

現代文化叢書

現代
倫理學

張東蓀著

6016144

現 代 倫 理 學

張 東 蓀 著

上 海

新 月 書 店 印 行

目次

- 第一章 序論
- 第二章 席其維克之直覺的功利主義
- 第三章 伯辣德來之自我實現主義
- 第四章 斯賓塞進化主義
- 第五章 格林之大自覺說
- 第六章 馬諦腦之良心論
- 第七章 藍育之生力充溢說
- 第八章 翁德之文化主義



第九章 赫胥黎之人道制勝天行說

第十章 穆亞之新實在論的倫理學

第十一章 許濬期蓋之生活基型說

第十二章 克魯埃金之互助的倫理說

第十三章 馬克思派之倫理意見

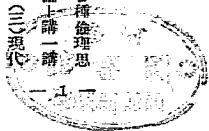
第十四章 結論——著者所主張的綜合倫理學

現代倫理學

第一章 序論

現代倫理學 (Contemporary Ethics) 就是敘述現代的各種倫理思想與學說。於是我們的問題便不能不先分三點，在序論上講一講了：(一)現代以何時爲起？(二)倫理學的性质是甚麼？(三)現代倫理思想共有若干派？

請先說第一點。本來所謂現代是指我們同時代而言。但所謂同時代亦必有限度。究竟以那一年算起是在我們同時代內呢？其



實大家說起現代二字時，並沒有確定。有人把五六十年以前的東西亦說是屬於現代；而有人則以為止限於這個最近的十年內。所以現代二個字本是漫無限界。現在我姑且根據美國哲學家潘萊（P. S. Parry）所著的現代哲學的辦法，是以一八六〇年作起點。自一八六〇年算至一九三〇年恰正七十年；好像七十歲的人當可與我們同時代一樣。我想這個計算尚屬可用。因為若再減少，勢必以最近五十年為標準；若再增加，又必改為近百年了。百年似乎太長一些；而五十年又嫌太短。則七十年似乎最為安寧。因為七十歲的人活在世上究屬多數，所以凡在七十年以內的似可說是和我們同一個時代了。

第一個問題既然解決了，請說一說第二個問題。這個問題又可分為二項：（一）倫理學的「題材」(Subject-matter)是甚麼？（二）倫理學與所謂人生哲學有無區別？

凡一種科學都是有他的特有的題材。這句話並不包含有他的題材不為別種科學所公有的意思在內。亦許有時兩種科學公有的一種題材。但所以研究的方向必有不同。這便是方法與方向的分別。

我們須把這一點亦加上，於是我們便可以說各科學的題材是沒有相同的了。例如天文學的題材是天空的現象，如日月星等。如心理學與生理學都研究神經的活動，然而各有各的方法與方向，所以二者不可雜併於一。我們明白科學與其題材的關係以後，方可以知道

倫理學的題材的問題應作如何解決。

我們生在世上，不是常常發生一個問題麼？這個問題就是我們無論對於何人，或何事，甚至對於何物，並且對於自己，常常下有好壞的批評。以為這個是好人，那個人是壞人；以為這件事是好事，那件事是壞事。對於自己，亦常覺得有時很好，有時却不認為滿意。這種好壞的批評，換言之，這種好壞之或是應該加以研究的。就是我們須得問一問究竟甚麼是好，甚麼是壞。或則改爲：如何方算是好，怎樣便成爲壞。研究這個好壞的一種學問便是所謂「價值學」(Axiology)。

價值學的內容可分三部分：(一)總論「價值」(Value)。(二)關

於感覺賞鑒上的價值，就是所謂「美學」(aesthetics)；(三)關於人生行為上的價值，就是所謂倫理學(Ethics)。所以美學的對象是美的價值(aesthetical value)，而倫理學的對象是道德價值(Moral Value)。

倫理學之研究道德的價值亦是分兩部分：(一)道德的價值是甚麼？(二)如何以完成道德的價值？第一部分是研究「是甚麼」(what)，第二部分是研究「怎麼樣」(How)。所以第一部分是理論的(theoretical)，第二部分是實踐的(Practical)。一班人往往因為倫理學包括有實施的方面遂謂倫理學乃是一術(art)，和政治學一樣。其實在今天倫理學所討論的還是理論上的問題居多數。所以倫理學

依然是一個理論的科學。

倫理學的性质既明，當可知其與人生哲學的異同了。人生哲學

在英文是 *Philosophy of Life* 有人亦把這個稱呼視為等於 *Ethics*。

所以即在外國人方面這兩個名稱並無分別。而在中國人似乎却生

了許多的討論。其實「人生哲學」四個字原來只是 *ethics* 的譯語。

並不包含有他種意義在內。不料後來加以討論以後，便好像人生

哲學一名比倫理學為廣泛些。於是編人生哲學的先生們便把哲學亦

編進去了。以為這樣方合乎人生哲學的範圍。實則我們當知倫理

學即是人生哲學，人生哲學即是倫理學。大可以不必妄起分別。

第二個問題又解決了，輪到第三個問題。老實說，現代倫理思

想本是五花八門。而著者居住於國內，却缺乏大規模的圖書館可供搜集此類的著述。不得已僅個人能力所及的列舉出來。而又因本叢書的篇幅是有限的，所以還須加以選擇。祇好把幾個最重要而不可缺的先採取了；然後再拿次要的來補足篇幅。倘使重要的而無遺漏則本書已經可以算達到了目的。所以不能不求讀者勿存奢望。

現在卽依年代的次序列之如下：

(1) 席其維克(Siderwick)

因為他的倫理學之方法(*The Methods of Ethics*)其第一版是一八七四年出版的。但我現在所根據的却是一九〇七年的第七版。

(一) 伯辣德來 (Bradley)

因為他的倫理學研究 (Ethical Studies) 第一版是一八七六年出版的。我所根據的却亦是最近的再版。

(二) 斯賓塞 (Spencer)

因為他的倫理學原理 (Principles of Ethics) 兩冊是从一八七九年起到一八九二年完成的。

(三) 格林 (Green)

因為他的倫理學序論 (Prolegomena to Ethics) 是於一八八三年出世的。

(四) 馬諦騰 (Martineau)

因為他的倫理學說之各型(Types of Ethical Theory)是一八八五年出版的。

(六) 蓋育(Guyau)

因為他的無制裁之道德論(Sketch of a Morality without Obligation or Sanction)是一八八五年刊行問世的。

(七) 舍德(Wundt)

因為他們的倫理學(Ethics)三大冊是於一八八六年開始刊行的。

(八) 赫胥黎(Huxley)

因為他的進化與道德(Evolution and Ethics)是一八九四年

出版的。

(九) 穆亞 (Moore)

因為他的倫理學原理 (Principia Ethica) 是一九〇三年出版的。

(十) 許漢朗格 (Spranger)

因為他的生活基型 (Lebensformen) 是一九二一年出版的。

(十一) 克魯樸金 (Kropotkin)

因為他的倫理學之起源與發展 (Ethics: its Origin and Development) 是他死後於一九二二年出的未完的遺稿。

(十二) 馬克思派 (the Marxists)

因爲此派不在正統倫理學中，却也有關於倫理的思想，所以不拘年代的關係，而列於最後。

現在我所選擇的只是這些，不敢說已經把重要的都搜羅完了，其中次要的當然是很少；即在最重要的裏頭似乎尙缺少兩派：

一派是奧國的價值哲學，其代表者就是曼德 (Alexius von Meinong 1853—1920)。他對於價值，用分析的方法來研究，結果把價值認爲是「客觀的」(objektiv)。和他同派的有哀倫菲爾斯 (Christian von Ehrenfels)。另一派是德國的現象學派，其首領自然是呼塞爾 (Edmund Husserl)。但把現象學原理用於倫理方面的却是錫勒 (Max Scheler 1874—1928)與哈特曼 (Nicolai Hartmann)。這兩派在

現代思潮上頗放些異彩，照理本書是不能付之缺如，無奈著者下筆時匆促一些，一時未能把關於他們的書籍搜集起來，所以只好暫缺；決計於將來再版時再把這兩派敘述一下加了進去，這只可說是一種預約罷了。

現代思潮無一不是繞近世思想而起，近世思想又是受了希臘文化的影響。所以讀者如果不知近世的倫理思想便很難對於現代各派有一個了解，因此我曾撰有倫理學綱要一書，是書述古代與近世的西洋倫理思想。該書在中華書局出版，是中華百科叢書之一。本書可以說就是那部書的續編。讀者如對於本書所述有些不明其原委的地方，不妨取那部書來取一個參考。

此外有一點本來不必聲明，但在中國智識界的情形却非說一說不可。就是我這樣以著述出版的先後作標準來定次序決不含有表示其學說有新舊的意思。因為中國人有一個壞習慣：往往以為愈新便是愈好；最晚出便是愈新。其實愈新不見得必是愈好；而愈晚出更不見得是愈新。須知我這種辦法本是一種不得已的辦法，和以筆劃的多少定次序，或以外國第一個字母來排次第，都是一樣，並無深意。倘便有上述的誤會便不能了解各派學說的真髓了。因此這個誤會是不可不先聲明而有以祛除之。

第二章 席其維克之直覺的功利主義

席其維克 (H. Sidgwick 1838—1900) 作了一部書叫倫理學方法 (The methods of Ethics 1874)，這書非凡的有名，當中分成四部，講利己主義，功利主義，直覺主義，他拿這三個方法都加以批評，並且想把他們調和起來。利己主義就是為我自己的快樂論，功利主義就是普遍的快樂論。席其維克以為功利主義同直覺主義可以互相調和，現在我們先不講他們的調和，講他對於為我的快樂論的批評。

為我的快樂論以快樂當作一種心理上的狀態，所以也可以叫做

「心理的快樂論」(Psychological hedonism)。他拿快樂情感作這學說的根據，但是快樂到底是那一種情感呢？他的性質怎樣的呢？從來快樂論的人對於這一點根本就不回答，他們對於快樂也不下一個定義，他們只知道說人們的目的是快樂，產生快樂的行為便是好。所以快樂到底是主觀的情感，還是客觀上的實物這些問題都沒有解決，並且他們也不知道到底快樂這情感同別的是不是相同。因此席其維克以為既沒有苦痛同快樂的定義那還講什麼快樂論，所以他第一便對苦痛同快樂下一個定義，他說快樂是一種情感，刺激我們的意志，變成了行動，使我們要保留他。苦痛也是一種情感，刺激了意志，變成了行動，使我們不要他。這個定義可是也並不全都當，

他說苦痛同快樂是一種情感，這是對的，但是他說苦痛包含不要的意志，快樂包含着保留的意志，這實在同本來的快樂論一樣，並沒有什麼進步。不過他有一點特長，便是他說這種情感並不是我們做事要的目的。他拿吃東西比喻說，吃東西有好味道是一種快樂，但是肚子餓的人吃東西，絕對不是爲了東西好吃，如其這人吃得餓了，那麼東西再好吃些，他的意志決不能叫他再吃下去。吃東西同好吃是兩件東西，不過他們是有不可分離的關係，雖然這兩個總在一塊，但是好吃的快樂總不是真正目的，真正的目的是要吃飽。

席其維

克〇舉了一個例，好比下棋，他說下棋的人並不是一定要得勝，要找得勝的快樂，所以才下棋；他所以要下棋的原故，就因爲下棋時候便

有快樂，這種快樂可以叫做「求時的快樂」(pleasure of pursuit)同「得時的快樂」(Pleasure of attainment)不同。這兩種快樂，也可以叫做在中的樂同結果的樂。不論什麼下棋也好，讀書也好，做事也好，其中都有這種的樂趣，好比我們研究生物學，吾們並不是一定要發明使得社會上的人們都稱贊我，那我才快樂，却是因為讀書的時候，在實驗室的時候，我們自有一種樂趣；如其我們做得更利害，那麼我們也許忘了吃飯睡覺，那時候，這樂趣才達到了最高度。如其我們天天想有發明，那麼不但沒有快樂，連在讀書實驗的樂趣都沒有了。所以關於衝動我們可以分成兩個，一個是顧慮自己的衝動(both regarding impulse) 另一個是顧慮外物的衝動 (extra regarding in-

philos)。這兩個衝動是倒着走的，相反的，就好比一個人研究生物，如其他研究的東西是他的目的那麼他可以得着很大的快樂，如是他天天想得快樂，他的一舉一動都成了有意的，結果他所得的快樂反而不多。這個倫理學家都說成快樂論的根本迷惑，但是席其維克却以為這一點並不能根本推翻快樂論。他說在有意行為裏顧念自己同顧念別的雖然起頭有些矛盾，但是到了後來終是歸到一塊，因為那顧念別的以致於終積忘身不過是一個短時現象，長久了便要恢復到平常那樣，平常那樣便是也顧念自己，並不能單單顧念別的。席其維克因為他拿這種情形算一時現象，所以他說這並不足以打倒快樂左右行為的主張，不過就是使人知道，用快樂論原理的時候一定要劃一個界

限，也可以說，在某種範圍，我們應當把快樂的目的暫時丟開，不要直接去求他；這樣說法，那席其維克快樂論便並沒有什麼困難了。所以席

其維克把快樂論改正了兩點：（一）快樂是一種情感，（二）吾們的行為都有目的，不該拿快樂做直接的目的。除此以外，席其維克又以爲快樂這種快感，只有當事的人才能感覺到，所以快樂的強弱，快樂的一切，都只有感覺的人才知道，別人一概都不曉得。所以在席其維克意思裏，快樂這情感完全是主觀的。這一點又是他的創見。平常這三點差不多都是反對快樂論的人的理由，現在席其維克反而拿來贊成快樂論，爲什麼他贊成快樂論呢？有三個理由可說：

（一）他對於快樂不單是認爲一種情感，一會兒有，一會兒無，並

且認為這快樂是可以長久的。所以他講快樂，不說可欲，就說可取，就是這個意思。因欲同取，在我們普通說來，便是「要」；在英文說來便是 *desirable*，差不多有些 *Want* 的意思。因為感不夠所以才要，要到了那就是快樂，在心理上這一點是可以說是能相通的。

所以這樣講來，快樂就是經驗上要的那種情感，那麼人們當然有求快樂的傾向，因為快樂對人最是適宜。因此我們可以看見，席其維克起頭想要脫離快樂論，結果反而成了快樂論了。（二）席其維克承認義務的履行同幸福的享受絕對沒有衝突，他雖然不說履行義務的，將來一定要有大快樂，但是他的意思實在是如此。這一點他以為可以證明道德同快樂論不相反的。（三）他不承認有離經驗的價值，一定這

事同人的情感有關係，那麼這事才有價值；好比說吧，這一件東西，大家說他好看，那一件東西，大家說他不好看，但是如其沒有人，那麼那好看不好看有誰來評定知道呢？所以離開了人們，絕對便沒有了美同不美，好同不好一切的價值了。我們說美的客觀，並不是說美可以離開人們依舊是美，不過是說人家都說他是美。所以這樣講來，是非，善惡，高低，邪正，一切的價值，都不能脫離人類而獨自一個存在，這種說法雖不是說價值是一種主觀的存在，但是至少是主張價值是一種關係，這種關係是有兩個東西，缺了一個，其他一個也就不能存在。道德也是一種價值，當然不在例外。所以他說道德所以好的原故，就因為他能致人完全，幸福，益利；如其沒有人，

那麼便沒有了道德。這樣一說，那麼道德豈不是又成了道德的工具的快樂論了嗎？這三點席其維克以爲前提，因此他的思想，不知不覺的，仍舊是快樂論的。

然而席其維克這人有豐富的常識，縝密的頭腦，名學的訓練，所以他的發言絕對不是獨斷。他那本書全體是分拆一切，他的精神實在可以同現代英國的新實在派一樣，他的根本意旨是拿科學方法來分拆，再拿科學方法來定苦痛同快樂。所以他對於以前人說的沒有苦就是樂那一批話是根本不贊成，而他以爲雖然吾們心理狀態不一定真有一個無所向的時候，然而在理論上說，我們可以說有一個狀態。這狀態是大概無苦無樂，席其維克叫這個做快樂的零度。因爲他假

定快樂是正數，苦痛是負數，不苦不樂當然是零了；既然不苦不樂是零，那麼怎樣可以說是無苦就是樂呢？這一點他可以說是反對伊壁鳩魯（Epicurus）的，第二他又反對彌兒（J. S. Mill）的快樂性質上有高低，他以爲快樂這東西度量上還可以測量，關於性質這一方面是絕對沒法計算的，吾們平常說的伊快樂雖然量小，但是比那快樂倒來得高，意思是說這快樂是比較可取。這比較可取決不是單單拿快樂本身的情感來說，一定還要拿其他的關係同條件都算進去。如其單單拿快樂的情感來說，那麼這較為可取一定是對於我們有大一些的可誘力，這可誘力的大小便是度量的差別。這樣，性質便化成了度量了，因此席其維克以爲算快樂只能算度量，却不能在性質上面找他

