

萬 有 文 庫

第 二 集 七 百 種

王 雲 五 主 編

西 洋 道 德 史

(一)

勒 基 著

陳 德 榮 譯

商 務 印 書 館 發 行

西洋道德史

(一)

著 基 勒

譯 榮 德 陳

漢譯世界名著

# 西洋道德史

## 第一章 道德原理史

關於歐洲道德的進步，我們無論要做怎樣的考驗，其第一步所要去做的工作，似乎顯然就是要對於道德之性質與基礎，做一種簡短的研究。這種研究，不但是應該做的，其實也差不多是一種不可少之初步工作。不過，不幸得很，這樣的研究，是有種種之嚴重的困難的。而這類嚴重的困難之所以發生出來，有一部分的原因，是在於各個道德哲學的系統之論及道德的地方，乃是非常之複雜的，而另一部分的原因，則在於各個系統所含之道德原理，在根本上是有一種衝突的。而因為這種之衝突，便把所有之嚴重的困難，又區分為兩個相反的組了。在道德問題上，向來所有之最大的爭論點，可以說就是有一些人們，要把「直覺」(intuition)視爲判別道德性之最高標準，而另有一

些人們則，要把「效用」(utility)視爲判別道德性之最高標準。這種最大的爭論，在柏拉圖(Plato)與亞里斯多德(Aristotle)兩人所有之互不相同的意見中，已略可見其端倪；在斯多噶派(Stoics)與伊壁鳩魯派(Epicureans)之分歧的見解中，又顯現得較爲清楚一點了；不過，牠在定義上之達到十分圓滿的境界，則是屬於近代的事，而「各種道德問題之因爲依賴於牠方成爲重要」之事之完全爲人們所了解，也是屬於近代之事。在近代中，這種最大的爭論之所以達到這種的程度，那一方面是因爲有克特華斯(Cudworth)，克拉克(Clarke)及蒲脫勒(Butler)等著作家在發議論，而另一方面又因爲有霍布斯(Hobbes)，愛爾法修(Helvétius)及邊沁(Bentham)等著作家在布見解。

除了在討論這個最大的爭論之點之時，我們一定要遇到一些種屬於知識上的困難之外，事實上還有一種屬於私人方面的困難。我們現在最好先來講講這種屬於私人方面的困難。這種困難就是：有一些道德學家，對於別人之要用不道德的事件，來攻擊他們所主張的道德原理之事——這種之攻擊，也就是對於他們自己的性格所予的非難——是要發生出憎恨之心來的。而現在

在這個最大的爭論之中，其最特別的地方，又就是每一個道德學家，都因為這件爭論事情之性質爲如此，而不得不用着不道德的事件，來攻擊他的對方的意見的。本來，一種道德哲學所應該做的工作，乃是要去說明與證實我們之道德上的情操的；或換句話說，就是要去證明「我們是如何得到責任的觀念的？」並要去告訴我們以「何以我們是應該依照着那類的觀念而行事的？」如果一種道德哲學，能夠把這種工作做得適當的話，那麼牠便是無懈可擊的，我們沒有理由可以非難牠。而且，如果有一個道德學家，他要對於某一個道德哲學的系統，予以非難的話，那麼他必定要證明給我們看：依照着那個系統的原理，是不是「責任的觀念」或「實踐這個觀念的動機」絕不能夠產生出來？功利主義派（Utilitarian）之反對他的對方，是說對方所做的工作，乃是把他之整個道德學系統，建築在一種沒有存在的心理官能（faculty）之上，並說他所採用的那一種原理，會使責任的道德，隨着地域與時間而不同，及說他所做的工作，乃是把全部道德學，化爲一種無用的情操的。直覺主義的道德學家，則相信（所以如此相信之理由，此後我們要講到。）功利主義派的學說，乃是非常不道德的。這種之互相攻擊，感情用事之處，容或有之，但如果要說這兩種攻擊中之

每一種，都伸展至於道德學家的性格的話，那便要算完全誤解各種道德學說在生活上所處的位置了。我們的各種道德情操，並不是由於我們所有之各種道德學系統產生出來，反之，乃是先這些道德學系統而存的；而且，我們之開始去研究我們的各種性格，往往都是在於我們的各種性格已經完全成立了之後呢。總之，「在思想上很有不周到之處，而在人的性格雖則並沒有什麼欠缺的地方」之事，在事實上既是可能的，也是很普通的。

### 第一節 功利主義派

兩種互相反對的道德學說，如果從牠們的名子上講，牠們之中每一種都有許多名子；而且牠們是可以區分為許多組的，牠們兩方面中之一方，平常被稱為斯多噶派，或直覺主義派，或獨立主義派，或情操主義派；而另一方面，則被稱為伊壁鳩魯派，或歸納主義派，或功利主義派，或自私自利主義派。屬於前一方面之諸道德學家，如果我們要把他們的意見，用着最廣泛的方式來敘述的話，那麼我們可以說，他們是相信着我們具有一種自然的知覺力，使我們能夠知覺到有些種心理上的

特性，如仁慈，或貞潔，或誠實，乃是較優於別種心理特性的；因之，我們便應該栽培這些種特性，而壓迫着與牠們相反的特性。換句話說，他們是這樣主張着：因為我們的天性結構，根本是那個樣子，所以我們所有之權利的觀念，也總帶着一種義務的感情；在我們說「去做某一種行為，乃是我們的責任」的時候，這種說法之本身，就是使我們去做那種行為之一種既容易了解又十分充足的理由，為證明這種行為為有理由起見，再也不需要去看這種行為所生的一切種結果了；再，我們之得到關於我們的責任之基本原理，乃是由於直覺的方法，而不是由於別種方法。至於與這個學派相反的那個學派的道德學家，則否認我們具有這樣之自然的知覺力。他們主張：由於天性，我們絕對不能夠知道什麼是勞績，什麼是罪過，我們各種感情與各種動作之比較的優美狀況為如何，也絕對不能夠知道；並主張我們之獲得這類的觀念，完全是由於我們對於在人類幸福上有所促進的生活進程，所做之一種觀察。某些種行為之所以是善的，那是因為牠們增進人類的幸福，或減少人類的痛苦。另某些種行為之所以是罪過的，那也是因為牠減少人類的幸福，或增加人類的痛苦。所以，「圖謀大多數人之最大幸福」之事，乃是道德家之最高目的，也是美德（Virtue）之最高方式。

與最高表出。

不過，後面這個學派，如果牠的研究，並不比我們這裏所述的更深入一層的話，則每一個道德學家都必定要去從事的那一種研究工作，牠顯然是並不會做到完成的。經驗可以證明給我們看，某些種動作，對於人類的幸福，是有所促進的，而這些種動作，因之又是可以被視爲最優善的動作的——這很容易我們便可以知道的事情。但是這雖然很容易知道的事情，卻是問題仍舊存在着而沒有解決。就是我們還不會解決『我們爲什麼一定要去做那類優善的動作』這個問題。如果有一些人們，相信着合於道德的各種動作，乃是經驗證明爲對於社會最有用處的那一些動作，同時又相信着他們是在受着一種自然的義務心所驅使，而去做着爲着別人的幸福而不是爲着自己的幸福的事——如果這些人是這樣的話，則在爲着別人的幸福及爲着自己的幸福兩種心互相衝突的時候，他們實在便沒有理由能夠被稱爲歸納主義的道德學家了。他們實在猶如蒲脫勒或克特華斯一樣，也承認有一種道德的心理官能存在。或承認有一種能感覺到義務心或責任心的自然感覺存在。其實，像他們的這樣主張，有一些直覺主義派的道德學家，也是曾經主張過



的。例如赫起遜(Hutcheson)就是一個例子。赫起遜是在近代這個時期之中真正把『有一種道德的感覺存在』的教義建立起來的人；他曾辯正過美德是絕無自私之特性的，他之做這種辯正，恐怕比起任何個別的道德學家來，都要出力些。他把整個美德，都化之爲仁愛(benevolence)，或化之爲「尋求別人的幸福」；但他又主張，仁愛之優美與應該，是由於一種「道德的感覺」而顯示之於我們的。同樣，休謨(Hume)曾說過，「效用」乃是測量美德之標準，也是構成美德之要素。在這種說法之下，他當然是一個功利主義者。不過他同時又說：我們之尋求美德，並不是自私自利的；並說，尋求美德之事，乃是起自於一種許可或不許可(approbation or disapprobation)之自然感情（這種感情，是和理性不同的）。而且是由於一種特別的感覺或趣味而產生出來的（這種特別的感覺或趣味，是在我們想到美德或惡德的時候，發生之於我們的內心的）。（註一）在近來，瑪金叻斯(Mackintosh)也曾主張過與此相像的一種教義。

（註一）休謨關於道德問題所有的意見，在大體上可謂都被許多著作家所誤解了，因爲他們總是把他的這類意見，敘述成爲在根本上，竟是和邊沁的意見相同的。其實休謨之並不否認有一種道德的感覺存在，我們可以由於休謨自己所說

之下面這些話中見之，「總而言之，性格與動作之爲可愛的還是可憎的，爲可喜的還是可賈的……那恐怕要根據於「自然已經賦予於整個人類」之某種屬於內部的感覺或感情。」——見於道德研究 (*Enquiry Concerning Morals*) 一書之第一節中。「我們所採取的假設……乃是把美德，視爲「足以使別人發生嘉許之情操」之任何種心理上的動作或特性。」——見於同書之第一個附錄中。「罪惡或不道德，並不是一件特殊的事實或事務，而可以做爲我們理解之對象的，牠乃完全是由於一種不嘉許的情操而發生出來。至於這種不嘉許的情操，則是因爲人類天性的結構是那樣的，我們在那擊到殘忍之事或叛逆之事之時，所必定要發生出來的。」——見於同書。「理性這種東西，在各種動作的趨向之中，予以我們以指導，而仁愛之心，則使我們總喜歡去做有用的與有益的那些動作。」——見於同書。「美德這種東西，乃是我們所要達到的一種目的，也是我們所最願望的一種東西。所以如此，並不是因爲得到了牠，我們便可以得到什麼酬金或報酬，而是因爲牠本身所具有的理由，也就是說，只是因爲我們如果得到了牠，我們便會得到一種滿足。因爲牠是這樣的東西的原故，所以我們想，與牠有關係的，一定有某種情操，或某種內部的感覺，或某種內部的感情（或別種名稱，隨便你稱爲什麼都可以。）而這種情操或感覺或感情，則是把道德上的善與惡區別出來的，而且是使我們採取善而反對惡的。」——見於同書。再，最影響於休謨的兩個著作家，就是赫起遜及蒲脫勒。而在他寫給赫起遜的信中有幾封（見於柏吞 (*Burton*) 的休謨之一生 (*Life of Hume*) 之第一卷中。）他曾講到他和他們兩人見解不同之點。

又有許多人認爲，關於功利主義派的道德學系統，我們如果要做一種完備的敘述的話，應該

是這個樣子：牠把一切種動作及一切種心理上的趨向，都用牠們所生的結果來判斷牠們之當否；如果牠們的結果，是增進人類的幸福的的話，那麼牠們便是道德的，反之，如果牠們的結果，是減少人類的幸福的的話，那麼牠們便是不道德的。但是這樣的意見，顯然並不是適當的，因為在道德問題上，有兩個問題是每一個道德學說所必定要解答的，可是在這種敘述之下之功利主義派的學說，只解答兩個問題中之一個而已。我以為一個道德學說，不但一定要說明「責任」這種東西，到底是什麼；還一定要說明：我們如何得到「有責任那麼一種東西存在」的觀念。也就是說，牠不但一定要告訴我們；我們所應該去從事的那一種行為，到底是什麼行為？牠還一定要告訴我們：「應該」這個名詞的意義是什麼？我們是由於什麼地方，得到牠所表示出來的觀念？

不過，主張着我們的全部道德心，都是由於經驗而生的一種產物的人們，對於我們這裏所提出來的問題，也並不是不敢去回答的；反之，他們乃是勇敢地走進了他們所應走的道路了。這就是說，他們認為：別人之以為在實際上，有一種責任的感情（與預見快樂或痛苦之預見狀態不同之感情）存在，那乃只是想像上的一種幻覺而已。在他們看來，在我們說我們應該去做某一種動作

的時候，我們這句話之全部意義，只是說我們如果不去做那種動作，我們便要受到痛苦而已。想未得到幸福及想去避免痛苦的欲望，乃是引起動作來之唯一可能的動機。我們爲什麼要去做道德的動作呢？或換句話說，我們爲什麼要在各種的動作之中，尋求出善的動作來而實踐之呢？這個理由，我們可以說就是這個：在大體上，這樣一種動作，會給我們以大量的幸福。這種理由，其實也就是唯一的理由。

那麼，把道德根據之於經驗的學說，現在我們可謂已得到了一種大概的敘述了。如果我們要問問主張這個學說的人們：道德的動作到底是什麼？不道德的動作到底是什麼？那麼他們便會告訴我們：道德的動作，乃是增進人類幸福或減少人類痛苦的那一些動作，而不道德的動作，則是會產生出與這種效果相反的效果來的那一些動作。如果我們要問：去做道德的動作之動機是什麼？那麼他們又會告訴我們：那種動機，就是已經開明了之自私自利之心。不過這些人們所用之幸福，效用，以及利益之類的名詞，是各人各有其不相同的意義的；而因爲這種原故，這個學說也就生出許多各不相同的支派來。

在這些支派中，處在最低階級及最受不起攻擊的那一種，恐怕要算是孟第維爾（Mandeville）在他那本關於道德上的美德之起源的研究（Enquiry into the Origin of Moral Virtue）中，所提出來的那一種了（註一）。照着孟第維爾講來，美德之最初起源，乃是起自於統治者的奸詐手段。這些統治者們，爲着達到他們支配別人的目的起見，覺得需要去使這些別的人相信下面這一點：克制自己的情慾，而把自己完全貢獻之於社會的事業，乃是一件很高貴的事情。爲

（註一）所以，那班制定法律的人們，及從事於建立社會的人們，其所擊努力以從事的主要事情，乃是要使被他們所統治的人民，要信仰着下面這一點，無論那一個，如果他能夠克制他自己的各種慾望，那麼比起他將這些慾望放縱起來，會於他有益得多，再他如果能夠總注意着公衆的利益，那麼比起他只注意着他的私人利益來，也更會有利益得多。……他們因爲曉得沒有一個人，會極其野蠻而至於不會被誇獎所引誘，也沒有一個人，會極其卑鄙而至於能夠忍受着別人的鄙視，所以他們便下這樣正確的結論了，阿諛之事，一定是能夠用來打動人心之最有效的辦法。由於使用這種迷惑人的辦法，他們便頌揚着我們的天性，比別的動物的要來得較爲高超些……而因爲我們的天性是如此高超的原故，我們便能夠做出各種最高貴的事業來了。他們由於使用了這種造作的阿諛方法，而迎合了人們的心理之後，他們便開始去教人們以光榮的觀念及羞恥的觀念，及教人們以別種類此的觀念了。——見於關於道德上的美德之起源的研究中。

着使這些別的人相信這點起見，他們乃利用着人類的虛榮心。他們勸誘這些別的人們說：人類的天性，比起動物們的天性來，要較為高貴些，一個人如果能夠把自身獻之於社會，那便會使他成爲一個特別傑出的偉人。他們用着銅像，官銜，以及勳章等的方法；用着繼續不斷地頌揚着勒究拉斯（Regulus）或狄西阿（Decius）之類的人物的方法；用着「把耽溺於無用的享樂的人們，視爲下等階級及卑鄙階級」的方法——他們由於用了這類的方法，而誘惑着人們的虛榮心，所以其結果，使引起人們發生一種很強烈的競爭心，並煽動人們去做各種最英雄式的動作。如此之後，不久有一些新的影響，便發生出來了。原來爲着要得到「受別人敬仰」的快樂，而把自己的情慾克制起來的人們，現在覺得由於過度放縱所自然而要產生出來之許多種痛苦的結果，現在由於克制着自己的情慾，都能夠避免起來了。而這種的覺得，便又成爲去做合於道德的事情之一種新的動機了。再，社會中每一個份子，又都看見：由於別人之犧牲，他自己得到利益的；並看見：在他要尋求自己的利益而不顧到別人的利益的時候，阻礙他的尋求工作的人，可謂沒有別人，比起和他一樣被履的那些人更甚了。因此，一個人便有兩種理由，以把自己犧牲的觀念之高超，廣遠地傳播

之了。而由於以上所說的這一切事實，所生出來的結果，便是凡是足以損害社會的行爲，都被人們用『罪惡』這一個名詞來詆譏，而凡是對於社會有益的行爲，又被人們用『美德』這個名詞來頌揚。

孟第維爾的意見，在其初發表出來的時候，其所引起人們之注意，遠出於他的意見的內容所應引起的程度；但是現在，他的意見可謂很快地便被人們所遺忘，而至於牠們所應該被人們遺忘之境了。他在一首名爲『蜜蜂的寓言』(Fable of the Bees)的詩中，及在附於這首詩的註解中，曾主張一種理論，和我們剛纔所說的完全不相一致：因爲在那首詩及那些註解中，他主張「私人的罪惡，就是公衆的利益，」並且用許多很軟弱而有時又很詭辯的論證，來證明罪惡之事，是最對於人類爲有利益的。霍布斯可謂爲一個比孟第維爾偉大得很多的著作家，但是他所構成的道德學系統，比起孟第維爾所構成的來，縱使是要較爲不容易攻擊些，然而其爲自私自利的程度，並不見得減少有多少。而且霍布斯關於美德之要素與起源所有的意見，狹義的功利主義學派，可謂並不曾予以很大的改變，而即予以採用的。

依照這些著作家講來，我們是完全被我們自己的利益所支配着的（註二）。他們堅決地告訴我們，快樂是唯一善的東西（註二）；而道德的善與道德的惡，其意義並不是別的，只是說有一條法律，是會把善或惡帶給我們的，而我們之行事，如果依照這條法律，那便是善，如果不依照這條法律，那便是惡（註三）。如果善只因為牠是善，我們便去愛牠，那是不可能的（註四）。在我們說上帝是善的時候，我們的意思只是說：他對我們是善的（註五）。尊敬並不是別的東西，只是我們的這種信仰而已；有力量去對我們作威與作福的人，在事實上會只對於我們作福（註六）。敬神的快樂，是由於相信着「我們就要得到快樂」的信仰而生出來，而敬神的痛苦，則是由於相信着「我們就要由於上帝之處罰而受到痛苦」的信仰，而生出來（註七）。我們所有之各種的情愛心，依照這些著作家中之某幾個看來，就是我們的自愛心所有之各種不同的方式。例如仁愛心之發生出來，一部分的原因，是在於我們之想得到別人的敬重；另一部分的原因，則在於我們想着我們所加給別人的好處，別人也會照樣加之於我們；再一部分的原因，又在於我們可以在心裏覺得我們是有力量的，因而可以在心裏得到滿足（此點可以由於我們不但能夠滿足我們自己的欲望，也能夠滿



是別人的欲望而見之。(註八)憐憫心乃是在我們看到別人悲哀的時候，我們跟着便很明瞭地想到那種悲哀，也是可以降臨之於我們的，因之我們便在心中生出的一種情緒。我們對於不應該受到困苦的人，尤其要生出憐憫之心，這是因為我們把我們自己，也視爲是屬於那個不應該受到困苦的範圍之內；而且在我們看到「那種不能夠在事先想到的困苦」之時，我們更要想到可以降臨之於我們自己的是什麼了。(註九)友誼心是我們覺得「某人是我們需要的」的感覺(註一〇)。

(註一)「我覺得，在一個人考慮着他要做某一件事或不要做那件事的時候，他並不是在考慮着別的問題，他乃是在考慮着「做這件事好些呢」還是「不做這件事好些呢」——見於靈布斯的自由與必然 (On Liberty and Necessity) 中。『善與惡，乃是用來名我們的「慾望心」及我們的厭惡心的名詞。』——見於同前地方，在勒維坦 (Leviathan) 之第一部第十四章中。『責任就是爲着幸福而必定要做某種動作，或必定要避免某種動作。』——見於格 (King) 所著罪惡之起源 (Origin of Evil) 那本書之給伊 (Gay) 所做的序文中，在該書的三十六頁上。『能夠引起人們實踐着合於道德的事之唯一的理由或動機，一定是和本人之將來的幸福有關係之感情或希望心。』——見於布拉文 (Brown) 所著之論特性 (On the Characteristics) 之一五九頁中。『無論在什麼時候，無論在什麼地方，在道德上的事情，也強如在精神上或心靈上的事情一樣，在精神或心靈上，支配着個人的判斷的，乃是個人的利益，決定民族的判斷的，乃是民族的利益。在道德上也是如此。……無論那一個人都只注意與他自己的利益有關的事情。』——見於愛爾法修

所著論精神 (De l'Esprit) 那本書之第二講中。『大自然是把我們人類，置之於兩個最高的支配者管理之下的。這兩個支配者，就是痛苦與快樂。只有牠們兩者，纔是真正指示出我們應該做的是什麼的，纔是真正決定我們一定要做的是什麼的。……效用的原理，承認着這一點，而且假定這一點就是那個道德學系統的基礎。那個道德學系統的目的，是要用着「理性」與「法律」的方法，而建立起幸福的社會來。其他各種道德學系統之要對於這點予以懷疑者，那牠們的研究，乃是在於聲音上而不是在於感覺上，乃是在於「任意」上而不是在於理性上，乃是在於黑暗上而不是在於光明上。』——見於邊沁所著之道德學原理與法律 (Principles of Morals and Legislation) 之第一章中。『所謂效用的原理，就是依照着一定要增進幸福或減少幸福的趨向，而讚許任何種動作或譴責任何種動作之意。』——見於前書。『由我們自己內心中燃生出來的愛，我認爲就是一切的道德犧牲之原理。』——這是達蘭貝耳 (D'Alembert) 所說的話，斯條亞 (D. Stewart) 引用之於他所著之自動力與道德力 (Active and Moral Powers) 之第一卷第1110頁中。

(註二) 『快樂本身就是一種善，不但如此而已，就使除了「牠本身是沒有痛苦的」這一點不講之外，牠還可以說是唯一的善，痛苦本身就是一種罪惡，而且實在就是唯一的罪惡，否則善與惡這類名詞，便是沒有意義的了。』——見於邊沁所著之道德學原理與法律之第十章中。

(註三) 『善與惡並不是別的東西，只是快樂與痛苦而已，或只是引起我們快樂與痛苦或使我們得到快樂與痛苦的東西而已。因之，道德上的善與惡，只是我們之自動的動作之依照着某條法律或不依照某條法律而已，而視着我們之是否依照，立法者便使用他的意志與權力，而加我們以善或惡了。至於這種之視我們是否遵照法律，而由立法者用命令來加給

我們之善或惡快樂或痛苦就是我們稱之爲獎賞或懲罰的東西了——見於陸克(Locke)的人類悟性論之第二册第二十八章中。『如果把快樂與痛苦的的因素取去了的話，則不但幸福一詞，要變成爲無意義的，就是公正，義務，責任，以及美德等的名詞（這類名詞，向來都被人們很費心地視爲與「快樂與痛苦」沒有關係。）也都要變成爲一些沒有意義的了。』

——見於邊沁所著之動作的發動機 (Springs of Action) 之第一章第十五節中。

（註四）『他之不能夠爲着善而愛善，猶如他之不能夠爲着惡而愛惡一樣。』——見於愛爾法修之論精神之第二講之第五章中。

（註五）『就是爲我們所領悟到之上帝的善，也是他對於我們的善。』——見於霍布斯之論人類的天性 (On Human Nature) 的第七章第三節中。所以窩忒蘭 (Waterland) 在自愛之第三講 (Third Sermon on Self-love) 中，也說，『愛上帝和愛幸福（永久的幸福，）在實際上乃是一件事情，而愛幸福，又仍舊就是愛我們自己。』

（註六）『尊敬是我們對於別人所有之這種的概念，他有能力去向我们幫助，也有能力去傷害我們，然而在事實上，他不会傷害我們。』——見於霍布斯之論人類的天性 的第八章第七節中。

（註七）『敬神的快樂，就是在一個人相信着他得到（或已有）上帝的善意或恩惠的時候，他在心中所生之快樂。而由於他之有這種的信仰，跟着他又相信着他所享受的快樂，乃是由於上帝的特殊命令，而在這一生之中或在來世之中，所賜予的快樂。因爲他又有這種信仰的原故，他在心中又生出快樂來，而這種快樂，也就是敬神的快樂。』——見於邊沁之道德學原理與法律之第五章中。『敬神的痛苦，是在一個人相信着他正在爲上帝所討厭的時候，他在心中所生出來的痛苦，』

因之，也就是在他相信着在他這一生之中或在來世之中，上帝要由於特殊的命令，而賜給他以某些種痛苦的時候，他在心中所生出來的痛苦。這些種痛苦，也可以稱之為宗教的痛苦。」——見於前書。

(註八)「除了一個人覺得他自己不但能夠達到他自己的欲望，還能夠幫助別人使達到他們的欲望之外，可謂不能夠再有一個更好的方法，以使這個人更知道他自己的力量些的了，而這，可謂就是構成仁愛那個概念的了。」——見於霍布斯之論人類的天性的第九章第十七節中。「除了爲着自己之好處之外，沒有一個人會給什麼東西於別人，因爲施給之事，乃是自動的動作，而且對於無論那一個人而發之自動的動作之中，其目的都是爲着自己的好處。」——見於霍布斯的勸維坦的第一部第十五章中。除非別人已經顯然覺到他如果幫助了你，他便會得到利益，你不要夢想他曾伸出他的小手指而幫助你。人向來不會做過這樣的事，而且如果構成人類天性的原質，在將來也會猶如現在一樣的話，在將來人也決不會做出這樣的事。」——見於邊沁之義務學(Deontology)的第二卷第一三三頁中。

(註九)「憐憫心是由於我們看到別人受困苦，而自己想像着那種困苦，將來會降臨之於我們。但爲我們所憐憫的人，如果是並不應該受到那種困苦的的話，則這種憐憫心的程度，更要高些，因爲由此，更會使我們覺得那種困苦之事，會降臨之於我們，因爲降臨於一個無辜的人之罪惡，可以降臨之於任何人。」——見於霍布斯之論人類的天性的第九章第十節中。「憐憫往往就是我們在於別人的困苦之中，感到自己的困苦的感情。牠是一種敏捷的預見——預見到將來可以降臨之於我們的那種困苦。我們之幫助別人，爲的是要使他們感謝我們。在遇到相同的機會的時候，這些我們對於別人的幫助，說得適當一點，可以說就是我們在事先爲我們自己預備之利益。」——見於拉洛照佛科(La Rochefoucauld)的格

言 (Maxime) 的第二六四條。蒲脫勃曾經說過，如果霍布斯的說明是對的話，則最可怕的人類天性，更要就是最憐憫的人類天性了，但這種說法，恐怕並不是很對的，因為霍布斯關於憐憫所有的觀念，乃是怯懦與想像兩種因素結合在一塊，而這兩種因素，雖然是互相聯合得很緊密的，然而却並不是絕對同一的。在這一點上，亞當斯密 (Adam Smith) 的學說，雖然和霍布斯的學說很有密切的關係，然而却是完全不相同的。他說：「在我因為你的兒子死了便向你弔慰的時候，我爲着分你的悲傷起見，我（一個具有這樣的性格及從事於這樣的職業的人）並想不到如果我有一個兒子而在他死時我會生出什麼悲痛來，我曾想到我如果是你的話，我便會覺到悲痛。我不但因你而改變了情境了，我還改變了人身與性格了。所以，我的悲傷，完全是爲着你的……一個男人，雖然不能夠把自己，設想爲像一個女人一樣，會受到分娩的痛苦，然而，他却很可以同情於一個在分娩狀態中的女人。」——見於道德的情操 (Moral Sentiments) 之第七部第一章第三節中。

（註一〇）「被人們稱爲友誼的那種東西，只是社會而已，只是互相交換利益而已，只是彼此互相幫助而已。牠實在只是這樣一件事，利己心總在注意着某種東西是會得到的。」——見於拉洛煦佛科的格言之八十三條中。請再看這種觀念在愛爾法修的學說中的大概發展情形。

由於這樣一種關於人類天性的概念，我們很容易便可以推測出怎樣的道德學系統，一定會發生出來。照這種關於人類天性的概念講來，沒有一種感情或動作，是自然會比別種感情或動作好的，而且只要人類仍舊在於一種野蠻的狀態之下，道德性是沒有存在的。不過還好的是：我們的

快樂之中，有許多種都是要依賴於別人方能得到的。合作與組織，都是在我們的幸福上爲很重要的因素；而這類的因素，如果不是對於我們的慾望，予以某種之限制，是不能夠得到的。而法律之制定出來，就是爲着得到這種的限制的。法律在用着獎賞與懲罰來維持之下，牠可謂是使重視社會利益之事，成爲便就是個人自己的利益的事了。照霍布斯講來，人類的根性，是極其不遵守秩序的，因之，將牠限制起來之事，也是極其重要的，所以只有具有絕對權力的政府是善的；統治者之命令，是至高無上的，因之，牠的本身，也必定就是道德的定律。在這個學派中之別的道德學家，雖然是反對霍布斯的這種見解的，然而在他們之道德學系統中，總還是予法律以一種很重要的與很特別的位置；因爲，如果我們的一切種行爲，都是決定於我們的利益的，如果道德之事，乃只是我們自己的利益之與社會的利益相一致的，如果法律之事，乃是使我們得到這種相一致之主要方法的，那麼，道德學家的任務與立法者的任務，便要差不多是同一的了（註一）。不過，除了在刑法中之獎賞與懲罰的條例之外，另有一些獎賞與懲罰的規則，是起自於社會的輿論的——如好名聲或惡名聲，友愛或仇敵——而這類規則，這個學派中之別的道德學家，也是承認而認爲是屬於道德那方

面的規則的。至於這類規則之所以發生出來，那是因為人們受了法律教育所生的影響，及人們逐漸地懂得社會上各個份子的利益乃是一致的；由於這兩種原因，社會的輿論便建立起來了，而這種社會的輿論，是足以促進那類「能夠使我們的生活成爲和平的，友愛的，及舒適的」性格的（註二）。這類的性格就是：公正，感恩，謙讓，公平，以及仁慈；再，純潔與貞潔也是的——這類純潔與貞潔，如果我們只從牠們之自身來看的話，牠們比起那種最卑下的與最混亂的色慾來，絕不見得有絲毫之優善處，但如果我們把牠們和別的東西發生關係來看，我們便會看見，牠們是對於社會的幸福有所助進的，因之，牠們便成爲美德了（註三）。至於使輿論得以建立起來之教育，乃是跟着文明之進步而繼續不斷地增強的，而且是逐漸地鍛鍊人們的性格，以使牠們越來越成爲不利己的，英雄氣慨的，以及不自私自利的。一個不自私自利的，不利己的，以及有英雄氣慨的人，照這個學說的人們看來，乃是非常努力去尋求他自己的快樂的人，不過他之尋求他自己的快樂，並不是損害別人的快樂，而是也以別人的快樂爲自己的快樂的（註四）。

（註一）『道德學並不是別的東西，牠只是立法學而已。』——見於愛爾法修的論精神之第二講第十七節中。

(註二)這種教義，在霍布斯之關於道德學的著作中，及在他的學派之關於道德學的著作中，都講得很詳細。下面這一段話，可以說就是他們關於道德的意見之一個很清楚的樣本，『道德哲學並不是別的東西，牠只是關於人類的談話中以及人類的社會中之善與惡問題之科學而已。善與惡乃是我們用來名我們的「慾望心」與「厭惡心」的名詞，而「慾望心」與「厭惡心」在人們所有之不同的氣質，不同的風俗，以及不同的學說之下，乃是有其不相同之處的……而因為有這種之不同，辯論與爭論之事，便發生出來了，到了最後，戰爭也發生出來了。所以，只要人類仍舊在於這種單純的自然狀態（這種狀態，就是使戰爭發生出來的一個條件。）之下，一個人所有之私人的慾望，便就是測量善與惡之標準了。於是，一切的人們，便都承認和平是善的，而由此，又都承認着這一點，和平之途徑或方法，就是公正，感恩，謙讓，公平，仁慈，而這類東西，以及其餘的自然律，都是善的……而諸種與此相反的惡德，則都是惡的。』——見於霍布斯之維坦的第一部，第十四章中。在邊沁的義務學的第二卷，第一三二頁中，有一段很警惕的話，請也參看之。

(註三)如在星期六評論 (Saturday Review) 的一八六七年八月十日那一期上，曾有一個坦白的著作家這樣說過，『真確只是一條社會律，人們之所以創造出牠來，為的是要鼓勵「對於人類的永久幸福最有功勞」的那些夫婦，單為着維持婦女的社會地位（人們認為婦女應該保持的社會地位。）』關於這點，請參看休謨的道德學并定之第四節，並請看該書之第十個註解。在那個註解中休謨曾說過，『一切種關於貞潔與謙讓的觀念，曾是為着別的目的的嗎？』

(註四)『所有的快樂，一定都是與外界有關係的，因為要由於我們自己的心靈之中，自己產生出什麼感情來，那是不能的。但是有些種歡悅，也是能夠使別的人得到滿足的。例如由於仁愛而生的快樂，就是一個例子。另外有些種快樂，則是



純屬於自己的，別人並不能夠分嘗，如食東西，飲東西，身體之溫暖，擁有財產，以及握有權力都是的，再另有第三類的快樂，則是要由於使別人受痛苦，及剝奪別人，方能夠得到滿足的，如諧謔及暴行之類的歡樂，就是的。譴責的話，自私自利之事，特別是屬於後面這一類的，而這類事，如果是程度減輕的話，那便可以屬於第二類；至於不自私自利，不己已，盡忠等類的名詞，則要算是屬於「我們由於別人的快樂之中尋求自己的快樂」的那一類了。」——見於培因（Peirce）之論情緒與意志（On the Emotion and Will）之第一一二頁中。

有一句很老的話說：一個人之尋求他自己的利益，如果是很謹慎的的話，那麼他的生活，便會完全是合於道德的。這種話中所含的意見，那班毫不願意重視「行爲之宗教的動機」的功利主義派的人們之中，有大多數都是採用的。不過，猶如他們主張每一個人，都一定是絕對尋求自己的幸福的一樣，舊柏拉圖派的學說，也是說一切的惡德，都是由於無知。那麼我們現在，且再來看看這種舊柏拉圖派的學說的說法罷。這個學說主張：美德是賢明的尋求快樂，而惡德則是不賢明的尋求快樂。美德是謹慎之一枝，惡德並不是別的東西，只是不謹慎或誤算而已（註一）。凡是想去促進人類的道德情況的人，有兩個方法來達到他的目的，其實也只有這兩個方法。第一個方法是：使個人的利益與別人的利益相和諧之事，務必要使其越來越成其爲個人的利益；第二個方法是：使人

們不能夠看到他們的真正利益的無知，務必設法消除之（註二）。貞潔，或真理，或任何種我們可以視之爲美德之別的东西，我們如果能夠證明出牠們所生出來的痛苦，比牠們所毀消了去的，在大體上還要多些的話，或如果我們能夠證明出牠們剝奪人們的快樂，比起牠們所供給的，還要多些的話，那麼牠們便要不是美德。而是惡德了（註三）。如果我們能夠證明出：我們之去實行任何種被認爲美德的行爲，並不是爲着我們自己的利益的話，則我們之「不得不去實行牠們」之義務，立刻便要消滅了（註四）。這整個道德學的系統，都可以由於伊壁鳩魯那四個原則演化而來。伊壁鳩魯那四個原則是不產生出痛苦來的那種快樂，要採取；不產生出快樂來的那種痛苦，要避免；「能阻止較大的快樂或能產生較大的痛苦」的快樂，要避免；「能阻止較大的痛苦或能得到較大的快樂」的痛苦，要忍受（註五）。

（註一）「惡德可以說就是誤算了機會，誤算了快樂與痛苦之價值，牠是錯誤的道德算術。」——見於邊沁的義務學之第一卷第一三一頁中。

（註二）「獎賞，懲罰，榮譽，惡名，是受着立法者的意志所支配着的四種神德，立法者用着牠們，能使大眾得到幸福，並能使高貴的人物產生出來，道德學家的全部研究，就是去決定出一個人在於獎賞與懲罰之中，所應該尋求出來的用處是什麼。」

麼，唯決定出一個人在把私人的利益和大眾的利益聯在一塊的時候，所以得到的助力是什麼。」——見於愛爾法修的論精神的第二講第二十二節中。「我們的判斷之公正與我們的動作之正義，只是我們的利益和公眾的利益兩者之得到美滿的會合而已。」——見於前書之第二講第七節中。「去證明不道德的動作，乃是誤算了自己的利益，及去證明壞人對於痛苦與快樂之計算，是如何錯誤的，那乃是聰明的道德學家的目的。除非他能夠做到這一點，他之別種工作都是徒然的，因為，我在前面曾經說過，某種事情，如果在一個人看來是會對於他的幸福最有貢獻的，那麼我們如果要他不去做那種事情，從根本上講來，那是不可能的。」——見於邊沁的義務學中。

(註三)「如果美德所生的結果，是阻止快樂或毀滅快樂的地方，比起產生快樂來的地方，還要多些，或產生痛苦的地方，比起阻止痛苦的地方，還要多些，那麼牠之較為適當的名子，便要是「邪惡」及「愚蠢」了，牠之為邪惡，是在牠之影響別人上講，而牠之為愚蠢，則是就實行牠的本人講。」——見於邊沁的義務學之第一卷第一四二頁中，「秤量痛苦，秤量快樂，如果都能夠秤量得適當的話，則正確與錯誤，也可以得到適當的解決了。」——見於前書之第一卷第一三三頁中。

(註四)「我們不會肯去做什麼事情，除非那種事情，是我們如果去做牠，我們便會得到什麼利益，或我們如果不去做牠，我們便會有什麼損失，因為除此之外，沒有別的事情，能夠作為使我們發生動作之「有力的動機」了。猶如我們不見得會肯服從法律或服從縣長，除非我們的獎賞或懲罰，快樂或痛苦，或其他類此的事情，是決定於我們的服從的一樣，所以，如果沒有同樣的理由，我們也就既不會肯去做着對的事情，做着合於美德的事情，也不會肯去服從上帝的命令。」——見於派利(Paley)的道德哲學(Moral Philosophy)之第二冊第二章中。

(註五)請參看伽桑狄(Gassendi)的伊壁鳩魯的哲學論集(Philosophie Epicuri Syntagma)第四條原則，是托奎達斯(Torquatus)的理論之一種巧妙的凝縮。請再參看第厄里斯(Diogenes Laertius)所著之伊壁鳩魯傳中所載之一封為伊壁鳩魯自己所寫之很動人的信。

直到這個地方，除了在地球上所有之能引起行為的動機之外，我們並不會講到任何種別的動機。只這些在地球上所有的動機，在這個學派中許多最著名的道德學家看來，已經是夠了，然而還有些別的人，其意見並不是這樣（至於他們之所以意見不同，我們在後面可以看見，是有很大的理由在的。）他們持着不同的意見的根據，是在於另外那個世界之獎賞與懲罰；他們把這類屬於另外一個世界之獎賞與懲罰，視為就是使我們做出合於美德的事情來的動機。在一切種自私自利的學說之中，只有這一種，可以說是講出「使我們發生合於美德的行為」之有意味的動機的，而且這類動機，是很適當的（其適當之程度，簡直是永久的與不能非難的。）我覺得，如果有人能夠提出「由於一個無所不知的裁判者，分配着各種無限的懲罰與無限的獎賞於一般的人們」的觀念，他一定能夠提出一些很有力量的理由，以使我們去實踐着合於美德的事情——這些理

由的力量，比起我們對於做壞事所能找出的理由來，更要甚些。所以主張這個學說的著作家，雖然鄭重地承認：如果我們犧牲了我們的快樂，而沒有希望得到同量的獎賞的話，那麼那種犧牲，只是瘋子做的動作，一個有理性的人，是不值得去做的（註一）；卻是同時，他們又主張：我們可以合理地犧牲這一生的快樂，因為在來世之中，我們可以得到比較大得多的快樂。想升天堂而不下地獄，應該是我們一切種動作的發動機（註二），而美德之事，只是審慎的計算，推廣起來以至於墳墓之外而已（註三）。這種推廣至於墳墓之外的計算，就是我們稱之為『宗教的動機』的了（註四）。別人所持之「美德的高貴與優美，能引起我們的動作來」的信仰，那只是為異教徒們所懷蓄之幻想而已（註五）。

（註一）『馬可梨（Macaulay）在少年的時候，所做的幾篇反對功利主義（他曾把功利主義敘述為這個樣子，「牠並不比腦相學（phrenology）要可笑得有多麼多，而且牠之合於人類的天性，比起雄雞相鬥更要合於雞性得多。」）的文章之中，曾用着很有力的語句，來主張着神學式的自私自利學說。他說，「關於人類的天性，有什麼命題，是絕對真確而且普遍真確的呢？我們只知道有一個命題，是如此真確的，這就是：人們的動作，都是起自於自利之心。這個命題，不但是本身如此真確而已，而且這個命題中之「人們」與「自利心」兩項，是互相作用的。」——見於關於穆勒（Mill）論政府那篇文

章之批評中。『關於這點，我們應該弄清楚：在每一個人口中所說出來之「最大的快樂」其所含的意義，絕對不會是別的，而只是說屬於別人之最大的快樂而已，不過這種屬於別人的快樂，乃是和「他原來是屬於他自己的那種快樂」相一致而已。……「己所欲者施之於人」的這種格言，如果不是「施」這種行為之本身，有得到什麼獎賞的希望，那牠便會是毫無意義的，猶如牠在邊沁先生的哲學中那樣了。因之，在基督教的道德學系統中，「施」的動作，總是具有得到很有力的獎賞之希望的。在這個世界之中，自己的最大快樂並不與大多數人的最大快樂相一致的人，大概總是要做損人利己的事的，但是因為做了這種損人利己的事的原故，他便不能夠得到來世的無限快樂了；因此，對於這種人，基督教的道德學系統，便懸着來世的無限快樂，以做為引誘物了。』——見於答韋斯敏斯德評論之為穆勒辯護 (Answer to the Westminster Review's Defense of Mill) 一文中。

(註二)『所以，一切種美德與敬神之事，都是可以歸之於自愛的原理的。聖經之把這類美德與敬神之事，建設於信仰着上帝的意志，及希望着未見到的事情之上，就是把這類事歸之於自愛的原理，如此，是我們很可以正確地說：像不自私自利的美德那類事情，是沒有的。我們之愛上帝，甚至也是為着我們自己。』——見於窩忒蘭之自愛的第三講中。『無論在於那件事情上，如果我們為着目前利益而去犧牲終身的幸福，那都是愚蠢的事情。』——見於荷爾 (Robert Hall) 之關於現代之非基督教的演講 (Sermon on Modern Infidelity) 中。『在道德學系統之中，其方法是美德之實踐，而其目的則是快樂。』——見於窩柏吞 (Warburton) 之神的代表 (Divine Legation) 之第二冊的附錄中。

(註三)『大家都曉得，謹慎的動作與責任的動作，是不相同的。例如，有一個欠我若干款項的人，我如果不相信他，我就

要他找一個擔保人；我的這種動作，我認爲乃是一種謹慎的動作，而不是一種責任的動作……不過，我想你要問：照我們的說明講來，無論在責任的動作上還是在謹慎的動作上，我們所注意的，都只是我們由於這樣的動作，會得到什麼或會損失什麼，那麼這樣，謹慎的動作與責任的動作，其不同之處，到底在於什麼地方呢？我以為，其不同之所在（也就是唯一的所在），就是在於這點：在謹慎的動作上，我們所注意的，乃是在於這個世界之中，我們會得到的是什麼，或會損失的是什麼；而在責任的動作上，則我們所注意的，乃是在於將來之世界中，我們所會得到的是什麼，或會損失的是什麼。」——見於派利的道德哲學的第二章第三節中。

（註四）「有一些假的宗教家，他們對於『我們人類之由於注意着這一生中的幸福，而去做着合於美德的事』表示着傷感；那麼關於這類人之弱點與錯誤，我們是可以看到的……因爲宗教的動機，顯然是和地球上所有的動機同類的，不過比較起來，牠要較強有力些而已，猶如在希望中的快樂，比起現實的快樂來，總要較大些與較有持久性些而已。」——見於布拉文之論特性的二二〇頁中。

（註五）「如果有一個基督徒，他是相信着來世之幸福與困苦的那麼我們如果問他：一個人爲什麼要不妄語呢？他所回答的理由，一定是這樣：那個具有永久生命與永久死亡的能力的上帝，需要我們不妄語。但是，如果有人把這個問題向一個霍布斯學派的人，他便要這樣回答了：那是因爲大眾需要我們不妄語，而且如果我們要妄語的話，勒維坦便要懲罰我們。再，如果我們把這個問題，拿來問一個非基督教的舊哲學家的話，他便又要這樣回答了：妄語之事，乃是不誠實的，不是高尙的人類所應做的事，而且是違反於美德的（美德是人類天性中之最完美的東西。）」——見於陸克的論文的第一章

## 第三節中。

我們如果單根據着謹慎論的系統來看，我們便要看到：只有兩種可能的反對論，是可以拿來反對這個學說的。第一個是這樣：使一個人升到天堂去，其所需要之美德的量數，到底要多少，這個學說並沒有定下來，因之，人們很可以在這一世之中，做些損人利己的事情，而不受到什麼損害。對於這種反對論，有人會這樣回答過：就是因為所需要的美德之量數，並沒有一定的原故，所以便使熱心去敬神之事，成爲一件謹慎之事了，而且在冥冥之中，恐怕有一種關於獎賞與懲罰之階級表，正與事實上每件善行與惡行相符合的呢（註一）。第二個反對論是這樣：目前的快樂，至少是可靠的，而在另外那個世界中的快樂，則不見得是同樣可靠的了。對於這點，又有人做這樣的回答：在另外那個世界中之獎賞與懲罰，是非常之重要偉大的，所以，依照平常的謹慎原則講來，如果牠們之爲真實可靠的東西，只有一點點之或然性的話，或簡直是徒然有其可能性的話，一個聰明的人，都會把他的行動進程，依照牠們而前進（註二）。

（註一）例如，派司曾這樣說過：『基督教並不會斷定，在一個人之得救而升天堂上，其所需要之美德的量數，到底要多



少。而且他在說遺話之後，遲進而提出在冥冥之中恐，怕有一種關於獎賞與懲罰之階級表。——見於道德哲學之第一冊第七章中。

(註二)這種意見，薩克曾提出來過（見於他的人類權性論 (Essay on the Human Understanding) 之第二冊第二十一章中。）巴斯噶 (Pascal) 在一段很著名的話中，也把這樣的論證，應用之於基督教，因為他曾認為，爲基督教所允許之獎賞與懲罰，是極其偉大的，所以一個聰明的人，就使他是大相信這個信條的，而且就使這條信條之可能性也是很小的，他也會去採用這條信條。

不過，在這些著作家之中，有一些可謂在某種程度上，離開了功利主義的正流了，因為他們主張道德律之基礎，並不見效用，而是上帝的意志，或上帝的獨斷的命令。這種意見，在最初的時候，是爲經院哲學家屋肯 (Ockham) 及在當時之一些別的著作家所提出的（註一），但在近代的時期之中，也有許多附和的人（註二），不過這些人之附和，其目的則是不一的。有些人之擁護牠，是根據於哲學上的理由，就是認爲法律不能夠是別的東西，只是一個立法者之說話而已；另外有些人之擁護牠，又是想使道德學永久依賴於神學；再另外一些人之擁護牠，又是想藉此而解答反對基督教的諸種反對論（因爲有些人認爲，有一些顯然是不道德的動作，卻是爲神學所允許的，因之，

便以之而攻擊基督教。再另外有些人，則因為是非常信仰喀爾文派的 (Calvinistic) 主張的，所以他們便立刻很堅決地反對功利主義派的道德學了，而且同時，也就很堅決地相信着：承認有任何種可靠的道德感覺存在之事，都是人類天性之全部墮落 (註三)。

(註一) 克特華斯在他的不能變的道德 (Immutable Morals) 中，對於主張着這種見解的經院哲學家，曾搜羅了好些。科布女士 (Miss Cobbe) 曾有一篇很博學的文章，名為直覺道德論 (Essay on Intuitive Morals)。請再參看這篇文章之第十八頁至第十九頁。

(註二) 如真德茲 (E. G. Soame Jenyns) 約翰遜博士 (Dr. Johnson) 克魯修斯 (Crusius) 巴斯噶 派利，以及奧斯丁 (Austin) 窩柏吞 也常常被人們列在這些人之中，不過我想來是不大妥當的。請看他的學說 (他的學說頗複雜) —— 見於他的神的代表的第一冊第四節中。窩忒爾似乎是持着這種見解的。康的亞克 (Condillac) 亦然。康的亞克 在他的動物論 (Traité des Animaux) 中，曾有一章很著名之關於道德的文字，這就是該書之第二部第七章；請也參看之。與這點有密切關係的，是這種的概念：上帝的道德在一般上講，是和人的道德不同的。這種概念，在從前有許多神學家，都曾相當明顯地主張過 (狄格總主教，恐怕要算是這些人中之最著名的)。在我們現在這個時候，也有一個擁護牠之很能幹的人，這人就是曼色博士 (Dr. Mansel)。在曼色博士致斯密教授 (Professor Goldwin Smith) 的第二函 (Second Letter)。此書在一八六二年由奧克斯福公司 (Oxford) 出版) 中，我們可以看到許多關於這個學說的歷史的報告。

(註二)來布尼茲(Leibnitz)曾注意到喀爾文派採用這種教義之次數。

見於他的神義論(Theodicee)之第二

部第一七六節中。惠特力(Whately)總主教，因為和愛爾蘭的僧侶有關係，於是便有好機會去研究喀爾文主義的趨向的原故，所以他也便根據他自己的經驗，而發出一種與來布尼茲的見解相似的見解。——見於惠特力傳(Whately's Life)的第二卷第三三九頁。

不過，在大多數的事例上，這些著作家，可以說在根本上都是功利主義派。因為，在我們問他們以「我們如何知道上帝的意志」之時，他們乃是這樣回答的：上帝的意志，多半含在於明白的顯示(express revelation)之中，假使牠不含在這種明白的顯示之中的話，則我們便必定要用着效用的原則來尋求了。他們之所以做這樣的回答，那是因為「自然」告訴我們：上帝是最仁愛的，他是願意人們得到幸福的，因之，無論什麼動作，只要牠是可以使人們得到幸福的，那牠便是與上帝的意志相一致的了。(註一)。至於「上帝的意志我們如何應該服從」這個問題，則只有兩種回答。第一種回答是說：我們有一種自然的責任，那就是要感謝我們的創造主。第二種回答則說：那是因為創造主具有「予人們以獎賞與懲罰」之無限能力。前者是直覺主義派的道德學家的回答，後者是自私自利派的道德學家的回答。後面這種回答，似乎常常被人們所採用，而且在採用這種

回答的人們之中那個最傑出的份子，會很簡潔地把他的學派的意見，總結了起來。他說：「人類的幸福是一切美德之主題，上帝的意志是一切美德之原則，永久的幸福是一切美德之動機與目的」（註二）。

（註一）『上帝對於一切種有知覺的生物，都是願意他們得到幸福的。……我們由於知道我們各種動作之趨向，及知道上帝對我們之仁愛的目的，於是也就知道他所默喻的各種命令了。——見於奧斯丁之法理學講演（Lectures on Jurisprudence）的第一卷第三十一頁中。』爲他所顯示出來之各種命令，我們必定要由於牠們之被宣布出來的辭語之中，而推斷出來。而並不曾爲他所顯示出來的那些命令，則我們必定要用着「效用」的原理來說明。——見於前書的九十六頁。在派利的道德哲學的第二冊第四章與第五章，也有類此的話。

