

倫理學原理

## 正改 倫理學原理序

泡爾生氏名腓立 F. Paulsen 德意志晚近之大哲學家也以西歷千八百四十六年生於蘭根甸 Langenhorn 初治神學既而專修哲學文學以千八百七十一年畢業於柏林大學越四年而任柏林大學教授又越四年而被推爲哲學博士及去年而歿於柏林年六十有三也氏之哲學爲康德派而參取斯賓那莎及叔本華兩氏之說又於並世大家若馮德 Wundt 若台希耐 Techner 亦間挹其流也其著述頗多皆關於倫理學若教育學而以倫理學大系及政治學社會學之要畧 System der Ethik mit einem Umriss der Staats und Gesellschaftslehre 爲最著其書冠以序論 Einleitung 而分爲四編曰倫理學史 Umriss einer Geschichte der Lebensanschauung und Moralphilosophie 曰倫理學原理 Grundbegriffe und Prinzipienfragen 曰德論及義務論 Tugend und Pflichtenlehre 曰社會之形態 Die Formen des Gemeinnschaftslebens 千八百九十九年紐約已有英譯而日本蟹江義丸君則於明治三十二年據第五板譯其倫理學原理而冠以序論(名其原理本編曰本論)以列於博文館之帝國百科全書中以限於篇幅而刪其第三章之厭世主義及明治三十七年又改訂之並補譯厭世主

義章而與藤井健治郎君所譯之倫理學史深作安文君所譯之德論及義務論合之以爲倫理學大系依仿英譯刪其第四編并節去其政治學社會學要畧之名焉蟹江氏於本書中散見之文若駁尼采主義者若徵引德國詩歌者皆有所刪削以其專爲德人而發於他國學者無甚裨益而轉足以擾其思想也而又附西洋倫理學家小傳於其後今之所譯雖亦參考原本而詳略則一仍蟹江氏之舊蟹江氏之譯此書也曰取其能調和動機論功利論兩派之學說而論議平實不滋流弊也今之重譯猶是意也其倫理學史德論及義務論當續譯之以公於世宣統二年五月譯者識

## 蟹江氏序

近世學者盛研究倫理學而倫理學之書殆有汗牛充棟之觀其間卓絕恆蹊者亦不可以僕指數泡爾生氏雖確爲當今有數之倫理學家而其說稍稍過於平實顧余於無數卓絕之倫理學書中獨取此書而譯之何哉蓋倫理學者非徒敘述事理而實爲吾人定行爲之標準者也故其所論一涉偏戾則影響於實踐界者其害甚巨故極端之學說雖振奇可喜而往往足以誤讀者平實之論乍讀之似不足以鼓舞興會而身體而力行之者乃大得其益此吾之所以有取於泡爾生氏之作也不甯惟是近世倫理學得別爲二大學派動機論及功利論是也動機論者偏重主觀而謂道德律爲先天者功利論者偏重客觀而謂道德律爲後天者其弊也前者流於陳腐而後者流於淺薄皆非大中至正之道也泡爾生氏有見於此故此書推本柏拉圖雅里士多德勒斯賓那莎諸大家之說而爲兩大學派之調人而與英國倫理學界最近思潮之代表格臨 G. E. Hughes 派若合符節尤有足以見歐洲倫理學之趨勢者然則余之譯此書也豈偶然哉明治三十二年二月蟹江義丸撰

# 倫理學原理目錄

## 序論

- (一) 倫理學之概念
- (二) 科學統系中倫理學之位置
- (三) 倫理學之職分
- (四) 倫理學之研究法
- (五) 道德律與自然律之比較
- (六) 具足之概念
- (七) 倫理學之普通形式
- (八) 倫理學之所以爲實踐科學

## 本論

導言關乎純理學及心理學者

### 第一章 善惡正鵠論與形式論之見解

- (一) 善惡之見解之別
- (二) 正鵠論見解之意義及權利
- (三) 主觀形式之判斷與客觀質料之判斷
- (四) 正鵠與作用之關係
- (五) 論各種行爲之重要
- (六) 略論利己主義
- (七) 結論

### 第二章 至善快樂論與勢力論之見解

- (一) 評功利主義快樂非行爲之鵠
- (二) 論人之衝動有以苦痛之動作爲鵠者
- (三)

以生物學之公例正快樂論之見解 (四) 論快樂不足以定行爲之價值 (五) 至善之積極義 (六) 歷史之論據 (七) 詳論至善之積極義

### 第二章 厭世主義

(一) 厭世主義之理論 (二) 感覺界厭世觀之證明 (三) 道德界厭世觀之證明 (四) 歷史哲學界厭世觀之證明 (五) 道德界歷史之厭世觀

### 第四章 害及惡

(一) 物理界之害 (二) 道德界之害 (三) 余之見解非寂靜主義 (四) 論生死

### 第五章 義務及良心

(一) 義務感情之起原 (二) 義務與性癖之關係 (三) 評康德之見解 (四) 論先天直覺論道德哲學之謬誤 (五) 良心 (六) 良心之分化 (七) 道德界之虛無論 (八) 義務語意之範圍

### 第六章 利己主義及利他主義

(一) 利己主義與利他主義非截然相衝突者 (二) 以行爲之效果核之 (三) 以行爲之動機核之 (四) 道德之判斷 (五) 進化論倫理學說與利己利他兩主義之關係

## 第七章 道德及幸福

(一) 論道德之影響於幸福者 (二) 論幸福之影響於性格者

## 第八章 道德與宗教之關係

(一) 道德宗教歷史之關係及其因果 (二) 論其內界必然之關係 (三) 論宗教與科學之關係 (四) 不信仰之原因 (五) 靈魂不滅之信仰與道德之關係

## 第九章 意志之自由

(一) 意志自由問題之歷史 (二) 以事實評意志自由問題 (三) 論對於行爲之責任  
(四) 人類自由之定義

# 倫理學原理

## 序論

(一) 倫理學之概念。倫理學 *ethic* 之名。本於希臘語。其本義為研究風習之科學也。

研究風習之法有二。(甲) 以證明為鵠者。(乙) 以實踐為鵠者。甲之法。考各民族在各時代之風俗習慣而記述之。是為歷史派人類學。如海羅德 *Herodot* 及斯賓塞爾 *Herbert Spencer* 之敘事社會學之類是也。乙之法。則在研究人生行為之價值。以指示吾人處世之正道。是則希臘人之所謂倫理學也。序以條理。而錫以倫理學之名。實始於雅里士多德勒 *Aristoteles* 茲之序論。即所以說明實踐倫理學之性質者也。

(二) 科學統系中倫理學之位置。科學有二別。一主理論者。二主實踐者。前者謂之學。後者謂之術。前者屬於知識而已。後者又示人利用其能力以舉措事物。而適合於人生之正鵠者也。

由是觀之。倫理學之屬於術。無疑矣。蓋倫理學者。所以示人之生活。必如何而後能適合於人生之正鵠者也。故倫理學者。位於諸術之上。而廣言之。直可以包含諸術。何則。凡所謂術者。皆



人所資以達其完全之生活者也。自商工業以至教育政治。何一不然。故雖謂諸術皆隸屬於倫理學。而悉爲倫理學之一部。殆無不可也。

凡術皆以學爲基。蓋應用學理以解釋其所實踐之條目者也。而倫理學之所基。則爲人類學及心理學。蓋倫理學之鵠。在豫定人類性質及人生規則之知識。而用以解釋人類全體及各人之生活及行爲。如何則有助於人性之發展。如何則反益其障礙。此其關係。得以他術比例而明之。如醫術以卻病爲鵠。在因人身之生活。而爲之助其發達。去其障礙。是爲衛生及治病之術。故以物理科之人類學爲基。醫術與物理科人類學之關係。猶倫理學與人類學全體之關係也。醫術者。本人身之知識。而用以發展人身之生活。使達於康強。倫理學者。本人性全部之知識。而尤注重於其關乎精神關乎社會之兩部。用以發展人類種種之生活。使達於完全。故倫理學者。可謂之完全之衛生術。不惟醫術。卽其他教育政治諸術。亦可視爲倫理學之一部分。或視爲輔助之術焉。創設倫理學之雅里士多德。勒。其見解亦若是也。

術與學之區別如此。而不得以術爲獨立之新科學。何則。科學所以研究事物之性質。而事物之變化。由人力所生者。不得徑視爲性質之一部也。惟科學之書。亦時得附記其應用之術。如著物理學者。於蒸氣理論後。附記氣機之作用。此以技術爲學說之餘論。固甚當也。

使人類之本體。屬於學理之一方面。則吾人研究學理而已足。而其實不然。所謂本體者。乃屬於實踐之方面也。凡實踐問題。其發生常在學理問題之前。而尤爲重要。所謂科學者。率由求實踐問題之解釋而後起。如解剖學生理學起於醫術。幾何學起於量地術。而哲學則亦起於求人生之意義及職分也。要之驅人類全體。而討究宇宙之性質者。無問古今。不外乎各卽其生活之現象。而繹其本義。溯其緣起。指其正鵠。然則謂一切哲學之原因及歸宿。悉隸於倫理學焉可也。

(三) 倫理學之職分。 倫理學之職分有二。一曰。定人生之正鵠。二曰。所以達於其正鵠之道。人生之正鵠者。至善也。具足之生活也。以善論定之。善論之職分。在論定一普通之形式。其內而身心能力之發展。外而國家天下之關係。悉得其所。而無毫髮之遺憾。使人類得據以爲正鵠而奔赴之者也。若是者謂之至善。亦謂之安甯。安甯也者。并形容其主觀之狀。蓋謂具足之生活。必有快樂之感隨之也。然不可因是而謂人生之所以能有價值者。其內容僅此快感。何則。快感者。至善之體所感覺享受之形式。而非可以此爲善也。

倫理學之第二職分。在指示吾人由何等行爲。養何等品性。而後可以達於至善。此則義務論及德論所由作也。義務論者。準至善之鵠。而立普通形式。以範圍各種之行爲者也。德論者。揭

養成性格之道。而證明敬義勇信諸吉德。何以與至善相迎。詐慢怯懦諸凶德。何以與至善相背者也。

行爲及品性。非徒爲達於至善之作用。而卽爲其內容之要素。如動作休憩。爲衛生術之作用。而亦卽人身生活之內容也。不觀諸詩乎。積章而爲篇。各章之詩。雖爲構成全篇主義之作用。而亦自有其各章之價值。倫理亦然。由諸德之組織而爲至善。而有共同之價值。又由至善之分現於諸德。而各有其作用之價值。且各章之詩。得視其關於全篇主義之遠近。而價值不同。種種之德。亦得視其關於至善之輕重。而次第其價值焉。義務之等差亦然。

(四) 倫理學之研究法。吾人之知識。可別爲二種。一曰得之於經驗者。二曰得之於直覺者。直覺之知識。可以數學爲模型。蓋先立單元。而演繹之以爲種種之公例。以論理證明之。據思想中之原理。而指示其必然之因果者也。經驗之知識。則反是。若物理學。若化學。必先觀察事物之狀態。求得其自然相應之規律。而後敢揭以爲普通之法式。因果律是也。其所揭之法式。所以可據者。由其非以論理之法。結合於豫想之定義。而實訴合於觀察所得之因果也。

倫理學之研究法。不類數學。而類於理化學。余之所不疑也。蓋倫理學者。非由概念而演繹之。以爲定義。實由經驗而確指其事實之關聯者。譬如一人有何等動作。則於其人及外界各關

係。必生何種之效果。此倫理學中證明事理之通式也。苟轉而言之。則爲凡人欲得何等之效果。或欲免之者。不可不有何等之作用。是豈非各種技術中因果關聯之成法耶。培根有言。實踐之規則。生於因果律。顧實踐規則之所以可信。由其以因果之關聯證明之。而因果之關聯。必由經驗而得之。如清潔運動。呼吸新空氣。宜於衛生。否則爲害。非經驗無以證明之。吉德有以助人類生活之發展。而凶德適以破壞之。此亦非經驗不能證明者也。

持直覺論者。以倫理學爲無關於經驗之知識。以爲設道德之條目者。不可以恃經驗。且亦無待乎經驗焉。倫理學中之命令。出於人類之良心。是卽天命之性。本具有立法決事之能力者也。且爲之說曰。凡人屏除一切經驗。而尙有善惡之觀念者。事實也。何者爲利。何者爲害。誠待經驗而後知。而何者爲善。何者爲惡。則於未經驗之前。固已知之。是故人之實際行事。與其行事時各種因果關聯之觀念。決不能於其直覺之知識。有所增損焉。

直覺論者之說如此。然核之於實際。則人類非以判別善惡之故。而有待於道德哲學。所謂道德者。夙已先道德哲學而發見。苟其初無所謂道德。則決不能有道德哲學。以道德哲學。必以現在之積極道德管理吾人之生涯及意志者。爲其思考之對象。而後能建設也。吾人內有其心。誠若有何事當行何事不當行之命令。於是名之曰良心。良心之起原。及其與人生正鵠之

關係。當詳述於本論。若欲先明道德哲學之性質。不必等於直覺知識之科學也。特援衛生術以證之如下。

吾人不待道德哲學之發明。而始能判別善惡。猶之不待衛生術之發明。而始能攝養身體也。當醫術未作以前。飢者求食。寒者求衣。業已足以自存。使有詢以何故食能療飢。衣能療寒者。其人必大詫異。如詢今之小學生徒。以欺詐竊盜。何故不可爲也。彼以爲此等人人能解之事。曾何足深求云爾。取自昔人不屑深求之事。以爲問題。而研究之。由是科學作焉。蓋人類循自然能解之術。以衛其生。既不知經歷幾何年。而始有根據科學之醫術。且其進步亦復甚緩。以觀察及實驗二法。知人身之構造機能。及其與外界各種生活之關係。然後能舉昔日種種自然衛生之舉動。而別其果合於衛生之正鵠否也。

道德哲學亦然。當其未發見也。固已有不思而得之道德。爲衆所公認。蓋社會之生活。如身體然。亦有由良能之指導。而無俟乎科學者。此其良能。卽所以綜合各種生活而構成社會者也。且道德之規則。亦若有不可思議之命令。臨於吾人意識之上。與衛生規則無異。例如母殺人。母盜竊。母欺誣。皆良心中無上之命令。有不必叩其原因之何在。而自不能不遵者。與飢而求食。寒而求衣。無以異也。

然則所謂道德哲學者。將不過綴集良心中各種積極或消極之命令。而不能謂之爲科學乎。曰。否。否。不然。凡自然道德。常萌芽其眞理。以寓於俚諺之中。例如杖莫如信之類是也。夫杖莫如信之言。非命令也。而其中確含眞理。若解析而言之曰。汝必守信。汝知杖之可恃。而不知信之可恃。乃過之乎。則眞理顯矣。本此等自然道德所含之眞理。而發揮之。以論定各種行爲之得失。是則道德哲學之本職也。道德哲學。亦猶衛生科學然。在舉人類自昔習慣之行爲。而爲之指別其損益之所在。使人人得循是以爲取舍。例如欺誣者。足以傷人之信用。施者受者。均受其害。而社會全體。亦失其信用之一分子。又如竊盜者。自喪其品格。又使被竊盜者損失其資財。而社會全體之秩序。且爲之紊亂。此其所以爲惡也。一切行爲。或善或惡。皆循此例以示其所由。於是人類之行爲。變其純任自然者。而益之以思慮。由無意識之道德。而進於有意識者。斯則道德哲學之賜也。

且道德哲學之職分。猶不止此。衛生科學。旣本自然衛生術以爲基。又進而補正之。道德哲學。旣因自然道德以爲基。則亦從而擴充之。一行爲也。旣示其可否矣。而又爲之規定其行止之界域。如指示欺詐之不可爲。而又指示以不能不用欺詐之事是也。且自然道德。於事物錯綜之際。恆不免多歧。必其人諳練有素。而判決始能屢中。道德哲學。爲規定一切諳練之法則。於

是臨事者雖亦不能不本諳練以爲判決。而較之自然道德。則津涯較著矣。諳練之規則。德論及義務論之職分也。凡德論及義務論之條目。無不指正鵠而綜因果。卽所謂欲達某某正鵠者。不可不有某某動作是也。然此正鵠與吾人知識之關係果如何乎。倫理學者何自而得此具足生活之意識乎。又何以證明至善規則之必無謬誤乎。

一及此等問題。而持論不能無稍異。蓋吾人所以決定至善之性質者。非悟性之職分。而實意志之職分也。吾人常若有具足生活之理想。湧現目前。而又無思無慮。直認爲無尙之正鵠。此等理想。雖明現於意識之域。然必非得之於悟性。而實出於吾人本體之映象也。有人於此。其思想與我大異。我欲匡其謬誤。而論理之法則。事變之經驗。俱不足以動之。乃表我無尙之理想。以動其感情。而其人或翻然自悟。當此之時。其所以核定理想之價值者。不在其人之悟性。而全由意志之力也。蓋悟性者。所以核真僞而非所以別善惡也。

道德者。源於理性乎。抑源於感情乎。此自昔倫理學者所聚訟也。而二者。實皆有關係。惟所以決定具足生活之何若者。則全在乎不可思議之感情。吾人雖有何等論證。不能由是而發生崇敬理想之感情。猶之嘗苦味時。不能由論證之力而使之變苦爲甘也。夫吾人於食物之趣味。間可由習慣而稍變。道德之趣味亦然。然亦恃所味者之變化其內容而始能。若乃至善之

理想。既已確立。則凡一切動作。孰者足爲實現至善之作用。孰者爲之障礙。以悟性核定之。至易易矣。

至善理想之所以爲最溥博最正當者。勢不能以科學之法則論證之。所得論證者。恃人類意志有同一確定之方向而已。人類之能力。及其生活之規則。互相類似。故常有一種程度。可以互相忖度。如同一定程度之下等動物。其慾望互相類似也。而研究是等意向者。屬於自然史。自然史之職分。在卽人類全體所以實現其至善之理想者。而發見其普通之法式。方倫理學者之爲此也。乃遂無異於治生物學。蓋其職分。不在施命令於人類之意向。惟發見之而已。果能發見人類普通之意向。則其間偶有一二與衆人意向大違者。勢不得不視爲變例。例如荒淫之人。其嗜慾幾與吾輩懸殊。而要不能不認爲實事。生理學者亦僅能謂之變例。而不能謂其無是例也。意向之變例亦然。人皆有高尚之快樂。本於良知及理想者。或乃徇口腹之慾。而不知其他。人皆有運動身體練習世事之好尚。而或惟癖於偷惰。人皆有人我苦樂之同情。而或以他人之苦痛引爲愉快。凡若此者。吾人當視爲變例者也。而要不能直指其爲錯亂。何則。吾人求所以證其爲錯亂者而不可得也。以彼其人。不惟不自知其異於普通之人。且以爲普通人之意向。皆若是焉。



(五)道德律與自然律之比較。吾人見自然界各種現象。常循有定之規則而變化。於是立一通普之法式以表之。是爲自然律。自然律有廣狹二義。以狹義言之。有是因必有是果。物無可以自遁者。如物理學中兩物相攝之例。得以算理密定之者。是也。以廣義言之。其法式雖足以範圍萬物。而亦不保其無一二端之出入。如生物學之法式。所以表動植物之體制及其生活機能之規則者。卽屬於廣義之自然律者也。衛生術之法式亦然。爲何等動作。恆有何等影響。如冷水沐浴。足以固膚理而增體溫。如身體機能。神經系統。運動之則足以增進其勢力。否則日卽於痿廢。又如酒精鴉片之利害。是皆以人事錯綜。偶有變例。不能以算理規定如物理學各法式之精密。然其大例。固足以包大多數之現象矣。

由是觀之。道德律者。亦未嘗不可謂之自然律。蓋倫理學之法式。大抵卽人類生活之狀態。而表明其有何等行爲。則常有何等影響者也。例如欺誣足以破信用。信用破則社會之交際將受其障害。是猶酒精之攪亂神經也。又如怠惰之習。足以蒙理性而弱意志。此亦循生理學之公例。以施於心理學者。故曰道德律者。亦廣義之自然律也。或疑道德律所以明其當然。而非如自然律之明其必然。然如勿欺誣之律。雖不免有一二變例。而究不失爲普通之正式也。或又以道德律與法律有密切之關係。而自然律不然爲疑。然道德律固關於法律。且純正之法

律。或不過道德律之一部分。而要不足以絕道德律與自然律之關係也。蓋法律亦所以明其當然者。其間亦不免有一二變例。然舉其正例而觀之。實所以表明人民各種實際之動作而已。使有一規則焉。實爲全世界人民之所蹂躪。則豈得復視之爲法律者。故法律者。非徒文告而確爲實際動作之規則所由表。不得以其不能密合於數理而外視之也。且法律之原始。雖由於吾人之意志。而實以行爲與事效相關聯之因果爲基本。例如律曰。勿欺誣。勿偷盜。欺誣偷盜者罰之。此卽以欺誣偷盜貽害社會之因果律爲基本者也。偷盜者。紊財產之秩序。欺詐者。傷人我之信用。此卽自然律也。而茲之自然律。卽爲法律所自出。蓋凡人均有保障社會中各種生活規則之志向。法律者。本此志向而設規律以管束凡人之動作云爾。

惟道德律亦若是。不徒明其當然。而且明其必然者也。文明史家必將曰。道德律者。以正當之規則。表彰凡人正當之動作。而又爲判斷各種動作之原理也。設有一民族於此。無眞理外道之別。無正直詐僞之分。語之以道德之規則。則曰。子之言非吾所能解。毋乃妄乎。如是。則可謂無道德律矣。然而世界亦烏有如是之民族耶。夫人之所以致疑於道德律者。徒以詐僞之屬。並非必不能爲。而僅爲不正之動作耳。然而詐僞之屬。得以變例視之。且如詐僞者。亦自然律之一端。蓋非論理學之規則。而心理學之規則也。非人人言語本有信用。則詐僞無自而生。非

人人言語本有適合於自然律之真理。則信用無自而生。故信用與真理之關係。詐僞與不信用之關係。始也結合於吾人之動作。繼也結合於吾人之意識。而於是毋詐僞之道德律成立。然則道德律之以因果律爲基本。正與醫術法學相同。苟因之與果。一人或一社會之動作與生涯。並無適合於自然律之關鍵。則道德律亦無由而存立。故道德律者非人所自造。亦非由神意及良心之無端而制定。實人類自有固結乎生涯而適合於自然律之一性質。藉道德律以表彰之耳。蓋人之生活。必其含有人道及精神進化史之內容。在表彰各人正當動作之道德律範圍以內。而道德律乃與生物學之自然律訢合也。凡違背道德律者。小而一人。大而社會。無不有障害其生活之勢。苟有一民族焉。全失其道德律。則卽破壞其人類進化之生涯。終且求如他種動物之生存而不可得矣。

道德律之所以爲範疇也。以文典比例之而可知。文典者。普通之人所認爲明其當然者也。然吾人試研究言語之歷史。則知所謂文典者。非創設語法以示人。特表示言語所具之規則云爾。文典家之於峨特語。若中古高德意志語。常探究當時實際言語之形式而敘述之。不啻古生物學家探究古物生活之形式而敘述之也。其探究今日言語之規則者亦然。夫言語者。常亦隨人隨事而差別。惟其間必有互相類似之點。如名詞動詞之變化等是也。而亦有不能以

一定之形式限之者。於口語中尤視文詞爲多。故文典家欲敘述實際之言語。而得其普通之規則。不能不合種種之形式。而有所取捨。又不能不準諸常用者。及名人著作之受多數人信從者。以爲可取之形式。於是此形式遂爲標準。而文典遂爲標準之科學。吾人於言語文章之正誤。得標準文典以判定之。其間又有一大關係。則所以需此形式之正鵠是也。蓋言語之正鵠。在使人了解。不合文典之言語。人不能了解。則不得不以爲謬誤而排斥之。

道德哲學亦然。常人每以道德哲學之職分。在以生活之規則命令吾人。而以人類學歷史學之證據核之。則道德哲學之職分。初不在施如何行動如何判斷之命令於吾人。實不過舉實際之生活。而取其最普通之形式以敘述之耳。而欲敘述最普通之形式。不可不洞察各各道德之正鵠。與其法則之形式及方向。而敘述之科學。遂爲標準之科學矣。其中條目。旣以表彰人類之安甯爲主。則其由是而爲判斷之原理。與夫行爲之訓誡。亦固其所也。

(六) 具足之概念。前者。吾言道德之正鵠。在至善。而至善卽具足之生活。夫具足生活者何耶。蓋謂人類之體魄及精神。其勢力皆發展至高而無所歉然之謂也。此其實質之條目。當別論之。而茲先言其形式之關係。難者或曰。形式者虛位也。無論何等實質。均可以充其內容。彼如快樂派倫理學所謂快樂爲至善者。非旣有其形式乎。又奚必排快樂派之說而又別立形

式爲。吾於快樂派之得失。當論於後章。茲所欲明者。卽自形式以外別無可以說明至善之法是也。不觀衛生術乎。具普通之圖式。而於康強身體之事實。不能一一舉似也。倫理學之於處世之道亦然。夫僅有具足生活之形式。誠不能構成生活之價值。生活之價值。實在乎充此形式內容之實質。而充此形式內容之實質。則又決非各派倫理學如快樂派等所能證明之者也。

蓋人人爲同狀之具足生活。勢所不能。苟有一民族焉。其間人人果有同一之具足生活。則意味索然。且其民族中之各人。性質同。生涯同。而僅僅以某甲某乙爲分別。亦復成何民族耶。故所謂人類具足之生活者。乃合各人各種之具足生活以成之。而非取其雷同者也。由是而欲明具足生活之實質。勢不得不由人類之觀念。而悉舉其觀念中必不可缺之形式以充之。自一人而家族。而民族。各各因其若何之資性而發展其若何之生活。皆當羅舉而無遺。此則歷史哲學家之以建設爲鵠者之職分也。然吾人卽僅取歷史中過去人物之生活。及種種民族之生活。而條舉之以構成人類之觀念。已不易能。況欲構成未來之歷史與人類之新狀態乎。

譬之美學。欲舉繪畫雕塑詩歌音樂等一切現象。與其將來應有之事。悉以美術之觀念羅舉

之。世豈有能之者。蓋美之實現。天才之事也。美學者取過去天才之所創造。而循迹以考之。其職分在汎論美術中必不可缺之條件。卽此一端。在美學者雖不能列舉美術現象以貽將來。而能使美術家得豫知必不可缺之條件而免於謬誤。倫理學亦然。雖不能臚舉將來具足生活之內容。而立普通法則以指明具足生活所必不可缺之條件。則亦使吾人各得以其特別之生活。準於所指示之條件。而免於違戾焉。

(七) 倫理學之普通形式。人類初無所謂普通之道德也。各民族所持以爲普通之模範者。恆自有其特殊之道德。如英國人與非洲人。各道其所道而德其所德。彼其生活之狀態。現已不同。而道德亦隨之以不同。固不可誣之事實也。惟其不同也。爲當然乎。爲必然乎。又不可以不辨。據昔賢之說。如康德輩。皆以爲道德之本義。卽在人類理性。必有其普通無異之實質。苟道德可以因地而異。則將男之與女。美術家之與商人。亦將因其體性及職業之不同而各異其道。德耶。答之曰。道德之因人而異也。誠然。然不必以此而有妨於具足生活之理想也。夫人類生活之狀態。既各各不同。則其所以爲生活之規則者。自不能不異。觀英人與非洲人。既各有其特別之衛生。則夫統一衛生諸術之道德。亦不得而強同。是故同一動作也。在此則合於時宜。而在彼則否。英人與非洲人之交際。較之英人與英人之交際。既顯爲特別之動作。其道

德之特別也。亦若是而已矣。

雖然。此以廣義言之也。若以狹義言之。則雖謂人類本有普通之道德。亦未嘗不可。蓋人類之本質及其生活法則之基本。既已同一。則所以發展其康健之生活者。其綱紀自不得不同。故衛生術得設普通規則以示人。如飲食之種類及定量。動靜之節度。恆可爲吾人所遵守。道德亦然。如思患而豫防。如幼稚之教育。如夫婦有別之制。如同類相殘之禁。皆普通之規則也。有悖之者。其害立見。如殺人姦通盜竊詐僞之所以爲惡。正直慈祥誠信之所以爲善。亦其義也。由此等普通規則。而製爲訓誡。以直接應用於庶事。則必因其人資稟之異同。與夫平日生活狀態之異同。而爲之消息。如醫家之應用其衛生術。不能強寒帶之人與熱帶之人相同也。道德之通義。若家族相親睦。鄰里相任卹。社會秩序相與維持。雖可放之四海而皆準。至繩檢實事。則不能不有所變通矣。如一夫一婦。在文明民族。誠爲家族中最善之制。然衡之於非洲人。則以其平日生活狀態之不同。而未可以相繩。故謂一夫一婦爲家族最善之形式可也。而必文明程度與是相宜。則得而實踐之。否則視其程度之所屆。而用特別之形式。亦未爲不可。意者。一夫多妻之制。足以繁衍族姓。或爲家族進化史所不能不經歷之階級。如權利進化之於殺戮。社會進化之於奴隸云爾。

由是觀之。則夫時代既異。而道德亦不能不隨之以異。不特其理至明。而其證亦至確也。惟道德何以必隨時代而不同。既已隨時代而不同。而又何以仍無失其爲道德。此則雖聖哲猶難言之。夫常人之情。於古人已事。與今之道德不相容者。往往直斥爲悖謬。讀中世史。見基督教徒之仇異教也。常捕異教徒及巫覡之屬而榜掠之。甚者殺之焚之。則無不極口詆謫者。夫淫刑以逞。誠蠻野矣。然在蠻野之時代。用蠻野之刑法。未爲不可。且驅蠻野而進文明。或亦不可無此作用。向使無往昔酷虐之刑法。則中世都市。或未必能躋於今日複雜生活之社會也。今日之刑法及警察。嚴明平正。一洗中世酷虐之習。誠可喜矣。然緣是而謂中世何以不用是制。則誤矣。且今日嚴明平正之制之所以有效。庸詎知非中世酷虐之制之所致乎。

更進而論之。則雖一民族中之各社會。各人亦不免各有其特別之道德。既有各種資性。各種生活狀態。則必有各種攝衛身體之衛生術。而亦有各種攝衛精神之道德。或在此爲益爲要。而在彼爲無益爲非要者。蓋常有之。其在實際之決斷亦然。同一行爲也。或在此人則可。而在彼人則不可。若欲合無數之人而同其行爲。世所不能有也。苟知各種行爲。非僅其人性質之一方面所由表。而實爲其全部意志之所由表。與其人之品格及本性。皆相關聯。則無論意向言語事業。無不足以見各人特別之印象者。吾人所見各人有大同之動作者。徒觀其表耳。苟



求其內情。則無一不具特性。夫內情者。人之本質也。其有特性也。正其所以爲具足。而不得謂之缺陷。自倫理之本意。以漸消失。而接近於法律之範圍。乃始有整齊畫一之動作焉。

凡訓誡道德之人。於各人之特性。宜視普通性爲尤重。蓋特性者。人之資稟及性癖所託。而普通法則未有顧及性癖者也。夫人者。各持其特別之資稟。以應外界之事物。各本其特別之性質。以與其在社會之地位相習。則常欲求有特別之道德。而於他人之判斷。與其良心之源於最高道德之觀察者。皆有格格不相入之勢。此其至易見者。夫然而康德之嚴格主義。最足以矯其枉。康德之主義。務使感官之意志。隸屬於普通法則。此誠各人實現最高道德之肇端也。夫實現最高道德之事。得以基督教典之形容之。蓋不謂之法則之解釋。而謂之適應也。然道德非以適應命人。觀上文而可知。道德者。特指示普通法則而已。若本此法則而用以適應於特別之事。則各人之良心及知識所職也。然各人亦不免有待於指導。故必有訓誡道德之人。猶之吾人之於衛生術。亦不免有需於醫生也。不惟此也。精神之生活。比於身體之生活。其情事更爲複雜。其問題更爲糾葛。其相需尤殷。而其障礙亦愈多。好惡喜懼之情。參錯混淆。又更甚焉。古之人。於攝衛身體之道。常任其良能與習慣。而獨於精神生活。必稟承於專門研究。多方經驗之教士。誠重之也。而觀之今日。則醫生之數與年遞增。而訓誡道德之人。則日形其

少。豈人人重身體而輕精神乎。抑欲以醫術補精神之闕乎。將由思惟感覺日益複雜。而攝衛精神之職分。竟無由而勝任乎。

然更端而觀之。則道德哲學之規則。實有不能普及之徵。蓋所謂人類普通之道德。屬於理性之實現者。雖人人可以想像之。而卒未能有實行之者也。道德哲學家之感覺及思想。不能蟬蛻於其民族其時代之外。而反不免爲其所規定。其故有二。一則自其幼稚之時。取民族之理想以漸構爲自己之理想者。二則彼其善惡之觀念。終不能不受時代之制限。此爲十八世紀之合理論者所未見及。故皆不免於誤謬。卽康德亦然。及十九世紀。爲歷史學時代。則未有置信於人類普通之道德者矣。是故道德哲學最適之範圍。常被限於起此道德之文化。而不能超越乎其外。其道德家之明此界限與否。非所問也。道德哲學之職分。惟在爲同一文化之同胞。指示其最宜之生活法式。以共進於康甯幸福之域而已矣。

(八) 倫理學之所以爲實踐科學。問者曰。倫理學者。將不惟以其處置實踐之方法。而又大有影響於實踐之方面。故號爲實踐科學耶。曰。然。倫理原始之本義。固如是。雅里士多德勒曰。倫理學之正鵠。在實踐。而非在講求也。叔本華 Schopenhauer 氏。於其所著倫理學之發端。亦持此說。以爲一切哲學。皆以學理爲正鵠。其以實踐爲正鵠。務指導人人之行事而陶冶其

品性。則自昔爲倫理學之職分。而有識者所公認也。蓋道德者。非概念所能構。而理性之所斷也。道德之不可由教學而成。猶天才之不可由教學而得。故道德哲學之不能使人爲高士。爲君子。爲神聖。亦猶美學之不能使人爲大詩人。及雕塑繪畫音樂諸名工也。

然倫理學者。決不可以此而沮喪其意氣。倫理學最要之職分。在貽人以關於行爲之知識。即所謂何等之行爲。必與其外界之事物及方向有何等關係。且於小己及社會之生活狀態。有何等影響者也。夫人之知識。本皆有裨於其行爲。則夫倫理學之知識。何獨不然。醫師說清潔之適於康健。過飲之害及神經。則因而勤洗滌戒沈湎者。蓋多有之。然則道德家所闡行爲與利害之關係。何故而無影響於人類之動作耶。人苟於怠惰忿怒輕率猜忌詐僞諸惡德。知其足以爲生活之障礙。又於慎重恭敬節制正直親睦諸吉德。知其足以裨生活之發展。安能無加損於其意志耶。夫意志固不能全決於知識。彼其資性、教育、習慣。及外界之成例。若毀譽。皆有左右意志之力。然知識之有助於意志。則亦未有能反對之者也。

倫理學之所以有裨於躬行。在能使吾人於人生正鵠之所在。不惟口說之而實心領之也。不知康強之益者。雖有醫師。日說以衛生之術。而無效。不知道義之樂者。雖有道德哲學家。日聒以倫理之要。亦必無功。然使其一旦解悟。洞見人生正鵠之所在。則安知其不翻然悔改。遂去

惡而從善耶。難者或曰。此宗教家之所有事。而非道德哲學家之職分也。然吾抑不知宗教家與道德哲學家。果若是其不相謀耶。使宗教家無倫理學之知識。則無以盡其職。道德哲學家。歷舉人生動作與苦樂之關係。雖無演說宗教之形式。而亦烏能無裨於躬行耶。

難者或又曰。道德哲學者。非特無益於躬行。而反貽之以危險。何則。人之由道德也。循良心及習慣之勢力。而篤信之。服從之耳。必探究其原本。及意義。及價值。則信仰之力殺矣。余曰。是又不然。凡探究之爲。非生於哲學。而實爲哲學所由生也。人之情雖欲避探究而不可得。如遇一行事。一判斷。而欲辨其得失是非。勢不能不探究其原理。道德哲學者。循此探究之趨向。而爲之闡明其原理云爾。不甯惟是。闡明此等原理。在今日尤爲當務之急。近今社會心理。日趨革新。幾欲舉往昔所持之天命主義而悉掃之。此其趨向。徵之各種事物而無不然。如尼采 *Nietzsche* 之說。欲盡革青年時代之見解。社會主義。欲悉改國家及社會之舊習。此其最鋒鏗者矣。當今之時。無論其爲思想。爲道德。爲生活之法式。一切舍舊而謀新。至於宗教之權。與夫古昔之傳說。人人視爲弁髦。此由受太過之壓制。忽反動而爲懷疑派。其主觀之思想。遂潰裂而四出。實往昔學而不思之學派。及有信仰而無詰難之教會。所激而成之。是爲開放時代之特徵。昔之開放時代。尙已。而今乃復見。其始襲於少年。今則漸波及於普通人民。彼等厭忌往昔

之思想及生活法式。爲以盲導盲。必欲以其獨立之意見。別闢世界。此實彼等自由之權利也。自由思想。自由生活。本人生第一之權利。而亦第一之義務也。蓋精神界最貴之特權。固未有尙於自立者也。而自立之精神。在其思想之自由。而不倚於豫定之見。倫理學之問題。則所以使陷於懷疑派之人。得於生活之正鵠及職分。得一自由探究之基礎而已矣。

# 倫理學原理

## 本論 導言 關乎純理學及心理學者

余於本論之端。先述余平日所持純理學及心理學之見解如左。

(一) 吾人之實際。所恃以表現者。有兩方面。其一。外界之爲感官所見者。是謂物理。其一。內界之爲意識所見者。是謂精神之生活。

(二) 兩方面之實現。本非異域。精神生活之進化。在外界有與之相當者。物理之進化。在內界亦有與之相當者。

(三) 有形之物。皆精神生活之現象。及標識。而精神生活。則不外乎實際之表現也。

(四) 精神生活之直接者。卽吾人內界之生活。具於有生之初者也。其現象則爲吾身。

(五) 吾身以外。各種之精神生活。皆以吾身之形狀及動作比例而得之。惟人類知識之精密。始足以語此耳。故精神生活。與人類進化史一致。

(六) 統一切精神生活而言之。是謂精神之實際之全量。超於吾人知識之外。強以吾人精神生活最高之形式及內容。擬議而道之。於是宗教家之擬人論起焉。(擬人論者。擬議神之言

動如人然。如基督教所言造物主之類是也。

(七) 精神生活。亦有兩方面。意志及知識是也。意志之動。爲衝動。爲感情。知識之動。爲感覺。爲知覺。爲思惟。

(八) 以生理學之進化史考之。精神生活之根本。實在意志之一方面。蓋意志者。不待有正鵠及作用之模象。而能以無意識之衝動規定生活者也。其在智力。則屬於第二級之進化。猶生理現象之神經系統及腦也。

(九) 以心理學考之。亦當以意志爲精神生活之根本。蓋凡生物。皆有一種意向。以一定之特別生活爲正鵠者。是爲意志之趨向。而卽生物內界之本質也。此其趨向。初非由知識。若感情。經驗於生活之價值而始得之。

(十) 意志之進化有三級。一曰無意識之衝動。二曰感官之欲望。三曰理性之意志。而其意向。則通三級而以小己及種族之保存及進步爲鵠者也。

(十一) 意志原始之形式。卽無意識之衝動也。由無意識之衝動。而現於意識中。則爲有意識之衝動。吾人若增進其生活之動作。而有以鑿其衝動。則快感隨之。若障礙其動作。而逆其衝動。則不快之感隨之。

(十二) 感官之欲望。即衝動而伴以動作之模象者也。欲望之前提。爲智力發展之一程度與夫意志及模象之交錯。而欲望之鑿足與障礙。則亦有快與不快之感隨之。

(十三) 理性之意志。即欲望而被規定於人生正鵠之思想。若原理。若理想者也。亦謂之狹義之意志。意志進化。以此爲最高之形式。亦猶智力進化。而達於理性之思惟也。生活理想之實踐。即以意志身體爲對象。其本體及形狀及動作能合於理想。則滿足之感隨之。不合則不滿足之感亦隨之。

(十四) 吾人既有理性之意志。而其所基之自然意志。若衝動。若欲望。勢不能寂滅也。於是理性之意志。任評判之選擇之之務。此評判選擇之務。謂之良心。理性意志之能力。所以訓練下級意志而培養之者。謂之意志之自由。循是道以管轄內界生活之實際。謂之人格之實際。

(十五) 意志與感情之關係。其始至密切也。各意志發動。而感情必隨之。各感情發動。而積極或消極之意志亦必隨之。意志及意志之方向。若狀態。皆在於感情及感情表現之中。或以感情爲因。意志爲果。謬矣。

(十六) 精神界進化。而意志與感情之關係。乃與前不同。意志之規定。或不關於感情之發動。吾人當計畫一事。或決定一策。常有不顧感情者。且有反對直接之感情而爲之者。至於特別



之感情。如關乎美術者。雖未嘗不含意志之分子。而要不能謂之意志之衝動也。

## 第一章 善惡正鵠論與形式論之見解

(一) 善惡之見解之別。倫理學之思想。何自生乎。曰。生於兩問題。其一曰。道德價值之差別。其究竟之基本何在。其二曰。人生究竟之正鵠何謂乎。此兩問題者。常誘掖富於思想之人。而使就倫理學之塗徑者也。前之一問題。由於道德界判斷之職能而出。後之一問題。則由執意及行爲而起也。

第一問題之答案。有相反之兩見解。正鵠論及形式論是也。正鵠論之見解。在求行爲及意向之性質。視其影響於小己及社會之本質若生活者如何。而以爲善惡之區別。其於人類之本質及生活。有保存之發達之之傾向者。謂之善。其或有障礙之破壞之之傾向者。謂之惡。形式論之見解。則不然。彼以爲道德界善惡之概念。不關於行爲之效果。而出於意志中超絕之性質。此其性質。確然獨立。而非由他種性質孳生者。近世之康德 Kant 代表形式論者也。其說曰。凡意志被規定於尊敬義務之意識者。善也。其被規定於反對義務之意識者。惡也。余於以上兩見解之中。取正鵠論。

