樣，欲證明一物是可欲的，其可以提出的唯一證明，亦祇是人們確實慾求他。」（註）

（註）此等議論，可與斯賓塞爾道德原理頁三〇——三二，斯提芬道德科學頁四二，比較着參看。錫幾維克於其道德學方法上說，謂幸福是行爲的鵠的而無待證明，實足以證明其立場是直覺的或先驗的，而非經驗的。我們祇有依據良心上的或種究竟判斷，我們始能說我們知道幸福是可欲的鵠的，與夫此一幸福在本質上正如彼一幸福是同等的可欲。（見道德學方法卷三，章八和章十四。）

**幸福說的絕端反對論** 此項見解，以爲幸福的完全可欲性是自然顯明而無待證明的。與此說極端相反之說，則以爲用快樂爲行爲的鵠的，實無異於毀滅一切道德，並且同樣的以爲此項見解是自然顯明無待證明的。嘉來爾（Carlyle）便是猛烈反對功利主義的一人。「機械的得失」論，便是他形容功利主義的溫和說法。他說功利主義是道德上的「安居美味觀念」。永久不會超越舒適便利的計慮。更激烈的言語，便說功利主義是一種「豬豚哲學」，認定宇宙是一個豬槽，而道德則是在此豬槽之中取得最大量的「豬食」。他又詰問人們說：「你們不過是飛翔宇宙間以尋求食物的狗頭鷹嗎？因爲沒有充分的臭肉喫，因而不斷的悲鳴嗎？」他又議論以大衆幸福爲行爲鵠的之說，說是無異於「在既定的奸宄世界中，欲依其聯合行動以產生忠信」。「奸宄」一詞是指着爲己的求樂性，「忠信」一詞是指着所欲的利羣結果。作一種政治學說看呢，他又以爲功利主義伸張慈惠而屈

抑正義，依此便說功利主義是「博愛妄語的普徧綱領。」

幸福觀念上的曖昧處 既然有人以為幸福顯然是行爲的目的，而察驗行爲以及行爲所由生的性格亦須看其能否取得幸福，同時又有人以為如是的見解顯然是違反道德的，至少亦是卑污的道德觀念，於是我們便有理由可以假定雙方所謂的「幸福」殆非同一的意義，幸福觀念上，必有某種重要的曖昧不明處。

曖昧的根源 邊沁（在所有的功利主義者中，彼於此點，最爲顯著）於其議論中，結合幸福的兩方面（或快樂的兩種見解）他說，祇有苦樂指出我們應該何所作爲，苦樂是我們應該依據着去構成判斷的唯一基礎，或說是我們的判斷能够得有充足理由的唯一依據。他種事物固可用以指點我們之所應該作爲，判斷上的他種標準如異想如同情如教條等固然常常爲人所用。但是皆非適當的標準。根據行爲對於一切當事人的苦樂上所生的影響，以考慮行爲的結果，始能獲得適當的方式以控制正當的之樹立。或種幸福（結果的幸福）乃是標準之所在。但是既然如此，則在前提上必然認定無論如何總有或種鵠的，且此鵠的亦許因爲不合標準之故而是適當的鵠的。然而此項鵠的必然仍是快樂。蓋苦樂「決定吾人之所作爲」而不問吾人爲最大快樂而行動。苦樂爲「因果聯鎖」之所繫，正如爲正義之所繫一般。即令吾人不曾爲吾人所應該取求的快樂而行動，吾人依然是爲着快樂而行動。所以快樂（或幸福）發現於兩種作用上。祇有在正當鵠的的場合中，同一幸福，既是發動的源泉，又是判斷的標準。若在鵠的不當的場合中，則心目中視爲鵠的者是一項快樂，而不在心目中或至少不曾轉移

行爲者，又是另一項快樂，衡量正義者却爲此另一快樂。行爲錯謬的關鍵正在於快樂之引起行爲者並非即是快樂之衡量行爲的善惡者；行爲者之發爲行爲，其所受的推動並非來自苦樂之爲行爲的結果而決定行爲的道德價值者，乃是來自苦樂之於行爲發動瞬間偶爲人所強烈感覺者而已。

善有兩種 所以即令依據邊沁的觀點，真幸福與假幸福之間亦有差別，一個是善之發動行爲者，一個是因其爲行爲標準而應該發動作爲者。如果一切行爲的鵠的皆在幸福，而吾人仍須考量行爲的結果以指示吾人應當尋求何種幸福，則「幸福」一詞便陷於極端曖昧的地位中。從一種觀點，幸福揭示是非的標準；從另一觀點，幸福又是一切錯謬行爲的淵源；幸福誘惑吾人致使吾人不能運用正當的標準以控制行爲，因而走入歧途。嘉來爾輩皆以爲此項差別既然如此涉及根本，則謂同一物件既是一切正當行爲的標準，又是一切錯謬行爲的發動源泉，不免是矛盾可笑。彼輩因而堅決主持福與德之根本牴牾。

再者，依據邊沁自己的觀點，首先自行顯現的善與夫考量結果後依以構成的善，其間亦有一種差別；前者首先激動慾望勸求實行，後者乃是正當的善。其所以稱後者爲「正當的」乃是謂其具有威權以控制首先顯現的鵠的，因而對於行爲享有最高的要求權。所以幸福一詞用在兩種互異的意義中，又復是很顯然的。所以如果稱自行顯現的第一鵠的爲幸福，則正當的鵠的便非幸福而別有所是，如果稱衡量行爲價值的結果爲幸福，則第一鵠的便當另行改換名稱。如果幸福是一切慾望和營幹的自然鵠的，則謂同一幸福應當是行爲的鵠的，便是矛盾可

笑。如果一切物品都墜落於地面，我們並不說物品應當如此墜落。如果一切行爲都是爲苦樂所推動，則此項事實，正因其平等適用於一切行爲，對於任何行爲的是或非，反從而不能有所指明。或者從另一面言之，如果吾人所應該行動以相取求者，是含有結果上的充分考量於其中之該種幸福，則稱呼吾人所由而盲目行動不加先慮者爲幸福，便是引人入迷。

如果幸福要成爲卽是道德上的善，則必須是適當的幸福始可明白言之，卽是必須在精當的思量以後能够自行介紹使人採納的幸福而後可。我們對於邊沁的批評，可以指明邊沁既是認定幸福祇是程度不同而性質全同的全般快樂，則決然不能確立此項差別。有一位早年批評家哈茲立(HAZLIT)論邊沁說：「快樂之爲物，是依其自身以如此者。善之爲物，是依思考以自行贊許者。善之觀念是心安意得的淵源。所以在道德上說來，一切快樂，並非同爲一善，因爲一切快樂並不能同樣的耐受批評。」我們更且試爲指明邊沁認定幸福祇是快樂的總體，其原因乃是因爲邊沁已經陷入前述的謬誤，將行爲的後效與行爲者的性格能力分成兩截各不相屬。對此謬誤，一經糾正，則所謂幸福者，其正確的意義祇是行爲者的志趣和權能得以實現、滿足、或完成而已。如是我們能够辨出兩種善，一種是虛僞的幸福，一種是真實的善。虛僞的幸福便是自我的畸零浮薄的傾向之所表現而成，真實的善則是自我的一種根本能力於各種關連之下得其精當的完成時之所表現而成。我們試先就此兩大綱領而一爲討論。此兩大綱領者，一爲就自然的終鵠或慾望的對象以觀幸福，一爲就評判的標準以觀幸福。



## 一 慾望的對象

慾望上的主樂說 功利主義中主張慾望的對象在快樂者名爲主樂說 (Hedonism) 或心理學的主樂說以別於道德學的主樂說，道德學的主樂說認爲快樂是評判行爲的標準。心理學的主樂說，其根本的錯誤，正如格林 (Green) 之所指明，乃在於認定慾望可爲其自身滿足的預測所引起或創立，換言之，便是在於認定慾望活動的快樂觀念足能引起要求活動的慾望，實則活動觀念之成爲快樂的，祇在已經具有活動慾望之後。(見格林道德學緒言頁一六八) 若是一種慾望已經存在，則認爲足能滿足該種慾望的對象所映於心中的觀念，便將引起快樂，或者認爲可樂。但是對象 (因爲被認爲足以滿足慾望) 之引起快樂與夫快樂觀念之引起慾望，雖然快適之感可以增強趨向對象的運動，但是二者之間，實有根本上的差異，而主樂說則對於此項差異不會加以考慮。飢餓的人，想着一份牛肉，而認爲足以滿足其嗜慾；他的想念，立即蒙有快適之感而其嗜慾所有的意識力量亦即隨而增強。貪財奴之想念金錢，慈善家之想念博濟，其情狀皆復類是。但是在各項場合中，快感之出現皆有賴於對象之念及，如牛肉金錢之類，而此等等則並非快樂。對象觀念先於快樂而存在並且激起快樂，因爲此項對象被認爲足以實現慾望之滿足。

快樂是想像一種慾望實現於其適當對象中時所隨起的情感 慾望的對象並非快感，但是某種對象是可樂的，因爲該種對象是慾望的適宜終點。覺着的快樂是現前的快樂是快樂之當前伴隨着已滿慾望的觀念者。快

樂增強現存性質的慾望，因為在從前忍受缺乏之時感覺不適之感，與現今對比起來，自然感覺樂趣橫生。

一、快樂與原始的嗜慾 生物學上的本能和嗜慾，並非為着供備快樂而存在，實是生活（個人生活與種族生活）上必須的種種活動。如得適當的滿足，則快樂便隨伴而起。生物學上的事實確實如此。在具有記憶力與預測力的動物，其歷程當然較為複雜，不過其性質並無變遷。感覺飢餓的動物，可以在意識上預料食物之取得，並於食糧觀念之中感覺愉快。於是快樂之感不僅伴隨着嗜慾之滿足，且又伴隨着先於滿足而存在的嗜慾，祇須該項嗜慾能預示其未來的滿足。然而慾望仍然是在於對象，在於糧食。如果慾望是健全的，則其發動便不至依賴從前快樂之回憶；該動物不會回想其曾經從糧食得到快樂，因以發動其再得糧食的慾望。慾望很自然的依其身體狀態以發生。祇有疲憊不健全的慾望須得藉着回想從前的快樂以鞭策自己。不過在取得慾望對象的進程中，若是障礙太多，沮喪過繁，則實現快樂之預料通常皆能增強精力之發揮，皆能對於頹唐的努力予以額外的增援。在此項形式之下，快樂之預料，在活動的有效指導上，得有一個常有的位置。不過無論如何，慾望及其對象是主要的，而快樂則是次要的。

二、快樂與後天的慾望 在所謂高等慾望和情操常常顯然捲入道德問題中之上，同樣情況，更為顯明。在此等場合，已非原始本能和身體嗜慾的問題，乃是後天的習慣和性格的問題。慈惠慾望的對象是周濟他人的困窮或增進他人的善益。施惠於人時所附起的快樂並非對象之所在，因為認為行善足以生樂者，祇是已有慈愛的性

格，而此性格又自然的表現於慈愛的慾望中之人。如果不具慈愛的性格，則對於周濟的行爲必覺厭苦而不覺欣羨；即令實行周濟，亦非出於慈惠的慾望，乃是出於一種怯懦或狡獪的慾望，其時的快樂乃附隨於另一客觀結果的意念，例如衆人指責的躲避。在同樣情狀之中，制行勇敢的目的，服從國法的目的，或愛護祖國的目的，皆使人思慮足以實現此等慾望意圖之行爲與對象。並且凡是被認爲足以實現此等慾望意圖的對象，又必然的得到欣羨與偏向，而被認爲幸福之淵源。對於一個愛國志士，便是想到可能的死，亦可以引起滿足之感，因爲他以爲死於國事的行爲正足以增固其國家的生存。但是認定此項附隨的快感是慾望的目的和對象之所在，則是先後倒置，駕車於馬之前。

三、幸福與慾望 所以一切的人，都可以說是慾求幸福的。但是此項幸福，無所依賴於從前的快樂經驗而須其發現於記憶之中以引起慾望而固結注意於自身之上。說人的慾望在於幸福，不過是說幸福產生於慾望的圓滿之中，而慾望則自行興起以表現慾望者自身所感覺的缺欠。此項觀念下的幸福，則須依賴慾望的性質，隨慾望而轉變，至於慾望則又隨品性的範疇而變異。如果慾望是一個忠實人所有的慾望，則活潑的執行某種高尚意圖，或者債務之清償，或者委托之踐行，皆將被視爲幸福或善之所在。如果慾望是一個自暴自棄者所有的慾望，則依財產繼承制所能取得的安逸生活將被認爲幸福，而成爲終身大慾之所在。如果知道某人所覺爲可慾的東西真正安在，知道某人拴繫其幸福於何物之上，則吾人便能明瞭其人的性質。所以就幸福之爲慾望得到滿足的預

測以言之，幸福之中，並不含有何種確切明白的性質，因為幸福可為好品性的表徵，亦可為壞品性的表徵，一隨掀動其人的對象是屬於何類以為轉移。在志趣得到完成的意念中所已覺知的現存愉快，不能成為慾望的對象，因為吾人所欲的，祇是未成未在的事物。但是愉快是一種表徵，足以證明其對象的意象適合於行為者的品性，而無論其對象之為何物——是健康、是逸樂、是鄙吝、是浪費、是征服、還是友助。愉快是一種證驗，足以表明意念中的鵠的所具有的策動力、影響力和重量；鵠的不是單純的理智作用，而是一個動機；但是其確實如此的程度若何，惟有愉快是其證驗。至於動機的道德價值，則視行為者悅心快意的鵠的究具如何的性質以為轉移。

未來快樂與現存快樂之混淆 現存的快樂，隨着足以滿足慾望的對象所有的意象而俱起，未來的快樂，是慾望既經滿足後必將發生的快樂。二者之間，混淆不明，乃是快樂為慾望對象之說所以橫亘於世人心中的原故。慾望的對象現時已是可樂的，乃是事實，而此事實竟顛倒錯置，成為一種說法，以為人們追求尚未存在的快樂。

(註) 在下列的引句中，可以很顯然的，看出其混淆。

(註) 所引邊沁之言，說苦樂決定吾人之所將為，頗受此種曖昧的影響。邊沁的含義是說身為慾望對象之快樂予吾人以左右，而事實則是為對象觀念所引起的現存快樂，給吾人以影響。

「愛幸福必然是伊司喀利奧 (Judas Iscariot) 及其主人的唯一可有的動機；必然足以說明柱上苦行者在柱上的行為，提伯留 (Tiberius) 在加浦利 (Capra) 的行為，阿甘比士 (A. Kempis) 在其精舍中的行為，訥

爾遜 (Nelson) 在無敵艦上療傷室中的行爲。無論是聖賢，是殉道士，是英雄，是懦夫，是登徒子，是絕慾派，是神祕派，是守財奴，是揮霍家，是男子，是女人，是嬰孩，莫不愛好幸福。」(見 *Leslie Stephen, Science of Ethics* p. 44)

這種說法是真實的，但是如前面之所已云，其意義必須是：各人隨着各自的性格或主要的志趣而認定各異的事物爲善，各人發現各人的幸福於各人所鍾情的事物之上。各人的心志之所在，便是各人的寶藏之所在，並且各人所視爲寶藏者在於何處，各人的心志亦即在於該處。一個人的品性，由着使其快樂的事物所表露出來，而不關此項事物是現實的，抑是預料的。

鵠的即是幸福而非達到幸福的工具。但是這段話的錯處，在「愛幸福」三字。依此三字，恍惚人人都是追求某一事物，其名爲「幸福」，追求的方法不同，而所求的本體，則無一不同——無論是聖賢和殉道士，是英雄和懦夫，其心目都有同一的客觀目標——祇須認識此項目標。人格上有若干基本的條件必須予以滿足以期具有真實的人格與夫真實的自足，在此種範圍內，幸福之於人人乃是一樣的，而且亦是一切人的究竟善。但是此係僅就幸福的標準言之，幸福上任何個別概念之是或非，皆爲此項標準之所使然，至於人心中確實保有的幸福概念則不如此。謂人人皆慎思熟慮以追求同一幸福，乃是顛倒事實之談。就幸福之爲標準以言之，幸福乃是充實在人格的完整和發展上之所需要。就此意言之，幸福乃是人們之所應當。慾求者，在人們能夠了解自身並了解自身滿足所須的條件時，此項意義的幸福，亦是人們之所確實慾求。但是就其爲自然的或心理學的鵠的以言之，幸福則

是人於一定時間所引以爲樂者，是則有賴於深切的意願與夫強烈的習慣。對於幸福是行爲上的覺識目的之說，即在主樂學派，亦甚多反對之人，其故即在於此。此說以爲吾人日常志向所在的對象，其受吾人之追求，並非爲其自身，乃是爲吾人得到另外的滿足。在實際上，此等鶻的，祇須符合吾人的能力和意圖，便是吾人的幸福。人人都愛幸福——這話是對的，如果意思是說人們既有慾望，便感覺興趣於對象之可以實現其慾望者，而不問其有無價值。這話是錯的，如果意思是說，幸福不是在顯露發揮其人的權能上所必須的種種情況，而別有所是；這話是錯的，或者意思是說，人人都愛事物之實將引起幸福者。

標準之必要 有多少種品格，便有多少種事物被認爲足以滿意，而視之爲善。一切預料，既經實現之後，並非一定都如人意。想望中的善，也許是蘇多（Sodoma）之果，既經取得以後，便成灰埃。所以有些鶻的，有些形式的幸福，竟被視爲無價值，而不被視爲真實的。在慾望期待之中，雖然形似幸福，而在事後思維，則不承稱許。所以必須有一種標準善或標準幸福，各人可依以控制其慾望與志趣之形成，而使現前的善與永久的善，或慾望中的善與思維中的善，兩相和合，不生矛盾——而使個人尋現前的滿意於其見解之足以令人永遠滿意者之中。前乎此，幸福被認爲善，現在便進而適當的被認爲善；前乎此，幸福是被認爲結果，現在，則被視爲標準。正如從前一般，吾人是以狹義的功利概念爲起點。

## 一一 視幸福爲一個標準

功利派的方法 主樂說以爲快樂是人類行動的終鵠，因爲快樂是慾望的終鵠。功利主義或者大同的主樂

說則主張一切波及的人衆所得的快樂評判行爲價值的標準——並不是說產生快樂的可能性是人類在評判道德價值時所實際使用的唯一權衡，乃是說此項可能性是應當使用的唯一標準。有許多其他的驗標如同情、成見、習尚、癖性，也許實際爲人所使用，但是在任何擬定的行動進程上，足使人正確的評判是非者則祇有「功利」。邊沁所規定的方法如下：考核每一擬定的行爲，當考量其可能的結果所有的（一）苦樂的強弱，（二）苦樂的久暫，（三）苦樂的確實，（四）苦樂的遠近，（五）苦樂的孳生性——是即樂而繼之以樂，苦而繼之以苦的傾向，（六）苦樂的純一性——是即樂而繼之以苦，苦而繼之以樂的傾向，（七）苦樂的廣狹，是即其幸福蒙受影響的人數，——在計算人數時，對於每人的苦樂所有的前六項性質亦須加以嚴格的考量。嗣是再將賬簿上貸方的快樂總結起來，又將借方的苦痛總結起來，然後取其代數的和數，「快樂方面的結存數便是整個行爲的善傾向。」

方法中的循環論證 邊沁持論的根據，完全在認定意圖如果實現，其所產生的苦樂分量是可以預測，可以正確估量，亦且可以求得其代數的和數者。吾人一加考核，便可恍然此際的錯謬正如前面適已討論者相同，並且可以恍然邊沁陷入於循環論證之中。因爲邊沁的議論是要藉着未來的苦樂數量以估計現有的性格或意圖，但是要估計未來滿意的分量（即未來可有的苦樂經驗所有的相對的強弱輕重），除了依據行爲者現有的傾向即其慣有的志向和興趣以外，並無其他的方法。（一）估計未來苦樂額數的相對分量（多寡、強弱等等），必須考

核或種預料的結果對於現有的性格是如何的適合，至於此項預料的結果的本身則並非苦樂。(二)吾人欲對於未來的滿意，確實具有適當的估量，其唯一的依據祇是吾人已經具有一個善良的品格以為構立判斷的依據及工具。

1. 如何估量苦樂 邊沁認定快樂為孤立的實體，各項快樂性質都同，祇是分量（強弱久暫二元）不同而已。如果吾人嚴格保持此種概念，則邊沁所提出的計劃，簡直是不可能。就快樂為外界的未來事實以觀之，說某一快樂等於另一快樂，其意義果安在乎？說一件苦痛恰恰等於一件快樂，兩方相抵，適等於零，這種概念究竟具有何種實際的意義呢？長時間的激烈牙疼與夫在延長牙疼的情況下實行慈惠的行爲，二者一苦一樂，果將如何估計抵算呢？分量的比較對於道德價值的評判究竟具有如何的適宜性？為祖國而從軍赴戰的意圖，得到實現之時，其中含有多少單位的快樂呢？在家享受家庭幸福並與政府訂立有利於己的契約，亦是可有的意圖，在如是意圖得到實現之時，其中又含有多少單位的快樂呢？在各事件中所含有的苦痛，又將如何偵察而分別註明一個精當的數量？一件苦痛又如何與另一苦痛兩相對比？如果一個人本是一個愛國志士，則出現於心目中而具有分量者，是一類結果；如果一個人本是一個懦漢，一個貪夫，則憧憧於心目中者又是另一類的結果，並且另行使用一種不同的權衡以事估量。

現前與品性相適合，正足以計量其重要性 將實際發生的事實一加分析，便可恍然於從事較量未來可有



的種種滿意以發現其孰爲最大時，其較量歷程所從出發的依據適與邊沁所提出者相反。我們較量結果，並不是較量苦樂的分量，而是較量客觀的結果，即是較量自身他人以及全社會所因而發生的變化。在此項較量之中，慾望和厭惡獲得確定的形式和勢力，所以發覺某一結果觀念比諸其他的結果觀念較爲適合諧和於現有的品性。於是我們便說此項結果觀念較足使人滿意，較能供給多量的快樂。想到與仇人一決雌雄心中當時所起的滿意，比較想到可以受到的損害乃至危險所起的苦痛，或許來得大——於是由復仇而來的快樂便比由忍耐而來的快樂要被估量爲較多較強較久較……若是說兩種滿意大致相等，便是說現下陷入迷離之中不知所擇。但是我們不知所擇，並不是因爲未來的苦樂自行表現爲一定的分量而無關於我們自身的願望習慣以及生活計劃。同樣，我們可以說各項滿意互相併合，總數因而增加，或者不滿意抵銷滿意因而減少滿意。但是並不是說我們盼望在未來所得的苦樂有所增減——如是說法，究有何種明確的意義呢？其意義祇是說，當我們先想到某一結果後又想到別一結果時，在前一結果的預料中所得的快樂便爲後一結果的預料所增益；若在諸種結果互不相容時，則現存的滿意便不因想及別一結果而澎漲加多，反因而減少。例如我們或許認復仇爲可樂（於是對於由復仇所來的快樂數量便予以高額的估量），但是一想及該項行爲之卑劣便因而氣短，或者想及我們素所重視的人如果聞及此事我們又將如何，亦輒因而沮喪。

適合於良好的品性即是適當的權衡 此項討論的結果即是吾人行動的實際價值隨時可爲吾人所預料

的變化（在行動發生時）觀念中所取得的苦樂所確定。現時的愉快或不快，有賴於該種觀念與品性之間是否諧和，而此種愉快或不愉快即為我們確定未來結果的價值；有人說未來苦樂的計算為我們確定行為和品性的價值，而吾人此論則適與相反。不過此論適用於適然發現的任何終鵠，而不適用於吾人所應當構成的終鵠；吾人依然缺乏一個標準。前之所論，適用於罪犯，正如適用於聖哲一般，適用於守財奴浪費人，正如適用於寬惠之人一般。或種結果的觀念溫暖了各人的心情，而各人的心情則各是其所是。殺人者必不成為殺人者，如果不曾保有殺人的意念；或殺人的意念不為其所歡迎愛好。祇有假定品性已經良好，吾人始能信賴吾人的判斷（一）能够預料吾人所應當前知的一切結果，（二）能够對於每一預料的結果用好惡苦樂中的適當情緒以為應付。希臘人謂道德教育的目的在使各人於高尚終鵠的意念中得到愉快，於卑劣終鵠想念中感到苦痛。再者，亞里斯多德有言：

「善人之所願望在意圖的真實對象，而惡人之所欲求，則可為任何一物，正如身體壯健者之所需要必合衛生，而身患疾病者則往往認定有害者為有益，蓋因善人的判斷正確無訛。」（道德學卷三四四。）又說：「關於快樂，善人容易走對，惡人容易走錯。」（卷二、三七。）又說：「祇有對於善人，善始自行表現其為善，蓋因惡足迷惘吾人而使吾人在行動原理上陷入謬錯。」（卷三、二十。）

認快樂的性質為標準，彌爾雖然自稱為功利主義者，其所達到的結果，實質上與此並無差異，因為（子）他認定快樂的性質（不認快樂的分量）為標準，又（丑）以為快樂性質之差異是起因於享受快樂者的品性。各有

不同。他說：

「承認某種快樂比諸他種快樂較爲可欲而且較有價值，並無碍於功利原理之成立。人類具有比諸禽獸嗜慾較爲高尚的性能，一經覺識之後，則對於不能含括此項性能的滿足於其中者，便不至視爲幸福。」

性能愈高等，則其活動發揮所起的快樂，其性質便愈爲高等，而不問其分量之多少如何。然而吾人如何能知孰爲較高的性能，從而該種滿足更有價值呢？世間有人得到最好的機會以發揮其有關於此問題的一切性能，欲解決此項問題，唯有依據此輩的經驗。

「很少的人願意變爲下等動物之任何一種，縱然充分允許其享受禽獸的快樂；沒有聰明的人願意作一個傻子，沒有多識的人願意作一個無知之輩，沒有富於情感而具有良心的人願意作一個貪私卑劣之流，縱然他們受人勸說以爲愚人鄙夫比諸哲人賢士較能得到充分的滿足。」再者，「享受能力低劣者得有最大的機會以完全滿足其心意，具有高等稟賦的人往往感覺在宇宙現狀之下所能求得的幸福必然不完不全，乃是一種無可爭論的事實……做一個人而得不到滿足實較勝於做一個得到滿足的豬豚；做一個蘇格拉底而得不到滿足實較勝於做一個得到滿足的愚夫。如果豬豚或愚夫不表同意，乃是因其祇知道問題中自己的一方面。在對峙着的另一邊者，則能知道問題中的兩方面。」

討論至此，所得的結果，就是（一）幸福即是在適當的對象中得到自我權能的充實完成或得到此項充實完

成之預料，至於自我，則表現在慾望，志趣，努力之上；（二）真幸福即是自我的高等權能之滿足；（三）其高等權能業已發動活躍之人，即是具有良善品性的人，唯有品性善良的人，是具體苦樂的裁斷人。再進而討論：

### 三 幸福之構成

幸福之構成，在乎依吾人的營幹而發生的客觀情況果與吾人的慾望志趣恰相符合，至於此項符合，或為預計的，或為現實的，都可。此種幸福觀，正與謂幸福為孤零的情感狀態之總和者恰相反對。

一種見解將快樂與客觀情況加以分離，另一種見解則加以聯結。一種見解認為適意之感是心理學上的一種實體，可以脫離行為的客觀鵠的而獨立存在。可樂的事物是一件事，而快樂又是一件事；或者說，可樂的事物必須分析成爲兩個獨立的元素，一個是情感上的快樂，一個是與快樂情感偶相聯結的事物。祇有既經脫離事物而獨自存在的快樂，是行為的真正終鵠，至於快樂所聯結的事物，則至多不過是取得快樂之外界的工具而已。使食物、音樂、風景得成爲善者，是與食物風景或音樂偶相聯結的快感，而健康或藝術之本身則無所謂善。另一見解則謂快樂不能自行存在，快樂祇是可樂物件之別名，快樂的意義乃是行為者的能力與能力所表現於其中的客觀事實間所具有的諧和適合而已。其所表現者，祇是某種事物適合於行為者所有的活動，說食物好，便是說食物滿足人身的機能。音樂之所以可樂，是因為有關聽覺協律的一種性能或需要得爲音樂所滿足。風景之所以美，是因為玩賞者視覺上的可能性得爲風景所發揮。

快樂的性質，隨對象而異，隨行爲的淵源而異。如果認快樂爲一羣情感的總合，則將以爲各種快樂性質純一，祇有久暫強弱的差別，而無性質的歧異。其性質的差異，並非存於自身，乃是起因於其所聯結的對象各有不同（如聽覺之樂，視覺之樂）。所以若將快樂的本身看作終鵠，則其性質上的差異便自然消滅。但是快意既然確是客觀情況與本人衝動習性或傾向之符合適宜，則純粹的快樂自然便是一種神話。任何快樂，在性質上，都是獨特無偶的，因爲快樂乃是一定的情況對於其相當的活動所具有的諧和。飲食之樂，是一件事；聲音之樂，是一件事；友愛之樂，是一件事；酗酒之樂，暴怒之樂，又是一件事。所以快樂所有的道德價值，隨快樂所表現的品格範疇的品格方面，而可以發生絕對的差異。但是善若是快樂的總和，則任何快樂就其是快樂而言之，則其爲善，必然彼此相同。——莊嚴之樂，但就其爲快樂而言之，則其爲善，必然無殊於慈惠之樂。所以邊沁說，推針戲之樂，其爲善也，正無異於吟詩之樂。又說，快樂既然是各個行爲的唯一動機，則所有的動機，在本質上，就其爲動機而言之，原無不善——其所以竟有不善者，乃因其在終局上所引起的苦痛較多於快樂。由惡劣閒談所起的快樂，就其爲快樂而言之，正足以減輕其行爲的惡劣。如果幸福經驗是快感之所已摻入（引起快感的品格傾向已受容許）則不復如此。一件行爲可以引起快樂，然而是一項快樂不必即是幸福，且許竟是污辱。實行慈惠行爲因而自置其身分於受惠人之上者，其情形卽是如此。凡善人而覺察自身感覺快樂於其行爲之此一方面者，決不視此項快樂爲其善的增益成份，反從而認定此項快樂足以損害其善。一件快樂，或受承認，或被否拒，並不一定。若是居之而不安，則從幸福的觀

點以言之，則快樂竟可使人不快。投降於快樂之前，而認定其為自身幸福之所在，最足以曝露一個人究竟是怎樣的一個人。反言之，吝嗇的人在其第一次慷慨行為中所感受的痛苦，在當時情形之下，亦許為其所歡迎而視為善的一個成份，因為此項苦痛，是品格改進的表徵，亦是品格改進的因素。

**品格之統一** 幸福之為物，若認作快樂之總和，則決不足以為統一或組織人身各種傾向或能力的依據。最多祇能得到機械的妥協或外表的適應。試就由慈惠衝動或毒害衝動而發生行為時所隨起的快意而言之。此等衝動，若甚強烈，無論是順從何種，必然感到若干快樂，而毫無疑問。如果認定快樂是一種自存的固定情態，而善或幸福則是此等情態之總和，則依慈惠以行動，其在道德上所有的優越性，亦祇是比較依惡意以行動能得到較多的快樂數量而已。所有的問題，祇是在長久的時日中，孰能得到較多或較少的分量而已。而品格上的每一徵記（每一行動），則在道德上各自孤立互不相關。其唯一的關係，祇是其結果即所謂苦樂數量者在與產自他種行動的類似結果相較量時所發生的關係而已。但是幸福的要素倘係行為者的慾望意圖須得到成功的表露，則吾人各種傾向之間便具有一種固有的關聯。一種傾向之滿足，便增強其自身的勢力，增強其有關的諸種傾向的勢力，而於其他的諸種傾向所具的勢力則減弱之。一個人，對於其所視為仇人者的行動而容易發生憤怒且於憤怒之中感到滿足，則於不覺之中，養成一種好怒的傾向，隨處可以發作，於是便改變了一切快意的淵源和本性。一個人，滋育其由觀玩風景所得到的快意，便可以增進其享受詩歌圖畫的感受性。

最後問題 幸福的最後問題，即區分真幸福與假快意的問題，於是便成這樣：能否發現行爲的諸種終鵠，此等終鵠，其自身是可慾的，其功用不僅加強擴大其發生所從來的直接動機，兼且加強擴大實爲幸福淵源的他種傾向和態度？能否發現諸種能力，此等能力之發揮足以確立終鵠之堅實者，而於對象之僅足引起煩擾憤怒或暫時的滿足且在究竟上妨害幸福之發展者，則從而削弱之，移去之？諧和新力開展，皆是真實快足的徵候。善而一面有益於直接享受同時又復引來更爲圓滿貫達的生活者，究爲何如之善呢？

### 參考文書

快樂而視作慾望對象，與夫主樂主義的心理學，可看 Bain, *Emotions and Will*, Part II., Ch. viii.; Rickaby, *Moral Philosophy*, pp. 54-61, and *Aquinas Ethicus*, Vol. II., pp. 104-121; Sidgwick, *Methods of Ethics*, pp. 34-37, and the whole of Book II., and Book III., Chs. xiii and xiv.; Mackenzie, *Manual of Ethics*, Book II., Ch. iv.; Muirhead, *Elements of Ethics*, Book III. Ch. i.; Gizycki, *A Student's Manual of Ethical Philosophy*; Green, *Prolegomena to Ethics*, pp. 163-177, 226-240, 374-388; James, *Principles of Psychology*, Vol. II., pp. 549-559; Martineau, *Types of Ethical Theory*, Vol. II., Part II., Book., Branch iv. 主樂主義的歷史方面，看 Wallace, *Epicureanism*; Pater, *Marius the Epicurean*; Sidgwick, *History of*

*Ethics*, Ch. ii., passim and Ch. iv., § 14-17; *Hume, Treatise of Human Nature*, Book III. and the references to Bentham and Mill in the text; *Watson, Hedonistic Theories from Aristippus to Spencer*.

功利標準方面看 *Lecky, History of European Morals*, Vol. I., Ch. i., *Stephen, Science of Ethics*, Chs. iv. and v.; *Spencer, Principles of Ethics*, Part I.; *Höfding, Ethics*, Ch. vii., and *Monist*, Vol. I., p. 529; *Paulsen, System of Ethics*, pp. 222-286. and 404-414; *Grote, Examination of the Utilitarian Philosophy*; *Wilson, and Fowler, Principles of Morals*, Vol. I., pp. 98-112; Vol. II., pp. 262-273; *Green, Prolegomena*, pp. 240-255, 399-415; *Martineau, Types*, pp. 308-334; *Alexander, Moral Order and Progress*, pp. 204-211; *Seth, Principles of Ethics*, pp. 94-111; *Sidgwick, The Ethics of T. H. Green*, *Herbert Spencer and J. Martineau, Lectures I-IV. of the Criticism of Spencer. Compare the references sub voce Happiness*, 899-903, in *Rand's Bibliography*, Vol. III. of *Baldwin's Dictionary of Philosophy and Psychology*.



## 第十五章 幸福與社會鵠的 (註)

所以在形式上，真的善是一個涵括一切或繼續拓展的鵠的。在實質上，能够具足此等條件的唯一鵠的，乃是社會性的鵠的。功利的標準在於社會的果效。前面所引邊沁的話已經說過：

「當事者全體的最大幸福，便是至善，便是唯一的善，便是人類行爲上普遍的。可欲鵠的。」彌爾說：「施人如己所欲，與夫愛人如己，便是功利道德上理想的完滿。」又說：「功利派所認爲行爲標準的幸福，不是行爲者自身的幸福，而是一切關涉所及者的全般幸福；於自己幸福與他人幸福之間，功利主義則要求各人嚴正無私，一如超然而又慈厚的旁觀者然。」錫幾威克說（道德學方法頁三七九）：「邊沁所首先顯然釐定的功利主義，乃是說在任何一定情形之下，行爲之在客觀上是正當者，乃就行爲影響所及的全體人們一概計算在內，而能產生最大分量的幸福者也。如果稱呼此項原理以及依據此項原理的方法爲大同主義（Universalistic Hedonism）或其他類似的名字，則必可顯明清晰，不生誤會。」復次，培因亦說（*Bain: Emotions and Will*, P. 303）：「功利說反乎自私原理，因爲如前人之所闡發，功利主義常常含示全般社會的善益而屈抑個人私利於全體善益之下。」

（註）第十七章論自我時關於利己主義和利他主義的討論，是從另一觀點討論同一問題的某幾方面。

功利主義的社會目的。所以功利主義的目的在於「最多可能人衆的最大可能幸福」是一個平民主義的目的，是一個博愛主義的目的。在計算此項目的之成份時，功利主義堅持社會上和道德上的平等原理：「每個人要算一個人，並且祇算一個人。」其標準在於社會的康寧，而視社會爲個人之和合，每一個人皆與他人具有同等的權益，並且都不得享有特殊的權利，或享有取得幸福的專佔路徑。當時英格蘭的平民精神甚爲旺盛，反對特賜的權利，反對階級的差別，反對法律上的一切不平，功利派的哲學，遂成爲法律、教育、與夫政治上的自由精神和改造精神所具有的自然而不可分解的伴侶。每一習俗，每一制度，皆遭受審核，先例如何與夫業已如何，不得視爲繼續如何的依據。習俗制度必須證明其有利於社會全體的幸福，否則必須用法律廢止之或改革之。邊沁對於他種道德學說的根本反對，其理論的或哲學的意味實不及其實際的意味之多。氏以爲各種直覺的學說都傾向於崇尚偏見，成規與夫固定的習俗，因而便維持了特賜的權利與夫不平的制度。

反對派的承認 下面所述格林 (T. H. Green) 的批評，很可注意，因爲是出自一個堅決反對功利主義者之口：

「在近代的歐洲，使講究良心的人們得到一個有利的根據以對於要求服從之各種主張下立批評並使其能够脫離盲目的遵循而從事於批評的智慧的抉擇者，其首要的行爲理論，顯然是功利主義……其主樂的心理學，固然產生許多謬誤，但其便利於社會的和政治的改革，既含許多真理，又復切實可行，則非他種學說之

所能企及。對於已具威權的教條和制度而供給一種批評的觀點，其勢力之雄大，亦非他種學說所供給者之所能比擬。」（註一）

又論理論之服役於事實說道：

「在近世的各種哲學中，其顯然已盡此種役務者，當首推功利主義，因為功利主義已經最明確的宣告吾人所應當依據以估量一切強人服從的主張者乃是人類的利益，而於人身或階級之間則無所差別……功利主義所教授的最大教訓即為對於人類的幸福無所偏倚而一秉公正。」（註二）

（註一）*Prolegomena to Ethics*, p. 361

（註二）同書，頁三六五—六六。格林續謂此說雖含有主樂的因素而此項服役則已確實，又謂如果此說連同其一切主樂的含義而一般的應用於私人生活之中，則是對於道德的進步設置種種障礙。

動機與鵠的之不可調和 不幸一切關係人的全體幸福是普遍可欲的鵠的之說，竟與為初期功利主義者所混雜於主樂心理學，依照主樂心理學，所欲的鵠的都是私人的一己快樂。於是可欲者與所欲者相差懸遠，以致在行為的真鵠的（即全體的幸福）與慾望行動的發動源泉之間樹立一種不可超越的鴻溝。在出於自然的慾求（所謂「自然」便是首先引起興趣激動經營之意）與夫道德的可慾（即指在精密的審慮中呈現表露的種種後果）之間，固然確有差異。但是可慾者必須能夠成為所欲者，不然，則發生嚴重的矛盾而使道德成為不可

能。如果慾望的對象常在於私人的快樂，則其認識行爲後果之影響他人的苦樂，如何能够具有勢力以與私人利益上的顧慮相抵抗呢？——倘若兩者互相衝突？（註）

（註）注意此處又遇着前面所述快樂的雙重地位：一種是行爲的發動源泉，因爲是慾望的對象，另一種與此不相融和的是行爲的標準，因而便是正當的鵠的。

快樂的鵠的間缺少諧和 如果求得個人快樂的活動，同時又足以有所利益於他人，當然很好，但是依據該種學說，各個人祇是必然爲求謀自己幸福的慾望所鼓動，則他人的幸福如果妨礙自己時，必然不肯有所顧慮。（註）

（二）大多數人各爲自己的幸福而活動居然能產生公共幸福之可慾鵠的，則亦偶然而已。如是的狀態，其較爲可能的結果，當是「人皆相殺。」其情況當有如康德所云：「其間所有的諧和正如某篇諷刺詩上所描寫的爲滅亡而結婚的夫婦間所有的諧和一樣，『吁！可驚的諧和！丈夫之所願，婦人亦復願之。』又或如佛朗錫士第一（Francis I）對於皇帝查理斯五世的誓言中所說一樣，『吾哥之所欲，我亦欲之』（即是米蘭 [Milan]）。（註二）依將來結果之形式而表現的幸福與夫實爲慾望對象及當前發動源泉之快樂，其間所有的未曾覺察而又不可調和的分裂，對於主樂的功利主義，便成爲一個生死關頭。試先一討論功利主義應付此項問題的努力。

（註一）慾望對象和發動源泉中所含的主樂成份，引起了嘉來爾輩的譏評，而在另一方面，認定公共幸福爲行爲標準的主張，又引起了功利主義派的呵斥。嘉來爾有「豬豚哲學」的比喻，斯賓塞爾便報復說，嘉來爾的比喻是「崇拜魔鬼」的遺風，因爲他的比喻含着苦痛

是一種幸事。(道德學原理卷一頁四〇—四一)

(註1) *Abbott's Kant's Theory of Ethics*, p. 116.

彌爾的形式方法 彌爾有一種純粹論理的或形式的提議，試首先敘述之，並非因其具有何等重要，乃是因其有助於問題之引出。

「何故大眾的幸福是可欲的，若非各人就其所信為可能的範圍以內而各自尋求其自己的幸福，實別無理由可尋。此理既然是事實，則幸福即善之說，便已不僅有其能有一切證明，實已兼有其一切所需的證明；從而各人的幸福便是對於各人一己的善，大眾的幸福便是對於一切個人合體的善。」(註)見功利主義第四章第三節。

他顯然不曾說道，因為甲乙丙的善，在集體上或總和上，對於甲乙丙是善，因而甲乙丙的公共善或甲以外任何人的善，便為甲所認為善——特別是在原有的前提乃是甲某求謀己利之時，不能如此說。不能因為人人都求自己快樂，便說各人都求人人快樂。也許因為人人既然都求自己快樂則各人都求人人快樂便是唯一合理的追求。如果每一個人為自己求謀幸福，則旁觀者用智慧的冷靜光明以觀察事理，便不見得有何種理由足以證明某人的幸福比諸他人的幸福要較為珍貴。從數學的觀點言之，在事實上，個人知道本身需要幸福，又知道他人正與自身相同，他人亦是需要幸福的個人，則在理論上，個人便必須認定他人的幸福正與自己的幸福同其神聖。但

是問題上的困難，乃在於既然依據主樂說的慾望心理學，便絕無機會使這種理性的見解加入其間以發生作用，縱令此種見解在理智上蒙受接納。理智的領會和動機發動的機械依然齟齬矛盾。換言之，彌爾的說法指出了主樂的功利主義所必須解決的問題。

在形式的闡明以外，從實質上說，功利主義依賴兩種工具，一是內心的，即個人的本性，一是外界的，即社會的安排。

1. 邊沁論同情的快樂 邊沁將引人活動的種種快樂列爲一表，而於其中有所謂社交的快樂和半社交的快樂。社交的快樂是慈惠之樂；半社交的快樂是友好（與人保持平和的關係）之樂與夫聲譽之樂。

「慈惠之樂，在受慈惠者被認爲享受任何快樂時，即行發生。」（見道德及立法的原理）如果問以在個人自身內具有何種動機而使其對於他人的幸福加以顧慮，「欲答此問，便不得不承認在一切時際與夫一切場合，一個人所確能發現的唯一利益足爲顧慮他人幸福的正確動機者乃是個人自身的利益。雖然如此，但是絕不至於在何種場合之上，一個人竟至沒有何等動機以顧慮他人的幸福。第一，一個人在各種場合上，都有同情心和慈惠心之純粹社交的動機；第二，在多數場合上，一個人常有友好心和聲譽心之半社交的動機（同書，第十九章第一節）。同情心的動機極端重要，所以邊沁說，功利箴言即是最廣博而最開明的（註）慈惠心所發出的誥令，絲毫無所增減。（同書，第十章第四節）。

(註)邊沁用「開明」一詞，意義是說活動的此項源泉須用活動的後果去加以節制，正如其他的活動源泉一樣。

簡言之，吾人的生性業已如此，所以他人的快樂給予吾人以快樂，他人的愁苦使吾人心中亦感愁苦。吾人的生性又復使吾人即令不為他人所直接懲罰，亦甚懼他人瞧不起自己或者不甚推崇自己。吾人的活動愈開明，吾人便愈能發現藉同情心之力，吾人的快樂與他人的快樂具有直接的關連，從而促進他人的幸福遂使自己能够得到較多的幸福。同一的行徑又能間接的增進自身的幸福，因為他人之尊重吾人，大抵與吾人之營求他人的幸福同其度數。所以自求幸福的開明慾望遂利導吾人於吾人自身的活動上顧慮及於他人的快樂。

此項教義的限度 叙述此項教義，幾乎便是加以批評。此項教義，實際上是說敏銳而謹慎的自愛心勢必使吾人注意自身的活動所及於他人幸福的影響。吾人必須勵行慈惠之行，但其理由是因為如此可以比較別種行徑得到較多的快樂或者得到快樂而較為容易並且較為確實。吾人必須仁厚待人，因為在全局上看來，仁厚可以收得較大快樂的果報。然而邊沁並未曾否認在人性上實有「無私的動機」之存在，亦未曾主張一切同情心都具有冷靜的打算作用。反是，邊沁確實主張對於他人的苦樂而出於同情的反應乃是由於吾人生性之所使然。但是在同情心有關行為動機的時際上，邊沁則主張同情心之影響吾人，祇是出於欲求自身快樂的形式，同情心使吾人樂人之樂，並且使吾人發為行動俾他人樂吾之有此行動因而吾人便愈覺可樂。同情心不會驅策吾人直接為他人幸福之故而出於活動。(註)彌爾用快樂的種性代替了快樂的分量，因而便改造了功利主義派的動

機說，同樣，他又對於初期的邊沁觀念上為結合個人幸福與社會幸福計所使用的內心方法和外界方法加以改革了。

（註）邊沁自己不是一個心理學家，未曾用此種極端的形式以敘述其教義。特是沁邊門徒之為心理學家者，其心理學主張主樂說，遂賦予邊沁教義以此種形式。

2. 彌爾的批評 彌爾責備邊沁，說他忽略了人心中使人為美善之故而好美善的動機。「甚至在同情心節目之下，」他說：

「他的認識，不曾及於該項情感之更為複雜的形式——施愛之愛，同情援助之需要，以及崇敬對象之需要。」（註一）「在邊沁的學說中，修己之事，即所謂自己訓練自身的情意者，竟付缺如，……其餘對待的一部份即所謂外表行為之控制者，若無情意的訓練，則必完全停滯，且亦必零碎不全；因為許多行為果將如何影響吾人或他人的世間利益，若不將行為所及於吾人或他人情意控制上的影響視為問題的一部份而一併考量之，則實無從評判。」（註二）

換言之，彌爾認為邊沁的弱點在於主張品性的因素即性格依以構成之種種能力和慾望者，其價值祇在於促動吾人去追求快樂。自彌爾看來，此等能力和慾望却有其自身的價值，且是幸福的直接源泉，必備因素。彌爾說：

「我認為僅僅改變外界的情形而同時不於慾望狀態上有所變更，則人類幸福之大量的增進，為殆絕



望。」(註三)在他的自傳中，談他對於邊沁主義的最初反動說，「我第一次於人生幸福的首要條件上賦予個人內心的修養以其應有的地位。不復認外界情況之安排具有唯一的重要。……情感的陶冶，在我的道德的和哲學的信念中，便成爲一個首要之點。」(註四)

(註一) *Early Essays*, P. 354 (Reprint by Gibbs, London.)

(註二) 同書頁三五七。

(註三) 同書頁四〇四。

(註四) 自傳倫敦一八八四版本頁一三四。

社會情感與直接關心他人 這種觀念上的改變，其重要在於使吾人認定或種慾望感情和動機具有內在的價值，因爲此等都是幸福的固有因素。於是使吾人能將自身的幸福和他人的幸福合一起來，能於他人的善益中去尋求自身的善益，而不復視尋求他人的幸福爲取得自身幸福的最爲有效的方法。吾人的社會情感便是對於他人幸福的直接關心。社交情感的培育和發表對於自身是善益的源泉，若加以明敏的指導，同時亦便是對於他人的善益淵源。依據此理，可見同情心和想像作用使得公衆幸福的標準不僅是「可欲的鵠的，」亦且是所欲的鵠的，是經營努力上的大有作用的對象。

顧念他人之自發的動機 如果詰問各個人何故而認定他人的幸福爲慾望上的內在對象，自彌來看來，祇

有一個答案，即是：吾人實不能不認定吾人在某種程度上是社會的生物。所以吾人不能將自身觀念及自身利益的觀念與他人觀念及他人利益的觀念分離隔絕起來。有一種自然的情感確為功利派道德的基礎，且使吾人重視社會善益的觀念。此情感為何？

「即是與同胞結合的慾望……社會狀態對於人類，既然極其自然，極其必要，又極其習慣，所以除非在特別情形之下，或者出於有意的分析努力而外，一個人決不至於不認定自己是一個團體的一份子……所以凡是社會狀態所必備的任何事件，都與各人所認為生育於其中而且無可踰越的事態日益成為不可分離的部份。」社會連繫的強固使得各個人「逐漸凝定自己的情感於他人的善益之上。」「各個人於是如出於本能然以覺識其自身乃是一個自然。顧念他人之人。他人的利益，便為個人所自然注意而且必然注意的事物，一如吾人生存上的各種物質條件然。」這種社交情感，雖然很微弱，然而並非「教育上的一種迷信，亦非由外界所強迫注入的規律，乃是一經缺少便不康甯的一種素質……人們若非在道德上已經心死，很少的人能夠忍心將其人生的行程安置在絕不顧及他人（除非為自己的私利所強迫）的路線之上。」（註）

此項改造，關係重大。從今以往的問題，已經不是必須為公衆利益而行動以便最容易而最確實的取得其最大的快樂。今後的問題，乃是在他人的善益中去發現己身善益的問題。

邊沁所謂的公私利益的外界聯鎖。除去同情心愛尚友好以及良好的聲譽以外，邊沁又依法律、政治的安排與夫經濟利益的作用，以使個人值得用有助於他人快樂的方法去尋求自己的快樂。刑法至少能使個人在尋求私利而害及他人時感受苦痛。民政的立法作用至少足以取銷特賜利益與夫階級特權，蓋因特賜利益與夫階級特權皆必然犧牲多人以徧利一方，並使不顧他人但求私利之事成爲習俗。而如出自然。在產業生活中，各人在一定的情況下，去尋求自己的利益，以至於欲達自己的鵠的，祇有藉着服役於他人，換言之，便是祇有藉着貨財或勞力之交換。所以立法作用的鵠的，是要創出種種政治的和經濟的情況，以使各個人，在尋求自己幸福之時，至少不至於引起他人的苦痛，並且在積極上，要於可能範圍以內去促進他人的善益。

3. 彌爾的批評 彌爾的批評未曾傾注於立法作用和社會經濟的安排，在促進公私利益合一上所有的重要作用。反之，在既經將功利派的道德與對人之愛合一起來以後，彌爾續說：

「爲力求接近此項理想起見，功利原理之外，第一，法律和社會制度應當使個人的利益儘量與全體的利益相諧和；第二，教育和輿論對於人們的品性具有甚大的威權，應當善爲運用此項威權，以在各人心中爲公私幸福樹立不可分解的關連。」

此項批評指出一種事實，即是前面已經討論過的固有的社交觀念，若是不加隆重，則法律和社會制度所能造成的公私幸福上的關連，都不過是外律的，而且多少是矯揉強制的，因而便可爲理智的分析所解散，再不然，便

將爲自私慾望的強烈動力所衝破。

彌爾的改造 然而固有的社交關連和各人都是社會生物之此種觀念，若是已經先行確定，則各種外界的工具便可以發生內心的作用，其果效便是內心的，而非外界的。是等外界工具的果效不是要於個己快樂與他人快樂之間，樹立偶然的和合一致（如邊沁之所爲），乃是要對於人生社會關係的意識而予以培育、保護、長養，不然，則此項意識便斷續無常，微弱無力。正是爲這個原故，所以彌爾重視教育。比較甚於其重視外界制度的改革，而且彌爾認爲制度上的佈置，其究竟的道德價值仍然在於教育的作用。由彌爾看來，制度的價值不是要使制度成爲一種機器上的零件，而此種機器則所以使個人的行爲多少必然適合於他人幸福者；制度的價值，乃在其足以訓練個人使其認識自己品性上的社會要素。

總結前論 上面根據彌爾闡發邊沁功利主義的言論，以討論公善與快樂間的關係，而於公善則視爲估量是非的標準，於快樂則視爲個人活動的鵠的和源泉。但是所得的結論，自然是概泛的，不僅可以脫離此項討論而存立，便是專門的功利學說之是真是僞亦復不能影響其存在。從正面言之，吾人的結論是：（一）道德性是品格上的（即性格和態度上的）一種屬性而自行表現在慾望和努力之中。（二）凡態度性格而以產生、維持、並發展足使人己皆得滿足之鵠的爲職志者，在道德上，都是善的。標準上的善和志向上的善，其間並無差別（不似初期功利主義之所云然），因爲祇有在志願上傾向於而且關心於一種社會善；然後始能在結果上產生有益公衆的行。

爲；不然，即令果有此種行爲之發現，亦是出於偶然湊合而已。行爲而非爲志向上的公善所發動者，不能信其在結果上能獲得公善；公善而成爲活潑慣有的興趣，則行爲之爲其所發動者，祇須情況許可，便無有不能實現的。爲公善之故而愛護公善之人，便是確能促進公善之人。

善良的品格 於是，真正有德之人，便是人而具有一種習慣，常從社會的觀點以考核其自身的能力和習慣者。如是之人，其設立計劃，其控制慾望，其力行作爲，莫不考慮彼所參加之社會當因而感受如何的影響。其主要的態度和興趣，已與聯合的行動固結而不可分解。於是遂尋求其幸福或滿足於聯合的行動之中，而不計及由是而起的個別苦樂。

社會興趣與同情心 所以一種真正的社會興趣，比諸一種本能的同情反應，要較爲廣博深厚。同情心本是一種自然的本能，其強大程度隨人而異。爲發展社會識力與夫社會化的情感起見，同情心是一個可貴的工具。不過同情心的自身畢竟與他種自然的稟賦處於同一的境域。同情心可以引人入於縱情任氣或者自私自利之途。富於同情心者往往躲避淒涼的景況，因爲淒涼的景況能使其感覺不快，又往往尋求歡娛的伴侶，因爲從歡娛的伴侶可以取得同情的快樂。不然，亦或爲同情所鼓動而爲他人的善益以勞碌，但是因爲缺乏審慮思辨之故，因而對於他人善益之真正所在茫然不能覺察，從而作出許多有害於人的事情。一個人往往施爲於人一如己之所欲，而嚴重的錯謬竟或從而發生，因爲彼爲自身之故而覺爲可欲者，或許已是根本上錯誤了；又或因爲運用武斷的

假定以爲己之所好亦必是人之所利，於是便蠻橫的強施自己的標準於他人身上。再者，本能的同情心是偏頗的，往往溺愛其近支親族或密切友朋以至於犧牲他人以相袒護，而對於親密範圍以外的人則作出積極的不公行動。(註)

(註) 彌爾於其論邊沁的文字中說，「他很知道，對人的感情很容易妨害第三者，必須加以節制防範，正如他種感情一樣，至於普遍的慈愛……他認爲在與義務情感相脫離時，真是一切情感中最爲脆弱浮薄的。」(前書，頁三五六。)

本能的同情心之改造 然而本能的情感反應之表現爲各種形式者(如父母之情，孝子之情，男女之情，憐惜之情，同情心)依然是人身心理構造上的唯一部份，爲人所可以依以合同他人的鵠的於自己的興趣之上者。所需要的，乃是將同情的性向與其他一切的衝動性能和習慣性能加以混合融和。如果權力興趣而浸潤之以悲憫的衝動，則不至成爲轄制宰割的傾向，而祇是重視公共鵠的望其有力之一種興趣而已。如果科學的或藝術的興趣同樣爲悲憫之心所浸潤，則立即喪失專家所有的冷酷無情的性質，而成爲改進一般生活上審美情況和理智情況的興趣。同情心不會祇是使這些性向各別的兩相聯合，更不會使一種性向成爲他一種性向的工具。同情心浸潤此等性向臻於透熟，所以將兩方對立之勢，一變而成爲一個新的興趣並且是道德的興趣。如是的混合融和，又使同情心不至於流爲縱情任氣或狹隘褊小。既經與權力或科學或藝術上的興趣混合以後，同情心在性質上便解放了，在範圍上便擴大了。簡言之，熱情的反應與他種性向相融和，既能予前者以光輝，景色和形象，又能予

後者以社會性質及指導作用。兩方互相吸收的結果，便是原有形式的自然性向歸於消滅，而道德的（即社會化的）興趣從而發生。有一種觀點，使人感覺興趣於預料一切隱晦的後效之中，對於要求此種觀點的心理能予以滿足者，乃是同情心所轉變而成之慣有的觀點也。

「一」社會興趣與本人幸福 至此吾人已經深知所謂道德的幸福者究具如何之意義，亦復深知道德的幸福，在性質上，比較其他的滿意，要高尙萬倍，其他的滿意雖然強烈久長亦不足以相比擬。在道德的善與自然的滿足之間，欲從內容上樹立固定的界線，實爲不可能。人類的鵠的，正當的鵠的，唯一正當的鵠的，無非充分而且自由的實現其能力於適當的對象之中。善存在於友誼上，家庭和 political 關係上，機械的經濟利用上，科學上，藝術上的一切複雜錯綜的形式和成份之中。無所謂孤零而對敵的道德善，亦無所謂空洞而對敵的「善意」。

道德興趣的本性與動機發動 然而對於此等興趣之社會的並進步的實現所具有的興趣，則可以適當的特別稱爲道德的興趣。此等鵠的在客觀上的實際成就果能達到如何的程度，則有賴於環境和事變，非個人之所能控制，縱能控制，爲效亦甚小。地位較爲良好的人，在實現此等鵠的上的成就較大，吾人可稱其爲較有幸運，但不能稱其爲較爲善良。然而在自己才能之內，在自己物質資源範圍之內，在自己環境限制之內，而儘量關心於他人的利益並且在志願上欲有以發現而促進之，則是個人之所能爲力的。此即各人的道德人格之所在。所以此種興趣的性質及其發揮便構成一切善良志趣上所有的道德特性。道德上的善，不是就其客觀上之所成就者而言，乃

是就其主要的情趣上之所孕育者而言。

道德興趣之爲最後的幸福。於是人生的真實幸福或最後幸福，卽不爲環境所支配，不爲事變所轉移者，實不存在於結果上的客觀成就，而存在於品性上對於足以推進人間公共的習慣制度具有超越一切的敏活誠摯而堅固的興趣。彌爾堅持幸福的性質在道德上最關重要，而幸福的分量則否。然而在幸福種性中，最爲重要者乃是精神上的和平愉快，若社會化的興趣認爲行動的中心淵源，則精神上的和平愉快又自然隨之而生。凡人而有社會化的興趣存在於其身者（除去病態的人們以外，社會化的興趣必然有若干存在於各人之身），社會化的興趣得到發揮活躍卽足以充實各人的生活而引致其幸福。凡人而以社會化的興趣爲其最高的興趣者，社會的興趣卽能引致其最高或最後的幸福。社會化的興趣之受人執取，並非因其爲較大幸福，乃是因其所表現的自我乃是行爲者所澈底願意成爲的唯一種性的自我，因之構成最後的幸福而爲其他幸福所不可比擬。最後的幸福，獨特無偶，珍貴無價。（註）

（註）「從極端愛護自身的狹隘快樂而來者，祇是粗劣的幸福而已。凡屬最高的幸福，如身爲偉人者所享幸福之類，皆是來自眷念全世界人民一如其眷念己身者。此種幸福，常偕苦痛以俱來，吾人所恃以區別於苦痛者，祇是在其爲吾人的靈魂所認識爲善，故吾人願於一切事物之前首先擇取之而已。」（George Eliot in *Romola*）

個人幸福與公衆幸福之一致 將同情的快樂，友誼的利益，聲譽的好處，平輩間經濟交互的收穫，都總合起



來，又將法律懲罰的痛苦，公論譏評的痛苦，缺乏同情援助的痛苦總合起來，而依代數的方式以求得其和數，如是程序決不能幾希使各人自身的利益（依苦樂分量以言之）懸繫於顧念他人的利益。（註）如是的表證，倘若可能，則對於道德的生活，不僅不能支援，反將予以削弱。品性的表現便將成爲祇是去選擇分量較多的同性鵠的。思維審量便將成爲一種巧術以從事抉發較大快樂之所在，並成爲一種特能以從事於加減之計算。即令此種方案可以實行，除去魯鈍無情的快樂追求者以外，決然無人願將生活建立於此種方式之上。不僅「優良的」一人，便是「不良的」一人其中較有活氣而較有誠意者，亦將鄙視生活之不能使品性自我含具顯要意義於其中者，亦將鄙視生活之不能使命運上的試驗偵察具有存在的餘地者。個人幸福與公衆幸福之合一，乃是一種道德上的事件，換言之，即有賴於依思考和意圖以發展一種結合其自身於公共鵠的上之品性，此種品性感覺愉快於公共鵠的之中，正因其已使公共鵠的成爲自身的鵠的。

（註）此項道理之覺察，使得功利主義的主樂派不得不退而利用未來生活上的天罰天賞以保證德行（自己犧牲的行爲）與幸福（犧牲的正當終鵠）之均衡。

二、社會鵠的與他人幸福 同一原理，適用於他人幸福之上。所謂幸福者，便是自我的活動傾向表現於其適當的對象中也。所謂道德的幸福者，即主要的活動傾向成爲對於使人生值得生存的事物之保持與綿延所感覺的興趣時而產生的滿足也。他人亦復能夠快樂，並且應當依據同樣的條件以爲快樂。所謂尊重他人的快樂，便是

對於使他人得依自己的創動思維和抉擇以自由發揮其權能的諸種情況和對象加以尊重的意思。尊重他人的最後幸福（最後幸福具有一種性質，使人不能從外界加以增減）須要求他人於有價值的事物中發現其趨向上、決心上、企圖上的主宰物象。

三、幸福與公共的 簡言之，對於一切的人們，主要之事，都是要去發現並促進各種活動中並各種積極關係中能使一切關係人的權能得到有效的發動，發揮及證驗者。人欲取得一種觀點，以審視自身的活動如何影響左右他人的活動，本甚困難。困難之所在，實在於不易學着調適自身的鵠的於他人的鵠的之前，在自己的志趣上，不知有所捨棄伸縮以謀兩方的適應。此項困難固然甚難，然而比諸為有利他人的鵠的而慎為活動以期引起他人的活動並使其活動有效，則為易事矣。

道德的民主主義 如果罪犯的罪惡和卑鄙私吝者的罪惡是在於擾亂他人的志趣和善益；如果尋常自私主義者的罪惡，乃至一般人們在自私方面的罪惡是在於忽視他人的利益，而社會領袖的罪惡，改革家的罪惡，慈善家的罪惡，乃至在科學上、藝術上、政治上具有一種功能的各項專家，其罪惡則莫不在於其促進社會幸福的方式竟不能吸取他人的積極興趣與合作。（註）行善於人的觀念，或者為人求善的觀念，都是過去時代上貴族文明的遺業，深植於宗教的、政治的、慈善的制度之中以及道德的教訓之內，所以不易消滅散亡。有許多人，覺着自己的究竟志趣（無論是經濟的、教育的、抑或政治的）頗富於社會的性質然而竟至引起不斷的齟齬反感，於是陷入

於煩惱惘惑之中，考其原因，實由於其努力追求公共鵠的之際，未嘗取得他人的自由而協作的活動。協作必爲民治道德上的根本原理。然而吾人必須承認，此項原理，迄今尙未得到多大的進展。

在吾人的傳統的觀念上，所謂的道德上的偉人，所謂的道德上的英雄與領袖，所謂的優異的政治品性和社會品性，無一而非對於此項原理之認識而於實際上或理論上予以多少的妨礙者。是等觀念又孕育一種觀念，以爲取得一種所需的社會善益，乃是某人的特定任務，有賴於某人之孤立的努力，而其他的人則祇是順從之，服從之，乃至盲從之。有天才領路，常人祇須從而則效之。再且在鵠的之追求中，欲喚醒並吸取一切關係人的活動，爲事甚爲迂緩，似乎延遲成功不知至於何時。但是一種公共的鵠的，若非於成就的過程中，爲共同的、自由的、志願的協作所造成，則其鵠的之爲公共的，亦祇是虛有其名而已。於是於其擬議惠利的活動中遂無從得有支援與保障，因其並非是此等活動的結果。於是遂不能久耐牽引，須不斷的訴之於外律的顧慮（非志願的）如快樂之賄買，傷害之恐嚇，武力之利用等，以相支持。故須澈底改造一番。幸福存於行爲者依乎志願以發揮其積極的能力，乃是幸福上不可躲閃的一種定律。從而對於公共幸福上的定律亦即無法躲閃。所謂公共幸福上的定律，即是公共幸福存於一切關係人的志願活動得有諧和的發揮也。有許多極其社會化的活動產生不幸的悲劇，其所尋求者確是公共的善益，而其所採用的方法，則使其既不能成爲公共的，亦復不能成爲善的。

（註）此種精神上的自私，其被人察識，乃是近代的事。易卜生在後期中（特別是後期中）所作的悲劇，都是傾注於此點。

參考文書

參看第十四章附錄關於功利主義的參考資料。關於幸福者，看 *Aristotle Ethics*, Book I., and Book X., Chs. vi.-ix.; *Dickinson, The Meaning of Good*; *Paulsen, System of Ethics*, pp. 268-286; *Richaby, Aquinas Ethics*, Vol. 1., pp. 6-39; *Mezes, Ethics*, Ch. xv.; *Santayana, The Life of Reason*; *Rashdall, The Theory of Good and Evil*.

下述的功利主義史，闡明功利主義的社會方面：*Albee, History of Utilitarianism*; *Stephen, The English Utilitarians*; *Halévy, La Formation du Radicalisme Philosophique*, especially Vols. I. and II.

