

人 生 哲 學

其 起 原 及 其 發 展

克魯泡特金全集第五卷

人生哲學：其起原及其發展

獻給同志述堯

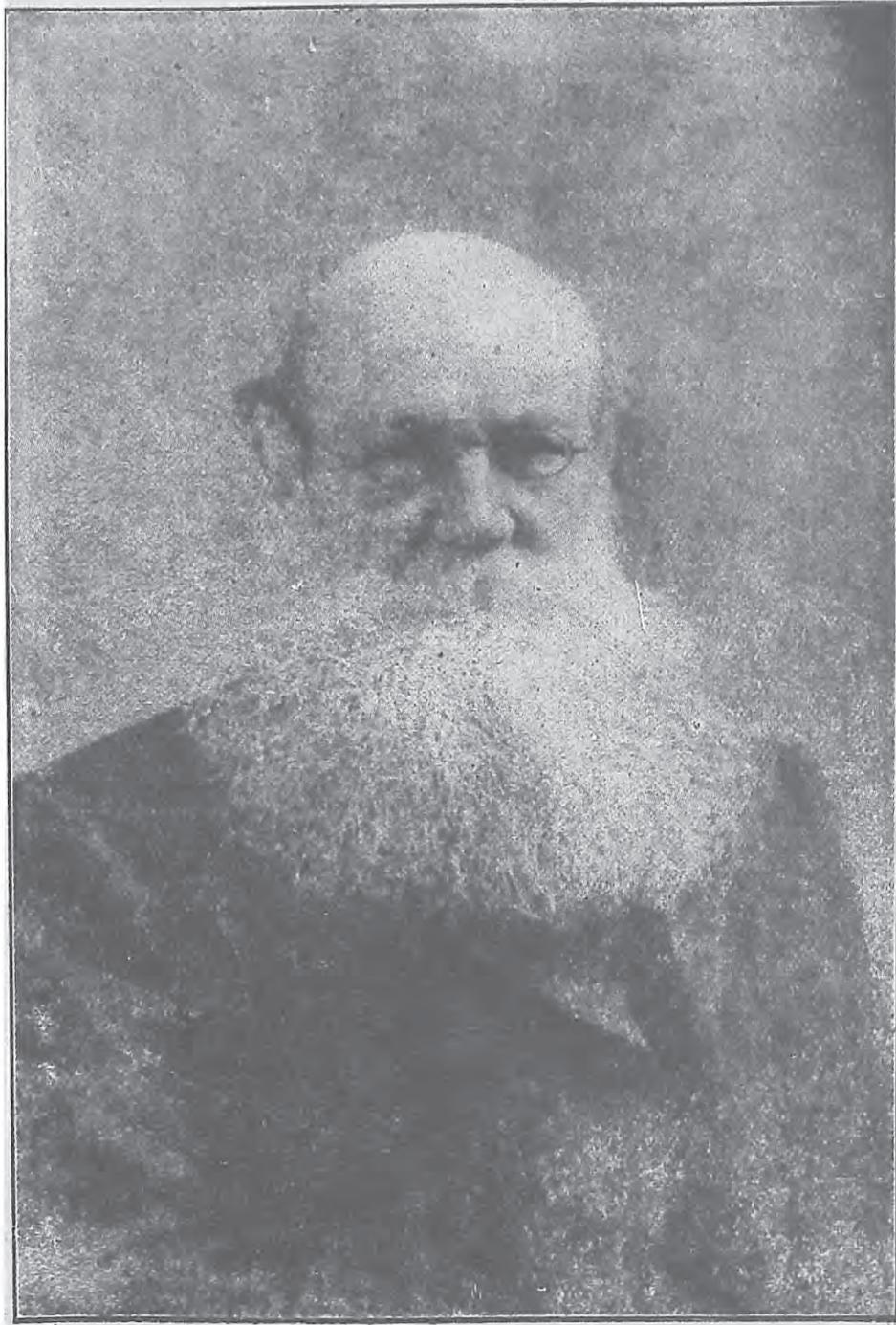
——譯者

P. Kropotkin



(村夫落脫米得在)宅佳的他和金特泡魯克

P. Kropotkin



像 金 特 泡 魯 克

M. J. Guyau



友居家學哲才天年青國法

Max Nettlau



羅特奈人之一說學氏克究研者譯導指

人生哲學其起原及其發展 目錄

克氏人生哲學之解說……………一三五

譯者序……………一六

第八章 從霍布士到斯賓諾沙與洛克之人生哲學底進

化……………一

——近代人生哲學之二潮流——霍布士與其道德學說——苦特華斯與昆布蘭

——斯賓諾沙底人生哲學——洛克——克拉克——萊布尼茲……………

第九章 十七世紀與十八世紀之法國道德學說……………四九

——法國新哲學之產生——孟坦尼與沙隆——笛卡兒——伽桑狄——伯勒——

人生哲學其起原及其發展下編目錄

人生哲學其起源及其發展下編目錄

——拉洛席福科——拉布律耶——拉美脫理——海爾威舉——候爾巴赫——百
科全書派——摩勒里與馬伯黎——孟德斯鳩——福祿特爾與盧梭——杜爾各
與孔多塞

第十章 從沙甫慈伯利到亞丹斯密底感情之人生哲學

.....九一

——沙甫慈伯利——道德感情之獨特的性質——沙甫慈伯利在後代人生哲學
中之影響——赫起遜——休謨——人類傾向之經驗派的研究——亞丹斯密——
——在同情之感情中的道德之基礎

第十一章 康德及其德國繼承者底道德哲學.....一三七

——德國道德學說之進化——康德底人生哲學中之意志與至上命令——道德
之立學——費希特——謝林——黑格兒——詩萊爾馬哈

第十二章 十九世紀前期之道德學說……………一七一

- 十九世紀初期英國思想家之道德學說——麥金道虛與斯提華特——邊沁
- 小彌爾——叔本華——古然與儒弗拉——孔德與實證主義——人道教——實證主義之道德——利特雷——費兒巴赫

第十三章 社會主義與進化論之人生哲學……………二二五

- 正義之概念底進化——社會主義之人生哲學——聖西門福利葉與湯文——蒲魯東——進化論之人生哲學——達爾文與赫胥黎

第十四章 斯賓塞底道德學說……………二七七

- 「進化論的」人生哲學之問題——從社會學之立足點所見的人間道德概念之發達——利己主義與利他主義——正義與慈善——國家及其在社會生活中之任務

第十五章 居友底人生哲學……………三三七

——無義務無制裁之道德——『道德的生殖力』——居友底道德學說中的自己犧牲之問題——生之「充實」與冒險及鬥爭之欲望——居友底道德之個人主義的特徵——從社會的見地來激發人生哲學之必要

第十六章 結論……………三五七

附 錄

中天底來信……………一一八

讀八太舟三氏底「人生哲學」新譯本……………一一四

克氏底「人生哲學」之解說

(南)

像資本論是馬克思底經典那樣，人生哲學也就是克魯泡特金底經典否，牠不僅是經典，牠是克氏底預言。

——八太舟三(克氏全集月報一九二八年十月號)

一 執筆之前

克魯泡特金在一八八〇年就開始研究道德問題了。然而他特別注重於這種研究，却是一八九〇年以後的事。一八九一年他底最優美的一本小冊子「無政府主義的道德」出版，據說他寫這本小冊子的動機是這樣：一個英國同志開設了一家商店，他底有些同志以為他們有權利去取用各種東西，不付代價，他們認為這就是所謂「各取所需」，那個同志便訴之於克魯泡特金，其結果克氏不僅反對那種主張，並且還有感而寫成這本小冊子。

這本小冊子，似乎中國有人說過並不是克氏底重要著作。然而事實上牠却是克氏底最優美，最重要的著作之一——不管在量一方面是薄弱的一小冊。牠雖然是克氏動手寫「人生哲學」之前三十年的著作，但牠實際上可算得是那部未寫完的著作「人生哲學」底結論，可以來補足「人生哲學」一書的。

其實在「無政府主義的道德」之前大約在一八八九或一八九〇年克氏還寫了一篇叫做「正義與道德」的講演稿。一八九〇年講演於曼奇斯脫「恩考特同胞團」後來又擴充內容，再講演於「倫敦倫理學會」。這篇講演稿並未發表過，一直到一九二〇年（或較早一點）克氏動手寫「人生哲學」才發見了牠，便把牠譯成俄文，決定先印作小冊。由莫斯科「勞働之聲社」出版（一九二一年）那時克氏已經去世了。

克氏寫「正義與道德」之動機，正如他自己在俄文本序言中所說，是來反駁赫肯黎底主張「道德並無自然地發生於人間之痕跡，自然界只給人以惡的教訓」之講義。（一八八八年在牛津大學講演，後在「十九世紀」二月號發表。）在這小冊裏他所表

示的見解與他後來在『人生哲學』中所表示的並無大差異。我現譯出其中的一節：

『事實上，道德乃是在人間慢慢地發達而且至今還在發達的感情與觀念之複雜的組織。人必須將道德分類爲三要素：(1)本能，即社會性之習慣；(2)正義之概念的表象；(3)理性所支持的感情……我們所稱爲自己犧牲，自己剝奪者。』(俄文本五十一頁。麻生義底日譯文大概是根據德譯本，內容與我所有的俄文本不大同。)

若我們不曾讀過原文，單就這一段而論，我們已可知道『正義與道德』與『人生哲學』二者在意見上是如何地一致了。

我在讀了以上的兩本小冊後便明白克氏底『人生哲學』之輪廓早在一八八八年已經構成了。其後一八九一——九四年間發表的『互助論』就是他底道德學說底一個緒論。在一九〇二年他在致奈特羅信中就正式表示創造一種新人生哲學之必要了。他說：『現在我們就遇着一個問題了，這是今日以前所不會發生的一個絕對自由的平等人之社會底人生哲學。基督教底人生哲學是抄襲佛教，老子等等底人生哲學，不過

把牠們用水浸過而且縮小罷了。我們要創造一個社會主義的未來社會之新人生哲學。工人無政府主義者之羣已在動手創造這個人生哲學了……」

克氏之所以有最後的一句話，我想若克爾向他所述的一件爭對他一定有影響的。『有一次猶太工人罷工。這次真是苦極了：（中略）：我將這事告訴這個「老頭子」，他非常用心聽，並且記錄下了許多。我又告訴他，猶太工人自己已經窮得不堪，還能設法去幫助英國碼頭工人，設法去養活好幾百個他們底小孩。克魯泡特金底兩眼溼了，他一聲不響地緊握着我底手。我說：「這是互助論的好材料了。」克氏說：「一定的，一定的，在民衆中只要還有類此的力量存在，我們對於將來是沒有理由可以失望的。……」

克氏底這種心情在他後來寫『人生哲學』時，甚至就在臨死時，也依然沒有絲毫變更的。

我在我底解說之開始。所以要寫一節「執筆之前」者，爲的是證明克氏底『人生哲學』是他最後三十多年間思想之表現，並且在執筆之前三十年就完成了牠底輪廓，而

那些因爲克氏底道德學說對於他們自己底主張有點不利，便想把「人生哲學」和克氏分開的人們之企圖是完全背謬的了。這在後面我還要論到的。

二 執筆之動機

要了解克氏底「人生哲學」對於他寫此書之動機是應該知道的。他寫此書之動機有三：(1)證明無政府主義者並不是無道德論者，而一種指導的道德原理，一種崇高的道德理想乃是社會革命中所必需的；換言之，人底道德感情與正義之概念對於人類解放之運動並不是無意義的。(2)然而那些基礎於宗教的啓示或者玄學上面的道德不但不能使人營正當的生活，反而只能束縛人們，使人陷於完全的虛偽之中，真正的道德之起原與支持只能求之於自然科學中，生物學中。(3)解放論者之二傾向（強權共產主義與個人主義）都不能了解道德之真義。

第一，打破過去一切的傳統的十九世紀社會主義運動在歷史上打開了一個新紀元。對於以前一切的東西如今全都要加以一番新的評價。於是「不要道德」的呼聲就

起來了。俄國的虛無黨青年，法國的個人無政府主義者，哲學家尼采之類都自稱爲無道德論者。

『我要做不道德的人，爲什麼我不做呢？難道因爲聖經要我[？]不做嗎？然而聖經不過是巴比倫與希伯來的傳說，像荷馬底史詩那樣地蒐集起來編在一起的傳說，現今巴斯克人的詩歌，蒙古人的傳說也是這樣蒐集起來的。我難道必須回到東方半開化人底精神狀態中去嗎？』

『難道因爲康德告訴過我一個至上命令，一個從我自身的存在之深處來的神祕的命令，我就必須行道嗎？然而爲什麼這個『至上命令』是比較別的有時叫我去喝酒的命令更有威權地管理着我底行動呢？這也不過是像『上天』『運命』之類那樣的發明出來掩飾我們底無知的空話罷了。』

『或者我行道德是聽從邊沁底話嗎？他要我相信如果我看見一個過路人落下河裏，我爲救他而溺死，都比我袖手旁觀更快樂些。』

「或者因為我底教育要我去行道德嗎？或者因為我底母親教我以道德嗎？難道只因為我們底母親，我們底無知識的母親教了我們許多無意識的東西，我們就要去跑到教堂裏跪着禱告，去尊敬皇后，去在那我們明知道是一個無賴之徒的法官面前低頭行禮嗎？」

「我和其餘一切的人一樣，都得了成見。我要試來去掉成見！雖然現今不道德算是可厭的，我也要極力做不道德的人，恰如我做小孩時極力不要害怕黑暗，墓地，鬼，和死人——這一切都是別人教過我要害怕的。」

「去打碎宗教所濫用的武器，就是不道德的行爲，然而只要這行爲是對於借着所謂道德之名來欺騙我們的偽善之反抗，我便要去做牠！」

這是一個俄國虛無黨青年底熱烈的反抗的呼聲。他底話是有理的，然而他因為受壓制太深，所以一旦起來反抗，就不免走到極端了。

克魯泡特金却看出來這一般人底錯誤，基礎在科學上面的道德是不應該被排斥，

而且也不能夠被排斥的。人生哲學底本來的目的應該是去鼓舞人類中的實際的活動。而且人羣解放運動中確實需要着一種崇高的道德理想。過去的革命之所以不能達其預料的目的，皆由缺乏此種道德理想所致，俄國革命之被摧殘，更是因爲沒有一種道德理想作革命之指導原理所致。

布爾塞維克運動之強權與獨裁歷倒了一切，毀壞了一切，不但不能鼓勵民衆盡量貢獻他們底創造力，反而麻痺減弱了牠。此種事實便使得多數的青年失望而對於革命起了幻滅之感。所以克魯泡特金想把道德底真正面目顯露出來，以他底人生哲學來「鼓舞後代的青年去奮鬥，把對於社會革命底正義之信仰，深植於他們底精神中，而且燃起他們心裏的自己犧牲之火。」

然而這並不是說克氏發明或創造一種理想教別人去相信，去實行。不決不是如此。克氏自己說過人生哲學要求決定而且說明幾個根本原理，沒有此等原理則無論動物或人都不能夠在社會中生活的……人生哲學更說：「去看自然本身罷！去研究人類底

過去罷！牠們會告訴你實際上這是如此的。」

自然克氏底道德學說是那般以爲除經濟學之外無科學，除辨證法的考察以外無無產者之思惟形態，除機械的必然力以外無社會的人是不能了解的。然而如果他們能放下書本去觀察民衆生活，去觀察大自然，或者去飲一滴從那巢居在大森林中的無數的羣鳥，造穴於大自然懷抱中的哺乳類之互愛的社會裏流出來的互助之道德的清流。那麼他們底被一些抽象的符號纏昏了的腦筋也許可以清醒一點罷，那時候，他們就可以懂得克氏學說之真價了。克氏寫人生哲學之第一動機，就在證明「社會主義中有一個絕大的倫理潮流，從今後離了牠，就不能創造出任何新的人生哲學體系。」

第二，然而基礎於宗教或玄學上面的道德却是完全虛偽的。宗教家宣傳說，人是完全邪惡的，他之所以營道德的生活全出於神的啓示。他們又造出什麼天堂地獄之說以威嚇人民，使人們屈服於現社會之下做忠順的奴隸。這種宗教的道德完全束縛着人類精神使之不得開展，而且阻礙了社會進步。

同時又有所謂玄學的哲學家，他們用了什麼『至上命令』什麼『良心』等等名詞來代替宗教家的神，然而他們依然在自然以外去尋求道德之起原，有的甚至依然去求神底保護。結果他們把道德說得非常玄妙含糊，令人墮入雲霧之中，莫明其妙。在這種情形之下，克氏就感到改造人生哲學是刻不容緩的工作了。克氏寫『人生哲學』之第二個動機，就是要把人生哲學從天上，從雲裏帶下來，帶到日常生活中。

第三個動機是從解放論者中對於道德之兩個對立的傾向來的。其中一個傾向就是個人主義者底無道德主義。這是對於宗教與玄學的虛偽道德之反動。個人主義根本否定了道德，以為個人超於一切，上面所述的虛無黨青年也是這一派的。他底錯誤乃在忽視了自然界之事實，不免陷於獨斷與玄學的病癥。

而另一方面又有一種與個人主義相對立的傾向。就是強權共產主義（馬克思主義）之階級鬥爭的人生哲學。他們以為既然有了階級鬥爭之事實就有兩種不同的對於正義之認識，從而就有所謂資產階級的道德與無產階級的道德——兩種相對立的

道德，然而克氏是反對這種主張的。他以為道德是整個的，從在大森林大原野結羣而生活的動物以至於人，只有一個一貫的道德。無論資產階級的或無產階級的人生哲學，總是建立在共同的人種學的根底上面，有一個共同的基礎，因為不管我們屬於何階級何黨派，我們總是人，總是所謂 *Homo Sapiens* 一類。社會本能是人所必有的。那麼階級的區分（這只是一時的現象）絕不能剝奪掉人底社會本能的。

然而克氏底這主張是從生物學、人種學來的，與普通人道主義不同，他是鼓舞着無產階級進行解放之戰鬥的。而且他要把他底人生哲學做社會革命之指導原理。

個人主義重視個人，而強權共產主義又蔑視個人，抑制個人。二者皆走極端，實有糾正之必要。在這種情形之下，研究人類底道德之起原，其發達與其歸結，而建設新的實在論的，自然科學的人生哲學，真是當今之急務了。不幸死阻止了克氏，使得他不能完成他底『人生哲學』第二卷，即論道德之一部分。

然而最大的動機還是克氏帶着垂死的老軀和熱烈的希望回到俄國，去參加俄國

革命的建設事業，而結果只見着革命之幻滅，又明白自己『在世的日子已不多了』，所以想在未死之前縱不能全部地完成新人生哲學，至少也應該來把牠底基石預備好，『指出一條路給大家看。』於是這個老革命家便幽居在一個冷僻的鄉村中，在布爾塞維克黨人大開殺戒之際，俄國民衆啼飢號寒的時候，開始一字一字地寫他底人生哲學了。這時候他底心情，身爲他底信徒的我每一想起來，不禁感動到流淚。他無時不感覺到目己底『心底跳動快要停止了』，然而心裏又懷着崇高的人類愛，恨不得盡全力來爲人類，爲困苦的俄國人民服務，但他底生命力已竭盡了。在這樣的情形之下，他便一方面不顧自己底健康地工作着，（我想如果不寫人生哲學，他也許可多活一兩年）一方面又在極力尋求一個能將他底理想表現於實際行動的人，所以他在這時候會打電報給馬哈諾（南俄農民革命軍底領袖，克氏底一個信徒）說『希望你好生保重，因爲在俄國像你這樣的人不多了。』在這種情形之下寫成的『人生哲學』真是一字一滴血淚了。

三 第一卷內容

第一章『決定道德底基礎之現代需要』——十九世紀一百年間科學與技術之空前進步，新學問之發達，使得超出人們需要以上的豐富的物質之生產成爲可能。萬人底安樂便不再是夢想，而人類把他底全社會的生活改建在正義之基礎上，這也是可能的了。於是倫理的觀念也就不得不根本改變過。在此時以前的人生哲學不是宗教的工
具，便是玄學的玩物。然而十九世紀中產生了不少的人生哲學體系。其中有兩大體系（孔德底實證主義與邊沁底功利主義）對於同代的思想尤有大的影響。除了過去一百年間各種人生哲學體系之有限的成就，人生哲學已能夠脫掉宗教與玄學之羈絆，而改
建在自然科學上面了。

達爾文底生存競爭完全被人誤解了。達爾文所說的生存競爭並不是指同種間的。實則生存競爭並不是自然之根本事實。自然之根本事實乃是互助。因此目前之最大急務就是用科學的方法來決定人生哲學之基礎。

第二章『新人生哲學底漸次進化的基礎』——新人生哲學之基礎就是互助本

能之事實，即從社會生活發源來的社會的感情，牠漸次發達而進化。最後發達到三個連續的遞升的階段——互助——正義——道德。這三者就構成了自然主義的人生哲學之基礎。

第三章『自然界中的原理』——自然界並不以生存競爭，以惡，以無道德教人，反之自然界教人以道德。自然界乃是人類底第一個道德教師，原始人民就從自然界中演繹他們底最初的道德規則來。本章中又論到達爾文底道德學說。達爾文底著作並不僅限於生物學一方面，在道德科學一方面他也有很大的貢獻。他底結論是：社會本能是一切道德所從出的泉源。

第四章『原始人民底道德概念』——原始人民並不是野狼猛虎一般的東西。他們有着很好的倫理與社會。他們底部族間的道德要求有着兩重性質：某種要求之履行為義務的，其他一種之履行則僅為可願望的。個人若不履行義務的規則時，則以社會的強制的手段對付。

第五章『古希臘道德學說之發達』——本章研究古希臘哲學家底道德學說。先

論詭辨學派，其次蘇格拉底，其次柏拉圖，其次亞里斯多德，再其次伊壁鳩魯，最後斯多噶學派。不管他們這一般，人有種種不同的道德觀，然而他們却有一個共同點：人底道德之泉源是在他底自然的傾向及其理性中。人靠了他底理性及其社會生活樣式，便自然地發展而且鞏固了他底道德傾向，此等傾向對於維持他所需要的社會性一層，是有用的。

第六章『基督教之人生哲學』——基督教乃是作為對於羅馬帝國支配階級底邪惡之反動而發生的貧民底宗教。牠底根本特徵乃是（1）提倡對於被壓迫者之愛（2）以社會底幸福作為人生之中心原理（3）主張萬人平等（4）主張對於危害之寬恕。但此等特徵後來就逐漸軟化而消滅，基督教便染了機會主義之色彩而逐漸墮落。基督教教會非但拋棄了寬恕之原理，而且對異教徒實行空前絕後的大慘殺，在歷史上留了一個大污點。

第七章『中世紀與文藝復興之道德概念』——在中世紀中教會底黑暗的勢力

下道德學說之更進的發達差不多成爲不可能的了。不過中世紀的自由都市中也有很好的倫理與社會。在其中互助之事實非常發達。到了文藝復興時期，隨着一切學問之復興，道德學說也就大大發達起來了。培根底道德觀中的主要點乃是：便在動物中間，社會性之本能也會較自己保存之本能更爲強烈，更爲穩固之事實。其後格勞宿斯又將這個觀念確定地表現出來。

第八章以後便敘述近代道德學說之發達。所有的人生哲學家都不能夠說明人底倫理感情之起原。我們可以把他們大體分類爲二派。一派是在社會的和個人的利害之考量中看出了道德之起原的功利主義者。另一派是把道德當作本有的，固有的神祕力之直觀派。前者至小彌爾而完成；後者到康德而達於極致。然而兩方面都陷於錯誤。克氏將一個個的哲學家底道德學說一一加以周密的檢討。對於蒲魯東有很高的評價，對於斯賓塞有詳細的論述，對於居友有充分的讚賞。

第十六章批判無道德主義者，而下最後的結論，但本章沒有寫完，其中批評斯丁納，

尼采諸人底學說之部分來不及寫，克氏就逝世了。

四 中心思想

人並不是單有着非常強烈的利己傾向的生物，他底天性並不是除了自身之利害以外就不會想到別的一切。因為如果事實真是這樣的，那麼人決不會營着社會生活了，社會的進步也成爲不可能了。然而克魯泡特金也不是一個相信性善說的樂觀派。他並不否定人底利己的傾向。人底行爲之動機總含有多少的利己的傾向乃至功利主義的傾向。無論何種行爲，如果牠不能給人以某種滿足，人決不肯去做的。不管自己犧牲也好，獻身也好，以及其他一切可稱爲利他的行爲也好，在其中總含有利己的要素在。我們都是向着在一定的時間會使我們得着最大滿足之方向而行爲的。

然而在人間，除了這種利己的本能外還有一種社會的本能。因爲人非營社會生活不能生存，所以社會本能就逐漸發達到一種高度，甚至於比較利己的本能還要更強固，更恆久。此種社會的本能乃是親子間感情乃至兄弟或姊妹的關係或友伴底感情之擴

大。這種本能我們又可稱之爲倫理的本能，沒有了牠，則人類社會之發展成爲不可能。所以倫理生活與社會生活二者是分不開的。

然而這種社會生活並非人類底特有現象。差不多全動物界也都營着社會生活的。動物並不是無道德的東西。『強嘴利爪的血戰』並不是自然界中常有的現象。動物也有牠底社會與倫理。凡不結成社會，不營倫理生活的動物種必不能殘存於對自然之生存競爭中，而陷於滅亡。動物界中的倫理生活有時甚至是非常美滿，原始人最初還是從牠們那里得着道德教訓的。

雖然我們常常說『從細胞到高等動物』，然而細胞也決不是單獨地生活着的。牠們也是密集羣棲的。不管珊瑚也好，軟體動物也好，昆蟲也好，哺乳類也好，總之『從細胞到高等動物』未有不結成社會而生活的，從而也各有各底倫理。蟻有蟻底倫理，蜂有蜂底倫理，猿有猿底倫理。然而因爲牠們底社會生活之形態不同，所以牠們底倫理也各異。不過雖然社會生活之樣式不同，從而倫理之形態各異，但其爲社會生活，其爲倫理則一。

而且事實上一切的動物都有社會的感情或社會的本能。從這共通的社會生活與社會本能，便生出了共通的一個倫理，這就是互助。不管蜂受了牠們底社會生活之影響身體之構造就因分工變化，（如工蜂，雄蜂，蜂王等分類）不管千萬匹的猿有着同一的身體之構造，然而牠們底社會本能從而倫理之本質都是同一的，皆依着互助之法則而行爲。營着這樣的道德生活的動物在抗拒自然，抵抗異種之侵害時，便能得勝而傳種至今。

我們若在動物之後更進而考察到原始人，則發見出霍布士底把原始人視作互相吞噬的野狼一般之主張，乃是大錯特錯的。實則狼對於狼也行互助。至於原始人則已有十分優美的社會樣式與倫理形態了。

原始人有着一種固有的社會本能。這種本能在長時間的進化中伴着社會生活而發達起來。在這種本能之外，他們又從當時與他們生活在一處，而且有密切的交接的動物中間，學到了社會生活之方法及其倫理。這樣一來，他們底道德便適應他們底知識與生活樣式而向前發達。雖然在各時代各部族中道德概念是不同的，但在原理上却是一致的。

原始人底倫理在大體上可以區分爲兩大特徵：第一種是義務的；第二種單是可願望的。第一種乃是對於他們底社會生活最有重要的道德。所以便帶着義務的性質；第二種是在日常生活中隨着各人底自由意志而行的。這二者都是從原始人底社會本能，即互助之原理中生來的。固然各種原始人底生活樣式與知識之不同遂生來道德概念之差異，但此等道德概念在根本原理上是同一的，他們總是本着互助之原理來樹立，保存那些有利於社會生活的習慣。這一件事實是共通的。

人類底歷史中有進步的時代，也有退後或停滯的時代，而事實上，人底天性中利己的傾向也有變成強烈的時候，所以有時人底道德本能之表現不免常爲利己的本能之表現所蔽。然而事實上無論何時代，總有社會存在的，離開了合作，協力，則人便不能夠生存。現代社會的一切優越的知識，發明，便益，無一非社會的生活之結果，都是社會全體分子之合作，協力造成的，而且社會愈進化，則個人之孤獨的生存愈成爲不可能，人們間底關係愈加密切，彼此依賴着。這其間社會的感情，即互助之本能當然愈加發達，於是道德

又發達到一個更高的階段。這個階段便以社會本能當作基礎而發展於其上，而且當同情與仁慈之感情逐漸自行發展時，這階段也以同比例地而向前進化，遂引起許多道德規則之創造，在此等規則底根抵上便存在正義與公平之概念。這是初步的道德，日常的道德，為各個人類社會之存在所不可缺的。

固然各時代中的道德概念是因各民族底生活樣式之不同而差異，然而正義之概念總是存在於其中的。公平，自己與萬人之一視同仁之原理在各時代各民族中並無大差異。自古希臘以來有許多著書論述人生哲學之思想家，有的在功用（即對於個人的與社會的利害關係之考量）中看到正義，有的以為正義乃是人所固有的神祕力。然而事實上前者根本不懂正義之概念，即道德之概念，而後者又不知自然界之事實。第一道德概念所從出的道德感情是比較一切功利之打算高得多，深得多，廣得多，豐富得多。——故正義之概念不存在於功利之考量中。第二，人類底道德感情與動物底道德感情是同質的，只有程度之高低而已。固然牠是固有的本來的東西，然而却不是上天給與的，牠

並無宗教的或玄學的起原；牠是動物從長期社會生活之間自然地蓄積而遺傳下來的固有感情。牠底活動的方式就是平等之要求，自己與萬人之一視同仁——故正義又不能是人所固有的神祕力。

其次在互助——正義之外還有一個道德之第三個要素，這就是所謂「大量」「寬宏」或「自己犧牲」。我們各人都有過剩的活力，除了滿足自己底需要之外，還可以無報酬地給與他人，這種行爲就可歸列在這第三個要素之內。居友說得好：「我們單爲自己是不夠的；我們有着更多的眼淚，爲我們底苦痛所流不盡的；我們有着更多的快樂，爲我們底生存所享不完的。」這種「自己犧牲」乃是生命之橫溢。

在人間有兩種傾向。一方面人要求着尊重個人底自由，權利與創意性；另一方面人又傾向着共同的善，與萬人底福祉。這兩個傾向都是不可忽視的。種族忽視了此等個人的要求，則此種族衰滅；個人忽視了共同的善，則此個人衰滅。現社會中宗教，強權，資本等等把這兩個傾向皆忽視了，所以現社會之衰滅乃是不可避免的事。

在現今如果不將這兩種傾向調和在一起，則決不能創造一個可以鼓舞人類的崇高道德理想。在科學與技術，生產力大增的現代，新人生哲學之建立已成爲可能，而且更是不可緩的工作了。要把成就這巨大發達之知識與豐富的物質之生產力應用到萬人的安樂上而不供少數特權者享樂之用，非求助於新人生哲學不可。沒有崇高的理想則革新爲不可能。而這樣的理想又不是宗教，玄學，強權共產主義，被誤解的達爾文底「生存競爭說」，或尼采之流的無道德主義所能給與我們的。這樣的一個使命，只有那基礎在社會本能上面的，科學的，實在論的人生哲學才能夠給我們帶來。克魯泡特金底新人生哲學確實給我們證明了「幸福並不在個人的快樂，也不在利己的或最大的歡喜，真正的幸福是在民衆中間與民衆共同爲真理和正義的奮鬥中得來的。」

五 克氏底人生哲學果然不是「無政府主義的」嗎？

俄文本編纂者萊伯代甫在他底序言中曾說過：「許多人以爲克魯泡特金底人生哲學一定是特別「革命的」或「無政府主義的」人生哲學。假若有人向他說起這樣

的話時，他總是答覆道：他所欲著述的是人的『人生哲學』。

這一段話是常常被人誤解的。有的人真正以為克氏底人生哲學不是無政府主義的了。這是一個很大的錯誤。凡是略略懂得一點克氏學說的人，一定會明白克氏底人生哲學體系，除了現在的這個外，決不能再有其他的形態。正如我在本文第一節中所述，這是他最後三十年間科學的、哲學的、社會學的思想之結晶。這是像克魯泡特金那樣偉大的無政府主義理論家所能夠製出的唯一的人生哲學體系。

要說克氏底人生哲學不是無政府主義的，無異乎說他底世界觀也不是無政府主義的，這都是一個大笑話。克氏底世界觀即無政府主義的世界觀是一個非常平凡而穩健的學說，只要懂得科學的人似乎都會首肯的。縱然他會極力攻擊無政府主義的社會學說，但他也不得不承認無政府主義的世界觀。對於無政府主義的人生哲學也是如此。

無政府主義者的克魯泡特金與其說唯物論者，不如說是實在論者。他常常稱他底人生哲學為實在論的人生哲學。實在論者排斥一切玄學與神祕主義。實在論者的克魯

泡特金便把人生哲學與生物學，人類學，社會學打成一片。而且完全用自然科學來作他底人生哲學之支持。這種學說也是非常穩健的，然而同時也是無政府主義的，因為牠底結論，牠底目標都與無政府主義的相同。無政府主義者本是和常人一樣溫和可親的人，並不是什麼三頭六臂的怪物，則他底人生哲學並不定要含有什麼激烈驚人的字樣，不完全是如此。世間並不能有什麼無政府主義底人生哲學。所謂無政府主義的人生哲學者，乃是說從無政府主義的立場而製成的一個人生哲學體系。在這方面，無政府主義的立場就是實在論的立場。

事實上人生哲學並不是為個別的個人而存在的，牠是為人類全體而存在的，無政府主義者既是人類之一分子，則他也不能另有非人類的人生哲學。

而且我們從無政府主義者的眼光看來，便知道對於我們，克氏底『人生哲學』有一個獨創的特徵，這並不是在他底書中解說與批評道德諸體系的地方，這在別的哲學著作中，如克氏引用過的約道爾，包爾生等人底人生哲學史中我們也可以見到的。克氏

書中之特點乃是他將哲學思想和社會思想打成一片。在他學者與戰士是分不開的。他並不單是一個學者，也不單是一個戰士。在他底精神中，這二者成了一個和諧的整體。如此，這個社會性之問題不就是連繫着個人與社會間的社會學的二律背反嗎？這不就是對於那些把社會視作一個強制之事實，而非基礎在自由合意上面的人之自然科學的回答嗎？正義之概念不就是在一切過去民衆運動之根抵嗎？社會主義不就是勞動羣衆對於社會的正義與公平之追求之表現嗎？就因爲這個緣故，克魯泡特金在他底書中便把社會主義視作倫理學說之一部分，而且特別詳細地討論過蒲魯東底學說。而且也因爲這個緣故，他在批判各家底道德體系時，便隨時指出來多數哲學家底遺漏，就在不會充分地反對（或者竟完全不會反對）當時的社會的不義（奴隸制度，農奴制度，工錢制度）而且更因爲這個緣故，他就把正義之觀念與平等之觀念連結在一起，從而他底人生哲學也和他底自由社會主義（無政府共產主義）連在一起。他底社會主義之原理是「各盡所能，各取所需」他底人生哲學之一原理也就是「無報酬地給與他人。

「他底倫理的公式，『無平等則無正義，無正義則無道德』也就由此構成了。

六 克魯泡特金與個人主義

還有從個人主義的立場來說，克魯泡特金底人生哲學不是無政府主義的。這就是英國著名無政府主義者 W. C. Owen 氏（中國有人說他是「渦文女士」，其實他是一個老頭兒）幾年前（一九二五年）在倫敦『自由月刊』上發表的主張。他底意見，我覺得應該糾正的，因為他似乎不明瞭克氏平日對於個人主義的態度，再不然就是由於他底個人主義的偏見使得他不能了解克氏底主張之故。

「我深深感覺到『一個叛逆者之言』底著者與『互助論』底著者雖同是克魯泡特金，却是兩個極不相同的人。前者只想到打碎奴隸制之鎖鑊需用打擊，後者乃是宣傳安諾爾德所謂「溫柔與光明」之使徒……

「我自己底個人自由之倫理是和集團的倫理完全對立的，而且不管許多的相互同情，我愈加覺得那個個人主義的叛逆者底見解與老年克魯泡特金底見解之間有着

一條很深的鴻溝，也許現代哲學是不能在這二者間建一道橋樑。

「據說克魯泡特金在晚年常常害怕個人主義學說在無政府主義運動上之影響；而別的人却深覺得無政府主義之主力便是從那些個人主義學說來的。我們相信此等學說供給了（無政府主義底）倫理的、智的脊骨。」

「在我們與克氏中間有着重大的人生哲學之差異——這差異只能由不妥協的、無畏的鬥爭來解決的。爲了這個理由克魯泡特金大著之最後一部就應該慎重仔細地研究才行……」

然而 Owen 並不能了解克魯泡特金。不錯，克魯泡特金（不僅在晚年）非常憎厭個人主義；甚至糾正個人主義之錯誤，也是克氏著述人生哲學之一動機。但克氏說這是 spurious（假的、虛偽的）個人主義，他在一九〇二年致奈特羅信中就猛烈地攻擊過這種虛偽的個人主義了。

「從孟特微爾以至於尼采與法國青年無政府黨人所提出的狹義利己的個人主

義是不能夠感動任何人的。牠絲毫不曾含有偉大的、動人的東西……

「人們至今所謂『個人主義』只不過是使得個性減少之愚蠢的利己主義而已。牠是愚笨的，因為牠決不是個人主義；牠不會達到人們所提出作為目標的東西——即人格之可能的最完全而廣泛、完滿的發達。在我看來除了易卜生而外沒有一個人能夠懂得真正個人主義之概念，而且易卜生也不過靠了天才的視力瞥見了牠，還不能用淺明易解的方法把牠表現出來使人明瞭。」

「……我所懂得的個人主義乃是：個性由於在某一些最大的需要方面以及在個人與一般的他人之關係中最高之社會性之實行，而達到可能的至高的個體的發達。資產階級主張要成就個性之繁榮便需要着奴隸才行，因此就應該犧牲他人，而不犧牲自己……其結果使得近代資產階級社會所提倡的個性反而減少了。——這就是個人主義嗎？……呵！這樣的個人主義會使哥德笑煞！就拿哥德這一個如此顯著的個性來說罷。如果他有一件工作需要共同來做的，他會把牠拋開嗎？——不。他一定會給他同社會的

人謀幸福的！這樣他會帶來生活之快樂，歡喜，精神，社會的共同的興趣。而同時他又不會失掉他底個人的詩，他底哲學；他在那里還因學得人類天才之新的一面，而得着一個共同工作中的自然之享受之快樂，他底個性這樣子地發達了……我又知道在俄國共同生活中的這些人物，他們一方面是俄國人所謂的「*mirskoi tseloviek*」〔共同生活者〕中最完全的人物，而一方面又是或爲了個人之政治的反抗，或爲了個人的習俗之叛逆，或爲了反宗教的，戀愛的，以及其他的叛逆，——而甘願破除他們底鄉村的成見，孤獨地走自己底路。

「這就是爲什麼我覺得法國青年無政府黨人從前向我們說過的個人主義是無價值的，渺小的，虛偽的，因爲牠正不能達到牠所提出來的目標。而且正因爲有過那些在高高地主張了個人人格之後明白地爲公共事業而登斷頭台之人，所以這個人主義在我便覺得更是虛偽了。就只因爲個人主義之概念還是混同的緣故，以致那些自稱爲個人主義者的人還相信是與此等犧牲的人屬於同一的政治的，精神的陣營的。實則那些

自稱爲個人主義者（資產階級之所謂個人主義者）和「基督教徒」一樣都沒有權利把此等犧牲的人算做「他們的」一邊的……」

從這里可見克魯泡特金對於現代所謂個人主義是如何地憎恨了，因爲牠是虛偽的個人主義。「在破壞基督教教義上尼采是壯偉的，」然而「尼采底「金髮野獸」就使得我發笑了。」克魯泡特金稱尼采爲一個偶像「在這偶像之前福爾派，奈特羅派，紐文許士派都低頭拜倒的。」我現在要替克魯泡特金把 W. C. Owen 底名字加入了。

說無政府主義之主力是從個人主義學說來的，這是不懂得實在情形的話。W. C.

Owen 如果把法國運動研究一下，就可知道所謂無政府個人主義對於純正無政府主義運動曾有過何等的妨礙了，還不用去聽格拉佛底痛罵無政府個人主義的話。我自己和克魯泡特金一樣，覺得虛偽的個人主義之侵入乃是無政府主義運動之大害。資產階級出身的無政府主義者受個人主義的毒頗深，所以其結果他們常常不能把他們底

精力用在共同工作上。在法國無政府主義者之弄成四分五裂，未始不是受着虛偽的個人主義之賜。現在各國運動底新傾向就是掃除個人主義底影響。而克魯泡特金在二十幾年就大聲疾呼地提示過了。

『有人以為幾個人底有力的推動便可以使革命爆發，這是夢想。應該依賴着一切革命前的預備運動。而且革命需要一個理想，資產階級的個人主義可以做革命之理想嗎？——不！』

這種理想已由工人無政府主義者在創造了。『爲了逐漸造成各種利益間的連帶性，爲了造成各民族間的連帶性，爲了擴大連帶性之觀念使國際工人協會得以建立。』
勞働者底力量是不可少的。

『我所知道的是，勞働者至少慣於一些不適意的工作（這不是愉快的工作），這對於將來是一個重要之點；勞働者因爲習慣於手工作，那麼在他底將來之夢想中就不會去找一個治人者之位置；他因爲今日被人掠奪，受人壓迫，所以有利益來要求平等，他

從來不曾停止要求過，他爲平等而戰，將來也要爲平等而戰的，而貪婪愚笨的資產階級却相信維持不平等乃是他的底利益。爲了這個，他就造出他底科學，他底政治，他底權力。每一次別人爲平等而戰的時候，資產階級總是爲不平等而戰，爲支配權而戰，而民衆總是立在他底反對的一面……」

在寫了上面的話十八年以後，即在他逝世前一年，在一封信裏他又寫道：「我深信於將來，我相信工團主義運動（即在最近一次會議裏有着二千萬工人底代表參加的職工組合運動）在近五十年間將成爲一大力量來建立無國家的共產社會之基礎。如果我是在這個運動之中心地法國，如果我是健壯的話，我就馬上投身於這個運動中以擁護第一國際之原理。」

在寫這一封信之前一月在「致西歐勞動者信」之末他又寫道：「然而這改造之成功，大部分是要靠着各民族之密切的合作之可能性。要達到這個目的就需要各民族間勞動階級密切地聯合起來，而全球工人之一大國際協會之思想又應該重新採用……」

這樣的主張並不與「一個叛逆者之言」中所說相差，可是與 W. C. Owen 底無政府個人主義就差得遠了。在我看來寫「一個叛逆者之言」的克魯泡特金與寫「互助論」乃至寫「人生哲學」的克魯泡特金依然是一個人，這其間只有表現的方法之差異，而根本思想依然是同一的。我可以說這是克魯泡特金底兩面，猶之乎他底兩重性格一樣：他在討論「互助論」時使人覺得「恰如柔順的小兒在老親膝下靜聽慈愛的訓言」，而「他罵俄皇政府的時候，他底平時面孔上的可愛的溫和表示已沒有了，兩眼像出火似的，他底灰色的長鬚抖得很厲害。」難道我們能說在這兩個克魯泡特金之間有一道鴻溝麼？

如果說寫「一個叛逆者之言」的人是一個個人主義的叛逆者，那麼寫「互助論」寫「無政府主義的道德」寫「人生哲學」的人又何嘗不是呢？實則正如哥爾德斯密斯所說「克氏就把他底道德建築在個人上面，在個人底物理的與精神的本性上面，

「而且又如加巴諾夫所說「只有克氏才特別提出了人類人格之進化的廣汎的理想……他還論到保證「個人及其意志的行動之表現有完滿的自由」的社會生活之理想……」事實上只有在克氏學說中個人之創意性與創造力才找到真正完滿的表現。至於虛偽的個主義只是促成種之衰滅而已。

在我們與克魯泡特金之間並沒有什麼人生哲學之差異。固然 *factines* 會因時勢而變更，然而根本原理却是永遠真實的。我們並不把他當作偶像，然而我們愛他，敬他，信他。他所遺留下的一切著作將永遠是我們在正義之惡鬥中的指導原理。世間的一切都不能把我們，至少我，和克魯泡特金分離開了。

一九二九年六月十四日寫成

(註)W.C.O.氏指出克氏書中一個遺漏，就是完全不曾論到巴枯甯底學說，只把他底名字提過一次而已。W.C.O.氏底話是不错的，特別在克氏知道巴枯甯曾有創造新人生哲學之企圖之後，這個遺漏更使人覺得可惜了。

譯者序

在譯完上篇以後，有一天在『小巴黎人』日報上讀到一段消息，當時雖然會把那一段消息剪了下來，但如今不知道放在什麼地方了。事實是這樣：在法國南部一個濱海的城裏，一天早晨，一個中年男子帶着一條狗到海邊玩，不知什麼緣故狗落在水裏了，總洩不上岸來，男子便跳下水去救牠，不幸男子也不大會洩水，看看要沉下去了。旁邊一位英國女郎看見這情形，雖然她並不知道游泳，也竟然奮不顧身地跳下水去，救那不相識的異國男子。結果，兩個人一條狗都淹死了。別人只救起他們底屍體來。

這一段消息很使我感動，回到自己底房裏翻開『人生哲學』一而自語道：『如果克魯泡特金讀到這段消息的話，他恐怕會流淚呵！』然而克魯泡特金底道德學說於此又得着一個有力的證明了，

近來譯完下篇時又憶起那一段消息來了，那樣的事，是常有的。大衫榮不是也曾舉出過「兩詩人之死」嗎？然而上面所述的那一件事却深深地印我底心上了。我每一次讀到克氏底『人生哲學』總要聯想到那件事，一想到那件事，我對於克氏底道德學說就更有強固的信仰，因為從生活方面來的證明，是比任何議論更來得有力，而且那樣的事實，任那基礎在宗教的啓示上面的道德學說也好，或功利主義的道德學說也好，都不能解釋牠；能夠給牠以適當正確的解釋的，只有克氏底道德的三位一體說。這是讀完本書的人所明白的。

現在『人生哲學其起原及其發展』算是全部地呈獻在讀者底眼前了。然而讀者在讀本書時應該知道這部『人生哲學其起原及其發展』只是克魯泡特金底『人生哲學』底第一卷而已。最重要的，還是第二卷。第二卷是解說克氏自己底體系的，據說現正由克氏的好友哥爾德斯密斯女士在整理。哥爾德斯密斯（本為俄人）現任巴黎大學教授，為法國生物學界之泰斗，又是克氏底同志，她做這種工作是再適宜不過的。第二

卷出版時，我想牠底標題應該是：『人生哲學其基礎及其目的』

我將『人生哲學其起原及其發展』分爲上下兩篇，雖也有人贊成，然而我自己覺得是非常有理的。第一，下篇各章在克氏原本上只有一個總題目：『近代道德學說之發達』，另外各章再註上一個小題目如十七世紀或十八世紀之類而已。這可見下篇各章間的關係是較牠們與上篇各章間的關係更爲密切，那麼分成兩卷出版，並不致破壞全書之統一性。第二，下篇各章底內容在中國一般的讀者是不易了解的，（加以我底譯文晦澀，讀起來更難懂了）而且其中的許多哲學家底名字（還不說他們底著作）在一般的中國讀者，就是很陌生的；至於了解那些著名難懂的哲學如康德、赫格爾底學說之類的人，在中國恐怕更是很少很少了。在這樣的情形之下，要希望讀者們把上下兩篇一口氣讀完是做不到的事。所以對於那般與費先生（哲學）沒有交情的讀者，我只希望他們讀了上篇就夠了，因爲從比較易懂的上篇前四章中就可以窺見了克氏自己底主張。

年幼學淺的我本不配翻譯這部浩大淹博的名著，而且因爲克氏所引用各哲學家

底著作差不多全無中文譯本，中文譯者底工作是較其他國文字的譯者底工作更費力更困難了。然而一則僥倖我略略懂得幾國文字，有五六種本子做參攷，二則我爲了譯這本書時曾費了一些功夫去讀參攷書，所以到底勉強把這部大著譯完了。錯誤的地方自然不敢說沒有，希望讀者給以公平的指教。

我所最抱歉的，就是在上篇出版後數月，才動手譯下篇，因爲讀者催促得太厲害，所以只得想出了一個奇妙的快的辦法：譯完一章，便交與印局去排印，全部譯成時書也就快出版了。這種辦法如果我的先生中天知道，他一定不要我做的，他不是會勸過我以『翻譯作研究』嗎？其實我本有心先將克氏『所引用的諸大家的原著』全讀一遍，然而這在中國內，是無法做到的，我只讀了一部分已經很費力了。

上篇出版後，我曾得到三個人對於我底譯文底批評。兩個朋友說我底譯文是『太直譯了』；另一個人就是中天，他說『很算清楚可誦了，但究竟還不免有晦澀之處』。中天是我底敬愛的先生，他底話是鼓勵我的，不見得就可靠，況且他還說有晦澀之處呢，可

見我底譯文的確是「太直譯」了，然而在愚拙的我自己，除了依舊這樣子地直譯下去外，還有什麼辦法呢？像學識比我高過若干倍的日本內山賢次君來譯此書時，還用了比我底更厲害十倍的直譯法，西班牙文本譯者有名的 Nicolai Tassin 君爲了要使得他底譯文不「太直譯」起見，也不得不刪去許多形容詞和子句。那麼愚拙的我爲了一點不刪節起見，就只有「太直譯」下去了。不過對於因爲「太直譯」的緣故，而不願讀本書（或讀不懂本書）的人，我要另爲他們寫一卷「克氏人生哲學的大意」，章節與原書一樣，不過是用我自己底話來述克氏底見解罷了。這一卷將載入我底「克魯泡特金研究」第二集中（此書現正在起稿，將來亦由自由書店出版）。

下篇底印刷上，有一點也是應該說明的，就是下篇中的註解全用五號字排。這是排字工人底意思。雖然看起來不及用六號字排美觀，但我一看見排字工人底那一對眼睛和那一付面孔，我覺得我們寫書是在吃掉別人底生命。固然克氏底著作是有益於人類的，然而不美觀一點，對於牠底價值並無妨害，但排字工人却少却許多麻煩了。同樣，讀者

若遇到書中有印錯的地方，也請不要發怒，假若讀者們能夠親身到印刷局去看排字工人，印刷工人校對人工作的情形，讀者恐怕非唯不怪他們，反而要感激他們罷。

在「附錄」中我已將上篇第二十九頁中排落的一行補入了。至於其他的印錯的地方（如四三頁「與當時流行的及基督教學說」及「字爲「反」字之誤等」當在「刊誤表」中更正，「刊誤表」與「索引」將來另印小冊發售，不附在本書內。

再上篇是根據五種本子（即英，法，日，西班牙，世界語五種）翻譯的，下篇也是根據五種本子（即英，法，德，日，西班牙五種）翻譯的。世界語譯本，只有上篇。德文本亦有錯落處，如二五一頁末及二五二頁開始之間，就落去了兩大段。

一九二九年五月廿於上海

人生哲學其起原及其發展 下篇

第八章 從霍布士到斯賓諾沙與洛克之人生哲學底進化

近代人生哲學之二潮流——霍布士與其道德學說——苦特華斯與昆布蘭——斯賓諾沙底人

生哲學——洛克——克拉克——萊布尼茲

古希臘時代發生的人生哲學中之二大潮流仍繼續存在於其後的思想家中，以至於十八世紀中葉。大多數的哲學家和思想家依然在什麼從上面來啓示與人的，超自然的東西裏尋求關於道德底起原之說明。經過了基督教教會所發展，所鞏固的柏拉圖底思想，依然構成了此等學說之本質；不過已經是非常狹隘了。柏拉圖和蘇格拉底一樣，以

爲一切道德之原動力乃是善之知識。然而柏拉圖却不把這個知識認爲是從外面得來的。在柏拉圖學說之根抵上，特別在斯多噶學派之根抵上，存在着一個觀念：以爲人底道德意識（縱然牠底顯現的形態是不完全的）乃是宇宙底某種基本原理之一部分。如果這個要素不存在於自然界中，那麼牠也決不會在人身上出現的。

因此在古希臘哲學與近代科學二者中間便生出了親族的關係，但是基督教教會及教會所引起的諸學說却不惜盡力來剷除這種觀念，想使牠不復存在於我們底世界。觀中誠然，在人生哲學裏，基督教帶來了，或者更正確地說，基督教鞏固了爲同胞底福利之自己犧牲之理想；而且把這個理想體現在一個人神耶蘇基督之身，基督教由此就和佛教一樣給了一個崇高的教訓與人們。然而事實上基督教教義之信奉者們，尤其是教會不久便開始宣傳那些企圖來實現這個「生活之理想」的人們底美德完全沒有人間的基礎。他們居然和古希臘思想家反對說：「世界是浸在邪惡之中的」基督教教會底領袖們完全染着了他們那時代底厭世的精神，他們認定人是一個極不道德的生物。

世界完全屈服在邪惡的勢力之下，所以世界之創造者，不得不派了他底兒子到地上來，爲的是給人們指示一條到善之路，由他底受苦與死，從邪惡中「把世界救贖出來。」

此種說法在當時是非常有力，非常穩固，居然能夠維持了十五個世紀以上的壽命，一直到後來從歐洲新發生的新生活形態中間才起了呼聲，說道德底萌芽是包藏在自然界裏面的。這在前章裏我們已經說過了。便在今日，這種呼聲也還被那般不願明白的事實，帶着堅強的自信繼續來主張自然界只能給我們以緊的教訓的人所掩閉住了。他們堅持地說在道德問題中理性之機能應該是對於在指定的社會制度之下能夠給我們以最大的滿足的東西之評價，因此如果道德的要素出現於人身，那麼牠一定有一個超自然的起源。

然而，不管教會與國家所堆起的一切障礙，人生哲學底新潮流，即在人自身以及他周圍的自然界中去找尋人底道德概念之泉源，這一個潮流，在近三百年來已經大大地發展了。這個運動使得下面的一件事實更加顯明，更加有力，這事實是：我們底道德概念

是從人類以及多數動物所固有的社會性之感情中生出來的，並且依着一個完全自然的方法而發達來的。

我們現在要來分析這些新學說，而且我們會看見牠們怎樣不得不和那個常常蓋着新的形態，有時帶着巧妙的假面的反對學說繼續苦鬥。然而因為自然科學的道德觀在英法二國所走的進化路徑略有不同，所以我們將各時代各國家之此種發展分別地加以考察。我們先從英國開始，那個國度的培根便是這個新運動之創始者；在培根之後，又有霍布士。霍布士繼培根做了多年的此運動底優秀的代表人。

霍布士（一五八八—一六七九）——從以前各章我們已經看見希臘哲學家不管他們底學派是如何不同，大家都承認人底道德概念是從他底自然的傾向中生出來的東西，而且這些概念靠着人自己底努力，與社會性之合理的理解之發達為比例，而適用於生活。我們又看見培根和他底同時代哲學家格勞宿斯怎樣從社會的本能中極其確然地演繹出道德的原理。因此主張人底道德要素乃其本性所固有之物的斯多噶學

派底觀念又在以自然科學爲基礎的近代哲學中復活起來了。

然而霍布士却取了一個正反對的立場。他底見解無疑地受了他底法國友人伽桑狄思想之影響。(註一)然而他對於人的輕蔑的態度(他以為人是一個完全不知道抑制自己底激情的邪惡的動物)却是當極其騷亂的英國革命時期(從一六三九年開始到一六九四年國王之推倒與被戮爲止)他住在英國內所構成的。在那時候霍布士已經憎惡着革命黨人,而且他不得不逃到法國,在那里他開始寫了他底第一部著作『De Cive』(國家論)(註二)

