

黃憲 著

中國哲學叢書  
甲集之二

比較倫理學



中國哲學研究委員會 主編  
中國文化出版社 印行

## 再版自序

比較倫理學初版僅千部，原由國立四川大學代為借款印行。今承中國哲學研究委員會編入甲種叢書，中國文化服務社在渝製版重印；於是章八、頁一七三、章十四、頁二八三、章十一、頁二三三及注二六、各有所增易；多至十餘行，少或一二行；其他雙詞片語，間亦微有損益。唯道德價值之相對與絕對一章、猶未及插入；書中疵瑕尚多，海內方聞之士倘復惠賜糾繩，謹當一併補正焉。本書旨趣，初版自序已粗陳崖略，茲再為提要五則，以就正於知言君子。

一、本書先為道德事象之研究後為道德理想之研究。意欲以徵驗求是，以思辨窮理；以溯演法探索行為、道德之起原，以辯證法推求觀念、思想之發展，以直覺法體驗人格，自我之實在，以涵著法通觀生命、心靈之大全；更冀以兼攝觀察，試驗，分析，溯演之比較方法建立倫理學之比較縱比，橫比，同比，異比，同異交比五例。比溯及生物無生物之自然全史，不徒為人類歷史上之比較；橫比自以中西對勘為主，而橫比之中亦寓有縱比。凡同比異比，皆縱橫所共有，同異交比則同中求異，異中求同；批卻導窳，力避欄侷。至用測驗，問卷，

調查，統計等法，以求今後舉世所需之道德標準，尙有待也。（詳章三）是爲關於方法之要點。

二、本書證明倫有集合關係，對偶關係，聯屬關係諸義，和有調和，互助，協作，創造諸義；以爲倫理卽人羣生活關係中規範行爲之道德法則（詳章二）太和卽人物生活關係層層創造不已之至善理境（詳末章）。證良知，現量，直覺之不一，辨直覺，知覺，內省之不同（詳章十二）；發見「知行一致」之異時異所，「知行並進」之同時異所，「知行合一」之同時同所。認定知行在直覺上本能上可以合一，在經驗上智慧上不必合一；在心理上哲學上可以合一，在名理上科學上不必合一（詳章一）。並將倫理學上所有正、善、律、鶴、義、利、理、欲、行爲、道德，動機志趣，良心等概念，一一析而界之。（散見各章）是爲關於意義之要點。

三、本書於行爲，溯及及無生物之機械運動，證其由無鶴，無覺，無意，無值而進於有鶴，有覺，有意，有值，以破華特生氏心理學上之機械主義；於道德，溯及動物之社會本能，證其由昏而明，由外而內，由偏而薄，以易斯賓塞氏生物學上之天演公例（詳章四）。於中西道德制度，道德觀念，求得其相異之五點，於中西道德法則，求得其相同之一點；證明恕道金律同兼正負兩義，以祛世俗「恕道消極，金律積極」之惑（詳章五）。於中國唐虞三代

之九族制度。考見異姓同姓有消長，女系男系有隆替；實與婚制，宗法，喪服，祭禮相關聯（詳章四注十一）。於中國儒法兩家之倫理思想，考見儒家重家庭倫理，私人道德，法重國家倫理，公民道德；各以周秦之宗法社會，軍國社會為背景，而調和於大小戴記及呂覽；於中華民族特性，則考見其隨時代而變遷，因地域而殊異；實始終有根本統一之中和性（略見末章，另詳拙著中國倫理思想史。）是為關於事實之要點。

四、本書汲取現代相對論，互助論，突創進化論，生活和協論之思想，旁摭系統社會學格式心理學，精神分析論之義蘊；妄冀融會綜貫，自成一思想體系；繼自我實現說，物我一體觀，而發為突創和協之論。以物與物之自然關係，例人與人之社會關係，由善惡之相對價值，求至善之絕對價值；於是由人倫推及物倫，由國際推及物際，由心身，社會，國家民族，世界，人類推及宇宙萬物。認為爭與助相反，相成，相續，相代，以歸於和協；助漸易爭，同復容異，致人生之中和，達宇宙之太和；以視大同理想，似更進一步。既正康有為氏大同書之謬，亦有補賡蒲浩氏所未逮者，然不敢自以為窮理見極也（詳首末兩章）是為關於理論之要點。

五、本書提高吾人公共良心立法，行法，司法及監察檢舉之自律權威，以圖形示先哲對於義利理欲之各種觀點；直從心理止嚴為界別抉擇，而不憑精神學玄學所謂上帝與靈魂之假

定。主張自治以攝欲爲方，寡欲爲鵠，治人以導欲爲方，節欲爲鵠，欲化爲理，其欲自無。官先事，固食功不食志，士先志，須謀道不謀食；燭效於動機之先，定志於正鵠之內；寧蹈禍以全義，不違義以趨福；以道德決定經濟，不以生計影響道德。爲社會服務，爲國家效命，爲民族傳文化，爲世界開太平；期使天下一家，萬物一體；無一夫之不獲，無一物之失所。（詳第六，第七，第十一，第十四章）。是爲關於實踐之要點。

總之，居今日而治倫理學，不唯限於人與人之關係而已。所謂個人倫理，家庭倫理，社會倫理，國家倫理，世界倫理，猶不外「人類間之關係」；更須根據社會生物學，動物心理學，博究「人類外之關係」，始足以盡比較之能事。科學雜誌近載陳楨教授「動物倫理」一文，其所附參考書報，似頗足資印證；惜未能盡得而盡讀耳。竊魏學行無似，願奢而力不逮；蚊虻負山，不敢自畫；窮響以聲，形與影競走；向外馳求不已，返躬則喪然自失。苟卿有言：「見之不若知之，知之不若行之。」初學若徒驚知見，遂影響，而不求所以深造自得者；抑又重吾過已。是書再版，沈生四盡勤於校讎，終始其事；而馮芝生、湯錫予、劉百閱、程希孟諸君實促成之；敬當於此致謝。三十一年四月、二月十日、黃建中。

## 自序

遠西倫理學演進迄晚近，始涵括個人，社會，國家，世界及宇宙諸關係；吾儒道藝義理之學，則自格致誠正修齊治平以至於位育，實垂真倫類統紀；而道家之離家國天下以言官天地，府萬物者不與焉。國人之於倫理學，向罕爲通體比較之研究，而以中西學說相對勘者尤尠；竊不揣固陋，妄欲彌此缺焉久矣。二十餘年前，予都講北平之朝陽，中國兩大學，隨時編印講義；參照陳百年康心孚兩先生所述，及坊間各譯本所論，益之以中土舊聞；正名立界，兼摭羣言，而以嚴別義利理欲爲主旨；顏曰倫理學通論，取便初學爾。

民國十年秋，過滬赴英，稿由蔣竹莊先生介交商務印書館；抵英後，習教育於愛丁堡大學，飲聞余慈教授關於道德哲學之緒言；得西文書數十種，且讀日選譯；特函請商務館留稿待補正，而北平竟有撫吾舊聞以編書者。尋入劍橋大學，藉羅理斯博士爲介，從華德教授治哲學；先後走訪薩雷，溷辣德，狄傑生諸先生，選讀倫理學書又數十種，獨好哈蒲浩氏原善一書。適狄君以華爾登氏和協主義與覺識進化及麥葛氏倫理與近今世界問題兩書見告，亟取讀之，更有契於哈氏生活和協之說，輒廣其義以爲結論，字曰生活和協主義；且采其比較

倫理學一詞，以名吾書焉。

十四年夏，奉蔡子民先生之命，偕陳劍脩同學赴愛丁堡，參與第一次世界教育會議，予在品性教育組演講，主張以生活和協代生存競爭，語載此次會議報告書中。是年歸國，任教國立女子大學及北京大學，未授倫理學；唯哲學評論會刊布生活和協主義及道德價值之相對與絕對兩文，藉資商兌。顧國勢岌危，不願遽以和平斯青年，乃改持人人皆學，皆兵，皆有業，皆參政之說；十六七年間，主上海國立暨南大學教務，卽本此施教，（並經向第一次全國教育會議提案）而仍用倫理學通論課新生；商務館李伯嘉同學以前經排印之稿見詒，特檢而存之，而全稿迄未出版。其後五年，主國立中央大學教育學院，旋兼中央政治學校講師，始以比較倫理學課高材生；參稽新近名著又十餘種，重加訂正，兩校均鉛印全稿爲講義。平居則表章斐希特魯德意志國民書，並另撰中國倫理思想史，而通論檢存稿遂束之高閣矣。

抗倭軍興，予教于國立四川大學；歷年新書難得，僅從英美雜誌中略窺斯學趨勢；比較倫理學稿本前又一度印作講義，而結論獨付闕如。去歲子役恩施，湖北教育學院院長陳友松君爲設講座，甫講數章，丁父憂而中輟；及返川大，以是課爲各院學生所通習，分期講授。吾友馮芝生陶希聖兩君近函商由中國哲學研究委員會印行此書，編爲會中叢書之一；川大書校

長則力促在蓉先印千部，作全校教本。今結論頗多增易，題曰突創和協之人生，而道編價值之相對與絕對一章，嚴立三先生夙有所糾纏，擬竣再版時修正補入，以當掛劍。第三章全文曾載商務出版週刊，第四章大都曾載哲學評論，第四章末節曾載讀書通訊，第十二章全文曾載中山文化教育館季刊，而第四第五兩章及結論，鄉會就正於蔡先生，惜今所增易者，不獲趨吾師而請益耳。

本書從生物方面追溯道德行為之由來，從心理方面推求道德意識之起原，從人類社會方面研索道德法則之演變，從文化歷史方面窮究道德理想之發展。證次衆說，中西對勘，較其異同，明其得失；由相對之善惡，求絕對之至善，襲太和之舊名，攝突創之新義；以爲助與爭乃天演所歷之途徑。和協乃人生所祈之正鵠，而十餘年來思想上之矛盾，始得一綜合。凡書中所引中西載籍，率務求以原書爲據，不得已乃徵及編譯各本，蓋鑄錢須采銅於山，不敢徒買舊錢以充鑄，而願寧人廢銅之謂，猶未館全免也。雖然，倫理學者，實踐科學也；撥亂世之反正，必自正已始。自惟誦說譔述之功多，踐履體驗之功少；近年連失恃恬，中折手足，師友凋零，邦家疹瘁；區區憂患餘生，未克佐明良，圖興復；坐視世變之劇，寇氛之熾，人民之慘罹浩劫，烏魚之亂乎上下，而莫能一盡已責；徒侈然載諸空言，果何補於親親仁民



愛物之實事？尼父有言：「文莫吾猶人也，躬行君子，則吾未之有得。」烏乎！今以此敬獻於先父先母先哲先師亡弟亡友暨中華民族世界人類之前，心滋恫愴矣！敢云立言乎哉？

往昔代繕三稿者，有留學郁美君暨吾弟禹敷吾女淑齋，此次幹旋印川者，爲繆君振鵬，校正脫誤者，爲王君汝弼，邵君出自異數，繆王二君爲助特多，茲當一併致謝。書年學子有讀吾書而興起者乎？守身勉之，或將且暮遇之也；世不乏知言君子，幸覽正焉。

中華民國三十三年六月二十日隨縣黃建中自序於成都國立四川大學

# 比較倫理學目錄

第一章 倫理學在科學中之地位…………… 一一二六

——物理題材與倫理題材——相對事象與絕對理想——科學中之倫理學——規範科學中之倫理學——實踐科學中之倫理學——知行並進之倫理科學——知德一致與知行合一——

第二章 何謂倫理學…………… 二七一五四

——語原與詞義——倫謂人羣相待相倚之生活關係——倫理謂人羣生活關係中規範行為之道德法則——倫理學之界說——

第三章 倫理學研究法…………… 五五十八四

——性知與徵知——外攝與內攝——思辨法與徵驗法——理想論宗之辯證法——理想論宗之直覺法——理想論宗之涵著法——實在論宗之分析法——實在論宗之引徵法

——實驗論宗之溯演法——本書采取之比較研究法——

第四章 行爲及道德之演進……………八五——一九

——行動與行爲——行爲之界說——行爲之由來與突創——電子元子分子結晶體乃

至生物由無鵠而進於有鵠之運動——動物由無覺而進於有覺之動作——動物由無意而

進於有意之行動——人類有鵠有覺有意能感能知能思之行爲——倫理行爲與非倫理行爲

——道德演進之層級與公例——本能之道德基礎——習俗道德與反省道德——道德之突

創與相續——

第五章 中西道德之異同……………一二〇——一四〇

——中西道德與中西文化——政治倫理與宗教倫理——家族本位與個人本位——義

務平等與利權平等——私德與公德——尙敬與尙愛——恕道與金律——

第六章 道德律……………一四一——一七六

——律之涵義——道德之涵義——道德律之界說——道德律與自然律法律之區別及

關係——神法說——國法說——自然法說——心法說——

### 第七章 動機與效果

..... 一七七——二二一

——動機效果兩說之指要——斯多噶派及康德非希特之動機說——谷林浦拉特萊馬  
鐘奴之動機說——中土孔孟老莊之動機說——董張朱陸及陳淳之動機說——陽明龍溪蕺  
山及張稷若之動機說——動機說之論難——伊壁鳩魯培根哈特萊之效果說——柏萊邊沁  
穆勒之效果說——鮑爾生薛雷之效果說——中土墨荀尸尹及韓非之效果說——賈誼蘇洵  
及永康永嘉諸儒之效果說——李贄顏元李禁之效果說——效果說之批評——動機效果兩  
說之調和——

### 第八章 樂利與幸福

..... 二二二——二五二

——快樂說之指要——詭辯派奚里奈派伊壁鳩魯派之利己快樂說——霍布士洛克孟  
特微赫爾維修哈特萊及尼采之利己快樂說——中土道家及巫馬子荀楊諸儒之利己主  
義——德謨克利闡培根歌伯蘭夏富伯里哈金瑟侯謨史密斯柏萊之利他快樂說——邊沁穆  
勒孔德叔本華薛幾微之利他主義——中土儒墨管晏宋伊及尸子之利他主義——總論利己

利他——

第九章 樂觀悲觀及淑世……………二五三—二七七

——樂觀主義與悲觀主義——知情意上之悲觀——消極積極之樂觀——中土先民之

人生觀——關於樂觀悲觀之駁論——淑世主義——

第十章 進化與倫理……………二七八—三〇一

——哲學進化論與科學進化論——中土先哲之進化思想——達爾文赫胥黎尼采之倫

理進化論——斯賓塞之進化功利說——史蒂芬之社會健康說——哈蒲浩華勒士之道德變

革論——諸家學說之批判——

第十一章 理性與欲望……………三〇二—三二三

——禁欲說與唯理說——基尼克派及斯多噶派之禁欲說——基督教及康德之禁欲說

——中土之無欲說——中土之寡欲說——中土之節欲說——中土之擇欲說——中土之導

欲說——理欲之真諦——

第十二章 直覺與良知……………三二四—三四八

——直覺之同乎良知——直覺良知之異乎知覺內省——直覺說之派別——知悟直覺說——常識直覺說——美感直覺說——衝動直覺說——哲理直覺說——中土之良知學派——

第十三章 自我實現與物我一體……………三四九—三八一

——完全論與自我實現說——希臘諸哲之完全論——巴脫拉赫智爾之完全論——谷林蒲拉特萊之自我實現說——翁德倭鏗柯魯佉向諦爾之自我實現說——中土先哲之物我一體觀——自我實現說之批判——

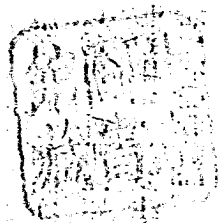
第十四章 突創和協之人生……………三八二—四三二

——競爭互助及和協——個人身心關係之和協——社會關係之和協——國家民族之和協——世界人類之和協——宇宙萬物之和協——



# 比較倫理學

## 第一章 倫理學在科學中之地位



(商)

物理題材與倫理題材 宇宙爲一「四量時空連續體」(A four-dimensional space-time continuum)，其間若事也，皆關係也。「凡持續之事物，無論其起訖爲久爲暫，其史跡中相連諸層爲質同質異，概謂之「事」」(註一)；亦概謂之關係。事之起也，有位於時空上一剎那一類度之點。(註二)是謂「事點」。(Point-event)——「事點隣接變遷而成『世線』」(World-line)——「世線交互錯綜而成『事象』」。(註三)，事有起於物與物之間者，爲「自然關係」，有起於人與人之間者，爲「人生關係」。兩世線之交也，見於自然界，爲「物理事象」，見於道德界，爲「倫理事象」。諸世線之關聯也，表之以物理公式，爲「自然法則」；(亦稱「自然律」)表之以倫理公式，爲「道德法則」。(亦稱「道德律」)物有相攝相拒之運動，其事出於無覺；人有相愛相憎之行爲，其事出於有意；拒攝相交而成物質聚散



之「物理事象」，無所謂宜不宜；愛憎相交而成人生聯合之「倫理事象」，有所謂當不當。拒攝二力復與憎性相關聯而為「自然法則」，其形式屬於必然（What is）；愛，憎復與自愛相關聯而為「道德法則」，（註四），其形式屬於當然（What ought to be）。自然界之事象與法則，為物理學之題材，道德界之事象與法則，為倫理學之題材。第就倫理學言，其法則不離乎人生關係，其事象則不外乎行為。

自然關係與社會關係 自然界含有諸物之關係，物含有諸分子之關係，分子含有諸元子之關係，元子含有諸電子之關係，其關係共在一系之內，是謂「內存」。（Intrinsic）物與物，分子與分子，元子與元子，電子與電子，各自成爲一系，而關係介在彼此之間，是謂「外附」。（Extrinsic）電有陰陽二種，相異之二電必相攝，相同之二電必相拒；其含有陰電之電子，數與心核之陽電子相等，平時繞核旋轉，倣如其體而微之太陽系。物與分子、元子、電子、實各自爲一事，自爲一關係。人爲自然界生物之一，其身由細胞所組成，細胞亦含有分子、元子、電子之層層關係，其結構性質固與無生物有異，而其所以爲內存外附之關係者則同。（註五），人基於物理上分子，元子，電子，相攝相拒之「機械運動」，演爲生理上神經、肌肉、液腺，相攝相拒之「有機活動」，進爲心理上相憎相愛之「有覺行動」，更進

爲倫理上相憎相愛之「有意行爲」，人與人愛而相趨、相調、相融、相取，於是行合之正面關係。人與人憎而相避、相競、相反、相攻，於是有離之反面關係。甲乙愛而有憎，甲乙攻而有取，二人之愛憎攻取相對立；甲愛乙斯憎丙，甲取丙斯攻乙，三人之愛憎攻取相鼎峙；於是亦有亦合亦離之正負兩面關係。愛憎雜糅，攻取互紕，離合關係，相與爲構，而種種「羣型」(Social patterns) 具焉。(註六)，人之生也，有父子母子關係，其生而相先後也，有兄弟關係，其長而婚也，有夫婦關係，生子則己亦爲父或母，由父母、兄弟、夫婦諸關係而推焉，又有其他親屬關係；凡此皆爲「家族羣型」中人與人之關係。其入學也，有師生關係，其服務也，有長屬關係，其就業也，有勞資主傭關係，其在政治、軍旅、經濟、宗教、學術、遊戲等團體也，亦各有其相當之關係；凡此皆爲「社會羣型」中人與人之關係。推之「國家羣型」中人與人之關係，「世界羣型」中人與人之關係，「自然界羣型」中人與物之關係，莫不類似。個人與個人、家族與家族、社會與社會、國家與國家、民族與民族、人種與人種、物類與物類，皆可認爲各系分別「外附」之關係。個人之在家族內，家族之在民族內，個人之在社會內，社會之在國家內，個人之在國家民族內，國家民族之在世界人類內，乃至一切人之在世界內，一切物之在宇宙內，皆可認爲一系共同「內存」之關係，所謂「人倫」。

自以「人類間之關係」(Inferhuman relations)爲限，而「人類外之關係」(Extrahuman relations)似可存而不論。其實人與動物同爲含識之倫，與生物同爲含生之倫，與無生物同爲含質之倫，則亦可謂之「物倫」。人類間之關係，或謂之「社會關係」，人類外之關係，或謂之「自然關係」，「每一社會關係，固可僅由其他社會關係詮釋之，每一社會事實，固可僅由位於其他無量社會事實之織體中了解之」。(註七)，然人類間之社會關係，不能全離人類外之自然關係而獨立；人類行動，時而在自然範圍內，時而在社會範圍內，實往往兼入二者之濬。自然界恆爲社會關係之背景，而亦有時移爲人事所依據之前景。(註八)「羣型」之與「自然」，譬猶「形」之與「基」，(Figure and Ground)此當通觀「全象」(Configurational Phenomena)而未可拘於墟也。

相對事象與絕對理想，人生關係由親及疏，由近及遠，皆相待而成；其親疏遠近，則因愛憎成分之多寡而定。父之名分待子而成立，無父亦不能有子；兄之名分待弟而成立，無兄亦不能有弟；夫之名分待婦而成立，無夫亦不能有婦；諸如此類，皆人與人之「相對關係」。任何人不能離羣孤立而無待於他人，任何物不能離羣孤立而無待於他物，任何羣不能以爲一孤立之體而無待於他羣；人之與物，物之與物，人之與羣，羣之與羣，其關係亦莫非「相對」；所

謂「事事物物與其他二事事物爲相對」(“Everything is relative to everything else”)。者是已。(註九)人有愛憎，物有攝拒，亦均互相對待之事也。今有一物於此，其元子本含陰陽二電，等量相吸，力不外現；設另以帶陰電之他物近之，則此物含有陰電之電子，以同性相拒而被其驅至離遠之一端，但餘陽電核與之相攝。故近他物之一端，發現與之相異之電，遠他物之一端，發現與之相同之電，是謂「感應作用」(Induction)。人之愛憎，殆亦感應之正負兩面耳。然人有所志，志有所擇，近不必比，遠不必乖；二陰相遠，而剛柔合體，陰陽相求，而遠近異情。陰陽率相比而無應，則近而不相得，有應則雖遠而相得；近而不相得者，志各有所存也。抑或非應而同救以相親，有應而同避以相疏；役戈散地，六親不能相保；同舟而濟，胡越何患乎異心。(註一〇)志意所存，決擇自由，愛憎攻取，唯變所適，凡易象所明，有未可概以「物例」律之者，愛而相取之勢勝，則遠者近，疏者親，近者益近，親者益親，關係由聯結依倚而和合。憎而相攻之勢勝，則遠者遠，親者遠，遠者益遠，疏者益疏，關係由隱隔孤獨而乖離。愛憎之量等，攻取之勢均，則親者自親，近者自近，疏者自疏，遠者自遠，關係由抵銷平衡而保持其離合不著之原狀。斯亦「人生關係」之當然事象也。雖然，愛憎互爲消長，攻取互爲隱顯；相對而趨於絕對，當然可達於當然。「愛惡相攻

