

國立中央圖書館台灣分館



3 1111 009410703

國立臺灣圖書館典藏
由國家圖書館數位化





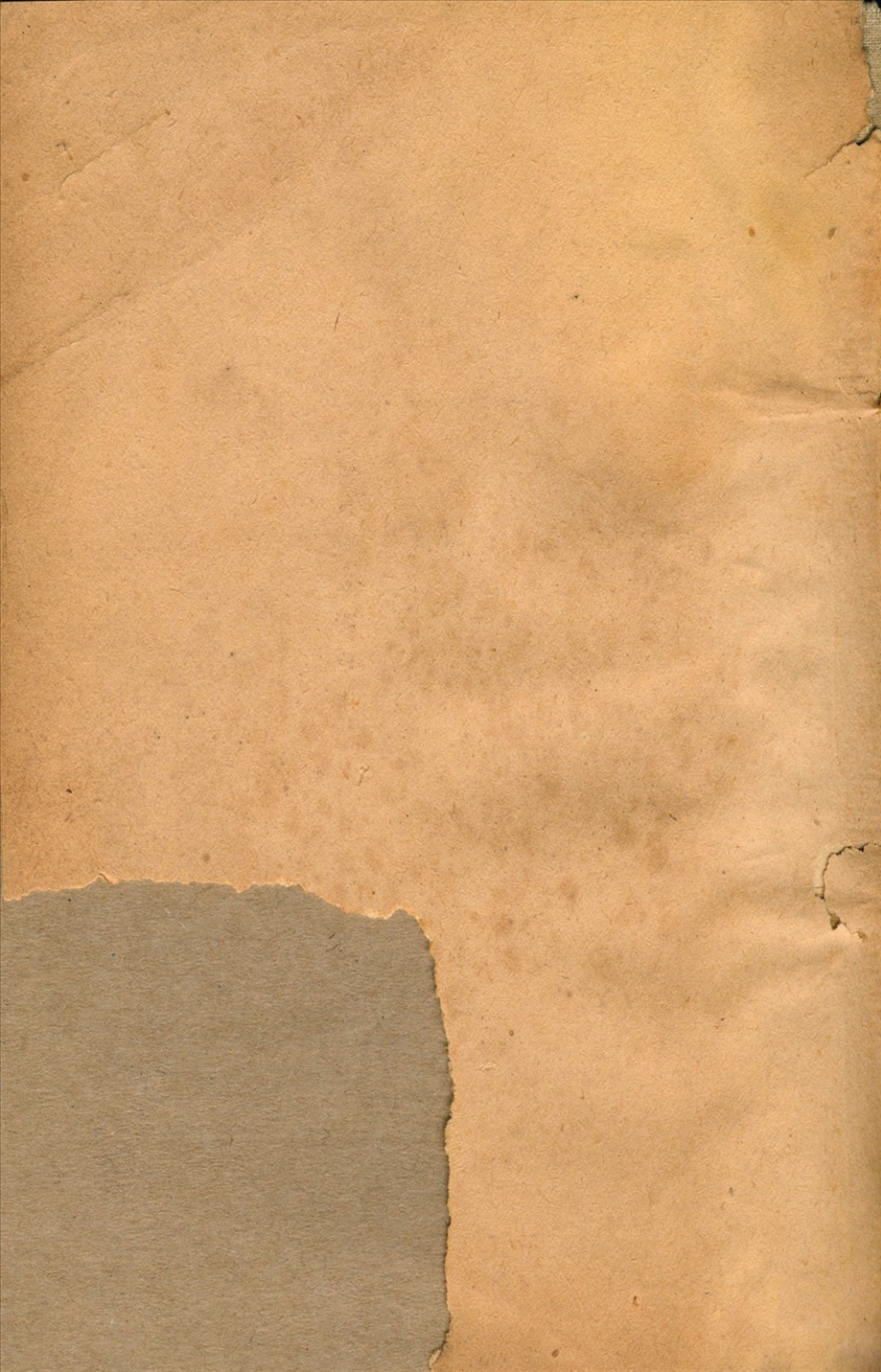


道 德

張 東

弟謝
永平
敬
燦

中 華 書 局 印 行



190
11549
22

道

張東蓀著

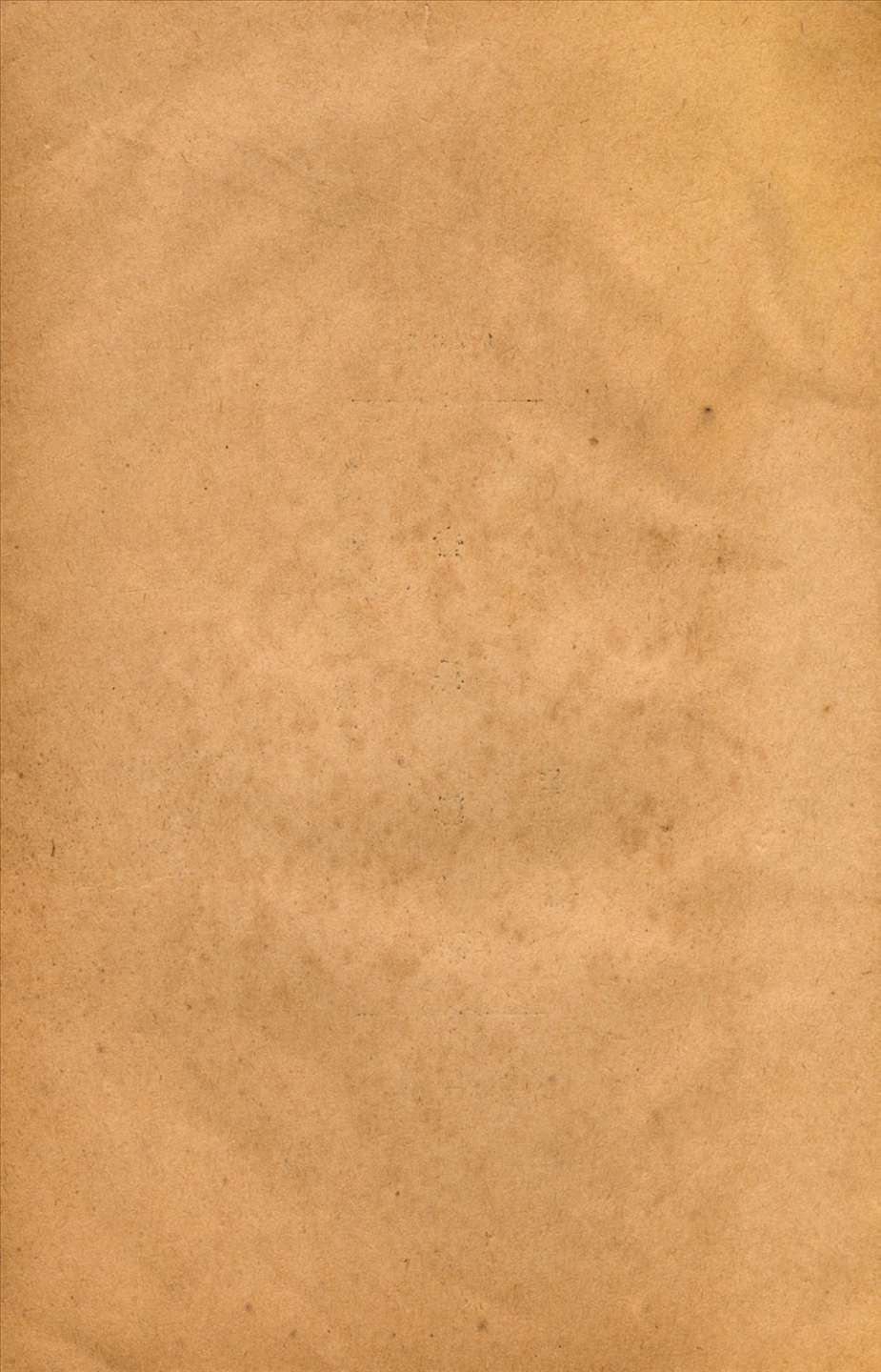
德

哲

學

上海中華書局印行

1930



黃序

在這個時候，要定一種道德的標準，十分困難。假若照斯多噶派 (Stoics) 辦法，提倡禁慾主義 (Asceticism) ；只有在歐洲中古宗教盛行，寺院林立的時代，方可推行這種道德。當此人本主義 (Humanism) 發達的時代，無線電話，飛機飛船，一天比一天便捷；消息一天比一天靈通；舒服與娛樂的工具一天比一天精；人人都趨於快樂。即使懸了一個目標，又何嘗能夠幫助個人的道德。在快樂爲主的時代中，玄想的至善，決不能使人信服。並且除了發展人的本能以外，就沒有道德。說是在現實的人生以外，尚有一個玄妙而可見的至善，恐怕越找越沒有。還不如舍遠就近，發展我們自己本有的生活爲是。倘若把一種非我們所有的作爲先決條件，勢必使我們本身的行爲反變爲附屬品了。康德說：道德是絕對的，不是相對的。所以道德的標準，必求之在我。但是專重自我，順着人本主義的潮流，以尋求快

樂爲宗旨，則人與人的衝突就不能免。這也就是人與羣的問題。講道德學的人不能不顧到的。假若趨重團體而專講求環境的改良，久而久之，必有自欺的人敢大言不慙的說道：我的作惡並非我的過失，實在是環境的罪過。於是個人不良乃推諉在國家身上。團體不良也推諉在國家身上。那裏還有甚麼道德呢？吾覺得東蓀先生的道德觀把幾種困難問題都可以解決了。本書第七章是全書的結論，也是最精要的地方。其中雖詳論翁德的學說，也就可以算是東蓀先生自己的見解。因爲他的觀點不只是傾向於翁德，並且他自己加了一番陶鎔的力量。他的優點就在於把理想論與進化論鎔爲一爐，並且能把現代社會學的貢獻也採入道德說以內。所以他說的道德標準並不是死板板的「至善」，也不是人各不同的「快樂」。追求至善者往往好高務遠不近人情，主張快樂者又偏重個人而趨於紛歧。用「文化」做目標去解決道德的問題，於是個人與社會可以溝通，「常」與「變」(The one and the many)的問題也解決了。這是何等透澈！何等簡便！

這本書的好處尤在於用歷史的方法以討論道德的問題。各家學說明白以後就可以了解道德的問題。讀了這書以後，倫理學史也可以不必讀了。真是一舉兩得。至於敘述各家學說均極公允詳明；批評尤爲審慎，絕無「借酒澆塊壘」之弊。這一點可以做現代人著書的標準。惟第七卷第四節似可歸在附錄內。好在全書的結論已在第七卷第三章內說完了。不知道東蓀先生以爲如何？

東蓀先生的著作出版的已經很多。這本道德哲學本用不着我來替他做序。我與張先生的交誼，完全由於哲學評論而發生的。只因爲我們兩人興趣相同，所以今天能在一處講學。我覺得他近來對於哲學的興趣，一天濃厚一天。好像與歐美所出的哲學書做一個正比例。這二十五萬字的一本道德哲學正就是他興趣的表現。這種興趣這種努力却使我越加奮勉。所以東蓀先生要我作序就貿然發表我的意見。

一九三〇年十月廿五黃子通

道德哲學

自敘

吾書注重下列數點：

- A. 向來敘述倫理思想無不注重於思想之「基型」(types)；吾書亦取此法，特於各種思想之背後務求有以明其連續之潮流。
- B. 向來哲學史之敘述多採用哲學家本人之專門語；吾書則務以現代通用之言語名辭以解釋之，務求淺顯明瞭。
- C. 向來中國對有西方思想之輸入多借助於日本，於是滿紙但見生澁不通之日本譯名；吾書則完全取國人所習見習用者與所固有者，以爲逐譯。
- D. 向來國人敘述外國學說往往採取思想史（如哲學史）之轉述；吾書則根據原著，由著者提取要義，絕不抄襲任何哲學史與倫理學史。
- E. 向來敘述學說多注重其人之主張；吾書則注重其所發見之問題，藉問題

之迭變以明思想之進化。

F. 向來著述多喜以本人主張列之於前，然後批評他人學說；吾書則統述各

大家後始殿以己見。著者之說與前人之說無不息息相通，苟不明前人

之說則必不能了解吾意。是以敢請讀者通讀全書，幸勿斷章取義！

余根據此數點曾兩次易稿。復在光華大學用作講義，以爲試驗。覺吾書若

刪去評語與自說尙合大學或高中教科之用。今茲刊行問世，亦止因此耳。匆促

寫定，自知不免舛誤遺漏。尙望海內賢哲有以正之！

西歷一九三〇，九月一日自序。

目錄

第一章	序論	一
第一節	發端	一
§ 一	論任何科學必有其殊特題材	一
§ 二	道德學之題材爲何	三
	(一)動作	三
§ 三	(二)標準	六
§ 四	(三)行爲依標準之分類	八
§ 五	(四)性格與習俗	九
第二節	定義與性質	一一
§ 六	道德學之定義	一一
§ 七	道德學亦學亦術	一四

§ 八	本書之體裁……………	一七
第三節	道德之起源與發展……………	一九
§ 九	關於道德之六方面的研究……………	一九
§ 十	實際道德有起源……………	二一
§ 十一	道德發展之三種趨勢……………	二三
第四節	蘇格拉地 (Socrates)……………	二七
§ 十二	其學說之大要……………	二七
§ 十三	真知識即爲理……………	三一
§ 十四	爲道德學始祖之故……………	三五
第二章	快樂論與功利論 (hedonism and utilitarianism)……………	四六
第一節	快樂論……………	四六
§ 十五	快樂論之發生……………	四六

第二節	亞里斯戴布斯 (Aristippus)	四七
§ 十六	彼之學說	四七
§ 十七	彼說與蘇格拉地之關係	五一
第三節	伊壁鳩魯 (Epicurus)	六一
§ 十八	彼之哲學主張	六一
§ 十九	彼之道德學主張 與亞氏異點	六一
§ 二十	與亞氏同點	六六
§ 二十一	伊氏之所謂智人	六七
第四節	功利論	七二
§ 二十一	近世思想以社會爲本位 霍布士之說 (Hobbes)	七一
第五節	邊沁 (Bentham)	七六
§ 二十三	彼之苦樂分類	七六

§二十四 彼之計算苦樂法……………七八

§二十五 聲明數點……………九〇

§二十六 與亞氏之比較……………九二

第六節 彌兒 (J. S. Mill)……………九五

§二十七 彼之修正邊氏說……………九五

§二十八 彼之快樂論之證明及幸福與道德之關係……………一〇一

第七節 席其維克 (Sidgwick)……………一〇三

§二十九 彼之快樂之定義與辨別……………一〇三

§三十 彼之快樂計算法……………一一〇

§三十一 彼之重視常識……………一一七

§三十二 彼之功利原理與直覺原理……………一一九

§三十三 彼之重視社會上功業……………一二一

第八節	對於快樂論功利論之批評	一二五
§ 三十四	倫理學必須可以實行	一一五
§ 三十五	計算苦樂之困難 未有精切方法	一二六
§ 三十六	心理方面之難題	一三三
§ 三十七	邊沁方法之困難	一三九
§ 三十八	彌兒說之困難	一四三
§ 三十九	快樂之客觀條件說之研究	一四六
§ 四十	快樂論之餘留	一四九
§ 四十一	計算方法之討論	一五一
§ 四十二	總結諸要點	一五五
§ 四十三	快樂論與功利論之共同處	一六〇
第二章	克己論與直覺論 (asceticism and intuitionism)	一六一

第一節 克己論.....	一六二
§ 四十四 反對快樂論者之共同趨勢.....	一六一
第二節 犬園學派 (The Cynics).....	一六三
§ 四十五 此派之學說.....	一六三
§ 四十六 其要點.....	一六七
第三節 斯多亞派 (The Stoic).....	一七一
§ 四十七 其學說.....	一七一
§ 四十八 其心理學上之根據.....	一七五
§ 四十九 此派之德論.....	一八〇
§ 五十 此派之人類主義與反對快樂說.....	一八四
§ 五十一 此派之理想人.....	一八六
第四節 直覺論.....	一八九

§ 五十二	近世思想及於克己論之影響	一八九
第五節	知辨的直覺主義	一九二
§ 五十三	克拉克之學說 (Clarck)	一九二
§ 五十四	濮萊斯之學說 (Price)	一九四
第六節	情感的直覺論	一九六
§ 五十五	沙甫志培來之學說 (Shaftesbury)	一九七
§ 五十六	侯企孫之學說 (Hutcheson)	二〇〇
第七節	實在論與良心論	二〇四
§ 五十七	穆亞之學說 (G. F. Moore)	二〇四
§ 五十八	其特點	二〇八
§ 五十九	馬諦腦之學說 (J. Martineau)	二一一
§ 六十	彼之動機表	二二三

§ 六十一 其特點……………二一九

第八節 對於克己論與直覺論之批評……………二二二

§ 六十二 「理性」之分析……………二二二

§ 六十三 良心說之難點……………二二六

§ 六十四 良心說與經驗論之關係……………二二九

§ 六十五 價值論之難點……………二三一

§ 六十六 各派之共同缺點……………二三六

§ 六十七 道德上之創造論……………二四〇

§ 六十八 克己論直覺論與實行之關係……………二四二

§ 六十九 總結各要點……………二四五

第四章 厭世論與自立論 (pessimism and autonomy theory)……………二四七

第一節 超越主義……………二四七

§ 七十	超越的理性主義	二四七
第二節	柏拉圖 (Plato)	二四九
§ 七十一	彼之思想與其來源	二四九
§ 七十二	彼之最高理說	二五七
§ 七十三	彼之證明	二五九
§ 七十四	彼之解脫說與其方法	二六一
§ 七十五	彼之救世說	二六九
§ 七十六	彼之思想所以有二方面之故	二七二
第三節	解脫論	二七四
§ 七十七	此種思想之根據	二七四
第四節	叔本浩 (Schopenhauer)	二七六
§ 七十八	彼之唯心論	二七六

- § 七十九 彼之意欲說……………二八〇
- § 八十 彼之道德論……………二八六
- § 八十一 彼之暫時解脫法……………二八九
- § 八十二 彼之真正解脫法……………二九二
- § 八十三 總結……………二九五
- 第五節 哈特曼 (von Hartmann)……………二九七
- § 八十四 叔本浩所餘留之難關……………二九七
- § 八十五 哈特曼之修正論……………二九九
- 第六節 自律論……………三〇四
- § 八十六 出世思想之自行轉向……………三〇四
- 第七節 康德 (Kant)……………三〇六
- § 八十七 彼之問題……………三〇六

§ 八十八	彼之知識論……………	三〇八
§ 八十九	實踐理性與無條件的訓條……………	三一八
§ 九	十 意志自律之格律……………	三二二
§ 九十一	格律之解釋……………	三二五
§ 九十二	道德上之設定……………	三二九
§ 九十三	道德與宗教之關係……………	三三四
第八節	對於厭世論與自律論之批評……………	三三六
§ 九十四	不可不與他說相調和……………	三三六
第五章	同情論與進化論(Sentimentalism and evolutionism)……………	三三九
第一節	同情論……………	三三九
§ 九十五	同情論爲進化論之前期……………	三三九
第二節	休謨(Hume)……………	三四二

§ 九十六	彼之情感論	三四二
§ 九十七	彼之德論	三四四
§ 九十八	同情心論	三四六
§ 九十九	自然的德與人造的德	三五〇
§ 一百	休謨學說之諸要點	三五五
第三節	斯密斯 (Adam Smith)	三五八
§ 一百一	彼之適當說與設想旁觀者之說	三五八
§ 一百二	彼之道德上功罪論	三六三
第四節	進化論	三六五
§ 一百三	達爾文之學說 (Darwin)	三六五
第五節	斯賓塞 (H. Spencer)	三七四
§ 一百四	彼之所謂進化法則	三七四

§ 一百五	彼之生命一元論爲其背境	三七九
§ 一百六	彼對於快樂之解釋	三八一
§ 一百七	彼調和利己與利他	三八七
§ 一百八	彼之公道說	三九〇
第六節	克魯樸金蓋育與史諦芬	三九七
§ 一百九	克魯樸金之互助說 (Kropotkin)	三九七
§ 一百十	蓋育之無制裁說 (Guyeau)	四〇〇
§ 一百十一	史諦芬之社會健康說 (Stephen)	四〇六
第七節	對於同情論與進化論之批評	四〇九
§ 一百十二	性情學與道德學之關係	四〇九
§ 一百十三	同情心爲道德之發動而非道德之內容	四一一
§ 一百十四	快樂與生命延張無嚴正比例可尋	四一八

- § 一百十五 互助與生力汜溢皆不能包括自制…………… 四三〇
- § 一百十六 黎胥黎之人事反乎天行說…………… 四三四
- 第六章 完全論與自我實現論(perfectionism and self-realization theory)
…………… 四三八
- 第一節 完全論…………… 四三八
- § 一百十七 完全論之字義…………… 四三八
- 第二節 亞里斯多德(Aristotle)…………… 四四一
- § 一百十八 彼之哲學主張…………… 四四一
- § 一百十九 彼之人生目的說與人在宇宙中之地位…………… 四四八
- § 一百二十 彼之理性的人生觀…………… 四五五
- § 一百二十一 彼之德論 所謂智德…………… 四五八
- § 一百二十二 所謂行德 適中之原則…………… 四六三

§ 一百二十三 個人道德與合羣之關係 快樂論之批評…………… 四七〇

第三節 黑格兒 (Hegel)…………… 四七三

§ 一百二十四 彼之哲學系統…………… 四七三

§ 一百二十五 彼之道德論 道德在宇宙進化中之地位…………… 四八一

§ 一百二十六 最後目標…………… 四八七

第四節 自我實現論…………… 四九一

§ 一百二十七 自我實現論即爲完全論…………… 四九一

第五節 伯辣德萊 (Bradley)…………… 四九四

§ 一百二十八 彼之哲學說…………… 四九四

§ 一百二十九 彼之自我之解釋…………… 四九八

§ 一百三十 自我實現之義…………… 五〇一

第六節 格林 (Green)…………… 五〇六

§ 一百三十一 彼之知識論……………五〇六

§ 一百三十二 彼之自覺論與大心說……………五一二

§ 一百三十三 彼之道德進化論……………五一七

第七節 對於完全論與自我實現論之批評……………五二〇

§ 一百三十四 假定太多……………五二〇

§ 一百三十五 各說皆有短所……………五二三

§ 一百三十六 共通之優點……………五二七

第七章 綜合論與結論……………五三〇

第一節 綜合論……………五三〇

§ 一百三十七 各說皆爲一種看法而看法以最包涵者爲最真……………五三〇

第二節 翁德 (Wundt)……………五三四

§ 一百三十八 彼之心理學上主張……………五三四

§ 一百三十九 彼之道德論……………五三九

§ 一百四十 社會心理爲文化大流……………五四三

§ 一百四十一 道德進化問題……………五五〇

§ 一百四十二 彼之動機說……………五五一

§ 一百四十三 許漢朗蓋 (Stranger) 之說附述於此……………五五六

第三節 結論……………五六〇

§ 一百四十四 生活與其放大……………五六〇

§ 一百四十五 文化者何？道德之定義……………五七一

§ 一百四十六 文化社會層之創生……………五七六

§ 一百四十七 道德之兩方面……………五八二

§ 一百四十八 道德性格……………五八七

§ 一百四十九 不道德者何？……………五九一

- § 一百五十 制裁……………五九六
- § 一百五十一 道德之進化與其基本……………六〇〇
- § 一百五十二 意志自由與不死……………六一〇
- 第四節 唯物史觀與道德……………六一七
- § 一百五十三 唯物史觀之公式……………六一七
- § 一百五十四 兩點普通事實之曲解……………六二一
- § 一百五十五 其說之自相矛盾……………六二九
- § 一百五十六 其說之含渾……………六三四
- § 一百五十七 馬克思徒黨之道德論與其批評……………六四〇
- § 一百五十八 此派之變態心理……………六四六

