

4
自然與人生

著 原 著
譯 傑 譯
勒 培
穆 費

文通書局發行

190
797
3

自然與人生

(人類是否應取法自然)

穆勒原著
費培傑譯



3 0540 7743 7



通書局發行

A:215983

譯者序言

這篇關於倫理哲學的論文，是英國大哲學家穆勒所作。 (John Stuart Mill 1806—1873) 。穆勒就是論歸納五術，以集歸納推理學之大成的那位論理學家，他的論理學傑作已早被嚴幾道先生譯為漢文，風行我國，名為穆勒名學。Mill之名，本當從商務印書館哲學辭典譯為彌爾，其音較近，但因穆勒二字已為國人所熟知，所以就襲用了。

穆勒在論理學上的貢獻，當然是穆勒名學一書。在倫理學上的貢獻，便是他的功利論。他的倫理學說，是以公衆利樂為中心，不過並不專以外表的結果為準繩；內心的制裁也是要重視的。

現在翻譯的這篇論文，讀了之後，對於他的倫理思想，也就可以窺見一斑。這篇的題目，原來是 The Idea of God in Nature，應譯為自然界中之神的觀念。不過這個標題，在穆勒當時的環境中，固然能使讀者一見而知其內容所討論的是什麼問題，因為他們社會上是有宗教背景的，而論文的旨趣也就是對此背景而發。但在我國，既無那種背景，若將標題譯為自然界中之神的觀念，恐怕一般人士見了，便不免要把論文的內容與性質猜疑到一種別的

東西，與此文實際所討論的問題不相干的上頭去了。所以我就依據論文的實際內容，換上一個標題，名爲人類是否應取法自然。這樣一來，讀者雖然不能一見標題便明白作者的主張，但對於論文所討論的問題的性質，總可以有相當的捉摸。

作者的主張，細讀全文之後自能明瞭，譯者不用先作殘缺的介紹。只是取法自然一語的意思，有一點要預先聲明，免得讀者先起誤會：所謂取法自然，論文中所講的純是講倫理範圍以內的。所謂應否，也是以人生最高價值方面而言。換言之，就是說，所討論的純全是一個倫理問題，不是一個器用上的問題。是研究自然界的現象是否是以至善爲歸而爲人類所應該效法以作行爲的標準的；不是研究人類摸仿魚的身體的構造而造船隻，摸仿鳥的身體的構造而造飛機，是否是一個製造用品的聰明的途徑。這一點不過是標題的字眼上的一個小小聲明，爲免一般讀者萬一望文生義而起誤會；與原文內容毫無關係。

譯者自民國十七年離清華大學教職以後，數年沉痾，出入生死，本不料能再握寸管與讀者相見於紙筆間。民國廿六年始離病榻，於茲年餘，居然有恢復往昔健康之模樣，欣喜尚似。然追溯患難期中，生命之得以綿延，皆賴三

五摯友在物質上及精神上，與以始終如一之接助，而陳之長，賴彥于，程紹迥，趙仁禔，趙連芳，許繼廉，李雅梅及勵社諸友，猶爲寸心所難忘。今日能恢復昔日工作，皆彼等之賜，諒亦彼等之所樂聞也。爰於簡端述此，以表感荷，並博一頷。

民國廿七年元月誌於貴陽高級中學校

人類是否應取法自然

(原題：自然界中之神的觀念)



穆勒原著 費培傑譯

自然，這個名詞，以及在文學上從這個名詞變化出來或與這個名詞有密切關係的那一些字，在人類的思想方面，情感方面，從來都佔了一個重要的地位。這個事實，很不足奇怪，我們只要想想這些字最初的最顯著的意義是個什麼，便能明白這個情形了。不過要想追求字的原意，那却是很麻煩的事，因為字已用久，已經有了許多龍雜的意義攙入其中；那些龍雜的意義，雖與原意迥殊，却又與原意有密切的關係，以致易於混淆。像這種在倫理學與形而上學的思想中佔了很重要的地位的字，竟弄得歧義橫生，這確乎是一件不幸的事。歧義之中，不但意味龍雜，並且有些意義，勢力很大，引起的聯想也像是牢不可破似的，甚或與字的原意大相庭徑，而為原意所不容；而因為這歧義攙出的緣故，也就引起了不少的邪說謬論，而一般偽風尚，偽哲學，偽道德，甚而至於偽法律，也因之而生。

柏拉圖所揭示的與他所改良過的那種蘇格拉底式的辯駁法，其最大的用途就是在分析這種意義含糊的抽象名詞

。這種空空洞洞的名詞，在普通習用上頭，只能表示一種恫恍的意義，蘇格拉底式辯駁法，乃是要把他的定義，嚴密精確的定下來，又拿定義去用在與他有關係的各種尋常定理尋常議論上面，看看有沒有抵觸。柏拉圖用這種方法，闡精析微，他所遺留下來的著作中，這種辦法的好例子很多，後人思想之清晰，得力於柏氏者不少，可惜那些例子裏，沒有一篇是討論『自然』這個名詞的。倘若這名詞的定義經過了他那種深刻的分析，這名詞的種種俗用，經過他那種問答式的嚴格的試驗，我想繼他而起的那些思想家，恐怕不至於那樣草率，去誤用這個名詞，把若干推論，竟然建造在這個名詞的誤解的基礎之上。這樣的錯誤，在柏拉圖本人是決不會有的。

柏拉圖的方法，在追求字義上頭，即在今日，仍然是最好的方法。照他的方法，第一步是要先把字的精確的意義尋出，而欲尋求抽象名詞的意義，照例是莫妙於在具體的方面去找，即是說要在個別的實例中去求普遍的觀念。我們用這個方法來駕馭『自然』這個名詞，第一就要舉出一件實物來，例如水、火，或某種植物，某種動物，問一問，若果提及牠的『自然性』，我們心裏究竟是指的甚麼東西。不消說，我們說『自然性』，一定指的是這件實物的一

一切能力或性質的總稱。即是說，這件實物是怎樣的影響於別的外物(所謂別的外物，包含觀察者的感官在內)，別的外物又是怎樣的影響於這件實物。若果這件實物本身是一個有感覺的東西，那麼還得加上他的感覺力在內，便得了所謂他的『自然性』的全體。換言之，一件東西的自然性，就是牠所有的那一切表顯現象的能力。他所表顯出來的現象，雖是隨環境而變，但在相同的環境之下，便必表相同的現象，既然必表相同的現象，那末，所表的現象就可以用概括的話語陳述出來。這概括的話語，便是所謂牠的自然性的定律了。所以，若說在海平線的平均氣壓之下，水的沸騰點是在華氏 212 度，這便是水的自然性的一個定律。

某一件東西的自然性，既是這一件東西的一切能力和性質的總稱，那末攬統說一個『自然性』或單說『自然』，這個抽象概括的名詞，所指的當是一切東西的能力和性質的總稱了。即是說，自然者乃是一切現象的總體同着發生這些現象的那些原因。這其中不但包含了實際發生的東西，並且包含了能够發生的東西；即是說，『自然』這個觀念之中，各種原因中已生效果的那些能力固然包含在內，就是那尚未生效，或尚未用到的那些能力，也是包含在內的。我們對於一切現象，已經充分研究過的，既然確知是常依

定律而發生，只要有一定的某某條件，便一定要生出某某的現象。其條件或為積極性或為消極性，自不必一律，那末某某現象之發生，一定要具備些甚麼條件，當然也就可以推求得出來，其推求之所根據，或為直接觀察，或為以直接觀察為基礎的一種推理，都是可以的。人類對於現象發生之條件用這種方法而推求出來的，已經很不少了；所謂科學的進步，其主要部分也就正是在這上頭。某個現象發生所需的條件，一經發現，用概括的話語表示出來，便稱為這個特殊現象的定律。寬一點說，也就是所謂『自然界的定律』或『自然律』了。例如說，凡實物均互相吸引，其吸引力之大小，與其質量之大小成正比例，與其間之距離之二乘方成反比例，這個真理便是一個自然律。又如說，空氣與食物為動物生活所必需，這個話之必為真實而無例外，我們很有相當的理由推測而知，如其果如我們所推的話，這也就算是一個自然律了，不過這個自然所管的現象，是特稱的而非全稱的罷了。

照這樣說來，『自然』這個名詞最單純的意義，就是一切實現的或可能的事實之總稱。精細一點說呢，應該說是一切事物的發生的軌範，這軌範有些是已知的有些是未知的。何以定要這樣說呢？因為這個名詞所指的，不見得是

一些個別的瑣碎的現象的集合體，乃是一個概念；一個完全透解這些現象的心對於這些現象的存在的方式，所當懷的概念。這個概念，也就是我們的科學想要根據我們的經驗，一步一步的用概括的推法來達到的最後目標。

那末這個定義，就算是「自然」這個名詞的一個正確定義了。不過這個定義，只與他的通常意義中的一個意義相符合。還有些尋常用慣了的意義，這個定義顯然是與他們不合的。即如尋常說話，往往把自然與藝術看作對立的兩樣東西，一是自然的，一是人爲的。這個意思，便完全與我們的定義相抵觸。因為依據我們剛纔所下的合乎科學的定義，藝術當然是包含於自然之內，何能說是對立？一切人爲的，那樣不自然的？藝術並無獨自具有的任何能力，而只是假借自然的能力而利用之，以產生其所欲達之目的而已。從人的手中造出來的現象，與不假人力而發生的現象，同是靠宇宙間所有的那些原力的性質而發生出來的，或者說，靠那些原質與原質的合併體的性質而發生出來的。攏統說的物質或者分開說的某種物質其所具的性質數目，是固定的；合全人類的能力，也不能造出一點新性質出來。人所能做的，只不過將就所有的那些性質，設法利用以造成他心裏想像的東西罷了。樹子被風吹倒，浮於水面

，是基於比重定律與平衡定律；人造的船之浮於水面，又何嘗不是靠那些定律？野玫瑰與山間的草莓，開花結實，是依着植物生植的定律；人所種食的玉米，開花結實，難道又不是依着那些定律嗎？房屋是人造的，但全是靠一些自然性質，如像各部分的材料的重量和結合性等等，纔能不崩不潰；蒸汽機是人造的，但也是因蒸汽的自然膨脹力，衝壓一組複雜構造的一個部分，這壓力又因那槓桿的機械性質，從槓桿傳到另一部分，去把槓桿所接觸的什麼重物舉起，或把什麼障礙物移開。在這些以及別的人爲的工作中，人力的作用，都是很有限的，不過是把一些東西的位置移動移動罷了。或把原來分開的東西湊合攏來，或把原來接近的東西撤散隔開，使那本來潛伏的一些自然力，因這位置的變動，就發生了作用，造出所要的結果來。進而言之，就說那計畫的人的心意，的智巧，以及實行布置時所用的筋肉之力，亦無往而非自然界的詔力。

這樣說來，「自然」這個名詞，我們似乎不能不承認他至少有兩個主要的意義。一個意義，是指存於外界或存於內心的一切能力同着因這些能力而發生的一切事物；另一個意義，就不是指凡一切發生的事物，而僅指不因人類的作爲，或不因人類有意志有目的的作爲而發生的那些事物

。辨出這兩種歧義，並不是就算把『自然』這個含混名詞的含糊點發揮盡致了，實在還差得很遠；不過別的含糊點，凡有重大關係的，大半都可以因這一辨，便知道應該如何去對付了。