(註一)伽桑狄底道德學說我將在下一章裏討論。

(註二)我們知道英國革命始於一六三九年。霍布士底第一部著作『De Cive』

(*Elementa philosophica de cive*)(國家之哲學的基礎)一六四八年第二

次以拉丁語出版於巴黎,五年後英文本便在英國出版了。他底第二部著作『Leviathan』於一六五二年出版於英國,已是國王被戮後的三年了。(De cive

第八章 從霍布士到新實諾沙與洛克之人生哲學底進化

底英譯本於一六五一年出版於倫敦，因此應該說是拉丁原本出版後三年。英

譯本名 *Philosophical Rudiments concerning Government and Society*

——英譯者註。

因為當時關於原始蒙昧人的知識是完全缺乏的緣故，所以霍布士便把原人底生活想像為一個「衆人對衆人的戰爭」之狀態（註三）直到後來人們團結而成社會，又爲此目的而締結了一個「社會的契約」（註四）然後他們才從此狀態中超拔出來。因此霍布士在他底論國家的著述底開始，便主張人決不是如亞里斯多德所說的生而具有社會性之習慣的「社會的動物」，反之，人們彼此相待簡直和野狼一樣（*homo homini lupus*）。

（註三）（*Philosophical Rudiments, etc.*（一六五一年倫敦版）第一章第十五

節。（文字依近代拚法）——英譯者註。

（註四）（同書第二章，尤其是第十一節——英譯者註。）

人們之所以要尋求友伴，這並不是因為他生來便具有天賦的社會性，其實是因為他們希望從別人那里得到某種利益，再不然便是由於他們互相畏懼的緣故。（第一章、二兩章。）

據霍布士說：「因為依着人底天性一個人應該愛其他的人，即是說把其他的人當作人而愛，那麼我們便沒有理由來說明為什麼每一個人不會平等地愛他底每一個同胞，而願單與那些可以給他以名譽和利益的人常往來呢。」（第二章第二節）當人們「為求快樂及心靈之修養」而會合時，他們中每個人大抵總習慣於去找那些可以使人開心發笑的事以自娛；由此他可以拿自己底美點與他人底弱點及缺陷相比較，以顯出自己底美點來。」（第二章第二節）因此一切的社會都是建立在利益或榮譽上面，就是與其說是為着愛我們底同胞的緣故，不如說是為着愛我們自身的緣故。」他還用下面的一些話來結束這一段文章：「我們必須決定說一切大的持久的社會之起原，不是在人們彼此間的相互的善意，而是在彼此間的相互的畏懼。」（第一章第二節）

霍布士底全個人生哲學體系便是建立在這種人性之皮相的觀察上面。這是他底根本的概念。後來在他對於本文所加的註釋中，他又把這些概念重加了一次肯定。——此等註釋顯然是被那些對於他底定義與結論表示不滿的各種反對論引起來的。（註

五）

（註五）因此對於上面所引的一段話霍布士便加上註脚道：「誠然對於人們……

孤獨是一個仇敵；因為兒童需要別人來幫助他們生活，成年的人又需要別人來幫助他們過滿足的生活，所以我並不否認人們（受着自然之強制）有羣居之欲望。然而市民社會並不單是會合而已，牠還是需要着信仰與契約來維持的聯合。」如果有人反駁道：假使人們真是像霍布士所描寫的那樣的東西，那麼他們一定會互相規避了。對於這個反駁，霍布士便答覆道，事實真是這樣，譬如「要去睡覺的人便緊閉着他們底房門；旅行的人便攜帶着刀劍」等等。

據霍布士說，某一些動物及蒙昧人底集團的定居還不算是一個國家。人底精神的

組織便阻止他結合而成社會。靠了這個先天的傾向，人們彼此便成爲仇敵，並且就是人所顯示的社會性也不是他底自然的性質，而是被他所受的教育刻印上去的。本來人底天性是把自己視作與其他一切的人相等的，只要教育不會把他底這個思想剷除淨盡的時候，他還這樣地自信着，並且他還相信他有權來向別人作惡，強奪別人底財產。於是，一個彼此侵害的繼續的戰爭狀態發生了。到後來或是弱者屈服而爲更強壯更狡猾的人底臣民，或是一集團的人明白了相互鬥爭之危險而停戰議和，相約協定創設一個社會；只有在那時候人們才能夠脫離這種戰爭狀態的。（註六）

（註六）『相互的畏懼之原因半在人們之自然的平等，半在他們底互相加害之意志。』既然『甚至於最弱者去殺害最強者』也是一件容易的事，而且既然『他們是平等的，可以彼此間做同等的事』……因此一切的人彼此間都是本來平等的，現在的不平等是從民法上生出來的（第一章第二節）。在那時之前，『依着自然之權利，每個人都是他自己所使用的自己保存的方法之最高

的裁判官。』(第一章，第八第九兩節)『依着自然之權利萬人對於萬物都有平等的權利。』(第一章第十節)然而因爲這個狀態會引起不斷的戰爭，人們便協定了樹立和平的社會契約，而且『依着自然之權利大家都應該遵守這契約。』

現在我們已經把原始蒙昧人底生活以及那些棲息於人口稀少的大陸上面的數目衆多的動物底生活研究過了一番，而且對於這方面有了相當的知識，於是霍布士底關於原始人的概念之完全的謬誤始得大白於世界。我們如今可以明瞭地看見社會性乃是抵抗自然底壓迫及異種底侵害之一個極其有力的武器，所以遠在類人的生物還不會出現於大地之前，社會性就在許多的羣居動物中發展了。因此要發展社會性，人毫無『社會契約』或『奈維亞旦——國家』之必要。(註七)

(註七)「奈維亞旦」(Leviathan)是舊約約伯記裏面的一個怪物。中譯本舊約中譯作鱷魚，但與現在我們所見到的鱷魚不同。牠有各種神話裏的本領。『在

地上沒有像他造的那樣無所懼怕。凡高大的他無不藐視，他在驕傲的水族上作王。」（官話和合譯本六三二八頁）霍布士以為國家有至高無上的權力，故比之於奈維亞旦。他底論述國家的第二部著作，即名為「奈維亞旦」（見註二）

——蒂註

這是很顯然的事：霍布士又從他底關於人類社會底根抵之概念中演繹出「自然之法則」來，他底社會制度之觀念就是建築在此等「自然之法則」上面的。而且因為他是略有點同情民衆之色彩的，極端的保守者（在克林威爾共和時代，他是擁護帝政及僭王的），所以他一方面把自己黨派底封建的願望作為國家之基礎，他方面又把一般人都承認的幾個普通的意見採納進去。

那些多少熟悉了一點動物與蒙昧人底生活之人，很容易明白地指出霍布士底見解之謬誤。像霍布士底那樣的觀念在十七世紀中葉倒是可能的，因為那時候關於蒙昧人底生活，人所知道的是非常之少；而那樣的見解在十八十九兩世紀之說明與發現底

面前居然還能夠生存至今，這就很難使人了解了。盧梭有這種同樣的關於人類社會底起原之見解，這是無足怪的，然而近代自然科學家赫胥黎居然也有了這同樣的觀念，就令人百思而不得其解了。我還記得當他開始在發揚霍布士時代流行的思想時，我會勸他注意到下面的一個事實：在地球上社會之出現，實較人類之出現為先。

霍布士底謬誤只用一件事實便可以解釋出來了。這事實是當他著書時，那時候正流行着人類底牧歌的「原始狀態」之概念，對於這種概念當時確有反駁之必要。這種概念是和天堂及人底墮落之傳說有關聯的，並且得着天主教教會及新設的新教教會二者底擁護，而新教教會却較天主教教會更堅強地認贖罪是一個根本的教條。

在這樣的情形之下，像霍布士這樣絕對地否定理想的「原始狀態」而且從「平和的同居比較繼續的戰爭更為有利」一個考慮上，演繹出原始的「人獸」底道德概念——像這樣的一個著作家是一定會得着絕大成功的。或「社會契約」或屈服於一個用武力來限制個人底無拘束的放縱之征服者底勢力下——這便是霍布士所謂道德

及法律之發達底最初的階段。其次，理性便來爲着各個人自身底利益限制着他底自然的權利，這樣一切「道德的」美德：憐憫，誠實，感恩等等就漸次發展了。

依照霍布士底見解，道德概念之發生是因時與地而異其方路的，因此道德的規則中是決無一般的東西，也無絕對的東西（註八）不僅此也，此等道德的規則之遵守還是有條件的，就是只能在有互惠作用的情形中，而且一切的決定都應該由理性作唯一的指導者。若去對待那些不肯行互惠的人也遵守道德的規則而行爲，便算是違背了理性。就大體來說，把創立道德之重責放在社會的理性上是不穩當的。要達到創立道德之目的，應該要一個在刑罰之畏懼下創造出社會道德來之支配的權力，而且對於這個權力（單獨的個人底，或一羣人底權力）每人都應無條件地服從。在國家內和在自然界內一樣——權力就是權利（強權即是公理）。人類底自然狀態乃是衆人對衆人的戰爭。國家保護着牠底臣民之生命及財產，而臣民亦以對國家之絕對的服從爲代價。國家底意志便是最高的法律。對於萬能的「奈維亞旦——國家」底權力之服從，便是社會性

底根抵。要達到我們底道德的法律及規則所企圖建立起來的和平的同居，這就是唯一的道路了。至於社會性之遺傳的本能——這是不重要的，因為牠在原始人中的發達並不充足，不能成爲道德原理之泉源。同樣理性在發展社會生活底規則上也是無足輕重的；人並無固有的正義之概念；而人的理性恰像一個真正的投機主義者那樣，是應着時代之要求而建立社會生活底規則。得勝的人是有理的，因為他底勝利證明出來他豫見了他底同代人底要求。霍布士對於道德之解釋不過如是；而至今大多數的支配階級對於道德之了解亦不過如是。

(註八)據霍布士說，道德哲學非別，不過是辨別在人們底相互關係中，在人類社會中何者爲善何者爲惡之科學而已。「善與惡」二字是加於事物之名稱，表示那些給牠們以這名稱的人底愛好或嫌惡。然而人們底愛好是依着他們底各別的性质，習慣，意見等等而千差萬別；」因此人們對於善、惡之解釋也是各別的，因人而異的。〔Philosophical Rudiments, 第三章, 三十一節, 五五頁, 一六五

一年倫敦版——英譯者註

另一方面，霍布士在他底道德觀裏斷然排斥了宗教及玄學，這件事實頗能引起人們底同情，使得他得着了不少的信徒。在那時候新舊教之爭鬥在英國非常激烈，快達到狂暴之域，人格與思想二者之解放真是焦眉的急務，迫不及待，因此把像道德那樣重大的問題放在一個合理的基礎上，這種學說在當時確是特別可貴的。就大體而論，把人生哲學和哲學從宗教之羈絆中解放，已是一個非常的大進步了，而霍布士底著作在這方面確有一個很大的影響。並且，霍布士還繼伊壁鳩魯之後主張道：個人雖然常常只顧自己底私利，然而人到底也明白他底利益是要靠着社會性及和平的相互關係之最大可能的發達。這樣再演繹下去，道德概念雖起原於私的利己主義，但是牠們到底也能成爲更好的相互關係及社會性之發展底基礎。

苦特華斯（一六一七——一六八八）——由於上述的原因，霍布士底學說在英

國便得到了一個巨大而持久的成功。然而許多人對之還是不滿，不久便有幾個嚴重的反對者出來對牠開戰了。在這些反對者中有兩個人：一個是當時著名英國詩人，忠實的共和主義者，良心及言論之自由之主張者彌爾頓，一個是一六五六年出版他底理想鄉的『Oceana』反對霍布士而讚頌民主共和國的哈林頓。然而反對霍布士底倫理學說之主要批評都來自一羣和劍橋大學有關係的科學家。這一羣人反對克林威爾底共和的清教主義，也反對霍布士底學說之自然科學的傾向。這些霍布士之反對者雖不曾具有當時流行於英國神學家中間之狹隘的見解，但他們底哲學無論如何是不能夠和合理主義（一般地）或霍布士底見解（特殊地）相調和的，因為他們從那裏面看出了一個對於抑制的道德力之直接的威脅。苦特華斯說，要從私人的獲利中演繹出我們底某種道德的判斷之帶着義務性質的感情，是絕對不可能的。而且不僅此也，他還說道：德不是人們底創造；道德是生根在即。便。神。的。意。志。也。不。能。變。更。的。事。物。之。本。性。中。道德原理是像數學的真理那樣絕對的人發現。一個三角形底諸特性，是可以的；然而他並不可

以創造。三角形底諸特性：牠們是附著在事物之不變的特性中的。縱使現存世界滅亡而道德原理也會依然是真實的。

因此，我們在苦特華斯底此等觀念中便明白他和現今開始明白地出現於近代合理主義的人生哲學中的一個概念，即萬人之相等的重要及萬人底權利之平等這一概念是接近的。然而苦特華斯元來就是一個神學家，在他看來，哲學如果沒有宗教底鼓舞力，沒有宗教所說的恐懼，那麼哲學便是毫無內容的東西了。

昆布蘭（一六三二——一七一八）——較苦特華斯更爲接近近代倫理的傾向之人，乃是劍橋學派之另一個代表者昆布蘭。在他於一六七一年用拉丁文出版的著作『自然律之哲學的論述』（註九）中他陳述他底見解如下：『社會之善乃是至上的道德律。凡向之而行者皆爲道德的。』

（註九）原名爲 *De legibus naturae disquisitio philosophica* 倫敦版。

人達到這個結論是因為他底天性驅使他向着這方向前進的。社會性是和人性的分不開的性質——人底組織及狀態之一個必然的結果。至於那個企圖來證明反對的方面的霍布士底見解，那是謬誤的，因為從人類底最初的發生，社會性便一定存在着了。

誠然昆布蘭當時並沒有像我們現今所使用的關於這個觀念之證據，因為長途的航海，環球的旅行，在蒙昧人中間居住的探險者底生活已經供給了不少的材料與我們，使我們對於原始人民底生活樣式有了相當的理解了。而昆布蘭的當時還沒有這些材料。因此昆布蘭只有拿對於世界之構造，人之組織以及人與其他也賦有理性的生物間的關係之一般的推論來支持他底假設。他說過（顯然是他對於他底時代之要求的一個讓步）到了這個程度，道德的要素便是神意之表現，然而這道德的要素究竟是專斷的或是可變的，他却不會繼續論斷下去了。

因此昆布蘭關於人底道德概念起原於社會性之意識底發達這一個臆測，是不錯的。不幸昆布蘭並不會追踪着此意識之發達繼續研究下去。他只指出來那個從社會性

之意識發端，又由理性來鞏固來發展的一般的仁慈之感情，對於每個理性的生物都有許多好處，所以人們絲毫不受着神的權威之干涉，便會把道德的規則視作自己底義務上應該遵守的。自然人順從着社會性之要求，同時又在追求自己底私人的幸福；但是在社會性之勢力下，他底私人的幸福之追求也會導往共同善一方面去的。所以服從社會性之意識一事本身便成爲快樂與滿足之泉源，因爲牠是導往一個更高的目的去的。

在這一點昆布蘭便止步了。至於如何而且何故。人從社會性之本能出發，却能夠把他底道德的理想發展到牠們底現在的高度和廣度——昆布蘭却放開不提了。而且他也不曾去考察過那個導往公平及其更進的結論的正義之概念。

這種工作一方面被洛克及其信從者做了，他們想把道德基礎在功利上面；別一方面又被沙甫慈伯利（註十）及其信從者做了，他們以爲道德之泉源是在固有的本能與感情之中。然而在檢討此等體系之先，我們必須把那個在倫理學說之更進的發展上有絕大的影響之斯賓諾沙底人生哲學論述一番。

〔註十〕沙甫慈伯利底學說將在第十章中討論——蒂註

斯賓諾沙（一六三二——一六七七）——斯賓諾沙底人生哲學和霍布士底人生哲學有一個共同點，就是否定道德之自然以外的起原。然而同時斯賓諾沙底學說在其基本概念上却是和霍布士底學說根本差異的。在斯賓諾沙，上帝就是自然本身。『上帝以外便無實體，也不能想像任何實體。』（註十一）

〔註十一〕人生哲學（Spinoza: Ethics）第一部定理十五。H. W. White 底譯本，第四版，一九一〇年牛津大學出版部發行。

物的實體是不能和神的實體分離的，因為上帝是一切事物之有效力的動因，然而上帝只又依着他自己底性質之法則而行，如果有人以為上帝可以使那些在他底勢力範圍以內的事物不致發生，這種想像便是大錯特錯。同樣如果有人以為最高的智性與『意志之自由』是屬於上帝底性質的，那麼他也犯了同等的謬誤。（第一部，定理十七）

在自然界中並無偶然的事，一切皆由神性之必然來決定以某種方法而存在而行爲。（第一部定理二十九）總之，人所稱爲上帝的東西就是自然本身，不過牠被人誤解罷了。意志也只是思想之某種樣式，像智性那樣，因此任何決意如果不由另一個原因來決定，那麼牠決不存在，更不會施諸實行的，而這個原因又再由另一個原因來決定，如此連結下去，以至於無窮。（第一部定理三十二）由此引伸下去，便可斷定「上帝造物除了現在各物產生時的那種方法與秩序外，不能再有其他的方法與秩序。」（第一部定理三十）至於常人所歸於上帝之權力不僅是人間的力（這指示出來他們這般人把上帝當作一個人或類人的東西），而且還包藏着弱點。（第二部定理三）就大體而論，那個使得人們把他們底生活之種種事件歸之於最高的權力之原因，已被斯賓諾沙在第一部定理三十六中分析得非常之好。（註十二）

（註十二）（克氏在這里所指的是定理三十六後面的附錄——英譯者註）

因此斯賓諾沙便是笛卡兒（註十三）底一個追從者，他把笛卡兒底關於自然之

見解發展了；而且他否定道德之神之起原時，他又接近了霍布士。然而以他那樣科學的見解之大胆的發揮，以他那樣對於基督教的神秘論之完全的脫離，斯賓諾沙是深知人與自然，因此在人生哲學中他便不能夠追隨霍布士。他斷然不能把道德認為基礎在國家所行使的強制之上的東西。反之，他指示出來：並不要靠着任何對於一個至上存在（神）或政府的畏懼之感情底勢力，人類理性也會自由地，必然地達到對待他人之道德的態度，而且這樣做的時候，人便得着最高的幸福，因為這是他底自由地、邏輯地、思惟的理性之要求。

（註十三）笛卡兒底學說將於下章中討論。

斯賓諾沙這樣創造了一個貫穿着深的道德感情之真正的倫理學說。他底私人的生涯也是這樣。

斯賓諾沙達到他底結論所經過的心的路程可以陳述如下：「意志與智性是二而一的東西。二者皆是個人的決意與觀念。虛偽與錯誤乃由知識之缺乏（這是被不適當

的，破碎的，混亂的觀念所包圍着的）而生。（第二部定理三十五）（註十四）概括說起來，「在每個人的心靈中有些觀念是適當的，有些觀念是破碎的，混亂的。」我們底心靈有了「適當的」觀念時便必然要行動，如果牠有的觀念是「不適當的」時，牠便必然要痛苦；而且「我們底心靈有了」不適當的」觀念時，牠便必然要受制於激情。（第三部定理一）（註十五）

（註十四）法文本作定理四十九，誤。——蒂註

（註十五）我手邊只有此書底法譯本，是 Henri de Boulainvilliers 翻譯的。第三部

定理一底「系」中只有這樣的話：「……不適當的觀念規定着心靈之激情底數量。」定理三：「心靈底行動只是由適當的觀念而生，牠底激情只是由不適當的觀念而生。」另有 *Henri de Boulainvilliers* 底法譯本我未見着。——蒂註

依照斯賓諾沙底學說，「心與身乃是二而一的東西，不過有時是被列在思考之屬性之下有時被列入延長之屬性之下罷了。」（第三部定理二）斯賓諾沙把這個定理加

以詳細的證明，同時又駁斥了那個主張『此種或彼種身體之動作是從那支配着身體的心靈裏發生出來的』之流行的見解。人們說這種話的時候，只足以表明他們對於自己底動作的真正原因是完全不知道的。(第三部定理二)心靈之決定『和現存的事物之觀念同樣必然地發生於心靈之中』(第三部定理二)『如果任何事物增加而且助長了我們底身體之動作力，那麼那個事物之觀念也增加而且助長了我們底心靈之思考力』(第三部定理十)『歡喜，愉快，快活導引我們底心靈到更大的完滿，而悲哀却有相反的效果。』(第三部定理十一)總之，身心二者是彼此不能夠分開的。

『愛，不過是伴着一個外部的原因之觀念的歡喜罷了；憎，也不過是伴着一個外部的原因之觀念的悲哀罷了。』(第三部定理十三) 這個向我們說明了希望，恐懼，信賴，失望，喜悅(即『從對於結果不明的一件過去的事情之想像中發生的歡喜』)及悔恨(即『與喜悅相反的悲哀』)等等之性質。(第三部定理十八)(註十六)

(註十六)法譯本斯氏人生哲學第三部，定理十八，一四八頁：『由我方才所說的話，

人們便懂得什麼是良心之希望，恐懼，安全，失望，歡喜與悔恨了。實則希望不過是由對於一件結局不定的將來或過去的事情之想像產出來的不定的歡喜罷了。反之，恐懼也不過是由對於一件不定的事情之想像產出來的不定的悲哀罷了。」——帶註。

由以上的定義，斯賓諾沙便演繹出來了道德底一切根本原理。例如：「我們要就我們自身及我們所心愛之物（註十七）來肯定我們相信可以使我們自己及我們所心愛之物得着歡喜的一切，反之我們要來否定那給我們自己或我們所心愛之物以悲哀的一切。」（註十八）而且因為「心靈底力量或思考力是和身體底力量或行動力相等，而且同其性質，那麼我們便盡全力來實現我們所認為可以生出歡喜（我們底歡喜及我們所心愛之物底歡喜）的一切事物。」（第三部，定理二十八）從這些根本的定理，斯賓諾沙便演繹出道德底最高的典型來。

（註十七）斯賓諾沙用這個「物」字兼指無生命的東西及活的生物而言。

(註十八)見第三部，定理二十五，據原書法譯本底譯文（一五二及一五三兩頁）。

—— 帶註

斯賓諾沙說，在自然界中決無義務的東西，只有必然的東西。「善與惡之知識不過是限於我們所意識的歡喜與悲哀之感情而已。」我們叫一個東西做善或惡，乃以牠幫助或阻礙我們底生存維持為標準，乃以他增大或減少，助長或抑制我們底行動力為標準。」(第四部定理十八)要之，我們之所謂善惡，全視乎我們能否從那里得到的歡喜或悲哀為定。」(註十九)然而善與惡之真正的知識，只要還是「真正的」的時候，是決不能抑制任何感情的。然而如果這知識自己也變成了一個感情，(即是說牠變成了一個行動之欲望時)而且牠較別的感情更為強烈，那時候牠才能夠抑制別的感情。(第四部定理十四)

(註十九)見第四部定理八，這一句是我加上去的。—— 帶註

我們可以容易地想像到斯賓諾沙因了這些主張在神學家底陣營中激起了何種

大的憎惡了斯賓諾沙否定了神學家底二律背反之觀念，事實上靠了這觀念，神學家才把上帝視作永恆的真理之化身，而他所創造的世界却是這真理之否定。（註二十）

（註二十）人本是自由的，而且他只能做所謂他底天性之結果的事，至於上帝也是如此。——像這樣的主張，在斯賓諾沙底人生哲學中的幾節裏是可以看得見的。如在第四部「論人的拘束，或論感情之力量」底序言中他便說：「我們所稱爲上帝或自然之永恆的，無窮的存在，也以他存在時所依據的同樣的必然而行動。」

斯賓諾沙把他底人生哲學建築在幸福論的基礎上，即是說建築在人對於幸福之追求上。他說人和一切其他的生物一樣，追求着最大的幸福，從這個追求中，他底理性便得演繹出了生活之道德的規則，然而在這樣做的時候，人也並不是自由的，因爲他所能夠做的只是他底天性之必然的結果。

斯賓諾沙之最主要的目標，乃是在把我們底道德從宗教所鼓舞的感情之領域中

解放出來，而且給我們證明我們底激情和欲望（感情）並不依附着我們底善惡之意向的——這是確然無疑的事。他志在表明人底道德生活乃完全爲他底理性所支配，而理性之力又是隨着知識之發達而增加的。在論述『人的拘束』的本書（人生哲學）第四部中，斯賓諾沙用了不少的篇幅來討論這個問題。第五部全部都在論述『智性之力，或人的自由』。在這超絕的研究之全部中，斯賓諾沙用盡各種方法來鼓舞人去行動，他證明出來我們要達到我們底『自我』之完全的滿足，我們必須活動地，而不被動地去反抗我們底環境。不幸他不曾注重下面的一個事實：決定何者爲正當，何者爲不正之能力，乃是我們底思惟之根本樣式。底一個表現沒有了牠，思惟便是不可可能的。

斯賓諾沙底人生哲學是徹頭徹尾科學的。牠不知道什麼玄學的煩瑣論，什麼從上面來的啓示。牠底結論是從關於人與自然大體之知識得來的。然而牠在自然界中見到什麼呢？自然所教訓於那個有着道德問題之決定權的我們底理性的，是什麼呢？牠導引着我們到什麼方向去呢？斯賓諾沙說，自然教訓我們不要以憐憫爲滿足，不要遠遠地旁

觀着人們底歡喜與悲哀，應該要活動地去行動。然而這個活動應該在何種方向中出現呢？不幸斯賓諾沙放過了這個問題，置之不答。他著書於十七世紀底後半期，而他底「人生哲學」初版是在一六七七年他逝世之後才出版的。那時候兩大革命（即宗教改革與英國革命）已經發生了。這兩個革命不僅是對神學及教會之鬥爭，而且還有更進的發展。這兩個革命都有一個很深的社會的意義，而萬人平等便是此等民衆運動之口號。然而這些含有深意義的現象，在斯賓諾沙底著作中却找不出何種回應來。

約道爾說得非常好：「斯賓諾沙比較任何人都更深地深入到人生哲學中。依他底見解，道德同時是神的，又是人的；是利己主義，又是自己犧牲；是理性，又是感情（即欲望）；是自由，又是必然。」約道爾還說，同時故意地把他底人生哲學建立在利己主義上，斯賓諾沙便完全忘掉了人底社會的傾向。自然他承認由社會生活所產生的欲望，而且也承認此等欲望一定會征服那些純粹利己的欲望。然而在他看來社會的結合還是次要的東西，並且他還把自體完全的人格之自足性放在共同工作及社會性之觀念底上面。

以爲那是更加重要的。(註二十一)這個缺點也許可以用下面的一個事實來說明的。這事便是在十七世紀中借着「真信仰」的名義舉行的大屠殺正猛烈的時候，人生哲學底最迫切的目標就是把道德從基督教的德之混和物中分開出來，斯賓諾沙既然這樣做了之後，也許不敢毅然決然地來擁護社會的正義，擁護宗教新運動當時所提倡的共產主義的觀念，以把一個更猛烈，更厲害的責難之焦雷引到自己底頭上來。最重要的，還是必須把個人的，獨立的，自律的，理性之權利重新建立起來。因此既然把道德放在最大幸福之基礎上（這最大幸福之產生並不要什麼「羣之繁殖」或「天國之福祉」之類的報酬），便必須和神學的人生哲學完全決裂，而且同時也不會陷入「功利主義」或霍布士及其信徒們底人生哲學中了。然而無論如何，約道爾所指出的斯賓諾沙底人生哲學中的遺漏，總是一個重大的遺漏。

(註二十一)見約道爾底「人生哲學史」(原書名見上篇二一五頁註一百十一)

——蒂註(德文原本第一卷二五九頁——西班牙本註)

洛克(一六三二——一七〇四)——培根底歸納哲學，志在開示全宇宙之自然生
活的笛卡兒底大胆的概括，不求助於任何神秘的力量而來說明人間的道德要素之斯
賓諾沙底人生哲學，以及並不要超自然的立法者底任何干涉來說明社會性底發達之
格勞宿斯底企圖——所有這些學說都給一個新哲學準備了地盤，等候這新哲學之到
臨；事實上這新哲學真正找到了一個優秀的代表者，那個人便是英國思想家洛克。

洛克並不會著過關於道德之特殊的論篇。然而在他底著作『關於人類悟性之一
論文』(註二十二)中他對於我們底知識之根抵有極深刻的分析，所以他底分析便成
了一代之間的新哲學底基礎。在他底另一本著作(註二十三)中討論將他底研究實際
地應用到政治及人生大體時，他發表了許多關於道德概念之起原的重要的思想，所以
在十八世紀中論述道德的每一本著作內都留着他底見解之痕跡。洛克所生出的影響
一半可以用這一個事實來說明，就是他不是一个具着嚴格地確定的見解之新學說底

創設者；當他解釋人類思想，解釋所謂意志之自由，解釋一般道德時，他對於其他的學說均抱着極其寬容的態度，勉強來指示出在各學說中都有真理之要素，縱然這真理之要素是表現得極不正確的。

(註二十一)『An Essay concerning Human Understanding』出版於一六九〇年

○年即英國實行立憲君主政治後的兩年。(所有引用文均從一八五四年倫敦出版的洛克底『哲學著作集』Philosophical Works 共二卷 Bohus

Standard Library 本——英譯者註)

(註二十三)『關於政府之二論篇』(Two Treatises of Government)(一六八九

年)『論寬容之書翰』(An pistle on Tolerance)一六九〇年『基督教之合

理性』(The Reasonableness of Christianity)等(一六九七年)

洛克和斯賓諾沙一樣在解釋我們底知識，即解釋我們底思维過程和我們達到我們底推理之路程時，他確是笛卡兒底一個追從者。像笛卡兒那樣，洛克也排斥玄學，而立

在一個嚴密的科學的根抵之上。然而關於人底本有觀念（良知）之存在問題，洛克使和笛卡兒意見分歧了。笛卡兒及其他的洛克底前輩是在本有觀念中看出人底道德觀念之泉源的。洛克主張着，在道德中或廣泛地說在理性中，並無本有觀念之存在。他問道：「如果實際的真理是本有的，那麼牠便應該被衆人無疑惑無問題地一致受容，然而這個被衆人一致受容的實際的真理在什麼地方呢？正義、契約之維持是似乎大多數同意的東西。人們相信這個原理，便在盜賊窠裏和最兇的惡棍之同盟中也是被人一樣受容的……我承認匪徒他們自己間是把這個原理和其他的原理一道採用，然而我們並不把牠們當作自然之本有的法則而受容的。他們把牠們當作在他們自己底社會內的便利的規則而實行……正義與真理乃是社會底共同連鎖。便是匪徒和強盜在他們自己中間也必須遵守信實和平等之規則，否則他們便不能團結在一起了，然而誰會說那些依詐欺與強奪而生活的人也有他們所承認所同意的真理與正義之本有的原理嗎？」（註二十四）對於那般指出人們底思想與行爲間之通常的差異之人，洛克回答道（

不過他底回答並不是十分滿足的。人們底行爲乃是他們底思想之最好的解釋者。既然道德與正義之原理被許多人否定了，而且雖有其他人來承認，但也未適用到生活上去，那麼，『要來想像那個其結局只是靜觀之本有的實際原理，便是非常奇怪而不合理的事了。』（註二十五）

（註二十四）『關於人類悟性之一論文』第一卷，第三章，第二節（以下引證都是依據此書。此書共四卷，分訂兩冊，一二兩卷爲一冊，三四兩卷爲一冊，Bohn 氏版。本——英譯者註）

（註二十五）同書第一卷第三章第三節。

熟悉進化論學說之近代的讀者大概會注意到洛克底推論是多餘的。自然他否定在人身上有固有的觀念或結論（道德的也包括在內）之存在，這是不錯的；他說在道德中和在其他的萬事萬物中一樣，人總是由經驗而達到他底結論的，這也是不錯的。然而如果他知道遺傳底法則像我們現在所知道的那樣，甚或若他單是會把那問題考察過

一下，他恐怕不會否定這個事實：像人或者別的羣居動物那樣的社會的生物能夠而且必須由遺傳而發達。羣居生活之傾向發達到公平與正義之傾向（註二五六）

（註二五六）洛克說：「然而如果把這個道德之最堅定的規則及一切社會的美德之

基礎：「爾所欲人之加諸爾者，亦加諸人」拿來向一個先前從不曾聽說過牠的人提出，難道他不可問個爲什麼呢？這不是當然的事嗎？」（第一卷第三章第四節）對於這個，基督教徒會回答道：「因爲那個有永生與死之權力的上帝要我們那樣做。」如果被問的是一個霍布士主義者，他底回答便會是：「因爲社會需要着牠，如果你不這樣做，「奈維亞旦」便要來懲罰你。」（第五節）「美德之所以被一般人承認，並不是因爲牠是本有的，而是因爲牠是有利的。」（第六節）「道德底大原理：「爾所欲人之加諸爾者，亦加諸人」總是推薦之時較多，而實行之時較少。」（第七節）因此在這一點上，洛克完全追從着霍布士，而不會注意到習慣是要遺傳而且進化成爲本能的，本能（即當時所謂之「嗜

欲」大部分都是遺傳的。雖然遺傳之意義已經被培根所了解，而且斯賓諾沙對之也有一部分的了解，但是洛克在反對本有觀念之鬥爭中，却把遺傳完全忽略了。

然而不管這樣，洛克對於『本有的』道德概念之攻擊在他底時代，即十七世紀中，究竟算是一個重要的進步，因為這個否定把哲學從關於人底墮落與失去的天堂之教會教義底服從中解放出來了。

在序論中證明了道德概念不是自上而來的靈感所鼓舞之物後，洛克便進到他底論籍之主題來證明我們底觀念及結論是起原於觀察起原於實驗的了。在這個領域中他底研究是極其徹底的，所以後來竟得着所有十八世紀之主要思想家底受容，至今還有一般實證論者在信奉着牠。洛克極其確定地證明出來所有我們底觀念（概念，思想）或是直接從那由我們底感官所得來的感覺發生的，或是從我們底感覺之知覺發生的。思惟過程所需的一切材料都是由經驗供給的，在我們底心靈中沒有一件東西不是

先。由。感。覺。所。經。驗。過。的。

洛克又說：「既然我們底觀念之大部分底這個大的泉源是完全依據着我們底感官，並且又由我們底感官而傳達到悟性，所以我便稱之爲感覺。」（第二卷，第一章，第三節）但是自然他不曾否定過我們底理性所固有的，而且使得我們底理性可以發現真理的某一些思惟之方法底存在。例如，由理性所判別的二物之異同，牠們底平等與不平等，牠們在空間與時間中之接近與遠離等等便是這樣，原因與結果之觀念也是這樣。

照洛克底見解，在我們從感覺之中所得來的單純觀念中有兩大主要的區分。一方面的是和快感結合着，他方面的是和苦痛結合着；一方面的是和歡喜結合着，他方面的是和悲哀結合着。沒有一個感覺或感覺之知覺是不屬於這兩個區分以內的。（第二卷，第二十章，第一節）「那麼，事物之爲善或爲惡，均以我們底快感或苦痛之關係而定。凡可以喚起或增加我們底快感，減少我們底苦痛的，我們皆稱之爲善。」（第二節）感覺在我們身內產生出相應的欲望與激情；此等欲望與激情之性質，我們去觀察牠們，便可知道

的。就大體言之，人總是去尋求可以給他以快感的一切事物，而避免使他受苦的一切事物。（第二節）更有進者，洛克還指示出來快感與苦痛不僅是物質的而且還是精神的。這樣一來他便建立下了十九世紀中小彌爾在功利主義之名稱下所光大發揚的學說之基礎了。

並且在觀察我們底單純觀念中的變更（在擴大的經驗之影響下）時，我們便達到我們底力之概念，即我們底依此種或彼種方法而活動的能力之概念；從這些觀察中又生出『自由意志』（註二十七）之概念來。（第二卷，第二十一章，第一—二節）洛克說：『我們有着一個可以開始或抑制，繼續或終止我們底心靈之某一些活動以及我們底身體之運動的力量，這樣只是依了一個命令着或指導着某一特殊的活動應行或不應行的思想或心靈之取捨』（第五節）由於考察心靈之力支配着人底活動之廣度，我們便發生了自由意志之觀念。（第七節）然而事實上，我們底意志是自由的麼？這個問題是問得不對的。不如問『人可以自由地活動麼？』還來得更恰當些。如果問句是這樣，

那麼答覆便是「人自然可以依照他底意志而行動。」然而他有意志之自由麼？自然對於這個問句，洛克便給了一個否定的回答，因為「人底意志是由一個全系列的先行的勢力決定的。」

（註二七）洛克用「自由」一詞以表示近代的「自由意志」之概念。——英譯者

註

更有進者，洛克在討論心靈如何決定意志時，便指示出來苦痛之預想或單是不安之預想，對我們底意志之影響要比較來世生活中的最大快樂之預想底影響更大得多。就大體上說，洛克對於我們底心靈與我們底行動間的關係這一點有極其徹底的討論，所以在這一個領域中他竟可以被視為所有以後的哲學之始祖。

然而，我們還應該注意到下面的一件事：洛克底影響雖然以在十八世紀之懷疑哲學中為主，但在哲學對於宗教之和解的態度中，他底影響也是很顯著的。這種對於宗教之和解的態度，後來在康德，在十九世紀前半期的德國哲學中便表現出來了。

洛克既然把道德哲學從教會底羈絆中解放出來，他同時又把道德放在三種法律之保護下面，這三種法律便是神法，民法，與論或名譽之法。（第二卷第二十八章第七節）。這樣看來，他並沒有和那個基礎在來世的福祉之預約上面的教會道德脫離關係呢。他只不過是把這個預約之重要減小了。

終篇的時候，洛克在本論文底最後的部分特別留了幾章來專論那個屢屢發生於人生哲學著述中的觀念之發展——那觀念便是：道德的真理一旦脫離了紛亂的狀態，還原到根本的概念時，是能夠用證明數學的真理所用的同樣方法來證明的。洛克說：「道德的知識是和數學一樣可以有真實的確實性。我們底道德的觀念也和數學觀念一樣，其自身是主型，而且是非常適當的，完全的觀念，所以所有我們在此等觀念中和在數學的數字中一樣所會見到的一致或不一致，都會產生出真實的知識來。（第四卷第四章第七節）。這個部分底全體，尤其是「可以被論證的道德」（第三章第十八節）一節，都是極其有興味的。牠們很明顯地指示出來洛克和將正義認作道德概念之基礎這一步

是非常地接近了。然而當他企圖來給正義下一個定義時，他却白白地限制了這個概念，把牠縮小為財產之概念，他說：『沒有財產的地方便沒有不正的事，這個定理是和歐幾立得底任何論證一樣地確實的。』（第四卷，第三章第十八節。）這樣一來，他便把正義和公平之概念在道德觀念之發達中所占的絕大的重要（這是我將在本書底下部分中討論到的）取消了。

（二十八）歐幾立得 (Euclid) 即 Euclides of Alexandria，幾何學之鼻祖，出生

於紀元前三世紀中，所著『幾何學原理』一書極有名。——蒂註

洛克底哲學在以後的哲學之發達上有很深的影響。他底哲學是用淺顯的文字著之成書，毫無德國哲學家底粗惡的術語，因此牠底根本原理便不會墜入玄學的措辭之雲霧中。這玄學的措辭之雲霧乃是哲學家底大敵，常常使得著者自己不能夠把他所志在表現的一切構成一個明白的觀念。而洛克不然，他很清楚地陳述出在道德之重要的領域中之自然主義的科學的宇宙觀之根抵來。因此所有以後的哲學，從康德底玄學到

英國的『功利主義』到孔德底『實證主義』甚至於到近代的『唯物主義』——都有意或無意地返回到洛克和笛卡兒去。我們在後面考察百科全書派底哲學和更後的十九世紀之哲學時便會看出這個來的。現在且讓我們先來把洛克底英國繼承者們之貢獻考究一下。

克拉克(一六七五——一七二九)——在那些著書論述道德的規則與數理的規

則之相似(因為二者皆由幾個根本的前提正確演繹而來)的著作家中有一個人便是

克拉克，他是笛卡兒與牛頓底弟子。在他底『關於自然的宗教之不變的義務之論述』

(註二十九)中他承認那個觀念有絕大的重要；而且正因為他極力主張道德原理脫離所謂至上存在之意志而獨立，他又指出人們不願關於不道德的行為底結果之一切考量而認道德為義務的，他便把那個觀念看得更重要了。因此我們可以期待着克拉克來完成培根底關於道德本能底遺傳的性質之觀念，而且來指出此等本能是如何發達

的。克拉克既承認與此等道德本能同時存在的還有那常常牽引着人們的反社會的本能，他便應該想到理性在選擇這二者之間所負的任務，他還應該把社會的本能之漸次增大的勢力指明出來。然而事實上他並不會做到這樣。當時還不是進化論成熟的時期，而且雖然人們想不到克拉克反對者會有這樣的一個結論，克拉克畢竟像洛克那樣去求助於神的啓示了。同時他還像洛克及其追從者——功利主義者那樣，依賴着功利之考量，因此他便把他底學說中之從遺傳的本能中演繹出道德概念來的那一部分，更加減弱了。其結果他底倫理哲學之影響，却較牠本來所應得的減小多了。如果他只限於把他底學說之第一部分徹底地，詳細製造出來，他底影響一定要大得多呢！

(二十九) (一七〇八年倫敦版——英譯者註)

萊布尼茲(一六四六——一七一六)——雖然德國哲學家萊布尼茲對於斯賓諾沙與洛克二人之批評，他底將神學與哲學結合起來之企圖，與乎他底將天主教和各種

新教教義以及蘇格蘭與英吉利學派底人生哲學中所表現的思潮調和起來之計畫裏面都含有不少增人知識的材料，我在這裏也不詳細地論述他了，我們知道萊布尼茲和牛頓同時地把研究極微的變化之關於現象考究的一個新而有效的方法介紹到數學中來。他還提出一個和近代原子論相同的物質構成說。然而他底廣博的智性，他底長於解說的能力，絲毫不能幫助他把哲學的汎神論和基督教的信仰調和起來，更不能幫助他把基礎在人性之根本的性質上面的人生哲學和基礎在死後生活之信仰上面的人生哲學調和起來。

但是萊布尼茲底企圖雖歸失敗，他究竟也曾幫助了人生哲學之發展，因為他一方面指出來人所有的社會性之自然的本能。對於人底根本的道德概念之成長，是重要的，另一方面他又指出來意志之發達，對於理想之建設以及個人底道德的性格之構成，是有意義的。在萊布尼茲以前很少有人十分注意到這些要因。

誠然萊布尼茲在他底精神的構造和他底哲學中還不能夠和神學的基督教人生

哲學分離也，不能夠離開那個以爲「對於死後的生活之信仰是鞏固着人底道德的力量」之思想。但是他有時却是如此密切地接近着伯勒（註三十）與沙甫慈伯利底無神論，所以他也曾確然地增大了他們底學說之影響。在別方面，他底這種在宗教的與非宗教的道德二者間之彷徨的態度便一定地使他有了這一個思想：在道德之本質中，除了本能、激情與感情外還有別的東西存在着；我們底理性其對於「道德的」與「不道德的」現象之判斷中，是只受着個人的或社會的功用之考量底指導，如主智論學派——伊壁鳩魯之追從者所主張的；而且，在我們底理性中還有更普遍的，更普遍地被人承認的東西存在着。萊布尼茲本人雖不曾達到結論說，我們底理性所包含着的至上原理便是正義之概念，然而他給這個結論開了路。

（註三十）伯勒底學說將於下章論到——蒂註

在別一方面萊布尼茲把一個崇高的理想之樣式和充滿着所謂自己犧牲之行爲之需要表現得如此美麗，把在道德之發達中理想底任務描寫得如此之好，所以他由此

第八章 從霍布士到新賓諸沙與洛克之人生哲學底進化

便給我們底道德概念之一個重要的分化開了路。他又把那個必須作社會生活之全體底確切的基礎之東西——即正義和那個人們常常除了普通的正義之外還給與別的東西——即自己犧牲之傾向分開。(三十一)

(註三十一)萊布尼茲之主要的哲學著作爲『關於神之善，人之自由，及惡之起原

的辯神論之論文』(Essai de Theodicée sur la bonté, de Dieu, la

liberté, de l'homme et l'origine du mal) 一七一〇年『人間悟性新論』

(Nouveaux essais sur l'entendement humain) 此書作於一七〇四年至一

七六〇年始出版，乃反駁洛克底學說之著作『自然及實體底交感之新說』

(Système nouveau de la Nature et de la communication des substances)

一六九五年。(第一部著作出版於安士潭；第二部一七六〇年及一七八五年

出版於安士潭及萊比錫。(英譯本一八九六年出版於紐約，譯者爲A. C. La-

ngley)——參看G. S. Morris底德國哲學叢書中的杜威底『人間悟性新論』

之批評的解釋，一八八二年，支加哥版。『新說』出版期爲一六九五年——見
 萊布尼茲底哲學著作集 (Oeuvres philosophiques, 1866年Ed. Janet
 版，第二卷五二六頁以下——英譯者註)

萊布尼茲底著作底原文爲法文。『新說』一書於一六九五年載於『哲人
 雜誌』(Journal de savants) 杜威另有『萊布尼茲論』(Leibnitz) 一八八八年
 出版；羅素亦有『萊布尼茲哲學之批評的解釋』一書 (A Critical Exposition
 of the Philosophy of Leibnitz) 一九〇〇年版——葡註

第九章 十七世紀與十八世紀之法國道德學說

法國新哲學之產生——孟坦尼與沙隆——笛卡兒——伽桑狄——伯勒——拉洛席福科

——拉布律耶——拉美脫理——海爾威舉——侯爾巴赫——百科全書派——摩勒里與馬

伯黎——孟德斯鳩——福祿特爾與盧梭——杜爾各與孔多塞——

科學（從而倫理學說）脫離教會底羈絆之解放，這樣的事在法國差不多和在英國同時發生了。法國思想家笛卡兒爲此運動之領導，恰如培根之在英國一樣，而且他們二人底主要著作也是差不多同時出現的。（註三十二）

（註三十二）培根底『新奧爾加農』（*Novum Organum*）出版於一六二〇年。笛

卡兒底『方法論』出版於一六三七年。（巴黎英譯本一六四九年出版於倫

敦，一八五〇年另有愛丁堡版。）

按『新奧爾加農』乃是培根用來稱他底新研究法——歸納法的術語

——附註

然而因為種種的原因，法國的運動便取了和英國運動稍異的方向，在法國解放之思想還要比較那個引起了科學與科學的思辨之革命的，培根所發起的運動更能深入人心，廣佈各處，有一個更深刻的遍全歐的影響。

在英國，解放運動是取了新教運動與農民及都會居民革命這個形態而發生的。而法國的解放則不然。法國解放運動始於十六世紀之末，然而牠底路徑是和英國運動底不同。法國的革命一直到十八世紀才爆發出來，但是在革命前很早很早的時候解放之思想在法國社會中便傳佈得很廣了。文學便是這些思想之主要的表現。在法國文學中第一個表現解放之思想的人便是拉柏勒（一四八三——一五五三），而孟坦尼為其精神上的繼承者。（註三十三）

（註三十三）拉柏勒（F. Rabelais）法國著作家，著有 Pantagruel（一五三三）

與 Gargantua（一五三五年及其後）等——附註

孟坦尼（一五三三——一五九二）——乃是法國最光榮的著作家中之一人。他是第一個從『平易的常識』之立場，來把大胆的，最『異端的』關於宗教之見解，用一個明白易讀的形式表現出來的人。

他底有名的著作『論文集』出版於一五八三年，得着很大的成功；此書重版多次，傳遍歐洲，便在後來十八世紀及十九世紀之優秀的著作家，也甘願承認孟坦尼爲他們底大師中底一人。人生哲學之脫離舊的經院哲學的教條而得解放，孟坦尼底此書也有不小的力量。

孟坦尼在他底『論文集』中所論的不過是關於他自己底性格以及他底判斷與行爲之動機的一系列的坦白的自白而已，同時他也論述到他底周圍的人底性格，因爲他和上流社會是非常親密的。他判斷人類行爲時，好像是一個上品的多少有點人道主義色彩的伊壁鳩魯派（他底利己主義被一層輕淡的哲學之色彩緩和了）他又把別

的伊壁鳩魯派的利己主義者和他們底宗教教師所慣藏身於其後的宗教的偽善暴露出來了。靠着他底偉大的文學的才能，他給十八世紀中風靡法國文學界全體的，對於宗教之批評的，諷刺的論調開了路。然而不幸孟坦尼和他底直至今日的追從者們都不曾以同樣的普通的諷刺的批評來對付那個代替了教會底教職政治，而來支配人們底社會生活之國家統治機關。(註三十四)

(三十四) 只有拉博愛底 (Etienne de La Boetie 一五三〇——一五六三) 孟坦

尼底 一個好友，曾寫了一本厲害的小冊子攻擊暴政，書名「志願的奴隸制」

(La servitude volontaire) 在此書裏面，著者提出天然的自由，健全的理性與

正義來對抗政治的專制主義。——萊伯代甫註。(按英文本無此註，日文本

係據英文譯出，當然更無此註。)

沙隆 (一五四一——一六〇三) ——較後，神學家而兼女王瑪加列脫底教師沙

隆完成了更實在的，然而却浸染着同樣精神的批評。他底『賢智篇』出版於一六〇一年，立刻成了非常通行的著作。雖然沙隆還是一個教士，而實際上他却是一個真正的懷疑派，他底懷疑論甚至要比孟坦尼底更要銳利得多。沙隆在討論各種不同的宗教——如基督教與異教——中的同樣的教理時，他曾指示出來牠們所有的共通點是何等之多，而道德對於宗教之需要又是何等之少了。（註三十五）

（註三十五）約道爾在他底『人生哲學史』中曾從一六〇一年第一版的『賢智篇』中引出一段話，這一段話，在以後各版的『賢智篇』中是被略去了的。在這一段話裏沙隆明白地說：『我也喜歡虔誠與宗教，並不是因為牠們會生出道德，道德本是天賦與人，和人同生的，乃是因為牠們會使道德成爲完全。』（約道爾書第一卷一八九頁——英譯者註）（一七八三年巴斯潛（Y. F. Bastien）版底賢智篇與一六〇一年版相合，見該書三六二頁——法譯者註。）這一段引證便指示出來將道德認作人底固有能力這一個概念是更廣泛

第九章 十七世紀與十八世紀之法國道德學說

地散佈於思想家中間，其廣度比我們從他們底著作裏所見到的還要大得多。就大體而論，這個對於宗教之懷疑的而同時又是實在論的態度，後來竟成了十八世紀法國文學之顯著的特徵，而在福祿特爾與百科全書派底著作中，在大革命以前的，小說尤其是劇本中，最後在革命本身中，非常卓越地顯現出來了。

笛卡兒（一五九六——一六五〇）——培根給了一個新的而且很忠實的，研究自然現象之方法與科學，這方法便是所謂歸納法，靠了這個方法我們便可以來建設一個關於地球上的生活及宇宙之科學，而完全脫離掉宗教的與玄學的說明了。然而笛卡兒在某種程度上還依然使用着演繹法。他底思想還先於自然之歸納的研究所必生出的那些發見，他企圖以物理數學定理來解釋自然生活中的那些科學尙未能說明的領域——我們現在才開始進去的領域。但是他却常常立在物理的現象觀之堅實的地盤之上。便在他底關於物質構成之最大胆的假設中，他依然還是一個物理學者，他還極力求

用數學的術語來表現他底假設。

英國雖已脫離掉了天主教教會底羈絆，但法國在當時還沒有做到，所以要在法國出版他底著作，笛卡兒就不得不非常小心地發表他底結論了。（註三十六）

（註三十六）例如據朗格（Lange）在他底『唯物論史』之第一卷第二部（註六

十九）中所引的笛卡兒致友人梅賽勒（Mesenne）信看來，我們知道當笛卡

兒得到了加利略第二次被異教裁判所逮捕，以及對於加氏底著作（恐怕是

爲着他底關於地球自轉之意見）所下的判決這消息時，他便把自己本來正

預備寫入他底著作內的這同樣的意見捨棄了。這一類的別一些讓步，我們還

可以尋出來呢！（Friedrich Albert Lange: Geschichte des Materialismus

伊則倫版，兩卷合訂一冊。英譯本共三卷，一八七九——八一年出版於倫敦及

波斯頓，譯者爲 Ernest C. Thomas ——英譯者註）

一六二八年他不得不離開法國，定居荷蘭，一六三七年在荷蘭出版了他底『哲學

論集。這部著作內還包含着他底基本著作『方法論』我們知道『方法論』一書對於哲學思想之發展會有深的影響，而且立下了機械的自然觀底基礎的。

Essais philosophiques

笛卡兒對於道德問題及道德與宗教的關係，是很少注意的。他底關於道德問題之見解只能從他上瑞典女王克麗斯丁娜的書信中看出一點來。

不僅此也，便是科學與宗教的關係，他也不大注意的。他對於教會的態度也是非常謹慎，和當時所有的法國著作家一樣。布魯諾底火刑還被人很清楚地記憶着。然而笛卡兒底用經過精確的數學的研究之物理現象來說明宇宙之生活這一個企圖（此企圖不久便得了『笛卡兒說』之名稱）居然如此決絕地撇開了教會。底一切教義，所以笛卡兒哲學不久便成了把知識從信仰之羈絆中解放出來之一個有力的武器，恰像培根底『歸納法』所做到的那樣。

Cartésianisme

笛卡兒很小心地避免去攻擊教會底任何教義；他甚至於舉出一系列關於上帝存在之證據。然而這些證據是完全基礎在十分抽象的推論上面的，所以使人總覺得著者是單爲了免得被人非難爲無神論者起見，才把牠們插進去的。至於笛卡兒底學說之科學的部分却是組織非常謹嚴，毫無創造者底意志之干涉。笛卡兒底上帝和後來斯賓諾沙底上帝一樣，乃是大宇宙全體，乃是自然本身。當他論述人底物理生活時，他不願當時生理學之領域中的有限的知識，想來給牠以一個生理學的解释。

然而在精確科學之範圍中，特別在關於物理的現象之數學的研究之領域中，笛卡兒底成就是非常之大的。我們可以毫不遲疑地說，靠了他底數學的研究之方法，特別是他所創造的解析幾何學，他發明了一個新科學。他不僅發見了新的方法，而且他還把牠們應用宇宙物理學底某一些最困難的問題之研究上去——應用到在宇宙空間中無限小分子底旋回運動之研究上去。只有在現今，近代物理學在其關於宇宙以太之研究中才重新接近了這些宇宙生活之根本問題。

笛卡兒和培根一樣既然給了一個透入自然底神秘之新方法與科學，同時又指明出來和迷信以及直觀的（即臆測的）說明之無力比較起來，科學之勢力更是如何之大了。

不久以前哥伯尼曾證明出來我們底地球不過是太陽底許多個衛星中之一個而已，而我們所眼見的無數的星乃是和我們底太陽系相同的數百萬個世界。這樣一來所謂莊嚴偉大的宇宙之謎已顯露於人們底眼前，而人類心靈已開始在尋求宇宙生活之說明了。培根是主張實驗及歸納法可以幫助我們理解此生活之第一個人，而笛卡兒却想透入宇宙存在之內去洞察至少幾個牠底根本的法則——這些法則是不僅行於我們底太陽系之範圍以內，而且還超出這個境界以外及於星球之世界中。

誠然笛卡兒在數學的思維中去尋求自然之知識時（這是畢達哥拉斯及其弟子底夢想，也是布魯諾底夢想），因此便把十七世紀及十八世紀之哲學中玄學的重要增大了；而同時他又幫助這哲學在其對於真理之探求（不依觀察與實驗，但依抽象的思

惟)中帶着一個科學之面目,然而在別一方面笛卡兒却把物理學放在一個很好的基礎上面,這使得牠在十九世紀中會發現出來熱與電之本質是在有重量的分子之振動中;這樣,在十九世紀之末物理學便能夠發見出來一系列之看不見的振動,在此等振動中,X光線(註三十七)不過是一個尙待發現的廣大世界之開端而已,在這世界中還有幾個其他的發見已有了萌芽,將來那些發見顯露於天下時,牠們是和X光線或無線電話一樣驚人的。(註三十八)

(註三十七)X光線爲德國物理學家W. K. Roentgen 所發明,故稱爲 Roentgen

光線——帶註

(註三十八)參看『不曾預料到的射光』(Unsuspected Radiations)一文,載一九

〇〇年十二月『十九世紀雜誌』及『斯密司宋研究所年報』(The Annual

Reports of the Smithsonian Institute) 內十九世紀中科學的發見之評

論一欄。(這是克魯泡特金自己底論文——英譯者註)

培根創設了一個新的科學研究之方法，而且他還是拉馬克與達爾文二人底發見之先驅，因為他曾指出在變化的狀態之影響下，自然不斷地生出動植物之新種來；而笛卡兒因了他底『旋回說』似乎預先表出十九世紀之科學的發見了。

伽桑狄（一五九二——一六五五）——在本書第五章內論及伊壁鳩魯時，我曾指出他底學說之影響在希臘的世界中，其次在羅馬的世界中共支持了五個世紀之久。斯多噶派固然頑強地反對這個學說，但是甚至於斯多噶哲學之優秀的代表者如塞奈加與埃披克提圖之流，也被伊壁鳩魯派學說迷惑住了。只有後來基督教才把伊壁鳩魯派學說征服了的；然而便在基督教徒中如路西安與聖奧古斯丁之流，對之也表敬意；這居友已經指出來了。

在文藝復興時代，當人們開始在探求與研究希臘羅馬的學問之紀念碑的時候，那般想脫離教會之羈絆的，種種傾向的著作家也開始帶着特別的嗜好來研究伊壁鳩魯

及其追從者底著作了。狄阿奇尼斯拉魯斯、西塞祿等人底著作皆為他們所歡迎，尤其是魯克勒宿斯底著作，魯克勒宿斯實為近代科學的自然觀之最早的先驅者。

正如我們所見到的，伊壁鳩魯派學說底主要的力量乃在下列的事實上：牠既排斥了一切超自然的、奇蹟的東西，牠同時也把人底道德意識之超自然的起原排斥了。牠以對於幸福之合理的追求來說明道德意識。據伊壁鳩魯說，幸福不僅是在肉體的需要之滿足，而且還在生活之最大可能的充實，即是說在包含着友情及社會性之需要的、最高的需要與感情之滿足。在這個形態中，伊壁鳩魯學說才開始被那般排斥神學的道德之人贊成了。

在十六世紀後半期孟坦尼已經取了一個正相同的立場了。稍後在十七世紀中伊壁鳩魯派關於道德問題之觀點又為法國哲學家伽桑狄所採用了。

伽桑狄又是一個博學的教士、物理學家、數學家、思想家。在一六二四年當他在法國南部任哲學教授的時候，他出版了一部拉丁文著作，公然反對當時正支配一切教會學

校之亞里斯多德底學說（註三十九）在天文學這方面，伽桑狄採用哥伯尼底見解來對抗亞里斯多德。我們知道，哥伯尼曾證明地球全然不是宇宙之中心，不過是太陽底較小的衛星中之一個而已。由於這些見解，哥伯尼便被教會認作一個危險的異端。在道德問題一方面，伽桑狄恰恰取了伊壁鳩魯底立場。

（註三十九）『對於亞里斯多德之逆說的演習』（*Exercitationes paradoxicae adversus Aristotelem*）。然而由於他底友人們底苦勸，伽桑狄不得不從本書中刪去了五章。因為教會正依賴着牠所認為神聖的書籍，非常忠實地來擁護那主張地球居於宇宙之中心而太陽、行星皆旋轉於其周圍之亞里斯多德及托勒密（*Ptolemy*）希臘天文學家，其學說稱為 *Ptolemaic System*——蒂註二人而且恰恰在五年以前（一六一九）瓦尼尼（*Lucilio Vanini*）因了一部同樣的異端的著作受了火刑。此外，伽桑狄又駁斥了笛卡兒底關於物質構成之學說，而闡明了他自己底和近代原子論極其接近的見解。伽桑狄在担

任法國大學院教職期內自己出版了兩部關於伊壁鳩魯的著作，然而他底基本著作『伊壁鳩魯哲學體系』(Syntagma philosophiae Epicuri)是在他死後才出版的。(安士潭版，一六七八年。伽桑狄底其他關於伊壁鳩魯的著作爲：『批評及其他』(Animadversiones, etc)共三卷，一六四九年 Lugdunum 版；『伊壁鳩魯之生與死』(De Vita et moribus Epicuri)一六五六年，第二版 Haggae-Comitum。參看布列脫(G. S. Brett)底『伽桑狄之哲學』(The Philosophy of Gassendi)一九〇八年倫敦版。據布列脫說：『Exercitationes adversus Aristotelae』一書並未作完。第一部正如克魯泡特金所說出版於一六二四年，第二部之片斷編入伽桑狄全集內。一六二四年他還在布羅溫斯底狄尼教書，外又兼任格列諾布之牧師職。關於瓦尼尼，(一五八五——一六一九)可參看他底著作之法譯本『哲學論著』(Oeuvres philosophiques)一八四二年巴黎出版，還可參看古然底『瓦尼尼其著作，其生涯及其死』(V.

