

# 倫理學

---

麥因根原著

上海廣學會出版

J. S. Mackenzie 著

倫  
理  
學

上海廣學會出版

## 第三版序

本書原爲個人自修之用，尤其是爲着預備赴倫敦大學考試底人而編。然亦希望對於別底讀者有些裨補。本書底目的就是要在簡易的範圍內，將倫理學說最重  
要的原則，凡不必有玄學知識而能明白底，寫成一個大綱，

這一樁工夫要做到滿意實在是不容易的；所有底困難，我不敢說是已經勝過。我相信，倫理的學說，到底必以玄學爲根據，即有不必需要玄學而能做到底，也不過是預備道路，終必歸於本門所連帶底玄學上的原則。然玄學上的真理底系統正如一個城，有許多門；學者從倫理門進去，比較從別的門，或者一樣地有益。無論如何，我的目的總是要領導學者，從心理學上的結構，漸漸進到玄學上的基礎底。

不必說的，本書所取玄學的觀點是屬於「理想派」底，即康德所立，黑智爾

格林諸人所發揚底學派。在這一方面，與不久以前所出底兩本書——杜威底一個批評的倫理學說大綱 *Dewey's Outlines of a Critical Theory of Ethics*，穆爾赫德底倫理學要義 *Elements of Ethics*——相似。假使這兩本書在本書尚未着手預備之先發現，或者本書永不必寫。事實既是如此，我只能聲明本書底論法與那兩書各都稍有出入；因此，在幾方面上，儘可滿足牠們所不能滿足底需要。然而我切希望讀我的書底人也要盡其所能地參攷那兩本書。（下略） *University College, Cardiff 1897*

第四版序有兩句話說說我所受美國與加拿大哲學教師們欣賞底表示，我趁着這個機會道謝。在這麼多最有價值最精采的哲學課本所從出底地方，我的書居然有點用處，這是我所特別高興的。

一九〇一年二月

按本書係從第四版譯出。譯者附識。

# 目錄

## 緒論

### 第一章 倫理學範圍

- 1 定義 行為上理想底科學
- 2 倫理學性質 是個規範學
- 3 倫理學非實踐學
- 4 倫理學非藝術
- 5 有沒有行為術？  
行為與藝術底分別  
(1) 德性在活動

(2) 德底本質在意志

6 有沒有行為學？

7 結論

附論 實證科學與規範科學

## 第二章 倫理學與其他科學底關係

1 緒論

2 自然科學與倫理學

3 生物學與倫理學

4 心理學與倫理學

5 邏輯學，審美學，與倫理學

6 玄學與倫理學

- 7 倫理學與政治哲學
  - 8 倫理學與經濟學
  - 9 倫理學與教育學
  - 10 結論
- 第三章 倫理學區分
- 1 緒言
  - 2 倫理學底心理方面
  - 3 倫理學底社會學方面
  - 4 道德標準底學說
  - 5 具體的道德生活
  - 6 本書計畫

第一編 緒編 大抵是心理學的

第一章 欲望與意志

- 1 緒言
- 2 欲望底通性
- 3 需要與肉欲
- 4 肉欲與欲望
- 5 欲望底宇宙
- 6 欲望底衝突
- 7 欲望與志願
- 8 志願與意志
- 9 意志與動作

10 意志底含義

11 意志與性格

## 第二章 動機與意向

1 緒言

2 意向底意義

3 動機底意義

4 動機與意向底關係

5 動機都是快感嗎？

6 心理的快樂說

7 欲望底對象

(1) 快樂論底逆說

8 欲望底對象

(2) 需要先於滿足

9 欲望底對象

(3) 快事與快樂

10 理性能不能作為動機？

11 理性是不是惟一的動機？

12 動機底組合

附論 快樂與欲望

### 第三章 性格與行爲

1 緒言

2 性格

- 3 行爲
  - 4 情境
  - 5 習慣
  - 6 意志底自由
  - 7 自由爲道德底要素
  - 8 必然性爲道德生活底要素
  - 9 自由真諦
  - 10 動物底自發性
  - 11 人類的自由
  - 12 最高的自由
  - 13 有意的動作之性質
- 附論 責任

## 第四章 行爲底進化

- 1 緒言
- 2 在較下級的動物中行爲底雛形
- 3 野蠻人底行爲
- 4 風俗爲行爲之指導
- 5 法律爲行爲之指導
- 6 觀念爲行爲之指導
- 7 動作與反省
- 8 道德的觀念與對於道德底觀念
- 9 道德意識底發展

## 第五章 道德判斷底發展

- 1 道德判斷底初形
- 2 族我
- 3 良心之起原
- 4 風俗爲道德的標準
- 5 明文法律爲道德的標準
- 6 道德律
- 7 道德上的衝突
- 8 個人的良心爲標準
- 9 反省的判斷之發展
- 10 古民底例證

11 道德進化底通性

第六章 道德判斷底意義

1 道德判斷底性質

2 道德判斷底對象

3 善意

4 對動作及動作者底判斷

5 道德判斷是關係動機呢？還是關係意向？

6 道德判斷一部份是關係動機

7 但判斷實是對性格而下底

8 道德判斷底主觀

9 道德的鑒識家

- 10 公平的觀者
- 11 理想的自我

## 第二編 道德標準底學說

### 第一章 倫理思想底發展

- 1 早代希臘的倫理
- 2 詭辯學派
- 3 蘇格底
- 4 倫理思想底學派
- 5 柏拉圖與亞里士多德
- 6 中世的倫理學
- 7 近代的倫理學派

第二章 倫理學說底類別

- 1 綜覽
- 2 理性與激情
- 3 「是」與善
- 4 本務，幸福，完成
- 5 混合的學說

第三章 以法律為標準

- 一 道德律底普通觀念
- 1 緒言
- 2 倫理學上「律」底意義

3 是，必然是，當然是  
4 直言命令

二 道德律底種種概念

5 族律  
6 神律  
7 自然律  
8 道德官能  
9 良心律  
10 直覺主義  
11 理性律

三 康德底學說

12 康德對於道德理性底見解

13 康德底批評

(1) 形式主義

14 康德底批評

(2) 嚴厲

15 康德學說底真義

附論 康德

## 第四章 以幸福爲標準

1 緒言

2 較高的宇宙與較低的宇宙

3 欲望之滿足

4 快樂說底種類

- 5 倫理的快樂說
- 6 快樂之量
- 7 主我的快樂說
- 8 普泛的快樂說
- 9 快樂主義之總評
- (a) 快樂與價值
- (b) 快樂之質
- (c) 快樂底種類
- (d) 快樂與其對象分不開
- (e) 快樂不能有總計
- (f) 無形之質
- 10 幸福與自我底關係

11 以自我實現爲目的

第五章 以完善爲標準

- 1 進化論之應用於道德
- 2 生命底進化
- 3 較高與較低的進化觀
- 4 根據起點底解釋
- 5 斯賓塞底倫理觀
- 6 斯賓塞見解之批評
- 7 別的進化論者底見解
- 8 道德上的天擇
- 9 目的論之需要

第六章 道德標準底威權

- 10 根據目的底解釋
- 11 格林底倫理觀
- 12 異我
- 13 「自我一致」底真義
- 14 幸福底真諦
- 15 實踐倫理學底引端
- 1 威權底問題
- 2 威權底種類
- 3 道德威權底種種見解
- 4 法律底威權

- 5 道德底制裁
- 6 良心底威權
- 7 理性底威權
- 8 道德威權底絕對性

## 第七章 理論與實踐

- 1 不同的見解
- 2 不同的見解與種種倫理學說底關係
- 3 直覺論底見解
- 4 功利論底見解
- 5 進化論底見解
- 6 理想主義底見解

7 總論所得底結果

8 倫理學與邏輯底比較

9 論實用的倫理學

## 第二編 道德的生活

### 第一章 社會的一體

1 社會我

2 社會底一體

3 利己主義與利他主義

4 斯賓塞底折衷論

5 從自犧牲到自我實現

6 倫理學爲政治學底一部份

- 7 柏拉圖底倫理觀
- 8 亞里士多德底倫理觀
- 9 世界主義
- 10 基督教的倫理
- 11 社會的宇宙
- 12 社會是個機體
- 13 社會宇宙何以較有可取的價值？
- 14 良心與社會一體底關係

## 第二章 道德制度

- 1 社會命令
- 2 公平

- 3 法律與輿論
- 4 權利與義務
- 5 人權
  - (a) 生命權
  - (b) 自由權
  - (c) 財產權
  - (d) 契約權
  - (e) 教育權
- 6 權利與義務底真諦
- 7 社會制度
  - (a) 家庭
  - (b) 工廠

(c) 公民社會

(d) 教會

(e) 國家

(f) 友誼

8 社會進步

9 個人主義與社會主義

附論 *Justice*

### 第三章 本務

1 道德律底性質

2 尊重生命

3 尊重自由

- 4 尊重性格
  - 5 尊重財產
  - 6 尊重社會秩序
  - 7 尊重誠實
  - 8 尊重進步
  - 9 是非學
  - 10 無上律
  - 11 慣例
  - 12 全責的與不全責的本務
  - 13 我底位置與牠的本務
- 附論 行為底規律

## 第四章 德

- 1 德與命令底關係
  - 2 依社會情形而轉移底德
  - 3 一個民族底民族精神
  - 4 依社會功能而轉移底德
  - 5 德底性質
  - 6 主德
  - 7 性格教育
  - 8 道德上的推論式
- 附論 德底分類

## 第五章 個人的生活

- 1 較高的個人主義
- 2 轉化
- 3 良心主義
- 4 自省
- 5 理想底研究
- 6 修道院的生活
- 7 「美德之人」
- 8 節慾主義
- 9 靜思的生活
- 10 內生與外生底關係
- 11 有德的人與世界
- 12 道德改良家

第六章 道德病理

- 1 道德上的惡
- 2 背德
- 3 罪
- 4 犯法
- 5 刑罰
- 6 刑罰底學說
- 7 責任
- 8 懺悔
- 9 改良
- 10 赦免

11 社會的腐敗

第七章 道德的進步

- 1 社會的進化
- 2 道德的宇宙
- 3 吾人處宇宙內部的衝突
- 4 覺得不完全
- 5 屬靈生活底漸深
- 6 新的責務
- 7 道德的變化與環境底改變
- 8 理想的宇宙

結論 倫理學與玄學

- 1 緒言
- 2 理想底實效
- 3 道德與宗教
- 4 宗教與藝術
- 5 人生需要宗教
- 6 人生底失敗
- 7 社會底失敗
- 8 藝術底失敗
- 9 人生需要「無限」
- 10 兩種的「無限」

- 11 第一種的宗教
- 12 第二種的宗教
- 13 第三種的宗教
- 14 宗教與迷信
- 15 宗教底真義
- 16 玄學上究竟的問題

# 倫理學

## 緒論

### 第一章 倫理學範圍

#### 一 定義 行爲上理想底科學

倫理學者行爲之科學也。牠所討論底乃是人類動作底是非，及其向善向惡底趨勢。

倫理學的原名爲 Ethics, Ethics 這個名詞原出於希臘文底 *ta Ethika*。此字出於 Ethos, 係性格 Character 底意思，與風俗或習慣 Ethos 那個字有聯帶的關係。同樣，「道德哲學」(Moral Philosophy) 與倫理學同義，原出拉丁文底 *Mores*，也含有習慣或風俗底意義。所以我們可以說，倫理學所討論底即人們底



(南)

習慣與風俗。換言之，即他們的性格，他們習慣的動作所根據底原則。倫理學所着想底便是這些原則底是非，和這些習慣底善惡之所以然者果何在。但於此，「是」與「善」這兩個名詞是不能不先略為解釋底。

a 「是」

「是」"Right" 這個名詞原出於拉丁文底 *Rectus* 「直」或「按照法則」底意思。希臘文底那個 *Dikeion* 也是「按照法則」底意思。所以我們若以一個行為為「是」時，根本的意思無他，便是「按照法則」。但所謂「按照法則」者却是指着與牠們所應達到底果效有關係底，而第二個名詞「善」所指底正是這個事實。

b 「善」

英文底「善」"Good" 字與德文底 *Gut* 字相關，同出於希臘文底 *Agathos*。一件東西有什麼用處時，我們通常說牠是好的；如云某藥善於治某症。同樣，我

們以某行爲爲善時，亦可謂以那行爲在某事上有用處。不過要注意「善」這個名詞底含義，有時（或者較常）却不是指着達到某目的底手續，而是指着那目的自身而言。然則，所謂「至善」The Supreme Good者亦即吾人所欲達最高的目的了。

故我們若謂倫理底科學係論人類行爲底是非善惡底問題，便是說，牠要考查吾人的行爲，在吾人所存底某目的上，是否有用；並且要研究欲達此目的，應有什麼法則可作行爲底南針；（權用此義，待下文申論之。）但既欲研究吾人的動作在某目的上底用處，及達到那目的底法則，則對那目的底性質，當然要有一種深切的了解了。講到吾人動作底目的也多極了，如造屋，著書，求功名等。但倫理學既是總論行爲底學科，而不注重某某特種的行爲，則所着想底不是這些特殊目的底某個，而是吾人全生命傾全力所企圖那無上的，最澈底的目的了。這目的通常叫做「至善」。

於此，或有人要問，人生真有一個最高的目的嗎？人們的目的多麼複雜啊。有的求財富，有的求獨立，有的求權力，有的求名譽，求知識，求愛情；更有的在愛人服事人上求其至善，（注一）有的人好動，有的人好靜，有的人一生旨趣不一，——如藝術，科學，及社會上，政治上的建設之發展；有的人則竟欲以這一切為虛榮，有時乃至厭惡而擯棄之，自信以一死了之為最得計；更有人把他們最高的希望定於一個死後的生活，這生活將於一個更好底世界達到完善之域。但稍一思考，便知這些目的許多不能視為最澈底的，比如說罷，我們倘要問那些求資財，和獨立，和權力底人，到底為的是什麼，他們往往要歷舉達到目的以後種種的利益。既有如此解釋，足證所求的不能視為最後的，不過是有所為而為的罷了；雖然，倘即此遂欲假定人類生活有個最後的目的，似又未必然。人類能否求得這麼樣的一個目的，還是我們所要漸漸研究討論的。最要緊的，祇是要假定生命中有個「理想」，即有個判斷底標準，使人可說某一種的行為是比另一種好

的。至於這理想或標準底性質如何——是否與一個單獨的、最終的目的有關，或與什麼權威所定的規法有關，抑為吾人所能自定底一種理想式的人類生活，抑或以任何方法定之——這問題便是我們所要求解決底。今且試將倫理學定為「關於人類生活底理想底科學底意義」，似乎夠了。

## 一一 倫理學性質 是個規範學 Normative Science

倫理學所討論底既是關於一個目的，或理想，或標準，與別的科學當然不同的。多數的科學都是考究吾人經驗中某些齊一性底——如某類物件（岩石或植物）如何的存在，某類事情（聲光化電底現象）如何的發現這種科學與什麼可達到底目的，和什麼可判斷事物底標準底理想却沒有什麼直接的關係。牠們所傳達於吾人底知識，在某方面上，或者真有用處。對於建築樓房和開闢礦產底人，岩石底學識是很有用的。對於安置避雷針，或設備電業交通底人，電學底知識是很

有用的。但關於這些學問底科學底真理却完全不能被他們所要實用而達底目的所影響。星雲底知識與太陽系底知識都是天文學底一部份，但後者可以有裨於航海術，而前者却不能施之於實用。故倫理的科學與自然界科學底異點。全在乎牠與人類所企圖底目的有個直接的關係。換而言之，牠有一個模範，是人所欲追求而幾及底。

但亦不僅倫理學爲然。其實有一大類的科學都是屬於此種性質底，通常叫做「規範學」。這一類的科學都是要立下規矩定律。嚴格言之，就是求要定個標準或理想，好做設立規矩定律底準則。醫藥學（衛生學）便是屬於這一類底，因爲牠是討論健康與疾病底分別，以及求健康，避除疾病所應守底法則。建築學也是；牠所論底是建築底式樣，和建築時應遵守什麼規法，才可獲得一種堅固，和便利，和美觀。航海術也是；牠是討論管理船隻所應有底目的和原則。修詞學是論勸說底原則，和文筆底優美。邏輯學（論理學）是講準確思維底條件。以上這

些科學底性質多數是不純一的，因為一部份是講事實底分析，一部份是定目的，或理想底意義，一部份是說明欲達那些目的或理想所應遵循底法則。例如醫學，不但講論疾病底事實，並且議論健康底性質及條件。建築學不但詳說人類歷史上各時期如何建造房屋，並且討論什麼是建築上最合意的方法。一個科學，有時候這兩方面兩相平均，遂致很難斷定應屬於自然科學或規範學。如政治經濟學便是一個很顯明的例子。不過像這樣的科學通常都可以分爲兩面，而視之爲彼此很有密切關係的兩個獨立的科學罷了。

至於倫理學，雖屬於自然的方面不是完全沒有，然而屬於規範的方面，其重要卻是遠勝於彼底。因爲世界上不但有倫理的事實，亦有倫理的定律和理想。如古印度底徒劫黨Dakṣ以殺人爲最高的職務，那種觀念居然也是人類底一部份底道德生活上緊要的事實。然而無論什麼有科學系統的倫理學斷沒有把這樁責任列入於一個道德的理想底，正如任何系底醫學，必都不容許過度的飲酒和纏足。

這固然是個稍微極端的例子；但在各社會裏底「道德官」Moral Sense却有一些特性實在很相似的。如近代的英國人所視為優美高尚的行為，在古代一個有教育的雅典人，或一個敬虔的猶太人底眼中，必定有許多是莫名其妙的。同樣，後者所能稱讚的行為，在近代的英國人看來，亦必有許多是缺少文雅或人道底。這種民族上的道德律底差異，有的對於研究道德理想底人也不是沒有意義的。一個富有思想的道德家，無論屬何學派，在生活底一切情形中底行為所嘉許的，不一定完全相同，亦正如一個有經驗的醫生，對於一個加拿大的居民，和一個印度的居民所派的藥方不全相同的樣子。不同的情形當然是需要不同的責任；而在歷史普通的進步上，對於吾人所應盡的責任底性質也有一種進步。正如羅威爾 Lowell所說底——「新事教新職，時間足使古善變粗野。」所以，甚至最嚴格的道德學家，對於異時異地底道德律的異點，也是要求承認底。但在實際上所見得底異點却不全是如此。鴉片和纏足，沒有甚麼醫學稱許底；交際法，十誠，和山上寶

訓，也沒有甚麼倫理的系統認為有同等的價值。然而這些却都是倫理的事實，雖有同等權利可受那個名稱，却無同等權利可被嘉許。是故在論道德生活底事實底科學，與論道德生活底法則和理想底科學之間，有一道顯明的鴻溝。屬於前者的科學範圍較廣，係論社會普通的構造底科學之一部分——通常稱為社會學。屬於後者的科學，嚴格地說，則倫理學這名詞是較適當的。本書所要討論底便是單單這一部分；至少其大要是屬於這部分。前者是個自然的，實證的科學；後者是個規範的科學。不過在討論後者時，當然不能不涉及前者罷了。

### 三 倫理學非實踐的科學

但尚有一個分別須要指出。試觀上文所舉那些規範學也不是完全一樣的。有的準準講論欲達某規定的目的底方法；有的則較直接地注意於某種活動所有底目的或理想。或者最好是嚴格地將後者叫做「規範的」，前者叫做「實踐的」比較

適當。如醫學(衛生學)與其說是規範學，莫如說是實踐學，因為牠的目的不多在乎了解健康底理想，(注二)而多在乎考驗獲得健康最好的方法。從這意思說，倫理學也有時被視為一個實踐的科學。持這態度底人大都是一般的著作家，他們以為要舉出一個簡單的目的來做人類所應追求底至善是可能的，如所謂功利學派底人 The Utilitarian School 則視達到『最多數人底最大幸福』為一個可志向的目的，並且以為倫理學底責任便是要尋出達到那個目的底方法；正如研究公共衛生底人務要想出防阻傳染病的最妙法一樣。就使倫理學能夠如此看法，牠的實踐的程度到如何，也要等待我們已經詳論道德理想底性質所能有底種種的觀點以後才能討論。到那時，我們便要明白道德生活為何不能視為欲求什麼惟一簡單的結果，因此，那些求達道德理想底方法也就不能列為確定的方法。審若此，倫理學自不能稱為實踐的了。牠若了解那理想底性質便已夠了；牠不必希望臆列一些達到牠底法則。因此，倫理學多數的作家多愛把牠列為純粹的思辨學——Specula-

少愛把牠列為實踐學。這種看法也許是最好的。無論如何，今謂倫理學為規範學，未必即當說牠與實踐學有個什麼直接的關係，這一點是要緊得指出底。規範學底責任是要定理底範圍及意義，並非要立什麼圖達目的底法則。例如，美學乃是一個規範學，討論「美」底標準；但是「美」如何的產生出來，就不是牠底分內事了。倫理學亦然。牠所論底是「善」或「義」底理想；至於這理想如何能實現，就不是他直接的本分了。

所以，我們說，倫理學是一個規範學，而不是一個實踐學。（注三）

#### 四 倫理學非藝術

嚴格地說來，倫理學既不能列為實踐學，則更不能列為藝術了。關於邏輯學與倫理學，有時人也要提起一個問題來問，這兩部學問是否多屬於藝術，而少屬於科學，因為牠們所論底與實踐亦有關係。邏輯學有時也有人叫做「思維術」。

但倫理學雖未曾有人拿牠當作行爲術，却往往被視爲與行爲術有直接的關係。其實，思維術或行爲術，這兩個名詞準確不準確，還是一個問題哩。等一會我們再回頭來研究牠。但無論如何，據一般人所承認底就是，最好以邏輯學和倫理學爲與這些藝術無直接關係的科學。然人爲何視這些科學爲有藝術性呢，其原因我們現在來看一看也是好的。

在各個實踐學裏，都難免發生一個問題，這問題就是，到底我們所論的真是科學呢，還是叫做藝術好呢？答案似乎是：倘若我們強要在科學與藝術之間畫個絕對的分別，則其中必有一個實踐學在焉。有人說，科學是教人知識，藝術是教人作事；實踐學是教人知道怎樣做；這話是很對的。不過這一種的科學首要的任務既是傳遞知識，則與其稱之爲藝術，當然不如稱之爲科學較爲適當；然却是一種與那相當的藝術很有密切的關係罷了。其實，差不多沒有一種藝術不與許多科學有間接的關係。譬如，圖畫術可從光學，解剖學，植物學，地質學，和許多別的學

得着很有用的幫助，航海術亦然；也是從天文學，磁力學，聲學，靜水學和許多別的得着幫助。不過這些關係比較的間接些罷了。然而藝術之憑藉其相當的實踐學却接近的多了。修辭術是直接實用修辭學，假如有這樣的一個科學。劍術亦是直接實用劍學底。其實，一個實踐學內容若能完完全全地研究出來，牠的相當的藝術所包舍底未有不完全在那科學裏頭底。劍術即是如此。雖即在此，科學與藝術底分別還是很顯明的。一個人對於那種學問或者十分諳悉，然而對於那種藝術也許完全不老練；抑或相反的情形。若論大多數的情事，其分別乃有更顯於此的；因為藝術往往包含許多完全不能化為科學底部分。其實，有的藝術完全在乎一種手勢底靈敏，或一種特殊的天才，遂致幾乎說不出有甚麼與他相當的科學來。例如，烹飪，幻手術，滑稽，作詩，都沒有科學。（注四）

在一個意義上，行為和思維，固然也可談是藝術。因為這兩種活動都是需要一些天然的稟賦，就是先乎一些原則底，並且這些活動也都是藉練習而完全底。

但這兩種藝術似乎沒有一個受得了準確的科學的分析。富有道德天才，和大有經驗的人自然可以將他們的經驗傳給人類。如此說是在行為術上教導他們，也得讓他說。但研究道德學底人底本分斷不是要做先知先覺和傳道士底。即使倫理學在嚴格的意義上，是個實踐學，牠仍只能討論，與人類動作相聯帶的普通原則而已。但動作自身既是特殊的，當然不是普通原則所能窮究其極底了。要傳授行為術，「模範是比格言好的」；然而經驗却比什麼都好；所以倫理學底任務縱使是要立下什麼格言（即視之為實踐學），這些格言要在生活術裏做教導，仍然是不夠的。但倫理學既然與其說是實踐的，莫如說是規範的，則牠底當務之急當然不是立下甚麼格言，而是敘述生活中所能有的理想底定義了。這理想底定義能牽到實踐的格言上，到甚麼程度，這問題容後再論能。

## 五 有沒有行為術？

但吾人儘可再進一步來問，嚴格的說，行爲術這個名詞到底通不通。稍一考慮，便足見出這種觀念是最可疑惑的。藝術這個名詞固然含些不同的意思在裏頭。產業上的藝術與美術底性質當然不很相同的。前者專爲製作別有用意的好東西；而後者所有底產品却卽自爲目的底。不過兩樣都有一個確定的產物是藝術底目的所要製作的罷了。而在道德則至少初視之是不然的。在這裏，便沒有產品，惟有「活動」。固然可以說，活動的估價也是要根據一個最終的目的，卽至善。這句話有幾分底真實，我們以後漸漸地要討論。不過無論如何，在這起始的時候，若以行爲爲有藝術性，或產業的，或表現的，都是很誤會的。茲收其異點總結於下。

(1) 德惟在活動。

一個好的畫家是一個能畫好畫的人；一個好人不是一個能做正直事底，却是一個實實在在在做正直事的人。好的畫家，睡覺時，旅行時，有原因不從事於他的

藝術時，仍然是個好的畫家。（注五）惟獨好人，除非睡覺是好的，或旅行是好的，則他睡覺或旅行時也不是好的。「善」不在能量，或潛能，惟在能動耳；這就是亞里士多德所謂 *Energeia* 不是 *Dunamis* 底。

這一點雖是簡單，然在古代的哲學家却覺得大有困難的。「德」與藝術相似，這是他們最誤會的一件東西。（注六）例如柏拉圖底理想國裏述蘇格底辯論底話說，如果正義是在乎固守產業，則正義人必是一種盜賊；因為他若善於固守產業，亦必善於竊盜。（注七）答案就是：正義不在乎一種技能，而在乎一種活動。正義的人不僅是一個能固守產業底，乃是一個實實在在固守底。今保守產業底能量與取為己有底能量雖或同人，然而保守的動作與取為己有底動作却很不同。一個人某件事情上最內行，大概在那事情上也是最懂得瞞騙底。然而說實話的人與撒謊的人確是很不相同的；因為他們不但有了特殊的能量，他們的動作兼且有個特殊的樣子。其實，說謊最利害的人往往在那技術上沒有特殊的本事。在

別的惡事亦何莫不然呢。語云「魔鬼是個獸子」這話真有味啊！

(2) 德底本質在意志。

在某技藝上蠢笨底人或者是一個很可嘉的，居心正直的人；但他的存心任憑怎麼樣的好，却到底不能使他變為好的藝術家。反之，如康德所說：在有德的動作上，「一個善意所以為善者，並非因為牠所做底，或所影響底，也並非因為牠有特殊的才能好去圖達什麼指定的目的，惟是在乎執意 *Volition* 之德耳。」就使因為氣運不好，或資產不足，致使這意志完全沒有力量可以成就牠的目的；就使他盡量地奮力，而無所成就，然而那善意却仍是存在的（也並不單是一個志願，乃是有盡量奮力底）；到那時，仍要將自己的光照耀出來，好似一件自己有全付價值的東西」。亞里士多德也有同樣的話。他說嘗有一個好人處於一種情形之中，無從發展其最高之德，但他的高尚還是照耀出來底。即在美術，意志實在也有價值；所以口吃而言也有牠獨立自得的風味。在行為上亦是如此。設若一個人，

底行為大錯而特錯，我們總是假定他的意志有了甚麼缺憾的——或者他考慮不夠周到，或者他志於善不夠堅決。在藝術，其最終的動意是在乎一個成就為工作；而在道德，其最終的動意却在乎屬內的目的；這兩個分別仍然是存在底。換而言之，在道德上，成就與致成就底屬內的活動是分不開的。（注八）

## 六 有沒有行為學？

行為底藝術既略有可疑之點，則行為底科學自亦難免發生疑問了。通常之所謂科學者，皆在研究吾人經驗中一個有限的部份耳。然在道德則係從一特殊的觀點去研究吾人經驗底全部，即是從活動底觀點——從追求目的或理想底觀點。

亞諾特 Matthew Arnold 說：『行為即生活四分之一』；其實，從意志的活動底觀點看去，行為却是生活底全部。平常都將求真（科學）和求美（美術）與較狹義的道德生活分開；殊不知真與美苦視為圖求底目的時，則其圖求又是一種行為

了；而這些目的之考究，正如其他目的之考究，亦自跌入於道德科學底範圍了。故在一個意義說來，如果以科學為研究人類底經驗一個有限的部份，則倫理學完全不是科學了。較好叫牠做哲學底一部份，即人類經驗全部之研究底一部份。其實，也祇是哲學底一部分；因為牠論人生底經驗，僅就意志或活動底觀點而已。牠論人不是看他的知識，或享樂，乃是看他的行為——或目的之企圖而已。不過牠所論底是人底活動底全部，是他所求之善底全部的性質，和在企圖中他的活動底全意義。因此，有的作家稱牠為道德哲學，或倫理哲學，而不愛稱牠為倫理的科學。因為論經驗底全部者，與其說是科學底事情，莫如說是哲學底事情。如此，邏輯學和審美學，兩個與倫理學最相近的科學，也與其說是科學的，莫如說是哲學的。不過科學這個名詞也可以用在廣義上，去包括哲學的研究，和所謂較狹義的科學的研究。至倫理學在別部知識中底位置如何，容我們在下章去詳細確定牠罷。

## 七 結 論

本章所論底原是要指出一個倫理學普通的性質而已。但學者應知不同的著作家或有不同的看法。有的視爲有個直接的實踐的目的，也有的視爲一個純粹的理論的科學，正如天文學化學之爲純粹理論的一樣。我是執其中的，叫他做規範的。然而這分別的真義，和取某觀點而不取別的觀點底原因，除非學者到了能領會道德標準重要學說底分別時，恐怕是不容易明白的。其實在研究倫理學，和在研究什麼複雜些的學問，皆須記得那種學問底定義與其範圍及方法底了解，多是在末了，少是在起始的。學者既知此，則將本章所論列底來做個頭緒或者不無小補罷。

今將本章要點約言之於下：

(1) 倫理學是個討論理想，或行爲上是非善惡底標準底科學。

- (2) 此科學是規範的，不是一個平常的實証科學 *Positive Science*。
- (3) 但雖不得稱為實踐的科學，却與實際生活很有密切的關係。
- (4) 更不得稱為藝術。
- (5) 行爲術這個名詞講不通。
- (6) 行爲學這個名詞也有一點不妥當的地方，因為行爲上理想底研究與其說是科學的，莫如說是哲學的。

緒論 第一章註

(註一)「試看爲人母者之樂於愛兒女；因爲有人將他們的兒女給別人養；愛他們，因爲認識他們，而不求報恩的愛。如果不能兩全。她們寧願看見她們的兒女亨通，而愛他們，却不從他們接受什麼母親所應得底孝養。」

亞里士多德倫理學 VIII 3

(注二)較適當的，這或者是生理學底職分。

(注三)倫理學能視爲與實踐有關係到什麼度量，在第二編第七章要再討論。本章所說底必須視爲臨時適用的。

(注四)詩常稱爲『愉快的科學』『The Gay Science』；其實『科學』這個名詞在這裏應作『藝術』解。這兩個名詞若不嚴格地分別，必引起許多誤會。所以。喀萊爾稱『政治經濟學』爲『悽愴的科學』『The Dismal Science』

時，是指與詩相對的。但現在大概已經公認政治經濟學是個嚴義的科學；雖半屬實踐學，而不能與詩這一類底藝術同列。

(注五) 參攷亞里士多德底倫理學。吾人判斷畫家底善惡，固然是憑他所做底工作；然吾人此刻底論點却是他可以停止動作，而不失為精巧的藝術家。好的畫家可以決定不再繪畫；好人却不能決定要退休「德的能動」底生活，或竟不能暫息。德沒有休假日。拉穆 Charles Lamb 說，某種喜劇所以令人愉快底，大致是因為牠們使吾人暫息吾人習慣的道德意識底責任。這也許是真的；但若有人實實在在實行這些喜劇中所描寫底生活方式，而求一個休假日，即此而言，他便不是有德的了。

(注六) 惟亞里士多德則不然。參看前註。

(注七) 自然，柏拉圖這句話原為戲言而已；他知不知道錯點在那裏是未可知  
的。

(注八) 這一點在第二編第六章有較詳細的申論。

章註

緒論第一章章註 論實證科學與規範科學

在這裏來提醒學者；比較書中正文能詳細些，所以在這裏來做或者是好的。所要提醒底就是這裏所取底這實證學與規範科學底分別不要當做一個絕對的分別；更不要當做一個詳盡的分別。稍一思索，學者必要見得許多算爲實證的科學底實在含有規範性質底科學底要素在裏頭。我們可以援引一個天文家底話來解明牠。有人問某天文家行星如何的運行，他說，「行星如何的運行我完全不知道；我只知道行星——如果有行星——應當如何的運行」！這雖是一個奇論，却可藉以申明一種真理，謂實證科學所包含底也有許多是討論理想的標準。再者，從事於玄學研究底人不久便要見得，雖即像因果律這種原則，在一個意義上講，也可以說，如康德底說法，是先定於「自然」底。不但如此，即純粹規範學也有意義

可說是討論物底真性。據說邏輯學是研究正確的思維；然亦有個很真的意義可說不正確的思想不是思想。然則從這個觀點看起來，邏輯學便可說是討論「以思想論思想」(純純的思想，底原則了。照樣，也可說，一件不被欣賞為美的東西實在未嘗被欣賞；一個不是善的動作，在本名詞充份的意義上說，並不是動作。所以，學者研究愈深，這實證學與規範科學底分別，大部份愈可免用。牠是一個便當的分別，(像感覺與思想，知與意，物質與精神等底分別)，起初要劃分，後來漸漸可以廢掉。雖然，平常具體的科學，像植物學或生理學，主要的目的就是要調劑特殊的經驗底事實；而邏輯學與倫理學却實在是討論判斷底標準。要將科學列成一個詳盡的分類，顯然不是本書範圍內底事。大約言之，以下所排列底或可指出牠們彼此的關係。

(1) 平常具體的科學，如植物學，生物學，解剖學，地質學等。關於這些科學，大概可說牠們是研究特殊種類底事實，而試調劑牠們。

(2) 平常抽象的科學，如數學，機械學，天文學之較屬理論的部份等。這些科學也是以事實之解明為目的；然欲解明牠們，科學家就利用臆說的構造，往往包括以理想的標準為指歸底——像在數學上，一個完全直的線，這一類底標準。

(3) 規範的科學，如邏輯學，美學，倫理學，所研究底較確定地是判斷底標準，不是特殊的事實。

(4) 實踐的科學，如醫學，建築學，修詞學，等，以判斷底標準實用之於行為底原則之程式化。一切規範的科學這樣的實用，都能成為實踐的。

真正的藝術求要實行某些樣的活動，而生某些結果。牠們所依據底是實踐科學所立底原則，通常牠們所依據底，不一而足。

再者，這常所視為單個的科學底往往含有一些要素，這些要素如果分開來論，或可重複而指以上種種科學之幾個或個個而言。如經濟學，言其研究商業生

底活事實而求以調劑牠們——換而言之，僅就歷史的觀點與具體的辦法而研究牠——則為實證的科學。言其臆說上的情形，如純粹自由競爭之情形，而求指明這些情形能發生什麼結果，則為抽象的科學。言其圖立一個理想底標準，如產業上之自由底標準，是商業生活底事實所應當與牠符合底，則為規範的科學。言其實用這個標準以指導政治家，商人，工人，或社會改良家，則為實踐的科學。末了，這些種的人，在常識底指導下，去實用那個標準底時候，經濟學便成爲一個藝術。如果要這樣地實行出來，又需要許多別種的知識，不但所提起特殊的科學底知識而已。

乍看本書所論底，人或者要想科學的分類是很容易的事，如今看來，却是不然的爲然。現在的用處起見，實證的與規範的之廣義的分別——一方面以某種的事實爲澈底的指歸，一方面以某理想的標準爲澈底的指歸——這分別就包括所有一切特別重要的要素在裏頭了。讀者從平日的研究大概很曉得心理學與邏輯

學，他若將這兩種科學的關係牢記在心，便可得着這裏所論這分別底兩個很完全的型式。因為心理學研究意識底事實。而邏輯學却是研究準確底標準。

## 緒論

### 第二章 倫理學與其他科學底關係

#### 一 緒論

從所已經講論底看來，倫理學當視為屬哲學的科學了。其實，哲學普通的性質和分門底問題，也有一點爭辯。按着我們現在的範圍，這問題自然無從討論。不過以下所要說的，希望對於學者有點補助，而不致引起許多誤會。當他漸進於哲學之研究時，如界他覺得有必要，他儘管自己改正亦無不可。

哲學研究經驗全部的性質。某特殊的科學所研究底是吾人經驗的內容某特殊的部份；而哲學却是從其中心的原則底觀點去求知其全部。因為要做到這工夫，所以凡是吾人所知底世界底成分底各要素他都盡力分析。這一步分的工作或

者最好叫做認識論。其次，我們可以追尋那些組成吾人經驗底要素底發生，考察個人和民族底意識中經驗發展底歷程。這便是心理底工作。我們如果這樣考察吾人的經驗，而追尋其發長，便要見得牠的內容所包括底一部分是那些用種種的方法呈現於吾人底經驗中的事實，而一部份即是理想。那些呈現於吾人經驗中底特殊的事實總要讓特稱的科學去研究底。或者照着哲學所能擔任底分量。牠們亦可做所謂自然哲學底資料。至於理想方面，則見得有三樣，似乎與吾人意識底知情意三方面相當，就是真美善底理想。這些理想底研究即為邏輯學；美學，倫理學底材料。末了還有一個問題，即關於吾人經驗中這些各殊的要素所具底「實在」有何種類，有何度數。這種學問即是所謂實體論。以上這些門底研究底首尾——認識論與實體論——總有聯合底趨勢。二者合起來即為玄學，亦即哲理科學底終始。

於此可見倫理學與邏輯學美學，正處於心理學與玄學底中點。其實，無論對

於前文所講底關係作何看法，倫理學與那兩個哲理的科學都各有很密切的關係；這是一般人所公認無疑的。

但再進一步想，也可發現許多別的科學與倫理學有密切的關係。有的是將材料供給倫理學底；有的是從倫理學得了幫助底。若再申論這些關係當然是好的，但也只能從略而已。

## 一一 自然科學與倫理學

自然科學與倫理學底關係僅是微小的。有時候人以為自然界因果問題與倫理學有個很重要的關係。他們想，道德就是「基本要求」Postulates；「自由意志」這個「基準」Postulate 與因果律底普遍應用性底理論有一種矛盾。這一點容後章指出。現在只說這種矛盾底假定是因為誤解便夠了。

倫理學與自然科學固然是有間接關係的，因為人若知道自然律，則對於種種

行爲底結果，比較不知自然律時，能預料得更準確更決斷。但這種知識只影響了行爲底詳細而已，並不指導吾人底行爲底普通原則。拿近代一個有知識的人與古代一個有智識的人來相比，近代的人必較不怕洋海和星辰，而較懼怕濁氣和汗水。但什麼東西是應當怕，什麼是不應當怕的問題則不必被由知識增進而生底行爲上的小差異所左右了。實言之，自然科學所以有補於理倫學者與其說是幫助吾人明白道德生活自身的性質，無寧說是幫助吾人了解道德生活底環境。

### 三 生物學與倫理學

生物學與倫理學底關係雖較物理學化學與倫理學底關係爲密切，而在實質上，却仍是屬於間接的。人類最神聖的義務許多是根據生理上的情形。但吾人儘可討論這些義務所根據底普通原則，而不必直接指出什麼生理上的詳情，並且這些普通原則亦不能因生理學上的新發現而有所更改。

晚近有些著作家，受了進化論底影響，（註一）就說生物學與倫理學底關係，是比此刻所論底較屬根本的性質。他們主張行爲善惡底標準，是在乎牠有沒  
有促進生命發展底趨勢；所以，吾人可說，在最下級的生命中之有行爲底善惡，亦正如人類之有行爲底善惡。這個見解容後略論。如今只說倫理學上行爲這名詞，除非指着有理性的意志的人格底行爲而言，別無他義；並且在這人格上，生命底發展，僅是次要的目的。然則生物學與倫理學似乎沒有直接的關係了（註二）。動物生活的研究，對於人類道德意識底發展，固然多所闡明；但這不過是從心理學觀點，不是從純粹的生物學觀點去考究動物生活底。

#### 四 心理學與倫理學

心理學與倫理學底關係，不但更密切，而且更重要。不過彼此的相依據，亦不能過事誇張罷了。倫理學係討論行爲底正確，亦正如邏輯學係研究思想底正確

一樣。二者與吾人達到思維上行爲上底正確底歷程實在都沒有什麼直接的關係。雖然如此，感情，慾望，意志等歷程，却仍是研究倫理學底人所不能忽略的；亦正如概括，判斷，推理等歷程是研究邏輯學底人所不能忽視的一樣；而這些問題都在心理學底範圍以內。質言之，從心理學到倫理學，亦正如從心理學到邏輯學和審美學一樣。

但尙有一個應注意底要點還沒說過。人類的行爲，以後我們越發要見得，是有社會性的。吾人多數的動作所以有道德的意義者，大抵由與別人的關係而發生。而心理學按着通常所研究底很少有這個意義。大概，心理學所論底都是關於個人意識的發生，即使涉及社會關係底事實也不過是間接的而已。如語言文字，野蠻人底風俗，制度的發生……這些研究對於人類的心，在其社會環境底關係上之逐漸發展是多所闡明底。但這些社會現象底探討，在廣義上，是屬社會學的；而從倫理學觀點看去，如此研究心在社會關係上底事實，其興趣實在比較純粹的

個人心理學直接多了。

### 五 邏輯學，審美學，與倫理學

前面已經說過，這三個科學在實質上是同宗的。他們都是規範的，不是實証的；就是說，他們的任務不是要考究事實和事實彼此的關係，乃是要討論標準。邏輯學研究「真」底標準；思想底種種歷程底實效。審美學和倫理學可說是研究價值。審美學思索「美」底標準；或可謂感情上的價值。倫理學思考「善」底標準，即動作觀點上的價值——或可謂勇氣。實效，價值，勇氣，——*Validity, Value, Valour* 幾乎可說是這三個科學所研究底題目。但這在英文上不過是一種文字的戲謔罷了。無論如何，他們彼此的關係是很密切的。其實，倫理學差不多可以看做行為底邏輯；這就是說，牠是論行為與理想符合底條件（註三），正如邏輯學是論思想與其標準符合底條件。再者「善」底探討與「美」底探討也有密

切的關係。就是因為這兩個概念底關係這樣密切，所以希臘人纔用同一個字。

去代表「美」與「道德的高尚」。在希伯來文學中也有「聖之美」一句話。在近代吾人有時也遇見過「美的靈」「美的生活」這一類的字眼。不過這些詞句通常多指宗教上的虔誠，少指純粹道德上的優美，並且或有一些假虔誠的臭味罷了。我已經指出，希臘的哲學家因為沒有將道德的行爲和藝術分清，以致生出許多紛惑。近代將這兩個概念分得清清楚楚，實在可說是科學的明晰底一點進步。道德生活視爲美的時候，是從外觀看底，好像是個意志底結果，而不是個意志的發動。希臘人所以愛將道德生活僅僅看做藝術者，一部份實在是因為那時希臘人還沒有完全達到屬內的觀點（屬內的觀點大部份是從基督教得來底）。若看道德的成就需要意志底奮鬥時，便沒有美的印像了。在宗教的意義上也是如此。當我們講到聖之美，美之靈，美的生活時，大概我們是拿所指底人當做「興盛的」，不是生活的，好像說，他們多半是消極的產品，而不是積極的出產人。雖然，人

當默思一個德行高超的生活時能給人一種美的滿意，這是不能否認的；而從某觀點看去，實在連近代的著作家也有愛視「德」為一種「美」底傾向。其實，善與美的關係此刻很難討論。無論如何，這題目底研究是必暫時保留底。

## 六 玄學與倫理學

宗教與價值底思考能引人到「實在」底問題去，這是不能免的。在思想上，或者我們暫時能以思考牠的形式上的自相符合為滿意。但不久必見得不滿意；那時，我們像在所謂「推論的邏輯」上一樣，進到思想與自然界事實符合底條件那問題去。如此則又不能不牽到「實在」底根本性質了。同樣，在論「美」的底時候，或者起初我們也要以看牠做可令人快樂的為滿意；但不久我們便要考究東西底悅目到底多少是幻覺的，多少是根據牠們的本性。然則，於此二者，是不能不涉及玄學的探討了。在倫理學上也是如此。吾人一問人生的價值或積極的價值何

在時，不久便要進一步再問，人格底本性，和人格在實在的宇宙中底位置如何了。人們在邏輯學上，審美學上，倫理學上，稍有研究，而不斤斤於本體底根本問題之回答，這雖是可能的，却到底是免不了的。

## 七 倫理學與政治哲學

以上所略論底可說是倫理學所根據底科學。今請注意一些以倫理學為根據的學科。這些學科可以總括起來，列在政治的或社會的哲學之下。研究行為，必致不能再研究社會生活，這是前而所已經說過底，完全孤獨的人，世上寧有其人？一個人往往是某社會底一分子。正如亞里士多德所說，人是政治的動物。所以，倫理學與政治學的關係是很密切的。譬如，要論個人底品德，自不能不想到他所關係底社會，看他如何幫助，或如何阻礙他的生活底發展。我們為個人所立下底理想，當然也必是社會理想的設施，最適於個人實現其最高目的底。因此，

亞里士多德竟謂倫理學實在是政治學底一部分。然欲採納此定義，則必推廣政治學底範圍。欲推廣政治學底範圍，則用「社會哲學」似乎較為適當。雖然如此，在狹義上，倫理與政治學底密切到底是很顯然的。

## 八 倫理學與經濟學

在政治哲學中，最為近代所注重者無他，政治經濟學是也。經濟學，正如倫理學，所着眼底就是「事物」Goods；就是說，在人類某目的上有價值的東西。不過倫理學所論底事物乃是欲達人生最高的目的不得不有的動作，而經濟上的事物却祇是所以滿足人類底需要底東西。故吾人若要實實在在瞭解經濟上事物的價值，自須想到與牠們最有關係的倫理上的事物。例如，衣，食，住，這一類係屬經濟上的東西；牠們有種種的用處——如生命之持續，之發展，之延長，如提高享樂，達到自立，以及平安，整潔，穩固之促進等。並且事物底價值之大小也是

在乎這些目的底重要之大小。今欲察知這些目的底重要到甚麼程度，惟一的方法便是觀察牠們與人生最高的目的底關係如何。故欲明白研究經濟學應當先有一些倫理學上的知識。可惜這是常被忽略的。一般人之研究經濟學也，往往有一種誤解，以爲「資產」，自身便是一個足以追求的目的。遂致在實際上阻滯社會改良，且使一般富足的人越發貪求無厭。因爲這個緣故，所以有些著名的經濟學家才被卡萊耳 Carlyle 和羅士金 Ruskin 同別的道德學家所痛斥；而現在一般人所承認底就是；至少若要將經濟學看做規範的和實踐的（無論其程度如何），就倫理與經濟學底關係是應當更密切的。

## 九 倫理學與教育學

倫理學對於教育學也應當有個重要的關聯。讀者在研究哲學底過程中倫者已經發現心理學對於教育學有許多補助了。但心理學所注重底乃是在乎人心種種的

能量，和牠們的發展底方法。心理學對於智力上業教育底貢獻，與生理學對於身體上的教育底貢獻正相似。至於什麼性質是最要喚醒而增強底問題，那當然是依吾人對於好的公民底性質和倫理的目的底性質作何見解而定。

## 十 結論

論到倫理學與別的科學底關係，這講義難免稍嫌片斷，尤其是在這課程底起始，學者也許不見得很明瞭。雖然，却也有點用處，就是可以指出本科學校廣的關係，以作後文（論本科學自然的區分）底張本。讀者看完了本書大體以後，若再回頭來看本章，必較能領會這裏所論底要點，這是可斷言的。

緒論第二章註

(注一) 特別參攷斯賓塞底倫理學原理。

(注二) 如視較下級的動物有或種的自意識，則可講到「人類以下的」倫理學「Sub-human」Ethics。

(注三) 「理想」這名詞前後都很常用，在這一點來提防牠所易引底誤會是很合適的。「理想」是「模範」或「標準」底意思；凡是理想的，即是規範的，與牠的模範或標準符合底。然英語中底形容詞，「Ideal」（理想的）出於「Idea」（「觀念」）與「Ideal」（「理想」）兩個名詞，用時未免有些含糊。出於「Idea」那個字底可作「想像的」解，與「實在的」相對。即名詞「理想」與形容詞「理想的」也雜有「想像的」底意思。如云藝術家底「理想」，或柏拉圖底「理想國」這種的用法在倫理學上很

能引起人的誤會。要避免這種誤會，讀者視「道德的理想」，不宜作「理想國」或藝術家底「理想」那種用法，宜作「邏輯的理想」那種用法。準確思想底「理想」並不是一種在空中底東西：何時有思想，何時就有理想底實現；因為錯誤的思想亦有一份不足算為思想。同樣，吾人每次真地動作時，道德的理想也可說是實現。要緊的，吾人要除去那種思想底習慣，以為思想是一種『太好而不能為真的』底東西，總要學習而視之為實在中底定則。這一點以下當能漸明。

第二章

## 緒論

### 第三章 倫理學底區分

#### 一 緒論

關於倫理學底定義，吾人如果很嚴密地主持第一章所提出底見解，則本論底區分似乎不必要了。倫理學所要論底不多道德理想的定義，和分析，和價值；這實在是一個大題目。但如此嚴格地來限制這個題目，是不可能的。有些問題嚴密地說來，或者不能算是屬於倫理學，而要了解倫理又是非彼不可的；這些問題在任何比較詳盡一點底倫理學書裏，的確是不能輕於放過底。這些附帶的問題底性質，前章經已略陳了。但牠們如何的將倫理學區分為若干部分，却是此刻所必須精密觀察底。

第一，必須注意心理方面。要研究道德的理想，則感情，慾望，意志底性質；動機與志向 *Intentions* 在個人意識中底意義和地位；良知底起原和性質；道德上的判斷所含底要素；與別的類似的問題，幾乎不能不先為討論底。再者，這些心理方面的問題，一經發揮，自然必涉及於那些較屬於社會學方面底問題；自然要研究道德的意識在人類中如何的發生，與「文明」各方面的普通發展有何關係。這些發生的 *genetical* 考究亦必引我們來思考道德理想底性質和意義。惟是如此論法，則又脫不了歷史的性質了。在倫理研究底進展上，這刻要立下一個足以認為正確的見解，而不援引一般通行的，較不正確的見解，是斷乎不能的。這些見解如果已經討論了，並且對於所應認為真的學說的梗概，如果也已有了一種主張，那時我們纔能考慮在討論道德生活底具體事實時要如何應用這學說。然則對於本學科至少便可分為四大部了。——（1）道德意識底心理學，（2）道德生活底社會學，（3）道德標準底種種學說，（4）在道德生活論上，道德標準

之應用。此外若再添一部分專論倫理底玄學，却是可以的；不過這問題與道德標準底種種學說老分不開；往下討論便要漸漸見出。對於本論所分底各部，此刻可以略說幾句了。

## 二 心理學底心理方面

嚴格地說來，這裏所要論底多半應在心理專書裏討論。但在倫理學專書裏來特別提醒關於欲望及意志問題底一些要點，以及心理專書裏所常忽略過去底兩個問題，良知及道德的判斷底性質，也是很方便的。至於自由意志這一種問題與道德判斷底關係，也是應當研究底；這雖一面屬於玄學問題，然而大概來論，與倫理學較有直接關係底却是牠的心理方面。進一步講，與倫理學關係最密切的還是心理學之較屬於社會方面底問題。於是我們便到了本論底第二部了。

### 三 倫理學底社會方面

社會學尚在幼稚時期；要的確確地說他所包括底都是什麼，也許尙未到时；不過也可以大概來說，是將心理學延擴到了生活底較屬於社會的方面罷了。如此論法，恐怕有許多與倫理學沒有什麼關係底。吾人研究了野蠻人底生活，語言文字底發生，初民底宗教觀念，迷信的習俗，法律政治底雛形——等題目時，所注意底點有許多都是與行為底是非問題沒有什麼關係底。但這些却都是行為底樣態，或有影響於行為底趨勢底；因此，可以從行為底觀念去研究牠們。況且，在人類進化底很初期就有了一個趨勢要斷定那些活動和別式的活動爲是非善惡；這判斷發生底樣態也是社會學中最有興味的一般。在較嚴格的意義上。這一切雖不能稱爲倫理學，却可說是研究倫理學問題者所不可缺的預備。

#### 四 道德標準底種種學說

較嚴密地講，倫理學底研究應當先從理想，標準，目的底性質下手；因為斷定行為底是非善惡是以牠們為根據底。在這題目上却有幾個不同的學說；這些學說有的雖已認為被更替之列了，然而尚有幾種綱領的學說，忽略之亦覺有未妥。況且這些綱領的學說又不常是完全錯誤，反倒往往提出問題底重要方面來。同時，也應提醒學者，免致陷入普通的誤解，以為標準底定義底爭辯（其實爭辯往往是無用的，許多誤解反因之而叢生），包括了倫理學說底全部，或首要的部分。欲免此誤解，要緊的就是進一步去討論如何可以應用倫理學上的原則，以應付具體的道德生活，不過這題目底討論總免不了要簡約些。

#### 五 具體的道德生活

倫理學要準準的用什麼方法去處置具體的道德生活，大抵是在乎吾人最終所採納底學說底性質如何。例如，我們若以道德標準在乎一些絕對不變的定律，即各個發展的的意識所可直覺而知底，則具體的道德生活底研究亦不過是有了歷史的旨趣而已。然則吾人亦只能發現在某時期道德律底性質，因為種種理由，曾在人類大多數的意識上被了蒙蔽；而在別時代，那些定律，人雖完全承認，却往往違背。這些事實，與其嚴密地說是有倫理上的旨趣，孰若說是有社會學上，心理學上的旨趣。反之，我們看準道德標準是包括了一種目的——例如快樂說——這雖為人類普通所追求底去却未曾以始終如一的態度，和智慧的方法若追求。如此則至少可大概地指出人類具體的道德生活有何改善的妙法。吾人可以立下準則使人能較完善地，較一致地去採納正當的方法，而達吾人所向底目的。或再者，假如我們承認「標準」是屬乎人類意識底全部發展上所有多少明顯的一個「理想」底性質，則可玩索這埋意如何漸漸明顯底樣子，亦可指明牠在人類道德生活具體

的發達上所有的例子，並可約略斷定吾人所希望較牠完全實現底方面何所指。若照第一個見解，則具體道德生活底研究，幾幾乎沒有什麼倫理的旨趣。若照第二見解，則由倫理底研究必致直接產生實際的計畫，足為改造具體的道德生活底資助。若照第三見解，則倫理學首要的任務便是提出道德生活在具體發展上的真義，而不是想要改良牠底。故非等到我們已經討論了道德標準底性質，這部分是不能精密研究底。這部分有時叫做「實用倫理學」Applied Ethics。

## 六 本書計劃

依鄙見，一部完備的倫理學原則的書自然要分為四部。此外若再加上第五部來討論那些較屬於玄學方面底發展，亦無不可。惟本書既為緒論性質，則所分底自不必如此精細。此書係為讀過心理學底人預備底，所以對於心理學方面不加詳論。至社會學方面，社會學自己既是在幼稚的時期，若在一部倫理學初步的課本

裏特地劃出一部分來給他，亦有未妥。在一部較大的書，許多的點都可討論；惟在本書裏來忽略牠們是很適合的。以此，這兩部分的倫理研究在這種便簡稱爲『緒論，多半是屬心理學的』。至於種種的道德學說雖要詳論一點，亦祇能及於大要；那些較精細的屬於歷史方面的研究，留待將來可也。並且在論具體的道德生活時，吾人亦只能揭其要點而已。末了，倫理學說之玄學上的含義亦僅能在結論底一章裏提起。

## 第一編 緒論，大抵是心理學的

### 第一章 欲望與意志

#### 一 小引

本章所着眼底問題，大抵是心理學的；所要論底點多半在心理學書都有論到，有的詳細一點，有的不很詳細。不過在這裏來提出牠們倫理上的意義來似乎是很必要的。與我們最有關係的就是所謂意志和行為底活動底性質，和這些活動與所謂性格底意識生活底關係。但欲明瞭這些，必先講到欲望與意志底關係，這一點便是本章所要注意底。

#### 二 欲望底通性

在未思攷欲望與意志的關係之先，必須確定欲望底意義。例如，人類的欲望與獸類底肉欲 *Appetites* 萬不能互混；此外尚有幾個別的小異點務須記得。約而言之，一件東西，除非人有意識地看牠為善，則不能作為欲望底對象。這句話或許不甚通，因為，除了拿一件東西當做被人有意識地欲望牠，很難下一個「善」底定義（注一）。其實，要點是說：在一切真的欲望中，都有某件東西被人有意識地拿來當做目的底。在欲望中，人所有意識地拿來當做目的底這種東西便是吾人所謂一個「善」底。如此說來，似能免去迂迴之辯。然欲了解此點，則欲望與別樣活動底區別，又必詳為考究。今為利便起見，請先論生活階梯中最下級的活動，然後漸進到最上級的人類的欲望和意志。

### 三 需要與肉欲

請先分別動物底肉欲與動物底需要。動物底需要與植物的需要原是同質的。

牠不過是對動物生命底發展上所有某些特殊的目的之一個盲目的傾向而已；亦正如植物的生命上所能有底一樣。我們若要，也可說，這些目的之達到是「自然」所意志底（注二）；但並不是動物或植物自身有意識地去意志底。至於肉欲，則不僅是對某目的底一個盲目的傾向了；這傾向多少是有意識的。當某種能滿足某需要底東西準確地呈現時，這意識便要部份地發生了。餓獅對於牠所求底東西，知覺總有幾分清楚底。反之，樹木底向陽，僅可說是有了一個需要；斷不能假設牠對於那件能滿足牠底東西底性質有什麼意識。甚至在動物底肉欲上，對於東西底意識也大概是朦朧不明的（注三）。在牠們的意識中最首要的原素都是快樂與不快的感情，而不是什麼東西底準確的呈現。一種不滿足的肉欲原本是苦痛的（注四）；一個已經滿足的肉欲是要生起快感底，因為這些感情在動物底肉欲中居了這麼特色，這麼顯著的地位，遂致肉欲之滿足往往簡稱為快樂，而不滿足的肉欲往往簡稱為苦痛。一個求樂的人通常就是指着一個求要滿足他的獸性的肉欲

的人，或指着求要與這些肉欲很相近的人類的衝動的人而言。因此，在一個肉欲底滿足，與那適意的感情間吾人往往發生了一種誤會；因為二者都叫做快樂。但這種誤會此刻亦不必管牠（注四）。單說動物的肉欲最特色的原素乃是快樂與痛苦也就夠了（注五）。

#### 四 肉欲與欲望

再進一步，嚴格地說來，所謂欲望，不但對某物有意識，有快與不快之感，並且也要認之爲善，或認之爲某目的（或確定或不很確定）底一個要素（注六）。動物之饑餓，與植物之需要養料是不同的。但人之欲望食物，與純粹的饑餓，其差異也不是較小的。一個人也許餓了，尙不欲望食物。原來在欲望食物時，不但覺着餓，並且也要覺得食物是個值得取求底目的。可以說欲望是有一個確定的觀點，而單純的肉欲却沒有。無論在野獸或在聖賢；餓底現象都是一樣的；惟獨聖

賢豪傑底欲望，與野蠻人，鄙吝人，饕餮人却是迥異的。人底欲望是以他們所居底觀點底全部性質來定底。他們所欲望底在乎他們所嗜好底；他們所嗜好底，如羅士金 Ruskin 所常說底，正是他們真人底表現。是故，一個人平常的饑渴，雖不能指出他的什麼性格，然而求義，求權，求名，之饑渴則足以顯示他的全觀點了。所以，一個人底欲望並非是一個孑然獨立的現象，乃是他的性格底全部一個要素，或可說是他的性格底宇宙。吾人如果想要了解牠們的完全的意義，就是要取這個觀點。

## 五 欲望

所謂人類的欲望作爲一個『界』『宇宙』(Universe)底一部分者，其意義若比較邏輯學裏相似的概念，便可明白一些。在邏輯學上，有一個叫做『敘說界』(A Universe of discourse)者，係指某句話所指底範圍而言。例如，講到

“the gods”若指何默 Homer 詩歌界所描畫底，或指希臘的神話界，便是真的；若指日常事實界便是假的，無意義的了。同樣，在文章學底界限以內，吾人儘管去講說半獅半鷹的怪獸和麒麟；在浪漫小說界裏去講神仙；在沙士比亞戲劇界裏去講 Hamlet 和 King Lear；在丹第神曲界裏去講天堂，地獄，煉獄；在這些「界」（宇宙）裏，我們的話都是真的；一出牠們所屬底「界」（宇宙）以外便是假的了。在欲望上也有很相似的地方。各個欲望也必屬乎某一「界」（「宇宙」）；一出那「界」（「宇宙」），到了別的「界」（「宇宙」），便失了牠的意義了。一個欲望所隸屬底「宇宙」便是一個人底性格底全部所組合底「宇宙」，因為那個性格是在那欲望覺着底時節呈現底。簡而言之，便是那人那時底倫理觀點底「宇宙」。我們對於詩歌，小說和戲劇中底人物底行為往往要下種種的判斷，可見諸「宇宙」彼此的差異是很大的。一個虛構的人物底欲望與一個普通的性格和情境同他相似的人底欲望總是不能相同的；至少也到不了所歸給他底

程度。其實，就是這一個欲望不屬於他的特殊的「宇宙」底欲望罷了。並且我們所這樣評估底特殊的「宇宙」雖係因人而異，即在同一個人也不是恆久不變的。須知在不同的心境，不同的情形，不同的健康時，那主持吾人的心底欲望底都是不同的。這些差異便是組成吾人所稱底「宇宙差異」；而在各「宇宙」都有異組的欲望，或至少有異樣排列法的欲望。不但如此，在同一個人，假使情景忽然改變，他的「宇宙」也是能忽然改變的。有個寓言說一隻貓變成了一位公主時，忽見一隻老鼠立即現出原形，欲去捕捉那鼠；這便是這種改變的寫照。因為情形忽然變換，她便立刻從公主底「宇宙」，一落千丈的跌到貓子底「宇宙」去了。這種變化，在生活中例子很多。年年，日日，——乃至於時時——吾人都可覺得自己老從一個「宇宙」過到別的「宇宙」裏去，以前所思慕底却已興味索然，或竟討厭了。例如，聽見了朋友逝世底噩耗，回憶了一個應許，受了一個道德原則底暗示，這一類的情形——都能使人立刻從一個「宇宙」轉到別的「宇宙」底。人

在禮拜日底人生觀往往與素日底不同；就是因爲心境變換。有的時，衣服底更換也能影響人底心境。「袈裟不能使人爲僧侶」這話是不常對的。

## 六 欲望底衝突

在前段，我們爲簡易起見，已假定了一個人無論何時，都據着某確定的觀點，或謂處於某「宇宙」。其實，一個人意識底內容並不是那麼簡單的。一個人在某一個時候，差不多都有幾個觀點。或至少有數觀點，在一剎那間彼此底續着，以致幾乎可謂同時有那些觀點。例如，政治家底行爲往往被發自許多不同的「宇宙」底動機所左右。他或者處於顧念國家福利底「宇宙」裏；從這觀點看去，他或者極力想要實行某政策。但同時他也難免不受別的「宇宙」底動機所影響，如圖謀自己底發展，和家庭底幸福，思從他所代表底區域底民意，思對全世界負點責任，或有宗教上的心意等。這些不同的觀點或者更換，或者連續；而種

種欲望遂不禁油然而生矣。這些欲望或將彼此衝突，固亦意中事也。從某觀點，他或要求和平；從別觀點，他或不惜宣戰；從某觀點，他或傾心於自由；從別觀點，他或注重秩序。於是便發生了選擇底問題。通常是說最強的欲望或動機當然必要得着最後的勝利。但這樣說是很足以令人誤會的。因為如此，便是拿欲望當做一個完全獨立的東西了；其實却是一個「宇宙」或系統之一部份。因此，一個欲望底實力與其說是在乎牠自己的活躍或強度，不如說是在乎牠所屬底「宇宙」或系統底強度。所以一個人若是有了怨恨外國底心，必很愛戰爭。但使在那個人底性格中，責任心強於仇恨心，雖其和平底欲望不很強，也許能贊成和平。在這裏第二個欲望所以能得勝底緣故，並不是因為牠自己較強，乃是因為牠是屬於一個較強的「宇宙」或系統。一個強的欲望固然能增加牠所屬底「宇宙」底勢力，但最後的勝利却不是在乎牠自己的勢力，而是在乎牠的系統底勢力。至於在某特殊的個人身上，為何一個「宇宙」強於別的「宇宙」，這比較是屬於心理學的，

不是倫理學的。其有關於倫理學者，以後本書當能論及（注七）。現在所須注意底就是欲望並不是獨立的現象，乃是一個系統底一部份；所以欲望底衝突其實是欲望底「宇宙」底衝突（注八）。

## 七 欲望與志願

「欲望」與「志願」“Desire” and “Wish”這兩個名詞常用為同義字；其實亦略有差異，且在倫理學上更有分清底必要。質言之，可說「志願」是個有效的欲望罷了。申以剛纔所說底欲望宇宙和牠們的衝突，當更顯然。前面說底就是任何欲望必屬於某系統或某「宇宙」，這些系統或能同在一處，那時便要發起衝突了。那時有的欲望便要制勝別的；有的便要屈服而停止作用。如此看來，若將「志願」這名詞限於那些得勢的，或繼續有效的欲望，似乎是很方便的。一個肚子餓的人，可說是有了食物底欲望；但這欲望或只在動物的傾向界內占優勢。牠

或將因爲宗教的責任心。或作事底忠心，或甚麼主治的激情而中止作用。如此便可說那人已無取得食物底志願了，不過牠對食物底欲望在他的意識中還是繼續存在，做個次等界裏底一份子，暫被約束罷了。所以無效的欲望不得稱爲志願（注九）。

## 八 志願與意志

一個有效的欲望與一個潛伏的欲望須分清，則一個志願與一個意志底作用更要分清了。驟觀之，一個志願如果是個占優勢的欲望，似乎必以意志出之底。其實不然。原因就是志願往往帶有抽象的性質，專指某具體事情底某單獨原素而言，而不涉及其餘聯帶的情形。反而言之，如要意志一件事，便須承認牠的具體的全部。如云：

「我雖願你死

我却無意做劊子手。」

志願與意志底分別是很明白的。在這裏，願他死不過是個抽象的志願而已，因為所以致死底方法手續不包括在內（注十）。反之，人當意志某件具體事情時，也許要包括許多不被志願底原素，或與那人所志願底大相反對的原素。如云：

「我底答應是因為我底貧窮，不是因為我底意志」（注十一）。

這個意思明明是說他的志願完全不答應。他雖意志賣毒藥底事——他已做了那具體的事情——而他的志願却仍希望不必這樣做好。那獨一得勢的欲望可說是反對賣毒藥（此係假定那人所宣言底為真）；但那欲望得勢的「宇宙」却是他的貧窮，而此貧窮即是決定他賣毒藥底意志。質言之，志願者獨一得勢的欲望也；而意志底作用却是在乎那一個欲望底「宇宙」底得勢。

## 九 意志與動作

尚有一個區別要分清底就是單純的意志（即單純的意向，意旨，或決意）和由意志所發出底動作。「決意」往往指着或遠或近的將來而言。有時指着最近的將來，便立刻去實行。有時指着較遠的將來，便按下不提，直至有機會時纔去實行。在第二個例，那意志或者完全沒實行。一個意向或決意常常不只是個志願而已；却是的確承認一件具體的事情作為追求底目的。但這事情如果是很遠的，則那意旨或者在一個「宇宙」而牠的實行却在別一個「宇宙」。到了動作底時候，情形也許有了變換。至少必有這種變換，即前所預先想底，現今却是實事了。例如，決意要認罪：這是一件事；而在有關係的人面前去認，却是另一件事。屬於前者的情形只是以想象的或半象徵的方法來呈現；屬於後者的情形却都是覺官所實實在在感覺到。然實事未必與預想相應。例如向他認罪底人底心境未必與

人們所希望他有底相同。縱使所預想底大體甚差，而在實行時，成尙有附帶情形，爲前此所未曾留意底。立志早起底人對於清早底冷氣可怕，或被褥底溫緩可愛，也許全沒想到，惟獨到了那時，這些情形或者就是最足惹人注意的了。所以無論大小事，「宇宙」一經變換，事或不成；而最好的，或壞的意向，也許終歸無效。對於能發生重大關係底意旨，更是如此。有時或致吾人所處底世界，完全改變。如此，欲想像這改變底世界是想像不完的，因爲有時一件很小的情形或將完全改變吾人思想底方針。所以，一個「決意」與一個「動作」其間尙不能以道里計哩。通常所謂「意志力」者卽是把「決意」發出爲「動作」底一種能力。這能力大抵在乎吾人是否有個習慣能注意於所求底目的要點，而不爲次屬的情形所紛迷。所以，心地狹窄，或硬心的人常比眼光寬大的人意志力強，就是這個意思。不過心地寬大的人對於情形底要點能有明確決斷的眼光，而不拘於瑣細，以此常有堅強的意志力。