（註二）這話見於派利的道德哲學之第一冊第七章中，關於「我們對上帝的愛，不應該是自私自利的」這個問題，在天主教會中曾發生過，波綏（Bossuet）主義應該是自私自利的，而分隆（Fenelon）則主張應該不是自私自利的。分隆與偉利姆（Molinus）的意見，在英國很受人們所反對。英國的國家信仰，其獨斷的成分要較少些，而那個反對基督教的大著作家霍布斯，又是在道德學上主張極端的自私自利說的，所以，在英國的教會道德學上，我認爲便得了一種有利的影響了。英國的道德哲學，在最初的時候，可以說是爲霍布斯予以一種大的推進力，因之，反對霍布斯的人，自然便被追而主張着反自私自利的學說了。昆布蘭主教（Bishop Cumberland）就是領導這種反霍布斯的運動的；他猶如赫起遜一樣，把美德

化之爲仁愛。不過，大多數的英國牧師們，一直到十九世紀，我認爲都還是主張着自私自利說的。

我們已經看見：歸納派的道德學家之顯著的特點，就是絕對否認有一種自然的或天賦的道德感覺或道德官能存在。這種道德感覺或道德官能，在直覺學派的道德學家看來，是使我們認識我們的天性之中，那一部分是較高的而那一部分是較低的，而且是顯示我們以有一種責任律存在的，或顯示我們以這種責任律所規定的行爲的；但是在歸納派的道德學家看來，則牠們乃是不存在的。我們又已經看見，這些歸納派的道德學家之唯一的假定，乃是爲人們普遍地願望着的那種幸福，乃是一種悅意的事情；他們在各種行爲中或各種感情中所看出來的唯一美點，就是牠們之能夠促進人類的幸福；再，他們覺得可能的使我們發生道德的動作之唯一的動機，乃是發生出動作來那個人之真正的快樂或假想的快樂。所以，各種道德的拘束力（the sanctions of morality），乃是使道德的行爲，成爲責任的行爲的理由；如果除了這類道德的拘束力，則『應該』這個名詞，便要成爲絕對沒有意義的了。我們在前面所已經講過之那些種拘束力，其種類是不相同的，其重要之程度也不同。派利雖然在別的地方，也曾承認過有別種拘束力存在，然而他卻把宗

教的拘束力，視為非常之重要，所以他竟至於把牠說成爲「使我們發生出合於美德的行爲來」之動機（註一）。陸克則把各種拘束力，區分爲神的獎賞與懲罰，法律的懲罰，以及社會懲罰（註二）；邊沁則將其區分爲身體的，政治的，道德的或社會的，以及宗教的四種——第一種是由於做了壞事，而在身體上所生出來之各種痛苦，第二種是立法者所制定的各種法令，第三種是由於社會的交際而生之快樂與痛苦，第四種則是另外那個世界中之獎賞與懲罰（註三）。

（註一）見於道德哲學之第二章第三節中。

（註二）見於人類悟性論之第二章第二十八節中。

（註三）見於道德學原理與法律之第三章中。在穆勒先生看來，「邊沁關於這個世界所有的觀念，乃是這樣：有許多的人們聚在一塊，却是各人各自從事於尋求各人自己的利益或快樂，那麼爲着避免可以防止之互相排擠起見，可以採用予他們以希望或予他們以恐怖的方法。而這類之希望與恐怖，可以得自於三個源泉，這就是法律，宗教，與輿論。這三種東西，他認爲是拘束人類行爲的力，因之他便予牠們以拘束力之名。政治的拘束力之發生作用，是由於法律的獎賞與懲罰；宗教的拘束力之發生作用，是由於「人們認爲宇宙的統治者會頒布下來」之獎賞與懲罰；至於輿論的拘束力，邊沁也特別稱之爲道德的拘束力，牠之發生作用，則是由於「我們因爲看見了別人對我們好或不好，因而在心中所發生之快樂與痛苦。」

在英國，那些主張道德的規則，乃是得自於經驗的人，和那些主張道德的規則，乃是得自於理性的直覺，或得自於一種特殊的心理官能，或得自於一種道德的感覺，或得自於同情心的人，向來互相間有一種爭論；這種爭論，在十六世紀與十八世紀的大部分的時間上，便主要地轉到「我們的天性之中，是否有一種非自私自利的原素存在」的問題了。這種原素之存在，沙甫茲白利（Shaftesbury）曾經主張過，但用着一種空前的力（我相信也是一種不能抵抗的力）來把這一點見解建立起來的，則是赫起遜；而在蒲脫勒、休謨，以及亞當斯密諸人的著作之中，這個問題也佔着一個很重要的位置。霍布斯學派之自私自利的學說，雖然在這個時候，已經緩和了許多，然而在那邊沁的著作之每一頁之中，我們都還可以看到有自私自利說的色彩；不過他的信徒中有一些，在這點上所持的見解，可謂與他的見解相差得很遠了；而且在這些信徒們的手中，功利主義之整個旨趣與性質，都改了本來的面目了（註一）。這種改變之得以實現，有兩個原因。這就是當時的人們，已經多承認了我們之非自私自利的感情或同情的感情，乃是有的；及觀念聯合的教義，當時已經

流行了。

(註一)在這一點上，猶如在大多數之別的一點上，休謨是很反對霍布斯學派的，而且他甚至於會這樣說過：沒有一個人能夠誠實地與信仰很堅地，否認着在於人類之中，有一種非自私自利的原素存在。他曾依照着蒲脫勒的方法，而用下面這段話，來說明他的這種見解：「飢與渴之目的是食與飲，而由於這種基本的慾望之得到滿足，有一種快樂便發生出來了，而這種的快樂，又可以做爲另外一類屬於第二級的慾望或傾向之目的了。同樣，有一些種心理上的情欲，乃是迫着我們要立刻去求達牠們之特殊的目的，而不顧到利益的，如名譽，或權力，或報仇等的欲望，就是的；及至牠們之特殊的目的達到之後，快樂便發生出來了……那麼，我們如果把仁愛和友誼，看作也是同此一類的，那有什麼困難呢？再，我們如果要這樣設想：從我們的性情之原始的結構上看，我們是可以覺得我們有一種願望，願望着別人幸福或快樂的；而這種屬於別人的快樂或幸福，由於我們有那種情愛的原故，又是要變成爲我們自己的快樂的，而且由於仁愛與自己得到快樂兩種動機合在一塊的原故。我們在後來又是要沒法去求得牠的——我們如果要這樣設想，那麼那又有什麼困難呢？」

有人說，人類天性的結構，乃是使我們在看見別人快樂的時候，自然而然地也發生出一種快樂之情來。這種說法，在一個平常的觀察者看來，恐怕便要覺得，牠乃是我們所能夠想像得到之最明顯的事實中之一個。不過，我們看見，霍布斯是很反對這種說法的；而且在前世紀之大部分的時候



間之中，愛爾法修學派的著作家之中，有一件很時髦的事情，那就是他們總盡力去證明這一點：一切種屬於家庭的與屬於社會的情愛之所以發生出來，那只是因為當事者正在需要着他所愛的人。「同情於別人之快樂與痛苦之同情心，實在是有的」這一點，邊沁本會承認過（註二）：不過依照着他的哲學之整個精神看，他是盡量去把這種見解丟到後面去的，而且，我前面曾提到過，在他結論道德的各種拘束力之時，他也是沒有提到這一點的。但是，在後來，這個學派中各個份子們之趨向，則是完全承認這類的同情心的（註二），雖然關於這類同情心由之而發生出來之源泉，各人的意見並不相同，然而那並沒有關係。依照着這些份子中之一部分看來，我們之仁愛的熱情，乃是由於一種觀念聯合的方法（這種特殊的觀念聯合，我現在就要講到。）而自我們之自私自利的感情之中，產生出來。依照着另一部分的份子看來，則仁愛之熱情，乃是我們的天性構造中之一部分原始的原素。不過就使牠並不是原始的原素，而是被產生出來的，卻是牠的存在，總是被承認的。牠的培養，也總是一種主要的道德目的，而由於牠之發生作用而生之快樂，也總是使我們發生道德的行為之一種重要的動機。在這一點上，直覺派的道德學家的見解，與他們的敵派的見解之不

同，可以說有兩種。兩者都承認：在於人類的天性之中，既有仁愛的感情存在，也有非仁愛的感情存在，並承認我們具有一種自然的能力，使我們能夠區別出仁愛的與非仁愛的感情來；但是前者主張我們具有一種自然的能力，使我們能夠覺到仁愛的感情，比起非仁愛的感情來，要較好些，而後者則否認這點。兩者都承認：在我們對別人發生仁愛的動作的時候，我們是感到一種快樂的；但是前一學派中之大多數的著作家，都主張這種的快樂，乃是用不着我們去找而會自然發生出來的，而後一學派中的著作家們，則又主張我們之求得這種快樂的欲望，乃是我們的動作的動機。

（註一）『同情心的感覺，就是這種的心理傾向：一個人要由於別人的幸福之中，得到快樂，要由於別人的不幸之中，得到痛苦。』見於邊沁的道德學原理與法律之第六章中。『同情心的感覺，乃是人人皆有的，恐怕在事實上，決不會有一個上了年紀的人，不會由於別人的快樂而自己經驗到快樂，不會由於別人的痛苦而自己經驗到不快。……利益的相共，意見的相同，就是同情心的感覺由之而發生出來的源泉。』見於義務學的第一卷第一六九頁至一七〇頁中。

（註二）『關於別人痛苦的觀念，自然是很痛苦的。……關於別人快樂的觀念，自然是快樂的。這就是我們的天性中之這種非自私自利的部分，使我們的道德感情得以發生出來（甚至於用不着別人予以諄諄教誨的工作，也曾自然發生出來）之基礎，就是在於這種部分之中了。』見於穆勒的論文集的第一卷第一三七頁中。請再參看培因的論情緒與意識

志的二八九頁及三一三頁；尤其要參看奧斯丁的法理學講義。這本傑作之第一卷，其中述到功利主義學說的地方，我想是現代關於這個學說的各種敘述之中，敘述得最好的了——因為牠的敘述，文字既優美，態度也公平，對於反對派的見解也是始終客氣的。

但是，最有創造性同時又最有影響之功利主義派的道德學系統，乃是其特徵為得自於哈德列（Hartley）的觀念聯合論的那一種。這種觀念聯合的教義，在近代的道德學成就之中，可以說是屬於功利主義那一方面之一種很重要的貢獻；牠在功利主義這方面之重要，可以說正如天賦道德官能（這種天賦的道德官能，和天賦的道德觀念不同）的教義之在直覺主義那方面的重要情形一樣。古代的學者們，雖然並不會知道牠的應用範圍有多麼廣，或並不知道由牠而生出來之重要效果是什麼，然而他們也並不是絕對不曉得牠的。在亞里斯多德的見解之中，我們就可以尋到一些關於牠的痕跡（註一）；有些伊壁鳩魯派的人們，又曾把牠應用之於友誼的說明上過，因為他們曾做過這樣的主張：我們之愛我們的朋友，雖然在最初的時候，是因為他能給我們以快樂，然而不久之後，我們之愛他，便變成爲着他而愛他，而毫不問到效用了（註二）。在近代的學者們

之中，陸克可以說是最先提出『觀念聯合』這個名詞來的（註三）；但他只把牠應用之於幾種顯然是不同情的或顯然是厭惡的事例之上而已。不過，赫起遜可以說是已經精密地預知了哈德烈的教義，又已經精密地預知了這個學派之最寵愛的解釋了的；因為他曾經看到：有的東西，我們之希望得到牠們，乃是因為牠們本身可以使我們快樂，而另有的東西，我們之希望得到牠們，則只是因為牠們可以做為使我們得到快樂的東西的方法；並曾經看到：我們之希望得到後面這一類東西的希望（這他稱之為『二次的欲望』secondary desires），其為強有力的狀況，和我們之希望得到前面那一類東西的希望，可以是一樣的。例如他說：『例如，及至我們了解了財富或權力，是可以用來滿足我們之任何種原始的欲望（original desires）之後，我們也就一定要希望着得到牠們了。於是，因為財富與權力，是可以做為滿足我們一切種欲望之方法的原故，關於牠們的欲望，也就變成爲有普遍性的了（註四）。又有一個教士名給伊的，更在他的一篇短文之中，把觀念聯合的原理，推進得許多了。他的那篇短文，現在人們差不多都不曉得了，不過哈德烈卻認爲是他的學說之第一個暗示（註五），其實我們可以說，哈德烈學說之最有價值的部分，確是已經明顯地奠

基於此了。關於在我們人類之中，是否有天賦之仁愛的道德感覺（或本質）存在這個問題，給伊的意見，雖然和赫起遜的意見並不相同，然而給伊卻承認赫起遜用來證明「成年人具有一種道德感覺」的論證，乃是不可非難的；而且此外，他還用着「二次的欲望」的教義，來調和這種事實與陸克的教義呢。他曾說過：在我們的推理作用之中，我們並不總是一定要引用最根本的原理或公理的，而是有些時候，我們要由於各種的命題出發——這些命題，雖然並不是自明的，卻是我們知道是可以證明出來的。同樣，我們的動作中所含之能夠產生出快樂來的趨向，乃是足以證明我們的動作爲好的動作之最根本的理由，但是在平常我們要證明我們的動作爲好的動作的時候，我們並不一定要引用這種最根本的理由的，我們只要證明出「爲大家所知道之「達到幸福的方法」中有幾種，」乃是爲他們所產生出來的，那就成了。至於這些「達到幸福的方法，」因爲人們繼續不斷地引用來說明各種的動機的原故，於是便不知不覺地，被人們視之爲一個一個的目的了，而及至被視爲目的之後，牠們又具有一種和牠們的趨向沒有關係之內在的價值了；就是由於這樣，所以合於美德的行爲，縱使是不和我們的利益有關係的，我們也就愛牠們及讚美牠們了。

(註六)

(註一)在瑪金叻斯的論文之中，關於這一點，有許多話都是取自於亞里斯多德的，請參看之。

(註二)見西塞祿(Cicero)的 *De Inibus* 之第一章第五節中。在傑刻(Tucker)的自然之光(*Light of Nature*)之第一卷第一六七頁上(一八四二年版)曾採用這種見解。請再參看盧之人類心靈的分析(*Analysis of the Human Mind*)的第二卷第一七四頁。

(註三)見於薩克的人類悟性論之第二冊第三十三章中。

(註四)見於赫起遜的論熱情(*On the Passions*)的第一節中。赫起遜之「二次的欲望」同沙甫慈白利之「反省的熱情愛」(*Reflex affections*)，很有密切之關係。「不但影響於我們的感覺器官之上之外界的人物，是情愛之對象；就是那類動作之本身，以及憐憫，善意，感謝，與牠們的對方，也都是由於反省而現於我們的心靈中，以成爲對象的。所以，由於這種反省的感覺，於那些根本的情愛之外，又有了另外的情愛了。」——見於沙甫慈白利的美德研究(*Enquiry concerning Virtue*)之第一冊，第二部，第三節中。

(註五)請參看哈德烈的人論(*On Man*)的序文。給伊的文章，是列在欽格總主教所著的道德的起源(*Origin of Law*)的譯本的前面。

(註六)「事情是這樣的：在最初的時候，我們知覺到或想像到某種真正的善；這就是說，在爲我們所愛或爲我們所稱許的那些東西之中，我們找到了某種足以促進我們的幸福的地方了……所以，那些東西及快樂，便在我們的心靈之中，很

緊密地聯絡在一塊起來了，於是我們也就不能夠只想到一方面，而不同時也想到那一方面了。而且，就使在最初的時候，使這種緊密的聯絡得以成立起來的因素，已經完全被我們所遺忘了，這種緊密的聯絡，還會存在。——見於給伊那篇短文的五十二頁中。『一切種的情愛，最後都可以歸因之於指示着私人幸福的理性；而且，有些種事物，是可以做爲達到這種私人幸福的目的的，而這一切種情愛之爲我們所熟識，只有在於牠們和這些事物有關係的時候。如果這種目的，已經達到了，不能夠爲我們所覺到的程度的話，則我們便只能用觀念聯合來說明了，而且也可以很適當地稱之爲習慣了。』——見於前書之第三十一頁中。

哈德烈的偉大著作，是把這種見解擴張起來及精製起來的。牠發表於一七四七年。不過，自牠發表之後，其所引起人們注意的地方，大致都是在於生理的思索之上，具體點說，就是其所引起人們注意的，乃是在於情緒如何影響於神經之上（這類問題，我們現在不需要問及。）因此，牠的進步，便被阻滯起來了。雖然在當時，普里斯特利（Priestley）及柏爾善（Belsham）會很熱心地採用牠，而且在相當程度上，塔刻也曾採用牠，然而，我認爲，非等到在現在這個世紀之中，有幾位著名的功利主義家採用了牠之後，牠之純然屬於道德上的思辨，不會有多大的影響（註一）。不過無論對於這種真理，我們是會怎樣思想的，有一種在知識上可以稱之爲偉大的道德學系統，牠要對於這

種真理予以贊美，我們總是沒法阻止的。這種道德學系統，其出發點是把人類的天性，視爲非常之低，視爲非常之簡單，猶如孟篋維爾及霍布斯所想的那樣。牠認爲用不着引用一種新的或高貴的原素，而用着一種哲學鍊金術的奇怪方法，便可以從這種卑低的自私自利心之中，鍛鍊出最英雄氣慨的與最靈感的美德來。這種鍛鍊的工作之得到成功的情形，普通都用着貪婪的熱情來說明之。金錢之本身，絕對沒有值得讚美之處，或可以使人快樂之處，但是因爲能夠滿足我們的欲望的許多東西，都可以由於用牠來做方法而得到，所以牠便在於我們的心靈之中，和快樂的觀念發生聯合了；於是牠之本身，也成爲我們所愛的對象了；而且，在事實上，愛着「由金錢而得到的一切東西」的心，是很可以爲愛金錢之心所完全遮蓋或代替着的，所以一個吝嗇的人，往往寧願意不要那些用金錢而得到的東西，卻是總不肯用去一點點他的金錢（註二）。

（註二）尤其是爲穆勒所採取爲最重要。在穆勒之人類心靈的分析（*Analysis of the Human Mind*）中，有一章是論及觀念聯合的。這一章書，恐怕可以和派利的那章很美的論幸福的文章相提並論。在近代關於功利主義那一方面的著作之中，這兩章書都要算是最好的，我想這兩章書中無論那一章，比起邊沁所著之關於道德方面的任何種著作，都要有價值得多。盡我所知的講，邊沁——他是看不起在他以前的人的，但那種看不起，只是因爲他並不曾了解那些人的著作。



而已；而且他所得到的名望雖然是那麼大的，然而他對於道德學，可謂並沒有什麼驚人的貢獻，如果有，那只是些累贅的術語，及說不盡的分類而已，可是這類東西，並不是在思想上有什麼真正的貢獻的。——並不會應用到這種觀念聯合的教義。派利的文章，本來是很美的，他敘述觀念聯合的文字，也很美麗。他說：「一種行為，如果有好幾回我們已經經驗到是對於我們自己有利益的，或我們已經觀察到是會對於我們自己有利益的，那麼在我們的心靈之中，便會發生出一種讚許的情操來；這種情操，到了後來，於是便與關於這種行為的觀念，相隨伴起來了，雖然牠所含之「私人利益」的特徵，在起初有而在後來便沒有了，那也沒有關係。」——見於派利的道德哲學的第一章第五節中。不過，從十分贊成觀念聯合教義的塔刻看來，派利之應用到觀念聯合教義的地方，比起他所希望的，還要嫌少些。在我們現在這個時候，約翰·穆勒（J. S. Mill）可謂為應用這個教義最多的人了。

（註二）這個例子，最初是為赫起遜所引用的，但後來給伊却很發揮光大了一般（見於給伊的短文的五十二頁上。）後來又為哈德烈所用。最後，塔刻又用着平常的例證，而把整個學說改造一般，而不承認他以前那班人的著作；不過他所用的名詞，是觀念的「轉移」（translation），而不是觀念的聯合。請參看他的自然之光那部書中之關於這個問題的那一章。這一章就是這部書中之第一冊第十八章。

據說，在許多種別的事情上，也可以尋求出同樣的現象來（註一）。例如，我們之抓權，那是因為權這種東西，可以用來做方法，而使我們得到滿足許多種欲望。但是因此，權便和那些欲望，有了

聯合了，而且到了最後，牠自身也變成爲我們所熱愛着的對象了。稱讚本來是表示稱讚者的情愛的事情，同時，又是把我們提出來，以當作別人的情愛之對象的。在起初的時候，牠本是一種方法，但是不久之後，牠便變成爲我們所希望着的一種目的了，而且我們之熱望着這種目的，可以至於一種極高的程度，所以有時我們甚至可以犧牲着現世的一切種快樂，而希求着我們所決不能夠聽見之死後的誇獎。再，在稱讚這件事例上，觀念聯合的作用，甚至於可以推廣至於更遠一步去。例如，我們之愛稱讚，那是因爲牠可以使我們得到某些種利益。於是，我們之愛牠，便比愛這些種利益更甚了。由於同樣的歷程，我們之愛牠的心，跟着又轉變而至於自然可以使我們得到稱讚的那些東西，或至於大致可以使我們得到稱讚的那些東西之上了。於是到了最後，我們之愛值得稱讚的東西，比愛稱讚之自身更甚了，而且甚至我們寧願忍受着永久的譴責，而不願放棄愛那些東西了（註二）。有人說，我們的一切種道德情操，都必定要歸因之於這種的歷程。例如，人類本是沒有仁愛的感情的。在最初的時候，他完全是受着他的利益所支配，不過在嬰孩的時候，他也由於學習，而把他的快樂，和「他的母親」那個觀念聯合起來，在少年的時候，他也由於學習，而把他的快樂，和「他

的家庭」那個觀念，聯合起來，在成人的時候，他又由於學習，而把他的快樂和「他的階級，」「他的教會，」「他的國家，」以及「整個人類」那些觀念，聯合起來；而且在每一個事例上，都有一個獨立的情愛，完全建立了起來（註三）。在一個小孩看見別人受痛苦的時候，也使他想起他自己的痛苦來，由於他父母之講到他在嬰孩時期所受到的痛苦，更促進了他自己的痛苦了，而且，除此之外，「在好些小孩在一塊受教育的時候，爲一個小孩所受到的痛苦，不快樂，以及悲哀，都在某種程度上，逐漸推廣而至於全體；」於是，別人的痛苦，便和我們自己的觀念有了聯合，而憫憐之情便產生出來了（註四）。仁愛與公正之在我們的心靈之中，是與親戚友朋們之尊敬，是與互相之愛顧，是與將來要受到獎賞的希望，聯絡起來的。牠們在最初的時候之所以被我們所愛，就是因爲這點，但到了最後，便是變成爲着牠們自己而愛牠們了（註五）。於是，美德這種東西，從整體講來，便變成爲我們的情愛之最高的對象了。我們所有之一切種快樂之中，由於我們稱之爲美德的那類行爲而得來的，比起由於任何別種源泉而得來的，都要較多些。別人之合於美德的行爲，使我們得到無量數的利益。我們自己之合於美德的行爲，則使我們所得到的，乃是別人對我們的尊敬，及別人

對我們之愛顧。一切種稱讚之詞，都是屬於美德的，而一切種譴責之詞，則又都是屬於惡德的。宗教教我們去把無限幸福的希望心，和美德聯絡起來，而把無限痛苦的恐怖心，和惡德聯絡起來。於是，美德這種東西，便和「足以使我們得到快樂的諸種事情」的觀念，有特別的聯絡了。不久之後，牠的自身，也便被我們所愛了；而且這種之愛牠，是不和那些足以使我們得到快樂的事情有關係的，而且我們愛他的程度，要比愛那些事情更甚些的；在我們實踐着合於美德的事情的時候，我們在心中覺到一種很熱烈的快樂，在我們違反着合於美德的事情的時候，我們在心中感到一種很劇烈的痛苦。於是，由此而產生出來的良心，變成爲支配我們生活的原理了（註六）；而我們，既經懂得犧牲一切種現世的快樂，而不肯去違反美德，那麼，由於一種觀念聯合的作用，可以上升至於最高的英雄境界了（註七）。

（註二）「觀念轉移的性質，就是使我們對於目的所生的欲望，轉移而至於方法之上；轉移至於方法之上之後，方法又成爲目的了，因之，牠便能夠引起我們一種慾望來，而並不希望着得到原來的欲望所欲得到的結果。我們的各種習慣，以及支配人類生活之大多數的欲望，都是具有這種之轉移的性質的。」——見於階刻的自然之光之第二卷（一八四二年版）。

第二八一頁中。

（註二）見於穆勒之人類心靈的分析中。希望得到死後名譽的那種欲望，直覺主義派的道德學家，常常將其引用，而做

為證明在人類中有一種自然不自私的因素存在

(註三)見於穆勒之人類心靈的分析中。

(註四)見於哈德烈的人論第一卷，第四七四頁至四七五頁中。

(註五)「仁愛……也有一種高程度的榮譽與尊敬附屬之於牠；牠可以使我們得到很多利益，並不使感激我們的人對我們表示好感，還使旁觀的人對我們表示好感；而且希望着在將來得到獎賞，得到自勵，得到道德之感的希望心，和牠也是有其最密切的關係的。在仁愛上所生之這些影響，在慷慨上也有之，而且其程度還要高得多。所以，我們很容易便可以看見這類的觀念聯合，如何便可以成立起來，以我們爲着別人起見，肯去犧牲大的快樂而忍受大的痛苦；並看見這類的觀念聯合，如何可以和極大的快樂有關係，而使我們能夠忘了目前所忍受之極極的痛苦，或忘了由於犧牲快樂而生之消極的痛苦；再看見希望着「由於上帝或人類而得到獎賞」這種獎賞，可以由於自然產生出來的方法，或由於上帝予以特別命令的方法，而得到。」之明白的希望心，如何可以是沒有的，甚至於使動作者去做仁愛的與慷慨的動作的快樂，也是沒有的。凡此爲我們所容易看到之一切，我認爲就是觀念聯合的教義，可以證明「仁愛心這種純然不帶自私色彩的東西，實在是有的，而且一定會有的」的明證。同時，不但是證明這點之明證，也是說明仁愛心的起源與性質之一種公正的說明。」

——見於哈德烈的人論第一卷，第四七三頁至四七四頁中。請再參看穆勒之人類心靈的分析第二卷，第二五二頁。

(註六)見於穆勒之人類心靈的分析第二卷第二四四頁至二四七頁中。

(註七)哈德烈曾這樣說過：「人在起初的時候，一定是自私自利的，但到了最後，又可以是自毀的。」或如哥爾利治

(Coleridge)曾適切地這樣說過：「無論在那一個人的生活史上，法律的發生作用，總在道德發生作用之前，甚至於就整個世界講，猶太人的天命說，也在其基督教的天命說之前。」——見於神學與政治學註解之三四〇頁中。有人說，我們在起初時候，是把道德的行爲，當作一種責任而去實踐之；而到了最後，我們則把牠當作一種快樂（和責任沒有關係）而實踐之。這種說法，我們可以很合理地反駁之。哥爾利治，可以說是一個最厭惡邊沁派學說的人，但他有時也不知不覺地陷入了那類學說。例如他說：「人類之幸福，是美德之目的，而真理則是關於方法的知識。」——見於朋友（The Friend）之一八五〇年版的第二卷，第一九二頁中。又說：「除了「有感覺的而且有道德性的」生物之幸福之外，還有什麼東西能算是人類的道德的對象？」——見於神學與政治學註解之三五一頁中。來布尼茲又曾說過：「如果一個人已經學會了爲野心所稱讚的事情，那麼在後來，他便要變成爲發自自己的願望而做這類事情了。」——見於鑑人術（On the Art of How to Know Men）中。

這種學說，在我想來，在某方面上講，雖然未免稍有幻想之嫌，然而卻實在是有創造性的。牠所生之影響，其依賴於信仰牠的人數之多的地方，不如依賴於信仰牠的人的能力之強的地方。在英國之外，雖然人們並不大知道牠，然而在英國境內，牠對於思想很不相同的各種人，實在發生了一種很大的誘惑作用（註一）；而且有一些種反對論，歸納學派之各種別的學說，都不能夠避免，但牠卻能夠巧避之。例如，直覺派的道德學家說：我們的各種道德判斷之發生出來，是直接起自於同情

的情緒或厭惡的情緒所生之明顯的衝動，牠們和冷靜地計算利益之事（功利主義派說我們的道德判斷，是起自於這種之冷靜地計算利益。）可謂是毫無關係的；那麼在他們這樣說的時候，這個學說便可以這樣回答了：觀念的聯合作用，很足以生出一種感情來，以做爲我們的決意之最接近的原因（proximate cause）（註二）。在這個學派中之一切道德學家之中，只有哈德烈的信徒，曾把良心這種東西，視爲我們的天性中之一個真實的與重要的原素（註三）；並曾主張愛美德之自身，可以就是一種快樂，不需要去想到這種愛，在外界會生出什麼結果（註四）。這個學說，認爲教育有極大的價值，於是便使牠在實際上，成爲非常重要的了。據說，在我們較量一件罪惡的行爲及一件道德的行爲之輕重的時候，我們的意志，是一定要爲較大的快樂所決定的。如果我們覺得罪惡的行爲所含的快樂，比起道德的行爲所含的來，要較多些，那麼我們便要不可避免地傾向於罪惡的行爲了。如果我們覺得道德的行爲所含之快樂，比起罪惡的行爲所含的來，要較多些，那麼我們又不得不受這種較大的快樂所引誘，而趨向於善的行爲了。但是這類的動機的力量，可以由於早年之觀念聯合作用，而無限地增進起來。如果從兒童時候起，我們便習慣於把我們之誇獎的

與快樂的觀念，和美德聯合起來，則到了後來，我們很容易便要降服之於各種美德的動機了；反之，如果從兒童時候起，我們便習慣於把我們之誇獎的與快樂的觀念，和惡德聯合起來，則到了後來，我們又要很容易地便降服之於各種惡德的動機了。這種之容易降服於這一組動機或那一組動機，就是我們的根性 (disposition) 之所以構成之所在了。因此，我們的根性，依照這些道德學家看來，乃完全是人造的東西，是教育的產物，是由於受了觀念聯合的影響而生的結果（註五）。

（註一）例如，馮金明與穆勒，就是受了這種誘惑的。哥爾利治在少年的時候，也是熱心讚美哈德烈的一個人；不過他之所以讚美哈德烈，我相信其主要的理由，乃在於哈德烈的波動學說 (Theory of vibrations)。他曾用哈德烈的名子來名他的兒子；而且曾在他的一首詩之中，把哈德烈敘述成爲這樣：

『他是人類中之最聰明的人。』

由於腦的作用而生之神秘的精神現象，

他是頭一個指示出來的人。』

（見於宗教的默思 (Religious Musings) 中。）

（註二）這一點意思，奧斯丁曾在一段話之中，詳細地講過，不過這一段話太長了，我們不能夠引在這裏。——見於法理

學講演之第一卷，第四四頁上。

（註三）霍布斯把良心的定義，下爲『明顯的意見。』

見於論人類的天性之第六章，第八節中。陸克則下爲『我們



對於我們自己的動作，所予之是否合於道德的公允之意見或判斷。」見於人類悟性論之第一冊，第三章，第八節中。邊沁關於這個問題所說的話很少；不過在一個地方，他曾這樣說過：「良心乃是一種想像上的存在物，我們假定爲在我們的心靈之中，佔一個地位的」（見於義務學的第一卷，第一三七頁中）。而在另外一個地方，他又把「愛責任的心」（在責任與義務的意義是相同的講，他認爲這種「愛責任的心」是一種不可能的動機）認爲就是「愛權力的心」之一種方式（這見於動作的發動機之第二章中）。至於培因先生，則說：「良心是在我們自己的內心中之一種模仿心，模仿着在我們外界的政府。」——見於論情緒與意志的三—三頁中。

（註四）「各種動作與各種根性之所以是合於美德的，那只是因爲牠們所促進的目的，並不是美德。這一點，雖然他們（功利主義派）是很相信的，然而這樣一來，……他們要算不但把美德，放在「作爲達到最終目的的好方法」的各種東西的前面，而且他們還承認了「美德對於個人，本身也可以是善的」這一點，乃是一種心理學上的事實……依照功利主義的教義看來，美德並不是目的之一個自然的與原始的部分，不過牠可以變成爲這樣的一個部分而已……在以前只被人們希望着做爲得到快樂的方法的東西，後來變成爲被願望着的對象了……就是被當做快樂之一部分了……人類天性的結構，是使我們對於既不是快樂之一部分，又不是達到快樂的方法的東西，都不要願望着之。」——見於約翰穆勒的功利主義（Utilitarianism）之五四頁，五五頁，五六頁，五八頁。

（註五）「假使有一個人被引誘去和朋友的妻子通姦。這時候他的動機的結構，是很明顯的。他並不去服從那種動機。爲什麼不服從呢？因爲他服從着一些別的比此更強的動機。雖然快樂是與這件不道德的動作相聯絡的，然而痛苦也和他

相聯絡——這處所謂痛苦就是被損害的丈夫的痛苦，妻子的痛苦，人類之道德的憤慨，自己心中將來所會有之自責的。人服從於第一種的動機，而不服從第二種的動機。這個道理是很顯然的。就是在第一種動機上，這件不道德的動作之快樂相聯絡，因為已經養成了習慣的原故，變成爲非常之堅牢了；而這不道德的動作之和痛苦相聯絡，則又因為缺乏習慣的因索的原故，又變成爲非常之弛鬆了。這是一種壞教育所生的結果。……在這些種類不同的動機之中，有些種容易影響於某些人，而且影響的力量要較強些，而另有些種則較容易影響於另一些人，而且其影響的力量也要較強些。而且我們也已經看見，這也完全是因爲觀念聯合的習慣是如此。而這種之容易受一類特殊的動機所影響，就是我們稱之爲根性的所在了。——見於穆勒的人類心靈的分析之第二卷，第二一二頁，二一三頁等處。亞當斯密曾說過：「教育的大秘密，就是使空想趨向於適當的對象；」這我想是說得很對的。他的話見於道德情操的第六部，第三節中。

不過，這種學說，看來雖然是很巧妙的與很顯赫的，然而在根本上，牠實在還是一個帶着自私自利色彩的學說。因爲在這種學說之下，一個好人，因爲愛着美德的原故，他是把現世的一切種東西，都犧牲而不顧了的，但他之所以這樣地犧牲，只是爲着要求得他之最大的快樂而已。他是放縱於精神上的侈奢享受的。他之這種精神上的侈奢享受所生的快樂，比起他所犧牲之現世快樂來，要較大些，猶如一個吝嗇的人，覺得積聚金錢之事，比起用金錢買來的任何種快樂，都要大些一樣。

(註一)老實講，實在會有人想把這種學說，從這種之自私自利的狀況之中，解放出來。然而在我看來，這完全是無用的空想。例如有人說過：在起初的時候，人們是放縱於各種墜落的事物的，因為這類事情能夠給人們以快樂，但及至習慣已經養成之後，那類事情已經不再給人們以快樂了，卻是人們仍舊繼續去做那類墜落的事情；而在美德的習慣上，其作用也是如此的（註二）。但是，有了那類習慣的人，在那類事情已經不能夠再給他們以快樂的享受之後，爲什麼他們還要去那類的事情呢？這是因爲如果停止了那類事情，便會使他們煩惱不安，而這種之煩惱不安，就是心靈上的一種銳利的痛苦。所以避免這種痛苦，乃是他們之所以繼續去做那類事情的動機。

(註二)「有的滿足，乃是和別人的幸福有關係的，而在我們心中之對別人的善意，就是希望着得到這種的滿足；所以我們之使別人得到快樂，就是爲着得到在我們這樣行事之時所生的快樂，或爲着避免在我們不這樣行事之時所生的不安。但是上帝的快樂，則完全在於他自己，他雖然對於他所統治的生物們，做了各種的事情，然而他的快樂，並不能夠因此而有所增加或減少；所以他的善意，乃是他所施之純潔的，不自私的恩惠，他決想不到要由此而得到酬報的快樂或滿足。所以我們對於我們自己的天性中之性質（我們對此並沒有經驗）我們並沒有完全的觀念，這並沒有什麼可奇怪之處了。」

——見於塔刻的自然之光之第一卷，第三五五頁中。「根據着純潔的，不自私的善意以行事，而結果在自己的享樂上毫無

所獲的，只是上帝所有的特權。」——見於前書之第二卷，第二七九頁中。但是另一方面，赫起遜入會這樣疑問過：『如果在上帝身上，是有這樣的根性的，那麼爲他所統治的生物們，怎麼會一點都沒有這種愛別人的愛呢？何以我們一定要認爲被他所統治的生物們，不能夠做出什麼動作不是發動自於他們的自愛心的呢？』——見於道德的善之研究 (Enquiry concerning Moral Good) 的第二節中。

(註二)『我們由於受了觀念聯合的影響，逐漸地變成爲願望着方法而不想及目的了；動作之本身，變成了願望之對象，而我們之做出牠來，其動機乃是爲着牠自己，而不是爲着牠自己以外之任何種動機了。如果我們的話是止於此的話，則還會有有人發生這樣的反對論：這樣的情形，是動作之本身，由於觀念聯合的作用，變成爲快樂的東西了，我們現在之做那種動作，其爲受着「預知快樂」的影響（就是預知了動作本身所有的快樂）而去，猶如從前一樣。不過就使承認這一點，這件事並不就止於此。如果我們從事於養成習慣，並因之而變成爲願意去做着一種特殊的動作了……因爲這件事是快樂的；那麼到了最後，我們還要繼續着願意去做那件動作，而不問及那件動作是否快樂的……同樣，有害的習慣到了後來，雖然已經不是快樂的了，然而我們還要繼續去做牠；又同樣，如果有一個英雄，他已經養成了一種習慣，使他總願意去堅持着他所選定出來的計劃的話，則就使到了後來，他所得到的報酬，只是等於他所受到的痛苦，或等於他所會要棄絕的願望，他終不會放棄了他的計劃。』——見於穆勒的論理學 (Logic) 之第四版的第二卷，第四一六頁與四一七頁。

功利主義派的著作家，對於別人之非難自私自利，常憤慨地指斥爲誹謗他們的系統；那麼一

個讀者，如果已經細讀了我在前面所引的那些註解，應該能夠判斷功利主義著作家的這種指斥，其公允是至於怎樣的程度了。一個人爲着要避免痛苦，或爲着要得到可能的最大幸福，因而發生的一切種動作，我們如果把其敘述爲自私的動作或自利的動作的話，我想，這種敘述，並不是曲解的，或不自然的。如果是這樣的話，則自私自利這個名詞，便是可以正確地應用之於這個系統中之一切支派之上了（註一）。不過，我們一定要承認：我們剛剛所講之精細的功利主義派的一快樂論（*Hedonism*），和霍布斯，或孟第維爾，或派利等人的著作，兩者之間是有很大之差異的。再，我們必定還要承認：有許多直覺派的或克慾派的道德學家，也說到由於美德而得到的快樂，而且在用語上，如果是和那些功利主義派的著作家有所不同的話，那種不同也是很微的（註二）。在歸納學派中，初期的份子們之主要目的，是要去壓迫人類的天性，使其就範於他們的標準，而其所用的方法，則是把一切種高貴的動作，都分析起來，以求出牠們之粗野的與自私自利的原素。而在這個學派中，後來有幾個在學術上較有影響的份子，他們之主要目的，則是在於將他們關於快樂與利益等事所有的概念，昇華起來，而使其包含英雄氣慨那樣之最高的道德表出。我們已經看見，他們

是十全十足地承認良心是一件真實的東西的，並承認牠應該就是我們的生活之最高指導的；雖然他們主張，在根本上牠乃是起自於自私自利之心，後來由於觀念聯合的作用，牠乃變成爲如此，然而這並沒有關係。同情的感情，雖然他們也往往認爲在根本上是起自於自私自利之心，然而他們卻又認爲，牠實在是一種獨立存在的東西。他們爲一貫他們的原理起見，在最嚴格的意義之下之非自私自利的行爲，他們的確是不能夠承認爲可能的，但是他們卻做下面這樣的主張：一個人很可以在爲着別人的幸福而犧牲自己之中，感到他之最高的快樂；美德與快樂兩者在觀念之中聯合起來之事，只有在這種聯合已經成爲習慣，而總是引起自發的與非算計的動作之時，牠纔是完全的；再，如果一個人在做了一件罪惡的事情之時，他心中所感到的痛苦，並不如他所感到的快樂多的話，則這個人的道德素養，決不會是健全的。所以，從原理上講，這個學說可謂始終都沒有什麼變動，不過在這些著作家中有些人的筆下，牠在精神上可謂完全變更了。

(註一)【就最廣的利益講(最廣的利益，就是「不自利」(disinterested) 這個名詞之原始的意義，也是牠之唯一正確的意義。)我們可以說，人類不曾有過一種動作，是能夠視爲不自利的，將來人類也不會有一種動作，是能夠視爲不

自利的……「不自利」這個名詞，我們能夠用來敘述人類的行為而不致於用錯的地方，並不是在於用牠來表示那種行為是全無利益的，而是只在於用牠來表示那種行為是全無自私的利益的。人們常常用牠來表示「其中有各種利益在發生作用」的行為。如果前面這種話是對的，則最不自利的人之受着利益所支配，並不見得要較低於最自利的人。不自利的人之所以被稱為不自利的人，其唯一的原因，是在於下面這一點，並不會看得清楚：這種人發生動作的動機（假使這種動機是同情於一個人或一個階級。）其實在帶有利益的因素，假如任何別種的動機一樣。在講不自利這件事上，真理與用語兩者間之矛盾，其原因是這樣：利益這個名詞，有一種用法，是我們在用語上已經慣於使用了的，然而在真理上，則我們還不曾慣於使用。」——見於邊沁的動作的發動機之第二章，第二節中。

（註二）蒲脫勒主教就是其中之一個。關於這個問題，他在他的論靈隣居的第一講中，曾做過很精細的分析。斯條亞曾這樣說過：「我們雖然把自私自利的詞語，應用之於含婪的事情及卑私的縱慾事情，但我們決不把牠應用之於求知的欲望，或應用之於尋求美德的事情；而究其實，求知的欲望與尋求美德的事情，其能夠給我們以優美的快樂，那裏是金錢與色欲所能望其項背的呢。」——見於自動力與道德力之第一卷，第十九頁中。

## 第二節 對於功利主義派的非難

在前而，我已經把各種不同方式的歸納派學說，簡單地報告過了。這種報告，我相信既是清楚

的，又是可靠的。對於這類的歸納派學說，從前曾有人提出一些反對論（這些反對論，就使從前不會有人提出來過，現在也是可以提出來的。）那麼現在，我想進而略述一述這些反對論中之幾種重要的反對論。再，有些人相信我們的各種道德感情，乃是我們的天性結構中之一個重要的部分，牠們乃是由於教育之力，而得到發展的，但並不是根本由於教育而得來，那麼我們於略述了各種反對論之後，想再對於這類人的意見，予以確定的解釋及予以擁護。在本章之末，我又想對於各種道德感情的進化秩序，做一種研究。至於我之所以要一步一步地做這類的研究，為的是我們於道德原理史，既得了一種概念之後，便可以在於以後幾章之中，判斷出各種道德感情之常態進步，其受着宗教的或政治的影響因而加速或遲滯的情形，是至於若何程度的了。

有人說得很對，『心理學只是發展之後的意識』（註一）。前面我們曾說過，有些道德學家會認為：我們稱之為美德的那種東西，其所以得到牠的令譽，乃只是因為牠的效用而已；並認為動作者的利益或快樂，乃是使他去作那種動作之唯一動機。那麼在那些道德學家說這種話的時候，我們的第一個問題，當然便是這個了：這種學說，其與各種道德感情及人類的語言相和諧的情形，是



至於怎樣的程度的呢？但是我們如果用這個問題來做標準，以測驗各種道德學說的話，則我們可以說，向來不會有過一個學說，能夠比起功利主義來，更要不合於這個標準的了。從牠發展中的一切階段上講，從牠所下過的一切斷語上講，牠都可以說是和普通的語言及一般的情操，直接相反的了。在一切國家之中，在一切時代之上，在一方面之利益觀念與效用觀念，和在另一方面之道德觀念，乃都是被一般的人們視爲完全互不相同的，而且一切種語言，也都是承認這種之互不相同的。在我們的心中，總覺得榮譽，或公正，或美德等類的名詞，以及在別種語言中之與這類名詞意義相等的名詞，其所代表的觀念，和謹慎，或機智，或利益等類的名詞所代表的觀念，乃是根本互不相同的，而且這種不相同之處，也是很大的。這兩類行爲，有時可以互相符合，但我們決不能夠把牠們混起來。而且我們如果要想像牠們之互相衝突的情形，我們便毫不費事地便可以想像得到了。在我們說一個人是在受着一種高等的榮譽感覺所支配，或是在受着強烈的道德感情所支配的時候，我們並不是說，他是在謹慎地尋求他自己的利益，也不是說他是在謹慎地尋求社會的利益。根據人類的普遍情操講，自己犧牲之事，乃是一種可敬的動作中之一種重要的原素，而自己犧牲之

意義，乃是謹慎地去採用那種含有快樂成分最少的動作進程，而又不希望將來要得到什麼快樂的。一種自私自利的動作，可以是坦白無辜的，但不能夠就是道德的，而把一切種善的行爲，都認爲是發自於自私自利的動機之事，那不但是曲解道德，而且是抹殺道德。不會有一個伊璧鳩魯派的人，能夠在於一個大眾之前，宣稱他的生活之唯一目的，乃是尋求他自己的幸福，而不到這個大眾之憤慨與鄙視的（註二）。沒有一個人，能夠有意地把這種尋求自己幸福之事——依照自私自利主義的學說講來，這乃是唯一合理的與可能的動作動機——做爲他的一切種事業之目的，而他的性格，不致於變成爲卑鄙及受人賤視的。無論我們是向內觀察我們自己，還是考驗我們的敵人或我們的朋友的行爲，還是判斷歷史上的人物或小說上的人物，我們的這種道德感情，總是一樣的。如果我們相信「私人享樂的欲望」，乃是善的動作的動機，則動作者的功績，便要因而現減色了。如果我們相信動作的動機，乃完全是自私自利的話，則動作者的功績，又要完全毀壞了。如果我們相信動作的動機，乃是完全不自私的話，則動作者的功績，又要是完全純潔的了。所以，伯羅米修士（Prometheus）的動作動機，因爲是完全不自私自利的，所以他便被我們所讚

美了；而爲着德行而時常總受着上帝所處罰的人，我們也就讚美他了；再有的無神論者，他並不希望將來要得到什麼獎賞，可是他寧肯忍受一種可怕的死刑，而不肯去放棄他所信爲真理的一種意見（這種意見，也許是對於社會並沒有什麼利益的。）——這種人，我們也就讚美他了。曾經爲人們所做過之每一種高貴的動作之中，都有某種東西，乃是在一切時代上，在於一切國家之中，爲一切的人們所認爲乃是這每一種高貴的動作的特徵的；可是自私自利主義派的道德學家，則認爲這種東西之存在，乃是不可能的。不過，自私自利主義派的見解，可以說是要藉着意識之力，以說明我們具有道德性的人類的動作定律的一種哲學；而這種哲學，當其在事實上，與大多數的人類——這些人們之斷事，只根據於他們的意識，而並不努力去建設哲學系統——所得到的結論，極其水火不能相容，而至於使道德學上的普通用語，大多數都變成爲絕對沒有意義的的時候，則這種事實，至少可以說是否證這種哲學之一種強有力的假定。如果莫利愛（Molière）的英雄，在其一生之中，所講的話都是散文，卻是他自己並不知道其爲如此，那只是因爲他並不懂得散文是什麼的原故。同樣，在我們現在所討論的問題上，我們也要相信：人們對於指導他們生活的各種原理，

現在可謂已經用了一整系的字彙，以標明出來了，但是究其實，那實在只是他們的一種錯念而已。

(註一)這是哈密爾敦(Bir. W. Hamilton)所說的話。

(註二)見於西塞祿的 De Finibus 之第二冊中。

有人說，在爲人們所尋求的快樂，乃是由於做了道德的動作而得到的內心滿足，而不是一種粗俗的或物質的享樂的時候，則情形便不同了。但照我想來，如果人們能夠確信：一個有道德的人的行爲之唯一的動機，乃是他心裏頭確知了他所做的動作，如果做完了之後，他在心裏頭會得到一種滿足，而且這種滿足，會非常之強烈，以至於足以賠償他的任何種犧牲而有餘——如果人們能夠自己確信着這點的話，則所謂情形之不同，也不會如所想的那麼甚了。所以，我認爲，道德的快樂，乃是只在於一種特別的條件之下，纔能夠得到的，而這種條件，就是要牠並不是爲人們所尋求的對象（關於這個見解的意識，我覺得是深藏之於人們對於這個問題，所有的意見的根基之中。）這一類的現象，我們大家都是曉得的。例如，我們常常看見：祈禱之事，乃是對於崇拜者的心

而不是因爲受了超自然力的干涉大凡做祈禱的人如果他是熱誠的在信仰上是毫無猶豫之處的，而且對於那個看不見的上帝，是覺得很清楚的，則他的心境，便會升高起來，以至於牠的自身，既非常之有利於這個人自己的幸福，也非常之有利於他的道德性的發展。但是一個人，如果他所希望的，並不超過於快樂之自身的話，則他一定不會達到這種的心境。如果一個人，對於他的祈禱之會得到一種反應，既不相信，也不希望的話，則要達到這樣的心境，也是不可能的。沒有一個新教徒，能夠在於一個聖母像之前，達到這種的心境；也沒有一個基督徒，能夠在於一個異教的偶像之前，達到這種心境。但如果我們之做祈禱，其目的只在於欲達這種的心境的話，則我們的祈禱，便絕對不會達到這種目的了，而且我們很快地便要將祈禱廢棄了。又如有一些政治經濟學家，他們認爲捐款做慈善事業，比起把款擲之於無用之處，更要壞些，因爲種這事，是對於社會有積極的害處的；但他們又認爲：我們因爲做了慈善事業而在心中所生之仁愛的情感，我們乃是覺得很快樂的，而且我們由於這種仁愛的情感而得到的快樂，比起我們因爲捐款做了慈善事業而生的惡果來，可以大得非常之多，所以，依照着『最大快樂的原理』講來，我們甚至於可以由於稍微損害着我

們的隣人、而公正地買進這種大量的內心快樂。至於含在這種功利主義的道德學中之政治經濟學，我在後面要論及之。在現在，我們只要知道：一個人之做仁愛的事情，如果只是爲着達到這種快樂的目的的話，則他一定是不能夠達到這種目的的——我們現在只要知道這點就成了。我們之享受到快樂，是由於我們想到我們做了善的事情。如果我們相信我們做了有害的事情，或真正做了有害的事情，那我們是決不會得到那種快樂之享受的。在由良心而生的快樂上，也正是如此。在我們爲着責任而做一件責任的事情的時候，我們跟着在心裏頭是要生出一種滿足之情的；但是我們之做着責任的事情，如果只是爲着要得到心靈上的一種快樂，則我們的良心，便會不批准這種快樂了。

我們的天性中之道德部分與別的部分兩者，是有很大之區別的，不但在種類上有所分別，在程度上也有所不同。這件事實，在人類的天性中之爲一件顯著的事實，可以說沒有一件別的事實能趕得上牠了。但是依照功利主義的原理講來，這種事實，不但不是很顯明的，反而是完全不可解的。如果美德之優點，只在於牠的效用性，或只在於牠之促進人們幸福的趨向，則有許多種動作，本

