

南京高等師範學校叢書第一種

倫理學導言

上海商務印書館發行

南 京 高 等 師 範 學 校 叢 書

第 一 種



倫 理 學 導 言

美 國 薛 蕾 原 著
朱 進 譯 述

商 務 印 書 館 發 行

倫理學導言序例

倫理學可分爲二類。一曰實踐倫理學。一曰理論倫理學。前者必緣民情。審時務。於是制禮作教。以謀一時一隅之功利。後者則挈綱維。溯流變。而後由微而通。以求萬邦萬世之經常者。也是編所述理論倫理學也。

吾國近時研究倫理學之風日盛。而坊間所出書。迄無善本。陳腐淺薄者有之。晦澀不堪。卒讀者亦有之。余既任南京高等師範倫理學教授。勉譯是編。所以從學者之請也。

泰西倫理學之書。固汗牛充棟矣。其中標新領異者。亦不可以僕指計。顧余必取薛蕾博士此書而譯之者。何哉。曰倫理者行爲之標準也。談倫理學者苟趨於偏奇而無所執中。則其影響於實踐者必大。且極端之論。輒喜以偏概全。學者知其一而未知其二。或致一得自矜。生心害政。危莫大焉。蓋理論倫理學所研求之問題。不外二端。其一曰道德之爲道德。其至高之標的何在。答之者有正鵠論與形式論之派別。正鵠論以行爲之影響於羣或己者爲斷。而形式論則不問行爲之效果。而以爲道德者。意志中超然之業也。理論倫理學所研求之次要問題。則爲何爲吾人最後之正鵠。答之者亦有快樂論與勢力論之不同。持快樂論

者以爲人之意志。無不求快樂而避痛苦。故以快樂爲至善。而倡勢力論者則以事行之足致身心之健強者爲正鵠。即至善而苦樂非所問也。兩派各樹一義。爭辯不置。非一日於茲。而薛蕾氏此書。則頗能出入各家。力求公允。其爲文也。亦有條不紊。平實淺顯。利於初學。是則此書不獨爲倫理學之指鍼。抑且爲教科書之範本矣。

更有凡例數則。條舉於左。

一 書中各章均有附註。凡遇學者之名。莫不繫以略傳。義理之奧。莫不增以疏解。皆所以便學者也。

二 吾國文字句讀久不講。文義之日晦。學理之不能求精。未始不由於此。但今書中點頓。仍以簡易爲主。若者爲語之絕。若者爲點之分。一目瞭然。如是而已。夫如是則與國人習慣。既不太相隔膜。而又便學者之思誦焉。

三 術言習語。中西不同。吾國譯事。猶屬幼稚。以是遂譯哲理之書。欲求精確。難矣。譯者既不可失原著之眞意。且必欲存漢文之精神。二者不可得兼。則惟有漢英並存。以示不安。邦人君子。有以教之。

倫理學導言目錄

第一章 倫理學之性質及方術……………一

- (1) 科學之職分 (2) 科學之對象 (3) 倫理學之爲科學 (4) 倫理學之論據 (5) 倫理裁判之對象
- (6) 倫理學之界說 (7) 各科學相互之關係 (8) 倫理學與心理學 (9) 倫理學與政治學
- (10) 倫理學與純理學 (11) 倫理學之方術 (12) 理論倫理學與實踐倫理學 (13) 倫理學之價值

第二章 良心上……………一九

- (1) 叙言 (2) 稗史之談 (3) 先天派之理性說 (4) 先天派之感覺說 (5) 先天派之辨悟說
- (6) 經驗派 (7) 先天論與經驗論之調和

第三章 良心下……………四八

- (1) 心理之事 (2) 良心之解析 (3) 義務之情感 (4) 愛憎之情感 (5) 良心之裁判 (6) 關先
- 天說 (7) 評先天感覺說 (8) 良心之濫觴 (9) 以良心爲先天其理由安在 (10) 良心之不爽不昧
- (11) 良心與意向 (12) 歷史之見解與道德

第四章 道德最後之標準……………七二

- (1) 良心之爲道德之標準 (2) 神道觀 (3) 自然觀 (4) 正鵠觀 (5) 正鵠觀之論據 (6) 正鵠

論之派別 (7) 總結

第五章 正鵠論.....七九

- (1) 良心與正鵠
- (2) 正鵠派不能解釋法典之整齊劃一乎
- (3) 真果與偶果
- (4) 答一假設之問題
- (5) 道德與健強
- (6) 無意識之道德與法律
- (7) 道德之改良
- (8) 道德之溯源
- (9) 動機與結果
- (10) 正鵠與作用
- (11) 正鵠論與先天說實異流而同歸

第六章 至善論 快樂說.....九二

- (1) 道德之標鵠與至善
- (2) 至善論之嚆矢
- (3) 昔利奈學派
- (4) 伊壁鳩魯學派
- (5) 提摩克利斯
- (6) 洛克
- (7) 蒲脫勒
- (8) 黑謙孫
- (9) 謙謨
- (10) 柏來
- (11) 邊沁
- (12) 約翰彌勒
- (13) 辭知微
- (14) 贅言

第七章 至善論 勢力說.....一〇六

- (1) 蘇格臘底
- (2) 柏拉圖
- (3) 昔尼克學派
- (4) 亞里士多德
- (5) 斯多噶學派
- (6) 新柏拉圖學派
- (7) 霍布士
- (8) 斯賓那莎
- (9) 肯倍蘭
- (10) 索匪脫布利
- (11) 達爾文
- (12) 史梯芬
- (13) 馮友林
- (14) 桓德與其同時諸子
- (15) 康德
- (16) 贅言

第八章 評快樂說.....一一一

- (1) 至善之概念
- (2) 快樂果爲至善乎
- (3) 動作之前真
- (4) 意願之前事
- (5) 斷言
- (6) 快樂

派所謂動作之心理 (7) 當時苦樂或音樂之想像果爲動作之原動力乎 (8) 當時之苦樂果爲動機乎 (9) 苦爲行爲之動機乎 (10) 苦樂果於不知不覺之間爲吾行爲之動機乎 (11) 快樂說所據心理學之誤點 (12) 羣衆之樂果爲吾行爲之動機乎 (13) 快樂果爲凡百動作所欲達之鵠的乎 (14) 苦樂與攝生之功用 (15) 生理上之苦樂 (16) 快樂論與純理學 (17) 樂果爲道德之標準乎

第九章 至善論.....一五五

(1) 何爲吾人之正鵠或志向 (2) 人生之志向 (3) 唯我論與唯人論 (4) 行爲之終果 (5) 行爲之動機 (6) 評唯我論 (7) 利己與善羣 (8) 道德之意蘊與道德之動作 (9) 生物學與至善 (10) 道德與至善 (11) 結論

第十章 樂觀與悲觀.....一七五

(1) 敍言 (2) 主觀之悲觀主義 (3) 客觀之悲觀主義 (4) 知識上之悲觀主義 (5) 情感上之悲觀主義 (6) 道德上之悲觀主義

第十一章 品性與自由.....一八七

(1) 德行與邪行 (2) 品性 (3) 意志之自由 (4) 意志先定說 (5) 神道說 (6) 純理說 (7) 自由說與先定說之調和 (8) 評非先定說 (9) 自由之覺悟 (10) 責任心 (11) 先定說與實踐倫理

附注.....二二一

倫理學導言

第一章 倫理學之性質及方術

一 科學之職分 今夫充塞於宇宙者。層迭無窮。流行不息之現象也。吾人所上觀下察。沉思默索者。亦此層迭無窮。流行不息之現象也。吾人之所知者。即於若干限界以內。世界現象常整而不紊。恆而不變。雖曰世有不測風雲。人有莫卜禍福。顧自然界中。亦非無秩序無常度者也。人爲萬物之靈。故能於複雜萬象中。明其消長。悟其盈虛。於其異者求其同。於其繁者求其一。鈎深燭隱以察其微。旁徵曲引以會其通。於是解而析之。類而別之。此吾人所有事也。

雖然。吾人之功。不僅解析與類別而止也。吾人於萬事萬物。必且求其所以然之故。蓋於一事一行。知其何爲。此一事也。知其所以然。此又一事也。學者之於事物。必欲求其相維相繫之故。一事之起。非自起也。必有其先是之前事。一物之著。非偶著也。或有其同時之附物。及其將來。且必有其不可遁之終果。易言之。萬象必有其系。此之與彼。如脈絡之貫

通如茅茹之連接。吾人所欲知者。即彼貫通連接之所在也。且此質疑問難。事必求其所以之心理。好學之士有之。兒童亦有之。幼孩於其玩具輪軸之旋轉。未嘗不欲求其所以然之故。亦猶博物學者。必欲知雨之何以下降。風之何以徐來。以及草木之何以滋長焉。奈端之與生番蠻族。非必絕然無相同之點。其所異者。在其用心精麤之間耳。科學之嚆矢。在疑問。在推理。科學之精麤。則視其致知格物之方術。古人之疏解形物。常喜納諸不可思議之超然界中。今人則知求之於自然之前事或附物。顧科學之天性。人無古今一也。自吾人致疑於事物。並思求其相維相繫之故而得其系統焉。其術雖疎。科學由此始矣。

二 科學之對象 由是觀之。科學者。所以解析類別而又詮釋兩間之現象者也。於是吾人以便利之故。特就世間萬象而類別之。而各種特殊之科學以成。凡一特殊之科學。必有其所研究特殊之對象。例如物理學之對象。為普通之物性。博物學之對象。為生物之狀態。心理學之對象。為覺悟之情事。及順序是也。嗣後學術愈精。範圍愈狹。則科學之類別亦愈繁。一科以內。分而又分。未足為奇。但吾人所當知者。科學之職分。不僅在解析類

別與敘述而已。而又在詮釋。始則認定特殊事實之範圍。繼則探求其所以然之故。末且觀察各事物之關係。卽由一曲之誠。而溯兩間萬象系統之所在。是乃科學詮釋之功也。

三 倫理學之爲科學 倫理學者爲右述科學之一。而爲吾人所將研究者也。吾人之職分。首當認明此科學所研究之特殊事實。或對象。今苟知歷代沿用諸名。則於斯學之範圍。當已思過半矣。古代希臘對於倫理學所用之名。爲達意細加及意細碎。愛必斯且米。是卽英文之 Ethics, Ethical Science 倫理學。與倫理科學。是也。希臘語意細加。實以其語 Ethos 愛索斯爲源。愛索斯卽言人之品性與意志。而又兼含習慣之意義者也。又倫理學於拉丁爲 Philosophia Moralis 英文由是而得 Moral Philosophy or Moral Science 道德哲學。或道德科學之名。復次世人亦有以實踐哲學爲倫理學之別名者。又有謂實踐哲學之範圍較廣。兼括倫理學與政治學者。實踐云云。蓋以其所研究。常以踐履或動作爲的故也。

倫理學之對象。爲道德。卽善惡是非之現象。是於若干品性或行爲。人生而有是非之心。善惡之見。俞咈之情。以及判決取捨。估計貴賤之傾向。夫人而知之者也。人之一趨一遁。

莫不甘受道德見解之指揮。或道德科律之約束。警服聽從。無有異辭。豈偶然哉。總之人與人遇。莫不以若干道德之形式。或天稟。交相期許。交相責備焉。喻言之。吾人莫不懸一道德之鏡。以照世。

如是現象。爲兩間萬象之一部。頗有供吾人討論。克治之價值者也。吾人於此。必欲研究之。問題有三。(一)倫理學之對象。將何以異於他種科學之對象乎。今所討論之事實。其特殊之點。何在。倫理現象與物理學或美術學所攻。其區別何在。(二)吾人皆有道德之見解。其判決事物也。莫不以道德爲標準。其理由何在。人之是其所是。非其所非。其覺悟之中。究有何等現象。人能是其所是。非其所非。其孰使之。豈吾人道德之知。皆爲良知。道德之能。皆爲良能。一一得諸先天。而無絲毫游移偏蔽之態乎。抑吾人於道德大都學而知之。經驗愈進。道德愈隆。自古迄今。道德已有演進之迹。由今而後。道德更有遷化之機歟。(三)行爲之或善或惡。其性質若何。行爲之爲善爲惡。其理由安在。吾人善惡之見解。果必有所準的乎。若有之。則此準的爲何。

右述諸疑問。皆爲倫理學者所當判決者也。倫理學者之職分。非僅在靜其慮。審其術。公

其心以觀察各事物。且必詮釋事物之所以。彼如能之。彼必欲推求事物遵行之原則。或公例。而並測各種原則。或公例之會通。不特是也。倫理學者必且解析或詮釋品性與行為。以及動作內外諸要素。內部之要素。即心理之要素。良心或道德之判決是也。外部之要素。即生理之要素。乃所判決之動作是也。彼必指示世人此諸要素之性質。及其來由。並此諸要素與事物之系統。其關係何在。

四 倫理學之論據 倫理學之對象。及其爲學之術。前已約略言之。今更請述倫理事件與他種事件之區別。今有人焉。手刃其友。彼固處心積慮而爲之者也。此事也。吾人名之曰殺害。示以道德之責備。而又斥之爲惡。爲虐。爲有罪。雖然。此事也。吾人亦可從生理方面研究之。殺人者必先弛其腦中細胞所儲之勢力。以達於若干肌筋之神經。以發生其執刃之臂之手之動作。而後有殺人之事。彼受害者。亦必俟其腦部及其與神經系統相連之要害官能。既受重創。而後有殺於人之事。至於追究之法官。則又將置倫理與生理諸要素而惟國典是論。蓋凡處心積慮以殺人者。必爲國法所不容。而必欲處之以大辟之刑者也。若夫心理學者。則又可執心理之現象。以研求此事之本末。彼殺人者。必以彼

敵之行爲。而於心中發生若干之動機。久而久之。此動機之度日以濃。而畏難苟安之心。日以減。於是最後之判決以成。

由是觀之。同一事也。同一境也。而學者觀察之點。則可大殊。於一事之中。吾人可任取一特殊之要素。而置其他以爲研究之資。雨後之虹。甚矣奇。顧物理學者之所研索。在其物理之狀態。而美術學家。則將致意於其色之麗。且如是燦爛之光華。何能引起吾心之美感。又如倫理學之所治者。爲行爲。爲意嚮。爲品性。然於行爲意嚮品性三者。物理或生理之因果。則都置而不論。倫理學之所從事者。必以其事有若干之價值。舍是弗問也。必以其事與吾靈魂有若干關係。舍是弗問也。亦必以其能引起吾人道德之情感及判決。舍是弗問也。行爲之足以興起道德裁判者。始能入於道德科學之範圍。假使吾人果無俞咄之情。是非之見。則倫理之學。無由萌發可也。又使若干行爲意嚮之思考。不能挑引吾人道德之情感及裁判。則倫理之學。亦必不能成立。以此學將失其所考治之材料也。吾人可爲專精之物理學者。生理學者。天文學者。或且爲哲學鉅子。而終不能對於行爲下道德之裁判。倫理科學之發軔。必自吾人估計事物之價值。並對於各事物。輒下是非善

惡之斷語始

五 倫理裁判之對象 前既言之矣。曰吾人對於各事物。嘗下道德之裁判。然而未盡。然也。事有受道德之裁判者。亦有不受道德之裁判者。苟非有生之靈。懷五常之性者。吾人必不欲以道德裁決其行爲。吾人於地之震。日月之蝕。未嘗懷是非之見。是以馬鐵奴

Martineau 亦曰。五金之鑛。吾未嘗褒之。暴風淫雨。吾亦未嘗貶之也。蒙昧之童。饑野之族。間或有謗譽五行之舉。則以爲五行隱受神靈之驅使者。或不過效人所爲而莫明其故也。以大較言之。吾人今日道德之裁決。不過施諸人生之動作而已。倫理學所謂動作。必以心理之事爲其濫觴。亦必發生於有意識之人類。而後可。若彼動作之人。已失自由所行之事。非其本意。或其動作之時。已失其意識情感之常度。於是吾人亦不欲施其道德之裁判。總之人當癡狂錯亂之時。睡眠失神之際。發生動作。吾人固不加褒貶。然而人有放行於先。以致貽禍於後。犯過而不悛者。則吾人責備之辭。惟恐其不嚴矣。又彼動作之屬於機械作用。不受心理之影響。而亦非附以覺悟者。吾人亦不施以道德之裁判。願事有處心積慮。故意爲之。而曾不少悔者。則吾人不能置而不問也。

是以吾可正言曰。倫理裁判之對象非他。乃人生之動作。即有意識之動作是也。斯言也。於古之時。未必其果確。於今之日。亦未必其盡然。雖然。吾之於凡百事物。何者施其道德之裁判。何者則否。此非重要之問題。吾人所宜知者。即吾人有時。必欲講道論德而後已。而倫理學之所研求者。即各事物之何以必受道德之裁判也。

六 倫理學之界說 吾人今可以簡捷之辭。定倫理學之界說曰。倫理學者判決是非之學。義務之學。道德原理之學。亦道德裁判與行爲之學也。倫理學於道德之現象。解析之不已。又類別之。類別之不已。又敘述之。敘述之不已。又詮解之。以求其客觀與主觀之事實者也。是可知倫理學之於道德現象。必將明其性質。循其要素以爲之分類。而求其前事或主因之所在。又將發見其遵守之規律或公例。並將尋其原委。以及其遷化之傾向。總之。倫理學之求道德現象。與其他科學之各述其對象。將毋同。倫理學者於道德之事實。必將窮搜博訪。離者求其合。異者求其同。而後審其系統之所在。

七 各科學相互之關係 科學之爲類不同。爲數殊夥。固也。然而吾人不當謂任一科學所研究之對象。可如風馬牛之不相及。亦不當割取世界萬象之一部。以爲研求之資。一

若此與其餘諸現象絕無關係也。者蓋世象之真一而非萬。合而非分。今姑分之以爲研究之助者。爲其適於吾之心耳。非謂兩間萬象果爾分流儼馳。可離而不可合也。問一可以知十。舉一必能反三。科學之理。息息相通。是以不知各科之崖略者。亦不能深造於一科。此自然之理也。詹美士 James 且曰。苟欲精於一者。必知萬象之全。一物之於世。必不能與他物斷其關係。但其關係有疏密之不同耳。是以苟欲詳知其一。非知其一切關係不可。是以戴尼遜 Tennyson 亦有詩曰。

君不見彼一枝之庭草兮。

豈不神妙而難明。

苟能究學甄微精察明辨以及其根兮。

亦何難深造乎天人。

世界一而已矣。科學亦一而已矣。科學之於科學實相扶而又相賴者也。此所以心理學之事實。與生理或物理之事實不能絕無關係焉。今欲研究感覺之現象。必旁及於神經系統之職分。以及事物之通性。即其例也。

八

倫理學與心理學 倫理學對象之與世界萬象。既非獨立寡緣。而有互相倚伏之翹。則倫理學與他種科學。不能無關係也。亦宜使倫理學之所述。不能與有生之人須臾離。則凡研求人羣天性之科學。皆兄弟也。又使倫理學必欲察視人生之行爲。而人生之行爲。不徒官體之動作。亦所以表示內部覺悟之狀態。更使倫理學之所注意者。在吾人如何辨識及判決天下之事理。然則倫理學之有賴於心理學者。豈淺鮮哉。心理學者。所以解析類別。而又詮釋吾人覺悟之狀態者也。此類狀態。道德之家。固樂道之。而敏求專攻之責。則常在心理學者。凡所謂道德之感覺。義務之情感等等。皆心理之現象。解析而疏證之。厥惟心理學者。蓋此種現象。不過心理現象之一部。吾人不當捨其全而論其偏。以貽支離破碎。執偏概全之譏也。方倫理學者之解析或敘述良心之事。是以倫理學者而治心理學矣。有時倫理學亦嘗研索童幼或原人道德之性質。以求良心遷化之往史。是仍不脫心理學之範圍。達爾文且嘗遠溯動物覺悟之狀態。以求道德之嚆矢。斯時也。倫理學與心理學。豈非所謂一而二。二而一者哉。

如上所述。倫理學所研求者。爲覺悟中道德之情事。則倫理學者。不啻心理學之一部。而

已。雖然、倫理學者不僅察吾行爲主觀之部、而並究其客觀之部、以及兩部之關係者也。試舉其例、行爲之爲道德、其故安在、道德之行爲、果必有特殊之品格、或桓表歟、吾人必褒善貶惡、果何故者、又吾人善惡見解之標鵠、果爲何歟、善者何以爲善、惡者何以爲惡、倫理學者嘗論述德與義務之事、若者爲仁、若者爲義、若者爲忠、信、以及若者爲不仁、爲不義、爲不忠、不信之行、吾人道德之裁判、果必有其一定不移之準的、或範疇乎、然則此範疇爲何、此準的也、範疇也、吾人果能爲之辨白乎、抑爲不能辨白、或不必辨白之事乎、今使有一準的焉、範疇焉、則何者爲德行、何行爲非德、人之於其道德之範疇、果爲拳拳服膺、始終勿渝者乎、何者爲吾人之至善、成一生之正鵠、吾人果能以科學之術、以籀所謂至善乎。

右述諸疑、實爲倫理學所亟當解析而不可一日緩者、願或者謂如是問題、亦心理學所應解決者也、雖然、此非吾人注意之點、吾人所當注意者、卽事實之當察視或詮釋者、皆學者所有事、其爲倫理學可也、心理學亦可也、倫理學之材料、往往爲心理之順序、故亦爲心理學之對象、然而此不獨倫理學爲然、卽美術學、亦何莫不然、科學之職分、在論述

其事實至於纖悉靡遺而後止。故以心理學而旁及於倫理或美術之事。亦無不可。雖然。輓近科學演進之途術。則以分工爲歸。心理中特殊之事。吾人不可不立一特殊之規律以研究之也。

不甯惟是。倫理之問題。往往有躍出於心理之範圍者。心理學者之所求。往往以覺悟之狀態爲度。彼既解析心理之現象。並證引其心理或生理必有之前事。則其業已畢。以大較言之。彼心理學者。未嘗涉及行爲之原理。何爲人生之正鵠。何爲辨別善惡之標準。與心理學。可謂無關。然而彼心理學者。亦未嘗不可注意及此。而不必踰越彼學之藩籬也。如是知識。可使彼心理學者。於人心之作用。更爲明瞭。亦猶理化博物之學。於彼生理學者。不無小補也。

九 倫理學與政治學 倫理學與政治學之關係如何。當視吾人對於二學之概念而定。柏拉圖嘗以倫理爲至善之學。而國家之鵠的。亦惟至善。如是則倫理學爲本。政治學爲末。倫理學爲體。政治學爲用。以吾人苟不知何者爲至善。亦必不能定國家行政之方針。故也。亞里士多德則以國家爲至善。行爲之爲貴。不過以其於國家之利爲順而非逆。如

是則倫理學不啻爲政治學之一部。或其別名而已。

雖然自吾人視之。倫理學者所以求辨別善惡者也。其職分則在測定行爲之原則。並指示善惡見解之基礎。政治學則不然。其所有事則先察國家之何以成。何以始。何以沿革。以迄於今。而後究古今國體之變遷。以及今日國家之任務。易言之。政治學實從事於考究社會之組織。及其組織後諸要素者也。假使倫理學之發明。爲道德必欲達其正鵠。惟道德之必欲達其正鵠。於是乎有倫理之學。又使治政治學者。以爲國家必欲達之鵠的。與此正同。則此二學之關係。不其密切乎哉。今夫倫理學家。咸欲規定道德之原理。或正鵠。以示天下。以詔後世。使天下後世。莫不有所遵循。是之謂道德律。使彼政治學者。果能認定國家之正鵠何在。則此二正鵠者。吾人一比核之。可也。又使國家之正鵠。與個人之正鵠。無有殊異。則倫理學與政治學。固互相表裏者也。倫理學示人以行己之常道。個人之私德也。政治學講求國家治平之術。以及羣已交際之方。國民之公德也。

十 倫理學與純理學 前已述之矣。科學者。所以解析類別。而又詮釋世界之現象者也。願以嚴義言之。詮釋之事。殊非易易。今欲疏解一事者。非深知其本末。鉅細靡遺。不可亦

非環視其四周之關係。不可欲知一事之事事。必知事事之一事。此通論也。世苟有模範科學者。於其對象範圍以內。雖彼至微極簡之事。亦必詮釋其所以而並求其與世界萬象所有之關係焉。雖然。此乃懸想未足以語今日之科學也。今日之科學。且未嘗懸是以爲鵠。今日之科學。於事物之因。尙未能遠搜冥索。且未能博考兩間萬象而得其綱領之所在也。今之治各科之學者。僅知求一事之前事。或其前事之前事而止。以爲能如是。是亦足矣。是以物理學者之所考求。不過物性與動律。至於各現象最後之究竟及其起訖。又物理現象與其餘實際形物（如心理之現象）有何等關係。則不遑及焉。不寧惟是科學之家。往往從事武斷。以爲己之所學。實爲萬有之源。而當駕乎百科以上。博物學者之所從事。爲研究宇內生物之各形與各有機體之組織或官能。而一一論次之。以是知博物學者。視他科學用力較勤。其求事理之一貫也亦較著。彼於生物複雜之形。莫不思所以回溯其純簡之初史。是博物學之爲科學。於詮釋形物之功。實出百科之右也。雖然。吾人猶有最後之問題。彼博物學者。終未能一一解決之。復次。彼心理學者。於覺悟之狀態。未嘗不解析之而詮釋之也。彼亦未嘗不判分吾心諸要素。而一一求其生理與心理。

之前事也。然則吾人覺悟或靈魂之源果爲何物乎？吾心之所以爲心或其起訖若何？質與力之關係若何？此皆心理學所存而不論者也。

由是觀之。各科之學。常以特種之現象爲其限界。而其詮釋個中各形物也。則惟由彼悟此而不能越雷池一步。顧各科之學。必有最後之問題。學者往往不能答也。如是問題。蓋必待哲學或純理學以解決之。是以詹美士有言。哲學云者。卽謂吾人於宇內事物。嘗懷一固執之意。鏗而不捨。必欲試以明瞭及堅定之思考也。今以哲理籀萬事。是卽求萬事之理。萬理之極。無往而不欲鉤其深。而燭其隱也。若以嚴義言之。各科之學。決不能捨哲學而獨立。幽叟難明之事。亦不能存而不論。輓近科學之家。而又以哲學家自期許者有之矣。如匈彼得 Wilhelm von Humboldt 如達爾文。如赫胥黎。如漢霍子 Helmholtz 諸人類能自拔於已所研求科學狹隘之範圍以外。而以宇宙爲歸宿者也。

吾人前是之評論。施諸諸科學。可施諸倫理學。亦無不可。倫理學者所以考求世界特種之事實。而必詮釋其所以然者也。世苟有模範倫理學者。必於其所有對象之一事一物。疏解之。至於至詳極盡而後已。雖然此非易事也。吾人必有縱橫宇宙之知。而後可以語。

此苟必欲達此鵠的者。則非變倫理學而爲哲學不可。

是書之作。不過以通常科學自期。而未嘗欲極深研幾。以爲造峯登極之舉。著者苟能統舉道德之原理而無遺憾。則其志已償。若夫探蹟索隱。窮萬理之極。而又支配道德現象於宇宙萬象系統以內。則將俟諸純粹哲學家焉。

十一 倫理學之方術 今請論倫理學之方術。以大較言之。倫理學之方術。與其他科學之方術。蓋無有殊異。倫理學者。必將慎選道德之現象。以爲研究之料。據與諸科學無異也。吾人必詳採博訪。以求道德之事實。吾人必視察各種各族。各階級。各個人。以及各時代。行爲之範式。人有文野長幼男女之別。故其行爲。亦不能無殊。吾人亦必觀察之。不特是也。吾人亦必瀏覽邃古史乘。以研究諸民族稗史之談。神道之說。以及其哲文美術諸學。而後知各民族道德之見解。吾人亦當察閱各民族之文字（文字者。所以表示民族道德之精神）之治制。以及其政治經濟社會之狀況。之數事者。與彼民族道德之思想。實互相表裏者也。

由是觀之。倫理學之方術。首在搜集內外遠近之事實。以學者之視察。必兼內外合遠近。

而後爲周也。雖然吾人有其實事矣。苟不能沈思熟考。則彼事實終不爲我用。沈思熟考者。科學之基礎也。既得其事。必求其理。吾人莫不能尋其條理。求其系統。則事實雖富。曷足邵乎。故人有善悟之能。深思之習。透察事理之眞。而不爲外緣所誘惑者。而後可以治科學。

十二 理論倫理學與實踐倫理學 倫理學有理論與實踐之殊。理論近乎學。學所以使吾知。實踐近乎術。術所以使吾行。科學有屬於理論者。則以其所考求者爲一種現象之原則。或公例也。解體學與生理學者。縱論有機物體之組織及官能。莫非理論而已。顧彼理論科學所考查之公例。吾人必將實施於平常日用之間。勒爲規則。以達吾生之鵠的。是以理論生理學之所考查者。爲人身之作用。與其作用之塗術。且及其所以然之故。而實踐衛生之學。則以生理學原理爲其基礎。定却病延年之規訣。理論心理學者。所以檢查若干心理現象之狀態及其原因。而彼訓蒙之師。則將以理論心理學之所得。而實施之於教室者也。凡術之爲用。必以學爲之。體術之愈進者。則其所基之學理。亦較精而確。此常例也。總之。凡百科學最後之鵠的。實踐是也。

是故倫理學有爲學者亦有爲術者。學所以檢察其原理。術所以實踐其原理。學所以示我必然之事。術所以詔我當然之事。實踐倫理學。理論倫理學之實驗也。

十三 倫理學之價值 今於末節吾將爲學者言倫理學之價值。或若問曰吾人必求倫理之學。果何以故。然則吾人之考查一切現象。亦果何故也。哉。道德爲一確著之事實。果爾。則吾人卽當考查之也。人之於世。既慣於沈思熟考。則六合以內。當無一事。不足以供吾之研求。人既知考求物質之世界。則於吾人自身之行爲。安有可視爲無足重輕之理。人之戰勝天然之勢力。則以其細察深求天然界之現象。不遺餘力之故。故論者謂人苟能同時研求道德之勢力。則其效果。將毋同人苟於道德之標鵠。有所發明。則於倫理學難題之解決。豈曰小補之哉。人於行爲之爲是爲非。爲善爲惡。苟未嘗沈思而熟考者。往往不能深知而灼見。且於沈思熟考之際。苟無不可勝用之準繩。必不足以具衆理。而應萬事也。德之進。實由於業之修。而業之修。則由於殫精竭慮之故。吾人是非之見。往往昧而不明。若夫道明德立之士。則以涵養之功。堅確而不可拔。故也。世之譎陋之徒。見夫道德之行爲。時或各異其流。遂謂道德之律。不過武鬪之積案。而無固然之理之勢者也。甚

矣。是說之不衷也。彼如稍讀倫理學者。則將知道德之爲真。並非誣誕。愴。而實有其悠。久。高。厚。之。基。礎。焉。

雖然。吾非謂世無倫理學。則將無道德之事也。世無研究目之所以能視者。則吾人必喪其明乎。天下必無是理也。視學未明以前。吾人不能不觀察森羅之萬象。亦猶倫理學未講以先。吾人不能不知所以行己之道。雖然。視學發明以後。其有助於吾人之視察萬象。既非淺鮮。然則倫理學之講求。豈果無補於吾人之行爲也哉。

顧或者謂。凡事思之愈勤。行之愈不力。研求倫理學者。轉足以致背道之舉也。藉曰此說果確。吾人猶不能爲因噎廢食之舉。以阻學者之考查行爲之原則。矧其爲言。誣誕已甚乎。人於道德之業。苟能加以精確之考求。則其崇道之心當愈著。樂道之心當愈濃。可斷言也。若彼勤襲之說。輕率之談。固足以爲道德之阻。蓋真理之半。往往爲真理之賊。天下之通言也。今苟欲匡正真理之半者。其惟求真理之全。

第二章 良心上

一 敘言 人類者理性之動物也。有是非之見。而能從事於道德之判決者也。易言之人。

類有道德之覺悟即良心是也。莫或使之。若或使之。苟欲析斯疑而問斯難焉。則非詳細分析。疏解其所由發生之現象。不可。前人之先我而研究此問題者。已不可以屈指計。述其學說於左。

一 稗史之談 The Mythical View 彼樸直思想家。往往以不可思議之事。屬諸鬼神。

於是以爲五行之作用。所以代表神奇不測之勢力。又於是以爲風有伯。雨有師。人有鬼。物有魘。無往而非鬼神術數之勢力範圍。即於吾人道德之知覺。亦以爲有神在焉。人道有二途。導我以入於善之域者。謂之神。神有祥。誘我以陷於惡之阱者。謂之魔。魔有戾。稗史家言性善者。以爲良心所以代表上帝之命。於是良心非我所有。乃在我肉體以外。而導我以入正軌者也。希臘稗史中。有以 Erinyes 或 Furies (神名) 代表良心之責備。其神之職分。在驅除惡行之人。是其例也。蓋蘇格臘底亦嘗以 Daemon (介居於天人之間之神) 勸其改過遷善者。彼稗史家之言性惡者。則以惡魔常占據我心田。而誘我爲惡者也。

二 先天派之理性說 The Rational Intuitionists 稗史之談尙矣。次則有純理學家

之說（卽形而上之說）派別綦衆。亦有跡近稗史氏者。純理學家以爲人有自然天賦之良能（良心）可以判決善惡而無疑者也。良心之決斷堅而必。罕有爽失。如幾何之原理然。夫人而知之。毋庸置辯者也。盜竊之爲惡德。猶二與二之爲四。其孰能是非之。如是之良知何由而生。曰。由於天賦。茲舉其各派學說之沿革於左。

(a) 耶教徒之說。奧格斯丁 St. Augustine (354-430) 之學說足以代表最初耶教徒所信仰者也。其言曰。於吾人判決是非之良能中。有數種道德之原則。或種核在蘊藏真理而不可假借者也。又曰。吾人良心實有一種天然神聖之尊嚴。據我心壘。高坐堂皇。以判決善惡者也。由是而論。良心之所指導。既如是之確切不移。普天同概。則人類何以良莠不齊。行爲何以善惡無定乎。今欲答此疑問。中古之煩瑣哲學派 *Schoolmen* 則又稍變其說如下。其言曰。吾人所以能判決一事一物之是非邪正。固由良心之作用。但良心有時亦能倒行逆施。良心之所判決。有時亦或不合於情理。不過吾人尙有 種良知。示我以通式曰。汝其就善而避惡。此良知之曰。心都雷細斯 *Synteresis* or *Synderesis* 終無毫愆髮謬。亦終不能變更絕滅者也。爲惡之人亦未始不有此當吾人判決單獨事件之

時則恃良心之作用。此或有舛錯。未可知也。是以達那文脫拉 Bonaventura (1221-1274) 曰。天與我以二種是非心。一與我以正確之判決。卽良心是。一與我以正確之執意。卽心都雷細斯。是心都雷細斯之職分。在教我以向善而避惡。吾心之作用。有通。有微。心都雷細斯爲一簡約之原則。通也。故無窒礙。無變移。良心所以判決特殊單獨之事件。微也。故易於違謬。又曰。吾心之作用。一。三。斷法之作用也。心都雷細斯與我。以前提曰。惡行必不可效法。於是理性又告我曰。淫奔之事實爲惡行。以其不公不信也。良心則與我以結論曰。所以淫奔之事。不可效法。

(b) 近時之思想家。葛特渥斯 (Ralph Cudworth (1617-1688)) 所著書曰。一論永久。不易之道德。 Treatise (Concerning Eternal and Immutable Morality) 其言曰。知識者由靈魂。或理性。獨立。動作。所生之果也。良心莫不具有天賦之知能。吾人研究宇宙萬象之時。殆卽本此知能。此知能者爲先天。爲大同。爲帝旨之反映。爲永久不易之現象。俟諸百世而不惑者也。道德之真理與幾何之真理同。凡有理性。莫不遵命。

按葛特渥斯係英人之崇拜柏拉圖哲學者。

葛拉克 *Samuel Clarke* (1675-1729) 所著書爲「論自然宗教永久之義務」(Discourse

Concerning the Unalterable Obligations of Natural Religion) 其言曰：萬物之有同有異，相離相合，事所必至。理有固然，人事之不同，猶物體之有大小之別也。品性行爲之調劑適宜，猶幾何形數之有變化乘除也。是以道德之真理與幾何之真理將毋同，無以名之名之曰自然。出自天者謂之理，本諸身者謂之道理，與道皆權輿於自然界之變化運行也。幾何之疏證，毋或疑之。道德之義理，亦毋或疑之。蓋即天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德，道德之業一自然界之現象也。

按葛拉克所云自然宗教，即言道德或宗教之業，乃一自然之現象。

(d) 楷特渥特 *Henry Calderwood* (1831-1897) 所著爲道德哲學論 *Handbook of Moral Philosophy* 楷氏所見亦同，以爲是非之知識爲先天者，爲直覺者，發端於吾心，不在吾心以外。道德律由吾人直覺而得，毋庸證明者也。先天知識最高之作用，即在辨識道德律，而不疑。此種辨識力，即理性，良心，即爲審定道德律之一種能力。願良心所仗以辨別道德律者，仍爲理性。故道德之發端，爲知識而非感情也。此種知識，附有無上權威。

但此權威濫觴於道德律之性質，而非權輿於良心之本體。良心雖具一種觀察力，能洞窺真理之奧窔，而授之於人，但於真理不能有所增益。一切無上之權威，莫不由道德之真理而發生。

或曰：良心既能發見道德之通律，何以吾人是非之見，猶紛歧一至於斯？楷特渥特以爲吾人於道德之大端，如誠實、如公義、如仁愛，凡屬圓頂方踵，都表同意。至於權衡事理之際，吾人意見，始有不同耳。彼又以爲良心非能受訓練者耳。司聽、目司視，非由訓練之故，良心之辨識真理，亦然。但吾人亦可指導之，以權衡繁密之事理耳。

(e) 總結 吾人道德之觀念，何由發生？答此問題者，右述諸家所見相同。均謂吾人有一先天知識，發端於理性，而與經驗則毫無關係。如參商之不相及者也。理性實能示我以道真，示我以道德之通式。Universal Propositions 如幾何之真理，然良心者，理性之由於先天者也。之數人者，自成一言，名之曰：理性先天派。

四 先天派之感覺說 The Emotional Intuitionists 學者以良心爲先天者，不一家。但對於良心權輿於理性之說，鄂鄂爭辯者，亦大有其人。彼等又分兩派：一主感覺，一主

辨悟總之彼等以爲物來順應。是非曲直之見。油然而生。此乃不知不覺。由於先天感覺。或辨悟之作用。而非由於先天之理性也。其以良心爲感覺或感情之司者。名之曰感覺先天派。其以良心爲辨悟力者。名之曰辨悟先天派。依次述之。

(a) 索匪脫布利 Lord Shaftesbury (1671-1713) 所著書爲 *Inquiry Concerning Virtue and Merit* 功德論 in the 2nd. Volume of the *Characteristics* 人品論。索氏以爲人有愛情。二一爲自愛 (Self Affection) 其愛爲我。一爲博愛或眞愛 (Natural, Kind, or Social Affection) 其愛及羣。一爲假愛 (Unnatural Affection) 其愛既不能加諸己。又不能加諸人。道德卽所以芟滅其假愛而調和吾人之自愛及博愛者也。二者之調和與否。吾人可由道德心而知之。卽是非心是也。此心此理。人各有之。無或疑之。吾人察人之行爲。愛憎之情立生。於是於心目中。立能辨別。其是非曲直優劣美惡焉。此種辨別。皆由先天。毫無人爲之迹象者也。

(b) 黑謙孫 Francis Hutcheson (1694-1747) 所著書爲「美術與道德之源」 *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue, etc.* 及哲學大綱 *System of*

Moral Philosophy 黑謙孫曰。人之動作都被規定於自愛及博愛。（此爲吾人動作之二原則）二者衝突時。則吾心中猶有第三原則。（其性質爲先天者。爲普及者。人各得諸天稟者。）卽道德心或良心是也。出而干涉。並能左袒博愛而抑制自愛之情。吾人道德心。惟知袒護博愛之行爲。卽行爲之有利於公衆者。但黑氏所謂道德心。與理性先天派之良心不同。緣彼置道德之思維 Proposition 於良心以外。而此則以爲良心之辨善惡。猶左右目之識黑白也。良心者能約束我行爲。並能贊成道德之行爲者也。有行爲焉。吾以爲善。此其故非由利害之關係。乃由道德之意味也。吾見人行善。吾樂之。並愛其爲人。而不問其所行事與我之利害如何。如吾能躬行善事。則樂感常倍。徒焉其故。可深思矣。