們的差別。

現在我們已經不必再談下去，這裏我先把席其維克對於計算苦樂的方法同意見說一下。他是主張苦樂是有程度上的強弱，因此可以用度量來計算，但是他同邊沁 (Bentham) 大大的不同，邊沁把苦樂分成了許多，但是席其維克以為這事是很難的，單是這樣武斷是絕對不成，他另立一個計算方法，就是經驗而兼思考的較量法 (Empirical-relativistic comparison)。這方法是拿以往的經驗一一的思考較量，照了這法，便能把一切的快樂同苦痛依着程度排成一個長表，平常他對於這方法反對的有二說：(一)計算絕對是不能成立的，這是根本反對。(二)這方法很不容易實行，這是對於這方法感覺困難。根本反

對的那班人說快樂是一種情感，這情感決不能脫離了他依靠的境物而獨自生存；席其維克也承認這話，以為單有了快樂的情感，而沒有他所對的境物，那結果一定弄到不可想像。然而這話同一種情感與別種情感的較量一無關係。吾們看戲，當然不能離開所看的戲台印象，同所聽的戲子言語，不然就沒有快樂，但是我們在喜劇與悲劇總能分別，因為一個給我的快樂，比那個多；反對的人說情感不能夠堆積起來，一個情感來了別一個便走了，席其維克以為這個並不足以算一個有力的理由，因為他也可以同樣用在時間上，時間也是一個來一個就去，那麼我們不是說時間不可以堆積了。但是反對的說快樂在享受上不能堆積地享受，並不是說快樂在想像上不得聚集地較量。但

是快樂論的人所希望的。正是要把許多快樂聚在一塊比較一下，並不是要聚了許多快樂來享受。反對的人又說快樂的時候實在太短，人們越是追求快樂，越是要覺得快樂走得太快，這實在是事實，不過席克以為這實在也不足以推翻快樂論；因為吾們如其看看經驗，我們一定可以看見許多人，都以為將來比過去有較多的快樂；所以他們以為如此的原故，一定是他們以為如其能夠得着快樂的根源，而比較長久些的，好比財富，名譽，那麼他的快樂就可以不懸散。反對的人又說如其我們去計較快樂，那麼快樂一定反而減退。席其維克以為這雖是事實，而這說還有錯處，這錯處就是假定人心有一定的量，這一方增加了那一方便減少了，其實這是不對的，這種現象只見在高度快

樂的時候，只在極樂的時候來估計快樂，那快樂便降低了。並且這可以只在享受極樂的時候，否則也不要緊。好在我們一生不全在快樂高潮的頂點，並且時常有不苦不快的過渡時候，所以在那些時候去計算快樂便不妨了。反對的人又說計算快樂一定是不可能，既不確切，又不精密，更不嚴正，這反對已經不是根本反對，却是方法困難的反對了。席其維克也知道其中有許多困難，他以為這計算不能拿常人的計算做標準，因為常人有時做計算都是偶然，所以這種計算是一時的，並且是粗疏的，不能算應用快樂論的原理，也不能合於快樂論那班人的要求；雖然我們說常人算的不對，但是到底度量上差了多少，我們也不得而知；因為這個原故，我們只能說他材料不夠，却不

能說這算計是不可能。但是實際上快樂的計算是非凡的困難：第一，所比較的情感，如其一個是當時的情感，那麼那一個一定是過去或是未來的情感，情感既是過去，那麼再出來的，一定不是情感的本身，却是情感的表象（Representation），未來的情感是想像的情感，吾們想像未來又是拿過去的經驗作根據，既是拿表象同想像來同實在的比較，那當然免不了有錯誤。好比人家請我吃大菜，却問我那一個菜你吃了最快樂，這問題實在是不能嚴正答覆的。如果要問動的時候快樂還是靜的時候快樂，讀書快樂還是工作快樂這一類問題，那是更不容易回答了。這是第一種困難。第二，比較時候不但是所表象的情感有變化，就是心理的全部狀態也有時日的不同。所以時間

不同了，那比較的衡量也就不是一樣。好比我做一件苦工，做完以後想想，却感到非凡的快樂，因為覺得從前的奮鬥很有趣。又好比勞碌以後，一定要休息，休息長了，却覺得非活動活動不可了，所以明明一個活動，為什麼一會可厭，一會兒可樂，這就因為背景不同；好比灰色紙在黑紙上像白，在白紙上像黑，所以時代背景不同，衡量也就兩樣了，這是第二種困難。第三，如其根據了自己已往的經驗，那一定不對，所以應得問別人，拿別人的經驗作教訓，但是這個也不一定可靠；好比一件事，我看了很好，你說不好，他說不對。因此一件事，各人對他的感是各樣的，所以這就成了第三種困難。第四，吾們的身格常常有變化，好比體操，起初覺得很苦，但是練慣

了，倒反當是快樂了。宗教生活就是那樣，平常人都不願意沒有官覺的快樂，但是宗教家却是情願，因為身格常常變化，那衡量就不一定了。這是第四種困難。但是席其維克雖是說計算有許多困難，不過他只主張對於這算法減少些信用，不能把他完全拋棄。他一方面是說苦樂的計算有困難，那一方面他却以為實際上指導我們行爲的，却倒是那不好，不完備的算法。席其維克因為承認這不完備的方法還在實行，所以他主張把他廢除了，却主張要把這方法加以改良。

他說現在人人所用的方法，都是拿個人的本能做基礎而計算的，所以這是本能的推算，席其維克的目的就是要拿這本能的計算改成科學方法的計算，然而這事實是萬分難的，他有句話說「吾知道拿不苦

不樂做起點，照着可欲性，把一個個的情感在正負雙方面攪好，成功一張長表，這是最高的理想，但是吾們現在還不知道能夠接近這個幾許。」這一段話可以顯出席其維克說這理想是很遠很大，並不是說這是不可能的。他的意思是說這理想是可以慢慢的實現，他有一個說法證明這理想是真有逐漸實現的可能性，他說吾們推測的時候如其有了錯誤，吾們可以想到錯在那裏，爲什麼錯，這樣便可以改正想像的過失，因爲吾們所較量的不單是同過去經驗的情感比較，也同某事情某境遇所產生的苦樂來比較。可以在許多不同的時候，許多不同的心理狀態下面來比較，這樣就可以減少些錯誤。如是各地，各境遇所比較的結果差不多都定一樣，那麼我們對於那結果便可以信任一

些。所以這句意思就是說：計算苦樂不能單單拿苦樂的情感來比較，是要拿苦樂所產生的刺激來比較。這產生苦樂的刺激，席其維克叫他做苦樂的來源，也可以叫苦樂的條件。好比聽笑話就快樂，那聽笑話便是這快樂的來源，我們聽笑話便快樂，聽人家說有人死了，便不快樂；那並不是那兩個情感有分別，却是產生那情感的兩種刺激的性質不一樣。所以比較苦樂，並不比較情感，却是比較刺激，這一點又可以說是席其維克的一個創見。席其維克知道苦樂在情感方面要計算實在沒法，真要計算只有拿他所對的實物，他有句話說「人們的比較苦樂不能拿苦樂自身，應拿他客觀的來源同條件。」這真是避去較量情感的內省法的流弊，又是快樂論的一個新紀元。

但是這還不是席其維克的最大創見，他還有比這更進一步的創見，這是什麼呢？就是他有見於常識的有用，他以為吾們如其拿上而的方法去做，把自己一個個的苦樂去比較，結果成一張長表。其實這事差不多每一個人都做過，都是無意中做的，從有了人類以來，每一個人拿他所經驗的苦樂歸納一下，拿別人的經驗綜合了再統計一下，那麼那結果一定比較確實些，當然不是絕對確實的。在大體上總可以說是相當的確實了，這是因為每一個人的比較都不是精確，所以這統計當然也不能完全精確，只能有一個大概，這大體上確實的結果是什麼呢？席其維克回答說：「這是常識（common sense），常識就是堆積了許多人的經驗才成功的，我們平常的傳說同格言都是由閱

歷得來的教訓，把以前許多人們的經驗拿來得着一個平均，這就是常識，所以我們現在的常識就是古人經驗的綜合報告，這報告雖然其中不很十分精確，然而在大體上看來，一定可以知道有許多方面已經能夠代表全體人類。所以常識好比是人類對於苦樂，用科學方法計算的統計的總結；吾們有了這種結果大可以作參考，所以他有一句話可以表明「在指導上去找求幸福，吾很不願意輕看常識」。

席其維克以爲常識可以認明功利論是真的有理的，真的着眼點就是在通觀道德觀念的沿革，詳細說來，就是在常識上的道德觀念，時常因為有了衝突而自然的蜕化，如其我們對於道德觀念的進化史迹，有一些極精密的觀察，那你一定可以發見道德觀念雖然是極亂極

難的，但是在裏面實在是有一條線連着的，這一條線在亂絲裏不單沒有斷過，並且反而一些些的顯明放大。這條線是什麼呢？就是功利主義的原理，所以席其維克說從常識上的道德進步到功利主義同熟練的技能進成了一種科學上的專門方法。這就是說常識的道德在不知不覺裏面自然而然的流成了功利主義，所以他叫這個做「無意中的功利主義」(unconscious utilitarianism)，這就是說功利主義的原理本來在無意中就存在常識裏。並且當常識上有兩個道德有了矛盾的時候，他的解決同調和差不多都是靠着這條功利主義的原理。所以常識上有一種衝突，那麼功利主義便表現一分，因為每一表現功利主義就增加了分量。因此常識越是演進，那麼功利主義也就越發達。

但是在常識的本身說來，那功利原理還沒有表現到最高度。所以席其維克說常識就是不完全不純粹的功利論，就是這個原故。照他講起來，從道德進化的史述看凡是吾們的品格同行爲都要看他產生對於自己對於別人的幸福怎樣，再定他是德不是德；換句話說，就是拿功利的原理做標準來評定一切行爲了。

席其維克拿無意中的功利做事實，但是又拿有意的功利主義做理想。他以為無意中的功利主義既不完全又是紛亂，所以不成一個系統，因此一定要有一個嚴正的有意的功利主義來糾正同改良。這有意的功利主義到底是什麼呢？席其維克告訴我們說，今日的社會科學還沒有發達完全，所以還不得知道，在不得已的時候，我們只有仍

舊操用那經驗的快樂論。這經驗的快樂論就是剛才說的那經驗的思考的方法來比較苦樂。在他的意思說來，差不多就是說各人拿嚴正的方法來比較苦樂足以使全體人羣都到最大幸福裏去，比盲從而成習俗的來得好。所以這處看來席其維克的功利論又回到了快樂論了。他這說法並不是要推翻現行道德，他不過以為現代道德是歷史的產物；也可以倒過來說，自始以來人們對於苦樂的經驗，積久了成了這個信條，這信條不是體魄遺傳下去，便是教育傳授下去，到了現在就成了現在的道德觀念同道德情操。所以功利論的人以為對於現行道德不能夠推翻，再立一個別的系统，只有慢慢地把他的缺點修正葺補。因為常識的道德只能適用在普通人環境底下，如其在特別境

遇，沒有常識可以依據，那麼這人所需要的道德是什麼呢？在這裏功利論的人就說「有功利論的原理可以應用，」不過功利的原理是什麼呢？就是求最大的幸福，所謂最大幸福就是統計苦樂，拿苦同樂抵消，抵消後快樂還須有多，這樂如其能够越多就越好，這最大幸福又是普遍的，在我是好，在他也是好，在你也是一樣的好。席其維克這裏便繼着三條直覺公例：（一）無論那種行爲，如其我採取時是正常的，那麼別人在同一環境下面一定也採取了，亦必是正常的。（二）我決定不拿目前的小利而犧牲了將來的大利。（三）我決定不拿自己的小利來害別人的大利。所以第一條是公正，第二是考慮，第三是仁愛；他以爲這三個公例都是從直覺來的，並不是歸納的結果。這種的直覺

公例便在功利主義裏面的，換句話說：就是功利論裏是含有直覺論的種子的，所以甲拿最大幸福算最好，乙也是這樣，因此其中就要天然的平等。他後來的出發點有兩個：一個是合理的自愛，一個是合理的愛他，所以是二元的；前一個是拿本人做獨立單位來說，後一個是個人在全體裏面說；因此他的調和功利同直覺是拿功利主義做主體來吸收直覺論，並不是拿直覺論做主體來吸收功利論的。

但是我們的問題還在：就是怎樣比較苦樂？席其維克的意思在現在還沒有這個方法，所有的方法都是不適用的，這法子就是訴諸經驗，就是經驗的比較的算法，但是所較量的並不是情感自身，却是情感所對的境物，也叫產生苦樂的條件；好像名譽，健康，財富這些

都是。常識如其是拿這些條件當做正當的，那就是說他是合於道德，並且能產生快樂。所以他有句話說「凡是吾們所有的理想的好都是有產生快樂的性質，常識也從他們產生快樂的多少來判定稱讚同斥責」。席其維克的功利論到這裏可以說是主觀的情感變成了客觀的條件。

席其維克即拿客觀的條件來定苦樂的分量，又拿直覺原理說明幸福的公平分配，因此他不能不說要達到這功利論的目的，一定要改造社會。這個邊沁早就說過，但是同希臘的道德思想頗有些不同。

希臘思想像伊壁鳩魯那一班人，他們所說的道德當事者(moral agent)就是指所謂聰明人「智者」說的。邊沁以後就不對了，他們說的就是

現在社會裏每一個人，一方面拿個人做目標，因此古代人說的都有些偏在私的道德，並且他們所說的道德問題不在假定人是社會的一員以後才發生的。而近世則拿道德當作公共行為的準繩，所以他們講的是偏在公共道德這一面的；然而公共道德的進步一定要有政治力在後運動，因此凡是講公共道德差不多都注重政治，席其維克就說「誠實的功利主義道德論者差不多就是一位熱烈的政治家」，這實在是因為凡是行為拿他自己的結果招來的幸福的大小來定高下的，一定輕視關於私生活的事情，而注重那種關於公共生活的事情。所以功利原則，與其說他是個人行為上的指導原則，還不如說他是社會組織同國家立法上的指導原則，因為這原理所表現的結果在個人行為反沒有在

團體行為來得顯著。

第三章 伯辣德來之自我實現主義

伯辣德來 (Francis Herbert Bradley 1848—1934) 的學說是自我實現論 (Theory of self-realization)，但是「自我」究竟是什麼呢？「實現」又是什麼呢？這是很不易回答的，現在我也不講，因為當我把他的倫理學說講完，這問題也就回答了。

伯辣德來有一本書叫現象同本體 (Appearance and Reality)，這書的意思就是把一切的概念都破壞了，由外界的「物」一直到內界的「我」，在講他倫理學說以前，我也講講他在哲學上的主張，因為這

實在是有關的。

他以為我們的知識完全起於分別 (distinction)。好比我看一朵紅花，我說他是紅花。所以這就不是白花，這也不是紅紫。因為有了花同不是花的對待，有了紅同不是紅的對待，所以我們對於這紅花才有認識。所以認識一個東西，就是拿這東西同別的東西分別出來。我們的性質都是這種性質。要知道這種知識都是相對的，伯德萊更進一步，檢查吾們知識思想所依據的範疇 (Categories) 即是最根本的概念。平常的哲學家都知道知識是相對的，但是他們對於知識的範疇還不敢說是這樣的，因為思想的格式本是主觀所自定的律令，當然對於主觀有絕對的效力，伯德萊對於所有的範疇，空間

同時問主體同形狀，因果同關係，等等都細細的檢查一下。結果他發見所有這些範疇沒有一個不是自身矛盾的 (self-contradictory)。

現在我們拿關係 (Relation) 做個例來講。關係不能沒有「關係者」(terms)，然而有了關係者，那又必定在關係以外。如其這二個關係者都在關係以內，那就是一件東西，還有什麼關係，現在拿這二個東西 A 同 B，名其關係為 R。現在先假定 A 同 B 有關係，那麼他們一定都在關係以外，然後對於關係，方發生關係，所以第一 A 先同關係 R 有關係，第二 B 再同關係 R 有關係，用記號來表明，吾們可以寫作 $A \mid R \mid B$ 但是我們又要問了，A 同 R 的關係怎樣呢？一定又是在外，因為在外便是一件東西沒有關係了，所以我得寫 $A \quad R' \mid R \mid$

B，但是A同B的關係又怎樣呢？E同B的關係又怎樣呢？B同B的關係又怎樣的？結果一定是A | B_n | B_{n-1} | R¹ | B | R¹ | B | R¹ | B | R² | B | R³ | B | Rⁿ | B，但是其中的關係還沒有完結，所以結果這B_n的n一定無盡數，那麼就等於說A同B並不相關，這樣看來，關係這東西，自身豈不是矛盾嗎？因此我們可以說他是不可通，不可解 (unintelligible)。不可解就是與名學上的圓涵律 (law of Contradiction) 的意義相背，所以伯辣德萊雖然說所有思想的基本格式都是自相的矛盾，他的意思却是要表明這自相矛盾便是自身超越 (to contradict itself in to transoan itself)。不過什麼是自身超越呢？就是本身不充足，不能夠自立，因此他的

青境在無意中已經早就超過了自身以外。凡此有這個性質的伯萊德都叫他「現象」(appearance)並不是「真」(Reality)，但是倒底真實是有沒有呢？他以為是絕對不能的，所以真實在他看來就等於會合這自身矛盾且自身超越的一切現象而成了一個調和的全體(a harmonious whole)。這裏他叫他「絕對」(The absolute)，有時也叫做「絕對經驗」(absolute experience)，因為這絕對仍舊是經驗，並不是從前哲學家所說的本質(Substance)不過我們的經驗並不是這絕對經驗，吾們的經驗是不完全，因此對於這絕對經驗還不能窺見，只能據自身的經驗少許推知到這絕對經驗的大略。這就是伯萊德哲學的大概。