上，則攻在內而心有矛盾矣；「遠近相取」，則取在外而行有悔吝矣。（註一）愛猶好也，憎猶惡也；好而喜，喜而樂，惡而怒，怒而哀；品而節之，化而裁之，變化爲仁，憎化爲義；由未發之中，得已發之和。以此而和心身，以此而和家族，以此而和社會，以此而和國家民族，以此而和世界人類，以此而和宇宙萬物。個人爲組合家族、社會、國家民族之原素，亦爲構成世界人類、宇宙萬物之分子，正猶細胞之輔翼協合而爲體素，而爲官器，而爲系統，而爲有機體。明乎此，則愛長而憎消，取顯而攻隱；其博愛之仁，將如萬有引力之通乎一切時、一切處，而無乎不在；在家族則家族爲一引力場，在社會則社會爲一引力場，在國家則國家爲一引力場，在世界則世界爲一引力場。個人渾然於家族、社會、國家民族、世界人類及自然界一切物類之中，直覺其和合爲一體，而無復彼我之分，內外之殊，更無遠近親疏之別，是謂和之至，是謂善之至。此其人，此其事，今世或不易驟觀，自當期諸方來；此其境，又非將來所可偶然倖致，猶當由人力奮鬥而漸達之。方今家族社會之爭未泯，國家民族之爭正烈，去世界大同、宇宙太和之理想尙遠。須先和吾心身，和吾家族，和吾社會，和吾國民，和吾友邦，抗彼橫肆侵陵，逆阻平和之暴國蠻族，以伸大義於天下，而後可以和人類，和萬物。人人奮進，世世突創，終乃有達此「理想之鵠」之一日。西人生於然之「相對事象」，

求人生當然之「絕對理想」，與倫理學之職矣。繆赫德 (J. H. Muirhead) 曰：「凡事有兩端觀點，或考事之所由來及其與他事之關係。而但求其『當然』，是為事實方面，或更以之與『當然』之理想相繫比，是為理想方面。倫理題材乃人之行為、品行，以理想標準之故而具有價值，非若自然事實之徒具歷史而與他事有因果關係也」。人註 (一) 烏爾甫 (A. Wolf) 曰：「人類行為可由各種途徑研究之，凡心理、生物、人類、社會等學研究之結果，皆於倫理學為重要。唯倫理問題，不重在索縷之事實，而重在價值與品評；其理想上人道之觀點殆可超乎時空之通限焉」。 (註一五) 薛幾微 (H. Sidgwick, 1838-1900) 獨以為：「吾人洞見『當然』，由於詳識『當然』，實現理想之方，唯細究實象可以徹知之」。 (註一四) 要之事象必求其是，理想必求其當，倫理學雖以理想為歸，仍不能不從事象始。

科學中之倫理學 宇宙內號物之數曰萬，其實物亦事，而數非僅萬也。一切事象莫不有理，斯莫不有學。學可大別為二；曰哲學，曰科學。科學所研索者，為宇宙一部事象之理，哲學所研索者，為宇宙全體事象之理，天文學第取天體一部事象之理而研索之，地質學第取地球一部事象之理而研索之，故皆為科學。據一切科學所得之原理，綜貫以求宇宙之大理，乃為哲學。科學局於一隅，猶莊子所謂方術；哲學得其大全，猶莊子所謂道術。吾國自道術

獲而爲方術，乃有百家之學，（註一五）亦猶遠西各科學之次第離哲學以獨立矣。然道術固類似哲學，而方術非卽科學也。倫理學研索人生一部事象之理，與天文學、地質學同於科學，實非哲學；特天體地球各部事象之理屬自然範圍，人生一部事象之理屬社會範圍；天文學地質學均爲自然科學，倫理學則爲社會科學耳。自希臘柏拉圖門弟子分哲學爲三類，殿以倫理學，哲學之士，靡不公認倫理學爲哲學之一部；近世倭爾夫（Wolff, 1679-1754）謂之實踐哲學，康德謂之意志哲學，（註一五）而霍布士、夏富伯里、哈金、蓋斯、蒂華（D. Stewart）輩咸以道德哲學自之。其後孔德立自然科學之名，認倫理學爲最高科學，斯賓塞字之曰「道德本自然科學」；實猶在所謂實證哲學、綜合哲學之系統內。晚近哲學科學之分野益明，倫理學始巋然爲獨立之科學，而史蒂芬、柯琅琳之流遂以倫理科學題其書，示與哲學有別焉。然非確知宇宙全體事象之理，卽不能確知人生一部事象之理，倫理學仍未可與哲學絕緣也。顧或以爲：科學須有實際存在之一部分事象爲其題材；所謂「倫理科學」者，一方論究個人道德上之情操、判斷、動機及「有意行爲」諸心理事象，則屬心理學之部分；一方論究社會中各員所表現之類似事象，則屬社會學之部分；倫理學取此兩學證明存在之事象，從而善之、惡之，故與其謂之爲一種科學，不如謂之爲一種研究。（註一七）或以爲：研索人生經驗之耐解者，

乃謂之科學；倫理學由意志或活動之觀點，理想或正鵠之觀點，研索人生經驗之全邊，實非特學而屬於哲學；故世之著作家甯謂之爲道德哲學，倫理哲學，不謂之爲倫理科學。（註一）或以爲：科學者，敘述者也，實驗者也。敘述古今人所謂善惡之一切行動及其標幟，已超乎人力以外。若爲道德實驗，則姑無論後至之實際結果不便實驗，而道德意識之本身，同時亦須施以實驗，且須備有受驗之主體，其事於倫理實爲無用。道德意識宜布道德判斷而無所猶豫，創造社會制度而有繼續批評之權威，正與哲學對於素不思索之種種設想加以反覆思索，同一態度；故倫理學乃哲學而非科學。（註一九）斯密將科學作狹義之解釋，在題材上方法上嚴立整壘，屏倫理於其外，驅之復返於哲學之域。不知科學題材，往往彼此交錯，非必各有絕然畫分之界限。凡關於人生經驗之科學，皆以經驗全體爲題材，不過觀點目標不同，各有其特別注重之方面。倫理學題材雖兼跨心理學社會學，而特重人生經驗之價值，仍不失爲獨立之科學。即以方法而論，斯賓諾莎已全以幾何法式治倫理學，窮渥斯（CRISPIN）萬拉克尙推證，侯謨穆尙徵驗，而觀察、實驗正爲徵驗派所採用。斯賓塞以後，其法益近於自然科學，今則治哲學者亦多取科學之途徑。雖數量上未能得精確之量度，而科學精神不稍衰；所謂科學者，豈必限於自然界乎？艾弗勒惕氏儕倫理學於所謂「哲理科學」(Philosophy)。



sophical Science)之列，似猶意主調停。(註三〇)要之，倫理學固自爲科學，而與哲學非絕無關係，可斷言也。

規範科學中之倫理學 科學準研究形式別之，凡有三類：一曰『詮釋科學』(Explicative Sciences)，一曰『規範科學』(Normative Sciences)。『詮釋科學』取自自然界、精神界、現存之事象而分析之，類別之，解釋之，但明其原委因果而爲『定然之判斷』，不涉及價值問題；如天文學、地質學、物理學、生物學、心理學等是也。『規範科學』據一定標準(理想)，立一定法則，衡事象上之價值而爲『當然之判斷』，不問理想之現存與否；凡名學、美學、倫理學皆屬之。然三者雖同爲規範科學，其對象又各有別。『道惡乎隱而有其真偽？言惡乎隱而有是非？』名學蓋以名言爲對象，立思想之準則以判其真偽者也。『毛嬙，麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，孰知天下之正色哉？』美學蓋以色相爲對象，立美感之準則以判妍媸者也。『唯之與阿，相去幾何？善之與惡，相去若何？』倫理學蓋以行爲爲對象，立道德之準則以判善惡者也。倫理學爲判斷行爲善惡之『規範科學』，斯則所以異於『詮釋科學』，而又別於名學美學者矣。繆海德曰：『倫理學之於行爲也，初非以之爲時間之事實也，初非以之爲今此所成之事物，有以承前因而起後果也，

特加判斷其於上而善之惡之耳。（中略）『地繞日而行』，一事實也，亦一判斷也。然「事實之判斷」(A Judgment of fact)與「加於事實之判斷」(A Judgment upon fact)有別，前者爲命辭之「名理判斷」(Logical Judgment)，後者爲文句之「法理判斷」(Judicial Judgment)。倫理學加判斷於行爲，正合「法理判斷」之義，非以其徒爲自然事實而施以「名理判斷」也。或謂：一切判斷，莫非事實，道德判斷不過較復而已，斯言誠辯。然複雜事實中有標準爲其要素之一，此則倫理事實之特點，爲吾人所宜注意者。（中略）倫理學首論規定善惡判斷之法則，次乃及於支配行爲之法則，而行爲始視者時間之一事；此其所以爲「規範科學」也。（註二）其於倫理學之性質，亦可謂辨析至明矣。雖然，倫理之法則、理想，往往因時代地域而不同，古今東西諸民族各有其適應環境之道德法則，無諒習俗制度如何歧異，亦莫不各有理想伏於其後，雖或有高有下，在倫理學上不能盡得相等之贊許，而在倫理史上要爲同等之道德事實。此類事實突然縱橫於時空之上，未始不可視若自然現象，首以詮釋方式研究之，則倫理學固重在規範方面，而詮釋方面亦未可全廢也。（註三）凡規範科學，必須如詮釋科學有確不可易之事實爲其對象，始足以當科學之名；科學未有不詮釋其研究封域以內之現象而能而進一步者。「價值科學」確實之規範須於事實中

求之，初非在事實以外；倫理學若非始終處於人類天性及生活之事實，其於行為價值，將何以言之成理乎？（註二三）關於此點，吾有取於麥肯最及艾華勒揚之說焉。

實踐科學中之倫理學，科學準研究態度別之，又有二類：一曰「理論科學」(Theoretical Sciences)、一曰「實踐科學」(Practical Sciences)。「理論科學」重知，即事以明理；「實踐科學」重行，據理以致用。重知者，知而求知，知即爲鵠；重行者爲行而用知，鵠則在行。尋學字古訓，有聲、效、二義，（註二四）聲以理論之知言，效以實踐之行言。易言：「學以聚之，間以辨之」。大學言：「致知格物」，中庸言：「博學，審問，慎思，明辨」，孟子言：「始條理者，智之軍」，荀子言：「學始乎誦經，終乎讀禮」，皆言乎理論也。易言：「寬以居之，仁以行之」，大學言：「誠意，正心，修身」，中庸言：「篤行」，孟子言：「終條理者，聖之事」，荀子言：「始乎爲士，終乎爲聖人」，皆言乎實踐也。倫理學從理論一面求人生，至善之鵠，從實踐一面示用以達鵠之方；以致知爲用，以力行爲鵠。雅里士多德有言：「倫理學非以純乎思辨爲鵠志，其實踐之鵠，不在知而在行；徒恃理論，未足以使人爲善」。〔註二五〕叔本華(Schopenhauer 1788-1860)反駁其說，以謂：「一切哲學皆以學理爲鵠，倫理學亦然；舊說認其鵠化性起爲鵠而成爲實踐科學，終非不

刊之論也。(註二六)鮑爾生氏則斷言倫理學屬於術，而稱之爲實踐科學焉。然術與學迥異，未可與「實踐科學」混爲一談。「學誨人以「知」(To know)，術誨人以「行」(to do)，實踐科學誨人以「知如何行」(To know how to do)，麥肯最蓋嘗言之矣。(註二七)此所謂術，指技術而言，人往往於不知不覺中由習慣得之。未學文法者而可以得廣說之術，未知名學者而可以得推理之術，卽於倫理學未嘗夢見者而亦可以得道德判斷之術；術或先於學，行或先於知也。道德生活之始，本能而已，本能演爲習慣，習慣演爲風俗；初民習於世俗相傳之善惡概念，冥然據爲判斷標準，日用而不知；於是有一「不知而行」之道德術。人爲知理之動物，必不安於不知；環境之變遷，準則之矛盾，使之行有所困，不得不進而求知其理；於是有一「行而後知」之倫理學。求知一貫之道德原理，用以周行而不殆；是爲倫理學「知而後行」之實踐方面。更進而求知道德原理之所以然，極深研幾而不遺斤斤於致用；是爲倫理學「知而後行」之理論方面。以純粹實踐之術言，似「行而不必知」，以純粹理論之學言，似「知而不必行」。以實踐科學言，則以「知其所行，行其所知」。鮑氏謂倫理學爲術，非也，謂其爲實踐科學，是也；麥氏謂倫理學非術，是也，謂其非實踐科學，非也。願實踐、理論、實末可截然判爲兩概，他學然，倫理學亦然。倫理學始終不離乎人生行爲；人生

乃實踐之經驗，行爲乃實踐之活動；而人生有其意義，行爲有其標的，則實踐中未始絕無理論。純粹之理論無論如何深遠，仍爲人生之理想；而理想必期諸實行，則理論亦終以實踐爲嚮向。斐希特曰：「知行同爲理性生活中不可分離之要素」。(註二八)余慈曰：「實踐既不能離理論，理論亦不能離實踐」。(註二九)穆德曰：「倫理學較近於日常生活，有時固宜稱之爲實踐科學，而其理論實不亞於他種科學」。(註三〇)然則倫理學固「實踐科學」，理論仍極重要；卽恆人行而不知之「道德術」，亦宜納入「實踐倫理學」矣。

知行並進之倫理科學 綜上所述，倫理學者，科學也，規範科學也，實踐科學也，判斷行爲善惡之規範科學也，知行並進之實踐科學也；其在科學中之地位可見矣。願實踐須篤信謹守，理論須慎思明辨；篤思辨，過早，不慎不明，將適以滋疑問而喪其信守之念；則理論之於實踐，非徒無益而又害之。然則德僅由實踐而得乎？抑亦由教誨而得乎？道德理論究宜於何時教人乎？蓋格臘第會反覆申言德之可教，(註三一)柏拉圖以爲：「人於兒時所聞諸德目，固敬守弗渝；迨加以誦籙，則辯生而惑起，將不復敬守如前。幼年不可以辯難德目爲兒戲，年長識優者乃可以窮盡真理而增其崇敬之意」。(註三二)雅里士多德以爲：「倫理推論以人生行爲之經驗爲前題，幼稚者無此經驗，不適於治倫理學。人之幼稚，或在年齡，或在

性格；此輩任情縱欲，授以倫理知識，實爲無用。惟人當行動情欲受制於理性時，則窮理致知始爲極有價值」。(註三三)蓋兒童但應受道德上信條與實例之訓練，致力於實踐；成人思想發達，乃可授以道德理論，而理論仍不離乎實踐也。(註三四)吾國古代教人，有小學，有大學；傅記多謂：「小學教以小道小節，大學教以大道大節」。(註三五)明儒劉蕡山獨非之，以謂：「小學習其事，大學明其理，大小學只一貫」。(註三六)其識卓矣。小學重行，故習其事；大學重知，故明其理；理不外於事，知不離夫行。小學所習之事，卽理中之事，行之然後知之；大學所明之理，卽事中之理，知之乃復行之。致知卽所以力行，明善卽所以誠身，道問學卽所以尊德性；行而不著，習而不察者有之矣，未有知而不能行，明而不能習者也。陸象山曰：「爲學有講明，有踐履；未嘗學問思辨，而曰吾唯篤行之而已，是冥行也」。(註三七)朱晦翁曰：「方其知之而行未及之，則知尙淺；既親歷其域，則知之益明」。(註三八)世人多謂朱子道問學，陸子尊德性，其實朱何嘗不重踐履，陸何嘗不重講論耶？抑晦翁嘗言：「知行常相須，論先後，知爲先，論輕重，行爲重」。又答汪德輔先知後行之問云：「不成未明理便都不持守了；會斷便是理會得底，而行有不據；會子便是會下持守，旋旋明到一唯處」。(註三九)蓋先知後行，殆專爲成材說法；初學仍不妨先行

後知也。然知行非永相先後者，初固行而後知，繼乃知而後行，終則知其所行，行其所知，而「知行並進」矣。「知行並進」一語，發自明儒吳康齋之弟子謝復，（註四〇）王陽明答顧東橋書亦有是說，而湛甘泉言之最精。其答顧筭溪書云：「夫學不過知行，知行不可離，又不可混；政隨處體認天理而涵養之，則知行並進矣」。其答陳惟浚書云：「涵養須用敬，進學在致知；如車兩輪，行則俱行；如人行路，足目一時俱到」。（註四一）夫「知行相須」，則時有先後，「知行並進」，則時無先後；倫理學既兼重理論與實踐，殆由知行相須以達於知行並進者已。

知德一致與知行合一 蘇格臘第言「知德一致」王陽明言「知行合一」；兩說實有差別，而又各與「知行並進」之說不同。程伊川曰：「知之深，則行之必至，無有知之而不能行者；知而不能行，只是知得淺。人不陷水火，只是知；人爲不善，只爲不知」。（註四二）此亦知德一致之說耳。王陽明曰：「未有知而不可行者，知而不行，只是未知；知是行之始，行是知之成；知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知」。（註四三）世人多謂陽明知行合一之說本自伊川，其實非也。陽明行時以「合一」與「並進」混言，猶未能細加辨析。「合一」云者，在時間爲同時，在空間爲同所，「並進」固同一時間，非同同一空間；「一

致」則誠不必同所，亦不必同時。蘇格羅第有言：「知公正之事爲何者，必不願行公正以外之事，其不知之者，雖欲行之而不可能。」（註四四）意謂：人不知善，爲一切惡行之原；德便是知（Virtue is knowledge），惡卽是不知（Vice is ignorance）。伊川之說，正與此相類。人知善之當行，斯知不善之不當行；不知不善之不當行，斯不知善之當行。試分析排列之，可得八例：

- (一) 知「善之當行」而行
- (二) 知「不善之不當行」而不行
- (三) 不知「不善之不當行」而行
- (四) 不知「善之當行」而不行
- (五) 不知「善之當行」而行
- (六) 不知「不善之不當行」而不行
- (七) 知「不善之不當行」而行
- (八) 知「善之當行」而不行

- (知而積極之德)
- (知而消極之德)
- (不知而積極之惡)
- (不知而消極之惡)
- (不知而積極之德)
- (不知而消極之德)
- (知而積極之惡)
- (知而消極之惡)

知行在心理上名理上均一致

知行在心理上不一致在名理上似不一致

知行在心理上不一致在名理上似不一致

知行在心理上名理上均不一致

凡心理上知行一致者，可證明德一致，知前四例是；凡心理上知行不一致者，可證明德不一。



知德不一致，如後四例是。然蘇氏必根本否認第五例，於第六例必認爲非出自「不願」，蘇氏必根本否認第七例，於第八例必認爲「知得淺」；（五）（七）兩例雖亦事實，而前四例已足超成一「知德一致」，不妨認爲例外。至「知行合一」，則以上諸例皆難證成，知行在心理上均不一致者，姑置勿論；知行在心理上似不一致，在名理上一致，在名理上似不一致者，固不能證成知行合一；即知行在心理上名理上均一致者，亦不能證成知行合一。何以故？不行善由於不知善，知善乃能行善，知先行後，不同時故；「一致」非即「合一」故。陽明進一步而主張知行合一，其根據畢竟在「致良知」；良知乃哲學上直覺之知，非科學上智慧之知；其爲知也，不學不應，其發於行也，至捷至遠。譬如乍見孺子將入井，轉恍惕惻隱而往救之；立知立行，雖分先後；最逼近所謂「合一」。又如好好色，惡惡臭，陽明以爲好之惡之屬行，見之聞之（即嗅之）屬知；見時聞時已自好之惡之，非見聞後而始別立一心去好惡。（註四五）見聞即好惡之始，好惡即見聞之成，知行幾於同時。好惡之明知精察處即是見聞，見聞之真知虛實處即是好惡，知行幾於同時。不好即是未見，不惡即是未聞；知而不行，不只是「得知淺」，只是「未知」。知行有則俱有，無則俱無，同原同所，爲合一。唯此所謂行，非顯於身之行爲，乃隱於心之動作，故曰「今論心處俱有是行

「。若以隱於心之動作爲行，則好惡固行，見聞亦行，惡而不見不聞亦行。西子蒙不潔，人皆掩鼻而過之。將見而不見，將聞而不聞，惡其不潔而見聞爲心所自禁；惡與禁均其動作，是亦行也。由自禁之隱伏動作，發爲掩鼻之顯著行動，未嘗不自覺，是亦知也。信如是，知即隱伏之行，行即顯著之知，知行殆同時同所而爲同物；真所謂「兩個字說一個工夫」矣。近今實驗主義家（Pragmatists）有所謂「潛萌動作」（Nascent act），而心理學之行動論派名之曰「隱伏行動」（Implicit Behavior），施勒（S. C. F. Schiller）云：「知乃行之引子，知實活動而凝於行中」。（註四六）其說殆與陽明所謂知行合一相類似。（施勒謂石亦有知，與陽明瓦石亦有良知之會相合），然施勒從經驗之知發端，陽明從直覺之知發端；結論雖同爲「知卽是行」，而所謂知實有不同。經驗之知，有直接，有間接。直接者，爲親知，爲感覺之知；固屬卽感卽動，卽知卽行。間接者，爲涉知，爲智慧之知；思而後行，行而後驗，則知行之距離頗遠；若非認知爲動，殆難謂之合一。直覺之知卽良知，有直接而無間接，有現在而無過去未來，知之斯行，不待學慮；雖不假定所謂隱伏動作，亦得謂之合一。良知涵良能，直覺涵本能，法習柏格遜（H. Bergson）之直覺主義（Intuitionism）蓋與陽明學說神契，實驗主義特貌似而已。彼行動論以爲「行卽是知」，又與實驗主義之認知爲行

有別。認知爲行者，提行以就知，認行爲知者，抑知以就行。抑知就行，其極必至於無知；行動論乃有行無知之說，非知行合一之說也。要之，知行在直覺上本可以合一，在經驗上智慧上不必合一；在心理上可以合一，在名理上不必合一；在哲學上可以合一，在科學上不必合一。陽明之言知行合一，不外乎良知良能，自成條貫，自有限度。孫中山先生雖不然其說，而亦承其在一定範圍內甚爲適當。（註四七）良知良能在道德上實爲根本要素，則倫理學仍未可否認此說之價值矣。

註一 見漢鍊德科學思想部一，第三，頁五四。（C.D. Broder's Scholastic Thought, Part I, ch. 1, P. 54）。

法雲翻譯名義集二時分篇引西域記云：「時極短者，謂『刹那』也。百二十刹那爲一『臘刹那』，六十臘刹那爲一『臘縛』，三十臘縛爲一『半呼栗多』。五十半呼栗多爲一時，六時合成一日一夜。按刹那，毗曇譯爲『一念』，昭刹那翻爲『一瞬』，刹那略與准特赫所謂『捷門』*J (moment)* 相當，一日夜共有六千四百八十萬刹那。章氏叢書國故論衡見云：「諸在形者，至小爲點，白蠶門者謂之頻度」。

據相對原理，宇宙由一一「事點」集合而成，事點各有「空間位標」*(X, Y, Z)* 時「關係

標 1. (T) 合而爲四。(M. K. F. F.) 因可斯基 (M. K. F. F.) 并時于空，名曰四數之世界。而事點亦謂之「世點」。(World Point) 一事點必另有多數事點與之連接，彼此位標相差之數極微，其差遠之史跡即成世線。看 羅次譯安思坦相對論淺釋，章一七，附錄二。(Albert Einstein's Relativity: the special and the general theory, a popular exposition R. W. Lawson, translation, ch. xv; Appendix II. 及 氏時空講演節 1. (Space and time.)

