

ROYCE 著
謝扶雅 譯

宗教哲學

上

中國哲學會
西洋哲學會
編譯委員會
主編
商務印書館發行

宗

教

哲

學

上

謝 扶 雅 譯
R o y c e 著

中國哲學會西洋哲學
編譯委員會主編
名著翻譯委員會
商務印書館發行

譯者序

魯士士 (Josiah Royce 1855-1916) 此書出版於一八八五年 (美國休頓書局 Houghton Mifflin Co.)，為其多種著書中開世最先之一籍。原名「Religious Aspect of Philosophy」，直譯應為「哲學之宗教方面」，實係對宗教根本問題作一哲學的批判的研究，固儼然宗教哲學之一巨構也。乃選譯「宗教哲學」以名書，亦有鑒夫國人心理，居常書籍標題，多喜取簡渾方正，以為得體，大平原環境民族性使然耳。對自然現象之研究，有自然科學，對社會現象之研究，有社會科學，對宗教現象之研究，亦可有宗教科學。麤率言之，宗教科學之今已形成者有三：一曰宗教史，二曰宗教社會學，三曰宗教心理學。更進而研究科學所未逮之領域，通常稱為哲學。吾宋儒揭曉讀書窮理四字為學問工夫。竊謂科學可以喻「讀」，哲學可以喻「窮」。今對自然現象而窮究焉，可謂自然哲學；對社會現象而窮究焉，可謂社會哲學；則對宗教現象而窮究焉，稱之曰宗教哲學，宜矣。作者於是書本名之下，更標有一小題，作「德行與信仰二事根基之批判」(A Critique of the Bases of Conduct and of Faith)。曰根基，曰批判，即所謂窮理之道。透過對宗教外表行為與宗教信仰現象之觀察與敘述，而更尋根究底，深掘達其奧藏，斯誠非哲學莫任也。本書成自上下兩卷，前者以窮宗教行為之理，後者以窮宗教信仰之

理。惟宗教問題，除德行與信仰二事外，宜尚有一顯著的心理現象，爲宗教重力所集疑，卽稱曰「神契」(Mysticism)者是。東西中古大神契家之自狀及語錄，皆足供吾儕研究此問題之良好資料，亦殊豐富琳琅。按神契心境歷程大致有三：一、潔淨(Purification)，二、豁朗(Illumination)，三、禪悅(Estasy)，而尤以最後之一境地爲神契之最高歸宿。今問其根本原理及價值爲何，恐非藉美學的基準從事探討不可。行爲屬於「善」之範疇，信仰屬於「真」之範疇，神契則屬於「美」之範疇；斯爲宗教哲學三部曲。康德三大批判名著，貽吾人以希世奇珍之哲學方法；惟其最後之審美批判，遠未逮前二種「真」「善」批判之周詳。巨星永隕，吾道邇厥津梁。此殆魯氏所以不得不略去神契之部分，而諛言(見其序)僅涉道德與純理二方面之一未竣的宗教現象學之故歟？

魯氏爲美國加里福尼亞州人，生長於礦山之邑。西美罕產哲人，乃由氏而破其紀錄。惟氏於畢業大學以後，除留德若干年外，生命之大部分幾盡消磨於東美，尤與哈佛(Harvard University)結不解緣。任教之初，卽與皮爾士(Charles Pierce 1839-1914)詹姆士(見作者序)爲伍，故受實用主義之影響特深。然氏復咸實用主義爲不足，乃乞靈於正統的理想主義，大煽歐陸黑格爾之宗風，世稱其爲新黑格爾派，與英之漢拉特萊(F. H. Bradley 1843-1924)相倫(見大英百科全書霍金柯爾爾兩教授(W. E. H. M.E.C. 所作傳略)。惟其哲學思想中仍含本國產物實用主義之成分不少，故亦有稱之爲「實用的唯心論」或「絕對的實用主義」焉。其

上帝觀(參考其神之概念)一書 The Conception of God, 1895) 爲「絕對的內意」(The absolute internal meaning)。凡實在由外象 (Pure image) 與內意 (Will) 合成，如黑板由木料，黑漆，長方形……等外象與可以寫粉字教課之內意合成，刀由鐵、柄、銀白色、鋒利之刃……等外象與可以殺敵，可以割雞……等內意合成。此內意即襲自實用主義之恆以「效用」說明知識，而爲此主義之根本精神也。但吾人有限者之知識或經驗，每有錯誤或未完全，此即由於吾人內意之不完全性或相對性；蓋吾人祇知刀可以殺人割物，而不知刀尙可擴大其意義也。錢之意義，淺見者祇知可以買食而滿足肉體之求，稍進，知可以購書而滿足心智之樂，更進，知可以施捨，可以興學育才，可以紓國難而濟鄰邦。若更擴大其意義，尙不知底於何極。故本體爲意念之完成 (Reality is the fulfillment of ideas)。忠之意義，昔人祇知爲忠於一姓忠於一人之爲忠，斯爲封建時代，後則擴大爲忠於國，忠於民族，忠於人類，甚至爲忠於忠 (Loyalty to loyalty)。斯爲忠之絕對內意 (見其忠之哲學) 一書 The Philosophy of Loyalty, 1908)。惜吾人僅得想知之而未能實踐之也。神者，即此種絕對意義：此雖無預於吾人有限者之事，特終可就一斑點以測全豹。斯即魯氏採取實用主義之論點，以應用於宗教信仰之一端。故魯氏之正宗目的固爲唯心論，固爲絕對主義，而其所取方法則多涵實用主義的實在論的色彩也。

史稱實用主義不下二十種。就廣義言之，古代主張「人爲萬物之量準」之彼勃洛哥拉斯 (Protagoras 490—410? B.C.)，即可謂此主義之先河。康德亦可以此種人本精神 (Menschlicher

(Goal)之意義而被視為實用主義之列。非自然支配人，乃人支配自然：為康德精神之出發點。人類理性自身具有一定不變的先驗法則以統率客觀自然而為其立法者，故人生實為宇宙之本。人人皆為目的，而非受役使支配之工具。理想社會乃為「日的之王國」(The Kingdom of God)。魯氏所稱得力於康德為特多者，除認識論的方法外，當指此種人本精神。彼認「人類諸我之世界為一大社會」(The world of human selves is the Great Community)之概念，當由「目的王國」而來，吾人必須注意此處 finds 一詞之為複數，實與雷氏 Selver 一詞之為複數相同。故氏雖主一元論，而仍不忘多元，雖主絕對無限，而仍不棄相對及有限。絕對為無窮層級之自我表現 (The absolute is an endless series of self-representation)。絕對非超越於有限而巍然孤懸，不過有限之終極耳。絕對不必否定相對而始高，無限不必撥盡有限而始顯，如漢拉特萊在其現象與本體 (Appearance and Reality, 1891) 一書所主張者。神為各個有限意識之完全表現的形式。物在吾人有限觀念中常為部分的實現，故吾人恆覺事物為外在 (實在論者之所據)。金錢於吾人祇供買物享樂、施捨、教育……之用，而常常錯誤與不完全。其最真而最完全者應為完滿的實現，應能滿足神之欲求。是神之概念為動的而非靜的，神亦如吾人之認識而認識，亦分領吾人之苦痛，亦有其努力，掙扎，奮鬥，與進步，而非與「惡」作遊戲之無聊 (如浪漫悅心論及汎神論者之所見)，否則何解於勝利之崇高與神光之榮耀 (參閱魯氏世界與個人 The World and the Individual 1890-01, pp. 408-410)。在宗教哲學上，

吾人稱此爲內在神觀 (Immanent view of God)，而少有出入於超神論 (Transcendent God) 者也。

西方人運用思想輒無逃乎二型：不入於柏拉圖，即入於亞里士多德。懷拉特萊、柏型也。作者則亞型也。黑格爾常欲集三型之大成，故獨占近代唯心論之魁霸。然綜合工作殊不易爲。黑格爾之成功幾何，頗屬疑問。况其三折（正、反、合）辯證法多涉牽強，宜爲作者所不滿。魯氏乘魯撒孫 (Anglo-saxon) 思想之遺緒，承襲經驗之方 (Empirical method)，而由觀念分析 (Analysis of ideas) 着手，乃毋事乎辯證。但如詹姆士之徹底經驗主義 (Radical Empirism)，則必陷於「不可知論」之泥足。時演化論氣餒萬丈，如斯賓塞之流，輒喜建立哲學體系於此種學說之上，以科學方法自矜，而付本體於「不可知」(The Unknowable)，以之爲崇拜之對象，抑何滑稽之甚也。倫理的演化主義又必與快樂論功利論台流，皆爲魯一士所不取，作者於卷上道德理想之探究，不惜痛駁之至體無完膚，宜矣。對超自然的神祕的實體深致懷疑，自固其所，然而神不在天，豈亦必令不在田乎？現實界儘有宏固之宗教基礎，何事他求？「凡現實者無不爲合理者」，爲黑格爾對吾人之偉大啓示，而此理性的實在必依其內在的論理法則而爲史的發展。故黑學基調爲「既濟」與「未濟」之統一，爲絕對與相對之融和。魯氏承之而演爲「一大自我」與「衆小自我」之組合圓通，夫固順理成章之學也。氏雖謙不敢曰命黑格爾學者，但其昌明黑學，重釋黑學，尤能於社會、倫理、及宗教學說方面超越黑學，

實不能爲黑格爾之功臣也。

作者序中深致贊揚於格林之勞績。格林固在英之一新黑格爾學者，而以倫理學說光大黑學，與魯氏可謂當時英美雙絕，而有相視莫逆之會通也。人咸知格林之中心學說爲自我實現 (Self-Realization)。此所謂「自我」，實卽作者書中屢述之「意識我」(Conscious self)，實言之，卽自覺也。吾人之自覺能使吾人自知何謂較善於現狀，吾人之意志卽乘此所示而努力以赴之。願何以自我能審知何爲較善？其必有本體無限者於冥冥中促使此有限者之自我而提示之也。然則吾人小我之自覺，不啻卽所以表現此大我，故小我不得不自求進於善，以此實大我爲欲完全其自覺計所使然也。因此，甲小我之求，在本質上，應不與乙小我所求相衝突，乙小我應不與丙小我相齟齬；蓋一切小我之自我實現，卽所以使大我爲之實現也。以自我必須實現，故我常知有較善較圓滿於目前者引我向前以求之，更有「最高善」或「完全」爲我生命所懸之最後目標；得達乎此，則永久滿足（具見格著倫理學序論 "Prolegomena to Ethics" 1883）。此道德最高目的卽可謂宗教之一大根基也。作者書中所強調之道德徹悟，實等於格林之自我實現，而其「絕對的道德徹悟」，卽與格林之大我或「神聖自覺」(Divine Consciousness)相通。絕對徹悟者能完全領會世上一切衝突意欲之內在真性。吾人可念及之，特勿能企及之（第六章末節）。換言之，絕對徹悟者乃爲吾人有限者道德徹悟之達完全表現，而非非神莫任也。

西人之宗教本質觀每集注於基督教之三位一體：首聖父（指上帝），聖子（指教主耶穌），

聖靈（指人之明覺），名雖三而實則一也。本書開卷即引海涅之置疑三一，棒喝當頭。其實世上高級宗教，無不各有其三位一體。佛教三寶：僧寶、佛寶、法寶。法可等於父，佛可等於子，僧可等於衆靈，其關鍵在「一」（父）與「多」（靈）之對立，而以「子」爲緩衝。子者，神子而亦「人子」（見聖經中耶穌自稱）也。神一人多，神絕對無限，而人相對有限。胡以關和通會？教主之意義厥在乎斯。是以教主亦稱爲「中保」，作上天下地之橋梁。大乘經認人皆具佛性，卽狗子亦具佛性，不必釋迦牟尼獨是佛尊也。然釋迦牟尼明顯表示由部分的道德徹悟達於絕對的道德徹悟之歷程，親證「多」與「一」之可通，此其所以可貴。中古探柏拉圖兩重世界之說，劃天國與人間爲不可逾越之鴻溝；以「信」證「信」，安得不啓近代人（自笛卡兒以降）之懷疑。黑格爾發見「一」在「多」中，「多」在「一」中，卽多卽一，以歷史的論理的內在發展，繫「絕對」與「相對」於一環，其功誠不可泯。魯一士生於個人性的魯德之族，友於多元論的實用主義者之林，其必更爲「衆我」（Hannon Davies）張目，抑何俟言。大我非負絕遠在天城，實深駐乎吾人各個自我之奧。人人皆具佛性，大乘之所以誘掖吾衆者良多。中州素稟寬宏氣度，不拘拘於小乘之戒律，自亦不樂聞秦西中古宗教之認人爲罪惡之蛆，而隔絕塵寰於神國。如魯一士，固可以基督教之大乘派稱之，而宜爲中土所欣悅而接受，以重激此有文華，如唐宋時期之闡明佛教而新創理學者然，不亦懿歟！

抑吾族固有之三位一體則大殊乎亞利安人。吾之倫理哲學，政治哲學，與教育哲學，恆具

一而三，三而一之觀，特無宗教哲學。有之，承自天竺。蓋宗教哲學肇於懷疑(Doubt)，而倫理等等哲學肇於不滿(Dissatisfaction)，兩者心理反應殊不盡同。吾族人士對周遭環境縱多不滿之時，終鮮懷疑之意。今後誠欲自創宗教哲學，或發揚純理哲學，非學懷疑不可。抑吾國非有純理哲學與宗教哲學以豐富及滋益固有之實踐哲學，恐不足以參世界新文化開展之林也。魯一士推譽懷疑不遺餘力，且謂此書之研究法即在表證懷疑之功能，國人於此，蓋宜三致意焉。

譯者宏率，於民國十七年曾草宗^{宗教}哲學一書問世(上海青年協會書局)，實鑒於其時國中是類出版物之幾不可觀，而欲拋一磚焉，蓋條忽十五載於茲矣。西洋哲學名著秘社會於遂印彼士哲典之餘，示下走以魯氏此書，屬承譯事之乏，殆亦有見夫吾國宗教哲學之不可以已夫。譯者昔著之宗教哲學(成自史的研究，心理的研究，形上學的研究三部分)，蓋受懷惕黑教授(A. N. Whitehead)之啓發良深。時氏方發表宗教在造作中(Religion in the Making, 1928)，譯者攝此以釋宗教史之一秩。至於宗教心理，多採自詹姆士宗教經驗諸相(Varieties of Religious Experience 1902)之觀點；至宗教形上學則全由亞歷山大(Samuel Alexander)穆耿(Lloyd Morgan)等之突創論(Emergent Evolution)的見地，以“Nisus”說明神之實在焉。全書之哲學體系，似傾向於新實在論，與魯一士新唯心論體系頗有出入。惟拙作難覓無當，不過聊為引起國人對此問題之注意已耳。茲譯此書，回首前塵，能無榮燭日星之感。

「一名之立，旬月踟躕」，乃昔嬰幼陵自白譯作大難之心事也。嚴會懸信、達、雅三字爲譯事之準規，誠吾僑後起所應奉爲座右銘者。惟時勢推移，清末之典雅者今或以之爲晦澀。如 Element 之譯「原行」，Aggregate 之譯「拓都」，又如音譯 Unit 爲「次亞」，Specially of Japan 爲「葉舒會」，今皆可以無需。往往過去翻譯界，偏於直譯者，俄澁而不可卒讀，偏於意譯者，則又易軼原作之真。茲折衷於此二者之間，求於不失原意之範圍內，較自由措詞與行文，以稍順國人之閱讀心理而已。主要名詞，摘出另附後幅。人地名稱之音譯多沿用已通行和習之名辭，其有新見者大致採商務之標準漢譯外國人名地名表本。本書前五章之初譯，皆出拙荆尹振雄女士之手。全稿繕校之勞，室人而外，復有頌國立師範學院同學程懋珪陳錦光戴聰順彭秋羅諸子，合資於此深致謝忱。抗戰軍興，藏書悉淪南粵，魯氏此本及一切應參考之載籍舉不隨身，窒滯譯事者至大。內中席塞羅 (Sicero)拉丁引文一節，竟至馳翰協和神學院與約翰 (J. S. Kunkle)院長就詢而得藏譯焉。宗兄幼偉遠自黔中寄借此書原本（波士頓十六版本），已逾一年又半。賀白昭視兄常由溟涇郵筒無間，給予莫大之鼓勵與嘉箋，皆此譯本之所得成，而不能不並此誌謝者也。

民國三十二年雙十節古會稽謝扶雅識序於湘中蔚田國立師範學院，距原書降世之年蓋已五十有八稔矣。

原序

本書在簡述一種哲學體系之基礎，而以此體系之原則應用之於宗教問題。故研究之方式及程序須依憑宗教問題之性質而定，不能僅如單為哲學體系本身研究之可自由。作者今茲特取宗教問題以從事於探討，實由本人最初即因是類問題被驅而至哲學，亦以是類問題在人生一切興趣中，所謂最值吾人之努力與效命也。

書中所討論之大部分皆期為哲學專門之士與一般讀者雙方而設。惟仍有一部至多祇能供哲學專士之興味而不能更有所求。然則對於專士與一般讀者之陳訴各屬於何，此處必當先為分別明告。

一般讀者或為好奇心所驅使而一覽此哲學性的長文，惟作者必須坦然自白：在一方面，心中固不無一稍極目的，不欲徒勞閱者得一空虛之否定，竟至毫無所獲以終，特在他方面，本今日既並不舉，亦絕無意興，任何明顯的宗教團體發生關係，故應不致被疑為某種信經撰作護教之文告。此種坦直之自承，非在與人啓釐，毋寧表示對他人信仰懷無限之尊敬也。狐而喪失其尾，以此自誇於衆，可謂至愚；但本自有之而故掩之，反或竊取一死狐之尾，懸飾之以相炫，其愚更不可及矣。作者今日之目的，決不如狐之憐憫友朋羣模倣其喪尾，而唆使他人劍落

其信仰；毋寧在寧息無益之爭端，相與以平和之理解，研究是類顯著風習之根本要義，其價值及其基礎均各為何。蓋此風習如是廣遠流行，固人人皆以為宜有一宗教也。倘作者於本書結論為其自身作一宗教學說，則似表示驅使讀者趨從遵守之嫌，而况視此有加，其受疑亦愈大；故今茲所陳述者，不過提議一種基礎，聊供彼此和解之用，此和解雖尚遼遠而不可即，但意義則甚彰明也。苟有能視作者更進一步，而以哲學的法式，歷陳確證，作者決不阻其為此。書中多處對於若干人士匠心鑄製之信條，覺有不充分之形式，或不完密之解說者，不憚直接予以否定，但彼等或有善為詮釋而彌縫之道存焉。果能為此，作者之中心欣悅將莫與京，雖在意見上未克苟同，則固另一事耳。

至於本書對於所謂現代懷疑精神（註一）之關係，其態度既無取乎盲從，亦不作缺乏同情的反擊。此類所提議「哲學的唯心論」之學說，決不等於現下最流行之不可知論（Agnosticism）。顧懷疑一切，在哲學反省之機體中，原為必不可省之要素。作者於此，所不厭反復丁寧者，實有念夫吾人對於現代懷疑精神，決不當如古昔衛道派之概予抹殺，乃應和悅而完全接受，一如其形，則於分析導竅之餘，將見蘊涵積極而寶貴之宗教信條，密繫乎行為與本體（註二）之內。倘不澈底承認偉大之哲學懷疑及今日所遭際之種種疑問，直可謂身處當世而全無哲學的思維。然若接受懷疑之後，而不即於其深底掘發積極真理之潛存，是猶神仙故事中稚氣之幸運兒，逢奇祕的神賜，初不知如何實用之也。此賜物似甚平常而作黝色，得之者初不經意，置諸室中，

費乏依然，家徒四壁，苦且益甚。但若善處此物，則可使立變空室爲瑤宮，珠寶盈圍，瓊筵方丈。作者不敏，深懷幻想，以爲懷疑之爲物或可等此秘寶而上之。甚望讀者能試爲此賜物之善用而明證其成功也則幸甚。

對於通常之讀者，如其「仁惠」，或能勉閱本書上卷全部，至終而不倦，但於下卷則必覺太過艱澀，殆非專士莫由問津矣。惟書中幸有若干記號，告讀者大可以略去。爲諸君計，最好於初次閱讀下卷時，即限於僅讀第八章之引論，初節以及末節，第九章之引論，及一、二、三、五各節，第十章之引論，及一、二、四各節，第十一章之引論，及末節，然後可試讀最後第十二章全部。如是，閱者將不致苦於學理辨證之專門詞句，而可領略吾輩思路之源流，或不致太感乏味也。如逾此而尙有好奇心可賈，則不妨冒險前進，任其所之。

若夫哲學之士，則將於此中窺見吾人企建一種學說，在重要數點上，試作獨立創新之局面，但亦非作者私有之體系，質言之，皆屬於康德後起唯心論派（Post-Kantian Idealism）之壯闊潮流而已。在一真正愛智者，自稱立一新說，固不敢貿然超越謙和之度，謂爲全然獨出心裁，蓋在此種學問上，決非吾人今日之所許。作者深感彼今之所陳述，實皆得自讀取及記憶一切哲學與其歷史之成果；彼覺紹承於康德（Kant）者爲特多，其次則自斐希德（Fichte）暨德國新康德派以至英美近年復活之唯心論諸家。對於黑格爾（Hegel）自更不能有一言以謝其厚賜。

（註三）

在近代哲學上有二黑格爾焉：一爲絕不妥協之唯心論者，對於唯心論之偉大根本真理，仗義執言，富具功果；另一則爲「邏輯」之方法學的黑格爾，其辨證法似僅歸結於一種哲學觀念，而未達成一種哲學體系。作者對於後一黑格爾，頗未能愜然於衷；惟對於前一黑格爾，雖其真知灼見未必獨超乎斐希德與其同輩，而終不愧爲本世紀初期唯心主義公共運動之一大盟主，儀態萬方，而極批導敷衍之致，吾人對之孰不深沾其澤。顧因歸榮於黑氏之故，而概置其他唯心論家於不問不問，則亦蹈於偏誤。至若師承黑氏，而重效複習其警奇詰屈之言詞，以爲衣鉢真傳，則尤屬不可恕之大謬。吾人誠學黑氏，須以其遺說易爲全「非黑格爾的」詞語，否則黑學輾轉支離，舞文嚼字，祇可謂術語之霸王，而非思想之牛耳矣。故在今世而欲傳揚黑氏之真理，必須以現代人鮮活形式出之，斯乃後起者之本務也。時至今日而若再以黑氏文字代黑氏思想而餉世人，無異於令其傷食而吐。倘有如格林 (Green) 教授 (註四) 等人於傳習黑學之餘，終能以自己之方式自由抒發自己之思想，吾人對之應如何深致謝悃；而目前獨立特行之黑格爾學者，繼起迭增，尤爲一大可慶之事。作者無似，祖承黑氏之厚澤，但何敢以黑格爾學者之一自居乎。

於此，作者尤願表示謝意者爲對於詹姆斯 (William James) 教授，霍傑遜 (Stuart Worth Hodgson) 先生，傅萊特勒 (Otto Plehner) 教授，范奧格 (Hans Vaihinger) 教授，李百曼 (Otto Liebmann) 教授，褒曼 (Bergmann) 教授，席禮得 (Christophe Sigwart) 教授，與己爾

[Balfour] 先生。作者初讀其著，在思想上感受莫大之助力，而爲彼等所未知，實則對於本書之影響甚大，故宜特予聲明。其中尤以詹姆士教授及潘茂 (George Palmer) 教授，(註五) 因得時與馮從，而承啓迪，所受影響，難以估衡，今茲表白，亦恐未盡什一也。此外尙餘二人對作者胥效大助，雖此二人之思想各不相侔。其一，在作者初時所讀程序中，占德國諸思想家前列之位置；其他，則爲作者在講辭上，其作品上，兩皆厚蒙其益。前者卽爲叔本華 (Schopenhauer)，乃一充滿矛盾而富英智，含刺激性之一人，後者爲新近謝世之陸宰 (Lutze)，作者本書主旨雖較遠於其系統，但不敢忘其所講述者之必有造於此著也。(註六)

本書之外表形式，在哲學之士觀之，當不過屬於一粗疏而不完全之宗教意識現象學，僅在其道德方面與純理方面，先後略有所陳。作者所認爲含有比較新意之處，多見於上卷之六七兩章，下卷之九章。其他一切，實本此數章而次第敷列而已。

第十二章所論之惡的問題，因在本章付排之後，始見與新出之傅萊特勒氏宗教哲學 (Religion Philosophie) 第二版改正本中對於同問題之討論甚相等似。在傅書初版本固已提及大凡，究不若新本之詳哉言之，特作者不敢以此節據爲本人獨有之創見，僅於陳出之形式，所舉之例證，及引申全部於第十一章之論辨各點，或尙非無新解可言耳。尤以最後之一點作者認爲極關重要，幸勿河漢視之。

本書如此結構，實由數種分途之研究演會而成。今之第十一章，其問題原爲作者於一八七

八年在霍布金士大學之博士論文，但其中主要論證已多刪改。其他部分，曾以論文形式，分別發表於思辨哲學雜誌、心靈學報等等。初固參差長短，且未完全，旋皆加以分別申訂，而綜為本書全璧。中經哈佛大學以「宗教問題」學程為諸生講論，遂衍為今書之形式焉。惟講稿之格式及語氣，今僅留存一甚小部分，深望是書對本問題之為一綜合條貫的研究，而非綴輯雜湊之作也；至於完善，固不敢承。是為序。

一八八五年一月十一日，劍橋，麻薩秋色州。

(註一) 指十九世紀科學蔚興，尤為生物科學及天演論之當陽鼎盛，因之對於傳統思想及信仰發生甚烈的懷疑。
(註二) 本書全部即由此二方面之探究工作而構成。行為就實踐經驗而言，本館就理論經驗而言。前者為吾人對社會之關係，後者為吾人對自然之關係。

(註三) 作者思想與康德黑格爾之關係見譯者序。

(註四) 格林哲學思想及其與作者本書見地之關係見譯者序。

(註五) 詹、霍、潘三人皆為當時哈佛大學教授，與作者同事。潘、施、李、廣、席五人皆為作者初前並同時之德國哲學家。巴附編為英國思想家，本書第五章第三節曾專論之。

(註六) 叔本華思想之高特敦性，具見本書第四、五章。附宰為作者於留德時所親炙之萊登大學 (Leiden) 及哥丁根大學 (Göttingen) 教授，屬於所謂科學的實在論的學心虛系統。

目錄

第一章 緒論——宗教被認爲一種道德法規或一種學理……………	一
第一節 宗教之三原素……………	二
第二節 宗教與哲學之關係……………	四
第三節 宗教學說之旨……………	五
第四節 懷疑論在宗教哲學中之地位……………	八
卷上 道德理想之探索……………	一三
第二章 倫理問題概論……………	一三
第一節 宗教哲學中理想之優先性……………	一四
第二節 各種理想之基本難題……………	一五

第三章 道德理想之各派論戰·····	二六
第一節 希臘理想中論及理想之難點·····	二八
第二節 基督教倫理思想中之同樣困難·····	三二
第三節 各派難點概述·····	三八
第四節 良心論所顯出之困難·····	四一
第五節 本章綜論與疑難之結果·····	四七
第四章 在近時辯論中之利己主義與利他主義·····	五二
第一節 某種利他主義本質觀之喻例·····	五三
第二節 利他是否亦為利己之變形·····	五五
第三節 利他與利己之真正分野·····	五六
第四節 天演論對於利他與利己相關之說明·····	六二
第五節 叔本華之以慈悲詮釋利他·····	七一
第六節 叔本華之其他見解·····	七四
第七節 慈悲結果之履變利己與殘忍·····	七八
第八節 幸福之殘忍性與關涉同情心之自私·····	八二
第九節 慈悲實非利他——利他與利己分歧之基點·····	八五

第五章 倫理的懷疑論與悲觀論	九一
第一節 悲觀論中之懷疑的動機	九二
第二節 近代詩中浪漫悲觀主義之懷疑的隱衷	九四
第三節 巴爾福所言倫理懷疑論之地位	一〇七
第六章 道德的澈悟	一一四
第一節 倫理懷疑論的意義與牽連其後的道德理想	一一四
第二節 對於反對派之答辯	一二二
第三節 對於利他主義問題之應用	一二六
第四節 自私之錯覺	一二八
第五節 利他之澈悟	一三四
第六節 各別理想之衝突與道德澈悟之本質	一三八
第七章 生命之組織	一四七
第一節 第一級的本務	一四八
第二節 第二級的本務及其與快樂主義之關係	一五六
第三節 個體的價值	一六六
第四節 個人主義之面貳	一七七

第五節	以組織爲目的之普徧意志——「理想」之定義……………	一七九
第六節	渡往「本體」之研究……………	一八五

宗教哲學

第一章 緒論——宗教被認為一種道德法規或一種學理

爾誠信兮余亦疑，

真信仰兮其何爲，

父子聖靈三一之神兮，

胡路皈依。

——海涅（註二）

本書爲欲論列作者認為含有宗教意義之數種哲學思想，不得不先陳明其所了解的宗教本質及其所認知的哲學與宗教之關係。

對於宗教，通常以宗教情緒及宗教信仰爲言；但一問及何者乃使信仰及情緒成爲宗教的，（註二）則意見互殊。某種情緒之特爲宗教的，非因其質殊強烈，亦非因其兼具道德價值，更非因其氣勢崇高。倘果熱情及道德價值是使某種情緒爲宗教的情緒，則愛國心亦可名曰宗教矣。倘果高尚情緒卽是當宗教情緒之任，則所有高度藝術情感皆具宗教性矣。但人多不以此種見解

爲然。至於某種信仰之得稱爲宗教的信仰，非僅以其信仰起自然；自更非僅具迷信——迷信當與宗教迥不相同；甚至亦未必卽爲對一萬有之最高位者信奉之爲神。拉普拉士(La Place)天體機械學(力學)所引稱之神，係用爲『特種假設』，無異於通常數學中之『符號或如泰羅(Rolton)公理之一程式，固絕非引起宗教崇敬之真實對象也。反之，斯賓諾莎(Spinoza)哲學中非人格的實體，(註三)或佛教之涅槃，或其他類似的觀念，不論其爲關於世界觀之主義(註四)抑人類行爲之理想，(註五)皆可具有博大的宗教價值。似此，吾人可將非具宗教要義者而亦聯之於宗教矣。雖然，宗教終爲人類信仰及情感中之或種特粹，不能以尋常或低級質素溶解而解釋之。然則，所謂宗教，果何所云耶！

第一節 宗教之三原素

上所述者，要已略爲宗教啓其端倪。首先，宗教必不可無行爲，必不可少道德旨趣之若干表現。一種絕不道德的宗教，固亦可見存在，然已不過如一絕對不堪航行之船在海，或一腐敗銀行之尙寄存社會，更或如一野貓耳。彼惟欺其徒衆，若亦欲導之於正，實則固僞德也。如此等宗教確爲盲目的與背道的，則其能爲宗教者，決非由其錯誤之本質，乃因其徒衆之熱情，有以致之，世之宗教，亦有以教導某一種族之人，殘害另一種族之人，且託辭爲正善的行爲。觀此，宗教實有所超於道德法規者矣。僅僅揭示『爾應』(Thou shalt)如何如何之道德訓

條未足爲宗教，只是日常生活的規約而已。宗教必須於道德法規之上更附某種特點。此種特點爲何？熱誠卽先應聲而出。信徒蓋因熱誠而虔心，而崇敬，而愛，以致甘守道德法紀。舉凡歷史、寓言、神話、禮拜儀式、詩歌、及其他可採之方式，皆常爲宗教所利用，由此，給予靜固的法規以生命及熱力。是以宗教不獨能命令其徒衆，且能有所特異，使之欣然願爲之生，於必要時，且亦欣然願爲之死。

另一種附加之宗教特點，卽爲純理哲學者所特感興趣之問題。上段吾人所已論及各宗教中之法規每爲實踐（倫理）哲學者出而加以批判，純理哲學則置諸不問。顧宗教常含他種原素，卽除支持道德法規之虔誠固執必要外，尤且懸一整套之世界萬物理論以爲起信篤行之具。宗教所切討者，不僅「行」(Do)與「感」(Feel)，並且「信」(Believe)。宗教明示吾人關於世界萬物之確實存在，尤以其對於道德法規及宗教情緒之關係。宗教之成立確可勉強略去超自然之一對象，但其教義中決不可無純理論的成分，亦不可少設擬的事實判斷也。

無論何種宗教，皆由上述三種原素爲之構成。宗教必須以某種道德法規爲施教之旨，必須以某種途徑激發一種無上虔誠之強烈情感以效忠於此法規之奉行，又必須懸擬一種事物實際之理論，以滿足法規之要求，或增固情緒之基礎。所以宗教乃是實踐的、熱情的、及理論的；致人勇於行，高於情，而堅於信，且以信仰爲登達行爲與情緒之階梯。

第二節 宗教與哲學之關係

吾人於此皆可理會哲學之如何與宗樣發生關係矣。哲學雖不直接關預情緒，（註六）但行爲與信仰二者，則爲哲學批判之直接對象。他方面哲學向來提示人類行爲之常規，及論評世界究極之各種學說。故其中自必含有關於宗教之部分。宗教應接納哲學之審查，哲學亦不宜忽略宗教之課題。庫德（I. Kant 1724-1804）所提出之基本二問：吾人所知者爲何？吾人所應行者爲何？同爲哲學問題，亦同爲宗教問題也。此二大問題者不曾謂：人類之最高思想可如何答復吾人最高之要求？世間事物之本真可如何供應吾人至善之理想？無論何人，皆不應畏避此種難題；以慎思明辨爲業之學者更不應遲疑於對此種難題提供誠摯之答案，縱使答案本身有所未善，且屬暫時性者。其實在一深思之士，肩任研究真理，倘其有意無意間忽視此等問題，而以無暇及之爲其遁辭，恐不能免於非難。蓋彼不獨有其爲一哲學研究者之時間，豈竟缺少爲一常人之餘裕？而此等問題實爲人生不可或避之要件，非習哲學之素人常有其答案，而以哲學之專士亦必更有其答案也。

吾人謂凡有思之士，對是等問題必應加以重視與探討，但不應幻想由於問題嚴重之故，被思想家遂可由付臆而下預斷。凡假定、預設、先驗的要求，在運用各種思想之中，誠屬必要，思想家亦不能少此。但如胸懷成見，未肯剖析可疑事物之先而遽下斷論，故意掩閉投射於信仰

上之光輝，凡此皆爲真實思想界之外敵。思惟正爲清澈吾人心智之用。吾人需要「明晰」以統一思想，以解釋宗派之紛爭與疑團之癥結，以援救吾人心靈出自絕望與永絀之榜徨。故若意圖或竟拒絕清激辨析之運思，實爲獲罪於自我之天良，且成人類之公敵。故意虛偽欺詐之思考，更屬下流褻瀆行爲。是故吾人苟欲致力於此，責任至明。此皆對吾人對世界之無上嚴重問題。苟以哲學者與真理探究者自命而不謀對是等問題之努力，又何以解於懶惰與怯懦之譏。抑既欲致力於此而不隱以誠摯、敬莊、與大無畏之態度，則直視懦夫而下之矣！

第三節 宗教學說之要旨

宗教思想在今時，已進展至一地位，足以引起凡百深摯思想家之憂心，及大多數通俗者之關念。今人已不以祖宗所遺留者爲自足，將求更正其教條，證辨其所武斷固執之非，以努力自尋現代救度之道。但吾人固尚不知將來之信仰應取何種方式，且尙不能一致同意於開始研討某種具體宗教問題時所應提論之爲何種疑問。通常每指世間各種事端，或此或彼，以之爲有宗教價值。所言種種適皆顯示當其談及宗教時對各問題之含混模糊。甲則願崇拜自然律，甚或視一般自然現象爲神，乙則欲奉人造爲宗教崇信之理想對象，而丙則復儼然堅持「不可知者」(Unknowable)，謂能滿足其宗教渴慕的情懷。(註七)如是稱道懸殊，吾人姑不言能否作答，而其出發點之如何致問，宜必先使表達詳明。單爲發見吾人所應尋問者爲何，已宜深下功夫。

是則，上節所陳種種，雖或無裨於後果，亦可有助於今所探究之途。蓋作者所努力表明之定義，不特佛教徒，羅馬教徒，孔德 (A. Comte) 門人，黑格爾 (G. W. F. Hegel) 主義者，可藉以會通其宗教觀，而且各地各族人士亦皆可藉以釋然於其所謂宗教者也。彼等莫不肯求宗教代其明定本人應盡之責任，賜以熱情毅力，俾能實行，且更曉以現實世界中之某種事物可佑助其增強信心，而效忠於其大任。世人禱求幸福，而亦切冀悟知應盡何責庶可踏入幸福之門。各教宗之聖者修士仰望其獨一至善之神，無不切求指引入於正道。即在世界所傳聞之顛野蠻族，其所崇信之宗教，形式雖極低劣，要亦咨令其信衆有所踐行，並指出其價值，且作若干鼓舞煽激，使其熱烈以赴。世衆之不幸有貧窮、孤苦、淒寂、禍災，在要求宗教慰藉時，皆期獲得若干默示，俾於生命尋知何所應爲而爲之，以重振劫後餘生，再荷人生重擔。不惟常人如是，即在宗教哲學家亦有同然，無所倣然獨異。猶之倘有欲對吾人飲食問題，發爲種種理論及規條，不論學理及論法爲何，必須歸結於唯一之目的——即必使吾輩確知應何食服，方得健康。倘岸然倡言冰雪足爲飲食，不其過耶！況此理論背後之實物固依然不改故我也。宗教理論亦然，藉令有人加宗教以種種偏畸、虛空、貧陋之理論，此皆不足推使其所理論背後之實體減輕其一般性，廣博性，及堅決肯定的人間性。故誠有志於建立一系統的宗教觀，則必須有道德法規，熱情生活，以及對於世界萬物之某種理論以獻示於吾人；減折些許，即不能使人滿意。彼固不必對此奇秘之世界自覺了悉無遺，但必須確知某種事物，眞具有宗教的肯定價值也。

試轉從別方面概論之，就純粹的理論哲學，無非企圖對此現實世界窺見其所能探得者。彼於致力此種工作時，絕不問其結果如何。縱令遭逢不可言喻之恐怖真實，亦不爲之高聲低怨。即使其探尋所獲無他，惟獨苦厄，仍必接受之爲真理，平心靜氣以白於世，不置褒貶於其間。理論哲學除探究真理之熱情外，不具熱情，除對錯誤之戒心外，無有畏懼，除冀純理之成立外，不懷願望。但宗教哲學則於上述者外，尚有若干他物。宗教哲學本身實非理論哲學之仇敵，亦非其愛寵。彼固不敢反對理論可以架成之真理，惟更欲於此種真理之上，別有所求。彼欲就真理更探得其價值，欲對此世界更具超乎純理的興趣，更求知此世界中何物值得奉拜爲上善。宗教哲學所尋求者，不單單爲真理，乃是兼具靈感性之真理。彼爲自身判定何謂善，何謂德行，而後即問「世上何者爲有價值之事物？」且於此點要求甚大，非至真能獲得最圓滿之解決，不肯甘休。彼爲本身揭曉其價值理想後，即開始探討「宇宙間何處究竟有否真具所謂無限價值 (Infinite Worth) 者存？」倘此問題懸而不決，則宗教哲學卒無以自完。且彼必又繼而追問：「世上究有何者爲最有價值？」宗教哲學不能製造現實，却必須判斷現實。彼決不能滿足於盲目的信仰，其對實際真理之要求，亦如理論哲學所要求者同；不過宗教哲學處理此種實際真理，僅以之爲理想判斷之資料而已。蓋彼即於現實界中尋求理想，非夢寐之於蜃樓海市也。

以下進行此種研究，甚願讀者與我輩攜手同趨。本書爲篇幅所限，難盡欲言，事實上亦祇

能陳明初步之提示，惟深願此項提示明白清楚，更冀其得以激發讀者，或可致助於其本人思路之自力完成也已。

第四節 懷疑論在宗教哲學中之地位

世人凡遇宗教等類之問題時，在研討之方法及精神上，每多先存成見，斯實足以打擊工作全部。試更對此略抒吾所思慮。在宗教哲學之攻究中，有兩極端可畏者：一曰冷淡，係由意存否定之武斷的態度所產生；二曰怯懦，係由過甚尊崇宗教信仰之對象所攪起。此兩絕對相反之心情，於處理宗教哲學問題時，皆成方法上之大礙。茲請先論其一：凡懷疑過度之人，對於此類問題之蔓詞綿節，恆不能保持應有之耐心。彼直一筆勾消，指此中爲無物，有之，亦惟如雄辯警峭之休謨(D. Hume)所稱爲詭辯及蠱情而已。何必費時擾神於此種不可解答之怪秘以自苦？於是其方法爲：匆速工作，述明其所知之難點，粗率的假定，尖銳的嘲諷，掩神學而投諸火，如神話中劫灰後之莫斯科然；更復自竄於冷酷不近人情之荒野，以避免與宗教哲學之大軍交綏。至於吾輩，固亦甚願抱懷疑之態度，不落人後，且於純正的懷疑論之取行徑自由，每深羨佩。惟吾人所掛慮者，乃在享受純哲理的懷疑論之自由及涼淡空氣後，瞬即意外降落於必須更作進一步檢討之哲學真理中。捷徑、輕易、付諸懸疑了之之方法，豈得爲儘足乎？學者必須以哲學之長，補懷疑論之短，如此，則將認知兒童時代之古舊神學誠不足取，而另行採納一種理

論得以滿償宗教熱慕之情懷，此種情懷，原亦舊有，並曾憤求擺脫，如彼懷疑論者然。於是發見斯處有一所謂宗教教義，且欲明白陳出——正如作者於此所為——一反單純懷疑者所習用之輕易及欺惑的方法，而另以嚴正沉毅之努力對諸種難題作多方面的窮究。雖然，懷疑一法，不失有其優點，且為研究宗教哲學所必循之入門，但吾人不可裹足於淺嘗輒止之不可知論，必須竿頭百尺，更上層樓。倘有讀者深摺窮搜進索之不可能，漫以近代盛行之不可知論為能盡棄宗教之隱而無餘，則吾人惟有即與拱手謝別。本書所論，若不能於迎合時流之不可知論的評議，及近代懷疑論之智見範圍以外，更有所盡，亦復何言。本書用意非欲襲用陳調，對通俗流行之論戰有所參加，惟在恢復一種學派之哲學研究法以轉移時下關於此類問題之普泛思想。此種方法學，固為某派專門學者所熟諳，但已被遺忘於此世矣。吾人如此研究，尚另有所貢獻，即非僅僅重現其他各思想家之觀點，而是一種努力，足使偉大宗師所已建立之哲學思想至少略進一步。惟吾人亦誠自知：在哲學界任何個人之單獨努力，其或有創益的獨立思想，範圍必甚狹隘也。

尚有另一極端待論：即過甚崇敬之心理。此種心理，係對一切宗教信仰對象之稱謂及形容詞皆以特寫強調之，而實皆等於虛耗。但彼深恐是等對象一旦表露其平實清明之觀念，必將全失其尊榮。吾人極願尊重此種心理之人，以其恃此而善為其終身事業，或賴以推動日常工作，或因此可不成負窮究真理之煩。人各有志，無論何事，皆不能影響人決定其從事於所認為最高

之職業。有某種人，視真理爲在其生命事業中之實際效用，有如直覺的靈感之投合融滲於其感情。此與以哲學研究爲天職者性適相反，但亦頗受哲學者之尊重，而不以論理思辨自擾自縛。此種人每小心翼翼，多所關憂，大可以應世之需，却不供哲學之用。吾人於此，惟守自我之權界，不欲涉及他人。吾人所必堅決維護之職權，卽爲澄清思想。姑不論彼營營好事者必具之短爲何，從哲學的觀察，其濫用虛構名稱之愚昧崇敬，卽大有其嚴重危險性存在。苟認哲學批判爲加於奇偉真理之一種危險性的褻瀆者，吾人可反叩以下列數言：子固虔敬矣，但子所敬者究爲何物？盍請稍加慎惕，勿致所敬仰之對象徒爲自己模糊混雜之概念，而全非確實神聖之真體；盍請密切留神，勿令所崇拜之對象只是本人心目中一恍惚之寵玩，無非以慰於私有，而欲自炫其崇羨高超，實則於真理界中，其神聖及無限之價值，亦唯與某個人之一帽等耳。凡此卽爲自陷於所有朦朧浮誇情感之危險。安息日晨所禮拜或所禱告之信仰對象，由於缺乏反省及批判，則愚肅之經驗，稷稷之寅畏，皆可一變而全爲主觀的情感與本人內在的感覺。誠然，倘在實際工作之中，此類含糊神聖觀念，既具感召與奮作用，或亦確審其爲實在。果如此，亦難視其結果如何而加評定。否則，不可過甚置信於其宗教價值。就個人分別而論，人亦不外思想與情感一束耳。凡其所有，原無神聖之可言。吾人所懷抱之宗教理想，苟不納之於清明思省之中，時加審察，又安知其不朽腐於熱情盲動之黑幕內耶！況亦間或有人確於極大痛苦時，感得相反之不幸啓示。彼於驚恐激擾之心情中，本欲求宗教信仰以爲掩護，如在赤身時之尋得衣

服，以抵抗襲來之暴風雨。不期所尋獲者或竟等於一無用之蟲蝕破裳，則其靈魂遂愀然僵滅於疑怖之冰雪中。如此之人，每望上帝經常供其急需之用，但其所覺識實在之神，無非屬於個人愛暱之私念與夫含糊不清之情感，而不敢對之正視。是則毋寧任何木偶皆更能爲其服役，因彼可確知木偶之所在及實質遠過於其茫昧惛恍之神也。對於漫認宗教問題之清析探討爲發瀆神聖者，以此跡其心情，當不爲過。

是以吾人應有之天職，爲盡量以透澈、懷疑、大無畏之態度，從事批判人類行爲與信仰之基礎。吾人所批判者，以自身所具之各概念爲始，求其得與真理相合。果其間有真理自存者。對於宗教問題之置疑，爲凡真理探究者應有之權利，且亦爲其義務。懷疑在一般哲學中自有其特殊之價值及地位。本書以下各章，即將徵驗此舉。哲學的真理開始於懷疑之形式。吾人於窮究的途中，非經過或久或暫之全然失望，決難接近真理之門牆。始則獨抱極度懷疑之灰心，繼則欣慰途中存真之窺見，而終毅然抉發之。——此乃哲學經驗之典型。深盼此項提示能牢記於有志學者之心中，支助其忍耐渡過研究進程中所必經之沉悶而枯燥之懷疑分析。不論真理爲何，必遠在荒漠之彼岸。

(註一)海因 Heinrich Heine (1797-1856) 爲德意志詩人，富自由思想，以人道之戰士自任，筆調常帶諷刺，對世俗傳統多攻擊。所引原句如下：

Auch bezweifle ich, dass du Glaubeest.