美國傑姆士 (William James) 以為真實是不自標名的 (dub), 好比我們一匹牛是牛, 一匹馬是馬, 好像這東西是馬是牛, 其實不過我們對於他們加上的區別罷了, 這東西並沒有自己叫自己是馬。伯辣德萊同傑姆士是在敵的地位, 但是這裏我却要拿傑姆士的話來解釋伯辣德萊, 傑姆士說我們每一個認識就是對於這不自標名的全體加以分別。好比吾看見一件東西, 粗看是A, 但是細細的一看, 却是B而不是A, 再細細的研究一下, 又知道不是B而是O了。我們於此有三種答案。第一: O是原本對的, AB不過是誤會。第二, 不是A, 不是B, 也不是O, 是在ABO以外的, 並且是我們所不能知道的。第三, 這東西是A, 也是B, 也是O。這是A是B是O的全

體就是絕對經驗，伯辣德萊就取這第三種見地，因為第一個答案是大不正確，因為如其我們再研究下去，也許變了DE出來，第二個答案說這東西是在 AD 以外，並且我們永不能知道他，則我們又何以能知道有這個「不可知者」呢？所以前兩個答案都不可取，只有第三個是他所取的。

伯辣德萊對於自我也用這法子來撥遮，他又像休謨 (D. Hume) 似的把自我打破。我是什麼呢？是身體嗎？不是。是一時所有經驗的總體嗎？不是。是所有經驗的平均內容嗎？也不是。是非我的對面嗎？也不是。是「審嗎」？更不是。這些說法在名學上同實際都不可通，因此我們可以知道「我」實在是一個自身矛盾的觀

念，我們已經說過，自身矛盾發見。由於自，超越，自己超出自己以外的性質。「自我」這兩個字的意義已經有了超出自我以外的背景，所以仲發成的行爲，也一定含有超越這個行爲的精神，這就是伯辣德萊的出發點了。

伯辣德萊叫他的學說做「自我實現」(Self-realization)，這語實是在是太不明瞭，究竟自我是什麼？實現是什麼？如其他對於這二個字不加定義，那一定不容易明白，所以我上面先把自己說一下。

伯辣德萊以爲我們的道德有一個要點：就是同藝術不同，藝術的目的在他的出產品，好比查爾，這圖畫是他的目的，至於用色等：都不過是要達到目的的行爲。道德便不是這樣，好比有人落在井裏，

我去救他的時候，此又是目的，又是行動，所以目的就在行動本身裏。並且藝術的目的是出產品，所以結果總是使得「我」反做了我所產出的手段，道德又不是這樣，道德的目的，因為在行為的本身，所以這行為就是未表現我自己。所以在藝術上說，東西是主要，我倒是客。在道德上說，我是主，道德不過是實現我自己罷了。這是我實現說最淺的意思。伯辣德萊又進一步問道，這實現的自我到底是什麼呢？他以爲從吾們的實際生活看來，吾們的所求所要都是連着的。我們有一個要求，這要求差不多總同別一個要求有關係的。

我們有了一個目的，這目的總是要擴充到有另一個目的。所以我們實際的生活並不是許多亂雜無章的慾望，也不是對於這些亂雜無章的

慾望一個個的去滿足他們。吾們的生活實在像拿石子拋在水裏，在水面上起了許多波紋，一個波紋了推去了第二個波紋，漸漸的大。吾們的人格就同這個差不多，所以自我實現並不是說實現我的某種慾望某種目的某種幸福，因為這種慾望目的幸福離開了人格便等於沒有，並且他們在人格裏也不過是一二個波紋，滿足了這種目的幸福對於人格並不能算滿足，所以要明白自我實現說，我可以再說一遍，一定先要知道自我是什麼，伯辣德萊的所謂自我就是一個全體(A whole)。

凡是我所看見，聽見，想的，要的，感覺的，沒有一個不在我的範圍裏，也是都在我的裏面。因為所有的一切都在我的裏面，所以我一定是一個包括的全體，除了拿全體來解釋自我以外，我們更不能想出什

麼比他更好的解釋來了。但是這全體並不是同我們平常說的集合許多東西的總體 (Sum) 相同，因為這全體是不可以分割的。

現在我們已經知道吾們的人格是一個全體，那麼自我實現的意思就等於實現一個全體了 (To realize a whole)，他有句話說：「我們所要的結果，就是使得我們自身成一個全體」 (The end we desire is the finding and possessing ourselves as a whole)，但是單單使我們的本身成了全體還不是完全的實現，爲什麼呢？因爲我們的自我本來是一個有限的東西 (the finite)，如其要使一個有限的東西變成全體，那一定要成了無限的東西 (the infinite)。這裏我們得注意兩點：(一) 有限的東西是不是能夠完全變成了無限的東西？(二) 如其能夠，那麼

無限的東西有沒有具體的內容？現在我先從第二個說起。一個東西如其是無限的。那麼一定沒有具體的只有普遍的了。這沒內容而普遍的東西一定又不是吾們的自我，因為我們的人格不能沒有時間上的繼續同空間上的占據。所以我們可以說自我一定是有限的，只有有限的才有內容，有內容才得豐富。否則只是空空的，還什麼實現呢？因此要實現自我，這自我不能不是有限的，但是伯辣蕙萊雖然一方面承認，一方面却以為我們的自我並不是純粹的有限，他也是用從前的方法來分析，說「有限」這話自身就是矛盾，請問吾們怎樣知道我們是有限的呢？是不是從吾們的知識知道的呢？如其是的，那麼我們一定先辨別他，再辨別他，我們一定要有對待的「無限」，我

們心理有了「無限」，那麼我們的知識明出超有限的以外了。所以他說「我所以是無限的，就因為我知道我是有限的」(the mind is not finite, just because it knows it is finite)，因為有限這話是說外面加以限制，如其我自己知道我給外物限制了，那麼我的知識已經在這限制以外了。這樣一來，伯辣德萊就把我完全是有限的的話打倒了。

他的意思先分兩方面講然後合成一個，這二方面是：一普遍化(Generality)，二差別化(Sp. differentiation)，前一個是無限，後一個是有限。一定要在差別化上有普遍化，在有限上有無限。所以他的調條雖然是「成一個無限的全體」(Be an Infinite Whole)，但是他說的無限還是無限同有限的融合 (The infinite is thus: the unity of the

finite and infinite)無限太是空空，有限大是固定，一定有「無限的有限」才好，拿有限的我來致於無限，法子不外乎吾自己知道我全體中的一部分。好比我是一個眼睛在人身上，這人身是全體，眼睛是這全體裏的一部分，沒有了人身那就沒有眼睛，沒有眼睛人身也不能算全，如其我自己知道我是眼睛，那麼我就應該好好的發揮眼睛的職司，但是我所以發揮職司的原故，並不是爲我自己却是爲我所屬的全體，所以發揮眼睛的特別功用是差別化，求全體的完成是普遍化，所謂自我實現就是重在自己知道這個關係——自己同全體的關係。再說一遍，我是眼睛，發揮眼睛的職司，所以我就不是有限的，而同無限化在一塊了，這還不過是在我一方面說，在全體說起來，就是我是

表現全體的用具。我知道我是全體中的一部分這話，就等於說我自知全體拿我做分化的用具（I am aware of the whole as specifying itself in me）。伯辣德來拿全體的分化又解釋人同我的關係，譬如我是眼睛，人家是嘴吧鼻子，如其眼睛發達，嘴吧鼻子也一定要發達，因為這些都是互相倚靠而成一個全體的，如其單單眼睛發達，別的部分不能行他們的職司，那就不成了全體，所以我要人發達同人要我發達一樣，我自己知道人家要我發達，人家中知道我要他們發達，因此我的意志同人家的意志自然而然的相合。這是什麼原故呢：就因為大家的意欲都是全體的意欲。也可以說全體的意欲分化到我同人家。根據這話，所以他反對犧牲自己的「自我否定」（Self denial）

又反對利己的「自我肯定」(Self-assertion)，前一個可以說是自毀，後一個是自私。伯萊德來說單單的自然並不昇高一級，並不是超越自己，單單的自利而不發展職司，並不是完成自己，所以兩個都是不對，但是如其能够把兩個合成一個，那就得了。因為這便是剛才我所說的他的主能，但是總結下來，他以爲我們所說的，都只是現象界上的現象，並不是最後的真實。

伯萊來有一句話可以代表他的道德主張。這就是「你應當自行實現做無限的全體裏的一個自覺分子，使這個全體在你自身現實」

(Realize yourself as a self-conscious member of an infinite whole in yourself.)

第四章 斯賓塞進化主義

斯賓塞(Herbert Spencer 1820—1903)的倫理學說完全拿生物學做出發，所以他叫自己倫理學作「科學的倫理學」(Scientific ethics)。他以為我們的知識只有相對的才能做對象，絕對的是不能的，所以我們可以分出兩界：一個是不可知界，(The unknowable)，一個是可知界(The knowable)，我們談的哲學，他的職務便是在這可知界找一個普遍原則，却不是想探險到不可知界裏。所以斯賓塞注重的不是「本體」，但只是現象界裏的條理同法則。於此他便發見一個

法則。這法則便是他的根本起點。

這法則是什麼呢？便是「進化」(evolution)。這進化可以有三點：(一)集中(Concentration)，便是許多聚成一個，(二)分化(Differentiation)，便是漸漸分化出許多不同的東西來。所以也可以叫異化。(三)確定(determination)，便是漸漸確定了東西性質，好比手一定做事，不能再爬。把這點合起來。吾們就可以知道。斯賓塞說的進化，是怎樣一件東西。進化就是由一個不集中不確定不分化的狀態漸漸變成集中確分化了的狀態。斯賓塞設想這世界在極遠的從前是一個原始物質。一些沒有形狀分別。混亂得很。散漫得很，但是性質上並沒有不同，也沒有體積。這原始狀態既是如此，所以

這宇宙裏所有的，只有兩件東西了。一個是物質。一個是動力。在這一點看來，斯賓塞倒是一個用進化法的唯物論者了。

現在我們要看他拿這法則怎樣應用，他以為道德起於行爲。好的行爲便是道德，不好的行爲便是不道德。但是行爲實在太廣了，這樣也是行爲，那樣也是行爲，那麼到底那一種行爲是引起道德的呢？斯賓塞以為要講行爲，一定要包括全體行爲，物理行爲，化學行爲，生物行爲，我們叫物理行爲做運動 (motion) 叫生物的行爲做動作 (action)，各種本能的行爲叫作爲 (behaviour) 人類有意的行爲叫作爲 (conduct)，但是斯賓塞却以為這不過是一個行爲的變相，從物理的行爲變化到生物的行爲，這是進化的第一級，從生物行爲又變化到

本能的行爲，這是進化的第二級，再從本能的行爲變到有意的行爲，這便是進化的第三級，所以我們要研究道德，不該拿道德放在有意的行爲來判定，應當要放在行爲進化的全程裏來斷定道德究竟是怎樣一件東西，這個可以表明斯賓塞是很採自然主義(extreme naturalist)來用在倫理學上的。

斯賓塞又拿這進化法則來說明行爲的變化，他說，從無機物所以變到有機物，這便是進化，從原始生物變生了高級生物，這也是進化，從只有感覺的生物變到有理智的生物，那也是進化，這種說法實在可以說明東西的來源，所以他找道德的來源也用這個方法，他說一切的行爲都是按着這進化法則去進化。從無機的物理動作按着這法，

便進化成了生物的有機動作，從生物的有機動作再按着這法，便又成了本能動作，從本能的動作更進一步，便成了人類的有意行為。但是進化並不就此停止了，從人類的有意行為再進化一步，那就是道德行為，所以在斯賓塞的意思，道德是進化裏出來的，必須出來的，因為他是行為進化中的一步。

斯賓塞現在已經用進化把道德的由來說明，但是我們一定要問，為什麼所有的東西都要依着這法子進化呢？我們且代他回答一下罷：就是說宇宙的本體我們還不知道，不過總都有一種自己保持的力（*self-maintaining force*），但是這力雖是要保持，偏偏他又不能保持，因為不能保持，所以這東西便不得不改變，每一變都是集中一些，分化

一些，確定一些，結果他便能夠保持一些。什麼是自己保持呢？便是自求生存，這宇宙內的一切總都想自存，因為要自存，所以不能不進化，這種求自存的特性在生物上最容易看出，其實所有的東西都是這樣的，所以斯賓塞說：生物的行爲從機械運動變到有機動作，從有機動作變到本能，再從本能變到有意行爲，這就因為要維持生命，所以行爲的目的便擴張我們的生命，從上面這一句話裏，他便把道德的標準定了，他說：凡是在一切生物他的動作能夠達到擴張長生命的目的這就是好，換一句話來說，凡是一個行爲能使生命延長的那便是好的行爲，那便是道德行爲，反過來，凡是一個行爲使得生命縮短的，那就是不好的，不道德的行爲。因此好不好的分別就在生命能不能

延長，能便好，不能便不好，這是很容易明白的。斯賓塞既把**好**定好了，他又用了到別地方去，好比一把刀，我們說他好，一定他能削東西，因為削東西是我們的**目的**，既然他能達到這目的，所以他這刀一能是好了；這一點使我們知好就是能夠充分的達到目的，而我們的**目的**就是擴張生命。

斯賓塞現在又和快樂論相同了，因為以為快樂就是生命的擴張，所以快樂的時候便是生命高張的時候，反過來，苦痛就是生命的退縮。因此我們可以說，凡是生命的目的能夠達到，那就是快樂，但是這裏我們應當知道他是同快樂論大大的不同，因為他以為快樂並沒有什麼可愛，因為他不過是生命增益的代表罷了，快樂論的

那班人都拿快樂當最高目標，又拿他做最終概念，斯賓塞的最終概念同最高目標却是生命，快樂同苦痛不過是生命消滅的兩種記號 (Signal)。

斯賓塞同快樂論還有一點不同，就是快樂論說快樂是固定的，而他卻說苦是有相對的，(Relativity of pain and pleasure)，好比一個人做一件事，在快樂時候，就很好，在不暢快的時候，就覺得不快樂，又好比我同樣的力氣打二個人，一個覺得並不怎樣，但是一個人覺得很痛。所以苦樂依着生物的體構就有變化，文明人有文明的快樂，野蠻人有野蠻人的快樂，動物有動物的快樂，我們決不能拿動物的快樂算是人們的快樂，也不能拿野蠻人的快樂當作文明人的快樂，所以

我們的苦痛同快樂常有變更，就因為說生物的適應環境總沒有停止過，好比有一個生物，他在某一個環境下面，能夠適應，便感得快樂，如其不能夠適應，那他一定要改變他的適應，使他自已感到快樂，因此生物的努力便沒有終了，在甲時甲地的快樂，移到乙時乙地也許成了苦痛，但是我們一天天的改變適應，漸漸的進化，到了最後，一切的苦痛完全歸於沒有，只有快樂，所以生物越是進化，那麼他的體構同機能也就越能適應，到了最後他們完全適應了，一切都能滿足，可以說是苦痛能消了，餘的只有快樂，這一種主張是叫進化論的樂天主義。

斯賓塞又拿這進化論來論利己同利他的關係，他以為我們既是生

物，那我們一定先要有身體，才能有行爲，所以凡是行爲來維持身體的都是利己，如其沒有利己，那麼那裏再有利他，但是他又以爲要存自己的身體一定要在他的種族，決沒有種族不保存而個體還能夠存活的，因爲這個原故，凡是同個體有益的利己行爲，一定同時含有種族有益的利他行爲，斯賓塞所以說利他的起源是很遠很遠，差不多起初是一個自然作用，我們有許多例，可以用來證明，有許多鳥獸，他們養下兒女來，自己就死了，這完全是爲了他子孫犧牲，因此我們可以知道，天然現象裏就有利他，我們的利他不過是拿天然的利他擴大一些罷了。利他的進化是這樣的，從自然的利他變到有意的利他，從傳種的利他變到合羣的利他，從不自知的利他變到自審的利他，這一點

可以知道利己同利他本來是不可分的，絕對不含有純粹利己，因為這種利己就會滅種。也決沒有純粹利他，因為沒有了自己就沒有利他了。因為利己同利他實在分不開的，有利別人自己也有利，有利自己也可以幫助別人，結果一個人的禍福同全體的禍福差不多完全相連，好像一個細胞在人身上一樣，如其人身子強健，那麼裏面每一個細胞都好，反過來，一個人有病，身上的細胞也都有影響，俗語說得好，牽一髮而動全身，真可以算是切合身分。吾們弄許多魚在一個池裏，一個魚在水裏放些毒，結果所有的魚都死了，連他自己也不能獨活。人們生在社會上就好比魚在池裏一樣，一個人做了壞事，使得全體社會都受害，結果這害也蒙到他自己身上。好比強盜，他把一村上

