

萬 有 文 庫

第 二 集 七 百 種

王 雲 五 主 編

十 九 世 紀 歐 洲 思 想 史

( 三 十 )

木 爾 茲 著

伍 光 建 譯

商 務 印 書 館 發 行

史想思洲歐紀世九十

(三十)

著茲爾木

譯建光伍

著名界世譯漢

# 十九世紀歐洲思想史第二編下冊

## 第八章 原善

一

一、倫理學是英國科學

作者此章所討論之哲學思想之區域，曾經英國思想家培植，用力為獨多。倫理學若有一家哲學的科學，可以稱為顯然是英國科學者，則倫理科學可以有此稱，——以其理想及推用兩方面而論，倫理學亦稱為道德學。有稱政治經濟學為英國科學者，既然，則倫理學或道德學，更宜稱為英國科學。政治經濟學之所以得英國科學之稱者，由於斯密亞丹之大名，故以經濟學為產生於英國，以英國為家。惟是政治哲學或經濟學，其在法國，已成爲討論之重要問題，及獨立之研究，正在英國發生休謨及斯密亞丹之著作之時。雖然，其在法國，經濟學大端只限於其國之經

濟情形所啓發之諸多問題之討論，其在英國則不然，經濟學之發起，視同道德哲學之一部分。或以經濟學與道德哲學爲姊妹。以計至最新近之時代而論，英國哲學，顯然是道德哲學。即以陸克之極重要之研究而論（此諸多研究，是新發生近代知識學說及較爲新近時期之心理學研究者），其始只是發起於欲預備基地，以討論及解決倫理諸問題者。計至最近之時期，英國思想中仍有極顯明之標記，以示其偏向於屢屢折回於倫理之討論者居多，而不甚注重於玄學的諸多問題也。其在另一方面，玄學之在歐洲大陸，自笛卡兒以至陸宰，成爲一線未斷之諸多哲學系統之聯貫；其在英國，玄學則始終未接連以成爲英國思想之主題也。自培根以來，英國思想頗自鳴得意，以其能從玄學尋得出路，與之脫離，而折回於常識也。至以知識學說而論，其結果不是懷疑主義，即是不能知主義，如是者不止一次矣，因爲對症下藥，又不得不斷言常識之證據。倘若道德哲學特別是思想之英國區域，而在此一部分中，英國思想只是絕少受過外國思想家之潛力者，比於心理

學爲尤少；而在心理學中之生理學，及物理諸科學所廣播之潛力，大抵皆自外國所輸入者。

雖然，至第十九世紀之末年，倫理學不獨應作英國之哲學討論之領袖主題，且在德法兩國亦然。其在德國，當第十八世紀之末年，及第十九世紀之初年，因康德、費希特、士來厄馬赫諸子倫理學，誠然曾經受過大刺激，及謝林、黑智爾、赫爾巴特之玄學系統盛行時，而倫理學又退入於背景矣。其後此諸多系統之迷人之力量，既破，而哲學思想分解時，則發起兩家不同之研究。在此一方面，是知識學說，則折回於康德；在彼一方面，是實行哲行或倫理學，大抵是拋棄康德之地位，而受外國思想之潛力，其尤著者是英國思想之潛力。於是又試爲倫理學求一新基礎，不依附於玄學及宗教學說。其在法國，道德哲學當第十九世紀之六十七年間，並無獨立之存在，惟當末後之二十餘年間，始又重新研究；然而自此以後，法國則有幾種最可注意，最有創解之倫理學。

三、英國道德哲學之不同之空氣

道德哲學之在英國，其資格既老於在他國者，其生長所在之空氣及環境，則完全不同。此則可以解說其生長及發展，有特別之不同。讀者宜觀察此環境，如何與其他兩國之情形不同之處。自復辟時代以來，英國諸思想家，在多數環境內生活及致力者，則有一名詞以標示此特別環境，直至近日，幸而仍是此一名詞以標

示之（惟前後之程度不甚相同；）此一名詞，即是秩序，即是立憲政治所賜之保

四、秩序之根柢

安。是「原註」保安及休養，八年，是民族發達進步文明之主調。此不可少之要件，政

治（毋論其為君主制，抑為民主制，惟有一必要之布，斯之為系統，能免於一民族折回

於草昧時代情形。在斯，實塞之民前，惟有一必要之布，斯之為系統，能免於一民族折回

布多「特色」，則一八八六年「曾顯。明發表特，生（見布斯拉之系統，之有系統之刊「基

於，是屬於霍布士主義，霍布士後之面目多，少知識，與在於其機械的培植者等。惟是國

大內亂之預戒之兆，斥發一切大怖，發於生相斯之心大恐，怖其後柏克心中十年，不遇柏克之國

之反動，多數是屬於時期起操計的，而霍布士之歷史家則，稱是為英於革理的。此兩時期而

彼大先例而論，變作寬一大宗。太格平林之革命所，著在此一時期英國憲法，介逐漸其第八卷例以重

五、革命之反  
觀

頁一六六，一〇年，自一七六一日起，我革命則一立。其介紹之言曰：「見第三冊大流中七頁」，如是一國，流則日見其深廣，以至今日。其學，繞我輩之英國自由，變作我等自，己之英國，且日見其愈趨於置宗教以求達知性的寬政度的社會習慣世傳，於純粹理平之，英國，且日見其愈趨於置宗教以求達知性的寬政度的社會習慣世傳，於純粹理思想試驗，與近代之思想，其間之隔絕方面，已填塞矣。一即使以英國之內亂，及

一六八八年之革命，計算在內，然而此三百年間，英國並無從根本上推翻一切秩序之事，如法國之大革命者。英國亦曾經過屢次宗教、政治、社會之變矣，而人民則幾乎無不奉公守法者，無不顧及社會的、政治的、法律及秩序者。如是之普遍及緘默之尊重秩序，則內伏於諸多維新舉動之內，從不許有風潮澎湃之舉動，如外國所眼見者，於是在英國之諸多思想家心中，則有一家緘默的或明言的堅信，以為有一家自然的、道德的、社會的、或神靈的、世界秩序之存在。英國之倫理學，則注意於答復如是之法律及秩序之本性、原始、及如何維持之諸問題，而向無致力於安置絕對新基礎之事，並不致力於重新建造國家及社會之事，不過只在最近時期，

始嘗試成造一宗哲學的或純粹推理而得之信條而已。若以如是之情形，與第十八世紀末年環繞法國思想家之情形相比，我等則見得法國諸多思想家，有一自有歷史以來諸多最大之社會的及政治的試驗之一，在其眼前矣。法國大革命，則掃除一切社會的及宗教的界誌，完全改變政治的面目。〔原註〕格林之言曰：較歐洲之情勢一日。至以英國者而論，早已見到如是之革命派，是必不能免之事，竟能發作自由當時及宗教及由其治之專制之表而趨之勢。自從一六八八年之革命以來，其心阻自由時及人民由其治之專制之表而趨之勢。自從一六八八年之革命以來，其律之平等，則起於受此早時之法律之保障。何人國，貴族雖有極低之勢，皆受治於同於其政府，而其階級之社會之權者，亦無法律的，及社會的制止之傳統，習慣，族不能成之。長子仍為貴族之外，其餘諸子，皆當作平民待遇。又並無不能越過之界限，以分別之，而紳界與商界等之權利，自以過於社會之競爭之下，後成人為英。國政治之受過教育之英國素人之普通知之覺，於大國，自在宗教，戰爭之社，其所得者，以不自由之名。耳。政治之趨勢，是固利而無一可引格之階級之英國民，不許第冊以，法律或九六頁之平等權。在大革命之前之



膚淺倫理學說之盛行於哲學諸派者，愛爾法修及何爾巴哈之精美快樂主義，既無尊重高等的或神靈的秩序之感情，又無實在之相信人類之莊嚴，其主義並無發展之胚胎。在另一方面，則有盧梭及其諸弟子之為大革命首領者之情操的信仰，——即人性本善之學說，——當解放社會一切之束縛時，則為人所假冒，而發生普通戰鬪。恢復社會，是重要事功，遠過於研究較深之倫理諸問題。因是而反動隨之，折回於陳舊不適用之形式，而同時發生一種膚淺之折衷主義，又是從外國輸入者，其中有諸多是不合於當時之所需者。〔原註〕當英國在第十八世紀末

紀過渡之時，我等則見得自然諸科學及自然哲學之進步之潛力，深入於諸領袖思想家心中之標示。雖然，英國之思想，則逐漸自行解放於屢次之嘗試或提議學方法，由是而入於心理學及培植何方法，而採用較能收效之自然諸科學方法，由是而入於心理學及培植何方法，則不然，其深印於思想家，如康多塞，拉普拉斯等者，則只是純粹算理的，法國認為幾何的心理學方法。其後有幾位，極端之社會的思想家，只是採用此法，其實是阻止何的心理學之進步。以心理學而論，只有得俾龍（Maine de Biran）一人，是其真正代表。又其後，孔德在其發展其積極哲學之時，則承認幾何方法之偏面。惟是孔德與英國思想家不同之，並不向心理學中求真方法，其趨向於民族的及獨立而從較近時代所發不起之，生物學及社會學中求真方法。

的思想，亦有寥寥之發起（例如得俾龍之著作是也），而並未刊布，否則亦無人注意，事過多年，然後有研究之者。此是產生波那爾、梅斯特（Maistre）等反動著作，及傅立葉、聖西門等之極端社會的學說之時。如是諸多極端系統，並無推理盡善之哲學的、歷史的、或心理學的根基，對於正當之道德哲學，毫無貢獻，此諸多思想家，實在並未嘗試解決善之問題也。

六、德國之情  
形不同

讀者今試觀察當第十八世紀較後時期之德國情形，則見得既不與英國情形相似，亦不似法國情形。以英國而言，我等則能辨識其有法律秩序之存在，有普遍之尊敬，以此為倫理學思辨之背景，按照諸多不同之思想家或哲學派之個人性情之所近，及其偏嗜，各成爲其自然的、政治的、道德的、或神靈的秩序之概念。雖然，如是之秩序，有知性的證明者少，而以爲不證自明者多。其在德國則不然，則竭力欲用理性之光，以照毋論任何道德系統之如是諸多根本的臆測。宗教及世代相傳之制裁，經過一番宗教之改革，及古學精神與批判精神之增長，則已變鬆懈，

或已經枯萎矣。〔原註〕當第十八世紀第三季之末年地，後起之社會論及思想家

比，見於其所撰之一真理與詩意一語，指於其自己之歷史的作，極主紀載，其游學來

此有問學主者品性之間，有神義原是不根據於道德者，原應自成其淺，道德之基礎同。

一者方，則是對於此下一應各題，少部在如是之堅信中，聽明者，對於是此問題，在彼

似蝴蝶，原在此外皮之內也。亦有其，而較爲其外皮，其所以長則有體之成，年者

已發關係至開放美麗之花之程度，或求，而不能離其根，亦不能離開其母枝，而特

二冊第一九自由研究之精神，其在英國，不過有遲疑及或忽起忽止之發現。其在

德國之思想則不然，變爲領袖及刺激之機。雖然，如是之自由研究精神，則正與法

國相反襯，在法國大革命之先，及正在其發展之時，法國之多數首列思想家之諸

多著作，則有懷疑主義，及無足重輕，又欠莊重之特色。當時之研究，吸收盧梭之有

希望之情操主義，由是而注意及相信一宗普徧之通俗教育，以明白單簡之基督

教道德爲基礎。作者曾經屢次乘機解說過，謂教育舉動之兩獨立分途，其一是通

俗教育，其一是學院教育，其實即是在人類進步中之信仰及希望之新精神所求得之出路之兩主要方向。雖然，我等宜勿忘，在德國之大小諸邦中，其明主及大臣所作之事功頗多，以改良人民之經濟的及社會的情形，其爲之之法，並不是用掃除一切舊制之改革，例如後來斯泰因在普魯士所爲者，其法是專誠在有限制之區域中，竭誠注意於詳細節目。〔原註〕此事在拍忒斯一八六二年之著作，中國，有有興味之敘述，刊行於一八六九年。若專論通俗教育者，則宜參考斯密及奧之第一教育史一（一八七六年第三版，一八八三年第四版，皆包爾生之名著，一刊）之第三第四兩冊。若注意於論高等教育者，則宜參考包爾生之名著，一刊）  
 學國教育及大

七、自由研究  
 道德學之  
 玄學的基  
 礎

至以倫理的思想而論，自由研究之精神，——有稱爲合理主義者，有稱爲明心主義者，——則深入於玄學的基礎，及道德學之預先臆測，頗利於世代以來留傳之宗教學說，欲以理性之光照之，且概念默示爲一宗手續之不限於單獨歷史的事實，而以爲是在人類之進步及教育中之必然之力。此外，則必加以繼承來布

尼茲之哲學之內伏諧和，及對於由其發生之諸多不同之宗教信仰，加以通融調停及彼此讓步之精神。「原註」以此趨向而論，沙甫慈白利之潛力，此則有於德之譯文，附載於己所撰之神學著作中，又利所撰之一家著作，以「亦稱聖歌」三位思想家斯賓諾莎、沙甫慈、白利、來布尼茲，以為沙甫慈白利之狂歌，藏有斯賓諾莎與來布尼茲混合之哲學之絕妙而又妙選之精華。參觀亥誤所著，之「赫得傳」第二冊，其較為極端之唯物主義，及懷疑主義，並其激烈之攻擊，及對於傳世之信仰之肆無忌憚之仇視（在第十九世紀中德國頗得一宗最不幸之名譽），則不見於此國之最佳著作中。若只論其從法國著作所輸入者而言，則如是之激烈攻擊，則殊不為德國通俗思想之諸大領袖之人道主義之精神所喜；所謂諸大領袖者，即勒新、孟特爾遜、赫得、歌德諸子是也。「原註」關於此點，讀者，是在斯詩拉、斯堡、受赫得潛力時之事，赫得以哥德斯密（Goldsmith）之著作，介紹於歌德，又正在其研究歌謠之時也。歌德批評法國文學，其最不滿意者，是福耳特耳之輕率及無信，而承認歌德羅有同調，且謂其是真正不滿意觀之人。以為是所居餘氣，意於是推置，法國文學於一旁，而發為談論曰：「頗輕

等所居之地，與法國爲近隣，立刻擺脫一切法國習氣。我等見得法國之生活情狀，過於拘泥，過於深亮，其詩歌則過於冷，其批評過於破壞，其哲學力在過於抽象，而有所缺，是以我等特暴及自由之見草昧，之自然，如假令文所云之自甘暴棄矣。愈見其有力之初來也，潛聲力匪，其來正緩，而節制，我等已，既愈見其分明，愈見其有力，予所云之潛聲力匪，即是沙士比亞之潛力，既則破，則不必再加解說矣。一見是故以第十九世紀初年歐洲全個思想之關同上，第二十八冊，第七十頁。

於倫理問題（即善之問題）者而論，我等則見得德法英三國各有獨立之貢獻：其在英國，是以爲有道德秩序之存在，其在法國，則推翻一切現存之秩序，其在德國，則有自由無束縛之研究。此後則有法國之匆促之重新建設，拋棄一切根本問題，德國則酷嗜玄學的研究，惟有在英國，則嘗試解決實行的倫理問題之隨時發現於此一發達民族之變化而又複雜之諸多環境中者。比於歐洲大陸諸國，英國雖供學者以較爲便利之情狀，以研究倫理學之諸多理想的及實行的問題，然而缺少一方面，是德法兩國所共同者；其民族者是一重要觀念之由諸多不同之途徑，以指導德法兩國思想者，而遲之又久，始入於英國思想者。雖然，一經入於英國

發展觀念  
其始是英  
國所無而  
後來在英  
國則有最  
大之潛力

思想中，則有其發表重復折回，而有大力以反動大陸之思想，完全改變其特性，及第十九世紀之末年，且令從前所有一切之思辨，幾乎全改變為陳腐。作者所指者，即是發展（天演）觀念，來布尼茲獨立宣布於百年之前，在德國則有勒新、赫得、謝林、黑智爾為之發展，在法國則有康多塞及孔德。

此觀念是對於哲學思想之重要貢獻，今者已為三國所承認矣，有時且未免過於張大其辭；其在英國則已變為通俗哲學推理之領袖一切之力。且我等必要承認，因有此天演（發展）學說之諸多法規及口號，英國之倫理的思辨，在此紀之初年時，已有充足之倫理學名詞；此足以證明英國思想已承認此倫理的問題——此善之問題——之諸多不同之方面，此最高研究所包藏之諸多個體的及分清的諸問題，亦曾幾番研究矣。且英國之研究如是諸多問題，既不忽略古代諸大思想家之事功，亦不忽略學究派大著作家之事功。柏拉圖及亞里斯多德之潛力，聖奧古斯丁及阿奎那之潛力，下至於近代笛卡兒及斯賓諾莎之潛力（比較

上則以此二子之潛力為稍差，皆有其發展英國倫理學說之功也。（原註） 據

第十一倫理學史綱要（一八八六年第一版，以後屢次再版）而直接，潛力計以  
 及於英國之倫理學也。薄，即愛爾法修（一七一五至一七七一年間人述）及薄分  
 道富（Puffendorf）是也。薄，分道富著有一書，名「自然律」，其中重述「格老  
 秀斯（Grotius）【譯者註】（即虎哥最初著萬國公法新學說）之普通見解，而加  
 修改，一有一部分之用意，是使其與霍布士之新學說相調停，見此書而在牛  
 津大學及他處，薄分道富此作，即克曾讀君子書之必讀。我書，惟在後始能稱義之  
 過完全之教育，薄分道富此作，即克曾讀君子書之必讀。我書，惟在後始能稱義之  
 引伸之中，邊沁從有愛爾法修而元知素，凡是人無不為愛爾法修所供者，邊沁自己  
 深知之。邊沁從有愛爾法修而元知素，凡是人無不為愛爾法修所供者，邊沁自己  
 此所謂道德，判斷所用，實是在凡一社會對其標準（共同利益之輔助普通歡樂。是以在  
 德家之正當職事，亦在無所表示於只是勤人守其本務樂，相合（見第二、百六十  
 七十頁第二、百

九、美國倫理學之通括

舉凡一切問題，如道德之標準，責務之本性，高級、低級、及終極之允可諸問題，  
 美德與觀樂之相關，善之用處，及善之美性，罪惡問題，定命主義，及自由意志，良心  
 及道德感覺之現象，等等問題，此外尚有其他多數問題之較能實行者，皆已有人



屢屢發起，有人屢次討論；其發起及討論，知識有高下之不同，有在宗教界內、學校內、大學內、討論者，亦有在其外討論者，有偏於實行者，亦有偏於理想者，亦有有系統之精神者，亦有本於爭辨之精神者。他國此類著作，無有如英國之多者，計至今日，亦仍是如此。

雖謂如是之討論，已應有盡有，然而將近第十八世紀之末，有一位思想家出，又鼓勵倫理思辨。此君專注意於倫理學，而又能使道德與實行之立法，有直接之連貫。此位思想家即是邊沁（一七四八年至一八三二年間人）。讀者宜注意，大約同時德國亦有相等重要之振興倫理學說，而此位思想家，則與邊沁絕不相同，其趨向亦完全不同。此位思想家即是康德（一七二四年至一八〇四年間人）。

〔原註〕讀者今可注意於一事實，有三位最有創解之思想家——康德，邊沁，歌德——其著作大約同時發現於世。當第十八世紀末年，此三位思想家，各有其不同之方向，以其潛力深入於歐洲思想的，而此三者，皆各不相識，此足以反襯百年後之知識的，交通矣。

今欲悟解邊沁及其諸大弟子所發生之大潛力之本性及其理由，則莫若討

一、無守舊之精神

論兩要點。第一點，較為有名之英國著作家之討論倫理諸主題者，有其通行之腔調，而邊沁則與此不同。其對於久已通行之秩序，不若此諸多作者之尊重，即或有之，亦屬甚微；諸多不同派別之有名思想家及其研究，到底皆惟有歸結於調停通融，雖或其理想不如是，其實行則無不如是者，而邊沁則不以爲然。邊沁誠然並不提倡改變文明社會之道德法典，然而對於一極其重要之部分，則攻擊之，即是英國之立法部分。邊沁是第一人，首先發明英國現行之法律，不能使明白而有思想之人尊重，不能如流俗之尊重。大陸之習慣，則是借助於羅馬帝國趨近於墮落時所定之法典中之羅馬法學家之言；邊沁則不然，放膽嘗試，以道德哲學之諸多原理，而處置法律之基礎。邊沁之成功，並不結果於一宗新而完備之法典，有如拿破崙所提倡，而當其在位時所締造而成者，亦並不發起對於羅馬法律爲哲學的及歷史的研究，有如德國之在一百年間，有多數之有名之法學家相繼所締造成之廣大重要事功。

（原註）然，而此一大宗派是在德國所稱羅馬學者，則追溯其源流於一位英國學者。大約是在一七八五年，格丁根大學有一

位教授，第四卷，發起演講。其後奧斯丁（一七一〇年—一八五九年間人）之著名之第四卷，為課本。其後奧斯丁（一七一〇年—一八五九年間人）之當新開之倫敦大學之法學教授時，則介紹羅馬學者，在此演講。邊沁

及其弟子輩，討論英國現行法律中之諸多一望而見之諸多矛盾及枉法之處，自

此以後，頗有大潛力以轉移英國之立法。穆勒約翰有言曰：「原註」見於其所撰

三冊，第三百。在邊沁之前，有誰敢以顯明之句語，對於英國憲法，或英國法律，發為

不尊重之議論耶？邊沁則敢為之；其所用之理據及其榜樣，則鼓勵他人為之。作者

並不謂其著作，是議院定維新條例之原因，亦不謂兩院所定之撥用定款條例，是

發生於邊沁。凡是本國之建設之已成之改變，或將來之改定，原不是哲學家之事

功，「原註」然而穆勒在「一」之邊沁及哥爾利治論文中，以此二子是其時代

，而常為世人所不理會者。即謂此二子實是世界上最具有潛力以轉移之者，

以，為是迂遠而不及於人生日用之事，其子實是世界上最具有潛力以轉移之者，

向日久則能推倒其他，任有讀力之者，亦要遵守其計為。作者所論之作，二子之作，

者，亦不多見。然而此兩子者，有相似之師也。見第三頁。三頁以批判而

求之科學，及有方法之介紹之科學而謂其供教師以是一宗指徑，以引至智體之學說。若以此爲不獨謂人所應爲，且謂其供教師以是一宗指徑，以引至智體之學說。學門之大路，是人所應行之大路，亦是免於走入歧途之研究，原徑不是。則此一宗事而已。衆人所研究者，只直如是。已有發明之諸多學說中。而是近年長足氣力之社會之大部分之本能，及其注意之事故。惟是邊沁則發表如是之本能及注意；當其未發議論之先，其有見得我等之諸多建設之有不合者，則不敢明言其不合，亦不敢爲有意識之如是思維；凡是有學殖者，凡是有入所共認其爲有睿智者，所責難詰問之諸多建設之好處何在者，此輩皆未之嘗聞也；且未受過教育者之性情，是向來對於受過教育者之組合之權力，視同金科玉律，向不反抗也。邊沁則打破此層迷障。邊沁之爲此，並不是以其著作而爲之；而以他人之與世界有直接之切觸，而爲邊沁之精神所灌注者，執筆發爲議論，以打破此迷障。』

其二、重要之點，即是邊沁見得必要選擇一宗道德原理，以爲其意中所存之修改法律之基礎，而邊沁且有其胆識以選擇之。如是之原理，是選擇於當時所

修改法律  
以功利主義  
爲道德基礎  
之原理

現存之倫理學諸多名詞及觀念之中，專爲其能通用也；其意即謂以此原理之助力，則專恃現行之法律之正當與否，則能試驗而事修改。此道德原理自身，此功利主義，及功利名詞之界說，作爲其能助生歡樂解說——即是大多數人之最大幸福或歡樂——此原理並非邊沁所創造，亦非其系統之惟一專恃之特色。有諸多見解深淺不同之倫理學著作家，關於善之較深之哲學諸問題之關於功利及歡樂（或幸福）者，已先用與此幾乎同一之名詞矣；「原註」此功利主義，或較爲有定之「最大幸福」主義

