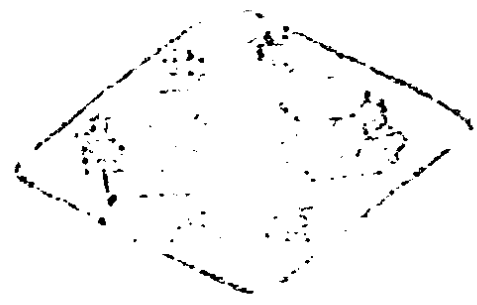


020

麥爾榭 著

# 普通倫理學大綱

張懷 譯



Cardinal Mercier



**ETHICS**

麥爾榭著

普通倫理學大綱

張懷譯

# 普通倫理學目次

## 導 言

- 1, 倫理學的目的..... 1
- 2, 普通倫理學與特別倫理學..... 2
- 3, 普通倫理學的分類..... 2

## 第 一 章

### 人生自然的目的

#### 1, 緒 言

- 4, 本性與自然的目的..... 1
- 5, 自然趨向的種類..... 2
- 6, 目的的分類..... 2
- 7, 善的分類..... 3

## 2, 人類本性的最終目的

- 3, 第一論題：人在主觀上，實際上有一個極終的自然的目的…………… 4
- 9, 第二論題：人生僅有一個自然的目的…………… 6
- 10, 第三論題：由一種具體的決定的方式討論，客觀的目的，絕不能在創造的善中尋得，天主纔是至善。 7
- 11, 第四論題：由智慧的活動，人生獲得他的幸福
- 12, 第五論題：一種思辯智性的行動，實現主觀的真福。……………10
- 13, 結論……………11
- 14, 提要與結論……………11
- 15, 難點……………12
- 16, 幸福實現的條件……………13
- 17, 難點……………14
- 18, 幸福的偶然屬性……………15
- 19, 人生目的為一個超性的目的……………15
- 20, 自然幸福的概念是否矛盾……………16

## 第 二 章

### 自 由 意 志

21, 目的與分類.....	18
1, 自由的意義與證明	
22, 自由的意義.....	19
23, 自由意志的證明.....	19
2, 激情對於自由意志的影響	
24, 問題的形式.....	20
25, 受感性與物質原因對於意志的影響.....	20
26, 這些影響對於意志的性質.....	22

### 第三章

#### 道德次序

27, 本章的目的與分類.....	25
1, 道德的善與惡	
28, 善與惡之間有顯明的與內在的分別.....	26
29, 人類行為善與惡的分別, 在最後的分析, 不能由外界的、極積的影響解釋, 不論是人的或是神的影響。...	28
2, 道德的善與惡分別的基礎	
30, 善與惡的分別以我們的行為適合或違反我們的最高目的為基礎。.....	29
31, 提要.....	31

32, 道德性組成的原素.....	32
33, 無差別的行爲.....	34
34, 個人的或社會的福利不是道德善的準則.....	34
35, 個人功利主義的批評.....	35
36, 社會功利主義的批評.....	35
37, <u>斯賓塞</u> 的進化論不能予功利的倫理學以科學的 基礎。僅以邏輯的方法引入消極的道德性與善惡的分別	37

### 3, 道 德 律

38, 人受一條自然律支配，就是說，服從一種傾向， 由習慣的方法使他認識與願望他的理智本性的目的與各項 方法，由各項方法，引導他達到目的，并分別和拒絕與目的 相反的一切行爲。.....	38
39, 永恆律與自然律.....	40
40, 道德義務的概念.....	41
41, 道德義務的基礎.....	42
42, 道德義務的解釋與基礎在乎人類本性.....	42
43, 善與惡的分別，義務與道德定律，最後的理由， 在天主，天主實踐的理性明顯的給予一切物一個最高必要 的目的，簡言之，最後的理由存在於天主實踐理性中。.....	44
44, 責任與善.....	45

#### 4, 德行

- 45, 德行.....46
- 46, 主要的品德.....46

#### 5, 道德的主觀標準

- 47, 實踐理智的判斷發生分別道德的善與惡，自然律的規則與禁令的效力。.....47
- 48, 要解釋道德次序的知識，不必借用人類本性「道德本能」，或「道德官能」，「智力的區別」。.....47
- 49, 實踐理性的第一原則，自然律的第一誡命為應當為善避惡。.....49

#### 6, 道德律的制裁

- 50, 道德律必要一個制裁.....50
- 51, 現在生活中，道德律有制裁，但還不足。51
- 52, 我們不能決定長短一時期嘗試生活之後，有德行的人，在將來的生活中，永遠的獎勵，有罪的人將永遠的失掉他的幸福。.....52
- 53, 承認宗教的學說為合理智的學說，以罪惡即是自由的改變他的目的，除喪失永遠的幸福外，將受積極的或體刑的懲罰。.....53
- 54, 康德道德責任學說的說明.....54

55, 直言命令不是道德法則能分別善惡, 也不是真正的道德法則。再則, 康德以這些原則為根據的理論, 都是誤謬的。.....55

56, 獨立的(世俗的)倫理說.....56

57, 社會倫理學.....58

#### 7, 道德次序的自然特性

58, 道德律的特性.....60

59, 道德行為的特性.....61

60, 功績的意義.....61

61, 功績的基礎.....62

### 第 四 章

#### 道 德 意 識

62, 道德意識的意義.....65

63, 責務的能力與道德意識的構成.....65

提要.....70



# 普通倫理學

## 導言

1. 倫理學的目的。倫理哲學為實用哲學的一部份。(1)  
。在意志的自由行為中，研究實行的次序。他的實質的對象，  
為意志的各種行為，形式的對象為在這些行為中，立定次序。

我們可以同樣地說，倫理學為研究人類各種行為與人生  
目的的關係。所謂人類的行為，就是說為人生獨有的行為，  
遵從理智的指導與自由意志的主宰所發生者。依照一個目的  
而發生的這些行為又謂之道德的行為。

---

(1) 哲學普通分為思辯哲學與實用哲學二部，自然界的表象事物，獨立存在，我們祇能去研究，不能去創造，所以謂之思辯；人類或由智慧或由意志發生行為，利用外圍的事物，屬於技術的，所以謂之實用。思辯哲學中又分物理學，數學，形而上學；實用哲學又分論理學，倫理學，審美學。

2. 普通倫理學與特別倫理學 倫理哲學分爲普通倫理學與特別倫理學。前者研究一般的道德行爲并考查用些什麼條件，將在次序中發生，不去說明各種特殊的條件和各種不同的道德行爲；特別倫理學則不然，說明行動者能遇着與自然底遇着的各種情形。注意一切特別的需要，發出來的行動，以期實現道德次序。

特別倫理學研究，我人對於天主的責任，對於自身或對於人羣的責任，即所謂宗教道德，個人道德或社會道德。

3. 普通倫理學的分類 倫理學家在意志的各種自由行爲中研究建立次序，這種次序在乎這些行爲與他的目的是否適合，所以首先應當了解人類行爲的目的：這是第一章應討論的對象。

隨即，我們分析人類行爲完成時關於心理學的各项條件，是否合於人生自然的目的，這是第二章的對象。

其次的問題應研究的，何以道德的次序使意志的各種行爲服從：由此第三章說明道德次序，我們討論道德的善惡，道德的義務，德行，及道德次序引申出來的性質。

道德次序本身作客觀的研究後，最後一章專就道德主觀的方面討論，就是說道德的次序由有道德人格者明瞭并實行，稱爲道德意識。

# 第一章

## 人生自然的目的

### 1. 緒言

4. 本性與自然的目的 一切物質，我們去觀察各種不同的表象，不是無差別，在任何方向進行；他是集中繁多和變化的能力，準備向一個最高的終點活動，這個終點為他的目的或他的終向。目的是說明事物為什麼而成的 (*id cuius gratia aliquid fit*)。一物的內在傾向，趨向他的目的謂之自然的趨向或以二字表示為他的本性 (*nature*)。亞里士多德說：本性有各種不同意義，在他的主要的意思，是指明各物的本質 (*substance*)，在他自身具有活動的根本及其種類上固有的變化。

所以本性印入一物的活動能力上與以一個特別的方向，向一定的終點進行 (*Est enim est quod omnia appetunt*)。我

們可以說，一物自然的活動趨向的對象為他的目的或稱為「善」(good)，這是依我們的注意看活動的方向，向他的終點呢或者是在終點與動點之間適宜的關係為動點所追求的目的呢。

由上觀之，依本性的衝動，自然界之物於是改良進步，尋找他自然的善與自求完成，這完全是整個的一件事。

5. 自然趨向的種類 凡物自然傾向一個目的，可以有兩個不同的方式：自身向目的進行或者被目的所吸引。

在此兩種情形中，這種自然趨向起首的動作與由外界的原因促起發生的動作不同，因為自然動作的主體是由他自身的力量產生運動，至於物體僅感受外來的衝動所產生運動，自身沒有能力。古代哲學家名前者為自然的，後者為強制的。

但是自然運動的本身完全不同，視他於趨向的目的之先，有或沒有了解目的；不明瞭目的為自然的，明瞭目的也為自然的，不過更是有意的或自發的。

祇有人才能向前進取，表示完全人的意義，因為祇有人纔自由運用他的意志，明瞭他立定的目的，能自由採用適合人生目的的各種方法。

6. 目的的分類 目的附屬在一個最高的目的為接近的

直接的目的；如不依靠一個最後的目的，即為最後的，至極的目的。

最後的目的，在主動的心意中也能視為主觀的最後，或在實際上各種自然的目的與方法，在本體論的範圍中，(ontological order) 為最後的目的。我們說最後的目的，即以此為標準，不有絲毫的他意。

7. 善的分類 我們分別各種不同的善。

1. 意志向一物體進行看做為本身的美好：這個對象為絕對的善(absolute good)。也許對於這個對象進行不視為本身的美好，但視為達到最善終點前進的方法：這個對象成為相對的善(relative good)，有益的善(bonum util)。絕對的善，對於意志為一個目的而相對的善僅為一種方法。

2. 根據心理學定律，有意識的行爲者，謀獲得福利，為一種愉快的發生。意志向一個美好的物體進取，他想獲為己有，能同時獲得愉快。這個美好的物品名為客觀的善(objective good)；那愉快為行爲者所得，為洽意的善(agreeable good)。