財富都搶去了，使得全村人都受害，結果他自己在那個地方必定沒有米可吃，因為大家都不去種植了，這裏吾們發見斯賓塞社會當是一個機物，並不是一堆亂沙，這種社會有機說並不是拿社會當個人的工具，却是說個人幸福同社會的目的相一致。但是我們還得要問，社會是那裏來的，他的回答，還是進化。他說社會的發生是由於生存競爭同自然淘汰二原則，社會的發展是由於進化，如其一個社會裏面的人個個都能實行對全體的義務，彼此之間都有公道，那麼這種社會便是好的社會，如其一個社會裏的人個個只講自私自利，不顧公共好處，結果一定很壞，好的社會因天然淘汰還留着，壞的社會就在淘汰了。這是社會間的自然競爭，同個人競爭是一樣的，可見進化裏的競

爭，却是斯賓塞用的標準，來調和利己同利他的。

斯賓塞又拿進化原則來說明彼此之間的公道，(Justice) 他以爲這是起源在動物界，在生物界上有二個大法則：一個是在未成年的生物，他所享的利益同他的能力成反比例。一個是在成年的生物，他所享的利益同他的能力成正比例。我們拿鳥做個例，小時候牠不能飛，却有牠的母親喂他，到成年了，就要自己找食，自己能力好，就吃得多，不好，就吃得少，這雖然是自然界的現象，實在裏面就有公道，人類有公道就是從這自然界的公道出來的。在心理上講，第一，每人對於自己所有一定都有自由處置的心，第二，凡人對於衆人的所爲總有些畏懼，第三，文明發達以後而有同情心。這樣我同人家

當中，便有相當的界限，所以斯賓塞的公道定義是：各人依其所欲而可以自由去做，如其不侵犯別人的自由。(Every man is free to do that which he wills, provided he infringes not the equal freedom of any other)。公道的法則是拿自由做基礎，不過雖在自由上建立公道，但是又拿公道來限制自由，這樣自由也不背乎公道，公道也不背乎自由，所以自由到了公道裏面就好比原始放漫的自由，變成了自行限制的自由。

雖然，他又並不是拿弱肉強食做公道，他以爲進化上的好壞同道德上的好壞是一致的，道德上好的，便是進化上優的。所以公道不單單是對於個人，對於全體也有利益，因此最大多數最大幸福的原則又

出來了，斯賓塞對於共產主義是不贊成，因為他是不公道，好比一個人能種十畝田，一個人能種四畝田，照共產主義一平均，大家種七畝，這真是不公道，因為違背了能力與報酬應成正比例的原則，但是他對於功利主義是贊成的，不過他以爲不該拿最大幸福算是個人行事的標準，只能算是我們全體未來的目的；換句話說：就是這功利原則是人們的遠遠目的，却不是個人的直接目的。在我們人類全體來說，我們每一舉一動，沒有一個不是向着這全體的福利走去，所以福利的數量越多越好，福利能推廣得越大越好，這就是人類不知不覺在走的方向，所以斯賓塞說天好像拿這大多數最大福利做我們的目標，並且使我們漸漸的進化進化，一直達到這目標。功利論的人把當中的進化

路去，可是他却要使人們個人去達到那目的。這實在是沒法而不可能的。並且功利論的最大多數最多幸福一定包含在行為者自身以內，我的行為一定有利於我，更有利於別人，再拿利他的多少來定高低。在這一點功利論以為是出於本人的智慮。但是斯賓塞說是自然的現像；人們所以利他是爲了種族，是爲了國家，是爲了社會，生物們有利他是爲了延長他的一族，可見利他是進化裏面出來，並不是由於本人的智慮而出來的。這一處斯賓塞似乎又比功利論好。此外功利論的講最大幸福，是拿這人做單位，斯賓塞是承認這功利原則是人類未來的大目的，但是他的根本精神還在個人主義，社會裏面是一個個人，有機體是一個腦子管理全身體，但是社會是掙全體，我們所說的社會心

意 (Social Coördination) 就是社裏各人的心意都相同。所以這樣看來，斯賓塞的社會有機體說只不過是拿生物來比喻社會，並不是真說社會就是生物。

他又以為人們最後目的是最大幸福，不過到了達到目的的時候，社會國家一切都不要了，我們現在所以要國家法律，就因為我們還不能有公道，所以上面一定要有東西來管着，到後來公道成了性格或是習慣，那麼就不須要國家了。有了司法機關，無人告狀，那有什麼用，所以國家在他的意思，不過是過渡時候的用具，如果人人能夠適應環境，那麼這種東西便不用了。所以他雖反對共產主義，但是對於政府主義 (Anarchism) 却不反對。

斯賓塞根據他進化的樂天主義以爲將來越進化，人所越得幸福。最後幸福把苦痛完全打倒。這樣人生的目的便可以說是達到。能夠使我們達到這個目的的行爲就是道德，但是在道德他又分作二個，一個是絕對道德(absolute ethics)，一個是相對道德(relative ethics)，絕對道德便是達到生命目的的行爲，好比人們見野獸來了，便出去打他，這是絕對正常的行爲。好比吾到日本去，穿中國衣裳也可以，穿外國裝也可以，這並沒有絕對的，却是相當的道德。照斯賓塞看來，現在的風尚都是相對的道德，從相對裏面，一天一天進化，進化到都是絕對道德，這便是道德自身的進化。

第五章 格林之大自覺說

格林 (Thomas Hill Green 1836—1889) 的倫理學說是拿知識的形而上學 (metaphysics of knowledge) 做基礎，而他的入手點也是認識論。

格林的入手點同康德是相同的，他以為最可以研究的便是知識，並且他對於知識下了三個特徵，一個是超空間，一個是超時間，還有一個是超自身，這裏我只把他三個提出一下，並不再多講。

他以為我們的人是有限的，所以吾們的知，雖然是超時間，超空

間，超自身，但是還不是絕對的超越，所以也不能絕對的自由，格林以爲我們的知一定是發源於「大知」。我們的小我一定發源於大我。我們的小我雖然不過是一單體，實在他含有許多的要素，好比情欲與本能智慧這些；這些裏面，格林以爲都不可以代表大我，除了智慧以外；因爲智慧有一個特點，便是自覺（Self-consciousness），這自覺是只有我們人類所有，並且也不能用反應作用等等來解釋。因爲自覺本身是必須無條件地先有的。所以格林說，只有自覺才等於宇宙本體，這宇宙本體是什麼呢？便是能夠絕對的超越，得到絕對的自由的大自覺，也就是大知（World intelligence）。

這上面講的是格林哲學上的唯心論，現在接着我們便要講他唯心

的倫理學了。他以爲我們所有的東西好像慾望情感這些都是屬於自然界，只有自覺已經出自然界。這自覺不單能自知，還可以影響別的，好像對於感覺，有了自覺便不單單的印象而是知覺了；對於本能，有了自覺便不是單單的衝動而成了希望，所以這小小的自覺^性，他的用處實在大極。他對於意志，使得不是衝動而成了要實現自身，意志既是要實現自身當然他是自由的。這樣便是意志自由，便是格林所說的道德的基礎。但是什麼是自由呢？他以爲自由便是因果的反面。好像有了甲一定有乙，這是不得不然，所以具有因果連鎖。自由止是自爲原因，自發而自定。所以自由就好比自因 (Self caused) 自定 (Self determined) 自發 (self spontaneous)。既然吾們的意志是自由的，

那麼吾們的動作也是自由的。決不是因果連帶，因為因果連鎖是無責任可言，只有在自由裏面才發生道德。

上面說意志自由，因為吾們的自覺能夠使我們知道那一個好，並且叫我們向這好走去，所以自覺告訴我們那個好，那個不好，叫我們的意志去求他，去迴避他。這樣看他，格林實在不主張有辨別好不好是不見良心，只要有了自覺心便够了。但是我們一定要問，怎樣自覺能夠辨別知道好不好呢？他的回答是：根據了大自覺小自覺便能知道。我們所以知道好，而向好去做，就因為有大自覺心在暗中主持着，這箇回答便是格林的自我實現論。現在我把他細細講一下：格林說我們人們的小自覺就不過是表現這大自覺，因為大我製自己好完，所以

小我也不得不好，但是一個小我的向好，同別一個小我的向好決不會有衝突，因為一個小我的向好，是使大我好一些，同別一個小我的向好是一樣的。說一個例，一個人有手有腳，手好當然也好，腳好人也好，決沒有好手同腳好生出衝突來的。這種相關利益都是根據人格的唯一。大宇宙是大自覺的精神，那麼許多小精神彼此要發達也就要發達大精神。我們的小我所以能夠知道那個好那個不好的原故，就是給這宇宙精神所推動。所以我們生下來的唯一使命便是自我實現。便是使得大我實現，因為自我實現，所以我們總能知道前面有更好的，而使我們向前去求，一直到最好最後的目標，越近這目標的越滿足，越不近便越不滿足，所以格林的自我實現也就是自我滿足 (John

satisfaction)。這自我滿足是永久的，同快樂是不同的，其實就是滿足理想(The ideal self)罷了。

——林的學說雖然這樣講。但是對於這最後最好的目標是什麼，還沒有說出來，他以為我們的自身還沒有十分的發達，我們雖然有了目的——永久的自我滿足——但是在走上目的的路上，還沒有達到目的的時候，我們決不能知道這目的到底是什麼樣子的一件東西。就好比我們在做一件事，我們決不能算命知道他的結果。在實現的時候，我們總不能知道實現後怎樣。不過話是這樣，我們反過來也不能說：既然不知道目的，怎樣知道這實現可益呢？關於是一點。格林並不用進化論的說明，却拿進化論的事實來說明這實現是真的，來說

明我們是在實現的路上，他以人們的有社會，社會的有改良，道德觀念的範圍由狹而漸廣，道德觀念的內容由淺而漸深，這許多都可以證明我們人們的自覺的發展有一定的方向，就不過現在還沒有達到目標：不能知道目標是怎樣，他以爲我們的制度由家庭而成種族，再由種族而成國家，由國家再而成人類。這就是制度自身的進化。其實這就可以說我們的自覺的實現，我們因爲發見家庭比單獨的人好，所以就成家庭。又發見國家比家庭好，所以又成國家，我們一些些的進步就因爲我們前面有一個比現在更好的，我們自覺知道，我們意志向前，結果便達到這地方，到了這地方、我們又向別的去。吾們拿道德來說，好比節制，起初我們不過是指男女飲食而說，後來連遊戲也

有節制，讀書也有節制。又好比勇敢，起初不過是表現性格，後來就變成了奉公盡職。在這二個例裏，我們可以看見二點：一個是施行的範圍日漸而廣，一個是所含的意義日漸而深。在第一點上說起來，好比從前男女不平等，現在是一樣的待遇。從前待畜生總是虐待，現在也有相當的道德。在第二點上說起來好比從前是滿足需要同本能，後來變成了滿足知識同美感，最後便與自我永久的滿足，從這許多看來，我們可以知道我們實在是進化的。實在是實現的路上，就不過沒有達到目的，還不能知道目的怎樣。並且他又把道德的進化說明，使我們知道道德是一綫連着，又拿道德一綫連着證明他的自我實現論。

格林現在是拿道德論明他的自我實現論，因此他是同黑格兒（Hegel）一樣的注重道德的客觀化。在動機論同結果論看來，他也不是完全動機論者，也不是完全結果論者，不過是拿結果證實動機，再拿動機來說明結果。這一點上他似乎比快樂論克已論好一些。

第六章 馬諦腦之良心論

現代主持良心論的可算是馬諦腦(James Martineau 1845—1900)，他的學說有幾個特點：

第一，馬諦腦以爲凡是我們在批評這東西是好是壞的時候，我們總帶有一種賞罰的意思。好比我們看一個人做了一件好事，我們一面稱贊一面還有一種賞的意思，再說吧：如其我們說這件事做錯了，我們一定帶有一種罰的意思。所以做了好事，我們總不會罰他，做了壞事，也總不能賞他。因爲賞同好差不多有連着的關係，壞和罰也是

一樣。但是這裏下起大雨，吹起大風來了，吾們一定不能罰他，雖然他對於我們不利；再假如這裏有很好的風景，你只能說他美。但是決不能賞他，那麼爲什麼有了「功」而不能賞呢？有了「罪」不能罰呢？這是很明白的。就是自然現象並沒有功罪可說，既是沒有功罪可說，那就不能用賞罰了，所以功罪只有人事才有，也只有人事才有賞罰。風吹罷，雨下罷，這是自然的，也沒有義務，也沒有責任。馬諦歷因此主張善惡的判斷只限於人不關自然現象同物的。換一句話說，他就是說道德的對象只能是「人」不能是「物」。這是他的第一特點。

第二，他以爲好壞只可以拿人們心中的動機來講。因此他主張倫

理學應當拿心理學當基礎。而不拿心理學做基礎都是不對的。所以他第一步就是打倒非心理學的倫理學。第二步他又把心理學的倫理學分成兩部：

(1) 承認有良心的——特別心理學的倫理學 (ethopsychologien) (ethics)

(2) 不承認有良心的——非特別心理學倫理學 (Heteropsychologien) (ethics)

他把第二部又打倒，而成了他的良心論。所以他的學說對於柏拉圖康德都不滿意；就是對於沙甫志培來亦不以爲是對的。

他的學說大部分是拿人性的分析做基礎，先從心理學自分析衝動

的種類，再從倫理學來評判那個高，那個低。他分析衝動的時候承認本能說，好比吃奶，哭，這些都是生物的本能的衝動 (*Instinctive Impulse*)，這種本能沒有了便不能活，所以我們可以說生命的發現在本能的衝動，有了本能的衝動便使我們動作，所以也可以叫他動機 (*Spring of action*)，在這動機裏面，他又分第一次動機同第二次動機。好比肚子餓，不管什麼都吃，這是第一次動機。肚子並不餓，不過因為好菜，因此吃，這是引誘的本能，所以是第二次的動機。所以第二個同第一個不同就是第二個有目的。馬諦勝研究這二種動機，他以爲都可以分出四大類，先從第一次動機說起，第一類是慾 (*Pr. p. Inst. fone*) 好比食慾這些。第二類是情 (*P. Inst. fone*)，好比看了壞人就有「討

厭」的情，看了好的就起「愛慕」的情，怒懼這些都是自然的情，所以也是一類。第三類叫愛 (Affections)，好比愛父母，愛兒女這些。也是自然的情，第四類叫感 (Sentiments)，好比「驚奇」「讚美」這些，所以也是第一次的動機。變到第二次動機的也有這四種。第二次的慾就好比貪快樂，愛權利，因為他們都貪快樂做目的。第二次的情是「惡意」「仇恨」，因為他的目的是加害給人。第一次的愛。他不叫做愛，叫戀 (Sentimentality)，好比對一個人特別愛他，他的目的是引起愛情或是別的。對於善人特別表同情心使別人也表同情心，第二次的感好比自修 (Self-culture) 這些，自修的目的好比是好學。總之這些都是拿自然的情變到不自然的情。所以在馬諦爾意思動機在心理學

上並沒有高低好壞，但是在倫理學上就有，因此他有一張表：

最下的

- (一) 第二次情，惡意，仇恨
- (二) 第二次的慾 貪安逸
- (三) 第一次的慾 食色
- (四) 第二次的慾 動(無目的的動)
- (五) 第二次的慾 貪得
- (六) 第二次的愛 縱使同情心奔放
- (七) 第一次的情 嫌惡畏懼怨恨
- (八) 第二次的慾 好功名，好自由

(九) 第二次的感 愛教化

(十) 第一次的感 驚奇讚美

(十一) 第一次的愛 對於父母的愛

(十二) 第一次的愛 仁戀

(十三) 第一次的感 虔敬

最高的

這張表的意思是什麼呢？便是把所有的動機排成一個列，十三比十二好，十二又比十一好，十一更比十好，這樣的下去，但是這並不是說動機自身有好壞，不過是一種比較出來的。但是做這表的目的是什麼呢，便是道德，他說凡是一個境的動機給你，你却做好的，那便

是道德，如其做比他更壞的，這便是不道德。舉一個例來說，蘇格拉底在獄裏。朋友勸他逃他却逃。貪生的念是人人有的，並且是第一次的慾，但是不破境國家的法律是第一次的愛。第一次的愛比第一次的慾好。所以蘇格拉底的舉動是道德的。不過吾們讀克利託 (Crito)，知道他所以不走的原故是因為考慮的結果，老年了不必逃命，逃了命也不能再講學，更要外面人笑，所以他才決定不逃。但是馬諦腦以為考慮定的行為沒有良心所命的行為的，考慮只能管第二次的動機，但是良心却可以管第一次的動機，這樣看來，他的良心論是建立在下列原則上。

按照上表凡於一個較低的動機呈於前時而竟取比他較高的另一個

則便爲「善」，凡於一個較高的動機呈於前時而竟取另一個比他較低的，則卽爲「惡」。

第七章 蓋育之生力充溢說

蓋育 (Jean Maria Guyan 1854—1898) 是反對宗教的，他以為宗教對於道德一無用處。照克魯模金的話，後世一切害傷人性的事往往都是藉着宗教去做，所以宗教給我們的教訓不如自然界給我們的教訓來得好而有益。蓋育比他更進一步，他以為人們做好事如其因為宗教在後面監着他，那麼那人的好也有限了。所以蓋育提倡「道德無待於制裁」的說法，他有一本書就拿這個做名字 (A Sketch of morality independent of obligation or Sanction)，他的說法是「生命一元論」。他說