，已在第十八世紀之諸多倫理學著作中，逐漸走至前列矣。此則有其發明，見于史梯芬之英國十八世紀思想史中，（一八七六年）之第九卷矣。其在最應注意者，是赫起遜（Hutcheson）（一六九四至一七四七年）間。人梯芬論赫起遜曰：「此君是首先第一人，見於其所撰之最大多數人之最大幸福」之著名公式。赫起遜之此句語，見於其所撰之「最大多數人之最大幸福」之著及受苦者之第八節，亦如其言也。是「以道德之輕重數，視然受最大之淺幸，之福者，其後則最好爲之結論曰：「一史梯芬又引或普利斯特利及柏卡里亞（Beccaria）二冊先用之者」（一頁）上第

惟一經邊沁及其弟子之手，此功利派之名詞，則變成固

定，結晶於某某數個口號，供給道德派、政治派、及社會改良派之實行家之用。以此節而論，邊沁是在運用此等有定之道德格言或公理之先導，如是之道德公理，是抽象於諸多有思想者之公論，而對於世代留傳（傳統）之信仰或成見，不必有特別之尊重矣。在彼之前，則已有斯密·亞丹推用倫理的思辨於人生日用之一專門問題，——即是實業問題。斯密並不聯合道德之諸多原理於民生或財富之原理，有如邊沁之聯合道德原理於立法之原理，斯密則分開此兩問題；不強迫此更深之道德問題，使實行之思想家注意，如邊沁之於其專門主題。邊沁強逼政治哲學家，思維其諸多學說之倫理意義，即是其道德方面；斯密·亞丹則不然，幾乎全不考慮其實業主義之合乎道德與否也。如此之是否合乎道德問題，在其原富出現之後百年，然後變作一個重要之倫理的問題也。自斯密·亞丹及步趨其學說者觀之，作爲是、且仍爲是、一個心理學的或人類學的問題也。

今宜比較兩家舉動，其一是與邊沁之名相關之舉動，其一則是與康德之名

相關之大陸之舉動。〔原註〕今不深入討論此兩學動之哲學之原理之詳，節

能「邊沁所為者，芬之刺作第一宗相倍，以觀察為根康德，曰，「一有道德的學造道之可

一三、邊沁與康  
德之相反

類學之一純粹哲學之必要：如是刊之哲學，「必要排除一切不過是經驗的而屬於第五頁

序文。幾乎毋論任何方面，皆標示其思想之反對趨勢。此則發起於邊沁刊布其最

賅括之作之時，此作名道德及立法原理之介紹。此作印於一七八〇年，第一次發

行在一七八九年。康德之倫理的諸著作，是接續刊布，其中最要者，是道德玄學

（一七八五年）又第二批判（一七八八年），惟是康德諸多之倫理見解之關

於宗教者，其全體遲至一七九三年，刊布其宗教哲學之後，始為世所知，此後尚有

刊行之諸多不同著作，至一七九八年為止。康德先詳盡處置諸多理想問題，即是

知識問題，及實在問題，皆載於其一七八一年刊布之純理審評中，然後研究倫理

問題，此是一重要之點，讀者所宜注意者。邊沁之諸多刊布，大抵是研究法律政治

之諸多分開之點。邊沁曾敘述如何在愛爾法修著作中，見倫理學的原理之後來

作爲其思辨之系統者。邊沁早年，則遇此能結合的原理，其心中即以爲足以賅括一切，而自此之後，在其諸多著作中，始終不離，此是邊沁之特色。而康德則不然，比邊沁年長二十四歲，及其暮年，然後成就其哲學系統。在此之前，康德則經過多次之改變面目，其所受於從前及當時思想家之潛力者，則比於邊沁爲多。以並世之思想家而論，其中有兩位確曾轉移康德以理想的哲學而論，康德則受休謨之潛力，以實行的或倫理的哲學而論，則受盧梭之潛力。〔原註〕索爾立教授（Prof. Sorley）曾爲予指出，作爲饒有趣味之康德與邊沁暗合之事，則邊沁亦曾言（在其所著之一語見新約附注中），因讀休謨之書，然後，一目錄脫落（在譯者註）此語見新約一以喻其一旦豁然貫通也。盧梭潛力之轉移，見康德今代哲學史一，第三冊，明，以諸多哲學歷史皆曾發明之。起自斐力西耶（見康德今代哲學史一，第三冊），較近班代，則有約得爾（J. G.）第二冊，見前第二十七等頁，第二作十七，其有詳引之，發明者，則是康德夫丁學之授之連有價值之論，曰教一盧梭見其多一注，作史如何使第七冊，其注意，爾是一而者所之知則不循。康散步慎。每日散步讀若一美時及高超論盧梭而所加以批注，實其後假此書於雜貨店中，則將我等不能知盧梭人之潛力中及於康，然



人類及格人之類的矣。此一潛力既注入於（康德心中論，則產生極新之基礎原，是以供其估觀計家人，然後知性之發展之為最高，無另有的方法，是進步亦有多賴少依。賴知其性之發展。其所得於盧梭者，即是不能因，村夫野老之無知識而輕於文之明。從盧梭而學得，休謨之潛德及於康德中者，與盧梭何道理同使。假令不是有發現於外之證據，以解其應已先有，理想與實行之分，別如之思，路而判，斷之，吾人則能悟解，其定此別於三宗（批判之文所，云之雜貨店，重視一見一哲學史庫將以七冊，第四百五十一頁）。上之為康德所重視一見一哲學史庫將以七冊，第四百五十一頁）。

至於康德之論盧梭，則見於全集第一卷第四十等頁。一作

者今趁此機會，聲明康德所極其重視之盧梭及休謨兩位思想家，彼此雖過從甚密，而彼此不能相領會。學者亦不能大概承認康德能諧和此兩家之兩方面思想。

一四、康德倫理學之形式主義

今者姑暫置康德在其玄學及倫理學中所用之專門哲學的名詞不論，作者可以謂其在此一方面，步趨休謨之批判主義，則達到其關於人類之知性或理性之專特概念，以為是在人類知識中之供給形式之要素；在彼一方面，康德則步趨

盧梭之諸多啓發，而達到人類意志之概念，以爲是以內容及要素的實在，供給於人心之要素。在此一方面，康德概念人之知性所貢獻於知識者，不過是形式或形相，如是者只空有其形相或形式，必要由感覺之諸多印象，而實以內容。在彼一方面，康德概念舉凡一切真道德。爲純粹形式的，只能由一家心靈的要素，此要素即是善意志，而受其真正意義及實在，受其價值及所值。康德之言曰：『予深信人之道德價值，發生於我等本性之一源，並不依賴一切知性的培植，亦不依賴一切科學及知識之進步；科學與知識殊不能使人爲善；且人類在下級及未進化之情狀中，反可以有既非科學亦非知識所能供給者。』

是以我等此時，在康德之倫理學中所得者，即是從前已得之於其理想的哲學或玄學中矣。我等所得者，即是兩種實在之概念，其一即是現象的，實在的，或環繞吾人之平常實在，其一是更高之實在，此則居乎前一宗實在之上，或居於其後者。康德在其理想哲學中，則曾經啓發或提議，謂此種更高之實在（即其所稱爲

物自身或本體者，（「譯者註」體有別者，有時則通用之。本惟於我等自己之意志中見之，又曾以其意志之自由之概念，根據於此觀念，此自由意志名詞，可稱爲人類之可想之自由之特性，以區別於其現象之特性。是故以發現於平常生活中之最爲實在者而論，若從更高之玄學的、倫理的、或宗教的觀點視之，則所有環繞吾人之事物，及一切人類之行爲，則較爲不重要，較爲不實在矣；在此之上，我等在自己意識之中，則見有更高更重要之實在存焉。康德力持此見，謂與常識之普通判斷相合；如是之常識判斷，有諸多名稱之不同，有稱爲良心者，又有道德的感覺，本務及責務之感情，道德的及宗教的允可，等等名稱，皆以人類之行爲，歸根於一宗更高之標準，位置於最高法律之命令之下。通常之發表，則稱人類意志之自動，即意志自動約束之自由，其實善意志（亦簡稱善意）有其本身之法律，亦即是其本身之法律。

同一之雙元主義以發現於康德哲學者，分爲兩個不同之世界，作爲是兩宗

實在，此是最先發表於柏拉圖之哲學中（此是作者屢次乘機聲明者），由此而傳於後來較爲重要之諸多思想系統中，不過有形式之不同耳。只有膚淺之觀察者及讀者，謂其無顯現之發表於英國諸多道德學家之著作中耳。其實誠有如作者上文所言，大多數之英國道德學家之心中皆有之，且是其深藏於內之堅信，謂有一家自然的、道德的、或神靈的秩序之存在，不過不是常有顯明之提出耳。凡是發源於康德之諸多思辨之思想學派，則有較爲顯現之討論，則有其原因，可以得之於兩環境中。第一，所有一切如是之思想家，皆覺得因爲懷疑及輕率精神，又因社會之擾亂無主，及社會之顛覆，此更高或宗教的見解，有失落之虞，是以必要努力以保持之，或恢復之。第二，同時在德國，在文學、詩歌、美術、諸界中，有創造的精神，發現一若打破障礙便能窺見一更高之世界然。此則反射於當時之哲學思想。

註：「今宜注意於有相似之考慮，如何引種勒。此約主輪對於民主或民治制的主義，加以頗多之修改。其始初之研究，即種本於此主義，即世人加以惡名的，稱爲「哲學的根」，推翻派（又稱急進派）之主義是也。一八五九年，穆勒刊布其「自由論」，自稱爲「平生最審慎之作」，其中則有其思想之較後之穆勒目

費現知。史梯芬有言曰：於是，一種疑難變為一個所謂異端自由，；是因見下等階級作無知之藏。者之專制政治。見史梯芬所撰，亦是諸多思想家之從同一政治信念第二四六頁。之疑慮也。一。穆勒之精神，又在五十年前，曾深印於德國之當時席勒爾及歌德並世之精神。如是勒之精神，又在五十年前，曾深印於德國之當時席勒爾及歌德並世之精神。多思想家，有時期，勒自稱此時代為歌德時期，即是改革宗教時期，以為製造今日。對於歷史的例或前事，及偉大人物之環境，視為不甚有重要。

雖然，康德在其倫理學說之進步經營中，則不甚有成效，與其玄學大約相等。所謂「物自身」或本體，在其玄學中，仍然是一空無所有之抽象，凡是哲學之欲求悟解現在諸事物或現象者，皆無所用之。其倫理學之最高觀念，即是善意之自制之自由之觀念，亦是仍然不過一空無所有之概念而已。此概念誠有其本身之特色，是一宗特殊之物，而與毋論其他任何實在分離；此特色則指出某某種之應該或當然，以區別於其然。在語言文字中，即是命令式或命令口氣，即發號施令之言。康德又進一步，概念其是一宗法律，束縛或節制舉凡一切有道理之人，而不論

其人格或環境爲如何，皆爲此法律所節制。此則造成其普遍性，康德以其公式發表之：謂是『一宗如是之行爲，凡汝之如是之行爲之格言，可以普遍施用於他人，亦可以施用於汝自身者。』

屢屢有學者指出，謂康德此公式，用以爲調整之主義則有餘，若作爲行爲之形式的規則，則不足，以其並未實在規定何爲本來之善，亦未研究最高之善也。以其最佳之點而論，不過指出行爲之合理性之目的，指理性之完備統治之目的，而無使我等情緒的本性樂從之內容，亦無鼓舞我等感情，或使我等所注意之內容。然而康德則見得以爲無此則無實行的道德之可能。

今宜在此聲明，此最高倫理問題，在哲學歷史中，則見其有愈顯明愈清楚之發現，是包含兩個完全分開之問題。（原註）近代諸道學家之樂中，聲明，如在

一七、

善之問題  
包括多數  
分立之問  
題

馮金切斯爵士指明 (Sir James Mackintosh) 此兩分立之問題之不同之清楚者矣。其著名之論說，載於「大英百科全書」(一八八六年) 之介紹文中。其  
，休厄爾多次再版，而最後一次是在一八七三年。因其一討論霍布斯的論及邊沁之說，  
情過於偏，因而，激動極大。詹姆士之怒，是以有一討論霍布斯的論及邊沁之說。

其後因瑪金切斯之「倫理學方法」一書出版，及羅勃死於一八三六年，仍然後乃刊道布德學之領袖之歷史的著作。此作之特色，在平全不引用德國哲學，又在平稱讚蒲脫勒（Butler），謂是發明英國道德哲學之最佳而又最能通俗者，又在平能手。

第一問題是論及吾人所謂他人行動之有道德之美者，及反察吾人自己之行爲者。通行稱呼以此爲道德標準問題，此與審美學中之美之界說爲對位，有時稱爲道德之美。在吾人之判斷中，原有善惡之別，亦非吾人之辨別美醜也。在此兩宗判斷之中，其一是許可（以爲然）及愉悅主題，其一是不許可及不愉悅主題。雖然，美與善之間之對位或平行，有時則不能成立，如吾人當承認冥想善之時，則帶有責務感覺之發生，又當改變善惡兩名詞爲是非兩名詞，及改爲本務與溺職兩名詞之時，亦然；其實道德之美，並不仍爲不過是無私之樂之一事而已也，方且變爲一宗責務，發現其爲本務之形相，是吾人所要奉行者。倘若已答復第一問答，即謂倘若我等已得有何爲善，或何爲最高之善之界說，吾人亦不過只解決此倫

理問題之一半而已；吾人尙要發明此最高之善（至善），如何變作或將要變作吾人行爲之動機，又要發明其如何及何以得此一宗制節權力，以駕於吾人意志之上。實行之道德學家之注意於研究現存之道德的或社會的關係者，注意於維持或改良諸事之現存秩序者，「譯者註」即謂改瓦現在情形者。向來皆先於第一問題入手，而請斷於現存之自然的、道德的、社會的、或神靈的法律，或諸多有系統之法律。玄學家則不然，往往先從分析生理學之事實入手，此事實即是凡屬人類既是明理之人，則無不有一宗責務之感覺，有一宗本務之感覺（惟此感覺有深淺之不同耳），又無不聽良心之吩咐，又無不覺得其有道德之感覺。一向之爲難，在乎關於此本務感覺實在是何意義，而爲之定較爲密切之界說，以應實行之用，此爲難即在乎發展一宗道德學之信條之可以實行，可以爲指導者。

在第十九世紀之初，邊沁及康德是求達此倫理問題（即善之問題）之兩主要途徑之代表。雖然，吾人對於在結合此兩重要問題，及在求得一宗原理之可



以引入此兩問題之解決之事功中，則不能謂其彼善於此。是以吾人見得，每一位思想家，刺激學者發起諸多研究，其目的在乎在其各人之系統中，完成尙未措手之功業，或完成未竟之功業。

邊沁弟子，或步趨邊沁之試爲其師之學說，加以邏輯之理及一宗心理學的基礎者，即是穆勒·約翰。其所取給之諸多材料，以處置此倫理的問題之諸多不同方面之解決，則比於邊沁爲較多。穆勒雖在少年時，已研究倫理學諸多問題，而未嘗試集合其道德系統（即世人稱爲功利主義者）於一焦點，及防備反對家及批評家之攻擊，直至縱觀其環境見解成熟時，然後爲之。

穆勒生於一八〇六年。其功利主義，發現於一八六一年，〔原註〕在「夫累曾登一解說（見第九頁，而相信子是第一人首先使其通行者。子因讀哥爾特此一功利主義一名詞，而相信子是第一人首先使其通行者。子因讀哥爾特（Caird）所撰之「教區志」一雅，而採用此名詞乎。既用之或口號以標，示派別也。則拋棄之而不用，因爲子等雅，不欲有任何似乎是記號之口號以標，示派別也。則拋是有以此爲一單獨見解之名稱，而法以運用之，則見此解之名實能補語以指承認所以有用爲標準，一而不指不示任何方法以運用之，則見此解之名實能補語以指承認所以

缺。一其實此名詞已為邊沁本人所用矣。

此則在穆勒刊行其所著之邏輯（一八四三年）及其政

治經濟學（一八四八年），及其論說（一八五九年）之第一及第二兩冊之後。

是故其倫理學著作，是成熟之發明，以維護其倫理學的見解者。穆勒曾在其自傳

中，發表其極重視邊沁之教義，〔原註〕參觀本思想史第二編上冊第四章第十七節第二原註。且提及其所受

於邊沁之潛力，又提及所受於他人者之潛力，此是邊沁所不知或其所不顧，而能

輔助穆勒，以模範其自己之見解者。穆勒早年已研究古代哲學，其尤為注意者，是

柏拉圖之著作；即辨識古代哲學諸作之精神，與英國通行之哲學異。在英國之通

行哲學之中，穆勒則吸收哈德利（David Hartley）第一發起之心理學見解。〔原

註〕參觀本思想史第二編上冊第三章第十九節原註。如是之見解，則有其父穆勒·詹姆士所撰之人

心之分析，以更為發明之。穆勒由此途徑，則得有習慣，以心靈情狀，道德的情緒，及

道德的感情，為繁複現象，由組合諸多更為單簡之元素，受制於聯想之諸多不同

形想之潛力而成。〔原註〕雖多元素，雖然，不足以穆勒則曾表示其有疑團，以為如是之分析及組合

之。雖不足。以盡之。又參觀第二頁中所費一段。功利主義論。第五頁之論。及歡樂或幸福。並不必深挖泥土。在其上之建築之關係。而是樹根與樹之關係。是以穆勒不以心靈之諸多特色。例如同情。慈善。道德感覺。等等。是造成人之道德之原始因子。異於諸多代表宗教的常識派。或直覺的倫理學派者之所為。既有此心理學的利器。有此聯想心理學之解剖分析之助。穆勒則走近邊沁主義所靠以為基礎之功利。幸福。及愉樂主義。在穆勒手中。如是之諸多名詞。即得有較為崇高寬大之意義。亦因此途徑。穆勒遂與邊沁所用之專以數量計算愉樂之見解。相分離矣。於是在邊沁所謂之責務或允可之諸多來源之外。加以一宗邊沁所忽略未曾注意者。其所加者。即是人所覺得之其與同類動物為一體之感情。『原註』然而索爾立（經說過其所謂「同情之允可。」參觀寶靈（Bowling）之作。第三冊第二百零九頁。又參看阿雷微（Halcy）之一哲學急進派禮法主義論。第一冊第二百零八頁。）穆勒承認以大多數人而論。如是之感情。其力遠不及其為己之感情。有時且並此而無之。然而如是之感情。則發現於多數人之以此為『一宗屬性。無此則

亦與己不利者。』如是之堅信，即是道德學中之最大幸福主義之終極允可。』

〔原註〕見「功利主義論」第四十九頁。

一九、孔德潛力  
之及於種  
勸者

穆勒又爲孔德之潛力所轉移；孔德最重視此後一宗之情操，稱爲愛他主義

（亦稱利他主義），以反對利己主義（亦稱主我說）。〔原註〕穆勒之言曰，類爲一之感情，一當作宗教，即以訓人爲目的者，建設見解，之全力（以宗教而論，曾經有一時期，即以訓人爲目的者），使人類從孩提時代起，即以心口如一，所言所行皆如是。可。以予觀之，凡有能領會此概念者，將不疑及此幸福道德，學說之移極之許。有何不足之處。凡有研究倫理學之學者，若見二得如是之領會（此具體化）之爲難，則莫如讀孔德所撰之兩重要著作之第八種，名「積極政治論」，則易於領會矣。〔見「功利主義論」第四十八頁〕。雖然，穆勒在此段論及在其所著之「自由論」中，孔德之潛力，及在其所著之「自由論」中，孔德之潛力，則謂「其極力反對該作所發表之政治及道德之系統。」

穆勒自己之研究，則引其再進一步，以趨向於近代之倫理學。其所達到者，則是不獨因受轉移於法律及社會之潛力，而公共之道德有進步，且個人之道德品格亦有進步也。此則標示發展觀念之侵入於某區域中矣；其他思想家或其他道德學之系論，則好在此區域中，建立其「善」及「是」之不能改變其標準之學說。

。註一在穆勒，一之功利主義無不以此爲其最要之極重要之語，第一是論及維持治安者不能維持也。一見即是安存主義論。第七十九之機，第八十二頁。此章之開端存，即曾提及與大陸之情形相比，及維持秩序，及隨帶以下發生之安。

二〇、自康德以來之發展

作者今且不追隨英國自穆勒以來之倫理思想之潮流，此時則宜注意於在德國之康德之諸多觀念所經過之發展。當時及數十餘年後之發展，原是孤行而不依賴鄰國者。以德國之諸多著名思想家而論，計至康德爲止（康德本人亦在其列），雖曾受過並世之英國法國思想之潛力，而此潛力則暫時完全停止，其在此一方面，則因有康德，在彼一方面，則因有在普通文學及批判所發現之有創始發生之能力。康德能供哲學思想以極新之特色，而專在其倫理的思想，特供以極新之特色。惟當時並無顯明之發現，直至其他有創解之諸多思想家，研究康德之諸多觀念，吸收之，改變之，然後有充分及顯明之發露也。然而此諸多思想家之研究及發展，則不盡本於真正之康德精神矣。惟因此而康德之在歐洲大陸，變爲更

二、席勒爾

大之改革家，遠過於邊沁之在英國矣；因為邊沁所專精研究者，是實行的及推用的哲學，而康德則直攻根本，攻擊所有一切吾人思想之在內之來源。亦不是因有康德學派（指狹義而言，包括其他思想家如來印侯特者）嘗試解說康德主義之哲學，且使之能通俗之事功，而後發生哲學思想之大改變；此改變之成功，大概仍應歸之於有創解之聰明過人之人，改革家及詩人。如是之多數名人之始初發起也，並不習知康德之教義，而常在一宗擾亂不安之情狀中，其原起則別有所在。此首先為康德學說所深擾者，即是詩人席勒爾，而以康德之倫理見解為最有力。此則作者曾在前一章中討論席勒爾審美學說時，請讀者注意矣。（原註）上一

第十一節。第七卷。作者亦曾注重於一事實，謂席勒爾已在其重要詩歌及散文諸作中，發表其見解，在其未知有康德哲學之先。其時席勒爾已受可以稱為希臘派或古學派理想之潛力矣，即謂人道理想之發表於美與善之諧和中者。席勒爾概念美術為一大門，人道主義即由此入，於是出於純粹物理的唯物之存在之外，而入於

文雅及社會秩序之更高區域。既爲學殖之如是之希臘派以爲善與美之合一理想所深印，席勒爾則讀康德之作，而知其意志之自制之自由之學說，立即歡迎之，以爲是一宗真理之發明，如是之真理已蟄伏於其心中，及諸多其他並世思想家之心中矣。

雖然，席勒爾之得入於康德諸多觀念之室也，亦並不經由其第二批批判之純粹理想的或道德學說而得入也。其始是由於讀康德之篇幅較短又較爲通俗之作之論著作普徧歷史者，史學家席勒爾因是而被引以入於康德之思想。此後則是康德之第三批批判之研究審美學說者，席勒爾因是而見得其與康德一致。最後則是康德論神學之作，名「純粹理性範圍內之宗教」，刺激席勒爾爲創始之思辨，不獨只吸收康德所發起研究之思想，且從而完成之。斐西耶曾有妙於詞令之論，以指出此兩位思想家所居之共同地位，又指出席勒爾之創新貢獻所趨之方向。其言曰：「席勒爾久已存於心中，及在其構思中所經驗者，則見康德之第三批

判中，有第一次之解說，且照見人類理性之最深處。席勒爾之心性之所近，及其思路，皆有一宗與生俱生之方向，趨於更高之處，爲宏偉及有魄力者所引吸，一言以蔽之曰，席勒爾有崇高超化之特性。其第一快意之事，即是在內界高舉其自身，以觀遠在其下之庸俗眇小者。此宗欲望，此宗有魄力之衝動，造成其人之詩歌之跳動，造成其人之自然脈動……康德彼時首先指示世人崇高超化（簡稱高超）之要素，究有何物，且指明只惟有吾人之自己高舉，是高超，此外其實則無所謂高超，即謂高舉吾人之超越感覺的、自由的、道德的、自身，以超出於吾人之受範圍的、感覺的、及眇小的、自身之外……若無此兩宗人性，若無此兩者之關係及其相競爭，則無所謂高舉其此，以出乎其彼，亦無所謂高者在，上，低者在，下，即無所謂高超之存在矣。歌德在其所著之浮士德劇本中，曾實寫其在世界神面前時之感覺，其所用之詞句，最爲賅括，即是所有一切高超感覺之公式。歌德之言曰：『我覺得如是之小，如是之大。』