Was so rechter Glaube heißt.

Glanzhaft wohl nicht an Gott den Vater,

An den Sohn und heiligen Geist.

〔註二〕此處「宗教的」爲一形容詞，係原文 Religions 之直譯。此形容詞在西洋人心目中常含特殊意義，包含「宗教性」，「宗教的熱力」，「宗教之所以爲宗教的特徵」諸觀念。彼等且有以爲世無所謂宗教，只有「宗教的」也。

〔註三〕斯氏哲學中之實體 (Substance) 爲整個世界因果系統中之最高因及「自因」(Cause sui)，其本質與神 (Deity) 一致，而亦等於「大自然」，故不具人格性。其有名格實爲：『實體即神』(Substantia Sive Deus) 『神即自然』(Deus Sive Natura)，故被其祖國猶太人目爲無神論者，宜除教籍。

〔註四〕即印度婆羅門哲學中之「梵」(Brahma)，柏拉圖之「理式」(Ideas)，吾國道家之太極，或理學家之「理」。

〔註五〕如吾國孔子之「仁」，中庸書中及後來宋儒之「誠」等。

〔註六〕譯者按：藝術哲學或美學即爲情緒之哲學討論。但作者顯欲節略此一方面的探究，而集中於行爲(道德哲學)與信仰(玄學)二者。此即爲本書上下兩卷之所由成：上卷論道德理想與宗教之關係，下卷論玄學與宗教之關係是也。

〔註七〕甲類指若干科學家，乙類指法孔德 (A. Comte) 及美釋勒 (W. R. Sellar) 等所擬之人道教 (The Religion of Humanity)。丙類指斯賓塞 (H. Spencer) 之論。

卷上 道德理想之探索

第二章 倫理問題概論

「幽靈墮奉命離地獄入人間，來謂余曰：『爾已傳宣關於上主者多矣，其亦爲吾儕作傳宣乎？』」應曰：「何足爲傳宣者？」若輩曰：「書示天下，凡屬幽靈，無論善惡，皆在行其——我所樂。善者樂乎其善，惡者樂乎其惡。」余詢之曰：「爾曹所樂者究何在？」答以樂乎爲淫佚、竊盜、劫掠、欺誑。……余曰：「然則不且與污劣野獸之行相埒耶？」答曰：「果如是卽如是矣。」』

——瑞丁保：神聖的定計（註一）

「世間無所謂善或惡，惟思想使然耳。」

——莎士比亞：哈姆雷特（註二）

前章所舉宗教哲學上兩大問題：（1）道德法規，（2）及其對世界本體之關係。今在進行討論之序次上，爲問何者宜先？作者前已明白表示：宗教哲學之所以異於理論哲學者，正由其對一理想之關係。所以，最好應先將宗教哲學有何理想早爲說明。理想之所以應先研究，因該理

惠賦予特性於其實界之全部探究。何種理想將成何種真實。是以宗教哲學之研討，宜以倫理問題爲先。

第一節 宗教哲學中理想之優先性

理論哲學者於此固可提出異議，且以人之是否道德，唯可見諸真實之世間，故哲學者必先從事於此世界本體之闡明與夫確建此種本體觀之基礎，此乃彼應有之理論上的權利及責任。然而此純邏輯的次序，在目下的研究中，不爲吾人所取。吾等所最關切者，首在理想與人生之關係。在理想之任何探討上所堪任爲初步假定之通常的世界觀，固亦指不勝屈，故本書第一部概不涉及純理論的問題。蓋此類問題，在其與宗教哲學關係之順序中，宜居其次。但對討論伊始，吾人須假定一道德行爲之主體必存在於吾人皆信爲相與生存之具體的人間世界。軼乎日常人生關係顯明範圍外之一切，現暫請使隱蔽於黑暗中，道德行爲者作爲不見。對於人之來源及歸宿問題，其與自然，與神（倘果有神）之全部關係，今暫付諸不知；但應假想其明白認知自己生存於同輩叢羣之中，自己與他人之間，必須有各種道德關係，了解其意義，發展其作用。彼須設擬其獨有之理想爲彼自己生活以至全人類生活之標準。於是在設擬及力求實現此種理想之後，彼乃來至真實的物質世界，叩問此世界與其個人之道德需求如何發生聯繫。彼如解答此一問題，當能於其中獲得宗教哲學之完成焉。迨其讀至本書第二部之更深一層的討論時，彼又

覺自己不得不懷疑而重新剖析其所有關於自然甚至關於人類之一切素樸的理論概念。不過進行此種分析工作時，彼將具有嶄新之勇敢，因其內心業已充滿對理想之熱情，堪以奮勇通過其在理想研究中所經沉悶惶惑之長途，而終求得理想之實現。縱使此種思想工夫，全不符合客觀真理之固有次序，而其始於假設以探究宗教哲學者，終於探究進程中相距不遠處為之證明之小小果實，或亦不無裨助於其個人之天生弱點及實踐性的本性需求耳。

是以本書第一步決先從事於理想之探討，且即始於盡量採取不待證明之世間日常生活資料，以供研究應用的道德法則之所需，而此種論釋僅為審察倫理基礎與真實世界之關係時所產生難題之啓端耳。難題之主要部分尙在道德學說之曖昧不明，此則更勞吾人極大之努力與代價也。

第二節 各種理想之基本難題

通常在研討倫理學說時，每設法力求閃避涉及主要而又最難解答之諸問題。一般作者多喜以其書中之泰半，詳敘「道德情緒」或「人類道德原理」，尤其在本世紀，競作侈談蠻族道德及「道德之演化」。當費去大量篇幅於悅耳而離題之文字後，及至論達（倘果曾達之）問題之核心——道德判辨（註三）之本質，作者除舉而訴諸讀者之常識外，更無時間亦無方法細加研討，於是即匆匆掠過而奔向其結論。彼輩甚少思及凡僅僅記載各個人之道德氣質，或人類演化

階程中所發生之道德的與不道德的觀念及其實踐行為之歷史等等。在正當意義上，已不能得為道德哲學。正如彼寫某一國家或全世界之貨幣或生產品，不足為區別商業的繁榮與破產之正確解釋也。

本書則以篇幅所限，不得不立即從事於道德哲學問題核心之探討。所謂道德上之是與非，其分野之真正本質為何？其中有何真理存在？此真理是否與某種特殊情況相牽聯，抑可獨自成立？人生之終極理想為何？吾人需要明釋此種種問題，但不欲過於浪費時間鋪陳要旨以外之某甲某乙各人心理狀態。吾人所涉之心理狀態，惟在於其有關本題之邏輯意義者，雖亦相實詳敘，但究居於附庸地位，不占本論位置。

至於處理本論之主要問題，吾人可直接按思辨舊有而常被忽略之一難題中某數方面，以期直探該問題之真髓。此難題前已提及，即指人生道德理想與其所認識世界本體之正當關係。

如前文所述，吾人意在構成一道德理想與外在物質世界之任何理論相脫離。然此是否合乎實際？是否凡一道德理論必須依附於事物理論？吾人是否可先自擬具理想而後一赴真實世界以證驗其實現之可能性？反之，就實際情況而言，毋寧宜將理想建立於吾人所知或自以為所知之世界觀！是則吾人今此所圖，是否全落錯誤？倘非通過關於世界事實之知識，豈有識別合理的道德事實之可能？理想能否竟向世界發令：「爾必須一如我狀」。其或應謙恭表示：「事實之實際如此如此，因之鄙人亦隨而如是如是。」

道德理想及道德判辨之本質，顯然正繫於此，吾人必須進而詳加審視。蓋此類問題之正確解答，卽道德哲學全部基本問題之答案也。

爲求更確明瞭此困難之性質，請更精密考驗對上述問題之兩可能的答案。其一爲不問一切，堅持先往現實世界，求於此中獲得唯一基礎，以作善惡是非之理想的分野。此可名曰倫理的實在主義者。其他爲力求表證某種理想作爲唯一真正的道德理想，絕不需依求附於客觀物質世界。此可名之曰倫理的理想主義者。而後請任雙方從其相反立場的本問題互陳及互辯其各自之見解。首先爲極端倫理實在論者之觀點，其意若曰：『到現實界去！看定何種現實，處處留神！如此乃可悟知何爲義務。道德並非建立於空中，而在自然事實之堅固基石上，道德學說將全視對此整個宇宙看法如何以爲斷。』其相反方面理想主義維護者之觀點則曰：『道德最先本一理想。人固可在現實界中認知各種關係以待理想之裁判，但決不能在現實界發見理想本身。從現實界，人只可獲得方法，而行爲之目的則爲「理想」。「理想」絕不依存於現實界，除非所選舉之「目的」僅爲一赤體的實在。倘自然力果使理想永不可能，則道德意識可以而亦必須提出抗議，如普羅密修斯 (Prometheus) 之反抗唯司 (Zeus) 者然。(註四) 如果善終不可得，則爲世本無善。如果現存之世界竟爲可能想像之最惡劣的世界，則絕無理由單以此卽是實在世界而合法化其存在。倘吾人能使理想實現，則理想必可實現；不過所能實現者，未必卽爲理想耳。「此是」與「此是善」兩種判斷，始終異致，且必須用兩種絕不相同之探討方法，以達各

別之結論。』——實在論與理想論之見解，如是其懸殊，況此處猶不能盡其百一，祇擬舉數端而已。

贊助第一種立場者復爲之辭曰：『試想，從人之內在意識轉出道德理論，此爲何等咄咄怪事！爲問：由此產生之理論將成何物？非爲自然所福之寵兒，卽爲人世所難之奇業。前者可得之於生存競爭之優勝，後者直逼使其信徒趨於瘋狂或送死耳。然而在第二義，無非爲胡猜真理之一種極不成熟的理論，倘使稍用合理方法，從研究自然法則之路而進，已可比此理論遠勝一籌矣。若在第二義，其結果不問可知，以一道德學說而致從者灰心絕跡，其不能戰勝論敵，取信於人，抑何待言。吾人果欲提出一種道德理論，必須考慮何種行爲，何種人生法則，足以操勝於社會生存之戰場，而不易爲勁敵所擊落。此乃必然而且普遍之公例。』

第二立場之堅持者亦逞其反詰之辯難曰：『對方所示之道德，竟何所云！仁義忠烈之道，果如是乎！此果可稱爲一理想而使吾人滿意乎！保存真有價值之生命誠可爲一目的，故從任何觀點，倘一行爲大體趨向破壞生命多於保存者，可謂有背於善。然而倫理思想家所取之方法則不然，彼未必應定一種規範定以保障其信徒之優勝生存。其信徒並非皆因遵此規範而不處於順境，反之，適因遵此以行而或遭逢犧牲之劫運，蓋有時自覺生命於其理想死有輕於鴻毛，有時要於爲道殉身，可促使非信徒勉進於較善之境域。概言之，認爲人生真正目標宜與現實界一致之原則，始終奉之以行，亦未必有何良好結果。試有人焉，鑒於其在社會機體中之地位，唯獨

根據社會之要求以率繩其一切行動，祇覺社會要求竟如一種具體威力壓促其後。如此，則可視人生率行道德不過爲個人欲能常爲社會成功一分子之一必需條件。於是，吾人祇需考驗社會生活之種種事實，便可探得道德規範。此如生存於現行社會，求與羣衆相安，宜作何種行動，略一觀察，即悟知：凡殺人、盜人、傷人者，不能自存，欺人、騙人、誑人者，不能自立。盡我力之所許，效助社會，則得公德慈心及團結一體之美譽。蓋此，至少於現今社會中可爲適用環境所必需而又大有效用之要件。道德規範而果將惟現實實界是視，則必建立於此上矣。

『然而，此種要件並不能遍在一切社會中通行有效，概被稱爲善舉。吾人亦曾聞有權力者得處決某種人民以爲保持社會生活之安寧幸福，亦有以侵奪弱國小敵之物產而博得勇敢、英雄、武道、巧計、及完善意向之盛譽。凡此皆曾構成某時代適應環境必需條項之一部分。然果可稱爲該社會之真正道德耶？倘使道德祇爲有效適應社會環境之一束條規，則道德必與環境成爲相對，因之隨時隨地而遷變無常。即於今日，此等條規，亦隨人之社會地位不同而有差異。教士牧師之被認爲善於適應環境在其外表謙柔（爲盾護信條而攻擊異道時除外）。政客官人之被認爲善於適應，則又在其強進而無情面之瞻徇。至於詩人或藝術家之善於處世，則以具有幻想的與非人格的目標之佳譽，及能表現置憤自安之超脫爲標準。但商人之行爲，則必須切實具體，與同業間之往來信用，更須嚴刻精明。此即世界演流之常序。自審其所處之地位，善耘其本分之田園，此乃爲人生之全職矣。』

理想主義者又續曰：『凡上所述卽爲單從現實界建立道復法規結論。果爾，則視道德與巧智之間，將無差別。人世生活之巧技，一繫乎優勝生存，誠使明辨此種道德法規，捨僞從正之人而得優勝生存，或表現優勝生存之趨勢，則一般巧智之得懸爲道德法則，庶亦可操優勝生存之左券，而擁有愛戴之信徒矣。』

顧實在主義者並不示弱而默然無言，反之，更堅決其強調，謂：『以此種帶諷刺性之言論並不能真正代表本人之主義』。實在主義者非亦不持有一道德理想，惟完全立基於現實之上。其所謂道德法則基礎之符合現實，係依據進化學說而更加以縝密考慮後之公允的說明：『人之適應現實環境終不失爲道德思想中之一極重要基點，但適應之道，有高型，有低等。曠野民族，強權侵略者，或卑劣政客之適應得宜，可告勝利於一時，不能成名於永久；仁人君子及偉大政治家則用更高級形式之適應方法處世爲人，故其在社會進步之量準上居一更高之地位。宇宙高級生物乃由低級生物恆常演進而競存。此例亦可應用於人間社會，而真道德卽必依據此種進化事實。理想的道德應爲人生社會適應之一種形式，社會前進始終以其爲趨步之準繩。』然而所應揭示之道德法則究何謂也？演化論者又曰：『夫何待言，亦根據事實而已。人不應先創製法規，而後以之評判世界。祇須接受宇宙，卽不建立法規，亦可生活舒然，况更進而觀察世界，探索其趨向之道，再使己之行爲與該趨勢符合，且努力促進未臻理想完全之實現，進步非有恃於個人，但個人宜並爲協助進步。故吾人可根據經驗悟知社會前進之方向，發見此趨向

所宗之正鵠。此種人生目的，一旦豁然樹立，斯即吾人之道德法規矣。」

然而理想主義者仍持反對，雖認實在主義者此次辯詞之觀點較前說為高明；但能否稱為清楚而無矛盾，能否經受批判之火，尙屬疑問。由下述一點觀之，其論仍必慘敗。宇宙演化之事實，縱令極有價值而整齊可證，但即以之為道德之惟一根基，其說必非完善，因其以演化之基調與進步之基調難為一談，以繁複及明確中之生長概念，與道德價值中之生長概念混為一體。此兩種觀念原非雷同，而不幸於其理論中，強被假定為同一。試問一種物理現象之進步，即所謂演化之趨向狀態，何以即為適合道德贊許之狀態？苟非人已完成演化論所期待於彼如是作為，苟非人已早自構成一種與彼所知自然演化事實絕無關係之道德法規，必無由證解此啞謎也。演化過程之階段，何以後者之形態勝於前，當非僅因其為最後亦當非僅因其於物體上較為繁複，明確，或永久，惟在乎其能符應吾人自由所構成之理想耳。何以余之理想適與現實相應？何以余所贊許之事物適皆成爲存在？即使有所謂符應狀態者存，何以現實界中之如彼小片，來至物理程序中之最末一段，即所謂演化者，偏為適應余理想所要求之分際？倘知此種介乎實在與理想間之符應狀態確可成立，則問題自可圓滿解決，但事先又何能卜其必有此果耶？

演化與進步兩詞究屬何意？演化也者，乃現象之在繁複上，明確上，個體發展上，及有機關係上之一種增長，但進步乃爲人所增贊賞之任何變遷級序。一木或一蘆草之生長，乃天然

之演變。但爲某種目的而攀登崗嶺，則須經進步而後方可達成進化，或受某類人之贊美，或受另一類人之咒詛，悲觀論者或即可完全收納其所提示之或種定律。進步則非顯有一定來源之多少質賞不可。似此霄壤懸殊之兩種觀念，竟被混作一談，抑何不思之甚！此理想主義者之堅決質難也。加以在演化之情形中不能否認會退化之步跡。例如人欲得末長成竹之蘆筍而食之，是顯以超過可食的長成限度後之每刻進化爲退步矣。又如人欲保存新鮮馬鈴薯於地窖，而嫩芽萌發，則馬鈴薯正趨於演化之歷程，但對於人之所欲適得進步之反。鷄卵開始孵化，踏上演化之長途；但市場所需求者，豈即此乎？鑒於此類演化情況之不合吾人日常生活目的，殆亦可見全世界演化現象未必可認爲合乎人生道德意識矣。

實在主義者或猶辯曰：『雖然，事實證明世界確實趨進於較佳之境。大體言之，演化程序即進步也。』理想主義者復答曰：『縱如所論，但吾人如何能知之？倘非預先建立一道德理想，而後以實事與之比對較量，則又何從如此。故必須先以明悉「較佳」，始能判定世界是否趨進於「較佳」之境，但吾人不能僅憑藉識世界之如何生長，遂以爲即可明悉何爲「較佳」。生長與改善絕非一事。人可以日漸生長而成長至更醜劣也。』

故據理想主義者所言，一道德法規之成爲法規，並不依憑於物理事實，並不昭示吾人何者確實存在，惟獨明告何者應當存在。即使理想已見存在，或將來必有一日可以實現而存在，固亦拜求之不遑，惜夫人世經過幾多劫運滄桑，此可畏之「應影」依然故我，仍在大胆評判此世

界，不論此世界之是否爲善，是否爲惡，然而對於實在主義者，則凡非建立於道德事實上之道德法規，僅祇一夢而已。其最後之抗辯如此：『誠如對方所謂願望先於判斷之說果能成立，須知疑點即由此生：各個理想論者將各以其個人之心願判斷世界，各以他人之心願爲愚妄，則舉凡兩人之斷論無一相同，正如兩人之夢各不相同者然。柏拉圖 (Platon) 與聖保羅 (Saint-Paul) 之理想是否合轍？(註五)拜倫 (Byron) 與華茲衛斯 (Wordsworth) 之判斷宇宙是否一道同風？(註六)時至今日，理想論戰之虛渺鬭爭尙在繼續進行，猶如有人期望俄西安 (Ossian) (註七) 作品中所刻繪之雲車馳騁中衆英雄之沉渺幽靈，贏得一場春夢而已！但現實決不稍逞智慧於此種虛幻枉費之行。因爲放棄真實世界，則無基石可以建立理想，所有者，惟各個人之浮動意念耳。每一理想主義者，各持其特有之量準以衡事物，而此量準復富有彈性，幾何其能劃一也。

對於此說，理想主義者又將如何答辯？有之，亦惟以事實表證其成功於確立一種標準不爲個人浮情私念所羈牽，而又不落於現實，如此而已。

上端所陳，已任兩對立之主義重演其舊日之論戰。吾人於此，將如何爲之判決？難矣！蓋判決即等於建立道德學說之全部艱鉅工作，吾人尙未深切窺探此兩派之反對方面。兩者或皆偏於一方。真理或即存於二者之中間。特吾人於此尙無權遽作武斷。在探擇理想時之浮情似爲道德體統中之嚴重缺憾。有反對吾人之理想爲故誇大其辭者自不能遽即折服。然則何以免之？倘謂余之所以信仰某某理想乃因自己自見其實現，則又無異自附於「強力即正義」之說，而不

足取信服於人也，蓋此固又另一浮念也。果使強力可以創生正義，則另一對立之強權，一旦制勝，必可創生另一對立之正義。果爾，則是非邪正之間，尙何真正區別之有哉。事實上，自來世間固有此種區別，惟皆屬偶然耳。謂此理想或彼理想爲最高理想者，僅因其偶然爲某種人所採取，或偶然在物質世界中一爲實現而已。此固全屬虛空，非其善惡是非之分野也。

然而上述一切困難均不足以遽挫吾人今日之勇氣。前人多曾論及此種問題。試一參閱歷史上關於道德理想之若干論辯，當不無提示之裨助也。

(註一) 瑞丁森 (Swedenborg) 本爲十八世紀瑞典一神學家，旋受神啓，專致力於神學，成爲神祕主義的哲學家。其主要名著爲神學之愛與智慧，視上帝之本質爲「無限至愛」，表現於自然世界爲「無智阻礙」。神具三數度：愛、智、用；此相當於目的、原因、及結果三範疇也。全集有瑞典文「天啟」十卷本，後又有十八卷本 (1891—1816)。其中「神聖的定計」(Divine Providence) 一種，有英譯與人譯本。

(註二) 勃士比區爲十七世紀英國大文學家，哈姆雷特 (Hamlet) 爲其名著悲劇之一，敘丹麥太子哈姆雷特爲父復仇之事。

(註三) 原文爲 Moral distinctions，即指對於人類行爲或是 (right) 或非 (wrong) 之道德的區辨。此字特屢見於以後各章，實道德現象之中心問題也。蓋道德價值不分割 (正位) 與惡 (負位) 之分，固有善惡之標準，人乃判斷某行爲是 (正) 或非 (不正)，而吾國古書之「是」「非」二字，每具道德性，恰當於西文之 Right or Wrong，口語應作「對」，「不對」。

(註四) 普羅密術士 (Promethus) 爲希臘神話中之一神，作半人半神形，因盜天火與世人，致受痛刑 (Zanes) 天帝懲罰，永繫於哥卡密士 (Caucasus) 山上。

(註五) 柏拉圖 (Platon) 之理想界爲無數永久而絕對不變之形式 (Ideas)，其性質是靜的，非人格的。但實際

國之理想自於大變而正義之唯一上禮。

(註六)拜倫 (Byron) 屬於熱情狂瀉之浪漫主義，華茲衛斯 (Wordsworth) 則係一恬靜清涼的田園詩人。

(註七) 歐西安 (Osian) 相傳為三世紀之一愛爾蘭英雄，十八世紀有麥拜生 (James Macpherson) 者發表「歐

西安詩」(Poems of Osian)。

第三章 道德理想之各派論戰

欲覓經傳古聖杯，
遍求寰宇歲時催；
一朝得手終何有，
表裏凋殘歸土灰！

我所崇仰之神明兮

委棄吾身，

我所精研之咒錄兮

隱蔽吾真，

救度之法力兮

畀予以挫敗，

超人之靈助兮

予不復有所憑賴。

——丁尼孫：聖杯（註一）

理想之爲理想，尙不曾爲吾人所握有，祇覺致力愈深，實際愈近，而所遇之困難亦愈增多。前章經已述及凡一理想論者所必發見其所占之優越地位。依彼所言，道德學說也者，非僅屬自然歷史中一小片段，而實有以過之、彼切顯尋見「應當如是」之世界，縱此對象之存在實際有所不能。然而有人於此，將評其說曰：『足下之理想不外乎自己之浮動意念，觀察事物之私顧方法耳。』彼之不能同意，勢所必然，彼必答以：『余之理想乃唯一之真理。此外更無其他合理的理想可能。』雖然，彼似需要自現實界探得外在的因素，需要根據事實之力證以維護其理論。同時彼應於個人主觀意識以外之真實世界中探得其理想本身，更須能向衆宣言：『視乎，理想卽在是！』且必須能證明其所以然，庶幾他人可認知其不獨爲個人幻想，而實有客體存在。然而，果如斯，彼卽有放棄其理想論之嫌矣。故以吾人觀之，其地位仍似未甚確定。吾人誠同感於其需要之切，但無法解答如何可使其需求得以滿足。蓋此種工作，實不啻一倫理學說之完成，而此學說之基礎，卽爲吾人今方探究之對象也。

道德理想之探究，在過去曾受一種懷疑重力所障礙，卽所謂現實與理想之正確關係渾然莫辨。求其所以致疑之故而詮釋之，更爲吾人所義不容辭者也。前章所敘述之論戰，在道德學史中屢屢複演，迄無定讞。吾人隨處可見虔篤的理想主義者，堅持有一道德理想，爲人類生活之一絕對明顯的目標，亦隨處可見反對論者之批評，以爲：『在生活上選擇此種目標，亦不過一

偶然事耳。試問於現實之何處可獲得事實之鞏固基礎，以爲建立理想之所？則此種虛誕之理想固應加以否認也。』於是理想主義者或稍弛其主觀的強調，而轉向外在界指陳某種實在的或神祕的證據以支持其理想。至此，批評之者自又可反對此種提供之關於外在界的主張，或可否定其所假設的真實界之道德力，更或可故作唯心論的態度以反攻理想派之屈服於實在論者之嚴辭追究，而隨即背棄自身之高度信仰，亦祇建立其卓越的「應然」於卑微的「實然」之上。如是彼此駁辯往還，綿續不斷。此種論戰，似將演至無窮，惟吾人總須提取其中若干論點而加以諦察焉。

第一節 希臘思想中論及理想之難點

希臘思想在辯士(The Sophists)之世，已達到其倫理懷疑主義之第一個大時代。當時之懷疑論曾集矢於一般流行之道德理想。綜結辯士輩之大意謂：『此類理想，皆非自明及必然，亦不過習俗相沿或私人之主觀判斷耳。』當然，彼方又藉流行國教(註三)之力以抗拒論敵之進攻，而衛護此類理想曰：『神祇制定是類明典，且能嚴明實施賞罰不忒，故當敬畏神祇。』對此辯術，懷疑主義者有兩種反詰。其一甚簡，惟究問：『宇宙果有神祇否？何謂神祇？誰可判而知之？倘神祇而真存在，果欲何爲？』其次則較精緻：以其能假懷疑的方式，確示道德理想主義的新型。在柏拉圖(見前)名著理想國(Republic)(註四)第二卷中保存此種思想至

爲完全。卷中曾載希臘青年哥羅桑 (Hakon) 與阿狄孟那 (Adimantos) 均衷心承認對於辯士輩所加於道德判辨之若干攻擊，深致煩迷，而乞蘇格拉底 (Socrates) 以反擊之另一方式辨明此事，爲其溶釋疑團。此二青年所深滋疑慮者得括爲下列之一點：假令神祇確具有不可抵拒的威力，確能嚴厲執行道德規律，然則此種事實能否有助於判分何者真爲善，何者真爲惡，則凡命吾人行善，無非爲求得神祇之喜悅，究其實，是亦不啻令吾人行其所審爲百無一失者而已。此等學說乃剝奪正義本身之獨立價值，而使人認爲正義之可行不過藉此可有相當之獲得已耳。果爾，善惡自身之間，却無所異，所異者乃何者可以獲賞而何者可以受罰而已矣。於是此二青年最後言於蘇格拉底曰：『蘇格拉底先生乎！請爲吾輩證明正義之本質，並指出其固有價值，且其與不義之別安在。但幸勿以酬賞與懲罰之故事遺吾輩也。』此即彼等兩大問題之概要也。

首先，道德理想主義所遭遇之困難或窘急，當無過於上述振振有辭之非難矣。柏拉圖當時如何遣去諸魔？如何予正義之理想以一獨立基礎？彼必確切感到其所任之課題爲何等艱鉅之業矣。結果，彼曾試爲若干解答，但如理想國所載之一主要答案，辭意雖甚崇宏，要亦未可稱爲完善之論。其要旨以爲：在一適當的均衡與充分和諧的發展之心靈陶醉於永久真理之體會中，必無念及不義；惟在心靈暴戾之徒，欲念占握優勢，平安之局不保，其生活等於惡政紊亂或無政府社會狀態，顛倒殘破，不可救藥，唯任狂熱情欲之橫行。此種靈魂必自趨向不義。故所謂

不義者，即對於不調和之欲念，亦即情欲壓倒理性之勝戰。與不義絕不相容者為靈魂神會於永久理式中之生活。對於此聖潔的靈魂，其福祉可引後來斯賓諾沙（*B. Spinoza*）所創製之精言詞句以明之——並非德性之酬報，而即是德性本身。（註五）是故此等真人不以行義為工具，謂可藉此獲致永久的神佑體驗，乃正因契合於神佑體驗之中，故自能好義行善而不逾矩也。

然柏拉圖對於不義之靈魂，似乎並無貢獻誘導之法以勸引其反惡為善，其所剴切昭示者僅為與不義相伴而必來之諸般痛苦，如萬慾自相矛盾鬭爭之描繪，及暴戾靈魂所必受之慘怛無常與永久禍災之明證。是以哥羅桑與阿狄孟都非難前代道德學者，謂其不求正義本身自有可取之價值，而徒致力於其附帶而來之酬報，以為此乃所以行義之真因。此種非難，亦遂來至柏拉圖之前。蓋柏拉圖之觀點，亦與其他非純理想道學者相同，皆以為不義之徒所以應求轉趨正義之故，端在其人如不改過自新必永陷於萬苦也。然則正義之德，其基礎果止於此而無他耶？若果舍此無他，則苟有一靈魂寧願情欲之激擾而在不義行為中之通俗的成功，不願享受至善之肅穆和平，以其不能滿足肉感之情欲，則柏拉圖之高論，對此將一無作用矣。暴戾如此輩者，樂居於腐惡之名，永自為繼，以終其生已耳。

柏拉圖學說之深含提示性與其重要性，吾人絕不否認，但如其所述云云，則此學說既未圓滿，亦未貫通。蓋柏拉圖所據以支持其理想者為人類本性之事實，或假設的事實；而彼道德懷疑論者可對之下批評，一如哥羅桑與阿狄孟都之批評當時流行之倫理思想者然。彼等謂此假設

的事實即有可疑。世或竟有暴戾之徒確感其身受之幸福實非高居天闕之感奮的及掙扎的靈魂所能比擬。然此或過論，姑置之，夫亦尚有其他責難在。理想的正義蓋已轉趨而建立於樸素的物理事實之上，意即在吾人所能見及之歷經差異之靈魂組織上。此固非柏拉圖學說所能盡釋也。

以其體研究倫理問題名之一重要人物如亞里士多德 (Aristotle) 者，亦未見有重大貢獻以消除此種基本困難，蓋其關於此類論題之主張及態度，與柏拉圖太相近似。伊壁鳩魯派 (Epicureans) 則更無貢獻可言，因其根本不承認有此困難之存在，彼等明言指陳物質的事實而已。所謂仁惠友義，及其他理想行爲，誠爲智者所必具，但其目的則被直言爲無非在求個人自身利益，彼席西羅 (Cicero) 所述關於本派之見解如下云云，(原註一)可謂得其要領也：『人生縱有沉毅與活潑而無友朋，實多隱憂，以是理性昭示吾人必須培育友誼，庶足以激發心靈，且非此不足以獲得愉樂也。』

斯多亞學派 (Stoics) (註六) 則提供一種新思想。彼等如果能將此思想把捉其中心，闡發其詳旨，則必可等於基督教所提供者之富有革命力矣。惜乎彼等未能達此。此派爲道德理想建立根基之新思想，謂在普遍「理法」 (Reason) (註七) 之前一切人類完全平等，而又宜皆順此理性以行。彼等以爲世無一人而非爲合理的人，無一人而非應努力擴展其理性之席。果鄰友爲一合理的人，則必可亦必應求使實現其自有之理性，一如實現自身之固有理性者然。所以人之

本務乃在行善於人。然而此種本務在斯多亞派意中，實未嘗達至極大的實際自我犧牲之頂點。但不論如何，此派所論，要已爲正義建立一新基礎矣。爲人之道非僅在使自我與理想相適合，且在使他人所有之理想實現於此世上，如實現自身之理想者然。理想的「理法」可由我一己之努力而實現之於他人，正猶由我自己之行爲而實現之於自我者無所多異，則凡人皆兄弟也，皆一家族之人員也，同一「父」之兒女也，故又皆爲各個人盡其道德努力之目的體也。（原註二）

第二節 基督教倫理思想中之同樣困難

平等大同之義，確爲一湛深之思想。縱使斯多亞學派僅以此思想之不完備的形式具體表現於吾人，是亦足爲預開先路以迎耶穌（耶穌）之更高的思想能顯現於此世也。故吾人應首先審察耶穌主義中，世所共知之一圓滿概念「神之父道」，（註八）而後提出對斯多亞派思想之疑難，方更瓜熟蒂落也。

耶穌建立道德於其神學之上。雖然，彼並不以道德判辨附屬於神佑或罰報之一事實。某一行爲之爲惡，在耶穌視之，非因天國之外有悽泣切齒之悲，實行該行爲與耶穌所認爲神人父子關係之本性恰相違反，以致行惡之人遂不能入天國。蓋天國中，人必皆爲神之子，而天國之外惟有黑暗與悲哀，無他，界外終是界外故也。是以耶穌示吾人以道德本質之一神學的觀點，亦絕不使道德附庸於赤裸裸的專制的神旨，而惟聯系之於神與其所創造之人類間應有之特殊及必然

的關係耳。但使神之存在長如其所已然，人類之存在亦長如其爲神所創造之生命，則此種關係亦必隨之永繼。人固皆知耶穌將諸先知（註九）所提示之道德予以一更崇高而更普遍的形式。諸先知曾謂耶和華（Jahveh or Yehova）已拯救其民，選拔之於天地，餉之以其博愛，護衛之如所欣悅之葡萄園，恩愛此全族如欲妻之。故人倘背犯其在心中所銘刻而爲先知所昭示之正義律條，其人之罪不惟陷於故違不可或抗的全能之危險性的叛逆，實亦自淪於卑劣忘義之更大的惡名。此種罪惡，非世上所或聞！彼異教徒猶知不背其神，其神且實支離殘缺，無以爲神，而況吾以色列（Israel）族豈可背叛其永生全能之大慈神乎？荒廢之葡萄園，不忠之妻室，卽爲此不義民族之模本，其罪惡可謂全部腐爛之災孽狀態。夫撒奇所爲尙知飼養之主，而以以色列竟忘其主之爲造物主宰，且爲選民之恩主乎？

此種道德制裁說，不在於威力而在於神愛，復經耶穌之修改與昌明，使其範圍益廣，意義益深。各人立於神前一如愛子之立於父側。有流蕩者天父必尋之訪之，如牧人之於其迷失之羔羊。又如浪子之父，果得其子悔過來歸，必欣然抱其頸而吻之，食之以佳饌，衣之以繒袍，不以其溺於諸罪而遂遺棄之。天父之甘霖與麗日普施於義人與不義人。此較諸先知所述者爲更透澈更仁愛之思想，以在神人間所存者已由政治關係化爲密切的親誼關係也。根據耶穌之意，則謂人而悟知此理，必願循此以行，以愛酬愛，以恩酬恩，償報之於天父。人苟認識此種密切關係，卽具有一切善行之最高裁判力矣。因此耶穌明示吾人：凡人行善之最深底的動機乃宿於保

持與神愛和諧之願望中。聖善天父所望於吾儕各債人者在此，父愛體認中之每一兒女所願踐履父意而副其望者亦在此。吾人若欲知此無限之愛必須即與此愛結合。縱使不知此愛，而苟自覺貪私醜惡之爲孤寂殘破的生命者，亦必將求而而擲棄一切渣滓，返身於天父之前，即使彼無非爲一忿怒成性之父亦所不辭。何況所尋見者乃萬愛之父，其慈慈竟及於枝頭小鳥，刺林百合，與夫兒女中之最卑微最惡劣者耶？人知有父如此，豈有不順服之乎？彼將如浴身於聖潔之洋海中，支離破碎之生活當不復見。彼將甘願溶化其生命，痛絕一切私利享樂，捨棄自己一切所有，且甘受世俗之奚落與迫害而無憾。果如是者，則其人必能進而與神愛之普遍生命調協而融融，在其中，舉凡稍遜之價值，皆不可見。

論及對人應有之義務，亦可由此類推。第一，人在我心目中，已非僅一經驗之對象，非競爭之對手，非敵仇，亦非相助，一切皆非是，只是神之一兒女耳。彼之生命，盡皆溶化於神子之中，他無有焉。於是彼以神子之資格而代表天父。彼以神之至高使者最後將奉神之名而宣稱：『你們凡曾做在我最小的弟兄身上，便是已作在我身上了。』是故各弟兄無一不是神之使節。當約伯 (Job) 自命其對於卑微者應有之義務時，已以『吾等豈非皆爲獨一之神所創造者乎？』(註一〇)之思想作爲義務之制裁矣。及至耶穌，復立更高之制裁：吾等豈非皆爲天父所眷愛之兒女乎？在父之前，兒女應無破裂分崩之象；應共感知大衆生命之一體，而不復有敵對或仇讎，主人或奴隸，債主或負欠者之存在，因祇對於「無限之一尊」同負無限之巨債，而在各

人心目中則彼此皆兄弟也。

斯多亞學派曾懷一「共同之父」的概念，但以之爲非人格性的，遍佈宇宙的「理法」；至耶穌，則將向不爲前人所道及之熱情及生命注入於神之父道；而卽於此熱情與生命中，強化其所生長之「義務」觀念。按此學說之最高原則卽爲：人之所行，應爲收受一種「無限至愛」而作償還。人之對他人所行，應如加諸自己所愛之兄弟然，一切皆可使其欣悅如意，而此卽「義務」之明釋也。

然就現代懷疑論者之觀點，則認當年耶穌主義之原有形式已未足以饜衆望；其中之一點卽爲耶穌當時對其思想，每以直覺表出之，而不以哲學闡明之是也。時至今日，此直覺遂爲種種疑雲所掩蔽，不易磨刷而自明。神何以卽爲天父？此觀念正爲現代哲學所引爲最大難題，無由建立。在人類歷史之將來，多人恐將仍痛感此觀念之難於證明，遠超乎耶穌所由引中而來之道德學說也。至若世有多人以其虔篤之信仰，欣然接納神卽天父之教旨者，其最後理由殆在接受耶穌之道德論爲先，由此遂可自然同時接受其神學也。彼等蓋以直覺服膺耶穌之道德學說，而以信心領取其神學也。此外亦尙有不少人，誠願接受其道德學却不能接受其神學者，則自倫理的信仰言之，彼等可謂基督徒；而在神學上言之，却爲不可知論者也。故凡哲學研究之士，凡事必求實據，惟真確證知之是守，固何能憑單純之信仰而卽採納耶穌之神學，則誠毋庸俟其神學是否可以成立，而始進行道德問題之討論也。吾人應先取道德爲論究之出發點。神學，果有

之，可居其次。且也，於今所見，縱神學可以成立，未必即可謂倫理方面之各項問題亦皆圓滿解決也。

縱使耶穌之義務學說不屬於純粹理想論之林，但因其以「神之父道」爲事實而建立義務於此基礎之上，故雖於研究純理想倫理學過程中，此問題之某一面有被拈住詢問之必要。蓋此學說雖以義務建立乎「神乃天父」之意識上，及在乎物理的或形上學的真理之信仰上，而人與人之間，義務觀念之直接根基，仍爲各個人內心所具「人皆是弟兄」之意識也。人皆是弟兄之直覺，在耶穌教旨中實由其所特倡之「人皆神子」之直感而來。今姑不論神學，但使人皆是弟兄之信仰果能明晰清楚而確定無疑，或可與耶穌在其神學的倫理中所期望之「人皆爲神子」觀念下應有之義務觀念發生正確關係也。

然而，吾人今之目的，要在諦視懷疑論之如何追此倫理的理想主義者之道而來。且在求達到此目的時，必須充分注意耶穌倫理學大體上雖似依據於其神學，在耶穌本人確曾如此，但對吾人，則此根據本身之理論，原非充足，即縱欣然接納其神學，亦無能爲力也。在哲學者一切皆可提出疑問，故就哲學的探究中，下列疑難必挺身而起：人應報償天父一事，何以爲理之當然乎？假定此愛之果爲事實，又如何以建立理想乎？夫信徒輩對此種疑問固似不難作答，但歷代之「將信將疑者」則常鄭重據以問難矣。一面篤信耶穌之神學，而他方面仍愕然於感受其道德學說之強力者，比比皆然。彼或自疑，我何以竟受此愛之縛束，而卒莫明其故。其實教育亦知必

須爲基督教製成一種修養程序，或整套教程，如階梯之系列，使教外之人可以拾級而登，以漸達發展之頂點，在此頂點，方可覺知神愛之緊力。事實上，世已公認，卽凡倔強自用之人，亦能受感化而起信仰，敬畏神明，縱其剛愎之性不改。故知悔罪得救之信心，似與神卽天父之純信，非卽一事。欲達悔罪得救之信心，除堅認對神應盡子道之純理而外，更須有叨沐神恩之感念。是故教會對於耶穌教旨之單純性與渾樸性，深感有發展之而完成之必要。

一切果如所述，則吾人以爲耶穌之道德觀，就其爲道德觀而言，不獨建立於神學理論之上，且實建立於一種別具異致之直覺上。此種直覺卽爲人各具有報答聖愛之義務。聖愛之真實性乃爲人生一切義務之根基，但必須人能首先覺知有答報聖愛之一義務。世間尙有其他能比直接覺知愛友之義務爲更清晰明白者乎？人而不能愛其目見之弟兄，尙能更愛不見之上帝乎？報恩之義務豈非最先最明顯於人與人之關係乎？施愛之道，豈非始於同伴，次及上帝，而後方在其信仰者乎？換言之，吾人於此，竟如與實在論者啓辯論之門，而歸結於一論點，卽謂：並非物理的教旨，亦非崇高的形上學的教旨，而惟一倫理教旨方足充任倫理學體系之基礎也。以上帝愛人之教旨爲人生義務之基礎者惟在其能認識一更基本的道德原理，卽謂對於不勞而獲之愛應知感激報答之一教旨是也。而對此種原理，神學尙不爲之建立基礎。但從另一方面論之，此理想的原理本身，究應建立於何物之上？何以對不勞而獲之愛必須知感而答報？將謂此種原理可重建於人類本性構造論之上耶？則上節希臘思想之同樣駁難必又重蓬。一種物理的事實豈有