道德的出來是從吾們生活力的充滿而汩流出來的。普通人們多說生物的生命就是一堆的「力」(energy)，凡是拿物質上的力聚在一塊再由去發散他，這就是生命。所以吾們的生命，不過就是一面收外面的力，一面放散出去，來保持我們自己的一個東西罷了。這種力的蓄積便叫做牛活力 (Vitality)，普通我們叫「生機」等等的名詞，一個人做事做得起勁，簡直連吃飯都忘記了，我們說他是精力過人，就是說他的生活力很大。蓋育以爲爲一個生物，他所吸收的力不但是做營養，並且一定要有得多，有得多了那才有生殖，一粒細胞多吸了力，立刻就分生變成了兩個，平常的生物都是這樣的。初生的時候，吸的力只能營養自己。後來營養足了。他的力就有得多。蓋育這一點可以

施在兒童心理上，他說兒童的性情起初總是自私自利的。到了年紀大了才有熱情，這是因為他的利己時候不是他精力剛能營養的時候。在兒童時候，差不多所吸的力都是營養自身，因此沒有多餘，成年人就有熱情。他們對於朋友肯幫助，做事很勇敢而有犧牲的精神，這都是因為他們的精力多了，因此就氾流出來。到了老年又回到利己，因為他的精力又減少了。並且往往身體不好的人都有這種趨勢，蓋育以為吾們身體健了，什麼都是生殖，不真一定要生子女才算生殖。好比研究學術而有發明，那就是智慧的生殖，從事做事而有成功，那就是意志的生殖，看見人家不樂我也不樂，人家樂我就也樂。那就是情欲的生殖。因為情多了所以氾流出來，對於別人痛養相關；因為智多了所

以氾流出來，才能研究學術，有發明；因意多了所以氾流出來，才能立功成事。所以在蓋育看起來。一個人做一本書，畫兩畫。同人們生子女的生殖一樣，因為這也是生活力多了而氾流出來的結果。蓋育以為道德也就是這種結果的一個，是自然而流出來的，好像水滿了盃子，那就要流出來。蓋育的大意是說生物的特徵在吸收外面的東西去施放，欲收得多那就越放得多。這個吸收便是儲蓄，這個施放便是消費，消費也是生物的重要性質。沒有了消費也就沒有生命。所以生命的性質是有所進也要有所出，所以消費實在是生命的當然現象，並沒有什麼奇怪。越進得多，儲蓄也越多，消費也越大，因此消費就是生殖，因此我們可以說生命的目的在「相生」(fecundity)，這「相生」

的目的。一定要生力滿了才能達到。蓋育也說生命的所以能夠維持自己，就在自身的解放，因為自身解放我們才活，不然就死了，這自身解放究竟是什麼呢？好比說花不得不開，開了不得不落。這花開花落便是自身的解放，人們也是這樣，有了思想我們總是想發表，有了情感總是想同人交通，有了意志我們總想要發洩，我們是絕對不能禁錮他們，因此我們活在世上一天，那麼意志發洩，情感流通，思想發表一天。不然便不成爲生命的現象。這就是蓋育生命一元論的要點。

蓋育有了這生命一元論。他就拿了這生命一元論的唯活動主義 (actionism) 對於義務有很特別的解釋，他說吾們所以實行義務，並不是強迫的。平常我們講義務。總是說一定要做所以我能夠。蓋育把

這個倒了一下，他說，我能做所以我要做（I can therefore I must），這一倒就把義務的裁制取消了，好比履行契約上的規定的義務，表面看起來，好像是不不得已，但是實際上並不如此，因為裏面有一種力一定要叫你做了才快樂，所以在蓋育意思裏，義務的實踐是當事人的自能力（natural power）的自動發生，但是爲什麼這種力一定要對着目標發出？蓋育的回答是用觀念方（Idea-force）來解釋。觀念力那麼又是什麼呢？這說法是法國哲學家佛伊利（A. Fouillee 1838—1919）創立的，來自催眠術，好比有一個吃酒吃上了癮，不吃便感到不好過，但是我們把他催眠，拿一坯水給他，對他說這就是酒，那麼那人吃了，同吃酒一樣，所以這一個酒字的用處很大，這就可以知道吾們的思想

意念沒有一個不有力量的影響實際的，觀念力就是這個意思，就是說觀念是一種力，倒過來說，就是我們的意念等於一種力，這種力的自身有以實現，吾們對那人說這是酒，便是使他有這酒的觀念，有了這酒的觀念，那麼他就有吃酒的行為，我們有自由的意志，因此我們就有要求自由的運動，這樣一來思想同行爲，意志同理智都打成了一件東西了。蓋育就拿了這說法來解釋義務的實現，他以為吾們所以做事，就因為吾們有做這事的意志，吾們盡義務，也就因為我們有盡義務的觀念，總而言之，蓋育這說法是採取不自覺的心理作用 (the in-conscious mind) 來用到道德學的範圍，從來倫理學差不多都是偏在自覺這方面，因此他們對於潛伏的心意都不很注意，蓋育却偏偏拿不

自覺的本能做主，他以為這不自覺的心理作用就是代表生命，所以他所說的生命，就不過是動，因為有動，所以不必有計算同顧慮，所以他反對功利論，同時也反對快樂論，人們的目的是生存，生存就要動，生力氾流，拿快樂當人生的目的是不對的，拿苦樂計算做行為的標準也是不對的，所以從蓋育看起來，凡是生力氾流出來的行為沒一個不好的，道德呢？就是吾們生活力氾流的結果。

總結說來，蓋育的說法總可以算是倫理學裏一個特別的了，平常倫理學上講道德總是在消極方面講，好比說不要懶，不要欺人，不要說慌，差不多都有「不要」兩個字。蓋育則以為道德是內部裏湧出來的，所以他說一切都是從積極方面講，真是特別極了。

第八章 翁德之文化主義

翁德 (Wilhelm Max Wundt 1832—1920) 是德國的大心理學家，他的學說既不偏理性主義，又不偏在自然主義，是一個公正的調和的綜合說。

翁德的學說是從心理學做出發點，他注重民族心理同社會心理，現在我先講他的心理學的主張，他的主張有兩個：(一)個人心理學意志做中心，這是心理上的主意派(二)個人心理以外還有社會心理，這是「大精神」說，這二個主張是有密切的關係，我把他分開一個個的

說一下：

他以為吾們人的心理決不是像休謨(Hume)說的是散漫的印象，每一個印象都是獨立的，只有起滅，沒有變化，所以我們的心不過是許多印象連着的一串東西，好像爆竹，放着的火花是現在的印象，滅了的是過去的印象，要放的是將來的印象，這種學說全心當印象的總稱，吾們仍何一舉一動，一喜一怒，一思一欲，都是印象。這派學說叫做嵌清派(mosaic theory)又叫原子論派(atomic theory)翁德的主張和這個正好相反，他以為吾們的心始終是一個整全的東西，並不是許多東西湊成功的，這整全不單是說所有的心理作用都是綜合而統一，並且說一切過去都是連着的，並且不單是過去是在這統一的心

以內，並且這統一的心又向前猛進，所以我們的心是帶着過去向着未來，在這一點上看來，說吾們的心拿意志做中心也沒有不可以，不過我們千萬別把意志離開了知覺情感而獨立，因為沒有一個意志是沒有知覺的，也沒有一個意志是沒有情感的，平常吾們說意志是人心的中心，或是說意志是人心發動力，這不過說上便利，其實意志不過指心的向前趨進的活動罷了。平常我們又說意志是動念，吾們一個念頭沒去，一個念頭就起來了，這樣念念連着的向前進行，就是心理活動。同心理狀態真相，翁德也說我們的意志是像一個無限的波流，雖然有高有下，有起有伏，但是他們流是很長，表面上看起來，好像一個去了一個來，像每一個意志都是由觀念喚起，但是其實這波流並沒斷

過，可以說是從裏面自行發展，這便是他的意志論心理學 (Voluntaristico Psychology)。同他哲學上的主張很有關係，他在形而上學也是一個唯心論者，但是他的唯心論很有些像叔本華同柏格森 (Bergson)，他以爲宇宙的本體只不過是動罷了，但是這動並不是亂動，却是有程序的，有條理的，有階級的，所以我們可以說是一個人動，並不是許多零碎散漫的小動，吾們的心所以表現這動，外面的東西也是這動的表現東西，他的階級有高下，好像心的綜合統一比東西的綜合統一來得高，他拿綜合統一的疏密來定進化的差度，以爲越是統一就越是進化，最後進化到完全統一這就是世界意志，這種說法我們叫他做主意派的進化論 (Voluntaristic Evolutionism)，也就是翁德心理學上同哲

學上的主張。

但是翁德更注重在社會心理，這所說的社會心理並不是說：交替反應本能習慣，也不是單論個人心理的社會方法，論個人心理上這社會的要素這樣構成，翁德所講的並不是這個，他所說的民族心理，社會心理，集合心理，都是指着大意志而說，但是他的大意志和叔本華的大意志是不相同，在叔本華是拿大意志做本體，個體的小意志都是從這裏面一個個分出來，所以他的說法是形而上學，在翁德只不過以爲在個人心理以外另有所謂社會心理，這社會心理也是獨立自存的東西，好比我說話，當我開口說的時候，就可以說是表現我個心理，然而言語並不是我造出來的，中國人有中國的言語，中國言語就是中

一個民族心理的具體表徵，當然在歐洲便沒有中國言語，然而中國人生死連着，幾千年來已經不知道變了多少，然而中國的言語已是那樣，好比我們人的身體，在幾千年裏，身上全體的細胞都改變了，這新陳代謝不知有多少次，但是身體還是好好的，社會心理也是這樣，日本社會學家曾經注意過一件事，便是歐洲人的削鉛筆，同日本人的削鉛筆，結果發見西方人削鉛筆頭向裏，東方削鉛筆頭向外，這些小事已經很可見人們的行為沒有一個不是受了社會的影響，所以我們可以說這種行動“個人的心理活動，也可以說社會心理發見在個人上，但是我們心理裏到底有多少是一個人所獨有的呢？這問題實在不容易回答，我們可以回答說我們的心理完全是給社會心理所支配，翁德所

說的社會心理就是個人心理的具體化而可以同別人心理相通的，好比言語，信仰，風俗，傳說，共同觀念這些都是，這些我們也可以叫他文化，所以翁德的所謂民族心理實在也就是文化心理，也可以說是從精神方面來解釋文化，文化就是這大精神，大意志，這大精神大意志就是個人的小精神小意志所集合成功的，到了成功以後，這些小精神小意志都帶了他的色彩，雖然這些小意志小精神都有生死，但是這大意志却不間斷，因此我們知道翁德所說的大意志便是文化的流，翁德拿文化做大精神，又以爲個人心理有兩方面，一個是受動方面，就是完全爲這大精神的流湧，一個是主動方面，就是個人發揮他的特性有些創造，這創造也就是使這大精神向前猛進，所以翁德很看重社會上

思想的領導人，因為他以為這些人就使得文化增進，好比盧提倡自由，康德主張平和，克魯樸金發見互助，這都是思想的領導人推進文化的例子，這個便是翁德的社會心理說，也是要知道他的道德學不得不先讀的。

翁德根據了上面說的，在四方面來觀察道德，這四方面就是：
(一)道德意志(moral will)，(二)道德目標(moral ends)，(三)道德動機(moral motives)，(四)道德規律(moral norms)，所謂道德意志便是總論道德的發動，所謂道德目標就是向來倫理學家所說的「好」，道德動機便是向來他們說的「德」，道德規律便是向來他們說的「義務」，現在爲了便利起見，先一個個講，結果再把他們合起來。

要說道德意志，我們應當先解決意志自由的問題，因為如其意志不自由，那麼我們一切的行動就等於水流，要用自然法則來解釋了，倫德的意思以為從前的自由意志說同限定說，都有所偏，他們的錯誤就在根本上不明白吾們的心理進程的性質，要知道我們的心理好像水流永是不停，但是有兩個特點：（一）每一個心理狀態以前，一定有一個心理狀態，好比我看見斜陽想起往事，在這想以前一定有一種心理狀態，如其是樂，那就顯出想的時候的悲傷。所以自由意志論說吾們的意志完全自由，前面不依靠，後面不連着，這實在不是事實，但是反對意志自由的總是說吾們的意志動起來好像依着物理上運動的原則，根據他的原因，就可以推到他的結果，這是拿心理狀態當物理狀

態，這說法翁德反是反對的，他的說法是在兩個中間，他以爲在物理的因果律外，還有心理的因果律 (Psychical Causality) 要說明這個，我們先要知道心同物的分別，第一，物可以拿原子性的原則 (principle of atomity) 看做「實體」(substance) 又說明他，這是心所不能，心只能拿現實性的原則 (principle of actuality) 看作「活動」又說明他。第二，物的變化可以在他的量來定斷，經過來說，就是說明完全在度量，這又是心所不能，心的變化完全是性質，所以他的說明也在性質。第三物體有堆積，心又不能，心裏面每一個感覺意欲情緒沒有一個不同別的互相融合，互相滲化，每一個融合，每一個滲化便要成一個新的，把舊的完全改變了，翁德叫這個做「創造的綜合」(Syn-

operische Synthese, creative synthesis) 這創造的綜合是心的唯一特徵，在物理是沒有的，有這三點，心理的因果律同物理的因果律大大的不同，物理的因果律說果早存在因裏也可以，因為勢力不變(Conservation of energy)同質量不變(Conservation of matter)的兩個原則就可以表明，心的因果律便不同了，我們有了乙心理狀態起了以後，才知道他以前是甲心理狀態，但是在甲心理狀態的時候，我們決不能說以後一定有乙心理狀態，所以在心的因果律上因不包含有果，倒過來說，便是物的因果律上因果一定相等，並且可以用方程式來表明，心的因果律上果比因有多，因此方程式不能合用，這種說法可以說是溫和的自由意志論，他說意志的發動一定有原因絕對不會沒有原因就

有的，但是這原因並不能把果的終身看定，這果却是創造，他拿這理來論這道德的發源同他的制裁，一共有四個制裁：(一)外的制裁 (external constraint)、(ii)內的制裁 (internal constraint)、(iii)永久的滿足、(Permanent Satisfaction)、(iv)道德的理想同達到這理想的熱望，外的制裁好像法律同刑罰，這種是道德制裁裏的最低一個，這都不過是強迫人家不做惡，否則就要加刑，因此這強制力是在外的，內的強制普通叫做良心，但是翁德以為是從教育來的，自己強制自己去做，不做了覺得不舒服，平常我們總以為這是德的唯一要素，但是翁德却以為這不是最好，永久的滿足就不是強制而是自取，因此比內的強制來得高，這永久的滿足就是說完全養成性格，好比一

個仁慈的人；這仁慈成了他的性格，所以他的仁慈行爲不過是順着他的性做去的，這一點同第四點的道德理想不可以分開，一定要先有了道德理想然後才可以領導我們的行爲，在這四點裏，我們該特別注意道德理想，所以我把他分成一段細細的說一下：

要明白翁德的道德理想最好再拿他的社會心理溫一下，在他的意思以爲吾們中國人的一舉一動都是在表現中國民族的精神，吾們的精神實在暗中早給民族的大精神所支配，吾們的思想受了中國人傳流的思想方法的管束，吾們的希望暗中就是吾們民族的大精神的趨向，所以除了創造以外吾們沒有一些不在這大精神的裏面，這民族精神有知識，就是現在我們的學術，這民族精神有情感，就是歷史上傳下來的

思想，這民族精神又有意志，就是我們在未來生活的共同希望，翁德不但是說有民族的大精神，並且說有人類的最大精神，來包括全體民族，所以民族精神拿人類精神做背景，個人精神又拿民族精神做背景，就拿言語來做個例；各民族雖是有各民族的言語，但是他的創造一定有相同的地方，這就可以表明有人類的大精神在裏面，文化一天天進步，這大精神也一天天顯明出來，這大精神就是文化的流，翁德以為道德就是這文化的流的一方面，所以道德的發生決不會超越主義說的有一個固定法則從別一個世界來的，也決不會像經驗主義派說的個人的行為顯巧有利，因此便成了規則，翁德既是反對康德（Kant）的先驗的立法說，又反對達爾文（Darwin）的適者自存在自然淘汰說

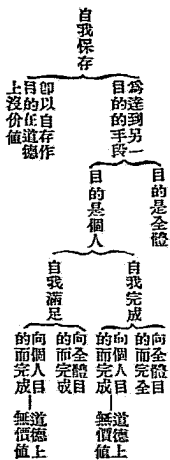
，這裏的適者便是有道德的人，一個以為道德是既成的東西，一個看道德是匪巧成功的東西所以都不對，翁德以為道德就是這文化的流，這流是很長的，從小變大，從淺變深，從微變著，完全是一個大精神的前進，如其不承認大精神是實在的東西而執着個人的小精神，那麼對於道德進化的現象一定沒法說明，所以翁德反對個人主義，又反對功利主義，他以為拿個人幸福的總和當作是全體的幸福是錯在不知道個人小精神以外還有大精神，並且這大精神並不是許多小精神的總稱，達爾文斯賓塞這一班人雖然提倡進化，但是所講的還是個人的進化，翁德的進化論便不是這樣，他的進化就是指這文化的大精神而說的，因為大精神有進化，所以小精神的進化現象才可以解釋，好