第二問題。亦有多數見解。而可以大別爲二。快樂論及勢力論是也。快樂論之見解。以爲人之意志。無不求快樂而避苦痛。故快樂者至善也。勢力論之見解。則否。以爲人之意志。並非以快樂爲鵠。而實鵠於客觀之生活內容。夫生活不外乎實行。而人之正鵠。遂不外乎生活動作之具體者。

余於第二問題。取勢力論之見解。故余所持倫理學之見解。謂之正鵠論家之勢力宗。余之所謂善。卽所以達於最高正鵠之行爲方法。及意志決定也。而達於最高正鵠者。謂之安。卽有以完成其生質及生活之動作者也。

余將於次之二章。述余所以持此見解之故。先卽上文所用之學語而定其義。如左。

自昔學者恆稱正鵠論爲功利論。余之所以定名爲正鵠論者。以功利論之名。其造語時本不免有誤點也。此語本起於邊沁 Bentham 學派。約翰穆勒 John Stuart Mill 於其自敘中。言用功利論之名。自己始。然則此語自創用時。已與快樂論有不可離之關係。而世之論者。遂以余論與快樂論同年而語之。此余所以別用正鵠論之名也。且用正鵠論之名。又有一利。則余所謂倫理學。開山柏拉圖及雅利士多德勒之世界觀。常得因正鵠之名而聯想之。蓋二氏之見解。以爲一切實在。一切人類之在宇宙。各有其職分。是卽其倫理學中根本之直覺。而倫理

學之種種問題。要不外闡明此等職分。與夫由是而生之生活狀態及生活動作也。

勢力論之名。亦余所創用。以示反對快樂論之意。所謂意志之鵠。不在感情之內容。而在生活之動作也。此語亦本於雅里士多德勒之所謂勢力云。

余之以至善爲安者。以其得由兩方面形容至善也。一則至善者。卽客觀之生活內容。由人類精神能力。爲完全之動作而成之。二則此等生活之內容。其主體常有快樂之感隨之。故知此等快感。卽含於具足之生活內容。而不在其外也。

(二) 正鵠論見解之意義及權利。世人普通之見解。多近於形式論。以爲行爲之善惡。不在其效果。而在其原本之性質。其在道德界價值之區別。亦觀其意向。而不論其影響。如福音書所載散馬利亞 Samaritan 人之慈悲。其於被盜之旅人。不但不能救助。而反誤害其生命。然而無損於道德之價值也。又有誹謗人者。或反以彰被誹謗者之懿行。而自喪其信用。其效果可爲至良。而誹謗之爲惡德。不以是而變也。

余答之曰。事誠如是。然此不足以難正鵠論之考察法也。正鵠論所以判定特別行爲之善惡者。不在其事實之效果。而在其行爲之性質。有可以生何等效果之傾向也。誹謗之性質。含有可以毀人信用及名譽之效果。卽偶有效果相反。如上文所述者。此自有特別原因。如聞者之

良心及慎重。及具有洞悉人情世故之知識。而決非誹謗之性質所固有。是卽雅里士多德。所謂誹謗者。善果之偶因而非其真因也。故道德者。不在其事實之果效。而在其行爲之性質。所應有之果效也。物理學中研究重力之自然律。非取實際變化無量之降下運動而悉該之。蓋僅言重力。固未足以賅物體實際運動之各規則。然物理學固無害其爲研究重量之規則也。醫學中之研究藥劑及毒物。常規定其性質所含之效果。然當其特別之時地。則常不免有多數之原因。能變化其效果。或薄弱之。甚且有與其本質相反對者。藥劑及毒物之價值自若也。道德亦然。惟研究行爲性質中所包含之傾向。而其實行特別生變化無量之效果。非所計也。故倫理學若專爲規定誹謗之效果。則第問其及於人類之影響而已。可決其爲無價值。由此例推。則如慈悲者。亦以其性質本在救人之不幸。而保存其生活。或又增進之。故得而決其爲善也。

或曰。是果無誤耶。慈悲者。不問其效果如何。而本體必善耶。狼戾者亦不問其效果如何。而本體必惡耶。然則如撒馬利亞人者。不能救遇盜之人。又或有救人之心。而卒爲貧病所困。高臥室中。將仍不失爲慈善家耶。余答之曰。然。雖然是固與正鵠論之見解。非有所矛盾也。於是時也。其行爲外界之效果。誠不可見。而要其傾向則自若也。此其所以爲善也。然或又辨曰。吾將

設一人類性質本不能救助他人之境界。如使居此行星之人。能見他種行星中居人之災厄。而無所施其救助。當是之時。苟有同情。尙足以爲善乎。彼其同情。直無益之情耳。不過於彼苦痛者之外。別增一我之苦痛耳。是誠不如不見彼苦痛者之爲愈也。而持正鵠論者。將猶以彼之同情爲善乎。余答之曰。然。於是時也。彼於不知不識之間。固以爲苟得近彼行星而救助其居人之災厄。則誠慈善之行爲也。夫學理之科學。嘗亦有類是者。吾人常不免舉豫想中至正至信之關係點。度外置之。而自陷於誤謬。如人皆曰。星辰有光。若以光爲星辰特占之性質也者。然人若一用認識論之思想。則知星辰之光。自有一關係點之豫想。卽吾人能感覺光線之目是已。世人或又言。人類雖盡瞑其目。而星辰必仍燦爛。余答曰。然。雖然。是亦由再開其目。而仍見有燦爛之星辰。故云爾耳。使其一瞑而不復視。則又烏有所謂光點耶。行爲亦然。使人類意識。無互相影響之能力。如拉比尼都 Leibnitz 所言之元子。各各獨立而無交感之作用。則夫慈悲爲善。狼戾爲惡之說。真全無意義矣。

(三) 主觀形式之判斷。與客觀質料之判斷。反對者或尙進而難余曰。事實決不如是。道德之判斷。關乎意向。而不關乎行事。行事之動機善。則其意向之善可知也。蓋其意向。苟發生於義務之意識。則內容及效果。皆可不問。如康德所謂自一切善意外。別無所謂善者。是也。

余曰。此言亦非無理。蓋道德界之判斷。固必先意向而後行爲也。凡人卽一行爲而定其道德之價值。則必先究其行爲何由發生。而後問其動機。有醫於此。爲人抉瘍。而患者因以致死。輿論斷之曰。彼歆於利而強爲之乎。曰否。患者甚貧。非能厚酬之也。然則彼殆驚虛名而妄爲之乎。曰否。彼嘗屢試其技。而奏奇功。而茲則意外之變也。然則彼或輕心而爲之乎。曰否。彼終日躊躇而後毅然爲之。以爲此冒險之舉。實醫者之義務也。如是則其人之行事。以道德言之。蓋無可指斥者。

雖然。猶有進。彼之抉瘍。以醫術核之。果無誤乎。此醫學專家之事也。使據醫學專家所見。彼以此時。施此險術。自足以致患者之死。則其人雖居心無他。而要不得辭其咎。於斯時也。所以判斷其善惡者。不在其意向。而在其效果。惟所謂效果者。不在其實際所表見。而在其行事之性質所應有者耳。

吾人又有不可不致意者。則於一行爲之評論。常有二方面是也。一爲人格之評論。以主觀之形式爲對象。而關於其人之意向。一爲本事之評論。以客觀之質料爲對象。而關於其人之動作。前者專問其動機如何。後者則專問其行爲性質中應有之效果如何也。

此二種評論。本各自獨立。而易生反對之結論。常有某某行爲。以事實論之。不無謬誤。而以人

格論之。則全爲無罪者。如克里斯披奴斯 *Crispinus* 嘗盜人皮革。爲貧者製靴。果將以克氏爲盜乎。是必不然。克氏初未嘗爲己而妄取於人。特見貧兒赤足立雪中。意大不忍。遂盜富商皮革以救之。蓋克氏固守盜竊之戒者。其甘犯絞刑而爲此。誠爲不忍人之心所迫耳。克氏且以爲彼守錢虜多蓄皮革。置之無用之地。而坐視他人之寒。適滋其罪。余今盜之以餉貧兒。安知非天父之命。使余爲守錢虜贖罪者耶。夫是以盜之而不疑。然則以主觀之形式評之。克氏本於良心之命令。犧牲其身。以濟他人之厄。其意志之善。無待言矣。

雖然。行事之評論。不能限於此一方面。以其行事之本體。亦當爲評判之對象也。由行事本體而評之。則不徒問其爲果否善意。而尤當問其爲果否善行。世亦多有意善而行惡者。如克氏之事。以客觀之事實評之。不能免於盜竊之名。何則。不經物主之承諾。而私用其物。非盜竊而何。凡此類行事。無論動機如何。而其本來性質。有害於人生之安甯。苟人人以是爲口實。謂私占他人財產以行利人之事。則雖不經物主之承諾而無害。則其流弊。有不堪設想者。蓋財產制度。由此破壞。人人無貯蓄之心。而人生之安甯。亦不可保矣。故此等行事。實具有破壞之性質。此其所以爲惡。而且不免於盜竊之懲罰者也。使當時克氏對簿法庭。則司法官不能不按律處之。卽立法者亦不能曲爲解免。而附設法文曰。竊人財物以施人者。苟被竊者所損無幾。

而被施者獲益良多。則不論其罪。云云。蓋盜竊論罪。至爲允當。非可以他故解免。惟按其情狀。而量爲輕減。則可耳。在司法官既按律論罪。則又不妨以私人資格。就其人而告之曰。余之論罪。余甚不忍。余明知君之行事。悉出善意。而事實則害於社會安甯。勢不免爲有罪。君當知余之論罪。實出於不得已也。如是。則情理兩得其平矣。

歷史家之評論。亦常有類此者。如罪其事而不罪其人。或罪其人而不罪其事。是也。請援一事以爲證。昔刺客山德 *K. I. Sand* 之暗殺科次布 *Koschut* 也。(德國千八百十九年之事) 據其手柬。及其友人所述之證據。誠犧牲其身以去國民之公敵者也。然以客觀之方面論之。則其暗殺之舉。不得謂之無罪。何則。充其義。則人人有裁判他人生死之權利。有一人焉。吾視爲全社會之害。吾得而擅殺之。則保障權利之法。爲之瓦解。而世界大亂矣。無論何人。卽或有官職者。苟他人以其人爲社會之害而擅殺之。謂足以增進社會之幸福。非余所能解也。余以昔之法吏。處山德以死刑。實爲至當。卽往昔宗教監察官。往往大索異教徒。而處以死罪。彼其心非必以他人之苦痛爲快。蓋本其履行義務之習慣。以爲殺少數異教之徒。可以使全國民人無惑於邪說。實不得已而爲之。故自主觀之一方面而論。則與論死山德之法吏。同爲無咎。惟其行事。則有當別論者。蓋自吾人觀之。取異教徒而盡死之者。實無裨益於社會也。



不知主客方面觀察之異者。論人評事。動生糾葛。不嫌於其事者。輒因而詆其品性。如以中古之宗教監察官爲暴虐。以山德爲好名者。是也。其或能知其品性之無玷矣。則又舉其行爲之瑕點而亦袒庇之。歷史家準道德以爲褒貶者。大率類此。如評論一事。則必推測其有何名義。有何動機。以誘掖讀者愛惡之感情者。皆是也。

客觀之判斷。實具有正鵠論之基礎。以其甄別行爲方法之價值。於生活狀態。大有影響。故也。倫理學之職分。在規定客觀之行爲。而非在判定主觀之品性。偶有判別動機及意向之事。然非科學分內事。卽所以定此等判別之原理者。亦非科學分內事也。卽欲強納之於職分。亦不過一小部分耳。夫所謂判定主觀品性之原理者。謂行爲之發生。由於義務意識所規定之意向者。謂之善。否則謂之惡。然則僅言順良心者爲善而逆良心者爲惡已耳。良心之內容如何。非所問也。而倫理學之研究。不能以此自畫。必進而求之。義務之實際何謂耶。此倫理學家所不可不解釋之問題也。僅僅研究其特別之範圍。倫理學無由而成立。倫理學之職分。不惟教人人各從其良心。而實在指導良心。故所以規定良心之標準。不可不揭示也。由是科學家之倫理學。不能如神學家之倫理學。援不可思議之神意以自遁。又不能如海爾巴脫 Herbart 及羅次 Lotze 之倫理學。不循科學公例。惟以一切條目歸宿於適合之法式。而以一己之良心

爲人類良心之標準。然則如何而可。則必由客觀之標準。而定良心之內容。客觀之標準如何。則以至善爲中心。而各種行爲。視其與至善關係之疏密而定其價值。是也。

要而言之。卽主觀形式之判定。亦不能不歸宿於正鵠論。蓋行爲之從良心而守義務者。謂之善。是主觀形式論之中堅也。然何以從良心者爲善乎。在人或以此爲無謂之問題。而余謂不然。蓋所以答此問題者。卽從於良心之行爲。乃客觀方面之所謂善也。何則。良心之傾向。在規定吾人之行爲。使吾人及其外界之安甯。皆賴此而有保持增進之效者也。人之性癖。雖不能無殊別。而良心則一。民族中人人有同度之狀。故行爲之被規定於良心者。有適合普通規則之性質。不甯惟是。吾人良心之內容。悉由所屬民族之積極道德。藉教育、事例、清議、以輸入之者。而普通道德之內容。亦不外乎一民族或全文明社會之道德法律而已。據人類學家所考察之結論。凡所謂道德者。各人交際之良能。所以使其行爲能維持小己及社會之生活者也。是故良心者。吾人以自己最深之生趣。及其所附屬社會之生趣。規定吾人行爲之原理云爾。吾當於第五章詳言之。

讀者既通覽前文。則可知正鵠論勢力宗之原理。當如下。曰。客觀行爲之價值。視其關係於至善之疏密而定之。服從良心之意志。亦視其標準至善。以規定行爲之動力如何。而定其價值。

焉。

(四) 正鵠與作用之關係。余將進而論至善之內容。先舉反對派數說而答辨之。如左。

難者曰。正鵠論勢力宗之原理。非卽耶粹登 *Yesuit* (此爲中世天主教之一派。盛行於西班牙。其略呂宋等地。皆由此派教徒之力。其言行頗有可斥者。今已廢而不行) 教徒所謂正鵠神聖作用之言乎。行爲之價值。既視其效果。則夫各種之行爲。不皆視其效果以爲價值乎。余答之曰。耶粹登教徒之道德。所謂正鵠能神聖其作用者。本有二解。其一曰。正鵠既善。則無論爲何等作用以達之。其作用無不爲善也。果爾。則雖不正非義之事。無一不可以爲善耶。例如爲身家積財。正鵠之善者也。吾不惟勤業以達之。而且可以竊盜。爲朋友訟冤。亦正鵠之善者也。吾不惟正言以爭之。而且可以僞誓。此等解義。實往昔反對耶粹登教者所用。彼以爲耶粹登教實以此義爲圭臬。故彼教以撲滅異教而申教皇之權爲正鵠。則雖殺戮異教之君主。不履盟誓。皆可爲之云爾。然彼教固未嘗以此等猖狂之言。爲其道德之原理也。

吾人若於正鵠神聖作用之言。別爲解義。謂人生歸宿之正鵠。能神聖一切作用。則又誰能反對之耶。蓋行爲之價值。定之以至善。至善者。人類具足生活無二之正鵠也。苟吾人行事。不失此鵠。則必有善而無惡。而且至爲重要。此其義。自一二迴護成見之哲學家外。舉世之人。未有

不認可者也。惟聚訟之點。不在普通善事。而在各種之行爲。蓋正鵠不失。則雖與普通道德相反之事。亦不失爲善事。苟明其義。則未有不以此類行事爲善者。虛僞。非善也。虛僞而有益於人。（如父爲子隱。子爲父隱之類）則不能以欺詐斥之。占他人之財產。非善也。然使其無害於主人。無損於公司。無傷於他人。而或且用諸裨益社會之事。則不得以竊盜罪之。醫者之治疾也。或以救一目而去其他之一目。或以救全身而截去其一手若一足。則不得以殘賊目之。孰非正鵠神聖作用之理乎。又如。有歸自外國者。夙染疾疫。不可救藥。彼以恐傳染國人之故。而屬醫生以毒藥死之。醫生果如其屬。則以法律衡之。醫生不免爲有罪。蓋殺人者。抵律有明文。不能爲一人枉也。而衡之以道德。則此醫生所爲。乃無異於官吏之戮賊渠。蓋殺一人以益社會。其功用正同也。使必以殺人爲絕對之惡事。則雖有國家法令。亦不能一旦變惡而爲善。如黑白之不能變亂矣。（言如是則法令中亦不宜有殺戮罪人之例也）

或曰。然則欺詐殺人等事。苟確知其有裨於社會之公益。將悉認爲善事乎。吾儕不得卽答之曰。然。其故有二。一曰。語意之矛盾。凡殺人欺詐等語。不惟指稱客觀中有意殺人有欺詐之事實。而并含有擯斥之意。故所謂殺人爲惡者。分析之評判也。此其評判。又可以應用於法律道德所不認爲惡之殺人者也。而欲爲純粹之評判。則必於其殺人之語意中。去其擯斥之意。

而專以客觀中有意殺人之事實。爲評判之對象。如是。則其中之可以爲善者自見。不甯惟是。且得著之法令。而強人實行之焉。然而普通之人。則自非正當防禦之際。不得殺人。苟有殺人者。不問其所殺之爲本國人或外國人。皆罪之。蓋所以保維社會之安甯。誠不得不然也。

或曰。然則吾人苟以保維社會之安甯而殺人。豈非善歟。答曰。欲認可此等行事。僅以社會安甯之關係爲斷。未足也。必加以客觀中不能有反對之效果。於是吾人揭不敢悉認之第二故。曰。正鵠神聖作用者。在學理雖若可據。而在實際則不能應用之。是也。例如以一私人而刺殺誤國之奸臣。若作亂之渠魁。若暴虐之君主。是豈非問者所認爲有益於社會之安甯者乎。然其裨益社會之效力。大小輕重。實無從而決算。方拿坡崙第一以帝制臨歐洲。謀殺之以解歐人之倒懸者。蓋不止一二人。向使千八百八年間。在歐夫 *Henry* 謀殺拿坡崙之人。竟達其志。果能有大造於受壓制之人民若人類全體乎。其時多數之人。盡作是想。而吾儕自今日觀之。則轉幸其志之不遂。而得使歐洲人民。以堂堂正正之戰爭。得自由也。且使拿坡崙果斃於刺客之手。不但此等事例。使數百年間道德之評判。爲之淆亂。而國民之關係。受其破壞之影響。且德國人民。亦何由憤激淬厲。以恢復國民之意識。而成中興之業乎。要之一事例之效果。實非吾人之智力所能證明而決算也。

或又曰。使當拿破崙未逞暴力以前。有刺殺之者。不惟百萬生靈。免於戰禍。而且神聖同盟。可以不起。今日歐人所疾苦之國家主義。亦無由而發生。非吾人之利福乎。答曰。此其利害得失。亦無從而決算者也。如人人以師丹 Sedan 之捷。爲德國國民之大幸。未有能證明其故者。吾人惟信其爲然而已。凡信以意志爲本。物理學不能舉尙未靜止之一衝突。而決算其影響之大小。道德哲學。亦不能即客觀特殊之一事實。而決算其於人類正鵠中所占有價值之分數。以其影響之所涉。溥博悠久。無自而區畫也。是故吾人所得研究者。在物理學。止於普通運動之趨向。在道德哲學。亦止於某種行爲有增進幸福或破壞幸福之趨向而已。

然自又一方面觀之。則亦非無特別之事。如毒物之可爲藥品者。此等事例。道德界有之。政治界亦有之。凡政治家及歷史家。皆以爲不得已之時。自有不能不干犯形式之法律以行其志者。然如置身黨人以外。而以學理靜判之。則所謂某某革命萬不可避之故。亦無自而得其確證。惟人人信以爲然而已。凡干犯法律之流弊。本非吾人所能決算。革命之業。常使一切法制解散其效力。輕損其威信。然其實見於何時何處。則非計算所能罄。蓋犯法之弊。其影響恆數百年而未已。釀成一種習慣。使法律效力。無自而確定也。夫善果惡果之總量。既不可決算。則所謂善果多於惡果者。決不能於客觀界確定之。甚明。違犯道德之舉亦然。自當有不能不違

犯之時。然吾人不能於客觀界證明之。蓋比較善果惡果之數量。而證明其善多於惡。勢非吾人所能也。惟是干犯規則者多危。而遵守規則者恆安。以安身為志者。必非豪傑之士。歷史中驚天動地之舉。率皆不為法律道德所囿。以盡瘁於其理想之人之所為也。

世人於正鵠神聖作用之語。所以不能無疑者。蓋泥於直接之效果。而忽於間接之效果故也。如政黨欲其黨人之被選為議員。則誹毀反對黨之候補者。曰正鵠神聖作用也。君相欲肆其威權。以為苟利於民。雖欺誣之。壓制之。何害。曰正鵠神聖作用也。宗教家欲自伸其教派之勢力。則舉異教徒而虐待之。污辱之。曰正鵠神聖作用也。凡此皆黨人以其私意牽強附會而解釋之。以自利其黨耳。黨人之道德。恆以己黨之利益。與國民若人類全體之安甯。同日語之。以為己黨之所為。無一不然。夫如是。雖天下至不道德之事。亦何不可以謂之道德耶。

(五)論各種行為之重要。世人又有懷疑於正鵠論之道德哲學者。曰自實際之道德感情言之。往往視各種之行為。悉重要無比。苟道德律之不可蹂躪。僅以其行為之效果為斷。則何以罪惡之中。乃有效果甚小。而當局者若旁觀者。對於其事之感情。頗異常劇烈者耶。沛斯太洛谿 *Pestalozzi* 之著作。嘗記一事。云。一坊者。家奇貧。有子數人。不得食。其長者竊鄰家馬鈴薯。炙之。與諸弟共食。其祖母濱死。知其事。大戚。白其孫之罪於鄰人。得其認容。乃瞑目。讀者或以

爲其祖母之行爲。雖適合於道德。然其感情之劇動。與其孫之罪。若大小懸絕者。鄰人旣富。雖失少許之馬鈴薯。何關痛癢。以幼兒竊取此物。而謂財產制度爲之紊亂。亦未免杞人之憂。云云。夫使泥於行爲之效果。則將使此等評論。普及各種行爲。其弊也。必妨道德律之威信。而世人畏罪之情。爲之減殺矣。

懷疑者之見如此。夫人當違犯道德律時。其感情反動如何。當以心理學爲之解釋。余當於義務論詳言之。茲於懷疑者之見。所可致意者。惟所謂感情之反動。並非由較量行爲之效果而起。云爾。余則以爲羞恥悔悟之情。由違犯道德律而起者。其強大無限之故。於正鵠論倫理學中。非有所矛盾也。

相傳希臘有一賢人。見其子之小過而苛責之。其友詢其故。答曰。子以習慣爲瑣事乎。是語也。可以答懷疑者之詰難矣。蓋各種之行爲。苟其與他種行爲。毫無關係。則誠不妨以瑣事視之。其所以重要者。以能誘起同類之行爲也。幼兒竊取微物。無損於鄰人。亦無傷於他人。其事殆無人顧問。然而幼兒心中。則確有餘毒矣。彼記憶方窮困時。曾竊他人財物以自給。他日再際窮困。或不免試其故技。由一度之竊。而成爲習慣。有終身以之者。卽幸而中道覺悟。不復以此爲業。然其盜竊之趨向。已無自而諱飾矣。世未有立志爲盜賊者。徒以拯急之故。一試盜竊之



技。而此一試者。遂開終身盜賊之端。世未有願爲姦人而始詐僞者。亦未有願爲醉人而始飲酒者。其始皆偶一爲之耳。凡嗜酒者。一醉以後。常立志不再醉。其再飲也。亦曰吾姑飲此一杯耳。然由此姑飲一杯之決心。而一而再。再而三。非醉不止。詐僞竊盜之習慣也亦然。是故無罪云者。雖消極之語。而實積極之事也。第一之罪惡。足以破其障隔善惡之壁壘。此證之男女之欲而最易明。無論何人。苟一投情網。鮮有能自脫者。人人以懸崖勒馬自期。而臨時殆不能自主。所謂始也自由。繼也奴隸者。誠犯罪之規則也。雖然。此規則者。亦得轉而用之於行善。苟能慎之於始。則第二次犯罪之趨向。已去其半。蓋第一次之自克。人所最難。其後以漸容易。卒至行所無事。而自不爲惡矣。

凡各種之行爲。所以關係道德。如其大者。以其足啓各種罪惡之端也。每一行爲。不特關係現狀。而且影響於全體之生活。故其第一之決行。固最爲重要。而第二次以下。亦復與此相當。苟其反覆不已。則印象愈深。而習與性成矣。

不甯惟是。凡一種行爲。爲之者固能蔓延爲類似之行爲。以成爲習慣。而其習慣又能傳染於親炙之人。於是由一人之習慣。而成種族之性質。是其發生。蓋有二道。曰摹倣。曰報復。

行事之勢力。無論善惡。無不有之。此盡人所知也。譬猶植物種子。由空氣傳播。散落各地。凡值

其所宜之土性者。必乘機而萌芽。善惡之行爲亦然。以道德之空氣傳播之。由人人之耳目而印入於其精神。苟值其相宜之性質。則亦乘機而萌芽。是卽摹倣之道也。

至於報復之法。則凡受人損害者。恆先施其法於損害之人。其次則遇無關此事之人而亦妄施之。達爾文 Darwin 嘗記一事曰。有一澳洲人。失其妻。無可洩憤。則殺他種人之妻以爲償。此誠無理之尤。而人類之行爲。乃多有類此者。受人之侮辱。若欺詐。若壓制。而不能復讐。則恆不免遷怒於他人。此吾人所稔知。而務避其鋒者也。購物於市。適以貴價而得劣品。則雖廉直之人。亦不免欲按其原值以轉售於人。以爲公衆既已欺我。則我卽以此欺公衆而爲報復。亦正當防禦之道也。其於樂事及善意之傳播也亦然。例如余當應付車賃之際。而適未攜錢。頗爲窘迫。乃有素不相識之人。爲余給之。則余不惟感謝此人。而且於其他素未相識之人。亦由是而加親矣。

行爲之傳播。以家族中爲最劇。事例之效力。報復之確實。均未有過於家庭者。父母之所領受。悉報復於其子女。而教育之善良與否。亦未有不遺傳者也。

然則吾人無論自何等方面觀察之。道德原理。蓋未有不以保維人類之安甯及利福爲正鵠者也。

(六) 畧論利己主義。自道德哲學一方面觀察之。亦可以補前說所未具。如曰意志所歸宿之正鵠何耶。是亦不外乎小己及其他人類之安甯云爾。

亦有反對此說者。謂意志之性質。以小己之安甯爲鵠。而非以普及之安甯爲鵠。其言曰。人皆自求其愉快若利益耳。其有無損益於他人之安甯。殆非所顧也。由是意見而組成學說。是謂利己主義。亦謂之一人之功利主義。霍布士 *Hobbes* 者。於近世哲學之初紀。代表此說者也。其言曰。凡動物實際之意志。皆以自存爲鵠。此自然律也。故有利於動物自體之實際者。善也。其利於其他之實際者。要亦間接自保之作用。是間接之善云爾。

余以爲是說也。苟欲以事實證明之。恆不免牽強附會。利己心之衝動。以自保爲鵠。誠人生所不可少者。人亦未嘗無偏重利己而無暇顧他人之休戚者。然無論何人。有但知一身之利害。而不知有他人之利害者乎。人恆有視其親戚朋友之利害。若躬受之者。且吾人關切社會利害之情。固有顯而易見者。如於賣國自利之人。無不憤激異常。是足以見其事與吾人之良知。固絕不相容者矣。吾故曰。人之意志。以小己及他人之安甯爲鵠。而安甯之屬於小己者與屬於他人者。其間錯綜最甚。無論何事。殆未有不兩兩相關者。故所謂博愛家者。乃偏重利他主義之人。而所謂自利派者。亦不過偏重利己主義之人耳。

吾人意識之中。小己之刺激。與社會之刺激。利己之感情。與利他之感情。常雜然而並存。故人者。非能離羣而索居者也。必列於全社會之一體。而後可以生存。此生物學界昭著之事實也。生物學界客觀之事例。發現於心理學之主觀界。而爲意志及感情之構造。不觀動物乎。其自存之衝動。固已與保存種族之衝動並存矣。

動物進化而爲人類。則保存種族之衝動。益以強大。凡人無不自認爲全社會之一體。無不自認爲屬於家族若社會若國民者也。故人恆以社會之正鵠爲小己之正鵠。誠知小己之利害。與社會之利害。互相錯綜。而無由界別也。由是吾人意志之正鵠。可謂之小己與社會公共之安甯。亦可謂之社會安甯中所賅之小己安甯也。夫世界誠亦有全無利他感情之人。於旁人之利害。熟視無覩。甚且有以他人之苦痛爲樂者。然不足以搖動吾說。是猶人類有理性有言語之公理。決不以世界偶有顛狂之人。而遂爲之搖動也。人之無利他感情者。爲倫理學之畸人。亦猶顛狂之人。在醫學及人類學爲畸人云爾。

利己主義與利他主義之反對。余將於後章規定安甯概念以後暢論之。茲惟明余之意見。非若當世倫理學者於此兩主義之反對。特別重視而已。叔本華氏及其徒。以此義爲道德哲學之基礎。其言曰。自然之人類。有利己性而已。故無道德之價值。道德之價值。必以他人之利害

爲其行爲之動機者也。而此等動機，必非循自然秩序之人類所能有。故道德者，超乎自然者也。余以爲不然。吾人所生存之世界，甯若是其汙下者。所謂善意，固亦存於自然秩序以內矣。惟厭世派如叔本華之流，則以善意爲超乎自然耳。叔本華嘗曰：自然之人類，如必不得已，小己之生存與世界之生存，不可得兼，則必以自保爲第一義。而世界之滅亡，有所不顧。夫危機所迫，急不暇擇，或不免有作此妄念之人。然使世界果滅，而吾身果獨存乎？則將不堪其無聊。鮮不轉悔其取舍之誤，而求速死者。斯時卽利己主義之人，亦知離羣索居之不堪矣。凡人之欲爲可驚異，可恐怖，可欣羨之事者，無不有待於他人。不惟有待於他人，且亦知無論何人，未有全漠然於他人之利害，而徒能拂人之性者也。

小己之安甯與他人之安甯，互相錯綜。小之家族朋友，大之鄉黨國家，苟他人不安，則小己亦無自而安。此大多數之人所承認者也。此不惟客觀之事例而已。其在主觀之感情亦然。若夫純粹利己主義之人，則學說中雖有之，其實際則不可得。蓋皆利己派倫理學者，虛構是人，以證成其謬說焉爾。

自一方面言之，利己感情，爲人生所不能免。雖所謂全無利己主義之人，而所以利他者，卽爲知有利己之證。蓋使人去苦而就樂，則己亦因而躊躇滿志焉。如曰不然，則將瞢然於他人之

苦樂。而無以爲其意志之對象。蓋我之意志。非由我之感情不能動。而我又不能代表他人之感情。而有所感動。然則小己者。確爲事物之中心點矣。惟世人之所謂利己主義。則非指此義。彼蓋謂見他人之不幸而不爲之悲。見他人之利福而不爲之樂者耳。抽象派倫理學者。以自然意志之自相衝突。爲義務實行之特質。又以屏除自己快感。爲道德價值之條目。往往見獎勵他人幸福者。恆有自己之快感隨之。因而挾疑於其間。要爲彼等回護其學說之謬見。而於事實之解釋無關也。

又有當附論者。世人恆謂殺身成仁之事。非功利論之道德哲學所能闡明。如所傳羅馬人列格路 *Regulus* 之軼事。卽與功利論之主義。不能無矛盾者也。

雖然。吾人苟不以純粹之利己主義。爲功利論之中堅。則亦未有所謂矛盾者。原列格路始爲迦太基人所虜。及兩國媾和而釋之。及其歸羅馬也。痛陳和議之非計。使羅馬人背盟宣戰。而已則束身赴迦太基。從容就死。此其事。在正鵠論之倫理學。優足以闡明之。無異於形式論之倫理學也。列格路之就義。確有高尙偉大之正鵠。蓋既欲以舍身爲國之義。模範其國人。而又欲以羅馬人高尙偉大之品性。昭示於敵國也。如謂僅恃區區盟約不渝之意識。而能成此偉舉。則余所未敢信也。

且一切殺身成仁之事。亦皆含有保存小己之義。卽所以保存其觀念中之小己者也。彼列格路何嘗不以生活爲鵠。惟其所鵠者。非形質界之生活而精神界之生活耳。其効力國家。無論和戰。必鞠躬盡瘁。死而後已。固以爲非使羅馬民族品位崇高。名譽發揚。則己之職分固有所未盡焉。此其所以與羅馬民族之名俱不朽於千載者也。

(七) 結論。凡人之動作。苟自客觀界言之。能增進人我之幸福。而有達於具足生活之傾向。自主觀界言之。又有自盡其義務之意識。則道德界之所謂善也。反之則爲邪惡。僅缺客觀界之特質者謂之惡。而並缺主觀界之特質者謂之邪。

然在人類。則所謂善惡者。卽以其客觀界特質之有無爲斷。德與不德。亦由是而得以善惡種種之方面闡明之。蓋人類生活之條目。既有種種。則其與之相當之意志力。必隨之而複雜。德與不德之複雜。亦如之。

是故善之概念。乃豫想各事物中。有一可以爲善之關係點而得之。人之恆言。於物品以適用者爲善。於人則以能盡其職分者爲善。例如善商善吏善父善友云云者。謂其能盡商吏若父友之職分云爾。道德界亦然。所謂善者。卽某事適當之謂。所謂善人。則能盡人類職分之人之謂。此皆卽其關係之一點而言之也。是故以某事爲善。並非域於某事。乃以其爲全社會具足

生活之一方面而善之。惟各種之行爲。各種之道德。各種之人。皆各有其善之關係點。合此諸點而成爲職分。能盡其職分而後謂之善人焉。

又有當附論者。人類之在道德界。各爲全道德界之一體。則卽各爲至善之一部分。苟與不相關係之正鵠相對而言之。則至善之一部分。亦卽我之正鵠也。惟德亦然。凡德各爲善人之一方面。故與不相關係之正鵠相對而言之。則亦不但爲外部之作用。而又爲至善之一部分。卽又爲一種正鵠。是故道德之行爲。既已實行。則亦不但爲具此作用。而又可謂之達此正鵠矣。試以工藝品及詩歌證之。其中各部分。且爲作用。且爲正鵠。道德之各部分亦然。故無可專指爲外部之作用者。然自最終之正鵠而言之。則工藝品也。詩歌也。道德也。皆在其全體。而各部分之價值。則由其與全體之關係而得之者。如吾人讀詩歌而知其一節之重要者。以其爲全篇所不可缺是也。然則德與義務之所以重要。豈非以其於小己及全社會之具足生活所不可缺者乎。

惟是吾人之動作。非必有此正鵠之關係於意識中。而始有道德之價值。如前文所述。老婦畏忌盜竊之事。彼徒以其背於基督第七戒耳。非有他理想也。然其事實。則訢合善意。維哲學家洞悉人類生活之規則。財產制度之重要者。亦無以過之。要之彼之所爲。非由知識而由其良



能。然其於道德之價值固不以是而貶也。

## 第二章 至善快樂論與勢力論之見解

(二) 評功利主義快樂非行爲之鵠。既有前章之論。則余當進而規定安甯之概念。安甯非他。即余所謂意志究竟之正鵠。而亦評判人生行爲之價值者所持以爲究竟之關係點者也。故亦謂之至善。然則安甯也。至善也。果何由而成立乎。

余不嘗言之乎。至善之對於一人若全社會也。由其本質狀態及生活動作之具足而成立。此其純然爲形式之規定。所不待言。然由此形式而充之以內容。則亦非不可得爲之事。惟是具足生活。吾人勢不能猝下定義。如動植物之模型然。惟敘述之而已。而詳悉敘述之者。德論及義務論之職分也。

余今即至善之本質。先述他一種見解。以與余說相比。而後詳密規定之。蓋世有一種學說。視余說較爲廣行者。其言曰。至善之成立。不由客觀之生活內容。而由其生活所生之快感。快感之本體。自有價值。其他一切事物。則惟有能生快感之價值而已。是說也。吾人通例稱之爲快樂主義。而反對此說者則爲勢力主義。

此二種見解之對峙。自昔已然。通希臘全部哲學之中。無不見有對峙之歷史。前者有基勒奈 Kyrene 派及伊壁鳩魯 Epikuros 派。後者有拍拉圖及雅里士多德勒之學風。及包含斯多噶 Stoiker 派。至近世而對峙之迹又顯。一則爲經驗論之心理學派。一則爲十七十八兩世紀之合理論及祖述康德之德意志哲學也。前者所謂至善。在主觀中快感之發生。而其快感何自而發生。則非其所計。後者所謂至善。則在一個人及全社會之客觀狀態。而不及計快感之有無。但以爲按之事實。主觀中必有滿足之念隨之。

欲稔核快樂論之見解。有不可不注意者。卽吾等之疑問。在快樂論之見解。果爲真理與否。而不在其有無價值是也。學者證快樂論之不合真理。動以無價值爲言久矣。而斯多噶哲學之格言。則又并快樂論及無神論爲一談而排斥之。是皆非堅確之證明也。學說之無價值。恆以其非眞理故。若欲證其非眞理。而以無價值爲言。是顛倒之論也。況快樂主義之代表者。非無君子其人。伊壁鳩魯。一生純潔而無疵。邊沁及穆勒皆終身矻矻發見其實踐之觀察者也。論者何由而證明快樂之爲至善乎。余揣其意。不外乎由人之天性言之。確見快樂爲可貴之事實云爾。果如其說。則是倫理學者。不在立法家之地位。而僅有說明自然界之職分也。且人之天性。自喜快樂。而非卽以爲至善。今乃謂不可不以是爲至善。是何理耶。凡快樂論者之論

證法。大率類是。彼等皆謂一切人類。一切生物。均常求快樂。凡求快去苦之事。即爲人生最大之願望。而其餘一切事物。則不遇人生求快去苦之作用而已。

余以爲此等見解。全不合於事實。余今所先欲證明者。即人之意志。並不以快樂爲鵠。而其所鵠者。乃在客觀之生活內容。即所謂精神若道德之內容者也。

夫一切事物。若何而現於吾之意識乎。將吾之正鵠。惟有快樂而一切事物。皆爲作用之現象乎。吾人於是當先明正鵠與作用之關係。余寒則欲暖。而此欲暖之鵠。得藉種種之作用以達之。運動也。襲衣也。燃火也。而燃火一事。或以薪。或以炭。或以煤。又有種種之作用。於是正鵠與作用之關係。至爲易見。蓋欲暖者。余之正鵠也。而其他種種可以得暖之作用。則不過以得暖而始欲之。故余於各種作用中。惟擇其費力最少收效最速而已。達正鵠者用之。不知人生種種活動之與快樂。其關係亦果如此乎。將謂吾飢而欲食。吾實以快樂爲鵠。而食則爲其作用。如取暖時之薪炭乎。格代 Goethe (德之大詩家。篤信穆勒之說。謂凡人實行一事時。必以最大量之快感爲準。) 之賦詩也。慕少艾也。游歷也。研究自然科學及歷史也。其皆以爲得最大快感之作用乎。此其不合於條理也明矣。格代之性質中。自有一種之衝動及能力。藉以促其發展及實行焉。此等衝動能力。直與植物萌芽中所包含者相同。方其發展而實行焉。自必

有快感隨之。然決非素有此等快感之正鵠。獨存於寫象之中。而其餘一切事物。皆爲其手段焉。蓋衝動及其實行之欲望。皆在快樂寫象未現以前。而快樂之寫象。必非先於發起快感之衝動而存立也。世間放肆怠慢之徒。非無先感於普通快樂之欲望。而後索其發生快樂之手段者。而康強之人。不如是也。

將無曰。此等齟齬之點。皆皮相之見。而按之真理。則一切欲望。固未嘗以事實及行爲爲鵠。而專以快樂爲鵠耶。以約翰穆勒之通明。而信以爲然。其所著人心現象之解剖第十九節曰。欲望者。快樂之異名也。又曰。漸歷觀念連合之塗。而雜以曖昧之義。於是有引申欲望之義。以用於快樂之原因者。如曰。余欲飲水。若精核之。則此不過喻言耳。蓋其欲望本無關乎水。亦無關乎飲。而惟在一種之快樂。所謂飲水者。特其快樂之原因耳。而吾人遂曰。吾欲飲水。此則由觀念之聯合而生謬誤者也。余讀穆勒此語。而因憶某報所記之新聞。有曰。有一英人臨水而釣魚。一德人過之。曰。是水無魚。奚釣爲。英人從容答曰。余之釣。非欲魚也。欲快樂耳。此英人者。誠超乎觀念連合之塗。以快樂爲鵠。而僅以魚若釣爲作用者矣。然其所謂欲快樂而不欲魚者。果人人同此感情乎。余以爲無論何人。聞此英人之言。蓋未有不啞然失笑者。優足以證其所見之不同矣。以余觀之。人之意志及欲望。決非以快樂爲鵠。而嘗鵠於其事實。若行爲。若狀態。

之變化。蓋事實之寫象。雖嘗有見於欲望之前者。而快樂之寫象。則必不在意識之中。且由欲望而發生者。亦未有先於事實之寫象者也。

且也。快樂寫象之不足以動意志。又得以事實證之。蓋使快樂之寫象。誠足以動意志。則快樂者。必隨其寫象之活潑明晰。而益爲強烈之印象。今快樂寫象之最活潑最明晰者。常在享受以後。然則享受以後。其快樂之欲望。將由是而益劇。而按之事實。乃適相反。例如飽食以後。其享受快樂之寫象。了不足以動意志。是則衝動先於快樂之明證也。是故快樂之寫象。並非衝動之原因。而現在之衝動。當其達於客觀正鵠之時。則轉爲快樂之原因焉。