理想可言！然則此直覺者亦止可視為一種直覺耳，而理想之承認，夫亦云為理想而理想已耳。於是舊日之駭難，又現吾前：何物理想，光無根基！好事者流，主觀幻像，何足道哉！然使基督教姑勿如此醉心，而世間多有倔強自外生成之輩，忽一旦受感化而信奉彼所不肯承認之真理。此果何以可能耶？使彼等嚮信者，自非示以彼等早經知悉而不置信之諸種事實，乃在激發其內心所蘊之一種新情緒，即感恩是也。是則基督教理想之唯一理論基礎似乎鑲在人類常懷感恩之一具體事實上。誠然，耶穌之以此種或他種理論為其教旨之基礎無人可加以詛責；因彼所處當時應付世人之立場，原可毋須斤斤於理論的目的，而可自由直發訓言以應聽衆之要求也。然今對於吾人，則此一事已成爲理論上之要點。基督教倫理之基礎，若果不在天父聖愛之具體事實如一般世人所共知者，豈不在人間常見之感恩現象之一具體事實乎？而此二者，果各足爲倫理學說之健全基礎乎？信使基督教倫理就實際觀點言之，可謂至高無上，則吾人於此，豈不更宜爲深入，以發見堅固之理論根基，而令此輝煌堂宇有所憑藉乎？

第三節 各派難點概述

以上種種皆在有以明示倫理學中之基本困難，而此常易爲修辭機巧所隱蔽。如吾人今所指摘之不確定性，即由於難覓理由以爲一道德理想之採取。每一行爲之善否必受理想之判斷，然而難又判斷此判斷本身！於是有人如柏拉圖，如斯多亞派，如耶穌，皆各提示其道德理想以爲判

斷之範圍，使吾人而爲其信徒也，宗吾宗師，服其服而行其行，誠已足矣。吾人可自稱：『余固奉此以爲余之圭臬』，則道德學說即可建立於是。但使吾人而非爲其信徒也，則必要求以證據示我矣。彼等之學說曰：『試諦視此完全的「生命」，或永久的「理式」，或「天理」之常軌，或上帝之意旨，或天父之慈愛。苟有見於此種本體，即可了解吾人之理想。若苟記取是類真諦，則必無疑於遵此而行。』但懷疑者仍不甘悅服。彼可對柏拉圖抗辯曰：『足下所論的哲人存省的和平，未嘗不易爲狂欲的暴君所訕笑。彼堅謂其在矛盾及險峻的生活中，有波濤上下之抑揚，有肉感狂歡之沉醉，較足下所論空幻之存省，蒼冷黯淡之怡和，實甜美而豐盛多多矣。暴君之言如此，誰將否決之？豈無多人，縱曾忍受思想家之艱澀生涯，卒以率直之情放棄之而改趨於世俗更濃烈的悲哀或喜樂之生活乎？豈無其人明白主張：雖付鉅大代價亦所不惜，以獲取生命之快樂，以爲此比哲學理想之超人閑靜更爲完善美滿乎？』對斯多亞派亦更可以反難曰：『倘令所謂永久「理法」果運行於萬物之中，並爲衆生之「父」，則何以每使其創造之個我對於己所不欲爲者而反爲之？何以能在其掌上，在其膝前，而又背棄其關垂，遠道而去？且若我自爲不合理之行爲，則我是否仍爲「普遍理法」之一部份？宇宙有一「永久智慧」之簡明事實，使我未能明白覺知我亦自必甚有智慧。我之命運或不過專爲自樂自娛而造成之「物耳」。至對基督教教旨則懷疑者亦可提出否認，以爲倘真理在精神上，即對於一切已知此真理者，而尙不能即時予以感化，則基督教理想確能感動人間一切云云，更無證據之可言矣。且反

對者又將言：『若余並不覺知上帝之愛，如何能證示於余，謂余必應覺知之？』或又如世人通性所常發問者：『何故爲人必應愛人及不自私？』

然則對付此類反對者之簡單而實際的方法，其唯統置諸咒詛之列乎？誠然，由於任何武斷假定之理想，其視此類論敵，出以咒詛，勢所必然。蓋任何道德理想皆可作宣言曰：『爾等若不從吾命以行，吾宣判爾等爲作惡作非。』『誰有不信，將受天罰。』然而咒詛究非論據。乞靈於此以爲歸結，是目承放棄倫理學之理論也。吾人今日之立場，純取嚴正的態度，深欲對於任何道德學說，皆作公允之立言，而無意於咒罵抨擊，是故吾人絕不甘願降服於一篇雄辯的勸誘，或誤以實際的同情充作理論的確信。吾人所需要之法規，非僅爲似可讚崇者，抑更爲即可實證者也。

駁論至此，理想主義者之道窮矣，則彼又將何以繼之乎？果尙有光明之蹊徑，使彼可於其中如願獲得一基礎以爲其理想之依據乎？

然在發見正當途徑之前，固猶有不少探索工作亟待進行。蓋吾人第二步，必須表明此種駁論會引用以對上述倫理學說者，殆亦可引用以對一切倫理學說之以道德基礎置諸人類本能之叢——良心一通用「名詞」之上也。良心誠足表示教化流澤及訓育之結晶，其在促成道德實踐行爲之決心上固常居援助激動之必要地位，但若用爲倫理學之一環論基礎，則人亦可將曾批判其他基礎之斷語加諸其身。蓋良心是否普遍一致存在於人類之中，尙有疑問，而其被引用作倫

理基礎時之現存價值，更屬可疑。良心若爲人類天性構成時之一單純的物理事實，則良心固不能謂一理想，而亦非理想之一顯明基石也。此兩反對皆屢見發諸人口，亦且振振有詞，史事俱在，可覆按也。

第四節 良心論所顯出之困難

通常人類本能，固甚有用，但非因其確實無訛，更非因其合乎理性（蓋兩者皆非），祇以其動作敏捷，比之未成習慣的衝動更少猶豫性，故其在通常生活中，每代表理性以行事。但在理論上，行爲若僅受良心之本能所贊許者，決不得稱爲善。且良心亦非何人在其非本能的經常贊許一切善行。故在建立一倫理學說上，良心之無所爲用，等於一虛構之空想，其不足爲道德判辨之基礎也明矣。

不過讀者須知：今所論者顯非指人之道德意識在其最高合理的表現情態，蓋道德意識固自有其合理而健全之基礎，吾人即將闡明之也。此處所批判之良心，係就爲其一種本能而言。世人常稱某事某事是正（對），不外因良心之直覺宣告其爲正（對）耳；其意以爲某事是正，即因其覺爲正也。而苟道德學家建立其道德學說於良心之上，即自陷於令其整個學理訴諸單純感覺之極大危機。然此種單純感覺，只能爲吾人引起問題，不能爲吾人解決問題。試舉一顯例以明之：白特樂爾（Joseph Butler）於其名著德性本質探論（*Dissertation of the Nature of*

Virtue) 中在分析良心之論料時，獲知仁惠或增益公衆幸福之力行，對於普通所稱道的良心，僅爲德性之一斑，絕非全部。白氏書中關於德性之本質，誠無積極之收獲，惟爲吾人提供此一極具趣味之問題已耳。白氏明謂倘仁惠果爲德性之唯一基礎，則叛逆與強暴之害於良心，將必「不減於預先所見及之不幸，即對社會有產生過量悲慘之勞」。氏繼論曰：「在無論何種情形之下，如果人能爲其自己由於一種不義行爲獲致大量利益，其總量等於此不義行爲似可預期牽涉於他人蒙受不利之量者，則該不義之一舉，當非惡害或敗德。」更有甚者，氏復指出，奪取甲之財產，而以之畀乙，倘乙凶受之而所獲得之幸福價值遠超於甲因失之而陷入之困難與煩惱者，則此仍非不正 (Wrong)。然而此種行爲素爲良心所責難，故白氏又謂「事實昭示一般人之習慣，常爲贊許比較更效助益於他人之仁惠行爲，而非難欺詐、強暴、不義之諸行爲，而無所用其猶豫；因之，道德行爲每以是否產生比較過量之幸福或比較過量之不幸福而判。」假令上帝之「道德品性單爲仁惠之一事，人類之道德品性豈不益有同然。」凡此種種皆足以表示一般所稱籠統而含渾之良心一詞，其難題蓋尙不少；而此猶爲道德論戰之引端，未足稱爲指導解決之南鍼也。良心因常嘉許仁惠之行，但倘一般人心目中以反對仁惠爲報恩或施予之正義者，則良心亦且以遏絕仁惠爲然矣。而在道德學者努力於各種形式之正義約化爲仁惠之時，本然的良心又感不能滿意。良心贊許報恩之行爲者，因報恩可以增加幸福，乃因其對於良心本身似覺妥善而已。如果再訴諸於良心，而且最後更使良心承認仁惠終竟爲最高目的，懲罰不外一

種工具，則所謂訴諸良心，適成爲反擊良心，使陷於自我矛盾之階石耳。普通所指良心，亦如一種本能，對於正義與仁惠之正確關係，始終模糊混昧。吾人不能向此種本能要求完成一道德體系之創立，蓋其自然條件，原未嘗具備可以造成此種體系也。深思者如白氏，以其嚴肅及深澈之透視，維護良心之主張，其所分析之結果，祇是明告吾人，良心乃一神秘之物，而且良心關於一切較深倫理問題之答解，一經加以審查與詰難，立呈模糊動搖之狀而不能以自全。約言之，一種本能亦如其他任何一種習慣。人之迅速走下一熟諳之樓梯也，降身如瀉，而未嘗意識及於運足。事實上省察下樓梯步履之人，什九無之。故在吾人不以哲學問題詰難良心之際，良心固常爲人間行事之一完全可恃之指針也。

關於良心問題之種種疑難，歷來屢多徵引，其堅強性當爲有思之士所深切感知，毋煩更爲詞費。祇觀希臘辯士時代以來，一切道德懷疑論者莫不堅持良心因個人而不同，因民族而不同，遂於批判各種行爲之時發生矛盾衝突，此儘足爲上論張自矣。倘使從道德意識建立一妥善的理論根基而遭反對，則任何理論之試以道德依附於人類本性中一種特殊「組織」，情感的或智慧的，而宣言人類認知道德係由於一種特異性格中之素質或「特感」者，均屬注定失敗。蓋誠有多數良心而各自命爲真，又必逐斥其他爲假，後此衝突爭攘不已者，則除向良心以外另求一種基礎，更有何道哉！

吾人苟如時下風行之民族考究，盡蒐蒐集蠻族中良心所贊許或要求之一切實際行爲，則可

證道德本能論之未確，例益無窮；即在文明民族如吾輩每一人之內心中，固亦蘊含多量矛盾徬徨之行爲評價。如欲對此類情叢作詳細之研究，或謀歸約之使成爲原理之某種形式，祇惟一心理學的興趣而已。此種日常通用之良心，至易安排處理。世人通稱爲具有道德意義之良心，實不過一種單純之情感，無論從何方面言之，皆無異於一種適當如意之單純感覺，一種對於風習的敬崇，或出於惟恐背反禮儀而獲罪之感悚。世所常言之良心責備，蓋指若干錯誤損及於吾人，有甚於吾人自己之小有過犯，而吾人對此之悔恨竟如對於不道德行爲相同。不過其程度稍較強烈已耳。今有人焉，或用他人之定期騎券而馳騁，或故作詭語，或報人以不親切之言，對此等事，良心若乏省察，亦絕不以爲病。但如誤向他人行禮於廣衆之間或誤讀一字於人前，又或不慎傾杯覆水，則因悔尤已久而自煩惱終日，甚者竟及數星期焉。如此不公而偏畸之判斷乃由世人適應如此之感覺。然則倫理學豈宜建立於此種感覺之上，而遲早將必被擲諸熊爐中耶？

各種事實予良心以反對之時，良心論擁護者一貫相承之答案爲吾人所熟知。彼輩每怪世人誤以各種不甚崇嚴之心理傾向爲良心，而謂道德心之真確性與實在，斷非一切誤認所能影響。羞怯、好高，或適洽如意之感，均可冒充良心；但真正之良心，苟經發見，始知決不吾欺。然而吾人仍可執言：倘難題果屬乎此種性質，其結果必落於如前之幽淵。蓋若在人心有一衝動，名之曰良心，而同時發生究竟此良心是否確爲真正良心之聲一問題，則決不能訴諸良心本

身以求判決。此所發生之問題不啻即爲『今有兩種衝動皆自命爲良心，則究以何者爲真良心乎？』問題如此類者，勢必須超越於互相矛盾之諸衝動本身，而訴諸更高的裁判。對於此種衝突競爭互不相下之衝動，雖引用素稱單純的安提哥納測驗 (Antigonae Test)，亦不足以判明此一衝動，既非屬乎今日，亦非起於昨宵，無法可測知其來蹤，故可以斷爲真正之良心而無誤。安氏測驗之推論，免乎美矣，然當引之以對純正永久之真理時，則在根性陋習之吾人，取以應用於可憐人類之種種衝動，則此測驗亦竟有時而窮。吾人每易遺忘自己之偏見甚至惡習何時養成，或可溯自遼古鴻濛時代，即已發軔，逶迤及於今世吾輩之圈界，或猶存於上輩人氏之勞髯記憶中。生於美國極西區一地之小兒，成長於年齡稍進而又不及其長兄之羣童中，其仰望當地所有殘破傾頹之木屋，及嶮巖傾斜之街道，必覺爲無限久長過去之遺果。聆及城市之開闢與奠居，如開遠古歷史，且悽慕崇仰此種代遠年湮，風雨侵蝕，委寂荒涼之枯朽木屋與崩圮燼沖，一如雅典兒童之崇敬帕德農 (Parthenon) 神殿古跡焉。日月馳逝，物境自必逸乎人類意象所及範圍以外，道德意識亦何獨不然。使道德真理而必爲永久，則吾人更何敢僅憑自我在某一時期所觀感之習慣，好尚，或覺適合自身之道德判斷而遽擬以爲永久之真！此種絕對妥當的真理，其感知之程度或可與感知家中吾母慣用之梅子布丁製法同其清楚確實也。試引亞里士多德之雋喻：雪之潔白，一日之後，其白不變。竟如千百年之在地上未嘗沾染微瑕，亦不見其融消。最近司法當局發表一種意見，係屬於改變標準時間之特種建議，謂社會風俗可以更改於一

且，一如更改於百年，且可屹立權威，施諸凡百行為而皆準。若一種風習善為建立以後，無論其如何新近產生，亦恍如千載前所傳下之定律矣。

是則，良心之爲物也，不能僅從人類感覺中之古代測驗以爲標準，而承認其爲正確無誤。而況良心，或冒具良心威力之情緒，更時時鼓勵及贊許各種相互抵觸之行爲乎？坐是，良心之不足奉爲道德指針也明甚。

抑更退一步言之，上述一切非難，姑皆置諸不論，假定良心洵爲人人所一致齊同，良心之眞確不難由熱情或其他主見情緒分辨明確，而是非(right or wrong)分野之根本理論，仍不能建立於任何本能之主張上。若非個人自願如此，何故彼竟服從良心之命而行？此非僅憑良心本身可以明釋。若謂人心本具一種才質，亦不能說明此必然事實之真相，蓋凡此種本質不論如何威嚴，其所表現於各人者，無非個人的情感，成見，或本諸內心衝動之選擇耳。縱使人人或皆具此同樣之衝動，但決不能令共通的成見達於必然性或合理之境地。是則良心果屬普遍共同，亦不外一物理事實而已。縱於各種良心之間，確無絲毫差異，亦仍無法說明何以無之。證明之可能性對於赤體良心之絕望，一如現實之難。不有更高合理的準則，徒恃良心而立論，必無顯然鞏固之基。是故審辨之決行更不能稍易其本相矣。今夫道德學家所欲明究者乃道德上是非之區別，既不依存於現實界任何單純偶然事故，復不依存於心意中偶發的道德感。彼所切求者乃在發見永恆之道德真理。於是吾人可明言道德學家之最先決問題爲：『何以良心在任何

事情上必屬於正 (Right)？』或從另一方面言之，道德之學說必須昭示吾人，何以惡魔之良心所常贊許之惡魔行爲，其良心無論如何，仍是屬於不正 (Wrong)？』

吾人以爲事物之論辨，終在某一方面有其實際的重要性，縱非充分顧及全局。假良心之名，世人會犯無數法網。假良心之名，世人斥責凡有反抗社會通行之成見，更不問其實際乃爲促成真正道德進步之新原素。假良心之名，猶太人殺害先知，石斃神使！假良心之名，戰爭以發，全民族以殘屠，芸芸衆生以塗炭！一方面，良心設爲日常生活中巨大之明燈，他方面，良心更於多數存亡危急之秋偏成革新機運之大敵。良心誠爲人類心中敏悟之慧眼，且在以往確曾助人於黑夜尋見其正途，但對未來之爭，仍每昏盲莫辨。有時道德理性必須棄斥道德本能於一旁，有時正義之愛必須泯止良心之聲，此蓋道德現象中數見不鮮之恆態。凡在愈險急之時機中，人輒愈易造成愈不可挽之錯誤，而道德學家於此亦愈必應發見某種標準以判定道德本能之必於何時失敗，但此標準不能即爲良心自身。於是吾人仍須作更深一層的探究。

第五節 本章綜論與疑難之結果

吾人對良心之批判，亦僅如前所引用以對道德理想之批判方法之另一例耳。果有人焉，立論以明是非之辨，則必予此區別以一莊嚴之原理矣，必可由此原理以演繹各種具體的道德判斷矣。但聞此原理之基礎——即其人主觀浮情以外之堅定礎石爲何，則彼又須另造根本理由以

維護其所信，而此所謂根本理由非他，又不過某種外在事實背乎美人之所好及其理想判斷者耳。而此種僵硬的外在事實，恰爲其所切欲避免之對象。因其前提乃謂凡一理想惟須理想的基礎故也。而今則謂理想之正善依存於上帝之本性，於天理之周行，於良心之肯定。君固可言所欲言，但果已能如願以償耶？還能使理想之必然性明白清楚否耶？倘使——誠無可能——設想現有之一切具體信仰俱屬虛妄，「衆生之父」一反其本心而憎惡世人；或者倘使——誠無可能——「魔道」終獲勝利，永久理式冰消無存，普遍天理瘋癲不守，人世「良心」竟致朽敗，則君之理想亦將隨之轉變乎？如果道德理想必須假設其所希望之情境，以爲萬事之裁判，則若世間邪惡得勝，理想尙何堪問？理想主義者將以雪萊（P. B. Shelley）所詠普羅密塞士（Prometheus）（註一）之態度，不願現實世界之任何威脅，大言相答曰：『朋友，余以冷靜堅決之心，否認尊論。』可知現實之「本然」如何能預決理宜如此之「應然」？然使「應然」不必依藉於「本然」，則論上帝之權能或良善，良心之普遍性或其內在人心之強勁，又如何能影響吾人對於是非分野之斷定？

如是者，吾人竟被投於諸般批判之矛盾漩渦，而後先牽掣。批判者之一派要求：『示我繫以一道德體系，但勿涉於個人主觀的浮念。』此要求似極合理。於是報以『吾人此一體系乃建立於永久真理之磐石上』，換言之，卽上帝意旨，或普遍良心之直覺，或其他相類之世間事實，但又有其他批判者立相反問：『有人認強勁即正義，或成功決定正義，或凡實存者卽理應

存在，與君今之所論，正復何殊？蓋不外謂理之實是者，卽理應如是，祇因其爲本來如是耳。此外復常有別種批判家出而懷疑上帝及良心之實在，是否亦如物理事實之合理。彼等利巧以相詰曰：『何必建立強固而明顯之道德真理在物理的或超物理的學說之上？而況此類學說屢屢受人懷疑，且又難於成立者乎？』

凡此皆道德理想戰中所顯現之一般難題也。理想論者甚欲於是類理想之間求得最高主判以爲定論。然倘獲之於現實世界中，則又恐危及其理想主義。倘返求之於理想之中，則論戰必重爆發。彼此之間，相互批難之勢已成，誰復能獨占惟一主判之席歟？

(註一) 丁尼孫 (Tennyson)，英國十八世紀宗教詩人。本詩「聖杯」(Holy Grail) 蓋以喻人生之高遠理想。理想每飄渺不可得，但一具得之，瞬卽化爲隱隱之現實矣。

(註二) 拜倫名著曼夫萊 (Manfred) 爲詩劇，發表於一八一七年。時拜倫已由英至歐陸，與雪萊 (Shelley) 遇，受其汎神論的影響。本劇詩之背景爲非倫遊瑞士一帶登亞爾卑 (Alpine) 山自然風景之反映。

(註三) 指希臘多神教。

(註四) 英譯有萬人叢書本，漢譯有吳叢書商務本。

(註五) 見其倫理學 (有伍光遠漢譯本)。

(原註一) 見席著書亞日的論 (De Fin.) 第一卷第二節六十六節。報拉著希臘哲學 (Zeller: *Philos. d. Griechen*, Th. Apath. I, 三版本四六〇頁引。譯者按席著此書全名曰 *De Finibus Bonorum et Malorum*，共五卷，原文皆遺世。作者據施書所引上句大意謂：……人生縱有沉澱與清澄而無友朋，實多隱憂，以是理性昭示吾人必須培育友誼，庶足以激發心靈，且非

此不足以獲得歡樂也。」

Ag Cicero expresses their view:

“Cum solitudo et vita sine amicis insidiarum et metus plena sit, ratio ipsa monet agricolas comparare, quibus parvis confirmatur animus et a spe parvularum voluptatum seluigi mori potest.”

……De Finibus Bonorum et Malorum, I, 20, 55.

(註六)斯多亞係希臘文 (Stoa) 之譯音，意為「前廊」，以本學派常在市廳前廊講學得名。發生於公元前三世紀，延續至羅馬時代。其學說之大概提謂宇宙有一普遍「理法」(Reason)，統御萬有，萬物以之而生而動而毀，即等於神。特此神非人格的，乃條理或註定的法則也。

(註七)此字英文譯曰 Reason，但與所謂「理性」者稍異，因原字係形上學的，非心理的，頗似吾國宋制之「理」，而更統一化，嚴整化，故擬譯為「理法」。

(原註三)欲得本派學說之詳，可參考崔拉 (Zeller) 希臘哲學書中所引各人語錄 (三章一節)，其中以奧瑞法士 (Marcus Aurelius) 為最著。伊斐羅 (Philo) 認為人類弟兄觀念由其同之父上帝頒降而來。席內格 (Seneca) 亦顯示同樣之意思。不過諸人皆認「智者」是一獨立特行之士，彼雖珍重全羣，但決不喪其個性。

(註八)耶穌之教義係繼承及改造猶太教奧希伯來教而成。希伯來教之神耶和華 (Yehova)，其特性為威力，神武；猶太教承之，耶和華上帝之特性演進為公正、公明，其法律的禁制權威，耶穌之上帝則由威嚴法理更化為仁慈憐憫，兩變之如「父」。新約四福音中列舉上帝仁愛之全德，視人間一體如兒女，而施予無條件的父愛也。

(註九)指以色列猶太歷代先賢(約自公元前八世紀至六世紀間)，主要者為耶利米 (Jeremiah)，以賽亞 (Isaiah)，何西阿 (Hosea)，彌迦 (Micah)，那摩司 (Amos) 等，見舊約聖經各篇。

(註十)約伯 (Job) 為先知之一，所詳見舊約聖經約伯篇。

(註一一)雪萊(P. B. Shelley)爲英國十九世紀浪漫派詩人。解放的普羅密修士(Prometheus Unbound)爲其傑作之一(發表於一八一九年)，卽其倡發反抗之精神也。參閱本書第二章註四。

第四章 近時辯論中之利他主義與利己主義

你裏頭的光若成黑暗，

那黑暗是何等大呢？（註一）

在道德理論之根本難題中所牽連之煩惑，除如上述者外，尚有不少遺存。有人或主張：「任各種理想自顯，吾人置諸不問，惟致力於此世（註二）之各個人生及其具體本務，至少此類事皆屬明白顯然。」殊不知此仍難免涉及理想之問題。今試將所謂明顯本務之一，作理論之探討，彼窘迫一般道德學說之難題，仍不惜重來煩擾也。本章所論，非對道德問題之全般性有所發揮，乃限於特定之一端，加以審察。若取一最具體之課題，即今日一般人所雅言之利他主義與利己主義，區別此兩種之真正根據果安在？其與他種道德關係又如何？

試問：「爾應愛鄰如己」之一道德訓條，如有所依據者，其依據為何？抑竟全無所謂依據也？爲求習於論究此題起見，請取資於近時之辯論。幾輩近時道德學者對此之答案，使此倫理學上之大問題益灼然顯於世。吾人可明見爲解決此難題之兩種努力各有所趨。一方面，某派道德學者每其實在主義的趨勢。縱不常爲盡然，亦終占大部分。彼等謂人之求以利己，原爲自明之理，自昔已然。其所以有利他，無非爲自私目的隨帶而來之附庸或助手。此自亞倫士（註三）

以至現代若干學者，莫不堅持所謂不自私者，實無非自私之修飾，人類開化之結果爲之耳。反對此種見解者，自可即反詰以：果爾，則人世豈竟無其純之不自私耶？於是，此道德理想本身之爲是爲非，總之，必與世所共知之其他種種理想爭攘不已。其說明將無人悅服。爭論亦以裁判無主遂難有定讞也。

然而，他方面亦有較理想主義的道德學者力謀以不自私密繫於人性衝動之中，如慈悲，如同情心，謂其所發之訓令，充分肯定而明顯無訛，決非抽象或神祕如彼良心之虛擬的訓令可比。但對於此一理論之基礎，自又可加以責難，謂此類情感上的道德判斷，終不免爲浮游莫定，同情心與慈悲皆係含混而帶掩飾的情感，不足以發道德的真知。夫豈有理想而可以立基於此類流沙之現實者耶？

各方批判之結果，仍落於懷疑之一途，但吾人今所堅執之懷疑，實大有造於倫理學基礎之確立。故不辭再作更深遠的陳詞，以期對於近論利他與利己所提示之具體問題，專闢一章，而爲精澈之攻究焉。

第一節 某種利他主義本質觀之喻例

請引塞爾維亞(Serbian)通行故事集中之一，以佐本論之前導。故事大旨約如下文。昔有兄弟二人，乃兄居性不羈，浪費無度，但恆逢幸運，縱爲放蕩之行，而日益致富。其弟則居皆勤

蓮，而厄運時乘，最後卒致破產，不得不行乞四方。此苦命者，於飽經貧寒顛連之後，覺求人問世之終無用，乃決心走叩命運之神，質以何爲應罹此難。於是行經長途而可怖之窮荒，終達一黯澹之室，則見諸客皆鵠立神前，羣屏息不敢言已至，惟穆候神之呼召，且必恭聽其命所爲而爲。此流浪者遂不得不靜居數日，斂氣忍聲，而遂遂於仿效神之動狀。彼見此命運神之生活常態，輒變易不尺一格。有時則臥黃金之床，享方丈之宴，樂賭財寶之高精於四周。有時則銀鏹盈前，食亦精潔，惟略清淡耳。有時亦祇具銅幣與粗肴，有時竟窮至不名一錢，衣衫襤褸，棲息於地，掘土茹皮。每夜必有一超自然之聲問曰：「今日降生下土之人應作如何生活？」命運神則答之曰：「余今日如何爲生，彼等可卽如何爲生。」

由是此乞丐乃恍悟自身乖運之祕緣，蓋彼卽在貧乏之日降生者也。但其後卒至命運神召語之時，彼乃懇求授以方術，可期逃於不幸降生之業果。神之言曰：「吾誠語汝，可再回至爾家，求爾兄以其幼女繼汝膝下，因伊降生於黃金之日也。過繼之後，凡汝所得，不論如何，均當宜稱爲伊所有，萬勿名爲己產。如是，爾必成爲大富。」乞丐欣然受命而出，復經多日悲苦之回程，卒返抵此勞作與希望交織之人世。於是悉乘神授機宜，奉行勿忒，果致富，凡所營謀，無不順利。特其財產盡嗣女之名，因彼凡有所得，必稱歸伊所有。久之，對此漸萌厭倦，自忖凡此田園牲畜，房產貨財，原非繼女所有，而實皆余勞獲之業也。一切宜屬於余。私言未竟，天火遽降，田畝菽麥，悉化灰燼，河水泛溢，溝捲牛羊。彼乃驚怖喪魂，掩面而泣曰：「否

否，命運之神乎，余言匪實，產業非屬於我而屬女，惟伊獨有一切。」此時火光水勢，俱告衰退，其人乃仍得度其豐盛安樂之生。

第二節 利他是否亦爲利己之變形

此塞爾維亞故事所大體表現之深奧思想，實提供吾人以無數反省之寶。茲姑摘取故事中提醒吾人問題之一，以作詳盡研析之課題。時人誠多論及利他主義，而皆釋之爲自私的巧飾，由於更粗淺的自私心所產生。故揭穿根柢言之，其所勸示於人者正如彼命運之神所勸示於流浪者耳。此輩所論，實不啻謂：『君應自求多福，應履行多少所謂對人之本務。此卽利他主義是矣。如是，君必可得酬報。夫世間安有較人更足效助於人者？故若君誠善爲他人，必可使彼反而爲君報效多方。君如爲自身謀幸福，宜勿公言專以爲己，而應稱所求者乃爲人之幸福。稱之曰勸他人者，卽將轉而成爲我自己者。君大可以自私，只須捨棄較粗鄙之自私行動。』爲他人」應作爲「爲自己」之手段。相互合作，乃全生之善策。故處社會應勉爲一等良分子，則必得昌榮。而如此行爲，必取利他主義。正如故事中之某人必盡界財富於其繼女，而彼即可自占自享，以巧取幸運之一生。君亦必將自己之利益化爲社會之利益，然後一切福利真可歸諸己身」。然而此類利他主義，不問而知爲絕非真誠之利他主義，安能相與同年而論。倘以此爲道德行爲之目的，則品德將與聰明復何殊異。使吾人之評論而無誤，則不得不推問世俗對於不自

私之理想，何竟如此深說？此道德學者所必應加以明釋者也。

自霍布士以來，迄於近代之辯論，上所概述之一學說，已屢變其形姿。茲請追跡其淵源，根究其隱處，最後終必可使自私與不自私之視為目的，大別乎自私與不自私之視為手段，一則作為道德理想本身，一則為達目的之僥倖有用的工具也。

第三節 利他與利己之真正分野

利他主義之名，代表一種趨向。此趨向果何所指？一行為之成為利他者，其結果乎？其旨趣乎？如彼塞爾維亞人之以財產歸於繼女，使享受所有者之名號，即可稱為一利他主義者乎？抑應加此而上，另具特種意向 (intention)，始得蒙一利他主義者之美稱乎？

如是云云，名詞而已，吾輩無需多辯。世人儘可任所欲以用利他主義之名，特吾輩必須提醒讀者今日最低限度，僅達通常水準之倫理學應為何物，決不容任何質素單憑其表面的偶然的外果，即判為道德或不道德，而全不察乎本人與所熟計志趣之何在。倫理價值的判斷乃以目的 (purpose) 為對象。在區別善惡是非之任何理論上，決定某人行為之道德性格，必視乎行為者本身，而非以其僥倖的結果。此與吾人信意志自由或不自由之區別，同等重要。故使利己主義與利他主義果具道德性格之質素，則執某人行為之外果或伴發事件之全非所料及出乎本心者，仍不得斷其為利己或利他。設余之產業，一旦偶毀於火災，致此損失貽大累於余債權人或素仰

給於余之諸輩，則余縱因此而而不復能如前之行益於人，然決不可謂此損失使余不克成爲或更易成爲一利他主義者也。倘余之純粹自私計劃偶然貽益於人，則余仍不減爲一利己主義者，固不論曾致他人以幸福也。約言之，凡人而有思想意義，覺其所行乃爲實現其意向，則必依據其所意向以評判其爲人。環境情勢，支配成果，美國加里福尼亞州車水溝中偶然發見第一片之黃金者，單以其結果而論，將享一偉大的利他主義者之尊稱，遠超乎一英雄之爲主義殉身而敗績者矣。然在道德體系中，絕不能判一偶然成功之行爲爲聖善，縱如加州黃金發見之能爲世界造福，亦無濟也。更舉一極端之例，如「永恆化惡，永恆造善」(註四)之權力，就道德的意義言之，亦不得稱爲利他主義，無論其所創生者若何廣大而繁昌也。

以上所述，皆屬吾人所持。誠欲從道德立場以評判某一意向，必須審察此意向本身爲何物，而非其偶附的外廓也。道德判斷必須應用於頃所指出之志趣 (Zeal) 上。若評判人而如評定北風或雨量，善惡是非，可置不理，而祇問其在某條件之下，偶然產生某某結果之物力，則亦已耳。否則必須首審其人，而非先視其伴生的環勢也。實際上，即在實在主義的道德學者，如邊沁 (Bentham) 等，(註五) 雖甚主張結果之衡量而力斥動機之不足爲據，但亦不得不分清預期的結果與偶發的結果，而認後者不足計於道德判斷也。吾人深信如欲建立一真有意義之倫理學說，必須澈底實行將一意向其同伴的外果分離。彼研究自然物力者，聽之可也，吾人於此，乃研究人生，乃考慮何種人生理想可以範成。不論何等外界偶發事件給予其人以工具如

何，吾人惟欲查知本人之真意而即對此以行評判。今請轉問：如真僅以人之意向爲判定利己利他之準，則在倫理學論戰中，其他系統學說將占若何地位？例如有人主張利他主義之可以稱善，乃因個體深審社會秩序以爲己助，故必熟計致力擴充社會目的以爲擴充自己目的之一手段云云。此類學說果亦如何論及吾輩所指之利他主義乎？彼亦或認開明的利己主義爲人生之一準繩乎？設此而誠爲彼命意所在，又何以不質直言之乎？倘以利己利他之分野一繫乎行爲之意向，則有人於此，助其友，助其鄰，助其團體，出之以忠直，以親和，以熱忱公衆，而其所以爲是，全由於其助人者人恆助之，護侍人者人恆護侍之之期望，則彼決非一利他主義者何疑。反之，豈可謂其如猶大或湯馬生（註六）之利己主義，不過稍視彼等爲頭腦清楚而已。若或另有人焉，以行善於人爲其唯一之目的，保其健康，啓其心智，聚其財物，無非求能惠益於人，則彼決非一利己主義者可知，縱其營營爲己，固甚澈底的利他主義也。蓋此等人，在其前提上，全以行善於人爲志，而不計及自身之善益也。

凡認利他主義與利己主義具道德的質素，而其分辨在本人之自願的行爲，不在外界偶伴的事情者，此類學說所必致之結論，皆如上述。吾人必須特加申明：凡爲達一目的所取之手段，皆不過爲外加的偶伴耳，此實爲人每多遺忘之一點。倘事情之表現，反乎所期，彼志願者必試行另一事情以求達原定的意願。故道德之扼要點，不在爲達目的所必須行之事，而在實求所達者爲何，則若變態成果之利他，何關痛癢於道德？而惟意向上之利他，始具道德的意義。不幸

此種顯明而極簡易之分辨，在吾人所持之見解中，本甚了然如畫，而其推廣應用於實際人間生活也，忽盡迷喪其指針。舉例言之，吾人於近代倫理論辯之旋濤中，不嘗聞「利他與利己衝突」之聲，如斯賓塞 (H. Spencer) 倫理學資料 (Data of Ethics) (註 7) 中所傳之一幕乎？試近前一諦視此衝突之如何展開，其問題或可如此陳出：

設有人焉，爲勉力於利他主義，以致全不計及己身。其健康遂日損，其所生子女，隨亦羸弱，其產業因不顧而耗虧，其智能因棄置而勿展，一切生活，損削至不堪言。於是其人原之目的，遂告失敗，彼不能有所助於任何人，且或貽害於人，則彼又何得成爲一真正之利他主義也。

準此，利他主義不可過事背反利己主義，否則利他主義亦不能以自存。他一方面，復有人謂如利己主義貪私太過，亦反不能罄其大志而愜其本衷。蓋使羣體組織中之同人朋輩共感安悅，有效率，有道德，實大有造於己也。人必力求如此，則羣體之幸，而個體食其果矣。倘全社會不得滿足快樂，不健全，不道德，則個人必付較高之代價，而每所得不償其所失。因此，開明的自私，卽樂爲公衆服務之謂。鄰人之疾疫，易致傳染於吾家，苟吾其開明也，其有以親力所屆以惠吾鄰之健復矣。鄰之心安，吾心亦爲之安，故助吾鄰之出危驅害，宜也。不然，吾將日卽於煩憂，孤寂，而羸弱以瀕於危；吾生將日益艱困，而死期之殆早至。是以利己主義不宜過度，利他主義亦屬絕對必需 ("equally imperative")。似此，兩不相容之柄斃，

混關聲噴於外矣。然則吾人對於此所提出之見解，將何以評議之乎？吾人不得不先指摘其所論及者全未切中於真正道德判別問題與利己利他間之交戰。彼等祇指明此兩原理縱在目的上如何相反，而處此有限的世界中，終皆必用大致相同之工具。誠然，雙方在交綏中，所發皆同一性質之彈藥，二貓相搏，所用皆極相同之爪；舍此而外，無新物也。然則此種論調，足以說明所問兩者之矛盾耶？其或可以減却或泯滅此衝突耶？

對於利己利他矛盾問題之上述研究方法，可謂毫無意義，試更舉一實例以明之。如就彼種利己利他比較觀而論，則一海盜之謀劫掠商輪亦可稱利他主義。以商輪之武裝嚴衛，而海盜之持力勿如，則彼原以勿襲商輪為善。此時彼之利己主義忠告彼勿貪私，而任商輪之安然自去；且彼甚或力增其速率，駛離航道，以避免商輪之似將回首加擊於彼。彼或可稱，正在此種情境之下，深覺此一輪商客，應獲安全而免於傷害。否則反將使彼自己之輪蒙受擊傷而冒修理之損失，或使彼之生存大感不幸，或竟被擄而置於囹圄。是則商客水手帶之幸福，正為海盜所關切之目標，或即彼自己目的之擴大。故彼為求抵消危難起見，且將不惜鉅款以賄誘此武裝商輪之驍勇船主，俾自己得以全生，則彼豈不於船主水手家客既得之幸事而外，復以財富之佳運相加，其利他主義，不更顯然耶？準此而觀，利己主義與利他主義，固各背道而馳，但一加增密之算計，則兩相矛盾之要求，亦平衡與協調，可謂相反而適相成。試請更設一喻：有賊遇命於途而欲劫余財物，此彼之利己可知也。假使余於爾時能為解其武裝，出手槍指其額，喝其

隨送至附近之城市，則該賊此際心中必求爲利他主義，而其所求，顯較前刻爲更強調矣。彼欲保全生命，且更望在當時得一極和平之生命。彼不惟欣然承認余之財權及其自由享受權，且必更願贈余以其懷中有價值之物件，而增益余之富幸，或供給余以種種爲余所欲知之情報，苟足以使其獲釋，無不傾力爲所欲爲。則此信也，前刻方爲一極大之利己主義者，而今刻又不失爲一極大之利他主義者矣。

然則此類利己心與利他心之解說，果有當於道德學者之意否耶？設有人舉相告：利他主義乃詔人應保持通暢排洩，庶免招致熱病；利他主義乃詔人應清償債務，以期達更高信用之唯一目的；利他主義乃一種崇高的不自私，致人於溫文爾雅，甚至對其仇敵，因溫雅在現時極合社會需要云云。凡此種種而可云德，豈不令人詫異。是類行爲，果何預乎意向之上利他而足構成爲道德價值？其與上端所舉各例中所謂德行，不亦伯仲間乎？意向在人心，計有二焉：其一命我敬重別人，爲其服務，因彼生存於世，而需人助；其一則命我視別人僅爲工具，以供我個人快樂之需。道德學者所關切者僅爲此等意向，而在基本倫理學中所討論者，亦限於吾人目的之應爲何，而不問如何達此目的之手段，至少在研究一般原理方面，必爲如是。至在實用倫理學上，或多論及方法手段問題，而言方法之運用與和調，則毫無涉乎原理。方法也者，不過外表之偶然事件已耳，他無有也。今吾人所欲知者，乃爲利己主義在其爲一目的時，是否爲一最有道德價值之目的，或利他主義爲一更合道德之目的否也。抑使某人之目的確爲利己，而吾人

亦猶不問其如何巧取自私之效，惟問其人之目的是否宜爲自私，以及達何程度。告吾人以：倘誠敏感及自私，則宜切戒勿過與人爲難，豈等於告吾人以應存利他之目的乎？不過謂凡敏感自私之人宜非愚蠢者耳。告吾人以：倘欲爲人及智慧，則宜避免妄耗自己之力氣，宜保持體健，濼淪智能，以利有用之途，此皆無非告以：凡利他而有智慧之人決非幻想家已也。此類告語，或非無用，但決無裨於道德根本學說之研討耳。蓋吾人所欲首先明了者，不在如何可收效於利己或利他，乃在何故致力於利己或利他之爲道德的「是」或「非」也。（註八）

第四節 天演論對於利他與利己相關之說明

上所列舉利己思想與利他思想之比較，曾無所助於解決道德根本問題，已如所述；然則試問人類演化之層代，以漸使利己與利他之矛盾減少或消除，此證據亦或幸可作兩者相鑿問題之解釋矣乎？若有人謂在不久之將來，即一極度自私之人，將知愈爲別人謀福利，亦即愈爲己謀，由是人人共利共幸，有若置身於一大成功之黨團，隨意取得福樂，一如隨意施予福樂，而其所予即由於其所取。倘使此種人盡皆知之預見，足助吾人解答所謂本務之意義，則吾人除驚嘆此奇智洵能發見此類事實與現代本務間之關聯而外，復何從贊一辭；且如更進一步，社會演進至其中竟無道德衝突可言，惟聞人人共頌福祉之單調贊語，則此社會復何道德問題之可發也。爾時既無需判斷利己與利他，熙熙攘攘，同沐麻和，然此對於吾人果何謂也？吾人所問者

爲：吾人究應何爲？而得答案爲：將來人類覺無發此問題之必要。吾人所望者爲：本務之真義何若？而得答案爲：人如進至全善，義務之感悉消，無人更作何謂本務之問。懿歟休哉，良足誇耀，然此非倫理學也。

遠論社會將來者，誠爲吾人啓示何物？惟漫言來日將一無道德問題耳。彼等亦曾昭示吾人今應如何努力以明實現如彼之和平世界否？絕無也。人盡皆知決無長壽以親見該日之來臨，則又何必爲之努力，况自私之有無價值亦尙未明。彼等又曾昭示吾人以應儘可能範圍遵依理想社會中人類遵行之法則以行否？於此，吾人所得聞者爲何？是否謂因道德行爲之將來法式將爲「行爲適應於目的之最高法式」(the highest form of adjustment of acts to ends)，有如現代天演論信徒所傳其必將如是者？其然，豈其然乎？吾人未嘗不深願接受是輩信徒所宣傳之將來社會，彼等必知之稔而見之深，特吾人仍惑於在此等物質事實中究具何種道德意義。爲問何故此將來社會稱爲最高？其將謂因天演物理程序以此爲達於最終而無可再進矣乎。使每更進一步階而每更適人意，由此以推，則出芽之馬鈴薯或孵化中之雞蛋必常優於新鮮之蛋或薯矣。彼所謂「最高」者，指「最後」，指「最複雜」，至指「最永在」，亦決不能與吾人所求解釋之「道德的最高」混爲一義。吾人之所以應力謀實現彼遠遠將來之社會，乃因見此不僅爲在時間上之最後，尤爲真正的至善，而其理由則全非物質性者。但於此又當追問：何故此爲至善？何故人應力謀實現之？將謂因在該社會中人人皆得最大幸福乎？然則吾人欲問今宜爲者云何，而