(c) 謙謨 David Hume(1711-1776)所著爲「論道德之原則」 Inquiry Concerning the Principles of Morals 及道德篇 Treatises on Morals 謙謨與黑謙孫所見相同。行爲之爲美爲惡。宜褒宜貶。辨別之者。果吾人之理性乎。抑感情乎。謙氏以理性爲無權。以爲理性非良心或道德心之源。吾人判決道德之價值。全恃感覺之作用。蓋道理之業。吾人

大都覺之而已。知之者實鮮。凡行爲品格之爲美爲劣、爲禍爲福、爲可敬、爲可鄙、爲有名譽、爲無名譽、皆由吾人感覺定之。此感情者爲吾人所同有、而得諸先天者也。觀於吾人義理悅心、皈依頂禮、讀古人書、嘗有得與之游、死不恨矣之歎、聞當世之士、則或杖履追隨、相見恨晚、則可見感情之作用勝於理性多矣。

注、謙氏又言道德者正鵠也。非作用也。求道德者爲道德之足以悅我心。非謂道德以外尚有所求也。更非謂得道者即所以得榮譽報酬也。由是知於吾心中宰判決或褒貶善惡之權者必有一感覺或興味或內部之悅感 *Taste*。在理性與興味不難區別。前者爲辨別真僞之知識。後者爲識察善惡美醜之感情。前者告我以形物之真相。而不加愛憎之念。後者則於形物真相外。又能鑄造意想。引起感情者也。復次。理性爲靜非動作之權輿。但能指導由興味而發生之衝動。而納之於軌道而已。興味則能引起憂樂禍福之觀念。以及諸動作。是故興味者吾人慾望及執意之濫觴也。

(d) 盧梭 *Rousseau* (1712-1778) 康德 *Kant*. *Ueber die Deutlichkeit der Grundsätze der Natürliche Theologie und Moral*, 1764 自然神學與道德之原則。斯密亞丹

(1723-1790) A Theory of Moral Sentiments 道德感覺之理論及海爾巴脫 J. F. Herbart, (1776-1841) 諸人均隸此學派者也。而白耶太努 (J. Brentano (Born 1838,)) Vom Ursprung Sittlicher Erkenntniss 道德知識溯源) 則又有特識以發揮此義。彼謂人之識斷有二種。一剛。一柔。剛者爲必然之理。無往而非是者。如甲乙各等於丙。則丙必等於甲。或乙。柔者則或然。或不然。而責難者可振振有詞也。人之感情亦有二。或高。或卑。高者爲人類所同具。且有同軌合轍之現象。卑者則反。是以知識與真理。吾愛之。頑愚與悖謬。吾憎之。此人人之所同也。亦不遁之情也。若夫甲愛魚而乙或愛熊掌。則感味可紛糅已。由是知道德之感情。當爲先天者。

五 先天派之辨悟說 The Perceptual Intuitionists 此爲辨悟先天派所主張。隸是派者爲蒲脫勒 Bishop Butler 馬鐵奴 James Martineau 及雷蓋 W. E. H. Lecky 諸人。良心先天者也。但此派所謂良心。既非感情。先天派所謂感情。又非葛特渥斯所云理性。所謂良心。不過一自然之辨悟力。或悟性而已。

(a) 蒲脫勒, 1692-1752 著有關於人情之演講 Sermons upon Human Nature 及德論

Dissertation upon Virtue 等書。蒲脫勒云。吾人沉思之際。良心上。每有一超特之靈稟。此靈稟者所以辨別吾人外部之動作。及內部良心之思維。亦所以約制一身內外動靜諸端。並糾正行爲之不正不當者也。有此自然之良能。人所以能德參天地也。顧此良能。非吾人百能之一。蓋遠出其上。而又能臨之以威者也。良能有三要素。一判決。二指導。三監督。苟使良能於吾心。不獨操權威而並挾實力。則左右世界。何難之有。然則吾人必從良能之命乎。其義務何在。曰。良能不動則已。使良能果判決是非。而令吾行其所當行。是卽義務。良能非唯指示當行之道。而更有權力。使吾必由是道而行。道德律之全體。所以代表天命。亦所以揭發吾人先天之知識。經典所載與吾良心所指示。豈有異貳哉。道德律者。出自天稟。初已銘刻於吾心。而不可須臾離者也。

(b) 馬鐵奴 1805-1900 所著爲理論倫理學綱要 Types of Ethical Theory 馬鐵奴之先天說。尤爲新奇。其言曰。吾人之於悟官。常深信而不疑。不特信其所識悟之事理。而並信悟官之能。盡厥職。吾人於悟官之信念。以二種原理爲據。良心之所號召。人必視爲真理。一也。吾心於辨別各事物時所取之基理。至爲一定不移。二也。人於倫理之心理。不

過。如是於吾人所感覺之物。悟性實操其枋於義務之行爲。良心實秉其鈞。

人於形物常存俞咈之見。某者躋之。某者非之。此自然之傾向也。顧判決之標準。不視其事而視其人。並視其人內部之意。嚮雖然。如他人行爲之意義與吾內部之經驗。不密切相关。則吾亦不能評論其行爲。又如吾道德覺悟至爲單純。但知其一而未知其二。則亦不能判別他人心行爲之源。泉何則。吾人於道德之辨識。心中同時必有數靈稟。方克有濟。易言之。心中同時必有數感觸存在。（此數感觸之性質。絕不相同。）如無此諸感觸。則可無道德之覺悟。方諸感觸發生之時。吾不特覺其多而濃。而並覺其彼此之不相容焉。但此諸感觸之異同。非若高與軟或紅與苦之懸殊。而如尊卑貴賤之比較。若是之靈悟。非由吾人所發明。亦非吾人經驗所有事。而實爲先天所傳遺。與吾靈稟或感觸同其始也。謂之爲奇特而不能疏證之物。誰曰不宜。

道德進行之本末。不外乎是。吾知吾諸天稟之作用。有強弱之不同。卽其及於外物之影響。亦有大小之殊。不特是也。吾更覺吾各天稟之優美。實亦有差級可尋。We are sensible

of a graduated scale of excellence among our natural principles 其能辨悟天稟優美

之。差。級。者。卽。良。心。所。謂。良。心。者。卽。吾。心。辨。別。善。惡。之。知。識。也。亦。卽。辨。認。吾。行。爲。原。則。之。權。威。有。不。同。之。悟。性。也。道。德。之。判。別。皆。自。良。心。始。吾。先。辨。識。自。身。行。爲。之。源。泉。而。後。推。諸。他。人。行。爲。之。源。泉。

然。則。吾。人。道。德。之。見。解。何。以。有。悖。異。乎。曰。此。不。難。明。也。吾。人。內。部。靈。稟。之。全。體。惟。老。練。之。良。心。始。能。盡。諳。深。思。熟。慮。富。於。經。驗。之。人。方。能。得。圓。滿。之。樂。趣。也。所。可。惜。者。凡。人。於。靈。稟。僅。能。管。窺。全。豹。之。一。斑。而。已。雖。然。道。德。之。覺。悟。於。凡。人。雖。頗。狹。隘。使。彼。等。所。深。悉。者。同。其。部。分。則。吾。人。道。德。之。見。解。初。無。大。差。也。

良。心。之。言。悉。有。依。據。但。此。依。據。僅。一。感。覺。不。必。俟。分。析。或。疏。解。而。後。明。者。也。雖。然。此。感。覺。之。天。稟。並。非。主。觀。者。亦。非。自。撰。者。 *Self-making* 更。非。吾。意。志。之。自。動。也。 *Self-assertion* *of my own will* 如。以。此。爲。意。志。之。自。動。則。吾。意。志。安。有。對。於。天。稟。而。顯。其。皈。依。頂。禮。之。態。哉。蓋。良。心。所。能。證。明。之。理。超。然。於。人。類。知。識。以。上。而。非。吾。知。識。之。一。部。也。然。則。斯。理。也。必。非。吾。人。之。一。部。乃。吾。所。體。驗。之。上。帝。生。涯。或。卽。由。吾。靈。悟。所。得。之。至。仁。充。入。吾。身。而。不。能。去。者。也。於。斯。時。也。吾。人。道。德。之。覺。悟。又。加。以。客。觀。之。權。威。焉。夫。人。自。作。其。則。 *A. man is a*

law unto himself 非由於自動。Not by autonomy of the individual (如英儒格林所云) 適由靈魂之精神所指導也。but by self-communication of the infinite spirit of the soul 吾身所作則及吾「必然」之觀念實能。左右吾良心以此觀念常與吾心一悠久圓滿之蘄嚮而促之使日進也。質言之此即以無涯之事業而期諸有涯之身心也。

It is imposed, therefore, by the infinite upon the finite

(c) 總結 右述諸子莫非先天派。但又以理性感覺及辨悟諸說各樹一幟耳。諸子莫不謂道德之見解由內而生。必非外鑠。遵是以談。吾人所謂真理。或謂由造物鐫刻於吾心者。或謂由吾人超然之理性所發見者。或謂於吾人自覺之際。志行之是非曲直。逕由感覺而知之者。總之良心者出於自然。毋庸加以疏證。卽有爲之疏證者。亦不過曰靈稟均由造物所賦畀而已。

六 經驗派 道德家亦有不以良心爲自然之良知者。其言曰良心之爲物。吾人必求而後能獲之。易言之。卽吾經驗之積也。判決善惡之官能。並非先天所賦畀。吾人道德知識。與他種知識毫無區別。皆爲經驗之積。述經驗派學說於左。

(a) 霍布士 Thomas Hobbes 1588-1679 人情論 Human Nature, etc. 霍布士曰良心也者不外吾人之學識 Science 或意見 Opinion 而已。吾嘗依據良心論斷是非。但於未能明瞭之事理。即不敢有所傾吐。由是知吾所謂良心之主張。亦吾之意見云爾。但吾人稱述良心之時。亦不敢自信所言之必真。不過具有兩種意見而已。(非僅對於一事之真確有一意見。即對於知此真確之知識亦有一意見) 此即一切真理之濫觴也。是以良心非他。即對於吾所得確據之意見。(Opinion of Evidence) 復次。吾人於道德取捨之間。中心耿耿。無非以利害爲念。道德哲學者。人類辨別善惡之學識。善惡者。吾人愛憎之別名也。國民之氣質習慣思想有不同。則其愛憎亦有異。吾人對於憂樂之見解往往不同。則理性之所翕拂。亦不能一致也。

(b) 洛克 John Locke (1632-1704) 悟性述略 Essay concerning Human Understanding 洛克與霍布士所見相同。亦反對先天觀念者也。彼謂人所稟於天者。不過一趨樂避苦之慾望。吾人動作莫不受此慾望之規定。事物之足以致百祥者。謂之善。反是者。謂之惡。行爲之足以增進公益保存社會者。亦於一己有莫大之利。此造化運用之妙也。發明

是道表彰是理。推而行之以盡其利。是爲規程。則人之功也。人類既定此規程。又能藉賞罰之作用。以期此規程之生效。力賞罰有屬於天者。如來世因果之說。是有屬於人者。如法律或輿論。是吾人是非之見。往往權量諸種規程而後能定。如天道（自然律）、如國典、如時尚。皆是也。行爲之合於規程者謂之善。反是者謂之惡。是以道德上之善惡。常視意志之動。作於道德律爲從。違爲斷。是非之見。立法者實創之。良心之職分。唯能判決。行爲之合於道否耳。

人類之知識。各有不同。其於道德規條之服從。亦然。若使國民所受之教育經驗及習尚。無有殊異。其心理自趨於一途。良心之所判決。亦自有道同志合之概。已是以吾人解決道德問題之時。方寸之間。非有自然之道德規條也。同一良心之作用。對於一事。或趨或避。其故可深長思也。

吾人道德之知識。或可由一二基理 First Principles 以求之。不過所謂基理者。亦由經驗所發生也。吾心中各觀念之或離或合。或順或背。吾能感覺之。此卽吾之知識。使吾僅有甲乙兩觀念。又使吾能覺此兩觀念之難合。而無待第三觀念之干涉。是卽吾先天之

知識。反言之。使吾必賴第三觀念以發覺甲乙兩觀念之離合。是乃吾之理性術。或推論法。 Reasoning or demonstration 由是而得之知識。謂之推論知識。 demonstrative Knowledge 雖然吾欲知推理知識之爲真確與否。仍非賴先天之知識不可。

道德可由推理而得。與算術將毋同。蓋道德文辭所名事物之真義。吾人可得而知之。若於各事理有所發明。則吾知識殆已臻圓滿之域。欲求道德上之知識。並非難事。但以吾人研究算術。至公無私之術以求之。則可已。凡稍有知識之人。都知敬畏上帝。猶如旭日之東升。有目光者。莫不見之也。吾人對於道德之義務。不思則已。苟一思之。則莫不覺柔弱無能。非崇拜至聖全能之主。宰不可。亦猶吾人對於數理。不啓其念則已。苟一念之。則未有不如三與五及七之和爲十五。雖然理想之簡單。雖若是。苟吾不加思索。則於此種現象。亦可如童蒙之無知。吾人對於上帝懷一觀念。以其爲力也無涯。其爲善也無涯。其爲知也亦無涯。吾人爲萬物之靈。亦莫不自懷一觀念。吾人苟能由是極力推求。則此二觀念者。直可爲吾人義務或行爲規則之基礎。並可使道德學如一切科學。可由推論之術以求之。所最要者。吾人對於道德宜取至公無私之精神。或方術。 (如對於算術之精

神或方術是。夫如是則於行爲之得失。可如燭照而數計。已道德上之變化關係。一如形數之變化關係。吾人皆能覺而悟之者也。然則苟用適宜之術。以審察道德上之是否得失。則吾人安有不能由推論以得之者。舉例於左。「世無產業。則無不義之事。」此理也。一如幾何理之不可移動也。蓋產業也者。卽吾人對於所有物之權利也。不義也者。卽云犯此權利之行爲也。文義之既明。則此言之真確。與幾何學所云任何三角所有之角。必等於兩直角之真確。無以異也。又如「政府斷不能與國民以完全之自由。」斯言之不移。與幾何理之不移。無有殊異。緣國民組織政府之初意。在設律法而期其實行。使政府與國民以完全之自由。則法其誰守。

(c) 黑爾凡糾 Helvetius (1715-1771) 靈魂篇 De l'esprit 人論 De l'homme 黑爾凡糾。法人也。與霍布士及洛克意見相去亦不遙。彼謂道德感覺斷非先天者。先天之物。厥惟自愛心。卽避禍就福之念是也。時無古今。地無東西。凡道德或智靈之問題。關於個人者。常以個人之利害關係解決之。關於國家者。常以一國之利害關係解決之。是以使人爲道德之士。別無他策。惟有使彼知一己之幸福。與國家之幸福。互相表裏而已。斯乃立

法者所有事。蓋即以刑賞之作用。以增進人類之道德也。道德之學。卽立法之學也。 The science of Legislation

(d) 柏來 William Paley (1743-1803) 基督教之證明 The Evidences of Christianity
道德哲學及政治哲學之原理 Principles of Moral and Political Philosophy 柏來者曾著基督教之證明者也。迺亦反對道德觀念(或知覺)之存在。其言曰。以常例言。道德觀念至難。依據世間恐無良心。或道德心。其物所謂道德心。卽吾人成見或習慣之別名耳。然而成見與習慣。於道德上之推理。毫無價值者也。德之原則。在與人爲善。至於與人爲善之動機。則或由敬恭上帝。或圖永久幸福而已。甚矣吾人義務觀念之薄弱也。義務之觀念。實嚆矢於利害得失之關係。若無賞罰福禍之作用。吾人必不願遵守國家之律法。若無利害酬報之觀念。吾人亦必不願擇善而固執。凜天命而不敢違也。義行與謹行之不同。不過如是一則計校此生之得失。一則忖度來世之福禍而已。

(e) 邊沁 Jeremy Bentham (1748-1842) 道德與法律 Principles of Morals and Legislation 邊沁所言。亦有可得而參考者。彼謂人類者。生而爲苦。樂兩主義所支配者也。

良心之於吾身。占一虛位而已。良心不過關乎一己行爲是非之意見。其有價值也。則以與功利主義相表裏也。義務不過文人假飾之辭。人都不樂聞之。好言義務者。不過二二道德家。以權利爲準志者。天下滔滔皆是也。

右述諸子。都謂人之生也。於道德之觀念。爲至鈍。其唯一之目的。爲一己之幸福。人之爲人。大都若是。人與人交際而規律生焉。但規律之精神。亦不外避苦而就樂。故苦樂也者。道德之宗也。

或曰。誠如是。則何以世人有判決道德問題。而未嘗以苦樂爲前提者乎。世亦有以苦學求道樂在其中者。其將何以解釋之。學者欲解決此疑難。爰有意念連合之理論。Theory of association of ideas 出。

(1) 哈脫來 David Hartley (1705-1757) 人類之觀察 Observations of Men 哈脫來嘗以意念連合之理論。證明道德觀念之生長。一如機械。然人之初。莫不規定於苦樂二念。繼則其快樂之意念。與發生快樂之事物相連合。於是愛其物而不問其他矣。嬰兒之初愛其母也。非愛母也。愛母之與彼。以樂感也。願其末也。則愛母之念油然而生。而不知其

他矣。又如金錢之爲物。絕無可愛之價值。顧以其能互市吾所愛物。故金錢與吾心中之愛念。遂相連合。及其末也。彼守錢虜。寧藏金窖中。而犧牲其所愛物。此可謂不揣其本而齊其末已。道德觀念之養成。亦猶是也。人愛道德。非愛道德也。愛道德之足以與我所欲也。於是世之道德家。遂忘其初愛之物。而愛道德之爲道德焉。(Love virtue for virtue's sake)

(g) 白恩 Alexander Bain (Born 1818) 感情與意志 The Emotions and the Will, Mental and Moral Science. 白恩氏之論調。與上相同。而尤爲詳細。以爲良心者。吾內部對於外部所受約束之一種仿摹作用也。孩提之童。所受道德上第一教訓。卽爲服從。兒童於苦樂。莫不有感受之性。吾人卽利用之。以爲培植服從習慣之階梯。於是由心理上恐懼之作用。執拗。遂與苦痛之念相連。人莫不懷刑。莫不有恐懼心。對於痛苦之恐懼心。卽爲良心之嚆矢。孩童之既長。始能領悟一切規範之精神。或原委。比其壯也。一切禁例之原委。亦旣喻曉。亦旣默勿。而新意志生焉。當是時。彼良心之組織。爲三合形。而惕厲省察之情。亦三倍於前。但良心組織之最後部分。於吾人理性及同情 Sympathy 之養成。最爲重。

要。由是觀之。所謂良心之責備。義務之觀念。善惡之感情。悔過之痛等等。無他。不過表明吾人習慣於致禍招災之行爲。知所規避而已。

右所述者。爲極端之理性論。及經驗論。理性派以良心爲天賦。是非之見。人生而有之。必非外求者也。（靈魂爲一碑碣。道德之律。卽爲碑刻。與生俱始）經驗派則不以良心爲先天良心之發達。純由一生之經驗。人之生也。靈魂如一虛碑。空空然而無所款識者也。

七 先天論與經驗論之調和 近今先天與經驗兩派。漸有調和之趨勢。已不如昔日之兩不相容。康德則由理性派以漸入於經驗之門。斯賓塞則發軔於經驗主義。而終以先天論爲歸宿。康德之說。已與極端理性論不同。彼於吾人一事一物之知識。則未嘗以爲屬於先天。所謂先天知識者。一綱領耳。至其節目。則由吾人經驗而後定焉。斯賓塞雖不以先天良心爲然而亦不謂良心僅爲一生經驗之產物。試述二子學說於下。

(a) 康德 Kant 1729-1804 倫理學基理等書 *Begründung der Ethik, etc.* 康氏以爲經驗所訓我之知識殊微。而未能與我一同然。或必然之基理也。然則同然及必然之真理。豈必先於天者乎。曰不然。天賦吾心以純潔無疵之機能。或形式。或靈稟。或範疇。皆先於

經驗而非後於經驗者也。吾或不之覺。然而彼於人心實有莫大之作用焉。五官報我以外界之事物。而感覺與靈悟。Sensibility and understanding 則能遵時間空間。或原委之式象而分配之。例如吾窺空間萬象。卽吾心能想入空空也。Function according to the space form 又如熱足以致物體之膨漲。吾知之。吾何由而知之。曰。吾本有熱與物體及膨漲之觀念。及熱爲膨漲之原因之理想。前之觀念由感覺而得之。後之理想（因果之推理）則由吾人理性而知之者也。此種論事物之形式或範疇。可喻以有色眼鏡。吾人之理性莫不由此以窺測宇宙也。

雖然吾人籍事接物。不徒由理論之塗。而並由實踐或道德之徑以求之者也。易言之。吾人不獨研究事物之必然。而並論及其當然之理焉。理性之分配形物。不徒遵空間時間。或因果之關係。而亦以道德律爲標準者也。

理性之命。不可移動。無有異貳。且有權威。隨之者也。與吾先天必然之知識者。理性之作用。屬於理論者也。與吾以先天當然之知識者。理性之作用。屬於實踐者也。康德哲學之基理。卽以爲宇宙間實有先天之道德律。吾人之行爲。莫能踰其閑者也。康氏又以爲自

道德名家以至凡夫。其所疏證。其所見解。皆可納之於先天道德律。

然則何由而克致此。康德曰。吾人得有知識者。緣吾心內部有先天之形式及品質。吾心得由是以盡其職。且盡其所應盡之職也。然則道德果何自發生。康氏於斯與葛特渥斯等所見相左。康氏以爲吾人對於特別德行。並無先天之知識。不過於實踐理性中。[E]

the practical reason 吾人有一超然之靈稟或品質。卽一義務之範疇。此範疇並非發生於經驗。乃先乎經驗而存在者也。易言之。此卽普通同一之規程。人類之所以爲道德動物者。其端在是。然則此義務範疇之公式維何。曰。己所欲行。可望於人已所不欲。勿施於人。易言之。一己之行。同時可作爲普天下之模範。是也行不足以使人仿效者。其勿行欺人之人。斷不望人以欺人。此欺誑之所以爲惡德。此實爲天下人類道德之公式。從無變例之可言。凡人雖不知之。而實由之以判決道德之行爲者也。

由是知道德亦有必然之理。與有生相終始。而不可須臾離者也。顧此必然之理。由何而來。此亦一問題。豈我民之視聽。卽上天之視聽。我民之意志。卽上天之意志乎。曰。唯唯否否。道德之源。實濫觴於意志之自由。或一己之知靈。自由者道德之母。所謂道德。卽由自

由。自。制。之。自。作。之。而。自。遵。守。之。者。也。實。言。之。道。德。之。基。理。莫。不。由。自。由。觀。念。所。發。生。而。此。自。由。觀。念。之。爲。基。理。則。無。人。足。以。問。難。焉。

(b) 達爾文 Charles Darwin (1809-1882) 今姑置斯賓塞之良心論於後。而先述達爾文所言。亦殊有興味之事。(但達氏於倫理學之學說未有統紀之可言) 道德之爲物。達氏以爲基於人類合羣之感觸。或同情 Social impulse and sympathy 彼以爲禽獸生而有合羣之天性。(母子相愛之性亦在其內) 如其知靈之發達已臻高度。則亦可得道德之知識及覺悟。吾人可試設想之。禽獸常有自願之性及合羣之性者。也。所謂自願之性不外乎充其慾望。或逞其感情。(如報復之情) 是已。所謂合羣之性者。總之不離乎與衆共憂樂相扶助者。近是。吾人又知禽獸自願之性甚強。願其慾望。暫而不久。且易饜焉。且彼慣於羣居族處之禽獸。所具合羣之性。足稱悠久高厚。無時或息者。斯禽獸合羣之性。較諸自願之性爲強。如彼有記憶之力。則亦必能追念過去之動作及目的。悠久高厚之性。苟未遂。亦不足以饜其慾望也。

人類亦猶是耳。吾人於一生之慾望。常能先立乎其大者。而不爲小者所奪。捨身爲羣之

事史不絕書。苟其高尚之志未償。則擊楫中流。拊髀興嘆者有之矣。莫或使之。若或使之。此何故哉。曰人能思維。故能追憶既往。且能置已往饑渴之觀念及報復之感情等等於一端。而置天賦之同情及社會毀譽之勢力於又一端。兩相權衡而忖度焉。蓋人心莫不有此知能。可敬可慕之事業。莫不由此天賦之同情所發生焉。人苟有流蕩忘返以肆其口腹之慾。則未有不致自責自問。自怨自艾者。改過悔罪之餘。亦未有不咎其既往而策其將來者。蓋良心所以使人自勸其前過而導之以入自新之途者也。人受良心訓練之既久。自治習慣。漸以養成。於是捐私濟公。心公理得。綽綽然有餘力。已道德之習慣。或由遺傳。亦未可知。願無論其爲遺傳或養成。人能犧牲一切。以誓守其悠久高厚之感動。(卽高尚之動作)可斷言也。

③斯賓塞 Herbert Spencer (Born 1820) 倫理學原理等書 Principles of Ethics 斯賓塞以爲道德覺悟之特狀。卽以情制情是也。當蠻夷社會之時。人不敢放縱其嗜慾者。恐羣蠻之勃然怒也。後則羣蠻之中。或有人焉。稟莫武之資。以建威樹信於其部落。則此畏大人之心。愈足以約束羣蠻之輕舉妄動。又後則酋長之權威。植根愈固。爲力愈大。偶

有侵犯之者。則且目爲大逆不道。已此言羣治由無定而爲有定。始於種蠻互相懼懼之念。而終於政治之約束也。Political control 同時。鬼神之說。Ghost theory 始又深入於人心。以爲一世之雄。死有餘威。鬼神爲祟。人實受之。此實宗教約束。Religious control 之嚆矢也。宗教之約束。亦能使人有所顧忌。而不敢逞情率臆。爲所欲爲。蓋僚蠻之互畏也。政治之約束也。宗教之約束也。並行不悖。互相表裏。皆所以使人洗剔創艾。鋤除私念之萌芽者也。總而言之。有此三者。人類於計功謀利之際。遂能捐私而濟公。捨近而就遠。耳部落之有內鬪者。必不能抵禦異族之侵伐。酋長之權威。日既鞏固。於是除暴安良。而誅其不從命者。儼然有雷厲風行之概焉。政治約束。至斯可稱觀止矣。雖然。此猶未有宗教約束之僂入也。比君威久立。法度經制。民咸習之。於是其人雖亡。而民畏敬之念不衰。且因敬畏其人而並敬畏其手澤。先王之法。遂成神聖。宗教之約束。遂日著矣。久之。社會愈進。禁令愈繁。日積月累。遂成國典。苟有犯者。非惟爲社會所不許。而並以爲獲罪於天焉。雖然。政治宗教社會之三約束。尙不得謂爲道德之約束。而僅爲道德約束之階梯而已。蓋事之抵觸道德禁令者。非行爲表面之結果。乃其實際之結果。亦非其偶然之傾向。乃

其。自然。之。傾。向。也。試。舉。其。例。道。德。關。於。暗。殺。之。禁。令。未。嘗。以。犯。者。將。受。絞。斬。之。刑。或。將。經。地。獄。之。苦。難。或。將。遇。輿。論。之。攻。擊。爲。申。令。者。也。道。德。約。束。之。所。表。示。於。人。者。不。過。謂。犯。者。將。自。勘。其。過。以。致。悲。痛。交。加。福。寧。盡。奪。而。已。但。道。德。之。約。束。非。有。政。治。宗。教。社。會。三。約。束。爲。之。先。導。不。可。蓋。社。會。之。安。寧。必。恃。彼。三。約。束。爲。之。維。持。而。後。可。望。刑。罰。中。庶。民。安。刑。罰。中。庶。民。安。而。後。懷。刑。之。心。可。一。變。而。爲。懷。德。之。心。民。恥。且。格。此。之。謂。矣。

但。吾。今。之。擇。一。行。吾。並。不。以。社。會。政。治。及。教。宗。之。刑。罰。爲。懷。亦。不。以。吾。行。之。及。於。人。利。害。何。若。爲。念。吾。但。覺。吾。道。之。尊。及。吾。名。分。之。當。然。而。已。是。之。謂。道。德。之。約。束。如。欲。叩。其。因。乎。曰。道。德。之。約。束。一。抽。象。定。見。耳。其。發。生。之。狀。態。與。一。切。抽。象。觀。念。將。毋。同。吾。人。經。驗。既。富。常。有。一。種。覺。悟。常。知。抑。制。其。小。體。之。知。覺。而。求。饜。其。大。體。之。知。覺。蓋。惟。知。覺。之。遠。者。大。者。克。致。身。心。之。安。寧。也。道。德。觀。念。之。尊。嚴。實。由。此。知。覺。之。故。此。尊。嚴。之。觀。念。實。爲。義。務。抽。象。覺。悟。之。一。要。素。但。義。務。覺。悟。尙。有。一。要。素。即。強。迫。之。要。素。是。也。義。務。覺。悟。所。含。及。名。分。一。辭。所。指。明。強。迫。之。意。義。實。由。對。於。政。治。社。會。宗。教。各。刑。罰。之。畏。念。所。發。生。然。則。此。強。迫。之。意。義。何。以。能。與。右。述。道。德。之。知。覺。發。生。關。係。乎。曰。吾。人。於。政。治。社。會。宗。教。之。志。準。大。都。爲。

心中描形未來之境果。（即諸刑罰是）吾人道德之功修。則以事理之固然爲據者也。The intrinsic effects 雖然兩種表率。其發現之時間可同。其所指示。亦可無殊異。是以吾人對於政治社會宗教三約束之畏念。亦可因連帶之關係。與第四畏念（即道德之畏念）相合。易言之。即吾人對於事理固然之思維。與對於事理或然之警戒。可合而爲一。惟其合也。道德強迫之意義。生焉。

於此順序中。遺傳性之作用。頗爲重要。國民先天良知之一部。實有潛滋暗長。與時俱進之性質。此種先天良知。雖由吾人歷世功利之經驗。而潛長而傳遺。然與淺薄之經驗。實無切密之關係。人類累世之經驗。植根既固。樹義既密。遂使神經。有合度之變遷。神經之變遷。積儲既久。傳遺既繁。而未嘗間斷。造成一種先天道德之良能。所謂先天道德之良能者。即好善惡惡之情感是也。然而此情感之與個人功利之經驗。則如風馬牛之不相及者也。

由是知斯賓塞氏實往來於極端先天及極端經驗兩派之間。而調和其說者也。斯氏曰：先天派道德心之說。Moral sense theory 吾無間然。至於道德心之原始。則吾別有所主。

張。而。不。敢。強。同。蓋。道。德。情。感。之。濫。觴。非。超。然。Supernatural 乃自然者。Natural 道德情感。既由人類社會對內對外動作之指鍼而發生。故人類之道德觀念不能盡同。道德觀念之異同常與社會生活之異同爲正比例。道德之發生既如是。故遂不能離功利思議之範圍。雖然。吾人雖知道德心之說於其雛形。初不能發表真理。顧亦隱藏精確真理之基礎焉。吾既引經考史以證明矣。曰。社會通行之言議思維。情操感觸。卽爲彼族動作之標準。例如疊遭外侮之國民。其所崇尚之道德。必在戰爭與報仇。安居樂業者。轉受屏黜焉。反是。國鮮外患。時值升平。則談道德者。必以中和爲歸。以公忠信義爲提倡矣。更進而言之。承平既久。累世無更。則非惟彼道德之律。延緣不去者。將別所有恪守敬承。卽國民之情操。亦將受相當之變更。易言之。國民之道德心。必其適於彼羣道德之需要者也。於是知人類之良心。彼先天派以爲上天所賦畀者。不過外緣之產兒而已。

第三章 良心下

一 心理之事 The Psychological Facts 有史以還。道德覺悟之疏解。余既述之如右。然則吾人今日安可不把翫詳審。鈎稽參伍。以繼往而開來乎。吾人讀書不求甚解則已。

苟欲研究一問題則必先察是問題之究竟。例如討論道德之覺悟。吾人先必解析題中所有心理之順序而後從而詮釋之。則庶幾乎其可矣。夫心理學之不知。前人註釋良心中者。所以違謬僭馳。都無詮理也。質言之。倫理學者之研理樹義。苟欲成爲華實。則必自仿效各科學分析所欲研索之事實。始純理之思辨。亦必俟心理學爲之鞆譯焉。

二 良心之解析 今試述良心之作用。意嚮也。動作也。其觀念實濫觴於吾之覺悟。方其思索之餘。時則吾人意嚮動作之觀念。繞以諸種奇特之情感。或感觸情感之順。吾行者能生悅感。情感之逆。吾行者能生畏念。積極之情感。其理直。其氣壯。以勢臨。以威迫。使我不得不勇往直前。擇善固執。且不得不認其無上之尊嚴。消極之情感。則能使我嚴以律身。知其所恥。一趨一遁。情感之作用。妙矣哉。時則吾人覺悟之際。對於諸種行爲之源泉。所懷觀念。可分兩系。甲系繞以贊助之情感。乙系則繞以否決之情感。而互相爭競。長焉。兩系之觀念。及與其相聯之情感。起落於吾心中。常若無定。吾於斯時。可就彼而去。此於彼時。則可就此而去。彼及其末也。二者之中。必有一觀念焉。一變而爲吾人之執意。而屹然不可動。吾心內部若是之順序。謂之裁判。察諸動作之執善執惡。孰爲吾所當爲。孰

爲吾所不當爲。皆裁判所有事也。若以通俗之辭述之。吾人對於諸行。或褒或貶。或張或弛。皆良心爲之也。吾唯良心之命是聽。人苟有善行善志。莫不深自夷憚。卽或有善志而行未盡善。亦未嘗不可以自慰。其或引以爲憾事者。則時機已失。駟馬難追而已。不特是也。且亦有樂道之士。則旣心公理得。於是不辭迂遠之嫌。而抗行遠俗。以求道德之勝利者。卽彼蹶弛之徒。放廢無度。顛倒錯亂。然苟善念未斬。綿綿不絕。方寸之間。必致憂慙。交加自怨。自艾。總之人常能追憶旣往。痛悔前非。而自勤其過者也。此種情感。名之曰愧喪。名之曰良心之責備。良心責備。若爲極嚴。則悔過者惶怖怔營。無地自厝。而願自科其罪者。有之矣。

由是知良心之職務。實始於吾擇行之先。而終於吾擇行之後者也。當吾思維他人之行為。或抽象之行為。良心動作之順序亦同。右述順逆諸情感及諸感觸。愈覺油然而生。絕無壅闕凝滯之態。以助我評比各行之是非曲直焉。

行爲之判決。由諸種情感衝突而後定。蓋吾人所見事物。常足以引起吾心各情感。吾所判決。不過表明吾情感而已。是以吾人表箸事物之時。實所以表箸一己之內部也。吾以

某事爲可羨。因其足以與吾器重之念之故。猶吾以某物爲美。因其喚起吾美感之故也。使吾無有此諸情感。或使事物不能引起吾諸情感。則吾於道德上之行爲。亦必將漠然。愒置。而不問其爲貴爲賤也。

右述諸順序。吾可與以統括之名曰良心。由是而論。良心也者。乃諸種複雜現象聯而成系之統稱。而非一單獨特殊之官能也。人常以良心爲吾身百官之一。而司行爲之裁判者。此其所以誤也。吾人不當舉一記憶之官能以解釋記憶之現象。稍治心理學者。類能道之。良心亦猶是耳。

三 義務之情感 The Feeling of Obligation 吾人已於良心中發見心理複雜之原質。今當研究原質中之特殊者。情感與感觸之混合。謂之義務之情感。但此情感與平常心理上之激動不同。（如言時計之針。必指示正確之時刻。與言爲人必有信義。其意不同。）且此義務之情感。與論理上必然之情感。亦有殊異。蓋道德之必然。有特別意味。一心理上特殊之順序也。其能體會此理者。必不由詮釋。而當由一己之經驗。心理之狀態大都如是。無義務之情感者。不能語以義務之事。猶瞽者之不可與語形色也。

義務之情感者。所以激發吾人惕厲之情。而使之服從良心。一如上天之命者也。世人不能解釋良心之現象。而惟擬之以神。以爲良心不在吾身以內。而在吾身以外。一若上天之走伴也者。卽哲學家亦以剖白良心尊嚴之理爲難事。而惟以爲超然之業。存而不論而已。馬鐵奴曰。吾身良心之官能。所以辨識及體承上帝好生之德者也。此客觀之權威。雖居吾中虛百體從令。然與吾人意志實異其源。並與吾人特性無有關係。康德亦於己身發見此義務之情感或感觸。及此義務觀念之尊嚴。彼又仗抽象之術。原始要終。以籀良心普通之迹象。而得具體之結論。以爲是乃心體之一。A form of the mind 如空間時間及原由皆爲心體之一者。然但此義務之體制或範疇。實以動作(實踐)爲要。故康氏稱此範疇爲實踐理性或意志。

今吾所欲言者。卽義務之情感或感觸之爲吾心範疇或體制。與其他情感。如出一轍。且爲我經驗覺悟之一部。而不在于外者也。吾謂覺悟之中。該藏權威或務義之情感者。蓋吾覺有不可不爲。不能不爲。及不敢不爲之事也。義務並非理性特殊之範疇。或官能。或形式。乃不過覺悟中心理之事情。而與他種心靈之狀態不能分離者也。義務情感或感

觸之爲心靈內部之體制與否，並非重要問題。吾人所欲知者，即於何種行爲吾人覺有義務之性質，及何故而吾有是種感覺耳。

四 愛憎之情感 The Feelings of Approval and Disapproval 學者有以義務之情感爲道德覺悟（良心）之中堅者，殊不知吾人之接物也，所懷觀念必僥以愛憎之情感。吾見舛駁之事，必生誹毀鄙夷厭惡忿恚之情。吾見忠直之行，亦必興歎羨尊敬慕彊熱狂之念。先天派有持道德觀念 Moral Sense 之說者，遂以此項情感與良心併爲一談。然而亦非也。蓋道德亦含有權威之元素，不可忘也。不特是也。道德覺悟中且含有美感 Aesthetic feelings 之作用（美感可與右述諸情感同時發生）。吾人潛究事理，常生美之愉快。於是又有學者，知其一而未知其二，以道德之情與美感爲一事，而並以美學爲根幹。道德業爲枝葉，執偏以概全，此之謂矣。不知良心者心理狀態之成爲統紀，其中最要情感之元素，則愛與憎而已矣。

五 良心之裁判 良心亦能裁判事理者也。故富於識認力及知靈之性質，道德裁判之順序可得而論之。吾見人之行事，既思而悟其理，則義務及讚許之情感，油然而生。於

是吾必發抒吾所感覺而言曰。此善行也。不可不爲。是之謂道德之裁判。其基礎維何。曰。情感。是非之見。實以情感爲據。吾以某物爲美。則以其物與起吾中心之美感故。吾以唾吐爲失儀。則以其事招致吾心厭惡之情故。同一理也。所謂道德之行。美麗之物。及無恥之動作。如不能惹起吾心情感之反動。則吾必不能施其裁判。

哲學家有偏重良心識認之元素者。以爲道德裁判之官能。不外此元素。若如是。則良心必非感覺之官能。乃識認之官能。卽辨識真理之官能是也。然而吾人當知（一）辨識真理。不過良心職分之一部。良心並含有情感及感觸之性質。其奈何。視而不見。（二）道德裁判之官能。與他種裁判。實無差異。其所異者。不過裁判之對象 *subiect matter* 及下判之心地 *Mental background* 而已。（如諸情感及感觸是）裁判有施諸道德者。美學。禮儀者。其爲裁判一也。裁判者吾心唯一之勤動。兼有解析及會通之作用者也。如吾見一動作而不以爲然。則吾已將此動作與其在吾心中發觸之情感。析而爲二。而後述吾心之所感覺也。

六 關先天說 先天派有以良心爲裁判之官能者。是以特濶特曰。良心者吾心發見

道德律之官能所以示人行己之途者也。易言之。良心審理性所以發見道德之真理焉。特渥斯及葛拉克以道德之裁判（如盜賊與暗殺人皆以爲惡行是）爲一定不易之真理。與幾何之真理將毋同。是以無從辯難。無從疏證。是種理證之通式。吾人生而知之。爲吾心所固有。而非由外鑠者也。此皆理性先天派所言。至於辨悟先天派。如馬鐵奴如雷蓋 Lecky 則謂是非之見。由吾人辨悟而得之。觀人之行。斯知其道德之價值。總之理性先天派不謂（一）吾心如碑刻。道德之通式。固由造物所款識。則謂（二）吾有理性之良能。自能與我以道德之指鍼。辨悟先天派。雖嘗力闢此二說。而亦以爲吾人察人之志行。立能辨識其善惡。二家之說。不可謂不辯。然猶是非相贊。真僞舛雜。請申明之。