是不和我們平常的一切種道德概念相一致的，但我們也要不得不把牠們，視爲合於道德的了，政治經濟學及哲學史（這是顯示各種社會的生理的學問）之整個趨向，都是要去證明人類的快樂與幸福，其來自於我們之自私自利的動作的地方，比起來自於我們稱之爲道德的動作的地方，要多得多了。各個國家之繁榮，以及文明之逐漸進步，大致都是由於人們努力而生的結果；而這些人之努力，雖然一方面是嚴格地尋求他們自己的利益，然而另一方面，他們也不知不覺地，促進了社會的利益。使人們去做積聚的動作之自私自利的本能，對於我們現在這個世界所予的貢獻，比起使人們去捐款做慈善事業的慷慨本能來，要多得多了。有一個大歷史學家，也曾着重地這樣說過：知識的發展對於社會的重要，比起道德的發展來，更要甚些。然而，那些事情之互不相同，曾有一個人深刻地問到過呢？讀者或者要說：解釋這種互不相同之祕訣，應該在於動機之中求之；但是功利主義派則認爲動作之動機，對於動作之是否合於道德，絲毫沒有作用。依照邊沁看來，只有一種動機是可能的，而這種動機，就是去尋求我們自己的幸福。如果以此來做標準而判斷我們的各種動作，則最善的動作，最惡的動作，以及不善不惡的動作，便要都是一樣的了；而且關於各種動

機之研究，也便要完全被拒絕之於我們的各種道德判斷之外了（註一）。不過無論我們採用什麼標準來判斷我們的各種動作，人類向來認為「美德佔着一種特異的與重要的位置」這點之難於說明，還是仍舊不變。如果我們根據趨向以判斷，則有許多種目的與動作，本是不會有人夢想到要把美德這個名詞加之於牠們的，但牠們在大致上，則是對於人類的幸福，有所貢獻的。如果根據動機以判斷，則我們現在正在批評的那些道德學家，又是完全否認審慎的動機與道德的動機兩者之間，有其一般的不同的。如果我們根據意旨（intentions）以判斷，則真理或貞潔之類的美德，雖然確是可以對於人類的幸福，有很大的貢獻，然而牠們之被我們培植起來，則並不是由於我們存着博愛的意旨。

（註二）『因為沒有一種快樂，牠的自身不是一種善的，也沒有一種痛苦，避免了牠不是一種善的；而且，因為除了希望着某種永久的快樂，或希望着避免某種的痛苦之外，可謂沒有一種別的東西，能夠對於一個動機的性質，有所作用了；所以，其一種必然的結論，便是這樣了：如果動機的意義，就是這類的動機的話，則壞動機那樣的東西，便會是沒有的了。』——見

於邊沁之動作的發動機之第二章，第四節中。下面這幾句話中之前面那一兩句，我在上面曾引用過：『快樂本身就是一種善，不但如此而已，我們就除開牠本身之不具有痛苦來講，牠還是唯一的善呢。痛苦本身就是一種罪惡，實在毫無疑義地講。』



牠還是唯一的罪惡呢。如果不是這樣的話，則善與惡之類的名詞，便要變成爲沒有意義的了。而且這種道理，是可以應用之於一切種痛苦及一切種快樂而皆準的。因此，我們便可以得到這樣的結論了：本身是壞的那一類動機，在事實上是沒有。這種結論，既是可以由於以上的論證而直接得來，也是無懈可擊的結論。——見於道德原理與法律之第九章中。『研究動機之事，乃是在研究道德問題之中，人們之所以總得不著要領之一個最重要的原因……做這種研究，無論花多少時間，都是白費的。一切種動機，從牠們之自身講，都是善的。沒有一個人，曾有過一個動機，或能有一個動機，是和尋求快樂或避免痛苦不相同的。』——見於義務學的第一卷，第一二六頁上。穆勒先生的主張，似乎與這種見解略有不同，不過這種不同，我想只是表面的而已。例如他說：『動機雖然和動作者的價值，很有所關係，然而和動作的道德性，則毫沒有什麼關係。』他對於動機和動作者的價值有關係這一點，後來他又用這種話來說明：『在我們對於動作者所做的道德評價上，動機是有其很大的關係的，尤其是在牠表示着一種好的或一種壞的習慣傾向（這是性格方面的一種偏向，各種有用的或有害的動作，很容易因爲牠而發生出來）的時候，這種重大的關係，格外顯然可見。』——見於第二版的功利主義之二六頁至二七頁上。

常常有人說：直覺派的道德學家，他們在推理上，是犯着繼續放棄他們的原理的錯誤的，因爲他們自己，也常把某些種動作之足以促進人類幸福的趨向，引用來證明他們自己的原理；再，說這種話的人，又常常都要求這些直覺派的道德學家，證明出曾有一種美德，是不具有這種促進人

類幸福的趨向的。對於這兩點反對論中之第一點，我們可以這樣簡略地回答之：仁愛或慈善（或換句話說，就是促進人類的幸福。）之爲一種責任，沒有一個直覺派的道德學家，曾經夢想要懷疑過。直覺派的道德學家，認爲仁愛或慈善之爲一種責任，不但是一種事實，他還認爲我們之知道這種事實，乃是由於直覺，而不是由於我們曉得仁愛或慈善之類的行爲，乃是有助於我們自己的利益的。但是，他雖然誠實地承認了這一枝的美德，而且，在辯護這種美德上，雖然他是有全權去說出這種美德之有益的效果來的，然而他卻否認一切種美德之都能夠歸之於這種原理之下。他根據於人類所有之一般的情操，而判斷慈善的行爲之所以是善的，只是因爲牠對於這個世界有用處。但是他也是根據於人類所有之這種一般的情操，而相信貞潔與真理，乃是有其一種獨立的價值的，和牠們對於人類幸福之是否有所影響，是沒有關係的。至於每一種美德，是否都對於人類的幸福有所貢獻的問題，則是比較不容易回答的了，因爲各種動作所生之寫遠的結果，往往是極難於計算的，而且在有一些事例之上，根據於我們人類所通有之理解力看來，其中所含之道德性本是很明顯的，但是其結果往往是很暗晦而不容易看出來的。在估量道德價值上，應該有其很精密的

準之說，固然是功利主義派的著作家所大聲疾呼地主張着的，然而他們在實際上所用的估量標準，卻是本身絕對不能予以定義或予以正確的說明的。「幸福」這一個名詞，乃是我們的文字中之一個最沒有確定意義的與最不能予以正確的定義的名詞；而「可能的最大快樂」之狀況爲如何，也沒有一個人能夠正確地說出來。沒有兩個國家，會都覺得這種狀況是一樣的，恐怕簡直是沒有兩個人，會都覺得這種狀況是一樣的（註一）。而且，縱使每一種道德的動作，真正都是有用的，我們也決不能就認爲牠的道德性，就是得自於牠的效用性。

（註一）這種道理，斯賓塞先生（Mr. Herbert Spencer）曾解釋得很美滿。——見於社會靜力學（*Social Statics*）的第一頁至第八頁中。

我們稱之爲道德的動作之那一些動作，在大體上，當然都對於幸福有所貢獻；如果不是對於動作者的幸福有所貢獻，至少也是對於全體人類的幸福有所貢獻。這一點，我們是可以承認的。但是我們前面已經看見過：那些種動作，決不是爲效用性所獨佔的，效用性也決不是爲牠們所有之最重要的特性的（但是照功利主義派的原理講來，牠們乃是爲效用性所獨佔的，而效用性也就

是牠們所有之最重要的特性。)再,我們還可以說:如果我們用着各種動作所生的結果做爲標準,而對於各種動作做詳細的估價的話,則我們立刻便要得到一些很足以使人驚訝的結論。例如,如果各種的美德之所以是善的,只是因爲牠們是促進人類的幸福的,而各種惡德之所以是惡的,只是因爲牠們是減損人類的幸福的,那麼,美德的各個階級或罪惡的各個階級,便必定要和效用性的各個階級或傷害性的各個階級,正正確確地成爲比例了(註二)。每一個動作,每一個趨向,每一個階級,每一個社會的狀況,便都必定要在道德的階級表上,佔有一個地位,與牠之增進人類的幸福或減少人類的幸福的程度,正正確確地互相符合了。但是,某幾種最怪誕的縱慾事情(這種事情,因其方式最怪誕,所以我們很難給牠們以專名。)其所惹起之不幸,和某幾種乖戾的性情或「判斷之過遲或過速」所惹起的,是不是乃是一樣呢?這卻是非常難於置答的了。不過一種謙讓的,不自信的,與退讓的天性(這種天性,是不信自己的能力,對於鬪爭之事是要謙讓地退縮之的。)其對於這個世界所生的福利,在大體上,比起那一種誇大而傲慢的剛愎自用的性格(這種性格,是要去與別人發生一切種鬪爭的,而且是要發展出一切種能力來的。)來,總要較少些——

這卻是沒有什麼可疑義的。在把社會的交際弄成爲溫和與甜蜜上，感恩這種行爲當然盡了很大的力，但是與感恩相反的報仇感情，在好多世紀以來，也在防止社會的無政府狀態上，盡了不少的力，就是在現在，也還是防止犯罪之一種主要的制止力呢（註二）。在公衆生活那個大舞臺之上，特別是在於大騷亂時期之中人們的情緒都強烈地被引起來的時候，真正對於社會國家有最大的貢獻的人，既不是文雅謹慎誠實無私的人，也不是心地簡單之熱心於社會事業的宗教家（這類宗教家，是不能將他們的行爲裝假或延宕的。）而是手段敏捷的政治家，因爲他們是相當地接受當時的人們之情緒與偏見的。這類政治家，他們是忠於他們的目的的，但他們對於所採用來達到這種目的的手段，則並不是謹慎的；他們既不受良心的拘束，也不盲目地去接受狂熱之情所支配。不過，有些現代的著作家們，無論他們之要把成功的英雄，當作偶像來崇拜，是至於若何之程度的，無論他們對於那些比起這種英雄來更要高貴得多的人們（這類人們，因爲寬宏大度及謹慎守法，便使一班不適當的領袖，得以在那裏做着搶奪的勾當。）要予以鄙視及譏笑是至於若何之程度的，卻是似乎並不會有人這樣說過：那種溫和的良心，在這類事例上，因爲是沒有什麼效用性的，

所以，便是惡德。總之，如果把效用當作估量道德性之唯一標準，則我們對於那班「防止罪惡多於惹起罪惡」的人們，能夠用着一種「道德上不贊成的眼光」來看他們，便要成爲很難了解的事了。不過由於這樣一種原理，我們是在於功利主義派的神龕之中，尋到一些怪異的女神的。

(註一)「我們之計算美德的數量，是由於將所得到的善，與附隨於這種善的惡（就是說，在做善事時，不得不也附帶地做出一些惡事。）拿來做比較而觀之。如果在比較之下，善的分量要多些，那便表示美德的數量要多些；如果惡的分量要多些，那惡德的數量又要較多了。」——見於沙爾孔德(Ch. Comte)的立法論(Traité de Legislation)之第二冊，第二章中。

(註二)杜蒙先生(M. Dumont)是翻譯邊沁的書的人，他對於功利主義派關於報仇的概念，曾在於一段頗爲著名的話中，講得很好。「每一種滿意之事，如果牠是予過失者以痛苦的，則牠對於不過失的人，自然便要生出一種報仇性的快樂。這種快樂，就是一種收穫。牠使我們記起參孫(Samson)的故事。牠是由於恐怖之中而生出來的甜美。牠是由於獅子的口中而取得出來的蜜。牠之發生出來，是機械的，然而牠却又如一切種別的快樂一樣，是要予以培養的一種快樂；因爲報仇性的快樂，如果單獨講來，那牠本身只是一種善而已。猶如一切種別的快樂一樣。」——見於杜蒙的刑法原理(Principes du Code pénal)之第二部，第十六章中。依照着這個學派中之一個思想很敏銳的當代著作家看來，「刑法與報仇的熱情兩者之關係，正如結婚與性慾兩者的關係一樣。」——見於史梯分(Stephen)的論英國刑法(On the Crimi-

部精神。』——見於功利主義的第二四頁下。與穆勒這種誇張之詞相反的話，我們爲公平起見，現在在這個地方，最好也舉出一個例子來。有一個教會的傳記作家說：『克拉微神父 (Father Claver) 對於他所幫助過的人們，差不多都極其相信他們是有永久的幸福的，所以有一回，在他說到有幾個人把一個犯人送到法院的時候，他便跟着又說：上帝赦宥他們；他們因爲也許冒着犧牲自己超度 (salvation) 之險，而使那個犯人得到超度了。』——見於紐盟 (Newman) 的英國教會之困難 (Anglican Difficulties) N110五頁中。

### 第三節 依照功利主義派原理而動作的結果

假使有一個研究者，他想控制他的生活，使其和功利主義派的原理相一致；假使他對於他那個學派之第一個大困難（這個大困難，是由於他自己的利益與他自己的責任兩者之分歧，而生出來的。）已經征服了；他已經自己相信着他的利益與他的責任兩者之分歧，是沒有存在的了，因之，他也已經把尋求責任之事，當作他之唯一的目的了；但是，下面這個問題還存在着：他所要沿之而進行的途徑，到底是那一種呢？有人告訴他：我們如果認爲人類行爲的目的，除了幸福之外，還有

別種的話，則那完全是幻想而已；又告訴他，各種的事情，除了由於牠們的結果上看，我們可以說有好壞之外，沒有一件事情，根本是好的，或根本是壞的；又告訴他，沒有一個有用的動作，能夠是惡的；再告訴他，一個動作的效用性，就是牠的價值之所在，也是計量牠的價值高低之標準，但是他頭一次所做的諸種觀察之中，有一個觀察的結果便會是這樣：像殺人，或偷竊，或謊語那一類的動作，在這個世界上，本來是稱之為犯罪的動作的，而且在大多數的事例上，當然也是有害的動作的，然而，在許多特別的事例上，牠們卻似乎是很對於善有所助益的。既然是很對於善有所助益的，那麼他便要問了：爲什麼在這些事例上，人們不應該去做牠們呢？他所得到的回答，大概會是這樣：牠們也許並不是真正有用的，因爲由於動作所生之直接的結果，我們固然要算，然而由於動作所生之寫遠的結果，我們必定也要算及；而且，雖然在於特殊事例之上，一回謊語之事，或甚至於一回殺人之事，也許是有益的，然而，生命與財產的安全之應該維持，及高等的真理標準之應該擁護，總要算是人類的最重要利益中之一個。但是這種回答，顯然是理由不充足的。因爲牠應該證明出這一點：人們平常稱之爲犯罪的一種動作，其會把各種大的社會防閑減弱了去的程度，是不是至於足以與



牠所生出來之直接的善，互相對消了去的呢？如果不是至於這種程度的話，則天秤便要偏重於幸福那一方面，而殺人，或偷竊，或謊語之事，便要成爲很有用的，而且依照功利主義派的原理講來，還要成爲道德的了。甚至於在公開的動作上，一個平常的人做這種動作所生的結果，往往是很小的，但是如果把這種動作，完全祕密地做出來，則其所生之惡結果，又會完全是看不見的了。有人曾經說過：如果允許別人祕密去做平常稱之爲犯罪的動作，那是很危險的。這可以做爲一個很好的理由，用以證明功利主義派之並不宣布出這種原理（就是允許別人祕密去做平常稱之爲犯罪的動作）來，但並不能夠做爲一個理由，而證明功利主義者之並不自己依照這種原理而行事。假使有一個人，他很相信沒有一種有用的動作，能夠變成爲犯罪的動作；假使他能夠由於做着一件被稱爲犯罪的動作，而達到一種立刻有大效用的目的；再假使他之做這種動作，可以做得非常之祕密，以至於絕對不能夠有別人曉得而效法他，因之，也就絕對不能夠對於一般的道德原理，生出什麼影響來；那麼，依照功利主義派的原理講來，他如果做了這種動作，當然是對的，絕無可疑之處。如果我們稱之爲美德的那種東西，其所以是道德的，只因爲牠是有用的，那麼，他也只有在於有用的

時候，纔能夠是道德的。於是，大多數動作之是否含有道德性的問題，便必定要依賴於牠們之是否爲我們所發見了（註一）；而且只要稍微做一點巧妙的矯飾，便往往要把一種惡德，轉變而爲一種美德去，而且這種之轉變，還不只是在於表面上，就是在實際上也有之。別人想用來規避這種結論的唯一好方法，乃是這樣說：那種動作，會減低動作者的傾向，或換句話說，會在別的時候，使動作者去做着在大體上是有害於社會的動作。但是第一，一種單獨的動作，是不能夠影響於動作者的傾向，而至於足以使他去違抗一種直接的與偉大的善的。尤其是在於那種動作，並不是違反於我們認以爲是的那種東西，而是在於動作者之做牠，乃是深信着牠爲「合於唯一合理的道德原則」的時候，更是如此；第二，就那種動作之會成爲一種習慣上講，牠似乎要成爲這樣的一種習慣：在一切事例上，牠都會由於正確地與精細地計算着各種動作之效用性（這是功利主義派道德的唯一理想），而控制着各種的動作。

（註一）讀者於此，可以看見功利主義派把一種說法，再三再四地重說之詭辯術了。他們告訴我們，我們只要注意到我們的動作之窩遠的結果，便可以使我們得到下面這種結論了：我們決不會做出一種動作，是會對於人類的幸福，沒有什麼

貢獻的，假使牠是普遍地被人們所做的話；或者如奧斯丁所說：「這個問題是這樣：如果這類的動作，乃是普遍地爲人們所做出來，或普遍地爲人們所禁止或忽略，則牠們對於普遍的幸福或普遍的善所會生出來之效果，大概會是怎樣的呢？」——見於法理學講演之第一卷第三十二頁中。這個問題與此並沒有什麼關係。假使我深信着效用性是美德的唯一因素，又假使我現在是正在默想着任何種特殊的動作的，那麼關於道德性的唯一問題，一定是這個：那種動作，在大體上，是不是有用的？是不是產生出一種純的（net）幸福來？爲決定這個問題，我必定要把那種動作之直接的與窩遠的結果，都注意及之；不過關於窩遠的結果，並不是由於問着這個問題而得知的：假使每一個人都同我一樣做那種動作，其結果會是怎樣的呢？而是由於問着下面這個問題而得知的：根據事實講，我的動作之會使別人效法，或會影響於別人的行爲與將來的動作，是至於怎樣的程度的呢？足以促進幸福或足以減少幸福的各種方法，我們如果根據牠們一般的趨向，而把牠們分起類來，那當然是便利而且有用的，但這種分類，並不能夠變更各種特殊動作的道德性。凡是在大體上產生快樂多於痛苦的动作，從功利主義的原理上講，沒有一種能夠是惡的；這實在是十分明顯的事。但是我覺得，下面這一點也是同樣明顯的：沒有一個人，能夠依照着功利主義的原理而行事，而其所生的結果，在入類的普通判斷看來，會不是不道德的。

假使我們所假定的那個研究者，乃是一個極喜歡想像的人，及具有隱退習慣的人，則他十有八九，會是喜歡在於一個想像的世界——住在這個世界中之居民，在他看來，猶如具有肉體的人們一樣，是有歡樂與憂愁之事的，是有誘惑與罪惡之事的——之中，過着他大部分的生活的，他由

於順着我們的天性之普通的感情，可以對於想像中之罪惡，做長時的與痛苦的鬭爭（其實那種想像中的罪惡，從不曾嚴重地誘惑他而使他想去發生真正的罪惡動作過。）但他的新哲學，會很適當地使他的心靈得到安慰。就是，如果懺悔之心沒有了的話，則放縱於最惡的想像，便要成爲一件快樂之事了；而且如果這種之放縱，並不使放縱者真正做出動作來的話，則那顯然是一種收穫，因之。這種之放縱，便是值得讚揚的。至於一件事情可以在想像中繼續不斷地想像着，而並不會發生出真正的動作來之事，他很快便會發見出來；而且下面這一點，實在是人們常常用來攻擊想像的諸種反對論中的一種呢：常常總對於想像中的人物予以同情之事，乃是足以積極地使人們不願去做真正的仁愛事情的（註一）。

（註一）關於「與動作的生活完全不相同之想像的生活」之可能這一點，在培因的論情緒與意志之二四六頁上，曾有一些很好的評語。

我們的道德學家，在再向前進的時候，他立刻便會找出理由來，以改善寫遠結果的教義（這種寫遠的結果，在功利主義派的計算結果上，是佔着很重要的位置的。）有人說，將人類毀殺之事，

總是犯罪的，就使這種犯罪之動作，乃是很有大用處的，那也是犯罪的，因為無論那一種殺人的事件，都是有損於人命之神聖不可侵犯的。但是，經驗告訴我們：人們對於一種特殊的生活，可以完全是鐵面無情的，然而這種之鐵面無情，卻又是可以不推及之於別種生活之上的。例如，在古希臘的人們之中，殺害窮人小孩或曝死窮人小孩之事，乃是繼續不斷地爲人們所絕對無情地做之的，然而這種事，對於尊重成人生命之心，毫不發生什麼影響。同樣，我們可以稱之爲宗教上的不誠實之事（或某種事情，我們在心裏本來知道是假的，但在事實上，我們卻把牠當作有用的迷信而傳播之；或至少是有些事實，本來是可以否認這種所謂有用的迷信的，然而我們卻把牠們壓着而不宣布出來，或宣布出來而把牠們誤解之。這都可以謂之爲宗教上的不誠實。）毫不含有實業上之不誠實。至於在研究學問上持着一種極端懷疑的態度，而在事業上又非常之拘謹誠實之事，可謂是再常見不過的了。再，如果有任何種惡德，我們可以把牠當作是嚴格地依照着功利主義派的學說的話，則牠便一定是殘忍；但是，對動物殘忍，可以並不對人類也殘忍；而且就使看見動物受痛苦之事，會對於人們的性格予以一種有害的影響，然而這種之看見動物受痛苦，在最後牠可以產生出

來之人類不幸的暈，是否與牠目前所產生出來之令人歡樂的暈，完全相等呢？這卻是很大的疑問了。

不過，前面這點關於動物的話，使我們不得不注意到功利主義派的學說之一種新的發展。其實這種發展，在我看來，差不多是一種怪誕的發展。關於愛護動物的責任究竟如何這個問題，雖然好久以來，人們都太不注意及之了，然而依照着直覺派的道德學家看來，可以很容易予以說明及予以證明的。我們的各種情境與各種性格，使我們在我們的心中，對於我們所接觸的一切人，生出許多種各不相同的感情來，而我們的良心，就決斷這些感情是好的還是壞的。我們覺得，人道或仁愛，乃是一種好的感情，並覺得，這種感情之得來，各方面都是有其程度各不相同之貢獻的。所以，一個人之愛護自己的家庭，應該較多於愛護世界上之別的人，不但是自然的事，也是合理的事；而且這種愛護的責任心，不但可以應用之於養育小孩的父母，及感父母恩的小孩，還可以應用之於沒有這種特殊的責任關係之弟兄。再，所以我們覺得，我們如果對於我們的鄰居之情，並不較厚於遠隔的人的話，則那既是不自然之事，也是不合理之事。同樣，我們覺得：對於動物我們所自然要表

現出來及應該表現出來的人道，及對於我們自己的人類我們所自然要表現出來及應該表現出來的人道，兩者之間，是有其很大之隔離的。博愛之心，很難能夠同殘忍之心並立。爲着要得到人皮而毫不遲疑地便認爲人是可殺的的人，或爲着要解除自己的微細不便，而便毫不遲疑地認爲人是可殺的的人，我們很難能夠頌揚他。他是仁愛之人。但是，一個人，如果爲着得到他自己的食物，或爲着得到他的快樂，或爲着求他的便利，他便毫不遲疑地犧牲了動物們的生命的話，則我們又很可以把他認爲對於動物是很具有人性的了。

在上世紀之末，有一個蓬蓬勃勃的運動，主張把人道推至於動物們的身上，發生之於英國。在這個時候，功利主義派的道德學家，正在出風頭，於是他們把捉住這種時代的精神，而做出一些很受人們信任的工作，以推廣這種運動（註一）。不過，前面我們說過，功利主義派的學說，乃是主張在於美德之中，除了含有促進人類幸福的目的之外，再也沒有別的目的了；那麼，以這樣一個學說，顯然是不能夠對於這種運動，予以一個適當的基礎的。於是，在這個學派之中，近來有一些份子，乃把他們的學說擴張起來，而主張各種動作，在其產生一種純淨的快樂結果的時候，便是美德的，而

在其產生一種純淨的痛苦結果的時候，便是惡德的，至於所產生出來的快樂或痛苦，是在於人類身上的還是在於動物身上的，那都沒有什麼關係。換句話說，他們是把人類對於動物的責任，和人類對於他的友伴的責任，正正放在同一基礎之上，因而主張把痛苦加之於野獸們身上之事，不能夠是對的，因為那種事，並不予以人類以較大量的快樂（註二）。

（註一）邊沁尤其常常想起這個問題。請參看寶靈（Sir J. Bowring）所發行之他的各種著作（一八四三年在愛丁堡（Edinburgh）出版。）之第一卷，第一四二頁，一四三頁，五六二頁；及第十卷，第五四九頁至五五〇頁。

（註二）「我們就使承認無論那一種動作，其引起動物之痛苦，比起所予以人類之快樂，都要多些，那麼，這種動作，是道德的還是不道德的呢？而且，如果我們的人類，因為他們把他們的頭，從自私自利的污泥之中抬起來，並不是很高的的原故，便對於這個問題，並不立刻就回答是『不道德的』的話，則效用的道德原理，便要永遠被人非難了。」——見於穆勒的論文集之第二卷，第四八五頁中。「我們把牠們（動物）的生命剝奪了，但這是對的——牠們所受到的痛苦，並不和我們所受到的快樂相等。所以比較起來，乃是善的。」——見於邊沁的義務學的第一卷，第十四頁中。所以，穆勒先生對於效用原理所予的界說，也是沒有特別提到人的。他說：「我們採用來做道德基礎的那種教義——就是效用原理或最大快樂原理——乃是這樣主張的：各種的動作，如果是促進快樂的，那便是對的。而牠們為對的程度有多高，則視牠們所促進快樂的數量有多少；反之，如果由牠們而產生的，乃是快樂的反面的話，則牠們便是錯的，而牠們所以為錯的程度，也視牠們所產生



這個學說，使我們在心裏頭最先想到的問題是這個：從歸納學派的原理講來，我們真不懂這種學說如何能夠得到。我們在前面已經看見過，依照這個學派的著作家們看來，仁愛之心，乃是開始發生之於利益之心的。我們之所以對於別人好，最初本是爲着我們的利益；雖然因爲習慣的作

用，我們之對於別人好的動作，到了最後，也可以和利益沒有關係，然而這並不能否認牠在最初的時候，本是爲着我們的利益。但是動物，對於人們所予之殘酷的待遇，是不能夠發生憤慨的，因之，仁愛心之自私自利的基礎，便大部分是不能夠在動物身上存在的（註一）。不過，觀念聯合的道理，也許是可以解決這種困難的，就是說，原來由於人類的社會關係而生出來的仁愛習慣，到了最後，也許可以擴展而至於動物界上；但是，如果說，這種之把仁愛的習慣推廣至於動物身上，應該至於「把我們對於動物的責任和我們對於人們的責任放在同一基礎之上」的程度，則我便不承認了，或者爲怕別人說我太不人道起見，我一定還要說，我不願承認，我不能夠想到將來會有一個時候，一個人在未確知他由於剝動物皮或食動物肉所得到的快樂，乃是超過於動物所受到的痛苦

的，也是超過於他所剝奪的動物快樂的（他由於殺了動物而剝奪了動物應享的快樂。）之前，他總不肯穿動物皮做的衣，總不肯吃動物的肉（註二）。假使有一個功利主義者，因為有這種之計算，便繼續去吃動物的肉，那麼他的原理，還會使他得到更進一步的結論——而這種結論，我承認我只好退避三舍而不敢苟同的。斯尉夫特（Swift）曾經做過一篇著名的文章，贊成用窮人的多餘嬰孩來作食物；那麼，在他做這篇文章之時，假使有人告訴他說：依照比較進步的道德學家講來，吃小孩肉與吃羊肉兩件事，都是同樣有理由的；並告訴他說：無論在吃小孩肉的事件上，還是在吃羊肉的事件上，道德學家所應該問的唯一問題，都只是「所吃的肉，在大致上所生的快樂，是否比所生的痛苦還要多」這一點；那麼，我們一定要承認：這個人所說的話，一定對於斯尉夫特所做的文章，有很大的幫助。

（註一）所有的例外，當然就是各種的家畜——這類家畜，人們可以由於用着壞的待遇，而傷害牠們——然而就是這個例外，也是很偏的。對於要被殺的動物們，沒有一種自私自利的理由，能夠阻止牠們受到若干殘酷，而且，甚至於在從前那種用錯名詞的事例上，計算自私自利之事，還要大大地依賴着動物的價格呢。我曾經聽說過，在大陸上某些地方，那些勤勞

的馬，人們常常故意不給牠們食飽，而使牠們勤勞地工作着以臻於早死；至於人們之所以這樣對待牠們，那是因為牠們的價格很便宜，人們樂得用這種最經濟的辦法，來對待牠們。

（註二）我們已經看見過，邊沁是認為美食的快樂，一定是會產生出必需的過度享受來的。哈德烈對於「我們應該把仁愛的責任推到動物身上去」這一點，也曾做過一些溫和而美麗的批評；他曾很嫌惡地講及我們現在所有之吃「我們的兄弟姊妹」（就是各種的動物）的風俗，不過他對於這種風俗，也並不絕對地反對而已。——見於八論之第二卷，第二二頁至二三頁。派利因為覺得人們不肉食的生活是很可能的，所以他便說：肉食之唯一充足理由乃是聖經中創世紀那一章，講過肉食乃是神的一種特別顯示。——見於道德哲學之第二冊第十一章中。有一些理論家，因為做下面這種主張，而規避了這個問題之主要爭論點了：人們之殺戮動物，是因為如果不殺戮牠們，牠們便要把整個地球繁殖滿了。但是這種話，照文丹（Windham）看來，乃是「不能做爲殺魚的理由的。」

前面我所已經舉示出來的那些論證，在我想來，已經很足以證明功利主義派的原理，如果依照着邏輯，而把牠推到極處的話，則其所得之結果，是決不會與平常的各種道德觀念相一致的；雖然有時候也有人說過會相一致，然而事實上是決不會那樣相一致的。反之，那些種論證，反而是足以證明功利主義派的原理，如果依照着邏輯而推到極處的話，則其所得的結論，乃是會與牠所要說明的各種道德感情，完全互相刺謬的。現在，我想很簡略地論及兩個大題目，以結束這一節，而

在論及這兩個大題目之中，我相信我們會看見，功利主義的原理乃是尤其有革命性的。

這兩個大題目中之第一個是貞潔。關於貞潔這個美德，有些問題都是和牠有關係的，我在這本書之中，一定要詳細地論及這個問題：不過現在這裏，我想只要讀者設想有一個人的心靈，乃是在於其中，完全沒有優美的或高貴的純潔觀念的；並要讀者假定這樣的一個心靈，現在正在用着功利主義派的標準，來比較着兩種不同的社會，一種是縱慾之事差不多都沒有禁止的社會（如在雅典繁盛的時候的社會，或在英國恢復的時候的社會。）另一種則是厲行道德的社會。那麼在這個時候，從道德的觀點講來，這兩個社會之中，到底那一個是最好的呢？這個問題，當然只有求解決之於大量的快樂與最小量的痛苦的標準了。也就是說，由於家庭生活而得的快樂，由於自由的社會交際而生的快樂（註一），「加之於不遵守貞潔法律的人們」之各種不同程度的痛苦，以及每一種生活方式對於幸福及對於人口所生之外界的影響，都一定是在這個時候，那個心靈做比較工作中之一些主要的原素。那麼，我們能夠相信這種快樂的偏重，一定落在厲行道德那方面的社會，而且落在這方面也非常之利害，以至於足以證實「平常人們加給這方面的社會之高貴」

的程度的嗎（註二）

（註一）休謨在批評法國十八世紀的放縱之中，曾說過一段話，很受人們所稱讚。他說：『我們的隣國，似乎已經決意去爲着各種社會的快樂，而犧牲幾種家庭的快樂；而且似乎已經決意去採取舒服，自由及一種公開的貿易，而鄙夷着嚴格的忠信及堅毅。其實這類目的，兩方面都是好的，而且都是頗不容易互相一致的，因此，各國的風俗，如果有時候太側重於這一方面，而有時候又太側重於別一方面，我們也一定不要過於驚訝。』——見於會話（Dialogue）一書中。

（註二）那些著作家們，因爲要把貞潔的美德，放在功利主義的算計基礎之上，可謂鑄成大錯了。我認爲，世間沒有幾件事情，能夠比起這種大錯，更加可憐了。自從馬爾薩斯（Malthus）的著作發表之後，下面這一點，便被人們普遍地承認了：物質繁榮的最重要條件中之一個，就是去阻止早婚，限制人口增加較速於食物增加的趨向。知道這點之後，那麼我們還會覺得有什麼東西，比起那些道德學家，把下面這類論證，當作道德之基礎來，更要可悲些嗎？『雜亂的蓄妾制度之第一個大錯誤，就是牠含有減少婚姻的趨向；這種錯誤，到了結果，也是一種罪惡。』——見於派利的道德哲學之第三冊，第三部，第二章中。『人類的數目增加得最快的事情，乃是一個國家的最快樂狀況，而那個國家，也是最服從我們憲法中的各條法律的。而在貞潔的法律盛行之下——所謂貞潔的法律盛行，就是說一夫一妻之制絕對在嚴行的——人口增加之速度，比起在任何種別的狀況之下，一定都要快得多。』——見於威蘭（Weyland）的道德科學大綱之二九八頁中；在一八三九年於波士頓（Boston）出版之第十一版書中。我現在竟把這類問題提出於讀者之前，實在是很抱歉的，但是要寫一部道

德史而又這樣提到這類問題，那又實在是是不可能的。

第二個大題目是關於思辨的真理的。我們可以說，關於堅決地反對迷信之事，沒有一類的人能夠比起功利主義派來，更要看得起些了。然而，就依功利主義派的原理講來，他們之如此堅決地反對着迷信之事，是不是對的呢？這卻是一個很有疑問的問題了。古希臘人，有一種富有奴隸色彩之『怕神祇』的概念，那麼有許多種迷信，當然都是由於這種的概念而生。這類迷信，不但是由此而生，還對於人類，生了極重的災害。但是也很有許多種別的迷信，其趨向是與此不同的。因為各種的迷信，也根據於我們的希望，猶如根據於我們的恐怖一樣。牠們常常使我們心中的希望得以達到目的，也使我們的內心得到滿足。理性只能告訴我們以某事某事是「可能的」或「或然的」。然而牠們卻告訴我們以某事某事是一定會有的。牠們所給予我們的各種概念，乃是我們的想像總喜歡留戀着而不忍捨去的。有的時候，牠們甚至對於各種的道德真理，予以一種新的拘束力。創造的各種欲望，只有牠們纔能滿足之，各種的恐怖，只有牠們纔能夠鎮定之，因之，牠們也就常常便成爲快樂的主要原素。再，由牠們所生之使我們得到安慰的結果，在我們疲憊的時候或在我們煩

惱的時候，尤其可以覺得出來。我們受着我們的各種幻想之惠，比起我們受着我們的知識之惠，要多些。想像是完全建設性的，而理性則在思辨的範圍之內，乃大致是批評性的與破壞性的；因之，想像對於我們的幸福所有的貢獻，比起理性所有的來，恐怕還要多些。護身符這種東西，在危險的時候或在不幸的時候，野蠻人是極其信仰地捉着不放的，而聖像那種東西，又是在窮人們看來，會對於他的茅屋生出一種神的保護作用的；那麼這類東西，在人類受着痛苦的時候，其對於人類所予之真正的安慰，比起最偉大的各種哲學學說所能予的來，一定要大得不少。在痛苦的時候，我們心中之第一個欲望，乃是要去找出某種東西來依靠。快樂是一種感情的狀態，而不是一種事勢的狀態。而且在普通的人們看來，快樂之第一等要素中之一個，就是要在牠本身之中，絕對不含有痛苦的與煩惱的懷疑之因素。一種信仰，可以是錯的，是迷信的，是反動的，然而假使牠能夠使許多人，相信着他們的信仰，乃是足以解釋宇宙的，假使牠能夠使許多人，在痛苦悲慘的時候，得到安慰，而開明的理性所能夠給予人們的安慰，只是一些空話，假使牠能夠使這些人們之軟弱的與搖動的心靈，在生病的時候與將死的時候，不致生出悲傷與失望來，那麼，牠便是對於人類的快樂，有所

裨益的。輕信或迷信之事，可以是被人們所鄙視的；然而在許多種事例之上，迷信之事，並不至於慘殺或恐怖的狀態，那麼這種的迷信，並不是不快樂的；而且鄙視之事，本是和不快樂沒有關係的，因之，牠在功利主義派的道德學上，也不能夠有什麼位置。如果要認爲在批評的精神一廣播之後，便只有一切種快樂的信仰會保留下來，而一切種痛苦的信仰都會消滅了去的話，那其錯誤之重大，可謂再重大不過了。要把「無知」的意識及「懷疑」的意識引到意識中來，那乃是增加痛苦或遲延痛苦之事而已；而且這種事，甚至於是可以使宗教轉變之時期，延長下去的。路德的妻，在悲感地回顧她所遺棄之含有感覺性的舊信條的時候，曾說過：「我們的舊信條，本是時常在熱烈的祈禱着的，但是爲什麼現在所有的祈禱者如此之少及如此之冷呢（註一）？」有一個老僧人名爲塞累比翁（Serapion）者，他本是採取神人同形說派的邪說的，但是後來，他受一個同輩僧人所影響，便相信把上帝視爲具有人形的見解，乃是愚蠢之思想了。於是他乃丟開他以前的信仰，而改信天主教的教義，但是在他跪下來而祈禱的時候，他的想像早已經設想爲某種樣子之印象，也就是好多年以來，他的各種感情，都向其集中的那種印象，消滅了去了，於是他便哭起來而說：「你們把我的



上帝拿去了』（註二）。

（註一）見於路德的座談（Table Talk）中。

（註二）見於提尼蒙（Tillemont）的與教會史有關的筆記（Mém. pour servir à l'Hist. ecclésiastique）之第十冊，第五二頁中。

凡此一些，實在都是研究意見發展的人，所一定會很覺得討厭的事實。把各種足以使人覺得快樂的錯誤見解廣播起來，或至少把這類見解維持起來，那常常都是足以對於人類的幸福有所裨益的；而且如果把這類見解打破了的話，痛苦大概一定就要跟着而發生出來的。這兩點事實，我覺得如果要予以一種有理由的否認，那實在是很難做得到。關於取着懷疑的態度來批評別人所教給我們的東西，我覺得有一個適當的理由，是我們所可以根據的，其實也只有這一個理由而已。那就是下面這種信仰：各種的意見，我們不應該把牠們看作只是心靈上之奢侈的享受；而真理，則我們應該把牠視爲一種目的，不過和效用性不同，也高於效用性；再去尋求牠之事，乃是道德上的一種責任，至於牠是會引起我們快樂的還是會引起我們痛苦的，那都不是重要的問題。所以，古代

的人們認爲是畢達哥拉斯 (Pythagoras) 說的許多種智言 (wise sayings) 之中，我覺得沒有幾種，能夠比起他之把美德分成爲兩枝——要真實，並要做善事——來，更要值得注意些了（註一）。

（註一）龍基納 (Lousinus) 也同樣把美德分成爲「真實」與「善行」兩枝。——見於 *De Sublimis* 的第一節中，與此相反的身解，在英國繼續不斷地爲人們所主張。這我們可以在於下面這種語句中見之：『在你未得到某種意見而以之代替原來的意見之前，你決不會把那種原來的意見，取消了去。』這句話的意思，只能夠是這樣：如果某種宗教的假設或別種假設，你現在已經確信牠是錯的了，那麼你在事實上，一定把你的信仰，壓迫下來，或隱藏起來，以至於你發見了積極的新道理或新說明（而且這類新道理或新說明，在你看來，一定和你所已經毀壞的那類假設，一樣純潔及一樣能使你滿意的）爲止。

#### 第四節 功利主義派的行爲拘束力

有些種行爲拘束力，在功利主義派看來，乃是道德行爲之唯一動機。而在這些拘束力之中，我前面曾經說過，有一個是特別適當的。這就是宗教的拘束力。採用宗教拘束力的人們，常常都能夠找出一些論證，來證明他對於道德的見解。不過，因爲大多數的現代功利主義派，都是很自信地把

他們的學說使其與一切種神學的理論分離的原故，所以我現在也只想把這種宗教的拘束力，分爲兩三點而略爲論及之。

第一，把上帝之隨便的意志，視之爲道德的唯一原則的人們，對於把上帝的各種屬性，視之爲值得我們讚美之舉，顯然是使其成爲完全無用的。因爲我們之說上帝是善的，其意思如果不是認爲真有「善」那麼一種性質（quality，上帝的各種動作，就是遵照着這種性質的。）在那裏存在，則那便是一種沒有意義的詞費。試問，其意志與動作乃是「完全」（perfection）之唯一標準或定義之上帝，他之完全的善，我們爲什麼應該讚揚呢？或我們能夠如何讚美呢（註一）？總之，主張上帝之隨便的意志，乃是道德之唯一原則，並主張預知將來之獎賞與懲罰，乃是使我們去選從那種原則之唯一理由的學說，含有兩部分：第一部分毀滅上帝的善，第二部分毀滅人類的美德。

（註一）關於這點，請參看沙甫慈白利之有力量的敘述。——見於美德研究（Inquiry concerning Virtue）之

第一冊第三部中。這種反對論，也可以應用之於曼巴博士之變式的神學教義——他之這種變式的神學教義是這樣說：道德之起源，不是起自於上帝的意志，而是起自於上帝的本性。

第二點也同第一點一樣顯明易見。這點就是：雖然這些神學家，把希望着將來之獎賞，及恐怕着將來之懲罰，說成爲使我們去做對的事情之唯一的理由，然而，使我們相信着有這類的獎賞與懲罰存在之諸種最有力量的理由之中，有一個乃是深藏之於我們的天性之中之關於功過的感情。使人們推想出將來會有獎賞與懲罰的報應之原因，乃在於目前的事態，在許多方面上都是不公正的，而且因爲在現在，伴着痛苦的行爲，往往是值得獎賞的，而伴着快樂的行爲，又往往是值得懲罰的。如果功過的意識除開的話，則將來會有獎賞與懲罰的報應之推想，便決不會成立了。

第三點，我相信是和前兩種一樣真確的，不過要使別人同意牠是真確的，也許並不像前兩種那麼容易。牠就是：如果不承認有一種道德的官能存在，我們要想由於自然，而證明造物主所有之那種至高無上的善——這種善是功利主義派的神學家所假定爲有的——那是不可能的。在昆蟲閃耀於太陽光之下而享樂之中，在動物們所具有之保護的本能之中，在父母對於子孫所有的仁愛之中，在細小的兒童們的快樂之中，在自然之美麗與博愛之中，我們說都現有仁愛的特徵，但是除此之外，沒有另外一方面的特徵了嗎？可怕的疾病，無數種搶奪與痛苦之事，繁殖在各種生物

的身體之內部的微菌（這些微菌是會損壞那些生物之組織而使其受劇烈之痛苦的）貓所有之兇惡的本能（這種本能，能使貓得到快樂而使牠的犧牲者的痛苦得以延長。）以及一切種降臨之於無辜的生物們頭上的苦痛，難道不也是自然所表現出來的特徵嗎？我們說上帝是真實的。但是除了人類的智慧，爲着要使自己不受自然所欺騙起見，便同自然的欺騙做一個長時期的鬭爭之外，在這個世界上，關於知識進步之整個歷史，還有什麼別的意義嗎？爲野蠻人的眼睛所看到之每一個東西，當然是引起野蠻人之好奇心的，然而那在事實上，只是引誘他走入某種嚴重的錯誤解釋而已。那個太陽，似乎是一個小的發光體，環繞着他的世界而運行；那個月亮及各個的星，似乎只是爲着照耀他的路途而設的；那類奇怪而可怕的疾病，使他不得不油然而生出惡魔的觀念來，那類可怕的自然現象，似乎並不是由於一些盲目的力而生出來的結果，而是由於各個各自獨立之神靈的力所生的結果——凡此一切，都是必然地，不能避免地，不能克服地，要壓迫他而使他不得不走入迷信之途的。很多世紀以來，由此而生出來之各種的迷信，都已經遍布這個世界以血凝了。很久以來人們所總在祈禱着之祈禱詞，其所指的東西，其實都是我們現在知道爲鐵面無私

之一些自然律。只有在於長年之艱難困苦的奮鬥之後，人類的心靈，纔從於那些極嚴重的錯誤——這類錯誤，因為自然所表現出來之各種表象，都是欺騙我們的原故，所以我們便都不得不普遍地陷入之，於是人類之嬰孩時期，便伸長得好長久——之中，解放出來。

而且由豐富律 (the laws of wealth) 看來，各種事情之表象與實體，是多麼不相同的呀！有許多錯誤，是關於各個國家之表面的利益衝突的；牠們極其自然，所以好多世紀以來，牠們都困惑着一些很有智慧的人，差不多要到我們現在這個時候，一種慢慢發展出來的科學，纔能夠把牠們肅清了去；那麼，向來由牠們所煽動起來的戰爭，及向來由牠們所引起之痛苦狀況及殘破情形，有那一個人，能夠將其數目估計出來呢？

對於這些事情，我們要怎麼說呢？如果只有歸納法，是我們的指導原理，如果關於某些事物，在牠們自己之本性上就是善的，而另有些事物，又在牠們自己之本性上就是惡的，我們都絕對不能夠知道的話，那麼，由於我們所看到之這樣具有欺騙性之自然界情形，我們如何能夠得到一個關於十分完全的創造主的概念呢？縱然我們能夠在於萬物創造之中，看見有仁愛的因素在佔優勢，

然而，我們還應該把自然所具有之各種雜亂的屬性，視爲就是創造主所具有之各種混雜的屬性所生之一種反射。我們對於上帝所具有之至高無上的優美性所有的知識，我們之顯然知道有造物主的存在，並不是由於物質的宇宙而得知，而是由於我們自己的道德本性而得知。我們之這類知識，不是理性的，而是信仰的，換句話說，就是牠們乃是由於那種本能的或道德的本性之中而發生出來。至於那種本能的或道德的本性，乃是我們的天性中之一部分，猶如我們的理性之爲我們的天性中之一部分一樣；牠告訴我們道德的善乃是至高的與超越的，而理性則決不能夠告訴我們以這個；牠是不滿意於這個感覺的世界而升離之的，並由於牠之很渴望着適應於另外那個世界而證明自己的；牠既是證明「在我們內心之中有一種神的因素存在」的證據，同時又是告訴我們以將來的事情爲如何的預兆。

這些事情，乃是屬於感情的範圍之內，而不是屬於理性的範圍之內。最相信着自己的真理的人們，也許會覺得他們不能夠由於用着文字，而把他們自己的信仰，很適當地完全表示出來；然而，他們可以舉出古今來最好的人與最偉大的人，所遺留給我們之記載下來的經驗；可以舉出在這

個世界上的各種東西，是不能夠滿足我們的天性之所要求的；可以舉出無論在個人上還是在國家上，一種純潔的與英雄氣概的生活，都會對於「渴望着適應於另外那個世界的渴望心」生有一種助進的趨向，而一種自私自利的與腐敗貪污的生活，又是會對於這種「渴望着適應於另外那個世界的渴望心」生有一種蒙蔽的趨向；而自古以來，沒有一種哲學或一種懷疑論，能夠永遠將這類「渴望着適應於另外那個世界的渴望心」壓迫下來的事實，也可以舉出來。我們之道德的本性，其所有之趨向，乃是向上的。宗教與道德所公有之根，就生之於我們的這種道德本性之中；因為我們的道德意識，告訴我們：縱使我們的道德本性，在事實上，乃是我們的天性構造中之最弱的原素，然而由權的觀點看來，牠卻是至高無上的，站在命令的地位的，站在權威的地位的；而同時，告訴我們以這種道德的本性，乃是具有神性的，也是這種道德的意識。曾經支配過人類之一切種較為高貴的宗教，其所以能夠那樣支配着人類，那是因為牠們把牠們的教義，使其同這種道德的本性，結合在一塊起來，那是因為牠們的教義中之語句，乃是很足以「深入於人心」（「深入於人心」是普通的宗教理論所言及的，而且是說得很對的。）的，那是因為牠們的教義之引動人，不



是引動人們的靈魂中之自私自利的原素，而是引動那種潛伏於每個人的靈魂之深處而具有神性之犧牲自己的原素（註一）。所以，這種道德本性之實體，乃是自然神學（natural theology）中的一個大問題，因為「把我們自己的本性，與一個較高於我們自己的本性聯接起來的聯接」牠是含有之的；而這種聯接，如果沒有的話，則關於最初原因（First Cause）的存在，便要成爲只是一個古物學上的問題，而宗教也要成爲只是想像上的一種作用了。

（註一）『如果說，人們之要去做着具有英雄氣概的各種動作，乃是由於受着舒服，希望快樂，希望報酬，以及在這個世界或在來世中之任何種甜頭，所引誘，那一定是瞎說。就是在一個最低微的人的靈魂之中，也有某種較爲高貴的東西存在。一個由於招募而來之宣過誓的窮兵士，他也有他之『兵士的光榮』，不只是受着訓練，遵守規則，及每日得「先令」而已。亞當之最窮苦的子孫所朦朧地想望着的，並不是想去嘗一嘗甜的東西，而是想去做一些高貴的及真實的事情，且是想去辯明在上帝的天之下之他自己，乃是一個爲上帝所造的人。一個極愚笨的苦工，我們如果示他以做高貴事情的方法，他的心也會燃燒起來而去做一個英雄。說我們乃是爲舒服所引誘而去發生動作的人，可謂誤入最大了。困難，克己，殉道，死亡，乃是打動人心之引誘物。你只要燃燒一個人之內部的溫和生活，你便可以得到一個火焰，以燃燒一切種屬於下等的思想了。』——見於喀萊爾（Carlyle）的英雄崇拜（Hero-worship）的一八五八年版之二三七頁中。

我現在且回來講講功利主義所主張之各種屬於這個世界的行為拘束力。大多數功利主義的信徒，都認為只要這些屬於這個世界的行為拘束力，便很足以建立他們的學說了；或換句話說，就是他們認為：如果我們理解得很正確的話，我們便會看見，我們的責任，乃是和我們的利益極其一致的，所以一個完全謹慎的人，一定會是一個完全道德的人（註一）。他們告訴我們：屬於身體方面的惡德，到了最後，總要使身體變弱或使身體受到痛苦。放縱之行，總要得到衰敗之結果；情欲不予以限制，其結果家庭一定得不到安靜；忽視別人的利益，結果一定受到社會的或法律的懲罰；反之，最有道德的人，也是最有安靜性情的人；仁愛是我們最真實的快樂中的一種；美德可以由於習慣而變成爲快樂的享受中之一個要素。一個已經由於勤勞而致富的商店老板，有時候他還會在他的商店裏頭做掌櫃，因爲每日在商店裏頭的工作，已經成爲使他快樂之必不可少的條件了。那麼猶如這種事實一樣，一種美德，因爲牠之自身，比起一切別種美德都要高貴些的原故，便被一個『道德的英雄』用來做爲達到他的快樂的工具；但是這種美德，在原則雖然只是他用來到達他的目的的工具，卻是到了後來，因爲已成爲習慣的原故，他還可以繼續地去實行這種美德（註二）。