對於客觀的善，意志由良好的理智指導，引起他去追求，名為正直的善(bonum honestum)。

說明：我們常說自然的傾向，一物的目的，我們是在

物的完整的本性上注意。如此人類賦有多種能力 (faculties) 即具有各種不同的傾向；所以可以說，他有若干的目的，即有若干的能力。但是這些能力，歸結到同一的根本原則 (principle)，以保持能力在唯一本質的物中。這些能力的善對於我人，僅以適合本質與人格深奧的傾向為條件，纔算為善。

## 2. 人類本性的最終目的

在這一章中，說明人類有一個自然的目的及僅有一個目的，再斷定這個目的是什麼。

8. 第一論題：人在主觀上，實際上，有一個極終的自然的目的。

1. 人在主觀上有一個最高的目的，因為人類意志活動必需的在一個目的前停止，而不能再向另一個最高的目的進取。

在定義上說，實在是人類各種行為都是依照一個目的纔發生各種行為。假設各種行為之一依照一個目的而完成，我

們指定爲A。

或者這個目的A 爲意志活動停止的最高目的，或者這個目的後，我們的意志還向一個最高的目的進行，這兩件事其實爲一件事。在第一假設中，問題已經証明了，解決了。在第二假設，不過是將問題推託還沒有解決，因爲我們論到B目的也如我們論到A目的：B 是不是意志的最後的目的或者還附屬於一極終的目的C 呢？

B目的與C目的，發生關係，C目的又與其他之D目的發生關係……也有可能；但是不能無限制，這個目的終當附屬於一個最高的目的。

在一組目的彼此互相依附，這一個僅受那一個的影響支配，去掉最後一個，他自身已經滿足，且能够引起其他之各個，以致廢除了一切直接的傾向，如此決不能有道德的行爲。

所以有一個最高目的的存在，由各附屬的目的在中間，他自身具有推動意志的能力。

## II 實際上人類行爲有一個最高的自然目的

人有繁多的能力，即發出各種能力相當的行爲，然而實在祇一個實體之物，一個唯一的本性，唯一的人格，一句話，吾人雖有幾個附屬的動作原則，然而都是由第一原則推演而來。

一切動作的原則發生他的動作，傾向一個目的。

所以動作的第一原則趨向第一目的，而動作推演出來的各原則僅能趨向一個附屬於此第一原則的目的。

這個第一目的爲吾人的自然目的，他的自然的善，他的一切完成的原理。

假設人類本性可以缺少一個目的，必將承認一種紊亂，違反自然的普通秩序，并且是特別反抗卓絕尊榮的造物者。

宇宙中萬不能設想才智無窮，我人本性的主宰，予我們一個無益的自然傾向。

9. 第二論題 人生僅有一個自然的目的 由定義的本身即可明了，極終的目的應實現我們一切的心願，所以在此目的以外，沒有什麼東西留存供我們希望的了。我們不能設想一個最後第二個的目的，他能爲完成人生所必要的。

現在要知道的，什麼是人類本性的最後目的。我們首先可以看待我們本性的目的，作一種抽象的和未定的方式討論。由這種關係，沒有絲毫懷疑的可能：人生目的爲能夠給他的



自然傾向充分的滿意；他是完全的善能滿足人生的要求，再則沒有一切各樣的惡，且能供應吾人各種的願望：一句話，這是幸福 (happiness)。Beatitudo, cum sit perfectum bonum, omne malum excludit et omne desiderium implet。

但是我們要知道的，實際上這種完全充足的善在何處？能供給人生真正的幸福是什麼？

10. 第三論題 由一種具體的決定的方式上討論，客觀的目的，絕不能在創造的善中尋得；天主纔是至善。

I 消極方面 一個目的能使我們得着幸福應能充分滿足我們一切的願望；他所有的一切應當是安全的與確實的；他不論人的能力價值如何都能得到。

絕沒有創造善能備具以上的條件。所以創造的善不能成爲我們幸福美滿的目的。

證明 有三種善：靈性的善，身體的善與各種外物的善。這些善都有三種缺陷不能使吾人享得幸福：都是不完全，不能使任何人都滿意；都是爲時很短，很不穩固，我們即獲得了，也不能無恐懼無罣慮；都是很有限制，僅少數的人能獲得。

所以這是很明瞭的，絕沒有創造的善能証實客觀幸福的條件。

最後，就是將以上各種善集合不能有益使我們享着真正的幸福，因為每一類的不充足，不是在數量上發生乃在這些善的真質 (intrinsic quality) 缺少。

II 積極方面 我們的本性對於一物要得到絕對的安心，除天主自己非創造的善以外，別無可能。

一個對象要能實在為人生幸福的滿足原因，要他能實現一切完成的條件，我們的本性能感受得到的方可。

唯天主能証實這個條件。

所以唯天主是我們的目的。

證明 營養的與感覺的力量，都是顯明的以供智慧與意志的應用。

意志也是一樣，僅受理智的指導，發生行動，在一物呈現之前引起智慧的注意。

所以智慧的完成，一定要首先使我們的本性能完成。

智慧的完成，須求得知識形式的對象極為完全，所以綜合的知識，由他的最後的原因，事物的本質 (essences) 他的性質和定律及其超性實在同一的知識，都彼此有互相的關係。簡單言之，智慧活動的完全發展為求得第一原因，宇宙的原理的知識。

由上觀之，在此一物之前能使人享得幸福。但是此一物

如何使人得為所有？用什麼方法使客觀的幸福能傳達於我人成為主觀幸福？

II. 第四論題 由智慧的活動，人生獲得他的幸福。

論題的解釋與證明：

1, 人類本性具有各種能力的全部，要在這些能力習練中謀得最高的完成：行為實為我人能量(capacity)的補充。

2, 各種感覺的能力都是附屬於智慧的能力，要成就人類本性的完成，必由智慧的習練，這是很明白的，而況天主是超過我們覺官作用之上，是由智慧能力纔能了解的。

3, 我們有兩種最高的能力：智慧與意志。那一種能力與人生最高的幸福最有關聯？

哲學家解釋這個問題各不相同，聖彭拉汪主(Saint Bonaventure) 以幸福歸於智慧和意志二者發生的能力。聖多默(Saint Thomas) 與董司堯特(Duns Scot) 各為一種能力辯護，前者說是智慧，後者說是意志。這三派的首領僅是立論着眼點不同。無論如何，我們想這是智慧活動構成人類本性極終目的。至於意志的活動為得真福的本質必需相伴隨的能力。

證明 意志的活動不能構成人類本性主觀的目的。

所以這個目的根本的是在智慧活動中獲得。

人類本性由行爲動作，明白的得着真福，不是意志的動作。其實，我們能分別意志動力爲兩種情形：意志傾向他的目的和這種傾向滿足他的目的。我們設想在第一次意志是正在傾向的情形，向他的目的進行；其次，在第二次意志由第一次情狀出來，意志於是在一個休止的狀態中。如何能夠由第一狀態經過到第二狀態呢？明顯的應當在意志的意向注意他的目的時，發生一個變動。這種變動對於意志，若不是在他的善的前面由於智慧活動的能力，如何能實現呢？

所以人類本性由這種行動即刻將他的最高目的得爲所有，由行動真實地獲取最高目的得爲所有，是一個智慧的動作。無疑地，意志的快樂是與智慧活動去取得物爲己有。我人的一切傾向到了極處，智慧與意志的活動是不能分離的；但至少，快樂是這個所有隨即連續發生，且是真福本質喚起的結果。

假如這種行動明顯的使人類性靈得着他的目的爲智慧的行動，在最後的分析，應當研究的，這種行動是屬於思辯的智性或是實用的智性呢？

12. 第五論題 一種思辯智性的行動，實現主觀的真福

有三種論斷證明。

1, 天主不是實用智性的對象；

2, 真理的默想是在他本身上尋找；反之，實用理智各種的行動是由目的關係上着眼，意志依照這個目的去發生行爲，實現行爲；

3, 由思辯的知識我人接近最高事物。

13. 結論 A. 兩點已經成立：

1, 天主爲人類本性客觀的極終目的。

2, 人類本性由一定方法，獲取這個客觀的極終目的爲理智默想天主。所以天主爲人類本性主觀的目的；嚴格的說，主觀目的僅爲一個附屬的目的（*finis sub fine*），聖多默的解釋也如此。

B. 在我們的目的獲得中，什麼是意志應參加的部份？

天主最後的愛情與滿足，這種愛情對於意志，不能構成真福的本質。極高幸福的快樂是我們的目的獲得自然的結果（*accidens proprium*），他僅是一個結果，如這種快樂爲善，這是因爲智慧活動，使之產生，實在是我們理智的本性最高完成。

14. 提要與結論 一物的目的爲最完全的動作，他的本性是能得到的。

這種動作，對於人，為默想天主的知識。

所以這種知識構成我人的目的，自然的真福。

但是知識的完成，也如其他一種普通的行為，包括三事：  
：對象，主旨或行為的原理，行為所發生的愉快。

由第一種關係，我們最完全行為的完成為天主：所以他是「完成」( perfection ) 或我們本性客觀的目的。

由第二種關係，我們本性主觀的目的，為實用思考向他最高對象的活動，一句話就是默想天主。

由最後的關係，意志連合我們的本性與他的最高目的所得知識的結果，也能看作為我們的目的。

然而，以一種行為預料他傾向的對象，應當說絕對的最後目的為天主 ( finis ultimus ) 。主觀的真福與快樂為最後目的所引起的，為附屬的目的 ( finis sub fine ) 。

15. 難點 人類目的的研究上，引起一個困難。假如一切附屬目的之因果影響，是借用最後目的的力量，則我們每一願欲當以天主自身為我們的知識和愛情的第一目的，但我們的意識，不能作如是的保證。