## 第十六章 理性在道德生活中的地位：道德的認識

### 一 理性與慾望的問題

智慧與理性之在道德行爲中 一件志願的行爲乃行爲之含有意向志趣者，從而亦含有若干審慮於其中。惟因其具有此項特點，所以不同於機械式的無覺活動，亦不同於活動之發自當前感情的嚴重驅迫者。活動之發自當前感情的嚴重驅迫者，例如本能的或衝動的活動之類，皆是從背後推動的，而非爲前面的可能事態所吸引。此項預測並奪取某項鵠的之因素，乃各項志願的活動中所含有的智慧因素。然而於行動之中具持理智的態度，乃是一種牽涉遠大的事項。認識自身之所真正從事者究爲何事，本是鉅大艱難不易完成的命令，其鉅大艱難的程度竟使其成爲道德問題的核心。（註一）任何行動的關涉皆極精微廣大，若非特加注意，則不能預見及之，亦且變本加厲。強烈的驅人於一定行爲的諸種衝動，正是妨害人使其不能見到自身行動所及於自身習慣與夫他人幸福的影響者。在內心勢力與外界情況中，其引起鵠的觀念以及工具觀念者，往往亦是拘囿智慧活動於狹隘而偏頗的見地之上者。所以爲控制鵠的上的評判計所需要的標準，於是便非祇是要求智慧而已，乃是要要求一定種類的智慧。

簡言之，一件真正的道德行爲，其所具有的理智性特別濃厚，乃是一件合理的行爲。不僅在行動之際曾經加

以思考而被認為善，乃是於最醒活而深澈的思維中所將繼續被認為善者。（註二）吾人所謂的「合理」行動乃是行動之曾經審核考量一切的必要情況者，其中所有的衝動、本能、意向、習慣、意見、偏見（如或有之）都為超出圈外的考量所緩和、所指導、所確定。理性在道德中的特有功能，不僅是樹立鵠的而選擇工具，並且要依據一種標準以評判此等工具與鵠的的價值。其結果便是道德的認識，便是一般的是非判斷，與夫因應事變時於一定的艱難事項中所行的是非判斷。本章的論題即在乎此。

（註一）人人都能發怒，發怒本來容易。人人都能施財用錢。但是如此作為而期其發於適當的人，合於適當的分量，在適當的時間，依適當的目的，採適當的態度，則非人人之所能容易為力者。（見亞里斯多德道德學卷二第九章）

（註二）參看第十四章善有兩種節內所引哈茲立的話。

**標型的問題** 用概括的形式言之，道德認識的問題，便是：果然另有一種特立的道德推理力和認識力嗎，還是祇有隨對象而變異的一種判斷力呢？前一種見解是直覺的，凡學說之重視態度而不重視結果與意圖如康德學說者，皆與此具有關連。後一種見解是經驗的，主張思考的形式祇有一種，在道德上，思考乃是審慮結果以及結果對於現前志趣的關係者。有兩種特別困難，誘導人主張直覺說，道德認識上的任何學說，於此兩種困難，皆必須有以應付之。此兩種困難，即是：（一）慾望與理性的關係，（二）私善與公善的認識。

**一、慾望與理性** 在實際的事務中，一般的認識活動都遵循慾望所指定的路徑。飢餓使人念及食物以及如

何取得食物，社交慾望使人念及朋友以及如何得到伴隨。汹涌而來的大羣慾望，雄勁龐大，可集中其自身於任一鵠的觀念之上，一經集中之後，便傾向於排拒周密的考慮。前面已曾述及，理性的目的便在給予吾人以冷靜、客觀、廣博、周密的鳥瞰於其事態的全境之中。慾望的作用正與此相違反，若非（此派如此持論）具有一種能力，其作用完全獨立於慾望之外而為吾人一般的實際認識之所不能者，則欲得一種理性的原則以糾正妨遏慾望的活動，便是一種笑柄了。

二、公和善益 既然廣大堅永的善是社會的，於是便主張說，若非吾人具有獨立的道德認識力，則吾人的判斷便將服役於私人慾望上的鵠的而不自置於公衆觀點之上。即令顧及公衆的觀點，亦是為取得自身的快樂計去求得較良工具之一種方便法門而已。概括言之，此輩堅謂祇有具備一種認識力，獨立存在於一己願望習慣志趣之外，始能得到具有威權的判斷，蓋因判斷欲具有威權，必須採用一種高尚公平廣徧而必然的觀點。往後去，吾人將試圖指明此項認識論係來自一種錯謬的概念，以為慾望是用快樂為對象的，同時對於意圖與動機間的關係所具有的概念亦復是錯謬的。此等錯誤，一經糾正之後，便絕無依據以假定獨立的道德認識力之存在，除非認為是思維的能力因為常常從事於評判價值遂趨於專化狹化以成爲一種特定的心習。吾人將試為指明廣大而公共的觀點乃是得之於衝動與同情心之混合融化。吾人將首先敘述康德的見解，並加以批評，因為康德的學說於極端的形式之上主張特立獨存的「道德理性」。

## 一一 康德的實際理性論

康德與主樂派，同是認定慾望的自然對象在於快樂。凡是來自意向和自然趨向的一切志趣和鵠的，皆可總歸一類，名為自愛心。所以智慧的一般功用，祇是限於思量構成個人私福者果為何物並如何取得之而已。所以在一般的實際活動與夫真正的道德活動之間，具有種種根本的差異，此等差異又反映於有關道德認識的性質和功能的學說之中。(一)道德的鵠的，是必然的、絕對的、至尊的、非吾人所得而任意取捨者。道德是究竟鵠的的界域，究竟鵠的乃不可懷疑辯詰而為理性之所必然指陳者。然而幸福既非道德上必然的鵠的，所以智慧之助益於幸福，祇能供給假定的勸告，意即：倘若願有幸福，便可依據所欲幸福的方式以採用或種方策。職在宣告鵠的之理性必然不同於僅事搜求工具的智慧。

(二)道德是無條件的，其要求確定而不可移易。最無經驗者，最為寒賤者，境遇欠佳者，其對於道德上的要求必須明白瞭解，正不減於聰明絕頂與夫教育優良之人。所以道德理性必須明白清晰的以宣佈其詔誥。但是無人能夠確知孰為幸福之所在，或者確知一種行動究將產生快樂抑或產生愁苦。「確斷何種行動必將促進理性生物的幸福，乃是一個無法解決的問題。」(見 *Abbott's Kant*, P. 36.) 在道德事項上的詔誥所需要的確定性，亦復要求一種特別能力之存在。

(三)道德的命令確定不易，而道德的要求，亦復廣徧普及。無論是為過去、現今、未來，無論是為人為我為此為



彼，而道德的規律始終是一無二。至於幸福，則人皆知其隨各人的情況而變異，正無異於其因各民族各時代的狀態而不同。幸福的變異性甚大，所以智慧之於幸福祇能供給勸告，勸告而外，雖供給規則亦不可能。祇能勸告說：平均言之，在一定的情況下，一定的行徑常常有所促進於幸福。一旦更謂道德的命令廣徧普及而無所差異於各人的各種意向之間，吾人便已被迫而十分覺出理性觀點之必要，理性的觀點，大公無私，完全超越於個人的尋常經驗所產生的鵠的和方策之上。

康德的解答：一個先驗的理性 此項議論的純淨結論，便是祇有脫離一切經驗而特立獨存的理性，能具備道德的種種要求。凡於其起源或目的上沾染經驗者，便沾染着自愛心，便是偏頗的、無常的、難必的、相待而有依賴的。道德規律則是無條件的、必然的、廣徧的。所以就人類之為道德的生物以言之，吾人必須於人身之上承認有一種理性的官能，表現而為行為的規律，先乎慾望、快樂、苦痛等一切經驗而存在。人類於其感官的本性（在此方面，認識與嗜慾相結合）以外，尚有純粹理性的本性，表現在廣徧律令（註）具有絕對威權的覺識之上。

（註）意即義務。下章將更論此點。

此項理性的形式性 將理性與經驗加以如是之絕對分離，結果便引起一個嚴重的問題。試先為敘明此一問題，然後再指明其虛構性及其不可解答性以駁詰康德所持的超越的（或完全非自然又非經驗的）認識論。理性而完全獨立於慾望經驗及其結果之外者，正如康德之所鄭重申明，乃是純粹形式的。（Abbott's Kant P. 33.）

換言之，是即謂理性是空洞的，未嘗指定任何應作的具體事件。不能教人勤敏、謹慎或慷慨，亦不能教特定的人於特定的時間內特定的情況下有所施與或不事施與。其所教人者，祇是道德乃是理性的，而要求人們遵從理性的律令。但是所謂理性的律令者，又正是人當遵從理性的律令而已。「理性的律令果為何物？」本是不可避免的問題。對此問題，其解答亦祇是：順從理性的律令而已。吾人如何能够打破此空洞的循環圈套以求得到應作的特定事件之具體的知識呢？康德有一答案，且試為討論之。

**康德的方法** 康德的論證是如下以進行的：律令誠然是純粹形式的，內容空洞，（既然一切個別的鵠的皆是一「經驗的」而且變動無常，）但是其為純粹形式的，乃是因其為廣徧的。凡是具有廣徧性者，決不能自相矛盾。吾人所必須作為的一切，祇是於接受任何假定的行為原理時，都一概自問以此項原理能否加以廣徧化而不至自相矛盾。如果不能，其行為即錯誤。如果可能，其行為即正對。例如：

「自己在困窘中，可否發為一種許諾而立意不加遵守……欲解答說謊的許諾是否與義務不矛盾，其簡捷而不至錯謬的路徑，祇是自問以如果我的格言（即用說謊的許諾解除自己的困窘）竟成廣徧的律令，不問對人對己，一概施行者，則我是否感覺自足，而無所不快於心。果可以自言自語道：任何人陷入困苦而無法解脫時皆可發為虛偽的諾言否？其時即可以親切覺知說此一謊固為己之所願，但謂說謊當成一個廣徧的律令，則無法心願。因為如是的律令果然成立，則必無所謂諾言。世間必無人肯對於明示的意圖而存絲毫信念，即令

倉卒相信，終必於最早的機會中隨其人的原來形狀以相償報。」（同書頁十九）

此項原理，一經廣徧化，立即自相矛盾，於是便暴露其絕對不是原理，暴露其不合理性。綜括起來，便得到一個原理以爲正當行爲的標準。此一原理，即是：「如果你的行動格言可依你的意志以成爲一個廣徧的自然律令，你即依之以行動。」（同書，頁三九）

如是的程序，似乎極其簡單。如果一個人認定其行爲的目的或動機祇是屬於一件行爲以內之事，如果其行爲的目的或動機是孤立獨存之物，則即無所謂合理性，無所謂道德律令或原理的覺識。但是試爲設想自己具有一種能力，如果有所行動，即使其行動的動機成爲事物構成上的一種確定法則。自己既是一個理性的生物，是否願意造成如是的廣徧化——自己既然具有一個理性的生物所具有的心性，能否默想如是的結果？如果能夠，其行爲便是對的；如果不能，（如在說謊的諾言中，）便是錯的。

此項方案，在實際上的教訓功用，凡在有識，無能否認者。此項方案指明思維（分析與綜合）在行爲上的價值。值乃在於幫助吾人脫離慾望情緒於其始初的淺薄表象上所發生的偏頗性以獲得一個較爲統整而堅定的鵠的。用爲一種方法（雖然不是唯一的方法）以實現一個擬定行徑的充分意義，論其妙勝，實無過於自問以自己是否願意永久遵守其原理，是否願意他人亦復遵守其原理並依據之以對待吾人。此項方法，最便於察出假定的鵠中所具有的公正結果，最能示人以單祇發展浮薄的意見及狹隘的私利觀念上所適合的種種結果必然發

生甚大的危險。簡言之，使一個志趣廣徧化，即能使其通性歸於顯然。

但是此項方法的發動，並非如康德之所想，是發自離開具體鵠的之道德律令的單純考慮，乃是來自經過周密考慮其各種關涉而始終能夠為思考所承受的一種鵠的也。康德所依據者乃是使具體鵠的廣徧化的可能性。

康德所提供的其他例證亦復證明同一的教訓。他提出下列的意思：

(一)一個在苦愁中感覺絕望的人，意圖自殺。「他於是自問以他的行動格言是否能夠成為一個廣徧的自然律令。」吾人立即看出，一種自然條理倘事依據，則藉自愛心以摧毀生命便將成為一種律令者，實為自相矛盾而不能存在，蓋自愛心的本性即在於強人維持其生命也。

(二)一個人具有或種天才，祇因受懶惰貪玩的引誘而不事培育。他如果應用該項原理，將立即看出有一種自然條理，倘或他的動機成為一種律令因而一切的人都致力於怠惰玩耍，則或許可以存在，然而他仍然不能願望。此種條理能夠獲得絕對的實現。既為一個理性的生物，他必然亦復願望他的各種能力之發展，因為能力足以服事各種可能的志趣。

(三)一個幸運的人看見別人困苦，以為無關己事而不願加以注意。如果此種態度成為普遍的，自然律令，人類或許可以生存進展於某種形式之下，然而欲其願望如是，原理果然具有自然律令的確實性，依然是不可能的。如是的願望必然自相矛盾，因為必有許多場合，懷抱如是願望的人竟將需要他人的同情及親愛，於是便不能

不陷入矛盾而願望克己行爲成爲確定不移的普通事態。

社會鵠的乃是合理的鵠的。從此等例證，顯然可以看出康德所真正據以暴露行爲錯謬性之「矛盾」實爲存在於個人的各種具體鵠的上的齟齬與紊亂。他特別堅持各行爲所有的社會關係足以表曝其廣徧的意義。一個正常的鵠的，即於個人所能作的盡極廣博的生活顧盼上能够參加其中而甚爲諧和者。在一種自然理論或行爲理論之中，愛生之情竟至引起生命之毀滅，則其理論之爲矛盾，可謂確切無疑。一種行徑，含有一切貪好怠惰嬉樂的動向於其中者，必然與生活方案之顧及其他的動向者不相諧和。如科學上、音樂上、友誼上、以及事業成就上的興趣，都是人生所有的動向，都是人身上的構造的成份，其真實性並不減於貪好怠惰嬉樂的動向，祇是在當時的瞬間不會同樣強烈的感覺着而已。一個絕端冷酷的行爲方式，與人生行程之使各人皆依賴他人的同情及援助者，當然大相衝突。理性的功能，即在對於一個意圖的種種結果，發爲充分廣博的審視，以使吾人能够看出其倘或具有的矛盾齟齬；即在藉記憶及想像之力（並非依邏輯方式以運用矛盾原理）於吾人的心目中將一個特定的行爲或計劃擬議安置在人生全部之中以爲其連屬的一部份；即在使吾人真實了解解決無一個人，或一種行動，或一種滿足能够孤立獨存而不爲其餘所影響並有所影響於其餘者。吾人的結論是：就正義之爲合理的善以言之，正義即是確與自我的一切性能慾望相諧和者，即是闡發自我的一切性能慾望以成爲一個協同動作的整體者。

康德引入社會的因素 康德對於前述的公式（康德的方法節內）所加進一步的闡明，很能消除功利主義派的社會標準與其自己的抽象的理性主義間所存在的衝突形狀。康德指明，依據他的見解，道德意志或理性意志即其自己的鵠的。所以每一個理性的人都是一個目的，永非一個工具——此正吾人之所謂為一個人者。但是每一個常態的人都是一個理性的人。所以他的格言之又一形式如下：「在行動上，必須以鵠的待人類，切勿把人類單單看作工具，無論是對人對己。」意圖自殺的人，是將人看作工具以維持生活上可以忍耐的狀態。對人發為說謊的諾言者，是將彼人用為求得私利的單純工具。再且，一切的人既然在本身都是同等的鵠的，而且應該在行為上加以同等的重視，吾人便可以說正義標準即是「鵠的王國」之概念。所謂鵠的王國之概念者，即各個理性的人依共同律令以聯成一體之觀念也。（註）

(註) Kant's Theory of Ethics, trans. by Abbott, pp. 47-51

此等說法，頗極空洞，但在吾人一旦付以確定意義之際，則莫不立即提示吾人，使人恍然於就任何人言之，所謂善者皆係行動中之重視他人的幸福正不減於其重視自己的幸福者。所謂正義者乃是行為於其所及的範圍內結合各人彼此間互相衝突的興趣及志向以形成興趣及志向的一個共同整體者。依此解釋，康德的公式與邊沁的說法，祇是文字上的不同而已，邊沁主張一切關係人的幸福，「祇應每人算作一人。」又與彌爾的說法，亦祇是文字上的差異，彌爾以為「就各人之為社會的生物以觀之，都有一種根深蒂固的觀念，使其感覺着自己的

情感志趣應與同輩的情感志趣相諧和之一事，幾幾成爲其自然慾望中的一種。」在所有的此等公式中，吾人可以看出，都含有吾人概念之複述；吾人的概念是說，所謂善者乃人人都參加因而各人的能力都被發揮、被使用、被擴大之種種活動也。

理性說的變遷 如果在個人會合（目的王國）的形式上所表現的公共善，是慾望上的鵠的所應當依以理性化的對象，則康德所持的先驗而空洞的理性論便不適宜了。依嚴格的邏輯論斷，康德謂吾人須使慾望的鵠的普遍化以觀其能否成爲一個廣徧律令，實是自相矛盾之論。因爲依康德之所見，慾望已是私人的，已是自愛心之一種形式，慾望的鵠的當然無有普遍化之可能。此項不可能是因爲他的學說認定私人的幸福乃爲慾望鵠的之所在，又因爲有此不可能，所以他先前退而歸依於其先驗而超越的理性，現在他所樹立着以爲啓明的方法者，竟復正是此項不可能，矛盾達於極點，真是無以復加。

在另一方面，如果吾人棄置慾望對象上的實際情況及結果，則無一動機而不可加以普遍化者。永遠依據盜竊邪淫或傲慢的動機以行動，其間本無所謂形式的矛盾。嚴格言之，康德的方法之所要求者，不過是在類似的情形下常依同樣的動機以行動而已。常懷不誠不潔不遜的意圖，於動機的惡劣上保持恒定性，果然便是善人嗎！無疑的，縱在最惡的人，亦不願恆久保持其惡劣德行上的一貫性。然而其不願如此，並非由於動機的自身上含有何等純粹形式的、邏輯的、矛盾的（註）乃由於本人所有的各種慾望間以及本人所求的各種對象間具有一種衝突，使

其感覺着有時寧願發爲慈愛而公正的行爲。

(註)在最後的分析上，康德試圖取得道德的啓明於形式論理上最爲抽象的原理，即甲爲甲之同一原理。

依社會觀點以組織慾望 康德所真心主張者，究竟言之，乃是要求將偶然發洩不經思考便行發動的慾望加以糾正改造，使其成爲自我的整個志趣上前後條貫的表現而已。他所要求者，祇是不要承受任何慾望爲適當的動機，除非此項慾望已經組織成爲與行爲者一切性能動向上的全體鵠的互相諧和的一種鵠的慾望。是卽真正的理性化。他又復警告吾人，個別的慾望祇有在確曾顧及社會善時，始能適應此項要求。於是便引導吾人以入於次一問題。吾人所依以估量個別的方案，擬議，行程，慾望的價值者，究爲如何的程序？縱令普遍化的善，社會化的幸福，是一種觀點而爲吾人所當置身於其上以取得合理的觀點者，然而此項觀點究將如何以成爲一種發生作用的方法呢？

### 二 道德感官直覺說

到現在止，吾人的結論是：(一)理性的功能在使吾人普遍化吾人的具體鵠的，在使吾人樹立互相融洽互相增援的諸種鵠的因而導入條貫性以及勢力於其中，不然，則必零碎無力；(二)祇有社會鵠的是究竟合理的，因爲祇有社會鵠的容許吾人組織吾人的行動使其成爲一個整體。現下，吾人便須討論此項概念如何適用於實際上，如何運用着於一定情形下去確定孰爲合理。吾人討論此項問題，將先行論列在康德以前已經發生的一種直覺



論。此種直覺論重視個別的事態中所生的道德認識作用所具有的直接性，而比之於直接接觸外物的感官知覺；然而此項直覺論更復主張發生作用於行爲認識上的認識官能實與發生作用於外物認識上的認識官能不同種類。吾人現下暗藏的目的，是要闡明直接的知覺對於詳審的思考所具有的關係，以期指明合理的觀點（即公共善的觀點）之發生有效的作用，乃是憑藉着行爲者品格上所有的社會化的態度和情緒。

**道德的感覺** 此種學說主張正義是各個行爲內在的絕對性質，而爲人所直接認識。白色被識爲白，高聲被識爲高，硬物被識爲硬，合乎正義的行爲被識爲正義，其被識的方式都是相同的。在此等事項中，其性質與其事實各皆結合膠固出於固然，所以謂念及其一而不知其另一，乃是愚昧可笑之談。所以就其爲道德判斷上的一種學說以言之，直覺論與功利主義乃是正相反對的，功利主義以爲正義不是一種固有的屬性，乃是有關於外界的後起結果者，亦且是借自外界的後起結果者。有一種形式的直覺論，固然主張此項道德的屬性是屬於普遍規律或鵠的疇類之所有，然而吾人此際所討論的直覺論，則以爲各個行爲的道德性不能從外界借來，雖從道德律令去借，亦不可能；行爲的道德性乃是行爲動機上一個絕對而且不可毀滅的部份，依此資格而自行發露出來。此項學說堅持當前行爲之直接認識，所以取譬於耳目之直接認識，而常常稱呼爲道德感覺說。

**此項學說的反對議論** 對於此項學說之極端形式，發生種種反對的議論，可以歸約爲兩大類：（一）並無證據以證明一切行爲的爲是爲非都具有絕對而且自明的特性；反之，實有許多證據足以證明此項自明而且絕對

的特性若爲行爲所表現時，通常皆可以追溯其原因於從前的教誨，規戒的壓迫以及其他經驗的聯想。(一)依此方式，在良好的道德環境中的一般健全的人們，其行爲的多數甚至全體都取得一種直接的道德彩色而無須乎精密的計慮或者顧及一般的原理，然而如是直覺所得的屬性，其身並無必不錯謬之特質。一件行爲在直覺上或許絕對正當而其實則或許竟爲錯謬。有意的審慎思辨，其功用正在抉發此類直覺的判斷而加之以糾正。(註)

(註)在道德學課班內，某次有一位學生說：「良心是不會錯誤的，然而吾人不要常常順從良心。有時，吾人須得使用吾人的理性。」

一、直接覺知許是習慣的後效 在不懷成見虛心考察之後，吾人必然承認凡有良好的道德環境者，其行爲，其動機及其計劃的一大部份，似乎於其原有的構造上，直接具有善性或惡性或不善不惡性。想到說謊行竊，實無異於念及其爲過惡；想到慈惠的行爲實無異於念及其爲正當；想到往取信件則是想念一件不善不惡的行爲。在一般的人們，一件行爲的觀念一經明確的自行表現以後，便很少耗費很多的時間以辨別其爲善爲惡者。若祇以此等場合中的道德經驗爲限，「道德感覺」說似乎頗能形容其實相。

(二)然而因此便謂善或惡恆爲行爲自身所固有的絕對本質，則爲抹煞公衆所共認的心理學原理之談。在一切知覺作用中，一切認識作用中，都用過去經驗上的種種結果爲其資本以資應用於新的經驗之上。即在幼稚兒童，一經看見桌椅貓狗，無不立即認識其爲桌椅貓狗而無所用其分析，亦無所用其自覺的說明。在常態情況下，凡屬距離方向形體之類，亦可依同等確實而容易之狀態以認識之。但是有一個期間，凡此一切，都在學習之中，其

時發生自覺的試驗作用，且含有說明解釋於試驗之中。復次，如是的知覺，又復發生於其他知覺的指導之下；痛苦之感常被結合於強烈顯著並且神祕可怖的同起情感之上而資以銘刻道德印象使其永久不可磨滅。（註）

(註) Locke *Essay on the Human Understanding*, Book I. Ch. iii.

人類學上與歷史上所敘述的各個種族與民族，亦指出同樣的情形。在某時期內，絲毫不具道德色相的行爲，於不同的情形之下，有時且基於微細可笑的理由，而獲得着不同的道德價值；同一的行爲，在此地被認爲絕對罪惡，而在彼處則認爲是高尙英烈的行爲。所以因爲道德屬性上的差別既然是後天的而非生成的，便謂道德屬性之後天的區分在其獲得之時，卽爲不真實的，誠然是一種錯謬的主張。然而逐漸發展的事實確足以證明並無固定界限之存在，並無一點可以說是發展終點之所在；並無一事可以說是永遠對的或不對的，而於未來的後效無須再事觀察，於現在的「直覺」無須再事糾正。

(二) 復次，直接的道德認識僅發生於通常情狀之下。畢竟無所謂完全的道德成熟，人人多少還是一個兒童而在學習道德差別之歷程中。凡道德興趣愈爲堅強者，其心性卽愈爲近似兒童而較富於接受性、可變性以及生長性。認定一切行動與設計皆是確然正對或確然錯謬而無須乎再事思維者，祇是淡漠無所關切的人而已，至少亦是蹈故習常的人而已。「新的事態啓示新的義務」，然而其所啓示者祇是了解自身不曾具有正確的道德判斷之人們。其他的任何見解皆足以摧毀思維道德的全部意義，而表明陷入於純粹習俗道德的境地。極端的直覺

主義，與極端的道德保守主義，往往都是同時並存的。極端的道德保守主義，因為畏懼革新及其所隨起的困難煩惱而不喜計慮思維。

直接知覺並非妥當性的保障。於是便可提起第二種反對議論。道德性質之敏速的認識，正義的直接而且似乎最後的把握，在事實上，並不足以正確的證明其妥當。最好，亦祇能於熟悉的情況中在無有理由可資懷疑時，直接的認識可以供應其為正對之假定而已。（一）在認識中，最為直接，最為自明而無待乎論證者，實莫過於深固的偏見。當階級的特殊利益被人援引着以維持偏見中所表現的習俗或制度時，最為惡劣的道德判斷亦皆飾藏於自覺的威嚴之下。（二）在通常情形下的判斷雖屬果然正對，亦或不適於新的情況，若果保持，則即流為錯謬。人生，無論是個人的或社會的，都在恆久變化之中，若堅執適於舊有情境的判斷，則往往有發生錯誤的危險。「良好常為更好的仇敵。」須加改造者，不僅是錯謬的人生價值觀念，即在曾經果為正確的觀念，亦有改造之必要。在政治上、經濟上、科學上的情況皆變化極快而又極其廣大的今日，須當注意者乃是道德判斷之改造而非一些固定的「直覺」之存在。在需要從新適應之時代，祇有審慎的考慮可以防止不加思維，鹵莽滅烈的暴烈改革。暴烈改革乃一面含有道德束縛之弛鬆，一面又含有武斷的反動於其中者。

思辨與直覺。直覺是對於屬性的敏捷認識，思辨是對於後效的計慮。視二者為敵對不相容，實為大謬。蓋二者不僅不相衝突，並且互相補助。正如在前面之所已經論及，對於未來結果所生的預測作用，可以引起快意或不

快意的直接反應。（參看第十四章第一節）說吾人祇計慮未來的苦樂而不計及世間人事上的變化，固然是謬誤；但是說對於吾人的行爲所將釀起的變化而施行預測作用，不能同時立即發生對於變化結果的鑑賞情感，亦復是錯謬的議論。認爲思慮對於吾人所可求取的諸種結果，祇是冷靜的計慮其孰爲有利於吾人與夫孰爲無利於吾人一如魯濱遜之用簿記方式以記載其禍福者然，嗣後再求出其代數的總和，實爲事實上之所從來未有，亦且永遠不能果有者。思慮是一種積極而遏不使發的串演活動；將各種行爲於想像上加以扮演藉使激動於吾人內心的種種動向各各發展至其適當的境地。吾人於想像上見到此一變化或彼一變化時，即於其所有價值的性質與分量發生一種直接的感覺；其強烈的程度，比較該項行爲果曾實行且其結果確實及於吾人之身之時，縱然不能相等，但其真實而直接的程度，則完全相當。

思辨之爲戲劇式的串演 實在，吾人估量各個現存慾望或衝動的價值，都是藉着預測其果然實現時必將發生如何的後效；精確言之，唯後效能釐定後效，亦即釐定其意義與重要的程度也。但是此等後效若被認爲遼遠不相關切，若是於其想像之中不會引起當前的寧靜感覺，圓滿感覺，甚或不快之感，不完不寧之感，則計慮後效之內心的進行勢將留存於純粹理智的情狀之中。其於行爲不生影響，勢必正如數學上解決抽象問題的思考活動一般。在實際經驗上若對於行爲曾經思考過，無不可以發現各個預料的結果莫不立時激動吾人的現有情感如喜惡愛憎之類。其間蘊釀成功一本流水記錄簿，凡屬價值，莫不迅即加以善或惡的印痕。對於行爲人，最後確定

其行為的價值者，乃是此種直接的價值感覺，並非爲普遍規律的意識或究竟善的意識所確定。是爲直覺說中不可磨滅的真理成份。直覺說的錯謬在於認爲此項直接的賞鑑反應幾乎似是排除思維的，實則是追隨於思維之後而已。思辨在實際上，祇是於想像中對於各種不同的行徑加以串演而已。在吾人的心意中，吾人順從某種衝動；在吾人的心意中，吾人試行某種計劃。冥想其事蹟的逐漸進展，一步一步，無所遺忽，吾人便於想像之中立身於所將發生的各種結果之前；其時吾人對於此等結果便有喜惡愛憎，因而發現原有衝動或計劃之爲善或爲惡。思辨是戲劇的並積極的，而非數學的，亦非不切己的，所以思辨含有直覺的因素於其中。於外表的嘗試之前（行爲畢竟亦是一種嘗試，於其背後的觀念加以證驗），先於內心上加以嘗試，其利益即在於內心的嘗試可以撤銷，而外表的嘗試則永久存在，無法收回。復次，多種嘗試，在內心上，可於短促的時間內一一試驗及之。對於所定的種種計劃加以想像，能够給予最初未曾顯現的諸種衝動以一種機會使其得到表現。各種直接的知覺作用與鑑賞作用都能發生於其間。許多動向既經活躍，則顯然發生較大的可能性以使真正需要而又適當的自我身上的性能得以取得活動，因而獲得真正合理的幸福。思辨作用傾向於使不同的活動路徑歸宿成爲互不相容的反對路徑，使人若取其一則必須捨棄其餘。此種傾向亦是使人明白認識其關係重要之一法。

依善人的判斷以爲準則 亞里斯多德謂祇有善人能够判斷孰爲真善，上述的議論，適足以說明之。善人必獲得快意於高貴的思念之中，而對於卑劣結果的意念，則存厭棄之心。善良的人，因爲已經具有種種成形的性能，

具有種種已經組織的習慣與動向，所以對於所擬的鵠的必能依適當的情緒以相反應，並由此情緒而賦與以適當種類並適當程度的價值。勇敢的人對於剛毅堅忍以克制困難的一切行動與計劃莫不具有感應之力。慈惠的人對於影響他人幸福的要素，亦莫不立即發為反應。所以可說善人的道德知覺或直接鑑賞供給世人以是非的準則。很少的人在行為遭遇困難發生疑問時，不會想及其所信賴的善人，而想像彼若處於同一的境況則將如何自處——即彼所視為適當或不適當者果將何若——並依以企圖指導自己的判斷而決定之。不然，便將想像其所信賴的善人，若果知悉其如此如此的行為，則將懷抱若何的批評意見。在此項方法不能為其自身的判斷樹立準則時，不能為其所處的情況確定是非時，此項方法亦足以助其判斷脫離自私的偏頗，而使想像作用於其情況之設想上及鑑賞上得到較為自由而且較為活潑的活躍。

#### 四 普遍規律的地位

康德的原理是一個極其普遍化的形式原理。在此項普遍的形式原理與個別事例的判斷之間，尚有中間的概括原則，尚有較個別的行事為廣而又較究竟原理為狹的種種規律，規律的合理的起源、地位及功用，究屬如何？道德認識論上的經驗說與直覺說都有同一的基本困難，即特定的規律一方對於普遍原理一方又對於各別事例畢竟具有如何的關係是也。規律愈普遍、愈抽象，則愈為隱晦而亦愈難應用。規律愈確切而固定，則愈富於削足適履的危險，容易剝落個別行為的充實豐富性，否則使其強合於呆滯的規律以致損失其雅趣與自由精神。因之，

吾人的分析，將努力於發明種種條件以期依據此等條件，一件規律可以成爲合理的而又對於行爲者具有確定的助益。

一、直覺論與規律論 功利說至少當主張規律是來自行爲上的實際事例，因而在須加判斷的事例與依以判斷的規律之間，必有互相類似之點。至於規律之不是來自個別事例的考慮中而祇是來自蒼天者，則其對於所須判斷的個別行爲祇是具有最機械的外表的關係而已。假如有人認定忠信規律是一種特定官能所闡明而絕對無關於過去行事的回憶或未來可有情況之推測。則此項規律將如何應用於所須判斷的各別事例之上？有何徵候，足以指明此一事例恰是適用忠信規律之事例？即令有一種神奇的方法使人知道此一事例正是適用忠信規律之事例，則忠信規律所要求的詳細行徑又如何恰恰足以知悉？因爲忠信規律，如果要能够應用於一切事例之上，則必須刪去使各項事例互相歧異的種種條件，而祇是含有一切忠信行爲中所具有的最少數的相同要素。歸結成爲如是的骨架，則所剩餘者，將不過無論如何力守忠信之單純命令而已，至於在特定的事例中忠信所特有的意義究竟如何，則一任個人的尋常判斷，或外界的威權去發現之。

此項困難絕端嚴重，所以凡是相信一套固定規律的學說，無論是認定規律是起源於良心之內抑或是起源於刻入人心的或從外界所啓示的上帝言語，莫不退而採用日益複雜的節目，以求包括一切事例如其中——祇要可能。道德的生活，於是遂爲此輩變爲精密的形式主義與律法主義。



規律論的例證 試先就十戒言之。十戒的數目祇有十，自然祇是限於普遍的觀念，並且出之以禁止的形式。再且，同一的行爲又復可以配置於二個以上的規律之下。事實上，既形糾紛，又不確定。欲除此弊，於是遂創立規律論。規律論是要預計各種可以發生的行爲，而爲每一種行爲預定一種規律。例如在「禁殺」規律之下，即列有一個詳表，包括一切可以發生殺害行爲的情形於其中——因意外而殺，因戰爭而殺，因奉行長官命令而殺，因正當防衛而殺（衛己、衛人、衛財），又有因故（如妬忌、貪財、復仇之類）而故意殺人，有預謀殺人而預謀不深，有突然殺人而出於衝動，有因怒殺人而其憤怒之情又復有程度之差。於每一可能的事變之下，都列出其確切的道德性及其罪孽的深淺有無。如是詳細簽註外表的行爲，猶未可以止也，更進而就有關人生評價的一切內心的行爲淵源，統皆加以同樣的分類，例如仇怨、怨毒、暴怒、慍怒、存心傷害、愛好宰制、仇視不親等等，都必須分別確定其所歸屬的種類及其正確的道德價值。凡爲一類事件之所作爲，必須同樣施行於全部道德生活的各部份與各方面，直至一切都已登記編目分類並分別停藏於定有標記之箱匣而後已。

規律論的危險 體驗道德之如此方式，實具有種種危險與罪惡。（一）重視道德的文字而犧牲道德的精神。其注意之點不在行爲上的積極善，不在其中所藏的行爲者的性格（是固道德精神之所由而構成者），不在行爲所特有的場合與牽涉（是固行爲氣概之所由而形成者）。其注意之所在，祇是在於行爲之是否符合於規律一類一項一欸一……而已。如是，結局便不得不縮小行爲的廣度，減少行爲的深度。（1）引誘人對於行爲之歸類

力求其便宜有利於自身。用通俗語言說來，規律論變成一種判斷行爲的方式，爲人所利用着以探求一種最便於己的行爲方式，同時又合於或種道德的原理而足以存立。(2)另外有些人，此種注意文字的態度，又使行爲成爲形式的並且流於迂闊。產生一種拘滯呆板的品性，如古代法利賽人近代清教徒之所表現——二者的道德方案皆濃密浸潤於呆定的道德規律之概念中。

(二)此種道德學說在實際上又傾於行爲的律法見解。在歷史上，此種學說的起源，往往是由於轉用法律上的觀念於道德之中。在法律見解中，受戮辱懲罰於在上的威權之或然性，本是一個顯著的觀念。行爲被特定的命令禁制所範圍，必須爲此，不得爲彼。類似上面討論殺害時所敘述的該種分析，正是法律上之所必要藉以得到確切固定的方法以衡量罪犯判定譴責。在後面的討論中（第十七及第二十一章），可以看出賞罰的或然性在人生行爲固是一種重要的因素，但是一種道德方案，若將避免懲罰的問題置於前列，若養成一種法利賽人的態度以遵守規律命令而自足，則亦復殘缺不完，弱點甚大。

(三)此種道德規制的最大罪惡恐怕還是在減少道德生活上的自由與創動（尤其是良心敏銳嚴守規律的人們）而使道德成爲祇是對於他律的規條出於柔服的恪守而已。服從若爲忠於原理，當然是好，然而此種規制則實際已使服從成爲唯一的善，且並不認定服從是忠於理想，祇是恪守命令而已。道德的規律，獨立存在，自行發動，吾人之所應爲，祇是慎爲遵守而已。因此便將道德的重心移置於具體的生活歷程以外。一切規制，凡是重視

文字甚於其重視精神，重視法律的結果甚於其重視活躍的動機者，莫不置個人於外界威權的千斤重壓之下。其所引出的行爲，概有如聖保羅所謂合於法律而缺乏精神的行爲。如是行爲的必然結果，便是憂鬱苦惱，疑問交迫，而不能確然自拔。

一切固定規律皆有同類的傾向。有許多人，竭力反對此類的行爲方策，反對其重視外界的命令威權與賞罰致使道德僵化，流於形式，然而一經承認固定規律的究竟性則此項罪惡之發生，乃爲邏輯上之所必然，反對者間，似皆未曾了解。此輩於該項行爲方策中之受其反對者，則將責任加諸人民或宗教師或政治機關或法律機關之身，而同時又復依然於觀念上認定道德祇是努力將絕對不變的若干道德規律適用於具體的行動之中。此輩未曾了解，倘若道德的本性果然如此，則試爲供給機械以使其在實際上可行者實當備受推崇而不當爲世人所呵責。在事實上，絕對規律或絕對教條之概念，若非有一在上的威權司掌其宣告並強制其執行，則決不能見諸行事。洛克有言：「置人於他人之上以爲原理的指令人與夫絕對真理的教導人者，決非微小的權能。」

功利主義者關於普遍規律的見解 運用無關於各個事例的普遍規律於各個事例之上，其中含有種種困難，而功利主義者則皆能避免之。功利主義者所持以判斷各個事例的是非者，即是由觀察種種行動所及於幸福的影響因而獲得的概論也。然而若從邊沁的見解，認定幸福爲快感之總和，則普遍規律即無存在之可能，因爲無可資以總括的原故。倘若從常識上的見解，認定幸福爲福利，爲成功的狀態，爲志趣的圓滿實現，則人類記錄經驗

於其中的格言公式，便無疑的可以存在。下面所引彌爾的話，可以表明其中的要點。

「我們認為功利或幸福是一個過於複雜不定的鵠的，實屬無法追求，若不利用思想家們雖於究竟準則上懷抱各別的見解而依然可以同意並且常常同意的各項次級的鵠的思想家們在道德哲學上的重大問題上往往懷抱直線式的衝突見解，而關於次級的鵠的則反有極多的共同之點。」（見邊沁論）

所謂次級鵠的乃有關於健康忠信貞潔慈惠之類者。彌爾於其功利主義中有如下的論列（見原書第二章）

「在此時際，人類對於行爲及於其身的影響已經獲有種種積極的信念，而且此等信念又復累代相傳以爲民衆及哲學家的道德規律，直至果能得有更好的信念而後已。……認定道德上的規律爲不可論證的，是一件事；完全忽略居間的概論，企圖直接依據最高原理以證驗各別的行事，又是另一件事。……航海的行事不是憑靠天文學的，因爲航海家不能從容計算航海曆書。是爲無可否認之事。既是理性的生物，航海家於入海以前便將一切概行計算就緒。一切理性的生物，在投入人生大海以前，其心中關於許多尋常的是非問題，業已具備種種見解，正如其對於許多更爲困難的智愚問題業已具備種種見解一般。」

經驗的規律流爲固定的習俗 彌爾此際所談的議論，大有助於現今的是非判斷，乃爲不可否認的事實。直

覺論者所認爲道德官能之所始初發出者，實際乃是循彌爾所指示的線索而得來的概論，凡屬研究歷史者，類皆坦然置信而無所懷疑。但是彌爾所提出的真理未能舉應行囊括的全般局面盡行囊括在內。如是的規律最多能

够包括習俗的成份於其中。其基礎係建立於生活上的過去習慣之上，建立於經濟上政治上的自然環境之上。正如研究習俗者之所熟知，往往將重視點安置在微細而愚昧甚至有有害的節目之上，如理髮式樣齋戒沐浴與夫崇拜偶像之類，而於其重要關節則反不加注意。就吾人今日的情況言之，過去的習俗確實容許甚至維持許多作法之存在，例如戰爭、商業的酷烈競爭，經濟上弱者的剝削，協作的明見之缺乏，皆是習俗之所容許維持，而為現代良心敏銳者之所力加反對者。

所以不能令人滿意。然而如是的事件既與幸福結合牢固不可分解，所以一行摒棄便惹苦惱，若加改革，便惹煩擾。在今日之時代，將過去的規律嚴格採作判斷的準則，是無異於倒退至習俗境地的靜止道德，而將思維道德所特有的進步一筆勾銷。既然邊沁與彌爾都是功利主義者，我們很值得注意邊沁之所以堅持功利的準則者，正是因為彌爾所詳論的該種規律，其不能令人滿意，已為邊沁所深深覺察，航海曆書已依科學的方式詳加核算，已依合理的方式適用於其鵠的，至於由綜合習俗而來的種種規律，則係揉合階級的利益，無理的情緒，威權的告令，與夫幸福的純淨考慮而成。

經驗的規律亦復大有歧異。再者，在事實上，各種「中間的概論」祇是在加以模糊而抽象的考論時，始能具有彌爾所主張的許多一致之點於其間。在同一國家內，所有受過教育的有德之人，對於公正、慈惠以及重視生命之規律，實際上意見都能一致，祇須對於此等規律僅作概括的闡述，不作具體的議論。人人都贊成抽象的公正

道理，但是流行的政治經濟的討論，無論是關於稅則，是關於節制奢侈的，是關於幣制標準的，是關於職工同盟的，是關於托辣斯的，是關於勞資關係的，是關於公用事業之管理的，是關於土地工業之國家化，都表明有一大羣敏慧而懷善意的人們竟能發現公正原理之所需要者乃是恰與公正相反的办法。

習俗在今日依然構成一切道德生活的背景，要想像一種事態，習俗竟不爲道德生活的背景於其中，乃是絕不可能之事。習俗並非存在於個人的行徑以外，乃是凝結於個人的習慣及志趣之中者；用格柔特（Grote）的話說來，習俗之實行「統治，是出之以慣有的自擬的種種動向之形式。」法律（成文法及不成文法）、俗例、儀規、與夫公論上的一般期待，都是行爲教訓之淵源。若無此等淵源，則個人於其所處的種種情況中欲決定自己的行徑，便簡直絕無依傍之可言。利用此等淵源，個人已於事先預備着一列問題（有組織的一套見解），依以考量解決各種要求行動的事態。

習俗間含有矛盾 如果社會的習俗或個人的習慣，永遠不至互相衝突，則此類的指導作用即足以供給決斷是非之用。思維之所以必要，乃是因爲相反的習慣提出互不相容的鵠的，互不相容的幸福形式，必須有所抉擇於其間，所以在判斷之際，必須依據原理。判斷上的原理不能祇是重述過去行爲上的規律而已，其原因甚爲簡單，即是因爲此等規律如果足用，便不起思維作用，亦即不起原理的需要。善惡是非，都凝結於習俗上制度上的命令與禁制之中，而不曾爲人所想及。

原理在道德上的功能。是理智的而非統制的。於此便已涉及一個要點，為討論普遍原理的價值時所不可忽略者。規律是實際的，是行事的慣有方式。原理是理智的，是判斷事為的有用方法。直覺派以及上面所引彌爾的說話中所表現的功利派，都有一個根本的謬誤，都企圖求得種種規律，由此規律逕直自行指示行爲者以適當的行徑。實則道德原理的鵠的乃是要供結種種觀念與方法，以使行爲者自行分析其所在的具體情況中所含有的善惡成份。真粹的道德原理，絕無規定行爲的特定路徑者；規律（註）正如烹調方法一般，可以指示人作為何事並如何作為。道德原理，例如貞潔、公正、金律之類，皆給予行爲者一個依據以考量審核其所遭遇的問題。提示行爲者以行爲上或有的種種方面，而警戒其對於行爲不得抱持短近偏頗的見解。供給行爲者以種種主要的節目，可依照考慮其慾望志趣的種種關係，於是便使其思想得以經濟化了；提示行爲者以必須注意的種種重要的考慮，於是便使其思想得到指導了。

（註）自然「規律」一詞，往往用以指明原理，例如「金律」一詞中之律字即是。吾人之所議論者並非規律的字面，乃是規律字面下所藏的意念。

金律之為一個分析的工具。所以一個道德原理並非一個命令，使人依一定的方式以有所作為或不作為，祇是為分析特定情況用的一個工具而已。是非乃為情況的全局所決定，並非為規律的本身所決定。舉例言之，吾人往往聞人說及，祇須金律（Golden Rule）為人所普遍的採用，則產業上的一切爭議與困難，便立時解決了。實

則即令此項原理果爲人人所一律接受而奉爲信條，亦不能立即指示人於其對人的複雜關係中究當何所作爲。當個人尙未能確知自身真正利益之所在時，教以視他人的利益一如其視自己的利益然，對於事態，實屬未曾爲最後的解決。再且，金律的意義並非說自身所好的事物，應當一一施與他人。自己喜好音樂，並不因之便當盡力給予鄰人以許多音樂。不過金律確實供給吾人以一個觀點，可依以考量行爲；指示吾人以必須考量自己的行爲如何影響他人的利益正如考量其如何影響自身的利益一般；防止吾人的注視點陷於偏頗不周；警戒吾人不得因其涉及吾人，便對於或種苦樂結果而加以過當的重視。簡言之，金律不會發給特定的命令，祇是使得對於需要慎思明辨的情況所行的判斷活動歸於簡單而已。

同情之爲合理判斷的策勵原理 吾人常常說到（例如在討論意圖與動機，直覺與思辨之時）情感與思想之分離隔絕乃是矯強不合真相之談。既然唯一的有力思想，是思想之爲情緒所滲入以融和成爲主宰的興趣者。所以唯一真正大公無偏的思想（指其合理者而言，以別於其祇可稱爲巧黠的思想者），乃是慷慨好義的思想。同情心拓展吾人對於結果的興趣而使吾人考慮結果之影響及於他人者。又幫助吾人衡量此等結果而使吾人重視其價值並不減於結果之有關於自己的榮譽貨財或權勢者。爲他人設身處地去着想，從他人的志趣及價值上以行考察，降低自己對於自己的要求與誇張所行的逾分估量以至於在同情而又公正的旁觀者眼中所可有的程度——果欲得到道德認識上的公普性與客觀性，此乃最爲確實的路徑。簡言之，同情心乃是道德認識上



的最大原理，並非因為同情心的命令常常佔在他種命令的先前（不一定果然佔先），乃是因為同情心供給一個最可靠而又最有效的理智觀點。同情心供給工具以分析複雜的事例而加以解決，在上章說過，所需要的事態乃是同情衝動與他種衝動的混合融和；現在我們再加說一句，在此項混合融和之中，同情心便供給一個憑依以對於種種慾望、計議、決意與行事加以有效的、廣博的、客觀的考察。同情心轉變康德的空洞理性，使其脫離其抽象性與理論性，同時又轉變功利主義的冷酷打算，使其承認公衆的善益。

### 參考文書

- 康德理性議論的批評，看 *Caird, Philosophy of Kant, Vol. II., Book II., Ch. ii.*; *Paulsen, System of Ethics, pp. 194-203 and 355-363*; *Fite, Introductory Study, pp. 173-188*; *Muirhead, Elements of Ethics, pp. 112-124.*
- 直覺論，看 *Calderwood, Handbook of Moral Philosophy*; *Maurice, Conscience, Whewell, The Elements of Morality*; *Martineau, Types of Ethical Theory, Vol. II., pp. 96-115*; *Mezes, Ethics, Ch. iii.*; *Sigwick, Methods of Ethics, Book I. Chs. viii-ix., and Book III. entire, but especially Ch. i*; *History of Ethics, pp. 107-204, and 224-236, and Lectures on Ethics of Green, Spencer, and Martineau, 361-374.*
- 道德感官論，看 *Sigwick, History of Ethics, p. 189*; *Shaftesbury, Characteristics*; *Hutcheson, System of*

*Moral Philosophy.*

規律論看 *References in Rand's Bibliography, Vol. III., Part II., p. 880.*

道德規律的變異看 *Locke, Essay on the Human Understanding, Book I.; Bain, Moral Science, Part I., Ch. iii; Spencer, Principles of Ethics, Vol. I., Part II.; Williams, Review of Evolutional Ethics, pp. 423-465; Boune, Principles of Ethics, ch. V.; Schurman, The Ethical Import of Darwinism; The writings of Westermarck and Hobhouse elsewhere referred to, and Darwin, Descent of Man Part I., Chs. iv-v.*

道德判斷的性質及理性在行爲上的功能看 *Aristotle Book III., Chs. ii-iii, and Book VI; Ladd, Philosophy of Conduct, Ch. vii.; Sharp, Essay on Analysis of the Moral Judgement, in Studies in Philosophy and Psychology (Garman Commemorative Volume); Santayana, Life of Reason, Vol. I., Chs. x-xii; Bryant, Studies in Character, Part II., Chs iv-v.*

良心的社會性質看 *Cooley, Human Nature and the Social Order, Ch. x.*

同情心與良心看 *Adam Smith, Theory of Moral Sentiments, especially, Part III., Chs. i and iv, and Part IV., Chs. i-iii.; Stephen, Science of Ethics, pp. 228-238.*

## 第十七章 義務在道德生活中的位置：屈從威權

可羨的與合理的之衝突 依前述的討論，可見有兩種互相齟齬的快意或善，一種是直接的，迅速的，由掀動慾望而來的，一種是間接的，遲滯的，由運用思想而來的。前面業已說到，後一種善祇要能夠達到幾分，必然便引起若干直接的情緒反應，必然便感覺其多少令人快意。但其情態則大不類於善之掀動人桎梏人而不問思維所提出的原理原則者。後一種情態下的情緒反應，往往強烈鮮活，瞬即轉為身體的行動——倘無相反的理由以相阻遏。至於自矢為善之善，若其主要理由係基於遼遠顧慮之預計，則在理論上固然或可為人所承認，而在當時對於當事人的掀動力則殊為微弱脆薄。「心思的律令」其伸張自身的力量，實不及「官體的律令」之強大。官體的律令乃與心思的律令常相交戰者也。

義務一詞之兩種意義 因為此種衝突，於是始發生義務的事實。一方面，有合理而遼遠的善居於應有的優越位勢，在另一方面，又有種種最為緊迫的行為原動力，竟然離棄此合理而遼遠的善。在兩者之間，又有使合理的善發生有效作用之必要，或者說，對於自然強烈的慾望，有重新指導之必要。的確，義務一詞又往往用於一種較為寬泛而且較客觀的意義之上。混同義務與合當為一事而離棄所謂衝突齟齬，說一個人已盡其義務，意思或即等於謂其行為合當，而不問其事先的意趣狀態如何。由思維的記憶及先見而來的廣博的善，因其具有徹底的掀動

力，往往蒙受歡迎而直接被認為善。絕無絲毫的緊張，絕無絲毫的掙扎，此廣博的善將盲目的衝動所提出的對象輕輕移去而廢置之。在當時情形之下，此廣博的善，乃其唯一適當之事，乃其唯一敏慧之事。彼實行其義務，且亦喜歡實行其義務，若是念及另外一種行徑，則將感覺苦惱。如此命名的「義務」實有一種新意義。其意義之所指，乃謂合當的行爲即能適合行爲當時情況上的必要者也。羅馬人視義務爲「職務」。所謂「職務」即是合於各人位分的職能之履行。人在社會關係中，各皆佔有一定的位分。

**覺識的衝突** 在另有若干場合中，合當的鵠的，明白被覺知爲與自然的趣向立於矛盾的地位，固然承認其是應當遵從的原則或律令，但是果欲遵循，則必須控制自然的趣向，而壓抑剷除之。此項情狀，最好用下面所引馬索阿諾 (Matthew Arnold) 的話作代表。不過祇當注意其所敘述的事實，不可作爲一種說明的理論而接受之。

「一切行爲經驗，畢竟使吾人察知有兩個自我，或兩種本能，或兩種勢力——無論稱以何種名稱，亦無論擬議其如何發生。此兩個自我，或本能，或勢力，互爭雄長，競求控制吾人。一個，是第一衝動的活動，比較的是不從意的，使人順從其當前的任何慾望而努力滿足之，普通稱爲尋常我或無常我的活動，或稱爲感官的活動，嗜慾的活動，慾望的活動。另外一個，則是思維的活動，比較的是從意的，使人歸約趣向於某種規律之下，普通稱爲高級我或永久我的活動，或理性的活動，精神的活動，意志的活動。」(見 *Last Essays on Church and Religion*)

以下吾人將說明(一)對於義務感覺發生於其中的衝突情況，吾人所認爲真正的實相如何，然後再討論偏

頗的說明，先論（1）直覺說，次（2）論功利說，最後（3）依據批判的結果再敘述吾人的學說。

### 一 歸約慾望於法規之下

日常語言提出幾件主要的事情於吾人之前：義務指出「該」有的作爲，「該」與「該欠」有關。責任表明對於某事具有不可分離的關係。語言中常有「擔負責任，」「課加義務，」等等語句。在習慣上絕不關心於其義務之人，通常皆謂爲「無法無規；」「躲避義務的人，通常皆謂爲「不講道理。」「此等觀念皆表示有一事件，其性質爲強要的，固求的，具有法律或控制原理的威權；同時又表示對於此等強要固求具有自然的厭棄心向而另有一種對於別事的欣願之情。所以就義務之爲自識的因素以言之，義務實具有控制趣向之意義，其間具有一種應加克制而又難於克制的退避厭憎之情，必須出之以勉强的努力然後始能實踐其義務，而此種勉强的努力則又須對於義務的正當優越性具有適切的認識始能發露出來。所以吾人常有興趣與原理衝突，慾望與義務衝突的言論。爲方便計，試分別討論（一）厭避義務之趣向與衝動，（二）具有威權並表現規律之義務，雖然兩者具有必然的關連，亦姑且分離之。

1. 厭避義務的傾向 無論是直接的或間接的，一切慾望莫不植其根基於或種基本的有機需要或嗜慾之上。行爲皆屬於有生的機體。如果有機體而不具備一種強烈的本能傾向，以繼續其活動，維持其生存，則必立即超出於生存上的困窘艱危挫辱沒敗之外。生命即是嗜慾，如飲食男女之類；生命即是本能，如憤怒，恐懼，希望之類。凡

此嗜慾本能，其競求滿足之力，皆極堅強。不生於思維以後，而生於思維之前；其存在無所依賴於結果之考量，而引起考量者實為其存在。一個健康的有機體，既具有此等嗜慾與本能，所以儲存一定精力，隨時發露，如出自自然。其性質係衝動的。所以此等傾向，構成個人能力上的一個主要而基本的部份。其實現滿足，實囊括於個人幸福之中。其間無所謂病態，亦無所謂不道德。但是既為一個人類，則亦不僅祇是要求飲食男女保護等項本能各得滿足之一種物體而已。即令一如有機進化論之所要求，吾人承認一切其他的慾望志趣究竟皆是導源於有機體的此等傾向，然而精勝的高等慾望志趣與夫粗劣的低等慾望志趣兩者同存並立，依然是真實不虛，而且正因為兩者之同存並立，所以兩者不能同時得到滿足，亦復是真實不虛。

有機的傾向與依思維而構立的傾向兩相衝突 即令有關財產的慾望志趣果真是來自本能之有關於自己及其子女的食糧者，而後起的慾望不會完全替代其所從來的慾望，依然是真確無疑。由思慮所鍊成的志趣與較富有機體性的要求，兩者同存並立，便引起爭競而需要抉擇。財產之積累，或至厭抑飢餓之當前的要求。財產而成為一種制度，個人便不能自由滿足其嗜慾一如其自身之所喜，而必須延緩甚至取消其滿足，蓋因食糧之供給，乃為他人之所有事；或則個人欲充飽其飢餓，則必須有所勞動，而勞動之事，在其本身，則又為其所不喜。同樣，家庭是導源於生殖本能。然而家庭生活的目的計劃又與性慾的肆意滿足完全矛盾，絕不相容。精勝的，高等的，複雜的，諸種志趣，要求對於初生原狀的趣向，加以阻遏，控馭，抑制——是乃趣向自身之所不肯歸向而或至反抗以求伸

張者。

義務或存於較爲衝動的一方。然而謂控抑之必要僅限於無規律的嗜慾動力，實爲一大謬誤。依自識或思維以養成的習慣，縱令在起初養成之時，曾經得有理性的核准，依然必須加以控制。例如研究家、律師等專業人員，業已經過縝密的考慮，以養成其適於正當鵠的的習慣。勤奮堅毅的德性業已具備，妄起的不宜慾望業已受制。然而結果上，此等習慣以及表現此等習慣之諸種慾望志趣，往往流爲橫暴恣肆，有職業，便有偏見。職業障礙吾人使其注意不及於應加注意之他種事務。學成的技巧拘囿吾人於狹小的事務之上，而對於應行追求之其他的一「世界」則深閉固拒。家庭責任與公民責任，往往被認爲瑣碎煩擾無足留意。所以思維的習慣，論其本身固然是合理的，在適當的時機固然是適當的，然而仍復可以產生慾望與目的之含有毒惡的自私心於其中者。

再且，僅就嗜慾衝動之本質言之，反逆不馴之事並不存於其上，此蓋可見之於義務之所在，往往卽是有關於嗜慾衝動之一種志趣，須事伸張以抵抗在思維監視下養成的習慣所具有的勢力。學者與藝術家往往發覺其學業竟使其厭惡飲食上與衛生運動上的必要需求而不肯加意予以滿足。謹約的商人，往往覺察自身對於慈愛衝動的激盪，懷抱無理的冷淡態度。好讀書者或追求特定的理智鵠的或藝術鵠的者，其義務之所在，往往乃在於或種直接的人性衝動。

問題之敘述 以上的討論，足以指明吾人不能將義務與趣向間的衝突僅僅歸諸嗜慾與衝動之存在，一似

嗜慾與衝動在本質上便是反抗依原則原理以行節制的。吾人必須求出一個說明，足以同等適用於嗜慾與思維習慣。一個人覺知自己的義務在遏制飢餓的滿足直至他人既受供養之後，與夫一個科學家覺知自己的義務在遏制思考習慣之活動以便滿足自己身體上的需要，在兩者的情況中，其共同之點究竟安在？

說明之敘述 各個習慣，正如各個嗜慾或本能一般，都是已成，確立的。無論是發生於種族的歷史中，抑或是發生於個人的歷史中，其所有的強迫性並無任何的差異。習慣即令不是第一天性，亦當是第二天性。（一）習慣代表輕易；凡已經確立而已經組織者，皆是比較容易。習慣指示最少阻力的路徑之所在。一個思考的習慣，就其果為一特定的習慣以觀之，則縱其活動，正如縱任嗜慾活動，是同時的容易而自然。（二）任何輕易而順適的習慣，若得活動，即必感愉快。常習常練足以消除活動中原有的不快情形，乃人所通知的事實。（三）一個已成的習慣乃是一個積極的動向。祇須有適當的刺激，便足以引起其活動；甚至每每祇須不具若何強大的障礙，即足以解放其貯蓄的勢力。所以習慣是一遇機會便依或種方式以發為行動的潛在姿勢。習慣若喪失機能，則必生不快，而感覺煩惱空乏。

對於正當的鵠的，而存退避之態，嫌棄之情，須對於正當鵠的所具有的優越價值果能認識始能克服而制勝之。此項退避嫌棄之所以發生，乃由於各種既成的動向皆有一種惰力或動勢（Momentum）。本能的衝動與依思維以養成的習慣，其共同的根據即此項動勢之所給予。動勢代表舊態，代表對於習見情形的適應情狀。祇須同樣



情形再度發生，既成的勢力便既經濟而又有效的發生機能，而使行爲之執行具有輕易敏捷確實愉快的特色。

但是情況上若有新的變遷，舊的習慣須有重大的更張時，自然的動向常常對於此項需要加以阻抗。於是吾人心中乃發生義務意識上所特有的退避心情與拘束感覺。絕無習慣的人，向此方變遷與向他方變遷皆是同樣的輕易，當然不起義務的感覺。絕無新的變遷可能的人，拘囿於確定的情境之中而與之保有完全的適應關係，當然亦復無所謂義務感覺。祇是一方既有依一定方式以發爲行動的堅決傾向，一方又有一種動向代表更爲確當而又不曾組成習慣的自我，兩者同時並起，而又互不相容，然後拘束之感方始發生。如果依據何種理由而判定未經組織的動向是自我的較爲真實的表現，則吾人亦起合法拘束的感覺。嗜慾與慾望的約束，乃是於品性的結構內，實行從新調處的表面，其緣由乃是由於種種動向，若依其現有的形式，則互相齟齬，各不相容，故須加以澈底的更張。

一種嗜慾若與使己身得盡其社會職能的習慣相融和，或與來自己身社會關係的習慣相調適，則是合理的。良好嗜慾若相衝突，則是不法的嗜慾，則是貪慾，當呼之以惡劣名稱而要求予以抑禁。其勢力足以破壞人格的完整並威脅社會的秩序。若思維的習慣與自然的嗜慾衝動相齟齬，而此齟齬現象又將使個人在其對人交往中的能力有所擴大或更爲確實者，則對於思維的習慣應當予以維護指導，縱感任何不快，亦所不辭。

2. 義務的威權 用康德的話說，一個義務即是一個絕對命令（Categorical Imperative），具有絕對的權利

以壓倒當前的趣向。所謂自然慾望的約束者，從另一方面觀之，即是適當的鵠的發為宰制的有力要求也。有一種行徑，在當前最爲緊迫，而又最爲輕易，最爲舒適，與品性極爲適合，足以發動行爲（倘不遭阻遏）。與此行徑相對峙者，另有一種行徑，代表更寬弘遠大的見解，所以爲當時的情況樹立其合理的鵠的。此合理的鵠的，雖然不甚剛強，雖然嚴肅峻酷，然而其所代表者乃爲整個的自我。所以感覺其應當優越於局部的動向。但是其實現既然是在一個不定的將來之中，而能不聽其行動一如當前的緊迫要求，所以其實現需要努力，需要奮勉，需要精神貫注，多少少，總覺可厭。所以緊張不甯之感，（即感覺既爲趣向牽向此方，又爲正義的要求拖向彼方）是責任經驗中的顯著特色。

義務的社會性 但是此項說法祇是狀述責任經驗的形式方面而已。在實際上，要求宰制慾望之鵠的，乃是發生於行爲者的社會地位或社會職能，乃是發生於行爲者爲社會所樹立的定規的人已關係所強迫的一種行徑。居於丈夫地位或父母地位的人，即因此項地位而走入一種行爲的路徑，其性質爲繼續的，爲涉及未來的，且爲極其基本的，所以浸潤其別種活動而要求修改更正，務期適合於本項觀點。此外，一個醫生，一個律師，一個商人，一個銀行家，一個審判官，乃至其他的官吏，莫不如是。每項社會的職任，皆含有一種繼續的定規的行爲方式，將在種種時際所發生的許多行爲綜合成爲一個整體，而對於他人方面則發爲確定的期待與要求。人生上的各種關係，無一不是與他人訂立的明定契約或默認契約。既居於一種關係，便使其不能不有適當方式的行爲。每一個人，必

然保有一種社會地位；不是爲人父母，便是爲人子女；不爲政府官吏，便爲國家公民；不是從事職業，便是準備職業，不然，便是依他人勞動所得以生存。

有關於自我 簡言之，每人皆對於他人具有一般的關係。此等關係，即個人存在之所由構成，所以個人毫無簡擇的自由，而謂此善果爲我的事務，而彼善則否。因個人爲社會網中的一員而要求的行徑，比諸目前強烈的本能嗜慾或已成「第二天性」的習慣，實爲個人本性的更爲究竟的表現。個人不得謂本能嗜慾或第二天性皆具有掀動之力所以確爲自身之所固有，而於社會職任則視爲可厭，認作外來暴漢，非無法躲避，決不事奉。從此種見解看來，慾望與義務的衝突，原理與興趣的衝突，實是表現內心上兩種動向的衝突。在內心上，有一種動向，已經構入於個己的確定性格之中，所以對於已成的人格具有掀動之力；另有一種動向，則有關於「大我」的發展，大我必將種種社會關係加以更爲完滿的考量。所謂衝突者，實此兩種動向的衝突之所表現。康德的學說重視此項事實，認定義務便是表示由合理而廣大的自我所表現的行爲對於零碎偏畸的自我具有高臨的威權。至於功利派的學說，則重視社會制度與社會要求在創造推行各種特定義務以及一般義務感覺中所發出的作用。

## 一一 康德的學說

符合義務與依從義務 康德指明有時行爲符合義務，但並非依從義務。例如商人不當向無經驗的購買者，需索逾額的價格，當然是一種義務之所在，而且在任何商業發達的地方，謹慎的商人亦不至有需索逾額價格

的舉動。……如是大衆乃得到忠實的事奉。然而僅此決不足以證明商人之如是行爲乃是依從義務或依從忠實原理；其所以如是行爲者，乃因其自身的利益需要如是行爲也。」（*Kant's Theory of Ethics*, Abbott's translation, P. 13）在如此的事例中，自外表觀之，其行爲確實符合義務，而自道德的見地觀之，則其行爲乃係發生於本身利益之自私的計算，並非發生於義務心。凡行爲雖然外表正當而其動機係發動於方便的計慮，其本身係立基於「忠實乃最妙策畧」的思想者，皆不得謂爲發自義務的心情。人類對於自身的健康，自己的兒女，以及屬於自己的其他一切，皆自然而然的傾向於加以注意。此類的行爲，無論其如何符合義務，終非發自義務，其所從生者乃是趣向。倘有一人艱辛困苦，希望一死，其善保生命並非由於具有樂生之趣，乃是發於義務之心而勉保其生，則其動機確實具有真正的道德價值。所以如果母親保育兒童，是因爲彼已認識保育兒童乃其義務之所在，則其保育行爲即是真正的道德行爲。

祇有依從義務是道德的 依康德的見解，具有道德意味的行爲，祇是故意依從義務以措諸實行的行爲。所謂故意依從義務者，換言之，即係承認義務的威權而視之爲行爲的發動淵源。「善惡觀念（道德意義上的）必不可確定於道德規律之前，祇可確定於道德規律之後，且當依據道德規律以確定之。」（同書，頁一五四）人類的一切慾望與趣向皆自然而然的追求善良的鵠的，有如幸福成功，造就之類。此等鵠的的任何一種或其全體會合一起，皆不能供給動機以使人依從義務而行動。所以義務及其威權必係來自另一淵源，必係來自理性的本身，

理性供給吾人以規律意識，而一切行爲，不問內容如何，則皆應此規律爲其動力。功利派謂善鵠觀念發生在先，而所謂「正道」者則祇是實現善鵠的方法而已。故其見解，完全顛倒上述的真理。

人類的兩重生性 吾人都熟知人類有兩重生性；既有感官，又有精神；既有肉慾，又有理想；既有低我，又有高我，既有嗜慾我，又有理性我。康德的義務說，乃是此項普通觀念的特別闡發而已。人類的特定鵠的與志趣都是來自慾望與趣向。是皆爲求本身的福利而發起，故無何等道德的價值。人類的感官的嗜慾的性格乃爲其所構成，縱在本質上不是「卑陋」的，要亦容易成爲卑陋的，因其與原理競求發動行爲的職任。具有絕對拘束力的規律原理強人完全拒絕慾望所有的發動行爲的要求。（參看康德的道德學理論，頁七〇——七九，一三二——一三六，一五九——一六三。）人類若是禽獸，則祇具有嗜慾可資順從；人類若是神仙，則祇具有理性可資遵守。既然不是禽獸，不是神仙，而是人類，既然是感官與理性的複合物，所以必須抵抗趣向所具有的自然激動力，而接受遵從義務以從事行爲的義務。

康德理論之批評 在康德概念的背後，有一種確定的事實，使康德的理論得到種種讚揚。此項事實，即種種不必果然爲惡的趣向，皆傾向於要求佔有統制的地位，不得不加以抵抗。康德解釋的特點，乃在於將人類本性的理慾兩方，高低兩方，加以完全的分離。所以吾人的批評，正針對此點。

1. 義務與情感 第一點，康德將感官嗜慾從理性與義務絕對隔離出來。此項隔離，必然蔑視情感，對於道德

遂發生形式的迂腐觀解。謂慾望在其本始形態下，往往驅人追求不當的鵠的，是一件事。謂接受慾望的鵠的爲行為的動機，便一概失當，則是另一件事。依據後一種說法，行為而欲合當，必須在最初便歸約於或種規律或原理的明覺認識之下。謂慣有的志趣，若係表現行為人習慣上的有力動向與能力，即不足以使其行為的主要旨趣得於道德上被認爲健全合理；謂合當的鵠的不能構入於品性之中，且不能與自然的衝動融爲一體而發生作用，是皆因固執學說而發生之偏頗的議論。唯有認嗜慾與理性絕對隔離之玄學學說始能導人作如是思想。