第九章 十七世紀與十八世紀之法國道德學說

Cousin: Vanini: ses écrits, sa vie et sa mort,) 載一八四三年十二月份

『兩世界評論報』(Revue des deux mondes) ——英譯者註)

依伽桑狄底主張，人在生活中最先追求的便是「幸福與快樂」，然而正如希臘哲學家所已指出來的，這兩個概念應照廣義的意思來解釋：不僅有肉體的快樂（爲了牠，人可以去損害別人）之意，而且最要緊地還有靈魂之內部的和平之意，這種和平只有在人以別人爲友而不仇視的時候才可以達到的。因此伽桑狄著作便適應了當時教育階級之需要：那般人雖然還不會理解科學的自然觀之需要，却也急欲來打破教會及迷信底羈絆了。這個傾向更驅使他們走向一個以萬人平等爲基礎的社會生活之新理想去。這個理想後來在十八世紀中才開始形成。

伯勒（一六四七——一七〇六）——培根與笛卡兒之時代，即自然之科學的研究復興的時代，乃是人生哲學上的一大轉機，思想家們已開始在人類天性中去尋求道

德之自然的泉源了。霍布士之出世略後於這兩個近代自然科學之創設者，他底主要著作出版於十七世紀之中葉，即一六四二年到一六五八年之間。他居然發展了一個脫離宗教之完全的人生哲學體系；這是我們已經見到的了。

不幸，霍布士以一個關於原始人及人類天性一般之完全錯誤的概念出發，因此他便不得不走到全然錯誤的結論上去了。然而道德之研究中的一條新路已經打開了，從那時候起便有一系列的思想家努力來證明人底道德要素並不是從現世或來世中的懲罰之恐懼來的，而是人類天性之真正根本的性質之自然發達底結果。而且近代的人類愈脫掉宗教所宣傳的恐懼，便愈有建立更高貴，更壯麗的社會生活之廟堂來把道德的人之標準提高到更高的完全程度之需要了。

我們已經看笛卡兒之追從者——汎神論者斯賓諾沙和他底同時代思想家洛克關於這一點的意見了。然而與洛克同時代的法國思想家伯勒底關於這個問題的言論還是要明確得多。

久受着笛卡兒哲學陶冶的伯勒在他底名著『百科全書』（註四十）中便立下了科學的自然觀之基礎，這所謂科學的自然觀靠了休謨，福祿特爾狄代祿，總括地說靠了百科全書派，不久居然在人類底智的發達中取得了絕大的重要。伯勒乃是公然地主張將道德學說從牠們底宗教的動機中解放來之第一人。

（註四十）『歷史的批判的辭典』（*Dictionnaire historique et critique*）一九六七年出版於洛特丹，共二卷。一八二〇年版，改訂為十六卷。（巴黎版）一六八〇年彗星出現，引起了很大的迷信，這時候伯勒便出版了一本小冊子『彗星之種種意見』（*Pensées diverses sur la comète*）。在這本小冊子中伯勒第一次表明出他底反宗教的見解。自然這本小冊子出版後不久便被禁止了。按『*Pensées diverses écrites à l'occasion de la Comète*』出版期為一六八三年。伯勒還有一封討論彗星之出現的較早的信函是寫於一六八〇年的，在這信中他說彗星之經過並不是什麼奇蹟的事——英譯者註）

以教會自身所下的定義作出發點之後，伯勒便進而證明只有在我們把信仰之意義限制地解釋作被認為最高的道德理想的，上帝之愛的時候，那麼信仰之缺乏才可以被視為惡的生活方法之泉源或支持。然而實際上，並不是這樣。我們都知道，信仰還有一個別樣的性質，而且是和許多迷信結合在一起的，不僅此也，對於某種公式之單純的固守，甚至對於宗教的教條底真理之真誠的信仰，也還不足以使人們去服從牠們；因此所有的宗教都在他們底教義之外加入了對於違反的舉動加以懲罰之威嚇。在另一方面我們還知道，道德可以和無神論同時並存，而且情形是非常之好。

因此，人類天性本身包含着由人們底社會生活生出來的道德原理之事究竟可能與否，我們便必須來加以一番考察了。

伯勒依着這些思想之指導便把道德之第一原理視作一個『永久的法則』——這並沒有神的起原，然而却是一個自然之根本法則，或者更不如說是自然之根本事實，不幸，伯勒底精神與其說是一個懷疑派底與批評者底，不如說是一個新體系之建

設者底精神，因此，他並不發展他底關於人底道德之自然的起原之觀念。然而他甚至連把他自己底批判運用到其結論為止之事也不能夠，因為他曾大大地得罪了教會和支配階級，所以他不得不把他底思想表現得十分溫和，但是他底對於道德之舊觀念與溫和的宗教心之考察是如此有力，如此奇警，所以我們可以把他視為海爾威舉、福祿特爾，以及十八世紀之百科全書派底直接的先驅者。

拉洛席福科（一六一三——一六八〇）——與伯勒同時代的拉洛席福科，雖然不是一個創造出他自己底哲學體系之哲學家，但究竟在法國的脫離了宗教而獨立的道德之完成上，他底開路之功績也許還要比伯勒底大得多，這個功績應歸於他底著作『格言集』。拉洛席福科乃是一個久居於最上流社會中的諳練世故之人。他像一個銳敏的心理學家和注意的觀察者那樣，非常清楚地看出來當時法國上流社會之空虛，其偽善及其虛榮心，在這些上面便建立了一個外觀的美德。他又看出來在最後的分析中，他周圍這一流的人都只唯個人的獲得與個人的利益是圖。在拉洛席福科看來，形式的宗

教顯然是不能夠抑制人，不去做不道德的事；他又把當時人底生活描寫得黑暗無光。他以對於這種生活之觀察爲基礎，便達到了最後的結論：利己主義乃是人類活動之唯一的原動力；這就是他底著述之根本思想。

據拉洛席福科底見解，人只愛他自己；便是在愛別人之情形中，他依然是在愛他自己。一切人類的激情和愛戀，都只是稍微變了裝，減淡了色彩的利己主義之變化而已。便是人底最優美的感情，拉洛席福科也用利己主義的動機來解釋；在勇敢與胆力之中，他看出了虛榮心；在寬容之中，他看出了驕傲；在大量之中，他看出了野心；在謙遜之中，他看出了偽善，等等。

然而不管他底厭世主義，拉洛席福科究竟也曾大大地幫助了法國批評的思想之覺醒；他底著述『格言集』與他底同時代人拉布律耶底『性格論』皆爲十七世紀末期及十八世紀初期在法國流布最廣，最得人歡迎的書籍。（註四十一）

（註四十一）（La Rochefoucauld: Réflexions ou sentences et maximes）

morales 一六六四年海牙版, *La Bruyère: Caractères* 一六八八年巴黎版。

——英譯者註

拉布律耶（一六四五——一六九六）——拉布律耶雖然也把人們描畫成生性就不正，忘恩而且冷酷無情的利己主義者，但他底厭世主義之程度却要比拉洛席福科底輕得多，他以為人們是值得原諒的，因為他們之所以變壞，乃是壞的生活環境造成的，所以與其說人是墮落，不如說人是不幸。

伯勒，拉洛席福科，拉布律耶諸人雖然否定了宗教的道德，但是無論如何他們還不能夠發展出來一個基礎在純粹自然的法則上面的人生哲學體系。稍後才有拉美脫理，海爾威舉，與侯爾巴赫諸人試來從事這個工作。

拉美脫理（一七〇九——一七五二）——拉美脫理乃是十八世紀中最富有反抗精神之一人；在他底著作之中他大胆地向一切玄學的，宗教的，以及政治的傳統宣戰，而

且他還繼霍布士之後以十九世紀中葉所極發達的那種大胆的見解來製成一種唯物派的宇宙論。在他底著作『人類靈魂之自然史』、『人即植物論』、『人即機械論』中他否定了靈魂不滅論，而主張唯物論的思想。(註四十二)單是他底著作之標題，特別是『人即機械論』(一七四八年出版於巴黎)一名稱，已足以表示出他是如何地解釋人類天性了。他說：『我們底靈魂從感情與感覺取得一切的東西，而自然中所包含的，除了那些服從機械的法則之物質而外，再沒有其他的了。』拉美脫理爲了他底思想，竟被逐出法國；他底『人即機械論』一書亦在巴黎被削子手焚燬。

(1) Histoire naturelle de l'ame humaine

(註四十二) Julian Offray de la Mettrie: L'homme machine 一七四八年來

丁版；英譯本一七五〇年出版於倫敦，名 Man a Machine 另有 G. S. Bussey

底譯本，一九一二年出版於支加哥。支加哥版包含着從『人類靈魂之起原論』

(Essai sur l'origine de l'ame humaine 一七五二年版或一七四五年海牙

第九章 十七世紀與十八世紀之法國道德學說

版) 書中摘出之選錄。L'homme-planté 一七四八年，波次但版。——英譯者註)

與拉美脫理同時闡明唯物派的哲學者還有康的亞克其人。康的亞克(一七一五——一七八〇)著有『人類知識之起原論』(一七四六)與『感覺論』(一七五四)二書，發展他底思想。(註四十三)

(四十三) Condillac: Essai sur l'origine des connaissances humaines, 安士潭版; Traité des sensations, 英譯本一七五六年出版於倫敦, 譯者為 Nugent ——英譯者註)

海爾威舉(一七一五——一七七二)——十八世紀乃是人類智慧發達史上的一個可注目的時代。在英法兩國有許多優秀的思想家先後出來把所有我們底概念(關於宇宙之概念, 關於我們自身之概念, 以及我們底道德概念)之基礎完全地改造過了。

在十八世紀中葉有法國哲學家海爾威舉其人者曾試來把科學思想之此等勝利節約在他底名著『精神論』一書中。(註四十四)在本書內海爾威舉以極明白易解而生動的文筆把十七世紀末葉及十八世紀中之一切的科學的成績(尤其是在道德之領域內的)解說出來。

(註四十四) (Helvétius: *De l'Esprit* 共二卷, 一七五八年出版於巴黎。英譯

本名『智性論』(On the Intellect) 一八一〇年出版於倫敦。——英譯者註)

依了巴黎教士底要求,海爾威舉底著作竟被焚燬於一七五九年,但本書之影響並不因此而中止,依然得着更大的成功。海爾威舉底思想之主要的特徵如下:人是一個『感覺的』動物,感覺便是人類天性之基礎,一切形態之受着快樂或痛苦之指導的人類活動,都是從感覺來的。因此最高的道德法則乃在趨樂避苦;中這樣我們就可以批判事物底性質和他人底行動了。我們把快樂的與有益的叫做——德,而把和這相反的叫做事

——惡。便是在他底最高貴，最無私心的行爲中，人也只是在追求快樂而已，而且只有在那些行爲所給與他的快樂要超過牠們也許會引起的痛苦若干倍的時候，他才肯去做那些行爲。至於道德性之發展與形成，海爾威舉則以爲應大大地歸功於教育。教育底目的應該是使人明白：我們底個人的利益是在牠們和別人底利益之交錯中。所謂道德的人，其愛別人，也正是爲要間接地利己；不道德的人即是不顧別人底利益，要來直接達利己的目的之人。

海爾威舉之哲學及其見解會博得非常的成功，而且在法國社會上引起了絕大的影響，給十八世紀後半期崛起於法國的百科全書派之思想開了路。

侯巴爾赫（一七二三——一七八九）——侯爾巴赫在他底著作中是追隨着拉美脫理及海爾威舉底哲學的見解之傾向的。他底關於道德之思想，見於他在一七七三年出版的『社會制度』一書中。此書出版後三年即在一七七六年，被法國國會所定罪。

侯爾巴赫努力來把人生哲學放在純粹自然主義的基礎上，不要一切玄學的假定。他主張人是常常追求着幸福；他底本性催促他趨福避苦。在他追求幸福之際，人是受着理性（即關於真正幸福及達到此幸福的手段之知識）之指導的。（註四十五）正義乃在允許人自己去利用（或者，不干涉人自己去利用）他底能力，他底權利以及他底為生活與幸福所必需的一切。（註四十六）

（註四十五） Paul Thierry, baron D'Holbach（即侯爾巴赫之全姓名） *Systema social* 第一卷，第十七頁。（共三卷合訂一冊，一七七三年出版於倫敦。）

（註四十六）（同書第一卷，第一〇四頁——英譯者註）

侯爾巴赫思想為大多數的法國百科全書派所共有，而且他們還和他結着非常親密的友誼。他底巴黎的客廳（salon）乃是當時最卓越的思想家如狄代祿，達蘭貝耳，格黎牧，盧梭，馬蒙忒爾等等之流底集會所。靠了他們，侯爾巴赫底思想便得着更進的發達，而成爲百科全書派底哲學體系之根本要素之一。（註四十七）

(註四十七) 侯爾巴赫底思想也被英國功利主義者大部份地採用了。

百科全書派——百科全書派與其哲學乃是十八世紀之精神底主要而最有特徵的表現。百科全書把直至本世紀末葉之一切人類在科學政治之領域中的成績完全節約在裏面了。牠算得是十八世紀之科學思想底一個真正的紀念碑，因為牠是法國一切有自由主義精神之非凡的才士所協力完成的。靠了他們這些人，破壞的批判才得以發展，後來法國大革命中最優秀的人物也會受着這破壞的批判之鼓舞的。

誰都知道百科全書之發起人及主腦是哲學家狄代祿(一七二三——一七八四)

與達蘭貝耳(一七一七——一七八三)二人。百科全書之目的乃在由知識來達到人類心靈之解放；他們對於政府，對於舊社會制度所建立於其上的一切傳統的觀念，均取敵視的態度。因此無怪乎政府與教士二者從最初的日子起便和百科全書派宣了戰，而且對百科全書之進行處處加以妨礙。

自然百科全書派底人生哲學是和當時法國流行的思想一致的。其基本原理可以陳述如下：人追求着幸福，爲了達到幸福起見，人們便結合而成社會，一切的人對於幸福都有平等的權利，從而對於達到此幸福之方法也有平等的權利，因爲「正當的」便是和「有益的」同其意義的。至於由種種權利之衝突而發生的誤解，應依法律來調整，法律乃是共同意志之表現，而且只應該認可有益於萬人底幸福之事物。

此種一般的傾向又爲累那爾僧正（一七二三——一七九六）所追從着。他底著作『歐洲人在印度羣島之殖民與商業史』中帶着極強烈的百科全書之精神，所以許多人以為這部書是出於狄代祿底手筆。此書底文筆是非常動人，故得在短時間之內翻版多次。在此書內，著者用真實的色彩把蒙昧人底『自然狀態』描畫了出來，因此關於原始人民底真正性質之真相又得重新樹立起來，而天主教傳教師自來把原始人民視爲地獄裏的小鬼之說也就動搖了。不僅此也，累那爾還非常熱心地主張解放黑奴，所以他底著作後來有人稱之爲『黑奴之聖經』（註四十八）。

(註四十八) (Abbe G. T. F. Raynal: Histoire philosophique et politique des Etablissemens et du commerce des Eurypéens dans les deux Indes. 共七卷, 一七七三——七四年出版於安士潭; 一八二〇年巴黎版, 共十二卷。英譯本, 一七七六年本共五卷, 一七七八年本共八卷。美國費拉德菲亞州有節本, 出版於一七七五年——英譯者註。)

同樣的人道主義的與科學的精神同時又現於意大利人柏卡里亞 (一七三八——一七九四) 底著作中。柏卡里亞反對殘酷, 主張廢除拷問與死刑, 他在意大利宣傳法國百科全書派底思想, 一七六五年他寫成了『犯罪與刑罰論』一書。(註四十九) 此書立刻被莫列勒氏譯成法文, 而福祿特爾, 狄代祿, 海爾威舉諸人皆附加上了註解。柏卡里亞在本書內證明出來當時在歐洲實行之苛酷的刑罰, 不但不能使罪惡斷根, 反而使得一般的生活樣式變成更殘酷, 更野蠻。他主張只有羣衆之教化, 才是防止犯罪之方法。

(註四十九) C. B. Beccaria: Dei delitti e delle pene (有新版本一八〇一年出

版於愛丁堡，A. Morellet 底法譯本一七七六年出版於羅散。英譯本有各種，第一次出版於倫敦（一七六七年），最後，一八八〇年 James A. Farrer 底 Crimes and Punishment（犯罪與刑罰）中也選載有此書（Farrer 書一〇九頁至二五一頁）——英譯者註）

摩勒里（一七??——一七??）——在十七世紀末葉及十八世紀初葉，在法國有許多『烏托邦』出現，這所謂『烏托邦』即是描寫那基礎在理性上面之理想的人類社會之企圖而已。這一切的『烏托邦』都是基礎在對於理性底力量之信仰上面，基礎在那相信道德乃是人類天性所固有的性質之信仰上面，而所有產出這樣的烏托邦之法國著作家中最有名的一人乃是摩勒里僧正。在一七五三年他出版了一部共產主義的小說『浮島之難船』（註五十）在本書內他企圖來證明人們不必由政治的改革，只依從着自然之法則就可以達到幸福的生活了。在他底其後的著作『自然之法典或自然之

法則底真精神」(註五十一)一書中，摩勒里更詳細地闡明了他底共產主義的思想，他還詳細地描寫共產主義的社會之組織，在那樣的社會中，除了日常使用的東西外，絕對不能再有個人私有的財產。

(註五十) Abbé Morelly: Naufrage des îles flottantes. (1753年，麥西勒版)。

(註五十一) Code de la Nature, ou le véritable esprit de ses loix 1755年

巴黎版 (一名 Code de la Nature ou véritable esprit de tout temps négligé

ou méconnu —— 帶註)

馬伯黎 (1709——1785) —— 摩勒里底著作在大革命以前的時代中有着絕大的影響，而且久爲一切以共產主義原理爲基礎的社會改造方案之模範。這些書籍大概曾給了馬伯黎以大的鼓勵，馬伯黎在他底「關於道德與政治的關係之福細溫

之言』與『公民之權利與義務』(註五十二)二書中，主張共產主義及財產之共有(Communauté des biens)。依馬伯黎底見解，貪慾乃是人類到幸福的與道德的路途上之主要的障礙。因此最先就應該打倒這個『平等之永久的大敵』而創造一個社會制度，在這社會中絕不容有「在增加個人的物質上的福利中去尋求幸福」這樣的一個動機存在。較後這些思想又鼓舞起了巴布夫。巴布夫同着他底友人部魯那洛提與馬勒夏組織了『平等人之謀叛』。巴布夫因此於一七九七年受死刑。(註五十三)

(註五十二) Mably: *Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale avec*

La politique 一七六三年 *Les droits et les devoirs du citoyen* 一七八九年

巴黎版。

(五十三) (Caius Gracchus (François Noël) Babeuf; Filippo Michele Buon-

arroti——看他底『巴布夫之平等之謀叛』(Conspiration pour l'égalité

dite de Babeuf) 二卷合訂一冊，一八二八年布律塞版；(英譯本一八三六年

第九章 十七世紀與十八世紀之法國道徳學說

出版於倫敦，係 James B. O'Brien 所譯）Sylvian Marchal 底『國王之最後的裁判』（Le Jugement dernier des rois 散文的獨幕劇）在一八八七七年出版於巴黎的 L. E. D. Moland 底『大革命之劇本』內（Theatre de la Revolution）關於這些人及他們底謀叛之歷史，可參看克魯泡特金底『法國大革命史』及 V. Advielle 底『巴布夫及巴布夫主義之歷史』（Histoire de Grrochus Babeuf et du bafouvisme）共二卷，一八八四年出版於巴黎 Ernest B. Bax 底『法國革命中之軼事，即巴布夫與平等人底謀叛之一歷史』（The Episode of the French Revolution: being a history of G. Babeuf and the Conspiracy of the Equals）一九一一年出版於倫敦。

——英譯者註

在十八世紀中葉與共產主義者底烏托邦的批評同時存在的，還有以該奈（一六九四——一七七四）爲首的重農學派。（駐五十四）他們從純粹科學的立場，對於現社

會加以一番檢討，大胆地指明出來社會制度之根本的缺陷，乃在將社會區分爲生產階級與寄生的有產階級者，以他們爲第一次。而且土地國有問題也是由他們最初提起的。社會改造之需要在法國是一天比一天地迫切了，在十八世紀中葉，當時最大的思想家孟德斯鳩便出來發表他底對舊制度之批判。

(註五十四) (Dr. F. Quesnay: Physiocratie 共二卷，一七六七——六八年來丁版——英譯者註。)

孟德斯鳩(一六八九——一七五五)——孟德斯鳩底批評專制政治與社會制度全體之第一部著作乃是『波斯書簡』二七四八年他又出版了他底主要著作『法意』這部書算得是當時的名著之一。在『法意』中孟德斯鳩採納了關於人類社會及其風俗與法律之新的解釋；在他看來這法律與風俗乃是在各種不同的情形之下社會生活底發達之自然的結果。

✱ Lettres persanes 與 L'Esprit des Loix。

孟德斯鳩底「法意」對於十八世紀後半期之一切思想家都有一個很大的影響。而且還鼓舞起了十九世紀初葉之這同一方面的許多研究。孟德斯鳩底這一部名著中尤其重要之點乃是應用歸納法來考究社會的制度之發達——而且是非常嚴格地依着培根使用歸納法之本意；他自己底發見之中有幾個在他底當時是不爲不重要。他底對於君主權力之批評，他底對於殘酷的刑罰之攻擊，以及他底以爲「和平的生活樣式將與社會制度之產業的狀態並進發展，相成比例」之預見等等都成了歐洲一切自由主義運動之標語了。

孟德斯鳩在他當時的思潮上之影響是非常之深——不過因了文體及表現之樣式的關係，他底書只是供受過高深教育的人閱讀的。孟德斯鳩不能（也許單是不肯）寫出爲一般大衆閱讀的書。要寫供一般大衆閱讀的書，必須備具有幾種特殊的資格：最重

要的就是一個足以支配精神之注意而且把一切思想解說得非常明顯之文體。這樣的

資格，却爲當時兩個哲學家充分地具有着。這兩個人便是福祿特爾與盧梭。他們後來成了給法國大革命開路並且有絕大的影響及於大革命的兩個大思想家。

福祿特爾（一六九四——一七七八）——福祿特爾乃是一個賦有非凡的智性之人。他並不是普通所謂狹義的哲學家，他是把哲學用作攻擊成見與迷信之利器的人。他算不得是一個真正的道德學者，他底倫理學說並不深刻，然而却也是和一切禁慾的、玄學的誇張相對的。福祿特爾並沒有他自己底人生哲學體系，然而靠了他底著作，他對於人道主義之人生哲學，尊重人類人格之人生哲學之鞏固上會有大的幫助。福祿特爾在他底所有的著作中都非常大胆地要求良心之自由，主張廢除異教裁判所，廢除拷問，廢除死刑等等。福祿特爾很廣地散佈了市民平等與市民的法律之思想，此等思想後來就被大革命試用到生活上了。（註五十四）

（註五十四）自然福祿特爾不能被視爲一個革命黨或民主主義者；他從不會要求過推翻當時的社會制度，便是當他論到人們平等的時候，他也是只『在原理

上』承認這個平等，據他說，在社會中『各人底任務是不同的。』與我們大家全都是平等的人，然而却不是社會之平等的份子。『行政之考察』（*Pensée*

sur l'Administration）見全集第五卷三五二頁）福祿特爾底政治理想在

以人民之福利為目標的『開明專制』（英譯本全集一九〇一年，紐約本，第九卷，第一部，第二二六——二三九頁）

盧梭（一七二二——一七七八）——與福祿特爾同時而有強大影響於法國大革命。的哲學家乃是盧梭。盧梭底性格是和福祿特爾底性格全然相異的。他挺身出來攻擊現代社會制度，主張人們回復到單純的自然的生活。他說，人本來都是善良的，一切的惡皆來自文明，盧梭以正確解釋的自己進步之慾望來說明道德的傾向，然而同時他又以最高的社會理想作發達之目標。他把公平當作一切合理的社會制度之出發點。（他說，『所有的人都是生來平等的』）而且他還如此熱情地，如此迷惑地，如此確信地擁護着

這個原理，因此他底著作不僅在那發生了旗幟上大書特書着「自由平等博愛」之革命的法國激起了莫大的影響，便在全歐洲，他底影響也是很大很大的。就大體而論，從盧梭底一切著作看來，他好像是一個感情之哲學家，他在感情中看出了能夠矯正一切缺點做出偉大事業之活力來。他是崇高理想之熱心家及詩人，他是「人底權利與市民底權利」之鼓吹者。

說到十八世紀後半期之法國哲學，還有兩個思想家是我們不能不提起的。他們乃是構成進步之概念之最初的人，這觀念在近代道德哲學之發達中有很大的任務。這兩個人便是杜爾各與孔多塞。

杜爾各（一七二七——一七八一）——杜爾各乃是將人類進步之觀念發展爲一個完全的學說之第一人，他第一次發展這個觀念之著作便是他底「宇宙研究」（註五十五）杜爾各將進步之法則構成公式如下：「人類全體從無爲漸次推移向活動時，總

是慢慢地然而却又不離準繩地向着一個更大的完全進行着，這更大的完全乃在思想之真誠，習慣之溫良，與乎法律之公正。」

(註五十五)(Turgot: Plan de deux discours sur l'histoire universelle, 見一八

四四年巴黎版全集, 第二卷, 第六二六——六七五頁)——英譯者註)

孔多塞(一七四三——一七九四)——恐怖[○]時[○]代[○]之[○]犧[○]牲[○]者, 一七九四年在獄中自盡的孔多塞在他底名著「人類精神底進步之歷史的概觀」(註五十六)中給了我們以進步之觀念底一個更進的發展。他不僅會努力證明了進步之法則底存在, 而且他還企圖來從人類底過去的歷史中演繹出將來社會發達之法則, 孔多塞主張, 進步非他, 乃在於追求市民間社會的不平等之廢止。他預言道, 在將來人們會知道來把個人的目的和共同的利益結合在一起, 而道德這東西便會成了人底一個自然的需要。

(註五十六) (Condorcet: Esquisse d'un tableau historique des progres de

l'esprit humain 一七九四年巴黎版——英譯者註)

這一切的學說和思想對於那稱爲法國大革命的社會大運動，都是有影響的。我們看見，十八世紀之末這個革命在人心已經發生了，而那些被人類尊貴之觀念所鼓舞起來的，大胆的新思想也像狂流一般地在社會底上面激蕩着，把舊的制度和成見都打破了，革命一起便把封建制度之最後的遺跡掃蕩得乾乾淨淨。然而這革命所創造出來的新制度却也是那個開始於英國完成於法國之哲學運動底菓實。法國大革命所宣布之著的『人權宣言』乃是由孟德斯鳩，福祿特爾，盧梭，孔多塞諸人底著作中所發展的。思之結晶。其根本原理就是：所有的人都是生來自由，平等的；所有的人都有平等的權利來享受生活與自由；所有的人都有平等的權利來發展他底自然的力量及能力；所有的人都有信教自由與良心自由之權利。

在這一切的原理中我們很可以看出來法國思想家與哲學家所發展的霍布士與洛克底思想是被要約在一個簡明的形式之中了。法國大革命把這個綱領之實現留給了後代的人。

第十章 從沙甫慈伯利到亞丹斯密底感情之人生

哲學

沙甫慈伯利——道德感情底獨特的性質——沙甫慈伯利在後代人生哲學中之影響——赫起遜

休謨——人類傾向之經驗派的研究——亞丹斯密——在同情之感情中的道德之基礎

在培根以後的十七世紀之一切著作家中，沙甫慈伯利這人比誰都要和那位歸納思惟之偉大的創設者底思想更接近些。沙甫慈伯利雖然不得不拿對於宗教教義之讓步來掩飾他底基本思想，（因為在當時沒有這些讓步是不行的）然而他解釋道德概念之起原這問題，却比較他底前輩都要解釋得更大胆，更確定。

我們在本章中且來詳細考察沙甫慈伯利底學說以及那般在十七十八兩世紀中很廣泛地發展了沙氏底基本思想之思想家底學說。

沙甫慈伯利（一六七二——一七三三）——沙甫慈伯利第一願意來指明道德的感情並不是轉成的感情，乃是人類天性中所固有的。牠決不是我們對於吾人行動之有益或有害的結局之評價底結果；「而且我們底道德感情之此種最初的、自發的性質證明出來道德是建立在情緒及本能的傾向上面，而這情緒及傾向之泉源是在人底天性中，並只能在牠們自己顯現出來之後，人才得判斷牠們。人在判斷他底感情及本能之顯現時，便稱牠們為道德的或不道德的。」

因此，要建立道德之基礎便有求助於理性之必要；這應該了解何者是正當的何者是錯誤的，以便使我們能夠下正確的判斷。「那麼我們便斷定道：功德或美德是靠着那些能夠在我們使用我們底愛情之際指導着我們的「正義之知識」與「理性之力量」的。正義之觀念，理性之勇氣，乃是當人們處在危機之中要耗費自己底努力，濫用自己底尊敬於可厭的事，可怖的事以及毀壞一切天然的愛情之觀念上面時，他們底唯一的

救援。天然的愛情乃是社會底基礎，而那名譽觀念之渴血的法律和宗教之錯誤原理有時却很想來將牠推倒。」（註五十七）

（註五十七）Anthony Earl of Shaftsbury: Characteristics of Men, Manners,

Opinions, and Times.（人間習俗輿論時代之特徵）共二卷，一九〇〇年倫

敦Grant Richards版（按這是沙甫慈伯利底論文集，共三卷，出版於一七二

年，有法國狄代祿底法譯本，出版於一七六九年——附註）

這一段話見這書第一卷論篇第四『關於美德或功德之研究』（An Inquiry concerning virtue or Merit）第一書，第二部，第三節。

沙甫慈伯利以為在道德概念之鞏固中，宗教是毫不重要的。他說，一個人如果因宗教之影響而變成道德的，則他『決沒有誠實，敬虔，不可侵犯之感情。猶如一個被緊縛着的老虎不會有柔和與溫順一樣。』（註五十八）在大體上說，沙甫慈伯利論及宗教與無神論時，還算得是一個十分敢於直言的人。

第十章 從沙甫慈伯利到亞丹斯密底感情之人生哲學

(註五十八) 同書第一書，第三部，第三節，二六七頁；(也見於第二書，第二部，第一節)

沙甫慈伯利專以受着理性之控制的，生來的社會本能來說明道德概念之起原。從道德概念中，「公。平。與。正。直。」之概念便發展出來，牠們底發展是受着下面的考量之影響：「要受着善與德之名而無愧，人便必須使得他底一切的嗜好與愛情，心性與氣質，和他底同族底善或他所被包含於其中而且構成其中一部份之制度底善相符合。」(同書第二書，第二部，第一節二八〇頁)

不僅此也，沙甫慈伯利還更進一步，證明社會的利益和個人底利益不單是一致的，而且是實實在在分離不開的。生活之愛戀與生活之欲望到了極端的時候，是決不能爲個人底利益；牠們反而成了個人底幸福之障礙了。(同書，第二書，第二部，第二節，三一八頁)。

而且在沙甫慈伯利論到精神的快樂較優於感覺之快樂的篇節中，(同書結論三

三七頁與第二書第二部第一節二九六頁）我們還可以找出快樂之功利主義的評價底端緒來，這在後來又被小彌爾及其他的功利主義者發展了。他在一七〇九年發表了他底演講稿『道德學者』擁護他在『關於美德或功德之研究』中所闡明的學說；在此文中他非笑霍布士所臆想的在其中人人互為仇敵的那種『自然之狀態』（註五十九）

（註五十九）『道德學家哲學的狂文，關於自然的及道德的問題之會話之敘述』

(The moralistes: a philosophical Rhapsody, being a recital of certain Conversations on natural and moral subjects) 中說：

『要承認分別地生活着乃是他們底自然的狀態，這是極其荒謬的。因為你要去掉人對於社會和他底同類之感情或愛情，實較去掉他底別種感情或愛情難得多。（第二部，第四節，八〇頁）他又繼續論下去：『如果他們底性質是和我们底一樣……如果他們有記憶，意識與愛情……則顯然他們是不能夠和

社會隔絕，也不能夠離了社會而生存。』(第二部，第四節，八十二頁)而且沙甫慈伯利又指出兒童之虛弱以及他們對於保護與良好食物之需要。『難道這一個(家族，家庭)不會在短時間就成長發展為一個部族麼？難道這部族不會成長發展為一個民族麼？或者縱然這部族就不再發展下去了，難道這也不就是一個為着相互防禦及共同利益之社會麼？』因此社會必是人底自然的狀態，『離了社會和團體，人決不會而且也不能夠生存的。』(第二部，第四節，八三頁)這個思想後來又被休謨重述過。

我們應該注意的是：沙甫慈伯利在駁斥霍布士底『人們彼此相待和野狼一樣』之主張時，他便是第一個指出來動物中間的互助之人。他說：『學者愛空談這個想像的自。然。之。狀。態。』……然而『要來貶低人類底身價，非難人類，說「人們彼此相待和野狼一樣」這真是荒謬之極了，而且我們還知道狼對於狼還是非常親切可愛。雌雄兩性的狼結合起來看護，飼養幼狼，這個結合至今繼續地存在着。牠們彼此呼喚咆哮，聚集成羣，

或去行狩獵或去捕獲食品，或去搜尋動物之屍體。甚至於豕類的動物也不缺乏共同的愛情，常常成羣地跑去扶助不幸的同類。（同書，八三——八四頁。）

這樣看來，培根，格勞宿斯，斯賓諸沙所說過的『*natura in juvenum*』（即互助）一語顯然不會消失，而且還被沙甫慈伯利編入人生哲學之體系中了。現在我們徵諸現代最優秀的動物學家之慎重的考察（尤其是關於人口稀薄的非洲各部份之考察），徵諸十九世紀中所盛行的，關於原始部族之慎重的研究——我們便知道沙甫慈伯利是何等不錯的了。但不幸至今還有許多書齋中的『自然科學家』和『人種學家』他們依然重述着霍布士底乖謬的主張。

沙甫慈伯利底見解在當時是非常大胆的，在許多地方和近代思想家底結論是十分接近，所以在這裏我也不得不再說幾句關於他底學說的話。沙甫慈伯利把人類傾向分爲社會的，利己的，以及實際上不是『固有的』……等類。他說，如憎恨，惡意，激情便是道德非別物，也不過是社會的與利己的傾向（愛情）中間之正當的關係而已。在大體上

說，沙甫慈伯利是堅決地主張道德脫離宗教及思辨的動機而獨立，因為道德底最初的源泉並不是在關於我們底行爲之推理中，而是在人底天性之中，在人依年歲之增加而發展了的同情之中。而且道德也還要脫離牠底目的。而獨立，因為指導着人的，並不是行爲之某種表面的功用，而是他自己底內部的和諧之感情，即是說，行爲以後的滿足或不滿之感情。

馮德曾指明出來：沙甫慈伯利大胆地主張着道德感情之獨立的起原。而且他也了解道德的法典如何從這個最初的源泉必然地發達起來。他又絕對地否定了道德概念起原於一定的行爲方法之有益的或有利的功利主義的考量這種說法。宗教與法律之一切道德的規則都是轉成的，次要的形式，其最初的基础乃由遺傳的道德本能所構成。

在這一點，沙甫慈伯利底自然主義的道德哲學是完全和那般在道德問題上甘願採取伊壁鳩魯及其追從者底觀察點之十八世紀法國思想家（百科全書派包括在內）底自然主義的哲學分離了，這個分歧在英、法兩國新哲學運動之創設者中間，就已經可

以看得出來了。英國的培根立刻採取了科學的自然主義的立場，而笛卡兒還不曾十分鮮明地決定他底位置——這件事注意起來倒也是很有興趣的。

無論如何沙甫慈伯利底觀察點後來是被達爾文採取了的，（在達爾文底第二部基本著作『人類由來』中）而且一切脫離了先入觀念的心理學家也必然會採用這同樣的觀察點。從居友在他底『無義務無制裁的道德論』中所發展的觀念看來，沙甫慈伯利也還是居友底一個先驅。近代自然科學也達到這同樣的結論，所以我在研究過了動物及原始蒙昧人中間的互助之後，便可以說人要否定他底道德本能比他要再開始用四足爬起走路還更困難，因為遠在人類還不會出現於地球上之前，道德本能早已在動物界中發達了。（註六十）

（註六十）在他底『道德學者』中，沙甫慈伯利曾用過這樣的話來描寫他自己道：「在關於美德一方面他便是你們近來所稱呼的一個實在論者；他想來指明美德實在是在牠自身中，在事物之本性中的某種東西；既不是專擅的或人。」

第十章 從沙甫慈伯利到亞丹斯底感情之人生哲學

造的，又不是從外部構成的，也不是依靠着習俗，空想或意志的，甚至於也不依靠着至上意志至上意志一點也不能夠支配牠，反而因為是「必然之善」的緣故，便被牠所支配而且永遠和牠一致了」……」（第二部第三章，五二—五三頁）

在另一處沙甫慈伯利又寫道：「不管對於地獄之畏懼也好，對於來世之一切的恐怖也好，只有當牠們是被人們自己對於過去所犯的罪惡之內部的懺悔所引起來的時候，牠們才能夠表現出良心來。然而如果那個人內部地作了這個懺悔，良心便立刻活動起來，良心指出了刑罰，雖然良心不會給他什麼顯明的刑罰，但那人便驚駭着了。」（『德之研究』第五部第一節）

他底『特徵』中還有一段話：——「我友，你一定已經聽見過俗話所說，利益支配着世界了。然而我相信無論誰，只要肯把這問題仔細地考究一下，便會發見出來那些正和自利相對的激情，幽默，反覆，熱誠，擾亂及其他千百種的

發條在這個機械之運動中也有大的功用。」〔特徵〕第三部第三節七七頁〕

沙甫慈伯利又繼續說，「要是對於更善的，更擴大的愛情不應該容許；要是真以為世間沒有為着仁愛與大量而行之事，沒有為着純潔的溫良或友情而行之事，沒有由任何種類之社會的或自然的愛情而行之事；而同時這個機械底大發條也許就是此等自然的愛情，再不然便是從此等愛情生出來的而保有着牠們底性質之一半以上的複合種。」這是很難相信的。（同書七七——七八頁）

他對於霍布士及其他擁護利己主義的人生觀之學者毫不留情面地揶揄着，「因為在這一點，我們大家都應該一致承認幸福是應該追求的，而且事實上果然是被追求着的。然而要達到幸福之發見，究竟是去追從自然服從共同的愛情呢，還是去抑制共同的愛情，只以個人的利益，狹隘的利己的目的，或單純的生命保存是圖呢，這就是我們中間不免要爭論的問題了。」（八十一——八二頁）

「構成人的東西，最要的是他底氣質，以及他底激情與愛情之性

格。如果他失掉了這些東西裏面之男性的，值價的部分時，他便成了無用的東西，好像他失去了記憶與悟性時那樣。」（八一頁）

我在這裏還要加入下面的話：——沙甫慈伯利當然不承認自由意志。他說：「因為如果讓着意志有完全自由，那麼我們就會看見幽默和空想來支配牠了。」（論篇第三『對於一位著者所進的忠告』（Advice to an Author）第一部，第二節，一二二頁。）

赫起遜（一六九四——一七四七）——沙甫慈伯利底弟子，愛爾蘭思想家赫起遜其人袒護固有的道德感情之熱誠，為任何他底同時代的人所不能及。沙甫慈伯利不會充分地說明究竟為什麼緣故對於別人底好處之無私心的追求會戰勝了個人的利己主義之顯現，——因了這個忽略，沙甫慈伯利便給宗教打開了一扇方便之門。赫起遜對於宗教之信仰與敬重雖然遠過於沙甫慈伯利，然而事實上他却比當時任何思想家都

要強烈地論證着我們底道德判斷之獨立的性質。

在他底著作『道德哲學綱領』(註六十一)及『道德哲學體系』中，赫起遜企圖來證明指導着我們底行爲的全然不是那些關於仁慈的行爲之功用和不仁慈的行爲之弊。二者之考量事實是如此：我們在做了一件對於別人有好處的事情之後，我們便感到精神的滿足，我們並不先去仔細思量這樣的行爲究竟有功用還是有弊害，我們便稱牠爲『道德的』了。不仁慈的行爲之結果，便是我們感到精神的不滿足，恰和房屋布置之調和或音樂裏的和諧會給我們以快感一樣，如果建築或音樂裏失了調和，我們便感到不快了。要是我們沒有自然的傾向去做導引着共同善之行爲，那麼理性自己也是不會能夠催促我們那樣做的。因此，赫起遜只給了理性以一個小的位置，也許這位置是太小了。他說，理性只是來把我們底感覺與印象加以整理罷了，牠底職務只算是教育一方面的：牠使得我們能夠經驗最高的歡喜，這歡喜對於我們底幸福是最重要的。我們由理性而得知宇宙的秩序及管理着這秩序之精神，然而從理性中也生出了道德及不道德

之解釋之差異，這些差異使得人們在種種不同的發達階段中建立起了多樣的道德的。有時甚至最。不。道。德。的。規則和習俗。各時代中所犯過的可恥的行爲是由錯誤的精神判斷而起的；單是道德意識，是不能夠在困難的情形中供給一個道德的決定。（第一書，第五章，第七節。）

（註六十一）*Philosophiae moralis institutio Compendiaria*（格拉斯哥版，一七四二年；洛特丹版，一七四五年。*System of Moral Philosophy* 一七五五年出版於倫敦，共二卷。——英譯者註）

然而，依着我們，下面的話倒是更正確的：道德感情常常是和可恥的行爲相反對的，孤立的個人有時也起來反抗那些可恥的行爲，但却還不會具有消滅牠們所必需的力量。我們也應該記着對於許多道德的恥辱，宗教必須負着何等重大的責任。宗教否定了在道德之發展中理性之權利，不停地強逼人們去順從，恭敬支配者，去憎恨信奉異教的人，其極也，異教裁判所之殘殺，以及因宗教的不和而起的全城之剿滅便在歷史留了一

個不滅的污點。

誠然赫起遜在「我們所歸與上帝之至高的性質」中看見了宗教之中心價值——實在他知道宗教創造了社會的崇拜後，便滿足了人底社會的需要。宗教像其他的社會的制度一樣，幫助着理想之創造，這是無可疑惑的事。然而許多論述道德的著作家已經指明出來，在社會道德中占着主要位置的並不是理想，而是社會生活之日常的習慣。基督教的和佛教的聖哲固然做了道德生活之模範，而且在某種程度上還做了道德生活之鼓勵，但是我們也必定不要忘記多數民衆無論何時總要說：『好，我們又不是聖哲，』有了這一個不變的口實，他們在自己底生活中便不去模倣聖哲底一舉一動了。至於宗教之社會的影響，事實上其他的社會的制度及日常的生活方針還是要比較宗教之教義強大得多。許多原始人民之共產的生活樣式，至今還維持着他們中間的休戚相關之感情與習慣，其效用比基督教大得多了。在我旅行西伯利亞及滿洲時期和「蒙昧人」談話之際，我覺得要向他們說明在基督教社會中人們常餓死而在他們周圍的人却過着

第十章 從沙甫慈伯利到亞丹斯密感情之人生哲學

富足的生活這樣的事，是非常困難的。對於通古斯人、亞柳人或其他許多種人，這樣的境地是完全不可了解的；他們是異教徒，然而他們却是有部族的生活樣式之人。

赫起遜之主要功績乃在他曾努力來說明爲什麼無私心的傾向會征服而且在征服狹隘的個人的願望。他對於這事實之說明是：我們有着內部的讚許之感情，這種感情每當社會感情戰勝了利己的願望時，便顯現出來。他這樣就把人生哲學解放了，使得人生哲學不再有重視宗教，或重視對於一種行爲所給與個人之功用的考量之必要了。然而，赫起遜底學說還有一個實質的缺陷，他蹈了他底前輩底覆轍，不曾把道德所認爲義務的和道德所視爲單是可願望的二者加以區別，所以其結果他便不曾注意到在一切道德學說與道德概念中，義務的要素是被感情與理性放在公平之認識這基礎上面的。然而這個缺點是多數近代思想家所共有的，這在後面我便要說到。

休謨（一七二一——一七七六）——十八世紀後半期英國大思想家，大哲學家休

謨把培根與洛克之觀念光大發揚了。休謨算得是十八世紀中之最獨立的精神。休謨給新哲學建立了一個堅實的基礎；他把這新哲學應用到知識之一切領域中（這正是培根底願望）。因而在一切其後的思惟上留了強大的影響。休謨開始便把道德和宗教嚴格地分離開。他底英國和蘇格蘭的前輩除了沙甫慈伯利外，都以爲在道德概念之進化中宗教是有影響的，然而休謨便否定了這宗教之影響。他自己是和伯勒一樣，取了同樣的懷疑態度，只不過在他底『關於自然的宗教之對話』中作了一些讓步而已。（註六十）

（註六十二）休謨底主要著作爲『人性論』（Treatise Upon Human Nature）

一七三八——四〇年倫敦版，共三卷；『道德原理的研究』（Enquiry Concerning the Principles of Morals,）一七五一年愛丁堡版；『人類悟性之研究』（Enquiry Concerning Human Understanding）一七四八年倫敦版；『宗教之自然史』（Natural History of Religion）一七五二年倫敦版。

第十章 從沙甫慈伯利到亞丹斯底感情之人生哲學

第十章 從沙甫慈伯利到亞丹斯底感情之人生哲學

休謨發展着培根與伯勒之思想，他說獨立的人會發展出他們自己底道德概念，然而『在每個宗教中，不管這宗教所給與牠底神性之言語上的定義是何等地崇高，而許多的信徒，（也許是信徒中的最大多數）還要用什麼愚劣的戒律，放縱的狂熱，狂喜的法悅，以及對於神祕的荒謬的意見之信仰來求神的恩寵；至於那完全的人所可以受容之唯一的東西——美德和善行，他們反置之不顧。』（註六十二）

（註六十二）『論文集』（*Essays and Treatises on Several Subjects*）一八一七

年愛丁堡版，第二卷中，『宗教之自然史』第十四節，四四三——四四四頁。

休謨屢屢說到『最高創造者』，然而他並不把他認作人底道德的判斷之泉源，『要把我們對於人類行為之判斷中純正的道德原理保持着純潔無污，除了使此等原理對於社會之存在有絕對的必要外，更無他法。』（同書，第十三節，四四三頁。）

自然，休謨底哲學之倫理的部分，不過是他底關於人類知識底起原之一般的見解之一個特殊的情形而已；『思惟之一切材料或是從我們底外部的感情，或是從我們底

內部的感情轉生出來的。」而我們底一切概念都從「印象」與「觀念」(註六十四)而生，「觀念」乃是記憶、想像及思考之產物。(註六十四)一切知識之基礎是在自然科學上面，牠底方法是可以採用到別的科學中去的。我們應該記着在我們關於物理的世界底「法則」之研究中，我們是常常經過許多連續的「近似」而進行的。

(註六十四)「這「印象」與「觀念」用近代術語來說，便是「感覺」與「知覺。」

(註六十五)「人類悟性之研究」第二卷，第二節，一八一七年愛丁堡版。

說到道德上來，休謨便指出關於道德底基礎在何處，至今還是一個爭論不絕的問題。究竟道德底基礎在理性中呢？還是在感情中呢？究竟我們是由連續之推理過程而達到道德呢？還是直接由感情與直觀而達到道德呢？究竟道德底基本原理對於一切思惟的人是同樣不變的呢？還是像美醜之判斷那樣因人而異，因此成了人類底歷史的發達之產物呢？古代的哲學家雖然常常斷定道德不過是與理性相一致的東西，但他們依然屢屢從趣味與感情中演繹出道德來。近代思想家比較上更尊重理性，然而他們却從最

抽象的原理中演繹出道德來。不過我們關於道德問題之最後的判斷，（即使得道德成爲我們底生活中的活動的要因素）很像是被「自然所給與一切人的某種內部的意識或感情」來決定的。然而要給這樣的一個感情開路，必須先有許多預備的思惟，正確的結論，複雜的關係之銳利的分析以及一般的事實之確立——總之必須先有理性之努力才行。（註六十六）換句話說，我們底道德概念乃是我們底感情與理性二者之產物——又是這二者在人類社會之生活中的自然的發達之產物。

（註六十六）『道德原理之研究』第一節，『論文集』第二卷內。

對於共同善之追求乃是每個我們所稱爲道德的行爲之顯著的特徵，而道德的義務就是依着共同善之考量底指導而行之意。休謨並不是否認在這個共同的福祉之追求中的對於個人的幸福之欲望，然而他也懂得道德感情是不能夠單以利己的動機來說明的，譬如霍布士說明道德感情時，便犯了這個毛病。在承認了對於個人的善之欲望以外，他還把同情，正義之概念和仁慈之感情認作道德之泉源。不過在他看來，正義與其

說是在社會生活之行程中所發生於我們底精神裏的，一種義務之意識，不如說是一個美德，一種慈善。然後他又追從着沙甫慈伯利，指明出來道德性中所固有的和諧及完成之感情，自己改善之欲望，人類天性底完全的發達之可能性，美之美學的情緒（這一切都是因人格之發達愈完全而愈顯露的）都是道德生活之要素。這思想過了很久，後來又被居友非常精美地發展了。