道德哲學

張東蓀著

第一章 序論

第一節 發端

§ 1. 每一科學皆各有其殊特材料爲其題目。此種作題目之材料，簡稱之曰「題材」(subject-matter)乃係一種事實。而此種事實初非已經研究而認爲確實者，西文名之曰 data (可譯爲張本或外來資料)。我因改稱「事象」。事象者未經研究以前，未得解釋以前之「設定的事實」(the given facts)也。何謂設定？曰猶如欲畫一三角形之圖，必設立有三個點。此三個點並非如實自存，乃僅爲畫三角之便利而先行設定其如此而已。但此種設定的事象又必爲「自明的」(self-evident)。何以言之？例如天文學之題材爲天上之日月星辰。此日月星辰則必爲人所共見，不得任意謂爲烏有。如心理學之題材爲人心上之喜

怒哀樂。此喜怒哀樂亦必爲人所公認，非可隨意而抹煞之。雖然，此特自題材而言，換言之，卽自設定的事象而言也。至於解釋則儘可不同。如天文學上之星辰，學者可解釋之，謂卽爲日月之一種。如心理學上之喜怒，學者可解釋之，謂卽爲生理變化之一種。由前之說，是以星辰歸併於日月，謂星辰之事象失其獨立存在，未嘗不可。由後之說，是以心理歸併於生理，謂心之事象失其獨立存在，亦無不可。然則我謂事象爲自明的，其於理有不通乎？曰不然。此蓋自解釋言之耳。要之，事實有經過解釋者，亦有未經解釋者。其在解釋以前者，吾人稱之曰事象，乃非謂其確實自存，特僅設定其如是而已。其在解釋以後，則儘可有無限之變化——甚至於消失。惟在未經解釋以前，則不能遽爾否定之，此實一切科學所由出發之基礎也。

於是吾人得斷言曰：凡一種科學，其對象之題材無不爲一種事象；而對於此種事象施以研究，其所得之結論則無不爲一種解釋或說明。事象在未經研究以前，

必爲淺顯共認，解釋在既經研究以後則可有極複雜極深奧之種種學說。此二者所以分別，不拘何種科學其開始也莫不如此。

§二 今日所講者爲道德學，然則道德學之題材爲何種事象乎？曰此實易見，卽所謂「道德行爲」與「不道德行爲」是已。於是吾人請先言行爲，次乃可論及道德與不道德。

假如吾人生世以來，試問能一無動作乎？吾敢應之曰必不能。何也？以一無動作卽不啻如蘆木死灰卽不復成爲人類也。吾人既有生命，既爲人類，則決不能有絕無動作之境界。顧既有動作，則必可不限於一種動作。如吾人之足，既可發爲動作，則其動作必不限於行走。於行走以外，亦可發爲跳躍，且其行走亦可發爲多種，如狂奔，如緩步，等等。顧既有多種動作可以發生，則勢必不能不有選擇於其間。例如吾人欲行走，吾人其緩步而行乎，抑疾馳而行乎？夫必須有所選擇，則又必問：定此選擇之標準爲何乎？於是吾人乃得有四層：第一曰動作，卽人之不能

一無動作；二曰動作之多種，即既可有一種動作即可有他種動作；三曰選擇於多種動作之間，即既有多種動作之可能，則必須選擇其中之一；四曰選擇之標準，即既必須於多種動作中選擇其一，則何以選擇此一種，亦必有其故。吾人請將前二層併爲一概念，後二層又併爲一概念，進而研究之。

前一概念可概括之曰動作。後一概念可概括之曰標準。茲先言動作。夫吾人之發爲動作，其性質異於死物之動。蓋人若絕無動作，則不啻等於化石。顧化石非絕不動也，乃其動爲被推而動，非自發而動也。於是吾人顯見有兩種動作，其性質絕不相同。一爲被動；一爲自動。自動之異於被動者，有最顯著之兩點：一曰動作與否全由自主；二曰發爲何種動作可以隨意。若夫被動則不然。例如甲球之撞乙球，乙球受甲球之撞，不能不動。故其動必爲必然，此一點也。且乙球之動可視甲球之撞力如何而定。是其動之性質亦爲必然，此又一點也。至於自動則無此必然之限定。是所謂自動者，不啻即自身可任意發爲動作，以及決定何種

動作之謂也。此種動作既異乎其他種動作，則道德學所研究者必止限於此種動作。於是在道德學上乃不名之曰「動作」(action)，而特名之曰「行爲」(conduct)。行爲者謂動作之出於有意爲之者也。例如孟子見梁惠王，則爲有意之人之行爲而非甲球撞乙球之動。無論孟子出於何種動機，然其必爲自己決定如此爲之。自此一點而言，卽足謂行爲而非率然漫然之被動也明矣。道德學所研究者爲人類之行爲。特必先設定人類之行爲出於自覺，由於自發。此雖僅爲一種設定，並非最後之結論。然若不先有此設定則必無法開始研究。須知研究之結果儘可將此層推翻，而謂人之動作無殊於機械。特此種主張實卽爲消滅道德學，使其化爲無有。若開始卽持此說不啻卽謂道德學根本卽不成立，又安能從事研究耶？今既假定有道德學，則於開始時自不可卽作此論。而祇可將此留於他日研究結論之時。是以既欲研究道德問題卽不能不姑認有道德學；既已姑認有道德學則又不得不姑認人類有發於自動之行爲。此蓋開始研究時所不得不如此者。

以一切道德問題之討論皆以此種設定爲出發點耳。

§三. 前段言動作，今請論抉擇動作之標準。在吾人常識上所用以定取舍者莫若「相宜」一語。如吾欲食此果，吾乃叩於人曰：吾能食此乎？設人告我曰：汝不可食。此語殆謂吾食此爲不宜。更詳言之，卽此事於吾不相宜也。不僅此，舉凡吾人之一舉一動，其所以決定之者要皆以相宜與否爲標準。吾人欲自己有所成就，吾人必問如何成就方爲相宜，或如何乃宜於成就。吾人欲有所施於人，吾人必問如何資助其人方爲得宜。吾人欲與人相處，吾人必問如何相處乃爲得宜。此特舉例而已，可見吾人通常生活上未嘗無選擇於諸種動作之標準也。須知所謂「宜」者其實正卽所謂「善」，而文言之「善」乃與口語上所謂「好」殆完全相同。在英文則爲 'good'。其在希臘文，則爲 αγαθον 如譯以中國語，莫若口語之「好」——例如云「怎樣纔好呢？」故英文之 'good' 殆與 'and' 或 'goal' 同義。而英文之 the highest good 固可譯爲「最高鵠的」而實亦與口

語上所謂「頂好」正復相通。由是言之所謂「善」與所謂「好」即合於所懸之鵠的之謂也。所謂「怎樣纔好」亦正表示如何方可達到所期望之境界。此境界即所懸之鵠的耳。明乎此乃足見吾人對於行爲確曾有所抉擇。且不僅此語而已，尚有所謂「正當或不正當」者，在英文爲 *right or wrong*，亦同爲表示此旨。所謂正當本係文言，若易爲口語則爲「對」，猶言相合也。不正當亦然，在口語爲「不對」即「爲非作惡」之「非」是已。此雖僅就吾人言語上一方面而觀，然已足充分證明吾人通常生活上確有行爲之標準選擇。至於標準爲何今暫勿論，請俟後章。而要可見者吾人確有此種選擇與其標準，此則確爲事實不可貿然否認也。

於是吾人乃知討論此問題必先設有二假定：曰吾人有自動行爲；曰吾人能懸立標準。此種假定在西文名之曰 *postulate*，若視假定爲事實，則曰 *postulates as facts*。吾今所取者即此義耳。

§ 四 吾人既能發爲自動行爲矣，既能自定其標準矣，則吾人於建立標準以後，必可依此以檢查所有之行爲。檢查之結果必將見有三大類：曰合乎標準者；曰違背標準者；曰無關於標準者。第一可名曰道德行爲（moral act）；第二可名曰不道德行爲（immoral act）；第三可名曰無關於道德之行爲（morally indifferent act）。例如吾人自定一標準曰：臨財毋苟得。設吾於道路見有人遺失錢囊，吾拾而追還其人，此乃合乎標準之行爲，可稱爲道德者也。反之若吾卽匿而據爲已有，此違反標準之行爲，所謂不道德者是已。至於我讀書後散步以吸新空氣，此則止有合乎衛生與否之問題而與道德範圍無涉也。故散步爲無關於道德之行爲。雖然，苟吾以散步爲常課，而一旦廢除之，亦未嘗不發生勤惰之問題。勤爲道德，惰爲不道德。又稍稍侵入於道德之範圍矣。可見人類行爲無在不與道德問題相聯，而真正無關道德之行爲並不居多數也。

以人類之行爲得由自主，故對於合乎標準者則賞之，所以獎勵之也；對於違背

標準者則責之，所以戒免之也。人有不可不依此標準而行之責任，斯爲道德義務 (moral obligation)。凡此乃到據前立二假定而生之第二次假定也。爲便利計，吾名前者爲首次假定 (primary postulates) 今茲爲次次假定 (secondary postulates)。

§ 五。獎勵道德行爲與戒免不道德行爲，既已言之矣。豈僅就各各行爲而勸之戒之耶，抑更有簡便方法以統一之耶？學者遂謂人之行爲非漫然一個一個而獨立，乃所以表示全體人格；換言之，卽行爲就其本身言爲一舉動，而就其背後言之，則實代表其人性格之全體。故就一行爲而判別其是非，評定其善惡，未免過於瑣屑，不如直探其人之性格。設有法能使其人鑄成良好性格，則可斷言其人必終生不致於有惡劣行爲。於是讀者當知所謂行爲實與性格一而二，二而一者也。

就西文字義亦可證明。按舊譯「倫理學」者其原語爲希臘文之 *ta ethica* 或 *ethicé* 乃由 *ethos* 一語轉化而來。此語以音之長短不同致分二義曰 *ethos*

四 技術的研究 (technological study)

敘述的研究重在寫實；批評的研究重在辨別；推測的研究重在說明 (explanation)；技術的研究重在致用。敘述的研究之標準在於客觀，詳言之，即須盡棄成見而純尊重客觀事實。批評的研究之標準在清晰，詳言之，即須澈底分析以求得最清晰的根本概念，不容稍有混淆。懸想的研究之標準在統一，詳言之，即須使其說能統一於所有事象而無或外，故愈統一則能愈說明。技術的研究之標準在效率，即視其實用之有效與否而定也。

道德學之研究道德也亦不外乎此四種。於敘述的研究有二種：曰自心理學以研究人類之性格，研究其動機。此種研究等於心理學者之觀察在迷宮中之兔鼠，純用自然科學之方法。曰自社會學以研究人類習俗之沿革，溯其進化之迹，明其變遷之故。其研究也純用調查，觀察，比較，統計等法。故此二者皆為採取自然科學之態度以從事者也。於批評的研究則亦可分為二類。曰對於歷史所傳

之各種習俗各種思想一一鑑別而批評之。此種研究即爲以批評爲出發點而鑑定人類之道德史與道德思想史。於道德史以明道德所以發展之故；於思想史以明各種學說得失之理。曰對於道德自身作批評。例如試問各人果能於行爲眞得自主乎？吾人之生也果有目的乎？吾人果有選擇於多種行爲間之自由意志乎？凡此推究要不失爲一種批評。而此種研究非復自然科學之態度，乃取哲學之態度也。於懸想的研究，則爲直探至現象之背後。詳言之，即追求道德背後之根元。此種研究可謂爲「玄學的」(metaphysical)。至於以言技術的研究，道德學止建立實際應用之抽象原則，本不涉及各別實用問題。總之，向來爲倫理學之定義者不曰行爲標準之學也，即曰道德判斷之學也，而吾則以爲失之渾括。今宜爲定義如下：

道德學者(1)以自然科學態度，研究道德現象；(2)以哲學的批評態度，分析道德問題；(3)以玄學的揣測態度，說明道德基礎；(4)以實用的技術態度，指示人

生所以做人之抽象普遍原則者也。

§ 7. 第一與第二第三之分別爲敘述的科學與說明的科學之對立。第二與第四之分別爲理論的科學 (theoretical science) 與實用的科學 (practical science) 之對立。第一與第四之分爲自然科學與規範科學 (Normative-science) 之對立。然則道德學固兼爲敘述的科學，理論的科學，規範的科學也。

學者嘗謂倫理學固「學」(science)也，而兼爲「術」(art)，按此所謂術豈即謂其有致用之處乎？所謂學往往指對於實然狀況爲之掘發而言，至於術則謂懸一標準使爲之就範，不啻改造實然狀況以符當然理想焉。前者純爲尊重客觀之觀察；後者則於觀察以外，應另有主觀之理想 (ideal) 與設計 (design) 以道德學爲例而言之，如研究性格卽有二方面：卽吾人之性格究爲何物，與吾人已知之以後如何加以改造是已。又如研究吾人行爲所奉之標準亦然。一曰研究此標準究爲何物；二曰研究以何種標準爲最宜。前者之研究係對於「實然」(is)

而施。後者之研究則爲對於「當然」(ought to be)而施也。前者之問題爲「爲何物」(What)如解剖學者之解剖死尸，植物學者之採集草木，微菌學者之以顯微鏡觀察。其目的無非求得知其物之爲何狀而已。後者之問題爲「應如何」(How)如必如何方能稱爲合乎名學，必如何方能稱爲合乎倫理規則。正猶數學家必如何方能求得答數，建築家必如何方能使其所造奇巧而美觀。凡此乃有待於理想，有恃於規範，非純依事實之觀察而可期成也。特事實之觀察仍爲其基礎，不可卽廢。故除美術外，凡爲術者不能不兼爲學。而學則可不兼爲術。學者所以謂道德學兼爲術者非指其實用而言，乃謂其懸立理想，製有規律，使人必遵循之而後方足爲人耳。亞里斯多德曰：木工之所以爲木工，皮匠之所以爲皮匠，豈人之所以爲人，不由於有做人之道乎？然則道德學所教示於吾人者無他：此做人之道是已。對於此做人之道而爲理論的研究，卽道德學之職志也。

雖然讀者慎勿誤會，以爲習道德學即可曉然於處世之道。須知道德學止從理論方面以批評道德問題，研究其抽象原理，而於各個人之處世應物做人僅能間接助力，不能爲直接指導。故馬肯榮 (J. S. Mackenzie) 謂道德學非實用的科學，殆指此耳。亞里斯多德謂對於幼年人不必授以道德學，蓋亦以幼年人未有經驗，對於道德原理未嘗夢見也。是以爲處世應物做人起見，宜讀格言，宜就商於年高有德之人。依其特別事件而各爲解決。聞吾言者必疑倫理學既不切於實際人生，豈將爲無用之空論乎？吾敢應之曰：道德學未嘗不有使吾人滿足者，願其仍爲使吾人之知識慾得滿足耳。蓋吾人於人生之有無目的，抱疑問焉；於行爲之有無規律，抱疑問焉；於標準之有無高下，抱疑問焉；於善惡之有無判別，抱疑問焉；於意志之有無自由，抱疑問焉。凡此疑問往來於吾人心中，未嘗一日或釋。大有不解決即覺生活無味之意。於是乃有所謂道德學，專以從事於解決此項問題。正猶天文學之所以謀解決天上日月星辰果爲何物者。其爲滿足人類求知之慾，好

奇之心則相同也。

由是言之，道德學之研究，僅恃技術的研究必爲不足，固不待論，卽有敘述的研究亦必仍爲不足。勢必進而至於批評的研究，再進至於懸想的研究，方爲完成。可見道德學必以科學始，以哲學終。換言之，卽其本質實爲「哲學的」(philosophical) 是也。因此謂其爲哲學中之一部分，亦無不可。

S八。本書卽本斯旨，不名曰倫理學，以舊譯不切當故；不名曰道德學，以此名尙未爲世所通用故；乃名之曰「道德哲學」正與西文 Moral Philosophy (拉丁語爲 philosophia moralis) 相當。自信較所謂「人生哲學」優勝多矣。

且吾書之編制亦有一要點，曰將道德思想史 (History of Moral theories) 與道德學 (ethics) 融爲一片，使讀者於道德思想史中而窺見道德原理之成立，之發展，之進化。吾並擬撰一書，將哲學史與哲學概論打成一片，使讀者讀哲學史卽無異於讀哲學概論。本書之目的亦正相同：在使初學之人同時知倫理思想史，

同時亦得知倫理學也。

倫理思想雖學說有數十

種之多，而大別之，不外兩大潮

流：曰自然主義與理性主義（

naturalism and rationalism）

是已。於理性主義又分二派，

一為內在主義，一為超越主義，

屬於自然主義者有快樂論，

功利論以及進化論。屬於超

越的理性主義者有厭世論（

即解脫論）與自律論。屬於

內在的理性主義者有克己論，

甲 快樂論

功利論

進化論

社會的進化論
生物的進化論

完全論

橫的完全論
縱的完全論

直覺論

乙 克己論

自律論

丙 解脫論

直覺論（即良心論）與完全論（即幸福論） 本書即以此爲順序而詳論之焉。列之以表。表中直綫乃表示相調和之關係；即快樂論與克己論相調和乃生有功利論與直覺論，但功利論仍偏於快樂；直覺論仍偏於克己論。其第二次調和所產生之進化論與完全論亦然。至於解脫論與直覺論相調和則生自律論，而完全論又受自律論之影響焉。

第二節 道德之起源與發展

§九。道德學之研究道德也可分爲下列數種：

- 甲。從社會學上研究道德慣例之起源與發展，此可謂社會學的道德論（sociological ethics）或發生的道德學（genetic ethics）
- 乙。從心理學上研究道德的情感（moral emotion）與社會的本能（social instincts）以及性格之構成、動機（motivation）之性質、與人格（personality）之創造，此可謂科學的倫理學（scientific ethics）或心

理學的道德論。

丙。從思想史上研究各學者之學說，此可謂道德思想史。

丁。從政治、法律、宗教、教育以及淑種學等而研究道德制裁 (sanction) 之

方法，此可謂制裁論 (Theory of moral sanctions)。

戊。從價值論上討論道德之性質，此可謂價值學的道德論 (axiological

ethics)，亦正為哲學的倫理學也。

己。從形而上學而研究道德之背境，此可謂形而上學的道德論 (Meta-

physical ethics)。

此外尚有實踐道德論 (practical ethics)，以大抵另立，故不列入。

本書之編制係於本章略述此種社會學的道德論，而全書大部分仍為道德思想史，特以批評態度出之耳。至於心理學的道德論，價值學的道德論以及形而上學的道德論則於分述各派學說時間接敘述之，不另立專章焉。

§ 十。夫吾今所欲研究之題爲「道德」，則吾必問曰：此道德何由而來乎？

於是吾人當先研究道德之起源，而不能不叩諸社會學家。社會學家於道德之起源作種種學說（詳見第二章第五章內）。然要不外解釋而已，尙不足據爲已定事實。惟於此有可見者，卽社會之成立與維持實有賴於道德。小至一家庭，僅父母子女，其間若爲父母者不盡其保育子女之職，爲子女者無服從尊長之情，則此小社會之家庭卽無由成立。故謂有家庭然後有倫常，此一說也；謂有道德然後有家庭，此一說也。謂有社會然後有道德，此一說也；謂有紀綱然後有社會，此又一說也。由前說言之，不啻謂道理出於事實；由後說言之，則事實由道理而成。實則兩說各見其一面，要而言之，固皆真理也。故論道德之起源亦宜作如是觀。於是吾人當分實際道德（actual morality or positive morals）與道德自身（morality in itself）謂實際道德有起源，有發展，有變遷，皆是也。凡社會學家所詔告於吾人者皆爲不刊之言。至於道德自身則不能謂其有所自始，有所改動。聞之譚

法律者之言曰：法律有二種：即見於文字經立法程序而成之法規與不見文字懸諸萬世而皆準之法理。彼輩名前者曰 *positive law*（現實的法律），名後者曰 *just law*（合理的法律）。其為分別殆亦猶此。謂有法規而始有法理，此自社會學歷史學以比較各國法律各時代法律固可作此說。然謂有法理而始有法規，則自哲學作批評亦未嘗不可發為此種主張也。關於道德亦然。是以吾人須先銘記此實際道德與道德自身之分別。而後乃知所謂道德之起源與發展，指實際道德而言。此實際道德所以表現道德自身而非即為道德自身也。猶如紛紛落葉，即知為風。然落葉固非風，不過所以表現之耳。吾之作此喻即在明道德自身與實際道德之關係。質言之，所謂道德自身固無是物也。亦猶法理之不能離法規而獨自實現。請更易一比喻。譬如言語文字之與思想。思想決不能離言語文字而獨自表示。法理必藉法規而實現；思想必藉言語文字而表示。然不可因此遽謂無思想而止有言語；無法理而止有法規。道德自身必藉實際道德而表現，離實際道

德亦無從覓道德自身。則謂道德自身即宿於實際道德中，猶如思想之在言語文字者然，可焉。

讀者其將謂：法理既宿於法規中，何不即視爲同一物乎？曰：謂法規與法理永久相同而無絲毫或異，則認二者即同爲一物固無不可。無如世間竟有不法理之法規，猶如言語文字而有違背於思想者。道德亦然。各民族歷史上多有道德法度 (moral code) 而實不合於道德原理者。學者稱此不合法理之法規曰 unjust law；於後者則呼之曰不道德的慣例或禮俗 (immoral custom)。由是觀之，道德自身雖宿於實際道德中，藉之乃得表現，然仍未可目爲同一物也，明且審矣。