知將來之幸福決非爲現下吾人所得。假定吾人在該社會，吾人乃可得幸福耳，則使今日力求引近於該社會，是否足致吾人於略較幸福，尙莫之知也，則何爲吾人應爲勿自私也？

如此，天演論祇屬一種預測，並不能對於人生本務之根本真義有所闡明。吾人如知何者宜致力以行，始能判定是否應促助或阻止天演，以爲達所標的之一手段。若僅人尙不知本務爲何，則僅此天演物理事實毫無指明何者爲道德的較高或較卑，較善或較惡。謂吾今應盡力所能以利今世之弟兄大衆，除天演論所偶示者而外，尙不足成爲完全明白之事理，則吾又何故必應孜孜以爲未來時代歟？

未也，天演論尙有另一說法，在倫理學上爲近人加以極大之重視。其說如次：天演一事，將來姑置不論，至少已使吾人演成如今日之形狀，尤以其已形成今之社會，及爲社會之人生。故在事實上，不惟各人福利賴有智慧慧的利他主義而取享無疆，抑此明白之事實已深注植於人類之機體與本能。因而始終人人之目的即暗合於人之幸福，人類天性業由歷代社會演化構成爲人類幸福，正已依存於社會各人善良品性之中。於是天演主義者遂可宣稱：自私亦必成爲利他；使能好自爲之，即在現代兩者已不可分矣。

天演論此一說法，是否較其他者尙含倫理意義？申言之：此說所指出者，殆已非屬方法，而屬於道德目的矣乎？惜其仍非是也。須知吾人尙不復覺在意向中利己與利他之衝突，則誠道德問題可泯滅於無形；而不幸此種衝突，吾人確切感之。吾人深覺利己之目的，大不同於利他

之目的；明明相爭奪之兩衝動，而強使化爲一，謂極度開明的自利，縱於今代已與利他無殊，特非就其目的言，乃就其成果言之耳。而此果何用哉！第一，就現有社會情形而論，此說殊屬子虛；不見夫彼智黠之自私者，巧爲合法的壓迫他人，損害他人，而自享其舒適之生乎？第二，假使此說而果無僞，在倫理上仍無價值。如認善遇他人即等於最有利於自私之行動，思奉行此原理者仍仍自利而非利他；且彼並未能解除此兩原則之衝突，除非完全棄擲利他主義而已耳。使利他主義而爲唯一之善，則縱有自利的結果發生，而利他之目的固仍不失爲善也。倘利他主義需要某種自私之道以爲限制，則限制必仍爲目的之事，而不屬於偶然的結果也。以利他作爲手段而達利己之目的，則此時利他本身固非本異之目的，而成一偶用之工具矣。工具每隨環境之變更而定棄取，故利他之工具隨時可被棄置，而利己之目的則不易而常存。

彌爾(J. S. Mill)(註九)步武前人，致力於辨別一行為中之動機(motive)與意圖(intent)。

據此區辨，則一自私行為即使其動機誠爲自私，而苟具有致福於人之蘊懷旨趣，則可因其意圖而定爲利他。是知熟計與自私遠乎其適度即可稱之爲利他主義。惜此區辨祇或有用於其他，而仍無裨於吾人之所欲也。吾人之問題爲：在某行為中，其屬於本人者爲何？而此部分之價值爲何？其不屬於行爲者本身而祇爲其人行動上之條件者，夫何道德之可言。此即吾人所稱爲其人周遭之物的條件而非人的本意也。而彼離卻動機之意圖，似正屬於此項物的條件，蓋意圖而脫去動機，必無復聯繫於吾人所指之真目的，而惟投入於手段方法之林矣。有人於此，志乎自

私；若其所處之環境，必需衣食其仇讎，以遂其自私者，彼苟開明，必將如此作爲，且蓋籌熟慮以爲之也。彼於此行爲中所表現其慈惠之深厚，一如彼表現之寡薄於另一環境之需彼殺其仇敵以最快其自私者，而彼亦終殺之無悔焉。可知離卻本人動機之意圖，祇與手段有關，藉此以企達本人之最終目的也。則此種意圖，非繫乎偶然事故而何？倘因偶然情勢而一自私者生長於某種環境在其中，人必對其仇讎恂恂有禮，敬之如上賓，此自私者亦必審慮以爲此，具自覺的意圖以爲此矣。倘彼另處一環境，以對敵手挑戰角鬪爲武者，彼亦將如此作爲，以祛滅其仇敵。倘彼又生長於曠野蠻族之中，彼必不諱於前遺諸行之利己，而其性好化感更兇惡，至殘虐及吞噬其敵人焉。天演論於此，若宣稱種種「適應」方式之中，爲較完善於乙，或爲吾人證言人各應好自審慎，以採擇諸種可能程序之一。諸如所論，從未涉及何種目的在行爲中可稱爲道德的至善，而惟指出何種方法爲最能完成一文明人之自私目的耳。故意圖必需連接於動機，方可評估其道德價值也。

吾人對此已無煩再爲詞費，彼假天演之臆說，應用之於基本倫理曉曉辯護，力主天演之真理足示世人以理應爲善，其奇特之用心，夫亦可以休矣。彼等全部所爲，極似宣傳萬有引力法則者力唱此律之真理指示世人理應坐下。(註一〇)離去天演法則，一切明顯之事或可疑之事，在此範圍內，無由依法證明或予以反證。然而吾人豈可語人曰：「爾等理應行善於人，因天演趨勢以衍出一後代人類，彼等皆將行善故也」。爲此言者可謂全然不得要領。吾人今尙未能善觀

同儕鄰朋，更何暇關心於遼遠後代之人氏乎？吾人豈又可語人曰：「爾等理應行善於人，因天演造成爾爲一社會動物，其本能自使爾顯望行善也。」爲此言者，可謂泰半不甚正確。人之本能毋寧每使樂於自私，好爲損人利己。且即使本能爲善之論果爲普遍嚴正的真實，亦仍未能說明何故行善，更未說明何者爲善也。謂人應遵依此項本能而行，顯然不能爲倫理上大經大法。蓋若吾人依從本能，由於見本能之爲可悅，則吾人之目的尙非志乎行善，不過求個人所悅之事物耳。如是，天演主義之全部寶書可歸結於此確論，即人應依其所愛好而行，好自爲之可矣。抑更論之，吾人豈又可語人曰：「爾應行善，因社會秩序已演展至極強烈之度若不聽從其命，必羅厥殃。」然人於其中，固仍可堅執自私的動機，而苟審慮以行，即可稱爲道德。抑此主義仍必自承：縱懷一切善意亦不能解釋下列難題，即凡有人能以智慮制馭社會，而取反社會之手段，但此時對彼固爲安全之手段，以獲得自私之目的爲彼自身，於是此時彼自私者自可如彼所欲以行此類反社會之事；而此實爲此主義所不容，特又無以否證之也。蓋此不能歸結於如下之狡辯：「某一個體之利益依存於全體之繁榮。反社會的行爲最終仍致削弱社會。以其最後仍致破壞全體之繁榮所以仍致損害。自私的個體」。倘使社會成果不能有所反報於此自私個體生前之身，則此論又成空論矣。不見夫吾國之大地主乎，坐擁西部衆山之浩浩森林；不見夫巨富凌人之資本家乎？消滅與其競爭者，而巧以制馭公衆；不見夫大成切之投機家及所謂國中衰衰之領袖乎？以其擁有龐大之武力，可以任意要求弱小民衆作不公道之犧牲。諸如此輩，豈願聆君論

及其一身之繁昌實依存於社會，於其仇敵，於其犧牲者乎！彼輩且謂：「吾自食其果也！吾鹹食之，消耗之，且願浪費之，因吾可由浪費以自獲利也。吾倘無果可食，誠何能食，何能耗費也。然此已足用於吾身及吾子孫於有生之日矣。吾人而後，有社會凶年，尚他人事非關吾輩事也」。今日某鐵路大王傳聞一時之答語，尤可例證作者之論旨；其隨員某，曾叩以關於「公共交通之調節」，此交通界之大僕人亦即大主人輒報以言曰：「該死的公共！」(Damn the public) (註一)縱使某大王未曾真作此言，亦必有多人皆懷此意者矣。而彼天演主義者，其亦將專憑一己臆說之立場而聲罪致討於此類反社會之利己家歟？

最後此主義或將束身退匿於一古格言之後，而自為解釋曰：「天演論者，乃示世人以一切行為之最根本的趨勢，但不能以某一羣行為之一段趨勢為惡而指其無一行為可免。」彼若言此，豈非全論均告崩潰而屈膝矣乎？而不幸此種屈服乃顯諸彼輩稱為最高代表者所撰名書之一二行中，洵可不勞吾人如上逐層之攻詰而自破也；而此即為斯賓塞氏之「倫理學資料」。(註二)天演之物理事實，乃予吾人以理想。噫，如何？彼之辭曰：從長久而論，為世界全體，必產生幸福。然苟吾個人之幸福在具體個案中，受妨礙於適所謂從長久論顯可有助於公眾幸福之產生者，則天演之倫理道則將如何應用於吾此個案乎？斯比終於解答：個體之具體成果，不應加以判斷，祇宜問行為之一般趨勢。幸福乃最根本的目的，惟在實施時應以「幸福之大體狀況」為約計之目的。然此說果已明喻乎？假使余在一目下事件明知可致幸福，而致此幸福之方

法適全不利於公衆幸福，在此等具體情事中，彼此衝突不已，則余何故不應如余所欲以行之乎？斯氏答曰：此即因具體個案不應衡以天演通則之故也。雖然，顧問何故？其唯一之答案則爲下述之一原則，對此，斯氏有時默爲假定，有時各然強勉承許，有時則似據爲本身特有之產業，而此實屬於康德之著名原則也。是即：『凡不能期望其爲普企可行之事切不可爲』，或即『一行爲之法則必須可以適用於爲一切理性人衆之一普遍法則』。（註一三）惟若此項格律，對一道德體系之基礎爲必要，則天演律足爲倫理基礎之託辭亦云薄弱之至矣。所有天演事實，展立當前，皆無非僵寂之體耳，全無指導道德之功；除非俟至個人自定其道德原則，自從其理想，立意決不實行。凡存關心世界全體秩序與切望公衆普遍幸福者，鑒於行爲一般趨勢之觀點，必加以非難貶斥之事，必先承認此原則，而後方有一理想目標以指導行動。至此，天演歷程之知識，庶有所助，猶之天文學知識之有助於航海家焉。天文學亦未昭示吾人以何故舟必行於水上（正如天演論未能說明何故人必行善），惟助吾人如何定其路向（註一四）耳。一經假定康德之原則，即見康氏倫理學說之精蘊，以啓初緒，而全無預於天演物理論也。天演主義無裨於吾人建立倫理學說，而惟可供方法工具之需。使吾人而未會有此康德原則，不知天演主義將何以助吾人獲得之也。斯賓塞氏殆未憶及一種關於「手段」之學說決非一「目的」之學說歟。

要之，道德行爲根本判別一事截然與天演物理事實無關，或亦可謂物理事實絕不能闡明吾人所不會知之道德判別。世間果有所謂利己與利己之道德上之衝突者，則其衝突必密繫乎兩種

意向之目標，而非吾人所達到之偶然外果，亦非吾人所使用以順意向之各樣手段。凡由天演論或其他觀點企圖調和此兩趨向，謂一種利他目的有時須採似利己的手段，一種利己目的須施似屬利他的策計……舉凡此類企圖，全非涉乎倫理學之扼要。有相問爲：「吾人今日將在菜市購羊肉或牛肉？」而應之曰：「無論購何物必須循原路以至市場」，不其慎乎？而此可認爲牛或羊肉兩者之調和乎？然則吾人其何由以辨知在社會上利己與利他之二大相反的道德目標，其苦澀之矛盾常隱於深內，而在社會習慣之用途則外貌甚相酷肖也。

固也，吾人所得關乎天演事實之一切知識，可效助於評判行爲之手段，依此手段而可了知吾人另自形成之道德理想焉。吾人將理想應用於天演程序以衡量其真價，或持爲目標，而藉助於自然知識以期實現。惟視自然程序僅爲一種歷程而研究之者，不能由此而得理想。天演事實之真實性與廣博的重要性，夫亦何疑；特其在倫理學上之地位，不得不謂其頗受誤解耳。天演論在倫理學上非一闕乎目的之學說，而實爲吾人可利用之方法之學說也。事實上，吾人見有天演論之應用倫理學矣，而基於天演論之倫理根本學說，則未或有。爲天演論之探究者，其大有助於促進道德理想之實現，但不能爲吾人發見或造成道德理想。彼等可爲吾人指點途徑以行抵一盼望已久之目的地。彼等若欲借助於其物質的發明，以越俎解說此目的地也，則大謬矣。此惟陷入於勞而無功之努力，如作者頃所批判，不過欲證明一種意見，謂利他者，自利之形式，利己者乃唯一可能之利他主義而已。近代天演主義者之所努力，是否即等於此類徒勞者之努力，

吾人設想其爲相同，是否公正，必由辯者自下判斷。要之，利他主義之必待另謀明證也，可毋俟煩言矣。

第五節 叔本華之以慈悲詮釋利他

上所論及者爲以不私自解作達一自私目的之有效手段，茲請轉而討論世之有以純粹不私自植基於「慈悲」天性之直接啓示，而爲道德行爲上一自明之目的者。對此，吾人亦將如前之予以懷疑的批判，蓋在某種條件中存在之物理事實不足以證明理想的道德，要求之妥當性也。夫一敏巧之利己家必僞示不私自，而故作益人之表面行動，此不足爲純正不私自理想之根基，蓋一物質性的事實也。慈悲亦有同點，出自人性中慈悲衝動之一事實，而謂可作道德行爲上理想規範之根基，誰則信之。情感之浮動游移，一等於變易不居之社會環狀，使人效力公德及慷慨，以爲最上乘之自私政策也。彼自私者如處一環境覺表面行爲之不私自，於己無裨而有礙，即實踐公然的自私行動；而彼單爲慈悲之流，亦正何嘗不如是，如覺殘忍足以屢其衝動者，必即以殘忍之自私替代慷慨之懿行矣。故世之慈悲者其實亦常爲殘忍的自私者也。至所謂同情心一事果常屬於不私自，就其爲一種情感言之，亦仍無非人類本性之一偶然事實而已。欲於此一自然事實之上，建立一道德理想，亦屬勞而無功。請更進而察之。

代表近代學者之以慈悲爲同情心作爲正善行爲之基礎者，要以叔本華 (Schopenhauer) 爲

最。彼認慈悲爲人生唯一之不自私原理，且力言慈悲爲一根本傾向，不能再化爲任何人性中自私情緒。彼覺世間有一流行而甚謬誤之意見非加以駁斥不可者，卽常謂原註云：『慈悲乃由想像中之一瞬息的幻覺所發生，故首先必設身處地，而後於想像中幻擬在「我」自身忍受「彼」之痛苦。』叔本華以此爲大謬，而辯答之曰：『受苦者是「彼」而非「我」，此因於我始終確實，直截了然者也。我所感知之痛苦困難，又固爲在彼之身而非在我之身也。我「與」(with)彼同感受苦，故可謂在(二)彼之苦中。我固感其苦爲彼之苦而不幻想其爲我之苦也。正惟如是，故凡我之境遇愈幸福，對於他人境遇相形之意識愈強，而慈悲之念亦愈敏。』叔氏以爲此種奇特之情感非心理學所能作充分之說明，而必求之於形而上學。吾人於慈悲中真覺到達人我合一之境，而非有表面之分界矣。

由是，叔氏論定慈悲實爲唯一的道德動機，其故有二：一以其屬於唯一的不利己，一以其表現一較高的明覺 (insight) 也。其爲一種特徵，曾揭示於叔氏靈樞文句之中，就一假定的具體事例，論列慈悲與其他動機之比較懸殊，吾人可引錄其大部以見其詳：

余今欣然取一事案爲例，以供給一種檢定實驗 (Experimentum Crucis)，俾資研討。爲免避難曠易起見，余特不取慈善之事例，而偏取一不公道且屬於其最顯著性質者。設有二青年：凱斯 (Caius) 與提多 (Titus)，兩俱懷熱烈之愛戀，而各鍾情於一女。二人又各有其情敵爲阻，且外在情勢均予情敵以決定性的有利。此二青年皆已密具決心，必置其敵於死地，

並圖避免發覺或嫌疑。但當各人開始準備謀殺時，經過內心衝突，又決放棄其企圖；試問彼等何故改作決心，此必甚對吾人大有吟味之價值也。對於凱斯如下所陳白者，讀者可自為評判。凱斯之止不殺人，乃由於宗教的忌憚，上帝之意旨，將來之懲罰，來世之審判，以及其他等等。彼或以康德哲學自解曰：「吾曾自省吾處理此事之格律，實不適於作為一般有理性者之經常規則，因吾使用吾敵為工具，而不以彼本身為目的也。」或又以斐希德 (Fichte) 哲學自解曰：「每一人生乃為實現道德律 (Moral law) 之方法或工具，故吾不應蔑視此道德律，而將命定宜效貢獻於此目的之一人予以毀滅也。」又或效禾拉斯頓 (Wolleston) 而言曰：「余曾考慮此種行為屬於一不正確的命題 (untrue proposition) 之表現」。又或效赫乞遜 (Hutcheson) 而言曰：「道德覺 (moral sense) 實命吾勿為此事，此道德覺之敏感，亦與其他諸覺之感覺同樣直截了然，無俟解釋。」又或作亞丹斯密 (Adam Smith) 之語調：「吾已預見吾若行此，將不能在行為審察者之心目中取得同情」。又或作伏爾夫 (Christian Walter) 之語調：「吾已認知必因此而阻遏吾自己之成長至於完全，蓋為不助別人成長故也。」又或作斯賓挪沙 (見前) 而謂：「人不可使用人，故人不應作工具之媒介 (Hominum nihil utitur homine; ergo, hominem interimere nolui)」。要之，彼欲何謂謂之可也。但提多之自我訴白，余頗表贊同矣。彼之辭曰：「當吾開始準備之時，在其俄頃，誠無暇顧及自己高張之情緒為何，而惟專注於吾敵。稍後，余始感及敵人之運命真將何若。正於此際，慈悲與憫愍克

限吾心。余爲敵哀，余遂不能下決心，余不克爲此」。今也忠實而不懷成見之讀者乎，願問：斯二子者，孰較爲善？君願交託命運於此二者之誰人？二人中孰更具純粹的動機以抑制其行動？是則道德行爲之原理，豈不寓於是乎？（原註三）

吾人對此利他主義之基礎將如何置辭耶？慈悲與不自私二者，對倫理學上之目的，果可作爲等量齊觀耶？叔氏之提示，固似可取，但在其出發上殊足置疑。茲請更慎察之如後輯焉。

第六節 叔本華之其他見解

不論如何，慈悲最初不過一衝動耳，更無他也。吾人所知至少此對於未爲反省之人乃具有之。（原註三）叔氏之言曰：『天然已於人類心田中種下此奇特之意向，由此而某人之憂苦必爲他人所感知，由此而每逢急難之時必發出呼聲，或云「救命」，或云「可憐」，且其聲常激急而具權威。人類所期待於由此而生之呼援，與其謂自義務之嚴規，毋寧謂自大衆之福祉；蓋義務不過爲概括的，抽象的，演繹自理想之冷靜的考慮與論理的結構，故其可以爲吾人成事也甚少而或絕無。芸芸羣衆，以不能不日夕體力勞作，無遑啓滄其心靈，長此粗糲平凡，碌碌衣食，則含具體實事而外，又安知概括的原則與抽象的真理之爲何物哉？然幸人類善行之源泉及道德之真正根據，在此而不在彼，而此慈悲心之湧起，毋俟抽象，祇需感覺的認知 (Bewußtsein ohne Begriffe, abstrakten, sondern, nur dar anschauenden Erkenntnis)，祇在具體事情上之一觸知，慈悲

之要求立現，絕毋需再爲反省的沈思也。『叔氏爲使其見解益獲顯明起見，更引證噴騷 (Corymbus) 之章句以表其鳴而張聲援。(原註四)』慈悲之爲一種天生的情緒，殆不容疑，其由各人愛其自它與相約互爲全人類之保存適相調治。一言以蔽之，此乃鍾於自然情緒操之內，而不在乎巧計智辨之中，蓋巧智每導人於見義不爲之文過飾非，實人類犯罪之確證也。』是知慈悲並非抽象的原理，乃在一具體事案中如此作爲之一種趨勢而已。此不過在天真而不學之人所具有之一種情緒，一種對其同類之感觸，更無其他也。

然而此種情緒可謂已盡說明叔本華所謂慈悲之全部要義否乎？未也。慈悲之足爲道德全面基礎，不僅由於其爲人性中無私的衝動，此外更有較大之理由爲叔氏所重視，而予慈悲以尊嚴之地位。此理由實繫乎慈悲之深基足任品行之原則而無愧。是即慈悲實爲一偉大根本真理之透露於具體形式者，即在本體及根柢上，有生之倫合於一體之一大事實，爲上端所已指及者也。慈悲既透示此理，故其情緒具莫大的權威，及深刻而莊嚴之勢力，非通常情緒所能或有也。

叔本華於其著作中，論及此者非止一次，茲再引其所研討者數段，以律其餘：

『我自身與他人之差別，似於經驗中爲一絕對的懸殊。空間之分隔，別自我於吾隣，亦遂隔絕我與彼之苦或樂。然在另一方面，必須更認清吾人所有關於自身之一切知識極非完備而了然』。(原註五)……『試問人類一切之多樣性與繁歧性，究建立於何處？夫亦曰，於空間與時間耳；惟通過時空而多樣性及繁歧性乃見，所謂衆多者，惟於並存或連續方得認識之。

諸多類似事物每被稱爲「諸個體」(individuals)，故余謂時空乃使「諸個體羣」(a multitude of individuals)之成立爲可能，此卽「個體化原理」(principium individuationis)也。」(原註六)

『康德之闡明先驗的直感(Transcendental Aesthetics)，(註一五)可謂偉大的真知，其所貢獻於世界，未有如此之真確者矣。據此學說，時空……僅屬於現象。……但如世界本身不復知有所謂時間或空間，則世界本身亦必不知所謂羣類。故其實祇有一等同的實體(an identical Being)顯現其本身於此感覺世界之中一切無數現象。反之，在時空中，以一羣類而表現者，並非真體本身，祇是一種假相。』……結果，此消滅我與非我之區別之見解，並非偽謬，毋寧其反對之見解爲偽謬也。……前一見解乃吾人據以爲慈悲現象之真基，而慈悲係此真基之表現。故此見解可視爲倫理學之形而上學的基礎，而其要旨爲：凡一個體，直接認知其自身及自己之真髓於他個體中。(原註七)

上引叔本華所著各段，其頗使人感興趣者，不僅在其衛護慈悲之情，自爲道德之基礎，抑亦在其提示一種新異之見解，爲前人所未注意及者。惜此提示亦與其他各論相似，皆不得謂其全屬創見，亦不足以自圓。但其表達之方，殊足奪人視聽；而其可效助於吾人之處，正在其不完全之處。其論頗富刺激性，情絕無證明性也。此種現代式佛教(註一六)良足掀起吾人心內之疑雲(此固軼出本章討論之範圍)，卽問：假使吾人能見在慈悲或其他利他心發生之俄頃顯出有一

錯覺——卽自私錯覺之油然而發現者，則此利他的動機，不論其爲何種性質，豈亦不足爲倫理原則之自明而普遍的妥當條件乎？叔氏則自以爲有獨見於此。彼（最初）發見慈悲爲一純潔無私之衝動。特此不自私的衝動，原不過爲一衝動，一情操，爲虛曠之所鍾愛，遠離乎哲學中人所尋求之抽象原理。此中（譯者按指衝動）誠有不自私焉，惟因尙須審省的發展與深刻之根基。叔氏覺又已爲慈悲發見一較深之基礎，而此卽爲一未完成之形上學的激悟。今爲綜括其所見如次：彼以爲人類在深底之真理中，實無爾我之分，皆屬於一「體」(Being)，此乃唯一之偉大實體，乃絕對的意志，運行乎人我之中者。惟因人類彼此必經時空而相認識，故似彼此並不相同，甚或爲相爭競之兩個體，有如截斷蚯蚓之兩半者然。惟有慈悲之情，透視此種浮屠之錯覺，卽在其直覺而無反省的透視中，嗚嗚細訴於人曰：每一個人之痛苦實卽其他各人之痛苦也。而誠當吾人如此感知之際，卽忘卻平時錯幻之感覺，而一如吾人等於一體以行。吾人作此行動，乃依賴較高一層的激悟，於是形而上學乃來爲吾輩正吾見而圓吾說矣。凡此，皆吾人所爲表達叔本華之本意者也。

吾人所關切者仍不在叔氏之形而上學，蓋其形而上學固成爲舊敝不堪之筏，早爲有識者所不取以渡海矣。然叔氏本人，以其富具美妙好奇心之性格，築爲文藝古物院於高亢之原，珍藏不少有裨之思想，惟吾人現暫不必隨彼至最深處。吾人所至咸興趣者爲叔氏所加於其慈悲說以外之提示。此所提示者，價值如何？慈悲亦且爲一種錯覺之偵示否？而此錯覺是否卽構成自私

心之基礎。吾人對於叔氏之提示，容於後章加以研究，今欲與之商榷者，惟單作爲一種情緒而論之慈悲。但使慈悲而發見錯覺於自私，則其必爲慈悲之特殊形式足以緣附此種機能。其實多數慈悲直反顯彰此錯覺而已。是以吾人於此，莫善於先將通常混合於「慈悲」一語或更通用「同情心」一名詞中之具利己形式者與其具利他形式者截然分清。吾人必將沿舊道及通塗以進，寡有不得不知此者；以自私之錯覺固有所需於偵知，亦大有所需於詳說也。

第七節 慈悲結果之屢變利己及殘忍

今有人焉，見其鄰友陷於痛苦之時，其必至於感知此項如實 (Genuine) 之痛苦，領悟此痛苦之真正性質如其在友矣乎？抑常沈入於關於痛苦之一種錯覺，視之未盡真實也乎？叔本華將爲解答曰：彼無心腸者，不具熱情，自沈入於關乎其鄰之一種錯覺，多少想知其所受之痛苦非真痛苦之一種，非如彼或親受者之活躍真切。但在慈悲心腸之人，即惟一不私自之人，則體察其鄰所受之真實性，而知此非夢幻之痛苦，且一如己所親受者同焉。

茲請以實用之方測驗此項觀念。試就同情一事，以其結果評判其爲如何？吾人如在一切事情中，服從同情之指使，是否實際必被引導發爲利他行爲？叔本華則爲同情心或慈悲之人保證其必具利他主義，蓋彼固謂在真慈悲中，人之感知痛苦也，確在別人而不在自己。依違同情心之指使，勢必導引至於盡力撥人出苦而不自爲矣。然此豈非即大有賴於慈悲轉成一反省之對象

以爲其所感受者歟！可知慈悲本身常爲一不定之衝動，可隨慈悲心之後起的反省而作種種不同之解釋。有人或由慈悲轉至反省，覺此爲在他人身上之眞痛苦，有人或轉至極不同之反省，而後各隨以各異之行動焉。有人或竟不能領解別人如是之痛苦而引避之不迭者。蓋多數人沿據強烈慈悲而來之第一反省原非全爲不自私也。毋寧直爲極自私的戒條：「棄置汝鄰人使汝所感之痛苦」。蓋對苦痛之同情可使人震怖、昏厥、哽咽、悲啼，繼此種急激的情緒而興者，復有長期含忍之憂鬱說。凡此，俱足令吾幾忘此苦實爲他人之苦。此身受之冤煩，當其感至較強度時，直如一實質的煩惱，有似神經失常，心靈重壓，而不勝其衰憊之感；其將爲反省諸已，而甚易發生如是之尋問：吾人將如何以求解脫乎？在此自問中，卽爲忘其鄰友之始。而實友苦所感召之苦直成爲己身之苦，則自己此時無論如何慈悲，亦被束縛於錯覺之中矣。夫爲解除此痛苦而爲吾人滿足發此苦感之同情心，不外有三途徑焉：其一，亦被常稱爲最難能者之一，充滿責任心而亦充滿矛盾者也。人果盡其所能，堅忍沈毅以力援其鄰友出自重困，可也。此誠壽一較長之時期，而每不能因受累而招致充分之功德，且或反易貽誤其人，損害其人，而未致益於其人。其至終局，不將爲自己益增同情的痛苦，而又新加以怨恨的心情乎？其二，則習於目睹痛苦而不動心，將無復感同痛之痛。其三，乃通常最易之法，卽爲遠離其處，及早忘懷一切不樂之事。此爲多數敏感之人所常取以應付其所遭會之一般苦難者。第一法也，與人以難船之事。第二法也，磨鈍其感性，萎滯其活力，使亦不能樂人之所樂。彼峻峭而鐵石心腸者，數數習見於

苦難而無動乎中，幾不知同情之爲何物，以視柔腸仁性者輩樂享天庥於禮讓和平之社會者，瞭乎遠矣。最爲人所歡迎者，蓋第三法也。既免於陷入無情、冷酷、忍心，復可保持敏感、欣賞、慈心，充溢同情之生機，而被視爲富具人性與可敬慕之一人格。且此法又可避免無謂之愴痛，蓋愴痛實爲溫雅長者所不堪忍受之殘虐，而苦海愁潮，人力難挽，加以體念，愴痛徒滋，而實無濟於事也。人之具有優美性格而富柔善感者，誠不能忍於瞻顧諸般醜惡而污殘之慘景。其不欲試爲忍受，而常潔身於祥和高貴之仙羣，較之能爲忍受者，不更怡情，更優雅，更妙品，而更高出乎美藝陶冶標準以上乎？蓋痛苦之景象，每易致人於粗野，甚或使淪於癡癲苦難者之幽淵，而此寧爲優美心靈者所或企望乎？彼野蠻者之偵痛苦與凌虐，其呆木，其冥頑，其卑賤之情，世無倫匹。痛苦盡使其暴露本性之兇形；叫囂、咒詛，竟如一野獸之所爲。或又廢然倒臥，不望救援，不望相助者之好意，且反以行近其旁而遷怒於汝。其有感恩，可謂一大怪事。如彼苦尙未止，彼決不因汝之助而示威激，蓋汝未曾使彼較有改善，固又何須致謝。但若誠能出之於苦，彼又如何？痛苦而已經逝，誰復能清晰記憶其強度，救助之功每被低估，宜矣。助人者之能欣賞其爲助人而受之微累，恐更有甚於受助者之能事後欣賞助彼者所受極大而甚艱鉅之重累也。人常部分忘其極大之傷愁與極危險之疾病。凡最苦惡之一幕，終不適於顯明記憶之保存。加以記憶強弱，易地而殊；彼記汝爲彼之善功，常較汝所記者爲微薄；其後且對汝所爲彼曾受嚴重之困難，全不道及，真使汝爲之駭詫焉。反之，當其曾患疾病而汝爲看護之也，彼則

甚憶汝之所爲；扇戶而勿使擾，進食而不加調，凡諸限制，恍同虛視；但於甘汁之時，通宵之不寐，維持必要之肅靜，慰安躁急之心，以及一切爲此病人之故而犧牲本人生命中其他無效目的，則舉而棄之腦後之深洋。彼之所以忘此者，非以彼特屬一惡人，乃正以其原屬一常人，因受苦痛之侵凌與貶誦，致不易合爲高尚優雅如君輩之伴侶耳。彼亦曷嘗有他，人性之常而已。使君本人亦無非一常道之人，將對於曾援君於極大苦厄之尊友亦同一轍，無伯仲焉。遭難者與援助者之間，兩無齟齬之聲，幸矣。反目而怨及終生者，蓋常有之，援助者之慷慨犧牲被認爲贅餘故也。對於蒙禍之人，任何援助，概易視同贅瘤，蓋世間無一援助可稱爲迅捷而無條件的成功也。

觀此，則在一仁慈之人，其慈心亦豈爲之盡言而昭戒同情之虛耗乎？顯然無之也。慈心（註一七）不言「必須救吾之鄰」，但言：「滿足吾自己」，以慈心常爲本人之愛寵者也。故人如能忘懷彼活該受苦者之一切賤惡災殃，而自結於天真歡樂之福命諸人，則必能滿足內在的慈心，而歡樂之雲閣更使慈心自樂其慈德矣。與喜樂者同喜樂，與悲泣者亦同喜樂，使兩各顧其自己而流瀟於永遠之無異。此乃仁慈的自私之詔命也。吾人此論，決非可怪之思想，彼艾略得（George Eliot）小說中屢屢爲世人描寫之矣；其心愈慈，其所發之命令亦愈不惜自私。高度敏感之人，因不能遏抑其銳敏之感性，則於此苦海之中，惟有力保自私以自遺。世有所謂苦難者乎，彼等非盡忘卻不可。彼等之慈心乃適成彼等之忍心。彼等以不堪目覩苦難，惟有閉門不

願。使彼而爲一帝肥司 (Diver) 者，必首先主要警察之職務應禁止瘡癩過體之衆丐如拉撒露 (Lazarus) 等之暴臥於街頭。(註一八) 彼等之處置苦難，宛如今代街衢暗渠下通管之處置污水；必使裝置渠管之匠工，巧爲構設，庶現代文明人之鼻勿致與穢氣相觸焉。此則稱爲現代建築之大進步。於苦難亦然，宜令警察掩蔽之，俾勿觸目，如至無法或不可得而能時，則歸諸被難者自身劣種應受之天譴，且根據通常禮節，斥其勿以一己之愁苦，宣揚投射於他人。如此，則可爲人類天性發展仁厚之同情與柔慈之心緒，蓋吾人今日已不能再如古代之暴露污水穢物而任其四播矣。不問他人之痛苦，而後痛苦自如無存。此乃自私之嘉語也。

第八節 幸福之殘忍與闊涉同情心之自私

世間幸福之人，其幸福也愈甚，其不欲聞聞苦難也亦愈甚。對於災苦之冷淡而漠不關心，誠莫有過於一歡樂集團中之一歡樂人矣。「此世而果在某處有某被難者（疑非真有），幸其遠離此間。」此乃充溢同情歡樂之幽靈所發之呼聲，有如詩人席勒 (Schiller) 於其友朋吟 (an die Freunde) 中所巧妙表達者：

有友可爲知己死，

有女夢中魂相繫，

斯真絕代幸運兒，

津滄十州多福祉。

彼夫獨一天驕子，

生在人寰今世紀，——

寄語從未聞此者，

咽泣自理勿相澆。(原註八)

席勒以其青年熱烈之懷，在此抒情詩中，狂言「歡樂」。歡樂所在，乃至於彼小蟲。「一切羣倫，咸欲歡樂之瓊漿於大自然母親之懷抱。」信哉幸福人之愉快慷慨也！然彼日遭踐踏之小蟲果作何想？「孰有良友」，彼大都市貧民窟中之窮苦不幸者，但有鞭撻耳，飢餓耳，監獄耳，被欺亦以欺人，再受俄以至再入監獄，如此循環輾轉以卒其生，此外復何有哉？此輩顛連無告之徒，敢稱爲己有之友朋有幾？反之，在歡樂中之人，對彼等果作何想？孰真能及之？孰能想及之？嘻，彼等？否否。自私之獸心每易建成自有之幻像世界，在此世界中自天使以至蟲蛇，皆具喜樂之同情，但惟止乎其對象亦在喜樂之中耳。祐此億兆蒼生！熱吻此全世界！(註一九)然而實際上，此熱吻不對傾於彼天真歡樂者縹渺幻夢中一極美麗亦極殘忍之幸福世界，而被設想爲世界耳。至對於呻吟輾轉之億兆蒼生，此熱吻之爲助，更何言哉！歡樂並不知彼等爲何物。不能信彼等爲真也。

上所述者蓋同情心命令之一斑。同情心對於人類行爲所負之任務，其關係不過如安默生

(Emerson)文中所描寫之欲赴波士頓城可有各種可能方式，而此欲往之希望對於實往之方法所寄與者，正猶同情之所寄與於行為者也。安氏質直相告曰：「余欲赴波城，特不取潤以過查理士河，惟願行鐵橋以達彼岸。」安氏此言乃所以例示彼自己之喜悅外國作品，譯本且有甚於原文，而此實為一大好例，可喻人生皆無不願取最迅速之捷徑以求脫離同情之貽累。救鄰友於苦災，等於泅泳之難事，中途或遇冰礁。若揚長直去，同行且有佳伴，攜手陶陶，則莫如步大橋以達波市矣。是知同情心乃常導入於罔識他人真相，而此即為「自私」本身之一大錯覺也。

慈悲對於痛苦之觸見，亦可轉化為自私的厭惡。吾人對此相反心理之暗幕，實無觀縷之必需。事實上，慈悲如不導人於畏避苦難，亦必導人對於自己同情痛苦之能力具有莫大信心，甚至對於世有致人受苦之事實之存在，且感真切之快幸焉。儼然自以為慈悲人士之重要身分，而中心充溢驕盈，甚或渴望親友相識中有人陷於禍災之域，庶可詣往其前，睨焉一瞥，有若異譴之代言人與託釋家，有若力任解圍之英雄俠士，而實則並未稍為分憂。此乃自私的慈悲之第二階段也。其與第一階段較，自更忍心而不可救藥。彼畏忌痛苦之觸見，猶可以多遺不可或免之經驗而漸告消融；但如愛好以慰問家自居之利己慾，則與其妄自尊大之感覺日益其強，與其微驗所謂同情力之次數日益其高。世固有人，居嘗燥急寡歡，而一遇亟待慰藉之不幸者，始復怡然自得，蓋自謂於此可稱為受世推崇之安慰使者，而覺自己成為羣鄰欽仰之中心，正以恩惠的格調，執行其尊貴的天職也。此類幸災樂禍之典型人物，不可謂非常觀。此輩人士，原非易與

爲寬諒之友，苟非陷於斷足，重疾，或慘變奇災，亦未必來相交輔。君之有禍，彼之有與也。於是護君如聖士，慰君如天使。至見經常在實際生活及健康忍受困苦之人衆，雖可逐日以微惠，俾有慰安不爲也。其所狂悅者，乃在遇見奇災酷禍之人。幸福之徒，對彼蓋視同無物。彼等之心腸，非高度白熱不能溶化。彼等倘在樂園，環視滿足感謝之同聲，將不知若何懷鬱；但得聞乎可送滴水予一淪落之靈魂，則必躍然而喜。聖經中『爾其常與貧苦者相接』一言，彼等宜奉爲天錫之最大真理。噫，慈惠之人有願矣，因彼等決不至缺乏工作。（註二〇）彼等其如雕刻家，見大理石之粗惡巨形而沾沾以喜，因此中藏有其可愛之雕像也。而世間之常多此種相塊供其雕刻，又何疑焉。

凡此，原非皆出鄙俗之惡意，不過彼等苟見苦莫不作，必爲之嗜焉無厭。其視災患也有如其特種財產，是以倘聞天國之重臨，禍殃之滅絕，將如何失望而愴神。吾人今之所論，非指職業性的熱誠，類如醫士於其研究疾病時所生之感興，乃指寓乎慈悲之純粹樂趣，全與所謂本人職業者無關，惟有嗜於世之苦難與禍孽。倘不見其鄰友淪於嚴重之殃災，其生命中將全無歡欣之彩色。此種慈悲誠何以克服自私之錯覺，毋寧謂其善於表彰錯覺可也。

第九節 慈悲實非利他——利他與利己分歧之基點

由此觀之，同情心就其爲一種情緒而言，不能稱其常作利他，實反多爲利己。彼非毀棄自

私，毋寧強固自私。隱味如是之一種情緒，其不能特爲觸發道德明覺之中樞也明矣。至於慈悲，則以其有關於自私錯覺之偵示，吾人此後尙有論及之機緣。在此方面，叔本華之思想，似尙新穎動人；然若不從明覺之立場，而單就情緒以觀慈悲，若僅以此行爲是否慈悲而判斷是否爲不自私，則吾人已冇答案，卽爲：不自私如構成道德，則一行爲之具有慈悲心，不能確保其爲不自私，因此亦不能確保其爲道德也。叔氏上節所示之好例，固饒興趣，但對放棄謀殺其情敵者之所言「我可憐他」一問題，究不能達於終結之論斷。麥克白夫人 (Lady Macbeth) 自思曰：「余苟爲此，彼豈不亦如吾老父之安眠地下乎？」(註二) 麥夫人之存心，或亦屬乎慈悲之善，特於其景未甚充分耳。然此語足使吾人省識提多之案，倘惟慈悲阻止其將犯情殺之行，彼固有可循之道。彼尙可遣別人執行此全部任務，各種準備及一切，而仍可保全其本人之柔慈情緒也。然此叔本華之青年情人 (提多)，卒不殺其情敵，可知其決非僅恃慈悲情緒，而必尙有其他成分者矣。

對於同情心之爲物，吾人研究至此，惟更添一困難之實例，亟待與之周旋。縱使同情心果常屬利他，絕非浮動，其命令之聲，完全清晰，亦尙存有其他反駁之難題。同情心也者，無非人性中情感成分之一事實。果爾，則對於一無同情心之人，將如何證示以根據同情感覺而來之理想？於是舊日之難題，又必重遇。今有人具一理想，欲以之評判世界；而此理想所由建立之基礎，復爲世上若干人士具有某種情緒之一事實，則無此種情緒之人，必被宣告爲無權評判世

昇，於是此理想之最後基礎必祇限於某物，其價值惟賴此爲存在之事實以證示之而已。

故於本章及最後一章，於一般及特殊題目之討論，皆可發見此一問題憤憤復現。凡一理想必須有一理想基礎，而人似每置之於某種現實之上，遂致環顧四周，疑難之矢交至。或謂並不確感此類現實之實存，或致疑於吾人以爲具此意義之是否即此意義，更或有人於某種情形下發見別種現實，而證其道德原理於此種現實之上，正與上種主張絕對相反。於是道德理想論者，在其倫理研究方法之討論中，已遭遇無量數之厄運。彼亦常被逼轉於一種實在論的地位，而彼昔曾用以責難實在論者即皆轉以自難。然彼若誠忠於自己，以維辯護聖潔之士 (Holbe) 以來，近代實在論者之系統，責以一切唯物的臆說皆以無理想而無價值，則彼又必遇一挫戰，彼詰舉示一種理想非屬乎其自性，亦非屬乎唯物的學說者，而彼似遂安身無所，惟自茫然踟躕於懷疑之曠野而已矣。

(註一) 引新約聖經馬太福音六章二十二節。上文爲「眼睛就是身上的燈。你的眼睛若明亮，你的身體就光明，你的眼睛若昏花，全身就黑暗。」

(註二) 謂理想終有超乎此世界而進及「彼岸」之慮也。

(註三) 雅布士 (Thomas Hobbes) 1650，英國機械唯物論的道德學家，其名著之一「利維坦」(Leviathan) 有商務高文庫德譯本。但其關乎道德學說之主張，多見於其「人性論」及「自由與必然」等論文，有 *Milwaukee* 版本 (一八三九—四九)。

(註四) 原文爲 "die stets das Besse will, und stets das Gute schafft"，其出處待查。化感是善雖爲新德，然其權力與果實常不絕，則無道德選擇及分別之可言矣。

(註五)在倫理學上，此輩常被認爲功利派。邊沁之倫理學說具見道德與立法之原理 (Principles of Morals and Legislation) 等書。

(註六)猶大 (Judas) 與湯馬 (Thomas) 皆爲耶穌門徒。前者曾受卅三金以出賣其師 (新約馬太福音二五章四至五節又二十六章四十七節以下)；後者對其師遇害後復活，亦深表懷疑 (約翰福音二十章二十四至二十五節)。不過作者書中不稱湯馬而作湯馬生 (Thomasen)，或以湯馬一名誤譯中世之使徒湯瑪 (St. Thomas)，此爲改寫，見原書同說解耳。

(註七)本書於一八八四年出版。斯氏蓋道德以生物學及進化論爲基礎，自稱科學的倫理學 (Scientific ethics)。

(註八)作者所履言之「如何」(How)，係表示其方法，爲手段，爲屬於知識技能問題，而非屬於品行道德問題。此皆顯與「何者」(What)，「何故」(Why)，及「應爲何」(What ought to be) 迥不相同也。

(註九)原書譯作穆勒，曾譯其名者名學 (System of Logic) 及聲言權界論 (On Liberty)，原書則譯其功用主義 (Utilitarianism)。彌氏謂：『行爲之道德性，全視其意圖如何，換言之，即視行爲者所將作之事以爲歸，至於動機，若不在行爲上引起若何差異，即不能對道德上發生若何影響。』見其功用主義書中。

(註一〇)原文爲 to sit down 實即「就座」，而不能顯其之謂也。

(註一一)按美國鐵道事業皆操在私人資本家之手，而非似一校之國營，故有公共與私人利益矛盾之西實。

(註一二)已見本章第三節。

(註一三)見康德著其理學性論衡 (Kritik, des Praktischen Vernunft)，有阿爾德英譯本 (Abbott, Kant's Theory of Ethics, 1923, Longmans)。

(註一四)此處指向正論道德行爲上之手段方法。

(原註一)見其道德基礎論再版本第二一頁。譯者按此書有巴洛克英譯本 (A. B. Bullock: The Bases of

Morality, N. Y. 1915)。

(原註二) 見其道德基礎論頁二四一。

(原註三) 見同上頁三四五。

(原註四) 引盧瑟原著論不平等之起源 (Discours Sur L'origine & L'Inegalite) 及其道德基礎論頁二四二。於盧瑟原句加夾：「Il est donc bien certain, que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'appont de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de tous? P'espere.....?—et, en un mot, dans ce sentiment naturel dictot, que dans les arguments subtils, qu'il faut chercher la cause de la rognance qu' éprouverait tout homme à mal faire。」

(原註五) 同書頁二六七。

(原註六) 同上。

(註一五) 原文 Aesthetic 字義雖為審美之意，但應譯為「直感」，方不致引起誤會。

(原註七) 同書頁二七〇。

(註一六) 蓋柏叔本華哲學主要淵源於印度佛教也。

(註一七) 此處「慈心」為人格化，下言「善鄰」，「善自己」，皆慈心自稱。

(註一八) 「希耶司」為拉丁文常用以稱「富翁」者。按擴為牛欄中所描寫之乞丐。希耶司與拉擴斯之貧富對照，始見斯亞倫之故事詩 (Chaucer: Summoner's Tale, 179)，原文為：。

“Lazar and Giver Liveiden diversely”。

And diverse gewenon healden they thereby.”