比見義勇爲是道德中的最高的，在拿個人做地位功利主義下決定沒法說明，這就因爲功利主義不承認有超過個人以上的大精神存在的原故，如其要照翁德講起來，那就便當了，這見義勇爲就是要滿足大精神的要求，因此我們可以知道翁德的意思是大精神有進化，這就是文化增進，翁德這下便拿牠做道德的目標，他以為向來關於這一點的有兩派思想：一個是拿標準擺在後面，好比說神的命令，良心的指揮等等，一個是拿標準放在前面，好比說最大幸福這些，擺在後面未免太是空疏，他結果一定還要弄一個標準放在前面，所以講神的命令良心，都不能夠說明道德的目標，但是幸福論雖是拿目標放在前面，可以努力向前去追求，然而他拿個人做地位，因此不過說明全體幸福同

個人幸福的關係：因為全體幸福並不是個人幸福的總和，如其是的，那麼為什麼有人要犧牲幸福去謀大家的幸福呢？足見功利主義的幸福論自身就有矛盾！翁德的意思是目標應當放在前面，但是這目標亦不是幸福，却是全體的進化，換句話說，便是大精神的向前增進，這大精神常帶着理想，來使自己進步，個人們更應當幫助這大精神使他進步，所以助這大精神進步的便是道德，反說不許他進步的便是不道德；因此道德的目標便在這大精神的進化，這種進化並不是像做商意一樣的，有了計畫，有了打算，却是因為那一個境况比現在的境况來得好，我們就要去達到他，這個道德叫做「目的的歧化」(Teluro konio der zwecks, heterogeneity of ends)，意思就是一目的以後又生新目

的，或在新情形下產生新目的，好比個人生活，目的總是個人滿足，但是要個人滿足，不能不結合社會，但是一天結合了社會以後，又生了新的目的，就是要使社會進化，這新目的在個人生活的時候決不會有，所以這便是目的的分化，目的的層出創新，因為目的層出創新，所以我們的理想也就自己提高，因此我們要求達到理想的努力也一天天的增加，到後來，文化越積越厚，而理想越提越高，什麼是文化呢？就是還沒達到理想的努力的成績，翕德所說的目的的分化所以也可以說從個人的目的，產生民族的目的，從民族的目的又產生人類的目的，在個人生活時候要達到個人目的，但是個人目的還沒達到民族目的倒又產生了，在民族目的的時候要達到民族目的，但是不等到完

成又產生了人類目的，這樣一些些的擴大，結果一定弄到全體宇宙才完了，所以道德的學說在哲學上人家叫他理想主義，吾們現在只拿個人目的民族目的來講，道德以爲個人目標不外乎自我保存，爲了自我保存所以一定要自我滿足同自我完成，但是在民族目的，人類目的產生以後，所原有的個人目的就大改變了。他有下面一張表：



從這張表看來，在社會進化的新目標產生以後，原來的個人目標好像自我完成同自我滿足便變了他的意義，本來拿自身做目的現在變了使大精神進化的手段，本來自己目的而滿足的現在改爲由大精神的進化而滿足，本來自己目的而完成的現在改爲由大精神的進化而完成。但是這全體目的是什麼呢？翁德叫他做普遍目的（Universal ends），他以爲也有兩點可講，就是公共幸福同普遍進化（Public welfare and universal Progress）這二個同個人的自我完全正好相對，並且這二個也像自我完成同自我滿足的相倚相助，沒有普遍進化，那麼公共幸福不能長久，所以普遍進化不過是推擴公共幸福，使他增加，這樣的「普遍」同「公共」往往弄得各個人的總和，實在是錯的。因

爲如其是的，那麼同功利主義就一樣了，翁德以爲個人幸福不過是著
遍幸福的手段，我好比小精神同大精神表現一樣。所以翁德這裏同功
利主義相同就是要增加個人幸福，不過他增加個人幸福是爲了增加全
體幸福，並不是拿個人做目的；從方法上講，翁德同功利主義相同，
在意義上講，那就不相同了。因爲個人都有死，如其拿個人幸福做最
後目標，那麼幸福只在活的時候，那麼殺身成仁這種事便沒法說明，
除非要迷信說來世要好報應，所以結果我們一定要承認有一件東西不
死，這就是個人精神凝成的文化。個人有他的目的，這文化的大精神
也有他的目的，這兩個目的須互相輔益，有時候個人貫徹他自身的目
的，就所以表現文化的目的；有時候兩個目的不能夠兩全那麼就應當

拿取文化的目的。因為如此，才有殺身成仁這補事。所以翁德是拿連着過去現在未來的大精神做大位。功利主義不過拿不免死亡的個人做本位，所以根本上他們實在大不相同；拿大精神的生活的發展同進化來定個人生活的價值，個人生活有所致力在這大精神的進化上，那麼他的生活便有價值，否則便沒有價值。所以好同不好，德同不德，他們分別的標準也就是這個。倒過來說，就是好同道德就是對着這大精神有所貢獻。翁德這種說法完全拿文化的大精神生活當一個獨立自有的東西，並且用做前題，從這前題再生出價值的標準，所以這價值也完全是客觀，並不是個人主觀的判斷，但是個人的生活又拿這求文化的目的做目的，所以結果是越有貢獻就越接近，因此吾們人

生的目的，人生的意味便在助長這大精神生活的流使他更長更深更大，這裏翁德對於人生意味的解釋可以說顯明極了。

但是也許有人要問：個人如其拿自己的幸福做目的，那既容易知道，又容易去做；但是這大精神生活的目的是什麼呢？吾們對於他都不知道，既不知道又怎樣去追求呢？這話當然也有理，翁德自己也沒把文化的大精神的目的弄清，但是在他的意思裏就是不明白也不要緊，就說吾們拿自己的幸福做目的，你對於自己的利益因果都知道嗎？也不見得能夠，俗語說得好「當局者迷」，這就可見吾們對於自身關係的事常常不能明白，然而雖然不明白，但是我們能不能說吾們沒有要幸福的心，這當然也不能，所以我們的求福不一定限在知道

那個是福，就是不知道，我們也一樣的求，個人同文化的大目的也是這樣，文化的流是無限的進展，大都不能看見，我們追求這種目的也並不一定知道這目的是怎樣，各人不過拿他自身的理想做目標；這些個人的理想就同全體的目的相應的，好比流水有大江有小河有小溪，他流的方向同了，那麼小流不過是助長大流罷了。但是也許人家要說：各人拿各人的理想做標準，那麼一定沒有共同的標準，既是沒有共同的標準，那麼道德的規律到底固定不固定呢？我以為翁德既拿理想來說明道德的性質，又拿文化來說明道德的成立，所以他根本就沒拿道德當作法律似的，是一個具定的規律。因為道德本身就是一種理想，在甲種境况拿乙種境况做理想，凡是在甲種境况能夠達到乙種境

况的條件，那就是道德，好比在初期時代只有家庭，那麼一定拿組織國家做理想。因此能够擴大愛家庭的心到別人那便是道德。現在世界各國永遠要打仗，那一定增加國際聯盟的力量，使得全地球成一個大聯盟國，來實現永久和平，那麼能擴大愛國心便是道德了。在游牧時代一定要想進到農業時代，所以這時候的主要道德一定要勤勉。從農業要進到工商業，那時候的道德一定是信義。所以道德不是別的，就是完成理想的條件，人們的理想一天天的提高，因此那完成的條件也越弄越多，道德的所以進化，就因為理想的自行提高，沒有道德，那就沒法達到理想，然而理想終久是不能達到，因為他是像「目的的歧化」，越是接近，却越是提高了。因此追求理想的條件自身

也不能不同時起變化，道德也就更多更豐富，更精深了。

現在我們要論他所說的道德動機了，他以爲吾們的意志發動，沒有一個不帶有情感，快不快的情感實在可以管束意志，所以吾們的行為裏面總有情感的影響。絕對沒有那種行爲出於情感，那種行爲出於理智，那種行爲出於直覺，因爲不論是直覺理智其中總有情感，所以翁德芬道德動機作三個：一個是知覺的動機 (motives of Perception)，好比看見有人跳河，我就要去救他，這是因爲看見了才喚起我救他的意志。第二個是悟性的動機 (motives of understanding)，好比有兩件事給你擇一個去做，你一定要比較一下，然後再定奪，這就是悟性指導意志。第三個是理性的動機 (motives of reason) 這就是

理想目標 (ideal ends)，好比我們有一個理想，因此我們的行為就向着這理想去幹，這三個動機裡都有情感：在第一個裏，自我情感同同情感都有而不相背，同情的情感便是自我的情感的擴大。在第二個裏，這二個情感的一致更是明瞭，這裏自己知道自己意志同社會意志相合，於是自覺幸福。這種幸福的情感暗中同全體的幸福是一致的。在第三個裏，我們知道有理想的情感 (ideal feeling)，就是對於理想的熱情同渴望。翁德以爲這三種動機裏面都有情感在裏面管束，這情感的爲自利同利他又同出於一源，逐漸知道全體的利就是自己的利，自己的利就是全體的利，這樣大意志同小意志便暗暗相合，這暗合也生出一種快樂的情感。所以在情感這方面說，好像有

三種，(一)自我的情感同他的擴大，(二)同大意志合體的快樂情感，(三)對於大意志前進的熱望的情感，這三種不過是原始情感的分化，雖是同上面三個動機不嚴正相當，然而却可以做動機的幫助。明白了這個，就可以知道翁德並不完全反對快樂論，他以爲幸福同快樂雖然不是我們真正的目的，然而實在可以促動我們，吾們真正所求的雖然是大精神的發展同創造，然而得着這個時候也一定感得快樂同幸福。所以在各人主觀方面的自覺上講，我們說快樂同幸福是文化增進同精神創造的指數也沒有什麼不可以，這就好比說文化的增進，大意志的前趨，大精神的創造，在在都使得我們感覺到快樂同幸福。

翁德更論道德的規律，他以爲就規律上面說起來，法律同道德是

一樣的。所以我們可以說法律是最低級的道德規律，不過其中有一點不同，法律的目的是在消極方面，道德的目的却是在積極方面，法律是叫我們不要做壞事，道德是叫我們要去做好事。翁德說規律可以分成三種，一種是關於個人的，一種是關於社會的，還有一種是關於人類的。在關於個人的規律裏面，他以為第一是自尊 (Self-respect)，第二便是忠實 (Fidelity)，意思便是盡本身所有的義務。在反面呢，第一是自瀆，第二是玩忽。在關於社會的規律裏他以為最好是「愛鄰」，第二可以是愛你所在的羣。反面就是自私自利。在關於人類方面的規律：第一是「你應當知審你的自身做一個實現道德理想的工具」。第二是「你應當犧牲你自己來達到你所理想的目

的」。翁德對於道德規律，他的意思大概是這樣，並沒什麼特點，所以我不多講了。

此外還有一點很重要的，一定要說一下，就是翁德對於宗教的態度怎樣。他以為道德的最初發動便在宗教，因為宗教本來就是一種理想，要拿這世界改造一下，道德的動機也是這樣，是同宗教的動機一般，都是要拿理想來改現狀。因為這個原故，他以為道德的極致也一定同宗教相合。所以道德是從宗教裏出來的，道德的結果也一定要歸到宗教裏去。這種說法同康德相合，他們倆都看道德是一個救濟世界的工具，但是這工具雖是必不可少，然而還不唯一，所以是必須的而不充足的 (necessary but inu. flotent)

翁德的學說最後還有一些補充，就是要超出現狀，來達到理想，一定要有道德，但是單單有道德還不能成功，一定要有別的，像教育法律，政治宗教及人種改良這些，這裏我不多講了。

總之，翁德的說法是拿文化的精神大流認作一個獨立實在的東西來解釋道德，他的特長就在這一點，是別人所沒有的。他以理想的情感認作道德的來源。以爲我們對於理想都有渴望同愛慕，因此我們用力去做結果對於這文化的精神大流就有了貢獻。他的動機是對於理想的企慕，所以很是純正。所以道德就是從現狀要進到理想的情或裏出來的。翁德的解釋實在是非凡適當，他所以贊成宗教，就因爲宗教也是對於理想的熱情的發動。最後有一句補充，就是文化

包括全方面，道德却只有行為方面，道德就是從現狀達到理想的努力而在行為方面的。

第九章 赫胥黎之人道制勝天行說

我們上面曾經談過斯賓塞的進化論的倫理思想，但是讀者一定覺得這是太偏於自然主義了，拿自然主義來解釋道德似乎不很得當，好比說人們所以有道德，就像鳥能飛一般。那麼我們的一舉一動都是自然了。並且自然的行動同道德的行動裏面簡直一無分別了。實在我們看起來，有許多自然的行動不但同道德行動不合，並且不要相反，所以結果進化論的人總是說：道德行動是自然行動裏進化出的，不過進化出的行動究竟是自然的呢？還是不自然的呢？如其回答說是

自然的，那麼這是上面的自然主義，所以要脫出自然主義，不得不我們來回答不是自然的。這種的進化論者有赫胥黎(H. H. Huxley 1825—1895)，這裏我錄他一段話。

「人在社會裏面也不能逃開自然進化的原則，好比一種動物生了許多，但是不能奉養，因此不免有爭奪，這樣生的競爭的原則便使得最適於當時環境的得勝存在，結果強者便把弱者打倒。所以文化越淺的社會，這種天然的用事便越大；社會進化就是要阻止這種天行，而拿別的來代替，這代替的便是人治，也就是道德作用，他的目的因此也不是保存最適於環境的，不過是道德上最好的。

我上面已經說過，道德上最好的，好像好同德，這些在各方面都同天行上生存競爭的最適相相反，在他是無厭的自私，在這裏便是自制，在他方面是壓倒別人而惟我獨尊，在這裏不單尊重別人還要幫助他們，結果他的影響一定使得不單是最適的生存，凡是人們的力所保護到的都成最宜，而爲這圖存的傢伙便就不用，後來凡是受到其中的利的人一定都感到以前人們創始人治的功，並且想屈已來報答，而不許人家來破壞，可見立法律這些都是要使得違反天行，而叫各人知道對於社會的責任，知道受社會的保護，得到現在高出野蠻的生活，來想報答他。

現在想信個人主義的一班人要想拿天行的法子弄得人羣就是

對於這個忽視了，並且有的還用了斯多亞派的格言，依了本性生活，把個人對於國家的義務都忘了，却還以為自利是權利。再拿人在羣裏應不應拿羣力來強他奉公，強他不許破壞羣道，來做爭論，都以為生存競爭在自然界上有這樣的大利，所以也該使在人治範圍裏。但是如其我說的是對的，如其天行不關人事，如其人的學天行同道德不相反，那麼他們的學說要怎樣的奇怪呢？

總之，吾們可以知道從道德方面看來，人羣的進化不在模仿天行，也不在迴避天行却是反抗天行（*Revolution and Ethics* P.81—83）

從這一段上看來，赫胥黎同別人真是不同了，他拿進化在自

然同進化在人羣完全當作兩個，前一個是順了自然方法去求生，後一個是逆了自然方法去求生。但是怎樣我們能夠倒逆自然方法呢？因為我們有智慧，這智慧實在是一個無價之寶，所有的文明教化都是由他出來的。所謂文明教化是什麼呢？這便是征服自然，所以人們的生活沒有一處不同自然相抗的，天要我們東，我們徧向西，但是人同天的爭戰結果怎樣呢？我們有二個回答：一個是說人結果終能勝天的。另一個是說，人們總不能勝天的。前一個回答便是樂天論，後一個是悲世論。現在我們不管他那一個回答是對，先講一講到底人天相抗是不是真有其事。

在我看來，當然在對的，文明的起源本來是補我們的不足，好比

我們走不動，我們就有車子，過不了河，便有船，這些都是因為我們不滿足，因此我們想法去補，既然是補了，當然同天然的行是相抗了。天不叫我們看小東西，我們偏有顯微鏡，所以文明實在是改造自然，也可以來說是征服自然。這一點能明白了，我們就可以知道道德的來源了，我們所以有道德，就是來補吾們天生不足的東西，這樣看來，赫胥黎當然是對的了。

第十章 穆亞之新實在論的倫理學

穆亞 (G. E. Moore) 是英國新實在論派 (Neo-realists) 的一個重鎮，他一步的貢獻便是拿道德判斷改為專指不好的判斷，這種判斷並不限在對於吾人的行為。這好是什麼呢？快樂論說好就是快樂，克己論說好就是克己。其實平常吾們看見吾們的行為是正當的，我們就說好，看見事情圓滿了，我們也可以說他好。我們說這是好人這是好東西，這種「好」是人同東西所有的一種性，同別的性质是不同的。第二步他就要說明這「好」是什麼，他說「好」是一種