在一方，有等商人，標定物價，使用度量衡，皆極誠實，而其原因則祇是由於依彼之計慮此種行徑於彼最爲有利；在另一方，又有等商人（倘爲事實上之所能有），凡賣一針一線無不先行提醒自己以如此作爲的究竟動機乃是爲尊重義務律起見。在此兩方之間者，則有一等尋常商人，其性格可謂爲誠實的，因其具有誠實人所特有的種種慾望。席勒（Schiller）曾譏刺康德學說的矯強不自然，用詩歌假設有一康德學生，煩悶苦惱，不知所措，因問康德道：

「吾事吾友，出於至誠，奉役服勞，不免有情。

基於此故，疑懼實深，恐吾情動，德性不成。」

其所得的答語，是：

「我今告汝，唯一方策，憎恨爾友，爾乃成德；

規律所命，竭力奉行，奉行時際，得存惡心。」

此項詩句，訕笑康德，略嫌太過。康德並未要求消滅情感，祇是要求在接受感情爲行爲動機之先，對於情感，應當使其依附於規律之承認。然而謂情感與趣向不能爲行動的適當源泉，一若人不能因爲充飢而飲食，不能因爲欲願交游而親愛朋友，不能因爲慈悲心之驅使而從事救困扶危，其不合事理，席勒之詩，確足以使其愈益顯明。

復次，可再注意於另一種議論。另有一輩道德學者，其見解馳於另一極端，彼輩謂行爲若非發自情感的自然流露，則不得謂爲正當，行爲若非發於情感而係發於義務的督迫，則亦祇係不完全的正當的。例如愛默生 (Emerson) 說，人「依其知識之所作爲，即瓦石依其構造之所爲作。」又說，「吾人愛好諸種品性之深淺，正比例於其衝動性與自發性之濃淡。吾人若見一人，其行爲堂皇偉麗，愉快如薔薇之花，則吾人必當感謝上帝此等事能竟能存在，且不以痛苦的形狀轉向天使說道，「人而呻吟展轉以抵抗其一切生有的惡魔，雖然偃僕殘疾猶爲一較愈之人也。」吾人考其事實，則似乎是善人輩所有的自然衝動與其已成的習慣，在尋常狀態之下，確是適當的行爲發動力，不過有的時際，一種鶻的，若不會表現自我上慣有的強大動力，則其發動力稍嫌薄弱，所以需要後援，後援的方法，是 utilitarian 在一切過去時間內以善的經驗爲中心所結集的種種聯念。情緒的勢力，有若干分量儲藏未動雖然未曾流露，却是可以轉移運用的，尤其是在一個良心敏銳的人。康德批評道德感官說，所依據的理由是：「爲要想像一個人譴責自身的罪過，必須先假定其性格上的主要趨勢業已具有道德上的善質」 (見 *Abbott*, P. 128)。

此語固屬誠然，然而一個人能够陳訴於其一般的義務感覺，則其人對於善的愛好心必然業已強盛。

2. 傾向於狂熱主義與夫威權之理想化 康德的理論，將慾望與理性加以固定的最後的分隔，於是使吾人

陷入無可解救的歧途，不是合當的鵠的，完全是不可能的，便是任何鵠的一概皆是合當的，祇須歸依於一種信仰以爲實踐此項鵠的乃爲吾人義務之所在。康德以爲各個具體的鵠的，吾人所持的各個確定的志趣，一概都是來自慾望。規律於告人「實踐義務」以外，並不發爲任何特定的命令，義務承認慾望的鵠的爲正當，祇是在追求慾望的鵠的是基於義務觀念而非因爲其本爲慾望的鵠的之時。存於吾人目前的實際鵠的，無論在何種場合，皆係經由趣向與慾望而來。理性則提供原理原則以爲動機。於是於另一種形式之上，吾人又復遇見鵠的與動機之分離，是乃第十三章之所曾討論者。鵠的與動機，既然如此隔絕，如此各不相關，所以吾人祇有兩條路徑可走，或則斥責一切鵠的，因爲鵠的係爲慾望所推動，不具義務的尊嚴，或則遵循任何行徑而皆爲狂熱的邁進，祇須於形式上將此行徑置之於義務觀念之下而已。

一個真康德派的人，必將採取後一種作法，因爲祇有後一種作法，在實際上，是可能的。但是狂熱的道德家，在世間所作的罪惡，比較毫不過問道德原則的人，並不見得減少許多。宗教的戰爭，異教的凌虐，黨同伐異，苛責於人，獻身於狹隘偏頗的目的，堅執一種行徑，將錯就錯，而不顧所生弊害之事實上的明證；決意反對藝術、雅趣、交際、娛樂，以及「規矩人」(Man of Principle)所視爲可惡的其他種種活動，自分靈秀，認自己爲天選的道德工具，虛憍



誇妄，睥睨一世；——凡此種種，以及其他以類相從的無數罪惡，若將孤立的義務觀念立爲行爲的具足動機，則一概皆是不可避免的結果。至於實際上，接受康德的原則，並不會產生如是的惡果者，則係因爲宣揚康德原理而且大部份採用之者，乃是法律與威權極受尊敬的地方。在德國，康德哲學，已有所助於法律與手續之批評，而考問其是否合於理性，同時又對於政權，成爲一種工具，而賦以理性的威權，當時的政權，在立法與行政上，就當日措施之所及言之，其內容實已頗爲合理。

3. 爲義務而履行義務的意義 不爲別事，祇爲義務而履行義務，確是一個健全的原理。「爲義務而履行義務，」其意義實際上便是等於爲行爲而行爲。涼水的贈予，鼓勵的話語，房宅之掃除，功課之學習，貨物之售賣，圖形之繪劃，因爲皆是在一定時機所須作的事，所以都有其存在的理由。道德的行爲絕非其本身以外任何事務的工具——且亦非道德的工具。但是依康德的理論，則所謂爲義務而履行義務者，乃是謂履行特定的行爲並非爲該項行爲自身之故，却是爲或種抽象原理之故。主樂派認定特定的行爲祇是快樂的工具。康德則認定具體的行爲祇是德性的工具。關於主樂說有一個似非而實是的議論，即求得幸福的方法，在於忘去幸福，祇須專心獻身於四周的物與人而已。同樣，關於「道德說，」亦有一個似非而實是的議論，求善的方法在於勿復思善，勿復念其爲別在之物，祇須努力實現當前情況所具有的充分價值而已。吾人能真正思念吾人的義務之時，祇是在思念所須作爲的特定事務之時；思念寬泛的或抽象的義務，祇是避免作爲的最好方法之一種而已，即令果然作爲，亦必不周。

不正。

康德批評之總結 總言之，康德學說，認定義務有其根源於理性的自我之中，而理性的自我則獨立於趣向與情感之外，超越於趣向與情感之上。(一)此項學說，削除慣有的慾望與情感所具有的道德價值，實則此一實際品性之所以異於彼一實際品性者，正爲此等慣有的慾望與情感之所使然。(二)又使吾人以愚昧的態度實行所謂義務而不問其真善之所在。(三)更使道德原理成爲迂遠的抽象物，而非實際行爲上的活潑精靈。但是此項學說亦有其優點。其優點在堅持義務的自主性，主張義務與自我具有某種方面上或某種機能上的有機關連。在下面比較此說與功利說之特點時，此點必能益臻顯明。

## 二 功利派的義務說

主樂說上的義務問題 功利主義者用正義的威權以解釋對於慾望所加的約束乃特意用以應付主樂說所引起的困難者。如果快樂即善，如果慾望之所向自然而在於善，則慾望又何故而須加約束乎？所謂「義務」者，豈有成立之餘地乎？謂人必須營求其所必然營求者，甯非笑柄。然而功利派於慾望對象之快樂與評判標準之快樂二者之間，設立一種區別。慾望對象之快樂，是快樂者自身的快樂，是個人的私事。至於衡量行爲邪正之快樂，則爲一切受其影響者共同的公事。基於此種差別，如欲正常的行爲得以發生，則必須有一種動力及於行爲者之身，以使其求自身的快樂於事物之足以引起公衆的幸福者之中。此等動力即是別人的期待與要求，因爲別人可依

懲獎苦樂的方式而對於行爲者的行爲附與以後效。

依此方式，個人對於或種快樂的自然動向，或對於或種痛苦的自然躲避，可以因爲了解倘若營求該項快樂則別人將予以較大於其快樂的痛苦，倘若忍受該項痛苦，則別人將予以補償而有餘的快樂，於是此自然的動向與自然的躲避便得到控制與轉變。在此等場合之上，乃有所謂義務或責任的事實。因爲在上權力的認識而有第一衝動之約制，此在上權力表現於其明白宣布的意向，在依其規定之恪守或違反以施行獎勵與懲罰。其中因素，即是（一）由外界所提出的要求，期待，與規律；（二）依賦與快樂的獎賞及痛苦的懲罰所表現的後效；（三）結果便對於慾望的自然表現而發生約制。在大體上，此項學說，是依據法律上的責任而加以類比的推論。（註）

（註）在歷史上，此說往往具有神學的形式。例如巴來（Paley）下立德性的定義爲「服從上帝的意旨，並爲永久快樂之故，而對於人類實行爲善。」巴來議論責任，曾說「吾人爲發自他人命令的強烈動機所迫促時，即謂爲具有責任。」

邊沁的議論 邊沁不喜義務一詞，而好言行爲之「裁決」（Sanction）。下述的引句，足以證實此說。

「人羣所由構成的各個人，其快樂之所在，乃……爲行爲上唯一標準之所在，各人皆應依此標準以釐正其行爲。不過無論將作何事，除去痛苦或快樂以外，決無一物能絕對強迫人去實行作爲。」

能使人得其私善於公善中之痛苦或快樂即是一宗裁決。此等痛苦或快樂，邊沁謂有四類，祇有第一類不是由於他人的意志，而是由於物力。例如個人可因想及沈醉的罪惡而遏制其飲酒的趣向。用比喻言之，可謂其具有

不飲酒的義務，而嚴格言之，則係其自身的顯然興趣而已。其餘的三種裁決，第（一）是政治的，法律上的在上位者發佈號令禁制，由是而產生快樂與痛苦（尤其是痛苦）的後效。第（二）是民衆的，乃由公論的影響所產生的後效，公論的影響比較的不甚確定，其後效則有如「開除會籍」斷絕來往，剝削聲譽，褫奪榮典之類。第（三）是宗教的，依神的行動而頒給地獄的懲罰與天堂的獎賞，或者由神的世間代表如教會與牧師之類而給予以同類的獎罰。（註）

（註）早期的英國功利主義者（雖然未曾稱以此名）如涂克兒（Tucker）與巴來之輩，都主張在此世間，正義之實踐與快樂之獲得不得完全一致，祇有未來生命上的獎罰能够使其平衡均等。晚近作家錫幾維克亦復以為離去宗教的考論，福德的完全合一是不可能的。

（見 *Methods of Ethics*, P. 505. 至關於神學的功利主義，看 Albee, *History*）

此說的價值與弱點 此項解釋義務的說法，其優點顯然在其認識社會制度，社會控制，與社會要求皆能發生甚大的作用，以使人覺悟有若干行爲，無論自身是否具有作爲的自然趣向，而終須切實作爲之。至其弱點，則在於混同義務與強迫而視爲一物，縱令未曾將「應當」變作物理上的「必須」，至少亦已將「應當」變作心理上的「必須」，而使人畏懼痛苦，希望快樂。希望獎賞與畏懼懲罰確是人生上十分真實的動機，但是以懷賞畏刑爲主要原因或唯一原因而措諸實行的行爲，在人類不偏不頗的判斷中，却不能佔有很高的道德地位。常常利用懷賞畏刑的動機，不特不能堅定個人爲善的動向，實反有削弱之可能。其困難顯然在其「裁判」的性質是純粹

外律的，而其「裁決」的性質其所以是純粹外律的，則又由於依他人的要求與期待所強加於個人的責任未曾與其所課責的個人已有的品性具有若何內在的關連，竟至成爲完全外加的負擔。

具有慾望與快樂的個人，因爲是由特定的情感狀態所構成，故其自身圓滿具足，無復他求。社會關係，皆是外在的，若依何種方式而於現存的情感集體有所改變，則社會關係便是矯強不自然的拘束。各個人與其他的個人皆係偶然同存並處，其自身實係孤立自存，且於其孤立自存之中，又係圓滿具足，略無缺憾。若其外表的行動竟起衝突，則或有改革變更感情集體之必要，此感情集體固爲自我之所由構成而自我則又爲行動之所由產生。既須改革變更其感情集體，於是而義務遂生。

功利主義之後期的發展，傾向於避免此心理的么素的 (atomic) 個人主義而認定個人的善含有對人的關係於其自我之中。既然如此，於是他人的要求，輿論的要求以及法律的要求，便在個人的發展中，便在鼓勵個人使其對於自身善之所在具有正確的認識之中，便在鼓勵個人使其對於實現自身的善具有適當的興趣之中，成爲有用的因素。後期的功利主義，比較邊沁，實不大注意於外界的裁決，而甚爲注意於個人的品性與動機如何在無意之中爲摩倣作用教育作用以及其他轉變個人的慾望使其自然適合於社會範疇的一切動力所左右。重視個人的性格由是而發生的內界的性質的變遷者，是約翰斯圖亞彌爾 (註)，而於引起其此項變遷之方法加以詳細的闡明者，則爲培因 (Bain) 與斯賓塞爾。

(註)看氏著功利主義第三章。

培因的闡述 氏與邊沁所依據的是同一的基礎：「所謂義務或責任，其意義係指着由懲罰裁判所強迫的  
一類行爲。」(見 *Bain, Emotions and Will*, P. 286) 不過氏比較輕視政治立法與公衆議論力的作用，而比較重視家庭教育之浸潤的微妙的活動。服從的教訓，即有若干事項無論願與不願概須作爲之教訓，從初生之一瞬間起即已不斷的印入於兒童心中。義務感覺之完全的演進，約有三個階段。第一個最低的階段，「利用苦樂的感受性以引起服從，而於服從與預想的痛苦（多少爲畏懼所放大）之間，迅速樹立一種心理上的聯念。」有許多人始終不能超越於此項階段。繼續予以懲罰，直至不復再犯始止，即足以「於其心靈上留下或種恐怖的印象，與被禁止的行爲保持密切的關係。」於是，良心的胎胚，義務感覺的胎胚，即以其最爲外律的方式，而發生存在。

一個良好家庭的子弟與夫一個良好國家的公民，於此以外，頗易得到其他的聯念。發出命令者，預示懲罰者，乃其所尊所敬所愛之人。由此要素又發生一種新的恐懼——恐給予所愛的人以痛苦。如是的恐懼，比較的不關私利。其恐懼是集中於該種行爲之被認爲謬而非集中於自身將受傷害之意念。及至智慧發達，便能了解命令加於其身的積極的即所謂善者，便能理會其所服從的禁命具有如何的功用與理由，而贊成禁令之所保障，因而贊成禁令之本身。「另一新的動機，又復添入，而籠罩其行爲以三種恐懼……如果規定的義務被認爲足以保護其所關切者的一般利益，則違反義務時所感的痛苦，即與損害其所關切者的利益時所覺的痛苦完全相等。」

轉變成爲內心的勢力。兒童一經了解「命令的理由，良心的性質，便完全改變。」恐懼之心，在最初是恐懼在上權力所可施予的懲罰，嗣後又加之以恐使其所愛者感受不快，最後更變爲恐有所損害於其所了解並分享的利益。至是，義務感覺乃「建立於獨立的基礎之上。」成爲衆權力之一「內心的表像，」成爲「外界政府在吾人內心上的副寫本。」「所注視者乃爲法律的意義與意圖，而不僅祇是因其爲或種權力之所規定。」於是便進展成爲一種普遍的責任感覺，可以由原來在懲罰的裁決下所強制的特定行動分離出來，而轉變成爲社會所從未課責的新鵠的，且此新鵠的或爲個人所初次發覺，亦未可知。責任的感覺與責任的習慣，是由社會的壓力所產生的，至今仍然存在，不過其存在是以個人所自孕自育的物品資格而已。（看培因情緒與意志，頁三一九。）此種最後責任感覺的見解與康德的義務的自主性格說，極相接近。

斯賓塞爾的議論 赫爾巴特賓斯塞爾，正如邊沁一樣，頗爲重視各種社會影響的約制力，不過氏特別重視長久的不斷的外界壓力在人類演進的全部過程中所引起的內心的變化，是則邊沁之所未曾重視者。義務意識——即特著的道德意識，——單就其自身言之，乃是用遠大的目的以控制急近的目的，用複雜的目的以控制簡單的鵠的，用意念的目的以控制感覺的目的。粗野的個人，獠鄙的民族，皆生存於現今之內，而成熟的個人或民族，則深謀遠慮，及於遼遠的未來，其行動遂爲此遼遠的先見所約制。偷竊小盜，是爲單簡的求取衝動所激盪，而商人之進行其求取活動，則於財產權所有權加以複雜的顧慮。智力低劣者，僅依當前的感官刺激而活動，而智慧發

達之人，則於所見的或可見的情形之外，更於想像上與觀念上，加以精密的設想推敲，然後決定其行動。無論是個人的智慧抑或是民族的文化，其每一步的進展，莫不有賴於其能力足以屈伏當前的，簡單的，物界的，鵠的於遠大的，複雜的，理想的意圖之下。（看斯賓塞爾道德學原理，冊一，卷一，第七章。）

屈伏近善於遠善之下，有賴於社會的影響。一有意的犧牲當前的特種善以求取遼遠的普遍善……乃是所謂道德的自我節制之一大特點。一然而，此種道德的節制乃從非道德的節制發展而來；其初個人捨棄並屈抑暫時的目前善益，並非因為見及遠大的善益而出於自願的捨棄屈抑，乃是為外界的威權所強迫，外界的威權利用威脅的作用，懷持可懼的權力。此等外界的約制，共有三種：即（一）政治的或法律的，（二）超越的，牧師的，或宗教的，（三）以及民衆的。凡此外界的約制，依懲罰的威脅與獎賞的誘導，逐漸使個人養成一種習慣，以注視遠大的鵠的而不斤斤於當前的善益。有種後效，不是發生於行為的本身，而是來自他人對於行為的反動，是為外附的後效。在最初，此等外附後效的意念與其固有後效的意念往往混雜不分。特是此混雜不分至少能使注意注射於其固有的後效，以免因其遼遠複雜之故而逸出於注意範圍之外。久而久之，固有後效的意念，始逐漸鮮明，逐漸有力，得以脫離外加的後效而自為行為的動機，於是乃發生一種約制，乃是真正的道德約制。

內心的裁決。一使人勿得殺人的真正的道德警戒，不在於以殺人者絞為其後效，不在於以地獄的拷打為其後效，不在於以鄉黨的憎恨為其後效，乃在於提示其必然的自然結果——即予死者以死的痛苦，毀壞其幸福。



的一切可能，給予其眷屬以愁苦辛酸」（見斯賓塞爾全書，頁一二〇）。

如是，外界的約制儼如師傅一般，誘導民族及個人以入於自治自制之境。時日既久，強迫之感，威權之感，依據未來以控制當今之必要，便逐漸分解脫離，而一般的義務感覺遂從而發生。然而即就此一般的義務感覺言之，亦復是暫時的，過渡的；道德化一經增高，便立時消散（見全書頁一二七）。堅決履行義務便使義務之履行成爲快樂；一種責任，若已慣於奉行，便感覺適意，如出自然。

在現今進化的階段中，責任與自發的趣向不能完全一致，吻合無間。責任是外界提出的要求，自發的趣向是有機體本身提出的要求。在進化的終極上，環境與有機體必能完全適應，毫無齟齬。合於環境而適於自身的行動，必能完全吻合，不起參差。「在相當的時間與空間內，於適當的比例上，道德情操之指導吾人，其敏速活潑必如今日感覺之指導吾人一般無二」（見全書頁一二九）。

**功利主義之批評** 功利主義說明義務意識之發育，重視社會設施與教育等具體事實，對於康德的空洞抽象的形式論，是一種必須的補充品。（一）個人之認識種種特定的義務與夫發生責任或道德規律的覺識，確實是由於社會影響的作用。培因比較重視家庭的訓練以及父兄的陶冶。邊沁與斯賓塞爾比較重視一般的制度的情況，即法制，法律，立法秩序，固定習俗與公衆意見之類。實際上，兩方之所重視者，乃係互相包容而又互相增援者。在大部份上，個人認識一般制度上種種課責的意義，乃是得力於家庭教育，而家庭所用以教誨子弟的種種目的與

價值，又多半係取自其所在的廣大社會。(二)後期的功利主義者，堅執內心的裁決，堅執公衆威權之內心的自由的印寫，堅執「內在後效」之重視，於是便改正了邊沁議論中之弱點，而不復過度依賴懲罰的威脅與夫痛苦的恐怖，雖然在理論上是另一問題，而在實際的終效上，則已接近於康德的學說。康德的學說認定義務與理性我或「大」我具有一定的關連。不過即在既經修正之後，功利主義依然不能完全免於將行爲者的自我與行爲者的社會環境加以呆板的不真實的隔絕分離。行爲者的社會環境乃爲功利派的主樂心理學所勉強加附於行爲者的自我之上。

虛偽的自我本性說 謂個人起初祇知愛重私有的快樂，如果居然顧慮他人的善益，乃是由於他人用干涉其私有快樂的方法以強迫其顧慮他人善益之故，確實是不合事實的虛構之談。他人的督責鼓勵與譏評，其影響不僅及於個人的快樂與計慮，實且及於其活動，及於其志向，慾望，與習慣。功利派的心理學與康德的心理學有一共同的缺點。兩者都忽視了個人身上的積極動向；此等積極的動向，是直接的，亦是自發的。兩者都假設不真實的「意識狀態」，即被動的感覺與情感。積極的動向可依其自身活動的情狀與後效而從內面加以修正與更張。家庭訓練，法律影響，公衆意見，無論所生作用是多是少，然而其教育的影響決不祇是苦樂情感的聯想，亦決不祇是康德的純粹抽象法律。社會的影響使人能以了解自身性質之有益社會的表現所含有的價值與關係，並能辨識其有別於有害社會或無益社會之種種表現。兩種表現，若相衝突，則覺識有益社會的表現，即是義務之認識，而有

以異於單純的趣向矣。

#### 四 最後的說明

義務與品性之發育 義務乃畸零孤立的自我所當歸償於理想的自我者也。畸零孤立的自我表現於確定而敏捷有力的動向之上，理想的自我表現於尙未構成習慣因而尙不能控制自我的種種希圖之中。此種種希圖者，祇有依賴多少艱難困苦的過程以改造慣常的自我，始能構入於慣有的種種動向與興趣之中。康德將趣向的自我與理性的自我加以固定的絕對的分離，吾人則認爲自我具有兩種因素，一種業已確實構成確定的習慣，故能自行活動，發生作用，一種則比較脆弱浮散而有賴於有覺的承認與夫爲意志所指導的感情，不過兩種因素的區別，祇是相對的，可以轉移的而已。義務意識即產生於自我之此種複雜性格，一方面無論何時皆具有若干固定確實而構成習慣的動向，另一方面又有種種動向方在轉變創造中，瞻顧未來，計慮尙未成就的可能性。前一種動向是自我性格之比較堅定的成份，後一種動向，給予自我性格以理想或尙未實現的可能性。兩方的活動互相牽涉，而亦互相輔助。

所以義務與慾望之衝突，乃是自我發育的附隨物。斯賓塞爾所謂責任感覺的完全消失，必定是自我涸竭僵化時所有的現象。自我能進步一日，則已經成就者與尙可成就者之間必然便發生緊張一日。一個人，若「其所企望超過於其所把握」，一則於其自我之內必然發生一種衝突，而於其能力的指導上有所重新調節。繼續應付他人

的期待要求，其價值即在於使人得免於停滯不進之境，不至依恃已成的習慣而視之爲不可移易者。所以各種義務現象，皆是鵠的擴張與性格改造中的附隨現象。所以就義務的認識足以成爲增援的動機而發生作用以言之，其作用之得有最大的效果，決非因其爲對於義務或抽象律令的興趣，乃是因其爲不顧性格中所遭見的困難而仍力求進步的興趣。

### 參考文書

- 討論義務的最要參考資料，已經見於本文中。另外，可看：*Ladd, Philosophy of Conduct*, Chs. v. and xv.; *Mackenzie, Manual*, Part I., Ch. iv.; *Green, Prolegomena*, pp. 315-320, 353-354, and 381-388; *Sharp, International Journal of Ethics*, Vol. II., pp. 500-513; *Muirhead, Elements of Ethics*, Book II. Ch. ii.; *McGilvary, Philosophical Review*, Vol. XI., pp. 333-352; *Stephen, Science of Ethics*, pp. 161-171; *Sturt, International Journal of Ethics*, Vol. VII. 334-345; *Schurman, Philosophical Review*, Vol. III., pp. 641-654; *Guyau, Sketch of Morals, without Obligation or Sanction*.

## 第十八章 自我在道德生活中的位置

依以上討論所得的結論，吾人認定表現於營幹中的性格乃為道德價值的歸宿所在，而且此項價值之本身又復在於其確能尊重公衆的幸福，即壓制己身舒適與個人利益的慾求亦所不辭。於是吾人便須討論有關自我性質與自我機能的種種問題。在探求道德的自我之中，試逐項審核（一）自我否定說或自我犧牲說，（二）自我伸張說，（三）自他兼顧說，（四）自我實現說。

### 一 自我否定說

此說之流行廣徧，認定真善或真德根本上存於自我的否定，存於否認並掃除一切屬於自我性的種種物品，乃是一種最早而又最為流行的觀念，常常見之於道德的實踐上與夫宗教之中，並非祇見於道德的理論上而已。佛教固然如是，而基督教的寺院理想亦復大體如是，新教派與清教徒皆受其精神的浸潤。錫尼克派與斯多噶派皆具有如是的特點。康德且復有言，謂各個理性的生存者必然願意脫離趣向的支配。通俗的道德觀念，雖然未至主張一切道德的善皆在於自我的否定，然而多多少少皆確切認定自我的否定，無論其結果如何，其本身畢竟是可以稱讚的一種觀念，如此根深蒂固，如此普徧流行，於其贊賞擁護之中必然具有強盛的動機，且其實際的流行狀況往往較強於其所持的任何理論，故於其贊賞擁護之中，必然具有強盛的動機，當益復可以令人置信。

此說之根源 此項意念之發生是由於混同自我與自我因素之一種爲同一事物之故。理會或種廣博的理想之善而且對之具有興趣者，是此自我，而受誘動於淺近狹隘的善者，仍然是此自我。淺近狹隘的善，其勢力存於習慣的自存之中，存於業已構入於尋常品性內的志趣之中。所以具有一種性格以忽視自我之複雜性，以混同自我與自我內抵抗理想企望的種種因素，以混同自我與傾於浮薄的，肉慾的，尋樂的種種衝動爲同一事物。於是一切罪惡都是自私自利自營自謀，救濟的方法，在從根本上加以阻遏，在約束自我於其適當地域之內，在否定自我，箝制自我，壓抑自我，拒絕聽從自我的鼓動。昧於構成自我的因素之繁多而微妙，因而將是非邪正上的各種成份匯合一起而使其互相抵拒。將一切的善，永遠安置於或種外界的淵源之上，或種較高的律令或理想之上，而於一切罪惡的淵源，則視爲即在卑污惡劣的自我之中。吾人於明知道德奮鬥的嚴重性以後，於明知爲惡甚易，犯過如出自然，祇須聽任衝動或慾望之自行活動以後，於明知成德不易，須用堅毅的抵抗與夫緊張的努力以後，則於慣常動向之爲更高善的始基而忽焉不察，自是極端容易的現象。殊不知理想的鵠的，若不植其根基於自我上的或種自然的動向之中，實無從發現於自我之前，亦無從有所掀動於自我。於是統籠歸納成爲一個觀念，以爲自我在本性質上便是極端惡劣的，必須加以否定，壓抑，犧牲，箝制。

總而言之，批評此項學說，祇須指出其所顛倒的真理，祇須申明自我的慣有勢力需要常常改造與從新安排，便足以充分暴露其弱點。但是此項學說在細節上具有龐大浩瀚的影響，所以對於其所生的若干種特定罪惡

加以討論，是不無價值的。

1. 此項學說割裂人性曲解人性以至縮小善之概念。此項學說，於其合法的反抗快樂的進求之中，便成爲一切幸福的仇讐，成爲快樂元素的不可和解的敵國。藝術受其懷疑，因爲美足以掀動眼目之慾。家庭生活植基於男女之慾，財產植基於權力，適意與奢侈之慾。科學來自理智的驕傲，國家起於意志的誇大。其邏輯的結果，當然是禁慾主義，懷抱一種完全消極的道德概念。但是認定道德生活祇是消極的壓制肉慾，祇是控制慾望嗜慾的引誘，實在是污損道德生活的光榮。一切積極的內容，一切開展的成就，一概都無從談及，道德生活祇是成爲抵抗罪惡的引誘而已。禁慾主義固然不至有成爲通行教義的危險，然而確實有一種普通的傾向，用此種消極的方式去理會自我節制，而不能察覺重要之事乃在於爲一種積極的善以控制其慾望。總言之，此說實過於重視道德生活上禁戒節約不事爲惡之一方面。

2. 此項學說極端重視對於肉慾的衝突，實嫌過於推崇肉慾。此說過於注意肉慾。依據心理學的教訓，僅用不得爲惡的命令以抵制惡行，反至增加其惡行的勢力，而削弱其良好動機的動力與效率，若是積極注意於良好的動機，則良好的動機反足以壓倒惡劣的動機，使其不得居於優越的位置。一種優良情感的「排拒力」實比壓制的努力爲較可依恃，壓制的努力反使其所壓制者得保活氣。僧侶及清教徒派先賢的歷史，即足以證明退縮於優良健全的目的之前，實所以增厚低等嗜慾的活氣而激起開放嗜慾的想像。苦行齋戒之得以支持，正與身體之

困乏同其久暫；而在活氣蓬勃之人，則其體質必然自行伸張飛躍，而其從事科學藝術乃至家庭生活與國家生活的種種能力又復未曾培養陶育，於是而根深蒂固的肉體本能便最易活躍以取得優越的氣勢。

3. 吾人根據自身以評判他人，因為沒有其他的評判方法。人若認定自身的善益在於寂靜無為，在於約束自身，則對於他人的善益，便無從獲得偉大或正確的觀念。清教徒式的理想一旦橫亘心中，則對於他人的生活情況，便不自覺的而且不可避免的流於態度冷漠，認識狹隘。人若重視人性的潛能，尊崇人性的可能性，而欣傲其得有高度的發展於自身之中，則對於他人的需要，必能予以敏銳深刻的了解。再且，興趣偏注於自身善益之成就者，其所發生的自私自利心與夫蔑視他人，實屬最為澈底而又最為殘酷者，然而獻身於自我否定之消極的理想者，其興趣偏注於自身善益之成就，又似為必不可避之結果。

4. 自我否定根本摧毀人性。自我否定說的主張，實在是以為就人性之自性言之，對於人性，實應予以摧毀。然而構成自我的種種性能，確實要求充實表現。其充實表現的處所，時機，方式，程度，與比例，須出之以無限的謹慎與辛勞，而確保如是的精神凝注則又正為道德之所有事。道德之事，是指導的，而非壓抑的。慾望與性能之強求表現，是無可撲滅的，因為人性是無從掃除的。如果幸福的需求心，性能滿足的需求心，遭逢阻碍於此一方向，則必求其表現於另一方向。如果遭逢阻碍的一個方向，是不覺的，而又健全的，則其所取之另一方向，勢易成為變態的，悖逆的。凡是覺知自己繼續否定自己之人，必難免於發生一種應當有以相償的觀念，既已犧牲種種幸福，即應另有



一種補償的幸福，且因其所表露的勉強的德行之故，此補償的幸福，應當較有若干的增高。（註）實行犧牲自己，即是積累德行，德行之積累，必能得到幸福的酬報，若不能得之於現在，必能得之於將來。凡慣於依據有意的自我否定以爲其生存者，對於其親近的家人或朋友所爲的要求，極易流於激烈剛強，若其自身的「德行」不能取得他人的極端推崇一如奴僕之推崇其主人，則極易責備他人而不稍存恕道。自我犧牲往往引起反常的快樂主義，認爲自身既然善良——既然割棄快樂——便當於或種未來的幸福之宮內，得到較大的享樂。或則認爲誓願犧牲的人即因犧牲之故而應當有權代表世間的威權且高臨於他人之上。

（註）參看 Emerson's Essay on Compensation

## 一一 自我伸張

認定道德存於自我的無限伸張，存於自我伸張之侵凌的表現者，在道德理論上，甚少條貫的闡明；考其原因，或由於多數人在實際上極易依據此意以爲行動，故顯然承認此意必將於此意有所阻碍，不但無所裨益而已。然而此項教義，在自我否定說流行極盛之時，往往以反動的形式，而得到多少顯然的表露。在居高位的個人或階級，在統治首領或貴族羣聚，自我伸張，常爲其故意執持的原理。此輩之意，以爲尋常道德，事實上祇適用於「普通民衆」而領袖的活動則適用較高的規律，不同於普通道德之所要求。（註）再則自我犧牲的道德既然從未貫徹到底以至於實行寺院式的禁慾主義，所以許多流行的道德皆是於若干方面實行自我犧牲，於其他方面，則又恣行

自我伸張。隨時隨地，履行自我否定原理，在實際上當然是不可能的。自我否定，祇是保存於家庭生活之內，保存於特定的宗教義務之上；而於商業之內（商業是商業，並非道德），則認為適當的作法是侵略的不斷的自我伸張。在商業內，目的是在成功；軟弱便須失敗，失敗便是恥辱。所以在實際上，一定範圍的自我否定，另一範圍的自我伸張，同存並行，以互相支援。於是遂產生一種極為流行而未嘗明白釐定的觀念，以為自我否定的道德意念祇適用於生活上的有限範圍，而無關於其他方面之以「效率」原則為其最高準繩者。所謂效率原則者，即係於競爭的勝利中，取得個人的成功，取得財富，取得權勢也。

（註）適用於少數領袖的「較高規律」之原理，在近代思想中，為馬奇亞維利（Machiavelli）所首先主張。

晚近發生所謂自然學派的道德學，明白闡揚自我伸張原理，而自謂得有科學的根據於達爾文的進化論中。此派認定進化乃重大事件，而所謂進化者，其意義實又等於適者生存於競爭之中。「自然」所用的進步方法正是無情的自我伸張——強者得勝，勝者宰割，而敗者遭殃。自然使人從事於自利的營幹，互相擠軋，各奔前程，為欲成為人上人之故，即令出於推倒他人亦所不辭。如此爭奪屠殺的景象，正是進步以及一切高貴公平現象之所由而生，故有其存在的理由。優美即是優勝之表徵，奪得錦標即是壓倒他人。謙讓、服從、憐憫、同情、諸種道德，皆是弱者用以限制強者的活動，保護自身的脆弱者。（類似之說，在希臘時代，即已發生，看第七章第三節。）真有道德者，確能表現進步的原理，必將打破樊籬，而絲毫無所顧忌。依照自己的計劃，銳意進行，直至達到勝利的成功而後已。彼

爲超人，一般庸衆祇是實現其計劃的原料而已，庸衆的價值不過在供給需用的材料工具而已。（註）

（註）尼采著作的若干方面，可爲此處所述的參考資料。特別是權力意志（Will for Power），超善惡（Beyond Good and Evil）以及下列的語句。「痛苦既已減少人生的精力，再加以同情作用，則其精力將益復減少凋殘。」（殊不知同情的反應足以消滅痛苦的根源，因而增加人生的精力。）「整個言之，同情作用，在一般場合上，實能妨害發展法則之運行，而發展法則實又即淘汰法則。」（見 *Works*, Vol. XI., p. 242）

其中觀念之實際上的流行 此項學說，在本質上，不過是不能有所成就於實際的人們，用文字將實際的成就加以理想化，從而藉以自娛而已。正與多少文學化的科學作品相同，其基礎係建立於偽科學之上，祇是實際事實之複述而已。但是在現今時代，經濟情形異常重視外表的成就，異常重視運用自然富源與社會富源的成功，異常重視利用物力體力智力的效率，所以此項學說含有的原則所得到的贊許與流行，遠非有意視爲一種學說者的人數所能比擬。在理智健全的人，少有能坦然承受此說而不加抗拒者，更無須其他的批評。此說的橫悍的殘暴性，祇能依文飾隱藏的形式以自由流行。不過現今既有種種勢力，尤其是在美國，使人於不覺中接受此說以措諸實行，所以頗當略一論及（一）其所依據的科學基礎，（二）與夫其效率概念之並不正確。

1. 此說過度重視仇抗的爭鬥在達爾文學說中的地位 (a) 在任何「進步」中，其第一步都在於「趨異」，趨異無甚關涉於抵抗他物的競爭，乃是或種新的行動方式之創造發明，以對於從前祇是潛在的自然資源加以較好的調應，從前所未會利用的或種可用的食料底蔭加以運用。抵抗他物的競爭，其作用祇能保存一種已定的

族類使其不至消滅。至於趨異，則能產生較爲高等而且較爲複雜的族類。故二者絕不相同。(b)就達爾文的學說以言之，所謂「生存競爭」者可依任何方式以解釋之，而慷慨好義的競爭，互助互利的競爭，或是能使一個族類得以生存的最好類別的競爭。求生的狂慾，權勢的狂慾，必不可毫無簡別而恣意伸張；異性的配偶，幼小的份子，乃至（在若干程度上）同類的其他份子，皆受愛惜留遺，有時甚且皆受保護與養育。「此點已爲克魯泡德金（Kropotkin）於其互助書（Mutual Aid）所說明，特是略嫌失之於反對方向的過甚其辭而已。」(c)生命的形式愈高，則上述的兩種方法便愈爲有效。上述的兩種方法，其一爲智慧的方法，用以發現，且利用，新方法，新工具，與夫新資源，並代替殘酷爭鬥的直接方法；其一爲互保的方法，以代替相爭相鬥的方法。此說所描寫的角鬥情狀，在下等生物中，尙相近似，而在高等的生物則不合於其說之所需求。在脊椎動物中的高等族類中，如昆蟲類的蜂與蟻，都是合羣的族類。有時有人爭論說，道德範圍內探入達爾文主義，即將消除慈愛行爲：除去健全的嬰兒以外，一切老弱殘疾貧乏無能之輩，一概不加保育。又謂現今流行的軌範是感情的，是矯強的，其目的在使不適者生存，勢必摧毀一切有利進步的情況，而招來釀造衰落現象的情況。實則此項議論（一）忽視關心殘疾的人，其反射的結果可以鞏固社會的凝結——促進人間的聯鎖與夫相互的關切，是固爲堅定的個人品性上之所必要，實亦爲鞏固的社會團結上之所不可或缺。（二）未曾考慮由關切弱小殘疾聾盲癩癩無告而起的先見預測上，科學發明上，實際創造上的種種刺激。依據最冷靜的科學觀察，在此二方面，因爲社會慈悲心之發育，與夫關切困苦心之發育，而得到

的利益，其所出的代價實較廉於吾人所能想像的其他任何方法。換言之，對於自然主義道德學的最大反對，乃在其昧於即就達爾文主義的觀點言之，人類究竟是人類。昧於人類具有同情心與社會本能，此二者使得各人視他人的利益一如己身之所有，因而約制其暴厲恣睢的自我伸張，故此二者實為生物進化上的最高頂點，實為生物進化上的最高成就。自然主義的道德學說，主張一種有系統的退化，以還歸於生物演進上的低等的過去的階段。

2. 此說所執持的權力觀念效率觀念成就觀念實是乘謬的。自我否定學派宣傳齋戒無為的福音。凡是道德學說而重視積極的權力，積極的成功，積極的造就者，與自我否定說相比較，其中皆含有一種健全的反動因素。所謂善，往往便是愚弱之別稱，所謂成功，往往便是邪惡之異名。為犧牲而犧牲，為自制而自制，固是虛妄的，但是為權力而權力，其為虛妄，亦復相同。將權力樹為中心原理，遂將手段認作目的——一切唯物主義，莫不有此謬誤。此說熱心於控制幸福的外界條件，而於幸福的重要而優美的內在成份則太少注意。對於價值上複雜精細的差別所起的敏銳辨識，皆一掃而空。如優良的風趣，如詩篇史記，如智慧同等者間所行的坦白而豐富的社交談話，如以同情態度默察人生景象所起的趣味，如由幽獨與交際以取得幸福之能力，以及較為顯明的德行如同情與慈惠者，皆抹煞摒棄，而僅知一種粗劣無別擇的理想即所謂外表的活動者，且僅依所起外表變化與所生外表結果之單純分量以相等衡。議論如是理想，吾人正可如彌爾所言，而謂善之判斷，幸福之判斷，祇有曾經歷驗善或幸福之各種形式者然後能之；而且「敏慧之人決不願為一愚人」以求得愚人的快樂，故有修養者亦決不能因為對

於外界情境即所謂自然與人類者能加以粗劣的控制，而願意成爲效率與權力之愛好人。

當今此項理想之流行 現今此項理想固然非常流行，然而吾人正不必懼其能够永久確立，人類的本性，在能力上與要求上，過於富豐而且多方；自然世界與人類世界，刺激與興趣的資源又過於富厚，人類決不能永久滿足於爲權力之故而保持權力的觀念，決不能永久滿足於爲工具之故而控制工具的觀念。人類因爲對於自然祇有不完全不堅定的控制之故，已於長久的歲月中過活其脆弱侷促的生活。因爲不能控制自然勢力與自然方法之故，人類已經實行節約勉強自餓至於千數百年之久，又飽受戒約福音之宣傳而充聞其功德，則在科學昌明人力能充分利用自然科學之際，遽然醉心於外界的權力，或暫時失其平衡，而誤認幸福的外界條件即爲幸福之本身，要爲無足駭怪之事。一旦物質的搜取成就其所有的價值，已成習見習聞之事，則其現今所有的對比價值便將消失，而人類的企圖便將集中於用如何的方法可使所得的權力與效率足以有利於理智的生活，有利於藝術的生活乃至有利於社會的交通。(註)如是理想主義，比較過去的理想主義，當然具有較爲堅實宏大的自然基礎，其應用之公平，其內容之合理，當然遠勝於從前貴族輩之所施行。乃爲一種平民的理想，乃是全民共有的善益，非復貴族階級之所專有。從前貴族的理想主義所排斥的物理的因素及生理的因素，而視爲庸劣不潔者，平民的理想主義將一概收納而採入之。

(註)下面的幾句話，是斯賓塞爾議論此事的，雖嫌笨重，但頗真實。「在依實業以爲組織的大國度內，其國民確已達到幸福上的可能理

想，祇須其生產活動，分配活動，以及他種活動，在性質上與分量上，皆使各個人能為其精力與興趣得到一個發展的餘地，同時又使各個人能得到滿足其需要的種種資料，吾人或將再度認識一種人羣之居然可以存在。此種人羣，亦為實業的，其份子亦復具有供應同類需要的種種天性，特是同時又具有種種有力的審美能力，且其獲得完全的幸福，祇是在其生活的一大部份是為審美的活動所瀰漫之時。」（見 *Principles of Ethics*, Vol. 1., p. 169）

### 三 自利主義與利他主義

在過去的三百年中，英國道德著作界討論最為熱烈的問題（或須除外道德知識是直覺的，抑是來自經驗的之一問題），當首推行為上利己動機與利他動機的關係問題，正如斯賓塞爾所謂一切道德研究之焦點。各種主張，不外如下：（一）人類皆自然依純粹自利的動機以從事行動，而道德的構成，則在於屈伏自愛之心於公共社會秩序的規律之下。（二）人類的自私自利，是出於自然的，至於道德，亦不過是開明的自私自利而已；換言之，即於其自私自利之中，兼顧及個己的幸福，在一定程度上，有賴於他人幸福之尊重。（三）行為者的動向，自然是自私自利的，但是道德則在屈伏此等動向於義務的規律之下。（四）一個人的興趣，依其自然情狀以言之，一部份是為己的，一部份是同情的，至於道德則是為己動向與同情動向之妥協調適。（五）一個人的興趣，既有利己的，亦有利他的，而道德則在屈伏二者於良心之前，尊奉良心為判官。（六）一個人的興趣，既有利己的，亦有利他的，而道德則在屈伏利己情操於利他情操之下。（七）個人興趣自然傾向的客觀鵠的，在本質上，既非利己的，亦非利他的，其成為

利己的或利他的，祇是在特別的時機，其時的道德在對於自利利他皆依據一種公共善益以行無偏無頗的評判；在公共善益之中，個己利益與當事的他人的利益，一併都包含在內。

三個含藏的心理學原理 此等見解，不必一一詳加討論，祇是對於第七說所由得以堅實的議論中所含因素的若干種，略略加以闡明。上述的諸種學說，就人類動向的構成言之，要不外三大類別。（一）主張一切動向皆絕對祇顧及個己的鵠的，皆落入自愛自顧的原則之內；（二）有若干動向顧及個己的幸福，亦有若干原則顧及他人的幸福；（三）在本質上，所有動向，既非自覺的關涉於個己幸福，亦非自覺的關涉於他人幸福。記憶與思考可以指明（正如其指明他事一般）動向的結果既影響個己，復影響他人，此項事實之認識，嗣後在行為的發動上又成爲一個新增的元素，至其結果之爲好爲壞，則是另一問題。以下試先論行為有利個己的種種意義，然後再依同一的形式以討論行為之關涉他人的利益。

1. 爲己的行爲 1. 動機上的自私：主張人類有自私天性者，其觀點極不一致，而其心目中的對象又極不相同，故難於使用任何普遍的形式以敘述其議論。有若干神學家，將自私天性與人性之生成的卑劣惡敗相結合，並據以主張人類欲爲真正公正利人的生活，必須得有超越自然的扶助。在霍布士（一五八八——一六七九），自私天性則與個人的反社會性相結合，而據以主張須有強固的集權政府（註一）以防制心理學的利己主義所必然產生的「人人反對人人」的自然戰爭。在康德，自私天性又關涉於慾望之純感官的發源，而據以主張完全屈



伏慾望於義務之下，並用義務爲行爲的動機而不用慾望。道德竟如政治一般，具有稀異的同僚！然而此等紛歧的概念中，實含有一個公共的因素，皆以爲自我的各行個動，若聽其遵循自然的或心理學的路徑，則必然置個己的利益於心目之中，不然，則行爲必將缺乏發動力，而行爲亦不得見諸實行，有時於指摘人類的惡劣天性中，有時於憤世嫉俗的氣味中，此輩指出許多在表面上是慷慨利人的行爲而在骨子裏則藏有自私自利的用意。（註二）因此，此項空論的先驗的見解，便又復得到一層依據。

（註一）馬奇亞維利是近代宣揚此說的第一人。氏將神學上人類卑劣自私的概念移入於政治方面。

（註二）爲得到實例計，看 *Hobbes, Leviathan; Mandeville, Fable of the Bees; and Rochefoucauld, Maxims.*

此說心理基礎之曖昧 謂一切行爲都是「爲己」的，其意義之曖昧，正無異於謂一切慾望都是追求快樂的。兩說，在一種意義上，固然都是老生常談，而在另一種意義上，又是錯誤之見，惟其主張者之所執持者，則確是此種錯謬之見。從心理學的見地言之，轉移吾人的任何物象，吾人的衝動被認爲得到滿足或實現於其中的任何物象，皆因此項事實之故，而成爲自我中之一項因素。如十分感覺興趣於搜集郵票之中，則郵票之搜集便成爲「自我」的一部份，非從事搜集郵票，自我即無法安甯。如果自己的習慣使自己見人缺乏糧食即感覺不安直至自己予以救助而後已，則窮困之救助便已成爲自我的一部。如果自己的慾望使自己不打倒同業上的競爭人，決不甘休，或使自己不置同輩於進退兩難之境以表現自己社會才能之優越，即無法心安意得，則是類的事情，便是本身

自我的構成份子。本能衝動與習慣都需要適當的對象以資活動與表現；此等對象，既供給本身勢能以發洩路徑，且使其得到滿足，所以便成爲自我的一部。在此種意義上，謂一切行爲都含有自我的關係於其中，果然是真實的，而且亦是人所通知的。

真妄的兩種解釋 然而此說與謂一切行爲皆發於自愛心者之所指陳，則恰相反對。真實的理論，是謂自我的構成與發育，皆是經由本能與興趣的活動，本能與興趣本皆趨注於其本身的，而不必有意的顧慮及於其鵠的以外的任何事物。謬妄的理論，則謂自我離開客觀的鵠的而自立自存，客觀的鵠的祇是爲自我求取或種利益或快樂的工具而已。

假如因念及他人，在困苦之中而精神大感不安，遂有所作爲以相救助。此項事實的意義，乃是一種固有的本能，或者一種後天的習慣，要求救助他人而視救助他人爲本能自身或習慣自身之一部。他人的幸福是自我興趣之所在，換言之，即是自我的一部。通常所謂不自私者，正是此種意義。不自私並非無我，乃是我於行動上與他人的利益合一，所以祇有他人得到滿足時，自我始能得到滿足。於念及他人感受痛苦之中，自身亦感覺痛苦，於念及他人之得救中，自身亦感覺快樂，是即爲切己的動機所轉移，是即爲自私的心態所轉移。不過此際所謂的自私，其意義乃謂立達自我，與所謂念及自身的或種私利者恰相反對（註）。用圓到的語句言之，自私動機說的謬誤，在於不知趨注對象的本能與習慣之爲最根本原始的，其發生係在自覺的想念自我而視爲鵠的之前，因爲本能與習慣

乃是構成自我意念之所必需。

(註)參看第十四章關於以快樂作鵠的與夫以快樂作動機二者間常起混淆的討論。又參看下面所引斯提芬的語句 (見 *Thosie S. e. phen, Science of Ethics, p. 241*)。世人常常「暗示我不喜你受痛苦，因為在或種特定的關係上你的痛苦使我亦感痛苦。我不喜你受痛苦，並非因為是你的痛苦，乃是因為或種特定的結果，如你受痛苦足以減少你對於我的服務能力之故。在此項場合之上，我並非真正反對你的痛苦之本身，祇是反對或種可除的偶然結果而已。」此書關於同情的全部討論，都有價值。應當參閱。

下面所引傑母士的話，是闡明真實理論的。

「當我為愛己心所指使而佔據坐位聽任婦女站立在旁時，或者排開鄰人而攫取某項物件時，我所真愛者乃是舒適的坐位，乃是我所攫取的物件。我愛坐愛此物，是根本的，原始的，正如慈母之愛其嬰兒，仁人之愛其英烈行為。無論何時，自營自課，若是單純的本能衝動的結果，有如此際，則所謂自營自課，不過是或種反射行動之別名而已。或種事物吸引我的注意而莫可移易，並從而激起「自私的」反應而莫可避免……固然我非機械，而是一個有思想的人。不過我的思想，正如我的行動然，此際祇是關注於外界的事物……在事實上，我愈是依如此原始方式以自私自利，我的思想便愈形盲目的汨沒於貪慾的對象與衝動之中，而愈形缺乏任何內心的反視。」(見心理學，卷一，頁三二〇。其全部討論，自頁三一七至頁三二九，皆極重要。)

2. 結果之自私觀念的曖昧 謂動機在本質上即是自私的，而且所謂的自私，其意義又係謂在志願的行動

中，皆有一種意念，以爲自我是行動所追求的鵠的。依據上面的討論，吾人必須拋棄此項概念。但是自利說又可用下列的語句以事表明。雖然吾人行動時，在意識上不會念及自我或自我的利益，然而吾人天生本能的本質既已如其今態，所以本能的對象，根本即已適於產生自我的福利。在此種意義上，憤怒、恐懼、饑渴等等，皆可謂爲自私自營的——非謂其覺知的對象在於自我，乃謂其必然的結果是保存維護其自身。本能確保自我的生存或發育，雖屬事實，亦不足以使本能具有道德上所謂自私自利的意義，且亦不足以闡明本能所佔的道德境地。一切皆有賴於其所保持的自我。究爲如何的自我。實在，行動所保持者，是一個利羣的自我，是一個具有社會價值的自我，乃是一種不待言的先行假定。如果個人不會競求飲食，不會反抗妨礙阻撓，不會躲避優越的危害勢力，則將何所有於子女、父母、律師、醫生、牧師，乃至公民與愛國志士呢？——簡言之，則將何所有於社會呢？如果吾人避免樹立一純粹的抽象自我，如果吾人不忘每一實際的自我皆含有社會的關係與職能——已有的與將生的——於其身，則於了解自我保存的諸種本能，大體言之，必然亦是保存社會的，即無復困難之可言。再且，謂一人不自顧其利益，則無人將顧及之，——固然錯謬，（因爲若果如是，則一人的利益即完全無與於他人之事，）但謂無人有權忽視自身的利益而期望他人爲其籌謀營護，則係真理。所謂「一人自身的利益，」適當言之，乃爲對此人的關係比對他人的關係較爲直接的諸種鵠的而已。各人對於自身皆較他人爲切近，所以皆有若干對於自身的義務爲他人之所不能代行。他人可以提供食糧與教育，然而消化糧食與接受教育則祇有自身能之。每一個人的能力，皆基於本能的

機能，而爲有顯著影響及於其自身與其幸福的諸種事物所活潑而強烈的激動，實不僅有利於個人，亦且有利於社會者也。若不如此，而採用他種安排，則是浪費社會的精力，而於求得社會的結果上殊嫌減損效率。

上面所引傑母士的話，亦足以指明在或種情形之下，單祇凝注於一定事物，即令不會念及自己，在道德上，亦復可危。儀態跼蹐之人，不必便念及自己，祇須具有過於狹隘褊窄的注意對象，即足以使其儀態跼蹐鈍滯不能舒展自如。往往祇見坐位，而不會看見坐位之外，尙有一位婦人。儀態粗野的人，於環境中應當發生刺激作用的許多物象皆不會覺識。一種衝動或習慣，發生作用，而以其他的衝動或習慣爲其犧牲。活動中的自我過於眇小狹隘。從結果的觀點言之，構成道德上自私自利的事實者，不在於或種衝動與習慣之爲個己取得其幸福，乃在於所取得的幸福祇是一種狹隘排他的幸福。在日常生活中，最使人厭惡的粗劣的自利主義，並非常起因於有意的爲自己尋求利益，乃是由於心神過於偏注在或種鵠的之上以致對於他人的利益無從涉想及之。有許多人，其行爲由他人看來，似乎是極端的自私自利，而在彼輩自身，則必怒形於色，以否認其具有任何自利的動機，（基於其確定的意識以言之，其否認確係真誠純潔，毫無虛僞，）並且指出其活動的鵠的乃在於或種客觀的結果，在抽象上，此等客觀結果，本是優良的。然而彼輩之果爲自私自利，並不因此而稍形減少，因爲彼輩興趣的狹隘，使其忽視結果中之有所影響於他人的自由與幸福者。

3. 有時關於自我的結果觀念，果然入於意識之內而且有所影響於其行爲的動機 記憶力與預測力既已

增進，吾人對於過去的教訓即行爲及於自身的影響者，不復能加忽視，正如不能忽視其他的影響一般。吾人既知或種行爲對於自身發生痛苦的影響，無論其痛苦是及於身體，是及於名譽，是及於安適，抑或是及於品性，在同類行爲的問題再度發生時，便極易念及自身而視爲預見的結果之一部份。然而此項事實，亦復不能有所闡明於行爲所佔的道德境地。一切的一切，皆繫賴於從事活動者究爲何種的自我，以及究依何種方式以從事活動。家宅焚燒，不肯奔入其中救取衣服以免危及自身者確是明敏之人，家宅焚燒，倉皇出走，因念及自身的安全而拋棄其所可救助之人者，則是應受唾罵之輩。

因爲顧慮自身的健康，而着手於操練身體者，可值稱讚；若是因爲顧慮健康過度以致於蔑視其他的鵠的，則亦一種笑柄而已。在此類判斷上，伏有一種道德上的前提假設，認爲各人皆應將顧慮自身視爲其目的企圖的一部份。於適當程度上，愛護身體，愛護健康，愛護財產，愛護心能，而因其是屬於自身之故，不但是無可非議，亦且是責任之所當然。此即舊日道德作家所謂的「戒慎」或「合理的自愛」。

(1) 主張廣徧的自私說者，往往指稱人們對於或種公衆需要或公衆福利的承認極易與其對於本身私利的認識相吻合一致。一個政治家對於或種公共政策的認識，往往適與其覺察推行此種政策可使自身顯要的觀念相吻合一致。一個人，若在一一定的地域內，保有財產，則於改良其地衛生狀態或運輸狀態之必要，比較的易於見到。一個人，嫉惡或種流行疾病的心情，每或潛伏不動，直至親身嘗其滋味而後改。吾人承認，此等事例，縱非廣徧的事

態，要爲常有的事態，然而依此便可謂如是人者果然僅爲其自身利得的觀念所驅策乎？有時或係確實。果然，則其行爲便是自私的。是人已經分離其自我觀念，而視爲獨立的鵠的，至於改革促進的觀念則祇是外在的工具而已。改革促進，絕非果係其鵠的之所在，始終未嘗納改革促進於其自身懷抱之中。在其他的時際上，自我意念若未曾牽入於鵠的之中，對於鵠的，或至未能認識，然而一旦認識之後，則自我意念與公利意念之二者，便可混合融和。其自我意念，可給予鵠的以熱烈親切之情，否則鵠的必陷於冷淡落漠之中，同時自我又因吸入新的顧慮鵠的而益爲廣博深邃。

(2) 試就娛樂略一言之。一個日常緊張工作的成年人，對於爲快樂而尋快樂的意念，或可視爲鵠的而受其掀動。如果快樂的本身並無瑕疵，則祇有懷具偏見的學說如康德派之所執持者始能懷疑其正當。娛樂若有助於嚴正工作的愉快與效率，則娛樂在道德上亦且顯然具有必要。倘若在心理上有所區別於自身與娛樂活動之間，而認爲自身是鵠的，娛樂活動是手段，則往往不能得到娛樂。欲得娛樂的實益，必須遺忘自我，必須認定輕易的活動即是當時的自我。惡意上所謂「貪愛快樂」者，正是認定娛樂爲對於自我的刺激而一意尋求之，至於自我則寄立於娛樂之外而爲娛樂的固定的外在鵠的。

(3) 同一分析適用於自我的道德修養。凡屬有心人皆須隨時考慮其道德上的境地與進步，反省其道德的自我，正如其在其他的時際考慮其身體的健康一般。但是——一個人的反省倘若使其明白了解自身道德的能力與弱

點而以是項概念爲一個特立的道德目的並因而使其向後的行動成爲完善其道德性質的單純工具，則此人必然遭逢不幸的禍殃。如是行徑，其歸宿祇有失敗。最少亦必養成矜持習氣，而傾向於最爲惡劣的一種自私自利，以爲所有的人士，所有的情態與交涉，一概皆係爲有所貢獻於其自身的寶貴德性而存在。如是自私的最壞結果，在掩護於關心德性的蒙飾之下，使經驗上的摩盪作用通常皆能喚醒人們俾得脫出於其粗疏而不覺的凝精會神之中者，至此皆失其作用。依情感作用而鍛鍊純熟的自利主義，比較粗鄙樸質的自利主義，尤爲無望——雖然後者不常採用前者的言語以自飾自護。

2. 慈惠或利他 本項概念極爲曖昧。行爲上利他動機之觀念，與利己動機之觀念，含有同一的曖昧性質。所謂利他者，係指稱其覺識的明白的企圖乎？抑係指稱其措諸實行後的客觀結果而無關於其顯然的慾望企圖乎？如屬後者，吾人又果應相信有所貢獻於他人的福利乃是行爲上或種動機的唯一性質乎？即退一步言之，吾人果應相信或在種情形之下，其重心果在他人之福利而不在他種結果乎？以下的討論，將指明適用於自利衝動的諸種原理，同樣適用於利他衝動。明白言之，即（一）並無一種動機，從原始以來，即是識覺的利他的。（二）思考作用固可暴露其對於他人幸福的關涉，因而此項關涉在識覺的慾望中遂成一個元素，然而此乃一相對重要的事項，並非絕對的重大。（三）正如識覺的自顧不必即惡，不必即爲自私，同樣，識覺的顧他亦不必即是善；當視慾望實現於其中的全部情形以爲準衡。



1. 行爲上利他動力之存在 因見他人的困苦或快樂而發生種種反應與衝動，而且此等反應與衝動又復傾向於增加他人的快樂而救助他人的困苦。是項事實之存在，祇有主樂心理學的偏見始能導人否認之。晚近的心理學作家，（其著作之時，當然係超然於道德學的爭議之外）舉出下列的天生的種種本能的傾向：憤怒、嫉妬、敵競、詭秘、積聚、恐懼、羞怯、同情、親愛、憐憫、兩性愛、好奇、摩倣、遊戲、構造（註）。在此彙集中，前七者皆爲有關於自我保存的種種情形所引起；中四者皆係對於來自他人的刺激所生的反應，並傾向於產生有利他人的結果；後四者在主要作用上皆無關於個己。但是分爲自顧顧他之兩類，實非絕對的，亦不足以包含一切。憤怒亦可成爲完全顧他的，例如因爲他人受屈而憤抱不平。敵競亦可從事於慷慨的比賽或者努力超過自身已往的記錄。男女相愛，本是對於他人而懷抱深遠的關注心情的根源之所在，亦且有時表現而爲高尚的克己的獻身精神，然而極易成爲粗野而堅決的自利主義的因源。簡言之，利己與利他的兩分法，祇有在「其他情形一概相同」時，始能成立。

暫時祇就天生的心理稟賦而言，吾人可謂人人皆生而具有本能的衝動以傾向於自我之保存而毫無思慮計算之參與其間，如憤怒中的進攻，恐怖中的退避皆是；又同樣的傾向於發展其權勢，如積聚構造遊戲之所表現；又同樣的密結自身於他人而促進他人的利益，並不會考慮對於個己或他人所生結果之如何，如憐憫、親愛，乃至構造遊戲之所表現。人人的本來面目，都是一種奇怪的混合物，一面堅執自身的福利，一切又深愛他人的幸福，祇是兩種動向的比例及其各別의 強弱隨人不同而已。

2. 利他動向所在的道德境地 在第十三章，吾人已用相當的篇幅表明並無一種動機，其本身即是正常無瑕的；一切動機，無論是天生的本能抑或是後天的習慣，都須受取裁決於其特定的情境所將產生的特定結果。一般的憐憫心情雖然傾向於保持他人的幸福，然而僅依憐愛衝動發生時的狀況以聽任其活動，實不足以保障其活動之正當無差。憐愛活動或至成爲行爲人的縱情直行，並且減少受憐人的忍耐心，勇敢心，自助心乃至自尊心。濫行慈善，罪惡重重，宣揚此項道理者，已能堅定不移。足證願他衝動須依理性以行節制，正不減於自願衝動。願他衝動並無內在的神聖性足以使其不須運用公共而合理的幸福之一標準以相裁制。

濫事利他的罪惡 以上皆係就一般原理以爲推論。然而利他觀念之過度活躍尙有其他種種特定的危險與罪惡。(一)濫事利他，往往使人依賴成習，因而取消其所宣告的助人目的。兒童若常常受人扶助，結果必至喪失其創動力與自賴心，此項道理，幾乎無人不知。許多病弱的人，因爲他人的繇密事奉而陷入於完全無能之境。在浩瀚的社會事務上，慈善理想常有代替正義理想的危險。認定慈善（即施惠於人，爲人謀福）本來是善而且絕對是善，實爲盛行於封建時代貴族主義下之一種觀念。此項觀念以爲一個低等階級必須繼續存在以爲在上者所行慈惠的接受人。低等階級是他人養成慈善德性的被動資料，高等階級以低等階級爲代價而取得其美德，至於低等階級的主要德性則不外尊敬權威感謝貴人而已。

(二)將慈惠衝動樹立爲自存自足的德性，容易養成他人的自私自利心。兒童覺察自身常爲他人的注意對

象者，往往養成一種心情過度重視自身的重要。永久殘廢的人，顯然受取他人的有意惠助者，其性格往往悠然自得，而不知其自私心潛然滋長於無形。常為妻婦及女眷所將迎趨奉的人，極少不養成利己的自娛心與夫不覺的自私心者。

(三)過度重視利他主義為行為的動機者，極易在培育利他主義者的身上，養成一種極端精微的自私主義。他人不復是其關注的自然對象，而變為培育表現其慷慨好施的口實。樂見社會罪惡之人，潛伏滋長於無形，因為社會罪惡予以發育表現是項美德之優良機會。於維持自身的慈愛利他的興趣之中，吾人已不復受適當的激動於本來不公本來可恨的種種情況。(註)(四)如目今事實之所深切表明，於或種事項上，樹立慈惠為一種覺識的原理，輒有供給富人以文飾掩護得於其他事項上勵行自私的危險。慈善事業變為殘酷壓榨的抵當物與補償品。一個人，於營業上，在瀕於破壞法律的程度上，努力於侵略他人的自私活動，往往用捐款補助醫院，學校，教會以及圖書館的方法，以維持其自尊心，並取得與彼懷抱同類觀念的諸種人羣的恭敬心。

(註)例如擴充教育的省設施方案或公共設施方案如供給免費教科書，設置適當的醫術檢查，與夫疾病治療之類，每每為所謂「好人」者所反對，其理由則以為此類事務之執行擔當固有慈善機關在。

真利他與僞利他 此述的議論或將受人反駁，以為此非真利他，非真慈惠，吾人之所討論者，祇應限於其真實者。此點確為中肯之論。吾人所批評者，當然是虛偽的利他而非真實的利他。然而其所以虛偽的理由安在？真實

利他的本質又係何如？危險不在於慈惠或利他之本身，乃在於認爲慈惠利他即等於視他人爲他人而不問人所共屬的社會情況。在他人的自我之中，並不因爲他人之爲他人，而具有任何一點優越於自身的自我。在自利之中，客觀的之排他性（即種種關係之抹煞），固當反對，而在所謂利他中，視局部爲全體，亦復是同樣的可憎。於結果的考察中，納入他人的需要與可能，而將其置於吾人的需要與可能的同一基礎之上，乃是足以產生確當的情況見解的唯一路徑。一切情況之中，此等因素，無不參入於其內。對於他人，具有寬宏的見解，即是具有一較大的世界以活動於其中。務須切記，他人正如吾人一樣，都是人，都是喜樂窮通的中心，唯有如此，始能對於行爲的情況與結局具有正當的見解。活潑的同情心，乃是智慧與明識之解放擴大。

**社會感覺對利他主義** 現代的慈善與行於貴賤兩階級間的「仁愛」，在原則上，有一種重大的差異。仁愛行爲，利用自己的優越資源以減除住在依賴境域者所遭的不幸。在現代慈善事業上，其根本的動機，是建設的，擴充的，其所求者在整個社會的幸福，並非在改進一個階級的境況，使其較可忍受。業已了解人間利益的互相關聯，深知情況之糾纏牽涉，極其複雜而錯綜，個人或階級欲視其本身利益爲一種孤獨的事物而專意追求之，乃爲絕不可能之事。其目的在一般的社會進步，在建設的社會改革，不僅施行慈惠於因遭疾病貧窮而不能自立之輩。其目的在公平的正義，而不在不平等的施行惠助。有種種愁苦，或來自疾病或來自癩癩，或來自身體殘缺如聾盲之類，或來自斬絕希望心並摧毀創動力之貧窮，或來自身體營養之不良。此等愁苦景象，將使大衆的社會感覺益形

靈敏，乃是自然必至之事。善於保護兒童利益的父母，其活動時主要的注意點，並不在於兒童的脆弱，乃在於有利發育的種種機會。同樣，因情勢的必要，而從事於救助活動的人，欲使努力最有效果，當將其活動集中於不幸者的社會權利與社會能為之上，勿視不幸者為隔離的個人而於其隔絕之中，施以惠濟。

最好的助人方法，是於可能之時，即用間接的方法，改善生活的情形，提高生活的程度，以使受助者能够獨立自助（註一）。若因情勢之必要，須行直接而親身的扶助，則最好的方法是使扶助發自一種自然的社會關係，勿使其來自一種相去懸絕的慈惠動力（註二）。慈善家以其特有的資格而實行周濟惠助時，受助者即降入於災民之列。若此周濟惠助是來自鄰戶或來自與受助者具有其他共同利益之人，則其周濟惠助祇是雙方關係之善意的承認而已。