## 十 意旨 Purpose 底含義

論意旨底時候，特地注重牠所存底目的，就是叫做意旨。但此名詞有時亦指目的本身而言，而不指以某目的爲目的底事實。意旨與伴肉欲，欲望，志願而起底動作趨勢必須分清。以肉欲爲根據底動作通常都叫做「衝動的」；但由欲望而生底動作有時亦叫做「衝動的」。最好分爲「盲目的衝動」和「有意識的衝動」就得了。由志願而發爲動作底趨勢最好叫做「傾向」Inclination。我們有做甚麼事底傾向時，不但覺得有個去做底衝動，並且對於那個衝動也有幾分的贊許；雖然一經反省，也許「決意」不去做牠。所以，意旨或「決意」，不但應當與「衝動」（或盲目的，或有意識的）分清，也要與「傾向」分清。

## 十一 意志與性格

有人說：「性格就是一個完全形成了的意志。若用剛纜所用底語法來講，性格可說是由某確定的「宇宙」繼續得勢而成。性格好的人便是一個在習慣上被責任「宇宙」所統制底人。慳吝的人便是常被貪錢的「宇宙」所制馭的人。狂熱的人就是他的某特殊的「宇宙」完全得勢；以致別的緊要觀點完全放棄不顧。

照樣，其餘種種的性格也都是依最有勢力的「宇宙」底性質如何而定底。詩家玻普 Pope。說「多數的婦人完全沒有性格」——他說這一句話底時候，意思是說，她們的欲望底「宇宙」變換無定，沒有一個常占優勢的。不但在多數婦人，即在多數男人，玻普這種「主治的激情」之獨占優勢底解釋法是不通行的。其實多數人並不在乎某「宇宙」之獨占優勢，而在某些「宇宙」彼此所處底一定的關係。這種關係底異點便是性格底異點了。因何有時這個有時那個得勢呢，這是較屬於心理學問題底。常伴着一個形成的性格而發底動作樣態便叫做「行為」Conduct 牠的意義我們立刻就要討論了。

第一編第一章註

(注一)亞里士多德底倫理學「善是萬有所求底目的」。

(注二)這個觀念來自亞里士多德。這當然半是隱喻的，然亦指示一個世界底目的觀。

(注三)有些心理學家却要否認有這個原素。

(注四)必須說「原本」或「在牠自身」*in itself*；因為一個不滿足的需要底意識底總影響有時多是可樂，而非苦痛的。這麼着，人，乃至於動物的得中的饑餓往往似乎較為適意。大概一部份是因為餓底感情對人底活力增加一個快樂的刺激，一部份是因為滿足底預期容易被需要底意識所喚醒，參第二章附註。

(注五)參以下第二章第七第八節。

(注六) 亞里士多德所論底欲望是廣義的，包括肉慾。

(注七) 例如第三編第六章。

(注八) 參杜威底心理學，要緊得看到這種分爭或衝突是在人自身裏頭；是。自。己。與。自。己。底。一。個。衝。突。換我們的說法，自己底一個宇宙與自己底另一個宇宙衝突。不是自己與什麼外面的事物衝突，亦不是一個衝動與另一個衝動衝突，而他暫時作為消極的旁觀者，靜候競爭底結局。欲望之衝突整個的意義乃是人與自己分爭。他是戰士，又是戰場。末一句底觀念諒係出自黑智爾底宗教哲學，或揆耳德 Principal Chair 底宗教哲家。

(注九) 應當聲明，心理學平常的解釋「志願」並不是這樣。他們對於「欲望」與「志願」常常不分別；否則常用別種的分法，有時幾乎相反。

(注十) 手段自然常常是完全出於吾人底能力以外的。這麼着，我們或者「心願」天氣底改變，或者心願重慶前生底某部份。這裏底心願不能轉入於意

志，因為一想到手段，便見得是做不到的。譯按：今譯底「志願」與「心願」，原文同一“*Wish*”字。

(注十一) 格林說，『意志僅是強的，而力不足以決定動作底競爭的志願』。



## 第二章 動機與意向

### 一 緒論

欲望與意志底關係已經講完了，今必注意於「執意」Volition 所含蓄底目的之性質了；而對於意向 Intention 與動機底分別尤要加意。這是一大爭點；且有難題，故須詳細研究。今先由意向與動機底意義入手。

### 二 意向底意義

意向這名詞與意旨 Purpose 甚相近。其實有時作同義字用。不過「意旨」所着眼底似在精神上的活動，而「意向」所着眼底似在精神上的活動所求達的目的。依此義講，凡吾人意旨所求達底便是意向了。但吾人的意旨常是一個很複雜的結果。我們或者有甚麼屬外的目的，欲改變物質界，如造屋；或欲改變吾人所

處底社會制度，如推翻政府。或者有甚麼屬內的目的，欲達到什麼心景，或欲實現什麼原理。倘能將種種的意向分別清楚，很能助人了解。

(1) 第一，一個動作底意向可有「遠」「近」底分別。例如，有兩個人都有一個近的意向欲救一個人免致溺死；但一個救他，或專爲要保存他的生命，而一個救他或要再縊死他。於此，近的意向雖是相同，遠的意向却是截然不同的。遠的意向有時叫做動機；惟在此處用法恐有未當。

(2) 第二，一個動作底意向可有內外的分別。此可將林肯救豬出溝底故事解明之。有人稱獎他的舉動，林肯回答，他那麼做，並非爲豬，倒是爲己，即欲去其心之不安。在這裏，屬外的意向是要救豬，而屬內的意向却是要去其不快的情感。此處屬內的意向明明是個遠的意向；惟不常如此。例如，一人竭力鼓起一種感情——如懺悔或信仰——爲欲邀天之佑，則近意向是屬內的，而遠意向却是屬外的了。一個動作屬內的意向，正如遠的意向，易與動機互混。

(3) 第三，一個動作底意向可有直接間接底分別。如一個共產黨人想要炸燬一個資本家和別人所乘底火車，他的直接的意向不過是要炸死資本家，然而他也有個間接的意向要毀滅其餘的人，因為他曉得那資本家如果死，他們必與他同歸於盡。

(4) 第四，一個動作底意向可分為有意識的與無意識的。一個意向底無意識能到什麼程度，這是心理學上底問題。所謂無意識的意向者就是那人不自明認有那意向。其實，人底行為往往深被這種意向所影響。譬如，他自稱底意向雖是要提高人類的幸福，實則多為沽名釣譽。

(5) 第五，一個動作底意向可有「形」「質」之分。質的意向就是一個實現的事實底結果；形的意向就是該事實中所含底原則。兩個人底目的都是要推倒政府。他們的質的意向是相同的。但是一個要推倒牠，或者是因為看牠太急進；一個或者因為看牠太保守。在形式上這兩個底意向大相逕庭，而在實質上牠們

的動作（或僅在投票耳）或者是相同。

這裏所舉底當然不齊全，不過略為指出一個意旨所能牽連底複雜的性質罷了。吾人來指出牠們，也是很關緊要的，否則動機與意向底關係便不能解明了。

質言之，一個意向，從廣義上講，就是意志所確定為目標底任何目的；並且意向也有許多種。

### 二 動機底意義

「動機」這名詞不比「意向」更不含糊。凡動吾人，致吾人取某種的方法去動作底，便叫做動機。這「致」"Cause"字就有一點含糊了。一個「因」"Cause"——「致」或是「動的」efficient或是「究的」goal。例如，一個人底行動底「動因」就是某神經，某肌肉……底作用；而其「究因」則是所欲望底目的，或

某目的地底達到，或某結果底獲得。「動機」這名詞底用法也有同樣的含糊。凡能驅吾人或惹吾人取某種方式去動作底都可叫做動機。

在第一義上，可說人是被感情或情緒所動。所以，我們說一個人底動機是忿怒、嫉妒，恐懼，憐恤，快與不快等。有的著作家甚至主張唯一究竟的動機只是快不快之感而已。這種見地等一會便要討論。如今只說吾人有時的動作確被感情所動，這是毫無疑義的。但在人們所能下道德的判斷於其上底行為上，人是永不專被感情所動底。假如一人完全被感情所「驅使」——如忿怒，恐懼——嚴格上講，不能說是有動作。正如一個人對準某物而擲石，石也不能說是有什麼動作。感情或激情所驅使底人底性格，我們可以判斷：我們可以說他不應該容自己這樣被驅使。但是完全被激情所主宰底人底動作，我們便不能下甚麼道德上的判斷了，正如狂人或醉漢底動作吾人不能下甚麼道德上的判斷一樣。道德上的活動或行為是有意旨的動作：有意旨的動作不但被感情所動而已：倒是被所欲達底目的

底意念所動底。由此，我們便到了『動機』底第二義了：這是較準確的。

試以例說明之。一個人看見一個同胞在患難中，即『被了憐心所動』而去救濟他。單單憐恤的感情是不足以使人有所動作底。憐恤的感情固然可做動作底『動因』底原素——這就是說憐心銳利的人比憐心遲鈍的人較易動作出來。但單單感情自己是不足以惹人動作底。單單憐恤的感情，至多不過使人流淚而已——譬如在戲院裏看見慘劇底表演。人要動作，不但要有感情，也要「概念」一個欲達底目的。譬如，他感知一個同胞在危難之中，見得他若出力，必使那人得救。這「使那人得救」便在心中做個可欲望的目的了；他心裏意念這個目的，遂取某樣態去動作了。此外他若覺有憐恤之情，自更容易出於動作；惟是單有憐恤之情並不惹他動作；這惹人動作底方是動機底真義。換而言之，一個可欲望的目的底意念就是動機（注一）。

#### 四 動機與意向底關係

從所論底看來，可見動機與意向底關係是很密切的。凡是惹人動作底就是那動作底動機。可見這是包括在廣義的意向內，不必等於，亦往往不等於，意向底全部（注二）。凡惹我們去行一個動作底都是我們所希望藉牠而有所成就底。但在我們所希望藉牠而有所成就底之中（乃至我們明知有意向要藉牠而有所成就）有許多是不能惹人動作，有時反足阻人動作底（注三）。一個改革家底動機或者一部分是要改善人類生活底情形，一部分是要沽名釣譽。這些目的都是他的意向（最廣義的）底一部份。但他或者亦明知他的動作底結局將暫時『不使地上和平，乃使地上有刀劍』。他或者預料他的動作直接的結果將致社會紛亂悲苦，或至窮遭逼迫。假使他先料知這些結果，則謂他不意向牠們，是說不去底。他明知在他所望達底好結果裏免不了連帶這些不幸，却仍甘心忍受。然而可說在他的動

機中却完全沒有這些不幸的結果。

所以，一個動作底動機就是最廣義的意向之一部份，而却不必包括意向底全部。若取第二節所定底分法，可說動機通常包括遠的意向底大部份，惟所包含近的意向常不多；通常包括直接的意向，不是包括間接的；差不多常含形的意向。惟所含質的意向常不多；至於屬內屬外，有意識無意識都是可以有的。

## 五 動機都是快感嗎？

至此，我們便可討論前曾提過底問題：動作底動機都是快感嗎？入手，此問題必先與另一問題分清：這另一問題便是：任何動機呈現時都含有快感嗎？此區別有人會分之為二：（1）在一個觀念中尋樂趣，和（2）以快感底觀念為目的。凡人對其目的皆有一個快感底意念，這大抵是真的。我們對於目的成就底觀念確有一種快感。但若說快感底觀念即是我們底目的，或說快感都是惹人動作

底，便很不相同了（注四）。一切的心理學家都承認前的見解；惟於後的見解却是主張所謂「心理的快樂說」Psychological Hedonism者底信條。例如邊沁 Bentham 說：（注五）「自然置人於快與不快底境域。吾人一切的觀念都是由牠們來底；一切的判斷和生活上一切的決定都是與牠們有關的。凡自以為不受這種制服底人實不知道他所說底是些什麼話。他的惟一的目的就是尋求快樂，避免痛苦，乃至當他拒絕最大的快感，或擁抱痛苦最劇烈的時候，亦是如此。這些永久而不可抗的情操 Sentiments 道德學家與立法家應當深深研究。「功利底原則」The Principle of Utility 是主張，一切的事物都是被這兩個動機所主治底」，這一段話明明是說動作惟一可能的動機就是快感與不快感，亦即是吾人所能企圖底惟一的目的。這種見解便是我們此刻所要討論底。

## 六 心理的快樂說 Psychological Hedonism

心理的快樂說所主張底就是：欲望究竟的目的即是快樂。主此說最著名的人便是彌爾 J. S. Mill。在他的功利論底第四章裏，他是這樣理論底。

「今欲決定這是否真實；人類所欲底是否除了他們所以為快樂的之外，別無他求，或沒有牠便是痛苦；我們明明到了一個事實和經驗底問題，正如其餘相似的問題，都是在乎證據。這只能藉久經練習的自意識與自觀察，副以他人底觀察而決定。我相信若以不偏的心去考察這些證據底來源便要發現：吾人之欲望一件事物也，和見得牠使人有快感；吾人之厭惡一件事物也，和以牠為痛苦，這都是完全分不開的現象，或可說是同一現象底兩部分：嚴格言之，二者不過是同一的心理事實之兩樣說法罷了。以某事物為可欲望的（除非因為牠的結果而不欲望牠），和拿牠當為快樂的，二者就是同一件事情。若說人欲望甚麼東西，而不以牠的觀念所生底快感為比例的分量，這簡直是物理上和玄學上底一件不可能的事情。」這一段話已被西推克博士 Dr. Sidgwick 在他的倫理學方法（第一編第四

章)駁斥無遺了。他說——彌爾說「吾人之欲望一件事物也，和見得牠使人有快感，這兩樣，嚴格言之，不過是同一的心理事實之兩樣說法罷了」。要是那麼着，要說我們所討論底問題必須藉久經練習的自意識和自觀察而決定，便很難了。因為若是否認牠，便是一個言辭上之矛盾。其所以發生莫大的誤會者完全在乎「快感」那個字底含渾不清。我們說某人「隨其所欲」而做某事，通常僅指他的選擇；或定志而言。如果說「快感」能夠影響決擇，和意志力，便無討論之餘地了，因為若說吾人欲望能生快感的事物——或說吾人之欲望某事物也是以牠的能生快感的樣子為比例，這簡直是繞圈兒說話的。這彷彿是說，我們欲望牠底分量，是以我們的欲望牠為比例；因為「能生快感的樣子」正是等於「我們所欲望底」但西博士接着說；若能了解「快感」底真義，則吾人所欲望底不必都是快感了。若以快感為滿足吾人需要後底一種適意的感情，則亦不必都是我們所欲望底了。這倒明明不常是我們所欲望底。

## 七 欲望底對象

### (1) 快樂論底逆說

西博士再申論下去說，吾人所欲望底常是一個客觀的目的，而不是甚麼連帶的快感。他並指出我們即在真求快樂時，要得快樂最好的方法，反是恍然若失地忘記牠。我們若注重快感自身，恐怕常要失之；但若注意客觀的目的，快樂自然要來底。『追求底快樂』就是如此（注六）。西氏說：『例如什麼爭勝底遊戲，常人尙未加入之先，都沒有什麼得勝的欲望。其實在未置身於競賽場中之先，他倒很難想能從『得勝』取了什麼快樂。在未開始比賽以前，他所有意欲望底不是得優勝，而是比賽時底快樂；不過要把這種快樂充份地發展，暫時好勝的欲望是不能免的罷了。這種欲望，起先沒有，漸漸的被競爭所激起，到個頗強的程  
度。』『要享完全的快樂，似乎必須有幾度大公無我的心纔能。人若從頭至尾執

着一個貪樂的心境，專求自己的快感，便捉不着那個追逐底全副的精神，他的熱情便永到不了那敏銳的感覺，而使他的快樂達到最高的興味。這就是我們所叫做快樂論根本的逆說了：求樂底衝動，若太占優勢，反達不了目的。在消的肉慾的快樂上，這種效果見不見或罕見得出。但在普通積極的享樂上……實在可說越專注於所求底目的，越得不到快感，至少是到不了牠的最高度的。」『同樣，在思想與研究上，亦只有那些賦有極熱的好奇心的人，牠的心暫時忘却了自己和牠的感覺底，纔能享有極樂。在各種藝術上，濃厚精妙的快樂却常是伴創作才之活動而起底；不過要得着那些快感，也是要忘掉牠們底。』『要得快樂必須別有所求底這種『快樂論底逆說』，彌勒<sup>三</sup>也有幾分的承認；但這個說與欲望常指向快感裏去底見解有些矛盾，他似乎未曾覺着。欲望顯然的，至少暫時的，不是指向快樂，而是指向某些客觀的目的。

## 八 欲望底對象

(2) 需要先於滿足

尙有一點，多半是巴德拉和赫起遜 Butler and Hutchesson 所提出底，雖然以後的著作家有的也略而不論。我們要注意，就是：許多種的快樂，倘對於某些事物不先有了欲望，便完全不能發生。例如，仁愛之情底快樂。除非先有仁心——有求他人幸福底欲望——無人能覺得這些快樂。故在此種情事下，快樂之有無，也是在乎那欲望是否先向快樂以外別的事物而伸展。進一步，實在可說，一切的快樂都是如此的。先有某需要之滿足，然後有快樂；且必先有需要然後有滿足。吾人之於食物，應先有個『不計利害關係的』欲望，然後對於由吃了那物而發生底快樂，方能有個欲望。以此推之，可見有些欲望不是欲望快樂底。

## 九 欲望底對象

(3) 「快事」與「快樂」(或快感) Pleasures and Pleasure

同時吾人也要承認彌爾所論底似有幾分可取的地方：這是我們所要竭力解釋底。這似是由“Pleasure”底字義底含糊而起底(注七) Pleasure 有時是適意的感情，或滿足的感情，而有時却是使人滿足的事物。例如「聽音樂」有時說是一個快樂 Pleasure：「聽音樂」自然不是一個滿足的感情，而是一件使人滿足的事情。大概可說 Pleasure 複數的，或具體的，就是使人滿足的事物；Pleasure 單數的，抽象的，就是指著伴這種事物而起底滿足的感情。但亦不盡然。

此分別在痛苦上較在快樂上或尤明顯。平常叫做痛苦却是不快(消極的)的意思，例如不適意或不滿足的感情。但若說「痛事」(Pains)，則是指著發上一個不適意的感情底事物了；並且那事物常是確定的，如器官的感覺。譬如牙痛不但是個不快的感情，而且是個確定的感覺。那感覺便是一件事物，是一件帶着不快的感情而來底事物。餘如燒傷底感覺，打暈底感覺，做錯底意識都是事物底。這

些事物雖多附帶有不快的感情，却與那不快底感情自身截然分明的（注八）。

人說所欲望底常是快樂，其實是指所欲望底常是一件事物，達到之時附有快感。此語之真，直如贅言。吾人有所欲望，達到了，至少要得着暫時的滿足；這滿足必附有滿足底感情，這便是快樂了。故吾人所欲望底可說是個「快事」，即達到了就生快樂底事物。例如，某人欲望打倒某政黨，到實現時，他必是很快樂的。所以，可說那政黨底推倒是個快樂底事情。但一個政黨底失敗自身明明不是快感，不過是個帶有快感的事情罷了。欲望「快事」Pleasure未必欲望「快感」Pleasure。

請引彌爾底一段話以闡明之。他問道：「如愛錢要怎樣講呢？金錢之爲物，正如成堆閃耀的卵石，原無甚麼可欲望的。牠的價值全在牠所能買底東西上；所欲望底實是別底東西，金錢不過是個手續罷了。然而愛財不僅是人生最強的動力之一，甚至金錢自身亦往往爲人所欲望。甚或擁有牠底欲望常強於利用牠底欲

望；遂至一切的欲望都達到底時候，擁有的欲望仍是日增無已。然則人之欲望金錢也，並非因爲另一目的，簡直就是那目的底一部份了。金錢並不是快樂底手續，反是那個人底快樂觀底首要成分了。餘如人生所求底大半，如權勢如名譽——都是如此的。權勢名譽所以爲人生所爭趨者，就是因爲牠們對於吾人其他欲望底企圖大有裨助底緣故。牠們對於人生其他欲望底對象有深切的關係，以致人之直接欲望牠們也竟到那麼利害；有人此種欲望底勢力竟然遠超於其他一切的欲望。在這些事件中，手續竟成爲目的底一部份了，而且尤是一個較重要的部份，比較其他金錢所爲手續底任何事物更緊要。前所欲望爲求達幸福（Happiness）底工具底，今竟自爲欲望底對象了。既自被欲望，則是以作爲幸福底一部份而被欲望了。……人之欲望牠，與欲望幸福，並沒有甚麼分別，亦正如人之愛音樂和欲望健康一樣。都是包括在幸福裏頭底。牠們是組成幸福底欲望底原素。幸福並非抽象的觀念，而是具體的整個；這些便是牠的成分。

這一段話似乎很清晰的。名，利，權勢，音樂，健康，明明不是快感底部份。彌爾底意思是說牠們是那些能生快感底全部事物底一些部份。所以，說吾人欲望這些事物，可見吾人求「快事」，而不足證吾人求「快樂」。說人求「快事」，這句話簡直是一句繞圈兒的話。不過是等於說，人求他們所求底罷了。

### 十 理性能不能作為動機？

有些著作家不主張快樂與痛苦為唯一可能的動機，連他們有時也要辯論說；至少「理性」不能作為動作底動機。這種見解休謨 Hume 講得最明白。他說：「理性是，也只應是，激情底奴隸；除了伺候而順服牠們，永不能有甚麼別的職務。」他這裏所說底「激情」差不多等於「衝動」。這句話底意思就是說，一切的动作都在乎某特殊的衝動、理性至多只能指出滿足那些衝動底途徑而已。如此講來，理性實不能給吾人以什麼新動機；只能指示一個已有的動機要如何做出來

纔能夠收最大的效果罷了。但這見解底根據似乎在對所已提過底欲望底性質有了錯觀。牠假定吾人精神上的構造是以一些分開而獨立的欲望組合而成；理性便是其中一個分立的「能力」Faculty，但若承認吾人的欲望可成爲一個「宇宙」，便不能說是獨立的了。應當明瞭欲望全部底性質，卽某特殊的欲望所從而發生底。如果整個是個理性的統系，則所發生底欲望，與一個理性尙未發達底人物所能有底欲望相比較，當然是很要不相同的。由是言之，理性可說不但指導吾人的欲望，衝動，或激情，實是組成牠們底底定性。這就是說，理性能將目的或動機放在吾人面前，這是沒有理性的人物所不能有的。故按此義講，理性實能給吾人以動作底動機。

### 十一 理性是不是惟一的動機？

但對面尙有一種錯誤，是吾人所應提防底。在近代，陷入於這種錯誤底危

險，却比較的小。我們不要想一切的動機都是有理的動機；這就是說，人若完全被理性指揮，則引人動作底，往往就是他所應有底樣子。試引蘇格底底學說便較容易明白。蘇氏主張「德卽知識」：意思是說，吾人對於道德的目的底性質若能完完全全地了解，自不能不追求牠。在完全的理性域裏，至善作爲至高的牽引，是無疑義的。但倘使一個人能知至善底性質，而不處於完全的理性域裏，則亦只能知善而不爲之了，所以，甚麼是善，人們能夠知道得頗清晰，而不追求牠，這至少似乎是很明白的。語云：「見善而嘉之，退則從不善」，意思是說，動作底動機不常完全是有理性的。

## 十一 動機底組合

所以，歸結起來說，動機底構成，既不單是快與不快，又不單是得勢的欲望，激情，或衝動，亦不單是理性，而是在乎牠們所由出底「宇宙」底性質。大

概說來，一個動機就是一個與牠所在底宇宙和合一致底目的。在吾人生活中，任何指定的時刻，都有許多可能的目的，吾人可以放在自己的前頭。我們的世界底內形也可以有種種的變法，使能與我們的意識系統較相和合。任何種的改變人若知道牠是吾人的活動所能夠做成底，那種改變，對於吾人，便是一個可能的動機了。這在實際上能不能推促我們去動作，全在乎那個動機呈現時，與同時所呈現底別的可能動機有沒有衝突。我們最後所意志底動作的方針就是那個與我們的意識底普通系統連合得最完密的。所取底方針是不是個合理的，全在乎我們在不在一個有理性的「宇宙」裏生活着。

然在這一點，我們確已到了性格與行為底關係底問題了。這是一個極重要的問題，似應在另一章裏討論牠。

第一編第二章註

(注一) 上面所論「動機」底觀念，在質上，似乎與亞里士多德底相同。他說：運動動作底每是欲望的對象。然有著作家尙反對這個用法。例如，利濟教授 Professor Ritchie 主張「動機是屬於『欲望』底一種。所差的就

是，動機沒有一個目的底概念。『但這必定是錯的。』一切的欲望必定會有一個目的底概念。再添一句也是對的；動機這名詞原似指着任何有效率的運動因。

(注二) 杜威教授說，「被預見的，那理想的結局，便是動作底目的，即此而言，即爲動機」時，他似乎使動機與全意向成爲同一。鄙意這是錯的，否則至少也是那名詞不方便的用法。杜威這裏所用「理想的」底意義，見上緒論第二章第五節註。

(注三) 被單純的感情或激情所推行底當然不在此例。

(注四) 按布拉得烈所主張，快感底觀念常是可樂的；這大概是對的，然此並不礙着現在所論底主旨。

(注五) 然而差不多一切的快樂主義者，尤其是主我的快樂主義者都多少明顯取定這種見地。請閱第二編第四章第一至第四節。

(注六) 參閱本章附論。

(注七) 第二個含糊。上面西推克已經指出一個了。

(注八) 心理學家注意特將「痛」與「不快」分清底當曲勒佩與鐵陳納 *Milpe* and *Titchener*。機體上的痛，為明別的感覺，與甘味或嗅為明別的感覺，頗相同。苦樂底感情或愛情與這些經驗雖或難分，却能分得很清楚。

章註 第一編第二章

快樂與欲望

一個滿足的欲望產生快樂；一個不滿足的欲望或肉欲附有痛苦；這是本章所假定底。然吾人亦應當指出這是一個議論紛紛的點；而且本書所持底態度並未得着普遍的採納。爭辯劇烈的點都是集於所謂「追求之樂」(the Pleasures of Pursuit)。有人主張，西推克教授其尤著者，因為有了這些快感的存在，則不滿足的欲望或肉欲往往在牠們自身倒是可樂的，而非痛苦的。關於這一點，在這裏再添幾句，也是好的。西推克底見解是在倫理學之方法一書裏講底（第一編第四章第三節）。

「一個欲望，在動起一些行爲，而求達其目的時，如使牠的自然的結果進行無阻，通常似乎是個中立的，或多少有快樂的意識；雖這目的之達到仍是漂渺

的。無論如何，這欲望裏底一個要素，那熱切的活動之意識，的確是極可樂的。其實，這種快樂，通常可以叫做「追求之樂」底，*The Pleasures of Pursuit* 實在是人生全部享樂底要素。若說牠們比般「達得之樂」——*The Pleasures of Attainment* 還重要，這句話幾乎是很平常的；並且在許多事例上，那引人從事於某種追求底倒是因為「追求之樂」，少是因為「達得之樂」。

我相信這「追求」與「達得」底對峙含有一個根本上的誤解；以我看來，這個誤解總須除去。據我所見得到底，實在沒有甚麼所謂「追求之樂」，與甚麼「達得之樂」之對立。倒像是有兩種底達得——一種或可叫做「進行的達得」*The Progressive Attainment*，一種或可叫做「收場的達得」*Catastrophic Attainment* 我以為「追求之樂」實在是「進行的達得之樂」。例如說，「我如執真理於我的手，我要再放牠去，因為要得着追求牠之快樂；」這句話底原意似乎是指漸進地達得牠之快樂。我想西推克所講底「追求之樂」正是此意。譬如，

他拿以巧拙而定勝負之賭博做個例子。他說：『常人尙未加入之先，都沒有甚麼得勝的欲望。其實，在未置身於競賽場中之先，他倒難想能從勝取得甚麼快樂。在未開始比賽以前，他所有欲望底並不是得優勝，而是比賽時底快樂；不過要把這種快樂充份地發展，暫時好勝的欲望是不能免的罷了。這種欲望，起先沒有，漸漸地被競賽激起來，到一個頗強的程度。這種刺激越來得強，不但競賽越來得可樂，即原爲無足輕重的優勝也越給人以一種奮興。』除了末一句——好勝的欲望愈被刺激，競賽愈爲可樂，此中有個正比例——以外，全段我都贊同。

據我看來，吾人倒可分出兩種好勝的欲望來——一種是在勝利底欲望中僅僅以牠爲收場的結局，一種是在勝利底欲望中以牠爲一個繼續的程序中之一個極點。看來第一種的欲望越被刺激，則那競賽底可樂越發減少。我相信衆人底經驗都是以爲競賽者底目的若專注於競賽底結局，他就得不着什麼競賽底真樂趣。眞真領略競賽底快樂底人雖存奪得錦標底欲望，其欲望之也，却只視之爲一個進步的程序

上底極點而已。別的事例也是如此。行山路底人若只願望登峯造極，必定要以爬山爲討厭，而用飛機或升降機。上山爲快底人，其願望那目的也，只視牠給「達得底程序」以統一性和完全性爲衡耳。專注意於一個故事底結局底人必不享樂小說裏所講底情節。真地享樂那個故事底人，其關心於結局也，也只視之爲與其餘的情節有關係而已。這樣看來，視一個目的爲與達到牠底歷程有關係而欲望牠，我以爲這不能準確地說是從「追求」（這「追求」與「達得」是有分別的）而得着什麼快樂。在他，「追求」真是一個漸進的「達得」罷了。不追求，不能達到，這是自然的理。譬如，一個故事，除了從頭至尾的經過，却不容有什麼別種的達得。在這種的情形，欲望受了一個繼續的滿意；若說是要等着目的已經達到了，纔得滿足，是不確當對的。

我想這個見解也可應用在饑底事例上。據我看來，謂純然饑底肉欲爲欲望實在不很對的。我以爲饑與「欲望食物」是應當分清底。西推克以饑爲「快樂主義

之奇論」the "Paradox of Hedonism" 底普通原則之一例外，看來大概是因為沒有把這個弄清楚底緣故。依我所見得到底，只因為牠完全不是一個欲望時，纔是一個例外。然這一個旁論，不是我現在所要主張底。餓底熱望雖不足以稱為正式的欲望，却與吾人底欲望有點相似，因為牠是能夠漸進而滿足底；所以，我想那種熱望往往似乎是可樂的就是因為這個緣故。牠是可樂的，因為牠接續地達到牠的目的。據我所判斷得到底，餓之滿足，在常態時，在完全沒有食物以前，是可以開始底。我以為誕之生就是滿足底起始；而在肉食的野獸，連在追逐時有什麼滿足也是可疑惑的。無論如何，滿足餓之常態的動作似乎都不是屬於收場性質的。

熱望底滿足是遞進的。如果是這個樣子，那麼，餓在常態的情形之下，比較的是可樂的，而不是不可樂的，（這我相信是真的）。這個事實自不能拿來證明那純然的熱望既然尚未滿足，則是可樂的，不是痛苦的。因為在常態的情形之

下，牠並不是沒有滿足，乃是漸達牠的目的。

尚有一點，與這一點很有密切的關係，似乎是西推克在討論上題——吾人底欲望與肉慾大抵能有想像上的滿足——時，所忽略底……

『怯夫未死之先死多次

勇士嘗死滋味唯一回』。

這話如果是對的，則亦可說富有想像性的人底欲望，在事實上，未滿足以前，已經有了想像上的滿足了，而缺乏想像性的人却只有單獨的滿足。有想像性的游藝家，因為他曾勝了好些回，雖偶爾失敗，而在幻想上直一次的失敗耳；並且這些想像的成功在那時候也許與等數可真的成功一樣的。滿足。『追求之樂』便大概是以這種心理上的得數構成底。這個事實很能修改吾人視那些得勝爲未滿足的欲望底見解，雖即撥開——那欲望實在藉着一個繼續的程序漸達到牠的目的——底論點不說，（其實這論點是不可用的）。

說了這一些話無非是要指明我所以爲對的，和本書所取底見解；並不是要對於這個困難的問題作一個完滿的解答。學者對於『追求之樂』底問題如有興趣，可參攷 Tucker's *Light of Nature*，第六章，那裏有較詳細的討論和恰切的舉例。

## 第三章 性格與行爲

### 一 緒論

意志，欲望，動機，和意向，及他們彼此的關係，既已大略明瞭，如今便可研究性格底特質與行爲底關係了。在這討論中，自然要牽到意志自由底問題；因爲這與性格和行爲底關係，很有關係的。「情境」Circumstance與習慣底名詞也要解釋清楚。所以，我想用四段來討論性格，行爲，情境，和習慣，然後講明意志自由底意義，最後結論「有意的動作」底性質。

### 一一 性格

性格是某特種的意志作用們所組合底全「宇宙」和系統，上面也已經說過了。從倫理學底觀點看，大概性格可說是人生最重要的原素，這一點以下越發要

明白。

一個善的意旨、無論在何時刻偶然得勢，除非能指出某「宇宙」習常如此的得勢，是比較沒有什麼關係的。所以亞里士多德多注重「好習慣」底養成（照我們這裏所取的說法，就是多注重成立一個習常得勢的「宇宙」），而少注重在某時刻之有一個「善意」——這是很對的，意志雖是性格底表示，却有時間空間底限制。若要較周到地評判一個人底道德，則許多隱而不發的性質是要算到底。

同時，「樹是要從他的果子認識出來底」這話也是對的，好的性格當然要從好的意志作用流露出來。

### 三 行爲

行爲這名詞有時用得寬泛一點，把各種活的能動，都包括在內。如斯賓塞講到軟體動物等底行爲，就是這個意思。把這名詞用到這樣寬泛，似乎有點不便

的地方。軟體動物底活動固然是適應目的的，然而却也不能視為「有意旨的活動」。有意旨的活動不但有個目的，而且，照康德所講底，對於那個目的，也要有個觀念。然而較高級的動物，僅就牠們專藉本能底衝動而言，（注一）是不能假設有什麼這種觀念底。他們雖向某些目標進行，却沒有意志。那些目標。他們有目的，而無意旨。（注二）今斯賓塞既承無意旨的動作不能列為行為，則行為這名詞，若限在有目的而兼有意志的動作。似是最妥當的。然則一個人底行為，便是這種動作底全系統了，與他的性格相應而行。

#### 四 情境

剛纔說行為與性格相應。但一個人所行底動作，自然不單在乎他的意識之系統的統一性，亦在乎他的生活所偶處底情形和環境。所以，有時候說，一個人底行為在乎他的性格和情境。情境底意義準是什麼，現在就要討論了。

(一) 有一個見解，以為情境不過是人生所經歷底屬外的環境而已。我們若要了解一個人底情境有什麼倫理上的意義，這種見解是要破除底。如果按照這個意義講，任何同時代的事情便都可以叫做情境了——例如，行星底位置，潮汐底情形，風底方向，等。除非我們信星卜術，這種事情大抵是不能列為情境底。再者，一個地方之有金，有煤，有鐵，雖或頗為重要的情境；然而一個人所居住底地方底地質上的構成也少有值得算為一個情境底。貧富壯弱便是普通較重要的情境；社會的環境也是一種情境。這樣講來，要定一個人底情境，便在倫理上有些意義，並不是像初看那麼容易的。如此，則情境並不是人以外的什麼事物，而只是進入人生底任何屬外的情形。依此義，什麼纔算是情境，這問題是在乎那人底性格如何。所以，若說性格與情境是人生中兩個平等的要素，是有一點足以引人誤會底地方；因為甚麼事情要算做一個人底情境，大半都是依據他的性格而已。

(二) 一個人有一個好的記憶力，或一個好的性情，或一個好的理解力，或一個好名譽，是不是他的性格中，或他的情境中底一種要素？這些事實大概是根據一個人底意識生活之系統的組合，所以是屬於他的性格。然而從對方方面講，亦可視為他的生活中一種或能幫助，或能阻擋他底情境。一個人已經養成了一個動作底好習慣。——如準時底習慣——連這個對於他的將來的發展，也可以說是一個有益的情境。所以，一件事物能不能視為性格或情境底一個原素，大部份是在乎我們從那一個觀點看去底。大概，任何人現在的情境底最大部份不過是他以往的性格所流露出來底。

所以，若說一個人底動作是他的性格和情境底結果，必須記得兩個人在外表上所處底境况雖或大抵相同，其實他們的情境或者完全迥異。能刺激一個人底或者要使別人沮喪。在這種情況下，物質上相同的，倒是個不同底情境。

## 五 習慣

習慣底重要。在論性格的時候已經略為提出了；並特援引亞里士多德底見解，謂道德生活上底第一件事就是養成好的習慣。亞氏提出這個意見雖是要與蘇格底「德是一種知」底學說相反對；其實這兩個見解却並不是像初看時那麼相反的。德雖是一種知，却也是一種習慣；其實，就是一種觀點。有德的人就是一個習常在責任底「宇宙」裏度生活底。習常在那「宇宙」裏生活便是一個習慣了；但同時却也是一種明察或見識。在不同的「宇宙」生活底人，對於事物。往往有個異樣的想法，正如俗語所說，帶着異色的眼鏡。所以，「有德」就是在習慣上有某種知識或見識底意思。如此，則蘇格底與亞里士多德便都是對的了。德是一種知識，兼且是一種習慣。其實，若用在道德的性格意義上，習慣並不單是習俗而已。習慣與步履，言語，衣冠底習俗是不同等的。質言之，牠不是屬於通常所

稱爲次要的自動的動作底性質。牠是一種意志底習慣。凡有道德旨趣底習慣，都是有思慮的選擇（注三）。有思慮的選擇便是根據思想或理論了。要選擇正當的（在這裏這種選擇是有個道德的旨趣底），必須知道何爲正當的纔能。假使偶然碰着正當底行程，實在也算不了是選擇正當的，所以，正當的意志都是在乎真見識。有真見識，能不能不有正當的意志。這是我們所快要討論底另一個問題。不過，蘇格底所叫做德是一種知底意思，我們暫時可以稍微明白罷了。就是在乎據有某種觀點，並有某種合理的見識或明察。同時，亞里士多德所謂德是習慣底真理也是可以看得出。這並不是一種意志底作用，而是性格底一種持續的情形，和堅據着之種確定的「宇宙」罷了。

尙有一點要注意底就是，這樣成爲習慣底動作常有成爲「快樂的」底趨勢。譬如，一個有好性格的人，他底主要的興趣就是在某種「道德宇宙」底範圍內。這種人照這種興趣做去，總要覺得快樂。所以亞里士多德再說：「一個人，除非

在高尚行爲中有樂趣。他完全不是善的。『一個人若不在公道上或大量上有快樂，便沒有人要稱讚他公道或大量，云云。』

再者，語云，習慣成自然，所以既成爲習慣的動作，做出來便差不多像本能底樣子了，至少也不必確定的反省，這是要記得底。我們議論康德底幾個理論時，這個理的應用必能格外明顯。

## 六 意志底自由

如今我們便可討論何謂人類底自由，以倫理上的意味爲限。

關於這一點見解，有的差不多可以立刻不用。譬如，有人講人沒有真自由，因爲人是情境所定底。社會主義家歐文底學說就是這樣。因此，他抱改良人類屬外的情形爲一生的大志。但單單屬外的情形在倫理上並不是什麼重要的情況；這是我們所已經明瞭底。所以，在未着手改良人底情形之先，我們應當考問那些情

形做他們的真情境到什麼程度，又是甚麼種類的情境。這樣問，無異問他們是什麼樣的人。來假設人是被甚麼真的外面的情形所定；這是完全錯誤的。

再者，自由二字有時作無動機而有動作底能力解。這也是大錯而特錯的。沒有動機的動作便是那動作沒有甚麼合度的招惹了，正如有些下級動物所被假定底樣子，全依盲目的衝動而動作。但這顯然與我們所懂底自由相反。

要避免這種粗陋的誤解，自由底觀念，在那一個意義上有倫理的旨趣，這問題是必要研究底。

## 七 自由爲道德底要素

在吾人底道德意識中原有一種確信，謂人應當這樣做；這樣做法是「善」是「是」，那樣做法是「惡」是「非」。據康德所講底，一個「應當」若不帶着一個「可能」未必就是指着一個直接的可能。譬如說，一個人應當有智慧；而智慧

却是一個只能漸漸發展底性質。所能立刻做底不過就是置身於獲得智慧之途徑而已。照樣，我們也應當愛我們的鄰人。但愛却是一個不能特意造出底感情（注四）。吾人深切的情愛只能由培養而成。但若說一個人應當增高一肘，或應當活二百歲，那就是很妄誕的了。他簡直不能置身而達這些目的，所以，那些目的不能成爲他底責任底一部份。倘或一個人底意志絕對地被他的情境所定，則除了他所已經成底以外，簡直不能成爲什麼別的，所以要他應當成爲什麼別的是萬不能的。如此，使完全沒有什麼『應當』的了。道德上的命令便沒有什麼意義了（注五）。要使道德上的命令有什麼意義，意志必不可絕對地定於情境，必須有一種的自由，即使我們不像康德拿道德的目的當做命令底性質，而拿牠當做一個可達到底善，或理想，這仍是真的（注六）。這種理想，如亞里士多德所說底，還必是人所能實行能達到的。

## 八 必然性爲道德生活底要素

雖然，從另一個意義上講，必然性也是道德生活所必需的。我們已經極力闡明道德生活是包括着性格底養成。有性格是什麼意思呢？就是習慣在某「宇宙」裏生活底意思。在任何「宇宙」裏，欲望彼此的關係都有確定的位置；所以，那一個得讓位給那一個都不能有疑惑的。一個性格成得越固定。牠的選擇，和牠的動作必越發齊一。進一步講，即在性格尙未完全成形底人，對於他的動作若有什麼難斷定底地方，也只是因爲我們所知道底尙未完全底緣故。一個人常從一個「宇宙」遷至別的「宇宙」，他所做底誠然難以推測。但人若知道在他的精神生活中，這些「宇宙」彼此的關係準準如何，他的步驟亦無難預料。關於人底道德生活不但這是對的，那道德生活若要有什麼旨趣，這也必然是真的，道德生活即是性格之建立；確定的習慣之養成。動作底習慣既是確定的，便是齊一的，可逆

料的了。必然性也不外乎齊一性底意思。說道德生活必需必然性就是這個意思。

## 九 自由真諦

道德生活有這兩個需要，實在很容易顯出矛盾底樣子。但若精細審察自由底性質是什麼，所需要的必然性底性質是什麼，便沒有矛盾了。必然性底意思不過就是一個指定底性格底齊一性底活動而已。反之，自由底意思不過就是，除了那個性格自身以外，不被什麼別的事物所限定。一個壞人，從一個意義講來，也不能做一件好的動作。他不能，就是說好的動作萬不能從壞的性格發出來。惡樹不能結善菓。他能就是說，除了他自己的性格，他自己以外，沒有什麼能攔阻他行善。人不能站在他自己以外，而視他自己性格中底一個缺憾為一件能阻礙他的動作底東西。假使他能夠那麼樣，則對於他自己，亦只能到道德所必需底限度為止。除了受自己以外，不受任何外物所限定；這就是自由的真諦了（注七）。這

是什麼意思，容後詳論。

### 十 動物底自發性 Animal Spontaneity

試思從什麼意義講，一個動物是自由的。比較植物，或石頭，牠顯然有一種自發性，牠不被外物所動而動，如石頭似是那樣的。牠依自己屬內的感情而自動。但亦須指出，即一塊的石頭也不完全是外動的。擲石於地，沒有牠的贊同也是不成的。石之舉擲，所順底所謂自然律，也就是石性之律，和外物之律。『牛膝草生於牆上，是因為全宇宙不能阻止他的生長。』（注八）這無異於說：牠在那裏生長，因為全宇宙使牠生長。律在內，亦在外，都是真的。黑智爾 Hegel 說行星繞日而行，自由若永生之神明，從這意義講，實在是對的。人說『太陽吸引牠們』。但牠們若不願意被吸，不按着牠們的性質而被吸，太陽也是吸不了牠們底。雖然，無論行星或無生機界，在牠們底運動，都不說是有什麼自發性，這

是很對的。牠們的運動並不是自定的；因為牠們沒有「自我」。律在牠們之內，亦在牠們之外；在牠們之內；亦在牠們之內；一樣的真。正如我們所說，一個通常的「自然律」，不屬於什麼特殊的一件東西。嚴格的講，牠們運動底中心點實在指不出來。至於動物界，便大不相同了。因為在這裏確有個自我，有個指歸底中點，就是有個動物自身底意識。運動是從那點出發，所以叫做「自發的」。

## 十一 人類的自由

但一個動物却沒有一個意義充足的自我。牠的自我不過是運動知覺而已。他沒有一個確定的「指歸底宇宙」[Universe of reference]，反之，一個人底自我，就是他所習慣生活於其中底宇宙。所以說人是自由，動物不是自由；就是這個意思。假定動物能思想能言語，牠也不能將牠的動作指歸自己，只能指歸此刻那刻的衝動而已。在這些衝動裏，固然也必有一種持續性和可料性；然而在每一時刻

亦必有一種獨立性，而不指歸一個公共的中心點。這個意思不過是說動物不想，所以不統一牠的意識底時刻。反之，人是在他的性格底宇宙中生活底。凡一時間的衝動不反省而顯露那性格底，嚴格的說來，他不視爲他自己的。他的動作，只有他自己做底，從他的習慣的宇宙之中點所流出來底，纔算是他自己的。這麼看，他就是有一種比較恆久不變的動作的中點了；從這一個意義講，他的動作是自由的，而一個動物底運動雖是自發的，却不是自由的，就是因爲這個緣故（注九）。

## 十一 最高的自由

可見自由底意義有高低底分別。即一塊石頭亦不單是外定的。動物有自發性。人有自由比這些都高。於是遂有問題發生：一個人平常的自由是最高義的自由呢，還有一種更高的自由之可能啊？

答案似乎明明說，有一種更高的自由。若是那麼着，便是有一種更高的自我了。此點容後必詳論。不過暫時可先說，從某意義講，除了有理性的自我以外，沒有一種自我能算得是絕對實在的。假使是這樣，則惟一真而絕對的自由必是從這點而發底動作之自由了。這一點即平常的言語，也是承認底。比方，不照理性動作底人便叫做「奴於激情底人」。如此便不完全自由了。其實，有時，一個人覺得他的無理的動作不準準是他自己的。他的真我是在更深處。好似保羅所說，他的缺憾並不是他自己的，乃是「居於我中底罪」。在這裏他就是視他自己與更高而有理性的自我為同一了。然而在另一段，他似乎認他自己與那較下的自我為同一。他說：「這現在活底不再是我了，乃是居於我中底基督了」。這裏的「我」實是指那較下的自我——他個人習慣的性格；而那較高的真我却是指着「基督」，在他裏頭活着，漸到完全實現底地步。所以，其實可說，人人有三個自我。第一個自我就是在一些不能完全克制的，偶發的衝動，所顯露出來的自我，

那居於吾人當中底『罪』。反之，第二個自我就是一個恆久不變的性格，吾人所習慣生活於其中底「宇宙」（注十）。第三個自我就是一個真的，有理性的自我，惟在他裏頭，吾人終覺得滿足——就是那居於吾人之中底『基督』（姑就保羅底語法），我們所希望日益住在他裏頭底。在別處他既說『他的服事是完全的自由』，所以，從某一個意義講，可說沒有別的完全的自由了。惟一絕對的自我就是有理性的自我；惟一絕對的自由也只是吾人有理性時所有底自由。但未議論道德理想底性質之先，這一點是不能完全了解底。我們越研究下去，這一些底意義或將漸明。現在我們只能以行爲，或有意的動作之性質來歸結我們所已達到底地步。

### 十三 有意的動作之性質

有意的動作中底種種原素底性質，試以一個明確的比喻幫助說明之。

譬如食欲。其中第一的原素就是單純的屬於動物的肉欲。我們可假定這起初是個盲目的衝動，與花之向光底有機的衝動相似；只因爲牠有意識，所以與這種植物的衝動有分別。在這意識裏有兩種首要的原素——一方面有那企圖底對象，模糊地在理想上呈現，一方面有快與不快底感情。後者的感情是兩面的。一面有個預期的滿足底快感，一面有個沒有滿足底意識底不快之感。所以，在餓的肉欲中，就有一種特異的渴望，苦樂參半，並有對於那種能致滿足底東西之一種模糊不清的意識（注十一）。欲望與單純的肉欲底分別就是在乎對於所向底目的物有一種意識。餓底肉欲所包括底就是，一個曖昧的不安，一個對於那種能潔除那不安底東西底一種模糊的意識，一個達到目的以後底快感之預期。反之，食物底欲望，却對於以食物作爲所求底目的底觀念有一個明確的呈現。在這呈現中，亦正如在肉欲上較模糊的呈現中，帶有一種苦樂底要素。在欲望中，這樣確實呈現，作爲一個目的底東西，叫做一個動機。是最合適的。這些動機或能彼此衝突；所有

底目的或將彼此不相容。然則這些動機所管的欲望將中止而不用了；而呈現爲一個可求的目的物或將不被選爲目的了；這便是不成爲一種志願了。一個志願就是一個精選的欲望。是個注意集中底欲望，是在吾人意識中獲得一種優勝地位底。志願食物是比欲望食物更高的。是個注意集中的欲望。但卽此仍不是一個意志底作用。一個意志底作用不但有個專注的欲望，並且有個確定的意旨或意向；不但專注於一個視爲可求之善底目的，並且視之爲一個吾人者能達到底目的。謀得食物的意旨——例如，工作以謀生底意向——是比志願食物更高的，比單純的禱告或大志更高的。至於意志則添上一個實際的用力。意志或意向是指向將來的，或終不得實現。在一個意志的作用中，觀念竟成爲一個力量了。怎能這個樣子，很難回答；幸而不是一個立刻必須解決底問題。我們只須注意這個積極的用力是意志的作用中所有底要素就夠了。凡有意志求得食物底人不單是有意向要工作，並且實實在在地去奮力。末了，性格是個形成的習慣，卽在某特殊的實業上，所有活動底習慣。

第一編第三章註

(註一) 牠們有沒有這種觀念是很可疑的。然大有聲望的達爾文對蚯蚓這種很低的活物之「手段適應，目的」。似乎以為有些意識。

(註二) 用 Purposive「有目的的」與 Purposeful「有意旨的」分別，而指一種動作（如本能的運動），雖可見得有牠的目的，而對於所向底目的却没有的確的意識底；或者是便當的。

(註三) 「然則德是選擇底習慣」。——亞里士多德底倫理學 II vi 15。

(註四) 因為這個緣故，康德竟否認愛是本務。然愛雖不能直接被造出，却可以培養得。康德對於這一點，以及相似的點底見解，是因為他使理性與感情處於絕對相反的地位。參校下第二編第三章十三節。

(註五) 所以，純粹的定命論者如貫澈他們的主張，便否認有什麼絕對的「應

當』，且視倫理學非為規範的科學，乃為平常的自然歷史學——研究人類所做底與所能做底，不是他們所應當做底。例如叔本華雖極注重意志，却差不多是純粹的定命論者，他的主張便是這種見解。參校第二編第四章第五節。

(註六) 參校第二編第二章。

(註七) 主張在吾人一切的動作裏都有定命或定律，而沒有自由底人，通常叫做「必然論者」Necessitarians。主張自由，以至否認人類行為中一切的法律或定命底人是叫做「自由論者」或「非定命論者」Libertarians or Indeterminists。現在的人大概承認這兩派底人不過代表同一真理底反面而已。「自決」Self-determination，底觀念則把兩面底意思聯合起來。

(註八) 彷彿記得喀萊爾會說過這麼一句話，可不記得在那裏。參攷杜威底倫理

學『一個沒有能力可以自立目的底動物，每當需要與肉慾一入意識境，立被推進而動作。牠的動作是被刺而發底。』

(註九)主張定命論，反對自由論底。普通都否認個我或性格底純一性。所以休謨(可視為近代定命論派底發起人底)，說，『我與我所叫做自己底密交底時候，往往在或此或彼的知覺上而跌倒，或冷熱，或光暗，或愛惡，或苦樂』；所以，他說自我或人格『不過是一束或一堆不同的知覺，彼此相承，不可思議之速，永遠流動。』彌爾亦取這種態度。

(註十)即此亦非甚簡易的。Hart說，『咳！兩個靈在我這胸裏住着』；大多數的人都可說是如此的。勒南Renaud說，『我是兩重的；有時一重笑，而一重哭。』癡狂的人，兩重的自我常常分開得很清楚。

(註十一)動物的意識有沒有這個原素是可疑的。參校上第一章第三節。

章註 第一編第三章

論責任

近代的人對於意志自由底問題頗加注意，這大概是因為他們對於人類的責任要有一個清楚的見解。中世紀天堂地獄底概念使這個要求特別的有力。人以爲上帝是個無上的審判者，在世界以外站着，按照人所導過底生活，也有人想，按照他們所信底信條，時刻分配無限的賞罰。這個教義有許多重要的困難。一方面，如果確定『無記之自由』“Liberty of Indifference” 如果假定人有『無動機』而動作底能力，能不以他們的性格——即他們所習處於其中底欲望底宇宙——爲指歸，而選擇某方針底行爲，這似乎不但在牠自己是不可了解的，也是替一個純然被造的，有限的，倚賴的生物要求一個太大的自由。另一方面，如果主張人底自由祇是自決底意思，則他對於他自己的性格底建立，對於他所要處於其中底宇宙

之選擇似乎不能視為澈底負責了。這個困難在聖保羅那麼早的時代已經就覺得了；牠的唯一解答似乎只是承認牠的奧秘罷咧 *Credo quia absurdum*。

然而雖在現時，關於個人對社會底責任問題，也有相似的困難。人之生也，既有特殊的，遺傳的才能和傾向，而他的生活全部的發展又被他所處底道德空氣所決定，則他對於他自己的性格之造就就能說得是負有責任麼？這是人所要問底。在一個意義上說，我們選擇我們自己的宇宙；然這個『我們』，這是選擇的『我』並不是一個非被定的東西。吾人之生於世也，對善或對惡，都有一種『預向』 *Predisposition* 傾於某些方向。對於這個自始即在吾人底性向底『原罪』 *Original Sin* 或『原德』，吾人沒有支配的能力。牠即是我們自己；牠構成了我們所承繼底特殊性；牠運動我們向某方向進行都是在乎我們所長成於其間底情境。然則社會有什麼權利可以刑罰吾人底過犯呢？即堅持個人的獨立與罪犯之刑罰底喀萊爾也承認。竟至主張人底性格是遺傳，牠的發展全被體質所左右。所以

他雖極力主張人人是他自己的命運底主人翁，而在他的司各脫論 *Essay on Sin* *Walker Scott*，我們却可見得他發出這一種坦白的承認；『疾病，祇是膚淺的，結局至於外表的跛足底，並沒使那少年人底生活暗澹，反促進他向他所適宜的發展去。艱苦的疾病做了他內裏的較高貴的部份之一，損害普通的機體；在這種情形之下，沒有司各脫能夠被促進，即因為他的一切其餘的稟賦，也產生不出什麼司各脫來。』然則責任怎麼啦？在這裏我們豈沒有一個「猜謎」或「二律衝突」與中世紀的神學所紛惑底一樣的真？

但他的解答吾人已經看見了一部份了。如果人是純然的獸，那麼，唯一有理性的辦法，就是據吾人所見得到的而認他罷了。那麼着，刑罰惟一的理由便是藉着牠，可以盼望在被刑罰底人底性向中成功一種改良。然一個人到底不能自視爲一個純然的獸，即一個人們底社會也不能視牠的份子僅爲野獸而已。我們必須視人們爲被一個理想所鼓動底生物；那理想是他們所不能不志向其實現底；並且他

們一經覺悟了他們的責任，便能實現牠底。沒有人能夠拿——他是一個純然的，無更好的知識底野獸——來做他的惡行底辯解。即一個社會也不能承認這個做任何牠的份子底辯解。一個上帝坐在外邊，作一個外表的審判者底，不是我們這裏所關心底。我們的問題祇是關於一個人，或一個人羣的社會必當如何判斷人類的行為。而從這個觀點看去，謂人們必須視他們自己和別人為那理想底兵士就很夠了；凡不為牠競爭底人必被視為逃兵；凡否認牠的威權底人必被視為犯了「大逆」之罪底。反對人性之尊嚴底人。在一個人底道德的進步上是沒有石牆底。祇有他自己。他也不能自認為一個純然的事實，祇能自認為被一個理想所制治底事實。

我不希望這些話能夠除去學者心中一切的困難。這個問題若窮詰過了某點，便較屬於玄學的，神學的，較不屬於嚴格的倫理的了。

（下參攷書從略）

## 第四章 行爲之進化

### 一 小引

行爲，無論個人的，或種族的，正如人生別的方面，曾經過了一個穩定的發展底歷程。這個發展，與社會生活底式樣和風俗底普通發展，很有密切的關係，以此成爲年輕的社會學所須探究底材料之一部份。

晚近的社會學著作家很有一個趨勢要注重一種現象，叫做摹仿和暗示，說這是對於社會風俗底發展有所闡明（註一）。要論社會發展中較高的原素，這些概念大概是不足的；然而要論人類和動物較原始的事實，牠們似有一點價值，所以取來做一個出發點是很方便的。

在心理學中似有一個普通的真理，謂凡含運動觀念底各表象 *Presentation* 常帶着一個關於那運動底多少明確的「暗示」，——就是發起一個要做那行動底趨

勢。那行動以觀念傳達於一個動物，若合於牠的身體的器官所能做底，此理更真。那時，就發起一種叫做「摹仿」底運動——只須記得那些運動不得視為有意識的摹仿，只得視為屬於「暗示」性質底。言語和別種表出的運動，大概都可這樣解釋底：餘如較下級的動物許多的本能的動作（註二），和初民許多的風俗也大概如此。再講一點兒，便足以為本題底小引了。

## 二、在較下級的動物中行爲底雛形

較嚴格地講，在較下級的動物中，找不着行爲，這雖或是真的；却亦能在其中窺見那些能成爲人類的行爲底雛形。動物對於任何目的雖謂罕有直接的意識，至少却亦被一種自然的衝動所指導而成就牠們自己所不知覺底目的。正如建造大禮堂底人，他們「建築比他們所知道底好」；牠們的本能也常領牠們去達牠們的種類底目的，比人類的理性所指導底較為必定。論到本能底性質大部份是暗昧不

明的。一小部份似是依據單個的動物底生活期間所獲得，而藉暗示之力以發展底。一個種類底雛雛常以摹仿性向較成熟的個體學習事體（註三）。尤其是較有羣性的動物；如綿羊，牠們的領袖底行動為全羣所注目，以致漸成一種習慣的活動（注四），與人類慣例的道德很相似。有時觸犯羣中所生底習尚似亦有相當的責罰。可見這是道德的動作，道德的判斷底雛形；惟若要說不僅是雛形，亦未免言之過當。

### 三 野蠻人中底行為

在野蠻人中亦有道德的意識大抵仍是薄具雛形的。他們的動作大都是衝動，對於遠隔的關係，沒顯出什麼預慮底樣子。然而亦不全是靠着個人的反覆隨便。野蠻人有種族的組織；他們的生活都在慣例的範圍中，其旨趣往往不很明顯。這些慣例底形成，暗示與有意識的摹仿，頗與有力；即能見出有個目的底時候，亦

不得一一假定那目的在領袖者心中是有意識的。

#### 四 以風俗爲行爲之指導

人類大致已經脫離了野蠻生活以後，風俗決定人的行爲底勢力依舊持續到很久。觀 *N Oos, Mores, Sitten* 這幾個字便知道在民族底道德底構成中風俗之位置了。英語底 *Manners* 雖已縮到一個更狹更不重要的意義，却有時也可以用得廣些，重要些。無論如何，無論用什麼名詞來表出這個事實，慣例的道德底發生確在法律的，或反省的道德之先，這是沒有疑惑之餘地的。

#### 五 以法律爲行爲之指導

在民族底生活中動作底一定的規例漸漸的成立。這些規例有一部份不過是較確定的慣例而已；惟在積極的法律作成定式之間先前的風俗總有一種之變化。譬如，用一定的刑事法律以代替原始的報讎風俗，其間報復的精神便限制得許多，

並且介紹一個較準確的公道底觀念。

## 六 以觀念爲行爲之指導

確定的法律已經薄具了形式，反省亦遂應運而生了。規例與風俗，和規例與規例間底衝突，幾乎是難免的；無論如何，用這種規例來做行爲底指導總覺得太呆板些。未幾，特別的情境生起，人遂不得不省察那些規例所代表底原則到底是什麼，看看在特別困難的情境之下，應當怎樣改變，來適應牠們。於是法律底字面便漸漸的抑制，牠的內伏的精神便漸漸地提高起來了。人乃學習以原理，不以規例而行事，就是考慮他們所存底最要緊的目的是什麼，應當用什麼方法去實現牠們爲最妙。到了這個程度，吾人便差不多完全過了暗示和摹仿底境域了。反省的道德已經代替習尚的慣例了。

## 七 動作與反省

在最進步的道德上反省底重要地位自然是不應當張大過實的。即最發展的道德生活，也不是完全在頭腦冷靜時候度底。縱使是罷，然因為材料底複雜，也是不能藉着反省的原則去完全吸收底。有時也須行急迫的決斷；有時也須籌遠及的計劃。所以在具體的道德生活底實際活動中，連最有思慮的人也大抵是因信而行底，不完全憑着很進步的原則。他們底觀念，一部份是從反省形成底，一部份也是從個人和種族底經驗來底。即在這裏，摹仿與暗示亦不是完全沒有底。雖在吾人最進步的行爲，也是有本能和衝動底性質底。

## 八 道德的觀念與對於道德底觀念

今宜注意一個緊要的分別，就是近來所注重底，博山克D-Bouanquet所指出底『道德的觀念』與『對於道德底觀念』底分別。換而言之，即是道德的觀念與倫理的觀念。凡是指揮吾人的動作底觀念都是多少屬於反省性質的。一個人或者

依着一個明定範圍的目的底概念而動作，如快樂或完全之企圖；然後適應他的全線底行為以求達之。這就是依倫理的觀念或「對於道德底觀念」，（或一個觀念因反省道德的目的底性質而形成底）而行事底。然道德的觀念則不必屬於這個性質了。一個道德的觀念，有時說，可以出乎吾人的「靈性的空氣」以外而獲得。例如，一個合於「君子」或「基督徒」底行為底觀念，通常都不是從確實默想道德的目的底性質而來底，反是藉遺傳和經驗得來底。因此。要緊須記得，一個人雖依道德的觀念而行動，或者他對於道德底性質從未下過一層深切反省底工夫。反之，一個人，對於道德底性質，雖曾下個深切的反省，他的道德觀念底存貯或仍微少而不足。把這兩方面分得太清是很可能的：傅山克也許有些故事誇張罷。各個道德的觀念，要使經過反省的分析，都是可以的，是則可謂含有倫理的觀念底旨趣了。同樣，各個倫理的觀念自然也成爲道德觀念之一個來源（註五）。到我們要討論倫理的學說與實際的行為底關係時，便有機會將這一點詳論一些。如

今，只將道德的，與倫理的觀念，這重要的分別牢記在心就夠了。

## 九 道德意識底發展

道德生活如何從習尚的動作，根據暗示和摹仿，發展到獨立的，反省的選擇，由以上所略底，也就可以得着一種普通底觀念了。然對於道德意識底生長，要有一個完全的見解，不但要知道行為如何的發展，即對於行為底判斷並行的發展，也是要計及底。自有所謂道德以來，人不但按照特殊的樣態去動作，並且也用種種的方法顯出他們的意見，認某種的動作是「是」，某種的是「非」。這兩方面底發展雖是很密切，却也是完全分清的；因為人不都按着他們所判斷為是的做法，亦不都按着他們所判斷為非的而不去做；這往往是最顯然的事實。所以，其他方面的發展——道德判斷底生長——也是必須計及底。

第一編第四章註

(註一) 尤其是顧約與泰爾特 Guyau and Tarde 這一般底法國人更大注重於這一類底事實。

(註二) 本能底確義是什麼尚爲未決的問題；要在這裏討論是不合適的。有些人用那名詞專指生來的能動；但莫爾根 Leoyd Morgan 以爲動物，除了受適當的刺激時所發某種動作底生理趨向以外，沒有什麼是生來的。他這話如果是對的，則心理義上的本能，按着這種解釋法，必歸於零了。就我們目前的用處而言，較好使那名詞包括一切，從心理的觀點，除了知覺與知覺象以外，別無所預想底動作。

(註三) 在這裏，本例底事實又是稍有可疑的了。下面底一段出自莫爾根，他是這種題目很有聲望的一個人。一羣雛雞中底一個若由偶然的經驗曉得從

一個罐頭裏飲水，別的也就要跑來啄啄水喝。母雞在地上啄來啄去，撞見什麼可吃的東西便放在牠們面前，這樣的教她的小雞啄五穀或別樣的食物，小雞似乎摹倣她的動作。用鉛筆尖兒或一對小鑷子刺激母雞啄食，便可使小雞與小雉雞啄食。有一個人說，印度亞撒母人見得牠們叢林裏底小雉雞若不這樣的被刺激，必要滅亡。某教授說用釋卵器孵生的鴛鳥亦是這樣。……較大的鳥若立了飲食底榜樣，小鳥一定是較容易餉底；至抓地這種本能的動作，如摹倣不在外，則更早就會了……。此外尚有許多相似的事例。但觀察者，當地細察一孵的小鳥初生後底進步時，最受感觸底就是看見牠們底傾向，在許多小樣子表示出來，不容易詳細敘述。在這一切的事例上，天賦之能（天賦之衝動或亦在內）當然是個先有的條件。多少能公道地說是因為遺傳，多少是因為暗示，是個很難的問題，不是我們這裏所要討論底。

(註四)這些在個人底一生中發達到什麼程度，多少是摹倣底結果，還是可爭辯的點。蜂王一出窠時，立刻撲死牠的敵對，這種動作似乎含有天生衝動底意義。

(註五)近世基督教界底道德觀念有多少是不知不覺中所生底結果，有多少是從希臘思想的分析來底——有多少被柏拉圖：亞里士多德，斯多噶等學派底影響，這是一個很有趣味的研究題目。吾人或者再問，近世人對動物底本務觀念有多少能跡歸於功利主義底影響，有多少是因爲道德心較自然的發展。這種問題很難解答。『風隨意而吹，你聽見牠的響聲，却不曉得從那裏來，往那裏去。』吾人底道德進化底大部份大抵還是如此。



## 第五章 道德判斷之生長

### 一 道德判斷底初形

道德判斷底雛形，正如行爲底雛形，連在較下級的動物中也是有底。家畜，尤其是狗，似乎常有做錯底意識；至少牠們應當受刑罰底時候，牠們是知道底。不但如此，連較有羣性的野獸似亦粗具道德判斷底起點。牠們對於普通定規的習慣之觸犯，至少似乎顯出一種不安的狀態；有時（如果傳不失實）且加以相當的處分。牠們惟一的大罪就是犯病或受傷；這種底刑罰是最嚴的。假使牠們的動作能有半道德的解釋（註一），則其解釋看出似是；凡能弱羣底東西，則生本能的保護，算不了有甚麼分明的道德判斷底性質。獨至於人類的初民，却是以賞罰表示其判斷，似不僅是凡能強種者則嘉獎之，凡能弱種者則貶抑之了（註二）。無論如何，可注意的要點就是；道德判斷底最初形是以個體所屬底團體，或族，或

社會，爲指歸底。這個雛形在動物底羣意識見得出來，是毫無疑義的。

## 二 族我 The Tribal Self

這一點是克利佛德 Clifford 在他的族我裏用一個很有趣的文筆所指出底（註三）。入手克氏說，「自我」實在的意義就是：「一種總樞，是吾人較遠的動機所旋轉底，牠們所常以爲轉移底」。質言之，就是一個「指歸底宇宙」罷了。他再接着說：『你們若再考究人類中較質樸的民族，便要見得，不但直接的欲望，在他們的生活中佔了一大部份，（這就是自我底概念用得較少，較不發達的），並且也是較不確定，較廣泛。不但踐踏一個野蠻人底，即踐踏他的同族，也時足以傷其感情底。他或將失掉他的茅舍，他的妻室，和他覓得食物底機會。如此，則族底觀念自然包括在那能使遠距的欲望變爲直接的「底自我底概念裏頭了」。『族，似是的族， One tribe 不能不存在，並且只能藉助於族衆心中所有像「族

我」這一種底概念而存在。所以，凡是這個作爲直接的欲望底動機底概念最有力。最慣得勢底種族就受了天然的選擇。這事實進到什麼程度，我們便可有那種程度的疑惑；「族我」在發達上是不是較「個我」爲早的。年代遞嬗，這個概念一直地傳下來，便在有社會性的人底天性中定爲一個特性了。土地之居處，取水族而爲國，那個概念漸漸推廣，亦較爲抽象。到登峯造極時，他則在家庭和城市安身。人這樣以「家我」或「族我」爲至尊，至認之爲「動機底指歸」——底這種性質，我將以舊名「虔敬」稱之。」

克利佛德在這裏所論底這一般，吾人雖不能絕對地完全承諾，至少却也可以承認他所注重底點底緊要——就是原始的道德意識底「一體性」Solidarity，原人自然不視自己爲一個獨立的個人，而視爲一個系統底一部份；這系統實在有個「自我」底意義，因爲他是個人生活中底行爲所指歸底宇宙。道德判斷最早的根據就是在這裏。要講他的形成底樣子，仍以援引克利佛德爲最方便。