#### 註四

希臘祖葉末期自然哲學家開辟達馬勒 (Empedocles 490-430 B.C.) 謂：「愛憎爲萬物聚散之因」，似認物亦有愛憎，法蘭西啓蒙時代唯物論師霍爾巴赫 (Holbach 1723-1789) 謂：「愛、憎、自愛與權力，拒力，抵力全同」。似認人亦無心志。均非是。定然 (F. H. A.) 或作實然，詩名南毛傳，魯葬鄭箋並云：「定，是也」。定然者，猶言是如此也。當然者，猶言應如此也；實固可借作定，況不若運用「字之爲愈也。定是善義皆同，實實善義皆殊，詳見說文篇七，下部，段註。

#### 註五

參看莫坎 (O. Lloyd Morgan) 突創進化，講演三，節十一，頁六九五至七〇。(Emergent Evolution, lecture III, pp. 69-70.) 及 穆赫德現代英國哲學第一集，所載莫氏進化哲學論文，節二，頁二八〇至二八二。(Contemporary British Philosophy, first series, Morgan's

A philosophy of Evolution, II, 280—282.)

註六

參照前篇譯述之獨徵倫理系統社會學 (Systematic Sociology on the Basis of the Post-nung's Lehre and Gebildetheit of Leopold Von Wiese, adapted and amplified by Howard Becker,) 部一, 章三, 節三, 頁五三。及部二, 章七, 一節, 頁一三四至一六六, 節五, 頁一三三至三四。唯彼不曰「羣型」而曰「衆型」(Plurality Patterns)「未嘗愛憎而避喜惡」, 其在章五、節七, 頁一六五, 始論及心理上之攝拒, (Attraction and repulsion) 而未詳。茲略有所更易。

註七

參看柏克同書頁一〇二, 涂爾幹 (Durkheim) 社會學方法釋例 (Les règles de la méthode sociologique) 頁一七七, 暨邊特來 (A.F. Bentley) 人與羣之相對性 (Relativity in man and society) 章一四, 節一八, 頁一〇七。章二〇, 節五九, 頁一六一。

註八

參看柏克同書部一, 章二, 節一, 頁一九至三〇。

註九

見柏克同書, 部一, 章五, 節三, 頁一〇三。

註一〇

本著王弼易略例明文通變及略例下。

註一一

易傳察辭下曰:「愛惡相攻而吉凶生, 遠近相取而悔吝生」。陸康伯注云:「愛惡相攻, 故道順者殊, 相攻猶相資也」。孔穎達正義云:「由有所貪愛, 有所相惡, 兩相攻擊; 或愛攻

於讓，或惡攻於愛，或兩相攻擊；事有得失，故吉凶生也。蓋謂兩卦上下相應之類，近謂比爻共聚，迭相資取；取之不以理，故悔吝生也。又易巽之六三曰：「三人行則損一人，二人行則得其友。」可與上文甲乙丙三人或甲乙二人爻情資取之例互證。

注一二 見宋發倫理大辭書 (Encyclopedia of religious and ethics, 1926.) 卷五。

注一三 見第十四版大英百科全書 (Encyclopedia Britannica fourteenth edition) 卷八。頁七五七至五八。

注一四 見倫理學之術 (The methods of ethics) 重印第七版，篇十，章一，節十，頁二。

注一五 詳見莊子天下篇。

注一六 見耶路撒冷 (Jerusalem) 哲學學原論 I (Introduction to Philosophy) 卷一，節六，頁一七至二〇。

注一七 見薛澗微「倫理學」第一章一，節一，頁一至二。

注一八 見「倫理學袖珍」第一章一，節六，頁一七至一八，此為麥肯贊轉述之見解。

注一九 此為威廉士之說，見第十三版大英百科全書。

注二〇 見「道德價值論」第一章一，節三，頁九至一四。

注二一 見倫理學原論第二章二，節六，頁七至一八。

注二二 參看倫理學袖珍章一，節二，頁六至八。

注二三 參看道德價值論章一，節四，頁一五至一六。

注二四 白虎通辟雍篇云：「學之爲首實也」脫文發部云：「教，悟也，漢文備條學，从孝」。子思云：「孝，教也」。禮記經傳通解歸德生齊傳云：「學，教傳」。朱子在論語云：「學之爲實效也」。蓋學兼實教二義。

注二五 見「尼可瑪克倫理學」英譯本，篇二，章二，頁三六。

注二六 引兒的解生「系統倫理學」序論，節八。

注二七 見「倫理學袖珍」章一，節四，頁一一。

注二八 見斐氏「告德意志國民書」(Addresses to the German nation, translated by Jones and Turnbull) 第五，頁七五。

注二九 見「倫理學原理叢書」章一，節二頁八。

注三〇 詳見「倫理學原論」篇一，章三，頁三十三至三六。

注三一 詳見焦維特氏 (D. J. Watt) 柏拉圖對話集英譯本，卷二，對話八 (The Dialogues of Plato, Vol. II, Meno.) 張東蓀等中文譯本可參看。

注三二 詳見達維等英譯「柏拉圖共和國」(The Republic of Plato translated by Davis and

Vaughan) 篇七，頁五三八至五三九，尙志學會有中文譯本。

注三三

詳見「尼可瑪克倫理學」英譯本篇一，章二，頁四至五。

注三四

參看艾弗勃揚「道德價值論」章一，節六，頁二七至二九。

注三五

賈子容經大戴記保傳高公羊傳僖十年注禮書疏引尙書大傳皆有是說。唯各述入學之年齡不

同。

注三六

見劉子全書大學古記約義，按朱子語類卷七，學一云：「古者初年入學，只是教之以事；如

禮、樂、射、御、書、數、及孝弟忠信之事。自十六七入大學，然後教之以理；如數知格物

及所以爲忠信孝弟者，哉山之言蓋亦本此。

注三七

見象山集與趙脈道書。

注三八

見朱子語類卷九學三。

注三九

同前。

注四〇

見明史吳與濟傳。按程門已有「致知力行，其務並進」，爲問者，伊川未明答之，語載二

程詳言一。

注四一

二書全文載甘泉文集卷七，明倫彙編家範三十七，甘泉學案會節錄之。按陳北溪文集亦謂：「

知行譬如行路，目視足履豈能廢」。已隱含並進意，特未明揭其語耳。



注四二 見二程遺書，卷十五，葉二十三。

注四三 前五句見傳習錄上卷徐愛語，末二句見傳習錄中卷顧東橋書。

注四四 參看克嘉諾芬紀念錄（Kenophon, Memorabilia.）篇三，章九，頁五。

注四五 見傳習錄上徐愛記，詳第十三章。

注四六 見施勒「人本主義研究集」（Studies in Humanism）論一九，頁四四〇至四四一，參看

張東蓀新哲學論叢唯用論。

注四七 詳見孫文學說，第五章，知行總論。

## 第二章 何謂倫理學

語原與詞義

宇宙內人羣相待相倚之生活關係曰倫；人羣生活關係中規定行為之規範法則曰倫理；察其事象，求其法則，衡其價值，窮究理想上至善之端，而示以達之之方，曰倫理學。倫理學或稱「道德哲學」。倫理學為英語“Ethics”之譯名，原於希臘文 ἠθικός (ta ethica)、ἠθικός 出於 ἠθος (ēthos)，義為品性與氣氛 (Character or Disposition)，亦與 ἔθος (ēthōs) 互相關聯，義為習慣與風俗 (Habit or Custom)。『道德哲學』譯自英語之“Moral Philosophy”，原於拉丁文之“Philosophia Moralis”、複名“Mores”義亦為習俗，其單名“Mos”義亦為品性。(註一)言乎風俗習慣，略近吾國所謂禮，言乎品性氣氛，略近吾國所謂性；曰倫理學，曰道德哲學，殆猶吾先哲之互言理學道學。廣理學道學，往往旁涉物理，上及天道，其封域實較為廣漠。(註二)近有以所謂「人生哲學」代倫理學者，或謂人生哲學即倫理學，或謂倫理學為人生哲學之一部；由前之說，則名不從主人，由後之說，則義歧而適以滋惑。(註三)德國德鏗(Prof. Buchen)以人生問題為哲學中心，其所著哲學史，顏曰「柏拉圖以來各大思想家之人生論」(The Problems of Humanism)

Life as viewed by the Great thinkers from Plato to the present time)；又有「人生哲學基礎」一書(The Fundamentals of a new Philosophy of life)、特示人生問題在哲學上之重要。其專講倫理者，則有「雅里士多德倫理學之方法與基礎」(The Method and Fundamentals of the Aristotilian Ethics)、及「現今倫理學對於精神生活之關係」(Present day Ethics in their Relation to the Spiritual life)等書。倫敦大學講師起布遜(W. R. Boyce Gibson)述其學說，名曰「德樂人生哲學」(Rodolf Eucken's philosophy of life)。哈佛大學教授羅諾思(J. Royce)自編所撰哲學論文及其關於倫理學哲學之講稿，亦以「人生哲學」標題。而曼爾珠(M. Beigun)氏著「現代人生哲學」(Our Present Philosophy of Life)，則歷述蕭伯訥、佛洛特(S. Freud)、蓋特(A. Gide)及羅素諸家之見解。是「人生哲學」範圍較廣，顯與倫理學有別；轉不如「道德哲學」之異名而實，可以互稱。然是學久已獨立而為科學，不得復以哲學名之；或改稱「道德科學」，而道德科學(Moral Sciences)在英倫有時為哲學、名學、倫理學諸稱目之通稱，義與所謂「精神科學」同(註四)；或簡稱「道德學」，而其名猶未約定俗成，在中土且易與司馬談所謂道德家之學相混；則易者仍用倫理學一名之為愈乎？此外猶有三名，推論道德現象之

異同者，曰“Ethiology”，類比道德標準之異同者，曰“Ethography”，應用道德通則於特殊行為，而思以種種義務與標準相符合者，曰“Casualties”。前二名之語根均爲“Ethos”，其所推比，卽各時代，各地域，人類習俗品性之異同。後一名爲希伯來，希臘，羅馬以降，道德上決疑之術，或以禮俗法律爲準，或以天憲良知爲準，亦隨時代而異。（註五）華爾登氏（Charles Walsdon）欲舍“Ethiology”而用“Ethography”，以代倫理學，謂可以較對告之原則（“Casualties”）。（註六）然三者皆不足語於道德價值之判斷，道德理想之窮索，哈爾清（L.T.Hobhouse, 1864-1927）氏所謂「比較倫理學」（Comparative Ethics），已足以統斯三者，而義尤深遠，（註七）不佞則取以名吾書也。

中士倫理二字，散見羣籍，在小戴禮樂記則合見而復分見。樂記曰：「樂者，通倫理者也。」又曰：「論倫無患，樂之情也。」又曰：「樂行而倫清。」尙書堯典下曰：「八音克諧，無相奪倫。」小雅曰：「維嚴斯言，有倫有脊。」論語曰：「言中倫。」又曰：「欲潔其身而亂大倫。」中庸曰：「行同倫。」又曰：「毛猶有倫。」洪範曰：「彝倫攸敘。」孟子滕文公上曰：「使契爲司徒，教以人倫。」又曰：「學則三代共之，皆所以明人倫也。」離婁上曰：「聖人，人倫之至也。」離婁下曰：「察於人倫。」荀子解蔽篇曰：「中也

者，盡倫者也。」富國篇曰：「人倫並處。」儒效篇曰：「人倫盡矣。」祭服篇曰：「夫是之謂人倫。」據此，論非僅人與人之關係，自非專指狹義之人倫言；聲音有倫，語言有倫，事物有倫，德行有倫，四者皆歸於和，而樂尤與德相通。周禮大司樂以樂德教國子，中、和、祇、庸、孝、友、樂與下僂孔傳據以釋「效習子」。樂記云：「樂在宗廟之中，君臣上下同聽之，則莫不和敬；在族黨鄉里之中，長幼同聽之，則莫不和順；在閭門之內，父子兄弟同聽之，則莫不和親；故樂者，所以合和父子君臣，附親萬民也。」又云：「大樂與天地同和，大禮與天地同節；樂者，天地之和也，禮者，天地之序也；和故百物皆化，序故衆物皆別。」樂理之通於倫理，正以和耳。希臘畢達哥臘（Pythagoras, B. about 582, B.C.）以數示物之則，以和示數之序；認爲諸天體以運行而發諧和之音，有所謂「天球之樂」（The music of the spheres），人之精神須給合於宇宙太和之下，彼此諧和則爲善。倫理諸名，概可以數理詮之，正義、平方數也，友道、和而均等也，德、和也，健康亦和也。（註八）蓋倫理之善，樂理之美，數理之真，皆和而已矣。倫理善蘊甚富，指歸在和，而其封畛，既可兼該道德人生，而又不至與它名混；循舊名而立新說，不亦可乎？

倫理人羣相倚相倚之生活關係。此倫之總綱也。許慎說文人部曰：「倫，輩也。」羊部

曰：「羣」也。也。倫與羣均訓聚，似倫亦可訓羣。荀子論國篇曰：「人倫並處。」注云：「一倫，一類也。」其在人之法數，以類羣居也。〔楊倞註〕小戴禮記文王世子：「如其倫之喪。」註云：「倫，親疏之比也。」〔鄭玄注〕孟子離婁下：「察於人倫。」注云：「人倫，人序。」……「人倫」人事之序。〔荀子〕趙賦注：「荀子儒效篇：「人倫講矣。」註云：「一倫，等也。」言人道差盡於禮也。」曰：「類」曰比，曰序，曰等，皆由羣之一義直接引伸而得；人羣類而相比，等而相序，其相待相齊之生活關係已可概見。若復間接引伸之，則又可得下列數義：

(一) 集合關係之義。倫從人，倫羣。說文△部曰：「會，思也，從△冊。」又曰：「△，三合也。」讀若集，合，△口也。〔段註云：聚集簡冊，必依其次第，求其文理。〕又云：「三日相同，是爲合；……引伸爲凡會合之稱。〔周禮〕宮正職：「會其什伍。」註云：「五人爲伍。」二伍爲什；會之者，使之輩作輩勸帥。〔集韻〕人以爲羣，營猶集竹簡以成冊，三人相合則衆矣，衆人相聚則羣矣。〔柳如卒、伍、師、旅〕以人爲單位之集團也。〔註九〕比、閭、族、黨，以家爲單位之集團也。〔註一〇〕集體集團之演進，由家庭而社會，而國家民族，而世界人類。今之社會學家類別「羣體」，分爲羣衆、集團及抽象集體三大類；羣衆，分具體羣衆，抽象羣衆兩種，集團分二人團，三人團，中團，大團四種，而抽象集體析之達

三十一種而未盡。(註一一)則人羣之「集合關係」益複雜。

(二)對偶關係之義。倫者，輪也。(皇侃說)軍發車百兩爲羣。一車一輪，故稱兩。周禮太宰職「以九再畿邦國之民」註云：「兩猶耦也，所以協耦萬民。」(耦今作偶)中庸「仁者人也」，註云「人也讀如相人耦之人。」說文仁字下段註云：「人耦猶言爾我親密之詞，獨則無耦，耦則相親，故其字從人二。」二人並耕曰「耦耕」，二人並射曰「耦射」，推之父子、母子、兄弟、夫婦、朋友、師生、長屬等皆相偶者也；鯨、寡、孤、獨，皆無耦者也。父子，爲「一多關係」(A one-many relation)，子對父，爲「多一關係」(A many-one relation)，夫對婦，爲「一一關係」(A one-one relation)，兄弟對兄弟，或爲「一多」或爲「多一」，或爲「一一」，三者皆有之；其他類是。(註一二)父子兄弟夫婦爲異名之對待，朋友爲同名之對待，其在邏輯上皆爲對待之名詞者，正以在人羣中皆爲對偶之關係也。(註一三)今之社會學家分析對偶關係，有男女對偶，朋友對偶，長屬對偶，師生對偶及經濟系統對偶之屬，達二十餘種而未盡；(註一四)則人羣之「對偶關係」益繁多。

(三)聯屬關係之義

倫者，輪也。(皇侃說)經綸天下之大經也。(神童語)輔冊

有繩絲麻質之，故謂之經；引伸爲聯屬太羣之本經，則有常義。大戴禮文王官人篇曰：「一編有七屬，屬有九用。」又曰：「九用有微，乃任其屬。」孔廣森補註云：「屬，繫也；用，官太宰以九屬繫邦國之民，此七屬卽九南之事。」鄭玄周禮註云：「繫，聯屬也。」人之相集合，相對偶，均須有以聯屬之；其本爲對偶者，可以聯成集合之意。如周禮大司徒職所謂：「聯兄弟，聯師儒，聯朋友……」正所以繫屬萬民而爲民族是已。其本於集團集體者，可以聯成對偶之羣，如族師職所謂：「守五家爲比，十家爲鄰，五大爲伍，十人爲聯……」實聯五比伍是已。今則邦與邦聯，國與國聯，而世界人類之「聯屬關係」且演進而未有已焉。

抑人之相集合也，非爲身位，人之相對偶也，非如木偶，人之相聯屬也，非如機械。其爲羣也，有組織，有官能，有生命，有意思，羣之本身卽爲「有機體」。人生息於羣體之中，猶細胞然，細胞不能離機體而生存，個人不能離羣體而生存；人與人交互織入羣體而構成共同生活之關係，是之謂倫。「關係」於拉丁文爲「胡里刺底優」(Relatio)，嚴復氏譯作倫，而又云：「此言對待，此言相屬；」(註二五)正與聯屬對偶兩義相符，屬集合之一義。然亦足證明倫與「關係」同義已。集合聯屬對偶之關係，對偶卽相對之關係。故曰：倫謂人羣相倚相倚之生活關係也。



倫理諸人羣生活關係中鑑定行爲之道德法則。此倫理之涵義也。倫亦有訓道訓理者。

乃其別義；倫理之倫，自不可以此篇復爲訓。理與道字則字之義類相近，請分別述之。如曰：

(一) 理與道。理之本義，治玉也。(見說文玉部) 顧爾雅鄭人謂玉之未理者爲璞，剖而治之，乃得其理。(本段玉裁說文註) 引伸之，有分析精微之意，故謂之分理。凡諸條理，文理，肌理，脈理者，皆爲可相別異之分理，天理特分理之自然者耳。孟子萬章下曰：「金聲也者，始條理也，玉振之也者，終條理也。」韓非子解老曰：「理者，成物之文也，萬物各異理，而道盡稽萬物之理。」鄭玄樂記註曰：「理，分也。」楊倞荀子臣道篇註曰：「言揣近以知遠，以此爲條理也。」朱子語類曰：「理各有條理界辨，……理是道字裏面許多理脈，……道字宏大，理字精密。」(卷六性理三) 又曰：「理者，有條理，仁義禮智皆有之；……只是這個理分做四段，又分作八段，又細分將去。」(同上) 陳北溪性理學論卷下理字條曰：「道字較寬，理字較實。」顏習齋曰：「凡理必求分析之精，是謂窮理。」(顏氏學記) 李恕谷曰：「理者，物之脈理也。」(大學辨業) 戴震孟子字義疏證曰：「理者，察之而精微必區以別之名也，是故謂之分理。在物之質曰肌理，曰脈理，曰文理，得其分則有條而不紊，謂之條理；……天理云者，言乎自然之分理也。」(段玉裁說文解字註) 曰：

精言之曰道，精言之曰理。「又理字註曰：「凡天下一事一物必推其情至於無憾而後歸安，是之謂天理。……」據此，道謂普遍之大法，理謂特殊之分理，析言則有別，渾言則不別也。