『自然』這個名詞，既然有這麼兩個重要的歧義，那麼我們談論一件事物的得失可否，甚至談到道德上的應該不應該的時候，萬一用到了『自然』『天然』等等名詞來表示贊許方面的意思，究竟用的是這些名詞的那一個意義呢？

用『自然』來表示這一類的好的方面的意思，從古來就有的。許多有名的哲學宗派，論到道德，都是以『合乎自然』為基本原則（即 *Naturum Sequi*）。即如古代思想，尤其當到那末葉陵夷期中，一切倫理學說簡直完全是以自然一語為考校得失的準繩。其中的禁慾主義派的學說與快樂主義派的學說，可謂是冰炭不容的了，却是兩派都是要證明他們已派的主張是合乎自然的。以合乎自然為歸，這就是他們的同點。後來羅馬法學家，因受他們的影響，所以在整理法學的時候，在他們的論文前面，擺起一條什麼自然法，說『自然已教導了一切的動物』；近代的學術整理家，不但整理法學的，就是整理哲學的，因為大都抄襲他們的遺範，所以『自然法』為題的論文，竟至汗牛充棟；而以

自然法爲最高準繩，爲最後標準的說法，在文學中也就處處皆是了，尤其是國際法的著作家，因爲沒有任何成文的定法來爲著作的資料，而又亟於要在國際道德中所有的那些通常最得人贊許的意見之上，去附以法律的威權的充實，所以最愛引用天然界中的想像大法以作這種威權的來路；因此，以自然爲歸的倫理思想，經過國際法作家的手，便特別的弄得更流行了。基督教的神學，在極盛期中，對於這種思想，曾與以一些抵制，但也不是完全的抵制，因爲照基督教中多數教派的信條，（但是確乎不是耶穌本己的信條），主張人的天性本來是惡的。但是這個說法，因他所惹起的反響，倒而使一般自然神派的倫理學家，大家都同聲一致的宣布了『自然界』的神聖性，而把那想像的自然之誠命認爲了宰制行爲的大權大法了。這個崇守自然的傾向可引盧梭(Rousseau)爲證；他所倡導的主義，其思想與情緒之主要成分，便是以想像中的自然大法爲道德之正鵠。這種主義，自從他倡導以後，遂浸潤於現代思想中，其勢最廣；即自號爲基督教徒者，也逃不出他的範圍。大抵基督教的教義，常常順應各時代的傾向，吸收當代所盛行的哲學以自益。我們現代的基督教呢，却吸收了情感派的自然神權論的色彩不少。不過現今的人，不大像從前的

人那樣好求專一的標準；或說自然，或說別的標準，都不能說是根據一個標準要去極端嚴格的推出行爲的一切規律來，也不是硬要將這標準適用於凡是人爲的一切事情上去。這種精密使用原則與嚴格矢從標準的精神，不是今人的精神；今人的習慣，只是要在混雜不清的標準中過日子。這種情形，對於穩固的道德信仰之造成固然不利，但在那些道德信仰鬆懈的人，却很覺得便當；因為他們的主張隨時變化，隨時都可以從各種龍雜標準中取得辨護材料以自圓其說。所以在今日的世界，要想找出一個純粹以『自然法』爲道德基礎的人，像古時那種學院中的著作家那樣始終一貫的推演他的學說，那恐怕是找不出的。雖然如此，但『自然』這個名詞以及與他同義的一些名詞，在今日的道德思想中，其勢力之大，還是可與其他的重要觀念相頡頏。大凡一種思想，一種感情，一種行爲，若果是『合乎自然』的，大家總覺得是已有可以贊美的理由。無論何事，只要能夠表明他是『自然』所『吩咐』的，是自然所要如此的，則大多數的人們便已默認這種吩咐是應該順從的。反之，一件事情如果被人斥爲反乎自然，那就一定是爲人所不能容認，不能寬恕的了。『不合自然』一語，在文字上，仍舊如昔日一般，還是一個詬罵的批語。發言的人，只要用

到『自然』『不自然』這等口號，對於道德上的得失標的臧否準便不必再去追求一個基本的原理了。而其實呢，這種口號之中曷嘗不自包含有他的基本原理在內，並且這基本原理，實質上還一定就是古時那些深思縝虛的思想家之所根據以建立他們那些秩然有序的論統的那個『自然法』。

但是，上邊所說的這些人所稱的『自然』果爾是什麼意思呢？能不能與我們所已經辨識的那兩種定義中的任何一個相合呢？若不能強使相合，是否還要另標新義，再立一個截然獨立的定義呢？猝然思之，好像不能不另標新義。因為，一切學問所研究的事項，不外兩大類，一類是研究『實然的』，一類是研究『應然的』，科學與歷史屬於第一類，藝術，倫理，政治，屬於第二類。『自然』的意義，我們已經詳辨的那兩種，看來都只能適用於這第一類的研究，即是說，他們所指的乃是實然的而非應然的。第一個意義明明說自然是宇宙間所有的一切事物的總稱；第二個意義明明說自然是人爲以外所有的一切事物的總稱；都是說實是如此的。却是『自然』這個名詞到了用在倫理學上的時候，便似乎要指應然的或應然的東西的正鵠或規律，而不指實然的了，所以上邊說，猝然思之似乎不能不爲之另標新。不過仔細一想，還是沒有另標新義的必要；用於倫理

學上的意義並不算是又一歧義。因為，以『自然』爲行爲的正鵠的人些，所稱的『自然』，並不是虛立一個空名；並不是說：行爲的正鵠，不管他實在是個甚麼東西，只管呼之爲『自然』罷了，如果是這樣空虛，那末所謂行爲應該遵崇『自然』，豈不是等於說行爲應當遵崇應當了嗎？那樣的話豈不是等於沒有說？他們說應遵自然，在他們的意思，乃是把自然看作一個外界獨立的東西，爲我們的行爲所應遵崇的一個外立的實然的標準。他們既然立了這樣一個應該表示『實然』的名詞，必然是因爲他們心目中已經有了一個或十分明晰的見解，說『應然的』的規律或標準，乃是由『實然的』做成的。

我這篇論文的目的，就是要來研究這個見解。換言之，就是那些凡以『自然』爲區別是非善惡的標準的一切說法，以及以順從自然效法自然爲可贊可美的一切主張，究竟是否有當，那就是這篇論文所要研究的。上面關於字義的討論，乃是一個不可缺少的引論。研究哲學問題的時候文字就像是環繞某物空氣的一般，必須先使這空氣清澈透明，然後能把那個物件的形象位置看得清楚。現在還有一個不能不注意的要點，就是『法』（或稱『規律』『定律』等等）字的意義也不要使牠稍有含糊。其實這個字的含糊點，本

來是極明顯極易分辨的，然而有時就是賢明的人也往往被其所誤而不自知，所以必須先把他也弄過清楚，然後再進行我們的研究。按『注』字與『自然』這個名詞的關係最為密切；他也有兩個顯然的歧義，一個是表示一部分的『實然的』事物，一個是表示一部分『應然的』事物，例如說引力定律，運動的三個定律，化合物的比例定律，有機物的生活定律，等等，便都是『實然的』的一部分。又如說刑律，民律，廉恥的定律，誠實的定律，正義的定律，等等，便都是『應然的』的一部分，或說是某人所認為，所覺得，所吩咐的『應然的』。前一類的定律（或法）如運動律引力律之類，簡直是人類觀察所得的一些『現象之發生之一致性』其中有一部分是前後關係的一致性，有一部分是同時關係的一致性。這些乃是科學中甚至尋常談話中所說的『自然律』的意義。第二種意義的定律，乃是地方的法律，國家民族的定律。或道德的法律，在這一類定律中，前面已經說過，有些法學家與自然法國家法的著作家，曾牽引了一個東西進來，也認為應當名之為『自然律』定律的兩個歧義之易於混淆，最好是舉孟德斯鳩 (Montesquieu) 的第一章的話來作一個實例；他說物質界有物質界的定律，低等動物有低等動物的定律，人有人的定律。又說，前兩種

定律之被遵守，比後一種較為嚴格。就彷彿是說『凡物之實然，無時不然，而人之應然，則時或不然，此殆近乎一矛盾或不可理解之事云』。意思混淆與此相類的，在孔伯(GCombe)的著作中觸目皆是。又從他的著作而汎濫於許多風行於世的文字中，所以我們今日常常讀到這一類的話，要我們遵守宇宙的物理定律，因為宇宙的物理定律是有『應然』性的，正與人類的道德定律之有『應然』性，其意味相同，其方式亦同。倫理上的『實然』與『應然』，其所以使人覺得其間的關係密切，甚或至於覺得他們簡直是一個同一之物者，其一部分的原因確乎是在『法』字或『律』字的習慣用法上頭；實然的我們稱之為『自然律』，應然的我們也是用『律』字來表示，甚至於用得很熟，意義也更强，無怪乎混而為一了。

(譯者按原文 Law 字有時譯『律』有時譯『法』，只圖詞語順口，未加區別。原文 Nature 字有時譯『自然』有時譯『天然』也是如此。但有時譯『自然界』或『自然性』等等，那便是看文義而定，因為 Nature 這字在英文有時抽象的有時是具體的)

我們說『自然』或說『自然律』是應該遵從的時候，或心裏隱隱含有這個意思的時候，『自然』這個名詞的意義

是不是我們前面所辨的那第一個意義呢？是不是表示那『實有的』一切，那一切東西的能力與性質呢？如果是的話，那麼遵從自然，乃是人人必然如此而不能或異的，並且無論他的行為是好是歹；然則所謂遵從自然，好處又在那裏呢？『自然』依這種解釋，便沒有那種行為不是依順自然的，並且其依順之嚴格與否的程度也是件件行為都完全相等毫無差等的。各種行為都是一種自然力的活動，而其行為之種種結果也就是由自然界中的一種東西的能力和性質，嚴格的依順一個或若干個自然律而產生的那一些自然現象，例如我用我的意志支配我的肢體器官去攝取食物，這種行為和這種行為的結果，完全是依守自然律而發生而進行的；那管攝取了毒物，沒有攝取了食物，依然沒有絲毫的區別，若果人類除開自然所賦與的那些能力之外，明明沒有任何其他的能力，除開依順自然律之外明明沒有絲毫自由活動的可能。而又還要囑咐他遵從自然律以行事，豈不是一個笑話！所需囑咐的，僅僅是在那一個境地該用那一個自然律罷了。例如過橋的人，如果橋窄而沒有欄干，便可以囑咐他應用運動物體平衡定律，小心支持他的身體，不要單只順從引力定律，落下河去。