(原註八) Wenn der grosse Würd gultigen Eines Freundes Freund zu sein,

Wer ein holdes Weib ertunnen Mische seinen Inber ein!

Ja, Wer auch nur eine Seele Sein rennt auf dem Erdennuß!

Und Wer's nie gekönt, der stehle, Weinend steh aus diesem Dand.

(廿一九)原文爲德語，似係爲席勒道也。『Gold umschlungen Millionen! diese Krone der ganzen Welt!』

(註二〇)按作者此句係故意仿效耶穌基督登山寶訓中「八福」之宣示，見新約聖經馬太福音五章三至十二節。
 (註二一)見莎士比亞名著馬克白之一——「麥克白」(Macbeth)。麥克白爲英國王之宗室，夫婦共謀英國王而篡其位。所謂「余苟爲此……」，係欲謀篡前之瓦內思，妻所以遂行之粉飾也。

第五章 倫理的懷疑論及悲觀論

失眠者之夜何其長耶？倦怠者之途何其遠耶？

愚而不明真理者之壽何其高耶？

——法句經（註一）

吾人曾言：勿自深人懷疑，似爲理想主義者當前唯一之出路。倘彼可稍稍降其標準，以持常道，倘彼允放棄必以理想方法求得理想之論，則彼當可安然處於其所暫爲假定之某一地位。惜理想主義者之輒越軌而狂馳也。示陵於彼者，外則或有虛誇的世相，內則或有巧麗的心靈，於是彼沾沾有得色：『嘻，斯非即余所尋求之理想耶？』但彼自身之懷疑瞬即起而責難，謂其缺乏信心。『爾所獲得者，或此或彼，無非偶爾暫存，曷常真有？』理想主義者乃強詞以對曰：『余所指證者，固非因其存在，乃因余所自由選取以爲指針，此其所以爲「理想」也。』是無異酬私念浮情，大可資以構建理想；駁斥之成案具在，又何以塞詰難者之滔滔。然則所謂全部懷疑論可爲倫理學之基礎者，終不將對吾人成一大威脅耶？吾人必須正視此問題，而察驗其演變之結果究何如也。

第一節 悲觀論中之懷疑的動機

讀者可以說知此類懷疑論，在實際上，即爲近世最真粹的悲觀主義者真意與實力之所寄。吾人不必多慮對於選求理想時之疑懼與不安，而一旦選得之幾費辛勞全歸泡影，其實吾人於此常得發見悲觀論之極深根據地，可爲絕望悲鳴者揭其覆焉。人爲選求其一理想，必在世海全劇進行中，至少演出其本人之角色，而此舉似不得謂其枉費；蓋在追求之際，一往情深，每對於當前之偉大目標，不惜傾身以就，其真摯與自娛，洵足觀矣。然若爲此理想而水歲追求，專心一志，而卒求之不得，則悲觀主義之相襲，夫亦安可逃哉。故世之懷悲觀主義者，每反相戒勿多言人生之苦惡，毋寧侈論人生之無目的也。彼哈德曼 (Von Hartmann 1842—1906) (註二)曾認悲觀主義爲總計算手續之假想結果，信爲人生痛苦之和超乎人生快樂之和。此衡量表之能動人信聽者，蓋亦幾希。惟叔本華(見上)則不僅言苦樂之衡量，更暢論人生無止境無目的之一大根本事實，大可謂努力於悲觀論之成功者矣。世人於此，可說知叔本華典型之真正強力，即佛教的人生悲觀論是也。佛以有力的論調昭示於人曰：爾等儘請自擇一生命目的，若妻，若子，若富貴，若功名，若權威利祿，而終祇能取其一面而不得不舍其餘，但又不能證此目的爲世上至尊，則惟彼此互說，湮沒於永恆之爭奪中耳。於是世世輪迴，沉於永劫，爲婆羅門，(註三)爲帝王，爲蟲，爲虎，爲乞丐，有時落於鬼魔地獄之中，有時雜於空氣幽靈之內。

爾之目的，因每次投生而轉變不已；目的繁疊，輪替串連，或此或彼，俱爲偶然之工具，無一本身自涵真義。故世人充滿目的亦即充滿爭競，無一生命具有真正意義，無一欲求具有重要價值。有見乎此，不如含棄欲求，而以一無目的爲人生唯一之目的也。此乃佛家鑒於人生目的之輪迴永劫而有此結論也。其寓意在揭穿人生之毫無意義，由兩方面說明：一爲世人求達目的終必失敗之事實，一爲人縱暫得成功，其情形仍與失敗無殊之斷論。人生之失敗，與其謂表示苦海中目的之難成，無寧謂指明塵世中目的之無價值。成功之來，惟徒增彼成功者之苦，蓋彼將悟知一切欲求，原皆曇花輪轉，今朝之所愛，瞬可變他日之所憎。不輪於成功或於失敗，其所垂教者，非世道時序之乖方而故與人類爲敵，實由於一切欲求本身之無希望，無價值，而混亂虛空耳。倘使佛教而僅論及人生所欲之枉費，好事之難成，則其教義亦不過如一種普羅密修士（註四）之反範，對吾人之強暴而殘酷之物質世界殊死戰而已。然佛教所堅持者，乃謂人實味然於何謂好事而妄爲焉；所欲求者既甚惑昧（註五）而又輪轉無窮，安足以望其成達耶？佛乘諸經之道德思想，絕不在抗拒人生外在之實際苦惡，而實對於人生自有之虛幻目的作一統括的否定耳。

以人生爲無目的而作呻吟哀怨之題材者，尤見諸近代浪漫派之詩歌。彼哀愁悱惻之浪漫詩人，謂世間之極大苦惡乃在人之昧於何謂好事，人生之極大悲哀乃在生命之茫無目的。人終不能決志有所作爲，此非大失敗而何；缺憾無可補，恨海無可填，非一大虛空而何。至是吾人乃

恍然於此荆棘寒途之倫理的懷疑論，一加分析探究之餘，始知其即為倫理的悲觀論也。誠以選求理想之困難，亦大影響於近代浪漫詩人對於所謂理想情感之追索，誠於此一為尋審，即可顯然豁露吾人之難題矣。

第二節 近代詩中浪漫悲觀主義之懷疑的隱衷

大體而論，近代詩壇所反映之一切題材中，更無有甚於人生意義及價值問題之屢見者。近代詩人對此問題之最首出亦最自然的答案，當為世所習聞。人生之意義，即寓乎生命中之情感。浪漫詩人於其檢討人生問題之際，自必求有以闡明何種情感狀態足為最滿之情懷。無如於此觀點，難得單純自明之理。主張理想的意識狀態可於強烈情緒中獲得之學說，為多數快樂論者所不取。（註六）世間人類之常識，亦知較永久之滿足情懷，毋寧宿於優閑中度之愉樂，宿於實學智識之藏修，宿於事業工作之成功與經歷之順利。古代哲學中有若干派會認寧靜平和為幸福人生之真蘊。然而近代詩壇之態度，則對此首先加於強力之反對。彼等以為寧靜縱可一度易為狂變，也不足為吾人應求之鵠。必也，活躍之情緒，厥質甚濃，厥量無盡，斯足為吾輩革命詩人之追求對象也。祇一提及維特（Werther），大盜（The Robbers），伊斯蘭之反叛（The Revolt of Islam），曼夫萊德（Manfred），浮士德（Faust）諸作，（註七）即可悟知革命詩壇精神之所在矣。

據此以觀，人生之能有價值，惟在其充滿詩情之可欲形象。爲問此種生命之充滿有其可能否乎？使此成爲人生理想，足爲一可恃之見解否乎？依此觀點而推演以進，可不致陷入於悲觀主義否乎？對此種種之解答，即可作全部浪漫主義運動史觀。作者於此必須撮述其主要思潮，以爲全運動之速寫焉。

近代生活之激浪確已喚醒敏銳之感覺，增進強度之欲望，激起愛自由之熱情，動搖固有之傳統習慣。夙昔之神學的人生理想，對於浪漫詩人，尤被墜亂而搖落。人生之最高善，必求之於自我心靈之中，而不在天國之上。此其結果爲何？第一，自是一種莊皇獨立之氣概，一種高亢的不凡自負之精神。解放情緒之高歡，鮮有世間平凡娛樂之可比。詩藝天才之自我崇拜，益以自眩幻象而起勝。梭萊（見前）於自賞藝力之餘，振筆疾書「無神論之必然性」，而爲一切無知之邪惡、淫佚、亂倫、肆力維護，足爲明釋此種精神之上例也。拉伐他（Lafayette）鉅寫天才本質，可爲又一明例：「天才蓋如天使之化身，非以形來而自顯現，非以形去而自消逝；以其永生不朽之靈力感應人類之性真，觸動其最內部的神髓；時或幻化無踪而餘響繚繞，長留甜蜜之震顫及恐怖之涕淚於人心，永駐慘澹之歡欣於人面；此乃天才之作用也。君等可任意以名天才，稱之曰聖靈之果；信、愛、望，稱之曰天賦的不學，亦不可學；稱之曰本成，曰神聖；此皆天才。此乃靈感，乃天啓，可覺而不可志，不可欲。其術乃超乎藝術之藝術，其道乃靈光之道也。」（原註）吾人不能引此狂文於什一，要之，在一七八〇年前後，一般青年之歌德狂者，

其自我贊賞與互相標榜之風，可於此文中得其要領也。

此種高傲之氣勢直接促成全然新理想體系建立之企圖。舉凡政治家、科學家、實業家等等之耐心靜氣，在此輩血性猛進之青年眼中成爲無物。彼輩必欲造成彼等自己之世界，且成之於一旦。同時並不取任何肯定的信仰，因在事實上，固定信仰必將摧毀其情緒之鮮艷也。彼輩厭畏一切信條，除非創之由己，而其所爲，破壞易於建設。當德國浪漫主義發展時期（參註二）中最富靈感之青年天才家卽爲早期殉謝之諾瓦里斯（Novalis），（註八）可比雪萊之後身，足稱浪漫詩壇在渾沌高熱中之一代表人物，以一極高貴之靈魂配合於一卑弱之身體，萬般苦惱，日逼月煎，致不能發育完成勇壯奕奕之神姿軀格，此實表示熱情運動之必交織乎美與不全。彼所寫出之空泛哲學作品，其後影響少年加賴爾（Carlyle）成爲生活充滿幽深神祕感之具體表現。世人可怡然於飄蕩乎此種繁花如錦之海市迷園，由此道所得匪鮮，特無目的地之可達。不過此少年詩人所堅執之世界必符應於人生情感之需，則固已大白於天下矣。彼又堅持以爲生命之和諧系統可組成於一純粹浪漫型模之上，且舍此決不能有所成，實則彼未嘗說明實在，亦未完成其人生計劃也。最後，彼隱含傾向天主教會之意，以此爲最能表現人類之需求。其短促的天年，飄遊的經歷，卒與此殘缺不全之提示同淹沒於黃泉。然使生年有繼，果亦將何處以求歸宿乎！

其在彼摯友之所稱矣乎。浪漫的諷刺派施來格爾（Fr. Schlegel）其人，乃在浪漫精神進展之第二階段，或亦可謂卽其衰落之期也。其所唱：情緒爲人生之嚮導，爲人生之目標。情緒

也者，果何物乎？變易而不居，根本矛盾而不一致。每一情緒之發作，妄求佔據全部生命，而彼熱誠專驚之詩靈，它願爲每一新發情緒效死。無如甲起乙伏，丙盛丁衰，千情萬緒，遂遂不休；縱在勝利者獨占靈府之秋，其他已憤憤戶外，謀逐之而亡矣。此種生命之充實，直等於生命之浮游。諾代脫斯於其愛寵之亡，（註九）誌爲一種死亡之神聖，立誓以其絕命之日爲新紀元之開始。由於愛念亡人之隱痛，其日記曾一度充溢精神的奮興；且決意於一年之內，隨之入墓。豈期卽於是歲之中，另抱新寵。精神高奮如諾代脫斯者且如是，自卽以下更何足論。施來格爾見夫每一情緒之決不免於枯萎，乃提示人宜把握一種必然性之美德，而揚言高級生活寓於有熱烈浮游之一類情狀。天才者必須翱翔乎神聖情緒之花園，如一輕囀環飛之小鳥。施氏本人必深體念及此，而益益實踐其生涯。彼之最高完美卽爲「活動」，或毋寧可稱「潑刺」。其意若曰：情緒愈豐多，其人卽愈高貴；其人愈浮蕩，其情緒亦愈怒放繁蕤。此種高貴與輕浮之故相交織，稱爲浪漫的反刺主義，是在能以愉樂的高傲迎合每一熱情之新浪。其爲物也，既非其始，亦非其終。吾人可透視而躍過，縱或沉淪繚繞於斯，吾人固有以加之，亦必將優勝之。「經驗之王萬萬歲」，長以新鮮感情沛澤吾人！

上述鮮活靈機而反澈底運動的人生觀，對於一種真摯之人，於此將永無寧處矣。此所謂反刺，實無非一羣幽靈譏訕人性脆弱可憐之笑聲而已。情緒而被視爲人類之神，曾不旋踵而復化爲殘破之偶像，而吾人所知，亦正如是。此屬乎我，此屬乎彼，神也卒成千萬主人之奴。昨

日信奉之，今日去矣。雖曾爲吾人之支柱，而已無非若逝水之滔滔。此豈生命之充實，直是生命之空虛，則彼浪漫反刺之曹，果何以彌此閼谷也？反刺者乃惟以墨非士他忽里士(Mophis-tophales) (註1) 論葛麗春 (Hecuba) 毀滅之言爲答：「伊非其爲首也！」(註1) 我今所懷之一情緒，並非情緒之首次轉變，我今所毀者，亦非內在於我極根基之首次破壞。然此思想，其悲慘果何如？世尙有何物足爲確實，何物爲真有意義耶？人生惟於內心求得生命，而此中竟無其生命在，但有空洞之假面，無窮無盡而無意義之變相而已耳，寧不哀哉！

此種結果之自覺，亦表露於浪漫精神之另一形式中。其歸結點卽爲黑格爾 (Hegel) 所抉示，於其著精神現象學 (Phänomenologie des Geistes) 內，特記以「不幸運的意識」(Das Unglückliche Bewusstsein) 之名，而對於通常人士，或稱之爲「拜倫式的心像」，則較習驗焉。在前頃之一情緒，卽由於其強度熱力，使情緒空虛之自覺益惘然不可支：

『明燈一旦毀碎兮，

光輝卽埋土而寂滅。』

燈火愈灼耀，繼其熄滅而來之黑暗亦愈深沉。

如是描摹之浪漫的絕望，曾以種種形式表現於現世紀(註1) 初葉之詩境。欲盡敘述而觀縷之，恐非吾人今之所許。姑舉數類，以作示例。彼等自以爲縱使情緒流逸，仍無害於希望一朝或得永駐之情緒，則何責難之有焉。然果如是，則知無數詩人必生活於完全「成問題的」(Proble-

matic) 心理狀態之中，日夕望有較其更強之神祇，臨於其身而統轄一切。以戲劇家及小說家著稱之克賴斯得 (Heinrich von Kleist)，即其一人也。一八〇六年十二月，此詩人致書其友曰：『邪惡之神靈統治世界，斷無可能，惟有不知之神靈可耳。』彼因此追求活動無定之理想，遂以永不安休之格調竟其全生。浪漫派詩人中，真能以人生問題純粹作爲問題而欲澈底悟通之者，殆無一具此敏切的愛好。彼等每一作品，無非一疑問之寫錄耳。自始至終克賴斯得 甚似最近疑難詩派 (problematic school of poetry) 之代表克勞夫 (Hugh Clough)，最後卒以不了了之之自殺解答其疑問焉。至於其他詩人，亦以其他各種方式逃避其悲哀。蒂克 (Tudwig Tieck) 於循環種種浪漫問題之大環後，遂放棄其夙纏之迷魅，改而致力於別種文藝工作，置其固有之浪漫理想於一旁，或戲攝之爲嬉笑小說之題材耳。施來格爾 (見上) 之晚年，逃身於學藝鑽研及天主教的信仰。赫爾德林 (Hölderlin) 則以瘋狂院爲退休之所。雪萊 (見上) 對其情緒作童稚的順服，以切冀更佳事象之來臨，踴躍驚懼，而強忍其天短的生年。席勒、歌德 (俱見前) 相與致力於古代希臘界之古典完美，以葆其身。此外尙有不少作風，求有以專正時潮波及之心靈動蕩，但終無一真正答案可以解決浪漫精神之疑問。且更有一極大問題存焉：夫值世人盡被驅向自我追求理想之際，傳統信仰悉遭毀棄之際，時代方充塞乎悲殘及盲目競爭之際，詩情強力又曝露其無常而變幻莫測之際，人生在斯時也，果何以取得和諧之情感生活乎！此大問題之窮於置答，夫復何言；覺悟其失敗者，卽悲觀主義之定讞矣。

近代詩壇是否能解脫於反省的趨勢，可於其中發揚其卓越的特徵，而悲觀主義得隨批判人生以消失。然此決不可能。姑含抒情詩於不論，若干喜劇詩與諷刺詩，以及其餘十九世紀最佳詩作，多少皆對悲觀主義作自覺的掙扎。此掙扎之根原及性質已略論列如前。凡在詩人，自始至終，輒奉情緒爲人生價值之標準。彼堅信於和諧情感生活中可得最上乘之生命，深覺「世有較低者與較高者」爲最確實之原理，而求有以繪出完滿的生涯如彼所見。失敗於彼即成悲觀主義。此悲觀尚非如哈德曼（見上）無甚大害之福樂的悲觀主義（*ordimornale trischer pessimismus*），而爲意志破裂遍試無效之真正絕望的悲觀主義也。應如是之人生而不能如是，實然之人生而空虛無用，斯其絕望的理想論之結束也。現代之理想派詩人而非悲觀論者，亦皆多少自覺對悲觀主義作同樣之戰鬥，祇一思想片散步吟，思念篇，（註一三）或又浮士德諸作，可知現世紀思想之梗概矣。

惟在置論浮士德與現代問題之關係，不可不先對拜倫作更切近之諸視。浮士德實爲現代詩壇努力之巨擘，此而失敗，則全藝術界至此一無所成。但在拜倫詩中有一機微的，亦可謂一自承的道德缺陷，深具探光作用，雖未多能照澈悲觀而作解答，却能投射於此悲觀問題本身，亦是嘉也。

拜倫詩作之發展，顯可分爲兩期，即情感期與批判期是也。現時吾輩之極大興趣不在一八一六年前之情感的拜倫。「曼夫萊德」[該隱]（*Cain*）、與「唐荖」（*Don Juan*）（註一四）之拜倫，

代表浪漫主義運動之一獨立的場面，其過失一如其美麗之足稱。此期詩作，謂其屬於批判的，誠不免過於粗疏，但此字終究具提示性也。以一敏感之人而其英雄氣概，健旺精神，特又缺乏確定之人生理想。以一反抗成性之革命者而無偉大之先聖導其前，無忠勇之信徒繼其後，以爲致命人類之積極企圖，拜倫可謂酷似此古代傳說中之聖克利斯多福 (St. Christopher)，(註一五)其人而被帶現代面目者耳。惟拜倫所求者，非最高強之本人，乃最高強之本性；所欲者，非遇見魔惡之王，乃蔑視魔惡本身。此種探求，終成泡影，彼遂自投於懷疑之幽林，而夢想唐荅。吾人無法取得一適當之形容詞以加諸此詩之上；其精力如其瀾漫，其資源如其豐饒，而其總結則如其失望而悵遲。此並無真正之結局，而亦永不能有結局。此乃一大山瀑，從險怖之斷崖傾瀉直下，注繞蒼鬱森林一帶，而消逝於無生命的灰色鹼性荒漠之中。斯處可謂浪漫主義之自我批評已推至其最遠之終壁，可謂大英雄自承其人生要求過高，而遷全世界及全生命經驗中卒無一足當其英雄主義也。吾人今已悟此大錯之魁岸不可量。吾人願與作家（切請注意，並非與彼反對）同加蔑視此種環繞於倦厭經驗——密戀、私情、夜宴——中之悲慘殘屑，簡言之，人生歸結於下流鄙俗是已。抑此悲劇毋寧透路於字裏行間，而非在本文實句之上。浪漫精神所尋求之完滿情感狀態，所尋求之表演價值事功，至此全歸烏有，惟沉寂於迷惘之冥想中，自嘲亦自驚愕，而此世界亦爲頹然溶解於此惑亂而無意義之迷團內矣。此種精神似在昌言：『世間無可畏者，亦無可希望者。』

『巴克萊主教既言世無所謂物，
斯適足證其言之無物。』(註一五)

更或：

『是乎否乎』我亦邊難決，

何謂是兮願一先相識；

誠哉兩兩遠慮復深思，

人皆壁上觀兮真意遂莫知。

我亦雙方未敢參，

除非見其和合相一致，

復念生死將毋同，

生命無非喉關一口氣。』

於曼夫萊德內亦表現此同樣精神，惟取另一種形式，而未甚成功。其所反映者爲在一閑靜的夕照中，有唯一之和平降臨於塵世疲勞之心府。從永久的自物獲得解放，而自適於偶然一瞥之安閑自然中。

『此感飄然來，雖非無止境，

一度偶春風，善哉吾深省；

新知憐我思，心版爲深銘，
人間此感存，此感不可泯。』

曼夫萊德最後之名句，——

『壽高日比南山，

容易轉身歸黃土』，——

乃正由曼夫萊德針對此點之萬樣徬徨，破口而出，表明以必死的最後決心，爲深內之感覺，與外界一切可能的慘惡勇猛抗衡，雖爲時不過俄頃，而用盡平生氣力，如叛逆鐵丹 (TIGHE) 之猛力搏鬥焉。(註一七) 此劇之主角，渴求有所作爲，而無事可爲，厭惡現實，而復畏懼來茲，終至歸於絕對個人獨立之堅持，不正確而復紛擾之境，而脫離此可憎的宇宙之現在與將來：——

『余非爾餌，亦必玩偶，

慎莫吾誘，勿能吾誘，

余永爲吾自己之摧毀者，

不改於既往與現今，亦仍然於此後。』

此乃悲觀主義之自越。浪漫主義必於自我剖析之結果，乃能決心重建一嶄新之世界，遠較消極情緒之萎朽可憐的世界爲崇高。曼夫萊德則由積極動作而有所達成，雖在其最初曾於瀕死之危機而猶行動焉。故凡有所致力，表示吾人必被驅迫而至此。然苟掙扎之動作可以使死而可

忍，何以某種活動反不可以使生而亦可忍乎？是豈非有價值之生命不可得之於情緒，而獨可得之於動作也乎？是豈非理想境界不在理想的情感，而在理想的活動也乎？曼夫萊德之難型及歌德之浮士德，皆植基於此種隱機之上者也。

對歌德浮士德前部之頌贊謳歌，在今日已成塵跡。此傑構也誠足爲一雕像，（原註三）而人之生命，亦何獨不然。對浮士德之過度褒誇，似在肉體教堂中鼓掌之非其地，正如葛林赫曼（Hermann Grimm）在其歌德講演之結論中，加以抨擊，謂與樣本廣告員之冗長誇說相同，而此講演實最富教訓意義者也。此詩之高皇而深邃，以其所真摯刻繪之人生問題實太高皇而深邃。就形式論，除犯罪部分外，卽成極端渾樸質直而無華。其缺陷之顯而易見，一如其壯麗之公開。本詩所抱之主見，或可約示如次。有一世界焉，其中之自然，由於神聖睿智之表現而完善無瑕，其中之人生，由於同樣神聖睿智而被謫於黑暗與混亂。有衆天使靜觀默想自然之完善而爲上帝之真正兒女，但無所事事，惟視望與冥思。人則獨爲動作。人可由行動以創造完善，一如早已存在於自然中之被動的完善者然。此意卽謂人之生命宜可完成一和諧的整全。上主規定此事屬於可能。墨非士他忽里士則持相反意見。問題之解決待浮士德而判焉。

浮士德乃一綜具浪漫精神之強點與弱點之人。任何優粹而不在于彼把握內者，彼皆否認其有價值之優粹，故觀乎人生所處之偉大世界頗感失望。自己不過渺焉一粟，深知永不能發展至足以把握其全體，甚或全體之某一有限局部。但明知無望而仍具此全部性的欲求，惟得無限，方

能稱心滿意。此所以有原劇前最初各場之失望表演也。浮士德追求死滅，亦與拜倫之曼夫萊德相同；不過浮士德之不終趨死，由於天性孩提情緒之偶然喚醒，而無畏於更惡劣之方來。此後彼遂覺無所事於生命，惟聽緣偶而行。彼固尙能意識祇求得一完滿經驗足矣，而此經驗，彼認爲要亦不過一被動狀態者耳。彼不再蓄意欲作任何事物，惟冀得到一切事物。（原註）然浮士德雖抱欲得新情感激動之心願，而後覺悟此世決不能有一滿足的情感。墨非士他忽里士乃爲其續述世上頗有滿意知足者之情狀，向其保證異日必可享受好事而得祥和。浮士德則憤然答以彼決不能爲快樂所欺，安舒之日，決不能來。在此一斷言之中，浮士德超躍乎其原有地位，而假定一新地位矣。其與墨非士他忽里士之了結塵緣，胥基乎是。滿意的快樂決不能至於彼身，此何故耶？此由於彼仍不棄活動。蓋滿足等於靜止，而靜止等於死亡。生命非爲活動不可。塵緣之意義固爲：無論爲善爲惡，人苟生存一日，必工作一日，苟尙餘一毫成就能力，必不完全亡滅也。如是，工作既爲生命之真蘊，滿足必在行爲之中，而不在成覺之中也。世界而果爲善，必由於人造成之爲善；而其不善，亦由於人之不善造之。於是浮士德之問題乃在發明何謂活動之完善者矣。

浪漫主義精神遂恃此洞悟而超越其本身矣。浪漫主義之要旨原在企求個人自我經驗之充滿，而此精神之核要，則在熱中於有所成就。兩者之間，差以千里。浮士德依循此新趨勢而進，將盡於無窮盡之自我犧牲，而於前途渺不可知之辛勞生活。彼之悲觀主義（因在初段彼固

一悲觀者），可爲盡掃於英雄決志之前，而慷慨效忠於某種偉大目的。然此果否實現，則答案爲人所咸知。蓋本劇全場實表演浮士德內心兩趨勢之衝突，不幸其第一趨勢，卽多樣被動經驗之欲求，至第二部之最終一幕，卒占優勝。浮士德誠甚活動，然其活動要不外新經驗之不斷追求，以迄於終，彼仍不逮他人之真能活動也。結局彼之工作，成於幻術。爲此之故，廢然自承：『此乃最高之頃間矣』。其所成就，祇一豫想，非一實在。在真實之世界中，未嘗見有滿意之工作也。故本問題未得完全解決，此詩人惟略觸及內案之開端，而較之其他近代作家固已思過半矣。其以壯闊情懷與英雄忠悃作爲生命理想，不可謂非一大革命之提供。而此二者實難全獲和諧。蓋最高形式之活動爲自我犧牲，刻苦勞作，紀律生活，冷靜頭腦諸端；而最高形式之情感，則日逐遂乎情，沉醉而萎疲。歌德之目的在導引其主角歷經情感生活之各級階程，終使之覺悟願取行動之典模，而盡舍單純情感之形態。如此，則可養成一堅固的實在主義者，超乎機械僵石的實在主義，而仍盡瘁於勞作之人生。豈無全心全意效力於高尚目的之自由投降者乎？浮士德若肯回心爲此，則悲觀之克服，告厥成功，而卒不見其有此清明之宣告也。活動之高標一顯，問題卽迎刃而解，惡魔之劍立銷。但本劇下卷雖多暗示隱喻之言，而仍不足明示吾人以前所指。浮士德宜爲人類進化而工作，進化乃指全族勤勞勇毅人士之生存，永爲自由奮鬥邁進。能爲此類以族之父，乃爲最高福祉。吾人稱之曰「善」，良有以也。但若藉惡魔之助力，經由欺騙及壓迫而工作，此可謂至高乎？此類工作方式亦可謂最佳活動乎？而所謂大問題究已真得

解決乎！人類生存於自然中而與自然作永恆戰鬥之根本善德究何所爲乎！浮士德所遺留者有全族之勞工，其事業應爲建築巨堤以防大海之泛濫。此未竟之志，誠可謂浪漫主義的希望，一大有價值之目的也。歌德自己對此，並未滿意，此可於其天上收場之辭句中證之。其辭倘含深義，必指人生活動之最高目的乃極精妙，不可得而表達，不可得而顯現，不可得而認知，不可得而限定；其爲物也，有如宇宙之精，人間之夢。觀衆於此末場，亟望再見墨非士他忽里士之出現，誠然，彼有出現於最後一場之權利，正如其出現於開始之首場，且確可以其質直強項之風儀，一言全劇事工之適宜的及最後的斷語焉。

浮士德特劇之未完即證於近代思想之未完。作者（詩人）對於最後問題，默然不置一詞，蓋緣近代思想正碌碌慘思於人生最高活動之定義，道阻且長，未有終也。

由是可見道德問題，除道德哲學家外，咸興趣而譚論之者，正亦大有人在。吾人前所次第列舉關於道德問題之提示，固皆同樣見諸詩境。倘將目下詩人所論加以研討，恐尙有助於本問題其他方面之揭發。例如白朗寧 (R. Browning) 以戲劇活躍的天才，常示世人以新理想之閃耀，瑰奇放逸之輩，無非時發箴言，警醒吾人勿故局局自固，人生目的，天地正寬，物執於一端，以爲唯一神聖，而作抱殘守闕之蛙見者，可以休矣。人生作如是觀，將見百千理想，混戰修羅，作永久之鬪爭而和平無望。然而倫理真諦之創見，正肇於透視此類表面似真無可調和之矛盾。橫吞前者，雖甚迷漫曖昧，但問題所在，不可不正視之也。

第三節 巴爾福所言懷疑論之地位

上節所陳數種隱衷，實爲近代悲觀論真義之所寄。一切理想之轉變無定，可謂理想主義者最受威脅之莫大危機。此問題非屬新添一種學說，亦非單純所謂詩情，而實一日常生活之問題也。吾人今日取某種生活方式而明日輒棄之，朝秦暮楚，變易不居。在虔誠之俄頃，要求生活嚴謹，在愉快之時節，要求生活輕鬆，在英勇激昂之際，復要求生活應作同仇敵愾之行。其實對此種種所抱理想，皆不忠實，有等於無，而全局中最可傷嘆之一點，尤在不悟自己已失信心，作浮幻之奴隸，直至接受某理想略見穩定時，始得判證失却信心之爲全無價值，至此而吾人始復爲有信仰之人。

如是，吾人已達於倫理懷疑主義之深根矣。道德懷疑論者所能加之惡辭，無非謂凡這求理想，必屬一種偶然浮念，謂理想含浮念外絕無根基，謂道德法規全恃偶然爲人所具有，所講述之宣傳勢力而得推進傳播以成耳。

於是吾人始先準備接受此懷疑的觀點。吾人對於此曙光中承認道德理想，將爲彼等搜尋無可能的證據。雖然，吾人亦將努力窺察此懷疑論究可導吾人至何處。

今使吾人即對道德懷疑論作一最後而完全冷靜的結語，以作者所知，殆莫有如巴爾福 (Arthur Balfour) 氏所作哲學懷疑之辯護。(原註五) 書中附錄「倫理哲學之觀念」一題所揭示者

之能簡明扼要，一舉而盡透其涵義，其基礎，與其範圍也。巴氏以此書問世，覺於哲學探討工作，負一極有效用的任務。彼能快發過去種種塞途之荆棘，評述無遺，以促成倫理學之能極順利邁進，吾人實拜其厚賜矣。

巴氏之論曰：『科學判斷與倫理判斷所處理之題材根本迥異』。科學命題乃敘述『事實或事件，實在的或有前提的。』倫理命題並不『聲稱事件』，甚至亦不舉出『外界或內界之事實』，（註一）倫理學寫作者雖常考慮個人持守道德律時之心理，但仍無預於倫理學本身而為哲學分類事。實際上『倘有一宣示責任所在之命題需要證據，則該證據之一名詞，必常為宣示責任之一命題，而此命題本身不需更舉證據。』『由一科學或玄學命題，或兩者綜合之任何命題中，決無法牽出一倫理命題。』『大凡一種根本倫理信仰，決不能於其來源求得為何信仰之理由，蓋此種信仰之來源，亦如其他理想現象相同，皆屬科學所處理之資料。而余今之論旨，由反面言之，則為單以科學真理決不能為一道德系統供給基礎，由正面言之，如誠有道德系統之為物，其中必須含有至少一個倫理命題，或顯或隱，而此命題固無需證據，亦不能舉示證據也。』

讀者或將質問：此則可謂最崇高之理想論，抑不過為倫理基礎決無由成立之哲學的懷疑論乎？巴氏纖敏之論辯，具見其善，讀者可自覆按，惟其中一二顯明直捷之成果，可自其餘文探引，以示全論精華之所在焉。

『凡一倫理命題，乃敘述與一目的有關之一種動作。』是類命題無一而不『隸屬於某種系統』。『是種系統之根本命題，乃申述一目的，凡承接此系統之人，必認此目的為最高，而專為此以選定。』倘有兩種如是之系統互相衝突時，其相匹敵之要求非待決於第三者之命題或評論者不可。此新命題皆不含於前二系統之內，而可判定此兩歧之根本目的孰為優先。『如對某甲報復一事，在余心意以為目的自身，則敘述時自後垣槍擊之一命題，可為隸屬於某種系統內各類命題之一。』『雖在倫理的名義之下，所包含者不僅為道德的系統，亦有不道德的系統，與非道德的系統，(註一)但此類分目之區別，由外表視之，實非關宏旨，亦不具哲學的重要性也。』以上所指，乃為吾人所由出發之一種理想主義的地位所必至之懷疑的成果也。是則道德界不將根本成為混沌世界乎？倘使每一目的而被選取，即可由此以號令行為，認之為善或惡。在理論上，凡一目的終不能建立自己於反對其他目的之上。其間排擠爭競，實際無可避免，而皆無由從理性以得最終之判決。每一目的皆自辯言：『我是真道。判別是非之公準在我。』但彼此實皆無合理之辯論，惟咒詛而已。彼等皆不舉示證據，祇下斷言，而為交詈。能對此種混沌一加思辨，則於可憫而尤可怖之悲觀主義，當有所領會耳。以近代思想對此主義頗多抨發，故本章為舉其大凡如右。

(註一) 法句經 (Dhammapala) 為釋迦牟尼佛教初期經典，現存巴何文。

(註二) 略論「叔本華之後」以「不口覺」(das Unbewusste) 解釋世界人生，謂宇宙之展開，皆從於不自

覺，不自審其目的所在，不辨其何以如此，如「本能」之學性而行，非有定向也。

(註三) 婆羅門 (Brahman) 為印度社會之最高階級，對尊於諸王，開源於古代婆羅門之信徒者。

(註四) 見本書第二章第一節註四。

(註五) 即佛經所謂「無明」(Avidya)。

(註六) 主張強烈之樂情為人生理想者，乃古希臘亞里士德波斯 (Aristippus 366-310) 之學說，通常稱為原始的快乐派，但畢竟太粗狹，太簡單，故即為後起快樂派所修正。

(註七) 浮士德為歌德最大傑作 (第一卷出版於一八〇八年，第二卷於一八三一年)，以中世紀德國傳說中英雄浮士德為主人公，受德意志士德忽里士 (只下段) 種種誘惑而終得救。

曼夫華德已見第三章註二，為拜倫革命作品之一，主人公為假世主義者曼夫華德，立於神祇之前，傲慢不遜，死亦無悔。

伊斯蘭之反叛為德意志一八一七年發表之長篇史詩，唱導革命反抗精神。伊斯蘭亦譯回教，原字由亞刺伯文「順服上帝」之意而出。順服上帝而反叛可見其倔強叛逆之氣概也。

大盜為荷勒所作，而在當時與歌德齊名。大盜原文曰 "Raubur"，出版於一七八一年。主人公為一伯爵之兒，被家斥逐而投入盜窟為魁首，後以暴力糾正世人的不平。

維特為歌德第一部小說，原文曰 "Die Leiden der jungen Werthers"，出版於一七七四年，有郭沫若等少年維特之煩惱譯本。

(原註一) 見科布爾著德意志民族文學史 (Koberstein: Geschichte der deutschen Nationalliteratur) 第四節，第五版本第二十六頁。讀者可多參閱該段。

(原註二) 此時期可追溯為自一七七〇年一八三〇年。茲不拘於年曆次序問題，因本段目的不在敘述歷史，只在舉示實例而已。

(註八)哈爾堡(Friedrich von Hardenberg)之筆名，被稱為「浪漫的策士」，主要作品有“Herrlich von Meriangen”，以二十九歲死於肺癆。

(註九)蘇菲亞恩(Sophia von Kuhn)為一早熟少女，被稱為「天仙」(ein himmlisches Geschöpf)，在十二歲時與哥瓦里斯相悅，十五歲而夭。

(註一〇)羅非士他恩里士為歌德浮士德詩劇中之要角，代表人間之罪惡，浮士德(主角)曾竭其力以消滅自己之罪惡者。此字之譯音，由因希納文字組成：Mephisto(排設者)，Säbel(談話)，相傳為地獄中七大王子之一，以種種化身出現世間，或為惡魔，或為僧，或為小賊惡人等等。

(註一一)葛羅存為浮士德劇中之一女角。原文「伊非其為首也」為“Sie ist die erste nicht”，意自來被織狂者，他不是第一也。

(註一二)指作者本人之史料，即十五世紀也。

(註一三)歐麥吟(Excursion)為湖上詩人耶西爾斯(見上)之一日詩，自敘其少時外時所遇抒寫哲理及人生之經驗。

思念錄(In Memoriam)為丁尼孫(見前)追念愛友艾絲維絲(A. H. Hallam)之讌飲集，充滿以熱的悲憤與同情。

(註一四)曼夫萊德巴見前。「談隱」之名，由於亨德烈世紀，為斯當夏陸之長子，被腓弟亞伯而面欺上帝，後又視其幼兒之背逆者。有倫取材於此，以表現個強精神，歌德稱之為空前傑作。

唐基為拜倫最後而未完成之作品，為對刺英國舊貴社會而作，取材於西班牙故事，以一羅德公子唐基為主人公，情節曲折，淋漓盡致。

(註一五)相傳為其生於波利亞貴教徒之家，厭於魁梧，求有能勝之者則奉之為主。後轉悔皈依基督教，約於公元二五〇年力加聖傳道，卒以身殉。法人Jacques de Voragine所撰黃金故事中稱其慘死之注禮後亦不奉儀式。

作廣告，但勇於服務，好爲黨人之行，當無稽之處，徒徒以波大衆，後世渡戶，遂奉爲學配焉。

(註六) [巴克萊 (George Berkeley)] 爲十七世紀經驗學派哲學家，從「大地山河惟心所造」的觀點，否認世界有所謂物之獨立外在。史家稱之謂「非物質論」(Immaterialism)，引起當時世俗極大的反感。

(註七) 德丹爲希臘神話中之一族，相傳爲烏拉奴 (Uranus) 大神之子孫，曾以大胆反抗之精神敢與奧令比 (Zeus) 神宣戰，祇爲有名的「Titanomachy」，但卒以此而顛覆其宗焉。

(註八) 參照薛登 (M. Fahn Scherer) 之意見，在安諾德 (Matthew Arnold) 綜合論文集 (頁二九一) 中「一個法國人的歌德評」一文內曾引用之。

(註九) 此點可參考費登 (Friedrich Vischer) 著狄德之哲學 (或譯狄德之哲學) (Neue Beiträge Zur Kritik des Gedichts) 一書，其二九一頁及三〇四頁，有長校之討論。

(註十) 倫敦麥米倫書局 (London, MacMillan & Co.) 出版，一八七九年。

(註十一) 外界指物質世界，內界指心理界。

(註十二) 非道德的 (Non-Moral) 係指與道德無涉的中立行爲，無所謂道德的 (Moral) 或不道德的 (Immoral) 也。

第六章 道德的徹悟（註一）

愛心如同悟性兮，博而精微，
諦視多種真理兮，日益增輝。

——雪萊：伊壁賽克狄安（註二）

吾人必須經歷倫理的懷疑，深味乎其破壞之實力，而後能得較善之新方法以建設吾人自己之主義。真理深藏於無數倫理學說之基底，今對此類學說，或置疑焉，或含棄焉，乃知彼等常具一缺陷之事，即在其建構之方法或作風未覺未合，致令吾輩懷疑其是否可成爲學理之價值，吾人此種理論的懷疑，在中論進行中，勢必成爲實際的懷疑。倫理的懷疑論之可導入於黯淡的悲觀論，已盡如上述，但吾人對此懷疑論及悲觀論必須遇之以公平及無畏的態度，且應尋問其如何可能，而廉得其所。

第一節 倫理懷疑論的意義與牽連其後之道德理想

已往吾人對於倫理學說之懷疑的批判，或自其內在者言之，或自其外在者言之，每一學說本身，或許其是否具一致性，或難以是否，內性整全，又或參引其他學說以作核心。除第一種

批判法祇在特殊事案有用，不能作為普遍外，其他各法，皆甚重要，而具柳暗花明之妙也。吾人對學說之問難曰：『君之系統，本身儘極完全，惟君所假定之最高目的，常與正相敵對之另一目的，亦同具倔強之假定，而適彼此交擾不相下焉。君並無提出證據反辨而折取之，惟堅執彼乃一惡魔之目的，而投之以咒罵。吾儕旁觀者，不處漩渦之中，冷靜以施批判，所需惟證據，而非單純之熱情。如欲表示贊成，必求所以然之故，則對於君所持之目的，固具中立無袒之冷淡懷疑態度也。且當取以與彼相反之目的作比較時，覺兩者之差別不在於可明證之真理，而僅在於一種私念浮情，實際上吾儕對於君之選取目的而作一活動有為之人殊表同意。吾儕個人之情感，或亦與君之情感一致。然而理論上吾儕不能視此目的為正理，蓋總計君所論一切，並無客觀道德真理者存，惟如一流人之情動的決意而已。縱令吾儕一時接受君之決意，誰復敢保吾儕之不改弦易轍，花樣翻新，今之稱為善者，他日稱之為惡耶！要之，世無足稱為可明證之道德學說則已耳，苟其有之，苟其尚有較道德宣傳而上之物，則君一切所論必須歸結於某種原理，非緣附於一單獨道德行為者之個人私好已也。但君所以示吾人者，按其實不過私人選擇之一事實耳，吾人安得不守於懷疑之地位哉。