解答 無疑的，人不能常常自己表現他最高目的在天主明示的概念之中。如此我們對於我們的最高目的應當分別兩種概念：一為抽象的與未決定的，一為具體的與決定的。這

僅是在第一種觀念中，最高目的支配我們一切意志的動作。

此外，同樣的在未決定的形式中，人類目的不是常常為一種現在的與有意識的狀態。

但由意志所希求的一切的善，或者是特別的善，他的本性與完成的善相關聯。在此種意義上，至少為一種含著的可能的方式，希望「至善」啓導我們每次的決意。

16. 幸福實現的條件 我們已經說明和証實關於人類本性的幸福本質根本的學理。

有什麼條件能實現幸福？

1. 第一條件為意志的正直性

意志由愛情接近他的最高目的，自然以引導方法的愛情為基礎。

但目的的愛情與方法的愛情互有關係，如方法的愛情不是附屬於目的的愛情，則那相互的依據不理智。而方法的愛情要看附屬於目的的分度為準，名為意志的正直性。

所以意志的正直性為真福品格的條件之一。

2. 完全幸福的第二條件為他的不可喪失性

完全的幸福，必需意志的自然傾向能充分滿足。滿足是要與智慧的知識相吻合，這種知識應超過一切時間範圍，不能含有存在與幸福時間的限制，所以存在與幸福自然的希望

，要幸福具有不可喪失性，纔能覺得滿足。

此外，靈性不祇享一短時期的幸福，幸福要完全，靈性要確實以他的幸福為永久長存的。

3. 靈性與身體的結合也是完成幸福品格中的必要的條件麼？

1. 實在的軀體不是靈性的幸福的本質。

2. 在另一方面言之，靈性與軀體結合為自然的，但不承認機體分解以後，身體與靈性再合而為一，能為完全幸福的障礙。

3. 還有，靈性與身體再結合，完全合於人類本性的需要。假如人類機體，不貢獻他的本分於靈性完成最可貴的能力，我們可斷定人類靈與肉的聯合違反本性。

但是在這裏，聖多默派的註解有一難點。

17. 難點 聖多默在 反對外教綱要 (somme contre les Gentils) 中說，人類靈性越超脫軀體的束縛越成為完全。最高的科學，在於了解極非物質的知識而道德的正直性在於意志的堅決，抑制動物性的欲情，所以靈性與軀體分離，即得着他的完成。

解答 第一，人類軀體束縛心靈最高活動的發展；這種羈束為身體缺陷偶然的結果，心靈現在借用之以為役使。



其次，我們應明白分別靈性分離後，絕對的完成與相對的完成。純粹精神方式的了解，嚴格的說，是超過於心理的方法，這種方法依賴身體機能的合作，纔發生作用，這是不可否認的事實，但俗語說，更好乃好之敵。一個智力方法太高，對於靈性沒有增至同樣高度，能構成相對的缺點。

18. 幸福的偶然屬性 完全幸福的地位，還要幾種偶然的與補充的屬性。

復活以後，我們設想由天主全能的自然的參與，感覺的能力，屏除了現在生活上許多弱點，實行他的動作，纔與高級能力自由發達有可比較的程度。感覺能力受意志的支配，因此最完全的調和統攝人類生活一切的表現；身體接受真福化的靈性一種最大的完成，光耀和快樂。

我人在真福之中，獲得與內心狀態調和的生活；

最後，好像社會生活的可愛，在真福中寓居，不成爲復活者的缺點。

19. 人生目的爲一個超性的目的。

在假設之中，我人是立在自然的地位，他的心願，不致不發生效力，人是能得着真福的。

應能獲得的，現在沒有得着。從天主創造第一個人的時候，指定他與他的後裔一個超性的目的 (supernatural des-

tiny )，摺舊之，超過一切創造本性效驗的需要與權力。同時給予各種超性的方法，使之必需實現這個目的。

## 20. 自然幸福的概念是否矛盾？

我們的目的，事實上為一個超性的目的，達到同樣的目的是真實地可能，因為我們知道，他在今日已實在表現。

但是現在還可以說一種自然的幸福麼，因為享受幸福，是獲得一種善視為己有，能給予意志的願望充分滿足。

假如承認人類本性能直覺的認識天主，則對於天主抽象的知識，不足以為我人的幸福。

解答 我們試解決此難點，以為在純粹自然的條件中提出反對，已經完全不能使人直覺見到天主的可能。這種簡單說法可以成立麼？

我們不作此想。

這裏幾種分別好像視為必要：

1. 理性以與確性 (certitude) 表現的程度為標準，見到神的本質，超過一切創造物自然的能力與需要之上。如此絲毫不能證明一種自然傾向的存在 (appetitus innatus seu naturalis)，及其最後的完成要求能直接見到天主。

2. 因為缺少啓示的教訓，我人已不能明顯證實親見天主積極的可能，雖智者的根本能量，也不能承受宏大的

真福。反之，無疑的，我人自己知道親見天主是在創造物的本性爭取之外。依理說，意志在自然的條件中，不能斷言的，絕對的願望（*appetitus elicited efficacius*）看見天主。

3. 無論如何，我們可以去想，自然理性容易臆度，從神的全能獲得一種天主直覺知識的可能。由此得到，與其為斷言的願欲見到天主，不如說有條件的願望（*appetitus elicited inefficax*），不堅決的意志所致。但意志由理性的愛智指導，在經天意計劃指示的界限中包含這種願望，並已附屬於最高的絕對的願望上，尊敬宇宙的秩序，表示天主的意志。

從此可知，一種自然幸福的概念，決不是矛盾的。

由上解答之後，要知道的問題：如已獲得自然的目的相稱不相稱幸福的名義，這僅為名詞的問題。一人的幸福在於得着最高的目的。無疑的，超性的目的，在名詞上絕對的意義在歷史秩序中，我們已由事實證明，單是智慧本性的最高目的。然而自然的目的是在可能範圍中構成完全的目的，並且在相對的合法的意義中，也是專為人的最高目的。換言之，不是附屬於極終的目的。所以得着自然的目的雖比較超性的目的意義不甚完全，不妨名之為幸福。

## 第二章

### 自由意志

21. 目的與分類 人生的自然目的，已經明瞭。以後我們將論到道德定律在於人類行為附屬於這個自然的目的。但道德定律之存在，根本與物理定律不同，完全以「自由」(liberty) 的存在為條件。

所以此一章專討論自由意志。

其實「自由」一問題應在心理學中研究，在此僅提出已經成立的各種學說在第一節說明足以瞭解，而在第二節，就自由各方面情形說明，尤注重在倫理學上討論：如「激情」(passions) 對自由的影響。

## 1. 自由的意義與證明

22. 自由的意義 自由行爲，完全與一切強迫的決定不相容。無論這種強迫由一個外界的原因或外部的定律而發生。自由行爲，在一切必需的前提之前所產生，純靠意志的願意或不願意。

「自由」在一個未決定的判斷之中取得根基，明顯的存於意志之中，實在說，各種抽象的判斷常是決定的，但各種意志行爲總是以各種特殊的，個別的事實爲對象，常是受特殊的，矛盾的未定的判斷所支配。所以都包括於意志之內，僅由意志纔發生未定的判斷。

道德的自由，是注意各種不同的事物之間，在他們的關係與理智本性的目的之中選擇的能力。事實上，自由之於人即是在道德的善與惡之間揀選的能力，不過這種力量爲我們意志一弱點，也是一缺點。

### 23. 自由意志的證明

意識告訴我們說：我們都是自由的；研究行爲時，給予

這種事實根本的理由。普遍的善，對於我們發生不可制止的決定的行爲，因為他是與意志的能量妥當的適合，與特殊的善不相同的。特殊的善，可以願意去獲取，其實是獲得至善的方法，也能構成各種真善。然不應當願意，因為他不是唯一的善。所以如最後的決定發生，決不是唯一的對象來的，但以願意的主宰「意志」爲準。

## 2. 激情對於自由意志的影響

24. 問題的形式 自由的實行常包括智慧的判斷與意志的欲情 (appetition) 。

智慧與意志雖然爲精神的，但要發生行動，純賴感覺的能力。有機體的感覺能力，又賴於身體機能的全部與正常的作用。所以自由發生時也賴以上同樣的物質條件。這種依賴尤其特別在自由的行爲上，不是簡單的意志動作 (actus alicuius) 乃由意志命令 (actus imperatus) 機體能力的動作。

25. 受感性 (sensibility) 與物質原因對於意志的影響  
受感性與物質的原因，對於自由意志的影響能到什麼程度？

有許多不能負責的可憐的人們，缺少智慧能力，這是無疑的不能否認的沒有自由意志。

其他的人們，能判斷思辯的事物，但不能對於他們道德行動有推理的能力，或不能抖擻精神抵抗不良的引誘與免除各種道德上的錯謬，這也不與自由意志的學說相抵觸，已經由實驗證明的。

還有異常的人們，誓不能制止罪惡和明了各種解剖的生理的病理的性質。同樣的情形，可以在多數盜賊中尋得不少例子。

最後，我們還承認，雖然這些實驗還待證明，一個人受了催眠暗示的控制，也能失去自由的作用。

以上各項事實，都能與自由意志的學說不相衝突。

除上所述這些例外，激情與外來的原因大概都能「減少」自由的力量。

**激情的影響** 這裏不是說與自由動作相連續的激情，因為激情對於行爲連續時，他毫不能改變他的本性，都是意志行爲強度的表徵，互相的反響。

這裏是說激情超過自由行爲。有時與意志在同一方向行使，有時在相反的方向行使。當激情行使在意志的方向中，他增強意志的傾向，減少他的冷淡；自由的特徵爲自由主宰

，有了主宰失去被官能吸收的一切的利益。

當低級的欲情發生，遇了高級的欲情時，自由要在此表現了，但普通議論謂他一定失敗，這是錯誤的觀念。

意識清白的證明，我們對於我們的激情，有一個真正的主宰去管理他。這個主宰雖不是絕對的，但可以限制也有不少明顯的證據。間接的方法。由智力默想，意志對於他項對象運行或激動他種激情，都能轉變我們靈性的活動。其次意志對於激情直接的行動，可以增強或加以壓制，至少也可以有相當的力量。

最後，其他的方法較一般的方法最效力者，在想像中創造一個適宜的對象，把住感覺的欲情，在這對象的影響下，直到新的激情「中和」時，理智與我們連合來抗戰。

有機的或物質的條件的影響 氣質和遺傳，攝養，氣候，溫度對於受感性的作用，即這些方法對於意志都有很大的影響。除幾種少數情形外，異常狀態，并不多見。這種影響與自由和責任不是不相容的。

26. 這些影響對於意志的性質 外來的原因如感覺的欲情，覺官的狀態，物質的引誘，對於自由意志能發生什麼影響？



1. 無論如何，沒有主動者，即是全能的天主，對於意志的動作能行使一種強迫。一人對於我們的四肢能施以強制，用力阻止一種意志指使的動作，但我們的願意本身，根本地逃脫一切直接壓制的行爲。

2. 沒有外圍主動者，除天主以外，對於意志的一切決定能有一種強迫的行動。意志僅由他本身能豎立起來，他獨有的執意 (volition) 充足的動因 (efficient cause)。