### 三 良心之起原

克利佛德接着說：「一個人，他底性格底樣子，使人據理推知，必從他受了損失；這種人我們是不喜歡的。因為一個人底性格而生底這種嫌厭底感情，比單純的嫌厭甚麼各別的損失，實在較為複雜。一隻貓喜歡你的手，你的膝，和你所給牠底食物，惟對於「你」，恐怕牠沒有甚麼概念。你打狗，狗雖不喜歡挨打，或者仍是喜歡你。這種喜歡和嫌厭就是族我所覺得底。某人若做一件事，是族中普通所視為善的，第一，我的族我，或者要說，「我喜歡你所做的事」。個人的動作，藉着這種共同的稱善，遂漸漸地以虔敬作為他的動機；這種勢力日益明顯。凡嘉許正當的事底民族，至終受了天擇底保存；所謂正當的事者就是在那時給那民族以生存競爭中優越的地位底。第二，一個人若大概，又常常，被虔誠之心所激動，而為民族做善事，族我或者要說，「我喜歡你」。任何個人若說，

「奉族的名義我喜歡你」；這一句話所表示底情感，就是我所叫做「稱善」*Approbation* 底。據虔敬的個人所看做對於該共同的生活為有益的，就是他們憑那種的性格所生底感情」。

克氏再說：「今假設一個人做了一件事，對於該社會明明有害，然則必是甚麼較近的欲望，或他的「個我」，一時之間，強過他的族我而去做底。趕到族我覺悟底時候，那人便說，「奉族底名義，我不喜歡我，以個人的地位，所做底這件事。」這個奉族底名義而生底「自判斷」就是叫做「良心」。假使那人再進一步，從這個動作和別的動作推論他自己的性格，他或者要說：「奉族底名義我不喜歡我的個我」。這就是叫做懊悔」。

讀者若已領會吾人所處不同底宇宙底概念，這一些話當然不見得有什麼難懂的。「宇宙」，從那觀點去判斷原始的道德底，就是克利佛德所叫做「族我」底。原人的意識，認他自己和別人作為族中底個人，而加以判斷，就是從這觀點

看去底。大概來說，動作底善惡，和個人之褒貶，皆視其是否增進或阻礙全族底生存和福利而斷定。

#### 四 以風俗爲道德的標準

雖然，我們不要想原人行爲底步驟完全是像克利佛德所說底那麼有自意識。他不是有意地自問他的行爲是否屬於增進全族底幸福。所以，關於他自己的，或別人的，普通性格，他更不這麼發問了。其實，照我們所已指出底，習慣動作底樣子，漸由民族底生活中生起；一般對全族底幸福大抵有益的動作底樣子，便被選擇而保存，那些動作底樣子亦大概有被稱善底趨勢。個人如此稱善，離自處於族底觀點，却是完全出於無意識的；他想不到能有什麼別的觀點。論他本身，或別人，作爲獨立的個人看，這種概念，他還是弄不清的。所以，要說他對於他自己和別人的性格加了一種判斷，是不很對的。他完全沒想到什麼性格。他所判斷

底是動作。荷馬詩翁所代表底道德意識底程度，亦算比較的高了，連在那裏，性格普通底判斷底觀念還是找不着的。施勵 Seeley 說，在 *Iliad* 歌本裏頭，是非之分幾乎完全沒承認，人類分爲善惡，亦完全不承認。人常說牠裏頭沒有惡漢。理由並不是詩人不敍他的脚色作爲行惡的人，因爲他們中間，其實沒有一個不能做極殘忍極可恥之事底。惟詩人却不以什麼強的非難看待那些行爲。後世詩家所有極強的義怒，在荷馬却是那麼微弱，遂致他的詩中人底大罪，他完全不能怨恨。他構成惡漢底觀念，勝不了他的習爲君子底觀念。他所認爲非的或至少認爲離奇危險的行爲——如殺惡諸人或弑父——他却視爲，在激情或甚麼天降的擾亂聰明之勢力下，人人所能犯底。在這種社會底情形中，自然有『人所不做』底事情，有不是風俗的動作，然而却沒有甚麼事情是以強烈的道德的非難被看待底。

## 五 以明文法律作爲道德的標準

但我們已經知道，在行為底制馭上，法律漸起而代風俗。而在道德的判斷上亦有一種改變，伴之而生。當『毋做』代替了『不做』底時節是非之分已較確定了；於是凡觸犯了衆所公認爲『是的』，其定罪亦較確定。再引施勵，他說：在慣例的道德之初程中，『人容易被引誘而犯大罪，而拋棄了牠的結果也一樣的容易。譬如，Agamemnon 已經很暴戾地侵犯了人底產業權之後，亦只說『我心迷亂』就算了事。這個托辭很足以安他自己的良心，不但是大衆所承認，並且連被損失的方面自己也承認，因爲但覺得，這種一時間的心迷神亂，他自己也是一樣地容易陷落。』『惟至立法之後，罪（刑事上的）便永不再這樣地輕於補償而忘記了』。『有法律然後知罪（道德上的）。因爲動作的標準既立，則可作爲各人自己生活底準則，亦可作爲評判他人底準繩。於是人類則分爲善惡兩大類了，一是慣守這個法則底，一是慣犯底；並且生起了感情來裁可那個分類，就是對於第一種的人存尊敬的心，對於第二種的人存怨恨的心』。

## 六 道德律

然而所取爲道德標準底法律，若一日與地方上明定的法律沒有明確的分別，則道德的判斷仍是一日未完全。凡屬外的動作，有損於社會底幸福底，首皆由一國明定的法律對付之。而充份發展的道德判斷所對付底却是人底意向，動機，和性格，而不是單純的外表的行爲。這個分別是在一個正在發育的民族中漸漸現露出來底。試看猶太人底十誡與儀律和民律分清，或者就是一個最明顯的例子。該十誡包括了『不要貪心』，和『不要竊盜』底規律，這就是有了內心的態度和外表的動作底判斷底概念了。道德的意識愈發展，這種概念是愈分明的。

## 七 道德上的衝突

道德的發展已經到了這樣的一個態度，則不但在動作上，並且在動作底判斷上，亦免不了發生衝突。在原始的社會上，各人的職任比較是明白的，分工很

少；族底福利應當如何增進，亦罕有疑惑。趕到了風俗之外生出法律，明定的法律之外生出道德律底時候，又同時一個人在社會覺得自己處了許多不同的位置（假如，同時做父親，做兵，做審判官，又做農夫等）則在某指定的時節，所應做底正當事並不是常常這麼明瞭的。法律與風俗，一條法律與別條法律儘可以發生衝突。幸而這種衝突最後的結果必要產生反省，而求更深的判斷的標準。

## 八 以個人的良心爲標準

這種更深的標準有時訴諸個人底心或良心，從國家外表的法律訴諸內聲或心律。但這不久總要覺得不滿意的，因爲外律所有底衝突實在在內律上重演。譬如人心可親於家庭底觀念亦可親於國家底觀念；忠於此底或將與忠於彼底不相容。是故仍不能不歸結於反省的分析。

## 九 反省判斷之發展

因此，人遂漸漸地自問，道德的判斷之實在的根據到底是甚麼。再進一步，遂不能不建造一種科學的倫理學系統了。起初或者到不了這個地步，而只定成了某些根本原則底形色，全無着實試作系統的建造。無論如何，各時各民族可用的普遍原則漸漸是要代替特殊的民族和國家底風俗和法律。

## 十 古民族例證

要研究道德判斷底進步最容易的或者是從太古的大族中着手，因為其中外來的干涉，比較最近代的民族，總見得少。例如在猶太人中，從慣律和儀律，經過十誡，進到了詩篇和後期的先知所表述底更深的更屬內的原則。「清心」底觀念漸起而代外表的遵守。及至基督教，則法律竟十分明確地被「愛」底內在的原則所接代了。到了這個程度，猶太道德的純粹的國家主義性同時亦傾倒，遂成爲各時各族可用的道德了。不過，在這一方面的發展，亦要注意一點，就是，步步的

進化似是以新的條例作成底。較深的原則往往是先知先覺底聲所提出底，多少明確地奉「主」底名說話。自始至終「神律」底觀念都是根本的觀念。乃至以基督教內心原則對本舊外表的規例時，亦是以一個明確的制定出之，叫做一個「新的命令」，「古時的人說……然而我對你說……」，然則仍是訴諸一個秉權的法律了。

希臘人底情形就很不相同了。在這裏，其實也是起於法律底觀念，並且是個神律的觀念。不過他們的法律從未以什麼法典明定之；牠的進化底過程也是不同的罷了。他們更深的原理不是在什麼新的先知先覺底說話，乃是在一個反省的解釋。人漸疑問動作底舊原則到底妥當不妥當，應當如何證明他的正當。於是倫理上反省的系統便生起了。這些系統底生長，將於下篇略論之。今所要注意底就是，這個進程與希伯來人之不同，到底的結果實在相似的。是從外表的遵守規例，進化到以原理為動作底根據底觀念——從遵循國律底責任觀念，進化到爲了

美，爲了高尚而做底責任觀念。同時，也有一種別的觀念底漸進。原來，希臘人有一種觀念，以爲有種生活只適於希臘人，不適於化外人；後來就有一種觀念（在斯多噶派中尤其明顯），以爲有種生活純粹是屬人類的，屬乎世界公民底全人類底。

至於羅馬人則不十分相似了。在他們後期的生活中，他們受了希臘人思想底影響太多，遂致沒有什麼算得上是完全「自發的」。惟是在他們的法律亦可見得一種同樣的進化。羅馬的法律起初可說純粹是屬羅馬人的，沒有什麼確定的根據。後來受了斯多噶學派哲學的影響，漸漸成立一個內心的原理，於是羅馬的法律遂不爲羅馬的法律，竟成爲世界的法律了。

這樣！這三個民族，從他們本國的制度漸漸進化出來一個普遍的宗教，一個普遍的科學，和一個普遍的法律；同時，在動作上，也生了一種內心的原理，起來代替一個純然外表的遵循法律。

## 十一 道德進化底通性

從這概論，道德判斷進化底通性亦可稍微明白了。以下的特點是要特別注意

底：

(1) 從風俗，經過法律，進化到反省的原理。

(2) 從外表的動作底判斷，進化到屬內的意旨和性格底判斷。

(3) 從某特殊的民族和國家所特有的情境而生底觀念，進化到一些賦有普遍的真理的觀念。

我們已經指出道德判斷底進化底通性，如今便可思考那判斷完全發展時所包括底要素了。

## 第一編第五章註

(註一) 據施滔特 Stone 所指點，大概都是因爲「同伴底患難，尤其是血噴激起那種盲目的狂怒。這個狂怒能找着一個確定的通路，而向注意中心底對象——即被難的同伴自身——這樣地發洩出來。如有對敵在近，他便要吃苦。

(註二) 有時，即在較開化的社會亦可見出同樣的現象。例如，在白賚士 Bryce 底亞美利加共和國裏對於美國政治生活底數方面就有以下的批評：『即城市政治家亦必有一個道德法典及道德標準。這便不是一個平常非專家的公民底法典。牠不禁止詐僞或瀆職；或投不正當的票於票廬；或違法而再三投票。却痛斥無情，怯懦，忤逆，以及背叛於所屬團體。牠的模範的德即是「惟一主義」Solidity，在工作者中間有同心協力底精神，對

於黨票有不容離異的忠誠。凡獨行其是的人便是「反動者」*Rebel or doer*，要被嚴重的而有擁護性的刑罰。」在英國的政黨，或醫業，或工團，這種道德標準也不是完全不知道的。惟這一種道德標準在近代，既為標準中之標準，則在民族所承認的道德標準中不能完全保持牠的地位。即專學的政治家有時也覺得必需『稍稍舞弄社會的道德心。』

(註三) 按族團底觀念往往化體在族中神底形像上；而宗教的團結力對於民族底統一性亦益發重要。

## 第六章 道德判斷底意義

### 一 道德判斷底性質

從上面所論底，道德判斷底通性應當頗爲明白了；但是關於牠完全發展時底內容和意義，仍有一些問題要緊得問。這些問題天然地分爲兩種。第一，道德的判斷不單是有邏輯學中所謂判斷底性質。不但是論某事物底判斷，也是對某事物底判斷。不但陳述某事物底性質，並且與一個標準比較而憑那標準以稱之爲善，惡，是，非。前所謂道德的觀點是規範的，就是這個意思。所以，今有兩個首要的問題可問——（1）判斷底對象是什麼？（2）這種判斷可有什麼觀點？要思考這些問題自然不能不引到那標準準確的性質底問題上去底：那是下編底題目。

我們此刻所要討論底兩個問題可約言之如左：（1）道德判斷底對象是什

麼？（2）道德判斷底主觀是什麼？

## 一一 道德判斷底對象

大概來論，道德判斷底對象底性質是夠明晰的。那對象就是有意識的動作。我們知道，倫理學自首至末都是與這個相周旋底。牠所論底就是意志之正常的指揮。吾人所下道德的判斷，也同樣的與意志有關。凡不被意志底，自無道德的性質。頽雪自山下滾下來或將毀滅鄉村；暴雨驟降或將免一國於凶年；以上這兩件事情，或此或彼，我們都不判斷做道德上的善或惡。同理，我們對於虎底肆虐和馬底服務，苟視之為單純的本能所指令，而全無「執意」*Volition*，我們也不能說是下了什麼道德的判斷。即使有時褒貶牠們，也不過默然假定牠們的動作是有意的罷了。這樣看來，道德的判斷，並不是下在各種事物上，亦不是下在各種的能動上，只是下在行為底。

三 善意

這就到了康德 *Kant* 在他的倫理學大著開宗明義底宣言了。入手他就說：「世界上，乃至於世界以外，除了善意，沒有什麼能叫做善，而有所限制。」他說，資產之擁有與其所致之幸福，得被視為善之惟一的條件就是用之得其當。同樣，天才和世智，亦只有作為企圖高尚目的之用時，始得稱之為善。這些都是「有條件的善」。惟獨善意却是「無條件的善」。就是像康德所說底，獨自照耀底惟一的寶石。

但這樣提起善意來做「至善」，並視之為道德判斷所認為澈底的目的，吾人亦須留心將意志與志願分開。語云，「地獄是以好的意向鋪成底」。一個善意並不單是一個好的意向，像好的意向與確定的意旨底分別那個意思（註一）。一個善意就是一個堅決的努力要產生一個好的結果——雖有時或是一個仍待時機而發

爲顯然的動作。這種努力，有時雖因預料不及的偶然的事，而不直接達到好的結果，然從道德的觀點看，却是「至善」底。一個好的志願就是單單覺得達到某目的能生出一種滿意：一個善意就是置身於那目的之中，與之合而爲一底。

但是還有一點，我們說——一個善惡，雖不成就一個好的結果，亦是至善——底時候，也不要想一個善意實際上能不產生好的動作——就是說至少如果有產生什麼動作底話（註二）。意志與動作（就是說有動作底時候不過是同一現象底內外方面罷了。善意產生善行；反之，無善意，自無善行之可言。可是好的動作，有時因爲別的情境底干涉，反致不好的結果；而不好的動作亦可產生好的結果。約翰孫博士說，一個動作底道德性全在乎牠的動機。我若扔一塊大洋給一個乞丐，存意要打破他的腦袋，他撿起來去買東西吃，物質的結果是好的，可是在我的方面那動作是很不對的。」反之，一個動作本是好的，也可顛倒到壞的結局上去。譬如，Caliban對Prospero說，「你教我語言，而我所得底利益就是知道

怎樣咒詛。『利益別人底人也許正像飼蛇一般。一個動作底『善』是意向底『善』所組成底。然而一個好的意向，雖產生了好的動作，却不必產生好的結果。一個結果大概是許多原因底合果，而任何特殊的動作者底意志，只居其一耳（註三）。

#### 四 對動作和動作者底判斷

至此，可謂沒有什麼困難的。只是仍須分別道德判斷底兩式。我們可以判斷一個人底動作，亦可以判斷那人本身。這兩式的判斷即在人類所未達到底道德意識底最完全的程度也是有的：這是無可疑義的。這個分別大致與『是』和『善』底分別相當。一個人底動作有些是『是』的，然而我們却不斷之爲一個善人，反而言之亦然。這就是說，我們所判斷底，有時是性格，有時是較狹義的意志。論對性格底判斷，似不發生什麼特殊的困難。我們判斷人底性格是憑他們傾向最高

目的（無論那是什麼概念）底實現底多少而定。但是我們判斷一個動作，不是判斷一個動作者，底時候，也不容易說所判斷底是什麼。因為我們判斷那動作，不是依據牠的結果，乃是依據動作者底意旨。這是人人同意底。只是仍可問，我們的判斷，是依牠的全意向呢，還是依那所謂動機底一部份底意向呢？此點頗有不同的見解；而且意向和動機這倆名詞底解釋又不一致，更使問題難於解決。

### 五 道德判斷是關係動機呢？還是關係意向？

這問題大都是直覺派與功利派所爭辯底（註四）。前一派大概主張道德的判斷完全關係吾人動作底動機。他們以為吾人的動作稱為善惡，是以動機底善惡為比例底。如直覺派最著名的馬鐵奴博士，將吾人行為底動機按其「功德」底次序列成一個精細的表。他把尊敬列在上頭；把批評性，辯護性，和懷疑性放在底下；其中有一大些的激情，肉慾，愛情，情操等；如好逸，恐懼，雄心，大量。

憐憫等。現在若要討論這種類表底價值，恐怕要越出本書底範圍。只下兩個批評就夠。第一，動機（亦稱爲「活動之因」，"Springs of action"）底類表，似是根據心理學上的分類一個錯誤的觀念。研究心理學者或已熟悉這個異見。近代的心理學視人心爲一個「有機的一體」，致斥像馬鐵奴底表所含對於「能力」Faculties那種呆板的分類。他所列舉底動機並不是簡單的，乃是很複雜的現象；牠們在任何特指的事件中底功德是在乎牠們如何的組成。例如，恐懼在意識中並不是個簡單的原素，是個複雜的情景；牠的「功」與「無功」全在怎樣的怕，和怕什麼。至「雄心」和馬鐵奴所舉多半別的動機也都是如此的。即除此以外，馬氏表似亦含有「動機」那名詞各個異義之誤解。如怕懼和憐憫，雖指事物，實可認爲情緒的情景；而雄心則實非指一情景，乃指一個企圖底目的——雖非一個確定的事物，却是幾乎無量數種的事物（如望爲市長以至望爲一國之教主），其中所同有底點只是某種個人優越的地位。而按正義的講來，心中單純的感情，如恐

憐和憐憫，似乎完全不能作為動機，因為並不惹人動作。所能惹人動作底却是某欲達的目的之表象。所以，假使我們要有一個動機底表，這個表應當是一個目的的分類，而不是吾人心中所有底感情底分類。並且這些目的要排列，也不是用像『雄心』這一類這麼抽象的項目，却是按照他們實際的，具體的性質。

功利派所反對底，一半因為直覺論底缺憾。所以，彌爾主張『一個動作底道德性完全在乎意向——就是，動作者所意志要做底。但是動機，即是使他意志這樣去做底那個感情，若不使那動作發生差異，自亦不使那道德性發生差異：不過還能使我們對於那人底道德底評價發生大的差異；那感情若能顯出他的善的，或惡的，習慣的「性向」disposition 更是如此。他再說，『一個動作底動機，雖與動作者底價值很有關，却與那動作底道德性沒有什麼關係。這個見解底合理是很明顯的。假如一個人被憐恤所感動，一個人被恐懼所鼓動，我們或要以前者為一個較和藹的人，而以後者為一個較胆怯的人。但他們所做底設或完全相同，則那

些動作豈非可視爲一樣善或一樣惡的麼？他們或者是一樣好的人；那可不是個問題。善人或許能做個惡的動作；惡人也許能做個善的動作。我們所注意底問題只是——他們的動作是善的呢，還是惡的呢？他們動作時底情感很能影響我們對於他們的特指的動作底判斷。自然，若因爲他們的情感，以致他們的動作發生差異——譬如，覺得憐憫底人去做那事若較優渥的樣子；覺得懼怕底人去做那事若較慫促較棘手的樣子——則我們對於那些動作底道德上的判斷也就要差異了。原因就是這裏所意志底動作底性質有一部份受影響。這是彌爾底見解；而盡牠所說底，也明明是個合理的。然而，據我看來，似是錯誤的。

## 六 道德判斷一部份是與動機有關的

固然，所論底若僅指我們的動作所連帶底感情，彌爾底地是不容置辯底（註五）。但我們所懂底動機底意義如果是那能惹人怎樣怎樣去動作底，則我以

爲我們應當主張所下底道德判斷是對動機而下底，或至少在下判斷時，動機是要斟酌計及底。彌爾錯誤底起點就是他以爲道德的判斷是對所做事而下底，其實不是對於所做事而下底，却是對於做事底人而下底。不然，則對於動物底本能的動作，乃至於石頭，雲彩，頽雪等的運動也是要下道德判斷了。吾人所判斷底是行爲；這不但是個明顯的動作，也是一個在動作中底人底態度；而他的態度當然包括他的動機。今彌爾自己也承認在吾人對行動者下評估時，動機很能使牠有差異：動機底意義若單單是指感情，理是如此；若是指吾人被引而動作所指歸底目的，必更是如此底。在對一個特指的動作下一個道德的判斷時，動作底人底全性格固然是不必計及底。一個人若是醉酒，或撒謊，或詐騙他的隣舍，人可說他做了錯，而不必深究他在別方面是一個善人或一個惡人。但這也不是說我們僅從外表判斷他的動作，如一件做了底事物。我們所判斷底是做事底人；然而，什麼東西惹他去做那事，這問題與這判斷也不是沒有關係底。在對於一個人底行爲

下判斷時，我們往往忽略這個屬內的方面：這是可承認底。這是因為屬內的方面到底是什麼，很難尋得。所以『不要判斷！』底格言是很有力的。然而，如果真要判斷，而試要在我們的道德上的鑑賞完全公平，動機必須計及，這是無問題底；這也是我們所不能不計及底（註六）。

固然有人要反對說，一個人底動機有時雖是極好，我們却仍覺得不能不定他的動作底罪。例如有些狂熱的人做了極殘忍的行爲，也『自以爲向上帝做了好的服務』。我們或者可問，因為所企圖的目的是好的，我們就得嘉許這些動作嗎？要回答這個問題，我們必須自知我們準備地了解我們的問題是什麼。我們是不是曉得，在這種動作上，人所問底是不是我們視所做底事爲一個適意的結果？果然，則我們的回答必定是，「不是」。同樣，我們也應說，頹雪底傾陷不是個適意的結果。不過這兩種的判斷都不是個道德上的判斷。反之，人若問，我們是否以那些狂熱的人底所做爲正常；我們必要答道，他們如果堅心企圖一個確定的目

的，而那目的如果是善的，則他們的動作我們必要稱善。其實，大概來說，我們必不完全稱善牠們，理由就是因為我們不視他們的目的為完全善的。叫他們做狂熱的人已是含有這個意義了。一個狂熱的人就是一個追求甚麼狹窄的目的，好像視為至善底人。這種人底動機不是可能的最好的；他被那動機所引導，愈本良心的驅使，則他的動作不是可能的最好的，亦愈可斷定。

## 七 但判斷實是對性格而下底

但由此觀之，說判斷是對意向或動機而下底，這似有一點牽強罷。其中的實情似是：充份發達的道德判斷常對行為者底性格而發，直接或簡接。就是說我們下了道德的判斷時，從未單對一件所做底事而判斷，乃是常對一個行為底人而判斷：這是前面所已說過底。固然，有時也可視那人只是做這某動作底一個人，而在別種的情事下，或可視他為有了普通的動作習慣底一個人。無論如何，當下嚴

格的道德判斷時，我們視那動作，非爲一個孤立的事情，乃爲一個生活系統底一部份。我們判斷牠的意義，不是根據抽象的理，乃是根據做事底人，按照那時所偶處底情境，依他所學習觀察而觀察世界底。所以，我們判斷那動作爲善或惡，都是按照在全表象的內容中種種的要素作爲動作底引力或阻力底分量到甚麼程度而定底。這樣的看待動作，我們雖是判斷全意向，然而也是以其中種種的要素做或不做動作底動機到甚麼程度爲指歸。所以，我們判斷動機，不但積極，也消極，這便是判斷全意向了。所以，我們下判斷，若說單對意向，或單對動機而判斷，是有一點誤會的。

#### 八 道德判斷底主觀 (The Subject of the moral judgment)

已經思考了道德判斷所下底對象準確的性質，如今則可把我們的注意力轉向道德判斷底主觀上去了，這就是一個動作斷定爲善惡所据底觀點。從一個意義

講，可說人當作事底時候，即已判斷那動作爲善的了。他既有意地採擇牠，而去  
 做，則是宣佈牠爲當時引力最大的行程了。然則可問，誰有什麼權利可判斷爲非  
 呢？或可問那人本身，在鎮靜的反省後，怎能拙巧判斷他的動作爲對於一個理想  
 的標準有所缺憾呢？答曰：那是從一個不同的觀點看去底，視爲在一個不同的  
 「宇宙」或系統中底，與那人決定要那麼樣做底時候所在底「宇宙」不同。但一  
 個動作所能處底「宇宙」是無限數的；一個動作或一個動作者可被判斷底觀點  
 也是無限數的。此中那一個能自稱爲比任何別的較爲可取呢？

今欲完滿解答這個問題，則必須討論道德種種的學說；這是下篇所要注意  
 底。惟現在不從事於這個討論，而來觀察道德判斷底主觀可有什麼樣兒的概念，  
 或者是有益的。

## 九 道德的鑒識家

要了解道德的判斷，一個方法，就是藉助於藝術作品底判斷。我們說一首詩，或一劇戲，或一本小說是個好的或不好的藝術品。這樣說，便是對牠下了一個判斷，正如我們說一個動作是善的或惡的一般。這種判斷是從什麼觀點而發呢？自然不是在那時適在讀，聽，或看那藝術品底人底觀點，好比道德的判斷也不是從動作的個人底觀點而下底。藝家先訴諸民衆底判斷，然後訴諸練達的相同情的批評家底判斷。故可說，我們議論行爲底時候，也同樣訴諸道德的鑒識家底判斷。這是「道德官學派」Moral Sense School底見解，以下便有機會援引，特的是牠的最著名的擁護者沙甫茲白利 Shaftesbury。我們此刻不討論那派底觀點，只說對於現在的問題牠似乎不給與一個滿意的答覆就夠了。我們已經說過，藝術品底目的就是造成某種的結果。這種結果有沒有成就，練達的批評家是惟一的判斷者。正如西國的成語說『我們音樂家知道』。然而在道德上，我們已經看見過了，所判斷底與其說是結果，莫如說是動作。這動作，如果是個真的動作，實已

被作者判斷過了。他取那樣步驟是有意的。然而他的動作却被斷爲「非」；這判斷並且不單是道德的鑒識家所下底，也是他反省時底自身所下底。

### 十 公平的觀者 *The Impartial Spectator*

亞當斯密所提出底學說是較精細的。他的理論是根據同情底事實，前已說過。他說我們對於別人底行爲或稱善或非難，全依我們所能與他們同情底分量而定。他說，「我們跑，不但是要慶祝成功者，也是要慰問被難者。一個人在他的心底一切的激情中，我們能完全與他表同情，則我們與他談話時得底快樂似乎足以賠補他的境遇底觀感所激起底憂悶痛苦而有餘。」我們聽見一個人大聲悲嘆他的乖運，後來調查詳情，他覺得所受底感觸雖沒有什麼劇烈，却仍是被他的悲傷所震駭底；而且，因爲我們不能加入，便叫他做法儒，懦弱。反之，我們看見別人因爲發些財，心中遂太高興，意志遂太亢傲，我們也是要發脾氣底。連他的喜

悅，我們也不待以情義；而因為我們趕不上他們，遂叫牠做輕浮，癡癡。連同伴兒對於一個諧談，笑得太大聲又太長，出於我們所以為可的以外，（就是出於我們所覺得我們自己能笑牠底限量以外），也是足以令人不高興的。

他再接着說，「首要有關係底人底原始的激情若與觀者底同情的情緒完全符合，他自必視為正當合式的，適合於牠們的目的；反之，觀者若得深知情形，見得那些激情與他所覺得底不符合，自必以為不正當不合式，不適合於激動牠們底底主義了。所以稱善別人的激情，認為適宜於牠們的目的，與說我們完全與牠們表同情是相等的；而不稱善牠們，與說我們完全不與牠們表同情也是相等的。一個人憤怒我所受底損失，而說我底憤怒牠們，正如牠的憤怒一樣，那人當然要稱善我的憤怒。同情心與我的悲傷若合符節底人，當然不能不承認我的憂傷為合理的。一個人讚嘆同一首詩，同一幅畫，與我所讚嘆底完全一樣，他必認我的讚嘆為公道的。笑同一個諧談，而與我一同笑底人，自不能否認我的笑為不合宜

的。反之，在不同的時際，沒覺着我所覺得底這種情緒底人，或所覺着的與我所覺着底完全比不上，也免不了要非難我的情操，因為是與他的情操不和諧。倘或我的怨恨出於我的朋友底憤怒所能趕得上底以外；倘或我的悲傷超過他的最柔和的憐憫所能並駕齊驅底；倘或我的嘆賞或太高，或太低，不與他自己的匹配；倘或他只莞爾而笑，而我則高聲大笑，抑或他高聲大笑，而我則只是莞爾而笑；在這一切的情形中，只要他是從思考目的來底，要觀察我如何地被影響，則按照他的情操與我的情操之中有多少不配，我亦必多少受其非難；並且每次，他自己的情操都是判斷我的情操底標準和限量」。

可見吾人最早的道德判斷，不是對自己而下底，乃是對別人而下底。他說，「吾人個人的美醜底最初的觀念，是從別人來底，不是從我們自己的形像來底。惟未幾，亦覺得別人對於我們都是加以同樣的批評」。『同樣，吾人最初的道德的批評，也是對別人的性格和行爲而加底。牠們各個如何的影響我們，我們的觀

察都是很積極急進的。惟不久，我們則漸習知別人對於我們的性格和行爲也是一樣的爽直。我們急欲知道我們應得他們的非難或稱善到什麼程度；對於我們，我們是否必須顯出他們所描畫底那些適意或不適意的動物底樣子。因爲這個緣故，我們就考驗我們自己的激情和行爲，思考這些激情和行爲對於他們必像什麼樣兒，並且假使我們處於他們的情況，那些激情和行爲對於我們也要像個什麼樣兒。我們假定自己是自己的行爲底觀者，竭力想像，在這見地，那行爲對於我們所要發生底效果是什麼。這是惟一的眼鏡，藉着牠，我們多少能用別人的眼睛來審查我們自己的行爲是否適當。在這觀點，倘若使我們喜歡，我們便頗滿意。人底嘉許，我們也較能漠然置之，而多少鄙視世之非難。有了這個，則無論怎樣的誤解或誤會，我們仍是稱讚底自然的，正當的對象。」

他再接着說，「當我竭力考驗我自己的行爲時，當我試要下個判斷，或稱許或非難時，在這一一切的事例中，明明好像我把自已分爲兩人。並且這個考驗和判

斷底「我」，與那個行為底，被考驗被判斷底人底別的「我」所表示底性格是不同的。第一個「我」就是「觀者」，他對於我的行為所有底有情操，我盡力地要獲得，把我自己放在他的情景中，想想若從那某特指的觀點看去，那行為對於我要像什麼樣兒。第二個「我」就是「動作者」；恰合叫做「我自己」底，他的行為，我在一個觀者底資格下，盡力想要求得一種見解。前者是判斷者，後者是被判斷者。但要使判斷者在各方面與被判斷者相同，則直如要求原因在各方面與結果相同之不可能。」

以此亞當斯密發明一個所謂「公平的觀者」底觀念，吾人底道德判斷就是從他的觀點發出底。他把這個觀點分爲「內人」(The man within)，與「外人」(the man without)；二者的判斷是相反的。他說，是從人類底意見「訴諸一個較高的法庭，就是他們自己的良心底法庭，所謂公正精明的「觀者」底法庭，所謂胸中人，他們的行為底大判官和大仲裁底法庭。」

## 十一 理想的自我

這個「公平的觀者」底概念有何價值，所謂「公平」到底含些什麼意義，這是我們這裏所不能討論底。我所以援引斯密者，不過是因為他所說底格外清楚的緣故。他說吾人的道德判斷是以高於動作的個人底觀點為指歸底——好似「從醉漢訴諸醒漢」底樣子。這個接收上訴底觀點，最合宜或者可以叫做「理想的自我」。在發達底初期中，這與克利弗德所謂「族我」者相當。族底模範人（註七）可說是個「公平的觀者」，上訴就是訴諸他的判斷底。在人類進化底較高級，「理想我」底性質便較複雜起來。未先討論道德標準底意義，這是不能完全了解底。如今這許多似是必需的：在道德的判斷中，實是從個人意識底「宇宙」訴諸一個更高更複雜的系統。明了這個見解，我們便可進一步去研究道德標準底種種的學說了。

第一編第六章註

(註一) 卽像我們所作「志願」與「意志」底分別那個意思。「意向」這個字底用法與本編第一章所解釋底不很相同。

(註二) 參前本編第一章 頁。

(註三) 設將一個人底動作一切的結果，直接的與間接的，都合起來算，或將見得善果底量與惡果底量約爲正比例，實出於平常臆度之外。格林說：「一個動作底動機底善惡可以用牠底結果底善惡去準確地衡量，這是無有真的理由可以疑惑的。」按截至這一點，道德判斷斷是向意向而發呢？還是向動機而發？這問題以後討論，現在還沒論到。

(註四) 這兩派底性質往下漸明。

(註五) 吾人感情底性質當然終被吾人所向底目的底性質所定，故若爭辯一種見

地，其實也就是爭辯其他的見地。

(註六)請舉例以明之。有人說處死一個人如果是公道的，就這個動作不能單因為執行時附有憤怒或怨恨底感情而定為「不德」。我必回答說，單單憤怒的感情並不比較勉強或倦怠底感情還能變異動作底道德性。惟那些感情底滿足如為該動作底動機便是另一個問題了，倘使一個審判官定一個犯人底罪，不是因為公道，乃是因為憤怒，並且有求滿足這種感情底目的，那種動作底結果雖或偶然正當——或者那犯人應當受死刑——那種動作自身當然是不對的。在這種事例，意向連動機當然都是錯的。這也莫怪，因為動機是意向底部份。審判官底內意向一份是要滿足他的憤怒底感情。但這若不是他的動機底部份——即不是他的「引力」底部份，便亦不使他的動作成為「不德」。

(註七)這可以與森美爾所取「常態」人底見解相比較。

## 章註 第一編第六章

## 良心底意義

本章全章，以及前些章，我們已經提起了良心底題目來了；在這裏來較準確地解釋這個名詞的意義（或一些意義），是很合宜的。良心（良知）*Conscience* 這個字原出與拉丁文 *Conscire*，意指知（錯）。希臘文底 *Pnyvaisyoyis* 德文底 *Gewissen*，古英語底 *Inwit*，都有相似的意義。前 *Conscientia* 底用法或指良知，或指普通的意識，幾乎沒有分別；而在英文與法文，則 *Conscience*（良知）底名詞有時係指第二義。在莎士比亞，有時係指反省底意思。在綽塞 *Chaucer*，有時幾指感覺性而言。然則確定的道德的意義却不久便成立於英文了，尤其是受了蒲脫勒 *Buster*，這班人底影響以後。然雖即在這個名詞底道德意義上，也有含混不明之處。有時指着快與不快的感情而言，尤其是犯了一個公認的本務時所生痛

苦底感情。有時係指判斷底原則，藉此吾人可以宣言一種動作或一種動作爲「是」而別的爲「非」。在第二義，這個判斷底原則再可指着對特殊的個人，或對團體的人而發底。如云「不從國教的良心」，和「歐洲底良心」。關於良知底性質，我們將有機會可以再加講解，尤其是論直覺的道德學派，與道德意識底社會性時。惟所講這一些，對於那個名詞底用法底普通解釋，似乎是現在所必需的。

章六編一第

## 第二編 道德標準底學說

### 第一章 倫理思想底發展

#### 一 古代希臘的倫理

倫理的思想，也如別的多半的科學思想，首在希臘人中具有確定的形式。不過到了普通的哲學思想發達起來了以後頗久，人纔有親切的注意罷了。希臘最早的思想家所注意底大抵是物理的考究——尤其是，「世界是什麼東西做底？」這一個問題。其實，在那些物理的哲學家，却也有兩人多少明確地涉及於倫理的問題——這兩人就是赫拉頹利圖同德謨頹利圖 Heracitus and Democritus（有時叫做『哭的』和『笑的』哲學家）。在希臘有兩派的思想，後來漸漸發達做斯多噶派和伊壁鳩魯派：這兩人就是可視為那兩派的思想底倡起人了。赫氏視

「火」為根本的物理——光明的，乾燥的——且似是長與「暗」和「濕」競爭底。他好像想這競爭在人類底生活中可見得是長有的；而道德生活底大目的就是要求光明的和乾燥的底得勝。在他，根本的道德律就是：「保守你的靈，使牠乾燥」。所以，尙有一句話人很常引底——說：「乾的靈（或「乾的光」）是很好」的。這種乾濕之相反，在哲學思想底歷史上，佔了一個很長的時期。而在德氏。則道德底根本原理似是「快樂」（注一）。雖然，吾人仍不見得以上這兩位哲學家，那一位會用一個有系統的形式去試要發揚他的倫理的觀念。

## 二 詭辯學派

巴邁尼德斯和畢達哥拉斯派 *Parmenides and the Pythagoreans*，其實，一切早代的哲學家，多少似乎都涉及於倫理方面和政治方面的思辯，或純粹理論的，或較直接實際的。其實，從很早的時期，希臘人底哲學似已漸漸含有生活方

法和思維方法底意義了。惟首先將倫理的問題請出台底，到底還是那班所謂詭辯學派底老師們底工作。這些教師們底目的大致是實際的；就是要預備雅典底青年人做有效率的公民。在教訓他們以公民底責任時，他們覺得必須探求政治上的義務底基礎，和普通的社會道德底責任底基礎。他們從事於這種工作底精神似很嚴重很坦白的只是也不能不稍趨於較舊的道德標準之顛覆；所以較保守的人都有一種戒備底樣子。這種戒備在亞里司忒芬尼 *Aristophanes* 底諷刺劇裏是表現的最明顯的；柏拉圖對於詭辯家的教訓，也頗有不利的言論；因此詭辯家底名譽就陷於惡臭了，這大概也是不公道的——或者頗如喀萊爾 *Carlyle* 同刺斯欽 *Ruskin* 之批評近代的科學，那麼往往不公道的。其實，詭辯家或者是當日最開明的人；他們喚起城市底智的生活，也許比誰都多。

### 三 蘇格底

蘇格底與詭辯家很接近；亞里士托芬尼竟視之為一個模範的詭辯家。只是他與多半的別人有個不同的地方，就是，他並不自視為職業的教師，乃終身自視為道德學底學者。神諭嘉獎他的智慧底時候，他只答道，那智慧惟在知其無智耳。這種態度比別的詭辯家或者不較謙遜（因為他的謙遜至少有一份是諷刺的），然而却是較為誠懇的。他比較的不是個獨斷的，因為問題底困難，他覺得較明晰。他最確信的一點就是，當日道德生活底普通解釋不足令人滿意，必須有個較為科學的講法。他信這是必須的，不單可以滿足思辯的好奇心，也是因為實際的道德。因為據他看，不有科學的根基，萬不能有真的道德。他說，「德者知也」（亦即科學之意也）。他信人若完全了解道德目的底真諦，自不能不追求牠。反之，人若不完全了解道德目的底真諦，除非偶然，是不能有道德的。嚴格的講，這亦不是道德。凡不是「知」底便是「罪」（注二）。至於道德目的底性質，蘇格底亦自認只是一個尋求的人而已。他所提出底見解有時似乎趨於快樂主義

(注三)；可也沒有什麼理由可想他對於那個題目確有貢獻什麼學說。許多不同的學派興起，往往尊他為老師，可見他的見解是不劃清的。

#### 四 倫理的思想底學派

蘇格底以後，遂有許多各別的學派從事於理倫上的思辯，茲經變化，可說直傳至於今日。在蘇格底底門徒中，最分明的倫理的學派就是昔尼克和施勒尼這兩派 *The Cynics and the Cyrenaics*，後來蔚起為斯多噶派和伊壁鳩魯派。這些派底人注意於與蘇格底普通的人格和威力有關係底點，差不多與注意於與他的思辯哲學有關係底點一樣的多。昔尼克派很受他的獨立和無欲 *Freedom from want* 底精神所感觸，遂以此為他們的根本的原則。施勒尼派深受他的隨機應變，戰勝環境底才力底印像。由此，昔尼克派趨於節慾主義，而施勒尼派則趨於快樂主義。在倫理上底思辨底全部歷史上，這兩個趨勢差不多是繼續存在的。

## 五 柏拉圖與亞里士多德

幸而當時尚有別的著作家努了較確定的力將倫理的觀念同哲學底普通原則連合起來，因此得以脫出敵對的學派底偏頗。最著的就是柏拉圖，他提出一個玄學的世界觀，極力要將他的倫理的概念放在上面。他的大概的意見都包括在所謂「觀念」說或「型範」說裏（Ideas or Types）（注三）。他信事物底根本的實是在在牠們所依據底「型範」，牠們不過是「型範」底不完全的近似罷了。在型範中，他以「善」底「型範」或「觀念」為最根本的；「德」底理想就是近似於這個底。要了解這個「型範」，必須受過一番玄學的訓練；所以最高的德惟獨哲學家可達到。同時，柏拉圖也承認較低的德是好的公民所能修養底，所以他遂從事於公民底「德」底分析。至亞里士多德則分析得更詳細了；他甚至用他的倫理學巨作底頗大部份，去描畫當時雅典社會底道德生活底各方面（注四）。然而他

却與柏拉圖同意，謂最高式的生活是在哲學家底默想，而不是在公民底活動的生活。哲學家生活與平民生活間底這種敵對，斯多噶學派則更助長之。這一派人與盛底時候，正當希拉城邦衰退底時候，所以不能像柏拉圖和亞里士多德，在公民底生活中，看見「理想的自我實現」底型範。因此，他們遂在聖人底完全的獨立上，而不在好公民底活動上去尋找最高的人生。在伊壁鳩魯派和懷疑派中也可看見同樣的趨勢。只等到基督教建立了，人纔能概念一個理想國，在這國裏全人類都是牠的一份子底，最卑微的公民對於那個團體底性質雖不能完全了解，却能因信而加入底。

## 六 中世的倫理學

中世倫理的觀念，受了柏拉圖和亞里士多德很多的影響，一份也受斯多噶派和來自基督教底概念所感應。那時道德底較屬宗教的方面特別地發達；人也很注

意將倫理的觀念實用到個人生活底指導上。良心學底起源就是出於這種努力底。

## 七 近代底倫理學派

近代倫理學底發達頗較複雜，我們只能指出牠的一些大要而已。笛卡兒 Descartes 常被視為哲學底鼻祖；然而他的興趣却都是玄學的。在倫理學上，他與他的學派所做底不過是發揚斯多噶派底觀念而已。他們所以特別受了斯多噶主義底吸引底緣故，就是因為在他們的玄學中有身心底分別。但是當時也有一個較屬物質主義的學派興起，以伽桑狄和霍布士 Gassendi and Hobbes 做領袖；他們頗與古時的伊壁鳩魯派聯合。伽氏確是伊壁鳩魯底門徒。霍布士從一個較為獨立的方面去發展，而視權力底求得為人生底大目的。江橋的柏拉圖派和昆布蘭 Cumberland 反對他，竭力引出人性之較屬於社會的方面，同時也是較為有理性

的方面。從他們的地位，發展出來一個所謂「道德官學派」Moral Sense School者，以沙甫慈白利和赫起遜 Shaftsbury and Hutcheson 爲代表。據這些著作家說，人有一個「直覺的知覺」，可以分是非，好像有個「審美的知覺」可以分美醜；不過這知覺是可解釋的罷了。牠是以人底社會性爲根據底。凡有益於社會底，人自以爲善；凡有害的，人自以爲惡。這個觀點成爲一種分水界，在倫理的思辨上，數條趨勢底河流都是從這裏發底。有些著作家要專重於有「是非底直覺」底學說。黎德 Reid 同他的門徒底「直覺派」就是發源於此點。也有別人特別注意，善惡之分是根據以理性去思考動作底結果底。這就是陸克，克拉克，瓦蘭斯登等 Locke, Clarke, and Wollaston etc. 所以代表底「理性派」了。這一方面底思想可說是集大成於康德；而在他的直接的後起者底工作中，遂發生了一個觀點，近似柏拉圖和亞里士多德底觀點。這個觀點後來藉格林 Green 和別人所代表底「近代的唯心主義派」而浸入於英國的思想界中。末了，一般受了道德

官學派底言論所印像底，特別注重於：「善」就是凡有益於社會底，凡提高人生的幸福底——底理論。近代的「功利主義派」就是從這個觀點發展出來底。在近代的「進化主義派」未興起之先，這三派——直覺派，理性派，和功利派——就是近代倫理的思想底大源流。

第二編第一章註

(註一) 然並非情慾之快樂，倒是一種安定，或鎮靜。

(註二) 這或者稍為過言。然蘇革底其柏拉圖主張無「知」底節制或勇毅簡直是一種不節制的節制，一種怯懦的勇毅。他竟說有意識而作錯好於無意識而作錯；因為前者至少尚含有「正當之知」。

(註三) *Idea*。這個字極難譯成英文。*eidos* 這個字，因陸克，柏克立，與體謨等底力，在英語上已經成為吾人腦中所有，或所在思想底（觀念）“*Ideal*”（『理想』）這個字與柏拉圖底意思頗相近。惟須記得，他所要指底並不是一種幻影，乃是萬有中真實在的，現象界不過是他的影兒而已，或一個不完全的中間物裏底一種實現。

參前頁註，後頁。

(注四) 這種「敘述的倫理學」被亞里士多德底高足替歐菲斯圖 Theophrastus 發揮得更詳細。

## 第二章 倫理學說底類別

### 一 總覽

如今我們便可略論思辨史上所有倫理的思想首要的類別了。精細地講很駁雜，寬泛地講，却頗簡單。在倫理思想底進程中，特別是兩種相反的觀點，再三的發起，——就是赫拉頤利圖和德謨頤利圖；安提色尼和亞里斯提卜；芝諾和伊壁鳩魯；笛卡兒（注一）和伽遜狄；克特華斯和霍布士；黎德和休謨；康德和邊心 Heracitus and Democritus, Antisthenes and Aristippus, Zeno and Epicurus, Descartes and Gassendi, Oudworth and Hobbes, Reid and Hume, Kant and Bentham. ——這些人所代表底。這個對峙大概可說注重理性與注重激情底分別；不過，我們也必須漸漸的顯別牠。然而除了這些對抗的學派以外，在倫理思辨底進化中，也可見得一個別的觀點，是注重具體的人格，而不注重像理

性或激情這種抽象的性質底。通常這個觀點不顯着與其他兩種相反對，而居於一個調和的，超然的地位。像伯拉圖和亞里士多德，赫格爾和一二別的能超出於分門別戶之外的大思辨家就是了（注二）。然在近時，這觀點却漸成爲一個廣濶鮮明的學派（或可說兩派），與其他二者並立了。這可稱爲「進化派」。此外尚有一些別的，較爲暫時的，而較不常復見的——像道德官派的著作家及赫爾巴特 Herbart 所大概代表底「審美學派」，亞當斯密所代表底「同情學派」；和一二別的。

今必須試將這對比底大要弄清楚一點了。

## 二 理性與激情

前面已經說過，倫理學說底對峙，大要可分爲理性與激情兩派。我們也已經看見，人類底意識可稱爲一個宇宙或系統。若從積極的觀點看去，這宇宙或系統

包括種種的欲望。這些欲望又是隸屬於一個多少完全對等的團結裏。今可特別注意底或是這團體中所有各別的欲望，或是那一統底形式，足以作為結合底資助底。今人生，在實際上，或可視為在尋求滿足底欲望間底一種競爭，或可視為一種努力，欲使那些欲望俯首於一個系統底觀念。有這兩種大要的趨勢，一是注重這些觀念底一種，一是注重別種，於是兩派底對峙就起了。第一個趨勢最好用像休謨那種學說去代表牠。他說：『理性是，也終必是，激情底奴隸』；這就是說理性所能做底只是指導一些特指的衝動，使牠們滿足。若取了這個見解，則人生底「首善」幾乎不能不概觀為衝動發生時底滿足了。這就是施勒尼派底見解，稍改變一點兒，也是一般快樂主義者底見解。與這派對抗底就是承認，應當有一種法律是那些特指的衝動所必須遵從底，好叫牠們成爲一個有系統的形式。在倫理思想史上，這律通稱為「理性律」，正如特殊的衝動底目的之達到，通稱為快樂。但是霍布士以欲望底目的為能力，而非為快樂，所以也有思想家以衝動所應

服從底律爲別種的律，不是理性律。因此，我們對於對方的見解底說法，遂不能不稍微改變一點兒。

### 三 「是」與「善」

上面已經提過，道德的理想有兩大派——一是「是」，一是「善」。我們可以視遵循一個準則或標準爲道德，也可以視追求一個目的爲道德。倫理學上兩個相反的學派底分別頗與這個分別有關係。可說從赫拉頤利圖，經過斯多噶派，以至康系，這一系底思想家大概都是視道德上底至高的標準爲一種法律，規則，或命令，藉此吾人可以知道什麼是「正當」(是)應當做底；而從德謨頤利圖，經過伊壁鳩魯派，以至邊沁，這一系底思想家大概都是視那標準爲一個「善」(通常稱爲「幸福」)，是人所企圖底目的，他們的動作之被褒貶是以牠爲標準底。所以這兩派大概可稱爲以「本務」和「幸福」爲他們的標準底。

#### 四 本務，幸福，完成 *Duty, Happiness, Perfection*

兩個對立的學說若得稱爲「本務」說與「幸福」說，則折衷說或可稱爲完成說；其說有一大部份是聯合其他二者底。

其實這些並不單是三種道德標準底學說而已，實在有許多樣的生活是與牠們相當的。已經說過，人一講到康德底生平，就聯想到「本務底直言命令」*The*

“*Categorical imperative of duty*”；這在他看來簡直就是道德底中心點（注三）。同樣，邊沁底一生可作爲快樂主義底寫照——就是貢獻一生去改良人生機械的情形，去做幸福底工具（注四）。至與「完成」相當底生活，最好以像伯拉圖和亞里士多德，或近代的希臘人，哥德 Goethe。這一般人代表牠。

在某範圍內講，希伯來，羅馬，希臘，這三個民族實可取爲這三個理想底代表。在希伯來人，「義之律」是最高的。羅馬人固也傾心於法律，可是另有一個

意義底。他們所最有興味底法律却是那能調節人生底機械的情形，能供給「幸福」底材料底。至於希臘人則顯然代表「人格底完成」底理想了。

## 五 混合的學說

關於道德上最高的標準我們來比較這三個各異的見解，同時也常要記得，最能代表某學說底著作家所主張底學說有許多是不能確定列在那一派底，反是代表許多見解所混合而成底。例如，連斯多噶派也可說是立於本務說與完全說當中底；因為他們的理想雖可說是順從法律，而同時却是圖達一個完全智慧的人底生活。乃至於笛卡兒派和康德也是如此的。再者，在道德官學派裏，本務與幸福底觀念一大部份是聯合底。這也是西推克博士的見地，不過稍有不同的樣子罷了。近代的進化派，像斯賓塞，也是將幸福與完成底觀念聯合起來底。此外，許多不同的學說底混合，都是以許多別的法子去結合底。因為我們此刻不是研究倫理學

說底歷史，乃是研究牠的最屬模範的類別，所以最方便的法子就是將那些各異的見解，盡量地分開來思考一下子。

第二編第二章註

(注一) 格林克斯與麥爾伯蘭基 *Geninox and Malebranehe* 代表笛卡兒派底倫理方面比笛卡兒自己還明確。

(注二) 大概斯賓挪莎亦屬於這一派。他雖是一個笛卡兒底信徒，却完全承認像霍布士這一種人底觀點中底真理。而且他的「至善」底最後的見解，一種「向上帝而致底理智的愛」，大抵又是重作柏拉圖與亞里斯多德論思辯生活所講底。

(注三) 揆耳德 *Caïrd* 從海涅 *Heine* 以下引論康德底一段。「陽馬諾康德底生活很難描寫。嚴格而言之，他簡直的沒有傳記或歷史之可言。他在日耳曼東北界哥尼斯堡 *Königsburg* 古城中一個僻靜的街道中度個抽象的，機械的，終身不娶的生活。我不信那城大禮拜堂底時辰鐘每日作牠的工

作，比牠的市民馬諾康德還無激情的，還有秩序的。起床，飲咖啡，著作，演講，吃飯，散步，事事都有定時；隣人一看見康德教授身穿灰色衣服，手拿拐杖，踱出他的寓所門口，向那小菩提樹巷——因而名爲哲學家路——蹣跚而行的時候，便知道準準是四點半。他每日八次往復於那道兒上，四季皆然，寒暑不變。有時天氣不好，黑雲滿天，有下雨的意思，他的老僕人南圖（Nannu）便夾着一支大雨傘，像「天命」底影兒，很掛心地在他後頭走。」「那人外表的生活與他的驚天動地的思想有多奇異的對比呀。實在，哥尼斯堡底公民若稍知那思想的意義，他們必在他面前發抖，像在執行死刑者面前一般。然而那些良民除了知道他是一個哲學教授以外，看不出在他裏頭有什麼東西。所以，當他在一定的時間經過底時候，他們只向他作友誼的請安，而對準他們的鐘表而已。」

(注四) 邊沁底大興趣乃是立法。麥因 Sir Henry Maine 說，「在嚴格的意義上，邊沁既不是一個法律師，又不是個道德學家。他的學說不是關於法律，乃是立法；細一查考，便可見得他竟是道德現象立法者。他的言論有時固然像解釋道德現象底含意；其實，他是志願按照他從他的立法思想中所採集可實行的規則來改變或新整理牠。這種可行的規則這樣地從立法轉至道德上去，據我看，實在是邊沁做道德事實底分析家公道地地給人以批評底機會底真理由。」關於這一點，見下第二編第六章。

### 第三章 以法律作為標準

#### (上) 道德律底普通觀念

##### 一 緒論

要論倫理學說各異的類別，最便利的方法就是從那些取「本務」，「是」，「正當」，「法律」，「責務」，Obligation 這些觀念作為根本的概念底入手。對於初民，正如對於兒童，道德最先的呈現是在命令式，乃至於威嚇式的。只等到進步底較後一級，我們纔習而視道德的生活作為一個「善」；最後乃視之為吾人自己底性質之實現。所以從那些根據「是」底觀念，而不從那些根據「善」底觀念底學說入手。似是最自然的。從這個觀念看，道德底表現就是服從「本務律」了。這個概念底意義，和他的種種可有的形式，就是我們所要研究

底。

## 二 倫理學上「律」底意義

在倫理底研究上，以及在一個別的題目底研究上，許多誤會都是由「律」底一個字底含糊而起底。所以，這樣所要取的意義準是甚麼，是我們所必須了解底。

習常所分底兩個意義。例如講些國律，又講到自然律；這兩種律明明是不同的。國律是人民或政府所立底；甚至米太巴西底國律也常有更改底可能。國內底居民也常有違反底可能；而且對於別國底人民也大概不得應用。反之，自然律（注一）則是恆常的，不得觸犯的，參透萬有的。所以種種不同的律可分爲三方面。有的律是恆常的，有的是可變的。有的是不得觸犯的；有的是難免被觸犯的。有的是普遍的，有的只有有限的施行。第三點與第一點很難分清，因為凡是

普遍的也常是恆常的，必需的；反而言之，亦然。所以現在只按以下的分法似已夠了：（1）可變的，不變的；（2）可犯的，不可犯的；然不久就要再回復到第三個原則底分法。取這兩個原則，明明有四種的律——（1）可變可犯的律，（2）不變不可犯的律，（3）可犯不可變的律，（4）不可變不可犯的律。

第一與第四已經有舉例了。第二的舉例亦不難找。只要某種情形存在，則太陽系統底律，日，夜，種，穫，和四季底遞嬗等律都是不可犯的。惟假使這些情形一旦變更——如太陽之漸冷，地球速度之漸緩，或與某彗星或隕星相抵觸——則連那些律也是與他們一路變底（注二）。再者，政治經濟學底許多的律也是屬乎這個性質底。在某樣的社會裏，在受某種動機所支配的人中間，在這些範圍以內，他們都是不可犯的。惟社會底情形或社會份子底性格，一經改變，那些律往往是隨之而崩陷底。這種律有時叫做「假言的」Hypothetical。他們底「有效」底根據只在假定某種情形之存在，而不變更。有些哲學家（注三）竟謂數學律也

是如此——謂「二加二等於五」底世界是可能有的；假使以地球的直徑為底，以某些定星為高，則所做底三角形底三角底和或不等於兩個直角（注四）。然這似是錯誤的。數學律實是屬於四類中底末一類。

至於倫理律大抵是必視為第三類的。他們雖不能變，却是可犯的。前面已經說過，道德特指的規則固然與人生種種不同的情形並行變化；而大體的原則却常是相同的，不但可施之於各種樣的人，也可施之於一切有理性的動物。假使一個靈從特別的世界來到我們中間，則對於他的性質和體魄，我們也許全不知道。我們也許不知道他要以甚麼為苦，甜，硬，軟；也許不知道熱，聲，色，要怎樣的影響他。雖然如此，至少我們却知道，無分彼我，整個是大於部份的；凡事必有因底，都不可撒謊的，不可殘殺生命底（注五）。這些律雖是不變的；却是可犯的。然而不能犯的倫理底原則却是可說的。譬如，一個倫理的著作家可以主張「罪必有報」底真理。這雖是不能避免的真理，却多是玄學的，而少是倫理

的。這是關於世界底組成底一個事實，並不是一個道德律。一個道德律所說底是應當（當然）有的事，不是必須（必然）有的事。

有這種性質的律不僅是道德律而已。其實，一切嚴格的規範的律，一切實際的科學底律，在實質上都是相似的。建築，航海，修詞等等底根本原則，在實際上，願受其結果的人雖可觸犯牠們，仍是不能改造牠們底。這些科學底法則，假如用在別的行星底居民，固然是必須改變底；即在吾人這個行星裏，也不是絕對不變的。適合於哀斯蘭底建築體底必不適合於熱帶的。揚子江底航行與太平洋底是不同的。一篇演說能喚起東方人底熱心底，或者將要惹起西方人底嗤笑亦未可知。雖然如此，在這一些科學裏，仍是可以下一些寬大的，普通的律，可以普遍施行的，或至少可以行之於我們的概念中所要實用底底情形底；即是在特別的事例上所必需底改變，可以從這些律推出來底一些律。譬如，在修詞學上，我們可以定下一個原則，謂，若要變動聽衆去做什麼動作，或去承認他們所必趨底真

理，利用一個容易的轉移，應當一步一步，慢慢地領導他們，先說顯而習見的，他們天然所必鍾情底事物。從此立刻可以推想，這種訴告底性質應當是隨不同的聽衆而變異底，是按照他們的經驗所習慣底目的底性質，按照他們與這些目的底關連所生底感情底強度，又按照他們的智力從一點過到另一點底平均底速度而變異底。律是恆常不變的；所變異底只是實用而已。論理的科學給我們以一個更明顯的例子。正確的思維底規則是不能變的，而人所最容易犯底錯誤却能隨學問底對象，隨言語，隨心的習慣而變異。在這事例上，也適如在倫理學上，律是不能變的（注六），而可犯的（注七）。

三 「是」，「必然是」，「當然是」，

前段所論的分別，可一言以蔽之；有些律是指『是』底，有些是指『必然是』的，而有這是指『當然是』的（注八）。（一）所謂「自然律」者不過是對

於實在的情形（是）底一些普通底敘述罷了。例如「引力律」不過是說物體相互比較，有某樣運動底趨勢罷了。至較抽象的科學底律也是這種性質底。如「供求律」不過是說，大概物價必能取某種的路去自適應底（注九）。（二）反之，「國家律」是說所「必須是」底，不得不那樣的，否則加以刑罰。只要適當的情形持久存在，原子與物價自然不犯，也不能犯他們的律。他們的律不過是說在某情形下，怎樣一定地有某事。反之，人類能犯，也實在犯了他們的國律。不過國律說他們必不做犯法的事，做則必有罰罷了。（三）末了，道德「律」是說應當（當然）是底；是敘說一個理想底。譬如，一個政府決定與別國打仗，若有些公民知道這是不公道的，則有些兵或要覺得從軍是不對的，就是違反他們的行為上的正直的理想底。在這裏，他們就是與他們所承認底道德律發生衝突了。然而，他們也不可逃軍，就是，若是逃，必要被槍決。這就是有一個國律了。倘使他們竟然逃軍而被槍決，即是順自然律而死底。

#### 四 直言命令 The Categorical Imperative

今我們便到了能了解康德所介紹關於道德律那重要的概念底地步了。他說那概念就是屬於一個直言命令底性質底。這個意義不難闡明，一切的律，凡不僅指「自然的一致」底——*Natural Uniformities* 都可說是屬於命令式的。國律是政府所發底命令，附有對於觸犯底罰。在一定的限制下，道德律也可說是命令，祇是我們還未到那地步可以討論牠們是怎樣發底能了。說到命令底性質，或者是絕對的，或者是相對的，有條件的。國律，除非我們預備要受違犯底結果，是必須順從底。再者，修詞底基本的原則也可說是屬於命令或規則底性質底；不過所下底命令只行之於修家罷了。同樣，建築律也只有用於願意建築堅固，寬敞，美麗的屋宇底人。政治經濟律，有的也不是恆常的。普遍的。他們不是恆常的；因為是隨社會的情形而變異的。不是普通的；因為只是用於志願得富底人耳。乃至於

正式的邏輯學底定律也不是普遍的；只是用於志願不自矛盾的人耳（注十）然而人也可以拒絕這個目的。他可以同愛默生 Emerson 說（注十一）：『即使你自相矛盾：何妨呢？』『愚昧的「始終如一」不過是心地狹迫的妖怪，小政客，小哲學家，小牧師所抬底槓罷了。偉大的人與「始終如一」簡直沒有什麼關係』（注十二）。所以，像這種命令不過是「假言的」而已（注十三）。牠們只用於採納與某規範學有關底目的底人罷了。

倫理律與一切別的律底異點，就是在乎不是假言的，而是直言的。固然，在愛默生所說論「始終如一」底逆說上頭，還有傳道師所命令底逆說：『不要過於正直』（注十四）。然而這格言如果要有什麼可領會的意義，則『正直』一字應當是較狹義的。牠一定不能作——我們做所應當做底，不要太過——解底。那麼，便是言語之矛盾了。在遵守某道德律上，我們如果不可太狂熱，則必是遵崇甚麼威權更高的別的道德律或原則了。惟獨最高的道德原則，無論是什麼，是絕

對的命令，不容置辯底。我們所應當做底，我們就應當做。此外就是沒有更高的律，足以使人撇開道德的命令底了。

其實，尚有別的律似乎不是較不絕對的，因為牠們所指底目的是人人自然然尋求底。例如，人人願意有幸福；所以，若有什麼幸福底實踐學，人人必定遵從牠底律。因此，康德叫這種律做「斷言的」Assertorial（注十五）。因為牠們雖是依據人求幸福底臆說，而對於各人却可立刻斷言他是尋求這個目的底。再者，智力上的完全也是有理性的生物所難禁欲望底一個目的。大概世上沒有人不願意（如果力所能及）有奈端底洞察，或沙士比亞或哥德底理會力底。所以，如果有什麼科學教人怎樣達到完全之域，則他的律至少是差不多有一個普遍的應用底。然而，雖即這種律也是與道德律不十分相似的。即使牠們是普遍的，牠們的普遍性也是在乎人人選擇牠們所指歸底目的；而道德律則不管人決擇不決擇牠們，都是要施行底。實在，若能證明幸福必隨德行，災禍必隨不德，則遵從幸福底規則

底責務與服從道德律底責務。當然是要一樣絕對的。但這只是因為這兩樣那時必  
要相等底緣故。照樣，我們若要完全以字面上承納喀萊爾底見解，謂一切智力的  
完成都有一個道德的根本，以致一個人底德適與他的聰慧成正比例，則在這事例  
上，智力的完成底律也是要成爲絕對的；但這也不過是因為牠們要成爲「道德  
的」底緣故。然則道德律是獨一無二的了；是唯一的直言命令了。

截至此點，我都盡量地跟着康德底說話。只是也有兩點小批評。或至少有兩  
點小警告。(1)稱道德律爲「命令的」，似有一點引人誤會底地方罷。無已，  
也只能在牠的性質底某方面這樣稱牠而已；這是以下所要再研究底。若叫牠做一  
個命令的，直無異於說牠是屬於一個必然的，而不是屬於一個當然的了。較好還  
是稱牠爲根據於一個理想底。(2)在說牠是「直言的」時，我們也須記得一切  
現在所能見得是眞言的，其實也就是「知道什麼是正當而必須去做正當的事」底  
原則。至能不能下什麼規則去定什麼是正當的，尙待將來試看哩。如果有這種規

則，則必定是直言的；然結果或恐沒有什麼哩。若沒有，則要叫他做直言的命令，實在有足令人誤會的。

關於道德律底性質既已說了這一些普通的話了，如今便可進而問問這種直言的律到底是什麼了。

第二編第三章第一段註

(注一) 我底意思是指理論上的力學論所列底那種定律。這些定律關係在自然界中作用着底趨勢。見下註。

(注二) 一切的自然律或可說都是屬於這種性質的，即都是「假言的」，都是在乎宇宙現在的組織之綿延繼續。這是真的，除非另有一種別的法律，任何「自然」的系統沒有牠們，是不能存在底。然這個問題却是屬乎玄學範圍。

(注三) 例如約翰彌爾。

(注四) 例如高斯 Gauss 底意見。

(注五) 有些神學家否認這個，主張上帝底善與人底善或者完全不同。這種見解為彌爾所痛斥。

(注六)固然可以說，至少幾個邏輯的定律是只在某假設的範圍內可用得底。例如，那些平常在「形式的邏輯學」所討論底定律，就是在乎承認「自同律」，「矛盾律」，「斥中律」Principles of identity, Contradiction, and Excluded middle。但也可承認有些對象是這些原則所不能嚴格實施底。這一點比較的細微，僅能在此處言及之而已。

(注七)法律上可犯的與不可犯的底分別，正像同樣別的分別，必須斟酌地解釋，不要太勉強。在一個意義上，自然律是可犯的，就是吾人能夠避免牠的有效的條件。在一個意義上，道德律也是不可犯的。我們將要看見，做錯正是自相矛盾底意思；「家若自相分爭是立不住的」。同樣，雖即國家底法律，如果是個真的法律，也是不可犯的。刑罰可說是這個不可能底公開表示。觸犯底動作跳回犯者身上，連他帶他的動作都被消滅。參下第三編第六章第五節。但這一切。無論如何，當然不牽動於這

些種種的法律底比較的真分別。

(注八)從哲學的觀點，英文比較德文有很少的優點，其中底一個，就是英文有 *Shall* (將要) 和 *Ought* (應當) 兩個可分別的字，而德文則只有 *Sollen* 一個字，與 *Shall* 而非與 *Ought* 較相近。黑智爾反對 *Sollen* 底用法大抵來自兩個事實：

(一) 那個字似指將來，即與實在實現的對立的。

(二) 那個字似指屬外表威權所命令底事情。

英語底 *Ought* 似乎都沒有這兩種底缺憾。

(注九)前面已經指出(緒論第一章附論)較抽象的科學底原理也有可說是規範的底意思——即理論上的天文學可說是進行星的運動所應當。遵循底定律；形體學(俗謂幾何學)可說是述在一個完全的三角形或圓等所應當。有勁底定律。然這個意義上的『應當』却是指，僅就適當的情形所實現

底而言，這些關係真地有效；而科學們的意義却是在乎在經驗底具體界裏，牠們或者真地漸近於有效，或者決定事物實在的組織裏底條件，真的，規範的原則並不是屬於這種性質。假使一個人發瘋，準確思想的原理，仍然照常有效。

(注十) 自然我在這裏是假定邏輯須視為規範的科學，立不矛盾的思想底規則。有些邏輯學家却有別樣的想法，或拿牠當做一個世常的實証學，或一個藝術，或二者底折中。

(注十一) 自恃論。

(注十二) 無疑的，愛默生在這裏指底是行爲上底不矛盾，不是思想上底不矛盾。但是在某些情形下，思想上的不矛盾也是可以說的。像布拉得烈在現象與實在所說底，『若要有甚麼思維，爾必須自處於一個標準之下』。思維是一個遊戲，『你若坐下要玩那個遊戲，只有一個法子可以

做。」所以道德律可說是組成遊戲律底。惟遊戲律雖是吾人所必須時常玩的一個遊戲，而對於思維，吾人却儘可告假，而以感情，或夢想代替牠；且在思維律中也沒有甚麼可以來防阻這個。道德却不是這樣；道德是要求一個普遍的權限。思想律並不叫你時時思維；而行為律却叫你每在一定的情形必須做那正當的事。

〔注十三〕政治經濟學上這種定律之爲「假言的」有兩面的意思——一爲關於實施的情形，一爲關於指歸的目的。

〔注十四〕參士提反倫理學四一八頁：「你若要有幸福，便要做善事，」這竟似是世智底斷語；但牠再添一句嚴重的話在旁邊，「不要太善」。

〔注十五〕關於這一點，請參攷康德底道德底玄學。

(中) 道德律種種的概念

五 族律

我們已經看見律底觀念最先呈現底就是族律或會長律了(注一)。然而不久他們則覺得這不是直言的；常是自相矛盾的。後來反省的意識便叫牠要求一個更澈貫的。那時至多亦不過給一個必然而已，還不是一個當然哩；然而自由的人却不久便反叛這外來的政府了。