(註一)這種見解，伊壁鳩魯曾主張過。見於西塞羅的 De Finibus 的第一章第一八頁中。

(註二)「各種完全的美德，一定已經在於人心之中，確立了牠的位置，並一定已經變成爲各種的欲望，而激動起各種的動作來，而使動作者對於這些種動作，除了覺得是很快樂的之外，再也不想什麼別的了；所以，這些種美德，在其原來的意義已經消失了之後，還要受着「爲牠們所引起的欲望」所鼓動，而繼續發生作用……我知道有一個綢緞商人，他已經由於勤勞而致富了，於是他便想離職而享受着安逸的生活；但是後來，他覺到了他如果沒有事情做，便要感到不舒服，於是他便又跑到商店之中，幫忙他舊日的同伴工作，猶如做一個職工一樣，不拿什麼薪水。那麼，假使有一個入，他在以前，已經習慣於做着盡道盡責任的事情好久了，他在當初之做這類事情，本是可以得到利益的，但是現在，這類事情再也不能夠給他以什麼利益了，卻是他還要繼續去做牠們；那麼假使有這樣的事實，我們爲什麼要覺得奇怪呢？」——見於塔刻的自然之光之第一卷，第二六九頁中。約翰穆勒先生，對於「他覺得這種道德見解可以產生出來的」英雄主義，也曾經在他的功利主義一書中，講得很多話。

這種「在理解正確之下，美德與利益乃是完全一致的」的學說，向來就是各道德學家所有之一種陳腐的主張，就是很不願意把「美德」化之爲「謹慎」的人們，也有許多向來都是主張這種學說的。當然，牠也含有若干之真理，不過牠所含的，只是最普通那一類的真理而已。牠不能應用之於各個整體的國家，因爲奢侈的與女性的各種惡德，雖然都確是損壞及減弱國家的，然而古

羅馬的歷史，及近代好些帝國的歷史，都含有許多事實，是表示始終不變的貪婪行爲，野心行爲，私自利行爲及欺詐行爲，乃是可以對於國家的繁榮，很有幫助的（註一）。牠也不能應用之於組織不完美的社會，因爲在這種社會之中，輿論的制裁不很顯明，而判別是非之唯一標準，也只是力而已。而且，除了在一個很低的程度之上之外，牠甚至也不能應用之於最文明的人類社會的。確，我們如果要證明在於一個文雅的社會之中，一種低級的美德乃是使這種社會繁榮的要素，我們如果要描畫出不經克制的各種情慾所生的各種罪惡，我們如果要證明出服從社會的法律，比起違反社會的法律要好些——我們如果這樣，那的確是很容易的事情。不過，在我們離開這類關於犯人或醉漢的問題，而走入別的問題的時候，我們如果把下面這兩種人拿來做一比較，則我們便要不得不得出一種另外的結論了。這兩種人中的一種，其所有之道德性，只是和他周圍的人們所有之尋常的道德性一樣，或者比此稍微高出一點點；此外他還有一點惡德，不過這點惡德，既不足以傷害他自己的健康，也不足以傷害他的名譽。而另外一種人，則是真摯地與痛苦地採用着一種很高的道德標準的；他所採用的這種道德標準之高，比起他那個時代之別的人所採用的，或比起他

那個階級之別的人所採用的，都要高出得很多。有人說，誠實乃是一種最好的策略，牠依賴於警察力的地方很多；不過英雄式的美德，其所依賴的，則是另外一種與此不同的基礎。如果無論那一種方式的幸福，都是我們的生活之一種最高的目的的話，則中庸之道，便是我們的生活之最重要的指南針了。不過中庸之道，其與英雄主義之不相合，猶如和惡德之不能相合一樣。知識上的優美點或道德上的優美點，無論其方式爲如何，只要牠是受過中庸之道所浸染過的，都不會不具有產生幸福之一種一般的趨向。但是這類之知識上或道德上的優點，如果被人們培養而發展至於十分完全的程度，則不會有幾種，是不具有一種與此相反的趨向的。所以，一個人的心靈，如果發展得十分充足，而至於在各種的知識快樂之中，徘徊漫游的話，則他當然是得到無窮的歡樂享受的；但是，如果有人由於這種事實，而推論出知識上之最高優美點，乃是最有裨益於快樂的條件的話，則那他便要被事實欺騙得很可憐了。由於用心過度而生之神經過敏的病，因爲知道了自己無知及知道了自己空想而生之精神上的疲倦與耗損，往往由於做了深入研究而得到之智慧上的醒悟及精神上的崩解——凡此一切，在文學的典籍上到處都可以看見。有一個賢哲的帝王，曾對於

這類事實，發出一種悲嘆的感想。他說：『在高度的智慧之中，也有高度的悲傷；一個人如果知識有了增進，他的悲傷也要有所增進。』自古以來，有天才的人們的生活，大部分都是意識地與熟慮地實現着下面這種古代的神話的：知識之樹與生活之樹是並排地立着的，而有天才的人，則是選取知識之樹而不是選取生活之樹。

（註一）孟德斯鳩（Montesquien）在他之羅馬帝國之衰亡（*Décadence de l'Empire Romain*）中，曾把羅馬各政客所做之罪惡，如何有利於他們的國家的情形，講得很詳細。在近代歷史中，足以證明這種道理的事例，那是太多了。

在道德的範圍之內，也不會不是這個樣子（註二）。對於幸福最有貢獻的那種美德，乃是我們實行牠而並不覺得很痛苦，及維持牠而並不需要很大的努力的那一種。法律的懲罰及施之於身體的懲罰，只應用之於各種重大的罪惡及較為極端的各種罪惡。而屬於社會的各種懲罰，則可以加之於各種最高等的美德（註三）。那種關於「人類一體」的情操，功利主義派的人們告訴我們說，將來總有一天要變成爲非常之強，而至於壓迫着一切種非社會的感情；如果真是這樣的話，則無論那一種行爲，只要牠是會使人們不能夠和社會的一般情操相一致的，則無論牠是一種很合

於美德的行爲，還是一種很陷於惡德的行爲，牠都會使人們越來越成爲不能夠得到幸福。也許有人會說，一個十分有德行的人的心靈所有之恬靜的狀態，乃是最高方式的快樂，牠不但是可以較優於物質的各種利益，牠還要較優於社會的讚許；但是在事實上，沒有一個人能夠達到這種的心靈狀態，甚至於能夠接近這種心靈狀態的人，也不會有多少。在一個人所有之各種腐惡的情慾及衝動，乃是很強烈的時候，我們如果告訴他說，「假使他的天性能夠與現在這個樣子相反的話，則他便要變成爲快樂些，」那完全是毫無意義的事情。假使幸福是他的目的的話，則他便一定要根據着他的生活之實際之狀況，而調節着他的生活進程纔成；而且如果他能夠把美德與惡德相調節一下，他的幸福便要得到最大的增進，這是毫無疑義的。所以，自私自利式的道德學說，只能夠應用之於氣質上的各種美德，而不能應用之於比氣質上的美德要較高得許多的美德（註三）。在培養我們所有之各種好的趨向的時候，我們的確是有一種快樂的，但在壓迫我們所有之各種壞的趨向的時候，我們決不會也有那種快樂。事實上實在有一些人們，他們的整個生活，都消磨在願望着（willing）一件事物，而所欲望着（desiring）的又是與此相反的一件事物，在這類的事例

之上，美德顯然是含有一種犧牲幸福的特色的；因為由於反抗着各種自然的趨向而生之苦痛，比起由於這些趨向之得到中庸的滿足而生的苦痛來，那要大得很多了。

(註一)「那種迅速的感覺性，本是趨向於完全的目的而走之一切種進步的基礎，然而同時，牠也是增進痛苦與煩惱之劇烈性的。」——見於塔刻的自然之光之第二冊，第一五章，第四節中。

(註二)這種主張，摩里士 (Mr. Maurice) 先生曾在他的論良心 (On Conscience) (此書出版於一八八八年) 一書之第四講中，做過很有力的說明。一個商人，如果要反抗一種不誠實的或非法的商業習慣，或在愛爾蘭一個騷亂區域內之一個農民，如果要反抗他那個階級所做之均產運動，或在許多國家中之一個兵士，如果他要爲着服從法律而發自內心地不肯去與人做習慣上的決鬪，那他顯然是要引起很有力量之社會的懲罰的，因為他並不能夠做那種違法的或犯罪的事情。

(註三)請參看布拉文的論特性之第二〇六頁至二〇九頁。

總之，很明顯的真理乃是這個：那些功利主義派的道德學家，說就這個世界講，一個人如果去從事於最合於美德的事情，那一定對於他的幸福有所幫助；這種說法之錯誤，其明顯的程度與可恥的程度，可謂沒有一種別的命題，能夠趕得上了一個人之外界的情境及內部的根性，可以使他



在他的儕輩的幸福之中，求到他之最高的幸福，然而另外一個人，又可以在他的儕輩的災禍之中，求到他之最高的幸福；那麼如果這第二個人的動作，乃是依照於他的利益而做的話，則功利主義者對於這種事實，雖然是可以很失望的，然而他卻沒有權去非難這個動作者或譴責這個動作者。因為這個動作者之做那樣的動作，是根據於他之最大幸福的原理的；而最大幸福，無論其方式為何，在功利主義者看來，終要算是能夠煽動人類天性之最高的動機，或者更正確一點說，終要算是唯一能夠煽動人類天性的動機。

再，我們還可以說：煩惱或痛苦，確是往往要與罪惡相隨伴的，然而牠們之輕重和罪惡之大小，並不是成爲比例的。一種急躁的性情（急躁的性情，大致都是由於神經系的組織有了不規則的變動而生的。）或一種延宕的或猶疑的習慣，其所生出來之痛苦，比起「能夠傷害人心之最壞的惡德」所生出來的，往往要大得多（註一）。

（註一）「牙痛所生出來之痛苦，比起肺癆或水腫所生出來的，要劇烈得許多。一種憂鬱的性情……雖然只有牠自己，就足以使生活成爲痛苦，然而在許多種很有價值的性格之中，我們也可以尋出牠來……一個自私自利的惡徒，很可以

具有一種跳躍活潑的性情；這種性情，實在是一種好的特點，不過牠之受到人們所獎賞，遠出了牠的功績所應得的之外；再牠在一個人的生活好的時候，牠還可以補償「起自於一切種別的惡德的不安及懊悔之心。」——見於休謨詞文集中的論證者的那一篇中。

不過，恐怕有人要說，這種之計算痛苦及計算快樂，是有缺點的，因為牠忽略了一個原素。具有一種很強烈的自然衝動，而要去做某種惡事的人，雖然由於溫和地與謹慎地滿足了那種惡心，比起痛苦地努力去壓迫他之那種自然的趨向來，更要使他的天性，得到安靜的效果些，然而他卻是一個判斷着他的行為之良心的，而且他的這種良心，在判斷他的行為時，所生的刺痛之情或讚許之情，其為痛苦的情形或其為快樂的情形，是極其強烈，而至於超過了維持他的天性安靜的程度的。直覺派的道德學家，當然沒有一個會否認良心之存在，或否認良心之可以生出快樂與痛苦來。這類事情，好久以來，人們差不多都說只有直覺派的道德學家在主張的，那麼現在，他當然是不會予以否認的。他只否認那類痛苦與快樂，乃是極其強有力，或極其適度，而至於足以使我們的各種動作，成爲美德之一個適當的基礎；而且他之否認這點，是根據着意識的。至於良心這種東西，

無論我們要把牠看作一種原始心理官能，還是要把牠看作由於觀念聯合而生的產物，牠都是要發生兩種互不相同的作用的。牠是與非判別出來，而且在牠的命令不被動作者所遵照的時候，牠便要使動作者受到若干之痛苦與煩惱。第一種作用，牠在一個人之一生中，都繼續發生着而不停止。第二種作用，則只在某一些種特別的情況之下，牠纔發生之。一個具有他的各種心理官能的人，如果過着一種腐敗與罪惡的生活，而在他的意識之中，並不知道他自己是在做着錯誤的事情的話，那實在是很難想像得到的事情；然而，他在做着這類錯誤的事情的時候，他之這種知道自己是在做錯事的意識，並不對於他之安靜的心境，發生什麼可以覺到的影響之事，則是極可能的。猶如喀萊爾所看見的事實一樣，人類之良心的狀況，對於他們的快樂所生的影響，比起他們的肝氣所生的影響來，總要較少些。如果把良心看作是產生痛苦的源泉的話，則由牠所發生的現象，殊與厭惡的感情所發生的現象相像。雖然約翰遜博士 (Dr. Johnson) 曾說過他那樣的話，然而我卻敢這樣說：有許多人，對於屠夫之一定要殺豬，他們在心中一定感到一種難以形容的痛苦，而且一定還要對於這種事情，發生一種很劇烈的反對，因之，如果他們不能夠在別的情形之下得到肉食

的話，他們寧願永遠廢止了肉食。但是，這種厭惡殺豬之心，習慣於殺豬這一件事的人，是完全沒有的。在習慣於殺豬這件事的人的情緒或思想中，毫沒有這種厭惡心之位置。就是大多數時常到屠場去走動的人，對於殺豬的事情，也不會不得到一種與屠夫一樣不動心的習慣。同樣，一個感覺靈敏的，拘謹的，及有美德的女郎，她如果會做過某種瑣碎的輕浮行爲或不服從行爲，則良心的責備之對於她，當然是一種很實在的與很重要的痛苦；但是如果對於一個年紀大的與心地硬的犯人，則良心責備之事，便要絕對不會生出什麼影響來的了。

那麼，下面這種事情，當然是可以想像得到的了：人們由於一種觀念聯合，可以得到一種感情；而這種感情，又是可以把「那種對於人們本是痛苦的東西」使其變成爲是快樂的東西的，並可以把它「那種對於人們本是快樂的東西」使其變成爲是痛苦的東西的（註一）。但是，下面這個問題，立刻又要發生了：爲什麼人們要尊重這種感情呢？我們前面已經看見過，如果依照歸納派的學說講來，像自然的責任心那麼一種東西，本來是沒有的。人們之生活，完全是想去尋求他們自己的快樂。美德之整個結構，都是由於下面這種爲我們所觀察到的事實而得來：因爲我們的天性結構

是那個樣子，且因為我們的社會關係是那麼密切的，所以爲着要達到我們的幸福起見，某一些會使我們立刻得到快樂的事情，我們一定要戒絕之，而另某一些會使我們立刻得到痛苦的事情，我們又一定要追求之。利己的心，就是美德所以得以成立之唯一的根本理由，無論哈德烈道德化學能夠怎樣地掩飾牠及改變牠，都沒有什麼關係。應該或不應該，其意義並不是別的，只是指着希望得到快樂，或希望失掉快樂而已。假使有一系行爲，乃是足以增進別人的幸福的，而另又有一系行爲，乃是足以減損別人的幸福的，那麼，這種事實，依照這些功利主義派的道德學家看來，如果分析到了最後的話，則除非是這類行爲，乃是足以使我們得到最大的幸福的，我們決沒有什麼別的理由，是可以使我們去做前一系行爲，而避免後一系行爲的。快樂這種東西，本來可以由於「社會對於我們而發的動作」而生，或可以由於我們自己之自然的仁愛根性而生，或由於一種觀念之聯合（所謂觀念聯合，就是指我們已經養成的一種習慣所生的力。）而生，不過無論在那一個事例上，我們自己的快樂，總要算是動作之唯一可能的動機，或唯一可以想像得到的動機。如果這種關於人類天性的說明，乃是對的的話，則無論那一個人所應該做之合理事情，便要是去改變他的根

性，而使其可以使他得到可能之最大量的幸福了。如果他已經養成了一種觀念聯合，或已經養成了一種習慣，而這種聯合或習慣，其所生之痛苦，比起牠所阻止的還要多些，或其所阻止的快樂，比起牠所生出來的還要多些，那麼他所應該做之合理的事情，便又要是去解散這種聯合，或去破壞這種習慣了。照功利主義派的字彙中，『應該』這個名詞所能夠有之唯一的意義講來，這就是他所『應該』去做的事了。如果他不去做這種應該做的事的話，則他便又要被別人公正地責他為不謹慎了，因為『不謹慎』是功利主義派能夠始終如一地拿來攻擊惡德之唯一理由。

(註一)同時，下面這一段話，我覺得含有很多的道理，而且所含的那類道理，乃是在英國現在尤其需要的。『由於這個問題的性質，使我們得到下面這個最強有力的假定：關於要把仁愛心之起源，說明為是起自於自私自利的各種感情，及要把人類心靈所有之一切種互不相同的情緒，化之為一種十分簡單的因素，在將來決不會有一種較好的道德學系統，被人們發明出來了。在這類的哲學之中，其情形是和在於物理學之中不同的。有許多種關於自然界的假設，初一看來似乎是不對的，然而經過較為精確的研究之後，卻都證明是可靠的及能使人滿意的。……但是關於我們各種情慾的起源的假設，及關於人類心靈所有之內部的各種活動的假設，無論做怎樣的研究，其結果又都是表示牠們為不可靠的，及不能使人滿意的。我們能夠歸之於任何種現象之最簡單的與最明顯的原因，也許是對的。……各種的感情，是不能夠接受任何種由於

推理或想像而來的印象」所影響的；而且在實際上，我們平常所看到的事乃是這樣的呢：推理的及想像的官能，如果使用得很利害的話，由於「人類心靈的能力乃是有限的」這一點看來，一定是會把一切種感情的活動毀壞了去的。」——見於休謨的道德研究之第二個附錄中。

把那種良心之感（有的動作，本是最足以使一個人的心境得到安靜的，但是這種良心之感，由於牠之發生着很痛苦的責備，卻是要使一個人不能夠去求得那種動作的。）消滅了去，一定是會對於快樂有益的（把良心之感消滅了去之事，一個具有某種性情（這種性情，我在以前曾經說過）的人，一定是能夠做得到的。）這我覺得是自明之理。不過，良心這種東西，在我們把牠看為並不和牠所命令的動作有關係的時候，是不是牠之為引起痛苦的原因，比起牠之為引起快樂的原因來，還要甚些呢？這在大體上，卻很是疑問的了。不過在事實上，牠之責備我們的行為，我們總覺得要較多些，而牠之讚許我們的行為，則我們又總覺得要較少些。一個有道德的人，他因為想着自己的功績，因而使自己得到歡樂的滿足之事，在各道德哲學家的著作之中，本也常常說到（註一），不過在於實際生活之中，卻是很少見的，這是因為在於實際生活之中，最安靜的心境，很少是完全的，

而且在於實際生活之中，良心的感覺性，至少是跟着道德的發展而增進的，再在於實際生活之中，最好的人多半是具有一種客氣的與謙讓的感情的，而因為有這種感情的原故，往往便阻止了他們之充分的自慰了。

(註一)「一個有道德的人，在他絕想不到什麼利益（這種利益，十有八九可以由於他自己所具有之那些好的性質，而他自己得到。）的時候，而在他的心靈之中，所發生出來之快樂的意識，或自己讚許自己之情感」（這話見於哈德烈的人論之第一卷，第四九三頁中。）乃是歸納學派的道德學家，及直覺學派的道德學家，兩方面都喜歡講到的一個題目。他們兩方面把這個題目講得非常之動聽，使我們聽的人，簡直不能夠不因之而想到那個著名的小孩英雄，在他想着「他在食聖誕餅時所有的功績」，因而在他的心中所生之自己滿足之情。（譯者按，這是一個西洋很普通的兒童故事。這個故事說，有一個小查克和涅（Jack Horner）坐在一個小角落裏，食他的聖誕餅，這時他把他的拇指插進聖誕餅中去，取出一個甜梅來，於是他便驕傲地說：「我是多麼好的一個小孩呀！」）例如，亞當斯密曾這樣說過：「假使有一個人，他已經由於正當的動機（並不是由於隨便的幻想），而做了一回慷慨之事了，那麼在他向前看着他所已經幫助過的人們的時候，他在心裏頭便覺得，他自己乃是他們的愛及他們的感謝之自然的對象，而且由於對他們表同情，他還要在心裏頭覺得，他自己乃是被全人類所尊敬與稱讚之自然的對象呢。而在他向後去看着他的動作由之而發生的動機，並用着一種大公無私的旁觀者態度來評判這種動機的時候，他便又覺得他的動機乃是很好的，並認為一個大公無私的旁觀者會讚美他，而



由於同情這個旁觀者的原故，他還要讚美他自己呢。他對於他的行為之這種向前看與向後看，無論在那種看法上，他心裏頭都覺得是很甜美的。……一個完全爲「自己滿足」所佔據的心胸，困苦與悲傷之事是決不能夠跑進去的。」——見於他的道德情操之第二部，第二章，第二節中；及見於第三部，第三章中。我覺得有許多道德學家，都把下面這兩種感情互混起來，而不會將牠們分別清楚。一種是他們認爲一個有道德的人，會感覺到的那種自己滿足之情，另一種則是一個信教的人，會由於「覺得上帝對我們有善意及上帝對我們予以保護」的感覺之中，經驗到的那種歡樂。其實這兩種感情，顯然是有所不同的；而且，我相信，最誠實地宣布不相信一切種關於功績的感覺的人，對於後面這種感情，是會經驗得最清楚的。那個仁善而偉大的著作家蒲脫勒說得好：「如果一個完全的人是有的的話，則他自己便要是最後知道「他自己是完全的人」的；因爲在進步上處在最高階級的人，在謙讓上則是處在於最低的階級的。」總之，讀者應該可以看見：依照功利主義派的原理講來，沒有什麼東西，能夠比起客氣的，謙讓的，以及畏縮的精神來，更要有害些或更要有罪些了，因爲自己滿足的快樂，乃是功利主義派之一個最高的道德動機，而這種精神，則是要減低這種快樂的。

無論在那個基礎鞏固的道德學系統及宗教學系統之中，總是說，各種的道德動機，在其變成爲越有力量的時候，人們的心靈，也便越注意着牠們，只有在人們看不見牠們的時候，只有在牠們爲情慾所蒙蔽，而被人們所不覺得或被人們遺忘的時候，牠們纔停止作用。可是功利主義派對於道德所予的概念，則有一種特別的地方，這就是：道德是完全不能夠拒絕分析的；而且心靈對於牠

的起源及牠的性質，如果知道得越多的話，則牠對於性格所生的影響，也一定要越減少了去。由於各種感覺而生的快樂，一定是要拒絕分析的，因為牠們在於我們的生命之中，是有其一種真實的基礎的。牠們在於各種事物之永久的性質之中，是有牠們的基礎的。但是，我們由於做着合於道德的事情而生的快樂，依照功利主義派講來，則其所根據之基礎，便與此完全不同了。因為牠是偶然的與造作的觀念聯合所生的結果，是習慣所生的結果，是由於想像而把手段與目的混合在一塊所生的結果；再，凡是對於社會為有用的各種性質或動作，社會常以某種榮譽加之，那麼牠也就是由於這種榮譽所生的結果。其實，道德動機的力量之被破壞的程度為如何，正是以這種見解被人們了解的程度為比例，以心靈把「道德的觀念」和「關於自然的優秀性及自然的責任心的觀念」拆開起來的程度為比例，以心靈之把這兩者的聯接，認識為純然造作的程度為比例呢。用動作與根性所有之增進幸福或減少幸福的趨向，來做為判斷動作與根性的原則，這乃是功利主義派的主張，我們是曉得的。同時，康德也有一種格言說：人類之發生動作，其目的應該是要使一切有理性的人，都把他的行為原則，採用之為一種定律。那麼康德的這種格言，及功利主義派的

那種主張，本都可以算是在實際生活上之一條很有用的指導原理；但是，我們如果要想使牠們具有道德的意義的話，則我們便必定要假設有一種道德的義務心存在纔成了。所謂道德的義務心，就是這種的意識：在責任被發見之後，牠便有一種合法的要求，就是可以要求做爲我們生活的指導原理。由理性的觀點看來，牠就是單純而造作的觀念聯合，所不能夠得出來的一種原素。

如果讀者能有忍耐心，對我前面所說之這些冗長而令人厭倦的話，並不討厭，而仔細讀着的話，則我想，他一定得到下面這種結論：功利主義派的學說，雖然確是有許多最純潔的人主張牠，而且有些主張牠的人，還是差不多具有一種英雄氣慨的美德的，然而，如果依照着邏輯，而把牠向前推演的話，則其所得的結論，一定是會有損於道德性的，尤其要不利於自己克制的美德及英雄氣慨的美德，而且這種之不利還要至於一種很高的程度，就使牠對於這些種美德，是能夠說明的，然而牠終不能夠辯護牠們；而且，良心這種東西，在被解釋爲只是快樂的方法與快樂的目的合在一塊之下，那一定是完全不能夠拒絕批評的。如果說，這種關於良心的學說，對於功利主義派的學說所想要去說明的現象，曾予了一種真確的或適當的敘述的話，則沒有一個直覺派的道德學家是

會承認的。把道德學家的職務，認爲只是去說明我們所具有的某些種感情之起源的事，雖然是一種普通的錯誤，然而卻是一種十足的錯誤。理性的判斷，纔是一切種道德之根基。這種理性的判斷和喜歡或不喜歡，快樂或痛苦，顯然是不相同的。一個由於做了某種愚蠢而完全無辜的動作，而損傷了他的身分的人，或一個曾經疏忽地違犯了某種社會規則的人，他在心中，可以經驗到一種自責的或羞恥的情緒，而且這種情緒之銳利，可以和他犯了一種罪所生的那種情緒之銳利一樣。可是同時，他在心裏頭卻是很清楚地曉得他的動作，並不是道德的責備之正當的對家，並曉得他的動作之可以被非難的理由，乃是和道德的責備不同的，而且是比道德的責備要較低的。義務的感覺及最高的合法 (*legitimate supremacy*) 感覺，乃是良心之重要的與代表的特徵，也是使良心「自異於我們的天性中之一切別的部分」的要素，所以乃是完全不能夠用觀念聯合來說明的。有人說，某一種行爲，是可以使動作者得到快樂的，並說，有一些種感情，乃是要使人去做那種動作的，那麼，由於這些感情之減弱，有若干分量之痛苦，便要產生出來；那麼，在這個人說這種話的時候，他對於這種話所予的意義，和別人說「我們應該去做那種動作」時，他對於他所說的話所予的

意義，顯然是不相同的。總之，哈德烈對於美德所有的見解，如果分析到最後的話，我們便會看見，只是一種想像的疾病而已。牠對於社會，比起貪婪來，也許是要較為有益些；然而牠之成立起來的方式，乃是和貪婪成立的方式一樣的，而且牠所具有之引起行爲來的力量，也正是和貪婪所具有的一樣（註一）。

（註一）哈德烈曾在一個地方，引用最終原因那種教義，來規避這種的結論。他說，良心之並不是我們的天性中之一個原始的原素，而只是由於我曾經講過的那種機械的方法以成立之事，並不損害於牠在最初的時候，乃是爲着要做爲我們的指導者而成立的，『因爲顯然具有最終原因的一切種事物，顯然都是由於機械的方法而成立的。』此外他又用女性的奶來做例證，他認爲女性的奶，在最初的時候，本是爲着飼養幼兒而設的，然而牠之得以成立起來，却是由於機械的方法。——見於哈德烈的入論之第二卷。第三三八頁至三三九頁中。但是，由於這樣的理論，我們顯然是可以認爲任何種習慣——譬如說，就是貪婪的習慣罷——都是具有一種驅動行爲的力量，因爲這些著作家告訴我們，任何種習慣之成立，其所用的方法，都是和良心這種習慣之成立所用的方法一樣的。的確，後來之哈德烈的信徒們，我們並不能夠責備他們，說他們過於偏愛最終原因的教義，然而有的時候，我們却也看見他們發生這個問題：良心這種東西（假使兩方面都承認牠實在是有）。無論我們把其視爲我們的天性中之一種原始的原素，還是把其視爲由於觀念聯合所生之一種產物，那能夠有什麼大不相同之處嗎？我對於這個問題之回答，只是下面這樣。責任心這種東西，乃是和我們的利益心不同，而且是高於

我們的利益心的；那麼如果因為我們的天性構造是那個樣子，我們便不得受制於責任心的定律的話，則一個人假使他由於有了自私自利的動機，便違反了這條定律的話，則他便是應該受譴責的了。反之，如果並沒有責任心這條定律，如果尋永我們的利益，也是我們的生活之唯一的原始原理，則對於尋求自己利益的人，便沒有人能夠加以非難了，而且一個人之為一個聰明人的第一個標準，便要算是他對於每個妨礙他去尋求自己利益的習慣（是良心的或非良心的）都決定去取消之的態度了。

功利主義派對於直覺派，有一個普通的反對論。這就是「責任」乃是和「自私自利」不同的說法，是沒有意義的，因為任何種事情，在我們不去做牠，並不會有什麼壞結果會降臨之於我們的時候，我們如果說，我們現在是不得不去做牠的，那是再荒謬不過的事情了。那麼，我在前面講的那些話，我想可以幫助我們對於這種反對論，予以一種回答。我們可以回答，獎賞與懲罰之事的確是一定要促進的，然而「責任」並不一定是由牠們所構成。牠們與責任兩者之區別，無論是真實的還是不是真實的，這種之區別，總算有一個優點；這就是在一切非哲學家的人們看來，這種之區別，乃是自明的事實，用不着加以說明而自然明瞭清楚的事實。例如，假使有一部分移居到外國去的殖民，佔領了一塊新的領土，他們就把這塊領土中未開闢的土地，大家均分起來，並且把原來

居住於這塊土地之野蠻人，殺害了去，或爲着滿足他們之慾望起見，用他們來做苦工。在這個事例之中，均分土地及殺害（或雇用）原來的居民兩件事，本都是完全無罪的，但我們總覺得，前者是不不要緊的，但後者卻是錯誤的了。又如一個合法的政府，佔有了一塊土地，並保護那塊土地上的土著，而且用懲罰來維持牠的法令。那麼在這個事例之中，在佔有土地及保護土著的事情上，法律乃是既創造一種責任，又將這種責任施行之的，而在用懲罰來維持法令的事情，則法律便只是施行責任的了。直覺派的道德學家，只是這樣說：我們有一種知覺力，使我們能夠知覺某些種動作，乃是比起別的動作來，要崇高些，要尊貴些，及要優美些；並說：因爲我們的天性構造是那個樣子的原故，這種的知覺（這種知覺，在大體上，和希望着快樂或想避免痛苦之心，是不相同的。）可做爲動作的一種動機，而且是應該做爲動作的一種動機的，而且還要永久是動作的一種動機的。當然，一個人要採用一種卑鄙的動作，而不採用崇高的動作之事，乃是可能的；而且在這種事例上，我們是說他是應該受懲罰的，如果他在事實上並未受到懲罰的話，我們便要說那是不公道的。但是，對於一個動作者，如果沒有獎賞他或懲罰他的可能的話，他的動作，也不會因之便成爲不應該受懲罰

或受獎賞的。我們還要合理地說他的動作，在根本上是卑鄙的或高貴的；如果牠是可恥的，就使沒有人譴責牠，牠也是可恥的，如果牠是可讚美的，就使沒有人讚美牠，牠也是可讚美的。

關於人們具有一種能力，使他們寧願選取各種別的東西，而不願意選取快樂之說，那是到了最後，一定要交給意識去證明的一種命題。將一個道德的動機，視為在根本上，總是和一個自私自利的動機不同之事，那是人類所通有之一個共同的見解。那麼關於追求美德，雖然其結果往往是要得到許多快樂，然而在最初的時候，牠總算是寧願選取各種別的東西，而不願選取快樂的一個例子之說，則是一定要根據於人類所通有的這種見解而建立的。而且，就使強烈的情慾與強烈的責任感覺兩者之衝突，並沒有存在，而我們要想用歡樂的階級，來測量道德之程度，那也是不可能的。天性最高尚的人，很少是最快樂的人。亞祕托(Petronius Arbitor)比起奧理略(Marcus Aurelius)來，十有八九要較為快樂些。一千八百年以來，全體基督教徒之宗教的本能，都是使他們把理想中的人類，視為是『在悲愁中的人。』

我在前面所提出的那些論證，可以使直覺派的道德學家，反對功利主義派的原理。關於各種



動作對於人類幸福所生的影響，乃是在決定各種動作之道德性上，爲一個最重要的原素之說，直覺派的道德學家，本是承認的；但是他們卻認爲：假使在我們的天性之中，沒有道德的知覺的話，則在人類的幸福和我們自己的幸福異致的時候，我們決不會曉得尋求人類幸福之事，乃是我們自己的責任；至於道德在根本上乃是由於效用性而生出來之說，或道德一定是與效用性成爲比例之說，他們也反對。他們承認：在現在這種社會狀況之下，道德的路線和繁榮的路線，至少是有一種大致的互相符合的；但他們卻又認爲：道德的責任心，因爲其性質頗爲特別，所以社會的事態，無論有什麼可以覺到的變動，都不能夠毀壞牠；而且認爲：就使這個世界，是爲一種至高無上的惡毒之心所支配，而不是爲一種至高無上的仁愛之心所支配，這種道德的責任心，也會繼續是那個樣子而不會有所變動。他們相信，道德之爲物，不只是一種計算之事或一種習慣而已。我們要把牠的基本原理顛倒去設想，那是不可能的。雖然我們都有一種強烈的趨向，使我們要把性質相同的各種情感，互混起來，然而「責任的感覺」及「效用性的感覺」兩者，在人類的悟性之中，總還算是完全互不相同的東西；而且就是在於一種動作之上，其所有之程度的不同，我們也能夠把每個不同

的程度，辨認出來呢。我們之敬重一個勇敢而危險的敵人；我們之鄙視一個能幹的賣國賊；我們對於使我們能夠得到生存的那些人的利益，所有之在我們一息尚存之時，總要予以保護之心；我們對於有意的傷害與無意的傷害之區別，對於不謹慎的意識與犯罪的意識之區別，所有之很明瞭的認識；我們之相信着尋求利益之心，時常總要為責任的感覺所阻；我們之相信着自私自利的動機，與道德的動機兩者，乃是根本互相反對的，所以只要前者存在，後者便要減弱了去；我們對於光榮或感恩之事，要使他們去做犧牲自己利益的事情，而他們卻不去做這種事情而坐着計算窺遠的結果的人，所生之憤慨之心；我們所有之「與我們的天性中之任何種別的情緒都不相同」之懺悔之情——總而言之，人類所有之一切種具普遍性的情操，都是協力合作起來，以使我们清楚地把我們所有之各種道德的感情，和我们所有之各種自私自利的感情，區分出來的。正如快樂與痛苦，乃是動作之最終的理由一樣，正如我們之應該去尋求快樂及避免痛苦，除了說因為我們的天性構造是那個樣子，我們便應該去那麼做之外，我們不能夠再有別的理由來說明了一樣，所以我們便也在意識之中覺得：是與非之類的名詞，乃是表明最終的動機的；又這類的動機，在根本上

乃是與別的動機不同的。又牠們在階級上乃是比起別的動機來要高一些的。又牠們之本身是含有一種義務的感覺的。無論那一個道德學系統，如果牠是忽略這些事實的，牠一定不能夠對於意識顯示之於我們之這類的感情狀態，予以一種正確的與適當的敘述。西塞祿曾說過，爲着要得到另外一種快樂之報償，而犧牲目前的快樂之事，其對於我們的道德觀念之沒有裨益，猶如用取利息的方法，而借錢之於別人，也對於我們的慈善觀念，沒有什麼裨益一樣。他的這種話，自古以來，人們的良心，都時常對之而發生共鳴。在我們估計道德的時候，我們是預先假定了那種純然不自私的概念的。純然不自私，乃是一切種情緒之根，我們之計畫着各種具有英雄氣慨的動作，就是用着牠。我們覺得，一個人對於他所信以爲是的事情，是能夠去尋求之的，雖然做了那件事情的結果，會得到痛苦，會得到災難，會得到心靈上的痛苦，會得到早死，那都不足以阻止他去做那件事之心；而且雖然他在當初，也不會希望到將來他的墳墓上，會得到什麼光榮之施贈，他也會去做那種動作。這是我們所有之最高貴的特點，人類的天性與神性相接觸之處，就是在於這點。

除了這些直接的論證是幫助功利主義學派的之外，還有幾種有利於功利主義派之很有力

量的道德上與知識上的傾向，也對於功利主義派有很大的影響。這類道德上與知識上的傾向，第一種是在於某些種社會狀況之中，所顯現出來之對於各種特性（十有八九要發現出來的）的趨向，這我們在後面就要講及；第二種是統一性與正確性，很影響於許多人的心，使他們差不多都有一種不能不採用牠們的趨向。因為有後面這種趨向，所以人們便有一種欲望，要去把人類的天性簡單化起來。在前一世紀中，感覺學派之所以風靡一時，就是因為人們有這種的欲望，於是便把人類天性之各種的官能，及各種複雜的作用，化之為一個單一的原理或歷程。這種欲望，使這個學派中之大多數的玄學家，否認人類天性之二元性。牠使波內（Bonnet）及康的亞克提出有生命的石像之說，說這個石像具有五種感覺器官，作為各種觀念之通路；又具有各種的官能，那是完全用來變換由於感覺而來的各種產物的；而這樣一個石像，就是一個人的完全代表了。牠又使愛爾法修做下面這樣的說法：一切人們所具有之原始的官能，都是一樣的；我們稱之為天才的人，與我們稱之為愚蠢的人，其差異之來源，在於他們所處的環境之差異；而人與動物所有之差異，則大致是在於人類的手的構造，與動物之手或等於手之器官大不相同。在道德上，統一的學說也是特別巧

辯的，而且我想是特別危險的，因為，由於我們各種道德情操之互相作用，及由於每種道德情操是能夠受到許多種變化的，所以沒有幾種感情，能夠不在於某幾種可以想像得到的情境之下，而變成爲每種別的感情之原因的。在霍布斯主張自私自利之心是最重要的的時候，他曾說：『憐憫心只是由於感覺到了別人的災難，而自己想像着那種災難將來會降臨之於我們自己之想像而已』（註一）；在赫起遜主張仁愛心是最重要的的時候，也曾說：放肆之惡點，是牠使我們用激烈的態度對別人，並減弱我們對別人好的態度（註二）；在一些別的道德學家讚美我們的天性之優美的時候，也曾做這樣的主張：憐憫心是我們所有的快樂中之最高的，所以我們想去滿足牠的欲望，乃是我們的殘忍動作之原因（註三）；這幾個學說，雖然在措詞上是頗爲誇張的，然而牠們之中每一個，都含有頗撲不破之心理學上的真理的確，一個人的心靈，如果對於將來的災難，理解得很深的話，則在看到別人受災難的時候，是要受到一種震動的的確，一個人的仁愛情操，如果是很敏銳的與很強烈的話，則牠的自身，就是足以使他，對於凡是阻礙他之滿足牠的習慣，都不願要之的的確，憐憫之心，是含有若干分量之快樂。而且，這種快樂之可以極爲強烈，以至於使我們可以犯

着罪而去求牠之事，也是可以想像得到的。不過，在這些學說中之錯誤，並不是在於牠們過事誇張各種動機所能夠生出來之結果，而是在於牠們過事誇張這些動機在人類天性中所實有的強度，並在於牠們對於牠們所要去說明的那些結果之所以達到的歷程，所予的敘述是錯誤的。在道德哲學中的觀察工作，不是只要去證明我們所具有各種道德情操是有的，而把這些情操之可以如何成立起來之事，交給理性去用歸納法來決定之；而是要去把這些情操之逐漸發展出來之各個階段，都搜尋出來的。

(註一)見於論人類的天性之第九章第十節中。

(註二)見於善與惡的研究 (Enquiry concerning Good and Evil) 中。

(註三)赫起遜曾述及這個學說。在旁觀者 (Spectator) 之第四三六期中，有一個著作家也講過，這個學說可以說明懸賞決鬥之事已很引人注意的現象。由於想像的悲哀而得到的快樂，也是類此的事例。卡姆斯 (Lord Kames) 在他的道德論 (Essays on Morality) 中，對於這種事例曾有很值得讚美的研究。蒲脫勃主教在他的憐憫論第二講 (Second Sermon on Compassion) 中，也講過一種憐憫的感情之強度，可以很高，而至於足以使人們轉變了慈愛之心，而對於別人悲慘之事，總不肯去目擊之；而且歌德 (Goethe) 也因為他的心是這樣容易受感動的，所以他的生活中，有

一條原則，便是對於無論那一種事物，只要牠是足以使他想及痛苦的觀念的，他都要避免之；這是大家都曉得的事情。蓋布  
斯對於琉克理細阿（Lucerius）幾句著名的話，曾做過下面這種很足以引人注意的批評：『站在海濱的人們，因為看  
見別人在海中受風浪之打擊而處在危險之境地，於是便生出快樂來，或因為看見別人在海中打仗而處在危險的境地，於  
是便生出快樂來，或自己站在一個堅固的礮臺之內，而看兩枝軍隊在外面互相撕殺，於是便生出快樂來；這類之快樂，是由  
於那種感情而來的呢？無論如何，這種事當然是快樂，否則人們決不會聚集起來而觀看了。不過雖然如此，這種事總要算是  
有快樂與悲悶兩種原素的，因為，在這種事例上，既有「新奇」及「想到自己安穩」之原素，也有憐憫的原素，前者就是快  
樂的原素，而後者則是悲悶的原素。不過在這兩種原素之中，快樂要算是非常之佔優勢的，所以在這類的事例上，人們常常  
總滿意於站在旁邊，而看着他們朋友的受痛苦。』——見於論入類的天性之第九章，第十九節中。依照某一些神學家講來，  
好的基督徒們，乃總是希望着將來在於天堂之中，大大地享受着這種快樂的。『我們還可以相信，在於天堂之中，享福者之  
善德與快樂，可以由於看了別人受災難而在心中自然地生出來的反省，而證實之，並增進之。這種事實，似乎就是上帝要創  
造出這班受災難的入來之一個好理由，也是上帝要使他們總繼續不斷地處在這種悲慘的境地之中之一個好理由。……  
雖然從一方面講來，享着幸福的入們，在看到被罰的入們受着災難的時候，似乎是可以由於心中憐憫着他們，便而減損了  
自己的快樂的，然而，如果從另外一方面講來，就是說，如果認為他們享福的入們自己，也是往往受着災難的，且是常有受這  
種災難的危險的，那麼，他們現在之看見別人受災難，可謂是避免了自己的災難了，而自己避免了災難的感覺，為什麼不可  
以克服了同情於別人之心，而至於足以驅除了那種附帶於這種同情心的痛苦呢？而且甚至於足以使觀看別人受災難之

事，能夠在他們的心中，生出某種真正的快樂來呢？」——見於狄格所著的罪惡之起源之羅烏 (Low) 的譯本中，第四七七頁與四七九頁上之譯者的註解。

而且在這個地方，我還可以說：「歸納」這個名詞，猶如在道德哲學中所用到之大多數別的名詞一樣，是可以生出嚴重的誤解來的。前面我們已經講過，有些道德學家，對於能顯示給我們以是與非之道德感覺或道德官能，是不相信其存在的；同時，對於是與非的觀念之起源，又是認為只是起自於我們對於能增進真正幸福或能減少真正幸福的行為，所有的經驗的。那麼對於這類道德學家，我們如加以歸納的道德學家之名，那是不錯的。但是，有的時候，似乎有人以為只有歸納派的道德學家，纔認為我們之應該核實各種道德觀念之起源是什麼，乃是由於歸納的理由或經驗的理由。可是，在我想來，這完全是一種錯誤。道德的基礎和道德學說的基礎，並不是一事而是兩事。主張有一種道德的官能存在的人們，並不會把「有一種道德的官能存在」這個命題，假定為他們的論證中之第一條最初的原理，反之，他們之得到這個命題，乃是由於一種極嚴格的歸納歷程，



之各種道德感情，拿來考驗，拿來分析，並拿來分類；他們把那些種道德感情，拿來和別的感情相比較，而核實牠們與別的感情相和諧的地方在那裏，與別的感情相異的地方在那裏；他們把牠們所有之各種互不相同的狀態，都尋求出來；只有在他們想來，牠們已經是不能夠再予以分析了的時候，及在他們想來，牠們已經是在根本上和一切種別的感情不同的時候，他們纔把一種特殊的官能加之於牠們（註二）。

（註一）請參看萊德（Reid）的關於自動力問題的論文集（*Essays on the Active Powers*）中之第三篇論文的第四章。

（註二）我在這一段中所講之有些人們所犯的錯誤，在巴克爾先生（Mr. Buckle）論到道德的地方，也可以看出來。巴克爾先生在他的文明史（*History of Civilisation*）中，論到道德問題的地方，曾有好長一段話，就是犯着這種錯誤的。這我想乃是他的大著中之最有弱點的地方；請參考他的書第二卷，第四二九頁，就知道了。他在那個地方，曾認為平常稱之為蘇格蘭學派（Scotch school）的一切哲學家（蘇格蘭學派是為那個愛爾蘭人赫起遜所建立的；休謨並不屬於這個學派。）都是不能夠做歸納的推理的，因為他們主張有一種不能分析的道德感覺，或道德官能，或最根本的道德原理存在；此外，他對於「使蘇格蘭學派的著作家不能夠使用歸納法及不能夠了解歸納法」的諸種原因，也做過很詳細的研究。柯常先生（M. Cousin），無論他在哲學上所持的見解之價值為如何，而在我想來，他總要算是在現在這個世紀之

中，最能幹的哲學批評家中的一個。可是我們如果拿他所說的話，來和巴克爾先生所持的見解，做一比較，則我們便要覺得很奇怪了。我們現在且看柯常先生的話。『蘇格蘭學派的哲學家，對於培根（Bacon）主張用在物理學研究上的方法，是採用的，並且還把那種方法，應用之於道德學研究之上。他們告訴我們：培根所主張的歸納法——這種歸納法，就是在做歸納的工作之前，要對於各種現象，做過謹慎精密的觀察——其在哲學中為一種唯一合法的方法，猶如在物理學中之為一種唯一合法的方法一樣。他們既堅持着這種的歸納法，同時又把事例與格言聯結起來；這實在是他們所做之最光榮的事情中之一件。……其實，蘇格蘭學派的哲學家，其贊成這種側重於觀察方面之歸納法的熱誠，乃是非常之高的，簡直差不多至於使他們走過了他們的目的之前面去了呢。例如，他們常想把心理學的工作，限於只對於靈魂的各種現象，做詳細的敘述，並繼續不斷地敘述；而並不會充分地想到：在做了這種的敘述之後，跟着還應該做歸納的工作，及做演繹的推理工作；也不會充分地想到：一種哲學，如果把自己的工作，只限於觀察的話，則其沒有精彩之情形，一定和把自己的工作，只限於創造假設，而在事前並不做觀察的工作的那種哲學一樣。』——見於柯常之十八世紀道德哲學史（Hist. de la Philos. Morale. au xviiieme Siècle）的第四冊，第一四頁至一六頁。斯條亞也說過許多話，是和柯常的這種話相同的。不過因為他是一個蘇格蘭闖入的原故，照巴克爾先生講來（這見於巴克爾的文明史的第二卷，第四八五頁至四八六頁。）乃是不能夠了解歸納法是什麼的。再，我還可以提一提下面這一點：柯常先生攻擊陸克的反對論中，有一個重要的反對論，乃是說：陸克之研究我們的各種觀念之起源，事前並不會仔細分析過我們的各種觀念之性質；再，關於「歸納法到底是應該怎樣」這個問題，也是穆勒先生與柯常先生兩入互相爭論的問題中之一個呢。——見哈密爾敦先生的考論（Examina-

這種說法，就是我們稱爲一種道德的官能的那種東西之意義了。官能這個名詞，我們往往容易把牠認爲是指着一種特別的與確定的器官，並且認爲這種器官與心靈所發生的關係，猶如一隻腳與身體所發生的關係一樣。其實，關於這樣的器官之存在，及關於這樣之物質界的比喻是否正確，我們都不曉得什麼。不過，只因爲我們覺得在我們自己的內部，有一個意志，並有一羣知識上的與情緒上的現象，而且這些現象，似乎和物質所有的各種特性，乃完全是不相同的，所以，我們纔推測有一種非物質的本質存在，而認爲牠是能夠發生意志的，能夠思想的，能夠感覺的，且是能夠把牠自己的各種作用，很正確地分類起來的。而官能這個名詞，就只是表示一種分類而已。如果我們說，道德的官能和美感的官能，乃是不相同的；那麼我們的意思，只能是說，心靈這種東西，發出某些種關於道德的判斷，又發生出某些種關於美的判斷，而這兩類判斷，乃顯然是互不相同之兩種心靈歷程。如果我們要問：道德的各種知覺，我們應該將其歸因之於我們的天性中之那一部分呢？那只是等於說：道德的各種知覺，與那一組的心靈現象最相接近呢而已。

## 第五節 直覺學派

在直覺學派的道德學家之中，大致還可以區分爲好些組。而因爲每一組，都只解釋道德判斷之某一方面的原故，所以有一些人們，便以爲他們互相之間，乃是不相一致的。其實，前面我們所講之那種簡單而常被人們所忽略的說明，一個人如果能夠在心中明瞭的話，則這些道德學家所有之表面上的不和諧，便不會像初一看來時所覺得的那樣嚴重了。至於這些道德學家之因爲每一組都只解釋道德判斷之某一方面，遂致在表面上現有<sup>不</sup>和諧的事，我們現在且舉例以言之。蒲脫勒主張我們有一種義務心的感覺；認爲這種的感覺，就是使我們的道德判斷，和一切種別的情操區別出來的原因；並認爲牠就是我們的良心，就是具有很大力量之一種特殊的官能。亞當斯密及許多別的著作家，則特別重視他們之同情的性格。依照這些道德學家講來，我們對於人道之事，心裏自然而要覺得痛快，而對於殘忍之事，心裏又自然要覺得憤慨，而這種之本能的，非由推理得來的<sup>來</sup>的情操，就是「是」與「非」的差異之所在了。不過，這樣一種分析之不適當，那個英國的康德

先鋒隊克特華斯早已預見了，而且後來有一些玄學家，也較為充分地告訴給我們了。照克特華斯這些人看來，正義，人道，真實，以及與此同類的諸種美德，都不只是具有使我們心裏覺得痛快的能力而已；我們還有一種理性上的知覺力，使我們能夠覺得這些種美德，在根本上就是善的，而且牠們之爲善的，是不能夠改變的；並能夠使我們覺得這些種美德之性質，並不是依賴於我們的天性構造的，而且是和我們的天性構造沒有關係的；再使我們能夠覺得這些種美德，是決不能夠變成爲惡德的，而諸種惡德，也是決不能夠變成爲美德的。簡言之，這些種美德，就是我們的理性所有之各種直覺。有些道德學家，把我們的天性，視爲由於一羣階級互不相同的能力或官能所構成，而這些種能力或官能，則各具有其不同程度之尊貴性，而且牠們間之尊卑上下，都有其一定之位置。而克拉克則是跟着這些道德學家之步趨，而創立他的理性學派的；他主張美德的特點之所在，乃在於牠與各種事物的性質之互相和諧。武拉斯吞 (Wolaston) 則把美德化之爲真理，赫起遜則把其化之爲仁愛。仁愛這種東西，赫起遜認爲可以爲『一種道德的感覺』所認識並讚許之。至於道德的感覺這種東西，則是因爲赫起遜敬重陸克的哲學，而使他把牠稱之爲道德的感覺的，但是

沙甫慈白利則是把牠視之爲『道德的意味』(moral taste)而跟着這種道德的意味之得到滿足而生的快樂，依照沙甫慈白利及亨利穆爾(Henry Moore)看來，則就是美德的動機了。再，黎德的道德學基礎，也是道德感覺或道德官能的教義。休謨本主張美德之特殊性，乃是效用性；但他卻又認爲：我們的各種情感，乃是完全不自私自利的；我們之所以懂得合於美德的事情是什麼，那是由於種根在我們的天性之中的一種道德感覺所使然，因爲這種感覺，使我們對於一切種有利於別人的行爲，都本能地讚許之。蒲脫勒曾留給我們以一個暗示，而他則把這種暗示，發揮而光大之。這就是說，他對於克拉克學派與沙甫慈白利學派之聯合，曾在事實上，奠其基了；因爲他說，我們之道德上的決意，並不是簡單的，而是複雜的。牠既含有一種屬於理性上的判斷，也含有一種情緒的成分。這種事實，後來有一些著作家，更要研究得精細些；他們看到，這兩種原素，可以應用之於各種的美德之上，不過應用在各種美德上之程度，要有所不同而已。依照卡姆斯講述，我們之屬於理性方面之「是」與「非」的知覺，乃是最嚴格地應用之於正義或真實那一類的美德的，因爲那類美德，乃是含有「完全責任」(perfect obligation)的原素的，或換句話說，那類美德的性質，