人所不能不為的事，我們去勸他為，雖然是無用；善

惡完全沒有差別的事，我們去立一個善行的規則，雖然是可笑；但是，根據人類的行爲與這最廣義的自然律之間所應有的關係，還是可以造出一種合理的規則來指導行爲。人類對於自然律，或說對於物性，固然是完全順從而莫能或違，但是他却不一定用了自然律來「指導」他的行爲。他的一切行爲雖然是完全是符合於自然律的，但不是因爲心裏先明白了自然律然後有意的去借用他來指導行爲以求達到心裏的一種目的的。人之對於自然律，以自然律之全部而言，自然我們是逃不出他的拘束，但以指定的某一個定律而言，我們却是能够逃避他的拘束；因爲那個定律要在某種一定的環境之中才行使作用，我們只要能够躲開那個環境，便逃脫他的拘束了。我們的行爲雖然不能不受自然律的拘束，但是我們可以利用某一個自然律的力量去抵消另一個自然律的力量。所以培根(Bacon)說，我們可以因服從自然而驅使自然。大凡環境一有變動，要來支配我們的行爲的那些自然律也就多少要隨之而變動一點；我們在目的或手段的選擇上頭，只要費點斟酌，就可以多多少少使我們的行爲或去受這一組自然律的支配，或去受那一組自然律的支配。所以，教人「違順自然」，那個無用的教訓，若果改爲一個「研究自然」的教訓，教人對於與他要發生

關係的那些東西的物性，凡足以促進或阻撓自己的目的，都去求其了解，並且加以謹慎的注意；那末我們人類恐怕早已尋着了一切賢明行爲的那最高原則了；或者簡直說，已經尋着了賢明行爲的本身的定義，恐怕更爲恰當些。這個最高原則，我確乎相信在那些懷着表面與此相近而實際毫無意味的學說的人們中間，必定有一部分人的心裏已經隱隱約約的有了這樣一個原則。他們已經看得出來賢明的行爲與不賢明的行爲的差別是在乎對於與行爲的結果有重大關係的某某自然律，是否加以注意。他們以爲人若對於某某自然律加以注意，以形成了他的行爲，便叫做遵從自然律；反之，若果實際上加以忽視，行爲的時候，好像沒有這個自然律存在一般，便叫做違背自然律。但是沒有想到他這裏所謂違背自然律，實實在在是違背這一個自然律而遵從另一個自然律，或竟然正正是遵從這一個自然律呢。例如一個人走進火藥庫去，或是因爲不知道火藥有爆炸力，或是因爲一時不小心沒有想到，以致把火藥引發爆炸身死。他玩視(或說違背)火藥要爆炸這個自然律，正正就遵從了這個自然律而死。

『遵從自然』這個學說，其所以被人信從，明明是由於他與『注意自然』這個教訓有近似而易混淆之點。但主張

遵從自然的人，其立說之旨趣，便比主張『注意自然』的人的旨趣較奢，而遠非其所敢望。注意自然，只是要覓得物性的知識，再用這種知識來指導行爲，所以僅僅是教人謹慎的一種規則，教人在選擇手段以達目的事情上要謹慎，使其心中所懷的企求與目的能發生效果；至於是些什麼企求什麼目的，乃是置之度外的。至於說服從自然，遵從自然，便不僅僅是一個教人小心的話，簡直是當作一個倫理上的定論；在那些談自然法的人的心目中，甚至於硬當作一種『法律』，可以設法庭來處理，可以用刑罰來實施的一般。夫所謂『正當』的行爲，自必與『賢明』的行爲有別，而其涵義亦必超過『賢明』的涵義，這是不言而喻的。然而超乎剛纔所說的這個謹慎的教訓之外，再沒有什麼教訓可以與那廣義的飽含哲學意味的『自然』一語發生關係。那末我們所以就只得退一步來試試，看狹義一點的『自然』如何了。狹義的自然，就是與藝術對待的自然，單指我們觀察所及的現象中之不待人爲的部分，而不統指其全部的。

現在我們就來研究一下，看『順從自然』這個想當然的實用的定論，照『自然』的第二個意義解釋起來，究竟有沒有什麼意義。『自然』的第二個意義，指的是人爲以外的一切事物。那麼『自然界』中，這些不待人爲而自然如此的事

物，純然自存而沒有誰去沾惹他們的時候，是不是我們想要使其萬物來適合我們的用途的時候所要遵從的法則呢？這樣一問，立刻就可以看出這個定論，依這第二個意義解釋起來，不但是像依第一個意義解釋的時候那樣無意義無用處，簡直還顯然是自相矛盾而不可通的。因為從一方面說，人類的行為不能不吻合自然，從另一方面說，人類的行為的目的正是要變動自然，修改自然。若果萬物的自然現象是完全正當完全滿意的，那麼根本就用不着有什麼行為，一有行為便是畫蛇添足，不但不能使什麼東西變好，並且一定要使他變壞。萬一說，行為是可以有的，那也一定是直接順從人類的天性或本能然後可許其有，因為只有天性或本能或者可以說是歸屬於『自然』的東西。但是若要用思慮與目的來生出任何的行為，馬上就是在破壞自然的完美。一切人爲的既然都不及自然的，那麼人生時一切藝術究有何用呢？挖地，犁田，造房屋，穿衣服，全部都是直接的違犯那『順從自然』的命令。

這種說法，無論何人，就是感情最傾向於『順從自然』的命令的人些，恐怕都要認為是言之過甚，推之過遠了。許多人力勝天的事，藝術超越自然的事，無論何人都是認可爲以稱許，可以佩服的；天然隔離的河岸，人去搭橋把

他聯絡起來，天然的荒澤，人去排水把他弄乾。天然蘊蓄的水，人去挖出井來，天然埋藏極深的東西，人去把他採取出來；天然的雷電，人去用避雷桿撇開，天然的洪水汎濫，人去築水堤防範，天然的海洋澎湃，人去設波堤躲避。這些誰不稱道？但是稱贊這些成績，便是默認「自然」之道，我們是要去征服的，不是要去順從的；自然之力，對於人類往往是居仇敵的地位，人類想要從自然的手中攫取他所能得的毫末之微的利益來自供其用，也必須要用強力或智慧去爭奪，纔能獲得，而他所得的那毫末之微的利益，其量雖微，其功則大可稱頌，因為人力之微弱與天然力之偉大相形之下，相懸霄壤，爭奪而能有所獲，乃是十分難能可貴的。稱贊文化，稱贊藝術，稱贊發明，便是貶抑自然；便是承認自然的缺點，而這種缺點之努力改正與減少，又是我們人類的天職與功勞。

人類無論有了一點什作爲來改良他的環境，便覺得有點兒使自然界的自然秩序被人譴責，遭人蹂躪；因有這種感覺，所以歷史上每遇有什麼破天荒的新法來圖改造的時候，這種新法往往最初要惹起一點宗教的猜忌，好像無論如何，總是不禮於神，並且多半還是直接侮神的。因為無論說多神教的諸神或說一神教的惟一真神，總是認爲能力

很大或竟爾是萬能的；宇宙間的種種現象都是認爲是由他作主，自然界的一切進行都是認爲是他的心意的表露。人要來設任何的方法改造自然現象以求人類的便利，總好像有干涉神權的嫌疑；雖然人類的生活，若不是仰仗這一類的干涉，層出不窮，一定早已不能維持，更談不到什麼安適；但是每一個新的干涉，確乎是戰戰兢兢而發起的；發起之後，直到所歷的經驗已經證明不至於觸動諸神之怒，招致諸神之譴，然後敢於放心落意的繼續做去。同時，那足智多謀的祭司僧侶，也想出法子來調解，把人類的各種重要發明每種都認爲是某一位神的一種特別恩賜，於是神威的全體仍然可以維持，而局部的侵犯，却也可告無罪。此外，各種古昔宗教中，還有徵求神意的種種方法，本有侵犯神權的嫌疑的事情，求得了神的明白的允許，也就可以無事。及至這種求神顯示靈跡的方法衰歇之後，又有所謂神的默啓，其用意與靈跡相同。天主教便是一個絕對不陷於錯誤的教會，人的自由行爲那些是犯禁的那些是許可的，這教堂有宣告的威權。遇有缺疑之處，便要根據聖經以作辯論，看某種行爲究竟是否聖經明文所許抑或文義所許，但這種這種許人控制自然的地方，依然是照從前的觀念，認爲是一種特許，並且只限於人類所急切需要的東西

；若果人類行使人力，超過了某種程度，還是要認爲僭奪神權，大膽逾越了神所許可的範圍。不過這種態度已在慢慢的衰減，不若昔之甚罷了。拉丁詩人荷累斯（Horace 65—8紀元前）的詩中，把造船與航行這種尋常的藝術稱爲不可作的禁事，可見就是在那個懷疑派的思想風行於世的時代，舊日的態度也還不曾消滅。到中世紀，與這種態度輝映的一種態度，其所達到的強度因爲有驅魔的迷信攪雜其間，所以不可與從前的那種態度相提並論；但是以窺探萬能的神的秘密爲有罪的說法，依然根深蒂固，多年都被用爲武器以攻擊當時所惡的自然研究；至於以謀奪天功爲不當的說法，則雖時至今日，仍有這種思想存在，遇着要想加罪於某種新異的人爲之舉或人心之謀的時候，除開列舉別的罪狀以外，依然可以像從前那樣，把謀奪天功這一條列爲罪狀之一，以加重其罪。固然，若直捷了當的說，造物者的意旨是不准人去改動他所造成的一切事物，或不准再加新的改動的，這話誠然沒有人說。但是總還有一種恍惚迷離的見解，覺得自然界中的種種現象雖然人類可以去控制其一二，然而其全部的組織，仍然是人類的典型，應爲人類所效法的；人類雖然在細小的節目上可以有些自由，但就大體而言，仍然應受自然之道的那種精神與理想所

指導；自然之道，其不可企及之善美，乃是人類所不能與他比頌的，人類最好是竭智盡力虛心誠意去抄襲天道，以圖有萬一之獲；自然界的自然狀況，雖然不說全部，但其中有少數特殊的部分（憑說者意向所偏而指出的特殊的部分），在一種別特意味之下，乃是造物者的神旨的表現，是一種標誌，指示一切萬物是特意被造來向什麼方向傾向，向什麼方向進行的；既說萬物，當然人類的有意的行爲也是包括在內的。這種心理態度，這種情感，平時因受生活中與此相反的潮流所抑制，雖然潛伏，但一遇相當的機會，當那一方面風俗習慣不置可否，一方面內心的衝動除開理性之外又沒有任何拘束的時候，他便馬上要發洩出來；一般修詞善論的人，便常常利用這種心理態度與情感，雖不是用去理喻其對辯之人，但那心已畧動的人些，對於說者的意見本已大致贊同，再加這種說法，自然可以使他更加滿意。現今的人，如果一種行爲只說是與神權管理宇宙的方法近似，便想使他贊許這種行爲，這是很難辦到的；但是如果他已經傾向贊許這種行爲，再加這樣一層理由，其影響便很大，可以使他覺得他所傾向的贊許又得着了，一個大援助。

『自然界中所顯示出來的自然方法（或自然之道，或天

道)，應該效法，『這個意見，固然很少有人明明白白的表示出作為普遍實施的原則，但同時却也很少有人明明白白的加以反對。人些遇着他人用這種意見來攻擊自己的什麼議論的時候，如像行路遇着障礙物一般，寧願把障礙物轉動一下而不願施以碎擊，因為他們自己心裏間或也有這種意見，就不管有沒有，然而總有點畏縮，怕發出什麼反攻的言論之後，被人指為輕侮了造物者的神力之功，所以他們多半是轉借對方的理由以自衛：對方說應該效法自然，他們也暫認其說為是，不過對方說他們的什麼建議是違背自然之道，他們却說那種建議雖然表面上似乎與自然之道的某個部分相違背，但是同時與其另外的某個部分却是相合，並且比對方所爭執的還要相合得更密切一點。用了這種方法去對付這些頑大的演繹謬誤，改良進步的途程中所遇的一個一個的錯誤，算是得破除了，但是錯誤的根源則依然存在，雖經一次的衝突，其勞力還是未受挫折；不過改良者的這面，衝突一次既然獲了一次的局部勝利，勝利次數多了之後，是非得失的先例也就累積起來了；這些先例，一面可以用來做攻擊那些強固的成見的資料，一面也可以激發改良者的志氣，見那失當的見解屢戰屢北，將來有一天或者可望有被迫而作無條件的投降的日子。因為這事