六 神律

到了將道德與地方律分開，而視之爲一個原則，其威權並不來自任何人，或任何人羣，乃是來自上帝或神明時——，則又到了一個更高的一級了。這種律最著名的例子就是猶太人底十條誡。然這些也是能互相衝突底；所以必須加以參

酌。況且，道德的意識未幾也要疑問神律根據什麼威權。如果只是根據甚麼強有力的超然物，則仍是一個必然的，不是一個當然的。假使上帝本身不是正義的，則他的律在消德上的効力必不能只因爲他的較高的權力而已。但問上帝是否正義，是直等於要求一個比上帝本身底律更高的律，可以判斷上帝底了。因此神律亦竟不得被認爲最後的了。

## 七 自然律

爲要勝過這個困難，有時則有一種見解，謂一切最基本的律就是那寓於萬物底性質（自然）中底。尤其是在希臘的倫理，「自然」底概念是佔有好大勢力底。希臘人所懂底「自然」就是在萬物底偶然的表現下所有底性質。斯多噶派著名的格言，「按照自然而生活」，就是這個取義。在近代，特地在十七世紀底後半與十八世紀底大半，自然律底觀念是很盛行的。在倫理學，這個概念最顯著的

應用之一或者可於撒母耳噴拉克 Samuel Clarke 底系統中見之。葛氏謂事物間底差異與關係有的即是在他們的性質中所固有的了；凡細心公正觀察底人必能覺得這些差異和關係。『事物底差異關係，和比例，無論是自然的，是道德的，一切公正無私的心所自然同意底，在那些事物本身裏都是確實的不變的，真實的。』對於這樣發現底自然律，『各處的衆人底理性自然必然同意，正如對於雪的白，或日底光，衆人底判斷都是同樣的一樣。』『從不同底事物底不同的關係必然生起與別的事物有所符合或有所不符底；又不同的事物或不同的關係之應用亦必然生起一個適合與不適合；此種底明顯與形學上或算術上之有比例，或在比較形體時之有同樣或不同樣——一樣明顯的。』這裏，我們就是有了『事物底適合性』。那著名的學說底說法了。然而一切這種說法，若要取來做道德學說底根據，似有一個很明顯的紛亂罷。自然界中固然是確有定律底：只是，我們已經說過，這些定律不過是說事物之呈現有一定的樣子而已；而這種定律，無論在所謂

惡襲；或在所謂善裏；都是有所表顯底。一座樓房被炸彈轟壞，從自然律演繹而出，與行星系統底運行，是一樣按照事物底適合性底（注二）。適合性，其取義若要作為道德學說底根據，必是適合於什麼底；就是，必有所指歸於一個目的或理想底；若僅要從自然底觀察中去採取牠，即雖什麼鍊金家也是做不到底（注三）。依此義，則『是』底分析是永不能產生一個『當然』出來底。晚近也常有人提出葛拉克相似底學說來（注四）；無奈都是在同一的大錯下掙扎着。

## 八 道德官能 *The moral Sense*

自然律或神律若給我們產生道德的原則，必是因為牠們有所訴諸我們的意識底，因為我們總覺得順服牠們，或遵守牠們，能夠實現我們所帶來底一個理想。要將這屬外的原理與我們的心連在一塊兒，一個顯而易見的法子，就是說，吾人有個自然的感覺領導着我們去稱善什麼，非難什麼。於是我們便到了「道德官」

底概念了。

這個觀點，像倫理上多數別的觀點，實在有一個長的歷史。牠與希拉——美等於善——底見解實在很有關係。希拉文底  $\tau\omicron\ \chi\chi\omicron\upsilon\varsigma$  在習用上常作「美」或「德美」解。所以斯多噶的格言  $\text{Οχι νονον κyxουv το χxουv}$  就是說，惟美（即德美）為善。近代也常有相似的見解。如哲學家赫爾巴特極力主張善等於美，並確論倫理學為審美學之一門（注五）。論道德的判斷必帶有一種感覺，像審美的感覺，這概念也是從所謂「江橋的拍拉圖派」底幾個著作家，尤其是亨利摩耳  $\text{Henry More}$ ，提出來底。惟道德官底觀念特著的代表却是沙甫慈白利和赫起遜這兩人（注六）。沙氏說（注七）：

「設有一個貌似君子底人問我，「無人在底時候，我為什麼要避免討厭的樣子？」第一，我深信問我底人他自己必是一個很討厭的人；並且我對於真潔淨底概念雖很明瞭，也叫我很難看得出他是什麼樣的人。雖然，以下這個小小的回

答，或者能夠使我滿意——「那是因爲我有鼻子啊」。他若再擾我說：「我若着涼又怎麼呢？或是，我若本沒有這種好的鑑美力又怎樣呢？」我或要回答：「我對於我自己的討厭，與別人對於我底討厭是一樣的不以爲意底」。但使在暗中又怎麼樣呢？那麼着，那時我雖沒有鼻子和眼睛，而我對於物質底感覺却仍是相同的；一想到鄙陋的東西，我的性便發起來；否則我的性必是很壞的，我則必自恨爲走獸了。自尊我從來是不會的；其實我做人所自負底，以及我成爲何如人，我並沒有更好的知覺。『沙氏再說：『我會聽見有人問我，與這很相似：「在暗中，一個人爲什麼必須誠實呢？」發這問的人必是甚麼樣的一個人我也不說』等等云云。由此觀之，沙甫慈白利是漸生了一個概念，謂要做有德的，必須亦做一個道德的鑒定家；只有一個深有修養的鑑別力纔是惟一的指導。『在一個正當的意義上來推究哲理，不過是他佳良的教養升到更高的一級罷了。』

這個觀點之似可取信，大概是因爲在一個很發展的性格裏，服從道德律底習

慣幾成爲第二天性，致是之取而非之去已成爲一種本能了。從這觀點看，謂道德官是一種鑑別力是很對的。然亦要記得，審美力，以及正直心也是可解釋而認爲正當的。語雖云，『鑑別力是無爭辯的』，其實却常有爭辯，以致或認爲是或認爲非。截至此，道德上的鑑別力與審美上的鑑別力是很相似的；而指牠爲一個「官」Sense 或者是很對的（注八）。但牠既不僅是一個不可解釋的「官」，乃是能以理性解釋底，則無論什麼倫理的學說，若僅視之爲一個「官」而不竭力解明牠，是不足以爲澈底的。况能解釋的也常是能批評的。譬如，審美力若被解釋，我們儘可批評某特指人所有底審美力；而定有些人底審美的鑑別力爲善，而別人底鑑別力爲有缺憾的。同理，道德官若被解釋，自然對於不同的個人，和不同的時代和國家等底道德鑑別力也是可下判斷底。有了這些理由，所以，一個倫理的系統若僅以道德官的觀念爲自足，是不能視爲足以滿意的。

其實，即沙甫慈白利與赫起遜亦不視道德官爲倫理上一個適當的根基。他們

個都想拉「人爲社會的動物」底性質來解釋牠。他們都以爲一個有修養的道德鑑別力的稱善底就是有益於社會大體的，能促成「最大多數之最大幸福」底（注九）。他們所主張底就是，不必沈思這個原則，因爲在任何有修養的鑑別力裏自然是有含着牠底。

但在道德上，我們自然也是願得一種能夠普通應用底原則，不僅應用於有修養的鑑別力而已。否則至少我們也必需確知一個修養的鑑別力到底是什麼，好叫牠能在全人類裏盡量地發展。道德官與藝術官底差異就是這樣底。缺乏藝術官的人仍可爲社會中可敬的份子：惟獨沒有道德官的人則直是一部份底人所斥責的了。其所以被視爲與審美官相似者，就是因爲他這個威權性引伸得不夠底緣故。

## 九 良心律

巴特拉主教

Bishop Butler

很受沙甫慈白利底觀點這方面之不足滿意所感

觸。他極力地補救這個缺點，遂以良心底觀念去代替道德官底觀念。本來這改變只是很小的；而巴特拉所懂底良心與沙甫慈白利所懂底道德官底差異却是頗大的。巴氏以人性爲一個有機的整個，包含許多要素，有的自然是附屬於別的底。這樣，在人性中有一些特指的激情或衝動領着我們去追逐特殊的目的；這些自然都是一面次於「自愛」*Self-Love*。一面次於「仁愛」底。這就是說，制馭或指導我們的激情以利己或利人是很自然的。惟在人性中尚有某原則天然高於仁愛底。這就是反省正真律底原則“the principle of reflection upon the law - of rightness”，也就是巴氏之所謂良心底。因爲這原則在人類稟質上底位置，巴氏遂視牠爲「直言的」。「這樣。吾人所藉以綜覽，或稱善或非難我們自己的心，性，動作底底原則，不但一面要視爲在牠的輪值中應有一些勢力底，（這可說是屬於各激情底，和最低的肉欲底）；一面亦得視爲高超的，爲從牠的根本性明明自稱爲高於其他一切的；因爲爾要形成這「能力」*faculty*，良心，底一個觀念，

不能不引入判斷，指揮，和監視來。這是那「能力」本身底觀念之一成份；而從人底組織和體系講來，主持，治理都是屬乎牠底。假使牠有力量，如牠底有權利；假使牠有權能，如牠有明顯的威權，則必絕對的治理世界了。

但若問這有威權的原則底性質是甚麼，則似乎有兩個不同的見解在焉。按着這個見解，那原則不過是在我們裏頭底一個不可解釋的「能力」，即定律所藉以立底。按着另一個見解，那原則無非是一個可理解的威權，牠的命令是能藉理性的反省以了解底。巴特拉所論底良心到底是那一個却不很明顯；然而在跟從牠的人中間，這兩個見地底分別，是很清楚的。前者通常叫做狹義的「直覺主義」；後者叫做「理性律」。

### 十 直覺主義 Intuitionism

直覺主義（注十）通常的理論就是；動作底是非，是照着牠們自己固有的性

質，不是因為牠們自己以外，牠們所趨於實現底什麼目的。這樣，說實話可視為本務，並不是因為牠是社會幸福所需底，也不是因為什麼外來的理由，只因為在牠的本性，牠是對的（注十一）。這個學說有許多種，多少帶有哲學的色彩。要詳細知道這些種的學說，請參攷倫理學和哲學底歷史書。這裏僅能指出要點而已。

較狹義的直覺主義所主張底就是，動作底判斷是指歸於良心法庭底，這是一個不容上訴的一個「能力」。

良心這樣指為道德的基本的原則時，我們也不要以為牠是這人或那人底良心。某個人底良心不過就是他的動作與他自己的是非標準是否調和底一種意識而已。這標準若有缺憾，良心自然也是有缺點的。用刺斯欽 *St. Augustine* 底話，他的良心或者是「驢底良心」。不從良心以動作底人，動作一定是錯的；他竟不與他自己的是非標準符合。然而一個人儘管從良心以動作，而他的動作仍是錯的，這是

因為他的標準有不完全的地方。這樣依有缺點的標準，從良心以動作底人，通常叫做『狂熱之徒』（注十二）。

但康德說『一個錯誤的良心就是一個幻想』時；或巴特拉說『假使良心若有權能，則必絕對地治理世界』時；或普通直覺主義的著作家指良心為道德最高的原則時；他們所謂良心底，較好叫做「普遍的良心」。他們所指底是動作底是非底那根底的承認，是潛藏於人人底，不過有些人比別人較充份地發展罷了。這個承認所根據底原則，有時叫做「常識底原則」，因為人以爲牠們在全人類是平常的或普遍的（注十三）。

有的著作家論常識底原則（注十四），好像他們僅是一種道德的真理，莫名其妙地存於人類底意識中。反對這個見解底，反對在智力上的真理底相當的見解是同一的。他與一個比任何別的常識的原則所能達到底深度更深底一個原則相衝突——那原則就是；世界必須視為一個可了解的系統，在理性底法廷上，能有確

實的陳明底。倘使這原則是個錯的，則吾人很難言能有什麼別的，較有——被視為有普遍的効力——底資格了。我們若想竭力確定良心所定底原則是甚麼，則更明瞭其不足以為道德底根據。良心底內容，即使是一個民族或一個時代底，而不是一個個人底，也要見得不同時與不同地底良心，頗有迥別；即在同時同地，牠所定底規則也是很不能確定的。我們一反省，便知這些變異不是無理由的，明明是以動作——在變異的情形，對於人類的幸福底實現所有底功利——為指定底。這一點在西推克底倫理方法裏底常識道德論中說得很透澈（注十五）。從此可見，道德不得視為一個盲目的「能力」，能定下原則以作吾人底指導，而不能再加分析，或再證明他們的正當。其實，他所定底原則是能以理性認為正當而解釋底。在良心底決擇上，我們所以能將永久的，和靠得住的，與能變的，和靠不住的分開，就是因為這個認正和解釋。然我們對良心既這樣的分清，既這樣的判斷，則無論如何，自必有一這良心底良心，一個判斷底才能，（「能力」）立於盲目的

心律以上纔能。

## 十一 理性律

但那見解同主張在人類的意識中有道德的真理之普遍的原則底，却不必視這些原則爲不可理解的。康德主張智力上的真理有原則——他叫做「範疇」(Categories)——是屬一切有理解力的人物底性質底；照樣，你們也可以主張有道德的真理底普遍的原則。又吾人在智力上的範疇既可由思想底本性推知出來，則道德上的原則似亦可以理性推定。在道德生活上亦可以有一些原則，我們一反省牠們。是與二加二等於四，或「事必有因」一樣明顯的。然而這些原則爲什麼是明顯，吾人再經反省，便可見得出；像這些以後的事例就是了。果然，則道德意識底直覺實是因爲一種理性的洞察了。然則必有可謂「道德的理性」之顯示了。這就是較深的直覺主義底見解，可以葛拉克爲模範的（注十六）；因爲，依此義

講，理性律與上言底自然律是很難分別的。斯多噶與許多別的講到自然律底著作家，也拿自然律作理性律講——他們幾乎常以「自然」，在某意義上，爲一種理性的系統。而等到這班著作家發現自然律不足以爲道德原則底根據時，他們自然越發注重理性律了。這樣，倫理學逐漸被視爲與倫理學相似的，正如道德官學派之視倫理學爲與審美學相似的一樣。葛拉克底門徒，瓦蘭期吞，最極端地代表這個趨勢，「道德上的惡，據瓦氏講，就是實際的否認一個真實的位置，而道德上的羞就是肯定牠底。竊盜是不對的，因爲竊盜是否認被竊底東西是牠所處底實在的位置，別人的東西。凡是的對動作就是肯定一個真實底，凡是不對的動作就是反對一個真實的」。

士提反說（注十七）：「瓦氏費了三十年底思想才明白，一個人不可打破他的妻子的腦袋，就是因爲那是否認她是他的妻子底樣子。用別的話講，一切的罪都是撒謊底」。倘使一個人刺透別人底身子，不過就是極銳利地否認他是一個人

和一個兄弟，這一個惡，不在刺，而在錯。『這實在比一個法律上的罪更壞——實在是一個大錯而特錯』。在這些話裏，一種詭辯的色彩很明顯。一個不好的動作是矛盾的；可不是與事實矛盾；却是與一個理想矛盾——例如人與人間底關係所有的理想（注十八）。

關於這種學說，康德提出一個更巧妙的，更有提示的說法。他說不好的動作實在是自相矛盾的；即不然，至少在牠們所根據而進行底原則上是有矛盾底。關於這點，他的見解很重要，吾人不能不詳細審察牠。

第二段註

(注一) 這種法律在比較的近時有個好的例。一個蘇格蘭高地人底妻子，當她的丈夫在絞首臺下底時候，告訴她的丈夫說，——『上去罷，唐納德，我的良人；地主命令你底』。

(注二) 初民對自然界與道德界底關係有個概念，以為人犯了法必致地震。

(注三) 士提反 Leslie Stephen 對葛拉克底學說作以下的批評：『這一類的一切理論，雖最精細的，也有顯然的困難。根據葛氏哲學底普通假定，本學說或可施於「自然律」，而却不能施於道德律。各個科學在潛能上都可從小數首要的真理演繹出來。……例如，一個知識充足的存在物對於人性或可構造一個完全的學說，其中各條的命題或者是自然明白的公理嚴格演繹出來底。這種命題底形式必要取科學意義的，不是道德意義的定

律，牠的連詞必是「是」不是「應當」；普通的式必成爲「一切的人這樣這樣的做」……他對於道德律所用底言詞實在只能用之於科學上底定律。「一切的人都是能死的」，這個命題能從自然明白的公理底推論用演繹法證明：這一句話可以說得，並且又似乎是可信的。所以，要否認牠，必致發生矛盾。至於「你不要殺人」底命題是一個恐嚇，並不是敘述其理；葛氏勉強地使二者歸於一類，未免發生一個大有礙於全部學說底紛亂。就是將人類行爲底藝術與人類行爲底科學分不清。」

我引這一段，不但是要指出葛拉克錯誤底樣子，將自然律與道德律混爲一談，也是要解明道德律與長者底命令底互混底錯誤。「你不要殺人」，以道德律視之，並不是恐嚇，乃是敘述一個規範的原則。同理，稱倫理學爲行爲底藝術似乎也是錯的。

(注四) 例如黑音頓 James Hinton。

(注五) 除了赫爾巴特，博山克 B. Banquet 亞當斯美以外，刺斯金說過這麼一段底話：「趣味不但是道德底一部份和一個索引；牠是惟一的道德。對任何生物最首先的，最末後的，最切實的試問就是，「你嗜好什麼？請告訴我所嗜好底，我就要告訴你你是什麼」。『參校前（第一編第三章第五節）亞里士多德底話。

(注六) 莎甫慈白利是這派底倡首人，續後的發展大都是赫起遜底力量。『Sense』這個名詞在這裏底用法與平常所謂味，觸，視等覺底 Sense 字不同。味，觸，視等『Senses』僅是關於事物特殊性質之領會；而 the moral sense or the sense of beauty 却在這些性質上下了判斷。叫牠做道德官底意思不過就是含有直覺的判斷才底意思。同樣，美食家或味茶家底判斷也可說是基於一個 Sense；然這種判斷却不單是基於一個『味覺』，因為牠們含有一個標準以及一個領會。

(注七) 用 "taste" 這一個自然是指 "good taste" (趣味) 底副意義。這個味並非是平常感覺的味，乃是像味茶家（不久，宜較適當的叫做嗅茶家），以一種直覺的知而鑑別茶底性質。

(注八) 於此可注意，雖繁複的智力程序，經過長久的練習，也要成爲與直覺很難分辨的。精於某種藝術底人似乎一目便可了然於某情形下所合宜做底是什麼。然在這種事例上，我們並不假定一個「覺官」，因爲我們知道專家對於他自己的判斷雖往往不能排列什麼明白的理由，其實他的判斷都是基於理性底。一個有實際「趣味」的人，以前全無法院的經驗，又無法律學的教育，被任爲某殖民地底總督，責任應當法庭底主席。曼斯斐德 Lord Mansfield 向他的忠告就是，要大膽地判斷，因爲大概是能對的；可不要冒失地發表什麼理由，因爲恐怕一千次要沒有一次對的。』在這種事例，動作底理由是潛隱的；但可找得着，却沒有人疑

惑。所以，在道德的生活上，善人似乎往往直覺地看清他所應當做底，而不能說出什麼理由。因此，人遂以爲有個特別的『道德官』，其實，從這觀點，雖即智力上的洞察也是在乎一種發達的直覺。凡吾人所實在知底多是從直接的觀察，少是從辯論而知。歌德說，世界上一切的思想，都不能給人思想；吾人必須天性正直，然後好的思想纔能來臨，像上帝自由的兒女，喊着說，「就是在這裏了」。『道德上的知覺也是如此。是在乎一個發育的覺知或直覺，不是一個不可理解的覺知，或一個沒有內理的原則。馬赫 Mach 說，『吾人先有本能的知，而後有解釋那『知』自身底原理；這原理又再被那『知』底存在所確定。』人底本能的道德也是這樣。

(注九) 這一句赫起遜實在用過。

(注十) 出拉丁文 *Innere* 「觀着」底意思。直覺主義者主張吾人覺動作底是

非，單從觀看而已，不必思索牠們與牠們以外任何目的底關係。按本字正寫係“*Intuitionism*”，然西推克所倡起底這簡的字便當些，現在已經通很行了。

(注十一)直覺主義這名詞底用法有一點互混；有廣義，也有狹義。在狹義上，牠探溯吾人底道德判斷，而歸於一種不可分析的「知覺」，一種純粹直觀的確信，是不能以理性解釋底。康德與他的先導，葛拉克，瓦蘭斯吞 *Wollaston* 諸人雖承認這名詞底這個用法，却不是直覺主義者；因為康德至少將道德判斷放在「實踐的理性」，不是放在「知覺」底基礎。但從廣義上說來，這一班人都可稱做直覺主義者，因為他們訴諸自明的定律，不是訴諸善底概念；吾人底道德動作若以此為指歸便可視為手續。

(注十二)參校上第一編第六章第六節。那裏解釋，吾人判斷動作底不對，是因

爲那動作不是從最好的動機而做。然從動作者看來也許是最好的。並見下第三編第二章十四節。

(注十三) 這樣看來，「良心」這名詞底用法也是有一點互混。有一個不明點，後來有機會提起來。良心底意思，常常，或竟可謂普通，非指道德判斷底原則，乃指觸犯道德律時所發起底一種痛感。人講「良心之聲」或講良心立法時，固然指底不是一個單純的痛感，乃是一個包含的原理，卽吾人所依照而下道德判斷底。見前一編附論。

(注十四) 特別是黎德與所謂蘇格蘭學派的人。見西推克倫的學史。馬鐵奴底學說實在足引申這種見解。惟占內底道德學說這種書却代表直覺主義一個較有理性的解釋。

(注十五) 特見第三編第十一章西推克對於這一點所詳論底結論底一個撮要。

(注十六) 占內以爲陸克和斯賓塞這一班人雖指出不同的民族底道德心有表顯上

的差異，實則在一切的人裏頭都有相同的潛藏素，可作最後的訴問。有人以為有些個人與種族對於他們的道德判斷底究竟原則只有一個很不完全的領會。這兩種見解似乎不相矛盾的。

(注十七)自然律這樣視為一個理性底原則時，便被視為規範的了。

(注十八)以上所說，特指葛拉克與瓦蘭斯吞的見解。陸克則較確定地將倫理學與數學來相比較。他以為這兩門都是「論證的科學」，始自定名，繼藉「自合律」而進行。這對於數學與道德底性質似有一點誤解。形質學(俗稱幾何學)並不單自定名起，是從空間底概念起。同樣，攬理學底起點並不是獨斷地將正義等來定義，乃是從具體的人類理想底概念入手。然這也是一個我們在這裏所不能詳細討論的題目。

(下) 康德底學說

十二 康德對於道德的理性底見解

康德論辯說，道德的命令既是直言的，自不能從思考個人意志以外底任何目的而來。因為凡屬外的目的都是依據實驗的，只能升到假言的命令而已。我們只能說，我們若求那目的，必當怎樣地做以達之罷了。所以康德主張本務底絕對的命令，不是指意志所指揮底甚麼屬外的目的，不過是指意志本身正當的指揮而已。『除了善意以外，沒有什麼是善的』；而這在牠本身，原是善的，可不是甚麼屬外的事實。在牠自己裏面，牠必須有牠的定律。牠所含底命令若是根據經驗底事實，照這些事實底性質若是偶然的，則牠自己亦必是偶然的，不能為絕對的律。可見道德律不能有什麼特殊的內容。我們所應當做，或所應當禁止底事是什麼，牠不能告訴我們；因為一切特指的事原有一個實驗的，和偶然的素分在裏

頭，道德律與這種素分是沒有關係的。所以我們的動作底內容底質，應當是什麼，道德不能告訴我們；牠只能將牠的形教給我們。然而一個純粹的，沒有質的形，必只是普通律底形而已。那就是說，道德律所能告訴我們底不能過於——我們應當按着合律底法子去動作。這個意思不過就是說，我們的動作必須有一種自相符合底性質——我們的動作所根據底原則必須是終身所能採取底原則，並且能夠應用於別人的生活底。這樣，康德遂將直言命令底內容以一句定式表明之——「你動作時所根據底格律（或原則）凡是你同時所能意志，而使牠成爲一個普通的定律底，你只要按照那原則去動作罷」。

他取失約做例子來闡明這定式底應用。破約是不對的，因此破約是一種不能普遍化的動作。假使人人意向破約就破約——是一個普遍的規則——就沒有人要信任甚麼約了。實際上，約就沒有人定了。自然，既不定，自不能破了。所以，人人失約是不可能的。在人人既是不可能，則任何人去做牠，必是不對的了。所

以「爲非」底精義就是在乎定了一個例外。

雖是以觀，要講明世上不能有普遍的自殺（注一），或普遍的偷竊，乃至於對別人的不幸之一種普遍的漠不關心——都是不能的。我們既不能實實地意志人應當去做這種動作，自亦沒有權利可以意志我們自己應當去做牠們了。其實。道德律無他——「你動作時若能意志，人人在同樣的普通情形下應當那樣做，你只照那樣去動作罷。」

### 十三 康德底批評

#### (1) 形式主義 Formalism

康德所定底原則，在許多事例上，可作行爲上一個妥當的消極的指則；似是明白的。設若我們不能意志，人人在相似的情形，應當像我們這樣做去，大概我們便可知道我們所做是不對的了。但我們若竭力想從那定式裏抽取積極的指則來

——我們若想藉着牠，盡力求知所應當禁止不做底，並且盡力求知所應當做底——我們便要見得那不過是一個形式上的原則而已，吾人不能從牠取得什麼確實的材料。再進一步的思考，也許要見得連牠所給與底消極的指則也是不足十分滿意的。

但我們也須先觀察康德所加於他的原則底意義確是什麼。可有兩種的解說法，這是顯而易見的。牠一面可指行為底普通的種類，一面也可指特指的動作，有時間，空間，情境底限制底。康德所懂底原則就是屬於前一義底（注二）；惟吾人若記得尙能有第二種的解說，也是很好的。二者底差點可以竊盜解明之。依第一義解，一切的偷竊一定是有罪的，因為他的原則不能普遍化。依第二義解，偷東西底試誘每起底時候，吾人就必當考慮能不能意志，人人若使處於準準相似的情形，應當偷東西。前者的解釋必給我們以一個很嚴格的本務觀；後者的解釋，或者容易給我們以一個很寬鬆的。

今若像康德採取第一說法，則那原則似乎明是一個純粹形式的，吾人不能從牠取出什麼行爲上特指的材料。今不應用牠，不必說；如果要應用牠，則我們必須預備想某某一定的材料（注三）。例如，欲證明偷竊必致自相矛盾，則必預想有財產底存在。吾人若承認財產私有底正當，則取別人底產業是矛盾的；假使有人否認這個，則他照樣做去是沒有什麼矛盾的。所以，若要應用康德底原則，必須先知我們所能作底預想是什麼。否則，差不多沒有什麼動作不能明指爲矛盾的。譬如，賑災，和努力改良社會的道德，這一類的事，也可說是終於矛盾的，因爲假使人人從事於這些動作，則甚麼人都不必做牠們。牠們是必需的，只因爲人忽略牠們。這些事例與偷竊或破約底唯一的差點只是——在一組的事例，那活動底取消必致至於所可視爲一個適意的結果——就是災難或不道德之停止；而在其他組底事例，必致至於所可視爲一個不適意底結果——就是產業或期約之停止。但若問一個結果爲何必視爲適意的，而其他的爲不適意的，則從康德的觀點

是沒有回答底。康德的原則所能使我們說的不過是，假定某種的行為在普通是對的，則我們不可因為自己底緣故去設例外。

反之，我們若取第二個可能的解釋——不矛盾底原則——則連這個很中量的教訓也是無從取得底。因為若說我們必須接着——我們所能意志一切別的人在完全相同的情形下，應當照樣動作底——去動作，則不過是等於說，我們應當按着我們所稱善底樣子去動作罷了。無論何時，一個人若稱善他自己動作底程序，其實他就是意志無論何人，在相同的情形，應當照樣去做底。所以，從這個原則也是取不得什麼行為底規則。不過反投我們於「常識底道德」罷了（注四）。

康德底純粹的意志既然像這樣完全是形式的，沒有什麼特指的內容，則雅各比 Jacobi 稱牠為一個「無所意志的意志」是很恰當的了。

#### 十四 康德底批評（續）

(2) 嚴厲

康德底原則不但有純粹形式底弊病，也有一個缺憾，就是，能生起一個道德的法典，比最好人（注五）底道德所要求底還嚴厲的多。這固然不足視為一個致命的批評；因為那個道德官也許是不完全的（注六）。然而大概來論，凡與那覺官衝突底，初見之必視為與牠所屬底倫理系統反對；而會同別的批評，則可協力推倒牠了。康德的系統似乎太嚴厲，有兩個清楚的點足以證明之。

(a) 第一，據康德底見解，以感情作根據底行為是不能視為真德的。惟道德的理性所指揮底行為終是對的；而道德的理性且是一個純粹形式的原則，與人性任何感情或激情沒有什麼關係的。其實，人們平常所嘉許底行為許多多是發自感情，少是發自理性之直接的應用（注七）（注八）。

康德將本務放在理性底一個形式的原則上，自然不承認這種態度底可能。這個缺憾早被康德學說熱心的學者，詩家席勒爾 Schiller 所覺察。他用諷刺的短詩

表示他的不滿意。他設想一個倫理的研究者將以下的難題就對於一個康德學派底哲學家——

「我甘心服事我的朋友；然而，唉，我是出於愛情底。

所以我病於——德我未至也——底疑惑。」

他再述他得了以下的回答——

「這是你唯一的手段；你必須固地怨恨牠們。然後你纔能嫌厭地做那法律所命爾做底事啊。」

這對於康德的主張固然是言過其實；因為他不要有怨恨。亦不要取消愛情。然而他實在不承認人能從感情去盡本務，而不從道德的理性所給予底那純粹的本務心去盡本務。

(b) 康德的觀點底嚴厲底另一方面就是，在他的道德的命令，是不容有例外底。今最好人底道德官似乎是說，世上一切的命令無論如何的神聖（除非是愛

的命令)，沒有不在某種情形下放棄牠自己的權利。這個反對，雅各比在向斐希特 Fichte 所說底話裏講得很有勁（注九）。他喊着說，『是的，我是無神者，不虔者，雖有無所意志底意志，却願撒謊……欺騙……兇殺……犯法背誓……自殺……褻瀆……』——乃至於在安息日擗麥穗，只是因為我肚子餓，又因為法是為人而立，非人為法而立底。我是那不敬神者；我恥笑因為這個緣故叫我做不敬神者底那種哲學，連牠以及牠的「至尊者」；因為，以我裏頭所有至聖的確信，我知道關於觸犯理性底絕對律底文字，其赦宥底權是屬於人類底主權，這主權便是他的尊嚴和他的神性底鈐記。』所以雅各比主張人不是被召而『盲從法律』以動作底。他有權利可以從純粹的理性訴諸心，他實是唯一『不空的觀念底才能（能力）』。他說，『這個心是不容那超越的哲學從我的胸中撕出，而以「主我說」 Egoism 底純粹衝動代之底。我不是一個能容自己脫離愛之依賴，而惟在自負中尋福利底。』

我們越研究下去，雅各比這觀念底可信到什麼程度，或者越要明瞭。其實，他的見解與他所反對康德之見解是一樣偏的。他叫人注意康德學說的太嚴酷，因為在他的道德的命令，他不容有例外。其實，即沒有底各比所論底，康德系統之太嚴酷也是頗明顯的。因為在日生活中許多動作是對的，只是因為他是例外的。如果人人奮勇犧牲，則許多奮勇的犧牲將不為正當了。人置生於一個大主義，若是對的，則他底「對」往往只是因為可假定沒有人要做牠。或試舉獨身主義的例來說也可（注十）。使人人不娶不嫁，是與人類底持續矛盾的；所以凡因為後裔底利益而不嫁不娶底，從康德的觀點上看，是矛盾底；然而也不是人人底本務當嫁娶；有時有人底本務竟是不嫁不娶，——而這種不嫁不娶却是為後代的利益；這似是很清楚的。

然則康德的主義，這樣解釋，似乎太嚴酷的了。然則採納其他的說法，又未免太鬆了。因為若是那麼着，則必容納我們所能意志底各個可想的例外，使他在

完全相似的情形下，普遍地被承認了。這就包括人類所做底各事了；（注十一）  
，除了一此他們有意識地做他們所知道不能以理性證明其正當底事以外。

## 十五 康德學說底真義

雖然，我們也不要由此推斷康德的學說必須完全排斥。從一個意義講，問一個動作能不能始終不矛盾地實行，也實在是那動作底「對不對」底一個很完全的標準。在這方面，吾人道德上的動作與吾人智力上的生活是標準相似的。一個錯誤是不能始終一致實行底；一個罪也是那樣。然而這兩個事例底標準都不是純粹形式的。不矛盾。我們很可以採納錯誤底觀念，而始終執守牠；這就是說——假如我們始終自限於那特指的觀念以內底話。趕到我們試將那錯誤的觀念與世界全部底計畫相稱時，矛盾便侵入了。那「錯誤」底矛盾實是與那計畫矛盾底。同樣，在我們的道德生活上，我們也可以採納一個動作底假原則，而始終一貫地實行

牠；並且假如我們只限我們的注意力於那特指的動作，和牠的直接的结果，則我們也竟可意志一切的別人也應當照樣來做。不過一出了這個範圍以外，而思考牠與人生底全計畫底關係（注十二），便要見出我們不能意志牠的應當普遍化了。原因就是，不是動作底自相矛盾，較是牠與自我矛盾——與人生——作為一個系統的整個看——底統一性衝突（注十三）。然則，我們必須立刻問道——吾人怎能知道什麼與這統一性不矛盾，什麼與牠矛盾呢？我們所能欲望，與我們所不能欲望，而看牠普遍化地實行底是什麼？單單討論形式上的不矛盾是不足以解答這問題底。我們必須查考我們的欲望底性質——就是，我們不但應當介紹形，也是應當介紹質。換句話說，我們必須問——我們所必須與牠不矛盾底「自我」底性質是什麼？

第二編第三章第三段注

(注一)這完全是一個最難證得滿意底一點。康德底論點雖是機警，却不足以引人確信。

(注二)康德取可見底理由是因為，他想一個人不但應當能夠意志他底勳作底原則應被普遍的採納，也應當成爲一個自然律。要討論他這種立論底根據恐怕要跑出本書底範圍以外；姑從略。

(注三)這一點康德亦略爲知道；以後他論這個題目底時候，便竭力從兩面底目的——吾人自己的完善，以及別人底幸福——並法律學上普通底原則，去定道德義務底積極方面。這麼着，本務底積極方面大抵必來自功利主義的思想，而道德的理性則僅勸人不自相矛盾。然則康德底見解與西推克近時所發揮底很常近。見下第四章。但在這一點，正如在許多別的

點，康德將他的學說不同的方面放在自己心裏不同的房間，未嘗真地聯合起來。

(注四) 或到功利主義的思想頭。見前註。按康德這種困難是從他的哲學觀點底二元論來底。

(注五) 英國底道德學家很愛援引「老實人」底意見。其實這種人對於道德問題底意見有沒有討論底價值，多以那「老實人」底性格如何而定。

(注六) 我們後來(第六章)要見得沒有倫理學家情願反對人類發育的道德心；康德更不是這樣，這是一定的。

(注七) 康德底觀點可用他的 *Religis medici* 中底 *Sir J. Browne* 著名的宣言來表明牠；「我底施捨不是要止我兄弟底飢，乃是要盡而完成我的上帝底旨意和命令。」慈善家專被愛人那種愛所鼓動。這兩種態度一比較起來，即最簡單的常識也能立刻見得清楚後者是無限地較高的。實在的。

要說在這種事例上，一個人越純粹地被愛所指導，越不覺得是盡本務，他的動作越好，實在也不是個逆論。但見下註。

(注八) 在同一點，席勒爾我個更重的說話。在他的一首詩裏，這樣的起，『我必須不信任我的衝動嗎？』這樣的結，『你所樂意做底便是你的法律，』他的批評在另一篇論文裏說得較有哲學的氣味。『人不但可以，也應當使樂意與本務發生關係；他應當快快樂樂地順從他的理性。』這種主張自然很容易趨於康德所代表那相對的極端；也許康德是兩個極端較不危險的一個。例如，溺愛的父母不能單單訴諸愛情，而以他的所做為正。我們權限所能說的只是，一個人被愛情所推迫而盡本務，常比被法律底意識所推迫底還有效力，而且這樣盡法律底本務並不停止其為本務；最高的本務，包含着愛，與「無情」不相容，不能單從尊重法律而做得令人滿意。見前第一編第三章第五節。

(注九)按斐希特個人，雖是康德底門徒，却大致注重康德底口號。「一個錯誤的良心是個幻想」，而視「遵從良心」底命令為無上的道德原則。再者，他看良心不是一個單單立些形式上的命令底——底原則，較是一個叫人沿理性的進化線上前進底——底原則，這麼着，斐希特倒算是下面第五章所提理想的進化派底代表了。因為這個緣故，占內批評雅各比應當視斐希特實在與他自己符合。因為雅各比也是訴諸個人底心或道德官。但斐希特所懂底「良心」一定是個理性的，而普遍的指導原則，與一個單純的心或道德官很不相同。

(注十)學者應注意考察矛盾的地方在那一點——着重於原則自身，不但於他的結果。

(注十一)例如，一個人在商業上不誠實，或者要說他的動作所根據底原則就是，機敏的人有權利可以欺騙一個怠慢的人，而自辯正。倘或他自己的

機敏有完全的信心，他或者很願意這個原則普遍地實現；同時他也可以主張尊重別人權利底普遍原則，只受這特殊的限制底限制。

(注十二) 這個生活計畫底概念如何的構成，是將來可討論底問題。我們較後來將要看見，生活必須視為一個生長或進化。所以，牠不能以一個完完全全的計畫的資格立於吾人面前；吾人所必須與牠符合底倒是進步的觀念。吾人倒要做小說家所說底，「吾人是在預期着」。

(注十三) 我們要知道康德有一點兒向這專所指示底觀點前進；尤其是藉以人道為一個絕對的目的——那概念；更是藉以一切有理性的存在物為組成一個「目的們底邦國」底要素，——那滿有意味的觀念。然康德系統中那永存的二元主義使他認不出來他所這樣提示底進步底充份的意義；他的主義至終仍為形式的而已。

章註 第二編第三章

論康德

布烈得立 Bradley 倫理的論文第四篇（稱康德的見解）這不是要作一個準確的論說）爲一個『爲本務而行本務』底見解，與『爲快樂而求快樂』底功利主義相對比，是很對的。同樣杜威教授也以康德的系統爲僅給吾人以『形的倫理』“Formal-Ethics”曰爲『一個學說努力找着了善，不但在意志自身，並且在意志，而不論那意志所要達到底目的。』穆爾赫德 Muirhead 也用同樣底話，敘述康德底學說，並且援引布烈得立與杜威；但是他把布氏論康德底倫理與功利主義底對比弄得稍爲極端，竟將『以犧牲作爲目的』“The End as Self-Sacrifice”，寫出康德底至善觀。據我看，這似乎是過言，康德說，吾人做吾人底本務，必須出於純粹的尊重理性律，不是什麼快樂底預期，惟據我所知得到底，他未嘗在什

麼地方示出在無快樂中有什麼功德處底意思。反之，他雖不以幸福爲有德的人所應企圖底直接的目的，他却相信，若要詳論人類的至善，幸福與德必須一同在內——祇是次於德罷了。其實，他竟論說，除非我們有理由可以相信德與幸福這兩個要素到底是聯合底，則連道德底根基都是要被推倒底。所以，他說『在對吾人有實際（即可藉吾人底意志而實現底）底至善裏，我們以爲德與幸福是必聯合底，因此，一個若被純粹的實踐理性所假定，其他一個不與牠連帶起來是不行底。這個聯合（像各個別的）或者是分析的，或者是綜合的。已經證明牠不能爲分析的了，就是說，幸福不直接包括在德裏，德亦不直接包括在幸福裏；然則必是綜合的了，特地必須視爲因果底關聯，因爲牠是關乎一個藉動作而成爲可能的善。因此，或者幸福底欲望必須爲德底「準則」Maxims底動機，（這是康德所否認底：康德之得稱爲一個苦修者，或一個提倡自犧牲底人而無愧色底，祇是在乎這一點）；或者德底準則必須爲幸福底動因 Efficient Cause。前者是絕對不

可能的。因爲（據分析的證明），那些將個人幸福底欲望作爲意志底定則底完全不是道德的，沒有德能夠建立在牠們上頭。但後者也是不可能的，因爲世上因果之實際的關係，視爲意志決定底結果，不在乎意志之道德的性向，而在乎自然律底知識，與如何利用牠們以作爲已用底物力；所以，吾人不能希望世上因謹守着道德律而能使幸福與德發生什麼必須的關係，足以爲「至善」底。今此至善之追求，（其概念包括在此關係裏），據演繹的說法，既爲吾人意志必須的對象，且與道德律分不開，則前者之不可能必證後者之不真了。然則至善如果不能藉着實際的規則而求得，則那命令吾人追求至善底道德律底也是向着虛空的，幻想的目的而已，必是不真的。

那麼着，康德的見解就是說，有德的人最高的目的不過就是依從這個理性律——就是說，這據他着是不矛盾律 Law of formal Consistency。

他追求德不可爲着幸福，總要純粹地爲着本務。康德所諄教底自犧牲便是這

個意義，但他却不視犧牲爲目的。目的就是依從定律，而服理性。再者，康德以爲有德的人雖不以幸福爲目的，而一個人完滿的福利却包括幸福與德。並且，他似乎想，我們如果沒有理由可以相信這兩個要素根本是聯合的，恐怕連道德根基都是要被拆壞底。因爲道德根據一個理性底要求。理性底要求在第二章例上如果是空想的，則在第一事例上也是要同樣被指摘底。他藉着假定上帝底存在，視此爲「至善」底可能之必需的條件，以解決那個問題。

由是可見康德實不視自犧牲爲目的。嚴重的道德學派，是否會視牠爲目的，這實在是說不定的。邊沁（至少據 Dugow 所敘述底）將他的功利說與他所做「苦修的原則」底，比較起來，論到後者說，「凡跟從牠底人都有一個快樂底恐怖。據他們的見解，凡滿足器官底，都是可惡的；犯法的。他們將道德建立在患難上，將德建立在克己上。一言以蔽之，功利底對反，凡能減少享樂底，他們都贊同；凡能增添牠底，他們都斥責」。但這個描寫顯然不適於康德，或者亦不

適於任何派底道德家，如果除去一些最極端的昔尼克學派 *Cynics*。邊沁自己，在上文底一段裏，並不指着什麼哲學的著作家而言，祇是指着冉森派 *Jansenists*，以及一些別的神學家。雖卽斯多噶派（確是德康與他們極相似的一派）也不以幸福之犧牲，爲一個善。反之，據康德本人所評論，斯多噶派與伊壁鳩魯派底人都同意地將德與幸福合一起來；惟伊壁鳩魯派雖主張幸福之追求卽係德，斯多噶派却主張德之追求卽是幸福，

關於這一點。我的見解與穆爾赫德底有點不同，如今把牠指明出來，並不是要偏重我的異點，乃是要指明我們倆的見解根本相同的地方。因爲讀者若參攷穆氏的書，我想他必很容易看得出我們倆底差異不過是膚淺的。穆氏論康德的倫理學雖將「以犧牲爲目的」做何題頭，而說明他的道德底苦修主義，然而我想，在實際上，他論康德根本的見地實與本書所表示地沒有實質的差異。所以，我確信，關於這一點，我們倆的差異不過是言語上的罷了。

在這裏來加說幾句關於康德在他的「在純然的理性底範圍內底宗教」論，向席勒爾底反對（本章第十三節所引底）所作部份的解答，或者是公道的。在那裏，康德雖承認一個完全有德的人必愛好有德的活動，而快樂樂地做去；他却以此為純然由本務心而發底動作底結果。服從本務心而動作底人有快樂的感情漸漸地加上。這種德承認避免人們向康德所下底批評之較嚴厲害的方面；然尙留着理性律與人情這一個不可避免的二元論。簡而言之，仍有注重純然孤立的善意，而不注重善的性。格——底缺點。參較前第一編第三章第二節。

## 第四章 以幸福 Happiness 爲標準

### 一 緒論

根據前論，可見直言命令底觀念一場塗地了；即不然，亦徒引人到個空泛底絕域而已。牠所指陳底只是：我們判斷動作宜從一個「大我」Universal Self 底觀點，不宜從一己之私的觀點；而我們的動作也應當與這「較高的我」底觀念符合。這一些都是屬於「形的」（注一）；其內容尙有待於探求。質言之，「理想的我」底性質是什麼，如何的組成，即是我們所要問底。

### 一一 較高的宇宙，與較低的宇宙

有種意志比別的意志高而好，這幾可謂爲倫理學上之根本的假定。由此推之，則有些欲望或欲望底宇宙也是比別的高而好了。於此，遂發生了一個問題：

那標準如何定呢？茲先提示一個可能的解答，或可見出這個問題底重要和意義來。有的宇宙底範圍比別的廣博；這是很明顯的。一個人做了一件事情，若從他的國家大體底幸福底觀點做去，當然是比從他個人的幸福底觀點較為廣博的。前者包括後者。同理，一個人若是從他個人一年中的幸福底觀點做事，當然是比從他個人一時的幸福底觀點較為廣博的。今觀點愈狹，則不符及矛盾底機會必愈多。假使吾人的動作底宇宙僅是一時的宇宙，則那時一過去，那宇宙便不再是得勢的宇宙了。那時我們也許要覺得我們的動作是從什麼不同的，矛盾的觀點了。反之，倘若我們動作底宇宙是廣博的，則那宇宙可以維持我們一生的觀點而不矛盾，並可推之於別人的動作。由是觀之，較廣的宇宙比較狹的宇宙既能幫助我們維持一個較一致的觀點，自屬較高而好的了。由此亦可略見一個宇宙為何比別的足視為較高而好的了。然而這也不很清楚。因為吾人有時偏愛一個宇宙過於另一個宇宙，所偏愛底不但不包括別的，並且明明不比牠廣。這偏愛底根據，到底

在那裏，容後申論。惟現在有一個可注意的解釋，後來將見其不足取之理由。在像倫理學這種學問上，錯誤的理論往往與正確的理论是一樣有教訓的。

### 三 欲望之滿足

一個欲望達到牠所向底目的，謂之滿足；這滿足附有一個適意的感情（注二）——一個快樂，或幸福底感情。反之，一個欲望底目的不達時，就有一個不適意的感情——一個痛苦，困窮，不幸底感情。今我們若在一个寬廣的宇宙裏，或在一個包括欲望終身常再現底宇宙裏做事，我們的欲望便常常得以滿足；我們將見有許多快樂底感情。反之，若在一个狹窄的宇宙，或一個包括欲望不常再現底宇宙裏做事，我們所得底滿足必很少，而所發生底痛苦的底感情必很多。今吾人底目的既在乎欲望底滿足，則謂那個能致多數的快樂和最少數的痛底苦目的為最好的，似是很合理的。這就給我們一個較高較低的宇宙底標準了。我們所能

有底最高的宇宙就是那個能給我們以最多數的快樂和最少數的痛苦底。最高的宇宙實在就是那個能給吾人以異生最大的幸福底，或（想到別人時）最大多數的最幸福。這便到了快樂說了 Hedonism。

#### 四 快樂說底種類

凡視幸福或快樂爲人生無上的目的底學說皆通稱曰快樂說。是從希臘字 *Neon* 「快樂」來底。這此學說有許多種。有人主張在實事上人永是求快樂，就是說，快樂（無論何種）總有一永是欲望最終的目的；有人則主張人應當時常求快樂。前說西推克教授叫做心理快樂說 *Psychological Hedonism*，因爲牠不過敘述快樂之尋求爲一個心理的事實；後說他則叫做倫理的快樂說 *Ethical Hedonism*。再者，有人主張各人所求或應當求底，就是他自己的快樂；而別人則主張各人所求或應當求底就是全人類底快樂，或幸於一切有感覺力的動物底快樂。前說西推

克教授叫做主我的快樂說。Egoistic Hedonism...後說叫做善泛的快樂說。Utilitarian Hedonism。後說叫做功利說。Utilitarianism——然而總不恰當（注三）。較早的主張倫理的快樂說底人多半也是主張心理的快樂說；不過後說現在差不多人都放棄了。主我的快樂論大抵也沒有主張了。這一派首要的人都是古代的施勒尼派和伊壁鳩魯派底人。然而也有近代的人——如邊沁，彌爾這一般人——不將主我的和普泛的快樂說分清，遂致。大體上雖只主持後說，却往往似乎歸附前說。學者應小心分別這些不同種類的快樂說：否則必致摸不着頭緒。心理的快樂說在第一編裏已經討論了：無非是事實之敘述罷了。惟倫理快樂說却是個價值說，是某種動作比較別的動作應當被選擇底理由底學說。

## 五 倫理的快樂說

心理的快樂說雖見得不十分穩健，然倫理素的快樂說却不必與之同起伏。據

西推克所指出，倫理的快樂說反與心理的快樂說（至少與最極端的心理快樂說）格格不相入。若說吾人在事實上圖求自己最大的快樂，則說應當求牠，是沒有什麼意義底。若說吾人之求別人底快樂，除非見得是與我們的快樂相符合，便不應當求牠，更是荒謬絕倫了。自然，假使心理的快樂說僅可以將——吾人在事實上常求無論何種的快樂——而解釋；則倫理的快樂說亦便可以作——敦勸吾人應當圖求最大的快樂，或自己的或別人的——觀了。然無論如何，二說是不必有何相關的（注四）。二者之所以常被誤會者一部份是因為『可欲望』“desirable”那字之含糊。這一點也可引彌爾底一段話來闡明牠。他說，『一個東西是看得見的，惟一的憑據就是人實在看見牠。一個聲音是聽得到的，惟一的憑據就是人實在聽見……照樣，我覺得說一件事物是可欲望的，惟一的憑據就是人實在欲望牠』。這裏所假定底是『可欲望的』這字與『看得見』和『聽得到』那兩個字相似。但“Visible”是“able to be seen”『能被看見的』，“audible”是“able to be heard”

『能被聽見的』；而“desirable”却不常作“able to be desired”『能被欲望的解』。我們說什麼東西是“desirable”意思不僅是說牠是能被欲望的。世上事物沒有不能被欲望的。我們的原意却是說：是合。理。性。地。被。欲。望，或是應。當。被。欲。望的。可惜“desirable”這個字形頗引起了一般著作家底誤會，以為他們也應當證明快樂是惟一能被欲望的東西（注五）。這種見解叫做心理的快樂論，似乎明明是不妥當的。前說叫做倫理的快樂論：請再申論之。

我們知道有兩種的倫理的快樂說——一是主我的快樂說，一是普泛的快樂說。但未討論這兩種學說之先，請再較準確地指點倫理的快樂說底概觀。

### 六 快樂之量 Quantity of Pleasure

快樂說不僅泛說人應當求快樂；牠確定地說人應當求最大的快樂。否則自然不能給我們以行為上是非底標準，快樂可以用極相反的動作求之。惟欲求最大的

快樂，通常只能有一個方法。要評估快樂度量，有兩點須想到——強度和時延  
*Intensity and duration*（注六）。有的快樂較比別的“可取”，因為牠們持續得  
 較長。痛苦亦應計及。痛苦不過是快樂底反面，所以只好像數學上拿牠當做負量  
 罷了。例如快樂若以 $+a$ 表之，則相當的痛苦亦可以 $-a$ 表之。我們所持底目的就是  
 要獲得最大量的快樂，或最小量的痛苦；以快樂為正量，而以痛苦為負量。假如  
 有三種快樂，各值三，四，五；則五比三或四為可取，三加四比五為可取，三加  
 五比三加四為可取，而四加五比三加五為可取。再者，設有三種痛苦，各值負  
 三，負四，負五；則負三比負四為可取，負四比負五，五負三比一負三，三負四  
 比三負五等為可取；而四負三與五負四或三負三與四負四則各均等。餘類推。

## 七 主我的快樂說 *Egoistic Hedonism*

主我的快樂說主張各人應求他自己最大的快樂。此說最純粹的代表可說只是

施勒尼派 *Cynatics* 和伊壁鳩魯派 *Epicureans*。但前派底著作所提倡底只限於正在過去底時刻底快樂之追求，而不計及其時延。而伊壁鳩魯派較為竭力於獲得人生大體的幸福。近代因為基督教提倡犧牲底精神，這個學說，無論什麼類別，承認底很少。近代著作家顯然取這見解底要以霍布士（注七）和伽桑狄 *Hobbes and Gassendi* 為最要；使道學說立於心理的快樂論上底便是他們兩人。在斯賓諾莎 *Spinoza*（注八）也顯出一個樣子，不過是附屬於一種玄學的理论罷了，我們現在不能討論。

主我的快樂說雖往往顯出違背道德意識底樣子，却可以給他一個似是底模樣。即今日西推克也承認牠為完全的理论系統所不能無的一個要素。為什麼應當像這個樣子，不難一言明白。吾人所志向底目的應的是能給人滿足底。若問我們為什麼企圖某目的，惟一有理性的回答就是，牠滿足我們人性中某種的要求；進一步說，惟一最滿意的答案就是，牠滿足了我們人性最根本的需要。因為，若

說圖求那目的是爲了什麼屬外的理由——如什麼長者的命令——仍可再問爲什麼要被那外來的理由所影響呢。惟一的無容置喙的答案就是，牠是與吾人人性中最澈底的需要有關係底。今若問什麼能滿足人惟中最澈底的需要，答以「快樂」是很自然的。

但是一加思索，便可見得這個答案也有一個誤會，是與論心理的快樂說所遇見底相同。凡能滿足人性中最根底的需要必附帶着快樂，而可稱爲一個快樂，這固然是真的。惟這快樂必有一個客觀的內容，而那內容自身却並不是快樂。給我們快樂底東西，或者是某某人底快樂，或者是本國底幸福，又或者克盡我們所應盡底責任。這些事物都是「快樂物」Pleasures——得着牠們必給我們快樂。然而牠們自身却不是「快樂」Pleasures 或適意的感情。故在這裏，說我們應當求「快樂物」，與說我們應當求「快樂」是不同的。

然西推克則謂「吾人當靜坐時」，就要覺得除了快樂以外，實在沒有什麼有

理性的圖求——即是沒有什麼事物自身是可欲望的。他說快樂既是惟一的可欲望的東西，則最大的快樂必是最適意的了。故一個較濃厚的快樂必比一個較不濃厚的爲可愛，一個延時較長底必比一個延時較不長底爲可取。他再說，在快樂底評估上，一個過去的，或未來的快樂應當視爲與現在的有同等的價值。因爲僅時間底不同（注九）原不足以改變吾人底快樂底價值。只要假定快樂爲惟一的可欲望的東西，這一些明明都是真的。然而這種假定似乎是沒有什麼證據底。

#### 八 普泛的快樂說 *Universalistic Hedonism*

普泛的快樂說或功利說 *Utilitarianism* 就是主張吾人應當圖求全人類或一切有知覺力的動物底最大的可能量底快樂。此說首要的人物就是邊沁，彌爾，和西推克。邊沁底論証不很明白，彌爾底或足以代表牠。彌爾底論証在他的功利說底第四章是這樣說底：

「普遍的快樂爲什麼緣故是適意的，除了因爲各人盡其自信足以達到底，去欲望他自己的幸福以外，實在不能給以什麼理由。然這既是個事實，則謂幸福爲一個「善」，不但有了所能容底一切的証據，並且是有「所能要求底一切的証據：就是說，各人底幸福卽爲那人底一個善，故普遍的幸褔亦卽爲一切人底總數底善底一個。」

他接着說，幸福乃是惟一的善，根據上面所說底理由，卽是，說欲望一個東西，與說見得牠是可樂的，不過是說明同一事物底兩個方法而已。今欲在這短的篇幅裏集起這裏所犯底許多論法底謬誤，怕有些困難。從“Pleasure”=快樂「那個字所生起底誤解，在前一點裏我們已經看見了。又從“Desirable”（「可欲望的」）那個字所生底誤會，如何地害了前半段底論証，我們也已經看見了。只剩下一「普遍的幸褔卽爲一切人底總數底善底一個」那推論裏所含底謬論讓我們現在來考察考察。這謬論就是邏輯學中所謂「結合謬論」底“The Fallacy of conjo-

biōnē，牠的推論法是像這樣子；因為我的快樂事於我爲一個善，你的於你的，他的於他的，云云，所以我的快樂事加你的快樂事，加他的快樂事便於我加你加他爲一個善了。却忘記無快樂事或人都不能強爲總數底。這是好像說一百個兵各六尺高，所以全隊是六百尺高。答曰，假如他們一個個都站在另一個底頭上，便要那樣了。同理，假使一切人底心都成捲爲一個，使爲一個總計，彌爾底論證就對了。惟事實上，『一切人底總計』是不成爲什麼人底，所以對於他沒有什麼東西是善。一個善是必於某人爲善底始有善之可言。

西推克底論證比較的可滿意。他以為普遍的快樂說底成立與主我的快樂說底成立很相同。他自以爲他已證明快樂是在本體上可欲望的惟一的東西，既是那麼着，快樂便是常須選擇底了。而在快樂底選擇上，理性叫我們不要偏私。就是應當常常選擇最大的可求得的快樂。在選擇我們自己的快樂時，未來的與現在的宜視爲有同等的重要。照樣，別人底快樂與我們自己的快樂亦宜視爲有同等的重

要。這樣，人或者要以西推克爲放棄了主我的快樂說，而去證明普泛的快樂說爲快樂說中惟一的有理性的系統了。但是，爲了某種不容易發生底理由，他却不以爲然。據所見得出底理由似乎是，凡爲我們的首要的善即是我們自己的快樂；至於發現別人底快樂亦宜一視同仁，只是是次要的能了。這次要的發現自然不能推翻首要的真理。故仍免不了視自己的快樂爲一個至善。因此西推克竟謂理性底最後的推舉似有一種矛盾或二元的氣味。吾人不能不求自己的最大的快樂，同時亦不能不求有知覺力的動物底總數底最大的快樂。這兩個目的也許不能密合，大抵是不能密合的。所以在這理性底兩個命令之間有一個衝突。這衝突西推克指爲「實踐理性之二元」(The Dualism of Practical Reason)，但是這種議論如果有什麼力量，似可進一步說，在追求我們自己一時最大的快樂，與追求一生最大的底樂之間亦有同樣的衝突。因爲顯出首要的適意底就是一時的快樂。在某時間顯出可欲望的樣子底就是我們現在的需要底滿足。故根據同一原則，亦可說，我

們之不能不求一時最大的快樂，正不遜於求一生最大的快樂。如此，則不但兩種，倒是三種快樂說了——施勒尼的，伊壁鳩魯的，邊沁的。然欲討論何種的快樂說是最有理性的恐怕沒有什麼價值，因為牠們都是根基於謬見。

關於普泛的快樂說，有兩點可以注意。第一，因為人以為牠是提倡圖求有用的東西所以牠常叫做功利說。但現在人已經曉得快樂並不比任何可能的目的較為有用；因此這個名詞只因為簡便底緣故，仍常用來稱呼那派，實則在有科學性的著作上，早已廢棄不用了。第二，普泛的快樂說底目的通常說是『最大多數底最大幸福』之達到。牠的原意就是說（注十），如必在一個小數底大幸福與一個大數底較小的幸福間選擇，雖即總共的幸福將較少，也應當取擇後者。但如今人已經承認，快樂如果視為善，則雖專注於一人，而不分散於大多數，也應當選擇那最大的幸福。因此，這一句話也不通用了（注十一）。

## 九 快樂主義之總評

### (a) 快樂與價值

倫理學上底快樂說底普通根據今已大致明白了。或可根據欲望底對象底一個心理說；或根據一個價值說。對於前說，我們所討論底也許足夠了；惟於後說，尚須添上幾句。

據普通的觀點就是說，吾人的欲望雖可注於快樂以外底別的對象，然而一加靜思，便可見得快樂之為物純係吾人經驗對象中組成對於我們有價值底之獨一的要素。一個「意識境」Psychosis（用晚近心理學家所取赫胥黎 Huxley 底名詞），對於我們底價值，與牠的可樂適成正比例。所以，欲望底衝動有時雖可注向兩個可能的對象中較不愉快的一個；故吾人的欲望雖不能謂為每每僅藉快樂底計算而衝動；實則若冷靜靜地，而純以主我的觀點去反省時，便可見得在兩個底

識境之間獨一的有理性的取捨底理由就是，一個比其他一個為較可愉快的。故此，吾人底動作底樣態往往是為着自己求得最可樂的可能的意識境，這句話雖然不真，吾人却仍應當（即是有理性的）為着自己獲得那最快樂的東西，惟須以不干涉別人底快樂為限。泛而言之，吾人動作底樣態應當求使一切的意識境底快樂底和，現在的與將來的，達其可能的大之限。

我以為稱快樂為一個「價值覺」（注十二）Sense of Value，頗妥當，這是真的。布拉得烈（注十三）Bradley謂快樂實在是一個「自我實現底感情」"the feeling of self-realizedness"，此語或有例外，因為對於物底感情，或入底較屬於獸性的快樂，恐有不通處。無論如何，我們可以說快樂之情即是意識附有一些對象，該對象對於該意識有一種價值底（注十四）。我以為頗要緊須記得，有價值底是對象，不是快樂底感情——快樂底感情就價值覺，不是價值自身；然而此點現在我們不必管他。只須說，從這觀點，至少似是的可說，快樂雖不是欲望

直接的對象，甚至牠自身雖並不是那個對於我們有價值底東西，却可取爲「價值準則」Measure of Value。正如一個寒暑表底度，自身雖不是熱，却可取爲熱底量度；或如代用貨幣，自身雖沒有什麼價值却可以用來度量貨物底價值。

這我說是個似是見解。但牠顯是根據——一切的快樂都是同種類的——底假定；正如金錢之能作爲貨幣底價值之量度是根據貨幣底齊性之假定，在快樂底感情中，吾人所有底價值覺若被取爲價值底量度（那些價值係屬於一些呈現於吾人底意識中不同的對象，由吾人以理性去給予底），其含義便是，價值是常以同一的標準判斷底，好像常常訴諸同一的法庭底樣子。或取希拉得烈底說法，快樂若於自我實現底感情，則我們在取快樂爲自我實現底量度時，便是假定所實現底常常是同一的自我了。但其實是這樣嗎？在未再加討論這一點之先，來看看彌爾所提出底形式如何，也是好的。

(b) 快樂之質

質言之，快樂說所根據底假定就是：一切的快乐都是能在度量上比較底——兩個快樂，或兩個快樂底總和，那一個較大，那一個較小，常常是可以斷定底。關於這一點，彌爾提出了一個很重要的困難（注十五）。他叫人注意快樂底差異不單是在量上，也是在質上——他說有的快樂比別的較為可取，並不是因為以快樂視之，牠們是較大的，乃是因為牠們是屬於較優美的種類。那麼着，快樂說明明是應當放棄底了，因為「快樂為惟一可欲望的東西」這個觀念已是不真了。照這觀點看，一個快樂比較另一個為可欲望的，並不是因為牠底性質作為快樂，乃是因為除了牠的單純的「底樂」以外，牠另具一種別的性質。況且，我們如果承認有性質之差異，則快樂，與快樂底總和，在「可欲望」上有何準確底地位，便不能斷定了。除非用什麼法子把質化為量——而樂爾底假定却不是如此底——質是不能與量對比其價值底。故在快樂中是否實有質的差異便成為緊要的問題了。要討論這問題，吾人不能不重述以前的一章裏底幾點。

(c) 快樂底種類

在第一類之首，我們將肉欲 appetites 與欲望 desires 分開，並指出欲望可隸屬於許許多多的宇宙。目的達到時所帶有底滿足底感情間有分別。正如欲望底種類間亦有分別。例如，肉欲底滿足，其滿足底感情是簡單的，直接的。快樂 Pleasure 這名詞最適宜於這種感情。反之，欲望底滿足所帶有底感情乃是較屬於理智的或反省的性質，所以應當稱為幸福 Happiness 似較恰當。人類的欲望，多少含有對於一個目的底直接的意識，且在其滿足時所帶有底感情中也多少含有對於所達底目的識一個直接的意識。這些感情，按照欲望滿足時吾人所生活於其中底宇宙底性質，而大大的變異。屬於自私底宇宙底滿足底感情，與屬於本務底宇宙底滿足底感情很不相同；屬於獸性的享樂底宇宙底滿足底感情，與屬於詩詞的，宗教的情緒之宇宙底滿足底感情亦很不相同。喀來爾 Carlyle 提示，像這種較高的宇宙底感情與其稱為幸福，莫若稱為盛福 (注十六) Blessedness。無論

如何，無論不同的宇宙是否有不同的稱謂，所論底感情是屬不同性質，這是明白的。在以上各例中，所實現底實在是一個很不同的自我；所以自我實現底感情各不相同。換而言之，各例中底價值覺乃是不同的判斷者底價值覺。好像，吾人有時以金，有時以銀，有時以銅來估價。找一公同其的名原 a common denominator 給牠們，固然是可以的。然而這個公共的名原在快樂自身底感情中似乎是沒有底。

然在這一點則有一個困難容易發生了。人必謂在這不同的例裏所差別底並不是感情自身，而僅是感情所根據底事物。這便是我們此刻所要討論底。

(d) 快樂與其對象分開。

我們要記得，快樂並非是一個「物」object，自己有一個存在，離開所覺着底快樂底對象，或那對象所向牠呈現底「意識之統一」——而獨立底。快樂是一個全意識境裏底一個要素，是完全與那意識境裏別的原素有相對的關係。別的原

素可說是牠的外表；牠可說是牠們的內表。在意識底一個對象與牠所附帶底苦樂底感情之間，吾人往往要作一個嚴格的分別，這多半是因為我們對於所呈現於吾人底意識底對象之性質沒有充份的領會底緣故。例如，聽了一個音樂底演奏時所帶着底快樂。這個與我們所聽見底音樂明明具有分別的。可也要記得我們所聽見底音樂並不是在吾人意識前底全對象。聽了音樂，則在吾人心中所喚起底各種觀念因而連帶生起。並帶了音樂未開始演奏之先由吾人心中經過底別的觀念。故在吾人意識前底對象實是一團無數的思想和印象底複合的總和。然快樂底感情並不是這複合的總和；亦不可說是與那總和可分離的任何事物。有了那總和時，我們便不能不有那種快樂底感情。那個總和一改變了，我們的快樂底感情也是要跟着改變。在諦聽一曲音樂時，與在看一本小說，或一齣戲時，吾人底意識全內容是各不相同的；其快樂底感情也是不同的。感情與牠的對象正如一個曲線底兩面。牠們是可分別的；却是不可分開的，必須一同變異底（注十七）。

(e) 快樂不能有總計

可見快樂是不能有什麼計算法底——快樂底價值是不能以量計底。因為以量而計算底事物沒有不是同性質的。其實雖即撇開這一點免論，快樂派的觀念——吾人應求最大的快樂之總和——也是似有一點足以引起誤會底。快樂如果是惟一的可欲望的東西；則一些快樂必不能為可欲望的了；因為一些快樂並不是「快樂」。人往往要以一些快樂為「快樂」，正如以一些數目為一個數目。其實顯然不是如此。一些快樂之不是「快樂」，並不過於一千人之不是一個人。因為快樂們，也正如人們，不能彼此相加。所以，如果是惟一可欲望的東西，則一些快樂不可能為可欲望的了。吾人若要探納快樂說，就應當時常欲望最大的快樂，就是應當圖求產生在任何人底意識域內所能達到底快樂之最濃厚的感情（注十八）。是之謂最高的目的。至於在一些不同的人底意識域內之一些較小的快樂自不能比比較為可取；因為一些快樂完全不是「快樂」。這個似有不對的樣子，原

因就是：吾人習以可欲望的東西爲一個繼續的幸福底情景，而非爲一個快樂底感情。然而一個繼續的幸福底情境並不是一個快樂的感情而已。牠有或種客觀的內容。我們若以這內容爲那可欲望的東西，便不以那快樂的感情爲唯一的可欲望的東西了。如此，便是放棄快樂說了。

(f) 無情之質

總論快樂說底缺點可說是與康德系統中所有底錯誤相反的。康德底「首尾貫徹底原則」Principle of Self consistency，給我們以無質之形——單單理性之形，而丟掉了欲望們一切特殊的內容。反之，快樂說給我們以無形之質。牠赤裸的取了一切的欲望，而視牠們的滿足爲有同等的權利，只要附帶那滿足而生底快樂的感愛一樣的濃厚，一樣的長久就得了。其實此說忽略了這一點。實在說來，人所圖求滿足底並不是我們的欲望，乃是我們自身；而滿足們底價值全在乎滿足所給與底是那一種的自我——就是說。在乎在什麼宇宙裏得着滿足。或者單

是獸性的快樂；或者是人情的幸福；或者是聖的極樂。如此說來，便是以欲望底形爲指歸而論欲望了，就是以牠們所位置底宇宙爲指歸底。而快樂論所忽略底正是這個形。牠只拿人底欲望和滿足當做材料底量。牠以我們人底需要爲飽若干人底口腹底一椿事情，而口腹底滿足所生底快樂爲幾多量的糖進到牠們裏頭去底一椿事體。這就是無形之質了。

## 十 幸福與自我底關係

這樣看來，快樂說似乎不能不擯棄了，然而幸福底重要也是不可輕忽底。就使幸福不準是『人生底終點與目的』，也可斷言吾人不能達到我們的生存底目的，而不達到幸福。我們所要極力主張底就是，在求幸福底時候，我們要小心我們所求底幸福準是那一種。幸福與享受牠底人物底性質有相對的關係。一個人底幸福與一隻獸底幸福不同。一個賢人底幸福與一個愚夫底幸福不同。吾人底幸