（一）道德覺悟之際。不無知靈或識認之元素。（此元素謂之理性。可謂之辨悟。可即錫以他名。亦無不可。）然而猶未已也。吾心情感及感觸之部分。安可忘之。

（二）彼極端先天派所云自然之知識。道德之辨悟。吾人實無其事。若果有之。則人類之意見。何以分流僭馳。一至於斯乎。或曰。蠻貊之人。亦有良能。特道德之業。棄而不講。故致消滅。雖然。以羣族全體論。彼空間與時間之辨識。斷不可以拋棄而瀟蕪。孰謂先天道德

之程式。獨能斬絕乎。康德曰。人似有喪失天良者。非天良之消滅。乃人之不受其指令也。斯言也。加諸一二人則可。若謂歷古人羣。於道德之知識。一若今人之明徹。而特執意不遵良心之訓誡。則烏乎可。先天派又曰。人於繁密之事理。或致意見之紛糅。顧於道德之基理。則都認爲固然。無置喙者。是以殘酷之事。夫人而知其爲惡。慈悲之行。夫人而知其爲善。然而未易言也。苟據人類學家及歷史學家之所記述。則吾人於先天之說。卽不駁斥。亦必懷疑。蒲登 Burton 曰。東非居民。不知良心爲何物。越禮犯度之事。惟恐爲之太晚。貪叨凶淫。令聞轉以休揚。中夜戮人。世且奉爲豪雋。蒲葛哈脫 Brockhart 曰。天方之賊。輒以盜竊爲琦行。彼青年嚮慕之令名。爲哈拉未。譯言盜賊。又嘉白來氏 Galbraith 者。深知北美赤狄之情僞者也。以爲蘇狄 Sioux (赤狄之一族。在美國西北部) 之人。固執殘暴。而又最深於迷信。以惡習爲懿行。以掠劫焚殺爲釣名。弋譽之具。對於孩提之童。父兄之所訓勉。師友之所傳習。莫不以殺人爲至高之德。又據教士言。炭黑底 Fahlia (太平洋中島名。在美國舊金山西南約三千四百英里而遙) 族。蠻嘗殲其嬰兒。不亞三分之二。子弑其母。亦未嘗懺悔。達爾文以爲原人以未殺其敵而懷表者。則有之矣。其

有傷其寇讎而受良心之責備者未之聞也。是以愛敵如己。以德報怨。果爲人性所企及。歟。達氏深以爲疑。且云。吾人於固有之性。及合羣之同情。苟不能植之以靈智。擴充之以敬愛上帝之忱。則於是道德之金科。恐無人能言之。亦無人能行之也。

(三)由是觀之。世人容有公認之原則。然不可以此爲良心天賦之證。然而學者往往固執天賦之說。以爲是非之見。此時與彼時。此民與彼民。縱有不同。顧於道德之基理。人固有其同者。時無古今。地無廣運。人於事物。必有善惡高下貴賤對比之觀念。一也是者必善。非者必惡。二也。道德之業至尊。人常嚴而不敢廢。三也是說也。實爲煩瑣哲學派所主張。以爲人有天賦之良能。曰心都雷細斯。所以教其趨善而遁惡者也。

詎知天下並無是官能。所謂趨善遁惡。不過一統括之辭。以名吾人抽象思想之結束耳。吾人承事接物。頓生覺悟。於吾覺悟中。有事物焉。常與吾愛悅之情感輔合。亦有事物焉。常與吾厭惡之情感耦俱。吾無以名之。名其前者曰善。其後者曰惡。吾謂善當爲而惡不當爲者。不過曰吾於此事業。常顯吾贊助勸勉之情感。而於彼事業。則否也。是爲大同之業。是爲吾人經驗之究竟。而不爲理性。先天之裁判。

(四) 借使道德之裁判有爲舉世所同認者。顧亦不得稱爲天賦。如人類之外緣相彷彿。則外緣之產物。亦將同其趨勢。

(五) 良心之所判決。卽有「固然」或「必至」之態度。亦不能以是而謂爲天賦。今五尺之童。於忠直之爲善行。盜竊之爲惡德。固無有不視爲事之必至。理有固然者。吾人欲解此理。不必談諸天賦。以爲不可思議。蓋如是則不啻自謂僕慙。而欲存而不論也。吾既述之矣。曰。吾人覺悟中。所有某種事物之觀念。(如對於盜殺之觀念。莫不繞以諸種特殊之情感。卽道德之情感。然吾人所有他種事物(如山水林泉)之觀念。則不能引起道德之情感。方諸情感之應吾觀念而生。若爲之政者爲愛樂之情感。則吾名吾觀念爲善。若佔優勢者爲憎惡之情感。則吾名吾觀念爲惡。如吾以盜竊爲惡。則吾心中所有彼行之觀念。必掖以厭憎忿恚之情感者也。盜竊爲惡之判語。不啻謂宜懲宜禁之行。吾人當懲而禁之。蓋偷竊淫奔劫掠暗殺諸主辭。與邪或惡諸賓辭。所含意義。無有殊異。此諸主辭之所指名。不獨各動作之觀念已也。吾人所懷之態度。亦在其內焉。判語若是。康德嘗謂之分析判語。卽賓辭爲主辭之重出之謂。判語若是。自有固然或必至之態度。以賓辭與主

辭相彷彿。或僅易其辭而未易其義。吾以甲行爲善而乙爲惡。則以甲乙觀念於吾心中。揆撥各情感。有順逆不童之故也。

七 評先天感覺說 如右所述。良心先天之說。自宜有所增損。今之問題。卽言道德情感與吾觀念耦俱。是否自古已然。易言之。卽吾所名善惡之行。果於吾覺悟中。夙能挑引上述諸情感乎。

曰非也。是非之心。代有不同。種有不同。族有不同。階級與階級有不同。教派與教派有不同。甚至人與人較。亦可不同。此以爲可敬可愛之行。彼則視爲無足重輕。或竟厭惡而吐棄。未可知也。羅馬人獸角鬪之事。吾人聞之。當爲氣下股慄。怵惕。惻隱。顧當時少女。且能熟視無覩。而不聞有蠱然傷者。他如猶太之信奉舊教者。安息日有禁烟之條。印度人不殺母牛。土耳其婦女路行不露面。偶有犯者。則皆視爲喪心病狂。已。又埃斯蘭島（在北大西洋丹屬）之初民。不但視復仇爲善舉。而且奉爲可敬可慕之事。刻羅狄（歐洲舊民族）之酋豪。從未知刼畧爲可鄙夷之行。

借曰。吾人義務之情感等等。常與行爲之一範式爲伴。始終如一。而不可以須臾離。則時

有遷化。地有變更。而人類道德之裁判。必不能稍有出入。吾人事物觀念與各情感之關係。亦不能有所損益。教育之於人。更不能循循善誘。而盡博約之功。修蓋人生於世所受父母之訓勉。師保之提撕。不獨足以引起其心之觀念。而觀念之旁。又能飾以道德之文采。長之於幼。告之話言。口吻之間。不獨切解其意。而並露字句之價值。是以暗殺劫略偷竊慈惠忠勇犧牲諸辭。不惟指示行爲之範式。以及心意之動機。而並含括吾人對於斯所持之態度。文辭意義。由古嬗今之際。莫不冠有道德之光環。如日之暈。如月之華。但今之人。亦能遷化文辭之意義。是以載道之文。沿用至今。往往漸脫其舊染之藻飾。而與新理想相附麗。昔日之罪徒。今則爲聖賢已。

八 良心之濫觴 今請言吾人道明德立之順序。道德情感與事物觀念之聯繫。以教育之功爲多。兒童教育之初步。卽行。必從衆。是也。行有悖逆衆意者。衆且蹙頰以顧。怒目以視。或盛氣以臨。以示其忿恚之狀。於是斯行也。必受斯辱也。深入兒童腦蒂。彼且習而效之。卽以其人之道。還諸其人之身。設有他人不幸而蹈其覆轍。彼且若爲性所使。勃然有拒色已。又長老之訓童孩。貌嚴而辭厲。於是一睽一眴。皆足使之匡懼。事有當爲與不當

爲彼且默識熟審。一若出於自然焉。

抵罪觸禁之行。其境界必惡。其佚罰必嚴。或由自然。或由人爲。兒童稍能記憶。其畏蕙之念。自延緣而不能去。不特是也。嬰兒且熟聞怪祿鬼魔之說矣。如有遠距不馴者。無形之中。必有懲其惡而擁其魂者。神妙莫測。出沒不睹。其可畏也。孰甚。比其成童。則代以畏天之念。獲罪於天。雖禱弗應焉。久之涉世既深。接人既衆。始知欲人愛我。我必愛人。欲人敬我。我必敬人。於是從善改不善之心。愈牢固而不可拔。及其長也。民胞物與之情。亦既滋長。博愛之心。遂占行爲原動力之一大部。下本赤子愛人之心。上承上天好生之德。彼爰能憂人之所憂。爲其所當爲。而不爲其所不當爲。已又及乎學博鑑遠。人始辨悟禁令之意義。而自赦其身。以觸法爲大戒。此教育也。始於家庭。繼以學校。終則宇宙之間。無往而非學。自幼至壯。道德之修養。實定於世人愛憎好惡之間。敗俗之行。世人之惡之也。惟恐其不深。故我之避之也。惟恐其不速。

由是觀之。吾人所名道德之思想。必自此數事始。世人不豫之色。或長者嚴斥之辭。於吾心中引起之感覺。一也。畏痛之情。二也。懷刑之心。或天刑。或人刑。三也。情護名譽。四也。恐

有害於己或所愛五也。之數情感中。有左述諸原素在焉。曰抗違。曰厭惡。曰否決及懲警之感。曰事有不能爲或不可爲之覺悟。使上述諸事果會最焉。尤足以助此覺悟及情感之勢。雖然。年長月久。於吾覺悟之中。右述諸事。旋必湮伏不著。於是吾否決及懲警之情感。且與行爲之想像。直接而不可解焉。易言之。當吾人目擊特殊之行。不悅之感。其生也忽焉。至若揀撥此情感者爲誰。則不問已。

有事業焉。吾知所以容納之讚許之。其順序如出一轍。茲不贅也。此喜悅之情。亦可藉敬愛或寅畏（畏神鬼之不測）諸情之協助而增其勢力。蓋吾敬愛其人。吾必敬愛其事。於神鬼之寅畏亦然。覺悟告我以貴重之事業。吾必行之。而後於心始安。

總之。兒童心理中。對於數事物。蚤生一畏避之念。比其長也。斯畏避之念。漸變而爲道德厭惡或悅愛之情。但諸情感於覺悟中發育之程度。人各有所不同。人有強於畏懼之情者。一舉一動。惟恐人或知之。並或懲警之。亦有懾於上天之怒。及神示之爲祟者。更有祇栗危懼而實不知其誰是畏者。同時。人固有祇厲廉隅。樂道忘憂。苟中情之端直兮。莫吾知而不惡。不爲事移。不爲人羈。而惟愛名分之爲名分焉。雖然。熱中道德之士。方能如斯。

天下滔滔。不足數也。

一己心理之中。道德感覺。或愛憎之情感。如何而與行爲之範式相連合。既如上述。社會道德之起義。亦不外乎此。順序。初民之所畏懼。不過人已切膚利害之關係而已。久之。羣治演進。顧忌之情。彌篤。利害觀念不已。又替之以君主之權威。君主之權威不已。又益之以神奇不測之勢力。神奇不測之勢力。猶不已。又繼之以毀譽及精神痛苦之觀念。久而久之。博愛之情。漸次萌孽。其始也簡。其畢也鉅。且終爲道德之原動力。及其末也。羣衆之於法律。敬恭寅畏之情。油然而生。義務或名分之情感。亦沛然莫之能禦焉。羣已道德之遷化。果若是其融洽。則一羣之中。義務之情感。乃輓近之產。而非人類固有之稟。與性命而俱來。可以知矣。

九 以良心爲先天其理由安在。如前說爲不謬。人生而有是非之知覺者。當未之前聞。卽義務之情感。亦非吾靈稟固有物也。雖然。道德意念之滋長。非有先天諸性爲之根柢。不可。吾人所有憤恚之情。人怒之畏懼。輿論之顧恤。仿效之衝動。共人憂患之善念。服從尊長之趨勢。莫不由天所賦畀。如外緣爲適宜。吾人高尚道德。卽以此諸性爲演進之基。

礎。遵是以談。然則先天派之所主張。似不爲無見已。曰非也。如所謂先天主義。不過爾爾。則人之七情。卽覺悟中所有諸事。如語言之官能。或視聽之官能。何一非我所固有。亦何一非彼造物所賦畀。何獨於良心。視爲不可思議之事乎。然而吾人固不當謂道德之意念。生而與某類行爲之觀念相連合也。吾今所能語人者。卽吾心各情感。常爲外行所撥。且能與某類行爲相接合而已。

復次。使遺傳進化之說。果爲鑿確。吾人不妨謂喜悅情感及義務情感之官能。亦可由祖而傳。諸子若孫也。人生而有偏於畏縮怯懦殘酷。或和愛諸方面。迥異乎常人者。是其特殊情感發達之易。亦必與常人不同。或曰。服從法律之觀念。亦可由祖傳。是卽謂其人苟受相當之教育。若是情感較易發達也。傳遺既久。一若天賦。人有誤釋良心爲先天者。亦似是而非而已。不寧惟是。使吾感覺思想及行爲之傾向。皆可得諸傳遺。觀念之中。安有不能與吾喜悅及義務之情感互相附麗者乎。吾人不獨遺傳泛泛之畏念。或畏懼之官能。卽對於特殊事物（如黑暗如猛獸惡蟲）之畏憚。亦人類所舊有也。人之腦序殊繁。而各守厥職。有能接應特殊之覺悟者。亦有能迎候特殊之感念者（如畏憚之念是）兩

者之中。如能發生一永固神經之關連。而此關連。且能永久繼續。綿綿不絕。然則吾人腦系之塗徑。有足以代表特別行爲者（如暗殺是）亦有與吾愛憎諸情感相彷彿者之二者。安不能溝通接合。而傳諸子孫乎。雖然。遺傳之說。不謂嗣後嬰兒生而可有斯心理境界之聯繫也。彼不過謂初民腦系既已如是。溝通於先。則其後裔之覺筋。必易於復舊觀也。無疑。遺傳論所持。不過如是。若有以爲此種腦系關連之構成。不知其起於何時。亦不知其訖於何時。或以爲特殊覺筋之鈎連。爲人類所公有。得諸天稟。而無頃刻之間斷。則均非所謂遺傳也。

右所述者。遺傳論也。夫事物臨於前。而義務之情感忽生。是果由於遺傳與否。雖不可知。願亦不能謂其必非由古嬗今也。或謂道德情感。既由教育誘導而發達。必非先天。說亦未允。人性之中。往往有發育既緩且鈍。非受銳敏之激刺。而萌孽不生者。願仍不能忘其先天之性質也。

總之。比較以言。於人類歷史中。道德之情感。不過輓近之產。彼非吾固有之物。亦非與吾動作之觀念。不能判離。但由外緣之影響。遂與諸種行爲之範式。互相附麗而已。於是內

而情感外而行爲之關連。或竟一成而不復可變。且漸成習尚。而傳諸後裔也。

雖然。今試有人相質問焉。曰。義務之情感。果何自始乎。初民何以能有感覺。若是如此。爲一虛泛之畏念。則此畏念之本原。爲何。吾敢言曰。人莫知之也。萬事之嚆矢。人莫知之也。良心之如何起其端。吾心各思想。如何轉輾以相生。人莫知之也。人能有思維有感覺。有心志。人並能思其所思維。覺其所感覺。志其所心志。至其所以然之故。亦人莫知之也。吾能解吾身心先後之順序。與吾思維感覺或心志相配合者。若問其何由而克致此。吾將無辭以答。吾能知覺悟之爲覺悟。若詰其所由來。則余亦將無言易言之。吾已達吾學之終點。越乎此。則已入神道學。或純理學之範圍矣。夫如是。則義務情感。爲天賦乎。曰是也。人既天造。凡人所有何一。而非天設情感。亦其一耳。夫如是。則義務情感。豈吾人自創之律乎。曰亦是也。蓋在此。吾人不過義務情感之代表。此情感者。不在其外。而在其內者也。

十 良心之不爽不昧 如上所述。吾人於良心之疑問。殆不難解析。良心果有怪謬乎。康德曰。否。否。良心而昧於事理。是持文人之幻想而已。雖然。是不可以不分析而言之。如吾

義務情感之所謂是。無往而非是。易言之。如良心之命。爲吾是非之見。唯一之準度。則良心固不能爲毫釐之差。良心而能舛錯。是誠幻想而已。

但天下嘗有堅確不拔。獨行踽踽之士。世人遇之。則色叫已。卽歷史家之褒貶無常。聖狂易位。亦數見不鮮之事。然則良心裁判。不能無誤。可以知矣。蓋吾苟欲判別良心之指令。必有一原則以爲之指鍼。識者謂良心之所謂善。必以其事之傾向爲準。若其說爲不謬。則義務情感所聚合之事。其傾向或非吾所料。未可知也。果爾。怪誤之良心。並非吾人之幻想已。舛陋也。惟魯也。迷信也。皆足以使人誤辨事理。而不爲後世所趨者也。不寧惟是。社會有遷化。吾人貴賤美惡之見。亦常以之而轉移。故羣族之良心。羣族經驗之相表也。二者均滋長不已者也。但羣族良心之發達較遲。超羣拔俗之士。往往爲之先驅。個人之道德見解。常有超於時。而反爲世所詬病。俟諸後世。則不惑焉。先進禮樂之士。常能以身殉道。而不稍款曲者。則以其良心之發達超於時故也。

良心果爲教育之產物乎。曰然。教育固非良心之筌蹄。然良心必恃訓練。而後能發達。老師宿儒。啓發後生。斧落徽引之際。莫不以道德之情感。膏潤其良知。卽以良心爲義務之

形式而乏具體之作用。教育之功。仍不可沒。人之覺悟。苟不能日就月將。而有緝熙於光明。義務之情感。必不能卓著。

昔人亦以良心爲虛靈不昧。立能辨別是非曲直。而無曠息之躊躇。然而吾人亦未之敢信。今人自幼及壯。受樂育薰陶之既久。固嘗評比善惡。措置裕如。然有道德難題。雖聖人之知。未能僂指者矣。是以吾生立行一趨一遁。苟無道德之定則爲之準的。則往往有踟躕而不能取決者。人有辨事明而察理精者。亦以其引申比附。納疑於決。得事物之會通耳。

十一 良心與意向 康德以爲道德之行。必其行之濫觴於義務心。或受束縛於道德律者也。吾擇一行。中心好之。而不由義務情感之約束。其行雖善。必無道德之價值。吾能與人共艱辛。同患難。以吾愛之之故。吾仍不爲有道。如吾未嘗愛其人。而迫於名分。不得不盡被髮纓冠之義。吾行始爲道德之行。此乃康德理論之崖略。所謂良心與意向之區別也。

人或叩康氏曰。暗殺之徒。苟爲彼義務情感所驅使。亦將以爲有道乎。康氏曰。不然。暗殺

之行。非德行。暗殺之徒。亦非聖人之徒。以其所行。不能爲世人之模範也。由是觀之。康氏於此。已引入一道德新原則焉。初則曰行爲之發端於義務情感者。方爲德行。終又曰義務情感。未足恃也。必也行爲之足爲世人模範者。方爲道德之行。苟拘於第一原則。暗殺當爲善行。苟以第二原則爲歸依。則義務又未足爲我引導。豈不自相矛盾。

自吾人論之。善行之所以爲善行。以其本體之善。初不問其權輿於意向。或義務之情感也。斯賓塞且謂。世入道德。日有進化。義務之情感。終必代以意志之自由。人之擇行。非以其不敢不爲。而實以其不欲不爲。義務之辭。終且湮沒不聞。斯氏之說。固不具論。若以人之擇行。以其愛之。卽非道德。何其盪也。

人之立身處世。常有一高尚之志尙。一舉一動。無非欲貫徹其主義而始。終如一者也。蓋志者氣之帥也。百行無不從命焉。其從之也。或由愛悅之念。或由義務之情。或有習慣之力。其爲敦篤之志行一也。

十二 歷史之見解與道德 或者曰。今人不以道德爲超然之天稟。而以爲外緣之產物。是不啻削其神聖尊嚴之概也。事物之始。人罕知之。苟或知之。遂失其敬視之心。今人果

知良心。非天賦。迺人爲。則良心之權威必大損。而其作用亦將日見其少也。是以謂歷史之見解。爲道德之嚮也。可雖然。是說之不衷。可論之如左。

(一)假使前說語果真。情果當。於此事之真理。固無損益。真理一事也。便利。又一事也。
(二)今人雖不以良心直接於天。亦未嘗奪其尊嚴之概也。人力終不能奪天功。卽如羣族之經驗。社會之清議。以及遺傳之道德。溯其遠因。何一而非天之所設。當進化論之初。產。駁斥之者。不遺餘力。以爲人苟悖乎太初。而不受上帝之節制。及其末也。必致滅天。今始知進化之論。與教士所信。毫無悖異。造物既能以泥搏人。授之以呼吸。則安不能與以純簡之原素。使之發達演進乎。亦安不能奠定若是之乾坤。彼人類道德之覺悟。必由是以生。且長乎。良心不過自然界現象之一。與動植物之遷化無殊。人既不致疑於此。又何難質信於彼。

(三)使吾人於名分之情感。誠能深知其本末。果足以弭此情感乎。卽或如是。人遂能滅絕道德之業乎。吾知其必不然也。吾人操存省察之既久。仁精義熟之餘。遂以行善爲慣事。而無絲毫義務之心存焉。義務情感。雖漸消滅。於吾道德之行。有何損者。不特是也。今

人之持歷史見解者亦知道德之爲人非偶然也。並知道德非武斷之樂。乃人生於世何莫由斯之道。如是則安有弁髦視之者。其實人既刻學精湛發明道德之真義。則將見其懋敬厥德堅確不拔耳。

(四)深知道德之原委者必爲不德。此不根之論也。主張歷史之說者爲密爾斯、達爾文、斯賓塞、桓德、Wundt、海甫定、Höfding 及泡爾生諸人。此諸人者其道德文章抑何遜於康德及馬鐵奴乎。夫知道德之源不能使人爲不德。猶知勇敢之心理不能使人成怯懦。亦猶知視聽之狀態不能使人失其聰明也。蓋道德情感與各項行爲之締合必非一朝一夕之故。彼哲學家亦安能率爾避之。其實究學甄微之餘。彼哲學家必且敬義夾持。誠明兩進。善用其知識以納其道德之情感於軌範而已。

泡爾生曰。吾人宗教或哲學之信念與行爲之趨嚮。其關係非密。人有深信良心爲天賦以及福善禍淫之說者。但其凶淫貪叨仍自若也。蓋行爲由於品性。品性由於感觸情感及觀念之會聚。而非由於觀念而已也。授兒童以健全之訓練。輸以胞與之同情。使成道德之習慣。於是縱之入世不加約束可也。反是神道設教者。往往以致孝鬼神爲道德之

基理。不知鬼神信念。一旦消釋。非惟道德將失其萬里長城。人且故犯常規。以視其高灑出塵者矣。

第四章 道德最後之標準

一 良心之爲道德之標準 前述首要之問題。卽吾人何以有崇善黜惡之事。是也。今吾人已知道德之事實心理之現象。吾人對於若干行爲之觀念。必爲若干情感所圍繞。而此類情感者。卽所以定吾人是非之見者也。如是心理之現象。所以誘吾道德之裁決者。無以名之名之曰良心。是以吾人有崇善黜惡之見者。以有良心故也。然則良心果爲天賦乎。吾人之斷言曰。良心並非於有生之始。與性命而俱來。如先天派所言。亦非純爲簡人經驗之果。如經驗派所述。蓋二派之說。不可兼信。亦不可以偏廢也。吾取先天派之說者。以良心未嘗無天賦之性質。吾亦取經驗派之說者。以良心實有其遷化之迹者也。雖然。今猶有進者。吾人崇善黜惡。良心爲之。然則良心何能若是。吾人好惡之情。何以必繞若干觀念而不捨。若曰兒童道德之意見。莫非得諸親若師。然則其親師又何由而得之。總而言之。吾人各有道德之裁決。而能是其所是。非其所非。其孰使之。是之所以爲是。

非之所以爲非。其標準何在。

二 神道觀 此中古煩瑣哲學派鉅子如鄧司各脫斯 Duns Scotus 及屋肯 William Occam 所提倡也。其言曰。良心者。帝旨之表示也。盜竊與欺詐之爲惡德。實天之意。天苟以盜竊爲善者。則竊國者侯。固無不可是之謂神道觀。

三 自然觀 又有一派學者。以爲事之爲善爲惡。一自然之事也。道德之訓令。與幾何之原理。將毋同。盜竊之爲惡德。猶二與二之爲四。吾人可不加思索而知之。以其爲當然之理也。持是說者。人又稱之曰通俗派。或常識派。

四 正鵠觀 前二說者。莫非近於武斷。科學發明以後。其說之不能通行也。亦宜。蓋科學之士。必不願囿於俗說。而能更進一籌也。今若謂吾人道德之見解。良心或帝旨。實左右之是也。然而猶未已也。道德之裁決。果以何者爲其最後之標準。吾人安能置而不問。若謂帝命之所謂善。吾人卽以爲善。帝命之所謂惡。吾人卽以爲惡。然則帝命之所歸。豈無一定不移之理。由乎。

五 正鵠觀之論據 道德見解最後之標準爲何。今試徐徐答之。是卽問篤實之爲善行。

詐僞之爲惡德果何故也。

(一) 凡有意志之動作。不能無其鵠的。以吾人之願望。卽達其一生鵠的。是也。其實吾人先天之衝動及無意志之動作。其傾向亦在達其所求之鵠的。動作意嚮之必有所終果。此自然之理也。今夫吾人之動作。既常有意志爲之先導。而意志又必有所求之終果。由是可知凡有動作。必有其終果。凡有動作。必以吾人之願望爲其鵠的。然則吾人苟謂如是終果或影響。卽爲道德行爲之所以當不謬也。

(二) 吾人苟察世人所稱爲善或惡之行爲。卽知所謂善行之終果。常與所謂惡行之終果。不可同日而語。卽善行之終果。常爲世所好。而惡行之終果。常爲人所惡。是也。是以欺僞讒詐盜竊奸害暗殺所致之影響。吾人稱之曰險惡。誠信忠義慈愛所生之結果。吾人名之曰良善。蓋天下事物。有因必有果。而人性則於各種事物之效果。往往存好善惡惡之見。殺害之爲害於社會亦多矣。(一) 殺於人者。既喪其生。且絕其一生之希望。(二) 彼親若友。必懷悲恨報復之念。(三) 全社會之安寧。亦以之搖動。(四) 被殺者之家族。或因此而失其所恃。成爲貧乏社會。由是必間接以蒙其害。(五) 彼殺人者。亦不能更享平安。

之禍且將受輿論之攻擊及國法之處置(六)社會既將有所不利於彼彼將轉惡社會之不已容如是惡果種種莫非暗殺爲之是以暗殺爲惡行今有一社會焉其人民習以詐僞相尙權勢相臨枉屈者不受直橫行者不得罰其社會尙能昌盛乎哉由是觀之行爲之爲禍爲福(終果之善惡)豈非道德上最宜注意之事

(三)凡於良心所不能指示之事吾人往往苦索深求不遺餘力常自問曰吾行之影響於吾身及社會者果何若吾人於無足重輕之事無有不從衆者而一旦既知若干行爲之影響至險且惡則亦不得不翻然改圖以自異於衆焉方吾人之訓勉世人也亦常以善惡行爲所生影響爲辭所謂和氣致祥乖氣致戾又所謂爲人之範皆此意也

(四)今如考察世界列國列代之風尙則知彼民族所崇奉之行爲必於其時其地有特殊之利者當蠻夷社會聚族而居互相忌視之時其最大之需要卽抵禦外族以保衛己族是也於斯時也殺敵復仇必爲最美之德叛逆外向必爲最醜之行比部落膨脹爭雄競霸之際則必以服從權威效勇疆場爲至善之行以如是之行足以統一其政令保存其民族且足以維持或擴張所有之領土也使有一行焉其影響適與此相反則未有不

爲世所吐棄者。此其故可深長思矣。是以殘殺嬰兒。有以爲合理者。此戶口太繁之故也。老年被弑。盛行於蠻夷之邦。亦以其無用於社會而已。柏拉圖與亞里士多德。非希臘之賢者乎。顧柏氏不以當時暴露嬰孩爲虐。亞氏亦不以當時奴制爲汙。

(五)道德律中往往有自相矛盾之條。今欲解釋之。非自各行爲之影響設想不可。律曰：人毋殺人。亦毋自殺。然國家可設大辟之刑。個人爲自衛計。可以殺其敵。兩軍臨陣。尸橫血流。論者固未嘗斥之。且自殺本非善行。顧有犧牲一己之性命。而爲大羣謀福利者。人且崇拜之矣。

欺詐亦道德律之所禁也。然而子爲父隱。父爲子隱。人且諒之。醫士之於病人。軍將之於士卒。有時皆不以欺詐爲罪。孳然則同一殺人也。同一欺詐也。爲善爲惡。其不同有如是者。果何故哉。吾人於是知行爲之善惡。皆視其傾向之善惡而定。其傾向善者。固受吾人之勸勉。其傾向惡者。遂爲吾人所禁止。吾人亦於是知道德者。不過吾人所以達其一生正鵠之作用。道德之標準。卽功利或效用是也。

六

正鵠論之派別

正鵠論者卽謂道德必有其正鵠。或功利是也。行爲之足以達此正

鶴而致功利者。方爲道德之行。爲然則道德所欲達之正鶴爲何。古今學者答是問題。又分兩派。

(一)爲快樂派。其言曰。道德者所以導人於快樂之境者也。行爲足以誘致快樂者。卽道德之行爲。易言之。行爲之善惡。當以其能否致快樂而去痛苦爲斷。是派又分兩宗。

(a) 快樂派之唯我宗 Egoistic or individualistic hedonism 所謂快樂者。我之快樂也。行爲之善惡。視其能否使我得樂避苦爲準。

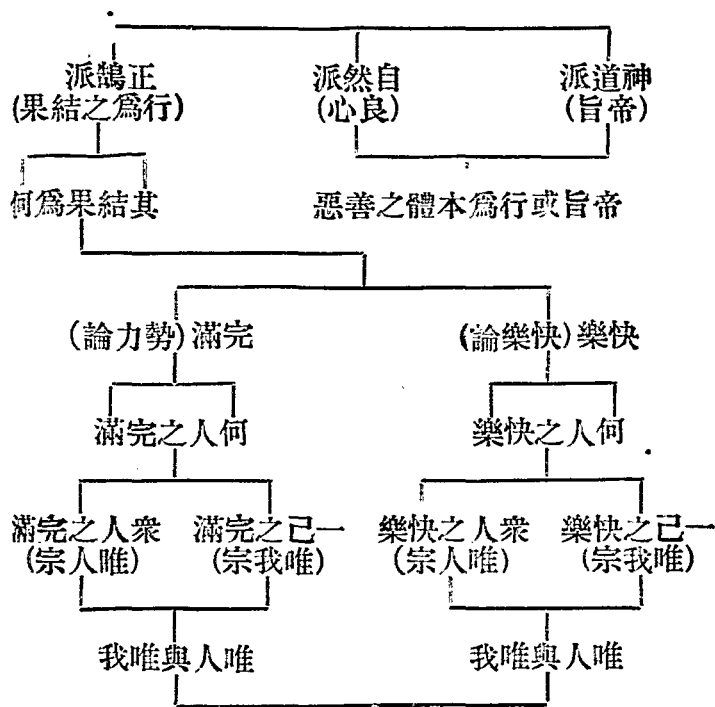
(b) 快樂派之唯人宗 Altruistic or universalistic hedonism 是派之言曰。行爲之善惡。當視其與他人苦若樂而定之。

(二)爲勢力派。以其主張勢力論也。道德之原則於此。非快樂。乃安寧也。人生之進化也。完滿之生活也。勢力論 Principle of "Energism" 之名。創自德國倫理學者泡爾生 Paulsen 行爲之爲善。以其足以保存及發達人類之生活也。反是則爲惡。勢力派亦可分爲兩宗。(a)爲唯我宗。以爲道德之標鶴。所以保存及發達一己之生者也。(b)爲唯人宗。道德之標鶴。所以保存及發達衆生之生者也。

七 總結 左表所以總結是章之所述。

道 德 之 標 準

倫理學導言



其以善爲之爲行即。宗鵠正之派道神
有行其以則嚮所旨帝而。故之旨帝違
。故之果結善良

七十八

第五章 正鵠論

今於研究道德標準問題以先。試述正鵠論（即言行爲之善惡常視其所生影響而定）之基本觀念。以及其與反對派之辯論。

一 良心與正鵠 反對正鵠論者嘗曰。人之於行。未必皆知其結果。而後從事者。然而正鵠派於此問題。絕無困難。吾人於行爲。無論明瞭其結果與否。而行爲之善惡。仍當以其所生之影響論焉。

蓋吾人謂行爲當以其結果而定。吾人並不謂行事之人。皆必知其結果也。世人都有盲從良心之命。而於其行爲之傾向。則茫然不知者。正鵠論云云。亦非謂有善行之人。皆必預知其行之近果。或遠果也。求食者所以充飢。養生之念。初未著也。然而吾人仍不妨言。服食滋養之品者。必生良善之果。飲食所以爲人生之需要也。吾人以竊物爲惡德。或由良心責備之故。或由竊物所生影響之故。顧前者不過心理上之原因。後者乃其原因之真。

吾人於若干行爲。常樂爲之。而莫明其故。猶禽獸之有合羣。哺稚之天性也。解之者或曰。

造物曾與萬物以若是自然之良知以辨別利害。或又曰。萬物各自有其一種良能以保存其族類。或又曰。萬物辨別善惡之知識。當由日積月累之經驗。而發達而進化。各說雖有不同。而天性之功用。則爲衆所公認者也。

夫吾人良心。雖未嘗顯然以利害爲唯一之鵠的。願其所行之事。常爲有利而無害。亦可以若是解釋之。前既言之矣。故或者以爲吾生而有良心。吾生而有辨別善惡之能。然吾人則謂（前亦已言之）良心之作用。必隨時進化發達。而後漸臻完全。人類生於世。非一日矣。其始也。於害羣或善羣之行爲。必用力審擇。而後定爲一種標準。卽道範或法典是也。行之既久。遂成習慣。此習慣之維持不變。則由各種情感之作用。（上自義務之情感。下至恐懼報復之情感）及其末也。以情感作用最易動人之故。所謂道範或法典。雖能相傳勿衰。而其創設之本意。或竟喪失無遺。

（注）初級社會所定道範與法典。未必都由知識之作用。願於簡單利害之關係。原人亦能知之。其實今之立法者。其知識亦甚幼稚也。

二 正鵠派不能解釋法典之整齊劃一乎 此反對派之言也。以爲法典所寶貴者。在整

齊說一之精神若立法者於特別事或研究國史。則律法將失其整齊劃一之本意更難時以通融辦理爲事矣。是非律法之精神也。律法之精神爲必然 categorical 而非或然 hypothetical 者。

答之曰。(一)法典中文字之必然。如毋殺毋欺之類。不過表示吾人義務上之情感。無他意也。(二)法典中必然之精神。自正鵠派視之。與平常規程命令或醫生方案之精神。無有殊異。正鵠論所主張者。卽言行爲之善惡。大都視其影響之善惡。盜竊殺害殘暴之爲惡行。以其所生之影響與公正博愛慈善諸德不同故也。道德律與平常規程或醫方相同。皆必有其所以的。醫士臨症。口講指畫。有其的在。卽救病。是此醫士之指令。亦可置諸或然之程式。卽如病者欲治其病。彼必若是而行是也。由是觀之。醫士之言。其形式雖屬必然。而其意義則爲或然。道德律之命令亦然。

形式 汝勿欺人 此必然也。

意義 使汝不欲蒙欺人之惡果 此或然也。

三 眞果與偶果 Natural v. Actual or Occasional Results 反對正鵠論者又曰。(如康

德如馬鐵奴）行爲於道德上所獲之價值斷不視其結果。今之刺暴君者論其結果或爲世界造幸福。然而暗殺之行爲終非正當。

答之曰。是固然。然正鵠論所重視者。乃事物之眞果。而非其偶果。乃行爲之本質。而非其實地所生之影響也。人莫不謂砒之毒足以殺人。以其性質然也。時或砒毒不發。此乃偶然之事。若出是而謂砒非毒物。烏乎。可詐僞盜竊殺害之爲惡行。以其必至之境果爲惡。罕有幸免也。蓋天下之事物。有因必有果。而吾人於事物之境果。則常擇其利而避其害。道德之律。或謂由天所賦。或謂由人自擇。顧此非重要之點。吾人所當知者。道德必有其所欲達之鵠的。不知是不足。以言道德也。

不特是也。刺害暴君。必無惡果之說。吾人斷難證實之也。自吾人經驗言之。觸法抵禁之行。往往致禍則有餘。招福則不足。而况暗殺乎哉。如彼暗殺凱撒及亞歷山大第二（俄帝）之事。果爲世界之幸福乎。有一國焉。暗殺之案層見迭出。雖所殺者大都暴君。汗吏。是猶得爲樂土也耶。

四 答一假設之問題 倫理學家之持自然觀者嘗曰。暗殺與攘奪。無論結何善果。而要

不能謂之善行。答之曰：居今之世，無變今之道，暗殺與攘奪，萬不能致。善果雖然，今爲辯論之故，吾人試思慈愛也、公義也、忠誠也，果或致國家於困窮淪亡，或摧殘人類之事業，及幸福，尙得謂之良善之行乎？吾知其不然也。又使暗殺非所以致死而所以養生，吾人亦將不以暗殺目之矣。不特是也，使吾人失其好生惡死之情，則吾人所有道德之觀念，頓將改變。

五 道德與健強 反對派又曰：果如正鵠論所云，善惡視利害而定，則凡道明德立之個人，或羣族，其生於世也，當爲至健極強者矣。曰：以常例言，作善者降之祥，作不善者降之殃，禍福無不自己求之者，顧亦不可謂無例外之事也。譬諸善於醫者，或罹病而死，先進於道德者，或受無妄之災，未可知也。然而吾人，不當謂醫者亦死，人其何必求醫仁者不壽，人亦不必行仁。又如地震偶發，良善之社會，亦可銷毀於無形，總之，例外或偶然之事，均不足以破吾人之信念。其信念維何？曰：道德之提倡，要不失爲安寧之源泉。

六 無意識之道德與法律 反對者又曰：功利果爲道德或法律之標鵠，則何以世界萬國之法典，往往有不利於其民族者？又何以世人頑守舊習慣，而不願改弦易轍，以適於

時乎應之曰。

(一)事之爲利爲害。不過吾人心理所定。而後律法之勸禁隨之。無知及迷信。往往爲立法者之通病。使人類均有知識而闢成見。則國家法典未始不能完備。今人之知識。既猶缺乏。則道德之問題。自不能充分解決。但各民族中。往往有習於迷信之舉。自吾人視之。其爲傷風敗俗也。亦已甚。而行者不察。且以爲天之經地之義焉。不見夫蠻夷人種。殺人。以祭神。以求其收災降福者乎。如是風尚行之既久。彼族之良心。遂爲所掩蔽。而不知其爲惡德矣。印度爲人母者。常投小兒於河。或活埋於其父墓側。殘酷若是。願彼必信此類行爲。可結良果也。

(二)民族文化之程度低。則其道德之程度亦下。古史中殘虐之事較多。則以其時博愛之情。未經發達之故。今日者人類之教育漸高。交通漸繁。博愛之情。由是萌芽。由是擴張。故舊時殘暴之行爲。日以削滅。文野之別。其在是耳。