乃是使我們不能夠違反牠們的，我們如果違反牠，那便要成爲顯然是犯罪的事了；至於情緒方面的原素，則在含有「不完全責任」(imperfect obligation)的那類美德上，如在仁愛或慈善上，是最爲強烈的了。卡姆斯猶如赫起遜及沙甫慈白利一樣，也看到我們的道德判斷及美感判斷兩者，乃是相像的。

前面這種把道德的判斷及美感判斷兩者，拿來比擬之事，在思想上開闢了一塊新的園地，這塊新的園地，和我們前面所詳細研究的種種，都大不相同。「善」與「美」兩者之密切的關係，人們向來都是覺得極爲密切的，所以在希臘文中，這兩者只用一個字來表明之，而且在柏拉圖的哲學中，「道德的美」乃是被視爲一種原型 (archetype)，而一切種可以看得見的美，都只是這種原型之影或像而已。我們都覺得，「道德的美」這個名詞，是很有成立的道理的。我們覺得，各種不同方式的美，和各種不同方式的道德性質，乃是有其一種自然的互相一致的；而詩及雄辯術之感人處，有大部分也是根據於這種的一致的。我們覺得，有些種東西——如在我們頭頂上的天——我們乃是直接地，立刻地知覺到牠們是美的；我們又覺得，我們對於這些東西所有之這種美的知

覺，和我們對於這些東西之效用性所有的知覺，乃是完全不同的，而且前者是不能夠由於後者而得到的；我們又覺得，由於慷慨或英雄氣慨的動作，而引起之那種立刻的與非理性的讚歎，很與這種美的知覺相像。再，如果我們仔細考驗我們自己的心靈所有的各種作用一下，我們還要覺得，在一個美的判斷之中，含有一個直覺的或理性上的知覺，又含有一種讚賞的或歎美的情緒；而這類的知覺與情緒，和含在一個道德的判斷之中的，乃是很相像的。再，美的觀念，還含有應該被讚賞的意義，猶如幸福的觀念，也含有應該被追求的意義，及責任的觀念，也含有應該被實踐的意義一樣。而且，在每一個事例上，我們所能夠發見出來之齊一性（uniformity）的程度與種類，與另一個事例上我們所能夠發見的，兩者之間，乃是有程度很高的相一致的。關於「是」與「非」兩者是有不同的，及「美」與「醜」兩者是有不同的，那是大家都感覺到的命題。而「是」要較好於「非」，「美」要較好於「醜」的說法，也是同樣毫無可疑問之處的。如果我們還要向前進，而要對於這類「是」「非」「美」「醜」的性質，下一定義的話，我們的確便要發見在於牠們之間，是有其很多之細微不同處的，但是我們還要發見，在於牠們之間，還有一個更大量之根本上



的互相和諧。例如荷馬的依里河詩 (Iliad) 或舊約中之詩篇 (Psalms) 本是由於很不相同的環境之中產生出來的，但是雖然約經過三千年來之一切種變遷，卻是牠們還都同樣地值得人們讚美。音樂的誘惑人處，女人容貌之和諧的美，滿布着星辰的天之偉大，海洋之偉大，山嶺之偉大，潺潺溪流之溫和的美，或黃昏時候之溫和的美，在最初的人們之嬰孩式的想像中，本早已經被感覺到，而書之於詩歌之中了，然而我們現在還是那麼覺得同樣，英雄氣慨的行爲及合於美德的行爲，自遠古以至於今日，也都是引起人們所讚美的。最古時候的歷史家，對於人們的行爲所生之讚美之情或貶責之情，我們能夠予以同情，而最古時候之有道德的人，現在每一個人也都是對他們表示同情的。總而言之，在各種大的枝幹上，都是沒有什麼變動的。沒有一個人曾經說過：公正是一種惡德，或不公正是一種美德；也沒有一個人曾經說過：夏天的黃昏彩霞，是一種討厭的東西，或人身上的瘡癩，乃是一些美麗的特點。再，在美學上值得讚美的東西，我們平常總是把其分爲兩大類的，那就是壯麗與美麗；而在道德學上，我們看見人類的行爲，也顯然是可以分爲這兩類的，那就是英雄氣慨的行爲，及溫和的行爲。

再，在道德的判斷中及在美感的判斷中所含有之那些不能夠否認之細微的不同處，我們如果子以考驗的話，則我們立刻要看見，無論是在道德的判斷上還是在美感的判斷上，其所有之細微的不同處之大部分的原因，乃在於文明的程度有所不同。大概道德標準之變動，乃是在於某種限制之內，而且是依照着一種有規則的歷程，而跟着社會的進化而變動的。有些種美德，在於一種原始的文明之下，乃是很被重視的，但是在於一種有組織的社會之中，卻變成爲比較不重要的了；反之，又有些種美德，在於原始的文明之下，乃是被視爲不甚重要的，卻是在有組織的社會之中，又變成爲很重要的了。再還有些種美德，甚至於是非受過高等教育的人所不能認識的。又有些關於美德與惡德的問題，如關於人道與殘忍之差異的問題，或關於溫和與躁暴之差異的問題，有時候只是程度的問題而已，而且在某一個文明階段上所用的標準，很可以比起另外一個文明階段上所用的標準來，要高得許多。同樣，雖然我們對於美之重大特徵之認識，還保留着不變動，然而美的感覺，卻是跟着文明的進步，而有一種有規則的變動的。而寧願採取鮮明的彩色而不願採取淡白的彩色，寧願採取顏色而不願採取形式，寧願採取一種綺麗的花樣而不願意採取一種優雅的

花樣寧願意採取強項的態度高大的體格及強烈的情緒而不願意採取反乎此的態度或體格或情緒之事，則是在一種未開化的民族之中，恐怕是要很流行的。總之，文化所生之高尙的影響，要算是在於美感之上最爲顯著了，沒有一個別的方面所受的這種影響，能夠更較此爲顯著了；而且，除了一個民族的文明所形成之美的概念——這是一個民族所努力以求實現之一個榜樣或理想——之外，實在沒有幾種更好的標準，能夠做爲測量一個民族文明之標準了。

然而，在道德的判斷與美感的判斷中之差異，有許多都可以溯源之於一些偶然的原因。有的被人們大大地讚美的人，或對於別人曾有大影響的人，他往往總有某種特別的外貌，或是總穿着某種特別的衣服。因爲有這種之特別的外貌，或穿這種特別的衣服，於是立刻便有許多人來模仿他了。人們對於美所有之自然的感覺，於是逐漸地變成爲無效了；人們之眼光與感覺，於是逐漸地使他們自己，適應之於一種錯誤的與造做的標準了；而到了最後，人們便絕對自動地依照着這種標準，而做美感的判斷與道德的判斷了。同樣，一種沒有善惡意味的動作，如果有了某種偶然的理由，使牠昇高而成爲具有特別光榮的動作的話，或如果有一個宗教系統，把牠尊視爲一種美德，或

把牠卑視爲一種惡德的話，則人們之良心，便會使牠們自己，適應於這種事實；而人們如果要糾正這種之錯誤，則其所要向其聲訴之判裁所，便要不只是地方的裁判所，而要是較大於地方的裁判所了。再，無論那個國家，因為都有其特別的情境及地位的原故，所以在美感與道德上，也都有其特別的地方，而因爲有這種種特別的地方的原故，牠自然而然地，又會把牠自己所有之這種特別的美與特別的道德，重視起來，而將其看爲高出一切別的國家所特有之美與道德的。假使在一羣貧瘠的山中，有一個小而貧的國家，牠的四面都是強敵，牠只有恃着最嚴格的訓練，最精密的巡守，與最勇敢的態度，纔能夠維持牠的獨立；那麼這個國家在道德上所認爲美德的地方，和一個自身爲商業之中心，而又不怕別人侵略之富強國家，在道德上所認爲美德的地方相比起來，一定有相當之不同的。殘忍之事或不信實之事，前者可以用一種仁慈的眼光來看之，但在後者的眼光中，卻又要是說说不出的可怕的事了；同時，有些種美德，在後者看來，可以是有很高的價值的，然而前者卻又很可以忽略之了。所以，一個黑人國家所有之關於美的概念和一個白人國家所有的，一定很不相同（註一）；熱帶之美麗的天，或偉大之海洋，或美麗的大山，或寬大的平原，不但會使各個國家的人

民，覺得他們的國家之崇高或美麗，還會使他們形成他們的生活標準，並影響於他們之各種判斷。這就是說，地方性的風俗與習慣，和我們之最初的記憶，發生了極複雜的關係了，所以到了最後，我們便把牠們視爲在根本上是可尊敬的了，而且甚至於在最小的事情上，我們要想解除這種種觀念聯合，也要費相當之努力了。有一個小說家，曾描寫一個英國聽差，厭惡法國人的制服說：「藍顏色除了拿來做衛隊及礮隊的制服之外，如果拿做爲普通的軍服的話，那是太可笑的事情。」這種描寫，我認爲既很聰明，又很機智了。法國的農夫，所穿的衣服大概都像屠夫一樣；這種樣子，在英國人看來，是自然要生出一種半本能式的厭惡感情的；那麼我認爲，英國人對於法國最初所有之錯誤的印象，很難沒有這種半本能式的感情參雜於其間（註二）。

（註一）沙爾孔德先生在他的那本傑作立法論（*Traité de Législation*）中第二冊第四章中，對於各個國家之把牠們所特有的顏色與形式，當作美的理想之事，曾搜集了一些很有趣味的例子。

（註二）『硬音 *t* 之在我們英語的字尾上——如在 *death* 這個字尾上——是多麼的美麗的；可是在德國人讀來，只是使我們在心裏覺得“*foad*”那麼一個討厭的聲音而已。』——見於哥爾利治的座談之第一八一頁中。

有人曾說過（註一），『美的感情，或偉大的感情，或任何別種我們稱之爲美感的感情，都是其

結果只使我們得到歡樂的默想，而不使我們發生出動作來的。道德的判斷與這類的感情，從某種觀點上看來，確是可以有其相同之處的，然而前面這一點，卻要算是牠們之所以區別的所在了。』這種主張，在我看來，完全是不可靠的。我們所有之關於美的判斷，具有一種「選擇」的性質。牠使我們去選取某一類的東西，而不去選取別一類的東西，因之，如果別的條件都是相等的話，牠便要使我們發生出動作來了。在我們要於與我們在一塊生活的人們之中，選取出某些人來的時候，在我們要於我們的隣人之中，選取出某些隣人來的時候，在我們要於周圍着我們的東西之中，選取出某些東西來的時候，我們總是會寧願取那些美的，而不會願意取那些醜的；而且無論在那一種事例上，如果其問題是要我們在於美與醜兩者之間，予以一種選擇的話，則只要沒有別種動機在我們的心中干涉我們，我們一定選擇美的而不會選擇醜的。的確，在於我們的生活之中，有無數的事情，都是和美醜之選擇這個問題沒有關係的；然而在我們的生活之中，也的確有很多的事情，都是不使我們發生出道德的判斷來的。只有在某些種事例之中，纔含有道德的判斷，纔使人們自然而然地覺得要予以道德的判斷。那麼一個人，如果是在於這類事例的每一個事例上，都是依

照着道德的判斷而選擇事物的，而且是依照着道德的衝動而去發生動作的，則我們便要說，他在受着強烈的道德因素所支配了。與此同樣的主張，我們也可以應用之於美的感覺之上，而毫無不妥當之處。我們之美的感覺，是指導着我們的日常生活的進程的，也是決定着我們的各種特殊行動的；至於牠之指導我們的日常生活之程度，及決定我們的各種特殊行動之程度，則是根據於牠自己所有的力量了。我們之爲着顧到效用起見，便肯犧牲我們之物質上的美感，比起我們之肯犧牲我們之道德上的美感來，實在可以要較爲迅速得多；我們之寧肯造一所醜陋的房子，比起我們之寧肯做着一種不名譽的動作來，也可以要較爲迅速得多；但是我們決不能夠去選擇本身只是醜的東西，而去放棄美的東西，而毫不覺得一種痛苦的感情——這種痛苦的感情，依照哈德烈學派講求，就是良心了。再，我們還很可以設想：有的人們所有之美的感情，是非常之強烈的，所以他們寧肯死，而不肯違背那種感覺。

（註一）見於瑪金叨斯的論文之二三八頁中。

我們如果把前面所講的這一切放在心中，則許多道德學家之把道德上的卓越處，視爲只是

最高方式的美，及把道德上的修養，視爲只是美感之最高的鍛鍊，我們便不會覺得有什麼可奇怪之處了。不過，雖然在我想來，這許多道德學家之這樣看法，比起把道德化爲效用的學說來，要較爲可取得多；雖然古希臘的道德學家及沙甫慈白和學派的道德學家，曾做過很多研究，都是證明美的觀念與道德的觀念兩者，乃是有其一種極其密切的關係的；然而，還有兩種理由，似乎是足以證明這種學說爲不妥當的。第一，把『美』這個形容詞應用之於慈善，尊敬，或虔誠之類的美德，我們顯然覺得是適當的；但是，我們如果把牠應用到含有『完全責任』的原素的那些美德，如真實，或正直之類的美德，則不能夠同樣適當了。美的感覺及跟着牠而生之愛慕之情，乃是依附之於各種方式的熱心及感情，而不是依附於簡單的責任動作，因爲簡單的責任動作，只是表示一個人之誠實與正直而已（註一）。此外，斯多噶學派的人們及蒲脫勒曾經證明過，良心在我們的天性中的位置，乃完全是無匹的，而且顯然是把道德與美的研究拆開來的。雖然我們的各種感覺或慾望中之每一個，都有其一定的活動範圍，然而良心的功能，則是檢閱着我們的整個天性結構的，而且是對於我們一切種情慾與欲望滿足，予以一定的限制的。良心與我們的天性中之各種別的原素之不



同，乃是種類上的不同，而不是程度上的不同。所以具有良心的我們，對於一種違背於良心的動作，我們覺得很可以合理地把他說是不自然的，就使那種動作，乃是和我們大多數的自然慾望相一致的，我們也很可以說牠是不自然的，因為良心這種東西，既有判斷一切種慾望的特權，又有限制牠們的特權。牠的力量也許是微弱不足道的，然而牠之具有那樣的特權，卻是不可非議的；『如果牠所有的力，猶如牠所有的權一樣大的話，牠便要統治着這個世界了』（註二）。使美德成爲我們的生活中之最高的定律，及使牠所鼓舞的吸引感情（feeling of attraction）得到一種推動行爲的特性的，就是這種與一切種別的慾望，情慾，及感覺不同，而又高起於這些東西之良心的官能。西塞祿說是統治着我們的內部的上帝的那種東西，斯多噶學派的人們說是理性之君的那種東西，聖保羅（St. Paul）說是自然律的那種東西，蒲脫勒說是最高的良心的那種東西，就是我們這裏所說之良心的官能了。

（註一）見於卡姆斯的道德論的第一版，第五五頁至五六頁中。

（註二）請參看蒲脫勒之人類天性三講（Three Sermons on Human Nature），及該書的序。

由於我們前面所講的話看來，我們的天性中之各部分，似乎有的要較高些，而有的又要較低些。這一點，在直覺主義派的道德學系派中，佔着很重要的位置；然而我們要想擁護這一點，只有用着舉例之一法。有的事例，把我們的天性中有的部分要較高些而有的部分又要較低些這一點，表示得最清楚了；那麼一個著作家所能夠做的工作，只是去把這類事例選擇出來，提示之於讀者之前，而讓讀者自己去領略這種之較高與較低之區別而已。我希望我們現在，只要舉出幾個例子來，就足以證明甚至於在我們的各種快樂上，我們不但是為快樂的量數所決定，還足以證明在於牠們之中，還有種類上的不同，而這種之種類，我們很可以合理地用高或低這樣的形容詞來形容之。

如果我們假定有一個在別的世界中的人，他之得到他的各種概念，乃是由於一種純粹理性的歷程，而毫不受到各種感覺的影響，現在由於那個世界之中，降臨到我們這個世界中來，並從事研究人類天性的各種原理；那麼我想，能够使他覺得有參差不齊的現象的，不會有幾件事情，比起人們對於來自味覺與聽覺的快樂，所予的估價，能夠更甚些了，也不會有幾件事情，比起味覺與聽覺的快樂來，能夠使他更絕對地不能夠領悟些了。所謂來自味覺的感樂，就是由於某些

一種食物，對於我們的上腭發生作用所生的那種快樂。所謂來自聽覺的快樂，則是音樂的動人處。在這兩類快樂中之每一類，都是自然的；都是可以由於訓練，而大大地提高起來；都可以很明顯地爲我們所覺到，但卻又都是很暫時性的；而且無論在那一類上，也都不會一定生出惡果來。可是這兩類快樂，雖然有這許種確定的相似點，但是我們如果回頭來看實際的世界，我們便要覺得，牠們兩者，乃是極其不相同的，因之，如果我們要拿牠們兩者來做比較，便似乎要成爲絕對可笑的事了。那麼，牠們之不同，在於那裏呢？的確，牠們之不同，並不是在於得自音樂的快樂，要較爲強烈些，因爲在許多事例上，得自音樂的快樂，並不一定要較爲強烈些（註一）。我們都曉得，在我們比較這兩類快樂的時候，我們曾覺得有一種原素，乃是和這些快樂之強度，或久度，或結果，有所不同的。這就是說，我們自然而微微覺得，來自味覺的快樂，帶有一種羞恥的意味，而來自聽覺的快樂，則帶有一種光榮的意味。對於來自上腭的快樂，感覺得很靈敏之事，人們總是視爲相當之不雅的。一個人，很難肯去吹牛皮，說他自己很愛吃，但是他之喜歡聽音樂，則他一定又要毫無遲疑地爽然自認之了。前一種快樂，在他自己的眼光中，及在他的隣人的眼光中，都是足以降低他的人格，而後一種快

樂，則在他自己的眼光中，及在隣人的眼光中，又都是足以提高他的人格。

(註一)康的亞克曾假設一個有生命的石像，把牠視爲人類的代表。他在講到這個石像的時候，曾說：「味覺對於他(石像)的快樂與不快樂，所生的關係，比之嗅覺來，就平常講，要較甚些。……牠之能夠使他快樂，甚至於比起和諧的聲音來，還要較甚些，因他之食物的需要，使他得到必不可少的滋味，而因此，又使他更覺有香味地嘗着這些滋味。飢餓可以使他不快樂；但是在注意着各種適當的感覺，以解除這種飢餓的時候，他會更把他的注意，集中於這些感覺，他會更利害地想望着牠們，他會更出神地享受着牠們。」——見於他的論感覺(Traité des Sensations)之第一部，第十章中。

再，假使有一個人，他的根性是歡樂的，他的藝術鑑賞力也有相當之修養，但並不至於很難取悅的程度；那麼現在，讓他在劇場中，看一齣巧妙的悲劇，並看一齣巧妙的滑稽劇，並要他去觀察他自己當時所有的情緒，及觀察其他的觀衆的表情；則在這時，我想十有八九，他會得到下面這種結論：他在看滑稽劇時所得到的快樂，比起他在看悲劇時所得到的來，既要來得不混雜些，又要來得強烈些。他沒有覺到疲倦；由於看了悲劇而生之憐憫的快樂所必然要帶着的痛苦，他一點都不覺得；他經驗到一種明瞭清楚而又聚精會神式的快樂；此外，他由於看了旁邊的人們之外的表情，

也推知在他們身上也有同樣的情緒存在。然而，雖然如此，他卻立刻便又承認：得自於悲劇的快樂，比起得自於滑稽劇的快樂來，要較為高尚些。有時他對於「這兩種快樂到底應該選取那一種」這個問題，還要自己覺得不容易解決呢。如果他只愛着歡樂的話，他當然會選取滑稽劇那種快樂。但在他一感到悲劇的快樂要較為高貴些的時候，他又要去選取悲劇的快樂了。

這兩種快樂之不相同的現象，我們也可以在別的方面上看出來。除了性的關係是例外之外，由於離奇而怪誕的事所得到的快樂，比起由於完全的美而得到的快樂來，往往十有八九要較為強烈些。由於完全的美而得到的快樂，在牠的本性上並不是強烈的，而且在大多數的事例上，還是特別與憂悶之心混合起來的。深切地為一個可愛的風景所感動的人，其所有之感情，很少與得意洋洋的人們所有的感情相同。因為在他的心靈上，有一個憂悶的黑影遮蓋着了。他的雙目，是滿裝着淚的。他的靈魂，又是為一種模糊而不滿意的渴望所佔據的。但是，雖然這種的快樂，是這樣之煩悶的與傷心的，卻是牠比由於怪誕而得到的快樂來，要算高出一等之事，沒有幾個人會遲疑着不肯承認。

如果快樂是我們所追求之唯一目的，如果快樂之優美的程度，只能夠用我們所受到的快樂的數量來測量，則一個由於最容易的方法而達到他的目的的人，我們之要視為一個最聰明的人，可謂再合理不過了。可是我們的文明之整個進程，其所走的方向，正正與此相反。一個小孩之得到最敏銳的與最佳妙的歡樂，乃是由於各種最簡單的東西而得來。一朵花，一個玩具，一種粗淺的遊戲。一件最沒有藝術意味的故事，都很足以引誘他。一個沒有受過教育的農夫，很容易為最粗野的故事，及最鄙陋的笑話所打動而歡樂。如果教育的程度有了增進，差不多一定會產生出不容易得到快樂之結果來；而這，便使我們之得到快樂的方法，不得不也要有所改進。一個成年的人的取樂方法，如果還是在兒童時代所用的方法的話，則我們便要覺得他有點反常了。我們由於某些種娛樂而得到快樂這種事實，使我們得了一種自己克制的性格，因為我們覺得那類娛樂，是和我們天性的高貴點不相和諧的（註一）。

（註一）這是巴斯噶所寵愛的思想中的一種；不過巴斯噶對於這點之敘述，往往有過火與不實的地方。他曾這樣說過：『能夠在這樣卑賤而可鄙的事情之中，得到快樂來，那實在是一件大不幸的事情……一個人，在他能夠於這類卑鄙的事

情之中取樂的時候，其值得我們所憐憫之程度，甚至於比起在他悲傷之時來，更要甚些。如果這個人，最近他的獨兒子死了，現在又同別人喚鬧而相見於法庭；他在早上還想着這樣煩惱的事，到了晚上他能夠不想這樣事情嗎？如果是能的，請你不要奇怪；那是因為他在這時，他在看他的狗追趕着鹿，他的注意點完全放在鹿到底要跑到那裏去這點之上。……這是一種病態的與瘋狂式的歡樂。」——見於他所著的思想 (Paradoxes) 中。

在這一點上，我們對於社會所下的判斷，猶如我們對於個人所下的判斷一樣。像西班牙那樣停滯而不進步的國家，其人民之生活方式，如果我們拿來和工業中心的大城市中的生活，做一比較，則我想，沒有幾個人敢自信地說：在文明的城市中的人們的生活，其實際所享受到的快樂的數量或平均數，比起在半文明的社會中的人們的生活，所實際享受到的快樂的數量或平均數來，要較為大些。一個心靈尚未得到發展的人，決不會一定就是一個不快樂的人；雖然我們現在還沒有測量快樂的正確標準，然而我們至少可以確信：快樂的程度之高低，決不是和社會繁榮的程度相一致的。在一個未進步的社會中的人們，其所有之各種嗜好與習慣，乃是適應於少數幾種快樂的，不過他們在這少數幾種快樂之中所得到的滿足，也許和較為文明的人們，在種類較多的快樂之

中，所得到的滿足完全一樣：如果在前一種狀況之下，人們之感到單調無趣要較多些的話，則在後一種狀況之下，人們之感到不滿足的煩惱，也要較甚些。一個文明的程度很高的人，比起一個不文明的人來，其所以要較為優勝些，其理由主要的是在於這個事實：他的生活，是屬於一個較高的階級，因為他的進步，已經進展至較近於他的生存目的了；而且他的各種能力，其已經發生作用的，也要較多得多。而且這種事實之本身，就是一種目的。所以下等的動物之比起人類來要較為快樂些，半開化的人之比起文明的人來要較為快樂些，縱然並不是不可能的事實，然而做一個人，比起做一個野獸來總要好些，生於一個生存競爭很劇烈的文明社會之中，比起生於一個沒有偉大實業及沒有高深知識的國家之中來，總要好些。總之，就是在於功利主義派所喜歡去誇耀的那種物質的文明之中，也有一種原素，是以單純享樂為主的哲學所不能夠說明的。

再，人們平常都以為，心靈上的快樂，比起身體上的快樂來，要較為優勝些。這種見解，可以說是不可非議的。但我想，我們如果要問前者何以優勝於後者的理由，則我們便會看見，在假定快樂價值之高低，乃係於享樂的量數有多少之下，我們是不會得到適當的或滿意的答覆的。的確，前一類



快樂，比起後一類來，是要較爲繁複些及較爲持久些，但是從另一方面看來，我們爲着要得到前一類的快樂所需的努力，比起爲着要得到後一類的快樂所需的努力來，也要多些，而且前一類快樂所分佈的範圍，比起後一類所分佈的來，也要較狹些。有的人們之得到他們的快樂，在大致上，乃是由於野外運動，或別種身體上的享樂，而得到的，而另有的人們之得到他們的快樂，又是由於最高的知識上的各種源泉而得到的；又我們在兒童時期所享受的快樂，大概都同動物所享受的一樣，而在初期的成人時期所享受的，又大致是偏重於知識方面的了；那麼凡是曾經拿前面兩種人來做比較的人，或曾經拿後面這兩個時期來比較的人，我想不會有一個，能夠在於快樂的各種階級之中，看到有什麼理由，是可以證明一般人們之把心靈上的快樂與身體上的快樂兩者，視爲有很大的間隔的。凡是想要描寫出一種完全快樂的理想圖畫家，或小說家，決不會有一個，會把這種理想，描寫在一個做深入研究的研究家身上。我們現在且不必言及身體與一切種心靈狀態有若何之關係那個討厭的問題，不過我們卻可以說：身體上的各種狀態，對於我們的快樂所生之影響，在大體上講來，比起心靈上的各種狀態所生的，總要較爲大些。大多數的人們所有的快樂，其受着

健康與脾氣——脾氣是由於身體上的各種狀況所生的結果，而身體上所享受到的各種快樂，又往往是會產生出這類身體上的各種狀況來的——所影響的地方（註一），比起任何種心靈上的原因或道德上的原因來，都要較大得多。而且身體上所受之劇烈的痛苦，其足以使我們天性中之各種能力麻痺起來的程度，比起任何種心靈上的痛苦所能夠生的麻痺影響來，都要較甚得多。最初發明出麻醉藥來的那個美國發明家，其對於人類的真正快樂所有的貢獻，比起自蘇格拉底（Socrates）以至於約翰穆勒之一切道德學家們，所有的貢獻，恐怕還要多些。道德上的道理，可以教人們忍耐，可以使人們忍受着已經感覺到的痛苦，或甚至可以使人們減輕所感覺到的痛苦的程度，但是有些種由於身體上的原因而生的脾氣，卻是可以使當事者覺得痛苦之事若無其事一樣子的。有人曾說過，古時候有一個人，在別人問他「哲學是什麼」的時候，他回答說：「牠教人們以如何死法。」他回答之後，又引用一件光榮的死亡的事件，來證明他的話。但是，在無限數的戰場之上，在無限數的斷頭臺上，在中國與印度之無限數的地方上，我們已經顯然看見，愚笨的與動物式的天性，本是不覺得什麼的，理解力也是很微的，然而牠卻可以用一種冷靜的態度，以臨死亡之

事，這是哲學的功用所萬萬趕不上的（註二）。總之，關於這個問題之真理乃是這樣：我們的天性中之心靈部分，並不較爲優勝於身體部分，因爲我們的身體部分，對於我們的快樂，是最有貢獻的。平常所謂前者較優於後者，乃是另外一種意義，而這另外一種意義，我們可以合理地用高或低那樣的形容詞來形容之。

（註一）在派利的道德哲學中，有一章是論及快樂的。這一章書，是很有創造性的，而且從某幾方面上看來，也是很可讚美的。在這一章書之中，他曾努力去證明動物式的快樂是低劣的；而其證明的方法，則是指出動物式快樂的享受時間，在實際上是短促的，指出動物式快樂由於重複而成爲遲鈍的程度，是可以至於怎樣的，並舉出動物式快樂足以使人們感覺別種快樂的能力也減弱起來的事例。但這樣的證明，似乎忽略了某幾種動物式的快樂之足以影響於健康與脾氣的地方了。不過，關於健康——這是身體上的一種狀態——乃是快樂的一個主要源泉之事實，派利卻完全承認的。他說：「健康是最不可少的一件事情……在我們完全健康而且精神很好的時候，我們自己覺得有一種快樂；這種快樂和任何種外界的特殊滿足，並沒有關係，這是獨立存在的。……這是上帝使其與生命相連帶的一種快樂；而且，恐怕嬰孩，野獸……蠔，海螺，以及其他類此的種種動物，所有的快樂之大部分，就在於這種健康呢，因爲在這類東西的身上，我有時候簡直找不出牠們有什麼別的娛樂來。」在他論及測驗快樂的地方，他很坦然地說：「我們所能夠說的一切，只是下面這點：在生活中有些種狀況，乃是人們在於其中，大概都要覺得最快樂及最滿意的，那麼現在，總算還有一個假定，是有助於這種事實的，因爲，人類所

有之明顯的快樂，雖然並不一定就是他們的真正快樂之真正測量標準，然而，牠總算是我們所有的測量標準中之最好的。」——見於道德哲學中之第一冊，第六章。

(註二)有一個著作家，他曾把他一生中之大部分的時間，貢獻在研究各個國家，各個階級，以及各個教會中的人們之死，並貢獻在搜集各個醫生對於死這件事所有之報告之上。他曾說：「從一個美麗的晚霞之中，我們可以看見天之幽靜的狀態。那麼一個人，如果離開文明的地方越遠，如果隔離平原與山嶺的地方越近，則他的死之性質，便也越近於天之這種的幽靜狀態……總之，一個人如果能夠不受那無限數的文明圈套所束縛，則他之死亡，便也要越成爲簡單與自然。」——見於勞維爾尼 (Lanvergne) 之死的苦惱 (De l'agonie de la Mort) 的第一冊，第一三二頁至一三三頁中。

再，還有一類快樂，是由於我們的道德感情之得到滿足而生的。這類快樂，我們平常總自然而然地把它視爲屬於最高的那個階級之上。雖然派利的主張是那個樣子，卻是在我想來，大多數的人類，恐怕都會覺得：由於食着甜香的麵包所得到的快樂，無論積集得有多少，都不能夠和「由於一種慷慨的動作而生的快樂」相等。這並不是說，後面這種快樂，其強烈的程度，乃是至於不可思議之境的。而是說，牠乃是屬於一個較高的階級之上。

我們的天性中的各部分之有這種種類上的不同——就是有一類是屬於較高階級的，而另

有一類又是屬於較低階級的——大多數的功利主義派著作家，向來都不曾注意到，或向來都是否認的（註一）。雖然在近來，會有人想把這種之不同，參入於功利主義派的系統之中，然而在我看來，這種之不同，顯然是不能和功利主義派的原理相一致的。如果這種之不同是真的的話，則那便證明我們的意志，對於足以產生出最大的快樂來的那種東西，並不一定要去求得到的，而且這種之不一定要去求得的程度是很高的，所以甚至於在我們的各種快樂之中，我們也有一種能力，使我們能夠在於牠們之中，認識出某一種快樂，是與別的快乐完全不同的，而且是屬於一個較高的階級的，並使我們能夠把這種特別的快樂，視為我們的選擇對象，而不把普通的快樂，當作我們的選擇對象的。假使有一個人，在考慮着兩種快樂之取捨的時候，他能夠對於只能生出最小的快樂來的那種東西，毫不想到牠所生的快樂效果是小的，而只想到牠是較有價值的，較為高尚的，於是便選取牠的話，則他的行為，一定如果不是完全不合理的，便是其所根據之判斷原理，為最大量快樂的哲學所不能夠說明的。如果依照着最大量快樂的哲學講來，則高與低之類的名詞，在應用之於我們天性上的各部分的時候，或在應用於思想或感情的各部分的時候，除了能含有產生出

較多量的快樂來或能產生出較少量的快樂來的意義之外，不能夠再含有別的意義了。但是，只要我們承認在評價我們的快樂之中，我們看見有一種在性質上的差別，猶如在量數上有差別一樣的話，則情形便與此完全不同了。於是，我們便顯然看見與各種的快樂相應和之我們的天性中之各個部分，互相之間乃是另外有一種關係的，而這種之關係，我們可以明瞭地與正確地用着高與低那類的名詞來形容之；而且，我們的理性，在事實上，乃是直覺地與直接地，把我們的生命中之這種階級，顯示之於我們之說，也是大多數的直覺派的道德學家們所有之一種根本的主張。依照這些道德學家講來，在我們說我們之道德方面與知識方面的天性，比起我們之動物方面的天性來，要較為優勝些的時候，在我們說仁愛的情感比起自私自利的情感來，要較為優勝些的時候，及在我們說良心對於我們的天性之各個別的部分，有一種合法的統治權的時候，我們之那樣說，並不是武斷的，或幻想的，或隨便說的，因為我們之那樣說，乃是合理的。那麼，在這種的階級性已經宣告之後，我們便覺得，牠乃是和我們一切的人們所有之感情相一致的，乃是和我們之自然的判斷相一致的，乃是和我們之習慣的語言相一致的。

(註一)「平常人們對於我們的天性之能力及尊貴性，對於靈魂之優勝於身體，對於我們的天性結構中之靈性的部份較爲優勝於野性的部份，常有些很誇大的言詞，而對於某幾種快樂之有價值及文雅細緻，及對於另外一些種快樂之卑鄙、粗野及放縱，也常有些很誇大的言詞，不過現在，我想且不去提牠，因爲我主張，各種的快樂，除了在持久性上及在強度上有差異之外，沒有什麼不同之處。」——見於派利的道德哲學之第一冊，第六章中。邊沁也曾如此一樣說過：「針戲之樂與吟詩之樂，其量數是相等的。」此外他又曾這樣主張：一種快樂之價值爲如何，那是依賴於（一）牠的強度，（二）牠的持久性，（三）牠的確實性，（四）牠在時間上的接近性，（五）牠的純粹性，（六）牠的豐饒性，（七）牠的寬度。——見於他的動作的發動機中。關於「純粹性」這一點，其所含的意義，似乎應該是我們在前面所講的那種，但邊沁的意思，則似乎並不是那樣。依照邊沁講來，一種快樂或痛苦之純粹性，乃是「在於牠發現之後，不要跟着再有與牠相反的感覺發生出來。這就是說，痛苦如果跟着有快樂的感覺發現，那便是純粹的痛苦；快樂如果不跟着有痛苦的感覺發現，那便是純粹的快樂。」——見於他的道德原理與法律之第一章，第八節中。巴克爾先生對於這個問題，其論調也頗與此同樣，不過他的話並不那麼曖昧，因爲他承認心靈上的快樂，比起身體上的來，「要較爲能夠升高些。」——見於他的文明史之第二卷，第三九九頁至四〇〇頁。至於其他的功利主義派的人們，盡我所知道的講，似乎對於這個問題，注意也不會注意到。不過有一件事情，確是一種確實的事實，而且是大多數的直覺派的道德學家，一聽到便會覺得很奇怪及快樂的。這就是約翰穆勒先生，完全承認有不同種類的快樂存在，並承認較高那一類快樂之所以優勝，並不是因爲牠們在量數上，要較爲大些。——見於他的功利主義之一一頁至一二頁中。如果約翰穆勒之這種見解，其意思是說，我們有一種能力，使我們能夠對於各種快樂之強度，代價，以及

結果，毫不顧及，而仍能直接知道有一些種快樂，在種類上比起各種別的快樂來，要較優勝些的話，則我便要認為他的這樣見解，是完全不能夠和功利主義派的學說相和諧的；但是在事實上，我認為約翰穆勒先生的工作，只做到把斯多噶派的一些理論，介紹到他的系統中來，而鬆懈他的系統之基礎而已。不把一種道德的原素（可是這種原素，由功利主義派的原理看來，那完全是不合法的。）參加到我們的道德評價中來，而想要建立一種關於快樂之貴族政治（所謂關於快樂的貴族政治，就是說，我們用不着顧慮到各種快樂所生的結果，便能夠判斷有些種快樂，雖然牠們所生出來的量數要較少些，而且雖然能夠得到牠們的人數也要較少些，然而，將牠們比起能生較大數量及能夠得到的人也較多的那類快樂來，我們卻要把牠們視為在根本上要較高些。）那實在是是不可能的。而這種之不可能，自格羅威教授（Professor Grove）那本功利主義哲學考論（*Examination of the Utilitarian Philosophy*）的第一版出版之後，可謂已經有了很有力量的證明了。見於功利主義哲學考論的第三章中。

### 第六節 所謂道德判斷的差異

關於反對我們自然具有道德知覺的學說的論證，向來有兩種。第一種我們在前面已經講過，就是想證明我們的一切種道德判斷，都可以化之為效用性的那一種；第二種的立論，則是根據於在各個國家之中，及在各個文明時期之中，人們所有之道德判斷，乃是不相同的這一點，而這一點，



據說是假定有一種道德官能存在的假設，所完全不能夠說明的。那麼因為這類道德判斷上的差異，乃是阻礙我所主張的教義之一個大的阻礙物的原故，及因為牠們在道德史中，乃是佔着一個很重要的位置的的原故，所以我現在，不能再詳細地說及牠們。

第一，道德上的判斷之差異，所由之而生出來的諸種原因之中，有許多並不是道德上的原因，而是純然屬於知識上的原因。例如，在神學家們說，放債而取利之事，乃是不應該的，而且顯然是跡近勒索的的時候，這種說法之錯誤，顯然是起自於有了一種錯誤的用錢觀念。這就是說，在他們說這話之前，他們早就相信了這種放債取利之事，乃是一件無用的事情；並相信了凡是放了債而收回了債款的人，可謂他由此而得的一切利益，都化爲烏有了。在基督教的道德學家，開始研究這個問題的時候，當時的特殊情境，本是促使放債的利息，提高得非常之高的，而因之，對於窮人，也是予以非常之壓迫的；那麼這種事實，當然是很足以增強那些神學家們的偏見的；不過非難重利盤剝之事，當然只是政治經濟學中的一種錯誤而已。在人們懂得金錢是一種生產的東西，並懂得所借的錢，可以使借到牠的人由之而發財，而且這種所發的財，在他將他原來所借到的錢還給人之後，

還會繼續存在的時候，他們便會覺得，爲着這種的利益而借款給人以取利之事，根本上並不是一件不公道的事情；而且所謂重利盤剝之事，如果不是沒有理由可以攻擊的，便是只有根據着「積極命令」(positive commands)的理由而攻擊之一法。

再，關於墮胎罪這個問題，乃是很受生理學上的見解所影響的。這就是說，胎兒在於子宮之中，到底是在於什麼時候，得到他的天性的？而因之，又得到成爲一個獨立的存在物之權的？關於這個問題人們所有的見解，自古以來，都影響於墮胎罪問題。古代的人們，對於這個問題的見解，大概都是把胎兒視爲屬於母體的一部分，因之，爲母者，便有權去破壞胎兒，猶如她有權去炙傷她身體上的一部分一樣。柏拉圖與亞里斯多德兩人，都承認墮胎是可以做的事。在阿爾匹安(Ulpian)譯者按，阿爾匹安是紀元後二世紀時候的羅馬法學家。的時候以前，在羅馬法中，也不會含有什麼條文，是禁止自動的墮胎的。斯多噶派的人們，則認爲嬰孩之得到牠的靈魂，是在於呼吸開始的時候。在查士丁尼(Justinian)法典中，則把嬰孩之得到靈氣的時候，規定在受胎之後四十日。而在近代的法律中，則把嬰孩視爲從懷胎時候起，便是一個獨立的生物(註二)。總之，關於這個問題之

解決，雖然是對於我們的道德判斷有所影響的，然而我們要想解決牠，還是一定要完全在於道德感情的範圍之外求之，不能在於這個範圍之內求之。

(註一)見於畢希勒 (Büchner) 的力與物質 (Force et Matière) 之一六三頁至一六四頁。又在於波盧塔克 (Plutarch) 之 *De Placitis Philosophia* 那一篇論文中，關於古代的哲學家對於這個問題所有的見解，作者曾收集了一些很有意味的事例。

第二，有一些種責任，是直接根據於良心的命令的，而另有一些種責任，則又是根據於「積極的命令」的；這兩者有很大的不同，我們一定要認識清楚之。偷竊，或殺人，或虛偽，或通奸等類的事，我們都曉得是罪惡的，但是有的人們，認為在星期五食肉，或在星期日做工，或不去參與宗教的集會，也是罪惡；可見前者之為罪惡所根據的理由，與後者之為罪惡所根據的理由，乃是在根本上不相同的。犯着後面這一類罪惡的人，良心要予以譴責之事，那純粹是假設上的話；良心是要人們去服從神的命令的，但是關於神的命令到底是什麼這個問題，牠卻要交給理性去解決之。總之，這兩類責任之不同，我們只要稍微想一想，便可以覺得是很顯然的了，而且這兩類責任之相對的重要，

乃是宗教史中之一個最重要的問題呢。

與前面這點很有密切之關係的，是由於古代的風俗習慣而生之判斷上的差異。一種古代的風俗習慣，因為牠是很古的的原故，或因為手段與目的混在一塊的原故，到了最後，牠是可變成爲一種被人們所尊敬的东西的。在羅馬共和國的時候，有許多種事情是保護婦女的貞潔的，其中有一件事，就是有一個法令，是禁止女人喝酒的；而這條合理的法律，在起初施行的時候，本也是借着教育之力的，但是到了最後，因為人們之尊敬牠，已經成爲習慣及成爲因襲之事的原故，於是牠便和人們之道德的感情，混合了起來，而如果有人不遵守牠的事發生，便要被認爲是一件很驚人的罪惡了。我們在澤力阿斯 (Aulus Gellius) 的書中，曾看見伽圖 (Cato) 這樣的話：「丈夫對於他的妻，有一種絕對的控制權；如果她做了任何種羞恥的事情——如飲酒或通姦之事——他是有譴責她及懲罰她的責任的」(註一)。但是及至人們對於因襲的習慣所有的尊敬，已經減低了之後，及人們敢根據着舊風俗習慣之本身的利弊，而批評舊風俗習慣之後，他們便能夠由於沈着地考慮着這種的信仰，而把這種信仰，分析出牠之各個原始的原素來，並能夠由此，而把這種所謂

羞恥的動作，和早已經和牠發生聯合的那類觀念，分拆開來了，而且因此，他們還能夠曉得，這種動作，和那些重要的道德律或道德感情中之任何一種——這類道德律或道德感情，是他們的良心所顯現出來的，而且是他們關於道德的推理所根據的——都不一定是相反的。

(註一)見於淨力阿斯的 *Noctes* 一書之第十章，第二十三節中。這條法律是哈利甘 (*Dion Halicarn*) 所訂的。普林尼 (*Pliny*) 也曾注意過這一點。他把這條法律，認為是綸謬拉斯 (*Romulus*) 所訂的；並舉過兩個事例，都是人說女人因為犯了這種罪惡，而被置之於死地的；再又舉一個事例，是說犯這種罪惡的人，被處以勒扣妝奩之懲罰的。伽圖又曾說過，古代的羅馬人之所以練喜歡去吻他們的妻，其目的乃在於想由於這樣的方法，而偵察他們的妻是否曾飲過酒。波那第亞 (*Bona Dia*) 譯者按，這乃一女神之名。) 據說原來乃是一個女人，名為法特瓦 (*Fatua*) 的。她是以貞潔及忠信於她的丈夫著稱的，只是有一回，不幸得很，她在家中發見了有一桶酒，於是她便喝醉了，後來便被她的丈夫鞭笞以至於死。但是她的丈夫後來，對於他自己的動作，有了後悔了，於是便把她當作神來紀念她，而每在紀念她的死的時候，總於舉行儀節之時，把一桶酒放在祭壇的前面。再米利西安人 (*Milesians*) 及住在馬賽 (*Marseilles*) 的人，人家也說他們有禁止女人飲酒的法律。

混亂的觀念聯合，可以說是道德判斷的差異之一個更重要些的原因。而這種混亂的觀念聯合，我們只要做一種耐心的分析，便會很容易發見出來的。例如，凡是對於道德史，做過一番深切的

思索的人，我們不會有幾件事情，能夠比他們把下面這兩件事相比起來，更要使他們覺得難為情些了：這兩件事情中之第一件，是他們對於一個征服者——他由於受着虛榮心所鼓舞，或由於愛名譽，或由於貪得領土，曾放肆地置許多許多人於死，或使他們受痛苦，或剝奪了他們的權益——所生之贊美之情，及深切地敬佩之情；而另一件，則是他們對於一個貧而無知識的人，所做之殺人行為或搶劫行為——他之做這類行為，也許是因為受着極度的需要所壓迫，或因為受着別人所加於他之不能的受的惡力壓迫呢——所生之憤恨之情。天才與能力（這類東西，一般的人們，平常都是用牠們之物質上的結果，而判斷的。）的引誘；國家之得到利益；戰事乃是決定之於神的干涉的信仰；軍事上的成功，乃是神的保佑的信仰；以及統治機關之不可侵犯等事：無疑地，都是協同合作起來，以遮掩征服者的事業之殘忍性的；但是在此之後面，也許還有另外一種更要深刻些的影響存在。雖然戰爭這回事，是帶着很多種罪惡的，然而有一種東西，還是賦予牠以一種道德上的偉大，這就是為牠所鼓舞起來之英雄式之犧牲精神。除教會也許是一個唯一的例外之外，戰場恐怕要算是一個特別的地方，錢財的動機在此是最沒有力量的，人們的行為，在此是最不被人們用

着嚴格的責任來評衡及估價的，及非自私的熱心，在此是最有力量的了。一個戰場，就是人們的犧牲行為表現得最高尚及最兇戲之所，所以縱使戰爭之本身，是有其一切種之恐怖與罪惡的，然而牠還能夠燃燒人們之最強烈的道德熱誠。但是，這種最強烈的道德感情，本是由於許多爲着他們的國旗，或爲着他們的領袖，而犧牲他們的熱血的人們，所有的思想而生的，然而牠卻須要某種確定的東西，以爲牠的根據。那許多無名的英雄，是並不引起人們的注意的。他們並不巍然特立到前面來，而爲人們所認識，而人們也不把他們當作顯著的與重要的大人物。於是，那個最特出的領袖，便變成爲代表的武士了，殉道者的暈光，降臨之於他的眉宇之上了，而一般的人們，因爲有了一種混亂的觀念，認爲那是他的奇運的原故，所以本是爲那無限數人的犧牲而引起之熱心，使繞着那個非常自私自利的人（這個人之這種自私自利，就是使那些人之犧牲，成爲必需的原因）了。

另外有一種道德判斷上的矛盾現象。是由於下面的這種事實而得來：積極的宗教，可以遏制我們的一切種道德知覺，以至於可以使我们意識地承認一種道德上的矛盾。關於這點，在我們的知識官能與道德官能兩者之間，有一種嚴格的平行現象，在基督教的書上說，在某一天晚上，創造

基督教的那個創造者，坐在一個晚餐桌旁，把他自己的身體，拿在他自己的手中，並擄碎那個身體，而把那個身體的碎片，散佈之於他的門徒，而他的門徒也就把這種碎片，吃到肚子裏去，可是正在這個時候，他的身體還是好好地坐在桌子旁邊，不久之後，還離開餐桌，而走到客西馬尼 (Gethsemane) 花園中去。這種說法，在現在，至少是四分之三的基督教教會所採用的信仰，而在好幾世紀以前，還是全體基督教教會所採用的信仰。不過這樣的信仰，是被人們所信仰着了，但我們並不能夠由於這種事實，便說信仰着這種信仰的人們所有的各種官能，乃是使他們不能夠在於這種說法之中，覺到有什麼矛盾，或自然的荒謬之事。由於「玄學上對於本質所有之那個模糊的觀念」而得到之很著名的論證，其所以被人們提出來，只是想稍微減輕這種矛盾或荒謬之困難的程度而已。總之，這種矛盾顯然是被人們所感覺到的。不過牠乃是在人們的信仰上，被認為教會的教義之一部分而已。

化體說 (Transubstantiation) 在理性方面的地位為如何，奧古斯丁派對於未受洗禮的嬰孩認為有罪的教義，及喀爾文派之申斥的教義 (doctrine of reprobation)，在道德方面的地位



也爲如何。關於這類的教義，我們如果說：就牠們之常常爲人們所敘述的樣子講來，牠們之殘忍的程度，比起任何種異教的教義中所含之任何種理論來，都應該較甚些；而且，如果牠們是基督教的教義中之一個主要的部分的話，則塔西佗（Tacitus）應用在基督教的信仰上之「有害的迷信」這個稱號，便要是很對的了——我們如果這樣說，實在並沒有什麼過火之處。有人說，一個小孩，如果在他生出來之後，其活着的時間很短，在他還沒有受着聖水洗禮之前，便死了，那是因爲他的祖先，在六千年前，曾吃了某種禁果，所以在現在，便被上帝很公正地懲罰他，使他蘇醒一次，便又把他投到一個永久有火的地獄之中，以贖他的祖先的罪；又有人說，一個十分公正及十分仁慈的造物主，乃是完全使用着他所有的那些屬性，而深思熟慮地把那些有感覺的生物造創出來的，而他之創造這些生物，則是在根本上，把牠們的命運，定爲要受着無窮的，說不出的，及不能減輕的痛苦的；這類的說法，顯然是極其荒謬，及極其殘忍的，所以人們如果採用牠們，一定會使人們去懷疑各種的道德知覺之普遍性。其實，這類的教義，只是魔鬼論而已，而且只是最極端的魔鬼論而已。有的動作，極其不公正及殘忍，我們要想像出更比牠們不公正及殘忍的動作，那簡直不可能；又有的動作，

如果拿人類所有之最殘忍的動作和牠們相比的話，人類之這類最殘忍的動作，便要變成爲不見得怎麼殘忍的了；又有的動作，在事實上，比起神學家認爲魔鬼所具有的那些動作中之任何一種來，都是要較爲兇惡得多的；那麼那類教義，可謂就把這類的動作，認爲是創造主所具有的。如果有些人們，本來對於這類動作的性質，已經懂得很清楚了，可是還要自然而然地轉向於牠們，而把牠們認爲是完全的善所有之各種表出的話，則凡是建基於天賦的道德知覺之上的道德學系統，都要成爲錯誤的了。但是還好，事實並不是這樣。那些採取這類教義的人們之所以採取這類的教義，只是因爲他們相信着某個通神的教會或著作家，曾宣傳過這類教義，並因爲他們所在的時期，還是人們認爲懷疑使徒之真確，比起用着任何種可以想像得到之非難，來詆譏上帝的性格來，更不合於宗教些的時代。因爲他們相信那類的教義的原故，所以他們使認爲，窒息他們的天性中之道德的感情之事，乃是一件責任上所應該做的事情，而且是一種可嘉的禮貌行爲；及至最後，他們更進而相信，如果他們遲疑去把一個魔鬼所有的各種屬性，歸之於他們的上帝的話，他們的上帝便要了不起了。不過他們的道德感情，雖然並不會由於這類的概念，而被息滅了去，卻是在平常的事