(二) 理與則 則之本義與理略同；則、等畫物也，等畫物者，定其差等而各爲界畫也。(見說文段註)詩云：「天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」(大雅蒸民篇)毛傳云：「物，事，則，法，彝，常，懿，美也。」韓詩外傳云：「言民之秉德以則天也。」朱子集註云：「有物必有法，如有耳目則有聰明之德，有父子則有慈孝之心，是民所秉執之常性也。」黃幹曰：「有物者，就人身上有耳、有目、有手、有足、有君臣、有父子之類而言也，有此等物，便有此當然之則，如耳聽目明(洪範)手恭足重(玉藻)，君臣臣忠父慈子孝(左傳)之類是也。當然之則，無物不體，實根於人性之本然。」(勉齋文集復葉味道書)陳北溪曰：「只是事物上一箇當然之則，便是理，則是準則、法則，有箇確定不易的意，只是事物上正當合作處便是當然，卽這恰好無過些亦無不及些，便是則。」(性理字義理字條)王龍溪曰：「良知是天然之則，物是倫物感應之實事，如有父子之物，斯有慈孝之則，有君臣之物，斯有聰明之則，倫物感應實事上循其天則之自然，則物得其理矣。」(全錄

格物問答原旨）戴震曰：「理非他，蓋其必然也，……舉凡天地人物事物，不問無可言之理者也；……就天地人物事物求其不易之則，是謂理。……凡言與行得理之謂懿德；得理非他，言之而是，行之而當，爲得理；言之而非，行之而不當，爲失理；……好其得理，惡其失理，於此見理者，人心之同然也。」（緒言上）據此，物皆倫物實事而言，則指「道德法則」而言，理即當然之則也。

要之，倫理者，羣道也。人生而有羣，有羣斯有倫，而人與人相待相倚之間，必有其道以爲之基，是謂「倫基」（Fundamentum Relations）。倫基爲「關係者」（Relata）兩方共具之事，兩名共涵之義。譬如父子關係爲「一聯形氣之事」銜接而成，卽所謂「父子有親」是；其人之所具者此事，其名之所涵者亦此事，而倫基卽在此形氣之事之中。父本之以爲父道而有慈，子本之以爲子道而有孝，（註一六）父子之道同本於親，而慈孝之理以分位異；其他關係；舉此類推。荀卿曰：「人倫並處，同求而異道，同欲而異知，生也。」（生讀爲性）欲習同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。離居不相待則窮，羣而無分則爭；救患除禍，則莫若明分使羣矣。（荀子富國篇）又曰：「人何以能羣？曰分；分何以能行？曰義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則強，強則勝物；故宮室可得而居也，得之分羣

也。曰：「羣道當，則萬物皆得其宜，羣生皆得其命。」（荀子王制篇）分義乃今所謂本分，義務均屬道德法則，簡稱曰理；而羣道卽倫理之別名。故曰倫理謂人羣生活關係中穩定行爲之道德法則也。

倫理學之界說 倫理之詞義既明，然後可定斯學之界說。界說與義訓有辨；義訓不過舉本名所命而申言之，界說須舉內涵，揭明對象，以數語括一學之大旨。中土自然科學向不發達，而倫理之學最盛，儒家一論及學，輒指倫理道德言。荀卿曰：「學也者，禮法也；學至乎禮而止矣，夫是之謂道德之極。」劉向曰：「學者，所以反情、治性、盡才者也。」徐幹曰：「學也者，所以疏神、達思、怡情、理性，盡人之上務也。」陳亮曰：「學者，所以學爲成人也。」顏元曰：「學者，學成其人而已。」（註一七）此五說者，皆泛爲學字立界，曰「禮法」，曰「道德」，曰「性情」，曰「才能」，曰「神思」，曰「成人」，（卽完成之人格）見學不外乎人倫，而亦各有契於倫理學所涵之雙義，古籍具有倫理學之統類條理者，莫如大學一書，其開宗明義曰：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」（註一八）斯固大學之綱領，亦卽大學之界說。明儒羅近溪曰：「大學一書，聯屬家、國、天下，以成其身，所以學乎其大者也。」（註一九）蓋身兼心意知物家國天下，誠可謂遍見其大。

片言片語要矣。遠西倫理學之界說，隨時代而變遷，因學派而殊異，恍然歧出，不可勝數；其彰明較著者，約可彙爲九種：

(一) 研究行爲與品性之學 尋繹前述希臘拉丁語原，「倫理學爲習俗或道德之學，品性或行爲之學。」雅里士多德 (Aristotle) 有所謂倫理之德，智慧之德，其徒遂以倫理學一詞賅是二者。羅馬習志羅 (Cicero) 更譯希臘語之倫理學爲道德哲學，以豐富拉丁文義。蓋皆注重行爲內蘊之品性，而略其外緣之習俗也。(註二〇) 晚近有以行爲界倫理學者，如牛津大學教授斯蒂華 (J. A. Stewart) 謂：「倫理學爲行爲之理論；」愛丁堡大學教授余慈 (J. S. Mill) 謂：「倫理學爲道德或行爲之學。」是已。有以品性界倫理學者，如馬鐵奴 (J. M. A. Comar) 謂：「倫理學爲人類品性之學；」穆海德謂：「倫理學爲道德品性之學；」是已。有以行爲與品性界倫理學者，如史蒂芬 (J. Stephen) 謂「倫理學爲關於人類行爲品性之科學；」是已。此皆根據語原，演爲界說，但明對象，不著邊際者也。穆氏有言：「品性即行爲之習慣或風俗。」(註二一) 夫品性謂爲行爲之習慣猶可，謂爲行爲之風俗則不可；行爲足以賅品性，品性不能賅行爲；而人類行爲有在倫理以外者，如所謂「非道德行爲」是。界以行爲則過廣，界以品性則過狹；即合兩義言之，亦未免浮泛也。

(一) 研究終極或至善之學。希臘蘇格拉底 (Socrates) 柏拉圖 (Plato) 均兢兢於善之一義，而柏氏認至善爲宇宙之鵠，實等於神。雅里士多德以爲：「倫理學務在研究吾人盡性合理之行動與天職，以求完全生活上之至善，」於是倫理學之封界始明焉。中世意大利阿奎納 (Thomas Aquinas) 以爲：「終極唯一，至善不二，客觀之至善在神；」誠爲祖述雅氏，而所見適類柏氏。近代德國鮑爾生 (Paulsen) 以爲：「倫理學之職分，在論定人生之正鵠或至善，而又示其所以實現至善之方；」(註二二)則意與雅氏全同。唯雅氏一派之意：「倫理學者，研究至善之爲人生終鵠，可由箇人合理行動而達之者也。」(註二三)終鵠而屬於人生，則倫理與神學有別矣；行動而屬於箇人，則倫理與政治有別矣；英美學者多申斯義。柯琅琳 (E. M. Crenn) 曰：「倫理學者，辨別人類行動在道德上爲善爲惡之學也。研究合乎人類理性之人類行爲，且由理性導以趨於人之自然終鵠者也。」羅吉士 (Rogers) 曰：「倫理學者，討究普通原理而以之決定人類行爲終鵠之具體者也。」穆阿 (G. E. Moore) 曰：「倫理學者，首論『何爲善』之一般問題者也，非徒論人類行爲之孰善孰惡而已。」麥肯最 (Mackenzie) 曰：「倫理學者，行爲理想之學也，人生理想之學也。」梅克斯 (Prof. Birks) 曰：「倫理學者，理想士人遺之學也。」(註二四)實

聖德而擇終歸善，而人生之終歸卽至善；終歸乃終歸之歸，至善乃絕對之善。其他一切歸善之歸，相對之善，皆爲終歸至善之作用。終歸本自爲善，更無善於此者；至善本自爲歸善，更無較善之歸以此爲作用者。倫理學卽以爾達人生絕對之歸、絕對之善爲職志，其義自較第一界說爲深遠。然試問何謂終歸？卽可以至善應之，試問何謂至善？則不得復以終歸應之。羅氏特以幸福當至善，而幸福以外尙別有所謂至善，况幸福究爲何物，解答又將不一乎？倫理學而僅以此立界，殆猶未免過於抽象耳。

(三) 研究道德律及義務之學 自斯多噶 (Stoics) 而後，中經羅馬法基督教之影響，以迄康德 (Immanuel Kant)，道德律之觀念漸臻重要。據康德所言：「形上倫理學不徒在義務上窮理致知以明其體，且實踐義務之法則 (卽道德律) 以達其用。」其徒麥希特 (J. C. Fichte) 以爲：「道德科學在普通方面爲德性之理論，在特殊方面爲義務之理論。」又以其爲：「道德之學使人與道德律相關聯，而禁欲之術使人常存義務之念。」(註二五) 故康德派之界說曰：「倫理學者，研究關於行爲之道德真律，理性訓條者也，研究義務及正行之通則，總爲人人所當絕對遵從，而不容許及自身福利者也。」(註二六) 薛曼微雖非康德派，而亦取其意以立界說云：「倫理學者，研究何爲正，何爲當，而依乎簡人有意志之動作

者也。(註二七) 亞雅里士多德派所重在德，以「善」爲主要問題，康德派所重在律，以「正」爲主要問題。德抽象而屬於幸福之理想，律具體而切於義務之事實；「善」有好義，可欲之謂善；「正」有直義，中短之謂正。所謂正行者，必直接有願爲之志，能爲之力，可爲之令，當爲之義，而善行之簡或甚遠，所爲不必若是之嚴格也。(註二八) 然嚴於道德法式而忽其內容，斯亦康德派之短已。

(四) 判斷正邪善惡之學 英國霍布士 (T. Hobbes) 謂：「道德哲學爲人類社會上之爲上辨別善惡之學。」亞歷山大教授 (Prof. s. Alexander) 亦謂：「倫理學爲善惡判斷之學。」(註二九) 然猶未以正邪與善惡並舉焉。美國杜威拓夫特合著之倫理學書曰：「倫理學者，研究行爲而辨其正邪善惡之學也，易詞言之，詳論行爲上之判斷，乃立於正邪善惡之見地而品評之者也。」(註三〇) 利沛浦大學教授費爾迪 (G. C. Field) 曰：「倫理學者，吾人道德範疇之批判也，範疇即概念之謂，善惡正邪是也。」威斯康辛大學教授沙勃 (O. M. Sapp) 曰：「倫理學以密切相關之正善兩名爲題材，首論行爲正邪之判斷，而又論及善惡兩名之用於判斷者也。」(註三一) 此類界說，意在兼重正善兩義。然倫理學若兼判斷何種行爲爲正爲邪爲善爲惡，必先研究何爲正，何爲善，而後似爲正行善行之問題乃可以斷



定。(註三二) 徒舉正邪善惡而不及律與德，則判斷又將以何物為標準耶？

(五) 研究人類幸福之學

英國夏甫伯里

(Shaftesbury) 以為……「道德哲學乃人類

幸福之研究。」哈企羅 (Hutcheson) 以為：「道德哲學之首務，在示仁者之幸福由博愛致

之。」(註三三) 殆均本於蘇格蘭第福德一致之義，而有功利論之傾向。唯其研究之重心，

實在道德官覺而不在幸福，此所以終為直覺派也。邊沁 (Bentham) 曰：「倫理學者，就一

論言之，指導衆人行爲，以產生最大量幸福之術也。」斯賓塞 (Spencer) 曰：「倫理學者，

研究一般行爲中最進化之人類行爲，及其直接間接對於羣已福利之促進或阻礙者也。」(註

三四) 斯則以幸福爲人類行爲之正鵠，純乎功利派之界說矣。然福非人生唯一之端，幸福而

輕德，豈蘇氏本指乎？

(六) 研究道德意識之學 英國直覺派倫理學家趨重良心之研究。有認倫理學乃研索

道德本能 (Moral Faculty) 之起原者，如葛拉克 (S. Clarke) 喀德渥 (H. Calderwood) 等

是。有認倫理學乃論明道德官覺 (Moral Sense) 之本質者，如夏甫伯里哈企羅等是。(註

三五) 有認倫理學乃探究道德情感之本質及起原者，如史密斯 (Adam Smith) 等是。(註

三六) 近人威爾士 (Rev. H. W. Williams) 乃曰：「倫理學者，專思於道德意識之本性者也

。』魏斯安瑪 (Westermark) 亦曰：「倫理學若爲一種科學之名稱，其職志僅在禮道德覺識爲事實而研究之耳。」（註三七）蓋道德職能，道德官覺，均謂特殊之官能，而道德感即屬普通之覺識；其實良心並非道德上之特殊官能，仍不過普通覺識之施於道德判斷者耳。史氏知其然，故不言官能而言同情，抑同情又不足以概道德覺識之全也。（註三八）威氏以爲道德覺識超乎一切道德標準之上，魏氏以爲道德覺識所根據者唯情緒，斯誠難辯近真矣。然奪主觀，抑客觀，是重內而遺外也。

（七）研究道德事象之學。徵驗派倫理學家認倫理學爲事實之科學，非抽象之科學。如英之侯謨 (David Hume) 是已。（註三九）法國孔德 (Comte) 以實證論爲基礎，認倫理學爲社會學之一部，其研究自限於道德之事實或現象；唯實證論所重，乃事實之法則，與徵驗論之徒重事實本身者不同。故自孔德觀之，倫理學爲實際應用之社會科學，關於社會進徵法則之知識，根本重要，有加焉已。（註四〇）德國翁德 (W. Wundt) 認「倫理學爲初始之規範科學，首當察數道德生活之事實，其規範概念乃由事實之轉移入法則之域。」（註四一）赫埃斯 (F. O. Hees) 認「倫理學爲客觀實在之研究，其對象即社會生活之事實，一切社會現象，可用當然之原理詮釋之。」（註四二）於是薛雷 (E. Thilly) 爲之界說曰：「倫理學

者，辨別正邪之學也，義務之學也，道德原理之學也，道德判斷及道德行為之學也，就道德現象之主觀客觀兩方面而分析之、類別之、敘述之、詮釋之者也。」（註四二）此說似頗有實證論之精神，唯不免冗沓耳。然倫理學非止於以法則詮釋道德事象，更須進而以標準衡量道德價值，實證論殆猶未足語此也。

（八）研究道德價值之學。美國艾弗勒特（W. G. Everett）教授著「道德價值論」（*Moral Values, 1917*）認價值為倫理學之根本觀念，義務、法則、正當諸名，皆應以價值觀念為基礎；而倫理學即可藉此觀念以統一行為之各種事實。道德上優劣善惡之取舍，即價值上大小正負之選擇，故倫理學可稱為比較價值之科學。於是正式為之界說曰：「倫理學之為科學，研究關於全體生活行為之價值者也。」歐洲（W. M. Urban）教授著「倫理學基義」（*Fundamental Ideas of Ethics*），亦以價值為基本概念。其界說曰：「倫理學者，論定事物價值之學也，估定價值而有系統之學也。」（註四三）兩家所言，蓋已較前說為進一解矣。英國薩萊（Prof. W. R. Sorley）賴耶（Prof. F. I. Maire）史突（H. Sturt）諾氏，皆以道德價值為倫理學之中心問題。（註四四）而麥肯最所著「最高價值論」（*Ultimate Values, 1924*）力言：「價值概念最重要，其意義向為『善』與『當』兩觀念所掩蔽。『善』與『當』」

均有歧義，今以價值一名易之，庶免歧混。」（註四五）所見與艾歐二氏略同。然猶非根據現象學以論價值也。德國胡塞爾（Edmund Husserl）創立現象學，（Phenomenology）席勒爾（Max Scheler）據以治倫理學，批評康德之法式主義，揭發所謂「價值」具體倫理學「」。柏林大學教授哈特曼（N. Hartmann）大成之，近著倫理學三卷，譯者柯特（S. Cote）氏題曰道德現象、道德價值、道德自由。（註四六）而第一卷所論，實即價值在現象學上之結構。（據哈氏原題）現象學為一切可能實有之先驗科學，其所謂現象，兼指事物之象與意識之象而言。（註四七）自與實證論異撰。哈氏以為：「自廣義言之，倫理現象之總量，與萬有現象之總量正同，善惡之世界，適等於事物及其關係之世界；雖道德價值非附屬於事物及其關係，但附屬於人及其活動，而非道德價值亦與者有深切之關係。新倫理學以窺究價值為第一步，其標的在使人自覺有其道德官能，而重啓其鄉所自錮之世界以示之。」（註四八）於此可見哈氏所謂新倫理學之封界矣。新倫理學實為綜合古代倫理近代倫理之長；（註四九）實不過遠守柏拉圖，返淵源於尼采（Nietzsche），而於康德派所謂道德法式以抑又寫焉；豈足以盡倫理學之全體大用耶？

（九）研究人生關係之學 昔洛克（J. Locke）有所謂「道德關係」，乃人類行為

於法則之關係也。(註五〇) 斐希特分人類關係爲二種：一曰「天然關係」，如夫婦親子等關係是。一曰「人爲關係」，如學人、教士、美術家、公務員、及農礦漁獵工商技藝等階級所有之關係是。人之義務卽由人之關係而定，而人之一生須獻身於種族或理型，是謂「循環兩生」。(註五一) 近人華爾登以爲：人有對己、對人、對世、對神之關係，所謂社會關係、政治關係，尙不能概其全。義務有七：卽對家族、對社會、對國家、對人類、對己身、對事物、對上帝之義務是。關係明，義務析，行爲乃合於法則。(註五二) 當十九世紀之末，國際倫理總會曾明定倫理爲一切人生關係之重要因素，包括個人、社會、國家、世界諸關係，而宗教關係不與焉。(註五三) 施勒 (F. C. S. Schiller) 曰：「倫理學者，彼我關係之學也，我與入境之關係之學也。」哈蒲浩曰：「倫理學者，研究生活之約束者也。」賈德 (C. E. M. Joad) 曰：「倫理學者，其結論應與生活之事有關係者也。」華爾登亦曰：「倫理學乃實踐者也，乃各個人之實際生活，包含其對於他人或環境之無量關係者也。」(註五四) 一言以蔽之曰：倫理學爲人生關係之學而已矣。顧人生關係有人類間之關係，有人類外之關係，前者實爲社會學研究之對象，特社會學所研究者，爲人生關係之發端，重在求因與明變；倫理學所研究者，爲人生關係之究竟，重在求樹與明值；前者但察客觀事端之變遷，後者兼審主

觀心理之作用。此其別也。(註五)施氏賈氏所言，殆等於社會學之界說，華氏之說雖有別，而未能窮其終歸，抑亦非完義已。

綜觀上列九說，斯學封域之推移，問題之轉變，均可得其端倪。而各家觀點之異同得失尤灼然可見。第一說言行為品性而失之浮泛，第二說言終歸至善而失之抽象，第三說重法式而遺內容，第四重判斷而遺標準，第五說重福利而輕德義，第六說重獎勵而輕事象，第七說重事象而忽價值，第八說重價值而忽法式，第九說則重人生關係而忽終歸，要之各有漏義，皆欠完滿。予所認定之對象及涵義，前已揭明，茲更勒爲界說之程式曰：

倫理學者，論定人羣生活關係之行為價值，道德法則，窮究理想上至善之歸，而示以遷之之方者也。

注一 參看(一)敘德倫理學(Wundt's Ethics)英文譯本卷一、章一、節一、頁二四至二七。(二)薛密倫理學導言(Phillips' Introduction to Ethics)卷一、節三、頁四至五、麥肯最倫理學袖珍章一、節一、頁一。

注二 按程朱書中多見道學一字，陸象山集中多見理學二字，晦翁好言太極無極，象山則不之信。其文章但詳人事，蓋以道學名者涉及形上之天道，以理學名者僅重人事，二者初本有別，後漸乃

漢語言之耳。

注三

胡適教授中國哲學史大綱於遠東中列舉課題「人生切要問題」乃云：「人生哲學應將倫理學」(第三項注文)不知何處。其哲學定義曰：「凡研究人生切要的問題，從根本上着想，要尋一個根本的解決；這種學問，叫做哲學。」彼所講哲學，似限於人生切要問題之研究，而宇宙論，知識論及名學，皆包含在內，則是以人生概哲學全體也，安得復以之名其一部乎？即如所列教育哲學、政治哲學、宗教哲學，固亦研究人生切要問題者也；又安得使倫理學獨或人生哲學之名乎？國人驟訛承認「授受俗成」；近年譯歐美倫理學書者，往往外題人生哲學以徇流俗，而內容實循倫理舊名；若亦心知其非矣。

注四 參看辭書倫理學原書，章一，節三，頁五，注文。

注五 見「和協主義與常識進化」(Humanism and Common-sense evolution) 第二，第四，頁三三

六。

注六 見前書同頁小注。

注七 見「道德進化論」(Morals in evolution) 第一，第一，頁一九。

注八 參看(一)章爾敦(J. H. Cardinal)英譯雅里士多德「尼珂瑪克倫理學」(Nicomachean

Ethics) 第五、第八、頁一五七。(二)莫利斯(Geo. S. Morris)英譯伯維(Toberting

「哲學史」(A History of Philosophy)卷一、部一、節一六、頁四七、(三)赫德微「倫理學史大綱」(Outline of The History of Ethics)章二、節三、頁一四。(四)華爾登「和協主義與意識進化」部一、章一、頁一〇。

注九 關司馬萬有二千五百人爲軍，二千有五百人師，五百人爲旅，百人爲卒，二十五人爲兩，五人爲伍。

注一〇 周禮大司徒，五家爲比，五比爲閭，四閭爲族，五族爲黨，五黨爲州，五州爲鄉。

注一一 詳馮維喬系統社會學英譯本四四三頁。

注一二 參看羅素「外界之知」(B. Russell's Our Knowledge of the External World)講演七、頁二〇三。

注一三 參看穆勒「名學系統」(J.S. Mill's A System of Logic)頁四三。

注一四 詳馮維喬系統社會學英譯本五〇九頁。

注一五 參看穆勒「名學系統」原書頁二九，及嚴復譯本部甲，篇三，節一，頁三三。

注一六 參看穆勒「名學系統」部甲，篇二，節七，頁二九。

注一七 見「子修身」易學，參閱歐陽修本，合參歐陽修學，陳龍川文集卷末元陽書，顏習春學編別一。



注一八 朱注引程子曰：親當作新，今依小戴記之舊，仍作親。

注一九 見附城直證。

注二〇 參看鮑爾生 (F. Paulsen) 「倫理學系統」(A System of Ethics) 卷一，引論一，(德語英文譯本) 及翁德「倫理學」卷一，章一，節一。

參看英文譯本) 及翁德「倫理學」卷一，章一，節一。

注二一 斯氏說見第十版「大英百科全書」卷一八，頁三〇〇，余氏說見「倫理學原理總論」(A study of Ethical Principles) 章一，節一，馬氏說見「倫理學派別」(Types of Ethical Theory) 卷一，引論一，總氏說見「倫理學原論」(Elements of Ethics) 章一，節一，史氏說見「倫理科學」(The Science of Ethics) 章一，節五。