（註一）斯賓塞爾依據其自己的自由理想以批評邊沁的幸福為社會準則的見解，可資比閱參核。看 *Ethics*, Vol. I., pp. 162-168

（註二）見 *Adams, Democracy and Social Ethics*, Ch. II

**私隘的自我與社會的自我** 狹隘的善與廣博的善之對立，足以表明何故罪惡往往表現而為自私的鵠的以對抗他人的正當而微弱的善益。前已說明，此非由於重視私利在本質上即是惡的，而重視他利在本質上即是善的，乃是由於吾人容易誤認自我即是吾人之所最能適應且又表現吾人之所慣常作為者。所以任何道德的危險，用奮力戰勝自私以相形容，確屬頗為切當。在此項情勢之下，其傾向是要故步自封於其所已成已就的範圍之

內。實則習慣的自我正須超出於慣走的狹隘途徑之外而漸即於更爲寬宏的行爲之廣大的空氣之中。

#### 四 認善爲自我實現

現在試進而討論另一學說，此說對於前所討論的一偏之論，能予以公平的待遇。此項學說爲何？即認定道德鵠的在於自我實現之觀念也。在若干方面，頗似自我伸張說，其不同之點，則在於認定所將實現的自己是廣大究竟的，含有一切。才能之充實與夫一切關係之恪遵於其中。如此廣大含宏自我實現，當然含有利他主義的真理於其中，因爲「廣大自我」之實現，必須一切對人的關係皆得臻於圓滿境界之時。自我實現說，又能避免自我犧牲說的矛盾與缺點，雖然主張當前不完不全的自我必須加以否定，以求得一個較爲完全而究竟的自我。因而此項學說之討論，甚便於綜合有關自我在道德生活上所佔地位的種種見解。

**概念的曖昧** 自我實現即是鵠的乎？就前所屢言者以察之，「鵠的」的意義，不指實際發生的結果即所謂行爲的終幕者，即必指意念上所抱持的目的。自我實現確爲一種鵠的（雖非唯一鵠的），但係就前一種意義以言之。每一道德的行爲，於結果上，莫不顯現自我的若干發育長進。但是正當行爲的本質絕不容許自我成爲道德活動的覺識目的，故所謂自我即鵠的者，並非指第二種意義而言。因爲除非依據顯現自我能力的客觀鵠的，別無他法以發現自我的性質，除非於獻身客觀鵠的之中而遺忘自我，別無方法以實現自我。

1. 視自我實現爲道德活動的後效 每一善的行爲，皆足以實現其行爲者的我性，每一惡的行爲，皆足以墮

落摧毀其行爲者的我性。此種真理，表現於康德的格言之上。康德謂每一人格皆應常常被視爲一個鵠的，永遠不得視爲一個工具，其含義且以爲惡劣意圖常常陷落自我於純粹工具的境地，以使自我成爲追求別一鵠的的方便物。自縱的人，視其己身的權能祇是取得逸樂愉快的工具而已。此項觀念，於日常的道德判斷上，又表現而爲一種見解，以爲一切不道德的行爲皆是賣淫之一種，皆是貶損自我的尊嚴，使自我追求卑劣的鵠的惡劣行爲，具有毀人的趨勢，又可證之以日常的言語。在日常言語中，罪過被認爲即是放蕩荒淫，反覆無常。壞品格乃是品格之脆弱、空虛、刁頑、浮動、粉碎者，而善人則是人之正直堅定、方廉健實者。正當的行爲，終結而爲自我之實現，此項見解雖然有許多偶然現象與之相反，然而到底又爲「有德卽有福」的普通信念所證明。無論德行可以引致多少物質上的損失，或物質上精神上的障礙，或者社會上名譽的喪失，然而隨同獻身正當鵠的而起的幸福，其性質獨特無偶，珍貴無價，所以縱有困苦，亦不值比量。用過甚其辭的方式，以表明此項真理，此項真理確有因而變爲虛僞的可能。特是就其真相言之，則正當的行爲，無論使自我在若干方面遭受如何的損傷，（卽令充量言之，竟爲摧毀其身體）然而深遠的道德自我依然於其善行之中獲得圓實完滿及其所生的快樂。

二、視自我實現爲道德行爲的目的。然而於行爲的正當行徑上以實現自我，並非道德行爲的唯一鵠的。道德行爲乃行爲之支持整個的社會價值統系者，乃使工業、科學、藝術、國家，保有其活氣而獲得其進步者。爲國家而死的愛國志士，可於獻身國家之中獲得其自身的最高實現，然而其行爲的目的依然正在其國家之保存。彼爲其

國家而死，並非爲其自身。彼已成就彼之所願成就者，是於其爲國家而死之中，並非於其爲彼自身而死之中。謂其覺識的目的在於自我實現，乃是駕車於馬之前，顛倒孰甚。彼願意爲國而死，確能證明其國家的善益已經爲其所取擇，用以構成其自身，及其自身的善益，不過彼之目的依然在其國家的善益，而視其國家的善益正足構成。其自我實現，彼之目的並非在於自我實現之本身。真粹的藝術創造或藝術演奏，必然伴有擴大自我的愉快於其中，不過藝術家若是念及自身，而許其自我意念橫亘於其藝術活動與活動結果之間，則必因爲「自我意識」而發生呆笨鈍滯，使其藝術的結果更爲惡劣。無論其念及自身，是念及其受到實益，或念及其得到聲名，或念及其爲一藝術家，或念及其有利公衆，或念及其完成自身藝術的修養，而發生於其間的影響，實無大差異。在每一場合中，其事業無不遭蒙損害，而其所視爲鵠的者，明言之，即自身能力的發展者，亦且遭蒙損害。道德的問題，在理智方面，是於其所追求的客觀鵠的中以發現自我；在實行方面，是遺忘自我於客觀上的實現努力中。此爲自我排斥，自我遺忘，乃至毋我興趣等項概念中所含有的歷劫不磨的真理。

**自我實現的意念** 但是自我實現既然是客觀鵠的之一方面，所以自我實現有時可以顯現於意念之中，而成爲預料結果之一部份，甚且有時可以成爲預料結果中最爲主要的一部份。例如音樂家或繪畫家，可爲求得技能之故，換言之，即可爲發展能力之故，而從事練習。在此項場合上，客觀工作與個己能力間的通常關係，有所顛倒，工作或結果乃屈居於完成能力之下，並非求能力之實現於其所作的活動中。特是能力之發育亦未嘗被認爲究



竟的鵠的，祇是被認為可欲而已。其所以被視為可欲者，乃是欲於事實上能為更自由而有效的運用之故。是種事態祇是暫時的重視事態而已。在道德生活上，同性質的事件亦每每發生。非謂有人故意練習道德的行為以求得較大的技能，乃謂有時行為及於自身的影響在結果的預測上，成為極端重要的成份。例如有人了解或種行為，其所及於行為者自身的影響及其所加於世界的變革，皆微細不足道，然而依然游移，不肯作為，是蓋因為彼已了解此項行為將使彼身的或種動向依一定方式以益為強大，致使行動源泉上的勢均力敵歸於搖動。再不然，行為者或則認為某種結果，在其自身，固然正當而且重要，然而於其成就之中，却含有個己能力之不當的犧牲。在如此場合之上，對於波及自身的影響，加以考慮，不僅是可以容許的，亦且因其為全部終鵠的一部而大有考慮之必要。

#### 均齊個己幸福與公眾幸福之問題

有許多道德的考慮皆注集於均齊個己幸福與尊重公益的問題之上。

以為正當的道德行為乃由公義與慈愛構造而成——二者皆以他人的善益為目的。然而更復認為宇宙間的公正秩序須使為他人尋求幸福的人士，其自身亦復是一個幸福的人。但是在事實上，許多人不甚重視他人，不曾抱有高尚的人生見解，反而得福較多，至於同情廣博的人們則反而得福較少。在道德的研究上，曾設種種方法以說明而且排除此項乖異。更因善運或惡運之來臨，似非完全偶然之事，而似發自行為上的道德因素，於是其問題遂復益形嚴重。欲證明極端的邪惡或孤離的自利主義不利於自身的幸福而廣博活躍的親愛則於自身的幸福確實有利，似乎極難建立其論證。其論證之所主張，似乎以為最舒適的人生行徑，乃於其中對適當眾多的人士構成

適當密切的關係，以期自身取得彼輩之支援與扶助，一面又避免將自己的同情過度捲入於彼輩事為之中，勿使自身束縛於任何交接之足以要求自身為他人實行犧牲者。在此項行徑之中，一面避免傷身損財，喪名的罪惡，同時又復拒絕投身於珍貴的德行而獻身於高尚艱難的鵠的。

此項問題上的真實方面與虛偽方面 此項問題，如此敘論，似乎不可解決，即令加以解決，亦將依據延長人生的理論，謂人生將延存於大異現世的情形之下，而現世福善不平的現象必將獲得糾正於其中。然而此項問題是不可解決的，因其本為虛構的（註）。此項問題假設一個已成的自我，從而又假設一種固定的幸福洽意。道德理論的職務，並不在於證明此生或他生上幸福與德行間果有數學方程式之存在。人們的職務在發展如是的慾望智能俾得在實現其社會生活所產生的需要之中能以求得其自身的滿意及其無量價值。如是的幸福，其絲延或甚短促，其分量或甚微渺，然而其品質高尚則優勝於其附起的一切煩苦乃至因不作另一事件而或將喪失的愉快。欲證明此點，可無待他求，祇須知悉人們果然故意抉擇此種幸福即可。如是的人，已發現其自我，已於唯一可用的場所並依唯一可行的方式以解決其問題。場所維何？方式維何？即於行爲之中而已。於自願的慾望與故意的抉擇之前，要求表證各人之獲得幸福一依其行爲正當性的濃淡以為轉移，是何異於要求道德上主要因素之取銷。道德上的主要因素無他，蓋即各個人必須在依其社會一員的資格所須支持發展的鵠的之中，以恆久發現其自我，型成其自我，並改造其自我。解決此項問題，而藉徑於個人依乎志願以混一其自我於社會關係與社會目的之

上，並非希有之事，亦非臆想之談。確能混一自我與社會關係及社會目的者，不僅少數著名的社會人物而已，有許多隱晦的人物，凡能忠於其人倫關係與社會職任之所要求者，大抵莫不能之。生活情境應當加以擴大，活動機會與活動範圍，應當加以推廣，以期所得的幸福可以屬於高尚而豐實之一類。階級定態上的種種差別待遇，導人入於損人利己之途，於此種種不平，應當摧陷廓清，勿使遺存。凡此等等，誠然皆屬必要。然而即在人類所能想像的最理想的情形之下，唯一的道德成份——如果尚且存有所謂道德的成份——必然猶是藉由對於客觀的社會鵠的之親身思維與決取，而各個人始得以發現其自我，構成其自我並從而發現其善益所在之幸福。

於是關於自我在道德生活中的位置，吾人可以綜合一言：道德的問題，即是從構成自然我的一羣本能的衝動以造成一個自主的自我，於此自主的自我之中，社會化的慾望情感須保有最大的勢力，又於此自主的自我之中，審慎考量上的最後的支配原則須是愛好一切能使此項轉變得以可能的種種對象。如果吾人依吾人之所不得不為以混同此種人品的興趣與德行而合一融化之，則可依斯庇洛沙 (Spinoza) 之言，而謂幸福並非德行之酬報，幸福實即德行之自身。然則德行又為何物？

(註)參看下面所引蘇木樓 (Sumner) 的語句 (Folkways. p. 9.) 「世界哲學的重大問題，常常是福與善間的真正關係究竟如何？」

祇是在最近數代之中，人們始有勇氣以明言其間並無關係之存在。然而在下一句話內，蘇氏又謂「謂善與福間果有關聯的觀念，其全部的支援乃在於反對方面的經驗，即惡行決不能引來幸福。」果然如此，則凡有理性之人，又將於兩者的關聯上更復何所要求乎？蓋此語正足

以指示「善」之成於積極鍾情於事物之真足引致幸福者，雖然此項鍾情所引起的及於一己的快樂且不必便能多於其所引起的及於一己的痛苦，然而於力使此項鍾情成爲其生活中的主要勢力之中以探求獲取其主要的幸福，則爲無時之所不能。

### 參考文書

- 關於禁慾主義，看 *Lecky, History of European Morals.*
- 關於自我否定，看 *Mackenzie, International Journal of Ethics, Vol. V., pp. 273-295.*
- 關於自利主義與利他主義，看 *Comte, System of Positive Politics, Introduction, Ch. iii., and Part II., Ch. ii.; Spencer, Principles of Ethics, Vol. I., Part I., Chs. xi-xiv.; Stephen, Science of Ethics, Ch. vi.; Paulsen, System of Ethics, pp. 379-399; Sorley, Recent Tendencies in Ethics; Sigwick, Methods of Ethics, pp. 494-507.*
- 關於自我興趣說，看 *Mandeville, Fables of Bees Sigwick, Methods of Ethics, Book I. Ch. vii., and Book II. Ch. v.; Stephen, Science of Ethics, Ch. x.; Martineau, Types of Ethical Theory, Part II., Book II., Branch I., Ch. i; File, Introductory Study Ch. ii.*
- 關於同情之歷史的發展，看 *Sutherland, Origin and Growth of the Moral Instinct.*

關於自我實現說，看 *Aristotle, Ethics*; *Green, Prolegomena to Ethics*; *Selsh, Principles of Ethics, Part I. Ch. iii.*; *Bradley, Ethical Studies, Essay II.*; *File, Introductory Study, Ch. xi.*; *Paulsen, System of Ethics, Book II., Ch. i.*; *Taylor, International Journal of Ethics, Vol. VI., pp. 356-371*; *Palmer, The Heart of Ethics and The Nature of Goodness*; *Calderwood, Philosophical Review, Vol. V., pp. 337-351*; *Dewey, Philosophical Review, Vol. II., pp. 652-664*; *Bryant, Studies in Character, pp. 97-117.*

關於成功的道德學，除尼采的著作以外，看 *Plato Gorgias and Republic Book I.*, and *Summer, Folkways, Ch. xx.*

關於社會我，可看 *Cooley, Human Nature and social Order, Chs. v. and vi.*;

關於道德我的一般討論，看 *Bosanguel, Psychology of the Moral Self*; *Chs. vii-ix.* *Ladd, Philosophy of Conduct, Ch. ix. and Ch. xviii.*

## 第十九章 德行

### 導言

**德行之定義** 對於使人生得以合理而且善良之種種價值，負擔其維持擴大之責任者，究竟是自我，是行為者的自身。科學的價值，藝術的價值，實業的價值，夫妻關係的價值，父子關係的價值，師生關係的價值，朋友關係的價值，國與民間關係的價值，祇有在吾人的品性確實感覺興趣於其中之時際，始能保其存在。所以品性上的任何特質，凡能構成此善者，皆受人尊崇而賦予以積極的價值，凡具有相反的動向者，皆受人指責而賦予以負面的價值。凡品性上的種種習慣，其效果必將維持擴展理性的善或公共的善者，皆是德行；凡品性上的特質，具有反面的效果者，皆是罪惡。

**德行與稱揚，罪惡與斥責** 加諸行為之稱揚與斥責，從來絕非純粹理智的；實兼為情緒的，實際的。凡擾亂社會秩序者，吾人輒受其激動而起憎恨之心，凡構成社會福利者，吾人輒受其感動而起崇仰的同情。並且此等情緒皆表現而為適當的行為。反對而憎惡之，即是指斥，責難而懲戒之。贊成稱揚，即是鼓勵扶助而支援之。所以評判足以表示評判人的品性，評判即評判者行為上與品格上的特質，且其效果又復深中於評判所向的行為者的品性之上。評判是品性型成歷程的一部份。贊揚具有獎賞的性質，乃所以安定人們於其正當的行徑之上者。指責具有

懲戒的性質，乃所以轉移行爲者，使其脫離邪惡的行徑者。此項贊揚指責，不必皆爲外表的，獎賞懲戒不必皆爲物質的。社會尊崇行爲，人性格之傾向於維護其和平與福利者，並非由於事外的設計，乃是起於自然的本能衝動，凡在認識一種行爲足以裨益社會的福利時，莫不立即發生。然而社會所予的推崇，行爲所得的榮譽，依然不可避免。的對於行爲之人有所教訓，而於情緒上並實際上強大其關切正道的心意。同樣，社會對於違犯其習俗與理想者，亦具有一種本能的反應，自然而然的，憤恨其價值的動搖人。並且此項不快的注視足以教訓行爲者以其行爲的結果而遏抑其爲社會所不喜的性格之養成。

**德行與天賦才能** 有一種趨勢將德行一詞用於抽象的道德的意義之上，幾使德行的性質變爲虛偽的。於品性上的若干特質，別名爲「德行」，而於其他特質，又特名爲才能，二者之間，立有森嚴的界限。實則拋棄審慎的培養而不論，謙讓寬宏之爲純粹的自然才能，並不減於調笑，戲謔或使用機械或留神注意。各個自然的才能，無論是屬於探究的心思者，或屬於溫厚的情感者，或屬於執行的技巧者，在其果然用以有所裨益於社會價值體系之維持擴展時，便無一而不成爲德行。在其利用並非將有所補助於社會價值體系之維持擴展時，則縱然不成罪惡，至少亦必變爲過失。各種重要的習慣，在習俗上所稱爲德行者，若非由許多無名興趣與無名能力所積累而成，則必將空洞無物。如是自然才能，各人之間，頗有差異。各人的稟賦與各人的遭遇，產生各不相同的德行。然而各人並不因其德行形式之殊異而減少其德性。

德行之變遷 從而德行的意義或內容，亦隨時而有變異。德行的抽象形式，即吾人對於善義的態度，確屬恆久如一，常定不渝。特是制度與習俗既生變遷，自然才能所受的刺激，便隨而不同，行為的鵠的，便隨而變異，品性上的習慣所受取的價值估量，無論是來自行為的者自身，抑或是來自旁觀的評判者，亦便隨而發生差異。若無愛國心與貞操心，則無一社會，能以生存，但是愛國與貞操的真正意義，在現代社會便大異於其在野蠻社會乃至在五百年前。勇敢，在一個社會，或許完全存於矢志抵當危險乃至死亡，以圖有所貢獻於其羣；而在另一社會，則或存於銳意擁護不甚時髦的主張以抵當冷嘲熱諷而不辭。

習俗的德行與真實的德行 若就社會的變遷作大略的觀察，上述之點似頗顯然。然而吾人往往遺忘微細的變化實無時而不在繼續發生中。人羣內規定的價值法典，在任何時期內，皆易有所落後於其實際上的已有成就與夫可能的成就。價值法典上的價值觀念，多少是習俗的，敘明慣常之所謂德行，而不曾指示何者之果為德行。「可尊可敬」祇是「尚合慣例」而已。從而指點功過的流行方案，在大體上，固然是道德指導與道德教訓的支柱，然而亦復是道德發育上的障礙。所以人們必須於流行的價值估計之背後去尋求真正的價值。否則恪守習俗即將被認為德行（註）而離異習俗以求更為深廣的善義者，反將受人指責。

（註）此點自然即是第四章所論「習俗或摩理司」之點，不過第四章所着重者在習俗道德時期以別於思維道德時期，而此處之所着重者，則為當今道德中之習俗的因素。



稱譽與指斥的道德責任 實行指配價值，分別予人以稱譽或指斥，對於發爲稱譽指斥的本人所有的品性，實爲一種衡量測驗器械。吾人於評判他人之中，實卽已評判吾人之自身。吾人所認爲可譽可毀者，實爲自身情感之一種表露。吾人所加於他人的衡量，確實亦卽加於吾人之自身。濫肆指斥，是卽喜事攻訐，缺乏成全的美意。不抗惡行，是卽冷漠無所動心，否則過重自身的見好於人，因而避免給予他人以忤犯。言語上，恣意指斥，浪事稱揚，而行爲上於所稱揚無所支援，於所指斥無所鋤除，是卽具有輕薄粗率的德性。培育愧悔之情而無改進的實際努力，是卽縱身於多愁多怨之中。簡言之，稱譽指斥之本身，皆係道德的行動，吾人應當擔負責任，正不減於應當爲其他的行事而擔負責任。

類別道德之不可能 上述三點：（一）德行與人生各種能力及稟賦具有密切的關聯，（二）隨社會習俗與社會制度之變遷而需要習慣範疇上的變遷，（三）德行與罪惡的評判，皆有賴於評判人品性之如何。三者既明，便知類別德行，列爲一表，各予以確切的定義，乃爲不可有，且亦不可能之事。德行之數目無窮。每一情境，祇須不屬於故常的秩序，皆將引入性格上或種特定的光景，或種獨有的調應。

兩支分類法 然而吾人可以類別社會生活上的主要制度，如言語，科學研究，藝術創造，實業效率，家庭、鄰里、國家、人類之類，而分別指出適於使其發育滋長的種種心理性格與興趣；不然，則可從表型的衝動的本能的動向出發，而考論其成爲依據智慧以發爲活動的種種習慣時將取若何的形式。於是德行的定義，或則定爲：行爲人的。

性。情。與。合。理。幸。福。或。公。衆。幸。福。之。或。一。方。面。臻。於。確。定。而。明。慧。的。混。一。合。同。不。然。則。定。爲。一。種。社。會。習。俗。或。向。尙。組。入。於。個。己。評。價。習。慣。之。中。依。據。後。一。觀。點。以。言。之。所。謂。誠。實。者。乃。是。言。語。之。社。會。制。度。依。個。人。的。慣。常。志。趣。之。維。護。而。得。保。其。最。大。的。效。率。依。據。前。一。觀。點。以。言。之。所。謂。誠。實。者。乃。是。一。種。本。能。的。能。量。與。動。向。依。維。持。社。會。秩。序。與。繁。榮。的。旨。趣。以。從。事。於。情。感。觀。念。之。交。通。依。同。一。的。方。式。吾。人。一。方。面。可。以。類。別。社。會。習。俗。制。度。的。一。切。形。態。另。一。方。面。可。以。類。別。各。人。稟。賦。的。各。種。各。類。而。分。別。各。賜。以。一。個。德。行。的。名。稱。特。是。此。項。辦。法。太。流。於。形。式。的。所。有。價。值。殊。嫌。微。細。

德行的諸方面 品性上的任何德行性格皆表現若干主要的特性，試略加討論，以綜述吾人對於道德生活的分析。

一、興趣必須專一，或誠一不二 整個的自我，必須完全投入於擬設的對象而求取滿足於其中，不得有所分心，亦不得留有餘力。德行即完整，罪惡即紛心。善即正直，惡即邪曲。興趣而不完全，即非興趣，就其不全之程度以言之，實爲淡漠忽視。興趣之完整，吾人稱呼爲愛，愛即律法之充分實踐。不肯竭力致身的德行，其去於非德行，一間而已。專心致志縱令集注於惡劣因緣之上，亦足以使人崇敬，而於任何方面皆二三其德者，則常遭鄙棄而被人認爲缺乏品格。屈意相從，擯棄一切，乃自我合一於對象上之精核骨髓。

二、興趣必須剛決，從而能以堅貞 一木不能構成大廈，偶有正行，不足以培成德性。隨風轉舵，人人皆知爲惡名。剛毅堅貞，歷盡艱險，受盡唾罵，遭盡禍患，而始終不渝，乃足以證驗其興趣之生動有力，既能養成堅定的品性，亦

足以表現之。

三、興趣必須純一或純潔。誠實確為最好的策略，為策略之故而誠實，終較勝於毫不誠實。能因慎謀之故而真正誠實，即已走入學習更妙誠實之路徑。然而吾人若知其誠實的動機僅在於個己的利益，則吾人依然懷疑其為人。蓋事勢之所趨，其個己的利益，有時或且果然存於不誠不實之中。在多數場合中，在日常事態下，在公衆監視下，利己的誠實動機皆得保持其效用，但在幽獨之中，在四周鼎沸之際，則其效用便不復得以保存。此際所需要者，乃專注善義之眼目，乃「無所為而為」的興趣。動機之活動，而須用利誘或威迫以相鞭策者，皆非完美的動機。

德行之不可分離的諸方面。以下講論道德理論上的諸種「大德」，但須切記吾人並非從事於各種行為或各種習慣之分類，祇是叙明一切德性所必有的諸種特質而已。任何習慣，或任何態度，若是專心致志的，便含有公正與親愛於其中；若是剛毅堅貞的，則含有勇敢，果決，或剛強於其中；若是純一不雜，則含有古代所謂節制於其中。再且任何慣常的興趣決不能完整耐久，純一無二，除非此種興趣果然是合理的，換言之，除非植根於思辨的習慣之上，依據全局以觀察局部，依據過去未來以觀察現在，所以鍾凝於善義上的興趣實又為智慧或明覺；其興趣之所在，乃在於發現其時情境中真正善義之所在。倘若不有此項興趣，則吾人所有的一切興趣，皆將迷亂顛倒，後悔叢生。

智慧即現代所謂的覺悟，乃一切德行的乳母。最真實的勇敢，在於認識善義之所在而注意其中的苦痛煩惱，

絲毫無所畏避。自己節制上最嚴格的鍛鍊，在於固求洞悉一種嗜慾所應有的分際以遏制其橫決的發洩。最精密的公正，乃屬於一種智慧之所有，此種智慧能於思辨上給予各種慾望需求以其應受的考量，然後聽其表露於外表的行爲之上。日常言語上，有「思念，」「顧慮，」「承認他人，」「留心他人，」等語，亦足以證明智慧與親愛具有切近的關係。

## 一 節制

希臘雅典人感覺人羣中有無法人羣，受制人羣，與夫自治人羣之別，同樣，個人中亦有無法的人，奴順的人，與夫自治的人之殊異。人能自治，則理性的威權與嗜慾的勢力，諧和融化，渾然無間。其紛雜的天性受有節制以得到智慧與慾望之活躍的諧和。理性之執行統治，不似一專制的暴君，乃是衝動與情緒所樂於接受的導師。如此中和的天性，一方不同於絕慾主義，一方又不同於縱情肆慾，表現文質彬彬的理想品格。希臘人所謂節制，即所以體現此項品格者。於自己接受的理智的指導之下，發育天性中所含一切的成份，結果便獲得心性的全整，而是種理想，實即心性之全整而已。其中含有美學的品格觀，於構造上得其中適，於行動上得和協。是乃判斷之德表現在快樂的衝量之中——既然能使一種鵠的絕對籠罩吾人者，乃是適意可喜之事物。

羅馬人的節制 羅馬人所謂的節制，所含意念，亦復相同，祇是有所適應於羅馬人的才情而已。羅馬文的節制 (temperantia) 與羅馬文的時間 (tempus)，乃是出於同一字根，其中含有勻分，分配的意義。所以節制一詞表示

行爲的條貫，無過度之弊，無孟浪之病，不至於忽此忽彼，倏東倏西。有規有矩，適中機宜。其爲「節度」(Moderation)，並非節制放縱的分量，乃是節制每一行爲，使其與前後行爲互相顧及，以保持系統而構成一個整體。其時間觀念含有思維的時間於其中。鄭重的再度思維，表現於審慎持重之中。其消極方面，即約制方面，躊躇方面，極爲有力，且亦具有使人生常保威重寧靜的功能。

**基督教的潔淨** 因基督教的影響，控制性慾的觀念，遂極爲顯然，而型成所謂潔淨。情慾之被認爲足以擾亂人性的諧和或破壞人性的節度，其重視的分量，遠不及於情慾之被認爲足以污染精神性質上的潔淨。其所着重者在嗜慾的粗鄙卑污，而節制則所以保持心靈的潔淨俾免汚玷者。

**消極方面——自制** 消極方面的自我控制，隨地而有。(註一)然而須加遏制者(更無論於消滅)並非慾望，嗜慾，情慾之自身，乃是慾望情慾之傾於籠罩吾人的注意致使吾人對於其他應加凝視的鵠的而不知措意。各項慾望的強迫力，必須加之以和緩作用。此和緩作用，在一方面，謙遜卑抑，於自負的傾向加以控制，以免對於個己權益與他人權益間的相對重要性失其着重上的均勻；在又一方面，則是貞潔淑靜；在又一方面，則是節飲食，勿使逾越合理的界限；在又一方面，則是寧靜自持，和緩憤激的遷移力；在更一方面，則是審慎周詳，約制手眼口舌之使用。在財富上，則爲不矜不驕。概括言之，即是戒慎，即是朝久遠上看，以控制當前的衝動與慾望，即是依遠大的後效以控制急近的結果。(註二)

(註一)在前章討論自我否定時，對於此點，已多所說明，故此處不復多論。

(註二)嚴格的主樂主義歸納一切德行於戒慎之下，——依行爲的結果，以計算其微妙久遠的後效而控制當前的行動。

積極方面——主敬 強盛的情慾，往往將吾人捲擁而前，使吾人的思考不得有所活動。慾望所傾注之事，在當時之內，乃宇宙間第一重要之事。爲興趣與行爲之懇摯及效力計，是誠必要而不可無者。然而汲竭慾望之事物，必須具有汲竭慾望之價值而後可，則爲萬不可忽視者。欲汲竭慾望之事物，確實具有汲竭慾望之價值，必須慾望果能表現整個的自我而後可。不然，則嗣後或將發生的慾望與性能，便難免於矛盾齟齬，而品格便將浮動無節。所以「節制」所含的意念即是矜持細節以顧全細節所構成的整個的行爲歷程，換言之，即是小心翼翼，臨事而懼。行爲疏懈，即是輕忽；不知顧慮整個的人生致許短促的趣向得到盛大的威權而發生有欠平正的結果。此項小心敬慎，在其特甚的形式上，則稱爲虔敬。虔敬即是承認人生上各個行動或各個情況所具有的獨特而貴重的價值。依此承認，足以遏止吾人使其不至屈伏於由淺薄的行爲觀解所發生的有力激動之下。既經覺知重大效果之將降臨，即足以使吾人的心態爲之嚴整而深密。覺識人生的每一行爲，於其當前的意義以外，尚有遠大的牽涉，即足以賦予威嚴於人生的每一行爲。生活於短促的慾望及行爲所具有的遠大價值之中，是即爲節制之德所掌握矣。

亢奮之控制 如前面之所已言，妨碍如是生活之實現者，乃爲慾望嗜慾之過度的強烈性，以致失去均勻調洽。各時代的道德學者於快樂的名義下所極力攻擊者，實即此物——瞬間洽意物所有的引誘力。既知此即使人

不得依據理性以觀察全局之仇讐，又知此即使人不得運用鎮定的識力以推考真善之仇讐，則於許多道德學者肆力抨擊「快樂」而視之爲誘惑人們使其迷失理性之路的總根源，便即無足怪異。然而危險與障礙之所在，並非快樂，乃是快樂之一種，乃是亢奮的快樂。（註）每一衝動，每一慾望，皆於生活的秩序上，表現若干騷動，表現若干超越以出乎現存境界之上，表現若干壓力以出乎現存範圍之外。所謂引誘，便是放任慾望，聽其滋長，而充分嘗試其益益增強的亢奮作用。肉體之慾，如飢渴之慾，男女之慾，乃通常所視爲縱慾中之最爲粗劣者，最足以表證有機刺激具有益益擴張的波紋。其他，有許多精細的放縱行動，其具有益益擴張的波紋，亦復相同。善於言語者，易受引誘以流於滔滔不絕；驕矜之人，往往好行炫耀，引人重視，以提高身分，而自娛自慰於其亢奮之中；喜怒之人，甚至明知將有後悔，不惜肆爲狂怒以飽嘗怒中所同起的益益擴展的權勢。無謀之人，易於見機行事，不問結果，目前權且享受偶爾的狹小刺激。輕薄的人，生活浮動，因爲每一刺激，將起之時，皆似可樂，故極力將迎，又因懼其竟不可樂，而急急追求新的經驗。念及另一路徑並且念及結果如何，便是鄭重從事，而非「微逐物慾」。

（註）赫茲禮脫（H. H. H.）謂「犯罪生活之可羨，正如野蠻生活之可羨一般，乃存於其自由，其艱苦，其蔑視死亡，簡言之，即存於其非常的亢奮也」（見邊沁論）。然而此項議論，適用於其他使人遺棄正道的各種引誘，在原則上，亦是同樣正確的，即令程度上有所差異。德行與或種慾望的激盪性相比較，德行頗似呆板鈍滯無味。世間有多少人，便有多少種類的亢奮。

高級興趣之必要 功利主義派的計慮打算不足以應付此項引誘。傾於考慮結果者，本似不易爲亢奮所驅

策——除非思考之自身已成縱情亢奮之一種，有如若干專家之所表現者然。（註一）至於慣爲或種亢奮所捲徙者，其所患的疾病，與其不能用思考以行醫治，正是一事，而非兩物。祇有另一情感，足以完成其所需要的控制。在希臘人，此項情感，即是審美之情，即是愛好自制生活上的優雅美麗，諧和協調。在羅馬人，此項情感即是表現在控制嗜慾中的尊嚴心，權力心及榮譽心。凡此兩種動機，皆在有秩序的行爲上，永爲有力的聯結體之一。但是克服亢奮的傾向使其不得篡奪自我的統治者，主要的原動力，則是愛尚純潔之心，則是認定投降卑劣爲可恥可鄙之心，則是鍾情於潔白無瑕之興趣。（註二）

（註一）在一切無節制的行爲上，多少含有若干賭博性，爲當前刺激之故，而於未來的結果則聽任機會。專家的思維，多少是一種亢奮的冒險活動。所謂專家者，即於其思想，不負用社會行動以相證驗的責任之人，所以祇是「冥想」而已。

（註二）斯賓諾沙（Spinoza）於其道德學的結語上，謂「無人因爲約制嗜慾而能樂善，乃是因爲樂善始能約制嗜慾。」

## 一一 勇敢或堅貞之氣

愛好亢奮誘人離棄理性之路，而畏懼痛苦，不喜艱勤，則足以阻止人走上理性之路。不喜不適意，足以障礙精力之發揮，正如喜愛適意的刺激足以發洩精力而使其殫竭。祇有對於善的強烈的積極興趣足以屈伏吾人避免艱苦之天性以使精力不至呆滯廢棄。如是的獻身精神即是勇敢。「勇敢」在文字源流上，與拉丁文「心」字有關，表示充分的活潑自發性，含有積極精神相當流露的意味，此字之用以指示德行之此一方面，是在確實認定此



心爲精力活氣的所在地之時。

**勇敢與公共善益** 在早年希臘思想上，其中問題之一，卽是區別德行上的勇敢與一種獸類的猛銳間的差異，獸類的猛銳易流於孟浪鹵莽。勇敢之別於純粹的體力發洩，一概皆係依據勇敢是表現於維持公共善益之中。勇敢具有志願的性質，可依其抵抗危害不稍屈伏以相證明。勇敢的最簡單形式，便是愛國主義——因愛國之故，願意遭受死亡的危險以抵當國家的仇讐。在此種精神上的根本偉大性中，個人遺忘其自身利害之計算而致身於一種客觀的善益。此精神上的根本偉大性者，乃一切正當性格所必具的一個色彩。

**勇敢乃是各德行的執行方面** 前已言及，善意本是趨向或種鵠的努力經營，鵠的若不能激起緊張的努力，則祇是唯情的鵠的而已，不足以言道德的或實際的鵠的。且所謂經營者，又含有克服障礙，抵抗引誘，忍受痛苦之意義。危害的大小正足以測驗向善心之誠僞深淺。遇見危害而不稍動搖，始能表現其果爲勇敢。

**執行興趣的種種方面** 依此項概括的定義，立即可以看出勇敢所有的若干形式上的特點。在其發動之初，願意爲公共善益之故而忍受其隨起其私人損害，是爲剛決果斷。在其堅持不變之中，則爲堅定忠貞。在其恒久抵抗危害之中，則爲剛毅，忍耐，持續有恒，願意固守以待究竟結局之發生。其委身於善之完整無貳，則爲剛斷堅強。確信與決心乃一切道德的經營之所同具。然而凡此強弱，久暫，廣狹，虛實之諸元，皆不過混一主我於客觀對象上之強烈的態度之不同的表現而已。

**善與實效** 正因不會重視道德上的此項因素（在神學的討論上，名爲工作「Works」），所以發生一種流行的觀念，以爲善即無用之別名。內心的性格而與外表的行動相分離，願望而與執行的意志相脫棄，則道德便縮爲無咎而已。從外表言之，最好亦祇能謂爲無辜無害而已。輕佻被認爲即是敢作敢爲，狐疑被認爲即是善。對於此項無用的道德，反動所趨，乃有人宣傳強力福音，乃有人宣傳爲目的而巧擇手段的福音，並且博得不少的信徒，文藝復興時代的意大利（註）對於中古的虔誠所起的反動以及今日流行的實力效率等思想（見前章），皆其實例也。

（註）見 *Sumner, Folkways, Ch. XX.*

**道德的勇氣與樂觀主義** 勇敢在近代的發展上，有一特點，包含於所謂「道德的勇氣」之中。一似一切純素的勇敢皆非道德者然。其意義在獻身於善而不顧朋儕的風俗，並不斤斤於不顧敵人的攻擊。爲新生的善的觀念之故，願意擔當由毀棄習俗而來之受人鄙視。在今日顯然受人推崇者，乃爲此種方式的英雄主義，表現在記憶與先見的統整之中，至於忍受傷痛，與夫冒犯身體危險之外表的英雄主義，則並非現代之所特別崇拜。重視之點，在於注意。（註）此點或能給予吾人一有利的觀點以考察樂觀主義與悲觀主義所有的直接的道德牽涉。追求善而又不免忠實的承認現存的危害者，往往被責爲悲觀派；目覩所有的卑劣污穢，而能巧爲設想愉快無悶者，則被推爲樂觀派。其所謂爲樂觀者，實即隱匿已存的罪惡以欺瞞自己與他人。如是的樂觀主義，是何異於建立瓊樓玉

宇於空中，同時又逃避真切的事實。大體言之，具有感受動搖的興味於未曾覺知因而未曾救治的罪惡中者，往往最爲賣力以伸張如是的樂觀主義。希望心企想心，雖見種種罪惡而信賴善之威權，雖遇種種障礙而信賴善之實現，乃是道德的生活上所必要的遐想。善決不能受表證於感官之前，亦不能用個己利益上的計算以相證明。善實含有意志上的澈底冒險以探求其所未見而且不得計慮者。但是一個人，意志上如是樂觀者，決心如是堅定者，祇有善，（就其抉擇的範圍以內言之，）能爲其所認爲真實，與彼感情用事不真觀察情境之實況者，絕不相同。在事實上，相當的理智的悲觀，肯努力抉發弱點，承認並搜求過錯，留心矢言的善往往是真惡的外飾，乃爲道德上的樂觀主義所必不可少的一部份，必如此，樂觀主義始能竭力昌明正道。遐想及希望，本爲道德的勇氣的精核。若不依此說，而採用任何其他的見解，皆不免將遐想及希望降爲輕心浮態，而且使其接近殘暴，因爲在粗疏的追求其所謂爲善者之中實未曾察知對於他人業已作下種種的危害。再且其所相去無幾的殘暴，實涵浴於多情的空氣之中，並且發揚理想主義的口號。

（註）關於此點，參看 James, *Principles of Psychology*, Vol. II., pp. 561-567, and Royce, *World and Individual*, Vol. II., pp.

354-360.

### 三 公正

在道德著作上，公正至少有三種不同的意義。公正的最廣義，便是正直。一切道德，皆含於其中。公正卽是德

行，並非德行之一種。公正的行爲，即是應該的行爲，公正即是責任之履行。(二)其次便是公平之意，待人接物，誠實不欺。(三)最狹隘的意義，則是藉法律之施行以保障權益。自亞里斯多德以來，遵循氏所開創的先例，常將此項意義的公正，分爲兩種：(a)爲分配的，即依據功績以授予榮譽財富之類，(b)爲糾正的，即對於破壞法律者予以懲戒糾正以維持法律而恢復其威權。

在此等不同的意義中含有一線相通的共同要義。理性的善乃是涵容一切的鵠的，包含種種特定的目的及價值於其中，而且諧和融洽，絕無衝突。公正的人，其特點在於能考慮一種情境的全般狀況而應付其整個的全局不致爲側重或種特定因素之所誤。既然總合善是一種社會善，舉多數人的鵠的而綜合調和之，所以公正顯然是一種社會的德行，能維持個人的適當分際以期求得社會的凝整。就公正之爲公平無偏言之，全局的認識又轉而成爲公平分配的問題。公平的官吏，於其所處分的人們，決不至爲不當的差別於其間。公平的物價，乃物價之確能承認買賣雙方的利益者。誠實的人，於取與之中，必願取其所應取，而與人以人之所應得。存心公平者，不因快樂之引誘而對於善內所含的或種因素予以過分的重視，亦不至因受壓迫於痛苦的恐怖而忽視其中的或種因素。乃隨各因素的客觀分量或合理要求而分配其注意者。

公正與同情或博愛 關於公正的最要問題，乃公正對博愛及懲罰具有如何關係的問題。一般人的觀念皆以爲公正是冷酷無情的，縱不用悲憫心以相代替，亦須用悲憫心以相補充。就此意以嚴格推斷，則公正於其作用

上必已不公正矣。其中所含真理，乃是尋常所謂爲公正者實際並不公正，祇是公正的不完美的替代物而已。若是所流行者是法律式的道德，則公正卽被認爲是或種固定而抽象的法律所具有的功能；所須尊重者是法律之本身；所須維護者，是法律本身的威嚴。而忘却法律之具有尊貴，乃由於法律在保障足以實現人類幸福的秩序中所具有的地位。於是便不以法律爲服務於善之僕役，反武斷的將法律高置於善之上，一似人係爲法律而產生，不是法律爲人而存在。結果遂必然流於嚴酷；幸福上所必須的因素受其抹煞蔑視，而行爲上的愛情美意，能伸縮自如以應付特異情境之需要者，遂僵化硬化而轉爲整齊劃一。「過於公正適以成爲不公正」之格言，確能表現固守抽象法律而不問具體情形時之結果。在此項情形之下，始須用悲憫心以緩和公正的嚴酷，用恩惠以補充法律的峻刻。此項必須，祇是指明受人忽視的種種人間價值，皆當還置於公正觀念之中而已。

**社會公義** 由於博愛心慈善心之發展，社會公義之觀念在現代已得有一般的敏活，而成爲一個大有功能的社會動機。在舊日的道德系統中，公正被認爲足以應付德行上所必須的一切要求，而慈善行爲則是爲善而出於並非責任上的方式者。所以慈善行爲是行爲者所有特別功德之來源，是積累剩餘德行以抵銷罪過之工具。但是因爲人間來往之頻繁，民治制度之發達，生物科學之昌明，人類對於綜合衆人目的以成爲一個涵宏善鵠之固有的社會關係，已能具有較爲慷爽的認識，更因此認識，而不得不承認大部份的窮愁困苦，曾給予少數人以施行慈惠的機會因而積累高超的德行者，實際上皆是社會上的不公不平，其原因並非不可救治者。依據公正之義，窮

愁困苦，皆在必須徹底改善之列，認窮愁困苦之影響可依仁人善士之自願的功德以爲支支節節的救治之舊觀念，已無復存在之餘地。此項變遷大足以表明公正概念之改變業已結納同情博愛於其中，人類的生性，於各種情況之下，應該得到公正之加施，乃是一種極複雜而又困難的要求，祇有植基於親愛同情之上，以洞察人類的性能及成就，始能得爲公正的了解及執行。

**懲戒的公義之改造** 懲戒公義之概念亦起同樣的變遷。亞里斯多德謂在作惡的場合，公正的規則是一種數學的報復：各人皆如其作爲以受報。嗣後，因爲與天神審判的觀念相結合，此項意念一轉而成爲信仰，以爲懲罰是公義的一種形式，給予作惡者以痛苦，藉以恢復已毀法律之均衡。懲罰的目的鵠的皆在還報，將行爲者所作行爲的惡劣結果還以加諸行爲者的自身。懲罰即是痛苦，懲罰必然給予犯人以苦受，是毫無問題的，而且不問其懲罰是來自外界抑或是起於良心之內，亦不問懲罰之施行是由父母，教師抑或官吏。但是懲罰究竟是爲懲罰而懲罰，抑或能以任何方式恢復法律上已毀的尊嚴，則是絕然不同的兩件事。

人類的天性無論得有何種錯過，其所應受者總是公正的待遇。但是在終竟上，一個道德的行爲者終得成爲一個道德的行爲者，所以加於其身的懲罰應當是改正的，而不當祇是報復的。犯人各有其所應得，特是其所應得者究爲何物？祇依其過去的行事即能衡量其所應得呢？抑須同時認定其爲具有未來生命的一個人呢？——雖然在成就上是惡劣的，但是仍有爲善的可能呢？負責執行懲罰者，正如受懲罰者一般，同須應付公義的要求；若是不

能在可能範圍之內，利用懲罰工具以引導犯人從新考慮其行事而改造其性格，則不能以懲罰為擁護法律之說以相怙飾。察其所以不能如是利導之故，實起於粗率的習俗，實起於怠惰疏懶不肯講求較好的方法，實起於既有驕矜之氣而對人又復缺乏同情之心，實起於欲維持事態之現狀而不願探求產生罪犯之因原。

#### 四 智慧或良知

前面已經屢次說過，一個志願的行動，其精核即在其明慧的性質或慎思的性質。個人對於善所具有的明慧的關切心，確蘊含於其誠一忠實貞固之中。在構成個人品性的一切習慣中，判斷道德情況之習慣，乃其最為重要者，因為判斷道德情況之習慣乃為指導其他一切習慣以及改造其他一切習慣的關鍵。一件行為既形諸外表，則一發而不可收。行為者不復能加控制。道德生活的中心，存於行為上游移徘徊的期間，其時個人的精力使用在回想之中與夫預測之上，而對於其他可採的目的，予以嚴密的追求，鄭重的考量。各種習慣，無論在原始上以及在其過去的功用上，果為何等的良好，確實祇有憑藉思維始能從新適應於現時的需要。亦祇有憑藉思維，未曾獲得定向的衝動，始能得到指導以流入合理的幸福之途。

希臘人重視識見或智慧。首先鄭重考慮行為性質及行為為鵠的之希臘人，竟頌揚智慧識力，而視為最高的德行，視為一切德行之淵源，可謂無足怪異。隨和蘇格拉底，而謂愚昧為唯一的罪惡，而謂人們成為惡人，並非出於本願，由於自擇，祇是起於愚昧而已，自今日觀之，似乎是奇談怪論。然而吾人其所以視為奇談怪論者，大部份的原

因是由於吾人今日區別知識的種類而知其有種種差異，而在希臘人則否，且在希臘人亦無作如是區別之機遇。在現代吾人具有間接的知識，如得之於書本報章之類者，即在雅典的最好時期，此亦皆係不會存在者。由希臘人觀之，知識實為親切之事，有如吾人之所謂「認識」者，乃是親切的確立的見解。由吾人觀之，知識祇是提示他人所發現的關於事物的報告而已，所以其意義較為疏遠。希臘人的知識，大多數皆關涉於其公共生活上的種種事務。知識與藝術，了解與技能，即在文字上，亦很少分離。知識乃有關於其市邑之知識，涉及其市邑之遺規風習，文學歷史，乃至趣向之類。其天文學有關於其人民的宗教。其地理學有關於其本身的風土。其數學有關於其民事軍情。至於現代，則吾人具有浩瀚的不甚切己的知識，於實際事務疏遠而不切近。從而知識遂分為理論的與實際的，或科學的與道德的。通常所謂知識，概指第一類而已，所以蘇格拉底的議論竟似一種奇言怪論。然而於「良知」「良心」諸名之下，吾人尚保存「知識」一詞所含的意義。謂「昧良心」為根本的罪惡，謂「有良心」為德行的保障，則並非奇論。

良知 由希臘的智慧，一變而為現代的良知，其中既有所失，亦有所得。所失在識見及思辨觀念之相當硬化，蓋由於道德的道脫離人生的他種善而獨立孤存。善人及惡人皆稟賦同一的智能，而此智能又被認為足以自動的發為正確的結論。至於現代的良知，所合理智成就的觀念較為短少，而所含較多者則為於行為上尋求善益之興趣觀念。「智慧」傾於着重業已成就的識見，業已證明確定而不可移易之知識。「良知」則傾於重視志在發



現之自主的態度。

此項變更，於智慧之爲德行，發生一種根本的差異。依舊日的意義，智慧是一種成就，是或種掌有的品物。依現代的意義，智慧存於積極有爲的慾望及努力，存於追求，而非存於掌有。知識的成就，隨天生的智力而不同，隨有無從容思維的機會而不同，隨一切外界情形之如何而不同。掌有是一種階級觀念，往往嚴格分別道德上的貴族與庸衆。庸衆的活動，依據此項假定，既然必須受指導於已得的知識，其實際的結果，即是庸衆的行爲必須受控制於貴族階級所具有的智慧。若是道德上的要務在於心欲明善而且努力發明之，則人人立於同一基點，而不問其智力的稟賦以及學力的成就具有如何的差異。

於是就道德知識之爲德行的一個主要方面以言之，道德的知識乃是表現在明善的努力中鍾注於善的興趣所具有的完全圓滿而已。既然知識含有兩個因素，一爲直接的，一爲間接的，所以良知亦含有感覺及思維。

1, 道德的感覺 一個人，於其四周的人及事上存有須加維持求取的價值而不能直接覺察，則是呆板冷漠而已。具有「溫柔」良心之人，於善惡之發生，必能爲敏速的反應。蘇格拉底謂愚昧是罪惡的根源，在近代亦有相當的理論。近代的思想以爲道德上的「冷漠」「死板」於善於惡無所動心，乃是一切情形中之最爲無可救治者。凡有所關心者，縱令其關心的方式錯謬，最少皆具有可以激動的源泉。至於絲毫無所動心者，則糾正改良，一概皆失其可能。

2, 思維 對於善惡具有敏速而不待思維的反應固為道德智慧的階梯，而潛在於此項直覺領悟的背後之品格則必須是富於思維而鄭重存心的。一個人，無論道德的感覺如何敏銳，絕不能離棄甯靜的思維，其直覺的判斷，無論如何可靠，在大體上，畢竟是以往思維的結果。每一志願的行為，都是理智的，換言之，即都含一個所求鵠的所生後效之意念。此等鵠的是理想的，蓋就其是存於心中而非接於感官以言之。但是各個特定的鵠的，因為都受有限制，故非吾人所謂為理想者。各有真特定的場合。及至思維的習慣已經發育，行為者始知其特定鵠的之價值並不拘於一隅，而波動遠延，竟至對於其影響的領域不能預先判定。一件慈愛的行為，不僅具有救濟當前困苦之效果，且可於受者的生活上引起全部的變化，或者於施者的興趣注意上引起根本的改變。此等博大遼遠的價值遠勝於行為者當時意識上所存的鵠的。人們常常志趨於或種特定的效果，及至覺察廣大究竟的價值潛繞密潤，其特定行為的意義於是因而深厚博大。一件行為，外表固然短促而拘於一隅，但其意義則恒久而廣及。行為一逝不返，而其含義則寄存於未來發展所受有的意義之澎漲之中。生存於認識行為的此項深厚的意義之中，即是生存於理想之中，此乃生存於理想中之有益人類之唯一意義。

吾人的「理想」即所謂優美之範疇者，乃吾人所依以將自身的具體行為所具有的遠大價值描寫於吾人心中之各種方式。凡一善之成就，皆能銳利吾人對於各個善行所具無窮價值的感覺作用。既經得所成就，吾人概念中所具人生上可能的善之數量，便從而增漲，並且又復自覺吾人須得生活於更為深遠更富思維的境地之上。

理想並非含括無遺的遼遠標的，並非固定的究竟善，而以其餘事物爲其工具。理想並非與現實情境的直接性，方隅性，確實性，相對待抗衡者，故不得基於此項對待抗衡而視後者爲微細不足置意。反之，理想乃是確信每一情境皆有其究竟價值，皆有其獨特不可窮竭之意義者。於鄭重承認每一情境所有的發展的可能性以外，而別立所謂理想，終竟必是縱情自快（若非逞辭自娛），而且同時又對於正須，並且能受注意及情愛的保育之情境，反不加思維，不使氣力。

**思維與進步** 別於確實了解或獲得的價值，所另有的廣大價值的此種意義，對於不以一件成功而自覺滿足的各個人，乃是一個恒久的警告。良知逐漸日益轉爲關心進步的形式。就良知之爲感覺觀之，良知可以停滯於已得的滿意之上，停滯於精確辨識滿意的性質及程度之上。就其爲思維以觀之，則良知必然常常探求更爲精妙的善。所謂善人決不僅用一種標準以衡量其行爲，必且更復關心改正其標準。理想不可確定，因爲各個行爲皆有永遠日益擴大的價值。善人的理想感覺，禁止其以任何定形的標準而自滿自足；因爲一有定形，則標準即具有技術的性質，而善之保持，則必須求之於日益擴大的優美純懿之中。良知的最高形式，即是關心於恒久的進步。

**思維須有博愛及勇氣** 於總結此章之際，可以重述前面之所已言，即真粹的道德知識，實不僅含有智慧作用於其中，亦且含有情感與夫堅強的意志於其內。吾人的情感若不強盛，則不得認識他人生活中所含價值的各種成份，亦無以認識吾人自身上的種種可能性。愛情之每一狹隘化，自私主義之每一發揮，皆是對於善而聾聵一

分。行爲損及別人，而用「動機良好」以自護者，其人的精神必係過於凝視自身，因而害及其覺察之力。所接觸者的範圍每一推廣，施用同情的程度每一深化，則對於善的觀察眼光即從而強大一分。最後，道德思維的主要伴侶乃是具有意志上的堅決勇氣，能爲善之故而抵抗罪惡。因爲畏懼倘若了解自身行爲對於他人所生的惡果，即須發爲勉强的努力以改正自身的計劃與習慣，於是便從而退縮躲避，不肯盡力了解，是乃所以使道德的眼光永遠維持其狹隘混沌的狀態者。

參考文書

- 關於一般的德行原理者，看 *Plato, Republic*, 427-443; *Aristotle, Ethics*, Books II. and IV; *Kant, Theory of Ethics* (Abbott's trans.), pp. 164-182, 305, 316-322; *Green, Prolegomena*, pp. 256-314 (and for conscientiousness, 327-337); *Paulsen, System of Ethics*, pp. 475-482; *Alexander, moral Order and Progress*, pp. 242-253; *Ladd, Philosophy of Conduct*, Chs. x. and xiv.; *Stephen, Science of Ethics*, Ch. v.; *Spencer, Principles of Ethics*, Vol. II., pp. 3-34 and 263-276; *Sidgwick, Methods of Ethics*, pp. 2-5 and 9-10; *Richaby, Aquinas Ethicus*, Vol. I., pp. 155-195; *Mezes, Ethics* Chs. ix. and xvi.
- 關於天生能力與德行者，看 *Hume, Treatise*, Part II., Book III., and *Inquiry*, Appendix IV.; *Bonar,*

*Intellectual Virtues.*

關於各種特定德行者，*Aristotle, Ethics, Book III.*, and *Book VII.*, Chs. i-x.; 關於公正者，*Aristotle, Ethics, Book V.*; *Rickaby, Moral Philosophy*, pp. 102-108, and *Aquinas Ethics*; *Paulsen, System of Ethics*, pp. 599-637; *Mezes, Ethics*, Ch. xiii; *Mill, Utilitarianism*, Ch. v.; *Sidgwick, Methods of Ethics*, *Book III.*, Ch. v., and see index; also criticism of *Spencer* in his *Lectures on the Ethics of Green*, *Spencer and Martineau*, pp. 272-302; *Spencer, Principles of Ethics*, Vol. II.; *Stephen, Science of Ethics*, Ch. v. 關於慈愛者，*Aristotle, Ethics, Book VII-IX*; *Rickaby, Moral Philosophy*, pp. 237-244, and *Aquinas Ethics*; *Paulsen, System*, Chs. viii. and x. of Part III; *Mezes, Ethics*, Ch. xii; *Sidgwick, Methods of Ethics*, *Book II.* Ch. iv.; *Spencer, Principles of Ethics*, Vol. II.; 又看第十八章末同情心與利他心項下的參考文書。關於勇氣與節制者，看 *Mezes*, Chs. x. and xi; *Paulsen*, 485-504; *Sidgwick*, 327-336; *Ladd, Philosophy of Conduct*, Ch. xi.



卷二

道德之實踐



### 本卷的一般參考文書

*Adams, Democracy and Social Ethics*, 1902, *Newer Ideals of Peace*, 1907; *Santayana, The Life of Reason*, Vol. II., 1905; *Bergmann, Ethik als Kulturphilosophie*, 1904, especially pp. 154-304; *Wundt, Ethics*, Vol. III., *The Principles of Morality and the Departments of the Moral Life*, (Trans. 1901); *Spencer, Principles of Ethics*, 1893, Vol. II., *Principles of Sociology*, 1882, Vol. I., Part II.; *Ritchie, Studies in Political and Social Philosophy*, 1888; *Bosanquet, Philosophical Theory of the State*, 1899; *Wiloughby, Social Justice*, 1900; *Cooley, Human Nature and the Social Order*, 1902; *Paulsen, System der Ethik*, 5th. Ed., 1900, Book IV.; *Runze, Praktische Ethik*, 1891; *Janet, Histoire de la Science Politique dans ses Rapports avec la Morale*, 3rd. Ed., 1887; *Plato, The Republic*; *Aristotle, Ethics*, Book V., and *Politics* (trans. by Weldon, 1883); *Hegel, Philosophy of Right* (Pub. 1820, trans. by Dyde, 1896); *Mackenzie, An Introduction to Social Philosophy*, 1890; *Dunning, History of Political Theories*, Vol. I., 1902, Vol. II., 1905; *Stein, Die Sociale Frage in Licht der Philosophie*, 1897.



## 第二十章 社會組織與個人

本卷及本章的目的 道德史上，表現兩重運動。在一方面，表現出對於個人智慧及個人情感之重視，逐漸增大，有加無已。由習俗的道德一變而為思維的道德，各人遂不復「隨其族類或邑人之所作爲而從事於作爲」，遂「成爲在慾望上及思慮上具有或種習慣之一人。」在又一方面，又表現出對於個人鵠的的社會性之重視，亦復逐漸增大，有加無已。行爲者固然深知確定其行爲的價值者是其本身的态度，然而同時又已深悉決無一種態度其作用區域祇是涉及一己而無須從社會的立場以加之評判估量者。理論的分析，亦若歷史然，示人以同一的教訓。告人以道德性寓存於行爲者的習性之上，告人以道德性之構成繫於此等習性求取（或排除）公享價值之動向。

第一卷所論，爲此項發展之歷史。第二卷所論，爲此項發展之理論的分析。在此最後的一卷，所論則爲道德的社會方面。以下將進而討論社會制度及社會傾向如何提供價值於各個人的活動，如何樹立種種情況以範圍各個人的慾望及目的之型成與發揮，並且特別注意於其如何釀成現代道德生活上的種種緊急的問題。本章先討論一個普通的問題，即社會組織對於個人生活的關係。

### 一 由社會組織而得到個性的發展

由一種觀點言之，歷史的進展表現出個人的權能繼續從嚴峻的社會控制之中解放出來。魯波克約翰爵士（Sir John Lubbock）有言：「在野蠻人無所謂自由。野蠻民族有種種複雜而極不方便的習俗，種種怪異的禁制與特權，其強制力之大正無殊於法律，個人無論走至何處，在日常生活上，一切概為其所控制。約束。」但是從另一種觀點言之，由一種社會組織中解放出來，即是向另一種社會秩序中參加進去，個人於脫離狹小而守舊的社會之後，立即成為廣大而進步的社會之一員。於慾望上，思想上，創動上，個人權能的解放自由史，就大體言之，實即更為複雜而更為廣大的社會組織之創造建樹史。有種種運動，就運動發生前的狀況觀之，極似破壞社會的秩序而使社會歸於崩潰者，實際乃是創建新的社會秩序的因素，且此新的社會秩序者必然一面容許各個人得有較為自由的活動，同時又必增多社會組合的數量並且增進社會關連的深度。

歷史發展上的此項事實，可用霍布好斯（Hobhouse）的話，以作一很好的總括。霍氏於徧察法律及公義之歷史的發展之後，於徧察家庭的發展兼及婦女兒童的地位之後，於徧察各人羣間的關係之後，於徧察各階級間（貧富）的關係之後，乃進而說道：

「在各種各色的社會制度中以及歷史變遷的潮流起伏中，畢竟可以發現一個具有兩方面的運動，以顯示由低級的開化的法律習俗一轉而入於高級的開化的法律習俗。在一方面，社會秩序更為鞏固擴張……因此，各個人益復屈伏於社會控制之下，並如吾人之所常言，此項變遷釀成社會關連之緊切，因而往往減少各個

人或各大羣所能要求的種種權利。……在此項關係之中，自由與秩序遂立於對抗衝突的形式之下。然而此種對抗衝突的形式，並非本質上之所必然。從最初起，個人即已依賴社會力量以維持其權利，至在社會組織的高等形式之下，吾人又復得見秩序與自由之密切提攜。……最有秩序的人羣，乃人羣之給予各份子以最大的活動範圍俾得發揮其最良的性質者，至於人性中的最良成份，則為有所貢獻於社會的諧和及進展者。……負責任的個人，不論男女，乃是現代道德的中樞，亦是現代法律的中樞，就習俗及法律的牽涉言之，各個人確能主宰其自身的生活。……人類的社會性質，無論在其需求方面或在其義務方面，並不因己身權利之充分認識而減少低落。所不同者，祇是就權利義務之屬於人身言之，權利義務實為人人之所普遍享受，且為整個社會之所關切保護而非任何局部的人羣組織之所有事。

霍氏此論，可與格林及亞歷山大的議論相參照。由格林看來，道德的進步存於公共善益所關人數的推廣與夫各個人社會興趣之加強加深。「每人皆有確定的性格以充分發揮人類的優點於其自身之上以及於他人的自身之上。」（註一）亞歷山大的道德進步公式，是「分化綜括之定律。」所謂分化，是謂個人能力之趨於專一殊異，而各得其精益優勝。所謂綜括，是謂社會羣集的範圍陸續擴大，（由氏族以進於現代的民族國家，即是一例，）而人與人間互相接觸的方式亦復更為繁複。（註二）

（註一）*Prolegomena*, p. 262; 參看第二卷第三四兩章。

(註1) *Moral Order and Progress*, pp. 384-398.