(三)社會之情事。常變而不定。故昔日有奉爲金科玉律之條者。今亦當改變以求其適於時。否則其害可立生也。但吾人大都守舊。泥於慣習。囿於成見。而不喜與民更始。且法

典中既有背時之條文。吾人心理中亦安無非今之思想二者之去。當惟恐其不速。否則生於其心者。必將害於其政矣。

七 道德之改良 或又問曰。由上所述。今日各國法典所欲達之鵠的。恐非道德之真。易言之。世人有時認爲道德之事。必非真道德矣。曰是也。但倫理學之職分。在研究現行道德之原理。而不能與世人以新道德也。如已得此原理。吾人始能判決列國之法律。某也合理。某也則否。但此原理與吾人所有良心不同。若以良心爲原理。則一人有一人之良心。道德之判決。勢必以武斷從事。是以道德之原理。必悠久。必廣大。而爲世所公認者。

八 道德之溯源 反對者又問曰。藉曰行爲之善惡。當以其結果爲標準。試問吾人必欲去害而就利者。果何故乎。答之曰。科學之家。但知吾人之道德。必有其所欲達之鵠的。吾人行爲之爲道德與否。當視其能否達此鵠的而定。是以行爲之善惡。當視其結果之利害而定也。雖然。吾人何故好善而惡惡。好生而惡死。則非吾人所能知。又如體操者。所以健身。人必欲健其身者。以懼疾病之苦惱。此吾人之所知也。至於人以苦難爲忌憚。果何故者。則科學家亦將無言。

九 動機與結果 反對派又曰：人之動作，影響或惡，顧其人之意嚮（即動機）則善，故仍不失爲善人。今惟以成敗論人，而不問其動機，天下事之不公不允，孰有逾於是者乎？是以英儒馬鐵奴曰：吾人論世之得失，當察行爲主觀之源泉，而不當視其客觀之效果。白拉特來曰：Burdet 由良華意志發生之行爲，即謂之善行。康德亦曰：善意志之所以爲善者，非以其動作之影響也，亦非以其有合於一定之鵠的也。意志之善，不在其外而在其內，非由於人定，而由於天賦。

答之曰：此事當分析言之。

（一）客以爲有意志者，必有善行爲。然則何謂善意志？意志豈必善乎？如曰不然，則意志之善惡，當以何爲標準？吾人則曰：意志之爲善，以其有利於人也。或以其與至善之正鵠相符合也。如曰意志之爲善，以其所志爲善，此乃論理學所言循環推理，絕無結束者也。吾人判別行爲，宜有一標準，考察意志，又豈可無鵠的乎？

（二）難者或曰：所謂善意志，都以其由責任心所發生，而不問其動作之影響可也。試問今有一人焉，爲彼責任心所驅使而犯罪，則仍將爲善人乎？歷史中暗殺之徒，往往誤用

其責任心以犯罪。其存心雖或爲人欲求幸福。而其結果則爲其害。其害則其人之其害。其動機其結果。皆當在吾人評判之中。而不當知其一而不知其二也。人之動機善者。謂之主觀形式之道德。事之影響善者。謂之客觀實際之道德。泡爾生之論是也。嘗引昔賢格立斯賓竊富人之革。以爲貧者製靴之故事。以爲喻。夫格氏之所欲。周濟貧困是也。故其行爲之動機。不得謂之爲非善。願其攘竊之行爲。吾人不能贊許之。亦猶彼刺擊暴君之徒。以暴易暴。必爲道德所禁。遏也。攘竊豪富霸佔之物。以濟貧困。其動機雖善。而攘竊之行則惡。刺彼暴君以快人心。其動機固善。而暗殺之行則惡。何則。苟論其久遠之傾向。攘竊與暗殺之行。決非國之利民之福。是以人有主觀爲善。而客觀則爲惡者。亦有客觀爲善。而主觀則爲惡者。蓋人之行爲。與其動機。既衝突矣。則其爲人。必非盡善之人。而其行爲。亦不足爲世人可敬可慕之模範。且世人之爲責任心所誤者。亦多矣。中古天主教人。誅戮異端。無有噍類。爲蠻野之尤。爲無人道之極。無他。亦不過爲彼等所謂責任心所驅迫耳。

由是論之。善行之所以爲善。以其有善果。善意之所以爲善。亦以其能發生善行也。所謂

善人者不徒思所以爲善而當行其所謂善。意志之爲物道德之士斷不可以輕忽視之者。以生於心者必將形於事也。人之行莫不濫觴於其心。人能清其心必不能濁其行。又教人以愛人則其殺人也必鮮。今欲大減世人互相殘殺之事必自緩其怨仇之情。始是以動作者道德之標也。情感者道德之本也。談道德者必求其本。此心意之事之所以爲重也。

(二)雖然今若謂行爲之爲善意志爲之亦非絕無意義之言也。行爲之爲善視其所達之鵠的。吾人之鵠的意志定之也。意志所定之鵠的爲高尚之想爲自然之理。其爲善也爲絕對之善而莫明其故者也是以吾人可爲探本窮源之言曰。行爲之爲善以其所生之終果善也。動機之爲善以其終果足以發生善行也。至於終果之爲善則以吾人有此意志而已。由是而論康德所言非可駁也。由是而論天下本無善惟意志之爲善而意志之所以爲善則其本性使之然也。

十 正鵠與作用 或又曰據正鵠派之說則道德非吾人之正鵠不過所以達此正鵠之作用或方術。正鵠苟善則所以達此鵠的作用或方術亦必爲善是不啻歐諺所謂正

鶴。是以神聖作用也。The end justifies the means 於是鶴的既善矣。凡有犯法以求達此鶴的者。亦將謂之善行。是則倡正鶴論者。將率天下之人。盡爲不道德之事也。無。答之曰。吾人於正鶴神聖作用一語。誤解實多。此其所以爲世所詬病也。其實此語所謂正鶴者。非謂任何正鶴。所謂作用者。亦非謂任何作用。正鶴論之微旨。亦不過謂道德。必有其所欲達之正鶴。卽至善。此至善也。爲世所公認。爲至高之正鶴。卽爲吾人所欲者也。試詳言於下。

(一) 正鶴派所謂正鶴。非一人一時之正鶴。乃宇宙人類所抱之正鶴也。且吾人所擇之正鶴善矣。若其心雖正。而其道則譎者。亦非正鶴派之所許。是以吾可積家財。但吾不能奪人之物以爲己有。以蓄積家產。非吾人最高之正鶴也。此理也。亦可推之於政教之戰爭。政教激烈之戰爭。無有是者。以一部分國民所信之政教。未必爲國民全體最高之正鶴。一也。軼範越軌之行。終非政黨或教派之福幸。二也。總之。正鶴論者。未嘗謂正鶴足以神聖作用。但以爲吾人全體最高之正鶴。或能神聖作用而已。

(二) 或曰。假使欺詐殺害攘竊諸方術。足以達吾人最高之正鶴。則此諸術者。亦將以爲。

善行乎。曰。惡是何言也。自吾人歷世累代之經驗視之。欺詐也。殺害也。攘竊也。終不能致善果者也。彼陰險狡狠之徒。或以一時之微俸。非徒無害。而反獲其所欲。顧年長日久。惡積弊稔。未有不至於召戎致寇者。是以悖而入者亦悖而出。雖吾人最高之正鵠。亦不足以神聖軌之。方術或作用也。

雖然。天下事固未可以執一而論者。使天下欺詐殺戮之舉。果足以爲人羣之利。則吾人亦未嘗不恕其爲術。而冀其有所成功。非然者。國家何能置大辟之刑以臨民。又當其削平內亂也。亦何可驅其軍士以殺人盈野乎。更非然者。用兵何以不厭詐。軍事危急之頃。彼將兵者何以能欺其敵人。且欺其所率之士卒乎。語云。治亂世用重典。亦由吾人深信非此不足以維持社會之安寧耳。一旦吾人苟棄其所信。則國家殺人之事。立爲惡德可也。

(三) 反對正鵠論者嘗曰。行爲之善惡。一以良心之命爲本。然使良心告我以欺詐以攘竊以殘殺以達其所信之正鵠。則欺詐攘竊與殘殺亦將以爲道德之行乎。抑豈所謂善。卽足以神聖一切作用乎。若曰。此吾人誤從良心之過也。然則良心之未可盡恃。可以知。

矣。夫良心既不可恃，吾人豈不常指指之，責指其良心當用何術，豈不常思德之際，豈不當有一可以適從之標鵠，由是知彼主良心說者，亦當立一道德之正鵠以指導其所謂恆而不變之天君也。

十一 正鵠論與先天說實異流而同歸 今吾人可爲統括之言曰：右述正鵠論與先天說實無衝突之必要也。正鵠派之言曰：道德最後之標鵠在吾人動作自然而生之影響。是以道德者必有其所欲達之鵠的，道德不過爲達此鵠的之作用，而吾人之所寶貴者則道德之功利是也。先天說所主張者則異，是其言曰：道德天所命也，銘刻於吾心，而與生俱始者也。道德之於人，非由外鑠而實以吾性爲其源泉。雖然，此二說之殊異，不若世人所言之甚，而實易於調和者也。

(一) 道德所以爲歸宿之準的，爲吾人之必需行爲之爲善，以其所達之鵠的善也。彼鵠的之所以爲善，實由吾人名之曰善而已。是以康德之言不無合理之處。其言曰：除善意志外，世界可謂無善事。意志之所以爲善，亦由吾人固執之耳。正鵠派亦謂道德所歸宿之正鵠或至善者，一自然之善也。 An absolute good 一吾人意志始終所期之善也。且

如此之善。無理由而自成爲善者也。行爲之善。終果善也。終果之爲善。亦自成爲善而已。由是觀之。吾心實有一大欲在。A categorical imperative。行爲之足以符此大欲者。卽爲道德。然則道德之正鵠。爲吾人所自創。不知其然而然。故謂之自然。或先天可也。

(二) 先天派。或自然派。亦必認以下數事。良心所許之行爲。必生善果。一也。良心所許之行爲。必以至善之正鵠爲歸宿。二也。良心之職分。在助吾人以達其最後之鵠的。三也。神道派學者。亦以爲上帝所贊許之行爲。必於吾人有利而無害。良心之在吾身。不過代表上天之命。以爲吾人造福者也。由是觀之。無論何派學者。莫不以爲良心之於吾人。必爲有效用者。有福利者。有善果者。非然者。良心之善。何在乎。是可知先天派與正鵠派。絕無爭論之餘地也。道德者。不過達吾人正鵠之一作用。所貴乎道德者。以其具此作用之故。此各學派所公認者也。正鵠派可以良心爲天賦。亦可以良心爲經驗之所產。亦可取先天後天均半之說。而仍不棄其所主張之理論。其理論維何。曰道德之於吾人。實有一種效用。而此效用。卽道德之基本觀念是也。

一 道德之標鵠與至善 前已言之。茲矣。曰吾人道德之見解亦視行為之境。果而已。行為之爲善爲惡。爲是爲非。常視其所達之鵠的而定。人類所冀之鵠的無他。即彼所懷之理想。或善。是然則所謂理想也。善也。果又何事也哉。

二 至善論之嚆矢 希臘學者未嘗疏析道德之事實。以求至善之原則。而惟研究至善之情性而已。是以亞里士多德有言曰。一術一學。一志一行。莫不以善爲的。然則善之爲言的而已矣。雖然的之爲物不同。有以動作爲的者。有以動作之境果爲的者。如動作以外。別有鵠的。則鵠的爲體。動作爲用。又學術不同。故其鵠的亦有異。例如健康。醫之的也。舟。船。學之的也。富。經濟。學之的也。

善之爲物。即湊乎此。而吾人寧盡心竭力。犧牲一切者。也是故學術之有善。於醫爲健康。於兵爲戰勝。於建築爲宮室。餘亦可以類推。志行亦有善。即吾人鵠的。是也。但鵠的非一鵠的以外。別有鵠的。至善也者。最後鵠的之謂。蓋吾人之求一事物也。有以爲作用者。有以爲鵠的者。作用所以達其鵠的。鵠的亦可視爲作用。以鵠的以外。更有最後鵠的。在也。鵠的爲數至夥。而最後鵠的。則一。

古人之論至善者。約分兩派。(甲)派以快樂爲至善。卽最後之鵠的。(乙)派則以至善爲動作。爲涵養。爲全成。爲知靈。前者謂之快樂說。後者謂之勢力說。今將依次述之。

三 昔利奈學派。The Cyrenaics 亞里斯鐵伯者。Aristippus 昔利奈城產也。先耶穌而生。凡三百年。創昔利奈學派。以爲人生最後之的。其維快樂。推諸四海而皆遵。俟諸百世而不惑者也。人所深惡而痛絕之事。莫如勞苦。且所謂快樂者。指身前介福而言。前不見古。後不見來。萬禩茫茫。惟今爲實。行樂須及時耳。大塊如逆旅。人生如過客。夫人而知之者也。

有精神之快樂。有體魄之快樂。後者較前爲優。痛苦亦然。心氣之爽悅。無論其爲精神爲體魄。皆快樂也。如是快樂。皆可謂之善。樂必自苦中求者。其避之。樂亦有爲禍基者。其慎擇之人。固不能無樂。人亦不當爲樂之奴。

提渥多勒 Theodoris 者亦隸是派。其言曰。人之禍福無常。而心地則當存樂觀之念。謹言慎行。卽所以免禍而招福。樂者人生之鵠的。莊敬也。思慮也。卽所以達此鵠的之作用也。

黑其亞者 Hegesias 持悲觀主義。而以好死惡生名者也。以爲人都祈福。願世無全福之可言。吾人至善不過幸免苦難而已。不求樂爲念。而樂在其中。達於至善之妙訣。其是在是歟。嗚呼。困心衡慮之事。實與吾生相終始。孰謂死有不如生者。

四 伊壁鳩魯學派 Epicurus 繼昔利奈學派而興者。爲伊壁鳩魯派。此派亦以樂爲至善。苦爲大惡。但其所謂樂。與昔利奈派不同。昔利奈之樂。樂之動者也。體魄之樂也。伊壁鳩魯之樂。樂之靜者也。精神之樂也。定其心。寧其志。使天君泰然。不爲世俗所困。是皆伊壁鳩魯派所謂精神之樂也。精神之樂。優於體魄之樂。精神之苦。劣於體魄之苦。以體魄之所感受者。鬩而非恆。浮而非實。不若精神之憂樂。貫徹古今。未來諸時。而悠久不息者也。

然則達至善之鵠的。果有何術乎。曰。人於避苦就樂之際。必當欲靜理純。慎其所擇。方可樂固。非必爲大戾。雖然。樂可爲福之根。亦可爲禍之門。不可不辨也。是派學者所謂樂。非逸樂怠慢。驕奢淫佚之謂。乃身不凋瘵。心無惑亂之謂。蓋飲酒如澗。非樂也。歌臺舞榭。非樂也。食則山珍海饈。羅列堂前。亦非樂也。其有養心寡欲。精察明辨。爲其所當爲。而不爲。

其所不當。顛倒錯亂之見。除而祛之。不俟終日。心志絕無蠢惑。樂莫大於此矣。世人往往爲成見或迷信或畏死之念所困。是以悲愁感憤。氣於邑而不可止。脫此困難。厥維上智。上智者通達事理之固然。而愜然莫移者也。

欲求多福。必當言忠信。行篤敬。人苟不能忠信篤敬。必不能樂。天知命。然人苟不能樂。天知命。亦必不能忠信篤敬。蓋善持生者必能有德。有德者必能持生也。

兩派學說實已由蠱而精。初以體魄之佚樂爲鵠的者。至黑其亞與伊壁鳩魯則一變而爲寧心定志之說。又舊說之樂。暫而不久。繼則有所謂君子有終身之樂。無一日之憂者。蓋欲達於至善。非有沉思遠慮不可。伊壁鳩魯派於此。未嘗不三致意焉。

五 提摩克利多斯 Democritus 提摩克利多斯。上古快樂論之鼻祖也。顧其所論述。較

諸普利奈及伊壁鳩魯後起兩派。轉有進焉。故倒置於此。以爲太古學說之結束。

提摩克利多斯曰。人生鵠的。樂與福也。顧此皆人身內部之事。人果心安氣和而無愧怍。樂莫大於是焉。如是情感。實與官體之健康或愉快無關。求而獲之。舍推理。末由。如養心之事。莫善於寡欲。馳情役志者。吾見其終失望也。又如人有昏冥於豫。欣欣焉自樂其性。

者。亦有無敢違。寧寧自善其性。致去欲。不可不察。而明辨之也。蓋官體之信。快。一昔湮滅而不復返。擾我心志。必非淺鮮。人欲保其常度。而不改其樂者。其必由熟思。審處。精一克復。盡心竭力。以養其德性。而後可。

道德之可貴。以由是道。而得達。人生鶻的也。人生鶻的者。樂也。公義也。慈善也。達我鶻的之最要作用也。至於猜忌讒慝。足以攪卷僉。以亂天下。害莫大焉。有德者必有福。斯德之所以爲貴也。雖然。吾之立德。非以畏禍之故。畏禍而爲善。則陽善而陰惡。可已。吾不爲惡。非不敢爲也。不欲爲也。吾人一舉一動。必出自惻愷。而無絲毫售僞好欺之心。而後可以成德。而後可以有福。一言以蔽之。吾人之鶻的。在福。而所以達此鶻的者。在德。

六 洛克 近世快樂派之言。試述其一。二。洛克曰。人類者。莫不以祈福爲職志者也。德也者。由吾人自然推理。而得其爲義務也。以其代表上蒼之旨。故其尊嚴。彷彿法律。其所以爲貴者。以德。行。乃善行耳。行己之善。或與人爲善。其善一也。反是者。謂之不德。不德者。害行之別名也。擇福莫若重。擇禍莫若輕。人生於世。當如是耳。凡事之足以饜吾心。定吾志者。謂之福。反是者。謂之禍。禍福與臏息肉體之憂樂。可無關也。苟貪一朝之樂。必貽終身

之憂。可不慎之。人生之樂而可久者。請約略舉之。健康一也。名譽二也。知識三也。善行四也。來世永久之幸福五也。

七 蒲脫勒 蒲脫勒主教也。顧其講經也。亦僂有快樂之論調。其言曰。世人苟明樂之所。以爲樂。卽真樂。則其良心與自愛之心。斲斷必同。又世人果能多聞廣見。知遠察微。則當知義務與私利。不啻一物。互相倚伏者也。是理旣彰。則吾人善之觀念。事物之處置。適宜。其爲的非他。亦人自爲。謀而已。於宗教或道德發達順序中。吾人禍福之觀念。實爲最要之元素。是以吾人於獨居幽思之際。言行趨避。常不知何所適從。及其深信篤驗此事之當爲我福。不爲我禍。則自判然決矣。

八 黑謙孫 黑謙孫曰。行爲之善。可自其實體言之。以其傾向有合於道德之綱領。或綱領之一部。其人之意嚮。可不問也。行爲之善。亦可自其形式言之。則以其人之動機爲善。故也。然則善者何也。曰。事之最善者。以其足致最大幸福於最大數也。其最惡者之速禍。亦仿此。

九 謙讓 謙讓者。則主張先天道德觀念者也。其言曰。是非心之作用。一情慾之作用也。

吾人之籀思品格與行爲也。苦樂之情感。其生也忽焉。是卽善惡觀念之基礎。然則情事之引起。吾悲歡之心理。果何故乎。質言之。吾人道德之見解。何自始乎。謙氏曰。今有事焉。吾讚許之。以其事之境果爲善而非惡也。人有可敬可慕之品性者。必爲國家之良民。人有可鄙可惡之資稟者。必爲羣之蠹。由是知善惡之判別。亦視其事之影響於社會爲利爲害而定。吾人好惡之情感。亦由其事與吾之利害關係而生焉。但吾與社會休戚之相關不密。吾能憂人之憂。樂人之樂。視人之得失。一若有切膚關係者。則吾與人有同情。故也。吾生而有與人共患難同安樂之情。是以事之有利於社會者。吾必褒揚之。而無所審顧焉。

十 柏來 行爲之善惡。當視其影響如何。此柏來之言也。又曰。善者宜也。吾人於道德必存服從之觀念者。以其有利用故也。有德者必有行。言其行必順乎天。合乎人。而積善既久。必有餘慶也。夫帝德好生而愛衆。人欲體承帝旨以擇其行。必視其行之影響於民福而後定。福也者。與官體之悅感不同。官體之樂。暫而不恆。屢則人且厭之。蓋吾人志不在此。而在高深之樂事也。高深之樂事。必不在災禍困苦之苟免。亦不在安富與尊榮。而爲

以下數事一、實施吾博愛之情。二、訓練吾身心之官能。三、懷有志竟成之執意。四、得良美習慣。五、健康樂有清濁之辨。亦視其久。整厚薄而已矣。

十一 邊沁 邊沁亦以快樂爲吾行之鵠的。以爲善莫大於快樂。惡莫大於痛苦。事之爲善者。以其足以增人之樂也。人之擇行。旣以苦樂爲指鍼。則吾評人之行。亦當以是指鍼爲歸。一己之行。不變之的。卽其終身。景福是也。吾人所求之樂。當擇其至久極厚者。品質高下。可不問也。使樂之度果等。則小兒羽子之戲。與學子吟哦。其樂一也。今欲絮比禍福之重輕。當以左述諸事爲準。二者久。整厚薄。一也。真僞。二也。近遠。三也。饒瘠。（有無同類或異類之情感相隨。）四也。影響。（福禍及人之多寡。）五也。

一己之禍。常與羣衆之福相表裏。是以憂人之憂。樂人之樂者。必受福祿之膾。懷道之士。不可不自勉。以勉人。不特是也。世有敗類。實不知私利之真詮。亦不識苦樂之究竟。達理聞道之士。當知所以提撕而警覺之矣。

十二 約翰彌勒 約翰彌勒嘗慕邊沁而稍變其說。以爲事之爲善。視其所以徵福。事之爲惡。視其所以構禍。禍福者。苦樂之別名也。雖然。樂有不同。有盈有謙。有貴有賤。人之涉

世既深飽受二樂之經驗。而卒毅然決然捨彼就此者。則其爲樂必爲可貴。蓋養其大體所得之樂。必盈於小體之所感受也。藉曰世之顛愚昏鄙。類能自求多福。遠勝於賢智。然而智者必不甘爲歎啓寡聞之夫。而賢者亦不願爲自私自利之徒也。寧爲多憂之男子。毋爲自喜之蠢豕。寧爲抱恨而死之蘇格蘭底。毋爲喜躍跳舞之愚夫。彼愚夫蠢豕之自樂其樂者。以其塞聰蔽明。終身不解之故。賢智之士。則能問一知二。絜長比短。此其爲樂所以大也。

雖然樂之鵠的。非一己最大之福。乃羣福最大之積也。君子之計校利害得失也。當祛人我之見。存博大之心。一如慈善家之博施濟衆。而無所偏私。功利主義之正大光明。有如是者。耶穌基督之訓條。一功。利。道。德。之。精。神。也。所謂已達達人。愛鄰如己者。實已臻功。利。道。德。圓。滿。之。域。天下可貴之事。當以犧牲一己福利爲最。然而犧牲非吾人鵠的。必犧牲而外。別有鵠的。方可。若犧牲而不能爲蒼生造福。則亦徒此一舉而已。

至於吾人何故犧牲小己而利大羣。彌勒所言。似尙未能透澈。其言曰。人生而有與人共甘苦之情。其基礎。卽人類胞與之觀念是也。如是觀念。淺化之羣。亦見萌芽。深演之邦。不

待言矣。本此觀念人類所以能捨己以善羣也歟。

由是觀之。邊沁與彌勒莫不以最大數之最大福爲立行之鵠的。或道德之標準。但邊沁以一己私利爲道德之原動力。而彌勒則以博愛之情爲其源泉。

雖然二氏之異同猶不止此。邊沁以爲樂莫大於至久極厚之樂。至其品質可翫置不問。伎樂之度量果等。則小兒羽子之戲與學子吟哦其樂一也。彌勒則不以此爲然。嘗謂樂之品質有貴賤高下之不同。吾人當取其高日貴者。由彼最大福之原則而言。人生最後懸企之鵠的（爲己爲人無有差異）卽一免災降福之境。其避災也惟遠。其求福也惟盈。盈也者兼指度量及品質而言也。度量與品質之辨識莫如涉世彌久。自察彌明之士。以其能知己知彼且能比量其得失也。是卽功利派所謂人生之鵠的。與道德之標準。不惟人類所當崇守而服膺。卽有生之物亦莫能違也。

十三 薛知微 Henry Sidgwick 薛知微者快樂派之又一支也。亦以最大福爲最後之善。所謂最大福者卽言樂超於苦之最入。溢量。此蓋以苦樂各有數量。可比可均。而二者之消長則甄究道德者所當注意者也。

薛氏嘗爲實踐義原則以示世。入道一爲慎。亦當善於自愛之原。其屬則總在己。人之求福。當籌全體以及終身。不重此部而輕彼部。官體一如心志。不拘此時而棄彼時。未來同於今日。昏於一朝之愉快。而不圖終身之大福者。非君子所當爲也。

其二爲惠。或稱仁。愛義務之原。則乾坤覆載。溥博無私。人之好善。誰不如我。是以君子德參天地。愛人如己。無偏無黨。王道蕩蕩。其求福也。亦一本至公無私之心。視人之樂。一如己之樂。視人之憂。一如己之憂。其有置彼而就此者。非敢有所私也。私卽所以爲公也。世有自私自利者。往往隱約其辭。以語人曰。彼所圖者。非以營私從衆而已。其意若曰。彼蒼造物。固命以自求。多福者也。然而吾可正言以告之曰。自世人視之。彼一己之祿利。固未嘗視他人福利爲獨重也。如以世人之善爲全體。一己之善爲部分。則任何部分。其爲重要。孰能軒輊之哉。不特是也。衆人之善。當爲絕對之善。亦當爲賢智之士存養省察之鵠的。

其三爲義。亦稱公平之原則。假使人我所造境遇。初無殊異。凡諸行爲。於己爲善於人。必不能爲惡。躬自薄而厚責於人。烏乎可。人之境遇。事之質性。使果相同。甲可以施諸乙者。

乙必可以施諸丙而不可謂易其人。卽當易吾道德之判決也。

十四 贅言 吾既述快樂派哲理畢。今請論其沿革之辜較。在希臘諸學派。初有以官體之樂。或一朝之樂爲至善爲吾行之原動力者（亞利斯鐵伯）繼則其說漸變。提渥多勒提摩克利多斯與伊壁鳩魯諸人。遂不以一朝之樂而以終身之樂。不以樂之動者而以安神定志爲立行之標準。不特是也。後之兩氏又未嘗不三致意於謹行及推理。以爲人無遠慮。必有近憂。彼不敢縱厥嗜慾者。必恃性理之約束。更謂精神之樂。愈於官體之樂。人欲符其高尚之思。必不由於細娛之玩。而必自養其大體。始總之至善之基。不外道德之行。是則二氏所翻覆揚推。鏗而不捨者也。由是觀之。快樂與勢力兩派。所爭持而未決者。不過道德之基義。至於人必修其德行。則固未嘗不相謀也。但此以道德爲身心佚樂之媒介。彼則謂道德足致身心之完全而已。

輓近學者。則由希臘學說終止之境。以發其軔。於樂爲至善之說。莫不稍易其詮理。亦莫不重視謹行與推理二事。邊沁之說。爲近今快樂論之最偏者。顧亦謂人當志其終身之樂。偶或不慎。卽不能達其所志也。諸子且謂口腹耳目之樂。必非人之所志。大福所在。總

之。不離乎德性之薰陶也。近是。

捨是而外。近世學說更有進焉。洛克柏來邊沁諸人。猶襲希臘唯我之快樂說。以爲至善。不外一己之福。但謂一己之福。必與羣福相附麗焉。然而黑謙孫謙謨彌勒及薛知微。則不違其說。而以博愛之情感爲天賦。以至善爲羣之福。雖然彼此異點。僅涉理論。而與實踐無關。兩派學說。均謂人不可不有善行。此則以一己之福。必視其利人之行。彼則以爲人生而有愛人之心者也。

彌勒於近代快樂說。亦有重要之貢獻。彼謂快樂者。至善也。立行之標。鵠也。但羣演既深。人受經驗之訓。曰小體之樂。不如大體之樂。人就大體之樂者。非以二樂厚薄之度。有不同。而以其品質有高下耳。蓋小體之樂。相對之樂。大體之樂。絕對之樂。人之愛其大體之樂也。莫或使之也。莫或使之。而猶自樂其樂者。人性使然也。由是觀之。彌勒所謂立行之標。鵠不在樂。而在樂之品質。人之愛此品質。固毅然決然而無所猶豫者也。易言之。吾行之原動力。非肉體之樂。乃精神之事也。彌勒亦言之矣。寧爲抱恨而死之蘇格蘭底。毋爲沾沾自喜之愚夫。然則人之至善。並不在樂。而在德性之薰陶也。遵是以談。則快樂說與

勢力說固一而二。二而一者也。

第七章 至善論 勢力說

一 蘇格臘底 古昔學者亦有不以快樂或福利爲人生之鵠的。及道德之標準者。今試述之。

蘇格臘底嘗力駁當時詭辯派之快樂說。而以德爲至善。德者何。曰知也。知也者。治事之本也。不知韜略。不足以治軍。不知民情。不足以治國。

知識何以爲貴。以其爲事物明確之概念也。物各有其意趣。鵠的。及其所能爲者。（物之爲善於人。其理尤著。）人能深知其意趣。鵠的。而並知所以取其善以爲己用。則必能達其慾望。保其福寧。夫如是。則知識乃與人之福寧相表裏。夫如是。則知識乃爲至善。由是觀之。德也者。不外善惡之知。知所以行其善而避其惡也。人無樂於爲惡。而不樂爲善者。放僻邪恥之行。愚爲之也。

然則善者何也。善何以能爲用於人。蘇格臘底曰。其惟守法。人必遵守國禁。尤必服從鬼神之令。卽世間道德律是也。正誼明道之士。固無不知國典之不可違。人道之不可逆者。

也。

德者福之始。福者德之終。二者不可得兼。則寧捨福而取德。

二 柏拉圖

柏拉圖者。蘇格臘底之徒也。以爲至善者非快樂。乃灼見也。博學也。美之觀

念也。推理之事也。人必欲脫其官體肉慾之關係。蓋吾體者。所以禁錮吾心志。囿圍吾靈魂。爲惡莫大焉。是故上天輕清。下地重濁。純想則飛。純情則墮。人孰不欲灑灑出塵。以免世俗之困者。則惟有潔其心志。以效法神明而已。研索哲理。所以援吾靈魂而出諸軀殼。且自置於理想之域。以得事物之真始。而又返吾靈魂於清都紫微之居也。

右所云云。一肥遯鳴高。背世離俗之思議也。雖然。柏拉圖非不更事者。耗精神於虛廓。廢人事之經紀。烏乎可。故亦嘗示人以實踐倫理焉。其言曰。官體世者。精神世之反映也。人苟深知此世。亦必能領悟彼世之真。而美。然則此世之至善爲何事乎。曰。至善者。事之盡美者也。事有爲人所必求。求而獲之。則已充其願望。而更無他求。而後可爲盡美樂也。知也。皆不得爲善。何也。曰。人必不願棄知而求樂。縱慾忘返。蠱惑其心志。致與草木同腐也。人亦不欲捨樂而取知。勞身焦思。深入冥奧。而盡泯其苦樂之見也。人生鶴的。當爲知與

樂之合。然而二者之間。樂之爲要素也。實非至高。乃爲至卑。蓋知者所以出令。而樂則遵其令者也。又知所以定綱紀。致中和。示吾行以規則。而樂則不然。如以樂爲善之最高要素。則窮奢極樂。至於潰敗。不可收拾。亦將以爲至善。天下寧有是理耶。是以於盡美之人格。下體之感觸。及肉慾。莫不屈居下乘。受德知之指揮。德知主也。官體之情感。從也。

三 昔尼克學派 The Cynics 蘇格臘底既沒。其徒安底生 Antisthenes 創立昔尼克學派。以與昔利奈派快樂說相抗衡。但其傳述蘇格臘底之學說。不無言過其實之處。安底生曰。樂者惡也。非善也。至善云乎哉。然則至善者何也。曰。人必勞其筋骨。餓其體膚。窮乏其身。並能克制其嗜慾。而後可謂之善。與世無營。方爲人之天職。其有醉心於富貴尊榮。般樂怠傲者。終必至於挫敗。失望也。無疑。人其勿貪偶獲之利。以其至險。而無定也。人其勿爲世間苦樂所誘。人其安貧樂道。蹇運頻乘。亦無如之何也。樂從苦得。其樂方甘。人能無求。雖爲乞丐。厥富仍自若也。富莫大於無求。疇曰不然。德者吾人之至善。亦唯一之善。有德者不必其有知也。德之始。爲動作。而其終。則爲吾人之福。

四 亞里士多德 亞里士多德曰。人之動作。莫不有其目的。如是目的。或成作用。以達較

高之鶻的亦未可知。但吾人必有一至高鶻的或至善止於此而絕無所他求者也。然則此至善爲何？曰：人有以富爲至善者，有以樂爲至善者，更有以名譽智慧或道德爲至善者。然而富當爲作用而不當爲鶻的，樂亦不過善之一而非至善，其實吾人力求名譽快樂德行知術者，非爲名譽快樂德行知術也。蓋由是而可得吾最後鶻的耳。吾人最後之鶻的爲福，所謂福者，物各能發達其本性之謂。是以人之鶻的或人之福，在篤行其所以爲人而暢其智靈之事業是也。總之，人生之至善不外於推理之業，深造而曲暢耳。由是觀之，德也者，心志之宜其職守也。心志之爲物，半爲推理，半爲執意。推理近乎知，執意近乎行。是以吾人有辨證之道德，如智如慎如明哲皆是也。有實踐之道德，如寬洪如勇毅如克己持身皆是也。實踐之道德不外先立乎其體而不爲小體，所奪官體之觸感必當受性理之約束也。德者人所得然亦必奠其基於吾人先天之靈稟德也者，所以納吾覺感於正軌者也。覺感之入正軌與否，其將何以定之？亞里士多德曰：亦視其果能無所偏倚而謹執其中而已。蓋德之所以爲貴者，以其使人莊敬端正，固執其中而不敢稍悖其性也。

道德高尚之樂。至善也。其必至之境。當然之果。自是樂感。然而樂非吾人鵠的也。德或與樂不相爲謀。願吾之擇德行。仍自若也。樂固與德互相表裏。亦推由道德而生之樂。方得謂之善。雖然。客觀之善。亦有與主觀之精神相倚伏者。如健康、自由、榮譽、以及材藝等等。皆是也。天下之無福者。莫童幼與臧獲若。

五 斯多噶學派 The Stoics 斯多噶派者。繼昔尼。克。學。派。而。興。者。也。以。爲。善。莫。大。於。各。遂。其。生。之。自。然。人。之。善。亦。在。奉。其。所。性。而。循。其。正。理。此。正。理。者。四。海。皆。遵。普。徧。萬。物。者。也。人。能。率。其。所。性。而。循。其。正。理。是。之。謂。德。

道德之行。必自征服情感始。情感者。智之賊也。人之重要情感有四。一曰痛。二曰畏。三曰願望。四曰樂。此數情感之發軔。可述其崖略於此。吾心之衝動。固有其善者。如明哲保身之類。是但斯類衝動。忽成激烈之時。則足引起吾人之妄斷。如是妄斷。卽爲情感。是以對於未來之貨財。苟生妄斷。則吾人慾望或樂念。可油然而生也。又如對於未來禍福。或生妄斷。則痛懼之念。亦可勃然而興也。如是情感或慾念。不啻吾知靈之賊。神魂之蠱。戰而却之。可也。人之薄於情者。猶不如無情之爲愈。世有上智。其必無情。其必不爲痛懼。樂慾。

諸情所累。總之德爲無情之別名。制情蠲慾之聖。乃斯多噶派所最仰望者也。

德爲至善。亦唯一之善。不德爲唯一之惡。捨是而外。身心內外諸端。殆無善惡之可言。死亡病困。非惡也。壽康名利。亦非善也。有德者必有樂。顧樂非吾人之鵠的。不過德行之境界而已。知者之有德。以其深知何者當趨。何者當避之故也。

羅馬一代哲理。頗受斯多噶派之影響。罕有推陳出新者。今姑從略。

六 新柏拉圖學派 據柏拉圖學派後起諸家所言。則八荒之內。大鈞所以播物。一氣而

已。氣者精神之謂也。物質莫不托始於精神。由精神而趨於物質。則聖昏之別也。蓋精神爲清。物質爲濁。世間之瑕多瑜少者。莫物質若。光明之離其發射點愈遙。則其爲力愈微。終且成爲黑暗。精神之變爲物質。亦猶是耳。雖然。事之大原。苟出於天。則終必思所以還其原。

人。天地之微者也。精神在茲。物質亦在茲。善在茲。惡亦在茲。至善也者。吾人知靈發達。至於圓滿之域也。於斯時也。靈魂必離肉體而獨立。一以正理爲歸。而惟天道是知。吾人最高之的。在於抑情窒慾。置身於純。而與上天同體。彼美術家嘗求此理想於感覺之表示。

鍾愛者嘗求此理想於情海。而哲學之士則求而獲之於太清（於知靈世或帝域）人能默契道體。靜參禪境。則情與美皆不足道也。觀於海者難爲水。觀於峻宇雕牆者難爲宮室。游於哲士之門者難爲美。蓋世人之所謂美與純美相去不可以道里計也。有道之士惟知蠲除其肉體之樂而專心致志於悠久高厚之業。哲士之樂不可以言語形容之。其爲樂也足以使人形情多忘。有無胥泯而自失於莫睽之太沖。蓋人之生也限於頑軀濁殼而不能與太極合德。神道並行比其死也始能歸根復命。致靈極入窈冥。絕根塵之虛妄。守形氣之太初。其爲樂也可勝計哉。總之天人合一福之最至者也。累我之身莫若塵寰。吾人惟有絕人避世。頤志弗營而超然高舉耳。

右所述者於柏拉圖學說原旨未免言過其實。如以心靈或知靈爲至善。則人當早絕其肉體之關係。又如以形骸爲靈魂之獄舍。則久生固不如速死之爲愈也。

七 霍布士 今請述近世之學說。霍布士曰。有生之物莫不思所以保其身。於是順厥志者趨之。逆厥志者避之。而終亦不能遂其志。何則。人各欲遂其私。則人與人戰爭之事起。紛爭鬪之際。果誰能得其所哉。是以建邦立國必有其道。道在押己而揚羣。捐私而濟

公其末也。人與己可谷達其自保之的。由是知人得自遂其生。必自國中無警圍圍安堵始。更由是知邦國之於人。所以達其最高之的也。

八

斯賓那莎 Spinoza

斯賓那莎之理論較諸霍布士學說不謂之同條共貫不可斯

賓那莎亦曰。凡有生者。莫不欲保其生而衛其本。蓋天下之理莫不準夫自然。人生於世。當思所以自愛。亦當擷取萬物之有利於己者。以養其生。以成其德。此自然之理也。不寧惟是德也者。行爲之合於一己本性發展之序者也。人之自保其身。亦常循其本性發展之序。吾人由是可得基理數端如下。一人各自保其身。卽爲德行之基。人能自助自愛。而無挫折。斯爲大福。二人之愛德。愛德之所以爲德也。德之於人。足以利用而厚生。心焉求之亦固。其所三自殺之行。都爲外緣所迫。以致心志衰弱。自戕其性。由是觀之。人欲達其生存之的。必不能逐世無悶。與物無營。身固若是。惟心亦然。離羣索居之士。其心雖敏。亦必不能洞達事理也。是以吾身而外。萬物之足以利我益我。而不可以須臾離者。其數至夥。而稟性相同之物。其爲裨益尤不可以勝計。何以言之。曰有二人焉。稟性絕同。苟其合也。凡厥效能。必倍於前。由是而論。人之有助於人。無物足以比擬之。此亦言人苟欲自

立立人。自達達人。則必齊其所不齊。合萬人之體以爲一體。集萬人之心以爲一心。和其衷以達其自保之念。同其德以求多福。是以反身循理之士。類能不欲人所不欲。不求人所不求。此其操守行爲所以公明而忠直也。總之。人之職志。在精其辨悟。審其推理。熟習之餘。樂莫大焉。人之福不外乎樂。天而知命。人欲精其辨悟之力。亦不外乎樂。天而知命。一舉一動。盡法天理之自然。不知天無以爲君子。而深明天人之理。即吾心之至善也。

九 肯倍蘭 (Kumbherant)