福底內容皆依我們所處底宇宙而定。我們的宇宙越小，幸福越容易達到。

『小人求小事而為之，

見而為之；

大人求大事而圖之，

齋志以終。』

正如彌爾所說：『享樂底能量低的人物，完全滿足底機會是最大的；而稟賦高的人物往往覺得他所尋求底幸福，按着世間底組織，都是不完全：這是毫無疑義的。不遇那些缺憾若是忍得住，他就要學習容忍；而那些缺憾又不能使他羨慕那些對於缺憾不知不覺底人物，只因為他對於那些缺點所限制底善完全沒覺着。寧為不滿意的人不為滿意的豬；寧為滿意的蘇格底不為滿意的愚夫』。由此觀之，所要緊的並不是求最大量的快樂，乃是求最好的一種快樂。伊略特 Collier 說：『像大人物所有底那種最高的幸福。吾人要得着，惟有藉着寬大的思』

想，和對世界對自身底一種濃厚的感情。這種幸福往往帶着許多痛苦。吾人怎能知道牠與痛苦有分別呢？只是因為我們的靈見得牠是好的，而選擇牠。」按着這樣講，最高的幸福底性質並不在乎牠的「最多數」，而在乎牠是否屬於最高的種類。這就是說，是在乎吾人「自我」底性質，在乎吾人習常所處底「宇宙」如何。所以，要達到最高的幸福，我們必須有常處於最高種的宇宙之習慣，而屬於那宇宙底欲望是必須滿足底。

## 十一 以自我實現為目的

然而，講到這裏，比在本章開始時似乎沒有什麼進步。因為那時我們提起「如何分別高低的宇宙」底問題，那問題仍未解答。至此，我們只能明白快樂底量不能作為標準，標準應在性質上尋求。其實，我們見得人生底目的必在或種的自我實現，即是或種的性格之發展。質言之，人生底目的與其說是「幸福」，莫如說是「完善」。「完善」或「自我實現」有何含義，下章可試尋出之。

第一編第四章註

(注一)我說牠不過是屬於形的，自然沒有意思要否認牠的實際上的重要。在具體的生活，吾人往往要用不很普遍的標準來判斷自己與別人；康德底方式對於這種趨勢是個很有用的提防。以下從白賚士美國底共和國（七十五章）底一段很可以說明這個危險。「一切「學者的職業」都有一個趨勢要發展一個特別的法典，比普通社會底較寬鬆。一個學者的職業有時以某些事情為不對，因為他們是背於牠原無傷害的禮素；有時却以別的原無可批的事情為對；兩種情形都是一樣。見商界中，經理人利用代辦的方法羅掘資本底錢，同業的人看見法庭強迫他吐還那不義之財時，莫不咋舌。在英國的大學，凡領碩士學位的人必須簽名於國紗底三十九信條。許多人不信也簽名，並且承認他們不信這定式底教義；而全牛津却

沒有人因爲一個崇嚴的虛僞而着不起他們……。各個學者的職業都任意偏離成立的道德規律，却用心向公衆遮掩這些偏離，而用一個德不玷污的神氣繼續談那論職業自己與牠的遺傳。多數的個人爲着他們所做底，正與各個學者的職業爲着自己所做底相同。他們以自己——以他們的環境與他們自己以往的動作——爲準則而判斷自己，這樣在良心底內法庭，爲了他們自己的罪過，建立一個比他們所施於別人底還來得輕的法典。我們知道一個人所常犯底失錯在他看來，常比他們所不做，而看見別人所犯底似乎還輕。常常他也獲得別人與他取同一的見解。在國家上也有同樣的情形」。這雖或有好嘲弄世人弊病底樣子，然牠所包含底真理却很足以闡明現在的論點。

(注三)我取法瓦德 Jamer Ward 和別人用感情 "Feeling" 這個字來指苦樂。然這却是一個很含糊的名詞；鐵陳納所用「愛情」"affection" 那個字，在

許多方面是較好的。

(注三) 見下第九節。

(注四) 所以，人很容易明白我着心理的快樂說，『也是他的邏輯的形式』，這是與莫爾弗德不同心的。同時也要知道，倫理快樂說的系統（尤其是主我派的）差不多都是基於心理的快樂說。這也不必有矛盾；因為多數的快樂主義派（尤其是主我的快樂主義派）都否認有什麼絕對的『應當』以權臨於吾人自然的傾向。他們以為倫理學不過是立定一些規則來指導吾人底動作，好叫吾人獲侍吾人自然衝動上最大可能的滿意。他們想有了充份的『制裁』（見下第三編第六章附論），則社會大體最大的快樂能與個人最大的快樂符合。在這一點，邊沁特別地明晰；他竟用逆論的話說，『應當』這個字『應當取消』。但這個見解自然與現在一切的快樂論者普通所承認底——謂吾人底傾向底滿足能與本務衝突——不符

合。如果承認這個，倫理的快樂說便不能基於心理的快樂說了。

(注五)這裏底錯點邏輯學家叫做「言詞底偽論」(Fallacy of Figure of Speech)。

(注六)要估量快樂底價值，按照邊沁，尚有別的性质亦宜計及——即確實性，親近性，蕃衍性(能產生別的快乐)，純粹性(不雜有痛苦)，普遍性——即與於那些快樂底人數——等。

(注七)按霍布士底「主我說」比他的「快樂說」還明顯，大概而論，他雖足以稱為快樂論者，恐怕若嚴格地說起來，又是很可疑問的。霍布士亦不能視為純粹的(或至少始終一致的)主我論者。後來他也承認一個理法律(雖是富有轉折性的)在叫人關心於普遍的利益。

(注八)斯賓挪莎論最高的目的為「盛福」非為快樂。見下第九節(○)，又第五章十四節。

(注九)除了與「時間之經過」有普通關係底「不穩固」不說。這自然是應當酌

量計及底。

(注十) 僅就牠有確定的意義來說。人用這一句，常常沒有確定的意義。

(注十一) 按晚年，邊沁自己似乎已經拋棄「最大多數」底說法。

(注十二) 參攷杜威底心理學。我以為稱快樂為一個「價值覺」，比較稱他為組成價值自身還來得真切。然雖叫他做價值覺也免不了含有一種的預期。例如，在情慾的快樂，直不能說吾人有什麼價值底意識。然快樂與價值底關係底總題實在太複雜。不能在這裏討論。

(注十三) 布拉得烈此後已經放棄這個見解了。此中所有底真理似乎就是；快樂就是，意識底內容，與他所入於其中底「統一形式」含有一種的調和。但這種統一底形式不必是一個確定的自我意識，以及他的實現。

(注十四) 這種價值在乎那裏。我們在這裏不負責任去決定他。許多心理學家以為是在乎普通的生命力，或某特殊的生命力的功能之增高。

(注十五) 其實他提起這個問題，却不拿他當做困難，倒是當做一個困難出路。實則從快樂說的觀點看，明明是個難點。

(注十六) 斯賓挪莎用 *Deus in Deo* 似乎也是這個意思。這種底幸福，按着斯賓挪莎，可在「向上帝而致底理智之愛」，——即領會宇宙作為一個靈質底實現——尋得找。

(注十七) 格林所說底反對，西推克曾回答過。他說：「有人說，「快樂視為感情，與他的情形（這些不是感情）分別起來，是想不到」的。就「想不到」這個字底一個意義上而言。這是可以說底；但並不是那——能阻擋吾人取快樂為理性的動作底目的——底意思。取個舊的比方，這句話比較——一個無邊的三角形是「想不到的」底話——底真實不大也不小。沒有邊不能構成三角形底觀念，這固然是當然的；但這却不阻擋吾人，以完全的準確去領會任何角度比任何別的角度或大或小，而不比較這

兩對的邊。同樣，吾人也不能構成快樂底觀念，離開那『不是感情底的情形』而存在；但這並不阻擋吾人將某情形下所覺得底快樂，——與任何別的，無論在什麼別的情形下底快樂——來相比較，而宣佈牠是同的或不同的。吾人要取『快樂底量』以作決擇行為底標準，所需要底正不外乎此。』但這個答案，對於批語之確準的性質，似有一個誤會。湯底長度並不改變角度；而格林底辯論點却是，對象底性質，對於改變吾人所覺得底快樂底種類實有天淵之別。

(注十八) 九個裁縫做一個人計算，固然是可以的；但那不過是假定我們的對象並不是人；以人底資格而論底；乃是假定一個人克盡某種的功能。多人底血肉骨多於一人底血肉骨，這固然是可以說底。然這乃是量血肉骨，不是量人了。所以，在一些快樂的經驗裏，對於某種快樂儘可比較在一個經驗裏所有底多。然牠們却不是一個較大的快樂。

第五章 以完善為標準 The Standard as Perfection

一 進化論之應用於道德

人生底目的既自我之實現，或其性格之發展，則是視道德生活為一種生長底過程了。這個觀念應用於道德的生活上，前世雖有，實至近代始大昌明。這種生長或發展底全部的觀念——常稱「進化」底觀念——差不多可說是十九世紀底新發現。首先提出底是黑智爾和孔德 Hegel, Comte 然後拉馬克和達爾文 Lamarck, Darwin 諸人應用之於物種底來源；斯賓塞 Spencer 諸人應用之於社會制度，政體，這一類東西底起源，乃至竟應用之於太陽系和星宿系底構成。然而這些應用都不是我們這裏所要注意底。我們所要討論底僅是這個進化底觀念之道德上的應用；而亦只是一方面而已。例如，個人或國家底道德生活如何依年代而漸生長發展，便不是我們現在所要注意底了。那是道德史底事情。我們在這裏所要

研究底就是關於道德性實底要素底原理。譬如說，進化底觀念可以應用於道德生活，意思就是說道德的生活。質言之，無非是一種生長，一種發展而已。此義當能漸明。

## 二 生命底進化

請先說明吾人底意思；在人底道德生活中有某目的或理想，他或能企及，或不能企及；他的生活底意義就是在乎這個目的或理想之追求，與其逐漸的達到。請以動物的生命底形式闡明之。在動物之中，有些是我們自自然然視為高於其他動物底。我們這樣判斷他們為較高的動物是依據心中所有底一種標準（那標準或稍含糊）——如斯賓塞所提底；或以適應環境底標準，或以近於人類底標準，或其他任何別的標準。現在我們所假定底——在動物底種類中貫有一個連斷的進化——如果是對的，則此進化底要義便是在乎生命底形式底進化之漸近於標準或理想

的型式了。照樣，倫理學上底進化所含的觀念亦是說；在道德的生活上有一個標準或性格底理想，而那道德生活底意義就是全在乎那個理想或標準之漸近與否。

### 二 較高與較低的進化觀

一切的進化都有一個起點，一個歷程，和一個終點。進化的東西從某平面開始，向一個較高的平面前進。惟所呈現於吾人者大抵不是起點，亦不是終點，乃是歷程。最下級的動物底生命往往到不了吾人注意底範圍內，其生命底性質也是很曖昧不明的。反之，在動物底生命，尙有什麼向前進化底可能否，我們也是茫然不知。起點與終點一樣的看不見。所看見底只是歷程。道德的生活也是這個樣子。道德意識底最初點無從查考；一個完全發展的道德生活底觀念也是得不着的。我們認識牠，只從牠的發展底歷程中。不過要了解那歷程若不衡之以其起點或終點，也是不可能的。欲試了解牠，無論衡之以其始點或終點都是可以。所以

若是採納進化底理論，則道德生活的解釋有兩個可能的方法。就是依據始點終點以解釋之，前法或者是較自然的；因為現象的解釋最常的方法，就是牠們底原因的起原。其實，再加研究，這種方法似是較低的，較不使人滿意的。今請略論二法底性質及價值。

#### 四 起點的解釋

要試了解道德生活，先在野蠻人底需要上，或在較下級動物底競存上去追尋牠的起源，這似乎是最自然的步驟。我們解釋平常底自然現象，如地層之構成，國家之興衰，就是用這個法子底。我們回到原始之點，或盡量的回到原始的點，去追尋我們所研究底對象之全部的發展中有何原因作用着。至於牠的終點是什麼，我們却不問牠。如欲考究牠，則太抵對於牠的實在的情形，也恐怕沒有多少發明。道德底發展應不應當這樣的研究呢？答案似乎是明白。我們已經指出，倫

理學所看的觀點與自然科學所居底不同。牠所着眼底並不是探求來源或追尋歷史，乃是決定「理想」，而研究這些理想如何的影響吾人的行爲。未既曰理想則與其說是處於起點，孰若說是處於終點。在對付自然的現象時，吾人所注意底首爲，「那現象是什麼？」次爲「如何成爲現今的樣子。」倫理學却不是那樣：倫理學對於「是什麼」這問題沒有多大興趣（註一）。「人之爲人僅一部屬於「命是，」差不多全部都是希望「來是」』(Man partly is, and wholly hopes to be. 他的希望儘可決定他的生長底方向。近代著作家有些從道德生活底起原而研究道德生活，其中最著名的一位底學說，我們若稍注意研究，當能更加明白我所說底這個意思。

## 五 斯賓塞底倫理觀

斯賓塞底這種學說是在一本很有趣味的書叫做倫理底項目裏 *The Data of*

*ethics*。這裏若要詳細講解那本書底內容實在是不可能的；以下所說底只是顯出牠的大意罷了。斯賓塞入手先定所謂行為到底是什麼，所謂善惡的行為是什麼。他回到較下級的動物底生活研究這個問題。在一切的生命或生活中都有所謂行為，在一切的生命或生活中行為也都有所謂善惡之分。今據斯賓塞底意思，生命底要素，依最下級的所表現底；就是在乎「屬內的關係對於屬外的關係那種繼續不斷的適應」——這就是說一個機體時時竭力適應牠的環境。有的行為助長這種適應，有的阻擋牠。凡助長牠的便是善；凡阻擋牠底便是惡。善的行為產生快樂，因為牠使那個機體與牠的環境調和起來。惡的行為產生痛苦。差不多一切的行為都是善惡參半的。完善的行為必定那種只能發生快樂，而毫不雜以痛苦底。凡行為所生底快樂大底多於所發生底痛苦，就是說，行為若大概能發生一個較完善的環境的適應——那行為便是比較的高。至高無上的道德目的就是要幫助進化底歷程，就是在乎屬內的關係之適應於屬外的關係益臻於完善之域。

## 六 斯賓塞見解之批評

這個學說在許多方面是富有暗示的。牠使道德生活之研究與普通生活之研究處於同等之列。這與近代科學思想底進步符合。近代的科學思想所叫人信底就是；在吾人知識底種種對象中沒有絕對的分別；任何一個對象若不拿來與其餘的成爲關係，便不能完全了解牠。然而稍加思索，似可見得斯賓塞的學說實帶有一「置車於馬前」底樣子。因爲說——人生底進化是繼續的適應環境——是什麼意思呢？在一個意義說，這個歷程底綿延不絕是容易看得出底。吾人知識底進步無非是，——我們的觀念之時時適應於自然界客觀的實在與時俱增——底意思。同樣，藝術底進步也就是；吾人漸漸學習將吾人生活底方法適應於由外界情形所加於吾人身上而生底必需。所以，在道德上，我們若說得上有比前代的人「較文雅的禮貌，較純潔的法律，對於應做底事我們若有較廣的觀念，在做這些事時若

是較盡心做去，這就是說，我們將我們生活底方法漸多適應於情形中底必需了。然而這個適應中所包含底是什麼呢？最要緊的，豈不包含我們有放在前頭而欲求達底目的麼？我們說兩件事物彼此不適應，其含義就是，對於那兩件事物應有底關係，我們有個觀念，而現今牠們却沒有那種關係。在一個意義上說來，事事物物都是彼此互相應適的，例如，死是一個適應。一個生物覺得有所缺於適應，只因為牠有某種確定的目的。譬如，研究科學底人覺得他的觀念尙未完全適應於自然界底事實，他遂追求知識，好叫那個適應逐漸完滿。但是一塊石頭底適應牠的環境就需這種努力了。科學底得有所缺於適應，只因為他覺得有個未達底目的。換而言之，因為他有一個理想是外界所未符合底。果然如此，我們定當把那句話翻轉過來說了。我們不應當說生物底缺憾（是牠們的生命底發展所漸漸除去底）是在乎牠們不與環境適應。我們倒應當說，至少在有自我意識底生物中，其缺憾實是在乎環境不會與牠們適應。因為標準並不在環境裏，而在牠們自身。人若甘

願「隨波逐流」，自然是很容易適應他的環境；適應底過程所以困難者，只因爲他堅心決意地追求他自己的目的罷了；只因爲他要拿環境來適應他自己；換句話說，只因爲他要拿他自己以及他的環境去適應一個他的生活所應達到底理想罷了。雖即在較下級的動物，也真的可以說；不但牠們適應環境，牠們也是拿環境來適應牠們底。無論如何，除非預先假定某種適應底理想，某種有意或無意而求底目的，則「適應」似乎是沒有什麼意義底。但如果這是真的，則我們，與其從那適應底過程之觀念——其目的亦預先假定於其中——想起，莫如從這目的底觀念想起較爲直捷了當。在說明時，由起點經過過程，以至目的，這固然似是眞自然的；然在這裏，過程既是定於目的，似又應從目的想起。

## 七 別的進化論派底見解

斯賓塞底學說與進化論派中大多數別的著作家不同的地方就是，他承認行爲

所向底澈底的，絕對的目的格外的清楚。他的理論雖然是從底下，從起點，從最簡單的生命說起，然而他却歸結到了一個絕對的目的底觀念。所以他極力主張倫理學必需從目的論 Teleological 觀點去討論。於是他竟引伸了一個絕對的倫理系統底觀念來，與現世完全沒有關係，而却是屬於一種「環境之適應」最完全的境界。大多數別的進化論者都否認這種絕對的倫理學，甚至避免人生所趨向底絕對的目的而不提。如李士提反 Leslie Stephens，則似乎以「健康」或「效率」底觀念——Health or Efficiency 為滿足。他說：「一個道德的規例即是敘述社會幸福底一個條件」。『德』底意義即是要維持「社會均衡」Social Equilibrium 底一種效率。此說用不着什麼社會所趨向底澈底的目的觀念；牠只認事實上的社會，而視牠的保存和均衡為所應當注視底目的（註二）。亞力山大教授 Prof. Alexander 也取大略相同底態度，他說：「一個動作或人格是以某種行為的標準——即所謂道德的理想——而衡量底。這個道德的理想就是行為（以互相爭勝底

傾向爲根據底)之一個適應的秩序，而立一個均衡於其中底。「善」無他，就是均衡的整個中底這個適應罷了。」這個倫理的見解與達爾文所提出底動物生命底進化論很有密切的關係。據達爾文底見解，動物種類底進化都是藉着一種「生存競爭」；「最適者」生存，這就是通常所叫做「天擇」Natural Selection 底。同樣，李士提反與亞力山大底意思也是說，在道德的生活中，也有一種天擇，就是最有效率的；最完全均衡的行爲得以保存。這個學說與達爾文底學說底關係，亞力山大教授在一八八二年七月底一編論文叫做「道德上底天擇」裏討論得很透澈。在英文中，這種試由下面說起的道德觀，我以爲這是最好的摘要論文，在這裏來大略指出他的普通底範圍和大意；或者不是沒有價值的。

## 八 道德底天擇 Natural Selection in morals

「不同的種類；賦有特異的體形，而互爭長雄；其一得勢，比較的長存；這

種程序，亞力山大叫做天擇。在動物的生活中，那種競爭首要的是個體與個體間，或一組個體與另一組個體間之一種競爭，其中有的死掉，而那『較適的』生存着。然在道德上却不準確是這個樣子底。『在人事界，天擇之競爭並不是對付軟弱的，或較不相符的個人，却是對付他們的理想或生活底樣態。任何生活底樣態，凡不與社會的幸福相符合的，牠都不容』。在動物界裏底事實就是，某個體們或某羣的個體偶然賦有特殊的天才。這些稟賦結果使牠們比別的個體較適於生存。於是牠們也真的生存，而遺傳牠們的特性於其後裔；而那些稟賦較劣的對半却是死掉。然而在道德上，我們所着眼底却『不是在乎以動物底資格去論動物，乃是注重於心底方面』。這麼着，『就有近於以下的情形底樣子發生了。今有一個人（或幾個人），他的感情，經過多少的考慮和反省，使他的行為傾於一個新的方向。他也許慷慨，殘忍，或鹵莽，也許不喜歡看見女性底自由被剝奪，或無限制的醉酒底機會。他或者要獨立特行，只有三數朋友贊助他而已。他的提議或

者要惹起恥笑藐視或怨恨。他若是大的改革家，他也許能忍受苦難和誹謗，乃至於被他所得罪底人弄死。然而他的思想漸漸地傳佈出來；人們發現他們也有同樣的傾向，遂心折而誠服，而對於那個新式的行爲，那新的政治制度，亦易反對而爲擁護了。新的觀念底能日力增一日，直至最後幾佔多數人，或幾乎全數人底心理——那繁殖自己的種類，而撲滅敵對種類底方式——就是在自然界中種族所以繁衍而生存底原則——在這裏居然以無滅絕性的化導和教育代替了。——其實化導與敵對者之滅絕是相彷彿的；因爲「心之勝心即是化導了」。所以道德的理想底起源，正如物種之來源，是可拿天擇底原則來解釋底。

## 九 目的論之需要

無疑，這一些固然是富有暗示和教益的，然欲取爲道德理想之完全的事實，則又未免大錯而特錯了。因爲以上所研究底不過是道德生活底發展之自然的歷史

而已。在動物生活底研究上，單純的自然的歷史是很可以滿足底的。在那裏，我們所要知道底不外是現在生存和已經生存的物種底性質，與使牠生存或滅絕底情形到底是什麼罷了。至於人有什麼權利可以剷滅豺狼，或古象之絕種或猿猴之存種有何正當的理由，我們都是沒有多大高興去查考底。動物的生命之不同的種類有何「相關的價值」Relative Values。我們也不特別注意。然而倫理學所注重底却正是價值底問題。在這裏，我們所知道底就是一種行為較比別一種行為可取底理由。若單說一種行為為成功把其他種的行為趕出去了，這問題並沒有解決。這實在是亞力山大本身所部份承認底。他說，「一個新生活底方式並不因為牠的成功而作為善；牠的成功乃是牠的標號；是歷史所附加底一種印刷特許證，是「牠是善的」底記號。」（注三）但這種承認是沒有什麼多大價值的；因為你若問他使那新生活作為善的到底是什麼，使理想們在道德上有價值的底公共特性到底是什麼，他只能回答說，「那公共的特性即是在乎這一種生活底方式是適合於

生存的情形；在那方式以下，社會毫無衝突地向牠的環境作反應；換而言之，好些，在牠所處底情形中，社會能依着那理想去生活，各部份不致互相侵略；社會且能保持牠自己的均衡」。但人爲什麼願望社會保持牠自己的均衡呢？使這種情形於人有價值的是什麼？這便是我們所不得不提底問題：也就是關於斯賓塞與一切相似的學說底見解所常遇見底相似的問題。這些著作家所答底並不是倫理學底問題，乃是自然歷史底問題（注四）。他們所說底，對於道德生活怎樣的發展固然頗有發明，其實對於——人爲甚麼應當選擇那種生活？——惟一的答覆就是：均衡是一個「善」。照樣，我們也可以問，我們爲何不可從事於反對斯賓塞所探索底「進化之流」呢？在這裏答案還是，指明「進化之流」終必致引至吾人所能認爲善的底一個地步——一個能作爲吾人道德性底一個理想底事物。若能這樣的證明，便可以從那理想出發了。那麼着，歷程倒不是理想底解釋，而理想倒是歷程底解釋了。這就是因爲我們追求那個理想，我們纔經過那個歷程。然則所取爲

解釋底原則底，並不是起點，而是終點了（注五）。

## 十 根據目的而下底解釋

雖即在動物生命底進化上，目的論底觀念也不一定不應當有。其實，即在斯賓塞底進化觀也是一種目的論。動物底全部生活係被視為向完全的適應之一種繼續不斷的競爭，那便是全歷程底解釋所根據底理想。若在較深的進化觀，歷程底意義便可以另有一個較深奧的目的論上的意義。至少愛默生 Emerson 是這樣想底。亞里士多德和黑智爾也是這樣想底（注六）。但在動物的生命上和自然界一般的生命上，無論是否如此，在倫理上必須有目的論底觀念，這是毫無疑義的。其實，我們已經知道這是斯賓塞自己所明講底。然則欲從後面去解釋道德的生活是不能有多大用處的。反之，我們應當依在前面底，依我們所眺望底目的和理想或目的去解釋。這要怎麼樣做呢？試看近代那派思想家最著名的一個——格林教

授 T. Green —— 底著作便可略知其梗概。

## 十一 格林底倫理觀

格林底學說都在他的鉅作倫理學導言 *Prolegomena to Ethics* 裏。那部書也許是十九世紀英格蘭倫理學論壇上最大的供獻(注七)。格林以爲人性中底要素就是他裏頭所有底理性或靈性。人之有肉欲，正與動物一樣，並且也一樣的感覺和心象 *Mental images*。但是這些，和人性中底一切，無一不俾他的有理性所改變。人的肉欲並不是單純的肉欲；他的感覺也並不是單純的肉欲；他的感覺也並不是單純的感覺。在他的肉欲裏往往覺有一個目的之意識，或多或少地明顯——就是說，那些肉欲乃是「欲望」，並不單是「肉欲」而已(注八)。在他的感覺裏往往雜有「知識」底原素，或多或少地明顯——就是說，那些感覺乃是「知覺」——*Perceptions*，並不單是感覺。緣故就是因爲人是有理性的，有自意識

的，屬靈的。關於人性，這實在是首要的事實，格林亦曾指出，謂雖即在動物的生命裏，乃至於「無生物界裏」*Inanimate Nature*，也必假定有個有理性的原素在裏頭——正如斯賓塞指出，謂雖在動物的生命裏，也有適應 *Adjustment* 底原素在裏頭一樣。但在「自然」中，這個原素底存在却是「暗合的」——*Implicit*。吾人總信其有；牠只是隱藏着；或不完全的顯現罷了。然而那原素在人裏却是「明顯的」*Explicit*，或無論如何，是漸就於「明顯的」。繼續努力，使這原素發越發明顯——使吾人底理性的，自意識的，屬靈的性越發顯得完全，這就是道德生活底意義。其步驟準準怎麼樣進行，格林也自承認不容易解答，正是因為吾人底理性尚未完全發展底緣故。道德的生活是要依據牠的目的來解釋底；目的既未達到。自然未能完全解釋。雖然，我們的理性照所已經發展底是怎麼的發展法，今後可以從什麼方向前進的發展，都是可以大大見得出底。

以上只是略述格林底觀點；似乎足以解答我們起先所提出底問題——那問題

就是；要怎麼樣斷定欲望底宇宙之高低。格林底答案乃是——最高的宇宙就是最完全有理性的。然而這個意義，從我們所已詳論底觀點看去，還是要稍加討論底。

## 十一 真我 The True Self

我們已經知道一個人所處底宇宙是極多的。在這些宇宙裏有的有人只是暫時處着而已，也有的是他們所習慣處着底。這些宇宙有的沒有長久的滿意。單純的獸性的享樂就是屬於這個性質的。牠的「快樂」很快的使那肉欲厭倦而敗興。有時我們處於別的宇宙裏，我們便覺得我們擁有了——一個較為固定的安樂窠。我們已經說過，一個人所慣處底宇宙底性質，就是他的「性格」或「自我」SELF。假使他偶然受了一時的衝動或意外的引誘，導入別的宇宙，就在那宇宙以內，那個人對於他的動作，差不多不以自己為有責任。他說那樣做底時候，並不是他自

己做底。他不是在他自己的宇宙裏。

但是也沒有什麼有限的宇宙足以使吾人找着永固的滿足。在年事日增底中間，吾人很容易被習慣所蒙蔽，而在所習以為常的宇宙絕無疑慮的一直下去。然而倘使那宇宙是個不善的。那就未免時有良心的責備了——這就是說，我們有的時候覺得我們應當處在一個較高的宇宙。當這時候，我們便覺得雖即在平常的生活裏，我們也不是我們自己。在我們習慣的宇宙裏，缺乏一種永固性，正如有時被激情和衝動所漂蕩底時候底宇宙那樣的缺乏永固性一般。對於這些激情和衝動，我們不覺着滿意，而在可能的急速裏盡力地求擺脫，並且聲明當我們處於那些激情和衝動底時候，我們並不是我們自己。同樣，有的時候，我們覺得雖即在我們習慣的生活上也有不滿意的地方；假使不是因為風俗的根深蒂固，我們也是要趕快地躲避，而聲明在那些習俗裏，我們不是我們自己。那麼，那個能使吾人找着一個永久的滿意的宇宙底到底在那裏？「真我」是甚麼？

「真我」或者最好可以叫做「理性的我」；就是智慧深邃，識見透闢的時候，和人所處底宇宙。要詳細說明這個宇宙底內容，照着格林所指出底，實在是不可能的。理性的明察之宇宙底內容是與事實界一樣廣大的。要完完全全的在那宇宙裏生活便是等於完完全全的了解吾人所處底世界，及吾人與那世界底關係，而時常憑着那個了解去做事。這却是我們所沒有希望能做得到底。我們所能做底只是竭力在我們自己和別人上頭提倡這種了解，而多多的實行與這種了解底提倡相符合的事情。所以生活就是「真我」。

### 十三 「自我一致」 Self-Consistency 底真義

由是觀之，康德的原理，——謂至高的道德律是要「自我一致的」——底真義，我們便能領會了。據我們所指出底，這個律似乎只給我們以一個無質之形。然那個原則若這樣解釋——吾人不但應當首尾一致，也應當與自我（就是真我）

一致——便不是如此了。因為這個原則底內容雖不容易發現，內容却是有的。康德的錯誤可以說就是：他所懂底「理性」是純粹抽象的。他拿理性與吾人底欲望一切特殊的內容來互相對立；其實理性是與牠所解釋底全世界有關係底。理性的明察底宇宙就是全世界——包括吾人一切的欲望——彼此的關係各得其所底樣子底宇宙。所以要居於理性底觀點，並不單是要脫離吾人一切的欲望，而居於純粹的屬形的自我一致而已；實在，就是要將吾人一切的欲望彼此的關係安置得妥貼貼底意義。理智的明察底宇宙乃係一個——一切的欲望進得去，而各得其所——底宇宙。有人說，污穢即是「位置錯誤的物質」；然則道德上的惡也可說是「欲望的錯置」了。這個意義，望能逐漸明白。

#### 十四 幸福底真諦

自我一致之直言命令底意義，我們既較能領會，然則幸福底原理底真意義，

我們也是應當較能了解底。幸福底概念底錯誤，按前面所講底：就是；單單拿牠當做某一個欲望底滿足，或最大可能的數底欲望之滿足。現在我們曉得「目的」是要在欲望之系統化中去尋找底。今幸福底真意義，與暫時的快樂不同，正即是這種有系統的內含之實現底一種意識。也就是人生種種的質素調和適應在一個理想的統一裏所發生底一種感情。所以；幸福，在這意義上；嚴格言之，雖不是吾人所標底目的，却是達到目的時之一個分不開底要素（注九）。

## 十五 實踐倫理學底引端

道德的理想底性質是什麼，這個理想種種不完全的概念如何在那似乎是真的概念中找着牠們的位置，我們大略已經看見了。簡而言之，倫理上的應當底真義是什麼，我們已經看見，至少是部份的看見了。我們見得，如果那個「應當」要叫做一個「命令」[Imperative]，至少也不要像平常所首先容易犯底錯誤，以

爲那命令是個外加的。實在較應當視之爲吾人裏頭底真我底聲音，在自我不完全的發展上下着判斷。良心，從這個觀點着來，可說不過是——我們不是我們自己——底意思；而本務 Duty 底聲音就是說。「對於爾自己的自我要真誠啊」。

然而這種話除非拿來與具體的生活底內容發生任何種底關係，仍是容易顯出空泛無味的樣子。故此，我們現在應當討論具體的道德生活如何的可以將所定底普通原則來解釋。在這種篇幅底一本書裏，這當然是只能草率地，膚淺地爲之。但若稍微指出一部包羅較廣的書所要討論底樣子，至少也是有暗示，而有裨助的。然而在未着手於此之先，倫理的原則能應用於實際生活底內容——這個準確的意義是必須討論底。這就是下章底題目。

第二編第五章註

(注一) 這「是什麼」就是純粹屬於自然歷史底意義，如說獅是有的，麒麟不是有的。在較深的意義，倫理學自然與「是什麼」有關的——即人底基本性質是什麼。參校本編第三章第三節。

(注二) 參攷西推克倫理學史裏所論司提反底學說。這種見解自然視任何實在的社會情形只有部份的平衡；而吾人所存底目的可說是一個完全平衡的情形。惟在這種平衡裏含有什麼，這裏所引底著作家却不試作一個積極的說明。

(注三) 我想，亞力山大有時忘了這個。所以，他說，「惡不過是在與善競爭中，那被擠棄而失敗底。」

(注四) 蘇黎 *Solms* 在自然主義底倫理學裏說：「一個人可以問得很有理地，

爲什麼他應當取自然界中所見得有作用的定律來做行爲底準則。這麼着，吾人並不勉強目的，使牠遵依人底自然功能。那不過是世事發現底方式；所以，牠爲什麼應當被個人底動作者取爲目的，吾人必須有所說明。對於他，世上沒有充份的引力足以使他成爲「宇宙進化中一個自意識的動作者」。從純粹的進化觀點看，吾人尙未有確切的努力以解決那困難。

(注五) 這似乎是赫胥黎著名的演講進化與倫理論辯中底要點。可惜他劃分自然界中的程序與道德生活上的活動——一個不真的對峙——遂致將那論點部份地掩蔽。

(注六) 像杜林 *Dühring* 這麼顯著的一個唯物主義者極力反對達爾文單用生存競爭去解釋進化，他也主張要取一個較屬目的論的見解；這或不甚貫徹，却是更可注意的。

(注七)可惜西推克底倫理史所論格林底學說很不完備。

(注八)在我看，對於動物的肉欲，在人類的意識中被變化，底度量，格林似有言之太過。然我在上面（第一編第一章第三節）所論底或者含有對方的過言。無論如何，這裏底要點是說，人底本質在乎他的理性，不在乎他與單純的動物所同具底什麼東西（如果有單純的動物底話）。較高式的動物生活底意識中準準含有什麼；這是一個難題。要否認牠們有知覺似乎荒謬絕倫的。即欲假設牠們沒有「知覺的想象」也是很難的。否則牛怎能知道牠的主人所給牠底芻槽呢？鳥怎樣的築巢？在這些事例上，牠們似乎不但含有牠們眼前東西底領會，並且對於那東西底將來也有一種預期的想象。實在連達爾文底蚯蚓也必須有這個。但這一切却是在乎我們現在的題目以外的。

(注九)按着斯賓挪沙所說底「幸福不是德底報答，乃是德底自身」，就是這個

意思，——這在正當觀點之獲得上就是一個質要的方面。

## 第六章 道德標準底威權

### 一 威權底問題

在討論道德標準底性質時，那許多不同的學說所自稱底道德標準底威權底性質我們已經順便論到了。在這一點，若再加以思考，似乎是很好的。道德標準底威權是要求人類的意志絕對的輸誠，牠的威權自必被認為至高無上，無可疑訝的了。我們覺得，來批評道德標準底見解是很可以的，因為牠們沒有充份的動機使人順從牠的原則，例如，拿上帝底律法來做道德義務 *Moral Obligation* 底根據底學說似乎就有這種缺憾了；因為單單至高的神底威權實在不能承認為有意的順從底充份的理由。進化論底倫理學說也有同樣的缺點，只是形式稍微不同罷了；因為道德生活底要素正是反對事物自然的傾向——如果那反對是必需的。有了以上這種缺憾，難免叫人更要考究道德原則所依據底威權底性質到底是什麼

了。

## 一 威權底種類

對於這個問題，若再回到「必當」與「應當」Must and Ought 底分別，是很方便的。這兩種原則可以說各有一種威權在裏頭。即在一個「是」裏，也往往有一種迫力，有人說「事實是頑固的東西：」這一句話實在對的。喀萊爾 Carlyle 最愛講「與事實爭」底愚昧。竭力的訓練人，使他們一直的用腦袋走路是沒有用的。有許多別的动作，在表面上看，不很無理，却是一樣的不可能的。假使一個人時時觸犯健康底普通條件，他的罪必定捉得着他；這種罪可以叫做「不顧生存的情形」。但是雖即在這種事例，那個迫力，也是與其叫做一個單純的「是」，莫若叫做一個「必當」。在這種事例下，吾人的動作或不動作，並不單是順從一個自然的趨向，如石之落地，或獸之順其本能一般。反之，我們做事，或不做

事，大概對於——若不是那麼做，必致遇見不好的結果——都有或種先見之明。我們承認我們必當或必不當，並不是僅僅覺得被迫而爲之。人類動作中簡單的『是』底作用底一個較好的例子可於習尚的行爲見之——例如時興的衣服，本地的風俗，職業的禮式等。所謂『對的事情』無非是『多數人』所做的罷了。人之跟從風俗，正如羊之跟從牧者一般。他們做某些事，不過因爲人人都是那麼做罷了。然而雖即在這種事例下，作者對於那個動作的理由，大概往往有個多少明晰的意識。或者是因爲怕輿論，或者是因爲確信怪僻是不好的。在前例上，有一個『必當』，而在後例上則有一個『應當』在那裏。總而言之，若是詳細研究這種事例，便可見得，凡屬人類的動作（與獸類的衝動或本能對立的），其迫力不是『必當』，則是『應當』。

今若取這『必當』與『應當』來做人類動作底兩大動力，而將『威權』底名詞應用，至少在倫理上，限於第二個意義，也許是便當的。蒲脫勒主教 Bishop

對於那個名詞多採這樣用法。在倫理的文章裏，對於那個名詞底意義，他所講的比別人格外的清楚。但是也要記得，那名詞用來指明「是」與「必當」和「應當」也是很常的。訴諸「威權」底意思有時不過是訴諸某點上多數的見解罷了。然而雖卽在這事例上，也大概有個暗含的確信，謂所引見解底人有令人聽他們底權利；謂他們的意見應當被認爲最正確的，或最正確底可能性底；謂，他們的見解若是有所差異，也是應當秤量而算數的。再者，在法律與政治上，一個動作底「威權」或可僅指牠所附麗勢力，或指所能施底刑罰。但雖卽是法律上的和政治上的權力，其被視爲「有威權的」，實未嘗不夾有幾度的確信，謂牠們總是代公平和強權。無論如何，在嚴格的道德事情上，我們不能承認什麼專屬勢力性質底威權；這是明的。這點認得越充份，越緊要的要探求道德標準所含底效力底準確的性質到底是麼。

## 二 道德的威權種種的見解

道德標準首要的學說，我們已經看見了；同時，各種學說所根據的威權是那一種也順便指點出來了。現在我們要進一步來較準確地討論關於這一點種種的見解。

寬泛的說來，道德標準所根據底威權可說或是外律底威權，或是內律的威權，或是一個目的底觀念所包含底威權。第一個意思就是將那威權歸給一個神律，一個自然律，一個政治律或社會律。第二個意思就是一個良心或理性律底道德。第三個意思就是特立某種的快樂或完全來做動作底目的——底種種的理論。但是威權底性質不常與標準底性質相應。是非底標準是一種，而那維繫吾人去追求牠——底勢力，却是另一種的；這是可以主張的。所以伯利 (P. B. Bailey) 以快樂為動作的目的，而立上帝的意旨為無上的威權，以便追求。而且功利主義派也大概

將澈底的目的來與束縛我們順從牠——底制裁分別。在別的學派裏也有同樣的分歧；不過或者沒有那麼利害。這樣，沙甫慈白利（Shafesbury）似乎以社會底幸福為目的，而以『道德覺』（Moral Sense）為威權。故在這裏來較詳細地討論關於威權種種的學說似乎是有價值的。

#### 四 法律底威權

以某種外律作為道德原則底威權，那個見解底發達首要的程序，我們已經指出了；這個見解在倫理的學說上沒有得着多大的贊助，而在民衆的確信上却是得了許多的擁護。我們已經探索道德原則底發展——從習慣的義務，經過國家的法律，到了神權的法律。但是近代的倫理學說大概沒有一個專以這種屬外的起源來做道德的威權底根據。其實，在近代的倫理學，尤其是在近代的英國的倫理學，也會竭力的將道德的義務放在一個法律的根據上。晚近的功利派特別的有這種趨

勢；他們盛談所謂道德底「制裁」『Sanctions』這些制裁，無論是伯利所提底那初步的也好，或是邊沁與彌爾所提底那較為細密的也好，一樣都是屬外的勢力，帶有一個「非屬道德的」威權在裏頭；就是所謂「必當」的。我們現在應當加意思索思索。

## 五 道德的制裁

因為這個問題底論法往往有很濃厚的法律的色彩，所以倫理學終有道德底制裁這個名詞。一個制裁原本就是一個批准底意思。因此，凡是批准。或使國律有效底勢力——即所附帶底刑罰——就是叫做制裁。這個名詞底意義會被推廣（大多是功利派做底）來指——凡使本務律有效力底——即引人去盡義務底——那動機。據功利派著作家底意見，惟一的動機就是懼怕痛苦和希望快樂。苦樂底表現有許多樣態。例如，犯了本務就常有肉體上的痛苦。再有社會非議底不愉

快，和同伴稱許的快感。地獄天堂底苦樂，在人類底某時期中，也會作為正當行為底動機。今本書所指底倫理見解若被採納，則這一些在倫理學上便沒有多大的緊要了。善的行為底正當的動機就是欲望實現人生最高的目的（注一）；這是什麼，我們已經看見過了。雖則吾人也能受別樣的動力而作正當的行為，然却多是屬於心理學的，歷史學的，社會學的，而少是屬於嚴格的倫理旨趣底。在法律，教育（注二），和實際的政治上，這固然是頗為重要的。但在功利派底道德學說中，這些屬外的動機既佔了一個超越的地位，則這一點似乎有再議之必要。

普泛的快樂說若被承認，且若使這學說根據於心理學的快樂說，則個人尋求普徧的幸福底動機自為必要研究的了。依這見地，個人首要的欲望就是為着他自己最大的幸福，要吸引他去求普徧的幸福，惟一的法子，就是使他明白那能致「最多數底最大幸福」行為底，到底必與那能致他自己的最大底幸福底行為底，相

同。要證明這個「同一性」，首要的；就是藉着「制裁」。照邊沁底說法，普遍的幸福就是人類的動作底原因。Final Cause；而任何個人底動因——Efficient Cause 却是他自己的苦樂之預期。「組成一個社會底個人們底幸福——他們的快樂和穩固（注三）——就是立法者所應當志向底目的，並且也是惟一的目的；應當盡量的憑依那立法者，使各個人適應他的行為以合於那惟一的標準。然所應當做底，或者是這個，或者是任何別的事情，要使人做牠，除非藉着苦樂是不能的」。於是邊沁歷舉許多種的苦樂，足以作為尋求普遍幸福底動機底。這些種底苦樂就是他所叫做「制裁」底。

這種制裁邊沁舉出四樣來，他叫做自然的 Physical 政治的，道德的，宗教的，假使那個苦樂不過來自自然界中平常的程序，不憑任何個人底意志，這種動機就是叫做自然的制裁。從酗酒而生底疼痛就是一個例子。反之，苦樂若是來自一個統治者或政府，便是叫做政治的制裁；如平常法律上的刑罰。若是來自不在

權位的個人們，就是叫做道德的（公衆的）制裁；如人之被『抵制』或『失了社會的位置』。末了，若是來自一個超然的權力，便是叫做宗教的制裁；如天堂地獄底報應，或羅馬教——世上神旨底代表——所施底刑罰等。若用邊沁自己的例子也是好的。他說；『一個人底東西或身體着火燒掉』假使是意外的事，就是天災（注四）。假使是因為他自己的魯莽（如不把臘燭吹滅）。就是『自然制裁』底刑罰。假使是因為縣長底定讞就是屬於『政治制裁』——即是通常所謂刑底。假使是因為他的鄰舍不愛他的道德的品格而不援助他，那就是『道德制裁』底刑罰。假使因為他犯了某樣的罪，以致上帝不悅，或因懼怕那種不悅，以致心神錯亂，便是『宗教制裁』底刑罰』。

這一些制裁 J.S.MILL 却都承認，只是叫牠們做『屬外的』罷了；並且主張，除了那些以外，還應當承認良心底『內』制裁——即是道德清操底苦樂。其餘一切的制裁大抵都是『自然的』。其實邊沁且說；『這四種制裁中。那自然的

制裁實在可說是政治的。道德的制裁底基礎；即宗教的制裁，在與今生有關係底範圍內，也是如此的。自然的制裁是包括在其餘三者底。無論如何，這種制裁（注五），即離了其他三者而獨立，都是可以作用底（即屬於牠底任何苦樂都可以有作用）；而其餘底任何一個，除非藉着牠，是不能作用底，總而言之，自然界底勢力可以自己作用；而官吏或民衆實在不能。有作用，即上帝亦不能假定為有作用，除非藉着「自然」底勢力。「反之，彌爾斯叫做『屬內的』制裁並不是根據於自然的情形，乃純粹是心理的或主觀的；不過牠的發展底樣態當然不能被吾人屬外的環圍所影響罷了（注六）。

這種制裁彌爾雖然分做『屬內的』，然在一個意義上，是與別的制裁一樣的屬外的。一切的制裁都可以叫做屬內的，因為都有主觀的痛苦的经验，無論是現在的，或是未來的。反面說來，一切的制裁都是屬外的，因為那個痛苦都是與——不的確地承認某定律為人生底定律——有關係。然若確實承認良心為人性底

定律，牠就不僅是一個制裁底性質，而成爲一個實在的道德的威權了。如巴脫拉所論底就是這樣的（注七）。

## 六 良心底威權

據我們所已經看見底，從彌爾底觀點看，良心底力量全在牠的刺痛，牠的能使人討厭底力量。反之，直覺論者謂良心大概所有底威權是離這種勢力而獨立的。在這一點巴脫拉底態度是特別可注意的。我們已經看見，他以人生爲一種組織，良心爲其無上的威權。他說：『所以，吾人所藉以測量（或稱善或斥責）我們自己的心，性，和舉止底那個原素，不但應當被視爲在牠的次第裏有一種勢力——其實各種的激情，乃至於最低的肉欲也是如此的——反倒應當被視爲較高上的，以牠的性質來論，明明自尊爲高於一切的，因爲除了拉上判斷，指導，和監督來，人對於良心底能力，是不能成什麼觀念底。這就是那能力本身底觀念底

一個成分，而從人生底經濟和體格上講，主持統治底權都是屬於牠底。假使牠有力量如同牠有權利，假使牠有權勢如同牠有威權，世界便要絕對的處於牠的統轄上了。」他再說；「即使人類裏頭有個是非底準則，而人要問，『吾人有什麼本務應當注意而順從牠？』，我就要回答說；有人曾經證明，人根據他的性，就是自爲法律底，全不標明那個律法積極的制裁是什麼。我們所覺着底賞罰，以及理性底光所叫我們信底那些賞罰當然地附帶於法律之上。這就是，問題與答案都在一塊兒了。你有順從這個定律底本務，就是因爲牠是你的性底定律。這種的動作是你的良心所稱善所證言底——單單這個已足爲一個應盡底義務了。良心不但把吾人所應當走底道路指示出來，並且有牠自己的威權，自爲吾人自然的指導者。」

然若要問良心底威權底性質到底是什麼，這個問題，若不是與一個目的底觀念發生關係，似乎是不能解答清楚底。巴脫拉自己，求要解明牠的威權底性質，就拿牠與屬於『有理性的自愛』去相比較。他說；『假設一個野獸被餌所引誘，

入於陷阱而死。牠明明是順其性之傾向，領牠滿足牠的肉欲去；牠全部的性與這種舉動是完全相符合的；所以這種舉動是很自然的。但是假設一個人預先看見同樣的危險，直衝進去，以求目前的滿足，這也是要順他的最強的欲望，與野獸一樣的。惟在人性與這種舉動之間，顯然有個不均衡在裏頭，正如在最粗劣的技術與這種舉動之間所有底不均衡一樣。這種不均衡，並不是從單看那個舉動底自身，或牠的結果發起底；乃是從與動作者底性質相比而發起底。今這種動作既與人性完全不相稱，則在最嚴格的，最恰當的意義上講，是不自然的；這個字即是表明那個不均衡了……這樣，我們雖不特論良心，實則對於一個屬內的原素底「高上的性質」却可以有一個清楚的概念；並且可以見得實在有一個自然的高上，與力量和優勢底度數很不相混的。但在這裏，有理性的自愛所自稱底威權是根基於一個目的底觀念；這似乎是明白的。吾人僅僅放縱自己底肉欲和本能，如同野獸底樣子，必是不自然的，因為對於我們所追求底目的。我們有個準確的

觀念，並且知道要盼望達到牠們應當用什麼方法。良心底威權如果是屬於這種性質，那便不是一個盲目的能力底威權，而是理性本身底威權了。這個見解巴脫拉引伸得不的確，而在康德却是很清楚的。

## 七 理性底威權

近代承認理性為道德生活惟一澈底的威權，最顯著的當推康德為首屈一指，而在這一點，一切的唯一心論者都跟從他。其實，差不多一切希臘的道德學家，尤其是蘇格底，柏拉圖，亞里士多德，和斯多學亞派等，都是採納同一的威權，只是沒有那麼明顯罷了；而近代的笛卡兒派與幾個英國著作家亦作同一的態度。降至晚近，差不多可以說有一個共同的輿論，謂如果要找道德生活究竟的威權，只是在理性上找得着。即西推克基次基 Sidgwick Grayson 這一般人所代表底功利說也是歸結到這見解上。現在不取這種見地底惟一興盛的學派就是生物的進化論

派；而這種例外正足以反證我們所提出底原則，因為這派的著作家大都是否認道德生活有什麼最後的威權。據他們的意見，道德不過是一個事實上的稱義而已。人類底進化必要變化牠，乃至於取消牠。譬如，森美爾——Simmel——則以道德的原則不過『是團體底多數』——Compact Majority——底意志而已。牠是『今是』底得勢，不是一個『應當』，更不是一個『必當』。這麼着，除了理性底威權論以外，惟一的出路便是這種道德的懷疑論了。

## 八 道德威權底絕對性

道德標準越精細，越有嚴格的道德性，有時很容易顯出牠的威權越不絕對底樣子。幾條成文法，或出於國家，或出於神權，似乎帶有一個直接的，不可詰辯的威權；而且如果牠們附有嚴重刑罰底制裁，像監牢，絞架或地獄這一類的東西，更是有力量的。所以，特別意好將道德原則施諸實行底著作家，像喀萊爾，

這般人常常有將那些原則造成神底命形式，而注重忽略牠們的人所應受底刑罰。將一個素樸的命令——叫人去做有理性的事情，只因為牠是有理性的——拿來與這種律法比較，似乎是微弱而無功效的。即康德的「直言命令」也沒帶着什麼可懼怕在裏頭；因為良心底刺痛是能被壓制的。本書所想要提出底目的觀念似乎更沒有一個強固的繫力。一個理性的宇宙之實現——這似乎是怪疏遠的；設若我們沒達到牠，似亦沒有什麼直接的預期，謂我們一定要被鞭笞，被焚燒，被恥笑，而受任何身心財產之嚴重的損失，然則這個標準底威權在那裏呢？

然真實覺悟那個標準對於他自己有何意義底人，大概沒有一個要這樣理論。試用相似的譬喻便可指明道德的標準，在牠的最高的程度時，比較原始的呈現並不是較弱的，乃是較強的。一個兒童，在教員底指導下畫很容易的線形，或學習字母，或初部的切音，與大藝術家或詩家所享樂底無限制的自由來比較，似乎是在很嚴重的威權下啊。然而果真是這樣麼？教員底話對於兒童底限制力，像不像

美底理想對於藝術家或詩家底限制力那麼樣大？固然，一個定律是素樸的，確定的，也許附帶着一個明書的賞罰。一個也許很難界說，不能窮究其極，除了創作底快樂與失敗底痛苦以外，是沒有甚麼賞罰底。然而所求於大藝術家底實在較為嚴厲萬萬啊。再個比方。一個愛國的兵士底本務也許是簡單而顯而易見底；他只須按着官長底命令做去，或是死去。而一個愛國底政治家底本務却是較複雜的遠了。在困難的情形中，他必須考慮到底什麼事情最有益於國家；而清楚的答案却常找不着。然而真實愛國的政治家所覺着底本務實在不遜於一個素樸的兵士所覺到底。反之，他所冒險底結局底關係宏大必使他的心更覺戰戰兢兢。通常的行爲都可以說是這樣的。吾人在道德生活底進化上越進步，越不能指明什麼——立於吾人之下而直言的說，「你必當這樣做」——底定律。在實際上，我們所見得底，越來越只是那普通的原則在說，「你所見得是最好的，你必當做去」。而什麼是最好的，在牠的外形上，是可以有許多變異底；即在牠的內性上，也是有好

變的情形。然此並不損壞道德標準底絕對性。雖然我們在任何特較難指定正當的事準是什麼，然而我們必須不計利害地去選擇正當的事——這仍然永遠是真的。其實，承認牠是我們自己的法律時，比較承認牠是一個外來的勢力時，那威權對於我們倒應當較有絕對的能力。

惟獨這是真的；道德的原則既不是國家或神權底法律，亦不是吾人裏頭良心底聲音，則對於道德生活具體的內容是什麼，更要緊的須有一個清楚的觀念了。幾句籠統的話再不足以爲吾人底指導了。關於幾個較明顯的，屬於人類學底科學底進步，我們所見得底實在是這樣。例如，在經濟學，科學的研究法是先定幾個簡單的『定律』，至於承認經濟制度底事實，實有具體的研究之必要，那却是逐漸來底。在倫理學上，在頗早的進化程度時，亞里士多德所立底方針已大致不差了；惟當亞氏前後的時期，常常有人訴諸嚴格抽象的標準來引入一個不實在的簡單化。黑智爾 Hobbes 與近代進化學派底著作底意義大概就是在乎他們領我們回

到亞里士多德那種較具體的觀點去。這種觀點底價值就是能幫助吾人研究道德生活上幾個較重要的問題；我們將於下篇指明出來。但并未進行討論具體的道德生活之先，來提起倫理學說與實踐的關係似乎是很合宜的道德標準之能施諸應用，其準確的意義大大地跟着牠的學說底差異來改變；所以在這裏，我們騰出一章來討論這個問題也是有益處的。

第二編第六章註

(注一) 這個動機不必有意識地呈現於人心，這是不必說的。(見前第二編第三章下十四節a) 一個特殊的好動作底動機大概僅是人對某特殊的所要達底善所有底那種興趣。但吾人對於一個特殊的善底興趣總要看牠是不是普通利益中底一份子而斷定牠的邪正；吾人對某特殊的善底興趣常須以此為指歸，而變換而改正。

(注二) 「制裁」對構成好意志與好行為底習慣很有幫助；這種助力應當逐漸減少，直至不必需牠。

(注三) 邊沁底意思自然不是說，穩固底原則宜視為快樂以外一個獨立的目的。他只提牠是吾人快樂底確定性，持久性，和滋衍性一個免不了的條件。他所着重在功利下一切的原則沒有一個能比得上這穩固底原則。

(注四)這自然完全不是一個制裁；因為人不視牠爲某特種行爲底結果，所以不作避免任何特種行爲底一個引力。

(注五)按道德制裁有時僅是意見底表白。懼怕反對的輿論，這往往是這種制裁中最強的一個。但我以爲邊沁或者也要說，雖卽在此而意見底表白也是「藉『自然』底勢力」，——藉聲光波底顫動——而作用。

(注六)西推克指出，卽邊沁，在致某友底書信中亦另外言及平常所做道德心底可視爲「同情的與反同情的制裁」。這樣，便是部份地先於彌爾了。不過他的出版底著作中對於這些制裁沒有正式的承認罷了。這大概是因爲邊沁對於這種同情的與反同情的心極端地鄙棄牠們。

(注七)按「制裁」這名詞底用法不很一致。邊沁底政治制裁有時叫做法律制裁；他的道德制裁或民衆制裁常常叫做社會制裁；而「道德制裁」底名詞則專指彌爾底內制裁。這種用法似乎比邊沁強。

## 第七章 理論與實踐

## 一 不同的見解

上面已經提過，關於倫理學說與人類實際生活底關係底性質和度量，諸家各有其說。有的以為倫理學底目的自首至終是屬於實際的。有的以為純粹屬於理論的，正如天文學，化學，或玄學與實際生活只有很小直接的關係。更有的取了折衷的態度，一面主張倫理學底目的不是直接實際的，一面也相信牠有重要的實際的關係，因牠幫助人明白人生中底理想。柏拉圖以前較早的思想家底大多數，以及斯多噶派，伊壁鳩魯派，中世的是非鑑裁派 *Opiniones*，邊沁，近代功利主義派底多數人，大概說來底斯賓塞，都是主張倫理學有直接實際的效用。普通人底概念也大抵與此相合。多數人都以為一個倫理的教師要將他們所應當做底指示他個；至於賭博，比賽，辯論等——「底倫理」，人們通常都當作賭博，比賽。

辯論等所應持有的態度講。司賓挪莎竭力地以形學、幾何學、底方法去討論道德，這可以說是代表較純粹的理論的見解。晚近有些著作家，像森美爾 *Smith* 或布拉得烈 *Bradley* 和博三克（注1）*Bosshuetz* 和一二兩個別的，似乎也有同樣的主張。然而從亞里斯多德一直下來，關於本問題最大的著作家，大多數都是採取折衷的論調。這就是說，這些人都是一面以倫理的眼光去討論問題，而一面指明指出牠對於具體的道德生活底關係。

關於這一點吾人所應當取的論調，大抵是依吾人對於倫理學普通學說所取底態度而定底。所以，吾人道德學說底性質如何影響實際上的關係，這問題在這裏來討論是很適合的。

## 二 不同的見解與種種倫理學說底關係

從道德官學派底見地看，倫理學說與實際生活底關係是極微薄的。因為據這

見解，倫理學實在是與美學處於同等的地位。今謂美學的學說（注二）與「趣味」*Taste*（譯按這裏所謂趣味與通常之所謂趣味不同；這裏直可以作「審美才」解）底培養或藝術品底創作很少直接的關係，一般人都能承認。一個不好的學說有時固然能把一代底「趣味」弄壞，而一個好的學說也可以幫助使他復歸於正。照這個樣子，美學的學說底影響比較大文學或生物學特殊的見解底影響也許大不了多少。智識都能影響實踐，然不全能指導牠。大概來論，美學的學說並不指導「趣味」或藝術品底創作。同樣，如果「道德」不過是依據一種「直覺的趣味」*Intuitive taste*，則關於這個趣味底性質底學說，在實際生活上的影響，除了一個比較的屬於間接的影響以外，是沒有很大的影響，直覺的道德學說大多數是這樣的；若承認牠們，則倫理學與實際生活底關係必是很微薄的。吾人若藉一個本能的知覺或別種直接的透察而知什麼是正當的事情，則這個透察之理論上的討論，對於人類實踐中所未曾有底事情，恐怕也不能有所發明。反之，一個健康德

底惟理的學說，在實際應用上底範圍似乎是較寬的。因為這種學說所承認底惟理的原則，在人類平常的意識裏暗含着，然若使牠們明顯，必致進到較大的清楚，由此可以盼望牠們在實際上有好大的影響。與實際的應用最有直接關係底還是功利說。照這見解，人生有個確定的目的——即最大多數底最大幸福；而人類在他們平常的動作裏却不能假定爲有了這個目的；有之，也無非是很模糊，很有錯誤的。所以，從這觀點看，倫理學說底目的就是要將這個目的顯露出來，並且要研究什麼是達到底最妙法。任何見解，（像蘇革拉底底）如若標出什麼可確定的目的（什麼「至善」）即人生所應當追求底，無論這目的是叫做幸福也好，或叫做甚麼別的名稱也好——都是與以上的見解同趨一致的。末了，我們如果採納進化底見解，則對於倫理學說實用的問題，自然是取折衷的態度。固然，人若以爲進化底程序是不能免的，無可批評的，則理論之於實際，比較純粹直覺底論調，便沒有什麼更有應用之餘地了。如果有絕對的法律，或者是屬於直覺命令底，或

者是屬不能免的自然勢力底，（即道德生活底性質所依據而決定底），倫理學亦只能站在旁邊來羨慕牠們。有些進化論者似乎是取這種論調。但是大抵說來，進化論者底見解都是說；進化，至少在牠的較高的方面，是能受反省指導底，其實，却只是藉着反省纔能實現底。所以，這派底思想家，對於以抽象的目的爲指歸（不顧到牠的進化底程序）而對付生活雖不輕於嘗試，却是隨時準備要研究這進化底程序，以求尋得到這程序與牠所包括底理想「相配」到什麼地步。這種反省的批評在實際的生活上，或可望有頗大的影響。

然而這些話却只是大約真實的；關於較重要的學說，我們應當較準確來解釋。

### 三 直覺論底見解

據直覺論底見解，吾人直接領會某種的動作爲是，而別種爲非。最嚴格地解

釋起來，這個意思就是說；對於最好的做法，吾人永不能有什麼實在的疑惑。『一個錯誤的良心簡直是個幻想底東西』。所以道德原則之研究，並不能夠導人到前所不知底真理，而科學性的倫理學竟是智力上的一種奢華品。但是這種嚴格底見解，直覺論者罕有人採納牠。他們大概都信良心幾分可教育的。有時他們也主張即直覺的道德原則也能彼此衝突；並且這種衝突必須反省去處理牠們。直覺論者並不是不知道有良心學。

再者，我已經指出，據較屬唯理派底直覺論者（即從克特華斯 *Cuthbert* 到康德所代表底思想）底見解，倫理學底職務自必視爲較直接實際的；因爲從這觀點看，道德底原則是能以反省分析底。但是吾人要注意康德本身視倫理學爲實際的並不是這個意思。因爲康德雖主張「直言命令」能以反省分析，却也主張牠的應用極簡明，遂致牠是一切有理性的生物所同用底，無需甚麼反省的分析。其實提出『一個錯誤的良心簡直是個幻想底東西』底倒是康德。按照這個見解，康德

也主張沒有真的道德衝突，所以良心學是個荒謬的東西。本務律是絕對的，不容有什麼例外。這樣看，康德却實在是直覺論者中最嚴格的了。然大抵凡採納一個唯理性的原則來做標準底却都從這實際的觀點去承認反省分析底重要。

#### 四 功利論派底見解

從功利論底觀點，道德生活是視為指向一個確定的目的底——即快樂底達到，較準確的說，是一切有知覺力的生物最大可能底快樂。然則，這個目的若能準確指定，其達到底方法若能確實求得，則在任何可著定的情形下，什麼是最好的做法便可以預算了。這麼着，倫理學底工作便成爲一個很直接實際的了。但雖即從功利論底觀點看，這個見解還是頗有限制的。功利論者竟想不到「爲着人類發明一種道德」是在倫理學底範圍內。無論如何，要將這麼粗的一種誤解來歸罪於該派底領袖人物，是不公道的。特別的是彌爾約翰，曾明明的防閑這種誤解。

他將人類道德經驗底結果比較航海所用底航海曆，說，在人生底全歷程中，人們都在試驗種種動作關係，結果成爲人類底常識。倫理的哲學家與「平常的人」一樣底見得他的曆書已經計算好了，他只須拿來用就得了。然彌爾以爲這些計算稍嫌率略，在算術的小數點以外，尙未推到許多位。倫理的哲學家就是要竭力漸漸地重訂而擴充牠們。拋開比喻，我們可以說，有大部份底道德真理，從功利論的觀點看，可以認爲人類最好的經驗；只因人類未曾有意識地被功利論的看法所指導，遂致在人類所漸漸認爲有效力的道德箴規裏，也就不很準確地總結牠的結果。較精細的分別倒模糊了；較遠大的結局倒忽略了。

所以道德目的底反省能夠幫助人改正了許多常識道德中底判斷（注三）。

## 五 進化論底見解

有了這種限定，功利論的見解便與進化論者——至少那些主張目的觀底進化

論者——通常所持底沒有實質上的差異了。從這觀點，以及從功利論底觀點看，一樣的有個確定的目的在前頭，只怕也許是個很難給以形式底目的罷了。但那目的越複雜，則關於達到底方法越難確定。同時，進化的觀念却能使入對於人類以往經驗底菓子——照所包括於遺傳和直覺中底——發生較大的信仰。因此。進化論者，比較功利論者大抵較不傾於一種想像，以為能藉反省來的的確確地改良常識的道德。斯賓塞比較大多數人或者較有提示實際的結論底樣子；這個緣故，與其說是因為他以經驗的結果為能夠改良底，倒不如說是因為他想人類的經驗實在有建立了一些關於「自然的權利」等很確定的直覺，只怕人類的顛倒性往往忽略這些直覺的真理就是了。但據我看，斯賓塞在這一點似乎不很貫徹。

但據我們所已經見得底，在進化論派中也有人不主張對於人們所視為「進化程序」所趨向底目的，能給以什麼確定的形式。據他們底見解，進化是個漸進的程序，而種種道德的動作和判斷皆是發生於這程序中；只是牠的究竟的目的不能

清清楚楚地指出來罷了；只能據吾人所見得底而取牠；至於道德的動作和判斷底形式自必隨其餘的而定了。從這個觀點，倫理學底研究僅是心理學和社會學較廣的研究一部份罷咧，所以不過是事實底研究和解釋。森美爾底見解特別是這個樣子的。一般所謂「一元論的道德家」*Monoistic Moralists* 竭力地試要敘明道德生活所被指導底任何單獨的原則；那都是森氏所揶揄底。道德生活不過是一場反對的勢力之競爭，而所結成的道德系統不過是代表「團體多數」底趨向而已。但這與其說是一個倫理底學說，莫若說是牠的「不可能」之學說。持了這種見解，倫理的學說便沒有實際的應用了，正如純粹的直覺論也是沒有底，一進到——用絕對律作為道德的基礎——底範圍時——無論那個律，是上帝底，或良心底，或理性底，或盲目的競爭底——我們便不能根據一個理想而立支配的原則了。

## 六 理想主義的見解

這進化底理論，從較屬於理想主義的觀點看去，到底是什麼呢？從這觀點，

比較從生物的進化觀點，進化的程序較明顯是目的論的；同時，那目的也是較複雜的，較難界說底。人類能量底啓發，理性宇宙底實現——這種詞句，雖然很有確定的可瞭解的意義，却沒給吾人以一個——能用確定的方法去達到底——一個斬釘截鐵的確切的目的。這種目的如果不是一種人類所自然而不得不標定底，如欲勉強加在他們上頭，是無用的。況且，從這觀點看，理想既不被視為一個屬外的目的，而被視為人類質性底啓發，吾人自可希望能在人類全部的歷史中見得牠底啓發。這個見解如果是對的，則那理想在人生中必不但被倫理學家，亦必被心理學家和社會學家所找着；所差的就是；後者不特別地關心牠，只見得牠是許多事實中底一個，而倫理學家却拿考究牠當做牠的特別的責務罷了。所以，從這理想主義的觀點，比較從大多數的觀點，我們可以明明承認，替世界發明新的道德，並不是倫理學底事。「道德即是事物底性質」，如果這不是真的，則任憑你用了幾多量的反省也永不能使牠這樣的。同時，也不要以為這是——倫理學家只

接着他見得底世界而承受牠——底意思。倫理學正如詩人：他

『以實事求是的態度觀萬象，

但却參透了一種的榮耀』

他用藉世界而發展底理想底眼光去觀看世界。在任何一剎那間，試取赤裸裸立着底世界，我們並不覺得牠是一個齊一的整個。牠是一個競爭的，進化的程序，據波斯人底講法，其中有阿瑪資 Ormuz 與阿利曼 Ahriman，光與暗不斷的戰爭。從這個理想主義的見解看，倫理學家並不是這個競爭一個中立的旁觀者。他尋找着「光」底勝利底證據。這個勝利要向什麼方向前進，他不要預言什麼；不過在他研究人生與歷史，並研究家與國，個人主義與社會主義，法律與自由，希伯來的理想與希臘的理想等底競爭時，他所注意觀看底不僅是任何時事物運動底方向，和相反的勢力搖來蕩去，倒是試要引出該運動底意義——即牠與牠所包括底理想底漸啓發之關係。若要這樣的研究牠，同時是要批評牠的。

這樣看來，在這理想主義的倫理觀上，是有兩面底；一面仰賴於人類底經驗；一面仰賴於理想。若沒有經驗，便要失之空泛；若沒有理想，恐怕要流於盲目。大抵凡持這種論調底人都是兩面兼顧底。不過有的注重這面，有的注重那面罷了。柏拉圖和亞里士多德便是這兩個方法底代表。至少在表面上看來，柏拉圖似乎是永遠建造理想的共和國和理想式的生活，祇略略地提到人類進化具體的事實而已（注四）。反之，也至少在表面上看來，亞里士多德似乎把理想放在一邊，而注意於他旁邊所有希臘國家底「德」和制度。在較近代，黑智爾似乎置身於這兩種的瞭解之中。有人視他為革命者底父（注五），說他簡直地從他的內意識創造一個世界來，而置事實和歷史於不顧；也有人譏笑他為維持現狀者，只按着所見得底世界而承受牠而已（注六）。但智慧之子都以智慧為是；所以真理這些不同的方面之相反完全是表面上的。倫理的理想主義者固然是承受他所見得底世界；然他的承受是要引出牠底意義，而批評牠底。他拿一個理想來與世界發生