社會生活開放個人的精力並指導之。社會生活範圍之推廣，則激起個人能力之刺激便隨而增多。社會活動之繁複紛紜，足以加多個人創動經營的機會。狹隘而稀薄的社會生活，則拘囿其份子所可從事的活動範圍。使用思慮與抉擇的場合甚為稀少，於是個人的品性既欠成熟亦且僵化，其人格實為狹小的人格。但是豐富多變的社會，固足以解放個人的能力，使其不至凋謝萎縮潛伏不伸，然而亦復要求能力之運用須出之以適合社會本身利益的方式。一個廣大複雜的社會，若其份子的活動不能互相融和，則必渙散崩潰而流於無政府狀態。在行動界，個人是一頂端，人羣又是另一頂端，在兩大頂端之間，分佈着大大小小的各種組合團結，如家庭，朋友，學校，會社，製造組合，分配組合，採辦組合，以及由村鄉市鎮府縣邦國為政治而組織的種種活動皆是。在此等制度及共同活動之上，每一不良的關係，皆足以發生個人間關係的喪失與齟齬，從而遂引起個人能力上的缺憾，分散與拘囿。個人間的一切合作，皆足以使個人獲得更為充實的生活而且於思想上行動上獲得更大的自由。

秩序與法律 行動世界是依定規方式（註）以進行不息的有組織的活動世界，所以表現出公共的秩序與公共的威權及其確定的活動方式即所謂法律者。組成的體制，從其較為堅定者起以至其較為短促者止，雖然各有其行動上的井然規律，然而並非先於個人的活動而存在；因為各種體制的構成成份皆是依或種方式以互為關連的種種個人活動。但是就每一孤立的個人言之，則謂體制先於個人而存在，確實具有一種真確而重要的意

義。兒童生於一個既經存在的家庭，家庭的習慣信念已有定形，確非堅定不可移易，然而畢竟自有其本身的秩序。進入學校，學校又有其已成的方法及目的。加入職業界，人事界，乃至政治的組織中，亦皆各有其固有的方式與趨向。祇有參加於已成的行爲秩序中，個人始能了解自身的能力，而欣賞其能力的價值，實現其能力的潛能，並爲自身獲得一套井然有節的身體上精神上的種種習慣。於成爲各人羣組合的一員之中，於竭盡其一己之力於各人羣組合的維持發展之中，個人於是始發現其生活上的價值與原則，始發現其洽意及其威權範疇之所在。

（註）定規的方式自然不拒絕更張。祇是說，在社會之爲有組織的人羣之範圍內，更張變革必須依定規的批准的方式以行之。

社會的與道德的 在習俗的社會內，無人想及自身之所應作（即道德的）與夫他人之所慣作（即社會的），其間竟有若何的差異。由社會所確立者即爲道德之所在；迄至思維的道德，始有所區辨於其間。富於思維心的人，其行動或許反抗社會上現行的或種制度風習，視其自身所創立而未爲社會風俗所集結的或種觀念較諸社會上之所已存者爲更符合於道德。對於習俗之此種反抗，關於新觀念之此種創設，爲社會的進步計，皆是不可缺少的。不幸吾人往往遺忘，此項顯然個己的道德，雖然反抗已成的習俗，雖然暫時祇能依恃個人的創動與努力，然而畢竟祇是社會改造的工具而已。不幸竟至誤認其自身爲目的，一若較諸社會所已集結或所能集結的任何道德爲高勝一籌者。

在或種時代中，此種見解，引導人爲寺院式的退隱，謝絕社會事務而致力於修養個己的善。在其他的時代，此

種見解，又引導人以入於西匿克派與斯多噶派的途徑，對於政治，漠然無所庸心。在歷代中，此種見解，皆引起屬於「另一世界」的道德，相信真實的善祇能求之於另一生命及另一世界之中，而對於現世生命上的具體的社會情況則懷抱若干蔑視抹煞之心。社會事務，最多亦祇是世俗的，無常的，與個人靈性之永久的精神的救渡相比較，則所關甚為渺小。在文藝復興與宗教革命之後，此項道德上的個人主義實依種種方式而存在。在主樂派，其形式是出之於認定社會的設施固然極端重要，然而其重要祇是因其足以妨礙或幫助個人之追求其私有的快樂。在超越派如康德之流，則以為道德既然完全是內心動機的事，既然完全是對於道德規律的個己態度上的問題，所以社會情形完全是外在的，不生關係。善或惡，完全存於個己意志之內。社會制度可以有所助益或妨礙於道德志趣之外表的執行，可以有所便利或阻遏於德性之外表的顯現。然而畢竟無關於道德志趣即所謂善意之發動或開展，所以在其本身上，到底不具任何道德的意義。所以康德於道德性與法律性之間，樹立嚴格的區分，道德性祇是屬於各人的內在意識，而法律性則有關於外表行為之社會的政治的條件。社會制度與法律，確實可以控制人們的外表行為。祇須外表相合，行為即是合法的。法律不能控制或觸動人們的動機，而動機則又為行為的道德性之唯一的決定者。

將道德行為分為絕不相關的內心（或個己）因素與外表（或社會）因素，其謬誤無當，在前面批評功利主義及主樂主義時，業已詳及，此處無庸復贅。然而吾人可以略一回想，康德本人實際軼出於其道德的個人主義

理論的範圍而主張推進「目的國度」，以使各個人皆得享受目的的待遇於其中。吾人可以略一回憶後期的功利主義者如彌爾，斯太芬來斯利（Leslie Stephen），培因，斯賓塞爾之流，皆重視社會制度之教育價值，重視於個人身上培養或種興趣與習慣的功用。於是對於社會的設施，遂不復視為達到私人善益的純粹工具，而視為個性發展上的必要因素與條件，所謂個性於其自身的性質及其自身的善益，又必須具有合理而公正的概念。社會制度之決定各人的道德性，具有種種基本的方式，試略述一二。

1. 離去社會的媒介，個人決不能「知其自身」，決不能深悉其自身的需要與能力。勢將過活野獸的生活，盡其所以滿足其飲食男女的緊迫慾求，且即在此等慾求方面，與其他動物相比較，亦不得發抒自如。有如前所已言，個人所參加的社會關係愈豐富而愈廣泛，則其能力愈受充分的激盪，而其隱伏的潛能亦愈能獲得充分的認識。從目觀高貴的建築，耳聞諧和的音樂，個人始能知悉其自身創設的性向與叶動的性向之所可有的終竟，否則祇是盲瞶，蒙昧的而已。是從產業生活上，國民生活上及家庭生活，各人始得覺知其自身的精力，忠誠，與情愛。

2. 社會的情況不僅激起潛伏的性能而已，不僅化盲瞶為明覺的認識而已，實又選拔或種性向而鼓勵之，確立之，並以其餘的性向為犧牲。使得各個人於其性向及成就之中，有所辨別，而區別其孰優孰劣。此項區別優劣從而有所選擇於其間的習慣，社會實具有喚醒而鞏固之的權能，且其權能又復浩大無垠。習俗呆定的狹小人羣如部落，會黨，狹小宗派之類，足以制限批判力量（即良知或道德的思維）之型成。現代社會，具有繁多的業務，便利

的交通，自由的移徙，豐富的藝術與科學。凡能真正成爲現代社會之一員者，必能獲得不可勝用的機會以發爲思維的判斷，獨立的評價，自決的取捨。發爲道德創動的習慣，批評現存秩序的習慣，想定優良秩序的習慣，皆道德的個人主義者所指爲道德的純粹內在性的明證者，實則此等習慣的自身，已經是複雜多端的社會秩序所發生的果效。

國家之道德的價值 如果就最廣泛的現代社會生活以言之，不僅涵納已經體制化並多少疆化者而言之，且兼事統括正在發展變化中者而言之，則吾人可以正確的論定不問是在進步的社會中，抑是在靜止的社會中，所謂道德的與所謂社會的，其實皆是一物。在進步的社會內，個人的德行，比諸在靜止的社會內，確實比較富於思維性，批評性，所含對比作用及選擇作用，亦確實比較的繁多。但是此等德行，在起源上，依然受約制於社會，在表現上，依然受指導於社會。

在榛狉的社會內，習俗示人以功業上的最高鵠的，提供社會組織與社會結合上的種種原則，並且型成約制人們的種種法律，違者一定受罰。道德、政治、法律，尙混而未分。至於村鄉社會，市邑國家（更無論於王國，帝國，以及現代國家），則具有特定的機關與夫特定的規律以維持社會的統一與夫公共的秩序。狹小的人羣，往往團結甚爲融和，而對外則具有排拒性。其社會典令，狹隘而有勢力，例如父權家庭，會黨派系，莫不富於部落精神，及至多數此類小羣共入於一個廣大的社會之內，則發生或種制度以代表整個社會的利益與活動，使其不至爲其構成份



子的狹隘而自私的傾向所毀傷。於是此種社會遂在政治上具有組織，真正公共的秩序及其涵蓋無遺的法律遂從而發生。此項公共觀點之發展，附有廣大的公共志趣，而又有總合意志以維持之，實爲一件絕對不可忽視的事實。若是不具此項組織，則社會——從而道德——必定依然是局部的，嫉妬的，猜疑的，缺乏同胞的精神。對內雖有強烈的團結情操，而對外則有同樣強烈的淡漠狹隘，乃至懷抱仇視敵對之情。在國家漸次興起之時，始隨而發生較廣大的協作活動，與夫較涵蓋且較合理的評判原則及觀察原則。個人始獲得解放，不復如前此之埋沒於其局部的固定的人羣之內，能立住脚跟，邁步前進，有各種方面的活動足以試驗其能力，更有種種原則以資評判行爲並設定最少在理論上與人類的可能性同其廣博的理想。

## 一一 責任與自由

社會秩序愈廣博而複雜，則個人的責任與自由即愈爲擴大。其自由之愈爲擴大，是因爲行爲上的有力刺激愈爲加多，而個人可資以表現能力的方式亦復愈爲多端並且愈爲確實。其責任之愈爲擴大，是因爲發生更多的必要使其考慮自身行爲的後效，並且因爲發生更多的動力促其認識行爲後效不僅影響更多的個人實且影響及於疏遠而隱微的社會關連。

擔當 自由與責任，有一種比較淺薄而消極的意義，亦有一種比較積極的中心意義。在外表方面，責任便是擔當。行爲者確有行爲的自由，但是——行爲者必須擔當其行爲的結果，而無論結果之爲苦爲樂，爲社會的抑爲

物界的。行爲者可以作爲某一特定的事件，如若果真作爲，便當留神注意。其所作爲的行爲不僅關涉自身實且兼涉他人，他人之被牽涉者，必將申明其關涉而責令行爲者說明其行爲的理由，倘若行爲者於其意圖不能予人以滿意而可信的說明，則行爲者便將受人懲處而爲人所糾正。每一社會及小羣，皆詔示其份子以其所視爲可厭而在禁制之列者，並告以如若違犯，便須負責。所以個人(1)須擔當責任以說明其行爲的充分理由，(2)如果其說明不能令接受，便須擔當由是而來的苦痛。

**積極責任** 依此方式，個人遂被迫而覺察人羣於其自身的行爲中所受的牽累，並獲得一個機會於控導慾望製定計劃時將人羣的利益加以注意。果能如此，便是一個負責的人。凡不關心他人之在彼之行爲中所具的牽涉者，祇是於業已陷入罪惡之際，始能注意其所應負的擔當，而其所思慮計量者亦將祇是求謀如何避免其擔當而已。若在所懷觀解既富同情而又合理性的人，則將承認人羣於其本身行爲上所具利益之應當重視，並將承認人羣之擁護其利益，對於彼之自身，實具有教訓的價值。如是的人，必然肩負社會的要求，而不僅被動的擔當其責難而已。自己自動的將行爲的結果擔負起來，而不待他人之課賦責任。社會之尋求負責的工人，負責的教師，負責的醫生，並非祇是尋求可以擔當責難的人士而已，擔當責難的人，隨處皆有。其所尋求者，乃是人士之具有一定的習慣，必於考慮其行爲的社會果效之後始樹立其志趣者。不喜責難，畏懼懲罰，確於養成負責的習慣上，具有一部份的作用；但是畏懼之心，倘若直接發生作用，則祇是引起狡詐或卑懦而已。唯有憑藉思維之力，得與發動行爲的其

他動機相混合，畏懼心始有助於了解或尊重他人的權利。了解或尊重他人的權利，乃是責任心的精核，而責任心則又是社會秩序之唯一究竟的保障。

**自由之兩種意義** 在外表方面，自由是消極的，是形式的。其意義在脫離他人的抑制，免去束縛，解除奴服，能够動作而不受他人的直接干涉或直接阻撓。得有康莊大道，行動上的障礙，一掃而空。與囚犯，皂隸，奴僕所受的制限，恰相反對，蓋此輩之所執行者，乃是他人的意志。

**實效的自由** 在外表行爲上，得免干涉約制，雖是實效的自由上所不可缺少的一個條件，但是畢竟祇是一個條件而已。至於實效的自由，則（一）須確實控制在實現志趣上所必要的資藉，在滿足慾望上所必要的工具；（二）又須精神上的準備，確實具有受過訓練的創動力及思維力，俾能自由取捨且能具有精密遠大的慾望。僅僅脫離外界羈勒的行爲者，其自由是形式的，是空洞的。若是缺乏技能上的資藉，缺乏工具上的熟練，則必然仍須投身於執行他人的觀念與指導。若是缺乏思維力及創造力，則必將從環境的提示上偶然捨取其觀念，而運用某一小羣的利益所暗送於其心中的見解。若是缺乏明慧的自制能力，則將爲嗜慾所奴役，慣例所束縛，而桎梏於狹隘的興趣所產生的意像上的呆板套環中，祇有狂恣妄爲，陷於不法，始能打破其樊籬。

**法律的與道德的** 積極責任及自由，可認爲道德的，而擔當及解脫則是法律的，是政治的。一個特定的人，於一定的時間內，掌有實行上或種確定的資藉，與夫慾望上及思維上或種已成的習慣。如是，此人卽有積極的自由。

在法律上，其活動範圍，或且更爲廣闊。法律是釐定現存制度的一套現行規則，其所保護的要求與權能，或且遠出於個人所能實際行使者之上。個人在旅行上，在聽音樂上，在探究科學上，皆能免於干涉。倘若不有物質的工具與夫精神的修養，以享受此等法律的權能，則得免干涉，亦無何等重大價值之可言。其所樹立者，祇是一種道德的要求，主張廢棄凡是桎梏個人的種種制限，主張應當供給個人以種種實際的條件，使其確能利用形式上業已公開的種種機會。同樣，在一定的時間內，個人在事實上所確曾擔當的責難，比較良知敏銳的人所自發的疚責，實不及遠甚。個人所具的道德，比較社會所確立的道德或法律，實較爲進步。

道德的與法律的二者間的關係 然而將自由的法律方面與理想方面加以分離割裂，亦屬悖謬之舉。人是在被迫而擔當責任時，始能發生責任心；即在良知敏銳的人，雖然在若干方面，其對己的要求遠過於他人對其所爲的要求，然而在其他方面，其無意的偏頗與臆斷，仍須得有他人的責求以相督助。其所爲的判斷，須用當時通行的健全標準以相校正，藉免流於偏僻，狹隘，虛妄之弊。祇是在人們既經脫離外界的羈絆以後，人們始能覺察種種的可能性，乃知要求更積極的自由並努力追求之。社會上少數得天獨厚的人們，具有實效的自由以從事於作爲享受，而多數羣衆對於此等作爲享受則祇具有形式的法律的自由而已。因此，遂使人發生不平之感，並且激動社會的判斷及社會的意志，要求改善法律，改善行政，改善經濟情況，以轉變得天不厚的人們所享有的空洞自由，使其成爲具有建設性的實質。

## 三 權利與責任

權利上與責任上的個己性與社會性 籠統稱呼爲自由者，實際可以分析成爲依據特定方式以從事活動的許多特定而具體的權能。此等權能，名爲權利。每一權利皆必綜納活動上的個己方面及社會方面於其本身之內而使之成爲膠合無間的統一體。就權利之爲運用權勢的能力以言之，權利當然寓存於某一行爲者，而且其發動當然亦係來自某一行爲者。就權利之爲得免束縛桎梏言之，權利最少足以表示社會的允許寬容，默認首肯；若人羣方面畧有任何積極黽勉的努力以從事於權利之保障維持，則又足以表示社會方面積極承認個人之自由運用其權能實於社會的本身具有積極的利益。所以權利雖寄存於個人，而其起源及意圖，則概爲社會的。權利上的社會因素，由權能之運用必須依據一定的方式以觀之，更可見其昭著無疑。一種權利，決不能要求廣泛無限的活動，其所要求者祇是畛域釐然的活動而已，換言之，卽是於一定的條件之下執行或種活動而已。此項制限，構成各種權利的責任方面。個人是自由的，誠然，自由是個人的權利。但是個人的自由活動，必須依據或種確定的條件。是卽加諸個人身上的責任。個人享有使用公路的權利，但是個人亦卽具有「靠左邊走」或「靠右邊走」的責任。個人享有處分財產的權利，但是同時亦卽具有納稅，還債，處分財產不得損及他人等等責任。

權利與責任的連帶關係 所以權利與責任關連密切，不可分離。無論在其外表的利用上，抑或在其固有的本性上，莫不皆然。從外表言之，個人之使用其權利，必須負擔責任以採用不至損害他人權利的方式。個人具有自

由以驅車駛馬於康莊大道之上，然而其速率則不得超過一定的限度，且必須遵守法令之所告示，或「靠左邊走」或「靠右邊走」。個人有權保有其所購置的財產，然而其保有執掌必須服從登記規則及納稅規則。個人可以使用其財產，然而其使用決不得損害別人或擾亂別人。絕對的權利，即無待於社會秩序之容許，並從而脫離一切社會的制限者，世間實無其物。但是就其固有的本性言之，權利責權之互相關連，則尤為密切。權利的本身即是社會的產物；權利之成為個人的，乃是因為個人的本身即是社會的一員，而且不僅在身體上果為社會的一員，並且在思想情感的習慣上，亦復是社會的一員。個人負有責任以運用其權利於社會的方式之中。吾人愈益重視個人的財產權，吾人即是愈益重視社會為個人之所作為；社會為個人開闢求財的路徑；社會為個人設立保有財產的護障；他人的財富為個人所可交易而得者亦為社會所支持庇蔭。就各個人所有的功績言之，此等機會及保護，實為「不勞增益」而不問個人在利用此等機會與保護上之果為如何的確能創動勤勉而具有先見。唯一澈底的無政府思想，是思想中之認定權利為私人專佔品，而不問其社會的起源及意圖者。

**權利及責任之分類** 吾人討論自由及責任，可立足於保障自由並強制責任的社會組織的觀點之上，亦可立足於使用自由並承認責任的個人觀點之上。從個人觀點言之，權利可分為身體的與精神的，二者雖非可以分離隔絕者，然而一則着重在實現觀念意圖時所需情況之控制，一則着重在型成觀念並抉擇意圖時所涉情況之控制。從社會組織的觀點言之，則權利義務便有民事的與政治的之分。在下章涉及國家內社會的組織時再來討

論。此際僅討論各個人以其社會一員的資格所具有的權利。

一、身體的權利 所謂身體的權利，即自由享有其身體不受侵害（生命肢體權），不受殺傷、毆辱，乃至較為隱微的其他威脅健康的舉動；從積極方面言之，則是自由移動身體之權利，為合法目的以使用肢體之權利，以及遷移轉徙不受阻碍的權利。不得此項自由，則生命失其安全；其生活即陷入於長期恐怖不安之中，時慮喪失肢體，受人危害，乃至滅亡。不得積極的保障，則無表現觀念使成事實的機會。縱令身體健康並且受有嚴密的保護，其生活亦祇是囚徒奴隸式的生活而已。所以控制並運用生活上物質條件的權利，實際成為財產權（即維持身體的適當健康上所必須控制的自然資具），與夫有效使用自身能力之權利。此等生命權、肢體權、財產權，乃一切成就與作為的基礎，所以往往被稱為「天然權利」。對於人格之存立具有根本的關係，所以有侵犯此項權利者，即是直接損害社會的福利。因此在此一點上，自由與責任的爭鬥，比諸其他方面，皆較為激烈。粗略言之，人身自由史即是保障生命及財產的安全與夫解放身體的動作使其不受支配於他人之鬥爭史也。

未決問題：戰爭及刑罰 在歷史上，特別是在最近的四五百年中，關於消極的自由，即是關於免去直接的外表的專制上，確已得有偉大的進步，但是關於積極的自由方面，則缺憾尚多。關於自由的身體控制，一切的權利衝突皆集中於此點。生命權為戰爭所制限，固然可以引作實例以證明即屬此項權利亦非絕對而為社會所決定，然而個人活動與社會幸福之關連，竟至要求生命之摧毀，頗足提示在部落民族的道德中，野蠻人表現其社會性格

於血門之參加中，實未足以令人滿意。社會的構成部份，互相齟齬，竟至要求個人輩一死以服務其羣，則社會組織之具有缺點，可謂顯然無復疑義。有人竭力引述處死之刑以證明個人之享有生命權確實是限於有利社會幸福的條件之下，然而道德的功能則指明社會在羣化其份子上的失敗，並指明社會之擯棄惡劣的結果於不顧而不肯負擔其原因上的責任。同一的制限，又可見之於監禁的方法之上。監禁之事，其用意所在，固然自命為保護的而非報復的，然而祇是在少數偶或有之的事例中，果曾認識社會的唯一確實的保障，是在於個人品性之教育感化，而非單於嚴酷的情況下施以身體的隔離之所可奏效者。

**生命的安全** 在文明國家，血門之事，殺嬰之習，以及處死老人並經濟上無能力者的風俗，皆已消除滅絕。法律許可的奴隸制度，農奴制度，以及妻子權力之為丈夫父親所支配的事實，皆已剷除廢棄。然而現代工業之經營，其目的實在於利得者多，而在於人生者少，工廠鐵路，每年所殺所傷所病的人數，並不減於一次現代戰爭中之所傷亡。(註)多數慘劇，皆係可以預防者。父母的意志，僱主的意志，與公眾的漠不關心聯合起來，於是兒童勞動遂成野蠻時代遺棄嬰兒及殺死嬰兒的代替物。老年卹金的爭議，正足以證明畢生為社會忠勤服務尚不足以博得美滿的老景。

(註)根據可靠的陳述，美國某大城市的街車公司拒絕採用一種改良的保護器。如果採用，則可不至傷害行人。其拒絕的理由，是因為改良後每年的費用比諸現下為損害而耗去之經費須加多五千元。同一公司又拒絕採用改良的停輪機，藉使生命及肢體傷害之減少。嗣後考



究其拒絕的原因，始發現該公司經理人中，有一人對於舊式傳輪機之製造具有重大的利益。

**慈善與貧苦** 社會施行救助設施，設立惠貧院，孤兒院，醫療所。對於極端貧苦的人，不僅用捐款救濟，兼且用稅收維持。個人之患有身體的缺憾及病痛者，並不聽其飢餓苦痛以死，不加援助。在此種程度上，個人的生存權確已具有積極設施上的發展。但是此項廣泛救助之必要適足以表明極端嚴重的缺陷之存在。使人對於大眾貧窮與夫普遍困苦的原因之所在，不能不發生責任誰屬的問題。將富厚人家的怠惰驕矜一相對照，實不能不使人懷疑究竟吾人在實效的（別於形式的）生存權活動權上的確實設施，果有若干優勝於野蠻民族之點。究竟重大的責難應當施於許多絲毫不為社會有所工作的人們，抑當施於願意工作而不得工作的人們，乃是一件難說的事。願意工作而不得工作的人們，往往不能應付時常發生的失業危機，即令有業可就，其條件亦復是使家庭狀況，衛生狀況，賠償情形皆足以降落人生的積極權利以至於低層境界。社會秩序保護有錢人所已有的財產。歷史的條件雖然已將生產工具的控制權置諸比較少數人的手中，而社會對於大眾之不能得有些微的財產以維持其穩定向上的生活，則未曾予以多大的注意。若非社會的全體份子皆有權利並有責任以從事於有益社會的工作且於社會的善益上得到適當的酬報，則所謂生存活動權者，其有名無實的狀態決難有所多勝於今日。

**二、精神活動的權利** 精神活動的權利，當然與身體活動及身體健康的權利，具有密切的關係。身體的活動及身體的健康，若非為種種志趣情感而存在，則無任何意義之可言。精神生活，若不接觸物界情形而予以指導，則

必流於麻痺迂遠，鈍滯不切實際。有人認爲物質情形上的缺點不具何等道德的關係，物質情形的改善最多能增進若干物質上的舒適，決不能引起道德的進步。爲此說者，實昧於具體志趣與慾望之發展，確有賴於所謂外界的條件者。外界的條件影響及於志趣與慾求之執行，而此等影響則又足以決定需要與決意之消長。現今流行的道德概念，將精神與物質，加以不當的絕然離異，致使許多心懷善意的人們忽視物質進步與經濟進步所引來的道德結果。長時間過度的身體勞動，再加以住宅狀況與工作狀況之不良，確能制限精神活動之發揚。至於怠惰多財，則足以墮人心志。二者之確切無疑正如貧或富之足以改變外表的行動毫無差異。

思想及情感的自由 精神生活上的基本自由是判斷自由及同情自由。爲爭求精神自由的奮鬥，其長久猛烈，並不讓於爭求身體自由的奮鬥。不信賴各個人的智慧與愛心足以爲其生活上的確切因素，即在自矢誓竭忠誠以擁護抽象的智慧原則與博愛原則者，亦往往懷具極深的此種成見。懷疑人心的整潔，而謂思想及博愛原則腐化墮落於個人之身，是乃精神界的威權其所以把持於少數人手中的原因，正與其他的原因致使物質的財富歸諸一個小羣之所掌握，大相類似。知識上的缺陷及研究工具上的缺陷使得大眾如聾如盲，而其聾盲狀態又爲人所用爲證據以表明其天資不適於受真理的切己啓發，亦不適於自由指導其道德熱情的勢力。（註一）然而言論自由，交往自由，集會自由，印刷宣傳自由，宗教的及理智的信仰自由，（尋常稱爲良心自由）禱拜自由，以及相當程度上享受教育的權利，享受精神滋養的權利，皆已逐漸成立。隨個人所得此等自由的程度之如何，社會秩序

即於相應的程度上得到安全保障以免於暴烈的改革與夫間歇的盲動，並能保有逐漸的穩妥的改造方法。就其為純粹工具的觀點言之，思想自由與發表自由確是為調和安定與進步計從未發現的最為成功的方法，既不至為改革之故而犧牲和平，亦不至犧牲改進以流於停滯的保守。（註二）

（註一）愛默生謂「如果有人疾病無能，卑劣可憎，乃是由於其天性有許多部份遭受非法的抑制。」

（註二）最近，美國有不少的大城市，用警察壓迫討論失業問題及其他事業的公開集會，以為足以危害固有的利益。此等事件，頗能表明言論自由具有「安全袋」的價值，尙未嘗為人所十分了解。並且又能表明過去時代自由的勝利，在新的情形之下，須得從新再來鬥爭一次，博得再度的勝利，庶足以保持自由之不死。

**教育權利與教育義務** 思想自由與同情自由之發生實效，乃是得力於廣義的教育。一切制度的最後價值，皆存於其教育的影響。其道德價值的大小，一視其在推測、評判、深思、慎慮之發揚上所供備的機緣如何與夫所施行的指導如何以為轉移。家庭、學校、教寺、藝術、文學，皆能陶育情感，灌培想像，在現今時代，尤以文學為最有力。至於灌輸知識以及教練技術之事，則學校復優為之。在過去一百年中，個人有權以求其精神上的發育富有，社會須關心於其各個份子的教育機會，皆為公立學校所承認，自幼稚園經過文理學院以至於事業學院，設置完備，形式如梯。不問男女，都得自由使用在判斷上所須用的材料與工具，皆得窺視廣博浩瀚的科學、歷史、藝術，以入於世界文化的堂奧。思想信念上所受壓制之消極的免除，於若干程度上，實已發展而成為智慧上情操上的積極能力。

由經濟情況不良所起之制限 積極建設的思想自由，在大衆的經濟枯窘而以防禦宅門外的豺狼爲其主要問題時，對於大多數的羣衆約略是等於不可能。時間之缺乏，感受性之僵化，盲目的專心注意於分工精密的工  
作機器，勉強突出於生存的生活所引起的呆笨愁悶，一概皆不利於智慧情緒之培養陶育。制限思想自由言論自由者，從前是專制主義，現今則是起於呆笨怠惰以及了解淺薄之理智的怯懦。位置之不安定，家屬幸福之搖動，使得人們閉口不談其衷心的信念，瞑目不察其所見的惡境。文化工具如教堂報紙大學戲院之類，其自身皆有其經濟上的必要，使其不得不依賴最能供給其需要的人們。貧窮的壓迫及「文化」的偏枯極其嚴重，所以竟如某著名經濟學者之所云，吾人依然懷疑，「人們開始其生活於世界之中，應有公平的機會以過一種開化的生活，而脫離貧窮的痛苦，不受過度機械工作的呆化影響，究竟是否真正可能？」（註）吾人設置免費學校，製定強迫教育法規，然而積極上消極上，吾人皆獎進種種情形以使多數兒童祇能得到精神滋養上的粗陋成份。

(註) Marshall, Principles of Economics

教育影響之制限 現代教育雖有不小的進步，然而精神資富實際上依然握於特定人羣之手，正不減於物質上的資富。此種事實，影響及於各主要的教育力量，即科學、藝術、宗教之類。知識在其觀念方面，用語方面，感召方面，皆被迫而退縮一隅。因其孤立隔離之故，而流於過度的專門化，技術化，祕密化。知識與社會實際缺乏密切的關係，因而發生繁複深刻的過度訓練，由此過度訓練又復增進知識之迂遠性。祇有科學哲學能與文學合爲一體，始

有陶育心靈之效，蓋文學乃交換思想之有效的工具，傳達心情之活潑的藝術。欲其果能如是，必須社會在智慧方面情感方面業已得到滋養具有活氣而後可。藝術之爲物，本是觀念之憑依具有社會感染力的形式以爲其表現者，然而在大部份上，竟成爲專門技能之發展，而爲一定小羣之所以自異於人的符號。宗教的情緒，本是藉着認識觀念及情緒所具有的無窮意義以敏活觀念及情感的作用者，竟割裂支解以成爲特定的信條，特定的祭日，特定的拜禱，而於日常的生活則聽其比較的冷酷空寂。

簡言之，生活的物質條件與精神價值，其自由之受有制限，皆是由理論與實際之分離割裂而來。因此分離割裂，而理論遂日卽於迂遠、枯窘、專門，至於實際則依然狹隘、粗鄙、而不開明。但是精神的能力及精神的服役雖是依然受有極大的制限，未曾十分開展，然而並不得因此而謂爲失望。就其已有的成就觀之，毋甯謂爲希望頗多。設置機會以有效的流通同情的觀念及合理的情緒，乃是爲時極淺的一種舉動。教育之成爲公衆的興趣，遭受公衆的注意，而爲人人之所享受，不過是近百年間的事情而已。至於教育之感染個人應依複雜而豐富的方式，則更是近五十年間的概念而已。社會能於其教育的職責加以鄭重而普遍的注意，則其未來的進步，大可以望其較速於過去。蓋以教育是在教育未成人時，最有效力，因爲未成年人的生活形式尚不如成年人的生活形式之呆定殭固。至於教育活動而欲收效果，則於編製教材時，必須就社會價值中最普通而具有代表性者以採用宣揚之，至於奇僻偏頗狹隘的價值，則可聽其逐漸衰滅。在十八世紀，有若干偉大的人物，居然見到人類的無窮境的進步與幼小

兒童的前途，具有密切不可分解的關係。

參考文書

- Kant, Philosophy of Law*, 1796 (trans. by Hastie, 1887) ; *Fichte, The Science of Right*, 1798 (trans. by Krueger, 1869) ; *Rousseau, Social Contract*, 1762 (trans. by Jozer, 1893) ; *Bonar, Philosophy and Political Economy*, 1893 ; *Stephen, Science of Ethics*, Ch. iii (on social motives) ; *Caird, Social Philosophy of Comte*, 1885 ; *Sidgwick, Practical Ethics*, 1898, Essay on Public Morality ; *Sidgwick, Elements of Politics*, 1891, Ch. iv. on Individualism, vi. on Contract, x. on Socialistic Interferences, xiii. on Law and Morality, *Maine, Ancient Law*, 1861, *Pollock's Ed.*, 1906, Chs. iii and iv. on Law of Nature and Equity ; *Stephen, Essays in Political and Moral Philosophy*, 1888 ; *Richaby, Political and Moral Essays*, 1902 ; *Hobhouse, Morals in Evolution*, Vol. II., Ch. vii. (on the general relation of the social and the moral). On the development of rights to life, limb, and freedom of movement, see *Westermarck*, Chs. xiv-xxii, and *Summer, Folkways*, Chs. vi., vii., and viii. ; *Hobhouse*, Vol. I., Ch. vii. (on slavery) ; *Spencer, Ethics*, Vol. II., Part IV. *Lock* on Charity and Charities, *Encyclopaedia Britannica* ; *Uhlhorn, Christian Charity in the Ancient Church* ; *L'Allement, Histoire de la Charite* ; *Nicholl History of the English Poor Law*, 2 Vols., 1898.

## 第二十一章 民事社會與政治國家

上面討論負責的自由，是以個人爲中心並及於自由所及於個人能力的影響。自由之存在，必須有一種公共秩序，足以保障權利義務而且釐定之，強制施行之。此項公共秩序，對於權利義務，實有兩重關係。（一）就其爲個人執行權利義務之社會的配待物以言之，此項公共秩序即構成民事社會。民事社會乃聯合生活中之得其規律威權於各個人之執行其權利並出之於足以保障其權利的特定形式者。家庭、社團、行會、組合、俱樂部，爲其第一類；而公廷及民政機關如公有鐵路及公衆保障委員會之類，則爲其第二類。（二）公共秩序又復規定種種條件，無論何時，執行權利者必須遵守之，施行救正者必須依據之。其組織的目的在於釐定種種基本的方法以訓練其構成份子的活動，不問其爲個人，抑爲團體。在此一方面，公共秩序即是國家。

### 一 民事上的權利義務

每一行動皆足以使行爲者與他人發生關係，而不問其是否有意如此。個人的作爲發生影響於具有組織的行動世界中，換言之，即發生影響於社會的佈置及制度中。個人的此項結合既是循環往復的或堅定不破的，其結合的性質與作用即皆受有確實的規定並且可以強制執行。夥伴、俱樂部、團體、行會、家庭，皆是堅定的組合，各有其確定的行動領域。購買與出賣，教導與學習，生產與消費，皆是循環往復的活動，其合法的方法受有確切的釐定。此

等特定的活動範圍與活動方法皆規定於「民事權利」之中。民事權利表示受有保障的定規方式，個人依以行動可為公共目的之故而自願的與他人發為交往或結為組合。其與政治上的權利義務不同之點，乃在於後者是涉及社會組織上的基本方式，不能聽任個人自願的選擇取捨者。個人既是一個社會的生物，便必須具有政治的關係，必須服從法律，繳納捐稅……。

1. 契約權 聯合方式，極為繁多，吾人祇能選擇民事權利之在道德上最有意義的諸種方面一加論列。吾人區分此等權利，將依其（一）為有關於個人為淺隘的目的而組成的暫時結合；（二）或為有關於比較廣大永久但是比較游移的目的；（三）或為有關於為保障個人享受權利，如有侵犯即施救正而存在的特定制度。（一）契約權。第一類的權利是起於行為者明認（或默許）作為（或不作為）特定的行動，如當事者雙方為互益兩利計所行的物品交換或服役交換即其中所含的一端。每一買賣行為，無論是購買一塊麵包，或是出賣一扎釘針，都含有一個明定的或默認的契約於其中。一個真正自由的契約，必須（一）當事者雙方各得其所求的利益；（二）雙方因而具有協作互助的關係；（三）從事社會生活時所有的浩瀚複雜而曖昧混沌的事務，得行分析解剖，使其成為許多特定的行動而按時按地以履行之，並使其成為許多特定的利益而按時按地以付與之。所以有一派社會道德學家挾取其社會理想於自由契約之概念中，亦即無足駭怪矣。每一當事人皆擔承其責任，且責任之履行有利於其自身，故其履行是自願的而非強迫的，同時又必另有一人用或種方式以為其服役。契約觀念的缺陷，以後再行



討論。

2. 永久的志願結合 合夥，有限公司，同業公會，職工組合，教堂，學校，俱樂部，皆是較爲永久廣大的結合，具有較爲遠大的權利與責任。爲交際，宴樂而組織的會社，非爲物質利得以爲共同享受或惠濟他人而創立的社會，亦復屬於此類之下。最值注意者，是凡加入全憑志願因而立基於契約上的諸種組合，其所求者皆係概括的目的。所以此等組合，是永久的，其所含納者，決非契約之所能一一明定。在現代社會，婚姻的結合是依據契約的，然而結婚的生活，並非於特定時間交換特定服役之如是其狹隘。結婚乃是爲經濟上精神上的互利而發生的組合，其互利的範圍則與雙方的一切興趣同其廣狹。就婚姻之關涉於子女之養育言之，婚姻則是保障各種社會利益而指導其進展的基本工具。學校，學院，教堂，勞工組合，雇主組合，皆是永久志願組合的一種形式，其影響所及，無論是就直接關係人言之，抑係就全般社會言之，皆往往極爲遠大。

訴訟權 一切民事權利皆得其最後的應用與試驗於陳訴於具有普遍的、最後的司法權之公共機關，以釐定其衝突的權利而回復其受害的權利。告訴及被訴權，其性質似乎太偏於法律的，且爲外表的，故不必在道德論著中加以注意；但是此項權利乃是由調和個人自由與公共秩序之長久的試驗所積累推演而成。民事權利，欲發生實效，必須附有強制執行的方法，在必要時，且須附有賠償糾正的法則。否則所謂權利，祇是空名而已。再且因爲新情況之陸續發生，所以即令關係人皆有良心的信心，民事權利上的衝突齟齬，亦係無可免除者。若無一種方法

以釐定各方在新情況下所各有的權利，則必各依舊有的基礎以武斷的伸張其權利，並自信其為正當不差。於是而私鬥遂起。新秩序尚未成就，而舊秩序則已動搖崩潰。所以訴訟權的價值，存於其所糾正的特定過失者尚小。其較為重大者，乃在於人們由是可以得知其行動的適當範圍。蓋在情況新穎之時，則權利分際曖昧不明而紛爭起，有訴訟權便是具有和平解決其紛爭的有效工具。

**過失及救治的種類** 侵犯權利的行為，例如殺傷盜竊縱火冒偽之類，皆表示一種顯然傾於妨害社會的品格。所作的過失，雖然祇是害及一人，然而其所表現的性格則足以危及人人。如是的過失即是罪犯，而為公共威權所直接司理的法律事件。人人都須協力指陳證據，若是銷滅證據或藏匿證據，則其罪等於同謀，正如受人傷害而私受賠償金以擅行和解者，其所犯之罪猶不止於應行沒收其受金額也。此類案件的罰則，大抵皆是人身的，即不加監禁，最少亦必罰以鉅款。然而其冒犯行為，亦或屬於過失之類，而不過一種罪犯；其所表示的性格祇是漠視或忽視社會的利益而已，並非積極仇視社會的利益。如毀人名譽，越人私地，皆是屬於此類的行動。在此等案件中，司法機關是為受害者所推動，而非受推動於國家。其所以如此者，並非以為整個的社會關於此等事件不具若何的利益；乃是以為在或種情形之下，鼓勵個人自己，留心其權力與損害，比諸不問其是否擁護自身之利益而一概由社會代為糾正，對於社會，實為更有價值。再其次，民事上的紛爭又有既不表露罪犯的性格，亦不表露損人的性格，祇是由於不明法律的真義，因而引起權利的紛爭，契約（明定或默認）的解釋者。此際，社會的利益，則在於設立

一種解決法，以防止惡意及報復之發展，並樹立先例，確定原則，以減少將來同類事件中的不明不確。

和平安靜並非祇是沒有明白的衝突騷擾而已。又實兼指種種原則，特定而易明，家喻而戶曉，足以確定各人合法活動的範圍畛域。其要義存於公佈，存於準則，存於手續法規，存於公認的糾正辦法。公共的關涉，在未經驗靜無私的社會機關所釐定以前，永遠是曖昧隱晦的。在既經釐定以後，則表現於定規的而又得有保證的活動方式之中。用亞里斯多德的名句言之，公義的執行即是公義的確定，換言之，即是公義的發現及宣揚。

## 一一 民事權利的發展

原始正義與現代正義之比較 現代司法上的缺點與成就，欲明瞭其重要性，可取與原始的辦法一相比較。在野蠻社會，因為血族羣的團結凝固，一人有過，人人便皆可受人抨擊。受抨擊者或則未曾參與行動，或則並未同謀。罪之所在，祇是因其血統相同而已。（註一）再者，懲治的攻擊為受害者及其親族所直接舉行，並不分皂白而濫肆報復。其舉行攻擊或於情感正熾之時，或出之以習俗所許可的陰襲。赫恩（Hearn）謂國家「不會干涉其公民間的私人爭議。人各自己保護其財產，守望其家業，各用各人的手，以保衛各人的頭。如果有人為人所傷害，則受害者實行報復，或擄掠仇貨，或接受賠款，一如習俗之所規定。」（註二）擄掠又或引起另一擄掠，而血鬥便於以運行不息。無論如何，事勢的真相，確實有如所謂「私人戰爭」者。

（註一）有旅行於澳大利亞者，偶聞兒童私相議論，謂彼等之親族刻已傷害他族之一人，而疑慮彼等自身與傷人者的親屬關係之遠近

是否將使彼等遭受禍殃。

(註一)見 *Hearn, The Aryan Household*, p. 431. 赫恩之所議論者，乃是稍已進步而可列入「開化」民族內的一個社會。

現今的變革 此種事態，已被擯棄，而改由一不偏不袒的公共威權(一)認定侵犯個人即是侵犯國家；(二)捕拿嫌疑犯；(三)在判斷上，採用客觀的標準，無論對誰，都用此一物，即所謂法律者；(四)審問嫌疑犯，遵守公佈的訴訟法規，如證據法之類；(五)如果被告確實犯罰，則即自行負責懲處。此項變革之經過，固極重要而有興趣，然而非此處之所宜詳述。此處之所討論者，祇是公共威權，公共法律與夫公共活動對於個人的自由與個人的責任雙方的發展上，究竟具有如何的關係。(註)吾人試具體的指明個人方面自由與責任的演進正與公共無私的威權之演進密合無間。

(註)研究道德學者，於此項重要史實，當然容易發生興趣，如欲尋求參考資料，可看下列各書：*Hobhouse, Morals in Evolution*, Ch. iii of Vol. I., *Hearn, The Aryan Household*, Ch. xix.; *Westermarck, The Origin and the Development of the Moral Ideas*, Vol. I., pp. 120-185, and Parts of Ch. xx.; *Sutherland, Origin and Growth of the Moral Instinct*, Chs. xx. and xxi.; *Pollock and Maitland, History of English Law*, Vol. II., pp. 447-460 and Ch. ix.; *Pollock, Oxford Lectures (the King's Peace)*; *Cherry, Criminal Law in Ancient Communities; Maine, Ancient Law*. 關於討論野蠻風俗的人類學上的材料，特別可看的，是威斯特馬克及霍佈好斯的著作。

1. 善與惡被視為半物質的 在善惡的判斷上，有兩種交迭方式。(一)善惡或則被認為具有道德的意義，換

言之，即是被認為具有志願的基礎與淵源。(二)或則被認為物體的實質，被認為一種精素徧佈於物體之中，或一種勢力寄存於物體之中，各人之所以成爲利人愛人或損人毒人者，皆隨此項實質的性質以爲轉移。例如野蠻民族不能認識疾病死亡之爲自然結果，而歸咎於敵人的毒惡魔術。同樣，由一人的行動而發生的罪惡，即被認爲其人生有的或種性向的徵候。有若干人，引致不幸的運氣於其所接觸的人人物物。其所作爲，無不產生禍殃。於此類罪惡與由意圖及品性而發生的罪惡之間，完全無所區別。善與惡所具有的道德性即志願性，尙未能爲人所理會。其時所盛行者，乃是半物質性的見解，去神怪見解，爲程不遠。結果遂認爲罪惡是一種傳染的物質，可由前代以傳於後代，由此羣以傳於彼羣，由此人以傳於彼人；如欲洗除，則以爲例須使用物質的方便物。自然的禍殃，如戰敗地震之類，被認爲半道德的，而於道德的禍殃反視爲半物質的而有餘。罪過是傳染的病症，而自然的疾病則是起於仇人或敵神的惡意的干與。道德蒙受物質化，而自然則遭受道德化或反道德化。(註)

(註)爲研究此等概念的性質及其重要，可看 *Westermarck*, op. cit., pp. 52-72; *Robertson Smith*, *The Religion of the Semites*, pp. 427-435 and 139-149; *Jerons*, *Introduction to the History of Religion*; *Hobhouse*, op. cit., Vol. II. Chs. i and ii. & *Santayana*, *The Life of Reason*, Vol. III., Chs. iii and iv. 於此方面的事實如禁忌，咀咒，潔淨之類，發爲饒有意義的解釋。

此類概念足以制限個人的自由與責任，極爲顯然，無待指陳。人於思想上行動上完全爲種種神祕的力量所包圍，神祕力量的活動方式又怪祕而不可預知。即在最好的情況中，亦真實如是。及至此種制限，更加之以傾注精

力於神怪途徑，而離去人類性格中可加控制的罪惡淵源，則可能的實效自由，其分量殊為微細。因為此項責任的錯置，又使得人們為其所未曾作為的事實而枉負責任，認為彼輩賦有足招禍殃的或種性向。飢饉、疫癘、戰敗，皆是禍殃之可用物質祭品，或人類犧牲或儀式典禮以相救贖者，至於因愚昧怠忽而起的損害，雖然可以救濟，却聽其如是而不曾措意。

**運會與意圖** 在如是情形之下，於各人故意作為的善或惡與夫無心作出的善或惡二者之間，絕難加以若何的區別。直至比較晚近的歷史階級，社會所運用的擬議，概以為每一有害的果效，皆是當事人惡劣性格的證明。自由上的此項制限，同時伴有責任上的相應制限。若是實際結果上不見損害，則以為不會具有損人的意圖。動物乃至不動物，如果有所損害，亦復認為凶物，而予以責罰。即在開化的雅典，亦復遺留着課加責任於不動物的辦法。如有一樹倒於人身之上因而壓斃其人，則將該樹拘拿審訊，於斥責之後，投諸國外，不予法律上的保護。（註一）保有害人的物件者，往往亦受懲處。威斯特馬克論及動物之犯罪，曾引述一四五七年的一項事件，「一個母猪及六個小豬，因為殺死一個小兒並吞噬其一部份，而受人審判，結果，發現其確實犯罪，母猪遂被處死刑，小豬則因年幼而遭遇不良模範之故，得被開釋。」（註二）當棍杖、石塊，及動物為惡劣結果而受責任上的詰責時，則於人類之有所作為，究係出於意圖，抑係出於偶然，便絕無區別的希望。「魔鬼不知意圖，『人的思想』乃是中古的警語；確切無疑者，祇是既有損害，為此損害者便須受罰；無所損害，便無有應當受罰的人。損害既成，凡是與案件有關係的人，

無論其關係之疏密如何，概是當然的罪犯，而無僥倖之可言。疏遠的關係，陷人於責任地位，可取證於十三世紀的英國法律：「因你的要求，在你作你事時，我伴着你：我的仇敵來攻擊我，殺死我，你必須賠償我的死亡。你帶我看野獸，或有趣的瘋人；野獸瘋人或殺我，你必須賠償。你高懸你的刀劍；別人碰落了，砍着我；你必須賠償。」（註二）唯有依漸次演進的作用，意圖始得成爲行動上的中心要素，並因而產生自由行爲或志願行爲的觀念。

（註一）看柏拉圖 *Laus*, IX., 873. 參看 *Holmes, Common Law*。在歐洲的中古時代及近代的初期，犯物皆稱爲「供神品。」由適當的

民族機關或宗教機關處置之並使用於慈善事業中。在理論上，此種辦法之存留於英格蘭，直至一八四六年，始行廢止。看 *Tylor, Primitive Culture*, Vol. I., pp. 286-287; and *Pollock and Maitland*, op. cit., II., pp. 471-472.

（註一）op. cit., p. 257.

（註二）*Pollock and Maitland* op. cit. II., p. 469; I., 30. 欲研究英國法律中關於殺人的運會觀念，可看頁四七七—四八二。又看 *Stephen, History of the Criminal Law in England*, Vol. III., pp. 316-376.

責任方面制限的重大，亦復同樣顯然。如果於人所不會並不能預見或欲求之事，而賦課其責任，則人便無從自行負擔責任以預測其行動的結果，並依其所預見以製爲計劃。於前所已述者的反面觀之，此理即甚爲顯然。有意發爲罪惡的行爲，倘若惡果不會發生，行爲者即不受責罰，而泰然自適。「企圖犯罪不爲犯罪。」（註）

（註）*Pollock and Maitland*, II., p. 473; *Westermarck*, pp. 240-247.

品性與環境 現今在法律上，更不必論及在道德的判斷上，吾人於評判行爲者的意圖時，必然考慮及於環境與夫由行爲者的過去行爲所推論而知的品性。吾人擴大吾人的果效見解，於評判特定行爲的道德性質時，必然考慮及於行爲者所慣欲實現的果效。如果發現行爲者的行爲反於其慣常的行徑，則吾人對彼即減少其責難。如果發現行爲者具有傾於該類行爲的品性，吾人對彼即加多其責難。簡言之，吾人考慮及於行爲者的永久態度與性格。吾人於行爲的情況及果效，亦復加以更爲縝密的審辨。防衛自己，保護他人，保護財產，皆屬於「情有可原」之內；其令人憤恨的程度，其衝動的恐懼或憤怒之存在，其有別於懷蓄甚久立持甚堅的觀念者，吾人必然加以考慮。初犯或累犯的問題，亦在考慮之內。遺傳問題，幼年環境問題，幼年教育及幼年機遇問題，在今日皆爲應加考慮之事。

在此一方面，吾人於個己道德上及公共道德上，於私人判斷上及法律程序法律罰則上，依然不甚進步。例如祇是在最近，吾人始行採用特殊方法以處置少年罪犯，而更進一步的改良企圖則遭遇強烈的反對，與夫尤爲強烈的情力阻礙。今日有許多好人皆以爲考慮幼年的教育與機遇，足以減少責任的準度，正與古人以爲惡果已見而猶辯護其無惡意之足以減少責任準度，是一無二。解放任何人而置之於法律的嚴正性以外，一概是不「安全」的辦法。嚴重的障礙，是在理智方面或科學方面，而無間於古今。有一個時期，以爲探人意圖是不可能的，意圖藏閉深密，唯有上帝知曉。但是爲判斷當前的意圖起見，吾人現今已創立種種方法，細節上雖有錯謬，而原則上則頗正



確。同樣，因為人類學心理學，統計學，以及公佈材料的增長前進，吾人必有一日終能考慮遺傳環境以及施於品性。乃至意圖的訓練對於各人的行為所具有的影響。其時，吾人將視現今評判意圖的方法，其野蠻粗暴正不減於吾人今日之視古代之抹煞運會與憤激。尤其是吾人必將知悉對於品性上與情境上的原因，加一分精密的區別，即增一分應擔的責任，決不至反從而減少責任。（註）

（註）此項變遷之迂迴濡滯，足以使人恍然於正義與憐憫間的不當區別（見前卷）。當人們覺察無意殺人與自衛殺人若認為與有意殺人罪同一律實屬極不公正之時，在理論上依然以為不肯正義的人果然犯罪，但當介紹於元首請予赦宥。此乃現代正義觀念在演進上的中介。

理智的低能與思慮的缺乏 既能認識品性是志願行為上的關鍵，於是便須考慮年齡，愚癡，癲癩，而視為行為判斷上的因素。但是此項進步，亦甚遲緩。且就癲癩言之，而述其一例。在一七二四年，赦免瘋人，不咎其行為所生的損害，必須被赦者「完全喪了解力，記憶力，不知其所作所為之果為何事，一如嬰兒野獸然。」在十九世紀的初年，赦免的條件不復需要如是的瘋狂，祇須問其能否區別抽象的邪正。在一八四三年的著名案件中，英國法律中的此項規條始變為認識具體事件上的邪與正。更大的進步，有待於科學的發展，俾得判斷行為者的特定心情，以糾正現行制度的缺點，庶幾既不至於為並非癲瘋者而辯護其為癲瘋，亦不至於為呆用專門規條之故而使真正不能負責者蒙受懲處。（註一）流俗的判斷，依然傾向於依據結果以論定意圖，而忽視理智上的昏瞽，並用此乃

唯一「安全」路徑的說法以自相維護。(註二)

(註一)關於理智的低能，有幾件主要的歷史事實，看 *Westmarch*, p. 264-277.

(註二)吾人可以論定，流俗的判斷，在實際上是粗陋的功利主義的，而在理論上，則是粗陋的直覺主義的。認為覺察邪正可以決無謬誤，並能懸空而且輕巧的察覺之，於是在實際上，便依據業已發生的罪惡而出之於懸空的、分析的判斷。

**缺乏思慮的責任** 解放行爲者使其不因理智低能而爲的行爲負擔責任，但在另一方面，吾人又使精神健全的人爲其所不會想及的結果而擔當責任。吾人甚至課人以責任，斥其不會想作某事。前者是粗橫的行爲，例如石瓦匠立於屋頂之上，而向下面街心拋棄廢物以致傷人，而不會想及其結果，更不會有意傷人。後者是疏忽的行爲，例如機師不會注意信號。在此等事件中，即令不會發生傷害，吾人現今亦復課加行爲者以道德上的責難。同樣，吾人斥責兒童以不會想及其行爲的果效，以不會於一定時間想及作爲一定的事項——例如依所命的時間而歸家之類。不僅祇是他人的判斷如是而已。一個人良心愈爲敏銳，便愈能獲得機遇以評判自己，而依據其因爲未曾涉想故得發生的諸種結果——祇須其具有理由以相信自身如果另有一種品性，便必然想及其惡果。因爲吾人沈酣於另一事物之中，故不會想及；在抽象上，此另一事物或許並無瑕疵，而在具體上，則是具有卑陋品性之明證。吾人縱容自己沈酣如此其深，竟至不會想及一個約會，或不會想及一個機會以援助一個明明陷於困窮的朋友，即是此種事實，便足以證明吾人具有自私自利而不顧他人的品性。

此項事件，似乎兩難，而又頗關重要。他人課加吾人以責任，是因為吾人在行爲上不負責任，並希望吾人一變而果負責任。吾人責難自己，正是因為吾人察知內心上不自覺知的趨於私利的心向果能引導吾人以入於忽視他人之途。祇須悔恨真誠而不虛僞，其結果必能發育慎思的習慣以獲益於將來。愚昧無知若是發於品性，則於待己待人之上，必能漸次不復用爲惡劣結果的卸責口實。吾人在道德上的主要事務，便是要洞悉一切果效。在此項場合，吾人的道德品性確實不會信恃吾人心中具有多數途徑而特意選擇其惡劣之途；困難之點，乃在於吾人心中祇有一個途徑而不會加以若何有意的抉擇於其間。吾人的自由存於改變自身行動方式之能力。因他人之責難而爲疏忽的果效負擔責任，或於事後的思維中而自行課加責任，皆能震聵發蒙，以收改變行動方式的結果。所以粗橫的行爲及疏忽的行爲，在任何關於自由及責任的理論上，皆是極關重要的。或則因為此項行爲中絲毫不具自由的成份或志願的成份，而完全不應責難自己或他人；或則應當爲不會慎思多種可以任選其一的路徑而擔負其責任。對於不事思慮，確實具有責任。自然並不因爲行爲者的愚昧無知，而於其行爲不附以若何的果效。粗忽行爲中所發生的惡果，正是一種警告，使人慎重攷慮於下次。同樣，因爲遺忘、粗忽、不思慮之故，而爲他人或自己所課詰責任，乃是一種方法，可以養成明察的先知與夫縝密的思慮。現代工業活動上有增無減的複雜性與危險性，電氣力量的威脅性，高度炸藥的可怖性，乃至火車街車汽機的傷害力，皆督勵吾人迅速承認疏忽之可以成爲犯罪，並且恢復希臘人的見解，以爲不思慮的愚昧乃是最大的罪惡——倘若其時尚有知識之可能。因爲旅行與



運輸之發達，集團生產方法之採行，城市人口之集中，人間的互賴程度遂益為提高，粗疏行爲的結果，其傷害所及的範圍遂因而更爲廣泛，於是而必須對人已有同情的興趣始能發爲充分的顧慮，亦遂因而成爲更加堅強的信念。

5. 形式與實質之衝突 在確立權利救護權利之中，其手續程序的專門形式，較諸形式所恃以存在的實質目的，尤爲重要，其所由來，蓋已久矣。如果繁密公式的細節（在起源上，多半是神怪的或儀式的）略有違異，則救護權利的努力即頓歸無效。任何責任，祇須用輕描淡寫的字句，施以幾分躲閃曲折之巧工，無有不能逃避者，所以文字的重要等於神聖不可瀆褻。在往古時代，此等辦法上的嚴格呆定，確足以阻遏武斷孟浪的行動，並使人們充分認識準則的價值。（註）但是在其功用早已完成之後，依然存留不滅而成爲「未臻發育的器官」；在法律手續上既被淘汰以後，依然存留不滅而成爲判斷行爲的習慣。

（註）波洛克與梅特蘭於其著作第二卷第五一六頁，引用伊赫林的話說：「形式是橫暴的死仇，是自由的姊妹。」又說：「時日推移，手續法上，自由酌量的餘地，往往日益加多；然而自由酌量的權力，欲其安全無弊，必其所付託的法官，確實公正無私。毫無疑問，又必須其一舉一動，皆能公開於公衆與專家之前而聽其批評。」

個人主義式的爭訟精神之餘留 創立司法程序以爲私人衝突的公正裁判者，確有重大的果效。其良好的果效在於催促人們使其了解其權利義務之所在而用社會一員的資格以維持擁護之。其不良結果在於制限公

衆興趣的機能使其囿於確保爭競者間的公正對待之消積方面。兩方的爭鬥，不復決之於肉腕戈矛發誓怪刑而大部份決之於雙方及其律師間的智力戰乃至專門技術戰，僅以國家爲其慈祥而中立的裁判員而已。愚者，貧者，外國人，乃至誠實人，在此項鬥爭中，皆難免於蒙受不利。（註一）並且在任何場合，司法的技術方面即所謂適當的形式者，往往受人過度的重視。「滿腔法律」的人士，往往即是重視專門的先例條規而勝於重視其所求的善與其所避的惡者。事態的公開傳佈，判別事實解釋事實的方法之科學化，公正明敏的公開而專門的批評之成立，皆使吾人可以預斷公共善益的優越性在爭訟上將日益爲人所承認，並可以預斷公共司法機關之法庭，在一切法律的爭議之管理上將採取更積極而更實質的活動。（註二）

（註一）一位律師，有人問以貧民在法益的擁護上是否居於不利的地位，渠答以「並。不。較。多。於。在。人。生。其。他。關。係。中。的。不。利。」

（註二）別於嚴格遵循法律的種種「持平」辦法，自然有若干是企圖求得此種結果的。

**法律與道德** 然而權利的規定及救護手續的規定，最好亦祇能（一）言明一般的條件，而不能確定各別的條件，（二）並且既然是嚴格的，所以祇能紀錄先例與習慣而不能預測新穎的變化。可以明白規定不得作爲的諸種禁例，而不能明定應當作爲之事，即令能之，亦祇是在特別的事項中而已。至於作爲某事，應當出以何種精神與夫何種性格，則更屬無從明白確定。在法律的規定中，表現道德上一種最低的限度，爲志向於惡的人們所不得踰越違犯。但是心懷利世的人們，具有如何積極的能量與責任，則法律的規定，殊難予以若何啓示。法律的規定，具有

一種道德的目的，能使人了解應作何事以及如何作法，在情況曖昧不明游疑難定之際，可使人的精力得免於由是種情況所生的阻摩。但是過於重視形式而忽視實質的善鵠，則導人於輕重倒置，觀解錯誤。規條被視為鵠的，不用以洞察果效，反而離棄果效，用作維護或種行動的工具。良知本可敏銳的行爲者，受其引導以至於認定所謂善者祇是服從規條而已，並不在於完成鵠的。尋常的人，一經恪守法律上規定及禁止的普通標準，便自以為本身業已符合於道德上的要求而不復上進。自私自謀的人，如果未曾破壞法律，便自以為其行動已爲法律之所裁可，並依據其在避免懲罰上的成功，以判定其未曾犯法。應當施於運用法律精神以啓明行爲之智慧，反耗費於巧爲設計以恪守法律文字之中。此類「高貴」的公民，是一種反社會的勢力，乃社會改良家所認重要障礙之一者。

道德與法律之混同合一，又引起同樣有害的一種反動，即道德與法律之分離隔絕，而以為法律祇是「外表的」，祇是有關於行動，而完全無關於動機與品性。此種分離的結果，其所及於道德的影響，似猶較重於其所及於法律者。此種分離，使得道德成爲殉情的，幻想的，不然，則成爲超越的，神祕的。於是遂使人忽視社會的實相及制度的實相，實則此等實相型成行動世界，其真實不虛正無減於自然物及自然力之型成物質世界。結果乃造成一種流行觀念，以為道德祇是各個人的「好好」而已。在道德的義務中，其最爲重要的一種，即在於使法律秩序更能正確表現公共的善益。

諸種特定問題 所以民事社會對於其份子不僅賦以特定的責任，而且對於一切享受其實惠者，皆賦以一

種偉大的義務，使其監察人羣在活動方法上是否臻於明敏的公正。人們以社會一員的資格所須應付的特殊道德問題，自然隨時因情況的變遷而變遷，在目前最爲緊急的問題中，吾人試略述下列各種：

一、**刑事程序之改良** 道德的消極方面，決不能如其積極方面之重要，因爲病理的情況是生理的情況所生的變亂，病理的決不能與生理的同其重要。然而試於吾人的方法，略加公平的審視，無論是在定罪方法中，抑是在治罪方法中，莫不立即發現其中尚保有極多的野蠻時代的遺俗。與原始時代相比較，吾人當然獲有大可寶貴的進步。直至一八一三年，在英國有人提議修改五先令盜犯的死罪，減輕爲流徙於遠方的殖民地，尚遭人反對，終歸失敗。（註）吾人每每易於以已有的進步自媚自諛，而忽略尙有待於努力營求的進步。吾人的審判，是技術的而非人情的，以爲在任何案件中必然存有幾許固定的犯罪性。依照定例的呆板方式，確定此人彼人爲大小犯罪，或依照專門的方法而予以開釋。在美國許多邦內，因爲舊日帝王專制或少數專制的流風餘俗，不肯信賴政府，所以用各種方法以保護被告。因爲恐怕政府過分侵犯個人的自由，個人在未證明其確實犯罪以前，不僅被認爲絕無罪過，而且於證據規條上，於延緩及告訴上，給予個人以各種可能的技術的利益，並且在許多城邑中，此等利益爲政客勾連所支援致予個人以墮落的牽扯。

在另一方面，今日尙未能普遍承認用不偏不袒的科學方法以考察罪犯的遺傳與環境之果爲可能。科學式的考察，必將所犯的罪與犯罪者的品性綜合考量，不僅將所犯的罪與法典上抽象規定的種種犯罪等級相比核，

而不問犯罪人的特定品性與環境。所以犯罪者一面有極多的機會以躲避公正的裁判，另一方面，又祇能得到技術的裁判而不能得到道德的裁判——不能視作一個人以行裁判。為救濟此等缺憾計，已創有種種方法，此處不能討論。然而社會上較有思想的份子，顯然應當鄭重考慮此等罪惡而於其改良亦應懷抱積極的興趣。要而言之，吾人需要兩方面的改革：（一）認識新的審判方法之可能，生理學，心理學，社會學已經給予吾人以新方法矣；（二）廢棄封建觀念之儼然分人類為兩類一為有罪一為有德者。環境與教育，貧窮與富裕，外界的暗示與刺激，其所加於各人的壓迫，其所施於各人的機會，究竟在各人彼此間之所以差異上，具有如何的作用，吾人必須加以考慮，並從而認識人類天性歸根到底究竟如何。少年法庭之創立，偵察員監視員之設置，皆是改革之發端，但亦祇是發端而已。大部份的罪犯，依然是遭受卑陋而呆板的處置。偶然的例外，祇是在案情已經轟動一時，然後成為原告律師及被告律師大顯才智的鬥爭機會，而全世界的人民皆經由新聞紙以注視其活躍。

(註) Robinson and Beard, *Development of Modern Europe*, Vol. II., p. 207.