於是快樂論者。稍變其說曰。快樂者。非寫象界之鵠。而事實界之鵠也。事實之鵠。雖不現於意識。而其爲鵠也。如故。如機械之有錘。非外觀者所見。而其力足以動機械也。飲食也。富貴也。名譽也。其現於意識也。雖若爲最後之鵠。然不過藉以爲誘導知力之口實耳。而意志之正鵠。實惟快樂。彼夫慕少艾者。因事外出。而往往不知不覺。抵其所慕者之家。則大自詫。乃知前之因事外出者。其衝動之作用。所以防理性之障礙而餌之者耳。洵如是也。將快樂者。譬如意志中所慕之人。而意志則轉藉他事以欺理性乎。

反對吾說者。欲證明此說之不謬。則必吾人之一切事實。皆不達於所藉爲口實之鵠。而適達

其素所欲望之鵠。如慕少艾者之藉口於他事。而不知不覺。覓其所慕之人焉。是也。余以事實證之。而大不然。人之意志。恆達其所藉口之鵠而止。不能達於根本之欲望也。貪者雖積資鉅萬。而其所豫期之快樂。渺不可得。熱中者雖顯貴。而患失之苦。或甚於患得。色慾者。傳播種姓之餌也。當其滿足。則歡樂竭而哀情多。此非其彰明較著者耶。

或又曰。誠如子言。然吾人之所以勤動者。以滿足爲的。苟無所謂滿足。則誰復孳孳焉。惟日不足者。蓋滿足與不滿足之差別既泯。則人類將無所用其勤動。是則區別一切事實之價值。又烏能不以快感爲標準歟。

余亦云然。使滿足與不滿足之感悉泯。則一切事實。無價值之可別。而善惡之名爲無義。將無所用之矣。故所謂意志滿足爲善。誠顛撲不破之語也。然以是而證人生最終之鵠。卽在滿足若快樂。則未爲切當。滿足也。快樂也。非人所欲望之鵠。而意志得其所欲望之時之狀態也。今吾詢快樂論者。以人生最終之正鵠何在。而彼且曰。在滿足。在快樂。是猶吾詢以意志何由而滿足。而答以由滿足而滿足也。是則蹈同義異語之弊者也。夫所謂由滿足而滿足。其語何嘗不是。然不足以鑿問者。以問者之意。欲知意志之滿足。必以何等客觀之內容充之也。雅里士多德勒蓋已於數千年前說明快樂及意志之關係矣。曰快樂。非正鵠也。現象也。當意志遂行

之時。而隨以一適當之現象。是爲快樂。故快樂者。意志達其正鵠之記號云耳。吾人所以認識意志之滿足者。由快樂。而快樂論者。乃卽以此認識爲善。猶曰有價值者不在事物。而在其所有之價值。得滿足者非在動力。而在其所有之滿足。豈非同義而異語耶。

快樂論者。亦或取消極之形式以爲言。曰。驅生物而使爲正當之勤動者。非吾人寫象之快樂。而在吾人所感之苦痛。卽不滿足之感是也。故吾人之勤動。以去苦痛爲鵠。

余以爲循此形式。亦足證快樂主義之不合於事實也。吾人果知有以苦痛苦不滿意爲行爲之動機者。如傷病則就醫。閒居無事則求娛樂。希勞動是也。然一切行爲之動機。皆如是耶。借曰驅人類而動作者皆由於不滿意。則夫格代之賦詩。都來 *Heil* 之作畫。其皆由於不滿意耶。又如兒童之嬉戲。亦由於苦痛耶。余以爲不然。意志之衝動。本無所謂苦痛也。衝動而不滿足。於是乎苦痛生。人之由衝動而活動也。往往在苦痛未發之前。農夫之耕也。不待飢渴。彼見旭日之光。呼吸清晨之空氣。則不覺負耜而赴田。此果有何等苦痛乎。衝動與滿足之間。有一物障礙焉。則苦痛之感生。否則何所謂苦痛。其希望滿足之衝動。乃適以奮其愉快耳。故余不信動作原因於感情之說。無論其爲快樂。爲苦痛也。自行爲之本義言之。衝動及意志爲第一義。感情爲第二義。感情中之快樂。爲意志達其正鵠時所生之現象。而苦痛者。意志不

能達正鵠時所生之現象。是生物學家之定論。而余所將論述者也。

(二)論人之衝動有以苦痛之動作爲鵠者。快樂論或又變其說曰。人之所以勤動不已而欲得之者。非在形式之快樂。而在於可快之行爲。若可以滿足之善。故吾人每一瞬時。恆於其可以得最快之寫象者而從事焉。至是而快樂論乃漸近於真理矣。然其說尙未能切合於事實。其失有二。(一)過重寫象之失。昔叔本華謂意志非有豫定寫象之作用。其言甚是。徵之動物。其生活動作之所由規定者。無意識之衝動耳。惟人亦然。故寫象者。未爲重要。彼未嘗示意志以正鵠。亦未嘗永導之以實行。而生活動作之指導。實在習慣。故當爲之說曰。凡人終始在其正鵠其希望之穀中。而每一瞬時之行爲。必其於內部之構造。及外界之關係。皆爲最少窒礙者。故雖時時得有所謂滿足。而究其所得之滿足。果於同一瞬時。得爲最大之滿足乎。是不能無疑。且或其人惰而不事事。則其時亦將有所謂最大之滿足者乎。是尤可疑者也。(二)混合希望與執意之失。凡人嘗有努力於並無快樂寫象之事者。亦有值性癖之誘引而排斥之者。夫此等事實。余亦非謂彼必無說以解明之。然感官之恐怖。與義務之崇敬。動物之性慾。與道義之意執。痼癖之快感。與正當行爲之滿意。其差別至鉅。多數倫理學者悉分別言之。而不能括以共通之概念。施泰因泰爾 *Steinthal* 嘗本康德及海爾巴脫 *Hellbrath* 二氏之說。而別爲形式之



快樂與痼癖之快樂者是也。

更有進者。苦痛及苦痛之動作。實爲人生所不可廢。故宜擴充其快樂若滿足之概念。并苦痛而包含之。此按之事實而無可疑者也。使誠有全智全能之上帝。能置吾人於全無苦痛之域。吾人果樂此不疲乎。吾人當困窮患難之中。恆想望無事之日。爲無上之境遇。及其久處順境。無可展布。則轉憶其前日之困窮患難。以爲不可多得。苟吾人之性情。長此不變。則未有不以全無苦痛之境遇爲無聊者。蓋使吾人之生涯。舉凡苦痛之原因。如一切危難。一切抵抗。一切失策。悉得而遠避之。則所謂努力也。競爭也。冒險心也。戰爭之衝動也。喜勝而惡敗也。皆由是而消滅。此自然之理也。然而吾人果得此無障礙之滿足。無抵抗之成功。則必深厭之。如常勝之遊戲焉。夫弈者苟知每局必勝。則無樂乎對局。獵者苟知每射必獲。則無樂乎從禽。彼初無覬覦利益之希望。而以弈獵爲消遣者。正以其或勝或負。或得或否。不能預必耳。否則興味索然矣。人之生活亦然。獅之在曠野。飢渴迭至。寒暑交侵。則大苦之。以爲我苟得安居巖窟。每日獲肉。則吾願足矣。無何。爲人所捕。畜之柵中。飲食有餘。而牝牡之欲亦遂。其始彼未嘗不樂也。未幾。卽厭其局蹐而大無聊。人見其然也。乃縱之於廣大之囿。俾得搏噬自由。彼又厭其得食之易。而無聊如故。然則彼其欲望者。不外乎前日之所厭苦。漂泊是已。飢渴是已。爭鬪是已。

曠野是已。謨罕默德不云乎。死於兵革之武夫。享天堂快樂三日。則更懷曠野之鏖戰。良有以也。

且如詩歌者。吾人之生涯及意志所藉以寫照者也。吾人所喜者。其爲寫平和甯靜之境。敘快樂幸福之事者乎。然則維蘭 Wieland 之雅里斯替伯 Aristipp 宜若爲吾人所喜誦。其詩中人物。自雅里斯替伯以下。無不遂其所欲。其家甚富。其居爲綺麗之室。而能攬都美之風景。其體質美麗而健康。其思想之敏慧。所思必通。所求必獲。其性情至溫良。至沈靜。喜與人同樂。而於他人急劇之競爭。則淡然若全不經意者。凡吾人所希望之幸福。殆莫不具焉。宜若爲吾人所喜誦。然而讀之者。殆無不厭倦。是何故乎。將以其皆寓言乎。是或然。然吾人獨不喜以此等極樂之寓言自慰藉也。又何故。是無他。吾人本不堪此等生活故耳。此等生活。使吾人天性中最深之衝動。無自而發起。則因而無所謂滿足。故無論何人。決不能離抵抗競爭之境而生活也。如真理至可貴也。然使不待極深研幾而能得之。不待與外道競爭而能存之。則又何貴之有。競爭也。致身也。皆人生所不可去之原質也。加里 Carlyle [英國文學家。生於一七九五年卒於一八八一年] 氏於其英雄及英雄崇拜論 "On Heroes, Hero-worship" 嘗言其理曰。以今生及來生逸樂之果報爲足誘人爲善者。侮人也。雖至賤之人。其所貴有甚於逸樂者。

彼夫受雇而爲兵者。以殺人爲業。誠人人所賤視矣。彼尙不徒以操練及領餉爲足。而別有所謂軍人之名譽。故知人類者。決非徒貪逸樂。咸欲使其行爲高尚而誠篤。以養成人格。而無愧於神明。苟示以門徑。則雖愚賤之人。亦一躍而爲英雄矣。乃或者欲以逸樂之果報誘之。何其誣人之甚也。誘人之道。曰困難。曰克己。曰死義。曰殉道。是皆足以鼓道義之熱情。而熄其計較利害之觀念者也。人之所貴。有甚於幸福者。雖區區社會之名譽猶然。況其上焉者乎。凡宗教家之所以能博信用者。亦在其不阿世人之嗜慾。而能激發其高尚之理性焉。

夫人情激刺之機。誠不僅競爭抵抗之境。然而此境之激刺。最爲有效。此維蘭之小說之所以不耐讀。而生離死別之傳奇。血戰陰謀之稗史。尤爲吾人所喜。誠以此等著作。類皆能鈎抉生活理想。非若村詞之枯寂而無味也。昔雅里士多德勒嘗推究人情偏嗜悲劇之故。以爲由吾人恐怖與惻隱之情。藉是而感動。人之天性。本以此等情感爲動機。而悲劇能與之以機會。此其所以有快感也。是說也。猶所謂知其一未知其二者。悲劇之所動。蓋尙有種種強烈之感情。憤怒也。野心也。讐恨也。懺悔也。失望也。戀愛也。義勇也。大度也。悲憫也。好勝也。死無畏也。是皆感情若衝動之最深邃者。惟悲劇能激而出之。蓋吾人躍躍欲試之隱情。忽有悲劇焉。自外而昭揭之。此其愜心爲何如耶。

由是觀之。則如恐怖若惻隱之感情。誠亦有時而爲快感。如悼亡之悲。雖盡世界之珍物。不足與易焉。是殆非苦感而快感乎。雖然是亦充類至極之言耳。若正言其理。則自吾人意識之根本。觀人生意志之正鵠。實不在最大快感最小苦感之屬。而在各從其理想以爲生活。快感也。苦感也。於吾人意識中。並無所謂積極消極之正鵠。不過於意志及意識進步之途。常有此等現象。與吾之生活動作相隨而已矣。

(三) 以生物學之公例正快樂論之見解。至於快樂苦痛之價值。則當以生物學之說證明之。快樂也。苦痛也。其於人生有何等之關係。是生物學者所洞悉而無疑者也。

苦痛者。生活破壞之現象也。故一切苦痛。每在其未盡破壞之前。而受之者輒逃避焉。或防禦焉。以維持其生活也。今有二生物於此。其性質雖略相同。而獨其苦痛之感覺。互有敏鈍之別。是二者。於其維持生活之道。孰宜孰否。理最易觀。大抵鈍於苦感者。不甞猝見滅亡。而敏於苦感者。恆得巧避危害。故感覺性能之缺乏。直與感官之缺乏同其效果也。快樂者。關於食色機能之意識。隨進步之途而生。此現象者也。其始限於飲食若生殖之動作而已。及生物之進化。而飲食以前。若追逐角逐之爲。生殖以後。若撫育子孫之事。亦皆有快感隨之。是二者。普通動物之所同具。於維持生活有直接之關係。前者所以維持一身之生活。後者所以維持種族之

生活者也。凡有機物之所以爲生活者。在乎新陳代謝。常分泌其無用之原質。又吸收有用之原質而同化之。苟其吸收同化之動作中輟。則生物死矣。種族之生活亦然。人皆有死。分泌其無用之原質也。而償之以繼嗣之生殖。繼嗣之生殖中止。則種族滅矣。然則快樂之義如何耶。生物學者曰。快樂者。所以誘導吾人。猶苦痛之警告吾人也。吾人由吾痛而知生活之所以被損。卽由快樂而知生活之所以裨益。一則戒吾人以退避。而一則導吾人以進取。二者謂之認識善惡之原型可也。

意志若衝動。有不含情智之分子者。雞雛出卵。卽能啄粒。非必苦於飢而快於食。其所由發動者。殆如巖石下墜。水晶凝結。殖物生長。悉由自然力之所規定。生殖機能之衝動亦然。在下等動物。初無所謂苦樂之感也。及生活之進化。而感情亦隨而發展。自高等動物以至於人。殆無不含有特別之感情者。此其感情。卽因其生活動作之或有障礙。或有裨益。而生苦痛若快樂之現象。是也。在生物學別感情爲苦感快感二者。是猶分植物爲草木二類。其理不圓。正言之。則人類有一種感情。與機能之種類相當。而藉以意識其機能者。而此等感情。本有苦樂之况味云爾。

精神之生活。以漸進化。則又由感情而生智力。智力之職分。在卽感情所營之動作而更完美。

之。使意志知美惡之別。而有所取去是也。凡人官體之感覺。可謂之感情之儲材。觸覺者。創苦之感之材也。味覺者。消化食物以前之一作用。隨吾舌之同化作用而生。所以先驗食物之宜否者也。故味覺非快則苦。其於意志衝動也。非相同則相反。嗅覺者。又爲味覺以前之一作用。卽各物體之微子。流布於空氣中。而先驗其能否同化。果否宜於健康者也。視覺聽覺。不必攝取物質。僅於其物至微之運動。而認識其爲何物。然其原始之職分。亦在識別各物之宜於健康與否。故亦含有快感苦感之性質。惟不如味覺嗅覺之明瞭耳。耳之識別物質。尤與意志衝動。非爲直接。特間接識別之以嚮導意志而已。至於悟性。則由連合作用。本其已知之事物。而推及於所未知者。乃遂脫離感情之範圍。而其職分。則亦在以其推知之物宜於健康與否者。嚮導意志。使知所取去焉。

是故生物學者。不以快樂爲人生專一之正鵠。而以之與苦痛對待。同爲嚮導意志之作用。意志者。藉快感嚮導之力。營一種機能以促生活之進步。是則快感也者。漸達至善之徵候云爾。而持快樂論者。乃卽以徵候爲正鵠。試叩以苦痛之職何在。則未有不窮於置對者。快樂與苦痛。有不可離之關係。苦痛爲避害之嚮導。其理甚明。然則快樂又甯非進取之嚮導耶。且又有一種事實。自生物學界觀之。有決不能持快樂主義以解釋之者。卽吾人之衝動既已

饜足。則快樂亦隨而止是也。醉飽以後。更進酒食。則有苦而無樂。惟其有刺激口舌之力。故苦痛爲之稍殺。牝牡之慾亦然。間有以生殖機關爲縱欲之具者。障礙疾痛。隨之而起。若猶不覺悟。則鮮有不喪其機能而失其生命者。

(四)論快樂不足以定行爲之價值。人之意志。本不以快樂爲至上之正鵠。而局外者之評論。亦不以快樂爲有至上之價值。有人於此。發明一種藥劑。使服之者能沈醉於極樂之幻境。而其人之身體與在其左右之人。均不至因此而有危險。吾儕其將勸人服之。以爲得增益其生活之價值乎。卽持快樂論者。亦將不以爲然。是何故耶。將以其快樂基於幻象故耶。抑以爲夢中之快樂。必不如平時之快樂耶。是皆不然。然則吾人所以反對之者。豈非以其快樂不本於自然。而其所謂圓滿之生活。不足以爲人生實際之生涯故耶。然則此等生活。雖有無限快樂。而自吾人之意志。及人生之價值評之。實爲不足顧問者矣。

論者或曰。此等生活之無價值。由沈酣幻境之人。無所事事。不能裨益於他人。則其一人之快樂雖多。而於最大多數最大量之快樂。則反有所減故也。然則吾請由前喻而擴充之。使其藥劑爲一經發明。則不待何等勞働。何等費用。而全國民均得沈酣於極樂之幻境。吾人將以彼發明者爲人類之慈父乎。意者一民族欲躋於具足生活之境。不得不以其無限之信用。服從

於非常懇切之政治乎。使有人焉。如所謂柏拉圖派之哲學家。果有祕術。能使民族悉變爲無限馴伏之性質。吾人其舉全國而委之乎。史稱耶粹登 Jesuiten 教徒之於巴拉圭 Paraguay 也。干涉備至。凡作息寢起之屬。無間日夜。悉有一定規則。使其效果。果如世人所傳。被治者一無異詞。然則快樂論者。將以此等政治。在一切社會。一切政治間。爲最圓滿最愉快。而彼被治之土人。果已躋人生至善之境乎。若是。則彼等必將謂吾德政治家。宜變全國人民爲馴良之俗物。使每日治事及飲食遊息之時間。皆能服從規則。且將更進而頌哀耶 Aia 島叱人成豕之妖婦杞爾崔 Circe 爲慈母。而以漂流彼島之人爲最大幸福矣。（此爲希臘神話見和美耳 Homer 之 Odyssee 篇）藉曰不然。則以快樂爲人生最高正鵠之說。又烏得而不破耶。夫快樂之所以有價值者。由其出於正當動作之成效。若壓制人類之天性。以求快樂。惟其耳目而不惟其精神。猶以爲得策。則吾將以快樂爲人類之玷矣。

（五）至善之積極義。余既排斥快樂論之說。乃卽至善而規定其積極之義。蓋余之意見。以爲吾人之正鵠。苟以最普通之形式表明之。則在使吾人之生活機能爲天資之基本者。動作於軌物之中而已。各種動物。無不欲營其適於天性之動作。蓋現其天性於衝動。而因以規定其實行焉。惟人亦然。人也者。恆欲盡其精神之能力。以營夫原本至性發揮歷史之生活。是故



遊戲也。學問也。勞力也。貨殖也。占有也。享受也。建設也。創作也。皆人之所欲也。又如戀愛也。畏敬也。服從也。王治也。戰爭也。克捷也。詩歌也。夢寐也。思惟也。研究也。亦皆人之所欲也。凡其所欲。無非循生活自然進化之秩序而與之俱進者。人莫不欲有人倫之經驗。是故有兄弟則欲與之爲兄弟。有朋友則欲與之爲朋友。有同僚則欲與之爲同僚。在公民之間則欲與之爲公民。遇仇敵則欲與之爲仇敵。對於所愛。則欲爲情人。對於妻子。則欲爲良夫爲慈父。務欲一切經驗之。以維持其生活之內容。而又欲生育子女以繼述之。苟其所經驗者。事事合於軌範。而有以證其爲正直之人。則始達人生之正鵠。沒世而無憾矣。而究其所以爲生活之內容者。乃無一不得自國民生活之歷史。故吾人又得謂人間之意志。在以其人之標榜。表彰國民之生活。而又有以維持之發展之也。

是義也。本人類學及生物學而平心以觀察之。至易明瞭。一生物之意志。不外乎衝動之體系。而實行其衝動。則爲其種族生活之內容。故與其謂一生物之所以存。在維持其種族之生活。而又使之進步。則毋甯謂一種族之所以存。由於一生物之有生活。雖謂每一生物。皆爲其種族中之一分子。而營其生活之動作焉。可也。人類之異於他生物者。惟能由動物自存之衝動。進而爲觀念自存之衝動而已。蓋人類以下之動物。其所以爲意志者。惟恃無意識之衝動。以

規定其行爲。而人類則能意識之。其正鵠之生活。必如何表彰。如何實行。而後成生活內容之模範。恆結爲理想。而現於其心目之間。於是務實現其理想。本之以求完成其本質。發展其生活之動作。而定其價值焉。夫此等理想。在人類誠亦萬殊。希臘人與羅馬人。斯巴達人與雅典人。各異其理想。男子與女子。軍人與學者。農民與漁人。亦各異其理想。而卽其模型之原本言之。則要歸一致。如人類雖形貌萬殊。而自解剖學生物學之模型觀之。則無害爲一致也。自精神之生活以漸發展。而理想亦以漸分化。隨理想之分化而本之以實現者。亦益因人而殊。於是意識中表彰理想之直覺。各異其明昧之度。抵抗魔障奮追理想之能力。亦各異其強弱之度。然而人類無不有理想。且無不本其理想以爲完成其本質發展其生活之動作。則無論何人。必不能不承認其事實也。

國民亦然。嘗有一種理想。而務實現之。宗教也。文學也。所以印象其理想。神祇也。英雄也。所以表彰其模型。國民益進化。則能採其過去之歷史。以構成理想。而實則全世界文明歷史之生活。乃皆觀念之所管轄也。彼其完成本質發展生活之動作之模型。既已發現。則自能制其故見。動其新思。而終實現於動作。試觀十五世紀博愛之義之運動。非由於當時之生活理想乎。宗教改革。非由於信仰基督教及構成新生活之理想乎。法王路易十四時代之歷史。非由於

崇拜勢力及品位之理想乎。又若法國大革命。非由於適合自然及理性之新生活之理想乎。是等事實。其所由貫徹歷史之大業。與夫激動各人之意志。而使之呼衆應者。則皆人類新理想之勢力爲之也。

於是吾人實現理想之鵠。常非雜以有所覬覦之觀念者。其理至易明矣。國民有自由若勢力若名譽之理想。而務實現之。必非雜以希圖快樂若幸福之見。雖其理想實現之時。未嘗無滿足之感。而此等滿足。果否爲人類全體之最大快樂。固非其所計也。國民之有理想也。決不暇計其價值。爲自由。則爭自由。爲勢力。爲名譽。則爭勢力爭名譽。其於幸福。有幾何之得失。非所計也。國民欲實現其理想。則直前勇往。舉各人之利益生命以爲犧牲。而各人亦願犧牲其利益生命而無悔。即使各人未必無吝於犧牲之見。而既爲國民之一分子。則必欲以身殉之。且也歷史之判斷。亦如歷史之意志然。以此義標準。凡國民未有以快樂價值爲標準。而自判斷其過去之歷史者。惟置其本質之觀念於歷史之人物及事變。而據之以定其價值。如吾人尙論腓立大王 *Friedrich den grossen* 及其戰事。決不以當時國民所得之苦樂如何爲標準而斷之。惟視其所得之名譽品位等諸內容。果否近於客觀之正鵠。凡歷史科學家之說亦然。彼誠知標準快樂之希望。決不可達也。惟哲學家。則有抱此希望者。然以吾所知。能達其希望者。

蓋無一人焉。

(六) 歷史之論據。凡余所論人類意志究竟之正鵠。與夫行爲價值究竟之標準。皆非余一人之私言也。昔希臘之道德哲學家。夫既已發揮之。不惟此也。凡道德哲學。自快樂論外。殆無不合於此說者。柏拉圖及雅里士多德勒之言曰。至善者。本質狀態及生活動作之適合於觀念者也。人類之幸福。在執持人類一切之道德而實習之。斯多噶哲學家亦曰。合於自然之生活。在以一切實體爲意志之鵠。故吾人究竟之鵠。在合於理性之生活。而吾人營合於理性之生活。則卽吾人之所以求安甯也。亞基那 Aquino 派之多馬 Thomas 亦曰。一切實體。各循其天性而求達於圓滿之域。由理性之意志者。思惟之實體也。由感官之衝動者。感覺之實體也。由自然之衝動者。無感覺之實體也。凡此等直覺之觀念。至霍布斯及斯賓那莎 Spinoza 而再現。二氏皆以爲各種實體。皆以維持其本質爲鵠。而生物之本質。則生活及實行而已。斯賓那莎且言思惟之實體。卽以思惟爲本體焉。索弗特彼格 Cratesberg 及拉比尼都之所見亦同。皆以爲資質之調和發展。卽人生及宇宙之軌則也。康德亦贊成此說。其言曰。人類最眞最深之本質。卽由實踐理性(亦謂之義務之意識)所決定之意志而實現之。黑智兒 Hegel 及修拉瑪希 Schlegelmachen 之說亦然。以爲人道生活之歷史。以客觀之正鵠爲內容。各

人之生活。卽所以構成是等歷史內容之一部分。是其生活之所以有興趣有價值。而又有以滿足其本性中最深之欲望焉。

達爾文基本生物學而得一人世觀。亦與此相類。彼於思辨哲學之研究。固全本現實之歷史見解。而設新法以論究之者。乃於其所著人種論第四章。檢覈快樂主義之說。而有大相差違者。其言曰。吾嘗思下等動物。皆有交際之本能。卽所以發展其全種族之普通幸福者也。何謂普通幸福。卽此種物體之最大多數。皆從其生活之條理。而有至大之勢力。至健之生涯。以開發其能力。以抵於圓滿之域也。人類交際之本能。其發展也亦猶是。吾竊願以人類之普通幸福。(卽安甯)爲人生究竟之正鵠焉。不甯惟是。卽約翰穆勒亦嘗於不知不覺間爲類是之言。而與其所持之快樂主義。有不相容者。彼言快感不惟有分量之差。而又有性質之差。於是得一結論曰。與其爲滿足之豚。毋甯爲不滿足之人。余以爲是言也。彼不啻自舉其所持快樂若滿足有無上價值之宗旨而摧破之。蓋一言價值。則卽脫快樂之本域。而就快樂所自出之機能也。穆勒謂快樂有種種。而實則機能有種種之謂。種種快樂。皆由種種實體。營種種機能。而有是種種感情隨之而起云爾。

於是雅里士多德勒說明至善(卽究竟之正鵠)之言。所謂幸福者。(卽安甯)在實行德行。尤

在實行最高之德行者。雖至今日。猶不可易也。

(七) 詳論至善之積極義。論者或難曰。若是。則陷於循環論法之弊。前者不嘗言道德之所有價值。由其有裨於生活之發展乎。然則道德之實行。不過一種作用。而今胡又以此爲究竟之正鵠也。

答曰。然。余旣已言之矣。凡有機體。其各部分。常爲作用。而又同時卽爲其正鵠。以其爲全體之一部也。如臟腑官骸。皆所以維持身體生活之機關。而同時卽爲身體之一部。身體者。非能外各種維持之機關而成立。此等機關之全體。卽所以構成身體。故此等機關之活動。本爲其維持生活之作用。而又同時卽以此等機關之活動爲其生活也。美術品亦然。劇之一齣。本爲其全劇之一部。而同時卽爲其正鵠之一部。然則道德之生活。何獨不然。彼以各種德行爲全部之機關。而其實行也。卽所以構成內容之一部。旣占內容之一部。則烏能不分受其全體名譽之一部乎。吾人精神界之道德生活。本有機體也。其各種勢力。各種機能。且爲作用。且爲正鵠。故各部之內容。皆各自有其無上之價值。然使其絕關係於全體。則無足道矣。如剛毅之有價值。以其爲克盡一定職分之機關。苟其離生活之全體而獨立。則價值何在。目之爲用。以其爲全體中視覺之一機關。而由是更以視覺爲其無上價值之內容。剛毅之於戰爭也亦然。詩人

言不爲戰士者不得謂之人。以此也。凡積極之道德皆然。消極之道德。若不詐不盜不淫。以其對待於真理財產婚姻諸善之作用。而始有價值。其本體無所謂善也。若乃守真理。保權利。持家族秩序。是等積極之道德。則皆爲圓滿生活之一作用。而同時卽爲其內容之一部。是以各種德行之實行。若研究學問。若興殖財產。若社會秩序。若家族生活。若子女教育。皆爲生活之一作用。而同時於其內容亦爲重要之部分也。

彼斯多曠派哲學家。蓋嘗見及之矣。彼以爲道德有三別。(一)有無上之價值者。(二)有作用之價值者。(三)有作用而兼正鵠之價值者。一切外著之德行。有作用之價值者也。因各德行之活動而隨之以快感。有無上之價值者也。道德則有作用之價值而又兼正鵠之價值。蓋以其影響於幸福之點言之。是謂作用。而以爲幸福之一部分言之。則亦究竟之正鵠也。

吾人更進而論之。一切之道德及動力。固旣爲作用。又爲正鵠。而於此二者之間。乃不能無分量之差。生物之各機關。於其全體。關係有重輕之別。劇有各齣。於其全劇之中心點。有遠近之別。道德生活之各機能。於其正鵠。亦有中邊位置之別。或疏於正鵠而切於作用。或疏於作用而密於正鵠也。此其關係。雅里士多德勒已見及之。以爲實際正鵠之中心點。在動作其各種特別之勢力。故其對於人類。在使之動作其所受特別之理性。使吾人以科學之規則認識正

鵠之中心點者。哲學之領域也。舉其基於實踐理性之道德而實行之者。於哲學有密接之關係者也。其他經濟機能及生物機能。則關係較疏焉。此等皆為自然基礎。即人生固有之內容。當有此必然之豫想者。而其動作之感情。得以直接斷定。則已為生物學之所認可。故人類欲得最大之滿足。惟在動作其學理之理性。及實踐之理性而已矣。

凡後出之生物。必優於古代者。此天演學家歷史學家所幾經考察而得此相同之結論者也。最下級之動物。對於外界。務求食而避害。以自全其生活之動作而已。以漸進化。而生殖之機能具。於是種族之愛情生。感官之感覺。進而為高級之智力。於是交際之生活。與知識之生活。始有基礎。至於人類而交際及知識之生活發展最高焉。其發展也。為吾人本於記憶歷史之能力而直接知之者。即進化史中一部分之內容。所謂人道史者也。人道之歷史生活。所恃以為主要之內容者。一則吾人之所認識。益廣、益深、而益見其實際。一則吾人之交際益溥博、益密切也。而是二者之所由達。則在發展其理性及交際之道德。以理性認識事物。而示意志。以達其正鵠之方向。以交際之道德、營家族國家社會之交際。而後人生之本質所以為歷史之實際者始可完焉。

是故人類之生活。能發展此等最高之能力。而使其下級之能力從屬之。則人格益高。否則動



植物之機能。感官之衝動。無意識之情欲。得占勢力。猶是卑劣之生活而已。所謂圓滿之生活者。吾人精神之能力。發展至高。以之思維。以之創作。以之行動。無不達於圓滿之度之謂也。以人類歷史中之境遇觀之。交際之道德。於生活中實爲重要之部分。所以平和人生之境遇。而使之互相維持者也。故人有恆言曰。真與善。圓滿生活之兩方面也。雖然。讀者毋以是而謂余之所見與惟心論同。蓋余固非以感官之一方面（即動物機能之一方面）爲可忽者。孩提之童。喜直覺。嗜遊戲。亦不失爲生活之一部分。且如飲食也。快樂也。亦圓滿生活中之所應有。特不可以是占生活全部之勢力而已。

由是余更得以一人之生活而論其爲正鵠爲作用之兩方面。吾人之圓滿生活。吾人之正鵠也。而自吾人爲國家或文明社會之一分子觀之。則又不過一作用。柏拉圖曰。國家者。大人也。然則一國之機能。猶之一人之機能。而國民與一人之關係。猶之正鵠與作用之關係。惟其作用仍爲正鵠之一部。蓋全體者。固積各部而成立者也。於是吾人又得一評定人格之新標準。人之盡其國民之義務也益多。則所以供國民精神界歷史界之生活者。若學問。若道德。若美術。皆益大。而其歷史界之價值。遂亦隨之而益大。是則不關於其狹義道德之價值。而惟關於其對於國家之義務者也。雖然。是說也。願讀者毋以惟心論視之。

吾人非僅以哲學科學文學美術之所現。評定國民之價值。凡國民及其生活之動作。未有不屬之者。若任保護之軍人。若任指導之政治家。若通商外國者。若航海者。若工藝家。若發明新器者。若耕稼者。若傭者。若教育子女之慈母。若嬉戲之嬰兒。無不與焉。是非特精神界內容之基礎。而實各占其一部分焉。

吾人更由國民而進於更高之境遇。則爲世界之一分子。而有所謂人道。人道者。仁之觀念。所藉以爲具體之表示。而吾人經驗界考察至善之效果。以此爲終點者也。圓滿之人道。若以基督教之語代表之。則地上之天國是已。是謂至善。是謂人類究竟之正鵠。而於是國民道德。亦對之而爲作用。然其作用。亦仍爲正鵠之一部分。可知也。各國民之品格。皆以此正鵠爲其最高之標準。由其仁之觀念發展之程度。而第其品格之高下焉。凡國民及進化之階級。雖未有全無價值者。而其社會。其政治。其精神。其道德。其美術。其宗教。凡是等生活之發展。去仁之觀念之中心點。不能無遠近之差。則國民品格優劣之差視之矣。

仁之觀念。吾人尙不能以具體者表彰之。僅於精神界歷史界生活普遍之概念。想像其輪廓而已。一切人類學歷史界之研究。雖足供吾人以資料。而吾人尙不能有所構成。吾人欲設一觀念。使希臘人。羅馬人。埃及人。巴比倫人。支那人。日本人。無數黑色人種。無數印度人種等。悉

舉其生活之內容。向必至之鵠而爲互相關係之生活。吾人竟不能構成之。神之理想之人類史。吾人雖能見其斷章而比較之。而此種種斷章。各有何等作用。非瞭於其全體之組織。不能知之。而吾人終不能爲全體組織之觀念。所謂歷史哲學者。欲集各種斷章而爲全部。以窺其組織之概者也。然其所得爲者。惟排比斷章之次第。於古代中世及近世初期狹隘之文明社會以內。指示其歷史界銜接之迹。而稍稍循必至之鵠以解說之。是等科學之不能終達其希望。固已彰著。吾人僅僅知歷史之斷章而已。即使吾人能悉知過去之歷史。尙不過全史中之一小部分。而於未來之無窮歷史。非所與知也。人類者。恐尙在歷史之初期。各國民各文明社會之歷史生活。殆不過人類全體歷史生活之初編。而世界貿易。世界郵政。或足爲他日人類精神界歷史界統一生活之端緒。吾人在此時期。而欲構成歷史哲學。是猶讀詩一二章。而卽欲推論其全篇之觀念。烏可得耶。

然而人類生活。尙不過一切實際事物之全生活之一部。一切實際事物之全生活。吾人僅能爲形式之概念。而不能以直覺者表彰之。而惟託之於譬喻。是謂不可思議。是謂神。而其精神界歷史界生活之發展。則謂之天國。神也。天國也。非若各種科學概念。可以直覺之。而惟以感情若意志之實在關係之。彼固超越於認識之範圍。而惟示實際事物必有最高統一之信念。

而已。神之觀念。既在吾人智力以外。則神之世界之觀念。亦必超越智力以外。無待言矣。使必以學理解說之。非如十八世紀之神學家。違因果律。而臚列經驗界事實。則如黑智兒派哲學。強以論理規則。附會普遍之概念而已。惟吾儕智力。雖不足以理解至善之內容。而尙得由宗教美術。以譬喻者想像之。蓋宗教美術。皆借有限而可思議之事物。以指示無限而不可思議之境界者也。

### 第三章 厭世主義

(一) 厭世主義之理論。余將研究倫理學中第二根本概念。卽所謂本務之概念者。先舉近今思想界之厭世主義而略論之。持此主義者。謂人生本無價值。卽使人生含有有價值之原質。而其反對之價值。已占優勝。則其和在零以下。故有生不若無生。此與吾前章之說。所謂吾人一切生活機能。循正則而動作者。其事卽有價值云云。正相反對也。

詩人之作。關於厭世觀者頗多。如意大利詩人里泊德 Leopardi 所作述懷之類是也。然樂天觀之詩。亦復不少。如馬韃義亞爾那 Matthew, Arnolds 所作伊的那之唵披鐸黎 Empedocles on Etna (Empedocles 西西里之哲學家生於西歷紀元前四六〇年相傳投身 Etna

山之噴火口而死云）之類是也。此等詩歌。皆詩人真摯之感興。無可非難。蓋感情者。事實也。不能以繩之是非。故吾人可以分折之。釋明之。且或玩賞之。或憎惡之。而獨不能詰難之也。然而哲學界之厭世主義。則異是。如叔本華 Schopenhauer 者。不特爲厭世感情之詩歌。乃以理論證明人生之無價值。且證明人生價值之論之爲謬誤者也。其說亦持之有故。而實不免於謬誤。吾人不能不詰辨之。吾人之詰辨。非能轉移厭世家之感情也。惟暴露其學說之謬見而已。以余所見。厭世主義者。未必有至溥至當可爲根據之學說。大抵本於其人厭世之感。而引以爲主觀界之眞理云爾。

厭世主義有二別。感覺界之厭世觀（亦謂之快樂主義之厭世觀）及道德界之厭世觀。是也。前者謂吾人之生涯。苦痛多於快樂。故不若無生。後者又增以客觀道德界之考察。而見爲並無價值。因而謂人生之不幸。不惟其事如是。而亦理所當然者也。二者以外。又有歷史哲學之厭世觀。則謂人類日益進化。而苦痛及罪惡之增加。與之爲正比例者。是也。

（二）感覺界厭世觀之證明。此之證明。以數量之關係爲根據者也。其說曰。人之生涯。苦感常多於快感。然則欲證明其說。不得不用算學及統計學之方式。而最近之厭世文學。有習用之語。卽所謂快樂決算。所以定人生之價值者也。是言也。比例商業而爲之。蓋商人決算財產

之式。常檢其簿記中所存所負之數而互消之以定贏絀也。厭世論者既襲用此名。將亦嘗設一簿記。列記人生苦感快感之數。而後決算之。乃知苦感之總數。遠逾於快感之總數耶。

此等決算。其可能耶。以余所見。厭世哲學家之著作。蓋未有爲是決算者。夫欲驗決算之可能與否。莫若以普通人之日記爲之。例如於日記中臚記一日中苦樂之感。爲(甲)快感。(一)夜中安睡。(二)朝餐甚適。(三)讀有益之書若干節。(四)得友人來書。(乙)苦感。(一)於報紙中見可厭之新聞。(二)爲鄰人琴聲所擾。(三)疲於應客。(四)食不適口。而使習語快樂決算之哲學家。衡量其快苦之數量。而分別記之。可乎。

或曰。是無理之要求也。夫余非不知此等要求之無理。然對於習語快樂決算之哲學家而爲此要求。則決非不合於理。何則。彼苟不能以數學之式統計苦樂之數量。則何由而爲苦感多於快感之斷定。彼苟不能於日記中苦快各感。分記其數量。則又何由而爲苦樂數量之統計。彼苟不能於簡單之情狀。如安睡之快與應客之苦。爲苦樂孰多之決算。則又何由而決算於至複雜至曖昧之情狀。彼苟不能爲一日之決算。則何由而決算一生。彼苟不能爲一生之決算。則又何由而決算全人類之生涯耶。

德國有一小說。述甲乙兩少年。由相同之境遇及希望。而漸趨於反對者。彼等嘗同學於某校。

相善也。且互許爲同志。畢業以後。甲試爲吏。其才爲長官所賞。不次遷擢。名振全國。娶大臣之女。未幾。遂迭歷各級。被擢爲大臣焉。乙則好深沈之思。欲以學術鳴。則爲義務教員。而從事於著述。彼之主義。不爲世人所歡迎。其所著鮮有讀者。而其人亦見疏於社會。無可展布。然彼尙不以爲意。而屹屹如故。年三十有五矣。而長此困窮。其父母重憂之。及千八百四十八年之政變。而二人之境遇乃互易。其互易以後之境遇。可無論。而前此兩人之生涯。快樂孰多。果可以決算乎。甲有貴顯之樂。而有患得患失之苦。其比例如何。乙有境遇之苦。而有思想自由之樂。其比例又如何。

厭世論之說。亦有不必爲此決算者。彼蓋以普通之議論代之。請述其一二。其一。爲自昔相承之說。謂快樂者不外乎苦痛之除去。故常在達其希望。瘳其疾病。去其恐怖之時。快樂之性質。爲消極者。而苦痛則爲積極者。所謂快樂苦痛。實則苦痛小大之別耳。如其說。則日記中當僅記苦痛而已。無事乎記快樂也。夫快樂果僅僅爲苦痛之除去。快感苦感。果爲同義。而與積極之事實。無所矛盾耶。果爾。則得爲感情下絕對之斷定。而易其快樂卽苦痛之除去之語。爲非苦痛不能生快樂。是其爲虛僞之斷定至明矣。體慾者。苦痛耶。體慾實快樂之豫感。而謂康健之人不之感耶。兒童不嘗見製餅而愉快耶。其食餅以前。必有苦感耶。安睡以後。則思遊戲。將

以療其痿痠之苦痛耶。是豈非掩耳盜鈴之見解耶。且其謬誤之點。尙有不可掩者。若快樂卽情欲苦痛之除去。則夫情欲强大者。其快樂亦不得不隨之而强大。而事實乃反之。凡有强大之情欲者。營求而得之。其快樂不過少量而已。惟其初淡焉漠焉。而忽於意外得之。乃始有至純至切之快樂。試觀之於兒童。其情欲大者其滿足也小。吾人所常見也。

叔本華者。以意志之性質。證明厭世主義者也。其說曰。意志者。本無意識。常爲無鵠的之努力而已。彼不動於鵠的之寫象。而顯爲盲動之生涯。故無可確指爲滿足者。且感情生活之內容。純以苦痛、危險、失望、恐怖、構成之。缺陷之苦痛。驅吾人而使之動作。不達其鵠。則苦痛隨之而增。幸而達之。雖若有去苦得樂之一瞬。而此快感者。轉瞬而消滅。決無保持之望。故一切快樂之究竟。失望而已。意志若欲避此循環之苦況。而無所營求。則又不勝其無聊。故與其久靜也。毋甯投艱難危急之境。以自遣。蓋意志常躑躅於感情之間。而不能脫其範圍。如行人在荆棘之叢。左右顧忌。無之而不傷者也。