，對於許多熱心宗教的人，雖覺十分可憎，但不能否認的事實他們總不能說不願意睜目而視：自然界的現象，未經人類修改以前的那種樣子，任何的造物者，若果是有正義與仁惠之德的，決不會特意的造出了這樣一個東西來爲他所造的這些理性動物的典型，供他們仿效。假若造物者只有一位，宇宙不是德性各歧的多位神來造出的，那就只有說這不完美的自然現象乃是他特意造得不完美，爲要等人類來施行正義與仁惠，在他們的小小範圍中來加以修改的，人在世間最大的責任是要修改自己，這是宗教的精萃之點，爲古今最高尚的人們所時常公認的；但除開這個宗教責任之外還有一個宗教責任，是要改良世界，不單是改良人類這一部分，乃是連人以外的那物質性的自然界一並改良，這個責任，除開僧侶式的安靜派的人些以外，也是大家所公認的，不過只在心中默默公認，很少願意坦然瞭然的宣布於外罷了。

論到這個題目，我們不能不先把心中的成見完全化除；那些成見，可以正正大大的名之爲自然的偏見，因爲他們完全是基於感情的，覺得如此彼如，而此種感情的本身，又是自然而不能免的，不過越超了本分，在他們所不應攙入的事情上他們却攙入進去發生了關係。這樣的感情之

中，有一種就是『驚異』的情緒，驚異之甚者成爲『驚懼』，這種情緒是被那些偉大一點的自然現象所引起的；在完全沒有什麼宗教情緒的時候也能引起。例如絕大的暴風；絕陡的懸崖；絕貴的沙漠；絕大的海洋（無論是平靜的或是洶湧的）；以至於碩大的太陽系與使各行星繞行不離的那些宇宙之力；無限的蒼天與飽受教育的入的眼中所見的隨便一顆恆星；這些東西，使人目視之時，心裏不能不覺得人類的一切營爲，一切能力，實在是小得不堪，那裏還容許懷着螳螂自大之心，去對於那遠超其上的東西妄贊一辭，或去與崢嶸的宇宙，度長絜大呢。但是只要稍微自思一下，便看得出來這些現象之所以能深動我心，不過因爲他們是如此的碩大罷了。空間與時間的廣大和他們所表現的力的偉大，便造成了這種神聖莊嚴的感情；這種神聖莊嚴的感情，無論在何種情形之下，其與恐怖心的關係總是比較密切一點。而與任何道德心的關係，總是比較要疏遠些。這些現象的碩大，雖然儘可以惹起驚異的心情，而使人不敢與自然度長絜大比權量力，但所惹起的這種心情，與敬慕美德的心情的性質却完全異致，因驚懼而生敬慕的人，或者可以說是受過美術的陶冶過的，但他受過的道德教訓一定是淺薄無疑。想到『偉大』與『權力』的時候，想之入

神，遂致發生一種比許多尋常認為快樂之感還更為受用的情感，這是由於我們的心，天然具有一種『想像力』的秉賦，所以儘管所發生的那種情感在稍微強烈一點的時候分明是近於痛苦，而我們依然可以感覺愛慕。不過就是對於惡辰的權力，我們也同樣的能夠發生這種情感，不一定要對於祥善的權力纔能如此；並且我們對於宇宙間大多數的種種權力而發生這種情感的時候，如果明明曉得這些權力能夠加惡辰之行於我們，則我們所起的這種情感一定還更為強烈。若果因為這些自然的權力，含有絕大的能力，為我們所不能仿效，並且因有這一總德性足以使我們發生驚懼，而遂推定他們所有的他種德性當是我們所應努力效法的，或推定我們應當用我們所有的微薄之力去學那『自然』用他的偉大的力替我們所立的榜樣，那豈不是一個大錯？我們試想想，事實究竟是怎樣的。這些宇宙之力，第一樣使我們驚異的是他們偉大；若果我們繼續窺睇，不把視線等開，第二樣要使我們驚異的就是他們的一往暴亂而毫無所顧忌，說怎樣就怎樣，其進行之中無論要踐踏誰而犧牲誰何，他們是完全不管的。樂觀派的論者，要想證明『凡實然的都是對的，』不能不說自然力之不因有踐踏人類之虞而改其行徑之毫厘，雖然確是事實，然而我們心目中

若果要認爲自然力對於人類應有顧全的義務，不應踐踏，這却是人類毫無理由的要求，要想自然力像人類這樣講道德，當然是妄想。婆蒲 (Pope) 說得好，「你走過的時候，萬物的吸力難道要管口吸引嗎？」不過，在人與自然現象之間，這話固然不覺得怎樣，若是在人與人之間，這話就未免太唐突了。假若有一個人在亂摔石頭或亂放大砲，有人走過的時候他們也不管，等把人打死了，反倒像那樣用婆蒲之言以求釋罪，那恐怕他的殺人罪是不可赦的罷。

老實說。人對人做了就要犯絞刑或徒刑的事，差不多件件都是自然力天天所在做的。殺戮是人類的法律所認爲最大的罪的，自然呢，凡有生命的東西無有那一個不被他殺戮一次，並且其中的一大部分還要先受若干的苦刑然後伏誅，其所受之苦刑只有書上傳述的那些怪得無以復加的怪物，纔肯有意的昇來加之於血肉的同輩的身上。如果矯強要加一個限制，把人的生命看得特別一點，要剝削了人類的生命所應特享的某種條件，纔算奪命，那末奪命的事，依然還是「自然」所做的，並且除開很少數的人命可認爲例外以外，其餘全體人的人命都是「自然」所害的；其奪命之法或猛或漸，不一而足，只可與人類最壞的分子間互相殘殺所用的方法相比。或把人弄在木樁上刺死，或把人放

在輪子上鋸死，或把人投諸猛獸以飽其腹，或把人裹諸烈焰以焚其身，或用石頭去擣碎他的身體，像古人處置基督教的先烈一樣，或餓死他，或凍死他，或蒸出毒氣來毒死他，還有許多慘酷之殺法留以待罪的，雖納比斯 (Nabis) 與多米天 (Domitian) 之殘忍殺法亦不能過。這些都是『自然』做的，並且驕恣無忌，完全沒有顧到仁慈和正義，亂箭發出，當其矢者無善惡臧否之分，同歸於盡；就是正在做那些最高尚最有價值的事業的人些，也要受無辜之戮，並且有時還正是因為做了一件義舉以致喪命，簡直像是因善被罰似的。作惡的人，『自然』把他們收拾了，他們自己的痛苦得以解脫，受累於他們的人些也得以安甯，固然可以軫滅，然而有些利民濟世的人，其生命往往為民族之福利所繫，甚或為全人類將來千百年之命運所繫，而『自然』竟把他們收拾了，依然無所遺憾。『自然』之對待生命，便是如此。就是在他未嘗以殺為目的的時候，他之妄施殘刑，依然顯然是淫恣無忌的，動物受自然所命，活了一個短期之役，既然個個都一定要忽忽就戮，那末世上要想永有動物的生命，自然不能不另生新的來繼承其筭；但每次新生出一個人的時候，總是要使另一個人簡直縛在拷問台上似的受幾小時或幾天的慘刑，甚或因而致死；這是『自然』所定

的刑罰呀。又說，奪人類以爲生之物，其罪僅次於奪人生命者一等(著名的某作家認爲與奪人生命者同罪)，然而這種掠奪，也是『自然』所幹的勾當，並且其掠奪之規模極大，所奪之善惡不分。一次暴風可以摧殘一季的收穫；一次蝗災或一番水患可以使一個地方荒涼；菜根裏一點兒輕微化學變化，可以使成千成萬的人民餓死。海中的波濤，好像流沙似的，無論是富者的巨產或是貧者的微資，他有時一概掠奪而據爲己有，還要像人類的匪徒一樣，剝了他們的衣服，損傷他們的身體，踐踏他們的性命，總而言之，最惡的人所做的謀財害命的一切行爲，『自然』是無所不爲的，而且是大規模的做。『自然』的溺刑舟(Noyades)比賈烈(Carrier)的更爲殘酷；『自然』的爆發氣的爆炸，比人類的大狗更爲利害；他的瘟疫霍亂，遠非波嘉(Borgias)的毒杯可比。崇慕『秩序』的心，通常認爲是效法天然之道，其實正是與天然之道相反。通常所罵爲『紊亂』的和紊亂所生的結果，却正像天然之道的一幅肖像。無政府狀態與法國之大恐怖時期中的無道與摧殘與死亡，也比不上一個暴風，一次鼠疫。

但是有人說這一切的暴亂完全是爲要達到最後的深謀遠慮的好果。這種說法，我首先要批評的是，無論是否是趨

於好果，總是一個枝葉問題，與我們的主要論點是不相涉的。假如事的是非果然不可專憑外形論定；假如這些暴亂，在「自然」爲之，果然是爲要達到好的目的，但是人類去照樣仿效也說是要生出什麼好果，那是絕無人信的；所以即令「暴亂是要生好果」的說法果是對的，「天然之電」依然不能說是人類應該抄襲的榜樣。若果「自然」有殺人的行爲我們就應該殺人；「自然」用殘酷的刑罰我們就應該用殘酷的刑罰；「自然」摧殘蹂躪我們就應該摧殘蹂躪；那末就說人是應該效法「自然」的罷了。如其不然，那就只有說人類應該自行其是，不管「自然」所做的是甚麼了。這出謬妄，是論理學中的廢論之一法，現在我這廢法，也可算是逼出謬妄了罷！如果因爲「自然」所做這一件事我們就應該做這一件事，那末別一件事爲甚麼又不該呢？如說不該件件跟着做，那末爲甚麼又該跟着做一件呢？宇宙之自然秩序之中既然有許多許多的事，若果是人做出來的便要算極惡大罪，所以人類去仿效自然的方法來指導自己的行爲，一定不能說是合乎宗教，合乎道德的。這是一定不易的定論。那些天然界的事實，在我們的眼中所認爲兇惡造極，並且人去做了就一定要被認爲有罪的，無論你說他有什麼神祕的特點，發生善果，然而終於不能說自然是人類所應效法