休謨底『道德原理之研究』底第二部是專論仁慈的。在這裏面他除了指出別的事物之外，還指明出來我們底言語中包含着許多足以證明「相互的仁慈是得着人類之一般的承認」之語句。然後在其次的一章中，他又討論到正義，這時候休謨却有一段關於正義之有興味的敘述。正義有利於社會所以得着社會底尊重，這是很顯明的事。然而這樣的考量恐怕不能夠就是這個尊重之唯一的泉源。正義證明出來是必要的。在富有着萬物而無勞動之必要的一個社會中，各種的美德便會生長繁榮起來；然而在那樣的情形之下像正義那樣慎重，那樣妬嫉的德，是不會想到的。（同書，第一部，第

三節，二二二頁。）因此之故，至今那般用處廣，數量多的東西還是大家共有的。同樣，如果我們底理性，友情，大量，十分強烈地發達起來——那麼使用不着正義了。『既然我知道別人已經受了最強烈的傾向的鼓舞，要求我底幸福，爲什麼我還應該用行爲或約束來束縛他呢？……爲什麼要在我底田和鄰人底田之間豎立起一個界石呢？』等（二二三頁。）要之，相互的仁慈愈增，正義之必要愈減。然而因爲人類社會實際上還是在平庸的狀態中，離理想尙遠，所以人還需要着財產之概念；從而他也需要着正義。由是可以明白休謨之所謂正義，大致是爲着保護財產之公正的態度，而決不是較廣泛的公平之意義。他說：『因此，公平或正義之規則，是完全依據着人們所處的特殊狀態和條件，起原於功用。而且靠着功用而存在的。功用乃因公衆底嚴格的，有規律的遵守，而爲之產生。』（二二六頁。）

自然，休謨並不相信『黃金時代』之存在，也不相信人人營着孤立的生存之一個時代之存在。社會永遠是存在着的，如果人人會經營過了孤立的生活，他們決不會發達。

了正義之概念，發展了行爲之規則。（二二七——二二八頁）

在休謨看來，正義之感情或是從人們底相互關係之反省中生出來的，或是從「自然」爲了有益的目的起見而植於我們中的。」自然的本能裏生出來的。然而這第二個假設，顯然是應該排斥的。正義之概念底普遍的性質表示出來牠是社會生活本身之必然的結果。沒有了這個概念，社會便不能夠存在。因此我們必須承認「對於社會之維持上正義之必要乃是那個美德之唯一的基礎。」牠底確然無疑的功用便可以說明牠之所以分布得如此普遍，而且牠還是「人情中可尊重的美點之大部分如仁慈，友情，公共精神，及其他社會的德等等之泉源。」（同書，第三節，第二部，二四一頁。）

休謨以爲在道德的習俗及概念之進化中，自愛要占着一個重要的位置，他又明白爲什麼有些哲學家覺得可以把關於社會底福祉之一切問題單認作個人的利益之變形。然而在許多情形中縱使個人的利益是和社會的利益不一致的時候，道德的感情依然保存着；因此休謨在舉出了一些這樣的例子之後，便確然地結論道：「我們必須否認

那個要依着自愛之原理來說明每個道德的感情之學說。〔第五節，第二部，二五六頁〕

『由人情所生出的感情，乃是萬人一致的，而且產出同樣的讚許或責難。』〔第九節，第一部，三一〇頁〕

因為世間並無甘願求待他人底責難之人，休謨便主張說，對於上帝之信仰並不能夠是道德之泉源，因為宗教性是不會使人們變為道德的。許多信仰宗教的人，甚或是其中的大多數，都是志在求得『神的恩寵』，然而他們底求『神的恩寵』之法並不是用美德與道德的生活，而是去行無意義的祭儀，或靠着對於神祕的聖禮之盲目的信仰。（註六十七）

（註六十七）『宗教之自然史』第十四節，四四三—四四四頁。『那些做着最危

險最犯罪的事業之人通常總是迷信最深的。』……他們底虔誠和精神的信仰是和他們底恐怖共起的。〔同書四四七頁〕（休謨底第一句話是從西鳩魯

斯（Diodorus Siculus）引來的。——英譯者註）

古代的人營着永久的相互爭鬥之生活，這是霍布士底見解，而爲休謨所不承認的；然而同時休謨也不相信人類天性中只有善之要素。他承認人底行爲是受着自愛之指導，但他主張人同時也發展了對待他人的義務之感情。

如果有人把他底那些依着各種印象，衝動，或激情之鼓舞而行的行爲冷靜地推論一下，那時候他便會感到一個想賦有着某種性癖之欲望，於是義務之感情便發生於他之身了。因此在這一點上，休謨是和斯賓諾沙一致的。但是在他底關於我們底行爲之道德的判斷底起原之分析上，休謨却並不承認牠們底二重的泉源（即感情與理性），而徘徊於二者之間，有時偏重感情，有時偏重理性。他甚至於提出了關於在理性與感情兩者間的一個中間的能力之問題，而最後竟發表了偏重感情之意見。他像沙甫慈伯利和赫起遜那樣，明白地斷定理性之任務只不過是判斷之準備與事實之考量罷了。至於最後的決定，那是感情之任務；理性之工作便是在這最後的決定之後，來製造一般的規則。（註六十八）

(註六十八)在這一點，許多論述休謨底哲學之著作家底見解是不同的。弗奈德勒以爲休謨不過給康德底「關於實踐理性」的見解開了路，而吉次基與約道爾底意見又與之相異，約道爾在他底「人生哲學史」中曾表現了一個極其真實的思想：「如果道德的發達及教育被人把牠底有效的根柢取消了，那麼道德決不能夠成爲一個主動的要因，——這是已經被休謨完完全全地證明出來了。然而他忘記了一個東西，就是，創造一個道德的理想之能力，在他底理性（他以爲理性之任務只是在概念之綜合與分析）之說明中並不會給這個能力留了一個位置。自然這不是道德底出發點，也不是在思惟與創造的努力之領域中的人類活動底出發點。然而要使道德生活之事實成爲易了解的，只有靠着下面的一個假設：訓練與經驗開闢了理想之地盤，在其中智的與實踐的要素是不可分離地連在一起的，而且牠還包含着一個趨向着實現之內部的傾向。」（人生哲學史）第一卷，第七章，（註二十九）換言之，在道德概念的

之發達以及道德概念之轉變為我們底行動之動機上，感情與理性是有同等
的必要。（弗奈德勒底『休謨底哲學中的經驗說與懷疑說』(E. P. Feiderer:

Empirik und Skepsis in David Hume's Philosophie) 一八七四年柏林

版。吉次基『休謨之人生哲學』(Georg von Gizycki: *Die Ethik David Hume's*) 一八七八年北勒斯勞版——英譯者註)

休謨把同情看得特別重要。同情可以緩和我們底狹隘的利己的傾向，而且同着一般的，自然的仁慈協力而行，同情便可以把那些利己的傾向征服了。因此縱使那些對於某種行為底功用之考量居然會有一種影響，然而道德問題中之最後的決定却不是懸在牠們上面的。我們知道亞丹斯密後來又將這個同情之概念加以發展，而且以為牠在道德原理之進化中有決大的重要。

最有趣的是休謨對於正義之概念的態度。他一定不能夠忽略過了正義之概念底影響，而且他還認識道德概念之發達中正義之意義。然而或者因為他沒有勇氣來說在

理性與感情之戰鬥中，理性是要占優勢的，或者因為他明白在最後的分析中正義便是社會之全體分子底平等之認識（這是法律所不承認的原理），他便不肯毅然決然地和現存法律決裂，像他已經和宗教決裂那樣。（註七九）因此他就把正義搬出人生哲學之領域，而把牠當作在社會中獨立地發展的東西，當作國家所定的法規之結果。

（註六十九）在他底『關於自然的宗教之對話』以及『宗教之自然史』之第十五節中，休謨詳細地解說出差差不多和無神論相近的見解。

在這個問題上，休謨顯然追從着霍布士了。霍布士在指出專擅（或可更正確地說是支配階級之利益）在立法之領域中常常有絕大的勢力之後，便把法律（即是說，立法）當作與道德全然沒有關係的東西那樣，搬出道德之領域了。然而在這一點，也像在感情與理性在道德原理之進化中的任務一問題上那樣，休謨並不會達到一個確定的結論，所以那般著書論述他底哲學之人便有了不同的解釋。（註七十）在大體上說，休謨對於道德概念並不會有過一個有系統的說明，而且也不會創造出一個新的組織得很

好的人生哲學體系。然而他並不以常套的說明爲滿足，他十分周到地有些地方還是十分精彩地把人底非常複雜的行動之動機加以分析——他把宗教與利己主義之影響以及關於我們底行爲底功用之考量底影響看得極其微小，因此使得後代的著作家不得不比從來所做過的還要更徹底地來考究這些問題。他給道德的要素之科學的，自然主義的說明開了路，然而同時正如他底某一些解說者所說，他又給正相反對的，非合理的，康德派的說明開了路。

(註七十)見約道爾底『人生哲學史』第一卷，第七章，第二節。

休謨對於其後的人生哲學之發達，究竟有什麼樣的影響呢？——我們在後面的討論中就會見着的。

亞丹斯密(一七二三——一七九〇)——在英國休謨底優秀的繼承者中之一人乃是亞丹斯密，他底著作『道德感情之理論』出版於一七五九年，在十八世紀中重版

第十章 從沙賓慈伯利到亞丹斯密底感情之人生哲學

了十次。亞丹斯密後來成了一部重大的科學的經濟學名著之非常有名的著者，（註七十二）於是他底人生哲學之著作便常常被人忽略了。然而他底關於道德感情之研究乃是一個新鮮而重大的進步，因為他把道德放在一個純粹自然的基礎上面，當作人類天性之固有的性質，而不當作從上面來的啓示來說明，同時又以爲道德並不是依靠着人對於同胞的某種態度底功用之考量的。

✱ Adam Smith: The Theory of Moral Sentiment

（註七十二）（指亞丹斯密底『原富』）（An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations）一七七六年倫敦版，共二卷——英譯者註）

亞丹斯密以爲道德之發達中的主動力乃是同情，即生而爲社會的生物之人所固有的感情。當我們承認某種行爲而否認他種行爲時，我們並不是受着社會的利益或弊害之考量底指導，如功利主義者所主張的那樣。事實上我們是意識到這些行動會如何反響到我們自己身上，生出什麼樣的效果，因此在我們中便發生了我們自己底感情與

鼓舞我們去做那些行動之感情二者底一致或不一致來。當我們目擊着他人底不幸時，我們自己也能經驗到同樣的不幸，我們便稱這種感情爲互哀；我們常常被這種感情驅使着跑去援助受苦的人與受害的人。同樣，目擊着他人底快樂的時候，我們自己也會經驗到快樂的感情。我們看見有人對他人做着惡事的時候，我們便感到不滿與不快，同樣看見做着善事的時候，我們便感到滿意與痛快了。這是人類天性之特性；牠是從社會生活發展來的，但決不是如功利主義者所主張，休謨所同意的，說從關於某種行爲之社會的功用或弊害之推理發展來的。我們不過同他人經歷着他們自己所經歷到的，而且在責難了那個使得他人苦痛的人之後，我們自己後來如果也使得一個同胞苦痛，我們便也要應用這同樣的責難來對付自己的。這樣，我們底道德就漸漸地發展了。（註七十三）

（註七十三）亞丹斯密覺得這個解釋是非常重要的，所以便在他底著作之標題中他也把牠包括在內了，他底著作被稱爲『道德感情之理論；或人們自然地批判最初他們底鄰人之行動與性格，其次他們自己底行動與性格時所依據的』

原理之分析的論文。

這樣，亞丹斯密排斥了道德之超自然的起原，而給了道德以一個自然的解釋，同時他還指出人底道德概念能夠脫離功利之考量而發達——這功利之考量從來是「不要神的啓示」獨立地來說明人底道德要素之唯一的方法。而且亞丹斯密並不以此種道德感情之起原底一般的指示爲滿足。反之他把本書底最大部份都用來分析各種道德概念之發達底樣式，每次都以同情之感情作出發點，置一切其他的考量於不顧。在本書之末，他又說明如何一切的宗教從最初起便以保護與維持有益的生活樣式及習俗爲當然之事。

既然達到了這樣的一個道德之理解，亞丹斯密似乎就應該承認道德之基礎不僅是同情之感情，（同情之感情發達於社會生活中，而且實際上爲道德的判斷之引導，）而且還是某種精神之組織。（這是同樣的社會性之結果，而且取着正義之形態，即社會底全體分子間的平等之認識之形態。）然而承認了理性與感情二者均參加着製造道

德的判斷之工作之後，亞丹斯密並不會劃分出這兩者間的任何境界線來。

而且亞丹斯密草此書時遠在法國大革命之前，平等之概念對於他還是陌生的。因此他雖然以為正義之價值在我們底道德的判斷中有絕大的重要，但他所了解的正義究竟是以法律的意義（即對於受害者與以補償，對於犯法者加以懲罰之意）為主，至於我們目擊他人受害時自己所經驗到的憤激之情，他把牠歸在我們所謂對於報酬或懲罰之自然的欲望，而且他以為這種欲望仍是社會性底基礎之一。自然他又附加道，只有無價值的動機所鼓舞起來的有害的行為是值得懲罰的。（註七十四）然而他並不說一句關於人們平等的話（註七十五）而且在大體上說，他所論述的只是法律的正義，而不是我們底心靈不願法庭和牠們底判決去追求的正義。（註七十六）這個限制便使我們看不見社會的不義——法庭所維持的階級的不義，而且社會不會起來反抗牠，所以也間接地維持了牠。

（註七十四）『道德感情之理論』第二部，第二節，第一章，一一二頁，一九一一年倫

敦 G. Bell and Sons 公司版。

(註七十五) (其實亞丹斯密在本書之後一部分中果然曾以確定的語句來陳述人人平等之原理道：「我們不過是羣集中之一人而已，無論在哪一點都不比別人好一點。」(第三部，第三章，一九四頁)——這件事注意起來倒是很有趣的。可是亞丹斯密完全不能從這個原理中引出必然的系來，而且在他底人生哲學體系中又不曾給這個原理以一個應有的優越地位。——英譯者註)

(註七十六) 同書一一四——一一五頁。在亞丹斯密論述正義的地方(第一——第三章，第二部，第二節，一一二——一三二頁)很難區別出他自己底意見和律家底主張來。

概括地說，亞丹斯密論述正義之篇章(註七十七)使人覺得好像有什麼話留着未說出來似的。而且在道德之發達中什麼是理性底任務，什麼又是感情底任務，亞丹斯密並不曾清楚地分別出來，他底意思也是我們不能夠決定的。然而有一件事是很明白

的：亞○斯密以爲人底道德要素並不是神祕的，本有的東西，也不是從外部來的啓示，牠乃是慢慢地發展於人類中的社會性之產物，牠並不是從關於種種性格傾向底功用或弊害之考量中生出來的，她是每個人對於他底同胞底歡喜和悲哀之同情底必然的結果。

（註七十七）同書，第二部，第二——三節。

在本書中，亞丹斯密又來分析那被稱爲我們內部的『公平的旁觀者』之良心，以及對於性格之品位與道德美之愛慕二者在人間之自然的發達——關於這方面的幾章（尤其是第三部之第三章）是非常優美的，而且至今尙未失其新鮮與美妙。他底實例是取自現實生活中，（有時也取自古典文學）對於每個深深考究着道德問題，不在從上面來的啓示，而在他自己底感情與理性中去尋求力量的人，是很有興味的。然而讀到這些篇頁時，我們不由得可惜亞丹斯密不曾從同樣的觀察點來考察人們對於社會制度底各種問題之態度，尤其因爲他著書的時候這些問題已經激動着社會了，並且這些問

題要在一個對於社會的正義之要求之形態之下被提出來的日子是迫近了，所以我們更覺得可惜。（註七十八）

（註七十八）亞丹斯密對於以前的道德觀作了一個歷史的概觀，在其中有着下面的言語。論到功利主義者時，他說明他們達到「道德概念發生於功用之考量」這一個結論所經過之推理道：「如果我們用某種抽象的哲學的眼光來考察人類社會時，則人類社會好像是一個非常大的機械，牠底有規律的調和的運動便產生出無數快適的效果。」這機械中的無用的摩擦愈少，則機械之動作愈優雅，愈美妙。同樣在社會中某一些行為趨向於產生一個無摩擦無衝突的生活，而別一些行為却有正相反對的效果。然而衝突之理由愈少，則社會生活會進行得愈容易，愈順利。因此當功利主義的著者向我們敘述社會生活之無數的利益，以及社會性給人們開闢的新而寬廣的視野時，讀者「通常總是因這個發見而狂喜，以致他很少有時間來反省這個從來不曾到過他底腦

裏的政治的見解是不能夠作他平日考察那些不同的性質（即人們底美德與邪惡）時所習慣用的讚許與責難之根據的。」同樣，當我們讀到歷史上某一個英雄底善良的性質時，我們之所以同情他，並不是因為這些性質是對於我們有利的，實是因為我們想像着如果我們生在他底當時我們所感到的會是什麼。像這樣的對於過去的人之同情並不能夠視為我們底利己主義之顯現。

概括地說，亞丹斯密以為那個依利己主義來說明道德之學說之所以得成功者，乃是由於一個對於道德之錯誤的，不充足的理解之故。（第七部，第三節，第一章，一六三——一六五頁）

我們已經看見，關於我們對於某種行為之同情的態度，以及我們對於別種行為之責難的態度這一個問題，亞丹斯密只供給了一個說明。他底觀念便是我們在精神上把這些行為應用到自己身上，假設自己處在受苦者底境地，去體驗一番。

在承認了設身處地去體驗受害者底苦痛之精神的替換之後，亞丹斯密似乎應該注意當時所真正發生於那人底心靈中的乃是平等之認識。如果我設身處地去體驗受害者底苦痛，我因此便承認了我們底平等與我們底感到傷害之同等的能力。然而亞丹斯密却全不是這樣想法。他不曾把公平與正義之要素包含在同情裏面，約道爾說得不錯，在大體上說，亞丹斯密甚至於不肯給道德的判斷以一個客觀的根據。而且亞丹斯密完全忽略了指出人間道德感情之連續的發達之必要。自然我們由於自然界中的進化之研究在十九世紀中所達到的人類底漸次的動物學的進化之觀念，亞丹斯密是不會達到的，這不能怪他。然而原始人民可以從自然界，從動物社會之生活中獲得的，而且格勞宿斯與斯賓諾沙已經暗示過的，善之教訓，却也被亞丹斯密看掉了。我們必須把這個遺漏補起，而且指出像同情這樣一個重大的事實並不是人類底區別的特徵。牠是大多數的生物所固有的，而且為一切羣居的社會的動物所發達的。同情乃是自然界之一個根本的事實，在一切羣居的動物與一切同巢的鳥類中我們都曾見着這一個事實。在這

兩種情形中最強壯的個體總是挺身出來驅逐仇敵，不管這仇敵是猛獸也好，鴉鳥也好。在鳥類中我們可以舉出一種鳥拾起從巢裏落下來的一隻雛鳥來飼養之例子。當老年的哥德第一次從埃克曼那裏聽到這事實的時候，他是十分歡喜（註七十九）。

（註七十九）見上篇第二章，「註八。」——「註註。」

亞丹斯密底論述道德的著作全部志在指出道德因為是人底天性之結果，便必須在人底身上發展起來。在指示性格之發達如何受着人類所發展了的相互性及道德之規則底影響之時，亞丹斯密完全照一個真實的自然科學家的樣子而推理。在指出可以使人拋棄對他人之道德的態度之後，他又附加道，我們底天性本身中便包含一個可以矯正這個缺陷之要因。我們如果不斷地觀察他人底行動，我們便會達到關於何者應為何者不應為之一定的規則。性格之社會的教育便如斯發生了，道德之一般的規則便如斯形成了。（第三部，第四章，二二一——二二八頁）然而在這後面，就在次章中，他立刻又主張這樣子發展起來的生活之規則是正當地被認為神的法律。「對於此等行為底

一般的規則之尊重，就正是我們所說的一個義務之感情，人類生活中的最大結果之一個原理，而且是人類之大部份可以用來指揮他們底行動之唯一的原理。」而且他又附加道：「——牠們（道德的規則）是給我們用來在現世中指揮我們底行動的。這是無疑的事。」（第三部，第五章，二二三頁）

亞丹斯密底這些話證表示出來他依然被他底時代底精神所束縛着到了何等的程度，而且甚至於像他那樣非常聰明又頗有胆量的一個思想家要在人們還不會熟悉社會形態底革命之事實以及對於此等形態之判斷與個人對於牠們之態度以前，來分析道德之起原這一個問題也是何等困難的事。

亞丹斯密並不只限於說明道德之起原。他還分析了許多日常生活之事實，為的來論證人們在他們底通常關係中的道德的態度之真正性質。在這一點他底態度恰和古希臘與羅馬之斯多噶學派底，尤其是埃披克提圖與塞奈加二人底態度一樣。他把同情當作道德之進化中之指導的，決定的情緒，他忽略了在正義與公平之問題中理性之

重要。誠然他有過一些關於正義之優美的言語，是不能埋沒的。（註七十九）然而他却從沒有指出過在道德概念之構成上正義之根本的意義。他底精力完全集中在義務之感情上面了。在這一點他是和斯多噶學派，尤其是埃披克提圖與阿勒利奧斯二人完全一致的。

（註七十九）亞丹斯密說：『然而世間有一個德，牠底一般的規則以最大的精確決定着牠所要求的每個外部的行爲。這個德便是正義……：在其他的德之行使中……：我們應該考察規則之目的及基礎更甚於考察規則本身。然而關於正義就不是這樣了。』……（第三部，第六章，二四九頁。）

就大體而論，亞丹斯密是把人生哲學放在一個實在論的基礎之上，而且指出人底道德感情發生於社會生活中所免不掉的對於他人之同情。後來社會教育就這樣子進行了，並且道德之一般的規則也就發展了。他又論證這些規則是如何被人們底共同的合意所維持着的，而且在現今如何我們一遇着懷疑的情形，便又到這些規則那里去找

尋我們底判斷之基礎。

由於這個見解亞丹斯密便無疑地給那種把道德認作社會生活之自然的產物之見解開了路——這個道德從人底最原始的狀態之時代起便慢慢地發展，且依着同樣方向繼續進行以至於現今；在這長期的進程中要維持其更進的進步常常是用不着外部的強權的。十九世紀之道德哲學確實追隨着這個道德而進行。

將以上所論述的要約起來，我們便應該注意到在十七十八兩世紀中所發生所發展的，企圖以純粹科學的自然主義的方法來說明道德底起原之一切道德學說中，伊壁鳩魯派的哲學之影響是特出的。差不多所有站在前面的哲學之代表者，尤其是在十八世紀中的，都是伊壁鳩魯學說之追從者。然而近代倫理學說雖是基礎在伊壁鳩魯底哲學上，但也分成了相異的兩大潮流。這二大潮流只有一個共同點就是二者都排斥着道德之宗教的與玄學的解釋。而二者底代表人都是志在依着自然的方法來說明道德之

起原，而反對教會主張把道德與宗教連結在一起之託辭。

此等哲學的潮流中之一雖然承認伊壁鳩魯底說法，以爲人所最先追求的乃是幸福，然而却主張最大的幸福不是在爲自己個人的利益而掠奪他人之行爲中所能獲得的，人只有在與他周圍的一切人之親密的相互關係中求得最大的幸福。這是一個潮流，而另一個潮流却不是如此。這潮流之依附者還依然主張道德是被外部的強力強迫地印在人身上的東西。這一派底主要代表人便是霍布士。霍布士及其追從者以爲道德並不是人類天性之結果，而是一種外部的力量所規定與人類天性的東西。不過他們單把神性與教會取消，而換上國家與對於這個「奈維亞旦」之恐怖，以爲這就是人類中的道德之注入者了。

一個神話就如斯代替了另一個神話。我們應該注意用基礎在契約上面的國家來代替教會之事在那時候是有絕大的政治上的重要教會說牠是起原於神意的，牠又自稱爲上帝之地上的代表者。而國家雖然在遠古的時代曾大大地利用過教會之扶助，但

十八世紀之進步的思想家一開始便給了牠以一個地上的起原：他們從人們底契約中演繹出國家之發端來。而且十八世紀末葉在歐洲起了攻擊「依着上帝之恩寵」的國王底專制的權力的時候，那個由社會契約而發生的國家之學說確然無疑地有了一個很大的功用。

那般依着純粹科學的，自然主義的方法來說明道德的思想家之再分爲兩大陣營，乃是十七十八兩個全世紀中之事。此種分裂愈過愈顯著，愈厲害，一部份的思想家愈加明白道德只是人所固有的社會性之漸次的發達，而別一部份思想家也更顯明地把道德認作正確地見到的，人們對於個人的幸福之追求。因爲這兩派的思想家各執一見，以爲只有自己底見解才是真實的，於是生出了兩個不同的結論。有的像霍布士那樣，主張人是「沈溺在邪惡之中」，因此只有那制止人們從事不斷的鬥爭之一個嚴格組織的集中的權力才是救濟的良方。他們底理想乃是一個支配着社會之全生活的中央集權的國家——在這一點，他們就和教會携手而行了。然而另一些人却主張只有人格之廣

泛的自由，和人們彼此間進行各種自由合意之廣大的機會才可以把我們引到一個以一切的需要之正當的滿足為基礎的新社會制度。

這兩大見解同着一些中間的階段，以及一些對於道德底宗教的起原之觀念依然，多少有點看重的學說，支配了我們底時代。然而從進化學說即關於信仰，習俗，與制度之漸次的發達之學說在科學界獲得了一個地位以來，那第二個見解（即志在生活之自由的建設之見解）便漸次占着優勢了。

在次章中我們便要把倫理思想底這兩大潮流在近代哲學中之發達底路徑考究一下。

第十一章 康德及其德國繼承者底道德哲學

德國道德學說之進化——康德底人生哲學中之意志與至上命令——道德之哲學——費希特

謝林——黑格兒——詩萊爾馬哈

十八世紀之法國哲學家——海爾威舉，孟德斯鳩，福祿特爾，與百科全書派的狄代祿，達蘭貝耳，以及侯爾巴赫——在人生哲學進化史上佔了一個重要的位置：這在第九章內我已經指明出來了。這些思想家對於宗教在道德概念底發達上的重要之大胆的否認，他們底公平（至少是政治的公平）之主張，以及他們中大多數人所歸屬在合理解釋的自利感情上面的社會生活形式之組成中的決斷的影響——這一切要素在形成道德之正確的概念上都是極其重要的，而且牠們還扶助來使人明白道德是能夠完全從宗教之制裁中解放出來的。

第十一章 康德及其德國繼承者底道德哲學

然而法國革命之恐怖，與伴隨着封建權利之廢止而起的一般的騷亂以及革命後引起的戰爭，又使得多數的思想家不得不再在某種超自然的力量中去尋求道德之基礎，不過他們這次所承認的超自然的力量是多少改了一點裝的。在哲學之領域中又發生了玄學之復興與政治的及社會的反動平行着。此種復興始於德國，在那里十八世紀末葉中產生了一個最大的德國哲學家康德。康德底學說是站在初期之玄學的哲學與十九世紀之科學的哲學二者中間的劃界的邊界線上。我們現在且把康德底道德哲學考察一下。(註八十)

(註八十) 康德底學說之解說見於他底三部著作中：『道德之玄學之根本原理』

(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) 一七八五年，『實踐理性批

判』(Kritik der praktischen Vernunft) 一七八八年，『道德之玄學』(Die

Metaphysik der Sitten) 一七九七年。還應該讀他底關於宗教的論文，尤其是

『限於單獨的理性範圍內之內在的宗教』一文，此文一名『宗教之哲學的

理論

關於康德底道德哲學之徹底的分析，可讀約道爾，馮德，包爾生及其他學者底著作。

(以上所引的著作，除『道德之玄學』一部外均包括在 F. K. Abbott 氏所譯『康德底實踐理性批判及其他關於人生哲學學說之著作』(Kant's Critique of Practical Reason, and other works on the theory of Ethics))

本章自然指英譯本中所用的康德底文句，除了聲明過的而外，皆從本書第六版(一九〇九年倫敦)引來——英譯者註)

(參看上篇註十二——十三——帶註)

康德底目的是在創造出一個合理的人生哲學，就是和十八世紀之大多數英法兩國的思想家所主張的經驗的人生哲學完全不同的道德概念。康德底人生哲學體系與以前的各種學說之關係猶如理論力學之於應用力學一樣。

康德所標出的目的自然也不是新的。差不多所有在康德之前的思想家都曾努力過來決定人生哲學之合理之基礎。然而康德則反乎十七、十八兩世紀之思想家，他尋求道德底根本法則，不由於人類天性之研究與乎人底生活及行動之觀察，而求之於抽象的思惟。

康德反省着道德之基礎，而達到了此種基礎存在於我們底義務之意識。中的這個結論。據康德底意思，這個義務之意識並不是從功用（不問其為個人的或社會的）之考量中發生出來的，也不是從同情之感情或仁慈之感情中發生出來的；這是人類理性之固有性。在康德看來，人類理性所能創造的行為之規則共有兩種：即有一部份是有條件的，另一部份是無條件的。例如，如果他希望健康，便要過一個適度的生活——這就是一個有條件的規則。要是一個人不願過着適度的生活，那麼他只好不願他底健康了。這樣的規定絲毫不含有絕對之意，人可以去實行，也可以不去實行。在這個有條件的規則之範疇以內包含着一切基礎在利益上面的行為之規則——而此種有條件的規定並不

能作道德之基礎。道德的規則應該帶有至上命令之絕對的性質，而人底義務之意識即構成這樣的一個至上命令。

正如純粹數學之公理不是人從經驗中得來（康德這樣想），同樣，那個帶有着牠底固有的義務性質的義務之意識，也具有着自然法則之性質，而且爲每個合理地思維的人底心靈所固有。這就是「純粹理性」之性質。如果在現實生活中人決不會完全服從着道德的至上命令，這是不重要的。重要的是，人之所以得認識這個至上命令，並不由於觀察，也不由於他底感情，而可以說是在自己之中發見了這個命令並且認之爲他底行動之最高的法則。

那麼道德的義務之性質究竟是什麼呢？就其本質來說，義務是含有着絕對的意義，因此牠決不會單是達到其他的目的之一個手段，牠自身便是一個目標。然則什麼東西對於人才有一個絕對的意義，因而得爲他底目標呢？

據康德說：「除了善的意志（即自由的、合理的意志）而外，在世界中甚至就在世

界之外，再沒有什麼可稱爲無限制的善的東西。」康德又說，世間萬事萬物都有相對的價值，只有一個合理的、自由的人格才有自身之絕對的價值。因此那有着一個絕對的價值之自由的、合理的意志，便構成了道德義務之對象。「汝當爲自由而合理之人。」——這就是道德的法則（八十一）。

（註八十一）『道德底玄學之根本原理』英譯本，第一部，第九頁。

在建立了這個道德的法則之後，康德又來演繹出道德的行爲之第一個公式道：「汝當如此行爲，俾汝無論在汝自身或在他人之身，皆應認人道爲目的，決不單以手段視之。」（同書四七頁）（註八十二）所有的人都和我們自己一樣，是賦有着自由的、合理的意志，所以他們決不能夠給我們用作達到一個目的之手段。在康德底意思，道德所努力接近的理想乃是自由的、合理的人類人格之共和國，在這個共和國中每個人格都是所_有其他的人格之目標。在這個基礎之上，康德就把道德的法則化爲公式如下：「汝當如此行爲，俾汝之行爲之格律可由汝之意志而得爲普遍的自然之法則。」（三九頁）換言

之，「汝當如此行爲，俾汝之行爲之格律得同時爲普遍的法則。」或者又可以說：「汝當如行爲，俾汝之意志之格律得同時爲普遍的立法之原則。」（註八十三）

（註八十二）此句亦有人譯作：「你的行動宜把你的人格上和其他一切人格上的人性常常當作目的，決不可當作手段而使用。」（見學藝康德號羅鴻詔底「康

德倫理學說述評」——蕭註

（八十三）最末這一句是依德文本翻譯的，與英文本所載不同。——蕭註。

康德解說此等觀念之短篇論文是用簡明而有力的文體寫下來的，牠想之於人底較善的本能。因此，康德底學說尤其在德國，引起了很大的影響。這是可以容易想像到的。幸福論的和功利派的道德學說教人奉行道德，因爲人可以從道德行爲中尋得幸福。（幸福論的學說）或功用（功利論的學說）來，康德則與之反對，他主張我們必須營道德生活，因爲那是我們底理性之要求。例如，你必須尊重你自己底自由與他人底自由，並不

僅是在當你希望着從那里得到快樂或功用的時候，而且還是常常如此，也沒有什麼例外的情形，因為自由是一個絕對善，並且只有自由自身包含着目的，其餘的一切都只是手段而已。換言之，康德以為道德與法律之基礎乃由人類人格構成。

因此，康德底人生哲學對於那些一面懷疑着教會或聖經底規定之義務的性質而一面又不敢斷然採取自然科學之觀察點的人們，是再適合沒有的了。同樣在博學的科學家之陣營中，康德底人生哲學又在那些甘願相信着人把「至上意志」所預定的使命實行於地上的人們中以及那些在康德底學說中尋出「他們自己底含糊的信仰」這是消失了的舊信仰之遺留物」之表現的人們中，找出牠底信奉者來。

康德底人生哲學之高揚的性質是沒有爭論之餘地的。但關於人生哲學之主要問題，即義務之意識底起原，牠畢竟使我們一無所知了。要說人是意識着一個極其崇高的義務之意識，所以他不得不對之服從，這並不比赫起遜底學說進步一點。赫起遜主張人具有着一個固有的道德感情，這感情驅使他在這方向中行爲，而且愈因感情之發達是

無可否認地受着理性之影響，這愈是明顯。康德說：理性把一個道德的法則放在我們底頭上；這理性既不依附經驗，又不依附自然之觀察。然而在極其熱心地證明了這個學說之後，在『實踐理性評判』出世以來四年間繼續地宣傳這個學說之後，到後來他居然不得不承認他完全不能夠在人間發見出尊重道德之泉源來，而且也不得不承認他必須放棄解決人生哲學底這個根本問題之企圖，同時他又暗示了關於道德法則之此種尊敬之一個『神的起源』（註八十四）。

（註八十四）『限於單獨的理性之範圍之內在的宗教』第一部。

或者康德底觀察點之此種變化，與他之重回到神學的人生哲學之事，是由於法國大革命底流弊之影響呢？或者康德在一七九二年所發表的是他著述他底『道德底立學之根本原理』及『實踐理性批判』二書時已經藏在心裏了的觀念呢？究竟二者孰是，還是一個難於回答的問題。然而無論如何，康德自己確實曾經說過（這些話常是他底解釋者所不提的）『在我們底靈魂中有一件東西是我們不得不帶着最大的驚奇去

觀察的，而且就是去讚美牠，也是正當的，甚或高揚的。大體地說，那就是我們中的原始的道德能量。我們會自問道，那麼這個資質（Anlage）又是什麼呢？牠把因了很多的需要便不得不常常依靠着自然之我們在我們底原始的能力之觀念中，提得非常之高出於自然之上，以致如果我們敢於違反我們底理性所威力地規定了的法則，盡量去滿足那些需要，雖然只有這個享受才能使生活成爲可願望的，而理性既不拿什麼報酬來預約，也不拿什麼刑罰來威嚇，但我們也會把那些需要都看得不算一回事，把我們自己也看作是不值得生存的東西了……這種能量，即要一個神的起原之能量，牠底不可思議必能激起人底精神於熱誠之境地，而且鞏固了他底精神，使之從事於對於這個義務之尊重所放在他底肩上的犧牲。」（註八十五）

（註八十五）『宗教底哲學的理論』第一部，總說之末。Abot 英譯本三五七——

三五八頁。（在『道德之立學底基本原理』之結論中也有關於『道德命令之

不可思議』的同樣的一段話。（英譯本八三——八四頁）——英譯者註。

在如斯否定了赫起遜與亞斯丹密所極其重視的同情與社會性之感情底意義，甚至否定了牠在人間之存在，而以理性之根本的性質來說明人底道德能力之後，康德自然不能夠在自然中找出任何一件可以給他指出道德之自然的起原的東西。因此他不得不暗示我們底道德義務之意識底神的起原之可能性。而且不僅此也，康德所反復陳述的，道德義務之意識爲人所固有，亦爲一切「合理地思惟的存在」（但獸類則不在這個範疇之內）所固有之主張，便使我們不由得想到當康德這樣說着的時候，他心裏定是想着「天使之世界」的，這一層叔本華已經說過了。

然而無論如何，我們應該承認康德底哲學和他底道德學說在打破傳統的宗教的人生哲學上，與乎在給新的純粹科學的人生哲學開路上，都有大大的幫助。而且我們還可以一點也不誇張地說，康德對於近代進化論的人生哲學之開路上也是有功的。我們還要記着在承認了道德之高揚的性質之後，康德很正當地指出道德是不能夠基礎在幸福論者與功利主義者所主張的幸福與功用之考量上面。而他又表示道德也不能夠

單基礎在同情與互哀之感情上面。其實不管對於他人的同情之感情是可以如何完全地發達於人間，但究竟在生活中有時候這個崇高的道德感情也會和我們底天性之其他的傾向衝突的。於是人便不得不決定在這種情形中應當採取何種的行動方針，這時候道德良心之強大的呼聲便可以聽見了。人生哲學之根本問題就在於在這種衝突的情形中使人可以求得一個決定之能力，以及爲什麼我們所稱爲「道德的」決定會給人以內心的滿足，而且博得他人之讚許。康德對於人生哲學之此等根本問題並無答案。他單指出了人底靈魂裏的內部的鬥爭，而且承認解決此種鬥爭之決定的任務，在理性而不在感情。這樣的一個陳述並不是對這個問題之解答，因爲牠直接引起了另一個問題：「爲什麼我們底理性會達到這個決定，而不會達到其他的決定呢？」康德不肯說在這兩種反對的傾向之衝突中我們底理性是受着道德底有用之考量底指導的。他是有理由的。自然在道德行爲對於人種之功用之考量在我們底道德概念之發達上有很大的影響，但是在道德行爲中還存在着一種不能用習慣也不能用功用或弊害之考量來說

明的東西，而這東西又是我們所不能不說明的。同樣當我們實行一種道德的行爲時所感到的內心的滿足之考量也是不夠的，必須來說明爲什麼我們會感到這種滿足，而且正如在考察音響與和諧音之結合時必須來說明爲什麼某一些音響之結合在我們底耳鼓聽着便有一種物理的愉快，而其他的則爲不愉快的，爲什麼在建築上某一些線與廣度之結合能給我們底眼睛以快感，而其他的則使我們底眼睛感到不快呢。

如是，康德已是不能夠回答人生哲學之根本問題了。然而靠了他底對於道德概念之更深的解釋之追求，他給那些順着培根之暗示又像達爾文那樣，在構成人底一個根本的能力，永遠在人類進化之進程中發展，而且爲一切羣居動物所固有的社會性之本能中，去尋求道德之說明的人，開了路，作了先驅。

論述康德底道德哲學之著作，已經很多了，但還可以再寫出更多的來。不過我在此只略之附加上一點罷了。

在他底關於人生哲學之主要著作——『道德底玄學之根本原理』中，康德坦白

地自認我們還不明白爲什麼我們依照道德的法則而行爲，『換句話說，道德的法則底義務性質是從何處得來？』他繼續說道：『我們應該明白地承認在這裏有着一種似乎絕對不能夠從那裏面逃出去的範圍。在有效力的原因之秩序中我們認爲自己是自由的，爲的是要在目的之秩序中我們可以自視爲道德的法則之主體，因爲我們以爲我們有意志之自由，我們後來便自視爲此等道德法則之主體了。』(註八十六) 康德又企圖拿構成他底知識哲學之本質的一個說明來矯正這個貌似論理的謬誤。他說，理性不僅較高於感情，且較高於知識，因爲牠包含得有比我們底感官所給與我們的還更大的東西：『理性在我們所稱爲觀念(理想的觀念)的東西之情形中表示出一種非常純粹的自發性，所以牠由此使高高地超出感性所能給與牠的一切之上，而且在區別感覺之世界與悟性之世界，因而規定了悟性本身底界限之際，又發揮出了牠底最重要的機能。』(德八五——八六頁，英七十一頁)『當我們以爲自己是自由的之時，我們便移到了悟性之世界裏，爲此世界中之份子，而且承認着意志之自律及其結果——道德；反之，如果

我們以為自己是在義務之下，我們便自視為屬於感覺之世界而同時也屬於悟性之世界。〔德八十七頁，英七十二頁〕意志之自由單是理性之一個理想的概念而已。（註八十七）

（註八十六）『道德底玄學之概本原理』德文原本八十三頁，英譯本六十九頁。

（註八十七）『這理想的』是指康德所用的『理想的』之語意。

這是很明顯的：康德底這些話，表示着他底『至上命令』他底構成『純粹道德的理性之根本法則』的道德法則乃是我們底思惟之必然的形式。然而康德並不能夠說明從何處而且依據着何種原因這個思惟之形式直接發生於我們底理性之中。（註八十八）不過在今日倘若我是沒有錯誤，我們便可以主張說牠是從正義之觀念，即衆人間的平等之認識中發生出來的。關於康德底道德法則之本質已經有過很多的著述了。但是最足以使他底這個法則之構成得不到一般的受容的，乃是他底『道德的決定一定要如此使牠能被人容受爲普遍的法則之基礎』之主張。然而被什麼來受容呢？被個

人底理性呢？還是被社會呢？如果是被社會來受容，那麼除了共同善之外，在行為之一致的判斷上便無其他的法則了；如此，則我們便必然會走到康德所極力否認的功利主義或幸福論之理論上。不過如果康德之所謂「能被入容受」是說那個指導着我底行為的原理能夠而且應該被每個人底理性所志願受容——不是由於社會的功用之力而是由於人類思惟之本性，那麼在人類理性中一定有某種特殊的能力存在着，不幸康德却不能把牠指出來。這樣的一個特殊能力實實在在是有的，而且要去理解牠，也用不着去通過康德的玄學之全個體系。法國唯物論者和英吉利與蘇格蘭的思想家已經和這個特殊能力非常接近了。人類理性之這個根本能力就是正義之概念。亦即公平之概念，這是我已經說過的了。除此而外，再沒有第二個可以做判斷人類行為普遍的標準的規則了，而且也不能有第二個。不僅此也，這個標準還是被其他的思惟的存在所承認的，不過不是完全地，只是大部份地承認，而且並不是被康德所暗示的天使來承認，而是被許多社會的動物來承認的。要說明我們底理性之此種能力時，除了用着人與一般的動物界

之進步的發達即進化。外，再不能有其他的方法了。如果這是真的，那麼我們便不能夠否認人底主要的努力乃在追求最廣義的個人的幸福。所有的幸福論者與功利主義者在這一點是對的。然而抑制的道德要素與個人的幸福之追來相并地表現於社會性及同情之感情中與動物之間所常見的互助之行爲中這是無可爭辯之事。這些要素之一半起於同胞的感情，一半生於理性，牠們與社會之進行互相提攜地進化發展。

（註八十八）此句依德文本譯出，英法本略異，「理性」二字英法本均作「精神」—— 附註。

康德的批判確然喚醒了德國社會之良心，幫助牠經歷了一個批判的時代。但這並不能使康德更深地窺見了德國社會性之基礎。

在歌德底泛神論之後，康德哲學又使社會回到道德的良心之超自然的說明，而把十八世紀法國思想家所接近的一個說明，即在自然的原因中與漸次的發達中去尋求道德底根本原理之事，視爲畏途，使社會與之遠離了。

大體地說，康德之近代的讚美者們應該加深並且擴大他們底大師之哲學。自然「我們底行爲之格律應成爲普遍的法則」這是可願望的。然而康德果然發見了這個法則嗎？我們已經看見在功利主義者與幸福論者之一切道德學說中，共同善是被認作道德行爲之基礎。全問題就是被認作共同善的是什麼東西呢？而對於法國大革命以前盧梭和其他法國思想家以及一些蘇格蘭與英吉利的思想家曾經那樣地深思過的這個倫理的問題，康德却置之不答。康德只以暗示神的意志與來世生活之信仰爲滿足了。

至於康德底第二個公式：「汝當如此行爲，俾汝無論在汝自身或在他人之身皆應認人。道爲目的。決不單以手段視之。」還可以再化爲簡單的語句：「在關於社會之一切問題中，汝固應不忘汝自身之利益，但亦應不忘社會之利益。」

此種無私心之要素固然是康德所堅決地主張的，而且在其解釋中他見着了他底偉大的哲學的成就，但這要素乃是和人生哲學本身一樣的老東西。牠已經是古希臘之斯多噶學派與伊壁鳩魯派二者中間的爭辯之對象，也是十七世紀霍布士、洛克、休謨等

人與主智學派二者中間的爭辯之對象。而且康德底公式本身就是不正確的。人之成爲真正道德的，並不在他服從着自己所視爲神的，道德法則之命令之時，也不在他底思想染了『希望與恐懼』（這是康德對於來世生活的說話）（註八十九）之射利的要素之時，乃在他底道德行爲變成了第二天性之時。

（註八十九）（我們如果注意到關於這個問題曾用了恰恰和康德底同樣的語句之沙甫慈伯利採取了康德與克魯泡特金二人之間的一個中間位置，這倒是有興味的事。沙甫慈伯利曾說過：『對於未來的懲罰之恐懼與對於未來的報酬之希望，不管牠被視爲何等射利的，卑屈的，然而在很多的情形之下却是一個大的利益，是美德之保證與維持。』（『關於德之研究』第一書，第三部，第三節）——英譯者註）

包爾生在他底「人生哲學之體系」中曾指明出來康德很尊重一般民衆，他以爲對於義務之強固的，單純的忠誠有時在一般民衆中反較在知識階級中表現得更多。然

而他並不會進而至於承認一般民衆與其他的階級之社會的平等。當他以如此動人的言詞來論述義務之觀念，而且實際要求着每個人把他底對待他人的行爲視作衆人在一切問題上所可願望的行爲時，他却不敢高唱盧梭與百科全書派所主張的，而且法國大革命所大書於旗幟的原理——即人類平等。他沒有這種堅持一貫之勇氣。他所認識的盧梭底學說之價值只是在這學說底次等的結果內，而不是在其根本的本質（即對於正義）。中同樣康德雖把義務之概念列在非常之高的位置之上，但他並不會問問自己：「這個重視是從什麼地方來的？」他只以一個「普遍的法則」爲滿足，不能走出這幾個字之範圍以外，而且除了這法則底可能的普遍性之外，他便不去尋找重視這法則之其他的理由。最後，雖然「任何規則都適用於一切的人。毫無例外。」這一件事實會必然地生出萬人平等之概念，但康德却並不會達到這個必然的結論，反而把他底人生哲學放在一個至上意志（即神）底保護的下了。

所有這些考察更加確證了我們底關於康德的人生哲學底起原之說明。他在十八

世紀末葉之社會底道德的弛緩中，看出了英、蘇哲學家與法國百科全書派底有害的影響。他想來重新建立起那個在宗教底影響之下發達於人類種族之中的對於義務之重視，並且打算在他底人生哲學中完成這工作。

我們用不着在這里再來論述康德哲學在社會的善之口實下如何大大地幫助着抑制了德國的人格底發達之哲學。這一點已被多數康德哲學之嚴重的批評者如馮德包爾生、約道爾及其他多人說得很夠了。（註九十）

（註九十）關於康德的人生哲學與基督教之關係以及與利己的功利主義之關係，應特別參看馮德底『人生哲學』第二卷『人生哲學之體系』。

歌德說：『康德底不朽的功績，就在他把我們從我們所沉沒於其中的無生氣的狀態中救了出來。』實在他底人生哲學無疑地提出了一個更嚴格、更正肅的對於道德之態度，來代替那十八世紀之哲學所多事地產生出來的，而且待着十八世紀之哲學底相當的擁護的弛緩。然而在人生哲學之更進的發達及其更優的理解上，康德底學說就並

沒有什麼貢獻了。反之，在使得對於真理之哲學的追求達到了相當的滿足以後，康德底學說却大大地阻礙了德國人生哲學之發達。席勒（用他底廣博的關於古希臘的知識）努力想把倫理思想移向所謂「人之成爲真正道德的者，不在義務底命令與感情之誘惑二者在他底內部鬥爭之時，而在道德的態度成爲他底第二天性之時」之認識。但終歸於無效。他又想表明真正藝術的發達（自然，不是今日之「唯美主義」）助成人格之形成，而且對於藝術的美與創造的藝術之靜觀會幫助人升高到聽不着獸類的本能底聲音，而走入理性與人類愛之路途的水平線上，但也不成功。在康德之後著書論述道德的德國哲學家雖然各人貢獻了自己底特殊見解，但總是像他們底大師一樣占着神學是與哲學的道德觀二者間的一個中間地位。他們決沒有開闢了什麼燦爛的新道路，但是在當時半封建制度之狹隘的範圍中，確實給了思想家們以某種社會理想。當邊沁與小彌爾所領袖的功利主義學派的道德哲學邁步前進的時候，當孔德底實證主義學派之產生給達爾文與斯賓塞底科學的人生哲學開了路的時候，德國的人生哲學却依

然繼續在咀嚼着康德哲學底餘渣，或者仍徘徊在玄學底迷霧之中，有時甚至多少公然地回轉到神學的人生哲學中去了。

費希特（一七六一——一八一四）——但是我們必須說縱然十九世紀前半期的德國哲學和當時的德國社會一樣，是不敢去掉封建制度之鏽鏽，而一方面牠却也助長了當時非常急需的德國之道德的復活，鼓舞起一代的青年對於社會作一個更高尚，更理想的服務。在這一點，費希特，謝林與黑格兒諸人在哲學史上便占了一個光榮的位置，諸人中尤以費希特有特別的重要。

我不願在這里來解說他底學說，因為解說他底學說必須要用玄學的術語，這不但不能解明思想反而只能使思想愈加隱晦起來。因此我對於那些願意了解費希特底學說的人，便推薦道爾底「人生哲學史」一部書，在這書裏道爾稱費希特底學說為「創造的天才之人生哲學」而且對於費希特底學說也有一個精美的解說。我在這里

只舉出這學說底一個結論來，爲的是表明費希特是如何接近合理的，科學的人生哲學之某一些結論而已。

古希臘之哲學會力求來作人生之指導。而費希特底道德哲學也以此爲目標。他對於道德本身之要求是很高的，即他堅決地主張道德的動機是完全無私心的，排斥了一切利己的目標。在人類意志中他要求完全的，鮮明的意識；他又標示着最廣汎，最崇高的目標，他給這個目標下了一個定義如下：經過人類的自由與人類情性之剷除而達到的理性之優勝。

換言之，依費希特底主張，道德即是人底本質以及他底思惟之基礎。戰勝他從環境所被動地同化來的東西之勝利。

而且費希特還主張良心決不應該受着威權之指揮。一個人底行動如果基礎在威權上面，其結果他便會在一個無良心的狀態中行爲着。這些原理在十九世紀二十年代及三十年代中給了德國青年以若何強大的影響，這是我們很容易想像得到的。

這樣費希特就回轉到在古希臘所表現的思想上去了。人類理性之固有的性質存在於道德判斷之基礎，人若欲成爲道德的，固無需去求助於從上面來的宗教的啓示，或對於現世或來世之懲罰之恐懼。然而這個觀念却並不會妨礙費希特最後達到結論說：沒有神的啓示，則沒有哲學。

克勞西（一七八一——一八二三）——克勞西更走得遠了。在他看來，哲學與神學乃是二而一的東西。關於他底學說，可參看約道爾底『人生哲學史』第二卷。

巴對爾（一七六五——一八四一）——巴對爾把他底哲學建築在天主教教會底教條上面，他底說明貫穿着教會底精神。

謝林（一七七五——一八五四）——謝林簡捷了當地達到了有神論。他底理想是

柏拉圖，他底上帝乃是一個人格神。這神底啓示就可以代替了一切的哲學。雖然謝林對於神學家作了這樣完滿的讓步，但德國神學家依舊猛烈地攻擊着謝林。自然他們知道他底上帝不是基督教的上帝，而是具有善惡二者之鬥爭的自然之神。而且他們看了謝林底哲學對於當時的青年有了他們底教會教義所不能達到的影響，他們自然更不甘心。（註九十一）

（註九十一）例如，我們從巴枯甯底通信集可以知道在俄國，謝林底學說最初對於那些羣集在斯坦克維奇與巴枯甯底周圍的青年有如何強大的影響。然而不管那一些正確的前提（不過表現得頗含糊，例如關於善惡方面的）謝林底哲學由於他底神祕的要素，不久在科學思想底影響之下就凋零下去了。（*Correspondance de Michel Bakounine* 一八九六年巴黎版，或 *Bakunine, Sozial-politischer Briefwechsel* 一八九五年（司徒嘉德版——蒂註）斯坦克維奇（*Nikola. V. Stankevitch*）生於一八一三年，卒於一八四〇年——

英譯者註

〔其實巴枯甯本人對於謝林並沒有什麼研究，而且「巴枯甯通信集」之編者在他底長序（即巴代略傳）中所說的巴枯甯與謝林之關係的一段話，也是不可靠的。我從我底未完稿的著作「巴枯甯底生涯」中抄出下面的一段話作爲更正。而且從這段話裏也可看出謝林底影響。

「一八四一年謝林就柏林大學教授職。加特可夫後來在他底回憶錄中敘述巴枯甯一八四二年參加柏林學生所組織的慶祝提燈會之情形道：「有一天學生組織提燈會慶祝這個著名的教授。一大羣青年集在謝林底住宅前。當這個老人現身於露台上來答謝這次歡迎之盛意時，羣衆高呼萬歲，尤以巴枯甯底聲音爲最高。他底口大張，聲如雷鳴。巴枯甯雖然完全不認得謝林，他又不會聽過他底課，他却叫得比衆人更起勁，而且表現得更親切呢！」

「巴枯甯通信集底編者德拉哥曼諾夫教授在他底共有篇幅一百餘頁的

巴枯甯略傳中曾說過加特可夫底話未免過於誇張，因為巴枯甯在這時以前曾著過一本小冊子：「謝林與啓示對於自由哲學的一個新反動之批判」並且他也曾聽過謝林底課。從夏威爾與馬沙列克以至於日本的大衫榮都承認這本未署名的小冊子是巴枯甯著的。牠們底根據是路格底一封信。其實這本小冊子是昂格思著的，昂格思甚至著了兩本這樣的小冊子。邁耶教授在他底「昂格思傳」裏便把這件事底原尾說得很清楚。全世界巴枯甯研究之權威，三大冊巴枯甯傳之著者奈特羅在給我的一封信（一九二七八月二日）裏確證了邁耶底話，他說路格所說的乃是一時的錯誤。而我在巴枯甯底密友居樂美底五十八頁的巴枯甯略傳中也找不出說到「謝林與啓示」的話。那麼我們便不能說加特可夫底話是過於誇張了。」——（註）

黑格兒（一七九〇——一八三一）——黑格兒對於人生哲學並沒有專門的著作，

然而在他底『法律之哲學』中他曾考察過道德問題（註九十二）在他底哲學中法律及其基礎與道德之教訓混合而為一——這是十九世紀之德國精神底一個顯著的特徵。

（註九十二）『法律之哲學底根本原理』（Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts）一八二二年版。並參看『精神之現象學』（Phänomenologie des Geistes）及『哲學的科學之百科全書』（Encyclopädie der philos. Wissenschaften）——關於自然律之科學的分析。（各書均見一八三二——四五年柏林出版之黑格兒全集第八卷爲『法律之哲學』第二卷爲『精神之現象學』第六、七卷爲『百科全書』）