斐西耶又進而告讀者，席勒爾在其所作之頓卡羅斯 (Don Carlos) 劇本中，如何以普沙侯 (Marquis Posa) 作其概念之人格化，席勒爾之概念，以為在思想中，及行為中之自由，及人類之尊崇之觀念，是造成高超品格者。是以在康德之高超學說中，席勒爾則見其自己之熱想及詩歌的創製之光，自發露康德與己之見解有相似之處。席勒爾則有一系之審美著作以繼之。惟是不久則覺得有再進步之融通之必要，此則不見於康德之哲學中者，且為康德在其所撰之願全席勒爾之論說之批評中，加以否認者。席勒爾心中既為讚美希臘理想，美與善之合一，人格性之感覺的及精神的諸元素之諧和鎔合所充塞，則不能滿意於康德之嚴厲反襯，因其位置責務之道德感覺地位，與人類靈魂之自然趨向地位相反也。席勒爾達到美靈魂之美術的概念。美靈魂或美性向，則有本務及欲望合一以為標示，原有一宗道德的優美之存在，即是美靈魂之發表。如是之概念，是席勒爾組合倫理的及審美的兩思辨而為一之特色。

及席勒爾讀康德所製之純粹理性範圍內之宗教，其反對康德嚴厲主義，則更爲顯露。席勒爾深爲康德此作所感動，而同時並爲其所遠拒；不能與康德關於罪惡之意見相合。席勒爾之全個本性，極反對康德之說，以爲人性原有根本卑劣之元素在。席勒爾雖宣言其不能駁倒康德之理據，而不能調停康德善意自動之學說，與此宗從根本上偏向於爲惡之說，以爲此兩說不能並容。假令果然有此偏向之存在，則此自動，即謂意志之自制之自由，必要拋棄，惟是若有此自由，則亦要犧牲其有現象的發現之可能，即是組合美與美德（美行）（譯者註）殆兼之指善與美而言。之組合，即謂要拋棄美靈魂之概念也。席勒爾之發明其倫理學說也，有多數與康德同意者，例如從倫理學中驅除一切之關於功利、幸福、或偏向所有一切功利主義、幸福主義、快樂主義，以爲道德只以本務爲根基，以實行爲宗旨。然而席勒爾在其所撰之美行及端莊（或雍容與端莊）論中，則概念本務與性向，結合於美行（雍容態度）之中。康德之對於道德問題也，則只許本務一人發言，席勒爾則欲雍容

亦應發言，對本務曰：『予願服從汝之所言，惟汝必要許我愛汝』而康德則反對之。自康德觀之，以爲席勒爾犧牲本務之威重，而自結於雍容及端莊，變道德爲美性，使合理的與感覺的相與爲友。每凡本務問題發現之處，雍容必要走開。康德在其第二派之短篇中，即如是否認席勒爾之通融或調停。〔原註〕以上參觀本史第二編上册，第七章第

二十三

二二、費希特

第二位頭等思想家之受康德倫理學說之潛力，而覺得有與此學說以更深之玄學的基礎者，即是費希特。而此君則發展另一宗完全不同之元素之在康德理想哲學之內者。其取而研究者，是一宗特別方法，首先爲康德所介紹於其哲學思辨中者，即批判方法，或超越方法是也。作者前此曾經說過，康德曾得一新公式，以攻哲學諸問題之爲前人如休謨等所宣布爲不能解決者。康德先假定，吾人不能以心理學解說科學知識是如何發生，如何保持。假定吾人不能實寫在吾人心  
中知識之發育，然而吾人則可以發一詰問：人類之有知識，原是一宗不證而自明

之事實，試問為解說此事實起見，吾人對於人心之構成，則應作何種概念耶？今為

倫理問題起見，亦可以發為一問：人類之有道德，即謂以責務之感覺，而調整吾人

之行爲，亦是一宗不證而自明之事實，若要解說此事實，使人明白，吾人於人類性

情，又應作何種概念耶？「原註」費希特之研究方法，問題在其所著之「道德哲學

系統一，一七八九年，原有多語，介紹此道德，哲學中則無之，其較早所著之「則科

種事物清楚，原是其為其自，而存在種，事如物，變作客觀的，從如何來人所習知之，一端某

別，取而為學問一題而處之，如「凡變化，不能求如何發生，是客觀的，無人能解之者分

所。用之其他統名，即是「此點手」，即由是認明主觀的，及客觀的，性在「或中吾人

。絕對之一實，在只能推得之，即，使其能證明其為實，吾人自意之一宗直「之事實也

有「似是指二識，有自身之能知「我，則其已落是所，而我不然「後我則也。之主。觀只

及「客觀之費希特化「全亦集「分冊，及第一頁而復，日，皆是依「哲學之全解釋

必「然或相應之統事，實如中是之思想然，已則包含於吾人必之要詳與發明其有必在之思路物

相，以解說某宗，實有之事物，如何能與吾人之表象相應或相對位，又如何能隨之（見第二頁）。以此法發問，以此法規定玄學的問題之公式，則是爲一宗特殊而新鮮之思辨形式開門，請思想家走入於意識之終極底數之幕後，以解釋一宗理想基地或手續。（原註）費希特稱爲一在宗實用主義的心理學。在意識之下，或在其後，經驗的意識現象，由此而出，則能收置於吾人知性之概念之內。且爲建設的思想（以別於純粹實寫的思想）開門，爲玄學（以反對只是心理學）開門。吾人若以此特殊而新鮮之態度，聯合於康德所介紹之批判的或超越的觀點，此是其系統中本有之雙元主義之爲其弟子輩所衝突者，若有如是之聯合，吾人則達到其根本，達到其元素的諸力之發動費希特之諸多思辨者，亦是由全體觀念派所始終貫徹研究發明者，其最著者是謝林、黑智爾、士來厄馬赫。

凡是反省所默示之經驗的自身，或個人的自身，則無不含有非自身者，而此自身居於其他相似之諸多自身之四鄰中，費希特顯然見及而竭力證明之。今爲達到一宗結合原理或方面，吾人不能不概念一宗情形（或條件）（只能概

念而永不能證明)之在自身與非自身，即主觀與客觀之異分化之前，及在其下者，又不能不概念吾人可以稱爲普徧自身，其諸多不同之自身，則結合於此普徧自身之內。費希特於是毅然取此兩大問題而研究之，此是第十九世紀以來之哲學事業。若以通俗文字發表之，即是在此一方面，是靈魂與體魄之關係問題，是心靈與自然之關係問題；在彼一方面，是人道或社會問題，是個人心靈與社會心靈之問題。不幸而其較早之作，並不以顯明而使人不能誤會之文字，發表其哲學問題之概念；自費希特觀之，此哲學問題，不是如康德之破裂爲幾個問題也。費希特常常說我或自身，其用此名詞之意義，不與康德同，康德只解作吾人內省所默示之個人之心靈，而費希特且解作普徧之我或自身，即是普徧心靈之內伏於主觀及客觀之分別之內，且產生如是之分別者，及多數之個人心靈者。「原註」費希特又常專提一個德國名詞，若在近代英國哲學中，則似乎可以稱爲如是意識之「具體的普徧」。費希特曰：「其預先臆度者，即是吾人動作（如行爲）之概念，是包含於如是意識中，且必要以此爲根據或理解。吾人是故一從此意識的動作入手，且從此而作演繹，且必要以此爲根據或理解。吾人是故一從此意識的動作

之明，念假，則費希特之所研究告竣，是心理學的觀點，全集而非第四頁德所。曾經反對此可以  
窺見其理的解，念已，預先能更爲明顯，第九世紀其暗藏於其思想所較之爲顯明者，吾人例誠如能  
雷諾維之動作（參觀本編同上之第三章第十節第一冊第三卷，第五十節第六  
原之註，及中之章第六十合矣。費希特。果未取，此費希特，當是已格在外其多重數於在議論中現  
幸，而則注重於一觀一覺，一或直見一，此或一感所啓發者，爲多於一宗之直接之事一實。不  
也（參觀本思想史第二編上冊第六章系統之四十五節，原註其最後之費希特亦未嘗刊  
布者見之刊。亞丹森費希特在其費希特八哲一學年論之，介紹文中（布拉克費武德公司諸  
多深透分析，令人追憶在英國諸。是以直至後來黑智爾棄費希特之名詞，而毅然  
位置普徧心靈或絕對心靈於其思辨之開端，然後從前費希特所說過者之實在  
意趣，始變作可以令人大概明白，知其是哲學之領袖原理，知其是從此以後大多  
數之哲學的及歷史的諸科學之一宗指導觀念。

後來費希特在其較後之著作，則採用與常識諧和之名詞，然後除去頗多之

暗晦。然而在其較早之諸多著作中，其宏偉之熱心，發現於其人格及其熱誠之詞令，即已能令其弟子輩之見其文字及其學說之有不能解說之爲難者，亦從而承認之，讚美之矣。流貫於其慘淡經營之解說者，則有其統制一切之思想，即是自身在未化異爲自身與非自身之先，及化爲諸多個人之自身之先，每一事物（即自身）之深藏於內之來源及要素之特色，即是活動（動作）。其實即是自動的意志，此是在其他各事物之前，及在其下之組合要素。

是故費希特早年所有之著作，雖其外表似乎是不甚研究道德哲學之專門問題，如英國思想家，從一切可能之方面，以專心致志討論者，然而其一切思想之根本及意想，原是一宗倫理的觀點，是一宗自動的、即是自制的、意志或活動之能力之康德派概念也。其哲學之全個腔調及目的，在乎以最高之尊敬本務，及果於自信之自賴，以深印於當世。因爲欲諄勸世人，是以竭其一生之精力以爲之，無或間斷，常以新鮮而又使人易明白之句語及喻解，以解明其所見。當時後起之秀、萎



靡不振，正需如費希特之人格者以振作之；其時德國之有思想之少年因受過二百年來一切之政治的、社會的、思想的、及文學的、瓦解，而陷於頹唐退化情狀，必要如費希特者以振刷其精神，然而其時亦有一宗教信仰及希望之新世界發生矣。費希特如是苦心孤詣所締造之事功，則有一事實以證明之，即是當第十八世紀之末年，因受費希特在耶拿之潛力，德國學生之生活，已見改良，且附以學院自由之理想，在第十九世紀中，遂變為改良好效果之一宗重要勢力，且變作德國學殖之特別習慣。

費希特既已發生如是之人格的及道德的潛力矣，此外尚有由其學說所得來之名，聞於流俗，此則由於其對於宗教諸多問題之態度，因當時費希特為諸多之爭論辨駁所纏，宗教問題遂置於前列，其後終以此故，而與耶拿脫離。「原註」者，是指著名之異端爭辨。費希特既離開耶拿之後，此道德的嚴厲主義，即是康德所特有之嚴厲，——費希特亦略有之，「原註」康德在其諸多著作中，而以其後來諸作

學說不是席勒所不樂聞特，而不能否認之者。在費希特的學說中，則此惡性得有不之勸解。費希特，自解於否認承而來。之神學的見解，此則，曾經指明是有普匿於康德的倫理系統內者。而於諸希特不同之社會中，不願受擾動人富，時諸界之潛力，過於其潛力，則不及於康德馬。爾大詩壇其潛力於雅科造俾成費希特與歌德之知性的結合者，以一方假使有如是之結合而言者，原是以在費希特主義，且供其全體之思辨，者以一指方向之大異於康德派哲學者。原是以在費希特主義，且然物，人之頑固性，之趨勢，人，格，不過有之使人趨向高尚或退能之趨動力。是舉凡一切。自費希特曰，「如生是者，則康德之見始解，則得在自由中顯明之處，一人，即在若干時期之內，或終其身，程站也。無激之使人高者，且仍於較低之程站點。而此可不必也。」其所以未能超升者，則由於其未用其自由。嚴厲主義既弛，其在耶拿則讓較為屬於美術的及詩歌的見解之生活及學殖出頭，發起一宗思辨之與充塞於歌德及席勒爾諸多創製之美術精神相諧和者。

三、謝林

繼費希特而起者，是謝林，漸以審美的理想，代倫理的理想，引其朋友及弟子，入於浪漫派舉動之空泛及道德之廢弛。倫理問題於是掃地，一方面為審美問題

而讓步，一方面又爲精神的（宗教的）問題讓步。

以上所云之爭辨，是指道德與宗教之關係而言。作者前已言過，在新哲學的舉動之前之時期，發生一宗趨勢，使宗教之學說，即宗教信仰之舊傳之信條，得有合理化，以建設一宗推理而得之哲學信條，不是與新舊約之教義（即摩西之默示及基督教之默示）相反對，是與此教義之較深意義相諧和。如是之經營之根本理想，是由於堅信神靈之精神，最初默示於人類之道德意識之最深處，且是經由理性之光而默示者，人性之如是之兩方面，已有康德之哲學以聯絡之，及費希特爲之，則更臻完備。且費希特之學說，爲道德良心下一較爲滿意之界說及解說，而康德則不然，以爲是終極之事實或底數。費希特之解說，可以在其系統中，追尋而得之，以爲經驗的或個人的自身，與深藏於內之普遍自身相諧和也。如是之諧和或合一，則供給一特種之保證，即謂良心之定性，以爲行爲之指導。費希特在其通俗之解釋中，則稱此內伏之自身或普遍自身，爲道德秩序。費希特即以此概念

而趨近斯賓諾莎所自居之地位，斯賓諾莎之於道德秩序，則存其泛神主義之概念；然而費希特則並未遠離英國諸道德哲學家之地位，其中有數位如沙甫慈白利，則以此爲其倫理系統之終極底數（即事實），亦有數位如蒲脫勒者，則更進一步，概念此道德秩序有其中點，在一個人格之神之內。

二六、此有兩層解釋

是以吾人頗可以與費希特之解說，以兩層之譯解及發展，可以泛神主義解釋之——有人謂其實可以無神主義解釋之——既然，則是反對正宗之信仰；吾人若再爲進一步之反省，則亦可以使入相信一神靈的人格性之存在，此指基督教所共認之名詞而言。是以吾人見得後來有倫理學的思想之兩相反對之派別，皆附於費希特，同奉爲此兩派思辨之領袖：一派是思辨的神學，自以爲較與費希特較後之學說相諧和，一派即是德國之倫理學的新派，其目的在乎與實行之道德，以一宗基礎之不相因於宗教信仰者，因是而親附於費希特哲學之早年之面目。

（原註）思辨的神學，有費希特之子爲最早之代表。此人首先規定與有關係之主要問題，即是人格性之觀念。其最早之言論，是發現於一八三四

的年神，學一雜八誌一五年爲有之再代表之，發現一。八三七年題所發極多之著作，特之有一子爲主學任及思辨。主執筆者，倫，不問題有更有智密爾切關係，且既此士，來則厄馬在赫其派。後在主諸任之作意中，題以爲發此。後，亦有更宜密切之關係，如九是世紀之發展，國是在多謝哲林學及黑之智中，與其父分道揚之。五子〇，年爲最先對五於三年學。由是歷史的而研究人類學（一）諸近代學思想家亦是一如。此問題，可因是而入與一陸宰之相專論觸宗，教陸問宰題對之著作一將辨論此的小一冊章中，靈討之論人德性。國一之經格多著及卜，拉及德資國及其於反對主家題之手較，後則亦屬與立之議論題。有英密切關係之著作。新得爾之教授之哲學中，此反者對頗受或益於其觀所之製倫一學近代之哲學中之發倫明理，學則史見於之。約極得倫理學，雖亦在其第一之版孔之德，英結束穆勒（）之謂之極是倫理學國之約費兒爾教。第二以爲，在此承認子之積極作派，或自然其派有倫理學大學代之表基礎教義，而在作者則已希成古其在老英，且將承認，英國（）其微尤著卜者拉及麥，國作，者已將入於後哲學思想之一。至新以紀資格矣。前其自費希之特見之倫理學而論特，系統得最爾後教面討之論解。題其言末曰後，一段，惟此則頗能表。能一指導聖人信於其基石，之同時立又，使其一以覽，己以之親推見一之宗身神祕之自關身連保，證如，是爲之關所。

一連人，是以個人與最高最好者中之同一為重。觀，以使其區域，或為不德自是一系中之生，同時是雍容之固。費希特在世界系統，即在此者之一切道德，閱其系統之驗為此。比於任何其他系統，且較為真確。自己之能力，覺吾人若欲為同實君子，則必東觀此能力之引吾人趨向於成功者處，為一神祕的厚賜。吾人而不知能屬於他人者。假令在吾人本性中，並未受過一然不知如何創造者理性及原文關係之見，積常存於心目，吾人亦未必以此神祕之聯合歷史的輕營締造之。能。然而仍有某事物，深藏於其上，無一事，發表者，以此最深刻於內之括必要計算此理，且在其亦預備造成。此是世界之一要素（見約得爾之教授之一，倫理學史，第八十七等頁）。

費希特之倫理學見解之如是較後之譯解，當其思辨惹起爭論之時，並不為

世人所喜。其時道德哲學尚未下降至於功利主義及自然主義也。費希特拋棄風行一時之正宗（正統）派信仰之大部分時，當世之受過曙光之思想家，尚未趨

向於無宗教也。其時之思想，仍然是宗教的及精神的，並不以破壞宗教與道德之關係爲目的，而以宗教爲倫理學所必要之玄學。是以費希特有言曰：『自從開關以來，至於今日，毋論是何形式之宗教，皆是玄學的，凡是蔑視及侮弄玄學者——即謂凡是蔑視及侮弄先天學說著，——不是不知其所爲何事，即是蔑視及侮弄宗教。』

〔原註〕見其一全集一第七冊，第二百四十一頁。

是以當日之哲學，是根據於宗教基礎爲目的。然而如是之宗教基礎，並不只是一宗目無所見毫無思想之仍守節制一切之神學的武斷而已，此基礎是基督教之精神，不是其字面，〔譯者註〕意謂精粹也。經由一宗道德的譯解，以達到此精神，以求得較深之悟解。吾人若欲以英國通行之名詞，以規定當時及其學派之倫理思想地位，吾人則可以稱康德的及費希特的倫理學，爲直覺的倫理學。既然，則此兩家之倫理學，與今日之功利主義派倫理學，相去甚遠，亦如其與盛行於從前之合理的（主理的）及正統的諸多神學派之乾枯形式主義之相去之遠也。然而亦即

是此乾枯無味之形式主義派，首遭反對。

宗教之習慣教義，原與現存之政府及治權，有密切之打成一片。在此之前，及其後，宗教家有其教旨問答，是專制苛政之最有力之同黨。費希特則表明其主張社會及政治之自由；雖尊崇道德法律，爲最高之默示，爲神聖不可犯之命令，然而仍維持及宣告其對於社會的、法律的、及政治的、諸多問題之光明見解。費希特之學院教課，有卓著之成效，又頗有其人格的潛力，以及於後起之少年，由是而發生多人之妒忌。費希特可是好持己見之人，於是又發生多數仇敵。在較高之德國大學中，有『講讀自由』(Lern- und Lehr-Freiheit) 風氣，而以耶拿之受光明治理於奧占斯德及歌德者爲尤著。費希特之仇敵，雖不敢在其學校自由中攻擊之；然而當其在與有關係之文學雜誌中，有其著作及步趨其學說者之著作發現，因一時忽略而涉及宗教問題者，則羣起隱名而攻之，以異端之惡名，稱其哲學。此一方面則爲惡意之攻擊，彼一方面則爲不耐煩之辨護。其結果則是耶拿免費



希特之職，從此求學之中心點之哲學，發生大變。費希特既去，其哲學之倫理學特色，亦與其人俱亡矣；繼起者是謝林及黑智爾，則以審美的及玄學的哲學代之。

## 二

二七、士來厄馬赫

第三位重要思想家之受激動，而對於康德諸多觀念為創解之發展者，是士來厄馬赫。當時世人亦等閒視之，遲至最近時期，及德國思想之觀念派及唯物派之氣運已過之後，然後逐漸始承認士來厄馬赫之重要，此指其為神學家兼哲學家而言。作者曾引一事為例，（原註）見本思想史第二編上冊，第六十八節。即是其審美之思辨，遲之又久，然後始為學者所領會也。然而士來厄馬赫所居者，是惟一無雙之地位。其心思雖與來布尼茲不同，而頗與之相似，有非日與多數之相對思想派相接而居於中樞之地者所能及也。是以亦是哲學及神學之惟一代表。是首先以批判而研究古代哲學之第一人，亦是批判聖經者之發起人之一。（原註）見本思想史第二編上冊，第二章第四十七

士來厄馬赫亦與費希特及謝林同，既受斯賓諾莎之潛力，亦受康德及柏拉圖之潛力。德國之耶穌教之中，有數宗較小而並不顯著之派，士來厄馬赫則生長於是教派之基督教信仰之中，且仍常與之相接近。〔原註〕士來厄馬赫個體性之文學特色，及其活動之所受之一切諸多潛力，以資發展者，則有底爾琪未撰之「士來厄馬赫傳」以發明之。此是一空前，絕後之惟一著作，可惜其未告竣耳。同時又宜參考底爾琪所著之「士來厄馬赫傳」略載於「德國研究名辭典」中者。其所撰之較大著作，只有一冊出現，赫今日已不可得，是研究名辭十九世紀初年時事者，又研究士來厄馬赫少年時事，及其生長所在之宗教空氣者，此指其家庭及教會而言，又研究此後其哲學信條逐漸成立之宗教馬赫之「七九宗教演講」，「一八〇二年」，「自述錄」，其所討論希勒之格文學著作，則專分析士來厄名 *Lucide* 士來厄馬赫與費希特及其他在其前後之思想家不同，並非是出於神學而入於哲學者。〔原註〕例如來印侯特人，司特老司，策勒大，斯密特，而為一馬教王政府所不承認者，其後當基森大學哲學教授者，其後為波昂一大學哲學至一九〇一年間人，曾著「士來厄馬赫神學論」者，其後為波昂一大學哲學教授也。及其他終身仍然是一位活潑宗教教師，是一位著名講道家（此指在德國之國主宗教之內而言）。最後且吸收浪漫派之諸多美術的及詩歌的概念

及理想，又敢於辨護此派中之一宗可疑之著作。所製之小說，其所密撰之論，是希臘名籍刊行者，在文學歷史及哲學，歷史中，明為一態度極非對待之事，為衆所詬詈之。朋馬友，命而能生者，多於意大利文而發中興之時。此小說是聯合其放蕩小主說所發明者。大革，命而能生者，多於意大利文而發中興之時。此小說是聯合其放蕩小主說所發明者。令，是追憶之姑論其殘忍，而暴較為不令人厭惡之關係，及自由之戀愛，於此則塞理(Shelley)之說，辨會中者，因其無辨護在此可傳也。已其所發者，發是解無餘士來，厄然而並非為此小說之密函，此與當時其他文學著作，成爲一最著者，是柏馬，赫之論此國之哲學界，此文與當時其他文學著作，成爲一最著者，是柏節，證之明德國之哲學界，此文與當時其他文學著作，成爲一最著者，是柏琪林之諸界，其後文所引之，作第五百〇九頁。提克(Tieck)結一希勒格者，(底爾琪引之諸界，其後文所引之，作第五百〇九頁。提克(Tieck)結一希勒格者，(底爾利斯等，立或於多層之，所胎之時，代德，而其希特，謝林，諸君相聯合之時代，雖然實是富於多層之，所胎之時，代德，而其希特，謝林，諸君相聯合之時代，君從遠處皆能一見。惟是巴別音龐雜(Tower of Babel)見好事虛榮，之使所有一切心中，予從遠處皆能一見。惟是巴別音龐雜(Tower of Babel)見好事虛榮，之使所有一切心中，貌，予從遠處皆能一見。惟是巴別音龐雜(Tower of Babel)見好事虛榮，之使所有一切心中，模，予從遠處皆能一見。惟是巴別音龐雜(Tower of Babel)見好事虛榮，之使所有一切心中，仍存狂妄觀念，欲用其己之。其在倫理區域中，發展其創解之觀念，則殊不足爲奇矣。况且又有多數之相反對之注意其思想及著作，自然發現一宗雙元主