夫此懷疑主義果何謂乎？不知反省而自滿的懷疑，固等於心靈之死滅；但嚴於自律之自我批判的懷疑，則促進哲學生命之新血液也。本書全卷即在明示此例以作表證，故吾人即對懷疑主義亦應慎加審察，不減於對其他系統之審慎，免致為其理論的弱點導至錯誤也。試問吾人當

前態度之理論的懷疑，究其何種意義？在答案上一切將爲之一新。吾人之答案乃爲：當吾人於同一頃刻中思慮兩正相反之目的時，此懷疑主義表示一種冷靜的中立。在此俄頃，吾人對此互競之兩目的，作同等的領會。兩皆爲吾人所領有，其衝突亦含於吾人之中。此處所代表之兩種意欲皆屬於吾人之意欲。卽以此故，亦專以此故，吾人能自感懷疑之躊躇。假使吾人於心意中獨採其一目的，則逕直取決之，毫無躊躇，而對其相反的意志，亦視爲不足懷疑矣。反之，假使吾人有意採取其相反之目的，則對另一目的亦遠漠然置之矣。又若吾人心中全無所志，則對此兩相反之目的均無理會，而亦不復感覺其間之躊躇。吾人之懷疑實起於同時豫爲設想二者俱在之態度。吾人之保持冷靜，非出乎愚蒙，乃出乎知識，非失之於不解此二目的，乃在於無此準備以立即實現此二目的。故道德的懷疑實由一種行爲之結果，此行爲卽吾人每欲同時實現兩正相反之目的。是項觀察於吾人極關重要，必須加以暢述使無所損，蓋此卽表示在懷疑主義之上，實有最高目的者存，懷疑主義之可能性，卽成於此。

凡一切倫理目的本身皆無一不爲某人意欲之表現。其間之衝突卽等於意欲之衝突。對是類目的之懷疑，由於了悟彼等之存在及其相反。故懷疑之成立，以此了悟爲條件。條件之爲如何，會略加以申述。必須了悟其相反致於成有一種真摯的懷疑，深覺接受其一，等於同時準備接受其他。此種情態，表現之於心理學方面者較爲通俗，表現之於哲學方面者較爲概括，茲請先後依次分述之。

今以W代表意欲，E代表目的，余何以知世有W其物，能爲其自身選擇某種E乎？真能知夫此者，必涵有若干成分，不惟外界事實之觀察已也。余必在自己心中反復迴環此W，或甚迅速而不完全，又必認知此W可存在於他人之內。此種反復迴環之必要，爲人盡皆知之心理的真實，甚易以各種通常實例證示之。姑舉數端以爲參證。

通常念及凡一外表面行爲，乃指此行爲之實踐，或至少在心理上之發動而措諸實行。根據今世公認之貝恩 (Bein) 教授原理，謂一行爲之記憶或概念，在心理上，聯繫於神經軌道之較微弱的戟刺，與此行爲之實踐時相比，則同樣神經軌道之較強烈的激動耳。故一想及呵欠，即爲發動呵欠，想及行走，即爲發動行走，此乃不搖之事實。而在一易感興奮之人，或在一性急行事之人，其概念或立變爲行動，蓋由牽連於此概念中之初生刺激，立時傳達爲完全刺激，而理想中之行爲即化爲實現的事實故也。倘有興奮之人而不受限制於公衆，將見其大聲高言，一切所思，悉發爲語。倘至秘密齋與，則將於大庭廣衆之間，亦不自禁於叫囂勿已。彼若念此非僅自己發言，而實爲言說之行爲，換言之，彼若想像此乃對人談話且可強力傳達其思想於人，則彼之爲此必更有甚焉者矣。而在身體較爲平弱之人，則行爲之屢繞心頭，或對之發生一種煩惱之念。想及嘔吐，或即作嘔，想及大笑或涕淚，即不禁捧腹或淚下潑潑。故體弱者常不甚願發笑，蓋知此興奮的原因雖或消滅，而會留記憶中之笑，恐仍可要彼失笑不止，縱令滑稽之感早經消逝無存也；故若發動歡笑，必至力竭聲嘶，全身絕而不能自己。

模倣一事亦至少有一部分宿於此趨勢中。一行為之實踐也，吾人目擊之，明見之，而知其經過，且認識其如何措諸實踐之企圖，使概念成爲實現之努力焉。於斯時也，吾人模倣彼行為者之舉動，或行爲傳述者之情調，吾人縱不表出之於外觀，而實活感內部之爲諸種行動之模倣也。總之，凡領會一行為，卽等於實行此行為，不拘可成外表之實事，或未顯露之內機的履歷。最近多人所稱爲「心思窺測」(mind-reading)，若干心理學家則更精確名之曰「筋肉窺測」(muscle-reading)，卽皆立基乎此。蓋一行為之概念雖未見諸外表之演成，但或以視線之所注，或以臂指之所發，或竟全身之動彈，彼筋肉窺測者固可因與其人相密接，而默會其隱衷，一一解釋其似藏而實露似隱而實顯之動念矣。此類事實侵入於人生內心生活之機構，深切而著明。戈爾登(Gallton)氏於研究言詞聯想問題中，多次發見凡一言詞所卽時誘起之觀念每等於該詞所表示之行為作一種戲劇式的重演。此戲劇式的重演至少有一部分，寓於筋肉努力之感興，而此爲實踐行為時所必牽涉者也。果使瞬間之聯想由忽然偶見一詞所誘起，而竟至戲擬模倣此詞所表示之全部行為，則一人於行為之思維，將自申述此行為之性質，且完全了悟之於心中，則其所關涉於戲劇反複重演者更將如何？以上所述，皆爲此觀點之心理學的表證。可知如有兩正相反形式之動作呈現於一人心中而均欲求領會之，則在心理上必對此兩動作作一再之重演。此時吾人將疑慮於其間，乃表示在心中甚欲同時立能達到此二目的。蓋吾人上所謂列關於外表行為之種種甚可同樣應用於通常所指之內心行為，或一般決意之心理事實，其實一切決意

皆無不具有物質的方面，極易流為身體舉動之表象，當吾人思考一行爲或作決意之時，必在心內或外表反複演習此種舉動符號也。

且此非僅關乎心體機杼之心理學的偶發事件已也，抑亦具有一哲學的必然性。意欲爲何？除意欲外，何物更可代表意欲？誰則知何謂具一目的者？除非其人自己實具目的。誰能領會一特定的目標？除非其人對此時爲演習於心中。故人之領會某一道德系統中之目的，必有待於心中複習此接受目的之意志，此殆爲合理而普遍的必然矣。他方面亦正惟以彼複習此意志，遂不能不接受此目的；因彼複習此意志，此遂成彼之意志，而目的遂亦成彼之目的。如是，則有數種相反目的同時領會於心中，而同時複習求達目標之相反意志，其結果懷疑論之躊躇出矣。故知絕對的倫理懷疑主義並非道德目的之完全虛無狀態，毋寧爲一種中立態度，對於行爲世界中一切矛盾目標，保留接收之準備。絕對的倫理懷疑主義，如其能免於自毀，必仍假定具一目的，即力求調和此生命界中矛盾目標於一旦也。此主義並非如豫想之如彼，而反歸結於如是。是則絕對的懷疑乃基於絕對的仁惠矣。其固有目的乃在道德行爲之統一與和諧。然而正爲此故，絕對懷疑主義終不免於自毀也。

此結果容或出乎意外，然上章所論之悲觀主義非已實證之乎？想觀之故何在？人生之絕望爲何？寧非生命事業全告失敗之感耶？今問孰致事業於無望乎？且又何謂事業乎？人曾以事業爲形成一大調和之生命理想，而人世之實際生命理想偏皆衝突死爭，則事業固似絕望而不可救

矣，是則悲觀主義原非如吾人所設想者然，彼非單純否定一切目標，毋寧力求滿足一切目標，而爲此遂致痛感絕望。悲觀主義非無其理想，倘真無其理想，必不致感絕望矣。其實一切目標之衝突，夫亦何咎，維懷疑者乃求領會世人所賴以生活之一切目標與其相互衝突，而悲觀主義之絕望，實此懷疑主義之自然成果也。

吾人曾謂在此世死事實之世界中決無倫理學說之可得。物理的真實決不提供道德的主義。是以事實界似立於此方，道德目的界似立於彼方，兩者之間而不見有何邏輯的聯繫。吾人對於各種倫理學說之爲審究而理論上不得不反對之者以此。倘使彼等遠離乎事實界，則又獨自虛懸，渺無根據，成爲浮動爭撞之諸行；而若仍渡至事實界，則又自喪失其倫理的特性。今爲克服此種困難，試一考察目的之世界而置事實世界於不論。吾人對此世界，不作支離觀測，惟從其全體而言。吾人欲問：對一領會全體目的世界之人將悟得何種最高目的乎？吾人可答以：此目的即爲最初隱隱欲露，而強襲於懷疑悲觀主義之上者。誰爲領悟如是之一目的，此時彼之目的即爲所論之目的也。且此既爲彼之目的，彼心意中將必實現之於理想完滿之境地。反之，誰爲領會此世界中諸種矛盾目的，在此覺悟之一頃間，苟彼肯領會之，而衷心望其成功，則彼之目的即爲是類衆多目的。其比例在於彼之領會如能愈廣普，愈真切，則彼之意志，在此時也，將爲是類矛盾錯綜之意志。於是彼乃陷於混戰之海中。彼乃深感全面鬭爭之苦楚集於一身。在彼得新覺悟之初刻，悲觀之暗潮乍起，彼有鑒於「此惡戰之無休止」而作絕望之悲鳴。然

彼果發此最後之一言乎？未也，彼將加以反省，而爲似較合理之希求，吾人今所認爲扼要者即在此點。彼將自言：「如此，余亦有一目的，縱極遠遠而不可即，而余之意志絕非毫無目標者。余望是類目的同時立能實現。余望是類之和諧。此乃唯一之正善呈現於余之想像中，超乎各別目標在衝突中之各別的善。此最高善一旦企致，則冰炭悉溶而入於和諧之世界，即所謂理想世界是也。在其處，一切可能的目標均以絕對調和而得達，更無排斥而不相容矣。」

此種反省，初見或似覺其無用。此雖不期而油然自至，但吾人在最初必將判之爲毫無結果。蓋種種目的周旋在而實相衝突，在現實之世界中固見不斷之爭鬪，惟有戰場之劍可以殺出錯綜背逆倫理信仰之重圍。乃某種理想家來至，謂可於此中透悟更高之理想，名曰「和諧」，不其迂闊之甚乎！人可坦然答以此所云理想，實直言之，無非本人慈惠想像之好夢已耳。此種和諧永無可以實現，其或俟有一日某理想能藉莫大之天軍戰敗其餘一切理想矣乎？彼理想家其亦願接受此輕俏之答復乎？彼當能立置反答曰：「余之理想，已確定爲如此，無論其若何幻夢，若何遙遠而不可即，終不失爲余所努力企致之一理想也。視之視之，究其實，取近其遠長之高度，余之理想可極簡單解釋爲某種「意志」導率余行爲使得達於全部「和諧」而已。此與橫在吾前之透悟，共率吾發爲行爲，使吾不得不考慮一切矛盾目的之皆受影響於吾每一行爲，而必須遍參一切目的以決吾行。此遂爲余立定一道德新原則，其性質極爲廣大普遍，超越乎關涉各殊道德目的之懷疑主義。此原則如次：

凡汝所行，須爲汝此行爲——卽一切目的必因此行爲而有所牽涉——之一切結果可於當前一俄頃間爲汝所領會而後決志以行之者 (So act as thou wouldst will to act if all the consequences of thy act for all the aims that are anywhere to be affected by this act could be realized by thee now and in one indivisible moment)。

同約言之，則爲：

汝須常本完全之了悟洞知汝行爲所必牽涉之一切目的而行 (Act always in the light of the completest insight into all the aims that thy act is to affect)。

此規律決非出自浮動之情，雖本數種各別理由而來，但實爲一普遍的格律，因其根據在全般領會生命界中一切矛盾日而後選定之也。由是吾人卒於所抱懷主義之深奧核心發見一道德理想之真諦。在各個意志錯綜混闢之渦中，吾人探見一普遍的「意志」在也。』

第二節 對於反對派之答辨

「否否」，或有相反詰者曰：『諸如所言亦仍無非浮念耳。究其實，此非又已沉於懷疑之餌，而追求別種道德目的也耶？首先，此理想之基礎已自墮於一種物的事實，即指一思惟者必賴一假定之意志自爲努力，始能領會其他意志。但此已足示余以必可領會世上所有一切矛盾之意志乎？如余未必皆可領會，則此事實又於余有何意義？且也，他方面，卽諸物的事實不論，君

今所謂道德學說者，乃對世上一切矛盾目的作全般的闡顯，非正由自身私念決定而爲此耶！

世如有此種反詰，乃基因於一種誤解爲吾人所已見及者。吾人發見某種事物雖不過爲物的事實，而對吾人具有一種獨立價值之重要性。吾人由此以鑒定是非善惡之區別。惟因此種差別常涉及於接受一最高目的以爲判斷之標準，且因目的之雜多亦誠難免，以致糾纏於此紛披複雜之多方，無由發見抉擇之理由或根據，此則吾人所常遭遇之困難也。須知何爲於兩種目的中以某方法選取其一，此理由之說明，無異卽有第三目的之存在包含其甲，而排斥其乙也。而此第三目的之選取，又正屬乎偶然，一若首次之選取，苟無第三目的爲之說明理由，則固一偶然事也。是則吾人抉擇一目的之本眞思想，視爲倫理學說之根基者，將見搖動發崩，化爲百千零亂目的之濺沫，不可收拾挽回，重成一統。使此而爲吾人懷疑主義之理由，則吾人不言倫理學則已；誠言倫理學，將視此而有加，自必豫想有一深成是類懷疑之人以備聽取與質問；吾人不能再進一步，端在假定彼能理解吾人懷疑之性質之事實，但此固無礙於吾人之邁進也。吾人須常設想有一敏慧者注視吾旁。倘不能感知懷疑，卽不能探究倫理。不過吾人可告彼以如此耳：「君若置疑於接受一種道德目的，其眞理由何在，吾人已爲之指明。君今如知道自己懷疑之故，則君確處於上所描述之境地。事實上，君之疑慮具有一種通性，蓋卽一種豫備性的道德懷疑論，立基於諸種目的之矛盾齟齬之徹悟者也。此徹悟之所以爲懷疑主義者，祇以本人一時了知自具無數矛盾目的，天人交戰，遂莫由裁決耳。當君最初之一純粹道德目的觀念散碎爲無數目

的亂花之際，君乃處於目的繽紛，烏雲瀟灑之濛濛，此可代表君所處之道德地位。分崩、破裂、混亂，若浮雲之飄忽，被動而萎靡，欲求得統一之目的而不可觀。然如對此一切加以靜省，則見自身實已佔一據點如上段所述者。君實於此取得一最高之目的也。君尋求統一，期望止戈（指諸目的鬭爭之寧息），君即有一理想在此矣。凡茲種種，誠不外一物體事實，依存於有意志者之本性；但其所以有價值，則不專恃此故，而另具一理由，即於發覺此事實時，亦同發覺自己尋求之對象也。此時君已見自己把握一理想，有匹夫不可奪志之概，苟非再經如前掙扎苦鬪而至澈悟之歷程，恐難放棄而別就矣。』如是乃到達於道德的徹悟，而道德真諦之根基乃為一必然性的目的，成於真正領會各殊目的之紛歧，而豁然貫通於心靈之奧，絕非單獨私見浮情所鍾愛之任何特殊目的也。此乃一切理想之理想，經過各別理想之省慮而出之絕對理想。每一相對的理想皆因緣於各人某種心情而偶被選取，而此絕對理想則惟由貫通全道德界之徹悟而成。吾輩常人誠不能完全領會生命界中一一目的之真實性質，但亦未嘗不能完全領會若干矛盾目的，而即於此矛盾之領會中，自行範成絕對領會之基調。此所謂絕對領會者如上所述，首為懷疑的絕望，旋即由深沉的反省，而得理想之豁然貫通。於是吾人不再以私念決斷物體事實之價值，作為如是，而能建立一必然性的判斷，按理想以判定理想矣。

吾人志在指明由此歸結而得之理想絕非空疏無用之物也。當初見時或感如是。初見之者當笑謂「此和諧等於自我矛盾之一夢」。然而此夢決非自我矛盾。縱使吾人未能完全領會此新理

想，未能到達絕對和諧，吾人亦尚能依此理想之光以行進也。吾人可曰：「吾將視此類相衝突之目的皆屬我有而行之。吾將顧及彼等全部。吾將懋依曾促致吾道德澈悟者而行之。吾將向此目的每時每刻兢業而行，一若見及凡我所爲可蒙影響於己身，同時所及於凡受行爲牽涉中各種目的之一切結果。」是則此新理想可爲極切實際而絕非空疏無用矣。此已非屬乎空殼之願望，埋於懷疑主義之幽深，開淡而銷沉，徒添世上紛爭之恐怖。此乃一冷靜之決定也。其言曰：「此種衝突目的之疾患誠不可醫，但不應不加以處理。是類目的可視爲皆應吾有。吾處理之如此，吾欲從事於其和諧。」倘有置疑於此理想者，無異置疑於倫理懷疑本身之基石矣。然此絕對理想之成功，尚不止此，彼非徒於徹悟之頃間豁懸一新目的，抑亦擴展其力於全生涯也。其言曰：「最高善非在此種情形下不能領會，即不僅徹悟俄頃中之目的，凡世上一切衝突意欲之目的，無不彙集洽和於此徹悟也。倘能所有衝突意欲一完全領會，則此最高善即告達成。蓋如此各個意欲皆無毀棄其目的，且可經由徹悟而加增其他意欲之目的，則一切個體之全世界將具有獨一的普遍意志 (universal will) 作一大「真如」(Being) 而行動，和諧不即於此實現耶。」故此理想又予吾人以一種嘉訓。其辭曰：「汝須如何擴展此道德徹悟於他人者而行之」。此則一具體確定而實際之目的也。此足使吾人正告一切衝突意欲曰：「君等各應彼此關顧」，而無牽強迂闊之謂已。事實上，彼等如具道德徹悟，即能爲此而不辭。由是可知道德徹悟實爲達成最高善之根本前提，即吾人於道德澈悟時所欲企致之理想的大和諧也。

第三節 對於利他主義問題之應用

上所概述所謂道德澈悟一事，驟見之，或疑其太抽象而非切實，吾爲此懼，爰即進陳一較具體之問題，以爲反證。前此皆以目的作爲道德系統之根基，今置是類抽象目的於不論，惟取具體事實中之特殊目的，例如人與人相處之間之衝突，以明道德澈悟之具體應用焉。關乎倫理目的衝突問題之一般討論與其解決之通則，正可直接應用於利己利他互相衝突之特殊問題，即在上章所經長時討論而未切實解答之者。自私與不自私之交戰，實非屬於一極深奧之道德問題，亦無需乎若通常所設想，以爲必須闡明「最高善」之爲何，而後方能解決。惟吾人於此，誠宜稍稍澄定其心以凝視此特殊問題焉。

吾人何故常感爲自私較易於爲不自私耶？蓋以領會吾自己之前途，與爲此前途計算之私願，較之領會他人者大爲易也。吾之意欲屬乎當前之「與料」(datum)，彼之意欲則屬乎朦朧而遠隔之事實。彼意欲之於吾視吾意欲之於自身，其所感比較輕重，於吾固甚顯然不可爭也。且以吾領會彼意欲，常不以其內在本質，而反視同敵國強勢，抑對方或亦如此視吾，則吾之與彼寧不成爲天不共戴之死讎乎？兩相對立，如二道德系統之互相非難與攻訐。然世常有若干道德學者出爲彌縫其闕，中立於兩者之旁，思有以平其差異。特彼等之必常告失敗，亦有由來矣。彼等告余：謂余若與余隣不再相仇而相合作，則必可彼此互得更多之自我樂利。惜也此

智慧之忠告，全無觸及吾兩人間難點之核心。吾兩人倘爲更多自我樂利之故而改相合作，則結果必仍如兩敵國而不相爲謀。設一旦雙方之一發見壓迫對方或毀滅對方較之合作更爲有利，則據吾人所曾經驗者，彼不但願欲如此爲之，且必然如此爲之。又有另一道德學家作希望之遠見，謂如吾人能長此合作以往，則將來必有一日，演成爲純粹不自私的人生。此希望固甚虛心，然亦不能說明爲何吾人宜即自今日起，從事於不自私的合作，而事實上吾人固甚明白自私者也。抑再有另一道德學家命吾人自省慈悲情緒與彼此同情心之本質。吾人惟有答是類情感，其特性甚不確定，未必能導吾人成事以相互有所爲也。如是，此輩道德學者皆卒未曾爲吾隣解決任何疑難，而仍懸置吾人於原狀。吾人如見戰爭有益於己，則爭之，如見暫時罷息有利，則姑爲實際的和諧；然而始終吾人之道德目的，故我依然，各爲自私而互相衝突不變焉。

確立一道德學說之關乎對人本務應爲如何者，誠屬難以滿意之企圖。茲姑舍此，而就叔本華所曾提示但甚搔首踟躕之一點以論之：即問道德徹悟對於利己利他之道德關係有何明見是也。惟此所謂道德徹悟純就其爲道德徹悟而言，非視同爲慈悲或較遠見之利己主義。試思有一人焉，不徒垂憫其隣友之所欲，而實了解之，則彼可得何等道德理想乎？吾人所堅決肯定者乃徹悟他人意欲之本體，即考慮其意欲如其本身，因而複演此意欲於自己，俾得超躍於一地位，軼駕乎彼此之爭場，而燭照「和諧」之高尚理想，其訓條爲：「凡汝所行，須如可以包含汝意欲及別人意欲合成統一之生命，因而必須蒙受由任何一方行爲所引起對於兩方目的應有之一切

結果者而行之。』(Act as a being who included thy will and thy neighbor's will in the unity of one life, and who had therefore to suffer the consequences for the aims of both that will follow from the act of either.) 此徹悟決非單純之慈悲情緒或同情心，其中含有某種事物，大異乎慈悲或同情，而實密繫於領會及內自演習他人與吾相反之意欲也。故此徹悟爲各個意欲撤去其各個分立之絕對重要性，而命令吾人必須雙方並顧以行。彼不僅僅訓示『汝須愛人如己』，而實明言：『苟其在於汝中，汝須視汝自己及別人若爲一人而行之。』『須待此二生命如一生命』。

道德徹悟何由而得此結果，必須加以闡明。吾人必須致力於此，使徹悟深沁乎人心，庶可踐履如上所示之行爲，而接受吾人夙所主張之理想。人必須體驗此理想於其深內，否則將不能或不願接受之也。吾人祇能提示其途徑。由此，吾人將爲指出通常對於他人生命之領會每取不完全的形式，其性質爲如何，何以不能導至道德徹悟，然後再進而申述道德徹悟自身，庶幾者得以校比而參透焉。

第四節 自私的錯覺

通常吾人對於他人之感覺或不完全的認識，殆祇領會其人之外表方面，以爲此可及影響於我，而實非領會其人本其經驗之內在的與奇特的世界也。試舉例以明之。先取余所通常遇而不

甚相熟諳之人，例如旅行中火車上之車掌，余所領會於彼者如何。彼之於余不過查取車票之一人，或如遇必要時，向之求助或乞指示之一公務人員而已。此車掌自身之內生活，則余終付茫然，全不加以領會也。彼若不激起余之悲憫或其他特種人情關切，余決不聞知置念及彼，視彼與我有同類之感焉。要之，余所領會於彼者不過為一自動機器。但有時余亦領會彼之另一方面，例如彼之有禮貌或頗鹵慢，為余感受，隨而對之懷好感或甚厭惡之焉。今夫禮貌一事，則為某種特質之決非一自動機器所宜有。可知此時余必已認彼為有意識者矣。然余所思及者果為彼意識之何部分？則細按之，知尚為其外層，以一種力涉及於余，而非彼真正意識之內在部分也。彼待余如此如此，而出之以有意，故余得評判之。但余所領會者仍不過為彼曾加審察之行為，對余較關重要者耳。余之完全領會彼果自作何感，則鮮有呈現於余懷，祇惟彼之如何決意較易觀測及之而已。此意向乃彼之情態，得視為一種涉及於余之力量也。

茲請環視其在表面社會來往之範圍，試除去其知友，除去其個人親切關係之儕輩，而使彼初與其餘人衆相處；其屠夫，其賣菜者，其街頭侍立之警士，其報童，其廚下之僕人，其或間與交談之商場競爭者，其所聽所誦政治演說，及其所投票選舉，而常具有彼等特性及風格之人，以及其他一切在世上之人衆，如土耳其人、印度人、歷史有名之諸人，如拿破崙、席西羅、凱撒，或小說中之想像人物足以稍稍激動其強烈感興者。為問此輩一切人衆，彼對之果具何感乎？是輩一一於彼，非不過為若干理想的或真實的行動方式乎？非僅外表可生影響之一羣

人衆已乎？豈真領會其真正內在生命，其情操，其愛，或其所感之願望，而爲契洽之機體乎？彼豈不自然由每人之外表動作以置思彼等，而非由其內在欲乎？彼之肉販，報童，工役……由彼視之，不過動作或惰懶，誠實或欺騙，有禮貌或無禮貌，有用或無用之人，豈其爲具自我意識者乎？彼等各人似皆爲彼而生活，無論在知覺上，以及其他，有若彼之子，彼之母，或妻之似爲彼者然。彼所領會於各人者毋寧皆屬乎各人對彼之行動。彼在其日常生活中所思及者，大體皆爲對彼之彼等而非對彼等自身之彼等，縱彼稱彼等具有自覺，而仍未念及彼等所自爲者也。而此類於彼，則常被稱爲彼等之意向；由是類意向而被評定爲：此善人也，此惡人也，此趣人也，此慢人也，此可惜之人也，此足欽仰之人也。彼等有時亦表現爲極崇高或理想人物，如某種歷史學者心目中之凱撒然。但此等人物之內在生活，不必爲所了知。彼等以權力，以作風，以意向，以精力瀰漫之儀範長留於人間，而至今仍祇由外表以受人見識也。所被領會者非其內在意志之真性，惟其外表活動之風儀；非其彼等所自爲者，惟其爲別人者已耳。

此乃吾人對於他衆之一般自然的領會，卽知其具有自覺，亦常止乎此而已。此種不完全的領會甚至對於極親密之同伴亦有同然。李耳王 (Nero) (註三) 領會彼之衆女，彼自以爲領會，亦惟彼等所表現之意向而已。真欲滲入於彼等情緒之深窺，誠非如王單簡而操暴心情之所許。縱值吾人欣味某人對我情愛之際，我亦易爲止於其意向之領會未必滲透其內在深切之真情爲發勸此行爲之源泉者。此行爲乃我所欲，(原註) 其聲音，其容貌，其姿質，及其他確實才聽與我

意志相融洽者。通常對人感德之情操，亦每爲不完全領會之另一好例，縱使明白表諸言辭，深認施德者自覺意志之存在，而仍未達於完全領會也。余今作書於一不甚熟諳之友，神與語俱，伴以敬佩企慕之情（不言鍾愛）。余覺其一願望：如屬可能，欲爲彼效一助。此其故爲何？豈余省知彼之眞性而切需一人如余者乎？豈余感及吾二人之共同弱點與共同優點乎？豈余已驅走劃分爾我彼此之自私錯覺乎？否否，余滋疚心而不得不愧恚自白：其人於我幾如一鐵工之疏外，余對彼之領會，不視對余手杖有加。余全不置意於其內在生活，在余心目中惟見其外在形狀而已。然彼函余：表示極感謝之衷忱，且對於某種計劃深感興趣，而願爲之效勞。余對如是之助力亦甚私慰。余之本能感覺以爲此固應邀酬償也。爾時余懷一種動物性的娛樂，自欣友牽之嚶嚶。然則此處余之感德，豈可謂道德之情緒耶？

有時同情心固常易使余領會他人真體之較內在的部分，但同情心之爲此，甚覺趨起而不正確，上章已詳述之矣。要之，無論同情心所達可至何處，而其本身終不得爲徹悟也。茲對當前研究之自私錯覺問題，作一綜括之說明。吾人於種種實例，說知凡爲吾人所領會之他人意識生活，本質上，毋寧視爲影響吾人幸運之主力行爲者，但非視爲一種內在經驗，或意識本身，換言之，非視爲「意志」也。由是之故，吾人立意處之以冷淡，而不親切關懷其眞性也。抵抗，征服，利用，似爲吾人智慮上所必取之目的，以對付吾人之對方；反之，若對其內在聯合經驗作純潔的眷顧與關懷，縱不爲一無聊之舉，至少亦必爲一難事矣。自私錯覺之本質及其根據胥

基乎是。

抑更論之，倘使吾人之領會工夫僅囿於通常所指常識情緒之圍界，仍不能逃於所謂不完全領會之論也。下列之反省與詰難，必將呈現於吾人思路之中。人可問常識曰：「常識乎，君所領會非其全也。吾人必須毅然作更進一層的認識，否則吾人之決意必不免於矛盾與闇蒙矣。常識乎，其誠實毋自欺。君之鄰友畢竟祇爲自然界之一僵硬事實，一自動機器而附帶若干特殊能力者否？」常識則答曰：「否否，余豈不萬分確實認彼爲一具意識的主人乎，余固領會此意識者之行動也。」曰：「然則君誠灼知彼所意志，而猶曰未領會此意志於彼果何謂，未領會彼之體驗此意志也。」常識又答曰：「否否，倘彼立意如余所立意，彼必體驗如余所體驗可知。」如是，領會之而契洽之，自審，欲將與彼同何所作。於此，吾人深感此在領會中之常識，必即應聲曰：「如余能及影響於彼，彼必爲余所努力之目的，一如余本身之於余然，因彼固爲一真體也。吾二人之生命，乃爲一個生命。」此常識而果完全領會其鄰人，彼必明見及此矣。如彼誠能領會他人之活動（蓋此於某種情狀下時時有之），彼必漸至領會其經驗，領會其整個人格，同時彼即從事完成其未完成之行爲，即彼會由此以開始領會他人之意志者也。此領會工作之完成，或可由慈悲情緒而促進，或可因慈悲有關之弱點而受阻滯，均不可知；但如一旦達於成功，則必獲得清晰徹悟之一舉，由吾人心靈生活之理性得底於成。不論在吾人思想內作成如何部分，苟一經領會此僅作至部分，吾人必即起而完成其全部，或亦完全廢棄之。吾人立意

認識一事物之存在，倘至領會某種程度而見矛盾混淆之所在，必不能安於此矛盾混淆而中途自盡也。吾人既不能已於認識鄰人，則遇通常領會工夫之前後衝突，又安能廢然而不決意完全領會之乎。

大凡人生在適宜情況之下，此種反復自省之歷程必以某種方式出現於其思路。在此歷程之中，吾人可見對人本務知識之發端。此歷程為任何兒童在適宜指導之下，常得見其完成。吾人亦皆習於藉此歷程以謀教導人生行檢於具體事案之中者，例如遇人傷害他人，必使其領會自己所為何事。惟將此種歷程嚴與所謂柔慈情緒或同情心區別，則多數道德學者似亦未嘗慎思明辨以為此也。吾人之所致力者，乃在表彰此普遍公認的自省歷程，分清其與所謂同情心的差別，而樹立之於倫理真諦之門前，俾為道德微悟之偉大產生者而已。

吾人所言常識在某種情形下必將達至微悟，然此非謂：「因此，一經到達微悟之人，必自此實踐以行也」。領會別人之「領會」一詞，就其完滿意義言之，誠為一種決意，表示對待別人如其人之真體，即待之以不自私。惟此決意祇在微悟之頃間表明微悟。繼此頃間而起者，如為熱情，即可障蔽微悟而使無光也。事實上，吾人常見微悟之後，不久每為熱情所掩。吾人雖以在微悟之頃間窺透自私之錯覺，正猶在日常生活中之每不易逃於自私之錯覺也。誠使觀微吾友之真，決心對待之如待自己，但不旋踵回至日常動作，即感受傳襲熱情之沸度，瞬又忘其所明見者矣。吾友此時又成闇昧，又變為外敵之強力，其真體全消，而吾又迷惑以反於自私矣。

此種循環的衝突，輾轉旋行，人而不改爲人，今後仍將如是演進。斷續之徹悟與澄心，長曼之自私與惑昧；此人生之所以爲人生也。

第五節 利他的徹悟

爲從又一方面使讀者明瞭吾人見地，願請其熟審當彼欲求完全領會他人之時，所得者爲何種經驗。吾人不望其感有所謂慈悲。蓋慈悲不論其時有否偶爾發作，固常冥然私行於中，但援助吾人使最有利於尋求徹悟者，決非情緒本身，而毋寧爲其結果。一切同情形式，皆無非爲單純之衝動；彼等可引吾人達於徹悟，然有道德價值可言者乃此徹悟也。且也，領會他人之實在，決非等於發見彼之有用於余。認其或多或少對吾個人具有效用者，皆可歸結於自私也。人而果得稱爲博愛利他，必有異乎若此之領會，而別具領會之道。然則所領會之他人果爲何物耶？

欲知其人爲何，須置念其人一如吾人之於自己。吾人自己爲何？汝爲何人？汝目下正不過一現在狀態，與其經驗，思想，願望耳。汝將來之自我爲何？亦惟將來狀態，將來經驗，將來思想與願望。此雖於今尚未爲汝存在，但汝可以設定作爲將臨格，而與現在之自我保有某種確實關係也。如是，則汝鄰友爲何？彼亦正爲狀態，爲經驗，思想，願望之一叢羣，其真實性不減於汝，其出現於汝當下經驗之前，正如汝將來自我對於汝今我之關係。彼非其笑汝或蹙眉之

面，汝或常以彼爲不過爾爾也。彼非其終汝或撓汝之臂，非其對汝言語之聲，非爲應汝所欲，汝給錢時一搖而啓之機器也。誠爲汝言，汝確時時認彼爲當前之自動機器，有所需必相應。殊不知他人正同於汝之確實與具體，正同於將來之汝，今雖非爲我有，而真實萬分，不容疑惑。汝鄰人之思想雖非卽爲汝之思想，而彼固亦真實無疑者也。汝今信之乎？確已明白了然於其真義乎？足下對彼全部道德行爲之轉捩點，端在斯矣。故吾人今所欲問者，非情操，非一陣慈悲，非無限纖柔之同情心，而爲平靜清明之徹悟而已。

有人自謂：「凡此，余固自幼已爲之矣，余誠未，亦決不視人爲自動機器，而常目之爲真實也。余嘗有揮於彼之面責，加怒於彼之惡意，感悅乎彼之同情，受影響於彼之意見。在一生中，幾無時不與相關息，而余仍不變爲自私。」嗚呼微矣。蓋君正以如此如彼待遇其人，卽在此際已息乎領會之矣。爾時君之熱情已質化彼於一飄忽之影。君已忘彼之爲彼，而不能愛之矣。君固曾信其人至於畏之，厭之，與之爭，向之報怨，用其機智以自助，但未會至待之爲具體，一如君之自視爲真也。君似以彼爲較已稍稍短欠生活。彼之生命爲淺淡，爲僵冷，爲待君熾熱情懷之爐架耳。彼之於君，不過爲一熱情之符號，不完全而缺乏內容，冷淡，滯鈍，於君言語不成充足意義。君固將謂此符號指示某種真實之物，其真實不減於君本身，但此等言語果具何義，縱君曾領會之，亦正如君以自私之感領會君外在固遠隔之將來自我耳。

反之，使彼而如君之真實，則彼之生命，於彼將如火之燃燒，如光之輝灼，一若君之生命

於君者然。彼之意志亦如君之充盈奮鬥之欲求，疑難之問題，堅決不撓之果斷。彼之苦痛，同爲可悲，彼之歡欣，同爲可喜。其悉舉汝所知關乎一切之願望，之掙扎，之燃燒的熱愛，之強烈的厭憎，而儘充分領會其意義，而後以清明之確實，爲加一辭曰：「凡此於余，亦卽於彼，毫厘不減。」君如爲此，彼安能於君再若向之所狀，若一圖畫，一玩物，一喜劇或悲劇，簡言之，一單單影樣而已哉。誠哉其在影樣後背，君宜髣髴感有某物在焉，則盡求一透知其具體焉。君會顧及彼之思想，彼之情感，但終覺不甚與己相同。君曾言：「一種痛苦之在彼迥不類乎一痛苦之在我，我者，難忍；彼者，似遠較易受也。」君實已化彼爲鬼魂，若一粗率之人常誤認其將來生命爲鬼魂也者。卽在畏彼之實相輕慢，彼之見侮與憎恨，亦尙未完全認彼爲真實，如己之真實也。彼之譏笑使君顏赤，彼之蹙眉與握拳使君恐懼，彼之哮喘相嘲使君氣爲之塞。但此皆不過在君之社會本能已耳，非完全感覺其人之真體也。正猶嬰兒受人之微笑而亦報之以微笑，彼淺淺者曷嘗領會大人之贊心樂事，無非因其本能自樂於一笑容而已。抑更嬰兒之逢相孳言辭而震恐，又豈爲領會大人之盛怒而然哉。故君之與人相處也，率由本能而甚朦朧，盲目而不相知。有時君甚至願彼受苦，而不完全領會君所給彼之苦；蓋君所知者並非苦痛本身，而不過見彼之含忍，彼之涕淚，或彼之慘白怖狀耳。君之視人，有同於物，全非「自我」也。

迨君之對其人而愛之憫之，或敬之也，君或感於此時捲去錯覺之難矣。君可知彼其爲何如

人，爲一「自我」，正如君現今之自我。然而自私之感，於己爲太頑強。曾不旋踵而彼之爲彼又遺遺忘，彼即被視爲寵物，不過本人愛樂之工具而已。由君慈悲之力，彼乃成爲君虛榮之一對象。君之敬遜卽一變而爲驕盈。是時君固再度聽從錯覺以行矣。處於此種黑夜之中，無怪惟認自私爲道德行爲唯一尺度也。庸詎知倘不領會我之將來祇惟不真之自我，則縱自私亦何意義。須知吾卽於今置念於領會他人生命之工作，利己心於我之明顯正不減於愛人之念也。

君之自我，一切之一切其與此錯覺之相周旋也如此。直覺之啓示於吾關於將來日之自我，未必多於關於吾友之自我。累代生存競爭所孕育而出之欲求，每置重於自我身體將來之期望，自我身體福樂之愛眷，而祇認身體的生命爲真。然試請一深究之。此生命之全世界圍繞於吾者，實皆如吾自己之真實。一切自覺的生命皆以自己量準而自覺，痛苦卽痛苦，歡樂卽歡樂，於君如是，亦無處不如是。微言之結果終不可免，錯覺卽告消逝。光榮無限之前途展開於吾之遠見。鑒於到處生命之一體，無時而不比肩實在，豈不將以謙敬之忱相共處，卽對吾自己將來生命之一小瓣，容智將使吾表示敬重也。容智而苟運用於此微窄之敬重，必卽普遍擴展於一切。觀彼容智者之洞知將來自我之實在，行動無不顧及於茲，則吾輩開化人士有見乎一切自覺生命之實在，領會其爲事實而非幻影，將不能已於立即從事服務全衆，縱使僅在微悟之頃間，其結果之必不可免也，勢也。

如是在汝現下思想（悲夫！熱情之兒乎！祇能言現下思想，尙不可保將來行爲也）中，自

私之錯覺於以消逝。爾時汝豁然燭見久爲自私掩蔽潛藏之物，即整個的普通生命，其真實若汝自身，苦樂悲歡，莫不同一。其時自私與不自私之衝突全消，而無所謂矛盾。自私蓋不過不自私真理之一半領會耳。自私之言曰：「我欲生存」。不自私之言曰：「其他生命一如我之生命」。苟其領會他人痛苦之爲痛苦，必即不顧其有此矣。憎恨亦爲錯覺。怯懦的同情，縮首不敢領會他人痛苦，亦錯覺也。不自私乃爲生命之領會。彼導吾人出乎惑昧自尊之迷霧，而啓示一逼在的，自覺的，期得如願以償的奮鬥，潛在於周遭自然之一切生命中。於森林百鳥之歌聲，於暴力奮鬥下創傷垂斃之哀泣，於浩浩無垠之海洋，萬千水產興亡於其內，於漫漫之沙漠原野及叢山峻嶺，萬千蠻族游牧於其間，於仁善愛念者之心腸，於俘虜獄囚者之胸搏；於疾痛及傷愁，於歡欣及希望，於一切吾人熱忱，一切吾人之知識，凡自最卑下以至最崇高之地上一切造物與經驗，莫不寓有自覺的，熱烈的，充滿意志的生命，其表現爲無限方式有如生即形象之萬別千殊，其永續迸湧而不可消，有如太陽之火，其真切有如我今刻之衝動，猶灼然跳躍於微小而自私的心窩。試一張目而諦視此生命焉，然後掉首置之，盡所能以忘却之；然如一旦明見及此，必將悟知其本務之所在矣。

第六節 各別理想之衝突與道德徹悟之本質

然由道德徹悟所見之生命統一，切不可誤事解釋，此則吾人所應三致意者也。道德徹悟而

得正解，則可以解決多種難題，認吾人不應設想道德澈悟昭示吾人以各個生命，從其神祕的意義，已臻於融合之和諧，如吾人所尋求者。吾人所主生命統一之理由，非以諸種目的本身業已統於一體，乃以吾人從道德省察者的立場，於澈悟之頃間，契合諸種目的之領會於一耳。惟獨於此意義之下，道德澈悟得爲吾人解決他與利己之問題，並爲建立「最高善」通理之基礎。道德澈悟不能使吾人揚言：是類芸芸生命已實於不知不覺中追求其所謂最高善其物。吾人祇能謂：各人已於不自覺中追求自己之所欲者而已。真正至善之能爲認識，惟於諸種欲求相互衝突之領會中得之。道德澈悟所發見之和諧，非爲業已蘊在各個盲目互競之意志本性中者，乃爲一理想之待努力而始達成者也。

吾人所以特爲揭示此點，蓋爲不欲落於某種道德學者之陳舊覆轍。彼等堅持謂不過告人以此耳：人類所羣於不自覺中追求者惟有一事。是輩道德學者常言曰：「我輩所持之系統不過說明世間有一常在之趨勢，已潛伏於人生。彼明白昭示人生所已需求者爲何，且告以如何達此目的。」此種無數道德系統之飾辭，一若持之有故，吾人已於前幅隱斥其不當矣。是類似是而非之主張，每多以物質事實爲藉口，其實已早爲吾人棄同敝屣，且常毫無根據也。祇一略顧其面容，可醜之媚態畢露！試思廣大之人間，幾多衝突之目的，或高或下，或聖或魔，豐偉陸離，千殊萬別，彼道德學者安能爲囊括之而統於一公式，除非此公式全屬玄虛，如吾人上所揭示者，卽謂芸芸衆生無不求其所認爲可欲者而已。此輩語人曰：「其實汝等所欲求者，皆早爲吾

道德教本中所組成之公式」。此其粗慢之假定爲何如乎！惜夫彼等正皆反是！尤可笑者則爲是輩歪曲其言辭，顛倒反用，以謀造成人間實爲如是之局。舉例言之，如一道德學者彌爾（見上），彼固宣言：幸福爲一切人類所求之唯一目標。誠使幸福而包含每一人士所欲，每一可能目的之如願以償，則此學說固不失爲利他主義也。然此種利他主義，須知在倫理學上絕無進步之可言。爲彌爾計，宜告吾人以關乎幸福有何種類，且何類爲吾人所最宜祈求。據吾人所知，彼誠言及快樂有較高者，有較低者，而人宜求彼善於此之高級快樂，例如學問，施惠等等，而不可求肉感的快樂。此證據何自來？則曰：吾人固知幸福爲人生目的，因一切人類已實欲求之也。然問吾人何由而知「較高」的幸福可爲目的，而非較低者乎？豈以人常選取此較高者乎？按其實，人未爲此。於是彌爾又不得不略移其陣地之根據，而謂人並非一律皆實求此，惟有知此者始求之耳。多數人皆不知其所最寶重之物，不知所謂較高級的快樂也。然而彌爾於此又出週一不甚得意之事實，即多數人果愛高級快樂，每多在於青年憧憬理想之時，而不於中年以後老成持重之平凡生活。人而誠已了知高級快樂即審慎而避去之矣。此乃人生通常循例之事實，爲聖世所熟知，凡恆表嘆息者，則又何以迎合於彌爾之學說耶！惜哉！此事實乃全不與彌爾相伴，非用巧詐之智謀不能掩耳盜鈴以抹殺之也。凡賞悅較高幸福者，必了知較低者而拒斥之。凡賞悅較低者，必不了知較高者；即使知之，亦遂忘之，亦已「喪失容此之能量」(lost capacity for it)矣。一若此言不許「低級」快樂方面亦能巍巍而道，一若不許彼方可以陶醉之