一個創造的原因，祇有究因 (final cause) 能直接的影響意志。究因由理智呈出一「善」時，引起意志的動作，但不能限定意志如何動作。

3. 所以僅一種間接的方式，使感覺欲情的行爲能影響意志。

這種影響，實現有兩個方式。

第一，分割激情的利益，換言之，即分散感覺欲情的活動，喪失一部的勢力，使靈性不受擾亂能為高級的意志服務。

其次，與想像連絡者注意對象，使感覺欲情考量情形，依照智慧的注意進行，且使意志去願望一種其他的善，已由比較明白的理智提示出來的：其實并不容易使人以激情所愛之物，由想像而發生轉變。

4. 感覺欲情對於意志的影響，使我們明瞭，何以外界主動者，特別是物質主動者對於意志能發生行動。這種行動常為間接的和遠離的，因為他應由感覺欲情作媒介纔能實行。

由上觀之：充分自由行為在成就之中，其人操行的道德性有明了的意見，他的意志完全自主，或行為完全喪失意識與自由；這些事實之中，有許多中間的情形，覺官與理智，激情與精神的意志，互相爭持，彼此分割我們活動的主宰。

## 第三章

### 道德次序

27. 本章的目的與分類 倫理行為的哲學，包括兩部：一討論自由，道德性心理的條件；一討論自由行為與善惡的關係。現在我們研究第二部。

今就以下各項依次研究：

1. 善與惡的分別；
2. 分別的基礎；
3. 道德定律，使完成幾種責務的善；
4. 德行由實行定律與道德次序而產生；
5. 道德次序的知識；
6. 道德定律的制裁；
7. 道德次序本質上發生的特性。

## 1. 道德的善與惡

28. 善與惡之間有顯明的與內在的分別。

1. 良心的證明 某種行爲，我們以爲良好的，尊榮的，某種行爲我們以爲惡劣的，耻辱的，我們心中不必受一切教訓，也不必假以思索，表現極端的明顯。

同樣對於善與惡，公正與不公正，德行與惡習的判斷，我們自己覺得不能誠心的互相抵牾。

2. 歸納的證明 在善與惡分別表示之前，以必需的，普遍的，長久的性質去觀察，並反對激情與利益相反的引誘，我們僅在真理的客觀表現中，或更好，統制的，先有的真理在人類原始一切教訓中尋得充足的理由，而與一切偶然的情形不相關係。所以祇要不否認人類理智的自然能量及自居於懷疑主義，應當承認道德的善與惡之間，有一個以各種事物本性爲基礎的分別。

無疑的，道德觀念的應用與各種參差而有變化的特別事實，多少有相當關係，但道德的善與惡，公正與不公正，合

理與不合理，主要的觀念，在時間上與空間上都是相同的。

3. 演繹的證明 根本的證明可從人類本性研究上演繹出來。

尊榮的善為適合人生理習本性的目的，反之，為恥辱，一切對象與人類本性的目的相反。

我們應當得着人類本性適合的對象而不當有不適合本性的對象。

所以在道德的善與惡之間，對於事物的本性有根本的分別。

聖多默已將小前提證明：

他說：一切固定的本性發生各種行為，都是由其本身上，自然與之相合。

所以各種行為本身都是合於人類本性。這是說，有許多行為都是內在的善。

人，由其本性，實在是一個理性的 (reasonable) 動物，理智應統制各種低級能力的活動。再由其本性，人為社會性 (social) 的動物，人生造福社會為完成他的傾向所必要。最後，由其本性，人為偶有的 (contingent) 一物，應當再認識他是附屬於天主的。

所以各種行為，由其本身上，都是適合人類本性的。

**提要** 宇宙中有一種自然道德次序的存在。人類行爲的道德的善在於願望人類本性的目的及其與此目的適宜的方法。在目的與方法之中，有適宜比較的關係，一般人謂之爲：「次序的關係」(relation of order)

29. 人類行爲善與惡的分別，在最後的分析，不能由外在的，積極的影響解釋，不論是人的或是神的影響。

有些學者相信，善與惡的分別，純粹由各種積極的影響，或爲傳統的成見，社會或法律的條例，或由天主絕對自由的命令而來。蒙德尼(Montaigne)以此分別歸於教育的成見，並自以爲是。霍伯士(Hobbes)與盧梭(Rousseau)認道德性以民法爲基礎。波芬多夫(Puffendorf)及以前的笛卡兒(Descartes)謂天主的自由意志，賦與人類創造分別的能力，使我們認識道德的善與惡。

論題第一部的證明， 這種分別不能由人類影響解釋。

1. 善與惡的性質，在意識或良心中表現與在人類不能破壞的確信中顯明出來，已經指示我們分別某種行爲的榮辱，都是與一切積極的干涉和規章獨立而存在的。假如說道德觀念是一種成見，何以能得到各時代各地方的所有權？何以一般人都接受？何以各種激情都同意在他的自由前退讓

？

2. 無益援引霍伯士的學說，謂一種絕對的專制的嚴厲命令，或盧梭一種社會公約的需要；這些命令與條約都不是他的本身有內在善性，由此更不能有益給予人類行為必定實行。

第二部的証明 這種分別不建立於天主意志的自由聖意。謂善與惡的分別純賴天主的自由意志的意見，引起許多不能承認的結論，

1. 天主將使侮辱之言，不貞之行，違反公約等等成爲義務了。

2. 凡一切道德上的善將爲義務，英雄主義，將成一種急迫的責任了。

3. 如一定道德定律，以天主意志的一個自由動作爲原則，應當對於我們有積極啓示以分別善惡。

同樣的情形都是本於原則的罪惡所發生。

## 2. 道德的善與惡分別的基礎

30. 善與惡的分別以我們的行為適合或違反我們的最高

目的為基礎。無論那一個物的善，就是他的傾向或他的願望的對象；這些傾向或願望的理由，在對象與本性或主動者自然的目的之間，尋找適當(*convenience*)的關係，而為主動者所感覺的。

道德的善，就是人的善，我們看待人為賦有反省力與自由的。

所以誰為道德善，就是誰與理性本性或更好與人的自然理性的目的相適合。

我們知道我們理性的本性的目的，為認識天主與天主的愛情和發生的快樂。

所以道德上好的行為，是他間接或直接幫助我們認識與愛天主，因而給予我們理性本性的完成；同樣，一件事物(*thing*)通常所謂好，就是他從對象上看，貢獻一種好的道德行為。

反之，道德的惡是他違反我們理智本性的目的，這就是說，或者行為妨害我們理智本性的完成，或者妨害這種行為的對象；在最後的分析，就是他使我們厭棄認識造物主與造物主完全的愛情和幸福而為這些行為應當供給我們的。

在事實上，有什麼標準，我們依照標準估量一種行為真實的道德性呢？我們在這種行為與我們本性的完成的關係間



，或者在他的關係與我們最高的目的之間，常常可以得到這個標準麼？我們判決酒狂與淫佚的行爲，把他看做惡習，因為他能降低我們的人格且使我們卑鄙。我們尊重儉樸與貞潔的行爲，把他視爲真正的德行，因為他能使我們尊貴且適合我們人類的崇高，

### 31. 提要

1. 理智爲形式的原則，表明人類本性的特徵，所以可以說一種行爲道德上所謂善，祇要他能適合健全的理智。

2. 正當的行爲是一種行爲至少要含蓄的或內在的能光榮天主；同樣，一切惡的行爲爲觸犯天主的尊嚴。

這是不是說，尋找天主的光榮，還是一切正當行爲根本需要而因此要有德行，人類行爲應當爲「友愛」(charity)的行動？

不是，從上述論題看，我們若推定一切行爲含蓄的與內在的都爲光榮天主的行爲，必將得到不合理的結論，一切人類行爲要有道德的善，應當感悟現在意思或表示光榮天主。當我們決定旅行的目的，不必要每一步我們都想到那裏去。

然而確實的，德行與友愛常相混合，因為每種德行由固有的目的表現特質。

但其他一問題來了：光榮天主能為我們意志的最高目的？是不是在物質底需要上，我們能附屬在我們快樂的願望中？

兩個目的不是不能相容的；客觀上，人生最高目的，亦如宇宙的創造為光榮天主，換言之，造物者完成的表現；但最高目的純為人所固有，由此目的去光榮天主，這是極高的活動而為人所能的：默想天主完全的快樂與自然的結果。實在，人願望宇宙創造的客觀的目的，僅由願得這種最高的活動視為他的完全快樂的發源，一句話，僅為得着幸福；再則在自發動作中，這是需要他的幸福纔常追求最高目的，由詳細反省並不妨礙願得幸福，同時視為光榮天主的方法。

33. 道德性組成的原素 我們已明了道德性的規範。如何使他具體的實現呢？有什麼原素在道德上決定一種善的行為與惡的行為呢？

唯天主纔有本有的善。凡創造的物都是偶有的善，而善的程度與物的等級為準衡。一物單獨的善如他連合一切的完成，適合他特有的本性與個體的存在。凡物特別由其形式（form）與個體偶有性或個別表徵而成立。

應當說由物發生行為的方法而定物有同樣的行為。

所以，一種行為的善性，第一以物特有的形式為準度。

行爲由形式的對象而表現特徵；就是說他的對象不是從身體的本質上看，而是在他與理性關係中看。

一種行爲的善性，第二以他個體表徵爲準度：即時間與地方等環境情形。在這些情形之中，應當特別爲意志追求的 (finis operantis) 特別的目的保留一個位置。

所以道德性的發源有三：對象，環境，追求特別目的。給錢與窮人，自然爲一種善的行爲。這種行爲在如此的環境中能具一種偶有善，這種行爲如依照一個外來的目的發生能加以一種新的道德的善性。

要得着單獨的善。行爲應在以上各種情形中發生。缺少這些道德性原素之一足以爲惡。德尼司 (Pseudo-Denys) 說：善由全部的原因而發生 Bonum causatur ex integra causa 聖多默 謂：惡由特別的缺點而產生。malum vero causatur ex singularibus defectibus。

在人類行爲的道德善性中，表示各項等級。對象與最後目的遠近的分別而定多少高尚的程度：環境形情與行爲，與所得的效驗，與主動者，都相連合，是否適合健全的理智；追求外在目的的道德善性，有許多細微分別。

最後應當說，人類行爲，亦有如上所述相反的惡性。聖多默 說：功績亦如罪惡，分別上都相類似。Neque merita,

neque peccata sunt paria。

33. 無差別的行爲 有些行爲在道德上不是善也不是道，如在地上拔一根草，無論如何，在本身上與適合或違反道德次序無絲毫關係。若是在他個人尤其在意志反省追求的目的地中，討論決定的行爲，我們必將承認這種行爲是在道德次序中。