§ 十一 惟道德自身無所始，故實際道德雖有起源而非真正起源也。吾人於道德之起源可謂不能知。猶如問曰：先有雞乎抑先有蛋乎？雖科學家亦不能決。蓋有社會即有道德，而有社會又初不自人類始。如蟻如蜂，其社會組織之嚴密不亞於吾人。有紀綱有職守，有懲罰，有分配。有紀綱者，有秩序也；有職守者，有

義務也；有懲罰者，有責任也；有分配者，有公平也。凡此非道德而何耶？無怪克魯樸金（Kropotkin）謂人類之有道德無一不自彼自然界中學而得之。著者雖亦承認動物有類似道德者（quasi-ethical）然實以爲社會學者所謂道德之起源殊不足爲眞起源也。

無已，吾人請舍道德之起源，而專譚道德之變化與發展。吾前已言及習俗矣，須知道德，自其實現而觀之，謂與習俗同爲一物，亦未嘗不可。夫習俗者一羣公共之好惡也。凡一羣公共所好者，居於此羣之個人不得不奉行；凡一羣公共所惡者，居於此羣中之個人不得不避免之。迨習而既久，則羣所好者我亦好之；羣所惡者我亦惡之。於是我於他人行爲有引爲是者；有引爲非者，其批判一如此羣所具之習慣風俗。詳言之即我所是者即爲風俗之所尚，我所非者即爲風俗之所斥。於此之際，欲強分其好惡之情，何者出於自然，何者囿於習俗，殆不能。然就其所好所尚與所惡所責而言，固儼然爲代表道德之情感。斯可謂習俗代表道德；道德與

習俗實一而二，二而一者也。

於是學者分道德之發展爲三期。第一期曰習俗道德 (customary morality)。此期之特徵在以習俗卽爲道德；二者絕對相同，而無絲毫差異。一羣之風俗對於其中之個人有無上威權。個人對於本羣之習俗，一味盲從，不有絲毫批評與懷疑。此期中個性 (individuality) 尙未發見。第二期曰個人道德 (individual morality)。此期之特徵在以個人之良心爲道德。於是個人有責任，有義務。個人以其良心而矯正習俗。學者亦稱此爲公民道德 (citizen-morality)。而於前者亦可稱之曰羣體道德 (Group-morality)。第三期曰反覆思考之道德 (reflexive morality)。蓋謂其道德觀念不純出自習俗，不純由於個人，乃實經批評分析而後定。習俗之有合於理者仍是之；個人之有背於理者仍非之。而一以窮理之方法鑑定之。故此期之特徵在以道德之根基築於理性 (reason)。

學者因分此三期爲三個趨勢。此三趨勢之在今日，同時並存，非前後相繼。

第一曰社會化之趨勢 (socializing tendency) 謂其有趨於公同，趨於普遍之勢也。第二曰個性化之趨勢 (individualizing tendency) 謂其有趨於各人自覺之勢也。第三曰合理化之趨勢 (rationalizing tendency) 謂其有趨於以理性為標準之勢也。此三趨勢雖於今日皆一律存留，未有消滅而其發生之始則顯有前後差池。社會化之趨勢最先出，故習俗道德止有一羣好惡而無個人責任。個性化之趨勢次出，故個人道德側重於個人地位。然個人自覺心一起，理性批判之要求即緊接以生。是以個性化之趨勢與合理化之趨勢無甚先後。不過降至今日，合理化之趨勢愈為顯著而已。

吾前不言道德者行為之標準也乎？則習俗道德即以行為之標準純寄託於習俗者也。而個人道德亦即為以個人地位作行為之標準者。至於理性道德則以理性所示者定人生之目的，於行為有所指導。故以真正之道德而言，僅有社會化之趨勢不足以成立，僅有個性化之趨勢亦不足以言此，必兼有理性化之趨勢而

後始可謂有真正之道德也。蓋行爲之標準不可純委諸外界風俗，亦不可純由於自我所欲，而必折衷其間，分析其是非，批評其得失，以超越的理性定其規範，然後乃可遵行之焉。以此之故，本書所討論者遂限於反覆思考之道德，此不可不先爲聲明者也。

第四節 蘇格拉地

§ 11. 真正道德之發見者，以西方言，實以蘇格拉地（Socrates 470—399 B.C.）爲鼻祖。吾今卽述其學說。

蘇格拉地無著述，吾人今日尙能知其思想者概得之於柏拉圖與克散諾芬（Xenophon 434—355 B.C.）以及亞里斯多德。柏拉圖與克散諾芬爲蘇格拉地之弟子，其言似更可信。惟二人所述，於其事跡大抵相同，於其主張頗有出入。於是學者遂疑柏拉圖所述者屬於自己爲多，特借其師之口以出之耳。須知居今日而欲強分何者爲蘇格拉地之說，何者爲柏拉圖之說，本屬難事。不得已，惟取克散諾

芬與柏拉圖相同之處歸之於蘇格拉地本人，而以其不相同之點歸之於柏拉圖自己。今茲所述亦即探此方法也。

蘇格拉地之生也，正值希臘思想轉換之時期。其前大抵集中於研究宇宙之構造，萬物之原質。此時則轉向焉，乃趨於推究人生之目的與道德之究爲何物。蘇格拉地之態度亦爲此時代精神所拘。特彼不欲對於此等人生問題僅作破壞的批評，而實欲發爲建設的主張也。

彼之研究係以當時流行之四大德爲題材。四大德者：曰智，曰勇，曰公正，曰節制，是已。此希臘當時所公認者。蘇格拉地則研究之，以爲：所謂勇者果有以異於智乎？所謂公正者果有以異於節制乎？彼於此推究之結果乃發見所謂諸德，其數雖四，而其質則一。換言之，即諸德者不過一德之變相耳。再換言之，即諸德之內容皆同爲知識。夫智之爲德也不過其人有辨別是非之能力得見事之正當與物之實際而已。勇之爲德也亦爲其人臨事而知應取正當態度，見危而應付得宜。

公正亦然。對於人我之際，知所以處之之道。節制則屬於自身，要爲其人知如何律已爲宜。於是可見所謂諸德者，非德之本質有種類之別，乃確係同一本質，止以其發現之境況而起分別耳。故蘇格拉地之主張有二要點：一曰一切諸德其本質皆爲同一；二曰此同一之本質卽爲知識。合而言之，可直截了當曰：德者知識也。

此言果何謂乎？豈謂德卽爲知識，二者同一乎？抑謂德與知識成嚴正比例，二者同時增同時減乎？欲明此區別，當先言人生之目的。按希臘思想名「目的」曰「善」。正猶吾國可欲之謂善之義。以口語表之，斯爲「好」。好者所希求者也。故希臘之所謂善卽指所求而言。蘇格拉地以爲人莫不有所求。其所求卽其所引爲善者。天下人斷無有引爲不善而尙求之者。然則人各有其善，此蓋生而卽然，非由外鑠而成也。人各有其善矣，特有能審識之者，有未能審識之者。能審識所求之善而求之，自可達到於善。未能審識其善而求之，其善卒不可得。此其區別止在知識而不在善之有無。故依蘇格拉地之意，勢必謂人之自求多

福人之天性也。斷無有自求多禍者。求福而反招禍者則有之，以其人知識不充足，誤認禍爲福耳。是則可謂人生無不向善。特所謂善則有真善與僞善。僞善者誤不善以爲善之謂也。今既可不必慮人生有不向善之虞，而所應慮者止在如何乃得真善，而不爲僞善所蒙。至此則知識尙矣。惟知識方能揭破僞善，惟知識方能窺見真善。蘇格拉地謂無人有心爲惡。於此言中之所謂惡乃作「反乎所求」之解。卽人決無有意而反乎其所求者。若人之向善乃其天性，則人必不能故意向惡。何也？以惡卽爲反乎其所求，而反乎所求卽其所不求，亦可謂背於其天性。蘇格拉地既以所求等於善，則自以非所求等於惡。則彼謂人無蓄心爲惡者，實爲一貫之論，並無費解處。彼又謂惡卽爲無知識。此言亦必同作上述之解釋而始可成立。蓋謂知識能使人達於其所求，知識缺少則所求不達，致其所得一反乎所求。於是凡所有惡皆出於誤謬。亞里斯多德於此說曾有駁議。惟以吾觀之，若以善與所欲合爲一義，則此說實無不通之處。特須注意者卽彼之所謂

善既係吾人本性之所向，則必不致人人各殊，而彼此不同，勢必汝所引爲善者亦卽我所引爲善者，於是各個人所欲之善與普遍抽象之善乃自然合轍矣。凡此皆蘇格拉地學說之假定前題，不可不知也。

由上述之言觀之，蘇格拉地顯然非謂道德與知識成比例，由知識以助長道德，乃正謂道德者非他卽知識是已。道德卽知識之論非謂道德卽係吾人之普通知識，乃對於如何方好之知識也。此種知識果有異於普通知識乎？請先一檢其所謂知識者究屬何指。

§十三 蘇格拉地於知識之性質雖未有明切之言，然其於所以獲得知識之道則指示吾人以方法。彼所用者爲問答法 (Dialectics) 柏拉圖與其他弟子卽依其語氣而紀錄之描寫之。此種問答之中又有所謂「反詰」(Irony) 卽以相反之語相嘲笑，用爲詰質者也。此種問答其要點在因二人之互相詰問而引出真知識，並以汰棄僞知識。蓋真知識惟一，斷無甲認其爲A，而乙認其爲B者。

故二人辯難之結果必得一共認之結論。此結論卽真知識是已。蘇格拉地自承其母爲產婆，諳於接生之術。彼於思想上亦用此術。對於他人之思想能接引其出生。遂使他人本性中所含之真知識仍以發現。蓋彼以爲人無智愚而止有迷悟。智者能辨是非，其知識非由外鑠也，乃自其本性中呈出之耳。愚者非不具有真知識，特爲僞知識所迷。苟能撥開僞知識，則真知識自見。是轉愚成智止在一撥一啟之間而已，極易事也。彼之問答法主在揭破僞知識，以顯揚真知識；主在抵消各人互異之意見，以顯揚公共承認之真理。是由矛盾中求統一，由雜多中求共同，由各別中求普遍。正猶今日科學之求永久不變之公理公式。學者謂當時所稱之 *eidōs* 卽爲今日所謂法則 (*law, formula*) 良有以也。

蘇格拉地既必主張真知識爲永久一如。常自同一，萬世不變，四海皆準，則必不能謂此種知識由官覺得之。何也？以官覺固各人不同，卽同一人亦前後相異。於是勢不能不分知識爲二種：一曰經驗上的知識；二曰非經驗上的知識。如吾人

從未目睹馬，則決不知有馬。是對於馬之知識由經驗而來也。目不見色，耳不聞聲，舌不嘗味，則吾人決不能知色有黃白，聲有鈍銳，味有甘苦。此種知識之因經驗而成，盡人知之，無待多述。至於尚有非經驗的知識，世人聞之必爲駭異。蘇格拉地則以「同」爲例而言之。例如吾謂此石同於彼石，然細驗之，此石果絕同於彼石乎，不能也。此石雖不能絕同於彼石，而吾人仍不妨有二者相同之念。則顯然可見吾人謂其相同非純由於目睹也。更詳言之，實際上初無有所謂同，而止有類似。例如吾今日見此石即吾昨日所見之石，宜可謂同一矣。然而今日所見者其色澤，其形態未必與昨日所見完全符合而無絲毫差異。故以印象而言，固儼然爲二印象。謂此印象類似於彼印象則可。謂二印象絕同，必無是處。人之一切經驗不外乎印象。每一印象自成一種。則謂其間止有類似而無絕同，非過言也。今於印象上既未示有絕同，而吾人乃竟有「同一」之觀念，此何由而來乎？蘇格拉地與柏拉圖一流皆以爲雖不能確指其自何而生，然要得而言之曰：非由於經驗。

於是吾人乃知蘇格拉地所謂知識迥異乎吾人普通之知識，乃指此非經驗的知識而言也。關於此點李乃德 (J. Burnet) 教授謂彼係受畢泰過拉斯學派 (

Pythagoreans) 之影響，似不爲無見。間嘗論之，此非經驗的知識其發於主觀也爲

「良知」其在於客觀也即爲「天理」。此姑取中國理學之名詞以解釋之耳。

實則西方思想與我國理學頗有相類處。蘇格拉地所謂知識，而其實即不啻謂道

理。程伊川謂有一物須有一物之理。是萬物之成也悉依其所以然之理。畢泰

過拉斯派則以數之變化表現此理。夫萬物之所以爲萬物有其理，豈人之所以爲

人獨不有其理耶？於是吾人可斷言曰人之所以爲人必亦有所以然之理。能審

識此所以然之理方不虛此生，方足以爲人。若不審識之，則雖爲人直猶非人耳。

蘇格拉地之意即在此：在勸人努力於審識此所以爲人之理。此理之發現於各種

情形之下也即爲諸德，曰勇敢，曰虔敬，曰公正，曰謹敕；然其實則一而已，未嘗有多。

故各別研究諸德，無當也；而宜潛探其背後之統一原理。此原理非他，即所以使吾

人得足以爲人者是已。在近代之術語則曰「自我實現」(self-realization)。

蘇格拉地首先發見此自我實現之爲重要。故吾以蘇格拉地爲道德哲學之始祖。

§ 十四 蘇格拉地所以爲道德哲學之始祖者其故有三。一曰不視德爲一

種技能 (dynamis, art)，而視爲一種了解 (unders'anding)。於是道德乃完全

異於品物，不可具有。以技能言，例如勇，有人以其勇施於拒敵，此正當行爲也；而有

人則以其勇用於私鬪，此不正當行爲也。故凡技能皆能爲善用亦能爲惡用。換

言之，卽必用之於善方爲善；用之於惡必卽爲惡；而非常自爲善也。譬如善泅水者

固能從井救人，然亦能臨危苟免。斯則其爲善爲惡不在自身，乃視其用之如何耳。

由是觀之，德決非技能。以德必常善，而決不能用之於惡。德既非技能，則德之

成也亦必決不若技能之以練習而得。我前已言之，據蘇格拉地之意，人無賢不肖，

而但有迷悟。則德之成也不由於練習而乃由於覺悟。夫覺悟者知識上所有事

也。故吾敢推蘇格拉地之主張而爲之說明曰：道德之建立止在於人生觀。詳言

之即推彼之意，必以為非先對於人生根本義諦有澈底了悟，便不能有道德。縱有之，亦技能耳，不足為真正道德。凡此所言，乃係以道德統穎於哲學。此吾所以認彼為建立道德哲學之始祖之故也。

二曰蘇格拉地不視知識為主觀印象，而乃視為客觀條理。所謂知非攝取對象之影，實為自己與條理相契合耳。殆與中國思想之所謂以身體道，以心契理者相似。然則所謂心，所謂身，所謂主觀，仍為忘起分別，實則止一道而已，一理而已，一大我而已。以我與理合，以小已與大我合，則為悟；以我與理分，以小已與大我分，則為迷。悟即有道德，迷則陷於不道德。是故彼之道德論依據於人生觀，而彼之人生觀又依據於其宇宙論之形而上學。蓋彼以形而上學立人生根本，由人生根本始見道德也。吾嘗謂西洋之「哲學」不當譯為哲學，而宜譯為「理學」。以其通體所講，所求不外乎一「理」字而已。希臘思想即表示此種特徵。柏拉圖尤為顯明。謂柏拉圖有所獨創，非似確論。其人必於大部分受蘇格拉地之教示。

吾人因柏拉圖之所言，敢謂蘇格拉地必亦以形而上學爲其道德論之背境也。蘇格拉地以覺悟而說明道德，以理而說明人生。凡此皆足爲道德哲學立萬世不朽之基。謂彼爲此宗之鼻祖，不亦宜乎？

三曰蘇格拉地不僅以道德建立於形而上學上，而且於其反面復注重於實踐。彼之晚年甘受誣而死，不求枉法而生。其所行事足以代表其人生觀。蓋彼以爲人而既了悟矣，則所行無不爲善。雖受誣而死無異於昭雪得生。世人必斤斤於此分別，非真能順其良心而生活者也。良心之所告於人者並非僅爲主觀之所引爲善者，乃亦有不可不依從客觀者。特此依從客觀不可視爲橫逆。蘇格拉地所以坦然就死者並不以此種冤抑目爲奇禍。蓋彼心目中仍以爲人能就良心之所判斷而安之，雖禍亦爲福。故彼始終認德與福相一致。有德未有不獲福者也。雖有災危而不足禍之。比無他，本人不認其爲害耳。要之，彼之注重實踐卽在證明德與福之一致。其實卽爲既了解人生真諦，則自無往而不適。謂有德卽有

福當作此解。是以蘇格拉地於此實有三大教訓給予吾人。第一曰惟道德無革

命。吾前曾言道德藉風俗而見，而風俗有不合於道德者。此不合道德之風俗必

有以改易之，斯方有道德之進化。質言之，即道德之演進也。即在逐漸汰除不良風

俗而同時增長善良風俗。顧不良風俗如何以去之，善良風俗如何以造之乎？是

則曰決不能用革命方法。蓋道德必以自身為表現。如蘇格拉地若不甘受誣被

刑，勢必越獄以逃。此越獄之行為就其本身言非道德也。是以不道德矯正不道

德。不啻因他人加我以悖理行為，我遂亦以自己之悖理行為而為之糾正焉。雖

然，以自己之不道德又安能糾正他人之不道德耶！今之青年動輒以父母代定婚

姻為不然，或出之以私娶，或出之以逃婚。夫父母代定婚姻，固不為合理。而所以

矯正之者自身亦多可議。我茲舉此，非討論其事，不過引為一例，以明其皆以不道

德矯正不道德耳。而道德之進化決不在此。以風俗之不合道德，其加害於我也，

我則亦以不道德抗之，斯為橫決。以橫決而謀變更道德，即吾所謂採革命方法者。

是也。以革命施於道德，道德之舊者固可被破壞，然決不足以建立新者以代之。蘇格拉地所以必尊重當時法律，服從當時習俗者，無他，乃正有見於此耳。彼嘗主張以德報不德，以德改易不德，以爲未聞能以不德糾正不德者也。其言卽正所以表示道德之改造止在自身之表現。以自己之言行表示道德方能改正他人之道德。本於此義，彼乃有第二點之教訓。第二曰惟道德無教勸。彼初主張道德不可以傳授，後繼謂可以傳授。前後之言膚視之若相矛盾，而實則不然，仍有一貫之義。德固爲不可傳授，而可傳授者非德，乃關於人生根本義諦之理耳。明乎此，便有兩點可言者。一曰授人以德不若指示之以正當之人生觀。二曰對於各別諸德而爲單純勸獎者必爲無濟於事。由前言之，可謂無道德教育而僅有哲學教育。由後言之，惟有自身作則方足以言傳授。換言之，傳授道德不應以言教，而應以身教。古語云以言教者訟，以身教者從，卽謂此也。今以近世之言語表示之，卽道德止有自我實現，而無空汎敘述。今之國人輒以不道德責人，其結果不道德者

愈層出而無窮。此無他，乃由於不知道自己實踐躬行，而徒以他人爲對象耳。由此復有第三點之教訓。第三曰惟道德爲自得。且自得卽不啻爲創造 (creativity) (吾前已言德非技能。蓋技能有一定之用處。如善泅水者得渡河；善射者得獵野畜。若夫德則初無一定之用處。惟其無一定之用處，故無所不用。特其用也非用以對外，非用以應物，乃純爲自得而已。故道德止在自得，而不在致用。其在吾國，語云心安理得，殆此之謂歟？蘇格拉地之一生行事卽所以表示此義。彼之一生，無在而不自得。其自得乃由於彼之創造。故彼之一生實爲幸福人生。至謂其被禍屈死者此俗人之見也。俗人置禍福之標準於外。外加以苦痛卽爲禍；外加以快樂則爲福。而自得於道德者，其標準不在外。乃一操之於自己創造之內界。其禍福之分止在能否心安理得。斷無自得而不爲福者也。彼以道德與幸福視爲一致，亦職是故耳。

此外尙有一附義可言者，卽蘇格拉地之視一切知識皆在對於人生了解之知

識之下。設汝於人生有真了解，則汝所得之知識，不論大者爲治國之道術，小者爲土木之工藝，皆得有用。反之汝於人生不得正解，雖抱治國之道術亦必有害於國家。甚至於一技一能亦皆不能使其得所。柏拉圖所撰之蘇格拉地辯訴中有述此者，茲譯錄之如下：

「雅典人乎！（按此爲蘇格拉地對於裁判官之稱呼，以其不配爲裁判官故僅呼之以同胞。）此事之由來實因我有一種智。若問此智爲何種，吾應之曰：即人人可得之智耳。惟於此之限，吾固自信爲智；至於現吾所提及之諸人或具超乎此之智，則吾不能述，以我未嘗具有之也。其謂我具有之者，則爲謊言。雅典人乎！縱公等覺吾言誇大，亦乞勿即阻止。所言者初非吾語。吾將使公等得一可信者爲證人，庶可驗我有智與否以及此智爲何？此證人即且爾非之神（按即爲亞波羅 Apollo）是已。公等必知有查烈芬（Chaerephos）其人者，與吾早歲相識，亦公等之友，以其與公等同被放逐而又同歸還也。

其爲人，諒公等深知之，作事非常莽撞。彼嘗至日爾菲，逕求神示，其有更智

於蘇格拉地者否？

女巫則答曰：無之。

查烈芬今雖去世，其弟在此可證實其

事。

吾曷爲而言此耶？

乃將以告公等，吾被惡名之由來耳。

當吾聞此神示，卽自

語曰：神其何指耶？此謎究何解耶？

以吾自審，固絲毫無智，乃竟被指爲最智者，

果何故乎？

然彼固神也，當不爲謊。

於是籌思良久，竟得一法以決之。竊念

苟能尋得一人，其智較勝於我，挾以至神前曰：神謂我爲最智，願今則竟有一人

更較我爲智。

因此吾乃往就素有智名者之一人而叩問焉。

其人爲在政治

上者之一，姑隱其名；吾所得之結果則爲當吾與彼交譚，使吾不禁自思若人者

雖衆認爲智，且自負爲尤智，而我實未見其有智……我退而自語曰：雖我與彼

皆未有真知，然吾究勝於彼，以彼不知而忝自謂知，我不知而不強謂知也。僅

此一點，我差優於彼矣……嗣後吾更一一往察，非不知因此招怨之可懼，然究

以查驗神意爲要。因自決定凡似有智之人悉往就而詢之，以尋神示之意。嗟乎！雅典人乎！吾敢立誓，以真實不飭之言告公等曰：吾之結果爲發見人之愈爲世所譽者適愈爲無知，而庸庸碌碌之徒轉爲較智。我歷訪而周察焉，備嘗艱苦，最後竟見此神示不我欺。當吾舍彼政界人後卽往就諸詩家……於是取我手製之精品而轉詢其義，以爲彼等必有以教我矣。殊不知此種詩句人人皆能解釋而彼撰者反不得其解。於是吾乃知彼詩人之撰詩非出於知識，乃由於一時觸機，正猶卜巫，雖多妙語，而自且莫審其義。且吾又發見詩人徒以其能詩遂自以爲所不知者亦知之。吾乃又舍去而自忖我稍勝於彼與我之勝彼政界人同一理也。最後我往就工藝家，因我自審於此道一無所知，而確悉彼等深諳之。果不誤，彼等所知誠爲我所不知，於此彼等智於我矣。惟吾察之，覺卽最良工匠亦與詩人彼同病焉，卽因其自身有一技，遂以爲其他諸事無所不知。此則適足以蔽其智。至此我乃因神示而轉有省曰：吾