黑格兒在分析康德底道德的法則時，最先使指出來要把「道德的規則」可以普遍地被人承認爲可願望的」這件事實，當作道德的規則之辨正而容受，乃是謬誤的事。他說如果要給每件行爲找出其一般的基礎，甚或把每件行爲提高到義務之品位，這都是

可能的事。而且事實上我們都知道不僅蒙昧人把某一些我們底良心所憎惡的行爲（如兒童之殺戮，民族的復仇等）視爲應行之義務，便是文明社會也把我們中大多數所認爲應該絕對憎惡的那些行爲（如死刑，勞働之掠奪，階級的不平等）當作一般的法則。

不管人們對於康德如何尊敬，那些省察道德概念之根抵的人是會覺察到在這些概念之底隱藏着某種一般的規則。自古希臘之時代以來，思想家便不斷地在一種簡明的而又爲一般所受容的公式之中去尋求適當的表現，來指明在吾人底道德概念中所看出來的判斷與感情之結合（或者更正確地說——經感情承認了的判斷）這是很有意義的。

黑格兒也感到這個需要，而且他在自然地發展起來的，家族，社會，尤其是國家，之制度中去尋求『道德性』（Moralität）之支持。黑格兒說，由於這三種影響，人便養成了一種維繫道德的非常堅實的紐帶，所以道德對於他便失去了一個外部的強迫之性質；他

把牠視作他底自由意志之表現。在這種狀態中發達起來的道德的概念當然是一定不變的。牠們最先體現於家族中，其次於國家中——但在這裏就有了變化了；道德之新的更高的形態不斷地發展着，而同時人格對於獨立的發達之權利也一天比一天地固定了。然而我們應該記着一個原始的牧人底道德與一個發達得很高的個人底道德具有着同等的價值。

在他底關於道概念發達之解釋中，黑格兒確實接近了那般早在十八世紀末期便立下了進化者底基礎之法國哲學家。雖然在黑格兒底學說中「進化」是取了有名的三段論法——正，反，合——之形態，但在德國如果把哥德不算，他便是將他底哲學體系建立在進化論上面的第一個思想家。黑格兒和康德相反，主張道，絕對的理性並不是一個不變的真理，也不是不易的思惟；絕對的理性乃是活的，不斷地移動的，發達的理性。這個宇宙的理性顯現於人類中，而人類又在國家中找到其自己表現。在黑格兒底哲學中，人類人格完全為國家所吸收，人必須服從着國家個人只是在國家底手裏的一個工具，因

此便不過是一個手段；在任何情形之下，個人都不能為國家之目標。總之在黑格兒底哲學中有知識的貴族階級所統治的國家，便成了一個超人間的，半神的制度。

不消說在像這樣的一個社會之概念中，被視為道德判斷之基礎的正義（即公平）之觀念是沒有存在之餘地了。而且社會構造之一個如此強權主義的解釋必然會回轉到宗教，即回轉到靠了教會底力量變而得為造成近代國家之基本的要因之一的基督教上面去，這是明白的事。因此黑格兒便不在社會生活之自由建設之領域中，而單在藝術、宗教、哲學之領域中去尋求人類精神底創造的活動之正當園地了。

倭鏗說得不錯，黑格兒底哲學中有了了一個基礎在論理學底法則上面的完全的體系；而同時直觀在他底哲學中也占着重要的位置。然而如果我們要問：黑格兒底直觀是否和他底全部哲學一致？——我們便必須立刻回答道「不！」

黑格兒底哲學不僅在德國，便在其他各國（尤其是俄國）都有很大的影響。然而這影響並不是從他底論理的階段來的，這是由於他底文章充滿了活潑的生氣（這是

他底著作之特徵)的緣故。因此雖然黑格兒底哲學主張着「一切存在的東西都是合理的」助成了與現實之妥協，但同時牠又喚醒了思想，把相當程度的革命精神帶進哲學中來。因為牠又含着某種進步的要素，使得所謂「左派」黑格兒信徒就利用牠來作他們底革命思想之基礎。然而——甚至「左派」黑格兒信徒也以爲黑格兒哲學之包括性，尤其是對於國家之阿諛，乃是一個不斷的障礙物。因此在他們批評社會制度之際，「左派」黑格兒信徒一走到國家底基礎之考察，便立刻止步了。

詩萊爾馬哈(一七六八——一八四三)——關於德國哲學家詩萊爾馬哈底學說，我在這里不去詳論了。他底道德哲學是和費希特底一樣，充滿了玄學之精神而且是建築在神學之基礎上面，甚至不是建築在宗教上面的。(尤其是在他底後半期即一八一九——一八三〇年)對於上面述過的他底前輩底學說，他差不多沒有加上一點東西。我只來說詩萊爾馬哈指示了道德行爲之三重的性質。洛克及一般的幸福論學派把道

德行爲認作至上善。基督教徒以爲這是美德而且是對於創造者之義務之履行。康德雖也承認美德，但他在道德行爲中特別發見了一般的義務之履行。至於詩萊爾馬哈底道德學說，這三個要素便是分不開的，而構成道德底基本要素之正義底地位却被基督教的愛取而代之了。

就大體而論，詩萊爾馬哈底哲學可說是一個新教的神學家用來調和神學與哲學二者的企圖。在指出人感覺到他與宇宙之連帶，他對於宇宙之依賴，以及混融於自然底生活中之欲望之後，詩萊爾馬哈底極力想把這個感情視作一種純粹宗教的情緒，却忘記了（如約道爾所正確地指出來的）「此種普遍的連帶也會鑄造起殘酷的鐵鍊，去束縛對於卑賤的，下品的東西的追求的精神。同時又帶着感激也帶着酷烈的詛咒向着神秘的宇宙力提出了「爲什麼我會是現在這樣的我」這一個質問。」

第十二章 十九世紀前期之道德學說

十九世紀初期英國思想家之道德學說——麥金道虛與斯提華特——邊沁——小彌爾——叔

本華——古然與儒弗拉——孔德與實證主義——人道教——實證主義之道德——利特雷——

費兒巴赫

在十九世紀中人生哲學裏現出了三個新的潮流：(一)實證主義，由法國哲學家孔德所發展，而在德國找到了一個卓越的代表即費兒巴赫其人。(二)進化論，即關於一切生物，社會制度，信仰，以及人底道德概念之漸次的發達之學說。這學說由達爾文創始，而後由斯賓塞在他底名著『綜合哲學』中所詳細的完成。(三)社會主義，即人們底政治的與社會的平等之學說。這學說是從法國大革命以及在歐洲工業與資本主義二者底急速的發達之影響下發生的經濟學說中生出來的。

這三個潮流在十九世紀中道德之進化上都有着重大的影響。然而至今我們還沒有一個同時基礎在這三個潮流之與件上面的完全的人生哲學體系。有些近代哲學家如斯賓塞、居友曾企圖來創造一個基礎在實證主義與進化論上面的人生哲學體系，馮德、包爾生、霍夫丁、吉次基、倭鏗諸人也曾作過部分的企圖，但是他們大家都多少把社會主義忘掉了。然而事實上在社會主義中却有着一個絕大的倫理潮流，而且今後離了這個學說，便不能創造出任何新的人生哲學體系來。社會主義非別，就是勞働羣衆對於社會的正義與公平之追求之表現。

我們在論述這三個學說潮流之主要代表者對於道德之見解之前，我們應該把十九世紀初期英國思想家之人生哲學體系簡略地解說一番。

麥金道虛（一七六五——一八三二）——蘇格蘭哲學家麥金道虛乃是實證主義之英國的先驅。在信仰上，他是一個急進主義者，而且是法國大革命底理想之熱烈的擁

護者在他底『倫理哲學觀』一書中(註九十三)他曾解說過他底道德學說;在本書內他把沙甫慈伯利,赫起遜,休謨,亞丹斯密諸人所提倡的關於道德底起原之一切學說組成了體系。麥金道虛和這些思想家同樣,他也承認人底道德行為是聽命於感情,而不聽命於理性。他說道道德現象是一類特殊的感情;對於產生出我們的一切行為之一切的習癖之同情與反感,贊成與非難;這些感情漸次結合起來而構成一種統一的全體,即我們底心的自我之一種特殊性質,亦即一種可稱為「道德的良心」之能力,

(註九十三)『關於倫理哲學底進步之論說』(Mackintosh: Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy) 一八三〇年版。——英譯者註。

因此我們覺得我們底行為或依據我們底良心或違背我們底良心,皆視乎我們底意志而定。當我們違背了良心而行為時,我們便責備我們底意志之薄弱或意志之不良。由此便知麥金道虛把一切都歸之於感情了。理性是毫無活動之餘地的。而且據他看來,道德感情是本有的東西,是人底天性中所固有的東西,而不是推理與教育之產物。

麥金道虛說，這種道德感情確實具有一個命令的性質；牠要求着某種的對人的態度，這是因為我們感覺到我們底道德感情，以及此等感情對於我們底行爲之贊許與非難在我們底意志之範圍以內活動着。

種種的道德的動機一點一點地融合在我們底概念之中，而成爲一個全體；而且那兩類實在沒有共通點的感情（即自己保存之利己的感情與同情於他人之感情）結合起來，便決定着一個人底性格。

據麥金道虛說，這就是道德之起原，這也就是道德之標準。而且此等倫理的基礎是如此有益於人，並且把我們中各個人與全社會底福利結合得如此緊密，所以牠們便必然地在人類中發達起來了。

關於這一點麥金道虛便採取了功利主義者底觀察點。他特別主張着：像一般人通常那樣把道德之標準（即供給我們去評定一個人底品性與行爲之準則）和那個促使我們親身去願望某種行動，而且依某種方法而行爲的東西混同在一起，是錯誤的。這

兩個要因是屬於兩個不同的領域的，在鄭重的研究中應該常常分別清楚。在我們最重
要的是應該從道德的觀察點來知道什麼是我們所贊許或非難的性質與行爲——這
就是我們底道德的評價之標準，或準則。然而我們也必要知道我們底贊許或非難究竟
是一個自發的感情之產物呢，或者也是通過推理而來自我們底精神的東西呢。而且最
後我們還必須知道：如果我們底贊許與非難是從一個感情生出來的，那麼這感情究竟
是我們底身體組織之一個最初的性質呢，抑還是牠在理性之影響下而漸次發達於我
們中呢？

然而如果我們把人生哲學之問題這樣地作成公式，那麼就恰如約道爾所正當地
指出過的：『在某幾方面說，這是關於道德底基礎之最鮮明，最忠實的觀察。然則即使
我們底道德感情中有着什麼本有的東西，那事實也並不會阻止理性去實認某一些由
社會教育發展來的感情與行爲對於共同善是有價值的；這豈不是非常明白的嗎？』（註
九十四）

(註九十四)『大英百科全書』(Encyclopaedia Britannica)第八版第一卷中的『關於倫理哲學底進步之論說』麥金道盧底那部著作後來又另印成單行本，
 翻版多次。(一八三〇年愛丁堡版)

我還要附加說，社會性與其必然的附隨物——互助，(這是大多數動物底特徵，在人間更爲發達)從類人的生物最初出現於地上的時候以來，就是道德感情之泉源了；而社會感情又被社會生活底事實之認識與理解，即是被理性之努力所更加鞏固了；這都是明白的事。而且與社會生活底發達及其逐漸增加的複雜爲比例，理性在人底道德的組成上也愈加獲得更大的勢力了。

最後還有一件同樣不能否認的事實，就是由於激烈的生存競爭，或者由於那個有時在某部族與國民中表現得更加強烈的掠奪本能之發達的緣故，道德的感情常常很容易地弛緩下來。而且如果人底天性與大多數較高地發展的動物底本性中，除了羣居本能以外並沒有包含着一種支持並且鞏固着社會性底影響之精神的傾向，那麼這道

德的感情就會全然衰滅了。我相信這所謂社會性底影響，是正義之概念構成的，而正義之概念，最後分析起來也並非別的東西，不過是一個社會中的全體分子間的平等之認識而已。我們底思惟之此種性質，在最原始的蒙昧人中間已經存在了，而且在相當的程度上，也已存在於羣居動物中間了，這都是我們可以看出來的，並且就靠了此種性質，我們底道德概念才得以在一個強固的，有時甚或是無意識地命令的力量之形態下發達了。至於與自己犧牲（也許只有自己犧牲方可以真正當得起『道德的』這名稱而無愧）相近的寬宏，我將在論述居友底人生哲學體系一章中來討論道德的三位一體之這個第三分子。

我現在不再詳論十八世紀末葉及十九世紀初期的英國哲學了。那是反對法國大革命，反對百科全書派底革命前之哲學，同時也反對高德文在他底『政治的正義之研究』一書中所表示的大胆的思想而起的反動。高德文底著作乃是後來得了無政府主義一名稱之學說底完善的，慎重的解說。（註九十五）要研究這時代的英國哲學，是非常

增人智識的。因此對於那般有心研究牠的人，我便把約道爾在他底「人生哲學史」第二卷中所作的優美的解說介紹給他們。

(註九十五)高德文底「政治的正義及其對於一般的美德與幸福的影響之研究」(W. Godwin: Enquiry concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness) 共二卷，一七九三年，倫敦版。後來有鑒於高氏底友人，共和主義者所受到的迫害，高氏底無政府共產主義的主張，在本書第二版中就刪掉了。

斯提華特(一七五五——一八二五)——我現在只來附加地說，在大體上這時期的英國思想家特別努力來證明單拿感情來說明道德是不夠的。因此這時代之一個優越的代表人斯提華特便主張沙甫慈伯利底「反射的感情」或蒲脫勒底「良心」(註九十六)等等都不足以充分地說明道德。他在指出了那些或基礎在仁慈之上，或基礎在

正義之上，或基礎在合理的自愛之上，或基礎在對於上帝底意志之服從之上的種種道德學說之各不相容以後，便不願意像休謨那樣承認說單獨由合理的判斷也可以給我們以一個善之概念或美之概念；他同時又表示出來在人間道德現象與一個單獨的感情衝動是離開得何等地遠。

（註九十六）蒲脫勒即 Joseph Butler（一六九二——一七五二）英國經濟學家及

哲學家在人生哲學上，主張良心說。（英國有兩個姓「蒲脫勒」的哲學家。）——

帶註

在我們看來，似乎一達到了結論說：在一切道德概念中，理性把我們底種種知覺結合在一塊兒，然後在其自身中發展了一個新的概念（他甚至舉出了「平等之數學的概念」）之後，斯提華特就應該達到了正義之觀念才是。然而事實上不知是受了直觀派底舊觀念之影響，抑或是受了法國大革命以後起的否認衆人底權利平等之新傾向的影響，斯提華特竟不曾發展了他底思想，不能達到任何決定的結論。（九十七）

(註九十七) (斯提華特底『道德哲學大綱』(D. Stewart: *Outlines of Moral Philosophy*) 一七九三年『活動力與道德力之哲學』(Philosophy of the Active and Moral Powers) 一八二八年——英譯者註)

邊沁(一七四八——一八三二)——在英國把新的觀念介紹到人生哲學之領域中的思想家乃是麥金道虛底同時代人邊沁。嚴格地說邊沁算不得是一個哲學家。他是一個律師，他底專業就是法律與從法律中生出來的實際的法制。他對於在沒有人權之數千年之間所表現於法制中的那種形態之法律，持着否定的態度；他努力去給法律找尋一個深刻的、嚴格科學的、理論的根據，而且這根據要使得理性與良心都可以承認牠的。

邊沁底意見以爲法律是和道德一致的，因此他便把他底解說自己底學說之著作題名爲『道德與法制原理序論』(註九十八)

(註九十八) J. Bentham: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (一七八九年倫敦版，一八二三年第二版，倫敦。)

邊沁與海爾威舉一樣，在最大多數人之最大幸福中看到了道德與法律之基本的原理。我們已經知道這個原理又曾被霍布士採用作他底人生哲學之基礎。然而邊沁及其追從者（彌爾等）從這同一的原理中却演繹出和霍布士底結論正相反對的結論來。這位反動派的霍布士受着他所經歷過的一六四八年的革命之影響，便主張最大幸福只能由一個強固的支配權力來給與人們。而自稱為「博愛主義者」之邊沁則與之相反，他甚至於進而承認平等為一個可願望的目的。他雖然排斥了渦文底社會主義學說，但他又承認「只要財富平等之實現不至於引起革命的暴動，那麼財富平等便可以幫助來達到最大多數人之最大幸福。至於說到法律大體上，他甚至於達到了無政府主義的結論，主張法律愈少，愈好。他說：「法律乃是人底固有的行為能力之限制，所以從絕對的觀察點看去，牠們是代表邪惡的。」

邊沁把一切現存制度與一切流行的道德學說一一加以嚴密的檢討。然而如我所已指出過的，他正和社會主義的與無政府主義的結論接近時，他却不敢追隨他底思想以至於論理的結論，他把他底主要的努力用在決定「哪一種快樂是比較更強的，更永續的，更多結果的」這一方面了。因為不同的各種人了解他們自己底幸福與一般的人類幸福之方法各異，而且大家都不能決定何者把他們引到幸福，何者把他們引到不幸，並且常常易於誤解構成社會的善之物爲何，所以邊沁便該來決定什麼東西會給個人同時也給社會以最大幸福之可能。

對於幸福之探求就是對於個人底快樂之追求——所以邊沁像他底古希臘的先驅者伊壁鳩魯那樣，努力來決定我們底快樂中何者能給我們以最大幸福——不只是一個暫時的幸福，而且還是一個永久的幸福，即使牠不得和苦痛相連也好。爲了這個目的，他便試來製定下一種「快樂之等級」，他把最強的，最深的快樂放在這等級之首；其次便是那些不是偶然的或暫時的，而且也可繼續一生的，再其次便是那些確定的，最

後便是那些最近於實現，而不能繼續長久以至遙遠的未來的快樂。

一快樂之緊度；其持久性；其確實性；或不確實性；其接近或遠離。——這是邊沁在他底『快樂之算術』中所試來建立的四個標準，他另外又加上一個生殖力，這就是一種快樂可以產生新快樂之能量，他再加上一個廣度，這就不僅可以使我快樂，而且也使他人快樂之能量。（註九十七）邊沁又製下一種『苦痛之等級』和他底『快樂之等級』平行，在這『苦痛之等級』中，他把苦痛區別為害及個人之苦痛與害及一羣人甚或社會全體分子之苦痛，最後又區別出那些無可補救地破壞着個人底力量甚或社會全體底力量之痛苦與災害。

（註九十九）（邊沁也還說到快樂之第七個標準——『純粹，這就是牠所有的不為矛盾的感覺』（即一人的痛苦又是他底快樂；一人底快樂又是他底痛苦）所追隨着之機會。」（『序論』一九〇七年版，第四章，第三十頁）——英譯者註）

邊沁在尋求道德感情之說明時，便不以從來所認定的那些用一個本有的道德感情（或是自然的或是從上面來啓示的）或用同情及反感，或用『良心』，或用『道德義務』等等來說明道德之起原之學說爲滿足了。——一提起在歷史上和異教裁判所關聯着的『德』，邊沁底憤怒就被激起來了。

邊沁底這些思想在他底『道德義務論，或道德之科學』一書中曾被他銳敏地詳細地表現而且闡發過了。這部書是在邊沁死後，他底友人約翰保林整理出版的。（註一百）

（註一百）『道德義務論』第一版出版於一八三四年，共二卷。（倫敦版，愛丁堡版。）邊沁說，道德必須建立在不同的基礎上。思想家之任務乃是去證明『美德的』行爲是一個正確的計算，是一個暫時的犧牲，這犧牲將來會生出最大幸福的，從而不道德的行爲就是一個不正確的計算。人應該尋求他底個人的快樂，他底個人的利益。

伊壁鳩魯及其追從者們就是這樣說過的——例如孟特微爾在他底名著『蜜蜂

底寓言」中就說過這樣的話了。然而正如居友所告訴我們的，（註二百〇一）邊沁在這裏有了一個重大的修正，由此功利主義便大大地前進了一步。邊沁說「德」不單是一個計算，並且同時還含有一種努力或爭鬥之意思——人爲了未來的更大快樂便犧牲了目前的快樂。邊沁特別固執地主張着這種犧牲，而這種犧牲縱然是暫時的，但事實上究竟還是自己犧牲。實在如果看不見這個，就會同時把至少構成動物界，與最不開化的蒙昧人甚而至於我們底工業社會底全生活之半之事實否認了。許多自稱爲功利主義者的人就實實在在犯了這個錯誤。然而邊沁明白如果沒有這個修正，則功利主義不知將流於若何的境地，所以他非常熱心地喚起人們對之加以注意。對於小彌爾，我們還盼望着他更加固執着這個修正，因爲他著書的時候，渦文底共產主義學說（這也是排斥着一切從上面來啓示的道德者）已經流行於英國全土了。

（註二百〇一）居友底『近代英國的道德』*La morale anglaise contemporaine*

（一八七九年巴黎版，一八八五年增訂修正第二版。）

邊沁證明道，此等善惡之標準不僅是可用作對於我們自己底行爲之道德的評判之基礎，而且也還可以作一切的法制之基礎。牠們是道德之標準，道德之準則，道德之試金石。然而於此又插入了一系列的另外的考量，此等考量大大地影響了個人與全社會在他們底發展之各時代中所認爲道德的，而且可願望的東西之概念，而且又把這些概念大加修改了一番。人底智的發達，他底宗教，他底氣質，他底健康狀態，他底教養，他底社會的地位，以及政治制度——這一切都是修正着個人與社會之道德概念底要因，而邊沁在研究他底法制問題時，也曾細心地把這一切的影響一一加以分析。然而不管那個，他雖然被最高的動機所鼓舞着，而且充分地重視着自己犧牲之道德美，但他却並不會指示出來在何處，如何，而且何故本能會勝過理性之冷靜的判斷，與乎本能與理性中間的關係，以及兩者間的活力的關係在何處。在邊沁底學說中我們見到了社會性之本能的力量，然而牠如何與邊沁底有序的理性一致呢，我們就莫明其妙了；因此我們便感到他底人生哲學之不完備，又知道爲什麼許多人一旦和牠熟習，便感着不滿足棄之而去。

依然到別地方去尋找他們底倫理的傾向之後，——有的求之於宗教，有的求之於宗教底產兒，即康德的義務之人生哲學。

在別一方面，邊沁底批判是貫穿着一種推動人民趨向於創造性之欲望（這創造性不僅會給他們以個人的幸福，而且也會給他們以一個對於社會問題之廣義的理解）這是無疑的事；邊沁也想用高貴的衝動來鼓舞人們。邊沁底目的是使法律與法制不要受着這個在支配的權力底鐵腕之下獲得人類幸福之流行的概念之鼓舞，他以爲鼓舞着法律與法制之唯一的東西，應有社會中最大多數分子底最大幸福之最高的概念。

我們若牢記着邊沁底人生哲學之此種特徵，他底著作之一般的精神，他底崇高的目的，他底對於在社會中保存着滿足各分子底欲求所必需的手段之關心，以及他底對於義務觀念中的美學的要素之理解——如果這一切我們都牢記住了，那麼我們就容易明白，爲什麼不論邊沁底出發點是如何地像數學那樣乾燥無味，而他底學說却依然給了很大的影響與當時最優秀的人們。而且我們也很明白爲什麼那些曾經徹底地研

究過邊沁底學說的人（例如居友在他底論述英國人生哲學的優美的著作中所論）會把邊沁視為全英國功利主義學派（斯賓塞也半屬於此派）之真正的創設者了。

小彌爾（一八〇六——一八七三）——邊沁底思想又被他底一羣追從者所更進一步發展了，這一羣人以詹姆士·彌爾及其子約翰·彌爾（即小彌爾）為領袖，而小彌爾底小書『功利主義』乃功利主義的人生哲學之最好的解說。（註一百〇二）

（註一百〇二）『功利主義』（Utilitarianism）一文載於一八六一年『Fraser's Magazine』雜誌，一八六三年印成單行本。

雖然小彌爾只著了這一本道德學說之小書，他畢竟給道德科學進了一個很大的貢獻，而且把功利主義的學說弄到論理的完滿。在這本小書內以及在他底關於經濟學著作內，小彌爾是充滿了根據新的人生哲學來改造社會生活之必要之理想。

要把這種改造施諸實行，小彌爾以為並不需要什麼道德之宗教的動機，也不需要

什麼從純粹理性中演繹來的法制（康德在這方面曾作過嘗試，但結果完全歸於失敗，）他以爲道德學說之全部是可以建立在一個根本原理之上——這原理就是正確地（即合理地）理解的，對於最大的幸福之追求。道德底起原之這個解釋，已經由休謨提出過了。然而小彌爾因爲是十九世紀中葉的一個思想家，所以得指出由於社會生活之故而得在人類中發展着的道德概念之繼續的發達，而完成了這個觀念。道德的要素並不是人所本有的，牠是一個發達之產物。

人類固然具有着一些優秀的傾向，然而人類同時也有惡劣的傾向；分離的個人是願意爲全體之善而工作的，但也有些人不願關心這件事。關於有益於社會從而有益於各個人的東西之概念依然是非常混亂的。然而如果在這爭鬥中看出有一個趨向於更善方面之進步，這是由於下面的一件事實，即各個人類社會未有不願意善之要素即共同的福祉占着優勢的，用康德派的術語來說就是未有不願意利他的要素戰勝利己的要素之勝利。換句話說我們在社會生活中尋找到了這些或基礎在義務觀念之上，或發

生於最大幸福之原理中，（幸福論）或發生於最大功用之原理內（功利主義）的三種道德傾向之總合。

小彌爾說，道德乃是個人底心理構造與社會之間的相互作用的產物；而且如果我們從這個觀察點去看道德，則我們便在社會改造之領域中打開了許多很寬廣很動人的眼界，以及一系列的富有結果的崇高問題。從這個觀察點，我們便可在道德中看出社會爲着其分子之自身的福祉與更進的發展起見，而向他們底性格與意志所提出的要求之總和來。然而這並不是一個死的公式，反之牠却是活的東西，不僅應該變化，而且需要變化；並不是對於這些已經存在過，和這些或者已經過了時的東西之認許與批准，這是爲了建設起未來所必需的一個活力的原理。而且如果有用各種不同的方法解釋未來之問題的各黨派底衝突發生，如果改善之追求和舊的習慣發生了衝突，那麼除了人類之福祉及其改善而外，再沒有別的論據，別的標準可以阻止這些衝突了。

從這個簡略的概述就可以看見小彌爾把功用之原理應用到生活上去會開闢了

一個何等樣的眼界了。由於這種情形，他便給了他底同時代的人們以一個絕大的影響，尤其是因為他底一切著作都是用單純易懂的文字寫出來的緣故。

然而休謨所已經指出過的正義之原理却不見於小彌爾底推理中。他僅在卷末論述這個用來判定「在社會底進步的發達之進程中互爭優勢的各種傾向所達到的各種結論在某某點上是對的」之標準時，才說到正義。

至於下面這一個問題——功利之原理（即功利主義）要到某種程度才能被視為足以說明人類底道德要素——我們在後面再來討論。這裏我僅來指明人生哲學中所完成的一個進步，即不要宗教底一切明的、暗的影響，把人生哲學絕對建立在一個合理的基礎上面之欲望。（註一百〇三）

（註一百〇三）我們必須附加說小彌爾在發展邊沁底思想時他自己曾採用了許多新的材料。譬如邊沁在解說他底功利主義的道德學說時，他心中只有着善之量，因此他便稱他底學說為「道德的算術」，而小彌爾却介紹了一個新的

第十二章 十九世紀前期之道德學說

要素到功利主義中來，這要素就是質。因此他便立下了道德的美學之基礎。小彌爾把快樂分類為高級的與低級的，值得選取的與值不得選取的。所以他便說『從道德的觀察點看來，一個不幸的蘇格拉底是要比一口幸福的豬高得多。』要感覺得自己是一個人，就是意識到自己底內部的價值，感覺到自己底品位，而且人在判斷各種行為時，要應該牢記着人的品位。所放在他底肩上的義務。在這裏，小彌爾已經超於狹隘的功利主義之上而且指出比功用與快樂更廣的道德之基礎了。——萊伯代甫註。

在論述實證主義與進化之人生哲學之前，我必須先來陳述一下（至少也應該簡略地陳述一下）十九世紀中的某一些雖採取着玄學的與唯心論的觀察點但在近代人生哲學之發展上依然有着某種影響之哲學家底道德學說。像這樣的思想家在德國有叔本華；在法國有古然及其弟子儒弗拉。

叔本華（一七八八——一八六〇）——叔本華底倫理學說恰和他所寫下的一切著作一樣，是被各種的著作家給了各種不同的評價。我們都知道叔本華是一個厭世的著作家，他底厭世主義不發生於他底對於人類之活動的同情，而是從他底極端利己的天性中生出來的。

叔本華說，我們底世界是一個不完全的世界；我們底生活是受苦；我們底『求生之意志』在我們中產生了欲望，要去實現這些欲望，我們便遇着障礙了。然而一等到障礙被克復欲望得以滿足時，新的不滿足又會馬上生出來。身為生活中的活動的參加者之我們又成了殉道者。進步不能除去苦痛。反之，我們底需要是與文化之發達同時增加的；如果不能滿足這些需要，則新的苦痛，新的失望又會生出來了。

隨着進步與文化之發達，人類心靈便愈加銳敏地易感到苦痛，並且獲得一種不僅感覺自己底苦痛而且還會經驗到他人甚至動物底苦痛之能量。其結果人便發達了憐憫之感情，此種感情就是道德之基礎與一切道德行為之泉源。

這樣叔本華便絕對否認了在基礎於自愛之考量與幸福之追求上面的生活樣式或行爲中會有何種道德的東西存在着。然而他也排斥了康德的作爲道德之基礎的義務之觀念。據叔本華說只有在人們爲了對於他人之同情或憐憫而行爲的時候，道德才開始出現的。叔本華說憐憫之感情乃是人所固有的最初的感情，一切道德傾向之基礎即存乎其中，而決不在個人的自愛之考量，或義務之觀念內。

而且叔本華還指出了同情之感情底兩個面目：卽在某種情形中，有什麼東西制止我去把苦痛加於他人之身，而在別的情形中又有什麼東西在我們看見別人受着苦痛的時候驅使我去行動。（就是去設法免掉別人底苦痛——蒂註）在前者其結果是單純的正義，在後者我們便表現出對於鄰人之愛了。

叔本華在這裏所下的區別確是一個進步。這是必需的。我在本書第二章內已往指出蒙昧人就做過這樣的區別了：他們說某事是必要的，而某一些事如果不做，便僅是「可差的」而已。我相信這種區別後來會被認爲基本的，因爲我們底道德概念用下面的

三段的公式表現起來是最好沒有的了，這個三段的公式便是社會性正義與寬宏，其中只有寬宏才真正夠得上「道德的」這稱呼。

不幸叔本華分別他所謂的正義與同胞愛。二者時所依據的原理是不正確的。他不曾指出因為憐憫會使人達到正義，牠更是萬人平等之認識（這是十八世紀末葉與十九世紀初葉中人生哲學所已經達到過的一個結論）反而在萬人在本質上的玄學的平等中去尋求感情之說明。而且他把憐憫和正義視作相同的東西，就是把各有着不同的起原的一個概念和一個感情視作相同的東西，因此他就把像正義那樣非常基本的道德之要素之重要大大地減小了。其次他又把那個是正當的，因而具有義務的性質的東西和那個是可願望的，像大量的衝動之類的東西連在一起了。所以他與大多數論述人生哲學的著作家一樣，把「爾所不欲人之加諸爾者亦勿加諸人」與「切勿考慮爾將得若何之報償，爾當自由施與他人」這兩個動機不會分辨得十分清楚。

叔本華不會指明在這裏我們有着對於他人的態度之兩個不同的概念之表現，他

只在牠們對於我們底意志之影響中看出差異的程度來。在第一種情形中人是不活動的，他不加害於人；在第二種情形中他受着同胞愛之鼓動便去行動了。事實上這個區別是更要深刻得多，而且如果我們不把那個當作公平解釋的正義認為基本的觀念，那麼我們便不能夠正確地討論人生哲學之基礎了。（在正義之後，我們還可以推薦出寬宏來，這寬宏曾被居友非常優美地表記作爲了他人底利益或衆人底利益之故的，自己之智性、感情及意志之浪費。）

自然叔本華既然在憐憫之中發現出了正義之行爲，所以他便不能夠把那當作公平之意義解釋的正義完全放過不提了。而且實際上如果我們不會具有一個把我們自己與他人一視同仁之意識的或半意識的能力，那麼下面的一件事實——即我們能感到對於他人之同情，受他人之哀樂所影響，並且與他人共同經驗哀樂之事實，便不能夠解釋了。而且如果一個人至少在他底對於哀樂善惡、友誼與敵視之感受性中以爲他自己是和別人不同，並且不相平等，那麼他就不能夠具有着這樣的一個能力。一個人爲援

救他人而躍入河中（即使他不能游泳）或爲着救護戰場上的受傷者而甘願以身爲槍彈之的，——像這樣的衝動，除了認其爲出於自己與其餘衆人的平等之認識而外，便無其他的方法可以來解釋的了。（註一百〇四）

（註一百〇四）在昔農奴制甚行之時，即奴隸制存在之時，大多數的地主——真正的奴隸所有者從來不會想到他們底農奴是天賦有恰和他們自己底一樣『高的，精煉的，』感情。因此都格納夫，格列哥洛維奇等把農奴也有着和他們底主人底完全一樣的感情之思想深植於地主們底心中，便被視爲有絕大的功績。在此時以前，這樣的承認是會被視爲對於高貴的『紳士底』感情之輕蔑與侮辱的。在英國我在某一流的個人中也看見一個同樣的對於所謂『Hands』即工廠勞動者，礦工之類的態度——雖然英國的『郡』（行政區之單位）與教會的『教區』已經極力來剷除這種階級的傲慢，但牠依然存在。

然而叔本華在從「以生爲惡，以道德底更低的水平線之特徵爲利己主義之極強

的發達，求生之狂熱的慾望」這一個命題出發之後，他更主張隨着憐憫之感情底發達，人漸漸獲得了認識與感到他人底苦痛之能力；因此他便是愈加不幸了。他主張只有禁慾主義，逃避世界之隱遁，自然之美學的靜觀才可以銷磨我們底意欲的衝突，而把我們從激情之束縛中解放出來，導我們於道德之最高目的——「求生之意志底絕滅。」此種求生之意志底絕滅之結果，世界會達到無限的靜止狀態，即涅槃。

自然這種厭世的哲學是死之哲學，而不是生之哲學，而厭世的道德是不能夠在社會中創造出一種健全的活動的運動。我之所以在這里論述叔本華底倫理學說，只是因為由於他底對於康德底人生哲學，尤其是康德的義務論之反對，叔本華無疑地在德國給思想家，哲學家開始在人性本身與社會性之發達中尋求道德底基礎之時代盡了點開路之力。然而由於他底個人的特性，叔本華是不能夠給人生哲學開闢一個新方向。至於他對於意志之自由與意志作為社會生活中的活動力之任務這問題之優美的分析，我在本書第二卷中再詳論之。

在大革命以後的法國雖然沒有產出像叔本華哲學那樣的厭世學說，然而在波旁朝之復興與七月帝政之時代中唯心論的哲學之繁榮却成了本時代之特徵。在這時期中百科全書，派福祿特爾，孟德斯鳩，孔多塞諸人底進步思想都被波那爾，梅斯特，畢朗，路瓦耶阿拉爾，古然及其他哲學思想之領域中的反動的代表者所代替了。（註一百〇五）

（註一百〇三）波那爾 Vicomte Louis de Bonald 因為俄文原本沒有寫 Louis 英譯者把 Vicomte（子爵）一字誤看為 Victor，所以英譯本中便有 Victor de Bonald 這一個人了。波氏為法國哲學家，非常反動，擁護君主政治及天主教甚力（一七五四——一八四〇）梅斯特（Joseph de Maistre 一七六三——一八五二）法國宗教哲學家主張教皇全權論。畢南（Maine de Biran 一七六六——一八二四）法國玄學的哲學家。路瓦耶阿拉爾（Pierre-Paul Royer-Collard 一七六三——一八四五）法國哲學家及政治演說家。

——蒂註

我們不預備來說明這一派的學說，只指出其中最優秀，最有勢力的古然（一七九二——一八六七）底道德學說乃是傳統的唯心論之道德學說這一個事實。

儒弗拉（一七九六——一八四二）——我們必須注意古然底弟子儒弗拉曾經企圖來指出我在我底人生哲學體系中所稱爲自己犧牲與寬宏（即在一個人並不希望獲得若何的報償爲了別人之故而犧牲自己底力量，有時甚至於犧牲生命這樣的時間內的行爲）之道德底要素在人生哲學中的任務。

儒弗拉並不能評判此種道德要素之真正價值，然而他却了解人們所稱爲自己犧牲之行爲乃是一個真正的道德要素。不過儒弗拉和所有他底先輩一樣把這個道德要素和一般的道德混同了。（註一百〇六）我們還應該注意到此派底全部著作都帶有極不確定性和折衷主義之性質，也許就是因爲這個理由便也帶有不完全之性質。

（註一百〇六）儒弗拉底『自然法則論』（Cours de Droit Naturel）第一卷，八

八——九〇頁。〔一八五八年，巴黎第三版共二卷，Wm. H. Channing 底英譯本名「人生哲學導言」(An Introduction to Ethics) 共二卷，一八五八年出版於波斯頓。〕

實。證。主義。——我們已經見到十八世紀後半期底特徵就是一個對於當時流行的科學的，政治的，倫理的概念之大胆之批判，這種批判又並不限於在學會底垣牆在內。在法國新思想得廣佈於社會之中而且不久就產生了現在國家組織中的一個根本的變革，同時又使得法國人民之全部生活樣式（即經濟的，智的，宗教的三方面的）也起了一個根本的變革。大革命以後，在這支持多年至於一八一五年為止，中間只有短時間停頓的連續的戰爭之際，這種新的社會生活之概念，特別是政治的平等之概念，最初被共和黨人，其後又被拿破崙底軍隊傳遍了西歐全部以及中歐之一部。自然法國人所輸入到他們所征服的領土中的人權思想一切公民底人格的平等之宣言以及農奴制之廢除，

第十二章 十九世紀前期之道德學說

在波旁朝復辟以後便全歸消滅。然而更有甚者，不久一般的智的，反動就在歐洲開端了，同時政治的反動又隨之而起。奧、俄、普三國締結了『神聖同盟』，其目的在維持歐洲的君主制度與封建制度。然而新的政治生活究竟也開始於歐洲，尤其是在法國了。在十五年之狂暴的反動以後，一八〇三年底七月革命在政治、經濟、科學、哲學各方面都注入了新生命之流。

不用說，三十年之間在歐洲發生的對於法國大革命及其革新之反動大大地妨礙了十八世紀與法國大革命之智的與哲學的影響，但在七月革命發生，波旁王朝顛覆之際，活潑的自由之空氣又開吹入歐洲，於是一個再興的智的運動又在英法二國中復活起來了。

在十八世紀之三十年代中新的工業力量已經在歐洲發達了：鐵道也在開始修建，螺旋推進機氣船已能航行遠海，利用進步的機械來改造原料之大工廠也已設立，大規模冶金工業也因化學之進步而得以發達了。經濟生活之全體被改建在新的基礎上面

了，這樣子新形成的城市無產階級也提出了他們底要求。在生活本身底條件之影響下面以及及在社會主義之最初的創設者福利葉，聖西門，渦文三人底學說之影響下面，社會主義的勞働運動便逐漸發生於英，法兩國了。同時一個脫離了神學的與玄學的假設完全基礎在經驗與觀察上面的新科學也形成了。十八世紀末葉這新科學之基礎已經被拉普拉斯在天文學中，拉瓦節在物理學與化學中，必豐與拉馬克在動物學與生物學中，重農學派與孔多塞在社會科學中立下了。十九世紀之三十年代在法國又發生了一種稱爲實證主義之新穎的哲學與這新科學之發達平行並進。這個哲學之創立者就是孔德。

當在德國康德，費希特，謝林之追從者們底哲學尚在半宗教的玄學，即毫無確定的科學基礎的思辨之桎梏中奮鬥之際，實證主義之哲學便已拋棄了一切玄學的概念，而且力求成爲實證的知識，恰如亞里斯多德在二千年以前所企圖來做的那樣。這實證的知識在科學中只承認那些經驗地演繹出來的結論爲目的，在哲學中牠又力求把由各

種科學這樣地獲得來的一切知識結合成宇宙之統一的概念。十八世紀末葉與十九世紀初期之此等學說，（即拉普拉斯、拉瓦節、必豐、拉馬克諸人底學說）給人們開闢了一個新世界，即一個永久活動的自然力之世界。同樣聖西門及其追從者（其中尤其是歷史家狄里）以及別的打破了玄學之羈絆的一系列的科學家在經濟學與歷史學中也得着同樣的成績。

孔德（一七九八——一八五七）——孔德明白了有把科學思想底一切新的收獲與勝利品結合起來之必要。他便下了決心要把一切科學統一在一個整齊的體系之中，並且指示出來一切自然現象之密切的相互憑依，牠們底連續關係，牠們底共同基礎，以及牠們底發展之法則。同時孔德又立下了新科學之基礎，如生物學（植物與動物生活底發達之科學）、人類學（人類發達之科學）、社會學（人類社會之科學）皆是在承認了一切生物皆服從着同一的自然法則之後，孔德便鼓勵學者們爲了解原始人類社會起見應該去研究動物社會；而且在說明人間道德感情之起原時孔德又已經說到社

本能了。

實證主義之本質就是具體的科學知識。孔德說過，知識是先見——*Savoir est* *Prevoir*（知即先見），而先見在擴大人類征服自然之威力與增加社會之福祉上乃是必要的。孔德勸告科學家與思想家從空想與思辨之雲霧中降下地來，來到這些爲着要建設一個較好的生活，即一個更充實更變化在其創造性上更爲有力的生活而白白地奮鬥了許多世紀的人們旁邊，幫助他們去認識自然，去享受自然，底永遠生趣橫溢的生活，去利用自然力；設法使得人們底勞働更能生產，因而使他們免得再受榨取。同時孔德底哲學又志在把人們從對於自然及自然力之宗教的恐怖之镣铐中解放出來；牠不在強制中，而在自由合意的社會契約中，去尋求自由的人格在其社會的環境中之基礎。

百科全書派學者在科學與哲學中所模糊地預見着的一切，在法國大革命之最優秀的人物底智的注視之前像一個理想似的輝耀着的一切，聖西門、福利葉、渦文開始所表現，所預言的一切，十八世紀末葉與十九世紀初期之最優秀的人們所努力求得的一

切，——孔德企圖用他底實證主義的哲學把這一切要素結合，鞏固而確定起來。從這個哲學，即從這些概括與思想，新的藝術，新的宇宙概念和一個新的人生哲學便必然地發達起來了。

自然，如果以為一個哲學體系（不管牠是如何徹底）能夠創造出新的科學，新的藝術和新的人生哲學，那麼頭腦未免有點單純了。任何哲學只不過是一個概括，生活之全部領域中的智的運動之一個結果，而這個概括之要素則必須由藝術科學與社會制度之發達來供給。哲學只能鼓舞着科學與藝術。把在此等領域中個別地所已達到的一切總括起來的，一個具有正當動機的思想體系，同時必然地給每一個領域指示新的方向，予以新的力量，新的創造衝動，以及一個新的完全。

這是實實在在發生過的事實。十九世紀前半期在哲學中產生了實證主義；在科學中產生了進化學說以及造成一八五六年至一八六二年數年間底特徵之許多光榮的科學發見（註一百〇七）在社會學中，產生了社會主義之三大創設者福利葉，聖西門，

渦文及其追從者們底社會主義，在人生哲學中，產生了一個非由外部來強迫我們，而是從人性之天賦的才能產生的「自由道德」。最後在這一一切科學之勝利品之影響下面，對於人類與其他感覺的動物之間以及人底思惟過程和他底外部的生活之間的密接的關係，也有更清楚的理解了。

(註一百〇七)如能力不滅，熱之動力的等價說，物理力之同性質，光滯分析法，天體中物質之一致，生理學的心理學，器官之生理的發達等。

實證主義之哲學想把科學思想之一切結果與勝利品，以及人底一切更高的熱望，結合成一個統一的全體，並且欲把人們提高到對於這個統一之活潑的認識。當斯賓諾沙與歌德論到自然與人類之生活時在他們中間閃耀着的天才之火花應該在新哲學中成爲必然的智的概括。

不用說，對於「哲學」有了這樣的一個理解之後，孔德就應當把人生哲學放在最重耍的位置上了。然而他底人生哲學並不是來自各個別的個人底心理中也不是來自道

德的說教，如在德國所用的方法那樣，他把人生哲學當作從人類社會發達史全部中合於論理地生出來的，全然自然的東西。當孔德力說在人類學與人生哲學之領域中歷史的研究之必要時，他大概還記着必豐與其後的歸威愛在比較動物學中所做的工作。這工作是確認了主張高等動物之遲緩的，逐漸的發達之拉馬克學說（雖然反動的歸威愛曾駁斥過拉馬克底這見解）。孔德會把在這些科學中之歷史的考察之意義與在生物學中比較動物學之意義兩相比較了一番。

孔德把人生哲學認作一個能夠把人們提高到日常的關心之水平線以上的大威力。他想把他底人生哲學體系建立在一個實證的根抵上面，建立在人生哲學從動物的羣居本能與單純的社會性達到其最高表現之實在的發達之研究上面。雖然到了晚年——或者由於智力之衰弱，或者由於克羅蒂德服（註二百〇八）之影響——他竟蹈了他底先輩之覆轍，對於宗教作了讓步，甚至於到了要建立他自己底教會之地步，然而無論如何從他底最初的著作『實証哲學』中是演繹不出這些讓步來的。這些讓步正

如孔德底最好弟子利特雷與維魯波夫（註一百〇九）二人以及他底英德俄各國的追從者所深知的，只是附加而已，全然不必要的附加而已。（註一百一十）

（一百〇八）克羅蒂德服（*Clotilde de Yank*）是一個寡婦，她是孔德底愛人。她和

孔德的關係，以及孔德從她那裏所受到的巨大的影響，日本米田莊太郎底「

戀愛與人間愛」中第二章論之其詳。此書已由友人惠林譯成中文，改名為「

戀愛之價值」由民智書局出版。——帶註

（註一百〇九）維魯波夫（*G. N. Vyroubov*），俄國之礦物學者，實證主義的哲學

家，生於一八四二年。——英譯者註

（註一百一十）孔德建立了他自己底實證主義的教會與新宗教，在那裏「人道」

就是最高的神性。據孔德底意見，這個人道教是用來代替陳腐的基督教信條。

在孔德底追從者之小團體中，這個人道教至今還存留着。他們不願意完全廢

掉祭儀，他們以為祭儀是有着教育上的價值。

孔德在他底『社會物理學』(註一百一十一)中解說了他底倫理的見解，他底關於道德概念的基礎與內容之中心觀念並不是從抽象的思辨中，而是從人類社會性與人類歷史之一般的事實中演繹出來的。他底主要結論乃是說人底社會傾向只能由其固有的性質，即由一個推向共同生活之本能來說明，孔德因為這個本能正和利己主義反對，便名之曰利他主義，他以為這是人類天性之一個根本的性質；而且他還是第一個大胆地指出這本有的傾向也存在於動物中之人。

(註一百一十一)有 H. Martineau 底英譯本，在『實證哲學』第二卷中一八五

三年倫敦版——英譯者註。

要把這個本能與理性之影響分開乃是完全不可能的事。靠了理性之援助，我們便由我們底本有的感情與傾向創造出我們所謂的道德概念來，人底道德要素是固有的，同時又是進化之產物。我們生到這世界來時就已經賦有道德之原型(萌芽)了；然而我們要成一個道德的人，則非由我們底道德之原型底發達不可。在社會的動物中間也可

以發現道德的傾向，然而本能、感情、理性三者聯合產生出來的道德則僅僅存在於人類中間了。道德會逐漸發展過，現在還在發展，而且將來也要繼續發展下去的。這種情形便足以解說爲什麼在各時代各民族中道德概念是不相同的。此種變化便使得有些輕率的道德否定者斷定說，道德是有條件的，在人類天性或人類理性中並無實證的基礎。

據孔德說，在研究道德概念之各種變化之際很容易使人相信在一切道德概念中都有一个固定不變的要素——即對於一個人由他自己底利益之認識而達到的他人的福祉之理解。這樣一來孔德便承認了道德中的功利主義的要素，即承認了在後來進化成爲行爲之規則的道德概念之發達中個人的功用之考量，利己主義之考量底影響。然而他十分懂得在道德之發達中有三大力量是很重要，這三大力量乃是社會性之感情，相互的同情，與理性，因此像功利主義者所犯的把本能與個人的利益看得極其重要之錯誤，孔德便不會犯了。

孔德說，道德和人類天性本身一樣（我們要附加一句說，和自然界中的一切事物

一樣)是已經發達過了,而且同時還正在發達之進程的一種東西。而且在這種道德發達之行程中,他以為家庭之影響與社會之影響都有很大的重要。他說家庭特別幫助了那一個從理性中發生出來的道德之要素底生長。然而這個區別是我們很難同意的,因為青年之社會教育(例如我們底寄宿學校)與在某一些蒙昧人中間,尤其是太平洋諸島上的蒙昧人中間,羣居本能,名譽之觀念,部族的誇大之觀念,宗教的感情等等比在家庭中還發達得更厲害。

最後實證主義的人生哲學中還有另一個特徵應該指出來的。孔德特別主張實證主義的宇宙觀是有絕大重要的。牠一定會使人相信各個體的生命是非常密切地依賴着全體人類之生命的。因此我們必須去發達我們各自對於宇宙生活,宇宙秩序之理解;這理解應該成爲個人的生活與社會的生活之基礎。我們中每人都應該具有這樣的一種關於我們底生活底正直之意識,以致我們底一切行爲,一切動機都可以在衆人底眼前自由地公開出來。每一次虛偽便是給「自我」加上一個污點,多一次承認自己是劣於

他人於此孔德便定了一個規則——“*Vivre au grand jour*”（光明磊落地生活）即在生活中應該做到「事無不可對人言」之地步。

孔德指出了道德之科學（人生哲學）中的三個組成要因：（一）其本質即其本原理與起原；（二）其對於社會之重要；（三）其進化與支配着這個進化之要因。

孔德說人生哲學是在一個歷史的基礎上發達的。有一個自然的進化，這進化就是進步，即是人性征服獸性之勝利，亦即是人征服動物之勝利。最高的道德法則是在使個人把他底利己的利益放到次要的位置上；最高的義務乃是社會義務。因此我們應該把人類之利益——人道——認作人生哲學之基礎；說到人類這個大存在，我們各人只是構成這大存在之一個原子而已，各人只有一瞬間的生活，馬上就要滅亡，而把生命傳給其他的個人。道德就在爲他人而生活。

簡單地說這就是孔德底倫理學說之本質。他底科學的與道德的思想在法國被他底弟子們，特別是利特雷與維波魯夫二人所繼續地光大發揚了。維波魯夫從一八六七

年到一八八三年出版着『實證哲學』雜誌，這雜誌中發表了不少的解釋實證主義底各方面之論文。在本書第二卷中我們還有機會來論到利特雷所提出的關於正義之概念之一個根本的說明。

末了，我們還應該說實證主義在科學之發達上有着一個強大而富於結果的影響。我們可以毫不遲疑地說差不多所有最好的近代科學家在他們底哲學的結論中都是和實證主義非常接近的。在英國斯賓塞底哲學之全部就是一個實證主義的哲學。斯賓塞底哲學之根本原理是大部份自然科學家所同意的。雖然在孔德以後，明顯地，一半脫離了孔德而獨立地發展了這個哲學的斯賓塞屢欲離開法國思想家而獨立，但他底哲學終於還是實證主義的哲學。

費兒巴赫（一八〇四——一八七二）——在德國有一種在許多地方都和孔德底哲學類似的學說這便是費兒巴赫底學說在十九世紀之五十年代中形成的。我們現在

且來論述這學說之關於人生哲學的一部份。

費兒巴赫底哲學的學說是值得較詳細地來討論的，因為牠在德國思想上確實有很大的影響。然而因為牠底哲學之主要目的偏重於宗教之批判，而忽略道德底基礎之經營，所以要是詳細地去討論牠的時候，那麼就不免離題太遠了。因此我現在只限於來指出這個學說對於實證主義之人生哲學會添上了什麼新的要素。費兒巴赫最初並不是把自己底哲學基礎在那些由人性之研究而獲得來的正確的與件上面之實證主義者。他起先的著作是充滿了黑格兒底影響的，只有在後來漸漸地把康德、謝林、黑格兒諸人底玄學的哲學以及一般的『觀念論』的哲學加以一番光榮的、大膽的批判之後，他才變成了一個具着『實在論』的見解之哲學家。他最初用警句之形式來解說他底中心思想，乃是一八四二——一八四三年的事（這時候他寫過兩篇論文）（註一百十，二），但一直到了一八五八年之後，他才注意到人生哲學。一八六六年在他底著作『從人類學之觀察點出發的神性自由與不朽』中（註一百十三），他寫入了關於意志自由

之一節，過後又寫了幾篇關於人生哲學底根本問題之道德哲學的論文。然而甚至就在這裏，也正如約道爾所說（我從約道爾借來了這些材料），是沒有一點完全的許多的問題，只不過輕微地暗示過了一下罷了。但是如果把這些著作結合在一起便構成了人生哲學中科學的經驗主義之一個非常完全的說明而且克那普在他底『法律哲學之體系』中又給他附加了一個很好的補足（註一百十四）費兒巴赫底著作雖然思想深奧，幸而文筆却是非常簡明易解，所以對於德國的倫理思想會有着一個刺戟的效力。

（註一百十二）『爲着哲學之改造之準備的論文』（Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie）與『未來之哲學底基礎』（Grundsätze der Zukunft）（前一篇論文見費氏全集（一八四六年萊比錫版）第二卷第一次發表於一八四三年，第二篇論文一八四三年在齊利池發表。——英譯者註）

（註一百十二）（德文原名爲 *Gottheit, Freiheit, und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie* —— 著註）

(註一百十四) (Ludwig Krapp: System der Rechtsphilosophie 一八五二年
版——英譯者註)

事實上費兒巴赫的確不會避免一些很顯著的矛盾。當他力求把他底道德哲學基礎放在具體的生活事實上面，取了幸福論之擁護者底立場，即是說用對於幸福生活之追求來說明人類中的道德傾向之發達時，他同時對於康德與費希特底人生哲學又可惜加以讚揚，我們知道康德與費希特底人生哲學是和英、蘇的幸福論者絕對不相容的，而且又是在宗教的啓示中去尋求道德之說明的。

費兒巴赫底哲學之所以成功，實由於十九世紀後半期公衆心理之實在論的科學的傾向之故。這個時代是關於自然與宇宙生活之智識開花的時代，而且和達爾文、朱爾、法拉第、赫爾姆霍斯、克羅德伯爾拿（在科學中）、孔德（在哲學中）諸人底名字連在一起的。——在這樣的一個時代中康德底玄學，費希特、謝林之宗教精神當然不能夠支配人心了。實證主義（或者如在德國，人們所喜歡用的稱呼，實在論）乃是經過半世紀間的

科學的與件之累積之後自然科學底此種復活與成功之自然的結果。

然而約道爾指出了費兒巴赫底哲學中的一個特點，這個特點便給他解釋出了在德國「實在論的傾向之成功底秘密。」這就是與「觀念論學派底抽象的迂腐的道德之解釋」針對着的，「意志及其表現之純正化的，深刻化的意志之解釋。」