因爲理性思索的本意，爲指導行爲向目的進行。道德次序不是任意輕率，乃有他決定的目的，假如行爲沒有由道德次序照所認定目的進行，行爲是惡的。所以在兩端之中決有中立：與目的相合或不與目的相立，具體的(in concreto)毫不爲無差別的行爲留有餘地。

34. 個人的或社會的福利不是道德善的準則 霍伯士，邊沁(Bentham) 米勒(Stuart Mill) 及近代的實證論派，以爲福利即現在生活的快樂爲我們一切行爲唯一動力。因此，一種行爲的善性在於這種行爲與他最高目的適合的關係中獲得，快樂痛苦爲善與惡的標準，更由此而分正當與不正當。福利成爲道德性最高的標準。

近代的實證派如李特雷(Littré)斯賓塞(Spencer)赫胥黎(Huxley)等與霍伯士不同的，僅以個人利己的快樂代替社會的福利。

35. 個人功利主義(Individualistic Utilitarianism) 的批評。

1, 由我們的觀察，勢必承認一種矛盾，快樂為一切欲情第一的對象，其實快樂由欲情的結果而來。欲情之可能，要他先產生快樂，本身變成欲情的對象。

2, 快樂之於個人，完全為相對的，並且由生活情形而變更，所以不能立為標準，以分別一事物或一行為，客觀的，真實的善，而其他的行為認為客觀的真實的惡。

3, 再則，快樂簡單的視為快樂，沒有理智作為指導，講求快樂無限制無分別，本身自相破壞；因為經驗告訴我們，隨即發生痛苦或自身變成痛苦。

4, 人將說，米勒主張，在快樂的分量之外，尚有快樂的品質，品質為道德性的規範。但我們可以見到這種理論的糾正，是在消極方面。因為如此快樂為道德性最高標準，兩種快樂可以選擇其中較大的快樂。反之，如謂，兩種快樂，其一在他的本身與他固有本質較另一種為好，則應當有幾種事物不是快樂，這一種高出那一種且較為高尚。

快樂的或利己的道德原則自相矛盾，由其固有情形可以駁倒不能成立。

還有人想以快樂之道德說代以功利的道德說：但功利不

是一個目的，僅為依照目的的一個方法，由此我們可以問，這個目的是什麼？是快樂麼？或為與快樂不同的善，知道善在他的關係與我們理智本性的目的適合不適合中；第一種情形，功利的道德說與快樂的道德說相混合；第二種情形更不是快樂為普遍的標準與善惡的基本。

36. 社會功利主義 ( Social Utilitarianism ) 的批評。  
這一派主張，吾人當謀大多數人的福利，人類的改良。

1, 這不是解決我們的最高的目的，本性問題，提出我們的幸福與他人的幸福相混合來討論。因為使他人有幸福，我有我的幸福原則與我的生活行為的動機，是否我應當首先知道，他人的幸福在乎什麼？我的最高目的的本性問題，不過變換而已，並沒有解決。

2, 不論人類幸福的原則如何，不能得到普遍的基  
本之標準，分別道德的善與惡。

a. 第一，這個標準不是普遍的：道德在社會組織之先，我的良心證明，在社會幸福尊重之外，有許多事物，有的顯明的善，有的顯明的惡。譬如，我們看的清楚，不節制，侮辱天主，弑父母，決不對於社會交際假以惡性；同樣在靜寂的地方深居，過密的家庭生活，這些行為常存有不道德卑劣的性質。

b. 其次，這個標準，即是在一定限度去利用他，不是基本的：在事實上，什麼為社會幸福，不是為組織社會的個人幸福；善與惡的分別對於社會是附屬於個人的善惡分別。

37. 斯賓塞 (Herbert Spencer) 的進化論不能予功利的倫理學以科學的基礎，僅以邏輯的方法引入消極的道德性與善惡的分別。

斯賓塞謂：倫理科學僅為機械論的一章；人類為物質界的一部。宇宙受二種基本定律所支配：勢用保存律 (Conservation of energy) 與進化律。進化為經過不定的同質到固定的異質，而固定為一物適應環境的結果。因此吾人的道德目的為個人完全適應於社會的條件。

宇宙演進與人類進步都受幾種協調的變動，必然的達到最後的平衡。

人類最後的平衡，在於個人完全適應於社會，而因相互的關係，社會適應個人。倫理學即實現此平衡方法的科學，推論生活的定律與存在的條件，無論何種行為必定傾向於產生幸福。由上演繹的結論，即行為的定律。

批評 1. 斯賓塞倫理學澈底辯論要在宇宙機械論中研究。但很明了的，在機械論中，沒有自由的地位，善與惡的

觀念亦不復有確實的意義。

2. 要使「生活需要的定律」能為分別道德善惡的標準，應當 a. 每個人知道人類進化固定的地位； b. 有一個唯一的方法能為一種個人的行為去實現這最高的地位；假如說有多種方法，那麼各人要知道最好的，一切宇宙能力最後的均衡，構成宇宙演進確定狀態，沒有比此再複雜的理論了。設想世界上一種智力頗高的人，將這種最後均衡的地位，造成方程式而能解決此問題，則每個人還可用他的意識判斷，保留解釋這些方程式的權柄，或者承認所得的結論，或者拒絕他的快樂及其利益。從各種需要，我們常回到快樂的與利己主義的變動的標準或回到合理的善的不變的標準，換言之，善是適合於人生理智本性的。

### 3. 道德律

38. 人受一條自然律支配，就是說，服從一種傾向，由習慣的方法使他認識與願望他的理智本性的目的與各項方法，由各項方法，引導他達到目的，并分別和拒絕與目的相反



的一切行爲。

### 1. 類推的證明

現在世界上一切物，自身具有一種傾向，向他的目的進行，他的定律即由此而生。

人之於此規則，不能例外，向他的目的邁取。目的受理性與意志的影響指導人類活動：由目的發生這種對於吾人高級的能力影響，稱爲他的自然律。

所以人有一條自然律。

### 2. 良心 (consciousness) 的證明

人具有良心，一種高尚的吸力，指示他的理性使他向善，若在惡的引誘前退讓，無不受內心的抵抗力克制，自身無不努力宣告失敗的判決：由此，行善則滿意，爲惡則慚愧。

3. 由神智的證明 在自由創造世界之前，天主已決定一個目的，并選擇實現目的各種適宜方法。

無窮盡的睿智，他不能對於任何創造物適當的關係與他的目的有所謬誤；無窮盡的神聖，他應允許與願意這種必要的關係；無窮盡的權力，他有權在被創造主動者相互程度中，使之實現。

所以天主給予創造物一個衝動向他目的進行，一個指導動作的原則，而與天意永遠的計劃相適合。一句話，他印入

每個被創造主體上，一條自然法律。

但這條自然律應當與遵從者的組成相調和。

所以自然律印入人的理智本性與自由中，而不能為必然的宿命的，他應存於智力的傾向中，去確定理智的某種原則，或存於一種衝動中，對於意志，不受束縛與強迫，向理智所估量的真正的善上傾向。

39. 永恆律與自然律 依神智的性向發明一切創造物，特別為有理性的創造物，使之傾向一個最高目的，且示以各種方法以達到目的要求，名為「永恆律」。(eternal law)

*Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.*

在有理性與自由的創造物中，表現這條永恆律為「自然律」(natural law)。

在他的普通形式上着眼，自然律可以概括為基本條例：「為善求善而避惡」。(Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum) 他是屬於理性的作用，接近的或遠離的演繹法抽出這條第一原則，在生活的行為中，指導意志。

它具有義務律的本質：現在我們討論道德義務 (moral

obligation) 的本質和基礎。

40. 道德義務的概念 義務觀念含有必然的意義。

有兩種必然性，其一為絕對的，其一附有條件的。當我們說，我們應盡一種責任 (duty)，例如使我們保存生命的責任，我們知道，我們的意志為決定的。但祇能願意唯一的「保存我的生命」這句話麼？不，因為這一類的必然性，失掉自由。必然遵守法律，不是物理必然性而是道德的必然性，道德的必然性，保留意志完全的自由去決定。

其次，責任的必然性，明白的不能與智力關係的必然性和各本質相混淆。保存生命責任的必然性，也不是與形上學的公理的必然性的本性相同，演繹的公理為論理的，理論的。而責任的必然性為實用的，一種行動的必然性。

最後，責任的必然性，在目的與我的某種行為中是否有客觀關係的論理的必然性？也許有，但與此相同的必然性常不足以構成道德的責任。在一種工作中，我知道受各種技術規則或審美學定律所限制，我是否應遵從同樣的必然性？不一定。至於這種工作，我願意去做或拒絕去做，道德的責任，在我的意識中，有一種絕對命令式的特質，無論如何，迫在我的意志上，不能不做。

如何調和如此必然性的各種特性？

#### 41. 道德義務的基礎

問題的形式，康德以後之許多宗教倫理學家，以道德責任僅有一種解釋的可能：天主的權威，道德次序，也如物理次序的最高裁制者。兩者之中僅有了解之點不同，如本質，智力，意志，或智力與意志相合，天主給予道德定律，義務的性質。

這種道德義務解釋以什麼證明為基礎？他們說：法律不能不有裁判者，命令不能無上級者，有能力與權柄纔能命令他所管屬的人們。唯天主有權力與權柄，發出命令，具有普遍的與絕對的價值；所以唯天主，纔找得道德義務的原則。

加之，道德責任的理論的解釋，為唯一的使我們分開「理性的自主」與「道德的獨立」的理論而為合理主義派所主張者。

我們的意見則不然，這種必然性在上述之理論的倫理學與康德式的自主倫理學中別擇，殊非強迫的，因此我們深以聖多默的意見為是，他以道德義務立於兩重基礎上，一為直接的，在乎人類本性，一為遠離的，在乎天主的智力。

#### 42. 道德義務的解釋與基礎在乎人類本性

義務的道德必然性包含：1. 物理的必然性，願意我們的善，完全的善；相互的關係，物理不可能性，所願意的對

於我們不是善或至少不像是善。2. 物理的必然性，遲早去看與反覆去看。a. 由思想的注意；b. 對於我們行爲，我們附屬的，有終的本性，自然的應用因果的原則，使我們知道，真正的善僅能在天主的所有中完全獲得，幸福的實現我必定去追求，需要使用我們整個的本性以爲天主服務。3. 物理的（身體的）自由以完成責任。在我們希望必需得着的完全幸福與實行道德的善及爲天主服務之中，還有一種客觀明顯的關係；但是實行道德的善與服事天主，不受必然定律的支配，使我們尋求我們的幸福。所以責任的必然性與完成責任的自由互相聯合。其實在現在生活的條件，實行道德的善，特別是爲天主服務，常因智力的蒙昧，意志上的恐懼，艱苦，薄弱；因此常常使意志放任，適宜的對象爲完整的善而不願意得到真正的善。