肯倍蘭與索匪脫布利均以安寧爲至善。但其所謂安寧。非

一己之安寧。乃羣之福。福也者。亦非宴樂之意。乃成德之謂也。肯倍蘭曰。人生而有羣。一羣之經營制作。足以使全體皆得其宜者。亦必足以使一己分得其宜。其招亂致禍之行。其影響亦可由部以及全。同是理也。人之於羣。苟欲播其莫大之惠。必使匹夫匹婦。各得其所。羣衆穰穰之福。當爲吾人至上之的。不特是也。一己之福。必與大衆之福相表裏。倒如吾身百體之健康。必恃全量之血爲之培養也。是以羣衆之福。必爲吾人最高之的。事有能直達此的而取逕至捷者。即謂之善。

十 索匪脫布利

索匪脫布利嘗謂人之覺感有二。一爲自愛。一爲愛人。自愛可名私愛。

愛人乃爲博愛。私愛之準的。不外自安與自保。謂之獨善。博愛之旨趣。乃在謀羣安與羣治。謂之兼善。吾人官體之健康發育。必恃百體之同調。合度。是以精神之健康發育。亦必自私愛與博愛。各得其宜。始一己之行。苟有利於族類。謂之善行。亦曰德行。德也者。吾人兩覺感調和而得其宜之謂。

十一 達爾文 輓近進化論。亦與此說絕無牴牾。達爾文嘗於其種源論一書論及此事。其言曰。下等動物合羣之性。潛滋暗長。非一日矣。但其蘄嚮。與其謂之羣之福。毋寧謂之羣之善。General good 羣善一辭之爲義。蓋言物各本其固有之境地。以保其身心之健強。官體之發育。人類好羣性發達之階級。與禽獸無有差異。是則吾人道德之準志。亦必爲羣善或羣安。而非羣之福也。可知。人有犧牲一己而扞衛其羣族者。其鵠的亦不在羣福而在羣善。今自一己言之。福與安固常相倚伏。卽以羣族言之。樂天喜世之民。類能發揚蹈厲。而歎息傷悲之族。則不然。吾前旣言之矣。曰。初民社會。卽有一集合之慾望。其慾望常足以範箇人之動作。但初民慾望。不外乎福。是以「最大福主義」常爲吾人第二重要之指鍼。然而吾行最要之動機或指針。則不在是。而在吾人好羣之性。加以飽與之。

同情也。夫萬物苟順其性則樂。苟阻其性則悲。如不以此悲樂爲偏私。則吾固未嘗效法前人。納高尚道德之基礎。於一己瀆濇之私。致爲人所詬病也。

十一 史梯芬 Leslie Stephen 史梯芬以爲道德律者不啻人羣共圖生存之科條也。人之品性行爲。其有害於羣之發育者。道德裁判必立貶之。反是者必立褒之。但吾人褒貶之施。不必從吾利害之見也。道德之行。當視其中情之不愧。是以道德之精神。在察人之所安。而不在觀其所行。

史梯芬又曰。功利論以福利爲道德之標鵠。進化論則以社會健強爲歸。其旨殆相彷彿。福利與健強固一而二。二而一者也。但吾人所當服膺者。方人羣循其諸階級而演進也。其最著明之憲度。或其羣之編制。最足以表示其健強之極。Maximum of vitality 其事之與此治制相乖離者。必將破壞其治化。或消滅其效能也。

十二 馮友林 Rudolph von Jhering 德儒馮友林之說。與史梯芬所倡議。殆伯仲之間耳。其言曰。列國風教。莫不以其羣福利爲標準。道之範世之求也。世之求羣之的。則視其地位爲準。道德之職志。不外羣治之騰盛。今夫宮室者。不徒爲瓦礫之塊也。社

會者。不徒爲羣衆之積也。其爲合也。必由衆志之互搆而成。凡爲部者。必湊其全。否則其全終必解也。吾於是知掌國教者。所以必欲扇俗誘民。切道劇德。犧牲小己。以茂羣治。其有違距不馴者。且必彊之以勢。臨之以威也。雖然。禁令強制。猶不如精神強制之爲愈。前者爲術猶疎。後者則滉濇無涯。無微不至。放之可彌六合。收之則退藏於隱密。且息息與吾心相通者也。

由是觀之。人之善其行以善羣者。是卽道德之業。下至居處飲食。人能兢業小心。制節謹度。不使其羣之生存競爭。亦未能脫離道德之觀念。不特是也。卽凡利己之行。而能間接以利羣者。亦可謂之道德之行。譬諸游息宴樂。無往而不有道德之意義。以其足以增進一己健康也。健康者。旣爲己之利器。抑亦羣之長城。

道德之言議思維。其主旨維何。曰自保而已矣。人之不敢須臾離道德之範圍者。以欲自保者。必先保其羣。羣與己固不可須臾離也。人之必欲自保者。以其與樂感相連。此自然之作。用也。樂之源泉在安寧。安寧者。形氣實。富有才華之謂。人必力求其安寧。福善之說。 Eudemonism 於是乎興。人生而有羣。羣亦必欲行善以獲福。道德原則於是乎始。人

類歷史有演進。而古今制作經營之主旨。則定而不變。即謀羣之福。是福善之說。功利之論。其名雖殊。其事則一。後者指其事之始。前者言其事之終也。

十四 桓德 *Virtut* 與其同時諸子 桓德學說與馮友林殆無殊。異桓德曰。凡溯道德之旨趣。必由吾人經驗而觀之。術當由微以及通。先當察微知簡。致一曲之誠。而後由簡及繁。豁然貫通。以得其會歸。夫如是。則知一己之於羣。必不能為道德最後之的。夫如是。則知福幸之為物。雖或為執意之原動力。吾人欲達道德鵠的。此或且為必經之階級。願福幸其物。終非正鵠。自有歷史以還。人類莫不有所制作。有所學畫。如制度。如文物。如學術。如禮教。斐然成章。蔚為大觀。是蓋道德之所蘄。吾人之所告成者也。雖然。道德所求。無有止境。吾人任重道遠。終無息肩之日。是以道德最後之的人。常慙而企之。未能達也。同時諸子。如 *H. Höfding*, 如 *F. Paulsen*, 如 *Th. Ziegler*, 如 *A. Dörner*, 如 *G. Sehn* 等。皆與桓德無甚出入。故不詳。

十五 康德 康德嘗自稱為正鵠派之敵。顧其所言。與勢力宗。殆彷彿也。蓋康德嘗不以至善為樂（人我之樂一也）而以德為至善。義務之可貴。以其為義務之故。又謂天下之

善莫大於善。善之意之定。善非以其所生動作爲善。以其言爲善也。善意之爲善。以其行動則已。動必純然。以律法或義務爲準。人爲萬物之靈。故獨能動。既遵其律法之觀念。是即其行爲之原則。是即其執意之作用。有一客觀原則焉。常爲吾執意所樂從。是爲正理之命。正理之命。莫不附有至尊之權威。以彊吾必行某事。又正理之所命。不視其事之動作。或動作之影響。而視其事之形式。是謂無上大法。是法之有效。以其有固然之理存也。是法之所由昉。即吾人有意識之執意。使有一事焉。有無上之值。且爲吾人最後之的。是即正理之所命也。

今夫知靈之真。人類最後之的也。人各以一己之生存爲鵠的。故對於具有靈真之族。亦必示其一視同仁之概。吾人執意於是。可自勒一法而審行之焉。曰。一言一行。必以人類爲鵠的。而不徒以爲媒介處已。與接人。一也是法。而外別有一則。其理相同。是則維何。曰。凡吾所行。必可爲世人之模範。使吾冀人效吾所爲。則吾苟視人如媒介。以達吾鵠的。吾亦必願爲人所利用。而無有異辭。由是觀之。有意識之執意。蓋能自創規律。以利大羣。羣且公仰之。以冀天下熙熙。莫能相犯焉。如是者。謂之極國。 Kingdom of ends 六合之內。

凡有知靈。莫不受此規律之扞衛。莫不爲此極國之國民。

今以俚俗之語述之。吾敢謂康德之道德哲學。與此篇所述諸家。殆相合也。康德謂良心指令吾行爲。徒視其形式而不問其境界。但吾苟察良心所許之行。當具何等形式。則知其行必有所宜。必足以達人之的。或至善。或事物之有絕對價值者。吾人對之。莫不懷至大之慾望。若曰康德言之。則其事之必受正理所命者耳。然則孰爲吾人之的。康德似曰。社會之善是也。人必擇其行之可爲人法者而行之。是卽言人其勿欺勿竊。以欺人者必不願人之相欺。行竊者亦不許人之相竊也。非然者。以己之昏昏。而欲使人昭昭。各以詐僞相尙。則人將不信吾言。而觀吾行。卽或輕信於先。而悔之於後。則將以吾之道。反施諸吾身。如是之法。轉輾相尤。其爲害也。伊於胡底。是不啻謂行有不足爲人範者。而流行無阻焉。其社會之不致瓦解者。幾希。

康德又謂人必視其一生爲萬事之極。此言人各有爲我之衝動也。雖然人固爲我。亦必敬人。不敬人者。人亦不能敬之。此康氏所以亦言人終不能以人爲媒介或作用。而當視爲的極處已。與接人。一也。易之以哲言。卽所謂凡欲人之施於我者。吾必先以是施於人。

Do unto others as you would have them do unto you 極國之建。必自人能愛人。如已始。如是道德之靈稟。吾人實受之於天。以故極國之說。非虛誕也。

十六 贅言 今請括言。勢力。說之沿革。希臘學者嘗勿推理之業。與智靈之發達爲至善。而於人心之情感及感觸。則存而不論。晚近勢力說所述至善。取義較廣。以爲智靈之訓練。不過至善之一部。而善之至者。必指吾生涯全體之發育而言。夫如是則人生福幸。亦幾視爲鵠的之一部。與快樂論相差。殆不遠已。晚近學者以爲樂也者。吾人完滿發達之媒介。德行之伴。又人能達其鵠的之徵候也。今日勢力之說。且徐徐焉致意於兼愛。或唯人之義。以保種進羣爲一生之的。道德之宗。人之大欲。不惟力求一己之福與德。且必謀所以善其羣焉。博愛一如自愛。莫不爲吾人之天稟。近世持進化論者。且日趨於先天之說。人莫不欲自保以保羣。自善以善羣。人亦莫不有歷世相傳之良心。以助其達此理想。若鵠的。良心所以使我爲一羣之良民。一己之所志。莫非萬衆之所蘄也。

第八章 評快樂說

一 至善之概念 吾人一生之鵠的。道德之標準。果何事乎。前人解此事者。頗有牴牾已

如右述。學者或曰。樂也者。吾人之至善也。顧所謂樂者。其概念亦不同。有以爲軀體之樂者。亦有以爲知靈之樂者。有以爲一己之樂者。更有以爲羣族之樂者。然而學者亦有力闢其說。以爲至善非樂。乃德也。知也。完滿之發育也。羣己之保存也。如是問題。希臘學者嘗以至善爲名。而輓近哲家。則都稍稍遷易其題式。其所設問。何爲道德見解之始。何爲善惡之行。或何爲德行之標準等。是也。

今試取希臘學者所設之問。及其所詮解。一一覆按之。而揚摧其得失焉。

吾人當先察希臘人所謂蘇孟朋能 *Summum bonum* 或至善之意義。

(一)或曰。希臘語。蘇孟朋能者。蓋謂域中事物。自人類視之。有以爲至寶。或以爲有絕對之值者。心焉求之。求之弗獲。弗措者也。解是說者。有謂(甲)人類自擇斯善。以爲鵠的。自知之。而自覺之者。亦有謂(乙)斯善爲吾行之原動力。願吾人動作之受其支配也。常於不知不覺之間。而無由自主。

(二)或又曰。希臘斯語。並非謂人類於有意或無意之中。必有所求之鵠的。不過謂於人類動作。必有一自然之境界。斯境界也。或爲主宰所設。或爲自然律所必至。均未可知。例

如吾身之官體。各能有其意趣。達其鵠的。而未嘗自求之。更未嘗自知之也。人有疏解之者。亦不過以爲官體之內或外。必有一機智以驅使之。是乃純理學之說也。或曰。是不過人體組織自然之趨勢耳。

(二)前二說外。猶有第三之疏證焉。以爲希臘斯語。既不謂人有所求之鵠的。或理想。亦不謂人類自能達此境界。乃謂人類當以此爲求也。

今試以右述諸解爲據。而評快樂派之說。

二 快樂果爲至善乎 快樂說嘗以快樂爲至善或的極者也。然則人類必以樂爲求者乎。夫樂之爲類不一。有樂之動者。亦有樂之靜者。如安心定志。免苦之謂。有肉慾之樂。亦有智靈之樂。有唯己之樂。亦有唯人之樂。有一朝之樂。更有終身之樂。今如謂人以官體之樂爲樂。爲至善。則吾未之敢信。蓋人類所求之樂。非一。有官體之樂。有精神之樂。二者不可得兼。則嘗捨其官體而就其精神。人文愈進。則人之視精神之樂者愈重。其視官體之樂也愈輕。斯義也。快樂派諸子。如提摩克利多斯。如伊璧鳩魯。如彌勒。如薛知微等。莫不知之。復次。如謂快樂派所謂樂。乃瞬息之樂。則夫人而知其非也。豈鄙如亞利斯鐵伯。

亦未嘗謂人當循其一朝之樂而忘其終身之憂。夫樂有足以招禍。頃刻之謹。或貽終身之戚。稍有經驗。疇不知之。此德諺所以謂失察之時彌短。而悔罪之日則彌長也。 Der

Wahn is Kurz, die Reu' ist lang. 凡有智靈。皆能察古以知後。是以能棄一時之樂。或忍一時之苦。而求異日之福。幸也。

(二)今更就樂字最廣或最宜之義。以解快樂之說。而謂世人莫不以樂爲求。今如謂人類自知之自覺之。而自擇一立行之標鵠。或樂或福或舊禍之蠲除。凡百行爲。一以此爲準。擇其行之足以致福而祛其行之足。以招禍。是說也。亦無由成立。何則。使謂世人立身莫不有一明瞭之觀念。其自治也。莫不求合。夫此觀念。其證安在。使謂立身之觀念。莫非快樂。其證更安在。以常經言之。世人何嘗持一立身觀念。以制其行。亦何嘗彊其行。以適於樂之觀念也哉。

(三)顧或者謂人之擇行。必以樂爲標鵠。雖不知之而實由之。快樂之說。殆謂是耳。此卽言人之擇行。莫不爲樂念所誇。避苦而趨樂。乃吾行唯一之原動力。雖然。如是云云。乃心理之問題。吾人必求諸心理學。而後可。今必先述吾人動作之心理。而後能釋此疑義。焉。

三 動作之前事 The Antecedents of Action 吾人於此所欲研索之問題。即心理上

動作之前事爲何。或吾人動作以前。果有何等覺悟。是也。

(一) 吾人動作有不能引起覺悟者。如人身血之循環。細胞之消化作用。皆爲機械動作。嘗不爲覺悟所約束。而且與覺悟無涉者也。其餘感覺之動作。如瞳子常視網膜所受光線之強弱以爲伸縮。亦當歸於是。

(二) 吾人感覺之動作。亦有常與覺悟俱來。或必有覺悟隨其後者。天空震盪之際。吾人神經系統。常受一猛烈之激刺。於是全體動搖。而覺悟亦語我曰。此大聲也。於斯時也。聲浪之感覺。未嘗引我之動作。之二事者。實同時發生。而發生之因亦同。

(三) 吾人動作。亦有緊隨覺悟之後者。此謂吾身以內。無由自主之動作。或吾身以外。吾能熟習而知所以制節之動作。皆有心理之迹象。爲之導引。或與之耦俱。今試分析言之。
(a) 吾人察覺或思考若干事物也。常能引起諸種機體之變遷。(於運動血管循環。呼吸諸系統。或於消化器件等等) 以及軀體更爲顯著之反動。加笑吁哭泣。如攻擊呼歎。如手勢。如色變等等。小兒偶見人之動作。於不知不覺間。且必效而尤之。成同一之動作。由

是觀之。吾人腦部與筋肌之間。必有多數確定之途徑。縱橫交叉。歷世遞傳。以至於今。如是動作。一本諸吾人同有之性者也。故謂之本性運動。Instinctive movements.

(b) 方吾人察覺而思考若干動作或事物也。吾人夙受訓練之動作。常能急起而從之。絕無心理。迹象之俶。擾。今有琴一。橫陳於前。善樂者過之。往往隨手扶奏。不期然而然。善歌者聞之。且能應聲唱和。其音嗚嗚。而莫明其故。此其例也。由是觀之。人受訓練之既久。其若干觀念與動作之間。常成一神經之鈎連。是以觀念偶起。動作斯生。如是動作。緊隨觀念而發生者。無以名之。名之曰觀念動作。Ideo-motor.

(c) 復次。吾人對於動作。觀念以外。或且隨以促迫之情感。亦常有之事。如是則於若干動作。吾人心意之全。實傾嚮之。順序若斯。必能隨以樂感。然使促迫過大。或使行爲之衝動。忽爲禁阻。則樂感之易爲苦念。亦甚易。蓋促迫之情感。可徵諸生理特殊之狀態。斯時也。吾人腦中細胞。必儲有力與與感之情。此力所以生動作。而當筋肌之活動。則此與感之情。所由昉也。人有辱我者。忽與之遇。則必欲擊之。而後甘心焉。人知所以制其情。而抑其怒者。固亦有之。然抑制愈久。則必思一逞之情。亦愈篤。及其末也。非有動作。不足以滅。

其憤。如是動作。莫非由於激動。遂以是名。Impulsive acts.

(d) 時則樂感。或苦念。或苦樂之預測。亦能爲吾觀念與行爲之媒介。此言人之觀念。莫不。滿。有。苦。樂。之。情。苟。無。此。二。者。則。必。無。行。爲。行。爲。之。與。我。以。樂。感。者。吾。取。之。行。爲。之。與。我。以。苦。念。者。吾。止。之。而。擇。其。他。焉。

(e) 以大經言之。吾未擇行之先。心理諸事。如觀念。如激迫快樂痛苦以及畏避諸情感。皆已。樊。然。迭。見。於。吾。覺。悟。之。中。

(四) 於右述諸事。中人之擇行。猶未有一決意。A decision of the will 之相。掖。然。則。吾。人。擇。行。苟。有。執。意。存。焉。其。心。理。之。現。象。果。何。如。乎。

今所欲問者。卽何爲執意之要素。及吾人擇行。取決於意。其前事。爲。何。是。也。易。言。之。人。之。擇。行。於。其。取。決。於。意。之。時。或。於。其。未。決。於。意。以。先。覺。悟。之。中。果。有。何。等。狀。態。乎。哉。

今請述所謂執意或意願之一事。吾方思考若干鵠的或境界。此或爲特殊之行。或爲連綿之事。或連綿之思想。可不問也。此言於吾覺悟中。吾方抱各種觀念。或屬鵠的。或歸志嚮。或及策畫。或爲未行而可行之事。且吾所思之鵠的或境界。或猶近微妙。不過一隱約

之概略。或則真知灼見而已。鉅細靡遺。悉可逆睹也。吾人對此未來之事。所懷之態度。卽其執意態度有其正者。使吾必行其事。態度有其負者。使吾必棄其事。前者爲俞。後者爲弗。如是境界之觀念。於吾心中。實伴有一特殊之覺悟。當其時。吾必曰。吾願之。或吾心已決是也。如是覺悟有之。吾人欲達此觀念與否。始能判決。吾無以名之名之曰。執意之動作。濟恩氏 *Ziehen* 於其所著生理心理學 *Introduction to Physiological Psychology* 中。謂此覺悟爲積極之態度。然自吾人視之。此乃一判決 *Decision* 或一已對於所有計劃之態度。海甫定氏之界說。則曰。自心理之事言之。吾人意願 *Volition* 乃行爲終果之觀念。及所以達此觀念之術也。

意願一事。至是告闕。至吾意中之事。得達與否。可不問也。吾可先有意於一事。而中途忽變其方針。吾亦可立志以圖功。然天或不佑其美。事敗垂成。力或不從其心。有志未償。然則意願云云。不過謂吾人已執意必行其事。或吾人已心許其事之可行已耳。如吾所志之事。有可成之望。則吾覺悟之中。所有涉此動作之觀念。或提引此等動作之觀念。不著則已。著則意決之後。行必從之。至直捷也。前之觀念。心理學者謂之運動觀念 *Kinnes*。

thetic ideas 後之觀念。詹美士 James 謂之遠隔觀念 Remote Ideas 此順序之顯末人莫知之。吾人所知者。不過吾欲伸吾臂。臂可伸也。吾欲動吾耳。耳則不可動也。如是而已。是以執意動作之基本要素。爲俞咈之見。爲意願之事。爲思考之終果。爲擇善而固執。吾心苟無此要素。必不能有執意。雖然人非必有執意。而後有動作。人之動作。非必皆由今所謂意願而發。易言之。吾人覺悟中之動作。非必皆爲意志之動作也。動作之由於天性衝動。慾望或觀念者。皆不得爲意志之動作。非謂其必不爲。謂其不必爲也。動作之有意志。必自其得吾心之許。始是以人有爲衝動所驅。而爲鹵莽滅裂之行者。當其後悔。必自解曰。此非吾所願也。不能自主也。

四 意願之前事 The Antecedents of Volition 如右所述動作之原動力有五。曰觀念。曰情感。曰稟性。曰衝動。曰意志。五者之發生。可同其時。亦可異其時。由是觀之。樂之情感。必非動作之唯一原動力。願或謂執意動作之唯一原動力。或爲樂感。未可知也。今試述意願之前事。

試問吾人決擇事物之取捨。孰或使之。質言之。當吾判決事理以前。吾必有何等覺悟。

曰。於吾人判決事理之前。所有覺悟。至不同也。時或純然境界之觀念。亦足以促我意志之判決。晨鐘報入下。吾乃思。必上講室。是時也。吾必勇往直前。無瞬息之猶豫。時或意志之判決。當視其人之稟性衝動。或願望。或視其人之苦痛之情感。或苦樂之希望。人之擇其行也。以其愛之之故。或以其可由是求樂而避難。或則是等要素。合而爲一。以堅其所志。時或求樂之念。雖足以定吾所好。然而義務之情感。更可彊我。置此而取彼。是即所謂見利思義。以敬勝怠。非有虔恪之心。繩以矩矱。不克臻。此時或反覆思維。不得要領。必俟其人焉。於若干動作之影響於彼願望。感觸。或道德之標鵠。確已深知。灼見。而後。可吾能擇善而固執者。必以其事與吾素持之理想。相符合也。

五 斷言 吾人主要之斷言如下。

- (一) 吾人覺悟時動作。非必皆有意志之動作也。
- (二) 人之動作。其原動力。可爲稟性。可爲衝動。可爲願望。可爲情感。可爲思考。可爲辨悟。可爲意願。總而言之。皆爲覺悟。其類雖殊。其質雖異。而其爲動作之先導。則一。
- (三) 稟性也。衝動也。願望也。情感也。思考也。辨悟也。無一不能定吾之意志。易言之。任何

覺悟皆可助吾之判決。

(四)由是知樂感必非吾動作或意願之唯一原動力。

六 快樂派所謂動作之心理 今試述快樂派之心理學而一研究之彼之言曰人之動作莫不發端於樂若苦是說之義有二一任何動作莫不原於苦樂無願與強一也二惟意志之動作方若是質言之苦樂乃意志之唯一原動力也。

今遵任何一義其所謂唯一原動力亦可有四說。

(一)苦樂不一其類有臨於前視而見之者有隱於後推而知之者前者爲當時苦樂後者乃苦樂之想像也。

(二)目前苦樂之情感。

(三)其惟苦感。

(四)吾人於不知不覺間所求苦樂或於不知不覺間所有苦樂之觀念。

七 當時苦樂之觀念或苦樂之想像果爲動作之原動力乎 今若據第一說快樂派若

曰人之於事或作或輟則以其事能與之或許之樂若苦也白恩者快樂心理學家也其

言曰。讀心理學者。莫不知有毗接及久持之律。是卽意外樂事。苟與若干動作。不期而合者。屢屢。則二者之間。漸自鈞連。嗣後樂感或樂之觀念。且能引吾合度之行。情感之記憶。總念或預想。足以影響吾動作也。與情感之徵實。將毋同。又曰。使無苦樂情感之前事。吾人意志必失其刺激之物。不問其情感之爲虛爲實。爲宗爲支。一也。易言之。事物足以喜悅或撩撥吾心者。不問其爲當時之事。抑未來懸想之事。不問其爲原始之物。抑由是而支出之物。皆足以鼓吾之動作。事物之能與吾苦痛。或爲吾所不喜者。亦足爲吾行之原動力。白恩以爲吾人執意高尚之動作。其理正同。其言曰。吾旣言之矣。凡動作之由意願而發生者。其原動力當爲殊類異種之苦樂。有當時之苦樂。亦有懸想之苦樂。有鎮靜之苦樂。亦有煽動之苦樂。今吾熟思審處之業。亦安能外是例哉。雖然。吾人動作之際。如必鏗而不捨。固執一己苦樂之見。亦非必爲悅心之事。蓋主觀之苦樂。雖爲動作發其端。吾人。有。時。亦。可。置。而。不。問。者。也。

右所述者。不啻謂人之動作與思維。莫不以趨樂避苦爲的。譬諸人求玄學。以玄學立能與彼一樂感。或樂趣。必將油然而生也。又人能博施濟衆。使匹夫匹婦各得其所者。則其

以此爲樂事也。總之樂或樂之觀念無往而不能鼓我之動作。

(二)自吾人視之動作之心理不若斯也。樂或樂之觀念謂爲動作前事之一則可謂爲唯一之前事則不可。譬諸食者所以充飢非以食爲樂感之母。有時吾遇某事勃然而怒非以其事之足以娛吾情也。人之正誼明道反身循理者亦非爲趨樂避苦之見所慫恿也。吾既述之矣。於吾覺悟之中觀念偶生動作可驟然而起。如是確證實無量數。稍知心理之事者莫不知之。是以詹美士曰。苦樂觀念之於動作其勢力至雄且厚。於是膚淺心理學者輒爲所欺。而乃斷言苦樂爲吾人動作唯一之鞭策。時或幽叟難明者則以其滄伏於鼓舞動作遙遠之想像。而人不知也。噫。是何謬也。夫於動作前事之中苦樂雖爲重要。顧斷不能謂爲唯一之刺激。其理甚明。蓋苦樂觀念與吾人稟性及情感之表示。實如風馬牛之不相及。人之一笑一吁。豈各以有樂感之隨其後乎。又人之含羞必赧其顏。豈赧顏之舉。卽所以避其痛苦乎。又人之心。驚憂忿怒之既極。往往形諸動作。如是動作豈以樂感爲之原動力乎。於此諸事。人之動作莫不爲刺激所促迫而成。且此刺激之於神經系統。必能致若事之反動也。吾人喜怒哀懼之物。與其泣笑之際會。或則形

諸感覺或僅附諸觀念。莫不有此奇異之衝動力。吾人心理狀態中必有此衝動之性質。至於衝動之前事爲何。則固無人能詮釋之也。但人之心地不同。於是其衝動之量。此富於彼者有之。其衝動之途。此異於彼者亦有之。吾心苦樂之情感。有此衝動。事物之覺想。亦有此衝動。願不得謂此衝動爲二者之一所獨有也。吾人覺悟之本性。不外鼓舞吾動作。至於人與事有不同。則其同作亦有異。是則人類進化史所當解決之問題也。古人心理所有激動。其爲何如。姑不具論。吾人所欲知者。則今日之事而已。世之倡狹義正鶴論者。往往持一孔之見。以爲先乎動作之激動。不外避苦而趨樂。其實樂念果能鼓舞我動作。其他觀念。安有不能之理。何種觀念果能撥攬我動作。惟經驗足以語之。是詹美士之言也。

達爾文雖不以心理學家名。願其所言。有過常子者。其言曰。多數學者。似謂人之動作雖殊。而其原動力則一。此原動力者。必不能與苦樂相離。然而人之動作。往往不由樂感。而由若干激動。是卽由其稟性。或習慣。一如蜂蟻之盲從。其性者。然人當危急之際。如大火乍起。嘗能披髮擐冠。以救其鄰。然彼未嘗以此爲樂事也。彼亦無暇思維。苟不勉力。則後

悔將無及也。事過境遷。彼其人若能反溯當時之動作。則必覺實有一衝動力。隨其後。此衝動力者。與苦樂之趨避。絕不相謀。而實爲吾人根深蒂固之好羣性也。

觀念之能爲動作之原動力與否。嘗視其促我意念。臨我覺悟。緩急之度而定。是以詹美士亦曰。使有一觀念焉。能操縱吾心於一時。而無他念之起落。則此觀念者。必能鞭策吾動作。速於置郵而傳命。如是現象。嘗見諸吾人動作之由於稟性。或情感。或觀念運動。Idea-motor 或催眠作用。或體病之激刺。當是時。其鼓舞活動之觀念。卽觀念之壟斷。吾意念者也。方吾動作以苦樂爲其原動力也。其現象亦復如是。蓋苦樂時。或能逐其他思念於吾覺悟之外。而左右吾意願之事。總之。動作所受迫力之原。莫不在於覺悟之操縱。鼓吾動作之迫力 *Impulsive power* 固然。而禁吾動作之遏力 *Inhibitive power* 則尤然。蓋吾心激動。卒歸消滅者。莫不由於消極之推理。此消極之推理。旣已發現於吾覺悟之中。則可動者靜之。急者緩之。使一切動作。無由發生。苟吾方寸之間。天良悉滅。則亦何事不可爲哉。

(二) 復次。如謂苦樂或苦樂之預想。爲吾人動作之唯一原動力。則將何以詮釋動作之

由於稟性者人與禽獸相同。於其動作。往往擇其性之所近。至其境界。爲甘爲苦。初不問也。孵生之雞雛。偶見一粒之穀。則自能發生動作。以啄而食之。初不知其爲樂事也。呱呱墜地之兒。幼母見之。自能愛念驟生。必將保而育之。又天下之愛真理者。輒能勇往直前。以身殉道。亦不問其所爲。果足以致福抑所以招禍也。當是時也。於吾人覺悟之中。所以引起此動作者。必有一顯著之觀念或趨勢。卽促迫或激動之情感是也。衝動既遂。樂必從之。顧人之擇行。未必預知其境界。俟其既知。則其象已著。由是觀之。吾人擇行之衝動或意願。常在其行及與此行相伴相隨之樂之先。而不在其後。

如有避快樂之說者。則右述諸行。豈皆爲苦樂或畏苦愛樂之念所鞭策乎。一說曰。快樂派之所謂行爲。其始不過一感覺之反動。卽若干神經中堅所受內外刺激之反動。一如機械然。於是初時機械動作所感受之快樂。自此以後。遂成動作之原動力。然而此說未爲當也。何則。其始也。行爲既未必以快樂爲鵠的。則自此以後。快樂何以忽成行爲之原動力乎。又一說曰。吾今擇行。快樂或未嘗爲其鵠的。然而當初則固爲吾人所蘄嚮。遺傳至今。初意漸忘耳。雖然。是說也。解紛則不足。招疑則有餘。始自遁於虛誕莫明之域。豈且

視爲證實。以爲立說之基礎。莫此爲甚矣。不特是也。今人擇行。可不取決於苦樂。則古之人亦安嘗不能由今之道歟。

(三)復次。使以樂或樂之觀念。爲吾動作唯一之原動力。然則二樂之中。人有捨彼以取此者。其將何以解之。人有重智靈而輕官體之樂者。果何故哉。邊沁嘗謂智靈之樂。高尚之樂也。此高尚之樂。視餘樂爲濃厚。然有多數心理學者。則力翻其說矣。彌勒亦以爲樂之濃度。不視其爲動作原動力與否。而視其特殊之品質。夫如是則快樂派之說。已一變其初旨。不復以樂爲動作唯一之的。而以吾人所蘄之樂。必有制限。

不特是也。人之由野而文。徐徐焉。遂知重視精神之樂。其孰使之乎。太古初民。由愚而智。漸知樂莫大於高尚之思。其孰語之乎。蓋人必能先自思考。而後知思考爲樂事。初未嘗求其樂於思考之中也。

(四)今復以有意識之動作論。則亦未必全受樂與樂之預想之支配者也。人各有所思。有所圖有所爲。人亦欲功滿天下。名垂青史。人亦有犧牲一己以殉道者。初無異於鳶之飛於天。魚之躍於淵。蓋人必爲其所爲者。以由是則得順其性。遂其志。而未必惟樂是求。

也。好勇敵愾之士。未嘗以殺身爲樂。蘇格蘭底飲鳩而死。亦豈以爲黃泉之下。其樂泱泱乎哉。又亞里士多德歌白尼。奈端與達爾文諸人。類能求事理之真。終身勿輟。豈盡以趨樂避苦爲職志者。蓋彼等之所爲。莫或使之也。亦率其所性而已。是以喀拉爾 Carlyle 有言曰。人有義俠之行。吾乃謂之釣名弋譽。思求酬報。先天下之樂而樂。是諛言也。天下至卑極鄙之生物。亦未嘗無高美之性。彼召募之兵。以生命爲售品者。亦知軍人榮譽其事。彼其志未必盡限於受訓練領餉而已也。亞當之子孫。雖彼至卑極賤者。亦知毋敢逸豫。毋敢獲罪於天。而惟崇尚真誠高美之事也。人受提撕警覺之既久。雖頑鈍之夫。亦能成爲豪傑。逸樂足以誘人。爲是言者。未免侮人過甚。人心之所馳神運思。鏗而不捨者。常爲艱困死難諸事。人能養其智靈。則如燃溫嶠之犀。私利之怪狀全消。而可見其理極。

(五)人苟願望盡償。則必能悅心滿意。固也。然而不當謂悅心滿意之事爲因。而人能償其願望。則爲果也。使吾必欲躍身於窗外。苟其未能。則意終未滿。吾必達此欲望。而後可以自慰。然後者不必爲吾動作之原。其理甚明。當吾一躍而出。腦部之膨脹力。或吾身細胞中所儲之勢力。均已散發於筋肌愉快之情。自能油然而生。然吾於未躍之先。未必預

已。思。及。此。境。果。也。快。樂。之。情。當。以。激。動。與。欲。望。爲。依。歸。而。欲。望。則。不。能。快。樂。爲。取。捨。今。以。動。作。之。後。隨。以。快。樂。乃。謂。快。樂。爲。動。作。之。原。是。味。於。事。物。本。末。終。始。之。先。後。也。是。以。海。甫。定。曰。常。人。以。衝。動。之。的。物。似。能。振。起。快。樂。而。遂。以。此。爲。快。樂。之。情。感。者。非。也。人。之。衝。動。必。視。其。觀。念。而。定。易。言。之。衝。動。者。卽。勉。力。以。求。達。其。觀。念。內。容。之。謂。人。之。飢。也。其。衝。動。在。於。求。食。而。非。在。得。食。以。後。之。樂。感。他。如。慈。善。之。衝。動。卽。爲。社。會。剔。弊。興。利。之。衝。動。誘。引。之。者。爲。現。狀。改。良。之。觀。念。出。沒。於。人。想。像。之。中。者。或。爲。事。舉。以。後。萬。戶。謹。忭。之。感。吾。敢。謂。此。衝。動。必。非。由。於。慈。善。家。快。樂。之。觀。念。自。擊。事。業。之。改。良。而。發。生。者。也。

八

當。時。之。苦。樂。果。爲。動。機。乎。時。或。快。樂。論。有。以。第。二。說。解。之。者。此。言。行。爲。之。動。機。爲。苦。與。樂。而。不。爲。苦。樂。之。觀。念。或。想。像。也。吉。樂。之。觀。念。有。時。亦。能。成。爲。行。爲。之。動。機。則。以。苦。之。觀。念。其。中。有。苦。樂。之。觀。念。其。中。有。樂。故。也。約。特。Toll 之。語。曰。情。感。之。能。左。右。意。志。者。厥。惟。由。記。憶。的。想。像。初。發。生。之。情。感。而。非。情。感。之。記。憶。或。概。念。也。今。請。答。之。如。下。

(一) 以。嚴。義。言。之。覺。悟。狀。態。中。斷。不。能。純。爲。情。感。情。感。雖。爲。覺。悟。中。主。要。之。要。素。而。不。得。謂。爲。唯。一。之。要。素。據。輓。近。心。理。學。家。言。摺。情。而。外。吾。人。尙。有。理。解。Intellection 與。決。意。

Conation 一事。卽普通所謂知與意是也。然則吾人何可擇取覺悟要素之一。而以爲唯一要素乎。又何以擇此而去彼乎。陋矣哉。快樂心理學者之述。吾人動作與意志之事也。彼輩以爲人必先有若干的物或動作之觀念。此觀念者不知如何自能引起苦樂之情感。而由是苦樂之情感。人之動作於焉定決。是說也可謂陋而有未安者矣。

(二)右所責難。姑置不具。論樂爲行爲唯一之動機。一語所假定者有三事。(a)足以引人之動作者。厥惟情感。(b)情感之中。惟苦樂兩者足以引人之動作。(c)吾人所有情感不外乎苦若樂。三說之中。無一而非率臆之談。

前既論之矣。曰情感並非行爲或意志。唯一之動機。如吾覺悟之中。所有情感不僅苦樂而已。則其他情感。可爲行爲之動機。初何異於苦與樂乎。吾人猶有義務之情感。愛憎之情感。疑信之情感。以及怨怒忌憚等等情感。無一不足以煽我之動作。此諸情感者。豈僅各觀念苦樂之表示乎。若曰憎疑怨怒忌憚諸情中。莫不有苦之感。又歡愛信望諸情中。莫不有樂之感。是也。然則諸情之容積。不過如是而已乎。曰非也。凡各情感。必有其特殊之性質。例如畏憚之情感。必不止未來的物之觀念。加以苦感而已。又怒之情感。亦不

止拂逆吾心之事之觀念。加以苦感而已也。

如反對者或問曰。苟無樂之引誘。汝亦將爲其事乎。吾將答之曰。然。吾爲之。吾當爲之也。蓋吾之行一事也。往往非以吾愛之之故。乃以吾痛而疾之之故。如吾於試室。見一生徒。有欺師之舉而獲之。吾非樂爲其事也。於是報告之於校中主任。吾非樂爲其事也。於是爲之舉證以發其隱。吾非樂爲其事也。吾卒見其退學。吾亦非樂爲其事也。有時身患癩瘡。亦不得不就醫而受解剖。同是理也。顧快樂派或曰。於斯時也。人既以盡其義務。復其健康爲念。樂亦在其中矣。曰。是或然。苦豈不同時隨之乎。快樂派曰。是也。顧於斯時。以分量言。則樂超於苦也。雖然。此事未易言也。今欲計量樂若苦也。實難。今且欲較比樂若苦。而斷言此事之樂實逾於彼事之苦。則尤難。不特是也。果使吾人確知樂多於苦焉。而於樂爲行爲之動機。則仍難得其證。蓋事或有樂感以隨其後者。然而於此不可倒置其先後。而遂謂樂爲行爲之動機也。如曰。於吾動作之先。樂固爲吾所望。則前既論之矣。曰樂之觀念。必非動作唯一原動力也。

主張快樂說者。猶或置辯如下。其言曰。樂必爲吾行之動機。以事之足與我以苦感者。吾

必不爲也。然而吾人可駁之曰：（一）吾人所擇之行，往往有足以與我以苦感者，亦未嘗知難而退也。或曰：吾今勉爲其難者，蓋欲希冀未來多量之樂耳。雖然，此無稽之談也。是說也，必得其證而後可以成立。惜猶無人得舉其證也。（二）人皆避苦難而不爲，假使斯言果確，亦不得謂人必唯樂是求。果爾，是何異於秋夜望月，游子思鄉之心，彌切而遂謂使無秋月，則彼必不思鄉乎？人必有關於動脈之血，而後可以思考。然吾不當由是遂言是血乃思考之原動力也。又人必飲食而後生，顧飲食必非吾生之鶴的，可斷言也。

九 苦爲行爲之動機乎 快樂派之又一宗曰：行爲之動機不在樂，亦不在樂之觀念，而在苦之情感。是以叔本華有言曰：吾人必各有所思，有所求，思之求之而勿獲，則必隨之以苦感。意志常欲使我免於苦痛，故必促我之動作。

夫吾人覺悟之中，誠不能無苦感。苦感亦能鼓吾之動作。固夫人而知之者也。如吾有痛牙者，吾必勉就牙醫以求治。又如吾厭湫隘喧囂之市居，於是必欲游名山大川，以暢其胸懷，皆其例也。雖然，苦感亦非吾行爲唯一之動機。人之飲食交與，言議思維，豈必以苦感爲之動機乎？吾不之信。吾以苦爲行爲動機之一，且爲動機之有力者，願不得謂爲唯。