關係，而那理想却是包含於事實中底。外表的相反其實是相同；亞里士多德不但不是柏拉圖底對敵，倒是他的解釋者。

### 七 總論所得底結果

總而言之，倫理學與實際生活底關係可有三種見解：

(1) 有一種見解以為倫理學與實際生活完全沒有關係。持這種論調底就是極端的直覺主義者，或知覺派，或唯理派；和一般的進化論者，不信在進化底歷程中能發現什麼目的底人；或理想主義者也有這種思想。

(2) 有的以為倫理學是直接屬於實際的。首要的，這是功利論者底見解；此外，凡以為人能確定一個——不含於人類進化底歷程中底——目的底，也一部份有這見解。

(3) 有的以為倫理學首要的任務，就是要引出道德生活與所含底理想底關

係之意義，這同時就是要批評他。讀者諒可見出本書所取底態度就是這第三種底。由是觀之，編首之所謂倫理學底規範性質現在便可比較的明白了。

## 八 倫理學與邏輯學底比較

或者從這觀點來比較倫理學與邏輯學，可以使我的意思稍微明白一點。這兩門學理在質上的相似，我們已經提過了。對於邏輯學與實際理論底關係，可以有許多各異的見解。例如，可以主張歸納的邏輯底實務就是要立各科學考查自然界時所應遵守底規律。大概地說，這就是彌爾所提示底見解，正如在倫理學也提了相似的論調。再者，像黑智爾底邏輯學那麼討論量，質，因，等觀念彼此的關係，則吾人直可假定（實已假定）邏輯學是要用演繹的方法來引伸這些觀念，全不想到牠們怎樣的入於吾人底經驗中。這種邏輯觀，與——拿倫理系統之發明來當做倫理學底實務底——那種倫理觀，是相似的。但現在多數的邏輯學家却能承認

科學自身必先發現種種科學的方法；而牠們所用底觀念（如量，質，因，等），倘不自然的入於吾人底經驗中，吾人便永遠無從知道牠們。所以，道德的內容是在人類底經驗中進化底，並不等候倫理學去發明牠；這似乎也是真的。

但是也可以問，邏輯學是不是僅僅承認牠所見着底科學方法，是不是僅僅排除那些科學所用的觀念？這個見解似乎也是不準確的。邏輯學求要提出那些方法和觀念底意義，而試驗牠們的效力。這樣，在牠們的本範圍內，牠一面承認牠們的正當，一面引出牠們的限制來。牠不替科學們發明觀念和方法；然而牠所見着的觀念和方法，牠却的確確地用——牠在牠們裏頭所見着底真理和貫徹底觀念——底眼光去批評牠們。倫理學也是這樣的。牠並不發明家與國，或「愛」與「真」底觀念，或生命與財產底法律。牠更不求推翻這些觀念和制度。牠在牠所研究底具體世界裏見着牠們；牠求要用牠們所指歸底「人類的進化」之理想底眼光去了解牠們。這麼着，牠不但闡明牠們的意義，並且指出牠們的限制來。在「平

常人」看，像家庭和私產這種制度，很容易顯出是道德生活中一個永久的不可侵犯的事實；而你若叫他發生疑問，向他講明，說，牠們都有一個歷史，並不常像現在的樣子，他便很容易混亂，以為人生中那些要素底意義被了摧殘。研究倫理學底人應當能夠看出這種制度底意義和價值；同時他也是能夠拿牠們當做整個中底要素，而給牠們以相當的地位。倫理學底研究所以有實際的價值者，就是在乎這種批評的透察。

## 九 論實用的倫理學

到這裏，吾人便可着手討論實用的倫理學了。以前，我們只注意於純粹的理論，即標準或理想的性質。通常倫理學書所議論底往往不過於這一點；我們對於「標準底性質底見解如果與此略異，則這種論法，或許是足夠的。假使我們取了直覺的見解，便沒有實用倫理學之可言了。假使取了功利的見解，便要算出各方

面底微積分了。這種工作，無論多麼困難（如果非不可能的），他的原則至少要見得是很淺現的，以致我們可以不必費工夫去算牠也沒有多大的害處。但在主張進化論底人看，倫理學若不用理想的原則去解釋進化具體的程序，則難免荒謬絕倫之譏。所以，凡持進化觀點底人，大概都很重視這一部份。例如，亞里士多德，在他的尼柯瑪鐸的倫理學裏，*Nicomachean Ethics*，對於公民具體的生活就描寫得頗為詳盡了。在他的政治一書裏，他並且討論國家和教育底題目，以求完滿解決那問題。黑智爾也是這樣；他的重要的倫理學書，（*權利底哲學 The Philosophy of Right*）差不多完全是討論具體的道德生活。

在討論這個具體的方面時，學者應該提防兩個誤解；以前雖曾明明指出；令重述而再注意牠們也是有益的。

（1）吾人千萬不要以為道德生活具體的原素的原理能從普通的原理用什麼像點金術的法子去抽出來。倫理學如果也要發明道德生活，也要解釋牠，那麼，

牠的工作簡直是好難的了。幸而世上是先有好人然後有倫理學書；降至現在，人雖著了許多書，但願上天幫助不幸的人類，去從牠們得着道德生活底觀念罷！其實要明白道德的生活是什麼，只須去生活牠，沒有別的法子。是人先生活着道德的生活，然後論理學纔進來解釋牠的意義。既然這樣解釋牠，同時就是批評牠，而一個被批評的道德生活（正如書籍之被批評），與以前是不很同的。但學者心中應當完全除去任何種腐觀念，以爲以下的幾章將有簇新的道德生活呈現於眼前。雖即一篇醫學的論文不教人用耳朵呼吸，在未研究生理學或衛生以前，吾人已經呼吸了；在未研究倫理學以前，吾人已爲生活了；並且，研究了那些學問以後，呼吸與生活也大概依舊是那麽樣的。我們學習這些事情，是藉着動作和經驗。假使一個人「在四十歲的時候是個愚夫或醫生」，則在較年輕的時候他必是個傻子或道德家；至於生活上反省的分析則只能教他稍微較細心地，較準確地（或只是較迂拘地）去行事罷了。

(2) 反之，學者也必同樣提防那對面的誤會，以為研究道德生活底內容就單單是從社會學底觀點。在研究社會學底人看，不道德的生活大致與道德的生活是一樣有趣的（森美爾）*Simmel* 說是更有趣的）。退化與進化一樣的有味。然據我們看，生活底旨趣只是在牠的理想。我們不管牠是什麼，只管牠所象徵底是什麼。因此，我們討論底方法也是不同的。我們所要敘述底並不是道德生活在牠的變遷的歷史中所經過底歷程，乃是牠的最有意義的方面。若在一部完備的書，我們或許可依黑智爾底樣子，按照牠的辯證的步驟去排列牠。但在這種緒論性質底本書裏，較少系統的排列是很夠的。

無論如何，我們所有這些開端的說話和預告是足夠的。如今我們竭盡所能地來躐進具體道德生活底範圍吧。

第二編第七章註

(注一)有人以爲倫理學應當直接告訴人所特別應當做底，今布拉得烈底言論大概只是向持這種極端態度的人而下底一個嚴重的抗議。無論如何的吾人總有理由可以想布氏已經不再主張，爲所引底那種極端的態度了。惟在博山克底著作中却有幾個地方見得他是執守布拉得烈所表示底見解；且此後我不見得他對於他的見地有什麼明白的敘述。

(注二)在這裏以及在別處，我所懂美學的學說是關於美的（無論在自然界或藝術界）之研究。有人倒視美學爲藝術的創造之學說。就其假定有這種學說而言，牠便是較近似於倫理學底。然我以爲較好要視美學爲美的之領會，而不是創作。惟道德學生活，就是本性而言，却不能不視爲一種創造的活動。

(注三) 參攷 Towler and Wilsons Principles of Morals Part I 1275 118—

119。『實踐的道德家所視為最要緊的就是，歷史要使他熟悉發展或退化底觀念，使他看制度或習慣底起原並不是偶然的，也不是立法者之一種意匠而已；大抵是因為人性底傾向受外境的變化和支配；所以這些傾向是凡想要指揮牠們的人所應當瞭解的。如此然後知道要論討現時的觀念和風俗時所必須提防底，而不輕於改變牠們。況且，研究道德觀念或規律起原時底情景也較能明白牠們是否尚適合於人類現在的情形，抑或牠們底被需要已經停止。簡而言之，歷史使人能夠了解而欣賞現在；也有一點兒使人能夠逆料將來；牠所供給底這種知識乃是一切道德的及社會的改良不努力一個不可缺的條件。』所以，細心的功利主義者承認具體的道德發展底實在的歷程之研究為必需的，就是因為這個緣故。

(注四) 柏拉圖不單單是一個做夢的人而已，乃是當時的道德生活一個真的解釋

者，這是黑智爾在他的哲學史與權利哲學裏所講明底。

(注五) 以前的社會主義者與虛無主義者常愛尊黑智爾為他們的倡首人。現在他們似乎已經棄掉了這種見解了。

(注六) 夫賴司 W. W. R. 說黑智爾底政治見解之生長「不是在科學之圍圍，乃是在卑劣之糞堆」。歌德被稱為當權勢的底朋友也大略像這個樣子。論黑智爾，人底誤會底發生大都是因為不欣賞他所作那「實在的」與「存在的」底分別。他主張「實在的」是「理性的」並不是任何時人見得是存在的，而是歷史底運行藉而前進底那潛隱的精神。倫理學底實務就是要使這個大白於天下。

第七編二章

## 第三編 道德的生活

### 第一章 社會的一體

#### 一 社會我

我們已經曉得「真我」即是「理性我」。這是什麼意義，我們現在應當試瞭解牠了。入手，我們不能不添一句，「真我」即是「社會我」。以前，我們之論個人，好像是說，他是個可隔離而獨立的單位。其實各個人却都是屬於某社會系統底；吾人決想不到有什麼孑然孤立的個人。亞里士多德說得好，這種人物「不是禽獸，必是神明」。（注一）像這種人物自然不能有什麼「理想我」。他若不是像神之實現他的理想，則必像獸之沒有理想可實現。因為吾人底「理想我」是在一個社會底生活中得以表示牠的形體；也只有這個法子足以持守牠在吾人底前

顯。不但如此，即吾人底理想也似乎是需與一個社會去實現牠。因為有一個完全的理性我，就涵有——吾人底宇宙有個完全有理性的內容——底意思。今惟有有理性的動物底宇宙足以稱為有理性內容底宇宙。故我們必須比亞里士多德多邁一步而說，連上帝也必有社會性的。連上帝對於他自己也必定有個有理性的宇宙。然後纔去創造萬類。或用黑智爾的說法，他必傾放自己，而入於一個有理性的東西底世界。但這或者是個太深奧的問題，吾人在這裏只能略為提示而已。以吾人立論底原旨上講，若說吾人理想的生活是在吾人與他人底關係中得以實現，這就夠了。「兩三個人在那裏聚集，我也在他們中間」（注二）。這個「我」，或理想我，並不是實現於任何個人，乃是實現於人與人彼此的關係上。牠底形體是在文學和藝術，在國法，在「完善」底建議上。是即社會為着自己所漸構成底。

## 二 社會底一體

所以，社會必當視為一個個體——其實我們以下便要見得，牠是一個有機的個體。各部份互相需要，正如一個動物機體底部份互相需要一樣；而其真生活即是在各部份彼此的關係上，而不是在任何單獨的部份上。「我們是互為肢體底。——一個人理想的生活不能不需要別人去補助牠，而全體之向完善而進化也是藉着互助的精神。這一點當在下面詳論之（注三）。

### 三 利己主義與利他主義

這個事實必致改變我們以前的道德生活觀。我們已經說，道德生活底大目的是「自我實現」。但個人既是社會個體底一份子，則他的最高的目的必不僅是他自己生活之完善，實則也是他所屬底社會底生活之完善。大概這兩種目的能夠彼此符合，惟至少在表面上看，似乎有衝突的可能。凡只求自己個人的目的底，這種態度是叫做利己主義；凡盡忠於別人底目的是叫做利他主義。這兩種態度彼此

準確的關係是最要緊要思考底。

#### 四 斯賓塞底折衷論

斯賓塞對於這個問題頗加注意，並且竭力證明這兩種態度怎樣能夠調和。他指出無論那一種態度，趨於極端，終必自致消滅。假如人人只求達到自己的目的，如欲圖達任何個人底目的這種辦法也算是很笨的。因為人人時常需要別人底幫助。反之，如果人人完全盡力於別人底利益，這對於別人底利益也是很有傷害底。因為人若忽略自己，他的能力必致衰退，終於完全不能幫助別人而止。這一點斯賓塞闡發得很有趣味，而下一個結論說，吾人所應當存底目的不是純粹的利己主義，也不是純粹的利他主義，乃是折衷主義。他並且想社會發展得越完全，這兩種目的必越趨於合一。

#### 五 從自犧牲到自我實現

其實利己主義與利他主義底衝突却不像斯賓塞所說底那麼大。吾人只要從實現社會的目的以實現自我。要這樣做，吾人必須以純粹的個我爲無有，因爲牠不是真我。我們必當藉着犧牲自己去實現自己，我們這樣的實現自己越完全，越可達到一個普泛的觀點——這觀點就是，我們個人的私利比較任何別人底利益算不了什麼。自然，我們爲着自己的發展，比較爲着任何別人底發展來籌謀必往往較爲周至；因爲各人最明白他自己的需要，曉得用最好的方法去發表他自己的性情到完善地步。這樣做，若從全體底眼光看，便不得再叫做利己主義了。這是自我實現，而却是爲着全體底自我實現。在這種的自我實現中，個我底願望和幻想盡可犧牲，而吾人圖求自我發展底精神和目的却是與圖求別人底發展一樣的。如果吾人都用這種精神來生活，利己與利他主義底衝突便要無形消滅了。到那時，吾人所求底也不單爲自己的利益，也不單爲別人底利益，乃是以自己和別人爲社會底份子而求自己和別人底利益。由是觀之，吾人究竟的目的與其叫做自

我實現，莫若叫做一個理性宇宙之實現。

## 六 倫理為政治學底一部份

簡而言之，我們必須與亞里士多德一同承認，人是「一種政治的動物」；這就是說，除非視倫理為政治學——即社會的研究——底一部份，是不能把他弄得令人滿意底。吾人底本務和德行在在都是依據人與人底關係。這一點幾個古代希臘的思想家，比許多近代的思想家認得較為清楚——因為，在近代。一部分因為基督教底化力（注四），個人底獨立很被注重。所以，我們來看看柏拉圖和亞里士多德怎樣討論倫理學，是很好的。

## 七 柏拉圖底倫理觀

柏拉圖是注重人底社會性和個人與社會關係底生活之研究，所以，在他的倫

理研究裏，他不考查個人道德生活底性質，反竭力先定「好國家」底特性。這些特性找着了底時候，他以為「善人」底特性是很容易推知底。所以，柏拉圖最大的倫理書，共和國，是描畫一個理想國。據他看來——照着當時希臘人所通行底一個分類法——一個理想國必須有四大「德」，即智慧，勇敢，節制，公道等。他以為這些「德」在理想國裏準確的意義看得出底時候，他就能夠見得他們準確的意義在個人底生活中，必是什麼了（注五）。

## 八 亞里士多德底倫理觀

對於人類首要的社會性，亞里士多德並不比柏拉圖較沒有確信。他的倫理學大著——或者是歷史上最大的倫理書——底開宗明義話就是說，倫理學是政治學底一部份（注六）。他底書大部份都是研究他所知道像希臘，尤其是雅典，這種國家底好公民所必須有底「德」是什麼。他真的想有他所叫做「靜觀的」，或「

思辨的「一種生活（今日我們必叫做是科學底，或學者的生活），在實際上，高於政治活動底生活；可要知道，即此較高的生活他也以為必須建立於公民道德底基礎上。

## 九 世界主義

所以，希臘最好的倫理學就是基於國家觀念底，他們視國家為實現個人生活底範圍。只到了希臘國最好的日子過去以後，事事在羅馬鐵蹄下被壓制底時候，斯多噶派的人纔講到一個 *Mo Ise Tou Kosmou*（世界公民），而以有德的人（他們叫他做「智者」）為一個不被任何特殊的社會關係所束縛，而自度其獨立生活底。但雖即斯多噶派也承認善人是個公民；不過他們說他應當「是個『世界公民』而不是任何特殊社會底公民罷了。這樣，他所論底社會關係竟成爲這麼曖昧不明的，遂致吾人差不多可以完全忽略牠。在斯多噶派的教訓中，固然有許多

是很高尚的；獨惜對於社會關係牠沒有確定的承認，所以牠的道理顯出冷酷，缺乏內容底樣子，反往往在個人底獨立上生出一種虛偽的驕矜來。

## 十 基督教的倫理

基督教所取底方針，可說一部份是與斯多亞主義相同的。在質上說，牠也是世界主義的，也是注重個人底獨立生活。（注七）人人應當『做成他的拯救』，乃至必須棄掉父母，以及一切別的社會關係，去求那理想的生活。基督教又以仿倣一個屬神的人格來做理想的生活。然這却只是基督教底一方面而已。牠主張吾人『互為肢體』底教義，且謂若要達到完善，應當承認人與人彼此的合一，及人與神底合一；牠這種主張並非是較不用力的，只因基督教不得不在一個反對的世界裏劈開一條出路來，所以在起初的時候，牠也不能不頗用力地去側重基督徒與世間隔開底需要。基督徒必當承認『他們不是屬於世間』，然後纔可以純純潔潔

地保守他們的理想。但到了基督教已大致爭服了世界以後，其他的方面——即社會的方面——便出來了；而現在牠的最大的重要或者就是在這方面。所以，我們無論觀察古代或近代的道德系統，都不難看見人類底社會性底這種承認，在那些系統中最好的部份裏所處底地位如何高超。既然如此，現在我們拋開人所視為應當力求完善底，那單純的個人生活底觀念，進一步來思考社會之完善所包括底觀念，也是很合適的。

## 十一 社會的宇宙

但我們必當先使這觀點與前所論——人所習處底宇宙——發生關係。人人底生活，除了絕對癡狂的人底生活以外，大概都是貫徹的整個。他的動作大概都在一個多少有計畫底範圍內活動着。一個人底生活底這整個，這計畫，和他所追求底這總目的，我們已經同意，叫他做他所處底宇宙了。這宇宙常是一個有社會性

質底宇宙。即最能創作的，和最猜忌他人的也逃不了造成他們底底社會環境底勢力。所謂他們的「民族性」，他們所與同居底，他們所被影響底人們，或國家，或民族，所取底道德觀點，他們難免吸收了一些。他們底生活所度於其中底這「道德風氣」就是供給他們底欲望活動底範圍底那宇宙之主要部份。所以，一個人，除非他的心有些變態，往往以爲他不是一個孤立的人，而是團體底一份子。即在某方面看，那個人主義色彩頗重的彌爾也是注重這一點（注八）。他說，「社會的心境，對於人是這麼自然的，這麼必需的，這麼習慣的，遂致，一個人除非在甚麼非常的情形，或由一個有意失神底努力，則他除了自以爲是一個團體底一份子以外，是不作別想底。人類離開野蠻獨立底情形愈遠，這種聯合釘得愈緊。所以，凡有情形爲一個社會情形質要的情形時，則他在各人對於他所生於其中底情景，（這情景且是一個人底前途）概底念上愈成爲一個分不開的部份」。因爲這個緣故，我們想到什麼大團體的人羣，有個公共的言語，公共的法律，公共的

宗教，公共的興趣以維繫之底時候，便可廣義地說，他們都是習處於同一底宇宙。他們能有個人特性底分別，這固然是難免的；人受公共的結合所影響，有的多，有的少；即年復一年，日復一日，各人底宇宙，也是頗有變異的。雖然如此，我們都可大概的說，日耳曼人叫做Gesamtheit底（即一個人所處底時代和地點底道德價例），實在能夠遮蔽他的個性底特點，而對於他的人生觀和職業觀生出一個大有定力的影響。他必需使周圍的人瞭解得他，他也必需瞭解他們，常常與他們合作，如此，在社會底份子中便足以造成一種同性。再加以遺傳和教育底化導，其勢力是極大的。

## 十一 社會是個機體

這些言論一部份能幫助我們了解近代一些很相殊的學派底著作家中所很通行底一個觀念這觀念。就是，人類底社會，據我們所已經指出，當視為一個有機體

。大概地說，這個意思就是，吾人既承認在組成一個活機體底肢體中有個公共的  
生命活動着，則亦必當承認在人類社會底份子中也有相似的一體性。這個觀念有  
時作「類比」式，即是，竭力地拿人類社會底結構與動植物機體底組織來相比（  
注九）。這種類比有時固然富有暗示；實則大概多是巧妙，少有透察。人格萬不  
是個孤立的現象。一個與別人完全沒有關係底人也是人所萬想不到的。一個人底  
道德生活底積極的內容實在全在乎這些關係上；沒有這些關係他要沈滯而死，好  
像肢體離開軀體而死一般。一個人底道德生活底全部，他一切的志向，他一切的  
意義和價值，都是從——他的生活所發展於其中底理想，和制度，和道德習慣，  
——接受牠們的旨趣和色彩。然則在道德生活底研究中，要緊不要單思考個人的  
生活，也要顧及他大部份的生活所處於其中底社會一體。然雖有這一體，而在一個  
個意義上講，個人却仍有他私己的生活。這一點容後申論之。

## 十三 社會宇宙爲什麼較有可取之價值

這問題是到這一點所必然發生底。社會宇宙爲什麼比個人意識底宇宙較有可取底價值呢？從我們現在所已經到底觀點看，答案當然是，個我在牠的性質上是不完全的，必需有個較大的整個來讓牠實現。這一個較大的整個，固然想得到可以在人類社會以外去找着：如果我們正在發明一種新道德，那末，這一種較大的整個或者是所應當尋求底。但若承認進化底觀點，就我們必當採納那惟一的「中間物」，即在這中間物底範圍內可以找得任何道德進化之實在的程序底。如果個人，除了社會的整個以外真的沒有「實在」。（其實他的進化却在那整個中活動着），則吾人對於那整個所發出底忠誠自有一切的繫力，與忠誠於「理想我」底沒有分別。吾人脫不了吾人底進化所必需的中間物，而在空間裏去自求完善。但這問題再討論下去，必致導引我們，在自我底性質上，在牠與牠所發展於其中底「社

會整個「底關係」上，以及在牠與大宇宙底關係上等問題作一度玄學上的探求。要完完全全建立道德理想底効力。這種討論是必需的。不過，這是在一部不想作玄學研究底書底範圍外。我們只能在結論底一章，將問題底性質再略提示一點。現在，我們盡力引出「社會宇宙」與「道德生活」底關係上普通的意義也就夠了。

#### 十四 良心與「社會一體」底關係

社會環境——在通常所叫做良心構成上——之重要，近來頗有許多著作家注意到了。例如彌爾論道德的制裁（注十）就是注重這一點底。於此，我們全不批准彌爾和別人所說底話，只總結良心性質所有底言論，並指出牠與吾人底社會宇宙底關係——這至少是很方便的。

前已經指出「良心」（注十一）這個字底用法有點含糊，其實那含糊却是兩重的。那個字有時是指道德判斷所根據底基礎原則；有時是指某特殊的個人所採納

底原則；更有時是指吾人「順從或不順從原則時所覺得底一種特殊的苦樂」。末尾這個意義，據我看，是最方便可取的；（注十二）不過我較愛簡單的說，良心乃是伴着吾人不順從原則時底一種痛感，並且是那「不順從」所產生出來底一種結果。（注十三）這個意義顯然與第二義很接近；因為與個人底感覺痛苦有關係底原則當然是他所承認底原則。然第一義也不是完全被擯棄；因為一個人對於最後的道德判斷所依據底較深的理性原則雖或無清楚的意識，而觸犯着牠們底時候却往往有個曖昧的不安之感。譬如，聖保羅，在他熱心窘迫教會底時候，雖自以為是「遵行上帝底旨意」，然要說他的良心完全平安是很難信的。雖然如此，却可大概地說，良心底刺痛只是伴着觸犯認清的本務而起，這是沒有疑感的。

我們已經曉得，一個人所承認底本務原則大都是定於他所居處底社會宇宙。既然如此，則他的良心諒亦大抵定於此了（注十四）。泛而言之。一個人底良心總是依附於他所視為最高的事物。關於一個人所處底各宇宙，無論他是否視之為

最高的，實在總有一種苦感，與良心底感情很相類。所以，人犯了禮儀或「趣味」 Good Taste 底成規時，甚或覺得身體上有殘缺或蠢笨處時，雖明知這些宇宙不很緊要，並且這些缺憾非吾人底意志力所能避免，而痛苦或羞慚底感情（注十五）終油然而生。這種感情可以叫做「半良心」（注十六） *Half-Conscience* 在反省上，我們固然覺得，或者這些缺點不是我們的責任，或者牠們在道德上不是什麼過不了的事情；而在實際上，那時的感情却與真的良心沒有什麼分別。有時這種感情竟與良心衝突。這樣，我們要盡本務，或致犯着禮法；以致，無論怎樣做，我們都免不了良心或半良心底刺痛。且也，良心有時依附於一個超越的宇宙。人新近從一個宇宙移到另一個宇宙，良心往往稍為遲滯，寧與舊的，而不與新的宇宙接近。正如陸耳黑得 *Muirhead* 所說底，「感情為人生中保守的原素」（注十七）。牠不等到我們完全生活於一個新宇宙裏，一點兒沒有客氣時，不依附於那新宇宙；牠也不等到我們與舊宇宙底關係脫離得乾乾淨淨時，不

與一個舊宇宙絕交。所以，一個人做了一件事，是他的理性所視為完全可行的（注十八），或竟是個積極的本務底，他也往往要覺着良心或半良心上的一種刺痛；反之，他或者往往犯了一個新近發現底本務，而一點痛感都沒有（注十九）。雖然如此，却可大概的說，凡行為與吾人所認為最高底原則衝突時，良心底刺痛立刻生起；而這些原則大概又是在吾人所習處底「社會宇宙」裏所承認為有效力的原則。

講了這一些話，我們便可進而較詳細地討論社會倫理——而思考個人所生活於其中底那道德秩序，和個人生活與那道德秩序底關係，像我們這一本書，這問題當然只能大略討論而已。但說幾句來討論公認的道德制度，本務和德行，這些在倫理上的意義，却不是沒有小補的。

第三編第一章註

(注一) 見政治學；「凡不能，或不需要在社會生活（因他自以為足）底人必是野獸，否則必是神明。」

(注二) 我底意思不是說這句話底原意義是像這裏所給牠底意思。但我想敬虔的人常用他來表白那「一體底意識」，以及他們如何升到一個較高的宇宙；這種情景當人抱了一個公共的精神，存了一個共同的目的，要求他們道德生活底進步時便發生。克利佛德底「族我」含有相似的觀念。見

前頁

(注三) 見下第十一，十二節。本節所論底只是小引而已。

(注四) 無疑的，一部份也是因為我們較廣的國際關係使我們不能視任何一個社會的制度為存於己底底一個完全而獨占的統一。

(注五) 柏拉圖底理想國(有漢譯商務出版)是一本很有趣味而重要的書，學生都應當找機會念牠。

(注六) 這是希拉人對那名詞所用廣義的解法。近代我們或者要說倫理學是社會哲學底一部分。

(注七) 基督教力主尊重以人論人的尊嚴，竟比斯多噶派所做底還強烈。斯多噶派所宣傳底只是智人或哲學家底尊貴而已；而基督教的福音却是向「稅吏和罪人」而傳報底。

(注八) 彌爾學說中有這個成分，據他在兩頁以後所部份承認底，是因為研究孔德底緣故。參攷他的自傳第四章。彌爾似乎未嘗努力將他從孔德所取底與他自己的哲學調和起來。

(注九) 司提反以為與其講一個「社會機體」，倒不如講「社會的細胞組織」，因為在個人裏頭，沒有一個持久的一體像那些聯合而成爲一個動物的機

體底部份。

(注十)關於道德制裁底意義，見第六章附論。

(注十一)見前第一編第六章。

(注十二)天半因為牠給了最明確的意義。一出了這個範圍，便到了近於無望的含混。

(注十三)人這麼常的以為「良心」附有一個奧秘的質素，我想這大概是因為牠對於「原則底從違」常常沒有直接的知覺。人往往只有一種做錯之不安的感情，而不能準確說他所犯底原則是什麼。再者，說到良心底快樂，這句話，未知是否準確。遵照道德底原則，這是常態；可視為中立點。凡觸犯原則便產生痛苦。本務之克盡仍使人留於「無益之僕」底地位。「靈性上的高興」固然附有一種快樂，可能叫做良心的快樂嗎？我想喀萊爾在這一點是對的：「說吾人有一個清白的良心，這句

話簡直是語病；假使吾人都沒犯過罪，自然也就沒有良心了。」見喀萊爾特性論。克盡了非習慣的本務固然附有一種滿意之感。一個人平常是每星期醉了三次，設若本星期只醉了兩次；又設若他受了很強的試誘去撒謊，結果仍說實話，這麼着，他一回想他的動作，或者心裏要覺得樂意。但這種感情，若與相應的刺痛一比較，似乎沒有同樣的自發性和直接性；而且牠的性質也不是這麼純粹地屬道德的。牠與解決了難題以後所生底快樂較為相近。我猜想着，正如沒有牙齒底快樂以與牙痛相應；嚴格地說，也沒有良心快樂，以與牠的特性的刺痛相應。

(注十四) 因此，克利佛德，「族我」底觀念——一個屬於他底民族或社會的「我」，是他單純的個我所隸底屬。我們已經看見，克氏說一個人底良心是「他的族我底聲音」。良心底刺痛是等於自己對自己說，「奉我

的族底名，我自恨犯了這個大逆不道的事。」見前第一編第五章。

(注十五)希臘的 *Aidos* 常譯爲「恥」。與我們所懂的「良心」差不多相等，至少在一方面。見前第一編第五章。

(注十六)莫爾赫德從羅益世 Prof. Boyce 底哲學的宗教方面摘取一段例解得很清楚。「你用別人底長期票乘車，你撒謊，你說一句不仁的說，你的良心若稍習慣於這種事情，是完全不退縮底，惟至你在街上認錯了人而向他行禮，或說錯一個字的音，或傾覆了一杯水，你却終日，乃至於好幾個星期時痛悔你的缺憾。這種不偏不私的判斷便是你所應當做了底底感覺。」

(注十七)有人說：「一個世代底思想成爲牠底後繼者底感情」。

(注十八)基督徒第一次在星期日划舟或赴音樂會時所覺着底就是理性與感情底一個衝突。

(注十九)所以部份地講，歸依新主義底人常有『退步』底現象。他們的良心反應於他們的缺點不夠快。有時從一個宇宙轉到別的宇宙往往且可以悶煞了良心。譬如一個人受了狂盲的熱心所驅使，或者做出殘忍的事，是在他的常態時所懼怕而不敢做底。這樣便是從這種動作在牠裏頭能受定罪底宇宙逃到了一個頗加贊許的宇宙裏去，以勒死那良心了。

## 第二章 道德制度

### 一 社會命令

『應當』，「Ought」底性質是什麼，我們大概已經曉得了；可說是吾人底「理想我」對於「實際我」所定底法律。但理想我既是理性我；而「理性我」底實現既不在個人底孤獨，而在人類底團體，這「應當」便不僅施於個人，也是要施於社會底。正如斯賓塞所說底，「我們應當視理想人爲理想社會中底人」；而在思考這理想時，我們所下底批評，不但向現存的人而發，亦向現行的社會秩序而發。我們不但可以說，一個人『應當』（當然）這樣這樣做，也可以說，一個社會『應當』有這種這種的組織（注一）。凡一個人按着他所應當做底做去，他的行爲便可說是對的；他便是個善而正直，有道德的人。凡一個社會按着所應當組織底組織去，那社會便可稱爲有秩序的，牠的組織便是公平的。在這兩種例

上。我們都是拿實際的人和國來同理性人和理性國底理想相比。後者便是我實現  
在所應當簡略討論底（注二）。

## 二 公平

經上說『饑渴慕義底人有福啊』（注三）。但饑渴以羨慕牠或許比給牠下一  
個準確的定義還容易。無論如何，我們在這裏只能最模糊概括地指出牠的性質而  
已。要較詳盡地討論，不得不在政治學裏求之。

社會公平的處置無他，就是，竭盡可能的效率去提倡一切社員理想的生活。  
所以，在一個社會中，大部分的人若被別人壓制，以致生命不能發展，那社會底  
組織便是不公平的。譬如，某部份的人若很窮乏，很勞苦，很仰人鼻息的，以致  
不能培養他們的才幹，而向完善之域進步（注四），那組織便是不公平的。閒暇  
的人被保護而當權，勞動的人被壓制而卑賤，這更是不公平的。

歷來的智者和好人首要的努力就是要使社會脫離這種制度；前人所經用底，和現在尚可用底方法實在是研究實用倫理學底人所最應當注意的。這個問題太複雜，不是初步的本書所能討論；其實任何書都以為是太複雜的。我們在這裏所能做底只是將建設公平的社會秩序所應當注意底幾個要點指出來罷咧（注五）。

### 三 法律與輿論

第一件須注意底就是社會公平的處置只能部份的實施。語云：

「君王法律所釐定，

人心幾許樂俯從！」

這句話若僅指着成文法律所能直接成就底而言，便有一部份的真理。一個民族底民族性若根本是不法的，法律便沒有多大的效率；一個民族若已經有了秩序和智識，法律常常可以不必用。生活底情景時常變換；一時有用的成文法律，往

往漸漸變為毒害的。所以，在生活底許多方面上，發展人民底好習慣和輿論往往較重要於訂立刻板的成文法律。然成文法律底範圍的確是很大的。輿論是慢慢造成底；除非成為法律，附有刑罰，社會中多數人往往沒有受着牠的影響。有時有些法律已經盡了牠們的能事，較好須取消牠們。聖保羅說猶太人的法律好像『啓蒙的教師領人到基督』；意思是說，人已經領會了道德理想底真意義，便可廢除那些狹窄的，為預備之必需的法律。一切的法律差不多也都是這樣。人類一到了真自由的程度，法律往往是在太嚴厲，太官樣的；獨於阻止放肆，却是很必需的。人起先用恐懼做底事，漸漸地就可以藉着習慣做去，後來竟能用有意識的意志做去。先法律，次習慣，次德行（注六）。

#### 四 權利與責務

法律及輿論底效力首要的便是與建立人民底權利和責務有關係。這兩個名詞

是嚴格相對的。凡權利都帶着義務；這有兩面的意義：一，較淺顯的意義是說，一個人有了一種權利，別人應當有尊重牠的義務。二，較微妙的意義是說，一個人有了一種權利，他應當有善用之以為民衆利益底義務。許多人看不見這一點，無非是因為他們弄不清法律上與道德上的義務底分別。權利之維持常常可以用成文的法律去執行；而於相當的義務之維持却就不使用同一的法子了。因此，人們竟以為無義務之可言。譬如，保護財產是有法子的；若要強迫人善用他們的財產，這不但費事，反且危險——其實任何的這種嘗試，過了一定的狹界限以外，差不多必致自敗其目的的。所以，我們竟有一句俗語說，一個人「對於他自己的東西，可以隨意處理在法律上這都是可以的；而在道德上，他却有個義務應當善為衆人的利益去用他的東西，好似那些東西是嚴格他人的一般。其實，一個人底權利無非是——一些東西，為着衆人的利益，便於讓他擁有——底意思。他的擁有權既是為着衆人的利益，自然他必當向那目的而善用牠們。一個人，孤獨地立

着，對於任何事物是沒有權利底。他是社會整個底一部份；而他所有底權利只是那些爲着衆人底利益而讓他擁有底那些東西。這些權利中較重要底幾個，我們來很簡略地討論討論罷。

## 五 人權

(a) 生命權。人類底第一個權利便是生活權。這個權利底根據就是，道德的目的是一種屬人的目的——是一種自我底實現。假使人們所求底目的非屬人的東西，那麼，生命當然可以爲着那些東西而犧牲了。所要實現底我既是一個社會我，則個人有時爲着他的社會而犧牲他的生命實在是對的。然這種事例是很特別的。大概而說，人類的利益要求生命底持續以自實現。所以，生命底神聖不可侵犯是最要緊須承認底。在較原始式的社會裏，有時連這個基本的權利都無人承認。兒童往往暴露於外，任其自生自滅；戰場上的俘虜往往處以死刑，毫無疑

慮。有時連半開化的社會裏，生命底神聖不可侵犯也是很忽略的。例如，以角鬥而判定是非。其實，在所謂文明的列國中，生命底價值如果完完全全被廢會，戰爭管保廢除底。可惜，『欲和平，須備戰』到如今仍是不易的信條！再有應當注意的，在一個社會中，除非人人生計底問題都有了把握，生命權是不能說有什麼穩固保障底。然則生活權似又包括工作權了（注七）。

生命權，正如一切權利，附帶着義務——就是拿自己的，和別人的生命當神聖不可侵犯的看待——底義務。凡觸犯着這個義務底人——例如兇殺——便是自己放棄他的生命權了，他的生命被遞奪是很有法律上根據的。

(b) 自由權。人底第二權利就是自由權。這個權利底必需底根據就是；道德理想是得藉個人的意志去實現底。所以，一個人要實現他無上的目的，必須有實行意志底自由。這個權利底承認通常是後於生命權底（注八）。在歷史的階級上，戰陣上的俘虜被處死底慣例行了好久，然後纔有奴隸制度；直到如今，奴隸

制算是廢除了，而勞資底條件還是大大干涉人民生活底自由權。然絕對的自由實在是不可能，人也不應當企圖。在任何有秩序的社會裏是永不容有什麼人縱所欲爲的。牠所應當求底權利無他，就是，讓一個人生命底自由發展，盡量不被干涉，且與維持社會秩序底宗旨相符合。

自由權附帶着一種——善用自己的自由以達理性的目的——底責務。彌爾頓 *Milton* 論自由說得好；「愛自由者先要智而善」（注九）。有秩序的社會能有自由，只是依據這種假設。所以，自由底獲得慢慢實現，不是沒有正當理由的。自由並不是一件可以買賣的貨物；自由是要努力而求，終可以得着底。

（○）財產權。財產權幾乎可以視爲自由權底一部份。一個人所企圖底一切目的大概都得需要工具。人若沒有權利可以利用這些工具，那麼，他的追求目的底自由簡直是空泛的。然工具——尤其是像土地的工具——底量既是有限的，則要如何在社會底人民中去分用牠們當然成爲一個困難的問題了。設使只讓少數人

底應用，大多數的公民便有一部沒有那種自由了。這問題要讓研究政治學底人去討論。從純粹的倫理觀點看，吾人只主張財產權底重要，以保生命自由發展之可能。

財產權也包括——善用之以求衆人底利益——底責務。在這種責務底實行大  
致靠不住的一個社會裏，財產權是不能頒給底。原始的社會裏差不多沒有這種權  
利。無論什麼東西都是公有的。只待人們有了文化和教育，纔能受財產底付託；  
即到了那地步，那權利也往往須嚴爲保障，以防揮霍底（注十）。有些著作家  
（例如柏拉圖）以爲理想國裏應當有財物底共享，沒有私財底權利（注十一）。  
這似乎是錯誤的。亞里士多德則以理想國裏，人人應當可以自由使用必需的工具  
（注十二），只須教訓他們怎樣爲着公衆的利益而使用牠們就夠了。

（d）契約權。還有一個重要的權利就是獲得對方的人履行契約底權利。一  
個人若立約要替一個別人做事，第二人便有權利可以享受這些服務。在原始的社

會裏，差不多沒有契約這種事情，人與人彼此的關係幾乎是生而定之的，如有更改亦只是仗着勢力（注十三）。故此，可以說，社會底發展是從「地位到契約」底。

契約權包括——勿結不能據理履行底契約——底義務。例如，人沒有立契約而為奴隸底自由（注十四）。契約權，正如財產權，只能在很進步的社會裏纔有。即在那種情景之下，也必須頗有保障的（注十五）。

（六）教育權。末了所必須注意底就是教育權。在這裏，權利和義務底關係是這麼密切，以致二者差不多分別不出來。我們可以說，人人都有按着他的力量而受教育底權利和義務；因為教育是理性之實現所必需的。即在一些文明程度很高的國裏，這個權利底承認也是很遲緩的；直到如今，許多國裏最高的教育，一般平民幾乎還是享不着。然在一個秩然有序的國家裏，人人應當有盡其所能以發展他的才幹的機會，這是很明的。

## 六 權利與責務底真諦

稍一反省便可確知權利與責務底真諦是像以下所要說的。凡是爲着吾人底社會最高的利益，以發展吾人底生活所必需底事物，吾人總有權利享受；而吾人也兼有善用之以達此目的底責務（注十六）。

## 七 社會制度

人們團結起來組成社會，有許多法子；他們這種彼此的關係常有很多倫理上的意義，所以，在這裏來略論其中較重要的幾個是很適宜的。

(a) 家庭。家庭是基於天然感情底。牠的大目的即是要爲着無助的幼稚兒童供給保護和照顧；同時也要備辦充份的範圍，使人可以發展最高的友誼和愛情。一般的思想皆以爲第一目的之達到，藉著父母底感情，比較藉着任何國家的設施是更好的（注十七）；而第二目的却最好是在窄的範圍裏可以完成（注十

八)。然父母底支配權亦須用許多方法限制着。這樣，兒童應當有正當的教育，在太早的年歲，不可從事於不適當的工作，這似乎是必需的。家庭中夫婦正當的關係是平等的：倘使沒有互愛可以達到這個地步，就要用什麼國律去阻擋一個人帖服於他人之下，且不過量的去干涉個人的自由，這似乎是不可能的。所以，這是一件事情，很要緊社會應當造成一種強有力的輿論來做牠的後盾底。然完全平等底承認中所有一切的「無能」(Inability)大多是可以用法律去除掉底（注十九）。

(b) 工廠。工業上的關係與家庭中底關係很不同。工業上的關係不是基於互愛，乃是基於契約；這不是平等的關係，簡直是不平等的關係。在家庭裏，兒女固然也是次於父母底；然這却是未發展者之於已發展者，不能自助者之於他們天然的保護者，情尚可原；而工業生活中不平等底目的却不是為保護或發展居於下面底，純粹是為着圖求外表的東西；所以，在這情形中，要緊須立規例來鞏固

契約底公平，而避免居於下面者之成爲奴隸。文明愈進步，則人類在工業生活中底關係離開家庭式的關係也愈遠，這是很可惜的。從前師父與學徒底關係差不多是像父子底。今則像喀萊爾所說底，除了「金錢關係」以外沒有別的。然而這却未必是可惜底。雙親的關係若沒有天然的感情做牠的基礎，是容易流於專制的。大概事務底關係用純粹的契約的是最好的。這或者對於互仁及互忠底關係之發展稍有防礙，然其足以阻抑不公，到個更大的程度，却是無疑的。互爲鄰人與同爲一國底國民，比較主與僕是較容易發起親善感情底（注二十）；社會大體比較特殊的僱主是較能施出實際幫助底。

同時，也要曉得凡能減輕不平等關係底嚴厲底卽是最適意的事情，這是毫無疑義的。因爲這個緣故，一切可以實行的合作都應該極力提倡。何種工業應當提倡，何種應當抑制，這問題大抵是個倫理上的問題。惟提倡或抑制工業最便當的方法還是讓經濟學家和政治哲學家去討論。在近世工業生活底情形下，工業底振

興或衰退大半都是因爲人們對於他們所製出來底東西底需求有了變更（注廿一）；這大半又是因爲人們底『趣味』，時髦，和生活底習慣有變更底緣故。凡應付這些變更而起底東西，爲人類生命底保存或維持或進步所必需的；凡製造那些東西底工業，無損害於人類生命底，牠們的道德上的正義便是無問題的。所以，所發起底倫理問題大概是關於奢華品用途底問題，和那些只能用危險的或有毒的方法製造的東西底用途問題。要解決這問題，只好將所出底那些東西，對於人生最高目的底促進底貢獻，與牠們的有害的結果所引起的損失，來相比較就得

了。

（〇）公民社會。人類的事務關係如果純粹是個契約的事情，那麼，那些較屬於雙親的職份，不便於放交個人管顧底事情，當然是讓社會大體來負擔底。這一部份雖是中央政府的責務，却有一大部份很方便地可以交給各地方區域去辦理。政府對於人民所負照顧底責任就是像：衛生的設施（包括浴池等），教育底

方便（包括設備完善的公共圖書館），保障意外危險底法律，提防糧食底假冒和別種的欺騙，爲着無力工作底人謀生計等。至於這些設施底細則，以及中央政府或地方政府誰爲最適於辦理這些任務問題，只好讓政治學的作家去討論。

(d) 教會。其實無論什麼公民的機關，對於人民所施父母式去照顧都是不能周至的。一切這種機關都是用法律，不是用感情辦事底，是以往往都有一種硬性。因此，在公民中不能不以較屬個人感情底關係的補充牠。在這裏，教會便可以做這種關係底總機關了；因爲牠的功用就是要實行人類關係上最高的道德理想。大可惜，基督教的教會被了宗教思想底差異所阻礙，遂致在這種工作上不能像沒有阻礙那麼能有效率。在很不同的社會生活情形下，制度底活動如果實在可以在一起比較，則在中世紀羅馬公教底統治下，那種仁愛的工作實在是做得較有效率的。我們現在或者見得教會底工作應當用非宗派的，倫理的機關底工作去補充牠。但像這一部初步的書是不適於討論這個問題底；實則若不先討論非純粹倫

理性質的題目，那問題得不了完滿的解決。教會與國家底正當關係底重要問題也是如此。

(d) 國家。國家是一切社會關係無上的支配者。牠立法而監督牠們的實行。許多種不便交給私人去辦底工作就是牠辦理。譬如國防，郵政，等；有些國，鐵路事業也在內。這些事業讓國家舉辦底好處到什麼程度，實在不是倫理學書所能討論。不過要緊得主張，凡要答覆這問題底，應當思考所辦底這些事業能提高國家公民最高的生活到什麼程度。

(f) 友誼。以上就是社會一體幾個首要的形式，然道德生活所藉以發展底人類彼此間的關係何只這些呢？譬如，個人友誼底關係也是所應當注意底一件。這種的社會一體性是古代希臘倫理學著作家所特別注意底；在伊壁鳩魯派的思辨中，友誼底重要可謂登峯造極了，幾乎可說是取國家而代之。近代人們底社會宇宙，藉書籍旅行等而擴張，這種較親切的個人結合的重要未免稍嫌退落。然人在

朋友裏可以找得一個「別我」Alibi ego，藉着這個別「我」，他的人格底宇宙可以擴張得比任何別種的關係所能底較完全，尤其是像丁尼孫與哈南 Tennyson and Hallam那種理想的友情，可以說得，「我窮底地方他是富」。但這又是一種只能提及，不能詳論底關係（注廿二）。

## 八 社會進步

以上所提底社會制度時時有變化，這是人類進步的文明所必需的。在實現這種變化中，要緊得留心觀察那些變化不是專為暫時的利益，而那些利益又不是用人類效率底損減去作代價底。一切的進步所必須根據，而被測驗底「究竟標準」，即是「理性我」底實現。物質的，社會的進步之所以有價值，也只是在這範圍內。這進步底性質下章要較詳細地討論。

## 九 個人主義與社會主義

近幾十年來，所有關於社會進歩底議論大都取了以下這個問題的方式：吾人應當在個人主義的方向行動呢？還是應當在社會主義的方向行動呢？個人主義者以為要緊須竭盡所能，以求各個公民底行動自由。反之，社會主義者以為節制個人底行動，以求衆人底利益是很好的。其實，在個人主義與社會主義底原則間似乎沒有什麼真實的衝突（注廿三）。假使個人底個性被壓制，被摧殘，衆人底利益是一定得不到底。除非假設人人所得底自由，大概都能爲着衆人底利益而被善用，自由是沒法子讓給人人底。所以，所應當提出底問題就是——在那些方面應當使人多得自由？在那些方面應當多節制他們的行動？這是個詳細不詳細底問題；在人類進化底各階段上，應當各有牠的答案。現在人類進歩所要求底，多半或者就是在社會主義的方向。原因不過就是，近代個人主義的方面被注重得已經

太過了。這又多是因爲近代首要的社會進步是在乎使技藝精巧的工人得以脫離笨重的束縛。所以，下一代的問題倒是：如何使技藝較不精，才幹較低的人，較不能自願已身底人，得以享受一個真人生。前一種的進步可以用個人主義的方法；後一種的進步似乎就有一點社會主義的需要。但所包含底問題底性質，我們在這裏又是只能很大略地指出而已。

第三編第二章註

(注一) 人或也要問，這個『應當』是加在誰底身上？答案就是在社會底全體，特別的在牠的政治家和別的『活動的公民』。

(注二) 這個問題較完全的討論較是屬於政治學或社會哲學，而非倫理學。但從純粹的倫理觀點可能的範圍裏看，是必須在這裏論底。這裏所論底有些在我底社會哲學緒論第五第六章裏討論得較詳細。英國底倫理學專家對於這個題目大抵不很注意。

(注三) 希臘的 *Dikaosune* 譯作“*Righteousness*”『義』也可以譯作“*Justice*”，『正義』。

(注四) 在一個正義的社會裏，人人必須視為一個絕對的目的；然由此推之，又沒有人能被視為唯一絕對的目的；否則人人必須只視為對此底一個手

段。故人人不但應當視為一個手段，同時也應當視為一個目的。

(注五) 柏拉圖與亞里士多德所論底「正義」尙未有人超過。本章附論可以參攷。

(注六) 英國某主教對於規定大學生赴校內禮拜底問題曾說了這一句話，「這是在強迫的宗教之間底一個選擇」。然則強迫的道德也可以說是等於無道德了。這固然是真的；但強迫的道德却可以成爲走向真道德之路底一種教育。

(注七) 這一點是畢朗克 Louis Blanc 同別的社會社會主義著作家所注重底。這一個權利應當維護到什麼程度；要用什麼方法去維護，這問題却不能不讓諸政治學和經濟學底著作家討論去。他們，或者不能不終歸之於人類實際的好「趣味」。

(注八) 黑智爾在哲學史底緒論裏說，東方的民族只承認一個。是自由的，那就是

專制的暴君。而希臘人却承認有的是自由的，像希臘的公民他們自己——有的是生成合於爲奴隸底，像化外的人。直等到近代，受了基督教的教化，世人纔主張一切的人都是自由的。這個主張自改教以來特別的顯明。有時竟趨於極端——如盧騷以及放任主義派底經濟學家所代表底。

(注九) 彌爾敦說，除了善人而外，無人能誠心實意的愛自由；滔滔者所愛的都不是自由，而是放肆；這比較在專制暴君之下實在沒有較廣的範圍，或較大的寬縱。」

(注十) 嚴格地講，從純粹的倫理觀點看，一個人所有底，除了組成他個人身體底主要成分以外，實在沒有甚麼別種底產業。所以森美爾 *Samuel* 說，「嚴格地講，除了我之所以爲我以外，我實在沒有什麼別的東西。惟在實際上，這種主張當然是不能夠實行底。雖然，其上算之重要仍不稍減。」

(注十一) 見他的理想國第四第五章。柏拉圖有意於實行共產主義到什麼確定的程度是完全不明的。

(注十二) 然土地，以及別種不能無限增多的產業，能不能用同一的原則看待他們，是個較困難的問題。

(注十三) 反之，在近代，契約已成爲結成關係一種極平常的方法，因此就有一些著作家竟以爲一切的關係都是立於這種契約之上。國家可說是基於『社會契約』。霍布士與盧騷是主張這個見解底要人。柏克(Burke)反對牠。

(注十四) 所以喀萊爾底見解——謂奴隸制無非是僱傭一個人終身的服役罷了——是錯的。見他的 *Laster Day Pamphlets*。一個人沒有權利可以立約放棄他自己的自由。

(注十五) 居於不利的地位的人(例如貧窮)很容易締結不公平的契約。這是必

須盡量提防的。

(注十六)我這裏自然是指着倫理意義上的權利和責務。這些權利和責務在實際的情形被承認而實施應當到什麼程度，要用什麼方法，這是政治哲學家的底問題。

(注十七)然柏拉圖却不以為然。見他的理想國第五篇。

(注十八)當經典的時代，希臘人中最高種的友誼差不多都是在男人與男人間。婦人地位卑低不能與於公民中較高的生活。希臘底家庭生活觀差不多都叫這種情形所汙壞；正如他們的工業生活也因為他們承認奴隸制度，並輕視一切的勞動，（除農業的以外），而蒙汙損一般。

(注十九)通常都把家庭與別種底社會組織並列，而李司提反却反對這種主張。他的理由是說家庭是基於生理的必需，故比較的是政治一體中底基礎。而不是牠的結果。我以為這種主張對於社會學或政治學的學者也許

有點力量。據我看來，家庭之倫理上的重要似乎是受他影響底。不但如此，家庭底存在，在任何發展的意義上，似乎需要或種法律上或半法律上的制裁，以施行所承認底婚姻權，無論是一妻多夫制，或一夫多妻制，或一夫一妻制。所以家庭底制度是預定社會的組織，並且與那組織底發展一同變化。

(注二十) 至少在前者的關係，感情大概較容易廣播；或者在後者的關係較容易濃厚。

(注廿一) 拋下自然情形上的變遷與新發明所發現所產生底變化沒講。倫理學與這些只是很間接的，因為應當讓人有新發現而利用牠們到什麼程度。這問題現在尚不能視為一個實際的。

(注廿二) 亞里士多德底友誼論或者還是最好的。

(注廿三) 從倫理的觀點，可說個人主義與社會主義都發經濟上的命令。個人主

義說——你不要使人貧窮；要讓人人自己做成他自己的拯救。社會主義說——你不要營私苟取；不要利用任何人以作任何人底拯救底工具。

## 章註 第二編第二章

### 論 Justice

要詳細討論正義這困難的概念顯然是出於本書底範圍以外。惟幾句話似乎是必需的。

本題目許多的混亂大概都是因為人們看不出柏拉圖與亞里士多德所熟悉底，而近代的著作家所忘記底。那名詞底含糊處。"Justice" 這個字底用法有兩個明晰的意義。我們講到一個 "just man"，也講一個 just law 和一個 just government。在第一義，"just" 底意思與道德上的善差不多；就是說，一個人對於社會的義務之奉行是很好的。所以按着這個意義，justice 是等於一切的德，在他的社會的方面。有時吾們却也講到一個 *equity* 以專指遵行文律所規定底義務。但我以為這個用法不通常，也不足以取。反而言之，吾們若講到一個 *just law*。

或一個 *just government*，吾們的意思是指一個公平的，公正的，公義的，無私的法律或政府。……

然尚有含糊之處：這也是亞里士多德所指出底。講到公正，或可指善的事物之分配，或可指惡的事物之分配。惡的事物只能平分於作惡的人，以作刑罰。所以，*justice*。「公正」或者是「分配的」，或者是「改正的」。這麼着，廣義上的含糊就是包括分配的，與改正的「公正」；狹義上的含糊就是專指改正的「公正」而已。

據我所判斷得到底，亞里士多德底公正論還是最好的。然西推克所論底自較適於近代的知識與實踐。

## 第三章 本務

### 一 道德律底性質

近代歐美底道德意識大抵是定於猶太人（注一）；猶太人底本務觀都包括在十誡之內。我們知道別國也有確定的規律，多少明顯地被承認爲善人所必須遵守底——這些規律明明地說，「須要這樣做」，「不要那樣做」（注二）。今道德上的「應當」，據我們所已經思考過底，沒有這種明令。在那裏，只是普通的命令，叫人實現他的理性我。我們現在應當思索思索，在這普通的命令中，特殊的規律位置是什麼。

前章所論底在這裏有些幫助。因爲我們在那裏已經看見，在人類底社會中，他們漸漸承認一些確定的，同時稍可伸縮的，可改變的權利；並且這些確定的權利都帶着確定的責務。這些責務可以用命令式表示出來。

然這些責務底緣起並不單因為這些被承認的權利有關係。責務底緣起與社會生活一切的制度很有關係，並且與人們彼此一切的關係也很有關係。這些責務固然須有權利與之相應，正如各個權利也須有責務與之相應一般（注三）。但有時是權利表示得格外明顯；責務似乎是跟着牠；也有時却是責務較容易認得出來。社會生活中所發生底權利和制度較特出的幾個，我們在前章已經思考過了。本章我們是要討論人們中間所漸承認底那些較特出的，以命令式表示出來底責務，並且試要引出這些原素在道德意識中準確的倫理意義是什麼。這兩件事情，無論那一件若要詳盡地分類排列，恐怕是無用的。

## 一一 尊重生命

第一條命令，尊重生命底命令，正與生命權相應，

這命令底方式就是：「不要殺人」；牠的意義很明顯，本不必解釋。吾人只

須明白，這個叫人尊重生命底命令不單是命令人消極地不要去殺害人底身體而已——是有更深意義的。就是也包含，人自保己身，力避任何舉動，以損害自己或別人身體上的幸福——底意義。這個含義的深淺，我們只能漸漸地曉得。斯賓塞注重這方面底道德律，頗有足稱的貢獻。

### 三 尊重自由

第二條命令係與自由權相應的。牠禁人干涉別人生活底發展。除非這種干涉是為促進那發展所必須的。這可以用下面的方式表示出來：「拿人人當人看待；別拿他當東西看待」。依這方式，奴隸制，專制，營私，娼妓，以及凡利用別人以達私己目的底，都在犯禁之列。本命令與前一條很有密切的關係。其實實在可以視為一條；因為戕害他人的生命直是干涉他的自由發展之極端。其次應注意底第三條命令與以前二者也是很有關係的。

#### 四 重人格

這可以叫做尊重人格底命令。前二者是消極的，這是積極的。牠不但不容人傷害同類，或做什麼去干涉他的自由發展，反且積極地命令人竭盡所能地去做幫助人底事。『凡事於我皆為合法，惟不是凡事皆有益』聖保羅說這一句話底時候，他心裏是想着這一條命令底。按着平常消極的法律，凡不積極傷害別人底，他都可以做；然除此以外，他却還是覺得，凡能阻礙別人發展底進步底，他應當不做纔好。吃些肉大概是不能干涉別人底生命或自由底；然一想到他們信道底程度，吾人便可覺得那件事情恐怕是於他們有害的。這原則若視為尊重自由底消極原則之一種擴張，固然是可以的。然視為積極的或許是較好的；因為我們若是這樣留心於任何人所達到底程度，則凡能傷害他底事，我們不但自禁而不去做，反且凡能幫助他底事也要去做。要總結這一條命令最簡易的法子也許就是像黑智爾

所說底，『你自己要做人，又要拿別人當人看待』。

## 五 尊重財產

下一條命令就是，「你不要偷竊」。這不過是實行前條所表示出來底。牠禁人妄取別人幸福底工具，無論是屬於他底物質，抑是時間名譽。這條命令，據我所說底，是包含於前條底。因為一個人人格底發展含有利用工具底意思；一個人既有權利可以擁有這些工具，別人當然也有——讓他所有底不被侵犯——底義務。但是尊重財產底命令，人應當視為不單包含「勿偷盜」意思而已。其實他的含義倒是：不但尊重別人的，也應當尊重自己的財產。所以，一個人所有底工具若是被忽略或誤用，就是不對的。餘如一切的懶惰，含有「食人之力」底意思，是竊取屬於他人底東西底意思——亦非所宜。

## 六 尊重社會秩序

爲着避免莫須有的詳細，我們往下所要討論底，與其叫做單個的規例，莫如叫做一束的命令——即是關於尊重社會制度，和各種社會秩序底。這種的尊重頗與希臘人所叫做 *Aidos* 羞恥或尊敬底相同（注四）。這個感情禁人干涉任何成立的制度，不要超過必需的限度以外。譬如，家庭底神聖不要侵犯；政府及一切組織的威權等皆當尊敬（注五）。這束命令底威權所寄托底地方就是；以吾人所處的社會系統之維持爲重要——底一種信仰。兵士雖明知「有人犯了大錯」，却還覺得必當實行上級底命令；同樣，公民雖明知法律不是完全有智識的，却仍覺得必當擁護他的國家所組織底政府。有時，政治家雖不贊成他本黨底政策底細則，却還覺得必當擁護他本黨。可見這一束命令是可以分爲許多規則底。不過，這是在這裏要試做牠是沒有什麼意思的。

## 七 尊重誠實

再一條命令就是，「你不要撒謊」。這個規律有兩面底意思。一面底意思就是：吾人底行爲應當與言語符合——應當守約，應當履行契約。再一面底意思就是：吾人底言語應當與心思符合——所說出來底應當就是心裏所思想底。這兩種解釋顯然是很不同的。一個人所立底約或者是他所無心遵守底。那麼着，他的虛僞便是屬於第二義了。然他不却一定有第一義的虛僞。因爲已經約了，他也可以守牠。其實，兩種意義都是關於心思之表出——所分別底倒是；後者是留心於所說出底；前者是留心於行與言符。我們不要以爲撒謊是單指言語而已。我們做事，若裝出一個好像無意做某事底樣子，或好像做了某事底樣子，其實沒會做，也無意要做——這都是以行爲作僞。然則「勿撒謊」這條命令底意思可說就是；我們無論說話行事，應當竭盡所能的清晰去表示我們所信以爲真的，或所有意去做底；並且既已表出了我們底意思，就必當竭盡所能地使我們底動作與那原意符合。

## 八 尊重進步

吾人所必需注意底末一條命令——是道德律中常被忽略底——就是命令人竭盡所能地以促進世界底進步。這可以用下面的方式表明出來，「你應當在他特殊的範圍內，盡心，盡靈，盡力，盡智的勞動」。這命令，我所表白底這方式，與上帝底愛所命令底相同，不是沒有原因底。「工作即是敬拜」；這一句話說得真有智慧。一個人要怎樣最清楚地顯明他對於上帝底愛心呢？就是用他對於人類底進步所存信心；一個人要怎樣最明白地表示他這種信心呢？就是用他對於那進步底忠誠（注六）。有了這個大的積極律，吾們可以做個結束了。

## 九 是非學 *Canistry*

我沒有用工夫將這些命令弄成系統。學者若較詳細地把牠們整理整理。而指明牠們彼此的關係，的確是個很好的練習。但任何命令底系統似乎永遠不能做得

十分滿意的。世上只有一個「無上律」——就是命令人去實現「理性我」或「理性宇宙」底。如果我們將次等規律強移做絕對的，牠們是必定衝突的。有了這種衝突，然後「是非學」纔發生起來。「是非學」底任務就是竭力解釋命令底真諦，並說明衝突發生時，什麼應當退讓。可見衝突是必要發生底。我們固然應當常常尊重生命，然有時却也必須奪取財物——譬如人要自殺時，我們應當奪取他底刀。反之，假使我們時時竭盡所能地去求自由，有時是要與秩序衝突底。餘類推。關於這一點，雅各比所說底我們已經提過（注七）。他所說雖或稍有過火，然有時吾人覺得不能不觸犯二三命令來順從一個較高的律；這也是不能否認的。是非學就是要畫定犯罪律——指明在什麼準確的情形，可以觸犯什麼特殊的命令。在歐西的歷史上，這種工作多半是與耶穌會底人 *the Jesuits* 底教訓有關係的。牠叫做“Casuistry”因為是研究「良心事例」“Cases of Conscience”底。後來牠名譽掃地，被巴斯喀 Pascal 劇烈的攻擊。大概都是對的。人而至於必需

有行為底特殊規律，已經是較壞的了（注八）；還要有什麼犯律之律，簡直是難堪的。這些規律必定是很複雜，以至於無從遵循底；如有人欲強試，勢不至任何動作皆自以為是不止（注九）。避免命令底限制底法子並不是使別的命令精密化，乃是回復到那大基本律上。其餘特殊的命令僅是斷碎的方面罷咧。

## 十 無上律

那基本律是什麼？據我們所已經看見底，就是叫人實現「理性我」底命令。這個命令底含義很廣，很容易顯出模糊的樣子，所以，在實際上，用較屬特稱的行為律去補充他是很好的。但這些規律互相衝突時，吾人自覺很難決定所應當取底方針時——換而言之，一個「良心事例」發生時——吾人回復到那些無上律上頭而自問說；我們所想起底步驟是不是那最有補於世界上理性之實現底？這真是一個問題，常有難答底地方（注十）。總而言之，人若保守他的良心不被蒙蔽，而

將這問題公公正正地放在他的面前，在實際上則必能自免於錯誤，不必藉助於是非學的指點。

## 十一 慣例

在命令或嚴格的道德律以外，我們見得在各社會裏都有一些次等的行為律，牠們底威權雖屬於次等，獨於得人底順從上，却是上等的。譬如，禮儀律，那些屬於名譽體面底慣禮，其職業界裏，和某級社會裏底慣禮（注十一）。這些慣例裏往往有些撒謊絕倫的地方；有的有時被綽號為『革蘭地夫人』*“Mrs. Grundy”*。的確的，忠誠誠地迷信這些慣例，以致防礙較重要的本務，或人格獨立底發展，固然是不足稱的。然而有時這慣例也不是沒有原因底。席勒爾 *Schiller* 在他的 *Wallenstein* 說；吾人不應當鄙視那些狹窄的慣例；因爲人發明牠們，往往是要保障各種過誤和不公底。……

一個人自己心中底衝動常常是應當用普通所承認底慣例去校對的(注十二)。  
 尊重社會秩序律，無論如何，大概必能領導人，在不犯着什麼較緊要的原則時，去附從那成立的風俗。然此尙不是極端要緊的事。小心翼翼地附從小慣例，的確是與完全忽略牠們一樣愚昧的。奇僻在道德生活中是有牠的位置底；此外則對於許多風俗固然『破壞是比遵守還可貴的』。大抵現在底趨勢——這是個人主義式的思想底結果——對於普通的生活律不很注重。惟獨中國人，受了孔教底教化，似乎是趨向對面的極端。

## 十一 全責的本務與不全責的本務

### *Duties of Perfect and Imperfect Obligation*

絕對的本務法典既訂不出來，有些著作家便將義務分做能確定爲法典底，與比較的不能確定爲法典底。這種分法取了許多不同的形式。有時那些能夠有準確

定義的義務是叫做本務；而那些不能夠這麼確定底則列於「德」——好像說。有德的人所做底是超過他的本務，出於所能據理向他要求底以外（注十三）。再者彌爾（注十三）將嚴格的本務列於「公平」Justice 並說，「反之，有些別的事情，我們願望人做去，我們喜悅他們，羨慕他們做了，却承認他們沒負應做牠們底義務；那不是個道德上底義務。」其實我們實在有個道德上的義務，應當用最可能的法子做去。康德底另一個分法就是分做全責底本務，與不全責底本務。按着這個分法，全責底本務就是那些對於吾人有個確定要求底，沒有什麼限制的——譬如，「你不要殺人」，「你不要撒謊」，「你不要偷竊」這種命令。這些大都是消極的。反之，吾人積極的義務人却不能這麼絕對地說明。例如，「好意」底本務是以時間，空間，和情景為轉移。世上沒有人負一個應當用各種的法去行善底義務；他所有底義務只是用特殊的法子——是他所必大概自己發現底——去行善底本務。因此，這纔叫做不完全的義務，因為是不能確定方式底。

這種分別，固然是有的。其實，本務實在有三面的分別。一，就是那些能有確定形式的本務，具體於國律中（注十五），附有刑罰條件底，二，就是那些不能賦以國律底形式底本務，或不便於有這種形式，却仍希望各個好公民遵守底。三，就是那些要求一部份人遵守，而不希望別部份人遵守底本務；或只希望不同的個人表示不同度數底遵守底（注十六）。這些本務的分別當然不是嚴格的。法律上所定底本務因時而異，按照國家底憲法，和牠的人民底程度而定。那些希望各個好公民遵守本務也是如此的。故在任何時間與地點，要盡個人全責的本務底表，而以法典底方式表示出來雖屬可能的事，但這些法典的石碑恐怕必須按期碎破底（注十七）。而對於任何特殊個人最要的本務，恐怕許多還要仍然未能確定方式。

### 十三 我底位置與牠的本務

所以，一個人底本務大抵必當讓他個人的明察去決定牠。倫理所能做底只能

在他的行為底普通態度上規定命令而已。然一個人，在他的動作底詳情上，不是完全沒有指導的。人類並不是從雲彩中掉下來底。人之生也，是賦有特殊的才能，且是在個特殊環境底；大概他們都見得活動的範圍都是給預定的，限制頗窄。他們見得他們自己已經預定在一個特殊的位置，幫助着促進一個普通的生活系統；而他們首要底本務就是有效有效地去作他們的工作。所以喀萊爾底大原則『他要盡你最近的本務』是很有力量的（注十八）。任何種的工人，首要的本務當然就是好好地做他的工，做個好工人（注十九）。自然他必須先明白他的工是個有價值的，很適宜於他做底。既已找着了他的生活底位置，大概他總不難確定那範圍裏底命令是什麼。所以，總而言之，要點並不是要知道動作律是什麼，乃是要知道所應當發達於吾人裏頭底性格是那類。一個性格充分發展的人，讓他居住任何位置，不久他便要發現適宜於他自己底規律（注廿）。這樣看來，我們便自然地從命令底研究退到「德」底研究去了（注廿一）。

第三編第三章註

(注一) 在這方面，到底是猶太人，還是希臘人最有影響於我們，很難說。

(注二) 希臘人沒有確定的道德律。他們最早的道路智慧是用頗簡煉的俗語表示出來，例如『凡事不要過度』。然在希臘人以及一切早代的民族，國律倒是道德責務底基礎，正如兒童起初的本務觀念是來自父母底命令。這大概是因為早代的希臘人對於道德律和國律沒有分清，以致詭辯派（以及蘇格底一部份）底批評，人覺得為有顛覆道德底傾向。還有可注意的，猶太法律底絕對性，當猶太人一失了他們民族上的獨立時，便顯出傾陷底朕兆。參前第一編第五章。