其仍如故我，既不具彼等之智，復不具彼等之不智乎？抑將並效之乎？吾自答曰：以仍舊貫爲宜。此種考監致吾得有多數敵人，惡而且險；謗言紛起，卽由於此。而我被稱爲智，亦由此來。緣聞者每因我，指摘他人之無智，遂推想我必有智。嗟乎，雅典人乎！實則惟神爲智；此神示所詔不啻謂人類之智寡甚。固非言我，乃舉我名以示例耳。其意殆曰：嗟爾人類！爾等中有自知其智無足重，如蘇格拉地者，斯爲最智。』

說者謂此段之命意在啟發懷疑，矯正武斷，崇尚虛心。著者以爲不盡然。須知蘇格拉地固自信爲較智於一切人。以一切人所得之知識，上焉者不過一種專門學術而已。等而下之，則爲常識，爲意見，爲迷信，更無論已。惟蘇格拉地獨對於人生之真諦有所了悟。則謂彼爲最智，不亦當乎？夫所謂了解人生者，卽知所以做人之道之謂也。亞里斯多德謂道德學爲做人之學。蓋必先使吾人成其爲人，然後方足與言成爲政治家，成爲詩翁，成爲工匠。若夫人尙不成其爲人，縱成爲政

治家，詩翁，工匠，寧有何益？世人不求先成爲人，而逕求成爲政治家，詩翁，工匠，宜乎爲蘇格拉地所譏也。蘇格拉地所高出於人人者無他，卽先於做人上求成爲人。雖然，此理自表面視之似屬尋常，而實則古往今來殊少有人真見及於此。此又蘇格拉地之所以爲貴也。

總之，蘇格拉地之學說可以其一語以表示之，其言曰『未經思考之人生殊不值得生活』(O anexetastos bios ou biotos anthropo; An unexamined life is not worth living) 蓋謂人若不辨生活之爲何，不研究人生之意義，而漫然貿然生活下去，殊爲無謂。吾人僅讀此一語亦足以想見其說之全也。

第二章 快樂論與功利論

第一節 快樂論

§十五。自蘇格拉地死後，關於道德問題尚有餘留未得解決者。例如蘇格拉地謂人生必有所向；此所向即爲其人之善。顧人之所向爲何乎？其善爲何乎？在蘇格拉地僅云所向無不爲善。蓋以其爲善而始向之也。然而所向爲何，則未嘗有具體之說明。是所謂善仍不免墮於空論。於是繼蘇格拉地之學者悉羣起而注重於此問題。以爲吾人宜切實指陳人生之所向究爲何物；人之所引爲善者究爲何事。

解決此問題有本於自然主義者厥爲亞里斯戴布斯 (Aristippus 435—350

B.C.)。其人即快樂論之始祖也。彼以爲人生之所向即爲快樂。故樂即爲善；

反之即爲惡。於是人生之目的不外乎求樂而避苦。蓋以樂爲善，而苦爲惡也。

凡致人於快樂者皆爲善；凡致人於苦痛者皆爲惡。則善惡乃苦樂之別名，而所以

定善惡要視苦樂之如何耳。在學說上，斯爲快樂論 (hedonism)。

此快樂論於初視之際似甚簡明。然細按之，何謂快樂者果何謂乎？因快樂之性質千別萬差，於是學者遂不能篤守其原義，而不能不有所修正。此所以其後又有伊壁鳩魯 (Epicurus 341—270 B. C.) 也。世人多以此派代表快樂論。實則伊壁鳩魯派之思想乃由德穆克里托 (Democritus 460—357 B. C.) 而出，初非繼承亞里斯戴布斯也。

亞里斯戴布斯據云爲蘇格拉地之弟子。吾今述其學說，並兼明其與蘇格拉地之關係。次節當再述伊壁鳩魯且以較釋其異同。

第二節 亞里斯戴布斯

§ 十六。亞里斯戴布斯之學說在今日猶存一鱗半爪者大抵賴狄吉尼萊第斯 (Diogenes Laertius) 與斯托歐斯 (Stobaeus) 以及散克托斯 (Sextus Empiricus) 等。茲不述其原文，而綜合其大意之要點如左：

一。彼主張惟感覺爲實在，凡感覺以外悉爲不可知。散克托斯述其言曰：彼

以爲感覺爲是非之標準，惟此爲可知者，且不致導吾人於錯誤。至於感

覺之原因（即外物自身）則屬於不可知者，而謬妄亦悉由此出也。如

吾人經驗一白色或一甜味，吾人可以言之確實，至於何以使吾感白或覺

甘則不能言也。（*Adversus Mathematicos VII 191*）此其爲說殆與普

洛他谷拉斯（*Protagoras*）主張人爲萬物之尺度者無異。無怪乎亞里

斯多德直呼其人爲詭辯派也。（*Metaphysics III. 2.*）

二。彼主張感覺爲外物之運動加於吾人機體之結果。外物之運動有三種：

一曰暴烈性之運動；二曰溫和性之運動；三曰不動。暴烈性運動之加於

吾人身體也，所發之感覺爲苦痛。溫和性運動之加於吾人也，所成之感

覺爲快樂。至於不動則其所產者乃爲不苦不樂之中間狀態。此說謂

外物之動致生吾人之感覺，遽視之似與前說謂感覺原因不可知者相矛

三。
盾，而其實不然。蓋前說僅謂外物之本性不可知，至於其影響被於吾人則爲可知。其人於此顯然受德穆克立托之原子論之影響，以爲萬物率由原子與運動而成。不過彼不單詮運動而言運動之發爲感覺者耳。彼主張人生之最高目的即在希求此柔和性運動所產之快樂感覺而避免暴烈性運動所產之苦樂感覺。至於不苦不樂則非吾人所關心焉。以此之故，彼之主張遂有二特點如下：

A. 一切快樂無性質上之分別。蓋快樂既爲運動被於吾人之結果，則當然無性質上之不同。以其所產者概同爲快樂，則此快樂在性質上決不異於彼快樂。因彼此兩快樂無性質上之分別，則人之求之也亦不必有所選擇，取此快樂正無異於取彼快樂也。

R. 人之求快樂也當以現前所得者爲目的。此亦與前說相通，蓋快樂既無彼此種類性質之分，所求得者既皆同爲快樂，則凡當前可求者必皆

求之，不必放過。以放過此快樂而希求彼快樂，而彼快樂固未見較此爲更高更大也。於是卽成爲凡遇快樂當前者皆可求之。卽所謂有酒今日醉，與莫待無花空折枝者是已。

四。

雖然彼亦知恣求快樂而反得苦痛。故彼主張須以吾人爲快樂之主宰者，而不爲快樂所主宰，換言之，卽須左右快樂而弗爲快樂所左右。斯托伯歐斯述其言曰：彼主張人得爲快樂之主宰者不在其控止而不享，乃在其享受而不盡。猶如對於一船或一馬，人得爲其主宰者不在置之不用，乃在用之而隨心所欲（*Florilegium* 17, 18）。是以萊第斯亦謂彼主張「考慮」爲最必要之德，以必由此乃可獲得快樂也。夫所謂考慮在希臘原字爲 *phronesis*，英語則以 *prudence* 譯之，似不甚切，間嘗論之，卽吾人所謂凡事必三思而後行是已。依此說則人之得樂免苦殆視其知識上之預見力與計算心而成正比例。卽預見力强而計算心確者，其於求

樂避苦也必可得最大量。否則必致求樂而反得苦。故據萊第斯述此種學派雖不承認凡智慧之人皆爲生活快樂，凡愚妄之輩皆爲生活苦痛，而謂大概則確係如此。可見彼等實主張快樂與智慧相關：智慧高一分則快樂可多得一分也。

亞里斯戴布斯之學說大旨如此。茲爲清醒眉目起見，再揭其要點如下：

甲。彼主張人生有目的。換言之，卽人之生活實有所追求。此說實得之於

蘇格拉地。以蘇格拉地固主張人生必以一最高之善爲目標也。

乙。彼主張人生之目的爲求樂。至於無苦痛之狀態則非吾人所關心。

故其求樂說不包括有求無苦之意在內。

丙。彼主張知識爲求樂之工具。知識之可貴不在其自身，而乃在其可使

吾人得快樂。

丁。彼主張道德卽知識，故道德亦爲求樂之工具。道德卽知識之說本爲

蘇格拉地所主張，彼特採用之耳。依此說，殆謂吾人，何以必須行爲謹
 敕，何以必須對人公正，要不外爲自己求樂，以反是則使自己受苦耳。
 是以智者常樂而愚者常苦，有德者常樂而失德者常苦也。

§十七

亞里斯戴布斯嘗從蘇格拉地遊，固無人否認之。柏拉圖於菲獨（

Phaedo 95）

亦提及其人。

且據萊第斯所述，渠爲第一獻納束修於蘇格拉地之

人，而蘇格拉地則以其自身所有之靈兆之命而璧還焉。後世論者多謂蘇格拉地

不慊於其所主張之快樂論。

克散諾芬於其追憶錄中即載有蘇格拉地駁斥彼之

逸樂說，謂人當習苦乃得自主，而自主之人較奴役者爲樂云云（Xenophon, Mem-

orabilia I. 1.）

實則蘇格拉地之說亦有間接爲亞里斯戴布斯助力之處。茲

更錄柏拉圖之普洛他谷拉斯以明之。

「普洛他谷拉斯乎，請見告究竟君亦如世人稱某種快樂之事爲惡，某種苦痛

之事爲善乎？

吾意蓋謂是否快樂之事不論其另有何結果而僅就快樂以言

不爲善，且是否苦痛之事不論其另有何結果而僅就苦痛以言不爲惡。蘇格拉地乎，吾不能作答如君發問之單簡，謂凡快樂之事皆爲善，而凡苦痛之事皆爲惡。吾寧以爲作下列答語較爲妥當，不僅此次可用，此後終生亦可如是云。卽曰：有若干快樂之事不爲善；有若干苦痛之事不爲惡；尙有若干則爲第三類卽非善亦非惡是已。

豈非君所謂快樂之事乃指其事含有快樂或產生快樂者乎？
誠然。

吾提出問題於君曰：是否僅就快樂以言，其事不爲善，蓋卽爲問是否快樂自其本身言之卽係不善之物。

蘇格拉地乎，請用君所常用之語，曰：容吾儕考量之。若考量有得，足證快樂與善爲同一，則吾儕當承認之；設其不然，則應再辯論。

* * * * *

設如世人再提前問曰：爲快樂所征服者，其爲事也，君等錫以何名乎？吾之答語必係如此：卽曰其諦聽焉。普洛他谷拉斯與余將君等解釋之。世人乎，君等豈不曰此種狀態見之於通常人爲飲食男女之享樂所征服時，其人雖明知其有害而猶爲之乎？若輩必承認此說。於是君與吾可再問之曰：以何理由君等謂其爲害乎？豈非以其於此一時爲快樂或產生快樂而其後卽爲致貧苦與疾病之因，且有無數遺患乎？設其於未來絕無此種任何遺患，而祇使吾人快樂，君等僅就其快樂而言亦得謂其爲惡乎？普洛他谷拉斯乎，吾儕豈不可斷言彼等唯有答稱此種事之所以爲惡者不在其於此時之致感快樂，乃在其於未來之產生貧病乎？

世人必多作如此答語。

然則致疾病卽爲產生苦痛乎？致貧困亦卽爲產生苦痛乎？吾以爲世人又必承認此說。

誠然。

然則世人乎，君等其亦猶如普洛他谷拉斯與吾所言者，而謂此種事之所以爲惡，其故僅在其必以苦痛終，致他種快樂盡爲其所掩奪乎？若輩必亦承認此說乎？

世人必亦承認之。

復次謂吾二人又自其反面而叩於世人曰：君等非亦曾言善事爲苦痛乎？例如體操，如軍役，以及炙割等醫療方法，非其事雖善而爲苦痛乎？若輩能不承認此說乎？

若輩必承認之。

然則世人以爲此種事爲善，乃因其於當時產生鉅痛與苦楚，抑因其於未來能致人於健康良好乎？吾以爲若輩必認屬於後者。誠然。

然則君等以爲此種所以稱爲善者在乎終於產生快樂而解免苦痛，於此以外抑尚有他種理由以爲標準乎，即離苦樂，其尚有另外標準乎？吾意世人必答以不能。

吾意亦然。

世人既以苦痛爲惡，快樂爲善，而於快樂亦稱爲惡者非止以其犧牲較自身更大之快樂，或以其遺有較其所含快樂爲大之苦痛乎？此外若另有說，則若輩必能言之，顧乃不能。

吾意亦如此』（書中原頁三五一至三五四）

就此段觀之，似蘇格拉地視苦即等於惡而樂即等於善。此即所謂蘇格拉地之快樂論是也。顧蘇格拉地非主張快樂論者，柏拉圖於菲立布斯（*Philebus*）復有一節錄之如下：

『蘇格拉地 請容吾儕於快樂之生活與智慧之生活分別考量之。

普羅泰休斯 君言何謂耶？

蘇。今假定快樂之生活中無智慧，而智慧之生活中無快樂。以其

快樂之生活以快樂爲最高不必再須要智慧，智慧之生活亦然。

普。誠然。

然則君願度君之全生於享受最大快樂乎？

普。當然吾願之。

若君已得完全占有快樂，君其以爲尙須另外之物乎？

普。誠爲不須。

請思量之，究竟君是否不必須有智慧，辨別力以及計算心。

普。吾何須哉！吾有快樂則吾已有一切矣。

君如此生活能享最大之樂以終生乎？

普。何爲不能耶？

蘇。

設君不具有知識與記憶以及是非之辨別心，則第一君即不自知君所享者是快樂與否。以君既無智慧，勢必至此，然乎？

普。

誠然。

蘇。

且若君不具有記憶則君必不憶起君曾享受快樂，而現在所享之快樂於未來亦不能銘記；若君無辨別心則君於享受快樂之時必不辨是享受快樂；若君無計算心則君必不能計算未來所可享之快樂。於是君之生活即不復爲人之生活，將如昆蟲之生活。君其能另有說乎？

普。

吾誠不能。

蘇。

然則吾人尙願擇取此種生活乎？

普。

今此推論直使吾無言可說。』（書中原頁二十一）

吾人於此可知蘇格拉地之快樂論非彼之主文，乃藉世人通說以明快樂在知識之下耳。若無知識，則快樂與否不能辨，一也；若無計算心，則今日快樂必遺明日

以外尙有他乎？若有人曰：現時之快樂與真之快樂不同。吾敢答曰：其不同果在苦樂以外耶？吾知其仍在苦樂以內也。猶如善衡量之人將一切快樂與一切苦痛悉置於秤上，以其近者遠者加以秤量後，而告吾人以孰爲較多。倘君所衡量者爲快樂，對於快樂則君必取其大者多者。若爲苦痛，對於苦痛則又必取其小者少者。假使所秤爲一方快樂而他方苦痛，則君必取快樂而超過苦痛者；若苦痛超過於快樂，必不取焉。……今假定吾人所謂幸福即在選擇苦樂之大小而爲之取舍，則恃以指導吾人生活者爲何物乎？豈非即計算心乎？……於選擇中，有時取較多者，有時取較少者，於相較而得宜，不論其遠近，此種正確之選擇足爲生活之指導者，果何物乎？豈非即爲權衡之知識，能辨別過與不及者乎？（原頁三五五至三五七）

於是吾人可知蘇格拉底之意在明知識在一切之上。何謂知識在一切之上？蓋即謂即快樂亦必倚靠知識而始存也。夫快樂既倚知識而存，則人生之目

乎？

的決不能僅爲快樂也明矣。今於不能自存之快樂，而謂人生所追求者惟此，豈非大矛盾也耶！

第二節 伊壁鳩魯

§ 十八。伊壁鳩魯之著述今尙有存者，故吾人得見其真相。茲分二部分述之一爲其道德學上之主張；另一則屬於哲學。而要之其思想幾完全由德穆克里托之說而出，殆非過言也。先請述其關於哲學部分如下。

一。伊壁鳩魯於認識論仍採取感覺論。彼以爲真僞之標準唯訴諸知覺與印象。而推論不足信焉。一切知覺皆爲可靠，印象則爲過去之知覺。根據此理，故彼主張快樂與苦痛之感覺爲個人行爲趨避之標準。

二。彼於本體論（或即自然哲學）則亦純取德穆克里托之說。不僅主張原子論，抑並主張機械論。彼以爲宇宙止爲原子與空間，無增無減，永久不變。無一物之起不出於自然原因。原子有量與重及形之不同，二者

之間且有吸力。一切物皆爲原子所構成。乃至吾人之心，卽所謂靈魂者，亦爲一種精巧原子所構成，故仍爲物質的也。殆猶空氣與火者然。總之，彼於自然哲學固完全爲唯物論也。

三。彼雖亦承認神之存在，而彼則以爲神直無與於人事，故人但可敬神而不必畏神也。

伊壁鳩魯之自然哲學大都見之於其致希羅陀託斯書 (Letter to Herodotus 見 Diogenes Laertius, X, 36) 茲不詳述。今請述其倫理學學說。

§ 十九。伊壁鳩魯雖亦竭力主張人生之目的爲快樂，然其與亞里斯戴布斯有顯然不同之處，列之如次：

一。伊壁鳩魯所謂快樂非指感覺上之快樂而言。彼於致米奴扣斯書 (Letter to Menoecus) 中曰：『吾謂快樂爲目的者非謂感覺上之快樂……乃謂身體上無痛苦與精神上無煩惱也。致快樂生活者決非豪飲饕餮，男

女戀愛，侈奢浮華等。而寧爲冷靜之推理，以明一切舉止之當否，且得破除擾亂心神之迷信。是以考慮爲最必要。其他諸德皆由此而出。蓋吾人決不能得一快樂生活而不具有考慮，榮耀，正直者，以此諸德與快樂生活生長爲一，不可分也。』是彼所主張之快樂並非肉體上之享樂，乃實爲精神上之安適。此點與亞里斯戴布斯不同。蓋亞里斯戴布斯以爲快樂無種類之分別，故精神上之快樂無異於肉體上之快樂。人之求之也，亦不必置目前所得之肉體快樂而犧牲之，專求將來之精神快樂。伊壁鳩魯不然，乃以爲肉體快樂不足爲快樂，且常致人於痛苦。故求快樂即當爲求精神上之安適。此爲二人不同處之一。

二、亞里斯戴布斯於快樂不謂有種類之別，凡當前可求者皆不必放過；而伊壁鳩魯則於快樂謂有種類之別，遂主張不當以目前所得之較小快樂而易他日可致之較大快樂。是亞里斯戴布斯之快樂論注重目前，而伊壁

鳩魯之快樂論則統計一生。此爲不同點之二。

三。亞里斯戴布斯既以運動說明快感，則於不動卽不苦不樂之中間狀態者

自視爲人所不置念者；而伊壁鳩魯不然，以爲快樂既在免除騷擾，則靜止

自亦在快樂範圍以內。故在亞里斯戴布斯，不苦不樂非人所求，而在伊

壁鳩魯則此不苦卽爲真樂，乃正人之所求。是亞里斯戴布斯以爲惟由

於動乃得有樂，而伊壁鳩魯以爲惟由於靜始得真樂。此乃不同之點三。

四。亞里斯戴布斯既求樂於動，則推論所及，勢必不能謂吾人必須抑止慾望；

而伊壁鳩魯不然，既主張真樂惟在心之安怡則當然必主張控制擾亂精

神安適之雜慾。此種狀態在彼名之曰 *ataraxia*，正與德穆克里托之

euthymia 相同，其在中國言語當爲「怡靜」。彼於慾求遂謂有自然

而且必須者，有自然而非必須者，有非自然而且非必須者。自然而且必

須者無法剷除之，固也；自然而非必須者卽可控制之，至於非自然而且非

必須者更可全去之。英國希克斯 (R. D. Hicks) 爲之說曰：『慾望起於希求，求而不得遂致痛苦。當吾發爲行動以求滿足，固爲求所以解除此種痛苦；然而停止希求亦足使精神免於不安，此則與積極快樂不同也。經驗所示者卽爲繼續不斷發生希求與設法滿足希求，而又誘起希求。然此種循環起伏必終趨於一靜止狀態，於此無希求無慾望亦無引誘。故此種起伏爲過渡狀態，而其目的則在所達到之平衡安靖。前者可喻之爲被怒風所激動之海水，後者則其風平浪靜時也。故舍此種身體無痛苦精神不擾亂之中性狀態以外實不能再進。若再求新快樂必再起新慾望，於是必又墮入於前此起伏之循環中矣。蓋避免此循環惟有一法，曰靜止於此種中性狀態是已』 (Stoic and Epicurean P. 165—1)。

由是觀之，伊壁鳩魯之求樂法不在縱慾而在制慾。使慾念不起則心乃得平靜坦然，此殆吾中國人所謂心如止水者是也。此爲不同點之四。

五. 亞里斯戴布斯雖亦知今日享樂過度足爲他日受苦之原因，然彼不認凡有節制有智慧之人卽爲生活快樂之人。故其謂有德有智之人大概可得快樂生活而非盡然也。伊壁鳩魯則進一步，以爲凡有智有德之人無不爲快樂生活者，凡愚妄之人無不爲生活痛苦者。於是在伊壁鳩魯，智慧與道德之功用乃更較爲強且其視考慮亦更爲較重大矣。此爲不同點之五。