一之動機也。蓋人有衝動及欲望。方二者之不能滿達也。其度轉濃而烈。於是。有苦或痛之情感焉。然而衝動與欲望。往往發生於苦痛情感以先。而非必隨苦痛情感以後者。其實苦痛之情感。有時不過表示濃度之衝動（即心中急迫之情。由內而外發者）而未嘗自樹一幟也。苦感所表示者。時或動發細胞迫切之度。其勢力發達至於極點而不能自遏者。時或軀體各部筋髓骨節之激動。受腦部膨脹力之影響者。時或二者兼而有之。願無論如何。吾人於此。苟謂如是苦感。實為激動或動作之原。是不啻謂濃烈之衝動。乃衝動之嚆矢。迫切之欲望。乃欲望之權輿也。烏乎可。

是以吾人可正言以告彼持是說者曰：（一）如汝以苦感為動作唯一之動機者。誤也。苦感之不能左右吾動作者。往往有之。（二）如汝所謂苦感者。乃指與衝動相隨的迫切之情而言。亦誤也。蓋（a）如是情感。並非吾行必有之動機。（b）亦非發生於衝動以先。而鼓我之動作者。不過衝動發達。至於極度之表示而已。

十 苦樂果於不知不覺之間。為吾行為之動機乎。輓近心理學。莫不否認苦樂為吾行為唯一之動機。不問苦樂之為何體也。人之擇其行也。誠不必以苦樂或苦樂之預想為

準的願快樂派雖於是點已不欲多言而仍不願捨其理論之全體彼之言曰人之動作非惟於覺悟之中常視苦樂或苦樂之想像爲從違卽於不知不覺之間亦暗以苦樂或苦樂之想像爲鰲鰲是言於不知不覺之間苦樂實爲動作之動機吾人意志雖有所求而實不知所求爲何事世有富貴榮譽人各心焉求之求而獲之樂在其中然而人莫知其所以然也

雖然如是立說思旣未密理亦未瞻未足以息辯也蓋覺悟以外之狀態吾人實無術以求之吾且不知人苟失其知覺尙能有生乎哉方快樂派之以不知不覺之境爲言彼已入於純理學之範圍夫如是則心理學之問題一變而爲哲學之問題矣是以薛知微於其所著倫理學研究法 *Methods of Ethics* 有言曰今欲研究何爲動作之動機苟無覺悟爲之佐證則實無法以求之蓋覺悟以外之事否認之難疏證之亦難

今試就此概念以論之快樂派之言曰人所盲求樂而已矣人之動作實於不知不覺間爲苦樂或苦樂之想像所操縱然則其將何以證之彼快樂派能於覺悟以外求人心理之事乎抑彼所取以爲證者無非盲求之境果歟然則彼將曰樂爲盲求必至之果故於

不知不覺之間樂實爲行爲之動機矣。雖然使彼前題是確而其斷言亦未爲合類其前題亦未當耶。

吾人盲求之果必爲樂耶。其誰信之。蓋吾人衝動之境果不一。運動也。感觸也。苦樂之情感也。衝動滿達之情也。觀念也。等等皆可以隨衝動之後者也。衝動既達必能隨以思考。情意諸要素。今吾何以於三者之中任擇其一。而遂謂於不知不覺之間吾心實從之乎。不特是也。情感之來豈必爲樂。使吾惟富是求。吾之鵠的當在金錢。而據快樂派之說則吾真的樂而已矣。人能達其所欲樂必從之。其然豈其然乎。人有稟性濫齋愛儲金錢。多益善者。其意能常滿乎。

要之快樂派說之於是點絕無佐證。不過假定以下諸端而已。

(一) 吾人心理於不知不覺間亦有一特殊之狀態。

(二) 吾人可有不知不覺之苦樂或苦樂之想像。

(三) 吾人於不知不覺之間苦樂爲動作唯一之動機。

(四) 苦樂之爲動作之動機推諸天下而皆遵。俟諸百世而不惑者也。

十一 快樂說所據心理學之誤點 吾敢正言而不畏人之辯難曰。樂者必非吾人動作唯一之動機。若謂吾人動作純視苦樂或苦樂之觀念爲從違。是不知心理學者也。以大較言之。快樂派所據心理學之誤點。則以左列概念之謬故也。

(一) 心理學家之持快樂說者。嘗謂吾人所有情感。非苦即樂。苦樂爲吾人唯一之情感。然多數心理學家。不韙其說。以其說之絕無佐證故。

(二) 心理學家之持快樂說者。不能明辨何者爲衝動及欲望。何者爲苦樂之情感。前既述之矣。吾人覺悟之中。忽明忽滅。常有一運動觀念。而此觀念者。又輒隨之以激動。或迫切之情感。如是激動之爲感覺。始則愉快。終或變爲痛苦。由是觀之。人有於吾覺悟狀態中。重視此類苦樂之感覺過甚。則未免以苦或樂爲吾動作必有之前事矣。但衝動之情。與苦樂之情感。斷不能視爲一事。衝動之內容。綦富。不僅苦樂而止。前已言之詳矣。吾人生理上衝動之原因。或爲由腦部外發之神經流。或爲肌膚骨節運動於腦部所生之激動。或則二者兼而有之。可不問也。今有一事。吾人所當知者。即衝動之於腦部。不僅含藏苦與樂而已。

(三)快樂派之心理學者。又以意志之所謂是爲樂。意志之所謂非爲苦。蓋彼輩嘗見吾心判事之時。必有一情感之表示。此表示之式。必以苦樂爲限。雖然。執意動作時。吾人所。有之覺悟狀態中。雖必有苦樂之存在。然苦樂必非此覺悟中惟一之要素。亦非其主要之要素也。

(四)快樂派之心理學者。又見動作之先。識認之要素常變而不定。情感之要素常定而不變。於是。以情感爲動作必有之前事。且爲動作之動機焉。其謬點有二。彼輩以各種情感。不外苦樂之表示。一也。動作以先。必有若干覺悟之形勢。彼卽以是爲動作之動機。二也。

(五)彼快樂派心理學者。又以爲動作必有苦樂情感之相伴相隨。於是。斷言苦樂必爲動作之動機。雖然。吾亦言之矣。苦樂或爲動作之境果。願境果與動機。非一事也。

十二 羣衆之樂果爲吾行爲之動機乎。然而彼快樂派猶可易其辭以相辯曰。所謂快樂爲行爲之動機者。非一己之樂。乃羣衆之樂。卽最大數之最大福也。

是說之不根。與前說毫無殊異。人之動作。果必以羣福爲其鵠的乎。抑羣福之觀念。必爲

其動機乎。此絕無佐證者也。若謂人於不知不覺之間。莫不以羣福爲標鵠乎。則其說與所謂人各於不知不覺間。以求一己之樂者。殆無攸異。

十三 快樂果爲凡百動作所欲達之鵠的乎。吾人斷言已如右述。樂或福爲人生之正鵠。或至善一說。如謂苦樂之情感。(不問其爲何式)實爲吾人行爲之動機。則必不能成立。今試別解此說。而謂樂爲凡百動作之鵠的。或意趨易言之。人生莫不有樂之感覺。而思所以達其樂。卽爲人生之志向。果何如乎。

欲釋此疑。其首要難題。卽凡百行爲之境果必爲樂歟。是也。吾人於此必欲得其佐證者。有二事。樂不徒爲行爲終果之一。而且爲其唯一之終果。一也。天所賜於有生之物。莫不樂逾於苦。二也。亞里士多德嘗曰。合度守常之動作。必隨以樂。而放闊邪恥之動作。則隨以苦。斯賓塞亦詔世人曰。動作之有害於機體者。必與苦相連。動作之足以致機體之健康者。必與樂相近。白恩亦曰。苦樂之狀態。所以表示活力功用消長之機者也。總之。諸子所言。其辭雖殊。其旨不過如是。樂者益行之桓表。苦者損行之徵候。所謂損益之行者。或及於己若羣機體之全。或僅及於小己機體之一。其理一也。

是說也。不能無疵。但今以辯論之故。姑取之。以爲假定之辭。吾人於此所假定者。即動作之有益於機體者。必隨以樂。動作之有損於機體者。必隨以苦。是也。然則是言也。果能爲有生。莫不以樂爲鵠的之證乎。所謂鵠的。殆有二義。吾人嘗謂視爲目之鵠的。或意趣。此其一也。又謂造物或上界之智靈。嘗以樂爲有生之標鵠。此其二也。今取任何一義以言之。樂果必爲有生之鵠的乎。

方吾人之言鵠的也。吾或僅謂所得之終果。或謂一生必有所齎嚮而已。是以吾人輒曰。官體常能表示一興趣。目爲一有趣趣的機體。以其能守厥職而效其用於各生物也。故目有其鵠的存焉。

今就此義言之。樂果爲人生之鵠的乎。曰非也。樂若福爲人生一終果。爲人生終果之一而已。然則吾人何能謂爲至高之鵠的。豈人生其他諸要素或功用。不過達此鵠的之階梯乎哉。吾今可言曰。心理中之辨悟想像思考及意志等等。莫不爲樂之階梯。吾豈不能謂樂亦爲其他心理諸要素之階梯乎。今謂樂爲吾生最後之鵠的。其佐證何在。彼快樂派所爲。直任取心理要素之一。而乃以爲達此要素。卽爲吾人之鵠的。其餘諸要素。不過

達此鵠的之階梯。吾誠百思不得其故。彼輩所爲不啻以世人莫不有視官。而遂謂視乃吾人最後之鵠的也。然則吾人若謂全體生活之爲鵠的。當視一官一體之鵠的爲重。凡百官能之鵠的。不過爲全體鵠的之階梯。其立說豈不較允。吾人若謂人生鵠的不在心理之一部。（此一部者。斷不能與彼各部脫其關係而獨立）而在心理之全體。其立說豈不更允。夫快樂派不此之思。而乃謂吾身百官。吾心萬事。莫不伏居樂之下。而爲之階梯。天下寧有是理。耶。充其以偏概全之義。是何異於謂吾身百體。皆爲視官之從屬。視卽爲吾生之鵠的。耶。今試變反其說。而謂視爲吾生功用之一。苦與樂亦爲攝身之功用。豈不較爲近理。

十四 苦樂於攝生之功用 今夫苦之作用。一警誡之作用也。樂之作用。一誘引之作用也。禽獸感覺苦痛之時。常知抗而禦之。泡爾生云。苦樂者。嘗爲福禍知識之初形。人當履尾乘危之際。苦感之生。至易。易也。凡與危物之接觸。爲直。其苦之感覺常大。與危物之接觸。爲間。其苦之感覺常小。視與聽。皆間接之接觸也。

方機體生活之演進。由蠢而精也。（自下等動物以至於人。或自下等機體以至於高等機

體) 苦樂之功用。可漸隱而不見。蓋下等動物之機體。至爲簡陋。故其與他物之接觸。苟不密切。遂不能生覺感。亦不能知。所以禦之。此等動物攝生之助。卽彼與他物直接之觸覺。以及其苦樂之情感是也。雖然。久而久之。動物之機體。漸臻複雜。於是彼可不恃密切之接觸。而能察知危險之所在。視聽嘗嗅之官體。日益進。動物察覺異類之距離。日益遙。於是彼苦樂之發生。亦日益微。

此事實也。苟欲疏解之者。則當知苦樂之情感。不過攝生之作用。攝生則有生之鵠的也。今更以記憶之職守言之。其順序。將毋同生物之初。所有感覺。莫不以苦樂爲本。而後能告以外界之安危。並糾正其對此外物之動作。然而彼生物之有記憶力(卽言積儲經驗之力)者。類能不俟苦樂情感之撩撥。而漸知。所以自動焉。久之。外物之一形一影。忽臨於前。卽能使之迴想曩昔經驗中之苦樂。於是可不受苦樂之激刺。而物來順應。綽綽然有餘力矣。由是知彼生物之能立辨禍福。而不俟當時苦樂直接之撩撥者。以其時所有感覺。可與事物之觀念相連。至彼生物能由是以攝其生者。則以其曩昔有益之動作。如是觀念能呼之回也。其實感覺之物。亦能常喚起適宜之動作。而無俟第三要素之僂。

入一鷹之至。雖忽遇之。未有不駭極而逃者。如是動作與感覺之響應。必非一朝一夕之故。而必由於彼族累世之經驗。又使有一騾焉。前此曾覆於懸崖之下。今之絕壁重逢。必能引起其曩昔之經驗。而使之踟躕而不敢進。是則由於一己之經驗也。觀於此二事。則知危物臨於前。憎惡之情感輒起。而此情感者。又輒能隨之以動作之取捨者也。

右所述者。物而已矣。以言乎人。則諸事而外。又有抽象之理想。此言人能離物之體而言其實。終且得事理之會通是也。於是爲醫者。輒能由人身之徵候。而得其病狀。而定鍼砭之方。爲將者。亦能推知敵陣之虛實。而謀所以釋堅而攻臚。以滅此朝食者矣。

由是觀之。於淺演之生物。苦樂情感爲攝生動作之朕。實顯而易見。久之。如是要素。可漸歸隱伏。而代以他朕。於是感覺與觀念。可與苦樂之情感相連。而此情感。則又能喚起若干適合之動作。又於是感覺與觀念。可直接與動作相應。是即動作之由稟性習慣。或觀念。運動者也。

今請約舉其要旨於此事之有利或有害於吾生者。常以苦樂爲其朕。時或苦樂之觀念。或預想時。或其他觀念。亦足以表示之。然則苦樂言爲指導意志之階梯。所以輔助意志。

以攝養。或羣。或獨。之生者也。時爲攝生之事。可不恃苦樂之助。而可代以他助。由是知樂者。不過意志作用之一。而非其唯一之鵠的。今謂吾人以發育生命爲盲求。而苦樂則爲其指導之一。則可。若謂生命爲階梯。而樂爲鵠的。則不可。蓋生爲大而樂爲小。生爲全而樂爲分。全不當爲分之階梯。而分不當爲全之鵠的也。

十五 生理上之苦樂 今更以生理學研究此事。卽述苦樂於生理上之狀態。是也。官體之動作。苟有其節制。則樂感隨之。當其忽遇暴烈之刺激。則未有不卹然駭者。而苦感生焉。閃爍之光。迅急之聲。皆所以使人瞿然不安於心者也。時或感覺之過鈍。亦足以致苦感之發生。雖然。斯時也。則以吾勉力求之之故。用力愈勤。苦感亦愈濃。其爲順序。吾可約畧舉之。當官體動作過度。或受刺激過烈之時。其流之來。往於各外皮質（腦及內腎均有之）。中樞者。實足以消滅其神經之髓。卽細胞是也。細胞中所蓄之力。於是均爲用盡。但血液必能注以補養之質。以復其元。各中樞之勢力。失而復得。若其速也。樂感遂生。若其遲也。苦感必起。方神經全體之受刺激而動也。週身血液。必趨赴活動各部。以補復其用竭之精力。動脈之管。於焉膨脹。此所以樂感之後。必能隨以脈管及呼吸諸變遷也。然

而時或神經之作用過烈。所損之精力。血液不足。以充補之。則苦痛生焉。細胞之分裂。其影響必達於動脈之管。於是供不足以濟求。而脈管等。遂著縮斂之形。夫如是。則軀體之痛苦必甚。而眩暈欲絕。不省人事者。有之矣。

樂爲人生鵠的一語。今以生理學之辭達之。是不啻謂吾身四肢百體之作用。無他。不過使神經精力有增而無減也。是言之不衷。其理明甚。吾人所欲言者。不外如是。生理狀態之符於樂者。不過一徵候。以示全身動作之合宜。一也。全身之健康發育。當爲吾人鵠的。而欲達此鵠的。則當求神經統系。以及其他各統系之動作。合其度。二也。

十六 快樂論與純理學 今若謂有生最高之的在樂。是爲天之意。是爲自然之理。則其逞情率臆。尤盛於前。蓋此說之不能成立。除右述理由以外。又加以純理學上之困難焉。吾人必欲得其證者。蓋有數事。(一)有生之物。必欲達其鵠的。(二)生物之鵠的。在樂。(三)樂爲有生之鵠的。乃天之意。或自然之理。(四)萬事萬物。莫不爲達此鵠的之階梯。純理學家之持快樂論者。必將爲我得其證焉。曰造物之創世。其主旨在使萬物各得其所。即各得其樂。或福。然而未易言也。廣宇悠宙之間。生存競爭之際。萬物之淘汰於天演

者。誠不知其凡幾。死者常衆。生者常寡。惟彼生者。始能應世之求。而無恐如謂上天創世。卽爲蒼生造福。然而世人往往用力多而成功少。必俟艱苦備嘗。而後能達安樂之境。果何故歟。

十七 樂果爲道德之標準乎 或曰。人於覺悟之中。或於不知不覺之間。雖不以樂爲鵠的。然而人當惟樂是求也。吾試問其故焉。今謂人當惟此是求者。蓋有二義。(一)謂人欲達何等鵠的。必以何等事物爲之階梯。或作用。(二)謂人必毅然決然以行某事。前者爲相對之義。後者爲絕對之義。今若取前義以解人當惟樂是求一語。則樂以外。必猶有一鵠的在。樂固非吾人最後之鵠的。今若據第二義以解是語。以爲人必惟樂是求。則是武斷或無稽之談也。若曰。人當惟樂是求一語。乃感情之表示。自不能有學理以爲之佐證。然則世人之情好。果必欲犧牲一切以求樂。或羅致一切以爲樂。以爲人當如是。而不當別有他求歟。

第九章 至善論

一 何爲吾人之正鵠或志向 前章所反覆說明者。卽任取何義。吾人之正鵠。決非快樂。

是也。今試答何爲吾人之正鵠。一問題於此。所謂正鵠者。若指行爲之動機而言。則吾人答辭必非一言所能盡。蓋凡一觀念。莫不有衝動之力。卽凡一覺悟狀態。莫不爲動作之權輿。總之覺悟者。卽吾人之動機也。今若謂吾人都有其熟思審處。必欲一達之終境。是卽謂之正鵠。則吾人敢正言曰。人類之動作。並無一深察明辨之正鵠爲之指導也。吾人立身之宗旨。未必若是之正確。吾人生於世。未必先立一堅確不拔之志。而後不動則已。動則必達其志。而後已。個人也。羣族也。或各有所抱之理想。但此理想之發生。大都於不知不覺之間者也。

雖然。天下有生之物。莫不有其特殊之生活。方其生也。亦莫不欲達其一生之鵠的。如熊之走於林。必捕他獸以爲食。爲熊母者。則能哺其幼稚。與人無異。此可見熊之鵠的。在自保以保其羣。彰彰明也。至於爲熊者何以必抱此鵠的。則固莫之知也。

動物如是。唯人亦然。人之生也。必思動作。願動作。最後之影響。人莫知之也。人之愛動作也。非爲動作最後之善。乃爲動作之所以爲動作。及動作之近果而已。人有施惠於人者。以其愛若是之行耳。彼實未嘗終身以造福蒼生爲懷。不達其鵠的。不止人之讀書者。以

讀書爲樂而已。初未嘗以爾。爾人文爲己任。而後從事於詩書也。

今夫人有不同。其志向亦不同。（所謂志向者。實指吾心衝動之傾向而言。吾或知之而後由之。吾或由之而莫知之。可不問也。）不特是也。同一人也。時有不同。則其志向亦不同。甚或同一人也。同一時也。其志向亦有不同者。且此志向於各人覺悟之中。有此強而彼弱者。有此隱而彼顯者。亦未可一概論也。

集合之團體如民族者。亦可有其集合之殊欲或志向。與一己無以異也。民族不同。其志向亦不同。時代不同。則同一民族之志向亦可不同。宗教也。哲學也。詩文也。美術也。科學也。政治也。道德也。皆所以表示民族之精神或志向者也。古時猶太人與斯達巴人。其精神迥殊。同一羅馬國也。共和之羅馬與帝制之羅馬。其風尚即背道而馳。今日歐美各民族之思想。與彼祖若宗中古之思想。亦不可同日而語矣。

二 人生之志向 如上所述。則何爲吾人所必欲達之至善或志向。實不易言也。吾人所能概言者。卽人之生也。莫不欲求。所以爲人人有其特殊之衝動願望及志向。人且必欲施展其才能者也。泡爾生曰。有生之物之職志。卽充發其性之所固有是也。人生之志向。

亦不外乎是。方其欲飲食男女休養生息也。亦欲求其所以爲人而已。詹美士亦曰。人有物質之我。社會之我。以及精神之我。且有一我。卽有一我之情感與慾望。以自立而立人。自達而達人。

於是吾人可統舉而言曰。人所欲者。卽一己軀體精神之保存及發達是也。人莫不欲有所知。有所覺。有所志。且有所爲。哲學家有以知（推理）爲吾人之鵠的者。有以情（快樂）者。亦有以動作者。哲學者亦有勸世人棄其物質之觀念。而從事於精神之業。是卽宗教與道德之業也。雖然。吾人於此當棄其偏而言其全。吾人則曰。人以求生及一生之發展爲的。所謂生者。非一官一能之謂。（如思考感覺及執意是）乃吾身衆能之發展。以適於生存競爭之謂也。是以吾人之鵠的。在求身心發展之調和。以大體爲主。以小體爲從。於是本末並顧。內外咸宜。終成完人。

雖然。右節所謂一生之發展。僅一統括空廓之辭。至於吾生之內容。當視吾人之踐履如何耳。且人之一生。爲運動。爲行爲。爲才能之發展。是以吾人之鵠的。亦當變而不定。而吾道亦終止無境也。讀歷史與人類學。則知吾人之理想。變化無已。時吾人官能之發展。常

由粗而精。於是社會之演進。亦由簡而繁。又吾人之所思考。常近而非遠。常集於目前之問題。而罕有涉及既往及未來者。今日之事苟未竟。吾人即不知明日事。由是觀之。自古迄今。吾人之事業。莫非枝枝節節而爲之。今欲描想吾人至善之完影。不可得也。

三 唯我論與唯人論 前既言之矣。吾人最後之所求。即至善。乃吾生之保存及發達是也。然則所謂生者。究爲一己之生乎。抑吾族類之生乎。前人所答。迥乎有不同者。有以至善爲一己之至善者。是爲唯我論。有以至善爲族類之至善者。是爲唯人論。是二說也。果孰是而孰非。

四 行爲之終果 以大概言之。人之行爲。足以利己者。亦必足以利羣也。人之動機。不可不問。而其行爲影響所及。非徒一己而已。及羣。處文化演進之邦。人與人之關係日益密。則行爲影響所及。亦日益廣。人能自衛其生。不問其動機爲何。而人之得其益。亦非淺鮮。反言之。人能致意於公共之衛生。則彼由是而自衛其生者。又豈淺鮮。又事之利於家者。必利於其身。利於身者。亦必利其家。社會之於個人。亦然。若謂私德之中。有純以爲我爲職。

志者。非通論也。經商者以信實爲要。此非商賈接世之義務宜然。卽欲謀一己利市三倍者。亦當如是。英諺有曰。信爲至善之策。又曰。貨悖而入者。亦悖而出。又曰。不義之財難爲利。諸如此類。皆所以證實公私兩利乃爲真利也。由是知國民者非與社會無關係。而不過社會全體之一。旣爲其一。則無時不足以影響其全。亦無時不可以蒙其全之影響。總之以動作之終果言。動作不當有人我之分。公私之別也。動作之旣利於羣。又利於己者。吾人可謂之天演之境果。何則。人或謀己之利而侵其羣之利者。亦或有殉其身以利羣者。皆必爲天演所淘汰。其生存者則其行爲之旣足以利羣。又足以利己者也。旣生存矣。且又遞授於厥子若孫。此天演之功也。至其遞授之術。或由遺傳。或由教育。或二者兼而有之。

五 行爲之動機 或者曰。行爲之類別。當以其動機之公私爲準。其動機之爲我者。可謂之私行。其動機之爲人者。可謂之公行。或且曰。天下實無公行。行之公者。其動機亦未始不由於私。

是以霍布士有言曰。凡人莫不思明哲以保身。莫不思所以利其己。其或能愛人者。以愛

人者。人恆愛之耳。雖然。人苟惟以利己爲主義。而不知其他。則利己之鶴的。終不能達。故善爲己謀者。亦必思所以利人。於是乎。吾人始有公德。

孟特微 Mandeville 曰。凡百行爲（德行亦在其內）之動機。誇與私而已矣。索匪脫布利。以爲人。莫不有博愛之心者。非也好私而惡公人之性也。其有愛羣者。有所畏也。非愛也。博施濟衆之功業。無不造端於驕誇私利之心者。蓋好大喜功。妬賢嫉能之情。所以撩撥吾人之貪念者。亦所以促迫其濟世之勳績者也。若彼救世之人。真以愛衆克己爲職志者。實寥寥無幾焉。今謂社會之福。全恃少數國民之惡行。疇曰不然。

黑爾凡糾亦曰。吾人衝動之源。一而已矣。其一維何。曰自愛。自愛者。吾人一切欲望及情感之源也。其餘諸稟。則莫非學而知之者。道德之業。卽在導誘世人使之求一己之利於公利之中而已。德行之動機。無非吾人釣名沽譽之念。道德苟有不利於己者。則世無道德可也。

六 評唯我論 右所云。非通論也。今謂吾人行爲之動機。無非一己之保存及發達。可謂謬矣。且謂吾行之動機。無非自私與自利者。蓋有二義。試分析論之。於下。

(一)主張唯我論者嘗曰。吾人不有動作則已。動則於其事之有利於己。必已深知。而灼見是言也。吾疑之。吾重疑之。其實吾人。行事之動機。往往無人我之可言。以其於所行事之影響若何。初未盡知也。若見有生之物。所有動作。往往有利於彼自身。遂謂有生之物。不動則已。動則必有自私自利之意向者。未爲當也。譬諸貓之逐鼠。非爲貓也。爲鼠也。其逐鼠也。實爲逐鼠之故。初非有自利之心。心理學家詹美士嘗曰。吾人致意於一事也。必有一種之情感與動作。此情感也。實爲思考此事所激發。而此動作。則爲情感所撩撥。是以有生之物。族類不同。則其所致意之捕物。之讐敵。之配偶。之幼稚。各有不同。彼之致意於此諸事也。非有所貪也。不期然而然也。人有謂吾爲自私自利者。彼僅述吾行爲之表耳。而其裏(卽吾何以致意於此而發生動作)則未之見也。吾或以自私自利之故。取人之衣而衣。奪人之食而食。然而斯時。吾所眞愛者。無他衣之美。食之甘而已。吾人之愛衣食。一如母之愛其子。豪傑之愛其忠義。皆不期然而然者也。是以自私自利者。於此不過。吾人若干有所激刺而動之。通名而已。天下事有能使我不得不動情者。亦有使我不得不發生利己之行者。今使有人。裂一自動機焉。效人之行。無稍異。則其爲自私自利也。亦

與吾人將毋同。或曰：吾人之動作，豈若是之無意識乎？吾人豈無思想者乎？詎知吾人之思想，亦與動作同，亦可爲外誘所操縱，而莫知其所以然者，其實人之利己愈著者，其思想之爲客觀事物所誘致者，亦愈甚。內自省察之功，亦愈薄。彼小兒之不知存養省察者，必爲利己之尤。

(二) 主張唯我論者，又有第二說焉。曰：人之動作，雖非必以利己爲動機，而動作無有利於己者，是說也。亦未盡確。人之動作，非必純乎利己者也。有生之物之動作，往往不徒有利於己，而且有利於其族類。禽獸與人，莫不如是。前已言之矣。由是觀之，吾人之動作，及欲望，未必純以一己爲鵠者也。

(三) 今若謂吾人但知爲己，則亦可謂吾人徒知爲人。二說皆非也。其實人之所以爲人也。謂之無公無私，可謂之亦公亦私，亦未嘗不可。父母之於子女，都能撫育周至，不憚煩勞，可謂公矣。勇士之執戈衛國，馬革裹尸，其利己之心，安在？然則吾行之終果，既能公私兩利，則吾行之動機，豈不能人我一律？所以人之所欲，不唯一身之修，而且望家之齊，國之治，天下之平者也。人生於世，非盡爲我，可以知矣。謙謨曰：今世之人，縱曰豺狼性成，然

亦必有一線之仁光。一脈之義氣。充於吾心。以待機而發也。吾人善念雖薄。善力雖微。雖不足以促吾積極以利羣。亦未嘗不能使吾消極不爲害羣之事。

蓋人之天職。非徒謀一己之生。抑亦謀衆生之生。是以人之志向。非徒在一己之保存。抑且欲保存其族類。然而人於一己之行爲。或知其功利所在。以求達其所志。或雖由其道而莫明其所以者。此自然之妙用。所以若隱若露也。

七 利己與善羣 然則吾人利己之動機。豈不視善羣之志向爲強乎。曰是也。此固不能爲諱。而亦毋庸爲諱者也。蓋欲利其羣。必求自利。謀人者終不若自謀之善也。雖然。前已言之。吾人自利之行爲。未必不爲羣之利。且彼功業滿天下者。亦往往由於利己心之作。用。然而人果偏於私者。未始不足以害公。彼逞情率臆。乘便營私之徒。蹂躪公益也。必多吾人道德之情。油然而生者。卽所以防其弊。而遏其流也。是以道德之生。生於爭。甲苟與乙爭。則非徒招乙之怨。抑亦致世人之不平。道德之訓條。世人疾惡黜邪之情之積也。久而久之。道德之情感。植基日固。爲力日厚。保種善羣。胥賴於是。由是觀之。人苟無所爭者。則道德無由發生可也。道德之精意。卽在擁護羣之福利。而不爲自私自利者所侵奪。與

剝削耳。

八 道德之意蘊與道德之動作 由上所述。以行爲之動機及行爲之終果言。人固非純然爲我。亦非純然爲人者也。今更問人當若何感覺而後爲道德。人亦當若何動作而後爲道德乎。

(二) 叔本華曰。行爲苟非以博愛爲其動機者。必無道德之價值。行爲之有利於己者。必不能謂之德行。費希端亦曰。吾人之德行惟一。卽克己是。邪行亦惟一。卽利己是也。人之思想。苟稍涉乎自私自利者。卽爲至卑極陋。而爲吾人所不齒。

自吾人視之。此乃一曲之見也。世人之所謂道德之行者。豈必摩頂放踵。以利天下之類乎。吾人知其不然也。前已言之矣。吾人評判世人之行也。當自其主觀言之。亦當自其客觀言之。行爲有以客觀之善爲善者。其主觀之動機爲何。可不問也。且吾人之動機。至爲複雜。從未有純然爲我者。亦未有純然爲人者。爲人爲己。實混而不可分者也。又人之動作。雖或以利己爲主義。亦未必其爲不道德也。

雖然。人若果有純乎爲我。拔一毛而利天下不爲者。則吾人將視爲喪心病狂。或目爲世

上畸零之人。屏諸遠方。終身不齒可也。人之利己心過甚。則其爲害於社會必大。是以道德之所致意者。卽世人不當徒有利己之心。而必加以愛羣之心是也。顧吾人亦當知以下數事。(a)利己之心。苟與善羣之心未嘗有所牴牾。則不當謂爲不道德。(b)利己之心。苟能致善果者。且必爲道德所贊許。(c)世人苟無利己之心。善羣之業。或以是而衰歇。則人無利己心者。且必爲世所詬病。此自殺之徒。不知自愛者。所以冒天下之不韙也。

(二) 哲學家如史端男 Schopenhauer 如尼采 Nietzsche 之徒。則以爲利己之心。人羣進化之本也。其言曰。人惟患其不利己。而不患其有利己之心。人當各展其才力。以爲天下。先自私自利者。人生之天職。而大慈大悲者。惟懦弱。者以爲德耳。勢力者人之所欲。人能培植其勢。增進其力。世莫有以爲非者。懦弱者。天所討。人所誅。天下者。強有力之天下。怯弱者之爲奴。理所當然也。尼采曰。耶教之徒。實與無政府黨同科。以其一本慈悲之心。以阻國民之進步。故也。輓近倡進化論者。其論調。幾與此相似。其言曰。生存競爭。乃歷史中不遁之事實。勝者爲優。敗者爲劣。是惟適者。足以生存。今苟欲汰弱。以留強者。非有此競爭。不可。然而吾人博愛之心。則足以保存一羣之病弱頑魯。而阻其羣之進步。人羣之由弱而

強由野而文。必自人人能縱其私欲始。

吾人答之曰。人羣之由夷而夏。以其有博愛之心。協助之事。故也。人生而有好羣之性。故能通力合作。以戰勝其他有生之物。所謂合則興。分則敗也。使人初無合羣之念。愛人之心者。則吾人社會當早已瓦解。

博愛與協助。必爲人羣之利。如不然。則博愛與協助。自古迄今。必已徐徐焉自行消滅可也。然而吾人以爲世界親愛之情。且有加而無已焉。若夫極端之博愛。固爲危機。然極端之爲我。亦何獨不然。其實吾人今日博愛之情。不得謂之善。爲我之情。亦不得謂之惡。以二者之調劑。咸宜。莫不有其自然之理存焉。又若無意識之博愛。固足以害羣而有餘。吾人去之。惟恐其不速。然而無意識之爲我。其爲害也。豈不相等。是以威廉與泡爾生等。亦與吾人意見相符。以爲人類歷史最著之迹象。卽人我公私之見。漸歸調和是也。方人羣之演進也。羣之有助於己者。日益著而已之所貢獻於其羣者。亦日益多。唯我主義之利。斯賓塞等已詳言之。而不知唯人或博愛主義之爲利愈大。吾人安得不一言之。博愛主義之實施。不外乎協力而合作。不有協合。吾人必不能享今世之福利。不有協合。社會必

不能臻。今日之文化。世人之樂。條薄如浮雲。惟博愛之樂。其樂乃久。乃大君子能愛人之憂。樂人之樂。故其一生方有價值。方有意趣。不特是也。吾人惟有合衆愛羣之能。與情感動作之協合。故爲萬物之靈。三才之一。

(三)今且專就行爲而言。而不問行爲之動機。方人之擇行。吾人果必望其摩頂放踵。毀家捨身。以濟世。人不急之。困乎。易言之。人必捨其利之重者。而救他人於害之輕者。而後可以爲道德之士乎。吾不信也。吾必犧牲一己之安適。以謀全家之康寧。理所當然也。然吾安可忍艱茹苦。稿項黃馘。以爲妻子謀。意外之福利耶。又吾若效勇疆場。以衛國。理所當然也。然吾何必犧牲一身。以爲貴婦救其寵愛之犬者。又吾若能節衣儉食。以備濟人之急。救人之難。亦道德所贊許之事。然吾人何必弁髦一己之康健與教育。以爲社會養其情。而長其不肖乎。

總而言之。道德之所望於人者。愛人是也。方危急之頃。人必有聞難奔赴。捨身救衆之心。而後可。雖然。人未有不自愛者。人亦未有不自愛而能愛人者。吾人敢正言曰。人當自愛。以愛其家。其鄰。其邑。其國。以及世界之人類。易言之。人之愛當有由內及外之差等。推親

及疎之次第。而不當視他人之父母家國。一若己之父母家國也。故諺有之曰。不忍人之政。當自家庭始。謙謨曰。吾人一家之私愛。當在世人之汎愛以上。此自然之理也。非然者。吾人所施之愛。一如滄海一塵。迷離若失而已。是故建功於異域者。功雖大。人之視之如浮雲。轉不若市私恩小腆於鄉里者。親朋之笑容可掬也。

九 生物學與至善 吾人苟將生物生長之理而一研究之。則亦可由是而灼知道德。鵠的進化之趨勢焉。最下動物之爲生。不過求其食。避其所畏懼而已。心理之事。卽或有之。至單簡也。久之。動物之知識。漸以發展。人倫夫婦之事起。而羣治文化。日以闡明。至於人。則不啻造峯極巔矣。人之聰明。既啓既發。遂以口腹小體爲末。心志大體爲本。情好爲後。性理爲先。利己爲我之情。日以輕。合羣博愛之念。日以重。是卽精神之我。日以膨脹。而物質之我。日以縮減也。今之人。於所謂小體之欲。固未嘗遏之。而且遂之。一如吾人之鵠的也者。顧吾人之養其小體。並非始終以小體爲鵠的。不過以此爲作用。以達高尙。或最後之鵠的而已。最後之鵠的。維何。曰大體之發展是也。己之於羣。亦猶是也。一己之修養。既可視爲鵠的。又可視爲達吾人最後鵠的之作用。於此所謂最後鵠的者。羣治之發達也。

易言之。己之於羣。既可視爲物之全。又可視爲物之分。由是以推。則凡有機體之與其各部分。其關係亦無以異。於是。是以心也。腦也。手足也。耳目也。諸如此類。皆所以達吾人鵠的之作用。其鵠的。乃人身之安全也。然而四肢百體。亦爲吾體之一。故亦必求其安全。而後可。吾身之安全。由於四肢百體之安全。而四肢百體之安全。亦由於吾身之安全。有機體之爲完滿者。其各部分必能調劑適宜。以共達其公同的。以故部分者所以達公同鵠的之作用。（視察爲作用）而亦可自爲鵠的者也。（視察亦爲鵠的）箇人與羣族之關係亦若是。即箇人既可爲達其鵠的之作用。亦不妨以鵠的自視可也。

吾人可正言曰。歷史之趨勢。即精神之事業。將日益發達。羣與己之關係。亦將日益顯著。是也。是即言吾人德智兩育。將日以演進。身心兩界自然之運用。亦將日以發明。而羣之中人與人之衝突。寰宇之內。羣與羣之戰爭。則將日以減少。

十

道德與至善。如右所述。吾人之至善。或正鵠。乃羣與己之保存及發達。是也。是即言人之於世。莫不欲求一己。以及其所親愛之福利。初吾人親愛之衝動。爲力既弱。所及亦狹。不過家族之中。或區區部落以內。爲兄弟耳。方人羣之演進也。好羣之情感。日既發達。

於是博愛之宅於吾心者日以深。而其所運用也。亦日以廣。宗教者所以表示吾人之概念者也。故觀乎宗教之改進。則可知國民親愛之範圍實有日自擴充之概。此所以吾人宗教莫不昉於家庭。繼則包容漸大。終且以天下爲一家矣。近紀歐美民胞物與之情之發達。實爲前古所未有。於何證之。證之於萬國平和會議之設。一也。國際交涉。往往聽諸萬國之裁斷。二也。戰鬪術之取締。三也。社會主義之提倡。四也。醫院及各項慈善事業之發達。五也。集合會社以反對虐待禽獸之舉。六也。諸如此類。不勝枚舉。總而言之。吾人之愛。今日不惟施之於己身。於一己之家國。而並推及於萬國。

雖然。若謂吾人意獨與動作絕無人我之爭。今猶非其時也。天下見利忘義。假公濟私之事。仍比比皆是。願彼自私自利之徒。往往召戎致寇。不唯受侮者立將肆其抨擊。卽旁觀者亦將視爲無道。於是市有規。鄉有約。若者可行。若者不可行。一一準諸國民道德之情感。而道德律由是濫觴矣。由是觀之。道德之發達。所以達吾人之至善。或始終不變之欲望者也。如吾人不必恃道德律而能達其至善。則天下無道德律可也。律法之設。所以懲此而勸彼。亦所以治患於已然者也。患之已發。而後毆以法令。故違法之舉。卽所以助國。

家之立法。

今吾人所欲言道德之第一要義。即道德者。不過所以達吾人正鵠之作用是也。以大概言之。道典所載。不過規律之足。以助吾人以達其正鵠。或至善者耳。其有足以障我蔽我。使我不得由義之路。入德之門。以達乎至善者。道德必鋤而蕪之。顧道德之志尙。不足以表吾人志尙之全也。道德之行爲。亦非吾人行爲之全也。人之事業及志尙。視道德爲尤大。道德之準的。不足以統括吾人終身之準的也。人無道德。固不能達吾所欲。然道明德立以後。即謂吾業已畢。猶未當也。例如吾人必守衛生之律。而後可以達吾養生之鵠的。然養生之事。不過吾人鵠的之一。而非其全。

若夫道德之第二要義。則道德者所以謀羣己之安寧。又使二者之進行。不相違而相合也。貪叨凶淫。非惟足以自戕。抑亦足以戕羣。故道德不之許。忠信篤敬。既利於己。又利於人。故雖蠻貊之邦。行矣。