一，史氏說見「倫理科學」(The Science of Ethics) 章一，節五。

注二二 參看(一)章兩教所譯「尼利瑪克倫理學」篇一，章六，頁一六。(二)呂克倍 (Rokaby) 所述「阿奎納倫理學」(Aquinas Ethics) 卷一，頁三。(三)葛幾微「倫理學史大綱」

章一，頁二，及章三，頁一四一至一四六。(四)鮑爾生「倫理學系統」引論，節三，頁四。

注二三 參看余緒前書同章，節一，節四，及薛幾微前書章一，頁二至三。

注二四 柯氏說見「倫理科學」(The Science of Ethics) 卷一，章一，總氏說見「倫理學略史」(A Short History of Ethics) 卷一，章一，穆氏說見「倫理學原論」(Principia Ethics)

(A Short History of Ethics) 卷一，章一，穆氏說見「倫理學原論」(Principia Ethics)

四。

注二三 參看余緒前書同章，節一，節四，及薛幾微前書章一，頁二至三。

注二四 柯氏說見「倫理科學」(The Science of Ethics) 卷一，章一，總氏說見「倫理學略史」

(A Short History of Ethics) 卷一，章一，穆氏說見「倫理學原論」(Principia Ethics)

「*Notion*」，卷二，麥氏說見「倫理學概論」章一，節一，柏氏說見「*蘇進林斯頓評論*」(A. C. Prichard's Review)，卷一，頁一八七。

注三五 參看(一)孫道爾(J. M. Sumpster)英譯康德「倫理原理」(The Metaphysics of Ethics)章二，頁二三，(二)克魯格(A. E. Krüger)英譯斐希特「知識論」之「倫理學系統」(Das System Der Sittenlehre Nach den Principien Der Wissenschaftslehre, 1793, The Science of Ethics as based on The Science of Knowledge.) 篇一，頁一九，及附錄頁三七九，頁三八四。

注三六 參看薩穆微「倫理學藝術」引論，節二，頁三，及「倫理學史大綱」章一，節四，頁六。  
注三七 見「倫理學藝術」引論，節三，頁四。

注三八 參看前書篇一，章九，節三，頁一一〇至一一三。

注三九 見萊布士「勸導雅覽」(Lectures, 或譯「靈」)章一五，及斯圖山大教授「道德秩序與進步」(Moral Order and Progress)。

注四〇 見「倫理學」章一，節一。

注四一 見費爾迪「道德論」(Moral Theory)章一，及勃「倫理學」章一。

注四二 參看穆訶「倫理學原理」章一，節三。

注三三 見夏氏「道德哲學在英」(The Moralists, A Philosophical Rhapsody) 第三、四、五、六、七、八、九、十、十一、十二、十三、十四、十五、十六、十七、十八、十九、二十、二十一、二十二、二十三、二十四、二十五、二十六、二十七、二十八、二十九、三十、三十一、三十二、三十三、三十四、三十五、三十六、三十七、三十八、三十九、四十、四十一、四十二、四十三、四十四、四十五、四十六、四十七、四十八、四十九、五十、五十一、五十二、五十三、五十四、五十五、五十六、五十七、五十八、五十九、六十、六十一、六十二、六十三、六十四、六十五、六十六、六十七、六十八、六十九、七十、七十一、七十二、七十三、七十四、七十五、七十六、七十七、七十八、七十九、八十、八十一、八十二、八十三、八十四、八十五、八十六、八十七、八十八、八十九、九十、九十一、九十二、九十三、九十四、九十五、九十六、九十七、九十八、九十九、一百。

注三四 邊氏說見「道德及立法之原理」(Principles of Morals and Legislation) 章一七。

頁三一〇，斯氏說見「倫理學原本」(The data of Ethics) 章一六，節一〇七。

注三五 參看薛幾微「倫理學史大綱」章一，節五，頁九，及賈德(C.E. M. J. Good)「常識倫理學」引論，見說四。

注三六 見史密斯「道德情感論」(The Theory of Moral Sentiments) 卷一，節一。

注三七 龐氏說見第十三版大英百科全書：魏氏說見「倫理相對性」(Ethical Relativity) 頁六一。

至六二。

注三八 參看史密斯前書章三。

注三九 見侯謨「道德原理探究」(An Enquiry Concerning the Principles of Morals) 節

一，頁七。

注四〇 參看薛澤敏「倫理學史大綱」第四章，節一九，頁二七四。

注四一 參看（一）翁德倫理學卷一自序，及引論頁九，（二）赫埃斯「社會學與倫理學」(Society, Logic and Ethics) 卷三，頁三三至三四。

注四二 見「倫理學導言」原書章一，節六，頁一一。

注四三 艾氏說見「道德價值論」章一，節三，頁七，歐氏說見「倫理學基義」卷一，頁六、頁八。

注四四 薩蕾著有「道德價值與神之觀念」(Moral Values and The Idea of God) 及「道德生活與道德價值」(Moral Life and Moral Worth) 等書，賴耶著有「道德理論概論」(A Study in Moral Theory) 及「價值之觀念」(The Idea of Value) 等書，另有「人類價值論」(Hume Value: an Ethical Essay)。

注四五 見麥氏「最高價值論」篇二，節一。

注四六 哈特曼原書一九二六年出版，柯特譯本一九三三年出版。

注四七 參看第十四版大英百科全書卷一七，卷七〇二，及賈賓森 (D.S. Robinson) 「現代哲學導言」(An Introduction to Living Philosophy) 部五頁二。

注四八 見柯特英譯哈氏「倫理學」卷一，引論，頁四五，及卷二，章一，頁二四。

注四九 參看哈氏前書自序及總海總序。

注五〇 見洛克「人類悟性論」(An Essay Concerning Human Understanding) 卷二八，節一七，頁二八五。

注五一 見斐希特「知識論上之倫理學系統」英譯本，部五、章五，及其文集卷二，「現今時代之特點」(Characteristics of the Present Age) 譯本四，頁四七。

注五二 見華氏「和協主義與覺識進化」章四，頁二七六，頁三七九，頁二八九。

注五三 見「宗教倫理大辭書」卷五，頁一四。

注五四 施勒脫見「人本主義哲學論叢」(Humanism: Philosophical Essays) 頁一三。哈氏說見「道德進化論」，篇二，章八，頁六、三，賈氏說見「常識倫理學」引論頁二，華氏說見前書同章頁二七八。

注五五 參看穆埃斯前書同章頁三五，及馮德齊系統社會學章三頁六五。

## 第二章 倫理學研究法

性知與微知 倫理學爲知行並進之學固已；第就知而言，則有所謂研究法焉。知之原安在邪？致知之結果奚若邪？知有原於理性者，曰「性知」；知有原於微驗者，曰「微知」；（註一）性知多以外籀術（一作演繹法）得之，微知多以內籀術（一作歸納法）得之。外籀由全推曲，據思想中常然之原理，演爲種種命辭，以證偶然之事實，而示其必至之結果；猶中庸所謂「自誠明」也。內籀由曲推全，先諦察散著事物之情形，求其自然相應之因果關係，而後立爲會通之公例；猶中庸所謂「自明誠」也。例如人皆有死，爲常然之原理；演而推之，某某人也，故某某必死；此卽由全推曲之外籀術。又如甲死、乙死、丙死、丁死云云，各爲散著之事實；約而推之，甲、乙、丙、丁等，人也，故人皆不死；此卽由曲推全之內籀術。蓋外籀就常然之誠，證偶然之明，內籀就偶然之明，求常然之誠，殆均由已知推未知也。

中土治學之法，中庸既發其秘，學派亦遂因塗術以分。莊子非接知，談知，主德性之真知；孟子言良知、良能，尊心而貴思；陸王言心卽理，喜頓悟，尙湛成，而心學實大高於陽

闕；此爲理性一派。墨子言聞知，說知、聽知，以三養（本，原，用），（察，舉，玉名）（舉，類，私），（類物，七辭（或、假、效、辟、侔、援、推）立辯；荀子言心有徵知，緣耳目之官，立共別之名，明期命辨說之用，以三驗禁三惑；程朱言卽物窮理，貴經歷，尙分析，而考證之學實原於晦翁；此爲徵驗一派。（註二）莊孟陸王之學不盡同，治學則同重外籀術而略於誠；荀墨程朱之學不盡同，治學則同重內籀術而略於明；陽明心學，已有直覺論之傾向，遠龍溪緒山南野近溪而益著。顧戴主實證，顏李主實用，而東原所標「實事求是」一語，（漢河間獻王劉德語）與晦翁之「卽物窮理」微異；求是者，求事之當然，窮理者，求理之當然，歷史貴乎求是，倫理則貴乎求當也。劉蕺山雖由王學入手，而志在會合程朱陸王；其言曰，「陸子之本心，幾於誠明矣，朱子之主敬，幾於明誠矣，合而言之，道在是矣。」（見劉子全書昌衍）又曰「滯耳目而言知者、徇物者也，離耳目而言知者、遺物者也；徇物者弊至於一草一木皆用功夫，而遺物求心，又逃之無善無惡，均過也。故陽明以朱子爲支離，後人又以陽明之徒爲佛老；入大學之道者，宜折衷於斯。」（見大學古肥約義）此兼取理性徵驗兩派之長，彌補救其偏弊，殆中土之康德與？

## 外籀與內籀

治數學者必用外籀術，治物理化學者必用內籀術，研治倫理之法，是類

數學乎？抑類物理化學乎？主性知者謂：道德修自，出自良心或理性，不可強而求無待於教，吾人決事立法之能力，爲先天所固有，利害結果，固待徵驗而後知，善惡則知之於未徵驗以前；故倫理學以用外備術爲宜。主徵知者謂：倫理學非由概念而演爲種種條目，實由徵驗而發見事實間之關係；某種行爲必生某種結果，乃論證之形式；人竊固非有倫理學而後能判善惡，不得以是遂認爲先天之性知；故倫理學以用內備術爲宜。（註三）兩說似皆特之有故，言之成理矣。遂西性知之說，發端於柏拉圖，而以理性機宗者，當推特嘉爾（Descartes）所宣諸莎（Spinosa）。特嘉爾認數學界說公理不待證而自明，乃一切科學之模楷，其「方法論」（Discourse on method）有窮理之原則四，於倫理則立格善四條，爲道德之規律。（註四）斯賓諾莎之「倫理學」全采幾何論證法式。首界說，次公理，次命辭，終之以證明；其論神，論心，論情，論人之束縛，論人之自由，莫不皆然；而於致知力行之事，亦有所謂生活規律三則。（註五）英倫直覺倫理學家如寇潔思（Cutworth）耿伯蘭（Gamborland）葛拉克兼，皆認這種真幾何真理，實及大陸性宗之流；厥後竟有顯理性而廣推論者。則極端直覺派也，徵知之說，倡自培根（Bacon）霍布士，而洛克候誤穆勒（J. S. Mill）實大成之。洛克力破天賦觀念之論，以爲道德之知識亦由第一原理推演而得，其可以推極也，或



且與數學同，而第一原理仍出自微驗。人之於道德觀念，不能較自然哲學上之觀念爲益明者，非懈卽妄耳。（註六）然洛克猶不廢因果之律也。候謨乃力破因果律，持觀念聯合之說，以爲倫理學莫善於用實驗方法，由特殊事實之比較擷爲公例；其先立玄通之原理，然後條析爲種種階層者，自是另一科學方法，而適足以致荒謬；凡非根據微驗與觀察之倫理論證，皆當摺斥之。（註七）然候謨猶承數學之公理爲自明也。穆勒乃主張數學亦屬微驗科學，其公理實得自聯想習慣；以爲：苦樂質量之測度，莫如用比較之法，世之利用微驗機會而又益以自覺反觀之心習者，必有取於斯，而道德之標準亦在是焉。（註八）德國鮑爾生氏並述性知微知兩說而自主微知，斷言倫理學之研究法不類數學而類自然科學；（註九）殆亦微驗宗之發軔也。然萊里士多德嘗謂：「推論有發端於原理者，有歸結於原理者；倫理推論自當始於既知之事實，而原理之得，須有良好之道德訓練。有時推論亦自原理始，而原理之發見，或由歸納，或由辨悟，或由積習，其途各殊。理與事爲始末兩端，均得自直覺；公例出於殊事，而殊事必由直覺之理性知之。」（註十）雖其名學詳於外籟，略於內籟。實蓋已先康德而受直性知與微知矣。

思辨法與微驗法 外籟內籟爲普通治學之術，茲當進而述倫理學之特殊方法。爲編大別：

倫理研究法爲二：(一)思辨法 (The Speculative method)。此法根據性知之理論，加以覆思考作用使覺識中之觀念由暗而明；思考具有一定設想 (Definite Hypothesis)，由宇宙之觀點，定辨證之歷程，開展道德觀念而析爲構成之部分；無待於觀察，無須乎猶豫，可藉概念之引導，疾達其標的而無阻。翁德謂此乃自欺之法，其實在倫理爲尤著，故僅略及焉。

(二)經驗法 (The Empirical Method)。此法根據欲知之理論，以觀察、檢驗、抽象、解釋、爲研究之程序，而觀察最爲重要。觀察有屬於內省者，有屬於外觀者，又得別做驗法爲兩種：

(子)主觀經驗法。主觀經驗法者，內省吾心道德之動機，而察行爲之情境者也。此法又因對於心理問題之見地不同而析爲二派：

(甲)暗知派之主觀經驗法。注重心理之思想方面。

(乙)暗情派之主觀經驗法。注重心理之情感方面。

(丑)客觀經驗法。客觀經驗法者，外觀社會歷史之現象，而定道德之正偏者也。此法又因關於倫理事實之見地不同而析爲四派：

(甲)人類學派之客觀經驗法。從人類學上研究各入種、各民族、道德習俗、道德制度之自然演進。

(乙) 歷史派之客觀徵驗法 從文化史上研究道德觀念之發展。

(丙) 法律派之客觀徵驗法 從法律之客觀形式上研究道德律所表現之意義。

(丁) 經濟派之客觀徵驗法 從經濟生活之現象上研究其對於行為之刺激。

翁德偏重徵驗法，故言之特詳。然鑒於主觀徵驗之兩歧，客觀徵驗之分化，其法僅能取繁複之倫理事實，不足以得根本之道德原理；於是主張兼以情知兩方面之主觀徵驗相調劑，互以人類歷史法律經濟四方面之客觀徵驗相輔益，更合主觀客觀為一，而又以徵驗法與思辨法相關聯。意謂：假設原理之發見，思辨責任之，非復徵驗所能為役；至是思辨乃得憑藉徵驗而有成功。思辨法本可與徵驗法並行不悖，論程序則徵驗應在思辨之先，世之攻思辨倫理者，非攻其法，特攻其濫用是法耳。（註十一）蓋翁氏之於倫理，首檢察人類之道德事實，次溯索道德觀念之發展、倫理思想之系統，終就事實發見道德判斷所根據之原理，而應用此原理於道德生活之各部分。前二步為內蘊之準備，最後則由內蘊以達外蘊也。然翁氏於思辨法語焉不詳，而治學新法近復層出不窮，下當次第備述之。

理想論宗之辯證法 辯證法 (The Dialectical Method) 為思辨法之一種，源流於希臘巴曼尼德 (Parmenides) 之「有」、或諾 (Zeno) 之「動」、蘇格拉底柏拉圖之對辯

至赫智爾 (Hegel) 始具條理系統，用爲窮理致知之利器，赫氏得爲近世理想論派不訛之義者以此。彼爲思想辯證法正，反，合 (Thesis, Antithesis, Synthesis.) 三段之序而發展，最初認一正面之觀念，繼即見一反面之觀念與之對立，終乃知二者非實際相反，而根本上可以一致，則生一綜合之觀念；如是遞進，矛盾漸泯，觀念由虛而進於實，由微而進於著，以達於一絕對觀。 (註十二) 以有言之，「有」 (Being)，正也，「非有」 (Non-being) 反也，「變化」 (Becoming)，合也。以義蘊 (Essence) 言之，「現象」 (The world of Appearance)，正也，「形質」 (Content and Form)，反也。「比率」 (Ratio)，合也。以觀念 (Notion) 言之，「生命」 (Life)，正也，「覺識」 (Cognition)，反也。「絕對觀念」 (The Absolute Idea) 合也。願「有」與「非有」各自獨立，而不相涵，由此而進於「現象」，反對等，無所謂進；「有」與「非有」又不能各自獨立，而變化，二者相涵，而進於合。「形質」與「現象」相待相關，所謂反者，獨異乎正，實非其反；反較，彌著彌益，爲真進，其進達於「比率」也，固亦爲前二者之合，實單演自一質，而不可相演自現象。「覺識」與「生命」更在實際相反之質素，雖彼此分設甚明，而所設之彼，亦非真彼，彼對於此，並非否定，不過移其肯定之涵伏者而爲顯著者。

覺識爲生命之前進，生命仍存於覺識之中，其達於絕對觀念之綜合，但由覺識，不復涉及生命。蓋有也，蓋蘊也，概念也，三者分段之旨趣不侔也。（註十三）概念分段，適入精神之範圍，精神分爲主觀精神，客觀精神，絕對精神三段，主觀精神分爲靈魂、意識、理性三段，客觀精神分爲法律、道德、人倫三段；法律即倫理之客觀關係，道德即倫理之主觀關係，人倫則主客關係之綜合耳。（註十四）第就倫理言之，愛、正也，憎、反也，和則合矣。博愛、正也，自愛、反也，同情則合矣。利他說、正也，利己說、反也，進化說則合矣。樂觀說、正也，悲觀說、反也，淑世說則合矣。禁欲說、正也，快樂說、反也，直覺說則合矣。唯理宗、正也，唯情宗、反也，完全宗則合矣。若斯之例，不可殫舉。然赫氏於天下一切事物，皆分三段，未免拘牽；其立有與非有，正負並真，故違名學之「毋相反律」(The Law of Non-contradiction)。而正負與對待往往微混。後之利用其術者，則互斷章取義，顛倒改竄，徒慶有與非有之式，而不顧義蘊概念兩端暗；甚且專主正反相滅，認綜合統一爲相對，矛盾鬥爭爲絕對，謂之唯物辯證法，變本加厲，翻其反矣！是不可以不辨。

理想學宗之直覺法 直覺法 (The Method of Intuition) 託始於柏拉圖雅里士多

德，中世經院學家安瑟姆(Anselm, 1033-1109)首用拉丁文「直覺」(Intuitus)一詞，謂

爲現在之直接知識；德哲委希特謝林(Schelling)均重其術，而以直覺標宗者，則多爲英格蘭蘇格蘭兩派之倫理學家。直覺乃當面(Face to face)現成之知，非逐步(Step by step)推得之知。彼特嘉爾之辯證法，赫智爾之辯證法，均由「玄理命題」逐步推展及「倫理命題」；直覺法運自「倫理命題」發端，其命題乘由玄理上之前題聯貫而來。如云：「此人也善」，「此事也善」，又云：「公道，善也」，「誠實，善也」，「本命題即可謂之自明，別無自明之命題在其前」、「善」之概念，自具新義，非由「有」之概念地釋而出；其意義乃加於名數因果各關係之上，而亦非出乎其間。倫理玄理之真，可以同一方法得之：唯倫理非出自玄理，玄理亦非出自倫理，二者各自獨立，彼此互無先後軒輊。英格蘭派如下萊斯(R. Price)，未嘗立玄學系統，蘇格蘭派如呂德(Reid)，以倫理爲普通哲學之部分，要皆專用此法而堅持此見者也。(註十五)然卜萊斯呂德輩所謂直覺，不外乎常識；法哲柏格遜(H. Bergson)之言直覺，則尤深而詳。柏氏以爲：外縮內縮二作用，均出自智慧；「外縮指對於倫理學心理學之效用甚微，其指於倫理也，不過在一定限度內可轉易道德空間象徵；視若物理，加以比喩；而比喩之不能處處適用，亦猶曲線之不能恆與其切線相混同。外縮用於幾何天文物理諸外界現象，固有高能，用諸心界，則其術立窮；若無空間之直覺潛存，外縮術必無所指，內縮

編亦爲。」吾人允宜超脫智慧、而純恃直覺之體驗；（註十六）直覺者，同情之本體也；吾人皆有一實在，得之自內，以直覺不以分析，斯即時時流轉之人格或「自我」（Our own Selves）；世之可以同情知之者，真「自我」者，而「他我」（Other Selves）亦不能遁於同情以外。「直覺者，知之同情也，吾人藉以處自我於對象之內，與之合爲一體，而卒不覺名狀者也。」天縱同情之人，以想像投其「自我」於「他我」之內，設身而處，易地以觀，思其所思，感其所感，欲其所欲，因以深知彼之品性與行爲；斯則非徒觀其一一動作而察其動機者所可同日語。（註十七）蓋對於「自我」之直覺，異乎內省法，對於「他我」之直覺，異乎外觀法也。雖然，同情之直覺往往爲假設性質，其知自我也，固有直接經驗伏於背後，其知他我也則無之，以吾之我知人之我而以吾之心知人之心，是法也，必恆以一部生活所表現之外部事實測驗之而後可。

理想論宗之涵著法 涵著法（The Method of Intensive Concretion）者，內涵具體作用之。內涵指一事一物所包涵之一切性質；具體則凝合種種性爲一，構成著明昭察之全體。著明之著，亦謂之察。是法之於事物，通觀全體而不蔽於一曲，其全體爲有動力有生機之單元，非徒部分之集合。麥爾志（Mez）靈術與（Hoernle）原名之曰「通全法」。