義，與來布尼茲相似者，則更不足為奇矣。

士來厄馬赫之哲學見解，與費希特所持者，當其為著作家及教員時代，皆經過一番重要改變。例如當其早年時代，則有一宗抽象哲學的、或心理學的宗教概念，在此一方面則與斯賓諾莎為近，而在彼一方面則在人類之靈魂中，置宗教於一專門區域，概念其為既非思想，亦非實行，而是一宗感覺，一宗直覺之事，是一宗全個心靈之升高韻調。又在彼一方，其著作中，則對於歷史的或積極的宗教，及其成就於基督教中，有其一定之領會或重視。其發兩宗獨立之倫理學見解，亦如是也。——其一是早年面貌之哲學的倫理系統，其一是後來面貌之基督教倫理系統。在其早年之著作中，有多數雖與費希特相合者，然而其後則與費希特分離，取謝林之規劃而實行之，而謝林則並未實行也。

「原註」約得爾與諸多思想家，曾有發明，馬赫者之宗旨，絕不相同，而其議論此諸多思想家，則極其持平，此是學者所尤應領會者。在其所撰之一歷史中（第一冊第一頁六十一頁），曾曰：「說，一世人對於謝林之為一位倫理學的哲學家，其最早所注意之領會之故。其言

此後則注意於自然之哲學，其研究倫理諸問題時，又未達到實在獨立地位。其初時則表現其爲費希特，學說之譯解家，及其發展同一系統之後，則完全爲斯賓諾莎所迷，又重新發明其一倫理學，約得爾則討論巴對爾（Barthelemy）不發展一宗獨立學說。一在其較後之一章中，約得爾則討論巴對爾（Barthelemy）之潛力之及於謝林者。參觀第三當其仍受費希特之重要潛力之時，曾實在最學第二附注第五百十一等頁。

能體會謝林在其最初之論說所發表之意，有非他人所能及者。士來厄馬赫在此論說中，則概念凡對於道德法律與我（即個人自身）之關係，必要用同一種之眼光，如吾人之考慮自然法律，要考慮其與普遍自身或絕對自身之關係。其言曰：「吾人可以謂，個人自身之目的，應在乎改變其自己之自由之法律，使爲自然法律，又改變自然法律作自由，使在自身中產生自然，使在自然中產生個人性。」

一注一見謝林全集一第冊第一頁四十八頁。

惟士來厄馬赫之意，則引其以較爲新近較爲實在之形式，以概念此發展手續，有過於謝林之所爲者，謝林則概念此發展手續，於絕對心靈中之諸多不同之詩歌的解釋，其諸多不同之程站，能力，或隱力中，而不甚概念於化育的解釋中。士

來厄馬赫由此歷史的概念，而欲對於謝林在其有多少幻想的言論中所建立之抽象規劃，給以一宗教爲具體之譯解。

士來厄馬赫之倫理學，有三宗重要之特別方面，至今其關於此方面之著作，

二八、  
其倫理學  
之三方面

仍有極大之研究價值。其三方面即是一個性之觀念，二、最高之善（至善）之學

說。三、哲學的或抽象的倫理，與積極的或基督教的倫理之關係。直接在士來厄馬

赫之前之諸多哲學系統，並未能以適分之重要，附於人類之人格，附於品格之個

性。「原註」此一要點已在思想史本編上冊第三章第三十七節，提及費希特哲學，雖集中於自身思想，因是而重視個性觀念，然而只研究普通抽

象之，或普偏自存，而溜回於此之一注意也。自身，則有危險，因爲對於諸多經

同之，個性之實在，在無充於此之注。作者可以與費希特之專斷之品性，顯此抽

驗此純粹的，如英國之想的，培植身之一方面，以乘機言及之，專斷之品性，顯此抽

乖離係，有適爾士來厄馬赫以發之明之情（的見一能士來厄馬赫反議一，因是此兩三

冊三四百五十四頁。底一，其引費希特一吾人，已將純粹理中之與一個段性（分見其

與推彼理之一個人之分純別粹者。純粹的表與其經驗的化分，別，是即道在德乎法有律道

個人，而不必欲爲此一經驗人，或彼的一個人。毋論何人之爲此一經驗人，或彼一法律之原由是偶然的，而原始於此一經驗人。或彼的一個人。毋論何人之爲此一經驗人，或彼一法律之原由是合的，於絕對不是純粹個人的，或混是於上帝性，誠是有一完全絕對之誠盡個人的，而惟是此在時間中則是不可能。一底爾琪引士來厄馬赫，一日記「中一段」見附篤第一百二十三頁。而大約是與此有關係，其言曰：「凡人不能有個性，附而無人格性，是真神祕。所有純粹道德或倫理，皆以本務觀念統轄一切，必然不能適合顧及人類之個人之諸多不同之點，必不能概念本務爲因人而施，每一有理性之人，各有其本務。如是之諸多系統，只注重於人人所共有者，即注重於普遍法律，毋論其爲思想，抑或行爲，亦毋論其爲自然的、道德的、或神靈的。士來厄馬赫則反對如是見解，而從來布尼茲之單子論，吸收其觀念，謂個人即是全個宇宙之獨立之鏡，能在其自身，從個人之觀點，以照此全個，且是預定其照此全個以個人之榜樣，而使公共之理想得有具體化。

以如是之重視個性及人格性而論，士來厄馬赫在其諸多倫理學著作中，則較爲重視道德生活所應代表及所應具體化者，過於注意於道德之終極之來源

及其形式。以道德之內容，道德之能具體化之效果，爲較有意味。是以士來厄馬赫研究倫理學中之一章，是世人所忽略或忘記者，其在康德之倫理論中，則顯然作爲附件，以爲是次要之件，此一章即是討論諸多之道德之善或真，所謂善，是古代哲學家之最善。如是之研究，則能使其多注意于，又能較爲持平議論，學殖及文化之諸多不同之創設及效果，例如家庭、社會、國家、宗教、科學、美術、及歷史的宗教是也。現在之多種建設，即載學殖、道德、及雅化之器，自士來厄馬赫觀之，以爲皆有其個人性格，以爲皆有人格性。其人格性及個性觀念，能使其領會或重視諸多個人之不同之點。只在一個人之中，只在一個建設之中，不能有絕對之全個要素及意義之具體化，只能在多數個人及多數創設及其歷史的繼承之中，惟能有如是之具體化也。絕對原是向外鋪張者，是具體化於時間及處間者。士來厄馬赫於是研究及領會進步之觀念，即是在歷史中之具體化之無盡手續。其如是之研究，則更爲完全，有非前導家所能及者。此宗見解，又引士來厄馬赫對於積極宗教，入於一



宗專門之悟解，以爲積極宗教，是抽象的或哲學的宗教之履行。

哲學的宗教，即是當代之哲學所求及所欲建立之推理而得之宗教，仍是過於抽象。爲實行之宗教師起見，則要有較爲具體者，要多過於以宗教爲是在人類靈魂之生活中之一宗獨立之力者之概念，且要多過絕對依賴之感覺者（此是其哲學的倫理論所從發軔之界說。）集合理性與自然，集合神與人發現爲無盡之手續，爲一宗理想，無界說可規定，只能在人類歷史之無盡進步中，在人類之曠遠將來，有具體化之可能。然而如是者，自自然人觀之，是一宗無限遠而不清楚之目的，在基督教學說中，及其發起者之人格中，則縮短此無限遠之時期，且有清楚之規定或默示。因人類歷史之目的，在乎神人之聯合，發現爲一宗理想，即使手續之無盡，人類歷史之無窮長遠，而吾人由於歷史的基督教之特免，而得有如是之聯合，如是之理想之活表象於基督。自士來厄馬赫觀之，基督宗教及基督教生活，是不能超過所默示於其發起者，及由此發起者之所默示者。

「原註」其發表此見解之一段議論，

見馬於部所納達斯 (Johan) 及一八四三年之記刊行之士著厄馬目赫，遺名一耶，蘇得自原則所表現之基曾發教明兩點論：一、其作注標準於一史段之存一在八四年之第二版與，第七哲士之頁一則基曾發教明兩點論：一、其作注標準於一史段之存一在八四年之第二版與，第七哲士之觀點而謂不能並一容。因天主言教並一相天主教自己能有邁之步發問題也。指天照主教人以其謂教備步之原不能即不變相者同，而對位相之信在督解教釋中社會而存。是故亦如其不能教為之道有德一切能多，時期人之總考慮其教為一而種活在動之明全矣。因從為基督種教中進之專能發耶穌教，派觀而視有此會下之吾限人制絕，無能此想限制一，種則能基途督目的界之場完備。或此限體制化即謂超在此基載於教之督者為完備是所吸有一切已進步，在不過早於一段基督所見定第七十頁較為，正有確言曰：「解一，及較者為完備是所吸有一切已進步，在不過早於一段基督所見定第七十頁較為，正有確言曰：「解一，消在深信之徒社會中及具道體步化之，只能督教觀念為最先成是在其獨後之則傳人與他中，有一宗只較要為引士來厄馬赫，此段宜清楚明理論的，作者將於下或抽象的較為，詳盡以行的論一其實在存哲在的，各倫理學之分方法，在新近研究之期。學，有試諸比較思想家之見關於，此有深淺之殊同者，各倫理學之分方法，在新近研究之期。學，有試諸比較思想家之見關於，此有深淺之殊

見解 士來厄馬赫由此可以不獨以符號解釋哲學的宗教及倫理之履行成就，有

如康德及黑智爾之所爲，且能實行採用積極的或歷史的，作爲如是之履行及成就也。

二九、黑智爾

士來厄馬赫與黑智爾同時，同在一大學教課，而始終未與黑智爾培植密切之交誼。此兩子之性情太相懸殊，其所發起之哲學亦大不相同，不能與之諧和。黑智爾之系統，是一哲學大舉動之最後及一時之得勝之成就，此舉動是嘗試使理性在一切人事之全界中，爲最高之公斷人，在其中窺見神靈之精神；其實即是建立一完全推理而得之信條。所有其他一切人類之熱望，皆消納於其中。哲學原是人類知性之最高結果，而知性是人之心靈之最高能力，是思想及意志、情緒之一偏的及低級之區域，所由以得其真正意識之通曉及領會者也。士來厄馬赫則並不相信人之心靈中之知性的或邏輯的能力之如是之最高而惟一之勢。比於黑

三〇、

與士來厄馬赫之反

智爾之單元主義，則必然見得士來厄馬赫之思想是雙元的。「原註」雖然，馬赫是新近哲學之思想趨勢之統觀派（作者前曾常提及之）諸代表中之一。其反對康德費希特混合派哲學之原子的單元主義之趨勢，則尤爲顯見於其。

早年諸著作中。得在其一士來厄馬赫神學論中，第九十八及第九十九兩頁中，曾有是言。其言曰：「士來厄馬赫之演講中，發表其熱烈之宣言，主持靈魂及體魄之合一，及在後靈與自然之合一，於是向來分人為有道理之物，及有感覺之魄，其合一，遂告終止矣。此一變個，以為是近代倫理學之深示人類之內，實是組織方面常以個人為一變個，以為是繁複組織於全局之人類之內，實是組織於此世界之內者。士來厄馬赫之倫理論之進步者，則在超過於費希特者，即在乎其注意於個性之重要。其超過康德之進步者，則在超過於費希特者，即在乎其注意於個人之道德行為。其為此道之諸個人化，第一，謂是自然之組織，第二，由此組織，而在人類之無靈之世界中之外，現之類往分開及破，散於外現備之。思辨，則在乎根據於此的實，是在乎一宗邏輯之類往分開及破，散於外現之反對者之初步統觀。其言曰：「士來厄馬赫在最善（至善）之觀念中，發表其勢趨之經由道德行為及道德思維，以使人在最善（至善）之觀念中，上第一頁。○ **黑智爾請聽者及讀者置身於思想及知識之一宗善為規劃及堅固**

之建築中，士來厄馬赫則反對之，攔阻聽者及讀者於一宗繁複辨證之曲折途中，以為此迷樓並無顯明劃出之途徑，以引人達於最高之點，從此能得最高最通括之前程也。其哲學與蘇格拉底哲學相似是一方法之分數多，是一結果之分數少，原是一宗搜求，並不是一宗求得；至於黑智爾之系統，則頗似柏拉圖及亞里斯多

德之慘淡經營而得之建築之以蘇格拉底教義爲基礎者。

是以自然而然，有諸多熱心少年，醫聚於柏林大學，以吸收此新哲學，自然拋棄士來厄馬赫，而趨附於黑智爾，或許有多數已一直就學於黑智爾者矣。然而一旦學者見得黑智爾口許者多，而能履行者實少，則士來厄馬赫思想之審慎，無微不照，而較少斷言之特色，必定爲學者所領會或重視矣。當其在世之時，士來厄馬赫所引吸者，大抵多是神學之學者，在哲學學者之中，只有少數高等選手，專注意於宗教問題者。○〔原註〕例如研究哲學史之先導立忒（一七九二年至一八七三年間人）是也。

作者在此後之一章中，討論宗教問題時，將折回於士來厄馬赫，以其在全個近代哲學思想界中，是最重要之人物也。其貢獻於作者所謂精神問題之解決者，成爲一中心點，以湊集諸多思想之線索，而從此中心點射出者，復有諸多思想之線索。作者暫時亦不必關於黑智爾所持以教人之倫理問題，多所發言，因爲倫理

諸問題，黑智爾並未十分注意。關於英國所研究之諸多倫理問題，尤爲其所不注意。其較爲注意於倫理諸問題者，原非黑智爾本人，而是受其思想之趨勢之普通腔調所啓發者之多數學者也。此諸君則覺得有專門研究倫理之諸多問題之必要也。關於此事，英國之宗仰其學說者，比於他國更爲顯著。作者於嘗試悟解英國思想家之近代倫理思辨時，將再論及之。此時更宜注意於法國思想（歷久始爲德國思想家所知）之慢慢預備相對之力，以逐漸驅除官樣文章之哲學號稱宗教（或精神）主義者。此是因其大代表庫爭而得自德國之謝林及黑智爾之教義者。所謂預備其反對力之思想，即積極主義之精神是也。此是由孔德首先簡化為一宗哲學信條者。

三、孔德之積極主義

今欲悟解此獨立之反抗舉動（此舉動雖在法國得此名稱，得有一宗有系統之研究，然而並不限於法國思想，他國亦有之），則莫如從一多少不同之觀點以研究倫理問題。法國曾目睹兩種世傳之權力，宗教及國家，有相繼之暫時之推

翻，如是之舉動，有自然而然的啓發。當第十八世紀之後半期，因有節制法國著作之感覺主義及懷疑主義之著名大代表，以攻擊宗教，於是宗教則失去其宗教的（或精神的）中心點，且並其意義而失之。宗教既推翻，而其他建設，即國家及社會之秩序，當大革命時代，亦相繼而受暫時之破壞。是以聯合人類之兩大權力，即謂公共之信仰及社會秩序，暫時則掃蕩無存，而社會瓦解矣。

吾人之於倫理問題，可以作爲是努力以走出個人自身之外，即謂出於以一人爲一原子或爲人類之單位之外，而達到一宗更深更廣之方面，比於專向於自私利之方面更爲深廣者。欲求出乎自身之外，則有兩法，或超越之，或擴張之。

超越法，即是德國之唯心主義所嘗試爲之者，其視個人自身也，以爲是根據於較深之自身，即普徧自身；如是者，則有諸多不同之形式以概念之，有概念其爲自然秩序者，有概念其爲道德秩序者，亦有概念其爲神靈秩序者，而有其多少之顯明規定之知性的或宗教的（精神的）中心點。如是之見解，因受仍然又存在

之教會之傳代之宗教學說，而啓發其自身，其意欲求悟解此學說，使其變作更爲活潑。

三二、社會的自  
身

而在法國則不然，其對於傳代之信仰之友愛之感情，已經破壞，必要求一出路，以脫離個人之褊狹之心，及其自私自利。此則有法國之革命思想家，得之於社會之歷史的現象中，推廣以及於人類觀念。

換而言之，第一舉動，則在歷史的宗教之上帝，求得其所崇敬之最高之目的物，以哲學而概念其爲絕對。第二舉動，求得其所崇敬之目的物，在乎人道主義，在於全體人類。第一舉動是超越的，此則與一切通俗的或玄學的宗教相同，皆同爲超越的，以無界限而又較居高等之一大世界，反對在此地球上環繞吾人之有界限而又屬於下等之世界，如是之觀念，有諸多不同之發表，從最褊狹之自成派別之神靈見解，以至於最深之知性的、宗教的、及詩歌的神靈之見解，亦有與此序顛倒者，則是從最空泛及最抽象之絕對界說起，以至於最具體及活潑之基督教之



相信一位天父止。彼一宗見解，自然反對一切超越主義，破壞宗教方面及玄學方面。求得其思想之目的物，及實行之區域，於此地球上，居於時間及處間之諸多情形之環繞吾人於此者。

三三、進步觀念

此見解在若干時期間，大有得助力及新資藉，此則由於法國著名思想家介紹於哲學著作之歷史的進步之觀念。有諸多問題，向來以爲是不能解決者，吾人若只論及此處及今時，則似乎至少亦有明白之可能（毋論研究諸多大小問題，皆有如是情形），惟要追溯於荒遠之往古，或投影於極遠之將來：一言以蔽之曰，吾人若採用動力的見解，以反對靜力的見解，則能之。如是之態度，其實即是基督教神學所臆定之態度，以解說罪惡者；亦是天演之新近學說研究生命問題時所採用者。吾人若在此數宗學說中，爲延長之研究，及更深之通曉，則能見得此問題並未曾解決，不過暫時離別反省區域之中心點耳；壓力是誠然除去，然而此宗解放，亦不過是暫時的而已。

三四、孔德之積極見解與

德國玄學及英國心理學之別

以上之言論，特使吾人易於悟解孔德哲學之特色，及其原始面目，能悟解其積極見解，與德國唯心主義之玄學的見解，亦能明白其與英國思想與其他不同之心理學見解。吾人立即能辨明積極主義，正與德國之玄學見解相反對；其與心理學見解，則不相反而相輔。以歷史觀之，亦證明其爲如是；以英國而論，此積極主義，首先在英國有適合之悟解，以舊時之心理學，混合於孔德派之諸多觀念，及較近時期所發表之下傳學說，則引生天演之新學說。其在德國則不然，孔德之學說，殊不能入耳，在唯心主義時代通行多年之後，始有人注意，而其所以注意者，又只因讀英國思想家之著作，穆勒·約翰之作，其尤著者也。英國學者受康德及黑智爾著作之潛力，而發生反對積極主義之舉動，如是之積極主義，有多數形式之不同，有稱爲功利主義者，有稱爲自然主義者，亦有稱爲不能知主義者；德國之注意於積極主義，正當英國發生此反對舉動之時。

作者今對於孔德之哲學所貢獻於規定及解決倫理問題之貢獻，而加以較

爲細密之考慮，則見其思想之腔調，較近於德國觀念派，而不近於康德，亦不近於英國之心理學派或常識派。孔德之哲學是武斷的（此指其非批判的意義而言），與康德之法相反；孔德之法是綜合法或建造法，與分析法相對；分析法之在英國，則有穆勒父子及培因爲著名代表。孔德之哲學，又似於謝林及黑智爾。〔原註：與黑智爾原爲相反對之系統的，而頗有其相似之處，此是最奇異之事。武斷的，構造的，及深遠之歷史的，精神，則是二子之所同，至於觀念派系統之抽象，想念及名詞，亦是易於譯之舉，極主義之想念及名詞也。費爾巴黑並不知孔德之著作，已詞有，如是繙之舉，見於其最能遠意之 *homo homini Deus* 公式中。至以倫理學而深論之，意義而言。其相合之點，即是此兩系統之精神家，皆是倫理的（倫理學最深之意義而言）。然而尙有其相同之點，古時思想家，皆爲英國之諸學家，及在此最新代表近時期思想之重要趨勢之兩系統中，皆無有系統之研究。關於此兩系統中名詞，如等之，美德，智，爾，及此三者之關係，皆要收輯精於其著作之堅信之中。惟黑智爾之哲學，與康德性的希操練兩家紀律，皆已受有預定之道德的堅信，代亦應爲之特色。有一宗兩家派之知性，既得，連合於一宗深遠之道。本國及當，代亦應爲之特色。有一宗兩家派之知性，既得，連合於一宗深如理一教即是實，在倫理一宗題，定是之也。說如，是則之推行，用是於後起之秀目之諸多問題，智，爾

之哲學而論，其宗教問題，是在德國討論，三有餘年之後，則有英國，討論其倫理問題。孔德之注意於倫理問題，頗後，三十餘年，則有英國，而專注意於人道宗教之發展。此節雖已為英國所拋棄，且然而有一宗極主義之倫理學派發生，其潛力所及於法國思想者，且見其盛。康德之潛力，在德法兩國，亦日見其增長，此則與居間地位，此則不獨對於倫理問題，作者亦可以在此聲明，陸宰居於，特殊而居間地位，此則不獨對於倫理問題，作者亦理，其對於諸多其他問題，亦無不然也。自陸宰觀之，以爲玄學應根據於倫理學。其本人並未將此觀念發明，英國之思想家之以爲玄學應根據於倫理學，顯名者（薛知微之富於創解之一倫理學方法一意，其尤著者也）或趨向於一種宗教之新玄學及哲學，原是意中事也。其相似之點，即是有一宗深遠之倫理腔調及態度；惟是孔德之哲學，與謝林及黑智爾兩宗相同，皆不專注意於倫理問題之諸多不同之方面，如英國思想家所慘淡規定及討論者。英國思想家曾在新基礎之上，及增加新材料，以顯明建立兩宗哲學，即是心理學及倫理學，而孔德則不然，並不顧及此兩宗科學。在其哲學之較早時期之方面，則孔德實是如此，然而其後則稍異，似若加以更爲成熟之考慮，及在其思想之較後程站中，覺得對於其早年未竟之業，加以多少之完成之必要。在另一方面，孔德不獨給一大宗派之哲學思想，以積極主義之特別名詞，及分明之特色，而且是新

三五、模範其諸  
多觀念之  
潛力

興之社會學之發起人。其所特異於衆者，則以其所研究之現象，是人類社會之現象，研究人類『合羣』之現象，論多數人之並在，而不論個人之孤立之現象。孔德既以此爲底數，則實曾趨進於如是之人類之性情之概念，而孔德並不步趨英國思想家之所爲，先從研究及分析個人心靈，即內界之自身入手，而從此前進，以求悟解社會之性及其生活，即是有道理之多人之社會。受英國思想之潛力，而發生在其前所通行於法國之感覺派及分析派哲學，則爲孔德所反對。

其模範孔德之諸多觀念者，則有兩重要之潛力。孔德生長於法國大算學家時代，此諸位大思想家，則成就其以牛頓之力學系統，推用於宇宙的人世界之現象，其後且及於分子（微點）現象之事功。其時亦是數位聰明之士，如屈費爾、布郎微爾、比沙等改良生物學時代。孔德亦受數位歷史派哲學家之潛力，例如堵哥、康多塞，及社會改良家，如聖西門者皆是也。第一宗潛力，則教孔德以算學或確切方法爲最後而又正確之思想方法，且教以無氣（無生命）自然與有氣之自然

之大分別。第二宗潛力，則指導其注意於再造社會之諸問題。孔德則以為此宗現象，當以生物學及歷史學研究之，物理學既有生物學之加入，則生物學亦應加以社會學。

下傳學說之為佐弗洛所空泛概念者，為拉馬克以幻想構造者，皆不為孔德所承認，而採用康多塞盡其文章之能事，所熱心提倡之人類有進步有臻於美備之可能之律。人之所以異於禽獸者，即是此特性，孔德因搜求此特性之解說，而執定人性之兩宗特別習慣，其一是為己或自私之性，及與此相反之性，即是為己主義及為人主義，亦即是個人因子及社會因子是也。

三六、  
忽略哲學  
的倫理

此宗言論，令人追憶斯密·亞丹之道德情操學說，此外孔德並未有何等貢獻於倫理學者，因其既不討論本務及責任之概念，亦不勞心於規定道德行為之目的，毋論概念此目的為在乎美德，抑或在乎歡樂或幸福。孔德似乎並未領會諸多道德之善或其最善，實在只能存在，只能具體化於某種人之心；如是之人，雖

合羣成一社會，然而必要有一宗內界之生活，必要享受個人自由，不如是者則不能也。孔德又拋棄以內省法研究人性，而專注意於歷史之外界現象及事體，希望以如是之注意，求得人性之知識。其實孔德完全拋棄個人，而專顧其輯合之方面。社會原是一有機體，倘若吾人不見及其爲有機組織之事實，則鮮能研究生活之現象，亦如吾人若不見其在社會湊集之存在，及其歷史的發展，則鮮能研究人類也。