雖然。平心而論之。叔本華之說。蓋偏見也。人之生涯。固有不脫於危險及無聊之感情者。而得脫之者。蓋亦多有。初不若身入棘林者之狹隘也。康健之兒童。生長於純樸安全之境遇者。雖離其父母之左右。而尙無危險及無聊之意識。苟其生活條件。適與相宜。則雖更歷數年。而尙



不知之農夫之勤動。初非迫於危險。日出而作。日入而息。彼雖強欲知勤動之爲苦痛。休息之爲無聊。而終不能。往往有日復一日。年復一年。經數十年。作息如故。而無大危險大無聊之閱歷者。其間固亦不免有苦痛。雖然。苦痛者。幸福之原因。吾人所經驗也。將謂此等農夫之生涯。僅少數之變例耶。然幸福之生涯。與不幸之生涯。比例如何。成功之生涯。與失敗之生涯。比例如何。尙無統計表以供吾人之證明。則吾人與其信厭世論者之口給。毋甯信純朴者之判斷也。正直安全之生涯。非變例也。幸福之生涯。亦非變例也。此等斷語。雖不中。蓋不遠矣。若乃厭世論者所摹寫之意志。則非健全者之意志。而被虐待於社會者之意志也。此其意志之厭世也。固宜。

叔本華則又曰。人類之多數。誠不必遭際大不幸。而得粗遂其幸福之生活。然生活之全體。徒爲無鵠的之努力。其究也。空虛而已。其意謂人生者。如在漏舟之中。盡力以救其沈沒。其舟以時漸沈。而終不免於覆沒。人生汲汲於避死。而日近於死。亦然。人生之無謂。所以如是者。造物不仁。賦吾人以希望未來之迷執也。兒童之呻吟於學校者。自冀長大以後。必享幸福。工徒之被虐待於其師者。以爲吾畢業以後。獨立自營。則將去苦而就樂。艱於生計者。常神遊富貴利達之境。凡此等未來之希望。既已達之。則所謂幸福者。仍渺不可得。然而一息尙存。則其迷執

終不可破。且及其既死。而子孫又繼承之。嗚呼。人生之可厭。蓋如此耶。夫以生活意志終無滿志躊躇之一日。而謂爲無鵠的努力。誠然。意志日日於其現在不得之事。而爲他日得之之希望。誠然。人生之終局爲死。而其辛苦經營之果效。或自享之。或貽贈他人。無所謂絕對之善狀。亦誠然。雖然。遂由是而爲人生可厭之斷語。則尙有誤解者。蓋如叔本華之所寫象。是人生不以其生活爲鵠的。而別求諸外也。通例以人生比之旅行。使旅行而營業。則或際營業之無成。而厭其旅行爲徒勞。然人生果若營業之旅行耶。余以爲不然。人生者。非若營業之旅行。其鵠的在旅行之外也。人生者。非作用。而實鵠的。得以漫遊喻之。漫遊者。非有永久不絕之利益在其後。故無所謂鵠的。且亦不免有中輟之時。而不能爲絕對之繼續。故亦無所謂滿足。旅人之欲望。常先旅人而進行。旅人達前此欲望之境。而欲望又已前進。登山者。於啓行之始。既懸山巔於目前。及其流汗喘息而登之。則眼界漸開。而鵠的益遠。乃無所謂休息及滿足之期。漫遊者。蓋日日如是。及其還鄉里也。而始靜止。然則其旅行之全體。將重苦旅人。而彼遂不復爲此無益之艱苦耶。是必不然。彼乃以是爲大快。彼蓋於其所經之大危險。大奮勵。爲愉快之記憶。而爲第行旅行之計畫也。

懷疑於人生之價值而無以證明之。其有異乎懷疑於漫遊之價值者乎。人之漫遊也。雖若有

種種之缺陷。無鵠的也。失望也。困苦艱難也。於其最後。求一永永留滯之點而不可得也。然即全體觀之。而常爲吾人所深喜。人生亦然。苟其一生之中。勤動也。遊戲也。變態至多。則於其暮年。回顧一生之閱歷。而不勝其愉快。且其最得意者。乃在崎嶇險阻之境遇。然則意志所達之鵠的。卽一切閱歷之隨於正直之人生者是已。老人常好陳述其往昔之交遊若經歷。且常好爲自敘以公於世。苟人生之內容。僅僅失望而已。彼又何苦而爲此耶。彼等如觀劇然。其始也。窘迫、爭鬪、歡樂、悲憂、交至迭乘。演者觀者。皆有應接不暇之勢。卒也。以平和之景象結之。當是時也。演者弛其力。而觀者乃追想其全曲矣。叔本華曰。若起死者於九原而問之曰。汝欲再生乎。彼必答曰。否。其言殆然。如觀劇者。不必願觀同一之劇也。然而演劇之價值。並不以此而貶。如吾人雖有至愉快之旅行。然其第二次之旅程。未必願循故步也。凡老人有還童之希望者。頗多。彼夫成年者。恆不欲復爲童子。童子不欲復爲嬰兒。而老人乃反之。得毋饜平和之境遇。而又已休養其跋涉世路之勇力故耶。

是故厭世哲學家之感情論。所謂人生苦痛多於快樂。失望多於成功。因而無價值者。爲余所不能信也。

(三) 道德界厭世觀之證明。此之證明。謂人生者。不幸也。無價值也。由客觀界反覆考察之。

求所謂有價值之內容。而不可得者也。德與智。變則也。惡與愚。正則也。叔本華嘗醜詆人生。不遺餘力。曰彼等皆粗造品也。凡粗造品。品劣而價廉。多所產生。因而多所棄擲。自然之理也。奸惡也。愚鈍也。普通人之二特質也。大多數之人類。愚鈍甚於奸惡。常瀕於飢餓。而不知有高尙之精神生活。徒營營於一身及子孫之餬口而已。彼等常注目於地上。醉生夢死。一死而無復遺迹。彼等之愚鈍。既如此矣。而又雜之以奸惡。彼等見他人精神體魄之優長。若財產名位之顯達。稍高於彼等。則嫉妒之而憎惡之。其不敢侵襲之者。恃警察之力而已。豢猛獸者必以鐵檻閭隔之。人類亦然。以恐怖之鐵。製爲刑法之檻。始得阻其互相侵襲之行爲。彼等苟一脫刑法之羈絆。則俄焉互相攻擊。彼等所自詡爲道德者。苟揭之於光明界。其種類皆同。其好交際也。由於誇銜。其有同情也。由於自愛。其重名譽也。由於恐怖。其守平和也。由於怯懦。其勉慈善也。由於迷信。間有少數之人類。奸惡之特質。超於愚鈍者。必其意志較強。知識較多。故不爲法律所制限。若猛獸之出柙然。蹂躪他人。無所不至。彼多數之怯懦頑固偏狹者。羊耳。少數之獍猛狡詐者。狼耳。狐耳。軼此二種之範圍。而有智德者。僅矣。自然之創造天才也。一世紀中。殆不過二三次。其創造賢者也亦然。

此皆叔本華以其絕世之雄辨。彈劾人類。而摹寫其不能有價值於道德界知職界之狀況者。

也。抱此等思想者。不惟叔本華。自希臘先哲倡言多數愚物以來。傳誦之者。奕世不絕。若霍布斯。若魯駭福德。La Rochefoucauld 若康德。皆然。

此等見解。然耶否耶。如以爲然。則不可不以統計法證明之。世界之人類。果惡多於善。而愚多於智耶。欲確證之。則不可不爲人口之統計。雖然。智愚善惡之差別。決不能見之於統計表。人之年齡形狀貧富。雖可以計量。而道德及智慧之性質。無術以計量之。是故爲人類平均價值之判斷者。全恃特別主觀之所經驗。以爲標準。若冀其判斷之稍近於正確。則在乎判斷者要求之適當。與其觀察經驗有便利之機會。彼夫斷人類爲大多數無價值者。其觀察經驗之條件。果何如耶。

凡非難人類者有二族。一爲在宮廷者。二爲隱居之哲學家。吾人通常以宮廷之人爲通世故。而知人性。然宮廷之生活。果適於研究人性耶。彼所謂相知者。皆宮廷之人。而宮廷之生活。果得望其有正則之行動耶。此甚可疑者也。法之魯駭福德。觀察路易十四之宮廷者也。所以養誇衒縱恣之習慣者。甯有過於非色野離官者乎。觀泰尾 *Thiers* 所記。法國貴族之集於宮廷也。非以盡瘁職務。而惟從事於王國偉大豪華之表彰。彼等以無益之粉飾終其生。彼等之生活。非爲己也。而僅爲聳動世人耳目之作用。其所勉者。剋剝人民勤動之所得。以納於王之內

帑。乃各藉年金恩給之名以分潤之。蓋日腴國民之脂膏以恣其佚樂而已。其爲養成惡德之所宜也。腓立大王常目蘇爾采 *Schinkel* (十八世紀德國美術家生於一七二〇年卒於一七七九年) 而言曰。彼乃亦不覺屠於此可憎之種族。此不特彼一時興到之語而已。彼於晚年常對其所親者而爲輕蔑人類之語氣。雖然。彼果於人性有所知乎。曰。有之。彼有知何等人類之機會乎。曰。是必爲常集於宮廷者無疑。若欺誣同職之外交官。若希寵競名之文人學者。若熱中於富貴者。此皆具服者所一望而知其志趣者也。雖其左右亦間有出類拔萃者。若勇敢之軍人。若正直之官吏。要之彼所交際者。大率干祿固榮之人。而大多數力田搨履之民。非其所見。彼之所統計者。人類之小部分而已。

哲學家之少數。亦被許爲能知人性者也。雖然。若叔本華、康德、霍布斯之流。果有善知人性之機會耶。是不能無疑。彼等見解之不得其當者。不一而足。如家族者。於普通人類道德性之發達。最有重要之關係者也。而彼等皆無之。彼等晚年皆罹於熒熒無告之苦狀。吾人讀康德自敘。至晚年苦於生計之煩累。僕隸之紛爭。及叔本華自記。至深匿財貨。惟懼見竊。出入食肆。覺少許之佳話而不可得。未嘗不爲之惆悵而悲憐也。彼等不特無被愛戀被關切者而已。乃亦無其所愛戀所關切者。人之常情。親其所愛戀所關切者。常過於被愛戀被關切者。而彼等乃

皆無之。則其抑鬱無聊。而謂人我間竟無愉快之關係者。誠無足怪也。人之對於普通人類。而施其親愛若信用也。常本其狹少之經驗而推之。人若既失其親近之五人以至十人。則彼即有舉世無親之感。又若遇不見信不見愛之五人以至十人。則彼即憤而爲人類之敵矣。又有不可忘者。是等厭世家。類皆從事於學問著述。則其關於人性之知識。大抵得諸學問著述之社會。夫世界誇衒武斷詔諛嫉妒之習。有甚於此等社會者乎。吾以爲如叔本華者。苟稍移其考察學問家著述家品性之精力。而兼用之於平心靜氣從事職業之社會。則其判斷人性之說。將爲之改變。不至因是而抱厭世之思想矣。

且吾人盍一考中立不倚純粹無疵者之見解乎。請以格代爲標本。格代之爲人也。健全而圓滿。凡親接德意志國民之生活。能抉其隱微之點。而得淵深溥博之知識者。殆未有過於格代者也。彼能不使其印象自客觀界而逸遁。而其鎔鑄而敘述之也。又有絕人之技。是則吾人讀其手簡自敘之屬。不知不覺。而被導入於彼之生活世界者也。佛朗渡 *Frankfurt* 者。彼之故鄉也。其景物爲彼少時之知己。其後。至來比錫 *Leipzig* 至士多拉堡 *Strasburg* 至射生哈默 *Sessenheim* 至威都刺 *Wetzlar* 而終抵威馬爾 *Weimar* 其交遊中。雖亦發揚沈鬱。不一其類。大抵安心樂道之人爲多。而持道德界厭世觀者甚罕。其間固亦不免有稍稍傾於邪惡

者。而要以有惻隱之心。具正直之德。持公平之見解者。爲多。吾等進而觀格代之詩歌。則其關於人性之理想。現身於客觀界。而爲模範人物。使吾人恍然親炙其交遊之人物。若格次。Golds若耶格蒙德。Esmont 若海爾曼。Hermann 若多羅台亞。Dorothea (四人皆格代詩中所寫之人物) 舉德意志各階級人民之代表。而以詩人之筆摹寫之。何一非強毅、鎮靜、和樂之態度耶。其間固亦兼寫鄙薄柔弱、譎詐暴戾、諸性質。而是等皆不過詩中主人對映之資料而已。然則人類黑暗之一方面。能激起叔本華等憤怒輕蔑之念者。殆爲格代所未窺見者乎。曰。否。彼於其寓言俚歌雜詩散文之中。痛斥當時文學家之誇衒狹隘卑鄙者。亦不一而足。若擷取之以爲厭世主義之問答書。足以哀然成帙。卽觀其寫魔費斯脫弗勒。Mephistophales (否斯脫小說中之魔鬼) 其淋漓書致爲何如耶。然而此等事例。要決不足破壞其親信人類之觀念也。

讀者若猶不鑒於吾之論證。則盍一讀哥的哈弗。Yeremius Gottheef 之瑞士農夫談。或一讀羅德。Fritz Reuter 之名著斯通替德。Stumtid 乎。其中之人物。固亦有沈淪邪徑者。輕率怠惰者。愚劣無用者。然而謹慎靜肅之態度。進取之勤勉。堅實之能力。健全之常識。活潑之觀美心。關於他人福祉之熱望。對於虛偽邪惡之憎惡。彌綸其間。使讀者油然而感之。其間未嘗無因



落魄而爲競爭者。要皆以勇敢熱誠與外力抵抗者也。且吾人盡讀里歇多 Ludwig Richter 所寫之人類社會及其自敘乎。詩人之自敘。莫善於里歇多矣。

夫哥的哈弗、羅德里歇多之流。豈皆自欺欺人之樂天家乎。是必不然。吾人信人類之中。有純全之德行者至多。吾人苟觀人類於外界集合之場。鮮能得愉快之印象。若汽車。若大都會。若劇場。若公會。大抵喧擾耳。追逐耳。讒誣耳。誇衒耳。嫉妒耳。勢不能無惡感。然而當生活範圍狹隘之所。若家庭、宗族、工場之屬。試卽其各人而觀察之。則感情頓異於前。懇至之父母。謹慎之族長。賢良之職工。隨在而可見也。無論黨見至深。恆發大言於公會之人。苟一泄議場。則凝神注意。而不敢輕忽他人之言。與其演說於公會之時。乃前後判若兩人。可以證人類苟接近於實際生活之範圍。則能發見其誠恕謙慎之德。此哥的哈弗之流所致意者也。如叔本華者。乃專觀人類於遠方若羣集之所。遂如否斯脫中之華格那 Wagner 聞遠方市場之喧擾而聳蹙矣。

詩人之觀察人類。固亦有抱特別之見解者。若擺倫 Byron 若索克拉 Shackray 若法國及北方諸國（丁抹瑞典挪威諸國）之詩人。彼未嘗不接近人生。而洞見其實際之狀態。然而彼之見解。則謂人生之美觀。以漸消滅。所謂光輝幸福親愛誠實者。不過舞臺表面之光景。苟一

探其背面。則艱難殘忍之屬而已。是吾人所經驗者也。雖然。是等見解。惟能適用於社會表面之人羣。若政治家、俳優家、藝術家、會社員、發明家、著述家而已。自昔論者曰。政治爲損人品性之具。以爲一切公務。皆有損人品性之傾向。誇衒虛詐。殆與公務有不可離之關係。雖然。凡人類中。刺戟耳目之階級。決非社會之中堅。苟有一國民焉。僅恃此等階級之人類而構成之。必不久而崩解矣。表裏違反之風尙。於今爲烈。然則及何時而始無此風尙乎。及何時而使人一觀背面之狀態。無待改良之計畫乎。雖然。及何時而能解吾人此等之迷惑。則至可疑也。今日者。詆謔人類。暴露人類醜惡之方面。爲文學界風尙之題目。訐發人類之虛僞粗野。爲詩文之任務。此豈人心傾向真理之情狀耶。吾人所不敢信也。吾人於熱望真理以外。又有一衝動焉。以見是等黑暗之生活爲愉快。是僅足以養空談若侮辱而已。彼藝術新派。所揭爲寫實主義者。果健全者耶。果有歡迎之價值耶。吾不能無疑。虛僞固非。吾人對於實在之狀況。固不能掩目而不睹。世界雖有監獄。有病院。有瘋顛院。人類之幾將入此而尙未入者。甚多。彼厭世文學家所持以爲研究人性之資料者。果皆足以充監獄病院瘋顛院之內容者耶。未可遽信也。自實際言之。彼等雖有可以充此內容之幾兆。而彼尙不願一蹴而就之。吾人不宜以其解剖書輕示於人人也。弗蘭克 A. H. Francke 曰。吾人當讚美神明之善業。而毋語惡魔之劣迹。此

不可不致意者。蓋人心具有至易導火之質料也。可爲至言。

苟人類不能如叔本華盡去生活欲望之說。則日抱厭世之義於胸中者。至危險也。吾人之於生活。誠不能有奢望。苟自知願望之不可以盡達。與他人之未可盡信。誠亦足以防失望之苦痛。然使專心致意。以抉摘人類弱點爲事。則徒足以養輕蔑人類嫌忌人生之習慣而已。蓋厭世思想。雖不能猝襲健全之人。而素有厭世之傾向者。則濡染至易。積久而遂爲精神界之痼疾。人苟時時顧慮氣候。若過暖、過寒、太乾、太溼之屬。則一年之中。可以杖策而散步者。殆不過二三日。人苟循叔本華之說。積一切忤逆之經驗於胸中。必馴至所見無非惡人。所至全無生趣而後已。曾何若尋味人生光明之方面。與人類可以敬愛之故。而強恕以行之耶。叔本華之忠告吾人也。曰。宜常注目於人類黑暗之一方面。以養憎忌人類之思想。吾則以爲忠告之言。蓋有逾於彼說者。曰。有德於人。毋望報也。亦毋望人之有德於我。苟由是而得意外之施報。則至可喜也。世人苟去其互相恐怖之念。則不特以愛助於人爲喜。且以不待干請而能助人爲喜。此至確之事實也。且人苟施而不望報。則當夫受者以誠摯之意。現爲感謝之容。而益覺其愉快矣。今之世界。一方面雖有厭世主義。若倨傲之社會民主主義。而一方面。則慈恕之道。固有實行之者。夫鼓勵慈恕之感情者。詩歌之職也。詩歌者。非爲人類描無影之幻象。而在乎應

有盡有。自感情小說之驕子。使吾人失其對於實在之興會。而於道德界生消化不良之疾。吾人之生趣。遂爲之泯滅焉。今之時代。其此病流行之期乎。往者。奧爾擺赫 Auerbach 及弗拉太格 Freytag 小說之盛行也。其於市民及學者之道德。不免失之誇衒。今也承社會主義家批評之影響。而釀爲反動。反動之弊。不久而將去。所不待言。藝術之本領。在描寫健全活潑進取之生活。而一切虛偽邪惡卑劣。則藉爲對照之資料焉。彼據對照之資料。而以正筆描寫之。是謂藝術之病。適足以播其病於人類而已。

由是觀之。厭世主義者。非能以科學之理論以證明之。不過以各人對於人類之經驗。循普通結論之式。而表示之云爾。生活無價值之結論。卽人不善我。我亦不愛人。而人我之安甯。皆所不顧云爾。吾人皆有以一人經驗。構普通結論之傾向。人苟遇二三英國人。而意氣不甚相合。則必構爲結論曰。英國人者。無禮儀無知識之人民也。

且吾人關於人生及人類之邪惡。尤常欲構爲普通結論。以爲鎮靜慰藉之資。例如爲妻女所給者。常欲爲女子難養之說。著述而不爲世所重者。常欲爲世人不辨黑白之說。且如吾人遇一失意之人。而告以此爲希有之遭遇。則彼將益增其苦痛。苟語以此等運命。爲人人所不能免。則彼之苦痛頓減。皆其例也。叔本華者。歷受教習。惡少及婦女之輕蔑。而不勝其苦痛。由是

而立厭世之說。蓋基於其特別之經驗。而立爲普通結論。以自慰也。是故厭世主義者。彼之良藥也。彼常因其膽液質之缺點。而生惡感。則以此藥療之。雖未能去其痼疾之根本。而時有輕損苦痛之效。如麻醉劑焉。人之感情。本有自觸發之而復自鎮定之之性質。普通結論。卽其所以自鎮者也。世界惟我失意。惟我不見禮於人。則不免有自取其咎之嫌疑。自得普通結論。而人人皆有此不幸。則人類之不幸。爲理勢之當然。而我不至自立於非難之衝矣。凡人蒙利己主義之定評者。恆感歎於利己主義之橫流。且彼苟與人交際。而不能鑿其利己之欲望。則動以利己主義詆人。亦其例也。

(四) 歷史哲學界厭世觀之證明。文明進步。而人類益增其苦痛及邪惡云云者。叔本華與盧騷。其代表也。叔本華由感情界立說。而謂文明有增進苦痛之傾向。盧騷由道德界立說。而謂文明有增進罪惡之傾向。

厭世之歷史觀。有輸入於常識者。亦未可忽視也。歷史閱歷之思想。隨基督教而流行於歐洲國民之間。如猶太小說然。以具足生活爲在事物之始。彼言人類原始之狀態。純潔無罪。而享幸福於樂園。歷史者。人類墮落之始。閱歷之究竟。則爲末日審判。蓋罪業困難及墮落之潮流。日增其勢。人遂將構成一反對基督教之王國。而世界由是滅亡矣。希臘人之歷史觀。亦有持

此見解者。詩人希西亞若。Hesiodos 嘗歷記世界之年代。謂始於黃金時代。而終於鐵時代。又自歎不幸而生於鐵時代焉。此等思想。可以生理學說明之。老人之氣質。恆於過去之時代。爲樂天觀。而不屬意於現在。蓋彼無能力以赴現在之事物。又不求其原因於己。而歸咎於時代。於是常憶其少年時代之赫濯矣。蓋老人者。有維持歷史之力。使少年因彼而得過去之知識。若。歷史之光明者也。凡少年於特別榮譽之傾向。與其家世名德之傾向。常有關係。而德育之機關。與憑藉歷史之傾向。亦同一作用也。凡人以特別原因而不滿意於現在者。恆好稱述過去之所長以恥之。

皇古寓言。因歷史學之發起而消滅。本文明之進步。科學之精研。而投其光於實際之過去。吾人之歷史觀。大爲之變化。十七世紀之先哲。既移過去之黃金時代於未來。十八世紀。又據新見解而整理其秩序。從知歷史之閱歷。由黑暗而光明。由草創而完備。確爲進步之狀態。此其研究之鵠的。蓋當歷史學啟蒙之時期而既達矣。

盧騷者。反對此樂天之歷史觀者也。文史哲學主義。Die Philosophie der Romantik 如西零者。對於原始種族。頗抱純粹完全之觀念。叔本華雖亦治歷史哲學。而全爲文史哲學之舊貫。其於歷史中進步之傾向。一無所顧。悉抹殺其內部關聯之神理。而謂歷史中所演之劇。不變

其內容。而僅變其姓名及服飾者也。其間隨歷史而發達不止者。惟有苦痛。故得謂動物之幸福。過於人類。而實則動物之不幸。少於人類也。人類知識日增。而苦痛之新原因。亦隨之而日生矣。

叔本華此說之證論。得約舉之如下。(一)生物者。隨其性質之進於複雜而益感苦痛者也。所謂文明進步焉者。即需要增加。而滿足其需要之作用。亦隨之而增加之義也。然則欲望也。困難也。失望也。甯不隨之而增加乎。(二)人類者。隨智慧之發達。而益能洞察未來者也。動物者。於現在之生活感瞬時之苦痛而已。及其生活之大不利。而竟死。則固非其所豫知也。人類則往往豫見不幸之相襲。老死之不可免。而恐怖之憂慮之。以增其苦痛。是最大之苦痛也。畏死之念。常有迫人以自殺者。(三)人格有二。不僅現實之己。而又有理想之己。是也。理想之己。其受損也尤易。其感苦痛也尤劇。名譽之不得。戀愛之不遂。爲苦痛最永之源泉。人之受誹謗失名譽也。其苦痛蓋遠過於支體之創傷也。重以此等傷殘之機會。隨文明之進步而益增。蓋文明程度益高。則社會益以複雜。人類互相依屬之關係。益紛多而強固。則人益立於抨擊之衝。觀農夫之生活。大抵蕭閒。而政治家著述家之生活。抑何況瘁。則思過半矣。(四)人類之生活益發展。則同情之感益發達。而人我之苦痛交迫之。動物者。見其同類之苦痛及死亡。而漠然

不爲之動。人類則雖在野蠻蒙昧之時代。而已寄同情於其周圍之人。見其所愛者之疾病若死亡。則與身處其境無異。是故最善良者最多苦痛。蓋既有特別之苦痛。而又加以普通之苦痛也。無鬱憂病之痕。而能爲善士偉人者。非吾所能想像也。

此等見解。非不合於事實。其如所見太偏何。人類進化。不特感受苦痛之性。因而增劇。其於快樂之一方面。亦復日益激昂。日益複雜。而且日益鞏固也。吾人若假定有脊動物之苦感。較無脊動物爲強。則於肉體生活之現象。說明較易。如取蟲類而引裂之。彼亦誠感苦痛。然較之犬類。僅截一股神經之時。不可同日語也。而犬類當狩獵之際。其快樂之感。又豈蚯蚓得食之樂所能比擬與。

是故吾人若本真理而言之。則不能不據厭世家之說而爲之補正。(一)彼謂人類隨生活之發達而需要增。則苦痛亦增。夫需要增進。則所以應其需要之作用。不亦與之增進乎。吾人緣是而動作日益複雜。則得施展其最偉大最發達之能力。而快樂之感。亦隨之而增劇矣。試觀德意志海岸之居民。若農夫。若職工。若漁夫。若水工。其較之歷史以前同地居民之生活。何如耶。彼其勞心力。感困乏。誠倍蓰於古人。然其動動之效果。亦豈古人之快樂所能比擬者。吾人非敢質言快樂之增進。較苦痛爲劇。其理或然而特無以證明之。雖然。使必謂苦痛之增進。較



快樂爲劇。又豈有說以證明之與。

(二) 彼謂人類因豫知將來之苦痛。而觸發其憂恐。則苦痛益增。然使一切苦痛。僅成於一時之感覺。則非吾人所難堪。蓋吾人之所以爲缺乏憂愁及肉體之苦痛所壓制者。以爲由此發端。而將不能驟脫云耳。至於快感之所以有價值。乃誠在豫期之希望。故吾人敢質言人類之感情。因希望而益增恐怖。蓋無所謂不幸矣。人之氣質。不必盡同。而吾人於將來之豫期。被欺於恐怖者。不如被欺於希望之甚。至於記憶。則尤常以樂天觀欺吾人者也。吾人於過去之幸福及勝事。常存於記憶。而爲快樂之源泉。記憶者。以理想改正過去之圖畫。悉刪其所雜苦痛之痕迹。而僅留快樂之印象者也。至於過去之苦痛。苟充塞記憶。則失其刺戟之性。如彼遭破家之戚者。爲不覺苦痛之憂鬱。是也。且吾人常因經驗之困難災禍。而發生自尊之念。試觀自敘行述者。夫孰不有護前之癖與。

(三) 彼所謂理想之己受損之苦痛。則夫競爭勝利之日。因完全之名譽而得快樂者。優足以償之。人之求名譽也。使不勞而獲。則亦何以發展其高尚之才力乎。且如理想之己。雖受損傷。而吾人固自有療治之良藥。此尤吾人所不可不記憶者。損傷及疏略皆能使人矜持。而矜持可以藥苦痛。此則叔本華所當引以自省者也。

(四) 生於同情之苦痛。其理亦然。人我既得幸福以後之快樂。優足以償之。諺曰。貽人苦痛。苦痛僅半。貽人快樂。快樂二倍。信斯言也。快樂之利益。四倍於苦痛。然則人我同情之感。不且於人類幸福有至大之效力歟。

約而言之。由文明進步。而苦痛之種類及強度。固隨之以增。然快樂亦然。是以歷史派之樂天主義者。謂歷史之進步。確增幸福。而其厭世主義者。則又謂確增苦痛也。吾人於此兩說。皆無以證明之。蓋在理論。雖皆能自圓其說。而在實際。則無可爲證憑者。吾人惟得一最確之結論。則所謂文明進步。則感受性增進。而苦痛快樂皆益自強大而已。然則苦樂之比例相等與。曰。是或然。然苦樂之和。必非如正負兩數之和而成零。蓋吾人觀於康健及普通之體格。多於病弱而畸形者。則不得不疑快樂者。較之苦痛而尤爲普通矣。雖然。吾人反覆求之。所謂感情之種類及強度者。不特不能統計而已。且吾人當統計之始。不得不於一定之時間。而詢各人以爲苦爲樂。而答者恆曰。余兩無所感也。使問者欲再請其注意。而彼必答以不能。然則人類自於其苦樂之感。抑何嘗有特別重要之關係。如樂天論厭世論哲學家之所論證者與。

(五) 道德界歷史之厭世觀。道德界歷史之厭世觀。盧騷於前世紀之後半。所大聲疾呼者也。彼以爲人類原始之狀態。無罪而有德者也。自文明進步。而以漸澆漓。故吾人苟能以漸

接近於原始之狀態。則純潔樸厚之德。以漸發見矣。是等美德。決不能見於巴黎交際社會。與夫非色野王宮。惟於農夫牧豎之間。庶幾遇之耳。彼之第一著述。最膾炙人口者。對於科學藝術能否改良風俗之問題而作者也。彼謂道德頹廢之原因。即當於科學藝術之發達求之。其後提容耐 *Dionnet* 大學以人類不平等之原因問題。懸賞徵文。彼作文以應之。則變其前此之見解。而謂道德頹廢之直接原因。在社會階級之發達。其略曰。文明進步。而貧賤富貴主從之區別起。人性本善。而漸加以不良之進化。一方面。使爲若主者有倨傲驕侈殘虐之行。又一方面。使爲臣下者有怯懦卑屈虛僞之習。重以社會分化。而事物漸有背於自然評價之傾向。事物之自然價值。準實際需要之度而生者也。而在社會。則以便宜之價值。代自然之價值。凡事物能使有之者顯著於社會。其價值始貴。如珠玉本無何等價值。其所以有價值者。供文飾之需耳。自社會以此等爲富貴之標準。而始得莫大之價值。此其價值。由爲他人所不能有而起耳。知識亦然。在文明社會。有知識者得以顯著。然其知識。非人生實際需要之知識也。有實際需要之知識者。其爲人。常謹慎而聰明。而所謂文明與學識之作用。則屢屢與是反對。抑壓人類健全之常識。及自然之判斷力。奪社會根本道德之文雅。而代之以虛僞及浮華以腐敗社會之生活焉。彼於民約論中。約言當時文明及啟蒙之關係曰。吾人有不德之名譽。不慎之

理性。不幸福之快樂而已。此尤傳誦一時者也。盧騷之見解。亦復持之有故。而究不免失之偏激焉。由文明進步。而社會分化。新生種種惡德。誠所不免。然種種美德。亦由是而生。不可忘也。爲君主者。於前述諸惡德外。不亦嘗有勇敢大度。節制威嚴。審慎諸德乎。爲臣下者。於前述諸惡德外。不亦嘗有忠節。致身誠實諸德乎。凡人在社會間之地位。苟適宜於其天賦之能力。則其從事職業也。其性質之發達。較爲便利。此無論其地位之上下。而皆當認爲有幸福之關係者也。事物亦然。文明之產物。不徒有技術之價值而已。科學及藝術。固不免有增浮飾靡者。然其合於自然。應於實際之價值。亦不得而抹殺之。貨物之由工商業而製造。若輸運者。豈得僅視爲有技術價值而已乎。盧騷夢想自然狀態之無罪而有福。此路易十五世時代之夢而已。是猶南海諸島及北美土人。其所夢想者。非實際世界之反映。而僅爲反對其社會生活之狀態而已。吾人苟直接與曠昧之民族交際。則決不能見有矜持正直。福德具備之野蠻人。如十八世紀諸小說所描寫者。善乎。約翰穆勒之論自然也。曰。人類貴重之性質。非自然之賜。而文明之效力也。吾人平心而觀察之。勇敢、誠實、清潔、節制、正義、仁愛、諸德。皆爲後天之性質。而恐怖、虛偽、不潔、無節、粗野、利己。則轉爲野蠻人類之特色焉。

然則道德者。果隨文明而進步乎。吾人誠所贊成。然而歷史家之持厭世主義者。對於穆勒之見解。則力攻之。以爲未開化之人民。固未具有文明社會之美德。然而文明社會之惡德。則彼亦無之。不觀歐洲大都市之無賴社會乎。又不觀隱匿於善良社會之名。而其祕密爲舉世歡迎之著作家所暴露者乎。凡野蠻人之凶德。彼等何所不有。穢劣之佚樂也。狡獪之惡意也。兇戲之伎倆也。是等豈皆變例乎。以文明之數量計之。不道德方面之發展。蓋遠過於道德之方面也。是等思想。欲有以質證之。莫如具體之問題。試考察新德國國民之道德。以與啟蒙時代。宗教革命時代。十字軍時代。以至日耳曼時代之德人相較。其優劣果何如乎。吾人得爲結論曰。文明進步。則道德之文化。亦隨之而進是已。蓋快樂及苦痛之感情。日益增劇。則德與不德之程度。亦日益發展也。動物者。立於奇零之點。無善無惡。道德之分化。始於人情具備之時。人類在最幼稚之階級。彼此互相類似。尙無明瞭之區別。及文化進步。而各人善惡之識別漸彰。其間庸俗之流。尙在中立之地位。善惡之衝動。兼收而並蓄之。惟具特別人格者。始可確然爲善惡之區別矣。一方面。爲神聖之愛。致身之忠。對於真理及正義之熱誠。而一方面。爲非常之敗壞。雖然。卽此兩方面而對比之。善多於惡。惡之爲變例。爲對比於善而顯著之之作用。蓋不容疑。而其事殆將與世界終古焉。希伯來之神語。謂自然世界。自明暗分離始。歷史世界。自善

惡分離始。基督教本之以演爲教義。則謂歷史之內容。由其善惡分離之閱歷而成。神界。魔界。善惡之對比。至明晰也。而人類位於兩界之間。次第分爲二羣。或超入神界。或墮落魔界。及全人類悉爲兩界所吸收。則爲審判之日。對於作惡而墮魔界者。爲絕對之分離。若放逐焉。或曰。苟文明進步。而吾人快苦之感性增。於是道德分化而善惡之強度亦增。則所謂道德及幸福之增加。能多於不德不幸之增加者。可疑也。且歷史之自然閱歷。不能放逐邪惡。而必待末日之審判。然則厭世主義。非至當耶。人生無正鵠。無價值。如叔本華所揭者。非正當耶。人類之不辭勤苦鬱悶。而以身爲犧牲者。不亦大無謂耶。

曰。吾人不能作是想也。謂善之與惡。快之與苦。常以同一比例而發現。及增加。因而積極及消極兩分等之和。等於零者。殆不合於事實。善與幸福。較之惡與過誤。常過重。而此過重之分量。又常爲同一比例。此雖無術以證明之。而不妨姑信之者也。信斯言也。則吾人於厭世主義之說。又安能贊成之乎。

厭世主義之論證。率以歷史生活之價值。爲在能實現絕對幸福絕對完全之終局。此謬見也。此等終局。本非吾人所可期。蓋歷史之生活。所謂一無抵抗者。非吾人所能想像。而所謂絕對幸福絕對完全之世界。不特吾人之覬覦無所用。而生活亦且廢棄也。且也。生活之價值。本不

在其終局。而在乎全體之閱歷。故特別之生活。皆各有其價值。如幼稚及青年之價值。初不在乎能達壯歲。而自有其幼稚時代少年時代之價值。其在壯年及晚歲者亦然。此事亦得以歷史證明之。吾人之思想。常希望將來時代之幸福及道德。勝於前代。然使其不能爾爾。吾人固亦未嘗歸咎於歷史。蓋時代者。不徒爲馴達完全正鵠之階段。而又以其各遂固有之生活。有獨立之價值也。希臘羅馬之國民。初不以其遺文明之澤於吾人而生活。彼等固自有其生活也。彼等之生活。自占人類全體大生活之一部分。非僅附屬之價值也。人類之歷史。卽如原始基督教之所希望。僅及基督降生後第一世紀而止。而以前歷史生活之價值。初不以此而消滅也。惟是歷史生活之各時日。雖各各自嘗甘苦。自占價值。非其餘事實所能奪。而其價值之所以高。則在與後此時日爲合理之結合。蓋歷史生活。猶演劇也。彼實至大之劇。而詩人所編之劇。則不過模倣其斯須耳。人未有謂劇之各齣。必待全齣告終。劇中人物皆有歸宿。而後得價值者。蓋各齣者。固於全劇內容之中占其一部分也。而此各齣者。又不可爲孤立之斷片。必有扼要之樞。以組織爲合理之全體。歷史之閱歷亦然。特別之事實。特別之人物。決不止於無關係之集合若繼續。而必能形成合理之全體。雖然。孰能舉人類歷史由全體觀念而演繹爲各部分之狀態者。鑿鑿言之。如善觀劇者之定評乎。是爲歷史哲學之職分。而終恐此等說明。

終爲神之哲學所獨具。如畢達哥拉士之言也。格代曰。吾人之於人類歷史。猶常人之觀劇也。徒賞其特別之事狀。常新之變化。而不能領會其全體之意義也。吾人研究歷史。常由各方面。蒐集斷片。其能鎔合此等斷片爲全體。以抉出人類歷史神聖之思想而說明之者。不特尙無其人。而亦不能期其人於將來。惟吾人往往有見其全體組織之願望。是卽所以使吾人能信宇宙者必有普通之理性。循其內界確不可易之性質。以聯合歷史生活之要素者也。吾人之爲自斃也。常自爲訟直。苟人類當其末日而作自斃。則見其歷史中種種劬勞爭鬪困難失敗之蹟。亦必自爲訟直。而決不爲神惡論之口吻也。

#### 第四章 害及惡

(一) 物理界之害。人類之害。余別爲二。物理界之害。及道德界之害。是也。物理界之害。又有二別。一外迫之害。其原因在自然界者。是也。一自具之害。吾人身體及精神之弱點。是也。物理界之害之外迫者。卽一切自然勢力。能障礙吾人之所需要及希望者也。确土之民。恆濱凍餒。居熱帶若寒帶者。其動力常爲氣候所壓抑。其他若水旱地震一切意外之災害。皆屬之。綜合是等一切之害。而以一最普通之概念言之。則得謂之吾人動作之鵠之抵抗。抵抗之最



普通者。苟其無之。則吾人之動作及動作之鵠。亦隨之而消滅。世界一切之事業及文明。固無不起於抵抗決勝也。使田自生穀。圃自生蔬。則無所謂稼穡樹藝。使氣候適應於身體。則無所謂建築。使一切什器。天造地設。則無所謂工藝。如是。則與方士所謂仙境者無異矣。夫吾等所居之世界。所以異於仙境者。正以有各種抵抗。因而有與此抵抗相應之動作。故吾儕今日之資性。與其居於仙境。正不如居此實際世界之爲宜也。至若特別之抵抗。則其及於吾人之效果。亦與普通抵抗無異。洪水者。示隄防之法。火災者。啟建築進化之機。雖亦有特別之人。或於特別之抵抗。特見爲有害而無益者。然能利用之。則亦未嘗不可以轉禍而爲福。他日追憶前事。將恍然於不幸之遇。未必非福也。禍害之來。或以自力勝之。或以他人之助而勝之。則不惟不爲吾害。而轉爲美利。事後思之。其樂無量。此其況味。人亦孰不經驗之哉。

由是而知自具之害。若所謂身體及精神之弱點者。其效果亦然。使有人焉。其體魄至強。其角勝外界之力至大。至久。迥絕恆蹊。又若有人焉。具絕人之智力。識別事物。從無遲疑謬誤。則其所得。乃與前所謂居仙境者無異。蓋人類勢力之增。與外界抵抗之減。其效本同。充其量。必至於仙境而後已。穀物之有價值。以其力耕而得之。若不勞而獲。則價值盡失。人之能力。亦猶是也。吾人具此官體。適宜於此世界之生活。故種種生活。與吾人之意志感情無不相應。居超越

人世之境者。固宜別有超越人類之官能。而吾人之官能。固適合於吾人之職分矣。且使吾人僅此官能。而又益以疾病或聾瘖廢疾之屬。益有以弱吾人之性質及勢力。而其效果。乃亦與外界意外之害相等。疾病者。教人以衛生卻病之術。且使病者及其家屬。知整理家政。鼓勵其生活之勢力。而養成忍耐恭順親愛惻怛諸美德。至若聾瞽諸疾。雖不免有困難之際。然或因此而使其他官能。具特別之能力。有特別之發明。蓋常有之。吾人雖不能舉種種疾病。而悉臚舉其效力。然吾人自具之害。苟能利用之。亦未嘗不可以轉害而爲益。則固已較然可觀矣。由是觀之。害者不特爲現實者。而且爲必有者矣。

鳩之能翔於空中也。以有空氣之抵抗。而彼乃以爲苟無空氣。則其翔也更自由。此康德所以諷人。使知悟性之動。必須經驗實事者也。人之意思。不可無對象之抵抗。亦然。無抵抗則無動力。無障礙則無幸福。純粹之幸福。爲純粹之真理。然有之者其惟神乎。在人類。則享幸福者必當有障礙若損害。猶之識真理者必當有蒙昧若謬誤也。