**懲罰之改革** 愛默生的激烈語言，在今日依然適用。「吾人的不肯信賴，實屬犧牲太大。吾人所耗於法庭監獄的款項，實為製造罪犯的支出。小偷，夜盜，放火犯，皆為吾人的不肯信賴所造成，吾人用法庭用監獄以驅人從事於偷盜放火。」（註）以改良性格為目的的感化院，固然業已設立，但是今日所有的監獄依然多於感化院。如謂多數罪犯，其性格已偏向作惡無從感化，則有兩層答復。吾人並不知悉，因為吾人未曾用系統而明敏的方法以從事



於查考；即令果然知悉，於數月或數年之後，釋放未受感化的罪犯，聽其再去侵害社會，亦屬悖理至極。合理的論斷，祇有改造，不然，便永久隔離。猶豫宣判，假開釋，區別犯人，隔絕初犯，少年犯勿使接近慣犯，為女犯特設管理員，於監牢中施以教育及職工訓練，於開釋之後為其介紹職業——一概皆是進步之點。然而依然散漫紛歧。社會上聰明的份子，須將此等改革之促進以及新的方法之發現引為自身的責任。

二、行政效率之促進 過去一百年間，社會的內部，迅速的日益複雜。商業上的變化，已使人口密集於都市之中，已使遷移來往極其繁多，而地域的連鎖破棄，已使世界商場開闢而生產分配皆成為集團化。釀成許多新的問題，同時維持秩序的許多舊有動力，皆已薄弱甚或破壞，尤其是適用於有固定習俗的狹小羣體者。於是而正義的工具遂大受緊張。在美國，開闢的情況延緩隨工業改革而起之問題之發展擴大。向前遷移之可能，佔有新地之可能，發現未開闢的森林礦產之可能，乃至新的職業之發展與夫由人口膨脹而起的必須應付的新需要，皆足以刺激獎勵個人的企業。在如是情形之下，對於公共的考核機關，監督機關，廣播機關，遂不生普遍的的要求。然而美國的開闢時代，事業上業已終了。美國各邦各市，正如其他老大國家一般，亦復遭遇同樣的問題，如公共衛生，貧窮與失業，人口稠密，貿易與運輸，慈善的救濟，游民與流氓之類。

吾人應付此等問題，又應用厭憎「官僚」行政及公家「干涉」的種種遺規。公衆管理被認為「父權」政治的餘痕，太不適於自由獨立的人民。如果忽視或否認美國式的個人本位的信念所產生的偉大利益，當然是愚

味已極。美國人相信私人慈祥心之促進，相信普遍化的高尚責任心（即每一成功的人皆應有所報償於社會）之發展，相信傾注興趣於用教育及其他方法以發育各人個性的團體機關，相信個己的獨創自助及其靈敏的才智，相信機會平等公平待遇的要求。但是國家確已發展達於一種境界，其中個人的成就與前途皆需要新的民事機關與政治機關以維持其存在。個人主義即是不平，殘酷，而退化於野蠻之途（無論其外表之炫耀堂皇），否則個人主義必須是普遍的。個人主義而後可。所謂普遍的個人主義者，乃是個人主義之顧慮社會上一切份子的真實善益與夫實效自由——不僅形式自由——者。

所以有許多利益，過於廣泛複雜，非私人的志願創動所能保護維持，須有民事機關（如市機關、邦機關、國家機關），以及專家的調查考核監督以擔負其事。大城市中的富戶可以遠離貧民，住家於更為衛生的區域，可以憑藉自用汽車以在當地往來，可從特定的廠家取得純潔的牛乳及優良的食料，可互相結合以為彼輩自身獲得良好的學校、警查、電燈、街道。至於大多數民衆，則依賴公共機關以取得適宜的空氣、燈光、工作上與住宅內的衛生條件，價廉而便利的運輸、潔淨的糧食，以及合用的教育機關與休養機關如學校、圖書館、公園、博物館之類。

行政監察機關所遭遇的問題，本質上正是科學的問題，須有專門的智慧與廣泛的同情。就「政治」一詞的真正意義言之，是等問題，確是政治的問題。因為就社會之為從事於企圖營幹的組織人羣以相觀察，是等問題，確皆有關於社會的福利。就「政治」一詞的卑劣意義以言之，換言之，即就慣見的黨爭黨界以言之，則是等問題之

無關於政治，正同於乘法歌訣與衛生定律之無關於政治。然而現今此等問題竟與絕不相關的「政治」事件具有不可分解的糾葛，而又幾乎無可翻躍的墮於政客的铁蹄之下。政客輩對於是等科學的問題，蓋無絲毫的知識，而對於人類的命運，又不感絲毫的興趣。截至現在止，「文官服務改良」大要祇是消極的而已，祇是掃除對於文官任用發生影響的幾種過於惡劣的原因而已。現今之所需要者，乃是積極的改革民事行政，以發展現代情形所需要的調查機關，監察機關，廣播機關，並限定文官之選拔當以具有科學訓練的才智人員為限。

## 二 政治的權利義務

民事社會與國家之間，並無截然界限之可分。然而吾人用「國家」一詞以表示社會組織與社會控制上最基本而最普通的諸種情況：即情況之綜合於人民總意之中而且藉人民總意以表現者，至於人民總意則見之於法律之制定及其執行之中。民事的權利，在專門意義上，集中於使用法庭的權利，即集中於「告訴及被告」的權利，亦即集中於由公平的公共威權判決其他權利並加以強制執行的權利。至於政治的權利，在專門意義上，則綜合於投票權之中，或直接對於法律而投票，或間接對於立法行法的人而投票，在立法院中有權贊成或反對一種提案，在唱名詢問時能說「可」或「否」，對於投票箱能投入寫有若干名氏的一張紙片，皆非行動之具有日常生活上一般事務所往往具有的內在價值者。然而政治權利之表像的潛勢的重要性實超過於其他各類的任何權利。參政權代表直接而積極的參與於聯合生活所依以維持，善益追求所依以推進的諸種條件之管理控制。政

治的自由與義務表示個人具有權力與責任以確定其發揮權力擔負責任的社會條件而使其他各種能力皆能獲得其實效。

**民治的發展** 民治國家，不同於爲小羣利益或特定階級的利益而治理的國家。民治國家的演進，正是宏廣善益的發展所具有的社會的相應物。從外表觀察，民治祇是一件機械而已，可依其工作的效率與經濟而維持之或廢棄之，正無異於其他的任何機械。從道德上觀察，民治乃是道德理想的有效結集，而以發展社會上各個份子所有的各種利羣能力爲其理想上的正鵠。

**現今的問題：1. 不信賴政府** 現今關於政治事項的道德問題，乃在於擁護民治理想，以防止摧毀民治的種種勢力，並爲民治求得更圓滿而更廣大的實現。在吾人今日現行政府制度之前，本是由特權階級獨自專佔政府的活動。（註）政府制度之所以成爲民治的制度，一半是因爲國王爲確保其專佔起見，不得不對於民衆割讓若干權利而保障之，以抵制與其權勢相抗衡的貴族利益；一半是因爲權力集中釀成橫暴，所以引起反抗，而終於伸張民衆的自由；即生命財產之安在，政府不得擅行沒收拘捕，以及自由集會的權利，自由出版的權利，訴願的權利，乃至選舉立法代表的權利。

（註）英格蘭常用的「國王的和平」一詞，其意義等於國家的安寧秩序。溯其起源之際，國家的安寧秩序，確實是被認爲國王的私事。波

洛克謂擴大王權以制服地方的首長，其主要的動機乃在於徵收較大的稅款。看牛津論文集論國王的和平。

爲個人的自由而起的鬥爭，顯然是反抗專制君王的虐政。此項事實尙遺存於今日對於政府的態度中，以致妨害政府克盡其爲人民總意代表機關之功能。即在最爲民治的國家，政府依然被人視爲外界的統治者，居臨於人民之上，而不常被視爲人民結合起來以追求公共鵠的之一種工具。實則依此工具，人民始能得到最爲有效的合作，並於以實現其自身的鵠的，不信任政府，乃爲美國降生於其中的主要情況之一。不信任政府，不僅表現在遺風流俗之上，不僅表現在政黨信條之中，即在組織法中，亦有許多規定，特意防止協動的社會體使其不得憑藉政府機關以自由而輕易的實現其鵠的。（註）赫德萊總統有言，「在美國憲法上，權力的根本分配，是以投票人爲一方，以財產所有人爲另一方。民治的勢力，平分於行政及立法之間者，居於一方，以抵抗另在一方的財產勢力，而以司法機關仲裁於其間……投票者可以任意選舉官員，祇須此等官員不會侵犯憲法所賦與於財權掌有人的種種義務。就民治已有的進展言之，民治已經完全圓滿，但是在憲法上，民治在發展成爲社會的民治以前，勢須自行停止。」

無疑的，限制政府職權的運動，即所謂放任運動者，在當時確是促進人類自由的一個重要步驟，因爲其時政府的多數行動，在意圖上是橫暴的，而在執行上，又是愚笨的。但是今日政府，已經祇是由人民聯合起來以確保其自身的鵠的而已，若是依然視之爲代表一個不負責任的階級者，則亦確爲一大錯誤。廣播工具的進步，自然科學及社會科學之進步，不僅足以防止愚昧的公共行動，亦且足以供給建設的工具以發爲明敏的行政活動。所以

在現今的主要道德問題之中，有一個問題，即是如何使政府機關成爲極其敏捷而富有彈性的工具，以表現公衆的興趣與志向，而掃除對於政府的不信心，蓋政府一日居臨於人民之上，而活動於人民之外，則人民便當然不肯信賴政府一日。

2. 漠視公事 私人利益之增多，本是社會進步的一個表徵，因其足以表明幸福資源之增多。然而亦復因此而引起對於重大的公共利害之忽視。蓋公共利害，在外表上極似疏遠無關一己，故爲淺近的私利所驅逐於視線之外。大多數的人皆傾注其思想感情於家務業務之上，於娛樂組合宗教團體之中。「政治」成爲一個階級的專業，此輩長於運用其同胞，善於指揮公衆的議論。於是而「政治」成爲一個不美的名稱，而在理論上最適於參與政治的人士遂益復袖手旁觀於公共事務之外。二千五百年前，柏拉圖有言，好人不關心政治，其所受的懲罰，即爲受統治於惡人。此言在今日美國多數的城市中，皆足以證明其確實無訛。

3. 腐化 多數人如此漠不關心而將政治的管理置諸少數之手，當然難免於流爲腐化。最好，政治亦祇是爲具有尋常人類的弱點與偏見的人們所主持掌握，所以政府的職能，最好亦不得不於其執行上有所退讓妥協。然而多數人們既漠視政治，甚且鄙棄政治，而聽任政府權力的內層機械爲少數暗中策動而不負責任的人所操縱，則故意利用公共職權以營謀私利之事，當然隨之而起。腐化之爲移用公權公款於私人利益或小羣利益之上，正如侵佔之爲移用信託基金於個人目的之中。「公共職任即是公共信託」乃是政治道德上的一個格言，同時亦

是最難實現的一個原則。

在今日，又開闢有一個新的腐化地域，即公用組合之發展是也。鐵道、街車、電話、電報、燈火、自來水，皆必須取得特許權，因為此等企業，或則需用國家的道路，或則需要國家行使其支配權。此等企業，欲為有效而且經濟的經營，必須成為專佔事業或半專佔事業而後可。然而現代的一切生活，皆完全依賴於交通分配的設備。所以有權控制各種服役公眾的組合，即是有權建立鄉社，會合乃至個人，並有權顛覆破壞之。其權力之偉大有效，直為過去的王室所不能比擬。所以控制立法與行政，遂成為大公司的特殊目的，而政黨的領袖與奔走人亦以控制政黨機械為其特殊目的，以期成為給予特權特惠的居間人——其所求者，有時是直接為金錢，有時是為權勢之保持擴張，有時是為得到有力的後援與黨費之捐助以求本黨之成功。

4. 政黨機械之改良 在過去十數年中，吾人的歷史，充滿改良政治的方案。在多種事項之中，有一事已經顯然，即是吾人國家的發展隨着即引起次級政治工具之發展，為製定憲法者所未曾想及，而在實際上則已成極要事件。此等工具，即政黨的種種器械。政黨從整個國家以至於一鄉一鎮，分別設有各級的鼓吹人。此等鼓吹人一方面接近大工商家，一方面夤緣社會的罪惡如賭博、酗酒、賣淫之類。政黨有委員會，有代表大會，有豫選會，有小組，有基金，有會社，有集會，有種種團結羣眾鼓動羣眾以使其盲目順從的方法。

政黨的功用在於重大事件發生時能以集中輿論集中責任並確定輿論確定責任，又能防止國人分裂成為

無數小羣而毫無共同目的之傾向，此皆至爲顯然，無須指陳者。然而在此等功用之後，實藏有無數的弊端。晚近的立法與晚近的議論，皆顯然傾向於承認政黨在國家行爲上所確實佔有的地位，並且設法使政黨於其動作上比較的擔負責任。此等方法既然直接影響人民總意機關（政府）爲人人謀取機會均等上的基本條件而工作於其下的種種情況，所以具有直接的道德要義。所有的問題，如澳斯大利亞式的投票，如承認黨徽黨籍，如規定直接初選提名，如初選及決選投票人之註冊，如用法律管理黨部委員會及黨代表大會，如黨費收支之公佈，如公司捐助黨費之禁止，皆是顯然有關於道德的問題，正不減於賄賂與填塞票箱。

5. 政府機械之改良 關於成文憲法與不成文憲法的優劣問題，在其現今的情況下，已是政治學上的專門問題，而非道德上的問題。然而此等問題之發生，大部份乃是由於美國憲法之製定施行是在大不同於今日狀態的種種情狀之下，是則具有直接的道德意義。前已言及，吾人的憲法充滿不甚信賴民衆協同動作的證據。創製憲法者，不曾預料且亦不能預料後來工商發展的方法，社會生活之益趨複雜，與夫國家領土之擴張。於是許多必要的方案皆暗中摻入，而用法律上的曲說曲解以相維護，適用於原文寫定人所未曾夢及的用途。同時，法院在美國政治工具中是最專門而最富於法律性的，又居臨於立法部之上，最受一般人的信賴。國與邦間職權之分配，其不適於今日的情狀，如討論鐵路管理時之所指示者，直令人驚駭不置。邦與市間職權的分配情狀，亦正復相同，其分配理論是建立於地方自治之觀念上，而在實際上，則盡量壓迫地方使其在處置本身事務時不得發爲何等負責



的創動。

此種情形，自然引起許多改良的提議。吾人在此處並無討論此等提議的命意，不過其中有若干比較重要的，頗有關於道德問題，試略一敘述之。所謂創議、複決、罷免（任何官吏處理事務為人民所不滿意時，人民得罷免之，是為罷免）諸種方案，其目的之所在，顯然是欲使民治理想在事實上能有更大的效驗。有限制的或完全的婦女參政案喚起人類覺悟公民中之半數的人為其他一半的人代行政治的思考，並使人深悉在如是情狀之下，絕難獲得完全的社會觀點以評判社會事件，因為正如前之所述，社會觀點即是同情的，合理的觀點。各方雜然紛起的提議，皆表示希望修改憲法，以緩和憲法的剛硬性，增加憲法適應當今民意的可能性，以解放各地方團體於各邦立法院壓迫之外，而予以較大的處置地方事務的自由，從而課以較大的處置地方事務的責任。吾人此際無須贊成，亦無須反對，吾人所感覺的興趣，乃在於指明此等問題之解決所具有的道德的關係。吾人可以注意在是等問題之討論中，大抵可以依據其自覺的或不覺的信念以分為兩派，一派相信民治的原則與理想，一派相信或種形式的階級觀念。

6. 建設的社會立法 一方面，有經濟方法之迅速的改變，有財富之增加與集中，有公司托辣司之屯聚資本與勞動，在另一方，又有聯合的勞動組合。此等現象，又加以集團生產機關分配機關之發達，遂將許多新的立法案集中於公衆注意的焦點，而是等立法案幾乎無一不具有直接的道德含義。在下面第二十二章至第二十五章，關

於此事有詳細的討論。此處祇須指明是等問題既爲產業道德上的問題，亦爲政治權威之使用是否適當的問題。吾人亦可注意，其中所含的理論上的原則，即政府權限的擴張或限制者，如果不祇是就當時情況下的便利以爲取決，則其爲問題，根本上乃是普遍化個人主義對抗偏頗的個人主義之問題。民治運動，解放了個人的能力，爲各人在整個社會的秩序上及運動上（即於公善上）護得有效的權利以得享其一份子之所應享。結果竟使許多較有幸運的人取得特殊的權力與財富。此輩人士，今日竟反對爲一切人們要求機會均等的努力，而其理由則在於此等努力必將侵害個人的自由與權利（即基於不平等而起的特權），實爲可笑已極。欲知其中的問題，並不在於擴大國家的權力以箝制個人，乃在於使個人的自由更爲廣大而均平，或者需要特殊的同情想像而後可能。

7. 國際問題 民族國家之發展，在含宏公善原則之實現上，確是一個偉大的進步。然而決不能爲其最後的一步。民族、宗派、朋黨，皆是對內具有強烈的同情，對外具有強烈的嫉忌。國家在今日依然亦復如是，有愛國，有忠勇，以爲其對內的德性，亦有疑慮仇恨以爲其相應的罪惡。人道觀念，在抽象上，已成爲一種道德理想。然而人道觀念之政治的組織，人道觀念之表現在法律上行政上，則尙屬遼遠。國際法，仲裁條約，乃至海牙審判法庭，雖然其權力爲感情的而非政治的，畢竟業已向前一步。從歷史的觀點言之，聯合人類的國際國家，並具有其自有的法律，法庭與夫判決爭端的規條，終不得認爲一種完全夢語，終不得謂爲一種感情式的希望上的幻想。比較用國家的權威以代替民族間地方人羣間的衝突，或比較用公共法庭以代替私鬥與報復，則由民族國家以進爲國際國家，其所

需經過的路程實較爲短近。有人以爲既不能創造聯合的國際國家而賦以普及的權威並巡查海洋，則在和平時期必須擴充海陸軍以準備戰爭之可能。吾人顛覆此說，祇須認識不負責任的權力之保有往往引誘人對於權力爲不負責任的運用。有人謂戰爭足以防止道德的墮落，故有必要。實則在今日情形之下，時時皆有新的挑戰，須有創動力，勇敢氣，堅毅力，以相應付，故此說亦不值一笑。

#### 四 政治活動的道德標準

評判政治制度與政治方案的道德標準，可綜合如下：測驗準則在於詰問一種習俗或法律，能否解放個人的能力而使其足以適用於發展公衆幸福或公善之途。此項公式之表明測驗準則，是着重於個人之一方。但亦可從社會一方以規定之。如次：測驗準則在於詰問公共組織與公共秩序之推進開展是否足以均平人人之機會。

與個人主義的公式相比較 個人主義學派（就狹義言之，亦即就放任學派言之）的公式如下：政治制度與政治方策的道德鵠的在於各個份子的最大可能量的自由而又不妨礙他人的同樣自由。解釋此項公式，使其等於前述的公式，殊爲可能。然而提倡此項公式者，其所用的意義，並非如是。試舉一例以說明其差別：試想有一百工人，團結一致，以求增加工資，縮短工時，改良工作的衛生狀況，藉以提高其生活標準。再試想另有一百工人，無家庭負擔，無子女教育之累，或者有家庭子女而不顧其生活標準，得以願意接受低廉的工資並其他有利於雇主的條件以代替前述的一百工人。顯然的，此輩在提出自己排除他人之際，並不會妨害他人的同樣自由。在職的工人，

祇須願意，亦可以為較低的工資及較長的工時而從事工作。然而此輩確已妨害他人的真實自由；換言之，即確已妨害他人全部活動之有效的表現。

有「同樣自由」字樣的公式，將一種權力武斷的加以隔離使其無所附麗，然後問其是否為人所妨害。真正的道德問題，乃在於此種權力（例如為或種報酬而從事或種工作的權利）對於個人其他一切的慾望、志趣、與興味究竟保持如何的關係。一種活動表現的方式，對於其他一切慾望、志趣、與興味，究竟發生如何的影響？一個人所有的具體自由，乃寓存於此等慾望、志趣、與興味之中。吾人在未曾考慮一個人的全般能力與活動之前，吾人不能知悉其自由是受有妨害，抑是受有補助。各份子各有其大量的自由而又不妨害他人的全部自由或具體自由，實係一個高尚的道德理想。然而個人主義的公式，其所以受人斥責者，乃是由於其所注意者，祇是抽象的、機械的、外表的、形式的自由而已。

與集體主義的公式相比較 與上項公式相反的公式，可綜合為屈伏個人善益於公共善益之下，即屈伏局部的利益於全體的利益之下。此項概念，亦可加以解釋，使其與吾人的標準密合無間。然而其通常意義，並不如是。其所重視者，為數量的討論，為機械的討論。個人主義的公式在實際上傾於偏重有權勢者的自由而以體力上、智力上、財富上、社會勢上的弱者為其犧牲。集團主義的公式，傾於建立一靜止的社會整體並防止個人獨創的變異，實則獨創的變異，乃進步之所必要。一種個人的變異，對於現存的社會善益，就靜態觀之，難免不無牴牾之點，而非

完全符合一致，或屈伏於其下者。然而此種變異，依然是現存狀態能以獲有進步之唯一工具。少數固未必是，然而一切是的方面之進步，皆是發源於極端少數之一人，其時此一人者，想及一種方策，與已定的社會善益頗有歧異。所以真正的社會善益必不壓服個人的變異，而將獎勵個人從事新觀念及新方策上的試驗，祇須注意其措諸實行須在使其對於結果確實擔負責任的條件之下。一個公正的社會秩序，於其份子之身，一面培育習慣以批判其已成的善益，一面又培育習慣以創立新鮮善益的方策。並不以理智的及道德的壓服為能事。社會生活的任何形式，皆含有過去時代的餘痕，必須加以改造。若干個人，為反抗現今屈伏彼等善益於全體善益之下而發起的鬥爭，乃是改造全體以使善益的分配更為普及的一種方法。社會的理想，不在秩序，而在有秩序的進步。

### 參考文書

*Green, Principles of Political Obligation*, 1888; *Ritchie, Principles of State Interferences*, 1891, *Natural Rights*, 1895; *Livy, Philosophy of Right*, 2 Vols., 1901; *Willoughby, An Examination of the Nature of the State*, 1896; *Wilson, The State*, 1889; *Donisthorpe, Individualism*, 1889; *Giddings, Democracy and Empire*, 1900; *Mulford, The Nation*, 1882; *Spencer, Principles of Sociology*, Vol. II., Part V., 1882; *論政制者*; *Bentham, Fragment On Government*, 1776; *Mill, Considerations on Representative Government*,

- 1861, *On Liberty*, 1859, *The Subjection of Women*, 1859; Austin, *Jurisprudence*, 2 Vols., 4th. ed., 1873; Hadley, *The Relations between Freedom and Responsibility in the Evolution of Democratic Government*, 1903; Pollock, *Expansion of the Common Law*, 1904; Hall, *Crime in Its Relation to Social Progress*, 1901; *Philanthropy and Social Progress*, Seven Essays, 1893; Stephen (J.F.), *Liberty, Equality, Fraternity*, 1873 (a criticism of Mill's *Liberty*); Tufst, *Some Contributions of Psychology to the Conception of Justice*, *Philosophical Review*, Vol. XV., p. 361.

## 第二十二章 經濟生活的道德

討論經濟道德及財產道德（關於後者，祇就前此所未曾言及者論之），吾人將（一）對於其中所含的道德問題，先加以概括的分析；（二）然後再對於現今工商業的趨勢與夫財產所引起的問題，加以各別的討論；既經分析之後，（三）再進而陳述原則，並（四）討論待決問題。

### 一 概括的分析

經濟活動及財產，皆有三個道德方面，分別符合於道德觀點上所謂的幸福、品性及社會公義。（一）經濟活動予人以滿足體慾的貨財，並予人以滿足理智需要、審美需要及社交需要上所必備的工具；至於財產則表示此等價值之安全穩固。（二）經濟活動之中，有種種困難，種種奮勉，種種激盪，所以經濟活動具有偉大的勢力以培養技能，先見，並對於自然施行科學的控制，又能培養品性並激起好勝的雄心。有財產即是有權勢，有宰制力，有取得更大自由的條件。（三）經濟活動有一個重要的社會機能。由於分工合作以及交換貨物工役之故，經濟活動成爲最能表現社會有機性的諸種活動之一種。在社會的有機性中，各人相向，乃是互爲目的者，同樣，財產並非祇是一種保有，乃亦是一種「權利」，因而正如其他的權利一般，其中含有一個問題，即是社會對於個人應依何種理由且於何種程度之上擁護個人的利益與要求。試對於此等方面，再作進一步的分析。

1. 經濟與幸福的關係 在本節及以下諸節所附加的重要條件之下，吾人可謂工商業之供應慾求乃是道德上的一種善行。生產與消費之繼續增加，最少是更爲圓滿的生活中的一個可能的因素。財富即令不與幸福合一，亦是幸福的可能條件之一。羅馬常常爲人所引爲例證，以指明財富的惡果。然而羅馬的財富，並非真正的財富，並非（一）由勤勞而來的財富，乃是得之於征服榨取，而又（二）爲少數人所控有（三）以用之於縱酒佚樂之途——並未嘗爲均平的分配，且藉以推進高等的慾望。在今日的美國，每人每年的平均收入，約爲兩百元，實不足以供應舒適的生活，子女的充分教育，以及極端尋常的快慰。基於此種觀點，吾人對於任何工業程序或商業方法，皆可詰問其是否經濟的有效的生產方法，是否自然傾向於引起生產量之增加。是蓋有其道德上的正當，而無殊於其具有經濟上的應當。

如果富即是善，則評判財產亦須用同一標準，因爲財產乃是保障財富所供給的快慰者。然而其間有一重要的區別在。財富的意義，是享用貨財，滿足慾望。財產的意義是貨財的獨佔權或獨用權。所以財產之增益，或至人羣中被排除於財富之外者益復加多，雖然握有財產者果能增進其享受。故如赫德萊在其經濟學第一章之所指明，一個人羣的公共財富並不即等於其私有財產之總和。如果一切公園皆分爲私家花園，一切學校皆分爲私家學塾，一切自來水公有路皆給予私人管理，則私有財產之總和將大爲增漲，而公共財富則反形減少。財產是處理公共財富的一種方法。然而吾人務須切記此法祇是方法之一種而已。財富可以（一）私有私用，（二）私有公用，（三）



公有私用，(四)或公有公用。此等方法項之例證，關於第一類者，則有如衣服器具，大抵爲一切民族之所同然；關於第二類者，則有如私家花園而聽人游覽；關於第三類者，則有如公地或公權之讓與私人者；關於第四類者，則有如公路，公園，可航河道與公共圖書館之類。欲論斷一種財產是否果爲幸福的工具，大抵須視其作用，是將以增進財富，抑將以減少財富。謂一個人羣的財富，即是其私有財產之總和者，爲數並不甚少。根據此說，再進一步，便可深信「財產之取求即是財富之產生，凡能將大部的積聚財富轉變成爲私有者，若是其他條件相同，則此人即是最有裨益於公善之人。」(註)所以財產對幸福關係的道德問題，其中含有公義的問題，於公義項下討論之，最爲便利。

(註) Veblen, *Theory of Business Enterprise* p. 291.

2. 對品性的關係 卽就滿足人類的慾求言之，僅論生產分量亦嫌不足。在討論幸福之一章中，已經指明，任何慾求之滿足，不必卽是道德的善。其是否爲善，須視慾求之性質如何以爲斷。慾求的性質既然反映慾求者的性質，則經濟活動與財富所有的道德價值卽須視貨財對於人身的關係以爲轉移。經濟學家之估量價值，是依據外界財物，道德學者之估量價值，則是依據人生的或種性質。吾人必須首先詰問慾求之滿足所及於消費者的影響如何。

生產的道德代價 其次，再討論生產者。有價廉的貨物，當然很好；但是貨物或工役的價值不是僅可依據其他貨物或工役以相估量者，正又如多羅 (Thorstein) 之所云然，一件物品的價格卽其在人生上所費去的代價。依

此標準，果有廉價的生產，確實顯然無疑，紡紗織布，使用機器，布線的價格確實隨而低廉，但是雇用童工，以為童工乃是低落物價之不可缺少的因素，於是遂引來愚昧、疾病、衰廢、早亡，生產代價，實屬過於鉅大，殊難忍受。最少，英格蘭人終已認識此點，而各國之採用新童工制度者，顯然亦須從新計慮一番。童工如是，產業上的其他形制，亦復如是者，為數亦殊不少——人生上的代價使得出產品流於昂貴。工業上有若干部份，盛行細密的分工，結果工作單調而機械。有若干職業，易使工人遭遇危險，感染疾病。有若干製造方法，足以低廉物價，但有損於消費者的健康。有的工業，使用女工於不衛生的情況及過久的時間之下，結果害及其本身及其子女之健康。凡此，皆係現代工商活動所耗費的人生代價之一部份。

再者，生產對於身體健康的影響，祇是其所及於人生與品性上的果效之一種而已。吾人亦可以對於任何活動或制度，而詰問其是否足以敏活智慧，抑或足以呆滯智慧，詰問其是否必將使工作流為苦工，詰問其是否足以促進自由，抑或足以妨礙自由。欲解答最後一問題，須於形式自由與真實自由，有所區別於其間。一種制度，大可有利的於形式自由即所謂契約自由者，而結果則或至絕無真實自由存於其間，祇此一途，別無他路可走，如果可走的路徑，祇此一途，否則唯有餓死，則是真實的自由已受制限矣。

**財產與品性** 從私人的觀點言之，財產即是權力與自由之擴張。佔有主宰而掌握之，乃是生物歷程所孕育的一種本能。是乃人生之所必要；是乃「生存意志」或「權力意志」之一形式而無須蔑視者。但是在有組織的

社會中，掌握已不復祇是動物的本能而已；因為表現在社會的環象中而且為一個社會的人身所表現，所以掌握已經變為一種財產權。財產權是一個較高甚遠的權能；正與其他權利相同，其中含有人格的伸張，而且對於社會的同輩得為合理的主張以要求其承認與維持。斐希特謂財產乃切實發揮自由之所必要。此項理論，對於財產在道德上所關於個人的重要性，確是一個有力的說明。

對抗此等積極價值者，財產亦有若干惡果，影響及於其所有者以及社會之雙方，是乃道德學者之所常常承認者。由財產而來的權能具有偉大的可能性，又加之以財產的排他性，似乎自然而然的引起狡詐，貪嗜，以及對人的冷酷。以色列的預言者鄙棄富人，耶穌描寫富人進天國——一個道德社會——之困難，皆為一般人之所承認。柏拉圖描寫富人統治的國家時，敘述其法律之凌亂不受服從，敘述其妬嫉猜忌與夫階級的仇恨，敘述其國防捐稅之欺隱，並指明其道德的結果云：

「於是此輩邁進於求財之路，重財之心日漲，重德之心日減。誰能反對富與德之間有一深廣的鴻溝？誰又能反對若權衡於兩個衡度之上，則其一常常下落，其又一則常常上升。」（見 *Republic*, 550. *Davies and Vaughan*）

即置公正的分配於不論，個人是否應該受有此種形式的無限權力，遺產權是否應該一無制限，亦復難免成為道德的問題。然而凡此等等，無不立即轉為公義的問題。

3. 社會方面 人與人間的關係，無論是政治的，友誼的，親族的，皆是古代羣聚生活中互賴關係所發展而來的形式。一羣單人，各個獨立，漠不相關，則祇是羣衆而已。至於由男女老幼結合而成並且具有現代生活中一切關係之羣聚，則於一羣個人之外，尙有其較大者在。各個人生，皆由此較大者而來。人而缺乏友誼、公義、愛情、憐憫、或義務者，則失去一切賦與人生以其價值者。

必須求諸他人的援助，可依種種方式以取得之。父母之情，孝敬之情與夫他種親族連繫以及友誼與夫憐憫之心，皆能發爲或種服役，然而其範圍勢必狹小，且又要求特定的態度以爲酬報。是項態度，倘若普遍施用，則將令人無可忍受。現代的人，並不須爲人人的弟兄，不須與人人保持密切的友誼，亦不須保持永久受人恩惠的態度，予求予取，而不知分際。在從前，於此等方法之外，欲從他人得到服役，則有奴隸制度。經濟的關係使人得依據自尊而平等的原則以交換貨財並交換服役。利用契約制度，可以供給目前的服役，亦可以供給未來的服役。使人得以取得服役於其餘的一切人們，並爲若干貢獻以資酬報而不須引起其他的要求或關係。亦且不會降低貨物交易與工資勞動的道德價值。常有的理論，以爲每一契約之中，必有一方得利，一方失利。至於今日，則已認識一個正規的交易，實爲雙方互受其利。「現金償付法」在最初本受人反對，以爲是用機械的樞軸代替昔日的人身連繫。實則「現金償付法」比較舊日的主奴關係，確是建立更大的獨立自由的一個工具。正如脫因培 (Toynbee) 所云，此項方法使人得以出賣勞力正如出賣他項貨物然，但亦不賣其身。

雖然經濟歷程具有此等道德的可能性，但是任何制度或作法的道德性如何，概須視其實現於實際上的程度以爲斷。

第一，對於一種歷程，吾人可以詰問其是否果已供給每人以其所需要的服役？用經濟上的言語言之，是否果已生產社會所需要所欲求的貨物？確能完成此項職能的方法，必能於是項範圍之內，防止若干貨物甚爲稀少而其他貨物又供給過多，且因而防止危機發生之一個因緣，即所謂工作與工資之不定性，於是遂終能防止貧苦與窮乏。

第二，各個人正如康德所云各有其內在的價值，在今日政治社會上又復各皆被認爲平等平等，所以經濟歷程既是各個人互相依賴互相服務的一種表現，吾人即可以公平詰問其如何分配工作的結果。經濟歷程傾向於發爲寬大的貨財分配以酬報工作呢，抑是將使「富者愈富而貧者愈貧」呢？從另一觀點言之，吾人可以詰問經濟歷程之酬報個人，是將依據一個道德的或公平的基礎呢，抑將依據一個縱非不道德抑屬非道德的基礎呢？

第三，服役衝突之一問題，具有數種形式。第一爲生產者與消費者間的不斷衝突。提高工資，縮短工時，確有利於木匠織工，直至購買衣服，支付房租之際，始知關注於物價之低廉。有何種原則，可資以調節此一問題？再者，服役於消費者，可使生產出賣貨物而僅收低微的利潤。今日生產者之所以能够如是，乃因其企業宏大之故，然而其較小資本的競爭者則爲其所驅逐於商場之外。彼應同意徵取較高的價值以使人人皆能進行營業呢？抑當堅持有

利一己並有利消費者的低廉價格呢？勞工組合亦是服役衝突問題之恆久表現。勞工組合應在何種範圍內，有所便利於組合員，而以非組合員爲其犧牲品。將組合開放於一切勞工，或將入組義務提高以限制入組資格，究竟是否因而發生差異的結果？學徒的數額應否限制以期用節制勞工供給的方法而提高勞工的工資？若然，則對於志願參加的少年與夫不熟練的工人，是否得謂爲公平合理？如果承認是項辦法對於此輩確爲辛辣，然而若是參加的人數過多，而聽任自然淘汰的程序以驅除之或餓死之，則與此項辦法相比較，孰爲仁慈，孰爲辛辣，亦殊不易斷言。工作時間果應儘量縮短，工作資金果應儘量提高呢？抑或有一公平的標準，於消費者勞動者雙方皆有裨益呢？勞工組合在何種程度上可與資本家相結合以對於消費者提高物價呢？

私有財產與社會幸福 財產的社會價值顯然是間接的，正如在法律上私人權利皆被認爲是建立基礎於社會幸福之上。社會的目的正在於促進其份子的價值，便利其份子其尊嚴與自由。財產在足以服役於此等鵠的而又無礙於其他社會價值之際，確實具有社會的價值。私有財產對於興趣情感之融洽流通似乎頗爲不利。例如柏拉圖於其理想國中即不許護國之人擁有私產。於是始可以無所謂「你有」「我有」的爭議，無所謂求或分，無所謂鄙吝或憂慮，無所謂侵榨其同輩公民，亦無所謂諂媚富人。中古的教會曾將此項理論措諸實行。即在現代社會，亦復保留此項精神的若干痕跡。因爲柏拉圖所呼爲護國人者——軍士、法官、牧師、教師——實際上等於無產，祇是由社會予以維持而已。爲公衆的利益計，此等階級應無鉅大的產業，似乎可爲一般之所公認。然而個人間

及階級間之分裂，私有財產顯然並非其唯一的原因。在古昔的基督教社團中，以及在其他試行共產主義的結會中，凡具有志趣上情感上的深刻團結者，財產之共有，在道德上可以具有價值，而在實際上亦復可能。倘若不具此項深刻的團結，則私產之取消且將更使其分裂益甚，因為無法賦予各個人以避免衝突促進幸福所必要的獨立自由。

如果承認一部份財產應歸私有，則吾人必須承認有許多道德問題之關於社會所可依以付託財產的管理於私人手中的精確條件者，實存而未決。吾人必須牢記無所謂私產的絕對權。每一權利，無論是法律的或道德的，皆是由社會全體而來。此社會全體，若為一道德的全體，又必尊重其各個份子的個性。道德上的種種問題，如下面之所述者，必須依據此項基礎，以事討論。何種公共財富應歸私人或私人團體所絕對管理？現行的制度對於有產者無產者的雙方利益皆能加以促進呢，抑祇是促進有產者的利益而已。欲促進社會全體的利益，究宜將大部份的公共財富歸諸私人管理呢，抑宜將較多於今日的公有財富歸諸公共衆所有呢？一個私人或私人團體所可置有的土地及他種財產，應否有一定的限度？私有財產竟至排除大眾享受文明的利益，是否確有一二事例？對於個人應當聽其遺傳全部財產於其後嗣呢，抑當由社會保留其遺產的一部份。

以上的分析，乃所以陳述經濟生活上所必有的若干問題者。然而時至今日，因為經濟情形之變遷，道德問題已發生新異繁難的局面。

## 一一 新經濟秩序所引起的問題

集團的非人身的組織 經濟界與實業界，有一大部份，都已發生兩種變化。第一種是由個人的基礎變為集團的基礎。第二種本為第一種的結果，是由人身的關係變為非人身的關係。或社團的關係。社會當然是由人身組織而成，特是在其為經濟的目的而組織時，則傾向於成為單純的經濟團結，而排除其他一切的人間性。雖然在法律上社團可為權利義務的主體，然而祇有一個動機，所以過於抽象而成為道德上的非人身的。社團傾向於成為執行業務的機械，而且可以具有權力一如其他的機械，絲毫不能從事於道德的考慮。

道德上的從新適應 此兩種變化，皆迫使吾人的道德概念發為從新的適應。吾人的公平正直概念，權利義務概念，其現有的形狀多半係來自於舊日的工商形態，其時人之所有與我之所有甚易區別，其時一人的生產數量甚易知悉，其時生產者直接售賣出產品於其隣人，而雇主於其雇工亦復具有隣里的關係，其時責任易於確定於誰何之身，而且反而言之，各人亦能控制其所有的企業或締結個人的契約，其時人各有其取光取火汲水運物的工具而無須乎服役公衆的社團。如是而來的概念決不足以適用於今日的秩序。舊日的正直概念，可認貨物為製造人之所自有，並依以討論交易與契約。新的正直概念，則首當解答一個先決問題，即「由集團生產的物品究為誰人所有？」而現今分配酬報的則例究竟是否正直公平？舊日經濟上的公義觀念，要在於為個人確保其財產權與契約權。新的公義概念，則必須考慮如何能為個人確保其生活標準，並確保其得以分享文明的價值，而使其



具有從事於完滿的道德生活之可能。舊日的德行，容許個人多從事於個別的行動；新的德行，則迫人活動於協同努力之中，否則難以完成其結果。個人主義的理論，不能說明集團主義的事實。

經濟的企業的程序上所發生的變化，不僅擴大人類智能上堅毅上的聯合權勢，而且膨漲過去未來的技能與企業所得有的綜合結果。此等變化之發生，有賴於若干並行的因素。試略一注意於社會機關，工業技術，商業技術，評價工具，以及於財產的性質。

### 三 工商業機關

古昔的機關 古昔推行工商業的機關，並非專為經濟目的而組織。家族從事於或種企業，然而企業祇是其目的之一部份。各種地域羣之於企業，亦復如是。雅典市國，握有鑛產；日耳曼村里握有森林牧場水泉；英美兩國的「公地」，屹然存留甚久，雖然飼牧於其上的牛羊可以為私人之所有。在美國，有若干地段，為設立學校而保留，如果迄今依然存在，則往往出讓極大部份以為公用，祇是多半皆已賣私人管業而已。中央政府依然為保存森林之故而握有若干地段，然而直至晚近市有運動發生以後，地方團體之在英美實已停止其為一個經濟因素。可謂為例外者，祇是關於道路，運河，郵局而已。無論在企業之家族管理上，抑或在地域羣管理上，經濟的功能之執行，總是認為其他職能中之一種而執行之。經濟的關係，有助於其團結之凝固。但是經濟的動機，則不能自行分化而翹然突出以為單純的存在。無論在家族中抑或在地域羣中，取求本能的效果，皆因在企業關係中的個人不為親族即

爲隣人之故，而受有制限。

工商企業 在工商企業如所謂公司社團之中，則人們之組合乃單依經濟目的而發起。其他利益或鵠的，皆不在其注視之列。故爲經濟目的而組織的社團，祇有抽析的經濟興趣。在家族機關或地域機關中，取求的能力固然在若干程度上遭受有益的節制，但是亦復遭受有害的妨礙。工商業興起而成爲人類活動的一個獨立方面以後，則此項新能力者便獲得其表現的途徑。此項事實，爲道德生活的全局言之，實爲有其利益，亦復有其弊害。一方面，使經濟上產業上的效率大有增進之可能。企業的規模，可大可小，以期適合於有效生產之所需要，不似在家族生產或地域生產中時而嫌其過小，時而又嫌其過大。企業之組合人衆，乃依其能力之是否適宜於一特定工作而組合之，不似在其他的形式中，人衆皆被迫而參加並非依經濟因緣而構成的羣體。再且，企業組合能淘汰老弱，並驅除不適宜於其鵠的之輩而毫無困難。復次，擁有千百萬資本的大公司，有如事實之所示，日益傾向於聯合團結，共同管理，此等大公司既經結合，即成爲偉大的勢力而可以視爲一個單元以運用施行之。於是認爲此等龐大組織的利益極端重要，而外交稅則立法司法之事反居於其次者，實爲容易發生之擬議，若就企業經理人言之，且亦爲不得不如是涉想之一種擬議。單獨爲經濟目的而組織的社團隨有道德的危險，本極顯然，於其實際作用上亦往往發現例證。社團於約制個人的種種規則，少所介意，甚或無所介意，故其待遇商敵，待遇雇工，待遇公衆，皆純粹出之以經濟的方式。經濟的方式，確實含有或種狹小的忠實德性於其中，但於私人同情心或公衆義務心則不會

含納在內。

勞工組合 與此等資本結合相對待者，則有種種勞工組合。勞工組合在初創之際，其目的往往較爲複雜，含有社交的目的及教育的目的，其行動亦往往較富於感情甚且極爲熱烈。時日既久，遂變爲單純經濟的組合。在美國，勞工組合之奮鬥，是爲獲得較高的工資，是爲設置疾病死亡之保險或卹金，是爲取得較好的工時條件，童工條件，以及防止危險機器，爆炸藥物與夫職業病症上的種種條件。在大不列顛，勞工組合又應用其合作方案於購買貨物以資消費之中，亦復獲得可驚的成功。但是組合之最爲成功者，則爲技能職工。因爲就其目的之在於集團契約以言之，凡愈能完全控制其本業中職工之供給者，則其組合即能愈爲有效，本屬極爲顯然之事。在粗簡的勞動中，尤其是在常有移民流入之地，欲維持一種組織以與資本組織相抵抗，縱非不可能，亦是極端困難。所以在勞資衝突中，便自然期待在鬥爭者強弱懸殊時所往往發現的道德情況之發生。強者蔑視弱者，而完全拒絕承認其存在。弱者遵守強者所定的鬥爭規則，運用強者所定的武器，因而陷入絕無戰勝希望的境地，於是遂拒絕遵守規則而訴之於暴動——殊不知一經暴動，便是自行宣告與全社會的一切勢力爲敵對。

羣體道德復興 新情況中的特別現象，在其傾向於復歸到羣體道德。截至現今止，其傾向確是如此。社會正在奮鬥，欲樹立一普遍的道德標準，然而一面既欲堅守業已陳腐的法律，一面對於新要求又多少發爲感情的非理性的同情作用，游移其間，莫知所止。（註）羣體道德，卽是非人身的集團的生活。祇是忠於其羣，而不顧他羣，不負

責任，缺乏完全的社會標準。自然其間有一重大的差異。現今的集團機關已不復如舊日親族羣之樸素。今日的集團機關，可用以獲得一定的鵠的而充分有效，同時操縱運用者又可以取得舊日所有的凝固及不負責任之一切利益。

(註)例如在罷工中，有時公衆的感情亦能容許相當的暴動，但是必須在公衆以爲不平情形已無合法方法可資救濟之時而已。

**社員與管理** 社團於其觀念上是民治的。因爲社團於選任的管理制度之下，結合一羣股東，其中有若干且或是小本股東。集中權力而分散所有權，此項辦法，似爲一種巧妙的方策，可資敬佩。然而現代企業及現代組合的規模偉大，非股東或社員所能直接控制。社員有時反對一種政策，但是個人無能爲力。如果試圖控制，除非在非常狀態之下，欲聯合多數人共同行動，大抵是不可能的。經理人能以進行其政策，同時又自命爲祇是股東的代理人，所以不負最後的責任。一個鐵路公司的股東，一個偉大社團的社員，乃至一個工會的會員，究竟能以發出如何的影響？彼輩祇有在一點上容易結合，即：要求分紅或要求結果。在推行不法的政策時，在賄賂議會或法庭時，在處分非組合員時，首要職員或亦祇是求得「結果」而已。彼等將責任諉卸於經營部或「法律」部，或諉卸於「教育委員會」，其他一概不復過問。此等部會又是股東或組合的代理人，所以亦復泰然無所動心。股東又確信其未曾以錯謬的行爲相委任。有的社團的經營，是爲多數股東謀利益。有的社團的經營，則由裏層的核心與旁出的社團締結巧妙的契約，以營謀裏層核心的契約。再者，偉大的社團，又傾向於將鐵路銀行保險公司實業公司的經理部

置於同一的少數人之手。此項集合財產便可絕對爲此輩個人所運用。一若爲其個人之所私有者。如果用以推進政治的選舉，依據紐約法庭的意見，此輩經理人是並未犯罪的。

**雇主與雇工** 雇主與雇工之間，亦往往存有同類的非人身的關係。最後的雇主是股東，股東委權於經理，經理委權於部長，部長委權於工頭。各人皆望得到結果。雇工或向部長訴說條件不佳，部長則告以無法干涉工頭，向工頭訴說條件不佳，則工頭告以此乃公司的政策。組合亦可以用作同樣的停滯機。在此連環中的任何個人，若在爲個人而行動時，其行動每每慷慨近情。然而不能用他人的財產去慷慨送人情，所以在整個的組織中便無所謂慷慨或人情。此項組織在創立社團而顯然以卸脫雇主的本身責任爲目的時，似乎已趨於極端。組織公司以保障雇主抵制工人因傷害而提出的要求，可以視爲一種分散負擔的策略。但是公司之組織，並非以賠償傷害爲主要目的。如人壽保險公司然，乃是以避免賠償爲目的，其有力的動機在於批駁要求而無論其要求之如何正當，又往往使提起要求的費用異常昂貴致令受害者甯願不提要求。若是訴願者是一貧民而被告者是一富厚的公司，則「法律的迂滯」便無往而不可視作一個有力的護符。

**對公眾的關係** 公司對公眾，公眾對公司，其關係亦復是非人身的，非道德的。近年使用種種機械以執行許多經濟的服役，試一觀察其道德的（實際乃非道德的）情況，則於此點，極易明瞭。如量身機，糖菓機，電話之類，皆可投一枚輔幣而使其發爲相當的服役。倘若機器已壞，則受損失者便無從伸訴。因而其自身態度亦復是機械的。

自認其所接應者是一物件而非一個人。如果能撥弄機器或者捶擊機器，當然較爲痛快。現今公司所採取的態度及其所引起的態度，皆居於純粹機械主義與完全活人態度的中間。設有一人，爲鐵路公司的職員所訛索或遭遇他種困難，欲得到敏捷的救濟，其絕無希望正不減於投入貨幣於已壞的自動機器之中。火車車守爲其命令所制限，正不減於機器之受制限於其機械主義。此人嗣與其高級職員通訊商榷，如果忍耐性充分而壽命又復永長，終久或可得到償還。不過爲防止舞弊起見，公司應當從嚴辦理，若在人與人直接交涉時，猶可稍爲鬆緩。所以個人懷有正當的怨憤者，其對於公司的態度，亦往往以爲其所接觸者乃是一件機器，而非一個道德的人，卽在公司的員役被公司禁止其用道德的考慮以接待公衆之時，亦復如是。員役祇是服從命令而已。照料牛羣的個人，如果其牛羣踐踏兒童；趕車的個人，如果在送客之中有粗疏的行爲，則公衆的情感必將課以責任。但是火車肇禍，則祇是發爲盲目的憤怒而已。無法確加道德的責任於股東之身，或經理之身，或雇工之身，而股東經理或雇工亦不自覺其負有道德的約制有如個人之所必將感覺者。彼不擔負完全的責任，彼所分擔的一部責任極其渺小，所以似乎可以完全不加措意。

對法律的關係 集團的工商企業，一經立案之後，便視爲「法人」，而得到法律的保護，同時亦受法律的支配。大社團若由是而得到個人所享的權利，則於締結自由契約上便得到極大的便利。勞工組合尙未立案，因爲畏懼法律之管理其資金。勞工組合求謀更高的生活標準，但是法律未曾承認其爲一種權利。祇能保護已定的契約，

至於竭力締成最爲有利的契約，則完全聽諸個人。多數工資勞動者既然全無契約，而隨時有被人辭退之虞，所以組合即令立案亦所得殊少。所以不會接觸社會所用以集結（雖然頗爲迂緩）道德觀念之制度，而於或種意義上不爲法律所保護。如是的情形，其錯過原來不在勞工組合之自身，因爲法律認定此種結合爲奸宄。至今勞工組合依然處於兩大不利之點。第一，資本社團或雇傭社團以其單一法人的資格可以拒絕購買某一組合的勞工，且依照晚近的判例，並不得因爲工人之屬於組合而禁止雇主之解雇。公司既然雇用萬千工人，而實際上又是該項工人的唯一雇主，所以能够施行切實的排貨作用而遏止組合之出賣其勞工。無須乎使用「黑色名單」因爲一切雇主皆合爲一人。在另一方面，如果勞工組合拒絕受雇於廠店，則又判定其行爲須在邦際商務的約束之下。此際，勞工組合祇是被認爲一種聯合，而未曾被認爲一個單一的人。第二，在罷工時，雇主方面又佔有極大的利益。工人可以離棄其工作，但是離棄工作不是有效的壓迫方法，除非雇主極欲開工而又無其他工人可以雇用。如果雇主能利用公開的勞工市場而有其他工人可以雇用，則罷工工人的唯一辦法祇是誘導此輩工人參加本方的戰線。但是法庭又禁止其威脅工人離棄工作，且不僅禁止威脅而已，即爲勸告，亦在禁止之列。（註）執行命令的程序，使法官能以確定犯法，省去陪審，判決罪過，並施以彼所認爲適當的罰則，凡刑事訴訟程序的結果皆爲執行命令的程序之所具有，但無刑事訴訟程序之制限而已。此項執行命令的程序實爲妨害勞工組合之一大勢力。如果勸告罷工亦在禁止之列，實不知勞工組合如何能爲有效的壓迫，除非罷工者是高等精練的職工，因爲此輩能够控

制一切勞工的供給。所以在私權上及自由契約上，勞工組合居於不利的地位，因為完全沒有確實有利於其目的之權利，祇是在或種條件之下，有權拒絕工作而已。然而在多數場合中，此項武器所及於使用者的損害猶多過於所及於其敵人者，所以無甚效力。

（註）晚近伊利諾的判決，絕對禁止勸告，即令極其和平的勸告，亦須禁止。「合法的競爭，或至損害一人的事工，即令竟至驅彼於事工之外，亦非可以訴告者。」但是勞工組合用金錢或轉移的方法以雇傭勞工，使其脫離雇主，則又非「合法的競爭。」法庭認為此項辦法的目的，是有害的——有害於雇主。法庭未曾想及勞工組合之求得一日八小時，其可為合法的目的，正等於雇主之求得財產。法庭對於工商公司為求財之舊式目的而施行壓迫，與夫勞工組合為生活標準之新式目的而施行壓迫，其所持的法律態度，顯然有所差別於其間。法庭認為公司所及於他人的損害是輕微的，而勞工組合所及於他人的損害則是根本的，所以亦是毒惡的。下代的國民，或能判定此種審判心理，一如吾人今日判定二十一章所述的諸種事例。其他法庭並不常採此項觀念，而容許勸告罷工，祇是勸告的態度或情形不可「激起畏懼之心；而當引起其評判力或同情心。」

勞工組合既失望於自由契約，於是遂欲利用公衆機關以求得較好的衛生狀況並圖禁止童工，禁止婦女工作過久，禁止不公的契約之類。資本社團常常反對此類的變革，以為此類變革是干涉契約自由，是取去財產而無「適當的法律程序」且依據此等理由而廢棄許多法律，判定其為違反憲法；在被廢棄的法律中，有若干種，是因其編製似乎是單求一個階級的利益而非尋求公衆的利益者。對於警查權力以及直接有關公益的社團，皆傾



向於加以較大的公衆節制，此點往後將再討論。對於其他的社團，則一般公衆或不成功的競爭者祇是求法律的扶助於反對托辣斯的立法之中。不過大體上都歸於失敗而已。其所成就者，祇是引起組織形式上的一種變更。法律對於工商社團欲依據下列的三種原則，而施以有效的節制，迄今仍非甚易之事。所謂三種原則者，即防止壟斷，確使公衆服役社團顧全公衆的利益，並發揮警查權力是也。因罰金處分不易及於犯罪之人，因而極難確定人身的責任。審判員不願對於下級職員的行動課以責任，以爲下級職員的行動乃爲上級職員的政策之所指使，至於上級職員則又極少直接承認犯罪的行爲者。然而吾人相信假以時日，法律必然逐漸求出一種方法以使勞工組合及資本組織皆能尊重公衆的利益，並於二者所可求的鵠的上加以援助。合作原理不能置之於法律之外，必須予以更爲充分的社會化。

#### 四 生產交易及估價上的方法

機器 生產技術，亦復由個人的方法進步而成爲集團的方法。古昔的方法是手工法。現代的方法，除去農業以外，多數職業，皆是採用機器法。機器的大利，不僅在於用機械力以代替筋肉力，並且在於以集團工作代替個人工作。大規模的分工辦法以及勞工之社會的組織，其所以可能者，皆是機器使然。過去百年間，財富之異常的膨脹，乃是得力於分工及勞工之社會的組織。再者，機器的本身，於其鉅量的擴張上，不僅是社會工具，亦且是社會產物。由發明與創造而產生各種工業上的種種新方法，此等發明與創造多半是不會利用其結果的人們依賴公費以

進行的科學研究所發生的產物。而此等產物又轉而成爲生產財富的工具，所以在起源上具有兩重社會性。

此項機械的歷程，於前述的品格因素具有重要的關係。機械歷程使得效率歸於標準化，引起速度之異常的增加，要求職任上的大分化，而且常常使人對於全部歷程絲毫無所知悉。在另一方面，又使人於控制指導複雜機械之上，微微感覺權力之存在。在較爲熟練的職工方面，得有較多的時間與資力以求得理智上，審美上，社交上的滿足。工人的交接有利於公益，同情，及合作之討論。此項討論可以使人隨時爲羣體利益而犧牲個人，大有似於最好情狀上的愛國情操，雖然容易流於暴烈的表示一如最壞情狀上的愛國情操之所表現者然。工人的交接聯合，乃現代工業上最關重要的特點之一。

**資本與信用** 交易工役及交易貨物的技術，已從個人的有限的方法轉變而成爲集團的無限（幾乎）的方法。舊式的實物交易，其業務之進行限於極小區域之內，而簡單形式下的人身服役或則含有奴隸制度，或則含有幾乎直接的人身控制於其中。及至使用貨幣，則能實行交易於廣大的區域之內，而且能够積累資本，資本乃代表多數人已有的勞動者也。及至進一步，而發現當今工商企業所運用的信用制度，則各種企業不僅能以運用過去勞動的結果，而且可以運用所預測的未來產物。如現今所組織的社團，可用股票債票的形式而發行責任券票，其券票並無任何已經產出的價值可以代表，祇是代表預測中的勞動價值或將權價值而已。所以資本及信用上的全部技術，皆實爲集團的工商企業。匯聚過去未來成千成萬的人們所有的才能與工作，而運用其結果以成就

新的企業或驅逐敵對的企業於市場之外，一若一個不可抗的動力者然。

估價的基礎 價值與價格的基礎，亦已全部改變。中古時代的一大部份所用以確定工價物價的舊基礎，乃是實際耗費的勞動量及物質量。現代的基礎，乃是供給與需要的基礎；此項基礎的根本理論，是以爲賦與任何物產以價值者畢竟是人類的慾望。吾人可以耗費時間勞力於書籍或雕刻之中，於新菜蔬培植之中，於服裝製造之中，但書籍而無人購讀，雕刻而無人惠顧，菜蔬而無人能吃，衣服而無人肯穿，則絕無絲毫價值可言。從此項觀點出發，可見在估價中之此二因素即所謂供給與需要者，其所受於社會因素的影響爲何如。對於一物的需要，全賴市情之如何，即全賴購買者之多少與夫購買者所需何物。現代的交通方法與運輸方法，已使貨物市場之寬廣正與文明世界同其範圍。教育又不斷的促醒新需要。交通工具，旅行工具，教育工具，更復不斷的使世界之一部份摩倣世界的另一部份所樹立的標準或式樣。所以吾人對於估價具有一個社會準則，其廣度深度皆繼續擴張而無止境。

估價作用之另一因素即所謂供給者亦復受影響於社會的勢力，且其程度日益增高。有許多（即令非多數）重要的貨物，爲生產者的利益計，有限制的供給，其利益實較大於無限制的供給。大煤礦，鐵廠，衣服廠，皆知互相聯合以出產定量物品之較爲有益。大公司與托辣斯之取得一定範圍內的生產，壟斷或控制其大部份，往往是藉着關閉從前經營的工廠之一部份。勞工的供給亦爲勞工組合的政策所制限，其方法則爲限制學徒的額數，或其他

緊縮組合範圍的方法。稅則，無論是有利於勞工或資本家，總是對於供給所行的一種社會節制。特許權，無論是屬於鐵道的，屬於街車的，屬於瓦斯的，屬於電燈的，抑或是屬於其他所謂公用物的，其性質都是對於一定人羣所給予的專利權。其價值全賴公衆對於此等公用物之需用如何以及此項供給的公衆制限之如何。在許多場合，其服役乃爲公衆之所必須，所以服役者無須特別注意於服役的效率。人口之增加使得特許權的收益大爲膨漲而在公司方面則絕無危險或努力之加大。

但是社會之創造價值，其最爲顯著的實例則在土地方面。一畝地，在某處值五十元，而在另一處則值數十萬元，並非由於土質的差異，而且在大部份上亦非由於所有者之勞力技能或其他的性質。其原因乃在於一處並無社會的需要，而另一處的地段則位於城市的中心。在若干場合上，城市地產之所有者可依其經營以創立城市，然而即令如此，亦復是次要的。不駐在的所有者，因城市的發展而獲得的利益，並不減於大有所助於城市的發展者。地產所有者甚至不必建立房舍以增進其地畝的價格。土地價格之如是之增漲，名爲「不勞增益」。在美國，不勞增益多半是由於所在地點與運輸便利之故。有若干著作家，如喬治亨利等，以爲此事不但是一種極大的不公平，而且是一切經濟罪惡的根源。在許多場合中，確實是一種極其顯然的「易來錢」，不過在原則上，與現代絕對多數的實業上所含有原則，並絲毫無所差異。現代社會的財富，有如一一個偉大的池塘。無人能知其所自創者，究有幾何；財富是社會的產物。欲試圖估量個人之所貢獻，而依以估量個人之所應得，乃是絕對不可能的。

## 五 有助於道德的改造之種種因素

現代經濟情況上的兩大特色，即其集團性與其非人身性，頗能給予可貴的幫助，以使人了解其道德的問題，並完成其所需的改造。因為現代事業與現代財產之偉大的規模，即足以明白表現其中所含的原理。其非人身性能使經濟勢力簡單純淨，容易察知其道德的關涉。宣傳廣播，成爲必要。工廠須有較好的光線空氣與衛生，而爲小的工作室之所不必有；同樣，社會的注意爲大公司的辦法所激起，社會的良心爲大公司所刺動，實則其辦法的原則並無以異於私人們的辦法，而私人們的辦法則足以逃避道德的責難。固然在若干場合上，事業規模之偉大即足以改變其原則。舊式的競爭法不似現代工商上的競爭法之容易動搖競爭的均勢。不過在其他的場合上，現代組織之所作爲，祇是表現競爭作用或他種經濟勢力於大規模之上而已。欲實證此理，但須一察爲糾正公司辦法所製定的法律，往往竟適用於許多事業而爲立法者當初之所未曾料及，是蓋常常有之的一種事實也。

一種原則流於顯明而又於大規模之上發生作用，其結果遂使公衆的判斷明顯，而對於惡劣辦法的責難更爲有效。非人身的因素，亦復大有助於責難之容易發生。批評作用不至爲批評個人行爲時可使情況糾紛的種種計慮所妨礙。個人可爲一個好隣居，好朋友，或遭遇不佳。但是無人於發表其對於一個公司的意見時有所遲疑，而一般陪審員亦無袒護公司的成見，不問法官的見解如何真確。有時亦有利用公司股東中有孤兒寡婦之說以阻止干涉公司的辦法者，亦往往不足以引起同情的傾聽。公衆對於公司，比較對於私人，所要求的商行爲標準實爲

較高，而要求其顧全公益實爲嚴格，且要求其待遇工人亦須更爲寬大。至於工人的組織亦不會逃避同一的定律。一個組合的經理人，如果發現其爲私人利益而發動罷工，公衆的責難亦復極端嚴厲，正不減於其責難公司職員之犧牲股東而自謀私利。

總括 上面分析中的若干要點，可總括如次。現代技術大有所增進於勞動的生產力，但是亦有所增進於勞動所及於健康生命的危險，並於或種程度上有所減少於勞動的教育力與道德化力。非人身機關確實發生偉大的權勢，但是極難論定其責任。集團的機關與夫社會的貢獻使得經濟歷程成爲一個偉大的社會池泉。人們投入勞力，技能，與資本。有一部份乃其所繼承於其親族者。有一部份乃其所繼承於工具及作法的發明家與科學家者。另有一部份則爲其自身之所創成者。此項勢力之匯聚，其所以可能，乃是得力於政治家，愛國家乃至改革家所創成的優良政府與優良制度。而爲同類的種種動力所支持維護。池泉的出產力極爲偉大；但是無人能確知其自身的貢獻究有若干的助益。人人皆應保有其自身之所能得者乎？人人皆應得有同等的分享乎？抑或應有其他的分配規則，——無論是由社會製定施行，抑或是由個人製定而爲個人的良心所強制施行？吾人今日施行的規則，果然適合於今日的情狀乎？在現代情狀使能思想的人們不得不加以考慮的問題中，此等問題蓋即其中的一部份。

### 參考文書

司密亞丹，彌爾約翰斯徒亞，馬克思喀爾三人的著作在討論過去百年間經濟對於全部社會秩序的關係上，都是極端重要的書籍。此外，下列的晚近作品皆殊別注重於其中的道德問題。Marshall, *Principles of Economics*, 1898; Hadley, *Economics*, 1896; Clark, *Essentials of Economic Theory As Applied to Modern Problems of Industry and Public Policy*, 1907; George, *Progress and Poverty*, 1879; Schmoller, *Grundriss der allgemeinen Staatswirtschaftslehre*, 1900-04; Bonar, *Philosophy and Political Economy*, 1893; Hobson, *The Social Problem*, 1901; Brooks, *The Social Unrest*, 1903.

論現代工商業者 Veblen, *The Theory of Business Enterprise*, 1904; Taylor, *The Modern Factory System*, 1891; Hobson, *The Evolution of Modern Capitalism*, 1894; Toynbee, *The Industrial Revolution*, 1890; Adams and Sumner, *Labour Problems*, 1905; S. and B. Webb, *History of Trade Unionism*, 1894, *Problems of Modern Industry*, 1898, and *Industrial Democracy*, 1902; Mitchell, *Organized Labour*, 1903; Ely, *The Labour Movement in America*, 1886; Hollander and Barnett, *Studies in American Trades Unionism*, 1907; Henderson, *Social Elements*, 1898, Chs. vii-x.

## 第二十三章 經濟秩序中的幾種原則

在前面所提出的問題，有若干尚在未解決之列，因為其中關連複雜，而且在若干場合中，其事實及其解釋皆屬矛盾多端，未能遽然樹立確定的道德判斷。但是有若干原則，於相當的程度上，亦復甚為顯然。試將其較為彰著者，略一說明。

**財富的重要次於人格** 人生不祇是吃飽而已。在抽象上，多數人皆同意此語；而在應用上，則許多人失其能力。許多人可以犧牲其自身的健康，其對人的同情，以及其家庭的生活。而在對於他人的態度上，亦往往以雇主的資格，或消費者的資格，或公民的資格，而積極的或消極的容許其如是。一種文明而喪失生命於供備生活工具之中，則其文明的道德性殊屬有欠高尚。一個社會，能供給若干人以奢侈之資，但不能設備健全的生產狀況或施行普及的教育，實不得謂為公正。一個個人，滿足一種嗜慾，而至於犧牲活氣與效率，則其人實已陷於不道德。一個社會，無論是於「天賦人權」的概念之下，抑或是於他種概念之下，若是認定財富或財產為究竟的，則是倒置工具於目的之上，此一社會即是不道德的或非道德的。

**財富應當依賴活動** 人生的最高境界，從個人方面言之，實見之於積極的堅定的成就之中，實見之於志趣表現在行為之上。思想發明創造，其價值皆較高於慾望之滿足或財富之積累。如果慾望或財富欲有所助益於人



生，則必須激起活動，而不可呆滯活動。從此種觀點言之，繼承的財產，若不伴之以來自教育或階級情感或公衆議論的刺激鼓盪，則必成爲一個大可疑問的制度。費伯倫（Vahlen）於其閒暇階級理論一書中，指出由閒暇而產生的種種墮落，其所謂爲閒暇者，非指因爲理智的活動而不事機械的勞動之謂，乃指拋棄一切嚴正的工作而言。人類之獲得今日的進步，乃因其所處的環境是繼續選拔比較積極的人們，所以社會於其制度上及其所有意控制的歷程上，應能善加計劃，以維持活動與酬報間的均衡。現代的慈善事業，已經採行此項原則。吾人對於貧民予以救助，懼其流於窮苦，直至能使其自助而後止。不過社會之處理富人，則未臻妥善。遺產制度之設置，無疑的使遺產繼承者的一部流於窮苦。此項制度是否可以遏制而無害於求取財產者的行爲動機，因是而流於窮苦的富人是否正如貧民一般值得社會加以救助，俟繼承財產者的人數加多，而社會又認識其對於怠惰的富人具有一種義務正如其對於怠惰的貧民之所具有者然，則無疑的必將成爲甚爲緊迫的問題。

公衆服役應當與財富隨行不離 注意，吾人並不會謂「財富應當比例於公衆服役。」若作如是說法，便立將陷吾人於個人主義者與社會主義者間的紛爭之中，是乃下章討論未決問題時之所論列者。個人主義者，其代表人物有如斯賓塞爾者，主張除去老幼疾病者而外，報酬應當比例於功績。而社會主義者，則傾向於「各盡所能，各取所需。」在兩方面，都認定對於公衆應當有所服役。姑且將能否樹立一種數量規則的問題不談，此際，試先一討論依據何種理由而謂服役乃是一個基本的道德原則。

依或種經濟上的有益貢獻，所發爲的服役，無論是關於生產與消費的，是關於教育的，是關於公共秩序的，是關於審美慾與宗教慾之滿足的，皆可視爲尋常忠實上的事件而要求之。當視爲社會對於其每一份子所應有的公正要求。自然，並非法律上的要求。法律並未規定「不作工，則不給飯吃」而用作一個普遍的規律。游民並非適用於一切惰民的名辭。一個人有幾個祖輩，因服役或因勢力或因餽贈而取得財產或銜名，在法律上即已足矣。現代法律熱心於鞏固財產制度，財產所有者的後裔便永遠不必從事於有益的服役。舊式神學常常將稟賦的罪惡與美德之一概念，推闡過度，達於極點，故爲現代的個人主義所擯棄。但是法律——至少在美國——則容許繼承財產之永遠遺傳，換言之，即容許遺傳其繼承的特許，可以從社會有所取受而不爲任何親身的酬勞。然而在神學上與道德上，今日的人們，又擯斥任何概念之視其爲他人的附屬品者。人們皆願自立，皆願得獎受罰，一依自身的行爲，而不依他人的行爲。根據此項原則，而應用於經濟上，則凡有所取受於他人者，皆應感覺自身具有一種義務以從事於一種服役。在民治的社會中，僅恃「血統」決不充分，雖然法國的貴族或曾認爲血統大有所貢獻於社會的幸福。

但是謂社會可認服役爲應有的義務而要求之，祇是問題的一方面。其另一方面，則爲此項服役對於服役者之自身具有如何的意義。服役乃是服役者在社會體中善盡其職分的一種機會。一個人的輕重，正等於其志趣及意志之輕重。所以凡合一其志趣於公衆幸福之上者，即是合一其自身於整個社會之上者。於是遂不僅祇是一個

個人而已，乃是一個社會威權。每一有力的服役者，不僅祇是社會的領導而已，亦且是社會所賴以行動並賴以前進的機關。在發明家的場合上，或在工商組織家與社會組織家的場合上，此理最爲顯著。有所服役於文明，即成爲文明的負荷者，因而得以分領文明的最高潮。對於各個工作者，無一莫不如是。工作者既是積極的貢獻者，所以即成爲創造的，而不僅祇是受取的。

工商方法由個人的而變爲集團的，道德標型即須由個人的而變爲集團的。道德的行動，不是要成就一種善，便是要防止一種惡。但是在現今狀況之下，個人孤身隻影，於爲善及防惡，實際上兩皆無能爲力。在從前，個人可以樹立一高尚的準則而勉力奔赴，不問他人的實踐如何或協助如何。當售物者的市場祇限於一定的區域之內，其顧客祇限於其熟識的人，則誠實不欺或公平交易確爲最好的政策。然而工商情況業已變遷，惡劣的作法傾向於驅逐良善的作法，正無異於貨幣上之惡貨驅逐良貨。固然此說不能澈底適用於買賣的關係上，但是確可實用於商業上的許多方面。某一商人或欲付給其女書記以足以維持生活的工資而不須出賣靈魂。倘若其街道對過的競爭者祇付給以足以維持生活的一半費用，則前者顯然因此而立於不利的地位。更就同一策略而充類言之。若使前一商人於良好的情況下獲得其貨物，而後一商人則絲毫不能防止侵吞壓榨。前一商人依忠實的估計以完納捐稅，而後一商人則「干謁」估計員或恐嚇以若不依其自身所指定的數額以爲估計則將搬出此地。前一商人祇求機會的公平，而後一商人則求得偏袒的立法以便利自身，或求得特殊的命令，其措辭足以排除其競爭。

者，或於出賣物產於公共機關之時，能限定其理事會或委員會，又或於運輸上取得非法的便利。如果此種情況，繼續不改，則前一商人果能支持多少時日。即令貨物的素質優良，似乎誠實交易終竟勝利之說更覺可信，實則據經驗的教訓，此說之是否可信，乃有賴於作偽之是否容易爲人所發覺。在作偽不易發覺的貨物中，作偽的商人所採行的更經濟的方法，實屬無從破除。欲求純淨飲料與純淨食料，其所以極端困難之故，確可信其是由於不良物品之競爭。

又或有人投入小資產於大小金額兼容並收的各種公司之中。某一鐵道於掌握煤礦與運輸鑛產之中欺詐政府，某一服役公司用賄賂策略取得其特許權，某一公司雇用童工，某一公司爲節省經費計，甯可聽任發生若干傷害而給予受害者以賠償，不願採行保護工人的方法。一個單人乃至一個團體，投資於此類公司之中，以一個股東的資格，對於公司的行爲實屬無法糾正，吾人於其投資的行爲，仍可謂爲道德的乎？若彼出賣其股票而投其資金於他處，則其資金非仍爲奸僞或人血的代價乎？又如一個人爲家屬的生活而投資保險，後來發現自身無意間有所貢獻於議會之賄買，而且此項賄買乃所以支持彼於道德上所將反對的政治議論者。個人不能獨立的保有道德。現代工商上的集團主義非有集團主義的道德不可。個人不能抵抗組合，同樣個人式的道德必須遜位於集團式的道德。

既然一變而成爲團體經理與團體所有，欲應付此項變遷，必須求出種種方法以恢復人身的節制與人身的

責任 自由與責任，必須並行不離。「道德有限責任」說，如其今日所持的簡單形式者，實在不能爲人所承受。如果社會課股東以責任，則股東之選舉經理，便將不復僅依經濟的立場，而將考求其道德性。如果經理人直接爲其「法律部」而擔負責任，組合職員爲其委員會而擔負責任，則經理與職員輩於其次級人員之所作爲，必將設法考察明悉之。「犯罪永遠是人作的，」次級人員往往爲社團作奸犯科而違反其上級職員的明白意旨者，在若干方面，有關係的各方，已經立意求所以恢復人身的關係者，業已發現雇用工頭頗爲有益，因爲工頭能善處工人；又已發現待遇人們，無論是雇主或勞工，一概出之以敬重與公平，確有大益於經濟。

若干大公司的經理，最近已經表露其承認或種公的責任，而坦然自承其前此之未嘗措意。勞工組合已經逐漸了解如欲鬥爭勝利則必須顧及公衆的議論。

欲應付非人身的動力，社會必須要求更多的公開宣佈並且更充分表現其道德標準於法律之中 公開宣佈，固然不能治療惡劣的辦法，然而祇須行爲者真肯顧慮公衆議論而不僅顧及其本階級贊成，則公開宣布確是一種停止緩滯的偉大勢力。路史教授（註一）謂美國各階級的組織依然鬆懈，所以首領須求大衆的贊成。於是主張用懲戒犯者之法，即可以施行道德的標準。但是欲使「懲戒」成爲道德的，則社會需要較多於今日各機關所供給的更精確的報告與夫更公正的根據以選定其懲戒的犯者。公開的印字紙，在許多方面，顯然即是以純粹的經濟爲動機之一種機關。報紙雜誌皆須取悅於其讀者而勿見惡於其廣告人。所登新聞，皆經過選擇，渲染，或編製，

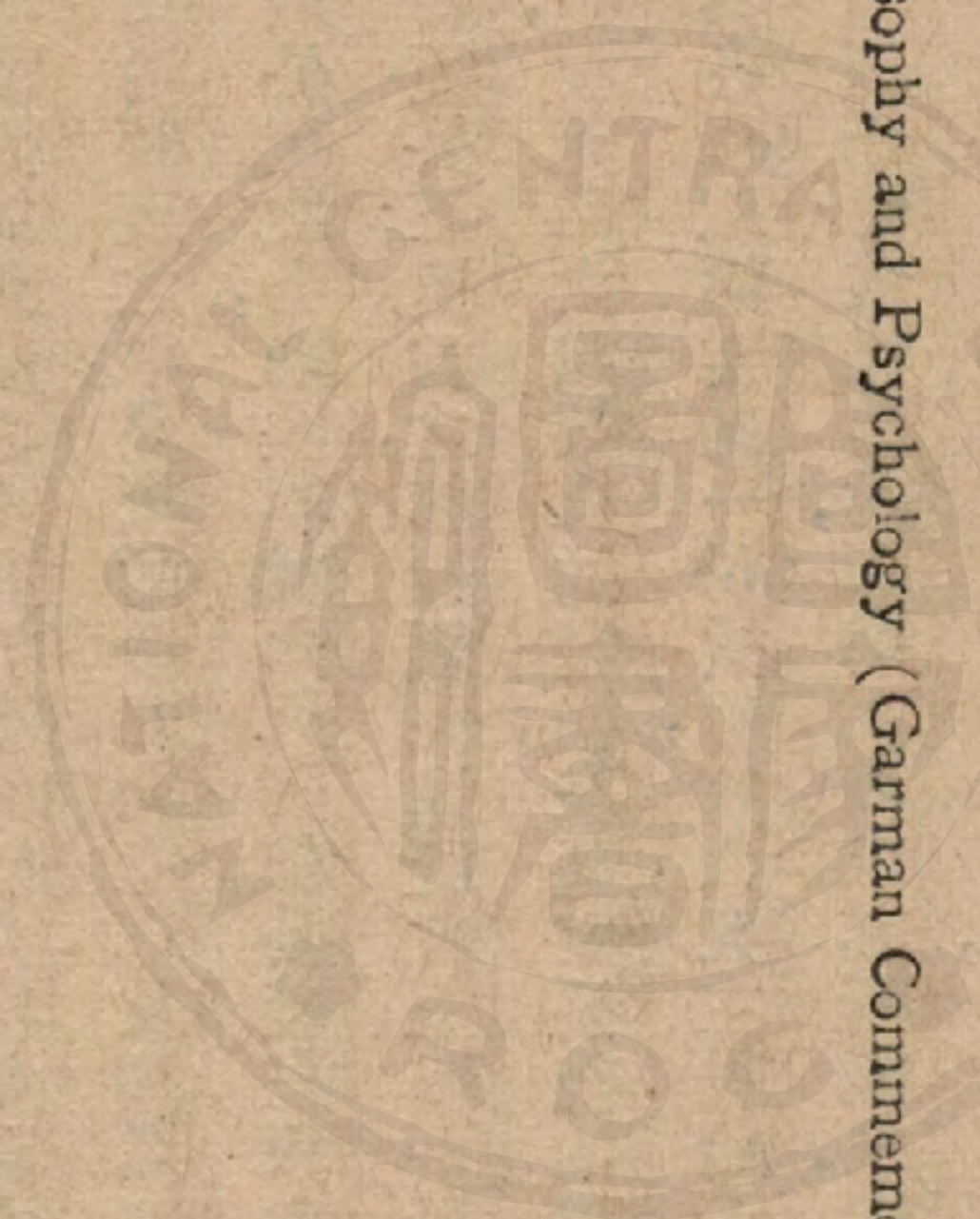
以求適合於一特定階級。如有一人稱述報告員所不會視爲有趣之事，則將接得更爲可驚的一種報告。宣傳機關能以驕矜之色指陳其置於公衆面前的新聞材料如何有利於某一方面。特別提出宣傳的某一方面，大抵是基於銷行或廣告的預測而加以決定者，並非是基於事件的價值。置公衆意見的教育於商業的控制之上，其不能令人滿意，正等於置初等教育於私人利益之上。公佈宣傳——科學的調查與公開的討論——確有必要，且其最大的價值似乎不在義憤之發洩，而在供給完備的知識，指明或種作法的結果，以積極提倡諸種標準。大多數人皆願作正當的事，祇須能够明白見到，而又能够獲得公衆的支持，以使正當的行爲不至於即是自殺。

但是應付現代經濟動力的非人身性，其邏輯的方法則在於利用表現在法律中的道德意識，法律亦是一種非人身的動力。法律的主要功能，不在於懲戒犯人。第一，法律樹立一個標準；第二，法律援助具有道德性格的人們。使得維持此項標準而免於無理的競爭妨害。訴諸法律，是一種道德上的利得，祇是限於使一件事果能作出猶較爲重要於依正當的動機以作出之時。此乃一個普遍原理，顯然適用於團體的行動。吾人不問其動機如何。吾人無所事於救助其靈魂。吾人之所關切者，祇是結果而已——祇是吾人發現人身責任廢弛崩潰之處。此際，優良動機與道德志趣的價值則存於人們之爲公衆的善益而努力追求進步的立法者之身，則存於官吏所依以接受此項立法並執行此項立法之己身的精神之上。（註二）

社會的財富以及社會所造成的價值，社會上的每一份子皆當分享之。分配的數量根據以及分配的方法，皆是待決的問題。但是在現代的每一體系中，每一具有道德能量的個人，其價值與尊嚴，大抵莫不視為一個根本。此項意義，含於基督教所謂靈魂價值的教義之中，含於康德的人格教訓之中，含於邊沁「每人算一人」的格言之中。亦含於現代民治理論與民治制度之中。現代的發明創造以及知識的普及使得人類的體力智力既經提高，又復均齊，所以國家若不立基於公義之上，則決不能永久安穩。公義在根本上又決不能與民治的精髓相矛盾。是即謂財富之生產、分配、與握有，皆須公正；換言之，即皆須促進社會上每一份子的個性，同時每一份子之竭盡其職份，又須常久出之以份子的資格，而非出之以個人的資格。在釐定公義的意義時，有人首重自由，又有人最重生活的標準。有人求公平，是主張分與各人以適當的一份貨物，有人又主張給予各人以公平的機會使其尋求其應得的貨物。又有人主張如果不強加以任何道德鵠的，而聽人自求其所能求，則結果便可得到公正的分配，因為競爭的良果必然如是。更有人主張經濟的程序一經建立於契約之上，而非建立於定境或奴隸制度之上，則公義之所在，即可認為在於契約之維持，而不問其實際的惠益如何。此等見解，將視為未決的問題，而於下面討論之。

### 參考文書

於前章末尾所述的參考書以外，看 Giddings, *The Cost of Progress in Democracy and Empire*, 1901; Bosanquet (Mrs. B.), *The Standard of Life*, 1898; Bosanquet, B., *Aspects of the Social Problem*, 1895; Stephen, *Social Rights and Duties*, 1896; Tufts, *Some Contributions of Psychology toward The Conception of Justice*, *Philosophical Review*, xv., 1906, pp. 361-79; Woods, *Democracy, a New Unfolding of Human Power*, in *Studies in Philosophy and Psychology* (Garman Commemorative Volume), 1906.