是以前在其第一種及較大之著作之兩冊中，其所討論者，全是歷史的測量，是歷史之哲學。孔德之概念，以爲歷史之哲學，是專特之人性之逐漸節制人性之純粹禽獸屬性。專特之人性之最高者，即是仁，即是爲人之習慣。是以孔德之道德觀念，是完全捨己，所有一切自私爲己之見皆消滅。此外孔德之目的，則在乎社會之一宗規定之秩序，以哲學信條爲根據，實行於一宗教會專制，與中古時代天主教威權盛行無敢過問之制度略同。惟是其建立此新秩序，及充塞於此新制之威權，

則並不是舊教之崇信，而是科學精神，是管轄知性之最高威權，如是之威權，在社會中得有無敢過問之勢力，亦如科學精神之在自然科學，尤其是在算理諸科學及其推用中所得之威權相等。

「原註」作者今再第七十三頁原註云：「見本思想史問題之觀念發明之，與極端之發明度，見於其平議行論或相似思想家。此則有思想家，可以作為一七八一年至一八三二年間得爾教，授此君原是一宗是克勞西（K. Chr. Krause）（一七八一年至一八三二年間得爾教，授此君原是一宗是克勞西（K. Chr. Krause））著作之發起，當其在世時，聯於對行絕對之，本其潛之神及於歐州思想者甚寡，此君最著者，是其一七八一年至一八三二年間得爾教，授此君原是一宗是克勞西（K. Chr. Krause））約登爾教之引論。克勞西曰：「其中有一西之諸論見，極其奇特，與孔德之諸讀多見，皆趨向於可比擬之宗人，道此並的不出教乎，克勞西之有意如此。此則兩家之倫理的論，服及在孔德之著作中，係則，是克勞西派敢於飛遠，則推廣其倫之思想於現成之世界，及在事物之可知之關係，是克勞西派敢於飛遠，則推廣其倫之思想於現成之，出乎宇宙範圍之外。此兩面之反從，則得而易見，類而識之，幽深之要，身創造者，亦原可以稱爲超意識。此極端原則以意識一事實者，無所用於既爲再遷



步之確切論，雖欲不承認性而有所不能點。即是思辨方面極廣及宗教之方面，祇能常力之感入。手者，亦是實則變作毫無意義。有此玄學的分別，由是克勞西之 *Gottinnigkeit* 自孔德，觀之，則已變作毫無意義。今拋棄此玄學的分別，而代以 *Menschheit* 似之。則此兩位思想家之倫理的態度，及知性的態度，有其令人驚異之相。然則其倫理論，一汝應竭心中汝之能力，以待如神。明天下人如，是同言論於美備，以作道德的進步，且類在諸多之外界之事，吾人如追酷好問答之辨證，形式獨，在其相碎。以新造之目中，亦要縮造，諸多原理。此二人望，而却自命之爲此渴世界之前知家，也。一百〇二，見一倫理學史一第兩頁。第

三七、一宗新社會秩序

既然，則孔德之目的，似是在於欲造成一宗普通所承認及奉行之秩序，作爲再進步之第一要件。所有英國之道德學思想家，似乎已默認或明認英國已有如是之秩序（此是作者在上文曾經說過者），以此爲其思辨之背景，爲其改良之目的。是故孔德之目的，在乎以哲學推及哲學教訓，造成如是之秩序，其在英國，則受歷史的諸力之自動工作，而有此宗秩序之不知不覺之長成。

孔德頗受其私人生活之特別情形之潛力所轉移，是在其哲學思辨之較後面目中，似是專致其全力於改造社會及組織社會之規劃，同時再檢閱其較早之學說之重要諸點之載於其積極哲學者；以此卷之主題而論，孔德之重要更改或增補，即如下列所云，——在其早年之規劃中，曾分科學為六大門類，其後則見得有加添一第七門類之必要，所加者是道德學，繼社會學之後，此是其梯子之最高級。此言則啓發一事，即謂孔德最後則達到一宗真理，在英國則不知不覺，成爲所有倫理學思辨之背景。此真理即謂關於道德學之諸多原理，及其推用之有益之討論，只能在一國之有多少秩序之社會，或已有組織者討論之。自孔德觀之，以爲法國當其時，並無如是之情形，是以此後來之一切努力，皆集中於以積極哲學之根基，以定其重整社會之規劃。其實孔德之努力，即以是爲止，並未能出乎其外，既不顯明敘寫其究用如何方法，以使其發生如此改變，亦不竭力嘗試建立道德之諸多原理。假令其果有如是之作爲，則不能不更注意更重視英國之並世思

想家之事功矣。

在孔德之哲學中，以研究歷史爲領袖思想，其反對孔德哲學者，亦承認其對於近代文化之歷史的進步之見解，藏有諸多深遠諸多發異彩之解說，在孔德之前，黑智爾曾在德國表示其注重於研究歷史，且以之爲其系統之自成其爲一體之部分。今宜注意此趨向於歷史研究之獨立舉動，導引黑智爾及步趨其學說者，至於何所。

三八、黑智爾及  
歷史的問題

黑智爾之研究歷史的問題，其用意並不在於狹義之倫理問題，且亦並不在乎社會的問題，其實是在乎玄學的問題。此是一宗嘗試於人類學殖之諸不同之程站中，於東方之偉大文化，古代之希臘羅馬，歐洲之中古時代及近代中，以求窺見較爲深廣之知性之工作之內伏及發現於所有一切之尙生尙動者。是以黑智爾並不從外面以觀歷史之事體及現象；其研究人類之生活，與孔德異，不作爲一宗有機體觀，而從一宗堅信入手，深信知性機關之稱爲絕對者（至於終極，則以

爲是與神靈之精神爲同一者，其開展其自身，或具體化其自身也，不獨只在個人之心靈（費希特之自身），亦不只在兩相補助之反對之自然與心靈之區域中（此是謝林所主之說），而且發現其自身於歷史的創製中，例如國家、社會、總教會、美術、宗教及科學是也。科學在其最高形相中，黑智爾則以爲是與哲學爲同一。

是以黑智爾之第一大作，是心理學與歷史之組合，照見個體人心之深處，且照見人類之生活。客觀心之生活，原是人及人類之心靈生活諸事實之一宗譯解。孔德所見者，只是兩宗有機之力相競爭，卽是自利與利人之競爭，如是而已，無所用於爲再進步之解說。黑智爾見得一宗深藏於內之實在之發現，且最初爲其人在其本人自身意識中所知者，卽謂絕對之生活。黑智爾卽從此觀點，以撰其精神現象學，其後且撰其通括系統之諸多不同之部分，皆證明此同一之根本觀念。

雖然，作者上文所云，黑智爾之哲學並未研究謹嚴意義之倫理問題，而其根本的諸多方面，則指導步趨其學說者於正相反對之思想潮流，其後效則發生重

要之倫理學說。黑智爾自己則篤守其屢次發表之堅信，謂哲學是實在而真正之神正論（亦稱辨神論），證明神之待人之道；如是之堅信，卽是其教義之靈魂，其隱微而又難曉之解說，有此堅信而得生機及趣味，有多數學者之所以推用其教義之精神（雖不推用其字面）於其他研究之區域者，亦是此觀念有以啓發之也。

三九、諸多不同  
之推用其  
思想

然而尙有其思想之其他兩方面，則趨向於發生一宗完全不同之理路，且培養一宗反對之與其學說之原始及實在趨勢不相諧和者。

其一是國家學說方面，在其較後時期之事業，及在其惟一之較大著作之研究實行問題者，——此問題可以稱附屬於實行倫理學者，——則採用此方向。「論」，此黑氏研究國家學說之作，名「自然法及政治學之哲學的基礎」，是刊行於一八二一年，其紀念序文，則是寫明一八二〇年。

黑智爾之全部哲學，雖發生於自由觀念，其後因受政治之壓力，則注重於一宗言論，謂自由必要受制於理性，而遵守知性之號令。因爲知性自身原是駕乎人

心其他能力之上而節制之，且以此因子既已模範一切人類之建設，且發現於諸多不同之學殖矣，例如國家及總教會是也。於君主制政治之中，以君主爲元首，或政府之人格化，又有宗教與國家之結合，且於其基礎及建築中，黑智爾則見得人類知性之合體化，且進行其一宗激烈之辨論，以反對政治的及宗教的放肆主義，反對幻想及未成熟之自由主義，凡此皆發生於全歐之革命舉動之後效者也。德國諸邦頗疑如是之舉動（姑毋論其畏惡如是舉動矣），而行一宗反動政策，然而在大學界中，及在大學教課中，則允許及包括其有高等之知性自由，此則非外國人所能容易悟解者。如是之最純粹情形，則通行於新組織之普魯士，羣衆於是稱之爲『知性國』或『警察國』。自康德以來，有諸多德國哲學之口號，例如實行理性之專制，意志之自動，知性之統治等類，皆易於矯揉爲其他形相，以便於反動派領袖之利用，又以培植知性爲假面具，而一宗知性的專制，隨帶其諸多部吏主政，官僚主義，軍閥主義之種種罪惡，皆能求得一宗哲學之助力，及思辨之允許。

四〇、用以租讓  
守舊反動

四一、且亦轉向  
於反對之

矣。若歸過於黑智爾自身，責其以如是之非哲學之意義，而用此諸多口號，及其哲學之諸多公式，則未免不公。然而有其不能不承認者在，即謂正以其教義似有如是之作爲，是以在柏林之反動派諸首領則偏袒之，其在另一方面，則有多數熱心少年之爲政治及宗教自由之觀念所動者，及爲人心知性的自由以脫離宗教及政治之束縛之觀念所動者，則無不厭惡其如是之教義也。

有數位熱心少年思想家，則速於發見黑智爾哲學之諸多公式，既可以用於彼方向，則亦可以用於此反對之方向，既可以引入於宗教及政治之保守主義，以扶助宗教之正宗及政治之專制，亦可以用於扶助宗教的及政治的根本推翻主義（亦稱急進主義）。有多數其實是從信仰正統發跡者，逐漸亦爲此堅信所逼，惟因研究哲學而吸收作者所曾經發表之趨勢，此趨勢即是造成第十九世紀德國哲學思想之不可磨滅之面貌者，即批判主義及自由研究之精神是也。

黑智爾自身，雖不是狹義之批判家，且不耐對於其高深之融通，爲枝枝節節

之證實，然而從其爲教授之日起，則鼓勵一宗批判雜誌，及討論並世之思想及文學之規劃，其後且提倡發起一宗哲學及批判雜誌，以官家之扶助，及其權力以鞏固之。假令此規劃果見諸實行，則可以特稱黑智爾主義爲普魯士之官僚哲學，亦如折衷主義之在法國，當腓力普·路易在位時代之變爲官僚哲學相同，幸而此規劃並未見諸實行。然黑智爾有幾位弟子及幾位朋友，卒於一八二七年發起一批判報，有若干年間，頗發現校刊之大方，其後因乏其他諸力之合作，不久則變爲一哲學黨派之機關報。雖然，一經諸多心思不同者入手爲批判之討論，不久則發現頗多不同之見解，卽在其本派之內亦然；於是有若干位較爲富於思想自由者，則與其餘分離，以一八三八年發起一新雜誌，刊行於哈勒。此報其初雖爲黑智爾學派中央黨之機關，於一八四一年則遷於新居，改用新名，顯然居於急進派及反對普魯士地位。

如是之趨向於左方或左翼之舉動，是黑智爾諸多著作中之諸多不同之觀



念所發生。其中有一宗極爲顯著之觀念，其後在歐洲思想之光線中，則成爲極重要之觀念，可以當作上文作者所提及之第二領袖方面，卽是發展觀念。此與自由觀念，皆是黑智爾哲學之全體之墊基。自黑智爾之朋友及仇敵觀之，其實皆不合於變爲扶助宗教的、社會的、政治的、諸問題之一宗不能搖動之正統主義之具。作者曾屢次言及此發展主義或原理，有諸多形式之不同，有諸多譯解之不同。其在黑智爾之哲學中，則發現爲人類思想自身之舉動，及發展此思想自身，則以爲與世界手續同一。自黑智爾本人觀之，則解作在個人及人類生活中之神靈精神之舉動，此是無可疑者。然而批判主義之思想家，則早已揭露其無邏輯的證據，可以作如是之譯解者，惟是一宗觀念之以在個人或人類中之人心之思想，是內伏之某物之發表或符號者，其自身實是一宗純粹人類之觀念，是人之知性之創造或杜撰。是以黑智爾之公式，以哲學是真正之神正論（或辨神論）者，爲此諸多思想家所顛倒，是以反其道而行之，謂神學的譯解，不過是一宗推崇人類之思想自

身，而高抬之，崇拜之，奉之如神而已。

四三、

格瑟爾司  
特老司及  
費兒巴黑

黑智爾之系統，得有此兩宗相反對之譯解，第一宗是在一八三二年宣布於世，離黑智爾之死不及一年；第二宗則宣布於一八三五年。第一宗是代表正統派及保守派之譯解者，是由格瑟爾 (K. F. Göschel) 所宣布，題爲思想之單元主義，第二宗是司特老司所宣布，見於其所著之耶穌傳中。此外則有一位思想家，其推用黑智爾觀念之發展說也，不獨推用於專門問題，即是基督教之原始，而普通推用於討論宗教問題者，則是費兒巴黑 (一八〇四年至一八七二年間人)。此君在其一系之著作中而尤爲可注意者，則是在其所著之基督教要素論 (一八四〇年) 中，研究及發明以思想舉動之人類學見解，反對神學見解。按照其見解而言，則謂所有一切發展之集中於吾人，及能使吾人明白者，不過皆是在人類閱歷或經驗之範圍內，毋論其爲物質經驗，抑爲精神的經驗也。〔原註〕費兒巴黑預先見到作者所謂

「統觀」，則主持一說，謂思想之目的物，必要同時並是「直見」之目的物。費兒巴黑並不用此直見名詞，而用審美名詞，用康德在其第一批判所

用之意義。費兒巴黑主持其說，謂汝若欲能使人相信，一序文，一則必要改此「理性物爲一感覺物」一見其說，全集一若欲第一冊第八頁，一序文，一則必要改此。版）吾人不能超越此範圍或界限。是故舉凡一切哲學及科學，皆受預定爲內在的，而非超越的；其中心點是人，而不是上帝。費兒巴黑早年諸著作之大潛力，不獨由於其爲在近代諸多德國哲學家中之第一人，首先以非學院派文筆，發表其諸多觀念，以使普通讀者能明白；大「原註」吾人若以叔本華以其富麗之筆，則費兒巴黑不能稱爲第一人。雖然，叔本華所之作，在當時殊不知名，並無潛力及於德國哲學，運至若干年後，始爲人所知。費兒巴黑早年之作，並大抵皆刊是歷史的，八三三年，笛卡爾，斯賓諾莎，費兒巴黑在其「全集」一「一八四六從一宗泛神的信條中，經過指出其早年的信條，以達於一宗純粹的或自發的信條。且黑又承認在此諸多著作中，有「其他名稱以發展其自己之著作，而並非可讀之聘，而力充。」哈勒其友人露格（A. Ruge）一八〇二年至一八八〇年間，重載於其全集之一上，第一冊中，其力所論者，尤爲大抵皆是討論宗教問題，及黑爾派哲學家之短，表明其如何且因其有不甚可以讚許之短篇體裁，或當時所

稱爲短評派也。同此體製則由柏涅（Börne）介紹於政治雜誌，亥涅亦用此體製，且使其臻於美備。不幸而見於上文所云之報，以討論哲學諸問題，此則有多位顯名著作家爲之，其中以費兒巴黑爲最有創解。叔本華在其後來之辨駁著作中，亦用此體裁，哈特曼亦然，其在近代，則有尼采，其體製則造於極端；如是之體裁，爲害甚大，因其介紹詆毀私人及謾罵、激怒之詞句，而擾亂哲學討論之鎮靜持平之態度也。

〔原註〕關於此事，德國歷史家有極多之著作，例如柏涅及亥涅兩家之政治的及文學的譏刺文章，與彌倫之類之作相比，且發明彌倫之作，有極大的潛力以及於歐洲大陸。多賈乞克（Freischule）之一十九世紀德國史一第三、四兩冊（一八八五及一八八九年出版）之，對於黑智爾派哲學之論政治方面，及文體之一由於報章，一短篇製作，而受之，墮落，有詳盡之討論。此。邁爾之一十九世紀德國文學史一，亦有如是之討論，此則由於英國讀者觀之，此諸位著名德國歷史家之言論批評，未免稍失意味，此則由於英國讀者觀之，而易見之反對猶太人之精神。

雖然，吾人必要承認費兒巴黑有大功於德國思想，以其曾在所有一切哲學問題中，條暢發明其人類學的立點，以反對神學的立點也，且以如是之發明，作爲

從黑智爾派哲學之諸多前件，引伸而得之一宗有可能之結論也。其著作則得到某一宗思想線索之結論或成就，與大約同時在法國孔德從極其不同之起點所得之結論相似。惟是費兒巴黑所見不到之點，孔德則見到極其清楚；此點爲何，卽是此新發起以人類爲中心點之基礎，不獨是必要建設理想哲學，且必要建設實行哲學也。是以其著作之關於此事者，只有示意，而並無趨向於系統之完全之嘗試。費兒巴黑仍不能脫離德國革命時代之風氣；如是之革命，多數是知性的革命，而不是政治的革命；因爲其政治革命並不完全，且是時機未熟而產生者，其知性革命則不同，既能成功，又是根本的推翻，打倒舊時基礎，重新再定一切事物之價值。其以此學說告羣衆也，並不是以批判的甄別，及心靈之操練，之慢進手續之常通行於德國諸大學者，而用異彩閃爍之學校外之著作之急速脚步，其執筆者，不獨對知性成熟之人而發言，且對其未成熟者亦發言，而不負教導少年之師友之責。吾人是以見得在第十九世紀之末後三十年間，諸大學之哲學事功，大抵皆注

意於反對一宗通俗哲學之不良效果，如是之通俗哲學，是曾經受過叔本華、尼采及赫克爾諸巨子之潛力者。

作者曾在上文一卷中，指出哲學系統之破裂，從外觀同一之前件，而收得矛盾之結論，如何引出拋棄中樞的哲學諸問題，令人厭惡玄學；又曾指出，有一新途徑之研究如何發生，稱爲知識學說——此是生活於康德哲學中之批判精神之真正效果。讀者今宜注意於此系統分裂，此玄學掃地之更爲重要之後效。此後效即是倫理學研究之逐漸復活，此倫理名詞，是指其狹義及實行之義而言。其在上古時代，柏拉圖及亞里斯多德之較爲廣大賅括之玄學系統，則繼以斯多噶、伊壁鳩魯兩學派之倫理思辨，其中以最善（亦稱至善）之問題，置於前列，其發現於近代者亦然，當知識之基礎受過動搖之時，則有行爲之原理或宗旨，以引吸最有名之思想家注意。雖然，其中則有分別：當古學墮落時代時，其問題似是當在外之政治及社會擾攘之際，其閉戶潛修之思想家，如何可以保存其道德的莊嚴，及哲

學的鎮靜，在近今時代哲學家，則愈見能領會，當信條及系統倒地之時，亟宜預備一宗穩固基礎，此則多數並不為私人之道德而設，而為重整社會，啓迪羣衆而設。作者亦曾屢次指出，德國有一進行之大舉動，起自第十八世紀之後半期，至於近世，仍繼續進行者，此舉動發生於兩個獨立之起點，吾人可以稱為高等教育舉動，大抵發生於德國北部，其理想目的在乎古學及人道學之研究及培植，及通俗教育之舉動，發起於瑞士，受盧梭、裴斯塔洛齊，及步趨此二子之學說者之潛力。其基礎不是研究古籍，而是一宗單簡而能啓牖之基督教之信仰，與實行之教訓相攜手，而不與古學之教訓相攜手。

在第十九世紀之間，因此一方面有批判精神，彼一方面有政治及教會之爭辨，於是通俗教育之宗教的基礎，為所動搖，於是有諸多思想家，見得道德之教訓及其習行，不獨只在高等階級，且要在下等階級中，置於獨立之根基，且覺得是非之觀念，公道及道德的莊嚴之觀念，必要從一宗分裂及在內之衝突中，搶護而保

存之，如是之分裂，是宗教信條及知性信條所同有之命運也。其時有作者在上文所指出之學校外之哲學之日見其盛之潛力發現，更不能不強逼爲後起諸秀之師者注意。因爲從叔本華之哲學，而有悲觀主義之精神侵入。自從來布尼茲以來，樂觀主義原爲德國哲學之特色，又有當反對拿破崙時代之美術文學之盛行，以增加其色彩，而繼以廣播之心灰意冷，及無足重輕之意，於是令多數後起少年，對於世事及世界之諸多好處，存一宗悲觀。如是之悲觀，又在叔本華及哈特曼兩子之系統中，得有一宗思辨的公式，及有異彩之發明。叔本華之著作，已刊布於世者垂四十餘年。至是則領會或重視其觀念之時期已至，從前則與好古時代之精神格格不相入，然而在一部分之相反對之學說之著作家之幾位領袖中，則有知叔本華者，如是之反對學說，則發起於全歐，原是大革命及其後之反動之後效，其中享大名之著作家，是英國之擺倫，法國之睦舍（Musset），意大利之雷奧帕第（Leopardi），德國之亥涅是也。



費兒巴黑亦曾經顯明認定，其最重要緊迫者，是實行的問題，不是玄學的問題，其重要問題之與羣衆之關係，比於其與受過教育之階級者爲尤重。惟是此全個文學的活動，太過偏向於破壞方面，又與當時之諸多文學相似，易犯淺嘗輒止之通病，示人以將來之信條之粗淺大概，殊不能有積極之所得。其始終如一之建設事功，以處置諸多爲難，而履行諸多不同之規劃者，仍要求之於著作家之篤守舊時之信仰之基地者。如是之著作家，大抵皆屬於士來厄馬赫派者，作者將於此後討論之。

至於哲學家之居於獨立地位，或亦往往稱爲純粹科學地位者，在第十九世紀中葉之前，只有二三子之名可舉，此數子極其熱心，以有系統之法，研究道德哲學諸問題；例如弗黎斯、伯尼克等是也，然而其較爲專工研究者，是赫爾巴特、弗里斯雖云自成其一派，伯尼克雖有對於英國之心理學家及道德哲學家，有適當之知識，且是首先介紹英國學說之人，皆不必詳論。伯尼克之著作，當時並無若何潛

四六、赫爾巴特

力，遲之又久，然後爲學者所領會。以在德國之改良倫理哲學而論，仍以赫爾巴特爲更重要。此君有一線之推理，雖非不是英國道德學家所不會知者，然而赫爾巴特則首先鑄造一清楚名詞，由是而此宗研究道德問題之專門方法，則通行於英國及其他各國，不獨通行於德國而已也。其介紹此路推理於德國哲學者，卽赫爾巴特之功也。其所主持之說，則謂倫理學是要處置價值判斷，不是要處置事實。既持此說，則是以不同之形相，發起雙元主義，已見於康德哲學之分別理想及實行之兩宗理性矣。赫爾巴特完全分開玄學及倫理學爲兩事，而反對所有一切嘗試（此是康德本人所啓發或提議者，而繼起者則更力），給道德學以一宗玄學基礎，吸收倫理學於玄學之中，否則完全忽略倫理學而不顧，如是之舉動，在赫爾巴特觀之，以爲是對於倫理學問題，有根本上之誤解。

如是之極新方面，亦是能收效果之方面，赫爾巴特則並未十分努力經營。其慘淡經營之者，則另是一位思想家，在若干時期間，有人以此君爲赫爾巴特諸弟

子中之一，而此君則並不承認，惟是其多數思想，則令人追憶赫爾巴特及來布尼茲之潛力。此位思想家即是陸宰，價值或所值之觀念，在其系統中，居於重要地位，且得有一定之發明。作者曾於上一章討論美之問題時，（原註）「第二編上册第七章第三節」已有機會提及之矣。陸宰與赫爾巴特不同，不限於登記吾人之審美的，或倫理的價值之判斷，而在其玄學系統中，給價值之概念以一地位，此則在根本上與赫爾巴特有別矣；陸宰所主持之說，則謂人心之通曉世界，是從三宗邏輯的獨立方面以通曉之，而此三方面則複繁交互，組織於經驗（閱歷）及實行中；此三方面，即是事實或事體世界，法律或關係世界，價值或所值世界是也。雖其後之思辨，毋論是在德國，抑或是在英國，並未照陸宰此公式之字面而採用之，然而德英兩國之近代思想，或知之，或不知之，而依賴陸宰（其依賴陸宰者，尙不止此一事也），以得有一專門名詞，以發表柏拉圖之觀念而恢復之，此則無可疑者；陸宰之公式，謂原有一宗獨立而較爲高等之實在，可以適合的規定其界說，謂是價值之區域，