如前說爲不謬。則道德之爲道德。可以知矣。使吾人之志尙（即至善）爲體。道德爲用。則道德之觀念。必視吾人志尙爲轉移。志尙有變遷。則道德律亦必隨之而變遷。今夫志尙

者。變遷無定。進化不已者也。前已言之矣。時代有不同。民族有不同。則其風尚或右文或崇武。或取狹利主義。或抱博愛觀念。亦有不同。右文者以謹馴爲道德。崇武者以剛勇爲道德。取狹利主義者。以自信爲道德。抱博愛觀念者。則以慈悲爲道德。時或國民之風尚爲厭世。爲寡欲。則凡今人所醉心之物質文明。皆可翫也。時或國民之風尚。以政治爲中心。則凡爲國民者。皆必以談政論法爲天職。又時或以經驗淺薄之故。種人之見至狹。有史之初。往往如是。則其道德之約束。大都限於區區族部。捨是以外。不論人道。可也。是以希臘人莫不視異族爲蠻夷。爲仇敵。古時猶太人。亦自視爲天之選民。而藐視他族。雖然。一國所有道德之經典。往往與其國民一時之風尚。不能符合。而且有牴觸者。亦歷史中數見不鮮之事也。果爾。則新舊之戰爭。決不能免。其篤舊者常喜抱殘守缺。因陋就簡。而不求適於時。趨新者往往又操之過急。必達其所欲。而後已。其實新陳代謝。自然之理。一國之道德。終必與多數國民之志尚。趨於一途也。

即使國民之風尚不變。而國內之情事。仍不得不變。以致舊道德非惟不適。抑且有害於其時。而新道德之發生。實爲必要。然而吾人莫不囿於習慣。而憚於改革者也。是以道德

有不適於今日者。而亦強仍其舊。至其本意。則固已淹沒。而不復存矣。顧道德亦有堅確不拔。始終不變。而不視風尚爲轉移者。此道德之大原也。道之大原出於天。天不變。道亦不變者也。社會之中。流行者爲詐僞殘殺之事。則其社會必不能盡而康。卽盜賊之社會。苟欲通力而合作。亦必遵守若干道德之規約。社會之以求死爲的者。固不當講求名分。以及忠義貞直諸德。此諸德者。生之本也。

十一 結論 吾人之結論。當如下。所謂至善者。卽世界人類之所必求。求而弗獲。弗已者也。民族不同。時代不同。其社會內外之情勢。亦可不同。故吾人所求之至善。亦無有同者。是。以。至。善。之。內。容。吾。人。不。能。道。其。詳。吾。人。所。能。爲。者。卽。歷。考。各。族。各。時。之。風。尚。而。辨。其。異。同。求。其。原。理。或。公。式。之。所。在。如。是。而。已。如。是。公。式。自。不。能。剴。切。而。詳。明。初。不。過。表。示。吾。人。所。求。之。概。略。吾。人。之。所。求。卽。羣。己。身。心。之。壽。康。以。適。於。生。存。競。爭。是。也。人。羣。創。制。之。規。條。凡。所。以。達。其。至。善。者。皆。謂。之。道。德。律。可。也。是。以。道。德。爲。達。吾。人。鵠。的。之。作。用。一。若。律。法。之。爲。作。用。焉。

夫由是而得之道德知識。於吾人窮理集義之業。豈曰小補之哉。蓋必具此知識。而後可

以論人之行。庶無大過。且可由是以評察世人之所行。能否達其心之所蘄。(至善)苟吾人欲達其所蘄者。何者爲其當持之行。何者爲其當由之道。學者亦庶能僕指計之。此則實踐倫理學者之所當從事也。

第十章 樂觀與悲觀

一 敘言 前已言之矣。曰人生之鵠的(至善)卽吾人官能之發展是也。夫人生於世。既必以發達一完滿健全之身心爲惟一之的。則其以是生爲有價值也。可知人世頗不惡是之謂樂觀主義。

願學者亦都有持異說者。以爲此人間世者。罪惡充盈。絕無善狀。舉世皆濁。而我獨清。果何爲者。此乃悲觀主義也。

世之懷悲觀思想者。亦可分爲兩派。其一爲主觀或非科學之悲觀。此不過由一人之感覺或態度而言。以爲世事可憎者多。而可愛者少。而不問其說之有無佐證者也。其二爲客觀或科學之悲觀。則欲以科學法術證實大都國民之生活爲無價值。貪生惡死。實無理由焉。今將依次述之。

一一 主觀之悲觀主義 倍根嘗曰：人生如泡影耳。自襁褓以至邱墓，所經過者，無非憂勤與惕厲。莎士比亞亦謂甚矣。憊世界之生活也。今日之世界，不啻一荒榛未闢之邱園，惟強暴得享其權利而已。是皆詩人騷士偶爾感慨之辭，人而有之，時而有之，未足以爲奇也。蓋人當不得志之時，往往有輟飯而嗟，拊髀而嘆，氣於邑而不可止者，亦其宜也。然使此種思想流傳國中，危莫大焉。苟夫人以此生爲無聊，爲無價值，則人倫道德之事，可以棄而不講矣。

三 客觀之悲觀主義 今有科學家或哲學家，宣言於衆曰：人生之虛幻，一如曇花泡影。又曰：人之生也，與憂俱生。壽者惛惛，久憂不死，何之苦也。（此譯者用莊子語）如是則非感慨之辭，乃理論之談，必俟證實而後可以論定者也。自吾人視之，人生無福，理由何在？彼厭世者，斷不能得其佐證。悲觀樂觀二者，不可得兼，則哲學家當以樂觀爲近理。彼持悲觀說者，嘗好辯曰：人生無福，幸以終不能達其所蘄之故，所蘄維何？曰：至善是也。人既於此生不能獲其所求，則其伴狂避世也亦宜。然則吾人之至善爲何？今以答是問題者，其說不同，故悲觀主義之爲類亦不一。有知識

上之悲觀主義。有情感上之悲觀主義。亦有道德上之悲觀主義。今試一一舉而論之。

四 知識上之悲觀主義 此說以知靈爲至善。人之知識有限。故一生無價值。格代曰：Goethe 吾讀哲法醫且及神道學。用心至苦也。夜思晝誦以期豁然貫通。而愚闇仍如故也。

駁之曰。悲觀各說。所取三斷法之前提。往往不正確。此說亦犯此病。何則。知識並非吾人之正鵠。不過達吾正鵠之作用。亦非至善。不過至善之一部。蓋吾人所蘄爲知識。情感意志三部分同時之發達。而非僅一部分之發達而已也。世之完人。不當獨養其知。而置情意於不問。而當求三者之發達。其中其節。不寧惟是吾人。豈真不識不知者。自有歷史以來。吾人之知識。豈果每況愈下者。今日吾人之知識。雖不足以鉤奇求深。見萬事之根極。顧其實踐之常識。尙不可勝用也。今人於天理之微。人情之著。莫不洞然畢貫於一。是以人之勝於天者。日益衆。而百科之學。由此蒸蒸日上矣。可知吾人知識。今既勝於昔。後必勝於今。此自然之理也。

五 情感上之悲觀主義 情感上之悲觀主義者。謂吾人之至善。福幸也。快樂也。人生非

惟不能達其鵠的。而且多苦惱而少安樂。此其所以爲失敗也。此類見解。以舊約爲最多。駁之曰。吾人前已詳言之曰。快樂非吾人正鵠。不過達其正鵠之作用。或不過正鵠之一部分而已。今且謂人生多苦而寡樂者。吾人不可不一證明之。其證明之術。當用歸納演繹。以及統括諸法。所謂歸納法。卽反求之於吾人之經驗。由博而反諸約也。所謂演繹或統括法。乃欲舉人世之根源。以爲果若是。則世人斷無致福之理。此則由約而推諸博也。

(一) 歸納法 今試以歸納法求之。人生多苦而寡樂一語。果能得其證乎。豈苦樂二事。吾人可以權之衡之。或僂指計之乎。試取吾人日記簿。孰能取其當日事實而一。定其爲苦爲樂者。又孰能得其苦樂之數量。而比較其盈朒者。如於一日或一小時之苦樂。今尙不能計算一生之經驗。何如一己之不知世人何如。

(二) 演繹法 叔本華嘗由吾人意志之素性而論。以爲人生之經驗。苦當多而樂當寡。人生於世。無非盲求。求而勿獲。苦痛遂生。卽求而獲。其所欲。樂感亦倏忽卽逝。悲念又生。欲望之究竟。終爲失望。是欲望爲天然悲慘之事無疑。且吾人所欲之事。無非夢幻。及其末也。終必謝此世。以去。叔氏又言。凡人一生所爲。無非一無時或息之生存競爭而已。此

競爭也。終必歸於失敗。當颶風之挾浪以至也。彼航海之舟子。雖或奔走營救。始終勿怠。然勢之所趨。人何能爲力。亦惟有葬身魚腹已耳。又謂吾人福幸。常爲負數。以吾人所感覺者。其惟苦痛。而有福之人。則不自覺其福。如健康壯年及自由。爲少年之三寶。顧少年不自覺之。俟老之將至。而後興悲感焉。此福幸之所以爲負數也。福祿特爾 Voltaire 之所見。與叔氏相符合。其言曰。福幸不過夢幻。惟憂悲爲實。又曰。蚊蠅者蜘蛛之天然食料。吾人者亦必爲憂悲所吞食焉。

駁之曰。是皆形容失實之言。叔氏所云。頗似出於殘疾者之口。而非健康之子所當言也。人固不免有失望之時。然而欲望之爲物。豈必使人入悲境者。不特是也。吾人苟無所欲。無所望。無所求。則一生之價值何在。人而無競爭。無偶然失敗之事。則此生亦有何趣。境也哉。

人生於世。不能無行動。亦不能無發達。人苟有生。斷不能絕其欲望。吾人不當懸企一無爲至靜之境。以爲至於斯庶可以消極以享其福幸焉。夫如是則生與死一而已矣。蓋悲觀說之謬點有二。一以永久不變之福幸爲吾人之至善（或正鵠）。一以吾生爲達

此正鵠之作用。而不知吾生本體。亦一正鵠。並非作用。人生於世。非若鐵路行程。由是而至吾別一目的地。乃若散步佳林。吾人鵠的。即在於是。而別無所求也。方吾逍遙於林中也。諸凡鳥聲林蔭。泉滴蟲鳴。花之芳芬。路之曲而奇。日光之暖而可愛。吾人一一得以領受之。玩賞之。雖於是時。中途或經九折之坂。或蒙荆棘之傷。或受飢渴之苦。此皆偶然不得志之事。若論其全程。則不可謂爲失敗也。人生於世。亦猶是耳。孰無福禍成敗與憂樂之迭乘哉。吾人得志之事。可喻以日光之和愛。傷心之事。可喻以雨候之陰霾。但日光與雨水。皆爲萬物滋長所必需。而不可以偏廢者。吾人苟欲培養其道德。鞏固其人格者。患難之經歷。其可少乎。

至以福幸爲負數。此必爲今日心理學家所否認者也。由心理學言之。苦果爲正數。爲實有之事者。則樂亦如之。不特是也。人以身無苦痛。卽爲福幸之實者有之矣。是樂必爲正數也。

(三)統括法 悲觀派又由吾人知識之本性及原委立論。以爲人之一生。苦痛常逾於快樂。彼傳道者亦嘗語人曰。知識者憂傷之母也。人苟增進其知識。亦必益加其憂傷。世

愈文明。人之欲望愈衆。欲望愈衆。則痛苦失望之事亦愈多。蠻野之夫。祇以目前爲生。不瞻前不顧後。故無懷喪畏死之念。人之知識既濬。則能懲前毖後。三思而行。已往之痛。既不能忘情。未來之苦。又時在預想之中。至於預想痛苦之爲痛苦。較諸現時之痛苦爲尤甚。此亦事之不幸者也。且今日之人。沐受輓近之文化。捨物質之我外。且知有精神之我。與社會之我。以及名譽之觀念。卽人之所以視己是也。社會愈複雜。則我與世人之關係愈密切。精神之我。亦愈易受損害。吾人於是有未遂之志願。己傷之名譽。以及無所償之愛情等等。如是苦痛較諸膚體之痛苦必爲尤甚。不特是也。吾人知識果進。則其博愛之情亦以之而進。於是吾人不獨憂己之憂。而且必憂人之憂焉。是知識之域。無往而非死地也。

駁之曰。悲觀之說。雖非夸誣。然而非通論也。人之知識既進。感覺亦愈發達。是也。然苦痛之感覺。可以發達。快樂之感覺。亦豈不能銳敏者。文明之增進。欲望亦是也。顧文明亦豈不能增進。吾欲望之術者。具有新欲望者。必有新動作。有新動作者。必有新快樂。如吾人能預想未來之痛苦。吾人安不能預想未來之快樂者。其實吾人對於未來。往往希望

過奢而畏懼之念頗鮮。此吾人之經驗也。至於迴憶往事。吾人又輒忘其痛苦。而徘徊欣羨於所得意之事。擻心憤氣之情。往往一昔銷散。而心之愛矣。則不可弭忘。此又心理之現象也。又吾能愛人之憂。吾豈不能樂人之樂。不特是也。我有憂心。有友與共。即爲我莫大之福。我志苟償。得與人共樂之。其樂始無窮耳。

由是觀之。吾人今日知識之進步。如能增人苦痛者。亦未嘗不能增人之快感焉。然則苦與樂增進之速率如何。此實一疑問也。悲觀者曰。今日之人。苦多於樂。以苦之率較速於樂也。樂觀者之言。則反是。自吾人視之。二說皆無佐證。顧樂觀派之說。則較近乎情理。蓋生理學者嘗謂。快樂之感覺。常與有益之動作相連。痛苦之感覺。常與無益之動作相應。是吾人亦可謂壽康之生物。(即言戰勝天演。免於淘汰之生物。)所得之快樂。常逾於痛苦矣。夫天下普通健康之人。既多於畸零殘疾之口。則世間必當多福。幸而鮮痛苦。且據生理學家之言。可知彼懷快感之生物。即戰勝天演之生物。其懷苦感之生物。必將絕迹於地球者也。人類既能生存於地球。則所受快樂。必逾於痛苦。否則亦必爲天演所淘汰矣。蓋天下者。戰勝天演。常覺愉快之人之天下也。

假使今日之世界。苦誠多而樂誠少。然極端之悲觀主義。仍無謂也。世間果多失望或憂傷之事。吾人安不能以澄清天下。爲蒼生造福爲己任哉。如悲世之徒。不耗其精神光陰。於悲傷哭泣之餘。而爲不幸者謀改良。則天下之事。未可知也。

道德上之悲觀主義。學者之厭世。亦有以道德墮落爲其主因者。居今之世。勇者未必獲其賞。勤者未必食其果。仁者未必受其報。天下之無公理也久矣。今之人。不外奸滑與蠢愚。彼功業滿天下者。實狡詐凌虐之尤者也。世之人。不徒乏好善尊賢之德。而且嫉視善良。妨功害能者。比比皆是也。

駁之曰。厭世之家。往往諱人過甚。此其一也。其實吾人之腐敗。未必若是之甚。今欲論之。吾人仍當取歸納之法。以求其實。與演繹之法。以證明人之性。固爲惡而非善者也。

(一) 歸納法。天下不善之人。果多於善人乎。欲答此問。吾人必有一確立不移之標鵠。以評人之爲善爲惡。如吾人將以至聖全能爲道德之標鵠。則天下恐無可稱道德之人。如欲滅絕世人自私自利之念。則天下將無可稱道德之事。但如吾人立一近乎情理之標的。使夫人而有可爲堯舜之望。則吾人之道德。不至若是之失望也。如以此爲標準。則

凡行爲之足致羣己身心之壽康者。皆可謂之善行。又凡自立立人自利利人之徒。皆可謂之善人。於是可知人之所以爲人。不若厭世者所言之腐敗也。

至於天下善惡之人。孰多孰寡。吾人苦不能以統計學計算之耳。天下不肖誠非少。吾人不能達於至善。誠無疑義。如政治之腐敗。政客之誤國殃民。假公濟私。世人之畏強凌弱。所在都有。其有以身殉道。不稍委屈之士。則世人且目之爲失敗。斥之爲癡狂。諸如此類。殆不勝枚舉。雖然。此不過社會一部分之現象。非其全體也。世固亦有力持正義。不少假借者。詐僞常爲成功之訣。是也。然豈必詐僞而後可以成功者。且以詐僞而成功者。吾人旣引爲異事。則可知如是現象。非人事之常經。乃其變例而已。大凡天下之至奇極醜。始爲吾人所致意。而欲聞厭見之事。則殆視而不見。聽而不聞也。

(二)演繹法 今更以理想推而求之。吾人亦不能謂此身此世。必無善狀也。人豈生而爲惡者。耶。教士嘗謂人之祖。生而爲惡。故奧格斯丁及叔本華之徒。亦以爲人之罪惡。實由遺傳而來。其然。豈其然乎。叔氏又謂。人以利己爲天性。利己旣爲惡德。故人無善者。然叔氏亦信有教法。卽克己是也。如吾人能專心致志於學術宗教等事。則私妄之念。亦可

消滅。然則吾人非無望也。可知。卽彼耶穌教徒以爲人生而爲惡者亦以信仰基督爲救法。

總之。今以演繹法立論。若謂人生有惡而無善者。非武斷。而何。吾人者固自愛而亦愛人者也。其動作也。爲我者半。爲人者亦半。能如是。是亦足矣。如人爲極惡者。則世之人羣久已不能生存。其所成就亦無幾矣。吾人既能結合大羣。始終不怠。則可知反身循理。敦倫飭紀。乃人道之常。非然者。吾人社會早當瓦解。圓頂方踵者。絕其嚆類可也。言念及此。當存樂觀。嘗見非常之人。方能以詐僞奏功。則可知詐僞而能奏功。決非常有之事也。

不特是也。假使世界爲萬惡之藪。吾人何必失望。人苟有志以澄清天下爲己任者。當力求奮勉。而不當痛哭流涕。徒喚奈何已也。望吾同志。嫉惡若仇。以正勝邪。善之強固。在於戰惡。奮勇先登。請自隗始。夫人苟有此精神。則世界惡魔。安得不退避。三舍。

(二) 統括法 世人亦有縱論古今。瀏覽史乘。一若不勝其感慨者。以爲古勝於今。世界常呈退化之象。又以爲蓬古之民。較爲純樸。善良而多福。自文化之發達。人心始不古矣。社會之階級日著。一切惡德。隨之以生。良惡貴賤之觀念。亦以之大變。譬如今人崇尙知

識。非爲知識之故。乃爲由知識而沾社會上特殊利益之故。一如世人之寶藏金玉珠翠者。然金錢也。學問也。Culture 已成社會階級之一標記。人之愛之。亦惟愛此標記而已。又富貴之人。日顯其暴戾恣睢。驕蹇無狀。而貧賤之夫。則日趨於顛愚卑陋。怯弱無能。此皆社會法制有以致之也。

駁之曰。彼謂吾人道德退而非進。太古之民。純樸善良。未必確也。是古非今。各民族類能道之。各宗教亦喜述之。希臘人嘗信古有黃金時代。猶太人亦創古天堂之說。何哉。蓋吾人對於現今惡俗。時時接觸。不易忘情。而於古時。則都忘其醜。而憶其美耳。

今果不如昔乎。此當由吾人觀察之標鵠而定。如吾人必反對政治與宗教之自由。今固不如昔也。如吾人以凡與文化相連之學問及奢侈爲至醜極惡。爲洪水猛獸。今亦不如昔也。如吾人當清靜無爲。屏棄一切科學藝術或文學而不治。則今亦可不如昔也。

反是。如吾人深信人羣之所蘄。在發達與調和其身心之能力。以求適於生存競爭。在教育人民。以增其知靈。以發展其仁愛之觀念。在克己以克天然。使之傳揚文化。雖至卑極賤者。亦能享受其福利。則不當謂今不如昔也。

第十一章 品性與自由

一 德行與邪行 行之足以招福者。吾人常謂之德行。行之足以致禍者。吾人常謂之邪行。前已述之。又動作不過內部心理狀態之表著於外者。而其動機則莫不發生於內部。前亦已述之。吾人前所指陳之心理狀態。即所謂唯己與唯人之衝動及情感。以及所謂道德之觸感。是故道德或道德之行。實濫觴於人之心。而代表人之意志者也。行為者意志之表示。德行如此。非德行亦如此。人之立行必重道德。必以人之福寧爲歸。則以其志於福寧心焉。求之故也。人之生也。必思所以自爲保存及自求精進。故其擇行亦必求所以達其鵠的。

行爲之足以增進福寧者。謂之德行。反是者。謂之邪行。意志之表示。果爲德行。謂之善意。反是者。謂之惡意。行有爲吾所當爲者。謂之義務或責任。人能爲其所當爲。謂之爲有責任心者。

道德權與於衝動。人莫不欲謀羣己之保存。而所以達此欲望之行爲。即爲道德。雖然如是衝動。雖可爲德之基礎。而不必其爲德。此不可不致意者也。自保其生之衝動。或且成

爲不德。以其所欲望者。或爲無知無識之事。自保者。轉所以自戕。飲食之貪多無厭。足以傷身。是其例也。博愛之衝動。亦可變爲不德。人之愛人。不得其道。非徒無益而又害之。

是故德也者。衝動之有知識者。卽能達道德鵠的之衝動。或意志是也。如是衝動。莫不有正理以爲之指導。卓識以爲之匡扶。衝動常爲吾人於外緣（或天設或人爲）所得之經驗所薰陶。所養成。衝動之枉者直之。弱者強之。皆經驗之功也。不特是也。衝動又常視道德之感覺。或良心以爲進退。爲我之衝動。義務情感。足以禁遏之。爲人之衝動。義務情感。足以發揚之。若彼偏於爲我之徒。拔一毛而利天下不爲者。一旦忽有不可損人益己之覺悟。其良心亦足以戢其私欲。而啓沃其愛人之心。又義務情感。亦足以使自暴自棄者。以自保其身。自進其德。且彼固執兼愛。摩頂放踵利天下爲之。亦得由是。以矯其失焉。

二 品性 年長月久。衝動可成爲不易變遷之習慣。是卽品性之基礎。約翰彌勒曰。品性者。意志之集成也。彼於此。所謂意志。實指一己。平行明瞭。堅決。動作。傾向之積。而言。由是觀之。品性也者。實爲一己內部衝動。或自然之趨勢。與外緣之作用。所集結之果。是謂（一）人之生也。必先有若干趨勢。或衝動。自生理之事言之。卽天賦之腦與神經之系統。

(二)內部所有自然之趨勢或衝動或腦與神經系統。可受外界之影響而遷化。是以人可恃教育之力而知道德。(三)他日之我與今日之我相表裏。易言之。人之將爲何如人。亦與其稟性有密切之關係。

人之心體。或受超特之天賜。然而所處地位逆多而順少。則亦不能發達。其固有之稟。今有人焉。使得相當之氣候。適宜之教育者。必能成爲武士。或且轉而爲尪羸矣。人有大美術家之望者。僅以操習不勤。用力不專。所有天稟。遂狼戾委棄。亦往往有之。

由是觀之。吾人苟欲養成良善之品性。必先具有嚮善之良能。以及合宜之外緣。二者之於人。如車之兩輪。鳥之雙翼。闕一不可者也。處境過逆。人傑不出。稟性過鈍。大智不生。雖然。體質之由強而弱。腦稟之由優而劣。其中差級。蓋不可以屈指計焉。人有絕無道德衝動者。及其長也。必爲小人。無疑。罪犯之爲罪犯。亦有非偶然者。是輩於道德上。可以謂之癩狂。輒近自童犯改過所之設。獄囚之日遷於善者。誠不可以屈指計。願主其事者。以爲人生而貪叨凶淫。一如禽獸者。比比皆是。盡欲拯而救之。必無望也。人有不幸而流爲盜賊者。願其前事雖略同。而其遷善之遲速難易。則大有不同。是事也。觀於童犯改過所之

研究而益得其證。李佛母夫人者。某遷善所主任也。嘗歷指童犯之面而語外人曰。是輩於未生以前。蓋已質於惡魔者也。余亦聞諸某孤兒院之執事曰。父母苟非良民。則其子女之入院者。雖至幼極早。不及效彼父母之所爲。亦往往無遷善之望。有三兒焉。爲一夫一婦所產。父爲穿窬越牆之徒。母則縱酒賣淫女也。於是長兒於幼時。卽顯有欺詐之傾向。次則體虛而淫。至於極度。其三似可免遺傳之影響。但以年太幼稚。未易卜也。總之。人苟無道德之情感者。卽非完人。乃羣族退化之起點。使彼乖戾之象。不能爲天地中和之氣所化。則彼之子孫。更將江河日下。澆漓愈形而成。一憐薄無能之種。至於此憐薄之傾向。或爲邪恥。或爲癡狂。或爲罪孽。則常視其一生之外緣而定。今以科學之術。研究是類道德怪象之真義及其起因。則知邪恥癡狂與罪孽三者。其名雖殊。而其實則互相表裏者也。近年專家之觀察。尤足以證實學之理論。彼嘗研求罪犯之事者。以爲家族之有癡癩或類似之神經病者。實爲囚徒之產地。蓋罪徒之中。時有心志衰弱者。患癡癩病者。或全無感覺者。且彼等之死於神經病或虛癆者。比比皆是也。

三 意志之自由 右所論述。實已引起意志自由一問題。然則意志之爲物。果爲自由者

歟。抑必有所先定者歟。今欲答此問題。必先釋其字義而後可。

所謂意志。蓋有廣狹二義。以狹義言之。意志者一己對於所有諸觀念之態度。卽判決是非之事也。以廣義言之。所謂意志卽覺悟中鼓舞激動之情。或動作之傾向。卽中心有所判決是也。於吾人專心致志之際。常有一種心力。當吾傾心向學。力去其鴻鵠將至之念。吾必仗一種心力。是卽廣義之意志也。如是心力或執意於各級覺悟之中。莫不存在以各級覺悟。莫不有鼓舞激動之態也。

所謂自由。亦有二義。(一)自由者卽無外部勢力牽制之謂。不受外力之操縱。是卽一己之自由。或一國之自由也。人苟爲自由者。則其行爲必爲一己覺悟之露示。或意志之揭發。而非由於他人之意志。是卽常人對於一切動作。所謂自由也。由是義而言人之自由範圍。固甚寬也。人之一起一居一言一笑。無不自主。此非自由而何。

(二)自由之義。亦可與此絕異。事有無上。無始。無前事者。亦嘗謂之自由。天之始也。自始之而非別有所始也。

如以自由第二義。施諸狹義之意志。則意志自由一語。當謂意志爲獨立不羈之物。意志

以外。別無前事者。也。吾之擇行。捨甲而從乙者。則以吾願如此。吾身內外。別無他物。足以影響吾意願者。是以吾不徒能行吾所願。而且能願吾所願。

今更取廣義之意志及自由第二義而論。則意志自由云云。不啻謂吾心之力。覺悟之激動。亦爲果然自動。無所託始之事。吾心用力之多寡。隨時而定。至於用力之時。增時減。絕無他事爲之前定。而一任吾心進退之自由。

總之。彼持意志自由之說者。嘗不問其爲何義。而終以爲意志者。因也。非果也。然則此所謂自由云者。一如康德或叔本華所訓。乃開始因果相承之能力。人能不受外界之影響。而自種其因。自收其果。方爲自由。心理動作之自由。卽言其動作絕無外因。亦別無前事爲之撥引也。吾今之擇一行。吾之意志自決之。使吾必欲捨此而取彼。亦吾意志之自由。吾人之於是說。疏證可有不同。而自由云云。當謂無因之意志則一。

世亦有持先定之說者。則與是派居絕對之地位。彼之言曰。凡吾身心範圍以內之事。無一而非先定者。一事一形。不問其爲動作爲思想爲情感爲意志。必非獨立而必受前事之影響者也。

四

意志先定說 夫意志果爲自由者乎。抑先定者乎。請試論之。使爲先定。則必有其因。在所謂因者。卽言其斷不可離之前事或附物是也。科學家之比擬事物也。必先求其唯一之前事或因。或證其外緣果同。則其動作必趨一致。凡治科學者。必先認宇宙萬象。必有其所守之例。卽必有其所受之因。又必認宇宙之開物成務。作如是觀。 Their being and acting so and not otherwise 必有其故在焉。然則吾人意志或竟心理之總。亦屬是例乎。吾人心理之動作。果必有如是前事或附物乎。抑彼與此絕無關係者乎。吾人不能思考感覺或固執一意。豈必先定者乎。

科學家必曰是也。科學以說明萬象爲職志。使萬象之生不以例。或其動作乏統一之觀。則說明之學難爲功。彼事物必有之前事或主因。科學家雖不知之。而亦必假定之。以爲研究之助。

今以科學之術。察心理之作用。則知此心此理。天下無不同也。心理之動作。莫不有易地皆然之概。是以因之同者。其果亦必同也。吾人首所當知者。人之所以爲人。必自其有心靈。與感覺。觀念。情感。或執意之。能始以生理之事言之。人必先有其腦。其體。其官能。而後。

可以成人。復次。人之所以爲人。往往視其由祖遺傳覺悟之情。易言之。人之所以思考感覺及執意。往往視其身心先天之稟。是固萬方同概者也。

雖然。由祖而孫。吾人所遺傳者。不獨普通之品格。卽特殊之性情。亦如之。智覺之銳鈍。官體之頑敏。固可由遺傳而致。卽箇人思考感覺或執意特殊之塗徑。亦可得之於厥祖。若宗總之。今如總括凡百心理之趨勢或官能。而統稱之曰品性。則人各有其特殊之品性。且此品性之著現形。必有其前因。在今日之人。實爲悠悠前古之產物。斯言之真。有識者亦已衆口一辭矣。今人身心發達之迹。一如網然。其中千絲萬緒。則由邃古以還。人類經驗之程所組織而就者也。

世界之影響箇人也。亦必視其特殊之品性。自生理之事言之。人腦所受外界刺激之感。動當視其全機體之性質而定。彼之機體。不特能感受激刺。而且能遂已之性。以化變之。如是品性。如是腦系。莫非萬祀之遺蹟。往古之終果。有今日之果。必有昔日之因。由是而論。意志固先定者也。我生爲人。而不著牛馬之形。則以生我之父母爲人類也。我爲人類之一。而與他種人特殊。則以我屬於特殊之種族及家族之數。這是以雅我亦可謂我有

人之心。我有人之志。我且有人類特殊之心志。此以我生之族之國之家之時。亦爲特殊故也。

是以吾心未嘗不爲若干前事所先定。然而臨時之事情亦未嘗不足以影響之。譬諸穀種。不有沃土。不足以滋長。品性亦然。其發展也。亦常視其外緣之適與否。若以生理之事言之。人之智覺。必有若干之刺激。而後能發展。其天性智覺之發展。由稚而壯。亦必以得適宜之境地爲第一要義。不特是也。吾人肌肉之發育。訓練爲之。腦部之成長。亦訓練爲之也。

苟準前說。則知內外兩部之要素。無一足以偏廢。內部者品性也。外部者所居之環境。或社會也。智覺之動作。必視外界之刺激爲之導線。然而智覺並非外界之傀儡。智覺之於外物。不獨納其所應納。而且與其所應與而生特殊之反響焉。是即智覺對於外物之反動。悉遵一己品性之命者也。吾心亦然。其爲物也。負而又正。被動而又主動。品性者不惟爲物所造。抑且所以造物者也。人之所以思考感覺及動作。非惟與其外部現象有關係。抑且與其內部現象亦不可須臾離。今以心理學之術語論意志之事。則吾人斷言當如

斯。吾人觀念或情感之能成原動力與否。全視其一己之品性。而其品性之著現狀。則必有恆河沙數之情之勢爲之前事。

由是觀之。科學的心理學實主意志先定之說。以其視覺悟之狀態與宇宙萬象無殊。皆必有其前事附物與終果者也。於是心理現象一如其餘諸現象。遂被納於宇宙萬象統系之中。蓋心理現象絕非孤立無依。與世無緣之事。乃世界相互萬象全體之一部也。

五 神道說 吾人既以心理學研究意志自由或先定之問題矣。今更請述神道學者及純理學者之說。神道學中有以意志爲自由者。亦有以意志爲先定者。常視其所懷此類概念之起點爲轉移。譬諸耶教神道學之論點。則爲基督之降生。所以救人使出於罪孽也。於是奧格斯丁以爲基督既必救人於罪。則人之不能不犯罪。並不能自救也。可知人之犯罪既爲先定。則其必非自由也。亦可知是卽亞當遺傳罪孽之說也。其他神道學者始所取以爲據者。雖同而其斷言則異。如基督必救人於罪。是世間必多罪人也。然而人無自由之權者。必不能爲罪人。以獲罪於天與否。亦吾人之自由也。

雖然。彼神道學者之主張意志自由或先定者。亦常以上帝之概念爲起點。甲派曰。上帝

爲全能人則全視上帝之能。以爲能人果爲自由者。則將不受上帝左右操縱之命。而僥然獨立於宇宙焉。咫尺之威嚴以削。是豈上帝之所願哉。乙派則曰。上帝爲至善人之犯罪。必非彼蒼所先定也。如上帝縱人爲惡。則上帝必非至善之神。乃世之罪人矣。如上帝不爲世之罪人。則人之爲罪。自擇之耳。是以人事並非先定。乃自由者也。

六 純理說 純理學者所見亦不一。有持先定說者。亦有倡自由說者。彼主唯物論者。以爲物質者。實際之唯一要素也。宇內萬事。莫非物質之運行也。一事之起。莫不有其主因者也。假使是等前題。果爲真確。則心不過運行之境界。且必爲物質之律所支配。

據唯心論。則心靈爲實際唯一之要素。天下萬事。莫非心靈之反映也。更據一元唯心論。則廣宇悠宙。唯有一心靈或智靈。而億兆人之心靈或智靈。乃此心靈之反映而已。如是要素。康德謂之真世。The intelligible or noumenal world 謂之太一。The thing-in-itself 謂之自由。費希端 Fichte 謂之純我。The practical ego 黑智兒謂之自然之理。The universal reason 叔本華謂之意志。其爲物也。爲自由。爲無緣。自造其端。自託其始。雖然。使吾心果爲如是要素之反映。則二者實不可以須臾離。心靈之動作。實惟

此要素之是違。於是吾心爲先定。康德與叔本華皆謂吾人外著之品性。Man's empirical or phenomenal character 實爲真際品性。The intelligible or noumenal character 所先定。前者不過後者之反映而已。

多元唯心論之說則異。是派之言曰。天下之心靈或要素非一中古煩瑣學派之鉅子。鄧史各脫斯 Duns Scotus 以爲世人各爲單獨之要素。人各有完全之自由。以擇其所行。以行其所擇。而不受外界絲毫之約束。如有嚴持此說者。彼主中性自由之論。The freedom of indifference 者。固必以此說爲其筌蹄。則可謂人各爲一造物主也。雷白尼 Leibniz 亦主多元論者也。顧其論調與鄧史各脫斯稍有不同。雷氏曰。充溢於宇內者。爲無數之元子或氣質。各各享其自由之權。而不爲外部勢力所驅使。又曰。各各氣質莫不有屹然獨立宅中自主之概。雖然。元子之爲元子。常視其固有之本性而斷。然則各各元子必爲其一己本性所先定者也。吾之如何思維感覺及動作者。亦以吾之天稟或品性使之然耳。

如吾人不以唯心論及唯物論爲然。而僅以爲心與物不過所謂元素之兩端。彼元素者

既非心又非物。而爲心與物之母。是則心與物皆爲此元素所先定。而非自由者矣。若夫所謂元素。或爲自由自始自生之體。未可知也。

據二元論之說。則吾人實有二元素。卽心與物是也。二者於根本上。絕不相同。人之爲體。兼心靈與物質而有之。彼創二元論者。可持先定之說。亦可持自由之說。當視其對於心理現象之意見如何。卽言心理之事。有無所守之律是也。此則曰。心與物既有同條共貫。並行不悖之概。物且各有其理。心安能有所違之律乎。彼則曰。心與物爲先定。此爲不根之論。他且不問。人之心靈或意志。必爲自由。必爲自始也。無疑。

七 自由說與先定說之調和 然則吾人於此點。其斷言果何如乎。夫有形之體之元素。不問其爲心爲物。或心物之兼。或非心非物。皆無起訖。無來由。故無疏證。此學者所公認。或假定者也。苟由是義言之。則謂之自由也。可然而吾亦可謂彼元素爲先定者。以其動作常有整齊嚴肅之觀。或常有所循之則也。雖然。此非謂彼元素之動作。皆由外物之驅使逼迫而然。不過謂彼動作一若按部就班。井井然有其條理而已。卽彼物質之原子。亦可謂之自由。以其未嘗受外物之強制。願亦可謂爲先定者。則以其動作有軌道。有順

序不致汗漫無紀。混殺莫析也。人之心靈或意志所有之品性實無以異。於是意志果爲先定者乎。曰是也。以其未嘗浮躁從事。凌雜無章。而有所遵之律也。意志果爲自由者乎。曰亦是也。以其未嘗爲外物所抑制也。泡爾生曰。使根本律之本質。 *The nature of Causality* 僅一外部之抑制。 *An external necessity* 而不容內部之抑制。 *Inner necessity* 則是律也。固不能施諸心理之事也。果爾則根本律不惟於意志卽於心靈事業之全體亦將爲無效。雖然此非根本律之過。乃吾人於根本律之總念未盡精確之過也。如吾人取謙謨及雷白尼之解。以爲根本律之總念。在諸種要素變遷之調和。則可知根本律者不獨行於自然界。而且爲心理之事所必守者也。今欲求心理恆而不變之事。而勒爲淺顯之規則。固非易易。願謂心理之事無畛略可尋。豈通論哉。心物兩界之要素。殆無孤立無緣。凌雜無序者。各各要素與其前時同時或後時諸要素。必不能脫離其關係。吾人之於如是關係。固不能定爲數學之公式。願其關係之存在。則昭然若揭也。吾人內外之情事。果能盡同。所生意志。亦可無毫釐之差。夫人而知之者也。於是刺激同者。則其所發生之觀念之情感之意願。可無不同。此亦自然之理也。是以自由云云。與真確之根

本律毫無衝突。自由也者。並非絕無律令之謂也。吾人主觀心理之事。必無凌亂無章之形。如其有之。亦非倫理學所宜注意者也。不特是也。如於心理之中。忽焉發生漫無統紀。孤立無緣之要素。則不惟人之意志。有顛倒錯亂之形。而心理之域。亦將全然消滅矣。又使天下無因果之定律。則將人無訓練經驗之事。學無理解疏詮之功。而社會所有教育與法制。亦將盡失其效能。

八 評非先定說 雖然吾人不能主張意志自由之說。一如鄧史各脫斯之所爲也。

(一) 六合之內。凡一現象。吾人必能求其因於先象。或萬象之匯。今使吾人施根本律於物質之事。而否認之於心理之域。則自然界必將失其整齊劃一之觀。白恩之言曰。世事苟非整齊劃一者。則智靈將失其導師。而慎思遠慮。亦甚無謂矣。事之至微。雖如秋毫之末。然亦不能謂無前事爲之因也。譬諸一起一居。遂吾所欲可也。顧吾所欲。則都由先後或著或隱之情事而定。詹美士亦曰。歧路旁皇之際。吾人趨此而棄彼。其事誠至微也。使吾人意願於此得完全之自由。則於天下之大。萬象之秩然有序。似無關也。雖然。若以理解言之。此事雖小。影響實大。定例以外。偶有越軌之事。其事雖微。而其傾向之大。則與木

星之離其常徑。無以異也。蓋如是則宇宙之內。天理從此絕矣。利爾 (Lyle) 亦有言曰。於吾人識悟之中。事物之發生。莫不遵其一定之例。彼有脫離是例者。其爲差也。雖曰其小無內。然其事之爲奇事實至大無垠也。吾人於微細之事。苟有完全自由行動之能力。則此能力終必橫行於自然界而破壞衆妙。其始也簡。其畢也鉅。此之謂矣。蓋自然界中。不有破律之分子則已。苟一有之。則乾坤之綱維以勞。此與有機體之物質中。不有醱酵則已。苟一有之。其量雖微。而物之全體以釀同一理也。自然律者。不能與無限制之自由共戴天者也。