所以物理的必然性，願意我們的善與去觀察如何可以在將來的生活中實現，與自由願意具體的對象相配合；而此種實現具體的對象與吾人的責任，這種複雜的特性，稱之爲道德的必然性或道德的義務。

這種道德的必然性首先對於我們真正的目的，道德的目的有願望義務，但他在結果上說，也發生同樣的必然性，關係必定要得到這個目的應用的方法。

方法的認識與我們的目的，有自然的關聯，我們傾向這種傾向，這種習慣的便利，士林派名之為「合理的實踐原則」(habitus principiorum rationis practicae)，或簡稱之為「良能」(synderesis)。

由上之說明，我們可以了解道德的義務，包含一種實踐的命令的必然性，自由去願望道德的善或自由去避免道德的惡。

責任的道德必然性，以我們絕對的願意我們的目的，了解我們本性的完全的善為條件。如事實上我們絕對的、必定的願意這個目的，因此，關係應用必定實現目的的方法，也有一種真正的必然性。

我們可以斷定，人類本性，自身有他的定律，自己負有為善避惡的義務，由此靈性的自然衝動向他的完全的善進行，由理性的推考使意志明白，發生道德的必然性，願意正當的善，而在最後的分析，因求最高的善而實現完全的善。

總之，人類本性，道德義務真正的基礎，不是自主的，乃由天主所建立。

綜合言之，是否應當以天主為義務與定律的最深的基礎

？

43. 善與惡的分別，義務與道德律，最後的理由，在天

主，天主實踐的理性明顯的給予一切物一個最高必要的目的，簡言之，最後的理由存在於天主實踐理性中。

解釋與證明 天主在一切之前知道他的本質。他自知為必然的善。他知道各物的關係，他用權力與根本的善性所創造，並見到一切創造之物必需以天主必然的善與無窮盡的善為目的。

設想天主願意各創造物與他的實有分別，則天主的實踐理性不能在這些創造物與天主根本善性見到附屬者必然的關係。這種關係由神智所發生，名之為「永恒律」。

這纔是善與惡分別，自然律與道德的義務的最後基礎。

41. 責任與善 我們討論道德責任時，引起一問題：一切道德上好的行為所以適合人類本性，是否義務的呢？

許多學者如沙勒 (paul Janet) 指定，在事實上，責任與善是在同一的範圍中。

由此發生一種混亂。道德的善與責任，在同一的範圍，如我們以道德的善為通有的或形式的意義，按照道德的善為適合理性實踐的判斷的定義則可；吾人負有義務決不能做與這實踐規則相反的行為，每一次發生一種行為時，應當考量是否適合規則；但吾人不能保證實際上所做的一切特別的或物質的行為都好，每做一種物質的善，祇要這種善為必要實

現道德次序真正的目的。

#### 4. 德 行

45. 德行 服從道德律，不僅完成與人類理智本性適合所得的善。且可以同聖多默一樣說，定律直接的即刻的效力，能使遵守的人善良。

由遵守道德定律的結果得到的習慣的品性，稱之為品德。

德行為一種習慣的性向，受之於天主或為個人所習得，加之於理性原有之能力，使之容易合法的實行他的活動。

有些德行完成智力，有些完成意志，由意志習來的德行，構成品德(virtus moralis)

46. 主要的品德 普通所認為品德有四種基本的德行：智慧(prudence)，正義(justice)，勇敢(fortitude)，節制(temperance)。



## 5. 道德的主觀標準

47. 實踐理智的判斷發生分別道德的善與惡，自然律的規則與禁令的效力。

證明 實踐判斷之目的，為判明一種行為與決定的目的適合與不適合之關係。

一種行為的正當，在此行為客觀的對於我們理智本性的目的附屬關係。

所以判斷，估量此關係應有道德行為善性的或惡性的主觀標準。

48. 要解釋道德次序的認識，不必借用人類本性「道德本能」(Moral Instinct)或「道德官能」(Moral Sense)，「智力的區別」及同時無理的或錯誤的附和道德演進派(Evolutionist)的主張說：道德原則，應有功利的機能的與固定的各種實驗，經過人種進化各時代，使我們產生與時代相當的神經變動，我們纔變成有機的道德動物。

說明 這個論題包含二部：第一個理論，以為一種本能

管理我們認識的與欲情的能力，或一種靈性的感情力量或為特別的能力，名為「道德官能」為道德觀念之發源引誘為善。第二個理論，為「有機體道德說」。

第一理論的證明 情操的理論學說，由良心証據上作反省考查不能存在。良心告我們，情操的本身，最後的分析，常受實用理智判斷的支配，考量他的對象與自然目的適合與不適合關係之後，表示反對或贊成。

由此毫無理由造成實踐理性，一種能力與思辯理性有分別的。

此外，這一派唯一引用的證據，為道德意識的自發性，普遍性，能力常存說；無疑的，可以證明我們對於道德的善有一種生來的常存的性向，所謂「良能」說，但其證據不多。

第二種理論的證明 有機體倫理說，理由不足並且錯誤。

1. 理由不足 本能的衝動不是一個原則，因為原則應盡責任發生影響。此外應當考查的，這種衝動或機能的性向是否為智力表現善與責任的實有，或衝動使我們在幻覺的狀況中，任不確的想像欺騙。在一種情形，英國的進化派，最後與我們的學說相同；在第二種情形，他們對我們解釋

：在我們祖先中，這種幻覺的起源，幻覺的普遍性與永存性，纏繞我們，欺騙我們，他們既確認道德意識簡單的為一種錯覺，那麼進化派已自己破壞他自己的理論了。

2. 並且錯誤 不必說學說根本壞點，在於把一個器官的神經或組織的性向與動物的本能相同看待，由英國的自然主義派把這些本能自身與一種能力或精神的習慣，觀念的演進與想像的道德情操，立於實驗表明的反對地位。

a. 假如，觀念與道德傾向，完全依靠有機體遺傳性向，為什麼道德常迫使我們擔負責任而意志具有反抗我們本性遺傳的本能的力量？

b. 每一天，人類理智在道德次序，正直定律的各種情形應用中發現新的關係。有什麼權力不承認我們祖先有這種判斷善惡責任與禁令的能力，這些能力都是我們現在有的？

49. 所以，實踐理性的第一原則，自然律的第一誡命為應當「為善避惡」。

這是智慧去分別善惡，自然律的規則與禁令。所以現在應研究實踐理性的第一原則是什麼，換言之，什麼是各種判斷中可以為規則或最高標準的基礎的判斷。

證明 在思辯次序中，「物」( being ) 的觀念為一切觀念之先，第一原則我們可以決定一物之存在與不存在。同理

在實踐次序中，第一觀念為善的觀念，換言之，可愛不可愛，所以第一原則為人所決定的，應當願意善而避免惡。

### 6. 道德律的制裁

50. 道德律必要一個制裁。從客觀上看，制裁總括定律的實行或違反相聯的獎勵與懲罰；在形式上看，制裁為公佈這種獎勵與懲罰的制度，專為一般人遵守了或違反了定律。

證明 道德律，在定義本身，對於去或統的各種行為而言；與一總的實踐判斷不同。

人僅能任意一善纔能完成他的行為，而祇能合理的願意他的善。

所以神智不能願吾人實道德律而不同時加以保證，如遵守了以幸福為獎勵，違反了以不幸為懲戒。換言之，已相反天主的愛智，一方面，不去在人類的幸福與不幸之中建立一種不能分解關係，一方面，實行或違反道德的定律。

51. 現在生活中，道德律有制裁，但還不足。對於現在生活，我們普通分四種制裁：1. 自然的制裁：在乎我們行為自然的結果；健康，寬裕，成功，都是節制與工作通常的結果，至於身體與精神的衰弱或疾病，多是惡習的結果。

2. 內心的制裁：責任完成的結果，心中滿意，不法的行動引起懺悔；榮幸或羞恥，自己尊重或輕視，由愛情與天主聯合所生之喜樂或由大罪過與天主分離所生之痛苦

3. 法律的制裁 由現實法規訂的獎懲制度。

4. 贊揚或斥責 受尊敬或失信用，光榮或污辱，雖有等級之不同，然都是關於德行或惡習，大眾或社會的制裁。

第一部的證明 在我們現在生活中，無日無經驗，為善不是沒有報酬，為惡亦有懲罰，以上所述各項制裁，能維持人們的品行。

第二部證明 然而以上各項制裁不能視為滿足。實在要使制裁真能滿足，應當 a. 普遍的：不任絲毫好行為無獎勵，壞行為無懲罰； b. 適宜的：與主動者的褒貶正確相合； c. 效力：對於個人的自由意志應當有適當的影響，以保全維持道德次序的基礎。

現在生活的制裁，不能完備以上這些條件。

所以滿意的制裁方法，在將來的生活中。

52. 我們不能決定長短一時期嘗試生活之後，有德行的人，在將來的生活中，永遠的獎勵，有罪惡的人將永遠的失掉他的幸福。

將來生活喜樂或痛苦的理由，已後再講，現在僅以最大的永生的幸福與不幸為討論的主點，最大不幸也不是直接的問題，因為以上所說的幸福，僅以無窮盡為條件方認為完全。

現在論題的主旨有二點為哲學所建立的如下：

1. 消極的方面 永久的痛苦並不與理智衝突；天主對於罪大惡極的人能加懲罰，予以最大的永遠的痛苦。

2. 積極的方面 因為天命的需要，天主應裁判道德的定律，以最大的，永遠的痛苦，懲罰有罪的人。

如天主能够且應當永遠的懲罰罪大惡極的人，我們有權說，犯罪者將永遠的無幸福。

第一部的證明：天主能以最高的永遠的無幸福懲罰罪人。一切道德的過失，為一種混亂，需要一種刑罰的制裁。如從本性上說，混亂是不能補救的，制裁的需要，永遠的存在。

死罪在本性上為一種無法補救的混亂，因為道德次序依

最後的目的而決定，最後目的為次序的原則，所以有大罪大惡，即是不承認最後的目的，是在他的道德活動所建的次序中，棄絕唯一的方法。混亂的本身為不可補救的。如天主不違反事物的自然要求，凡觸犯道德次序者需要相當的制裁。