即是「善」或「此善」之區域。

四八、  
於倫理學  
玄學根據

在其最初之著作中，陸宰已以「善」之觀念，作為其玄學之終極思想；雖然，並不以為有如玄學的推理之邏輯的效果，而以為是必然之預億，有如必置於入口之 *prins*，及支持作為所有一切思辨之背景。自陸宰觀之，此則不獨指世界手續所趨向之目的，且成為惟一之概念；由此概念，吾人則能有多少通曉及譯解此手續自身，——且是在真理之先。其言曰：『真理並非此 *prins*，真理所依賴者，在乎善之區域之生此，作為是其存在及其界說之一宗必然之條件。』（原註見其

所著之「玄學」一八四一「其然」之事物世界之鑰匙，即是其「當然」之

概念。是以玄學之起點，並不在於玄學之自身，而在於倫理學。（原註）同前第三

其可注意之點，且是此諸位最近之論之特色。陸宰指出一宗事業之常在英國思想家心

目之前者，且是此諸位最近之論之特色。陸宰指出一宗事業之常在英國思想家心

舉，動之合一者，必引入於較為完備之神明。及其

舉，動之合一者，必引入於較為完備之神明。及其

年，四十年後，在其系統之第二部分中，又發表之。陸宰因有事故，未能撰其結束之

一冊，凡是研究其哲學者，無不惋惜之。如是之學者，或可以希望在此未撰之一冊中，求得其從前諸作所缺漏者，——卽是以界說規定此倫理的概念，究是何物，卽謂『此善』究是何物；爲解決一切高等問題起見，只靠一宗概念之以一名詞發表者，而此名詞又有諸多不能調停不能兼容之意義在，以哲學觀之，殊不能滿意也。雖謂其有一宗理想之用，而此理想又曾節制數千年來之思辨，及實行改革家之努力，而始終並未得有顯明之界說，然而其爲不滿意則一也。如是之顯明界說，不獨是德國思想家，且更是英國思想家，及後來之法國思想家，所專心致志以求之者，其所以力求之者，不獨是作爲一宗科學問題，且作爲當代思想及學殖之日見其增長之實用所要而未得者也。陸宰不屬於今日之較多實行趨勢之時代；仍然是一足踏於哲學思想之純粹思辨或（如德國人所謂）純粹科學時代，殫其多年之精力之一部，於反駁科學的唯物主義之謬誤，又一部分於保存費希特、謝林、黑智爾觀念主義系統之遺傳於後世之大業，使不至於完全喪失也。當時原有

道德之危機，其伏於科學的唯物主義之內者少，伏於商業之物質主義之內者多。當陸宰主教席多年之半途時，如是之危機，已有昭彰之發現矣。叔本華死於一八六〇年，自此之後，陸宰、哈特曼之著作，及後來尼采之著作，在若干年間，變爲通俗哲學之吸收一切之主題。此則可以解說，有多數近代思想家，其思想遠不及陸宰之妙，亦不及其富於創解，而直接直行攻擊當代之最急迫之問題，則爲當世所注意，而陸宰之哲學，則不甚知名矣。雖然，哲學思想史則必要承認陸宰之著作，有諸多方面之思辨及討論，不獨表示其對於永遠存留之諸多哲學問題，首先有批判主義之賅括推用，且首先有清楚之證據，以表示當代哲學之趨勢。此則以意志主義及實用主義爲口號，且指示此新趨勢，與從前之較爲冥想的，及較爲抽象的哲學分離矣。近代之思想，充分具體化陸宰之只會啓發或提議者，即謂倫理學必先於玄學，謂實行問題重要過於理想問題，且謂其實此問題已在現有之諸多實行道德法典中之預爲之備，而得大部分之解決矣。如是諸多法典之發生及其歷史，

必要按照一頗爲通行之理念，作爲此主題之所有一切理想的推理之根據；按照另一宗見解，一宗規定之倫理的信條或堅信，必要立於舉凡一切有用之思辨之入口。

如是之堅信，謂實行理性或意志，有如康德所曾經說過，而有費希特更爲特別注重者，原是最初之因子，此則不獨在人類之學殖而然，即在抽象思想中亦然。如是之觀念，亦爲叔本華所位置於前列者，惟是其觀點不同，其邏輯的後果更不同。叔本華自身雖不充分承認，然而其哲學之實曾頗受過費希特之潛力，則殆無可疑者。惟叔本華在其主要之作之簡端，則位置意志於知性之前，此則表明其反對黑智爾之偏於一方面之知性主義或泛理主義，而標示一宗重要之改變面目。如是之改變，當此最後五十年中，已發現於哲學之思辨矣。此改變可以稱爲暫時拋棄玄學，及破裂系統的哲學，而趨重於分門研究，例如心理學、知識學說、倫理學、人類學，是也。如是之分門研究，則趨向於各門自立爲獨立科學，以另外方法，研究

此偉大世界問題所分裂而成之諸多問題。在此諸多問題之中，則有人類學爲思想家所極其注意，此則由於另一宗潛力所轉移，其時正當叔本華之『意志哲學』，並其特別之悲觀推論，起首惹羣衆注意之時。大概而論，從一意想不到的方面，發生如是之新而又有啓發之一路之研究，則頗有益於學界，以其反抗悲觀主義哲學之無益，而又無效果之態度；假令任其俯視一世，則此宗悲觀派哲學，當發生較大之無益及無效之態度也。此文之言論，大抵是指德國而言，因爲只有近來在德國，此悲觀主義能令多人注意，且發生廣播之潛力，以及於其國之思想也。與此相似之危險，並不發現於法英兩國。以法國而言，其使哲學思辨凋萎者，不在乎悲觀主義，而在乎冷淡或無所重輕主義；其在英國哲學家，皆折回於常識底線，以恢復其精力。

作者所云之潛力，是指發展觀念（此是德國思想家早已習知者），由於達爾文之物種由來論，而得有專門之發明，及確切之界說，又由斯賓塞之天演哲



五、  
達爾文派  
之天演主  
義是德國  
悲觀主義  
之補救劑

學，而得扶助。馬爾薩斯之戶口論（又可稱生齒繁殖之原理論），啓發達爾文之自然淘汰主義。如是之主義，連合於變異及遺傳之事實，則成爲一星之火，以照耀斯賓塞所多年締造之系統，而賦以生命。其在德國，則已有空泛之指示，載於來布尼茲、勒新、赫得、康德、謝林、黑智爾諸子之著作中，一得此主義，而變爲有用之諸多公式，可以指導自然界及歷史界之研究；且供學者以一宗建設原理，而打破純粹批判精神之偏於一方面而使人沉悶之法則，此批判精神已愈變爲消極及無希望矣。德國思想家之鑄造達爾文名詞者（以赫克爾爲之首），播散一宗有希望及振刷精神之自信於德國思想中，往往能作爲有益有效之攻毒劑，以救懷疑主義及悲觀主義麻木之害；其實此天演主義，雖亦偏向於一面，而能恢復人心能力中之信仰，以重新討論諸多永恆問題。

在達爾文主義中，有三宗重要之面目，以潛移德國思想。第一，是研究自然事物之發育。後來則發現其爲世系之研究，而非原始之研究，是研究歷史的發展，而

不是研究原始，此是實情。第二重要面目，即是凡研究現象者，不是研究孤立之現象，要研究諸多現象之「並在」，於是極注重於環境。作者曾經在此思想史較前之部分，發明達爾文主義，即以此兩方面而革自然科學及生物科學之命者，至是則且推置此兩方面於哲學研究之前列；此兩方面早已成爲德國哲學思想之特色（不過無此時之較有規定耳），其歷史的觀念，則是大抵由黑智爾哲學之潛力得來，其環境之想念，則自從赫得刊布其人道史以來，即已有之。陸宰則在其所著之最通俗之小世界內，取此問題而研究之，特爲加「自然」二字於赫得所著之書名中歷史名詞之前。達爾文主義之第三面目，對於倫理諸問題，更有直接關係，不獨概念人類之諸多觀念，爲有在時間之歷史及發展，又進而概念其爲環境所大轉移，且發明人類與其餘有生有氣之倫，有更爲密切之關係。此是達爾文學派所看重之第三重要觀念。

有頗多著作，皆趨向於人類學，以輔助或反對心理學者，發現於第十九世紀

中葉著作者，即是費希特、惠芝、拉撒路（Lazarus）、斯泰因塔爾（Steinthal）、馮特等。大約與此同時，英國則有泰勒（Taylor）、拉布克、兩君之重要著作，不久則名聞於德國。前此，其研究倫理諸問題者，有一宗迷惑之感，及有如是諸多人類學之研究，發現較爲廣大之研究區域時，則如是之迷惑，似有暫時釋其負荷之感。此外又加以新興之社會學，是孔德在法國所創造者，此學則研究人道主義，或人類之社會，以反對心理學，以其只研究個人之人心也。

所有如是之研究，皆普通趨向於給黑智爾之格言以一宗較重意義；黑智爾之格言，謂實在即是合理者。惟其尙有一宗效果，即是減低或放鬆嚴重紀律之發表於康德派倫理學之直言命令者。從歷史的觀念視之，凡一事物皆是在流化之中，則愈見其難以解說本務之感覺，道德良心之事實；其尤爲難以解說者，則是一宗至高無上、專制一切之道德法律及秩序之可以遵守或不遵守者，其遵守與否，即成爲善與惡之分別。道德秩序之可以奉行，或亦可以破壞，而不能由自由之機

五三、

固定之道  
德觀念與

道德發育  
之研究之  
反措定

關以改變之者，如是之一宗道德秩序之莊嚴神聖之地，則有一宗純粹之自然法律及秩序，常有侵入之趨勢，而如是之法律及秩序，是絕不能破壞者，又不留餘地，以分別及選擇何爲善，何爲惡。是謂終歸於破壞人類之自由，及人類之責任之概念。是以自哲學家之仍維持如是概念者，則見其有應作之事功：即是以獨立之根基，建設一宗道德系統之能與純粹生物學的、人類學的、或自然派的觀點兼容，而不相抵觸者。

### 三

五四、斯賓塞

只有一始終不相矛盾而賅括之規劃之自稱爲能解決此問題者，則不屬於德國哲學，而是斯賓塞之功。此位思想家，爲政治爲社會諸事所發動，而嘗試發明天演或發展之觀念之貫徹自然及心靈、知性及道德生活，所有一切諸不同之區域者。此君以其非常之洞見，實寫及分析之能力，以爲之，且因其果於自賴，毅然照

其所自擇之思想之路線而行，絕不受並世之其他思想家，或在較早時期之思想家之理據所動搖，其對於如是諸多思想家之理據，或完全忽略而不顧，或不屑悟解之。其哲學之諸多根本公式，例如力之常住，由純而過渡於雜，不能知之專特學說等等，不必在此討論矣。自多數之有思想學者觀之，如是多數公式，比於黑智爾派系統之諸多根本概念，尤為暗晦難曉，幸而具有極多之喻解及比類之大概採自生物諸科學者，——當時因有達爾文之著作，生物諸科學正是盛行。至於另一方面之詩歌的、美術的、及純粹文學的著作（皆是黑智爾之抽象所由啓發，且依以為扶助者），在英國及歐洲大陸，則暫時置於背景矣。

以事實而言，斯賓塞及穆勒·約翰，皆由研究社會諸問題，而入於研究玄學及倫理學者。如是之事實，不獨與英國哲學之世傳（傳統）精神相諧和，而且對於道德哲學自身，有極有力之反動。作者前已屢次言及，道德哲學常是思辨之獨立主題，亦是衆人所嗜之主題矣。然而同時則另有一宗潛力，達於英國思想，即是

從康德所發生德國唯心主義之諸多系統之潛力，而此諸多系統，則反爲德國思想家所拋棄。當斯賓塞正在刊布其系統之基礎時，則有數種一針見血之著作出現。其中有兩種著作，則能大激發哲學思想：其一是曼色所著之宗教思想界限論（一八五八年），其一即是斯忒林（*Stirling*）之黑智爾之祕奧論（一八六五年）。康德之哲學，大抵因有哈密爾敦爵士之譯解，而有潛力及於英國思想，曼色之作，則能使學者重新注意於康德，斯忒林之作，正在德國幾乎完全忘記黑智爾之時，開始有對於黑智爾哲學之重視，及長久之研究。

當時英國有數位第一等思想家，皆知康德及黑智爾之哲學，有應重視的研究之必要，且謂此兩位大思想家，始終於專門一路之批判主義及建設者，若不悟解、吸收、或處置此二巨子所居之地位，則難望有哲學思辨之進步。其費希特及謝林所代表之居中程站，則極少注意，至於叔本華之諸多著作，在外國發生其慘淡經營之悲觀主義（此是叔本華哲學之最顯著之結果，而非其最重要者）之諸

多著作之後，英國乃注意及之。

五六、格林及撥耳德

吾人賴有兩位思想家之著作，而得有對於康德及黑智爾之獨立及能刺激之討論，其一是格林，以一八七四年，刊布其所撰之休謨之人性論之介紹文，其一是撥耳德，於一八八七年，刊布其論康德之第一宗著作（一八八九年，則繼以兩冊之較大著作）。至於繙譯及解釋黑智爾之大部分重要之作，吾人則有賴於步趨格林學說諸君。「原註」一八七四年，刊行窩雷斯（W. Wallace）所譯之黑智爾其中包括「研究黑智爾小引」。從一八八六年起，則有博山克（Bosnquet）之一黑智爾美術哲學之介紹文。黑智爾之一哲學史，則有哈爾登（Halden）之譯文，刊行於一八九二年。此外尚有其他著作，如黑智爾之一心靈哲學，是附以窩雷斯之介紹論（一八八九年）；黑智爾之演說，如黑智爾之一宗教哲學，是斯披爾（Spiers）及山得遜（Sanderson）兩人所譯（共三冊，一八九五年版）；黑智爾之一權利哲學，是代特（Dyde）所譯（一八九六年版）；最後則有貝歷（Baillie）所譯之黑智爾之一精神現象（一八九〇年版）。格林有一特色，即謂其主要之作（於其死後，刊行於一八八三年），名倫理學介紹文，又發露其顯現於所有最好之英國思想家之著作中者之注意於倫理學。

其研究陸宰哲學者，當其讀格林之著作時，將不免驚訝此兩位思想家之相似之處，而以格林之倫理學為尤著。此兩君所用之詞句，亦有其相似之處——例

如其實在界說，是一系統之諸多關係是也。〔原註〕，有三位思想家，雖或不能

醉。當時有諸多哲學思想，已有多少者，皆滯不行，而此三位思想家，則過渡時

拉殊。其一，是德國之陸宰（一八一七年至一八七五年間人），其二，是法國之

滿歐洲，以一八三六年至一八八二年間人。此三位之中，能及於多陸宰一人，名

其論之，則增長且極慢。此三子者，皆有其相似之態度。第一層，冷落人對於，

康，或之本體學說，皆自陸宰及拉殊觀之，皆以康德說及較早之康德派尼茲好之地位

，皆不格林觀之，以學為是，而近於柏克立之地位。當時之風氣，及當時之環境

係，或振興之中，則有一陸宰及格林，其玄學的趨勢，先有倫理學之堅信，問題後有研

決。玄學三子對格林觀之，則以玄學之趨勢，先有倫理學之堅信，問題後有研

者，或為其著作中（潛移者，第二編為新近時期第五更注意於倫理問題。其格林說



及陸宰二，則另有一宗顯明其早年所意得之宗教，此宗教名詞有之，較後著大之意義持  
 之。以陸宰而論，則顯見於其略論集之於格林一書全集（一八五七年）至第  
 三冊之陸宰著作，其中一段（顯明上文所引。其書不再論陸宰七頁）兩人相似之處  
 而譯之，亦可類思想於於林之思想。即陸宰之言曰：「我知最高之聯合  
 者觀之；若以人類思想於於林之思想，即陸宰之言曰：「我知最高之聯合  
 內容；若以人類思想於於林之思想，即陸宰之言曰：「我知最高之聯合  
 於其所值之適合於此內容者，道德是一美，與天賜之福子欲從此顯明。子知只有  
 一機存在之適合於此內容者，道德是一美，與天賜之福子欲從此顯明。子知只有  
 欲，從此除一切之概念，凡重視中，注重引於神祕者；不過通附於其絕對有效之法律而已。子  
 疊體，以有限之形相者，而表示其要素之強加於上帝自行選擇而永恆之基礎；以而  
 作爲是，以有限之形相者，而表示其要素之強加於上帝自行選擇而永恆之基礎；以而  
 注一宗內，賦於上帝之動，不能改變之。格林受陸宰之潛力（指其若受過此潛力而  
 言），至於若何程度，皆未經爲格林作傳者，及評論格林者顯明發明之。雖然，大約  
 此兩位思想家，皆因同研究康德及黑智爾之著作，而受其潛力，——其實格林是  
 獨立達到某宗結論者，因此結論而得其與陸宰相似之處。原註：此兩位思想  
 哲學對峙；其在陸宰形，是與德國唯物派之著作之較早形相對峙，格林則與  
 較後而又較爲新興之形，相對峙，其最顯著者，即是見於斯賓塞諸著作中者

是也。陸宰所攻擊者，是唯物主義之純粹力學者，及化學的公式：即謂物質及力，與夫工能之變，形是也。格林所反對之自然主義，即是其概念爲從前休謨著作中，較爲合於邏輯的自然主義之說。且此相似，乍見之，原是極可詫異者，及吾人深知格林思想之腔調，及其思辨之發生，與其要領，則知此相似，不過是在其表面而已。格林之全局位置，與陸宰不同者，有如下說：在英國之第一等思想家之中，格林當完全不同宗派之思想家，如斯賓塞及留埃斯者，皆覺得有相同之需要，則亦覺得必要求得一宗推理而得之信條。吾人應注意於此日見其增長之需要，如何不獨爲思想家，如穆勒、斯賓塞、留埃斯諸子所覺得（此諸君早已脫離於世界問題之既存之宗教解決之潛力矣），且爲格林所覺得，此君向不十分疑及所謂基督教的玄學之真理，其所反對者，只是其發表於正統派著作之不容異派，及毫不通融之狀而已。格林承認時機已至，即使是真正之信教家，亦望將其宗教之堅信，使與科學及歷史界所得之獨立，及不受束縛之研究所得之結果，相諧合。

作者曾屢次提及，自從革教以來，歐洲大陸即知有如是之必要，亦曾提及德

國唯心主義之諸大系統，其實始終未曾與基督教教理決裂，不過欲以哲學爲之譯解，以求達到其實在要領，及較高深之意義耳。是故格林自然而然而然，覺得自身爲唯心主義派之著名思想家所引吸，而尤爲康德及黑智爾所引吸也。〔原註〕索求：「凡是格林之著作，皆顯露其爲倫理學起見，此吾人所不必在墨裏行間求之者；格林以爲經驗方法，在休謨手中，不足給行爲以任何標準或理想。既發明此節之後，格林於是奉勸「英國之人之未及二十五歲者」，脫離前此盛行於英國之時代錯誤（「譯者注」始是指不合時宜）之諸多系統，離而一研究康德及黑智爾一論。格林如是之號召，頗有響應之者」（引索爾立所撰之一倫理學之近時趨勢。論一，一九〇四年版，第一一二三頁）。

格林又仰仗康德及黑智爾之輔助及指導，而爲其宗教堅信及道德堅信，求一玄學的基礎。是以吾人見得格林與康德同，皆從研究及反駁休謨入手。格林在其倫理學中，則求得以玄學爲基礎之倫理學問題之解決。

吾人試觀陸宰之態度，則見得其有外表之相似，因爲陸宰先刊布其諸多著作之討論玄學、邏輯、及心理學者，而後敢討論中樞之哲學問題。自陸宰觀之，以爲此中樞問題，即是事物之諸多關係問題，並不是專門倫理的問題，據事實而言，陸

宰並無倫理學之適合或充足之討論也。惟若吾人更爲細密研究陸宰之地位，則見得其比德國唯心主義派，已前進一步矣。其實陸宰已達到康德及費希特所提倡或啓發之深信，謂必要先有穩固之道德深信，然後研究玄學，且謂倫理或道德堅信，不是從理想得來之一宗結論，而是此宗理想自身所必不可缺者。「其然」之世界，必要求譯解於「當然」之世界中。作者此時只應指明，自從格林以來，在英國之思辨中，亦有與此相似之二進步，超過於格林之地位者。〔原注：〕索爾立

一切關於道德之推理，或稱爲本務，及抑或稱爲善行，不能從何存在之法律或毋論稱之爲所值，或稱爲本務，及抑或稱爲善行，不能從何存在之法律或現象法律中蒸取，亦非思辨之關於經驗或閱歷（此是哲學之實在題材者），所能產生，必要首先合理或充足承認經驗或閱歷（此是哲學之實在題材者），不能產生，而從感覺的及思維的哲學研究，而且是本道事實（閱歷）同上。抑惡揚善立，及擇其較善者三十一。

三十一。格林之著作雖不多，而能刺激英國之哲學思想，尤能振興倫理學之研究。〔原註〕此宗新精神之最早所結之果，即是卜拉德賽之「倫理學研究」一書（一八七六年版），其規定道德界說，以爲是等於自身之具體化（亦是格林所用者），且位置於顯露不相同，以與其他若干篇發異新之較論。雖，其中之教義與作者後來之學說，殊不相同，以與其他若干篇發異新之較論。雖，其中之教義

英國倫理的哲學之界石，其重要只亞於薛知微之一倫理學方法以事實而論，  
一，其引人注意，亦稍不及薛知微，此作發現於一八七四年。

五八  
格林與斯賓塞

格林之著作，在若干時期間，成爲頗重要之作，與斯賓塞之天演哲學相等，自英國人觀之，此兩大著作，皆是透徹創始之作，亦是新鮮之作。因此兩作皆吸收發展觀念，且關於此觀念有清楚之發表，是以謂之新也。此兩系統並有其公共之點，以其研究當代之急迫諸問題，又刺激其弟子輩，挺身而出，以推進實行之諸目的也。大陸有數位領袖思想家，皆居於粹純冥想地位，而此二子者則拋棄之，而皆不重視寂靜主義，更不重視悲觀主義，當時德國之哲學思想，則以悲觀主義爲其最顯著之面目也。英國此兩學派，其一以格林爲代表，其一以斯賓塞爲代表，則有其分別，其分別之點，在乎格林學派，以倫理問題爲與個人之進步爲同一，以意識觀念或人格性，爲其玄學及其倫理學之中心點。斯賓塞（孔德及從前之功利學派亦然）則以人類之社會之利益爲中心點，即謂其中心點，在乎趨向於公善或普通幸福（或歡樂），及如是之目的所責備於社會中個人應擔之責務。斯賓塞雖亦

堅持個人之權利，而以此爲在社會之先。若謂斯賓塞主義，以所求之目的爲其最顯著之思想，如是之目的，則有自然及歷史之研究，以助吾人爲之規定，即謂已先投影之偉大事體；格林學派之顯著思想，則是初入門之神靈精神之完備人格性；此是所有一切事物之根基，如是之宗旨，以無盡之手續，具體化其自身，此則發現於有限之人類之心靈逐漸發展，以趨向於較爲充滿之意識，及較爲完備之人格性。同時觀念派，則過於注意於社會及政治之改良，且受其過深之印象，如是之改良，發生於功利派之自限於個人之倫理學，與德國之領袖思想家略同；此則可以解說觀念派，爲何特別爲黑智爾所吸引矣，因爲黑智爾之倫理學，雖不包括社會學，而居多活動於客觀的道德之區域中（學殖、社會、及國家），亦可以解說陸宰之著作，如何並不能充分使英國讀者之思辨需要滿意矣。陸宰之著作中，向無關於此事之顯著注意也。英國讀者或可以在費希特、士來厄馬赫、二子之著作中求之，然而此兩位著名思想家，則各受其一方面之籠罩，費希特則在本國當時之政