(注三) 權利也大多數與確定的制度或社會組織底形式有連帶底關係。故本務亦有鑒集於那些制度底傾向。所以，亞力山大說『本務是制度所藉以維持

底底行爲」；「記票底本務……使議院的選舉被選舉權底制度發生效力」。然而要說一切的本務都這樣的與社會底制度有關係，未免言之太過。譬如，尊重生命底本務似乎就是離任何特別的制度而獨立的了——除非以生命自身爲一種「制度」而言，那便稍爲逆說了。

(注四) 前已提及「恥」 *Aidos* 幾等於良心。然早代希臘人的德道責務既完全與社會法律及制度有關係，則 *Aidos* 底感情自亦差不多完全與這些法律及制度連爲一起了。

(注五) 不消說，這一條並不是拒絕革命權底意思。我們不久便要見得這些法則沒有一條能視爲絕對的有制裁力。一個納耳順既能用他的盲目去觀看他的上級軍官底號令，則一個遠見的社會改良家可以抵抗他的國家底法律也是一樣的。但這種行爲只可在特別的情形行之。

(注六) 一切真誠的工作都是宗教——喀萊爾

(注七) 見前第二編第三章下十四節(b)。

(注八) 道德律以特殊的規法式表現出來底自身屬於道德進化中底早階段。與這接近的前一個階段自然是個視國法等於道德底一個階段。

(注九) 所以亞當司美說：『是非學的書普通是無用，又是說討厭的』。

(注十) 以感情的形式言之，有時或者較容易解答。猶太的法律，一言以蔽之，

就是——『你要盡心盡性盡意盡力愛主你的上帝，又要愛鄰如己』。這就是表現感情正當的態度——表現那種對「無上的理性」和一切有理性的東西所存底愛底態度。感情式的缺點就是所要行底確定的本務沒有指示，而那叫人向理性的生活去進步底那命令却立刻指示要達這目的必須用什麼方法。同時也要堅決主張態度正當的心自必帶有正當形式的感情。這一點上面已經提到（第一編第三章第五節；第二編第三章十三節）。我們已經看見康德不願視愛為本務。他解釋基督教的命令只是說。吾

人之待人應當像是愛他們底樣子。惟據亞當司美所詳論處；這實在不是稱爲愛鄰如己；因爲吾人之自愛，一定是自有所爲的，不但因爲有所受命。同這一點，有人無引保羅嚴重話的，「我雖傾財以餉窮人，雖獻身而被焚，若沒有愛心，是沒有益處的。」

(注十一) 有時指爲「小道德」。

(注十二) 其實這種法規往往在小事情上比較在大事情上尤爲有用；正因爲人較不注意於小事。參下十三節註。

(注十三) 在平常的言語上，「德」這個名詞底用法是這樣，這是無疑的。或者竟是那個字底原義。起初他確似指那些顯爲最超優越而可喜的的性質。

見亞力山大，「德底特點似在本務以外的；然這種動作各視特殊的情形而定；讓行爲者自作判斷，我們因以爲他的本務就是做那最好的。」

(注十四) 功利主義第五章。有些著作家將 Justice 「正義」這個字底用法限於

那些能用國法去強制施行底行爲。像亞當司美說：「一個僅僅沒有侵犯了他的鄰人底身體，或產業，或名譽底人實在沒有什麼積極的功德。然而在這情形之下，一切所特別叫做正義底底法則他却遵守着，他的匹敵所能勉強他做，而不算爲非正當的事，抑或他沒做，而他的匹敵所能因此刑罰他底底事，他却做着。吾人往往可以靜坐無所爲，而能遵守正義一切的法則」。參第十章附論。

(注十五)這便是「全責底本務」底原義。康德把那句底用法改了。

(注十六)這些底遵守；在很高度上，可說就是「德」底組成；據上面所解釋底意義，這是與本務分別的。這是與本務分別底。這可大概是個不便當的用法。

(注十七)這當然沒有理由足以使人不竭盡所能優爲的以式表牠們。據黑智爾說，「普徧律雖不能永限於十誡，然苟拒而不立「你不要殺人」那一條

法律，據根一種理由，謂有了那一條，法典便不能夠弄得完善；這實在是荒謬的。凡法典當然是可以弄得更好的。思想最遲鈍的人也可看出最優良的，最高尙的，最美麗的，仍可以想做是更優良的，更高尙的，更美麗的。一棵大的老樹兒枝幹越長越多，而却未成爲真新樹。設或以爲到時定有新枝發長，而不去種新樹便是愚拙了。」

(注十八) *Salvor resarum* 第二編第九章「人所居底地位從未有沒有牠的本務和牠的理想底」。參考杜威：「人底道德的奮力所取底形式並不是關於是非底幻想，並不是使某個可嘉的，永沒實現的理想實現——之一種努力；乃是維持，而促進他所作其一份子底道德界底」。然則我們究竟與約翰孫博士底見解同意，謂好的動作是一個「促進生活底系統」底。但對這個見解，已經有了一個理性的辯護了。

(注十九) 莫爾赫德：「一個不竭智盡力的工匠或藝術家或著作家不但是個次等

的工人，並且是個壞人。『論一個惡細木匠，莫爾赫德引喀萊爾底語，  
 『他每一擊斧即犯了全十誡』。杜威：『好的工人』專必致意』於他的  
 工作。他的自尊使他必須尊重他專門上的，或技藝上的工夫；而竭智盡  
 忠地，不吝嗇，不降低地做去。』

(注廿)在這裏有可值得注意底就是行爲律對於吾人底價值，大概乃視吾人對於  
 該具體的事物底興趣是不是小的而定。凡一個人心坎中所熱於做底，他  
 不要有什麼規則。所以，一個勤謹的學生不需用什麼研究書籍的規則。  
 他自己的興趣便足以做個指導者。反而言之，假使一個人底總工作不在  
 研究書籍，只能有時偶然撥出三幾點鐘來做而已，那便製有一定的規則  
 纔有益處了。普通生活上也是如此的。基督教廢除猶太教外表的規則，  
 叫吾人注意於人生的生活。這種興趣乃是惟一穩健的最後的指導。惟這  
 種興趣若尚在不能預先假定之間，則特殊的規則仍留有一部份相對的價

值。參攷亞當司美。

〔注廿一〕杜威：「平常的議論說，道德律從『勿爲』變到『爲』，而從『爲』變到『是』。一個摩西的法律或可試要節制人生特指的行爲。而基督却是說，『你要完善』。要盡一切特別正當的行爲是萬不可能的。任何一人，正當的行爲就是不同的。即同一個人底也是時時變更。指着德行而言底字漸漸地少指着特殊的行爲而言，而漸漸地多指着行爲時所具底精神而言。」

## 附論

### 論行爲底規律

我敢斷言有些讀者對於本章底結果必定很失望。許多研究倫理學的人希望在這裏找着斬釘截鐵的方式，可以指導他們日常的生活。他們希望倫理的哲學家向他們講，明天早晨他們所應當起來做底事情；這是有一次我聽見人這樣說底。固然，從一個意義上說，倫理的哲學家，如果有什麼用處，真的是要講明這個底。他要向他們講，他們對於明天早晨所有眼前特殊的情景，應當存着什麼精神去應付牠們。但大多數的人不以此爲滿意的。這個不滿意一部份實在是因爲我們（指英國人）多數人當少年的時候已經慣習於一個十條誠命了，這些誠命通常附有從牠們所演繹出來底一些次要的規律。一部份也是因爲多數英國的倫理學派自己都與法學很有密切的關係，（註）因此遂提倡一個觀念，謂道德也可以有道德律。

與國律很相似。自然，我承認要定一些行為底規律，根據於人生底通性，及生活進行底條件，這是可能的；而道德哲學家底事工之一部份也就是要講明這些規律底通性，而指出牠們在行為生活的位置。這是我所努力做底。但若想倫理學所應當做底較多於此，似乎是大錯而特錯的。幸而，人生尙不能化語規律哩。一個有道德天才的人必須常常像彌拉波 Mirabeau 的『吞下他的程式』，而從重做起。學究性不但在文學上，即在生活上，也是不能助人有什麼寸進底。

同時，我雖注意這一點，却決然沒有意思要走對方的極端。從前曾有一個很強的趨勢，要在倫理上立下一個『應當』(Ought)，把一個很嚴格的責務系統掛在上頭；如今因了一個非不自然的反響，我們倒可見得一些倫理的著作家走得很小心地，猶豫着不敢說有本務這種東西，用了『應當』兩個字也要求饒恕，且輕輕地讓步，謂倫理學沒有什麼實際的價值，這個極端，據我看來，與其他的極端一樣地很厲害。倫理的哲學家底任務就是要發現而界說人生最高的目的。這一切

偉大的倫理著作家所做底，從柏拉圖，亞里士多德，以至斯賓挪沙，康德，黑智爾，格林。這個目的「看清楚」了，那麼，追求他底本務便成爲絕對必須的，逃不的了了。而吾人全部的生活便與這個目標成爲一了。所以，像亞里士多德所說底，從一個實際的觀點，知道這個善於吾人也是很有關係的，因爲那麼着，吾人如像射之有的鵠，自然較有機會可以達到吾人所要底。『無疑的，倫理學最大的實際的價值實在就是在乎這個意義。然有時有道德天才的人，乃至於平常有常識的人，雖沒有倫理學底知識也能做出好的行爲來，這也並不減少倫理學底價值。人類的歸宿竟與人底生存有連帶的關係。沒有人能夠存在，而不對於那存在發生幾分的意識。今道德哲學家底天職就是專爲使那意識越發清楚底。惟此而已。同樣，詩家底天職也是專爲使吾人四圍底美益發明亮。玄學家底天職也是專爲提出吾人在科學中所利用底原則底意義和關聯。這個「專」字無乃稍嫌不得其所罷。」

所以，吾人雖必須力主倫理學底任務不是要供給抄本式的規律以作人生底南針，同時也必一樣地力主牠的工作確是要供給吾人以實踐的原則——使吾人對於至高之善底性質有個明晰的意識，且指出要達到這個善所應當用底方法底通性是什麼樣。所以，牠所告訴我們底，實在不是指導人生什麼特殊的規律，乃是極有實際的重要底——吾人底生活中所應當有底精神。

我深覺得這一切對於許多思想的人似乎不足滿意。尙武的精神在人性中是根深蒂固的。命令的話人很高興聽；若祇耶穌說：『你們彼此要相愛』，或像黑智爾說，『要做人』，或像檀第底異像中所說，『要跟從他們的星』，人一聽着是很敗興的。其實，我已經說了，倫理學所供給底真地有過於此。牠實在給我們解釋一些較特別的規律底意義和重要。然無論倫理學，或任何別的東西，都不告訴人所應當做一件一件事。如果要這樣做，那麼，人生全部底意義就要歸於烏有了。一切很重要的動作都有關於具體的情景，那些是不能用任何抽象的分析法去

分得盡底。人人特別的事務就是應當尋出他自己所應當做底，而去做牠。倫理學只教他到那裏尋找去，且幫助他看出爲什麼有尋找而做牠底價值。正如一切的科學，牠把牠的原理放下，讓人類受過教育的明達，至終去實用牠們。

【註】

英國法律紛亂的情形迫着邊沁這種人到倫理的原理中去替法律尋找一個理性的根據。這種倫理學底實用對於倫理學底研究發生了反作用。惟在歐洲大陸則羅馬法律很通行，所以，一個新的倫理基礎之需要不很急切。

## 第四章 德

### 一 德與命令底關係

我們確定什麼是最要緊的命令時，同時對於什麼是最重要的德，已經頗有發現了（注一）。有德的人大總是概一個有堅固的習慣順從命令底。然而也有許多屬德的習慣不是與任何是確定為方式底命令相應底（注二）。況且，德之為德，既是關係心底內裏的習慣，而命令之為命令，却是關係外表的動作（注三），則討論「德」時底分別，當然要與討論命令時所發現底分別，稍有不同。所以，另闢一章來研究「德」底問題似乎是很適宜的。

### 二 依社會情形而轉移底德

人類所好培養底德頗因時地而變異。牠們竟比命令還要變異（注四）；因為

命令是限於行為廣泛的原則，即是差不多可以施於一切想得到的生活情形底。其實，「德」實在沒有像外表所顯出底那麼容易變異。希臘人勇毅的德，差不多完全限於戰場上的勇，與近代生活中極其重要的實在沒有什麼相應的點。然而勇毅所表示底心性却是古今所一樣需要底。其餘底德大多數也是如此的。德之實行底確定的條件儘管變更：心底習慣却實在是仍舊一樣的。雖然，心底習慣也是有變更的。戰場上底養氣所需要底堅忍，雖即在牠的最屬內在的方面，也是與維繫近代的科學家，政治家，學者，或慈善家底堅忍微有不同的。所以這方面底倫理研究，各世界底著作家必須替那世代重新考究。在這一點，亞里士多德底大著，無論有多麼大的教訓（其實在倫理書底全範圍裏也許沒有更有教訓的了），對於近代生活底情形也是不能直接實施的。要曉得近代所應當培養底最重要的德是什麼，必須從近代社會底結構和需求，與那些德底關係上來思考。

### 三 一個民族底民族精神 The Ethos of a People.

就是因為這個緣故，所以纔這麼要緊的要從一個倫理的觀點去詳細研究日耳曼人所叫做不同時與不同族底 *ethos*（思想與動作底道德的習慣）底（注五）。在英文裏沒有一個足以十分表明這個觀念；但，用英語底人不是用德語那個字，乃是取希臘的一個字，而講到一個民族底 *ethos*（民族精神）（注六）。一個民族底民族精神一部份是以確定的規律和箴規組成的。譬如十誡就是猶太人底民族性一個很重要的原素；這些誠命，加以修改和增廣，仍為近代歐美民族底民族精神之一要素。耶穌底「山上寶訓」大概世界上所採底雖尚不足以確為任何某民族底民族精神一部份；而對於歐美文明國底民族性底影響的確是很深的。然則一個民族底民族精神一部份就是在確定的命令和箴規上表示底。但這精神一部份却也包含從未確定為方式的，而為公認的「動作習慣」和「判斷標準」底。這

樣，在英國就有一種叫做「Gentleman」(或中國之所謂「君子」)底行為底普通觀念；這個標準雖或難於化做確定的規律底方式，然在英人民族精神底構成確有很大的影響。

然則一個民族底民族精神可說就是那民族最好的份子所習處底空氣了；或用我們以前所用的說法，即他們的道德活動底宇宙了。牠是我們底宇宙底道德；大概凡遵從那宇宙道德底人即是好人；凡觸犯牠底人即是壞人。布拉得烈(Bradley)竟着重地說(注七)，凡一個人企求一個比他的宇宙底道德較高的道德——底人就是立在「永生」底門闕了。這未免言之過當。因為一個民族底民族精神並不是個是定的東西(注八)。牠能發展，像社會生活普通的樣子；而這發展底促進大多固由那民族最好的份子不斷的努力要達到一個比他們在環境中所見着底還來得高的生活標準。譬如，希臘人所叫做「高尚的人」(Kalokagathos)有時所可做底，與所不做底許多事情，在近代的「君子」看來，簡直是不成統體的；反之，基督

教底道理所高舉底生活理想，在現今世界底道德上却還沒有完全地實現。所以我們的民族（指歐美）底民族精神大概會供給我們以道德標準，我你却要記得那標準是應當高舉底（注九）。

在一個民族中，某時候所昌盛底德即是那民族底民族精神用特殊的方式所表示出來底；這些方式底意義，我們只能在當時普通生活底關係中去領會。

#### 四 依社會功能為轉移底德

然德不僅是依不同的時間和不同的社會情形來轉移底；也是依不同的個人在社會中所宜盡底功能來變異底。在這裏所有底差異又真不像人所常要料想底那麼大。我們往往要說窮人不能有大量底德；富貴利達的人不必有忍耐底德。這大致是真的；然富人所能有底慷慨之心底習慣，在貧人也是可以一樣有的，並且一樣的可羨慕。其他性質也是如此的。雖然，我們所尊敬所羨慕於男人底德，與所尊

敬，所羨慕於女人底德，大概是不十分相同的；於富人底德，與貧人底德，大概不十分相同的；於老人底德，與少年人底德，大概是不十分相同的；於雙親底德，與兒女底德，大概是不十分相同的；於康健的人底德，與軟弱的人底德，大概是不十分相同的；於商人底德，與科學家底德，大概是不十分相同的；除類推；這仍然是真的。所以要說明了「德」，或者須較詳細地去討論生活種種不同的情形，以及這些變異的情形中所最可慕的性質；否則必須限於很普通，很籠統的敘說。因為時間底限制，與問題底困難，吾人不能不取第二種底方法。

## 五 德底性質

據亞里士多德所指點出來底，德乃是有意的選擇底習慣。「有德」底意思就是人有一種性格，發展到他習慣地選擇那正當的方法去做事。因為正當的行為往往居於兩個可能的惡行為之間——過猶不及——所以，亞里士多德以德實為選

擇中庸底習慣。但他却再添一句說是相對的中庸之選擇——乃是處於某情形下底某個人所適於採取底某直接的步驟之中庸。那中庸須在種種事例上視牠對所社會生活底普通進化底裨補量而決定。要取決得中肯往往是個個人權變和洞察底問題。然研究人類歷史上最大的範圍，則對於決定最適宜的行爲，往往可得有價值的幫助。

## 六 主德 Cardinal Virtues

自從倫理思想底最早期以來，人已試要縷舉各種的德了。這種表最著名的就是柏拉圖和亞里士多德所列表。柏氏列表，似乎在柏氏以前時代希臘的道德家中已經通行了。至少牠有簡單底好處，只包括着四個主德（注十）——智慧，勇氣，節制，和正義。然而這個分法，雖有簡單底樣子，不久却就見得頗有困難發生。譬如，人一看見，立刻便要覺得，依一個講法，第一個德是包含其餘的，因為

有德底活動都是在乎在某特殊的關係上用智慧去行事。再者，正義若包括（像他的主張是必須包括）底一切的社會德，就牠的意義似乎稍嫌廣泛。亞里士多德覺得這德表裏有這些及其他的缺點，所以就頗大地給他增廣（注十一）。但所增廣底大多是指雅典公民所被希望而有底德，以致與近代生活底興趣關係很微薄。至於近代，有牠們複雜底問題和變異底關係，要作一個格外適當的表，恐怕是不容易成功的（注十二）。雖然，在這裏來拿出幾個提示來，許不是沒有用的。

入手，我們可以注意那通常所分底利己與利他底分別。這個分別是很容易引起誤會的。世上沒有個人的生活能離開他的社會關係獨立的；任何以個人底利益為指歸底德也是必須與社會的幸福為指歸底。然而吾人却不必讓這個事實來阻擋我們不去作個人生活與外界底分別。有些德可說是特別與前者有關係的；有些却與後者較有特別關係。我們來分開細察這兩種的德也許是很方便的。

(a) 取柏拉圖所分底四德來做個便當的出發點，便可見得勇敢與節制明明

是與個人生活較有關係的（注十三）。我們如果拿勇毅作——廣義的抵抗以至於抵抗痛苦之懼怕——解；又拿節制作——一樣廣義的抵抗以至於抵抗快樂底引誘——解；就這兩種德可以包括個人生活中底引誘之各種的抵抗。試誘發現底形式或者是痛苦之避免，或者是快樂之獲得；凡不被這些試探侵入底人，必能在他所選底方針上度個百折不撓的生活。然有人或者有勇毅或節制，而生活却是愚昧，也是顯然有的。人所要追求底方針應當有個智慧的選擇，這是必需的預備。柏拉圖的智慧之德如作此解，我們便要有一個個人生活中所必需的德之一個完備的表了。但這些德各個底解法，都是要牠下面包含一大些不常在同一的個人裏發現底性質。這麼着，智慧自必作包括留心，先見，謹慎，和一種決擇解。勇毅也要包括剛勇和堅忍——即不避痛苦之將臨，勇往直前之積極的勇毅，和忍受難免的苦難，毫不退縮之消極的勇毅（注十四）。然這些並不是同一的德；其實，在高度上，或者不常在一塊兒。再者，勇毅也必作包括堅持解；這個意義似乎是個稍不自然

的擴張，正如將智慧包括決斷之不自然一般。或者決斷，勤慎，和堅持。這些性質自然地必另列在一塊兒。這些性質底意義，多是抵抗苦樂底引誘，多是抵抗人性天生的惰性。基督徒「信」與「望」之德，若論他們能夠供給剛勇與堅忍以內在的根據，則與這些德很有密切的關係。最高的勇毅似已預含一個信託和喜悅的人生觀。至於節制，亦不能不作包括；抵抗一切肉體上智力上的快樂底各種的引誘解，如果這些引誘能在他所選擇底方針上妨礙他的生活底進行。然則泛而言之，我們不能不承認四種明確的德。直接與個人生活關係的——有智慧以選擇普通的行程，有決斷以追求之，有勇毅和節制以抵抗苦樂一切的引誘（注十五）。

（b）關於個人與別人交接之德，或者最好概括之於正義之下。然這個名詞，據普通的見解，恐怕亦太窄，不能盡包由這些關係而起底一切的德。譬如，正義底意義應解作：不但包括履行契約，盡他所屬底社會明文的，或暗指的法律所定底本務，也包括人與別人一切的關係上所必須有的誠實和忠誠。拉斯欽曰：

基督教訓我們，雖在藝術表示底方式上也要尋找誠實；如果要讓正義底觀念包括與吾人底社會義務有關係底一切的德，則這種的誠實，以及別種的誠實（注十六）都必當包括於正底義意義中了。再者基督教理想的生活也會垂訓，叫人在吾人與別人交接之間，須於義務之克盡以外有更好的企圖；實則希臘人底道德意識也有這種的希冀。我們通常說，人也要大量，也要正義；而在基督徒的社會中，仁愛更是所必需的。然在一個意義上講，這一切可說都應當包括於我們的正義底觀念中（注十七）。一部份的緣故就是因為一個人所負欠於別人底，所以，他纔不應當拿這個別人當東西看待——以為是負欠這個東西一個明白的義務——是應當拿他當人看待——看他做是一個絕對的目的，有無限的要求。大概的說，這種理想底關係固然只是部份可達到的；而做底的正人却要竭盡所有的努力去實現牠們，並且單純外表接觸底關係若是能夠變做友誼底關係，或基督徒的愛時（注十八），他必要很歡喜的。所以，像禮儀這種觀念，和社交中樂觀和談諧底觀念；

在凡事上，竭盡所能的去效法一切的人，隱防一切不好的樣子，禁絕一切於己爲合法，於別人爲不便的事情——底這些勢力，其實基督徒的君子一切的義俠，大概都是不背正義概念底。那些美德都是吾人互相債欠底——吾人該當彼此拿「人」和「絕對目的」看待。

這樣看來，若將以上各名詞從廣義上解釋，只須稍微修改，便可採納希臘人對於德底分類。然吾人也不能不作一個惟一積極的增添，就是，承認決斷和堅持這一種的德。希臘人忽略這個，或者是自然的，因為他們的生活計畫比我們底更屬預定的，況且在他們較簡單的生活法，堅持底性質是不必需的，或者雅典人輕佻無常底性質，牠的歷久常新的稚氣使這嚴肅的道德更容易受忽略。羅馬人不忘記鍛練的用功；英國人不忽略決斷的性格；德國人很能注重堅持底特性（Beharrlichkeit）。同時，我們也不要忘記我們是在增添希臘四德所無底意義。但這種觀念底擴張是世界越進步越不能免的。

然得種類既已做完，吾人不能立刻添上一句說，任何努力試要畫出這一種的表，正如努力試要列個命令底表一樣，是不很要緊的。在物質上，——僅有一德——要叫牠做「實際智慧」也可以（注十九）——正如物質上，也僅有一個命令。特殊底德，正如特殊的命令，不過是心之正當態度所自表顯之特別方式罷了。要把這些方式列成一個表，幾乎可說是件輕薄的事情。關於這個題目我所說底這一些，我以為有說底價值，無非是要明示這種事情底意義是什麼而已。論「德」底方法，最好也許就是以——克盡本務或命令所含義底性格——論牠們最好，那些本務或命令又是依據社會一體裏所包含底要素。

## 七 性格教育

已經確定吾人所願望學底性格是那些種，其次便要研究發展這些種的性格底方法。在這裏，吾人不能不越入心理學底範圍，尤其是關於教育原理那部份底

心理學。這個問題底研究尙在未成熟的程度（註二十）；對於吾們現在所究研底，似乎只有一兩點有實際的價值。個個道德學家所注重性格發展中「模範」底勢力，在這裏是不必再提底。「一個人使他們的朋友底容貌變為敏銳，正如鐵之磨礪鋼一般」。各種的社會關係都有相似的價值。或者可以大概地說，從這觀點看，最要緊的感化力就是與頗為完善的機關聯絡而來底感化力。席勒爾說一個人自己必須是個整個，否則必須附屬於某整個。布烈德利再添上一句說：「除非你加入於一個整個，你不能成爲一個整個」。欲達到性格完全的發展，惟一的法門就是委身於某目的，與別人合作。這種依附之來也，人各不同。有的在科學底探求，有的在實際的興趣，有的在政治的生活，有的在文藝或宗教。無論取何方式，一個人總要有個廣博的人類旨趣足以自尋超脫，否則他的生活至終還是片斷的，德也沒有土可藉以發生。所以，德之發展，第一的條件就是，與別人聯合來追求一種目的或理想。其次，可說一點兒苦修的磨練有時是很有價值的。像亞里

士多德所說底，一個人底性格若在一方面有畸形，可以在牠方面彎屈牠，使牠直起來。不但如此，吾人天然癖性底滿足若稍受抑制，有時是很能喚醒意志底（注廿一）；能使吾人免度呆板的生活，而得性格發展底刺激；所以，吾們可以像便以士拉拉比——Robbi Ben Ezra 說，

『挫折啊，

你使世上的平坦變成崎嶇，

刺痛啊，

你不容我們坐，

也不容我們立，

是迫我們立起來走，

你是可歡迎的！』

然挫折之來也，若在平常自然的程序中却是很好的。若有意的妄施，常要使人過

於注意，以致無益於吾人內在的發展，反常常要生起一種病態的心性來（注廿二）。總而言之，逃避吾人底缺憾——不用胡思亂想底逃避，而注意於反面的優美——大概是較好的。察麥茲 Dr. Chalmers 常講到『一個新感情底驅逐力』；（注廿三）要驅逐吾人底惡癖，發展新習慣，比較直接的抑制壞的，大概是個較有效力的方法。同時，也要承認，要用漸漸發育底簡單步驟，像花之發展底樣子，是不常能夠成功的。通常對於內在的生活是必須加以相當注意底。一個人常常得經過轉機，像宗教上所叫做「轉化」或重生底；在這個當兒，他的注意內向，好似自按其脈，而枚舉他的行為動機——底樣子。這是一個態度，吾人應當竭盡所能的去避免；然在道德生活底發展上，牠却是個特色，所以似有另闢一章以研究牠「底價值。尤其的，是因為牠能夠牽引吾們進一步，去再作所謂「德之內性」底研究（注廿四）。

## 八 道德上的推論式 *The moral syllogism*

本章未完結以前，在這裏來稍稍注意於亞里士多德一個耐人尋味的概念，似乎是很便當的。「道德空氣」影響個人意識種種的方式，吾們在本章與前三章已經略略地指出了。社會生活中所含底道德理想用三種應當維持底制度表象於個人底面前，即所應當盡底本務，和所應當實現底生活方式。在社會不同的階級上，在不同的入種，那「理想」底表象底明顯有時是這個，有時是那個。所以，猶太人多想到命令，希臘人多思想「德」，羅馬人多注重社會制度底維持。但道德生活無論作何概念講，好公民可說都是從這三種概念取得他的生活底指導原則。所以，他底本身應當詳細地實施這些原則。這種程序亞里士多德叫做「實際推論式」Practical syllogism 底構成。牠的大前提，即是一句普通的說話，說，某社會制度是應當維持底，某命令是應當遵守底，某種生活是應當實現底，小前提

即是，理會某種的動作爲滿足這些條件底動作。結論即是：實行所論的動作。這樣理解所應當遵從底原則，而使某動作隸屬於理解之下，亞里士多德叫做「實際智慧」；有這種性質的人叫做智慧或謹慎的人。好公民底美德便是屬於這種性質底。到了這一點，也許可以將亞里士多德對於好公民所顯出底德完全的定義寫出來了。他的定義多數的點，在吾們的討論中已經發現了；如今最好的是和盤托出。亞里士多德說「德」乃是選擇比較的中庸，照着理性所定底，且是照着有實際智慧的人所必定底「底習慣」。這個定義，乍一看來，好像是繞圈兒說話；然若記得有「實際智慧的人」是什麼意思，即是完全置身於他的「道德環境底精神底人」；且記得他的道德環境底精神乃是人類的理想（即理性），據所已經表出來底「底產物」；便能明白實在不是個繞圈兒的定義，而是一個深遠的真理。然而牠僅說明好公民底德；這雖是善人生活中底要素，却不是牠的全部。因此，亞里士多德便從「普通智慧底人」底德之研究進到「思辨智慧底人」底德之研究

去；他說這是較高的。這又發生了那普通的問題：個人最高的生活可能視爲——種須離社會生活而實現底東西，或爲一種東西。牠所含底原素是在他所屬底社會一體底關係上不充份表出底——到個什麼程度。這個題目便是吾們現在所要思索底。

第三編第四章註

(注一)「德」這個字(出拉丁文 *Vir* 「人」或「英雄」)原義「大丈夫的氣概」，或勇氣。希臘文 *Arete* (出與戰神 *Ares* 同根底字)與德文 *Tugend* (與英文 *Doughty* 有關的字)有大致相似的來源。那個字在這裏底用法係指一個性格底好習慣，與本務不同；本務較是指着吾人所應做某特種底行爲。所以說，一個人行他的本務；有一種「德」，或說是有德的。「德」字用法底另一義，上面曾經提過(第三章十二節)。

(注二)亞力山大確定地將德和本務與社會制度聯合起來。在這一點，這兩件似乎都言過其實。

(注三)猶太人底命令，據山上寶訓與近世基督教思想所解釋底，自然不但是關乎外表的行爲，也是關乎心理底。並且用愛來總結誠命完全是指着「一個

內心的習慣。但誠命既然這樣總結起來，便停止為特殊法則了。特殊的規法祇關於特殊方式底動作。

(注四) 這是指着廣義而言。據吾們所已經看見底，只在那個意義纔能立下普遍有效的命令。

(注五) 英文 Method 底用法曾有與這很相近的意義，如今却改變了。

(注六) 布烈得烈引黑智爾：兒童，如以一個道德個人底可能性底形式底性質言之，便是一種主觀的或消極的東西。其長成為成人的人格便是停止屬於這種形式，而其教育却是那個形式底訓練和強迫。積極方面，以及牠的質素就是，他在「廣泛的民族精神」中乳哺着。

「古昔的哲人曾下斷語，謂智與德在乎與一個民族底民族性相安無事地居處着」。

(注七) 「吾人應當想想，鼓舞自己有獨立的見解，在道德的題目上不隨流俗的

思想，這除了在天生的先知以外，在任何人，是不是單純的自詡。然這也有逆論底份子在裏頭。一個人雖不足以準準稱爲『天生的先知』，然而小而言之，仍是可以做個道德改良家。譬如，親受或親見一種冤枉事，往往足以使一個人對於多數人所淡視底一個惡發生靈敏的感覺。並且，『天生的先知』底門徒暫時也要抱着與世不同的意見。布烈得利底意思不過是說，先要盡力與世一樣好；然後可以改善牠。他的意思與包爾克 *Barker* 有點相似：『使人各用自己私有的理性底儲藏而生活，而經商，吾們是怕的；因爲吾們恐怕各人底儲藏太小；個人較好要利用民族與前世底普通銀行和資本』。

(注八) 這有時候實在是很屬人工的事情，成於某時某地偶然的情形。所以亞當司美說，『當查理第二(英王)底時代，一點兒放縱，人便當做開通教育底特色。按着當時的觀念，放縱與慷慨，誠實，大方，忠誠很有關

係，這樣行底人是個君子，不是個清淨教徒」。

(注九) 參下第七章。

(注十) 從 *Cardo* 樞紐。「大德」是別的德所當拿做樞紐，及所當根據底。羅馬教也有大主教叫做 *Cardinals*。

(注十一) 然可謂柏拉圖與亞里士多德實在從事於特異的問題。柏拉圖想要敘述大德——一切有德的活動所含底通性；而亞里士多德却想要排列特別的德底表，不是在一一切有德的活動，乃是在特種有德的活動所表示底。據我看來，這個見解似乎是不足以主張底。這裏所提底分別，杜威講得很清楚：但我疑惑他的「大德」底名詞底用法底解釋是不是最好的用法所贊許底。他的意思是指一個有德的態度底通常而言，如心之潔淨，不計利害；憑良心做事，等屬於以德言德底質素底。「內生」底這種性質，與正德底關係，在下章當能稍微討論。

(注十二) 莫爾赫德曾經畫了一個很有趣的表。

(注十三) 吾們這就要見得，智也是與個人生活底指導有直接的關係。然亦可一樣地施之於吾人底社會關係。

(注十四) 自來安夫人 *Elizabeth* 以「堅忍」比奮不顧身面臨險那種較活動的「勇毅」為較高尙的德；因為「堅忍」是忍受實在的痛苦，而「勇毅」却只是忍受痛苦底懼怕而已。到這裏，這却是真的。「勇毅」比較「堅忍」較為盲目的德。「勇毅」的人將痛苦放在一邊而忘記牠，而顯有堅忍的人却是一個忍受實在的，不能推開的痛苦底人。反而言之，勇毅比較堅忍却是較活動的，而較隨意的一種德。牠不但忍受痛苦，反而找牠去，以成全一個目的，從這方面看來，勇毅就似乎是二者之中較高的德了。

(注十五) 莫爾赫德論勇毅與節制這兩種德有相立的關係。「一個人要有節制，必須有勇毅；要能夠抵抗快樂底引誘，他必須甘願忍受抵抗時所生底痛

苦。同樣，要有勇毅，他也必須有節制」。然這或者是莫須有的分別。一個實行節制，不喝一瓶酒底人當然必有勇毅足以應付由沒吃酒而生底困難和危險。但這豈不是說節制不過是一種消極的勇毅麼？而積極與消極底分別豈不是仍然存在嗎？

（注十六）出乎單純的真實以外底誠實尚有別的例。譬如，臨考時纔趕緊預備功課底學生可以說是不誠實的，因為他的學問不是真的。再，博山克所叫做「學者底金科玉律——未經自首至尾讀過底書永不要援引」也是誠實底觀念底擴充之一個好的例子。

（注十七）然則照着莫爾赫德所說底，「大量」不過有充份的觀念的正義」。

（注十八）在這裏，吾們便與喀萊爾符合了。參前第二章七節。吾人只疑惑契約底廢除能自己產生這個適意的結果。概括言之，正義必須先於大量。

（注十九）在培根所叫做「為己的智慧」與為人的智慧之中固然可說有個大的差

異。但爲己的智慧，如果是個單純顧己的謹慎底意思，却完全不是德。用智識來顧一個人自己的利益，如果是在德底意義上說，這是正當與推廣起來，用智識去顧別人底利益那種德有相同的性質。所差底只在吾人底宇宙之推廣而已。

(注二十) 赫爾巴特：教育底大工作就是「思想範圍」The Circle of thought之推廣。看來他所叫做「思想範圍」底與我們在本書裏所叫做「宇宙」底意 很相近。

(注廿一) 詹姆士教授說：「無論有謂無謂，每日總要操練操練，使爾裏頭努力底能力活着」。『在小的莫須有的事情上，總要有系統地嚴肅或英豪，每一兩天總要做件事情，沒有別的理由，只因為爾不愛做牠』。這一句話是否有智慧，我大胆地疑惑。我以為凡有誠懇生活目的底人常能找着充足的機會去行嚴括的訓練，不必用不自然的法子尋找牠們（或

者除亞里士多德所指底以外)。

(注廿二) 參下第五章第十一節。

(注廿三) 且看注特夫人 Mrs. Humphry Ward 在 Robert Eismere 裏所說底；  
『用一個心像代替一個心象——這實在是意見真地改變唯一的法子』；  
再者，『一個觀念並不能從外面去殺死牠——只能用別的觀念，一個有  
同等的效能和魔力的觀念去排擠牠，改變牠』。

(注廿四) 講到道德教育，常容易陷入一種誤會；將道德性之培養與道德知識之  
獲得分不清。前者是極重要；後者往往不過流於一種靈性上的矜矜。從  
前者底意義上講，一切真的教育就是道德教育。所以，赫爾巴特以，『  
教育惟一完全的工作都可以概括在「道德」底概念裏』，就是這個意  
思。反而言之，若照後者的意義講，道德底教育大概都是惡教育，所趨  
向底不過是一種神經過敏的內省罷了。參攷博山克所論『道德底觀念』  
與『對於「道德」底觀念』底分別。

章註 第三編 第四章

論德的分類

學者如欲研究德底分類，比本章所論底較為完備，用發生的方法研究牠，必見得很有益處的；就是討論牠們如何的發生，且在人生底進化上如何的被承認。從這個觀點，我們或將見得最早被承認的德就是勇毅與忠誠，作為維持民族之最要素。勇毅初指戰場上的勇氣，後來逐漸含有剛勇，希望等。在亞里士多德對勇毅之德底議論裏，我們便看見這個擴張底程序底起點。同樣，忠誠先亦僅指思於族底團體，後乃逐漸包括在任何可作底事情上所有底堅忍及熱誠。當吾人逐漸躡出於族的意識以外，而入較有個人生活底階段上時，節制與智慮底德也就發現，的牠們範圍也一樣的漸漸推廣。個人的意識漸漸地發展，個人與個人的關係也漸漸地成立；未幾，公平（正義）與友愛諸德也就漸漸重要起來。個人的意識越深，

人越承認尊敬之德在他的自尊，與敬人底種種方面。最後，人纔見得「知」智慧之德爲其餘一切的德底基礎。然則從這個觀點，「主德」便是勇毅，忠誠，節制，智慮，公正，友愛，尊敬，智慧了。但從不同的觀點，便可得着不同的結果。所要緊的並不是要有一個德底分類表，乃是要瞭解德底普通的意義是，人在某些特殊的情景中，用什麼妥當的方法而動作底習慣，然後對於社會，在進化各不相同的階段上所發生底，種種情景，也要有周到的眼光。像亞里士多德在他的倫理學書裏所列底表，不過可以視爲他的時代，他的國家，所有一些最重的類底樣式罷了。關於這種題目，若力求其詳盡，未免放大本書的篇幅，而陷於不清晰之地。反之，若祇試把道德生活成爲特別化底不同的方向列成一個普通的表，如從一個主德表普通所可懂得底，便幾乎不能想出什麼真的可滿意的分類的原則了。在柏拉圖底四部分類表裏，「智慧」與其他三者處於一個不同的立足點，這是頗清楚的。牠是其他一切底基礎原則，而不是任何一個之特別的應用；況且節制與公正

彼此也是分不很清底。平常將「德」分爲利己與利他，是不足滿意；即亞里士多德把他分爲「道德的」與「智力的」也是不足滿意的。總而言之，發生的方法底研究似乎是最適宜的。

## 第五章 個人生活

### 一 較高的個人主義

個人底生活固然依他所隸屬底社會一體為轉移，然社會一體底實現也實在是在乎個人們底人格。所以，以個人為有一個離社會而獨立的自己的生活，雖是錯誤，而以在一個社會的一體中所實現底個人生活為一個絕對的，無上的，存在自己的目的，却不是錯誤的。所以像歌德這種人努力於他的個性最高的培養是不宜列為利己主義底奮力底，像有時一般膚淺批評家所做底。這一種人格底發展不但在牠自己是好的，即對於人類全體也是有益的。在範圍較窄，和較不重要的人格，雖利益較少，這話也是較不真實的。拉斯欽所叫做「人格底製造」底，實在是製造界中最高製造。但這是一種工作，人越有意地做牠，越不容易成功。……連歌德底人格似乎也稍被他的太周顧的自修所損傷。喀萊爾說：「惟不神經

過敏的纔是完備的」；因為完善的性格是個「脫我的」；牠在牠所交接底世界裏恍然若失；牠深深地知，大大地愛；並不過於沉思自己（注一）。這個脫我的觀點是可以培養的；培養，需要自省。這個題目有數點可以注意。

## 二 「轉化」 Conversion

所謂「轉化」底宗教經驗似乎是吾人道德發展底一個常態。我們若再回到以前所常用底講法，可說人若覺得一個比他所居底宇宙更高的宇宙，同時並覺得那較高的宇宙是他所應當居底一時，就有這種現象了。所表象於人底那較高的宇宙若被承認為最高的——時，這種經驗就是最強烈的，就是說，這種最強烈的經驗大抵是發現於宗教的生活中。但除此以外，有人底道德生活也往往有轉機，從較低的宇宙升到較高的宇宙。這種時機底臨到往往是在一個人立志致力於詩文，或藝術，或科學，或哲學底時候；或是在聽見朋友底噩耗；或是在失財，或是在發

財；或是在升學；或是在發生戀愛，那時，那人底生活呈現了一種新的現象；他的心立刻指摘以往的錯誤。在宗教生活上，此時對於過去往往有個劇烈底反動，定牠的行爲，乃至於牠的理想底罪，而痛悔憂傷。輕一點兒的，對於從前的卑下只覺得有羞恥，對於怙惡不悛的人往往有一種輕視，並且有將來必追求高尚的事底決心。當這些時節，一個人底神經對於自己是很靈敏的。或者他要用日記將他的內情記起來。大概他要避免人世的來往，對於世間有個懷疑批評的態度。他自以爲他發現了一個前人未曾探險的新世界。內在生活底奮興特別地是在這些時機。

### 三 良心主義

Conscientiousness

然除了這種特別的時期以外，凡關心於自己的道德行爲底人常常見得他被命令而反省他的內生，察驗他的行爲是否依照他的最高的理想。喀萊爾將動作時與

反省分開出來；然在實際的道德生活上，這兩個是不能久離的。動作以後，必須下反省和批評的工夫，以期將來改良。但若只論外表的動作，這工夫便不入於內生了。一個留心於自己行為底人大概不但反省他所實在做出來底行為，也要反省他的行為底動機（注二）。這種反省底習慣格林 *Green* 叫做「良心主義」。這是不是那名詞準確底用法却是可疑問的。「良心主義」底原義似乎僅指對外表的行為一種極其的小心。只因沒有較好的字，吾人不能不暫取格林底用法。格林說，「一個人或者要自問說，『我這樣做是不是按着善人所應當做底，有個潔淨的心，有個意志立定於所應當立定底事物？——或者要自問說，我要這樣做，是不是善人所要做底，『善』底意義都是一樣的？』這種問與『行為本然是不是對的』底問有些不同。據我們看來，所問的倒是：我當做出一件本是正當的事時（注三），是否保持着正當的態度，抑或出於不正當的動機（注四）。一個人若多縈迴於這種問，大概不是因為心底病態，却是因為他的職業不正當；因為一個人已經

找着了他的工作而委身於牠以後，是沒有時間去問這些底（注五）。況且，一個人底心如果是光明磊落的，他常常能立刻的回答，無須精細的審察。因此，一個人從事於這種的省察時，罕向他所做單獨的行爲而發，乃向他的普通生活底態度而發。

#### 四 自省

這種自省常是——對於我們所叫做「轉化」底道德命令一種新的覺悟——底一個直接的結果；但人也可以按期實行，不必有什麼嶄新的覺悟。一個人可以自問他所度底生活比較他心目中的生活理想是否及格。在發這問時，他的意思大概是問，他的動作，視爲外表的事，是否準照所應該做的——是否實在成就了他在那情景之下所必須成就底。這是關於顯然的事實底問；然他的原意往往尚不以此。他常意願確定他的行爲底普通原則是不是對的；他有沒有習慣地以最好的精

神和最好的樣態去做事——譬如說，他在行爲上是不是完全忘却利益底關係（注六）。這種省察以及作事底精神之省察固然常是一個心之病態的習慣底憑據。一個人底心應當大部份注重於他所求成底事物，而少注重於自己的內情（注七）。即使他要以作事底精神爲準則，而評判他的行爲，大概最好也是研究理想式的道德生活而努力追求，不應當直接冥想自己的衝動和動機。後者底行爲差不多常常有使行爲癱瘓，而提倡利己主義底趨向。雖然，也有的時，考究自己在某行爲上底動機是有益處的，也有的時，人對於他自己的普通生活態度最好應當有所檢閱。這就是「自知」底一種；雖喀萊爾說，「知己」底格言不能完全地實行，可要緊也得企圖漸近那個理想一個原因就是，在動作之間，吾人不常能夠詳細省察作事底原因。吾人往往不能不任性而行。倚靠我們生活中所得着底直覺。當這種時節，要緊我們得知道我們能夠自信到什麼程度。因爲這個緣故，所以，我們對於我們「脫不了的罪」底性質必肅有個洞察；這些從顯然的行爲上是不常能夠

發現底。然這種極端的自知也沒有人能做得成功。『人心是欺罔的』；即最細心觀察的人也往往要錯過祕密的心房。知己的朋友底勸勉底幫助往往比自觀遠大；即修養我們的動作和習慣底自觀，也大概比修養我們的祕密的動機底自觀較能成功。

## 五 「理想」之研究

我已經說，要發展內生，較有益的方法，與其注意於我們的動機，倒不如注意於外表的模範。這種模範常有被選擇而立為全國全民族所可做底——如，佛，耶穌，蘇格底，和許多羅馬的聖徒。小之。則有無數英雄底傳記，不但被尊為正當行為底榜樣，也為心與情正當態度底模範。小說家和詩家也給我們造了許多幻想的模範，令人做做。其實，詩如果有個目的，這可說是一切的詩底目的，牠既將生活所可達到，和所應當達到底——那多半是屬內的——較高理想呈現於吾人底

眼前，牠便是『生活之批評』（注八）。

## 六 修道院的生活

內生之修養底重要，無論是用直接自省的，或用理想的模範之默思，人有時既這麼熱烈的覺着，因此就有人，像東方的神秘家，或「公教會」(Catholicism)底修道士出了家，專以內生底修養做他們的目的。大概地說，這固然必須視爲一種不足羨慕的分工。惟當擾亂的時，人心却被強烈的舉動所佔據，無暇反省，這種表示却也有一種正理。在這種時機，一般度靜思生活的人可說就是他們全社會底內生。東方的國，有些或者因爲天氣底緣故，不能人人度那活動的生活，而同時度那靜思的生活。試看七日之中尙且特定一日作宗教上的敬拜。修道會存在底理由也實在略有相同。可惜，禮拜日與其餘的日分得太嚴格的時候，往往成爲一個單純的儀禮的遵守，全無實際的關係。教牧與修道士也是這樣；

他們若與社會其餘的人隔開得太疏遠，內生便要被視為他們的特別的範圍，與其餘的人沒有什麼關係了（注九）。這對於普通的道德有個毒害的結果，對於修道院自身的道德終有損傷。無論那一種人都不能完全限制他們的注意力於內生；要勉強來做，勢必流於口頭禪和偽善。在禮拜日不好完全忘記俗事；在一週中其餘的日也不好忽略宗教的精神。同樣，「上主一切的民都應當為先知先覺者」；否則無論如何，先知先覺者與世也應當有充足的接觸，好使人沾染着他們的精神。

### 七 「美德之人」 Beautiful Souls

然除了培養內生那些特別的組織以外，常有人也獨立地委身於這種修養。這種人通常稱為 *Beautiful Souls* 「美德之人」；歌德在他書中描畫了一個這種人。他們常是有了阻擋，不得入於活動的生活。這一般人的生活常有特別的可愛，他們感化力底好結果有時流佈極廣；特別的是因為他們不完全脫離活動生活底接

觸。倘若他們與世絕交，生恐他們的靜思也要流於空泛；他們優美的感情也要變做憂鬱的夢想；其不至於發狂者幸矣。

## 八 節慾主義

內生底修養過於發展，往往輕賤快樂。這種態度有時趨於極端，如印度的神祕家，和中世的修道士，至於苦刑己身。外表的原因或者是要使神明喜歡；然基本的原由似乎是要壓制肉體和牠的情慾。無論何式的道德生活，節慾主義當然是部份必需的；牠的弊病就是拿方法當目的看待。制服較低的慾望，以便專務於人生最高的目的，而無阻礙，這固然是重要的。然節慾的人却視欲望之抑制是自爲目的底。這樣的努力制抑一切自然的欲望，往往是自敗其目的底。牠專注於慾望底對象，從一方面講，使一個人做牠的慾望底奴隸，無異於順從欲望底時底樣子。要使吾人脫離自己較低的欲望，最好的方法，據我們所已經指出底（注十

），就是注意那些較高尙的。惟有打掃乾淨，修飾悅目的心房惡魔纔能進入；排設齊整，有所主持的時候，自無隙可乘了。

## 九 靜的生思活

內生的修養其實是普通的思辯生活底一種，與活動的生活對立。活動的生活與靜思的生活底分別，代代的人都看得很清楚；思想家有的注重於這個，有的注重於那個。亞里士多德置靜思的生活（科學的，哲學的真理之追求）於實際生活之上（平常的社會德之實行）。許多東方的神祕家，和中世的聖徒，與較近代像注德華斯 Wordsworth這種人，退避了平常勞動底奮鬥，而在自然之靜觀中找着了較高尙的生活，和較靜隱的智慧——觀點是相同的（注十一）。注德華斯論「自然」說；

「他有無盡之寶藏，

福及世人之心靈，  
智慧由健康而呼出，

真理自達觀而發射」。

同樣的思想，惠特曼 *Walter Whitman* 用較素樸的言語說，「我虛度光陰，而誘導吾靈」。拉斯金歌頌「安息」與「默思」。莫理斯 *William Morris* 在「一個百年底安息」裏找着了他的地上的樂園，於其中近代文明底擾動將要偃息，人要尋得一個較有價值的生存，與「自然」較接近地同行。愛默生與托洛 *Thoreau* 也有相似的觀念。這些人似乎都以爲默思的生活實在高於活動的生活，並且要達到這個較高的生活，惟一的方法，只是退避活動的生活。反之，喀萊爾則宣傳一個「勞動底福音」，且很愛引索福客儷 *Sophocles* 底話，「人底目的是活動，不是思想」，或亞爾耨——*Arnald* 底高呼，「安息！我不是要有永世可以安息嗎？」這個觀念與勃勞甯 *Browning* 強健的哲學很相稱。勃氏竟不能夠採納那「

永世安息」底正統觀念，反要向辭世的靈說，

「昌盛，奮鬥，祝前程遠大！

再戰，永福，在彼猶在人世」！

其實，一個平常健康的人生是必需兩面底。世上有很有能力的人，像該撒或拿破崙，似乎能夠永久活動，不必安息或反省。但這種人底活動不是最有智慧，最有利益底。也有人他們特別的使命似乎是遁遯活動之世，而從感情與反省底內世，去向人類宣傳使命。但這種人底智慧往往缺乏普遍實施底深遠，即與生活較廣的接觸所能給底。洼德華士和愛默生與沙士比亞和歌德不同。大概地說，多數人活動的時自然地與反省的時更迭着；創作的時與養神的時對換着。當退休的時，我們批評生活底動作；當活動的時，我們批評退休底觀念。活動與反省乃是道德教育底操練和音樂（注十二）。

## 十 內生與外生底關係

從較屬思辨的眼光看，內生與外生底關係可用以下的話說明他。非反省的動作底生活完全限於我們所與合一底宇宙中。在靜思的生活，吾人自引而入於那較廣的宇宙底關係中，無論是啓示於吾人裏頭底道德理想，或吾人身外底理想的模範，或「自然」底美麗和暗示力，或科學定律底發現，或什麼別的形式。今一切人底生活既含有進步，或至少含有新環境底適應，則生活要有成功，若不按時指歸於他所根據底原則，是萬不能的。人生正如星學家所用的測時表，Chronome-ter。雖能以吾人道德的彈簧純粹衝動使牠暫時作用；然欲使牠永遠按着秩序走，則必須藉着星辰而自調節。反之，測時表若永遠安定，不能動，也是不好的。純粹反省的生活永遠得不着積極的內容。牠雖能有原則，可沒有事實去實施牠們；而原則底發長却正賴與事實相接觸。是經驗去試驗牠們，然後再送回來給我們改

良牠們。『最好的人是由錯誤鑄成』；因為行爲的過失足以顯出原則底缺點，指示吾人以所應當改良底地方（注十三）。

所以，凡是健康的道德生活，都有這兩面。在一方面若以人生一切的價值都是在乎牠的外表的動作，這未免有錯。其實影響與我們接觸底人底並不單是這一部份。愛默生說：『人想他們傳遞他們的德或惡只從顯明的行爲，殊不知德或惡之流露是時刻無停的』。這個意思自然是說，有德的人，外表的動作，雖與惡人底外表的動作彷彿相同，實則是不同的。用亞里士多德底說法，內生的美是『照透』底。所以「心正」是很要緊的。反之，我們也不要想，吾人應當永遠檢點吾人屬內的動機；這也是錯的。如要勉強做牠，恐怕將要發現動機常是錯誤的。一時底衝動斷不能升到永遠的理想底尊榮；人越觀看牠，牠越沒有上升底可能。我們如果確知我們顯然的動作是完全對的，那正當的動機不久便要成爲我們底習慣（注十四）；要緊的乃是人底習慣的動機，並不是偶然入於某行爲底底動機。

## 十一 有德的人與世界

吾人底生活如果要成爲一個活動的，兼思想的生活，從一個意義講，也是必須在世而不屬世。一個活動底生活必不能完全脫離世界和牠的習俗；一個思想的人也必不能單靠思想。純粹思想而不活動的人有時號做『良心過敏的』人。這個非難有時不過是『諳於世情的人』底一種偏見；也常是缺乏決斷力底記號（像含烈 *inbeter*），或是對於道德生活所應處底界限，缺乏理會底能力（注十五）。有時，人說一個人『忠直到沒有用處』，正是這種人。反之，也有一種平常的缺點，就是完全地在所處底社會底宇宙中生活，隨波逐流的去作惡。善人適應他的環境，同時也竭力的改良他的環境。他不但獨善其身，也是兼善天下。這一種人，在一個意義上說，便是『不屬世間』底，他生活底原則固然不能完全具體於他底環境中底動作方式。然他不要獨自退避，而不加入於此世底活動中。有德的

人底這種態度，汪德華斯在他寄給彌爾敦底短詩中描寫得盡致（注十六）；不但形容他的絕俗，也形容他的肯服務。

爾靈適如星，不與世雜處；

却將至卑任，担負在己心。

## 十一 道德改良家

這兩面底態度，在偉大的道德改良家身上最爲明顯。小而言之，個個善人固然也是道德的改良家；然在一國底歷史上，有時也挺生着一個人，舉起道德生活底新理想，誘導人們去遵守牠們，以促進人類普通的道德觀念。佛，蘇格底，耶穌，即是這種改良家。這些人對於他們民族底道德生活，大概都有一個深深的領會，然後乃藉反省，而超越於牠的界限。雅典底公民沒有一個比蘇格底更好的；沒有一個比他更忠於他的祖國底；公民責務之履行，沒有比他更熱心底，對於牠

的風俗與遺傳，沒有比他更熟悉的。然他不但如此。他有他的反省底出神，那時，他探索他本國底道德遺傳，而考究牠們所根據底原則。這種反省的考究使他能夠超越於希臘道德底限制，而為較深的本務概念預備道路。同樣，耶穌既不是個節欲者，也不是隱士。他『到世界來也吃也喝』，與民衆底，及社會所不齒底底觀念和習慣很相熟。然他也有他退修底時候；他有曠野中底受試探，以及遁世入山底時候。這種活動的入世，和反省的退隱，聯合起來，使他能總結他本國底道德；既總結牠，就立牠於較深的基礎上，使牠適宜為近代文明世界底道德。多數的大道德改良家也是如此。他們好像拿鏡子給他們的時代和民族照。他們明明指示他們的良心中所已經隱約鼓動着底是什麼。他們常常似是宣言完全新的，與時代底全精神反對的；因此，他們對於他們的確信常常以身殉之；蘇格拉底與耶穌都是這樣的。他們固然也常常像摩西將新的法律從天上引下來。但那新律却差不多常常暗合於當代流行的道德裏。他們只是將那道德解釋得更詳細，更嚴格。

使牠沒有自相矛盾的地方，然後推回到牠所根據底基本原則上去。越過這個界限，他們的工作罕見完全有益的；是太空泛的；與實在的情形很少關係，所以沒有多大實際的效果。也許我們可以大胆地責備近代底道德改良家，萊喀爾和拉斯金，尤其是托爾斯泰，因為他們少努力要了解他們時代底精神底最好處，所以他們的指摘太像曠野呼喚底聲音；僅是外表的非難，不是屬內的批評。然即此亦只一部份是真的。大概地說，喀萊爾和拉斯金也不過與普通道德改良家一樣。時代精神底最優點，許多在他們身上得着他的最好的表示。他們自己就是當代的批評。當代並未達到其當至之地位，因而去定牠自己的罪；這也許是永遠有益的惟一的批評。

### 第三編第五章註

(注一)其實有一個奇論可以叫做「本務底奇論」第一編第二章第七節所提底「快樂底奇論」很相似。一個人，要得着快樂他所自以爲興趣底必當在特殊事物上，而非在他自己個人的感情上；一個人，要有正當的底行爲也是這樣，他所興趣底必當在所可成就底對象，而非在成就那對象時他自己底態度。即吾人屬內的生活底豐富也多在乎吾人客觀的旨趣底廣大，少在吾人「獨自沉思」底強度。

(注二)通常吾人並不這樣做。按着上面第一編第六章第六節所已經論底，道德的判斷雖是向一個做事的人而下，不是向所做事而下，然行爲者底旨趣，按正態而論，却是專注在所要做底事，不是在做事底他自己。參較

第三編第四章第三節第二段註

(注三) 卽拿牠當做一個明顯的動作。牠是對的。一個人，在動作之間，所注意底要緊就是，他是否引起一個適意的結果。當判斷他的動作時，據我們在第三編第四章第三節所論底，吾人計及那個動作底動機。但行爲者自己，在常態上却沒想到這個。牠祇看見所應當做底事情而做去罷了。

(注四) 我疑惑人這樣的追究他們的動機時，他們用「動機」這個名詞是都照着第一編第二章第三節所論那較準確的意義。我恐怕他們所想底多半是那些隨他們的動作而起底感情，不是那些引他們去做那些動作底底目的。然對於那名詞雖卽採用較嚴格的意義，而追究吾人底動機是否純正也不是沒有關係的。

(注五) 杜威；那很有智識的人，歌德，對於這一點，正如對於許多別的題目，有一個言論。一個兒童犯了一個小錯處不能自慰，歌德引了這件事情說：「我看見了這個，心裏有點難過，因為牠顯出一個太柔的良心，這

良心對於他自己道德上的自我視為有極高的價值，不容牠有什麼推諉在裏頭。人有這一種的良心，假使沒有大的活動以調劑牠，往往成爲憂鬱病。

(注六)吾人發覺有可叫做「德」底屬內的方面底就是在乎這種研究。這德底屬內的方面所含底性質——像心之清潔這一類底性質——似乎就是杜威所叫做「主德」底。參第三編第三章第十節註。據格林所主張底，有德底動作屬內的方面與屬外的方面終究是等比例的；這大概是真的。格林說：「一個動作底動機之善惡是以牠的結局底善惡，依正對的評價，準確而衡量的」。然而他也承認這兩面底相應惟有「全知纔能灼見牠。在我們，某動作在某情形之下做去（如刺殺暴君，通過議院底議案，或救濟貧乏的寡婦等）雖即吾人不知道牠的動機是什麼，却能明明知道牠是對的。

(注七) 參第三編第四章第三節註。

(注八) 歌德：「首先替我們造出神明底，提高我們到他們那裏底，拉他們下來到我們這裏底，不是詩人是誰呢？」

(注九) 彌爾頓講到一個人，他的宗教竟成爲「可分開活動的物：」「一個富人……覺得宗教是一種這麼用腦的生意，兼有這麼些營細的賬目：以致他竟沒有能幹足以周轉貨品而事經營：。沒法子，他祇好決意放置這種勞力，而自找出一個經理人，可將他的宗教底全部事務統交他辦理：這個人非一個有聲價的，衆所景仰的牧師莫屬。於是他就依附他去，將他的宗教底全部棧房，以及一切鎖鑰完全交給他管顧；竟使那人一身做了他的宗教來着……他的宗教晚上回家，禱告，飽食，睡在華美的牀舖；早起，受請安，吃了香甜的早飯……鐘鳴八下的時候他的宗教踱出戶外，留下優待他的東家終日在他的店裏做生意完全沒有他的宗教

。

(注十) 見本編第三章附論

(注十一) 除了(這是一個很重要的形容)亞里士多德，他以社會本務之活動的生活為較高的思想一個不可缺少的預備。並且，雖即思想底生活他也視為一種實在較高的活動，即好的公民底生活所自然趨向底。

(注十二) 歌德底名句；『天才自成於隱靜，

性格却在與世爭』

『音樂』與『練身』 Music and gymnastic 是希臘教育底兩項——『音樂』包括平常所叫做『美的文學』 Polite literature 以及許多別的。

柏拉圖在他的理想國第三編裏指出這些要素是發展性格必須的條件。

(注十三) 所以普通底見解以幼時的放蕩為必需或許有一點底真理在裏頭。參攷

本章第六節

(注十四)從第三章所已經說過底，或者有人要想，吾人如果決意從事於好的動作，牠們底動機必然是好的了。然這僅是一部份是真的。一個政治家如果堅心決意的運動通過好的法律，這必是因為他以本國底福利為他的動機底一部份。但是也許他受了好名或爭權底欲望所動也未可知。人做一件事，他分明看出那件事自身是很正當的，可希求的，却罕能確實知道他的動機中沒有夾着這種低下的動機。但實際上最好的法子當然是使吾人習慣於吾人所覺得為可希求的事情。這樣地做，吾人對於好的動作底『宇宙』底觀點便習以為常了。個人的雄心，個人底怨恨底較低的『宇宙』，我們忘了；既忘了牠，便漸漸地不在裏頭生活了。我們在我們的客觀的目的底純粹的興趣中黯然消魂；假使我們的客觀的目的真是一個可欲望的，做人類進步底一個要素。這就是最高的動機——

(注十五)夫魯德 Froede 論茹流該撒說：『他的習慣就是「實事求是」，既滿

意他的目的爲正義的，則取最便當的方法以達到他」。一個很拘謹的人罕能這樣地做，所以缺乏了「意志力」。見第一編第二章附論末及第三章音。笛卡兒很怕由一個過於反省的習慣而起底一種猶豫不決，因此他以爲必需自立一個特別的實際的準則；卽，既斷定某方針的行爲大抵是對的，永便不再躊躇。

(注十六) 彌爾敦在 *Areopagitica* 說「一個避世的，居廟修隱的，無訓練的，無氣息的，未嘗奮然出發以應困難，反由賽跑中潛逃底（實則不朽的花冠不汗流浹背以求之是不可得的）——這種德是我所不取底」。

### 第三編 第六章 道德病理

#### 一 道德上的罪

前面討論道德生活，多半是從牠的積極方面，視之爲向「善」，向「性格之完全」向「社會的活動」底一種進步。現在我們必須討論牠的較陰暗的方面了。人生不一定是向德向聖底一種單純的奮勉；常常也是流於罪惡底，這一方面我們大致略過去；現在要稍注意及之了。

各個人底道德生活，據我們所已經看見過底，皆可視爲一種宇宙觀。這宇宙或者是个寬的，或者是个窄的。在多數人，牠的狹窄足以擯斥許多人類的興趣。這个狹窄是紛爭底來源。牠使個人的利益顯出與人類普通的利益反對底樣子。一個人，除非他所視爲好的，從未有求牠底理；這是一個意義。人之求惡害也，並不拿牠當个惡害，乃是拿牠當做某情形下底一種利益（注十）。但所求底利益只

是那時底宇宙之利益而已。這個利益並且不必是那個人本身，衡量他自己的生  
 活，所必視為自己底利益底：更不必與普通的利益相同或相符。牠或者是個很窄  
 的宇宙底利益——一個不很努力要達到那理性的觀點（即真自由只可在此尋着  
 底）底人底宇宙；這種人情願長做他的激情和獸性底奴隸，甯「避難而被束縛，  
 不願奮力而自由」其實有的竟以反對普通利益為自足底目的；這種人要像彌爾敦  
底撒但說，「惡啊，你要做我底利益嘍」。一個人不曉得以社會底利益為自己底  
 利益，社會底本務顯出是他長久的憂害；他那裏不發生揭竿而起底意念呢？這種  
 意念他不隨隨便便地撇開，因為在他自己利益底範圍以外底利益他能夠縮窄牠  
 們，而包括他自己的利益底却是一個較廣的範圍。然則他有兩條出路：或承認自  
 己與社會底幸福為一體，或反對牠。這種反社會底戰爭固然罕像彌爾敦底撒但或  
莎士比亞底雅典之提門 Timon of Athens 那麼極端；然小而言之，在小孩子底故  
 意淘氣，在起世人反感底反社會的舉動，吾人是夠常看見底。

但除了這種反社會幸福底戰爭以外，即最善的人有時也顯出『他們的性質底弱點』來。那些性質即他們所居某種宇宙底範圍；那宇宙愈確定，那些缺點必愈顯明。所以性格堅強，負有獨創之才底人底失錯往往被人注目。『君子之過也如日月之食，人皆見之』。而薄弱的性格却沒有確定的範圍。牠在許多宇宙底界限上漂來游去，沒有一定的立場。因為牠包含底少，排除底也少。牠像變色龍，牠所接觸底宇宙無論是什麼色，牠就變成了那個色。這一種人若與他的社會環境底任何法律反對，大概不是很深的。他寧可『將錯就錯』底，穩固地隨波逐流，因為他沒有目的地，隨風與潮之所推，全無航海術底駕馭力。俗語說，『愚夫好幸運』就是這個意思。『完全沒有性格之可言的』人，誰要指摘他呢？反之，一個在某方面有很堅強性格底人，大概都有相附的弱點。他的宇宙是個劃清的範圍，摺除完全的道德生活所含底許多要素。這樣，大詩家，柔和和地靈敏，滿有高尙志氣底，常缺乏意志底平穩，且少注意於較屬慣例的道德律。大改良家往往

不顧到別人底弱點，有時竟不擇手段而求達其目的。置身於宏大公共事業的人，在家庭生活上常常像蘇格底那麼不成功。在許多別的事例上也是如此底。所以，對於個人，若要下些道德的判斷，不但要看他所缺憾底地方，很必需的也要看他所積極成就努力底。一個人底罪乃是他的德底陰影。一個透明的善底生活雖沒放射什麼陰影，然人既及不了這個格，則最強的德也常常有最濃的陰影。

## 一一 「背德」 Vice

道德上的缺憾有的可以視為內部的，有的可以視為外部的——有的可以視為性格上底微瑕，有的可以視為發出惡行底。從內的觀點，牠們可以叫做「背德」Vices（注11）——「背德」這個名詞，與德相對，與其指為顯然的行為，無庸指為性格底內疵。從外的觀點，牠們可以叫做「罪」與「犯法」Sins and crimes。內的比外的較為廣闊；因為內部性格底瑕疵大致可以隱匿，不必出於惡行

——然亦不能不使吾人外表的行爲呈現一種相應的色彩。教人對於內心的惡與外表的惡一樣注重底，大要是基督教所做底（注三）。較膚淺的看法是以外表爲惟一重要的。惟「凡看見婦女就動淫念底，這人心裏已經與她犯姦淫了」——這種的道理却給了道德概念一個新的擴張。再者，外表爲善的行爲，若不從最高的動機做去，其實是惡的——這種公認也使道德底概念變深。「凡不出於信仰底即是罪」。• 早代基督教著作家有些人視異教徒底德僅是「光彩的背德」 Splendid Vices（注四）就是從這個觀點看底。

如欲試將「背德」分類，最自然的法子便是取那與德相應的。那麼着，我們就有附從快樂底背德，不能忍耐痛苦底背德，選擇底智慧不足底背德，意志不夠堅強底背德。也有與人類底社會關係底不完善有關係底種種背德，惟這種分法底詳細，我們在這裏却不必做。

三 罪 Sin

然惡性格底內部，從道德底觀點看，固然與所流露的惡行爲十分一樣底重要，却也要記得，存於心中底背德，與發爲惡行底背德，是頗有差別的；正如純粹「善意」底德與行爲底德之有分別一樣。關於這一點，莫爾黑特 Muirhead 有句話說；「決意」與做出來的動作差不多，這問題在好的決意上已經成爲話柄了。關於不好的決意，一個與上相似的論評並不使我們對剛要犯法而被發覺底人存較寬恕的心；這對於人性或者是很不體面的。霍夫丁 Hofstadter 在他的心理學裏援引一個婦人底事；她跑到了鄰舍的花園裏要放火燒她的屋子，剛要下手底時節，恰巧給人看見；那婦人在法庭上鄭重地起誓，說她深知她一定不能做出那種事情，却躊躇而不發誓她被發覺時已經放棄了她的原意。茹德福 Mark Rutherford 所講 Miriam's Schoening 一段底故事可以拿出參考；在那裏，講到米利爾被

試，想要自盡，他說；「事後好幾個月之間，一想到她怎樣底近於自盡之境，每成爲新的恐怖。她嘗然不曉得吾人與可怕的犯法底距離往往比表面上所見底較大。」（注五）。那麼着，我們或者不但應當說，「地獄是用善意鋪成底」，也應當說天堂是用惡意鋪成底。可要記得，在這裏，善意與惡意有個很重要的分別。惡意正如善意，常常被意志底薄弱所破壞。在這例，善意不如善行那麼好；惡意却大概比惡行還壞。麥伯 Macbeth 猶豫不決地不敢行暗殺，我們却不因此就寬恕他一點；而一個決斷的犯法却往往令人生出一種近於羨慕的心。反之，一個犯法若被——人正當有機會實行惡事底時節所常發生真的道德忌憚——所阻止，則那時所發生底猶豫便是部份的辯解了。所以，麥伯夫人喊叫說——「他若不像我父親隱覺時底樣子，我已經做下去了」——大概我們倒說她好些。然則，善意雖然常常真的較下於相應的善行（注六），而惡意是否比惡行較惡與否，却視情形而定（注七）。