第二部證明 天命需要，凡有罪者應永遠的喪失他的幸福。

自由為人類意志的特性。人類意志本身沒有他的目的；僅為附屬於最高的目的的一種方法。所以自由對我的目的應具有方法的性質。

如天主不指定我們的目的具有或喪失，善用或過用我們的自由，如此的自由失掉他的方法的性質，因此善用或過用我們的自由，對於我們最後的目的將無顯著的影響。但以上各點不致發生。

所以同理，天主應給予有德行的以幸福，獎勵他的德行，而不能不與有罪的人以示懲罰他的罪惡。

我們可以補充證明，永遠的賞罰的必要，為遵守道德次序根本定律有效方法的保證。

53. 承認宗教的學說為合理智的學說，以罪惡即是自由的改變他的目的，除喪失永遠的幸福外，將受積極的或體刑的懲罰。

刑罰應與罪過適合。吾人的死罪不獨背叛了天主，且不當與他的目的聯合，所以不獨喪失了他的目的；天主，此外他自身為一種積極懲罰的本源。

道德制裁的理論，引起一種困難：有人說，道德律為尊重自己纔去完成。所以在生活中遇了道德次序，因為看了某種制裁在前纔遵守道德律。康德即為這種倫理學的立法者。

54 康德道德責任學說的說明 道德義務為普遍的，絕對的，必然的，凡為普遍的，絕對的，必然的，不能由實驗的事物而發生。所以道德義務應為一切實驗已先有的原則，具有先天 (a priori) 的形式。

什麼是這種純粹的形式，不攪和一切經驗，並獨能為普遍的，必然的呢？即是「你的行動僅依一條格率 (maxim) 做去，如此你纔能同時希望格率成為一條普遍的法則」。或「你依一條格率而行，俾格率能為普遍法則之用」。

此為康德著名的「直言命令」 (categorical imperative) 或絕對的命令，由相反的方面說，康德之意，命令有時對於實際的對象，附屬於一個偶然的條件，有時為「假言命令」 (hypothetical imperative)。

意志的完成除受絕對命令本身影響外，不受任何動機的影響。這種意志獨立，對於一切行為真實的動機，還釋力



量體受絕對命令的支配，康德稱之爲「實踐理性自主」或曰「自由」是道德性的發源，也是善與德的起點。

這種原則之後，康德希望保持道德律外表的成功，在獎勵的引誘與懲罰的恐嚇。至於法律的制裁(legal sanction)不能達到良心上去，良心爲內心的範圍，不接受一切民事權力的影響，因此將道德與法律根本的分開。

是否說康德沒有道德律的制裁？不然，康德謂：假如不願道德的行爲視一種獎勵或畏懼懲罰而行，最普通的方法應視幸福而去成就，至少德行理應得幸福，也很確實的。

由此，這個原則與事實適合，在現世的生活，有德行者不常獲得獎勵，康德於是斷定來世生活之必要，未來生活中，有公正的法律控制，最高之裁判者，在德行與幸福之間，建立不能分離的聯繫。

55. 直言命令不是道德法則能分別善惡，也不是真正的道德法則。再則，康德以這些原則爲根據的理論，都是誤謬的。

第一部的證明 道德法則，從定義上看爲實踐的判斷，判斷由行爲與目的的關係而來。康德的理論將道德行動，廢去一切真實的目的。所以一切行爲與目的關係爲不可能，且由此而廢除一切品行風習的法則。

第二部的證明 義務，為法律上根本的性質，對於意志在一定方向中有一種自由行動必然性。康德不承認意志由一個最終的原因引起行動，換言之，由所願望的善呈現之前而發生行動。所以直言命令想廢除道德願望範圍中一切真實的最終的原因，不能產生真實的義務，由此即沒有真正的法律。

第三部的證明 第一錯誤，以道德律的普遍性與必然性，不能由我們靈性的精神能力供給的實驗事實追出他的根源。

第二錯誤，以人類本性有他自身的目的，次則以實踐理性的完成，在絕對自主中存在。

第三錯誤，以理性能禁止我們追隨享受幸福所發生自然的意向；不知希望這種享受祇要受指導能與道德最高的完成不相抵牾，而為人類本性之可能者即可。康德倫理學說的說明與上述道德義務的基礎可供以後「獨立倫理學」價值的參考。

56. 獨立的（世俗的）倫理說：以道德學說與超性次序一切積極默示獨立而存在。公教的學理，僅確實的總括經驗的教訓，因為他在沒有受默示與超性聖寵的援助各民族中，公佈道德律的知識與事實有普遍的不變的低劣性。

默示有關係必要的教理，應用到道德次序上，也如應用到純粹思辯次序上，特摘錄華蒂崗會議錄如下：當說是天主的默示，天主的那些事理，本來不是人的理智不能領悟的，而我們人在現世，却都能容易且確切無錯的明瞭。(Hinc divinae revelationi tribuendum quidem est) ut eas quae in rebus divinis humanae rationi per se imperviae non sunt, in praesentii quoque generis humani conditione ab omnibus expedite firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. (con. vatic. sessio III, cap. 2).

今日常聽見人說「獨立倫理學」之名詞，想建立道德哲學的學說，相信在實踐上與道德律的知識上，絕對的脫離宗教，宇宙的自然次序的主宰。

那完全是一種誤謬與空想。

所謂誤謬即誤信道德次序的哲學組織是與天主獨立的。

在邏輯次序中，若無人類本性的目的認識，則不能有道德行為的規則，也不能有義務律；人類本性的目的即為天主；所以道德次序的認識，不能解釋或科學的解釋而無天主的認識。

在本體論次序中，有一個絕對事實為一切道德次序的基礎，即天主對自己有必然的愛，所以愛人如己，一切能感受

愛情之物，在類似形式之中，也分得他的無窮盡的完全或無窮盡的善性。若消滅此絕對事實，則萬不能尋得正直的與道德律各項法則最後的理由。

這種著名的事實，提出智力的與自由的本性創造的假設，人類思想在天主的意志中，尋得道德義務的最高原因，進而在愛智之中指揮這個意志，正義原則最後的解釋。

所謂空想 (utopia) 即如不求助天主，決不能使人遵從道德律。

我們已經證明，假如吾人不有確性 (Certitude)，信仰正直而有權力的天主，遲早建立德行與幸福，罪惡與最大痛苦一種永遠的調和，道德律之實行將無充足的保障。

7. 社會理倫學 社會學家徐爾幹 (Durkheim, 勒威卜 玉 Lévy Bruhl, 巴乙 Bayet) 常說康德的倫理學為合理的倫理學，我們應當與形上學有關係的倫理學脫離。傳統的，康德的，及其他之倫理學，主張敘述人類行動的各種法則。如此冒名的科學是沒有意義的：科學研究事物的存在而不能立法。所以應另創一種「民俗學」(Science des mœurs) 研究社會現象與社會組織社會進化的定律，我們將來可以建立一種以民俗科學為基礎的「道德藝術」，俾改良社會。

他們對於這種倫理的新概念提出許多「要求假定」(fo

stulats)。

假定民俗學的對象道德現象都是社會現象，忘記了社會現象的根源。至少一部份，為個人的現象。

他們承認說，民俗學還在他的初期中，等到我們知道了控制社會的定律乃知道德藝術缺少基礎；經過長期的時間，則將成不合理的論說。

我們設想民俗學組織了，於我們有什麼用處，科學告訴我們事物之存在，如何使我們知道應當是這樣存在？理想立於合理的藝術上，他是什麼？

徐爾幹說，這是社會。社會好像授有一種真正道德的權威，他是一具有特性之物，超過個人；由他的超越性，能令人尊敬，使人服從。所以改進社會在乎保存他存在的各種根本條件與消滅擾亂秩序的原因。

第一，崇拜社會完全不是由民俗學指示出來的；僅以神的超越性而代替社會的超越性；各種社會積極的研究，不必選擇這種方法。再則，設想謀社會的福利不要個人的福利即認為人類活動合理的目的，為什麼我一定去追求他呢？假如我以為社會組織不良，誰禁止我願意去推翻他？保守者與和平的改革家願改良社會，維持存在的條件。這是方法的事情：民俗學對於革命家願意推翻不合他的理想的社會，絕無裁

判權。

廢除道德在形上學的一切責務，即折毀倫理學說的基礎，必使道德意識分離。

### 7. 道德次序的自然特性

58. 道德律的特性 道德律有各種明白的特性；他是不變的且普遍底明確的。

1. 道德律為不可變的：這不是說道德義務所用的質料不能變更；質料照原保存，道德次序的需要有關係的質料不能感受變動。因此道德律是普遍的適用與時間與地方的情形獨立，而對於任何人，都是永久的，共有的。強迫所有具有自然理性的人，不論生活在什麼時代，居處在什麼地方，都不能不遵從。

不變性，雖自然律也不能例外。然而應當避免，慎勿以客觀定律的本身與某項抽象的公式使之同化。我們借用抽象的公式，盡力約略表示出來，就普遍的情形宣稱，可以增加或與以限制；如條文謂：毋殺人，毋貪他人財物。

8. 道德律為普遍底明確的：對於一般人明白公佈，祇要達到能運用的理性，如不能知道，沒有不負愚昧之責任的。理性年齡不是指定兒童能够推理的時期——兒童推理常早於我們規定的理性年齡——乃他自動反省的時候，能見到他的行為與道德的目的附帶的關係；簡言之，即到了他成為道德的主動者的年齡。