治空氣中，士來厄馬赫則籠罩於文學及教會之空氣中，——如是之情形，英國人則始終無適宜之悟解也。蒲脫勒之著作，在德國亦因相似之理由，而受相似之遭遇。

功利學派有其缺點，即謂其偏重社會倫理學，而忽略個人道德品性問題，雖然，不久則有一著作出現，發露其缺點，且多少有以補救之。此作可以作為標示倫理思想之一紀元。此作不獨使英國之學派極不相同之多數思想家注意，且使外國之思想家注意。吾人若謂此作是近代最重要之倫理學著作，其重要只亞於康德之批判，凡是研究倫理學者所不能忽，此非言過其實之論也。此作即是薛知微之倫理學方法，發現於一八七四年。在二十七年中，再版者六次，陸續有重要之增補及修正。此書一出，亦經過若干時期，然後能充分領會其內容，然後諸多不同學派之代表，始能對於此作自居於一定地位，或各自答復此作所提議之諸多問題。此作之所以仍能維持其轉移英國思想之潛力，及其重要之逐漸為大陸所承認

五九、  
薛知微之  
倫理學方  
法

者，並不在于其對於解決有建設之努力，而尤在乎其分開倫理問題為諸多不同之方面，而加以顯明之規定也。為一難明，與初讀此一倫理學一方法一批者判，一見其殊

難過於康德之理由則不同。其中無不顯明，以詞解句說，之使讀明而絕少，薛迷之作切，遠過於康德之第一則不判。其文無不顯明，以詞解句說，之使讀明而絕少，薛迷之作切，意，義自謂亦不。其為難，則在，乎達到再定之討論矣。論司梯芬有言曰：所自然認，義自謂亦不。其為難，則在，乎達到再定之討論矣。論司梯芬有言曰：所自然而薛之倫理學之刊布任何最著難，點，為薛知微或者其亦自知其無有極之助題力。對於所著之倫理學之刊布任何最著難，點，為薛知微或者其亦自知其無有極之助題力。對於以為對於其懷疑之希望充答復，為或者亦說可以指其是之趨近如是：結果不能示方者則一不引，司梯芬之第一論之登於新式，一必讀而一又讀，十然後第十頁。若論雖讀長，又康德，用多然無號，望，以，結仍其不諸多見解也。其弟而在另方面，白則亦有其所之來，由惟不能常發，明其師之評較深，義而較易為；雖然薛，知微之一來出版學之方法，以後助文讀，者為其尤著者對，於是倫理學之思想之發展史略。作者九〇一可以年第六版以序文讀，者為其尤著者對，於是倫理學之思想之發展史略。作者九〇一可以年第六版梯芬所撰之薛一知微第一卷一百七十七等頁者。黑，衛，德（Hayward）於撰一之九〇一可以年第六版同册之所撰之薛一知微第一卷一百七十七等頁者。黑，衛，德（Hayward）於撰一之九〇一可以年第六版有刊一行其全目著作，盡載薛知微所刊行諸作，論或評。論此其學術有用者，其。中



吾人一面承認在英國思想中，倫理學方法之重要，而吾人之習知大陸哲學者，同時又不能詫異陸宰之著作，在德國思想中所居之地位，與薛知微相似；雖然，吾人宜勿忘其中之特殊分別，德國思想雖有其暫時之起落，而常趨重於玄學問題，英國之思想則不然，常趨重於倫理學問題。陸宰雖生於薛知微之前三十年，而皆承認對於現存及往往相矛盾之推理，有詳細研究之必要，如是之推理，是諸多派別不同之思想及常識所供給者。此兩位思想家，雖皆不是通行意義之懷疑派，然而對於人心之有限能力之果能解決其發現於彼兩人心中之根本哲學問題，則頗不相信。若以此點而論，則此兩位思想家亦是懷疑派。（原註）陸宰有言曰：人之思想之能力之完全解決如是諸多問題，予心中原無大希望也。」（見陸宰一辨書一八五七年版，第十八頁。）此二子者，皆重視篤實研究細目，及有領會之批判或評論；二子皆反對歷史派及批判派哲學之過於誇張之果於自命；自此二子觀之，現存想念之歷史紀述，即謂紀述其化育或原始，即使能有正確無訛之紀述，亦不能供學者以線索，使能判斷如是諸多想念之

正確與否也；因為其實此宗敘述現在及變化之文，不能供吾人以當然之理由也。

「譯者註」按此「現在」兩字，或似指事物所處之境，其然之境，或仍在變，或現在之境。以變化「兩字，似指遷流之境，或變而未已之境，或仍在變，作將然之境。以上數語，即論其然也。」吾人已知陸宰在其自己一方面，則在當然而求得悟解

其然及已然之鑰匙，薛知微則異是，其所主持之說，則謂不能因為有一道德的判斷存在，即推理而謂此一道德的判斷，即是有效，以此為極不合法之事，尤其不能因為此是個人之本能與生俱來者，而斷其為有效，亦不能因為其是從發展而來者，則作為無效。是以薛知微則維持其說，謂吾人不能透過吾人終極之本能之後；其中有多少事物，雖是不能證明，而吾人則不能不承認之。從其各自所居之地位而論，此兩位思想家皆反對批判哲學之重要趨向——即謂未發起推理之先，人心應研究其自己推理能力之程度，及其有效與否。此是兩難之事，陸宰則有其擺脫之法，即是折回於堅信之內，伏於全體德國觀念派哲學之終極真理，即是一精神之實在，陸宰與伯拉圖同，給此實在以「善」之倫理品性，薛知微在另一方



國兩宗不同之重要倫理學思路，而各還以公道；此兩路思想，前此似是無調停之餘地者——即指本能的或個人的系統與功利的或社會的系統是也。

六一、對於天演主義無充分之重視

陸宰及薛知微皆始終抱守其付與歷史方法之有限之重要，以解決根本上之哲學諸問題，在其著作中，並不表示其對於天演學說有極端之理會或重視，尤為不重視達爾文式之說之在德英兩國最為羣衆所樂聞者；此兩位思想家，皆可以稱為在前之天演派。陸宰雖在達爾文之物種由來論發現之後，著書二十年，而對於其中之諸多哲學觀念，並無充分公平之論，亦未體會如是諸多觀念，將來在新思想界，有其重要之事功。薛知微之主要著作，則刊布於達爾文之作發現後十五年，只在其預備第二次出版時，始覺得其對於天演學說之重要，未曾有充足之注意。是故吾人在陸宰及薛知微之著作中，並不見其對天演學說之倫理學，有任何充足之言論，有任何適合之批判。以陸宰而論，其對於倫理問題之細目，既無適合或適足之研究，其對於最新近之倫理學之譯解，亦然；此則足以解說其諸多著

作，何以暫時退歸於背景，而不爲當代所注意矣。在彼一方面，薛知微之作，誠能鼓舞篤守天演主義者之有更充分之經營其信條之倫理的關係，而同時則有反對派，預製其所謂自然主義之更充分之批判，此派所謂自然主義者即指功利派倫理學說所得自及其所吸收於天演學說方面，而得之特別發展及擴充。其第一種事功，或大規模之建設之事功，則有天演哲學家自任之，即斯賓塞是也；第二種事功，或批判事功，則有數位思想家之受過薛知微之直接本人及其著作之潛力者擔任之。此諸位之事業，尙未告成功；作者今只舉索爾立教授之自然主義之倫理學（一八八五第一版，一九〇四年第二版）（原註）在此作之外，應加索爾年之三篇演講，其題目是「倫理學」，近時的趨勢，格林，卜拉德等者，諸大抵皆是在德國之尼采，英國之達爾文，斯賓塞，格林，卜拉德等者，諸大抵倫理學見解。在第一篇演講之介紹言中，索爾立教授曾發爲極有表示之倫理學。演講者首先以英國當第十九世紀中，較早之諸多思想家所概念之倫理學諸問題，與今日，不是仍如從前之倫理學爲純粹問題相比較，於是發論「見第十頁問題，至於今日，與今日之相同之倫理學純粹問題相比較，於是發論「見第十頁問題。此君且以此爲不可諱之事實。作者曾在此章及前數章中，屢次提及之，謂在德國之觀念派哲學家之並無意。反對或改變歷代留傳之傳統，屢次提及之。

倫理及宗教之學說，而授以教，又頗說及向於在悟較早此學期說，使之兩變大為合理，或關於道之有之續神化。是以索爾立教，而授以教，又頗說及向於在悟較早此學期說，使之兩變大為合理，或關於道之有之續內容。有倫理學者多相見或第七頁。其利改派及本則由派於，皆一不是日見對其近劇烈文化之怖。以為實行者是法德，自作者，將實於此有後有險機，會以討之諗及怖之。外一國八七更甚於英國也。最恐慌者行是法德，自作者，將實於此有後有險機，會以討之諗及怖之。外一國八七更甚於英國也。爾福曾發為備論之意見：相倫理學非人受一稀奇之其遭重；要以其派所行方面而言，至於心報一辨方面，則六十向七頁以至於八日，年仍是無窮盡上之文所辨云，中遠得其反，見一宗而論至今一日，七則七年復發十是世之紀論誌矣。第一約冊與此同時百，三九黎頁尚能發其一言曰者：「以意予謂本不而認其，予不能保守其地承認也。德之力是，若有人以爲予持其自身之野獸誤，尤為殘明暴，有此宗或明彼過於神學獸的也。斷予，則發人第將問於兩，足即是獸，求比於是之武斷之為理之證據。如果始有此證據，予之則水深信之人緊抱將籠持以如是活之武斷反。倘若謂無有等，予則人尤深毋信論人變作將如何於庸惡；但予求其所以守簡明者之，規則在乎不要相信者裝，作相我信輩，則後有人利，於將己不，至而陷於最深信其惡無理地矣。」**及窩德教授之**

**李斐德演講**（題目是自然學說與不知學說論，一八九九年）之原註，較為有組

理論一設，而較少批判，已發現於一九一一年，作者特於後來一元主義與有神論主義系統，再的哲學之近代嘗試。

六二、斯賓塞自認失望

斯賓塞之推用其天演哲學之律於倫理問題之積極效果，曾經其自己坦白發表自認天演主義，並未能供倫理學以其所望之效果。（原理註）（參觀其一九三

版第二册之序文），其言曰：『人是一宗極繁覆之物，其所處之諸多情形，又極其繁覆，有如社會所發現者。今欲對於人之諸多公理或公論，多而整齊之時，顯然是不能容有徹底之不定之結論。』索爾立好之理由，斯賓塞此段言論時，謂『斯賓塞爾既有如是之不能自信，則有極好之理由，斯賓塞此段言能自信於天演主義之近時趨勢』。第一局建築矣。（引其機力（亦稱機械，亦稱工

具）學說之不足以解說生命之現象，亦經斯賓塞承認，此則在其修正其生物學

原理之後，發表於其中有特色之一段議論中。（原註）札普（Zapp）教授及巴

主義之，曾有意見曰：『予在一八九八年間之自然物理化學，討論札普教授之論及之，其結論曰：』發表在『予則相信此兩宗譯解（指自然物理化學，討論札普教授之譯解）卷，是皆不適用之。』動力的近修正者。予曾在此卷中，生物學一說，謂第一冊要件，則謂說，不能終極本性，理化學之學說者，亦不能八九八年十月二十日之自

然一。不獨斯賓塞之著作中，有所指明，即穆勒之著作中，亦有之——即謂其並

非不知吾人今日所謂粹純自然主義或機力主義之不足。此兩位思想家，皆曾多少空泛的承認一宗機關之存在，而在其系統中則無餘地以位置之，亦未爲之定名稱。而學派不同之思想家，則以爲此機關是根本上的機關，一入手則介紹之，稱爲心靈精神，或相類之名詞。斯賓塞所不過微示其意者，索爾立教授則有較爲顯明之發表，見於其著作之結束數頁中，此是其審慎分析自然主義派倫理學之較新之天演派形式者之效果。自然主義之倫理學有其前後兩形式：此較新之天演主義形式，比於在其前者，爲大有進步，因其以進步及發展之動力的條件及概念，以代在其前者之靜力的或固定之概念也。由是關於在自然中及在人類社會中之舉動，有較好之發表。已過之變遷，及正在表現之變遷，既有此新說，能使吾人較易於悟解此誠是一利益，然而有其大部分之利益，則爲他事所抵銷，即謂舉凡一切天演學說，皆不能達到一宗有定之標準，毋論其爲估計人類之行爲者，抑或以



之規定善之界說者。在較早時期之哲學家（指自然及心靈而言），原受希望及相信有某宗終極真理之存在所鼓勵而研究。如是之希望及相信，一旦破壞無餘，吾人或者只好等閒視之，或自安於義命，承認其在此自然及心靈兩區域中之研究，既不能求得其始，亦不能求得其終之不尙在懷疑之列者。至於所謂正確，亦不過是方法問題而已，既然，吾人可以降低真理之理想，從吾人所賴以入手研究之一定公理，或吾人所欲達到之目的，降格而作爲不過是一宗思想之正確手續。然而吾人不能拋棄其有最高及不能改變之道德標準存在之相信（若果拋棄之，則難免於盡失所據盡失其楮柱之險）；有此標準，然後吾人得以判斷人類行爲之價值，人類行爲之動機或意向及其目的。吾人之在實行區域中，而能滿意於一宗起落無定而且又不過是暫定之法則者，則殊爲不合於人性——此則毋論新科學與新哲學聯合，如何搖動吾人之相信其知性之能達到終極事實之永遠真確之言論也。科學或哲學的真理之界說，不過是言其方法之正確，或觀念之邏輯

合理而已；其實今科學（指較廣義而言）不能供道德學以一基礎，不能成一宗信條之能適合於處置行爲之原理者。換而言之，吾人可以謂較爲廣義之科學，在第十九世紀得有思想之諸多觀念及方面，法律及方法，然而按照比例，則失去其舊時之諸多公理及理想；此是建築之固定之基礎，而一定之目的所從以入覽之地。惟其兩底數是道德倫理及所有一切實行哲學所必不可少者。

六三、  
種勒及赫胥黎論字  
目手續

至以自然主義之倫理學而論，從前功利學派所概念之自然手續，則爲穆勒所貶，以爲於倫理上有不足；而近日天演學派所概念者，更爲赫胥黎不留餘地所貶。其言曰：『實行倫理上最好之事，——即謂實行吾人所稱爲善行或美德者，——包含一系之行爲，而此諸多行爲，以所有一切方面而論，皆是反對其在宇宙中之競存可以得勝之作爲者。……社會之倫理進步所倚賴者，不在乎效倣宇宙手續，更不在乎脫離宇宙手續，而在乎反抗之。』

（原註）引赫胥黎所著之「天演論」一八九三年，復載於其

第一全第。之索爾立教授曾條解赫胥黎之地位，有言曰：『宇宙秩序對於道德秩

序，並無言論發表，不過不知如何，宇宙則使道德產生而已；道德秩序對於宇宙秩序，亦不發表若何言論，不過謂其實在是不見佳而已。」〔原註〕引索爾立之「倫理學之近時趨勢論」

七（第四）  
頁一〇

六四、假言的惟  
心主義

索爾立教授在其自然主義倫理學之末，曾有所提議或啓發，謂有幾條事實，爲自然天演及心靈天演諸學所發表者，如是之事實，雖不能證明，而能留有餘地，以居一宗觀念的或惟心的譯解，因在自然歷史中及心靈歷史中，見有一定之目的存在也。索爾立並不嘗試發明其如是之見解，可以合法，不過只發爲議論曰：「此見解可以使吾人既免於自然科學家之欲從發展（天演）歷史，而推得一宗倫理學說之徒勞無功之努力，亦可以免於赫胥黎所堅持之反對見解，謂宇宙秩序與道德秩序之毫無希望之相衝突。其可以免於此第二宗見解者，則因此惟心主義譯解，以諸多道德觀念及人類之建設，是完全手續之一部分，是在舉動中之在時間中，引自然以至於精神者之多數因子。其所以免於第一宗見解者，則因

其主持一說，以倫理元素之最後發現於此時間手續者，則是最初所預先假定，且是悟解全體所必要者。善之理想可以貢獻於譯解天演，然而其自身之解說，必要求之於另一方法。』〔原註〕一九〇四年第二版第三百三十二頁。』

六五、  
組合惟心  
主義與自  
然主義之  
諸多嘗試

在最新近時期中，法國哲學之特色，即是組合惟心主義與自然主義之諸多嘗試。在四十年前，法國似乎暫時已失去其哲學思想之在國際間之潛力矣；孔德之哲學，即是法國學者最後之貢獻。德國之哲學，亦與法國相似，當黑智爾派主義既倒地時，德國早已停止其操演其一宗指揮歐洲思想之潛力矣。德法兩國之哲學思想，似已用盡其創造之能力矣。哲學思想各在其本國中，致力於批評、吸收、及修改其載於此兩大系統中之新材料、新觀念，則無暇能安定，亦不能聚精會神於任何有定而節制一切之觀念。每一系統皆遺傳於後代以一宗有定之事業，為後來多數年間，多數思想家規劃其研究之事功。如是之事業，是黑智爾之歷史精神及歷史的研究，及孔德系統之社會精神所啓發。在其他方面，此兩系統（我輩今

日已習慣稱爲德國思想及法國思想矣）之轉移後世者，各有不同。黑智爾主義學派，曾受確切研究之精神，即科學精神，所發生之反動；孔德主義，其自身原是此科學精神之私生子，則最先發生其潛力以及於英國，其後始及其本國，及其名稱既改爲積極主義（不稱孔德主義）之後，又運回法國，於是成爲法國思想之穩定習慣矣。

孔德始終並未自稱其達到單元的見解，以別于黑智爾。孔德之活動，始終不離於事實，較與實在之經驗或閱歷相諧和，仍保留多數之雙元主義。例如其堅持算理諸科學，與生物諸科學之間之本來不同之點，根據其社會學說於在人品中之兩宗不同之趨勢之存在，即謂『自利』或『利己』與『利人』的是也。其尤爲顯著者，則是其哲學之較早方面，與後來方面間之矛盾，是以往往激動其弟子輩及讚美其學說者，承受其此一方面，而棄其彼一方面，然而曾有極留心之學者，則曾追蹤其積極政治學之後來之發展之萌芽，於其較早之「積極哲學」中。孔

德哲學既有如是之二元主義，則引其弟子輩發起一宗研究，以求一宗能結合爲一之原理之能以從自利主義演繹，而得利人主義，以機力主義，解說人生之現象。爲此之故，則不能不借助於變形主義之原理，其力量則未經孔德本人所認定者。由是其弟子輩，對於英國之達爾文及斯賓塞所締造之天演哲學，加以縝密之研究。

孔德弟子之研究此哲學者，以利特雷（Littré）所造者爲最深遠；然而在此一方面，則有數位顯名之自然科學及醫學之領袖以鞏固之，在彼一方面又有三

四十年前兩位文名卓著之作者芮農及滕氏以維持之。（原註）「當滕氏思想自時，對於斯賓塞，莎或黑智爾之論理的一元論，既經用分析法構成其終始，皆自特，微以至意義，自意義以至感覺，更自感覺，至於各感覺之構成原質，皆於同質而不可得見之基本感覺中求得之。此種感覺，欲與神經系統，反射之各組總體相應，而彼乃以如是理解之感覺爲起點，欲用歸納方法，而祇借

於經驗，爲知識全部之重行結構」（參看法國之哲學中布特

者，介紹積極主義之精神於歷史、審美學、及普通文學之中，培養心理學及審美學

之研究區或如是之學術，是孔德著作中所無充足討論者。此數子者又解放積極主義於孔德主義中。今日尙有多人喋喋多言，侈談積極主義者，究不知其中有幾人，曾讀過積極哲學中之一行也。

爲法國之哲學思想起見，芮農與滕氏所經營之事功，尙不止此。此二子者，既是黑智爾主義家，亦是積極主義家；以其個人之信條（情無系統），組合於三宗不同形式之天演主義中，其一形式，即是孔德之較爲褊狹積極式，其二是達爾文及斯賓塞之自然主義式，其三則超越及透過第一第二兩式，即是黑智爾之較爲廣大之發展精神。此一形式，則是二子從庫爭之折衷學派得來，雖反對此派之空泛及過尙詞藻之精神（宗教）主義，而實從此學派保留其注重於研究歷史。如是之歷史的及批判的研究派，推廣至於古代學殖藝文，及東方學殖藝文，其教練法國後起之思想家者，亦是此學派之功。此後起諸秀，則以一宗新精神及新注意，播傳於哲學中，嘗試以天演觀念之較爲廣大之概念，以鎔合惟心主義與自然主

義爲一。

後起之秀有三人焉，世人日見其能轉移風氣，以模範並世之歐洲思想：此三子者，卽菲葉（一八三八年至一九一二年間人）、古育（一八五四年至一八八八年間人）及柏格森是也。菲葉及古育二子，與此章所論者有特別關係，因爲其所最注意者，皆集中於倫理問題也。其注意所由起，亦是從社會問題而來；其在孔德，則發起較爲遲緩。孔德之承認有獨立之倫理學存在，爲時較遲，且亦無完全之承認；至於心理學，孔德則始終並不承認，此指英國內省學派所培植之心理學而言；其在法國，心理學沉埋於最有特殊面目之近代法國之詩歌及小說中。然而作者所指之兩位並世思想家之勢力，則別有所在，在其根據倫理學於心理學，其尤與孔德分離者，則在乎其見得必要在重新整理玄學中，以求社會學、倫理學及心理學之一宗基礎。菲葉及古育皆先從研究古代哲學爲入手，菲葉所研究者，是柏拉圖之觀念學，始終皆重視之，古育所研究者，古時及近代之伊壁鳩魯主義、菲葉



始終不失其早年研究所培養之一宗惟心主義，古育則並不隱諱其懷疑習慣，如是之習慣，則充塞於舊世界之古代以後之哲學之幸福主義家之中者，此幸福主義派，與斯多噶學派有別。

其充塞於菲葉之哲學之重要新異之概念中者，即謂人心（此『人心』或『心靈』名詞，是用陸克及柏克立之廣義）是力之中心點，是活動元素之中心點。於是鑄造一名詞，稱爲『觀念諸力』。菲葉即以此概念，攻擊心理學及倫理學之舊學說。菲葉以倫理問題爲中樞問題，則發表於其早年之作，其一是自由主義與定命主義論（一八七二年初版），其二是並世之道德學系統評（一八八三年第一版）。此兩作皆再版數次，其早年所達到之堅信，即以其觀念諸力學說，或諸觀念之活動學說爲公式，以發表之，謂人心之諸多觀念，不獨是附屬（或附加）現象，不獨是在有機體中之物理的手續之消極反射，如發表於斯賓塞之系統中者，而謂從此有一宗初發起之事，進行於不獨人心之內界生活中，且進行於人心

外界之生活中。且進而維持其說，謂所有一切心靈狀態，毋論其為感覺、思想、情緒、抑或是欲望，皆有密切之關係，不能當作是內界生活之獨立諸元素而處置之，及分開之，使成孤立。舊時之心理學的原子主義，以為在吾人有意識之內界生活中，無一刻不是感覺、思維及反動者，非葉並反對之；不過有時在此根本的及結合的功用中，或是感覺及情緒，或是有定之思想，或是意志之動作，可以發現於前列耳。其實是『因為意識之正當烈度或其力，每一意識之狀態，則趨向於規定或多或少之內蘊及外張之舉動也。』是以思維、感覺、及志向，皆常與某種舉動有關係，既是內界之變，亦是外界之動。思維與動之部分的分開，即謂思想與動作之分開，是受個人及人類之教育及學殖之潛力而得。以孩童與野蠻而論，如是之分開，是罕見之事，或可以謂絕無其事。且『每一觀念，原是一影像，故此是一宗追憶的感覺及舉動之並在。』

〔原註〕作者曾經說過，英文無與法文 *ensemble*（並在或同）在相當字。非葉是本思想史屢次提及之思想之趨勢之最顯著之代表，此趨勢曾經作者以外說規定，爾威是實在之統觀方面之第三者曾為此問題，著有論說兩篇，登於一士達，爾威大學哲學會會報之第三