觀念論學派用外部的某種東西來理論地說明意志之最高道德的表現，而「叔本華與伯勒克（註一百十五）二人所成就，費兒巴赫所確證的此等誤解之滅絕却構成了德國人生哲學之一個時代。」

（註一百十五）伯勒克（F. E. Beneke 一七九八——一八五四）德國哲學家，

反對康德之學說，對黑格兒學說攻訛尤力。關於人生哲學之著作有二卷的大

著「實踐哲學原理」（Grundlinien des Natürlichen Systems der praktischen Philosophie）一八三七——四〇年出版，又有他在柏林大學任講師時

所編的講義「道德之物理學的基礎」（Grundlegung zum Physik der Sit-

費兒巴赫說：『如果每個人人生哲學皆以人類意志及其關係爲其目的，那麼我們還應該附加一句說，沒有推動力，即沒有意志；沒有向着幸福之推動力，即沒有任何推動力之可言。趨向着幸福之衝動，乃是推動力之推動力；無論在什麼地方，只要生存是和意志結合在一起的，那麼願望與對於幸福之願望便是分離不開的，實際上甚而是一致的。』
「我願望」即是說「我願望受苦，我不願望滅絕，我只願望生存與繁榮」；沒有幸福之道德直與沒有意思之話語相等。」

這種道德觀自然地在德國思想界中產生了一個完全的革命。然而如約道爾所說：『費兒巴赫自己把洛克，麥爾伯蘭基（註一百十六）海爾威舉諸人底大名和這革命聯在起。』雖然，費兒巴赫把這種道德觀念之解釋用一種新的形式表現出來，使牠得着比較在初期幸福論者那里時還要更廣大的流行，但是在西歐思想家看來這解釋毫無新的色彩。

(註一百十六)麥爾伯蘭基(N. Malebranche 一六三八——一七二五)法國哲

學家著有『真理之研究』(Recherche de la vérité)等書。他反對生得觀念

(良知)贊同樂觀主義，將道德建立在秩序之觀念上面——蒂註

至於個人爲着自己的幸福之利己的追求如何能轉變爲其「明明反對的一方面——即轉變爲自己抑制與爲着他人之善的活動」之這樣一個問題，費兒巴赫所供給的說明完全沒有用處，直等於什麼都沒有說明。他只是把這問題換成了一個斷定之形式反覆地重述罷了。他說：『道德之基本原理誠然是幸福，但是這並不是集中在一人之身的幸福，而是要普及各種人之身，你我都包含在內，就是說，不是一方面的幸福，而是兩方面乃至多方面的幸福。』可是這並不是一個解釋。道德哲學之問題是在尋求一個說明來解釋爲什麼。人底感情與思想是這樣子地組織着，以致他能夠想到別人底利益乃至萬人底利益（從他底近親乃至極遠的不識者底利益）如他自己底利益一樣。這是一個固有的本能呢？還是那一個計量着自己底各種利益，並且將此等利益與他人底利益

一視同仁之我們底理性之判斷（這判斷後來就變成了一個習慣）呢？抑還是如個人主義者所主張應該被反對的一個無意識的感情呢？而且這種不可思議的義務、責任之觀念（既不是意識，也不是情緒），這個人自己底利益與萬人底利益之一視同仁究竟是從什麼地方發生的呢？

這些就是自古希臘時代以來人生哲學所從事研究的問題，而且人生哲學對於這些問題曾給了各種彼此衝突得最厲害的回答，如：——從上面來的啓示；合理地理解的利己主義；羣居本能；對於來世的懲罰之畏懼；推理；輕率的衝動等等。而費兒巴赫對於這些問題却不能貢獻一個新的或滿足的回答。

那位非常同情於費兒巴赫的約道爾曾指出在費兒巴赫底解說中有一個明顯的缺陷。他未能指示出來「我」「你」中間的對抗並不是兩個人中間的對抗，而是個人與社會中間的對抗。（註一百十七）然而便是這樣的話依然沒有解答了這些問題，這些問題依然原樣地保存着。

(註一百十七) 約道爾底『人生哲學史』第二卷。

約道爾繼續說，這個遺漏已經被克那普底『法律哲學體系』補足了。克那普決定地把氏族之利益認作道德過程中之論理的出發點。(註一百十八)道德底合理的價值之增加是與一個人把他自己與他底利益和更大的人羣乃至人類全體一視同仁互為比例的。如是克那普就回到社會性之本能上去了，這本能是已經被培根了解為比較個人的滿足更強大，更永久的一個活動的本能了。

(註一百十八) 克那普底『法律哲學體系』一〇七——一〇八頁，據約道爾所引。

對於那些希望獲得關於費兒巴赫底人生哲學之較深的知識的人，我勸他們去讀費兒巴赫底淺顯易讀的著作，這些書是基礎在生活之觀察上面，並不是基礎在抽象的假定上面的，而且充滿了有價值的思想。約道爾底優越的解說也是值得推薦的。如今我只敘述費兒巴赫對於傾向(利己的與社會的)與義務間之區別之解說，以及這個區別在人生哲學上的重要，天賦的傾向與義務之觀念常常互相衝突，但這事實並不就表示

說他們是必然地對抗的而且必須如此的反之一切道德教育皆力求除去此種衝突而且當一個人爲了他所認爲義務的事而將其性命冒險時他覺得雖然行爲就會促成自己之絕滅——但無爲則確是道德的滅絕然而在這裏我們已經離開單純的正義之領域而進入道德的三位一體之第三個分子之領域中了關於這個我將來還要論到的。現在只提到費兒巴赫底非常接近着正義之概念的一個定義：『道德的意志乃是一個因爲不願受惡，所以也不願對人作惡之意志。』

費兒巴赫底哲學之根本問題是在建立哲學底對於宗教之一個正當的態度。他底反宗教的態度是誰也知道的。當他在努力把人類從宗教之支配中解放出來之際，費兒巴赫和孔德一樣，並沒有忘記宗教之起原及其在人類歷史上之影響（這影響是那些採取了科學的態度與那體現在教會及國家之權力中的宗教與迷信宣戰的人們無論如何都不能夠忘記的）之原因。據費兒巴赫說，宗教所依據的啓示不是從神性發生的，而是對於有益於人類種族全體的含糊的感情之表現。宗教的理想與其命令表示着人

類之理想，個人在其與同胞的關係中得着此種理想之指導，乃是可願望的事。此種思想是完全真實的；否則任何宗教都不能夠有着那種支配人們之權力了。然而我們應該也不要忘記巫師、魔法師、沙門（註一百十九）僧侶們總是把威嚇的、迷信的概念之一個大度附加在基本的宗教的與倫理的命令上面——至今還是如此。在其中還包括着對於階級與門第的不平等之服從之義務，這是全部社會組織之基礎，而且教會與國家之代表者們且以擁護這個為其責任。每個國家都是一個富人對付窮人之同盟，支配階級（即軍隊、法律家、統治者、僧侶等）對付被支配階級之同盟。各宗教之僧侶們都以這個同盟底活動分子之資格，永不會忘却把那最可用來替國家的同盟，即特權階級謀利益的勸告與命令探入『民族的理想』之中。

（註一百十九）沙門（Shamen）是亞洲北部各民族用來稱呼魔術家之名稱。一般

人以爲他們能與自然界之黑暗勢力通往來。據說用他們底符咒及舞蹈，他們

可以療治疾病，驅除一切不幸——帶註。

第十三章 社會主義與進化論之人生哲學

正義之概念底進化——社會主義之人生哲學——聖西門福利葉與湯文——蒲魯東——進化

論之人生哲學——達爾文與赫胥黎

從以上各章內關於道德底起原之各種說明之概觀看來，可知道差不多所有著書論述過這問題的人都得着一個同樣的結論，即我們具有一種使得我們把自己與他人一視同仁之固有的感情。各個思想家給這個感情取了一個不同的名稱，提出了不同的關於這感情底起原之說明。有的就只論到固有的道德感情，並不再去求更進的說明；有的想對於這感情之本質作更深的洞察，便稱牠為同情，即個人與他人，他底同等的人之互哀；有的像康德那樣並不區別出我們底感情之鼓舞與我們底理性的指示，（這二者事實上常常聯合地支配着我們底行動）而喜歡說起良心或心情與理性之命令，或義

務的觀念，或單說到我們大家都有的義務之意識，然而他們這些人決不會像現在人類學派或進化論學派的學者所做的那樣去討論這感情從何處發生，又如何在人間發展。同時又另有一些思想家，他們以為本能與感情並不是人底道德傾向之一個適當的說明，便在理性中去尋求一個說明來。這個態度在十八世紀後半期之法國哲學家中間，即在百科全書派學者，尤其是海爾威舉中，是特別顯著的。但是雖然他們想專把人底道德傾向解釋作冷酷的理性與利己主義之結果，他們同時又承認另一個活動的力量即實踐的理想主義之力量。這力量屢屢使得人因了單純的同情之力，因了憐憫，因了設身處在受害者之境地，因了將自己與他人一視同仁而行爲着。

法國思想家非常忠實地守着他們底根本的觀察點，他們用「理性」來說明這些行爲，理性在那些傾向着同胞底善之行爲中尋到了「個人底自私」與「個人底更高的要求」之滿足。

我們知道邊沁底弟子小彌爾在邊沁以後把這個見解發展得非常完全。這在前章

中我已經論過了。

在各時代中都有另外兩派道德哲學家和這些思想家並行，他們想把道德放在一個全然不同的基礎之上。

他們中有的人主張道德的本能、感情、傾向——我們隨意稱牠做什麼都可以——乃是自然界之創造者所種植在人身的，因此他們就把人生哲學和宗教連結在一塊了。那一派人在直到最近為止的道德思想上多少都有點直接的影響。這一派的道德思想家在古希臘可用詭辯學派之一部份學者做代表，在十七世紀可用孟特微爾做代表，在十九世紀可用尼采做代表，他們對於道德取着否定的、嘲笑的态度，以為牠是宗教的環境與迷信之一個遺留物。他們底主要論據一方面是道德之宗教的性質，他方面是道德概念之多樣性與可變性。

我們將來會有機會來論到這兩派的道德之解釋者。至於現在呢，我只來指出在一切從固有的本能裏面或從同情之感情等等裏面去尋求道德之起原的道德學者中，我

們看到了一個表示「在一切道德之基礎上都有着正義之智的概念」之觀念，不過各家所給與這觀念的形式是略有不同而已。

我們已經看見許多著作家和思想家（其中有休謨，海爾威舉，盧梭等人）已非常接近正義之概念，把牠認作道德之組成的，必要的部分；然而關於正義在人生哲學上之重要這一點，他們却不曾構成了一個鮮明的，決定的思想。

後來法國大革命（這次革命之大部分領袖都是受過盧梭底影響的）把政治的平等之觀念，即國家底全體公民之權利平等之觀念介紹到法制與生活之中了。在一七九三——一七九四年一部分的革命黨人還更進一步，要求「實際的平等」即經濟的平等。在大革命時期這些新思想是在人民協會，極左派俱樂部中被憤激派（Enragés），「無政府主義者」等等發展了。這些思想之主張者在吉倫特黨恢復權力，「熱月反動」開始之時期（註一百二十）失敗了。吉倫特黨不久又被軍事的獨立裁政治所推翻。然而對於革命的綱領——即一切封建制度與農奴制度底遺物之廢除——之要求，權利平

等之要求，却被法國的共和軍隊散佈到全歐洲，一直到俄國的國境。雖然一八一五年以俄、德兩國爲首的戰勝的同盟軍助成了波旁王朝之「復辟」，但是「政治的平等」與封建的不平等底一切遺物之廢除，却成了全歐洲渴望的政治制度之標語，一直繼續到現今。

(註一百二十)熱月(Thermidor)法國共和歷之第十二月，即公歷七月十九至八月十七日之間。一七九四年七月二十七日即羅伯斯比爾被推翻的日子。

註

因此在十八世紀末葉與十九世紀初葉便有許多思想家開始在正義中看出了人類道德之起原；如果這個見解不會變爲普遍地被人受容的真理，這是由於兩個原因：一個是心理的原因，另一個是歷史的原因。事實上，與這個正義之概念及其追求同時並存的，還有對於個人的支配，對於管治他人之權力之追求同等地存在人間。在人類底全部歷史中，從最原始的時代起無時不有此兩種要素間之衝突：一方面是正義，即公平之追

求，他方面是個人支配他人，甚或支配多人之追求。這兩種傾向之鬥爭在最原始的社會中就已表現出來了。那些積了不少的經驗的智慧的「父老們」見過了由於部族的生括樣式底變化全部族受着何等的困苦，而且自己也經歷過貧困時期，所以他們害怕一切的革新，不惜用他們底威權之力量來阻止一切的變革。爲了保護已經確立的習慣起見，他們便設立起了最初的支配權力的制度。他們漸次讓巫師，沙門，魔法師們加入了他們底一羣裏來；他們和那般人聯合起來組織了祕密結社，爲的是要使部族中其他的人員來服從他們，爲的是來維持部族生活之傳統及確立制度。在起初的時候，這些祕密結社的確維持着權利平等，防止部族內的任何個人成爲過度的富裕，或在本部族內獲得支配的權力。可是反對把公平受容爲社會生活之根本原理者却自此等祕密結社始。

然而我們在原始蒙昧人底社會中間，以及在一般營着部族的樣式之生活的民族中間尋出來的東西却繼續存在於人類之歷史全部以至於現今。那些最先研究自然及其神祕的人，如東方之聖人，埃及，希臘，羅馬之僧侶，其次東方之王侯及暴君，羅馬之皇帝

及元老，西歐教會的王公，軍隊領袖，法官等——這一切都盡力來阻止那些不斷地力求表現於社會中的公平之觀念，使之不得在生活中實現，使之不致危害及他們底不平等之權利，支配之權利。

這個最有經驗，最發達而且常常組織得很好的，又得着迷信與宗教來支持的社會之部分底勢力如何把被認作社會生活底根本原理之公平的認識阻礙了，這是很容易明白的事。而且要廢除那個在歷史上以奴隸制，農奴制，階級區別，「位階表」等等之形態發展了的的不平等，這是非常困難的，尤其因為這個不平等是被宗教，而且，唉！被科學承認了的，所以要廢除牠，更是何等地困難，這也是容易明白的事。

十八世紀之哲學與表現在法國大革命中的民衆運動乃是在打破多年的羈絆，把新社會制度之基礎建立在公平之原理上面的一個企圖。然而大革命期內在法國發生的猛烈社會鬥爭，殘酷的流血，以及二十年的歐洲戰爭大大地阻止了把公平之觀念應用到生活上面之事。只有在大革命勃發後六十年，即在一八四八年歐洲才又發生了一

個在公平之旗幟下面的新的民衆運動，可是幾個月以後這個運動又被溺死在血泊之中了。在這些革命運動之後，一直到十九世紀五十年代之後半期才在自然科學中發生了一個大革命，這次革命之結果，便產生了一種新的概括的學說——發達之學說，進化之學說。

十九世紀三十年代之間，實證主義哲學家孔德及社會主義之創設者——聖西門與福利葉（尤其是他底追從者）在法國，渦文在英國已經努力來把必豐與拉馬克以及百科全書派學者（部分地）所流布的，動植物生活之漸次的發達之學說應用到人類社會底生活上。在十九世紀之後半期，人間社會制度底發達之研究，已使得人們能夠完全認識一切社會生活之這個根本原理——即公平在人類中的發達之重要了。

我們已經看到休謨，亞丹斯密，海爾威舉（尤其是在他底第二部著作『人其個人之能力及其教育』（註一百二十一）是何等密切地接近着正義之概念，從而又接近了公平之概念，以之爲人類道德底基礎了。而其中以亞丹斯密與海爾威舉二人尤爲接近。

(註一百二十一) De l'homme, de ses facultés individuelles et de son

Education (在海氏逝世後出版,時爲一七九三年,他底第一部著作是「精神

論」出版於一七五九年——英譯者註)

法國大革命中的「人權宣言」(一七九一年)宣布了平等,使得道德之這個根本原理占着更重要的位置。

我們必須記着在正義之概念這一點上這裏已有了一個極重要進步。在十八世紀末葉及十九世紀初葉許多思想家與哲學家已開始了解所謂正義與公平並不僅是政治的,市民的公平,最要緊的還是經濟的平等。我們已經敘述過摩勒里在他底小說「Asiade」(註一百二十二)及「自然之法典」中公然確然地要求所有物之完全的平等。馬伯黎在他底「法制論」(一七七六年)中很巧妙地證明出來沒有經濟的平等,單是政治的平等是不完全的,而且如果私有財產還保留着,那麼平等便成了空話了。(註一百二十三)甚至於穩健的孔多塞在他底「人類精神底進步之歷史的概觀」(一七

九四年)中,也宣言一切財富都是篡奪。最後,那位後來在斷頭台上斃命的吉倫特黨員, (即穩健的民主主義者) 狂熱的布里索在他底一系列的小冊子中也主張私有財產是反背自然之一罪惡。(註一百二十四)

(註一百二十二) (即『浮島之難船』——英譯者註)

(註一百二十三) (馬伯黎底『法制論』原名爲 *De la Législation; ou Principes des lois* 共二卷,安士潭——英譯者註)

(註一百二十四)關於十八世紀之社會主義的傾向之廣汎的,貴重的材料,可在李希登伯熱耳底小書『十八世紀之社會主義』(A. Lichtenberger: *Le socialisme au XVIII^e siècle*)內尋出來。

這一切對於經濟的平等之希望與追求在大革命之末在巴布夫底共產主義學說中表現出來了。

在大革命以後,十九世紀初葉,經濟的正義與經濟的平等之思想又出現在稱作社

會主義的學說中了。這學說之始祖在法國是聖西門與福利葉，在英國是渦文。就在這幾個社會主義之初期創設者中間，我們已經看出他們所提出來爲着建立社會中的社會的與經濟的正義所使用的方法是不相同的了。關於這個我們可看出兩種不同的見解。聖西門說，一個正當的社會制度只能靠着支配的權力之幫助而組織成功，而福利葉却主張社會的正義不要國家之干涉，就可達到，渦文對這主張也部分地贊同。聖西門底社會主義觀乃是強權主義的，而福利葉底社會主義觀却是自由主義的。

到了十九世紀中葉社會主義的思想開始被許多思想家所發展了，這些思想家中如法國的昆西大朗，勒魯，路易布郎，加伯，維達爾，柏格爾，及其後的蒲魯東；德國的馬克思，昂格思，羅德伯爾圖斯，謝弗勒；俄國的巴枯寧，巧爾里雪夫斯基，拉甫洛夫等都是可注目的人物。（註一百二十五）所有這些思想家和他們底繼承者們或努力用一個易了解的形式傳佈社會主義的思想，或努力把社會主義的思想放在一個科學的基礎之上。

（註一百二十五）（這些名字大部分都是人所熟悉的。維達爾（François Vidal

一八四八年之社會主義者柏格爾 (Constantin Pequeur 1801——
 八七) 乃是『社會經濟』 (Economie sociale) 一書之著者。謝弗勒 (Albert
 E. F. Schaffle) 在一八七五——七八年著了他底『社會體之構造與生
 活』 (Bau und Leben des Sozialen Körpers) 共四卷。巧爾里雪夫斯基 是
 說『我們應該怎樣做呢』與幾本未譯成英文的優美的經濟學著作底著者。
拉甫洛夫 (Piotr L. Lavrov 1813——1900) 底名著『歷史
 書簡』有通行的法譯本和德譯本。——英譯者註。

社會主義之最初的理論家底思想在開始取了一個更確然的形式後，就產生了兩
 個主要的社會主義運動：強權主義的共產主義與無政府主義的（無強權主義）共產
 主義，中間也有幾個中間的形式。如國家資本主義（一切生產手段歸國家所有）集產
 主義，合作主義，城市社會主義（由各城市建立半社會主義制度）及其他皆是。

同時社會主義創設者之此等思想（尤其是渦文底思想）幫助了在勞働羣衆中創

造出一個巨大的運動來，這運動在形式上雖是經濟的而本質上却是深深地倫理的。這個運動志在把所有的工人依職業而結合成組合，以進行對資本主義之直接鬥爭。在一八六四——一八七九年之間這個運動便產生了「第一國際」即「國際工人協會」其目的在確立那些結合的職業中間之一種國際的各作。

這個智的革命的運動建立了三個根本的原理：

(一)廢除工錢制度，工錢制度非他，只是古代奴隸制度及農奴制度之近代的形態而已。

(二)一切為生產及生產物交換之社會的組織所必需的東西不許歸個人私有。

(三)使個人與社會從那個用來支持與保存經濟的奴隸制度之政治的奴隸形態，(即國家)中解放出來。

要確立一個適應着現代之道德的要求之社會的正義，那麼上述的三個目的之實現便是必要的。近三十年來這個必要之感到不僅深入了工人底心中，而且各階級中的

一切進步的人也深深地感到這個必要了。

蒲魯東（一八〇九——一八六五）——在社會主義者中，蒲魯東比誰都要更接近着被認作道德之基礎的正義之概念。在人生哲學之發達史上，蒲魯東之重要如達爾文之重要一樣，是被人看掉了。然而人生哲學史家約道爾却毫不躊躇地把這農民出身的排字工人（他底學問全是靠自修得來的，他爲了自修的緣故嘗過非常的艱難，他也是一個思想家，而且是一個獨創的思想家）列在造成道德學說之深遠的博學的哲學家之中。

自然蒲魯東在將正義認作道德之根本原理時，他是一方面受着休謨、亞丹斯密、孟德斯鳩、福祿特爾，與百科全書派學者底影響，以及法國大革命底影響，他方面又受着德國哲學家底影響，而且尤其是受着孔德與四十年代之社會主義運動全體底影響，幾年以後這個運動就取了「國際工人協會」之形態發展了。「國際工人協會」採用了共產主義的公式作爲牠底標語之一，這公式便是：「無無義務之權利；亦無無權利之義務。」

然而蒲魯東之功績是在鮮明地指示了從法國大革命底遺產中生出來的根本原理——公平之概念，從而正義之概念，而且還表明了這個概念常是立在社會生活之基礎上面，因而常是在一切人生哲學之基礎上面。（不管有些哲學家們以為牠好像是不存在的，有些或者單是不願給牠一個優越重要的位置。）

在他底名著『財產是什麼？』中，蒲魯東已經把正義與平等（更正確地說——公平）視作同樣的東西，他引了古代的正義之定義道：『*Justum aequale est, injustum inaequale*』（公平的便是正當的，不公平的便是不正當的。）後來在他底著作『經濟學之矛盾』與『進步之哲學』中，他又再三論到這個問題，然而這個正義之概念之完全的構成却見於他底三卷的大著『在革命與教會中之正義』，這部書是在一八五八年出版的。（註一百二十六）

（註一百二十六）『*Qu'est-ce que la propriété?*』一八四〇年巴黎版，有美國人

德加(B. R. Tucker)底英譯本，一八八八年在波士頓出版，名『*What is Pro-*

erty?』『經濟學之矛盾』原名爲『Système des Contradictions ou philosophie de la misère』共二卷，一八四六年巴黎版。『Philosophie du progrès』一八五三年布律塞版。『De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise』一名『實踐哲學之新原理』(Nouveaux principes de philosophie pratiques) 共三卷，一八五八年巴黎版。——蒂註)

誠然這部著作並不會含有蒲魯東底倫理的見解之一個嚴密的體系的解說。(註一百二十七) 可是這樣的見解在本書中各地方都表現得十分鮮明。要想決定在這些地方哪一些是蒲魯東自己底思想，哪一些是他採用前人底思想，這是很困難的事。而且是無用的。因此我只概述其本質而已。

(註一百二十七) (在赫爾岑底『回憶錄』裏面會敘述過一件事：一個英國人去訪蒲魯東，向他說：『我非常喜歡你底體系。』然而我並沒有什麼體系。』這便是蒲魯東底回答。(Herzen: my past and thought) 一九二四年倫敦版，第

三卷，二一三頁——蒂註

蒲魯東把道德學說視作法律之一般的科學之一部分；研究牠的人底工作就在決定這個學說之基礎；其本質，其起原及其認可，這就是說明這個給了法律與道德以義務的性質的東西，和那個有着教育的價值的東西。而且蒲魯東和孔德及百科全書派學者一樣，絕對地不肯把他底法律與道德之哲學建立在一個宗教的或玄學的基礎上面，他說，應該研究社會底生活而且從其中知道什麼東西在社會上有作爲一個指導的原理之功用。（註一百二十八）

（註一百二十八）『財產是什麼？』一八一頁以下；又見二二〇——二二二頁。

在此時以前，一切的人生哲學體系都多少受了一點宗教之影響，沒有一個學說敢於把人們之公平和經濟權利之平等提出來作爲人生哲學底基礎。蒲魯東想在那個常常防備着社會主義與無神論的拿破崙第三檢查制度之時代中所能做到的範圍以內來做這種工作。蒲魯東想創造出一種他所說的基礎在智識上面的民衆之哲學，他以爲

他底著作『在革命與教會中之正義』乃是在這方面的一個企圖。這哲學之目的和一切智識之目的相同，就是先見，使得社會生活之路徑在牠尙未實際展開以前可以預先被指示出來。

蒲魯東把人格的品位之觀念認作正義之真正本質與一切道德之根本原理。如果這個觀念在一個個人中發展了，那麼當牠被應用到所有的人（不管他們是朋友或仇敵）身上，牠就變成了一個人類品位之觀念。權利乃是衆人所固有的一個能力，這個能力要求着所有其他的人要尊重他們自身中的人類人格；義務乃是要求每個人承認別人中的這個品位之一種責任。我們不能愛個個人；然而我們必須尊重每個人底人格的品位。我們不能夠要求別人來愛我們，可是我們絕對有權利來要別人尊重我們底人格。固然要把一個新社會建設在相互的愛情上，是不可能的事，然而要在相互的尊重上面建設新社會確是可能的，而且應該的。

『不陷於利己主義，也不顧慮到神性和社會，只是最初在屬於我們自己的一切中，

其次在我們底同胞底人格中感到而且確認人類品位——這就是權利。準備在任何情形之下，奮然地起來擁護這個品位——這是正義。」（註二百二十八）

（註二百二十八）『在革命與教會中之正義』第一卷，第二一六頁。

在這一點似乎蒲魯東應該十分決定地宣言一個自由社會只能夠建立在公平上面了。然而他並不會這樣宣言過，這也許是因了拿破崙第三的檢查制度的緣故罷；讀到『正義』一書時，這個結論（公平）似乎是差不多必然的了，而且在有些地方不僅是暗示而已。

對於正義之觀念底起原這一個問題，蒲魯東底回答和孔德與近代科學底回答一樣，就是說，牠是人類社會之發達底產物。

爲了說明道德的要素之起原起見，蒲魯東想給道德，就是說想給正義，找尋一個在人底心的構造中之有機的基礎。（註二百二十九）他說正義不是從上面來的，牠也不是自己底利益之打算。底產物，因爲沒有社會秩序是會建設在這樣的一個基礎上面的。而

且這個能力是和人間的自然的溫情同情之感情，或實證主義者所欲把人生哲學建立於其上的社會性之本能。一個人有着一個特殊的感情，這感情是比較社會性之感情還要高些——即義之觀念，萬人力求對於人格之相互的尊重之平等權利之意識。（註一百三十）

（註一百二十九）在這一點，約道爾也象蒲魯東那樣，犯了同樣的錯誤，他把道德和正義看作一樣的東西，而據我看來，正義不過是道德底要素之一而已。

（註一百三十）『人生哲學』第二卷，二六六頁，參看蒲魯東底『在革命與教會中之正義』第二部。

約道爾說：『這樣一來，蒲魯東在最猛烈地反對了先驗論之後，到底又回到直觀哲學之舊遺產——良心上面去了。』（『人生哲學史』第二章，二六七頁）然而這句話也不是十分正確的。蒲魯東不過說正義之概念不能夠是一個單純的生得傾向，因為如果牠果然是的話，那麼在牠和別的一些不斷地使人去對他人作不義之事的傾向鬥爭時

牠爲什麼會占着優勢，這原因就很難說明了。犧牲我們自己底利益去保護他人底利益之傾向決不能單是一個生得的感情，雖然人常有牠底原型（萌芽）。然而這些原型是必須發展的，而且這個感情只有由經驗才能夠發展於社會中，事實上正是如此。

在考察了人類社會底歷史所表現的，人底生來的正義之概念與支配的權力（甚至於教會也來維持）所維持的社會的不義二者間的衝突之後，蒲魯東便得着結論道，雖然正義之概念是人生來就有的，然而正義之觀念被視作一個根本概念而採入法國大革命之法制中，即『人權宣言』中，却是無數的年代以後的事了。

蒲魯東和孔德一樣，深知人類之發達中的進步，而且確信更進的進步的發達是會發生的。自然他不僅想到文化之發達（即生活之物質的情形之發達），他還特別想到文明、教化之發達，即社會之智的與精神的組織之發達，其制度與人間的相互關係之改善。（註一百三十一）他以爲在這種進步中理想化，即有時候（當被認作正義之最高表現的法律與在法制之權力下發展時的現實生活間的衝突成爲顯著，不能再忍耐下去

的時候，會勝過瑣碎的日常關心之那些理想，是有着絕大的重要。

（註一百三十一）近來在俄國，這兩種概念開始被混同了。

在本書底第二卷中，我們還有機會來討論在道德概念之製造中正義之任務。至於現在呢，我只指出下列的一件事實，即在給一切道德底這個根本概念之正確的理解開路之工程上，沒有人能夠及得上蒲魯東的。（註一百三十二）

（註一百三十二）除了『在革命與教會中之正義』外，在他底『經濟學之矛盾』中，

在『十九世紀中的革命之一般的觀念』與『財產是什麼』兩書中，也有不少

關於人生哲學與正義之可貴的思想。（自然『經濟學之矛盾』即『貧困之哲

學』一書並不因馬克思底惡意之小冊子『哲學之貧困』之故而損其偉大

的功績。）從他在四十年代之初開始現身文壇時，他底心裏就有着一個人生

哲學體系了。（Proudhon: Idée générale sur la Révolution au XIX siècle

一八五一年巴黎版。K. Marx: Réponse à la philosophie de la misère de

M. Proudhon 一八四七年，巴黎與布律塞版，原文爲法文。

人底最高的道德目標乃是正義之實現。蒲魯東說人類底全部歷史就是企圖在現世中實現正義之人類努力底歷史。一切的大革命非別，不過是用武力來實現正義之嘗試而已；而且因爲在革命期內，（即暴力）暫時戰勝了壓迫之舊形態，所以實際的結果常是以暴易暴。然而一切革命運動之推進的動機總是正義，而且一切革命不管牠後來墮落到什麼樣的地步，牠多少總介紹了一點正義到社會生活中來。這一切正義之部分的實現，將來有一天到底會達到正義在地上之完全的實現。

那麼爲什麼不管一切的革命都發生過了，而從沒有一個國民會達到正義之完全的實現呢？這件事實之主要原因乃是正義之觀念至今尙未深入大多數人之心。正義之觀念發生於一個單獨的個人之心中，便必須成爲一個鼓舞着革命之社會的觀念。正義之觀念底出發點乃是人格的品位之感情。當我們和他人交接之際，我們便看出這個感情成爲一般化，而且變成人類品位之感情。一個合理的生物承認別一個同胞（不管是

朋友或仇敵)中的這感情和承認他自己中的這感情一樣。在這一點，正義就和愛，而且和別的同情之感覺不同了；這就是正義之所以是利己主義之反對之原因，這也是正義加於我們的影響之所以勝過別的感情之原因。爲着這同樣的理由，所以在一個原始人，(他底人格的品位之觀念表現得非常粗劣，而且他底利己的傾向常勝過社會的傾向，)則正義就表現在超自然的命令之形態中，而且依賴着宗教。然而漸漸地在宗教之影響下，正義之觀念，(蒲魯東只說「正義」並未指出他究竟把牠當作一個概念或是一個感情)就退化了。後來這感情竟然違反了牠底本質，變成了貴族的，而且在基督教中(及有些更早的宗教中)牠居然達到卑視人類之地步。在尊敬上帝之口實下，對於人之尊敬就被排斥了，這個尊敬一旦被破壞，則正義衰頹，而社會亦隨之退化。

於是一個大革命發生了，他給人類打開了一個新紀元，牠使得從前只是含糊地被理解的正義發揮出了牠底根本思想之一切純粹與完全。「正義是絕對的，不變的；牠不知道什麼更多或更少，牠是一切的人類行爲之神聖不可侵犯的尺度。」(註一百三十

(註一百三十三)『在革命與教會中之正義』一八五八年版，第二部，一九四——一九五頁。(一八七〇年版，二三五頁——法譯者註)

蒲魯東還說，我們應該注意的是自一七八九年巴斯底獄陷落以來，在法國沒有一個政府敢於公然否認正義，明白地自認為反革命了。然而事實上一切政府都強奸了正義，甚至於恐怖時代之政府，甚至於羅伯斯比爾——尤其是羅伯斯比爾也都把正義強奸過了。(註一百三十四)

(註一百三十四)前書第二部，一九六頁。(二三六頁。)

然而蒲魯東又指出來我們應該防止為社會的利益而犧牲個人的利益之事。真正的正義在於社會的利益與個人的利益之和諧的結合。這樣地解釋着的正義絲毫不含有神秘的或玄妙的東西在內。牠也不是對於個人的利益之慾望，因為各人既然把對於同胞之尊敬以及對於自己之尊敬之要求視為他底義務了。正義要求着甚至對於敵人

也應該尊重他底人格的品位，（因此國際軍事法典就生出來了。）

既然人是一個能夠進步的存在（*being*），正義便給一切的人打開了進步之路。蒲魯東說因此在最早的宗教中，在摩西底律法中正義就表現出來的。例如教我們用全心，全靈，全力來愛上帝，而且愛我們的鄰人如愛自己。（在『陀畢傳』中教我們不要把我們所不願別人對我們做的事向着別人做。）（註一百三十五）這同樣的思想又被畢達哥拉斯學派，伊壁鳩魯，亞里斯多德表現過了，而這同樣的要求又被非宗教的哲學家如伽桑狄，霍布士，邊沁，海爾威舉等人提出過了。（註一百三十六）

（註一百三十五）（見『陀畢傳』第四章，第十五節——英譯者註）

（一五三五年柯勿德爾（M. Coverdale）底『聖經』英譯本完全出版。柯氏將舊約中不合教義的十四篇抽出，放在書末，稱之爲『Apocrypha』（不經之書）。這十四篇書之大部分在十六世紀中葉被羅馬教中人於特倫得大會中認爲正經。後衛斯敏斯得大會於一六四三年宣言否認其爲正經。此後這十

四篇書便被刪去了。『陀畢傳』即此十四篇中之一。參看『聖經百科全書』

(四大冊)第三卷,申集一七二——一七四頁——(帶註)

(註一百三十六)我要附加一句在一切蒙昧人底關於行為之規則中我們也可以

發見這同一的觀念。(參看我底『互助論』一書)

總之我們在各處都看見公平被認作道德之基礎,或者如蒲魯東所說在相互的人

格關係上——『無平等則無正義』(註一百三十七)

(註一百三十七)『En Ce qui touche les personnes hors de l'égalité point de

Justice』第三部開始(第一卷二〇六頁)

不幸,支配的權力之一切崇拜者,甚至於國家社會主義者都不能注意到一切道德之這個根本原理,而依然繼續去維持國家所固有的不平不公之必要。然而公平在原理上究竟也成了法國大革命之一切宣言底基礎(恰如牠以前被受容在北美共和國之權利之宣言中一樣)。一七八九年的『人權宣言』已經主張『人自有生以來就是自

由的，而且在權利上平等的。」一七九三年七月二十四日之宣言又重主張着這同樣的原理。

法。國。大。革。命。主。張。個。人。的。平。等，政。治。的。與。市。民。的。權。利。之。平。等，以。及。在。法。律。與。法。庭。前。之。平。等。不。僅。此。也，而。且。牠。不。承。認。私。人。的。權。利，而。承。認。相。互。的。服。務。之。同。等。價。值，使。創。造。了。一。個。新。的。社。會。經。濟。（註一百二十八）

（註一百二十八）蒲魯東附加說，共產主義者之公式——「各盡所能，各取所需」只能適用於一家族之內，而聖西門底公式「量其能力而計其所值，量其工作而計其能力」乃是實際的平等與權利之平等二者之完全的否認。在福利葉派的共同社會中相互性之原理是被承認了的，然而福利葉却否認正義對於個人之適用。在另一方面從最古時代以來便實行了的原理乃是更單純的，而且尤可注意者牠還是更有價值；只有不損毀人格的品位之工業底產物才是有價值的，而經濟組織又自身要約為一個單純的公式——交易。

蒲魯東堅決地主張正義之本質乃是對於我們底同胞之尊敬。他說我們知道正義之性質是什麼；其定義可以下面的公式定之：

「尊敬汝之鄰人如尊敬汝之自身，縱令汝不能愛彼，亦應如此行爲，萬勿使彼或汝之自身受不敬之待遇。」無平等則無正義。（第一部，二〇四，二〇六頁）（註一百三十九）

（註一百三十九）蒲魯東於一八五八年寫出這些話句。自此以後許多的經濟學家都提倡着這同樣的原理。

不幸這個原理在法制中，在法庭上都依然不會實現過，至於在教會裏更是不用說了。

經濟學暗示出了一條道路——爲着增加生產起見的分工，這增加自然是必需的；然而同時至少依據某些經濟學家（例如羅西）之證明，我們已知道這個分工是會助長工人中間的無感性，而且創造一個奴隸階級的。我們由此便明白要脫離這種情形，

只有一條可能的出路，就是服務（工作）之相互性，而不是服務之依賴性，（即一件工作須附屬於他一件工作之謂）（第一部，二六九頁）——因此，這條出路便是權利與所有之平等。這正是一七九三年二月十五日與七月二十四日國會底宣言所主張的，在這宣言中在法律之前萬人底自由與平等是明白地宣稱出來了，而這宣言此後在一七九五，一七九九，一八一四，一八三〇與一八四八年又屢次重現（第一部，二七〇頁）據蒲魯東看來，正義不僅是一個抑制的社會力，他以為正義還是一個創造力，像理性與勞動那樣。（註一百四十）於是在像培根那樣說明思想由行為產生以後，而且爲了這個理由用許多優美的篇頁專門來說明手工作之必要以及在學校中被認爲擴大我們底科學教育之一個手段的職業研究之必要以後，——蒲魯東又進而研究正義之各種應用在個人方面，在財富之分配中，在國家中，在教育中，以及在精神活動中。

（註一百四十）人是一個「合理的，勞動的生物，最勤勉的，最社會的生物，他底努力不是在愛，而在一個比愛還要高的法則。由此就有爲着科學之英勇的自己犧牲」

牲，這犧牲是無名的，大衆所不知道的，由此就有勞動與工業之殉道者，他們這般人是小說與戲劇所從不注意的，由此就有「爲祖國而死」之語。『你們這些在一七八九年，一七九二年，一八三〇年，知道如何起來如何送命的人，讓我在你們底面前低首罷。你們爲自由而獻身，你們雖死猶生，而且要比較失了自由的我們有着更多的生命。』獨創一個觀念，著出一本書，寫成一首詩，造出一付機器；總之像那些從事於職業之人所說，創造出自己底傑作，爲國家爲人類服一點務，救活一條人命，做出一件善行，矯正一件不義——這一切都會使自已自身再生於社會生活之中，恰與有機的生活中之再生相同。『人底生命要達到牠底完滿之時，牠必要先滿足着下列的條件：愛——兒童，家族；勞動——工業的再生（複製）；社會性即人類底生活與進步之參加。』

蒲魯東不得不承認在人類社會中正義之發達是需要着長時間的理想和那與衆人休戚相關之感情二者底一個高度的發達是必要的，而且只能由一個長時間的個人

與社會的進化而達到。我在本書第二卷中還要論到這個題目。在這裏我只再說一句蒲魯東底書中的這部分以及他底結論（在其中他決定着正義之概念底承認在於什麼地方）都含有許多鼓舞着人類思想之觀念。這個精神的刺戟之性質乃是所有蒲魯東底著作之特徵，這已被赫爾岑及許多其他的人指示出來了。（註一百四十一）

（註一百四十一）（見赫爾岑底『回憶錄』第三卷，第四十二章，一九二四年倫敦新版——蒂註）

然而在所有他底關於正義之優美的語句中，蒲魯東並不會十分清楚地指出法文中『正義』(Justice)一字所含有的兩種意義之區別來。一種意義是平等，即數學上的一個方程式之意義——而另一種意義是正義之行，即裁判之行爲，法庭之決定，甚至於含有把法律握在自己底手中之意義。自然人生哲學中所謂正義是只含着第一種的意義，而蒲魯東有時却把正義解作第二種的意義而使用，其結果不免混同起來，使人弄不清楚。也許就爲了這個理由，蒲魯東便不去探求人底這個概念之起原——這問題，利特

當還討論得更詳細一點。

總之從蒲魯東底著作『在革命與教會中之正義』出世以後，要想建設一個人生哲學體系而不承認公平，即一切公民之權利平等爲其基礎，無論如何是絕對不可能的了。顯然是爲了這個理由，蒲魯東底這部名著就被大家一致默默地抹煞了，只有約道爾一個人敢於冒着絕大危險，把這個法國的革命家放在他底人生哲學史中的一個優越的位置之上。誠然蒲魯東底這三卷論正義之大著中含有許多與本問題無關係的材料，例如許多攻擊教會的地方（然而『在革命與教會中之正義』這標題足爲這件事之辯護，尤其因爲所討論的問題不是在教會中之正義，而是在基督教中，在一般的宗教的道德學說中之正義），本書裏面還有兩篇關於婦人之論文，自然大多數的近代作家是不會贊同這兩文內的見解；最後這裏面還含有許多離題的話，這些雖然不是完全沒有用處，但却反使得主題隱晦了。然而不管這一切，蒲魯東底本書確實把一個適當的位置給與了正義。（正義已經被許多研究道德問題之思想家提到了；最後在本書中蒲魯

東遠陳述道，正義乃是公平之認識，和人們對於平等之追求之認識，這就是我們底一切道德概念之基礎。

人生哲學向着這個承認進行已很久了。然而在這長久的時間中牠總是和宗教（在近時又和基督教）縛得非常緊密，以致蒲魯東底前輩中沒有一個人會把這個認識完全地表現出來。

最後我必須指出在蒲魯東底著作『在革命與教會中之正義』中，已經有了一個對於道德之三重之性質之暗示。在這書底第一卷中他曾指明（雖然是非常草率地，而且只有幾行）道德之最初的泉源——社會性，這在動物中間也存在着的。後來在他底著作之結尾，他又論到一切科學的道德以及宗教的道德之第三個組成要素：即理想。而他却不曾指出正義（這是說：『對於各人給與其所應得者』，這樣就化成了一個數學的方程式）和另一件行為（即人並不計量其所付出或收入，但將別人或衆人『分外之物』給與他們之行爲——我以為這也是道德底一個必要的組成要素）間的劃

分線是在什麼地方。不過他已經覺得有加入理想，即對於理想的行為之追求來完成正義之必要，據他說靠了這理想，我們底正義之概念才得繼續地擴大而更爲精鍊。而且事實上在人類經歷過了美國革命以及兩次法國革命之後，我們底正義之概念便顯然和在十八世紀末葉的那些概念不相同了，那時候便是最進步的道德學者對於農奴制度與奴隸制度也不會提出任何反抗呢！

達爾文（一八〇九——一八八二）——我們現在應該把那些採取着進化論的觀察點而且受容着達爾文底關於一切有機的生命以及人間社會生活底進化之學說的思想家底論述人生哲學之著作考察一下。有許多近代思想家底著作都應該歸入這一類，因爲差不多所有在十九世紀後半期著書論述人生哲學之思想家都受過進化論的漸次發達之學說底影響，進化論學說自被達爾文在其適用於有機界之點上製造得非常周密之後，就很快地征服了人心。

甚至於在那些並不會專門論到人類中道德觀念底發達之著作家中間，我們也可以找到關於「這個概念與別的概念（即智的、科學的、宗教的、政治的以及一般社會生活之一切形態底概念）平行地漸次生長」之指示來。這樣，達爾文底學說在近代實在論的人生哲學之進步上，或者至少在其某幾部分上，就有了一個巨大的、決定的影響。然而我現在只來論述進化論的人生哲學之三個主要的代表者：斯賓塞、赫胥黎（達爾文之直接的助手，達爾文選出他來使得達氏學說成爲通俗化）與居友，固然本着進化論之精神寫成的人生哲學之極有價值的著作是不少的，——如威斯特馬克底大著「道德觀念之起原與發達」，巴斯潛底「歷史上的人類」，吉次基底著作等，還不說像啓德與色什蘭底那些非獨創的著作或社會主義者、社會民主黨、與無政府主義者所寫來作宣傳用的通俗的著作，但我在這裏都不加以論述了。（註二百四十二）

（註二百四十二）(Westermarck: The Origin and Development of the

Moral Ideas, 共二卷一九〇六——〇八年倫敦——紐約版。色什蘭底「道

德本能之起原與生長』(A. C. Sutherland: Origin and Growth of the Moral Instinct)共二卷，一八九五年倫敦版。——英譯者註)

我在本書第三章(見上篇——附註)中已討論過達爾文底人生哲學了。這可以要約成下面幾句簡單的話：我們知道人有一個道德觀念。於是這個觀念底起原這一個問題便自然而地發生了。如果我們一旦承認關於人底漸次發達之一般的學說，那麼要說我們各人能夠個別地獲得這個道德觀念，便是非常可疑的了。事實上這個觀念之起原是應該在一切社會的動物與人中間之本能的或本有的社會性之感情底發達中去找尋的。靠着這個感情底力量，一個動物得居於牠底同伴之社會中，感到對於牠們之同情，去替牠們服務效勞；然而這個同情並不是有着憐憫或愛之意義的，牠底意義很是狹隘，就是結伴之感情，同感之感情，受着他人底情緒之感應之能力。

這個和社會生活之逐漸的複雜並行而漸次發達了的社會的同情之感情，在牠底顯現中是成了更加變化，更加合理，更加自由的了。在人間社會的同情之感情就成了道

德之泉源。然而道德概念怎樣從其中發生出來呢？達爾文回答這問題如下：人有記憶與反省之能力。當一個人不聽從着社會性之同情，而去服從別的和這相反的感情如憎惡他人之類，那麼他在感到短時間的愉快與滿足之後，就會經驗着一個內心的不滿之感情和一個重苦的悔。恨之情緒。有時就在社會的同情之感情和反對方面的傾向在人底內部門爭正猛烈之時，理性會命令式地指出有服從社會的同情之感情之必要，而且描畫出他底行為所生出之結果來；在這樣的情形中，反省與那個教人應服從社會的同情而不應去服從反對方面的感情之意識就變成了義務之意識即行為之正路之意識。凡社會性之本能（親子之本能（慈孝之本能）也包括在內）在其中發達得強烈的動物，只要牠底精神的能力發達到和人底精神的能力有同樣的程度，便必然會得着道德觀念或良心的。（註二百四十二）

（註二百四十三）見達爾文底『人類由來』第四章，一四八——一五〇頁，一八五

九年，倫敦版。

較後，在一個發達之更進的階段中，當人間社會生活達到一個高的水平線上的時候，道德感情便在那個指出爲着共同善的行爲方法之輿論中，找到了一個強固的支持。輿論決不是如孟特微爾及其近代追從者所輕率地主張的，一個因襲的教育之周密的發明，牠是相互的同情與相互的連帶在社會中之發達底結果。這種爲着共同善的行爲漸漸成了一個習慣。

在這里我不再重述下去達爾文底關於人間道德底起原之其後的推論了，因爲我在本書第三章內已經考察過了。我只指出達爾文重回到培根在他底『科學之大復興』中所表現的觀念上面之事實。我已經說過培根是第一個指出社會的本能較個人的本能『更爲有力』之人。格勞宿斯也達到了這同樣的結論。（註一百四十四）

（註一百四十四）斯賓諾沙底著作中也常論到動物間的互助（*mutuum iuventu-*
 目）以爲這是牠們底社會生活之一個重要的特徵。如果這樣的一個本能存
 在於動物中，那麼顯然在生存競爭中，那些最能利用着這本能的物種，便有更

好的機會來生存於困難的生活情形中，而且繁殖起來。因此這個本能便不得不愈加發達，特別因為語言之發達，從而傳統之發達，增加了那個更善於觀察更有經驗的人在社會中之影響之後，這個本能之發達也更是顯著了。自然，在這樣的情形之下，在許多不斷地和人類鬥爭的類人的物種中間，那些互助之感情極發達，而且社會的自己保存之感情勝過了個人的自己保存之感情的物種是能生存下去的，——因為個人的自己保存之感情有時會違反着氏族或部族之利益的。

關於社會的自己保存之本能超於個人的自己保存之本能之上的更大的勢力與優勢這方面，培根與達爾文二人底思想把人類種族的道德之進步之初期時代解釋得非常明顯，所以我們以為這些思想應該成爲一切近代的人生哲學著作之根本概念。然而事實上培根與達爾文二人底見解差不多沒有得着什麼人底注意。例如當我向幾個英國達爾文學派的自然科學家說到達爾文底倫理思想時，他們有許多人竟問我道：

他會寫過關於人生哲學的文章嗎？」其餘的人則以為我指的是那個被認作人類社會底生活之根本原理的「殘酷的生存競爭」。當我向他們指出達爾文用社會的同情之感情在，人間要勝過個人的利己主義之事實來說明人底道德義務之概念之起原時，他們總是非常吃驚的。在他們，「達爾文主義」就只是各人對衆人之生存競爭，而且就因了這個緣故，他們便不能注意到其他的考量了。（註一百四十五）

（註一百四十五）有一次在他寄友人的信裏（我記不得是寫給誰的了），達爾文曾說過：「這個問題不會被人注意，大概是因為我說得太簡略了。」他所寫的關於人生哲學的文字（我還應該附加說，關於「拉馬克學說」的文字）恰得着這樣的運命。在我們底資本主義與重商主義之時代，「生存競爭」極其適應着大多數人底要求，所以牠就把其餘的一切都遮掩住了。

「達爾文主義」之這種解釋強烈地反映在達爾文底重要弟子赫胥黎底著作中。赫胥黎乃是達爾文特地選出來普及他底關於物種之可變性之見解的人。

這個卓越的進化論者在確證與傳播達爾文底關於地上有機的形態底漸次的發達之學說上是非常成功的，然而在道德思想之領域中，他就完全不能夠追隨他底偉大的先生了。赫胥黎在他臨死前不久，即在一八九三年，在牛津大學發表的『進化與倫理』一篇講演中解說了他底關於這問題之見解。（註一百四十六）從赫胥黎底通信錄（他底兒子所出版的）中，我們又知道赫胥黎本人把這篇講演看得非常重要，他預備講演稿時是十分注意的。當時的報紙把這篇講演當作一種『不可知論』的宣言。（註一百四十七）而大多數英國讀者却以為牠是近代科學關於道德底基礎之問題，即關於一切哲學的體系之最終的目標上，所能夠說出的最後的話語了。我們還應該說，關於進化與人生哲學之此種研究之所以被認為有如此之重要者，不僅是因為牠是那一個為着進化論哲學之認容奮鬥了一生的科學思想之領袖底見解之表現，不僅是因為牠是用一個非常完美的形式寫出來的，以致被認為英國散文底最美的範本之一；最重要的還是因為牠正表現出那些支配着各國的教育階級的道德之見解，那些道德之見解是如

此根深蒂固，是如此不可侵犯，所以我們可以稱牠們爲此等階級之宗教。

(註一百四十六) 這些講演於同年印成小冊出版，並加上細密的、卓越的註解。後來赫胥黎又爲這講演稿寫了一篇說明的序論 (Prolegomena) 與講演稿一並印入他底『論文集』以及一九〇三年 (Macmillan) 公司的通俗版『倫理的與政治的論文集』

(註一百四十七) 『不可知論的』 (agnostic) 一字最初被一羣聚集在『十九世紀』雜誌之出版人諾爾斯周圍的不信宗教的著作家所採用。他們以爲用『不可知論者』是比用『無神論者』這名稱好些。所謂『不可知論者』即否認 (gnosis) (知) 之人。

(在希臘語 (gnosis) 即「知」之意，但在宗教史上說，即作在希臘末期折衷主義時代之宗教中的神之認識解——日譯者註。)

這個研究之中心思想即貫穿着全部解說之論旨可要約如下：

世間有一個『宇宙的過程』即普遍的生活，又有一個『倫理的過程』即道德的生活，而這兩個過程是絕對地相反的，而且是相互之否定。自然界之全體（植物、動物及原始人都包括在內）是服從着宇宙的過程；這個過程是被鮮血染紅了的，牠表示着強嗜利爪之勝利。這個過程是一切道德原理之否定。受苦就是一切感覺的生物之命運；牠構成了宇宙的過程之一個本質的組成部分。猿與虎之特有的生存競爭之方法乃是其顯著之特徵。至於在人類中（在原始的階段中）自己主張，一切可以掌握着的東西之毫無顧忌的占有，以及一切可以保存的東西之貪吝的把持（這些構成了生存競爭之本質）都是證明出來最有利的。」（五一頁）

這樣本着同樣的精神論下去。總之自然所給與人的教訓乃是『無限制的惡』

因此，惡與不道德便是我們所能夠從自然界中獲得的教訓。在自然界中並不是善惡二者近似地彼此平均的：不——惡占着優勢，得着勝利。我們甚至想在自然界學得社會性與個人自制之習慣是在進化底宇宙的過程中的成功之有力的工具這一件事實。

也不能夠。赫胥黎在他底講演中絕對地否定了這樣的一個人生觀；他固執地努力來證明『宇宙的自然不是美德之學校，而是倫理的自然底仇敵之大本營。』（講演七五頁）『在倫理上算是最好的東西如我們之所謂善或德者之實行，是要包含着在各方面都和那可以獲得宇宙的生存競爭中的成功之行為方法相對的，一個行為方法……牠否定了生存之爭鬥說』（八一——八二頁）

在這個繼續了千百萬億年，而且不斷地拿爭鬥與不道德之功課來教人的宇宙的生活中間，並沒有什麼自然的原因，而且我們也不知道從什麼地方，突然生出了所謂『倫理的過程』，即在人底發達之較後的時代中深植於人間的道德生活，然而誰來把這道德生活深植於人間呢？我們不知道，不過無論如何總不是自然。赫胥黎固執地說：『宇宙的進化是無力來供給比我們以前所有過的說明爲什麼「我們所謂善是比較我們所謂惡更爲可取」之更好的理由了。』（八十頁）然而，不知什麼緣故，在人類社會中開始了『社會的進步』，這並不是『宇宙的過程』（即普遍的生活）之一部分，這是步

步障碍着宇宙的過程，而代之以另一個我們所謂倫理的過程（即道德的生活）之物；其目的並不是在那些僥倖得爲現存生存條件中的最適者之留存，而是在那些在倫理上（道德上）算是最適者之留存。」（八一頁）在那些引導入有機的進步（即構造之漸次的完全）之自然底道路中的這個突然的革命究竟從何處生出來，而且爲什麼會出現呢？關於這一點赫胥黎一句話也不說，他只是頑固地使我們記着倫理的過程決不是宇宙的過程之繼續；牠似乎是對於宇宙的過程之平衡力，而且在其中見到了「一個頑強而有力的仇敵。」