的心

其實也並沒有人認真相信果有什麼發生好果的神秘之點。以自然現象爲盡善盡美的那些話，只可以認爲詩人吟咏之詞或宗教家虔誠之感，經不起嚴格思想的考校的。自然界的種種有害的力，就全體而觀，若說是有福民利民的目的，只有說所生的福利是在激起理性的人類去與此等惡力抗衡這一點；若說有別的好處，就無論是信神的人或不信神的人，也沒有人相信的。若果我們相信這些力果然是仁慈的上天用來敷衍他那含有深謀遠慮的好造化的工具，沒有這種工具那目的就不能達到的話，那末人類所做的一切事凡是做來抵制自然力或限制其有害的動作的，大而至於疏濬一個大澤使水流乾以防瘟疫，小而至於醫治一牙之痛或手擎一傘以蔽雨，一概都該認爲不敬之行了；這種想法，雖然情緒之中間或隱約有幾分如此傾向，實在還是沒有人如此想的。不惟如此，並且人類文化先進的部分所引爲光榮的一切改良，正是在於能夠把天然的患難用較良的方法剪除避免；這些天然患難，如果我們認真像大多數人自鳴於衆的那種看法去看，我們倒老實應該看作人生狀態的藥劑，爲無限的大智所爲設備的。並且，若果那種說法是正確的話，人類所能剪除避免的天然暴戾既然一代比一

代加多，那末我們今日的情況一定該有極大患難出現，這患難就是我們所已經征服的那些天然暴戾，從前以保護者的資格而行使其反對作用以對待這東西。但是有這種想法而照這種想法行事的人，我想多半是要被認為瘋狂而受拘禁，不得被尊為聖人罷。

惡因生善果，本來是極平常的事，並且一有這種事發生，聞知者莫不因喜其事之快意而嘵嘵鼓舌以鋪張而論列之。但我們第一層要知道，自然界的惡事生出好果的固然很多，人類的罪惡生出好果的亦復不少。倫敦之大火災，普通都認為對於倫敦市衛生確有很好的影響，這事就說果然是由於趨附教皇之徒的瘋狂所致，像那紀念碑上所早有的記載所說的那樣，其所生好果還不是好果嗎？古來志士仁人致身於不朽之業，因被暴君虐主的殘殺，便成了殺身成仁的烈士，而留芳遺範於人間，使人類受了他們的好影響；倘若果死於疾病，歿於溝壑，倒還沒有這樣的好果。不過任你發生了什麼意外的偶然的好果，而其行為之為罪惡始終不失其為罪惡。其次，第二點我們要曉得好的結果從惡的事情生出來的固然很多，而惡的結果從好的事情生出來的也是同樣的多。有些事件，或是公眾的，或是私人的，當發生之時人人扼腕，及至發來，生出意料之外的

好果，個個又嘆爲天意使然。有些事件，當時何等欣幸，後來又反遭其殃。想起一個先苦後甜的例，總可以想一個先甜後苦的例來與他抵消。這後先相反或事件與期望相反的事，結果悲苦的與結果快意的兩種情形，不但發生的次數的多寡相若，並且惹起人們的注意的次數的多寡也相若；不過人們的傾向不將這兩種情形平均一律的用來發概括的議論罷了；即或不像這樣說，但無論如何，近代的人總是不把這兩者平均一律的認爲神意之表現的，（古人尚有如此想法者）；人們只是偏重在人類見識短陋的上頭，世事無定的上頭，與夫人類期望之空虛的上頭，談些道德，其餘就不管了。其實，簡單明瞭的事實，就是這樣：人事的各方各面，極端複雜，任何一件事情，其所生之影響，也極其繁多，所以他不影響於人則已，一影響於人，其影響十九皆好歹參半。雖然一個人平生的乖蹇，大部分常有其光明祥瑞的方面相隨，然而任何一件福祥的事降臨到人的身上，若說同時絕對沒嗔憾堪憎之點跟着落到他的身上或落到別人身上，那恐怕是極端稀罕的事情；可惜有許多不美的事，其不美之程度太甚，以致雖或有點好處，也被人忘記了；而美事呢，却沒有這種情形，沒有因美度太甚而把附從的壞處完全忘却了的。並且大凡一個前因，其後

果之出，大部分要隨環境而轉移，所以很多時候，結果的全部也竟至與原來的主要趨向大相徑庭；因此，不但好中可以有壞，壞中可以有好，甚且好中所生的壞往往超過好的分量，壞中所生的好也往往超過壞的分量。不過這種傾向，無論在好的一方或壞的一方，究竟都不是一種普通的傾向。普通的傾向，乃是善惡各從其類而滋長，善者生善，惡者生惡。「富有者將益與之，貧乏者其所有亦將奪之，」這話乃是自然界的一個例規，也是自然界不公道的常事的一部分。善的普通傾向，主要傾向，是更生多善。健康，體力，財富，知識，德行，不但本來自己是善的，並且還助人獲善，利人求善，所助獲的善，或是與原來同類的，或是與原來不同類的。知識豐富的人求學更易；強壯的人更能做那增加健康的事，多病者反是；富有資產的人更容易掙錢，貧窮者反是；健康，體力，智識，才幹，是增加財富的工具，而同時財富又往往反轉是求得健康，體力，知識，才幹所必須的工具。在相反的一面呢，惡轉成善固然是不少，但普通的傾向也還是惡更加惡。身體病弱的人更易染病；不能勞力，間或不能勞心，往往至於不能求得衣食。一切苦痛，無論是肉體的或是精神的，都有使其以後更易感受苦痛的傾向。人一貧窮，便會發生若干心

理上與道德上的過惡出來。還有更壞的，就是人一被害或被壓迫，若果長明如此，便連整個的人品都低落下去了。一個不好的行爲可以引起若干別的不好的行爲，不單在作事者的本身。並且及於旁觀者及受害者的身上去。一切惡德。莫不灰習慣而其惡益固，一切惡習愚行，也都有愈傳愈寬的傾向。理智方面的缺點生出道德方面的缺點；道德方面的缺點又生出理智方面的缺點；並且一種理智的缺點或道德的缺點，又生出他種理智的缺點或道德的缺點。展轉倍乘，永無終止。

自然神學的那些有名著作家，我敢說，完全是走迷了路，沒有尋着立論的基礎，在他們的思想中明明擺着兩個互相矛盾的理論，要想使人信服。他們用盡了詭辯之詞，要想證明世間一切實有的苦難爲的是要使其不有更大的苦難，即是說，因爲恐怕有苦難，所以有苦難；這個說法，無論說得如何圓滿，充其量也只能用來解釋原來就受限制的東西的一切作爲，是在一定限制之下活動，不是完全自主的；決不能用來說明一個萬能的造物者的作爲；造物者既是被認爲萬能的，所以如果一件事他以爲是不得不然的，乃是他自己使其爲不得不然的。若果造物者心裏所要有的便能有，那麼世間的苦難便是他所要有的，這是無

法可逃的一個結論。爲上帝之道辯護而極端主張法天的人，要想逃避這個二者必居其一的難點，便硬起心腸，簡直說苦難不是一種不好的東西。他們說，神所樂的不是在乎使他所帶之物都快樂，乃是在乎使他所造之物都有好的德行；宇宙雖然不是一個快樂的宇宙，却是一個至當恰好而合乎正當的宇宙。這樣一說，雖然把反對方面的理由推置到一種以德行正道爲基礎的倫理學說上去，但仍舊沒有逃脫上面所說的難點。神要他所造的東西都快樂，這已經是顯然沒有做到的；現在說神是要他所造的東西都有好德行，還是沒有做到，與前說依然相等：宇宙間的現象，背於正義的地方甚且比背於仁慈的地方還更多呢。若果造物者的公例是公道，是正義，而造物者又是全能的，那末快樂與苦難之分配於世界，無論可以分配多量或少量，每人所享受的樂苦，一定要和他的行爲的善惡成精確的正比例；一個人的惡行若不比別的一個人的惡行較多，則他所遭的惡運也決不應比別一個人所遭的惡運較多；世界決不會有什麼無妄之災，也決不會有什麼無德之禍，一切人事簡直要像一篇倫理小說那樣演現出來才是。我們的真實世界果是這樣嗎？無論何人都必然曉得相差是太遠了；所以人心以爲死後應當另有世界以償補今生的冤債，那就是明明

承認現世的狀況往往是違反正義的了。若果又說，神並不注重拿快樂與痛苦來爲人類善行惡行的賞罰，乃是注重在德行的本身，好德行的本身就是至善了，壞德行的本身就是至惡了，那末這也應該照人的實際的行爲來分配才是；然而事實不然，許多人生下地來就是陷於罪惡之中的，自身毫不足責，錯處完全是在本身以外，或在父母，或在社會，或在無力控制的環境。總而言之，無論你用甚麼哲學、宗教的玄想來造出『善』字的任何離奇古怪標特立異的學說，要想把宇宙的『自然』管理說得像一個全善全能的主宰所做的事，那是萬辦不到的。

根據創造論來建立倫理學說，只有一個學說可通，即是說，善之原力，無論在物質方面或在道義方面均不能立刻完全將所有的惡力壓倒；不能將人類一下就安置在一個不須剝剝與惡力奮鬥的世界，也不能使人類與惡力的奮鬥回回得勝；不過確乎能夠並且確乎已經使人類有繼續奮鬥的能力並且能繼續勝利。以宗教之說來解釋自然界的狀況，只有這一種說法既無自相矛盾之點，又能不與所解釋的事實相抵觸。照這個說法說來，人類的責任便應說不是僅僅的去服從那不可違抗的力謀其己生的利益，乃是要出頭露面，勿自菲薄，不作仁惠無窮的一個神的無用贛品；這

樣的學說，與那仰賴一個造善之主（同時又要認爲造惡之主）的空想而予哲的學說比起來，似乎還不失爲一個較爲有用的信仰，可以鼓勵人類作事的精神。並且我還敢於斷定凡是從仰賴天眷的那種心理得出了一點有價值的理由與幫助的信仰，實實在在就是這一種信仰，不過實際有這種信仰的人，往往不自覺察罷了。在宗教上頭，人的實際信仰最容易因所用來表示的字眼不當而陷於誤會。好多人因爲以爲他們自己是一個萬能而專制無常的神的愛臣，遂發生了一種卑劣的信賴。因是有些人信賴一個力強德善的宇宙之主宰，信賴他所給與人類的同情之助，因而進德增善。這種人，從來沒有照萬能一語的本義那樣真正相信神是萬能的，這事說來也還差堪藉慰。他們的心中，爲要保存神的全善之德，寧可犧牲神的全能之能。他們或者還相信了任何某一途中的荆棘，神若有意除之，均有除之之力，不過不能免却要使他處受更大的障礙，或使全部的幸福中更爲重要的某種目的因而不能達到。他們相信，任何一件個別的事神是一定能做到的，不過若干事合成一組要一齊做到，那就不一定做得到；他的治理，像人爲的治理一樣，是一截長補短，折衷求當的調度；而宇宙也是一個不完美的東西，不能恰合他的心願的。並且他既是盡了所有的

全力使【原註】『這種堅牢的深刻信念，從宗教哲學家的著述中而出，其了解愈明者其信念亦愈深。萊布尼茲 (Leibnitz) 的著名作品『神辯』表顯這種信念最明。許多人把他的意思誤會，當作一種樂觀論，而福爾德 (Voltaire) 更因而加以譏笑，但他所譏笑的甚至於簡直不曾說着萊氏的主要論點，這是很可奇怪的事。萊氏並不是主張這現實的世界是想像可及的最好世界，乃是主張這是實際可能的最好世界；他說，這世界既是神所選定如此而不如彼，而神又是至善無上的，所以這世不能不如此。全文中處處都顯默認有一種抽出象的可能與一種抽象的不可能，與神的權力無涉的；他雖然很恭敬的屢次以萬能的字樣來表示神的權力，但把萬能的意義解得畧有限制，是在那個抽象的可能範圍以內的萬能』。宇宙的缺點減少，而只能減到現實世界的這種程度，所以他的權力，雖然遠遠超過人類的權力，但仍是極其有限的。例如人類有一大部分，生而為南菲北美的土人或與此等野人的野蠻卑陋程度相仿的人，主張上面這種學說的人便不能不承認神之加惠於其所造的人類只能加到這個地步，不能使人類竟此更為優秀完美，不過還是賦與了牠們上進的可能性，使其經過幾千百年的磨礪與苦難，陶冶修為，並且其族類之中無數的優秀模範分