件上，並不和他們的鄰居所有的那些道德感情，在根本上有所不同。因為有這種之和平的不和諧，他們甚至於可以在於一個加力苟拉 (Caligula) 或有一個尼祿 (Nero) 的生活之中，尋出某種使他們不安的事情來。他們對於公正與仁慈所有之神學的評價，是與別人不同的。他們的教義，是被認為一種道德的神蹟的；他們猶如某一派的神學家一樣，在提出一個顯然是自相矛盾的命題的時候，他們便把牠稱為一種神祕，及把牠稱為一種促進宗教信仰的機會。

在這個事例上，一種道德上的矛盾，顯然是被人們意識地承認着的。在一種獨斷的神學系統之中，總含有一個很不道德的命題。那麼在宗教虐殺的事件上，本有一個嚴格地合於道德及合於邏輯的理論，不過這個推論，卻是由於這個很不道德的命題之中，推演出來的而已。應該認為含在懲罰一個犯人的懲罰之中的原素，有兩個，這就是犯人所犯的罪之兇惡性，及他所犯的罪在事實上所生之損害。如果最大的罪與最大的損害，會合了在一塊的話，則最大的懲罰，便是自然而然的了。沒有一個人，會根據着人們之把殺人犯置之死地，而立論以反對一種道德官能之存在。那麼，在神學家相信一個持着某種意見的人，是犯着很重大的罪的，及相信着這個人如果把他的意見

宣傳起來，便要使他的友伴受到罪罰的時候，則他們由於這種的信仰，而推出異教徒應該置之於死地的結論，便不會有什麼道德上的困難了。自私自利的理由，也許在事實上是把虐殺之事，拿來對付異教的，而不是拿來對付惡德的，然而，天主教關於錯誤罪的教義，及關於教會不會錯誤的教義，則是很足以證明這種之虐殺的事是對的。

那麼，一個獨斷的系統——人們根據着理性的理由或別的理由而採取牠，並根據着希望獎賞及懲罰之道理而擁護牠——似乎是可以教我們以一種道德，和良心的道德不同的；而且在這種事例上，良心的呼喊，似乎又是可以被忽視或被窒息的。不過，良心也是可以被影響而改變的。例如，在神學家們，於一個長時期之中，已經在別人身上培養而成的，乃是易信的習慣，而不是研究的習慣的時候；在他們勸導別人，要別人相信懷蓄偏見比起分析偏見要較好些的時候；在他們勸導別人，而要別人相信：如果對於別人所教給他們的東西都不予以懷疑，比起老實地去研究牠的價值來，要較為好些的時候；則他們到了最後，便會使別人的心靈，得到一些習慣，使他們對於一切種公正無私之事，及知識上的誠實之事，都要本能地與習慣地退避之了。如果人們總繼續不斷地不

肯盡一種責任的話，則他們到了最後，便會不覺得那種責任是他們所應該盡的了。但是，這一點，雖然是在道德的研究中之一個大的困難，然而牠並不是否認道德的知覺存在之一個論證，因為牠只是我們的一切種能力都要受其限制的一條定律而已。知識上的一種壞教育，不但是會生出錯誤的與不完全的報告來。還會生出一種錯誤的判斷傾向或判斷習慣。美學上的一種壞教育，又是會生出錯誤的美感信條的。繼續不斷地摧毀，又是甚至於要把我們的某些種身體上的知覺，改變了去及損壞了去的。在這類事例中之每一種事例上，要想決定是與非的標準，一定要借助於在許多種情形之下許多人們的心靈所有的經驗纔成；而且如果想要恢復這類有了疾病的器官而使其健康的話，是須要長時期的訓練及困難的訓練的。我們可以由於推理，而決定各種特殊的道德問題，然而我們的推理，卻要借助於某些種道德的原理，而這類原理，我們則是由於直覺而得知的。

大多數的人們，對於我們具有某種自然的道德知覺之說，總不肯予以承認；那麼我以為，他們不肯承認之主要的原因，乃在於他們認為這種說法，含有某種神祕的因素存在之意；蘇格拉底曾有魔鬼之說，說在各種特殊的事件之上，魔鬼是給我們以特殊的及真確的報告的，而這裏所謂的

神祕因素，就如蘇格拉底的這種魔鬼一樣。但是這種見解，我認爲是完全錯誤的，我認爲，主張直覺主義學派的人們，所認爲他們的主張一定含有的一切意義，乃在於下面這兩個命題。第一個命題是說，我們的意志，並不是完全受着快樂與痛苦的定律所支配的，牠也受着責任的定律所支配；而這種責任的定律，我們覺得是和快樂與痛苦的定律不相同的，而且牠的本身，是含有義務的意義的。第二個命題又是說，我們的責任知覺之基礎，乃是一種直覺的知覺；而這種直覺的知覺，則能夠在於各種的感情，各種的趨向，以及各種的衝動（這類東西，就是我們這種有感情的人所含有的成份）之中，認識出某些種在根本上是好的，因之，又是應該予以獎勵的，又某些種在根本上是壞的，而因之，又是應該予以壓迫的。他們主張，我們之直覺地意識到，我們所有的仁愛感情，較優於我們所有的妒忌感情，真理較優於虛假，公正較優於不公正，感恩較優於背義，貞潔較優於縱慾，那乃是心理學上的一種事實；並主張，無論在那一個時代上，及無論在那一個國家之中，其美德所走的路線，總是走向於較高那一類的感情，而不是走向於較低那一類的感情。在事實上，責任的感覺，也可以極其微弱，而至於差不多不能夠覺得的程度，因之，便讓我們的天性中之較低的那一部，佔優

勢起來。某些種社會的狀況，又很可以使人們，只希望着某一兩方面的道德，得有進步，而不希望其他方面的道德有所進步；如古希臘的情形就是這個樣子，因為我們看見，在古希臘中，政治上的與知識上的美德，是被培養而升至於很高的程度的，然而貞潔的美德，則差不多簡直不會被注意到。我們的天性中之較高的那些部分，又可以是有相當之互相衝突的，如有的時候，一種很強的公正感覺，可以阻止了我們之仁愛的感情。獨斷的各種系統，又可以使人們去用着某些種不與道德律相一致的行為，以取悅於某些種看不見的神鬼。各種特殊的情境，又可以影響於道德的進化；而各種互不相同的動機之混合在一塊，又可以蒙蔽道德的進化及把道德的進化弄成混雜起來。然而縱使可以有這一切種事實，可是在於這一切種事實之上，還有一個大的真理存在。凡是想自己變成爲一個更善與更好的人，不會有一個會以爲他可以由於使自己變成爲更妒忌，或更虛偽，或更放縱，而達到他的目的。凡是想在這類的感情上，達到完全之境的人，無論那一個，都是不得不走向於仁愛，走向於真實，走向於貞潔之路的（註一）。

（註一）『基本的道德律，是在於一切著名的民族之中，都發生作用的。關於這種基本的道德律之解釋，在於許多種不

同的情境之下，本是有許多種不同的解釋的；然而牠的基礎，則是無論在那一種解釋之下，都是不會有所變動的，而這種不會有所變動的基礎，則就是公正與不公正的觀念了。——見於福耳特耳 (Voltaire) 之愚昧的哲學家 (Le Philosophe ignorant) 中。

那麼，由於前面這種學說看來，我們便顯然看見，我們以為在各個時期上在道德方面所會有之一致，乃是道德趨向上的一致，而不是道德標準或道德行為上的一致。人們之來到這個世界，來，其所帶有之仁愛的感情，比其所帶有之自私自利之心來，要較弱得很多，而道德的功用，就是要去顛倒這種的秩序。如果要一個人，將他所有之一切自私自利之心都消滅了去的話，那是不可能，但如果大家都有高度的自私自利之心的話，則其結果，社會又要解體了。所以道德的問題，一定是程度上或比例上的問題。在一個時期之上，仁愛的感情，只及之於家庭而已，然而不久之後，便擴張起來而達於一個階級，後來又及於一個國家，再後又及於好些國家之聯合，再後又及於全人類，而到了最後，便在人們提起動物的時候，也覺得有這種的感情了。在這些時期之每一個時期上，都有一個標準成立起來，而和前一時期所有的標準不同；但是無論在那一個時期之上，那個同樣



的道德趨向，都被認為是美德。

對於直覺學派，人們會繼續不斷地及自信地提出了很多很多的反對論；那麼在於前段所講的事實之中，我們看見有一種簡單的理由，是可以拿來回答這些種的反對論的，而且這種回答，在我看來，似乎乃是一種有力的回答呢。有些種野蠻人，曾殺害他們之老年的父母；殺害嬰孩之事，向來人們都行之而不覺良心上有什麼不安，甚至於在各文明的國家之中，也是如此；角鬪表演之事，甚至於就是最好的古羅馬人，也不覺得有什麼不好的地方；政治上的暗殺或報仇式的暗殺，好多世紀以來，都被人們認為沒有什麼不好的事；奴隸的制度，有時會被人們所尊重，而有的時候又會被人們所非難——凡此一切，都是鐵一樣的證據，可以證明同樣一種動作，在某一個時期上可以被視為無罪，而在另一個時期上，又要被視為有罪的。的確，在許多事件上，我們如果做一種歷史的考驗的話，則我們便要看見，有一些特別的情境，是可以拿來說明各時期上所有之顯然的差異的，並可以減輕這些種差異的。我們常常看見有人說：角鬪的表演，原來乃是一種犧牲人類的方式，而這種方式之所以被採用，則是起自於宗教上的動機；又說，野蠻人所有之粗野的遊牧生活，是使一

個部落中之年老的人與不能自立的人，不能夠保存之原因，而因之，殺父母之事，無論是殺者與被殺者，都視之爲一種仁慈的動作；又說，在處理人民事件之公正與不公正的機關組織起來之前，私人的報仇，乃是唯一古老的防止犯罪的方法（註一），而政治上的暗殺，也是唯一古老之防止篡奪的方法；又說，有一些種野蠻人，對於偷竊的事之並不覺得是犯罪的行爲，乃是由於他們之習慣於公有一切東西；又說，斯巴達的法律，其所以認爲偷竊之事並不犯罪，那一部分的目的，是想使人民在軍事上養成敏捷的行爲，但是主要的目的，還是在於想阻止人民之過於富有；又說，奴隸制之發生，是發自於仁慈的動機，就是想防止征服者之殘殺他的俘虜（註二）。這些說法，都是對的，但此外還有一種更要普通的回答。我們不要以爲，在一切時代上的人們，在把他們的道德原理應用到各種特殊的事情之上，都應該是一致的。其實也沒有人這樣主張。我們所主張的一切，只是這種的說法：這些道德原理，無論在那個時期上，牠們的自身都是一樣的，有一些種在我們看來乃是極其殘忍的動作，卻是在事實上，乃就是爲那種人道的感情所激發的（註三），而且，就使並不是這樣的話，我們所能夠推論出來的一切，也是這種說法：那種人道的標準是很低的。但是雖然如此，人道還

是被視爲一種美德，而殘忍還是被視爲一種惡德。

(註一)有利於報仇的感情，往往爲孝的感情所激厲而增長。奧賽烈司 (Osiris) 曾向和刺斯 (Horns) 說過：『在這個世界上，什麼是最美事情呢？』其回答是說：『去報父母之仇。』——見於波盧塔克的 Da Iside et Osiride 中。  
(註二)所以在查士丁尼的法典中，曾說『奴隸 (servus) 這個字，是由於『保存』 (servare) 這個字得來，因爲征服者保存他的俘虜不殺，而使其爲奴隸。聖奧古斯丁的見解也如此。——見於神之城之第十九章，第十五節中。

(註三)『住在剛果的居民，對於生病的人們，如果在他們想來是不會好了的話，則他們便要殺了去，爲的是免除他們之受痛苦及苦惱。而在台灣，則在一個人有危險的病的時候，人們也要弄一個活動的繩圈，而勒死他，也爲的是免他受痛苦。』——見於愛爾法修的論精神之第二講，第十三節中。有些國家中的風俗習慣，乃是不覺得有什麼貞潔的必要；那麼對於這類風俗習慣，我們往往也可以看見同樣的說明。『同樣，暹羅的婦女，往往袒胸露臂並露腿，坐在轎子之中，現着一種淫蕩的態度，而招搖過市。這種事情，是爲法律所保護的。而這條法律，則是爲暹羅一個王后名爲蒂拉達 (Tirada) 者所創立出來的；她因爲想用假的愛來使男人討厭，而相信用盡一切種的美的力量，是可以達到這種目的的。』——見於愛爾法修的論精神之第二講，第十四節中。

有人說，在假定有一種原始的道德官能存在的假設之下，道德的進步是不可能的；那麼現在在這個地方，我可以說，那乃是一種完全錯誤的說法 (註一)。對於這樣的說法，我們可以有兩個很

簡單的答覆。第一個答覆是說：直覺派的道德學家，雖然說某些種特性，一定是道德的，然而他們也完全承認，這些種特性之被影響的程度（或換句話說，就是責任的標準。）乃是可以越來越升高的。第二個答覆則是說：他們雖然不願意把全部道德，都化之為效用性，然而他們卻也正如他們的論敵一樣，完全承認仁愛心，或促進人類的幸福，乃是一種美德；並因之，又完全承認，凡是能夠把我們人類的真正利益，更加清楚地表示出來之發見，乃是可以對於我們的責任之性質，有其新的指示的。

（註一）「關於根據着外界的標準而建立的道德，與根據內部的信仰而成立的道德，兩者之爭論，可以說就是進步的道德與靜止的道德之爭論，「理性與論證」之與「崇拜單純的意見與習慣」之爭論。」——見於穆勒的論文集之第二卷，第四七二頁。這是一段帶有邊沁的口氣的話。請再看該書之第一卷，第一五八頁。不過，在這一點上，功利主義派的營案之中，還有派別上之不同。巴克蘭曾有一章最動人的書，是論知識的勢力與道德的勢力兩者，在人類的文明中所生之相對的影響的。那麼他在這一章書中所表示的意見，與穆勒先生的意見相差得很遠。

在前面我所提出來之關於人道的見解，也可以同樣應用之於關於兩性所有之各種關係之上。如果男人的情慾是完全沒有限制的話，則公妻以及一切種反常的縱慾之事，便要都被承認了。

如果人們想要在這一方面上，改善他們的天性的話，則他們的工作目的，便會是去減弱與限制那個縱慾的帝國。不過在這種改善的歷程上，顯然是有其限度的。第一，種類綿延之事，只有由於色欲的行爲，方能成爲可能。第二，這種情慾之強度與人道心之弱度，都是很大的，所以道德學家，不能不注意到下面這種事實：在於一切種社會之中，特別是在於各種情慾得以自由發展的那一類社會之中，有一大量縱慾之事（並不是由於想要推行種類的那種簡單的慾望而生之縱慾。）都會發生出來。於是，如果親屬相姦之事被禁止了，而平常之多妻或多夫制度，也被用來代替公妻的辦法了，那麼道德上的一種改善，可謂已經做成了，而一種道德的標準，也算成立了。但是這種標準，不久之後，便要變成爲新進步的出發點了。如果我們試拿猶太人的法律來做一研究，我們便要看見，創制這種法律的人，是由於規定着婚姻的程度，而禁止着平常的通姦之事的，不過同時，他雖然注意於防範人們之有過多的老婆，卻是他也把多妻的制度定爲是合法的。在古希臘，一夫一妻的制度，雖然並不是沒有例外的，卻總要算是當時在施行着的一種制度；不過雖然如此，還有許多不幸的原因，要使男人不能夠達到任何種高度的性道德標準，在他們身上，差不多無論那一種超過於

結婚限度的縱慾，都是允許的。在古羅馬時候，則性道德的標準更要高些了。一夫一妻制，可謂已經很確定地建立起來了。女性方面的道德理想，已經和基督教的各個國家一樣高了。不過在於男人之中，雖然「不自然的愛」及「通姦」之事，是被視爲錯誤的，然而在婚前之簡單的不貞潔之事，則差不多並不視爲一種過失。至在於天主教之中，則婚姻之事，乃是被視爲有兩種用意的，第一，是被視爲綿延種類的一種方法，第二，是被視爲對於人類天性的弱點所有的一種退讓；至於一切種別的縱慾式的享樂，則都是嚴格地禁止之了。

在這些事例之上，我們看見，在人們之努力去壓迫他們的情慾，與他們的縱慾（這人們認爲是屬於他們之較低部分的天性的。）兩者之間，是有其很大的差異的；然而在道德衝動的方向上，則並沒有什麼不同之處。再，在通姦的事例上，及在生育嬰孩的事例上，關於利益與效用等類的問題，確是有關係的，然而我們卻在心裏曉得，一般的進步，則是完全根據於另外一類觀念的。一切國家的語言，都是說性的慾望，就使是在於牠之最合法的滿足狀況之下，牠也是一件應該遮掩及不應該讓別人看見的事情。這是一切人們所通有的感情。這種感情，雖然常常是很弱的，卻並不會完

全消滅了去。爲我們所知道之爲貞潔與不貞潔兩個名詞所指的一切種事實，都是會合起來以證明我們有一種天賦的，直覺的與本能的知覺，使我們能夠知道我們的天性中之情慾的部分，乃是有某種墮落的原素在於其中的，而這種墮落的原素，我們對牠自然而會生出一種羞恥的感情，牠和我們之完全純潔的概念是相衝突的，我們是不能夠適當地把牠歸之於上帝的。也許有人要問，從前是不是曾經有過什麼人，是完全不會具有這種知覺的？但我以爲，除了最喜構造哲學系統的慾望之外，沒有什麼東西，是可以使人們去把這種知覺，化爲一種單純計算利益之事了。我們前面所講之那個直覺學派之基礎，就是這種感情，或知覺，或本能；我們覺得完全禁慾乃是一件神聖的事的那種感覺，也是由於這種的感情，或知覺，或本能而產生出來。至於完全禁慾乃是一件神聖的事的感覺，則是天主教的教會所極力提倡的。但就是在於最古的各個時代上，以及在於大多數的教派之中，我們也可以找出牠的痕跡來。在拿撒勒人（Nazarenes）中，在猶太教的厄辛茲派（Essenes）的人們中，在埃及與印度的教士們中，在韃靼（Tartary）的女姑們中，以及在關於神蹟式的貞女之歷史（這類的貞女，在亞洲的神話中非常之多。）中，我們都可以看見有牠的痕跡。

例如，下面這個就是中國的神話：在最初的時候，地球上只有一個女人與一個男人，這個女人，無論如何總不肯犧牲她的貞操，就使是爲着要繁殖人類於這個地球之上起見，她也不肯犧牲她的貞操，這時，天上的神們，便獎勵她的純潔，並允許她可以在於他的愛人的注視之下而懷孕，於是一個本身是處女的女人，便成爲人類之始祖了（註一）。在古希臘之縱慾的空氣圈中，貞潔乃是最特出之神聖式的屬性，人們以之歸之於雅典尼（Athena）及阿提密斯（Artemis）。譯者按，雅典尼及阿提密斯都是女神的名字。的。祈禱者在伊士奇廟（Aeschylus）中祈禱的時候，常說：『薛烏斯（Zeus）之清貞的女兒呀，你那雙清靜而決無邪念的眼睛，請看着我們吧！貞女是應保佑貞女們的。』帕德嫩（Parthenon），或貞女廟，乃是在雅典之最高貴的宗教建築物。不娶是在有幾種僧團的條件中之一個重要條件，而不婚也是在好些種女僧團的條件中之一個重要的條件。柏拉圖曾把他的道德學系統，建築在於我們的天性中之身體部分（或情慾部分）與精神部分（或理性部分）兩者之不同之上；他認爲前者是我們的墮落之徵兆，後者是我們的高尚之徵兆。整個畢達哥拉斯學派，都把貞潔當做牠所應遵守的重要美德中之一個，甚至牠還孳孳而從事建立一種僧



侶的紀律呢。古希臘人，有一種地上阿富羅底（Aphrodite）譯者按，阿富羅底是女神之名。或色慾寵愛者的概念，那麼與這種概念並肩同在的，還有一種天上的阿富羅底的概念，認為這種天上的阿富羅底，乃是靈魂的併合體，不會受過物質的污染過的；而且，如果有一個時候，乃是各個的雕刻家，都受着過度的情慾所引誘的的話，則一定還有另外一個時候，乃是雕刻家們要把他們的藝術，致力於精緻化色慾及理想化色慾之上。斯特累波（Strabo）曾說過，在色雷斯（Thrace）地方，有的人們，乃是以不婚及樸素的生活，為達到完全的方法。波黨塔克也曾讚美過一些哲學家，說他們「為着用制慾的方法來光耀上帝起見」曾發誓在一年之中，不飲酒及不與女人接近（註二）。在羅馬，人們所有之宗教式的尊敬心，尤其特別集注在結婚的生活之上。人們之崇拜家神（Penates），可以由於人們對於家庭生活所予之宗教式的批准而見之。所以，在起初的時候，羅馬女人之崇拜波那第亞——波那第亞是當時的羅馬人之理想的妻子，據神話所說，她在地球上的時候（譯者按，因後來她被人們尊之為神，所以在這裏有「她在地球上的時候」的說法。）除了她的丈夫之外，她從不會看見過一個別的男人的面孔，也不會知道過一個別的男人的名字——也是

極其普通的（註三）。「爲神與爲家」乃是當時的羅馬兵士的口號。但是在這些一切事情之上，我們還看見有一些痕跡。是足以表示有一個較高的理想存在的。在羅馬人之把清貞的處女，尊視爲非常之神聖這種事實之上，我們看見有這種較高的理想之存在；我們看見清貞的處女，羅馬人會用着極其恐怖式的懲罰以保衛之，並認爲和國家的繁榮，有其極密切的關係，而關於她的祈禱詞，人們也相信爲具有一種神蹟式的力量，再有一個時候，羅馬的街道，是不准人們驅車而過的，甚至於王后，也沒有這種權，然而清貞的處女卻有之（註四）。在關於革老底亞（Claudia）的神話之中，我們也可以看見有這種較高的理想之存在；因爲這個神話說：有一隻船，其中載有衆神之母的像，有一次，擱淺在於地表爾（Iiber）河中了，這時，一些很有力氣的男人，都不能夠推這隻船使動，可是革老底亞，把她的圍巾繫之船頭上，而用她之貞潔的手拽，這隻船便動了，而向來人們所懷疑她的貞潔，由此得到證明了。人們常常都認爲處女，具有一種預言式的天賦（註五）；有的法律，也保護處女，而不使其受貶斥的處分（註六）；在斯退細阿斯（Statius）的著作中，也把婚姻這回事，說是一種瑕疵之事；那麼在這些事實上，我們也可以看見有這種較高的理想存在。在基督教中，牠的信仰之

那麼引起人們所注意，有一個大的原因，也是牠把童貞，視為女性之理想。天主教的僧侶制度，在事實上使無數的人，都不能夠盡實際的責任；牠之那種不可挽回的信誓，實在使人們受了很大的痛苦，使人們所犯的罪也不是少的；我們的天性，本是混雜的，但牠之違反於我們的混雜天性之常態的發展，其結果只是使我們陷於反常的想像而已；家庭的情愛與同情心，本是有其很高之道德價值的，然而牠卻禁止這類的情愛與同情心之發展——雖然這些都是事實，然而牠的中心概念卻是說：我們的天性中之純然屬於獸慾那一方面，乃是一個底下的與墮落的一方面；而這種之中心概念，在我想來，乃是正正與我們的天性所有的感情相一致的（註七）。

（註一）見於愛爾法修的論精神之第四講中。請再參看德雷柏（Draper）博士那本非常著名的著作歐洲知識發展史（History of Intellectual Development in Europe）的四八頁與五三頁。這書出版於紐約，在一八六四年。

（註二）見於波費塔克的 *De Cohibenda Ira* 中。

（註三）見於拉克坦細阿（Lactantius）之 *Divine Institutione* 之第一章，第二十二節中。不過關於波那第亞的神祕，後來曾有一個時期，變成爲大擾亂之原因。請參看朱味那爾（Juvenal）的 *Sat.* 之第四章。參年先生（M. Magnin）曾研究過這些崇拜的儀式。——見於劇院起源（Origines du Théâtre）之第二五七頁至二五九頁。

(註四)關於清貞的處女的歷史，乃是羅馬道德史中幾頁最有趣味的材料。阿貝尼德爾 (Abbe Nadal) 曾對於這種歷史，有其很充分的研究。他的這種研究，後來曾寫成爲一篇非常有趣味，而結構又很謹嚴的文章，而宣讀之於美文學院 (Académie des Belles-lettres)，並出版於一七二五年。羅馬的人們，都相信，關於一個清貞的處女的祈禱詞，能夠將一個在逃的奴隸，捉將回來，假使這個逃亡的奴隸，並未逃出城的話。普林尼說這種信仰，在他那個時候，是很普遍的。在關於女尼的記載中，含有許多神蹟式的故事，都是在各個時候，爲人們所造來救助貞女的，或爲人們所造來證明貞女們的純潔之爲人們所懷疑是錯的；在聖經中，曾說有一個猶太人，因爲想使神箱不致於下落，遂觸至神箱而致死，那麼在那些關於女尼的記載中，還有一個神蹟式的故事，與此很相像。

(註五)例如，西比爾斯 (Sibyls) 及卡散德刺 (Cassandra) 兩人，就是認爲處女具有預言式的天賦的。在印度，人們也把這種預言式的天賦能力，歸之於處女們。

(註六)這種風俗，一直到羅馬帝國之最壞的時期還存在，雖然人們曾自羞地避免牠，然而那沒有關係。在塞哲那斯 (Sajanus) 倒台的時候，上議院的議員們，雖然曾把他之無辜的女兒置之於死，而毫不覺得良心上的不安，然而在他們想到一個貞女之受到斧鉞的時候，他們之宗教的感情，也未嘗不被激動起來。在一個貞女遇到一個犯人被執行死刑之時，假使這個貞女宣稱這種相遇之事是偶然的的話，則那個犯人便要饒恕了去。關於古代人們尊重處女這一點，請參看力普 (Justus Lipsius) 的 *De Vesta et Vestalibus*。

(註七)蜜蜂 (維爾吉爾 (Virgil) 說他具有一種神聖的天性。) 這種東西，古人以爲是貞潔之一種特別的代表或

模範。古人大概都相信，母蜂之生她的子蜂，並不損失了她之貞操。波盧塔克曾說，一個不貞潔的人，不能夠與蜜蜂接近，因為如果接近，蜜蜂立刻就會用牠們的針來咬他。火，古人也認為是貞潔的一種代表。『古埃及人相信在兀鷹（Vultures）這種鳥之中，並沒有雌性鳥，因之，他們也就把這種鳥，當作自然的一種代表。』——見於 Ammianus Marcellinus, xvii. 4

除了前面所說的種種之外，還有一些在性質上頗為不同之別的見解，我們現在可以再說一說。有人說，有一些古代的國家，曾把多妻的制度，視為好的制度，猶如別的國家之把貞潔視為好的特點一樣。這種說法是很對的。把一件事情視為是可以容許的，及把牠視為是神聖不可侵犯的，這兩者實在有很大之不同。如果穆罕默德派的人們，認為在天堂上是許多縱慾的人們在那裏生活着的話，則那並不是因為這樣的想像，乃是他們之神聖的理想。那是因為他們把這個地球，視為道德的範圍，而天堂則是享樂的範圍。如果有的非基督教的國家，在事實上乃是崇拜縱慾之事的的話，則那只是因為崇拜各種自然力——在各種自然力之中，善生子孫的能力，當然又是最重要的能力中之一個——之事，乃是最古的宗教中之一種，而且為時是在於人們之「把上帝與道德理想兩者視為一體」之前好久的（註一）。如果有的民族，對於貞潔的處女，曾加以某種之非難的話，

那並不是因為他們把縱慾之事，認為在根本上是比貞潔要較為神聖些，而是因為一個貧乏而好戰的民族，要在這個世界中維持着牠的地位，只有主要地依賴於戰士的數目之增多，因之，牠自然而然地要把增加人口，視為牠之主要的目的了。古代的猶太人，可謂正是這個樣子。他們總把人口之極度增加，視為乃是和民族之繁榮，有其極密切的關係的；他們的宗教，根本是愛國的；而耶穌之能夠在於他們之中產生出來這種事實，更予生育之事以一種特殊的光榮。可是雖然如此，就是在猶太人中之厄辛茲派的教徒們，也還是把童貞視為神聖不可侵犯的理想呢。

(註一)「關於神性，人們認為在於其中，含有一切種善的特性，含有人類所有之一切種道德的力與知識的力。這些力中之每一種，或這些善的特性中之每一種，如果我們把其當作一種獨立存在的東西來看的話，則我們便會看見，牠之自身就是一個神。由此，我們看見，在於古人關於神的名種屬性所有的概念之中，乃是有其最大的矛盾在的。」——見於摩里 (Maury) 的古希臘的宗教史 (Hist. des Religions de la Grèce antique) 之第一冊，第五七八頁至五七九頁中。

自從陸克以來，有好些反對論，繼續不斷地發生出來，以反對我們具有自然的道德知覺之學說，而其所根據之理由，則是說，有些種動作，在某一個時代上是很合法的，然而在另外一個時代上，

又被人們視爲非道德的了；那麼讀者讀我這本書到這個地方，我想應該覺得那些反對論，乃是完全不可靠的了。我想，一個人如果能夠懂得在各個時代上，道德的標準雖然可以有所不同，而美德這種東西，則無論在什麼時代上，都是由於同樣的道德感情發展以成的話，則他便會覺得那些反對論，乃是絕對沒有價值的了。高與低，尊貴與不尊貴，純粹與不純粹之類的名詞，其表現道德的事實，比起是與非，或美德與惡德之類的名詞來，更要較爲真確得多。我們有一種感覺，乃是能夠使我們把道德上的區別，覺得爲絕對的與不能變的。我們又另外有一種感覺，則又是能夠使我們把道德上的區別，覺得完全是相對的與暫時的。有些種動作，顯然是和我們的道德感情相違背的，所以就是在於我們的道德感情之發展，還處在於最初的階段上的時候，我們也就把牠們視爲錯誤的了。又有些種區別，如真理與錯誤之區別，乃是在根本上，立刻會使我們覺得乃是與美德所有之各個單純的程度不同的；雖然在各個時代上，人們在辨別真理與錯誤上所需要的努力，很有不同之處，然而那並沒有什麼大關係。但是，能夠使我們把各種的動作，不但名之爲好的與壞的，還名之爲在積極上是對的或不對的因素，除了積極的命令之外，其唯一之外界原則，在我想來，就

是社會的標準了；而這種的社會標準，並不是一種任意的標準，猶如孟第維爾所想像的那樣，而是社會在教養我們的天性中之那個較高的或道德的部分——我們之知道這部分，是我們的道德官能告訴我們的——所達到的程度。一個人，如果是落在這個程度之下的話，則他便是阻礙那種本身為美德之要素的趨向的。如果他只是達到這個程度的話，則他也許不會為他的良心所同意，換句話說，就是他也許不會為他自己的道德發展所達到的標準所通過，然而，如果只就外界的原則講的話，則他可謂已經盡了他的責任了。如果他已經超過了這個程度的話，則他便可謂已經走入了一個境界，乃是在於其中，各種的事情，他如果去做的話，他便是有美德的，他如果不去做的話，那也沒有什麼惡德的了——這樣一個境界，天主教的神學家們，名之為「完全的境界」(levels of perfection)。我想，關於奴隸制度，或在戰爭中把俘虜殺了去，或角鬪表演之事，或多妻制度，在根本上是不是錯的問題，乃是最無謂的問題，沒有別的討論研究，能夠比起去討論這類問題來，更要無謂了。牠們在現在也許是錯的，然而牠們在從前曾經有一個時候並不是錯的；而且如果有一個古代的人，因為他曾經做過這類事情中之一種，便而承認那一種是對的話，則他也



並不是犯了一種罪。總之，我們所主張爲不能改變的命題，乃是這個：仁愛始終總是一個道德的傾向，而我們的天性中之色慾的部分，始終總是一個低級的部分。

然而，在這個地方，有一個很困難的問題，自然而然地要發生出來了。這就是說，就使我們承認我們的道德天性，比起我們的知識天性或物質天性來，要較爲優勝些，就使我們再承認，我們的天性結構，是使我們覺得爲升高道德的動機起見，我們是應該使我們的天性得到發展，以達到完全之境的——就使我們承認這一切，還有一個問題要發生出來。這個問題就是：我們天性中各部分之差異，是不是極其利害，而至於物質上的或知識上的優勝，就使是很大的，也不能夠合理地，用着犧牲我們的天性中之道德部分的方法（就使所要犧牲的道德部分的天性，乃是很小的。）以購買之呢？這是良心學（casuistry）上的一個大問題，也就是教士們問「目的是否證明方法是對的」的問題。而且關於這點，神學家們有一個教義，是絕對不實在的；沒有一個人，曾夢想要把牠應用到實際的生活上去過；主張牠的人，雖然其動機是很好的，然而我們如果依照牠以行事的話，則我們便要看見，牠乃是和文明的基本要素，完全不能夠和諧的。據說，一種真正的罪惡，就是最小的，然而

我們如果從牠的根本上看及從牠的結果上看，牠終是一件極其可怕的事情，所以我們很可以說，沒有一件能夠想像得到之物質上或知識上的優勝處，能夠將牠抵消了去；而且我們還可以說，無論若何重大的災難，如果牠本身並沒曾帶有罪惡的話，則我們寧可忍受着這種災難，而不應該去犯那種罪惡，就使整個人類要由於受着災難而毀滅，我們也寧可忍受災難，而不應該去犯那種罪惡（註一）。如果這是對的的話，則人類之最高的目的，便顯然應該是無罪了，而達到這個目的的方法，也顯然應該是絕對地壓制着各種的欲望了。如果把各種欲望的範圍擴大起來，其結果一定是將各種引誘的因素增加起來，而因之，又一定把罪惡的數目增加起來，將各種欲望的範圍擴大起來之事，確是可以提高道德的標準的，因為渾渾噩噩地無罪，並不是一種高程度的道德狀況；但是，如果無論那一種罪惡，都是這些神學家所說的那樣的話，如果無論那一種罪惡，都是一件應永久受着痛苦的事情，而且牠之為可怕的事情的情形，簡直不可思議，而至於世界之毀滅，比起犯着牠來，其為罪惡也，還要小些的話，則就使道德上有種種之優勝，也是完全不足以與牠比擬的了。道德的情調無論提得怎樣高，虔誠的程度無論至於怎樣深或怎樣靜，都不能夠略與牠做一比擬。這些

神學家所主張之這種的教義，如果應用到實際的生活上去的話，則其結果，一定會非常之狂妄，而至於人們一聽到那種結果，便要覺得是荒謬的。例如，一個國家的元首，在計算着戰爭所會生出來的結果的時候，他便會想着，由於戰爭而促成之一種罪惡，一個傷兵所會暴發出來之一回痛罵，一件偷雞籠的事情，一個婦人之不守清規，比起他的整個國家的商業之毀滅來，比起他的國家之一些最好的省分之失陷來，比起他的整個國家的國權之喪失來，還要算是一種更要大些的災害。他一定會相信，由於不貞操的事件的增加而成之罪惡（不貞操事件的增加，是在一個軍隊組織起來之時，所必然生出來之結果，）比起一個軍隊所能夠防止之任何種物質上或政治上的災禍來，都要算是一件大得不可比擬的災害些。他一定會相信，那種蹂躪着他的國土之最可怕的瘟疫或饑荒，如果牠是能夠壓制罪惡的，則就使牠的壓制力是最小的與最暫時的，那牠也要算是一件可歡樂的事情。他一定會相信，如果他的人民之聚居於大的城市之中，只是使他們所有的罪惡之中，增加一件起來的話，則在知識上或在物質上無論能有怎樣的進步，都不足以使各個城市之建立，成爲一件不是最可怕的災害的事。總而言之，依照這個原理講來，每一種優美的生活，每一種使許

多人集在一塊的娛樂，差不多每一種藝術，每一種足以引起各種欲望來之錢財的增加，都是一種壞的事情，因為凡此一切，都可以做爲某種罪之源泉，而且牠們之有利益之處，也大部分都是純然屬於地球上的，而不是屬於天堂上的。可是我們的文明之全部結構，都是建設於我們下面的這種信仰之上：去培養知識上與物質上的各種能力之事，乃是一種好的事情，就使我們爲着做這種事情，而去犯着某些種道德上的罪惡（這類罪惡，我們往往能夠正確地預見之。）的話，那也沒有什麼關係（註二）。將來也許會有一個時候，是一個已經在一種工業上立了基礎的人，會能夠正確地預見出他的工業，對於他的城市的人民們，所生之醉酒及不貞操的影響，是至於怎樣的程度的。然而就使他能夠正確地預見到這點，他還會繼續去從事他的工業，而人類也會把他的這種從事於工業之事，視爲是好的。

（註一）「教會是這樣主張的：太陽與月亮之自天上落下來，地球之毀滅了去，住在地球上無數的人們之因爲遇着飢荒而受着最劇烈的痛苦以至於死，比起一個靈魂（靈魂這種東西，我不願說牠會墮落至於地獄之中，然而我却敢說牠犯着一種可以恕諒的罪。）之有意地說出一句謊話來，要較爲好些；就使牠所說的這句謊話，並不曾害過一個人，或曾無理由

地偷過別人一個銅元，牠比起前面幾件事來，也要算是壞些。」——見於紐盟之英國教會的困難之第一三〇頁上。

(註二)關於這個問題，有一篇很有價值的文章，名為『道德的限度』(The Limitations of Morality)。這篇文章，在於一本很有創造性及很有暗示力量的小書之中。而這本小書，則是邊沁學派的人們所著的，名為一個律師的論文集 (Essays by a Barrister)。牠是由於星期六評論中選出而再版以成的。

關於這個問題之神學上的教義，如果就牠之最嚴格的方式來講的話，則我們便要看見，主張牠的人雖然有許多，然而在事實上，我剛才已經說過，沒有一個人曾經依照牠而行事的；不過關於道德的利益之優勝於一切種別的利益的程度，人類所有之實際的判斷，則確是有很大的差異的，而這種種差異，要算是反對直覺派的道德學家之一個最嚴重的理由了。在實際的生活上，最接近於神學家對於罪惡所有的見解的，可以說要算是隱遯的人的生活了。隱遯之人之整個生活，可以說都是根據於下面這種信仰：罪惡這件事，是非常之可怕的，簡直地球上沒有一種利益，能夠和牠對消，或能夠和牠發生可以覺到的關係。隱遯之人，由於這種信仰出發，於是便把避免罪惡之事，當做他的生活之唯一目的了。他於是便不去從事一切種活動的社會事情了，放棄現世的一切種目

的與野心了，由於繼續不斷的訓練，而磨純了他之各種自然的欲望了，完全努力於潛靜的宗教生活了。而在此一切上講，他的行為可謂是合理的與一致的。但是無論那一個人，如果採取這種對於罪惡之過大的估價，其自然的結果，一定是要費盡極大的力量，以避免一切種外界的引誘，並要費盡極大的力量，以減輕他自己的各種慾望與情緒。我們說神學家們之誇大之談，痲痺了我們的道德天性，其理由就是在於此了。因為減輕罪惡之事，雖然是很重要的，然而那只是道德的進步中之一部分而已。減輕罪惡之事，如果被捧到於非常重要之境的話，則我們便要看見，其結果所得的，只是馴服的，疲倦的，與摧殘的天性，毫沒有火氣及生動之氣；而這種結果，由於人們平常之非常尊重着溫和那種美德（這種美德，天性很強而情緒很暴的人，確是也可以達到的，但是具有軟弱的與無情的性格的人，顯然更容易達到些。）更要趨於嚴重之境。

隱遯避世的事情，現在顯然是在於很快地消滅之中了。而牠的如此消滅，可以說也就是「爲牠基礎的那種道德觀念」也消滅了去了一種很有力的證據。不過在現在關於這一點所有的許多問題之中，人們的判斷很有其不同之處。在我們拿天主教所採用的教育制度，來和英國的民

衆學校制度做一比較的時候，我們是看見有這種判斷上之不同的：前者之最主要的目的，乃在於防止罪惡，而其所用的方法，則爲時時刻刻地做着細微的監視；而後者的目的，而大家都認爲，乃是要去把我們所有之每一種能力，都予以一種健全的發展，至對於防止罪惡之發生，或對於培養謙恭的感情，則實在並不是一個最好的方法。在各個時期上，好的人們，對於他們相信是錯的的那類宗教上的意見，是有其很不相同的態度的，那麼在於這類態度中，我們也可以看見有這種判斷上的不同：有的人們，如那些宗教改革家，他們是不願意去參加任何種迷信的儀式的，或對於他們認爲虛偽的東西，他們是無論如何都不能夠予以反對的；又有些人們，如最古代的哲學家與政論家，又有一些近代的哲學家與政論家，他們本是持着絕對懷疑的態度的，然而他們對於各種迷信的禮儀，卻又很耐心地遵守之，同時對於擾亂別人的錯念（假使這類錯念對於別人是有用的，或是足以使別人得到安慰的）的人，也予以激烈的譴責；還有第三類的人，他們對於宗教的各種儀式，只是靜默地不參加，並不予以什麼反對，他們只希望他們能夠把他們的意見，自由地發表之於文學之中，但是同時，他們對於別人之想用野蠻的壓力，來壓迫另外別的人來相信他們的主張，

他們也予以批評及阻止。在關於早婚問題上，政治經濟學家與天主教的教士，兩者的主張是常常衝突的，那麼在這種衝突上，我們也可以看見這種判斷上的不同：前者是反對早婚的，其所根據的理由是說，生活的舒服，乃是物質幸福之一個很要緊的條件，如果早婚，經濟不充裕，生活便要不舒服了；後者是主張早婚的，其所根據的理由乃是說，遲延結婚之事，其動機雖然是聰明的，然而如果人數一多，罪惡便要因之而叢生了。各種的社會，對於各種娛樂——各種的娛樂，就牠們的本身講，牠們本可以是完全無罪的，然而在事實上，牠們也可以作為惡德之源泉或原因——所有之容忍的態度，也是很不相同的，那麼在這種不相同的態度之中，我們又可以說是最可以看出這種判斷上的不同的了。在這種對娛樂的容忍態度的不同上，蘇格蘭的清教徒，恐怕要算是最不能夠容忍的了，而在帝國時代的巴黎社會，又要算是最能夠容忍的了。至於一般的英國人的主張，則恐怕要算是在於這兩者之中間。然而這種的不同，雖然是很大的，卻並不是在於原理上的不同，而是在於程度上的不同。朋黨的集合，或別種蘇格蘭的娛樂，在事實上，也許曾經使別人陷於醉酒過，然而並不會有一個清教徒，曾對於每一種朋黨的聚會，或每一種別的蘇格蘭娛樂，極熱烈地想去予以壓



迫過。關於有的不道德之事，就使伴着牠的快樂是很大的，我們也不應該予以容忍之說，也沒有一個法國人，會生出什麼疑問。然而，前者總差不多沒有例外地主張着一件事之道德方面，而後者則又總主張着那件事之惹人注意的方面。而在這兩者之間，又有其無限數的階級——這可以由於人們對於跑馬廳，跳舞廳，戲院，以及音樂會等地方，常有「那些地方是有功的還是有罪的」的爭論中而見之。那麼，也許有人要問：這些人們之差異，其區分之界線，我們能夠如何劃出來呢？一種娛樂之因為牠所生的結果是有罪惡的於是便變成爲有害的那區分點，我們能夠根據怎樣的標準，而決定下來呢？

直覺派的道德學家，對於類的問題，一定要這樣回答：這樣的分界線，是不能夠求出來的；這樣一種標準，是實際上並沒有。我們的道德部分的天性所有的各種顏色，在實際上，很少爲我們所有的字彙，正確地區分出來。牠們彼此之間，都互相混合起來，以失了牠們本來所有之鮮明之色調；至於牠們之互相混合起來以至於失了牠們本來所有之鮮明之色調的歷程，我們簡直是不能夠覺得的，所以我們要想把這種歷程中之轉變點，正正確確地求出來的話，那簡直是不可能之事。人

類之目的，乃是要使他的天性，依照着自然所賦予於牠之那種相稱的與勻合的方法，而得到充分的發展；至於這樣的一種發展，則含有下面這樣的意義：在他的生活之中，至高的與至要的動機，應該就是道德的動機。如果在於一個社會之中，或在於一個個人之中，道德的動機並不是至高的與至要的話，則那個社會或那個個人，便要算是在於一種疾病的與變態的狀況之中。不過我們的天性之道德部分之較優勝於別部分之事，雖然是無可疑義的，卻是這種之優勝處，乃是不確定的，而不是無限的。而且人們所用以決定這種優勝之標準，也不是在於一切的時候上都是一樣的。所以，道德學家所能夠做的工作，只是去把那些一般的原理，尋求出來。而關於這些原理之應用，則要由於個人根據他的感情，或社會根據着牠的一般情操而爲之了。

在這類問題上，直覺學派的學說之總不能夠予以積極的正確答覆，是反對派的人們所常用來反對牠的藉口。反對派的人們，自詡他們自己有一個「最大快樂的原理」之確定的公式；因爲有這個公式之故，便能夠使他們勇敢地合法的與違法的行爲兩者之間，劃出一條邊境的界線來，並能夠使他們將道德的辯論，從感情的領域之中，而移到於證明的領域之中去。但是這種之自

謂，雖然是功利主義學派引人注意之一個大原素，然而，如果我並沒有說錯的話，我認爲那乃是一個最大的欺騙。對於大多數物質的商品之價值，我們是能夠正確地拿來比較的，而且我們也自信這種之比較是很可靠的，這是因爲我們對於價值這個名詞，曾予牠以一種「交換價值」的意義，而且我們是有一種共通的標準，以爲交換之用的，但是，我們如果要找一種標準，以使我们能夠由之而把各種的效用或快樂拿來比較的話，那我們的找尋工作，一定徒勞而無功。我們現在且舉一個很普通的例子以明之。例如下面這個問題，也許有人要問到：一列從一個窮鄉僻壤之處通至一個通都大邑的火車，是不是由於牠所生出來之善，比起由牠所生的惡來，要較多些呢？又一個研究道德學的人，是應該贊成牠呢？還是應該反對牠呢？牠使無數人得到無辜而健全的享樂；牠在某種程度上，擴張了無數人的眼界；人們由於別種原因而要犯着的罪，我們很難說牠能夠予以防止；牠使醉酒的事頻仍地發生出來——這類醉酒的事件中之每一個，依照着神學的教義講來，應該看作一件極可怕的災禍，比里斯本（Lisbon）的地震來，或比起霍亂症之流行來，更要可怕些，不過牠在這個地球上所生的效果，往往並不是怎樣長久的而已——此外牠還往往要生出較爲嚴

重的罪惡（這種所生出來的罪惡，其量數往往並不多，但有時其量數也並不小）而且女子之第一次墮落之事，有很多恐怕都可以溯源之於旅行的火車呢。由此，我們看見由於這種火車而生的既有許多利益，也有許多缺點，利益是在於知識方面與物質方面，而缺點則在於道德方面。差不多一切的道德學家，都會承認，少數不道德的事件之發生，並不足以使旅行的火車，成爲在大體上並不是一種好的東西。但是一切的道德學家，也會承認，很多數不道德事件之發生，也不是牠所生的諸種利益所能夠賠償的。至於道德上的罪惡，要達到怎樣的程度，纔能算是較重於物質上的利益，則直覺派的道德學家，承認他是不能夠把這種程度，正正確確地找出來。而使用邊沁派的公式，其能夠幫助我們解決這個問題的地方，到底是在於何處，則我是不能夠懂得的。我想不會有一個功利主義派，會把這個問題，化爲一個只是多數的問題，或會用一個只知享樂的女人，來證明另外一個傲世輕人的女人之失敗。總之，在這類事例上之不能夠顯然劃出一條顯明的界線來，並不能夠做爲攻擊直覺派道德學家的論證，因爲不能夠劃出這條界線來之事，也是可以完全應用之於他的敵派身上的。

前面我們已經看見過，功利主義派的道德學家所講的利益，乃是有兩種的——一種是私人的利益，這他們相信是一切種美德之根本的動機，另一種是大眾的利益，這他們又相信是一切種美德之目的。關於第一種，直覺派的道德學家是反對的；他們認為一種自私自利的動作，不能夠算是一種道德的或可嘉的動作。如果有一個人，在他想去偷別人的東西的時候，忽然在心中想到警察會捉他，是因為他怕被捉及怕被罰的原故，便不去做那種偷竊的動作了；那麼這個人之因此而不去做偷竊的動作，在人類的眼光中看來，不會是一個含有什麼道德價值的行為；而如果他之不去做那種動作，一部分是為他的良心上的動機所決定，而另一部分則是為他的恐怖心所決定的話，則因為有後面這個因素存在的原故，他之不去做那種動作之可嘉的程度，也要視後面這種因素的力量有多少而減低之。但是，自私自利的思想，雖然顯然是違反於道德的思想的，然而，我們如果把牠設想為決不能夠生出純粹道德的影響來的話，則那便要算是一種錯誤了。因為第一，一種關於恐嚇與懲罰之秩序井然的系統，能夠很清楚地把道德的途徑指示出來；別的方法之指示出這種途徑來，很難能夠趕得上這樣清楚。第二，我們常常看見，在一個心靈，為各種動機，在於其中

衝突的時候，那個心靈之希望得到獎賞與恐怕受到懲罰之心，往往都是對於那類道德的動機，予以很大的幫助的，所以衝突的結果，那些道德的動機，總是得到勝利，而且，因為這些道德的動機之每次得到勝利，都是足以增進牠們自己的力量，而減低相反的動機的力量，所以，牠們每勝利一次，也就是使牠們更進近於道德的完全一步；而如果達到了道德的完全，則道德的動機，將來用不着幫助，也可以得到勝利了。

至關於大眾的利益，則有兩種不同的斷語，這是我們要弄清楚的。第一種斷語是說，尋求別人幸福的事，雖然確是美德中之一種，然而牠並不會把全部的美德都含有之；或換句話說，就是有些種美德，縱然是對於人類有益的，然而牠們並不是因為這一點，便成其為美德，牠們之所以成爲美德，還有一種根本的優勝處，而這種之優勝處，既不是依賴於牠們之效用性的，也不是與牠們之效用性成爲比例的。第二種斷語是說，有的時候，我們也可以偶然地生有過於重視效用的思想，而這種思想，則是可以使我們覺得犧牲這些種美德是對的。這種之犧牲，可以有各種不同的方法：如在一個人從事於一種事業的時候，這種事業之本身，本是完全沒有罪惡的，但在事實上，他知道除

了生有大量的物質利益之外，還會生有相當量的罪惡；或在他對於他認為非的各種信仰，因為他覺得是非常有用的，於是便不予以反對，而機敏地承認之的時候；再，或在他因為為着別人的利益，且因為處在於急迫的情境之下的原故，他便說了一句謊話了的時候，如在他只有由於這樣一種說謊的方法，纔能救一個無辜的人的生命的時候（註一）。不過，在這類事例上，過於重視效用的思想之會壓倒道德的思想，雖然是一種事實，然而牠決不是與下面這類事實相衝突的：道德的思想，在種類上是與效用的思想不同的；牠是屬於較高一級的天性；牠可以對於我們的動作，予以適當的與合法的動機——不但是與「效用」不同，而且與「效用」相反的動機。金與銀，本是種類不同的金屬物質。金子比起銀子來，要較為有價值些；然而，一個很小量的金子，很可以拿來和一個很大的銀子交換，而得到利益。