所以，從行為者性格底發展底觀點看，惡行往往也是比不發出為動作底性格的污點較不惡的。顯然的動作大抵受顯然的刑罰。無論如何，動作底惡性是被披露為公開的顯然，不像惡思想不被披露底樣子。一個人怎樣清楚地看見他的動作底關係，常常頓生悔改的心，而改良他的生活。普通以少時的「放蕩」為有益底觀念所以有真理底要素者，就是在這裏可以見得底。在這裏，我們也見得路得底 *Pecca fortiter* 底力量。一個人心中如果有惡，明明發洩出來，大概是最好的。一個率直的罪人，比較一個不冷不熱的人是較有可希望的（注八）。

#### 四 犯法 *Crime*

「犯法」這名詞底意義大概比「罪」還狹。牠所指底只是：國法所承認，能被刑罰的，反社會的行為。道德上的觸犯不能都歸於這一類。譬如，忘恩是不能以法律刑罰底，因為要指定什麼是屬於這一類底觸犯差不多是不可能的。再者，

小心翼翼的人底「道德覺」常常超出於他們所屬底社會平常的道德律，而作出一些不被認爲「犯法」的罪出來。又罪底惡果若大概落在犯者身上，一般的思想也以爲不必有什麼特別的法律去刑罰他。

## 五 刑罰

罪常常帶着不好的結果；這些不好的結果對於犯罪的人常常有所反動。蘇格底有個奇論說，人做錯比吃虧還不好。在一個意義上說，這是真的。吃虧的結果不過是外表的：牠們害不着人底靈。惟人作惡時，則他在生物底階級上自降其身份；這樣的自吃其虧是比任何別人所能刻虧他的還利害。然一個人自害的惡果，無論自己或別人都常看得明顯。他反常常似乎安全無恙。這與吾人自然的公平觀念相違反。吾人自然地以爲人的報應應當按照他的行爲。這個觀念似乎有個理性的根據。有德的人爲人類底進步而奮鬥，我們自然地覺得神明要助他作

戰，而且他的勞力也要亨通。反之，背德的人是與神明，與吾人「正直」底理想戰爭；他的行程若亨通，這似乎是不自然，沒有理性的。倘或有德的人暫時不成功，吾人仍覺得不能不信他的最後的報賞必不能「是塵土」底。除非世界建在不公平之上，至少他的主義是要與旺底；所以，企望他，希望他與也主張一塊兒發達，這是很自然的。反之，惡人若暫時顯出興盛底樣子，吾人也難禁得相信他的勝利是暫時的，結局罪底工資必是死底。感恩與報怨，這兩個自然的感情底理性的根據就是在這裏。固然我們不是主張這些感情發源於這種理性。心理學上這些感情底進化問題却不是現在要考究底。但這些感情，除非有理性去維持牠們，却不能在人類發達的意識中保存牠們的地位；我們現在所要注意底就是這種理性底維繫。

賞罰底起源就是出於這些自然的感情。其實，僅就個人底關係而論，人類越進化，報怨之情即有漸弱之勢；即感恩之情也一部份是這樣的。試看原人，本身

或親密的人吃了一點兒虧，即大發憤怒：想要在最早的機會報讎。道德的意識漸漸地發展，這種個人憤怒之情也漸漸地減殺。人們漸漸學知他們個人所受底虧不很要緊；而在某情形之下，赦免是可能的。他們曉得侵害他們底人不一定就是侵害人類底；而人類却是最重要的。至於社會，這種「覺得被損害之心」底漸弱也是無可比擬的。觸犯社會律那種侵害的行為確係侵害人類底：不到了那被觸犯的法律底尊嚴得了一種和解，不到了那行為底侵害性和實在的無效已經顯明，是不能赦免的。刑罰底理由就是在這裏。

## 六 刑罰底學說

論刑罰底目的有三大學說。通常叫做防阻說，教訓說（或改良說），與報應說。據第一見解，刑罰底目的是要嚇阻別人不犯相似的侵害。這可以用審判官熟悉的斷語表明出來——「你被刑罰不是因為偷羊，乃是因為要使羊不被偷」。這

如果是刑罰惟一的目的，則有了道德意識底發達時，似乎可以從速取消牠了；因為單單爲着別人底利益來刑罰一個人是不能視爲公道的，這簡直的是拿人當做東西，當做一個單純的手段，不是當做存於自身底底目的。第二個見解，刑罰底目的是要教訓或改良犯罪的人本身。此說乃是現在最普通的見解（注九）；因爲是與近代的人道主義最適合的。死刑明明不能用這個說來解釋；許多別樣的刑罰，從這觀點看，也得視爲無効的。實在好的對待，在許多事例上，或者比刑罰還有較好的效果。第三個見解，刑罰底底目的是要使人底行爲再歸到他的頭上，是要使他明白他的行爲底惡果不單有害於別人，也是有害於自己。這個刑罰底見解與初民中刑罰底起原相符合；獨至後世，尤其是在基督教的國，就有一個趨勢要擯棄牠，而取前二說之一；因爲這種解釋以非（不是）基督教精神底報復激情爲基礎。然這種反對，似乎有個誤會。基督教之反對報怨是因爲牠裏頭含有私怨之情。而法庭所定底報復却不必有這種感情。法庭只定人以所應得底罷了。他做了惡，那惡

再歸到他身上做罪底工資——他所造出底消極價值——是很合理的。從一個意義上說，任何社會，若不刑罰犯罪底人，實在有個屬內的矛盾。假設一個社會有了一條禁人竊盜底法律，反讓一個無法賠補的賊逍遙於法外；這個社會底法律豈不是等於具文的命令或勸告嗎？牠們便沒有命令底實力了；至少他們也是另有例外的命令。惟絕對的命令則必須能夠防阻任何觸犯，否則被觸犯時也必須能夠用法子去擁護那些命令的威權。這似乎是刑罰底主要目的。可也要知道，這個目的，在一個意義上說，包含了其他二者。如果刑罰底目的是要擁護法律底威權；則犯法者若改良，相似的行爲若防止，那目的便是達了一部份了。其實，除非人民公認刑罰是擁護法律底威權，——即使人明白法律雖被觸犯仍是有效，就是在一個意義上說，那觸犯是等於零的——則任何刑罰都不能達到改良或防阻底目的。只待犯法者明白他的犯法的刑罰是他的動作自然的或邏輯的結果時，他纔能有真的悔改；也只有這種承認纔能使人真的痛恨犯法，不單是懼怕牠底刑罰而已。報復說

若這樣解便可視為刑罰學說中最可滿意的了（注十）。

## 七 責任

要思考刑罰的問題，必須確定一個人對於他的行為應負責任到什麼程度。心神喪失常視為免受刑罰底一個原因；可也有些思想家比這更進幾步。有人以為一切的犯法都應視為心神喪失底憑據，故沒有人可視為應負他底惡行底責任。所以，對於人的犯法，不但不可刑罰他，反宜設法醫治他的病。這個見解自然是根據人類行為純粹的定命觀。這種觀點以為人底動作不是出於自己，乃是出於他的情事。如果我們所取底自由觀是對底，這個見解便是錯的，一個人，若完全覺知他所做底是什麼；他的動作便是他自己的性格底表示，斷不能在那性格後頭去責備別人（注十一）。而精神錯亂却是不同的。一個人犯了神經病，彷彿是離開了他自己，他的動作並不是他自己的。在精神自在的人，固然也有一部份的行為，

他不完全負責。除非「無知」自身是有罪的。則「無知」也為免刑底一個原因。一個人對於某種情形無力主持，則不負責任，除非那情形——像醉酒——是他自致的。衝動的行為底責任也不如斟酌的行為底責任那麼大，除非他習慣地處於多有衝動機會底宇宙。

## 八 懺悔

PENITENCE

惡行已經做了，行為者對於牠的惡亦經明瞭，則常有所謂「良心底刺痛」發生。那刺痛底發生是因為行為者覺得他的行為與他的理想不和諧。所以，這刺痛底大小不與罪底大小為比例，係與「行為與理想底衝突度」為比例。「硬心的罪人」差不多完全沒有那種刺痛，因為他習慣地處於理想與行為很調和底宇宙。有時他知覺以外的較大宇宙，而知有些刺痛，也是很希罕的。反之，道德性靈敏的人，習處於道德意旨底較高宇宙裏，對於惡行，不但附有良心底刺痛，其惡若頗

大，則時有來復的熾覺，覺得他是落於正當的水平線下。這種持久的「墮落底感覺」便是叫做「懺悔」。最深的，不僅憂悔某行爲，且對於他自己全部的道德性格也時有「墮落底感覺」——覺得他是觸犯了最高的法律；他的全部心性必須重生。在文學上，這種感情底表示，我以為最好的當推詩篇五十一篇了；「我向你犯罪，惟獨得罪了你；在你眼前行了這惡……我是在罪孽裏生的；在我母親懷胎底時候，就有了罪，云云」。

## 九 改良

懺悔自然的結果（注十二）必致性格底改良。這種結果可以用「良心底悶死」來抑制牠。「良心底悶死」是什麼？就是堅持地轉移吾人底注意力，離開較高的道德宇宙，竭力地習處於較低的生活。這種努力很容易成功。較高的觀點沒有什麼了不得的。然吾人不這樣遮掩良心之聲，自然是要努力恢復所從墮落底平

線，而使自己的行爲與所覺悟底理想，再度地調和。這種興起常常需要一種前所提起底「轉化」。這種轉化在剛纔所引底詩篇裏也有指出。「求你用牛膝草潔淨我，我就乾淨，……求你爲我造聖潔的心」。這裏所描寫底是指習處於較高底宇宙，含有全部品性底改造。既已達到了這種改造，就差不多不能再在較低底平線下做事了。那時我們行爲底習慣便與我們心裏底理想相適應，一直地進行，不稍費力了。是意志已經部份地成「聖」了。有些宗教的熱心家竟以爲這種「成聖」底程序能至使罪成爲「不可能」底地步（注十三）。這未免過言；因爲像哈姆烈斯所說底，「德不能這樣地接種於吾人底老樹身，吾人却要覺得牠的趣味」。實際上所做得到底就是，吾人應當確定地使吾人底意志與那最高的觀點合一，而漸漸地養成與這符合底動作。如此便可漸近「意志全聖」底境地。

## 十 赦免

刑罰底位置是罪底結果對於犯法者底反撞，藉此以擁護法律底威嚴，而至反悔改良底地步。然則那犯法在犯者所居底宇宙裏是擦消了——牠實在的無効是已經表白了。然這種革新不藉刑罰底干涉也是可以達到。罪底意識並不是在牠所由發起底宇宙裏去虛構，實由升到較高的宇宙而生底。譬如，教育便可造成這種結果。近代「人本主義的心」教人竭盡所能地用這法子，不用刑罰去對付犯人——尤其是青年的犯人。在可能的地方，所犯底儘力赦免，因為「犯法」，在較高的觀點，是再無存在之餘地底。惟須記得，這樣講並不是否認前節所論刑罰底話底正確。

## 十一 社會底腐敗

截至這裏，我們所論底僅是個人生活中所顯出道德上的惡而已。然社會也是有美德或缺憾底。牠所以使牠的風俗或制度成爲某種結構，以致步步足以鼓舞他

的公民居於人類最高的水平線上；也可使牠的風俗或制度障礙人底道德生活，而使德在某些方面，幾成爲一個不可能的事（注十四）。夫處置社會的情形到了一種程度，使德成爲極容易，而背德成爲極困難的事情；這應當是文明底意義罷。惟實際上的文明却一部份是人類底「德」，一部份是人類底「背德」底產品；不但適應於德，也是適應於背德。現在文明底設施不是要絕背德，至多，用百爾克 *Bulke* 底話，是使「背德」失去牠的粗大，因而失去牠一半的惡底」。牠的設施不是要提倡德，只是要提倡「體面」。在現代的文明裏，豪爽的德，在許多方面，不但不較容易，反極困難。富人爭以奢侈相誇耀。需要日多。一直地多起來，一般人遂不惜以可恥的手段去求滿足。而貧人則被劫奪，被利用爲別人利益底工具。牠們沒有閒暇可以修養，反被暴露於許多試誘之中。一個國家或民族到了這個境地，往往是衰微而傾覆的。除非被改良家，像近代的喀萊爾和拉斯金，所再喚醒，衰微傾覆也實在是勢所必至底。這種情形有時固然也可以用「革命」

去補救牠；惟所產生道德上底惡却常常與社會本身底腐敗情形差不多。有時一個國家或民族遠離正義的道而游移，致別國覺得踏進去刑罰牠是無不對的。若像這種事例，進取的戰爭似乎是對的。然一國這樣底有權可以自視爲別國底判斷者却是很希罕的。古時候，猶太人似乎就有這種自視。近代大概當有數國底聯合，終得自覺他們是代表正理底方面，來與某特殊社會底腐敗作反對（注十五）。

### 第三編第六章註

(注一) 許多吾人所視為不德的動作往日並不視為不德。牠們乃是較低級的文明中底德，是已被代替底較低的宇宙，但有人尚逡巡在那裏罷了。所以，亞力山大教授說：「兇殺，撒謊，竊盜在很古時代原是合法的經紀，傳到後來終成爲一種「債務之繼承」 *Damnosa hereditas* 原先那個時代，除了殺害族人以外，殺人，或胡亂撒謊以圖達其目的，都算是有體面的；那時產業也是混雜的」。參考杜威底倫理學。關於這一點邊沁引荷馬底一段說：「*Menelaus* 作禮貌狀向一個不相識的人說話，要知道他的職業，就問他的業務是什麼，或者偶然可以發現他是海賊或別種人」。在亞里士多德底政治論裏，海賊與漁夫，獵人……等並稱爲一種不以零賣的生意而自維持他們底生活底一班工人。又在斯巴達，竊盜不算是

不體面的事，而被破獲乃算是極沒體面的事。有些動作，今日所以為正當的，後世或將一樣地以為奇怪。其實，現在有些地方，海賊或劫掠兵之被尊敬似乎還沒停止哩。……

(注二) 英文 Vice (不德) 這個字出於拉丁文 Vitium (缺憾或瑕疵)。Sine (罪) 字似出自一個有「破壞權利」底意義之字根。希臘同意義底那個字 Hamartia 是「錯誤」底意思。Crime (法律上的罪) 字出自拉丁文 Crimen 即罪狀或判斷。

(注三) 然基督教的著作家所通用的名詞倒是「罪」而不是「不德」。這「罪」雖指着外表的動作，而不指着性格底瑕疵而言亦無不當，然却已得了「不德」底意義了：其實已比「不德」還有屬內的意義。因為不「德」與「德」相對，係指一種普通性格底習慣，發為特殊的惡的動作；而「罪」底意義，據督基教著作家底用法，却較常地指着心底內傾向，如動機

之不潔淨，這一類的情慾而言。譬如保羅所講「罪住在他裏面」就是這  
個意義。

(注四) 然格林却以為最好的希臘的著作家完全知道內的動機之重要。

(注五) 參喀萊爾底法國革命（卷三第一編第四章第一節。）「從犯刑律底意念到犯刑律底動作，中有鴻溝；想來是很奇怪的。指頭已經放在連響槍上了；而那個人還不是個兇手：真的，他的全身都在這個極高點搖盪着——較妥當地講，豈沒有一個紛惑底停頓，一個最後一剎那間的「可能」留給他麼？」在善的動作事例上，與此相應的分別，論的雖或沒有這麼多——而這個分別却實在是吾人平常的道德判斷中所普通承認底。

(注六) 無疑的，連這個也是附有一種限制。一個比較的無忌憚的人常能做出一件大體上得以算為善的事情，而一個較多有良的人那時却就要躊躇而至於無成了。在這種事例上，吾人不宜常以良心的人為可責斥的。雖即在

這裏，良心人底善意仍不像他所可發底善行那麼善，只要他能奮身去做牠——然與較無忌憚的人底善行或者是一樣可嘉的。

(注七) 惡的思想固然也可經過人底心而不至於「意向」底地步。如此，在道德上便是無可責的。參彌爾頓失的樂國第五本——

「惡入神人心，獨自來往，

不蒙贊同，亦不留下瑕痕。」

然雖這種惡亦可視為人性中有了一種「宇宙」底憑據——好似一種死的火山，早晚或將猝然爆發。至少以神而論，我想彌爾頓必不承認這個。

(注八) 在國家底生活上也是如此；「到頭」處的惡往往是適意的。因為這個緣故，常有人講，壞透的暴君總還比半好半壞的好。

(注九) 然這個主張或者常與前的防阻的見解相聯。

(注十) 刑罰說要論到詳盡不能不讓法律哲學底著作家做去。這裏所指點底只是

那些似乎最重要的。全題目最原始的，最有暗示性的議論見黑智爾底權利哲學九六至一〇三節。關於刑罰底題目，除了上面所提底學說以外，還有別的可能的見解，例如，有一個見解主張刑罰首要的目的是在要除掉犯罪的人，防阻他再作惡事。這是一個防阻說，與上面所提的略有不同的意義。惟在某種底刑罰却顯然是可用的。

(注十一) 參較前第一編第三章，以及附論更好。

(注十二) 有些著作家將「懺悔」這名詞限於不引至「悔改」底事例。有時一個人違反正道底意識太強，竟至似乎不能復歸於正。那麼着，那人的心便陷入於絕對的失望了。但這樣將那名詞限於這種底事例上，似乎沒有什麼充份的理由。其實，凡有良心底痛楚都可以叫做「懺悔」。考本字自拉丁文——*Remorreo* 咬了再咬」底意思。

(注十三) 參約翰一書三章九節。凡由上帝生底不犯罪；因為他的種子留存在他

裏頭；他不能犯罪；因為他是由上帝而生底。

(注十四) 穆爾赫德舉了妓館，賭場，及貧民窟做這種制度底例子。

(注十五) 本章所論自然只是關於道德病理之倫理的方面。別的方面自當參考別的有趣味的書。

## 第三編 第七章 道德的進步

### 一 社會的進化

社會生活必須視為一個進化底程序，這雖是我們所常提起，然我們的論法却大致是「靜的」。惟前兩章末幾段所論關於道德改良家底工作則似能自然牽到道德進化底條件之較明晰的討論。「古往來今，皆有一個增進的意旨」，這個真理無論吾人多麼常地要疑惑牠，牠的或此或彼的方式却是現在所普通承認底。這大概完全是個近代的概念，與「自然人」底印象略為相反。「現代」不但對於一個何拉西(Hercules)高潔的悲觀顯出他為英豪祖先底退化子孫。過去「黃金時代」底觀念，「念古」底觀念，（當時人不被後世底奢華與輕浮所破壞），「祖先智慧」底觀念，（當時人以較新鮮較深沉的眼光看世界）——這些觀念對於人之不滿意的精神都有一種自然可愛的魔力。這在事實上也不是完全沒有根據底。

新時際』如果『引起新本務』，自亦引起背德底新機會。譬如，細察現在商業上的道德，然後與較古的人底風俗相比較，常常很難斷定人類到底是進步是退步。有些方面，我們的動作似乎較為可靠，所根據的原則也較寬廣，較有理性；而在別的方面則似乎比以前的人較為自私而虛偽。只須從個人行為底研究進到吾人所必須根據而動作底原則——即社會中所生起底本務規則與德底理想——之研究，便可得着進步底確信。況且，現在所盛行底那些較高的行為概念，假使沒有個人們習慣地依據牠們而行，亦無立足餘地。可信個人生活大概是有一種進步。在近代生活底系統中，有些『墜落底深度』却是較簡陋的生存所未知底；人若承認這一點，則剛纔所講底確信當能較堅固，而不是較游移的。拉斯金彷彿說過，草是年年青的；惟麥，以其較高的性質，纔有病害之堪虞。動物不能有人底跌倒也是如此，正像惠特曼 Walt Whitman 所說，——

牠們不流汗，也不哀怨牠們的境遇，

不在夜中醒着，而爲罪惡流涕，

也不討論對上帝底本務而使我厭煩；

沒有一個不滿意，沒有一個瘋狂。

沒有一個因爲貪財底病狂而互相屈膝，

也不向千年前底同類叩首；

全地之上沒有一個可敬的或不幸的」。

這一套話對於較上級的動物固然是很體面的；然亦不必引人羨慕牠們的境遇。喀萊爾說，人比較的不幸正是因爲他的偉大。愛默生說，「吾人確言自己的弱點和缺憾，這是『靈』底諷刺，也是牠的大自稱」。『一個火花攪動吾人底土體』；這個攪動帶着新惡底可能。動物簡直地不能犯那較高級的罪。『我所羨妒底隣人底勝利；我所失，而他所得，因而使我妒忌他底，那社會底擁護，或某人底歡心；想像所激起我底雄心而求底形式上的，權勢上的，或地位上的優越——這些對於

沒有自意識的行爲者，或不與別的有自意識的行爲者來往底行爲者，簡直的是鳴有子虛，正如色彩之於盲者一般（注一）。文明底發達也有一部份是這樣的。知識是「善」可利用底勢力，也是「惡」可利用底勢力。地獄底深度可以測量天堂的高度；我們在高尙的文明中若覺得有特別的墮落和苦惱，正可與彌爾敦底撒但齊聲地說，「莫怪跌倒那麼利害的深」。由是觀之，生活的情形有一個普通的改良，也有一種道德底進步（注二）：這似乎是沒有真的理由可以疑惑底。這種進步，我們現在很適宜的可以用幾節來討論牠。

## 一 道德底宇宙

我們已經明白個人的道德生活是居於所謂社會的宇宙或道德的宇宙裏。這一個宇宙是以數要素組成底。一方面，牠有一個道德底理想，是個人所居底社會所共認底。這個理想底表現，可用法典或訓導，或模範的生活。這是吾人道德宇宙

處理想方面。另一方面，牠有一些習慣底行為方式，多是由半無意識的做效得來底，少是直接的訓導，或學習一個理想的模範之努力。在何時與地，差不多常常都可發現社會宇宙這三種要素，或較發達，或較不發達；彼此之間亦往往頗有分別。一個民族底理想不一定與牠的制度或習慣很相似；有時候連牠的習慣也不完全與牠的制度相符合。和平善意的宗教意能與夾指刑和水雷艇並立；一妻制度底家庭也不一定是社會貞潔底擔保。一般民族底道德進化，一大部份就是，努力使這三要素彼此調和；一部份就是，竭力提高他們底觀念，改良他們的制度和習慣。

### 三 吾人底宇宙內部底衝突

單單吾人道德宇宙中那些要素之欠調和就常足以暗示新理想或新制度底需要。人底習慣所不能適應底制度，不久人便覺得是不足滿意的，應當廢除。例

如，中世紀教牧守童身制大部份就是這樣的。我們底制度和習慣與我們的理想衝突，有時也能幫助我們看見我們的理想太狹。早代基督教底理想就是吸收希臘或別的多神教底民族底要素來這樣擴張底。反而言之，吾人底習慣可以漸漸改良，以適應於吾人底理想。這或者是兩個趨勢中那較屬於常態的。一個民族底生活中有時也有一個危機，那時常有問題發生，是制度應當改革呢？還是人底習慣應當改良？現在的工業制度似乎就有這種危機。

#### 四 覺得不完全

然即使撥開——那用一種自然的辯證術而迫人向前底——吾人宇宙中那些衝突，在吾人底習慣、制度和理想中也有一個進步底趨勢，單單就是因為吾人覺得牠們不完全。這個「不完全」底觀念首先呈現於吾人清楚底意識中者，常常是因為改良家指出吾人現在的系統中有缺乏邏輯底地方。譬如說，他或者指出，吾人在

某情形下習慣地按某步驟做事，而在別種情形則用相反的手段，其實沒有充足的理由可說那情形是不同。他或者指出一般人平常時待遇他們的兒女怎樣的矛盾；有時太嚴，有時太寬。他或者指出國際關係在外交下所承認底道德，與個人關係上所承認底如何的不同，並詰問這種差別有何充份的理由。或者指出動物——在活體解剖，或在許多種底田獵，或在屠宰場，乃至於在平常之被用爲人類服役底工具等——所受底苦痛；與人類所受底待遇相比；並且問，人與動物在痛覺上既似沒有分別的樣子，今在動物則任憑牠們受苦，而在人類則有所不容，到底有什麼充足的理由。再者，他或者轉向與習慣有分別的社會制度，而叫人注意國家政府上，家庭生活底節制上，產業行爲底方法上，與其他社會生活所賴以進行底別種組織的方式上所有種種的不合式。他或者這樣地用這些制度本身去批評這些制度，指明牠們所依據底原則如何的不澈底實行。譬如說，他或者問，男人所有底職務與權利，根據什麼原理；女人纔被拒絕。未了，這種改良家，舉行他批評底

工具更高一着，則連吾人底理想本身也要評擊了。他或許問，最高的生活是什麼。這在吾人底觀念中是否始終貫徹。有沒有一種褊急？吾人是否在一方面實施原則，而在別的方面竟忽略於擴充。我們既這麼樣的注重薄荷與茴香底什一稅，則對於別的較重要的法律，至少豈不應該一樣的關心嗎？理想人如果在戰場上應當勇敢，在飲食上應當節制，則在臨難與秉權時豈不應該顯出堅忍與自制嗎？這種問題底提起必致（注三）擴張吾人底本務觀，與所應當修養底德；這一方面底道德進化既然這麼要緊，則較詳細地討論一下子也是很好的。

## 五 屬靈生活底漸深

道德的進步顯得最清楚的就是對於德底性質，與德所必需底本務底性質底觀念之漸深。這在格林底倫理學緒論（注四）論希臘與近代底德觀那一部份——這也許是那部大著底全部最具隻眼，最富暗示的一章——講解得最好。他取希臘人

所承認底私德最特出的兩個，勇毅與節制，來論，指明在近代牠們的實用底範圍怎樣的擴張，並且牠們所根據底原理底概念又怎樣的漸深。例如，關於節制，希臘人將這個德底範圍限於飲食和性慾；而在近代則推之於別種的克己。他並且說，雖即關於希臘人所承認爲背德底那些特種的放縱之相應的德，牠們所依據而自稱爲克己底底原則，也不像我們底那麼深。

他說，「我們自己表象道德忠誠底對象；這些對象，我們所恥於放棄，而求自己的快樂底，比希臘人所有底種類多得多，忠於這些對象底所向我們要求底也是一個較大得多的克己。那代表自然的改善者，在他底威權下，吾人底獸性傾向無不心折誠服底，現在已經不單是國家所獨當了。現在且有別式的組合來節制我們，來有所求於我們，是希臘人所不知道底。一種放縱的行爲，平常人所能輕於自容底，一個人若想到妻子底要求，若想得有人底資格底男女底要求。若想到同爲基督教友或同工者底要求，他就忍而不爲；這是古代的人所不能明白底。……」

所以。根據公共利益底觀念而起底要求，我們的良心所承認爲叫人放棄自己快樂底傾向底，是比古代同樣的要求較遠及，較深透，所以所求於吾人底克己是較完全的。格林再說，雖即拿希臘人承認應有克己之德那些方面底生活來論，他們的承認也比我們現在的道德意識較不完全，較不遠及。關於性慾底克己更是如此。吾人道德意識中所有底這種變化底意義並不單指吾人已經將某些德底實用範圍推廣而已。也含有那些德所根據底原理概念變深底意思。希臘道德家從德所取底原理，僅就實際上可用的，及可主張的而言，似有兩面。其一就是，凡能使人不適於盡其和平時或戰時之國民天職底底放恣都應當避免；其次，這種抑制宜僅限於肉慾，即使人不發爲希臘人所謂 *κόσμος* 底——這是一種自逞，及對別人底身體和財產底權利之一侵略，也是反「公民精神」的舉動。希臘哲學家所盛行底再一個紀念就是「與節制有關底那種快樂，於人總有所不配；因爲其中底一個，別的動物也容易感受」。『當時的社會對於人人底個體所代表底——人類宜常被視

爲一個目的，斷不宜視爲一個手段而已底——那原則底普通性尙未完全領會；而我們所懂底貞潔底義務之理性的根據，也只是從這個原則——無論如何的說法——而來底。近代基督教界底社會對於這個原則底實行雖還差得很遠，這是不必說的。然牠的良心所承認底那原則，古代却未承認。現在一個人對於別人底權利雖心存寬大，然因人人擁有個人的私權，致使——以婦人充爲作樂底工具，而不惜她的墮落，——底這種錯誤他竟忽略過去。這種錯誤人雖習慣地做，良心却常自責；惟亞士多德時代底希臘人，四面有多數做奴隸底婦人；吾人從諸哲學家底著作所見得底，時人竟不能立定一個不應如此的社會理想，所以他底良心不能有點覺悟。這種良心的覺悟只能步着社會實際上的結構底變更——於此過程中，人類的具體，以人底資格而言，全無男女底分別，都成爲權利之主人翁——而起。然則我們在這裏不但有個德底範圍之擴張，即對於德所根據底原則底概念也是一個較深的。別的德也有同樣的情形。諸德底原則實在可說是普遍化了，不僅附於

這個或那個特式的表現。與這普遍化並行底，尚有對於有德生活底內在性一個較深的意識。德若僅指社會生活中特式的表現（例如戰時之勇毅），則似乎僅是外表的事實而已。反而言之，若以德底質素在乎某種原則底實用，無論所實用的範圍是什麼，吾人亦承認牠們（德）底質素，是在個人底心底態度，不是在乎外表行為底特式。德這個質上的內性，希臘人誠然沒有不知道底。他們知道——他們最好的思想家知道——德之為德，除非附有潔淨的心與意志，除非為着「美」或「高尚」來做，則完全不是德。這種承認現在深得好多（注五），是因為人對於德底原則底普遍性有個漸漸清楚的意識。

## 六 新的責務

前節我們已經看見德所根據底原則底概念漸就深邃，附有實用的範圍之擴張。吾人底責務觀念這樣的擴張比較的是較簡單的一種。吾人漸漸曉得承認希臘人

怎麼樣，化外人也應當怎麼樣；猶太人怎麼樣，異邦人也應當怎麼樣；男人怎麼樣，女人也應當怎麼樣。但與這擴張並行底尚有一種不是那麼簡單的擴張。即吾人覺得所表象於心中底責務是個新的，不是個舊的底擴張。這樣，基督教對於人底性質和前途底概念發表時，似乎帶着一種宣傳底責務，是前人所未會覺察底。承認基督教教義底人類相信人類道德底革新是在一個危急存亡底時機，並相信人對於這個危機都有相當的注意，故此，他們以為努力，竭盡所能地去「向各人傳福音」是個急不容緩的責務。反而言之，後來一般底基督徒已經知道道德的性質如何地漸漸發展，他們佈道底責務也就因此而有所變更：他們承認他們有普及人類智力上及道德上的教育底責務。再者，近來的人已經得知人與動物底關係，所以，對於應當怎樣待遇動物這個觀念也是有所更改。要論這個觀念底變更，若說我們已經將施之於人底權利觀念及責務觀念推之於較下級的動物，亦未免言之太過。就一部份較下級的動物而言，任何的這種推廣，大概人都以為是荒謬絕倫

的：即關於牠們的最高級的，除非吾人承認牠們有自意識的，有理性的東西，有像人所有底道德生活（這雖牠們最好的朋友亦不爲牠們聲辯），吾人斷不能承認牠們有什麼嚴格解釋上的權利。吾人所能夠說底只是，吾人已經逐漸認出動物底意識與人類底意識有點相親，在牠裏頭，吾人能夠發現感情，知覺，本能，底痕跡，似乎向道德生活漸進底樣子，故吾人宜用半人類的法子待遇動物，至少待遇牠們的較高級的——差不多像對待兒童底樣子，在兒童裏頭，道德的意識亦未完全發達，而權利却是有的（注六）。但近時吾人對於這種關係底承認是推得更廣的。即「非生物」吾人也漸漸承認與牠們有點關係；遂有人心裏發起一種模糊不清的念頭；以爲連自然界的景緻也有一種存在底「半權利」，不宜任意摧殘。

我們一面注意這種責務底推廣，同時却也不要否認，對於一些責務，我們往往失了覺察。所以常有人指出古時主僕相互的責務底意識比現在的強。這是不能完全承認底。同時却也要記得，一個本務底意識這樣部份地被擦消，一部份也

是因爲實務所佔底範圍推廣底緣故。主僕間私人關係底強度（然此亦是往往言之太過的）一部份是因爲除了從那特殊關而來底實務，人們再不承認甚麼人道底實務。人以爲僕人得着主人所施底保護和栽培，自然應有感情底實務。至於主人那方面所承認底實務，則大概恐怕是較模糊的了。現在却不是這樣：現在我們承認人對人底實務，係以人之爲人而論，不涉及甚麼特別的關係。這種較廣的本務範圍之承認，實際上使較窄的關係薄弱，這似乎有一部份的真實。要做完了一個大實務底要件，往往是比做完了一個小實務底要件較難的。然這却不可蒙蔽人們的心眼，使人不知公認底本務範圍有個很大的推廣。

## 七 道德底變化與環境底變換

有時有個疑問發生，吾人道德底實務觀這樣的推廣是不是實在因爲吾人道德意識底進化呢？還只是因爲吾人環境底變換？如此，就有人主張。近代奴隸底釋

放是因爲工業方法普通的進步；也有人提示，近人努力想要將這方面的運動放在人類權利底基礎上，這不過是近代一種口頭禪和偽善罷了。一般人承認奴隸制可廢除（這却是亞里士多德所不能承認的）並承認他們有實在廢除牠底本務，這實在是因爲經濟情形底進步，沒有含糊的，大多數別的事例莫不如此。例如婦女底解放運動，新的工業情形急迫地需要牠。然這個事實都不必怎樣地使人失足，或使人更覺躊躇，而不信有道德上的進步。道德生活當然不是空空洞洞地生長。自首至尾，牠都是依牠的環境而變化底。他藉吾人知識之增加，能力之擴大，動能之增益而發達。所以道德生活常常被——新情形，及呈現而求解決底新關連，及可能的解決所顯出底新方針——所重定（注七）。然牠的發達並不因此而較不實在。凡略知奴隸被釋放時底精神底人當能熟悉，奴隸釋放之能成功雖由工業情形所致，——初使人注意那問題，而得普通的承認底，雖係工業情形所激起；在爲着奴隸釋放而戰爭的隊伍中，商業的，乃至於純粹的政治動機固然佔有莫大的

勢力，——然大領袖底威力——沒有這個誰肯受那必需的犧牲呢？——到底還是純粹屬道德的。單純的外表的變化儘可揭開道德改良底需要；惟只待那些變化喚醒一個道德意識時，世界終被牠們所動。

## 八 理想的宇宙

善人，尤其是有道德天才的人（他往往也是道德改良家），所處底宇宙係——現實的習慣或制度，乃至某時某地所確認底理想——所組成；道德進步底實使這事實不完全真。經上（希伯來十一章八節，十節）所論亞伯拉罕底話亦可用之於普通的道德生活。『亞伯拉罕因着信，蒙召底時候，就遵命出去，往將來要得爲業底地方去，出去底時候，還不知往那裏去……因爲他等候那座有根基的城，就是上帝所經營所建造底』。人底靈，在牠的道德發育上，時常仰望這種城。牠是時常『在未實現底世界裏走來走去底』。牠不滿意於某時某地所有底習慣和制

度，乃至習慣承認的理想，乃向一種能為較完全，較貫徹，較滿意的生活而猛進（注八）。所以，「烏托邦」與詩家之夢想及預期較好的生存方式，終能夠博得人類永久的興趣。這種夢想與預期底危險就是，牠們所描寫底往往只是生活進步中一個偏頗的抽象的方面，故對於牠的具體的內容失去把握。世界大致智於牠的最智的人，這一句話，在一個意義上說來，也倒有點真理。先知者——像世上底導人，和拜神容——底新直覺，必須讓以世為家底人實際上的好「趣味」去重新解釋牠。先見者有時很容易被他自己的光所盲蔽，以致一切的外界，在他眼中，盡皆黑暗。因此遂有喀萊爾所視為一切真洞察底基礎底底「憂鬱」——那蒙蔽人底意識底底悲觀和失望。意識被蒙蔽怎麼說得呢？因為牠只看見常態生活中一切實在的成就底不完善和不完全，比較好的目的物部份的「先觀為快」，自是相形見絀；牠不知覺（這往往是更深的真實）那「較好的呢底種子已經在那「部份好的」底裏頭運動着，竟能含蓄於起初所表象為「毫無善狀的」底裏面。

然這種道德上的信仰底承認，這種未達的或竟未列爲方式的理想底意識之存於吾人，立刻引導吾人到詩與宗教底境地——這在一種樣式上說，是超越於道德的。若再接續討論牠們，便要超出本論底範圍；只好將倫理學與玄學底關係另闢一章作爲結論，「宗教」底位置自可順便說到。（注九）

第三編第七章註

(注一) 格林：然也要公道的說，這裏所提到底惡，即在較低級的動物也差不多都可以找得着牠們的雛形。人之所以異於禽獸者，不在有新式的惡，而在有明晰的意識，認牠們是惡，以及從屈服於那些惡而致底墮落。雖然，文明愈進步，罪惡愈精細，這也是真的。

(注二) 卽喀萊爾也一部份地承認。『當今之世所謂底「人類底進步」底我全不在乎。……然却可以說，進步底事實是夠的確的。……世上完全沒有人準準地相信，或能夠相信他的祖父所信底。無論如何，藉着新的發現，他總擴大他的宇宙觀：以及他的宇宙底定理……進步卽是各人底歷史：而在人類的歷史，我們却看見牠都總括在歷史上的大激變——革命，和新紀元。世上無論什麼信仰——由這些所生出來

底一切信仰，以及一切實踐——都是如此」。

(注三) 藉着勸導底力量。亞力山大底「道德上底天擇」底見解在這裏正得其所。參較第二編第五章第八節。

(注四) 第三編第五章

(注五) 據我看，在希臘的與基督教的道德意識，關於這一點上所有情操底一致，格林所講底未免有些太過。但過份注重牠們的分別，有較大的危險，也是無可疑惑的。

(注六) 我無意要將這一段當做這個困難的問題一個詳盡的議論，這是不必說底。例如兒童底半權利必與下級的動物底權利大有分別，因為兒童實實在在地在成爲「理性的」底道兒上走，而動物則不然。

(注七) 人底精神「拿同時代的生活做牠底活動底對象；牠自己却是改變那生活底形式底活動之無限的衝動」——黑智爾。

(注八)「給人生以方針底並不是人所以為善的，乃是他們所以為最善的。真的，這並不是具形於人底行為上底那部份底信仰：平常的人所試做底只是避免顯然「不對的事情」；即最好的人也不常使人看出他在追求「對的」事情。人所羨慕底不見得人就與牠相似；若得看見他們不像牠們所指出底也就夠了。但人生底大勢力永遠潛伏在未實現的境地。吾人所看出底一切雖是一個人底理想之消極的方面，而那理想却藉羨慕而活着，從不被以言行。吾人若只觀看他所避免底是什麼，便只是判斷他的標準上最不重要的部份；那使他成為他的人格底，無他，就是他所未嘗努力而實現在他身上底。今日歐美普通的人實在有所不同於未蒙基督教化的民族，因為基督教界已使「要你的外衣底連內衣也要給他」底教訓成為寶訓；說這種多數人所要叫做不可能的德底要求是有害的，而不是無力的，却是較容易說底。吾人想要辨明基督教如何影響吾人的行為而辨不

明；實則基督教却是型成人底性格」。顯出一個國要成爲什麼樣的一個國底，並不是牠的刑律，乃是牠的完全底政策。「凡在任何組底本務放射「次好」底影兒底人。在他成功底範圍內，比較他成功於通過一條新法律。其影響於道德的理想還要大」。

衛茲物德女士 Miss Wedgwood 底「道德的理想」

(注九) 本章底全題目在穆爾赫德底倫理學要義第五編討論很得好

第三章七章

## 結論 倫理學與玄學

### 一 緒論

善讀者自能看出以前的議論都如走馬看花。所歸結底究竟問題尚未十分滿意地解決。我們看見了一切別的倫理學說底不完滿，或許比看見了我們所取底學說底較完滿處還詳細。其實，倫理學學說有最足滿意的樣子底皆有一個玄學的基礎；若不討論那個基礎，便不能透澈那個學說。倘使我們以快樂說自足，則心理學的基礎或者是足夠的。倘使現行的進化說之一是可採納的，則或可在生物學上尋着我們的基礎。但若基據吾人底倫理觀於「理想我」或「理性宇宙」之進化觀，又不用玄學的眼光去考究自我底性質，這個意義是不能完全明白的，除非討論理想宇宙底實在，這個觀念底實効是不能立定底。這一點似乎有再考究底必要。

## 一一 「理想」底實效

根據我們研究底結果可作結論如下。我們看見了道德意識最自表象底是用法律底方式，用一個無上的命令，或直言的命令而施於個人的意志底。所以，我們起始思考道德的性質時，第一個學說便是一個視道德為「本務之絕對律」底。此說不能成立，因為，據我們所已經看見，這個觀念經過一番詳細的分析，結果找不出什麼內容來。道德觀念所表象底第二個方式就是「善」底觀念。起初人自然以為這不過是滿足慾望底，即所謂可樂的底意思。但「可樂底」却是無形式的，正如本務律是空洞的一樣；因此，吾人遂不能不找個較完滿的「善底概念」。這在「人類質性的完全實現」底觀念可以尋得着。然欲明瞭這個見解，又必須研究人性具體的進步纔可以成功。所以，我們簡略地撮要地察看人類之實現如何可視為藉社會生活底種種制度，藉與這些制度等有關而起底本務與德，藉個人內生底發

達，藉人類歷史底進化而成全。由這些種種的活動，可見人類漸漸達到完全的理性；這惟一達到的方法就是完全領會經驗底世界，而使牠與吾人成個可理解的關係。這種程序不見得能在人類實在的道德生活中成全自己；然則道德生活裏所含底理想不得實現。人生之最好的依舊是不完全——或者是個高尚的工作，然却只是一無頭腦石像而已。道德理想具體的實現中這種的不完全且帶着另一個缺點——即在這種具體的實現中，道德理想底實效並不弄得十分明顯。吾人如果能夠假設人類實在達到了人類「能力」完全的發展，實在完完全全地使世界與人類的意識成爲可理解的，調和的關係——這可說是吾人底目的——，結果自必十分可滿意；雖欲疑惑理想底實效爲人類努力底目標也是不可能的。但那程序若不詳細地探索出來，這種完全的辯証也是不可能的。導吾人到宗教底觀點底正是道德生活中底這種不足。如再稍稍討論宗教問題或者能夠幫助吾人將道德意識上究竟的問題底性質看得較清楚些。

## 三 道德與宗教

亞諾特 Matthew Arnold 以『感有情緒底道德』為宗教底定義，這是人所知道底。莫爾赫德就來了一個批評說，『這尚未徹底。情緒並不是宗教行為底特點。一切的行爲……都帶著情緒，否則完全不能成其為行爲』。這個批評或者不盡公道。一切的行爲都帶著情緒——含有感情底要素在裏頭；這是一個意思。然亦不必防礙吾人作情緒的與非情緒的動作及情景底分別。在平常的生活上，感情底原素幾乎是等於中止作用的。牠靜悄悄地影響於人，而不超卓。吾人所做底都是與吾人的習慣和確信符合的；並不特別注意一事底適意，或別事底不適意，這不震盪我們，那也不衝動或嚇動我們。凡從容容地在習慣底宇宙中生活底人都是如此。吾人在所謂道德行為底大部份生活中，都是這樣的生活。即聖徒或英雄，做出聖潔或英雄的事情來也不自覺有什麼特別的行為；故任何調和被攪動或被恢復，都

他不知道！他愈潛心於他的工作，愈是這樣。安居樂業，胸中沒有特別擾動的「仁鄰」與「良民」大抵更是如此。反而言之，亞諾特以爲宗教的態度，指與單純的道德態度有分別的而言，至少大概都有多少明顯的情緒——藝術的也是知此。然莫爾赫德以亞諾特底定義爲不完滿，我很表同情，牠的原因不一而足。

第一說一切的行爲，在特別的意義上，都有情緒底性質，這固然未免太過，然行爲也往往有平常所叫做情緒的，却沒有宗教的性質。凡吾人底注意很堅決地指向吾人所已經視爲極端要緊的目的，而被吾人底行爲所影響底，那行爲立刻成爲情緒的。這個目的是不是一種平常所稱爲宗教的目的，却不一定。在一個競爭劇烈的政治選舉中，一個人或者發起很強的情緒來，盡他做公民底本務，有時那個情緒劇到他死去，也是有的。然我們却不說他的行爲比安居樂業，全不覺得有什麼危機底好工人底行爲還有宗教性。抑或，一個大家庭底父母忽然死去，將全部的責任放在其他生存者底肩背上，就這種新的責任心，在一個小心翼

翼的人裏。大概必能使他用較痛切的感情——以為這是危急存亡之秋——去盡他家庭平常的責任；這種情緒若不延長很久，至少也是暫時，然我們却不因此而說牠是較有宗教性的。其實，吾人行爲底情緒性大致在乎牠們是不是習慣的動作，是不是屬於吾人所習處底宇宙底動作，抑是臨時升到一個非習慣的宇宙。一般人很容易承認，真的宗教既成爲習慣，必免不了將人底靈提高，脫離平常生活底觀點，而對世界，以及吾人與世界底關係上，獲得一個較包羅較深邃的領會。然則欲無情緒是不可得的。即斯賓挪莎所講那種「向神而致底理智的愛」，無論是多麼純粹理智的，却仍是愛。故行爲可以有很深強的情緒，而不必有特別的宗教性。

第二 然亞諾特底定義不但包含許多平常所不足視爲宗教底，反遺失許多自然屬於宗教底，這就似乎是錯的了。有些宗教與道德生活差不多沒有關係。即希臘人的宗教，在衆宗教中可算是最美善最模範的之一了，也大抵是敬拜自然界底

勢力。他們的神明並不是格外可敬的。間接的，牠們對於希臘人的生活雖有一個高尚的感化力，實則他們並不非有意立牠們爲道德行爲底模範；即敬拜牠們亦不足以奮發什麼德，然牠們却真地做了「社會一體」底維繫；故凡觸犯了社會秩序的便是得罪了社會底神明。然此或不是牠們的最特色。許多別樣的宗教亦莫不皆然（注一）。故宗教不能常視爲與道德生活有直接的關係。

#### 四 宗教與藝術底關係

實際上說，宗教與倫理學底關係似乎與藝術與倫理學底關係（注二）很相似；考察藝術與宗教底關係自能助人較清楚地瞭解宗教與倫理學底關係。喀萊爾很愛提醒人記得「敬拜」與「正配」底關係（譯按：原文 *Worship* 與 *Worthship* 音頗相近今譯「敬拜」與「正配」亦略仿之）。吾人所敬拜底正係吾人所視爲有無上價值的。質言之，宗教，正如藝術，是關乎理想底。不過藝術底理想是能產

生直接滿意的，美的東西，而宗教底理想却是視為有無上的，徹底的價值的對象。在直接的方面，牠們完全『沒有使人羨慕之美』。同理，宗教底理想必須視為「真」。藝術，以直接滿意為目的，或者還有一點夢想底可能。無疑的，藝術如果要成其為偉大的藝術，自必與「實在」接近：即想像最富的作品亦必在自然界或道德界來發揚牠的「內真」。其實，最高的藝術與宗教很相近。雖然，藝術的作品從不必絕對的真。若做「真」底美的提示也就夠了。即在藝術最高的境界，像莎士比亞底 Tempest 那種作品也沒有文學上的真實。沒有真的喀利曼或阿利抑甫 Calibans or Ariels；要欣賞那劇本也不必實在信有那些人物。吾人覺得全部是很美，同時亦明知裏頭底一切都是『幻想底虛構』。而宗教則不然。宗教所給予人底理想却可視為「實在」，並且是最「實在的」東西。何瑪底詩所繪畫底神是詩上的創作；實在不必以牠們為非夢想——牠們固然儲有深意的夢想，到底還不失為夢想。就希臘人底敬拜而言，那些神自然必須視為「實在」。黑智

爾曾將希臘人的宗教與基督教來相比，說，希臘人的宗教僅是嚮壁虛造，這有一點兒是真的。希臘人是有藝術性的，較不是有宗教性的民族，他們的神明未嘗在完全的意義上，確立為信仰底對象。亦惟因為只到這個程度，所以牠們仍舊是詩，比較的不是宗教。在基督教裏亦有許多近於神話的原素，曾做了詩與各種藝術的題目。吾人或將贊嘆耶穌底像與聖馬利亞底圖，而在靜思中覺有無限的樂趣，且不常信牠們僅是美的夢而已（注三）。惟以耶穌為無上的敬拜的對象底人却必須視他為真，且為真中真。

## 五 人生需要宗教

宗教既與藝術這麼親，則與倫理學底關係自必略同於與藝術底關係了。在一個意義上說，牠領我們出於宗教生活之外，升舉我們出於單純競爭底範圍，而入於「達到」底範圍底觀念。牠這樣做。也像藝術，不僅是暗示而已，直是確信。

這種確信原係人生底必需——是個半理智的，半道德的必需。無論在理智的或在道德的方面，這必需可說是起於吾人經驗底「不完全」與「不充份」底意識。在純粹理智的方面，牠自表象爲向自然界底「不可思議」發出一種驚異之情。據柏拉圖所教。一切的科學皆出於此驚異。只因想像超過科學；想像遂自作解釋；雖科學既已盡其能事，吾人仍舊覺得仍有未明的神祕，欲向前追求之。同樣，道德的方面，在平常經驗中，吾人也覺得有不完滿的地方——生活中有不完全，命運中沒有理想的公平。宗教與倫理底接觸，大要就是在這方面。即理智的解釋之要求也無非是表示一種道德的需要罷了。這是吾人欲望要在吾人底宇宙中覺着很「熟悉」，免致步步遇見外來的神祕。若在一個不可了解的世界，吾人則不能生活一個道德的生活，因爲我們不知道要自己提起什麼目的，也不知道怎麼做纔可以實現牠們（注四）。所以，吾人雖即想像構造神話來解釋雲底構成，或太陽底運行，間接的也有道德底用處。牠使人免陷於乾燥無味的放恣，而使高尚

生活絕息——牠使人免陷於達德華士所怨嘆底情景，「在自然界中吾人看不見什麼屬於吾人底。」自然的宗教，像希臘人底宗教，頗能保全吾人，免受此弊。雖卽在這裏，宗教上的想像亦是跑來協助道德的生活。總而言之，宗教與倫理學底接觸點大抵就是；宗教使道德生活自身底不完滿得着救濟。在這一方面。吾人現在必須較詳細地察看。

## 六 人生底失敗

凡注意於個人生活底人往往有足以悲觀底理由。卽得天獨厚的人亦只達到他所希望底一小部份；而他們所希望底又往往僅是他們所心願能夠希望底一小部份；且大部份底人類似乎終不越出希望之途。又不僅平均的人不能如意地享受人生底幸福。有時惡人興盛「如青青的月桂樹」這種情景拂逆吾人底道德心比較義人底失敗更有甚者，這不是因爲吾人底嫉妒，乃是因爲吾人覺得有不公道的地

方。

## 七 社會底失敗

個人底失敗固可由「相信社會至少前進着」而得着一種安慰。實則社會底進步亦不足以補償個人的失敗。社會並不是一種能脫離個人而獨立的東西，個人如果失敗，社會那能完全成功呢？或者有人要辯論說：社會是向「進步」，向一個「遙遠的神事」運行底聖縱使這種目的已經達到，而其達到底手續又好像是從歷代「都死去，而未嘗接受應」許底人尸身上踐踏過去，那也不能算做道德上可滿意的「事」。「即社會進步」底小安慰似亦不是一個完全可靠的希望。歷代以來，智慧的人常常發起今不如昔底感慨；從列國底生活中大概雖能跡尋一個進步底線索，「而進步却有許多後退的波浪」，且至終似乎每有一個腐敗衰微底時期。即現有的進步似亦只能漸近於所希望底目標而已。人類所已經成就的最高的文明一

面則有貪污的奢侈，一面則有貶損人格的勞苦；欲求一時代——道德性最深的人未嘗覺得在某些重要的方面，世界已經脫了臼，而且無論他們或別人都不是天生而撥亂反正的人——終不可得。吾人儘可以問，要假設有非如此底時期，到底有沒有穩重着實的理由可以這樣假設：倘若沒有，自必視社會爲失敗了底，正如多數人視個人人生爲失敗的一樣。

## 八 術藝底失敗

許多性格優美的人，覺得人生與社會全都失敗，就跑到藝術裏去找庇護。亞諾特在他的一首最惹人注意的詩裏，稱歌德暴露了時代底弱點以後，即轉離了牠的虛空的奮鬥，向同代的人宣言他的最後的出路，說——「藝術尚有『真實』，避到那裏去罷」，亞諾特且在那同一首詩裏敘寫汪德華士向時代所致的使命，雖所用底言辭很不同，實在是相同的。他看見了周圍的，實在的世界底癡愚和紛

亂，便教他的時代將牠放下一邊，而在感情之中求慰藉。但這避免所却有些不可靠。『爲藝術而求藝術』，最好也是一個膚淺的道理。藝術是遊戲，在一個意義上說，固然是真的。『生活是嚴重的；藝術是娛樂的』（注五）。在生活底競爭中，人向牠求暫時的慰安，是可以的；以下論一個大詩人底話或許不是無價值的讚嘆——

『人生前途之雲

他人衝鋒直撞——

誰如彼之放下？』

然吾人亦須相信藝術是在事物上啓示較深的真理，然後藝術對於吾人纔有這種效用。如果吾人只拿藝術當藝術，只拿牠當做美的夢，牠便流爲遊戲，爲精巧的娛樂而已，失掉了牠在人靈上一切真的能力（注六）。一個時代若視藝術爲單純的娛樂，僅爲人生嚴重的問題之避免，則那時代實在沒有較不好的現象了。在藝術

昌明的時代中。人在藝術後頭，當有一種信仰——相信牠是象徵永久的真理，人之表揚牠，雖有說不出的不充份和不完全，仍可用清醒的散文（注七）與藝術的夢底方式去表揚牠。在一個意義上說，他們的藝術固然是遊戲；然却是用遊戲的方式去發洩一國底信仰底充溢，如此便有最高的美與價值了。但若視藝術為耍極力擺脫懷疑觀，便沒有這種價值了。牠的夢，如果假定為完全不真的，則恐怕只能使人生底虛空更覺顯明而已。吾人或仍覺得牠們是美的；只怕像滿有死人骨頭底墓之粉飾罷了；靈魂必要走出底。

## 九 人生需要「無限」

喀萊爾說，「人底憂慮是從他的偉大來底。這是因為在他裏頭有個「無限」，無論用盡他一切的妙法亦不能埋沒那「無限」在「有限」之下」。吾人底自意識之理想的統一性要求一個完全調和的，可理解的宇宙；吾人若僅看見世界有限的

方面，若僅拿牠當做一系獨立的事物，彼此架疊而成，這種完全調和的可理解的宇宙是尋不着底。藝術稍稍打破這種有限，使人看見牠的無限的意義光照出來（注八）。但牠這樣做底樣式却與真理不很相配——是半遊戲式的；所以，吾人從牠的理想，再回到實在的世界去，往往仍有一切的不滿意——有時那種不滿意反覺深厚，勃勞甯說，藝術「一跳」而想達到牠的真理底直覺，過後一經反省，往往見得所取得底並不是問題底解決，至多不過是解決法底提示而已。故吾人所需要底是理想，而這理想同時也要絕對的實在。

## 十 兩種的「無限」

吾人覺知「無限」在吾人底經驗中是個實在，這種覺知有兩個主要的方式，就是所謂純粹理知的與道德的。這兩個方式，康德在一段人所熟悉的議論中講得最好——在那裏他說到人生兩個大的「尊敬的對象」。「兩件事物，在上之星

天，與在內之道德律。吾人越時常地，隱健地思想牠們，越使人心永遠充滿着常新而日增的羨慕與敬畏。我不必搜尋牠們，猜想牠們，好似牠們在黑暗中隱蔽着，在我的眼界，以外的超然境；我看見牠們在我面前；我直接地從牠們與我的「存在的意識」連絡起來。「星天從我所居外感界底地點起，伸張我的關連，一個世界超過一個世界，一個系統超過一個系統，直到無限量。……道德律從我的「無形我」，我的人格起，在一個有真「無限」底世界裏表彰我；這世界只能藉着理解力而追尋；我察出我與牠底關係並不是臨時的，乃是普遍的……。

我看見了無數的世界，彷彿將我「爲動物之靈」底重要滅絕；那屬動物的身體既已暫時賦有生活力，沒有人知道什麼樣，必須將組織成牠底物質歸還於牠所居住，渺宇宙之一塵的星球。至道德律則藉我的人格無限無限地高舉我底價值，視我爲一個「理解」；在我的人格裏，道德律向我啓示一個離開動物性，乃至於離開外感界的大體而獨立的生活；至少僅就此律所分配給「我的存在」底目的點來

推知；這目的點不爲今生底情形與範圍所限制，是伸張到「無限」底」。這兩種的尊敬，無論分開或聯合，可說是做宗教敬拜底基礎。若單取第一種的尊敬，則必流於「萬有神論」，Pantheism 或「不知論」，Agnosticism 若單取第二種的尊敬，則必歸到「一神教」Monothism 與「人道教」The Religion of Humanity 三者連合起來，便是較完全的宗教了。

## 十一 第一種底宗教

然則第一種的尊敬，即承認人生需要「無限」底那種宗教，便是「崇拜自然」在牠的限量及能力底無限上。在牠的最初形，這種宗教可以將「萬有是神」一句話概括牠。吾人領悟自然界中底大原力時，這一種崇拜油然而生。那時吾人常有高呼底意思說，「人是什麼，他與物質宇宙底「無限」比擬阿！」這個觀點是唯物主義的，與無神論很難分別。然却是個膚淺的見解。僅是無量數的部份變成

底「無限」，就是黑智爾所叫做「不好的無限」(The bad infinite)底。這種「無限」並不比較「有限」還可滿足人心。不限別的，單說「達不到事物底終點」這事實，便於牠的價值，無所補益了。例如，空間底真空於吾人是沒有什麼價值底。較深的萬有神論與這較淺的底分別就是在乎，牠的意義不是用「萬有是神」？乃是用「神是萬有」底一句來概括牠。有限的世界是個「非實在」，究竟的實在就是在乎牠的後頭底靈力。在斯賓挪莎底倫理學，(注九)這種見解發揮得很有力量，很有暗示性。然他所主張底既單基於「有限的之否定」，結果必致確言「虛無」為究竟的實在(佛家底涅槃)，或必確言一個不可知的究竟的實在(斯賓挪莎底「不可知的」)，無論從理智的，或從道德的觀點，這種「空虛」之「無限」到底是與「成份無疆」之無限一樣不足滿意的。

## 十一 第二種底宗教

第二種底宗教即是崇拜道德律在牠的威權底絕對上。然欲使這道德律成爲一個尊敬底對象，則必視牠爲現身於具體的形式裏。最簡單底方式就是崇拜一個「無上的立法者」，像猶太人底宗教中所有底。這個見解底不足滿意是因爲這一個立法者必須視爲外於「他所向牠立法底而獨立。他是對付一些倔強不化的材料。所以他一個意義上，必須被視爲有限的，（注十）而被一個屬外的世界所限制。因此，這種見解容易流於摩尼教 Manichöism，這一個無限的上帝，也信一個無限的惡魔。尙有一種出路就是（一）坦白地像彌爾說，上帝完全不是無限的。這視奪了吾人所有底那惟「無限」能給與底無上的滿意。（二）放棄那「有人格性的上帝觀」，惟獨確定一個道德理想之漸進的實現。第二條出路是孔德 Comte 所提倡底「人道教」裏所有底。這種宗教假定人類全體是個「大人」，向前奮鬥，抵禦一個無理解力的，不可理解的「自然」之反對的趨勢。亞諾特『一個能力，不是吾人自身，企圖着正義』，底觀念與這見解頗有相似的點。這種見地天然底

弱點，就是把一個不能調和的二元論放在吾人底世界裏。惡仍然沒有解釋；吾人仍然沒有確信牠至終必爲「善」所勝。

### 十三 第三種底宗教

基督教最高的價值之一就是將這兩種底「無限」連結到很完全。基督教底上帝不但被視爲啓示於自然界中底「無限能力」，也被視爲道德理想底始終。牠使人能在屬外的世界裏見得他們自己的道德抱負之成就，牠使人能相信「道德是事物底性質」，牠使人信任底不是，「凡存在的即是正當的」，乃是「凡是正當的即是存在的」；喀萊爾底說法就是，「世界的靈是正義的」，終局「善」（用柏拉圖底語句）是惟一的實在。這種滿有抱負的信仰，別的宗教固然是有底；惟基督教却似乎指示得格外明白。

### 十四 宗教與迷信

常有人說宗教信仰昌盛底時代往往一轉而為懷疑不信底時期；這個原因不必在遠處找。據我們所已經說底，宗教上的想像，努力求要獲得事物底秘奧底一個最後的解釋，遂超過了科學。牠不能等候「理論」與「證實」那種很艱滯的手續。然理論與證實早晚是要到底；牠們來到底時候，往往見得宗教真理腐核兒久已被迷信底殼兒所包。世界底宗教都是出於富有想像性，及感奮性的人底活潑的信仰。在創立的人看來，宗教往往是個不可分解的「真理與詩底參合」（注十一）。從洞察轉入「美」境那觀點，後繼的人罕能獲得準。於是，詩蒸發了，真理亦不留存。快樂的直覺竟成可憐的信條，叢生的美象也變做迷信底鬼怪。然後有真洞察的人再起來，將教義底無價值完全暴露，而整個宗教亦遂爆裂無遺。那時，前聖人與詩家所神移而稱頌，而崇拜底神明或將僅成爲誓言中特有風味的一種好聽的名字而已。

## 十五 宗教底倫理意義

然宗教中所存底質素乃是確信道德生活底實在性；這種確信就是玄學所必需辯解底。換而言之，牠必須辯解——道德生活是值得生活底——那種信仰。從實際的觀點看，固然可說這種辯解不很必需。信仰是生活自身所不能免的，正如科學底有一種信仰，相信世界可以視為一個可理解的系統。在一篇動人的論文「生活是值得生活底嗎？」裏，詹姆士教授 James 說，「這個生活如果不是一個真的競爭，如果不能藉着成功而為宇宙爭得一些永遠的事功，則比較一個可以隨意退出底私人戲劇好不了多少，然牠却真地覺得這生活是個真的競爭；」他結論說，所以吾人在這事上底態度必需用個信仰底態度。你只要相信生活是值得生活底，你的信仰便能造出事實來。在「審判底日子」（或可稱為某程度底「為人」，即那名詞所象徵底）未到以前，或者「你是對的」底「科學證」尚未十分清楚，但此刻忠信的戰士，或那時那地所要代表他們底人物，那時或者要向灰心的，在今世不願前進的人，用像享利第四，在大獲凱旋以後，向那緩動的克利農 Clifton 所說

底，說：你自縊罷，克利農！我們在亞爾克可 Argues 打仗，而你不在那裏」。然則相信道德生活在這意義上是真的，這種信心可說是宗教底要義了；沒有這種信心，道德生活是完全不可能的。然在思想底一切範圍裏，人類的理智要求證據；而這一點底證據却只能在玄學上尋着。

## 十六 玄學上究竟的問題

倫理學自身不完全，然後伸手拉玄學，我們已是看見了。但在一個意義上說，一切的科學，以至藝術，可說都是如此底。全部實證的科學所根據底就是；相信世界可以視為一個可理解的系統；這種信心，除非藉玄學的研究，不能辯解。同樣，全部的美術，至少那些較高的，較嚴重的美術，可說也是基於一種確信，信「美即是真」，信「美的」底欣賞底觀點所握住底是比「單純的存在」所顯出底還有實的實在。同樣，道德的觀點也含有一種的確信，信「善」比「惡」

還實在，信道德的理想，比較現在的世界，按人類平常的意識所看見底，還有較高的實在（注十二）。

這如何能藉玄學的思考而成立，不是我們這裏所要研究底。要證明「實在底是理性的；理性的是實在的」，像黑智兒系統裏所論底；或者是可以的；要證明道德觀點所含底『實在度』Degree of reality 比與牠反對的底『實在度』還高，如布拉得烈底見解裏所說底，或者也是可以的。抑或吾人至終仍是居於一個「純粹不可知的」的見地。這種問題，在這裏，除非用純粹獨斷的方法，不能解答的；獨斷的解答自然是比沒有解答還壞的。吾人已經指出究竟的問題在那裏，已經證明倫理學若視為分立的科學，自身是不完全的——也就夠了。

## 結論 章註

(注一) 例如司干地拿非亞人底宗教。而羅馬人的宗教却是極有道德性的。然司干地拿非亞的與早代日耳曼的神話中也不是沒有含着很強的倫理特性在裏頭，這是無庸疑感的。

(注二) 本書前版原有一章專論這個題目，現在把牠刪起來，一半是因爲篇幅有限，一半是因爲這種題目在像本書性質底一部裏來討論當然要很簡略，以至於沒有什麼價值。讀者玩索本章所論底而不參考緒論裏論藝術底一章或者是夠明白的。

(注三) 無疑的，在人類進化底階段上也有這裏所指點底分別，人不容易知道的地方。譬如，在希臘人看，荷馬舉詩歌，哲學，宗教而有之。在一個份量上，中世紀藝術放大光明的時代也是如此的。在這些時代，藝術在一

個國家的生活上底重要是比三者嚴格的分立以後底重要還來得大。黑智爾說，「希臘的神像，無論吾人思想牠們多麼優美，人對父上帝，主基督，聖馬利亞底描畫無論多麼高尚，多麼完善，都沒有什麼分別，希臘吾人底膝是不再向牠們屈底。」近代對於藝術，哲學，和宗教雖分得較清。到底却不必使我們現在的藝術比古代的藝術較不完美，不嚴重。因為我們還承認藝術是哲學與宗教中一切最深的東西最好的表現。然則必需從牠的以前的獨特的地位退下位來。荷馬與但底或已被視為藝術底泰斗了；莎士比亞與歌德只被視為註釋家而已。

但他們所得底寬度或許正如他們所失底高度。

(注四) 智力上的懷疑很容易有堅定的影響於道德的生活，天抵就是因為這個緣故。極力主張這個影響底人，古有柏拉圖，今有喀萊爾。笛卡兒在他的智力上的懷疑主義之追求中也覺得需要自己提防牠在道德上的成就。

Burke 也注意這一點。

(注五)「生活是嚴重的，藝術是娛樂的」。席勒爾

(注六)吾人不能將聖詩家的名號加諸「無病呻吟」底人，只能加諸能表出入生

最深廣的旨趣底人」。

(注七)但底竟實實在在地做了一篇散文去解釋他的神聖的喜劇。

(注八)喀萊爾說，音樂是「一種無聲的，莫測的語言，導人到『無限』底涯

涘，使人有時聞放眼窺見裏頭」。黑智爾說，「因為在藝術裏，吾人所與牠發生關係底，並不是娛樂或有用的玩具而已，乃是心——從有限的底內容與形式——之解放，乃是「絕對的」之在感覺的，現象的，而與牠們聯合，乃是自然之進化中無窮盡真理之揭示；這真理在世界歷史上自尋啓示，並且做歷史最美的方面，和最好的報賞，以答「實在」之勞力和「知識」之勤勞」。

(注九)然斯賓挪莎底學說尙有一面竟是更重要的，更特色的，倒是使牠與下段所提底道德觀點有關係底。佛教也是如此。

(注十)然則這個見解與彌爾底相同了。

(注十一)這就是說牠們的意義取了想像底形式，這形式在牠們是與意義分不開的。正如日耳曼人說，概念或意義「在想像的表象」之形式表現出來。

(注十二)在這裏所指出底觀點可以採納底限度以內，「理想」便化做柏拉圖與黑智爾所叫做「觀念」底了——這就是說「觀念」不作目的論的解法，被視為道德生活底實現中吾人所被指導底目的或標準；乃被視為「實在」自身，在牠的內意義逐漸底被揭示程序中，「實在」自身所藉而定底基礎的原則。這麼着，從宗教的觀點，或從柏拉圖或黑智爾玄學底系統底觀點着，「理想的」與「實在的」底分別便消滅為無有了。按照這一個意義講（這個意義必須與笛卡兒，陸克，柏克立，休謨……諸人底用

法分別），「觀念」這個名詞所表示底就是這個「反對」底超然發生時底觀點。這種觀點是否是正當顯然出於本書所能討論底範圍以外。牠是需要一個完整的玄學系統來應付牠的。

無論何人，玄學是一個沒有研究的價值底，除非他有意思要澈底地研究。有心這樣研究的人不久便要覺得本門最要緊的著作家就是黑智爾。

……然吾人或者仍須與康德一樣地悲哀地說，「無疑的，玄學是科學中最難的；然却也是一個尚未成立的科學」。

中華民國二十二年三月出版

倫理學 (全一册)

每册國幣二元

(郵費另加)

編輯者 J. S. Mackenzie, M. A.

譯述者 呂振中

上海博物院路十九號

出版者 廣學會

印刷者 民衆印書館

▲版權所有▼

A MANUAL OF ETHICS

By

J. S. Mackenzie, M. A.

Translated by

Lu Chen Chung, B.A., B.D.

Price: \$ 2.00

Postage Extra

CHRISTIAN LITERATURE SOCIETY

10 Museum Road

SHANGHAI

1933

14  
2014