## 第二十四章 經濟秩序上的未決問題

在此項題目之下，吾人將從事討論社會所正事解決的一個普通問題和三個特殊問題，並從而樹立新的道德標準以適應新的情境。新秩序上的許多問題都匯聚於一雙對抗的理論之下。財富的道德價值，欲得到最圓滿的保障和最公平的分配，是宜於使個人具有可能範圍內的最大自由並使個人擔負其道德上的責任呢，還是宜於利用社會機關和社會控制呢？主張前說者，通稱為個人主義。稱呼後說的方便名詞，則為社會主義。

不過，對於許多人，社會主義祇是一個流行口語，而不是一個科學的概念。往往以為社會主義必須取消所有的私有企業以及私有財產。極端的社會主義，或可如此主張，正如極端的個人主義或許即是無政府狀態。但是欲得一個可行的道德議論，則吾人意中之所指稱，便既非廢止公衆機關和公衆管理之說，亦非取消私人機關和私人管理之論。吾人的問題，乃是要為雙方各求得其最大分量的適當活動以使最高等的道德得以發展流行。兩項學說都是要求個人的充分發展和自由。個人主義的方法，是採用形式的自由，並限制公衆機關於最小的範圍以內。社會主義則承認形式自由的限制以期求得「真實」的自由，彼輩認真實的自由為更重要且更實際。在此兩極端派的中間，有一種不甚確定的方策，可名為機會均等之要求。試分別先加以大略的敘述，然後再加以澈底的分析。

## 一 略述個人主義與社會主義的立場

一、個人主義 個人主義相信各個人能够自求幸福，較勝於他人之爲其代謀。並且主張社會既然是由個人組織而成，所以祇須給予個人以幸福，則全體的幸福便因而確定。社會的善益可依志願的聯合以求得。因爲相信文化的進程是由「一定境而進於契約」的，所以用自由契約爲其中心原理。有組織的社會，其主要的任務便在於維持保障契約的自由。認定自由的要點在於承諾，至於承諾的後效，是好是壞，則不加考慮；對於承諾的動因（強制和欺詐除外），或於承諾以外是否尙有其他路徑可取，亦皆不甚過問。換言之，個人主義認定形式的自由爲基本原則。即令不能求得一切慾望於形式的自由之中，而形式的自由確是求得一切慾望的初步，而爲法律所須承認的唯一步驟。如果形式的自由得到保障，則個人可聽其自行採取其他的步驟。個人自由所應受的唯一限制，祇是不得侵犯他人的同等自由。此項限制應用於經濟上，便是「不得用強力干涉」。由競爭而起的經濟壓迫，此項學說並不視爲干涉。所以此項學說贊成自由競爭。捨去慈惠不談，個人主義主張在商業上各人可以而且應當各求自己的利益。但是一經提到用此種方法以求達分配上的公平時，個人主義者便分爲兩派，一派是平民主義的個人主義者，一派是「適者生存」派的個人主義者。平民主義的個人主義者如斯密斯，邊沁，彌爾（註）之流，都相信個人主義必將促進社會上一切人們的利益。「適者生存」派則主張社會或文明的康強有賴於淘汰歷程，即所謂「生存競爭」者。祇須適者遭蒙天擇得以生存，餘人的命運如何，則無甚關係。吾人於經由貴族式的淘汰以進

步與夫經由平民式的均齊以墮落之間，必須有所抉擇遵循。

二、公衆機關及公衆管理之學說 社會主義（廣義的）主張社會應爲其全體份子取得生活上的資料。此派以爲無限制的生存競爭或能得到強者的生存，而道德上的優者則不必得到生存。個人主義者重視形式的自由。「先求得自由，餘事必然隨之而來。」社會主義者重視內容。主張社會上的一切人們都須享受教育，財富，以及生活上的一切資料。關於此點，社會主義與平民主義的個人主義是互相一致的。不過社會主義認爲立基於個人努力之上，此種目的是無從達到的。謂整個的社會不能爲個人有所作爲，不是抹煞社會的資藉，便是認想着社會的意志在經濟界絲毫不生作用，而不曾憶及社會的意志在政治的民治上固確有極大的威力。謂經濟分配上的一切管理（需用公平的廣大區域）可聽任個人自由而委諸私人機關，其爲陳舊不合，正無異於將賦稅的徵收，省政的推行，公民的教育委諸私人之手而聽任私人經營。無節制的生存競爭，其分配的不公及其所依恃的自私動機都釀成經濟上的浪費與夫道德上的罪惡。在反面，個人主義在其爲敏慧明察而不將社會主義與無政府主義及其他對於現存秩序的批評議論統括一起之時，又以爲社會主義抹煞了個人的積極努力之極端重要而且昧於自由是進步的關鍵，忽視自由的價值。

三、機會均等 居於兩極端之間者，則以機會均等爲其格言。此派主張動創的人格應當施以刺激使其活動，並且應當將動創的人格奉爲首要的鵠的。關於此點，正與個人主義相同。但是此派相信一切的人都應遭逢目的

的待遇，不應祇將少數人看作目的，而將餘人看作手段，此則此派反對個人主義之一端。此派以為無節制的生存競爭，並不能獲得個人主義所宣告追求的鵠的。個人在賽跑的出發點上，已經具有血統上，教育上，家世上，事務上，交游上，遺產上的種種差別，所以賽跑的結果，無所謂能力的拔擇，祇是拔擇其特權階級而已。於是此派從社會主義多所採取，以使人人都得到「公平的出發。」如公立學校，衛生設備，以及由政府管理強者等，即其所願採取的一部份。

然而此項「公平待遇」之說，顯然祇是一種概括的目的，並非一種確定的方策。公平待遇或機會均等，可有種種不同的解釋，因而其所要求的具體方策，亦復可以大相懸殊，低自設置初等教育起，高至生產工具之公有與夫遺產制度之廢除，其間出入甚大，至不一律。現今美洲人，歐洲人與澳洲人皆在盡力創行種種政策，於各種不同的程度上，將社會主義與個人主義綜合為一。多數國家，都有公立學校。若干國家，設有年老撫卹制度與傷害保險制度，或用國庫擔任制，或用雙方擔任制，頗不一律。試將兩種相反的學說，加以透澈的分析。至於第三說，則顯然祇是居於折衷的地位而已。

### 一一 個人主義或自由契約之分析：其價值之所在

生產上的效率 關於人類所需的道德性質，有幾種是個人主義所最能發育的；列舉之，即是：生產的效率，積極的有力品性之發育，自由與責任心之促進，職業的分化因而服務的分工之獎進，與夫社會所需要的種種善益

之供給。將過去一世紀中財富的增加完全歸功於個人主義，而忽視其得力於社會所庇蔭的科學與教育之處，當然是武斷不合事理的。將過去的一世紀中自由上與文明上的進步完全歸功個人主義，正等於將過去一世紀中的不公不正完全歸咎於個人主義，同樣的是不合理的。不過擱置一切過甚的議論，亞丹斯密爲要求較大的個人自由而發出的爭論，畢竟已爲上述的證驗所證明其確爲正當。即令承認生產數量與生產種類的鉅量增進，交通工具與分配工具的偉大進步，根本上是得力於機器與聯合之兩大動力，然而個人主義之有利於聯合與夫個人主義之促進發明，則依然是正確不磨的事實。

**創動力與責任心** 再且，賦予個人以權力與責任，使其主持自身的行動，揆諸道德發育上的一大特色，亦復正相符合。本書所探討的道德責任的進展，已經指明個人最初是以親族羣一份子的資格而生存，親族羣決定個人的經濟生活，正如其決定個人的宗教生活與政治生活一般，個人既不得獨立的營謀食品，亦不至於在族羣具有食料之時遭受飢困。個人的創動力與責任心確已進步，經濟上的發展確已鞏固宗教的自由政治的自由以及道德的自由之發展。今日吾人由自主自治以及民治而得有的價值與尊嚴皆個人的創動力與責任心以及經濟的發展既經聯絡結合後之所賜予的。

**生產之管理** 再者，個人主義節制物價和生產的方法，即所謂供給與需求者，不僅符合自由原理，並且能使社會所最感需要的物品得到生產製造。如果某種貨物稀少，則價值漲高，價值漲高，則生產感受刺激。此種方法，誠

然可以引起危機，恐慌與艱難，然而此種方法能使大多數的人因為具有先見之明，即不得不負擔避免艱難的責任。明言之，除去少數命當如是者以外，一切生產家莫不負有避免艱難的責任。依此方式，便供備一種方法以探求社會的需求並及其需求的分量，因而對於社會亦即是奉行一種服役，雖然貨物必須購買，亦絲毫不失為一種服役，甚且正因貨物是能以購買的，而增加其果為服役的程度。是為個人主義的優點之所在。

### 二 對個人主義的批評

個人主義所用的方法，如廣告與競爭之類，誠然引起重大的浪費，然而個人主義所遇的嚴重批評，則不在其嚴重批評之發生，乃與經濟道德上的其他道德準衡具有連帶關係。約而言之，可分二類：（一）個人主義果否供給真實的自由，一如其供給形式的自由？（二）個人主義是將利潤分配於大眾，抑或分配於少數人？個人主義的分配行為，是否公平？

個人主義不曾確保真實的自由。形式自由與真實自由的差別，因有幾種原因，乃為吾人所不得不加以注意。分工作用使人各精一種特定的工作。精巧的機器，陸續發明，曾受特定訓練的工人，不斷的為新機器所廢置而失其業務。一次工商的恐慌，可使萬千工人頃刻失業。一家托辣斯停關幾號店舖，曾經購置家宅的工人立即喪失位置，或者喪失其所投資財，甚或兩者一併喪失。因而競爭的廠家，雇主在行動上固然受有不少的拘束，然而感覺真實自由之缺乏最為敏銳者，畢竟仍為工人。在理論上，任何人皆非受強迫而工作。人人皆得自由抉擇其所願作，

而不作其所不願。在實際上，自由抉擇的價值，全繫於可循路徑之如何。如果所有的抉擇自由，祇是接受此項工作，不然，使得餓死，則其自由，所值殊不甚多。形式的自由，排除依他人的直接控制而生起的拘束。強暴或者強暴的恐怖心，固然不得發生。但是困於貧乏的壓迫或貧乏的恐怖，以及困於知識不足因而行動遭受障礙，則依然是自由的致命傷。飢餓的壓迫力不減於強暴，而愚昧的桎梏亦不亞於暴力。各人能否自由抉擇其職業，位置，住址，以及工資，皆視其體力，教育，家庭關係，與夫已有的蓄積，當前的經濟壓迫以爲斷。在訂立契約的雙方間，具有極大不平等的現象，而依然高談契約自由，則祇是掉弄文字的形式而已。在此等場合之上，所謂契約自由，祇是強者剝削弱者的  
一種權利而已。

**個人主義與公義** 前曾言之，個人主義有兩個不同的學派，一爲平民的，一爲貴族的，若欲用一比較正確的名稱，則於後者可稱爲「寡頭的」平民的個人主義將各個人皆算爲一人。分配利潤，務求普及。以爲社會既是由個人構造而成，如果每一個人皆求得其自己的利益，則社會的利益便得確定。貴族的個人主義，因爲達爾文以生存競爭爲適者生存的條件，又因爲民族的偏見與夫帝國主義之興起，而其勢力乃益爲強盛。以爲文明是爲少數「秀民」而有，不必爲多數庸衆而存。欲求進步，必須使少數能幹而有控制力富侵略性的個人，民族或國家，蒙受天擇而後可能。個人主義乃便利此輩少數之一種方策，亦爲自然所用以處置人類的方術。世間有所謂弱劣無能的個人或民族，誠然是一種遺憾，然而剝削此輩正所以便利餘人的進步，而慈善行爲亦可以減輕其極爲悲慘的

結果。

舊日經濟學家之懷抱平民的個人主義者，在兩方面上，可以正當的聲言，經濟的公義確為在自由管理與自由交易下的經濟活動所促進。社會體確為社員所構成，而舊日的政策，即在固結社員以使社會進步。確曾提高公義以掃除不必要的過度制限。再者，正如此輩經濟學家之所主張，在自由交易之下，如果各得其所需，則雙方交受其利。其中確實具有互利作用，所以在此項程度之上，其中確實含有公義的成份。但是利益雖然雙方皆有，然而兩方所得利益的分量則不必同一。如果較智較富之一方利用他方的貧愚，在結果上，便可以發生絕大的分配不平。將天生權利換來一盤肉羹，往往是常有之事。而個人主義者則謂如此甚好，埃梭（Hobbes）在下次可以得有較好的了解——如若不然，則將成為慈善事業的對象。但是問題之所在，乃在於即令埃梭得有較好的了解，而其天生權利既已損失，在下次與人商議契約時，其情況又勢必較劣於今日；況且如不接受契約，所餘之途，便祇是自身餓死乃至全家餓死，縱能得有較好的了解，又有何益？其時的結果尙能公平不偏嗎？是則須視吾人如何確定「公平」。「不偏」的意義以為轉移。如果吾人採取純粹形式的見解而以形式的契約自由為其唯一的準繩，則雙方同意的任何價格皆無一而不公平。在法律上，大部份皆採用此種見解，而以不用強力或欺詐為其假定的前提。此種見解，於純粹形式的承諾以外，其他一切，一概不會顧及。所依以確定公義的意義者，乃是極端抽象的一種人格觀念。欲依據個人主義的制度以得到互助互利的有機關係，則必須使商訂契約的雙方皆立於平等的地位之上。然



而。在。工。商。上。與。役。工。上。大。多。數。皆。是。雙。方。地。位。優。劣。不。一。的。一。方。有。較。大。的。聰。明。較。良。的。教。育。對。於。行。市。較。為。熟。悉。關。於。財。富。較。有。蓄。積。從。而。比。較。他。方。其。需。要。的。緊。迫。亦。較。為。輕。緩。如。果。強。者。利。用。弱。者。的。緊。急。以。確。定。價。格。或。契。約。即。為。法。律。之。所。不。禁。而。吾。人。的。道。德。意。識。亦。必。稱。此。價。格。或。契。約。為。不。公。不。平。

競爭 競爭之事乃個人主義派所恃以防止弱者的損害者。假如某甲不諳行市，某乙欺以低廉價格，若有某丙某丁與某乙互相競爭，各欲購得某甲的貨物或傭工，則某甲便可瞬即察知其貨物傭工之真值若何。於是某甲便可得到一種社會的評價，其評價便非純粹的個人評價。競爭之於某甲，確實具有此種利益。但是在討論競爭足以防止議價不公之時，吾人必須牢記兩事。第一，競爭的影響可及於雙方中之任何一方。有多人競求某甲的貨物或勞力時，則競爭有利於某甲，同時在另一方面，又或有害於競爭方面的一人。假如某甲是一位勞動者，而某辛某壬某癸是雇主，爭欲雇用某甲，當然於某甲有利。但是靴若穿在另一足上，某乙某丙某丁羣起而爭求某甲的位置，則實能驅勞動者於苦境。至於有無他種方法以避免分配之不公，以後再行討論。其次，對於用競爭以求公平的嚴重反對，則在於個人主義制度下的自由競爭實傾向於毀滅競爭之自身。因為經濟動力與經濟技術的各種新的形式，對於能事運用之人，確實賦以偉大的權力，而使其對於相與競爭的人加以撲滅。此項情態，在過去數年間，曾於各方面，一再顯現。在鐵路營業上，保持競爭形狀的唯一方法，祇是訴之於法庭。此項控訴，乃是欲用遏制個人主義之法以求個人主義之維持，事態矛盾，可謂極矣，其收效微弱，自在意中。競爭的罪惡，亦不能如斯賓塞爾之所主

張，可依私人對於過度競爭所行的節制以求減少消除。正如上面之所業經指明，如果競爭者中，果有一人，孟浪爭鬥而毫無顧慮，則餘人勢必遭逢不利。在現今情況之下，個人主義決不能保障分配的公平與夫真正有機社會之存在，而且在許多場合上，分配的公平與夫真正有機的社會簡直不能爲其所容允。

另一學派的個人主義者，則完全不爲貨財上的不平等所動搖。此輩坦然承認無限競爭的議論。其持說的根據，在少數天才所及於社會幸福的重大關係。取得此輩天才的服務，乃一極端重要之事件。欲取得其服務，祇有順從其所提出的條件，因爲若無充分的動力，則此輩即將不事作爲。依據此項見解，將近代方術所增進的鉅量財富完全歸諸少數領袖之手，實爲絕對的公平，因爲一切增加的財富，完全爲此輩才能之所產生。「在一定的人羣中，各個勞動者，或各自孤立，或組合小羣，使用其固有的方術，運用其粗劣的智識一如持鑿砌磚者之所通有者，則其每歲的出產總計，勢必有限，於此有限的分量之上，其超過額數之真正出產者，實爲指揮多數勞動家之少數能人。」（見 *W. H. Mallock, Socialism*）

無論從自然權利的觀點言之，抑從功利主義的觀點言之，依據此派見解，社會上膨漲的財富，無論現在未來，皆應歸諸少數。因爲依據自然權利的觀點，則膨漲的財富本爲少數人之所生產，故應歸諸少數；依據功利主義的觀點，則膨漲的財富必須給予少數，不然，則不能取得其服役。此輩少數，或許並不要求膨漲的財富，完全歸己所有，而自願將其若干作爲餽贈，分配衆人。特是必須聽其自作主張而已。欲推行此項方策，適合邏輯的方法，乃在於由

人民全體或人民代表或國家法庭絕對取消一切節制經濟情形的企圖。法庭於強制執行契約上，應當縮小權力，於公眾利益的討論上，應當停止承認，除非此等契約及討論果為少數能人之所承受。一切立法，凡拘束個人的自由者，皆為罪惡。其所謂為罪惡的立法者，似於童工之限制，工時之限制，衛生設備之限制，鐵路運資之限制，煤氣公司以及其他公司事業之限制，一概包含在內。分級所得稅以及財產繼承稅，依據此項觀點，亦在應加咀咒之列。為持論之公允計，吾人必須附加一言，個人主義者的主要議論雖未嘗明言個人主義係以多數的利益為目的，然而確曾申說多數的情況，在個人主義之下，遠勝於在社會主義之中。蓋因財富的膨漲既完全得力於個人主義所產生的少數能人，而此項膨漲財富的若干，在少數能人爭求多數人的支持或勞動之際，又或歸諸多數而為其分享，甚至由慷慨之人逕直贈與多數，所以多數的唯一希望似存於少數能人之身。

自然主義的一般理論，在第十八章已曾論及。此際祇須指明，認定無限競爭是進步的最高範疇，乃是誤解天演，而認定強權即是正義，亦是誤解道德。自有高等形式的生活以來，互助與同情之有功於進步，實較大於殘酷的競爭。凡生存競爭之具有道德的價值者，其所競爭者決不止於物質的生存或強力的遺傳。必更求一種道德的生存，生而為一個理性的社會的人，一面充分發揮其個性，一面又於相互之間互有同情而互相服役。凡屬經濟過程上的要求，如其要求果欲成為道德的要求，則其所陳訴者必須依據道德的立場，並且訴諸道德的生民。若僅承認少數人具有價值，則其所能訴說者，即必限於此少數之人。此少數之人，若為其所不承認的多數人拒不承認，則實

無有道德的權利以行抗議。

總結個人主義的道德學 個人主義確能供應人羣所需要的各種貨財與服役，並如其所需分量以爲供應。個人的活動與形式的自由，亦皆個人主義之所能供應。特是在現行組織與現代方法之下，決然無法能使個人主義推行平民式的公正概念，個人主義勢且不得不變爲角逐權勢的競爭，而使強悍少顧忌者獲得優勢。欲謂個人主義爲公平的，則所謂公平者必須定爲祇是恪守契約（形式的自由）；不然，則於社會上或種羣集的或個人的幸福必須視爲次要；再不然，則必須主張若輩幸福之取得，祇是出之以餽贈的形式而附帶的取得之，不能直接依社會的行動以求其取得。所以個人主義在一種集團組織如現代制度者之下，確實對於多數人，未能充分保持公平之義。多數人在文化進步上或道德上皆未曾得到積極的參與。

### 參考文書

個人主義與社會主義，在上面所引 *Holley, Veblen, Hobson, Spencer, Marx, George* 等的著作中，都會討論到。又看 *Menger, The Right to the Whole Produce of Labour, 1899*；*Ely, Social Reform, 1894*；*Bosanquet, Individualism and Socialism, in The Civilization of Christendom, 1893*；*Fite, The Theory of Democracy, International Journal of Ethics, xxviii (1907)*；*Huxley, Administrative Nihilism, in Essays*；*Godwin's*

*Political Justice*, 1793, 提出許多問題。晚近個人主義的著作，有 Spencer, *Social Statics*, *The Man Versus the State*, Varion, essays in Vol. III of *Essays*; Sumner, *What Social Classes Owe to Each Other*, 1883; Donisthorpe, *Individualism*, 1889; Harris, *Inequality and Progress*, 1897; Mallock, *Socialism*, 1907; 論社會主義的有：Fabian *Essays in Socialism*, Edited by Shaw, London, 1890, New York, 1891; Spargo, *Socialism*, 1906; Marx and Engel, *The Communist Manifesto*; Reeve, *The Cost of Competition*, 1906; Rea, *Contemporary Socialism*, 1891; Hunter, *Socialists at Work*, 1908; Wells, *New Worlds for Old*, 1907.

## 第二十五章 經濟秩序上的未決問題（續）

## 四 公衆機關與公衆管理的學說

公衆管理的各種學說，皆以貨財之公平的分配，爲其主要的着眼點，即專門術語上的所謂社會主義，亦復如此。其所偏重者，不在生產數量之多少，而在得有生產品者究爲誰何。個人主義最重公共財富之增加，以爲（平民的個人主義者是如此涉想的）一切的人，都受其益。社會主義則更重視生產者不應遭蒙犧牲，每一個人皆應享到生產結果的實惠。公衆經營可以作爲（一）一種生產的方法，（二）可以作爲一種分配的方法，（三）亦可以作爲一種財產權的方法。吾人必須注意，一切開化的民族，從最初起，即於此等方面，多少都實行若干社會的經營。（一）實際上，一切民族都徵收捐稅，鑄造貨幣，推行郵務，保護生命財產，並供給基本的需要如飲用水料及排除穢水之類，皆由國家或市府以執行之，而不聽任個人自動。此等事務，在從前，都是由個人經營的。（二）於分配項下，一切進步的民族，都由國家施行教育。而郵政的利益之分配，亦係依據社會福利之原則，並不比例於郵費的收入。（三）就其爲一種財產所有方式以言之，一切開化的民族，莫不保持若干財貨以供共同的使用。在美國，曾有一個時代，分配公地，公權以及各種公益，而毫不取費，即令取費，亦甚微細，即在今日，亦復不僅保存許多廣大的森林地帶，並且設置公衆花園，公衆遊戲場，以及他種留爲公益使用的財產。個人主義者，不必推演其理論以達於極點而主張廢

除一切的社會經營，社會主義者，至少在公共保安上與公共衛生上，亦復不必主張取消一切私有財產或私人經營。以下試略論生產公營，分配公營，以及財富公有之道德的方面。

## 五 以社會爲生產機關

主張以社會爲生產機關者，其所執持的理由，並非以增加效率爲最重大，雖然彼輩力言現行的方法，除非在業已施行私人專利的場合以外，實屬浪費已極。其所執持的重大理由，亦不在於由供給種種色色的財貨與夫最合需要的財貨而起的社會貢獻。其最大的理由，實在於（一）就服務公衆的事業如燈火運輸之類以言之，祇有用公衆管理或公衆經營的方法，對於各船舶，各地域，各使用者，始能予以公平待遇。此等服務，爲現代生活之所不可缺少，正與空氣相同。祇有利用公衆經營，始能避免差別待遇。（二）此等事業所得收益，異常浩大，在私人管理之下，賄賂侵吞，殆不可免。（三）由社會發達而產生的利益應當屬於社會之所有，但是祇有由社會掌有經營服役公衆的機關如運輸交通以及城市的水料燈光之類，此項原則，始能實現。（四）個人主義的生產方法，危害兒童的生命，損及工人的健康。不列顛人的身態與體能已有衰退的恐懼。（五）個人主義所憑恃而且加以培育的自利心，實爲違害社會的。工商業上所用的根本動力與方法，正與道德相背戾，如何能望道德之進步？（六）更完全的社會主義並且以爲在現代資本主義之下，過度的利益必然歸諸資本家，而且必然歸諸大資本家。現代的生產，既極複雜，而用費又大。所需要的生財器具甚多，能備辦工具者是資本家而非工人，所以資本家得以誅求。小資本家不能與大

資本家相競爭，因為大資本家能利用低價出賣的方法以壓倒小資本家而驅逐其出於商場以外，然後再向消費者索取較大的貨價以回復自己的損失。所以欲確保分配之公平，必須由社會掌有生產的工具與原料。

私人利益與公共幸福 關於上述諸點，公衆的良心，對於前五點，已將得有一種決心。（一）公衆受剝削，官吏受賄賂，個人受損害。在競爭之中，失敗者必遭禍殃，而使競爭不僅成爲艱難且復流於不公平者，則爲在此等場合中皆有一種半公共的機關（專利，特權，受國家補助的公司）從事於施予私人以利益。倘若吾人不肯接受生存競爭的道德學，則於此項弊端必須用公有或公管的方法以相糾正。在第（二）項下所流行的惡德，必用公有或公管以資應付，不然，則須極端降低特權的價值以使據有特權者及其合作之人，實際上不能多有所得。賭博，酗酒，賣淫一類的罪惡，無疑的有害於其犧牲者，在與官吏相結納，交付鉅額金錢以污染政治之時，此類罪惡，便又成爲公的罪惡。然而其所犧牲者尙屬有限，其形態實不足以掀動大衆。而社會上得到成功並受人尊崇的人士所實行的剝削與舞弊，則其毒害尤爲重大，而其影響亦復尤爲廣遠。其所墮落者，不僅個人，實兼及於社會的準則。關於第（三）項，其爲正當，絕無疑義。由社會發展而來的利得，當然應該由社會公享，而不能爲少數人所侵佔。唯一的問題，祇是穩定此項利得的方法須得如何而已。歐洲各國，遵循公管的路徑以前進，實超過美國遠甚，雖然在若干事項上，關於利益的均衡，猶有爭執之處，然而確已發生一種日益膨脹的見解，以爲社會愈明敏而愈正直，則利益便愈能均衡。其道德原理是以爲公衆必須享有其應得的成份。至於給予經紀人以一定的薪水而視爲職員，抑或分



紅的形式（註）而給以利潤，乃是不甚重要之點。但是給予一人或一羣管事人以百萬元之所得而使其擔任供給水料，燈光或轉運之事，其不合道德，似不減於給予市長，議員或校長，以百萬元之薪金。納稅人或者反對此種薪金而認為等於劫掠。美國各城市所頒給的特權，大多數都承認向市民徵收高額的用費以謀少數人的利益，在原則上，除去其中含有冒險的成份以外，實無以異於支付過高的薪金。美國今日之所切要者，乃是創行各種試驗，以試驗何種方法，可以獲得最少的舞弊，最公的分配，與夫最良的服務。

（註）波斯頓有一種精妙的分紅法。煤氣公司徵收煤氣費用的額率，必須隨其分紅額率之提高而為比例的降低。

**勞工狀態** 關於第四點，由公眾管理童工，女工，工廠衛生以及危險機器之使用，公眾良心亦已覺醒。關於管理女工之是否合於憲法，法庭的裁決頗有紛歧。但是一九〇八年三月二十四日美國最高法院關於奧列公案件（Oregon Case）之宣判，似乎業已確立婦女可以被人視作一個羣集之原則。契約的自由，不得被認為有礙於為婦女的健全計樹立合理的預防條件之權利。婦女可以享受保護以防備男子的貪心，正如防備男子的情慾一般。在現代狀況之下，童工之違反道德，已漸次顯然。現代工商情況使人疲憊呆笨而墮落，未成熟的童工工作於其下，身體上，精神上以及道德上必然都感受嚴重的影響，公眾若熟視而無睹，即無異於縱容邪惡。此項事件，不可訴之於各個廠主或父母的良心而聽其自行處決，因為如此，則有良心的廠主，或至在競爭上陷入不利的境況，且其良心亦或以等量的道德心容許兒童父母的餓死或者兒童自身的中毒，而無殊於其容許依較為和緩的方式以傷

害兒童。一個社會，若是容許利用幼兒以求生產之低廉或家庭之支持，而猶自命爲合於道德，則其道德的境地，實亦等於用殺斃嬰兒的方法以防止經濟的窘迫之野蠻民族。實在言之，以富裕自豪之國家，其利用童工之無理，實尤甚於本來野蠻之民族。關於防備危險機器的設施之點，其道德原理，亦復顯然。將現代工作傷害所引起的擔負，完全加諸工人的家庭，是絕對不合理的。即以之加諸有良心的廠主，亦非善法，因爲可使其在競爭上立於不利的境地。工作的傷害——除去其可依安全設備以資防止者以外——乃現代機器工作所必有的現象。傷害的撫卹，應該由全體廠主共同擔負，然後再於貨價之中轉嫁於消費者，不然，便應用保險的形式由全體公衆逕行擔負。在此一方面，歐洲各國比較美國，已經前進甚遠。如果工人爲防備傷害已有所儲積，則雇主即免除義務之原則，在美國之運用，已使雇主（從而公衆）於多數傷害事件中完全無所擔負，其猶有所擔負者，祇是於傷害之確足引致貧窮而使受傷者及其家庭須依人求生之際。

再且，在許多職業內，在許多雇主下，祇有依公衆的行動，勞工的狀況始能得到公平。因爲各個工人絕難決定其工作的條件，而職工同盟亦乏有效的工具以維持其立場，除非其所代表者乃爲高級技能的職工並能完全控制其勞工之供給。暴動不當之說，固然可以成立。但是一個繁榮的社會，除去聽任勞工於不能忍耐的情形之下自行暴動以外，別無其他救濟之法，亦是同樣的不當，則往往爲人所忽視。

動機 (五)關於動機問題，集產說對於使用外界的工具所可獲得的進步，似乎過於樂觀。謂方法上的改變

足以滅絕自私之心，決難置信。在政治的民主制度下，甚至在家庭之內，亦不免有大量的自私心之發揮。再者，如果動機的問題，應依其他的根據以謀解決，則某種場合的競爭實為服務於社會，所以一個人以服務公衆的慾望而從事競爭是可能的，正不讓於以自私的動機而從事競爭。治療活動所附帶引起的痛苦不必便枉屈了醫生或父母的動機。不過主張施行該種治療者應當負擔證明必要的責任。競爭如果立於平等的基點，出以公平的態度，競爭不必便是仇視。

勞工的剝削 (六) 一切資本主義的生產是否都先剝削勞動人羣；嗣後又傾向於吸收小的資本或驅逐小的資本於市場之外，乃是一個不易裁決的問題。依統計的證據，似乎對於兩方面，都能提出贊成的意見。勞動大眾的生活標準逐漸普遍的提高，似乎無甚疑問。同時，在另一方面，鉅量財產的額數似乎其膨漲程度更為迅速，而各大城市中貧窮人民的數目亦殊可驚人。有時，富裕可以歸因於節儉，而貧窮則起因於家庭人口之過多。精密研究一個英國農村區域的結果，發現每一家庭不能生有兩個以上的兒童，而不墮入貧窮線內以致不能享有適當的衣食住，更無論適當的醫藥與愉快，然而此一農村區域的情況，一般比較起來，並不低劣，至少有平均數的優良。在美國，地面的供給優裕，所以經濟的緊張尚不如是之甚。如果人口稠密之後，其情狀又將何如，則殊難預言。克拉克 (J. B. Clark) 教授謂在靜止的社會內，工人所得的報酬，傾向於日益接近其所應得的分量——祇須能够自由競爭以取得工作。困難之點，乃在於社會並非靜止的，而工人亦不能隨意改換職業或遷移地區。

有時，資本家剝削勞工，祇是購買者獲得利益而已。資本家資產豐富處於優勢地位，是可以承認的，但是謂其毫無疑問必然處於優勢，則是絕無保證的推論。慾望種類的加多，繼續增加職業的數量，從而對於技能的工作，亦增加其爭求的人數。在此等場合中，工作的出賣者，至少有一部分可以得到有利的契約。實在，晚近的社會主義者，並無人主張完全由社會擔當一切的生產事業如社會主義的烏托邦中之所表述者。社會主義者的原則，祇是「社會財富之生存與分配，在由私人經營則發生危險或減少效率時，則必須由國家擔當之。」（見 *Spargo, Socialism*, 220-27）

不信賴公衆管理的人們，必須有以證明在生活必須品的生產事業上，在運輸事業上，在銀行事業上，在採鑛事業上，所有的偉大企業，由私人經營，並無危險之存在。近年來此等事業中，有許多（並非全體）辦法不當，不僅在經濟方法失當，即是對於人命，健康與道德，亦皆形蔑視，所以竟使社會主義成爲一個實際的問題。社會主義如果得行，亦非因爲何等學術的理由或先驗的理由。其原因必是因爲私人企業不能裨益公衆，且其不公不平已爲人所不能忍受。如果工商企業，果然有如偶爾興起的恐怖，竟欲屈伏政治制度與社會制度如議會法庭之類於經濟的私利之下，則所可採取的途徑，必然祇有出於公管與公有。再者，無論是由於法律原理與手續上的本質使然，抑或是由於資本家的手術巧妙足以逃避節制，如果公管竟至無效則公衆的良心必然要求公有。置國家於商業的利益之下，其爲不道德正等於將經濟的利益視爲個人的最高利益。

至於勞工與資本家的關係，則現代社會實處於不進步的狀態，無有工具以決定工資的爭議。在長久的時日中，就全般的事態言之，供給與需要的關係雖然可以引致近乎公平的調適，然而現代在疑難的事件中所用以求得解決之方法，則實嫌不脫野蠻習氣。爭議之解決，往往是利用暴動，不然，便是利用需要上的壓迫，兩者都是不道德的，並不利用一種道德標準以證驗其孰為公平。且在爭議之解決中，第三方面的利益即消費者的利益亦即大眾的利益，完全無人代表於其中。紐西蘭，加拿大以及美國的某幾州，於此已有所經營。於工人罷工中，政府主張民衆在道德上有干與鬥爭之必要，當然可以博得民衆的擁護。

如果社會的方略，祇是容許剝削，不然，便得由社會自行經營工商事業，則社會果然便將一無所措嗎？個人企業或聯合企業足以確使興趣柔軔可變，種性衆多，並且敏銳深摯。若一喪失，實為一種罪惡。古代工商業，大部為親族的組織所經營。轉變所至，顯已趨於另一極端，城市機關或國家機關所較能公平經營的事業竟歸於純粹的商業組合之手。關於學校之經營，多數人都贊成由公衆機關擔當之。至於鐵路，煤氣以及其他專利事業，則仍為紛爭的論題。但是一個理想的社會，應當容許多種社團各別推進其業務，在未能證明其無望以前，似乎是一種不應打消的主張。

集團的經營不必即是利羣的。社會主義者每每以為生產機關如果即是政府或社會全體，則其管理經營必然真正有利於社會。實則不然；美國的政黨政治與城市政治已足以證明其為謬誤。即置舞弊的可能於不論，而

集團經營與社會化的經營之間，其相去亦復極爲遼闊。因爲在社會上的人們已經具有高等智慧與品格以實行自主的節制並能敏慧而且有效的實行協作以前，必須具有一個中央指導機關。如是的機關，對於多數人，就道德言之，實爲事不切己的一種外物。既然其控制皆係外界的，則無論其機關的名稱是資本家抑或是政府，統皆無甚關係。總言之，各個人依然不會具有互信與公智以使其確能真正社會化機械的集團行程。

## 六 公平分配的理論

社會主義若爲分配的理論，則不必主張生產的公營。利用等級稅率，生產的利得可爲社會所取去，而依據某種似較公平的基點以保有之，使用之，或分配之。欲解答擬議的分配方法是否公平，必須明瞭現行的分配狀態。不幸，並無一種統計數字，可爲一切學人所承認。史巴兒 (Spath) 於其美國財富的分配現狀 (*Distribution of Wealth in United States*) 中，估計美國全部人家八分之七僅掌有國民全部財富八分之一，而百分之一的人們所掌握的財富則超過餘剩的百分九十九而有餘。此項估計，雖然有人批駁。然而經濟學者的任何估計皆足以表明分配之甚失均平，使人無從置信現存的分配狀況可以認爲公平，除非將公平二字解作「依據自由契約與自由競爭的原理」。然則吾人如何始可以得到公平的分配呢？

擬議的標準 最簡單而又最機械最抽象的方法，便是將一切財物概行平均分配之。此項辦法，蔑視道德的以及他類的差異，有如在選舉權上之所實行者。既然在政治上一切人們皆已被視爲平等的人，爲何在財富上又

不如是呢？吾人可以認定社會如欲職司分配，則必須有一種可依客觀態度以事執行的制度以爲其分配的依據。依據功績以分配財富，依據努力以分配財富，或依據需要以分配財富，都是較合道德的方法。然而對於物質的貨財或其同等物貨幣，如是的分配法，若無一個全智全能而又絕對公正的人以擔當其職任，則將如何實行，確爲極難解決的問題。吾人討論由社會職掌分配之問題，似乎於維持現行制度以外，便祇得遵依一種平等的制度，二者之間，必擇其一。

一、個人主義的理論 確實有人認爲依個人主義的制度或競爭主義的制度以從事分配，是基於道德的根據的，因爲在此項制度之下，分配是依據功績的。如是的見解，須答復下列的批評：

(一)個人主義的報酬原理往往對於一個人酬勞其一切成功責罰其一切失敗而未會認識成功失敗一概皆具有三層起源。遺傳、社會、自決之三者，皆於結果之成就上，具有相當的作用。依據個人主義以討論競爭的道德之時，顯然未曾對於此三項淵源加以任何的辨別。一個人，生而具有營業的天才，又由社會授以過去時代所積累而來的一切知識，更由社會給以凡爲社會所創製的一切方法與工具，若與生而僅具庸才，且又未受教育之人相比較，當然居於優越的地位。主張對於此人成就的優越加以公平的酬報，實無異於主張既經受有一種特惠者即可以要求另一特惠。

(二)是項理論應用於現行制度之上，則又犯下一大謬誤，而認爲應受報酬的主要（如果不是唯一的）方

式，祇是發揮個人主義的精伶與能力。

(二)是項理論就實作的工役以衡量勞績，而不會絲毫計及其動機甚或企圖，工廠首長，對於社會執行一種重要工役，因而主張應當給以相當的報酬，完全不復問及其目的是在為社會求幸福抑係為個己謀利益。且或依據博人贊美的論調，以自行辯稱，用財貨以獎賞人們的善良動機，何異於勸人為善而出於賄賂的方式。財貨的報酬不足以造成良好公民，固為實情，然而此點乃無甚關係之點。有關係之點，祇是無論有何種理由（如手續方便，以及動機意圖之不易測度）可以辯護祇計結果而不計其他的辦法，然而決不能竟認此項辦法是公平的，而特為其所持理由之一種。個人享有權利，祇是因為個人乃是社會的人。稱個人為社會的人，若祇是因其偶然產生有利社會的結果，是即無異於謂志趣意志皆為人格上可以抹煞的成份。

二、平等的分配 平等分配法，蒙受以下的批評，人們在經濟的服役上並不平等。不僅在才能上不等，不僅在工作的價值上不等，即就人們的性格言之，亦復是不平等的。不問勤惰，不問敏鈍，不問有用無用，一概作同等的待遇，豈僅不是平等，實則乃是不平等之尤甚者。其謬誤之顯明彰著，正無異於因為人人皆未受強力的束縛從而便謂人人皆是同等的自由也。真平等，必於情狀相同者加以相同的待遇，於品格，努力，或工役上有所差異者，則加以差異的待遇。再且，另有一種心理學的反對論，即令平等的分配是公平的，亦足以反對平等的分配。尋常的人似乎都甯願有一個施行獎賞制度的經濟秩序，而不願有一個經濟秩序，使人人皆有同量的所得於其中。都甯願



從事富有刺激性的競賭，而不願從事穩妥的微利的投資。人人都許要求「公正的待遇」，然而須知所謂公正的待遇，並非不含機會作用於其中者。「公正的待遇」此項口號所由而起源之競賽，乃是含有大量的運氣與興奮於其中之一種競賽。在一種競賽中，若人人都有勝利的把握，而且各依其投入之多寡以定其所贏獲之多寡，則平等固然可謂平等已極，祇是已經不成其為競賽而已。平等分配可使人生喪失其興奮與熱情。競爭的緊張，當於吾人的品格上，已經發育長養或種成份，若竟喪失，可謂不幸之至。

平等的分配，其平等祇是外界的，所以實在是不平等。現行的分配制度，又不問各人由祖先所獲得者之究為利益抑為禍殃。於此二者之外，社會即無其他可走的途徑嗎？吾人必須承認人與人間無所謂道德的差異，不然，便須殘酷無情，且較甚於舊日正統派的遺傳罪犯說嗎？神學上的教條祇是使人為其祖先的罪惡而蒙受痛苦，而無限制的個人主義則不僅使人為其祖先的罪過與缺憾而遭蒙痛苦，並且使人為其祖先所受於他人的不平待遇而遭逢禍殃。將個人能力的淵源加以分析，由此分析，可以窺見第三條路徑之可能，而現今公衆良心之發展，則正循此途徑以進行。

三、一個可行的方案 各人的能力，皆由於（一）生理的遺傳，（二）社會的遺傳，（包含保護與教育以及使其比野蠻人較富效能的種種發明，見聞與制度。）（三）個己的努力。個人主義與第三因素最相符合。在各人努力各不相同的範圍內，對於各個人加以不同的待遇，確係公平合理之舉。盡量施與刺激，以使各人的能力得到充分的

發展，就社會的利益言之，確實有其必要。但是爲社會的利益起見，於第一二兩方面，吾人待遇各人，同時又當盡量力求平等。因爲使人人各盡其能，是有利於社會總體的，欲使人人各盡其能，又祇有使人人皆於可能範圍以內各得其最好的經始憑藉。在生理的遺傳上，有一大部份依然非人力所能控制，然而有一重要的因素實存於道德行爲的範圍以內。此重要的因素者，即是父母的衛生狀況，尤其是爲母者的衛生狀況也。食糧，勞動以及住宅的狀況必須能使嬰兒生而具有壯健的身體。至於社會遺傳內所含有的種種要素，則社會有經營籌謀之自由。各人身體的能力與精神的能力足以制限各人所能接受的文化分量，故社會的經營籌謀，亦並非完全自由的，然而從前所視爲無法而安心忍受的天生缺點，可用適當的食品，衛生，與治療，以事補救，今日吾人已粗能了解之矣。完全平等的教育，亦不能施行，因爲全體兒童不能有同一興趣，而社會亦不能訓練全體兒童使其從事同一工作，所以教育的種類不能全同；又因爲有些兒童既無研求高深學術的能力，亦無研求高深學術的性格，所以教育的分量不能全同。不過勞動工作既然逐漸成爲科學的，需用受過優良訓練者的機會率日益增加，同時教育又已減少其學府的習氣而較能致力於各種工作之積極的預備，所以兒童的興趣能因教化而歸於醒活者，其人數必然漸次增多。此項方案即「平等的機會」一詞所含意義之一種，而「平等的機會」一詞，則又所以表現多數人所要求的較高於今日的公平（經濟上與社會上）概念者也。給予兒童以真自由所視爲必要條件的若干知識與能力，則形式的自由與夫在法律上的形式平等，便可以減少其空洞性與戲論性矣。

於實施平等的教育上，社會已經多所作爲。現則努力從事於設置農工商各項職業教育，絲毫不減於其設置「專業」教育的努力。又已着手經營，期使兒童得以生長於必要的最低限度的光線空氣之下。圖書館，售藥房，衛生員，林立徧佈，以使世界的科學與文籍日益侵入於全民生活之中。若能改善法庭的組織，使貧民在法律之前得有真實的平等，而不僅具有形式的平等，則全體人民更易得到公平，在更爲公正的秩序之實現上，於是便又邁進一步。社會能前進若干，迄今仍是問題。然而謂社會應當將過去的社會進步所產生的種種利益設法分配於人民之全體，至少應該是一個可資試驗的假設。在邏輯上，大量的平等機會必將推演成爲如何的結論，誠然無從論斷。所幸道德問題乃在創造種種新的理想，而不僅祇是執行舊的理想而已。其他可能的公平辦法，以下第八節將再行論述。

## 七 財產之掌有與使用

公共財富的掌管與使用，可依四種方式以行之。（一）爲私有私用，（二）爲私有公用，（三）爲公有私用，（四）爲公有公用。個人主義主張將一切（或可能的最大量）財產皆置於前二種形式的一種之下。在美國，直至晚近爲止，皆傾向於消滅公共的一切所有權。社會主義者，關於嚴格的個己財物，雖然贊成私有私用，而於現今由私人握有的許多財產，最著的如土地與生產工具之類，則主張歸諸公有而不贊成由私人或私人團體掌有之。此外，亦可以主張個人固然可以盡量積聚私財，但不能聽其將所積的私財完全傳給於其子女。

私產的價值 個人主義者可以指陳私產在心理學上與歷史上所具有的价值，並指明附隨私產而起的種種罪惡，其原因並不在於私產之自身，乃在於私產之過度的貪愛。現代風尚太重視財富之掌有，而於理智的興趣，審善的興趣或社會的興趣，反形漠然，由個人主義者觀之，亦可以承認此種風尚不足以表現人類的最高企圖。然而個人主義者認為財產是伸張權力擴大自由的工具，乃意志表現的一種形式，人類生活上之所必要，故其價值甚大，現今所施行的不干涉政策，應當繼續維持。於財產的間接的社會價值以外，即藉給與所有者以權力與自由而起的社會價值以外，個人主義者又認為由私產中提出捐款以支持種種教育事業與慈善事業，既是完成利羣事業的最好辦法，而於推進此等事業之人，又復具有刺激其利羣興趣的感應作用。此等議論，殊為有力，縱謂不能困一半人民於貧窮之中，以使另一半的人民獲得慈悲心的滿足，亦不足以完全打銷其勢力。任何制度，若不能實現絕對的共產主義，則朋友互助之必要即無法取消。

現行制度的缺點與危險 此際，所可發生的第一問題，便是：財產在道德上的價值，若是果然如此重大，則在現行制度之下，受到財產的惠益者究有若干人？而絲毫未曾濡染其惠益者又有若干人？握有財產者的人數，果係日益增多，抑或日形減少？在最有道德價值的財產中，有一種為住宅之掌有，在今日受到掌有住宅的利益者，確實日形減少。私有住宅的建造，除去富豪家宅而外，在紐約以及許多其他的城市皆已等於停止。因為土地價值之增漲，掌有家宅之事便不得不日益稀少。祇有大資本家能够建造公寓大廈。在商店與工廠之掌有上，主人的數目已

經比較的減少，而雇員的數目則已增多。城市中的工資勞動者多數都是無產者。由公司組合以管理工商業，在理論上，固然增加蓄置財產的機會。而在事實上，則公司組合確已使小額的投資者灰心喪氣，而將其所得的工資，於收入之時，立即消費罄盡。基於此項理由以反對個人主義，便是指摘其不曾充分成爲個人的。

另有一種與此相反的反對論，以爲財產之掌有足使其掌有者不復具有再爲公衆積極努力服務之必要。所以於其品性之個人的方面與社會的方面都必有所損傷。因爲財產之故而不事社會服務之人，其數目或者不多，而一個人居然遺忘社會服務之道德上的要求，則在何種制度下可以成爲一個有功社會的人，亦是一個疑問。

對於個人主義的政策，有一個較爲嚴重的反對論，認爲由鉅額財產之掌有而獲得的權力必然失於過大。有人估計，某次某人爲其二孫所設立的信託基金，待至移交於其本身之時，其額數竟將超過五十萬萬。現下存在的私產中，有幾宗私產，若是不加攪擾，則於下代之內，其所積累的數量，將更必超過上述數目以上甚遠。如此大量的財產其所具有的權力，豈僅限於其自身的購買力而已。此項財豪現身於製造運輸銀行諸業之統制上，其他許多財主的資源因而皆一一爲其所控制。對於政治上的事態，其所能够給予的壓力，若以其所贈與的選舉運動資金相比較，則其贈與金可謂微薄至極。美國舊日流行的議論，以爲財富對於財主私人品性上所起的損害可以取消其可及於公衆的危險。蓋因爲既經大富必然不肯努力，或且流爲浪費。父親發財，兒子用錢，既聚之財復散於大衆，及至孫輩之身則又從階梯之最下層按步爬走。此項議論，今日已不復爲人所承受，在今日，社會必須詰問給予個

人以權力，必須定立如何的限度，始能安全無害。

吾人必須承認自然的富源如森林之類聽由私人管有的現行制度，實已發生無窮的浪費，而在美國具有對於國家發生嚴重危害的可虞。對於掌有者的私人，不能希望其考慮國民全體乃至後代國民的利益，濫肆砍伐的結果，水力既已受損而後代木材之供給亦發生不足的恐慌。

最後吾人必須牢記今日所有權上的罪惡與不平等，其中有許多並非起因於私產制度，而是起因於各類個人所享有的特權。此等特權或為過去時代武力征服的遺痕如歐洲之所常見者然，或係起自特殊的立法作用，或係由於公衆在道德上具有毫不自覺的態度竟將早年的習俗運用在新的情境之上。彌爾指摘現狀的有名議論，雖然適用於美洲不能如適用在歐洲各國之完全切當，然而其中所含的真理甚多，任何道德的討論，皆不能棄置不問。

「共產主義有種種機會，社會現狀有種種痛苦，如果於兩者之間必須抉擇其一，如果私產制度必然引起分配之不公，有如吾人今日之所見，利得恰與勞動成爲反比例，毫末勞動者得有其最大的部份，僅有勞動之名而無其實者又得有其次大的部份，此如遞降，工作愈苦愈難，則其報酬愈少，直至最爲勞乏的體力勞動者，則其收入，殆無維持最低生活之把握——如果如此的狀況與夫共產主義，便是吾人所能抉擇之兩途，則共產主義中所有一切大大小小的困難，衡量起來，皆不過等於塵埃而已。然而欲使較量適當，則吾人所提出的共產主義

必須爲共產主義中的最爲美備者，而吾人所指論的私產制度，亦不能就私產制度的現狀以相衡論，實當就私產制度所可成就的狀況以相品評。私產制度在任何國家，至今皆未曾受過公正的試驗。」（見政治經濟學卷二，第一章。）

## 八 現時的趨勢

**個人主義的基礎** 在美國，直至最近，一般的趨勢，無論是關於握有財產的方法，或是關於遺產權與社會幸福間的法律調節，都是基於確定的個人主義。公共土地依平易的條件給予構築家宅的人們。鑛產與耕地實際上給予請領的人們，幾乎不徵地價。學校基金土地，往往以極廉的價格售與私人，而不事爲公衆善爲保管。一般的態度皆堅信所有的財富一概應歸私有，所以難使取得公家地段而非出於正當的方法者虛心承受其罪狀。弊端之重大，竟使受其惠者居然可貴可尊。課稅作用，於調節之事，盡力甚少。在此方面，正如在許多其他的方面然，美國比較大不列顛，其個人主義的色彩，實屬濃厚得多。大不列顛設置分級的所得稅與遺產稅。在美國，聯邦賦稅，貧民的擔負甚重，因爲貧民佔消費者中的最大部份——所謂貧民擔負甚重者，並非謂各個貧民之所負擔果較大於各個富人，乃謂一千人所握有的百萬金元，其所擔負，較重於一個人所握有的百萬金元也。在法律上，美國憲法及其增補條文中之若干條，皆給與私人權利以非常的保護一如保護私人契約然，尤其是在依特許權的意義以構立契約之時。公衆的幸福被認爲殆完全存在於私有權利之中。（參看 J. A. Smith *The Spirit of American Govern-*

ment.)

公共幸福日益爲人所承認。晚近實行的政策法律，已呈堅決的變遷。森林保留地段業已設立多處。水廠，公園，以及許多其他的財產皆已從私有改爲公有。鑛產的所有權問題，亦已發生。有若干邦，已經設置分級遺產稅，而分級所得稅的問題，亦似將爲一般人們所討論，除非對於土地或特權等項財產所賦與的社會價值，果能用作依據以設立他種更覺公平的捐稅。最高法院在最近的判例中，「已經對於憲法上規定的財產權不可侵犯性，設立兩個例外。」（註）第一例外是公用。「如果財產所有者將其財產用於有關公益之途，是即於此項使用之中給予公衆以一種利益，於其繼續此項使用之期間，限於使用活動的範圍內，對於公衆因公共利益而施行的管理，必須加以接受。」第二例外是警察權。一九〇六年曾經宣佈警察權應該加以擴張，「使其處理現有的種種情形足以爲人民求得最大的幸福於其中。」此項廣泛原則之運用，依然尙未臻於完全確定之境，然而已經承認一種既改的情況，則毫無疑問。在現代的集團生活中，人民的生活互相牽連，極端密切，欲將公衆的幸福，於深厚的程度上，安置於私人權利之中，一如百年前所行於一個新建國家者然，確已不復可謂爲公正合理矣。斯密司教授有言：

「關於公共政策對私人財產權的關係，最高法院已經拋棄當初製憲者所懷抱的個人主義的見解，而於公用上與警權上，則嚴格言之，實已顯然採用社會主義的觀點。在如此的措置中，確已表現全國人民的主要意見。美國人民並不接受共產主義的理論，仍然相信私有財產，不過業已認識如果私人財產權竟與社會的權利



相衝突，則私人財產權應當屈伏退讓。」

如果上面所提的尋求公平分配的方策，已有若干見諸施行，則是彌爾要求（給私產原則以公正的試驗）的第一步，已經完成。如果社會應當收穫其自身進步的結果，如果捐稅應當多加於力能負擔的人而不應當多加於居心誠實的人或不能偷稅的人，則主張社會須尋求一種方式以繼續現行的四種控制方法，並隨情勢之變遷而隨時有所變更於其間，似乎是一種合理的主張。

有若干變更業已顯然，且又似乎能够使得分配更爲公正而又不致喪失由私有財產而生之任何利益。

由經濟進步，社會進步，科學進步而來的社會正義 道德的進步，並非一切都是出於思慮或政治的動力。經濟的活動已於若干方式上設立財產的替代品。科學與發明的本身，即足以表證個人的智慧與社會的智慧間，個人的努力與社會的協作間，所具有的均衡形勢與互動關係。科學與發明的功用，又於許多方式上勢將造成一種社會，使人於其中既能得到更大的自由，同時又因聯合之故而得到更大的權力；既能得到更大的個性發展，同時又使其興趣得到更大的社會化，雖然所有的私產比較減少，然而公有物之私用私享則大爲增加。

經濟活動所設立的財產替代物即是生活之安全穩固。人於未來生計，若有確定的把握，便是等於財產的安全。現代產業的組織，更補充之以保險制度與撫卹制度（或爲國家的，或爲團體的，或爲互助的），已使生計的安全大爲增進，雖然不幸尚有多數的工資勞動者隨時得爲雇主所解雇，而實際上等於無所謂契約，甚至且無任何

繼續受雇的確切把握。

藉着公有物產之利用，個人之所可運用與享受者已大為進步；考其原因，則係由於經濟因素，社會因素與夫科學因素之聯合並進。由此聯合並進，已將許多使人生值得生存的物品置諸全民享受之下，而且同時給予使用者以較好於舊日私有方法所能給予的種種服役。經濟方面，公平待遇的重大進步，以及未來時代的偉大希望，似乎皆存在於此項變遷之中。從前有一個時期，一個人如欲坐於某地而欣賞其風景，則必須管領其地而後可。一個人如欲得一地段供其子女之遊戲，亦必保有其地而後可。如果欲出門旅行，則必須自携燈燭，且自防盜竊。如果欲得水料，則必須自行掘井。如果欲投信函，則必自雇信差。如果欲讀某書，則不僅必須購買是書，且必須雇傭是書之作者或鈔手。如果欲教育子女，則必須領有或雇請教師。公共花園，公用燈光，公用水料，公共圖書館，公衆學校，一概皆優勝於私有的設備，乃吾人所已周知的事情。

個人主義者對於此項方案，則反對其代個人之所作為頗嫌太多。個人主義者以為刺激個人的活動而聽其大部份的慾望不得滿足實較好於滿足其一切慾望而聽其無所活動。此項議論的大前提，是認定凡由公共機關之所作為者，皆係為人民而作，而非由人民所作。以為民衆往往能為自身有所作為，而為貴族所不能代其依賴階級以作為者。現代道德上具有極大的墮落者，並非貧乏的人們，乃是享有基於人羣的活動而來的種種利得的人們，彼輩欣然自謂彼等之所享受皆係彼等自身之所創造。

另一重大的變遷是構成人生主要價值的因素有所變遷。在舊時，人生價值，大部份祇存於飲食衣服裝飾逸樂，與夫性慾的滿足而已。此類的享受，含有獨佔性，從而含有私有權。及至文明進步，人生價值日益存於精神的領域，而為人人之所可共享。

知識的快樂，藝術的快樂，交際的快樂，自由的快樂，在與人共樂之時，不但不見減少，抑且從而擴大。受過教育的人，比起財產，亦許不會多於一字不識的文盲。然而彼能窺見整個系統的種種社會價值。彼有自由；其所握有的權力比諸由握有物權而來的權力，實屬更為獨立自如的。在未來的社會，其所謂為正義者，必然有一部份係存於調整其經濟制度以使一切人們都能於可能限度以內，充分的參加此項更可共存共榮的世界。

社會淘汰的方法 最後，吾人固然承認競爭活動在過去時代的價值，而承認其是一種選拔賢能的方法，然而此項方法，實屬殘酷之至，而且浪費已極。比諸動物界所行的盲目嘗試法，可謂極相類似。觀念的方法，即有意使用工具以求達目的的方法，確實較為有效，而且較為合理。今日的社會，已得有科學的憑藉，足以採行更為有效而較少浪費的方法。必須發現各種能力而加以教育，不復僅僅對於某類的能力加以隨意的獎進而已。

### 九 三個特殊問題

有三個特殊問題，關於其道德判斷，尚在未定之境。所謂三問題者，即公開廠店對閉關廠店，公司之資本化與夫「不勞漲價」是也。

一、公開廠店對閉關廠店 在若干產業中，工人具有良好的組織，得與雇主訂立契約，約定雇主祇能雇用其組合員。如是的廠店，稱為閉關的廠店，以別於公開的廠店。公開的廠店可以雇用一部份非組合員，甚至完全雇用非組合員。要求廠店閉關的心理上的動機，當然甚為自然，因為各該組合在工資上或工時上或工資並工時上，所以能夠得到若干的利益，其中必然含有若干的費用乃至危險。於是便自然而然的存有一種感想，以為凡是享受此項利益的工友，便當分擔其中的費用與努力，如果不然，便不許其加入廠店。關閉廠店的理由，倘若僅止於此，則有兩個理由足以證明其理由之並不充分。第一，參加組合，不僅須付會費，且其行動亦須接受組合的控制，或許因而有礙於其家庭責任乃至其社會責任之履行，亦未可知。所以因為一位工友不屬於組合之內而排除之使其不得工作，倘若組合不能證明其所擁護者乃為一種社會的利益而不僅祇是一種羣體的利益，則其排除作用實屬無從認為合理。第二，有時組合企圖限制生產。倘若限制生產不是基於衛生的理由，而是企圖抬高物價，則組合的行動便是違反消費者的利益。此際，組合亦復必須表明一種有利社會的理由，其行動始得取得社會的贊許。在另一方面，可注意於第二類的個人主義者——即信賴競爭的奮鬥為一種道德的活動者——無有理由以主張廠店公開。既然允許資本方面從事結合，而於競爭的壓迫不加限制，祇須其結合是出於自由契約而已，則依據同一原則，對於勞動人衆互相結合以求取可能的最大利益的契約，亦即不得加以反對。在一個資本團獲得一個極有利益的契約時，或順利的發行大批股票時，在習慣上，並不會依照廠店公開的原則，使一切要求參加此項契約者

都得參加，或使全體大眾都得入室登堂同爲股東。再且資本家的習慣，亦不會酌留一部份市場，聽憑與其競爭者從事於供給此一部份市場的需要，以免與其競爭的人因爲無業可營而遭蒙損失。資本家若依據自由與民治主義以擁護廠店公開，則其理由殊嫌薄弱。

試用一個政治問題作一比論，或者不無裨益：一個國家果否有權排除外國貨物人民或對於外國貨物人民而課以重稅？國家可以實行閉關否？美洲殖民時期的政策與美利堅合衆國的政策頗有出入。清教徒依宗教的界限而實行閉關主義。清教徒之前來此地，乃欲維持一種宗教與教會。與彼等懷抱異見之人，頗多受其排斥者。至於合衆國則排除中國的僑工，而對於外國的貨物，亦在許多事例上，施行禁制的關稅政策。此項辦法之施行，曾明白宣告乃所以保護本國的勞工，在其施行有效的程度上，廠店可謂確已爲其所關閉。所謂「此地乃白人的國度」者，實即一個閉關的口號。在道德的見地上，非組合員的勞工人衆，蓋與外國人或異種人同屬一類之中。一個國家或一個較小的羣體，若是果有理由以排除外人享受其利益，則其理由究竟安在其唯一的理由顯然在（一）此一國家或羣體乃爲一種道德的目的而存在，（二）若是容許外人混入，則足以危害其目的之實現。一個殖民地地域之創立，係爲實現宗教的或政治的自由，則於力求進入並擬於進入以後又從事顛覆其企圖之人衆，當然有理由加以排拒。一個勞工組合，爲求達合理的生活標準而努力，若是容許非組合員之進入，即足以危害其道德目的之實現，則其實行關閉廠店，亦似乎確爲正當的舉動。如果其目的祇在確保小羣的利益，如果公開廠店而不至減低其

生活標準且足以擴大享受其利益者的人數，則實不見有何理由可以證明關閉廠店不是一個自私自利的辦法——雖然其自私自利的程度並不較甚於一般人所恃以主張禁制關稅的種種理由。

二、公司之資本化 關於公司之資本化，尤其是公衆服役公司之資本化，各國所行的政策，各不相同，考其理由，或者是由於其中所含的道德原理，尙屬未能確定之故。所持的理由有二：（一）公司發行資本股票祇應依據其所實收的現金，因而紅利便是代表實際投資的報酬。（二）公司可以任意發行股票，或者依其預計的收入所能支付的紅利金額以發行股票；因而紅利之所代表者，乃是對於有價特權，或者是對於可供買賣的一種利益所支付的報酬。擁護第二種意見者，可以主張說，祇須公司發給紅利，投資人便無可怨懟，祇須其發賣係依據市價，消費者便無責難。

關於公司與投資人的關係，問題頗爲簡單。如果發行股票而未曾預計分紅，祇是擬供買賣而已，則是純粹的欺詐，實與較笨情況下的出賣腫馬，鑄造僞幣，以及現今流行的更覺可厭的出賣假貨，都是同屬一類的行爲。虛構的資本，可以公開刊佈廣告之事，可與公司以財政的利益，但不能與以道德的利益。且其財政的利益，亦復有限，因爲人類的天性，雖然甚爲輕信不疑，然而虛構的資本若不支付紅利，則其股票勢必立即毫無市價之可言。所以有遠見的創辦人，必然竭盡氣力以使虛構的資本中至少有一部份支付紅利。然則此項事態所含原理又何如乎？如果吾人所辦理者，係一種新生產事業或服役事業，從前未曾有人辦過，則其成功失敗，殊難確有把握。如果所擬的

生產事業，果然可以產生利益，但是同時又含有許多危險於其中，所以在長久的時日中，此類企業，祇有一半可以成功，於是社會認為欲為補償其危險計，值得予以等於百分之五十的利潤。在另一方面，如果其收入係來自有價的公共特權，或是來自社會的發達與夫社會的必需品，則其事態又復大異。此際，無所謂危險，即有，亦必甚少，無須社會與以補償，不然，便是不公不正。超過所費金額的過量資本，乃是用以掩飾高度的利潤率，瞞匿貨物或服役的實價者也。如果社會要求價格之低廉，則對以公司現今對於公司股票祇能發給微薄的紅利。（註一）有些半公共性質的企業，其常用的資本化方法，係發行一宗債票，以償付設備費用，然後再發行一次以上的所謂膨脹（*Water*）股票。此等股票，有一部份可以代表組織的功績，而此組織的功績固為一種合法的公眾服務，但在多數場合中，其所代表者則祇係變公眾財富為私人產業之一種技藝而已。依此方法，有鉅額款產，由公眾手中奪取而去。此項方法，其所以特別可惡者，乃是由於此等半公共性質的公司，皆由社會賦與以專利權，而此等公司反利用此專利權以對於此日益發展的社會所需用的必需品無限制的實行資本化。在此等場合中，公眾服務的概念遂汨沒於「公眾剝削之堂皇的可能中。」（註二）

（註一）紐約市煤氣訴訟案，法院判決公眾不能拒絕支付特權價值——社會自身之所給與者——的利息。

（註二）見 *Hadley, Economics*.