單純的 (simpliciter)，特自的 (uniquè) 賦性 (predicatio) 卽屬性，好比一個人或是一個東西有這一種賦性，這賦性並不是像這東西，却是自存獨立的，好比紅顏色是一種單純的特自的性質，所以凡是紅顏色的東西決不能算在黃色藍色以內。「好」也是一樣，說「好」是「快樂」是不對，說「好」是克己也不對。我們只能說好就是好，紅顏色就是紅顏色。現在我們對於白顏色，只能說他是的，我們沒法分析他，因此就不能下一個定義。當然現在的物理可以說白顏色是怎樣的一個光波，但是這也並不可靠。穆亞就說「好」也是，能下定義的 (indeterminable)，這所以不能下定義的原故，便因為他是單純的，又是特自的。穆亞根據了這話，就建立了他的價值論上的實在論。他說

好同不好雖然是價值界的判斷，然而這價值界却是在外界，新實在論的人平常總主張存在外界的東西有兩個：一個叫實存者（*constants*），好比一本書這是實存的，所說的「紅」「方」「厚」這些都是附在書上的，也是虛存的。虛存的一定要附在實存的，實存的也一定要虛存的，因為沒有了他也不能存在。所以我們如其用亞里斯多德的名字來說，實存的便是實質，虛存的便是方式。新實在論就是如此。穆亞也就採取新實在論的話，說「好」同「不好」就好比「大」「小」「紅」「厚」「方」一類，就是說「好」同「不好」都是虛存的，都是方式，而不是實質。英國亞歷桑遜（*S. Alexander*）也是這一派，他說「好」同「不好」是屬於第三性（*tertiary qualities*），

他是照着蓋列列(Galileo)洛克(Locke)說第一性是廣袤的大小同運動的快慢，第二性是顏色的白黑，味道的甜苦，觸覺的硬軟，溫度的冷熱，氣味的香臭。第三性他說是理論上的真假，道德上的好壞，同相貌上的美醜。雖然他並不主張這第三性是屬於外界，但是他也說是單純的特自的，這種性雖然不能沒有賞識人的主觀而自已在，但是一隨着賞識人的主觀，那立刻就發現了。好比化學上兩個元素， $2\text{Na} + \text{O}_2 \rightarrow 2\text{NaO}$ 其中自有一種必然性，這種必然性在兩個元素裏都有，不能只在一個裏，那一個裏沒有。「好」也是這樣，我們對於東西加以賞識，說他是好，那「好」的必然性一定不單在吾們身上，也一定不單在這東西身上，兩方面都有這「好」的必然性。

爲什麼我們看了好的東西，不能隨便說他不好，就是因爲我們裏面也有「好」的必然性，所以我們也可以說「好」這東西在沒發現以前早是存在的；所以在穆亞的意思說來，就是說「好」的發現是從客觀同主觀發生關係，在那主觀客觀發生關係的時候，裏面早就有了必然性；因此我們可以說這必然性在沒發生關係的時候便有了。這必然性是什麼呢？當然就是穆亞所說的「好」同「不好」了。

要知道穆亞這種學說是因爲發見歷來的學者對於「好」都以爲可以同別的賦性擺在一塊，好比幸福論拿「好」當作福利，苦行論拿「好」當作克己，出世派拿「好」當作絕慾。這許多說法都是不對，因爲他把「好」的獨有性消去了，好比拿紅顏色當是黃顏色。

樣。穆亞以為這些都是自然主義的錯誤 (the naturalist fallacy)。他的意思是以爲自然主義的人總是喜歡把自然界裏的某一種東西所以好的緣故就是因爲有了另外某一種東西。而他們却不知道「好」只不過是一種性質，不能夠再拿來代表別的性質了。然而穆亞雖是這樣說，他自己也是屬於自然主義，就不過他的自然主義同歷來的自然主義是不同，他不拿「好」歸到別的賦性裏去，所以他主張有「本身的好」 (intrinsic good)，這個也可以譯作自性的好。所謂本身的好是對於手段的好 (God as a means) 而說。本身的好說好就是本身，手段的好說好是一種手段，這手段能夠達到目的，所以才好，所以一個拿「好」做目的，一個拿好做手段。好比一個人開了一個小

店，他如其要生意好，他一定要誠實，勤勉。這誠實勤勉就是爲了致當，所以這是手段的「好」，因爲他能夠達到另一個目的。這裏我們可以把穆亞的說勢分成二段：一個是「好」，就是獨自的、特立的好，一個是到「好」的一條路，又叫「好」的手段。穆亞以爲研究前一部分是純粹倫理學 (Pure Ethics) 研究後一部分的是應用倫理學 (Practical Ethics)。也可以說前一個是好論 (theory of good) 後一個是德論 (theory of virtue)，前一個研究「是什麼」(what、所以他的問題是什麼是好，後一個研究的是「怎樣」(How)，所以他的問題是怎樣能達到「好」的地步。這兩個一分開，那麼「本身的好」只能夠限在純粹倫理學裏，「手段的好」實在是錯的，因爲只能

拿好做目的，用別的方法來達到他，決不能拿「好」做手段，來達到別的目的。

穆亞漢種主張一方面把快樂論，功利論進化論一個個打倒，一方面又不接收那班形而上學的倫理學。不單如此，他又不承認沙甫志培來 (Shaftesbury) 的道德官或說，他說只可以直覺而知道好，不可以直覺而知道義務。穆亞漢既然把各說都打倒，因此反而使得他所說的「好」立在一種孤立的地位，變成了一種不可定義，不可分析的東西，所以穆亞漢自己也犯了他說別人的毛病，他拿「好」比紅顏色，但是假使這裏有紅顏色，差不多人人看了，決不會說他不是紅，除非這人是色盲的。然而人們對於「好」的觀念，實在得要定義，因為大家

的意思都不一致，現在穆亞又不要定義，那不是更困難了麼？他的說法也許是對的，不過至少他犯一種毛病，就是他倒底沒有把「好」弄明白，他更沒有說清楚什麼是「好」，因此他的說法實在太抽象了。

第十一章 許漢朗蓋之生活基型說

已經把倫德講完，我們這裏還有一個同他差不多的倫理學說，這學說是許漢朗蓋 (Edward Spranger)，他早戴爾坦 (Wilhelm Dilthey 1833—1911) 的學生，戴爾坦從文化哲學創造了精神科學 (Geisteswissenschaft)，這便是從心理方面拿綜合方法來研究文化的大精神。

許漢朗蓋他有一本書叫生活基型 (nebensformen, Types of man P. J. W. Digons)，這書裏起頭就論兩種心理學的區別，他以爲吾們普通心理學只講感覺意念情感，可以叫做原素派心理學 (Psychology of

elements)，另外一種講我們心理構造的全體，從結構來解釋意義，這可以叫做結構派心理學 (Structural Psychology)。第二個是從社會上歷史上文化上來考察我們心理作用的結構，專來講他們的意義，這種素來不是英美人們注重的，只有德國人才特長。平心論起來，吾們的心理決不是我們所有的，一方面大部分都是從歷史而沿傳下來，一方面大都是受社會的投射，所以他們都主張我們心理的還有一個超過人的心理 (Overindividual consciousness)，這種超過人的心理，可以照黑格兒叫他客觀精神 (Objektivgeist)，但是許漢朗蓋却以為超個人的精神常有一定的傾向，使得文化依了一定的法則而向前進化，這個他叫他做規範精神 (normativer Geist)，前一個可以

證明在個人心理以外還有文化的大精神，後一個證明這大精神是向前進化着。這進化的原故也可以知道，不過他以爲文化心理同個人心理交織的有六種模型：(一)理論型，(二)經濟型，(三)審美型，(四)宗教型，(五)政治型，(六)社會型，從這六種型裏才出來性格。所以他的性格學，也拿文化哲學做出發點，好比理論型造成學者，經濟型造成企業家同商人，審美型造成藝術家，宗教型造成信仰的人，政治型造成權力的人同活動者，社會型造成慈善家同人道家。總之，拿文化來解釋道德實在很能使人注意。許漢明蓋又說道德不屬在仍何那一個生活基型，乃是關於到生活全體的。因爲世界上不會有一個人只有一種基型的，吾們對於這六種基型都有的，不過在程度上

有些差別，有的人理論型特別好，而別的都不好；有的人宗教型特別好，而那另外五個又不好。所以一個可以有六種基型，不過好不好有些差別罷了。除此以外，也許有衝突發生，在這衝突的情形裏面，吾們應當努力選一個最高最好的，這才是道德，所以他的道德訓條是「你須要在自己人格的價值能力以及社會道德所要求的界限裏面實現做最高的」(Be the highest that you can and ought to be within the limit of the demands of social ethics and your personal capacity)。他的這種說法不外乎就是調和各種基型，而取一個最高的。這樣一來，社會道德的要求就可以滿足，而自己價值能力也能夠發揮，這一點也是拿文化來研究道德的。

但是這一派有一個特點，就是拿文化當時多元的（*Purilistic*），戴爾坦研究各種世界觀以為都有可能，但是沒法把他統一，許漢朗蓋的六種基型也是說可以生出六種人生觀，雖然能夠混合，但是還有深淺高下，並不得把他們都列在一綫。他以為功利主義就是經濟型的人生觀，亞里斯多德的適中同沙甫志培來（*Shin Tsobury*）的自然情感，都是審美型的人生觀，彼本華的解脫，宗教型的人生觀，康德的目的是社會型的人生觀，柏拉圖的理想國是政治型的人生觀，這一類的人生觀都只有生活基型中的一個，所以都是一偏之見。許漢朗蓋要建立他的人生哲學用全生活做出發點，他以為吾們拿自己當是有限，時間有限，空間也有限，因此就想超出他來，但是超出來又不能

算無限。因此他只能同一個客觀價值相同化，然而客觀價值又有互相衝突的，那麼我們應常選一個最高的。所以要從有限變到無限，這是到達理想，他叫做「伸他的道德」(the expansive ethics)，一個人同客觀價值相同化，又在客觀價值裏選一個最高的，這是有些節制，所以可以叫「拘束的道德」(the restrictive ethics)，因為人同時在各種不同的客觀價值裏要生活，一定不很容易，因此不能不有節制，從伸長的道德使吾們自拔出於時空所限的有限者，變成附麗到比較永久不變的客觀價值裏，又再從拘束的道德裏面去擇一個最高的客觀價值。所以他的主張是就我們自身的性格而擇取文化一個方向去發揮到最高度罷了。

第十一章 克魯撲金之互助的倫理說

克魯撲金 (Kropotkin 1842—1902) 是俄國人，他的學說是李利他的學說來說明生物的進化，他的學術大概如下：

克魯撲金最反對的就是自然界裏沒有道德的學說，他以為人們的道德就是取法於自然界裏。他這句話是有原故呢？因為他曾在西比亞許多時候，親自看見禽獸的合羣現象。所以他以為求生存最初並不是競爭，而是要大家患難相互助，他有一本出名的書叫做互助論 (The mutual aid)，全書就是講這道理。他對於動物界同野蠻

人很有觀察，平常我們總說野蠻人常有弱肉強食的現象，但是克魯僕金以為老虎雖是吃人，然而他決不會吃老虎，可見在動物界裏並沒有自相殘殺的事，不像人們天天打仗。他又舉出許多動物界裏的強扶弱，大保護小，健全的救病的種種的現象。因此他說生命的擴延，種族的保存不在乎競爭而在乎互助。凡是一種生物愈能夠患難相扶助，那麼這一種的生命一定延長，種族一定強盛。所以在克魯僕金的倫理學說，道德第一原理就是互助，所謂互助就是承認都有生存的權，如其真的都有生存權，那麼在最初一定都是平等的，這是的平等就是同等，意思就是大家一樣，不能有天生高低。這裏他的進化學說同斯賓塞（Spencer）就不同，斯賓塞以為只能有公道，不能有平等，

但是他以為是有平等做了公道的基礎，然後才有公道。這也就是說公道是拿平等的概念做背景，如其沒有這平等的原則，那就也沒有公道的概念。所以克魯撲金以為互助是第一，從互助漸漸演繹才成公道，公道是第二，再從公道又漸漸演繹到犧牲，犧牲是第三，這樣道德就完成了。互助是拿「都有生存權」做基礎，所以互助又好比說是平等，這一點似乎有些同生存競爭不對，主張生存競爭的人總是說生物的長比物產的多來得快，因此東西後來便不夠吃，不夠用，一不夠用，那就要爭打起來了。經濟學家馬爾塞斯 (Malthus) 的人口律說：人們的增加是像一、二、四、八、十六、——幾何級數，東西的增加是一、二、三、四、五、——算術級數，因此爭鬥是不免的，爭鬥的

結果是有力的生存，無力的就死了。但是克魯揆金以爲這話不對，但就現在人們來說，到了今天，東西還是一樣的够吃，如其科學進步，更能夠把現在產的數目增大。這句話當然不是對的，但是因爲他是維護都有生存權，所以他不能不說這句話，其實克魯揆金的學說是拿純粹利他做出發點，他以爲進化不是別的，就是利他的增大。越是利他越是進化，越是進化越是互助，並且互助以後才有道德。他的學說雖然也是長處，但是總似乎太偏，並且單講互助，決不能包括一切道德的。

第十三章 馬克思派之倫理意見

馬克思 (Karl Marx 1818—1883) 的倫理學說實在用不着講，因為他並沒有講到道德的成立，他的中心思想依然是所謂唯物史觀，這個唯物史觀却與倫理學有關係，因此我把他的黨徒中兩個人的主張拿來說一說。

馬克思的學說是叫唯物史觀 (Historical materialism)，有時也叫做歷史的唯物解釋 (materialistic interpretation of history)。他的學說最顯明在他所著的經濟學批判 (Zur Kritik der politischen

Oekonomie) 的序文，次顯明的在他的共產主義宣言書 (Das Kom
munistisch Manifest)，再次可以在他的資本論 (Das Kapital)，現
在我先在共產主義宣言裏取一段譯成這裏：

『從宗教哲學以及思想等的見地來駁斥共產主義，直是不值得
研究，因為吾們的印象意見同概念，總結是人類的心意沒有不同生活
的關係，社會的結合，社會的實狀一同起變化。這實在不用研究便
可以知道。思想史的要證明的就是精神的生產同物質的生產一同
起變化，一時代有勢力的思想就不是有勢力的階級的思想。』

在他的經濟學批評上，他也有一段話：

『吾們在他生活的「社會的生產」上投進到一種必然的關係裏

去，這種關係獨立在他意志以外，就是適應於他「物質生產力」的發展階級的「生產關係」。這種生產關係的總和便造成社會的經濟結構，而法律政治等「上層建築」就造在他的上面，「社會的心意形態」也同他相應，物質生活的生產方法實在普遍制定了社會生活政治生活同精神生活。吾們的「知」不能夠管理「有」，而「有」倒可以管理「知」，因此社會的實有乃是規定吾們的思維情感。」

依照上面二段看來，吾們對於唯物史觀可以有些明白，現在先把牠排成一張表：

產生的精神

學範主哲思

術疇義學想

態形意心的會社

道 教 宗

德 育 教



(化文的精神)

(二第築建層上)



政 家 國 法

治 庭 家 律

(化文的度制)

(一第築建層上)



構結的濟經

(和總的係關產生)

(築建層下)



係關產生



法方產生



方 產 生

} 社會的生產

讀張表我們應當對於一個個特別名詞加以解釋，否則有了表還是
不做的。第一，「社會的生產」，馬克思所說的「社會的生產就是
指共同生活上的生產，同個人孤立的生產是不好相對，換句話說，就
是人類結成社會來從事在供養他生活的物質生產。第二，生產力，生
產力就是指吾們造出可以供給吾們生活的必需物品的可能性，也就是
說吾們造東西的能力，但是在馬克思派的汎勞動主義看來，意義還當
狹一些，可以說是指勞動。第三，生產方法，這便是說勞動的方法同
技術，好比一個人在一天裏可以造一雙鞋，另一個人在一天裏可以做
兩雙鞋，這就是生產方法的變化，因此使得生產力加倍。第四，生產
關係，這就是人同人的裏面對於生產的社會的關係，因為一個人單獨

不能夠從事於生產，一定要有協作同交換，好比種田，一個人鋤土，一個人播種；好比織布，一個人採絲，一個人投梭。這種分工合作，在馬克思就叫生產關係。因為在這同一個生產歷程裏面，各人的地位各不同，有的人職務比較重一些，有的人職務是很輕。好比拿資本投在生產裏面去，就成了資本家，那資本家同勞動的人就從生產關係而判分開的二種地位。倒過來說，就是同是從事在生產的人，但是裏面關係不同，因此就有相反的地位。第五，經濟的結構，這是指着全部經濟結構說的，好比交易，信用工錢利息資本紅利，土地佃耕權，貨幣，土地所有權，物權法等關於經濟制度的，把他們都聚在一塊成一個全體，那就叫做社會經濟的結構。這幾個名字雖然很生

疎，但是如其你按着他所指的具體現象來想一下，一定可以很明白。在這表裏有↑的記號，便是表明相生，或是相制，好比生產力怎樣，便可以制定生產方法，生產方法怎樣，又可以制定生產關係，生產關係怎樣，又可以制定社會的全部經濟制度，社會的經濟制度怎樣，再可以制定法律制度同政治制度，社會的經濟制度聯合了法律制度同政治制度又可以制定我們的思想，學說，風俗一切，這便是馬克思所謂的唯物史觀了。