良歌經常言詠，而其結果正與彌爾相對立也。於是彌爾在與此想像的論敵交綏之中，以一絕技善思之士而至被迫逃匿於最惡劣不堪問之遁辭之害矣。最後乃謂：凡快樂之實為較高者，係對於『曾有經驗於兩種快樂之多數人士』覺其為兩者中之較高者也。由是觀之，彌爾為求解釋人生實在意志以曉示於世起見，不得不乞鑒於大多數之意見，不得不借用羣思熟慮者輩之實際慣習，以為裁決一學說問題之需，而其最可笑者則為尤不得宜稱：人對於自己快樂之經驗，苟有判斷不能合於大多數人之意見，則亦不足懸為價值之測準也。（註四）

究其實，此皆厚意之戲言耳。人生一時宜稱一快樂為「最高」，一時又稱另一快樂為最可欲。各種不同人氏各堅持其所抱之不同目的。若欲申明人生之本務，而告以人皆惟具同一目的，是大謬也。由道德徹悟之觀點，一切掙扎圖存之生命合成為一云者，非以生命於此可以停止齟齬，乃以彼若具此道德徹悟即必一舉而全領會之也。彼能一德一心於諸種奮爭之目的，則在彼視之，生命為一體矣。彼尋求諸種目的之和諧。彼如徹悟，勢必為之。然諸種目的固尚未至和諧也，否則彼復將何求乎？故願彼可勿自欺。須知衝突固明明實在，決非錯覺。錯覺者，乃存於謂世人祇有爭競而無一能領會別人之內心生活也，則欲免於此種錯覺，其決不可人皆欲求同一事物也明矣。

謂世人皆常追求同一目的而力謀其說之見信者，決不僅彌爾一人。為求彌縫人世和平起見，道德學者惟舉此以空言之耳。邊沁（見上）亦何獨不然：不憚公然巧為遁辭以各其論敵，曉

喻於乘，謂快樂乃唯一正善，以期造成人皆已屬邊沁主義之徒從。斯賓塞（見上）則謀爲「善」下一定義，使不但暗合於此一名詞之通俗用法，尤能與斯氏本人自構成所謂善之實義，巧相合流。倘有行用此名詞而不合乎斯氏用法者，斯賓塞於受迫詰之餘，則強謂此類邊沁主義與斯氏用法之真詮，或又云此乃邁古蠻族文化之殘餘，或又云此屬於某類某原因，總之，皆無重要意義。如是，斯賓塞對於理想之本質，其所持見解之證據，甚爲單簡而凡庸，稍一推論之，即承許塵世主義者之存在亦屬必然。蓋斯氏不難認此爲明白清楚之事實，即如有信斯氏所謂善之理想不能企致者，固可流爲塵世而不辭也。

凡此，實皆不過忽於詳細理想，不能一時適合於一人自己之理想已耳。此種忽略，宜爲一倫理學攻究邊沁之士所不容，而近世每多犯之，且今猶有犯之者，如克利福（Clifford）教授，（註五）卽其最著之一人，彼等皆力圖或好爲建立倫理科學於自然科學之基礎，且全以自然科學方法處理之也。是類企圖有似建造輪船之先下輪機於水，而後構木爲船，置於機上，以使浮之而駛行之也。自然科學誠能爲吾人供給應用倫理學之輪機，如船舶所必不可省；但吾人必須先爲按下龍骨，使全船備合於輪機，庶見理想的配適，而理論與應用可相得以益彰。然而彼輩之企圖乃爲先置「科學的基礎」強求藏隱其痼疾於飾辭之後，藉口於「人類本性與社會構造之事實，謂由科學所發見」。惜夫此等事實無非昭示人間目的之混關交爭，絕無全體一致共取一種目的。於是彼所自命爲「科學的道德學家」乃又以千方百計企圖稱道一切人衆眞惟同一目的

之是求。但彼等不能言此，因究非真相也。世有何人於其全生活中取一共通目的者乎？而況全體人衆更何一共通目的之有乎？

惟此種謬誤，並非始於近代；不僅近代科學的道德學家皆陷於是，即自蘇格拉底（見前）以來一切道德學派，亦多不惜爲宣傳之故常相唱導。不善行爲之發生終由於人不自知其所欲。此實謬見也。人或欲求任何事物，且或知之甚諳。人類意欲之多方，而浮動不定，孰得而限域之。如見有人需欲任何事物，唯一而寬容之註解，祇能謂彼不久將停止此欲求，則比較可靠而普遍之一按語也。吾人而欲爲此欲望之動機獲得其究極的解剖也，亦甚難矣。

抑吾人亦實不於此種解剖上建立道德系統之根基。吾人非謂獲得道德微悟及保持道德微悟終非任何人實際上之所許也。吾人所肯定者得再作概括的申明，而序次如左：

一、道德微悟不論何時，不論何若，不論何人，皆可來至，其存在由於領會若干衝突意志之真正內在本質，而此意志則真實存在於此世者。

二、一絕對的道德微悟，乃爲完全領會世間一切衝突意志之真正內在本質。此絕對微悟爲吾人所能認識，但決不爲吾人所能完全企致也。

三、道德微悟由於其本然之性質密繫乎一種意志，對於具此微悟之人，在可及範圍內終求有以調和此在激悟頃間所領會之世間衝突意志也。

四、假使道德微悟直接關涉於兩種衝突意志，如吾自身與吾鄰人，則此微悟必密繫乎一種

意志之認吾與吾鄰如爲一體而具有兩人所抱目的以行之者。

五、假使道德微悟關涉於一般衝突意志，如在品行系統中所能表現者，則此微悟必密繫乎一種意志之認爲於其自己生命中注其可及一律包含所有生命而領會其所有衝突目的者以行之也。

六、絕對的道德微悟乃密繫乎意志之依如下情況而行，卽密切關頭其行爲之結果總量對於一切時間與一切目的可由此行爲而受影響者也。

七、道德微悟無論在何種形式，皆與倫理武斷主義以於反對地位，因此主義斷定惟有一孤離之目的也。微悟則覺此目的並非唯一，亦非唯此爲確實。彼迷盲而不完全的倫理武斷主義，固亦未嘗不知此理，不過對於相反相競之諸目的，心厭之而咒詛之而已。故道德微悟對於抱武斷態度之人，必正色中告曰：「君如欲覓一理由爲君所具之信仰，大可於吾立場上發見充分無缺之假定也。」道德微悟又自謂曰：「余不應報以另一武斷的觀點」。由是道德微悟毅然爲己立一規律：「武斷卽是謬誤」也。

八、道德微悟承認下列二種爲惟一之交替，不入乎此，卽入乎彼：（甲）倫理武斷主義——絕不爲倫理學說努力求得基礎，惟憑自己無理性的浮情。（乙）倫理懷疑主義——如上所述，僅作爲道德微悟之一豫備的形式，由反省之結果而渡入於微悟本身。

九、是非善惡之判別祇有兩途，其一爲武斷系統所給予之標準，卽自其浮念的斷案而出

者。又其一卽爲道德徹悟，如其所關涉各方之所表示者是也。

於是吾人之結論可如下述：君如自願安於盲目，則亦已耳，吾儕固無由相擾也。然若君亦欲知倫理全般真理，則舍於道德徹悟外，無他求矣。此外皆浮也。而如欲得道德徹悟，必須立志採取真理於兩種以上道德。說互相就取之間。此志而誠確立，道德徹悟自必湧現，卽有懷疑，亦將由此而穎脫於徹悟矣。

雖然，經此長時熱烈論辯之餘，讀者尤應審知凡此所言，猶不過道德徹悟之極開始的層面。所謂生命統一，如上述所提言者，猶爲空洞之統一，僅免於衝突之一消極方式耳。欲得此見解之全貌與真價，必須編其階前嗟來之食，而進達於堂奧之概觀。道德徹悟必將發展爲「生命組織」之啓示。空洞之統一必將充彌其內容。吾人於是當更具體研討：凡具道德徹悟之人究將有何實踐行動也。

(註一)原文爲 *Moral Insight*，於本章及下章將屢屢與讀者相見。按 *Insight* 一字，民國二十六年國立編譯館因版心理學名詞查本，譯作「洞悟」，今更譯爲「徹悟」。如從直譯宜作「洞見」或「灼見」。作者認此種「灼見」，實其因於心意 (*will*) 之「認知」 (*realization*)。本章要旨卽無非在發揮此點，在吾國成語中「洞知」、「灼見」本相聯屬通用；且「首知」亦更切合於原字 *realization* 之直譯，惟一般已通譯爲「實現」，「領略」，「領會」，今姑仍之。惟對於各種心意衝突之真正領會，庶幾怕徹道德之層階，此作者在本章所反復丁寧之用意也。

(註二)伊壁塞克欣安 *Epi-sychidon* 爲雪萊一愛情詩，出現於一八二一年，爲紀念其遊歷大不列顛 (*England*) 時所邂逅之一少女賈麗 (*Vivian*) 而作。

(註三) 莎士比亞所作悲劇之一。王有三女，乃分王國爲三以讓位焉。已則輪次倚靠於女，每百日爲期，但三女復皆放棄棄其老父，逐之於荒野，王遂懷恨卒世。

(原註) 即願領吾財富兮大夢所始，

與取伊柔漢兮一兩百願。」

(註四) 凡字句上有引符者皆作者直接引取彌爾功利主義書中之語。

(註五) 克力福爲英之數學家，及哲學家也。當時達爾文科學思潮與維多利亞神學交戰，伊爲著名之一健將。在倫理學上曾以「*criticist*」說明良心及道德律。其代表作品有一八七九年發行之文集 (*Lectures and Essays*)。

第七章 生命之組織

可作為德行之真自由，其所欲非主觀的，非私人的，乃為其普遍的內容，以達成其目的者。

——黑格爾：哲學全書（註一）

吾人之得脫逃自倫理懷疑主義，正由於置身其中運思其中之結果，此亦為初所不料也。其實在道德哲學，正猶在一般哲學者然，如期探得真理，不宜畏避懷疑或蔑視懷疑，却宜接收之，體驗之，而滲透之，視為吾人思惟之一要素，以至終成為較高真理之一要素。故吾人於提議一種道德原理之時，決不言此宜為善男正士所立加採納，或言此乃一神聖之原理，一可敬奉之原理，或一普遍公認之原理。毋寧祇謂：對於凡有道德學說，務作合理的懷疑，倘此懷疑而果真執，透澈，周詳，而毫無姑息，則必將深繫乎吾人所提議之原理矣。吾人即由普遍的懷疑而窺見此原理者，即由此種方法程序以別黑白而區同異者，如上所述，關乎道德基礎問題之各種討論，皆莫不由此道也。吾人不憚指出：無論為一常人，為聖善修士，為天稟先知，為大詩人，或讀者諸子，當其熱懷所注常具一特定之理想，但熱情決不足為此理想之合理根據也。無如多數道德學者仍藉是類性質之根據以合理化其理想。吾人如自信較勝一籌，而獲得良好之

結果，端宜歸功於吾人之獨能自由懷疑一切說辯，以及文過飾非之諸家高論。吾人由嚴格審究一切個別意志之重要意義，而得發見絕對普遍意志之真正本質。

惟吾人所發見之理想，宜於此世實有所爲，而非一空泛之符號。理想必須有所成就，必須爲吾輩解決若干具體道德問題，俾實能免於困惑。故於本章之討論，將顧及一般原理之若干成果。蓋宗教哲學於尋求人生理想之時，並不需一空洞的抽象，乃需一理想之足爲實際嚮導者。然則吾人所謂原理究示世人以應何所爲乎？

此原理而果明顯，可觀察之於二途。在上章所界說之道德徹悟，既指一種事實之灼見，卽世間除本人意志外，尙有^其他自覺意志之存在，而對此真理能作充分理性的欣賞，則吾人之原理可視爲對世間各人之一種訓示：『汝須獲得及保持道德徹悟，作爲一種經驗。且盡其所能擴展此經驗於人人。』此其一。他方面，此原理亦可視爲又一訓示：『在每一事件中，須依道德徹悟所命而實行之。』此卽於前所已解釋者，謂：『汝必儘可能範圍內，使本人與當前所見^之他衝突意志合成一體，斯時必在汝心湧起一種歸納的普遍意志，而卽準此以實行之。』此其二。由是，人生本務二類，卽規定於其中，因一爲形式的及前驅的，一爲恆常而實質者也。吾人必須對此二者，稍稍加以闡明，俾釋然於道德原理之實際應用。

第一節 第一級的本務

第一級本務之內容，多數特與吾輩人類之道德教育有關。衆生芸攘，誠爲極不完全，且甚茫昧無知，而在較遠之將來，亦未必能脫於此境。人類若能達於一種生活狀態，羣皆樂依道德微悟以行，則就道德之意義言之，此狀態必較佳於任何其他狀態也。故苟吾人一旦獲得道德微悟，其所第一要求於吾人者必爲：「汝之行事須如何使具有微悟之人數有增」。此一調條誠爲極形式的，而在其本質上，顯屬於預備性之前奏。此如於催眠之中，己身本亦一盲目者，而因某種魔術行爲，例如偶灑於一神祕之泉，突受一種完熟圓瑩之視力，豁然驟視此世之光明，則此遇奇偉者必將躍起而自言曰：『偉奇哉此新覺也！吾將用之以達於何極也？』首先，余必用心盡導他衆使戾於此神泉，浣彼盲目，俾知登時豁見此光輝之世界。』然或亦有人不爲如此，而作反對之詞調曰：「如使一人視覺之唯一用處，祇在傳授此視力於他人，則此力復何用處之足言？能視之唯一目的，斷不能僅爲使人亦見。倘人人皆照此訓條而行，則所得結果何益之有？」吾人之置答，將甚顯白而無疑，曰：「吾人得此能力之後，誠亦可更用以達其他目的，惟正因此力更可善用於一切其他目的，故最上乘之先期善用，莫益於擴展此力之得普遍具有，以備應用於其他。俟此力之傳播工作厥事後，自必立使此力爲其本身效真用焉。」吾人所喻，猶不表一種新覺之偶獲，儻來於神祕之一瞬，而已應如此善用，則況道德微悟之幾費潛修，非猝致者寧不當倍加善用之哉？誠然，生命之最終目的，決不能僅爲推廣吾人之領會力，多知活動意覺之環在而已也，其必將見諸實際行動之進程，以圓滿融和是類意欲也，夫復何疑。特吾

人當前有一預備工作，以其初步而較簡易，故亦易於明瞭，而不容躡等以趨馳。非至極大多數人信畢自覺道德（註二）之基本必修學程，即具有對於人類生命真正事實之透視能力，則人類最高活動決不容任其畸形發展，而和諧理想亦決不能偏殘半達也。世間每一人氏爲其個人意欲所圍，祇在其本能上或可屹然自樹，而在清明之自覺及意向向上，決不能正善無訛。彼既具此真實，必不免於擁有常貽毒害之傳統，含有獸性成見之良心，迷頑難移之信仰，深淵賭馬之情懷。無論其偶爲一善或爲一惡，而對其行爲負責之能力，決非一真正道德的衝動可知，則誠欲顧致人類道德目的，安得不藉助於道德澈悟初步形式之先修，以爲人類能力及生命經驗之具。迨多數人士修具此種能力之後，人世庶見顧及本務以行。若未達此時期，則大目的必須爲前驅性及形式性之物：「應速產生道德意態於人間」，以期爲進知最高善開一先路。易辭以明之，可曰：道德徹悟爲堅持人類一切意欲和諧之必要，昭示吾人，不論人類最高善爲如何，總期全體一齊到達，非此無以謂和諧也。最高善之獲致，非可由吾人中之某一或某一派分別達成。最高善而不能爲人類所得企達，則亦已耳，苟可企達，必共達之，二者必居一於此矣。故公衆觀念與合作能力，以及明徹透悟所以必須如此之理由，實爲人類第一要義。人類之目前最大關鍵，不在日後可得何種福善，乃在如何修致惟一之悟力，藉此始得澈知所謂善也。

請首言此種本務，察其對於吾人實際生活有何規律之提供。曰：「爾應擴展道德徹悟於人衆及在自己生活中」：此第一條之誠命也。由是以觀，其直接之結果將爲：現下人生之第一

本務，不能爲本身獲致幸福，或亦不能使別人有幸，蓋鑒於人類生活之目前狀態，實無由遽登此境也。在現今之世界，吾人凡有應爲之事，誠皆不能視爲一目的，而惟視爲達一目的之一手段。要之，今日非滿足之日，乃勞作之日；而今日快樂在吾人生活上所占之適當部分，惟寓乎其能保持，增加，及培養道德微悟之中。於是所謂快樂主義 (hedonism) 之正當與否諸問題，可於此獲得實際之答案矣。快樂主義者，對道德微悟未臻完全理解之一產物也。仁惠的快樂主義起於人皆好得幸福之微悟。彼信奉普遍的快樂主義者有見及此，故揚言曰：「盡爾所能以使人得幸福」。然而快樂主義此種原則，不論將來是否真可如此，要之，在現今狀態下，決無即成真理之可能。蓋在今日而謀努力增加幸福，幾不啻增加人間之道德盲昧也。某類幸福每反致吾人於迷蒙，此事實已如上章所揭示。人非至躬督此而衝突意欲之真實苦辛，道德微悟不易臨格於其身也。而道德微悟若非臻於大體普遍，則最高善又不能爲人類所到達而完成。是則一切形式之幸福，與其有助於道德微悟，毋寧有礙於道德微悟，其爲惡也可知，因之吾人所應爲者，毋寧在逐出之於人寰之外。反之，一切痛苦之經驗，實大有造於道德微悟能力之擴增，則其爲善也又可知；而如吾人尙未發見其他經驗爲更有效，則吾人應盡其所能爲人間增益此種痛苦之質與量也，復何持言。

雖然，吾人於考驗人生情感經驗之餘，本諸近代人類心理知識，亦未嘗不立見痛苦經驗之作用，對於奮勉爲善之道德力，顯有限制，而不少快樂經驗，則對於道德微悟，大具直接間接

推助促進之功能。爲研究此問題之一子目，各人不得不仰給於科學的心理學以求解決之方。吾人對於所謂道德之「科學基礎」，曾示反對之意，以其建立「應然」於獸性的物理事實之上也。但吾人今已爲「應然」別具正解，則於處理應用倫理學之時，固不妨乞助於科學，而問道德徹悟之如何可達，則誠一方法問題也。心理學於此，必將盡力以告吾人。又如斯賓塞倫理學資料（註三）書中一流之提示，對於道德學說之應用方面，誠不無多所效獻。若謂斯賓諸人在倫理學之根本問題上，曾投一線之光明，則吾人所不敢贊服；蓋斯氏幾以幼稚天真之態度，全不覺其有一如是根本問題存焉。願吾人今所深慮者，則斯氏雖未曾揭發人生理想之全真的根本觀念，換言之，祇見其部分的正確，且爲不合邏輯的接受，而其所提示關乎應用倫理學之問題，即吾人今所從事者，則殊多貢獻也。彼於人生理想之如何企致，誠語吾人以若干極有關係之條項，爲吾人所不容忽視者。

在是類明敏之提示中，其所堅持之一點，爲肯定快樂之價值，作爲健全生活增進之量衡。人有快樂，固亦不容抹煞，苟有助於健全生活之加增，自足爲快樂之真價。其次，則既認快樂爲足以表示健康與效率，而效率爲實際健全道德之必要的前提，自必進而主張某種道德假定之必常在，隱寓贊助幸福之意，或贊助凡傾向於可增加幸福者。斯氏此一學說，苟取適當之理解，予以限制，固不失爲合乎心理科學之一明顯而有效的結果也。斯氏於此點，曾爲冗長枝蔓之鋪敘，顧其對於禁欲派之抗議，謂彼等所視爲理想人生，必將如孱弱可憐，毫無效率，而成

社會之一大贅累，其結果非至自利自私不可，此其所指摘者，誠不可謂非甚合理也。吾人知斯氏此論，實具科學的根據，而在倫理學之論究中，宜予以明白之聲援者也。

惟其結論如何？豈以恆久不幸之人每易成爲病弱可憐，無用有害，甚或危險非常之故，因而幸福一事遂得視爲惟一之人生目的矣乎？否否，由此事實之結論，毋寧應爲：人生第一道德目的，必須使人優爲把握道德徹悟及擴展道德徹悟也。對於道德目的之有效率，猶不過爲吾人之大體目標。幸福一事，至少就今日而論，無非一附屬的工具而已。是以吾人主張：苟幸福可助其人獲得及保持道德徹悟，則盡力使之有幸福可也，誠如科學的心理學之所昭示，人爲盡量保持其可行善起見，必須大體具有優越之健康，本人認爲適宜之地位，且有友朋及諸種快樂。其人必須消花優良，必須體格強健，必須悅乎世人之崇敬，必須時有娛樂之可循。此固甚真，且實亦通常應有事也。禁欲主義者則反是，彼所持者爲有害之異端，褻奪人之體力，卽亦無異勦滅其由此而得道德徹悟之資具矣。然而此等事實，不宜解釋之於乖方。不論道德徹悟已見通行之一社會作如何狀，而就今日以言今日，幸福終祇能視爲一種工具，爲達當前人類大目的之階梯，而決不能更有超乎此者也。吾人誠欲助人添加樂趣，救其災患，增高其社會地位與尊榮，但絕不可視此爲今世之目的而行之，惟應以人類廣漠劇場之工作者自居，其每一細微之表演，無不受其悠遠將來之目的所支配。慈善之撒馬利亞人（註四）於其道旁救助傷難者之時，必應告戒自己曰：「在當前余祇領會此人急難之際，余之目的誠不過出彼於危。然真正余之目的必須

視此爲高。此人非世間之獨一，乃一大羣衆中之一人。余所以助彼之最高目的，不在使之單獨有幸，乃在藉此以增進人類之和諧，此事爲然，其他各種行事亦莫不皆然也。余之爲救之者，不備爲其即可離苦而樂享厥生，乃實爲希冀經彼而擴展道德澈悟於人世耳。」故不拘叔本華之如何譏笑、從希德（註五）所論：吾人之成人，不應單視之爲個體，而應認爲發揚及救助道德律之一工具云云，誠有其正見者存焉。正以若干幸福表示利效與利效道德，職此之由，吾人始有處在今世勞力求得幸福之權利與義務，則此權義之相加，不過爲幸福尙含工具價值云耳。

因之，吾人勞力求得苦痛，亦同等成爲吾人之本務，苟使苦痛最足以培育道德徹悟，豈不應盡力以求。反之，處在今日而致力於滅除苦痛，以其爲苦痛而求絕跡之於人間，亦決不能視爲吾人之本務也。此處吾人又必宜乞靈於心理學以導吾輩於正途。是以培育道德徹悟之苦痛，雖其質與量皆殊有限，但種類亦不謂靜，而其涵義又甚模糊。苦痛之具道德力究屬何如，大有剖析入微之必要，此爲一甚有用之工作，尙待心理學者它日進而探究之也。但大體上，吾人可言是類苦痛之功用程度，曾爲禁欲主義者所誇道。劇烈之身體痛苦，通常實爲不人道之尤，至少對多數人必具此感。其中果含道德徹悟之意義者，祇爲過去痛苦經驗可助吾人領略他人同受此苦之況味，但此非予吾人以盲目的同情，如前所指，乃實予吾人以冷靜的抽象評價，使了然於此苦痛之爲惡的價值，究至如何。由此吾人得以領會抗拒意志之強力，而收適當方法以見諸

實行。惟天然每予吾人以痛苦之充分經驗，供給優越之材料，以爲計調之需。故身體的痛苦，除刑罰別具意義外，幾無足用於人類大目的之必須工具。人固不以此而即改變其故習也。

顧精神的痛苦則稍有不同。凡可使個人痛感自己之缺點與必然的限制，因而領會自身以外之廣大生命世界者，實皆屬乎必須的苦惡。個人意志必須加以克服，而後普遍意志方有建立之餘地，而得運施乎其中。通常吾人輒未計及，凡所行爲長否有助或有抑減於人類禍災之總量，惟皆逕直而行，自足於盲目的自信，隨遇自顧一切，毫不踟躕。故吾人可以譏笑一切伴爲謹慮卑凡，而實自忘其爲榮頑者。事實上，吾人對於一切虛驕之輩，常予以無情之抨擊而不以爲非；不論彼等如何痛遭蔑貶，亦覺其分所宜受。故凡見驕盈之失敗，而彈冠相慶，不得謂幸災樂禍，反足稱爲正義之歡欣。凡有人自覺不凡，而一旦發見其真一無所有，吾人爲之大慰者，誠非自私也。又如吾人扶植兒童，常抑制其過分前進與虛榮之感，雖或傷其明敏自利之嫩芽，亦所不惜。諸如此類，吾人必宜大刀闊斧，毫不徇情，除非此所予之痛苦對於受抑之驕心，不足以挫之，而益有以煽長之，則宜思反其道矣。對於個人劣性之健全而誠懇的批評，實爲一種義務，縱使當時受者極感困苦，亦忌憚之云何。誠以此種個體自築高閣以掩其身，全不見其其他生命之環在也。如能警其自滿而曉以無能，將爲啓其耳目，即使彼因有見於己之卑微而爲鬱悒，亦不能不爲之也。蓋吾人於此，非在衛護惡意之批評，專以幸災樂禍爲業，乃鑒贊批評之足以翦除自滿，爲徹悟作清道者耳。人在其安息時，如食後之休閒，或良朋之小集，固無妨一

爲泰然自足。但如在工作或行爲中，則應痛斥自滿，以其阻遏道德徹悟之途，高揚自我意志駕乎普遍意志之上，中止於半途工作而謂爲全程，加尊號於一切虛榮之虛榮也。有人對吾是類自驕而下箴砭者，驗甚予吾以重創，而彼實爲吾之益友。是時吾之生活或常不免臨於苦辛，然吾得爲一有價值之工具，可達於培育，擴展，及運用道德徹悟之目的也。吾之厄難，等於苦藥，本身爲惡，固亦何疑（蓋此時吾之卑微意志必甚苦悶而不安，見及自我之虛榮與各別滿足之絕望），但實不失爲一種相對的善，蓋藉此而得達於道德徹悟也。其他各種痛苦，亦應處以同一方法，作如是觀。故仁惠的快樂主義之功利原則，即使足以適用於遼遠之將來，而終無裨於目下人生之直接實際應用，蓋今日之事必依上述標準以爲評判也。

第二節 第二級之本務及其與快樂主義之關係

然而快樂主義之原則果在道德徹悟已遍見諸實驗之世界，亦竟全無真理之足應用乎？假使吾人設想高級人類活動，其價值已非屬於豫備性而屬乎永久性，而人類脫離於自私爭鬭之後，將即措諸實行，則此公衆幸福亦終成爲爾時社會中人之行爲目的乎！

高級活動之宜見諸若干處所，卽自私爭鬭比較平息之範域內者，在現社會固亦未嘗蔑有。是類活動可爲人類可能之方來生活，卽達於具有道德徹悟生活之前影也。藝術、科學、哲學，皆爲是種生活之型嗜，此類活動今猶不過占人類公衆工作之一極小部分，且其延擱有俟乎

時，但在吾人生活之中已居最高級之地位，雖其範圍固隸屬乎一不完備狀態之多種道德需要也。然此類活動之有價值，果由於其可致公衆幸福乎？抑本諸其他理由乎？爲評判此問題起見，吾人必須研究所謂第二級本務，即較具永久性之人生本務，而闡明其意義焉。

今試問人類行爲之初級豫備目的果已達成，人人皆已具有道德微悟，則此微悟將導人於何所爲乎？快樂論者於此將即躍起，以爲今日之事，我爲政矣；過去所受忽視，今可一雪此恥矣。其言曰：「余之訓條曾被束諸高閣，謂不足以應用於當時道德之需求。僅爲取得人類和諧之形式的先行條件起見，使余所主之相與共謀幸福一事，屈附於君輩所稱必先握其道德意態之目的旗下。今試想像君輩之大目的已達，人皆已具形式理論的道德，則除儘量相爲幸福外，復何所事事。於是余之設計終得吐氣揚眉，理想人生皆爲追求理想快樂而生活矣。」

噫，快樂論者亦未免過於揚長得意矣。彼所謂最高情態之願樂觀念，容或有其價值，但至少在某一端殊不確定。彼謂希望人皆如彼所稱之理想人，皆處於理想境地，而相與共得幸福；但彼絕未言及各個人應何若，各個人幸福之內在關係又如何。羣處理想境地之一切人衆，共得和諧與幸福；此爲快樂論者之所言，願彼未見幾多難點，糾牽乎此所謂理想境地之一詞義中也。彼坦率指陳，在此理想境地中，全社會之至善爲大多數個人幸福狀態之一總體，此社會內之各種人士必皆感受。彼復進而假定在此理想境地中，無人不能自語：「就各別觀之，余一人既甚有幸，則推之余同胞，亦必如此也。」然即就此觀念而論，或即有矛盾寓乎其間，在一理

想境地中，各個分離之自我皆得如是幸福，而全體之幸福，即為分離個體幸福之一總和，此其是否圓通，大有商榷之餘地也。要之，此觀念之涵義及妥當性，為每一快樂論者所必毅然假定，峻嚴而不置疑者。然吾人對此假定，即有審慎察驗之必要也。

今有人焉，如快樂論者之所命，在所謂理想境地中為自己及其同衆，設一各個幸福之目標，為問彼究竟能達此目標否耶？快樂論者固以為追求各個幸福之唯一限制，就道德方面言之，即為利他行為之必需實踐，換言之，各人不許為求自己快樂而使別人蒙受較大之損害是也。蓋在理想境地中，宜為人人皆具道德意態，皆願彼此相助，皆欲共同以得幸福，因而此一限制（即為自己較少快樂而犧牲他人較多福利）必須消滅於無形。故快樂論者以為最高規律宜即：「求得最多之幸福，全衆一致。」快樂論者心目中之幸福為各種各別個人所得狀態之一總體。故每一個體，可盡量尋求自己之歡樂，惟以決不阻礙他人之歡樂為限耳。然吾人即反質以此一問題，對於各人尋求幸福之限制，果僅此而已乎？個八幸福之理想，將成爲一種無可能之理想，其故尚不由於個體在不完全狀態中之缺乏和諧，而更由於個體即在和諧狀態中，各自求其理想，亦必發生內在的橫梗也。道德徹悟預見及此，故不惜為反對。其實此種窒礙情形，可以想見，其中有若干理由殊為衆所共諒。是種理由，雖不證明但實暗示：凡一種進行性的個體幸福，其間必有奇異的矛盾存也。

第一，個體幸福，可念而不可即，苟其思之，必甚觀致之，此理已早為昔日之經驗論洞穿

之矣。幸福之人應能自語：「我甚幸福也」。彼必能更易自承：「我曾得幸福矣」。蓋自省當前感受之幸福，大都阻擾幸福，而回思過去，則較可把握也。是則以個體幸福為將來生命目標，不顯遇內在的困難乎？此難點曾屢討論及之，斯處不欲更有所贅，且吾人亦不願誇大其重要性。惟快樂主義的人生理想，在其本質上，固有內在的矛盾，故其前途實多嚴重的衝突，較之利己與利他間之齟齬更為深刻，此吾人所決不容漠視者也。

其次，誠有人焉，欲為吾儕描寫人生之理想境界，如彼快樂論者所常設念，則吾人不得不悚然以懼，恐此全其實太過柔馴，而無甚意義之可言。其結果誠頗奇特。蓋吾人既以人間之和諧安樂為大體生命目標，而一至以快樂主義的風度設想此種和諧時，即為吾人所失望；一至快樂論者揭示其平和社會之齊闕時，即為吾人所蔑視。且在其平和社會中，各人所關之幸福，追求無阻，全般景象，樂也融融，然而吾人終覺此輩嬉笑自娛，無爭無害，為一大呆鈍之集團。聽此輩之幸福言譚，不啻如聞黃昏俱樂部中遊客之歡聲與講笑，蓋自大旅店之餐廳，進舒徐而豐腴之晚宴，罷酒酣然而倦憩乎夜場之榻者也。使有旅人爾時經此，偶聆是類聲喧於隔室，既非相識，復雜噪作不可究詰之塵瀟，則此集體之歡欣，果於彼有何意義乎？誰則理會彼斷之欄，嗚嗚羣畜，飽腹而肥顛，究作何想？其或以為幸福門？或不幸耶？孰垂詢而關切之？按其實遊藝場中一類之和諧，無非曇花蘊露之感耳。人之為參加而相與娛樂者，不過逢場作戲，聊復爾爾。但如局外之旁觀者，冷靜諦察，當能立覺此一集羣之各個幸福，決不足以任理想之理想

也。

吾人於斯賓塞之摹擬其所謂理想社會，即不能無上述諸端之感，而過去傳統思想中所謂天堂淨土，以及優游其內之衆仙天使，諸凡神仙生活之刻繪與福祉之無疆，在冷靜反省者視之，亦莫不感其無聊而乏味也。詹姆士 (William James) 教授最近於其定命論之兩難文中（原註）提出強有力之反對論調，其詞句遒勁而俊新，宜爲錄引於次，以餉讀者：

『在人生道德行爲上，每逢兩律相尅之奇：一方面，顯然福善之追求，固爲生機之充溢，他方面，此種福善之達到，即爲熱力之崩亡，此殆爲人人所常惶惑不解者也。樂園或烏托邦之描寫，或在天上，或在人間，何故反使厭世求永生者見而覺醒？安息教會派所想像之天堂，白衣素袂，簫笙和鳴，斯賓塞氏倫理學資料書中所表現之極樂世界，如靜女之婉柔，如茶會之閒逸，舉以爲文明進化之最高極致，其實皆等於無骨動物之國，單純而變順，一切卽一，一卽一切也。吾人由日今所處之現狀以瞻彼樂土，卽吾人固生息於狼吞狂嚼之雜團，粗糙而蕪穢，掙扎而九死一生，有熱望，有恐畏，有鬱鬱，有狂喜；而樂土中人所驚覺於吾輩之共鳴者，其唯一之感想當爲「冗長的生動」(tedium vitae)耳。但仙闕中之懿行美景，濃淡諧勻，搖曳爭射之陽光，襯托於昏黃之薄暗，萬千景色，迭相乘除，對於吾輩賸味之僧，亦枉然而全無意義，既不欣賞，復不了知。噫，果使此而爲戰勝之全部結局，果使人間累代蒙殃受害而喪其生，果使衆先知及殉道者被投於火，歷代神聖之血淚交流，皆無非爲爭

取此一最後目的，卽味同嚼臘之人類世界，卒告成功，心滿意足而無怨怒之生活得以取償而長存，則吾輩不論何若，寧願戰敗而不願得勝也，或亦寧願於最後一幕未啓之前，自隲其日，俾若是其重大性之開場，猶倖免於若是其單純性之終局也。」

此實不僅在上述情景中已具是感，甚至如雪萊名劇普羅密修士（註六）末幕中所盡情描寫之極理想的將來幸福生活，吾人亦猶不能已於感同嚼臘也。雪萊心意中之崇高理想誠多深刻而萬永之要素，揭示其真正理想爲「猶賦真人！而非人衆」（Man-Oh? not men），或又如彼所力詠者：——

『騎乘靈之靈兮，一體而不容分在，

問本質之如何兮，其本身神聖的主宰，

萬物皆匯乎一兮，如百川之朝宗於海。』

彼之言此，實有所見乎快樂主義之上，而更乎遠者。惟其中仍含若干成分，確亦無逃乎快樂思想，而令人不克愜然於衷。上引詩句之表現，可謂一無瑕疵。誠有如是崇高之快樂主義如雪萊所擁奉者，倘能始終表現於最崇高之詞令，則吾人亦將傾折而隨矣。惜夫詩人於其豎闢之某部，過事渲染個人的快樂，吾輩從清明反省的立場，遂不得不感於此劇之末幕，較之開始諸章，殊卑卑不足道矣。

在此劇序幕中之世界，果爲何如，試一加以思考。當其初寓目也，爲一慘淡淒惡乖戾莫名

之景象。然而天地漸即開朗，甚至諸邪皆告絕跡。有一光榮之主角出，是爲苦悶之鐵丹 (Titan)。(註七) 有一溫柔甘美之愛寵，與之爲伍而護視。更覺有一九天之神力，高越乎鐵丹之上，而絕不致陷彼於最惡最苦楚之生涯。此世界而具此種種，似尙非所難堪。於是幽靈歸至，聚唱於普羅密修士之前，彼以偉大之思想與高尚之熱情，建立不朽之助於人世，而正瀕於極度苦悶之中。所謂衆幽靈者，實皆生自衝突，而披猖於暴主統治之恐怖勢力範圍，則此世界之不能爲完美也可知。世人於此，切需取得較高尙之遠見，如普羅密修士之所具有，預矚良善勢力之終奏凱歌。人苟睹此隱隱之曙光來自完美之世界，而此世界之臨格，終必有期，則今茲屹屹爲善之苦悶，崇虛之虔忱，愛與護俠，決不致落於虛空。是種美德懿行，豈得藐焉棄置，一若普羅密修士勝利自由之日，擲擲其袍如敝屣然。是種精神，必將永保，成爲將來世界較高生活之一要素。果其有價值也，其質質必長存不泯也。

至若日今之世界，惡勢力常占勝利，其真價果何如，吾人亦略聞諸德謨柯貢 (Daimogorgon) 矣。此神祕性的人物，誠無確定之宗教哲學爲吾人告。當其遇雅西亞 (Asia) 與斯提亞 (Panthee) 之見詰也，對明顯之問詞，作渺茫之答語。人覺其宜獲令名，得譽之爲一極闊博之儒士，以彼所遭遇之問難者既非凡衆，亦非蘇格拉底之流亞也。願彼亦誠披露深刻之真理，非屬乎偶像性者，使吾人聞之，亦足感此可怖之世界尙不無神聖意味者存焉。雖此世爲約夫 (Jove) 所統治，而其外表不論如何，要之萬事之真相，皆寓希望與愛，而真宰上帝，永生至善之靈，實超乎其

上而舉乎其中。吾人能於萬惡之霧團氣中隱見及此，亦可以視人生之非全虛幻矣。

以後則又如何？依雪萊所敘述，其時情態突變，世界易主，革命告成，唯司 (Norn) 大神被逐投於地獄之幽淵。爲問何等輝煌生活將於此啓幕耶？設想爲隱埋於暴君統治黑暗世界深底之偉大真理，一旦撥雲霧而見青天，爲問何等曼聲與婉舌始足謳歌此璀璨之新世界耶？吾人洗耳肅聆之餘，竟不免於失望。普羅密修士自其久蒙冤苦之床，奮然躍起；但彼其後所耽思者爲藏身之一美窟，有似洞天福地，可與嬌娥麗婦，樂享天年。處此仙居之內，可以橫身翡翠，圍鎖香花，曼語清歌，乍啼乍笑，而忘人間歲月之滄逝也。爾時世界之其他部分，則復何如？蓋亦無非同樣之個人自由歡樂，若一喜劇之舞臺，人人各優遊於其洞窟，各繞舞於其鮮花，而各悅目騁懷於其佳偶。如是而已，如是而已。無組織，無共同合作，惟支離片段之歡娛與熙熙攘攘之羣伍已耳。

然決不能以此了之也。雪萊亦有感乎是，乃補以最後之一幕。其時吾人乃見組織互愛之生命，廣漠而浩瀚。有生之倫，芸芸膺在，而「普遍生命」爲之聯繫合唱頌讚之歌。世界本體之一切力子無不感有完美和諧之新機，由此結合而湧生之真體，將爲一較高的實在，於其中，無復更言爾爾我我，乃見

衆靈之靈兮一體而不容分在，

萬物皆匯乎一兮如百川之朝宗於海。

是爲一超越意義之生命，一永久懸延之手工，其旨過深，其涵義太高遠，迥非現世吾輩凡人所能索解於萬一也。然此已不復爲單純之快樂主義，雖其辭句充溢乎高歡狂喜之忱，而思想已幾乎遠矣。惟其終果究不能以「完全」及和諧論。吾人誠見其自由與和愛之歡歌，而各個分立之自我，與普遍施連之較高生命，同等屹在，同享榮華，絕不聞詩人以其真正關係如何見告也。豈此世界之福樂祥和，單由於魔王已滅，人不受其壓縛，而各可如花美眷，似水流年？抑其惟一之根源，端在人人各爲樂善好施，各願犧牲所有以予人？抑更由於衆生既皆無怨無仇，不受威脅，而遂感悟此不僅爲各個生命之自由，亦且爲普遍生命之一理想目的乎？雪萊雖爲暗示，但終不能使吾人曉然於其真意之究竟也。事實上，環繞乎雪萊之周遭者，誠不無天真爛漫與慈意的希望，一掃彼此之宿恨惡意，更常見其有至善及汎愛之油然而露。然此猶不過道德徹悟之初芽，而決非其全部也。欲使慈惠不流於空虛與全滅，必須有超乎其物者繼之而興。欲使此統一之生命真有價值，必須於生命結合後更藉一體之生命而有所爲。道德徹悟之高深真理寧能立見大白於其始初之俄頃間耶？

於此，人宜瞭然於吾輩所欲至之境矣。於研討雪萊問題而批判其缺陷之餘，吾人始感道德徹悟必須更上層樓，庶期全功圓滿，否則中途而廢，一蹶遂毀高山。道德徹悟曉諭吾等全體曰：「須如一體而行」。吾人應到達此點，然尤應越此而前。吾人應即問：當徹悟已使一切各個意志合爲統一意志以後，此一體之生命果宜何爲？吾人已開始發覺此普遍意志之目的，決不

能僅使吾人各有新機而再成各個分立之新個體。在此歧點，吾人與快樂論者分道揚鑣。就吾人常識視之，亦已覺此單調款愉之個體叢萃，太柔弱而無味，此可見吾人必宜決心精進，而高深真理之光已隱約可辨矣。是即道德徹悟之普遍意志必求摧毀凡可使吾人割裂分離，形成各個自我之一叢堆者，同時即求進抵較高而積極的有機統一目的。此「一而不可分的靈性」，非作為吾人理想不可也。而此靈性之理想，決不能為爾我各別之幸福，決不能為衆人各解怨仇之消極事實，而必須為積極性，為超越衆人一切之全體性也，又何俟言。

倘使不以此道推演吾人所指之一原理，則將前進無由，而彳亍於現狀。例如同情之感，即僅關聯於各別同情之個體。表同情於一切人衆，意即願望各人皆得幸福，各人皆得步彼之後塵也。吾人所以反對此種同情之感，即基乎是。吾人直曰：生吾之事實告吾人以意欲齟齬；領會此種齟齬，即謂有見於各個意欲之宜乎其分道揚鑣也。斯即倫理懷疑主義之所鍾，而為到達道德徹悟必經之途徑。倫理的懷疑，意即等於矛盾之領會。但若加以自省，則此種領會，即可視為吾人內在之一種真意志，即謀聯結諸種領會意志治於一爐，而要求是衝衝突之終止也。斯乃對一「普遍意志」之領會也。其次，則吾人原理應為普遍意志本質之發展，此普遍意志首先詔命各個意志曰：「汝須臣服於余」。由另一方面言之，即各個意志如為「一大實體」而實踐其行為，此大實體者，乃結合其他一切意志於其身者也。是以普遍意志必須要求生命之一有機的結合，而非各人分別之滿足，甚不確定而朦朧，無常性而帶傷感。如此之有機結合，得由吾