§二十. 兩人學說不同之要點既如上述，則次須一言其相同之處：

甲. 兩人同主張善惡之標準以本人之苦樂而定。例如我爲一惡事，其事之所以爲惡者不在有惡影響及於人羣，致社會於不利，而止在我今雖得樂，乃遺將來以大苦，蒙不利者仍爲我。此則苦樂卽完全等於善惡，而所以決定之者又復止在本人之生活。

乙. 兩人同主張道德爲後起之物，非人所固有者；殆似醫藥，必先有疾病，而

後始發明醫藥也。醫藥爲治疾病之工具；道德則爲求幸福之工具，其爲工具一也。

丙。

兩人同主張道德卽爲知識。知識高者對於趨樂避苦之道知之甚悉，對於將來之苦樂孰多孰少，計算之甚精確，此種人之行爲卽爲合乎道德之行爲，而其人亦卽爲有德者也。惟亞里斯戴布斯尙不若伊壁鳩魯之極端。在伊壁鳩魯則以爲知識與快樂爲正比例；知識充足一分則其得快樂也確實一分。

就此三點而言，第一點以自我爲主體，可稱之曰爲我主義；第二點以道德視同醫藥，可稱之曰工具主義；第三點則爲唯智主義。

§二十一。今更請一言伊壁鳩魯之所謂「智人」(The Wise Man)者。其條件如下：

一。所謂智人者必不畏神，必不有迷信。

按伊壁鳩魯所以主張機械性之宇宙觀者即在破除對於神之畏念；特不畏神非謂神爲無有也，乃謂有神但不爲人禍，不必畏耳。

二 智人必不畏死。

按伊壁鳩魯以爲死實無與於吾人，蓋有吾人者以其生也，而死則感覺消失，感覺既失則不復有吾人矣。既不有吾人，則死之爲苦爲樂全屬不知，安得謂死爲苦痛耶？

三 智人必不仇視人，嫉視人，蔑視人。

四 智人必能自治。

五 智人雖感情較敏而必不使擾亂其理智。

六 智人雖在困中而必亦常樂。

七 智人必不責罰僕役而反憐惜之。

八 智人必禁自己，不使墮於戀愛。智人必不恣男女之慾。

九。智人必不結婚，且必不擔負家庭，畏受累也。（但有時亦可結婚。）

十。智人必不參與政治，不願自身成爲治者。

十一。智人必僅以交友爲娛樂。

按伊壁鳩魯之意以爲人人自主，彼此結合純出於自利之計算。惟交友爲互相有益，故智人值得爲之。他如任公職或立家庭則僅有擔負而已，智人不願受此累也。

十二。智人雖至失明而亦必不自棄其生命。

十三。智人可取財但必以其智。

十四。智人必常保令名而不使墮。

總之，伊壁鳩魯之快樂論以心神坦然爲主旨。凡宗教上神鬼之道足以使人

畏懼而擾亂其心者務去之。凡傳說妄念可致人引爲危懼以擾亂其心者亦務去

之。凡習慣風俗足以使人受累而致心神不安者亦務去之。故其言曰：「正直之

人享受精神之坦適，不正直者其心神充滿不寧。』又曰：『心神坦然者不怨己，不尤人。』而彼之不主張結婚與生子女者，亦正以此種事足以擾亂平坦之心神也。

彼之主福不可參與政治者亦以此等事若集於一身勢必犧牲靜坦之真樂也。

顧彼之所以如此主張者其背境不啻謂個體之人乃獨立自主者，一切社會與國家皆爲人之自由結合，人以其有利於己也乃從事於結合，否則不必爲焉。彼因此

主張惟朋友爲值得結合，以朋友可使我得樂故耳。是彼於此可稱之曰無政府主

義者，換言之，卽以爲政治可不必要者也。彼之此說與克散諾芬所記亞里斯戴布

斯之主張殆相類。亞里斯戴布斯亦不願犧牲個人快樂而從事於從政，以爲從政

反使身體受拘束也。然伊壁鳩魯之主要點仍在精神之不起紛擾，故其與亞里斯

戴布斯不同之點以此爲最。至於彼何以如此，似有見亞里斯戴布斯學派中之希

格西亞斯 (Hegesias)。據萊第斯所述，希格西亞斯以爲人生多苦痛，於身體於精

神皆然，故真樂實爲不可求得，幸福既不能實現，則生活之道將唯有在於免苦而

已。彼以爲無天賦之樂事，舉凡門第，財產，名譽皆爲不足爲快樂之資。甚至於生命亦無價值。故愚者視生命爲至寶，智者則視之爲無足重輕也。智者之生活唯以理智爲指導，不憑信感覺，止求避免痛苦，即可矣。蓋以快樂不可得而求也。於是人生之目的由求樂一轉而爲避苦。須知求樂爲積極方面之事而避苦爲消極方面之事。伊壁鳩魯似即以消極爲積極，謂無苦卽爲樂，以無苦必爲安靜，而安靜卽真樂也。由是觀之，吾人可名亞里斯戴布斯爲積極爲我的快樂論者（positive egoistic hedonist），而伊壁鳩魯爲消極爲我的快樂論者（negative egoistic hedonist）。至於何以由積極而變爲消極，仍不外乎有見於積極快樂之無法必得。學者倘能洞見此點，必可恍然憬悟於伊壁鳩魯之所以止以心神安靜爲快樂也。

雖然無論爲肉體之樂抑爲精神之樂，其所享受者必爲本人。而決不能兼及他人。就此點言之，故二派皆屬於爲我主義，而非主張利人者。然而做人之道止求

有利於一己必不可通。於是快樂論至此，不能不變其內容。此即後世功利論所由出焉。

第四節 功利論

§二十二 希臘思想爲西洋思想之泉淵。雖中古時代爲希伯來思想所掩蔽，然至近世又復重出。近世初期之思想雖重常識，重經驗，似有獨標異幟之勢，而究其實際，終不能脫希臘思想之窠臼。惟在道德問題上似稍有轉向。蓋希臘時代之倫理思想無論其爲利己主義抑爲利人主義，無論其爲快樂主義抑爲克慾主義，而要以個人爲本位而講究所以做人之道。降至近世則本位不在個人而稍稍變爲社會矣。其所講究者多以社會爲本位而討論個人如何以處於此社會中始爲相宜。此種區別初非極著，然其精神則頗有差異。前者於思想上以個人爲先，後者則先假設有社會。故以快樂論言，注重於個人者第言本人之快樂足矣，各人自求其快樂又何必慮他人之不得快樂耶？注重於社會者則以爲必使我之快樂

不背於一社會公共之快樂，始足爲眞快樂。可見二者在精神頗有分別也。快樂主義傳至近世勢不能不受此社會本位之思潮之影響。於是功利論 (Utilitarianism) 乃代之而興。

功利論者非他，乃人我兼利之快樂論耳。今請一述霍布士 (Hobbes 1588—1679) 之學說藉明此變化之由。

霍布士於宇宙論主張機械觀；於知識論採取感覺主義；凡此固與伊壁鳩魯立於相同地位者也。彼於道德論則以爲人之動機唯有一，曰利己是已。故曰利己者人之天性也。彼有名言曰人之相遇也如狼。蓋謂人相食如野獸所爲也。而野獸之狀態正卽爲人類本性之寫眞。惟人之所以異於野獸者能知此種相爭之狀態決不能延長而不變。何也？彼此勢均力敵。我欲制汝，汝欲食我，兩俱不得逞。於是不得不變計。而謀有以互讓，有以協力。至此乃成所謂社會。質言之，社會者非由人類之有同情心而成，乃止爲人類利己心之變相耳。禽獸所不及人。

者卽在其利己心以逕直出之，不若人之能多方變化也。準此以言，霍布士於道德問題，必曰：人生而無道德者也。道德猶如衣具。人之初生必爲赤裸。後因禦寒，不得已乃創衣具。道德亦然。道德者不得已而始有之之物也。是在霍布士所謂社會，所謂法律，所謂政治，所謂道德，要不過一種方便而已。惟此利己動機爲人類之真正天性。由此以言道德，雖其起也由於互讓，由於變更利己之道，然其根本究不能截然與利己心相反。故霍布士不承認有純粹的利他心與利他行爲；彼以爲一切利他行爲要皆爲間接的利己。於是彼之所謂善惡乃仍歸於快樂論：以爲凡可以致人於快樂者皆爲善，反之爲惡。雖然，斯說也若與前說合觀之，必見其有異。蓋彼於其初也，謂凡可以得快樂者卽爲善，是善卽同於快樂，迨其繼則又謂人不可逕直以求樂，必互相犧牲各自一部分之私利，相約以成社會，始能眞貫徹其目的。果爾不啻謂逕直求樂亦不可爲善也。可見樂與善並不同其範圍。盲然自利，固以求樂，雖樂而非善。利人用以利己，其所得樂方足爲善。由是觀之，霍布士

以個人主義始，而以社會主義終。以快樂論始，而以功利論終。吾之述此初無他意，不過欲藉此以表明凡爲快樂論者無不於不知不覺中趨歸於功利論也。謂快樂論不足以自立固可；謂功利論與快樂論有必然之關係亦無不可。

霍布士之說太抹煞人類之利他情緒，爲後來學者所不滿。乃於思想上激起反動。如寇伯朗 (Cumberland 1632—1718)，如柯德渥斯 (R. Cudworth 1617—1688)，如洛克 (J. Locke 1632—1704)，皆設法修改其說，或加以駁正。而要之，不外乎以利他主義糾正利己主義，以人羣本位糾正個人本位，以克己論糾正縱慾說是已。故吾以爲快樂論與克己論相調和，遂生功利論。詳言之，卽快樂論在勢不能不認克己論中有顛撲不破之真理。於是吸收此種真理以就其本來之主張，乃成所謂功利論。功利論之代表以邊沁 (J. Bentham 1748—1842) 爲主。而彌兒 (J. S. Mill 1806—1873) 修正之。本書卽述此二人，而殿以席其維克 (H. Sidgwick 1838—1900) 之說。

第五節 邊沁

§ 二十三。今請述邊沁之說。邊沁首先從事於快樂與苦痛之分類。渠以

爲吾人之感覺。其中有引吾人注意者，亦有不引起注意者。今茲所言者，乃引起吾人注意之快感或不快感耳。而快感亦可分爲二類，曰單簡者，曰複雜者。單簡者由一種快樂而成；複雜者則由數種快樂組合而成。甚者且有快樂與苦痛混合而成者。今於單簡之快樂，卽單純快樂，可分爲十五種，曰官感之樂，如味官覺，嗅官覺，視官覺，聽官覺，與觸官覺等之樂；富有之樂；技巧之樂；交友之樂；名譽之樂；權力之樂；敬神之樂；仁慈之樂；殘忍之樂；知識之樂；記憶之樂；想像之樂；希望之樂；聯想之樂；解免之樂。凡此謂爲快樂之種類。毋寧謂爲快樂原因之種類。於苦痛亦復可分爲十一，曰缺乏之苦，於其中又可爲未滿欲之苦，與失望之苦，以及追悔之苦；官覺之苦，如饑渴，以及過冷過熱與疲乏等；拙劣之苦，被敵遇之苦；不名譽之苦；畏神之苦；慚慚之苦；惡意之苦；記憶之苦；想像之苦；畏懼之苦等。邊沁更謂苦樂又分爲二類，曰涉

及他人者與完全屬於自己者。邊沁又復立四種「制裁」(sanctions)按此字係謂引人遵循而行之義)以說明快樂與苦痛可以由之而起。第一曰自然之制裁；謂不由人力神力之干涉，任物理之自然運行而生苦樂也。第二曰政治之制裁，謂以政治權力發爲賞罰而生苦樂也。第三曰道德之制裁，亦曰普通制裁，謂由輿論之毀譽而生苦樂也。第四曰宗教之制裁，謂以神之力加賞罰於現世而生苦樂也。凡此皆爲苦樂所從出，換言之即所以左右苦樂者也。於此吾人有必須注意者：

(一)快樂與苦痛或所以產生快樂與苦痛之原因有種類可分；(二)苦樂之所從出有可以左右之者。於此兩點乃有一主要涵義：曰設快樂與苦痛而僅爲主觀感情狀態則必不克致此。今欲其致此則必使苦樂由主觀的存在一變而爲客觀的存在。蓋若苦樂而不爲客觀的存在，則決不能分類，亦決無法左右之。故邊沁所言之要點乃在謂我之所樂必即爲汝之所樂；汝之所苦必即爲我之所苦。孔子所謂『己所不欲勿施於人』者其背後即假定人與己有共同之好惡。假如爾我

人己之間苦樂好惡絕不共同，則我之所樂安知非即汝之所苦耶；己之所不欲安知非即爲人之所大欲耶？於此可見邊沁立說之前提即在承認有此共同之苦樂。例如今有一事焉，或一境遇焉，甲遇之，或爲之，覺快樂；乙遇之，或爲之亦然，推而至於丙丁等等，莫不皆然。此事此境乃可謂爲產生快樂之原因。假如此事，在甲爲之而快樂，在乙爲之而苦痛，在丙爲之而快樂，在丁爲之而不快樂不苦痛，則必感困難。雖然亦未嘗不可取統計之法，以其結果而謂此事得快樂較多，苦痛較少。但無論以統計定之，抑以獨斷定之，然而要爲可以尋得苦樂之客觀的存在，則一也。顧苦樂果有客觀的所對 (objective counterpart) 與否容下文討論，而邊沁之最大貢獻在於此點則似可斷言矣。

§二十四。邊沁復以爲苦樂可以計算，其計算之標準定有七種，如下：

甲。單就一種快樂或苦痛言，有四種標準曰：

第一，快樂之強度。(即強弱)

第二，快樂之經久（即久暫）。

第三，快樂之確實（即確否）。

第四，快樂之屆期（即遠近）。

乙。就一種苦樂與他種苦樂之關係言，有二種標準曰：

第五，快樂之相生與否。

第六，快樂之純粹與否。

丙。我之快樂亦得及於他人，故又有標準曰：

第七，快樂之範圍（即廣狹）。

請稍加以說明。如吾人聽音樂至於手舞足蹈，以較平日閒譚，則其爲樂也顯有強弱之分。於苦痛亦然。如皮膚被創，其痛也微；神經腐爛，其痛也鉅。即二苦痛有強弱之不同。又如吾人遊覽山水，其爲快樂也在時間上較久；而食美味，其爲快樂僅在食之之時，爲時甚暫也。至於快樂之確否亦可依此推知，無待舉例矣。

總之，此三標準爲一類，皆關於現在快樂者也。第四標準之快樂近遠實另爲一類。蓋所詮者非現在快樂乃未來快樂。對於快樂之將來而預計之，是謂快樂之屆期。按邊沁之意以爲人無不當前對於快樂欲取其最大者。夫人既不捨當前最大之快樂則必欲常得快樂也明矣。既欲常得快樂即不欲有不快樂之時。以此之故，其對於未來快樂必擇其最近者。此無他不過希望最近之未來得快樂，次近之未來亦或可仍得快樂耳。蓋屬於未來者愈遠則愈不固定，愈有變化之可能性。吾人斷不可犧牲明日可以操左券之快樂而易取後日毫無把握之快樂。此非謂後日之乙快樂不如明日之甲快樂，乃謂吾人不妨先取明日之甲快樂，安知至明日後不再方法以取得後日之乙快樂耶？是以關於未來快樂不可不計算其屆期之近遠。惟此似須與前三標準合併計算。即明日之甲快樂不確切不强不久則不如後日之乙快樂確切復强久也。

至於第五標準快樂相生與否係指一快樂產生後得引起其他快樂。如身體

健壯之快樂，得此快樂時即可更從而產生其他快樂——例如多工作而不感疲乏；多行動而不覺勞苦；胃納常佳；而未嘗不可忍饑；睡眠常穩而未嘗不可縮短。惟著者以爲於此當復有多寡之分。譬如甲快樂引起乙丙二種快樂；子快樂則引起丑寅卯三種快樂。且其所引起者更必有同時與繼續之別。例如甲快樂引起乙丙二快樂，此二快樂同時並起。而子快樂則先引起丑快樂，由丑快樂更及於寅快樂。是前者爲同時，後者爲繼續也。此單就快樂而言，然苦痛亦如此。第六標準所謂快樂之純粹與否乃謂快樂相生中是否夾有苦痛。例如甲快樂而起焉，其中實含有乙苦痛。是其間夾雜有苦痛，故爲不純粹。若夫純粹之快樂即爲不夾雜有苦痛於其中者。純粹之苦痛亦然，即不夾雜快樂者也。

凡此皆就一人而言，至於涉及他人，則又當視所涉及者之多寡。例如某甲發爲一行爲，某甲自身固受快樂，而其快樂且可被及於某乙與某丙。穆亞（G. E. Moore）曰：『吾人皆知吾人許多行動不僅致使吾人自身快樂與苦痛，且亦致使他

人亦然，有時更致使禽獸亦及焉。則吾人行動之結果不當僅計及此比較直接者，而於間接者遼遠者亦當視爲同樣重要，而且過之。蓋欲於此一行動所產生之苦樂而得完全之總量則必將其結果不論遠近，直接間接，皆須一律算入，且必將所有生物能感受苦樂於此行爲者悉數算入，不僅吾人自己，不僅吾儕同輩，必須兼及此宇宙中之一切生物而爲此行動所影響及之者。』穆亞之言甚是；吾以爲此點又當分爲二：曰時間上之廣狹與空間上之廣狹。後者如甲發爲一行動，受快樂者於甲自身以外有乙丙。前者不然。如甲發爲一行動，其行動終了若干年以後而尙可使乙丙受快樂。以實事爲例，如名畫家之繪畫。其人逝世數十年或數百年，而後人見之者依然起快感。若將時間與空間合算則勢必至於複雜到極度。此又吾人不可不知者也。

邊沁爲便於使人記憶起見，復撰有一詩曰：

強，久，確與速，

純粹及連續，
凡此諸標準，
皆見於苦樂。
若汝爲一己，
求樂依此則。
設屬於公共，
樂應廣被及。
無論汝若何，
苦痛宜避絕。
倘苦不可避，
務限少數者。

(原文 Intense, long, certain, speedy, fruitful, pure,

Such marks in pleasure and in pain endure.

Such pleasures seek, if private be thy end:

If it be public wide let them extend.

Such pain avoid, wick ever be thy view.

If pain must come, let them extend to few.)

吾人根據此義當有下列各點：

- 一、兩快樂於此，設若一強一弱，則吾人應取其強者而棄其弱者；
兩苦痛於此，設若一強一弱，則吾人應取其弱者而棄其強者。
- 二、兩快樂於此，設若一久一暫，則吾人應取其久者而棄其暫者；
兩苦痛於此，設若一久一暫，則吾人應取其暫者而棄其久者。
- 三、兩快樂於此，設若一確切一否，則吾人應取其確切者而棄其否者；
兩苦痛於此，設若一確切一否，則吾人應取其否者而棄其確切者。

- 四。兩快樂於此，設其將屆也一速一遲，則吾人應取其速者而棄其遲者；兩苦痛於此，設其將屆也一速一遲，則吾人應取其遲者而棄其速者。
- 五。兩快樂於此，設一相生一不相生，則吾人應取其相生者而棄其不相生者；兩苦痛於此，設一相生一不相生，則吾人應取其不相生者而棄其相生者。
- 六。兩快樂於此，一純粹一不純粹，則吾人應取其純粹者而棄其不純粹者；兩苦痛於此，一純粹一不純粹，則吾人應取其不純粹者而棄其純粹者。
- 七。兩快樂於此，一及於他人一否則吾人應取其及於他人者而棄其否者；兩快樂於此，一及於他人甚衆一及於他人甚少，則吾人應取其及於多人者而棄其及於少數者；兩苦痛於此，一及於人甚衆一及於人甚少，則吾人應取其及於人較少者而棄其及於人較衆者。

以上僅就七標準而各別言之，願著者以爲此七標準必須合併使用。其結果

勢必如下：

(甲)

- 一. 兩快樂於此，一強而不久，一強而且久，則吾人應取其強而且久者。
- 二. 兩快樂於此，一強而不相生，一強而且相生，則吾人應取強而且相生者。
- 三. 兩快樂於此，一強而不純粹，一強而純粹，則吾人應取強而純粹者。
- 四. 兩快樂於此，一強而不及於他人，一強而及於他人，則吾人應取強而及於他人者。

- 五. 兩快樂於此，一強而及於他人甚少，一強而及於他人較衆，則吾人應取其強而及於他人較衆者。

(乙)

- 一. 兩快樂於此，一久而不相生，一久而相生，則應取其久而相生者。
- 二. 兩快樂於此，一久而不純粹，一久而純粹，則應取其久而純粹者。

三 兩快樂於此，一久而不及於他人，一久而及於他人，則應取其久而及於他人者。於及於他人者中尤宜取其及人比較上最廣者。

(丙)

一 兩快樂於此，一確而不久，一確而久，則應取其確而久者。

二 兩快樂於此，一確而不相生，一確而相生，則應取其確而相生者。

三 兩快樂於此，一確而不純粹，一確而純粹，則應取其確而純粹者。

四 兩快樂於此，一確而不及於他人，一確而及於他人，則應取確而及於他人者，尤應取其及人比較上最衆者。

(丁)

一 未來之兩快樂於此，一知其近而不強，一知其近且強，則務取後者。

二 未來之兩快樂於此，一知其近而未必久，一知其近且甚久，則務取後者。

三 未來之兩快樂於此，一知其近而不相生，一知其近而相生，則務取後者。

四、未來之兩快樂於此，一知其近而不純粹，一知其近而且粹純則務取後者。
五、未來之兩快樂於此，一知其近而不及於他人，一知其近而及於他人，務取後者，且須取其及人比較上最衆者。

(戊)

一、兩快樂於此，一相生而不純粹，一相生而又純粹，則務取後者。
二、兩快樂於此，一相生而不及於他人，一相生而復及於他，則務取後者，且應取其及人比較上最衆者。

(己)

一、兩快樂於此，一純粹而不及於他人，一純粹而及於他人，則務取後者，且宜擇取其及人比較上最衆者。

(庚)

一、兩快樂於此，一強且久而不相生，一強且久而復相生，則應取後者。

二 兩快樂於此，一強且久復相生而不純粹，一強且久復相生又爲純粹，則應取後者。

三 兩快樂於此，一強矣久矣相生矣純粹矣而不及於他人，一則及於他人則應取後者，且須視其及人之多寡而取其及人之最多者。

上列者不過舉例而已，尙非其全。但有可言者：卽任何一快樂，其合乎七標準者爲最可取；其合乎六標準者次之；合乎五標準者又次之；合乎四標準者更次之；合乎三標準者更復次之；合乎二標準者更又次之；合乎一標準者爲最下；至於不合者則直須棄之矣。如此則利他或兼利乃始終在利己之上。故邊沁謂一羣之樂利總額卽以各個之人數而乘各人快樂之數量便可得之。（The total value of the stock of pleasure belonging to the whole community is to be obtained by multiplying the number expressing the value of it as respecting any one person, by number expressing the multitude of such individuals）蓋不啻謂一人之快樂