子也爲努力上進而犧牲了性命之後，終於使其優秀部分達到了一個較高的水平線，可以再經幾千百年的改良而達於認真算得是好的一點什麼東西；這認真算得了好的，現今僅僅尋得出少數個別的實例。柏拉圖(Plato)所說的，至善本是無缺，其所以有此不完美之結果者，因處處限於物質方面的頑固性之不能順應，故不能有更善之結果，這話或者是很有道理的呢。但是若果要說那個神既是至明至善的神，又對於物質有絕對的權力，反倒有意的造出了那個樣子的東西，那就恐怕凡是對於倫理的善惡稍有一知半解的人都未必能認爲是可能的罷。並且無論他用什麼樣的宗教口吻來說話，也決不能不相信自然界與人類若果均是一個至善者所造的，那個至善者的意思是要教人類去修改自然，不是要他去效法自然。

但是，人們縱然不能相信自然界的全體是一個全智全仁的籌劃的實現，心裏總還是戀戀然不能忘懷一個另外的想法，說自然之中至少有某一部分一定是造來爲一個模範，爲一個樣本的人；人們尋常所認爲是造物者所有的道德的特徵，其形當存於造物者的產品的某一部分之上，可得而尋；一切實有之物，雖然不全部是應有之物的模範，但其中的某部必然是應有之物的一個完全無疵的模範，並

且還是特意爲要使人用來作爲嚮導作爲標準，去改正其餘的部分的。人們相信了『傾於善者應效法應成全傾於惡者應改正，』心裏猶以爲未足；還要再進一步去對於造物者的籌劃想搜求出一種更明確的表顯；並且心裏既然相信在造物者所造東西當中必然可以尋出這種明確標誌，便毅然擔起了這個危險的責任，在萬物中去挑選。這種挑選，當然完全是任意爲之，極其牽強的；惟一的指南，就是靠着『造物者的意向是求件件完美，不願任何一件醜惡』那個普遍的準則；如果挑選所獲的結果出乎那個準則之外，不能由那個準則推演出來，那所選的就必然是有害的；其與準則相背愈遠，其爲有害亦愈甚。

自然狀態中究竟那一個特殊的部分應該認爲是造來爲人類道德的指南的呢？這個問題從來不曾有一個公認的定論；所以立論的人，歷來總是憑他自己個人的偏向或圖一時的便利以爲去取，看神權管理之何處有利於他實際所要立的言論，便揀取該處，表明其結論與該處之理相類，以使其結論得以成立。這樣的去取，決不能斷定所取的究竟是不是恰當無誤，因爲我們決不能斷定神所造的東西之中究竟那一部分最能代表神的德性；任意揀取，無論揀取何處，其認誤必然相等；要想使其所揀取的不至於產生不道

德的結果，便只有揀取那最能助成全體的好處的；換言之，就是惟有揀取那朝着一個目標指向着的那些東西；但，如果說宇宙的全局是一個獨一的，全能的，不自矛盾意志之表現的話，這個目標便顯然不是這意志所指向的目標。

不過宇宙全局的構造當中，有一個特別的分枝，在些要想尋求造物者的意志的標誌的人們的眼中看去，似最有當選的而被認為此項標誌的資格，那就是人類及其動物所具的那些積極的衝動力：這種看法也頗有相當的由。其證法我們可以想像代為說明如下：創造自然界那位神只造了一些環境，不一定就是有意將順應此種環境方法指示給他所造的理性生物；不過若果在這些生物的自賦與了一些積極的發動力，來衝動他們去做某某一類行爲，則是那一類的行爲定然就是造物者的意旨所要他去行的行爲，絕無疑義了。這個論證，若果澈底推去，免要推到一个不妙的結論，說，既然凡人類所做的事必從某種衝動力而生的結果，而人類的衝動力又必然是造物者所賦與的，那就是說凡人所做的事無論那件都是一樣依順神意而做的；既然都是依順神意而做的，所以凡人所做的事，概是神所要的，概是所嘉許的了。爲要避免這

際的結論，所以就有人在人類的衝動力中劃出一個界限說，不是一望衝動力，乃是某一部分的衝動力是指向着對於人類行為所懷的一個特別意旨的，這個部分，他們自然的覺得，一定是神行表露的部分而非人行表露的部分；於是有所謂天生而然的人與人自造作的人，一人之中一部合乎天，一部出乎己，儼然成爲對峙，且因經過思而作的事，類乎出於人的本身，憑着猛然間的衝動而作事，類乎出於神意，所以人對於思慮的行為負責較重，於衝動的行為負責較輕，而思慮的行為遂被認定是屬於人的，不思慮的行為遂被認定爲屬於神的了。其結果便生現代盛行的這種思潮，推崇本能，黜抑理性，這是古時學家所未之嘗聞的；這種思想已是離乎正軌了，再加上種種常常與此並行的見解，把一切(或差不多一切)感情或動，凡一觸即發，不待疑問就動的，一概稱爲本能，於乎已離正軌的說法，變本加厲，遺害更甚了。終於弄得不多凡是不加思索的各種衝動，除開那些臨時雖不假思而從前是由思索而來，成了習慣的，其餘便都視爲神聖，原從思索而來，成了習慣的，因爲顯然不是出於本能，所以不得受同樣的尊視；其結果，凡不加思索的衝動，其可信可靠之程度均在理性之上，只有一些多正離無誤的

不在此限而已。我這也並不是說人些會把這種想法，一貫的推窮澈底：人生在世，那能完全任衝動橫行，一點不用理性來約束行爲？所謂管理本能，並不是不准理性掌舵，不過是把理性加一些束縛，只准他向着某某方面駕駛罷了。並不是要本能來管理一切，不過理性對於本能定要奉行一點說不出個所以然的敬禮。以本能爲神意的、一種特殊表現的這種想法，雖然沒有正式成爲一種一貫適澈的學說，然而常常是一種屹然峙立着的成見，凡遇理性的權威不足以毅然支配的時候，這種成見便有憤然而起以與之爲難的可能。

那些是本能呢？這是心理學中的難題，恐怕要一大本書纔能充分的討論，我現在不去過問。一切學說的爭執，我們不必去管他，但把人類天性中屬於本能的部份認爲主要的美善之點，認爲是無限善德無限智慧者之工作之表顯，那種說法我們儘可看得出來是很無價值的。凡經他人曾經認爲是本能的東西，我們就通通算他是本體罷，然而人類的德性差不多件件都不是在於本能而是在於克制本育；並且一個自然的人，除開所具的一些能爲性之外，差不多沒有任何一點有價值的東西；這一些各式各樣的可能性，完全要靠人爲的訓練來大加發展然後可得實現，這是確乎

不盡的。

『善是自然的』，這個觀念，乃是人性經過了很高度的人爲化以後纔生出來的觀念，我想若不經過人爲化，恐怕永不會發生這種觀念；因爲善良的情緒，一定要經過很久長的人爲教育之後，纔能充分的變成習慣，充分的佔惡劣情緒的優勢，達到那應機而發舉手而遂的境地，人類當離其自然之態還不甚遠的時候，在已有入化的人看去，那樣的自然人簡直與一種野的動物無異，不過比山中野獸較爲狡猾而已；一切品性的價值都是看爲一種所謂馴養的結果；馴養這個名詞就是古昔哲學家往往用來表示人類所受的那種適宜的訓練的。實實在在的，人類凡品性上的優點，無一不是與那未經訓練過的天然情感互相冰炭的。

若果說未經開化的人有什麼表表特出的一種德性爲我們所可以期望發現出來，並且實在發現出來了的話，那就只有說是勇敢，但勇敢這個德性，自始至終，還是由於克制人性中一種最強的情感而得來的。人性中最自然的一種情感。（若果感情的自然程度有高低之別的話），莫如恐懼；而如此強烈如此普遍的一種天然感情，居然會以人爲的訓練去把他征服，可見人爲的訓練的力量是如何的偉大了。人之獲得勇敢之德，有難有易，其相差極大，這是無

疑的事實。人的美德當中差不多沒有那一種的秉賦上的差別有這樣大的。但是若果說人自然是勇敢的，那就未必然了。有許多人是自然酷好爭鬥的，或是暴躁易怒的，或是富於熱情的；這類的情感當到十分激烈的時候，也可以達到不知恐懼的程度。但是只要把那衝突的熱情一取消，恐懼就立刻恢復其固有的勢力；一貫的勇敢，時常是從訓練得來的，野蠻民族中，勇敢雖不常見，間或也有勇敢的；但他們的勇敢，依然是教育的結果，與斯巴達 (Spartans) 或羅馬人 (Romans) 的勇敢之為教育之結果者不殊。在那些勇敢的野蠻民族當中，大眾的情感有極強的趨向，從種種方面表示尊重勇敢，鄙棄怯懦。或者有人要說，一種情感之表示，已先隱含一種先具的條件，就是該種情感必然先已存在，所以對於青年施以勇敢的訓練，必然其民族原來已經是勇敢了的，不過所謂先具的條件，與別的任何善良風俗所要的先具條件原無二致；即是說，不論那種好風俗總是要先有少數優秀分子為創立風俗的領袖，那些優秀分子，本與其他的人同樣的有恐懼，同樣的須要征服恐懼；不過他們的精神與意志一定是很強足以把他們的恐懼勝過。他們既有此等能力，或者就被認為英雄，而生出英雄的影響，因為凡奇特而又顯然有用的行為一定要受人欽佩。

的：既受欽佩，又加以他們自己也令人畏懼，他們便會獲得立法的權柄，因而創造他們所想創造的一切風俗。

其次我們另拿一種德性來說，就說愛清潔罷；愛清潔乃是人類與較低的動物之間最顯著最懸殊的道德上的差別之一；人缺了別的德性還不覺得什麼，惟缺了這種德性便最像禽獸。但愛好清潔，乃是一件最不自然的，完全屬於人爲。小孩與很多地方下等的人民，好像簡直喜歡塵埃；人類的大部分對於塵垢也不十分介意：有些整個的民族，在別的上頭很文明，然而對於穢污，有時那怕是極不堪的，他們也是恬然忍受。只有極少數人始終受不得。質而言之，清潔一事，可說只有不曾見慣骯髒的人才會厭惡骯髒，所以只有那時常是在一種極端人爲的環境中生活而不曾見慣污穢的，才會見着一分污穢都覺可厭：這好像是一個普遍的定律。一切德性之中，最顯然不是出於本能而是出於克制本能的，就是這愛好清潔的德性。清潔與愛好清潔，決不是人所自然有的，人所自然有的只是可以獲得愛好清潔之習的那種可能性。