菲葉之初發起其自然主義之倫理學之批判也，則發明天演及積極兩系統，必要有心理學系統以輔助之。以爲利特雷及滕氏是較早之積極派，菲葉論其見解曰：『吾人對於毋論任何事物，不必驚異，亦不必發怒，惟要求其悟解；及吾人既已悟解矣，則吾人應善用法律之知識，以節制諸多現象；凡有害之動作，則防其再來，如防火防水然；在另一方面，則設法以保其有用之動作之回來，如農夫之於收穫之供給民食；第一要使諸多宗旨或原理，有具體化，以保固諸多效果，倘若不副吾人之期望，則不必委過於效果，——毋論其是物是人，——而攻擊（研究）其原因，且修改之；誠能如是，則拋棄哲學家之不能改變之「善」而自居爲智者，以「真」（或真理）自慰，且要相信大「惡」是謬誤，或是無知識，以真理爲助，而求達到有用，且因而得利；同時宜享習俗及習慣之美，及享有形可見之美；見醜惡則遠之，自爲防閑，不與殘忍兇暴相近，而不必厭惡或動怒；又宜自解，謂凡物之爲

物，皆其性所使然，如謂「虎之腹，是要食肉之腹」（此是一位法國積極派之言），「醉酒者之腹，是要飲酒之腹」，「刑事犯之腦海，是爲血所灌滿」，毋論有何事物當前，仍宜留守積極哲學之鎮靜，此哲學是順受現象，而不責詈之，分別其門類，而不貶棄之，其在算學，則不知所謂吉數凶數，其在天文，則不知吉星凶星，其在氣候學，則不知好天氣或不好天氣，最後則宜浸漬吾人之活動能力於冥想之鎮靜中，然而並非冷淡主義也，讀者宜謹記，智者若是觀察、比較、試驗，並非只爲求知識起見，且爲動作起見也，——法國積極家及英國天演家，皆以是爲吾人所宜維持之態度，人既與自然相接，又與社會相接，假使吾人果甘心於追逐抽象玄學，或無目之神祕主義之幻影，則亦已矣，不然，則必保留如是之態度，然後能知實在，能利用實在也。」

〔原註〕引非業所著之一並世之道德學系統  
一九〇六年第五版，第三十九頁。

如是之觀點，是純粹冥想的，鎮靜（不動情）的，功利的，或善於打算的觀念，簡化所有一切諸事物於必然或必要，而不爲自由動作留餘地，如是之自然主義，

自菲葉觀之，以爲要有心理學的及宇宙學的輔助。如是之觀點，必要承認天演之如是必然之手續之自身，則發生一宗新起點，動作之新中心點，一旦脫離於無生氣或無意識之紛亂世界之外，則有諸多觀念，諸多新活力之發現。是以倫理學問題，要求一宗心理學的及玄學的研究。菲葉則以其觀念諸力之心理學及玄學，以補其缺。

「原註」：「至善云者，非純然爲一種妄想也，因吾於思想中，能見其生者（耳目口鼻）之思想，顯於外，意念者，範圍以內，始之行爲，故有（指意念）而成主爲一。斯宇宙之創造者，同時有萬物之見及柏拉圖弟子之一人，有言曰：『造物主未嘗思想萬物。』」

「也如是者，因造物主之思想系統，此語可適用於人。」

**此兩著作皆爲觀念諸力學說之倫理學預築基地，是其最後之著作之主題。**

「原註」：「參看『第一版』，一九〇八年，有歷史的，其首要觀念如下：『發表於一組著作之中，進有統系的，一九〇八年，有『觀念諸力之心理學』，一八九三年二冊以上；『實驗主義運動』，其最後一書之序文中，曾明白論點：其倫理學地位觀念，如下：『此等理論，雖甚欠缺，一然可歸納爲四種主要論點：其一，道德之地位觀念，諸如下：』」



研究並世之倫理學，亦是先從批判英國學派入手（一八七九年），此則與菲葉相同，而發起則在數年之先。繼起之第一宗之建設著作，是一部審美學，作者於上一章研究美之問題者，曾說及此作矣。「原註」上冊第七章第六十二等節。見本思想史第二編。其在此作中，則從倫理及社會觀點，以研究美術。此作刊布於一八八四年，繼以倫理學論（一八八五年），及宗教哲學論（一八八七年）。「原註」古育之倫理學著作，有九年：「一種無責任無制裁之倫理學草案」；「英國現代倫理學」；「將來之無宗教」；「一八八七年」。以上諸書皆曾再版多次。

古育對於發展於英國之自然主義倫理學，雖自居於批判地位，而頗受此派著作之潛力。古育承認所有圍困一切自然主義倫理學之大為難，——即謂如是之倫理學，皆不能解說責務及允可之事實，即謂不能解說『其然』（或『如然』）與『當然』也。其對於所有一切宗教哲學，並承認其亦有為難，而此為難則在乎解說或辨明一種一定宗教（隨帶其信條及武斷）之存在，之發生於宗教精神

者之爲正當。其解決如是之矛盾及兩難，解決如是之雙元主義，及似乎背理之處之方法，則比於菲葉所用之方法較短。其法卽在乎取消之；古育並不要破壞道德或信仰；不過欲建立一宗道德之無責務無允可者，欲保存宗教精神，而無積極宗教；其所宣布於世者，既不是無宗教，亦不是反宗教，而是非宗教，其中無武斷宗教，無神秘宗教，以作爲將來之信仰。

作者曾於上一章說過，古育所位置於其思辨之中心點之概念，是人生觀念。自古育觀之，此是一宗活動而能擴充之要素。在古育手中，倫理學則變爲方法學說，是自然自身所必要採用，以保人生之生長，及其最大之發展。且在其手中，道德變爲與某種活動爲同一，此活動卽且推進人生發展，使至於極充滿程度者。是以凡是收窄之概念，皆在其所反對之列，例如自利主義是也，而充其量，則造極於最高之美德，卽慷慨大度是也。自菲葉觀之，主動要素是觀念世界所自本，有其自然，卽是自然發展之效果；自古育觀之，其主動之力或激動之力，卽是人生之要素，是



六八、  
此兩位思想  
家所概括  
之理想不  
清之界限

發起於無意識而入於有意識之區域者。此兩位思想家，皆簡化天演手續爲一宗活動之要素之存在，與有生氣及無生氣之世界俱生者，亦是與存在之無意識及有意識之世界俱生者。此兩君者，一面堅持心靈之活動方面，以反對純粹知性的或冥想的方面，而目的則並不能對於人心關於某某種發展所定之價值之不同，供以解說，例如對於美醜，對於善惡，所定之不同價值是也。此二子者，皆無最善（至善）之界說，自此二子觀之，似以最善爲不過是一宗手續，毋論其爲觀念世界之主動力所激發，抑或爲人生要素之激動力所激發。其結果則是皆請斷於一宗理想，而關於此理想則始終無界說，無譯解。此二子者，既持如是之見解，則近於其他思想家之地位，例如德國之朗格，英國之格林是也；或者其人並不承認其爲諸多爲難所困，如其他思辨之同爲所困也。

本來在道德判斷之中，有與其相關係之心理學的材料（底數），結晶爲吾人日用之字句，是在心靈哲學所不能廢棄者，而在自然哲學中，則無餘地以容納

六九、在德國之  
價值學說

之，於是激發德國一派思想家，取倫理學之一宗純粹實寫或分析地位而居之，且往往綴合於歷史的研究；此派思想家提倡，給一宗道德意識之現象學於個人及人類。作者曾經說及，如是之研究起點，已見於赫爾巴特及伯尼克之著作中，是以今日往往多引及其二子之作。此派特為研究其所謂判斷價值，以別於判斷事實，研究行為標準，以別於思想標準，研究當然之慣用法律，以反對其然之制定法律。雖然，此學派有其特別之點，即在乎限於純粹心理學的或人類學的方面，而不顧玄學的方面。因其不信玄學，是以此派思想家，鮮表同情於陸宰之系統，且不甚重視之，有多數且忽略之。而陸宰則首先顯明區分，世界所發現於冥想者心中之似乎各不相因，而其實是交互組織而成之三方面：其一，是事物或事實世界，其二，是關係或法律世界，其三，是價值或所值世界，此是陸宰之功。同時陸宰又是第一位思想家，首先鑄成一頗能賅括之詞典，以發表其價值學之學說，在較為新近時期，則稱此學為價值哲學。

此學派雖然開創心理學之一個新區域，而正在培植之，——個人之利及社

會之利，道德之倫理及法律之倫理，相會於此新區域中，——且擴充道德哲學之一方面，而尙未能建立任何概念之關於中樞之倫理學諸問題者；即謂善惡問題，本務與責務問題，美德與幸福問題，行爲目的與行爲動機問題；純粹之實寫的、分析的、或歷史的方法，似乎不能關於如是諸多根本的問題，再有若何進步矣。是以又有另一方向之思想發起，殊不重視如是之純粹之實寫的、分析的、及歷史的研究之以諸多自然科學之無情精神行之者。雖如是之諸多思想家，推廣自然兩字之意，以包括在社會及歷史中之個人心靈，及集合的心靈之現象，亦不能免於如是之反動。如是之反對自然主義倫理學（自然主義是指其最廣大之義意而言），其所反對者，是此派中之系統的研究，及批判的研究，則爲一位思想家所熱心宣布；此位思想家之教義，早已有通俗之潛力，早已得名，遠在哲學歷史家及哲學教授降志屈尊以注意於其著作之先矣。其實此位思想家之諸多著作之所以能令

戈、  
對於此諸  
多分析的  
研究之反  
動





一體，激動後起之秀，使有個人之思想，及個人之行動，此則尼采之功，有非其他並世之思想家所能及者。其嘗試深印於當代及德國之少年者，即是一宗堅信，謂有某種根本上新舉動將發生，或已經正在發生，個人之努力，即在乎求悟解此新舉動，且廁身於此新舉動之間；此新舉動爲何，即是不再忍受當日之諸多惡事，及衆人所承認與此諸惡奮鬪之方法，應一舉而盡掃除之，切勿稍事姑息。是以尼采所主持者，殊不是舊日之最多數人之最大幸福主義，而是偏重選擇過之少數人；並不是升高羣衆，因如是升高之效，不過是抑底多人，使同降於庸劣之列而已，最重者，是要有出類拔萃之異能異力，若既得之，則鼓勵之，造成其爲超人，尼采以是爲將來之福音；其實即是鼓勵競存，趨重於以個人而節制羣衆。

尼采既鑄造如是之鋒利詞句而廣播之，則不獨發露其根本推翻主義（亦稱急進主義），且將環境之觀念及趨勢而包括之，其中有若干觀念及趨勢，原是德國及其新近之歷史之特色。例如以急進及慘酷手段，聯合於偏向於保守及貴



是故在德國之哲學思想之倫理界中，有兩宗不同之新發展，標示學校內之思維與學校外之思維之分別，即是專門學者與非專門學者之思想之分別：如是之區別，尤為顯著於德國之哲學思想，近代其他諸國，則不及其如是之顯著也。在此一方面，則有研究之新區域，即謂價值之普通學說，即是實行承認及領會陸宰之一宗價值或所值之獨立區域之觀念；在彼一方面，則有提倡承認個人性及人格性之要求之發異彩而沉著之宣言書，如是之要求，則為多數之新近之科學及經濟學諸學說所推置於背景，而忘記之矣。然而此兩分途可注意之思想，並未曾作有多少事功，以研究中樞的倫理問題——即謂善之問題。此善之問題，仍然是一頭兩面之問題：第一面，以善作為欲得之物，或要爭得之物；第二面，以善為人之意志及行為及與有關係者之賓詞：在此一方面是目的，在彼一方面是人類動作之品格。雖然，吾人若謂此道德問題之雙元主義，在德國及英國近來之倫理學著作中，曾有較為顯明之規定，則並非言過其實也；此兩國之著作，已使此問題與當

七二、善之問題  
有兩說即  
目的及本  
務



代之哲學的意識，較爲切近矣。其在英國，如是之事功，則有如作者上文所云，曾爲薛知微之倫理學方法所經營，〔原註三〕當第十九世紀之末年，及自是以後，足以證明學者之注意於此問題，亦足以證明此問題之繁多兩難。有人且謂此問題，隨吾人之較爲精密之倫理學研究而發，起者是也。在薛知微之一思想家未研究此問題之先，道德感覺之心理學也，並不如是之簡單也。且作者，如包爾生所云（正文所提及之論說）之簡單也。凡研究德國倫理學，且作者，如包爾生所云，密爾教授（Prof. G. Simmel）之重要著作，如道德學緒論（一八九二年至一八九三年版，凡二冊）者，當能顯見其如此。作者在今世紀諸多著作中，姑學西密爾此書，誠恐難免以詭辯成爲。及多數之曾受其潛力者，其中之一，即是作者所嘗特別注意之索爾立教授之條暢解釋。

亦有相似之良好事功，以澄清空氣，使當日倫理學問題，得以爲多數有思想之讀者之貫徹研究者，則有幾位德國之著名思想家擔任之，——以作者觀之，其擔任如是之事功者，殆無有過於柏林之包爾生教授者矣。包爾生在其所撰之倫理學系統中，〔原註一〕倫理學（Ethics），一八九九年譯本。曾發明其自己之倫理

七三、包爾生之倫理學

學觀點。其陳說如是之觀點，雖比於上文所云之兩位英國作者，較爲明顯，而對於今日倫理哲學所可居之兩宗地位，尤能表示其極明顯極公平之悟解。此則有其最後之作以證之：即指其系統哲學中之一卷之討論倫理學者，此一冊系統哲學，即是其偉大之包括百家之作，名爲今代之學殖者（一九〇七年）之一部分。在此篇幅雖短而言之有物之一卷中，包爾生則有發明，謂倫理哲學（即作者所謂善之問題之有系統的研究）可以從兩宗各不相因之事實發起——其一即是意志之事實，此是奮力以求得某種事物者；其一即是當然之事實，亦即是加乎人類行爲之責務或本務。第一宗發起，引吾人於規定善之界說，爲吾人行爲之目的，其在較爲詳密之著作中，此善將分其自身爲多數之分開之善，或多數之善行，與人類行爲之諸多方面之性情相對位，或相應；第二宗發起，則關於一宗激切或觸動之力，是善行所由以發生及調整者，即平常稱爲本務感覺或道德良心者。有聯綴之倫理學系統，皆能從此兩宗，發起其中之一以建設之；此兩宗各有其專門之

爲難之解決事功。在哲學家之從冥想人類行爲所求之目的或多數目的入手者，則必要規定如是多數目的之界說，且必要再進而解說如是之諸多目的，如何憑憑或激勸個人之意志，如何變爲責務；即謂其如何變爲良心之命令。在另一方面，其有系統之思想家之從本務及良心之事實入手者，則要解說何爲合於本務之行爲，如是之行爲，將引吾人至於何宗事物，又要對付一宗爲難之事，卽是對於道德良心之根本事實，附以意義，及求其原始，況且其是歸入於人類之良心之狹隘區域之限制中，而此區域不過成爲大世界間之極微芒之部分而已。

包爾生如是顯明指出之兩地位，其在近代德國思想中，各有代表。包爾生本人則顯然自行宣布其爲屬於第一宗地位者。以包爾生之意觀之，以爲倫理學是善論（Güterlehre）。且曾解說，謂在哲學歷史中，以此第一宗爲發生較早，其最先之有系統的解釋，已見於亞里斯多德之尼可馬斯倫理學矣。包爾生又解說，當初原是善之學說（卽謂道德行爲所求之目的），在近代哲學之中，受人生現象

之較爲深廣之潛力，如何發展爲道德問題之一宗目的論，及工能的概念。如是之概念，在德國則名爲意志主義。其在英國，則再受詹姆士教授之潛力，反動知識學說及其然學說（卽玄學），而發生一專門之思想派，名爲實用主義。倫理學思想之反對派之發起於責務之感覺，及本務之概念者（*Pllichtenlehre* 或稱爲達道論），包爾生則謂起自（此只指歐洲文化而言）摩西十誡。在基督教之道德法典中則曾經受過浚深，受過擴張，而在康德派倫理學中，得有最適合之發表，此派倫理學，又稱爲倫理學之批判派。是以吾人見得此派之諸多代表，皆是多少折回於康德者；康德曾經爲此近代倫理學思想派，經營其哲學的概念，規定其諸多名詞。

近年又有一德國著作，其目的在乎以第十九世紀末年之哲學地位示人者，綴連其自身於近代最賅括之哲學歷史家之最有名之斐西耶，作者是一位近代思想家，名包哈（*B. Bauch*），在此著作中，從有多少不同之觀點，以研究此倫理問

題。其注意於主觀的或個人的趨勢，則有過於包爾生，其在德國，如是之趨勢，駸駸乎破壞或推倒常識派之世代相傳道德，不代以純粹自然派教義之宿命主義，或冷靜主義，而代以極端之人類之人格性之自斷，及其終極，卽是所謂之尼采之『無道德主義。』此兩宗趨勢，其一是自然主義的，其一是無道德主義的，據吾人所聞，則謂要有對於現在之倫理的意識之一宗批判的考察以反抗之。如是之補救，則仍求之於康德之倫理學中，以其原是從責務之事實入手也。卽是直言命令及自動的，卽是人類之意志之自制特性也。讀者宜注意於包爾生之倫理學，原是頗受過生命概念之潛力，卽謂受過生物學概念之潛力；至於其他一學派之諸多代表，則較多依賴於歷史的研究，例如從德國之觀念派哲學發起者。又有一位思想家，則處於居間之地，其目的在乎對於自然科學之精神，及歷史科學之精神，務求兩得其平，此卽是馮特教授所居之地位，是以德國兩學派之代表，皆能援引其所著之倫理學，作爲是標準之作。

〔原註〕馮特教授之「倫理學」，刊行於一八八六年，一八九七年有提欽涅（Titchener）

譯本

七五、馮特

在倫理學中，及在普通哲學中，馮特教授是最有名之意志主義之代表，且在心理學及倫理學中，曾介紹一有價值之觀念，是應特別承認及特別注意者。作者曾於上數章中屢次提及，〔原註〕見本思想史，第一編下冊，第四章，第五十一節，第二編上冊，及第二編上冊，第一編下冊，第四章，第五十一節，〔原註〕馮特謂心靈現象，與物質現象之分別，有如下列者：即謂物質現象，在乎一個不可改變之數量之物質之重新部署，而心靈之現象，則以其所謂一宗創造的綜合為特色；心靈世界，或在內之世界，是接連增長者，至於物質世界則不然，有物質常住及工能常住以節制之，或其他吾人所能假定或臆定之諸多元素之如是之兩宗常住以節制之。如是之概念，一經推廣於道德生活之區域，則發現為『他目的律』此則指明意志之動作，發生諸多效果之遠出於其衝動或動機所激發者之外，由是而創造新價值，是道德生活或道德諸善之現象之一宗增長之複疊。由此手續，而創生一個道德之客觀世界，或倫理諸善之客觀世界，如是者，復自行反

動個人之意識。（原註）宜以此論，與非業之觀念諸力學說，及古書之概

等頁。十五

以此概念，及從此觀念，倫理學則不得不研究普遍的或集合的心靈，以

別於個人之心靈。作者亦嘗注意及於黑智爾派哲學中，亦有與此相似之趨勢；即謂其搜求及求得理想的或精神的諸力，在學殖及文化之歷史的諸多創造中，有具體化。馮特亦然，由其思想之獨立行徑，不得不研究人類綴連較有進步之學殖之效果，於較爲草昧者；即謂綴連已有進步之社會及其學殖之歷史，於草昧民族之社會及其習慣；即謂組合最廣義之社會學及人類學也。因極重視研究人類學，於是意志主義派倫理學，聯合於自然主義派倫理學，有如斯賓塞及其弟子輩之後來之思辨及事功所代表者。

德國之反對派或批判派，亦不自滿於建築倫理學於純粹心理學之基址，即謂亦不自滿於以意識之直覺事實爲基址，例如本務及道德良心之感覺是也。此派雖固守如是之基址（底數或材料）之不能不承認之存在，有時與康德同維

持其說，謂如是之底數或材料，可以成爲足用之根基，以建設及保存實行道德，然而此派仍欲利用如是之事實，以建設一宗推理而得之信條，或事物之普通聯綴之學說。如是之學說，應能證明常識所習知，及幾乎所有一切思想派之發明家所已經證實之堅信，即謂堅信道德理想，或堅信善行，不獨是人及人類最重要之事，且堅信此善行，並以真實在之本性，默示（或啓示）於吾人，即謂啓示其內伏於各事物及維持各事物之精神的（宗教的）能力。然則批判主義派之倫理學，引入於一種宗教之概念矣；康德及多數之步趨其學說者皆然，不過形式及譯解，各有不同耳。

「原註」作者宜在此說及法國雷諾維之重要著作，而尤宜注意者，一展宗道德派之實行系統，其嘗試之康德，則看人的一倫理學，即純粹道德觀念，只引出之現於能自由者之社會中。學校以謂在人類之社會中，自從有公學，及不變分作派是爲教課道德。蒙學及高等師範學校，教員教之，尤其可覺，既已委棄之爲難矣。其有問題且一懸爲指示引入，於人當何學所殖之從孔德。主義之歷史，似發乎展，而兩得其不同之思想，演其



則說者已。往即謂有驗如所一證。明算之學的曲公線式或恆星軌道以道引之伸進之律演，其將法來之得行之（  
想。力之德之利威人權主義之觀念，及古以知人性之學助說，則謂能是一倒自激動主義。張之業之素理  
則。此三家認學根於，皆是終極表（諸多不同）及形式之無上演之派道倫理法學之。必在要另，一作方面正，  
當近行日爲已之來有源日，見其清漸長之中心意點，。至一德九〇之嚴厲，主義，不能，如雷諾大維作重解說出者  
之版與一。種雖然，法信國之最著名之思想家（不論今則古極顯，現於雷諾不能滿意於後來之道作德  
多。少雖有怪，幻其特色後，之哲學未著作，各溷沒其人格主義大；而重附帶。宇宙法思國有辨一者，玄，學則  
及道以證學明，論報代，頗覺得道德學有宗教化之所充塞矣，觀此

七六、有越過純  
粹倫理學  
之必要

由是觀之，倫理學思想之兩大學派，皆有其共同之特色。此兩派皆見得有越過倫理學（此是用其狹義，指私人之道德學說而言）界限之必要；此兩派皆搜求一較爲寬廣之天涯線，較爲深遠之眼界，以出乎個人之心，出乎其本性，及其所以自利者。總而言之，爲實行道德及爲系統的道德起見，仍不外乎戰勝或推倒自身，出乎自身之外。自此兩學派觀之，凡行爲之不及此者，殊不足以稱爲善行，毋論

其爲理想或實行也。如是之出乎自身之法，倫理學之自然主義派，及天演主義派，皆求之於研究人道主義，及研究人事，即謂研究人國；其批判主義派及內省主義派，則更進一步：其篤守之說，則謂人類之善行之根本，即是其宗教的本性，以爲凡屬於人者，其根本在於神靈，人國即在神國中。

七七、  
神靈及人  
類社會問  
題

於是學者心目之前，又發生兩個問題，皆是從善之問題發生，而復折回於善之問題者：在此一方面，則有人道主義問題，或人類社會問題，在彼一方面，則有精神（宗教）世界問題，或神靈問題。此第二問題，發現較早：人類社會之諸多問題，雖已常在立法家、政治家、及改革家之心目之前，然而只自第十九世紀初年以來，社會學及人類學始有專門之注意，而位置於獨立之根基之上。其另一問題，即是精神問題，亦可以稱爲宗教問題，則發生較早，若只論其有系統的及哲學的研究而論，則誠然是較早。有人發爲公允之論，謂專注意於彼一世界，附以超越的諸問題，有時且使最著名之思想家，不研究諸多眼前直接之重要問題，而分心於彼一

世界問題；其眼前直接諸多問題之解決，則往往委之於偶然之思想家，及素所未習之思想家，如是者，又出其未成熟之結論，驚人之學說，言之成理之學說，以浪得虛名，以見好於流俗。自有重大之羣衆舉動以來，發起於改革宗教，造極於法國大革命，然後乃將羣衆之權利，要求，及利益，置於前列，以反對此一方之貴族之權利等等，在彼一方面，則反對文章家及學問家之權利等等，然後始有系統的嘗試悟解、規定、解決此社會問題。作者在此後之兩章中，將討論此兩個不同問題，首先討論發生較早之問題，自多數人觀之，以爲此是根本問題，亦是較爲重要之問題，卽精神（宗教）問題是也。讀者既知第十九世紀哲學思想家如何如何處置此問題之後，則已得有較好之預備，以處置第二個問題：卽是人類社會問題，因有幾位思想家，以爲必先有滿意之處置第一問題，然後可以解決第二問題，然而又有其他之學派思想家（此派日見其增長），則致力於位置此問題於獨立之基礎之上，以其爲一宗學問之要用自然諸科學及歷史諸科學之綜合方法以資研究者。