除去其獨享者以外大部分仍爲共享者。而此共享之快樂苟有增加則全社會必同蒙其影響。是以人之利己分爲二，曰兼利的利己，曰獨利的利己。除獨利的利己應愈減少愈妙以外，而於兼利的利己不妨愈使其發揮擴大。誠以一人而能增加其兼利的利己之量度，則同時全社會必即因此而增長其幸福也。功利主義之精髓大抵在此。

§二十五。邊沁之說已解釋殆盡，惟尙餘一二要點須爲追加聲明。一曰邊

沁此說不僅在爲個人行爲之標準，實兼爲社會制定其組織之規矩。個人行爲固可依此種計算方法，以求得最大量之快樂。而社會之組織亦必依此種計算法務使其中之人，得最大量之快樂者居大多數而後可。至於現在社會，其組織不符合於此原則者則應準此而改造。邊沁所謂四種制裁，第一與第四皆非人力所能左右，當可存而不論，第二與第三即爲屬於社會組織而關乎人之苦樂者。故邊沁之意乃在改造社會；質言之，即志在使社會由其立法程序而達到最大多數最高幸

福之目的。此則邊沁倫理學之懸鵠也。足見邊沁亦步亞里斯多德之後塵，以爲倫理學與政治學不可分離，特邊沁不稱曰政治學而名曰立法之學耳。蓋苟社會不改良，則在此不良社會中之各個人其快樂必皆不能高至最大量。誠以各個人自求快樂，往往有一人能力所不勝者，以集合之力而求之較爲簡捷且強有力。故造成良好社會即無異於各個人之自求快樂也。於是邊沁之問題乃一轉而爲社會改良之問題。蓋邊沁所設立之標準不僅爲個人行動之塗徑乃實爲社會改造之原則。果爾則其所言可謂大部分已越出倫理學範圍以外，吾人既討論倫理學當將所越出者暫置不論。

二曰邊沁之旨在明人之行爲，其爲善爲惡，概與其動機無關。惟通常吾人所謂動機係英字 *motive* 譯語，邊沁於此以外復有 *disposition* 一字。此字可譯爲「志向」。邊沁謂行爲之結果與志向無關，此處所謂志向即等於吾人所謂之「動機」。至於動機，邊沁復別有所詮，以爲仍不外乎苦樂。其爲樂則求有以永之；其

極苦則欲有以止之，如是而已。故其自身無善惡之可言。邊沁於志向更爲舉例以明之。如製麵包者售其麵包於饑餓之人，一事也；有人偷竊其麵包，又一事也。此二事自動機言，麵包師與竊盜者皆爲自利，而其結果則不同。可見其有善惡之分者止在結果，無關於志向也。此爲邊沁之結果論。而其所以注重結果者乃在示人以舉止施設之際當計算其結果。此卽人之行爲規則，亦卽所以處世之道也。

邊沁於遺稿本務論 (Deontology) 不承認有良心竟謂『所謂惡者卽不啻計算之錯誤耳』。推其意殆以爲無所謂善惡，所謂善者乃計算之得當；能得最大量之快樂兼及最多數人；至於所謂惡卽爲計算之不得當，初似如此可得最大快樂乃其結果反獲最大苦痛，蓋由於計算之錯誤也。

§ 二十六：吾人今以邊沁之學說與上述之快樂論相比較，必見有相異者亦有相同者，而同或甚於異。第一，推邊沁之說必無所謂賢不肖，而僅有智愚。智者於行爲，能計算其結果，不僅使自己快樂抑且使他人快樂。愚者不善計算，誤認目

前之小樂爲大樂，而遺將來以大苦。此說與希臘學者視道德卽同於知識者正相類也。第二，邊沁以爲此種計算苦樂之法卽爲倫理，雖使倫理與政治相輔相待，而其認倫理亦爲增進吾人幸福之工具，則與政治相同也。此點亦與伊璧鳩魯以道德爲後起之物者相同。第三，邊沁謂其所定之最大多數最大幸福之原則乃係徵諸經驗，則邊沁於倫理法則之存在，固儼然取經驗論也。以爲倫理法則者無他，經驗上之教訓耳。此外另無超越性質也。此說亦與希臘快樂論相符合。第四，邊沁對於快樂僅計其強弱與久暫，以及確實與否，不問其性質如何。其言曰：『快樂之量大概相等，押針等於詩歌。』邊沁此說不啻謂甲快樂與乙快樂在性質上不有分別。此點與亞里斯戴布斯殆相似也。

以上就邊沁與希臘快樂論之相同點而言，至於其相異點亦有多端。第一，亞里斯戴布斯一流皆以快樂爲感覺，於感覺以外不認有苦樂。而邊沁則歷舉苦樂之種類，一若苦樂不僅限於感覺者。例如邊沁所舉之種類中有財富、權位等，卽似

以爲凡財富權位皆足以致人於快樂而無或外之者。此所謂快樂自較諸單純主觀狀態之感覺有別矣。第二，伊壁鳩魯雖崇尚「考量」(prudence)，以爲考量爲致樂免苦之最好方法，然其考量尙不過隨便測度而已。未若邊沁之能立有客觀標準也。邊沁之所以能高出於希臘快樂論者卽在其立有精密之計算方法。據其方法，可將人類所有一切行爲列作一長表，於此表中以自己得最大苦痛且兼及他人之人數最多者使居極左；然後以次遞減，減至有少量快樂而仍不敵苦痛者另爲一類；乃復再移，至苦樂相等，另爲一類，於是又以次遞增其中之快樂增至雖有苦痛而快樂足以勝之者，又另爲一類；由此再進達於極右，斯爲得最大快樂且兼及大多數者。此表之大而且長將不可想像。但依邊沁之言推之，此種表式似有成立之可能。於是人之一舉一動皆可檢查於表式，以求免苦而得樂，且不僅於個人本身得去其最大之苦而取最大之樂，抑且於其及於他人也亦得使苦愈狹，樂愈廣。猶如食西餐，得照單點菜也。此其爲說較諸僅恃考量者，其精密自不待言矣。

茲舉兩端雖爲邊沁與希臘快樂論不同之所然其不同之點不在於性質上之背異而乃在於程度上之精粗。邊沁所說特較前人爲精進而已，非有他也。

第六節 彌兒

§ 二十七。彌兒之修正邊沁亦正猶伊壁鳩魯之修正亞里斯戴布斯。亞里

斯戴布斯於快樂不主張有性質上高下之分別。而伊壁鳩魯則修正之，謂精神上之快樂高於肉體上之快樂。邊沁之計算苦樂，雖有七標準，然皆爲對於度量之計算，如計算其強弱，久暫，純駁，遠近，明昧等，皆關於度量方向也。彌兒則以爲僅計算度量方面實不足以濟事，非注重於性質方面不可。渠以爲人類僅滿足慾求，如禽獸所爲者，何以尙覺不適？此無他，以人類之快樂在性質上異乎禽獸之快樂。滿足慾求，在禽獸以爲快樂矣，人則視此未足爲所求之快樂。故彌兒以爲快樂既有性質之不同，則甲種快樂雖較乙種快樂在度量上爲較小，而在性質上反可爲較高。人之選擇於其間者，亦寧捨乙種較大量之快樂而取較小量之甲種快樂。以甲

種快樂在性質上高於乙種故耳。其言曰：『人雖明知禽獸之樂，而罕願自降於禽獸；有知識之人罕願自降爲愚魯者，受教育之人罕願自降爲無知識者，有良心富感情之人罕願自降爲自私爲惡者，縱使明知愚者，呆漢與痴人較其自己在其範圍內爲滿足也。』可見有較高能力者欲實現其幸福，寧願多受苦痛，而不願自降於較低之級中。此種不願，雖可歸之於驕傲，愛自由，愛權勢，而要非確解，其真詮則可謂由於尊嚴之感 (sense of dignity)。彌兒以爲一切人皆有尊嚴之感，斷不肯犧牲尊嚴而自降其級以就下，以下級之快樂爲其快樂。此正所以表明快樂有高下之分也。其言曰：『寧爲人而不滿足，乃較愈於爲豬而滿足；寧爲智者（原文爲蘇格拉地蓋代表智者也）而不滿足，較愈於爲愚者而滿足。』其故乃由於人所引爲快樂者在性質上非卽爲豬所引爲快樂者。豬不能以人之生活與豬之生活相比較，而認有高下以定取舍；而人則能之。人覺其生活雖較豬爲不滿足而實高於豬也。此爲彌兒修正邊沁學說之第一點。質言之，卽謂快樂有性質之不同，非僅

分量上之計算可定其取舍而已也。

彌兒尚有第二點之修正。邊沁於第七標準認定快樂之範圍，以爲快樂而能兼及他人愈衆者爲愈可取。是由爲我主義一轉而入於爲人主義矣。彌兒於此乃更推廣邊沁之意。渠以爲個人之快樂決與一羣之快樂相一致。增進一羣之幸福卽等於滿足個人之快樂。換言之，卽個人欲於其快樂而求滿足焉，別無他法，唯有一途，曰設法增進一羣之幸福是已。斷無一羣不得快樂而個人能得快樂者。此說不啻謂個人之快樂與一羣快樂有先天的契合。而其前提蓋在於主張吾人爲社會之動物。人之居於社會猶魚之居於水。魚離水卽死；人離社會卽不能生存。水之成分若肥厚，魚生其間自得快樂；人於社會亦然。社會而日益進化，則人於其間愈得快樂。故其言曰：『功利論之標準不僅爲本人之最大快樂，且亦爲最大量之共同快樂。』蓋社會之幸福非他，卽各個人之幸福之總和也。今假定一社會僅有十人曰A, B, C, D, E, F, ……J，則A之快樂得最大量，B, C以至J皆得

最大量快樂。其總和即爲社會之幸福。以A欲得最大量快樂者於自己單獨時必無法得之，惟有設法與B C以至J等共同取得之。於是A之求快樂正無異於代B C……J等求快樂也。顧B C等初不因A之代求而不即自求，乃亦自求焉，其求也又無異於代A求之。於是一社會中之人，各人各自求其快樂，而其結果則無異於互相代求。其快樂之總和日增，個人所享者亦愈大。是即所謂個人之樂與一羣之樂有「預定的調和」（此萊伯志尼語，著者特借用之耳）之說也。

以此之故，彌兒曰：『功利論者請人對於其自己之快樂與他人之快樂應爲極嚴正，極無私，極公平之觀察者。』此其故無他，蓋增進他人之快樂即不啻增進自己之快樂，所不同者一直接一間接耳。吾人爲求快樂正不妨滿足他人之快樂，以使他人快樂與使自己快樂有先天的一致故也。根據此理，彌兒主張個人可爲羣而犧牲。『功利主義之道德認人有爲他人之祈禱而犧牲自己之權。』特犧牲就其自身言不爲一種目的，乃僅爲一種手段。換言之，其目的在增加一羣之幸福。

設一人而犧牲自己，得使其社會獲益，其犧牲爲有價值；反之，雖犧牲焉而社會無所獲益，則此行爲仍不足貴也。故就其自身言不爲一種道德，僅係一種手段而已。彌兒雖不承犧牲爲一種本身可貴之德目，而仍謂個人得爲羣之利益而犧牲自己之利益，則其爲說顯然與邊沁僅承認應兼使他人共樂者，其程度大有不同矣。可見邊沁僅主張利己中兼有利他，而彌兒則主張純粹之利他亦能在快樂論中成立，二人之不同不亦甚乎？且不僅此也，彌兒於制裁而謂有內外二種，曰人有羣居之天性，不願得同人之擯斥，而願得同人之愛賞，此種心理卽外的制裁，所由成也；顧人復有自審之心，嘗自覺其義務之所在，此種心理卽內的制裁，所由成也。外的制裁卽爲合羣之感，卽自己必追隨於羣而不欲逆之。內的制裁卽爲義務之感，亦卽所謂良心者是已。彌兒以爲一切制裁皆爲主觀上心理狀態之情感，不必另求超越的命令與威權也。顧此兩種心理又皆由經驗而成，卽於經驗上積而久之，不期然而然卽有此種畏羣之心理與良心之自覺。於是吾人乃知彌兒雖以經驗論解釋

良心之發生與利他情感之成立，然其於良心產生以後，必謂良心能左右快樂，是顯然與主張惟快樂可以決行爲者不復同矣。何以言之？人之行爲若單純以快樂爲標的，則有礙於羣近者必不能免，且或甚多。顧依彌兒之說，勢必謂今有某事也，爲我之雖得快樂，第其事爲羣所不恥，我若悍然爲之，必至爲羣所斥責。此斥責非我所欲受，於是我寧犧牲此種快樂而不爲。此言外的制裁也，至於內的制裁尤然。

例如今有某事，我本欲爲之而得快樂，奈我之良心起而自責焉，我以不堪良心之責備，乃舍而不爲。凡此非顯然以輿論與良心而左右快樂乎？夫既以良心左右快樂，是良心高於快樂也。僅可就良心所許者之範圍內求快樂，而不能抉而越出之，非良心高於快樂而何耶？總之，彌兒之說，曰自己尊嚴之感也，曰敬畏社會之心也，曰良心有所範圍也，曰義務之感也，曰快樂有高下之分也，曰辨別快樂之性質須恃自覺心而養成習慣也，凡此種種，其言愈辯，其去快樂論乃愈遠。不啻於其初，僅思有以修正快樂論，迨其後既經修正，乃其結果所成者，竟截然另爲一物，凡舉舊有

快樂論之要點刪除大半，且復以無數限制加於其上，使原有之意義減至最小範圍。如此謂之曰非快樂論，殆無不可。

§二十八。顧彌兒不審此，仍謂彼之所謂「功利原理」者即爲快樂論。其言曰：『最大幸福之原則即謂人之行爲依其能助長幸福，乃爲是；視其所產與幸福相反者則爲非。所謂幸福即爲所企之快樂，以及苦痛之免除，而所謂不幸福即爲苦痛與快樂之喪失。』彼所以作此語者蓋以爲人之天性爲求樂避苦者也。若叩以人何以求樂。彼乃答曰：此事可以證明。據彼之意，以爲人之祈嚮者人之所欲也。所欲者以其可欲也。若問何事爲可欲，則功利論者答曰：幸福爲可欲，且爲唯一之可欲者；其他事所以亦爲可欲者僅以其爲達到此之手段耳。至於何以證其然。則唯一之證據即爲：不見乎人人皆欲之乎？夫欲證明一物之所以爲可見者，惟有以人人見之；欲證明一音之所以爲可聽者亦惟有以人人聽之。今欲證明一事之所以爲可欲者惟有以人人現皆欲之。故功利論謂普遍幸福之爲可欲者

乃不外乎有見於各個人皆於其自己幸福而欲之。此乃係事實。各人以其自己之幸福爲可欲，於是其總和遂成普遍幸福爲共同所欲者也。於此吾人須知彌兒此種證明是以「現在實然」(Actually do so)而證明「所以然」。姑不論此法是否合理，即以現在實然而論，是否人人皆以快樂爲可欲而欲之，恐尙成爲問題也。此則容後段論之。

彌兒惟其以幸福爲唯一之可欲，故視道德爲工具。彼以爲人於道德而欲之也，非以道德在其本身上有可欲之價值也；乃以道德可爲致幸福之手段而欲之耳。此爲彌兒之初意，迨後則進一步乃發見幸福之工具亦卽爲幸福之一部分。具有幸福之工具卽不啻已具有幸福於幾分之幾矣。經此一轉，故道德不僅爲幸福之工具，而卽爲幸福之一部分。夫得道德卽不啻得幸福，於是人之於道德也不必視爲工具而欲之，卽視其本身爲可欲而欲之可焉。蓋具有道德未有不具幸福者也。此爲彌兒之修正說之第三要點。蓋按快樂論之原則，僅能認道德爲致幸福

之工具，而不能即認道德爲幸福之一部分。彌兒於此進一步，使道德與幸福由目的與手段之關係進而爲全體與部分之關係。於是道德之地位乃益爲重要矣。

以上彌兒學說之大略也。其中可批評之處自屬甚多。今爲易於表示思想進化之程序計，請先述席其維克 (H. Sidgwick) 之說，而以批評總列於後段。

第七節 席其維克

§二十九 席其維克之倫理學之諸程式 (The Methods of Ethics 1874)

乃倫理學上之唯一名著，余頗希望有人譯之以餉國人。其書分四部分，而要以利己主義、直覺主義與功利主義三大派視爲三程式，而一一批評之，謀有所調和。所謂利己主義即爲上文所述之爲我的快樂論，而功利主義即係普遍的快樂論。渠以爲功利主義與直覺主義有調和之餘地。今且緩述其調和主張而先一言其對於爲我的快樂論之批評。

爲我的快樂論以快樂爲一種心理的狀態，故亦稱爲「心理的快樂論」(Psy-

chological hedonism) 以其以心理學上之快樂情感爲根據也。顧快樂之爲情感也，果爲何種乎？其性質若何乎？自來快樂論者僅言人求快樂，產生快樂之行爲爲善，如此而已。從未聞彼等於「快樂」一辭置有嚴正之定義。所謂快樂者，其爲主觀上之情感乎，抑爲客觀上之實物乎？若爲情感，則其性質視他種情感有異乎抑否乎？凡此問題皆必須先決。顧彌兒以前一切快樂論者皆未能措意於此。席其維克則對此頗有炯眼，以爲非先下一定義不能明苦樂之爲何。彼乃從事於此而爲之說曰：快樂者乃一種情感，刺激於意志，發爲行動，欲有以保留之或實現之者也。苦痛者亦一種情感，刺激於行爲，欲有以除去之者也。席其維克之視苦樂爲一種情感，固得當矣。惟其以爲快樂之情感包含有欲保留之意志；苦痛之情感包含有欲免除之意志，其爲說仍不免墮入舊來快樂論之窠臼。顧席其維克則亦知此種情感決非吾人發生行動時所欲取得之目的。渠以食事爲例。饑者欲得食。當其食之際固有若干快感，自不可否認；惟苟細審之，當知饑者之目的決

非此種快感；謂此種快感刺激於饑者之意志上，使其欲有以再現之，而方有求食之舉，則必不切於實際也。蓋此快感與得食並非有絕對不可分離之關係。縱二者常相伴，然得食爲主目的，而快感則爲次目的。席其維克更另舉一例，如競技博奕之類，從事於斯道之人初非預懸一得勝後之快樂爲目標，然後從事以求之。其所以引人入勝不覺厭倦者乃由於在從事中卽有快樂存焉。故此種快樂可名曰「求時之快樂」(pleasure of pursuit) 而與「得時之快樂」(pleasure of attainment) 不同。其實卽亦爲在中之樂與結果之樂。不僅競技，凡研究科學，從事職業皆有此種樂趣寓於其中。孔子所謂「好之者不如樂之者」亦卽此義也。例如吾人研究一種科學，吾人固非預懸有發明新說後獲得社會稱譽之快樂爲目標，乃僅覺終日埋首於書籍中或於實驗室內，其中自有一種樂趣。且當吾人從事於此，奮勉愈甚，至於忘寢忘食，而其快樂乃亦隨而達於最高度。設吾人翻然一爲顧慮自身之快樂而此快樂卽反因此減退。故學者多分別吾人之衝動爲二：曰顧慮

自己之衝動 (self regarding impulse) 與顧慮外物之衝動 (extra-regarding impulse) 且以爲二者相背馳。即若有一人於研究學術之際，心中但有所懸之目的物爲研究之對象，至於自己幾置度外，所謂發憤忘身者是已；而其結果轉大得快樂。否則若其人時時顧念自己，務使自己常得快樂，其一舉一動皆出於有意而務求自己得樂則其結果縱或得樂而決不如前者之甚。此點學者向名之曰快樂論之根本迷惑。顧席其維克却不視此點足以根本顛覆快樂論。彼謂於有意行爲上顧念自己者與顧念外物者有相矛盾時，然此多屬於一時，終久二者可以調和。蓋此種發憤忘身僅屬長時現象，久之自仍恢復常態。於常態時固兼顧念自己，非專埋頭於外物也。席其維克既以此種情形爲一時現象，故謂此點不足打破以快樂左右行爲之主張。特不過於應用快樂論原理時非劃一界限不可耳。詳言之，即於或種範圍內，應置快樂之目的於度外，不直接求達此目的，是也。如此便不予快樂論以困難矣。席其維克既知快樂爲一種情感，復知吾人行爲皆另有所向，非直

接以快樂爲目的。二點不可不謂獨具隻眼也。不特此也，席其維克更知所謂快樂卽爲一種快感，此感惟當事人於感時認識之。此蓋言快感惟感者自辨之，其強弱亦惟感者爲唯一之辨別者。夫既爲當事者直接之所有事，則不啻明言其屬於主觀也明矣。席其維克知將喚起快感之客觀條件除外，僅就快感自身而言，乃純屬於主觀，此又不得不謂彼之創見也。此三點既爲反對快樂論者張目，而席其維克反維護快樂論，請述其故。

席其維克所以不能拋棄快樂論者其故有三。一曰渠對於快樂不僅認爲一種情感，瞬間起伏而已，乃實認爲隱然欲有永之者。故其詮快樂也，不曰可欲者，卽曰可取者。其與彌兒謂『於一物也欲之，與對之快感，在心理上殆爲同一』之語殆相似。「欲」在吾國口語爲「要」，正猶英字 *desirable* 之訓本含有 *want* 也。夫感不足而始發爲「要」，要而得則成爲快樂。在心理上固有相通之處。特謂「樂」卽爲「欲」，尙不無商榷餘地，容後述之。惟就此一點而言，快樂既爲經

驗上欲之之情感，則顯然必謂人有求快樂之傾向，以快樂最宜於人故也。以此之故，席其維克雖欲自拔於快樂論，而其結果必仍墮於其中。二曰渠不認有離經驗之價值。質言之，即必其事與人之情感有關係，則其事方為價值。『以例言之，吾人皆公認若干無生物或境色以其有美而稱之曰善，而他種因其具有醜而稱之曰惡；然決無人以為在外界自然現象上絕對離却人類之賞鑑而使其產生美觀為有理也。夫謂美為客觀的者非謂其存在可離一切人心，乃謂一切人心皆認其為然耳。』準此以言，凡屬價值，曰善惡，曰美醜，曰是非，曰邪正，曰高下，要不能在與人心之關係以外而獨立存在。此說雖非謂價值為一種主觀的存在，而要不失為主張價值乃係一種關係，此種關係以其中有兩關係者不能缺其一而獨存其他。美善既然，其他道德，當莫不然。道德之所以為道德即在其致人於更完全更福利，決不能離開其與人之關係而獨自存在也。夫道德之性質既如此，則欲其不歸於以道德為工具之快樂論，安可得乎？三曰席其維克認義務之履行與幸福之享受絕不