以上所舉的例都是關於個人的，就是本丹 (Bentham) 所說的關於一己的德性，因爲這一類的德性，若果有的話，即使是未受教育的人或者也是歡迎的。至於社會性的德

性(公德)，簡直用不着說，自私自利是自然的天性，這乃是一切經驗所能完全證實的。這並不是說同情心不是自然的；我的意思，以為正是因為人類有一個自然的同情心，所以才有因訓練而得進入於善，進入於高尚的可能，也才有將品格整個抬高而止於至善的可能。但這富於同情的人，若聽其順從同情的本能而不加以訓練，則其自私自利與別人簡直是一樣的；不過自私自利的種類不同罷了：別人的自利是單獨的自利，這種人的自利是同情的自利，就是三五成羣的自利；對於同情的人十分和悅，對於其他的世人便極不講公道與感情，老實說，品質優秀精神熱烈的人些，一方面最能有同情心也最需要同情心，而一方面則因為品質優秀，各種衝動力特別強旺，所以他們的自私自利的程度，常為他人所不及，不過比冷酷一派的自私自利，較為不甚可憎罷了。倘若有人，一點未受師友書籍的指導，也不會立心依照任何理想以自修其身，他自然而有的仁愛心若與自利心比起來，(不拘何種自利心)，究竟那一樣的勢力較大，都是很難說的。不過要不受師友書籍的影響，自己也未嘗立什麼理想來作自修的標準，這種情形乃是極為罕見的；單憑這一點，已經可以算得充分的理由了。

關於「克制自己以利他人」的能力，不必多說；我們且

說『克制自己以利自己』的能力，看是如何，犧牲目前的慾念以圖達到未來的或較為廣大的一種目的，意謂必須如此始能使自己的行為不背於自己的利益，這便是『克制自己以利自己』的能力，這種能力，在未嘗受過訓練的人，仍然是一種極不自然的東西；就從兒童的行為觀察，即可明瞭，他們要受許久許久的教訓才能自制；又如生而有權有勢的人，他們的心願少有受過挫折的，和年輕時十分放縱的人，雖能學得一點自制的力量，但是很難學得美滿；至於野蠻民族，以及軍人水手等類的人，顯然缺乏這種力量；就是一般窮人，無論在英國或外國都是一樣，差不多全都缺乏自克自制的能力，不過比較野蠻民族稍佳罷了。不過論到這點，自制力與別的德性雖然同是要費長期的教訓，但與大多數德性比起來這種德性却較為可以自己教訓自己，這是其間的主要差別。自制之力只能從經驗得來，這個公理原是老生常談；不過因為他有直接從自身的經驗而生的傾向，可以不必靠外人的教導，所以比我們已經提及的別的德性要近乎自然一點。這並不是說自制力是自然所賦與的，特異於他種德性；只是，教訓他種德性，所用的賞罰須要人力造作，惟獨教訓自制力所用的賞罰，往往是天然的罷了。

各種德性之中，誠實似乎最有資格為自然的資格，因為沒有特意撒謊的動機的時候，說話總是照着事實說的，無論如何也不至於故意離開事實說話。因此，像盧梭那樣的著作家，最愛以誠實之德去贊揚野蠻民族，以使其文明世界的狡詐狡詐。與之相形見絀。可惜這種說法，只是空中樓閣而已，完全與野蠻民族的真實生活是相反的。野蠻的人，時常是說謊話的。他們完全不懂得誠實是一種德性。他們知道不要去騙害那已受傷害的人，正同知道不要用欺騙以外的任何方法去傷害與他們有特殊關係的人是一樣的（如不該傷害頭目，賓客，朋友之類）；那種應分與否的感想，一概是野蠻狀況中由教導而來的道德，由他們的環境的性質而生出來的。至於因認識誠實的本身的價值而發生的什麼自重之心或廉恥之心，他們便沒有絲毫的觀念；與東方一切民族和歐洲大部分的人是一樣的茫然；就是在那已經充分開化而具備了廉恥自重之心的少數國家之中，實際知道誠實自重的人也不過是極少數，除此少數之外，還是不能在任何誘惑情形之下依然處處實行誠實之德的。

我們常常聽見人說『天然的公道』，或『天然的正義』，這話好像是把正義認為一種自然的天賦的德性。但是我相

信正義這個情感完全是從人爲而來的；天然正義的觀念是生於習俗正義的觀念之後而不是生於習俗正義的觀念之前。我們追溯人類早初時期的思想，無論從歷史上追溯到上古時期（包含基督教的舊約書的時代）或是觀察現今人類中進化程度與上古相若的民族，我們愈往初期追溯，愈見得人類正義的觀念是因法律之所明白指陳者而定，常不出其所指陳之範圍。一個人依乎正義而應享的權利，就是指法律所給與他的權利：一個不背正義的人就是從不侵犯，亦不想侵犯他人在法律上所應享的財產或別種權利的人。至於還有一種較高的正義，在法律之上，爲法律所當順從，爲良心所應歸依，不必有任何法律明文的形式：那種正義的觀念，乃是從法律正義的觀念類喻旁推，然後引伸出來的；這種較高的正義，其情感之各方面，均與法律的正義有完全平行而相呼應的趨向，並且一切適用的名辭都是從法律的正義假借得來。就說那如斯圖斯(Justus義人)與如斯第期亞(Justitia正義)二語也是由如斯(Jus法律)轉變而來。所謂正義之庭(法庭)，正義所施機關(司法)，都是含法院的意思。

若果說人類既有這種種的德性，這些德性必然有些種子埋藏在人性之中，否則人類將無獲得那些德性的可能。

這樣說法，我只要再附加一點註釋，便可以接受；認爲事實了。不過與這些好種子爭奪地盤的那些雜草，自己不是種子，乃是滋蔓繁榮的植物，倘若不是人類因爲彼此愛護這些好種子的心切而常常竭盡他們所有的淺陋智力來互相加以保護（人的智力在這件事上頭與在別的事情上頭，現在都還是十分淺陋），那些雜草，便要完全把這些好種子悶死而使其毀滅，即有幸存，亦不過千百之中有一二機會而已。靠了這樣的培養，着手既早，又不受逆勢的摧殘，然後人類中少數境遇特優的分子，像全類的標本似的，才把人類原可企望的那最高尚的一些情操使之變成了第二天性，且較原來的天性更爲強固，只未能充分抑制原來的天性而把他完全吞蝕罷了。即令在那些秉賦特優的人，靠自己教訓自己也獲得了同樣的美德，但豈而按之，他們的美德還是與別人的是同出一源的；因爲若果不靠書中所寫的那些人類大家的情操，不靠心中懷想的那些富於德性或理想的高尚人品，所謂自修，果能做出甚麼來呢？最善良最高尚的人些用人爲的方法而造出來這種天性（即令不說造出來的，也該說修養完成的），乃是值得教人效法的惟一無二的天性，此外再沒有什麼自然可以效法了。這不消說，就是這種可以效法的天性，也不能立爲行爲的標準，因

爲他本身已經是訓練與修養的結果，這訓練與修養，如果是用理性來選擇決定的而不是偶然的，便則是選擇決定之時一定已經先有了一種標準了。

以上簡單研究的結果，已很够證明人類對於自身的天性（即自然性）所負的責任與對一切別的東西的天性（即自然性）是相同的，即是要去改良他，不是要去順從他，但是有些人雖不反對本能應受理性的節制，但對於自然之性總還要加以相當的尊敬，認爲凡屬自然的傾向，總應當使他有一個活動的地步，使他有一條獲得滿意的道路。他們以爲無論那一種自然的慾望，既然秉賦於人，必然有他的用處；因此，極力主張此說的人，甚至於說無論那一種自然的慾望，既然爲自然的，宇宙間就必然預備得有一種東西來使他得以滿足；所以，例如因爲人類有長生的慾望，許多人就相信那就可以證明死後定有一個來生。

但是我想，如果依這一類的說法，實行去逐一深求天意的策劃，想把自然的妙諦一一尋出以便可以助天行化，幫助自然，使他的意向得以實現，那事一定是極不合理的。主張因天然的某某標誌而推定天然有某某意向的人，對於造物者的能力一定只有兩種意見可容任擇其一：或者以爲不能。若果信其能够，造物者既是萬能，則凡實有的都

是他意所欲然的，宇宙間發生一件事就足以證明這件是神意所要如此的，既然如此，所以凡人所能做的事一定都是神所先定了的，人的一切行爲只不過是實現神的旨意罷了。但是，如果又像那較適合於宗教精神一點的那個說法說，認爲凡實有的並不是全部都是神的旨意，只有好的部分才是神的意旨，那麼我們人類便老實可以說是能够憑自己的意志發出行爲來幫助上天完全他的旨意了；但是人類要想發現天的意旨，却只有向大衆福利方面去尋求，不能從人的自然傾向來推定；因爲，如上所言，神的權力既然一定因爲要受一些不可測度而又不能勝過壓力所限制而不是萬能的，那些人類被造的時候，誰能擔保沒有攙雜些慾望附藏於人性中，不但是不該有的，並且是永遠不該滿足的呢？人所秉賦的那些傾向以及自然界中我們所得而見到那些自然方法，也許不是神的旨意的表現而是阻撓神的旨意的那些障礙物的表現呢！領受這種指示來作我們行爲的南針，豈不怕墮入敵人的陷阱嗎？要想說凡至善之神所欲的也沒有那一件不曾實現於宇宙之內，或說我們無論如何總不該說，或不該以爲不曾實現，這話只有那些懷着奴隸性與畏懼心而遂甘於在他們所自認爲不能欺騙而且不容欺騙的一位神的面前恭進欺騙之詞的人，才能說得出來。

至於說，凡屬自然的衝動，凡屬有相當的普遍性有相異的自然性而可以認為本能的那一切傾向，一定是些有好的目的的東西，我們只應該好好管理，不應該完全抑制。這個說法，當然可以適用於本能之大部，因為若果不是因為大多數的傾向都是趨於有用之途而為保存族類所需要的，則族類的生存恐怕早已不能繼續了。但這稱為本能的，若果不把範圍限得極狹，只把極少數的傾向認為本能，那麼本能之中便不能不承認有些是不好的，就應該用教育來管束，不但管束，並且還要撲滅，或完全不用而把他餓死的（本能也是可以餓死的）喜歡把本能的範圍放寬，數目加多的人，總應把所謂『破壞性』算為本能之一：所謂破壞性就是指無故而喜歡的那種本能，這種本能，我就看不出有甚麼理由應該把他保存。還有一個所謂『好強性』或『好制人』的傾向，也被呼為本能，那我也是看不出有什麼可以保存的價值。好強性就是好行專制，好使他人受自己意志的支配。假使有一種人，不管行使威權有沒有什麼目的，而徒以行使威權為樂；這樣的人，別人一定最不願意把威權交付他的手裏。此外還有些人，性質殘忍，以加苦於人為樂，看見別人受苦，心裏特別高興。這樣殘忍，不僅僅是心硬，或缺乏憐憫之心，乃是一種積極的東西，硬是一

種特殊的肉慾的興奮，這種可恨的傾向，東方及南歐從前實在有過不少的實例，現在恐怕也還在有的。我想這種傾向當然不算是一個不該抑制的自然傾向罷。不但這種傾向顯然應該抑制，就是那有這種傾向的人，恐怕也應該跟着這傾向一塊兒整個都被抑制下去呢！