由是，赫胥黎主張自然界所給與人的教訓實在是一個惡之教訓（八五頁）然而人們一旦結合而成有組織的社會，那時候不知道從什麼地方就立刻生出了一個「倫理的過程」，牠和自然界所給與我們的一切教訓全都絕對地相反。後來法律、習慣和文明又繼續把這個過程發達了。

然而這個倫理的過程底根是在何處，牠底起原是在何處呢？牠是不能夠從自然界

之觀察中生出來的，因為據赫胥黎底主張，自然界所給與我們的教訓正和這個相反；牠又是不能夠從在人類以前之時代中遺傳下來的，因為在人類未出現之前在動物之羣中間並無倫理的過程之存在，甚至於連一點萌芽之性質也沒有。那麼牠底起原便是在自然界之外了。因此抑制着個人的衝動與激情之道德律與摩西的律法一樣——不是從已存的風俗中生出來的，也不是從已成了人類天性所固有的習慣中生出來的，牠只能夠是一個光被着立法者底心靈之神的啓示。牠有一個超人間的起原，不尤有甚者，牠有一個超自然的起原。

這個結論是從赫胥黎底講演中極其明瞭地生出來的，所以赫胥黎在牛津大學講畢之後，有名，有才的進化論學者而兼熱誠的天主教徒密味特立刻在『十九世紀』雜誌中發表了一篇論文，慶祝他底朋友回到基督教教會之教義中來了。密味特在徵引了上述的章節之後，自己便寫道：「恰恰是如此！再要更著重地宣言人生哲學決不能形成進化底一般的過程之一部分，便是很困難的了。」（註一百四十八）人不能夠志願地，意識

地發明出倫理的理想。『這理想是在他裏面而不是從他來的。』（二〇七頁）牠是從『神的創造者』那里來的。

（註一百四十八）密味特底『赫胥黎教授論進化』（G. Mivart: Evolution in Professor Huxley）一八九三年八月份『十九世紀』雜誌一九八頁。

人底道德概念或者只是互助（互助是社會動物所如此普遍地固有的）所以可被稱為一個自然之法則）之道德的習慣底更進的發達——在這事件中我們底道德概念，當牠們算是理性之產物時，便只是由人們對於自然之觀察所達到的結論而已；當牠們算是習慣與本能之產物時，便構成了社會的動物所固有的本能與習慣之一個更進的發達。不然我們底道德概念便是從上面來的啓示，而且一切關於道德之更進的研究就單成了神的意志之解釋而已。事實上這二者必居其一。這是赫胥黎底講演所生出的必然的結論。

過後，赫胥黎把他底講演稿『進化與倫理』印成單行本小冊出版，並且加上了長

的細密的註解，在這些註解之中有一個（註一百四十九）表示出來赫胥黎完全取消了自己底論旨，毀壞了那篇講演之本質，因為他在這個註解中承認倫理的過程構成着「進化之一般的過程」（即「宇宙的過程」）底一部分，「宇宙的過程」中已包含着倫理的過程之萌芽。

（註一百四十九）小冊中的「註十九」；『論文集』與『倫理的與政治的論文集』中的「註二十」。

這樣一來就證明那篇講演中關於兩個相反的相對立的過程（即自然的過程與倫理的過程）之一切話語都是不正確的了。動物底社會性就已經包含着道德生活之萌芽，不過只有在人類社會中這些萌芽才得繼續發達而完全。

究竟赫胥黎怎樣會如此突然地急激地改變了他底意見呢？我們不知道。我們只可以想像他是受了他底密友羅曼奈斯底影響；羅曼奈斯是牛津大學教授，赫胥黎在大學講演「進化與倫理」時，做講演會底主席的正是他，那時候羅曼奈斯正從事於關於動

物中的道德問題之一個非常有興趣的研究。(在以前不久的時候，他出版了一部卓越的著作『動物的睿智』)

羅曼奈斯是一個非常的人物而且又是一個人道主義者，他大概會對於赫胥黎底的結論提出抗議，指出牠們完全沒有確實的基礎。大概是在這個抗議之影響下，赫胥黎才把那個推翻了他在講演中自己所主張的論旨之註解加入了。可惜死之到臨阻止了羅曼奈斯去完成他底論述動物中間的道德之著作；他爲了這工作已蒐集了不少的材料了。(註一百五十)

(本章底原稿就這樣地完結了。——萊伯代甫註)

(註一百五十)當我決意在倫敦發表一篇關於『動物中間的互助』之講演時『十九世紀』雜誌之出版人諾爾斯勸我延請羅曼奈斯做講演會底主席。(諾爾斯對於我底思想感到極大的興味，而且和他底友人兼隣人的斯賓塞討論過此等思想。)羅曼奈斯接受了我底請求，而極親切地承諾來做主席。講演終結

時羅曼奈斯在他底閉會辭中，指出了我底工作之意義，而且要約爲下面的幾句話：「克魯泡特金確然無疑地證實外部的戰爭雖然行於全自然界，而內部的戰爭却是極其有限的，並且在大多數的物種中各種形式的合作與互助確實占着優勢。克魯泡特金說，生存競爭應作比喻的意思解釋……」我正坐在羅曼奈斯底身後，我便向他低聲說：「不是我，達爾文自己在第三章『論生存競爭』之開始就這樣說過的。」羅曼奈斯立刻把我底話轉述給聽衆，而且還附加說達爾文底話之正當的解釋正是如此——這不是就字面上，這就含意，就比喻上來解釋的。如果羅曼奈斯不死，還能夠繼續再工作一二年，那麼我們一定有一部很好的關於動物的道德之著作了。他對於自己所飼的犬之觀察，有些是很驚人的，而且已經很出名了。然而他所蒐集的很多的事實一定還要更重要得多。不幸在英國的達爾文主義者中還沒有人使用過或發達過這些材料。他們底『達爾文主義』並不比赫胥黎底較深刻一點。

第十四章 斯賓塞底道德學說

「進化論的」人生哲學之問題——從社會學之立足點所見的人間道德概念之發達——利己主義
與利他主義——正義與慈善——國家及其在社會生活中之任務

十九世紀從一個新的觀察點接近了道德之問題。這個新觀察點就是在人類中從原始時代開始的道德之漸次的發達。這個新哲學既然把全自然界視為物理力之活動底結果與進化底結果，因此牠便不得不從同樣的觀察點來解釋道德了。

在十八世紀末葉就已經有人給這種道德觀開了路。原始蒙昧人底生活之研究，拉普拉斯底關於我們底太陽系之起原之假設，而且尤其是必豐與拉馬克所已經提示而後來在十九世紀二十年代中又為聖伊雷耳所擁護的動植物界中的進化之學說，聖西門主義者（尤其是狄里）底在這方面的歷史的著作，以及孔德底實證哲學——這一

切聯合在一起便給全體動植物界底進化以及人類底進化之學說開了路。一八五九年達爾文底名著出版（註一百五十一），在其中進化之學說找到了一個完全的而且有系統的解說。

（註一百五十一）（即達爾文底『物種原始』）此書有中譯本，中華書局出版，譯者為馬君武——芾註）

在達爾文以前，斯賓塞一八五〇年在他底『社會靜學』中就構成了進化之學說，不過是並不會發達得完全罷了。然而斯賓塞在此書中所表現的思想是和當時在英國流行的概念極其相反的，所以他底新思想就絲毫不曾得着人們底注意。斯賓塞之得以被人認為一個思想家，乃是在他用了『綜合哲學』這個總名稱發表了一系列之卓越的哲學的研究來解說我們底太陽系之發達，地上生命之發達，以及人類其思想與其社會之發達以後的事。

人生哲學應該是自然之一般哲學底一個部門——斯賓塞底這個主張是正當的。

他最初分析宇宙之基本的原理以及那作爲機械力底活動之結果而存在的我們底太陽系之起原；其次他又分析生物學（即地上的生命之科學）之原理；其次又分析心理學（即動物與人底心理的生活之科學）之原理，再其次又分析社會學（即社會生活之科學）之原理；最後便分析人生哲學（即有着義務之性質，因而被人把牠們長久和宗教混同在一起的，生物底相互關係之科學）之原理。（註一百五十二）

（註一百五十二）爲着適應這種哲學觀起見，斯賓塞在著手寫『人生哲學原理』之先，便在『綜合哲學』之總題目之下，發表了下列的各部著作『第一原理，

『生物學原理，『心理學原理』與『社會學原理』。

只有在他底晚年，在一八九〇年春天，他底『人生哲學』之大部分已經寫成了的時候，他才發表了兩篇雜誌論文，在其中他算第一次論到動物中的社會性與道德。（註一百五十三）在此時，以前他底注意力完全集中在『生存競爭』上面了，他把生存競爭解釋作在動物中以及在人們中爲着求生存手段之故而起的各個體對全體之鬥爭。

(註一百五十三) (見上篇「註二十四」(第三章,六五頁)——帶註)

其次斯賓塞在九十年代出版了一本小書「個人與國家對抗」在其中他重述着他在「社會靜學」中已經表現過的思想,攻擊那不可避免的國家中央集權化與壓制。在這一點,他和無政府主義之最初的理論家高德文非常接近了,高德文底著作「政治的正義之研究」因爲是在革命的雅各賓主義即革命政府之無限制的權力在法國大獲勝利之時期出版的,所以尤其值得注意。高德文對於雅各賓派底政治的經濟的平等之理想完全贊同。(註一百五十四)然而他却反對他們底企圖創造一個會摧殘個人底一切權利而且吸收一切的萬能國家之努力。同樣斯賓塞也反對國家之專制主義,在一八四二年他發表了他底關於這問題之見解。(註一百五十五)

(註一百五十四)見「政治的正義」第一版。在第二版中,關於共產主義的章句就被刪去了,大概是因爲見着法庭對於高氏友人之迫害的緣故。(一七九三年初版於倫敦;一七九六年再版。)

（一九二六年紐約新版，共二冊，這是根據第一版重印的。雖然這也是節本，但正如編者所說，刪去的大半是關於立學的思辨之部分，而且特別是那些節約地重述着哈特烈、休謨、海爾威舉諸人底學說之地方。高德文自己指出這些地方是讀者可以略去的。高德文底無政府共產主義的章句仍保存在這新版裏——附註）

（註一百五十五）見『政府之正當範圍』（The Proper Sphere of Government）
一八四二年，倫敦版。

斯賓塞在他底『社會靜學』與『人生哲學原理』兩書中解說了他底根本觀念，這觀念就是：人與下等動物相同，都會因為順應生存之外部環境的緣故而受到無數的變化。因此人經過了許多連續的漸次的變化之後，就會從適於土番的野蠻生活之性質變化到適於定居的文明生活之性質。在這個過程中，人類天性之某一些特性就被壓抑住了，例如好戰的傾向就因新的環境，因平和的關係之發達，而變為無用了。

在生活底外部環境之影響下，在內部的個人的能力底發達之影響下，以及在社會生活之逐漸的複雜之影響下，人類也就漸漸地發展了更文明的生活樣式和更和平的習慣與風俗，這使得人類到了一個更密切的合作之地步。斯賓塞以爲這個過程中的最大要因乃是同情（或憐憫）之感情。

多少有點和諧的合作自然包含着對於個人的自由之某種限制，這種限制是從對於他人底自由之同情的尊重中生出來的。在社會中漸次發展了一個公平的個人行爲與一個公平的社會秩序，在其中每個個人都依着那對於社會全體分子平等的自由之法律。人們愈習慣於社會生活，他們便愈發展着相互的同情，這同情後來就構成了我們所謂的「道德觀念」。伴着這個道德觀念之發達，在人間又生出了正當的人類關係之智的知覺，社會生活之形態愈改善，此等知覺使愈鮮明。個人的性質與社會的要求就這樣地調和了，斯賓塞希望社會生活會這樣子地進步，要最後可以成就人格之最大的發達，「個性化」即個性之發達，而不是「個人主義」之發達，同時也成就社會性之發達。

斯賓塞確信進化與進步會生出一個社會的均衡，這均衡是如此平衡，以致各個人滿足他自身的生活底需要時，同時會情願地自發地幫助了所有別人的生活底需要之滿足。（註：一百五十六）

（註：一百五十六）這個解說差不多是完全依據斯賓塞自己一八九三年在他底

關於『社會靜學』和『人生哲學原理』之結合的重要之序言中所寫的語句，

由此可見他在『社會靜學』中所解說的他底『進化論的人生哲學』早在

達爾文底『物種原始』未出版之前，已在他底心裏形成了。然而孔德底思想

對於斯賓塞的確有影響，這是不可否認一事。

依着斯賓塞底解釋，人生哲學之目的，乃是把道德行為之規則，建立在一個科學的基礎之上。而且在宗教底權威已經縮小，道德學說已無須再依賴宗教之今日，把道德科學放在這樣的一個基礎上面之事，更是特別必要的了。同時道德學說又必須脫離掉偏見與寺院的禁慾主義，因為牠們對於道德之正確的理解大有妨害。在另一方面人生哲

學又不應該對於完全排斥狹義的利己主義一事躊躇不決，以致減小牠自己底力量。立在科學的基礎上面的道德就會滿足這個要求，因為從科學演繹來的人生哲學原理，在各方面都是和從別方面演繹來的人生哲學原理相合——不幸這一件事實是信宗教的人們絕對不肯承認的，而且如果有人把這個相合之事實指給他們看，就會把他們得罪了。

斯賓塞在這樣指示了人生哲學底目的之後，就以最簡單的觀察作出發點，而接近了道德問題。要了解人類行為與生活樣式起見，在某種意義上應該把牠們視為自動物開始的有機的全體。當我們從生命底最單純的形態研究到更高的，更複雜的形態時，我們便會看出牠們底行為與牠們底生存樣式愈是更巧妙地適應着環境了。而且此等適應時常或是志在鞏固個體的活力，或是志在鞏固種之活力，我們愈接近動物界中的高等形態，我們便見着種之活力與個體底保存愈有密切的關係。事實上父母對於子女之關切已經是個體的自己保存與種之保存間的密切關係之一個例子了；在動物界之更

高的形態中這種父母對子女之關切便愈增加，而且取着一個私的愛情之性質。

不幸斯賓塞被生存競爭說迷惑住了，這時候他竟不會充分地注意到下面的事實：即在動物之各部類中某一些物種表示出一個互助之發達，而且當這個要因在物種之生活中獲得更大的重要時，個體的生命之延長便以同比例地增加了，而同時經驗也以同比例地增加了，這經驗在物種與其仇敵鬥爭之時是大有幫助的。

然而單獨對於外部環境之適應是不夠的，斯賓塞說：進化之行程是與生活形態之一般的改善互相伴着的，當軍事的與掠奪的階段被我們可以稱為產業的合作的東西起而代之的時候，個體間的生存競爭也以同比例地在人間減少了。在這個過程底行程中，道德的判斷之原型（萌芽）就出現了。

我們所稱為善或惡的東西是什麼呢？凡能滿足其目的者，我們即稱之為善；凡不滿足，不適合其目的者，我們便稱之為惡。因此，好（善）的房屋便是那一所適當地給我們避風雨禦寒氣的房屋。我們又用這同樣的標準來批評我們底行動。「你換了你底濕衣，這

是很好的行動，或「你錯了，不該信用那個人」——我們這樣說，是來判斷我們底行動是否與其目的相合。而且這正是我們底行為之漸次的發達。目的也有各種不相同的。有純粹個人的目的，如上面所述的兩例；也有更廣的，社會的目的。此等目的所包含的不僅是一個個體底運命，而且還有種底運命。（第八節）

然而在這兩種情形中，我們不僅遇着生命之保存，而且還遇着活力之強化，所以問題就變成一天天地廣汎，而社會之善也一天天地傾向着將個人之善包括在內。由此凡行為能有貢獻於我們底生命與他人底生命之充實與變化時，凡行為使得生活充滿了快樂的經驗即使得生活更內容豐富，更美麗，更強烈者，我們即稱之為善。（註一百五十七）斯賓塞就這樣子地解釋着人間道德概念之起原及漸次發達，他不在抽象的玄學的概念中，也不在宗教之命令中，更不依功利主義的思想家所提倡的，在個人的快樂與利益之比較的評價中去尋求牠們。他和孔德一樣以為道德概念與理性、藝術、音樂趣味，或美學意識之發達同樣，都是社會發展之必然的產物。我們也可以加上一句說，羣居本

能之更進的發達（這個本能進化爲一個『集合的責任』之感情，即休戚相關之感情，或衆人對於各人，各人對於衆人之相互的依賴之感情）也和理性，觀察力，印象之感受性及其他人類能力之發達一樣，同爲社會生活之必然的結果。

（註一百五十七）斯賓塞說，總之『以個體生命之維持及新個體之養育爲目的的行爲之完全的調節，（每個個體都可實行這調節，而同時又不致妨害他個體去實行這同樣完全的調節，）依其定義便可看出牠是只有在戰爭減少或竟完全消滅之時，才可以做到的。

因此人底道德概念從極遠古的時代以來就在人類種族中間累積起來之事，確是無可疑問的了。我們看見道德概念已在動物底社會生活中顯現出來了。然而爲什麼進化之行程是向着這個方向走，而不向着相反的一個方向走呢？爲什麼又不向着各人對於衆人之鬥爭的方向走呢？在我們看來，進化論的人生哲學對於這個問題的回答應該是——因爲這樣的一個發達會引到種之保存，種之殘存，而無力發達此等社會性之能

力，（在動物界中與在人類部族中皆然）就必然會無力殘存於爲生存之故而起的，對抗自然之大鬥爭。種之滅絕就是羣居本能不發達之結果。而且斯賓塞還和一切的幸福論者相同地回答說：——因爲人在此等引導到社會之善的行爲中尋到了快感；他又給那般站在宗教的立場上面的人們指出來福音書中的語句，——如「憐恤人的人有福了；」使人和睦的人有福了；」（註一百五十八）「思念窮人的人有福了」——已經是包含着有福之狀態，即實行那些行爲後所得到的快感了。（第十四節）自然這個回答不會阻止從直觀的人生哲學方面來的反對論；直觀的人生哲學可以說，而且果然說着：「當人做着可以達到他人之善的行爲，或服從着神性之命令的時候，他之所以特別感到滿足，這是因爲神底意志或創造者底意志之故。」

（註一百五十八）（見馬太福音第五章，路加福音第六章。譯文從中譯本借來。——

附註）

斯賓塞繼續說，不管我們判斷行爲時採用的是何種標準（是性格之高的完成也

好，是動機之誠實也好）我們會看見「完成，美德，或誠實之定義會必然地生出某一個人在某一個時間，在某一個形式之下經驗着的幸福，根本觀念就在那里。」……「因此任何學派都免不掉要以一個可願望的感情狀態（不管牠叫做什麼，滿足也好，享樂也好，幸福也好）為其終極的道德目的。」（第十五節）然而進化論的人生哲學却不能夠與這個解釋完全同意，因為牠不能夠承認道德要素只是在種之生存競爭中有利於種的習慣之偶然的累積而已。進化論的哲學家問道：為什麼給與人以最大滿足的習慣不是利己的習慣，而是利他的習慣呢？難道我們在自然界中隨處見着的社會性，以及由社會生活發展的互助——這二者不是生存競爭中的一個如此普遍的手段以致利己的主張與暴力在牠們之前便成為微弱無力的東西嗎？因此社會性之感情與互助之需要（我們底道德概念就是必然漸次地從牠們發展來的）難道不就是人性以及動物性之一個根本的固有性質，恰如營養之需要那樣根本的嗎？

我將在本書之理論的部分（即第二卷——附註）中詳細地討論這兩個問題，因

爲我以為牠們在人生哲學上是根本的東西。至於現在呢，我只說斯賓塞並未會回答過這些問題。只有在他底晚年，他才考量到這些問題，以致自然主義的進化論的人生哲學與直觀的人生哲學（即從上面來啓示，來鼓舞的）間的論爭，在他依然留着不會解決。然而他却充分地證明出來將道德原理放在科學的基礎上面之必要，以及在以前提出的人生哲學諸體系中這種基礎之缺乏。（十八節——二十三節）

斯賓塞又指出在研究道德學之各種體系時，我們不得不因看見在道德領域中缺乏因果律之概念一事而吃驚。古代思想家以為道德意識是被上帝或諸神深植在人身上的，然而他們却忘記了那些因為違背了神意便被我們稱爲惡的行爲本身並無有害的結果，我們也從來不曾發見過不服從神意之行爲會有害於社會，而神意之履行會生出善的效果來。

然而那些和柏拉圖，亞里斯多德，霍布士一樣在由支配的權力之強制或由社會的契約所建立起來的法律中看出善惡之泉源來的思想家也是同等地錯誤的。因爲事實

上如果真是如此，我們便不得不承認在善、惡的行爲之結果間並無何等本質的差別了，因爲我們已經承認行爲之所以被分爲善與惡，是由支配的權力，或由人們自己在結締了社會契約時所造成。（第十九節）

斯賓塞又說，同樣，當哲學家們由從上面來的啓示來說明人間道德要素時，他們因此就默認着在人類行爲及其結果之間，並無何種我們所能夠知道的，而且能夠代替神之啓示的，必然的，自然的因果關係。（第二十節）

斯賓塞又繼續說，甚至於功利主義者們也不會完全地免掉這個錯誤，因爲他們只是一部分地承認着道德概念在自然的原因中之起原。他又進而以下面的一個例子闡明他底思想：——一切科學皆以觀察之累積而開始。古希臘、古埃及及人在萬有引力尚未發現以前極早的時代中就能夠預言出行星之位置來。這個知識是由觀察得來，至於原因，他們連絲毫的觀念也沒有。只有在引力之法則發現以後，只有在我們知道了行星運動之原因與法則以後，我們底關於行星運動之決定方不復是經驗的而是科學的，合

理的了。在功利主義的人生哲學也是如此。自然，功利主義者承認某種因果關係之存在，靠了這因果關係我們便判定某一些行爲是善的，別一些行爲是惡的，然而他們却不能說明這個關係是在什麼地方。而且單說某一些行爲有利於社會，而別一些行爲有害於社會是不夠的；這只是事實之陳述而已。我們所欲知道的乃總道德之一般的原因——我們可以用來區別善惡之一般的標準。我們在尋求一個合理的概括，爲的是來從一個定義鮮明的一般的原因中演繹出行爲之一般的規則。這就是道德科學（人生哲學）之目的。（第二十一節）

自然其他的科學之發達便給人生哲學開了路。現在我們已到了把道德現象視作與物理的、生物學的、社會的法則一致的進化之現象之地步。（二十二節——二十三節）

在大體上斯賓塞確然採取了功利主義的道德之觀察點，他主張既然生活中的善即是增進幸福之行爲，惡即是減少幸福之行爲，那麼人類中的道德便必然是那個增加生活中的幸福之要素之行爲了。斯賓塞說，不管宗教的或政治的偏見會如何來隱晦這

個觀念，但所有各種道德體系都是建築在這個根本原理上面的。（第十一節）

斯賓塞用來專門論述從物理的及生物學的觀察點考察行為之篇章是非常增人智識的，因為牠們從生活中取出一些實例來明白地表示一個基礎在進化學說上面的科學在道德觀一方面應取何種的態度。（註一百五十九）

（註一百五十九）許久以前就需要着一個斯賓塞底人生哲學之概略的通俗的解說了，在這解說底前面，還應該附上一篇能指出其缺點的精美的導言。

在這兩章中，斯賓塞說明了每個道德學說中所有的那些根本事實之自然的起原。例如行為之某種論理的連續關係（即連絡）是與確實性（我們決不能預言有着薄弱的，不決斷的意志之人底行為）同為人類道德底一個顯著的特徵；其次行為中的平均，即平衡（我們不希望一個道德發達的人會有與他底過去生活不相調和的，不定而且不均的行為）便伴着對於變化的環境之適應性來了。最後還有一個生活之變化與充實之需要。我們所希望於一個發達的個人者就在此。此等能力之存在對於我們便有

作爲人們底道德評價的標準之功用。

在動物中，當我們從最單純的有機體研究到較複雜的有機體時，我們便會看見此等性質逐漸達到更大的發達。

由是，道德性質在動物底漸次發達之行程中明確地進化着。同樣在人類中當我們從原始蒙昧時代研究到社會生活之更複雜的形態時，我們便見着一個更高的人底典型之漸次的發展。然而更高的人底典型只能在一個高度地發達的人們之社會中發達起來。一個充實的，富於變化的個體生活只能在一個營着充實的，變化的生活之社會中顯現出來。

這就是斯賓塞從生活之最大充實之觀察點，即從生物學的觀察點來考察我們所稱爲道德的性質時所達到的結論。事實使得他斷定在那供給快感與我們的東西和那給我帶來增加的活力的東西之間，從而在情緒的經驗之強化與生命之持續之間確實有一種自然的，內部的關係。自然這個結論是與關於道德之超自然的起原之流行的見

解直接衝突的。

斯賓塞又更進一步指出還有某一些當掠奪制度在人類社會中盛行之際發展了的快樂之典型；然而漸漸地因軍事的制度推移到和平的產業制度，同時愉快與不快之評價也就起了一個變化。我們不復在戰鬥中，在軍事的狡計，以及謀殺中尋到蒙昧人所得着的那樣的快樂了。

在大體上說，斯賓塞很容易指出生活中的快樂與歡喜增加着活力，創造性，生產力到何等的程度，而悲哀與苦痛又減少活力到何等的程度。不用說，快樂之過度也可以暫時地甚或永久地減低活力，工作能力與創造性。

要是不認識這個真理，（這個真理之不能被人認識，神學以及原始社會之好戰的精神實尸其咎）那麼不僅使得一切關於道德之推理走着一個錯誤的方向，而且還毒害到生活本身。生活並不問那些使人營着肉體上虛弱的生活之動機是什麼，牠懲罰過於熱心的科學家和懲罰習慣的酒醉漢一樣。

從上述的話看來我們可知道斯賓塞確然地站在「幸福論者」或「快樂論者」的一邊，即站在那些在道德之發達中看出一個對於最大幸福與生命之最大充實之追求的人一邊。然而究竟爲什麼人會在我們稱爲道德的那種生活中尋到他底最大快樂呢？這依然是不明白的。於是問題就起來了：在人底天性中是否有一種東西會給人以對於他人的「道德的」態度中生出來的快樂之選取權呢？斯賓塞把這問題完全置之不答。

斯賓塞底倫理學說之本質，尤其是包含在他底論述心理學的一章內，這一章就是論述那個在人類底緩慢的發達行程中製成了某一些我們所謂「道德的」概念之心理的經驗的。

斯賓塞常常從最單純的例子出發。一個水棲動物感覺到什麼東西走近了。這個刺戟在那個動物中便產生了一個單純的感覺，這個感覺便喚起一種動作。這個動物或者就隱藏起來，或者就向那東西衝過去，但這要看那東西是他底敵人或餌食爲定。

這里，我們就看見那個充滿我們底全生活的東西之最單純的形態了。有些外部的

東西會在我們中產生一種感覺，我們便做出一種行動，行爲來回答。例如我們在報紙上看見一所住宅出租的廣告。這個廣告把那所住宅說得如何便利而舒適，於是我們在自己心裏便構成了一幅這所住宅之圖畫，這圖畫就產出一種感覺，其結果便繼之以行動。我們或者對於這所住宅作更詳細的調查，或者就率性打消了去租這住宅之意思。

然而還有更複雜的情形。實在『我們底心靈是由感情與感情間的關係所組成的。由關係與關係之思想二者之結合，就生出了睿智。由感情與感情之思想二者之結合，就生出了情緒。』(第四十一節) 一個下等動物或一個未開化的蒙昧人毫不思索地衝去攻擊牠(或他)所假定的餌食，而一個較開化的人或一個更有經驗的動物會先計量到行爲之結果。在道德行爲中我們也見着這同樣的行程。一個竊賊並不先計量他底行爲之可能性與結果，然而一個有良心的人却先計量他底行爲之可能性與結果，而且不僅考量牠們對於他自己有如何的影響，還考量牠們對於他人，甚至對於其他的一切人，對於社會會有如何的影響。最後在智性地發達的人之情形中，我們所稱爲合法的行爲乃

是當由遠大的目的之極複雜的考量來決定的，而且在這樣的情形中此等行為便成爲愈加理想的了。

自然在一切的事情中，誇張是可能的。推理可以被運用至於極端的結論。那般在爲了未來的緣故放棄現在的歡樂之時竟達到了禁慾主義之地步，失掉了營着活動的生活之能力的人確實做着這樣的事。然而我們並不去關心什麼誇張。我們底討論中的要點乃是牠給我們以一個觀念來說明道德判斷之起原以及與社會生活之發達平行前進的道德判斷之發達，牠給我們指示出來那些更複雜從而更廣汎的判斷如何會比較那些更單純更幼稚的判斷占着優勢。

自然在人類社會生活中，要達到大多數分子懂得把他們底最初自然的衝動附屬在多少遠大一點的結果之考量下，的確已經費去了一個很長久的時代了。把自己的無意識的傾向附屬在以個人的經驗爲基礎的社會的考量下之習慣最初發展於分離的個人中，其後很多的此等個人的歸納就結合而成部族的道德，這道德得着傳統之維持，

而且一代一代地傳下來。

原始的人們最初害怕他們底蒙昧同胞底憤怒，其次害怕首領（通常是軍事首領），在對於近隣部族開戰之際，是應該服從這些首領的，最後害怕鬼，即死者底精靈，據說這些鬼是不斷地干預着生活之事件。這三種害怕就抑制着蒙昧人對於他底欲望之直接的滿足，而且最後牠們便發展為我們所稱為輿論、政治的權力、與教會的權威的社會生活之現象。然而我們也應該把上述的抑制力和從此等抑制力生出來的道德習慣的道德感情分別清楚——因為道德感情與良心所熟視的，並不是這行為對於他人之外部的結果，而是對於這人自身之內部的結果。

換言之，如斯賓塞寫給小彌爾的信上所說，人類種族之根本的道德的直觀乃是關於某種相互的關係底功用之累積起來的經驗之結果。這個直觀之得以脫離經驗而獨立，只是漸次的事。因此當斯賓塞在寫他底『人生哲學原理』之這部分的時候（一八七九年）他還不會見着人間道德要素之內的原因。只有在一八九〇年當他替『十九

『世紀』雜誌寫了兩篇關於互助的論文，舉出了一些關於某幾種動物中的道德感情之例證時，他才第一次向着這方向走了一步。

更有進者，斯賓塞從社會學的觀察點，即從社會制度底發達之觀察點來考量道德概念之發達時，他最先就指出因為人們結成社會而生活，那麼他們便會必然地確信維持社會底生活乃是有利於社會之各個分子的事，縱使此種行動有時是和自己底個人的衝動及欲望相反的。然而不幸斯賓塞依然把他底推理基礎在從霍布士時代以來建立起的虛偽的觀念上面，以為原始人不是結成社會而生活，只是孤獨地結成小團體而生活。至於在人類底其後的進化這一點上，他取了孔德所介紹的非常單純的見解——近代社會從好戰的，軍事的狀態漸次推移到和平的，產業的共同社會。

他說，由於這種情形，我們便在近代人類中見到兩個道德法典：『恨而且破壞你底仇敵』與『愛而且幫助你底同胞』；『服從軍事的國家』與『做一個獨立的公民，力求限制國家底權力』。

甚至於在近代文明國民中間壓制婦女與兒童之事也是一般人承認的，然而同時常有人提出抗議而且要求兩性在法律上權利之平等了。這一切集合在一起就造出一種二律背反，造出一種以與自己底良心之幾多妥協組成的半面的道德。

反之，和平的社會制度之道德，如果我們只就其本質而論，便是非常單純的；我們甚至可以說牠有着昭著的真理。顯然地，構成社會中的惡者，即是社會之一分子對於他分子之一的侵害的行爲，因爲如果我寬容了此等行爲，則社會的連帶之固定也就減弱了。而且社會之維持是需要人們底相互的合作，這也是明顯的事。尤有甚者，如果他們不實行合作來防禦集團，那麼他們也不會合作來滿足最緊急的需要：如食物，住居，狩獵等。一切關於社會底功用之考量也就會消失了。（第五十一節）

不管社會底需要是如何之少，不管滿足此等需要的手段是如何之幼稚，合作總是必要的：原始人民在行狩獵或共同耕種之際，就表現出合作來了。其後社會生活之發達愈高，又另生出了一種合作之形態，在這種合作形態中社會之各分子底工作是不相同

的，不過大家都追求着一個共同的目的罷了。最後另一種合作之形態又發展了，在其中對於不同的各個人，工作底性質及其目的都是不同的，不過這工作是爲着一般的福祉罷了。在這里我們已經見着分工了，於是一個問題又發生了——「勞働之產物應如何分配呢？」對於這問題只能有一個回答：在志願的協定之下如此分配，使得工作之報酬可以補充已費掉的精力，如在自然中所常發生者。然而對於這個，我們還應該附加道：——「而且爲的是可以花費精力來做那個還不會被認爲必需的，而且現在只把快樂給與社會中的個人，但在將來會有用於社會全體的工作。」

斯賓塞又說，然而這還不夠。一個產業的社會是可以存在的，在其中人們營着一個和平的生活而且履行他們底一切契約，然而這社會却缺乏爲着共同善之合作，並且在其中各人並不顧到公共的利益。在這樣的一個社會中行爲底進化之界限是不會達到的，因爲我們可以看出，那個用慈善來補足正義的發達之形態乃是一個適用於不完全的社會制度之形態。（第五十四節）

『社會學的倫理觀就這樣補足了物理學的，生物學的，與心理學的倫理觀。』(第十五節) 斯賓塞在從進化之立場建立起了人生哲學之基本原理後，他又寫了附加的一章，在此章中他答覆了人們對於功利主義之攻擊，而且還討論到正義在道德概念之製成中所負之任務。(註一百六十)

(註一百六十) 西哲微克在反對快樂論即反對用對於幸福(個人的或社會的)之合理的追求來說明道德概念之發達的一個學說之時，他曾指出要用小彌爾所指示的方案來測定一個指定的行為之愉快的及不快的結果，乃是不可能的事。斯賓塞在答覆西哲微克之時便達到結論道：那個在各個特殊的情形中去考察何種行為會生出大量的愉快的感覺之功利主義，即個人經驗的功利主義，只有作為合理的功利主義底緒論之功用，那個用作達到福祉之手段的東西漸次變成了人類之目的。某一些適應生活上的諸問題之方法變成了習慣，於是人便不復定要在各特殊的情形中自問道：『跑去援救在危難中的

人，或者袖手旁觀動也不動——究竟這二者中何者能給我以更大的快樂呢？應該以粗暴的行爲回答粗暴的行爲呢？還是不應該如此呢？『某種行爲之方法就變成了一個習慣。』（第五十七節——五十八節）

功利主義者邊沁在反對將正義認作道德之基礎時，他曾寫道：『然而正義，這所謂正義究竟是什麼意思呢？——爲什麼不是幸福，而是正義呢？幸福是什麼？這是誰都知道的……然而正義是什麼？——這就是隨時隨地都在爭論的問題。不管正義底意思是什麼，不管他是如何值得我們底尊敬，如果牠不是一個達到幸福之手段，還能是什麼呢？』

（『立憲的法典』第十六章第六節）

斯賓塞回答這個問題道，一切人類社會（游牧的，恆久定居的，與產業的）都在追求幸福，不過各個社會所用的達到幸福之手段是不同的罷了。然而却也有一些必要條件爲牠們大家所共有的——如和諧的合作，直接侵害之消滅以及毀約式的間接侵害之消滅。這種條件可合而爲一：即公正的、公平的、關係之維持（第六十一節）斯賓塞底這

個主張是極有意義的，因為他指出那些差異得非常之大的道德體系，（宗教的與非宗教的，進化論的學說也包含在內）都一致承認公平為道德之基本原理。牠們都一致承認社會性之目的是各人及萬人底福祉，而公平就是達到這個福祉之必要的手段。而且我還要附加一句——不管在人類史上公平之原理如何屢屢被人蹂躪，不管自古至今的立法者如何熱心地盡其全力來踐踏這個原理，不管道德哲學家如何輕視這個原理，然而公平之認識却是在一切道德概念，甚至在一切道德學說之根抵上面。

這樣，斯賓塞在答覆功利主義者邊沁時，他竟達到了我們底正義觀之本質，即公平之認識。這是當亞里斯多德說「正義因此將是合法的，平等的而不義將是不法的，不平等的」時，所已達到過的結論。羅馬人同樣地把正義與公平看作同一的東西。公平（英：Equity 法：Equité）這個字（在拉丁文為 Aequitas——蒂加）是從 Aequus 轉變來的，Aequus 一字之意義中有一個也是「正直」或「無私」之意。（第六十節）（註一百六十一）正義一字之這種解釋在近代的法制中依然是完全保存着的，近代的法制禁

止直接的侵害，同時也禁止毀約式的間接侵害。這兩者都是不平等。斯賓塞斷定道：這一切考察都「表示正義與平等是同一的東西。」（第六十節）

（註一百六十一）斯賓塞在這里還舉出「詩篇」第十七章第一第二兩節：「耶和華阿，求你聽聞公義……願你的眼睛觀看公正。」（官話和合譯本新舊約全書六四七頁，「公正」英文爲 *right* 亦可譯作「平等的」——蒂註）

斯賓塞書中專門討論利己主義與利他主義之幾章是尤其增人智識的。在這幾章內他把他底人生哲學之基礎闡明出來了。（註一百六十二）

（註一百六十二）這幾章之標題如下：「苦樂之相對性，利己主義與利他主義，利己主義對利他主義，經驗與妥協，調和。」

我們起先應該說，在各時代各種族中苦樂之解釋並不是一致的。在從前被人視爲快樂者已不復是快樂了；反之在從前被視爲煩重的手續，如今却變成在新生活情形下的快樂了。因此，例如，我們如今在播種時感到快樂，而在收割時則否。然而工作之情形變

化了，我們便開始在我們從前視為討厭的東西中尋到快樂了。在大體上我們可以說凡生活之條件所必需的工作都能夠而且有一天會伴着快樂的。

那麼利他主義（縱然不得謂之為對於他人之愛，至少應解釋作對於他人底需要之關心）是什麼呢？而利己主義（即自愛）又是什麼呢？

「一個生物在牠未能行動之前必須生活。」因此每一個生物底第一個關心就是牠底生命之維持。斯賓塞說：「利己主義之發生實較利他主義為先。繼續的自己保存所需要的行爲（由此等行爲所獲得的利益之享受也包括在內）乃是普遍的福祉之第一要件。利己主義壓倒利他主義之這種恆久的優勢在人類進化之行程中更明白地顯現出來了。（第六十八節）因此各個人將依照他自己底或是遺傳來的或是獲得來的性質之固有性而得利或損失——這一個思想便更加確實了。這直等於承認「利己主義的要求必優於利他主義的要求。」（第六十八節——六十九節）然而這個結論是不正確的，縱使單拿下面一個理由就可證明牠是不正確的了；這理由是近代的社會之發

達是趨向於使我們中任何人都可以享受個人的利益，而且還大大地享受社會的利益。我們底衣服，我們底住居及其近代的便利都是世界工業之產物。我們底都市，其街道，其學校，其美術館及其劇場都是許多世紀間世界之發達底產物。我們大家都享受到鐵路之利益了——且看一個在風雨下步行了長時間的路程後第一次乘着火車的農夫是如何地寶貴着鐵路！然而造成鐵路的並不是他。

這一切都是集合的創造之產物，而不是個人的創造之產物，所以生活之法則是和斯賓塞直接衝突的。這個法則說，隨着文明之發達，人便愈加習慣於利用那些不是他獲得的而是人類全體得來的利益。而且他在部族制度之最初期就經驗過了。去研究太平洋之最原始的島嶼居民底村落，及其大的共同家屋（*Orla*），其樹木之行列，其小舟，其狩獵之規則，與隣人的正當關係之規則等等罷。甚至於冰河時代人們底餘裔埃斯起莫人也有他們自己底不是由任何個人，而是由大眾製造出來的。固有的文明和知識。所以到底斯賓塞也不得不出來生活之根本規則以承認下列的限制：『在社會的條件所』

規。定。的。範。圍。以。內。的。個。人。的。幸。福。之。追。求。」（第七十節，一九〇頁）而且事實上在部族的生活樣式之時代中，（事實上從來沒有過一個孤獨的生活時代）蒙昧人在小孩子時期就有人來教他孤獨的生活與生活之孤獨的享樂，乃是不可能的事。他底生活就在這個基礎上（並不是在利己主義之基礎上）形成了，恰和在白嘴鴉羣中或在蟻塚中的情形一樣。

就大體而論，斯賓塞書中專門擁護利己主義的地方（七十一節——七十三節）是很薄弱的。利己主義之擁護的確是必要的，而且正如斯賓塞在他底論篇之開端所說，因為宗教的道德家把許多不合理的要求加於個人之身，利己主義之擁護更是必要的了。然而斯賓塞底議論與其說是「健全的精神在健全的身體中」之擁護，不如說是尼采派的「金髮的野獸」之擁護而已。就因為這個緣故，他才達到下面的結論：「在命令性之順序上利己主義實在利他主義之先——這件事就這樣地明示出來了。」（第七十節）——這句話是如此不明確，使人不是覺得牠什麼也沒有說明，便是覺得牠會生出錯

誤的結論。

誠然在次章『利己主義對利他主義』中，斯賓塞曾以控告與辯護之法庭制度爲例，想來加重利他主義在自然生活中之絕大的重要。在鳥類中間，當牠們冒着生命之危險努力來保護牠們底幼兒時，我們便見到真正的利他主義之證據了，不管這也許還是半意識的。然而無論這感情是意識的或無意識的，冒險總是一樣的冒險。因此斯賓塞便不得不承認『自己犧牲也是最古的，並不後於自己保存』（第七十五節）

在動物與人們底進化之後期階段中，無意識的父母利他主義就逐漸更完全地轉變到意識的了，而且又生出了個人的利益與一個同伴底利益以至於社會底利益之一視同仁之新形態。

便是利他主義的活動中也包含着利己主義的快樂之要素，這例證是可以在那志在將萬人結合在一個共同的享樂中的藝術內看出來的。『從生活之開端以來，利己主義與利他主義便是互相依賴的』（第八十一節）

斯賓塞底這句話是完全真實的。然而如果我們不得不承認孔德所介紹的利他主義一名詞就是利己主義之反面，那麼一個問題便發生了：人生哲學是什麼呢？如果那個在動物社會與人類社會中發展的道德所追求的不是去對抗狹隘的利己主義之誘惑，去以利他主義發達之精神教育人類，那麼又是什麼呢？『利己主義』與『利他主義』這兩個名詞都是不正確的，因為世間決無絲毫不混合着個人的快樂之純粹的利他主義，從而世間便決無與利己主義完全脫離關係的利他主義。因此，如果說人生哲學之目的在社會的習慣之發達與狹隘的個人的習慣之衰頹，那麼便是更近於正確的了。狹隘的個人的習慣使得個人因為只顧他自己便忘掉了社會，其結果甚至於牠們底目的——即個人底福祉也不能達到的，而共同工作之習慣之發達，以及一般的互助之習慣之發達在家族中和在社會中一樣，都會生出幾多有利的結果來。

斯賓塞在他底『人生哲學之論料』之最初的部分中從物理學的、生理學的、心理學的與社會學的觀察點來考察了人間道德要素之起原後，他又進而分析道德之本質。

他說，在人間與在社會中都有一個利己主義與利他主義間之不息的鬥爭，而道德之目的却是在調和這兩個對立的傾向。靠了人類社會底基礎之漸次的修正，人們才能達到這個調和，甚而至於社會的傾向征服利己的傾向之勝利。

至於說到這個調和之起原，不幸斯賓塞依然固執着霍布士底見解。他以為在從前人們像某一些野獸如虎狼之類那樣地生活着，終日準備着來互相攻擊，互相殘殺。（但我們應該說如今很少有幾種動物在過着這樣的生活了。）其後在一個好日子裏，人們便決定結合而成社會，從那時候起他們底社會性就發達起來了。

社會組織本來是軍事的，戰鬥的。萬事萬物皆聽命於戰爭與爭鬥之要求。軍事的勇武乃是最高的德，而那可以搶奪鄰人底酒，家畜，婦女，或任何財產之能力也被頌揚為最高的功績，其結果道德也依照着這理想而形成。漸漸地一個新社會制度發達起來了。這就是我們今日生活於其中的產業的制度，不過軍事的制度之顯著的特徵決未完全消滅。然而到現在，產業的制度之特徵也已經構成了，同時又發生了一個新道德，在其中和

平的社會生活之特徵如同。情之類也就占了優勢；而從前的生活樣式所不知道的許多新道德也就出現了。

讀者根據我在「互助論」中所舉出的許多現代和以前的著作家底著作便可以判斷斯賓塞底關於原始人民之概念是錯誤到何等樣的地步，甚至於是幻想的。然而問題不在這里。我們所欲特別知道的，乃是道德概念底發達之其後的行程。

建立行爲之規則，最初乃是宗教之事。宗教頌揚着戰爭與軍事的德：如勇武，對首領之服從，殘虐等。然而伴着宗教的人生哲學，功利主義的人生哲學又出世了。在古埃及就有了牠底踪跡。後來蘇格拉底與亞里斯多德又把道德和宗教分離開，而把社會的功用之要素（即功利主義之要素）介紹到人類行爲之評價中了。在中世紀內這個要素不斷地和宗教的要素鬥爭着，其後從文藝復興以來功利主義的偏重又再現出來了，在十八世紀之後半期，牠更獲得特殊的力量。斯賓塞說，在十九世紀中從邊沁與小彌爾之時代以來「我們就有那被視作行爲之唯一的標準而確立起來的功用了。」（第一一六

節)——其實這是十分不正確的,因為斯賓塞本人在他底人生哲學中就多少和這種狹隘的道德觀分離了。服從確定的行為規則之習慣,宗教以及各種習俗底功用之評價三者就生出了適應某種道德規則之感情與概念;對於那個達到社會的福祉之行為樣式之愛好就這樣子地發達起來了;於是又生出了對於那達到相反的結果之行為之嫌厭甚或責難。斯賓塞在確證這個意見之際,他便從古印度的書籍中,從孔子底著作中引了一些例子來表示道德如何不顧一切上天的報酬之預約自己向前發展。(第一一七節)據斯賓塞看來,這個發達是由於下列的一件事實——那些更適於和平的社會制度的人之殘存。

然而斯賓塞在道德感情之全部進步中只看見了功用。他並不曾見到何種由理性或感情中發生出來的指導原理。在某一種制度中人們覺得戰爭與搶劫是有利的,於是他們便發達了那些把暴行與搶劫提高到道德原理之水平線以上的行為規則。工商業的制度之發達又使得感情與概念起了變化,同樣,行為規則中也起了變化——一個新

宗教與新人生哲學就隨之發生了。同時又生出了斯賓塞所謂人生哲學之補助（『代用倫理』即倫理之代用品）這就是一系列的法律和行爲之規則。此等法律和規則有時是極荒謬的，如決鬥是，有時又有一個極不明確的起原。

奇怪的是平常很細心的斯賓塞居然指出了一些事實，這些事實從他底觀察點是不能夠專門用功利的道德行程來說明的。

我們知道自基督教教義出現以後的整整十九個世紀之中，軍事的掠奪無時無刻不被頌揚爲最高的美德。亞歷山大大帝，查理曼大帝，大彼得，腓特烈一世，拿破崙等人至今尚被人視爲英雄。然而印度的經典『摩訶波羅陀』（尤其是在第二部中）却主張着一種全然相異的行爲方法：

『你願別人將來怎樣待你，你現在就怎樣待人。

你以後不願你底隣人對你做的事，

你就不該對你底隣人做。

一個人把他底隣人和他自己一樣地看待，

他就會從此學得一個行爲之規則。」

中國思想家老子也教人道：「和平乃是最高的目的。」（「恬淡爲上」）（道德經

第三十一章）——（芾註）波斯的思想家與希伯來的「利未記」（摩西五書之一，在

舊約內——（芾註）早在佛教與基督教未出現以前就教訓着這些事了。然而對於斯賓

塞底學說之最大駁論，乃在他自己關於像蘇門答臘之原始居民，或喜馬拉雅山脈之察

魯人，或摩爾根所記述的易洛奎人之聯合（註一百六十三）等之類的「蒙昧人」部族底

和平的生活樣式所忠實地記錄下來的東西之中，（第一二八節）此等事實以及我在

「互助論」中所指出的關於蒙昧人與在所謂「野蠻的」即部族的時代之人類的許

多例證，還有人類學方面現有的著作中所包含着的許多事實——這一切都是十分確

立，不能動搖的了。此等事實表示出來在建立新國家之際或在已成立的國家內，那個搶

劫，暴行及奴隸制之倫理是爲支配階級所極其尊重的，而同時在民衆中間從最原始的

蒙昧人之時代以來，就存在着另一個倫理公平之倫理，從而相互的仁慈之倫理。這個倫理在最原始的關於動物之口碑中就被主張，而且有不少實行之例證了，如我在本書第三章中所指出的。

(註一百六十三) (見摩爾根底「易洛奎人之聯合」(League of the……Iroquois))

羅徹斯特版。一八五一年——英譯者註)

斯賓塞在他底「人生哲學原理」第二部中「人生哲學之歸納」一節，便達到結論道，道德現象是極其複雜，很難把牠們概括起來。而事實上他底結論是含糊的，他所雖然想證明的只有一事，即從軍事的制度推移到和平的產業的制度之後又生出一些和平的社會的德來，這已被孔德指出來了。斯賓塞又說，從此我們就可知道「(本有的)道德觀念說在其基本的形態中是並不真實的，然而牠却預表出一個真理，一個更高的真理——即每個社會中所流行的感情和思想是和在這社會中占優勢的一類的活動相調節的。」(第一九一節)

讀者大概已經注意到這個差不多平凡的結論是意想不到的罷。事實上斯賓塞所引證的事實以及關於原始人民之研究所供給與我們的許多同類的事實可要約爲下列的形式：一切道德之基礎乃在全動物界所固有的社會性之感情中，乃在那構成人類理性底一個根本的最初的判斷之公平之認識中。不幸那些從人類發達底最原始的時代以來就存在於人間的規掠本能却常常干涉着社會性之感情之認識，以及被認作道德的判斷之根本原理的公平之認識。此等本能不僅是依然保存着而已，而且甚至於與新的致富方法之創造爲比例，在歷史之各時代中強大地發達起來了；換言之與那代狩獵而興的農業，其後發生的商業，工業，銀行業，鐵道，海運，以及產業的發明之必然的結果——軍事的發明（總之一切可以使那些較爲進步的社會掠奪牠們底落後的隣居而致富的東西）之發達爲此例，規掠本能更加大大地發達起來了。至於這個過程之最近事實，我們可於一九一四年之可怖的戰爭中看出來。

斯賓塞底人生哲學之第二卷專論着道德之兩個根本原理——即正義與那個超

過單純的正義之領域被他稱後「消極的與積極的慈善」這就是我們所稱爲大量者，不過大量這名稱與別的名稱一樣是不十分滿足的。斯賓塞在他於一八九〇年插入他底「人生哲學」中的幾章內寫道，甚至於在動物社會中我們也能夠判別出善與惡之行爲來，凡那些對於社會之利益更大於對於個體之利益的行爲，凡那些幫助其他的個體之保存或物種全體之保存的行爲，我們都稱爲善的，即利他的。從此等行爲又生出所謂「半人類的正義」，這個正義又漸次達到愈加增高的發達。利己的衝動在社會中便受着抑制，強者就開始保護弱者，個體的特性達到更大的重要，而有利於社會生活之性質就大體地發達成功了。這樣一來各種形態之社會性就在動物中間發達起來了。自然，多少有一些例外，然而這些例外却漸次消滅了。

尤有進者，斯賓塞在論正義的兩章中還指出這個感情起初是由個人的利己的動機（即害怕受害者本人或他底同伴或死了的部族的人來復仇）中發生，後來隨着人們底智的發達，又逐漸發生了相互的同情之感情。於是正義之合理的概念便開始發展

了，不過牠底發達自然是受着戰爭（起初行於部族間，後來行於國民間）之妨害的。從古希臘思想家底著作看來，我們就可知道在古希臘人中正義之概念是非常不確定的。在中世紀中也是如此，那時候殺人或傷害之賠償數目，皆視受害者屬於何種社會階級而差異。只有在十八世紀末葉與十九世紀初葉我們才在邊沁與小彌爾底著作中讀到「每個人只應該當作一個人計算，決不應當作幾個人計算的。」這個公平之概念現今正被社會主義者們所主張着。然而斯賓塞却不承認這個平等之新原理（我要附加一句說，這原理只有從法國大革命之時代以來才被承認的）他以為這個原理有使得物種滅絕之可能。（第二六八節）因此他雖不排斥這個原理，却去尋求一個妥協，在他底綜合哲學之各部分中他常常這樣做過的。

在理論上他完全承認權利之平等，然而他依然行着像他在論到智性之聯合說及先驗說時所行的推理，他想在生活中去尋求在可願望的公平與人們底不公平的要求二者之間的一個調和。他說，我們底感情一代一代地適應了我們底生活之要求，其結果

道德之直觀說與功利說二者之調和就成就了。

就大體而論，斯賓塞底正義觀是這樣——「每個人可以自由做他所想做的事，但以不侵害他人底同等的自由爲限。各人底自由只能被衆人底相等的自由所限制。」（第七二節）

斯賓塞說：如果我們牢記着最大量的幸福雖不是一個直接的目的，却是一個遠的目的，我們會清楚地看見各人追求幸福之範圍是有一個界限，在這個界限之外，就是他底隣人底行爲之同樣有界限的範圍。（第二七三節）他又說，在人類諸部族中間以及各部族以內的相互關係之行程中這個矯正漸次被採納了；而且當牠在生活中成了習慣時，正義之概念也就以同比例地發達了。

然而有些在極低的發達階段上的原始部族却比較那般至今在生活與思惟中還保留着初期軍事的制度之習慣的更發達的人民有着一個更鮮明得多的正義概念。這個自然地形成的正義之概念，長時間地影響着人類精神直接或間接地產生了我們

底神經系統之一個明確的組織，又由此發生了一個明確的思惟樣式，所以我們底理性從無數的人底經驗中演繹出來的結論是恰和個人從他自己底經驗中演繹出來的結論一樣地堅實——如果我們承認着進化論的假定，那麼這件事簡直是無可爭辯的了。縱然這些結論在字面上不是正確的，但無論如何牠們有確立真理之功用。（註一百六十四）

（註一百六十四）如果這一節（第二七八節）不是太長的話，倒值得完全引出來。其後的兩節對於要了解斯賓塞底人生哲學中關於正義問題之部分的人，也是同等地重要的。他在第九章『批評與說明』中答覆西哲微克對於快樂論（即基礎在幸福之追求上面的道德之學說）之駁論時也曾論到這個問題。他和西哲微克同意，以為功利主義者所行的苦樂之測定是需要着別的手段來確認或阻止，而且他又喚起人們注意下面的一件事——當人發展了滿足他底欲望之手段時，他底欲望又變為更加複雜了。人不僅追求着目的本身（例

如某種快樂或財富）而且還屢屢追求着達到目的之手段。一個理性的、合理的功利主義就這樣從對於快樂之自發的追求中漸次發展了。這個合理的功利主義使驅使我們趨向於一個與道德之某種根本原理一致的生活。要像邊沁那樣主張道，作為生活之目的時，正義是我們所不能理解的，而幸福就是完全可解的了，——這是不正確的。原始人民並沒有表示幸福之概念的字，而他們却有一個十分明確的正義之概念，如亞里斯多德這樣表示出來的：「不正的人也就是那個所取多過於分所應得的人。」我還要附加一句，就是這裏所述的規則，事實上是被我們所知道的在最原始的階段中的蒙昧人極其嚴密地遵守着。斯賓塞主張作為行為之規則時正義是比較幸福更易理解，這在大體上是不錯的。