(二)道德界之害。物理之害。爲人生所不可少如此。抑未知道德之害。卽吾人所謂惡者。果如何乎。

余以爲惡者。亦人類歷史生活所不可少之原質也。何以言之。凡惡之原型有二。曰肉慾。曰我

慾。肉慾者。感官之衝動。或爲理性及道德之力所不能制。而暴露其弱點。如放蕩、怠惰、輕率、怯懦、及一切不節制之類。是也。我慾者。損人以利己。如貪慾、不正、惡意等之淵源。是也。苟肉慾我慾。一切消滅。則世界因無所謂惡。而亦將無所謂善。慎重、忍耐、剛毅諸美德。必有與之抵抗之肉慾存焉。使人類無苦痛之恐怖。則無所謂剛毅。無快樂之刺戟。則無所謂節制。故惡脫不存。則美德亦無自而起也。無待乎惡而爲善者。意者其惟神之德乎。然而非吾人之所可思議矣。人類交際之德。亦必有感官自然之我慾。與相對待。苟無我慾。則正直仁愛之德。亦無自而生。蓋一切美德。無不含有克己之原質者也。

不甯惟是。卽外界實現之惡。亦爲玉成美德之一要質。驗美德之擴充。由其與實現之惡相競。違反正義之事。使見者受者。勃然增權利之思想。詐僞狡猾。所以表真摯篤實之價值。而殘忍豁刻。則又爲慈祥寬大之反影也。

凡人類中所稱爲偉人者。無不先與惡競。蘇格拉底之名。於今不朽。以其爲宵小所忌。仰藥自盡故也。耶穌之所以爲耶穌。亦以其被磔於十字架故。彼不嘗自言之乎。曰。我之所以備嘗艱苦者。卽所以躋於莊嚴圓滿之域者也。蓋其甘處磔刑之心象。所以激人類畏敬之心。與夫堅定之志者。其力莫大焉。使當時無保利賽人。Pharisees 無腐儒。無凡僧。無俗吏。無狂亂之民。

人及凶殘之兵士。則不能映表耶穌。是等惡象。猶莊嚴佛像之金粉然。古昔讚美歌。蓋以此等爲救世主運送幸福之罪過焉。

是故吾人苟於古今歷史中。刪除其一切罪惡。則同時一切善行與罪惡抵抗之迹。亦爲之湮沒。而人類中最高最大之現象。所謂道德界偉人者。亦無由而見之矣。

不惟此也。歷史界生活之內容。亦且因之而消失。蓋歷史生活之形式。不外乎善惡相競之力。與時擴充而已。鄰國無侵畧之謀。則何事軍備。國民無不軌之行。則焉用法令。軍備法令。國家之所以與外交內政之阻力相競爭者也。使一切阻力悉去。內而人民。外而國際。無不以正直平和。慈祥。樂易之道相接。則戰爭。外交。裁判。警察。行政界一切進取之氣象。悉爲之消失。而圓滿之國家。亦不可見矣。宗教者。亦不外善惡相競之形式。使諸惡不作。人類悉爲神聖。則宗教亦隨之而滅焉。

惡之不可免也如是。然則惡亦爲正軌乎。其亦與善有相等之價值乎。余以爲不然。惡之爲惡。非自有存立之價值。若權利。特對待於善而存立。以爲實現諸善之作用云耳。善之與惡。猶明之與暗。畫工不設陰影。則無以發光彩。然其本意。固在光彩而不在陰影也。猶古人所言烘雲託月也。詩人亦然。不描寫庸惡陋劣之迹。則無以見俊偉美善。然其本意。固在俊偉美善。特借

庸惡陋劣諸象以顯之耳。無論生活界歷史界。凡善皆獨立自存。而惡則附屬之以爲刺戟抵抗之作用。故惡者消極者也。無自具之價值。其爲實現之事。則由對待於善而然。彼本具自相矛盾之性質。故無組成之力。康德曰。惡者與其矛盾破壞之性質。不能須臾離者也。然則世界無積極之不德明矣。

不德之無規則。如誤謬然。凡真理皆有盡一之統系。而誤謬則無之。耶比克脫 Epictet 亦作 Epictetus 斯多噶派哲學家生於六〇年卒於一二〇年。曰。誤謬者無正鵠者也。目前之事實。善人或蒙困厄。惡人或被尊榮。而歷史則有公論焉。仁人義士之生涯。雖極至艱難辛楚。無地自容。而功德既立。千載不朽。其同時庸惡之流。雖窮極豪侈。而沒世則名不彰焉。此歷史之所以垂訓者也。觀耶穌之事。其理最明。蓋歷史之迹。足以動吾人高尚之心。堅定之志者。誠未有如耶穌被磔之甚者焉。

方披拉圖斯 (Platus) 之罪耶穌也。曰。汝不見罪汝赦汝者在汝目前乎。其意氣之壯如此。當是時。彼之目中。固僅有一僭稱猶太王之一狂人。其死生存亡。與羅馬帝國會何關影響。然自今觀之。則不特主客易位。而披拉圖斯與其他俗僧凡吏之事迹。悉皆湮滅。其所流傳後世者。僅此磔死狂人之事跡。蓋德人弑耶穌慘死者。不能不及披拉圖斯之名。故耶穌遺馨千載。則

彼亦隨之而遺臭。其所以千載不朽者。非其榮譽。特使後人知當時裁判教案之人。不足爲定讞云爾。

由是觀之。惡人之事蹟。率皆湮滅。其偶有流傳者。特爲粉飾善人事蹟之具。固確不可易矣。然則吾人安知此等記憶。非卽神之意識中無上記憶之一部分。而此等悠久之意識。非卽精神界事物本原之實體耶。且安知此等善爲實惡爲虛之意識。其在無上意識中。非如光爲實暗爲虛之確實者耶。

昔奧古斯丁 (Augustinus) 嘗本雅里士多德勒之言。以駭波斯教徒 (Manichee) 曰。惡者無自具之性質。特因善之缺陷及消失而名之爲惡耳。斯賓那莎及拉比尼都。亦以爲圓滿及實現者神而已。善與惡之區別。本於吾人不完全之考察法耳。其在統一事實之神。則一切皆爲必有。皆爲圓滿焉。夫吾人不能離我而考察事物。而吾人於一切事物。既知其爲寫象。而非本體矣。且吾人知惡者非與善有同等之價值。而其對待於善也。亦非有積極之勢力。然則世界雖善惡互見。而不得謂世界之無價值。固已明矣。

(三) 余之見解。非寂靜主義。世或以余之論善惡也。謂有不可免之性質。因疑爲寂靜主義者。是大不然。余之見解。非謂善惡既不可免。吾人當安坐而認容之。謂既有善惡。則吾人隨時

隨地皆有攻擊之制壓之之責任也。蓋世界之有害惡。所以供吾人攻擊制壓之鵠的。苟吾人見其爲必有而遂認容之。則大誤矣。疾病之不能振起醫術。及練習忍耐悲愛之情者。困窮之不能動心忍性者。詐僞之不爲真理戰勝者。惡意之不爲善心屈服者。是皆實際之害惡。吾人不可不盡力攻擊之而制壓之。豈有坐視其蔓延者乎。

或難曰。害惡既爲世界所必有。則世界未毀。害惡終無由而滅。吾人雖努力攻擊之制壓之。亦徒勞耳。斫須特拉 Hydra 之頭。屢斫而屢生（見希臘人傳奇中 Hydra 卒被 Herkomer 所焚死）斫之何益。信斯言也。其不袖手而坐視者幾希。

余答曰。吾人之與害惡競爭也。其動機之所由。不在戰勝以後滿志之寫象。而在於受此害惡之壓迫。人明知達一需要。除一障礙。則必又有一新需要。一新障礙隨之。然曾不足以殺其奮進之力。蓋無論何等事狀。必有一必得之效果。卽以正攻邪。以善攻惡之實際。是也。吾人最重之職分。不在滿足人類之幸福。而在自營其正當之生活。此其正鵠。隨時隨事。皆可以達之。格代曰。有能力者。直道而行。不問其效果如何。諒哉。清靜無爲。而坐待害惡之迫壓者。不特不能制壓之。而且爲之屈服。不勇敢。不活潑。是卽沮喪衰弱之源也。苟自強不息。則不惟自感其能力之可恃。而且時時覺害惡之屈陷於我也。此其爲滿足也何如。夫豈以去一害惡又有一害

惡隨之。而遂爲之短氣哉。未來之害惡。關係於未來之人類。非我所敢與知。而除去目前之害惡。則吾人之職分也。

由是觀之。余之見解。非導人以寂靜。而實使人甯靜者也。吾人知究竟之效果。知善之必勝。則足以消憤怒之情。而起悲閔之念。何則。人苟見惡之終勝而善之終敗也。則矜閔惡人之心。雖仁聖猶或難之。今則不然。惡之爲物。本無可存之價值。其所以存。則將以發揮吾善也。則悲閔起而憤怒殺矣。耶穌之將死也。不詈凡僧俗吏。而乃爲之禱於神曰。請恕彼等。彼等蓋不自知其爲惡也。夫彼等欲滅耶穌。而卒無效。耶穌雖被磔。而精神終古不朽。彼等乃反爲天下後世所詬詈也。雖然。是固非耶穌所爲。彼等自造因而自食其果焉。

詩人之寫善人也。雖處困厄悽愴之境。曾不憤怨其反對者。而從容就死。如科迭利亞 Cortelia 特西摩奈 Desdemona 是也。然彼等卒能以善勝惡。惡之勢力。不足以破壞其內蘊之平和。而適足攻錯之。以成其完全之品格。過此以往。惡之爲物。不期滅而自滅矣。

由是觀之。吾人之於害惡也。必以正大及活潑之作用與之力戰。使歸於善而後已。則始爲盡職焉。

世人對待害惡。常有二誤。(一)意氣沮喪。轉爲害惡所勝也。(二)神經銳敏。於害惡之原素。分



析太過也。精析害惡者。海姆利脫 Healt (相傳西歷紀元前五百年頃之魔王) 之技。適以自取覆亡者耳。

(四) 論生死。夫人之所視爲大害者。曰死。無論其爲一人。爲國民。爲全世界之人類。殆皆視爲不免於死者。

雖然。是謬見也。人之有死。不特自外界觀之。有不可免之勢。卽自內界察之。亦實有不可免之鵠焉。格代曰。死者。自然界所以得多許生活之善策也。夫自然界欲營歷史之生活。計誠無善於有死者。無時代之變易。則無歷史。不死之人類。其將營所謂非歷史之生活乎。此其內容。非吾人所能想像焉。且也。既無所謂死。恐亦將無所謂生。人類無親子之關係。則凡深邃之道德心。如慈孝親愛。恐亦將無自而付畀。是故人類既欲營歷史之生活。則死之不足惡。固亦明矣。且也。人類之生活。本非有無限之性質。蓋限於其能力若內容也。自生理學及心理學觀之。各種動作。皆有循環之傾向。故思想行爲。恆有一定之形式。然又有一相等之原則焉。卽循環之動作。恆不免積漸萎縮其作用。而終抵於麻痺之境。意志及悟性。變動不止。積久則亦漸失其應變之彈力。人之老也。雖日接外界之事物。而不能受其新影響。亦無自而利用之。茫茫然若隔世之人。及其既衰而死。則並非外力侵襲之咎。而其本體固不能不如是矣。在生者視之。以

爲彼既盡其生活之職分矣。雖死無憾。卽死者之自視也。亦然。然則生者死者。皆以死爲自然之規則焉。何害之有。蓋死者之所欲爲。夫既已經驗之矣。其所爲者。固已顯於世界矣。其所爲盡力之子孫。若國民。若眞。若善。若美。則固不隨之而俱死也。曾何憾焉。

若乃中年早逝。未得盡其職分。或生無幾時而夭折。則事殊前例。幾不可解。又或疾疫蔓延。無論賢愚老少。死亡相繼。則雖賢人君子。亦不免因而惶惑。蓋此等特別之事。誠未易以理論證明其正鵠。當此之時。惟有感人力之微弱。悼天道之難知。而益增其敬慕上帝之念而已。惟早逝之人。爲生者所戀悼。恆倍於尋常。希臘人常以青年士女之早世爲非不幸。梭倫 Solon 之言可證也。且以他方面觀之。則皆夭死之不專屬於老人。而其他少壯者。樂易者。勤奮者。亦或不免。此等生活界普通之秩序。亦稍稍有可以理論證明其正鵠者。如希臘賢人布里奈 Bias 之訓吡亞斯 Bias 曰。汝平日所以自完者。當使汝雖旦夕而死。亦無遺憾。與壽至百年無異焉。此稍稍足以解釋之矣。吾人之壽夭。不能自知。雖速死而無遺憾。雖老壽而不失其毅力。吾人所當務也。無問壽夭。而悉已爲之準備。則雖死而何憾耶。（按此與吾孔子朝問道夕死可矣之意正相脗合）

人死而功業足以利後世。則其人之生涯。猶存於子孫國民之中。雖謂之不死可也。若乃國民

有時而滅亡。世界有時而殄滅。則奈何。時則人生價值之基。不且一切爲之破壞耶。夫國民生活之階級。不能免於循環。與一人無異。而僅有大小之別。此不可易之論也。徵之歷史。國民皆不免有老衰萎縮之時。若思惟行爲一定之習慣。若歷史沿襲之思想。若構造。若權利。與時俱增。於是傳說足以阻革新之氣。而過去足以壓制現在。對待新時代之能力。積漸銷磨。而此歷史界之有機體。卒不免於殄滅。當是時也。各人又安有能力。用以生殖傳衍。本舊文明之元素。以構新歷史之實質耶。人類全體亦然。雖非歷史所能證明。而以此論推之。知其不免於絕滅。徵之物理學。恆星及太陽系統。皆當歷生長老死之階級。其生也。自他星體而分離。由是發展焉。成熟焉。經無量數之生活。而乃老衰焉。萎縮焉。若地球。若人類。亦莫不然。

人類之不免於殄滅也如是。然則人類之生活。又有何等價值耶。余以爲不然。花之開。數日耳。歌舞。數時耳。而價值自若。凡內容有限者。其現實亦不能無限。人也。國民也。人類也。其生活皆然。其本質之內容本有限。其發達安得而無限。凡事物有限者皆無常。互永劫而不失其現實性者。惟無限之實體而已。然而人類之不免於滅亡。其一切價值。並不因之而消失。否則人類何爲而勤動。何爲而困苦。何爲而競爭耶。將謂其爲最後滅亡之種屬乎。則又不合於事理。凡一種屬。苟於其生活若本體。既無價值矣。則不能因其父子相傳時代之關係而忽生價值。然

則人類之價值。決不因其與最後種屬之關係而生也明矣。科學哲學文學美術之價值。由其影響於現在之人類而成立。其尙能及效果於未來耶。非吾人所敢預言。如煩瑣哲學。Scholastische Philosophie 業已過去。業已無裨於吾人。然不能謂其無價值。以其於中世後半紀人類之生活。有至大之價值也。無論何等哲學。其價值均不能歷劫而常存。文學美術政治法律皆然。世間事物。孰非無常。然決不以是而失其價值。蓋生活之全體若各部。固各有其鵠者也。且夫世人之以其生活及生活之內容設想爲滅亡者。非所謂死。而在時間經過之每一瞬間。使凡事物過去者皆謂之滅亡。則吾人之生活。每一瞬間。常往而不止。卽常滅而不存。又何待死。使過去者猶不滅亡。則人類之生活。常爲現實者。常爲有關係者。雖死亦不得而殄滅之矣。死者。不過生活連續之截止。而不能影響於過去之生活。使謂過去者必無價值。而現在者始爲現實。吾人與夫吾人之生活。必在現在吾人之意識中者。始有現實之性質乎。然而現在者。一點耳。非有廣狹也。吾人之生活。成立於包有過去及未來之時間之經歷。而不能成立於現在之一點也。使以吾人過去之生活爲與非現實同義。則是謂一切生活。無有含現實之性質者也。豈其然乎。

## 第五章 義務及良心

(一)義務感情之起原。上文所述。於吾人之意志。何自而滿足。及意志之性質。以何爲正鵠。已可明瞭。蓋吾人既知意志之正鵠。在舉一人若一種族之生活而保存之。發展之。吾人又分析善之原素。知人之行爲及性質。有增益小己及他人安甯之傾向者。始謂之善。以是爲準。而持以判斷一切行爲之價值。亦與意志之正鵠無悖焉。

雖然。猶若有與之矛盾者。蓋吾人恆以不爲其所欲爲而爲其所當爲者爲善。善者。盡其義務之行爲也。而義務者。不必與自然意志之趨向相同。是謂義務與性癖之矛盾。人之循性癖而行也。未行之前。義務之感情常諫止之。苟不從其諫而決行。則既行以後。義務感情又從而責罰之。然則性癖之所視爲善者。在義務感情則以爲惡。吾人因以意志之反對性癖而現爲義務感情者。謂之良心。

由此等現象觀之。若大有可疑者。吾人所欲爲之善。與吾人所當爲之善。較然相反。將何以解釋之乎。將吾人往昔之一切考察。皆有誤乎。將道德界之所謂善。與吾人自然意志之所謂善。僅同其名而不同其實乎。

欲決此問題。不可不先研究義務感情之起原。

夫執意之實體。何以有當爲之感情乎。義務之感情。與自然之性癖相矛盾者。果何自來乎。將

別由超絕自然界而入於執意之實體之統系中乎。持宗教見解者。則曰。良心者。神之聲也。雖然。其意善矣。而無裨於說明。蓋倫理學之不得以神爲原因。猶物理學也。自然律及道德律之基本。誠在超絕界。而吾人欲爲經驗界事實之說明。則不得立基於超絕界。而仍當以經驗界爲範圍。且余固已得之於經驗界矣。

達爾文著人種原始論。不嘗於其第四章言之乎。彼嘗證明獸類感情之發展。與人相似。曰。有母犬臥撫其雛。見主人出獵。欲從之。旣而戀其雛。不克從。及見主人獵而歸。則帖尾乞憐。若甚愧者。蓋悔其不忠於主人也。家畜亦有二種衝動。(一)本之自然者。(二)得之於訓練及習慣者。不免日彷徨於兩衝動之間。達爾文以爲是義務感情之本式也。其發生之端。卽由決意之本於教育若習慣者。與其自然衝動相衝突。於是時也。內界有一種感情。迫以棄自然衝動而從其本於教育習慣之意決。是卽原始之義務感情也。吾人雖亦能反對其本於教育習慣之決意。然不免因妄徇自然衝動之故。而動其憂苦慚愧之情。是爲良心不安之本式。良心之不安。亦得謂之由交際。若技術之本能。本永永運動。故對於目前至強之自然衝動之壓制而反動也。此等感情之發展。在人類尤爲強大。蓋人類之記憶過去。較之獸類。益久而益確。則其本乎教育習慣以決定其意志。而與目前之自然衝動相反對者。其力自益強矣。

難者曰。如是。則於人類之義務。何以有特別之權威者。尙未之說明也。命以當爲之權威。非由自然衝動之生活而發生。而良心之反動。與歛於自然衝動之感情。又不同原。然則所謂義務者。其對於自己意志之權威。又何能發生於自動衝動之統系中乎。

余以爲此等事實。亦得以進化論之直覺說明之。蓋義務之權威。生於意志及習慣。申言之。則生於人與全社會之關係也。

習慣者。在一種屬中各分子意志動作之大同者也。其在禽獸。卽生活之本能。凡禽獸之生活。隸於三種原理。曰衝動。曰本能。曰己之經驗。屬於衝動者。營養、呼吸、生殖、各機能之營爲。屬於本能者。營巢、作窟、及遷移之隨氣候而逐水草者。是皆本於其先世生活之閱歷。不學而能。是謂有機之智力。此等智力。或不本於其先世。而爲其所新發明者。則己之經驗也。

惟人亦然。而擴其本能之範圍。則成爲習慣。習慣之同於本能者。在於不知不識之中。以複雜之職分。適應其生活之正鵠。是謂種族之智力。而其與本能異者。雖不必意識其適應於正鵠。而常意識其存在及其責任。蓋習慣之普通形式。常以當爲云云。或勿爲云云。命令人己者也。故吾人得謂習慣爲有意識之本能。彼不若本能之得諸遺傳。而得諸教育。不得於自然之決定。而得之於意識之動力也。更進而求之。則習慣者。爲全社會意識之動力所維持。尤異於本

能。彼禽獸之不徇其本能者。受自然界之果報。而人類之不徇習慣者。則受外界人人之反動。如非難排斥之類是焉。

請舉其例。高等動物。其生殖機能。類皆為特別發展之本能所左右。當孳尾之期。常一牡一牝。或一牡數牝。同棲而為家族之生活。以阻他牡之雜交焉。常於猴類見之。（達爾文人種原始論第二十章）蓋其本能能左右其生殖機能。使勿罹雜交之害。此等秩序。確有保存生活之傾向者也。其在人類。亦有婚姻之習慣。或一夫一妻。或一夫多妻。其於將來之種族。則以教育養成其習慣。尤以女子教育為甚。貞操淑德。所以確保各人之習慣。有違之者。輒為社會所不齒。教育之效果。綿延於交際社會之中。違道德訓誡者。固為人所斥責。而違習慣者。則反動尤烈。婦女不貞。則永為各家族所擯斥。而男子之娶之者。亦隨之而為社會所輕蔑矣。其他種種習慣。恐亦有基於本能。與此相類者。如殺傷掠奪。自昔著為厲禁。此等習慣。恐亦起原於獸畜合羣之本能也。人類成立國家。由於權威與服從之關係。而亦於獸羣中萌芽之矣。由是觀之。義務者。不起於一人內界之意志。而實由外界以無上之權威脅成之。明矣。義務原始之內容。風俗也。習慣也。及人類益進化。而義務與風俗習慣之關係。以漸變更。而義務遂具人格之性質。然溯其原。則義務者。不過徇習慣而命令其生活。蓋本乎父母師長祖先及國民



之意志。而指示吾人。雖謂之以習慣之權威爲服飾。可也。由人類最高之權威。而更發展之。是謂神之權威。神者。模型人類而爲之。以國民之意志爲其意志者。及宗教發展。而神遂爲習慣及權利之保護者矣。父母之權威。國民之權威。神之權威。三者。由當爲云云之感情意識之是感情者。卽所以裁制性癖。使服從於最高之意志者也。謂之最高意志者。以其非由外界脅迫而束縛之。乃發自內界無上之權威。使不問事勢之如何。與脅迫束縛之有無。而必服從之焉。

(二) 義務與性癖之關係。吾由是得返之於前之問題。而論合於義務之善。與合乎性癖而增人安甯幸福之善。其關係如何。

余本上文之結論而言之。則曰。以風俗習慣之概念爲媒介。則可以調停於義務之善與性癖之善之間矣。蓋人之有風俗習慣。猶禽獸之有本能。所以推行種種生活職分之行爲。而使之合於正鵠者也。風俗習慣之力。有裨於社會之保存。與各人正當之發展。而義務之於人。則以其行爲不與風俗習慣相悖爲期。然則合於義務之行爲。卽所以增進各人及社會之安甯幸福。而吾人之意志。又安有不以人我之安甯幸福爲鵠者。是故意志之正鵠。實與義務之命令一致。性癖與風俗習慣。一人之意志與社會之意志。其所以規定各人之行爲者。大抵相合也。以前舉之事例證之。風俗習慣。屬於男女居室之關係者。無論一夫多妻。一夫一妻。要皆以確

立家族生活之制。而使之得以持久。夫人之意志。亦孰不以持久其家族生活爲鵠者。然則性癖與義務。殆無所謂扞格。其或有扞格者。偶然耳。且如殺傷掠奪。而自昔風俗習慣之所禁。豈非以其與各人之意志相反故耶。各人之意志。皆以種族安甯爲鵠。則必願其同族之人互相友助。互相親睦。諺曰。人爲社會之動物。以此也。其或相殺傷焉。相掠奪焉。則誠偶然之事耳。風俗習慣。以社會之保存及安甯爲鵠。而社會之所由保存安甯者。在整齊其家族之秩序。維持其內部之平和。苟有不合此等風俗習慣之種族。則其與守此風俗習慣之種族相遇而爭存。未有不爲所屈服者。是故社會之安甯。包容各人之安甯。而各人之幸福。不能獨立於社會幸福以外。則雖謂風俗習慣之所期。卽在各人之安甯可也。而吾人無不自期其安甯者。則雖謂各人之所期。亦卽風俗習慣之所期可也。人而欲達其所期乎。舍風俗習慣。無他道焉。自一方面觀之。本風俗習慣以盡其生活之職分。與固有之正鵠最宜。由又一方面觀之。苟違於風俗習慣。勢必與全社會相衝突。而小己之安甯。無自而保存。然則風俗習慣與小己之意志。義務與性癖。夫豈非相合者其常。而相反者其變耶。

不觀風俗習慣入人之意志至深耶。苟有一人焉。欲破壞風俗習慣。則人人出死力而保護之。是故風俗習慣之普及而無阻。爲人人所同欲。偶有一二人與之相背而馳耳。苟非人人所願

其普及而無阻。則卽不得以風俗習慣名之矣。是故道德律者。非特某事當爲之空談而已。乃正以表彰實事界普及之形式。謂之自然焉可也。

然各人意識中。義務與性癖。往往見爲互相扞格者。何耶。曰是亦有說以處之。蓋各人所以有風俗習慣之意識者。必在其性癖之鵠與風俗習慣背馳之時。苟性癖與風俗習慣相合。則良心無自而見其作用。良心之沈默。卽其贊同性癖之時也。平時夫婦相愛。並不意識其爲義務。一旦愛及他人。則意識夫婦之義務矣。婚姻者。意癖所贊成。故不意識其爲義務。然時而人以家族爲累。避之若浼。如古代某某民族。濱於滅亡之時。則社會及各人。皆以婚姻爲人之義務矣。生活之義務。人所不意識也。一旦有自戕其生活之性癖。則知自殺之不德。而意識生活之義務矣。飢食渴飲。人未有目爲義務者。然生活既爲義務。則飲食亦然。而人固未嘗意識之者。以其與性癖無差池耳。若遇有禁其適當之飲食。或阻其大食暴飲者。將不期而有義務之意識矣。財產亦然。凡以財產之增殖及保存爲義務者。皆在其殖產之衝動有所不足之時。以通例言之。凡財產義務之意識。皆在制限之條。如母偷盜。母詐欺。母貪。母吝。是也。言語之意識爲義務也亦然。毋多言。毋躁。毋詐。是也。由是觀之。義務者。衝動之制限也。有義務必先有衝動。無衝動則亦無所謂義務。溯義務之源。乃屬於消極者。其曰母如是云云。乃由衝動之軼出其

畛域。而人始意識其有制限之義務也。其爲積極之式。則不曰汝當云云。而當爲吾欲云云。及其自然衝動之有所歉而義務生焉。乃易吾欲云云。而爲汝當云云耳。

是故義務與性癖之衝突。變例耳。義務之命令。卽道德律。所以爲全社會實現之意志。表彰其性質及趣向也。道德律之有變例。猶生理學焉。其數皆甚少。道德律。本至複雜之現象。而得其經驗之規則者也。人固有聾瞶啞者。不以其是而破人能視聽言語之規則。人卽有淫盜詐欺者。亦何足破夫婦有別財產有制言語有信之規則乎。

吾人苟卽國民全體而考察之。則可以渙然而無疑。蓋國民全體之性癖。恆與義務一致也。國民常欲代表道德律。道德律者。非由外鑠我。而國民自己之意志之表彰耳。惟在各人。則偶有性癖義務衝突之時。或當爲而不欲爲。或不當爲而欲爲。於是意識之中。常覺道德律之自外來而制限其意志焉者。然以普通之意志推之。則終以贊成道德律之命令者爲多。且見他人之違道德律者。恆以行爲言語若思想抑止之。而無所躊躇也。

(三) 評康德之見解。 本康德之見解。則道德之基本。卽在性癖與義務感情之衝突。彼以爲人之行爲能有道德之價值者。必其一循義務感情。而不假性癖之力。或且反對現在之性癖焉。因性癖而仁慈者。無所謂道德。華克菲爾 Wakefield (英國 York 州之市) 有牧師焉。自謂

一生恆心之事。在未嘗以疾言遽色臨人。其友人亦共言其如是。以康德之說評之。則此等品行。雖脗合於義務。而不必有道德之價值。與他種性癖無異。以其達於道德界循義務而非循性癖之定律也。康德之言曰。有人於此。無樂生之感情。雖有濟困扶危之力。而惻隱之心則無之。然彼尙以扶濟爲義務而力行之。是爲道德。人之於己也亦然。保其生命。增其幸福。循性癖而行之。無所謂道德也。及其不幸而墜至困大厄之中。以速死爲幸。乃尙以義務之故。而勉保其生命。乃爲眞道德焉。蓋康德之意。以爲人類者。必於其意志中。悉屏性癖衝動之屬。而粹然餘義務之感情。乃始可以評定其價值。然使人類僅以義務之故而行善。則枯寂無味。殆若傀儡。此其說之不衷於理。所不待言。而康德之說。要亦有可採者。蓋義務與性癖之衝突。雖非通例。本義務以抑制感情。雖不必爲道德價值之正則。然而道德之性格。要待義務與性癖衝突之時機。而始能表彰之。有一富人。拾十金於道。而返諸遺金者。吾人不能以是而遽定爲正直之人。以區區十金。無加損於富人之財產也。使有貧者。道拾十金。雖以得之爲利。而獨以義務感情之故。卒返諸其主。則吾人得以是而斷其爲正直。或且許之爲善人矣。是故其人之性癖與義務不衝突。其意志無本義務而抑性癖以定行爲之機會。則吾人無自而評定其人之品格。定品格之合於道德與否。必在義務與性癖衝突之時焉。

雖然。因是而謂從容中道之意志。遜於克私從理者之價值。則誤矣。而康德力持其說。彼以爲薄情之人。漠視他人之苦痛。而不以動其心者。較之富於同情之人。得天獨厚。蓋占有道德界最富之源泉者也。其行善也。無藉乎性癖。而悉循義務感情。是其於道德界爲有至高無上之性格者矣。夫若人者。其貴於薄志弱行之徒。固已。康德蓋循己之品格而論之。然吾人不能想象爲最高尙最圓滿之人格。何則。如所謂天使者。其意志渾然至善。不勉而中。以康德之說繩之。將不得爲至高無上之品格。然吾人又孰敢謂天使之性格未高尙未圓滿耶。

康德之視義務意識也過重。而其徒非希的 *Hegels* 尤甚。然吾人之行爲。不必皆由於義務之意志。則確爲事實。而亦不得謂之過失。至欲使決定意志之動機。一本於道德律。而因以制御一切自然之衝動。則非特吾人不能。而亦可以不必也。自昔道德哲學者。恆欲以一切意志之動作。悉受指導於義務寫象者。始爲圓滿。斯賓那莎謂賢者專以理性之命令決定其意志。而不使其衝動有幾微影響於行爲。卽邊沁及穆勒之所謂賢者。亦與之大同小異。蓋皆以斯多噶派及伊壁鳩魯派爲模範者焉。自實際言之。則理性若義務之寫象。不必若是其重要。蓋理性若義務之寫象。所以整理衝動。而不能代任其責。衝動之於生活。猶懸錘之於機械。決非理性所能代。何則。理性者。無運動力者也。

康德一生痛駁合理論。而尙不能全脫其直覺說之範圍。及其歿後。學者始稍稍知貴自然。此時期之學說。所持以爲根本之直覺者。謂最高最善之境。非能由理性而思議之。亦非能由一種有意識之規則而實行之。乃由無意識之中。轉化而成立者也。此在美爲最著。而善亦如之。善及善之圓滿。不能由倫理學之規則而演出之。成立之。猶美之不能由理性演出之。而由美學之規則以成立之也。最純粹之美術品。由天縱者以無意識之感覺構成之。而美學不與焉。最圓滿之道德。亦由天縱者以其本能實現之。而倫理不與焉。美學也。倫理學也。皆無創造之力。其職分在防沮美及道德之溢出於吟域。故爲制限者。而非發生者。美及道德之實現。初不待美學倫理學規則之入其意識中。或爲其注意之中心點。不甯惟是。人苟以美學倫理學之規則入其意識。或爲其注意之中心點。則往往轉爲實現其美與道德之障礙。人之作書。泥於字書之規則。則反易致誤。此人之所稔知也。決正字學之疑問者。莫如執筆卽書之爲當。決道德界之疑問者。亦以節擬議而促實行爲寡過焉。

平心論之。人類所以有道德之價值者。決不在深思義務。而意識其爲行爲之動機。蓋勉強而行之。與安而行之者。固未可同年而語也。傳康德者。其所述果確耶否耶。康德之爲人。果以義務爲其行爲之動機耶。非余所能知也。雖然。余敢自明。決不以此等敘事爲可貴。蓋義務感情。

雖可爲去惡之作用。而大人君子。決非能以義務感情實現之者。大抵由活潑之地感情之衝動而陶鑄之焉。

(四) 論先天直覺論道德哲學之謬誤。又有先天直覺論之謬誤二三事。不可不附論於此。蓋此派道德哲學。以義務之命令。如數學之單元。僅以直覺認識之者也。例如正直爲善。詐僞爲惡。不必知其所以然。而自認爲不易之真理。苟欲推究其原因。證明其理解。不特無所用之。而亦決不可能者也。

余以爲以事實言之。道德律者。誠無論何人。可以不求其原因與理解。而直認之爲真理。蓋其內容。不外乎風俗習慣之由積極消極二形式表彰者。而風俗習慣。卽存於全社會各人之意識中。人之所以知風俗習慣者。由其有種種特別判斷。足以褒貶人我種種之行爲者。每遇特別事故。直判斷之而不疑。此由於練習者也。人之所以知道德界普通形式者亦然。自幼少之時。而已鑄其印象。叔本華謂人常不憶其學而知之之真理。而誤以爲天賦。諒哉言也。且一切指示行爲之言語。其意義中。率已含有道德界是非之判斷。如詐僞貪鄙。已含有擯斥之意。公平節儉。已含有褒賞之義。是也。是以詐僞爲惡之屬。其分析判斷之形式。確爲構成於先天。而後由道德律意識爲不易之大法。此無可疑者也。道德律不以各人若社會之利益爲標準。而



直發爲不可思議之命令若條禁。此則直覺論之所表彰。確合於事實者矣。

然直覺論者。又由是而推演之。遂謂此等大法。初非以客觀界事實爲基礎。而倫理學之職分。在卽種種之命令若條禁。循其體系而排比之。綜合之。藉以發見普通之定理。使得附屬於自然律焉。則大謬矣。蓋所謂不可思議之命令若條禁。見於各人之意識而爲道德者。其所以存在。所以正當。皆於客觀界有其基本。卽其能維持各人及社會之安甯是也。道德哲學之職分。在證明其基本。猶法律哲學之職分。在卽法律之內容及形式。而證明其基本。所以爲人人證明其交際界相當之職分。而發見其不得不然之性質也。各種科學。且未有僅以臚列事實爲鵠者。況哲學乎。

直覺論倫理學。尙有其他之謬誤。卽謂良心者。無論何人。亦無論其際會何事。皆能於其主觀客觀兩界。確示以義務之命令。是也。康德曰。道德律命人以當爲之事。無論何人。皆易知之。又曰。義務之爲物。盡人知之。若欲究何者爲正當而悠久之利益。則必統宇宙全體而衡量之。決非吾人所能知也。

余以爲正當而悠久之利益。誠所難知。然謂義務之命令。盡人易知。則不合於事實。行爲之中。固有人人知其義務者。然不得謂凡事皆然。凡事理稍稍複雜者。其義務所在。往往不易知之。

今有保險公司之職員。違公司之規律。而貽利益於逾期納金之被保者。自其良心言之。與偷盜等也。然其爲之也。非以圖小己之私利。而以助其友。則自其良心言之。是亦與義務衝突。仍不可不求公司之利益。而避其損害也。然使吾人又進而變其事狀。使被保者對於公司。一切如約。惟於形式之措置。小有不合。而公司亦得藉以爲不給保險金之口實。乃於公司付金之期。而職員偶見有被保者不合形式之措置。足以使公司不必給金者。彼又稔知被保人或其遺族。不得此金。則困厄將不可狀。然則何以處之。將隱匿其事。以救被保者及其遺族耶。抑暴露之以利公司耶。當此之時。其良心所指示者。以何者爲義務耶。卽康德派學者。尙能準循理而行之。格言明晰而斷之耶。

以盜竊之術取人財產。其爲背於義務。固矣。其或乘人之急。而貸之以金。徵取重息。又能以巧術遁於法網之外。而因以吸盡其財產。是亦宜良心之所斥也。然吾恐人之良心。或亦有許之而不禁之者。彼將曰。雖徵取重利。而要失爲一職業。人人急於自計。又何暇爲他人計耶。吾試更進而變其事狀。謂貸金於人者。其取息也。不可利己而損人。必其人我兩利者。然則貿易之事將如何。有一銀行於此。獨得西班牙革命軍不日起事之報告。而知其爲他銀行所未注意者。乃悉舉其所有西班牙各業之股票而售之。以嫁其至巨之損耗於買者。其行爲正乎否。

乎。在初入市場。未諳商情者。其良心必深以其事爲不安。以其違己所不欲勿施於人之義也。翌日而見買者。必不能無慙色。雖然。吾人之營貿易。必先問其有害於人否耶。此不可能之事也。凡貿易。非賣者買者各持利己主義而不顧他人之利害。則不行。人孰不欲購廉價之物。於賣者之損耗與否。殆不暇顧。賣者亦孰不以其貨物之得售爲幸。其價值之果否相當。而果否有損於買者。亦恆有所不顧。正耶不正耶。其界限又何在耶。

此等事狀。猶其簡單者也。使更以複雜者考察之。則其理更易明。有一少年。既與一女子訂婚約。可不踐其約乎。夫約之不可不踐。不待言也。然使其訂約之始。未及審慎。而僅爲一時感情之所驅。既訂以後。乃始得其情實。而知一踐此約。則其身將淪於非常困厄之境。將不經彼女之承諾而廢其約乎。則其約固神聖不可侵也。將忍而踐其約乎。則既已知訂約之誤。而知踐約以後。彼此皆將犧牲其終身之幸福。然則將何以處之。彼女既不我絕。我遂與之婚耶。將遷延之耶。將遂因而自盡耶。抑以我之不能踐而不欲踐爲權利爲義務耶。

有一政治家。偶於其所屬政黨之一意見。不能贊成。而其黨方草一宣言書。以彰其黨之偉績。使彼簽名。彼從而簽之耶。是自欺也。拒之而不簽耶。將失其在政界之動力。而大爲前途之障礙。彼將何以處之。是亦非康德之定律所能斷者也。以吾意言之。則彼先當自問此事之關係

果何如耶。如無重大之關係。則屈意而殉黨議。未爲不可。否則將不能共事也。苟其事而關係重大。則與其瞻徇黨見。毋甯離黨而自申其見之爲正焉。

難者曰。如是。則將使道德爲之無定。而疑義百出。莫可究詰矣。曰。道德者。非吾人能使之無定。而彼本無定。且亦無時而定者也。道德者。非可恃簡單之機械作用。本於先天能力。如所謂實踐之理性及所謂良心者。一瞬而得之。又非舉種種特別之機會。而得以普通之規則包攝之者也。

謂無論何等事實。其合於義務與否。不難一瞬而知之。此爲直覺派道德哲學根本之謬誤。而又與他之謬誤相隨者也。彼謂道德之命令。爲一定之規則。不容有一變例。凡不合於道德律之行爲。皆爲悖於義務。皆爲不道德。吾旣已辨之矣。請又述吾之倫理學說與直覺論最明晰之異點如下。

康德全部學說之中樞。卽在以道德律爲至普通至正當之性。其性爲絕對者。爲合於論理者。而所謂合法性及道德性。則亦與之一致。正鵠論之道德哲學。則反是。其所謂道德律。乃與衛生術之本生理學以爲法則者相類。蓋皆取經驗之規則者也。然則道德律之不能無變例。與一切經驗規則何異。凡一種行爲。其於爲之者及受之者之生活。或益或損。誠常有其慣例。然

人事至爲複雜。同此行爲。而忽生反對慣例之效果者。時亦不免。於是雖破道德律之形式。而未爲不道德。且或必如是而始爲真道德也。求之實際之行爲。實際之判斷。吾人蓋時見之。而直覺論倫理學。不能有以解說之。此亦其學說未純之一證也。

請舉其例。軍人之第一義務。曰服從。謂於其職務爲絕對之服從者。是也。軍人以服從爲義務。卽近世國家所賴以存立者。其義務之重如此。故稍違之。則置重典焉。然間亦有破此義務而良心不之咎。清議不之責者。如約克 York 將軍於韜落鏗 Taurrogen 宮之會議（事在千八百一十二年十二月三十日普將軍 York 及俄將軍 Diebitsch 會議於俄之 Taurrogen 宮而結中立條約時拿坡崙一世方被窘於俄而歸）本一已觀察政界形勢之見解。公然背國王之命。破軍人服從之義。而與敵國結平和之約。此其行爲。尙合於義務而爲道德律所許可耶。以康德之律繩之。必不然。在將軍亦固知背王命而行。於國爲不祥。且一啓其端。他日卽欲以普通之律繩檢普國之軍人。而或且無效焉。

將軍再四躊躇。而後決然行之。蓋將軍之所躊躇者。曰。吾背命而棄服從之義務。極其流弊。可以亡吾國也。而其後乃決然行之者。則曰。吾不違王命而行之。則吾國且速亡也。卒之將軍之所爲。乃爲輿論所認可。普王蓋嘗欲責之矣。而旋以爲是。以及今日。歷史家無不以茲事爲有

功於國者。且其事甚不利於法人。而法之歷史家。亦無以難之。是則官吏反道德之成例。違國家之命令。專斷政策以救國家之危急。而爲輿論所公認者也。凡事狀類此者。皆不能以普通之規則決定之。使僅僅持普通規則而已。則軍人者。不可不服從。雖值何等事勢。決不能違其服從之義務。而專斷政策者也。然而國家當存亡危急之際。非反經行權。不足以救亡而圖存。則不能不破普通之規則而行之。夫所謂普通之幸福爲最高之規則云者。固一切規則中神聖不可侵犯之條件也。軍人苟有誤犯此條件者。則政府雖以死罪蔽之亦宜。

道德律亦循此條件而規定者。故亦不能無變例。蓋道德律爲人類而存。非人類爲道德律而存也。法家之古諺曰。世界可滅。而正義不可不存。康德派之道德哲學亦曰。生命可壞。而規則不可不存。此其義。謂規則之重要。超於各種特別之正鵠也。然法律實爲國民而存。且欲藉以保存之。而非以破壞之。道德律之於人生也亦然。亦所以保存其生活。而非以破壞之也。故使從道德律而反有破壞生活之效果。則吾人甯棄形式而取內容。舍作用而趨正鵠矣。