（註一）下面這一段話，雖然是含混的而且飾辭的，然而却並不是不感動人的：『雅科俾（Jacobi）說，是的，我願意說謊，猶如得茲得摩那（Desdemona）那樣，我願意欺騙，猶如奧勒斯提（Oreste）之願意代替匹拉萊茲（Pyrales）而死一樣，我願意殺入，猶如替摩利溫（Timoleon）那樣，我願意做一個妄誓的人，猶如意巴密嫩達（Eparinondas）及冉德維脫（Jean de Witt）那樣，我願意下決心去自殺，猶如伽圖那樣，我願意去灑神，猶如達微德（David）那樣，因為

我在心裏非常之確信，一個人由於恕諒了這些種的罪過，他便可以運用他之偉大的天性所予於他之最高的權力了，他便可以在於他所予於別人的恩惠之中，蓋上他那種神聖的天性的圖章了。——見於巴朱（Barchoff de Penhoen）的德國哲學史（*Hist. de la Philos. Allemande*）第1冊，第195頁上。

前面這類對於自然道德知覺的學說而發的反對論，我認爲是一定要論及的。牠們之所以發生出來，是由於 *Natural* 這個字，含有一種很討厭的雙關意義（註一）。*Natural man* 這個名詞的意義，有時候被視爲和「處在於原始的或野蠻的狀況之下的人」的意義一樣，有時候又被視爲是表示一個開化的人之基於天性方面（所謂天性方面，是與人爲的習慣方面或獲得方面不同的）。這種雙關的意義，是特別危險的，因爲感覺主義的哲學所能夠推演出來之最誇張的概念中有一種，牠是含有之的；這個概念就是一個野蠻的人與一個開化的人之不同，只是一種屬於獲得方面的不同，而完全不是一種屬於發展方面的不同。那班否認我們人類根本有道德判別力的人，由於依照着這種的概念，在事實上，可謂曾經搜集過各旅行家的敘述，例如，關於野蠻的人們，似乎並沒有道德的情操的敘述；他們於搜集這類的敘述之後，並曾經把牠們視爲就是證明他



們的主張之有力的證據。但是在我看來，那些旅行家所做的敘述，往往是非常之不可靠的（註二）。在大多數的事例上，這些種的敘述，都是爲一些既不精細而又沒有哲學素養的旅行家所搜集而得的；這類的旅行家，對於他們所敘述的人民之語言，既不大懂得，而對於他們之內在的生活，更不懂得什麼了；他們的報告，只是根據於他們走馬看花一樣在於他們所旅行的地方所見的種種而已；他們被他們之表面上的道德所感動，比起他們之被他們之深層的道德所感動來，要較甚得多；他們對於他們所見的種種特別的事情，是最喜歡予以染飾及誇張的；他們對於他們所見的，很少去研究牠們的起源。我們務必不要忘記，在前一世紀的法國道德學家，他們本是最熱烈地主張這類旅行家的報告的，然而他們也就是一羣最易受欺的人；在文化史的整個範圍之中，有一些最奇怪的錯念，那麼他們也就是受了這類錯念中之一個所欺騙的人。這些大胆的懷疑主義者，自承他們是那個「相信着除了他所觸到的東西之外，再也沒有別的東西了」的使徒之真正的門徒；他們之那種慘酷的批評，對於我們的天性中之一切種最神聖的感情，及對於世代相傳下來之一切種因襲的教義，都予了一種很壞的影響；他們由於那些旅行家的報告之中，發見了一個極樂的地方，

在這個地方上，理想之事，成爲並不是夢中之事了。他們能夠指給我們看，有一個民族，他們之純粹的與理性的道德，全不染有固執的與熱情的污色，可以以一種最炫耀的光輝，照耀着歐洲人之愚昧與迷信，在想到中國及中國人的時候，福耳特耳忘記譏笑了，愛爾法修之熱心被燃燒起來了；而且他們已經成爲習慣地認爲這個半野蠻的民族所具有的行爲規範，乃是既不是羅馬的道德所趕得上，也不是基督教的道德所趕得上呢。

(註一)人在天性上(Dy nature)不是一個社會性的生物，或如霍布斯所說的，自然的狀態(state of nature)不是就是一種戰爭的狀態。關於這類問題的爭論，我們是常看見的；那麼這裏所說之nature這個字之有這種雙關的意義，在我看來，似乎就是這類的爭論之根本原因。凡是曾經留心近來人們對於這個問題所做的研究的人，我想不會有一個，會懷疑人類之原始的狀況，那就是野蠻生活的狀況，更不會有幾個，會懷疑野蠻的生活，就是一種戰爭的狀態。那麼在另一方面，我想下面這一點，也是同樣可靠的：一個人，一定正正確確地，依照着他的天性中各種能力之發展的情形，而變成爲一個社會性的生物；發展的情形如果較高些，則他之變成爲一個社會性的生物的程度也要較高些，反之，則要較低些。

(註二)關於這個問題，現在還在世之最好的權威者中，有一個曾這樣寫過：『說野蠻人非常之低劣，而至於連道德的標準都沒有的說法，那是太沒有根據了，不值得一駁的。關於什麼行爲是對的，什麼行爲是錯的，無論那一個人類的部落，都必有其牠之一的見解，而這種一般的見解，就是他們的道德標準。而這種的道德標準，他們每一代，都將其傳遞之於下一

代。在各野蠻部落所有的道德標準之詳枝末節之處，縱然是有其很大之差異的，然而在全人類上，關於道德方面，也有其更大之相和諧處。』——見於一八七三年四月份之現代評論 (Contemporary Review) 之七〇二頁上泰勒 (Tylor) 所著之那篇原始社會 (Primitive Society) 中。

但是，我們就使把前面這種討論丟開不講，而假定前面這些著作家所信賴之關於野蠻人生活的報告是正確的，我認爲他們還是不能夠證明他們所引證的論點。我現在所擁護的道德學家的主張，乃是說，我們具有一種自然的能力，使我們能夠辨別出我們的天性中之較高的部分與較低的部分來。不過心靈所有的眼睛，也猶如身體所有的眼睛一樣，是可以閉起來的。道德的與理性的官能，都可以在於昏睡的狀態之下，而且如果人們是完全沈溺於他們的感覺享樂之中的話，這種昏睡的狀態尤其可靠要成爲確實的事實。一棵樹，是需要一塊肥沃的土地，以便牠之自然的或天賦的各種能力，得到充分的發展的；那麼一個人，也猶如一棵樹一樣（註一）。理性的與道德的各種能力，他都是具有的，只要有肥沃的土地，使他的這些種能力，得到有發生作用之機會，則這些種能力中之每一種，都會顯出牠之固有的功能來。如果我們能夠證明出，有些種野蠻人，他們是絕

對沒有進步的能力的（這種能力，是使理性之所以別於本能的。）是絕對沒有道德的感情的（這種感情，就是道德的基本。）那麼這並不足以證明，在於那些種野蠻人的天性之中，並沒有理性的或道德的官能存在。如果我們能夠證明出，有一個野蠻的階段，乃是人們在於那個階段上，所知道的，所覺得的，以及所做的，都不是一個猿猴所不能夠知道，所不能夠覺到，所不能夠做到的話，則這也並不足以把在這個階段上的人們，降低而至於野獸的階段上去。在他們與野獸兩者之間，還會有下面這種很大的差異：他們具有一種發展的能力，而野獸們則並不會具有之。在於有利的情境之下，一個野蠻人可以變成爲一個理性的，進步的，及道德的人；但是無論在於什麼情境之下，同樣的變動，都不會在於猿猴身上發生作用。要在於一個橡子之中，找出橡葉來，那其困難的程度，一定猶如要在於一個石頭之中，找出橡葉來一樣；但是橡子，是可以變成爲一棵橡樹的，而一塊石頭，終歸要是一塊石頭（註二）。

（註一）由於經驗而得以發展出來之天賦的官能，與並不憑藉經驗而得以存在之天賦的觀念兩者之不同，及天賦的官能之發展出來的情形，與嫩芽之發展以成爲花的情形兩者之相似，黎德曾經做過很美滿的研究。——見於論自動力

(On Active Powers) 一書中之第三篇，第八章，第四頁中。塞治尉克教授 (Professor Bedgwick) 在其批評陸克關於靈魂的概念，根本上乃是一張素白的白紙的時候，曾很美麗地這樣說過：「裸體之人由於他的母親的子宮之中生出來，其所具有之四肢及各種的感覺器官，確是很適宜於物質的世界的，但因為不會用過的原故，牠們卻也實在是沒有能力 (powerless) 的；至關於知識方面，他的靈魂，當然猶如一張素白的白紙一樣，然而，這張素白的白紙，如果曾被上帝的手摸過的話，則在牠浸入於周圍着牠而具有各種顏色的色海之中之時，牠之染到牠的色澤，並不是偶然的，而是預定的，所以在牠由於那個色海之中跑出來的時候，恆是周身所染的顏色之中，都帶有美麗的花樣了。」——見於論大學研究 (On the Studies of the University) 之第五十四頁中。來布尼茲說：「心靈決不是一塊平滑的板。牠是佈滿着種種的特徵的。感覺對於這些種特徵，乃是幫助牠們而使牠們顯現出來，而不是把印象印到這塊板之上。關於這點，我會用一塊磨石來做爲比喻。本身滿佈着條痕的磨石，要較優於素滑的……如果在這塊石上所有的那些條痕，乃是成爲赫耶利 (Hercules) 之形，而不是成爲別的形的話……則赫耶利的形狀之現於那塊石上，便要成爲天賦的了，雖然我們要去發現出這些條痕來，是要費事的，然而那沒有關係。」——見於悟性論的批評 (Critique de l'Essai sur l'Entendement) 中。

(註二) 反對直覺派的道德學家的論證之由於野蠻人的生活而得來的，陸克可謂曾經頗爲着重地用過。隨後派利也曾採用過這種論證。派利先把馬克息馬斯 (Valerius Maximus) 所講過之卑劣的忘恩負義的事情，做一敘述，然後又發問說：一個野蠻之人看到這種忘恩負義的事情，是否會生出非難之感？——見於道德哲學的第一冊，第五章中。對於這

點，斯條亞以及一些別的著作家，曾有過很充分的回答（斯條亞的回答，見於自動力與道德力之第一卷，第二三〇頁至二三一頁中。）但是同樣的反對論，後來又爲奧斯丁先生改變成爲另外一個樣子而提出來（這見於法理學講演之第一卷，第八十二頁至八十三頁中。）奧斯丁先假設有一個野蠻人，這個野蠻人先遇見一個打獵的人，背上一個死鹿，他於是便把這個打獵的人打死，而奪取其所有的鹿；後來他又遇見另外一個打獵的人，這個打獵的人先打他，於是他又把這個打獵的人打死了。他於假設了這個野蠻人之後，又發問：這個野蠻人對於這兩件殺人的行爲，是否會覺得在道德上有什麼不同？當然是不會覺得的。在這樣一種初期的發展階段之中，野蠻人覺得他應該用公正與入道的態度來應付的，當然只有在於他那個部落中的人們，在於他那個部落之外的人，他當然覺得是不應該用這種態度來對付的了。他對於來自外方之打獵人，是取着一種戰鬪的態度的。他有權去殺那個打獵人，那個打獵人也同樣有權去殺他。

### 第七節 這兩個道德學派中之每一個之與一般的社會狀況之關係

我們在前面所講的種種，我相信已經把道德哲學上的兩個大派別，很清楚地表示出來了。這兩個大派別中之一個，是由於「一切人們都希望快樂」這個事實出發，而努力由於這種事實之中，建立起一切種道德的教義來；而另外一個，則是把我們的道德制度，溯源至於一種直覺的知覺——就是能夠直接覺到我們的天性中某些部分，比起別的部分來要較高些或較好些的那種知

覺——之上的。關於我們的道德概念之起源，學者們之有這樣不相同的見解，顯然是構成爲那個範圍要較大得很多的形而上學問題之一部分的。至於那個所謂玄學的問題，就是這個：我們的各種觀念，是完全由於感覺而得來的呢？還是其中有一部分乃是由於心靈之自身而發生出來的呢？後面這一說，在古代的時候，在大體上，我們可以用柏拉圖之預先存在的教義（*Doctrine of pre-existence*）以爲代表。至於柏拉圖之這種預先存在的教義，則是根據於下面這種信仰：我們的心靈，具有一種能力，使牠能夠在於牠自己的深層之中，引出某些種概念或觀念來；而這些種概念或觀念，因爲是這樣直接由於心靈之中發生出來的，所以我們不能夠用任何種後天的經驗來說明之，而又因爲是這樣不能夠用任何種後天的經驗來說明的原故，所以據說牠們乃是在於這一次的心靈之先已經存在了。及至十七世紀的時候，後面這一說，則已經不是柏拉圖的預先存在教義，而變成爲天賦觀念的教義了。在現在，雖然這種教義之爲赫伯特爵士（*Lord Herbert of Cherbury*）所主張而爲陸克所反對的方式，差不多已經沒有了，然而我們具有某些種官能——這些種官能，由於牠們自己的發展（並不是由於收受各種來自外界的印象），不但能夠達到某

些種觀念，而且一定會達到那些種觀念，猶如一個嫩芽之一定會發展以成爲牠自己所特有的花一樣——的教義，則還在於思辨的思想界上，佔着一個重要的位置；而且近年來人們對於動物的本能之種類與力量所做的觀察，更對於這種的教義，予了很大的幫助。這種的教義，和赫伯特所主張的那一種之不同，雖然在陸克以前的著作家，並不是不知道的，然而在陸克的人類悟性論中，卻有幾個地方，似乎是表示陸克自己並不曉得這種之不同（註一）。及至陸克發表他的哲學之後，則沙甫慈白利及來布尼茲，都很清楚地把這種之不同，表示出來了，有時柏克立（Balchley）也講及了。而且這些人之看到這種之不同，還在於康德把我們知識中之形式與物質之區別，及得自於先天的觀念與得自於後天的觀念之區別建立起來好久以前呢。至於這類天賦的或先天的觀念由之而得到的源泉，到底是存在的還是不存在的這個問題，可以說就是英國的歸納哲學與十八世紀的法國哲學站在一方面，而與另一方面之德國哲學與蘇格蘭哲學及十九世紀之法國的折衷派的哲學，互相反對之基礎。前一學派之趨向，是要盡量去把人類心靈所有的各種能力，限制起來，並盡量去把外界情境之範圍，擴張起來。後一個學派，則特別重視我們的天性中之本能的方面，



並主張有某些種理性的直覺，或某些種範疇，或某些種原始的概念存在，而且認為這些種直覺，或範疇，或原始的概念，乃是完全在於我們的理性之中，而不能夠分析之為各種的感覺的。前一學派之誇大處，是在於牠說牠之探索的分析，能夠將所有的一切心靈現象都分析之，而不會留下什麼心靈現象是不能夠分析的；而且牠之動人的地方，是在於牠所能夠達到之極度的簡單化。後一學派，則是將各種的官能，或各種原始的因素，倍增起來，而把牠的注意點，在大致上，都集中於我們的悟性之性質上，並很堅決地斷言，我們的意志及我們的理性，都是具有自動的力的。

（註一）無論那一個人，只要他是曾研究過形而上學的，他就會知道，關於陸克在這點上的見解所含的意義，人們向來都是在繼續不斷地爭論着的。事實好像是這樣：大多數之思想上的創造家，往往都是不能夠料到他們的原理，在最後所生的結果會是怎樣的，那麼陸克也如此一樣，其實他之如此的程度，恐怕比起大多多的思想創造家來，還要更甚些呢。他大概一部分是因為在思想上頗有混淆不清之處，又一部分因為他的文字不能夠完全明白表露他的見解，所以他便在他的書中，留下一些字句，乃是含有這裏所講的兩個學派所得的結論的了。從歷史上講，賽內亞克的感覺學派，大家都公認是由於陸克的哲學之中發展而成的。關於康的亞克學派的著作家們之得到他們的結論，乃是真正由於陸克的大前提之中引伸出來的之說，柯常先生是很主張的。而關於柯常先生之這種把康的亞克學派認為陸克的正統之主張，讀者可以參考他之

那些很動人之關於薩克的講演。至於薩克的哲學之另外那個方面，則下面這些人在他們的著作中，是研究得很透澈的：斯  
薩亞在他的論文 (Dissertation) 之中，衛布教授 (Professor Webb) 在他之薩克的理性論 (Intellectualism of Locke) 之中，洛澤斯先生 (Mr. Rogers) 在他之一篇摘自愛丁堡評論 (Edinburgh Review) 的文章之中。

我們看見，自從最古的時候起，一種根據於感覺的哲學，和一種根據於效用的道德學，兩者之間，也是有這種的關係的。在古人之中，亞里士多德可以說就是一個很足以表示這種關係的一個人，因為在他論道德的時候，他是重視效用性的，而且薩克學派的箴言，雖然是由於經院哲學家所有之那個著名的公式，變更而來，然而經院哲學家的那個公式，實在又是由於亞里士多德的著作之中而得來的呢。至於薩克自己，對於否認有一種自然的道德感覺存在的教義，則曾做了一種特別的研究；他之推倒道德的感覺，其方法就是把各種野蠻人所有之各種不道德的行為，例舉出許多來；而且他對於自然的道德感覺的懷疑，有時候之在於他的道德教義之中表示出來，也正與他在形而上學中，由於把反省當作觀念之一個源泉，於是便把他的形而上學也弄得糊塗不清，若合

符節呢。假使他的論敵來布尼茲，也把快樂當作道德的動作之目的話，則他所指的快樂，只是由於想着別人的快樂而生之那種高雅的快樂而已。但是在康的亞克及他的信徒們，由於把陸克所主張的反省取消了去，而把感覺的哲學推至於他之最簡單的方式的時候，及在蘇格蘭的著作家及德國的著作家，創立他們之反對派的原理的時候，則在道德學上的這兩種不同的趨向，可謂是已經非常明顯地表現出來了。無論在於什麼地方，感覺論的哲學，總是和利益論的道德學在一塊，而觀念論的哲學，也總是和「有一種道德的官能存在」的說法相隨伴；而且無論什麼影響，只要牠是曾經影響過關於我們的觀念之起源的學說的，牠就一定也影響於道德學上的學說。

近代的思想大運動，和古代思想的運動，據說很有其相似的地方，同時也很有其相反的地方。在近代的思想大運動之中，培根可以說是最高的代表人物，同時又是主要的推動者中之一人；而古代的思想運動，則在大體上，乃是為那個天才的蘇格拉底所促成的。在遠古的時候，人們之思想，已經沉溺之於宇宙的構造之上很久了，及至蘇格拉底，則藉着效用之名，而把這種趨向，轉移至於人類的道德天性的研究之上。而培根，也是同樣藉着效用之名，而把近代的思想，從經院哲學家們

所做之無用的形而上學思辨之中，提出來而使其轉向於自然科學的研究；而這種自然科學的研究，自經他提倡之後，因為有一些新的研究器械發明出來，因為有他自己所提出來之那種較為可靠些的方法，及因為有一羣特出的知識分子的原故，故不久之後，便有一種空前的推進了。在近代各國國家之中，感覺論的哲學之總在佔着很優越的位置，其受著培根所領導的這種運動之間接的影響，比起直接受着伽桑狄（Gassendi）與陸克的教義的影響來，恐怕還要大些；而且為培根所領導之這種運動，與古代史和近代史兩者間所有之最重要的差異中之幾種，也是有關係的呢。在古代的人們之中，人類的心靈，在大體上，都是致力之於哲學的思辨，因之，其定律似乎也就是永久的波動；而在近代的人們之中，則人類的心靈，便是趨向於物質科學的了，及趨向於各種的發明了，而因之，其定律也就是永久的進步了。在古代的人們之中，國家的有力量，總含有「在知識上或道德上有高度的能力」之意，甚至於在大多數的事例上，國家的獨立也含有這種的意義呢。在一個民族的英雄的氣象或創造的能力，已經衰退了的時候，在一種萎靡的哲學，或常常與文明相隨伴之疲倦狀態，已經達到的時候，則那個民族的文明之整個建築，便會很快地飄搖起來，而原來所

有之威權，便要遷移至於另外一個民族上去，而同樣的歷史，又要在於另外一個地方表演出來了。一個偉大的民族，的確是將他之優美的藝術與文學，牠的哲學（這類哲學，只有在於一個民族的心靈，已經達到了牠們的階段的時候，牠纔能夠受到裨益。）牠的榜樣（這類榜樣，可以鼓舞一個勃勃有生氣的民族。）牠的警告（這類警告，有的時候，可以在牠之衰亡的途中，挽回牠的厄運來。）遺傳之於牠的後繼者。但是凡此一切，都是只有由於心靈，纔能夠發生作用的。可是在近代的時候之中，則不是這樣的了。如果我們把宗教的影響丟開不講的話，則我們便要看見，近代的文明人之較爲優勝於古人的主要原因，乃在於各種的發明之上；這類的發明，只要曾被人們發見出來一次，就再也不會消滅了去了，因之，牠們所生的影響，也就很可以沒有道德生活那樣之波動的狀態了。在古代的時候，最足以擾亂常態的社會進步之原因，或最足以促進常態的社會進步之原因，都是在於偉大人物之出現；可是在近代的時候，則這類原因，便是偉大發明之出現了。印刷這件事，在於過去，已經對於人類的知識進步，有了很大的幫助了，然而在將來，牠一定是更足以促進知識之進步的。槍藥以及軍用的器械，使野蠻人要打勝仗之事，成爲不可能了。蒸氣這種東西，把世界上

各個國家之遠距離的阻隔，變成爲非常之接近了。實業這回事，在我們的文明之一切方面的發展上，可謂都有所貢獻，而無數之機械學上的發明，又可謂是對於實業，予了一種更確定的威權了。所以發明的技巧之勝利，比起常住的道德能力來，其可以算爲近代社會之最重要的特徵的程度，簡直可以說是要高得許多。

那麼現在，我想，凡是曾經仔細地反省過他們自己的心靈的人，及曾經仔細地反省過歷史的進程的人，一定都很明顯地看見：物質科學的研究，發明的技巧，以及實業上的經營這三件事，乃是互相關係得非常之密切的，所以無論在那一個國家之中，只要有一個長期繼續的趨向，趨向着這三件事中之一種，則其他兩者，也就自然而然地要跟着而來了。這種密切的關係，一部分當然是原因與結果的關係，因爲在這三方面之中，無論那一方面有了成功，都一定促進其他兩方面之成功；關於各種自然律的知識，乃是許多種最重要的發明之基礎；可是牠的本身，又是由於各種器械的研究之幫助，而得來的；至於實業，又顯然是得力之於其他兩者。但是，除了這種的關係之外，還有一種適合的關係（connection of congruity）同是一樣的思想模型，或思想習慣，都可以在於這三

種事情之中發展。牠們都表現普通稱之爲實際的心靈（與學理的心靈相反）之那種自然的趨向，都表現歸納的或實驗的（與演繹的或理想的相反）自然趨向，都表現精細的與勤勞的（與想像的及野心的相反）自然趨向，都表現着自然趨向於物質的那種心靈（與自然沉溺於理想的那種心靈相反）之自然趨向，在古代的人們之中，厭惡物質的科學之心，及厭惡實業的經營之心，都通力協作起來，以促進哲學的思辨，而在近代的人們之中，則物質的科學及實業生活的習慣兩者，乃是繼續不斷地彼此互相影響着的。

關於近代知識上的趨向，比起古代的來，要優勝得很多，不但在「由於這種趨向而生之物質上的繁榮」上，要較爲優勝得很多，就是在於「由這種趨向而得到之從不間斷的進步」上，也要較爲優勝得很多——這一點，可謂是不會有什麼疑問的了。可是，從另一方面講來，下面這一點，我想也可以說是同樣不會有什麼疑問的了：這種的近代知識趨向的優勝，乃是由於犧牲了品性中之某種尊貴的與高尚的東西而買來的。只有在於「心靈的與道德的培養」被尊視爲最高的目的的時候，只有在於心靈與牠的興味，最與各種感覺的東西沒有關係的時候，各種偉大的品性，纔

是最常見的事情，而英雄氣概的標準，也是在於最高的時候。在這種事例上，猶如在別的事例上一樣，一致的定律(Law of congruity)可謂是佔在最高的位置的了。凡是最注意於物質的各種特性的人，自然都是喜歡由於各種的感覺之中，取得一切種的觀念；而凡是最注意於自己的心靈之活動的人，又當然都是喜歡建立觀念論的哲學的；而現在所流行的道德學系統，在大致上，就是依賴於這種的區別的了。

再，我們還可以看見，如果我們只就道德上講的話（註一），則這兩個大的道德學派之互相衝突，在實際上所生的結果，比起我們能夠由於知識上的分歧（這種知識上的分歧，就是使那兩個道德學派分拆開來的因素。）而推論出來的，要較小得多。各個道德學家，都是在於社會的空氣圈之中生長的，所以別的人們所通有的各種感情，他都自身完全經驗到。關於道德的起源，他們所可以創出來的學說，無論是個什麼樣子，而世界上所有之各種重要的道德原則，則他們都是一致承認為對的，不過他們各人，乃是用着自己的系統，來說明及證明這些道德的原理而已。這兩個道德學派在實際上所有之大的差異，並不在於牠們所教誨於人們之各種美德，有所不同，而只是在



於這些種美德中之每一種，牠們兩方面之重視的程度，有所不同，及只是在於牠們兩方面，各自所表現的及所促進的心靈模型，有所不同。例如亞當斯密曾說過：像斯多噶派那樣的一個道德學系統（這種系統，把自己克制之事，視為最高的理想）是特別有利於英雄氣概的各種性格的，而像赫起遜那樣的一個道德學系統（這種系統，把美德化之爲仁愛）則又是特別有利於各種溫和的性格的，至功利主義的系統，則又是特別有利於有實業氣味的各種美德的了。一個社會，如果在於其中，這三種道德中之任何一種，乃是特別顯著的，則在事實上，便有一種自然的趨勢，以促進與牠相一致的道德學說；但是，從另一方面講來，這種道德學說，在其成立之後，在事實上，也是對於引起牠來的那種道趨勢，予以影響及予以促進的。伊壁鳩魯派與斯多噶派兩派中之每一派，在歷史上都有一種重大的事實是有利於牠的。在希臘之每一個別的學派，都改變了或廢棄了牠的創立者的教義的時候，在雅典之伊壁鳩魯派的信徒們，則仍保存着他們之因襲下來的信仰，並不會受別種教義之影響而改變了他們的信仰（註二）。反之，在羅馬帝國的時候，差不多每一個偉大的人物，差不多每一次促進自由的努力，都是斯多噶派的人，或發自斯多噶派的人，而同時，伊壁鳩魯

派的人們，則總繼續不斷地在那裏腐敗及在那裏暴虐。直覺學派，因為牠並沒有一種明瞭而簡單的客觀標準的原故，所以在事實上，似乎往往容易與迷信及神祕所同化，往往容易變成爲幻想的，不合理的，及不實際的；但是同時，功利主義派之側重利益及側重計算之事，也有一種壞的影響，這就是牠足以阻壓理想，並要予品性以一種卑賤鄙陋的影響。前者注重於道德的動機，在事實上足以提高生活的聲調及標準。後者因為顯露出環境影響於品性的真理，所以在事實上，又是引起一些最重要的改革運動來的（註三）。所以，這兩個學派中之每一個，都可以說，在某種意義之下，既是足以糾正另外那一個之錯誤的，又是足以補充另外那一個之不足的。這兩者中之每一個，如果推至於牠的極端的話，則其結果，一定生出各種的罪惡來，而因為這類罪惡之產生，反對派又要因之而起了。

（註一）我之所以做這種之限制，是因為我相信：我們如果否認在於人類之中，有一種道德的天性，使我們能夠覺得責任與利益兩者之差異，並覺得前者要較爲高超於後者的話，則無論在哲學上還是在於實際上，都是有損於自然的神學（natural theology）的。

(註二)在伊壁鳩魯的傳中，雷厄修斯 (Diogenes Laertius) 曾說過一段很有力量的話，請參看之。此外瑪金明斯也曾這樣說過：『雖然在於斯多噶學派之中，自從芝諾 (Zeno) 起以至於坡息多尼阿 (Posidonius) 止，那三個大教授中之每一個，如果不是把他的先輩之教義減弱了去，便是把他的先輩之教義誇張起來；再雖然柏拉圖之那種美麗而可敬的哲學，已經在他自己的學園之中，腐化而成爲一種懷疑主義，而有害於道德了；然而，伊壁鳩魯的系統，則仍舊沒有什麼變動；他的信徒們，在好久的年代以後，還繼續不斷地紀念着他，而且他們紀念他的虔誠情形，簡直是似乎使我們不能夠索解的，因為他們這些人，乃是信仰着測量道德之事，應該用着那種明顯而客觀的效用性來計算的。這實在是一件很足以注意的事情。』——見於他的道德哲學論 (Dissertation on Ethical Philosophy) 之一八三六年版，第八五頁中。請再參看阿常所發行之騰內曼 (Tennemann) 著的哲學綱要 (Manuel de la Philosophie) 之第一冊，第二一一頁。

(註三)例如，愛爾法修那幾章論專制在道德上所生的影響的文字，可謂是近代對於政治道德學的貢獻中之一個最好的貢獻。這個學派之重視道德在各種制度中之重要性，我們可以在於特雷西 (De Tracy) 的一本書名為國家教育之最好的計畫論 (On the Best Plan of National Education) 者之中，看到有一個很奇怪的例子。特雷西的這本書，最初在法國革命的時候出版，後來在帝制恢復之時又重版。作者是康的亞克學派中之一個最著名的人物。他教育一個民族之一切種方法中之一個最有功效的方法，可以說是建立起一種好的警察制度，因為使一般的人們在於他們的心中，把「犯罪」與「懲罰」這兩件事常常發生觀念的聯合，乃是使一般的人們養成道德習慣之一個唯一有效的方法；及至道德的習慣一經養成之後，則在怕受懲罰的因素已經沒有了的時候，習慣還仍舊會繼續發生效力。

## 第八節 各種道德感情之發展秩序

人們根據着而試驗及分類他們的各種道德感情之各種學說，其所有之性質與趨向，我已經在前面，略爲冗長地論及了。那麼現在，我們可以進一步，而對於各種道德感情由之而發展出來的歷程，做一種考驗了；換句話說，也就是去考驗「使各種的社會提高牠們的道德標準」的各種原因，及去考驗「決定各種的社會之喜悅某幾種特別的美德而不喜悅其他的美德」的各種原因。關於這一點，我們現在所要做的各種觀察，一定是看來頗爲複雜的，然而我相信，牠們也一定能夠告訴我們以道德史上各種變動的性質，並一定能夠供給我們以一些種一般的原理，使我們可以詳細地應用之於以後幾章之中。

社會的組織越進步，則英雄式的與隱匿式的各種美德，便更越被人們所忽視，而溫和的與社會性的各種美德，又要越被人們所注意而培養起來；這可以說是一件很明顯的事實。勇敢地去忍耐着痛苦，恐怕要算是人類所有的美德中之頭一種了，恐怕要算是在於野蠻的生活之中，一件最

明顯地違反於人類的自然衝動的行爲了；而人們之所以仍要去追求牠，那大概是因爲他們信仰着，牠比起牠的反面來，要較爲高尚些，或較爲尊貴些。在一個紊亂的，沒有組織的，以及好戰的社會之中，大勇敢與大忍耐的各種動作，是很常見的，而且是很足以決定各種事情之進程的；但是，及至社會的組織越來越增進的時候，則這類動作之表現出來的機會，便越來越少了，而就在牠們表現出來的時候，牠們所生出來的影響，也是越來越縮小的。此外，文明的感覺與習慣，以及爲着促進舒服及減少痛苦而生之無數的發明，還使社會的趨向，完全走向於一個與英雄主義不同的方向上去；換句話說，也就是這類因素，在事實上雖然是把英雄式的性格，化爲文雅及化爲軟弱，然而同時，也要算是把這種性格之勢，闖了去了。再，隱匿的行爲——在這個名詞之下，不但含有僧侶制度之意，凡是爲着要培養一種高程度的神聖習慣，而退避於現世的一切種努力，我們都可以認爲也含在於這個名詞的意義之下——自然是屬於一個原始式的社會，及屬於一個容易隔離與常有隔離之事發生的社會的。在人們的關係變成爲很密切的時候，在實業的事情變成爲很迫切的時候，以及在人們的衝動，很強烈地趨向於物質上的富有及奢侈的享受的時候，道德這種東西，在大致

上，人們便要用着社會利益的眼光來視之了，或人們簡直只會用這種眼光來視之了，而且這種之趨向，由於受着法律教育（這種教育，把道德的差異，很深地印之於人們的心靈之中，但同時，也使人們養成一種習慣，使他們總喜歡只用着一種客觀的與功利主義的標準，來測量着道德上的差異。）的影響，更加增進起來（註一）。事情是完全變了。「善」之爲人們所愛，不是因爲牠的本身是可愛的了，而是因爲牠是可以做爲達到目的的方法的了。在構成爲公正的與仁愛的人上，所必需之一切種美德，於是便是最有利於社會的了，但是在構成一種聖的或神的品格（與單純之道德的與溫和的品格不同）上，所需要的各種特性，則沒有這種促進人類幸福之直接的與明顯的趨向了，因之，牠們也就被視爲沒有什麼價值的了（註二）。在野蠻的生活之中，獸性的那部分天性，是佔在最高的位置的，而這類高等的特性，則是不顯現出來的。但在於一種物質文明很高的社會之中，則其空氣，又是既不利於牠們的發生出來，也不利於牠們之被人們所了解的。牠們所處的地位，往往都是在於這兩種社會中之一種居間的社會之中。

（註一）有一種很重要之知識上的革命，現在發生之於英國了。關於文學的與哲學的問題之討論研究，本是屬於著成

本書的人的工作，但是現在，有大部分都顯然變成爲週刊的工作了，甚至於變成爲日報的工作了。這類週刊與日報，好久以來，就已經在於政治學上，佔着重要的位置了，而在近十年來，也開始系統地論及道德學上與哲學上的問題了。因爲牠們的銷數是很大的，因爲牠們是能夠把牠們所主張之各種特別的教義，繼續不斷地反覆申論之的，及因爲讀者們是沒有耐心去讀長篇大論的文章（這種之沒有耐心，是報紙在大衆身上所養成的習慣）的，所以在形成平常受教育的英國人的思想習慣上，牠們所生之影響，便恐怕比起現時之任何種別的事情來，都要較大得多了。這種之變動，其所生之好的與壞的結果，那是很多的，而關於追尋這些結果之事，那本是將來之文化歷史家所應盡的責任，然而其中有一個，我想是在於道德學上很重要的，所以我不妨提出來。這就是，這些期刊，生有一個很重要的影響，是在於法律家身上，養成一種很好的寫文章的能力。有的人們，乃是他們的職業，使他們不能夠去寫長篇大論的成本書的，却是還很能夠用短篇文章的格式，來討論哲學上的各種問題，那麼這種人，在事實上，便變成爲在各期刊上的重要人物了。我想從前並沒有一個時候，是法律家們在文學上所佔的地位，同現在一樣重要的，或是法律的思想，對於英國哲學所生之影響，同現在一樣偉大的，而這點事實，實在是對於功利主義的進步，有很大的裨益的。

（註一）在威伯福士（Wilberforce）之實際的見解（Practical View）中，有一章書很著名，是論及基督教的現在狀況的；那麼在這一章書之中，關於這一點，有一些種好的批評。

從另一方面講來，還有一些種美德，乃是一個進化的社會之自然要生出來的產品。例如，在人

們由於野蠻的狀態，或半文明的狀態，進而至於一種有高度組織的狀態的時候，下面這幾點，一定自然而然地也跟着發生出來，無論一切種地方性的與特殊的情境爲如何，都不能阻止牠們而不使牠們發生出來。這幾點就是：報仇之合法的範圍，要被取消了去，或被減縮起來（而其取消或減縮之方法，則是把執行懲罰之事，由受害的人身上，轉移至於不受感情支配的爲社會所任命的法官身上。）（註一）；各種和平的事業，逐漸地取各種好戰式的事業而代之；文雅的與知識的興味，逐漸地濃厚起來（這對於舊日之野蠻氣十足之各種娛樂，逐漸地取而代之了。）一切階級間與一切國家間之關係，迅速地越來越變成爲嚴密起來；以及人們之想像力，由於知識上的教化，而更加增進起來。最後面這種官能，我們可以把牠看作就是體驗力，牠是把我們的道德天性與知識天性連結起來之主要的帶子。我們如果要去憐憫別人之受痛苦的話，我們一定要去體驗那種痛苦，而我們的憐憫心之強度，往往都是與我們的體驗之明瞭的程度，以成爲比例的（註二）。在南美洲發現之一種極可怕的災禍，或一回大地震之事，或一回輪船在於海洋之中觸礁而沉之事，或一次戰爭之發生出來，其引起我們同情的程度，比起一個人之死在我們的面前來，要不如得多。我們對於



一個犯人之被執行重大的刑罰，所生之非常劇烈的同情心，我們對於統治者們所生之愛慕與熱誠，以及我們對於歷史上的事實，所生之許多種特別與別人不一致的判斷，可以說，在大體上，都是由於這種原因而生的。在我們想起亞歷山大（Alexander）或愷撒（Caesar）所做之某種慷慨豪放的事情的時候，我們在心中所生之感動的情形，比起在我們想起亞歷山大曾出賣過三萬底比斯人（Thebans）去做奴隸的時候，或在我們想起亞歷山大曾在太爾（Tyro）地方，把兩千囚犯釘死在十字架上的時候，或在我們想起愷撒之得到他的令名，乃是建築在於一百一十萬人的屍首之上的時候來，那都要強烈得多。一個歷史家，如果只在他的歷史書之中，堆下許多大悲慘的事實，那是不足以使我們的心靈，在看他的書之時，發生出明顯的印象來的，只有在他應用他的天才而做大的努力以描寫那類事實，我們在心裏纔能夠有所感動。拿破崙在被囚於聖赫勒那島（St. Helena）之時，他與獄卒之爭噪，其使人們注意的程度，比起在人們想到有無數之人，都因為他的野心而致死的時候，在心中所生之印象來，要較為強烈得多。我們對於某公主被囚而泣之事，及在傳記上所發現之偶然而瑣屑的事，其在心中所生之感動的情形，比起我們對於死在一個帖木兒

(Tamerlane) 或一個巴查則特 (Bajazet) 或一個成吉思汗 (Zenghis Khan) 的劍下之無數的人而生的悲傷來，總要熱烈得多；這實在是我們的天性中之一個缺點。

(註一) 請參看黎德的自動能力論 (Essays on the Active Powers) 之第三章，第四節。

(註二) 我之說往往成爲比例，那是因爲我相信，人們也很可以強烈地體驗到別人之受痛苦，然而同時，他又可以由於別人之受到痛苦，而得到快樂。在殘忍的報仇行爲上，尤其是如此；但是我想，這種事情，也並不完全限之於報仇的行爲之上。這個問題，在後面我們論到角鬪表演之時，我想再爲考驗之。不過，有大多數殘忍的事情，都是由於鐵石心腸而做出來；而一個人之所以能有鐵石的心腸，那只是因爲他的想像遲鈍而已。

假使我們之仁愛的感情，假使這樣之爲我們的想像之奴隸，假使一種體驗的動作，乃是同情心之一種必不可少的原因及條件，則無論那一種事情，只要牠是能夠增進這種體驗的官能之範圍及能力的，便顯然是有利於溫和的各種美德的了，而教育這件事，也顯然是最具有這種的影響力的了。一個未受教育的人，對於一切階級，一切國家，一切種思想，以及一切種事物，凡是與他自己的不相同的，他都不會體驗到；可是無論那一個人，只要他的知識有了增進，他之體驗洞察之能力，也便跟着增進起來了，而因爲體驗洞察的能力增進了之故，同情心也就跟着增進起來了。但是在

這個事例上，他在知識上之增進，乃是最小的一部分。體驗的官能，也是自己增強起來的。他所讀過的每一本書，他所從事過之每種知識上的練習，都使他養成一種習慣，以使他升高至於他的感覺上所覺得的各種東西之上；以使他把他的體驗，伸進於各種新的領域之中去；並使他在他的想像之中，產生出關於別人的各種思想，感情，及性格來，而且使他在想像這些種思想，感情，及性格的時候，見得非常之清楚，而至於野蠻人不能夠設想得到的程度。所以，我們便看見，一個文雅的人，是能夠區別出感情之最微細的特點的，而且是能夠適應於這類最微細的感情特點的；再，我們還看見，人們因為具有極敏銳的人道感覺的原故，所以，他們也就是能夠依據於他們的文明程度之爲如何，而相當地對於殘忍之事，予以體驗及予以退避了。

不過，在這個地方，有一種重要的差別，是我們要弄清楚的。在殘忍這個名詞之下，含有兩種惡德；這兩種惡德，在原因上完全不相同，在結果上也大致不相同的。這就是說，有的殘忍事情，乃是發自於無情及獸性的，而另有些殘忍事情，乃是報仇式的。前者在大體上，乃是屬於剛硬的，冷淡的，以及疎忽的性格的；牠最常發現之於強盛的與征服的國家之中，及發現之於溫帶氣候之中；而且牠

的原因，十有八九乃在於體驗能力上有缺點。後者可以說女性的一種特性，牠往往是發現之於被壓迫的與受痛苦的社會之中，發現之於感情熱烈的人身上，及發現之於熱帶的氣候之中。具有強盛的報仇性格的人，往往也具有強烈的仁慈性格，具有強盛的無情性格的人，也往往具有強盛之慷慨性格，但是一個具有報仇天性的人，很少同時也具有慷慨的天性，而一個具有殘暴天性的人，更不容易同時再具有仁慈的天性了。古代的羅馬人，可以說顯然是把強盛的無情性格及強盛的慷慨性格合在一塊的，而近代的意大利人，又奇怪得很，他們的性格，乃是把反面的那兩種性格，合在一塊的。這兩種殘忍，如果我並沒有弄錯的話，我可以說，牠們是跟着文明的進步而減少的，不過牠們兩者所以減少之原因，是各不相同的，而牠們兩者之減少所能夠達到的程度，也是各不相同的。無情式的殘忍，在於一個受教育的人之敏銳的想像之前，是要消滅了去的。而報仇式的殘忍，則由於用着一種懲罰的制度以代替私人的報仇，是要減少了去的。

促進人們體驗別人痛苦，因之使人們生出憐憫別人心來的那種知識上的進步，也促進人們去體驗別人的性格及意見，因之，也使人們生出對別人仁慈之心來。在這個世界上，人們所有

之不仁慈的判斷之中，有大多數，我們都可以把牠們的原因，歸於想像上有了某種缺陷。各種學派或教派之互相仇視，其主要的理由，就是大多數的人們，都不能夠去了解對方的系統，如他們之了解自己的系統一樣，並不能夠以一種熱誠的態度來對付對方的系統，猶如他們之用那種態度來對付自己的系統一樣。一個心地寬廣及受過教育的人，大概總是具有這種知識上的同情力的；而且我們還可以說，無論在於什麼地方，只要有這種之知識上的同情存在，仇視式的爭論，就要減少了。我們對於犯人的判斷的苛刻，往往也是過分的，因為我們的想像，總覺得體驗一種動作，比起體驗一種心靈狀態來，要較為容易些。無論那一個人都能夠設想一次酒醉之事，或能夠設想一次兇暴的行事；但是沒有幾個「在天性上是很清醒或很沈靜的」人，能夠設想着那種「使一個人去做那種行為之自然的傾向。」一個生長於道德環境中的好人，在他讀到某種關於可怕的罪的敘述的時候，他就使用盡了他的想像，也是不能夠摹畫出這種罪惡的環境的；因之，在他估計這個犯人所犯的罪的大小之時，他便要這樣問着自己了：「假使我做了那種犯罪的動作，我所犯的罪會是怎樣的呢？」要想適當地去體驗我們所從不曾經驗過的一種熱烈感情的力量，或要想去

設想一種和我們自己的性格很不相同的性格，或要想去對於一種道德氣質 (moral temperaments) 之目無法紀的情形與遲鈍的情形，做任何種公正的理解；那都是需要一種想像的能力的，都是需要一種「在人類的各種稟賦中要算為最珍貴的」想像力的。就使是在於判斷我們自己的行為上，這種想像上的缺點，有時也可以看見；例如，在一個年老的人回憶他少年時的愚蠢行為之時，因為他已經失了體驗他少年時的感情的能力的原故，他對於他自己的過去所下的判斷，可以是很不公正的。一個具有壞的熱情的人，很難把他自己剖白之於一個根本是好的人之前，這其原由，並不是因為這個好人太好了，不能夠接受前者之剖白，而是因為他知識不足，不能夠了解前者之剖白。他因為並不會經驗過一種熱情之力量究竟為如何，所以他對於這種力量，便不能夠了解。一個人之所以能夠在於他的心中，想着一個萬能而純潔的上帝所下的判斷，而並不覺得有什麼不妥之處，那其唯一的原故，是在他把「無所不知的屬性」及「純潔的屬性」兩者，連在一塊起來，而加之於上帝身上，認為上帝是「全知」的，而「全知」也就含有完全的體驗力之意。總之，我們的分析研究越開拓，及我們的體驗官能越發展，則我們對於「影響着性格及影響着意見的

各種情境」所有之感覺，也便變成爲越敏銳，而對於我們在最初的時候，關於道德差異所予的估計之誇張的情形，也便見得越清楚。於是，原來所有之強烈的猜忌厭惡之心，逐漸地減低下來了。人們在於仁慈上，是有了很大的獲得了，然而在熱情上，也有了若干之損失了。

我想，這種思想，我還可以再向前推進一步。支配着我們的感情之想像，在牠之較早的與較弱的各時期上，除了對於那類指着人及指着物之具體的觀念，稍有把握的能力之外，對於各種較有抽象性的觀念，牠是沒有什麼把握之能力的；而且一個人，如果他的想像力，已經進步至於可以把握着各種抽象的觀念的程度，則這點事實，很可以做爲一個最好的證據，證明他的知識已經有進步了。文字在開端的時候，乃是象形式的或符號式的圖畫；宗教在開端的時候，乃是崇拜物件或崇拜偶像；雄辯術在開端的時候，乃是取着描畫式的，比喻式的，及訴之於感覺式的方法；哲學在開端的時候，也是神話。同樣，想像在於開端的時候，也是集中在於各個的人們身上；要逐漸地，由於一種趨向於抽象的努力，牠纔能夠進步而至於很有組織的程度；至於牠之能夠把握着一種道德的及知識的原理，則只有在於牠們的發展，已經至於一個很高的程度的時候，纔能夠達到了。所

以，忠君，愛國，以及相信大同主義，乃是道德式的熱情中之三種方式，而各自與心靈的進步上三個繼續的階段相稱合的；而且我想，這三者與宗教上的偶像崇拜，信仰教會，以及道德的教化三事——這三事，乃是宗教史上三個時期之中心觀念——也有若干之相似。

這樣的說法，其所有之真確性，當然不能夠超過只是接近於真理的程度，這是讀者很容易便可以曉得的。我們對於道德的進步，所有的知識，猶如我們對於氣候所有的知識一樣。在我們接近赤道的時候，我們便會覺得有怎樣的溫度，在我們遠離赤道的時候，我們便會覺得有怎樣的溫度，這我們在現在，算已經找到一些普遍的原則了；而且我們的經驗，也證明這些條原則在根本上乃是對的了。但是，一個高的平原，或一系山脈，或地臨海濱，以及其他種種的原因，往往都會把我們根據於這些原則所做的估計，在相當的程度上，弄成錯誤了去。同樣，在關於道德變動的歷史中，也有無數特殊的因素，如宗教的或政治的各種制度，地理上的各種情況，因襲的習慣，猜忌厭惡之心，以及友愛合作之心，都在於常態的道德進步上，生有某種遲延的，或促進的，或扭曲的影響，因之，在事實上，便似乎是把這種常態的進步改變了的。所以我所主張的命題，乃只是這樣：在事實上，有道德



的自然史這樣一種東西，也就是說，有一種確定的與有規律的秩序存在，我們的各種道德感情，就是根據於這種的秩序而開展起來；或換句話說，就是：有某一些種美德，乃是由於一種未開化的民族之處境及心靈狀態，而自動地發生出來，而另又有某一些種，則是文明之常態的與正當的產品。未開化的人們所有的各種美德，文明的人們是承認其為美德的，但是文明的人們，既不把那類美德，同未開化的人們一樣完全表現出來，也不同未開化的人們一樣把牠們列在責任表中之某個位置之上。在這些種道德的變動之中，最顯明而易見的，當然要算是這幾點了：英豪氣（無論是自動的還是被動的。）的逐漸衰退，同情心與仁慈心之逐漸增加，以及忠君的熱情，改變而為愛國與愛自由的熱情。

常常跟着文明的進步而增進起來之另外一種美德，乃是真實——真實這個名詞，我們一定要把牠所含的意義，視為不只是簡單地避免着直接的虛假而已。在平常的交際生活之中，我們很容易便可以曉得：一個人之不真實，不只是在於他說過一句曾經考慮過的謊話的時候，也在於他在敘述一件事情之時，他把那件事情之一些主要的事實，壓迫下去而不述出來，或隱瞞了去而不

說出來的時候，也在於下了某些種斷語，而在事實上並不會公平地把他所根據的理由予以證實的時候。真實的責任，在最初的時候被促迫而表現出來的方式，恐怕要算是遵守誓言了。遵守誓言這回事，在各種宗教之青年期中，佔着一個很重要的位置。後來跟着文明的逐漸進步，我們看見有三種不同方式的真實，依次地被人們提倡出來了。這三種不同方式的真實，我們可以分別名之爲實業的，政治的，與哲學的。關於第一種，我以爲牠的意義乃是指「敘述正確」或「約事踐言」；其實我們平常說「一個信實的人」，其意思也是指敘述正確或約事踐言。雖然這種的真實，在某一些事例之上，乃是爲強烈的榮耀的感覺所維持，而榮耀的感覺，又往往是與一種軍事的精神相隨伴的，然而牠常常總要算是一個實業國家所有之特別的美德；因爲，雖然實業經營之事，在事實上要予人們以許多引誘的機會，使人們去做欺騙之事，然而「互相信賴」以及「因互相信賴而生之嚴格的信實」兩者，總要算是在於實業的經營之上，佔着非常重要的位置，以至於牠們在於人們的心中，乃得到從前所決不會得到的一種價值的。在實業的國家之中，其實可以說具道德式的美德中之第一個；凡是人們視爲值得讚許的性格之中，沒有一個不含有真實的原素。人們用以區

別好人與壞人的標準，本也有一些種，然而人們所最常用到的，要算是真實了。所以我們看見，就使是在於商業上的欺騙最常見的地方，真實這種美德之高尙優美，人們還是很願意地在於理論上承認之的；而且無論那一個人，如果他是傾慕於道德的，則他所要努力去培養的重要美德中，有一個就要算是真實了。這一點，恐怕要算是彌布着一種強烈的實業精神的國家，在道德上之所以要較爲優勝於意大利，或西班牙，或愛爾蘭那類的國家——在這類國家之中，沒有那種實業的精神——之主要的理由。後一類國家所常有的特徵，乃是在品性上有一種弛放的或不穩的狀態，乃是一種喜歡誇大的嗜好，乃是在於各種小的事情上不肯誠實，乃是在相約的時候不肯踐言；而由於這類的特徵，一個已經習慣於實業的生活之受過教育的英國人，很容易便要做出這種一個推論。說：在這類國家中的人們，是完全不知有道德這回事的。但是，如果這個英國人肯做一種較爲寬廣的哲學研究，及肯做一種較爲深切的體驗，他便會覺得他的推論是錯誤的了。他便會覺得事實乃是這樣：在於實業的精神並不會侵入的地方，信實在於一般人們的心中，其在美德表上所佔的位置，很少與「彌布着實業精神的那種地方」一樣重要。實業的精神並不會侵入的地方的人們，並