但是，即令說人性中每一個原始衝動力都有一方面的好處，可以用充分的人力來訓練，使其害少而利多，然而試想一想，若果不用訓練，則所有的衝動力，即令是為那保存生命所不可缺的，都一定要造出無窮的患難來充滿世界，使人類的生活成為專橫暴亂的惡象，與別種動物世界的惡象相同或者更甚（別種動物，須除明人所馴服過的）；然則雖說本能可用人力訓練以為善，其所得之善也就算不得什麼了不得的了。老實說，要想從造物者所造的東西中尋出造物者的旨意的人些，正該在人以外的動物界去尋求，才曉得將要求一些事實，推出一些他們所逃避而不敢與聞的真理呢。在動物界中，若說尋不出造物者的意旨則已，若說尋得出的話，那麼其中最顯著的一種意旨便是動物界中大多數的動物應該以殘害別的動物吞食別的動物過日子。他們的身體，具備了極完備的器械，以達那殘害吞噬的目的；他們有極強烈的本能驅使他們去做那殘害吞噬的

行爲，有些動物，除了吞食別的動物而外簡直沒有別的食品可以維持生活。低等動物界中，簡直可以劃分爲兩大類，一類是吞噬者，一類是被吞噬者；並且許多災殃禍患，是他們所帖耳聽命，無力抵抗的：所以如果肯把那在天然界中搜求造物者的仁惠之跡的工夫，用十分之一來搜求咒罵造物者的材料，那麼只要在動物界來搜求，何患求不出車載斗量的證據？動物世界，實在是像一位惡魔所造成的。我們之所以不必相信是一惡魔造的者，就是因爲我們可以不必認爲是一位萬能的神所造的。既不是萬能的神造的，所以雖然惡劣也就不足奇了。但是如果在這種實況之下，還要把自然界中所顯示的神意立爲標準供人教法以作人類行爲的南針，那麼最惡的人所做的最狠毒的暴行，也可以認爲合乎正道而有餘，因爲弱肉強食，乃是造物者在動物界所顯示了的一個十分明顯的旨意。

『合乎自然』這個觀念，我們已經知道常常被人引用到是非善惡的關係上頭，拿去褒貶行爲，批評心意，以定其道德價值；但其引用的方式與場合極其繁多，上面所論列的，不過畧及一二，不能說已經詳論無遺，『自然』（或天性）這個名詞，在許多場合中，他的解釋都是指人性的某某特殊部分，謂之自然或天性凡用以別於其他部分，謂之

不自然或非天性，而在如此解釋的用法的一切場合中，這個名詞都含得有一些贊許的意思，（未加詳細思索而贊許）。本文上邊所論的、只限於此項用法的場合的一種，即是說，『自然』或『天性』的解釋是攏統指人的心意的或道德的性情之一部分，即是生而如此的部分，用以別於心意或道德的性情的其他部分，就是學而得之的部分；即如說天性，用以別於教育；又如野蠻人的狀況，無法律，無藝術，無知識，稱為天然的狀況；又如討論仁愛或道德情操的時候，追問他是自然的嗎或是學來的；又如說某些人天然長於詩詞或天然長於演說，有些人不是天然如此的：這些用例，自然都是表生而如此的意義，以與學而得來的相對待，但是還有一個較為鬆懈一點的解釋，便是指不加考究或不特雕琢而言，凡人的任何表現，只要是臨時發出，未加精審的，都稱為自然；例如說某人的舉動言談有自然風雅的態度；某人的自然姿態或自然品格是何以為彼；這都是說不加裝飾不加抑制時的情況，還有一個更鬆懈的意義，就是說一個在某種特殊的原因尚未對於他發生作用之前，或在此種原因已經撤消其勢力之後，他本來是如何便說他自然（或天然）是如何，例如說某人天性是鈍的，但因勤學不倦變為聰明的人了；某人天性是歡喜的，却因境遇不

佳而變壞了；某人天性是一個野心家，不過因無機會便落於凡庸了；這都是未受特殊影響時爲自然或天性，最後還有一個意義，就是用於人的情感或行爲上的時候。只要是人所尋常有的都稱爲自然，例如說某人當到某種情形之下，便自然的做了某事因某樣的光景，某樣的舉動，某種的思想，或某種的事變，而發生某種感想，那是極自然的事；這都是以尋常的爲自然。

用到以上舉的這一些意義的時候，一種性質若稱爲自然，便往往有顯然的比那對待的那種性質（就是不自然的）稍遜色一點的時候；但是，如果不是顯然有遜色的，那麼凡被稱爲自然的，便已經隱含有一種贊許的意思了。不過在我看來，自然這個話，用於人類的時候，認真可以說是表示贊揚的，只有一個意義，並且那種贊揚還是一種積極的贊揚就是說『不矯揉造作』本來不是如此而裝做如此的模樣，但是就假裝的動機與當時的情境而說，一面雖不能認爲有應該如此假裝的正當理由，一面却又不能譏之爲作偽，那種行爲叫做矯揉造作，並且這種欺騙的不單是他人，往往連自身也在內；矯造的人，摹擬所慕的某種德性的外貌以自欺其心，使自己覺得好像果然有了那種德性，一分矯揉造作，無論是欺人的或是自欺的，或是界乎二者

之間的，只說是矯揉造作，總是應該認爲一種缺德，而與之相反的自然，便是一種美德。不過這種美德，用誠懇這個名詞來表示似乎較爲恰當；誠懇這個名詞，本來是表示一種主要德性的全體的一種很高尚的名稱，現在普通却只用來表示那種德性中的一個附屬部分了。

矯揉造作這句話，也有時因爲所用形容的那種行爲或丰度本是一種可嘉可尚的行爲丰度，若用矯揉造作這話去形容，未免不甚恰當，於是輕視做出這種行爲丰度之人的便說那種行爲丰度在他的身上乃不是一種自然行爲丰度；若在別的某種人的身上便是自然的；意思就是說此人的身上，雖然好，却是一種暫時興奮的結果，而在那別的某某人的身上便是一種固定的性格的表現。自然這個名詞，像這樣用法，是沒有瑕疵的，因爲所謂自然，不過指一個人的平常性格罷了，若含贊揚之意，並不是贊揚他的自然，乃是贊揚他自然性。

『合乎自然』這話，與是非善惡完全沒有關係，絕不能用到論理的討論上頭去；只有講到過錯的程度上頭，間或有用，例如責備某種罪過，這表示極強度的責備，往往把自然程度的觀念加添進度，說他『不自然』。照字義嚴格說來，說某件事不自然，並不能說那件事就是不可行的，

因爲在一個像人這樣的東西的身上，罪過的行爲並不見得比大多數的德性的行爲更不自然一些。修定德性，古今都認爲一件艱難的工夫，而降落地獄，在常人口頭上也是覺得作爲很容易；設想變成一個表表特出的善人，在大多數的人們，其所須征服的自然傾向的數目與其征服須到的程度，想變成一個大惡人時所須征服者，都要超過很遠纔行。不過某種行爲傾向，若果根據別的理由，已經是該受譴責了的，倘再加說他不自然，便足以顯見其罪過或者有更重的光景；說不自然，就是說與人類平常所有的某種很強的情感相衝突而激起其厭惡：一種不好的傾向，不管是甚麼，既然把這種厭惡的情感都能壓服而使其不自覺，便足見其勢力之強大與根基之牢固，因而可以對於那種傾向加重一點譴責了。不過萬一那個人對於那種傾向從來不會有過厭惡心，那麼這種推想法便不能適用；除非被那行爲所忤的那種情感不僅是正大而有理由的，並且還是人所應有的；若果沒有，還該認爲遺憾，那末這種想法便依然可以適用。

因爲『不自然』而加重譴責，已如上兩所說的了。與此並行的便是因爲自然而遂減免譴責。一種行爲，本是當得譴責的，但是如果說這行爲是自然的或是出於自然情感

之衝動，便往往有人覺得應該減免他的譴責，在我看來，這是不該許可的。人所作的惡行，差不多沒有那一件不是十分自然的、發此行為的動機也沒有一個不是出於十分自然的情感。所以用正理的眼光去看呢，完全沒有減免的理由；在常人的眼光去看呢，覺得其行為之如此乃是很自然的；說他自然，意思只是對他表示同情，事本是他們所不能不認為應受譴責的，不過因為他們自己也有犯同樣罪過的可能，所以覺得那事是很自然的。大多數的人，對於一切行為，如果覺得自己也可以發出那種行為，便多半很主張放任，如果不大明瞭那個行為如何能彀做得出來，即令過錯實在沒有前一種行為那樣大，他們也要嚴厲的責備。如果那個行為使他們相信（沒有充分理由也往往容易使他們相信）那做那個行為的人一定是與他們迥然不同的人，他們便很少去仔細考察那行為所應受的譴責究竟應到什麼程度，或者竟至不去考察究竟是不是果然應受譴責。罪過的多少，總全是用他們所起的反應的強弱來定；所以見解上的差異，甚或嗜好上的差異，往往惹起道德上的極強烈的憎惡與反對，不亞於極惡大罪那樣。

現在且把這篇論文的重要結論簡單總括起來、以便讀者。

『自然』這個名詞有兩個主要解釋：第一個解釋指的是一切萬物與萬物所有的一切性質。第二個解釋指的是未加人爲的一切東西。

用第一個解釋的時候，說人類應該遵順自然，那是無意義的；因爲人類只有遵順自然之一途；人的一切行爲一定是跟着或服從自然律的。（或是物質方面的自然律，或是心理方面的自然律；或服從一個自然律，或服從多個自然律）。

用第二個解釋的時候，說人類應該遵順自然，就是說應該以人爲以外的萬物的自然狀態來作人類有意志的行爲的模範；那種說法既是違反理性的；又是違反道德的。

說他違反理性，因爲人類的行爲無論那一件都是在改動自然的狀況，有用的行爲都是在改良自然的狀況。

說他違反道德，因爲凡是人做了便要認爲極惡大罪的那種事，自然現象中無所不有，假若一個人要效法自然界的狀況去做事，便一定要被全人類公認爲最惡的人。

自然界全體整個構造，絕沒有把人類或別種有知覺的東西的福利，認爲惟一的或主要的目的。所賜的福利，都是自己努力的結果。自然界中，凡露出仁惠的用意的東西，都顯示那仁惠的權力是有限的；人類的責任是要用繼續

努力去改造自然狀況的方法(不是用效法自然狀況的方法)
去幫助那些仁惠的權力，使其天然界中我們的力量所能控
制的那一部分能夠與一個正義與福利的高尚標準漸次相近

自然與人生

(全一冊)

中華民國三十一年二月初版

版權所有



翻印必究

每部

原著者
譯行人
發行所
印刷所
發行所

穆 費 華 文 通 書 局
培 問 渠 局
貴陽西郊華家山七號
文 通 書 局
貴陽中華北路五七號

折運匯各費在內本埠售價概不加成外埠函購照郵局所需寄費實數增收
本書係在貴陽印刷一切材料均由省外運來所需運費甚鉅而貴陽生活又復高漲成本因以增加現售價且包

貴州省圖書館雜誌審查處審查證圖字第〇六一號



\$15.00

\$9.60

(B0080)
4.00