(五)良心。吾前者論良心之起原爲風俗習慣之意識。蓋即風俗習慣之存於各人意識中者也。而所謂良心之權威。則在監臨人類全體。抑制其反對道德法律之意志。而因以爲道德法律之保障。其於人也。始則爲父母師保之權威。以風俗習慣中種種客觀界之道德輸之兒

童者也。進而爲社會之權威。其範圍較大。以名譽誹議表彰各人行爲之判斷者也。進而爲法吏之權威。以刑罰禁止罪戾者也。又進而爲神之權威。則舉道德法律而託於宗教之徽幟者也。人之行動。苟與有此等制裁此等保護之道德標準不相容。則其執意必爲其根本之意志所抑止。於是乎各種行爲。皆有感情以干涉之。未行以前。或鼓舞焉。或諫止焉。既行以後。或慚心焉。或悔恨焉。是爲良心之作用。良心之內容。隨民族而異。種種民族。有種種本質狀態。有種種生活條件。因而釀成種種風俗習慣。良心內容之不同視之。惟其形式。則一致。不外乎以高等意志之意識。自各人內界。抑止其不合道德之意志。且恆以此高等意志。爲超絕人間而本於神之勢力焉。

主良心原於神意之說者。不惟以歷史學心理學之解說爲不完全。而且更以爲危險。謂是直侵犯良心之神聖而殺其效力焉。卽以歷史學心理學說明良心之學者。亦往往信以爲然。來 P. Re. (所著良心之起原於一八八五年出版) 氏研究良心之起原。而論以歷史學心理學研究之效果。曰。由是良心之命令。失墜其神聖。凡知良心起於人爲之說者。皆將違其命令而覩然無愧焉。

雖然。余以爲不然。良心命令之責任。固非恃人類學學說中論理學之結論。若心理學之定義。

所能使之破壞者也。吾人卽確信論理學之結論。謂良心者所以表彰國民漸得之經驗。卽道德足以維持人生。而不道德則足以破壞之。而良心之正當性質。並不因是而消失。然則吾人以國民之遺傳知識爲強證。而謂良心卽道德之自然秩序。由客觀而反省。豈遂以此解說。而破壞道德秩序之正當性質乎。且至於心理學說。無論其對於風俗習慣者如何。而亦不必有何等阻力。凡人精神之作用。受之於遺傳若教育者。雖一日證知其爲誤謬。爲無理。而其勢力並不卽爲之消滅。遂於科學者。或不能脫迷信之習。持無鬼論者。或冥行而恐怖如常人。然則此等固非寫象及感情中謬誤無理之原質。而實爲其重要之原質矣。使人人無所謂道德及良心。而一切云爲。皆決之於計較及顧慮。則國民殆不可以一日存。此盡人所知也。雖大哲學家。未嘗以道德哲學指導其日用行常。而爲之指導者。衝動也。感情也。道德也。良心也。好善惡惡之情也。化學至進步矣。而人之味官嗅官。不因之而爲具物。日常飲食。所以別甘苦芳臭者。仍恃味官嗅官之作用。且其精密。亦有爲化學試驗所不能及者。調和飲食。人皆承數百年遺傳之知識。而不必專依化學。化學之職分。在解說而不在發明。用以爲改良飲食之指南。誠非無補。然欲廢普通之耆欲。遺傳之知識。而一切本化學之理。以律飲食。則失之愚矣。世有欲屏除良心若風俗習慣之力。而專以道德哲學律行爲者。何以異是。



論者難曰。子言誠善。其如失不可思議之制裁何。余曰。不然。以余觀之。人類殆必無以道德及神聖之感覺爲不出神意之一日。此等感覺。苟非有至深至久之基本。在宇宙性質中者。豈能無端而發現於人類之意識中耶。且人類之於世界。豈真若駢枝然。徒於其表面有偶然之關係。而與神之本質固無與耶。善夫施泰因泰爾引希波革拉第 Hippocrates (西歷紀元前四六〇年生) 之言以敘其言語學起原也。曰。一切事物。皆屬於神也。卽皆屬於人類也。是誠能以歷史心理學發人類萬事之祕藏者矣。

論者又難曰。良心之起原。旣如經驗論之說。終不免使人類有法律以外何所不爲之思想。蓋其初固以道德律而出於神之命令也。今若以神之有無爲可疑。又或決神之爲烏有。則舉其所謂命令而唾棄之。非自然之勢乎。余答曰。然。是誠自然之勢。而決非眞理也。道德律卽如經驗論之說。決非偶然斷定之制度。而實以宇宙之性質及人類之性質爲其根本也。其所謂良心。卽道德生涯在客觀界適令自然之性。而反射於各人之意識中者。其於保存生活既有最大之價值。豈以研究其起原之故。而頓失其價值。譬如古人。以人之言語爲本之神授。今已知其說之無據。而言語之價值。曷嘗爲之消失耶。

文典之規則。人旣確知爲人類所發明。而其可憑藉之性不失。則道德律之起原。雖爲吾人所

確知。而必不失其可憑藉之性可決也。國民之於知識界。無論何人。無不循其國語而承認其規則。國民之於道德界。亦孰不徇其風俗習慣而承認其良心之命令者。人固知國民之言語。卽己之言語。國民之良心。卽己之良心。而小己之執意及感情。固無不自國民演出者也。福祿特爾 *Voltaire's* 學派。以闢除迷信爲科學第一之職分者也。彼痛斥神學家良心說之妄誕。意氣發揚。大聲而疾呼之曰。良心者。無價值者也。良心者。狡猾之僧徒。欲陷人類之精神於奴隸界。而假造之者也。此等大言。使十九世紀進化論之人類學者。大爲之詫異。蓋進化論者。以一切人事。盡循自然之勢而發展之。假定爲其研究歷史之起點也。彼福祿特爾之流。闢除謬誤之學說。而并其所說明之本題。亦斥爲妄誕而無價值。則其說之不能成立。乃與神學家同。進化論者。確信普通存在之機關。必本於先天。而爲關係於保存生活必不可無之機能。故以說明此等機能與人生之發展。有何等意識。爲科學之職分也。

且科學於此等地位。尙不可不有實踐之職分。卽不破壞其機關。而務有以保存之完成之是也。破壞良心。且僅僅因良心之釋義有本於妄誕之教育。若妄誕之學說（神學）者。而遂并良心而破壞之。其於各人及國民之生活。不得不爲大恥也。舊學說所舉之良心。雖多缺點。且或有謬誤之點。然尙勝於無之。善夫希的徵克 *Sidgwick* 之言也。（見所著倫理學之方法四

七〇葉)曰。吾人於一切行事。如行世之道德者。苟發見其有缺陷之點。吾人改良之之責任。尙不如保守之之責任爲重要也。功利論者。於行世之道德。雖知其不出於理性。而本於人爲。然決不可以是而生厭薄道德之心。至於直覺論者之迷信。竟以道德爲不可思議。爲神之規則。則書則所當排斥。不待言也。蓋功利論者之於道德。固以尊敬驚歎之情考察之。見其組織之分子。經數百年之久而成集者。乃如自然生物。能以其合於物理之有機體。挾其後天之構造。以適合於非常複雜之鵠的。其間固有不可不慎擇之者。而要之亦有影響於人類之幸福。故人類而無道德。則如有一至重至大之機械。關乎積極之規則者。猝失其所以運動之道。此雖有政治家哲學家。將亦無可如何。而人類之生涯。洵將如霍布斯所謂日趨於寂寥貧困。陋劣。且日近於禽獸。而亦無以久存矣。

(六)良心之分化。良心者。表彰客觀界之道德性於各人意識中。即以風俗習慣爲基本。故其普通之作用。固在防遏各人意志衝動之不合於規則者。然非其至高無上之狀態也。良心者。由其能爲圓滿生活之代表。而更有積極之效果。蓋有所謂理想者。先自國民之客觀界道德性。得其性質。而各國民則發揮其圓滿之寫象於宗教及詩歌等。蓋此等寫象。既充實於若人之意識中。則卽由若人之著作而發現焉。

自精神界歷史界之生活。益益發展。而此等理想。遂益益現爲特性者。爲各體者。一切歷史之發展。皆分化之作用也。學者之所假定。人類由原人分化。而爲種種之人種及民族。遂各有其種種之風俗習慣。以示其精神之特性。及其進化益深。則各人之精神。亦由國民精神之本質而分化矣。民族之文化較低者。一族之民。種類大同。各人之寫象、思想、判斷、習慣、行爲、凡精神生活之內容。殆無不同者。及其更進化。而生活內容。益豐饒而駁雜。各人構造之差別益大。人之有各自研究事物之思想者。以其不慊於國民之宗教神話中所謂普通生活之思想也。而哲學卽由是起。一切哲學之原始。皆由各人之思想。與國民普通之思想相睽。而各人之判斷。與風俗習慣之關係不固。則各人趨特別之方面。而形成爲特別之生涯。自由之生涯日擴。其範圍則羈束之生涯日縮。其區域。各人之生活與他人之生活。益爲不失其特別人格之關係。如親子夫婦然。而與圖式之法則。益多齟齬。於是特別之規則益發達焉。

由是所謂良心者。遂一變其意義。向也範於風俗習慣。而各人自失其生涯之價值。今也屈於特別之理想。而社會乃失其現實之生涯。此等特別之理想。萌芽於國民定居之地域。與其風俗習慣。固不能全無關係。然以其與普通生活之內容及見解相睽。而抱此理想之人。遂與風俗習慣相衝突。其衝突也。不惟不爲良心之所咎。而反爲道德界必須之意識。於是乎主觀之

道德性。對於客觀之道德性。而轉占高等之位置矣。

由精神意志中超人之力量。形成其膾合人格之生活理想。而務實現之。至不憚與當時之客觀。界道德衝突。而感化及於百世者。此歷史中最大之戰爭也。人類之英雄。卽此戰爭之主人也。彼常反對人爵。反對無益及不純之理想。反對虛飾。以說明新真理。而顯示新準的。新理想。務使人類之生活。得新勢力。而益遂其高等之進化。基督則其人也。基督之宗教道德。較之當時國民之宗教道德。至爲高尚。其神之觀念。較之當時國民之神之觀念。至爲高尚。見夫國民之所謂正直。乃皆可鄙可悲。而不足行之以自饜。遂與其徒。軼出國民規行之外。破安息日之禁。廢斷食之制。而易之以互相親愛之新命令。守舊者大懼。務保守其疇昔之規則。則遂與基督鏖戰而殺之。然基督雖備嘗艱苦。以身爲犧。而其道卒占勝算。由其篤信建立慈愛新國爲天命之說也。彼蓋對於後世之渴望神國真理正直而欲得之者。感精神氣魄親愛自由之不足者。熱心紹述其事業被磔被焚而不悔者。各示以至高之模範焉。

與此等聖賢反對者。有若拍拉圖之共和國中所述之暴君。有若布里哈脫 Burkhardt 之意。大利文學後古時期文明史中所述不畏神人大恣情慾之斯否察 Storza 波里加 Borgia 皆其人也。

凡有强大之天才者。可以爲暴君。卽可以爲聖賢。格代所著之否斯脫 Faust 小說。形容精神界由極惡而至極善之變化者也。其於第一篇。言否斯脫之爲人。蔑視國民之信仰風俗。而惟以縱肆其大欲爲的。彼欲悉全人類所應得之福利而獨擅之。彼不惜犧牲無辜少女使破其家族之幸福與其精神界之平和。以供彼之情慾。卒使少女格利町 Gretchen 者。因彼而陷於殺母殺兄之罪。然彼一無所芥蒂。而投身於鉢羅克卑格 Blockberg 之軍中。此殆爲格代自寫其感情之強烈者。其第二篇。敘此窮凶極惡之人。轉而爲克己慕義之事。而其所以實現此觀念者。尙若有所未副。蓋以第一篇之否斯脫。而奮自救拔。則惟有趨至高尙之鵠的。而爲大悒鬱。大競爭而已。以暮年至巨之防水工程當之。尙爲不類。以格代之天才。而所敘乃止於此。則以大悒鬱大競爭者。爲格代生平之所未經驗。故以其遠軼於主觀範圍之故。而不敢縱寫之也。

大惡與大善之兩模範。其外界之舍風俗習慣而不顧。雖若相同。而其內界之關係於風俗習慣若國民者。乃大異。暴君之所以爲暴君。蔑視風俗習慣而破壞之。徒以自肆其情慾。將以專有樂利而擅握政權也。基督之所以爲基督。非必欲破壞風俗習慣。而在欲實現其高尙之理想。彼固自知其將不得名譽權威。而且受屈辱齷齪也。彼蓋謂吾受天命而來。固在普救衆生。

而非若常人之僅求榮譽而已也。

(七) 道德界之虛無論。道德界虛無論。所舉人格之特質。在無所謂義務意識。無所謂生活理想。亦無所謂良心。彼本其學理。而屏斥義務命令若道德律之不可據。曰。義務者。空名耳。生活者。在爭自存。利於爭存之作用。皆謂之正。殺人也。詐欺也。暴行也。苟其有效皆善也。以此爲惡者。無爭存之能力而劣敗者耳。所謂法律規則宗教云云者。皆若主所發明以奴隸臣民之精神。賢者固知其無服從之義務也。人無所謂對待他人之義務。亦無所謂對待自己生活之義務。所謂理想者。如鹵水之泡。徒足以玩兒童欺愚夫者耳。何謂善。曰。實行其所欲而無所忌憚之爲善。俄國一貴人嘗言曰。余無所信。無所畏。無所愛。道德義務何物耶。恐怖希望何物耶。親愛理想何物耶。自由自主之人。以現在爲正鵠。至於未來及過去。何足道哉。

虛無論之說如此。吾人可以駁詰之乎。吾人可以使彼自承其誤乎。曰。不能。使吾人告以彼之感覺。胡異於人。則彼將曰。余之感覺。誠異於諸君。諸君雖見有所謂義務感情若理想。而余則無所見。且余亦欲見之也。使吾人欲揭其短。謂徒顧目前之快樂者。可鄙也。彼將曰。不然。余以爲無實行所欲之勇。徇空想而自謝目前之快樂者。乃誠卑劣耳。此等強詞。於論理界殆無可攻擊。故吾人不能使彼自承其謬。欲使彼自承其謬。必彼我之間。於生活價值。有感覺相同之

點。無之。則一切辯論。皆無益也。不惟無益。且使彼堅信其說。雅里士多德勒嘗曰。吾人於各問題。各學說。不必評議也。惟見其有矛盾之點。可令自承其謬者。則攻擊之。否則徒辯而已。余所不取也。足以箴今日學者好辯之風矣。

虛無論之說。不能以論理駁詰之。然果可以實行之乎。抑人類中果有專顧目前情欲之人乎。恐虛無論者之作此空想。乃彼誤解自己。并誤解其意志。彼之所說。乃非其所欲。彼於直情徑行以外。常有自保其生之欲望。彼於觀念界亦有自保之衝動。彼亦不能自脫於其所斥爲虛飾虛僞者。彼自以其感覺毫不受影響於世界之風俗習慣。若義務感情。而實不然。彼時而有良心發見之時。在彼亦當自驚。吾人雖不能以言論之力。使彼有義務感情之覺悟。然而彼固於不知不識之間。自有之矣。

吾人不能閉彼虛無論者之口。使自承其誤。猶之不認有日者。吾人勢亦不能以論理覺悟之。然而日之光明。盡人皆見也。虛無論亦然。病熱者恆見幻象。吾人不能使彼自知爲幻。病狂者恆有錯亂之觀念。吾人亦不能使彼自知爲錯亂。以其病熱病狂故也。爲人類學人種學者。見彼奉虛無論爲人生圭臬者。固已得其真相。曰。彼乃欠一人類應具之機關。而欠此機關之人。其沈淪墮落。大率如是。良心者。誠人類最重要之機關哉。且更進而研究之。則此等畸廢之精



神恆與畸廢之衝動相因而生。如沈湎酒色之癖。每與感情及意志之錯亂相隨。或且爲其原因。是也。此等精神畸廢。類皆抱厭世之想。或不免於自殺。其有不本於先天而僅爲知力錯亂之結果者。或不至若是其甚焉。

(八) 義務語意之範圍。關於義務觀念者。尙有一二疑問。如有功之行爲何謂耶。人類得爲義務以上之事耶。義務所許可之行爲何謂耶。義務所不命令亦不禁止之行爲。將無所謂善。亦無所謂惡耶。人果有對於己之義務耶。凡此等疑問。關於事實者少。而關於詞義者多。區別其詞義之廣狹。而昭然若發矇矣。

義務觀念。以最狹之義言之。則吾人對於他人主張之權利。而定其當爲及不爲。如償債、踐約、及勿偷盜、勿詐僞、是也。至其濟人之急。成人之美。則在義務以上。以其出於自由之意志。初非如前者之有所謂責任也。以此義言之。則無所謂對於自己之義務矣。

以義務之廣義言之。則凡與風俗習慣及道德律一致之生活及行爲。皆謂之義務。如有人揖我而問途。而吾不之告。是卽違義務者。蓋義務觀念中。固有親愛同胞之命令也。若乃履危蹈險。舍身以拯人。則在義務以上。爲之則爲有功。不爲之亦無損於義務。蓋聖賢豪傑之所爲也。以此廣義言之。吾人得有對於自己之義務。發達自己之能力。是也。人若以疏忽之故而弱其

身體。又或以懈怠放蕩之故而傷其精神之能力。是亦違義務者。然義務之責人。乃有一程度。所行者在此程度以上。卽爲有功。於是義務許可行爲之概念。亦可定。雖有當務之職分。與盡其職分之能力。而偷安而不之爲。非義務所禁也。又如人雖別有當購之物品。而以佚樂之故。耗其金錢。此亦非義務所禁也。要之在尋常德行之範圍中。小有出入。固爲義務所許可焉。以最廣之義言之。則行爲之被許可者。與有功者。皆無自而區別。如基督教徒之責其子弟曰。汝當完全其道德。如在天之父然。彼等決不能軼此要求以上。是以神之前無所謂功績。履行一切命令者。亦曰余盡義務而已。而人類終不能抵清淨無垢之域。雖在聖人。亦且曰余不過無功之僕隸焉。

## 第六章 利己主義及利他主義

(二) 利己主義與利他主義非截然相衝突者。所謂利己者。行爲之動機。係於己之利害者也。所謂利他者。行爲之動機。係於他人之利害者也。大抵道德論者。多以此二種動機爲鑿柄不相容。故以爲種種行爲。非出於利己心者。必係於利他。而非出於利他心者。必屬於利己。因是而演爲二種相反之道德原理焉。利他主義之原理曰。行爲之有道德價值者。在其動機之

純然利他者也。利己主義之原理曰：以一己之安甯爲種種行爲之鵠的。不但不當禁止。而實爲道德界不可不然之事。

始用利他之義之名者爲孔德。Comte 其意卽如此。其主張至高之利他主義者爲叔本華。叔本華之言曰：凡行爲必有動機。動機者。非利卽害。利害者。非關於己。卽關於他人。凡動機關於他人之利害者。其行爲始有道德之價值。故道德價值者。生於利人悅人之行爲。否則其動機在一己之利害。則全爲利己之行爲。而無道德之價值。至於害人以利己者。則謂之惡而已矣。（見叔本華所著道德原理十六葉）

與叔本華派之至高利他主義相對者。爲至高之利己主義。至高之利己主義。常因反動而偶現。如尼采晚年之見解。蓋近之。此卽叔本華利他主義之反動也。且叔本華所抱之感情。本有傾於利己主義之趨勢。彼嘗輕蔑平人而崇拜天才。謂人類所以有價值者。在少數之天才。而世人皆其作用也。勢必因而有至高之貴族性利己道德。如尼采所唱者矣。然而又有平民性之利己道德。則如霍布斯及斯賓那莎二氏之說。蓋近之。其言曰：人各圖自存而已。是自然之秩序。而亦道德之秩序也。人各以其正當之幸福爲鵠的。是卽正當之行爲。而道德之要求。亦盡於此矣。人各自得其幸福。卽所以助他人之安甯。蓋人人正當之利害。固彼此相和。而殊途

同歸者也。

至高之利己主義。其於論理界尙無所謂矛盾。且人人純持利己主義而行之社會。尙爲吾輩所能想象。人人純持利他主義而行之社會。則直非吾輩所能想像矣。且如經濟社會。以契約若買賣爲基本。利己主義之原理。間有因之而實現者。蓋經濟社會中人。各以己之利害爲鵠的。集同此鵠的之人。而後乃有此社會也。若粹然之利他主義實行。則人人各注意於他人之利害。而於己無與。社會將有土崩瓦解之勢。其爲不可行也至明。而粹然之利己主義。其不可行也亦然。蓋基本於利己主義之社會。雖若可以想像之。而非人之心理所能實現也。卽如經濟社會。雖注意於自己之利害。然而感情之影響。禮儀之離合。他人位置之關係。一己良心之勸阻。種種動機。嘗迭出而障礙之。人類果能僅有一利己之動機。而悉去其他之動機乎。果能捨皮相之利益。而擇取正當之利益乎。眩於目前之利益。而失正當之利益。果吾人所能免乎。以爭自利爲職。吾恐社會之無自而維持也。況休戚相通。若父子夫婦之關係者。非以利他感情而基本。烏乎能哉。母以利己之故而育子。若亦非必不可有之事。而實際乃不可得。所謂母子利福無不一致者。亦不過詞義範圍之關係而已。凡吾人以關於他人利害之感情爲利他感情。所以別之於利己之感情也。而論者或曰。利他之感情。亦我之感情也。故亦得屬之於利

己之動機。而一切動機。皆爲利己者。蓋吾人之行爲。皆由我之意志及感情之發動而決定。初未有以他人之意志及感情決定之者也。雖然。是說也。仍不足以調和利己利他之兩種感情也。蓋如彼之說。則所謂利己之意志發動。乃遂不能無直接利己與間接利己之區別。而間接利己者。猶是利他之意志發動也。是故吾人得決言之曰。無利他之意志衝動。則人生亦無自而成立。猶之無利己之意志衝動也。小而一人。大而社會。非兼此二者。殆不足以遂其生活焉。粹然之利他主義。與粹然之利己主義。皆謬誤之道德原理也。悉本於謬誤之人類學。彼等皆以古昔理論之各人主義爲前提。以爲人者。各以絕對之獨立而生存。其與他人交際者。偶然耳。而人與人之交際。非利己則利他。持利他論者曰。利他之行爲。道德也。其他或無善無惡。或爲惡。利己者反之曰。凡一人與他人之關係。皆求遂其己之利益而已。邊心於所著立法原理之卷端。記一種直覺。卽此二主義之基本也。其言曰。社會者。由各人集合而成之想像團體。各人者。其會員也。此等直覺。自十八世紀之季。德人已皆唾棄之。蓋國民非想像之團體。而各人亦非想像之會員。國民者。實際連合而生存。其與各人之關係。猶軀幹之於四支。四支由軀幹發生。其有生命也。由於軀體之有生命也。各人由國民而發生。其有生命。有動作也。亦由於國民之有生命也。各人爲國民之一員而動作。其所言。則國語也。其所抱。則國民之思想也。其所

感所欲。則國民之感情及欲望也。而國民之所以存立。則亦由各人生殖及教育之作用。此各人與社會之關係之在於客觀界者也。及其現於各人之主觀界。若意志。若感情。則遂不復有自他之區別。此吾人所親歷也。惟道德哲學者不承認之。而乃有粹然之利己主義與粹然之利他主義。各不相容。要亦違於事實之謬見而已。徵之實際。凡人皆未有單純主義之行爲。而其行爲之動機及效果。常徘徊於利己利他二者之間。而其畛域亦稍稍泯滅矣。

(二)以行爲之效果核之。人之行爲。能無影響於一己及他人之生活者。未之有也。故吾人考察一切之行爲而判斷之。勢不能不於人我之幸福。皆有所注意。知昔人所謂對己義務對人義務之區別。決非正當之部類也。背於對人之義務者。決不足以爲對己之義務。背於對己之義務者。亦決不足以爲對人之義務。

自衛其生。若粹然利己者。然稍稍考察之。則知一身之健康。不徒一己之關係而已。一切障礙。恆由其發生之所。而播影響於四方。凡不慎於衛生而致疾者。一家恆受其影響。至其身罹重疾。則不但家族悉爲之戚戚。而生財必損。靡費必增。人人悉被其累。而其人本有職業。則必以疾病之故。使其同僚。於自盡其職以外。又爲之分任其勞。然則人之康彊無疾。而足以任職者。其利益於人。不已多乎。是故余甚贊成斯賓那莎之說。謂自保其身。卽人生第一之基本義務。

也。苟人人本於理性之自愛心。較今爲深。則人生之苦痛。將去其強半。人人無沈湎酒色之失。則人生之不幸。殆十失其九矣。其於生計界也亦然。經商殖貨。似以利己。然而職務之勤勉。家政之整理。皆由是而生。是亦對於他人之義務也。其直接之效果。在家業之昌榮。子女教育之良善。而鄉黨國家。咸享其利益。國民之繁盛。必以各家族之繁盛爲基也。否則放蕩無藝。奢侈無度。不特害於爾身。而且凶於爾家。其陋劣之習慣。孱弱之體質。數代遺傳。不復可改。馴致敗壞風俗。流毒全國。其影響顧不大與。

於是吾人得斷言之曰。人之品性行爲。有裨於一己之康健者。卽有裨於社會之進步。有礙於一己之康健者。卽亦有關於社會之退化。卽斯賓那莎所謂吾人當以利己者利人是也。而轉而求之。則凡裨益社會之公德。實行之者。必足以增一己之安甯。而違背之者。亦適足爲一己之障礙。蓋無疑矣。

發展社會公德之區域。以家族生活爲最重要。人類之中。以家族生活。包容其對人之義務者。殆占多數。人之行爲品性。凡能增家族之幸福者。皆於一己有至良之效果。固不待言。而善教子女。尤兩親最大幸福之源泉。不善教育者之惡果。亦視不盡他種義務者爲尤烈焉。吾人通例。以生計界之公正爲對於他人之義務。而實亦對己之義務。有多數俚諺足以證之。社會中

亦常於不知不覺間。作如是觀矣。此等觀察之合於真理。雖不能以統計學證明之。而得以心理學證明之也。覬不義之財者。常足殺其正直營業之性質。然恃詐僞以自存。則無論何時。皆瀕危險也。由正當之職業而獲利。足以自增幸福。若由偷盜而得之。則不足重。如曰不然。則雖僅僅爲一次之偷盜。又能不浪費而保存之者。何以人人仍目爲不義之財耶。全社會之是非褒貶。恆關係於各人一切之行爲。人卽一時幸遁之。而積久則終有受其裁判之一日。古今以祕密之行爲而得幸福之效果者。未之有也。人皆知謹慎公正溫良爲對人之義務。然此卽自求多福之道。人嘗能推己及人。使親戚朋友。皆得平和福祉。則其平和福祉之先。必反射於己。而以傲慢猜忌狡獪猶惡之行爲。貽苦痛於人者。其苦痛之反射也亦然。由是觀之。對人之義務與對己之義務。決非截然分立者。一身之安甯。與家族社會國家。互相錯綜。能自盡其義務者。卽以增社會之安甯。而爲社會盡義務者。亦卽以增自己之安甯焉。

(三) 以行爲之動機核之。吾旣卽行爲之效果。求其利己利他之區別而不可得矣。吾再行爲之動機求之。而其不可得也如故。蓋一行爲。非起於一動機。物理界之運動。常有多許之因緣。意志之決定。亦有多許之動機也。一行爲之起也。其所以結合而爲之原因者。有本於固有之意向者焉。有本於臨時之事狀者焉。人之意向。或關於性質。或關於生活。其因已多。而臨



時事狀。又包有直接間接之請求、慫恿、諫止、賞譽、誹譏之屬。則尤複雜矣。爲農夫者。耕耘穫積。窮年而不倦。由於利己之動機耶。抑由於利他之動機耶。此無謂之問也。使吾輩問農夫曰。汝之勤於田園也。爲己乎。爲人乎。彼將以問者爲妄誕。否則將答曰。不如是。則田園將蕪也。曰。田園何以不可蕪。則曰。是農夫之恥也。彼其所以治其家者亦然。自倫理學者考察之。則知農夫之勤於田園以益井里。教其子弟以助國家。悉出於彼之所自願。彼又務增進其生計界之動力。使必舉彼之行爲而區別之。若者爲己。若者爲人。則竟有所不能。要之種種行爲。均爲己而亦爲人。合有意識及無意識之鵠的。爲總量而決定之者也。凡舉各種行爲而別之曰。若者爲己。若者爲家族。若者爲社會。是與計快樂之數量者同。皆倫理學家誤以概念之區別爲事實之區別者也。

其在學者及美術家政治家。何如乎。凡學者當其七十生日若其他令節。則世人所以頌祝之者。必曰。是人者。爲國民若人類之幸福而盡力者也。而其人亦或以此自表。如伏爾弗 Voltaire 自序其所著之書曰。吾愛人類。吾書皆爲利人而作云云之類是也。夫伏爾弗之言。余非不信。然吾抑不知彼著書之初。固嘗先提一人類幸福之問題。次則計畫其何以利人類者。乃始發見其所謂理性之思想。而後執筆而書之耶。是不能無疑。吾意伏爾弗必先得一問題。而務欲

明辨之。繼則既得明晰之思想。而欲以筆達之。於是時也。時而思透澈其論。以邀讀者之激賞。學術雜誌之表彰。抵制反對者之攻擊。其愉快爲何如。時而思盡力發揮真理。則得使利益人類之認識。益高其價值。因而成此多種之著作也。夫由此種種之希望而著書。其所著之書之價值。並不因之而貶損。至於專爲利人之鵠的而著書者。亦不必無遠劣於好名者之所著也。叔本華者。素不措意於他人之利害者也。其著書也。皆欲洩其所窺見之大祕密。而公之於世。未有以利人爲鵠的者。彼之著作。如詩人之行吟。美術家之奏技。自實現其精神界之祕妙而已。夫使世界有我而無他。則一切著作。誠皆無謂。無聽者則演說家必不敢口。無讀者則詩人文士或未必下筆。然當其經營之始。固不必專爲他人設想也。格代嘗語伊克曼 Eckerman 曰。余未嘗以著述家之責任自繩。如何而爲人所喜。如何而於人有益。余所不顧也。余惟精進不已。務高尚余之人格。而表彰余所見到之眞若善而已矣。

英雄之致身者亦然。留尼達士 Leonidas (斯巴達王紀元前四九一—四八〇年) 率其隊與波斯大軍力戰而死之。其動機爲利己乎。爲利他乎。是亦無謂之間。而強欲分其所不可分者也。彼爲祖國而戰。固無待言。然祖國者。彼之祖國。而非異邦人之祖國也。如曰。彼爲其名譽而戰死。然彼之名譽。非卽斯巴達之名譽耶。吾人尙能強以利己利他之名區別之耶。於是吾人得

爲之論曰。凡致身者。亦所以自存也。所以存其觀念之己也。彼之不惜以生命爲犧牲。乃欲存其大於生命高於生命之己也。消極之自殺。無關於自存。不得謂之致身。凡所謂致身者。皆含有利己之元素者也。所謂舍己殉人者。矛盾之言耳。致身者無不圖自存。其所以舍財產若生命而不顧。則以其所保有大於此焉者也。反之而小人有以貨利之故而賣其朋友。若名譽。若祖國者。彼固非有惡於朋友名譽祖國。特以貪貨利而爲之。故君子小人之別。在其所見之幸福高下如何。而人格之高下隨之。蓋觀其所見幸福之價值。而得以定其最深之意向矣。

物理學者。嘗言宇宙間無一孤立之點。物質世界之各原質。皆與他原質互相影響。道德世界亦然。各人之行爲。必有影響於全道德界。而全道德界之現象。亦必反應於各人之行爲。全道德界之現象。勢不能究竟其效果而證明之。亦猶物理世界。不能究竟一運動之效果也。一巖石之落。似不足以動地球之重心。而必非無所動。一人對於煙草若咖啡之好惡。似與煙草咖啡全體之貿易。無甚損益。而決不能無損益。且於全世界之農業及生計。皆有影響也。一人於一行爲。一美術。一思想。一言語之好惡。若與全國民之風俗美術思想言語。無甚變動。而決不然。凡事實。一切現象。皆互相關聯。無論何人。於他人之行爲。不能毫無繫屬。其見聞他人行事也。輒判斷之。或以爲善。或以爲惡。而一切判斷之效果。卽爲對於一切行爲而助進之或阻礙

之輿論。蓋人人以爲他人行爲皆與己有直接之關係。而或推之或挽之焉。然則爲利己主義利他主義之區別者。果無謂之至耶。行爲之動機。果全無差別。可被以利己若利他之名者耶。

曰否。余意非謂此也。吾人所遇之事。己之利害與他人之利害相衝突。或近似於衝突者。蓋往往有之。於此時也。非損人以益己。則必屈己以利人。此其大有關係於道德之價值也無疑。雖然。人我利害之衝突。利己利他兩動機之矛盾。非正則而變則也。以正則言之。利己利他之兩動機。固一致矣。生存之道。非如多數倫理學者所說。物競日烈。終無平和之一日。蓋人人雖未能驟脫於物競之範圍。固已有多數之人。不待爲激烈之競爭。而能生存者。處健康之家族。廁秩序之社會。盡正則之職務。則所經驗者。大率人已兩利之道。鮮有迫於非損己不能利人之境者焉。

(四) 道德之判斷。以道德律判斷之。凡損己利人者。無論情事如何。皆爲義務耶。或本非義務而可爲盛德耶。叔本華之見解。蓋如此。而世人普通之說亦然。蓋言語之習慣。固若以利己之與惡。利人之與善。其義從同矣。然吾人試詳察之。則其事固非可以片言折之者。一切行爲。出於利他之衝動者。果實際爲人耶。具利他之鵠的者。其果有利他之效果耶。世固有以利人

爲職。而其實乃貽害於人者。其意固親切於人。而受其影響者。轉淪於傷殘腐敗之境。不智者之善。非善而實害。猶是自然衝動之未經陶冶者耳。莎士比 Shakespeare 於其所著梯蒙 Timon von Yulia 劇本中。力寫無識而好善者之惡果。殆無遺蘊。是故僅僅利他之性癖而已。在道德律未足以爲善。況專以此爲善耶。

更進而求之。爲損己利人之行。而果有利於人。則無論其事如何。不能不謂之善。謂之義務矣。雖然。吾人其以他人小利之故而棄吾重大之利益耶。欲塞病者至小之希望。或少殺其病勢。遂犧牲吾之財產。若健康。若生命。以供之耶。是義務耶。是卽非義務而尙爲盛德耶。且吾人其當犧牲吾親子兄弟之利益。以充他人之希望耶。平心而論者。必曰否。父子兄弟與我之關係。視他人爲密切。吾以徇他人希望之故而損吾父子兄弟之安甯。是非不合於義務。而反背之也。是故人僅僅能犧牲其性癖若利益而已。未足以爲善。必其能以此而增進他人重要之利益。乃爲善耳。犧牲其身以救他人之生命。以殉國民之公益。是爲大善。不能自制其欲。因而陷他人於不幸。則惡也。

然則道德界善惡之判斷。以其鵠的之在客觀者之關係爲基本。吾人本是而定利己利他兩義取舍之標準。將曰。無論我利他利。常先其大者而後其小者乎。凡功利論之以社會之利益

爲鵠的者。皆用之。以最大多數之最大幸福爲絕對之鵠的。種種行爲。皆視其客觀界之價值。而以其所生幸福之量計之。凡損己之事。苟其所益於人者。視所損爲大。則必行之。其或所益於人者。小於所損。則不必行之。

然吾人欲以是爲普通之標準。則尙當更狹其規定。以免誤解。蓋吾人所當先致意者。幸福若安甯。非若貨幣之可以把握而授受者也。幸福者。動力之效果。吾人當自以勤勞得之。而非他人所能贈餽者。他人惟能自其左右貽以相當之助力而已。是故普通之標準。決非可以簡單之式示之。而所謂吾人之行爲。必如何而能得最大多數之最大利益。亦非吾人之所能決算。吾人惟能無所躊躇而斷行道德之行爲而已。是非取決於客觀界利害之量。而取決於鵠的之自然秩序也。余之義務。以余職務地位之所屬者爲第一。由余與他人特別之關係而生者次之。由余與他人因偶然之關係而生者又次之。若後者之利害。視前二者爲重大。則余當自離於重心之己。而特別爲之盡力。此吾人於事實界所易決者也。譬之人之以他人之環列其周者。爲有向心力之衆球。則視其去我中心點之距離。而定其動力所及之牽。此物理器械學之規則也。其所以不能不如此者。則以種種利害。使皆以客觀界之全量影響於吾人。則吾人中心點之本質。必爲之崩解。而吾人之一切行爲。亦崩解而無效矣。故一切助力之效果。悉視

助者與被助者之距離。而減損其比例焉。

夫吾人之於利害。非必無捨近而就遠者。爲國家之生存及自由而舍其身。爲正義真理而舍其家。固吾人所不辭。且吾人亦嘗贊成撒馬里亞人能不顧其一身之利害而救其見捕於賊之鄰人。蓋是時。自彼以外。固未有能救之者也。惟以常例言之。則終以先近而後遠爲準。慈善者自家庭始。此英人最善之俚諺也。

(五) 進化論倫理學說與利己利他兩主義之關係。論者或曰。基本於進化論之倫理學。不足以說明社會之道德。蓋自然淘汰者。能使人養成強大、敏捷、頑忍諸德。以爲一己趨利而避害。決非以克己之德教之。況犧牲其身耶。凡人必無所顧忌。則足以自利。而力益強。自然淘汰者。所以發展如此之模型者也。因而進化論之倫理學說。亦不能不贊成之。而提倡之。充其義。必將以無所顧忌之利己主義。爲自保存自發展而達於圓滿之道矣。

余答曰。否。使人類能孤立而自存。則是說或然。然人類之所以生存者。非恃有社會及國家乎。肉食之獸。孤立而能生。故其生活形式之發展。或如論者所言。然人類所以占優勢於生物界。而毒蟲猛獸不能爲害者。全恃其有結合社會互相維持之能力。若言語、若悟性、若器械之發明。皆屬焉。凡合羣力以達一共同之鵠的。其力莫大。由是而愛羣性遂爲自存之要素。因而演

爲各種性質。如信義、友悌、及犧牲私利以徇公益之類。皆是也。卽此種種性質。而求其最固最深之根據。則卽在服從社會親愛同胞之性質。故能實行社會之道德。而不爲自然所淘汰。且爭存於各民族間。而特占優勝也。蓋人類最險之敵。卽人類。故一民族與他民族競爭益烈。則一族中之結合益固。而貪詐怯惰之弊益擯。及其與他族息爭而言和也。則內部之統一。漸趨於弛緩矣。平和之時代。人往往有侵侮同胞。以圖其小己之自由。若利益者。在抵抗異族之時。此等性癖。無自而發生。卽有發生者。亦未幾而抑制之。在文化之初期。人類愛羣性最強。各人皆僅爲民族若都市之一分子。而並無獨立之人格。否則不足以自存。故如忠義、信實、勇敢諸道德。尤爲往昔英雄時代所最重也。

吾儕於此。不能不一核斯賓塞爾利己衝動益減、利他衝動益增之說。其言曰。人類益進化。則其性情漸與交際之生涯相愜。而戰爭之禍。與年俱減。且人類戰爭之本能。亦與年遞減。而以交際之本能代之。於是戰爭之形式。悉爲平和交際之形式所制壓矣。斯賓塞爾蓋以生物學之所證明。凡生物對於其子孫之注意。益廣其範圍。則其爲生育子孫之故。而犧牲其一身之精力若壽命者。乃益縮其範圍。故由是而演繹之。且豫期之曰。利他主義益發達。則對於他人幸福。亦爲其須臾不可離之快樂。而下等利己之快樂。益爲此高等利己之快樂所抑制。而且



其時一切自然界之缺陷。必已隨文化之進步而益減。而所謂利他主義者。至不必有憐憫惻怛之狀。與犧牲其身之行爲。而悉爲同情歡喜之態。同情歡喜者。無損於己而可得。亦利己之快樂也。斯賓塞爾既以人類快於利他之興味。將若是其大。則亦自慮其說之過甚。而又以下說調停之曰。人皆知他人亦欲得此歡喜。而且知他人各有得此歡喜之能力。則各循其自然。而不至追求過甚焉。

斯賓塞爾爲此說而又附記之曰。吾爲此說。不冀名爲基督教徒。而實爲異教徒者所贊成。雖然。余今者不能避異教徒之呵而曲從其說。

斯賓塞爾以過去之進化史爲基。而設想未來之世界。然其於過去之跡。不免有以挾偏見之故而忽視之者。卽戰爭與社會之關係是也。戰爭者。對於外部而發展其敵對之本能。亦卽對於內界而發展其交際之本能。戰爭稀。則戰爭之本能。固爲之弱。而內部結合之勢力。亦爲之漸弛。斯賓塞爾所述之進化史。交際益繁。則戰爭益減。其事誠確。吾人固早已異於美洲土人之手不釋兵。而商工業之競爭。乃日益激烈。蓋生活狀態。旣已改變。則人之性質。漸與相應。本自然之理。人類固由是而益習慣於共同之動作矣。二千年前。與馬利古斯 *Marius* 及該撒 *Cæsar* 戰爭之日耳曼人。自不如其今日之子孫之習於商工。然吾人不能以此等之習慣。與

利他感情之發達。并爲一談也。人類卽未有互相親愛之情。而僅爲利己感情所驅迫。亦將循秩序而共事。如今之商工社會。相疑相嫉之情。遠多於疇昔之農夫是已。疇昔德國之農業。業主與佃人。無連合。無詐欺。不行險僥倖。不傾軋同類。一家財政。鮮有與他家相關者。及通力合作之制。日益複雜。而互相軋轢之點日多。試問今日種種社會。其軋轢最甚者。何在乎。官吏乎。教員乎。僧侶乎。抑又農夫乎。兵卒乎。是人人所能答也。此其故。由商工社會。遠不如農民之質樸。一方面雖若增其友睦信任之狀。而一方面乃增其嫉妒猜忌之心也。