不把信實視爲各種基本的道德中之一個；在於那種地方，人們之習慣於在各種小的事情上，不誠實及不信實，以及他們的生活之爲幾種「最困難於做到及最感受痛苦的美德」所裝飾（這類的情形，我們要想在於一個實業興盛的社會之中找出來，那是頗不容易的。）那不但是可能的事情，甚至於也是很普通的事情。相信命運；滿意於（及忍從於）極度的窮困及痛苦；最純淨的溫和態度；最真誠地願意幫助親戚朋友。堅信着宗教的信仰，而至於無論怎樣的殘殺，及無論怎樣的賄賂，都不足以動其心；對於犧牲，能夠以英雄式的，超越式的，以及持久式的態度以赴之——凡此種種，我們都可以在於某幾個國家（其人民乃是習慣於說謊及習慣於欺騙的國家）之中，尋找出來。

促進實業上的真實，恐怕要算是工業製造之發展，對於道德生出有利的影響來之唯一的方。式。不過，這種美德也很可以獨自發展以至於很完全的程度。而並不和政治的真實之發展相一致，換句話說，也就是很可以獨自發展以至於很完全的程度，而並不和公正無私的精神之發展相一致。所謂公正無私的精神，就是人們認爲在於辯論的事件上，所有的意見，所有的論證，以及所有的

事實，都應該充分地與公平地敘述出來。這種公正無私的精神，就是人人平常名之爲「公平」的那種習慣，牠要算是自由的社會之一種特有的特徵，牠尤其顯然是由於政治的生活而養成的。本來，人們由於辯論之事，要得到一種不公正的感覺，就是要覺得把一件事情之一方面壓迫了去，乃不公正的；這種感覺，後來便逐漸地擴展起來，以至於一切種知識的生活之上，而變成爲民族的性格中之一種重要的原素了。但是，在此一切之上，還有一種較高之知識上的美德。這就是，由於擴展了知識上的教化，特別是由於哲學上的研究，人們到了最後，便至於爲着真理而求真理之境了；便至於認爲「不受黨派的精神所羈絆，不受偏見所羈絆，以及不受熱情所羈絆，乃是他們所應盡的責任」之境了；便至於因爲愛真理之故，而要在於辯論之中，養成一種合法的精神之境了。他們在知識上所想做的，不是一個主張異說的人，而是一個哲學家了；他們在政治上所想做的，不是一個屬於某一黨派之黨徒，而是一個政治家了。

在這三種的真實之中，最後那兩種，可以說是完全屬於一種有高度文明的社會的。尤其是最後那一種，除了一個受過高度教育的人能夠達到之外，別種的人很難能夠達到；而且我們還很可

以說，牠乃是在於我們的心中，最後纔開放出來的美德之花呢。不過，政治的真實與哲學的真實兩者之發展，在事實上都被神學家們所反對，而不自然地遲延了；因為那些神學家們，在好多世紀以來，對於違反着他們的見解的著作，都完全予以壓迫，並把這種壓迫，當作他們的政策之一個主要的目的，而在事實上，於他們的這種壓迫政策行不通的時候，他們又改而用盡一切種別的方法，來挫折人們所有之公正無私的精神，及公正無私的判斷，而其最常用的方法，就是把這種正公無私的精神與判斷，拿來和罪惡的觀念連結在一塊起來，使人們覺得前者就是罪惡。

關於實業的生活對於道德所生的影響，我們在前而已經做了一些觀察了。現在，於那些觀察之外，我想只加上兩個。第一個是實業的精神，在於人們身上，創立出兩種完全不同的性格來——一種是儉約的性格，另一種是思考的性格。兩者之發源，乃是相同的，這就是說，兩者之發源，都是由於人們對於物質上的享受，一方面覺得是很有價值的，另一方面又很想得到牠；但是牠們兩者在牠們所有之美點與惡點上，則是很不相同的了。儉約的性格之主要的特徵，乃是謹慎，而思考的性格之主要的特徵，則是進取。儉約乃是生活之最好的調節者 (regulators) 中之一種。由於牠，可

以生出秩序，淡泊，溫和，自制，勤勉等的美德來，並可以生出一切種我們平常稱之爲可尊敬的美德來，但是同時，由於牠，也可以生出狹量與小氣的缺點，不能夠對別人熱誠及同情的缺點。至於思考的性格則反是；因爲思考的性格，乃是好動的，活潑的，不安定的，很容易陷於各種偉大而顯著的惡德的，對常年如一的例行事情是沒有耐心去做的，但是牠對於各種強烈的感情，對於偉大的慷慨或快意之事，則決不是有什麼不利之處的。那麼在這兩種性格之中，實業的精神到底是要取那一種爲工具而表現牠自己呢？這則要決定於地方性的各種狀況了。這就是說，儉約的性格茂盛之處，大概是在於離商業的中心較遠的地方，大概是在於財富之獲得，只有由於遲緩的與穩健的方法纔能夠達到的地方；而思考的性格，則最常見到的，乃是在於實業的大中心及財富的大中心之處。

第二，我們可以看到，實業的習慣，把未雨綢繆之舉動，弄成爲有道德意義的事情，而予牠以一種新的位置了。在神學的信仰之早先的各個時期之上，人們都把一切種發現之於他們的事情，視之爲神的命令所生的結果，而把衣食住等的問題，交給神去解決，有時甚至於還把「不對於將來做什麼預備」之事，視之爲試驗信教與否之一種試金石，並視之爲應盡的責任之一種方式呢。反

之，在於一種實業文明的社會之中，聰明的未雨綢繆事情，不但是被人們視之爲合法的，還被人們視之爲一種應盡的責任，而且視之爲一種很高尙之應盡的責任呢。一個實業式的好人，認爲在沒有能力去擔負一個家庭的生活之前，是不應該去結婚的；如果他是有了小孩的話，則他之用錢計劃，不但是要根據於他的收入與他的目前需要的關係，他還要注意到他的兒子們的教育問題，還要注意到他的女兒們的嫁妝問題，還要注意到他的家庭中每一個份子在將來之需要與事業的問題。時常總做未雨綢繆之計，乃是他的整個生活之指導原理。關於測量一個民族的文明之標準，在實業的社會中的人們看來，恐怕沒有一件事情，能夠比起未雨綢繆這回事在於一個民族之中所散布的範圍來，更要好些了。原來之神學家們的舊教義，現在在於實業的社會之中，實際消滅了去了，人們認爲牠所含的意義，不過是這樣了：我們由於努力及由於未雨綢繆都不能夠避免的那種事情，我們應該忍耐地接受之。

有好些種因素，在於文明進步的時候，是要將人類中之敬畏精神減少了去的；那麼現在，人們對於未雨綢繆這件事的態度之變動，可以說只是這些種因素中之一種而已。在功利主義派的系



統之中，有一些種感情，至多只佔着一種很模糊不清的位置，那麼敬畏這種感情，也可以說就是這類感情中之一種；因為已經由於敬畏而生出來之各種大的缺點，如成爲宗教上的迷信方式，及成爲政治上的奴態方式之缺點，到底是不是已經使敬畏成爲一種生出不快樂來的源泉，而不是成爲一種生出快樂來的源泉了呢？那是一個非常有疑問的問題。不過，雖然我們就敬畏之與快樂之關係上看，及就牠之與進步之關係上看，牠的位置可以是有疑問的；然而，不會有幾個人，不會覺得：凡是不含有一種敬畏的精神的性格，都決不能夠達到最崇高最優美的程度。在一切種道德上的善之中，敬畏可以說是我們最可以鄭重地，拿美麗這個形容詞來相加的了。但是如果我並沒有弄錯的話，我可以說，屬於逐漸進步的文明之各種習慣，乃是在大體上，與敬畏之發展相違背的。因爲敬畏之情，乃是生自於一種依賴的感覺。在彌布着宗教的思想的狀況之下，人們都相信每一種降臨之於他們的偶然事情，都是爲上帝所直接地與特別注定的，那麼養育敬畏之情的，就是這種的狀況；因之在每一種事情都充滿着一種道德的意義之時，也就是敬畏之情得以養育的時候。在很低的科學知識狀況之下，每一種奇怪的自然現象，人們都假定是由於神所予之一種直接的

干涉所生的結果，因之，便生出屈服的與恐怖的情緒來，那麼這種的科學知識狀況，也就是養育敬畏之情的。有一個政治生活的時期，乃是忠君之情，或敬畏元首之情，在於我們的諸種感情之中，佔在優越的地位的；乃是由於君權分開來之貴族政治，把馴服的與柔順的習慣，散布至於一切窮鄉僻壤之中去的；乃是革命的精神，民主的精神，以及懷疑的精神，一般的人們都不曉得的；那麼這個時期，也就是養育敬畏之情的時期。每一個大的變動，無論是在信仰上的變動還是在情境上的變動，都要同時在情緒上也生出一種變動。在自由主義中的自尊趨向；在民主主義中的平等趨向；像割東西的刀一樣之批評；把各個階級上的人們之關係，化成爲只是簡單的契約關係的經濟革命；人口之聚集在一塊；以及「把古代人們聯絡起來的許多帶子都割斷了去」之容易遷移的事情——凡此一切，都是與存在於因襲的勢力尙未破壞之前，及存在於貞潔的信仰還在毫沒有變動的時候之那種美德，不能夠相和諧的。仁愛，公正，進取，知識上的誠實，愛自由，以及痛恨迷信，現在都是在於我們的環境之中發生出來了；但是，極不相信自己，極相信別人，極單純，極溫和，以及極虔誠之那種屬於從前一個時期之最美麗的性格——這種性格，就使是在於牠成爲幻想一樣，而把牠

的各種感情，推到雲端裏去的時候，牠也是把牠的幻想，弄成爲我們的天性中的一些種最純潔的美德之源泉的——我們現在卻找不到了。在少數人的心中，於想到自然之最高處的時候，要生出一種敬畏的感情來，但是在人類中之大多數的人們看來，下面這一點雖然是一種可悲嘆的事實，卻也是一種不能夠否認的事實：控制各種現象的與永不更變的定律之被人們發見出來，是要把各種現象之道德的含義剝奪了去的。而且在他們看來，敬畏在於其中養育起來之一切種社會的狀況與政治的狀況，現在差不多都已經消滅了。敬畏之情之最美麗表現處，並不是在於美國或現代的法國那樣的民族之中，因爲這類民族，已經最充分地趨於現代化了。牠之最美麗表現處，是在於固閉的區域之中，如在士的里亞 (Styria) 或提羅爾 (Tyrol) 那類地方之中。牠之藝術的表現，在於現代的藝術家的作品之中，我們是找不出來的；我們要找這種表現，應該在於中世紀的大教堂之中找之——在這類大教堂中之敬畏的藝術表現，因爲時間過久之故，是略有所變樣了，然尚沒有什麼損傷；牠之不朽的美，經過了好多世紀了，然而現在仍舊在那裏對着我們。一個迷信的時代，猶如人類的歷史上之每一個別的時期一樣，牠是有牠之一些種特別的美德的，然而，牠們

在於一個新的進步的時期來臨之前，是一定要衰滅了去的。

由於兩性的關係而生出來之各種的美德與惡德，我們很不容易做一種普通的研究，這一方面是因為這個問題，細緻複雜得很，再一方面是因為牠們之發展的經過，很利害地為一些特別的原因所蒙蔽了。在前面我們已經考驗過的諸種道德進化之中，我們看見，常態的諸種因素所生的影響，是最有力量的，而擾亂的與促變的諸種情境所生的影響，則完全是輔助的了。各種溫和的美德之發展。英雄氣與忠君心之衰滅，以及各種實業的習慣之發展，其所根據的變動，乃是差不多在於一切種的文明狀況之下，都一定要發生出來的（註一），因之，這類發展與衰滅的歷程，其所有之大概的特徵，也差不多是在於一切的國家之中，根本上都是一樣的。但是，在於兩性關係的發展史中，各種特別的原因，如奴隸制度，或宗教上的教義，或關於婚姻的法律，都是最有力量的影響因素。在這個範圍之內，基督教所生之極大的影響。我們將在以後考驗及之。在於本章之中，我想只對於縱慾這種惡德，及各個文明的時期之影響於牠的進步之情形，略提出兩三點很普通的意見。

（註一）其主要的例外，乃是這個：在奴隸制度與進步的文明同時存在的地方，是要遲延或阻止實業的各種習慣之發

現代的著作家，常常總喜歡用着一個國家關於私生子所做的統計，來判斷那個國家之不道德的程度。這種辦法，其中所含之錯誤，我想再沒有幾種別的錯誤，能夠趕得上牠了。這種辦法，顯然是把賣淫的因素除外的；但是，就除了這種顯然的缺點不算之外，我們還可以看見，牠乃是完全忽略了下面這點事實的：有很多很多的私生子，其原因都完全不是在於縱慾。例如，在英國的許多州縣之中，有一種很流行的觀念，就是認為婚禮這回事，乃是一種回顧的美德（Retrospective virtue），而所謂回顧的美德，就是能夠把以前的種種不道德，取消了去之意；又如，在大陸上某些階級之中，也有一種很通行的習慣，就是男女之成立永久的結合，既不要舉行一種法律上的婚禮，也不要舉行一種宗教上的婚禮。不過這類的事實，雖然是很可悲痛的，然而我們如果由於牠們，便推論說，含有牠們最明顯的各個國家，牠們的人民，也是最顯然不會控制着他們之劇烈的色情的話，則那便要算是顯然謊謬的事了。瑞典國，人們向來未都把其看作在道德的階級上，乃是處在於最低的階級的，然而我們如果用私生子的數目作為標準以測量的話，則我們便要看見，私生子所以多之

主要的原因，似乎乃是在於那班立法的先生們，定了一些困難的條律，以限制婚姻，而使婚姻之事不容易舉辦（註一）。就使是在於實際的與劇烈的色情之表出上，我們也可以看見有一些差異之處，是統計之事所完全不能夠得出來的。法國人之那種儂野式的，粗鄙式的，以及誇張式的縱慾（這是法國人最令人厭惡的一種特徵）。西班牙人或意大利人之那種夢想式的，遲緩式的，以及美術式的縱慾，北方某幾種民族之那種偷竊式的與躲避式的縱慾——這幾種方式的縱慾，雖然都同樣是一種惡德所表現出來之不同的方式，然而牠們在感情上，卻是很不相同的，而且對於當時的趨向所生的影響，也是很不相同的。

（註一）請參看雷英先生（Mr. Laine）的瑞典遊記（*Travels in Sweden*）。同此一樣的原因，有人說在巴威略（*Bavaria*）也發生同此一樣的結果。

我想，氣候這種東西，一定是對於人們的各種熱情，予以促進，或予以鎮壓的。但是，除了牠對於大眾的道德，生有這種之重要的影響之外，牠對於女人的地位，女人的性格，以及女人的興味，也生有一種很有力量的間接影響；至於牠之生有這種間接的影響，則是由於牠之決定着人們的生活

是戶外的多些，還是戶內的多些，並由於牠之決定着人們所好尚之美的方式。在北方諸國家之中，其在民間所流行之美的方式，乃是側重於顏色的，而不是側重形式的。這種方式的美，在大致上，乃是容貌上之白嫩與細緻。而容貌上之白嫩與細緻，則本人如果要做苦工及時常要受太陽曬，那是一定要毀壞了去的；所以在於很窮的人們之中，我們如果想找出這種美之最高的完全來的話，那是很難辦到的。但是，南方各個國家的人們所好尚的美，則在根本上乃是平民化的了。那種兇猛的目光，只是足以促進這種平民化的美之誘惑人處，而使其成熟起來而已。這種方式的美之最完全的榜樣，我們之可以在於茅棚之中看到，猶如我們之可以在於皇宮之中找到一樣；而且美之這種普遍化的情形，我們既可以於人民的舉止之中尋得之，也可以於人民的道德之中尋得之。

不過，實行這種美德的，恐怕只限於一種半開化而又不野蠻的粗魯民族，而且一種很優雅的文明社會，恐怕往往也是不利於這種美德的發展的呢。縱慾之事，是年輕的人們，以及衰老的民族，所有的惡德。一個民族，如果牠已經達到了高度的知識文明或社會文明，而且因為牠之政治上的各種原因，便使牠所含的各個人民所有的能力(energy)，至於沒有適當的地方得以發洩的話，則

一種衰弱式的伊壁鳩魯主義，便要算是牠所應有之一種常態的狀況了。在一切大的城市之中，都有一些種誘惑，是誘惑女人的，如某些人之富有，某些人之享樂，都是的；而這類的誘惑，在事實上，對於女性的美德，尤其是致命之因；同時，在一切大的城市之中，文明式的公眾娛樂，也是趨向於這種誘惑女性的方向的。粗野的比武，乃是野蠻人之主要的享樂，然而這種享樂，是要生出殘忍之事來的。文雅的人們，其所有之興味，是戲劇式的了，是藝術式的了，而其所有的習慣，也是社會性的了，然而這種人，又會做出縱慾之事來。教育是會把許多窮困的女人，提高而至於文雅的程度，而使其適合於作較高一級的男人的伴侶，但並不是適合於做與她們同階級的男人的伴侶。在促進自制的習慣上，特別是在於阻止軍生的生活上，從事於實業之事，實在是會生過一種有利的影響的；然而，另一方面，牠由於鼓勵遲婚的原故，牠也把誘惑人的誘惑因素，大大地增加起來了。而且，在各個人中之道德的差異，其原因之生自於誘惑上的差異者，比起生自於自制上的差異者來，更要多得好多呢；而且不但在各個人中爲如此，在於各個社會中，甚至於更要如此些呢。在許多人聚居在一塊的時候，誘惑之增加，同時惡德一定也跟着增進，雖然這兩者之增進，並不一定是成爲比例的，然而



其爲同時增進也，則是無可疑義的。關於惡德之過度增進，人們向來會有一些阻止的方法，但是在這些方法中之那個自動的克制的方法，我們在歷史上看見，牠所生的影響是很小的。只有身體上的與道德上的罪惡，是最有影響力量的；而且因爲這類阻止的方法，與這類的罪惡，乃是各佔於一個天秤之兩端的原故，我們於是便很不幸地，常常看見這一端如果有了減少，那一端總是跟着便增加起來。在愛爾蘭的農民中，早婚差不多是一種很普遍的習慣。他們因爲有這種習慣，便使那種高程度的女性貞潔，那種關於女性榮譽之強烈的與嫉妒的感覺，在於他們之中，成爲可能之事了；而且好久以來，愛爾蘭的貧苦人民之所以在於歐洲出名，就是因爲這一點呢（他們當然也有許多種缺點及一些種惡德）。但是，這種的早婚習慣，也是證明愛爾蘭民族不顧將來之最顯著的證據，也是阻礙愛爾蘭在實業上得以繁榮之一種最致命的阻礙物呀。假使愛爾蘭的農民，並不那麼貞潔，他們在事實上，一定比現在更要繁榮些。假使在現在這個世紀降臨之於愛爾蘭之那個可怕的飢荒，其所降臨的人民，乃是想着積聚生活上的必需品的時候要多些，而想着避免罪惡的時候要少些，則因爲事實上受着飢餓，而死在里摩黎克（Limerick）或斯啓柏麟（Skipbreen）山下的

人們，恐怕現在還會是活着的了。

不過，前面這個關於愛爾蘭的例子，很可以表示一種道德的感情，在其發生作用的時候，其所以生的影響，是可以遠出於產生出牠來的那類情境之外去的。有一些種道德上的醜惡事情，在大陸上的每一個國家之中，有時候是要危害於教士們之不婚的誓約的；然而這類事情，在愛爾蘭的教士之中，是完全找不出來的；而且我相信，在愛爾蘭的教士之中之完全不能夠找出這種事情來，乃是沒有另外一個民族能夠趕得上的；而且這點事實，在愛爾蘭的歷史中，也是一件非常之奇異的事情，在愛爾蘭的歷史中，再也沒有一件事情，能夠比起這件事來，更要奇異些的了。愛爾蘭的教士們所有之不能夠否認的純潔，尤其值得我們注意的，是因爲（一）愛爾蘭的政府，乃是執在新教徒們之手中，因之，教士們的純潔，並沒有一種特別的審問的法律來保護牠；（二）教士們對於他們的教區中的人民，差不多是有其無限的權威的；（三）在愛爾蘭的輿論上，門戶之見是很深的，假使某一教派中之教士，在純潔上有了真正的可疑原因的話，則其他的教派，一定把這點原因，放大起來而傳播之。要想拿氣候的理由來說明這種事實，那是很不妥當的；不過我想，牠的主要原因，乃是很

顯明的。這就是，在於色慾之情正在開始發展的時候便舉行結婚的習慣，使愛爾蘭的農民們（教士們之大多數，都是由於這種農民出身。）對於不正當的性慾放縱，生有了一種極其強烈的惡感，而這種的惡感，甚至對於一定要終身過着不婚生活的教士們，也是生有很有力量的影響的。

由於前面我們所做的諸種討論，我們便可以顯然看到下面這一點了：美德與惡德之主要的性質，雖然是無論在於什麼時候，都沒有什麼變動的，但是，在理論上，依附於各種不同的美德之比例的價值，及這些種美德在實際上所達到的完全，卻是要跟着社會之向前進步，而生出一種恆常的與必然的變動的；而且在某一些種特殊的美德上，這種恆常的與必然的變動，還是有秩序的呢。再，由於前面的諸種討論，我們還可以看見：雖然是在於各種的社會之中，像道德的進步這樣的事情，是可以有的，然而，大規模之純淨的道德進步，在事實上可謂是很少的，或者簡直是並不會有過的。我們所有的獲得，很可以是較多於我們的損失的，然而無論如何，我們總是要有若干之損失的。有好些種美德，都是跟着文明的進展，而繼續地消滅了去的；而且甚至於就在最低級的文明之中，也有其牠之特別的美德，在一個好人看來，沒有一種情形，能夠比起一種被壓迫的人民，因為受着

一個暴君的束縛，而處在於痛苦的狀況之中，更要可憐些或可怖些了；但是，也沒有一種別的情形，能夠比起這種情形來，更足以引起熱情式的與堅決式的自己犧牲，英雄式的勇敢，以及真正的平等感情來的了；而且，因為這種的情形，是可以引起這些種的美德來的，所以我們可以說，自由的勝利，恐怕不但會減少人們去做道德的事物的機會，甚至於還會減弱人類所有之道德的各種能力（capacities）呢。戰爭當然是一種很可怕的罪惡，但是同時，牠也是英豪氣的各種美德——這類美德，在太平的時候，是一定零落凋殘的——之發源地。就使是賭場，牠也在於那些熟練的賭徒身上，養成一種道德的精神；這就是說，牠可以使那些熟練的賭徒們，支配着他們之想贏錢的欲望，而在輸錢的時候，還持着一種鎮靜的態度；而這種的鎮靜態度，我們很不容易在於別種的場合之下，看見有人表示得如此之完全。

在現在各個的民族之中，在文明上所有的差異，還是非常之大的，所以我們從空間的觀點上看來，其所見的現象，竟是和從時間的觀點上看來所見的一樣的，因為差不多每一種過去的文明，我們在現在，都可以看見其代表。但是，這類的差異，在其臨着知識的極端普及及知識的極端簡單

化的時候，在其臨着交通工具的極端進步的時候，在其臨着「顯然要把整個歐洲化成爲一個民主集權的大合衆國」之政治上與軍事上的諸種原因的時候，便要很快地消滅了去了。當然，有些人們相信，這類之重要的文明變動，在大體上，乃是有益的；但是，就使在於這班人們看來，在於這類的變動之中，也很有其不少之可悲的因素存在。在歐洲之那些小的國家，本是很快便要從歐洲的地圖之中，消滅了去的；然而牠們，除了在財政上繁榮，居民有好的物質生活，以及有政治上的自由和平的嗜好，及知識上的進步，（後面這三點，乃是在於有些小國家上有之，並非這些小國家都有之。）之外，牠們還要算是保留着知足的精神，安靜的精神，以及尊敬的精神（這三種精神，在於現代的文明之中，顯然是沒有的。）之一些主要的地方呢；而且牠們的安全，無論在什麼時候，都要算是測量國際道德之一個最沒有含糊性的標準呢。僧侶制度，雖然在我們把牠推廣至於過度的時候，牠是會成爲有害的，然而，因爲牠是特別適合於某一類的性格的，所以牠對於人類的幸福，實在也是有所貢獻的；而且，想把牠趕出歐洲去之那個報仇式的，及近視式的革命，乃是把「糾正我們現在這個時代之過度的實業主義之最好的糾正因素」中之一個，毀壞了去而已。爲着一個國家

之利益起見，牠是應該達到現在所有的進步國家中之那個最進步的方式的；但是，爲着社會全體的利益起見，一切的國家，是不是應該都達到同樣的方式（就使這種方式是最進步的）呢？這卻是一個非常有疑問的問題了。各種很不相同的情境所生的影響，在促使道德的發展趨於完全之境上，乃是絕對必需的。例如，階級的代表制，其帶到政治的範圍中來之各種的能力與各種的道德性格，比起在一個階級具有絕對大的力量時所表現出來之各種能力與各種道德性格來，其複雜的程度，那是要高得多了，然而這一點，就是由於階級的代表制所生的諸種偉大的政治利益中之一種；而且，內部很複雜的帝國，其內部之各種不同程度的文明，乃是生出各種不同的道德品性來的，而且這類不同的道德品性，又是互相動作及互相完成的，然而這一點，也就是由於內部很複雜的帝國所生的諸種偉大的政治利益中之一種。英國人因爲在印度與澳洲做着粗笨的工作，曾得了一種性格，是現在不能夠在英國消逝了去的。

關於知識的進步與道德的進步兩者之關係的問題，近年以來，非常之受人們所注意；那麼我在前面所講的種種，我希望對於這種問題的解決，已經是很足以予相當的幫助了。有人曾經說過，

研究人類進步的歷史家，應該把他們的注意，完全放在知識的各種因素之上；因為在實際上，並沒有道德史那樣的一種東西存在；道德在根本上乃是靜止的，最粗野的野蠻人，在道德上的進步，也猶如我們自己一樣。我是反對這種見解的，我在前面會這樣主張過：我們可以稱之為道德的根本原素的那種東西，雖然是沒有變動的，然而，在由於環境的需要而生的道德標準上，及在人們對於各種特殊的美德所予之相對的價值上，卻是有一種恆常的與必然的變動的；而且這種之變動，乃又是普通的歷史上之各個最重要的分枝中之一個呢。有一些別的著作家，曾經這樣說過：這種的變動，在實際上雖然的確是有的，而且這種之變動，雖然在這個世界上，也是非常之重要的，然而，我們一定要把牠，視為就是由於知識上的原因，所生出來的結果纔成，因為在事實上，知識的變動，是產生出道德的變動來的。這種的說法，我們在前面已經看見過，是有若干之真理的成分，存在於其中的，然而在我想來，只有把牠予以很大的修正，牠纔能夠是一個可取的說法。我們在歷史上顯然看見，無論是在知識上有偉大的成就之個人，還是在知識上有偉大的成就之時代，都並不是同時在於道德上，也有偉大的優勝處；而且我們還顯然看見，知識上與物質上的文明，往往都是和很邪

惡的人心，同時存在的。在某幾方面上，知識的進步狀況，實在並不是有利於道德的進步的。許多的人們之聚集於大的城市之中（大的城市，在事實上，總是進步與文明之中心點。）本來就是物質上的進步與知識上的進步之最重要的原因中之一種；但是同時，大的城市，也實在是惡德之特別的發源地；而且大的城市，除了產生了惡德之外，是不是牠還生有同量之美德，那卻是非常有疑問的問題了，因為在於人口較少的地方，人們之生活，更要有密切的關係些，而在這種地方，各種含有社會性的美德，也許更更容易培養起來些呢。有許多種最美麗的道德熱情，其發生出來，可以說都是由於一種很有力量的信仰力；而這種信仰力，在於知識程度很高的人們的心中，是很不容易找出來的，因為這類人們的心靈，對於錯誤的可能性，互相衝突的論證，以及有影響力量的情境，乃是覺得很敏銳的。文明這種東西，從大體上講，其壓迫犯罪，比起壓迫惡起來，要較為有效些。牠對於溫和的、仁慈的、以及社會的各種美德，乃是很有利的，而且在於沒有奴隸制度的地方，對於實業的各種美德，也是很有利的，同時對於知識的各種美德，也是一個特別的乳母；但是，在大體上講，牠對於自己犧牲、或熱誠、或敬畏、或貞潔之類的美德之產生，卻並不是同樣有利的了。



不過，受着文明的影響而生的那些道德變動，則是在大體上，我們到了最後，還是可以歸之於知識上的各種原因的，因為這類知識上的原因，乃是文明生活的整個結構之基礎。如我們在前面曾經看見過，知識上的各種原因，有時候固然是發生直接的影響的，然而牠們常常所發生的影響，乃只是間接的而已，這就是說，牠們常常只產生生活上的各種習慣，而由於這類生活上的習慣，乃又再產生出一些種關於責任的新概念來。人們的道德，其受着他們之職業所支配之處，比起受着他們的意見所支配之處要多些。一種美德，在起初的時候，大概總是由於受着各種情境的影響而成立，及到後來，人們纔把牠當作一種模範，而建立他們的各種學說。例如，有一些種地理上的或別方面的狀況，本是使某一個國家成爲軍事的國家，而另一個國家又成爲實業的國家的，那麼同時，牠們也會在於這兩個國家中之每一個國家之中，產生出一種實際上的特殊道德來；而且關於各種的美德之相對的重要性，也會生出一些種概念來，而這些種概念，與本國家之實際上的特殊道德是相符合的，然而和另外那個國家中所生出來的概念，則有很大之不同。這是實在的事實；就使這兩個國家中所有之知識的量數，在根本上是相等，那也不足以毀壞這種事實。

在前面，我已經依照着我的主題所需要，而把各種的問題，充分地討論過了。那麼現在，我想在於本章之末，把人們對於歷史所做之諸種道德的判斷之中，所含有之幾種很普通的錯誤，指出來；並對於可以自各種的道德的性質之中，引伸出來之幾種重要的結論，也予以一種說明。

大多數的人們，在政治的判斷上所持的道德標準，比起他們在私人的事情（在這類事情上，他們自己的利益是有關係的。）上所持的道德標準來，恐怕總要減低得好多。人們在私生活中，往往是非常之謹慎的，但對於政治上之最不道德的事情，如政治上之不誠實，及政治上的激烈行動，他們卻往往都予以原諒，而認為是對的；這可以說是非常之普通的事情，恐怕沒有別的事情，能夠比這種事情更普通了。因此，我們如果根據着他們對於政治最不道德的事情所予的原諒，而死板地推說那就是他們所有之普通的道德情操的話，那便要是完全錯誤的事了。再，由於一種精巧之道德上的似非而或是之理論，我們又常常看見，政治上的各種罪惡，乃是和民族之各種美德，有其很密切的關係的。一個民族，如果牠的特性是順從的，溫和的，及忠君的，則在事實上，他就會因為這類的特性，而受制於一個暴虐的政府；但是人民之這類的特性，也並不是對於統治者們，從不會

發生一種最有害的影響過，因之，統治者們所做之那無數的強暴式與侵犯式的行爲，在歷史上人們之都認爲是他們所代表的那個民族所做的行爲，認爲那類行爲乃是那個民族的特性，其實那完全是錯誤的（註一）。此外，有一些種特殊的美德，及一些種特殊的惡德，乃是很明顯地爲人們所共鑒的，但同時，也有一些別種特殊的美德及惡德，論力量，至少是和前一類的美德與惡德相等的，然而牠們在歷史上，差不多簡直不會被人們所注意到。例如教派間之仇恨，恐怖的教案虐殺，盲目地痛恨着進步之事，不高尚地採用着一切種損害別人的與限制別人的原理，強烈之階級的自私自利心，堅決地維持着知識上的與政治上的迷信，關於一些種細小之教義上的問題，或服裝上的問題，或燭盤上的問題，所做之嬰孩氣的與怪誕式的爭論——凡此一切，都是教會的歷史中之一些重要的特點，牠們自然而然地，要引起人們去把教會式的知識與道德，視爲差不多是處在於最低的階級之上，雖然這樣的看法，是很不公正的，然而人們之自然而然而要因之而做如此看法，則是無可疑義的。這些事實，實在是在於歷史上，最明顯地表現出來之教會所生的影響。但是，牧師對於他的教區所生之文明化的與道德化的影響；他用着他之單純的，不炫耀的，以及不自利自私的熱

誠，而教育着那班無知識人，而指導着那班誤入迷途的人，而使那班悲慘的人得到舒服，而使那班恐怖着瘟疫的人膽壯起來，而使那班將死的人得到一種神的感動；他用着無數的方法，在他的那個小小的教區之中，將人們所有之罪惡的情慾減輕了去，將人們所有之粗蠻的舉動化為文雅起來，將人們之靈魂提高起來及化為純潔起來——凡此一切事情，在一個精細的觀察者看來，雖然是很明瞭的，但是在於歷史的記載上，牠們並不是那麼明顯而易見的，而且總是繼續不斷地為各歷史家所忽略了去的。本來，我們如果把一個社會所有的特性，斷定為就是構成牠的各個份子所有的特性的話，那一定總是很危險的；但是，我們可以說，沒有一件別的事情，我們之應用這種判斷的方法於其中，其錯誤的程度，能夠和我們之應用這種判斷的方法之於教會的歷史上，一樣的了。因為沒有一類別的人，他們之特殊的優點，能夠更比此曖昧了，他們在團體行動中之心靈上與道德上的缺點，能夠更比此明顯了。再，在於各個民族之中，其所有之道德的動機，是很不相同的；如果我們把某一個國家中的標準，應用到另外一個國家上去，則很嚴重的誤解，便要發生出來了。例如，法國民族所有之各種主要的民族美德，乃是由於一種很強烈的同情心而生出來的；這種同情心，

也是法國人所有之幾種最美麗的知識上特點之基礎，也是他們所有之社會性的各種習慣之基礎，也是他們在歐洲生出無匹的影響來之基礎。沒有一個別的民族，能夠同法國人一樣，對於在他們的國境之外之民族所做的爭自由運動，也予以一種習慣的與明顯的同情了。沒有一種別的民族的文學，能夠同法國的文學一樣，那麼表現着有擴展性與有普遍性的創造因素的了，那麼能夠把外國的思想，精巧地註釋起來的了，那麼能夠把外國的思想，慷慨地珍重着的了。一個國家，爲着要幫助另一個受痛苦的國家之解除痛苦，因而便從事於毫無自私之念的戰爭，而同時，一般的人民又非常熱心於從事這種戰爭之事，我想除了法國之外，很難再有一個別的國家了。法國民族所犯的罪惡是很多的，而且是很惡的，但是大部分我們都應該予以原諒，因爲他們的心，全都是爲愛所支配的。至於盎格羅薩克遜 (Anglo-Saxon) 的民族，則反是。他們有的時候，雖然也生有強烈而暫時的熱情，然而那種熱情，總是狹隘的，沒有同情的因素的。他們的民族美德，由之而發生出來之大源泉，乃是責任的感覺；這種責任的感覺，就是去追求他們所相信爲對的一種行爲之能力，和同情心，或仁惠心，或熱誠之心，或成功之心，都沒有什麼關係。在許多種美麗的特性上，及在有些種

偉大的特性上，別的民族比起他們來，是要較優得許多的。盎格羅薩克遜民族之較優於一切種別的民族之地方，乃是在於他們之中，曾生出華盛頓（Washington）那樣的人，或曾生出罕潑騰（Hampden）那樣的人；這樣的人，對於名譽之事確是並不注意的，但是對於榮耀之事，卻又是很注意的；這樣的人，把崇高偉大的公正美德，視為他們生活的指導原理；由於大多數艱難困苦的情況之中，我們看見，他們對於他們相信為他們的責任的行為，是一定要去做，沒有一種外界的引誘，沒有一種內部的熱情，能夠影響他們，而使他們的決心，有絲毫之改動。這也是古羅馬人的特性，尤其是奧埋略（Marcus Aurelius）的特性。英國那種反抗奴隸制之不疲倦的，不炫耀的，及不圖榮的運動，恐怕總要算是含在民族史中那三四頁完全論及美德的地方的材料罷。

（註一）這一點，我想在奧地利人上，尤其是如此。

雖然我們不能夠說，每一種美德都是另外一種美德之反面，然而我們卻實在可以說，各種的美德，乃是自然而然地，依照着愛力的或適合性的原理（這類原理，是各類美德之結合在一塊的要素）分別聚合起來，以成爲各組的。英雄式的，溫和式的，實業式的，知識式的各種美德，就是依照

着這類的原理，而區分爲各個不相同的組的。在有些種事例之上，這一組之發展，雖然的確並不是不能夠和另外一組之存在相和諧的，然而牠也卻實在是不能夠和另外一組之佔優勢相和諧的。在一個滿佈着強烈的實業精神之社會中，「知足」不能夠作爲指導的美德；在一個建築在軍事的精神之上的社會之中，馴服的及忍痛的美德，也不能夠作爲指導的美德；在一個把信仰的精神，視爲善的主要原素的社會之中，知識式的美德，也不能佔在指導的地位；然而這類社會中之每一個，總要算是某一類特殊的美德所佔有之一個特殊的範圍。一種美德所有之特殊的美，其根據於構成牠的各個原素的地方，並不如根據那些原素之互相結合起來之比例多。蘇格拉底的性格，伽圖的性格，拜厄德 (Bayard) 的性格，芬乃龍 (Fenelon) 的性格，以及聖法蘭西斯 (St. Francis) 的性格，都是很優美的，然而牠們在根本上乃是不相同，而且這種不相同，不只是在於優美的程度上而已。要想把聖法蘭西斯所有之特殊性格，加在於伽圖的身上，或把伽圖的，加之於聖法蘭西斯身上，那其爲荒謬的事情，猶如要想把阿坡羅 (Apollo) 的美與雷奧科溫 (Lacoon) 的美，兩者都混合在於一個石像之中一樣，或如想把微光的美與中午的太陽的美，兩者都混合在於一個風景

之中一樣。謙讓這種美德，乃是僧侶所有的各種美德之真正原素與基礎。我們如果從古代的斯多噶派的人們身上，或從近代的英國人身上，取去了驕傲的原素，而代以謙讓的美德的話，則我們便要算把他們所有之許多種最尊貴的美德之基礎，毀壞了去了。在一個女人身上要算是美德的那類特性，不會有一種不是在於一個男人身上，也要算是一種美德的；但是，構成爲一個完全的女人那類特性，卻一定是不適合於一個完全的男人的。在這點上，道德上的事情，猶如身體上的事情一樣。男人的美麗處，並不就是女人的美麗處，小孩的美麗處，並不和大人美麗處一樣，一個意大利人的美麗處，也並不和一個英國人的美麗處一樣。一切種的性格，並不都是善的，猶如一切人的容貌，也並不都是美麗的一樣；然而在事實上有許多種善的模型，也猶如在事實上有許多種美的模型一樣。

這種最重要的真理，我們可以敘述爲一種與此稍爲不同的方式。無論在什麼時候，只要一個人在於某一種美德上，有了特別明顯的缺陷，則我們當然便可以說，他的性格是不完全的；但我們卻不能夠因此就說，他在別的方面上，也是不道德的，及沒有美德的。不過，往往有某種之美德，乃是



我們可以稱之爲基本的美德的；牠往往被人們推崇得非常高，而成爲道德之最重要的條件，所以我們很可以妥當地說：一個人，如果他是完全忽略這種基本的美德的的話，則他便是完全沒有受過道德的教養的。至於基本的美德，並不是一成不變的，而是跟着時代的不同，跟着民族的不同，以及跟着階級的不同，而有所變異的。例如，在古代的共和國之中，愛國就是基本的美德，因爲這種美德，在那個時候，人們都非常之用心地去培養之，所以及其結果，人們之對於牠，立刻便會覺是他們的責任中之一種最明顯而且最重要的責任。現在在於我們的社會之中，則很含有私人性質的美德，又很可以和完全不與民族的利益有關係的美德，同時並存。在僧侶的勢力彌漫的時期，敬畏式的服從精神，乃是基本的美德，乃是一切種道德上的進步之基礎；在騎士的時期，這種敬畏式的服從精神，也是基本的美德，不過其形式稍微有一點變動而已；但是在現在，我們常常可以在於一個好人身上，找不到這種精神，這是因爲他的道德能力之在於現在這種社會之中，乃是被培養而趨向於各種別的方向了的。信實與誠實，乃是在實業社會中的基本美德，這是我在前面已經說的；但牠們並不是在於別種社會中的基本美德。貞潔在英國，至少是女性的一種基本美德，但他很難

說是男人的一種基本美德，而且牠之爲女性的基本美德，並不是在於一切時代上皆然，也並不是在於一切國家中皆然。現在人們所認爲一個道德的歷史家所應該做的工作之中，我覺得沒有一種工作，能夠比起去在於每個時期上，找出基本的美德來，更要重要了，因爲基本的美德，對於一切種別的美德之位置，能夠予以很高程度的約束。

由於我在前面所提出的種種討論，我們應該可以看見：我們如果絕對地把一種性格提出來，認爲是一切的人們都一定要遵守的模範的話，則其危險是很大的一種性格，在自己的那一類之中，可以是很完全的，然而沒有一種性格，能夠把一切種性格之完全都含有之；因爲，我在前面已經講過，一種性格之完全，不只是依賴於構成那種性格之各種美德，也依賴於這些種美德之秩序及優越情形。在一種理想的性格上，我們所能夠希望有的一切，只是牠在牠自己那一類中，應該是完全的，在牠那個時代上所最需要的那種方式，牠是應該能夠表現出來的，再牠對於人類，應該是最寬廣的用途的。基督教那一類的性格，就是溫和式的各種美德之理想化，猶如斯多噶派那一類的性格，乃是英雄式的各種美德之理想化一樣；而且在支配文明上，基督教之所以比起斯多噶主

義來要較爲適宜得許多，這也是各種理由中之一個呢，因爲社會如果越有組織及越文明化，則溫  
和式的各種美德的適用範圍便愈廣大，而英雄式的各種美德的適用範圍也便愈縮小。

把一切種的性格，都化之爲一種性格之事，可以說乃是道德上的不能容忍（moral intol-  
erance）。而關於這種道德上的不能容忍之歷史，則我想向來都不曾被人們做過正確可靠的考驗  
過；不過在本書之後面，我想可以時常有機會來注意及之。人們平常都把他們自己之興味與優點，  
拿來作測量一切種的善之標準，因之，便把一切種與他們自己之興味或優點很不相同的事情，都  
視之爲不完全的，或低下的，或次等的；這種事實，我想不會有一個人不會看見的了。人們平常對於  
這種事實，大概都認爲是由於驕傲而成的；然而在我看來，在於大多數的事例上，恐怕乃是由於想  
像上有了缺陷，由於大多數的人們，不能夠在於他們的心靈之中，想像出另外一種性格，根本和他  
們自己的性格不同。一個好人，對於一個具有他自己那一種性格而又具有得很不完全的人，往往  
容易予以同情，而對於一個具有另外一種性格而又具有得很完全的人，則又往往不容易予以同  
情。國際間之極難得到真正友誼的結合，尤其是在於各個國家之間，人種也不相同的時候，這種真

正友誼的結合更難得到；那麼這種事實之原因，可以說有一個就是這種想像上之缺陷，猶如歷史上的原因或偶然之利益上的歧異，也是這種事實之原因一樣。每一個民族，在道德上，都有一種特別的優點，每一個民族，都把牠自己所優長而牠的近鄰又特別缺陷的那一類美德，尊視之爲非常之偉大，無匹的偉大。對於自己具有得最少而近鄰又具有得最多的那一類惡德，每一個民族，又都以一種厭惡的態度來視之。於是，每一個民族對於另外一個民族，便都生有一種蔑視與嫌惡合在一塊之混合感情來了；這種混合的感情，知識程度很高的人當然是可以沒有的，但是一般的人們則不能夠避免。

每一個人所有的性格的方式，一部分依賴於他之天賦的氣質，另一部分則依賴於外界的各種情境。一個尚武的社會，一個文雅的社會，一個實業的社會，都各需要牠之特殊的性格，都各引起牠所需要之特殊的性格來，並都各產生出牠所應有的那一類性格來。如果有一個人具有了一種與他的社會不相適合的性格——例如，有一個人，生在於軍事鬭爭很劇烈的社會之中，卻是他具有了一種性格，乃是要把溫和的或謙讓的美德，表現至於最完全的程度的——則他便要沒有適

當的活動範圍，他便要和他的時代衝突，他的性格，便要視為不利的性格。他與他的社會之這種的衝突所生的影響，不但是他不會受到人們所讚許，猶如他所應受到人們所讚許的那樣，他在發展他自己所特有的各種美德上，其所達到的成功，還決不會如他的各種美德在於各種別的狀況之下，所能夠達到的那樣。每一件事物，都會是和他相衝突的——教育的勢力，社會的習慣，人類的意見，甚至於他自己的責任感覺，都會是和他相衝突的。那麼因為在他旁邊的人，所有之已經發展至於最高程度的性格，乃是和他自己的不同的，所以在他努力去改進他的生活的時候，他便不得不把天賦給他之優秀的特性，磨鈍了去了。反之，如果有一個具有英雄特性的人，生在一個極尊重英雄的社會之中，則他不但在被人們之讚許上，要增加得好多，他還要在於有利的情境之下，把英雄主義推至於一個很高的點——推至於一個在別的情境之下所不能夠達到之高點。所以，變動的情境，是要產生變動的性情的，因之，道德史也便是可能的，而把道德史與普通的歷史結合在一塊起來之事，也便是必需的了。各種的宗教，如果把牠們當作道德的教師看的話，則只有在於牠們的道德教義，乃是和牠們的那個時代的趨向相一致的時候，牠們纔能夠是實現的與有效的。如果在

一種宗教中之一部分，並不是這樣的的話，則那部分便要如果不是顯然被廢棄了去，便要是被精化起來而改變了本色，或要是被人們很巧妙地忽略了去。伊壁鳩魯學派與斯多噶學派，可謂曾貢獻給我們這個世界以兩種完全不同的道德原型；那麼在於古人之中，因為有這兩種學派同時存在的原故，所以便使人們明白地曉得，道德上的美德，是可以有其不同的種類的；因為這兩個學派中之每一個，雖然時常都會達到過一種佔優越位置的程度，然而兩者之中無論那一個，都不會達到完全毀滅另一個，或達到完全破壞另一個的信用程度。

組成爲人類道德的條件的，有兩種原素；不過關於這兩個原素，我們所有之綜合的知識，差不多只限於一個而已。關於政治上的原因，或社會上的原因，或知識上的原因之影響於我們的性格的情形，我們是知道得很多的，但是，關於支配着我們天賦的根性之各種定律，及關於各個的人們，或各個民族，在道德上所有之自然的差異，其原因是什麼，及其程度是若何，則我們都不怎麼知道有什麼了。不過我想，凡是曾對於這個問題做過一般思想的人，大多數都會得到下面這種的結論：醫學這種東西，因爲是可以把道德上的各種傾向之物質上的原因，表現出來的，所以牠的進步，大

概可以在於我們的能力所能夠達到的範圍之內，對於這個問題之解決，予以很多的知識。在人類知識所有的一切分枝之中，醫學這一枝，可以說是現在所已經得到的結果，仍顯然是最不完全的與最含暫時性的；可以說是尙待開闢的範圍還是最廣的；可以說是人們的精神，如果能夠放在牠的身上，猶如前一世紀人們的精神之放在搬運機器之發明，及放在別種實業上的發明之一樣，則其很多燦爛輝煌的結果，便可以在於我們的希望之中了。在現在，最足以致人死命的疾病中有幾種，其原因差不多是我們所絕對不能夠曉得的；但同時，在醫學上也有很多種只根據於經驗之最好的治療方法；這是人們所常常承認的事情。吸氣（*inhalation*）的醫術，現在還是在於幼稚的時期之中，然而，就是由於這種吸氣的方法，自然乃在於生物們身上，生出大多數的疾病來，及在於生物們身上，將大多數的疾病，治好了去。電的療病能力——在我們所已經知道之一切種發動力之中，電之這種能力，可以說是最和生命相像了——可以說現在還是一塊尙未開發的土地。麻醉藥之發見，已經在於我們今日這個時代，開闢了一個非常重要的範圍了；而且在某些種物質的狀況之下，外界的各種暗示之能夠支配着感情與情緒之全部進程，是已經得到證明的事實了；而這

種事實，很可以更進一步而對於減輕痛苦有所貢獻，或對於「培根認為是醫生們施術之一種目的」之無痛苦的死，有所貢獻。不過，在博愛家的眼光之中，及在哲學家的眼光之中，在醫學上我們所希望其能生出來之一切種結果中之最大的結果，或在任何種別的學術上，我們所希望其能生出來之一切結果中之最大的結果，在我想來，應該在於「關於我們的身體與我們的道德天性兩者的關係的研究」之中，去尋求之。所以，一個人，如果他曾經把他所做過之種種片斷的觀察，擴張起來，組成系統起來，及應用起來，因之便把道德的病理學提高起來，而使其變成爲一種科學的話，則他恐怕要算是在於人類的知識權威者中，佔有一個地位的了。中世紀的僧侶之節食與放血，減低性慾或增進性慾的藥物，神經病的治療，在瘋狂及閹割事件上所生之道德的影響，腦相學的研究，在身體的發展的各個時期上，跟着而生之道德上的變動，以及有一些種影響於性格與知識的疾病——這類疾病，足以將性格的整個組織改變了去，有時這種改變還是永遠的，而且由於改變性格的原故，牠們還間接而影響於知識上的判斷（註一）——可以說都是道德的病理學這樣一種科學所要研究的事實中的一些例子。心靈與身體這兩種東西，乃是有其很密切之關係的，所以



就使是那班最喜歡反對唯物論的人們，都願意承認兩者中之每一方面，都是繼續不斷地影響着另外那一方面的。忽然而現的情緒之會使脈搏速起來，及使面部變白及變動紅，以及恐怖的情緒所生之驚呆的影響，都是爲我們所很熟悉之心靈影響身體的例子；至於身體對於根性所生之更有力量與更有永久性的影響，則是我們更有無數的觀察可以證明的了。因此，我們很可以說，這種身體對於根性所生的影響，可以推廣而至於我們的道德天性之一切部分上去；也很可以說，每一種熱情或每一種特性式的趨向，都有其一種屬於物質上的原因；還很可以說，我們如果知道了前兩事，則我們便可以把道德上的許多種疾病，系統地用着醫術來治療，猶如我們現在之治療身體上的疾病一樣了。這類關於道德病理學的知識，除了在實際上，有其說不出的重要性之外，還可以在於哲學上，有其一種很大的價值；這就是說，在關於我們道德的各種特性之研究上，牠可以放出一種新的光明來；牠可以使我們去對於氣候之影響於道德的情形，做着一種透澈的研究；並可以使人種影響於道德的那個大問題，由於人們單靠思想的研究之中，解放出來，而另安置之於實驗的鞏固基礎之上。因之，牠和歷史學家所做的研究，便會是互相補充互相裨益的。

(註一)關於這點，有一些很好的事例，在於喀巴尼思 (Cabanis) 之人類的身體與道德之關係 (Rapports du Physique et du Moral de l'Homme) 之中。請參看之。

不過，這類關於道德病理學方面之各種的發見，恐怕離所要達到的目的遠得很，而且關於牠們之討論，也並不是在於本書的研究範圍之內，所以我們現在想不多講及牠們了。我們目前的目的，只是要把外界的各種情境對於道德所發生的影響，尋求出來；要把在各個時期上，人們所提出來認為是道德的理想，到底是什麼東西，考究出來；要把這類道德的理想，在推用之於實際生活的時候，其能夠達到的程度是怎樣的，考究出來；並把促成牠們改變，或使牠們減弱，或將牠們毀滅了去的種種原因，考究出來。