The Synoptic Method) 而略實蓋乃錫以涵著法之名，與實在論宗之引微法(The Method of Extensive Abstraction) 相對比。(註十八)「通全」(Synopsis) 一詞。實原於柏拉圖。理性見事物之全，悟性見事物之分析；一事物爲若干原素者、分析也，集諸原素而使之複合者、綜合也；理事物如一全體，則爲通全之法。綜合未嘗不示人以全體，其全體僅爲部分之集合，而各部且井然甚明；通全法所得，乃真實之全體，其部分殆猶不能辨別。分析先於綜合，分析所失，綜合亦缺焉；通全不依分析，圓滿自足；豪無虧損。分析之足病，在誤認全成於分，分等於全；設既見其全；更於全中之發明其區別而示其關係，則分析法之與通全法，亦可並行不悖。全體自有其不屬於各部分各原素之性質，知發條齒輪之關係者，未必即知齒之性質；知輕氣氤氳之關係者，未必即知水之性質；知細胞體素官器之關係者，未必即知機體之性質；知感覺常感欲望之關係者，未必即知心靈之性質；知神經肌肉液腺諸活動之關係者，未必即知行爲之性質。無機之物無論矣；機體之特性爲生命，心靈之特性爲意識，行爲之特性爲意志，此僅屬於全體不屬於部分，並不屬於各部分之關係；各部分及其關係固屬於全體，而全體不止乎是。全體之有其屬性，非因乎部分，但因乎部分所由見之單元，若誤認單元爲全體各部分之一而妄爲之名，則又不可。(註十九)斯賓塞曰：「不細構成全



體之部分，則全體之觀念不能明，不知部分所屬之全體，則部分之觀念不能明，此爲第一真諦；無全體之正確觀念，即不能有部分之正確觀念，此爲第二真諦。若分見而全不見，則分自爲一獨立之全，其對於一般存在之關係，將致誤會；分與全之相關，動而非靜，知全更須先於知分。行爲者、全體也，有機全體也，生物所演之種種動作，交相依倚而爲集合之體者也。倫理學所治之行爲，乃此有機全體之一部，其一部所組之成分，與他部結合而不可離。「倫理行爲」與「非倫理行爲」均包涵於一般行爲之內，欲知倫理各部分行爲，須先知一般之全體行爲，此一定之步驟也。」（註二〇）初觀斯氏所言，似頗近於通全涵著之法；及細察之，仍不脫生物進化論上集分成全之故智，實不過綜合法耳。行爲乃渾然流動之有機全體，非由已成之零碎動作湊集連綴而成；治倫理學者首當通觀行爲之全象，而不視若種種動作之集合。一般行爲皆在視域之內。「倫理行爲」突現如圖形，「非倫理行爲」猶其背景，倫理行爲中容又有不同之型突現而爲前景；爲便於研究起見，則姑以突現者爲當前專注之對象，而仍不忘其與背景之關係。行爲之善惡，與其事後一一回憶聯想，不若即其將成未成之際，而當下予以全局之判斷。施布朗格（E. Spranger）研究人之生活及品性，其步驟有四：

（一）睽離（Isolation），謂使精神上之「價值傾向」離心靈全體而自成一單元也，（二）

理想 (Idealization)，謂理想此「價值傾向」之純粹法式而摺成種種理想基型也。(三) 整全 (Totalization)，謂顯及片面之型對於全局之關係也。(四) 個別 (Individualization) 謂注重歷史地理及本人之特別環境也。旗氏自謂：先抽象而後具體，頗與伽列略 (Galileo) 之科學方法相似；(註二二) 其法蓋較涵蓋通全之術爲尤精密，而不失之籠侷，可用於心理，亦可用於倫理，可施諸品性，亦可施諸行爲。山行爲之模型，得價值之結構，於異而見其同，於全而知其分，既無籠侷之失，亦無破碎之病，其庶幾乎？

實在論宗之分析法 現代哲學之實在論宗莫不重視分析法，而史潑丁 (H. G. Spaulding) 言之尤詳。史氏以爲：分析與綜合、宜並用之，有用於實驗之事者，有用於數理之學者。取一機械之物而析之，求其構成之部分；縱有損壞，仍可修而合之，以復歸於全；此用於實驗之事者也。析一形上之對象，使其部分各在原位，一如其本然，因以見各部之如何相關而實際構成全體；分析所至，非具體之物，乃不可見之型，例如物體所占之空間，可析爲三量，每量爲一無廣袤之直線，直線復可析爲較小之諸線，析而又析，以至窮於量度，而析復無盡；但析必有一極限，雖不能達，庶幾近之，其限爲何？即點是已。點不可見，亦不可觸，係由理性窮其盡而知其型；點非實物、特型耳，知點之諸型、知點與數之關係、皆唯分析是

類，其法可推及望遠鏡顯微鏡所不能達到之處，以致吾之知；此爲數理之灌輸，僅用於數學，而且施諸有關數理之物理化學者也。（註二二）然分析法之爲用，自有限度；構造心理學家用其法，析覺識爲情感、欲望、觀念、感覺諸作用；（註二三）行動心理學家用其法，析所謂行爲（應稱行動）爲神經、筋肉、液腺諸活動，又析爲物理化學上之分子、元子、電子諸活動；覺識行爲均析至最簡之原素，更綜合之以求返其複雜之原狀，由析而合，由簡而複，殆與治自然科學無異；而覺識之意義已失，行爲之價值已損，其全體不可復得矣。試取一蛙而解之，批判導線，奏刀若然，固可觀其內部之構造，察其官品之職能；而斷者不可復續，死者不可復生，雖欲綴拾零肢殘骸，再造一活體之全蛙，豈可得哉？萬德之詩曰：

欲達生命之全兮，

光驅魂於始事，

紛體解而致曲兮，

嗟靈根其已逝。

正此意也。（註二四）翁德有所謂『創合』與『對析』（Creative Synthesis and Re-lative analysis）之原則，意在聲明靈雖，然其心理學仍發軔於心靈之原素，中經精神構造

之程，以達於複合完整之境，其倫理學之研究步驟，亦復相類。（見前）觀心如一器械，而欲以元素造成之，實爲絕不可能；與其謂之「創合」，無寧謂之「被析」（Disintegrative analysis）宜不免於施布朗格（E. Spranger）之譏已。施氏有言曰：「精神全體之特質爲『意義關係』，意義恆以價值爲參考；若一物局部作用由參考有價值之總果奏績故也；機體之有意義，機能關係皆有意義。機器之有意義，以其各部均爲有價值之總果奏績故也；機體之有意義，以各種機能趨於自保其生存，而其事有價值故也。世之最有意義者，莫如個體之精神生活，其全體動作之意義，各部機能之關係，或有值、或無值，個體自知之。人類心靈之髓，不徒在保己與保種，其價值體系有遠過於此者，卽實現價值於歷史文化之中，而有超乎個體之意義是也。要之，每事物爲其他一事物之部分，全體爲根本之事物，若認原素對於全體有關係，則分析始有意義而可信焉。」（註二五）旨哉斯言，誠分析法之定評也。不審唯是，分析往往根據不正確之名學原則，如康德所謂兩律背反之類，一也。分析所屆，未必能卽實體而窮其名理，二也。分析或未達輒止，因以無成，三也。分析機能正確，而解釋不免差誤，四也。史潑汀雖有所謂新名學之正確分析，救此四失，而分析法之未可濫用，則彰彰明矣。

實在論宗之引徵法

分析法既不周於用，新實在論師濫時（A. N. Whitehead）濼療

德另爲較精之法以濟其窮，而羅素氏（B. Russell），實啓其端。羅氏一九一四年所刊「哲學之科學方法」一書，有所謂抽象原理（Principle of abstraction），其法由「數理名學」而來。當一羣事物有其相類性，而吾儕隨因其具有一種公性時，此羣資格可當所想公性之用；若公性非所確知，則此相類事物之羣或類可以代之，而公性不必認爲存在。斯固抽象原理所昭示，亦即引微法之萌芽也。（註二）引微法者，外延抽象作用之法也。外延示名詞所命各事物之範圍，有延擴引申之義，抽象則遺事物之糟粕而提其精蘊，造爲微妙玄通之意象，故謂之微，亦謂之乎。依淮特赫所述：是法根據縮幕微之原則（The law of Cor-vergence to Simplicity by diminution of extent），以次縮小相關事物之幕積，曰縮幕縮至最小範圍而其溢於單微，曰添微。時空之意象，均由應用此原則所造成，用之於時，則得「時系」（Time-series），用於空，則得「空體」（Spatial entities）。時間由事物之遷移抽象得之，而可以縮爲瞬，空間由事物之延擴抽象得之，而可以縮爲點；瞬點猶未達極限，延擴關係實爲時空之根本因素。事與物有別，物恆住而事流動不居；物本超乎時間，唯入事物之境而有時間性。第以事言之，事即擴之關係，甲乙兩事之關係有四：（一）甲可擴及乙，（二）乙可擴及甲（三）甲乙均可擴及另一事丙，而彼此不相及，（四）甲乙可各

自分立。若甲擴及乙，則乙爲甲之部分，而甲爲乙所屬之全體，若乙擴及甲，則甲爲乙之部分，而乙爲甲所屬之全體。然使甲事又有次甲爲其部分，乙事又有次乙爲其部分，則次甲次乙間之關係必較甲乙間之關係爲簡單。此類聯貫套合之諸事，名曰事組 (A set of events)。

一事擴及他事而涵之，卽以他事爲其一部，層層涵擴，猶大盒之套小盒然；所不同者，盒有其至小者存，事組則抽象而無所謂至小，且非湊於一不隸本組之事而以之爲極限耳。(註二七) 又依馮鍊德所述：凡能湊諸體，有種種不同之序列；或方或圓，均湊於同一之點，而點爲兩種序列之公共中心。願一切序列所湊，有爲線者，有爲面者，不徒點而已；蓋點線面一方爲所湊，一方爲能湊，則皆謂爲能湊諸體之序列可也。山歐氏幾何言之，點有位無分，線有長無廣，點固線之小而又小，達於序列之極限者也，然訴諸目驗，點實有分，線實有廣，理想上無分之點，無廣之線，未嘗存焉，所謂序列之極限，亦未嘗有焉。姑以存而可見者爲例，面或體所有之部分，其部分卽面也，體也。今立點之界說，不云點爲此類序列之極限，而云點卽此類序列之本身，庶無背於感官經驗矣。空間之點，相當於時間之瞬，空間之廣袤，相當於時間之久 (Duration)。瞬之立界也易，以時唯一量故，點之立界也難，以空有三量故。吾人未嘗覺無久之瞬，猶未嘗見無廣袤之點，所覺者，乃各久有限之事也。(註二八)

漢氏於是論及倫理學上之事曰：「吾人不唯信某某事之適有，且一一加以命諦之判斷。此類判斷，恒用善、惡、正、邪、及善務等概念以示特異；取日常所用特異而混漠之概念，析之界之，與倫理學之重要部分也。又有大多數之價值判斷，如云『樂即善』，『妄語爲惡』，『人有自有所好之權』，『普斯之類，皆衆人所設想爲確定者；證明此類判斷，而察其證據之所在，亦倫理學之重要部分也。』（註二九）蓋漢氏之倫理學，殆將析事之善惡正邪等概念而爲之立界，猶其於時空之歸諸然。唯善惡正邪之概念，視久暫修短廣狹厚薄之概念爲更抽象，而人事終亦可與自然之事混爲一談，引彼法潛存草創締造之中，治倫理學者遽欲恣意採用之，其亦太蚤計矣。

實驗論宗之溯演法 實驗論宗之研究法有三：曰溯演法（The Genetic Method）、曰指示法（The Denotative Method）、曰緝察法（The Reflective Method）、溯演法者，求事象演進之勢溯其原始，由最前達於最復，由最低達於最高者也。研究心理之發展，則溯原於官體之構造，神經之組織，由營造組織之簡者，達構造組織之複者，以見心靈之有影響藉；研究社會生活之發展，則始自儻野民族之低級心理，達於文明民族之高級心理，以見宣傳達意之語言文字有所從來；研究哲學思想之發展，則首明社會文化背景對於各時

代各個人新舊觀念之影響，由新觀念與舊觀念相和合而成有系統之思想，以見學說之非無故產生；此皆所謂溯演法也。凡論理學家、生物學家、語言學家，皆用此法以探其層、物種、語言、變化之原，杜威施勒輩即仿其研究歷程以論真理，而詹美士（Mr. James）稱爲真理之發生論。（註三〇）蓋實驗宗於事物、於觀念、於哲學上各派相反之理論、於宗教玄學美學科學之信念或真理、靡不以此法溯其原始而窺其演變，至用於倫理學，則其效尤著焉。杜威與拓夫特合著之倫理學書篇一論道德之發生及滋長，分爲本能習俗良心三級；前二級於初民生活中求之，後一級於文明社會中求之，而第一級更在團體生活之先；特末溯及動物之本能行動耳。其導言略謂：「研究任何生活歷程，必追溯其史蹟，以示現況之由來；彭往知今，爲動實大。道德研究之采此步驟者，其理由有四：道德之生活，迄今極繁，而在吾較簡；取材繁難，始自簡易，實於研究爲便；一也。歷代或成之理想與準則，彼此互異，其於今之情境有合有不合；誠知道德判斷之由何而成，則其判斷之表面紙獨立可解釋；二也。吾嘗以道德生活之切己，所見難免偏私；入人之境，苟其禮俗，及以己所行者與之對照，則亦自詫；多得客觀材料，爲比較之研究，可使己所獨知之動機模範如燭照數計而靡遺；三也。道德有動而前進之性質；若徒察身而不知往，將視道德爲一成不變之物，若考歷史發展之跡，則道德之進步與秩序



乃略然發明：四也」(註三一)綜此四端。則溯演法在倫理學上之重要可見矣。顧以此法滲倫理學者、不獨實驗論宗、而實驗論宗亦非以是為唯一治學之法。蘇則倫(A. Sutherland)著『道德本能之原始與發達』、魏斯特瑪(Westermarck)著『道德觀念之起原與發展』麥肯最通行為之演進及道德判斷之萌達、皆此物此志。而斯賓塞論行為進化、自最低級之動物始、已有以開其先。(註三二)杜威謂斯氏僅用比較之法、未足語於溯演、非篤論也。抑溯演法亦有與實驗論宗相背馳者、實驗論之精義、在觀將來、其於思想也、恆以為由過去而期望將來之進境；溯演法則原始而不要終、藏往而不知來、徒執古之道、以御今之有、是何異南遊而北其轍乎？即以探本窮原而論、人類信念、多起於有史以前、若一一追其溯、實非易事；而溯演法對於觀念之見解、更有時與實驗論宗之認觀念為適應將來之工具者根本相反、則其為用又非切於實際也。溯演法有一基本肌想、即所謂了解今日繁複之現象、莫妙於返觀原始簡單之羣型是、杜威近已力斥其謬、而另以他法匡助之、(註三三)豈容復陷其失邪？

指示法認經驗為世界上淵博充沛之全部歷史、殆無所不包、視其所指、受其所信、而不強為去取；探蹟鉤深、當自此始。是法也、杜威實主之。觀察法之於經驗、取其精而遺其粗、轉讓經驗反覆之思考、化為合理；思為先驗者、在覺識(Sense data)之先、而終不離乎覺

摩。是法也、魯易士 (C. I. Lewis) 實主之。前者近於理想論宗、而著法、後者近於嚴格論宗之辯證法 (註三四)，其用諸學哲也較多，用諸倫理也較少，姑從略。

本書采取之比較研究法 (The Method of Comparative Study) 簡稱比較法 (The Comparative Method)，哈浦清華爾登曾發其凡。哈氏以爲：倫理學所探討者，善之概念，異時異地之人各有所謂善，論定此概念之普通性質，特殊變遷，而窺其進展之跡，則比較倫理學所有事也。道德有習俗，有義理，二者恆交互影響。宜並在比較研究之中。願取各時各地所遵守之道德條目，予以持平之比較，已屬甚難；若更欲估其人實行之程度，則社會無此量尺；文明社會雖有犯罪統計可供檢覈，而求諸初民，實不可得。倫理上諸概念、卽行爲之規律，但示其演進之歷史，於願斯足，不必問其行爲合於規律之程度如何。規律有屬於宗教者，有屬於名譽者，有屬於職業者，有屬於階級者；今之人各尊所聞，各行所知，而不免於衝突；各種規律之效率，亦無如風雨表者能驗其升降，但可汎測某種爲有效，某種爲無效而已。欲全知倫理之進化，須通觀人類各時代縉縉不絕之道德歷史；初民文獻不足徵，而人類學家由今知古，卽以比較之術補其闕。在現代變時種落之中，可以推測文明人遠祖之遺風；雖語言隔閡，見聞難確，而傳聞異辭之變人事實，仍可據其全部生活以爲判斷。要

之倫理學之比較研究，始而見夫道德之紛歧，終乃覺其趨於齊一焉。（註三五）華氏以爲：倫理學宜用科學試驗。科學方法研究之，不當徒據玄學上宗教上獨斷之原理，施以外牆內省之術，亦不應徒據人種心腸而爲演繹之推論。必有對於社會環境之關係，有對於社會團體之標鵠，斯均未可忽視；故所用之法，必爲內稽，必爲具心上之觀察與試驗，又必須防其離純粹科學之途徑，陷入實際主義之坑塹。道德標準以代異，以兩殊，且隨地而不同；比較研究之結果，將藉歸納而達於道德之究竟原理，其原理且施諸一一事例而皆準。觀察事實爲研究之初步，自當以試驗輔其不逮，任取瘡癥之自然物或動物，而作物質之試驗，其產生結果，選由吾之官覺定之；人有語言之天稟，試驗無須乎更加主觀，而反可使之彌增精確；道德試驗，實夫統計，數字固未嘗爲其證據之品質之差異，而較爲繁複精細之調查，在所必需。試表列幾種考察之多數，以爲發問之，最初即須以比較法衡各種材料之品質；凡各業、各級、各地、各同之人，皆資其於發問之且解與自勵，觀其在道德原理上之意義如何而慎選之。由此種種重要之差異，可以明民族與團體之心理，及倫理上品性行爲所受之影響；合一切差異而加以更詳之研究，終可求得每一時代之普通道德標準。今世流行之標準既經認定，則進而建立現時長需要之標準，全及將來更高尚之標準，且指示生活環境之應如何改造，以達

其間；斯固治比較倫理學者最後之任務也。（註三六）統觀二氏所言，比較研究法程序頗繁，門徑頗少；實爲溯源分析諸法之長，非僅單純之比較。陪氏似重歷史之縱比，而以今揆古，可濟溯源之窮；華氏似重邦域之橫比，而由博返約，可彌分析之短；（註三七）要皆於紛歧中求齊一，於差異中求共同，而其法猶有待於增補者。比較之爲用，不唯求同，而亦求異，不唯異中求同，而亦同中求異，本書先爲道德事象之研究，後爲道德理想之研究，有縱比、有橫比、有同比，有異比，有同異交比，分述如下：

甲、縱比 縱比者，時之比較也。縱比分二種：（一）通縱比，通究行爲及道德演進之歷程自無生物以至人類，自蠻人以至文明人，比其高下，較其昏明；如論行爲演進，則由無機運動而有鵲動作，而有覺行動，而有意行爲，論道德演進則由本能之道德基礎而習俗道德，而反省道德、是也。（二）專縱比，專述倫理學說之原流，由古代以至近世，比其同異，較其短長；如述自我實現說，由蘇格蘭第柏拉圖雅里士多德而巴脫拉赫智爾，而谷林蒲拉特萊，而翁德倭鐸柯魯法向湯爾是也。

乙、橫比 橫比者，方之比較也。橫比亦分二種：（一）通橫比，即通論中西道德制度，道德觀念及道德法則之異同，並互考其原因之所在是也。（二）專橫比，即專較中

西倫理學說之異同，並各驗其影響之所及是也。

丙、同比

同比者，縱橫所共有也。同主利己，則有若商韓楊朱與阿利斯提泊伊璧鳩

魯霍布士等；同主利他，則有若管晏墨翟與柏萊哈金茲邊沁穆勒等；同主神法，則有若  
 墨翟董仲舒與阿奎納特嘉爾等；同主國法，則有若荀卿韓非與霍布士赫爾維修等；同主  
 悲觀，則有若莊列與盧騷叔本華等；同主樂觀，則有若墨荀與穆勒斯賓塞等；同主動  
 機，則有若南軒晦翁北溪蕺山與康德裴希特馬鐵奴等；同主直覺，則有若陽明龍溪緒山  
 近溪與辜撰柏格遜韋登迎等；皆同比之顯例也。

丁、異比

異比者，亦縱橫所共有也。如奚里奈派與基尼克派，伊璧鳩魯派與斯多噶

派，邊沁派與康德派，一主快樂，一主禁欲；如墨荀商韓與孔孟老莊，賈蘇陳葉與董張  
 朱陸，顏李與蕺山蒿菴，一主效果，一主動機；皆異比之顯例也。

戊、同異交比

同異交比者，謂同中有異，異中有同也。如邊沁穆勒同持快樂說，而

一重量，一重質；赫胥黎斯賓塞同持進化說，而一近悲觀，一近樂觀；是同中有異也。  
 如馬鐵奴，動機論派也，哈金茲，功利論派也，而同持直覺說，葛拉克，直覺論派也，  
 霍爾巴赫，唯物論派也，而同持自然法說，孔老墨家矣，朱陸窮戶矣，而同持動機說。

是異中有同也。

印度足自論比知，有前比、後比、同比、培根明形象，有正表、負表穆等差表；穆勒求因果，有統同術、別異術、同異合術；墨翟辨名實，有同、有異、有同異交得；其取徑各別，舉不外乎同異兩端。（註三八）上述五比之法，雖未足相擬，要亦略本其意而變通之耳。邊沁穆勒之於苦樂，斯賓塞之於行爲，馬鐵奴之於動機，芮蒙之於欲望，羅素賈德之於衝動，艾弗勒惕之於價值，或較其量，或較其質，或較其類，或較其等，比較法在倫理學上之應用正復甚廣，而他法亦爲本書所不廢。心智、情意、氣質、品性、言動、以人殊，以族別，政教、法律、思想、藝文、習俗、生計，亦因時因地而異；凡特殊事實之有關倫理者，必遍觀而盡識，條分而件繫，管其同異，考其得失；以徵驗求是，以思辨窮理，以歸納成律，以演繹證例。體驗人格之實在，則宜用直覺法，通衡行爲之價值，則宜用涵著法，探索道德之起原，則宜用溯演法，推究思想之發展，則宜用辯證法，餘如分析演徵二法，亦可待機而善用之；蓋治學多術，用各有當，不徒規規焉限於比較研究法已也。顧勒（W. Kohler）曰：「術本無良窳，用於題材之精要方面而恰當焉則良矣，見不及此而誤用焉則窳矣。」（註三九）誠知言哉！抑猶有進者，欲考輻人民族之心智、情意、氣質、品性、言動，不可不