相衝突。渠雖不敢謂凡實行義務者皆得最大快樂，然渠謂其大概如此。此概然率足以證明道德與快樂之不相背馳。以此三點爲前提，故席其維克之思想仍不期然而然自復返於快樂論焉。

然席其維克有豐富之常識，有縝密之頭腦，且更有名學之訓練，故其發言決不流於獨斷。彼書通篇以分析爲精神，其精神實不亞於今日英國之新實在論派，此乃英人學風也。彼之主旨在以科學方法出之，復欲以科學方法定快樂。故彼第一反對伊壁鳩魯之無苦即樂說，以爲雖吾人心理狀態未必真有一時絕無所向，然以理論言之，總可謂有一種狀態大概近於無苦無樂。席其維克名此爲快樂之零度。蓋渠以快樂爲正數，苦痛爲負數，而此不苦不樂正當零度。不苦既爲零度，則不能即以不苦爲樂也明矣。此所以反對伊壁鳩魯也。第二反對彌兒之快樂有性質高下說。渠謂快樂而可計算也，必僅以其度量，至於性質則爲不可計算者。吾人通常謂此快樂雖量小而較彼快樂爲高者，不啻即謂此快樂較爲可取。此較

爲可取決非僅就快樂之爲一種情感而言，乃實將其他關係與條件悉行算入也。若僅就情感而言，所謂較爲可取者必爲其對於吾人有較強之引誘力，此力非即爲度量之差乎？果爾是已化性質爲度量矣。故席其維克以爲欲計算快樂惟有設定其具有度量，不必謂其有性質之別也。

§三十。論至此，請述席其維克對於計算苦樂之意見。渠既主張苦樂有程

度之強弱可言，則其在度量上必爲可以計算者。顧席其維克則大異於邊沁之獨斷，而深知此事之難。席其維克名此種計算法爲經驗的而兼思考的較量法（em-

pirical-reflective comparison），以其徵諸已往之經驗而用反覆思考較量之也。

依此法則謂一切快樂與苦痛皆可依其強弱之度而列爲一長表。渠以爲反對此說者有二：一曰根本反對此說者，謂計算絕對不能成立。二曰對於此說之方法感有困難者，謂此方法付諸實行，實多困難。根本反對此說者謂快樂爲一種情感，情感決不能離開其所附麗之境物而獨存。席其維克亦承認此說，以爲於快樂之

情感而抽去其所對之境物誠爲不可想像，然此與一種情感之可以與他種情感相較量與否無關。吾人於觀劇誠不能離却所見之印象，所聞之言語而得有快樂，然吾人未嘗不能決擇於悲劇與喜劇之間，以爲其一能使吾得樂較其他爲甚也。反對者復謂情感不能堆積，此情感起時彼情感已消。席其維克以爲此亦不足爲有力理由。以其說可同樣施之於時間。時間何非此來彼逝耶？勢必謂時間不可堆積也。然反對者在謂快樂在享受上不能堆積而享受之，非謂快樂在想像上不能彙集而較量之。但快樂論者所希求者亦正爲彙集各種快樂而比較之，固非欲堆積許多快樂而享受於一時也。反對者更謂快樂有曇花一現之性質，人追求快樂而必愈覺快樂之易逝。此誠爲事實。然席其維克以爲此亦不足根本推翻快樂論。蓋吾人徵諸經驗，必見多數人皆以爲未來較過去有多量之快樂，所以然者，必係若輩以爲倘得有快樂之根源而爲比較永久者，例如財富地位知識等，則其快樂即可不致飄散。反對者又謂於計較快樂之際其快樂之感必反而減退。席其

維克以爲此雖係事實。而其說之弊則在隱然假定人心有一定之量，此方增加則彼方減少，而實則不然。故此種現象僅見於高度快樂之時，質言之，卽惟於極樂時而估計快樂，其快樂始見低降。且惟在正享受之時，若稍過則不妨事。好在人生不全在快樂高潮之頂點，且時有不苦不樂之狀態爲過渡期間，故計算快樂若於此時便無礙矣。反對者又謂計算快樂之結果未必可靠，換言之卽不確切不精密不嚴正是已。此則已易根本反對而爲方法困難之批評矣。席其維克誠知其中困難。但渠以爲不能以常人之計算爲標準。以常人有時爲此種計算者大都出於偶然。故其計算屬於一時的，且甚爲粗疏。不能卽視爲應用快樂論之原理，合於快樂論者之要求。雖則如此，然常人所計算者吾人但覺其中有錯誤，而其錯誤之確實度量，究竟爲大爲小爲多爲寬，則吾人尙不得知。以此之故，謂材料不足則可謂已證明此事之不可能則似尙未也。惟計算快樂確有困難。第一，所比較者一方若爲當下之情感，則他方必係過去或未來之情感。情感既屬過去，則其再現必

非此情感之本身而爲此情感之攝象 (representation 或稱表象)。情感而尙在未來則又必爲想像之情感。吾人想像未來可有若干量之快樂，要不外乎根據過去之經驗。以攝象與想像而與現實者相比較，其間自多錯誤。例如我享受一席美餐，但若叩我以其中何肴何菜何果使我得樂較甚，則必不能嚴正答復而無踟躕。至於比較動時與靜時孰樂，社會工作與學術研究孰樂，則更難顯分高下矣。他如純樂與純苦，更不易比較。此第一種困難也。第二，比較時不僅所表象之情感有變化，而其時心理全部狀態亦有時日之不同。換言之，卽時間不同，其比較之衡量，亦因而有異。例如從事於艱難之事，而事後回想，却反感快樂。蓋以當時之奮興視爲快樂也。又如勞碌必思休息而忘却休息後必有靜極思動之一日。語云空谷足音，誠以人必困居空谷中，久不見人，而後聞足音乃喜；是可見足音之可喜以空谷爲背影，猶如黑字必襯以白紙方可見也。又如於處女時代所計算者一至爲人母時代卽不適用。此第二種困難也。第三，若自己根據已往經驗而爲之計算，

未盡得當，勢必須取諮於他人，而以他人之經驗爲教訓。然此亦非絕對可靠。此事之前提在假定人性大都相同。實則同一事而各人對之所感各異，固事實上所常見者耳。此乃第三種困難也。第四，吾人之身格常有變化，如操練，本以爲苦之事，經久練以後，不特不以爲苦，且引爲樂。宗教生活亦即其一例耳。犧牲官覺之樂爲常人所難堪者，而彼竟甘之。此爲第四種困難也。顧席其維克雖歷舉其困難，以爲吾人雖可略減對於快樂計算法之信用，然仍不能完全委棄之。渠以爲雖有種種困難，而吾人則固仍持此種較量法，以其結果仍可爲決定行爲之方法也。著者所引爲遺憾者，即席其維克僅儻侗言諸難點不足以顛覆其根本，然從未分別言此諸難點可以如何一一免除。渠於論第二難點時僅曰：『若問如何能免除此種錯誤乎？則唯有答之曰：吾人當以科學方法代替此種漫然的計較，以自己及他人經驗之確切觀察爲材料，再施以歸納法，庶可推知未來苦樂在何境下，得何度量。』

渠亦誠知對於未來僅能用想像，然渠謂『若問以何理由吾人信想像所忖度

者爲代表實際情形，則吾人唯有答之曰：此種信其爲大體確實之信心，乃由於因屢徵經驗而皆然，且亦因經驗上迄無與之相反者。』於此席其維克之態度可知矣。

渠於一方面承認苦樂之計算有困難；於他方面，則以爲實際上指導吾人行爲者，卽爲此種不完備多缺憾之計算法。席其維克既認承此計算法尙在實施，故不主

張立卽廢棄，而反謂應加以改良。渠謂現在人人所用者爲基於個人之本能而爲之者，因名之曰本能的推算。席其維克則欲改良之以成其所謂科學方法的計算。

顧渠雖有此志，然亦未嘗不知其難。其言曰：『吾知以不苦不樂爲起點而計算

其正負雙方於每一情感皆測定之依其可欲性，製成一表，使各有嚴正地位於其中，此則爲最高之理想，吾人今日固不能言究接近於此幾何也。』惟席其維克祇謂

此理想之爲遠而且大，非謂其爲不可能。渠意此理想似可漸進而實現。渠有說

以證明此理想有逐漸實現之可能。渠謂吾人於推測而有錯誤時，吾人得自追溯其錯誤之故，用以訂正想像之過失。蓋吾人所較量者非單就過去經驗上之情感，

乃就某事情某境遇所產生之苦樂而權衡之。可於各各不同之時，與各各不同之心理狀態下而權衡之，自可減少錯誤。若異地異時皆然，則吾人便可於此權衡之結果稍置信任。若其不盡同，則不妨於各種度量中取其平均。此種方法雖非能得實確，然或可近之。綜此段之言可得一要點，即計算苦樂不能單就苦樂之情感，而宜就所以產生苦樂之刺激。此產生苦樂之刺激，在席其維克名之曰苦樂之來源或苦樂之條件。例如觀喜劇而樂，喜劇即爲此快樂之來源或條件也。吾人能權量喜劇所致之樂與悲劇所致之樂，非僅以此兩種快樂有分別，乃實以兩種刺激之性質不同耳。故權衡苦樂者，非權量情感乃權量刺激也。吾謂此點爲席其維克之又一創見。席其維克能知苦樂就其爲情感言之，無可衡量，欲權量則唯有其所對之實物或實境，誠可謂炯眼也矣。其言曰：人之權量苦樂不以苦樂自身而以其客觀的條件與來源，誠爲有理也。且可謂此法反可避去彼較量情感之內省法之流弊。吾人於此當知席其維克以計算苦樂之客觀條件而代替計算苦樂之自

事實爲快樂論另劃一新紀元。其功迥非彌兒所能及也。

§三十一。席其維克本此特見而更進一步，於是復有一創見。卽吾謂席其維克之最大創見是已。其事爲何？卽渠有見於常識之可用。渠以爲吾人若實施上述方法勢必就各個人所感之苦樂而一一權量之，製爲一表，而此事則不自今日始，固有人於無意中已爲之矣。卽自有人類歷史以來，各個人就其所經驗之苦樂歸納之，而會合他人者而統計之。此事已早成立，且其結果亦復有相當可言。其所得結果雖非絕對確實，然已得其大概。在大量上要爲可信耳。以各個人之權量本不甚精確，故其結果止能如此而止，固亦無足怪也。此大量上可信任之結果，果爲何物乎？席其維克曰卽常識是已。常識係堆積無數人之經驗而成。

凡傳說與格言皆爲由閱歷得來之教訓。其組成常識要不外乎綜合各人古往今來之各種經驗而得一平均。是故今日吾人之常識卽爲古人所經歷者之綜合報告。吾人讀此報告，雖亦知其中不甚精確，然就大量而觀之，必可知其有若干萬

面足以代表全人類。則常識即不啻人類對於其苦樂，用科學方法計算之統計總結也。吾人獲此種結果大足供參考。故席其維克曰：『尋求幸福時於指導上，吾殊不願輕視常識。』蓋常識即不啻爲數千年來各人所經驗者之平均報告——即將各人因範圍不同而生之差異，因氣質不同而生之差異，彼此互相抵消，最後乃成此平均。常識既爲此種計算苦樂之大量的平衡，則吾人安能不取常識爲鏡鑑耶！

席其維克以爲以常識可證明功利說之確爲有理。渠之着眼點即在通觀道德觀念之沿革，詳言之，即見之於常識上之道德觀念，時常因有衝突而自然蛻化。苟吾人於道德觀念之進化史迹而有極精密之觀察，則必見道德觀念雖極紛雜錯縱，而其中實有一線相延。此一線於亂絲中不特未有間斷，抑且逐漸顯明放大。此線爲何？曰即功利主義之原理是也。故席其維克謂由常識上之道德而自然推移於功利主義殆猶由熟練之技藝而進爲一種科學上之專門方法。此蓋言常

識之道德於不知不覺中自然而流入功利主義。渠因名此曰「無意中之功利論」(unconscious utilitarianism)。卽功利主義之原理本來於無意中潛存於常識內。且當常識上兩三道德觀念相矛盾時，其解決調和之道亦唯功利原理是賴。是以常識上有一衝突卽功利原理表現一分，每一調和必於功利原理增其分量。功利原理反因常識之演進而愈表現。特常識就其本身言，仍未表現功利原理至最高度。故席其維克謂常識爲不完全不純粹之功利論，職此故也。依彼所言，就道德進化之史迹而觀，凡吾人之品格與行爲皆視其產生對己對人之幸福如何而定其爲有德與否。換言之，卽以功利原理爲標準而評定之是已。普通道德中既隱含功利原理，則謂功利論已有證明，詎不可乎？

§三十二。席其維克以無意中之功利主義爲事實，顧又以有意之功利主義爲理想。以爲無意中之功利主義不完全且紛亂，故非有一統系井然方法嚴正之有意的功利主義用以糾正之，改良之不可。所謂有意的功利主義果爲何物乎？

席其維克則敢大膽告吾人曰：今日社會科學尙未臻完善，於不得已之際，惟有仍採用經驗的快樂論。所謂經驗的快樂論者非他，即渠所主張之經驗的思考的方法。權量苦樂是已。推渠之意不啻謂各個人以嚴正方法權量苦樂足以致人羣全體於最大幸福較諸盲從既成習俗者爲優。果爾則席其維克之功利論又復返於快樂論矣。惟渠之爲此說初非欲推翻現行道德；渠以爲現行道德乃歷史之產物，詳言之，即自始以來人類對於苦樂之經驗，積而久之，成此訓條，或由體魄以遺傳，或教育而傳授，致有今日之道德觀念與道德情操。故功利論者以爲對於現行道德不能推翻而另易一新系統。惟有從事於直補其缺漏。蓋常識之道德僅適用於普通人在普通境遇之下。若在特別境遇，無常識可資依據，則其人所需要之道德爲何乎？於此則功利論者乃告之曰：有功利原理在，可以應用。功利原理者何？曰：即爲求最大幸福。所謂最大幸福者即統計苦樂，將苦與樂有抵消，而猶餘有樂；此所餘之樂務必使其儘量而多。此最大幸福雖就本人而言，然甲於此爲然者乙於

此亦必爲然。席其維克乃繼之以三直覺公例。一曰無論何種行爲，苟我於此採取之而認爲正當者，則他人在同一境遇下採取此行爲必亦爲正當。二曰我決不爲目前小利而犧牲未來大利。三曰我決不以自己之小利而害及他人之大利。第一爲公正；第二爲考慮；第三爲仁愛。彼以爲此三公例由直覺而得，初非歸納結果。此種直覺公例即宿於功利觀念中。換言之，即功利論中本含有直覺論之要素或種子。二說固未嘗矛盾也。更詳言之，即甲於此以最大幸福爲善，乙於此必亦如此，是甲之所爲並不能較乙有加。此中殆有天然的平等在焉。論者謂彼於此獨具創見，實則彼不過發見凡一人於此境況引爲善者他人在同一境況下亦必引爲善耳。而此理則非由功利論所能說明。惟有訴諸直覺。於是彼以兩元爲出發點：曰合理的自愛與合理的愛他。前者就本人爲獨立單位言之，後者就其在全體中言之也。即人之所欲就其爲獨立單位言，有合理者；而就其在全體中言之，亦必有須承認爲合理者。顧拉許台爾(H. Rashdall)則批評之，謂此二「合理

「字義不甚相同。渠譏席其維克此說爲「實踐理性之兩元主義」(Dualism of the practical reason)。依吾所見席其維克此種調和頗多破綻，不能遽認爲已告成功也。

須知席其維克之調和係以功利論爲主體而吸收直覺論，非以直覺論爲主體而吸收功利論。吾人所欲問者卽以直覺主義加入功利主義中果能使功利主義變化乎？今二者既未能水乳交融，則吾人謂直覺論不足以搖撼功利論，似未嘗不可也。故席其維克之修正現行道德仍訴諸經驗的快樂論，自非無故矣。

§三十三。於是吾人之問題仍爲如何以權量苦樂。據席其維克之意，吾人今日尙未得有簡捷方法。所有者止爲粗朴之方法耳。其法卽爲訴諸經驗。上文所謂經驗的兼思考的較量法是已。特所較量者非僅情感乃兼爲產生情感之境物，就此種苦樂之條件而言，席其維克以爲如所謂健康，財富，友誼，親誼，名譽，地位，權力，職務等，皆可爲較量之資。常識所以視此爲正當，爲有合於道德，卽以能產

快樂耳。故其言曰：『凡吾人所有之理想的善皆具有產生快樂之性質，常識亦從其產生快樂之多寡而定賞讚之重輕。』席其維克之功利論至此可謂已由主觀的情感而改爲客觀的條件矣。吾人此後批評將特重視此點。

席其維克既以客觀的條件定苦樂之分量，復以直覺原理明幸福之公平分配，於是即不能不謂達此種功利論之目的勢必偏於改造社會。此固邊沁之衣鉢，然而與希臘之道德思想頗有不同。蓋希臘思想如伊壁鳩魯一流，其所論列之道德當事者（moral agent）即係彼所謂之智者。而邊沁以降則不然。其所論者則現在社會中之人人。一方則以個人爲目標，故所言偏於私的道德，換言之，即其道德問題不在假定人爲社會之一員以後而始發生也。他方以道德爲公共行爲之準繩，其所言自偏於公共道德。然公共道德之促進必藉政治之力。是以凡講公共道德不可不注重政治。若倫理學而僅爲公共道德則倫理學與政治學殆多相共者矣。席其維克曰：『誠實之功利主義道德論者殆不啻爲熱烈之政治家。』

其故實由於凡行爲以其結果招致幸福之大小而定其高下者，則必輕視關於私生活之事，而重視關於公生活之事。於是所謂功利原理者，與其謂爲個人行爲上之指導原則，毋寧謂爲社會組織與國家立法上之指導原則。以此原理所表現之結果見於前者不及見於後者爲顯著也。雖然倫理學豈將卽此投入於政治學中乎？此後批評對於此點亦不應忽視。

席其維克之倫理學諸程式於一八七四年初版出世。格林 (T. H. Green) 之倫理學序論 (Prolegomena to Ethics) 在其後，斯賓塞 (H. Spencer) 之倫理學資料 (Data of Ethics) 馬諦腦 (J. Martineau) 之道德理論之各式 (Types of Ethical Theory) 伯辣德萊 (F. H. Bradley) 之倫理學研究亦皆在其後。顧席其維克於其書之每次再版時無不將後出之重要學說插入而加以批評，除伯辣德萊以外，各家批評快樂論之說皆爲席其維克所寓目。而渠仍能篤信此說不搖，則其中或必有故也。

第八節 對於快樂論功利論之批評

§三十四 倫理學非形而上學可比。於此學上欲試探一學說之是否成立，不若試探哲學上學說之方法。試探一種哲學學說是否成立，僅須有一標準即可定之。是曰『自圓』(Consistency)。以吾國流行之語詮之，即所謂自圓其說是已。特此自圓復含二義：一曰自身無矛盾，即所謂 self-consistency 是已；二曰與其他學理能配合，即所謂 coherence 是已。合此二義名曰圓滿(即自圓)。苟哲學上之任何學說而能圓滿者，即可認為成立，即可視為真理。以哲學上學說大半為抽象的理論，無實際可印證也。倫理學則不能僅恃此。故判檢一種倫理學說，可否成立，是否真理，不僅須視其自身是否圓滿，且須視其能否付諸實踐。是顯然於「圓滿」一標準以外，復另有一標準也。此標準可名曰指導原理(Leading Principle)。詳言之，其為原理也，必須能指導人依此而實行。若其不能指導，或指導焉，其結果不良，則使失其為指導原理之資格。故考驗一倫理學說之價值，當按試

其是否足爲一種指導原理。詳言之，卽必追問其能否有所指導，一也；縱使指導焉，其結果如何，二也。就第一點而言，往往有言之未嘗不能自圓者，而付諸實踐則漫無把握，是其言雖美而不能引爲實際之用。至於第二點則更不必論矣。可見試驗一倫理學學說是否成立，當視其足爲指導原理與否以爲衡。

§三十五。今吾人卽先據此以爲批評快樂論之資。快樂論有爲我的與普遍的兩種。先就爲我的快樂論而言，謂其絕對不能實行，似尙不可。特實行之，其結果必致反乎其預期。何以言之？設我篤信其說，我未嘗不可一舉一動皆以快樂爲目的。顧此實行之結果如何？則吾已上文言之，卽有時求快樂轉不得快樂，有時不自知求快樂亦可得快樂。豈非已證明尙未有精確之方法耶？須知必有極精密之方法，使人用此方法絕對可達目的，則方可謂指導原理。不然，有時而驗，有時而不驗，卽不足爲真正的指導原理也。普遍的快樂論乃更較爲我的快樂論更爲複雜。其所需於客觀的嚴正的方法勢必更殷。而功利主義者對此亦未有

具體方案製出。故吾謂快樂論在未有發明精密方法較量苦樂以前，其於指導原理終不能無虧也。

然則權量苦樂果有精密方法之可能乎？此事則當決之於苦樂之性質。希臘之快樂論者對於苦樂無固定之界說，降至近世，始公認爲一種情感 (Feeling)。既爲情感則當歸於心理學以研究之。惟輓近心理學研究苦樂者知苦與樂絕非可同日而語。換言之，卽二者純屬兩類，而非一爲正一爲負也。欲明此理，勢必先言苦痛。夫就普通言之，亦嘗分苦痛爲二種，曰身體上之苦痛與精神上之苦痛 (bodily pain and mental pain)。身體上之苦痛如牙痛，精神上之苦痛如悲哀，此皆最易明者也。惟據學者之研究，知二者雖同名爲苦痛而性質則異。第一，凡身體上之苦痛必係身體上有所虧損，而精神上之苦痛則不可謂由於精神上之損傷。第二，身體上之苦痛爲感覺 (sensation) 而非情感，故並無相對待之狀態。是普通所謂快樂正與精神上苦痛之悲哀相對待，而不與身體上苦痛之痛楚相對待。學