斯賓塞爾之說。以家族關係之發達爲論據。余以爲家族之關係。亦向兩方面而發展。當今之世。恆有不和之家族。爲古人所不及料者。蓋自各人之特性。日漸顯者。則彼此好惡憎愛之情。亦日益劇烈。此自然之理也。觀夫山野羣居之禽獸。平和度日。遠勝人類。則思過半矣。

國際亦然。文明之國民。以平和爲常。而戰爭爲變。野蠻之人。反是。文明之國民。以戰爭爲進化之阻力。而野蠻之人。則視之若遊戲然。夫戰爭固可弭乎。斯賓塞爾則固豫言之。然一國民固能不萌侵畧他國民之思想乎。吾恐國界不泯。則互相侵畧之思想。必與此終古。如曰國界終有泯滅之一日。則時局大變。將有何等新歷史。何等新生活。亦無煩吾人今日之豫爲籌議焉。或曰。斯賓塞爾之未來樂天說。誠屬夢想。然其說卽有謬誤。抑豈非有益於人生之謬誤耶。蓋

推斯賓塞爾之意。在激勵人類。使爲未來之世界致力。固人人所信也。夫未來世界之理想。於人類之感情及行爲。不能大有影響。其或聞而信者。蓋亦有之。然或不免因是而生他種之效果。卽誤視過去及現在之世界而憎惡之。此則斯賓塞爾立言之過也。斯賓塞爾以生物學之綜合爲公例。而於人類歷史中複雜之事實。不免有所遺忘。又彼既挾未來樂天說之成見。則不能平心以判過去。此其所短也。夫未來世界。卽使其最高尙之幸福若道德。而過去之人類。並不因是而失其所謂幸福道德也。彼等之生涯。不特最宜於彼等。而尤爲人類進化所必不可少之狀態。此其狀態之不失爲有價值。亦猶人類於幼稚時期。以嬉戲爲樂者。亦不失爲有價值之時期也。夫商工之模範。固有其幸福。有其可崇拜者。戰爭之模範亦然。意者若亞希爾 Achilles (希臘之英雄以勇聞) 亞歷山大 Alexander 之流。當商工業極盛之時代。尙有崇拜之者乎。抑僅僅人類未脫猛獸性質之時。相與崇拜之乎。要之猛獸必爲猛獸所崇拜。則確然矣。

## 第七章 道德及幸福

余前者既言及道德及幸福之關係矣。茲更當詳言其理。而由兩方面考察之。一曰道德之影

響於幸福者。二曰幸福之影響於性格者。

(二)論道德之影響於幸福者。善者得福。惡者受禍。是一切國民所據爲第一原理。以爲考察道德界一切事物之根本者也。此等確信。由彼等生活經驗之結論。而常表之於俚諺之中。斯彌得 I. Schmidt 所著希臘倫理學第一。凡希臘人之俚諺及文詞。關於此義者。網羅無遺。且爲之序曰。人類之運命。至公主正。善人受賞。惡人受罰。此希臘人最確實之信仰也。斯彌得謂和美耳 Homer 之詩。已以此義爲主旨。嗣是以後。是等思想。遂爲希臘著詩述史者之根本問題。彼等以爲此等正義之實行。卽人類運命受治於神之確證也。凡神雖亦有喜怒哀樂之情。一如人類。而由其全體言之。則確爲正義道德之保護者。神於犯罪者。破契約者。背君父者。不善遇賓客者。皆罰之。於殺人者。死之。其應報固有遲遲者。或且有施之於其子孫者。其後由東方輸入輪迴轉生死後裁判諸說。則且謂其應報有施之於來世者。然要之犯罪者。無論如何。決不能免於刑罰而已。神之愛善人也。務使其身及其家。無遇不幸。無犯罪惡。而以幸福終其生。希臘語所謂見愛於神者。卽指敬神而愛人之人也。

舊約全書中之詩篇及記事。亦以此等直覺爲其根本之思想。其記事諸篇。皆謂天神甄別各人及各國民之行爲。而示其賞罰。其詩篇之所贊賞。則皆正義誠篤及最深之信仰也。

神之於服從神命者。決不忘之。雖其子孫。猶貽以多福。正直者雖時亦不免困厄。而神必不以此而墮落之。或轉以其困厄爲幸福之媒介也。而不信神者。則必不免於墮落若覆亡。

由此等直覺之學理而進化。是爲希臘道德哲學之內容。彼等不惟以是爲出於偶然之神意而已。乃謂一切事物之性質。皆有道德與幸福相結合之力。然其幸福之概念。偏注於內界之性質。蓋謂德行直接之效果。不必在外界之幸福。而在內界之幸福。卽所謂內界之平和也。外界之幸福。不必爲仁人君子所必得。而要其德行。固已有吸收外界幸福之力。且即使外界之幸福。終不可得。而內界之幸福。則固可操券矣。此等原理。卽近世倫理學之大勢。亦與之符同。若霍布斯、若斯賓那莎、若拉比尼都、若伏爾弗、若昔弗脫布里、*Chafesbury* 若謙謨、皆從事於正義安甯互相因應之證明者也。然則近世之倫理。亦以正義自生幸福。不義自生不幸之主旨爲其中心點。德也。安甯也。名譽也。內界之平和也。一類也。不德也。不幸也。恥辱也。內界之阨陁也。亦一類也。無論何時何地。德與內界之平和。不德與內界之阨陁。未有不相與結合者。惟安甯名譽之於德。恥辱不幸之與不德。則未必如響斯應耳。

持此見解以論道德及幸福之關係者。所謂樂天主義也。反對之者。則爲厭世主義。持厭世主義者。謂惡人常享幸福。而善人常陷於不幸。檢各國民之文學俚諺。而求其反對於福善禍淫

之證據。誠亦不難。蓋常有小人。習行其侮弱媚強之詭計。而因以攫取富貴者。狡狐小說。（原名 *Reineke Fuchs* 其曰 *Fuchs* 者狐也。 *Reineke* 者此狐之名也）格代所許爲通俗之聖經者也。其中亦含此義。暴威之代表者。獅也。詭譎之代表者。狐也。是爲君及大臣。其他正直之羊。馴良之兔。素野之熊。樸訥之狼。則皆在下位。新約全書。亦承認此義者也。正直者不可不爲正義及真理而嘗艱苦。是爲古代基督教之根本主義。凡基督教徒。皆不可不如其祖師基督之備受屈辱凌虐而不悔焉。

樂天主教與厭世主義孰是。將厭世者是而樂天者非乎。余以爲不然。

凡各人各國民所持厭世之思想。在樂天主教中。固有說以調和之。夫吾人誠不能謂善人必無遇外界之不幸者。如慎於衛生者。間或寢疾。而習於縱欲者。或反健康。君子固窮。而小人得志。忠盡之臣。恆爲君主所憎疾。而便佞者則寵祿及之。此誠人世所不免。然此等事狀。恆使世人異常注意。而爲之不平。豈非明示其不合於普通之規則。而當爲變例耶。凡以輕薄縱恣之故。而天逝其身者。人皆以常事視之。曰。是固然。然使以守義持正之故。而遭際困厄。甚而至於死亡。則人無不歎天道之難知者。賢者進。不肖者退。人皆習以爲常。至如素行不軌而忽致巨富。則人將永以爲口實。是豈非人世之常態耶。

凡變則者。足以證明正則之可據者也。前舉各例。使非反於自然之理。則人亦何由而曉曉耶。求利者以詐僞。不如正直。求友者以詭譎。不如懇篤。要之有德者必有幸福。而不德者必陷於不幸之正則。固不以偶有變則而搖動也。

善善惡惡。正則也。而亦有變例。如惡人之惡直而醜正是也。淫奔之女。遇貞淑者而惡之。彼以爲世有貞淑之女。而淫奔者遂爲世人所詬病。故多方以讒誣之。搆陷之。必使陷於污辱而後已。彼固以爲非辱人則不足以榮己。是卽惡人所具陷人爲惡之衝動也。他如詔諛者忌克者之惡。正人君子也。皆然。彼自以爲受正人君子之彈斥。而因而爲世所鄙夷焉爾。

故無論何時何地。苟有一社會焉。爲奸佞者所把持。則其間正人君子。必不爲人所敬愛。而轉受輕蔑凌暴之待遇。然而奸佞之徒。勢不免互相衝突。舉全社會爲怨毒之府。而土崩瓦解之勢成矣。希西亞若 Hesiod 之詩。有寄其厭世之思想者。嘗預寫社會崩解之狀曰。父子不相愛。賓主不相敬。朋友不相信。兄弟不相親。子長則罵詈其父母。而凌侮之。不畏神罰。不守盟誓。而破壞他人之都府。行義守道者見鄙。而小人見重於世。權利悉爲豪強者所占。而禮讓者無與。奸譎之徒。陷害正人。舉一世而爲凌辱憎怨嫉妒之府焉。是誠善爲希臘人寫地獄之變相者矣。

觀於此。而基督教中。人生道德之見解。亦可知已。古代基督教徒現世之概念。殆與希西亞者所寫者同。試讀其羅馬書而以希臘羅馬之世態比較之乎。彼羅馬書第一章之言曰。一切惡德。若不義、若邪惡、若貪婪、若暴狠、若妬忌、若凶殺、若爭鬪、若詭譎、若刻薄、若讒害、若毀謗、若怨神、若狎侮、若傲慢、若矜夸、若矯詐、若不孝父母、若凶頑無信、若不情、若不慈。是皆神之法律所謂行之者必死者也。彼等既知之而猶行之。且不惟自行之而又喜人之行之云云。持此等見解以觀世。而又顯揚之。是則基督教之發現也。不爲世人之所容。固宜。蓋基督教徒亦自知之矣。

基督教又有預言之一事。則世界末日是也。彼等謂人類必不能常存。且亦無常存之價值。蓋彼等所見之世界。全如希西亞若及保羅之所寫。則其不能常存也無疑。然世界至今未滅。而基督教歷經挫折。漸受信仰以後。以迄於今。人類之行爲。實迥不同於彼等之所寫。然則彼等所謂當時人類之不能常存。亦復不誣也。且古代基督教徒。亦非僅抱厭世主義。而以此世界爲不可救者。新約全書。有勸教徒見善果則贊天父而行善事之一章。又提摩太全書第四章第八節。言敬神者凡事有益。今生來世。皆可操券而得之。是皆言善人在世宜得幸福。與舊約全書之說同也。



又有當附記者。則基督教徒。不以困厄爲不幸是也。彼等謂困厄者所以玉我於成。故雖有何等困厄。決不稍擾其精神之平和。及神賜之幸福。彼等且以爲被迫於世人。正彼等非此世間人而爲悠久天國之民之一證。彼等雖當道德與幸福不相一致之時。而確信道德之敬虔與內界之平和。密接而不離。不甯惟是。彼等直以道德之敬虔與內界之平和一而非二也。於是吾人又得一結論曰。實行道德者。僅以道德爲其鵠的。即使外界之幸福。不與之偕。其感覺之部分。若有所苦。而要之實行道德。卽精神之幸福也。斯賓那莎曰。幸福者。非道德之應報。而卽道德也。是也。人苟不以道德爲鵠的。徒以禍畏罪之故而行之。則一旦外界之幸福。不如其所期。將遂不免有天道無知之怨。然使彼反其道以行之。而幸得如其所期。彼果能無慊乎。然則道德與幸福。確有內界之關係。而不德與不幸。亦不能不有密接之關係。明矣。吾人固亦能設想。有一人焉。縱欲無度。永不自覺其良心之苦痛。而逸樂以終其身者。然世界果能有是人乎。吾恐行不德者。終不能免於良心之苦痛也。

(二) 論幸福之影響於性格者。吾嘗言幸福有屬於內界屬於外界之別。外界之幸福。卽富貴、權勢、名譽、健康、勝利及其他一切滿志之事是也。此等幸福。其影響於性格者何如乎。享幸福者。常有損性格而失安甯之虞。此觀察一切文明國民之人事。而可認爲第二之真理。

者也。余於希臘人善人得福惡人受禍之思想。既詳敘其原因矣。而彼等又以爲外界之幸福。與內界之幸福不同。舊約全書之詩歌。謂幸福足以長傲。凡享外界幸福者。必流於驕慢。驕慢者必逞暴行。逞暴行者將受神譴以亡其身。是卽希臘國民所認爲自然之理者。蓋徵之希臘詩人及歷史家之可言而可知。惟出類拔萃之賢者。始能永享幸福。是誠確有根據之直覺也。幸福與成功。常易使人自足。而流於驕慢。享幸福者雖尙明於評人。而常昧於自知。自誇其功。而視他人之沈滯坎坷。則以爲無能。於是見他人之勤力而不之重。見他人之困厄而不之憐。日肆其驕侈。而遂爲神人所共憤。凡戰勝而驕者。常輕蔑鄰國。凌其弱者。虐其所敗者。自以爲安全無患。而一旦覆亡隨之矣。

夫吾人何以睹享受快樂之人。而輒起嫌惡之情。此其事不可忽也。酒池肉林。以肆口腹之欲。常使見者不歡。見肆情縱欲之人而不之嫌惡者。殆非人情。故耽逸樂者。常以離羣索居爲幸。誠恐爲人所見。興味索然。而好虛飾者。乃務以幸福誇耀於人。又何故耶。吾人讀英雄傳。及其戰勝困難。既達初願。則無復興會。故爲之作傳者。於其得富貴享名譽以後之事蹟。常略之。格代自敘。所以絕筆於移居華因曼爾 *Weimar* 之時也。格代之傑作 *否斯脫* 小說曰。耽逸樂者凡人耳。可謂名言。蓋晏安者。醜毒吾人之精神。使之墮落。否斯脫所以能抵抗天魔之誘惑。惟

不耽逸樂故。彼天魔以種種逸樂誘否斯脫曰。吾將使之同流俗而耽逸樂也。然否斯脫雖輾轉流俗之中。而卒能蟬蛻於逸樂。此其所以能抵抗誘惑也。彼之自拔。由其品性高尚。不爲逸樂所動而已。

由一人而推之於團體若國民、社會、黨派、亦然。苟其共享幸福。則衰亡之兆見已。彼將由是而失其自知之明。耗其實力。弛其節制。卒也顛覆於其素所鄙夷之敵人。蓋世之可畏可疾者。固未有過於矜伐而驕奢者也。

幸福者衰亡之媒。其證據如此矣。而不幸之境遇。若坎坷。乃適以訓練吾人。而使得強大純粹之效果。蓋吾人既逢不幸。則抵抗壓制之彈力。流變不渝之氣節。皆得藉以研鍊。故意志益以強固。而忍耐之力。謙讓之德。亦由是養成焉。幸福者。常使人類長其互相衝突之性質。而不幸者。則使人類以溫和、含忍、正直之性質。互相接近。夏日旅行。忽逢驟雨。則雖互相疾視之人。相與同止於亭軒。而談笑無猜。其在一都會、一國民、遭大不幸。則雖平日相憎相慢者。皆同心協力以禦侮。皆其證也。最高尚之道德。非遭際至大之艱苦。殆未有能完成者。基督爲衆人崇拜。歷百世而未沫。卽以其際遇艱苦之故。當其時。官吏虐之。庶民誹之。弟子叛之。而彼遂被磔於十字架。此正所以玉成其爲素王也。方彼之被磔也。蓋將曰。吾於此世界所經營之大

業成矣。吾雖爲善而得禍。然終不以世人之誹謗若凌虐。而擾吾內界之平和也。

基督教者。粹然苦痛之哲學也。梭鉢 *Hiso* (書名) 曰。苦痛者。此世間人類之生涯也。可謂能抉發基督教之本旨者矣。希臘人之思想。亦有如是者。不受教育於艱苦者。不能爲大人君子。此美納多 *Menander* 之言。而格代引之以冠其自敘者也。而希臘國民之悲劇。亦以發揮艱苦能使人高尚而純粹之理爲多。

苦痛者。刑罰也。而又爲良藥。蓋源於幸福之精神病。如暴慢之類。得此而始痊。此希臘愛西布 *Aeschylus* 悲劇之觀念也。正人君子。並無所謂精神病。而有時橫遭不幸。則力能忍之。亦足證人類意志之強大。能不爲自然所束縛。而達於高尚之地位。如蘇格拉底之從容就死。不亦見不幸之不足以困正人君子乎。馬克斯奧力流 *Marc Aurel* 曰。不能誘吾爲惡者。何害之有。此之謂也。

由是觀之。確實之幸福。必合幸與不幸而成之。所謂際遇佳運之人。必非終身逸樂之謂。正謂其迭處於幸不幸之間。而比例適得其當。如歡樂與苦痛。成功與失敗。滿足與缺乏。爭鬪與平和。勞力與休息。互相調劑。而適得其平者。是也。吾人之精神。幸與不幸。不可以偏廢。猶植物之繁茂。不能偏廢雨暘然。彼夫一生沈滯者。或迫而爲厭世之思想。然終生處順者。果遂可以爲

幸福乎。縱使彼幸而不流於暴慢。然於人生最大之事變。未能閱歷。則其最大之材幹。亦無由而發展。常勝之將。無練其韜略之機會。全福之人。亦無展其精神界一切能力之機會。彼將以其運命爲不利於己。如頗里克拉脫斯 Polykrates 之自憎其幸福者矣。

於是吾人得斷言之曰。實際之生涯。必適應於人性實性之需要。大抵幸不幸交迭而經驗之。人之多得幸福者。固不必引爲大戚。而多際不幸者。亦無所庸其怨尤焉。幸不幸之比例。必如何而後爲適當。吾人自信之而已。無術以證明之。故幸不幸之輪迴。雖無時歇絕。而篤信其理者。乃不易得。然人類之備嘗艱苦以亡其身者。蓋亦多矣。而孰敢謂現在之生活條件。果有障礙於人性之發展耶。

國民之境遇。在當時視爲最屈辱之時代。而後日轉認爲繁榮之基本者。往往有之。徵之德意志之歷史。耶拿 Jena 之戰。德人最屈辱之時代也。而異日稱霸歐洲。乃基於此。若夫一時之勝利富強。爲衰亡之兆者。尤古今史乘所常見者矣。

世蓋有不滿於現在世界。而馳想於其他之極樂世界者。無論其想像之無據也。即使果如其所想。別有天地。而容彼居之。恐彼轉記憶其素所嫌忌之世界。而以爲較勝矣。世嘗有厭其故國而遷居海外者。未幾而鄉思頓生。乃悟一身與故國之關係。至爲密切。今之持厭世論者。亦

然。苟使彼暫離大地。居於星界。其思慕故土之思。將油然而生。而悔其持論之不衷矣。

## 第八章 道德與宗教之關係

(一) 道德宗教歷史之關係及其因果。道德與宗教。其果有必不可離之關係。起於其內界之性質者耶。抑各自獨立。而僅有偶然之關係耶。余今將論此問題。而先考其歷史。

徵之於人類學。人類之進化。達一種階級。則宗教與道德。必有密切之關係。一切道德。皆受諸神之制裁。合宗教及道德之命令而構之以爲法典。敬虔也。德行也。一也。其最著者。如摩西戒律。合宗教道德及法律之義務而一之。悉爲神律之一部。此等義務。皆有相等之責任。以其同本於神意也。有犯之者。則衆罰之。是爲國民宗教之義務。於是以畏神爲道德之基。而敬神與行善。黷神與作惡。其義同也。持此直覺者。不惟猶太教。卽基督教及回教亦然。且如希臘人、羅馬人、印度人、波斯人、埃及人、及亞西利亞人之所信仰。亦莫不然。一人及一社會生活之形式。皆具於宗教。所以規定國家社會之制度。一人之生涯。及一切道德習慣者。悉以宗教爲基本焉。不甯惟是。卽在亞美利加之墨西哥人、祕魯人。其宗教與道德。亦皆有同一之關係。華依次 Waits 嘗以古代亞美利加人之格言。有不遜於希伯來及耶穌教徒之言者。證其國民文化

之進步。且斷言之曰。欲驗一國民文化程度之深淺。莫善乎觀其本於宗教之道德。而究其宗教及道德融合之度如何焉。

然則宗教與道德之關係。吾人苟不於其根本求之。又何從而求之哉。雖然。徵之事實。則亦有與此相反者。最幼稚之宗教。僅以魔術欺人。與道德一無關係。崇拜偶像之教。亦於崇拜者之行爲。非所過問。苟此等事實。皆屬於根本者。則道德與宗教之關係。又何在耶。

吾人由其外部而觀察之。則得而爲之說曰。宗教之儀式。爲科學之第一對象。其重要之儀式。不能稍有省略。苟小誤之。則不惟無益。而且有害。徵之印度及猶太進牲之儀式。而可知也。是以祭司必富知識。凡宗教儀式之知識。皆祭司社會相與講明而傳習之。由是漸有定制。無論何人。必當恪守。一切道德法律。漸被攝入於其法典中。而一切人民。皆對之而有責任。然則所謂超絕之義務。其初附屬於宗教。而後乃擴充之於道德及法律也。

宗教義務及道德義務之間。尚有屬於根本屬於內界之關係。一切道德命令之性質。大略從同。如獎勵殉道。潔齋。持戒。節欲之屬是也。而一切宗教儀式之所表彰。亦不外乎屈己意以從高尚偉大之神意。故謙讓者得神佑。而傲慢者獲神譴。道德之所獎勵。亦即在制限己意以服從權威。壞亂道德。與褻瀆神聖。實具同一原因於內界。卽傲慢之習慣也。神爲傲慢之敵。故卽

爲道德之保護者。凡人類之無勢力者。無權利者。漂泊異鄉者。羸弱者。尤爲神所呵護。如人有侮慢賓客若老幼者。則神必罰之。此其所致意者也。

抑考求宗教道德之關係。更有進於此者。吾人於一切宗教得謂之對於超絕之實體而信仰者。凡宗教皆以不滿於經驗界所見實體之感覺爲前提。魔術教及偶像教亦因豫想有超絕之勢力若實體爲自然勢力所不能達者。乃欲以魔力達之。自人類之生活進化。而意志亦漸趣於精神界。蓋當其文化最稚之時。意志之鵠的。專在動物之要求。及其進步。則其鵠的乃移於盡善盡美之生活。卽所謂人道之理想也。人類意志之趣向既變。則其所豫想超絕世界之構造亦與之俱變。而始有多神教。在偶像教尙爲漠然無定之魔力。而多神教則益以邃遠。而爲有人格有歷史之實現。多神教之所謂神。乃以代表人類美善生活之理想。而使之實現於目前者也。希臘之神界。所以代表其國民理想之人類世界於客觀。故諸神之形體。各表希臘人人生理想之一方面也。而此等超絕界亦不能無影響於經驗界。彼等謂諸神者。常注意人類之生活。誘掖之。保護之。糾責之。以導人類於美滿之域。雖魔術之性質。未能盡去。其人民爲欲達健康富貴成功勝利之故而祈禱者。尙占多數。然國民之先覺者。漸盡斥妖術。使普通人皆以諸神爲人類美滿生活之表象。非必有所欲望。而專以崇拜渴仰爲宗教之本領焉。歷



史中進化最高之宗教爲一神教。其理想之要素益多。如基督教者。蓋盡脫魔術矣。耶穌及其徒。惟求神意之實現。而基督教之祈禱。則以凡事出於神意者皆善爲前提。是其歸依渴仰之至篤者。彼等以爲神意者。神聖也。公正也。慈悲也。吾人當以己之意志實現之於客觀界。以明神意。以當默示。此誠人類至純粹至深邃之意向矣。

於是余得爲結論曰。凡一國民之宗教。皆反映其意志於超絕界。以表其最深之欲望者也。以信仰之心觀之。超絕界爲現實。而經驗界則非現實。且本有價值。然超絕界與經驗界。決非截然不相通者。何則。一切純粹之黽勉。皆向理想界而進步者也。

於是道德與宗教之關係可知矣。二者同出一源。卽熱望其意志之達於美滿之域者是也。惟在道德則要求之。而在宗教則實行之。蓋圓滿也者。在道德界僅爲抽象之敘述。而在宗教界則爲具體之直覺也。自客觀界言之。道德與宗教同物。而以二方向現之。人之以其意志及行爲勉達於美滿之域者。道德也。以神爲美滿之代表而藉以充塞其感情信仰及希望者。宗教也。

若夫宗教與道德結合。則宗教之制裁。必大有助於道德之陶冶。犯宗教戒律者。恆有不勝愧怍之感。此卽可移用之於道德之命令者也。且宗教寫象之定向。尤有效力。卽死後生活之信

仰。所謂人類未來之生活。皆直接受轄於神者。是也。自現在世界觀之。神之勢力。不免稍遠。所謂福善禍淫之作用。亦非出於必然。故作惡者。尚以得逃神鑒爲希冀。及其死後。則一切無可掩蔽。而悉受神判。爲功爲罪。皆有公平之賞罰。而無所逃避。生前稔惡者。其應報。悉由自取。而剛正敬虔者。亦得饜其願望。而無遺憾焉。由是觀之。宗教界之恐怖與希望。非大有擁護道德之力也與。

高尚之人。於此等動機。更爲純粹。以爲神也者。不惟爲公明之法吏。而實親愛吾人之慈父也。無褻其公明。無負其親愛。此敬虔之人所造次顛沛不敢忘者也。凡俗之人。其宗教心亦不免。凡俗。彼且以爲未來賞罰。可以市道。襲取之。苟能盡義務於宗教。則雖恣行不德。亦復何傷。一切罪惡。皆可以施捨僧寺之金錢銷滅之。凡宗教之儀式。漸趨複雜。則此等弊習。皆所不免。耶穌所以詆猶太教之保利養主義。路德所以攻天主教之慈善會。斯賓塞爾所以短新教中之迷信派。皆以其弊習也。弊習積而不祛。則爲宗教界之大害。將使愛真理崇道德之情。爲之痿疲。而又爲發生狂信之素地。狂信者。以爲不敬吾人之所崇拜者。卽不敬吾人。卽吾人之敵。實卽吾人所崇拜之神之敵也。屠戮此輩。使無遺種。卽吾神所獎勵之善行焉。

(二) 論其內界必然之關係。吾於是又轉而就最初之問題。道德與宗教之結合。其果源於

本質而不可離乎。將僅於一定之進化階級。偶然結合。不過一時之現象乎。未來世界。二者果將分離乎。然則道德者將無待乎宗教。而自能達於美滿之域乎。

此等問題。至近世而始爲熱心研究之對象。數百年來。道德與宗教之不可離。既所共信矣。及近世而一切學理之直覺。皆非常破壞。於是道德宗教不可離之成說。亦有疑之者。教會之信仰。先不行於學者識者間。而普通人民。亦漸脫於信仰之範圍。至於今日。純粹之物理世界觀。流行最廣。彼等以爲道德與宗教。倫理學與形而上學。截然兩事。吾人之處此世也。決無煩考察世界所以構成之故。此等考察。一人之私事耳。至人類有道德之價值。則無論其爲唯物論者。無神論者。汎神論者。懷疑論者。及其他論者。均毫無異同也。

今之深疾此等直覺而痛駁之者。亦間有人焉。其說曰。無信仰者必不顧未來。而僅耽目前之快樂。學理之唯物論。必演而爲實踐之唯物論。雖多數之學理唯物論者。注重風俗習慣。防其唯物主義之波及於實踐界。然學理之唯物論。一轉而爲實踐之唯物論。乃理勢之所不可免者也。

彼等以爲人之於形而上學有特別見解。及於論理學爲無信仰之說者。將有不顧道德律之弊。此余所未敢贊成者也。余敢曰。凡人無論有何等哲學見解。而其負責任於道德律。則皆同。

蓋道德律者。非由人類隨意創造。而實其生活及安甯所自出之自然律也。其所以不隨人類之意見而變更者。以此。然則持無神論唯物論之見解。而遂目道德律爲贅疣者。不得不謂之謬見矣。

雖然。余非謂無信仰者之必無道德。而有信仰者之必有道德也。世固有不信教會之條義。並不信宗教之原理。而行爲悉合於道德者。亦有確持宗教之信仰。克盡宗教界之義務。而所行乃流於剛愎傲慢若狡詐者。

然余亦不以因是而謂道德與宗教。處世與世界觀。各不相關係者爲然。

世界觀之截然相對者二。其一以善之在世界。最爲重要。所謂現實者自善而生。亦卽爲善而存。吾得取拍拉圖世界以善之觀念爲基之語。而名此見解爲觀念論世界觀。人類所以有神之信仰。則卽以善爲世界之基本及鵠的故。如菲希的所謂世界秩序最終之基本卽道德者是也。故觀念論世界觀。又得名之爲有神論世界觀。而與此見解截然相反者。唯物論世界觀也。唯物論之說。謂現實之原理。絕無關於價值有無之區別。且現實界全體。由原子及其合於規則之運動而構成。本無所謂善惡。惟隨時間之經過。而一切事物生焉。生物亦全由原子之偶然聚合而生者。生物有苦樂之感。不過原子運動之一變化。所謂苦樂也。善惡也。如是而

已耳。一切原子既偶然而結合。則亦偶然而離散。故獨體必有死。而種族亦必有滅亡。生物構成之條件。如是而已耳。是故苦樂善惡之名。皆可消滅。而所餘者惟無情之原子及自然律而已矣。

吾人於此兩相反對之世界觀。必不能無所取捨。而取捨之間。於其意向及處世。不能無關係。其人有觀念之內容者。必傾於觀念論世界觀。其人僅有物質之生活者。必傾於唯物論世界觀。此爲自然之理。蓋意向爲本。而世界觀爲末。故以生活規定信仰。而非以信仰規定生活也。菲希的曰。人之擇何等哲學也。視其人爲何等人。信然。人苟殉無意識之衝動。而肆目前之嗜欲。則又安得有高尚偉大之世界觀耶。人之判世界之價值也。視人生之價值。而其判人生之價值也。視一己生活之經驗。苟其一己之生活。僅僅殉無意識之衝動。肆目前之嗜欲而已。則其視世界也。謂不過原子之離合聚散。亦固其所。若乃對悠久之鵠的。偉大之觀念。而生活焉者。則必先知一己之生活。次則知人類之生活。既而知世界之若是其高尚。若是其偉大矣。若而人者。知歷史之生活爲有意義。且現實界全體。實與一己之意向。循同一之方針而進行也。蓋一己生活之價值。與全世界價值之影響。有如此者。

於是吾人得謂世界觀者。包一切價值之判斷。而表彰之。卽各人意志之反映也。凡人之解釋

現象也。無不符合於其意向。一切生活。各欲以其所親愛所珍重者圍繞之。則亦欲得其所視爲高尚之世界觀圍繞之。以饜其心。意志凡庸者。得虛無論世界觀而已安。則反嫌觀念論世界觀。而謂一己無關於宇宙之鵠的。意志高尚者。不屑以一己爲原子離合聚散之現象。爲宇宙之贅疣。必如觀念論世界觀所謂我亦世界原理所演生。必能與之爲根本之調和。而一切黽勉必非無效焉者。而其心始饜也。

生活之影響於信仰也如是。而信仰則亦反應於生活。人既信善之有勢力矣。信神矣。則足以鼓其勇敢而增其希望。吾敢言人之處斯世也。無此等信仰。而能立偉大之事業者。未之有也。一切宗教。以信仰爲基本。其師若弟。以信仰戰勝於世界。古今來殉教者。終身爲觀念而生活。抵抗詰難。閱歷艱險。甚至從容就死而無悶。誠由善必勝惡之信仰也。人豈有別無遠效巨功之信仰。而無端就死者耶。是爲世界史中最大之事實。苟舉此等事實而刪除之。則所餘者何事耶。若乃無所信仰之人。則意氣必因而沮喪。圖目前之快樂。而違恤其後。無信仰者之常態也。格代曰。世界史中第一深遠之題目。信仰及不信仰之衝突而已矣。信仰最盛之時期。不問其信仰形式如何。而功業爛然。常垂範後世。若乃不信仰制勝之時期。則亦不問其不信仰之形式如何。而要其各種事業。雖亦間有震驚一時耳目者。皆轉瞬而歇絕。此則人人趨樂易而

避艱苦之效果也矣。

(三)論宗教與科學之關係。或曰。自科學日益進步。而信仰之無謂。不既大明乎。有神論及觀念論。非皆多神論時代之驕子。而古昔迷信之遺傳乎。以科學證明之。世界之經行。非皆由無關善惡之自然力所規定乎。

方今多數之學者。恆贊成此說。彼等皆以爲科學之認識。能破壞宗教直覺之基本。而余則不以爲然。余於此書。雖未暇爲形而上學之詳說。然不能不略舉其端緒也。

古人之信仰。謂神者。有人格之一體。存立於經驗界。而其偶然之意見。能影響於斯世。此其說之被摧廓而不可復立也。誠然。又如此說者。無論其所謂同於人格之體。爲多、爲一、無甚區別。既皆以神爲實存於世界以外。而偶然影響於斯世。則無論其爲多神論。一神論。而概念則同。欲持此等直覺之有神論。以與原本科學之無神論相抵抗。誠知其難也。然原本科學之無神論。非哲學之峯極。而僅其端倪。以其未立積極之學說。而僅舉往日上帝創造世界如工師創造時表之謬說而摧破之耳。而摧破謬說。未能成一家言。要當進而究種種之問題。如宇宙果爲何物。其構造如何。本質如何之屬。是也。

或曰。此等問題。非既經解釋者乎。世界者。由無量數極微之原子偶然聚合於空間。互相影響。

以成種種之現實而已。

夫以此等見解爲無疑之理者。所在多有。然太抵少年方始卒業學校。而稍稍讀通俗之自然科學書者爲多。若好學深思之士。則鮮或抱此見解。而輒以其無疑之理爲可疑。若柏拉圖。若雅里士多德。若斯賓那。若拉比尼都。若謙謨。若康德。若叔本華。若黑智兒。若羅底。若佛希尼。Hechner 皆不嫌於此等見解者也。凡認此爲無疑之理者。率由其急於立無神論之學說。而不暇精心研究。苟精心以研究之。則將頓覺其可怪。世界者。果由各各絕對獨立於其原始界存立界之原子所組成耶。然則一切事物。又何由互相影響。而使物理學者。不得不假定普通相關之律。謂各原子常被規定於其他原子之全體耶。而所謂普通相關者。非大可怪耶。各原子既已絕對獨立。則其運動也。非亦當絕對獨立而毫無關係耶。抑自然律者。驅一切原子。使之互相爲影響耶。然所謂自然律者。乃以表彰原子實際之運動。而非由外界竄入者。然則以絕對獨立之原子。而又普通相關。非大可怪耶。又安得不設想其本質及運動本有無量差別耶。且一切事物。果皆由原子發生。則其能發生而爲宇宙體系。若有機。若思想感情之實體。抑何可異。假曰是皆原子秩序之變化而已。然由其變化而演成種種之歷史。抑何不可思議。於是原子論者。亦悟原子秩序變化之說。不足以說明思想感情發生之由。乃遂謂原子者。非



徒有廣袤及運動。而且含有統一之原則及精神之原理焉。

吾人若由此說而追究其終極。則將如斯賓那莎倫理學中所詳敘之說。其說曰。世界者。現實也。其絕對一致之本質。則實體也。一切事物。雖若爲獨立之狀。而實皆實體之所規定。實體次第展發。爲有意識進化之世界。與無意識進化之世界。而此兩界間。又有普通中行之性質。至管理此兩界之自然律。則又出於實體之自動。而非若機械之受迫於外力也。夫實體既不受外力壓迫。而特由內部衝動。以開展其本質之內容。而爲現實界。是卽其惟一自由之原因焉。斯賓那莎之言如此。彼苟不過偏於反對神學反對正鵠論之研究。則必由此而更爲之說曰。吾人認識宇宙。當先以物理學天文學之法。認識外見之世界。至於內見之世界。卽所謂以有意識進化者。吾人觀察之之範圍。不能如外見世界之廣大。惟各於其心意中直接認識之而已。故吾人於人類界及動物界內界之生活。乃由其形象之現象而推知之。而於人類以上之精神生活。則又無從而認識也。吾人於是舉內界生活稍劣之現象。以解釋動物之精神生活。又舉內界生活之最高度。以當吾人之本質。而解釋人類以上之精神生活。由此義而吾人以智、善、公正、神聖、諸屬性、歸之於神。吾人非敢以學理規定之。又非敢以理性及意志歸之。蓋神之本質。本非人類所能規定。而理性意志。又僅能現勢力於斯世。如視覺聽覺爲斯世之機關。

然不可以語於人類以上。吾人惟欲以最美滿之觀念摹寫其本質而已。繪畫雕塑之術。所以表神之狀態者。悉按吾人之形體以摹寫之。自古迄今。未之有變。吾人固非謂神實有此形體。不過以人類最美滿之形體爲神之實體之符號而已。神之本質。雖不可思議。不可寫象。而吾人以人類最美滿之精神爲之符號。其理亦猶是也。

吾人於此。蓋不能不循現實界之所指示焉。地球爲宇宙之一部分。其發展之歷史。爲吾人所知之較審者。彼其由無機物而進化爲有機物生活。又由有機物生活而進化爲精神生活。至於人類。尙矣。思考之哲學家。所構爲概念之圖式者。新生物學家。業以歷史之進化證明之。吾人若擯斥因果相循如二物相逐之謬說。而從來比尼都及羅采之見解。知現實之一切部分。當其運動而變化也。由自力而一致。則夫地球進化。當人類歷史生活達於極度之時。卽爲近於最高之形式。而合於雅里士多德勒所謂全宇宙者。由正鵠之神而運動而接近焉者矣。余之所以謂道德律爲精神歷史生活之自然律者。以此。歷史生活。既爲一切生活中之一部分。則道德律不能不源於一切生活之本質。故余得謂吾人苟能知人類之精神生活。必如何而於宇宙開展史中。達內界生活最高之度。則所循之道德律。卽爲實體自定之最高形式矣。此於新生物學說。爲結合自然與歷史之媒介者也。額拉吉來圖 Heraklitoo 曰。一切規則。由

惟一規則而成立。惟一規則者。神之規則也。培根亦曰。哲學者。淺涉之。易使人爲無神論。而深究之。則又使人爲有神論。洵然。

吾人據實際而言之。一切科學之研究。在近世雖有非常進步。而於宇宙之大秘密。則非惟未能闡明。而轉滋疑竇。蓋於其本體之深奧。與夫形式之繁多。益見有不可思議者。在雅里士多德。勒若多馬之時代。不啻以世界爲單純而易知耶。及天文學物理學進步。而益增深微窈渺之觀。其所計數之幾萬億里。幾萬億年。幾萬億振動。使吾人之寫象。近於無限。又自生物學者得顯微鏡。以助進化史之研究。而於有機體及其生滅變化之理。益覺其深奧。人類之生活。昔人所信爲始於神之創造。而終於神之裁判者。隨歷史學研究之進步。而益驚其不可思議。由是觀之。科學之進步。非真能明瞭事物之理。乃轉使吾人對於宇宙之不可思議。益以驚歎而畏敬也。是故科學者。使精心研究之人。不流於傲慢。而自覺其眇眇之身。直微於塵芥。則不能不起抑損寅畏之情。奈端如是。康德亦如是。格代曰。善思者有最大幸福。在既已研究其所可思議者。而從容寅畏其所不可思議者焉。

此等寅畏之情。卽爲宗教之泉源。寅畏者。含抑損依賴二義。抑損者。念宇宙之無限。而自視等於蟬。蟬。依賴者。悟宇宙非徒有強大之威權。而實有大生廣育之能力。是謂宗教之感情所自

起。而寫象及概念。則爲表此感情之符號。以傳之他人。而結合宗教社會爲鵠的者也。故宗教者。非久歷國民生活之社會。無由而發生。蓋宗教爲社會之公業。與言語詩歌道德法律同也。且由是而知概念之形式。尙非最有效果。善哉格代之言曰。吾人所以爲不可思議之媒介者。曰宗教。而宗教以所由表彰獎勵之美術及其必不可離之儀式爲重要。蓋美術及儀式之職分。在舉神人關係之超乎感覺超乎概念者。而以感覺者可見者指示之也。

余以爲此等感情。爲吾人不可失之性質。表彰感情之形式。今後雖有變化。而其本質則必無變化。科學進步之效力。雖迭更現實之寫象。而常爲宗教感情留其餘地。宗教者。必無滅亡之期。以其爲人心最深最切之需要也。吾人遭際幸福。而欲無流於傲慢。無動於蠱惑。則當思幸福者。非我所能自造。而神實賜之。及夫際遇不幸。則當思斯世事物。質之於神。皆非有絕對之價值者。又或於吾身及世界之未來。有所懷疑。而欲不陷於迷信。則常思依賴於神。而悟世界萬事。皆所以濟度人類者也。苟眞信仰衰退。則將有迷信代之而興。其事非偶然焉。

抑余以爲正人君子。類皆有宗教之感情。蓋人類精神之發展。益進於純粹優美之境。則其寅畏之感情。所以爲宗教之基本者。亦必隨之而益深。吾人苟以眞摯之意處世。必有見於現實與理想。或有天淵之差。而益爲之抑損。又見於人類生活之日益強大而自由。則能信善之終

操勝券焉。

(四) 不信仰之原因。或曰。正人君子。固亦有不信宗教者。且有持不信宗教之說者。何故。余曰。是固有之。請言其理。宗教之資性。在人本不能無強弱之差。而智力及意志發達過度者。或亦障礙其高尚自由之感情。有大算學家。聞人說詩而不懌。曰。是何所證明者。是由其日事證明之業。不涉自餘興趣。積久而自算學以外。幾不知爲何事矣。達爾文嘗語人曰。吾感受詩歌之能力。隨年而減。無論何人。苟終身注全力於科學之研究。鮮不如是。又或熱中於實踐問題。則其餘不與此相關者。多淡漠置之。是其人雖不失爲正人君子。而要不得爲正則之發展。蓋彼於內界生活最重要之方面。所謂最優美最高尚最自由者。不能遂其發展之度也。今之人類是者特多。蓋今日之長技。如分業分科。及以機械之理證明生活狀態。是皆助偏頗之發展。而多數學者。乃轉以近代之特色誇之。古代希臘哲學家。中世學者。十七十八兩世紀之思想家。其觀宇宙也。不類於方今學者之狹隘。凡偏嗜一事物一職業者。其發展必不免偏頗。誠不如古昔時代之生活。其一方面之動作至簡。而方面特多。人類與事物。關係繁曠。以故想象則活潑。感情則豐富。而發展亦自平等也。今日分科之習。最爲滅殺宗教感情之助力。而尤以科學之分科爲甚。在客蘭因 *Klein* 鍾乳穴中之蜥蜴。以視覺之無用。而馴致無目。是生物學公