普通分別道德律的各項初基原則，推出原則或即刻的結論與遠離的結論。錯誤或不可免的蒙昧自然的可能性，僅為遠離的結論而言。

公佈的普遍性與道德律的認識，已在前面證明了。

59. 道德行為的特性 道德行為具有自然的特性：

1, 他表現道德正直的性質或道德邪差的性質，罪過；

2, 為人所表示可贊揚的行為或有罪的行为，主動者應負責任。贊揚或有罪的行为，應是自由的，由負責的主動者發生；

3, 他是褒獎的或貶責的，以在天主前為定而不一定是在人們前所受的褒獎。

60. 功績的意義 功績的意義為相對的觀念，一人稱贊他人所有的東西。為什麼稱贊他呢？一種行為道德上所謂好

，為有益於他人。反之，謂之罪失，在有損於人的計劃中，做一種道德上不良的行為。

所以功績的特性，因以他人的利益為目的，做了一種道德上好的行為，必需賞以酬報。罪過表示相反的特性。

由此，要能稱為功績，應有相連的兩條件：

1, 有得獎勵的資格：一個人已經得着了他的本性上能够希望得到的所有的一切東西，不能在已滿足的情形中再得功績。

2, 他的行為是自主的。

要真實的有功績，此外應當：

3, 做一種道德上好的行動；

4, 以他人的福益為目的；

5, 一種行為是有益於人或至少應視為有益於人，要行為是為此人而做的，且得着此人的允許。

我們的行為可以獲得功績（或罪過）或為他人，或為社會，或為天主。

61. 功績的基礎：從何處來的命令為善於人必需由一種同樣的或相當的善以報酬他，為惡應罪以罰？

有幾種不同的回答。

天主監視，願人遵守道德次序的根本法律，他的管理適



合我們本性薄弱真實的性向，由賞罰的制度指導我們品行，我們容易了解，因為這種緣故建立必然性的證明，且實在為道德律的制裁（參考第 6 節）。但這種答覆雖云合法，足以解釋賞與罰內在的本性麼？是否要使法律完成，我們在道德上應有賞罰，或者因為已遵守了或違反了法律呢？

沙勒將無私的倫理學說作過分的說明，直不認希望獎勵或畏懼懲罰為行為合法的動機。(La moral Livre III, chap, xi)

那是太逾分了。獎勵能為一種合法的動機，也是道德行為的最後原因。然而應當了解，功績在獎勵之先，他應按照他的需要看作獎勵的原因。

達巴內里 (Taparelli) 以承認功績為適用對稱的，適合的，單一的定律 (Essai théorique de droit naturel, liv, i, ch, vi.)

極好，這都是審美學的定律，需要對稱與適合；但在倫理上何以解釋，應當獎勵有功績的人。

能不能再進一層去分析？這種適合對稱的需要從何處來的，如何去實現？主動者自然底以自己的完成為準，所以依事物自然的進程，要求他的效果，視之為個人完成的方法。

omnis effectus naturaliter ad suam causam convertitur.....

Semper enim oportet quod effectus ordinetur ad finem agen

tis)

當一個主動者爲他人利益做的有效果，這個人獲得完成，但他不是自動的主人，所以也不是自然的所有者，至於對方爲善的主人讓與個人完成的一原素爲他人利用。

這種個人的善的讓與，與主動者自然傾向對於他固有的完成相反；如受惠者不能酬報，恢復自然次序需要的平衡，所以好像是不調和。但到了受恩者歸還施主合法的利益，平衡再建立了，保存了道德次序。

這正是對施主與以補償，交換所得的利益，繼有功績的酬報。

平等與適合的必要，達巴內里所主張的理論，在自然的定律中有他的基礎，因爲一切自由行爲應歸還利益於他的主人，且了解一種功績，就是尊重這條定律與建立一個自然的平等。

## 第四章

### 道德意識

62. 道德意識的意義 一切實踐理性決定的判斷對於具體行為真正的與義務的性質，為一個三段論法的結論，其中前提之一為普通的，至於第二為特殊的。普通前提為智力受了習慣的性向的影響而構成，古代哲學家名之為「良能」。由理性發生動作，道德的一個普遍原則，適用於一特殊的情形上，稱之為良心(*conscience*) *conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiae ad aliquem actum*。

63. 義務的能力與道德意識的構成 道德各項原則都是不可變的，其中之數種在人類智力上表現出來頗為明顯，無論何人也不能不了解(58)。但實用這些原則於實際生活的動作上與各種特別情形而變化，且能同時發生蒙昧或錯誤。

然而一切道德行爲，我們在各種情形中發生，一定是具體的，所以人類行爲必需有真正的，直接的與固定的規則爲之控制，而規則不是良能的抽象原則，乃爲良心的具體判斷。人何以有權相信他的良心？

1, 當一個動作呈現在良心中，善或惡，合法或不合法，包含道德行爲偶然的或變化的質料，有完全正確性的保證，我們容易了解意志適合良心的指導。若以同樣的質料必需一種數學正確性的明顯，那就是不合理了。

2, 若理智懷疑，看不清善惡或合法不合法，怎麼辦呢？在疑惑中不管善惡做去，這是無差別底願意善與惡，無差別底願意善與惡爲做事的缺點，因爲意志祇能願意爲善而應當避惡。所以吾人如行動將發生，不知善或惡，不能在疑惑中行動。

這種提議直接的結果：吾人自處在這種情形中，應當設法消釋疑惑，努力謀到正確的認識，行爲是善的應當去做成，行爲是惡的應當去抑制。

a. 設想努力達到了，我們在前述的假設中。

b. 如努力沒有使疑惑消釋，且將引起重大的結果：確信在此情形中不能克服疑惑，就是說，行爲善的或惡的道德性質的正確性有疑惑。又怎麼辦呢？

抑制我不去做嗎？祇是推託，不是解決。疑惑是否正是在合法或不合法一點上要明了，的確是在如此如此一定的情形不應去做呢？

既然理性擔任指導我的道德生活的職務，我應當在疑惑中取其最合理的主見。合理主見是什麼？

是否為最可靠的主見(行或不行)，就是說，獲罪最少危險的主見？但最可靠的主見為最少蓋然的 (probable) 主見，換言之，較少合於真理的表現；也許可靠的主見即是未必然的主見；人將說合理的決定採取一主見，無需顧慮真理客觀的表現，假託這種表現是不完全的？

理性，由間接的方法，或由反射的原則，能夠逃出他已知的疑惑，使直接底不可克服的，得到實用底或決定底一種意識的構成。

這種方法以三段論法說明如下：

吾人祇要謹慎底判斷，去成就合理的行動，不是顯明底犯罪，在嚴格的努力後，吾人不能達到自己確信一種行動為不合法，他可以謹慎的視為合法。所以對於行為道德性質，直接不能克服的疑惑中，吾人能間接底構成反省的確實的意識，認行為是正直的與合法的。

一切困難要知道的，在對於道德行動的正直的性質所成

的判斷，要實際的謹慎。

還有不可爭辯的，一方面，當他遇到僅有一種表面理由或一種無價值的理由，在一個道德行動的善性有利的判斷為謹慎的；另一方面，當理由為一條法律的存在作有利的辯護，而他反對這條法律，則引起很大的蓋然性，他是不謹慎的。嚴肅主義 (rigorism) 與疏略主義 (laxism) 二者都是可拋棄的。

但這兩種極端之中，有細微的分別；我們試舉主要的三種：蓋然論者 (Probabilists)，同蓋然論者 (Equi-probabilists)，超蓋然論者 (Probabiliorists)。

近代倫理學家共同的意見，所謂純粹蓋然論者，為一種行動是顯明底合法，到了道德的行動者實行時，能以他的合法性，立於嚴格底蓋然的理由上，就是這種理由遇到了相等的理由或較優的理由，也不顧及。超蓋然論者，主張一個蓋然的意見謹慎的考慮中止了，當相反的意見表示具有一個較優的蓋然性或簡單底相等，所以在這一類兩個意見衝突的情形時，最有蓋然性的或最可靠的，實用上應佔優勝。同蓋然論者，自居前二者之間，主張第一說，一個蓋然的理由為謹慎判斷的充足理由，在一個相反的意見前，而以較低的蓋然性或相等蓋然性為基礎。但贊成第二說，為謹慎起見，他應

的該讓步於以較優蓋然性為根據的相反的判斷。

不必在各種不同的方法中討論，我們逢了以上三種主張共有的難點時，任何一種意見，蓋然的或較蓋然的，能夠與真理不合，所以意識的判斷受一簡單的意見啓發，能發生錯誤。是否允許，承認一種錯誤的判斷使負義務或能負義務？

聖多默已提示難點，於宣佈普通原則「不知某條規誡，便不受某條規誡的限制」之後。nullus ligatur per praecep-

tum aliquod, nisi mediante scientia illius praecepti，他自問道：「吾人的良心認錯了某條規誡，是否也受某條規誡的限制？」utrum conscientia erronea liget？他肯定的答覆這個問題，且概括他的思想如下：雖然良心所認識的，不合於天主的規誡，若良心確認為是天主的規誡而違背了，便是違犯了天主的規誡……良心錯誤限制人心的長久，以錯誤存在與否而定。

## 普通倫理學提要

1. 人在主觀上實際上，有一個自然的最後目的。
2. 人祇有一個自然的目的。
3. 由具體的與固定的方式看，客觀的目的不能在何創造的善中尋得，祇能在天主至善中獲得。
4. 這是由一種智力的動作，人纔得着他的幸福。
5. 思辯理性的動作，纔實現主觀的真福。
6. 自然幸福的概念，不是矛盾的。
7. 受感性與物質原因影響意志是與人的自由意識相合的。
8. 善與惡之間，有真實的與內在的分別。
9. 人類行爲的善性與惡性間的分別，毫不能由外界的或積極的，無論是人的或神的影響解釋。
10. 善與惡的分別，以我們的行動適合或違反我們最高



的目的為基礎。

11, 具體底說, 行為的道德性, 以他的形式對象, 行動的情形及其意志追求的意向為標準。

12, 個人的或社會的福利, 不是測量道德善的準則。

13, 斯賓塞的進化論, 邏輯底把道德性與善惡的分別, 引入消極方面。

14, 人受自然律的支配, 換言之, 即一種傾向, 使用習慣的方式去認識與去願望他的理智本性的目的。且謀達到目的的方法, 同時去分辨去排除與目的相反的一切行動。

15, 遵從自然律的道德義務是在人類本性中, 去求他的解釋與他的基礎。

16, 善與惡間分別的最後理由, 與道德律的與義務的最後理由, 在天主纔能尋得, 明顯底存於神智的實踐理性中。

17, 要解釋道德次序的認識不必借用人類本性與智力有別的「道德本能」或「道德官」等說。

18, 實踐理性的第一原則與自然律的第一誡命, 應當是「為善避惡」。

19, 現世的生活有道德律的制裁, 但還不足。

20, 經過我們不能決定長短嘗試時期生活之後, 在未來的生活中有德者永受獎勵, 有罪者永久的喪失其幸福。

21, 這是很合理性的承認宗教的學說, 有罪者是自由違反他爲人的目的, 除永久的喪失幸福之外, 且有積極的或體刑的痛苦。

22, 康德的直言命令, 不是一條道德法則, 能分別善惡, 也不是真正的道德律。再則康德所根據的原則是誤謬的。

23, 與天主獨立的倫理學爲一種錯誤與空想。

24, 道德律是不變的, 普世週和的。