者於精神上之苦痛不欲名曰苦痛，以性質非苦痛也。乃名之曰不快 (unpleasa-

re)。蓋不快為一種情感，而苦痛則不僅為一種情感且兼為一種狀態。於情感，

往往同一刺激不限定產生同一情感，即有時產生焉，亦必不限定有同一之強度。

於苦痛則不然，其根據在身體之組織，若其組織稍有虧損則其發生之苦痛必亦相

應，換言之，即苦痛之強弱必依身體構造損壞之度而定，不依心理上情感變化之

例也。情感之性質一方為快感他方為不快感，恰如正負之數。往往快感於其刺

激加甚時立刻即轉為不快感。而苦痛則無論如何於身體上損壞未補救以前，決

不致立刻轉為快樂。是故苦痛與快樂乃截然二類。快樂之對方為不快，而非苦

痛。此實為最重要之區別，惜乎一班快樂論者皆忽略焉。

夫苦為感覺而樂為情感，苦無對待，樂有對待，二者既種類不同，自當分別言之。

今先言苦。苦大概不外乎因身體上局部之損壞與缺乏而起，由神經而報告於

中樞。此種報告，在生物學家視之，認為一種告警。即生物於維持生存上凡對於

其生存有所不利者不能不警覺之。苦痛卽不啻自己告警於自己，謂其生存將有不利焉。甚或謂局部努力失敗之報告，而卽用以喚起全身之努力。姑不論爲局部努力與否，要其爲示警於生命全體，殆爲可信。故吾人研究苦痛不能不從生物學之見地也。如牙痛，頭痛，皮膚痛等由於組織有虧損，而神經傳達此種感覺。此外卽如饑寒亦然。據許多生理學者之研究皆知饑飢之感覺非僅由於胃中空虛，乃實由於胃管筋絡之縮緊而致。近來康能 (W. B. Cannon) 用其弟子瓦許彭 (Washburn) 爲實驗有以證明之。(見所著 *Bodily Changes in Pain, Hunger, Fear and Rage*)。足見饑餓之爲苦痛乃在身體上有不利之變化。至於寒更爲顯著。凡於寒時，人身之筋絡必收縮，血行必有不利之狀態。總之，饑寒之所以爲苦痛仍在其使身體有虧也。夫生物之所以能遂其生者卽在身體上各機關之完全，設機關而有缺損，有障害，則其生命便有瀕於危險之勢。故以言避免此種苦痛自爲一切生物之所必須。否則將無以爲生。凡欲生者斷不欲自戕其生。避免

苦痛一層謂爲生物必具之條件，實理所當然也。特謂避免苦痛卽爲人生之最高目標，則殊不合於實際。蓋避免苦痛乃生物所以遂其生之最低條件耳。是以若謂人而餽焉，暖焉，四肢與軀內皆無痛苦焉，於是萬事全休；人生之最高理想莫逾於此；人生之最大目標不外乎是，則誰其甘之？不言最高目標則已，否則必有駕乎無苦痛以上者。人既爲生物之一，既有生命，自不願有不利於生命之變化起於其身。故避免苦痛乃當然之事。蓋以萬事以生命存在爲前提。最高理想必先有最低基礎。生命者理想之基礎也。若不有生命，又何有於理想？是皮之不存，毛將安附？是以視避免苦痛爲人生之最低條件固屬天經地義，不可否認者也。至於人有時而甘於忍饑受寒，是自願受痛苦也；特此自甘受苦非以苦痛本身有價值而欲取之，乃因欲得他種目的而不得不暫行犧牲耳。此仍足明苦痛非人之所欲。蓋人若不另有遠大目的，決無自願受苦者，可證之於事實也。但人之求避免痛苦無須經權量苦樂而後定。誠以權量苦樂之旨在舍重取輕，以重者易輕者。而於

兩種苦痛其性質不同，實難判輕重以定取舍。今有饑寒於此，吾人其寧寒而毋饑乎，抑寧饑而毋寒乎？實則二者性質迥異，難有取舍。且其不利於生命也亦未見顯分彼此。此言苦痛以性質而有不同，不可一概以數量計之也。復次，有時苦痛甚者未必有大害於生命，有時苦痛較輕者反立致生命於危殆。例如牙痛其痛頗爲難受，然決無因牙痛而致命者。故於此處若取輕舍重反生問題。此言苦痛之致害於生命未必以其所覺着者爲正比例也。有此二端，則吾人以所經驗之苦痛一一列爲長表，以定去取，其事大可不必。緣如此辦法反屬瑣碎，不如以維持生命之完全作標準較爲容易。席其維克置疑於科學的快樂論，謂截至今日，演繹原理尙未能成立，不如用經驗上之歸納法。著者於此以爲就求樂與免苦雙方合併以言席其維克之言誠屬不誣。但專就免苦而言，此種演繹原理不得謂不能成立。席其維克謂此諸說未足爲吾人行爲上之指導，蓋其離苦痛經驗本身以外，並未有於測知神經活動之過度與損傷以普遍的方法見示，俾吾人於實際得恃爲解決之。

助者也。吾則以爲不然，此事當訴諸醫學衛生學。凡人所感之苦痛皆可於人之身體內求其所以然之故。此種科學的知識日進必有一種原理可以成立。依此定苦痛似較專恃粗朴的經驗爲優。故吾以爲唯有於苦痛一端可以有科學的原理，用演繹法用於實際行爲。蓋苦痛以生理爲基礎，有科學方法可以施用也。既如此，則吾人對於苦痛卽不必再從事於經驗上之統計。卽詳言之，苦痛大概亦不過歸爲數類：曰疾病，饑寒。於疾病則種類繁多。大概有所痛必有所病。而對付疾病則有賴於醫學。至於饑寒則非個人之力所能挽回。必人類生產豐富方能免於貧乏。故貧乏實爲人類之大問題，經濟學卽研究此者，今以非此所應論，不贅述矣。總之，苦痛之決擇，換言之，卽苦痛之避免頗有嚴正方法，可供吾人之用。但所惜者，苦痛之避免尙不足爲人生最高目的耳。

§三十六。讀者未嘗不可以席其維克所言者相詰難。卽渠謂苦痛不僅有以生理條件而生者，乃亦有心理條件而生者。例如畏懼，實係一種苦痛。此外如

憂愁，悲悶，憤怒，忌恨等皆伴有不快之感。此說誠然。惟心理學名此爲「情緒」

(emotion) 情緒之本身並非單純之物。大抵其根基爲「本能」(instinct)

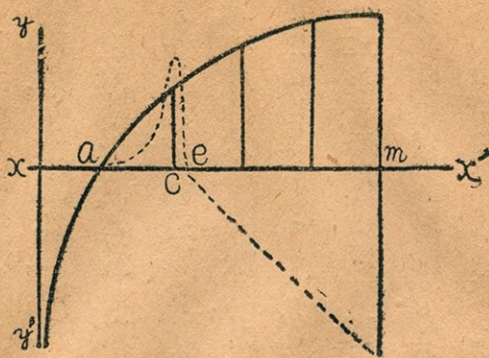
如畏懼之情緒與逃避之本能相應；憤怒之情緒與爭鬪之本能相應；驚異之情緒與好奇心之本能相應；憐惜之情緒與同情心之本能相應。惟本能之性質大半爲生物的而非心理的，故研究本能必以生物學擔任十分之六，以心理學擔任十分之四。專從心理學不能解決此問題也。情緒所含者除本能外尚有情感。情感以外尚有複雜的內外感覺。今暫置此不論。而先言情感。

情感者普通以其高低不定，起伏無常，猶如音聲之調子，故名曰情感調子 (Feeling tone)。其高下之兩端一爲快感，一爲不快感。例如余觀畫，見有色彩濃厚，形體詭幻，如所謂未來派與立體派者，則生一種不快之感。特余若爲畫家，於此道有研究，或方以此爲有特別精神，卽不生不快之感。又如船舶上之一種漆油，人嗅之生不快感，但習而久之，不覺其臭，則無不快之感。食物亦然，如蟹肝油，初食者往

往欲嘔，迨久食以後，不僅不覺其可厭，且反覺其可口。凡此足證吾人任爲何事，不論感覺、思想、抑行動，而皆有情感調子相伴隨。例如余與友人閒譚，同時余必自覺其適或不適。此適與不適，卽快不快之情感調子也。再如余靜臥，亦有適或不適之自覺；甚至於讀書，除注意集中於書中所詮之時，亦必自知此讀爲適或不適。蓋吾人一舉一動，一感一應，皆必有情感調子相伴。此乃極明顯之事實，各人用內省法足以自證者也。

於是吾人當用此說於快樂論，求明快樂論之真義。試問快樂論謂人求快樂，彼之所謂快樂者，其情感調子之快感乎？此快感之本身果可權量乎？設其不可，則用其刺激爲權量之資，果得正確乎？反之，其所求以免避者，其情感調子上之不快感乎？不快感之本身可衡量乎？設其不能，則用其刺激以定之，果爲正確之測定乎？凡此問題皆關係快樂論之命脈；設快樂論於此所答盡屬負面，則其不能成立，不亦明甚也乎？

心理學自韋伯 (Weber) 費虛納 (Fechner) 以來，以物理學上之實驗方法用之以測定精神現象，其所得固屬甚多。惟於情感之測量尙在幼稚時期。吾人對於情感變化之程式實未得有單簡明確者。但有可知者即其高下之變化決不適用所謂韋伯法則 (Weber's Law)。韋伯法則測定感覺與刺激之關係，以通俗之辭表之，即刺激爲二，四，八，十六之增加，而感覺爲一，二，三，四之增加。至於情感與刺激之關係大概少量之刺激不起情感；刺激稍增，情感之快感即起；若再稍增加，快感乃騰至高度；到達於此以後，設刺激再增抑或不增，而快感仍必率然自降；倘若刺激遽增此時不惟無快感，且反感不快矣。故學者以下列之圖（見 H. C. Warren, Human Psychology P. 288）表明此種變化之大概情形。圖中 X 到 X' 爲一橫軸；軸以上表示快感，軸以下表示不快感。實線之弧線表示刺激及其增加之度，虛線則表示情感變化之情形。其大旨不外乎刺激稍增則情感遽然而升至高度，迨後則反驟而下降，轉成不快之感。此種情形可以吾人日常生活所經驗者證之，初不



化而操縱情感調子之變化。

換言之，即於實際之人生行爲上吾人實不有科學方

法以刺激之量而定情感之量。

故依席其維克之法，吾人欲求快樂，當設法先取快

樂之條件，此說用之於苦痛等尙屬得宜，若用之於情感調子仍不免於不精切。以

必尋心理學上理論也。不見夫吾人食物時乎，初嘗之無甚驚異，數嚼後大感其美適，多食即不再增其快感；強食之，必反感不快也？類此之經驗將不勝枚舉。然則情感調子頗有與快樂論者所期望者相背馳之勢，於此不亦可見乎？蓋情感調子僅附於他種心理或生理現象而爲伴隨品，不能單獨存在；亦無法單獨測量，此一點也。情感調子之高下變化不依刺激之增減而有嚴正之比例，此二點也。故吾人不能用嚴正方法由刺激之強度之變

實例言之如吾人設法取得財富，其目的可使吾人無凍餒之憂，誠爲得當；然若謂足以致吾人以快感，則於其初獲之之時未嘗不大喜；迨其後則必亦淡然置之矣。若謂吾人得財以後，每購一物，每製一衣，每建一屋，皆有快感隨之。然此乃係個別之快感，零碎之快感，而非總全之一個快感也。此個別之快感實爲買物購衣造屋之快感而非財富之快感。反之，吾人不見彼貧人乎，雖終日奔勞而亦未嘗無快感！謂富人之買物之快感由於其富所致，殆無異於謂貧人之勤勞之快感由於其貧所致。富固可欣，貧亦可羨。天下事之不通者寧有逾於此乎？是故依吾愚見，富人於其得財以後之一舉一動所得之快感與不快感，以視貧人於其困乏以後之一舉一動所得之快感與不快感，除影響於身體之苦痛外，殆未可比擬。謂前者不及後者固不可；謂後者絕對不及前者，亦微嫌獨斷；謂二者相等亦可近似，然皆無精確憑據，未敢遽言也。此猶僅就財產一點而論富貧，若再益他種要素，如知識與事業，則富者以有知識故，以顧慮其事業故，其所得之快感必更與常人相平，不能有超越。

之處。是以就快不快之情感論，似有一恆度，其關鍵在身體構造之健全程度，與外界刺激之關係反居第二位。往往身體健壯之輩雖處逆境而興會猶豪，而神經質之男女則雖在境遇極優之際亦常悲從中來不能自己。是以欲操縱快不快之情感，而純恃外界物質條件，恐絕不能正確也。總之，以外界條件測定苦樂之說，其前提在謂何種條件產何種情感，何種境況產何種心緒，必二者之相關如影隨形，絕無相背之時而後方可。且不僅此也，又必外界條件與內心情緒之間其相關之度有一定不移之比例：一方增加若干，他方必亦增加若干；一方減少若干，他方必亦減少若干。其變化之相關必有頗似所謂韋伯法則者，方可用外界條件以測定內心情感。否則兩者相關既不嚴正，雖有相關共變之處，而要其度量不能以方式表出之，則於測量上決不能根據一方即可推知他方。縱有所知，必亦漫無把握，毫不精確。於此可見席其維克之以條件定苦樂之方法，用於快不快之情感，尚非科學的可斷言也。

§三十七。至於邊沁之測量法視席其維克更爲不及。就其所定七標準中

之前六項而用之於快不快之情感必見其不能爲實際行爲之指導。第一爲快樂之強度，情感之強度非如感覺之強度可以刺激之強度爲比例。快樂誠有最強之時，然此最強之快樂非可以外界刺激爲之操縱。例如我曾遊山得最高快樂，我遂以爲再遊山必得同樣快感，殊不知我即遊同樣之山亦不能得同樣之快樂。故情感確有強度，有最強之時，然此則無精確方法可以求之必得。可見情感強度之測定不能爲實際行爲之指導，即不啻謂此標準雖立而實等於不立也。第二標準爲快樂之久度，據上列之圖表觀之，凡情感之強者其留住之時間必不久，換言之即情感之強度與其久長之度正爲反比例。然則吾人將何求乎？求快樂之強，顧不能久，求快樂之久，顧必不强？可見第二標準與第一標準根本上即相矛盾也。至於第三標準之所謂確實與否者，誠如席其維克之所言，此事惟當事者自己爲最後之判斷，他人不能與焉。夫他人既不能與辨，則此確實與否之標準殆可不立。何也？

以當事者本人所感爲限。我若所感爲快樂，在我此後未發見其非眞快樂以前，其爲快樂對於我固確實也。若我今後發見其非眞快樂，而此非眞快樂之快樂已早逝矣，屬於過去矣。第四標準屬於想像。想像之不可靠，席其維克已早見及之。第五標準爲快樂之相生，此項證之於第一第二便知其有悖於實際。一快樂能生他快樂，在實際上決無此種事。夫吾人於飲酒後遊山，似一快樂後又有快樂。其實飲酒之快樂與遊山之快樂不過相緊接耳。決非遊山之快樂爲飲酒之快樂所產也。此標準在混快樂與快樂之條件（即席其維克所謂快樂之來源者）爲一談。一快樂不能產生他快樂，但一快樂之來源可以致有多數之快樂。例如財產，得財產時固有快樂，而用此財產於建屋購物等皆爲許多快樂。特此種快樂之多寡，換言之，一快樂來源所包含之快樂究有若干，在實際決無法計算。例如名譽與財產，究竟名譽所給與於吾人之快樂多乎，抑財產所給與於吾人之快樂多乎？不特就一人而言，二者未可比較；且復視各個人而有差別。甲以名譽而得快樂多於

得自財產者；乙則反之。故以快樂之來源而計算快樂之多寡在實際上太複雜，決無精確方法可以定之。且所謂相生必含有時間之義，然則此時間以何爲限乎？例如我於十年前畢業於大學取得博士學位，此卽快樂來源上所謂地位者也。我於今年始由人聘爲家庭教師。然謂二者無關係似不可，謂二者絕對有關似亦不可。蓋我之得爲教師必有引薦者，亦必有教授能力。若置此諸原因於度外而專謂此乃十年前畢業文憑之所致，必有未盡然者在焉。是故時間愈久，其中間經過之事情愈多，其情形愈複雜，則計算相生必愈困難，甚至於無法計算。若所謂相生者以緊接爲限，則又何解於人有不樂不苦之時？以吾人日常經驗徵之，凡吾人快樂漲至高度必卽下落，故人以無樂無苦或微樂微不樂之時居多。若求兩高度之快樂相緊接連續，其事殆爲不可能。可見此第五標準亦屬徒然。至於第六標準之純駁問題，誠有苦中夾有樂，樂中夾有苦之事。例如余因手腕撞傷，正在痛楚之時，忽見久久思念之舊友，此時必於感苦痛中復感高興。然此種現象之所以成

立正由苦痛與快樂二者性質不同，即一爲感覺，一爲情感是已。設同爲一種則必不能同時並存矣。且此標準之目的，必不注重於苦樂之同時相雜，而注重於苦樂之異時相間。蓋實際上同時苦樂相雜，其爲事實甚罕見也。例如饕餮，其食時必純爲快樂，其食畢致病之苦痛，乃在得快樂以後。故同時苦樂相雜與異時苦樂相間，在計算上微有不同。即前者就一事之本身而言，後者則比較二者而定。縱使前者亦可比較，勢必所比較者爲一方苦樂同時相雜而苦較多者，他方苦樂同時相雜而樂較多者。雙方皆爲同時相雜之苦樂，在實際上必更少見也。設此項標準包含苦樂之異時相間，則既異時矣，便不啻另爲一苦樂。是爲二苦樂之比較，非一苦樂之純駁問題也。六種標準皆不切適用，且互相矛盾。設若將各種標準一併應用，則此種合乎數種標準之快樂，必甚爲罕見，換言之，即必止限於少數而已。總之，邊沁之說，貌似可行，貌似趨向於科學的，而實則仍不免有空疏之處也。

今且一論第七標準。夫情感性當事者自知之，則我今爲一事，我又安能必他

人於此覺快或覺不快耶？即使我以我自身爲例作聯想而推測之，則我之此種推想是否有精確之必然性？故邊沁之第七標準非不可實行，特若以情感爲依憑，則必多困難。夫我之情感尙不能以境物爲之操縱，而況我於他人之情感，更隔一層者乎？總之，此標準若不建立於快不快之情感之上，或以生理關係之苦痛，或以快樂所依附之境物，用爲計算之資，則未嘗不可大致有效也。此則容後詳之。

§三十八。吾人討論情感，至此已知其性質爲不可嚴正衡量者矣。用情感爲材料，就快不快以定行爲之取舍，其爲事必至不嚴密。於是吾人之討論又當移至本能與欲望。蓋滿足本能與滿足欲望亦正爲一種快樂。往往吾人於所欲者，卽爲對之而感快者。故彌兒以「欲」與「樂」認爲在心理上同一意義。顧此點亦未可一概而論。試問吾人研究本能非以生物學原則爲根據乎？生物學所示於吾人者：生物之有本能，姑不論其爲保存自己也，爲繼續種族也，然其發動必爲若有迫之使然者。此種本能的動作若加以遏抑，固感不快，而若聽其發出，其發出

也初非求快，不過漫然一動而已。人類之本能較不固定，頗難爲憑，茲以動物證之，當知此言不誣。例如犬貓之乳子，謂其爲求快樂得乎？如鳥雀之將雛，謂其爲求快樂得乎？故本能之愈固定者，其與快不快之關係愈淡。卽在人類亦然，人多有舐犢之愛，謂此爲父母求自身之快樂可乎？是故本能與快樂初非一事。竟有發出本能而未必感快樂者。於是吾人不妨暫謂本能爲一事，情感又爲一事，而情感可伴附於本能。惟以本能伴有快不快之情感，故本能發作時自感有快樂。總之，本能爲生物性質之動作，而情感則爲心理上之感觸，二者未可混爲一談也。可見滿足本能之說與快樂論無密切之關係。更例如吾人有時見異族凌虐本國人，不禁憤怒，出而抗爭。此事實出於種族本能。其結果必於自身反多苦痛。或謂當時不快，必欲一洩而後快。果如此說，不啻謂吾人可率當前所感而行，而不必用權衡計較矣。若用計較，則必不能率本能而行，換言之，卽不能聽本能自然發動。然則求取快樂與滿足本能固截然兩事也。快樂論者所以主張須以考慮與比較

而統計一生苦樂以定行爲者即旨在控制本能，使其不致出而亂闖以招禍耳。是求快樂之說與滿足本能之說根本不相侔。今欲以滿足本能爲求快樂之註釋，得毋欲推翻快樂論乎？至於論及慾望，學者多謂快樂因慾望滿足而伴生，雖視快樂附隨於慾望，然認二者有形影不離之關係則不容諱也。果快樂論之方法爲考慮與權衡，是快樂論並不主張率然滿足慾望。其所主張既在得大量快樂似不啻謂應轉化慾望，使其改直接率然的滿足而爲間接合理的滿足，如此轉化慾望方能得樂較多。惟此說亦有可議。夫既謂快樂附於慾望，則轉化之之時必不爲快樂，一也；轉化以後之滿足雖爲快樂，然仍爲附件現象，二也。是慾望之本身仍無與於快樂。可見以本能慾望而解釋快樂實無補於快樂論之倫理學說。

§ 十九 本能與慾望之說既不足爲快樂論張目，所餘者惟有苦樂之客觀條件之說而已。此說大有一研究之價值。吾前言對於苦痛較易對付者正以其有客觀條件之故，必有客觀條件，方可用以測量。以主觀情感決無法測量故耳。

今茲請一按其說。此所謂客觀條件者大概可分數類，曰有形的，如財產；曰無形的，如知識；曰社會的，如名譽地位。快樂論者所以視其爲可貴者以其能產生快樂也。此爲快樂論者對於一種事實之解釋。特此同一事實，吾人得另爲一種解釋，初非不可能之事。至於兩種解釋孰爲近於真理當視孰能說明較切，與其說適用之範圍孰廣。今姑舉一例，例如幸福論對於此同一事實即另有一種詮釋。其說以爲凡此足爲幸福之具，而不以快樂爲衡。幸福論與快樂論原非大異，但其根本精神則互不相同。蓋在快樂論，以快樂而定幸福，以爲快樂即幸福，離快樂而言幸福必致含渾飄忽，不可捉摸也。此固快樂論之優點，然而以快樂定幸福猶如以衣裳而定身體。須知衣裳之合乎身體，非身體就衣裳，乃衣裳就身體耳。今以衣裳爲主，謂身體即附此而見，實不免有倒因爲果之譏。故幸福論者非不承認快樂，特以快樂者乃一種伴隨物（*accompaniment* 或 *concomitant*）而已。猶如飲酒時所起之赤顏，正爲一種伴隨現象。吾人欲使其人赤顏必先勸之飲。今欲直接得