拿唯物史觀來解釋道德的還有馬克思的黨徒考次基 (K. Kautsky) 同古諾 (H. Cunow)，他們的說法也是很平常，大概有下面的幾點：

(一) 道德從進化裏產生，在動物是叫本能，在人類叫風俗，都是

拿生存做背景。

(二)道德隨了生產關係的社會的經濟結構變化。

(三)道德只是階級上的工具，所以道德只有階級道德，並沒有人類的道德。

(四)社會的變化只是一個階級推翻別的階級，這就是革命，道德也是這個樣子，他只有革命，却沒有進化的。

現在我稍稍加以批評，第一點說道德出於進化一些沒有創見，不過拿達爾文同斯賓塞的老話再說一遍，其中還是說錯，因為進化論說道德的起源是本能，演進是從風俗，並不是拿本能同風俗包括一切的道理。風俗這種東西都是時常變動的，我們決不能說風俗同道德是

一件東西，風俗以外便沒有道德，更不能因他的變更，說他不過是相對的存在，好比古語說在一種民族的所認為不道德，到了別種民族，便成了最道德。他拿裸體，殺小孩同活埋老人做例，在吾們如其裸體到外面去走，我們一定感到非凡的羞愧，在吾們如其無理由的殺死了小孩，一定是犯法，但是野蠻人一樣的做，他們一些不感到不該。活埋老人在我們是大不孝而大不道德，但在在野蠻人反以為是理所當然，這便是道德純是相對的明證。的確在表面看來是不錯，實在他已經錯在把風俗同道德混在一塊，要知道道德同風俗並不是完全一件東西，道德是重在命意，命意如其是道德，那就裸體不論怎樣都不要緊，好比有一個生了重病，醫生知道他是不能救了，因此給他吃些

藥，叫他快一些死，這實在並不是不道德，他是要減少那病人的痛苦，殺小孩，活埋老人都是這樣。柯爾彭 (Kolben) 講的野蠻人情形就可以證明我的話不錯，他說：『當時我們說他們慘無人道，他們反而奇怪，並且問道：你們白人使老年人在世上受苦，處在病痛絕不自由，那麼比死去豈不更殘忍嗎？』就只一個反對殘忍的念頭就可以算是道德。至于活埋扶養厚葬這些不過是風俗罷了。所以我們只能說野蠻人表現道德的方法同我們不同，不能說他們的道德同我們的不同，他們也是一樣的知道道德的。古諾又舉一個例，那更是荒謬了，他說如其有兩國開戰，那麼彼此之間殺敵人殺得最多便是勇士，如其給人捉去了，不告訴人家實情，却騙他們一下，使他們受欺了中計，

這個在數方是不道德，在自己一方面却是道德。這例實在不對，要知道這裏面包含兩個德目，一個是誠實，一個是忠盡，給人捉去的人總不能兩個都有，如其誠實，他也可以告訴出實情，如其要忠盡，他就該欺騙數人一下，因此我們只能說，要誠實沒有要忠盡來得好，但是我們決不能說是不道德。這可是道德並不是相對的，也不是以革命而生變化，凡是拿風俗當道德，因此都是不對的。

第二點第三點同第四點可以合成一個，就是現在所通行的道德就是資本階級用來欺人的工具，這真是大大的不對；第一，如其道德是給經濟結構所制定的，那麼是不是也像政治法律那樣的，古語這一班人一定回答是，那麼我們明白知道經濟可以左右法律，法律也可以左

右經濟，這樣道德便能夠左右經濟了。那麼再問道德是上層建築，是不是同思想一樣的呢？古諾這一班人也一定要回答是，但是我可以用證明思想不是從經濟裏產生的，也一定可以用在道德，這樣道德便不是經濟產生的了，馬克思的朋友登格斯（Fr. Engels）作了一本書叫反對底靈（anti-Dühring），這裏面有幾句話，他說現在我們所有的道德所以算是基督教的道德，這裏面又分新教同舊教，同這道德並行的有資產階級的道德，還有同資產階級相反的勞動階級的道德，他雖是以爲耶教的道德屬於過去，資產階級的道德屬於現在，勞動階級的道德屬於未來，然而又說這三種實在是平行以流行於當今文明各國，現在我們來看他對不對，好比誠實，自尊，愛人，勤勉，勇敢，公平等

等的德目，是不是在耶教算道德，在資產階級便不是道德了？在資產階級是道德，在勞動階級便不是道德了？現在有一個勞動者借了另一個勞動者的錢，那麼是不是可以「不還」？如其借了資本家便可以「不還，借了同等的勞動者又爲什麼要還呢？可見借錢必還是一個抽象原則，並沒有搖動，這原則在一天，那人類道德也就自在一天，我們應得知道道德的應用雖有不同，但是原理總不改變，殺人從前是不對，現在也是不對，從前殺敵人還有，現在沒有了，這是範圍的大小，原理上並沒有差別，階級也是這樣，決沒有在資產階級的道德在勞動階級便不需要了，所以拿耶教的道德，資產階級的道德，勞動階級的道德當是三個道德，根本上實在太不通，太不合事實了。並且

道德的推廣從家庭到村落，從村落到國家，國家到國際，所以只有拿道德推廣，並沒有一種人有一種人的道德。他們這些人以為道德這東西只有革命，沒有進化，但須知革命了多次，革到最後，公正，愛人這些道德還一樣的是道德，所以勞動階級縱使革命，革命的結果，決沒有拿道德都革命了，從前的愛人，結果成了殺人的那種事，這就因為道德都是一樣的。因此道德革命之說也就不能成立，那麼這三點也不必再打就倒了。

第十四章 結論——著者所主張的綜合倫理學

述了各派以後似乎應得由著者說一說自己的見解。自己的見解可分兩種：一是對於各派的批評；二是自己的主張。照理對於各派的批評應當均在每派之末。這樣一辦則這本書必定要字數增加了二三倍。這是為叢書所不許的。但是批評了這一派又不能不批評那一派。因為這個緣故，我只好把批評一層完全拋棄。質言之，即是完全不批評了。既不批評便應得一述自己的主張。於是我只述自己的所信，也把他當作一派看待。至於批評則請讀者擔任。

讀者可以比較各派然後覺得那一個比較上可取。這便是著者所希望於讀者的了。——也就是本書的目的。

我的倫理學上主張，曾自名為綜合的倫理學 (synthetical Ethics)。望在理論方面，我曾撰了一部書，名曰，道德哲學 (亦在中華書局出版)。在此書上我雖敘述了各派，却在結論上揚言我自己的主張。雖則亦有數万字，然而仍是只述了理論方面為止。讀者要知道我的主張之理論的根據非讀那部書不可。並且我自信至少我所說的那個理論可以供當世學者討論。所以不揣冒昧，請求讀者一讀。

現在因為篇幅的限制書述關於實踐方面的意見。須知我這個實

踐方面的意見原是根據於那種理論的。此處不能把理論重述一番，實在是一種不得已的辦法。讀者最好還是會合在一起而觀之，自然容易明白。

我以爲一個人生在世上有一個自然的趨勢。就是不願意「逝去」；而總是向「不逝」來努力。最小的一點如維持生存，便非有努力不可。如不努力即不能生活下去。所以我們既有了生命便須得生活。既須生活即不能不努力。因爲生活是常逝的，換言之，卽刻刻死時時死的。而我們必須抵抗這個常流不息的逝去。而我們抵抗之道却有幾種最低的如衣食住卽是一種抵抗法。衣所以禦寒；食所以禦饑；住所以休息。凡此都是想維持肉體使其

不敵。衛生之道亦即在此。使身體能夠健全，則生命便有所培植了。但是我們決不能限於這種低級的抵抗法。由此還有高級的。就是我們用知識求世界上一切變化的原理。我們得着了這些原理，於是我們便可以操縱萬物的變化。我們改造環境以適合我們的要求。我們改造自己以達我們的理想。於是我們更能抵抗這個逝流了。

須知我們這種辦法不是個人去做的，乃是好像愚公移山一樣。一個人做一點兒，於是集積起來。所以愈到後來人們雖是仍在那裏努力，然而却有較多的享受。我名這種努力的連續曰「文化」。我們於一方面努力來增高文化，於他方面卻又享受這個文化。用。

比喻來講。文化之於我們就好像水之於魚。魚在水中固然是享受了水的好處。但魚似乎有一種義務：就是必須把水弄的愈廣大愈好。因為水愈廣大，則魚在其中便愈自由。又須把水弄的愈清潔愈好。因為水愈清潔則魚愈受益處。總之，是因為沒有了水，魚就不能生活了。我們人類亦是如此。沒有了文化，一天也生活不下去。所以我們須得創造文化；增高已創造的文化；修改有偏弊的文化。就等於魚之希望於水愈廣大愈好，愈清潔愈好是一樣的。

我名這種創造出來的文化爲「價值」，因為他對於我們生活有益處。⁽¹⁾用穆亞的話來講，他乃是所謂「關係質」(relational Proportion)，是屬於客觀的，雖由與主觀相遇而發現，却不是主觀所杜

撰的。我以為這乃是人類全體對於自然界的一種關係質，而不是各個人的。人類全體的努力可以堆積起來。一個社會，一個民族，一個國家也都可以這樣。所以每一個民族有他的文化。最淺顯的如「言語」。言語就是一個民族所共有的東西——換言之，即是產物。所以我的主張頤和翁德相同，以為有一個共同的精神 (the social mind)，這個也就是所謂文化。

個人對於這個文化有兩方面：一是享受文化；二是供獻於文化。例如我們說話，寫字。這個「話」與「字」都是文化的產物。倘若先民沒有創造出話來，則我們彼此只可相對無言，不能通情達理了。可見我們說話亦正是泅化於文化內的一件事。但是我

們可以只知享受，而應有所補足。說話一層，決不因爲我們說了而即有所虧損。然而却有許多東西是因爲使用而有不足。例如米穀是農人種植出來的。農人供獻於文化就在這個貨物的增殖上。這些貨物實在就是一個社會一個民族所公有的。因爲農人自己決計吃不完。他所吃不完的便歸之於社會。但社會不能不付之報酬。我們雖然吃他所餘的，但我吃了一些則社會上所有的便少了一些。因此我們必須在他方面有所抵補，假使我們能造機器，則以機器供給農人，農人以米糧給我們。則對於文化的總體沒有損失。所以最不好是吃白飯的，（即白吃不做事的人）。中國舊來有一種「報恩」的思想。以爲兒女的生存是食父母之賜。所以他

們大了非向父母報恩不可。梁任公先生有一次和我閒譚，他覺得這個道理是很對的。我則以為這個思想在根本上是對的，不過所報恩的對象不應該是父母，而應該是文化。質言之，那我們一方面享受文化的好處，他方面應得報文化的恩。所謂報文化的恩却與報個人的恩不同。不外乎二點：（1）增長文化（即對於文化有供獻）；（2）修正文化的弊病。但我所說不向父母報恩也決不是說父母無恩及於子女。不過以為應得把父母也看作文化中的一部分，換言之，即社會中的一部分。我們向文化與社會報恩即把父母也容納在其中了。

根據上述的道理，我以為做人之道很簡單；即必求於享受文化以外另有所補益於文化。我現在用許漢朗格的話分為六個方面：即

(1) 經濟的；(2) 社會的；(3) 政治的；(4) 宗教的；(5) 美的；
(6) 理智的。於此似應稍加解釋。第一每一方面都有低級與高級之分。例如經濟，其最低是衣食住。由此逐漸高起來便有許多級。一直到大規模的工業便是最高級了。社會方面亦然，最低只是家庭。換言之，卽只是男女的結合。由此而上昇，乃有各種組織，或依地域，或依職業，或以志願而自由結合。政治方面的最低只是公民權。由此而上推，便有各種運用政治的方法與組織。至於宗教是專指信仰而言。有人有強烈的信仰，有人信仰心很淺。但却沒有人絕對無一種信仰。所以人可以無宗教而沒有無信仰的。此處所謂宗教乃專指信仰並無他意。理智的方面就是學術。學術之間大有

高深與淺顯之別，這更是容易知道的了。

於是我對於這六個方面的關係，立了一個做人的方法如下：

我們做人處世至多必須於上述的六方面的最低級各有所享受；同時至少又必須擇定六方面之一發揮至較高，俾有所供獻。

這個原則在我以為是非常重要的。請加以說明。許漢明格說

六方面乃是六個基型。每一型而特別發達了都可變為一個專家。

如經驗型成為企業家；社會型成為慈善家；政治型成為政治家；宗教型成為傳教者；美的型成為藝術家；理智型成為學者與技師。而我的意思却不必如此發達。只須在一個型中有所供獻即够了。例如倘使我是一個農夫。我在享受方面至少須有物質方面的衣食住是不

用說的，並且還須有所謂公民權，對於國家有一個投票權。此外也須享受一些美感。縱不是人工藝術，也得有天然的美。更須有些知識，尤其專門的農學上知識。因為沒有這些知識，則我於種植必不得其道。這些都是我所享受的。至於供獻則不必求之於別的，即在農業上的收穫就行了。我應得竭力使收穫愈多。貨物出產得愈好。收穫愈多則收入愈多，這好像是利己。其實不然。我自己的出產愈多愈美則不僅是我的收入可以增加，乃間接是為一羣增加了不少產物。原來社會上有一個供求相應的原則。出產愈少則價格必愈貴；出產愈多自然可低降其價。所以我的出產愈多，我所收入雖亦增多却不是照原價來增加的。就是必須跌價。在我於跌

價好像是損失了，而其質這正是我對於社會的供獻。所以一個農夫，不必變為學者，然後纔對於社會供獻。只須他種的田不是專爲了自己吃，而又能使其出產愈多愈精，這就是他對於社會的供獻。完全合乎我上述的那個原則。

把上述的原則用道德的術語來表明之便可如下：

凡做人處世於文化的享受在六個方面各得其最低，於文化的供獻在六個方面中必有其一而至較高，這就可算是合乎道德了。換言之，卽算是有道德的人。倘使竟有只是享受文化而不供獻於文化則可算是其人無道德。倘使一羣之中這種無道德的人不占少數則這個羣必定要滅亡的。

這個原則其實亦非常淺易。但是我想倘若青年們能够體會這個道理，便可終身受用了。

有人說東方文化所以不好因爲是提倡知足；西洋文化所以有進步就是因爲他們有一種不知足的人生觀。這句話實在只是片面之見。

我以爲無論甚麼人在享受方面不能太不知足，而只能在創造方面不知足。須知文化之於個人正猶如水之於船。水長則船高。所以不知足的人應得向文化去努力。把文化擴張了，自然自己的享受有所增加。所以僅僅提倡知足是不中用的。我們必須把不知足的精神用於文化的創造與增進，而不可用於個人的享樂。

總之，一個社會一個國家一個文化倘若沒有精進與向上，而只是

享樂主義流行，則結果必定覆亡。現在中國最可憂的就是這個現象。外國的文化沒有到來，中國的文化又已衰去。在這個青黃不接的時候，一班青年既不知外國的做人之道；又不懂中國的處世之法，於是完全赤裸裸地率着他那個本能（Instinct）而行。本能要吃，便尋美味；本能要戀愛，於是便沈迷於男女之間。禮教並未吃人，而獸慾先把人吃了。所以我以爲最要緊的是在這個時候確立一種做人之道。這個做人之道又須建築於科學上。換言之，即必須以理智來做人生的領導。使人生與科學順着同一方向而前進。以理智來創造文化，以文化融沐自己。於是文化愈進則自己乃愈得改造。

我在拙作新哲學論叢上曾表示這個意見。

「若有人問，科學能解決人生麼？我則答曰：亦能亦不能。

須知「科學解決人生」必須改爲「我們以科學解決人生」。可見科學是工具，而我們是主體。好像我以刀而殺我自己一樣。

第一個我是主體，第二個我（自己）是客體，而刀只是工具而已。科學亦然。科學所解決的只是，在科學中的人生而不是使用科學的人生。所以說是能解決就是科學與所解決的人生而言。至於說不能則是就使用科學的人生與科學的關係而言」以理智指導生活卽是以科學解決人生。其實就是改造自己。老實說，理智如一把刀，無物不可以斫。並且刀的造成就是用刀來造的。可謂以刀造刀。就是說理智就可以改善理智。

則我們的生活只是純然一個改造的歷程而已。生活上沒有一處不在改造中。』

以上述而觀，當知這種改造進行是有兩種；（一）改造外界的自然事物，使其合乎吾人的要求；（二）改造我們自己以提升至所懸的理想標準。改造自然界便須研究自然界的理法；改造自己就把自己亦認爲自然物之一面加以研究。但所研究的結果却不是依照自然而在變更自然；却不是依照自己而乃是變化自己。所以科學無不是以自然主義爲入手，而以理想主義爲出口。這種以自然爲始，由理想而終的態度便是理智的根本性質。看明白了這一點便知道人生在世是不能放縱的，不能墮落的。放縱就是自趨死路，墮落即是自甘滅亡。

這樣是與生命的本性相反的。所以我們除了努力以外別無他途。

而我們的努力只須在文化綫上有所堆知，則這種努力決不是白費的。

我這個人生觀其實十分淺薄。但自信即此淺薄的人生觀苟為中國現代青年所採用，亦決會產生很大的良好影響。

~~90500~~

現代倫理學
一九三二年八月初版

實價五角

著作者 張東蓀

發行者 新月書店

上海四馬路
北平米市大街

版權所有