(一) 世之學者以欲解此困難之故而附會穿鑿之說。以起吾人之理想。一以根本律爲歸是也。然而意志亦未嘗非自由者也。今欲求兩者之調和。於是學者有以根本律爲自由或無律者矣。易言之。彼持意志自由論者。嘗造根本律新解以附會其說也。博士瓦特 (Dr. Ward) 者。嘗犯天下之不韙。以調和此不能調和之二事。其言曰。根本律有二種。一乃現象繼續。莫不整齊劃一之謂。如是根本律。所以統治物質世界者也。偶有例外。厥惟奇事。一爲根本律之起源 (Originative causation) 智靈之事。常爲萬因之因。卽人之靈。

魂是也。五特根本律之解釋。嘗以自由爲其假定之基理。爾不知自由云。適爲首當證明之事。瓦氏曰。孰謂世無萬因之因乎。人之意志。果誰爲之。因者。人能排斥一切衝動而毅然獨斷者。是卽意志之事也。彼又曰。孰謂意志之自由。與根本律其義不能相容乎。根本律云。豈不謂根本以外。猶有根本乎。是可謂循環推理之甚者矣。

惜哉。馬鐵奴者。亦嘗爲此牽臆之談。斯人也。而有斯誤也。馬氏曰。意志者。因也。非果也。常本一己之好惡而定事物之去取。絕無所猶豫者也。如是總念。彼先以之統御宇內萬象。而後推之於意志。彼所欲詔世人者。卽根本律觀念之實施。並非趨於先定。而乃趨於自由。方面由彼所云。因果與自由。固一而二。二而一者也。馬氏理想之謬。實至淺顯。馬氏又曰。據先定之說。凡一動作。必有其因。是以意志必爲若干動機所先定。意志之不能自由。以其有違於因果之律故也。馬氏則曰。唯唯否否。假使根本律實謂各種之果。必有各種之因。則意志固非自由者。然而各種之果。必有各種之因之說。並非事之真也。意志之非先定。以各種之果。不必其有各種之因之故。其所以然者。則以意志之爲因。可以任擇其果。是卽一自由之因也。右所云云。是不啻謂意志之爲自由。以其自由故也。豈不謬哉。

(二)意志之自由。如上所述。實一不可解之事也。其與根本律相背也。實甚據心理學之所考查。此非事實。前已言之矣。今吾人所必欲重言之者。卽意志果爲自由。樂育薰陶之業。果何爲也。哉。在昔先師以集天下英才而教育之爲大樂。爲一己之任。果何故。哉。如意志不能受外物之影響者。則國家養育之制。賞罰之典。以及其餘切道。劇德之事。皆謂之贅。癩可也。人有趨向汗下者。其將何以糾正之。人有志氣墮落者。其將何以策勵之。不特是也。意志如果不受因果律之治者。經驗派所述羣己道德各期之進化。寧非不根之論。又使意志不由外部之抑制。則神經病與補神藥之影響於意志。其將何以解之。國民意志之退化。其孰致之。吾人睡眠之時。意志果何如者。人之爲人。愚誘也。其意志。又果何如者。

人果爲絕對自由者。其道德將何如乎。利爾曰。彼持非先定說者。不置道德於危險之地。不止自由之意志。必將不聽推理之命。而倒行逆施者。於是良心也。悔勉也。道德之情感也。必將退處於無權。人無定志。則其行爲必不足恃。人之意志。苟爲自由之至。則其行爲必與癡狂者相似。人果以此類自由爲的。則不啻如雷白尼所云。甘爲蠢愚而已。先林

Zeltinger 亦有言曰。人有不仗若干原動力而能釋此以去彼者。及其末也。必至於妄行。亂動而後已。

不特是也。今試默認彼自由論所謂意志之動作。雖必恃若干動機。願取此動機而捨彼動機。則屬意志之自由。而並無他因云云。然則意志自由之說。遂能成立乎。曰非也。彼持自由論者。不問其謂意志爲萬因之因。或因因果律之權輿與否。而其不能無謬。則一馬鐵奴嘗曰。意志者因也。非果也。取萬象而權衡之。以定決擇。此意志所有事也。馬氏於此。實主張意願絕對之自由。此其所以爲世所詬病也歟。

九 自由之覺悟 或者曰。意志自由。非盡無稽之談。如欲得其佐證之一二。正不必求諸遠也。如薛知微其人者。亦嘗創是說。其言曰。對於先定之說。吾人所得佐證。可謂豐矣。願尙有一強有力之主張。以爲自由之說。助其主張。維何。曰。當吾人熟思審處之際。莫不有一明瞭之覺悟也。

(一) 今就前述自由之義。姑不問吾人對於意志之自由。有無明瞭之覺悟。即使有之。如是情感。不得爲科學之佐證。一如吾人所有日繞地行之情感。不得爲天文學之佐證也。

今以靈魂自由不加思索之觸覺。謂爲事理之證實。是不啻謂意志之爲自由。以吾所覺如是也。

(二) 藉曰如是情感。於學術之證實。不無小補。然則吾人豈不先當證明(a)此情感之有無。及(b)此情感之爲何物乎。彼持意志自由論者固曰。人莫不覺其一己之自由。而遂以是爲彼等立論之基礎。然而吾人所欲問者。卽對於彼曹所謂自由。人果有其覺悟乎。持意志自由論者。嘗喜納其學理於其所謂自由之覺悟。是不啻穿鑿事實。以附會其說也。今請分析自由之覺悟。方吾意願之端倪。尙未露也。吾或自覺曰。此可爲也。彼亦可爲也。願於意願動作之際。吾必不能有此感覺。迨夫情移境遷。事已行矣。吾或迴憶前事而自悔曰。何必當初。此無他。凡人之動作。必與其所有環境與外緣相附麗。昔日之情勢。固一時之急也。而今安在哉。是以動作之不同。以意願之不同。以願迫意願之情勢不同故也。若彼所云。(一)意願爲無因。(二)意願之爲意願。吾人不求甚解可也。(三)意願爲萬物之真始。(四)意願可自生自滅。不受前事之約束。此皆率臆之談。吾人未嘗感覺之也。至謂吾之心志。所以揭發智靈之我。智靈之我者。嘗覺其爲自由者也。云云。則

更荒謬絕倫矣。

總之吾人不必與彼篤信自由者深辯。今但示以世所公認先定之常識。可已。一人之行爲。吾人認爲與其品性有不可脫離之關係者也。讀史論古者。莫不欲求其事之本末。亦莫不欲分析前人之言行。以示其所受外緣與時勢之影響。觀於社會之傾向。人莫不以近朱者赤。近墨者黑。爲言。有不以此言爲然者。請觀教育與治制之效能。

十 責任心 說者又謂人之意志必非先定而爲自由。可以其責任心證之。雖然人之有責任心。未足爲意志自由之證。不過以示人之動作及意嚮。皆視其品性爲轉移。或以其意志爲源泉而已。動作之出於意願者。實足以表示一己之人格。於斯時也。動作者彼之動作也。由彼意志所決擇。而彼品性之產物也。彼未嘗以爲品性之爲物。在己身以外。不在己身以內。彼之動作。未嘗受品性之外誘。其實已卽品性。品性卽己。是以於一己之動作與意嚮。彼必爲品性負其責。人既自以爲主動。方其動也。我也。非人也。雖欲使之放棄責任。不可得也。

雖然。使吾品性果爲外緣自然之果。則吾何必對於一己之行。爲自負其責者。使人之行

爲苟爲有因之果。則人有不能自己之行爲。吾人何必懲警之。曰懲警之作用。一強有力之先定作用也。人之於其動作。必負責任。果何故哉。丁鐸爾 Tyndall 之答是也。則曰。橫逆無道之勢力。皆必爲社會之所禁。不問其爲節制之勢力。或自由之勢力也。亦不問其爲天然之勢力。或人爲之勢力也。刑法之起義。實由人非自由。必受外界約束之故。教育可使人爲道德之士。此言教育可以影響人之品性。並導人之行爲。使達於社會之善也。利爾嘗以譏諷之辭。以爲之說曰。人之有責任心。非以其生而知道德也。人之道明德立。則以凡百行爲。惟彼是問。故耳。

十一 先定說與實踐倫理 學者往往有採先定說之理論。而但以爲不利於實踐者。今果假設萬事爲先定。則世人不將棄其力求上達。勵精圖治之思乎。

雖然。先定之說。未必若是之足以破壞一切也。先定之說。未嘗妨害人類活動之精神也。回教之國。惟知信天命。耶教徒之隱逸者。則信意志有絕對之自由。願活動之精神。前者反勝於後者。此無他。先定之說。往往爲吾人動作。強有力之動機也。假使吾有好勝之心者。又使吾亦知優勝劣敗。必有其先定之因者。然而如是知識。仍不足以削減吾好勝。

之心。人既受道德之教育。莫不思所以進其德。修其業。而未嘗以先定之說而自畫。其實彼且將熟思審處。始終如一。以力求爲君子人焉。是以蒲脫勒嘗有言曰。彼主天定說者。輒謂宇宙之一形一物一事一勢。莫不有其固然之理。而不能稍有移貳。是也。然而吾人之擇行。往往有所思考。有所寧願。有所判決。且有所貫徹之主義。是固不在天定之列。人得而自擇者。也不特是也。造物之爲造物。必有其品格。此固然之事也。顧此固然之品格。爲善爲惡。亦至無定。非然者。人既法天。天法道。道法自然。而何以吾人或仁或暴。或忠或奸。或恕或不恕哉。

倫理學導言附註

第七頁
第四行 馬鐵奴

James Martineau

英國近世神道學家也。生於西歷一八〇五年。沒於

一九〇〇年。嘗爲講道師於利物浦及突白林等處者十有三年。關三位一體之說而信獨一之神。繼爲 Manchester New College 教授及校長。傳道至老不衰。人之愛之。以其懇切誠摯之故。關於倫理學之著作。爲 Types of Ethical Theory 及 The Relation between Ethics and Religion 等書。

第九頁
第四行 詹美士

William James 美國近時心理學大家也。於西歷一八四二年。生於紐約

城。沒於一九一〇年。嘗畢業於哈佛大學醫學館。後遂於該大學充當哲學及心理學教授。有年。其成名也。始於所著心理學二書。一爲 Principles of Psychology 共二卷。於一八九〇年出版。一爲 Psychology 於一八九二年出版。嗣後詹美士遂名噪一時矣。其於哲學中嘗從經驗立說而持唯心論者。但其所著 Pluralistic Universe 一書。則又稍異其旨云。

第九頁 戴尼遜 Alfred Tennyson 英國大詩家也。生於一八〇九年。死於一八九二年。

第十二頁 柏拉圖 Plato 生於紀元前四二九年而歿於三四七年。蘇格臘底之徒。而亞里

士多德之師也。氏之哲學為極端之唯心論。雖濫觴於蘇氏而虛廓則過之。嘗授生徒於園林。故柏拉圖派有園林學徒之名。

第十三頁 亞里士多德 Aristotle 柏拉圖之弟子也。生於紀元前三八四年而亡於三二

二年。於希臘哲學家中最為博學。嘗探提摩克利多斯之說以補其師柏氏學說之不足而立詳實之進化論。其於倫理學則取福幸主義。著述極多。不及枚舉。 Nikomachische

Ethik 者其倫理學主要之作也。

第十三頁 純理學 Metaphysics 又名理學。玄學。形而上學。或萬有之學。

第十五頁 今日科學所假定之基理。莫非屬於純理學。科學之造端。實不外常識中純理思想。斯固毋庸隱諱者也。

第十五頁 如是科學實為實驗 Empirical 科學。而非合理或純理 Rational or metaphy-

sical 科學。

第十五頁 匈波得 Wilhelm von Humboldt 德國學者也。生於一七六七年而沒於一八

三五年。嘗以政治家成名。而又以語言學、美術學及文學聞於世者。著作甚富。

第十五頁 達爾文 英人也。生於一八〇九年。歿於一八八二年。生平研究博物學。遂以創物

競天擇優勝劣敗之論。達氏祖及父皆以博學聞於世外。父亦名人也。所著 *Origin of*

Species by means of Natural Selection 乃於一八五九年出版。是書既出。震動全歐。於

是毀者譽者。皆不遺餘力。迄於今。達氏之說。遂不可移。

第十五頁 赫胥黎 英國 Huxley 生物學者也。生於一八二五年。歿於一八九五年。初治醫

爲英國海軍醫官。出征者有年。繼充某校生物學教授。於一八五六年。嘗游 Alps 大山

與丁篤氏共著 *Observations on Glaciers* 一文。其名遂著。後且肆意著書。全集共凡九

卷。氏之學說。無非提倡達爾文天演之說。氏終身著述之精神。在求事理之真。

第十五頁 漢霍子 Hermann von Helmholtz 德國格致名家也。生於一八二一年。沒於一

八九四年。於一八八三年。德皇曾賜以勳爵。始治醫。爲軍醫及某解剖博物院幫辦者有

年。繼充某大學生理學教授。於一八七一年。則又擢爲柏林大學物理學教授。著作等身。

第二十一頁 奧格斯丁 St. Augustine 又名 Aurelius Augustinus 生於西歷三五四年死

於四三〇年。基督教中宗教哲學之大家也。著有 De civitate Dei 及 Confessiones

第二十九頁 煩瑣哲學派 The Scholastics or Schoolmen 歐洲中古基督教哲學分派之

一也。自十一世紀起。至文學中。與止。是派學子莫不受亞里士多德與教會專制及天方註疏家之影響。而拘於儀式泥於文字者也。如亞基那 Aquinas 如鄧史各脫斯等。Duns Scotus 皆是派之鉅子。

第二十二頁 逢那文脫拉 Bonaventura 羅馬教中有名之神道學者也。生於西歷一二二一

年。死於一二七四年。博學成名。著作亦富。

第二十八頁 葛特渥斯。英國。岡比黎日柏拉圖派之首領也。Cambridge Platonists 所著書

首要者爲 The True Intellectual System of the Universe 於一六七八年出版。其次要者爲 Treatise concerning Eternal and Immutabile Morality 於一七三一年行於世。俱鴻製也。其講道也。以怨愛爲旨。

第二十三頁 葛拉克。英國著名牧師也。歷充各地教會諸要職。自牧。嗣以至修道院長。平生著

作反對唯物論 Materialism 經驗論 Empiricism 及定數論 Necessitarianism 藁力而惟主靈魂不死之說。葛拉克嘗與雷白尼 Leibniz (見第一章附註) 通函討論空閒時間與上帝之關係以及道德自由諸問題。二氏筆談於一七一七年傳於世。

第二十四頁 索匪脫布利與黑謙孫。雖似以道德觀念爲感覺之事。顧於辨悟及感覺之區別。則未能熟審。是以駁斥理性派者。當以謙謨之說最爲鞭辟入裏。蒲脫勒與馬鐵奴二子主張先天辨悟說者也。彼等之以良心爲識認的官能也。與理性先天派似同而實異。蓋發見道德之真理者。由此言之。則爲辨悟。由彼言之。則理性之力也。

第二十五頁 索匪脫布利。英國慈善家而兼著作家者也。其文集於一七一六年出版。取名爲 Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times 道德知覺 Moral Sense 之語。索氏實創之。

第二十五頁 黑謙孫。愛爾蘭哲學家也。其成名也。始於所著之 Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue, etc. 以一七二〇年出版。後遂爲 Glasgow 大學哲學教授。於一七五五年。其子又爲印行 System of Moral Philosophy 一書。此爲黑謙孫。

著作之最大者。世有謂慈善之心。莫非昉於利己之念者。黑謙。孫力。關。其非黑謙。孫。功。利。派之鉅子也。人有辨識道德之能。黑氏遂亦取索匪脫布利所撰道德之知覺一語以名之。

第二十六頁 謙謨。蘇格蘭哲學家及歷史家也。謙氏玄想卓絕恆蹊。卽於經濟學亦多著作。歐洲中世懷疑派。徒知譏笑而無所發明者。至是其風氣爲之大變。

第二十七頁 盧梭生於 Geneva 法國十八世紀大文豪也。彼之 Emile 一書於一七六二年出版。大爲世所歡迎。其影響於全歐教育界者。旣大且久。迄今未衰。天之所賦。莫不爲善人之所設。莫不爲惡。此該書開宗明義之語也。盧梭道德教育之關鍵維何。曰自然。

Nature 彼以爲教育之始基。不在長者之提撕誘引。而在一己內部自然之發達。不在問學之求。而在本性之展。此之謂消極教育法。

第二十七頁 康德生於一七二四年。亡於一七八〇年。普魯士大哲學家。亦近世評論哲學。

Critical Philosophy 之鼻祖也。嘗爲 Königsberg 大學哲學教授者幾五十年。至最後二十年。其名始揚。著作頗富。而最足左右全歐哲學界之思想者。厥惟 The Critique of

Pure Reason 一書。或謂康德思致之精密。實爲有史以來所未有云。

第二十七頁 斯密亞丹。英國經濟學大家也。嘗以十年之功。著原富一書。即 *Inquiry into the*

Nature and Causes of the Wealth of Nations。以是名震寰宇焉。

第二十八頁 海爾巴脫。德國哲學家。並以教育學著名者也。初師 Pestalozzi 及 Fichte 教

育之術。終且自成一家。而有所謂海爾巴脫氏教育法。行於世。彼之學說。專就教育範圍。

以闡明。所以求自由。完成公允慈善之道。而於心理上。自覺之理。The Theory of Apper-

ception 亦具獨到之見。其所著述。無非詮解所執之宗旨。及學理。著述以外。海氏又設

傳習所若干。以實施其教育之法。

第二十八頁 雷蓋。愛爾蘭哲學家及史學家也。生於一八三八年。沒於一九〇三年。關於倫理

學之著述。有 *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in*

Europe。共二卷。於一八六五年出版。又有 *History of Europe Morals, etc.* 共兩卷。

於一八六九年出版。

第三十二頁 格林曰。H. Green 英國近世哲學鉅子也。以倫理學言。格林學說。足以代表英

國之派。生於一八三六年。歿於一八八二年。研究哲理以外。格氏又能熱心社會公益。以是從者綦衆。大都牛津大學知名士也。所著書爲 *Prolegomena to Ethics*。

第三十二頁
第十一行 經驗派

歐洲中世末葉。哲學家如鄧史各脫斯及屋肯之徒。(皆煩瑣哲學

派。鉅子見前) 稍稍焉亦知道德並非先天。而以爲善惡之見。天之所命而已。天之所命。聖經之所傳述而已。

第三十三頁
第一行 霍布士

英國有名哲學家。世嘗奉爲唯物論之鼻祖者也。不特是也。霍布士者且

嘗主張虛名論 *Nominalism* 反對煩瑣哲學。而又提倡軌近正理論 *Rationalism* 者

也。霍氏奉教彌篤。願以爲宗教或神道學。不當與哲學合爲一鑪云。

第三十三頁
第十行 洛克

英國哲學家。鉅子也。所著悟性述略。除譯爲拉丁法德諸文外。英文原本。重版

至四十次。蓋洛氏提倡哲學之功。在使學者專心致志於已知之事。而不耗精力於未知之數也。

三十六頁
第九行 黑爾

凡糾法國人通百科學術者也。初事財政。繼則棄之而求哲學。與當時名人

游。終且蟄居以著書爲業。於一七五一年。名著靈魂篇 *De l'Esprit* 遂出版。於是大爲

學者所攻擊。巴黎議會且欲火其書。其餘諸書如 *De l'Homme*, *De ses Facultés* 及 *De son Education* 皆於身後始行付梓。

第三十七頁 柏來。英國牧師及著述家也。初爲某地修道院長。Rector 繼升爲會吏長 Arch-deacon 終且可爲主教之職 Bishopric 而不果。則以其文字觸英王佐治三世之忌也。柏來著作頗富。茲姑從略。

第三十七頁 邊沁。英國人。法學家。亦倫理學家也。所著道德與法律於一八〇二年出版。著作甚衆。全集共三十卷。邊沁實爲輓近自由 Liberalism 及急進 Radicalism 兩主義之先祖。

第三十八頁 哈脫來。亦英國哲學家也。初習聖經。中年始學醫。居然成名。所著人類之觀察。爲彼一生最得意之作。其名亦由是而彰。全書以二十五年之功始成。於一七四九年出版。哈脫來最有價值之貢獻。卽謂吾心之作用之能力之感覺。大都可以意念運合之。理論解釋之是也。

第三十九頁 白恩。英國心理學家也。歿於一九〇三年。嘗爲某某大學物理及論理教授多年。

白氏於生理心理學 Physical Psychology 頗有所發明所著 The Senses and the Intellect 及 The Emotions and the Will 兩書實爲心理學中刻擊精湛世所罕有之作。

第四十一行 康德此說與中古學者心都雷細斯之概念殆相彷彿。

第四十四行 斯賓塞英國哲學之鉅子也初爲鐵路工程師者十年蓋工程之事幼所習也繼

且博學廣聞研究社會諸科學遂著心理學一書後又擴而充之以成會通哲學一書

Synthetic Philosophy 共分五部或十卷其第一部爲 First Principles 共一卷第二部爲 The Principles of Biology 共一卷第三部爲 The Principles of Psychology 共一卷第四部爲 The Principles of Sociology 共三卷第五部爲 The Principles of Ethics 共二卷蓋斯賓塞於哲學自成一家言故能如是網羅萬有之學而納之於一系統也斯氏以爲宇宙之運行一天演之業也而於有機物及政治與社會之法制闡明是理也尤詳斯賓塞餘著之中有教育學一書師範學校昔多採用之

第五十一行 義務之情感心理覺悟狀態之一也如是覺悟之中實含有活潑或衝動之原質

第五十三頁 愛憎之情感。與義務之情感相同。其中亦含有活潑或衝動之原質者。觀吾人體之動作可知也。

第六十頁 良心之濫觴 英國心理學者蘇立。Sully 於其所著心論 The Human Mind

亦嘗曰。童幼之知惕厲以謹行。並非純然由於曩昔之經驗。或未來之境遇也。客觀刺激之優勢。以及主觀仿效之感覺。皆足以使幼童帖服於命令之下。一若出於自然也。長者之訓令。苟加以厲色與嚴辭。實最足以促人之行。或禁人之行。語云。近朱者赤。近墨者黑。以人莫不欲效人之行也。雖然。長老之訓令。與儕輩之榜樣。其勢力。殆相埒。吾人對於事物之信念。莫非受他人口講指畫之影響。而此影響之見於催眠術者。則尤足以驚人焉。世有以催眠術之作用。與教育之勢力。相提並論者。非過言也。不特是也。人莫不生而有聽從人言之天性者。聞褒則喜。聞貶則懼。毀譽之爲力。莫大焉。

第六十二頁 良心之成分 叔本華嘗求良心之成分如下。五之一爲畏人。五之一爲迷信。五之一爲成見。五之一爲靈氣。又五之一爲習慣。

第六十三頁 遺傳說 達爾文於其所著 Descent of Man 一書。亦主道德遺傳之說。其言曰。

道德之業。可由父傳子。或由祖傳孫。其理實不難明也。家畜禽獸。其所有稟性習慣。可代傳而勿替。固夫人而知之。吾且聞富家望族之中。亦嘗有欺騙或竊偷之趨向矣。夫竊偷之行。爲富室所罕有。顧千金之子。而猶爲卑微之事者。則必由於遺傳無疑不良之習慣。既可傳遺。則道德之行爲。可以世襲。亦意中事。世之患肝胃病或消化淹滯之症者。都知軀體之恙。嘗足以影響腦部。而道德遂有墮落之勢。不特是也。癡狂之病。可以傳遺。幾於無人不知矣。觀夫人類各民族。道德隆汙。有如北谷之不同。吾人苟不持道德遺傳之說。其將何以解釋之。卽曰道德傾向之傳遺。常碎而不全。然則此事之與羣性之延緣勿失。轉輾影響於箇人。其關係亦大矣。道德遺傳之順序。當略如下述。自禽獸以至人類。莫非如是。同一族類者。祖若宗之習慣訓命或模範。常足以互相薰染。累世勿替一也。出類拔萃。戰勝天演之士。其所有道德。亦足以潛滋暗長。爲同族所摹仿。二也。

第十

七

歷史之見解與道德 天演學者如開游 *Curran* 亦曰。科學之精神。人性之敵也。

性爲義務情感之基礎。而科學則足以破壞之。又曰。於吾人覺悟之中。全無性之勢力。

第十

七十一頁

泡爾生 *E. Paulsen* 德國輓近之大哲學家也。生於一八四六年。而歿於一八九

九年。初治神學。繼而專修哲學文學。嘗畢業於柏林大學。繼爲是校教授。終則推爲哲學博士。焉氏之哲學爲康德派。而又參取斯賓那莎及叔本華兩氏之說。其著述頗富。皆關於倫理學或教育學。而以倫理學大系及政治學社會學之概略 *System der Ethik mit einem Umriss der Staats und Gesellschaftslehre* 爲最著。其書分爲四編。曰倫理學史。曰倫理學原理。曰德論及義務論。曰社會之形態。重板多次。英譯有薛蕾之本。日本蟹江義丸等。則譯其第三編。卽倫理學原理。吾國商務印書館。則又重譯之。

第七十三頁

煩瑣哲學派 *Scholomen* 又稱 *Scholastics* 者。乃歐洲中古基督教會中之研究希臘亞里士多德學說者也。其學說謂之 *Scholasticism* 盛行於十一世紀。及文學中。與以前煩瑣哲學之特點。不外教會之武斷。亞里士多德學說之詮註。及阿刺伯註疏家之勢力而已。其爲學之術。狹而不廣。虛而不實。絕無進取之精神。是派最著名之學者。爲亞基那 *Aquinas* 爲鄧司各脫斯 *Duns Scotus* 及屋肯 *William Occam* 諸人。

第八十六頁

白拉特來 *F. H. Bradley* 英國著名哲學家也。生於一八四六年。於倫理學頗有所發明。其所著書爲 *Ethical Studies*。

第八十七頁 格立斯賓 Saint Crispin 基督教中之殉道者也。當第三世紀時。羅馬慘殺基督教徒之風方盛。氏兄弟遁至 Gaul 地方。以製靴爲業。仍傳道不衰。且好行慈善之事。遠近聞而歸之。後卒。以是死焉。兄弟二人均爲人置諸鎔鐵之鼎。鑊至今教會中。仍以十月二十五日紀念之。

第九十四頁 普利奈學派。希臘太古學派之一也。亞里斯鐵伯實創之。亞氏爲蘇格臘底之門人。而其所講之學。則蘇格臘底倫理學之支流也。求樂以愼實爲亞氏學說之中堅。故其所謂學。一以人之情感爲轉移。不過一附庸物而已。

第九十五頁 伊壁鳩魯。希臘古時哲學大家也。生於西歷紀元前三四一年。歿於紀元前二七〇年。嘗宗提摩克利多斯之學。而自成一派。於是周游各方。講學不倦。從者日衆。伊壁鳩魯雖以快樂爲至善。顧其立身。異常儉節。其學徒亦皆不以惡衣惡食爲恥。從師之心。且益篤焉。史家云。伊壁鳩魯遺書有三百卷。均已亡矣。今所存者。惟書信三及殘編斷簡而已。

伊壁鳩魯以爲人之惡。莫大於畏念。畏命一也。畏死二也。人必祛此二畏念。方爲有道。是

可見伊壁鳩魯之所謂樂一精神之事也。羅馬名人之從伊壁鳩魯學說者亦衆。

第九十六頁

提摩克利多斯。生於西歷紀元前四七〇或四六〇年。希臘古時唯一之大哲學

家也。提氏之廉讓及儉節。自古迄今。人皆奉爲模範。去世之年。人莫知之。所著物理算學倫理音樂等書。卷帙浩繁。惜今罕有存者。遺著悉皆藏於柏林某書林。此一八四三年事也。提氏研求哲學之法。謂之原子法。The Atomic System 是法之要鍵。在以數量考究自然諸現象。而不若當時學者以爲萬物之原素。爲品質而非數量也。提氏以爲萬物之起點。實爲無量數與無方體 Indivisible 之原子。而加以自然之運動。有此運動。則此無量數之原子。得以互相接觸。互相併合。而成世界無窮際之現象。卽所謂造化是也。故提氏以爲造化之作用。雖若無意識者。而實有其定例焉。又提氏所談倫理及純理學。雖屬簡陋。而實有清高之致。伊壁鳩魯者。提氏之徒也。

第一百頁

約翰彌勒。John Stuart Mill 生於一八〇六年。歿於一八七三年。英國著名之

哲學家及經濟學家。又英國功利學派之首領也。屬於此派者有彌勒之父 James Mill 及邊沁。彌勒自稱所講之倫理學說。爲功利主義。是卽言道德之價值。在能達吾人之鵠

的。其鵠的維何。即最大數之最大福是。

第一百一十二頁 薛知微。英國倫理學者也。生於一八三八年。死於一九〇〇年。嘗爲某某大學道德哲學教授。主講倫理學者。歷有年所。自其 *Methods of Ethics* 一書出版後。薛氏遂以倫理學著述者聞於世。對於倫理及經濟諸問題。彼嘗有所貢獻於各雜誌。於一八八六年。薛氏又著倫理學史略一書。後又著政治學概論一冊。

第一百三六頁 蘇格臘底 *Zocartes* 希臘之大哲人也。生於紀元前四六九年。力關當時詭辯派 *Sophists* 之有害於道學。又爲守舊派所忌。卒飲鴆而沒。時三九九九年也。蘇氏雖不遇而逝。而其事業赫然。照耀青史。其哲學思潮之流演。迄今而未沫也。

第一百五八頁 昔尼克學派。希臘哲學派之一也。其可注意之點。則在以叫囂粗率之法。以談倫理。而又排斥世人之所謂樂。不遺餘力也。

第一百十頁 斯多噶學派。對於道德之問題。嘗與伊壁鳩魯之徒。不兩立。創是學派者。爲希臘學者隨諾 *Zeno*。其時爲紀元前三四〇至二六〇年。嗣後從者日衆。學風四播。至羅馬而益盛。重精神而輕體魄。先自然而後私見。此斯多噶派學說之要鍵也。

第一百十二頁 新柏拉圖學派者。所以攙合柏拉圖學說與斯多噶主義以及東方萬物發射說

The Doctrine of Emanation (謂天地萬物皆由神體發射而生。如光之由日發射而

有也)者也。是派發達之地。爲 Alexandria 城。(埃及化方海口)蓋是城實介於亞非

兩洲之間。而又與歐洲文化發達之區。成犄角之勢。宜其爲學說薈萃之域也。新柏拉圖

之祖師爲 Plotinus。自 Julian 其人出。新柏拉圖學說。爲耶穌教之勁敵者。凡二百年。蓋

彼等嘗欲根據論理敏辨之術。以創一宗教也。

第一百十三頁 斯賓那莎。生於一六三二年。歿於一六七七年。荷蘭哲學家。猶太人種也。氏爲近

世萬有神教之鉅子。以爲萬物之中。各有神在。神與萬物。不可須臾離者也。所著有倫理

學一書。

第一百十四頁 肯倍蘭 Richard Cumberland

生於一六三二年。歿於一七一九年。所著爲

De legibus naturae

第一百十六頁 史梯芬。生於一八三二年。歿於一九〇四年。英國文學家也。著作頗多。而關於倫

理學。則有 The Science of Ethics 一書。

第一百十六頁 馮友林。德國輓近有名之法學家也。生於一八一八年。歿於一八九二年。所著羣衆是書所證引者爲 *Der Zweck im Recht* 一書。

第一百十八頁 桓德 *W. M. Wundt* 以一八三二年生於德國之某城。嘗爲某某大學生理學教授。繼以實驗心理學成名。關於神經及生理學與心理學之關係。著有叢書一集。並著倫理學一書。

第一百十八頁 桓德同時諸子如下。

H. Hörding : *Ethik*. 1887 ; *Ethische Principienlehre*, 1897.

F. Paulsen : *System of Ethics*.

Th. Ziegler : *Sittliches Sein und Sittliches Werden*.

A. Dörner : *Das menschliche Handeln*.

G. Seth : *A Study of Ethical Principles*

第一百二十八頁 海甫定。今世實驗心理學大家也。著有倫理學一書。

第一百三十八頁 喀拉爾。Thomas Carlyle 蘇格蘭著述家也。生於一七九五年。歿於一八八一。

年。著書及雜誌文字頗衆。茲所證引者。由彼之 Hero-Worship 一書也。

第一百三十九頁 行約特 Jodi 德國最近心理學者也。著有 Lehrbuch der Psychologie

第一百六十一頁 行孟特微 Bernard Mandeville 荷蘭人也。生於一六七〇年。沒於一七三三年。

初習醫。繼則行醫於英倫。終以著作聞於世。著有蜂之寓言及道德之源與社會之源等書。其社會之源一書。嘗爲法庭所禁止。視爲有傷風化云云。

第一百六十五頁 行費希端 J. G. Fichte 德國著名之哲學家也。生於一七六二年。沒於一八一

四年。氏爲康德之門人。而所主學說。則超於康德哲學範圍之外。雖未嘗自成一家言。而近紀德國哲學之受其影響。實非淺鮮。氏長於著述演說及預言。而愛國熱心。尤爲世人所莫及。德國經拿破崙之蹂躪。而卒能自強克敵者。愛國心爲之也。德人愛國心之源。當於費希端之哲學求之。

第一百六十六頁 行史端男 Schumacher 德國哲學家之偏重箇人主義者也。生於一八〇六年。沒於

一八五六年。所著書之關於倫理學者。爲箇人主義 Der Einzige und Sein Eigentum

第一百六十六頁 行尼采 F. W. Nietzsche 德國道德哲學家也。生於一八四四年。沒於一九〇〇

年。氏主張道德之革命。不遺餘力。排斥世界之宗教以及道德之律。以爲人當爲人上之人。The Overman。所謂人上人者。卽言自植其力。自求其樂。以當此生存之競爭。優勝劣敗。自然之理。慈善之業。退化之源也。所著甚富。後以神經失其定性得病。於一八九五年入瘋人院焉。

第一百六十七頁 威廉 威廉 所著書爲道德進化論 A Review of Evolutionary Ethics.

第一百七十六頁 行倍根 Francis Bacon 生於一五六一年。沒於一六二六年。英國貴族。又爲著名之哲學家者也。近世哲學之用歸納法者。倍根實爲第一人。氏於更革學術。調和當世

流派。以及改良科學之思想。厥功甚偉。

第一百七十六頁 行莎士比亞 William Shakespeare 生於一五六四年。沒於一六一六年。英國著名詩家及戲曲家也。

第一百七十七頁 行格代 J. W. von Goethe 生於一七四九年。沒於一八三二年。德國詩家文學家而兼科學家者。亦世界之一大文豪也。

第一百七十九頁 行福祿特爾 F. M. A. de Voltaire 法國哲學鉅子也。生於一六九四年。沒於一

七七八年。氏有著作之天才。識見敏銳。文思適合於當時之潮流云。

第一百九十八頁

雷白尼

G. W. Leibnitz

德國著名哲學家也。生於一六四六年。沒於一七

一六年。弱冠授法律博士。旋任大學教授。繼又受命出使巴黎。得與當代名儒恢更斯

Huygens 交。互證其所學。無何。與英國碩學奈端 Newton 同時發明微積原理。爲科學

史開一新紀元。氏之哲學。實介於台史加特多元論及斯賓那莎一元論之間。其言道德

也。則以完成 Perfection 爲主旨。而所以達此完成之道。則在箇人之自由。

又注 台史加特 René Descartes 法國哲學鉅子也。生於一五九六年。沒於一六五

〇年。今人目之爲近世哲學之祖。氏出校以後。置一切書籍於高閣。將以自求事理之真

也。其求學之術。專由游歷。於是入義勇隊者有年。藉以游名山大川。而哲學新術之原理

亦於斯時悟得。而後日。則形之著述焉。於一六二一年。氏遂退伍。而仍從事於游歷。至一

六二九年。始止。嗣後則往荷蘭。幽居二十載。肆意著述。氏之論哲學也。以爲心與物當

分而爲二。而無絲毫之關係。故其不獨研求心之哲學。而於物理數學之發明。其功更爲

不朽云。

第 二 百 二 十 一 頁 利 爾 W. Richl。德 國 近 世 哲 學 家 也。所 著 書 爲 Der Philosophische

Kriticismus

第 二 百 二 十 二 頁 瓦 特 Dr. Ward。愛 爾 蘭 哲 學 家 也。書 中 所 引 證 者 見 Dublin Review,

July, 1874.

第 二 百 三 十 四 頁 先 林 F. W. J. Von Schelling。德 國 哲 學 家。生 於 一 七 七 五 年。亡 於 一 八 五 四 年。

第 二 百 三 十 八 頁 丁 鐸 爾 John Tyndall。愛 爾 蘭 物 理 學 家 也。生 於 一 八 二 〇 年。沒 於 一 八 九 三 年。

曾 充 教 授 於 德 美 諸 國。所 著 亦 富。書 中 所 引 見 “Science and Man” Fortnightly

Review, 1877.

INTRODUCTION TO ETHICS

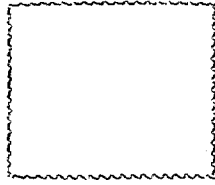
BY
F. THILLY
Translated by
CHU TSIN

1st ed., Feb., 1921 5th ed., July, 1926

Price: \$0.80, postage extra

THE COMMERCIAL PRESS, LIMITED
SHANGHAI, CHINA
ALL RIGHTS RESERVED

印 證



中華民國十五年七月初版

南京高等師範學校
第一種 倫理學導言(一册)
(每册定價大洋捌角)
(外埠酌加運費)

原著者 美國 薛 蕾

譯述者 錫山 朱 進

發行者 商務印書館

印刷所 上海 河南路 北首 黃山路

總發行所 上海 棋盤街 中市

分售處 商務印書館

北京 天津 保定 濟南 濰縣 青島 煙台 漢口 廣州 香港 汕頭 廈門 長沙 常德 衡州 重慶 貴陽 梧州 雲南 新加坡

★此書有著作權翻印必究★

倫理學

倫理學原理

蔡元培譯 一册 一元

全書立論無懈無偏讀之令人得正當道德的判斷且詳明暢說理精密亦此書特色
南高倫理學導言 朱進之譯 一册 八角

中國倫理學史

蔡元培編 一册 一元

原書為美國薛雷博士著由朱進之博士譯述分十一章末加附註持論公允譯筆雅達
是編凡分三大時期第一期秦創始時代第二期漢唐繼承時代第三期宋明理學時代
四千年來倫理學之系統盡具於此

叢書 中國倫理學史

張宗元 林科棠譯 一册 二元四

新智識 西洋倫理學小史

賈豐臻編 一册 三角

全書三編(一)希臘羅馬之倫理學(二)基督教之倫理學(三)近世英法美德諸國之倫
理學自培根霍布士始直至斯賓塞止西洋倫理學各派學說網羅無遺

英赫氏倫理探究

張頤著 一册 二元

作者對於赫氏(Hobbes)哲學研究極深在美密爾斯大學以赫氏精神哲學及權利論
二文得哲學博士學位又在英牛津大學繼續研究赫氏哲學集以歷年精粹輯成斯篇
述評明當無待贅言矣

實驗主義倫理學

周谷城編 一册 四角半

是書根據杜威著之倫理學編譯而成於道德行為品性幸福理性本務自我等問題討
論詳盡

共學社 叢書 人生哲學與唯物史觀 郭夢良譯 一册 五角

商務印書館出版

商務印書館發行

南京高等師範學校叢書

智力測驗法

八一册

書分十四章。於智力測驗之性質、用處、方法等皆有詳細之說明。所列各種測驗亦多實地試過。已有初步標準。洵為我國最新著作。亦為實際教育上最有價值之出版物。

倫理學導言

(一册八角)

原書為美國薛蕾博士所著。由南京高等師範學校朱進之先生譯述。分十一章。末加附註。持論公允。譯筆達雅。洵為治倫理學者必讀之書。

密勒氏人生教育

八一册

此書為美國密勒伊爾文博士原著。首章教育之生物觀。應用功用之觀念。以明教育與人生之關係。最為本書特色。以下分論教育目的及兒童教材、教法、教師等。亦皆新穎詳盡。

杜威教育哲學

(一册四角)

書為杜威博士所演講。由郭魯方張念祖金海觀倪文宙四君筆述。內分二大部。第一部曰教育之性質。第二部曰學校教育。皆係最新之學說。書首復繫其大綱。以便讀者。譯筆以語體文出之。尤為明白曉暢。

實用急救法

三一册

修學效能增進法

(一册二角)

原書著者為美國教育心理學家韋百爾博士。應彼國學生之請求。而編為此書。敘述修學之方法。皆最有教驗。而又最為敏捷者。共分三十八條。逐條詮釋。最便檢省。我國教者學者。能遵其道而行之。裨益不少。