榨取財富的方法，少有能及此法者。在若干事例中，對於官吏所施行的賄賂，即是嗣後向公眾徵收的款額中

新增的一個項目。各種公用事業或受保護的企業，在起初創計之時，便含有危險於其中。欲招徠資本，必須予以利誘。鐵路、煤氣、水料，特別快，都是有益的服務。然而在冒險的因素既經摒除之後，公眾便須支付雙倍的費用。公平的酬報，應依實際的投資以從事估計，不應依據虛構的資本。有些事實，如承造公共建築物的契約，其價格竟超過於尋常市價之類，一般公眾，對於其中的道德問題已逐漸具有明晰的觀念。紐約市的法院衙署與潘錫爾法利亞州的議事廳，便是人所皆知的事例。此項作法，在實質上究何以異於一個公司向公眾勒索過度的運輸費或燈料費乎？又何以異於國家政府或市政府依給予特權或專利權的方式，以核准其向公眾作過度的需索乎？後一作法的道德性，未必能優於前一作法，下一代的國民雖然未必果能見到，而下一世紀的人們必然確能見到。

**不勞漲價** 土地價格之增漲，或特權價格之增漲，不是由於其所有者的經營而是由於社會的發展者，常用「不勞漲價」一語以表示之。一段地面，在購買時，是依據耕地價格購買而來。現今隣近的城市，發展及於此地。此項地段的所有者，於產業的建立上或許有所努力，但是亦或無所努力。然而因為社會的發展，地價業已膨漲。此項膨漲的地價，究應完全歸於地主，抑或完全歸於公眾，抑或由地主與公眾分享其利乎？煤氣特權，電燈特權，運輸特權，其價值之增漲，都是表現同一的問題。然而因需要膨漲而膨漲的各項價格，其中一概含有同一的原理，則不常為人所覺察。至於其所以有所區別於其間的理由，似乎是因為在有些場合中，需要膨漲便引起競爭，競爭的結果，物價便低落，公眾便於低落的物價中獲得其所應得者。在其他的場合中，尤其是前述的事例中，其間不能發生競



爭，因而物價不能低落，除非運用立法的行動，所以全部的利益皆歸於土地所有者或特權所有者之手。關於土地，在歐洲，其論據更爲有力，因爲在歐洲的私人所有權原來多係由奪取而來，至於在美洲，則多係由購買而來。

個人主義，或從自然權利說的見地，或從社會幸福說的見地，或則竭力主張各個人應該享有漲價的全部，因爲各個人有權享有其在自由契約制度下的一切所得，或則極端堅持容允各個人享有其一切所得，乃是爲的公衆的幸福，因爲私有的財產即是公共的財富。從自然權利的見地言之，其答案似無可辨難：漲價是爲社會所給予，本來屬於社會。從社會幸福的見地言之，則其答案不復如此簡單。例如，爲獎勵耕地地主起見，聽其享有由社會發展而來的耕地漲價，或許是有益於社會的，至於城市的地主，則無予以此種誘勸之必要。對於一種新形式的公用事業，欲引人投資，所用的勸誘，當然可以大於所用於已成企業中的投資勸誘。但是瑣細節目雖然極其複雜，然而公衆良心業已趨向於一個普遍原理，即公衆應當分享公衆所產生的種種價值。如果此項原理，不能藉低廉物價或改良服役以相實現，便當用分級課稅或收歸公有等類的方法以實現之。不列顛政府，已經擬定估計蘇格蘭地價的方案，以爲解決此項問題的初步。

## 第二十五章附錄

### 西吉兒教授的社會立法方案

有鑒於美國的社會立法遠不及歐洲先進各國，哥倫比亞大學西吉兒（Henry R. Seager）教授於一九〇七年十二月三十日美國勞動立法協會開會時，曾提出下列的大綱以供討論。依作者的同意，特附列此處，以表證前面所主張的幾種原理。任何社會立法的方案，其目的皆在：

- （一）保護工資勞動者，使其繼續享受其業已慣於享受的生活標準。
- （二）扶助工資勞動者，使其達到一較高的生活標準。
- （三）保持現有生活標準的計劃。

威脅現有生活標準的主要事變，不外（一）工業的傷害，（二）疾病，（三）衰老，（四）早死，（五）失業。此等事變，工資勞動者的自身，在事實上並無充分的防備。結果，所起的損失，若無任何社會的救濟，則足以摧毀遭遇事變的家庭，使其由獨立自尊的地位一降而為卑怯寄生。救濟方法，有如下述。

（一）雇主責任法不能給予事變犧牲者以適當的撫卹，因為在多數事例中並無若何法律的責任及於雇主之身，而且訴訟的費用太大，結果又不確定。適當的撫卹辦法，祇有由雇主擔任一切工業傷害的賠償費用（英國

制)，不然，便須施行強迫的傷害保險制度（德國制）。前一種辦法，似乎較合於美國人的觀念與習俗。

（2）勞工賠償原則，可加以擴充，以適用於由職業疾病而起的工資損失。至於防備非直接由職業而起的疾病，則當用強迫保險的辦法，或設立疾病保險會而由國家給以津貼，予以監督。在有組織的職業界，此項保險會，可由職工組合辦理之。此項辦法，比強迫疾病保險制，似乎較合於現今美國的國情。

（3）衰老的防備，可用強迫年老保險制，或用國家老年卹金制。後法雖然費用較大，祇須加以適當的制度，比較強迫年老保險制之引起種種行政上的麻煩手續，似乎確實要合於美國的情形些。

（4）早死的救助方法，可將救助工業傷害及救助疾病的工具加以擴充，使遭逢事變者或疾病者的家庭得到保護。

（5）救濟失業頗為困難，因為失業往往是由於失去繼續作工的能力或志向。防救此項病象，其最有希望的方法，似乎在對於支付失業惠助金的職工組合由國家加以補助與監督，藉以促進其本方面的活動。公衆職業介紹所與夫失業者工業殖民地等辦法，皆有所助益於除此項病象的企圖。

依上述的綱領，以創立防止是等五種事變的社會救濟法，可信其對於解決社會寄生的問題，必然大有助益。如果對於社會正義上的要求，果能為如許的讓步，則對於社會寄生者，可以推行一種為現今輿論所不能容認的劇烈政策，相信能將社會寄生者的範圍縮減至於僅祇身體精神道德皆不健全之人。

(二) 提高生活標準的計劃。

提高生活標準的必要條件，在於工資勞動者的精力與作為，亦在使其精力與作為得有機會以發生作用於增益所得之中。在美國，社會立法對於提高生活標準所有的主要貢獻，相信在：(一) 鼓勵工人從事儲蓄，以準備未來的需用；(二) 保護工資勞動者，使其避免過度競爭的惡劣影響；(三) 設法使人人都能得到工業訓練的機會。當然，一切促進公眾幸福的辦法，都能有益於生活之提高。例如稅制改良，運費改良，國權保障，公司監督，尤其是對於享有專制權的公司之監督等等辦法，無一不能促進生活標準之提高。然而凡此等等，通常皆不列入社會立法之內。

(1) 在本項中，目前最大的需要，在設置如歐洲各國所施行的郵政儲金局。郵政儲金局勝過私立銀行的優點，在於郵政局遍立全國各地，儲蓄機關的分佈較為普及，而一般民衆對於郵局所生的信用亦較為深厚。郵政儲金局既經確立以後，又可從事於保險事業，其目的不在與私人保險公司相競爭，祇是要使各個勞工都能得到安全保險的機會。次於供給儲蓄與保險的機會以外，政府又當負責監督私人銀行與私人保險公司之經營。近年美國在此方面雖然已有所進展，然而尚不無有待於社會立法作用之促進者。

(2) 欲使工人的精力與作為支持於最高點，則必須加以保護，勿使在不衛生的狀況下從事於疲精竭神的工作。技能工人，每每藉職工組合以保護自身，而簡易工人與夫婦女兒童，則需要法律的保護。所以習聞的種種勞

工保護法，皆屬於此一項目之中。下面幾種，可特別一加述及：

(子) 用法律禁止各種職業界雇用十四歲以下的兒童。此項法律，應當全國一致，並利用雇傭證書以嚴格執行之，雇傭證書須載明年齡與身體檢查結果以決定其是否適宜。在免費的公立教育較能適切的適合於現今的需要時，至低的離校年齡或許要提高到十六歲。

(丑) 用法律限定十四歲以上的少年們每日可許的勞動時間數。保護的範圍，最少在工廠工作方面，應當擴充及於十八歲的少年。在此年齡以下的少年，一律須有雇傭證書。

(寅) 用法律限定婦女的勞動時間。在美國，於婦女勞動之管理上，其主要的必需事件，乃在於設置強制執行的機械並一致執行之，以求強制執行之有效。將被保羣集的工作時間，分別規定於法律之內，強制的執行，當能易於見效。法院應當有權審核此等規定在行政上是否合理。每日九小時制與夫夜工之禁止，在未能得到進一步的一致與夫更大的強制力以前，已可謂為足夠程度的較高標準。

(卯) 用法律規定衛生設備與安全設備。關於空氣流通等普通規定，應當更加明確，而對於危險工業之管理亦應加以更多的注意。危險工業之存在，在美國多半至今未曾為人所重視。

(辰) 限制童工的理想，是期望兒童身體精神之發育不受障礙，得以成為健強活潑而有能力的成人，欲達此項目的，不僅須予以健全的生活狀況與夫免費的公立教育，並須對於年長兒童施以現代工廠所不會供給的特

定的工業訓練。徒弟制度，即在依然保存徒弟制形式的幾種職業內，現今已不會竭盡其職工訓練的職能。依社會的緊迫，需要應當大規模施行的職工訓練，視作公立學校系統的一部份，並非用以代替現今十四歲以下的兒童們所受的訓練，乃是將用以挽留十四歲至十六歲的兒童使其在學校中多住兩年。此種需要既經供應以後，則強迫就學期間可以逐漸延長至十六歲。此種職工訓練的指導原理，應當是使美國公立的免費教育不僅以準備兒童使其得為有用的多方面的快樂的生活為其職責，並當準備兒童使其確能賺錢，不然，便無法取得如是的生活。

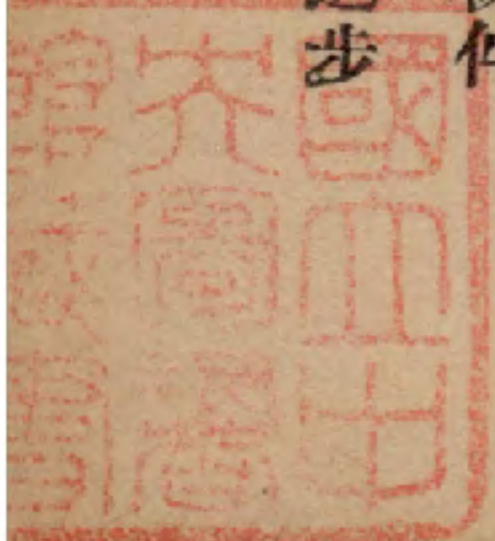
上述的社會立法方案，是實現社會正義的一個步驟，可使人人果能得到職業上的機會均等。吾人相信，此項方案必能提高公民資格的標準，因其可使雇主與雇工都能更為明敏，更為有效，而且更為平民化。於是便為產業上進一步的必要改革，已經平治道路樹立始基了。

## 第二十六章 家庭

家庭在道德方面，有一個鵠的，即其全體份子之公共善益是也。但是此一鵠的，有三方面：（一）婚姻使男女間的感情接觸或友誼接觸轉變而成爲密切堅定而負責任的結合以追求互利的公共鵠的。使情感由衝動的或自私的一變而至於道德的境界者，即此公共鵠的，即此非個人孤立所能達到的高尙寬宏而充實的善益。使情感更臻深厚而非尋常友誼所能獲得者，即此特別的親密關係與夫對於同情協作之特別的要求。（二）家庭是保育民族訓練民族之偉大的社會機關。（三）此項職能又有反響及於父母的品性之上。溫柔、同情、犧牲、堅定、負責、活動等等，皆爲子女所要求，亦皆爲子女所引起。試略述家庭的發展經過以及家庭的心理基礎，必大有利於現代家庭問題之討論。

### 一 現代家庭之歷史上的已事

生物學家盛稱兩性的分化是取得更大變異性的一種動力，而且因爲變異性之更大，而適應的可能與夫進步的可能亦隨而更大。社會學家又以爲兩性的分化能使責任更爲分化，從而發生一個更爲豐富的社會。從道德上言之，此等價值之實現，以及上面所述對於品性的影響，皆大有賴於婚姻關係所依以構成並依以維持的條件之如何。其結合的人數，其構成結合的方式，其穩定性，其間的夫婦關係，親子關係，在西方文明，皆表現一定的進步



線索，雖然其進步是無規律的，而有時陷於停滯甚或退步。

**母系家庭** 在世界上的許多地方，最初的家庭組織，皆是男子離棄其父母而歸附於其妻婦，其時女人留在本羣之內，而男人則捨棄其本羣，去與婦人同居。所以女人繼續為其親屬所保護，亦繼續為其親屬所支配，所有子女皆歸屬於母族。依據晚近人種學家的見解，此種家庭並非母權家庭。掌握威權者實為女子的父兄而非女子的本身。同時，當體力極關重要的時代，此項形式的家庭，比較下述的一種形式，當然較為有利於女子。

**父系家庭** 婦女離棄其本羣而來與丈夫同居，於其地位與保護上，當然或至有所損失，但是於婦女的忠貞則具有重大的有利影響；而於父母控制子女的威權以及於家庭基礎之穩固，亦皆具有重大的有利影響。在西方民族中，父權夫權達於極點者，是羅馬的父權制度，在羅馬，為人父與為人夫者竟操有生殺之權。從好處言之，父權家庭養成統治者與管領者的尊嚴與威勢，養成榮譽心情，足以使自身使婦人使子女善保名勿遺羞辱；復次，保護者與被保護者兩方的態度皆能使對方感覺可敬可愛。從壞處言之，父權家庭長養橫暴殘酷之氣，並且不養成卑弱的征服態度，便發生極端不公的苦境。

隨「父權」之樹立，取得妻婦的方式，便有種種變異。男子既能取女人而不復往歸女人，則其取得之法，或由擄掠，或由購買，或由服伺，殊不一律。無論如何，婦女多少總變為男子的財產，正如其變為男子的妻婦然。然而並不一定含有卑視之意。嘉阜女子對於婦女不值一買的制度，大表詆訾之意。但是此項作法顯然有利於其全部關係。



之商業化的解釋。新婦的承諾，在合同的締結上，有時是必要的一部份，然而並非恒久如是。

父權的影響 父權家庭又易於促進一種學說，以爲男子在婚姻上應比女子具有較大的自由。在最低等的文明層，依吾人的見解言之，婚姻的關係往往極端鬆散；雖然如第二章之所指述，此等民族之樹立婚姻的關係，常常嚴格規定誰人能以結婚。及至文明稍稍進步而父權又已發生，則對於少數首出的人物以及力能供養的人們，又往往允許其一夫多妻，雖然尋常的人祇可一妻。在若干場合上得有多妻，不僅不是一種擔負，簡直是一種經濟上的便利。在父親及兒子居於首要地位的家庭制度中，妻婦甚至欣願使其婢女生育兒子，祇須視作伊之兒子即於願已足。所以丈夫得有較大的自由——因爲多夫制度，除爲貧窮所壓迫以外，甚少見於開化的民族之中。丈夫所有的較大自由，亦似乎發現於離婚之上。在許多野蠻民族中，兩方皆易離婚，祇須雙方同意而已。及至父權發達，男子離婚往往較爲容易。在古代的希伯來人，男子可用其願用的任何理由以離棄女子，而於女子的同一權利則未見諸明文，而其立法者則顯然未曾念及此點。哈穆拉比的法律允許男子離棄其子女的母親，祇須給予其母子以適當的贍養費，又允許男子離棄無子的婦人，祇須償付其嫁費。至於行爲愚昧奢華的婦女，則可以離婚而無所賠償，或則留作奴婢。「如果婦人節儉無過而丈夫外出或受丈夫的重大蔑視，」亦可以要求離婚。如果不能證明其要求，或者近似放蕩無羈之徒，「則衆人應當投伊水中。」印度與中國皆行父權制度，而婆羅門教徒更禁止寡婦再嫁。丈夫離婚的較大自由，同時又伴之以忠貞上的差異標準。丈夫不忠貞，絕無懲罰，即有亦甚輕微。婦女不忠

貞，則往往是死罪。

羅馬家庭 西方文明中的現代家庭制度，是三種主要力量的產物，即羅馬法律，條頓習俗，基督教會是也。早期的羅馬法律承認極端的父權夫權。婦人與子女皆握於男子的「手」中。每一女子必立於某一男子保護之下。依據最初的三種結婚形式，女子是由父親之手完全轉入於丈夫之手。同時，伊是唯一的婦人，離婚之事甚少。及至共和時代的末年，一個新的結婚方法盛為流行，容許女子留存於父親的手中，同時遂發生一種離婚的輕易理論。譏評的人士痛責其結果為道德的墮落，而霍布好斯則以為在大體上羅馬的婦女似乎對於伊夫保有伴侶，顧問及朋友的地位，是種地位固為伊於舉行結婚而置其自身於丈夫支配下的莊嚴瞬間之所保有者也。（見 *Morals in Evolution, Part I., p. 216.*）

日耳曼家庭 日耳曼民族承認夫權之無限制。自由慾，固凱撒所認為盛行於其民族中者，然而似乎未曾為婦女要求何等大量的自由。在事實上，日耳曼民族正如其他民族一般，可謂為對於自由與控制之兩大原則，實滿意於分與一切自由於男子並分與一切控制（或將近一切的控制）於女子。霍布好斯綜述其時情形如下：

「夫權甚為發達。丈夫可以拋棄子女，痛責婦人，處置伊的身體。丈夫不能置婦人於死地，但是婦人若不忠貞，則依親屬的允許，丈夫即自為審判人與執法人。婦人之取得，是由伊的親屬中購買而來，並不問及伊自身的慾望，且用購買之法將伊買出伊之家庭。在最初，完全不能繼承財產，在晚年，女子於缺乏男繼承人時，始能取得

承繼權。女子永久在監護之下，有如中國人所謂三從者。且於三從之外，更須加一服從國王或他種長上，因為封建強權業已型成。在起初的法律上，坦然認定此項監護權是監護人的利益淵源而不認為是保護受監護人的一種工具。基於此種原因，監護權具有市價，直至中古時代，監護權依然可以出賣。最後，日耳曼的婦人，雖然頗受尊敬，然而早年羅馬婦人獨掌家務的權利，則不必定能享受的。確，古代日耳曼民族中，極少多妻多夫之事。然而此亦無足稀奇，依吾人之所知，凡男女人數相等者，大抵皆然。多妻確實受人容許，而且為會侯所實行。

教會影響之兩條線索 教會對於婚姻及家庭所生的影響，有兩種互相衝突的路線。一方面，對於瑪利及聖徒所行的崇敬拜禱足以提高對於婦女的概念而且淨化之。並且結婚又被認為一種「聖典」，象徵基督與教會的關係。牧師式的祈禱從最初起即賦與婚姻以宗教的神聖性，嗣後結婚儀式逐漸成立，更與結婚以莊嚴性，最後則全部典禮皆變為宗教的職分以替代世俗的職分。（註一）全部制度確實皆臻於莊重嚴謹。但是在另一方面，絕慾潮流又經過同類的程序而日益深厚擴大。雖然從最初起，拒絕婚姻的人已受斥責，然而獨身生活則幾乎無時不認為是一種高等的權利。雖然結婚是一種聖典，而結婚之事又使人不適於舉辦聖典。婦女被認為是原始罪惡的本因。結婚是從此種見地而對於人類弱點的一種讓步而已。「一般男女必須結婚，否則其行事必更為惡劣，所以結婚之事必須求其輕易。至於潔淨之人則超脫於結婚之外，一如其超脫腐穢然。由此項淵源而發生的法律，讀之實令人不快。」（註二）吾人必須注意，用選拔程序所施行的獨身生活，雖然繼續移去善男善女中之較為精良

而且富於上進性的人們，並使其不能遺留後裔，然而對於婦女則具有一種重大的價值。寺庵既是逃庇所，亦是活動的門徑。「在近代歐洲史上，公關於寺菴尼姑的事業實較大於任何機關所公關於婦女之前者。」（註二）

（註一）Howard, *History of Matrimonial Institutions*, I., Ch. vii.

（註二）Pollock and Maitland, *Hist. Eng. Law*, II., 383.

（註三）Eckstein, *Woman under Monasticism*, P. 478.

無論如何，關於結婚關係上的公道，因而關於家庭生活上的較好理論，終不能不說教會有兩大貢獻。第一是當事者的同意是構成有效結婚的唯一要件。「此際，教會不但要攻擊舊有的風習，要攻擊父母的威權，而且要攻擊封建會長的榮譽權，所以爲正義之故，解放奴隸階級與自由階級的婦女使其自主其終身大事，實不得不歸功於教會」（見霍布好斯書一卷，二一八頁），第二是主張神前結婚之不可分解，如有違犯，不僅不利於婦人，亦且不利於丈夫。舊式理論以爲不貞是損害丈夫的財產，或者使子女的雙親情誼失其穩定。此項見解流傳甚久，且存在於約翰生博士所謂的「無限」差別之中。婦人的心情，甚至男子的心情，除去其關切於其財產及子女以外，完全未曾加以考量。

所以教會修正了日耳曼以及羅馬的遺風，但是未曾完全打消之，是乃因爲教會自身關於家庭生活的真正地位並無一致的見解。新教徒起而反抗羅馬時，同時亦反對其姻婚理論。一方面，新教徒認爲結婚並非聖典，乃是

一種民事契約，可以廢棄。在另一方面，新教徒認為結婚是最為適宜的事態，所以取消牧師的獨身生活。但是婦女的卑伏，尤其是已婚婦女的卑伏，直至晚近為止，依然存為法定的理論。在英格蘭布勒克斯統（Blackstone）時代，依然認為「在婚姻之中，婦女的存在或其法律的生存完全歸於停止，至少亦是融結於其丈夫之身，於丈夫庇蔭保護之下，可以實行一切。」依照舊日的法律，丈夫可以給予婦人以「溫和的糾正。」但在查理第二溫厚的統治下之吾人，此項糾正權力則已發生疑問。「然而直至一八八二年，英格蘭的已婚女子始能管理其財產。在美國，舊日法律上的不公道，皆依立法而逐漸廢除，直至對於財產子女的關係上確實平等而後已。

### 一一 家庭之心理的基礎

家庭生活的心理學，為便利起見，可分為兩項討論，一項是夫婦的心理學，一項是親子兄妹的心理學。

一在最完全的家庭生活中所得見的繁雜情操即所謂愛情者，一方面是一種（一）情感或情緒，在另一方面，又是（二）一種志趣，一種意志。情緒意志之兩者，皆為（三）親誼與（四）社會的及宗教的影響所修正而又加強之。

（I）情緒的本能的基礎。就其為情感或情緒言之，愛情有兩種根源。在最初，基於興趣近接的同情心，有時發現，但是在共同生活的有利情形下，則無論如何皆極易發達，尤其是在有子女或共同工作之時，更為顯然。然而人皆知並非止此而已。朋友是一回事，愛人又是一回事。其中的親密情誼不僅須有容易描寫的淺薄的心心相向的吸引，而且更需要全人格上的深相投合，雖然不能精確形容，但是表現在本能反應上的情緒的微妙態度之中。

此項本能的吸引力，別於思維的吸引力而言之，往往被稱爲異姓的吸收或物性的吸引。然而此項吸引之加入於情感之中，並非明覺的。就現今科學所能作的解釋言之，祇是生物學的解釋而已。依據生物學的觀點，自然大化，依僥倖的或種變異，而發展成爲兩性，各有略相差異的性格，又以兩性之結合爲其種族生命保存上之必要條件，實可謂爲一種最成功的創圖。於每一新的個體之中，結合父母雙方的諸種性格，則變異的機會大爲增加，而變異則又固爲進步所賴以實現的方法。園藝家欲保存同類的菓實，則用插枝之法；欲獲得新樣的菓實，則種植種子。植物界與動物界表現非常的進步而同時又能綿續其族性，最少當有一部份是得力於兩性的動力。此項悠久的歷程已經造成若干淘汰原則，而此項淘汰作用又復是發於本能的。無論此等原則，是否能有的最好原則，然而確實表現其已使人類得有今日的進步，已使人類對於現存的環境得有一種適應，若欲蔑視抹煞，縱非不可能，亦不得不謂爲不知。從生物學的見地言，之同族結婚確是疑問。

但是單祇本能的基礎，並不足以保障幸福的家庭生活。如果一個人完全過渡本能的生活，或可信賴本能以爲建立家庭的南針。但是人們既然同時又過渡理智的與社會的生活，則理智的因素與社會的因素當然須加入於家庭的建立之中。淘汰作用的本能基礎乃是受決定於祇須短期同居以保育幼子數年的諸種情況。而現代社會則要求夫婦終身同居，且其要求父母之保育子女，於父方則要求有供給子女以各種利益的能力，於母方則要求其爲子女的知識上及道德上的師友直至成年而後已。將此等重大的要求信託於本能，何異於自招失敗。本能

必須受理性的指導，否則祇有強烈而不穩定的吸引，不能發生完全的友誼與夫在廣博的興趣上之互相補充。

(2) 共同意志 無論是基於本能的同情或理智的同情，情感緒決不足以爲男女共同生活的切實的道德基礎。第十三章所論情感離去意志則無任何道德價值之可言，正可適用於此際。所謂愛情或感情者，就其能爲家庭生活的道德基礎以言之，並非心理學術語上所謂的「感情」——並非意識上的快感或不快之感；乃是一種堅決的意志，要追求對方的善益，或者說要追求共同的善益，而此共同善益者又唯有憑藉各自犧牲的共同生活始能達到。此乃康德所謂的善意而特別趨向於創造共同善益者。此乃一個小規模的「鵠的王國」之構成，居於其中者，互以鵠的相待，決不僅以工具相待，各人皆是一「治人者」，亦復皆是一「治於人者」，而且如是創成的共同意志又足以促進每一個人的人格而賦以更高的道德尊嚴與道德價值。並且正如一切具有道德價值的志趣一般，具有共同善益以爲其實際結果。丈夫婦人兩方的品性皆臻於發展而獲得補充。男子在生物學上是較富於變異性與動作性的，其創動力及體力往往較爲強大，經濟生活及產業生活又復促進此等傾向。但是獨立孤棲，則又易於流爲粗暴冷酷，缺乏足以使人感覺人生可貴可欣的情感作用。至於女子方面，則一半或因本能的關係，一半確因職業的關係，其所從事者多半在於注意人們的健康安樂德性品格攸關的諸種事務之上。若不受輔助於男子，則往往流爲狹隘。關於此項互相補助互相擴大的歷程，情感緒的價值，正如亞里斯多德之所指明，乃在於完成其意志。情感緒產生活氣溫情，否則將流於偏頗，而且容易陷於虛偽。舊式心理學，用「心」之一字，以指示品

性與熱情之兩重意義，其中實有深理存焉。

(3) 父母道誼的影響 自然大化每次祇行一步。如果家庭生活所有一切可能的結果，皆須於最初起即加以確定的預計，估量與選擇，則許多人士必將退避不遑。但是退避之發生，乃是因為在未曾經驗之先，尚無能力以欣賞新的價值。「心靈的每一願望，皆有無數的圓實；心靈的每一欣快，皆滋長而成爲新的需求。」父母之愛，直至實有子女以激發其愛之後，往往始能發現。在最初，夫妻互愛，即已足矣。但是最初的比較的本能的情緒的因素一旦日即於相對的消失之際，則其意志上同情上的結合，欲能穩固而完全，便須有興趣上的共通一致。興趣上的共通一致，往往得之於同事一業或共任一職，然而在現今工商組織之下，就一般言之，是爲不可能。共通興趣的對象，其最爲普通而又有效者，實爲家庭中的子女。正如斐斯克 (John Fiske) 之所指明，因人類幼稚期間之延長而將父母約束於一處，即已具有重大的道德影響。現代的文明，不僅要求兩親協作八年十年以擔任子女身體的維護。在幼稚時期之延長中，尚有一個第二期間。現今兩親必須協力合作，以待子女通過學校，畢業大學，投身職業，而自立門庭。子女興趣其所以勝於他種共同興趣者，在於依此興趣兩親又將當初脫離個人生活而結合互助的過程於另一種形式上又復重演一次。如果父母之待遇子女，不僅視作自慰自驕的資料，而視作一個獨立的人格，自有其生活去過活，自有其能力去發展，則父母的人格便已擴大膨脹。丈夫婦人間的恩愛，因其所創造的新關係，而又益臻於豐富。



(4) 社會的及宗教的因素 夫婦關係及親子關係，乃人身關係中之最爲密切者，然而依然具有社會的關涉於其中。而且正因其關係之密切，社會乃深受其牽動。或從個人的觀點以言之，正因當事者採取深重的個己步驟，故其發爲行動必須出之以道德秩序中一份子的資格，家庭之建立正足以表示充分參與社會的生活，正足以表示發爲結合而使當事者於深厚的新的意義之上轉爲人類的組合的一部份。此項社會的及宇宙的意義實象徵於民事的宗教的儀式之上。社會於控制婚姻契約之中，於規定教養子女之中，已恒久表示其關切之心。凡此皆足以加增價值與力量於情緒的及理智的基礎之上。

二兩親與子女 家庭中的他種關係，即親子關係與兄妹關係，皆無須加以詳密的分析。兩親之愛子女，正如男女之愛然，亦有其本能的基礎。凡保育其後裔的族類，於生存競爭之中，皆佔有甚大的利益。受天演的選拔，而愛尙權力財富知識甚於愛護子女之族類，則常有歸於淘汰之虞。溫柔性、勇敢性、責任心、活動性、先慮性、個己德行——皆非爲一般子女的需求所常常激動者，常能激動之者乃是自身子女的需求。然而本能的反應不久即擴大其範圍而深厚其意義。理智的活動，因爲保育身體的幸福之必要與夫扶掖發育的心靈之必要，而受其激動，活動不已。親子間交相問答，使父母不得不從新考慮其整個的世界。且此交相問答，更加以互相摩做互相提示，於是而家庭中各份子之間遂各有所取亦各有所與。變動性及伸縮性，容忍性及寬大性，乃由此交相問答而日益滋長。在富於思想的父母，此等教育的感化又復加之以道德訓練的問題。在每一家庭之中，正如在每一民族之中一般，鼓勵

少年指導少年使其從事於正當的行爲，實爲一種必要。而且此種必要確是一種最要的動力，以便年長者明白認識是非邪正與夫威權習俗所具有的意義。從一種觀點言之，認爲童年是未成熟的狀態，其完全無缺憾，其價值可寶貴，皆是因爲其前途的遠大，當然是一種極自然的見解。但是就生物學家的見解言之，兒童比較發育充分因而呆定板滯的成人，實屬較爲接近於進步的路徑。兒童的愛護者深信如果人生的某一期間有其自己存在的權利，而且有其過活的代價者，則此時期即是童年時期。父親爲子女勤勞，不僅是應付而已，乃是一種愉快。在男人女士所勞苦追求的對象中，有許多，縱令不是大多數，及其獲得之後，便覺興味索然；因爲在獲得之際，慾望即已消磨。至於子女此種鍾情的對象，則不斷發露其新的權能，表現其人格的新造就。（註一）反而言之，威權若係溫柔的，忍耐的，同情的，則又是發育兒童自制力的最好媒介。一家若有數個兒童之際，則互相忍受之必要，分配公平之必要，學習施報之必要，又是最好的方法，足以訓練其學得在大社會中作人的性格。從整個社會的觀點言之，家庭實有兩種功能：第一，就其爲一個小羣以言之，家庭能供給一種機會以發育在大羣中所不能表現的情感與性格；第二，家庭能對於社會的將來份子施以公民資格上所必要的品性訓練。（註二）

(註一) Helen Bosanquet, *The Family*, P. 213. 有一婦女，忙於預備餐事，而有一位兩歲的小兒牽繞於其裙下，我問以「此兒必定妨害你的工作。」對於此語的回答是「我工作，從來未曾離開他。」我們對於勞苦母親的憐惜，往往是可用此語以相回報的。小兒牽繞於旁，而又須進行日常的累贅工作，當然每每是艱苦的；然而假使沒有小兒，則其艱苦，更將勝過十倍，因爲完全缺乏一物，足使勞苦值得勞苦者。」

## 二 家庭關係緊張的一般原素

氣質上的差異 雖然男女雙方皆有內在的性質以使其互相結合而同為家庭的生活，雖然在多數事例中其結合更因子女之生育而益為加強，然而仍有若干特性使其結合難免於發生緊張，而此等緊張的勢力在現今時代，又因經濟上教育上文化上的情狀而益復擴大。男女間的差異或者即存在於雙方互為本能式吸引的基礎之上；然而男女間的差異確實亦具有齟齬之可能。男子比較富於變異性，女子比較能保守原型，此項根本的差異，前已敘述及之。最少從生物學的見地言之，詩人謂女子多變，實是一種錯誤。應用於心思性格上，男子的變異性恐不僅祇是就全般言之，其智能及氣質上的懸殊較大——一面天才較多，另一面低能亦復較多——而且平均的可變性當亦較強。

差異因職業而加甚 從古代的漁獵生活以至於現代的許多職業，男子生成的可變性處處得到刺激與活動的領域，至於女子的精力則未曾得到顯然的分化而且與他人的工作相接觸亦復甚為有限。另有一種工業的差異，與此具有密切的關連，伊理斯(Ellis)及托馬司(Thomas)已經指明過。原始的男子，其工作在打獵與打仗。近代工業原型的原始工業，有一大部份皆操於女子之手。工業的進步逐漸減削女子工作的範圍，而由男子加以組織擴張。男子的工作益為分工化，科學化；女子的工作則依然瑣細繁雜而錯綜。女子在家庭的工作，如佈置庭園，

保育子女，安慰家人之類，皆須發爲人身的適應，所以不能具有如何的條理。男子的工作，因爲分化的結果，日漸得到科學的客觀的標準。女子的工作，則不會而且不能得到具備標準之利益——至少在含有人身關係的事務上，是如此的。商業在所賣貨品的分量上或所得利益的額率上，皆有一個級數等量。專門職業及技能工藝，皆各有其成就準則。科學家從事發明，律師打勝官司，建築師建築橋樑，機器師製造機器，各能察知其工作的優良，因而發生自尊之心。可以掀動隣人以評判其業務。從反面言之，職業上的標準有助於其工作之提高。標準是一個恒定的刺激，亦是一個恒定的支援。女子在家庭內的工作，既無是種職業上的刺激，亦無是種職業上的維護。如果家庭是輕鬆的，而家庭的工作則未曾勉致於高等準衡。家庭工作所掀動者，必其具有直接關係的人們，如果不起反應，則女子即感覺其所作爲者不會具有真正的價值。如果伊的工作不受重視，伊即感覺其工作果無價值。因爲家庭的優美是不可表證的，正無殊於藝術上的優良作品。欲指出一件畫品或一個家庭何以應能使人滿意的種種理由，確實是很容易的，但是倘若竟然不能使人欽佩，則縱然表明同類的工作業已使人滿意，亦復殊無裨益。

男子女子互相接近的方式，亦是其中的一個元素。男子之接觸他人，多半是依據抽象的方式。男子不會接待男人，女人，或兒童，其所接待者乃是僱主或僱工，顧客，或事主，或病人。無須對於其所接觸者擔承其各方面的情況，亦無須參加其最親密的關係致使適應上的緊張達於極度。而且職業的儀態又足以解除己身勉力的必要。職業儀態在處人上的功用正如習慣在個人生活上的功用一般，足以代替注意上的不斷適應。如果必須擱置職業的

儀態，而於鄭重的情形中用一個「人」的資格去接待人，則其所感覺的緊張必然較大遠甚。女子的工作在廣度上較小，而在深度上較大。最少，在處理兒童時，須視作一個「整個」的人身，一個「整個」的兒童便够人緊張。如果不曾見到整個的丈夫，則其未曾帶回家中的一部份——職業上的一部份——或即其最爲明敏警策而有趣的一部份，亦未可知。恒久接觸的人身關係，若不爲抽象的非人身的態度與夫由抽象的非人身的態度所引起的普遍化的活動所解除救濟，則必構成一個緊張的元素而爲很少的人所了解，亦且爲很少的人所能受耐而掌握其心靈。現今所行的分工作法，似乎使男子流於極端抽象的，使女子流於極端人身的，而不曾於或種程度上補救雙方的缺點。

**對家庭所持態度的差異** 如果基於性格職業而起的態度上的差異，猶有所未足，則又有對於家庭本身的差異態度以補充之。男子極易承認家庭對於種族的重要性，特是其家庭生活決不爲其雄心的障礙，母甯往往是其實現雄心的一種補助。家庭的興趣祇是多數興趣中之一種，而且在其思想上，往往次要於其職業。在古代，是要流徙征服；在現代，是要控制自然，控制物資，控制時人——此乃堅強的本能，足以驅人於東西奔走而不知厭倦。至於女子，一旦樹立家庭，則拋棄其所有的一切雄心，而遺忘其前此學得的種種技藝。其所願意選定的職業，或即在於成爲一家的主婦。但是欲立家庭，則家庭便往往是其唯一的途徑。無所謂於家庭之外，另有一種職業，家庭便是其職業之所在。所以婦女不會祇是承認家庭爲一種善益，而須承認其爲唯一的善益，並且往往是具有排他性的

善益。

倘若婦女既經認定家庭最高的善益，則於男子之視家庭生活為次要的態度，當然不易具有完全的同情心。自然如有比較完全的見解，當然可以發現職能的差異往往引起標準的不可，而自然之征服與夫家庭之維持，兩者的本身皆非絕對的善益，但又皆為生存與進步之所必要而已。男女兩方皆不必能持此種見解，而於他方觀點的相對價值不能具有充分的同情。其牴牾最甚者，在其態度之有關於破壞家庭結合上的信義者。男子對於男人之賭博而行欺詐與夫簽字而有虛偽者，責難甚為嚴厲，而於妨害家庭的最大冒犯，則往往淡漠視之。妨害家庭的最大冒犯，似乎無礙於男子在政治上職業上社會上的成功。至於欲使女子相信偷竊紙牌或如木偶家庭中之挪拉而偽造名氏，其犯罪的程度猶較大於不忠貞，恐為大不容易之事。此之所言，並非謂尋常男子或尋常女子贊成上述荒謬行為之某一種，乃謂在公衆態度上表現的重點顯然不同而已。了然於此等本性上，職業上，社會標準上的種種差異，吾人可以斷言夫婦無論如何相愛，而完全互相了解者則殊不多見。或者多數男子絲毫未曾有所了解於其婦人。傑母士曾經指斥「心理學家的謬誤」依此，吾人亦可謂有一種「男性的謬誤」及一種「女性的謬誤」。

**年齡上的差異** 親子年齡的懸殊，使得雙方欲得完全的了解，遭遇一種不可避免的障礙。最為深澈的障礙，在於一方是代表延續，一方是代表變異，而於層出不窮的方式上遭遇之。父母在社會系統中已經獲得其地位，而

轉爲穩練，並於或種程度上爲社會風習所呆定。兒童雖於或種程度上屢做此項風習而探行之，但是未曾具有出於理性的恪守心。生命的衝突與擴張，不會於已開的固定路徑中求得其充分的表現，而偶然發露於新異的方向之中。父母的保守主義可爲比較明慧比較利羣的一種行爲方式，亦可爲比較呆滯狹隘的一種行爲方式。兒童的趨變性，有時或爲不合理的而且有害於社會及其自身，有時亦可以預期得有更大的合理性與夫更爲慷爽的社會秩序。特是理性與衝動，秩序與變革，則時時發現牴牾的情態於其間。評價觀念的差異亦爲不可避免的，祇能用明慧的同情心以相溝通。兒童於一時間所認爲其整個世界之所在者，往往爲成人所視爲無關重要於兒童。卽令一時放過，但是及於其性格上的影響則依然留存，而可以變化其氣質或情緒的生活，雖然並不存在於意識內的記憶之中。粗略而甚或熱烈的「公平」心智，本來發達極早，多數父母往往不會覺察。對於兒童的行爲，若從活動於兒童心中的動機以事評判，而不從驅使成人發爲如是行爲的種種動機以相評判，則其行爲的色相卽必大爲改觀，此亦多數父母之所不會覺察者。多數父母與子女皆能互相親愛，然而極少能臻於完全的了解者。

#### 四 引起現代問題的種種特別情形

於家庭生活的比較普遍的情形以外，現今又有若干情形，致令引起特殊的問題——或謂爲恒久問題中若干方面之重大化，亦可。家庭大有類於政府社會，其中的秩序與進步，控制與自由，必須常常加以調節。古代的俗習約束或強力約束，逐漸皆代以志願的道德的秩序。用康德的語言說明之，外律必須代以自主，階級或定境的尊卑

必須代以分工而使人人尊嚴上一一平等。現今家庭生活上的種種緊張大可期待其終將產生一個較好的關係結構。所謂的特殊情形，一半是經濟的，一半是教育的及政治的，不過其一般行程祇是近代文明發展的一部份；至於與近代文明之發展並行不離者，則有個性之繼續發育與夫自由慾望之膨漲。有人以為其影響祇及於女子兒童，實則男子亦復受其影響，因為男子已不復處於卑屬的地位，不過影響的程度較小而已。

**經濟的因素** 工業革命，使生產事業由家庭而轉移於工場。就全般言之，家庭不復是工業單元。紡績、織造、裁衣、縫鞋、造肥皂、做鐵工、木工等等，皆已變為工廠事業。男子、少女乃至已婚婦女，皆隨之而進入工廠。兒童不能接觸父母中之一人，有的兒童且並兩位父母而一併不能接觸。工商業集中，遂發生大城市。在現今交通制度之下，工商業集中的結果，城市居民便祇有房間而無宅舍，自由削少，緊張加多，對於母親，對於子女，皆有害處，而且對於種族亦可生墮落的影響，是則為今日之所未曾估計者。試將及於兒童的難測影響姑為擱置，且一察其及於男子女子的有力影響。

男子白晝離家，其所及於家庭生活的損失與利益，欲加以確切的判斷，恐是一個困難的問題。一方面，頻繁的交接是發生齟齬的根源；在另一方面，常不在家，亦易失去同情，而在工作時間過久之際，且至絕無接觸兒童的機會。如果兒童是培養溫柔敦厚的一大自然動力，則父親竟至無從享受此項教育，實可謂為一大不幸。至於工業革命所及於婦女的影響，已經注意的人頗不為少。第一，公開於婦女的職業日多，婦女在經濟上便較能獨立自主。婦



女於嫁人或依賴親屬之外，尙有其他路徑可走。如果既經結婚，雖然於其從前的職業失去相當的接觸，然而家庭情況若不可忍受時，便可再度自謀生活，而無須感受勉強忍耐的痛苦。婦女加入有組織的事業中，又有一附帶的影響；蓋有組織的事業，有一的工作時間，有非人身的標準，使婦女因比較之故而深深感覺家宅工作狀況之落伍。在今日，已難雇得熟練工人，使其從事於一種職業，須工作加倍的時間，須獨自工作而無工友，須與雇主爲人身的接觸，須於工時以外相當的約制自身的行動，而又具有社會地位比較卑低的意味——蓋家宅服役尙含有過去奴僕地位的遺痕。家庭主婦，如果作其所長的工作，實不甚喜歡其境遇。在今日，絕無一種綜括的業務爲人人之所能制馭而不必問及其才能興趣者。如果每個男子皆須於縫紉自己的衣服鞋帽以外，並縫其全家的衣服鞋帽，而又無人幫助且未曾熟練，則惡劣衣物之夥多，將不減於今日不當的家庭管理之頻生，而且男子的暴躁女子的譏評亦必同時大爲增多，而離婚法庭亦必因而更爲緊張。有許多婦女，「百能百不能」的局面，實在使其深感不安。心念上感覺費力而無結果，較之實際工作，猶足以使人困憊。

至於女子中的少數或不曾管家，或因有專人負責而無須親身辦理家務，則工業革命及於其身的影響，又自不同。如果確有一種天才而又受過適當的培育，則可有機會資其發揮而無碍於家庭生活，然而事會又往往成爲障礙。如果女子不能整日離開家庭，或者丈夫認爲婦人投身於賺錢的職業，足以表現丈夫缺乏維持家庭的能力，則女子便實際上無從走入於職業之門。如果女子生有子女，而又對於子女的幸福具有情感的及理智的關切心，

則有無限的園地足爲科學的開發。然而既無有用的職業，則其生活即不是正常的。其丈夫甚易流於不了解伊爲何故不爲彼保持「閒暇工夫以便利他人」——用維伯倫（Veblen）的名詞——並且心滿意足於其中。如果伊竟心滿意足於其中，則事態更爲惡劣。無論是否心滿意足，伊於此種生存狀態之下，智力上道德上確實不易長進，呆定與浮薄皆不能有所助益於家庭生活。

在社會上某數階級中，有一種經濟情形，極易引起許多小煩惱，有時且或引起精神上的真正墮落。在家庭爲工業單元之時，當貿易是實物交換之時，自然容易認爲女子是生產上的協同動作者。及至工作移於工廠，工資或財富付於男子而能置於男子的荷包之中，則男子易於認爲自己支持家庭的生活，常常爲家庭費用或婦人費用之故而受支付金錢的要求，並認爲如是用去的金錢皆是對於婦人或子女所施的恩惠。婦女多少皆無可奈何而甚不甘願的卑伏於此項概念之中；但是此項概念不但是幸福的致命傷，且亦是真實道德關係的致命傷。此項概念之荒謬可笑，正無異於謂銀行收款人爲銀行支持者，或工廠管理人爲工人支持者。家庭的鵠的，不在於經濟的收益，乃在於合作互助，與夫種族之綿延進步，工作之分化而已，並無尊卑優劣的問題。如果有人略一涉想究竟一方面所受的委屈較大，與夫某一方面爲家庭努力更爲專一，則於經濟獨立說應當昌明之議論，實不得不謂爲稀奇迷信之一種。

文化的及政治的因素

教育上，文化上，以及政治上的種種運動，又增強日益發展的個體意識。教育的及文

化的進步，使人益復要求婦女的生活應當如男子的生活一般同有一個莊嚴的目的，並且無論是在家內家外，婦女於進行工作之中，應當與男子分享心智的控握，品性的鍛鍊與夫精神的自由。凡此三者，固為來自科學的精神與夫依科學的方法所施行的事業組織者也。政治上的民治主義，使人日益注意於人身的尊嚴，而不問地位財富之如何。法律的權利漸次皆賦給女子，在大多數方面，男女在法律之前，一概平等，唯有參政權，在多數地方，尚是一個重要的例外。在此等情形之下，家庭基礎，祇有建立於同等自由，同等責任，同等尊嚴，同等威權之上。欲於此外，另立基礎，則其困難殊覺有加無已。除去任何制度下所可發生的不幸事例以外，現今家庭生活中所感覺的多數緊張，不是產自對於此項平等之缺乏認識，即是來自一般經濟的情形而為整個社會之所必須應付改革者，固非某一家庭所特有的問題也。

## 五 未決問題：經濟的

就家之為經濟單元以言之，實含有家庭各員對於社會的生產消費兩重關係於其中。

**家庭與生產** 工業革命已使家庭職業與家外職業大相懸殊，吾人前已注意及之。吾人已知現代工商各業的組織已使多數職業與家庭分離，所以女子不從事於家庭任務，便須選擇一特定職業，平常概不能兼營並顧。前已說到，家庭於要求各個婦女從事同一工作之中，似乎已拒絕婦女投身於適合其天才的個人努力，並似乎已拒絕婦女參加現代生活上之科學的及技術的改進。此項事態，果為不可解脫的難關嗎？承認其確為難關者，又分為

兩派，而其議論適正相反對。一派以爲社會的分工作法，必須男子從事於家外的業務，女子則常常有事於家內。另一派則以爲家庭生活必須讓步於工業的趨勢之前。

(一)「治家說」或如波三揆夫人所謂爲「僞治家說」者，在男女兩界擁護家庭的人士中，頗多主持之者。彼等深以爲家庭生活實有必要。彼等相信彼等並非欲置婦女於種族的必要之下，乃所以給予婦女以一種可敬可愛的特有地位者。從事於家外的工作，欲與男子競爭，必處於不利的地位，因爲自然大化所給予女子的身體構造乃指定其擔任另一種職能者。在家庭之內，婦人統治一切。就多數女子言之，直至敢於參加完全的家庭關係以前，其生活必非如意的，其經驗必非充實的，其兩性意識及個性意識必非完全的。完全的家庭關係之保持，不僅是爲民族之故，特別是爲女子之故。彼等又大聲疾呼，謂女子如果在家庭以外參加競爭的職業，則工資的準額必將降低。於是男子維持家庭必將更爲不易，而男子之樹立家庭，遂必將更爲游移。黎爾 (Riel) 謂不僅已婚女子應當持家，卽屬未婚女子亦宜於某一家庭之中擔任「姑氏」的職分。——黎爾所談甚多，但不必因其枝節而淆亂其主旨。

(二)另一種說法，亦有多人主張，特別是社會主義者。此輩作家以爲家庭不但驅使一切女子完全從事於家內生活，並使一切女子陷於經濟的依賴地位。彼等相信經濟的依賴不僅祇是野蠻時代的遺風而已，而且在其用色性的引誘以交換經濟的支持上實是一種真正的不道德。所以社會主義者主張取消家庭或者大加改革。家庭

必不可再有「強迫性」而在現今情況下，則必然是強迫的。

此項歧論中的謬誤 兩項主張皆含有一種謬誤。若知此謬誤，則於兩說之中，不必信從其一。其謬誤的根本，在於認爲經濟的定境足以確定道德的鵠的，實則道德的鵠的應當確定經濟的定境。

僞治家說的謬誤在於誤認家庭必須保持其舊有的經濟形，否則便須歸於毀滅。有關於家庭的根本者，祇是夫婦親應子當處於密切接近的關係之中以期彼此互有助益。至於家庭服務的方法與夫家庭生活上整個的工業方面一概維持不變，則無關於家庭的根本。男女之間，有一項根本的分工作用。凡承受結婚的完全意義者，皆能承認此項分工。「男女分工界線之劃分，並非因爲女子不能爲家庭的利益而作工於家庭之外，在丈夫疾病或死亡時，女子一肩負擔兩重責任之際，固往往作工於家庭之外也。其分工界線所以如是劃分者，乃顯然是因爲由養育子女而起的家常瑣事皆非男子所能作爲之故」（見波三揆海倫著家庭頁二七二）。然而治家並非女子生活的全局，亦非謂欲作賢妻良母，便無論工業如何進步，女子始終須繼續從事於烹飪紡織縫紉諸務。固然，一個女子脫離職業界五年十年二十年之後，再欲加入，多半是困難的。但是亦有若干職業，雖完全離棄，亦不妨事。更有若干職業，女子在經驗豐富之後，尤易爲其所歡迎。受過良好訓練的母親，必能成一更有效率的教師，而發生明慧的健全的影響。即在許多民事的社會的有給或無給的事業上，亦必能成一更有效率的管理員或工作人。無疑的，有許多服務是已婚女子所能勝任愉快者而未會使其擔負，致使社會蒙受損失。同樣，亦有許多女子因爲缺乏合於

其興趣個性的職業而感受痛苦。經濟事業上的較大自由，祇有改進家庭的，決不至損害家庭。因為凡足以妨碍正態的發展者，似不至於有助於家庭的最高利益。

主張取消家庭制度以解放婦女勿使在經濟上依賴男子者，其謬誤在於認定婦女因為不投身於賺錢的職業，遂致受支持於男子而成爲男子求樂之具。此項見解竟至採納其所否認的情況上的種種擬議。此項理論，最多亦祇適用結婚觀念之根據於自私的商業的觀點者。如果男子爲本身的快樂而結婚，願意支付兌現的代價，如果女子爲金錢或支持而結婚，願意支付代價，無疑的，爲此種買賣計，須有適當的條件。結果，決不能產生道德上所謂的家庭，雖然舉辦結婚儀式或法律手續，亦不能使其成爲道德的。道德上的家庭乃爲公共的善益而存在，並非爲自私的利用他人而存在。欲達此公共善益，各方皆須有所貢獻。如果夫婦皆有賺錢的職業，固然很好。如果一個出外就業，一個在家管家，亦復很好。如果生有子女，婦女在此公共勤勞中所擔負的一半任務，其困難勞苦往往遠過於男子。究竟婦女宜於管理家事抑或出外就業，須爲全家設想，究以何法爲有利。至於爲全家設想，究以何法爲有利，則一大部份須視女子自身的能力興趣與夫子女的年齡及數目以爲轉移。經濟的關係並非主要的問題。主要的事項，乃是將經濟的關係完全屈伏於道德概念之下，無論在結婚前或結婚後，皆應如此。

**家庭與消費** 就家庭之爲消費者言之，其對於社會以及全部經濟行程的關係，亦復含有一個重大的道德問題。因爲生產事業雖然脫離家庭，而家庭之決定消費，其甄別作用所及於生產的影響，則已逐漸增漲。在此一方

面中，女子確是主宰的因素，而且應當如是。然而所考慮者，尙未及於其裏層。多數女子認定其義務在於出價低廉，食料衛生，並使其基金川流不息。然而道德的責任尙不僅如是而已。消費者用「表列優良廠家」的方法，可以發生強大的影響，以補助於生產情形之改良，如實行工廠衛生，合理工時，優裕工資之類。此項動作的主要價值在於造成輿論以要求工廠之掃除疾病與夫污穢工廠及幼童勞動之法律的廢止。消費者所能控制的較廣範圍，在於決定應當生產的貨品種類。應當生產何種食料，應當著作何種書籍，應當表演何種戲劇，應當建築何種房屋並設置何種傢具——皆可受大部份的決定於消費者。樸素、實用、真良，其價值的影響，又不僅及於消費的家庭而已。凡製造偽劣貨物的工人，鮮有不受其傷害者。製造品往往不能滿足永久的或真實的需要，實為經濟上的浪費，在現代的文明上，確為一種嚴重的污穢。在經濟程序的題目之下，已經談到貨品的增加與夫所需物類的增加，在道德上，本是正常的鵠的。現在試更增一第二鵠的重要之事，在於社會必須學習欲求貨物之能產生幸福而不僅滿足粗劣的嗜慾者。男子之所最為要求者，往往為其所最不需要者。不僅人生的幸福，即為人生的進步（新能力新興趣之宣洩發展），其受決定於消費的指向者，莫不甚大。此際，女子乃是一個大有影響的因素。

即令除去聰明的消費此一必要之外，別無其他的理由以要求女子教育之改進與普及，社會亦得居於堅固的立場之上以要求其實行。

## 六 未決問題：政治的

家庭可以認作一個政治的單元，第一是因為家庭各員為其公共鵠的所相當控制，第二是因為家庭對於國家具有關係。

一、家庭內面的威權 如果家庭的政治性質牢記在心，則家庭各員的關係必能建立於更合道德的基礎之

上，而且衝突齟齬的理由亦必大為減少。如果有一羣人欲在行動求步驟一致，則必須有一種領袖意味與控制作用存於其間。在許多場合中，固然往往發生一種信念，認為誰適於領導。不過當羣集是永久的羣集而又具有紛歧的興趣時，則凝整統一之保持，不取徑於強力，即須藉助於大眾所認為足以結集公共意志的或種機關。在最初的社會中，此種領導與個人命令之間，並無顯然的區分。及至政治動力與個人動力兩項觀念既經分離之後，始能漸次認識統治者並非享利或威廉也，乃是代表國民之國王或國會。於是統治始成為更明覺的道德行為。服從並非卑伏，因為各員皆是治者，亦皆是臣民。並非外律，乃是自主。在家庭中，人身關係極為密切，所以家庭之內亦復具有一種政治關係之事實，易於為其所遮蔽。在父權家庭中的男子，已曾行使威權，或已有行使威權之法律的權利。又有法律上的不平等說以相支援，所以無怪乎男子往往誤認家庭各員之服從彼也，是服從彼之個人，實則服從彼，是因為在若干場合上，彼善能代表家人的總合志趣，正如在其他場合上，女子善能代表此同一志趣一般。

平等或不平等 即令業已認識超越人身的態度，依然還有家庭各員應當受平等或不平等的重視之問題。直至晚近，其答案尚未確定。雖然有武俠精神等特殊例外，雖然對於美人慧女特加欽慕，雖然對於個別的妻母特



加尊崇，然而社會的制度法律上從未曾對於女子問題加以鄭重的處理。教育機會及文明思想與文明生活之參加，其公關於女子，乃是晚近之事。公立女子學校之設置，祇是百年間事而已。女子而享受學院教育，則初見於本代國民之中。但是民主主義決不能將全民中一半的人置於卑下的地位，亦不能將其排除於人生上的友誼之外。此項信念，迄今已逐漸確立。在原始社會中，男子在根本意義上乃是一個小羣或階級中之一員，祇是於次要的意義上，方是一個人。在此種情形下，女子祇是一個女子。在現代，女子方要求根本上被視為一個人，勿復視為祇是一個女子。此項普遍的運動，正如經濟運動一般，似乎已有所影響於未婚女子對於結婚所持的態度，而且對於男子，在或種程度上，亦似有所影響。因是，而家庭聯鎖，遂發生不穩定的情況。於是問題便在於：究竟家庭必須含有不平等關係呢，抑或可以維持於平等的基礎之上呢？從另一方面言之，如果家庭與現代的平等運動必然乖異者，則將何所取擇呢？

關於此點，「偽治家說」的見解，從其關於家庭經濟關係的一般立場，已經可以窺見及之。此說深信家庭必須成爲生活上的一個特定區域，其有關於社會的幸福並不減於知識區域，藝術區域，或經濟區域。此說又主張如果欲確立家庭於此種位置之上，則家庭必須在女子的生活上保持其獨特的支配力，並與其他區域絕對隔離。此項辦法，當然排除婦女於知識生活及政治生活的一部份之外，因而其發育上必然較爲低劣，即令在智能上並無低劣之可言，亦爲必然之勢。此派之中，又有人以爲美國女子教育及知識之迅速進步，致使女子比較爲謀生之故

而離校太早的尋常男子實在高明遠甚，所以女子往往不願結婚。至於德國，頗有人以為女子的活動範圍不外敬神，教子，烹飪，縫紉之類而已。

如果家庭的穩定之維持，有賴於卑低的關係，則家庭狀態，甚為可危。一切社會的及政治的力量皆趨向於製造平等，而從道德的見地言之，亦殊覺無從反對彌爾的格言：「道德情操之唯一的真正學校，祇是平等的人們社會而已。」但是在主張平等的人士之中，亦有接受家庭與現代文化之分離說者。此輩以為家庭生活及方法上必將永遠是非科學的，而在興趣上，亦必將是永遠稀薄的。有些女子，正如有些男子一般，顯然重視書本學問，音樂演奏，劇曲款待，以及現代文明上的其他副產品，而不重視書本學問等等所應當促進的人類同情與能力。吾人往往太輕於認定女子欲盡其賢妻良母的義務，祇須用非科學的作法以供應物質的需要，而無所需於科學的方法，理智的友誼與夫道德問題之有效的探討。

隔絕不是解決法 可見欲解除現有的不安狀態，其途徑不在於強使家庭脫離政治，知識以及其他方面的文明，而在使家庭與文明互相滲透。凡認為兩性本能及親子本能在任一部份人民中可為文化的興趣所壓倒者，皆由於未曾深思兩性本能及親子本能所有的根本勢力之故。凡認為建立於平等主義及民治主義上的組織關係，其穩定堅固不及建立於尊卑主從上者，皆是由於忽視政治進步的歷史過程者。在事實上，人生各方面最需要現代科學之指導並且最需要智識的處理與技術的組織者，實莫過於家庭。家庭以其消費者的地位，足以控制經

濟的行程，又因其對於日事革新人間組織的兒童所具有的關係，而其影響深及於社會生活，教育生活，政治生活之諸方面。欲實現近代家庭生活之種種可能，乃至欲實踐近代家庭生活的種種義務，皆須有科學的訓練以及民事的活動而後可。學校內衛生上教誨上社交上的種種設備，公園與優美家舍的設置，公共衛生與公共道德之講求——皆有賴於為人父母者的明敏興趣，而且在多數場合中亦能博得為人父母者在家庭需要上極爲自然的動機以爲之助。一種家庭理論能將父母（特別是母親）拘束於家庭之內，則首先便須確定家庭的範圍如何。衡量家庭的責任而用門閥的界線，其荒謬可笑實無異於謂公義的領域祇限於法院的牆垣。施行廣博的婦女教育，卽就廣義的保育子女及保護家庭利益以言之，已可以充分證明其正當。人生上最爲重要的事項，迄今尙未爲科學所多加探討。吾人所知的星象學猶較多於衛生與疾病的知識。吾人所知的汽力浪費，猶較多於食料上或教育上的浪費。吾人所知的考古學猶較多於貧窮、酗酒、賣淫、無子等家庭要敵的原因知識。就家庭生活的需要及其前途言之，下述的兩種說法，都是同等的可笑。一說以爲欲維持家庭生活於最美之境，必須使家庭（特別是女子）與文化隔絕不通。又一說則以爲家庭生活不能與人以機會使其獲有圓滿的生活。欲糾兩說的錯謬，則兩說必須同時糾正。欲鞏固家庭，唯有使家庭生活與文化生活互相滲透而互相感動，決不可使兩者分離隔絕。此際，正如在經濟界一般，一個家庭決不能單依自身而成功。其問題乃是一個社會問題。但是一個家庭，既然自由而又團結，既然表現友伴精神而又具有獻身意味，則於未來時代完全家庭之產生實具有促進準備之功能。

制臨家庭之威權：離婚 前面數節所討論的緊張狀態，在其表面的不安欠調徵象上，已為公衆之所注意。目前關於家庭問題之討論，多半皆着重於離婚事件之日益增加。基於前面已述的理由，無疑的，講求離婚的趨勢日益膨漲不休，在未較爲穩定的情況以前，恐難停止。現今教會的威權已不復如前此之爲人所默然承受，各個人皆退而自賴其自主的控制，無論婚姻之結合是爲父母之所佈置如行於法國者然，抑或是爲當事人的獨創意志並不受人指導之所型成如行於美國者，其結果在大體上並無二致。圖謀離婚者，有兩類的人。一種是具有個人主義氣質的人們，其婚姻的結合是爲的自私自利的鵠的，或者是定於輕薄的瞬間。嗣後期待的幸福未能實現，而新人的攝引力又成過去，便感覺結婚的約束甚爲煩苦，而欲求離婚。此乃不道德行爲之一種，可依輿論或法律制裁加以拘束，然而欲完全加以克服，則唯有改變對於一切生活的態度，使其更爲嚴肅，更爲利羣。另一種人發現婚姻的結合，在或種情形之下，似乎對於結婚所欲促進的目的簡直是無可轉移的障礙，例如不忠貞，虐待，酗酒，以及其他稍遜一籌而同樣有力的行動，皆足以破壞共同的生活並且對於子女發生道德上的傷害。再不然，精神上情趣的改變亦可以使貌合形偕缺乏道德的凝結與價值，即令不會積極的違背自尊之心。此種人，顯然是爲誠潔的動機所促動。在何種程度上社會可以容許在此等情況下的家庭得以解散，在何種程度上社會可以要求爲社會鵠的之故個人須有所犧牲，此等問題皆是在經濟方面所述問題之另一形式，皆不過個人權利與公衆幸福之對峙抗衡而已。每一事件之解決，概不能依據一個客觀的規律以爲決定。其解決方法，祇能一面求之於個人的逐漸社

會化，一面又求之於社會的進步，期其能尊重其所有的各個份子而給與以可能分量上的更大自由。同時，吾人亦不可忽視，國家所要求的結合永久固定，亦足以使人於婚前婚後出之於慎思詳慮的行動。如果發生的問題，能堅決的從社會幸福的觀點以事處置，而勿從目前的或私人的關係以求解決，則若干齟齬的原因是可掃除的；若干變心的傾向是可以抑制的。

社會健全上的一般規律 離婚是一種徵象，而非一種疾病。在家庭病中，主要的救治方法，正如救治工商制度經濟制度上的疾病一般，皆不出於現代科學在醫藥方面之所施行者。其方法在於隔離特定機體之足以侵害良好制度並騷動其穩定狀態者。但是防止疾病的最好方法，則在於生活機能上的一般抵抗力，而且實際上此項方法亦復是唯一的保護方法。抵抗力可依刺激或手術而予以暫時的輔助，但是更新作用的究竟淵源則在於新構造之逐漸長養以資代替舊有的腐滯。腐潰纖維之存留，乃是衰弱危險之所由生。社會有機體，亦不能逃為例外。科學終能指出道德罪惡上的許多特定原因。貧窮，犯罪，社會的不平，家庭的崩潰，政治的腐化，皆不可祇僅視為概括的罪惡而已。在許多場合中，如果發現其特定原因而施以特定的救治，則其數量必可大為減少。但是最大的憑依，則在於使人類得有今日的進步之原始的勢力。於搜求真正樂利之中而不斷的改造價值，於理想之型成，批評，及改造上而發為不斷的努力，於人生上較為偉大的規律與夫超越自私自利的道德秩序而具有崇仰之心，乃至同情愛情之宣洩，公義之要求，——皆是構成今日社會制度之偉大勢力，而且此等勢力必將繼續改造社會制度。

使其更能正確的表現真正的道德生活；不然，則社會制度便將腐敗而不能獲得更大的生氣。

吾人不曾充分了解精神生活何自而來，吾人佔在道德學上的講壇之上，亦不能預測其將來。但是吾人的研究倘若果能有所發明者，則其所表明者即是道德即生活，並非已成之物，亦非一成不變之物。喚起新的活氣並提高道德的境地者，正是具有運動性及爭競性的本能，亦正是新生的嚴重問題。道德學探索長養發育的行程，其目的不在於創造人生——因為人生業已存在——乃在於發現人生的規律與原則。此項工作必將有助於道德的進步，而使其更為有力，更為自由，更為確實，因為業已更為敏慧之故。

### 參考文書

論家庭的最初歷史者，參觀第二章末尾所列的著作。又看 *Starche, The Primitive Family, 1889*；*Westermarck, The History of Human Marriage, 1901*；*Howard, A History of Matrimonial Institutions, 3 vols, 1904*，論現代問題者，看 *B. Bosanquet, The Family, 1906*；*Parsons, The Family, 1906*；*Bryce, Marriage and Divorce in Roman and English Law in Studies in History and Jurisprudence, 1901*；*Ellis, Man and Woman*；*Thomas, Sex and Society, 1906*；*Bebel, Women and Socialism*；*Riehl, Die Familie.*

道德學終

中華民國陸拾柒年五月拾捌日



50000000000000000000