人世界努力以完成，蓋此已為普遍意志所要求，其必然之經驗事實，即「大我」之旨在是也。此一大我不能更自割離而分化為各別經驗的小我，亦不能取自慢自身的意態，以一崇高個體之新模範自居，而令羣小個體效忠於其作福作威之下。彼將要求生命之一切貧富，即此時各個自我所新收獲者；將要求全體之統一，即此時任何個體皆必為其自身而企遠者。彼之所志，惟在最豐滿而最有組織的生命。於是彼之目的，已非作消極的形式，止於和諧之是求，乃更探積極的態度，而需要完全的生命組織矣。

第三節 個體之價值

然而個體幸福之相對價值，每為一切快樂論功利論等所設定之根本前提，且更取另一方面，以其具進展的特徵，作為實際抗辯之利便。對於個人主義之理想，即為自己謀幸福，或為所寵愛者之幸福而快意等等，此中風味，幾無人不求一為領略；惟於試之較久，淺薄情態畢呈，幾又無人不生厭倦而嘆為一無價值也。夫使自我滿足而真有其物，真有所在而可能，亦終無地位於物體界也可知。此不僅由於一般失望者所稱此惡劣世界之「不如意事常八九」，而實由於所謂一種美滿人生之內在的歧義。茲請略舉矛盾數事以概其餘。

快樂尚若非求得所謂快意人生一事之邏輯的可能，則必全無意義。快樂主義之理想，姑不論其若何曖昧遠徒，至少必具一根本的要素，即要求凡我所欲，莫不得償之自身滿足是也。因

之快樂主義必主張：人之所欲即爲其人自己之滿意。故就物質的言之，如能使一人獲得一切如彼所需，則可爲其人達所目的矣。無如此皆爲欺人之談，事實上人皆不僅求自身滿意爲知足，除彼自身而外，必更求某類事物之非由自身滿意，可以獲得者，如是則快樂主義的理想不足代表人生真理可知。是種矛盾兩難的經驗，幾盡人而會遇之，或遲或早耳。吾人發覺藐躬無似，每爲欲求某物，而於獲得之餘，則不足以自樂，反足以自毀其生焉。是以吾人生命之目標，最後決不在快樂主義。吾人苟經把握道德徹悟，決不志乎各人求得最大多數各別滿足之一叢羣，實則決無一人專求如是一大叢羣之各別滿足，而於某類事物之不能由各別滿足而企致者，則反欲得之唯恐或後也。

不欲輕易置信之讀者，或將向吾人要求證據，謂世人所常自白之欲求必陷於自我矛盾，其果信然否耶。凡充分自覺其個人生命爲如是者，必亦自覺其有一可悲的缺陷：此爲一般的事實而即吾人證據之所在也。此缺陷爲吾人所厭焉觸知者，首先在別人身上，而其明瞭辨識則繫乎個人自我檢討之中。人於此事，輒先作淺嘗之想，以爲各人自己生活之準繩，既無非在盡力求得自足，則他人在世之沾沾表示自我滿足者決非所以邀人贊譽其成功，毋寧招得多方譏笑之信望也。於是，吾人可即發見其爲一嚴重受限制之人。吾人所感知之完滿其物，彼實未嘗具有；（註八）又深覺其人之蕩蕩怡怡，實由於吾人自身之錯覺，而加以蔑視。吾人可曰：「倘彼少少能自視如人之視其彼，即決不能自足矣。」是則吾人之批判，似即在指出其何故不應自足，

前進，則爲何故自感甚不滿意且自鄙視也。諸如此類之評語，實不啻快樂主義原理之一大積斥也。倘使每一個體雖得滿意而應甚不滿意，又倘使其應甚不滿意之點即祇在於他人所具有而彼未曾具有之完滿，則所謂各人如得內心滿足，卽爲到達人生目標之學說全付諸東流矣。仁惠之快樂主義者決不能慷慨於一幸福者之因己之幸而絕無損乎其他。此人宜取得錦標矣，或大讚近矣。如此，任其爾爾，可也。反之，若再予以貶摘，毋亦悖乎！

詎知事實竟有大謬不然者。此人之是否真達於目標，無敢加以肯定也。人皆覺其並未達至，蓋此「覺」之本身並不證明何物，但已給予初步之暗示，語人以有較深之真義在。惟此真理有若鐵刃之直刺其心，蓋他人亦正犀利而嚴格以評貶相加。諺所謂剃頭者人亦剃其頭也。舉例言之：余曾一時自覺滿足，而自語其心靈曰：「魂乎，其自適也！」但此際又另有聲以正告余曰：「汝，蠢哉，」且爲指摘余行檢上，品性上，及學識上之若干缺陷。於是余被浸沒於一奇特經驗之中，熱情交戰。此批判之聲，予我以一大創痛。初時余或懼之甚，但至離去而靜思之，則就事論事，彼固極無謬誤也。此極大的限制，誠梗在於余躬，或竟不能芟去之，而惟俯首以忍受。始初余以幼稚而無知，故覺爲幸福。批判者如不示吾以鏡以自照吾身，吾其將永葆斯福矣。然今也回思曩之渾噩天真，恍同一夢，余誠一可傷之下愚也。雖然，余將何以逃此！一念及余所幻想之美滿，歡樂全消，哀哉！

否否，余豈終不能復返於天真耶！不能重得自己寶價之幸福錯覺耶！余固能之，如余求

之。苟媚吾身以自賞，加評者以謾罵，謂其由於嫉妬與昏盲，則必可復余於澗日渾沌之境。彼乃悉消，余又自足。但如余清明之自覺起而革命，以推倒此自欺，則余又設燭照此顯明之缺憾矣。是非余之渾沌爲自掩其缺陷，使其不呈真相哉！人之具此缺憾而蒙其害也，誠可謂罪大惡極，但若念及此缺陷之永永回環，進行無已，而茫然不知之，亦遂不蒙其害，則其腐毒之可怖更爲何如耶？余昔日之幼稚渾茫，良足深憫，然余在初宜可感知慚恚而竟不能，則今茲慚恚之巨劇，寧不益增其痛！當余自省植身於一般自私的禮讓之中，余之如何愚蠢，始終不悟，能見及人而竟不能見及己，余之發顛體慄又何如耶！今則幸藉發見之重光，痛定思痛，余不能，否否，余實不孤——再思淫乎沾沾自喜，復歸於虛浮之甘味與可厭之重斲矣。此實愚者之樂園，而余今幸逃脫。余雖自見一絲不掛，但余寧選智樹之果，甘受痛創之放逐，不欲再優遊歲月於彼淒慘之天堂也。（註九）

試哉矛盾之情態，莫過於斯，余之智慧，重苦余之和愚，余之澄思，蹂躪余之快感。然若余以受苦爲無裨，書夕煩悶徬徨，則余又將蔑視解放之思想，謂由於錯覺，由於遺忘，或由於其他方法之決非克服過苦者。甚至過苦稍重難返，非至滅身而後已，余仍沉溺於此感而不得出。惟與其復歸於童賤之迷悅，又毋寧自我譏貶，而亦受人鄙視之爲愈。或如一旦醉悟無似，痛不可支，則寧願自絕其生，而不顧顏苟有於可鄙之德益。吁，余竟如彼其慘也！誰則撈余？

凡此懸纏，豈僅由於衝動之情緒？抑自徹悟而來？究其實，此劇乎道德徹悟之一方式，爲

不完全之一種，但正在成長中，而大有可造也。夫自戀自賞之勝重創而感苦痛，其本性實亦屬乎虛榮，不誠乎其所以所悼惜之寔安自足。惟世人每必須經此創苦之門，而後得感個體虛榮以過。蓋此種蒙傷的自樂，已不願受安慰，謂可捲土重歸於錯覺之故鄉，正如亞丹斯密（見上）昔所揭示，屬乎一種情感的表現，甘憐其身於自我批駁之刀尖。吾人乃自見其缺陷，如彼等之所見。吾心乃與彼等對吾蔑視之心不謀而合，以此時吾已領會他人意志之存在也。於認知及分領此蔑視之中，吾人乃漸加領會普遍意志之屹峙，而必評貶所有個體之缺陷如上云云也。於是吾人實際體驗：凡一完全公正之裁判者，必不滿於吾輩各人之自我滿足，而必更要求吾輩各人缺點之剷滅，為一大真理之可深味者也。吾人於此，乃遠超快樂主義以上矣。吾人自審在彼此眼中，已極軟弱而可憫，倘在一上神之眼中，不其更甚乎。故知理想人生必宜達至一種境界，無人再可批評彼此，無隙可乘。但此種人生已不復為分離個體，各自對於隘窄之工區。爾時單獨之小我皆浸沒於一大統一之中，即由一切自覺的衆我所構成者也。

吾人陳述此論之後，各人或不無自覺是種觀念之時多發現，即在今刻，亦可有之，但其所發現者乃為日常生活中之一種實際觀念。吾人固時批摘人過，望其能犧牲自己快樂以彌縫其缺陷，此或彼認為一種苛刻之動機。但至批摘之鋒，轉而加乎己上，則痛感打擊，省悟愆尤，思有以補過而遷善，且與批摘者立於同一戰線以糾劾憎惡自身，而猶不欲藉忘却缺陷為名，故自掩飾，以俾逃此諸苦，則斯時吾人已由單純衝動的批判進入於一較高之明規矣。吾人以極度

悲苦之情，接受立於圈外者一人之觀點。由此，吾人遂終承納普通意志之要求。世如有一意志能爲包涵一切各別意志而合成一全體意識，彼決不欲認許吾人各個之過失也。彼必爲吾人全體之絕對批評者，一如其爲絕對調和者也。彼必將摧毀一切隘小生命之牆垣，有似新建一偉大之長城，必刻平一切古舊之類崖斷壁也。彼必要求吾人精神上成爲一體，且此一體必須美滿圓全。吾人苟得體驗道德微悟，必深覺其不能高揚快樂主義，不特在今日爲然，亦在此世人類生活之方來，而無不然，以其根本精神始終祇繫於個體階段也。吾人又悟知：如經認透自愛自足即等於不足不全，無寧深願自毀自滅，則各個自我之真值，於此亦可概見矣。

第四節 個人主義之面面

個人主義在道德方面之終果，大體已如上述。茲請更詳察其若干方式與其命運之究屬如何。個人主義可視爲一種趨勢，主張人生理想寓乎各個幸福之人，此固爲一般粗健不甚深省者應有之通常思路，而此輩意中實已覺獲得相當量準之人生幸福也。一般兒童以及兒童類似之成人，精力充沛，夷然自好，即使其行爲有不自私之時，其理想亦無非在欲他人之類乎自己。彼等所深印心腦關於人生之觀念，頗似年前作者一友之所坦陳，其人爲興致奕奕之青年出自蠻宮不久。投身商界，事業頗告順利，而取得社會相當地位者也。欣然於初入社會之一舉成功，洋洋爲作者道其生平經過，且甚熱忱提示其關於各種問題之意見，爲一般青年大都所喜譁曠者。作

者即以關於人生意義之見解，而知其早經變就於彼短期經驗之中。彼之答語，殊為爽直確定，如彼素所作爲。其言曰：「余所念之一美好人生，常爲：友則助之，仇則擊之也。」此人生觀之自古已然，當遠軼乎彼所記憶，蓋蘇格拉底對話中關乎正當 (Just) 一詞，曾與機敏而又大膽之辯士輩 (Sophists) 作深長之討論，而此青年今日之思省資料中，未見其占若何地位也。(註一〇) 惟在其談話時，所表露之明快與坦爽，而尤使人感興翹者，爲其深信不疑之明言，即謂今日之世界，一羣成事而友好之人，其仇敵幸於最近皆被撲滅，和平幸福之目標已庶幾矣。此論誠足以代表一般成功及素不深省者之個人主義，彼輩每認世界得分二大壁壘，一爲屬乎彼等，一爲不屬乎彼等，有似牛羣，以爲一切惟有二類：飼草者與未飼草者而已。在此等立場之人，決不知有所謂浮士德之心靈重負也。浮士德自語曰：可恨哉世物之得被占有兮，每誘吾人使心醉 (cursed be what as possession charms us)！但在彼等，即使獲得道德徹悟，亦必爲不完全之物。彼惟求他人之亦類乎己而已。彼乃稱此輩爲己友。否則如見不類乎己者，則目之爲仇而「擊」之。恩怨分明，何遺憾焉。

惜夫多數人士仍不能永保此類個人主義之錯覺。彼等每於失望之景氣中，悵然越過此錯覺生活也。小我決不能得其所欲，個人獨立之理想必遭挫折而無成。頑強之世界，常與我逆。我躬渺渺，計謀才力幾何。遇災厄之屬加，將縮匿之無所。故個人主義通常又必假定另一方式，即於外界之自我，實現所不能成就者，則取償於內界之自我發展。至少個人之思想必爲自由，

自身之情緒，必屬已有。外在世界，冷酷無情，不予了解，任之可也；請於吾人自己在世界盡取外界所不能得之物，儘壓之於心中，縱喪之於身外。如是，吾人可勿理此苛酷的世界，吾人雖遇百禍千災，仍得造生成功之自我也。

個人主義在此方面之廣大發展與長足進行，無煩喋喋爲讀者告。浩瀚之文藝，信而可徵；幾遭挫阻塞乖於世事者，則轉而爲內心自我實現以奮鬥。詩文中之哈姆雷特與浮士德（其見上），偉大宗教運動中之聖僧修士以及深具自覺之殉道英雄，皆其彰明之熟例也。前章所研究之若干浪漫個人主義，其結果亦足以見一斑。茲爲時間篇幅所限，不需重申此一習諺之課題，惟吾人所願揭櫫以告者，爲此類思想之趨勢常以兩種方式，分別表現，即英雄性的個人主義與傷感性的個人主義是已。彼等皆出以高貴自私（noble selfishness）之方式，而爲仁惠的快樂主義者所必爭。彼等皆竭力以求一完全及滿足之自我，而其結局慘敗即爲個人主義之慘敗，亦即快樂主義之致命傷也。

關於感傷性的個人主義，其所認完全之標準常覺動搖，其生活之虛幻，已爲吾人所早見及。感傷的自我每認世界不能了解之，不欲接納之，又認此種忽視乃由於世界不知欣賞內情生活之美與其遠力無倫。人生理想應爲各人美的心靈之全力陶冶，使與其他部分生活脫離，而獨昂然天外。世間一切心靈，宜皆以此獲救。各人無事乎反對別人之得救，惟應應持各個心靈各保有其獨自之敏感，而處於美的快樂之一較高世界。此種生活誠或無甚關係於道德世界，惟從不見一

道德學家能真表滿意於此理想。其最有力而直接之辯護，要不過一種滑稽之情調，為欲敏感而美麗之心靈時感對於追求主觀幻想種種之為何等喜劇而已。此深沉之內在奮興與緊張之熱望，亦大可悲；而在旁觀之批評家視之，覺其中無非泡沫，夢囈，與虛偽，直一怪誕之局也。吾人於此種主觀情緒意象論，不能不聯想於海涅（見緒論）逸事中所述獼猴自煎其尾以冀得一內在敏感，而驗烹調術之價值與真性，正可為是類情緒主觀論者寫照也。祇須使彼等自發一二次大笑，其腓利士式（Philly）的隘量已不再能自容。彼將自訝：「何余感覺之祇值如是也」。於是彼將醒悟，見其理想無非一大惡夢，見其一種經驗，無多價值，或亦無少，以其偶然發生，由於某種腦筋之解散作用耳。吾人知浮士德曾發見之，其他敏感者恐亦無不能之。彼墨非士他勿里士之所以卒不能奪取浮士德心靈，實由於浮士德能知墨之伎倆始終不脫破壞性的個人主義故也。質直而無幽默之感傷主義者，將一舉而傾身於魔鬼，不必更訂合同。（註一二）彼於行經每一鏡面之際，凝視留戀，而恨命運之使彼在世變遷太劇；不絕喃喃自語：「重演而復倍益兮汝竟如是麗都」。故在道德徹悟之案前，彼必被判永淪地獄，除非有一神蹟之奇恩為之援手也。近年吾國一二青年小說家以寫作大學與研究院生活之感傷故事著稱於時，其內容正皆此類簡單頭腦而無聊態度之刻繪。甚望其能有悔悟之一日，不再寫揚此類文字也。

其價值較高於此，而危害德性較少者，為鐵丹式之英雄性的個人主義，其產出之形式，一如佛人補綴（Sartor Resartus）書（按係加賴爾作品）中之恆久的否否（overlasting no）。吾

人一念及此種人生觀，普羅密修士（見前）之名必即脫口而出。普羅密修士洵足以充分代表鐵丹主義，誠欲舉示此種精神之典型，莫善於稱之爲異端的普羅密修士。此乃各種道德叛徒之最佳者而亦最後者也。

世界既不予我以外界自由，復見內心情緒生活之幸福幻滅；他人如是之主觀自樂，吾亦鄙視之，蓋道德徹悟不能許爾我各別之自愛，則個人主義之吾道其窮乎。然而猶有另一方式之自我發展也。天生我，我必有所爲，則盍不爲英雄？吾人理想應爲勇敢人生之世界，人各堂堂獨立，以作完人。普羅密修士於此理想置一奇特之重心，而藉詞於彼有一唯司天神可與挑戰。其較緩和者則爲多數鎮靜而顧事實之儕輩，其所得幸福，絕無僅有，但精力瀰漫，心神奕奕，體健而工作爲忙，無遑於傷感，又不知所謂詞賦，不能無病呻吟，縱彼未聞普羅密修士之名，但儘知如何奮力直前以與世界爲敵。此輩健者，未嘗輕視，彼等罔顧世人一切意見也。除上帝或彼等自己良心外，無人敢予以評判。彼等誠非聖士，但終不失爲一可敬慕之人物也。彼等屬乎亞契力斯（註一三）之血統，信奉恆久作戰之福音，凡認爲惡，誓死與抗。彼等亦尊敬他人，亦願以其方法爲善。惟深信彼所能爲之最大至善，端在如何使人英勇一如其己。以爲獨立不撓，孑然孤介之自我乃理想之完人也。道德徹悟所贊賞者，無過於如是一流之理想人生，能倍增而滋殖之，幸甚。

吾人追跡此類鐵丹主義，研究其派別分支，亦深可尋味也。佛教爲吾人所知，蓋全立基於

自我否定之一宗教，而鼓吹澈底之自滅。惟足視為道德辯證之一異型者，則佛教在他方面固又示吾人以最上乘之鐵丹個人主義也。吾人於尼巴陀經 (Nīṭā Nipāṭa) 所載 (原註 11) 一高僧之語錄中，獲見此種精神之迸露，可視為鐵丹主義者最佳之自白也。

「於是放下鐵杖，不復擊傷任何人物，但願世人，勿望有兒，更無需乎一切侶伴。願彼孑然棲處，如一犀牛。」

「凡與人交，情愛必起，苦亦隨之；念及禍災，源於情愛，願人孑然棲處，如一犀牛。」

「愛憐朋友與吾私人，則必傷損己身利益，如有鐵錘緊鎖心頭；見此危災，鍾於友誼，願人孑然棲處，如一犀牛。」

「觀彼巨竹，枝條相纏，眷念妻兒，苦亦如是；宜比竹筍，絕無挂牽，願人孑然棲處，如一犀牛。」

「觀彼野獸，優遊林中，隨遇取食，如其所欲，但願智者，惟願自己，孑然棲處，如一犀牛。」

「……苦行之輩，必不自足，有家室者，亦必同然，願人少理，別家兒女，孑然孤處，如一犀牛。」

「如彼需一智巧者為伴，與一公正而聰慧者相交，願其抑制一切危災，孑然以沉思優

娛自處。

「如彼不霄一智巧者爲伴，不與一公正而聰慧者相交，如一帝王，自棄其征服之王國，願其孑然孤處，如一犀牛。」

「觀彼臂錫，金色輝煌，首飾匠工，成之何巧，同處一腕，互攙無休，願人孑然孤處，如一犀牛。」

「吾亦爾然，與人結合，必多爭執，冒怨叢生；念及此危，降於來日，願人孤處，如一犀牛。」

「維熱與寒，維飢與渴，暴風烈日，毒螫巨蛇，凡此諸殃，皆加克服，願人孤處，如一犀牛。」

「如彼白象，碩健有斑，自離叢藪，樂戲林下；人必更然，願其孤處，如一犀牛。」

「勿自崇炫，勿求娛玩，世間諸樂，棄之如遺；既厭巧飾，爰吐真言，願人孤處，如一犀牛。」

「凝視此餌，小樂所存，惕於其鈞，大苦隨至，悟覺斯旨，智慮之人，願其孤處，如一犀牛。」

「捨擲其餌，毀裂其網，如一遊魚，夷然於水，又似火蝕，勿返灰塵，願人孑然孤處，如一犀牛。」

「隱息冥思，持之勿捨，孑然棲止，順從達摩，觀彼有生，願連疾苦，願人孤處，如一羣牛。」

「願得百念絕滅，審慎不愚，勤學，奮鬪，謹教，持戒，精進，願人孑然孤處，如一羣牛。」

「傲彼雄獅，不驚喧擾，傲彼疾風，不阻絲網，傲彼蓮花，不沾泥水，願人孑然孤處，如一羣牛。」

「若彼勇獅，剛強有齒，偃伏百獸，孑然自豪，爲百獸王，遨遊其所；人更有然，願其孤處，如一羣牛。」

「……若輩栽植人羣，爲其服務，無非見於有利可圖；毫無作用之友人，今已難見；世皆惟知益己，動機不純；以是願人孑然孤處，如彼羣牛。」

試對是種最純粹之英雄個人主義，加以深省，雖覺其粗蠻而無慰藉，而其理想崇宏，靈力洋溢，似巍巍乎其不可攀，吾人於其究竟價值之何如，蓋難乎下判語矣。此又非賴道德徹悟之堅明與英斷爲之衡量不可。爲欲裁判此種喬皇壯闊之一波瀾，吾人幸不致訴之於私見。鐵丹對於生命界意志之見地，由其假定而論，決非一普遍意志也明甚。其實彼之生命固亦同於一切吾人渺渺之生命，皆包涵於一體，何以能視此自我之追求爲孑然孤棲之意向？此所謂英雄性的生命，非即普遍生命大洪流之一泛浪或一瀾沼而何？由氾濫四溢而積聚若小池，於其淺澗處漸

告沉澗，終至散爲碎瀾之枯泥。爲求實證此景象起見，使此所謂英雄者一依其所命而行，任之孤處，如一犀牛，則又復如何哉！於是，彼真自降於水平線下之畜類，由於其隔離儕輩，與其所激成之社會看待，彼之崇高品性將爲別具一格。世人遂皆奚落之，不再言及之或贊慕之，亦不與有所爭，而全然遺忘之。外界之遇之也如此，其內在的英雄主義復何有哉！究其實，人之得爲英雄，惟存於社會與彼之有機關係。誇誕之孤獨，亦一錯覺而已。彼亞非士他勿卑士之訕笑，不又將隨其後耶。

然而鐵丹不但在喜劇中，亦更在悲劇中常演適當之英雄角色。而據吾人所知，凡一悲劇，又常顯示是種個獨生命之悽澹而無光輝。蓋有血肉有生命而亦有死之人生，苟其握具道德徹悟，必即覘知其命運之歸宿不在乎己身，乃實在於大衆之生命，在於上帝之理想生命，而悲劇之所表現者，殆亦可爲獲此徹悟之一道歟。

質言之，異端的普羅密修士所主張之完善，即所謂生命之盡情發展與圓成，正惟屬乎全般的生命，而非個體的生命。是以鐵丹主義常生自我矛盾。彼固自承我爲一微小有限，在生活各端，必賴與人發生經常活動關係者，而又謂我必成爲完全，獨立，以至無限。然而要求得此，等於要求我自毀滅自身，庶我之鐵丹主義乃與我俱，則於一羣小我之中求爲一完全之小我，其生命必皇皇無寧日矣。以其如此，理想遂不可得。

第五節 以組織爲目標之普遍意志——理想之定義

吾人於研討個人主義各種不完全形式之中，以受篇幅之限制，今當詳論此擁有普遍意志之道德徹悟對於可能將來之人羣道德作何要求；不再爲準備向善之初步消極工作，而進爲悟道社會中之積極理想事業究爲如何。一言以蔽之，此要求爲：「組織一切生命」而已。倘再加以詳釋，則爲：將來道德社會之人生活動必爲普及而確定，在此完美境界中之人類生活雖甚豐富而多面，但無人無刻不集趨乎一最高的非人性的（註一四）大業之完成。倘使人類發見及接受此項事業，則人類進化之目標，得謂於此實現。其時即達於所謂「和諧」，乃道德徹悟之消極方式的表現，而其積極方面，則爲「活動」與活動之組織。但此活動已非某甲某乙各別人衆之活動，而專爲「人」（註一五）之活動。各別人衆不復知，亦不復顧及，彼等是否各別快樂，誠以彼等皆已化去其各別之意志，而爲普遍的大意志爲之活動運用乎其中，有似兩情人之各別意志發見自己於學生性的聯合生命之中，故各不再問其所體驗者，乃爲彼自己之完體抑或對方之完體也。彼等之愛心，使彼等合而爲一。全人類亦何不可以同樣方式使合成爲一理想人間。如覺有所未盡，即可依此目的之方向而補正改進之也。

讀者或問：然則吾人可有何種活動能爲如是實現此普遍意志乎？此活動之本性誠非吾人所得全知。吾人惟建立理想事業，以發見活動方式之足趨乎組織生命可耳。至於圓成之組織，則

非吾人所克前知。特吾人可以預囑人類活動所趨之大體方向，此即發見之可能也。蓋今日已有若干人類活動正趨向於此非人性的生命組織，而得不少生命參加乎其間。是類活動可見之於藝術，科學，及純正公共事業精神。「美」「學問」與「國家」為三大理想對象，正號召為之服務之人衆要求其和諧，自私的解放，與完全不屬私人的效忠。對於藝術與國家公務：人類常有一種劣性，渲染私人的野心於其所選為理想之真事業，使社會與其為崇慕理想，毋寧敬拜其人。惟幸此種個人主義之過失，已漸為世所認知。在公務活動上之文告言辭，公權嚴義，與其絕對非私人的關係，已日趨乎理想化，無人敢為假公濟私，於其執行任務之間，恣肆個人之作威作福。公人實為公僕，國家至上執行者惟在其職務上有此地位耳。一切高等批評亦同此理，不認藝術家有個人娛樂之特權與批判家之主觀專利。藝術之創作或批評決非二人各別之品賞。是等工作皆出自服務同一主人，（註一六）即神聖之美是已。雖然，世固已認人之效忠於其國家，效忠於其藝術為純粹無私之理想，而今日仍有不少政客與好自炫飾之藝人，在其活動事業上未能完全免於個人主義，亦未能導人入於較高的道德生活。其比較有助於生命組織之促成者為人類研究真理之活動，吾人於此方面發見人生思想為其最佳之本色而最能意識其功能也。苟一念及科學專家輩之工作，令人神往於其矻矻孳孳，發憤忘食，為其所學，生死以之。當科學之專門性愈進展而愈臻完善之相繼時，彼等於其純粹科學研究之公諸社會，孰敢以其個人之被推重，而妄自矜炫。又於他人工作之考量與測驗，孰敢以主觀之顧慮稍存偏袒畏懼之心。試思在

科學生活中爲學問而不爲人事之觀念，其迴護所研究之結果，不以有悅乎其心，祇以此實爲真理。吾人念此種種，足以略知人類如得理想工作，亦必發生理想關係矣。惟效忠於科學精神一事，卽在今日，尙不過爲一理想；而各種私心人事之動機，已多方阻擾其純潔。要之，吾人於此一具體事例中，亦可略窺生命組織之成功蓋尙有待也。

今試設想有一世界，人皆具一日的以活動，各種不同之人性愛好，審美者，社交者，理論者，皆結合於一途。設想一切卑微瑣碎自利自私之各別目的皆遺忘而消鎔於此大目的之中。設想人皆不再自言：「我爲自己及我朋友作成此一好事」，而惟謂「好事已成」，誰何不問。設想一切生命皆相繼於此活動之後，由是而人爲起爲居，爲動爲靜，爲食爲飲，爲遊，爲娛樂，爲交友言談共事，爲築城航海旅行，爲觀於天文，勞於實驗，爲賦詩，爲詠歌，爲愛，爲死，一切皆爲此一大活動服務，而自知其生命不過服役此理想目的之工具。由是而道德徹悟之理想隨以達成。生命之世界合爲一心，一切攝乎一，而一動乎一切，無一個體自有所欲，無各別小我狀態之機械叢集，而獲得絕對的生命統一，正如徹悟之所要求。於是吾人乃眞達於所謂理想矣。理想既告屹立，則助吾人順此方向者，善也，驅吾人逆此方向者，惡也，復何混淆矛盾之有。

彼仁惠的快樂主義之不甚完全，與其相當地位之足以保有，至此亦已大白於世矣。世人如皆修達道德徹悟以爲經驗，必不更顯弱味如彼之痛苦經驗，而謫降於徹悟本身水準之下，重蹈

個人主義之錯覺與紛爭。爾時共爲驅逐此無用之痛苦，永自此世剷除，乃人類之一事業；蓋以痛苦足使忍受者剝落其普通生命之意識，而阻撓其與他人相互之關係，結果發生各個意志間之齟齬與牴牾也。痛苦初起於自私的絕望，故於短時期中宜令常有增進，庶可導人出於自我中心之漩渦。然其後道德徹悟必即起而反抗痛苦，雖只因其糾擾人間意志，而終必完全肅清之也。

於是吾人之全部理想乃得圓滿表現而無遺。此理想給予若干具體訓條，關係吾人日常生活之行檢，必須於此順爲逮及。吾人既具如是之理想目標，則在生活上一切行爲之息息受其影響，自無俟言。然在今日，人與人相處之間究應何若？此道德律究爲吾人樹立何種關係？不得不更論列之如次也。

爾，我，彼此，共居此世，無權以個人而存在。吾等皆同爲工具。我發見汝在我中，是爲道德徹悟之始。此徹悟必不限於我僅見汝，必更進而發見普通生命在焉，則我於汝有所爲，亦必爲之於普通生命矣。然實應言我爲服務普通生命之故，毋敢服務於汝。不論汝之於我若何親近，汝之幸福終不過生命巨海之一滴。吾等皆應準備犧牲自身以爲「全體」。但爾我既相共處，各願無過犯而相應相求，則究竟如何相待？其將分道揚鑣，各自求得完全乎？否否，不能也。吾等必須彼此相結，且與全世界相結。吾等必須盡力以求從事乎廣善之活動足以引挈世人納於統一，而曾不遺擯本人各自之才能。各人仍各業其所業，而又聯繫乎其他各人之業。吾等

將如何以得此耶？亦曰惟在發展生命各種方式之足以結合世人於一體者耳。故吾人從事職業不論何類，不應僅以增進所謂豪華幸福爲目的，而應致力乎促進人生之交互聯繫與親密情誼。吾人必須努力服務於藝術，科學，真理，及宗邦，非以是等事物足以助人悅意愉情，乃以是使羣衆合於一體。吾人之所以不棄獨立人格之陶成，惟在其能作暫時之工具，而有助於人類和諧與統一之更高目的。凡在此類活動之際，必須切記高遠理想在前，以求日趨接近。當在評判善行之時，不以其致人幸福而稱之曰善，乃以其能直接間接促進普遍意志之實現也。

其始也，雖單爲求達和諧，亦不得不暫與一切離心勢力宣戰。吾人之所以爲此，惟在獲取和平，以顯揚「至高」之榮號。吾人必須具大決心，大無畏，大公無姑息，鐵面以衝鋒。不拘幾多頑強之威暴，與破壞生命組織之魘魅罔兩，橫行天下，吾人必粉碎而掃除之。獨一之大意志，必須高唱凱歌。然而同時吾人尤應審慎，務求每一心靈，每一勢力，皆可保全以供普遍意志之服役，而勿鹵莽滅裂，玉石俱焚。道德徹悟期望每一生命毋須脫落一髮於其頭。一大目的之對付強敵固甚峻嚴，而其顯諸衆小目的，則又無限關垂，俾得於分頭發展之餘，終朝宗於一鵠，膝前圍繞，而從同於其意之所趨。一切志慮之小溪，縱甚柔下，一切熱情之洪水，縱甚狂號，大目的將無不匯聚之於磅礴之高潮，而集吸之於無限之海。翕然歸嚮，毫不見其毀失也。此種統一決非抽象。此獨一大意志決非一單面意志。彼蓋切求所有一切生命意志之實現，不拘如何繽紛多面，或富或強，或高亢，或篤敬，苟其能溶入於最高統一之中，無不欣然接納之也。

凡有意志，皆爲神聖，除非不欲與人合唱「上神衆子」之歌，則自絕於此大意志耳，其與魔戰，決不能謂其太不容忍，其要求衆生順服，決不能謂其太過專橫，其擁有統一卓越之感，決不能謂其太自驕狂。蓋其對於小我分離，何能姑息，其統轄乃爲整全機體之自由，其自尊乃爲一切生命之完滿發展。吾人如欲爲之服役，必須嚴格剝絕個人主義之生活方式，止於爾我各人之目的而不能歸結從同於普遍意志者；但於有生之倫之凡能表現大意志於任何分際，則無全力愛育之而勿有他求也。

第六節 渡往本體之研究

吾人今已藏事於「理想」，將必轉而與「實在」相周旋。吾人之宗教意識誠已督促吾人使竭棉力以爲善矣，不知此實在世界亦願援助吾人實現理想，或以何種方式認許吾人使作善之追求否耶？吾人如欲獲得正確之結論，必須以冷靜及懷疑的態度正視此項問題。對於武斷的思想家，縱逢其雷霆之盛怒，宜勿震驚；對於勤勞研究之毫無結果，縱感枉費之苦辛，宜勿恐懼。適吾人今所求者爲極尊貴之奇珍，苟欲得之，宜付絕大危險之代價也明甚。

請先對此吾人所尋求者稍加以適當之界說。所謂外在現實界對於道德行爲之贊助，並非專指一種自然力之酬善罰惡。道德徹悟絕不計較個人之酬報。惟有善意，始有其道德可言。爲報酬而作之善行爲，亦自私之行爲耳。故吾人在道德上所需之外界支持，並非如此類之酬報。吾

人所欲知者乃人類致力於行善之時，決非孤立，外界誠有與吾人道德企圖相應和者，其本身亦可爲具道德性也。此類相與應和者，或爲人性，或爲世勢。試取若干習聞之例，以爲佐證。約伯 (Job) 深知道德之完整性，於忍受苦難之中，籲求外界之聲援。不論彼對報應之觀念爲何，要之彼所求者非僅僅報應已也。彼實呼籲有全知之迴護人，公正之裁判者，出而爲其作證，洞察彼之無辜。彼欲立於此仗義者之前，俾其目擊彼所遭遇。「噫，余若知彼在何處，必甚至泥首其座前。余將陳述其原因，訴辯滔滔不絕。余知彼必將如何置答，如何告余。……正義者將與彼作爭論，庶余得自審判永永解除。嗟嗟，余前瞻而不見彼，後退而失其蹤。在左，彼實工作其處，而惜余之無睹。在右，彼又隱匿其身，而恨余之何覓。惟彼實知余所取之路線，彼已使余以如寶金而來前。」(註一七)

其次，在馬太福音二十五章所載末日審判之喻言，其道德強力之涵義，非賞罰報應故事字句所能暢宣，有如伊利亞 (Elijah) 在賀律山上所見之異象——上主處於雷火之中。惟其結語已充分表露道德力，代審判者宣告有衆，鞠定義人與不義之分途。「你們既作了這些事，在我這弟兄中一個最小的身上，就是作在我身上了。」(註一八)吾人如細釋此審判者之言，將爲：「余實代表一切衆生，彼等之福善，即余之福善也。如彼等有飢寒苦病，或遭縲絏，即皆余所身受也。吾等皆屬弟兄，吾等生命爲一普遍生命。余雖據此王座，爲天國與地獄之仲裁人，但無改於余之爲普遍生命之代表也。爾等對余之敬重，皆可當於——或皆已當於對余最小一弟兄之

身。」一切意識生命之無限神聖，乃此故事之本旨也。其他附帶之描寫，或屬象徵、或屬實事，要皆與道德意義無關。今請再言約伯所尋求之知識。彼欲知在宇宙間有某意識可以灼見一切實在，以及吾輩人類，因而人生之是非善惡成爲鑿鑿清明之事實。此種知識乃對道德意識之一宗教的支柱也。了知宇宙間有一實體，其心公正而無偏，對衆生一視同仁，評估行爲以其真正價值，乃吾人宗教需求之純良助力，迫令實報應一流基調之可比也。是衆生所切望者爲一思維的實體，善惡邪正之揭露者。從此實體祇具純思及判分善惡作用，更無其他屬性，亦猶含有極大之宗教意義在。即使吾人必須認其爲無親暱，無同情，甚至亦無行爲能力，更無意於對過失者復仇。除知識外，一切一屬乎人性，予以剷除，而祇爲一種毫無情熱之純粹知識，絕對公平之道德判斷，而此宇宙間尚有宗教價值者在也。此非主張吾人對於如是之一概念應已滿意安心，但此概念要非全無價值。至於世界中自然趨勢之觀念，「一種非屬吾輩人類之力」，「向正義而邁進」，如亞諾德（見上）所揭示者，亦大可視爲一宗教價值也。此類事物，頗爲具體確定，而甚充滿生命力，正合乎吾人之所尋求。吾人求之而不致失望，其中豈得無因？就作者本人而論，深頌坦然自承凡乘「爲思想而思想」之忠忱，以作真摯研究之任何結果，無論若何黯淡或可懷疑，均無不表示接受。但作者堅主吾人以道德的主人應自清晰徹知何謂思想興趣，且應注意是否彼等所演結果未必全呈黯淡，全入懷疑。吾人毫無理由自折其翼，惟恐不能出自樊籠，翔乎欄杆以所飛閱外。盡其所能以享受於哲學可也。取價於真理，決不致有過分之嫌。

耳。

至於讀者必須注意一事，即在本書開端所敘，作關於宗教哲學在世界觀之研究上所提要求之廣大與豪雄。吾人已言：惟有於最高真理之收穫始告滿足與心舒。吾人必欲進窺究極之真理，庶理想目的得被認為「無限價值」；否則如或不能窺見，則理想目的必須另為選擇矣。人如更能多得，必不甘於小成。宗教的要求實無底止。吾人不欲偽造真理，但亦不懼理想目的之蒙昧，使或挫敗而致失望，雖極大，不顧也。然於至誠尋究真理之時，決不自餒而撤消其要求，倘非確見此中已無所成，不憚然而返也。

故其宗教價值之現實世界，如或能窺透之，必將為一「至高本體」(supreme reality)，其真相為世間事物之根源，而非特殊情勢之偶然表現也。

再者，吾人理想所取之特殊形式，要求本問題必須確具又一特徵，庶獲宗教的滿足。此為關於實現吾人特殊理想之支助。如其為「力」，此必針對生命統一而施，如其為較深真理之已公認者，此必告知吾人：如何而可由吾人實現理想，或已告實現於此真理之深底也。

是將為吾人下卷之工作。吾人對此問題之探究決不期待有何神祕啓示，而無非抱一願望，即發見凡在有知覺之一人應對其所處之世界有合理的思考而已。

(註一) 黑格爾 (Hegel) 之哲學全書於一八一七年發表用為大學講義，其全名曰 *Encyclopädie d. Philoſ.* *Wisme nachhalt*，內容分理則學，自然哲學，精神哲學三部門，代表黑氏自己哲學體系之綱要。

(註二) 此處「自覺道德」(conscious morality) 一詞在倫理學上，係自「本能道德」與「習俗道德」區別而

來，兩者皆可以稱為「被動性道德」，其行爲非經自己反省審察之結果，而自覺道德則出自動理性而決定之行為也。

(註三) 按見本書第四章第三節。

(註四) 荷馬利源人惡善故事見荷馬約瑟路加福音十章三十節以下。有中途遇盜劫受傷者呻吟道左，祭司過之，

若無視，利源人過之，亦若無睹，最後撒馬利源人至，解衣衣之，扶之上馬，偕相投宿，以款輪店主託護與之云云。

(註五) 叔本華與亞當斯德之不同觀點，可即參考本書第四章五節末段。

(註六) 具見本書第三章第四節註一。

(註七) 參考第五章註一七。

(註八) 吾國古訓所謂「滿招損謙受益」者，亦即表示此種條件相冠成矛盾 (Contradiction)。世人在一方面表示自我滿足，他方面即招致他人嫉忌，故自滿永不能完滿，自足永不能滿足，此殆作者所謂自我矛盾之確證也。

(註九) 此引聖經創世紀 (第二章三章) 中之神話，謂耶和華上帝在伊甸樂園內安置其所造之人亞當 (Adam) 及

夏娃 (Eve)，是爲人類之始祖。神切囑之曰：「園中各樹之果，可以隨意採食，惟有一分別善惡之智樹，決不可食其果，否則當處以死。」然後等輩飽享樂園之樂，而其後卒摘食此智果，乃發見自己赤身露體，不掛一絲，爲神所察，遂逐之出園，爾其淪落苦海，世世蒙受終身。

(註一〇) 參考柏拉圖《蒂邁斯》(Timaeus)。

(註一一) 詩利士 (Phoenicia) 爲巴里斯川西兩岸之一古國，其人民素以不學下俗者稱於世。

(註一二) 在浮士德序幕中魔鬼梅菲士德物耶士出現於天國雲頭之衆天使羣中，自稱能引誘上帝之僕人浮士德而使其屈服。上帝允之，但預言浮士德終究失敗，但終將得救。魔鬼遂以種種幻形，欲勾引浮士德之靈魂。時浮士德已放棄一切信仰與希望，決與魔鬼訂一合同，謂自浮士德有一瞬間已覺心滿意足而對時間言「略一待我」之時，則其靈魂

魂即歸魔鬼所有。兩人遂照合同而行，來到世界，但浮士德經過各種磨難，最後卒得快樂於為人民謀幸福之不自私的精神。彼乃自稱滿意，願合同與魔鬼，但此快樂並非魔鬼權力所能給，故浮士德卒為天使輩所迎救而昇天。

(註一三) 亞契力斯 (Achilles) 相傳為遠古時代之一最大勇夫，尤為速走，有似我國所謂神行太保。

(原註二) 見費勒 (Max Müller) 著東方聖典第十冊第二部分。

(註一四) 「非人性的」一詞，原文為「impersonal」，義指學問，公共事業，或實業一類抽象的理想或活動。此中絕無具體的人性，更無私人的成分。科學亦專為某甲或某乙，春花秋月皆不得為某人所特別占有；因之神聖之上帝亦屬非人性的，此則宗教哲學上所最關切之一點，讀者尤應致意。宗教崇拜中之上帝或比擬之如「偉大之人格，但神聖 (Divinity) 或神性 (Deity)」，則皆非人性的，學者不可不加以區別也。

(註一五) 原文為「man」，以別於各別人衆之「men」，蓋前者為「普通人」，後者為「個殊人」也，用柏拉圖術語表之，則 man 係指「人之理式」，別在理想世界，迥異比世之個別人衆某甲，某乙，丙，丁……不相同一也。個殊人為「多」，普通人為「一」。

(註一六) 原文為「三婦」(The Three Women)，蓋西洋每視藝術及美為女性，詩神 (Poetry) 亦為女神。今為行文便利計，姑作「主人」之意譯。

(註一七) 參考舊約聖經約伯記。

(註一八) 譯文根據口語說譯本。故事大意為：富人子(指神之獨子)在其榮耀中，借衆天使降臨之節，共坐於王座之前，萬民蟻集以禮宣判，王勘定其義與不義，分別安置於左右。於是王顧右方之衆曰：爾嘗蒙我父(指上帝)賜顧者，可察承受天國。蓋因余飢時，爾嘗食我，余渴時爾嘗飲我，余行役時，爾嘗接迎留宿，赤身露體，衣余以衣，病時相護侍，入牢相探候。義人答曰：主乎，余輩何時見汝之飢之渴，而奉食飲？何時見汝之病之露體，而為護侍加衣？何時見汝之在行役而留宿，在監獄而相探乎？王乃等以前引云云。又顧左方之不義者，則責其「你們斷不作

這也都在我這弟兄中一個最小的身上，就只不作在我身上了，「而投之於水刑。藏人則送往永生之伍，具見馬太書二十五章三十一至四十六節。