例。所謂不用之機關必消失者也。今之科學專門家。殆將類是。如治語言歷史學及自然科學者。習慣於微渺之考察。而達觀大局之能力。因以減損。甚者且至於消失。於是見脫略細故者。則詆爲癡鈍。見窺研大道者。則目爲空想。抑不知客蘭因穴中之蜥蜴。亦將詆有目之蜥蜴爲駢枝否耶。

(五) 靈魂不滅之信仰與道德之關係。人類有死後生活之想象。而遂有靈魂不滅之信仰。是古今人所共信爲道德之原泉者也。其意謂人類苟無死後之生活。則道德不過空想。道德既爲空想。則人之處斯世也。鮮不逞快一時。無復遠慮矣。然以余所已述之見解衡之。則科學之道德。不必有此關係。蓋靈魂不滅之信仰。雖大有關於生活全體之狀態。而於道德哲學則不然。無論死後之生活。爲有爲無。其於倫理學之規則。一無變更也。道德律者。此時代此地球之人類。所以爲歷史生活之自然律者也。假令此世之生活不過爲死後生活之豫備。固當循道德律以營之。其或僅有此世之生活而已。直無所謂死後之生活。則道德律之當循亦然。蓋循道德律以營此世之生活。其應報卽在此也。初不必別索之於死後也。且自教育界言之。欲以死後生活之信仰。以行道德命令。殆無可希冀。蓋此等信仰。方今已日漸衰退。此人人所公認。而亦不能保其復興。此自然科學及人類學之效力也。人類學之說曰。

死後生活者。各國民各有特別之形式。而皆爲夢想。如北美土人及耶士克摩 Eskimo (黑人之一種居北美及白零海峽) 人之夢想漁獵。古代日耳曼人之夢想戰爭與宴飲。回教徒之夢想美人與樂園。要皆不滿意於目前之生活。而想像其幸福於死後之世界而已。

死後生活之不過夢想也。如是。然而靈魂不滅之信仰。則不然。蓋其思想與康德派哲學所謂此世生活卽本體悠久生活現象之形式者相同。特藉感官以表彰之耳。

時間者何物乎。其現實自有之形式乎。果爾。則凡時間所有者。將卽爲現實所有之條件。或且曰。必現在所有者始爲現實所有之條件。何則。非現在者必爲過去或未來。過去者今已無之。未來者今尙未有。故不能不專屬之於現在也。雖然。進而求之。則幾無所謂現在。蓋吾人所謂現在之一瞬間。固已一瞬而過去。是故現在者不占空間之一點。現在所有。不可謂卽現實所有之條件。苟現實而不消滅乎。無論其爲過去爲未來。將無非現實。故時間所有者。非卽現實所有之條件。當如康德之說。時間者非現實存在之形式。而吾人感官直覺之形式也。吾人之意識。與此直覺之形式結合。而後現爲時間之經歷。其本體則固永永連續者。乃作隨死而滅之想。何其無謂耶。生活者決不隨死而破壞。此世之生活。既爲現實不滅者之一部分。則決無消滅。決無變化。如加里馬爾 Karl Moor 所謂槍彈一發。則賢與愚、勇與怯、貴與賤、毫無差別。

也者。又何其無謂耶。死者雖能妨此世生活與未來之連續。而於生活之內容。決不能變化而破壞之。蓋現實者固有永不可變化若消滅之性質也。

意者是不過抽象之見解。而無何等效力乎。是不然。使吾人不過以一瞬間現象於他人之目前而即隱。吾人能不顧所現者果爲何等心象乎。吾人明知一瞬間之現象。在彼等意識中。一瞬而已忘。然吾人決不願現以醜惡之心象。蓋無數人類各以其心象生死於未來人類之意識中矣。而吾人之心象。不特印於彼等一瞬間之意識。亦不特印於後世之記憶。實卽爲現實永遠之印象。且或不止心象。而卽爲吾人之本質。然則吾人又安能徇目前之佚樂。而不顧其現於現實之本質之美醜耶。

論者或曰。現實者全無意識。而我亦無之。且我既無意識。則人亦無之。然則我之與實在。有何等關係耶。

余曰。是不然。論者果有以證明現實之必無意識乎。否則何以知實體者必不有其本質內容之絕對意識耶。將古今大哲學家所公認之見解。皆不免誤謬耶。神之意識。與世人之時間意識不同。故人無從而思惟之。寫象之。敘述之。然吾人遂敢謂自可思惟可寫象可敘述者以外。固必無一物耶。且何人敢謂斯世之時間意識。必非永存意識之一部分。而凡具有時間之實



在。必非永遠實在耶。如曰不然。則論者又何以說明時間意識之發生及存在乎。且也。意識隨年而變更。少年之生活。常以未來爲鵠的。其後則過去以漸而增。及其老大。則其所謂實在之概念。乃全屬於過去。彼夫老大之人。追溯過去之生活。而定其價值者。何由乎。快樂乎。正直乎。基督教徒常誡人曰。凡人當無忘臨死及死後之不滅。而常行其臨死無悔之事。此洵確實之言。而又有大效力者也。人之將死也。無論貴賤賢愚。皆有棄擲一切快樂富貴名譽之見。而惟反省其過去行事之一時。於此時也。試自問之而自答之。凡過去之行事。使汝痛苦者何在。汝平日所受之困厄損失乎。抑汝所行不正不直之事乎。使汝慰悅者何在。衣食玩好之娛乎。抑正直之行爲乎。由是觀之。過去者卽永遠之現實矣。論者或又曰。過去者僅存於吾人之記憶中耳。雖然。安知記憶中之實在。非必非本體之實在乎。又安知一切記憶。必不爲絕對記憶。而又爲神之絕對意識之一部分乎。然則吾人之生活。必有與永遠之現實一致者矣。

據基督教之信仰。而以哲學之術語表明之。其義亦然。基督教所謂永遠之生活。非感官時間之生活。而超乎感官及時間。不由衣食成立。而由不可思議之莊嚴福祉成立之者也。自斯世生活之終。而本質不復有狀態變化之事。蓋時間之中。不能有永無變化之生活。故死後則必

無時間之生活也。基督教之信仰。不惟以抽象及消極之作用。表彰永遠生活之超乎感官時間而已。乃又舉超絕感官時間之生活之思想。而以感官時間生活之形式寫象之。其所謂天國。有黃金之衢。珍珠之門。有被白衣手攬枝而讚美神父神子之天使。其所謂地獄。則舉人類所嫌惡恐怖之事物以構成之。是等皆心象也。而又不止於心象。雖脫離感官世界。而尚不免有此等執著。是信仰之特質也。信仰者。右擲而左拾之者也。一切宗教信仰。常徘徊於感官及超絕感官之間。彷徨於想像與思想之中。其所謂神。一方面爲超絕時間感官。而溥博無限。悠久不變。一方面則又爲有限之實化。有思想。有感情。有意志。是以言動憂喜之屬皆具焉。多神教常畀諸神以人類感官之性質。至爲自由。故在美學界。極美滿之觀。是吾人今日所以尙驚歎於希臘諸神也。自基督教興。而始於感官世界之內部。有特別之關係。以其在思惟想像久已分離之時代。此則色諾芬派。 Xenophanes 柏彌尼德派。 Parmenides 柏拉圖。雅里士多德勒之功也。然基督教尙未能篤守想像思惟分離之說。古代獨斷派之僞科學。嘗有欲舉此二事而再結合爲一系者。他日果有一時期焉。能洞察此等結合之徒勞。而確然爲思想與心像概念與符號之別否耶。果有一時期焉。認定信仰之形式。如拉飛爾 Raphael 所繪基督母子之象。僅爲功德之符號。而非完全之概念否耶。夫基督母子之象。不足以爲神之本質及功

德之十全概念。將遂失其價值乎。當是時也。假有僞科學者。必欲證明其象爲十全之概念。則其效果如何。恐卽有政府權力保護之。而亦見惡於人人。且并其像而惡之矣。

## 第九章 意志之自由

(一)意志自由問題之歷史。余於此章所論。亦爲倫理學與形而上學之關係。卽意志自由之問題是也。

意志自由之語。有二義。心理學之義。及形而上學之義。是也。前者之義。謂己之意志。爲決意及行爲所原因之能力。後者之義。則謂意志及特別之決定。無他原因也。

大抵世人所謂意志自由者。皆用心理學之義。如云自由之行爲。卽謂其最近原因。在行爲者之意志。如云不自由之行爲。則謂其原因在種種外界之勢力。若直接物理之壓束。及間接脅迫眩惑之事實。皆是以其決意之原因不在意志也。然此等情形。自柔緩之影響。而至堅強之脅制。有無數級度。因而自完全自由以至完全不自由。亦有種種級度。如人之留於一室也。或於其間有所事事。或別無出行之故。或以留此而待其所希望。或以一出而將受責。或以一出而禍害隨之。或以受扁錮受束縛之故。其不同也如此。可以知人之境遇。自完全自由以至不

完全自由。實有無數級度矣。

以此義言之。意志之自由也。人人公認。無復疑義矣。然而在形而上學之義。則意志之自由與否。諸說紛紛。殊如聚訟。爲自由說者曰。意志者。卽決定最後之原因。不被規定於他原因。而亦無所謂意志之原因。蓋意志者。在因果律世界閱歷以外者也。其說有二。甲之說曰。人類意志。雖不能有他原因。而爲在因果關聯以外之動力。然循其所有之合法性質而動作。則被規定於其性質而已。如叔本華之說曰。行爲者。由實在而演生。卽屬於此派者。然則意志者。無他原因。而卽自以意志爲原因也。乙之說曰。特別之行爲。皆無他原因。而爲無關於內外兩界閱歷之新原質。然則意志者。無法之動力也。

自昔論者。咸以形而上學中意志自由之義。爲哲學中最難最大之問題。而余則以爲不然。蓋此問題。發生於一定之事機。苟其事機旣亡。則此問題亦隨之而消滅。事機者何。卽哲學界之神學。所謂煩瑣哲學者也。

希臘哲學。並不以此爲固有之問題。不過有偶然之辨論而已。蓋希臘哲學家。大抵以人類爲自然界之一部分。因而循夫管理自然界之普通適合性。固無疑也。

自中世哲學以基督教義爲基本。而此義遂爲至難解釋之問題。

基督教有二定點。一曰。神以其意志創造人類。故人本善也。二曰。人之性。實不免爲惡也。此二點者。基督教之根本義。所以有救度之說。而又教會之所以不可不設者也。然則世界何以有惡。其由於創造者乎。曰。神。至善而全能者也。其所創造者。必善。然則惡者。必發生於世界創造以後。其由外界輸入乎。曰。否。自神所創造之世界以外。無他物也。然則惡也者。必生於神所創造之物。然神所創造之物。何由能反對創造者所賦之性而爲惡乎。形而上學之自由意志論。卽對此難點而爲解說者也。其說曰。神者。賦人類以自由之意志。俾能自擇其善者。蓋人類苟無自由選擇之權。則將無所謂道德也。然旣曰自由。則卽有可以正負互見之性質。故人類亦得用其自由之意志以擇惡而行之。此正當之所以能違神命而罹罪也。亞當之罪。卽人類全體之罪。故惡者。不生於神而生於人者也。

是說也。果可以去基督教義之難點乎。茲姑不論。惟是造物者。果能以執意及行爲之力之絕對自由者。賦於所造物乎。決意及行爲。非原因於所造物之性質乎。然則創造其性質。非卽創造其行爲乎。論者或曰。決定者。非所造物性質之結果。而別由於外界絕對之宿命者也。是說也。尙不足以祛純粹神學之惑。如所謂絕對之宿命者。生於神之全智全能乎。抑由於神惠之不可不徼。與夫人類行善之力自然缺陷而生乎。此葛爾文、Calvin 及路德、Luther 所以

反對意志自由之說也。葛爾文據論理學及正當之宿命說以駁之。路德爲自然人類無自由擇善之能力說以駁之。由此觀之。形而上學中意志自由之義。爲是爲非。迄未有定論也。若夫近世哲學之基本於新科學者。其於此問題也。恆存而不論。蓋自然界閱歷之有統一性及合法性。爲近世根本直覺之一。發明於十七世紀之大哲學家。而其勢力日以熾盛。殆無有能抵抗之者。精神閱歷之解釋。亦益傾於直覺。霍布斯謂精神之閱歷。運動耳。在形而上學。不能有意志之自由。猶之運動及物質。不能自虛無而發生也。至於在心理學之義。則意志之自由。無待言也。彼又嘗簡言之曰。有行爲之執意。是謂自由。然不能有執意之執意也。足以斷此問題矣。

斯賓那莎之哲學。不容有孤立而現實之原質者也。則以精神爲精神自動機。來比尼都及伏爾弗。務區別算學之必然性。及物理學之必然性。以避定道論之非難。皆徒勞而已。康德及叔本華。雖唱睿知自由之說。而於經驗世界。不能不認爲受因果律之制限。夫精神世界與物理世界同。不能不受精神界自然律之制限。其有偶然若不合者。以其至複雜而難知耳。在物理世界。氣象學及生理學之閱歷。亦多有不能豫測而決算者。使吾人於精神閱歷界。有一時事物同時觀察之悟性。則夫視人類之行爲。殆若星辰之運動矣。今之生理學家。業以一切精神

閱歷。皆規定於因果律之假定說。爲其根本直覺。蓋謂精神閱歷。不過隨於腦及神經系統中。生理學閱歷之現象。而生理學閱歷。卽物理學閱歷之一種。常被規定於因果律。然則隨之之精神現象。亦必受因果律之規定矣。所謂同一性質構造之有機體。其受同等刺戟之時。必有同式之反動者。其說果確。則謂有同一性質。及有同一性癖氣稟經驗寫象之精神。受同等刺戟之時。亦必有同式之反動者。其說亦必確矣。而且身體性質之遺傳。既受規定於因果律。則精神之性質。亦必同之焉。

(二) 以事實評意志自由問題。形而上學中意志之果否自由。苟以事實證之。則意志。行爲之性質之發展也。自有規定之者。如人類意志有一定之性質。而又值一定之機會。受一定之刺戟。則其任意之行爲。前後相同。此人人所稔知也。

吾今更舉人人所不能反對之事實以爲證。夫人與人之意志。何由而現於世界乎。以吾人所見。人類生活之始。卽在時間之中。其始也。無原因乎。抑其原因可以自由選擇乎。是皆不然。蓋人者。父母之所生。與禽獸同也。身體精神。皆肖其父母。其氣質、性癖、感情、智力。皆爲父母所遺傳。而其所屬國民體魄精神之習慣。又從而濡染之。未有能自定者。且如人類男女之異體。其原因雖未之詳。而決非人所能自主。然則人類不能脫自然律之管轄。固已明矣。

人之資性。受外界各方面事物之影響而開展。其事雖亦有出於自然者。而以出於人爲者爲多。幼稚之時。受家庭教育。皆取諸國民之生活形式。是故其言語。則國民之言語也。其概念判斷。則國民之概念判斷也。其後又陶鑄於國民之風俗習慣。教育於學校。薰陶於宗教。及其長也。又受社會之感化。而終身不能脫此等勢力之範圍。果安所得自由選擇之餘地耶。人人由其門第。生而爲某級之人。則終身不能去之。而社會之所以影響之者。曾無已時。社會者。常以言語行爲。示人以邪正敬肆可否之分。常以一定之職分命令之。或要求之。曾有何人能不爲時代所指使耶。建築家之所營。非其所欲。而時代之所欲。如第十四世紀。行峨特式。及第十六世紀。行文藝復古時代之式。及第十八世紀。而行科學式。是也。學者亦然。其於科學問題也。非自擇。而爲時代之所擇。於第十四世紀。研究實體及屬性之抽象論。及第十六世紀。模倣費爾基 *Vigili* 拉丁文諸作。及第十八世紀。競爲數學物理學之研究。若攻闢迷信之論。今則競研究希臘文豪歷史之湮滅者及有史以前之遺物焉。

然則各人之資性及發展。及位置職分。皆自其父母。若教育者。若國民。若時代。若一切外界之事變。規定之。人者。社會之產物也。人之於社會。猶枝葉之於草木。未有能以一己之意志。規定其形體若機能者。人之現於斯世也。爲國民中之一人。而行動於世界。其生活及國民之生活。



俱埋蘊於人類之歷史社會中。而終以全世界之閱歷爲之歸宿焉。

論者或曰。吾人之意識。未嘗知有若是之制限者也。凡人皆有一種確實之感情。謂不能直接受外界之束縛。而惟吾意所欲爲。又皆有一種確實之意識。謂能循己意以構造未來之生活。余時時得輟余之業務。而從事於其他。余又得移居於彼得堡。若倫敦。若亞美利加。此皆循余之所欲。而無不可。然則余之能自變其生活之內容也甚明。故余之意識。確以爲吾人之處世。吾人之動作。吾人之性格。皆可以自由變更。而且恐有不能不變更者也。豈此等意識皆爲謬妄乎。

余曰。否。吾人之意識。非有所謬妄也。彼所以告吾人者。謂吾人之希望。若情癖。若商度判決。皆爲規定吾人生活內容及形式之重要原質而已。彼蓋告吾人曰。余非如機械之輪軸。受外力而動。而實動於內界意志之媒介云爾。凡有機體與無機體之區別。在前者之構成。由外部機械之作用。而後者之構成。由內界原理之動力。如雕刻品。可以錐鑿成之。而於有機體。則凡器械之作用。僅能破壞之。而不能構造之。故人類者。不成於外界之機械。而成於內界之作用。吾人意識之所以告吾人者如是而已。初不謂一切特別之閱歷。皆無因而生。又不謂生涯中一瞬間經歷各事。皆與一切已往之事無關。又不謂內界之原理。卽所謂小己者。全無原因。又不

謂小己者。由孤立之原質而發見於斯世也。蓋吾人之身體。本由物質演成。惟既已發育爲有機體。則當其發展之初期。雖大受物質之影響。而其進化之程度漸高。則漸能抵抗物質之勢力。遂能由其意志而變更外界密切關係之事狀。且能間接自變其形體也。由是觀之。吾人意志之所告。曷嘗與前論相矛盾乎。

(三) 論對於行爲之責任。論者或曰。然則所謂責任者安在乎。人類之所由成者。神也。自然也。人類行爲之惡。其罪亦當歸之於神及自然。在人類又何所謂責任耶。且也。其資性與意向。其父母與朋友。均非己所能選。而悉由於外界勢力之所釀成。在人類又何所謂責任耶。答曰。是說也。前是而後非。蓋使人類果出於神若自然之所創造。則人類之善惡。神若自然誠不能免其責任。家族中世生不良之子孫者。不免爲不良之家族。國民中常有不良之民人者。不免爲不良之國民。世界中苟常爲不良之人類。則亦不免爲不良之世界。吾人若假定某某爲世界之創造者。則因不良之世界。而斥爲不良之造物。亦固其所。美善之人生。苟足以爲神之名譽。則醜惡之人生。自不得不爲神之尤垢也。

彼謂世界有惡。則不得有至善之神者。其說亦持之有故。中世哲學家。乃欲以惡起於人類意志之說破之。誠不能有效。欲破其說。則必謂善待惡而始存。故惡爲善所必需。如吾前者所論

而後可也。

惡之原因。苟在神若自然。則神若自然之當任其責。固已。然吾人對於惡人之感情。若判斷。若動作。初不以是而有變更也。夫惡因固不能生善人。然吾人亦不能以惡人之別有惡因。而遂謂之無罪。評人物之價值者。視其人物如何。初不必問其何由而致此。即吾人對於人物之動作。亦然。如人於果實不良之木。恆伐而爲薪。初不以其對於不良之果實而負責任也。人於家畜之不良者。剿絕其種。初不因其以自由意志而爲惡也。其間雖亦有變例。如木在礮确之地。家畜受粗惡之豢養。其不良之因。不在其資性。而在別有不利發展之條件。則變更其條件。而已足以改良。而要之資性不良者。吾人固未有不排斥之者矣。

吾人對於人類之感情亦然。惡人不能以其家族之世有惡德。而免於譴責。即彼亦不能不自認爲罪戾也。使有人於此。曰。吾之爲惡。由吾祖先遺傳。有錯亂之性慾。而歉於道德之品性也。吾人決不以是而滅其譴責之感情。又使有人於此。曰。吾之身家。本非卑陋。徒以值某某機會。遇某某損友之誘惑。而吾之自主力太弱。遂隨之而墮於惡行也。吾人將深閱其遭遇之不幸。而圖爲之濟拔矣。

是故責任有二。一各人對於其生活之責任。二積人而成之社會。如家族。黨會。國民。人類。有對

於各人生活之責任。以上文所述之事實徵之。各人生活之善惡。固足以定其所屬社會之價值。而各人仍不能免其責。且也。社會之價值。既由各人之價值而定。則凡對於社會之感情及判斷。俱以各人爲中心點焉。

抑余常有疑焉。責任問題。何以起於惡行。而不起於善行乎。將吾人之對於善行也。不必問其何由發生。而已足定其價值乎。抑吾人好善之情。不及惡惡之激烈乎。

法律者。以道德爲基本者也。故法律界之責任。與道德界之責任同。其所關於選擇自由者。初不問形而上學之意義。而惟徵之於實際。故法律之所謂罪人。初不問其由遺傳若教育而有此性癖。或由其絕對意志之所規定也。惟有二三學者。過重形而上學中意志自由之義。或又眩於統計表所揭之數。而不勝其迷惑。則從而爲之說曰。社會者。果有罰各人之權利乎。實則受罰者當在社會。試稽僞誓殺人及壞亂風俗之罪案。往往有一定時期。循一定規則。與自然現象無異。然則罪惡者。正社會中必有之現象。而所謂罪人者。不過犧牲其身以充社會中罪惡統計表之資料而已。

答之曰。各人之罪。社會與有罪焉。而又不可以不受罰。論者之言誠然。蓋社會者。貽罪人以犯罪之性癖。而又與以誘惑之機會者也。雖然。社會不已受罰耶。各人之犯罪。非卽社會之罰耶。

犯罪者與其犯罪而受累者。皆社會之一分子也。且社會又因其罪而招恐怖不安之狀態。是非社會所受之第二罰耶。且也。罪人所受之罰。亦即社會所受之罰。蓋罪人之困苦。即社會中一人之困苦也。是非社會所受之第三罰耶。最後。則社會全體。受其所執行之罰。如糜巨款以設監獄。供罪人衣食。又非其對於國民之罰耶。然則社會之受罰。固已重矣。何惑之有。由社會全體觀之。刑罰者。爲社會治療一切病害之方術也。社會欲脫於病害。而受此苦痛之療治也。固宜。

刑罰之於罪人。爲治療之術。所不容疑。蓋使彼知其動作之初。所豫期之鵠的。必不能以惡行達之。而非正則之行爲。必不足以招幸福也。是故監獄者。道德之病之醫院也。其病有可愈者。有不可治者。與普通醫院無異。且設監獄而置罪人於其中。亦猶患傳染病者。必別置諸病院。而隔絕交通。以免病毒之傳播焉。死罪者。對於罪人之惡意。而施最後之治療也。使彼得延其生命。則亦徒增罪惡。而毫無裨益耳。且亦使道德之病之不可療者。毋播其病毒於四方焉。在現實之世界。此等事實。確不容疑。道德界及法律界。既已以心理學之意志自由爲前提。則凡人類之意志。已現於行爲者。必對之而有責任。而此意志之所由起。非所問也。若乃行爲不本於意志。則無所謂責任。如病狂者。精神錯亂。不能如常人之有執意。有判決者。是也。而常人

之感情過激者。亦多類之。當其時。爲感情所驅迫。不遑顧慮。則其行爲非發於其固有之意志。故雖或罹罪。司法者亦稍從末減焉。然不得全爲無罪。蓋其被迫於感情而不能自制也。由其意志之薄弱。治意志薄弱之疾。莫論罰若也。至若過失之出於不得已。而無關於其責任者。不以罪論。彼既無罪惡之意志。則雖其行爲誤陷於罪戾。而其意志之健康。固無待乎救藥矣。論者或眩於精神物理學之思想。而爲之說曰。一切罪惡。皆由於精神錯亂。與病狂者等耳。吾人旣以狂人爲精神病。則凡一切不正之行爲。亦當謂之精神病。若偷盜者。若縱火者。以科學之法檢察其衝動。實爲精神錯亂之故。是卽精神病之本於遺傳或後天者也。凡有是等衝動者。當以病者視之。余答之曰。有偷盜若縱火之衝動者。視爲精神狀態之失其常度。則凡少年男女之放蕩者。亦得以此視之。然其結論如何乎。凡醫師療疾。必以經驗之良方。使一切精神病。皆得以衛生治疾之方術療之。而所謂有偷盜縱火之衝動者亦然。則吾等誠願舉是等精神病者。而悉付諸醫師之手矣。而彼乃不能。則吾等別用經驗之方術以療之。固非彼所能阻。夫對於無賴之青年。爲確有經驗之方術者。抑制之而已。對於縱火偷盜之衝動。吾人亦有習用之方術。雖未能奏十全之效。而亦時得其防遏之力。則監獄是已。使醫生果能發明一種治療之術。較之監獄。尤爲確實。尤爲單純。條件尤簡。糜費尤少。則吾人固將舍習用之方術而從

之。或曰。然則汝何故不行是術於狂人乎。狂人獲罪。何以不控訴之與監禁之乎。曰。使對於狂人而控訴之監禁之。其效大於醫藥。則舍彼而取此。所不待言。然吾人公認控訴監禁。不足爲療狂之術也。且使狂人而有自害或害人之動作。則亦何嘗不拘禁之乎。

若乃以罪惡之衝動爲疾病。而欲放任之。且亦不爲之救藥。則誠吾人所大惑不解者。吾人之於疾病。常取種種方術。不亦有資於燃燒截切之作用者乎。

(四) 人類自由之定義。然則人類本無所謂自由之意志乎。普通用語所謂意志自由者。意蓋謂人類本質。有現實及積極之特質。與動物之有意志而無自由之意志者有別也。如是則人禽之別何在耶。

動物之動作。皆被規定於目前之衝動。若感情。若感覺。其見食物而捕之。遇獵師而避之。皆爲一時之衝動。感情感覺所驅使。初未有思慮。若疑惑。若決斷也。思慮、疑惑、決斷三者。至動物進化爲人類。而始能之。

思慮、疑惑、決斷。人類之特質也。人類之行爲。定於決斷。而決斷者。思慮之果也。人之思慮也。常擇其能行之事。而又爲適合於一己及社會生活究竟之正鵠者。故人類之所以自規定者。不由衝動若感情。而由其正鵠之思想也。於其正鵠思想中。含有生活及動力之全體。乃由此全

體觀念。而決定特別之動作。故動物之生活。各各分裂。不過互相關聯而已。而人類之生活。則特別之行爲。無不被規定於統一之觀念也。在實踐界所謂自我觀念之統一。卽良心。常舉精神界之生活。如感情、如黽勉、如思想、如行爲、而一切規定之。而其觀念中所具規定一切特別動作之能力。卽吾人所謂自由意志也。是故自由行動云者。謂其行爲之所由規定。在正鵠及理想。在義務及良心。而不在一時之刺戟若欲望而已。

余於是更推極而言之。則所謂人類意志。不免爲自然律所管轄者。自一種意義言之。自不失爲正論矣。

彼夫動物者。自然界閱歷之轍迹也。其於自然界。尙爲被動於外界刺戟之部分。進化而至人類。則稍稍能軼出自然之勢力範圍。而位乎其上的。於是能規定自然而利用之。而不爲自然所規定。是則所謂人格也。人類所以能自主於一切行爲之頃者。以此。其對於行爲而有責任也。亦以此。

論至此。則知本此義而認爲自由之意志者。非人類本質所固有。而得之於練習。固甚明矣。夫意志之自由。在人類歷史中。旣由練習而得。而其在各人之一生也亦然。人之初生。初未有自由之意志也。其受驅使於一時之欲望。與動物同。及其旣受教育。則理性之意志。始能發展其



抑止動物衝動之能力。惟人類是等能力發展之程度。至爲不齊。其全爲動物衝動所左右。而不能抑止之者。爲粗暴鄙野之人。其或全無此等衝動者。則又爲枯寂酷薄之人。皆非中正之道。蓋人類者。位於動物之實體及理性之實體之間者也。

然則人類果能如其意志以成己乎。是問也。然之可。否之亦可。其所以爲然者。蓋人人有自教自助之能力。故於一己之生活。無論其爲外界者。爲內界者。皆得以有意識之作用。循其所抱之理想而構成之。而於其自然之衝動。常能壓服之而整理之。惟其事非能恃單純希望若決意之力。必其省察涵養。積久而不息。而後能之。與體育無異也。如人有不能安睡之習。欲本其一時之意志以矯之。勢必無效。苟能衛生合法。運動以時。則其習自去。達摩士的尼。Damasius。希臘人之以雄辯名者也。相傳其始甚訥於口。然立志爲演說家。刻苦砥礪。卒達其志。而垂大名於宇宙。吾人欲訓練內界之性質。亦不外是道也。如人有易怒之癖者。自知其非。而欲抑制之。非必能猝然而效也。宜資於適當之預防法以漸去之。如屢避發怒之機會。則積久而怒癖漸去。此卽生物機關由閒散而消失之理也。其或必不能避。則時時舉妄怒之所以爲凶德。克己之所以爲美德。而反復尋繹之。毋使遺忘。則怒癖亦漸消焉。由是觀之。人類之能本其意志以化其本質也無疑。蓋人類於其強盛之衝動。能避其發動而撲滅之。於其微弱之衝動。

則又能爲之助長而發達之也。諺曰。習慣者。第二之天性。諒哉。

雖然。又得謂人類不能循其意志以自成。何歟。曰。此謂成人之原理。爲人類所固有。而不受意志之管理者。卽最深之意志也。人類不能以其意志自規定其意志。如身入甕中。而不能運甕然。其所能規定者。惟生活歷史中之經驗性格而已。故叔本華謂人類不能自變其本性。良然。如不知暴怒怯懦譎詐之有害者。本無矯正之之意志。則決不能自變其性格。而爲溫厚剛毅正直是也。惟叔本華之意。謂一切意志之性質及動作。未有能變化者。則不得不謂之謬見。蓋其說不特違於真理。而且阻人節性之功也。余則曰。凡人自知其性格之不善而欲變之者。皆可變也。惟不能徒恃希望。而必擇其足以達此鵠的之作用而行之。否則將終不能變之矣。據往昔附屬於實踐哲學之心理學。以說明此義。至爲利便。如柏拉圖區別精神爲理想、意志、及動物欲望、三部。由此部別。而於自由意志爲實踐之解釋。乃單純而有效矣。蓋理性者。人類本始自由之小己。入世以後。結合於動物之衝動及感情。而以指導訓練此二者。使服從於己及己之正鵠爲天職。高尚之勇敢。正當之憤怒。好名之心。皆所以助理性而訓練感官之欲望者也。在實踐道德。務使理性能盡其職分。而勿忘其價值。若感官欲望之恣肆。則最可恥者也。若斯賓那莎。若伏爾弗。若康德。其於道德哲學。所謂道德界之效果。皆然。斯賓那莎言理性與

感動相反對。伏爾弗言高等欲望力與下等欲望力相反對。康德言實體之人類與現象之人類。實踐之理性與感官之利己性。互相反對。皆以爲人之自由。在能以精靈管轄動物之欲情。其不自由。則由其以動物之欲情管轄精靈焉。

此自由意志之積極義也。而道德哲學。當說明自由意志之時。必不能據二三形而上學者之狂想。如所謂各人之意志及執意本無原因焉者。以易此至確而有效之概念。蓋自由意志者。從通例解之。則謂人類有一種能力。能以其良心及理性。規定感官之衝動及性癖。使從於正鵠及規則而生活也。而人類既有此能力。則能由是而構成其本質。固無可疑者矣。

# 西洋倫理學家小傳

(一) 雅里士多德勒。Aristotles 以西歷紀元前三百八十四年。生於希臘殖民地加爾西底客 Chalkidike 半島之答拉西 Stagira 市。三百二十二年。歿於歐盤亞 Euboa 島之加爾基斯 Chalcis 市。柏拉圖之弟子也。在希臘哲學家中最為博學。嘗探德謨頤利圖 Democritos 主義。以補其師柏拉圖之說。而立詳實之進化論。其於倫理學。取幸福主義。著述極多。不及枚舉。Nikomochische Ethik 者。其倫理學主要之作也。

(二) 奧古斯底奴斯。Aurelius Augustinus 生於西歷三百五十四年。歿於四百三十年。基督敎中宗敎哲學之大家也。著有 De Civitate Dei 及 Confessiones

(三) 培根 Francis Bacon 以千五百六十一年。生於倫敦。歿於千六百二十六年。與特嘉爾共排擊中世之煩瑣哲學。而為近世哲學之先導。所著 Novum organum scientiarum 排雅

里士多德勒之論理學。為當時學界所驚服。近世經驗學派。以培氏為鼻祖焉。

(四) 邊沁 Bentham 功利論派之倫理學家也。生於千七百四十八年。歿於千八百三十二年。

(五) 孔德 Auguste Comte 近世法國之大哲學家也。以千七百九十八年。生於法之蒙德邦 Monpiller。千八百五十七年。歿於巴黎。所著 Cours de philosophie positive 為社會學之

鼻祖。

(六) 達爾文 Charles Darwin。進化論之大家也。所著 Origin of Species 及 Descent of man。爲破天荒之傑作。英國足以誇於天下者也。

(七) 耶必克丟 Epiktetus。斯多噶派之哲學家也。

(八) 伊壁鳩魯 Epikuros。生於紀元前三百四十二年。歿於二百七十年。反對斯多噶派之克己主義。而唱快樂主義。自成一派。然其學派甚不振。所著書亦不傳焉。

(九) 菲耐爾 Gustav Theodor Fechner。精神物理學之創立者也。其倫理學之著述。有 Ueber das hoechste gut。

(十) 黑智兒 Georg Wilhelm Friedrich Hegel。以千七百七十年。生於斯都德瓦爾 Stuttgart。千八百三十年。歿於柏林。承菲希的及西林之後。而立絕對觀念論。嘗執德國哲學界之牛耳焉。

(十一) 額拉吉利圖 Heraklitos。希臘哲學家。折衷於密理圖 Miletos 派之宇宙論。及埃黎亞 Elea 派之本體論。而唱萬物循環論。黑智兒之哲學。蓋源於此云。

(十二) 海爾巴脫 Johann Friedrich Herbart。生於千七百七十六年。歿於千八百四十一年。

承康德派。而組織實體論。爲實驗心理學及近世教育學之鼻祖。

(十二) 霍布斯 Thomas Hobbes。英國之政治學者。著 Leviathan。生於千五百八十八年。歿於千六百七十九年。

(十四) 呵弗丁 Hoetding。今世實驗心理學之大家也。其於倫理學。著有 Ethik。

(十五) 謙謨 David Hume。以千七百十一年。生於壹丁堡 Edinburgh。歿於千七百七十六年。爲近世懷疑論之代表。著有 Essays 五卷。

(十六) 康德 Immanuel Kant。德國之大哲學家也。千七百二十四年。生於哥甯斯堡 Königsberg。歿於千八百四年。鎔合大陸之合理論派。及英國之經驗學派。而組爲批判哲學。其於倫理學。著有 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten。及 Kritik der praktischen Vernunft。及 Metaphysik der Sitten。

(十七) 拉比尼都 Gottfried Wilhelm Leibnitz。以千六百四十六年。生於來比錫 Leipzig。歿於千七百十六年。祖述特嘉爾及斯賓那莎之合理論。而唱元子論。博學強記。世稱爲雅里士多德勒以後之第一人云。

(十八) 羅底 Rudolf Hermann Lotze。近世德國之大哲學家也。始治醫學。而後治哲學。其所

著 Mikrokosmos。風行世界。

(十九) 馬古奧力流 Marcus Aurelius。羅馬帝也。治斯多噶派哲學。

(二十) 穆勒 John Stuart Mill。與其父皆爲英國功利派之倫理學者。而尤以論理學名。

(二十一) 李端 Isak Newton。近世物理學大家也。生於千六百四十二年。歿於千七百一十七年。

(二十二) 尼采 Friedrich Nietzsche。德國近世之大家也。文詞之高尙。爲哲學家所稀見。而其所持之主義。學者多非難之。

(二十三) 巴彌匿智 Parmenides。紀元前五世紀頃希臘之哲學家也。爲埃及亞派之代表。

(二十四) 修拉瑪希 Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher。以千七百六十八年。生於德國之北勒斯勞 Breslau。千八百三十四年。歿於柏林。新教中第一神學家也。

(二十五) 叔本華 Arthur Schopenhauer。近世德國之宿學也。以千七百八十八年。生於但澤 Danzig。千八百六十年。歿於馬茵河濱之佛朗渡 Frankfurt am Mein。力攻非希

的西林黑智兒諸家之哲學。而祖述康德。唱先天觀念論。一時歐洲之哲學界。爲之震撼焉。其於倫理學。著有 Ueber die Freiheit des Menschlichen Willens 及 Ueber das

Fundament der Moral

(二十六) 索匪脫布利 Shaftesbury。英國之道德哲學家也。生於千六百七十一年。歿於千七百十三年。著有 Characteristics of men, manners, opinions, times。

(二十七) 施的維 Shidgwick。今世英國之著名倫理學者。著有 Method of Ethics。

(二十八) 蘇格拉底 Sokrates。希臘之大哲人也。生於紀元前四百六十九年。力闢詭辨派之有害於名教。又爲守舊派所忌。卒飲鳩而歿。時三百九十九年也。蘇氏雖不遇而逝。而其事業赫然。照耀青史。其哲學思潮之流演。迄今而未沫也。

(二十九) 斯賓塞爾 Herbert Spencer。英國近日之大家。著綜合哲學。實驗學派之健將。而集進化論之大成者也。著書甚多。其屬於倫理學者。曰 Data of Ethics。

(三十) 斯賓那莎 Baruch Spinoza。以千六百三十二年。生於亞摩斯德爾登 Amsterdam。歿於千六百七十七年。屬於合理論派。矯正來比尼都之二元論。而唱一元論。著有 Ethics。

(三十一) 多馬 Thomas von Aquinas。煩瑣哲學之集大成者也。生於千二百二十五年。歿於千二百七十四年。著有 Summa philosophie de veritate fidei acatholicae contra gentiles。

(三十二) 福祿特爾 Voltaire。近世法國學者也。生於千六百九十四年。歿於千七百七十



八年。以攻擊基督教之腐敗爲一生事業。

(三十三) 色諾芬 Xenophanes。埃黎亞派之鼻祖也。生於紀元前六世紀之末。九十餘歲而歿。對於密利圖派之宇宙開闢論。而唱本體論。

# 教育部審定批語

## 倫理學原理

此書本德國泡企  
 生原著譯者乃由  
 日本蟹江義丸氏  
 譯本而重譯者也  
 全書立論無黨無  
 偏讀之令人得正  
 當的判斷且譯筆  
 明暢說理精審亦  
 屬此書特色可作  
 中學師範參考書

部(60)

### Paulsen's Principles of Moral Philosophy

Translated into Chinese  
 Approved by the Board of Education  
**Commercial Press, Ltd.**  
 All rights reserved

己酉年九月初版  
 中華民國三年五月七版

\***倫理學原理一冊**  
 (每冊定價大洋壹元)  
 (外埠酌加運費匯費)

編譯者 紹興蔡元培

發行者 商務印書館

印刷所 上海北河南路北首寶山路  
 商務印書館

總發行所 上海棋盤街中市  
 商務印書館

分售處 商務印書分館

長沙常德成都重慶瀘縣福州  
 廣州潮州香港桂林梧州雲南  
 貴陽 張家口 新嘉坡

前清宣統三年四月三日稟部註冊五月  
 十四日領到著字第二百二十二號執照

行 發 館 書 印 務 商

種 一 第 書 叢 校 學 範 師 等 高 京 南

倫 理 學 導 言

原書為美國薛蕾  
博士所著。由南京  
高等師範學校教  
授朱進之先生譯

述。分十一章。未加  
附註。持論公允。譯  
筆達雅。洵為治倫  
理學者必讀之書。

◀ 角 八 價 定

冊 一 裝 洋 ▶

元又(708)

何 謂 新 道 德 ？

新 道 德 與 舊 道 德 之 異 點 何 在 ？

欲 研 究 此 二 問 題 請 購 讀 新 道 德 論

尙 志 學 會 叢 書 之 一

周 宏 業 等 譯

新 道 德 論

原書為日本浮田和民氏所著。共分五章。第一章將新舊道德比較互說。餘四章則闡述關於國家、家族、實業諸新道德。鉅論精詳，譯筆簡明，洵為有關世道之書也。

一 冊 定 價 二 角 五 分

商 務 印 書 館 發 行

元(1143)

# 教育部審定

## 中華學校師範學校用書

### 中國倫理學史

蔡元培編  
一册一元

是編凡分三大時期。第一期。秦創始時代。第二期。漢唐繼承時代。第三期。宋明理學時代。四千年來倫理學之系統。盡具於此。

### 倫理學教科書

服部宇之吉編  
一册三角

【教育部批】此書出版在數年前。久為世重。自今論之。能撮舉倫理學大要。發揮本國道德特色。仍與學校課程標準相符。准作為中學校倫理學教科用書。

### 倫理學原理

蔡元培譯  
一册一元

【教育部批】全書立論。無黨無偏。讀之令人得正當道德的判斷。且譯筆明暢。說理精密。亦屬此書特色。可作為中學師範參考書。

### 倫理學大意講義

陸費逵編  
一册二角

【教育部批】此書所引中外學說。俱能提要。且說理明透。行文修潔。准作為師範學校講習科用書。

商務印書館發行

封 底