知心理學、言語學、人類學、生物學、欲管殊方異代之政教、法律、思想、藝文、習俗、生計不可不知史學、神學、哲學、文學、美學、政學、法學、教育學、經濟學、社會學；而生物學、人類學、社會學、心理學、尤爲倫理學之四種基礎科學，學者首當致力焉。

注一 皆知二字，見王充論衡實知篇，或稱「理性之知識」(Rational Knowledge)，兼知二字，見荀子正名篇，或稱「經驗之知識」(Empirical Knowledge)。

注二 詳拙著中國哲學通論原知篇。

注三 參看雷賓譯施爾生「倫理學系統」引論，節四，頁六，及蔡元培先生所譯「倫理學原理」序論，節四，頁四。

注四 詳見特嘉爾「方法論」(英譯本)部二，頁六一，部三，頁六五至七〇。

注五 詳見「斯賓諾莎集」(英譯本)卷二致知論(On the Improvement of the Understanding)頁七。

注六 見洛克「人類悟性論」稿三，章一一，節一六，節一七，頁四一八。

注七 見侯漢「道德原理論」節一，頁七。

注八 見穆勒「功利論」(Utilitarianism)卷三，頁一七。

注九 見施爾生「倫理學系統」引論節四，頁六至九。

湯十 見萊爾在英譯「尼爾瑪克倫理學」篇一，章二，頁六，章七，頁一七及一八，章一二，頁一九六。

注十一 見魯德「倫理學」(英譯本)卷一，導言節二，頁一〇至一八。

注十二 參看路靈泰「現代哲學導言」部二，章二，節二，及盧雷「道德價值與神之觀念」部一，頁一五至一九。

注十三 見麥泰迦(McCaughey)「赫智爾辯證法之研究」(Studies in the Hegelian Dialectic)章四，節一〇七至一〇九。

注十四 參看俞伯維「哲學史」卷一，節二二九，頁二二七至二四三，及赫吉士「倫理學略史」部二，章四，頁二一五至二二七。

注十五 參看「現代哲學導言」部二，章二，節三。及「道德價值與精神之觀念」章一，頁一二至一三。

注十六 見米頓爾(A. Mitchell)英譯「創化論」(Creative Evolution)章三，頁二二四至二二五，按張真孫教授華文譯本於「The metaphor never goes very far any more than a Curve can long be confused with its tangent...」句，譯作「且其比喻亦非透澈，實與切線不能成同線也」，竊疑其未諦，故易之。



注十七 參看柏格爾「玄學導言」(Introduction to Metaphysics) 英譯本頁六，頁八，及薩雷「道德價值與神之觀念」頁二六〇至二六六。

注十八 見「現代哲學導言」部二，章二，節四。

注十九 參看「道德價值與神之觀念」章十，頁二四五至二四八。

注二十 見斯密著「倫理學張本」章一，節一，節二，頁一至四。

注二十一 見施布朗格「人生基礎」(Lebensform, Typus of Man) 英譯本序文及部一，章七，頁一〇五。

注二十二 見「現代哲學導言」部三，章二，節三。

注二十三 指「心理學」之名，乃依萊士所定，皆與機械心理學相對立者也。施布朗格則名之曰「元素心理學」，與之與結構心理學相對立矣。

注二十四 引見薩雷「道德價值與神之觀念」章十，頁三四八。

注二十五 見施氏「人生基礎」英譯本部一，章一，頁一至一三，及章二頁三〇。

注二十六 見「現代哲學導言」部三，章二，節四。

注二十七 參看亞特林「自然之概念」(The concept of nature) 章四，頁七四至九八，及「自然知識之原理」(The Principles of natural Knowledge) 卷三，頁一〇至一一〇。

注二八 詳見漢氏「科學思想」章一，頁四四至五二。

注二九 見漢氏前書引論頁二三至二四。

注三十 見魯美士「實驗主義」講演二，頁五八至五九。

注三一 見杜哲合著倫理學章一節一頁三至四。

注三二 參看麥肯最「倫理學袖珍」篇一，章四，章五，及斯賓塞「倫理學張本」章二。

注三三 見「現代哲學導言」部四，章二，節一。

注三四 詳見前書同章節二，節三。

注三五 見哈浦浩白道德進化論「部一，章一，頁一八至二九。

注三六 見華切立「和移主義與覺識進化」章四，頁三二四至三三〇。

注三七 華氏論社會義務，比較各國民族關於「君子」及「榮譽」之概念，特別詳盡，見前書同章頁

二九一至三〇三。

注三八 前比者，由後果推前因也，如見水漲知上游曾雨是；後比者，由前因推後果也，如見雲霞知天將雨是，同比者，察現象之同時並著而非前後相承也，如審堂下之陰而知日月之行是；詳撰著中國哲學通論原知篇。

正表列舉所研究者之同類事物，負表列舉所研究者之異類事物，等差表就同類事物而較其高

下之度，其例詳見普通名學書，不其述。

統同者，類異而觀其所同也，別異者，比同而察其所異也，同異合術者，以相反之兩統歸而成其一別也。詳嚴譯「穆勒名學」部內、篇八、節一至節四。

按嚴子經上云：「同，重，體，合，類；異，二，不體，不合，不類；同異交得，知有無。」經說上云：「同，二名一實，重同也；不外於兼，體同也；俱處於空，合同也；有以同，類同也。異，二必異，二也；不連屬，不體也；不同所，不合也；不有同，不類也。」蓋同異各有四種，所以示主謂二詞之離合，未可與穆勒求因果之術混爲一談；胡適致教授以同異交得四字之偶合，遂增異字界說一條，全以穆勒術語當之，似轉失其真。參看胡著「先秦名學史」(英文本)部三，篇三，章四，及中國哲學史大綱卷上，篇八，章三。

註三九 見顧氏「格式塔心理學」(Gestalt Psychology)卷二，頁二八。

## 第四章 行爲及道德之演進

行動與行爲 美國有一派心理學家、本盛言「行動」(Behavior)，國人譯作「行爲」。其實行動義廣，行爲(Conduct)義狹，不可不辨也。據馮維齋(L. Von Wiese)所述，行動涵運動(Motion)，動作(Action)及交互影響諸義，行爲僅指有覺識之動作而言。(註一)據羅素所述，運動有三種：曰「機械運動」，曰「反射運動」，曰「有意運動」，後二者又均謂之「生機運動」(Vital Movement)。(註二)據莫歇(G. Lloyd Morgan)所述，行動爲生物「身體動作」(Bodily action)之一種狀態；生物有外面之全體動作，有內面之局部動作，行動屬於前者，不屬於後者；或別有所謂「心靈行動」(Mental Behavior) 尙非低級生物所有焉。(註三)據柯夫克(Kurt Koffka)所述，脊椎動物之行動約分三類：(一)反射及本能類，(二)練習類，(三)智慧類，此可以代表心靈發展之三時期。(註四)顧行動論派如華特生氏(J. B. Watson)以所謂人類行動爲心理學研究之唯一對象，一切歸之於反射作用；至謂：行動主義對於任何心靈之存在或作用，無證明可得。(註五)彼蓋以全體動作屬心理學，以局部動作屬生理學；信如所云，心靈作用既莫由

證明，心理題材亦失其根據。此土復以行爲代行動，行爲亦降而等於反射；則進奪倫理學之大基，退據生理學之沃壤，而心理學之田園鞠榛蕪矣。竊謂運動有『無鵠運動』，（即機械運動）有『有鵠運動』，（即生機運動）有鵠者，謂之動作。動作有『無覺動作』；有『有覺動作』，有覺者，謂之行動。行動有『無意行動』，有『有意行動』，有意者，謂之行爲。又行爲有無關善惡價值之行爲，有有關善惡價值之行爲；有關善惡價值者，謂之『倫理行爲』(Ethical Conduct)，其善者，謂之『道德行爲』(Moral Conduct)其惡者，謂之『不道德行爲』(Immoral conduct) 其無關善惡價值者，謂之『非道德行爲』(Non-moral Conduct)，亦謂之『非倫理行爲』。試以表明之：

運動 { 有鵠運動 | 動作 } { 有覺動作 | 行動 } { 有意行動 | 行爲 }  
 { 無鵠運動 | } { 無覺動作 | } { 無意行動 | }

行爲 { 有關善惡價值之行爲 | 倫理行爲 } { 善行爲 | 道德行爲 }  
 { 無關善惡價值之行爲 | 非倫理行爲 } { 惡行爲 | 不道德行爲 }

行爲之界說 據右表，行爲者，有鵠之運動，有覺之動作，有意之行動也。中土載籍

於行爲二字、向多借而詁之，說文行部云：「行、人之步趨也」。爪部云：「爲、母猴也，其爲尙好爪」。此乃行爲二字之本義，引申則爲行事，假借則爲作爲。（本段玉裁說）以本義言，好爪乃動物之有能運動，未必有覺也；步趨乃人類之有覺動作，未必有慮也。以引伸假借義言，行專則有覺，作爲則有意，頗與今所謂行爲之義合。易「天行健」疏曰：「行者，運動之辭」。此直以運動詁行，蓋取初義，天行特自然界天體之機械運動耳。墨子經上曰：「行、爲也」。經說上曰：「志行，爲也」。經上又曰：「爲、窮知而儻於外也」。志行而儻於欲謂之爲，易言之，卽有意志欲求謂之行也。荀子正名曰：「虛積焉能習焉而後成，謂之僞；（此僞字元刻作爲），正利而爲，謂之事；正義而爲，謂之行」。僞卽今爲字，（盧文昭說）「虛積能習，則非無意而爲也；正猶謂也」（註六）正利而爲，猶言以利爲正僞而爲之；正義而爲，猶言以義爲正僞而爲之；正僞卽意志之所萌也。又儒效篇，非十二子篇，均合言「行僞」，義卽「行爲」；而正論篇及賦篇之「行僞」二字，後人已改作「行爲」。韓愈行釋僞篇行僞二字云：「僞與爲同，行動作爲也」，（註七）然以荀子之意釋之，則當曰：行爲者，虛積能習而有僞有意之行動作爲也。斯賓塞界行爲之義曰：「行爲者，順應正僞之動作也」。（註八）麥肯最則評之云：「斯氏言行爲而及軟體動物，似乎取義過廣；軟體動物之活動誠有順應正僞者，

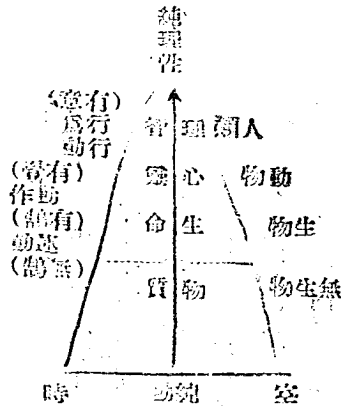
要不得以有意行爲目之。有意行爲不唯指向正鵠，且爲「正鵠觀念」所引導，即以爲動物而論，彼徒爲本能所左右，未始有此觀念也；彼固向鵠而動，未始有意於鵠也。今有動作於此，不徒順應正鵠而已，且確爲意之所願焉，是乃所謂行爲也。（註九）蓋有意志必有正鵠，有正鵠不必有意志，而正鵠更往往有在覺識之外者；然則爲「行爲」立界，言意志不言正鵠可也，言正鵠不言意志不可也。世恒以言行爲爲動靜語默對舉，其實視聽言動皆行，而思亦屬焉。洪範五事，曰貌、言、視、聽、思；古文尙書云：「思曰睿，睿作聖」。今文尙書云：「思曰睿，睿作聖」。宋鉞尹文語心之容，命之曰心之行。（註一〇）而尹文對齊宣王，引書曰：睿作聖。（註一一）亦正謂思耳。（註一二）自行動論派觀之，思想本「隱伏行動」（Implicit Behavior）之一種，而「隱伏行動」與「顯現行動」（Explicit Behavior）又各分爲「言語行動」與「非言語行動」兩類。（註一三）思想卽未出聲之言語，言語卽已出身之思想，二者均行動也。易大傳曰：「言行，君子之樞機」。爾雅釋詁曰：「行、言也」。郭注今江東通謂語爲行。說苑杖謀篇曰：「行之者，言之主也」，言行並舉固有別，偏舉則行兼言義，故訓已然矣。張橫渠東銘曰：「戲言出於思也，戲動出於謀也；過言非心也，過動非誠也」。出於思，作於謀，則戲言戲動皆有意之行爲；非心非誠，則過言過動皆無意之行動。行

動論派以爲言語思想均屬行動，誠信而有徵；所謂一切行動無意且無聲，未免近於武斷耳。行爲之由來與突創也。有意之行爲由無意之行動而來，有覺之行動由無覺之動作而來，有鶴之動作由無鶴之運動而來，窮其原始、是爲「純動」(Pure Motion)。純動乃點聯合一(Points-instants)之流動關係，謂之「空時」(Space-time)。「空時」乃一切關係之基礎，一進而物理化學上之關係，其體構爲無生物，其特性爲物質，其運動則無鶴；再進而有生理學上之關係，其體構爲生物，其特性爲生命，其動作則有鶴；三進而有心理學上之關係，其體構爲動物，其特性爲心靈，其行動則有覺；四進而有倫理學上之關係，其體構爲人類，其特性爲理智，其行爲則有意；五進而達於最高一層，爲純粹理性，(亞歷山大效授謂之神性，今易之)，構成至上之道德人格，產生至善之行爲價值，人生究竟之鵠在是，而進復無已焉。無生物有物質而無生命，其運動滯於無鶴之機械性。生物以物質爲基，突創生命，而心靈猶未現，其動作有鶴而無覺。動物以生命爲基，突創心靈，而仍涵有物質，其行動有覺有鶴而無意。人類以心靈爲基，突創理智，而仍涵有生命、物質，其行爲乃有鶴有覺，亦且有意，而無鶴之運動尙存。物質運動基於能之驅射，初本向各方均等運動，其種種可能性而無鶴；其突以直線偶然向上而進也，則爲表以矢量之奮力。進至生命



層，乃有生存之鵠，進至心靈層，乃有生存之正德觀念，進至理智層，更有超乎生存之正德理想。准特許論自然與生命，以謂：「生命之涵蓋有三，一曰直接個性，二曰創造活動，三曰正鵠，正鵠即除却無心」更進而能」而包括統一歷程中擇定途徑之新因素，蓋顯然含有指導創造活動之純粹理想焉」。論生命而涉及心靈理智，殆指人類而言耳。人類有理智之心靈，有意志之行為，其性質自異乎他動物無理智之心靈，無意志之行動，無心靈即不能有理智，無行動即不能有行為。動物有心靈之生命，有覺識之行動。性自異乎他生物無心靈之生命，無覺識之動作，無生命即不能有心靈，無動作即不能有行動。生物有生命之物質，有正鵠之動作，其性質自異乎他物無生命之物質，無正鵠之運動；無物質即不能有生命，無運動即不能有動作。性質固層層絕異，機勢仍息息相關。然物質實依附生命，而「有鵠動作」可以牽制「無鵠運動」；生命實依附心靈，而「有覺行動」可以牽制「無覺動作」；心靈實依附理智，而「有意行為」可以牽制「無意行動」；下層依附上層而聯繫之。層牽制下層而包涵之，此自然進化軌跡也。（註一四）柏格萊述進化原理，以謂：「進化歷程，固表現體構之連續，亦明示機能及性質之間斷」其實依莫耿之意，就質言，體構似亦間斷，就量言，機能似亦連續；而突劍即質之轉向云爾。（註一五）今參照莫氏塔形圖，略述變遷，為

圖如左：



尋常所謂之「生機運動」也。試再藉新言之，物質之最初為電子，其為元子，再上為分子，更上為結晶體。元子中帶陰電之電子以陽電核為中心，循其周圍數重同心圓之軌道而旋轉。電子適適旋轉於一定軌道時，不起放射作用，即無「能」之消費；若電子從一較大軌道突然躍入較小軌道，則放射之作用起，而放射之「能」可以一定之單位之數表出之，其單位即之「能量子」。(Energy quantum) 分子之各元子皆於一定立體空間有一定幾何方位，其離合聚散所起之現象，為化學變化；合焉者謂之化合，質迥異而不能預測。物體之各分子間有空隙為旋轉餘地，其離合聚散所起之現象，為物理變化；合焉者謂之混合，量相加而可預計。氣

電子、元子、分子、結晶體乃至生物由無轉而遷於有轉之運動。物體位置方向之變更曰運動；無生物為外力所左右而不能反應，其方位之變更全出於被動者，曰「機械運動」；生物受刺激而能反應，其方位之變更盡全屬被動者，曰「生機運動」。蓋前者無轉而後者有轉也。珠之走盤，杖之擊球，磁之引鐵，汽之推機，石之墮自山，水之流於川，皆尋常無轉之「機械運動」也；葵之向日，草之捕蟲，蛾之撲燈，獸之走曠，鳥之翔於空，魚之躍於淵，皆

體、液體、固性之分子皆有擴散現象；汽化爲水，水凝爲冰，其性質亦均未可前知。礮擊結晶體受機械之打擊，輒沿一定方向而脫裂，謂之劈理（Cleavage）。然本身消散毀滅之沙粒石粒及石灰質土結成巖岩，質則極堅密，不致以摩擦招損毀。蓋電子、元子、分子、結晶體之機械運動皆無隔，而性質已各有不同也。諸電子合爲元子，則元子具有新性質，而諸電子即依元子全體之性質以爲運動；諸元子合爲分子，則分子具有新性質，而諸元子即依分子全體之性質以爲運動；諸分子合爲結晶體，則結晶體具有新性質，而諸分子即依結晶體之性質以爲運動。此運動之屬於「內存關係」者也。結晶體中之分子與未成結晶體之分子不同，分子中之元子與未成分子之元子不同，元子中之電子與未成元子之電子不同。一電子與一陽電子結合爲氦元子，十六電子與十六陽電子結合爲氦元子，而分離之電子陽電子非氦，非氦，即氦。一合之電子，亦各自成系而性質有別焉。矽元子與氦元子化合爲「二氯化矽」之分子，三個「二氯化矽」之分子化合爲石英結晶體，而分離之矽非「二氯化矽」分離之「二氯化矽」非石英，即石英與「二氯化矽」所含之元子，亦各自成系而性質各別焉。（註一六）無機械各級體系在本系「內存關係」上之運動既異，對他系「外附關係」上之運動亦殊；由數量之積增，轉爲性質之突創，及進而達於有機界，則其新性質更不可同日語矣。結晶體而上，

爲膠質體 (Colloid)、乃有機化合物之一種，有吸著作用，頗近於生物，而生命尙未具；膠質溶液，其粒子呈不規則之運動。生命基於生物細胞內所含之原生質 (Protoplasm)。原生質爲有黏性之膠質所構成，半透明而能流動，其化學成分有氧、炭、氫、氧、硫、磷、鈉、鉀、鈣、鎂、鐵、氯等原素，而此等原素與其未構成原生質者不同。細胞爲生物體構與機能之單位，分胞膜、胞核、胞質三部，胞膜可吸泄，胞核主遺傳，胞質爲代謝，其化學成分於液及有機化合物外，有鈣、磷、鉀、硫、鈉、氯、氮、鎂、碘、矽、銅、鋅等無機物質；而與等物質與其未構成細胞者不同，細胞分裂後，有集合、分化及協作用。生物體構之所以異於無生物者，在此細胞與原生質；體構既異，機能自殊，動作當亦迥乎不侔。生物體具興奮性、傳導性、收縮性，其生命又有統一性、完整性、延續性，能反應刺激而擴大之，能順應環境而變化之，而無生物不備焉。植物有向光性而葉能營呼吸，有向地性而根能吸收養料。捕蟲之草，其葉有毛，一爲蟲所觸，葉輒捲兩側而閉之，腺且泌液以助消化；刺之若若爲沙粒，液腺分泌而葉不閉合，以其非營養物故。(註一七)其感性似頗銳敏，其趨趨似爲生存，然此仍不過爲有鵠之反應與順應，不得遽以爲有意識也。

動物由無覺而進於有覺之動作 植物之動作有機而無覺，已如上述，即動物之低等

者，亦尚無完全之覺識。然羣動皆有生存之趨，其動作之順應，由不適而突進於適，由不覺而突進於覺，其達於心靈層級也，又分感覺、知覺、省思三級。而省思尤為先進。原生動物 (Protozoa) 為單細胞動物，殆與單細胞植物無別，各種動作由一細胞任之，無分工作用。此種動物，有名變形蟲者 (Amoeba)，體由伸縮而運動，一有所觸，輒欲虛足而自給其體；遇可食之微物，則繞之以行，在一定情境之下，頗能避危害而得滋養。其體對於所類以生存之環境，固有冥然直接之觸受及感應。又有名滴虫 (Infusorium) 者，體甚微，浮游狂泳。遇刺激而動；時或遇物而食之，時或遇敵而為其所食，百分之九十九僅能生存數小時；其感覺運動之官器均不發達，故其動作不適於順應生存之趨。複細胞動物有名輪蟲者，(Rotifer) 之體構機能均較發達，生命亦較長；鼓如輪之蓋毛，掠周圍小動物以為食，遇適宜之物，則卷尾而就之，遇不潔之物，則縮身而避之。(註一八) 又有名珊瑚蟲者，有各種特別細胞，專司消化、生殖、感應、運動及傳達外來刺激等作用；觸鬚取食，伸縮自如，身體運動皆左右咸宜，各種活動皆分工合作。是為感官、筋肉、神經分化之起點。而觸覺即其感受神經受外界刺激所生之原始型式。然尚無中樞神經，動作不調節；一部運動，他部亦隨之而運動。棘皮動物中之海星，有五臂，每臂各有神經細胞；中央有一物，狀如環，是為中樞神經最