斯賓塞底關於人生哲學底基礎之討論就終結於此；他便從絕對的倫理與相對的倫理之見地，即從在現實生活中所發達的倫理之見地來論到此等基礎在社會生活中

之應用。(從第九章到二十二章)過後他又費了七章來專論國家。其本質及其機能。他像他底先輩高德文那樣，把近代之國家學說以及社會生活全體對於國家之從屬一一加以嚴格的批判。

斯賓塞把關於社會生活所形成的形態之討論介紹到人生哲學中來，這是很對的。在他以前很少有人想到這個問題。人們底道德概念是完全依賴着他們底社會生活在一定的時期中在一定的地域內所取的形態。不管牠是基礎在對於中央權力(教會的或世俗的)之完全的服從上面，在專制主義上面，或在代議制政府上面，在中央集權上面，或在自由都市及鄉村公社之契約上面，不管經濟生活是基礎在資本之權力上面，或在合作之原理上面——這一切都是會在人底道德概念與那時代之道德學說中反映出來的。

要確信這些話是真實的，只要把現代之倫理概念檢討一番便夠了。伴着大的國家之形成，伴着製造業，工業及金融之急速的發達(從而致富之新方法也就很快地發達

了，同時爭奪支配權之鬥爭以及掠奪他人底勞働以致富之事實又生出來了。爲了要達到這些目的於是就發生了流血的大戰，最近一百三十年從未停止過。因此國家權力之問題，增加或減少國家權力之問題，集權或分權之問題，人民對於土地的權利之問題，資本之支配之問題——這一切都成了非常迫切的問題了。道德問題之解決是必然靠着此等問題之傾向於何方面之解決的。每個社會之倫理反映着牠底社會生活之已確立的形態。所以斯賓塞把他底關於國家之研究介紹到人生哲學中來，是不錯的。

他最先確立了一個前提：國家之形態（即政治生活樣式）和自然界中的萬事萬物一樣，是變化的。事實上歷史告訴我們人類社會之形態如何從部族制度中間又經過共同社會之聯合，再變化到中央集權國家。其次他又追從着孔德，指出來在歷史中存在着兩種典型之社會組織：國家之好戰的或軍事的形態（據斯賓塞說這種形態在原始社會中是占着優勢的）與一個和平的產業的形態（人類中之文明的部分是正向着這方面漸次地進行着）。

在承認了社會之全體分子之平等的自由之後，人們便不得不也承認政治的平權，即由他們自身選舉出他們底政府之權利。斯賓塞說，然而甚至於這個也是不夠的，因為這種制度並不會消滅各階級底利益之對抗。斯賓塞便達到結論道，近代的人類不管如何享受到所謂政治的平權之利益，也不能夠在最近的將來獲得真正的平等的。（第三五二節）

斯賓塞底關於在國家內的公民底權利之思想，我不在這裡討論了；在這一點他底見解是和十九世紀四十年代中普通的中產階級底見解一樣；因此他便極力反對婦女底參政權之承認。然而我們應該把斯賓塞底關於國家之一般的概念考察一下。依據他底主張，國家是由戰爭造成的，「凡沒有而且不曾有過戰爭的地方，便沒有政府。」（第三五六節）一切政府及一切支配的權力皆由戰爭而生，自然造成國家。權力者不僅是戰時對於首領之需要；對於判決氏族間之爭端的裁判人之需要，也是國家權力之形成中的一個大原因。斯賓塞承認這個需要，然而他以爲國家之發生及其發達之主要原因

乃是戰時應有領袖之必要。(註一百六十五) 要把政府底支配權力變化成軍事的獨裁制，必須經過一個長期的戰爭。

(註一百六十五)在大體上，斯賓塞和其他許多人一樣，無差別地用「國家」這名詞來指社會生活之各種形態，而實際上「國家」這名詞應該只用來指那些在古希臘自腓力二世及亞歷山大大帝之帝國時代以來，在羅馬約在共和國之末期及帝國之時代，在歐洲，從十五十六兩世紀以來的有着教會階級制度與中央集權的社會。

至於部族聯合以及發生於十一十二兩世紀一直存在到有着集中的權力的真正國家之形成爲止的中世紀自由都市及其同盟，我們應該稱牠們爲「自由都市」，「都市同盟」，「部族聯合」，這樣的名稱是更要恰當些。而且事實上如果把「國家」一名詞用於黑羅溫王朝的高盧人或成吉思汗時代之蒙古族聯合，或中世紀的自由都市及其自由同盟，便會生出關於當時的生活之一

個完全錯誤的觀念。(參看我底「互助論」第五章，第六章及第七章)

誠然斯賓塞底思想在許多地方甚至就從現代強權主義者(國家主義者)之觀察點看來，也是反動的。然而在有一點上，當他抗議國家可以處置公民底人格及自由之無限制的權利時，他甚至於比較許多急進的強權主義者(強權共產主義者也包括在內)還要進步得多。在他底「人生哲學原理」中，斯賓塞特留了一些充滿着深刻思想的篇頁來論述國家之任務及其重要，在這里斯賓塞就是那第一個主張稱爲無政府主義的反國家學說之人高德文底繼承者了。

斯賓塞說：「當歐洲諸國民絲毫不關心劣等民族底要求，正在分割着劣等民族所居住的土地的時候，還要盼望此等國民中的政府能如此關心地顧到個人底要求，以致爲了他們的緣故便不取某種顯明的政治手段，這便是再愚蠢不過的事了。只要人們還假定那個在國外實行征服之權力會給這樣奪來的地方以各種權利的時候，那麼在本國內自然是那種以爲議會之法案萬能，以爲集合的意志有權利來無限制地抑制個人

底意志之學說會永遠得勢的。」(第三十六四節)

然而對於人類人格之這種態度只不過是前時代之一個遺物而已。文明社會之現今的目的乃是使得每個人能夠「去滿足自己底本性之要求，而同時並不妨害着他人底這種要求之實行。」(第三六五節)在分析了這種情形之後，斯賓塞便達到結論道：國家之機能應該只限於專門來維持正義。此外的一切活動皆足以蹂躪正義。

斯賓塞斷定道，然而那些在自己底黨派之名義下給人民許下了各種各類的利益之黨派的政治家不久就會注意到那些要求對於政府干涉個人生活之事加以限制的人們了，這樣的事不要多久的時間就會實現的。不過斯賓塞究竟也費了三章書來討論「國家義務之界限」而且在結束這幾章之時，他還極力表明那些立法者想用法律來消滅人類天性的多樣性之努力是何等荒謬的舉動。懷着這個目的，人們至今還不斷地繼續犯着那些罪惡的荒謬行爲，如從前時代爲了強迫衆人改信一個宗教之故所犯者，而基督教國民及其無數的教會與僧侶也是非常好戰，好復仇，恰如蒙昧人那樣。同時生

活本身並不顧到什麼政府，却逐漸形成了更優美的，新的人類典型。

不幸，斯賓塞在他底人生哲學中並不會指出在現社會中支持着掠奪落後的部族與人民以致富之貪慾的主要原因是什麼？我們知道近代文明社會使人有很大的機會，不離開本國就可以收獲那些被迫到賣力賣身以養活家族子女的無產者們底勞力所產出的利益了，——然而斯賓塞却輕易地放過了這個根本事實。實際上由於這個事實（這事實已成近代社會之本質）人類勞力才是如此貧弱地組織着，而且如此浪費地利用着，以致牠底農業，工業兩方面的生產性至今還依然比較牠所應有的小得太多。

勞力，甚至於工人與農民底生命在今日是被看得非常之賤的，所以工人行了長期絕望的鬥爭之後，只不過從他們底支配者那里得着了工廠之視察，以及工人之保護（保護工人不致被機械傷害，童工及青年工人不致被毒氣毒殺而已）。

對於國家底政治權力，斯賓塞是一個極其勇敢的敵人，然而在經濟學之領域中，雖然他有着這個領域中的幾多先輩之充分的權威，他依然是很胆小的，恰和他底自由黨

一派的友人一樣，他只抗議過土地之獨占，而且因為害怕革命的緣故，他不敢出來公然地，勇敢地反對工業中勞力之掠奪。

斯賓塞把他底『人生哲學原理』之最後兩部分專用來論述『社會生活之倫理』，又再分為兩部分：『消極的慈善』與『積極的慈善』。

在本書之開始（第五十四節）斯賓塞指出對於社會生活單是正義是不夠的，應該用那些並不希望報酬而來謀他人之善或全體社會之善的行爲來補足正義。

對於這類行爲，他給之以『慈善』、『大量』之名稱，他又指出一件有興味的事，即在現今發生於社會生活的變化之行程中，許多人都不再承認『在那些被視作權利而要求的東西與那些被視爲恩惠而受容的東西之間的境界線』了。（第三八九節）

斯賓塞特別害怕這個『混同』，他甘願來反對勞働羣衆之近代的要求。在他看來，此等要求是到『墮落之路』而且尤有害者，是到『共產主義與無政府主義之路』。他說對於勞働之平等的報酬乃是到『共產主義之路』於是那個主張着『各人應去攫

取他所喜歡的東西，應該「壓制」（這是拉瓦夏本人底用語）一切妨害着他的人之拉瓦夏學說就來了。（註一百六十六）這時候無政府主義就出現了，而人類又回到一個無限制的生存競爭，如在獸類中一樣。（第三九一頁）

（註一百六十六）〔拉瓦夏 (Favachiol) 法國個人無政府主義者於一八九二年

上絞刑台——蒂註〕

努力來「緩和」那個最不適者絕滅之法則（斯賓塞以為這法則是果真存在於自然界中的）之峻嚴，乃是必要之事，然而這個「緩和」之工作應該讓給個人的慈善去做，而不應該讓給國家去做。

在這一點，斯賓塞便不再是一個思想家，而回轉到最平凡的人底見解上了。他完全忘掉大部分的人是不能夠獲得生活之必需品——這種情形由於權力之霸占與階級之法制之故，在我們底社會中更是發達了；然而在另一節裏，他自己又極聰明地反對英國現在的地主對於土地之霸占。不過他以爲在近代的歐洲，人們在法制上爲着勞動羣

衆底利益要求得太多了，——這思想使得他厭煩起來。他努力想把羣衆分所應得的東西和別人出於慈善心所給與他們的東西分別得清清楚楚，然而這時候他却忘記了羣衆中間的貧窮與低的生產力之原因正在那由征服與法制確立起來的劫掠制度，因此我們現今必須把國家及其法律所累積起來的邪惡毀壞淨盡。

斯賓塞底學說無疑地受了生存競爭之錯誤解釋之害。他在生存競爭中所見到的只是不適者之絕滅，而事實上生存競爭之主要特徵乃是能適應變化的生活條件者之殘存。我在別處〔互助論〕已經指出來，這兩個解釋間的差異是極大的。在前一個情形中，觀察的人只看見同集團的個體間之鬥爭，——或者說得更正確一點，他並不看見，不過心裏想像着有這樣的一個戰爭罷了。在後一個情形中，觀察的人見着與敵對的自然力或別種動物鬥爭，而這個鬥爭是被動物集團用互助之方法共同來實行的。無論誰，只要他肯注意地觀察動物之現實生活，（例如達爾文所正當地稱爲一個偉大的自然科學家普奈姆所已做過的），他便會看見在生存競爭中社會性有着何等大的一个任務。

他會不得不承認在無數的動物種中間那些更能適應變化的生活條件之要求的物種與集團，那些在生理上是更易感，更變化的物種與集團，那些表示羣居本能與社會性之更大的發達的物種與集團會殘存着的。達爾文會正當地指出羣居本能與社會性之最大發達第一便引起精神的能力之更優的發達（註一百六十七）

（註一百六十七）見他底『人類由來』一書；在這書中他把他在『物種原始』中所表現的他以前關於生存競爭之見解大大地修正了。

不幸斯賓塞不曾注意這件事情，而且雖然他在一八九〇年發表於『十九世紀』雜誌的兩篇論文中他到底指出動物間的社會性及其重要來部分地修正了錯誤（這兩篇論文後來收入他底『人生哲學原理』第二卷中）（註一百六十八）但他在早年製成的他底倫理學說之全部構造究竟為錯誤的前提所誤了。

（註一百六十八）（這兩篇論文之標題皆為『正義論』(On Justice) 共分為五節如下：（一）動物的倫理；（二）半人類的正義（以上三月號）；（三）人類的正義；

(四)正義之感情(五)正義之觀念;(以上四月號)——英譯者註

第十五章 居友底人生哲學

無義務無制裁之道德——「道德的生殖力」——居友底道德學說中的自己犧牲之問題——

生之「充實」與冒險及鬥爭之欲望——居友底道德之個人主義的特徵——從社會的見地來激發

人生哲學之必要

在十九世紀後半期有不少的哲學家 and 思想家都想把人生哲學建立在一個純粹科學的基礎上；在這許多的嘗試中間，法國的天才思想家居友（一八五四——一八八八）不幸死得太早了。極細心地研究一番。這個青年哲學家居友（一八五四——一八八八）不幸死得太早了。他志在把道德從一切神秘的、超自然的、神的啓示中，從一切外部的強制或義務中解放出來；而他方面他又想把個人的物質的利益之考量或對於幸福之追求（功利主義者底道德就建立在這上面的）從道德之領域中排斥出去。

居友底道德學說是經過極極細密極深刻的思考，而且又被解說得十分完全，所以我

們不難用幾句話把他底道德學說之本質傳述出來。當他還是非常年輕的時候（註一百六十九）他就寫成了一部論述伊壁鳩魯底道德學說之著作。『伊壁鳩魯底道德及其與現代學說之關係』此書出版五年後他又公布了他底第二部極其可貴的著作『近代英國的道德』（註一百七十）

（註一百六十九）（十九歲——萊伯代甫註）

（註一百七十）『伊壁鳩魯底道德及其與現代學說之關係』出版於一八七四年
 得着法國道德學與政治學學會底獎金。

在後一部書中居友解說了邊沁、彌爾父子、達爾文、斯賓塞、伯英諸人底道德學說而且一一加以批判的檢討。最後在一八八四年他又發表了他底名著『無義務無制裁的道德之概觀』此書以其思想之新穎與正確，以其體裁之藝術美震驚了一代的學者。此書在法國翻版八次，而且被翻譯成歐洲各國文字。（註一百七十一）

（註一百七十一）『我所有的「無義務無制裁的道德」一書是一九二三年第十七

版本——蒂註）傅葉在他底『尼采與無道德論』（*Nietzsche et l'immoralisme*）一書中說過尼采自由地引用居友底著作，他常常把居友底此書置諸案頭。關於居友底哲學可參看傅葉底著作『觀念力之道德』（*Morale des idées-forces*）及傅葉底其他著作（尤其是『居友底道德藝術宗教觀』（*La Morale, l'Art et la Religion d'après Guyau*））

〔在『居友底道德藝術宗教觀』第二部底附錄中傅葉會引用柏德祿在哲學協會中討論居友、柏格森、尼采之比較時的話。其中有幾句是「在尼采與在居友一樣，現實之原理與行為之理想的目的，乃是生命之發達……而且在這里，還可以看出居友對於尼采之直接的影響，因為我們知道尼采讀過，讚美過，註解過居友底書……事實上如果我們要解明居友和尼采間的差異點，我們便會承認在居友，生命與愛及休戚相關同義，而在尼采則生活與鬥爭及支配同義：生命就是創造慾。』（一九二三年第十版二五二頁）——蒂註〕

居友把生命之概念（作最廣汎的語義解釋）放在他底人生哲學之基礎上面。生命自身表現在生長中，在繁殖中，在傳播中。照居友底意思，人生哲學應該是關於達到自然之特殊目的的手段之學說。自然之特殊目的非他，不過是生命之生長及發達而已。因此人間道德要素並不需要着什麼壓制，什麼強迫的義務，什麼從上面來的制裁；因了人們有營着充實的，強度的，豐腴的生活之需要，道德要素便在我們中發展了。人不會以普通的，平凡的生存為滿足；他要尋求機會來擴張生存之界限，加速其進步，使之充滿着變化的印象及情緒的經驗。而且只要他覺得他有着達到這個目的之能力的時候，他決不會等着什麼外部的強制或命令的。居友說，「義務」乃是「一種本來就勝過一切其他力量之內部的力量。之意識。內部地感覺到自己所能夠做的最大的事，這實實在在是關於自己分所應做的事之第一意識。」（註一百七十一）

（註一百七十二）『無義務無制裁的道德之概說』第一書，第三章，第一〇六頁

特別在某一個時期我們覺得我們所有的力量是多過於我們營個人的生活所需

要者，而且我們情願將此等力量用來謀他人底利益。從這個努力想以行爲表現出來的活力。過剩之意識中，就生出我們通常稱爲自己犧牲之行爲來。我們覺得我們所有的精力是多過於我們底日常生活所必要者，我們便把此精力給與他人。我們開始長途海行，我們從事教育事業，或者把我們底勇氣，我們底創意性，我們底堅忍與工作力用在某一種共同事業上面。

我們對於他人底悲哀之同情也是如此。居友說，我們意識到在我們底精神中有着更多的思想，我們底心中有更多的同情，甚至更多的愛，更多的歡樂，更多的眼淚，這是要比較我們底自己保存所需要的多得多，所以我們就把牠們給與別人，並不去想對於我們會有什麼樣的結果。我們底天性要我們這樣做——恰如植物不得不開花一樣，縱然開花之後就會繼之以死，牠依然不得不開花的。

人有着一個『道德的生殖力』。個人的生命應該爲他人而放散，在必要的時候，還應該爲他人而放棄（犧牲）……這個擴散性乃是真實的生命之第一條件。（『結論』，二）

四六頁) 居友又說：『生命有兩個面目：一方面生命有營養及同化之作用；他方面牠又有生產及放散之作用。牠所收入的更多，則牠所需要付出的亦更多：這是生命之法則。』

(二〇一頁)

『消費乃是生命底條件之一。這是呼入後之吐出。』生命就是生殖力，生殖力也就是滿溢的生命，就是真實的生存。世間有一種不能與生存分離開的大量，要是沒有了牠我們就會死，我們就會內部地乾枯起來。我們必須開花；道德，無私心就是人生之花。(第一書，第二章，一〇一頁)

居友也指出冒險與鬥爭之魔力。事實上人在一生中，甚至就在老年的時候爲了鬥爭與冒險底那種迷人的魔力之故，甘願面鬥爭，冒危險，有時雖至以生命爲孤注一擲，亦所不辭。這樣的事記起來不知有千千萬萬。像青年木奇里那樣的人不只一個；當他回想起幾小時的過去的自由與鬥爭中之生活時，他說：

『是，老頭兒，我曾經生活過了，』

如果沒有過那幸福的三天——

我底生活便會比你底衰弱的老年，

更是多麼的不幸，更是多麼的可憐。」（註一百七十三）

（註一百七十三）（木奇里（Mokri）是萊芒託夫（一八一八——一八四一）底長

詩『木奇里』中的主人公。他是一個高加索的青年，自幼即為僧侶所收留而

教養，有一天他逃出寺院，追求自由，想恢復他底祖先們底那種自由生活。然而

三天以後却被一隻野獸弄傷，又被他底從前的保護人尋到救護回去了。——

法譯者註）

一切在地球與自然界之探險中的大發現，一切想透入生命與宇宙之神祕之大胆的嘗試，一切想換一個新形態來利用自然力（或由十六世紀之長途航海，或由現今的空中航行）之勇敢的努力，一切甚至冒着生命之危險想把社會改建在新的基礎上面之企圖，以及一切在藝術領土中之新的發端——總之這一切都是從上述的對於鬥爭

與冒險之渴望中生出來的，這種渴望有時占有了孤獨的個人，有時占有了社會的集團，有時甚至於占有了國民全體，使之不得不出於行動。這是人類進步之原動力。

居友又說，最後還有一個玄學的冒險（智的冒險），當一個新的假設在思想中，在科學的或社會的研究中，或者在個人的或社會的行動中出現時，這種冒險是常常發生的。

維持着社會之道德的構造與道德的進步者，就是這種英勇的行爲，『不僅是在戰爭或鬥爭中』的英勇行爲，而且也是在大胆的思想之飛躍中，在思想家個人的生活與社會的生活之改造中的英勇行爲。

至於在我們中發生的道德概念與道德傾向之制裁（換言之，就是給牠們以一個義務的性質者）這問題，我們都知道人們從古至今就不斷地在宗教中，在從外部得來的而且需要着對於來世懲罰之恐怖與來世報酬之預約二者來維持的命令中去找尋這種確認與制裁了。自然，居友是看不出有這個必要，因此他便費了許多章書來說明道

德規則中義務概念之起原。這幾章是寫得非常之好，而且文體又是非常藝術的，我們應該讀他底原文才行。至於其根本思想可約之如下：

最先居友指出在我們自身中有一個對於道德的行爲之內部的贊許和對於社會的行爲之責難。靠了社會生活，牠們從最遠古的時代以來就發達了。本能的正義在人底精神中自然地喚起了道德的贊許與非難。最後人所固有的愛與博愛之感情也依着同樣的方向活動了。（註一百七十四）

（註一百七十四）居友底這些話（可惜他不曾再發展下去了）是何等樣的正確，可

於此書第二章，（生命之最高強度有其最大擴散性爲必然的相關命題——

註）內看出來，在這章內他指出人底此等傾向乃是許多動物種及人類底社會生活之自然的結果，也是在這樣的情形之下發展的社會性之自然的結果。（社會性乃是動物種所不可缺的，沒有牠則動物種不能在那對自然之嚴酷的勢力作抵抗的生存競爭中殘存下來以至於今。）

在大體上說，人有兩種傾向：一種是依然無意識的傾向，本能與習慣，牠們生出不十分鮮明的思想，還有一種便是完全意識的思想，與意識的意志之習癖。道德是站在這兩者中間的境界線上，牠常不得不就二者加以選擇。不幸那些著書論述道德的思想家不曾注意到在我們自身中意識的東西是如何大大地依賴着無意識的東西。（第一書，第一章）（九十二頁）

而且人類社會中風俗習慣之研究已指出來無意識的東西影響着人底行爲到何等的程度。在研究這個影響之際，我們又看出來自己保存之本能是決不足以說明人底一切努力，如功利主義者所假定的。在自己保存之本能外在我們自身中同時還有另一種本能——即對於一個更強度的，更變化的生活之追求，對於擴張其界限越過自己保存之範圍之外的追求。生命並不僅限於營養作用而已，牠還要求着富於印象、感情與意志之顯現的智的生殖力與精神的活動。

自然這種意志之顯現正如居友之某一些批評家所正當地說過的，可以而且常常

反着社會之利益而活動。然而事實是這樣：孟特微爾與尼采所看得非常重要的反社會的傾向，到底不足以說明一切越過自己保存之界限以外的人類活動，因為在反社會的傾向之外，同時還有一個對於社會生活之追求，對於與社會全體之生活相和諧的生活之追求，後一種傾向並不較前者為弱。人追求着善隣關係與正義。

可惜居友在他底基本著作中不曾把這最後的兩種思想發展得更完全，後來在他底論文『教育與遺傳』中，他又曾略為詳細地論到這些思想。（註一百七十五）

（註一百七十五）在『無義務無制裁的道德』第七版中曾補入這一類的附加。

『教育與遺傳』(Education et hérédité) 是居友底遺著。在第七版以後的『無義務無制裁的道德』中，曾由傅葉將『教育與遺傳』中與此有關的各節，摘要分章補入，作為註解。傅葉在他底『居友底道德、藝術、宗教觀』中曾把此書底內容概述了一下。有英譯本，一八九一年出版於倫敦，譯者為 W. S.

G. — 帶註

居友明白道德決不能單獨建立在利己主義上而如伊壁鳩魯及其後的英國功利主義者所主張的。他深知單是內部和諧與「存在之統一」(l'unité de l'être) 是不夠的，在道德中還有社會性之本能。(註一百七十六)不過他只不會像培根與達爾文那樣把這本能分所應有的重要給與牠，我們知道培根與達爾文甚至於主張道在人中與在許多動物中這個本能是比較自己保存之本能更爲強固，而且比較自己保存之本能活動得更爲恆久。居友也不會重視在道德的不決定之情形中那個不斷地擴大的正義之概念(即人類平等之概念)所盡的決定的任務。(註一百七十七)

(註一百七十六)居友說：「道德非別，只是存在之統一而已。反之，不道德就是互相限制的各種能力之對立——分而爲二。」(第一書，第三章，一〇九頁)

(註一百七十七)「要之，我們想到物種，我們想到物種在其中可以生活的條件，我們想起適應此等條件之一種正當典型之人，我們甚至於想起適應世界之物種全體之生活而且最後還想起在其中這個適應可以繼續存在之條件。」(一)

「教育與遺傳」第二章，第三節，七七頁；又「無義務無制裁的道德」第三章之
 「附加」中亦有此段。（一一一頁——附註）

那個無疑地存在於我們自身中的道德義務之感情，在居友書中便得着如下的解釋：「只去考察心裏的生活正規的方向就夠了；我們隨時都會看見此等方向中的活動所行使的一種內部的壓力。」由此那個就生根在生命之機能中的道德義務實較反省的意識更先生根在我們底存在之隱晦的、無意識的深處。（第一書，第三章，一一六頁）

他又說，這個義務之感情並不是不可克服的，牠是能夠被抑制的。然而如達爾文所已指示出來的，牠是在我們底內部，牠繼續生存下去，而且無論什麼時候我們只要會違反了義務而行爲，牠便使我們記起牠底存在來；那時候我們便感到內心的不滿，於是在我們底內部就發生了道德的目的之意識。居友在這裏舉出了一些關於這個力量之優美的例證；他又引用了斯賓塞底話，預言在將來有一天利他的本能，在人間會發達到非常高的一個程度，以致我們並不起什麼顯明的鬥爭，就會服從牠的。（我要說已經有許

多人是這樣地生活着了，而且在將來有一天人們會得爲着一個實行自己犧牲之行爲的機會而起爭端的。居友說：『自己犧牲在生命之一般的法則中有牠底位置……勇敢或自己犧牲不是自己及個人的生命之單純的否定，牠是這個生命升高到最高度之表現。』（第一書第一章二二五頁）

在很多的情形中，自己犧牲並不是完全的犧牲，也不是犧牲生命，牠只是一種危險，或只是某種利益之否定而已。在鬥爭中與在危險中人所希望的是勝利。此種勝利之預見便給了他以一個歡樂之感覺與生命充實之感覺。甚至於有許多動物都喜歡那些帶有危險性的遊戲，例如某種猿猴喜歡和鱷魚遊戲。而在人中，像以寡敵衆，冒危險之欲望也是很平常的，——人常有覺得自己偉大，感到自己底力量與意志之自由等等之需要。他由鬥爭而獲得這種意識，——這鬥爭是對付自己，對付他底激情，或對付外部的障礙之鬥爭。我們在這里所討論的是心理的需要，那個引誘我們去冒險的感情是與危險之增加爲比例而愈變爲強烈，這也是十分平常的事。

然而道德感情並不單是鼓動人們去冒險，甚至於在人們受着不可避免的死之威嚇時，牠還要指導着他們底行爲。在這一點，歷史便教人（至少是那些預備接受牠底教訓的人）道：「自己犧牲乃是歷史上最貴重，最強大的力量之一。要使人類（這個再懶惰不過的龐然大物）前進一步，常常需要着一個把個人打得粉碎之打擊才行。」（第二書第一章，一五二頁）

在這裏居友曾寫出了許多精美的篇頁來表示自己犧牲是如何地自然，甚至於當人面着逃不掉的死而且不懷着死後報酬之希望的時候，自己犧牲也是很自然的。然而對於這些篇頁我們還應該附加道，這同樣的情形在社會的動物中也盛行的。爲家族或集團之善的自己犧牲，乃是動物界中的一個極普通的事實；人既是一個社會的生物，他自然也不會是例外的。

其次，居友便指出人類天性之另一個性質，這個性質在道德中有時候竟代替着規定的義務之感情。這就是智的冒險之欲望，即建立一個大胆的假設之能力（如柏拉圖

已經說起過的)與從這個假設中演繹出自己底道德之能力。一切偉大的社會改造家都是被一個人類底較好的生存之概念指導着的，雖然這樣的一個改造家並不能夠用數學的方法證明他所指定的向着這方面的社會改革是可能的而且可願望的，然而他(在這一點他與藝術家相似)却用了他底全生活，全能力，全精力來從事於這種改造工作。居友說，在這樣的情形中，「假設實際上和信仰一樣，產生出同樣的效果——甚至於還生出一個其後的信仰，不過這信仰並不是像其他的一個那樣地斷定的，獨斷的……當康德願意使得意志成爲「自律的」而不跪在一個與牠無關的法則之前的時候，他便在道德哲學中發起了革命，然而他却中途停止了。他相信道德的動因之個人的自由能夠和法則之普遍性相調和的……真正的「自律性」應該產出個人的獨創性，而非普遍的統一性……供人類選擇的不同的學說之數目愈多，則將來的最後的合意之價值亦愈大。」(第二書，第二章，第一節，二六五——一六六頁)至於理想之「難實現」，居友用了充滿着詩的靈感的句子來回答道——「理想離現實愈遠，牠愈是可願望的。因爲欲

望本身是至上的力，所以最遠的理想便支配着最大量之力。」（第二書第二章，一七二頁）

然而那個不在中途停止的大胆的思惟便生出一個同等有力的行爲。「宗教都說：『因爲我相信，而且因爲我相信着外部的啓示，所以我希望。』我們必須說，『因爲我希望，所以我相信，因爲我覺得在我底內部有一個精力（這個精力在問題中是應該顧到的）』所以我希望。」……只有行爲才使你信用自己，信用他人，信用世界。抽象的靜觀，孤獨的思想，其結果只足減弱你底活力。」（第二書第二章，一七五頁）

在居友看來，這就是代替那制裁的東西，（所謂制裁者即從上面來的肯定是也，基督教道德之擁護者們曾求之於宗教，求之於死後幸福生活之預約中。）最先我們我們底內部找到對於道德行爲之贊許，因爲我們底道德感情，博愛之感情從最遠的時代以來由於社會的生活與自然界之觀察就在人間發達起來了。其後人在半意識的傾向，習慣與本能中又找到同樣的贊許，此等傾向，習慣，本能雖然還是不鮮明，但却已深植在

身爲社會的存在之人底內部中了。人類種族全體被養育於此等影響之下已有千萬年代了，如果在人類底生活中偶爾曾有過一些時期一切最好的性質似乎被人忘掉了，然而在一個短時間以後，人類又開始再來追求牠們了。而且當我尋求此等感情之起原時，我們便看見牠們深植在人底內部中，甚至於比較他底意識還要更深。

爲了說明人間道德要素之力量起見，居友便來分析自己犧牲之能力在人底內部中發達到何等樣的程度，而且又指出一個求冒險與鬥爭之欲望是如何普遍地爲人所固有，不僅存在於領袖們底思想中，而且還存在於日常生活中。這幾節是他底論文中最優美的幾頁。

就大體而論，我們可以放心地說居友在他底關於無義務無宗教制裁的道德底基礎之研究中會把道德及其問題之近代的解釋用一種形態表示出來，這形態是和牠在二十世紀初葉的有識之士底精神中形成的形態一樣。

從上面所述的看來，我們就明白居友並不曾有意來展開道德之一切基礎，他只志

在證明道德爲着牠底實現與發達，並無義務之概念，或一般地任何外來的確認之必要。

人只要還覺得在他底內部有營着一個變化的生活之力量時，他便會想法把強度帶到他底生活中來，這就是使他底生活變化——這件事在居友底解釋中就成了一個對於營這樣的生活之有力的要求。在別一方面，冒險與具體的鬥爭之欲望與歡喜以及思惟中的冒險（居友稱之爲玄學的冒險）又把入推進了這條路。換言之，當人向着他底行爲、生活、思想中的「假設的」前進（即向着被我們只視爲可能的東西前進）時所感覺到的快樂又驅使人向着這同一的方向而行。

這就是在自然主義的道德中代替着宗教道德所承受的義務之感情的東西。至於說到自然主義的道德中的制裁，說到某種更高更普遍的東西對於道德之確認，我們已有了道德行爲底贊許之自然的感情，而且還有一個直觀的半意識，一個道德的贊許，這是從正義之概念生出來的，雖然是無意識的，但却爲一切人所固有。最後我們還有一個出於我們所固有的愛與博愛之感情的贊許。

居友底道德概念就是如此。如果此等概念是從伊壁鳩魯來的，牠們已經變成更深刻得多了；而且代替了伊壁鳩魯派的「聰明的計算」。這裏已經有了一個自然主義的道德，這道德靠着人底社會生活便在人間發達起來了。培根，格勞宿斯，斯賓諾沙，歌德，孔德，達爾文諸人都明白這樣的道德之存在，斯賓塞也半明白，然而那般傾向宗教的道德學家却依然頑固地否定這道德之存在，他們那般人喜歡說人雖是一個「照着上帝底樣子」被創造出的東西，但實際上却是惡魔底忠順的奴隸，只有用現世中的鞭子和監獄，與來世中的地獄來威嚇他，才能夠使他抑制着他底本有的不道德性。

(註一百七十八) (本章中所引用的「無義務無制裁的道德」中的話有時並未註明見於何頁，頁數是我參照居友原書註出來的。——帶註)

第十六章 結論

我們現在試來把各種道德學說之此種簡單的歷史的概觀要約如下。

我們已經看見從古希臘時代以至於今日，其間在人生哲學中有兩大學派。一部分的道德學家主張倫理概念是由上天啓示與人的，因此他們就把人生哲學和宗教連結在一起了。另一部分思想家却在人自身中看出了道德之起原，他們極力想把人生哲學從宗教之制裁中解放出來，而創造一種實在論的道德。在這一派的思想家中，有些人主張一切人類行爲之主要原動力就是那個有的人叫做「快樂」。有的人叫做「福祉」或「幸福」的東西，簡言之，就是那個給人以最大量的享樂與歡喜的東西。一切的行爲都是向着這個目標的。人可以隨意去尋求他底最卑下的或最崇高的傾向之滿足，然而他總是去尋求那個給他以幸福與滿足，或至少給他以一個未來的幸福與滿足之希望的東西。

自然無論我們如何地行爲，或是最先去尋求快樂與個人的滿足也好，或是甘願爲着某種更好的東西而拋棄即時的歡樂也好，我們都是向着那個在一定的時間會使我們得着最大滿足之方向而行爲。一個快樂論的思想家因此就可以說，道德全體是縮成了一個更簡單的形式——即各人對於那個給他以最大量快樂的東西之追求，縱使我們會像邊沁那樣選擇最大多數人底最大幸福作爲我們底目標，這也不能是例外。然而從這個也不能生出下列的事實：——我在依了某種方法行爲之後，是不會感到短時間的甚或終身的悔恨，以爲我不該這樣行爲，應該那樣行爲的。

如果我不是不錯的話，從這里我們就可以斷定道，那般主張「各人尋求那個給他以最大滿足的東西」的著作家並不會達到一個解決，所以那個決定道德底基礎之根本問題（這是人生哲學底一切研究之主要問題）依然是完完全全地留着。

近代的功利主義者邊沁、小彌爾及其他諸人對於這問題曾回答說：「當你抑制着自己，不以怨（危害）報怨的時候，你不過避免了一個不必要的_{不快}，避免了一個對於缺

乏自制與行爲粗魯（這是你自己素不贊許的）之自己責備而已。你走了那條給你以最
大滿足之道路；甚或你如今會想道：「我底行爲是多末好，多末合理。」然而他們這般人
也不能夠解決什麼。對於他們底這種回答，有些「實在論者」會附加道：「請你不要向我
說什麼你底利他主義和你底對於隣人之愛。你不過做得像一個聰明的利己主義者罷
了。」——此外還有什麼呢？」就在有了這些議論之後，道德之問題依然不曾前進一步。關
於道德之起原，我們依舊一點也不曉得，而且我們也不會發見對於同胞之仁慈的態度
是否爲可願望的，如果是可願望的，那麼又是可願望到何等樣的程度呢。在思想家之面
前，這問題依然像從前那樣地擺着：「道德果真只是人們底生活中的一個偶然的現象，
而且在某種程度上還是社會的動物中的一個偶然的現象嗎？道德果真除了我底偶然
的仁慈的性癖以及那個使我斷定「這仁慈是有利於我，因爲牠使我免掉其後的不快
」之我底理性之判斷外，就沒有更深的基礎嗎？而且既然人們主張並不是所有的危害
都會得仁慈之報償，因爲有一些危害，不管是加於何人之身，誰都不能忍受的，那麼果真

沒有一種標準，我們可以用來區別各種各類的危害嗎？果真一切都是依據着個人的利益之計算，甚或單依據一個暫時的性癖，一個偶然嗎？

誠然，從人類生活之最初期以來就被視為道德之基礎，而且到了近代得着合理主義的思想家特別提倡的，「社會底最大幸福」實實在在是一切人生哲學之最初的基礎。然而這個概念是太抽象了，太遠了，不會能夠創造出道德的習慣和道德的思想樣式。這就是爲什麼從極遠的古代起，思想家就不斷地去尋求道德底一個更穩固基礎之原因了。

在原始人民中間，魔法師，「沙門」占卜者（預言家）等人底秘密同盟（這就是當時的學者們底同盟）便依賴着用種種奇怪可怕的祭儀來威嚇人們，尤其是威嚇婦孺之手段，其結果便助長了宗教之漸次的發達。（註一百七十九）而宗教又確認了那些被認爲有益於全部族生活之風俗習慣，因爲宗教有抑制個人底利己的本能與衝動之功用。其後在古希臘各種哲學學派都傾着這同一目標進行，後來在亞歐美三洲又有

些更神秘的宗教也以此爲牠們底任務。然而在十七世紀開端，宗教原理之權威開始在歐洲衰頹的時候，便發生了一個需要，就是去給道德概念尋求別的基礎。於是就有一些人繼承着伊壁鳩魯，開始在快樂論或幸福論之名稱下面發展着個人的利益、快樂、幸福之原理了；同時又有一些人特別追隨着柏拉圖與斯多噶學派，依然免不了掉多少有點求助於宗教之思想，其中也有人傾向着同情、憐憫一方面（同情、憐憫的確是存在於一切社會的動物中的，而且在人間尤其發達）以爲牠是對於利己的傾向之一個平衡力。

（註一百七十九）在北美印第安人底許多部族中間在舉行祭儀的時候，如果男子中有人把自己臉上戴的假面具落了下來，以致女人們可以注意出來，他便會立刻被殺死，而別的人便說他是被鬼殺的。這祭儀含有威嚇婦孺之直接目的。（克魯泡特金用的是現在時之動詞，——不過這種可笑的風俗也許如今已經廢掉了。——英譯者註）

對於這兩個運動，如今包爾生又加上了『活動主義』（*Energismus*），其本質的特

徵，包爾生以爲是『自己保存，與意志底最高目的之實現，即合理的自我之自由與一切人類力量之完全的發達與使用。』（註一百八十）

（註一百八十）包爾生底『人生哲學之體系』（見上篇註十四）有 E. THILLY

底英譯本，一八九九年紐約版。（這一段話是從包爾生書中的各處取出了一

些語句結合而成。特別見二三三——二二四，二五一，二七〇——二七一諸頁

——英譯者註）

然而『活動主義』也不能夠答覆爲什麼『有些人底行爲和他們底思考之方式會在旁觀者底內部中生出來愉快的或不快的感情』呢？爲什麼愉快的感情能夠比較他種感情占着優勢，隨後就變成習慣的，而且這樣地規定着我們底未來的行爲呢？如果這不是一個單純的偶然，那麼又是什麼呢？道德的傾向之所以征服不道德的傾向之原因是什麼呢？這些原因果真如邊沁所說是功用，是計算是各種快樂之秤量，是其中最強度最持久的快樂之選擇嗎？再不然，或者在人及一切社會動物之構造中有着固有的原因

嗎？在此種構造中有着一種驅使我們去選取我們所認為道德的行爲之東西嗎？雖然同時在貪慾、虛榮心、及權力慾之影響下，我們也能夠做出那樣無恥的舉動，如一階級對於他階級之壓服，以及戰爭中極常見的行爲如毒氣、潛艇、徐伯林飛艇攻擊睡眠的城市，征服者將拋棄的領土完全破壞之類——然而此種驅使我們去選取我們所認為道德的行爲之東西不是也存在着嗎？

事實上人類之生活及其全歷史不正是告訴着我們：如果人們單是受着個人的獲利之指導，那麼任何社會生活都是不可能的嗎？人類之全歷史表示出來人是一個非常可怕的詭辯家，他底心靈會十分巧妙地尋出各種各類的方法，來替他自己底欲望與激情所驅使他去做的行爲辯護。

甚至於像震驚了全世界的，二十世紀之侵略戰爭那樣的大罪惡——又德國皇帝及其千百萬的臣民（連急進黨與社會黨也在內）也找到了可以替這個大罪惡辯護的理由，說這是爲德國國民謀利益的，有些詭辯家更要巧妙得多，他們說，這是爲全人類

謀利益的。

包爾生把霍布士，斯賓諾沙，沙蒲慈伯利，萊布尼茲，華爾富之類的思想家都列入各種形態的『活動主義』之代表人中間。他說，真理顯然是在『活動主義』在這一邊的。『現今進化論的道德哲學是達到了下面的觀察點：一種理想的生活典型及其在活動中之表現就是一切生活及其努力之現實的目標。』（二七二——四頁）

包爾生用來確證自己底思想之議論是可貴的，因為牠們從意志之觀察點解明了那些著書論述人生哲學的人所不會充分注意到的道德生活之某幾方面。然而這些議論却不能指出在道德問題中理想的生活典型在活動中之表現和對於『最大量之愉快感覺』之追求二者之異點在什麼地方。（二七二頁）

前者是必然會變到後者，而且能夠容易地達到『我要我所要的』主義之點了——要不是在人間存在着的一種在激情發生時期活動的抑制的反射作用（如對虛偽之嫌惡，對支配之嫌惡，平等之觀念等等之類）的話。

像包爾生那樣主張而且證明欺騙與不正只有引人墮落，使人滅亡，的確是正當的。必要的。然而這還不夠。人生哲學是不會單以知道這個事實爲滿足；牠也應該來說明爲什麼欺騙和不正的生活會引人墮落使人滅亡。難道這是因爲基督教所指示的自然界之創造者底意志是如此嗎？還是因爲說謊就是表示自己卑賤，承認自己比較聽謊話的人更劣更弱，因此失掉了自尊心，使得自己變爲更弱嗎？做不正的事就是表示訓練你底腦筋去想不正的思想，也就是說去戕害我們內部最可貴的東西——正確思惟之能力。

這都是那個起而代替宗教的人生哲學之科學的人生哲學所必須答覆的問題，因此要解決良心及其本性之問題，我們便不能夠像包爾生那樣單說良心就其本原而論只是一個由教育，由關於何者爲正當何者爲不正，何者應讚美何者應懲罰等等的社會之判斷，而且由宗教之權威所規定的『風俗習慣之意識』而已。（三六三頁）孟特微爾，斯丁納及其他諸人底淺薄的道德否定論正是因了這類的說明才發生的。事實是這

樣：如果生活樣式是被一個指定的社會底發達之歷史來決定的，那麼良心便有一個非常深的起原——即在爲了生理學的原因發達於人類及一切社會動物中的公平之認識之內……（註一百八十二）

（註一百八十一）（克魯泡特金底原稿終結於此——萊伯代甫註）

附錄

中天底來信

蒂甘 昨日偶然查閱你所譯的人生哲學第六章，將標目和德譯本對照，發見一點不同之處。英譯本和中譯本都是「基督教與佛教之根本的差異」，而德譯本則作「基督教及佛教與以前一切宗教之主要的差異。」意思很不同。因此我細閱全章，覺得德譯不_錯的。本文說「基督教及佛教與以前的一切宗教之重要差異點，就是這個事實……」這是很好的證明。又一方面，本文中好像沒有說到基督教與佛教之差異點，他所說的，只是共同點，如瞿曇是願為貧民，耶穌是一木匠。「這兩個教師的生活，不是在寺院中度過的……」然而基督教與佛教所介紹到人類生活中的一個新原理，都是在對於己身的危害之完全的寬恕這一點上。在此時以前……：……這個抗議最初以一個新宗教（佛教……）底迴響之形態出現了，而在約四百年之後又以……基督教之形態再現了。」

這些都是說明兩教的共同點的。本來的主旨，是在說明基督教與佛教，都是貧民的，人的，愛的宗教，與以前的「神」的，殘酷的，威壓的宗教不同。這是間接的證明。我們因為不能對證俄文原本，不能斷定英譯本之錯。但從內容上解釋，確是德譯本好。假使俄文原本和英譯本一樣，我們可以推定是俄文本編者之一時疏忽（標目是編者所定）我們該從德譯本。你以為如何？

因此，又隨便翻翻別章的標題，又有一處，我也覺德譯本好。「互助，正義與道德為「自然主義的」人生哲學之基礎」德譯本把「自然主義」譯「科學的」。「自然主義」和「科學」含義很不同。本章末「……科學教我們拿牠來製造出一個新的人生哲學體系……而建立起科學的人生哲學來」他所謂科學，是指自然科學。克氏對於無政府主義，也想與以自然科學的基礎，對於倫理學，更不必說。他在第一章中，雖然對於自然主義，作「即人類底道德天性之自然的解釋」但是他處處時說及「科學的」說他的倫理學是自然主義的，確是說他的倫理學是科學的來的好。我沒有將原本仔細查過，或者克

氏自己沒有說過自然主義的倫理學。（這是我的十分無憑據的推想）我又查俄國編者序文有一節「克魯泡特金既然否認道德與宗教及玄學的關係，他便要把他的人生哲學建立在自然主義的基礎上……」而德譯本亦作建立在科學的基礎上。克氏平時所謂科學，總指自然科學，針對玄學而言。從這幾方面的證明，我想德譯本在這兩點上是對的。特寫出供你參攷。標目所關雖小，但你既然那樣地盡最大的努力去譯，苟可多注意，總是注意好。但不知別種譯本如何？

至於正文，我的德文還不行，而且此時又無功夫，所以不及對閱，但試讀第一章第一節，覺得他和中譯本英譯本頗有不同之處，不過此時不敢而且不能妄斷是非。

你的譯文，忠實與否，我不曾校對過原文，不敢妄斷，但以你的負責與精細，即不能說一無錯誤（這原是極難的事，百密難免一疏）但我可以相信是很少很少的。為做到「成爲全世界更完備的版本」計，我有一點意見，作你參攷。

（1）你正在讀德文，於五種譯本外，可更參攷德譯本。不能（此刻）即斷他好，但多有

一種參攷，總是比較好。

(2) 我希望你以翻譯作研究。倫理學的難譯，還是在於內容。如果對於所引用的學說，不能了解清楚，就難譯好。第八章以後，如康德、黑智爾等，都是有名難懂的哲學。你最好將他所引用的諸大家的原著，趁此機會看一回。一面可以增進自己不少的知識，一面對於翻譯，一定有幫助。又原稿不會經過克氏整理清楚而出版，其中錯誤，一定難免。校正和註釋，是後死者之責。你既然發了宏願了，趁此研究一番哲學、倫理學，對於原書的內容上，增加許多的補充，那是為解釋克氏思想的應有的工作。譯這種書，却不能同普通書一樣，只是介紹文字就算了。

要決定各種版本之是非，最善的標準，就是內容。例如他引用孔德的學說，最好看孔氏原著。如果與孔氏原著不符，無論那一種譯本，我們可確定他是錯的。要辨別所譯的克氏的解釋的是非，最好參攷別的地方的克氏學說。

(3) 一個人的精力，不免有疏漏，你譯好後，最好請君毅用世界語法文，英文本，再對

照一下。

(4)文字，總算很清楚可誦了，但究竟不免還有晦澀之處。例如第二句「他們所預許下的未來的更大希望」不容易懂（要如何譯才好，我一時也想不出）又第一章標目「生存競爭說及其誤解」，「誤解」當然可作「錯誤的解釋」講，是對的。可是近來中國人，有時把「誤解」當做「誤會」用，例如兩人稍有意見，第三者，就說這是因為其中有點「誤解」。這誤解二字，好像是很不關重要的，沒有如「錯誤的解釋」的來得嚴重。所以我想不如譯得拖沓點，譯作「生存競爭說及其錯誤的解釋」好。

你的譯文，我雖不能對照西文，但我是很滿意的。不過原著者既以二十年的精力成此一書，譯者為不負原著者苦心計，不妨精益求精。我所以就偶然見到的，隨便寫給你作為參攷。未必說得一定對，但供參攷是不要緊的。

又譯名前後請保持一致。例如中譯本二十四頁第十行「互相扶持之所以……」這「互相扶持」四字在德譯本、英譯本都是「互助」。你在別處都譯「互助」，而此處獨譯「互

相扶持。」不知西班牙、法文、世界語本是否不是「互助」二字，抑是你譯時之疏忽，此等處也望注意。以後如有見到，當隨時告你。我十二分確信你決決不會想到以爲這是我吹毛求疵吧。

又二十九頁四行至六行，怕有錯，或印刷時脫落許多字。「……組織他們底生活之固有的傾向底進化，」是不妥的。和英譯、德譯本也不對。

我的答覆

德文本是和西班牙文、法文、世界語各本相同的，我最近也會校過。

「基督教與佛教之根本的差異」一語確是不對，英、日文本都是這樣；我最初依英文本譯成這樣，但我記得後來我會根據西班牙等譯本加了「和以前各宗教」幾字，不過這些字在中譯本內却沒有了，不曉得是校對先生不留心呢？還是自己記錯了？

「自然主義的」人生哲學一語我覺得仍可用，編者序中曾數次用到。如九頁「他便

要把他底人生哲學建立在自然主義的基礎上。十二頁「因此他所計畫來解釋自然主義的和實在論的人生哲學的基礎。」自然主義的人生哲學。自然和科學的人生哲學。意義不同，但自然主義的人生哲學也就是科學的人生哲學。所以德文本在第一句雖作科學的，第二句便作「自然的」了。而且「自然主義的」正好與實證論的平行。

至於第一章和德譯本的不同，這是事實。而且不僅第一章如是，第二，第三章亦如是。其理由見英譯者序及我底「例言」，因為「前三章本是將從前發表過的英文論文修改而成，英譯者便大半採用論文底原文，只將克氏自己後來編入俄文本時修改了的地方照改了幾處，不重要的地方也就沒有改。」所以「互相扶持」一語在各本雖作「互助」，在英譯本確實為「互相扶持」。我將「mutual aid」譯為「互助」將「mutual support」譯為「互相扶持」，不能說是譯名不統一。

二十九頁四行至六行「組織」兩字之上確實被「手民」排落了一行（原稿）現原稿已被棄置了，我只得另譯來補上：

「我們若以歷史底新研究爲根據，那麼我們已經可以「把人類底歷史視作一個倫理的要因底進化，視作人們」組織他們底生活（中略）之固有的傾向底進化。」

總之本書之付印，校對，出版，我完全沒有與聞，而且我在法國時曾寄信君毅要改幾個字，也沒有照改。校對的人似乎不負責，錯了頗多，很難令人滿意。不過譯本中海澀之處却應歸咎於我。

按關於「自然主義的人生哲學」我又找到一個證據。克氏一九二〇年致荷蘭同志 Royer 信說：「我現在著述一部論述建立在自然主義的基礎上面的人生哲學的大書。」

附錄二

讀八太舟三氏底『人生哲學』新譯本

芾廿

近來有機會得讀到日譯本克氏全集（尙未出全）已出的幾本中我最愛的是能智修彌譯的『田園工廠手工場』新居格譯的『俄國文學』和八太舟三譯的『人生哲學』。這三種書在日本各都有了二種以上的譯本。有的譯文不忠實（如內山賢次底『人生哲學譯本』）有的非但譯文不忠實，而且還加以『惡罵』的序言（如中山啓譯高畠素之序的『田園工廠手工場』）讀起來實在令人憤慨。現在讀到這三種完全的新譯本，真令我痛快極了。何況譯者都是對於克氏學說有過深的忠實的研究的人呢！

現在先說八太氏譯的『人生哲學』。據說八太氏就是日譯本克氏全集之編輯人。他底譯本在文字在內容兩方面都的確比其他幾種舊譯本好得多。『定本』之評語也不全是書店廣告中的大話。不過我覺得他底譯本中仍有一些缺點。

然而這些缺點並不足爲八太氏病。他的確譯得非常忠實，不過可惜他所根據的只是英譯本，而英譯本又有錯，所以他便把英譯本底錯處照樣翻譯出來了。現在我替他指出來，希望他在再版中把這些錯誤一律改正。

第六章節目中『基督教與佛教之根本的差異』應改成『基督教與佛教和以前各宗教之根本的差異』其理由見於中天寄我的信中。

八太譯本九四頁十二行（英譯本七三頁第一行）『權利』二字應改爲『祭儀』。

希臘哲學家底生卒年代在英譯本中錯得很多，八太氏也未會改正。大錯的如一四四頁（英一一一頁）所記 *Cicero* 底生卒年代，錯處顯而易見的，如一三四頁（英一〇三頁）所記 *Epictetus* 底生卒年代錯誤，而一四二頁（英一〇九頁）所記的又不錯，從這矛盾的記載本可以看出錯處來，然而八太氏也居然忽略了。

二一〇頁十五行（英一六一頁十一行）一六七六年之「六」字應改爲「七」字，因爲斯賓諾沙死於一六七七年，他底遺著決不能在一六七六年出版。

英譯本二四九頁，二十六行 *top* *top* 兩字應刪去，因此八太氏譯本三二六頁十一十二兩行也應改過。

英譯本二六九頁「註六」蒲魯東底『經濟學的矛盾』有 Tucker 底英譯本一八八八年出版於波士頓。事實上『經濟學的矛盾』並無英譯本，Tucker 所譯的是『財產是什麼』一書。八太氏譯本三七四頁也照樣翻譯了。

英譯本二八七頁最後一個較長的脚註本是克氏自己註的，然而英譯者誤在後面加了一句『俄文本編纂者萊伯代甫註』。八太氏譯本二七八頁便譯作『克氏底這個脚註是俄國編纂者萊伯代甫加上去的』。其實萊伯代甫所加的註釋乃是『第十一章底原稿就這樣地終結了』。英譯者不小心把萊氏底註與克氏底註互換過，便弄出了笑話。英譯本三一三頁第十二行，*definite* 一字應改作 *indefinite*。所以八太氏譯成『判然』也是不對的。

其餘的一兩處錯落的地方，我也不一一指出來了。

附錄二

分章方面我以爲應依照西班牙文譯本，那是更清楚得多，意大利同志發布里譯此書卽以西班牙文譯本作根據。補遺一節應排在論述沙甫慈伯利一段之末，作爲腳註，除英文本外，各本都是這樣做的。

總之，八太氏底譯本是非常可愛。他將克氏致西歐勞動者的信附在書後並且加以解說，的確有卓見。最後他自己著的『人生哲學解說』也是值得一讀的。

Kropotkin's Complete Works

Vol.5.

ETHICS. book 2.

translated by

Li Pei Kan

Shanghai Freedom Press

克氏全集

人生哲學其起原及其發展

平裝實價八角
精裝實價一元五角

譯者 芾 甘

發行者 上海自由書店

代售處 各省各大書坊

——版權所有——

一九二九年七月初版(一至二千本)

10

6042284