初之瓣化；環之中央爲口，臂纏得食物，胃出口外而消化之，乃復納入體內。試仰觀置海星，置微礫於一臂之近端處，其臂狀之爪黏附微礫，且曲臂端以圍之；鄰近之爪益緊張，而臂諸爪受影響。設彼自行移動，另一臂展離以其端觸石面；波及鄰爪，他處之爪皆收縮，即接觸微礫之爪亦含礫而撤回。（註一九）海星中樞神經控制五臂之神經細胞有調節作用，而運動尚無一定方向。軟體動物如蛤、如蠔、首尾之分別始顯，運動時能以直線進行，身被介殼，始足以防一切危險；而蛤頸除腦、足、內臟、三神經節外，且有一專司運動之神經節。腹足動物、頭足動物進而有耳目等官，聽覺、視覺於以發達；其體構左右相稱，不徒能以直線向前運動，且能向左向右，任便運動；而腹足動物中之蝸牛類、專司運動之神經節彌複發達。頭足類中之墨魚、時而匍匐於沙灘之上，時而探尋於石罅之間；其游於水中也，往往屈他魚之後，遇較大動物，則分泌墨汁以自匿，腕有吸盤，爲停泊掠食之用；其種種活動，不外避敵與覓食；而大鵝即一活動之延續，殆非毫無知覺者。無脊椎動物如昆蟲類等，頭部但有口與感受遠方刺激物之感官，其他器官退集於胸部腹部；自其爲蝸以至長成，歷經生活上之變遷，故壽命雖較蠕蟲類爲短，而生活內容之數量實過之。（註二〇）然幼蟲對於任何刺激，概作盲目之反應，乃不能善保其生存；甲蟲之蛹、本附錄而長成，及遇其他有毛之蟲而

亦附之，則因以致死亡者頗不少；（註二一）以其無思考也。鵝有翼之六足蟲幼時試飛，漸能以視官辨識空中方向及路徑；即在複雜迷室中試驗之，亦能由練習而知其道路。雖無思考，却有空間知覺與方位記憶，實爲智慧之基礎。脊椎動物、自魚類而鳥類、而哺乳類、而人類、器官之分化彌著，腦神經亦益發達，其動作乃愈趨於統一；（註二二）於是心靈由感覺、知覺、進至省思一級，而意志即隨智慧以突現矣。

動物由無意而進於有意之行動 動物之階級愈高，大腦之重量愈增，其構造亦愈複雜。高等脊椎動物大腦皮質之環紋複雜異常，且有分工作用，故其行動極錯綜變化之致；然亦在數量上積漸而至此耳。大腦爲高等精神之府庫，脊椎動物大腦重量與身體重量之比，在魚類爲一與五六八之比，在哺乳類爲一與一八六之比。魚恆遊游險阻之地，覓物爲食，能就近以嗅覺視覺探得之，敵至則整而逸去；且以中腦及視覺中樞司複合記憶，能講習往返之途徑。然適應之能力尙小，生存之時期尙暫。鱉產卵百萬，或鰕蟶，或天札，能成羣而達生產之年齡者不過一二。（註二十三）黃鳥（Orolo）巢於園林，必用鷹蛇；硬枝之 其巢淺，嫩枝之上其巢深，懸搖動而難不至拋出；似有遠慮者。鸚鵡初生，見地上微物，似欲之甚準，猶爲反射運動耳；啄及卵黃，則嗜其味而嚙之，既一嘗焉，必再啄焉；啄及昆蟲，則剔其味

而棄之。若復見焉，必不再嗜焉；病則由經驗之苦藥，決定動作之進止矣。大有點滴，八以龜爪踞榻上，主人呵而撻之；異日見主人，輒避此榻，若無人焉，則蹴榻如故，聞人足音，則急躍下；其記憶力辨別力蓋又在鸚鵡之上焉。（註二十四）象遇距離較遠之食物，能嗅之亦能見之，折結實之技，選果腹之物，不限咫尺；遇敵則避之甚速，不唯避之而已，必要時且能張其利牙，伸其長鼻，運其巨足，併用以爲進攻或防禦之用。不寧唯是，引水以灌其體，挾枝以拂背上之蠅，有警則揚蹄以號於衆，聞聲則起相當之反應；此皆適應諸小鵲之輔助動作也。（註二十五）猿類手能用工具，體能直立，據顧勒（W. Kohler）所作試驗，有人猿名「澳拘」（Eschego），恒以杖爲工具或武器，當食物在檻外而臂不能達時，輒以杖與之；一日室內無杖，僅小樹在焉，樹有數枝，彼初不知枝之可折而爲杖，與全樹至檻旁，杆格不能用；注視久之，乃突然橫折一枝，曳獲食物。（註二十六）有猩猩名「蘇丹」（Sultan），慣用兩竹杖，取果實，其一杖較他杖爲細，可插入大者兩端，彼初不知之；適果實置檻外較遠處，兩杖等長，伸右臂任取其一，百般嘗試，竟不能達，頃之兩手各執一杖，使其端相交而成直線，細者忽插入大者之孔中，連接爲一而加長，遂達其目標焉。（註二十七）凡此兩例，前者爲分析作用，後者爲統一作用，均不得不歸諸突創之智慧；而其曲折變幻，實亦



意志之突現。然在猿類尚屬甚難之事，在人類則易矣。人類口能言語，手能創工具，聲能蓄思慮；語言愈發達，思慮愈敏銳，意志愈明確，行動亦愈能適應止鵠。但靈人厄於環境，行動難去猿猴不遠。其應處生存之鵠，大不如文明人；凡文明人關於飲食、衣服、宮室、器用，乃至職業政事之活動，類多有理智、有理想，靈人皆望塵莫及；（註二十八）而猿類更不足齒數焉。此實自然演化歷程中最著之突進也。

人類有鵠有覺有意能感能知能思之行爲。人須行爲，實包含生物進化之全史；當由心靈之有意有覺行動溯及身體之無意無覺行動，更溯及神經、肌肉、液腺、細胞之有鵠運動。乃至細胞內分子、元子、電子之無鵠運動。唯細胞內分子、元子、電子之性質，與在無生物體內者有異，以其依細胞全體之機構而運動，物質爲生命所影響故也。人體內精神、肌肉、液腺、細胞之性質，與在動物體內者有異，以其依人身全體之機構而活動，生命爲心靈所宰制故也。人身由各種機構不同之細胞組成各種體系，由各種機構不同之體系組成各種器官，由各種機構不同之器官組成各種系統，細胞依體系而活動，體系依器官而活動，器官依系統而活動，各種細胞、體系、器官、系統，共向一定標鵠而分工合作，以完成人身全體之「行動模型」；而人身外面之局部活動，實起於全體行動發生以後。第就器官而論，感官爲受納

器，神經爲傳導器，筋肉液腺爲運動器。感官之特殊區域，用以受納各種不同之物質影響，如電磁震盪，空氣振動等等；目以網膜納光線影響之型，耳以鼓膜納空氣振動之型，口以味蕾區域納溶解物體所起化學刺激之型。脊髓乃感覺神經運動神經之通路，一面使感官所受之刺激上達於腦，一面使腦髓所發之刺激下抵筋肉。願神經衝動之道經脊髓，有時不停而直接至腦，有時在此停止，另一神經原，再繼續至腦，有時不待至腦，逕即由此折回，傳至運動器；末一種爲無意之反射運動，前兩種或爲有覺，或爲無覺，則視各種刺激之性質及情形而定。

〔註二十九〕試先以視覺爲例，設人見一綠燈在前，人與燈爲外附關係之兩體系；燈乃物質上『流出之事』(Aphysically effluent event)所由發，其對於人之網膜者，爲『流入之事』(An Influent event)，網膜受而錄之，則網膜乃『受納之事』(A Receptor event)所在；『受納之事』直接所錄者，卽此『流入之事』，『受納之事』在物質層級上須認爲物理化學之事。網膜所錄，切類攝影乾片之所映，然若以乾片代人之網膜，則由燈至乾片之通路，僅有電磁作用，乾片受影響時，乃起化學變化，而由乾片至燈之反對方向，並無物理變化之途徑。至於人之網膜所錄，實上達視覺之初步，其層級較前，其物謂之『距離受納器』。

流出之事在彼方，受納之事在此方，其間有『空間距離』；流出之事離乎彼，流入之事離乎

此，其間有「時間距離」；蓋物理影響以光之速度傳至受納之畢，而光速有限也。（註三十）試再以聽覺為例，有人焉，方執筆爲文，某種空氣振動忽入耳之鼓膜，達螺旋管而轉爲一種聽覺型；其人出以不完全之反應而低聲自語云：「彼乃聰慧之畫眉鳥也」。於是急趨案向前，脫道旁綠椽最高之枝，則又低聲自語云：「彼在恆棲之處，吾已料想其然矣」。此例可分三級觀之，初級爲未成聽覺以前耳內隨螺旋管型而起之「非認知引據」，（Non-Cognitive Reference）中級爲對於畫眉鳥之「認知引據」，（Cognitive reference）是時雖未實見之，而已想見之；上級爲對於蒲郎寧（Browning）詩句及他事之「回思引據」（Reflective Reference），蓋此不徒爲生之事已也。（註三十一）「腦在生物學上卓然爲行動之指導器官」，自是行動主義之坦率見解；然依突劍進化之理，視覺在需要腦之統整動作時，亦在心靈層級上。「距離受納器」在光之影響下有事發生，是爲「受納之事」，此事在生命層級上，感象（覺塵）引起於人所具之腦中，依一般程序，必有客觀之指引，集中於某一距離之物，投射作用（Projection）乃指引感象而達環境中之各方向、各距離，正與其實際原泉之真方向、其距離相符合，尙無心理上推理作用之省思存焉。於是可別爲三級如下：

（一）物質層級上物理影響之「指引」（Advenience）。

(二) 生命層級上有機事素之「介入」(Interference)、

(三) 心靈層級上對象方位之「投射」(Projection)。

心有能 (ing) 有所 (ed)，能感、能知、能思、謂之「心能」(minding)，所感、所知、所思、謂之「心所」(minded)，而感像、知覺、省思 (Presentation, Perception, Reflective Contemplation) 爲心之三級。凡屬心所，皆基於「受納器型」相關之結果而在吾內，凡物質事素，皆自存於非心靈而在吾外。有投射於此等事物之種種性質，賦以所有因相關而增加之一切意義，乃使其爲知覺之客觀對象；而此對象經吾人反觀省思，恒有法以造成概念。心靈投射作用……植基於實際行動之上，以……長期訓練……而演進，……其工作在大體上蓋有至足驚奇者。(註三十二) 要之行動時時在創造發展之中，由物質而生命，而心靈，由感象而知覺而省思，由反射而練習，而智慧，各級突進，皆可尋出有關節、有意義、而能統一之全部，是之謂「完形格式」。試卽就道德方面、人格方面言之，此全部之關節、意義、及統一性愈大，行爲之完形愈全，其所代表之人格亦愈豐富。(註三十三) 斯固心理發展之歷程，抑亦行爲演進之模式也。

倫理行爲與非倫理行爲 「倫理行爲」者、善惡價值判斷所加之行爲也。大戴禮本命

善云：「知可爲者，知不可爲者，知可言者，知不可言者，知可行者，知不可行者，是故善  
 倫而明其別、謂之知，所以正夫德也。」判別行爲之不可而斷其善惡價值，固倫理學之職  
 矣。善惡價值判斷所加者，乃有覺有意之行爲，非無覺無意之動作。雷之震、星之隕、日月  
 之晦蝕、颶雨之暴淫、而人不覺善之惡之者，則以其出自無覺無意之天，而非出自有意  
 之人也。武乙射天、謬以爲天有知也。有技心者不怨飄瓦，誠知其非人所爲也。慎到一推  
 而後行，曳而後往，若飄風之還，若羽之旋，若磨石之墜，全而無非，動靜無過，亦嘗有罪  
 ……無覺已之患，無用知之累，動靜不離於理，是以終身無譽；……至於若無知之物而  
 已。（說三十四）蓋慎到之道，非生人之行而至死人之理，人至於莫之是莫之非，乃使人  
 反於塊然無知之物而逃是非善惡之責者也。動作之演成行爲也以漸，而行爲之性質突與動作  
 大異；行爲之涉及倫理也亦以漸；而「倫理行爲」之性質亦與「非倫理行爲」大異；在程  
 度上尚屬漸變，在性質上實爲突創。設吾入車站，聞司車者呼曰：「一律登車」。吾心驟初  
 停而繼之以跳，吾脛運動加速，以應擊吾耳鼓之聲浪。設吾疾走而顛，則此一跌之感覺使雙手  
 向下支撐，以免身軀衝撞之震撼過驟。設煤屑入吾目，輒緊閉兩睫，淚滂沱以冲出之。夫目之  
 合、淚之流、心之跳、皆無意之「反射運動」也；撐臂而免跌傷，亦介乎無覺有意之「半反

射運動」也。是之謂饋、饋近於死物之運動，人墮巖而下，受吸力影響而成拋物線，猶已死者然；此即所謂「機械運動」也。若夫向東疾走，則純爲訓練之結果，有到達目標之覺識，有頒發命令之意志，是乃所謂有意之行為也。（註三十五）覺識與意志即行為之特殊性質，「倫理行為」未始不基於此，而又增入善惡價值之新性質焉。斯賓塞氏曾假設兩例，以明「倫理行為」與「非倫理行為」之差別。其言曰：「今有人見一武器，導之以兩目，握之以雙手，吾於此請察其感覺、運動、各器官動作之適合，表現於外部；而眼珠如何適應，光線如何聚集，肌肉如何收縮，骨節如何屈伸，五指如何運動，凡關於生理作用者，姑置不問。斯蓋由部連合機能之研究入於外部連合動作之研究矣。寢假而所携之武器用以抵禦攻擊焉，寢假而實行還擊焉，寢假而攻者奔逃，遂追及焉，寢假而相與決鬥，執之以投警吏焉，寢假而爲訴訟之種種行動焉，凡此皆與最初握得武器之動作不可分離，而同隸於行為。蓋行為由簡單之適應漸次入於複雜之適應，由非倫理之性質漸次涉及倫理之性質也。（註三十六）吾今日將走觀瀑布乎？抑將徜徉乎大海之濱乎？此其標鵠初無關於倫理也。若走觀瀑布焉，將過曠野乎？抑將取道叢林乎？此其塗徑初無關於倫理也。設吾有一友與俱，彼曾遊六濱而未嘗觀瀑布，則爾鵠之取舍非復無關倫理矣。若瀑布既定爲標鵠，而吾友足力，適於叢林之

遺囑，不聽於醫藥進道，則兩體之取舍亦復無關倫理矣。設因游此地而不避彼地，行遠路而不行近路，均將使吾不能時歸而另踐一約，則標鵠違術之擇定，在另一方面具有倫理之性質；若此約會稍為重要，大為重要，或且為關係人我生死之重要者，則其倫理性質更別然矣。由此觀之，無關道德之行爲演成道德或不道德之行爲，其等差蓋甚微，而途徑殆不可勝數也。」（註三十七）夫行爲之覺識程度，意志程度，雖逐漸增進，及其由無關善惡價值之「非倫理行爲」進至有關善惡價值之「倫理行爲」，其性質概突變而增進。斯氏所謂漸次演成者，論程度固是，論性質則非矣。斯氏以爲體內種種生理機能混合而成單純之體外動作，又混合不已，始成複雜之行爲，行爲乃生物種種動作交相依倚之集合體。（註三十八）近人華特生輩隱據斯氏「本能由多數反射運動所組成」一語，更進而主張一切複雜行動皆由於簡單反射之集合。現今研究動物人類之胎兒行動及新生兒行動者，已證明生物之局部活動由全體活動分化而成，行動之演進，非由簡單反射之聯合。（註三十九）即上文所述單細胞動物乃至脊椎動物之動作，亦可證明其由全體而分化、而統一。華氏之說既不成立，斯氏之說似亦根本動搖。斯氏徒見部分之積爲全體，不知全體之化爲部分；徒見集合之趨於複雜，不知組合之歸於統一；遂認行爲由已成之零碎動作湊集連綴而成，而忽其統一作用所突創之新

性質。則彼所謂有爲者，乃攝入影片以後之機械動作，非復有機體之本來活動，尙何善惡價值之可言乎，要之、自突創進化原理觀之，行爲在歷程上由無鵠而有鵠，由無覺而有覺，由無意識而有意識，由無價值而有價值，在形式上由全體而分化，由紛歧而統一，由量異而質變，靡不向上奮進，而以純粹理智爲其最著之鵠。非僅積分成全，合簡爲複之機械觀所能詮釋，可斷言已。

#### 道德演進之層級與公例

道德位於心靈級之上層。嚴格言之，人類行爲對於正鵠、有

屬帶之覺知、意向，且以理智預期其實現者，乃得謂之道德；而本能活動未始非道德基礎所在。自道德演進之歷程觀之，又可分三級：第一級爲「本能之道德基礎」，第二級爲「習俗道德」，( Customary Morality ) 第三級爲「反省道德」( Reflective Morality )。自道德演進之法式觀之，又可得三例：(一)由昏而之明，(二)由偏而之薄，(三)由外面之內。吾於此參酌麥肯最拓夫特二氏之說，而增入第一例焉。(註四十)斯賓塞之天演公例曰：「由渾而之貴，由流而之凝，由簡而之複。」(註四十一)繆赫德曾據此三例，以詮釋人類道德進步之事實，而不免於牽強掛漏。柏格萊曾謂：「高級機能及性質，須以新原理詮釋之；」而殆復用斯氏「由簡之複」一例。不知其例已爲行爲演進之事實所破也。(註四十)



二）夫社會人事之變遷，與生物自然之進化不盡同，社會之組織構造，容或合於斯氏所立三例，而社會之文化道德，往往有與之相背馳者。社會組織愈趨於複雜，儀節文字愈趨於簡易；以簡御繁，乃周於用；由複之簡，適得其反。道德由流動之本能進為固定之習俗，似由流而之凝矣。然本能任動物原為固定，在人類乃流動而有彈性；諸本能疑為品性習慣，已屬智慧之事，而智慧則可凝為本能。（柏格遜說）則是由凝而之流也。道德之原則及其概念、大率始而簡澀渾渾，繼而精密詳明，以由渾而之畫矣。然道德起於義務，極於同情，此為斯氏所主張；（詳第十章）義務畫然有彼此之分，同情渾然無物我之界。則是由畫而之渾也。動物之本能少複雜，人類之本能多而複，道德條目亦漸臻繁多，似由簡而之畫矣。然道德上之理想風俗制度，初皆斐然罔時因地而雜出，繼乃互相吸收模仿而漸趨於齊一；彭彭察察，大同可期。則是由復而之簡也。斯氏三例，罅漏頗多，其不足移為道德演進之法式，彭彭明甚，此予之所以別以三例易之也。若夫道德之三級，皆可于現世文野諸民族徵之，本能之道德基礎不唯存于人類，且存于動物焉。

本能之道德基礎 動物莫不欲生存；其本能雖或有簡有複、有寡有多，要不外保己、保種、保羣、三大類。昆蟲之伏卵也、必擇一可以覓食或寄生之所。阿猶魚（Arhus）之產

子也，其雄者稱之子日，忍飢至解化乃已；子解化後，輒反而託庇於父母者復數日。貓獺之子其幼也，常掖之以行、數月不去懷。鷄雛之從其母也，呼召即至，孱弱棲窠下。（註四十三）犬之事其主也，忠順而有同情，主遭人侵犯，必躍起衛護之。野獸之護其羣也，見伴侶受創，輒大憤，必欲得仇讎而痛懲之。（註四十四）高等猿鳥之營社會生活也，處同居，出同遊，食同爨，出入相友，守望相助，危則爲號以警其衆。（註四十五）南亞非利加牛之在玳瑁崗園（Demaraland）也，初與羣牛處，未見有特別情感；一旦離其羣，輒大苦；比反，則求覓其伴侶之體膚焉。（註四十六）他若蘇則倫氏道德本能之原始與發達（A. Sutherland's The Origin and Growth of the Moral Instinct）一書所示諸例，尤更僕難數，而虎狼之仁，蜂蟻之義，豺獾之報本，雌鳩之有別，羊之跪乳，鳥之反哺，（見朱子語類）凡羣動一曲之良，亦有嘖嘖見稱於中哲者。（註四十七）然則動物行動非無道德之胚胎也。人類之中，有蠻貊焉，其尤蒙昧者，誠知去動物未甚遠，而道德本能並不下于文明民族。南太平洋有大赫底島，（Fiji）達爾文嘗親見其附近土酋與英艦長會議賠償事；謂其推理之力，溫和之貌，爽直之氣，果決之概，在在均令人驚訝莫名。大赫底之西南，有佛林里羣島，（Friendly Isles）葛克艦長（Captain Cook）稱土人自由而勇敢，坦白而復直，無猜

諒，無非處，無殘忍報復之事。佛林里之北，有地名玻里內西亞 (Polynesia) ；英海軍大將奧斯根 (Osborne) 稱其土人善事老病之夫，厚遇遠來之客。澳大利亞土人，世所謂最下之人種也。然噶爾氏 (Guth) 居維多利亞省而爲土人之保護者四十年，則有言曰：土人禮讓和樂而好笑，語言頗溫厲，嚴守法與俗，而不銜于外誇，娶近親之女者，則深惡痛絕之，子女親戚死，則極哀；卽視白人之死，或亦未嘗漠然。耿利地 (Kennedy) 君不幸遇害，其僕因土人，獨依依不忍去；蓋其好惡哀樂之情，是非善惡之念，向吾儕本不甚異云。(註四十八) 婆羅洲 (Borneo) 之獵食，素以嗜殺聞者也。燃麥道葛氏數見其每處家竟日，必溫灑然抱其嬰孩，嗚咻如婦人，迥異會獵時噉噉叱咤之狀。(註四十九) 馬來夷 (Malays) 蓋古九黎之道，(註五十) 而今猶未化者也。然史坦頓氏旅行雜記 (Sir Stamford Raffles) 謂爪哇馬來人男女間雖無禮義嚴爲之防，而淫僻之事，城市以外不多見；男過二十鮮不婚，女老而未嫁者以爲奇；離婚甚易，多妻者殊罕。(註五十一) 其他諸種相反之事實固亦多有，要當以例外視之。然則蠻人行動，非無道德之根蔕也。動物之於道以觀念昏而不明，聖人之於道德觀念半明半昏，其行動多自然與道德正偏相合；皆所謂「本能之道德基礎」也。八類之本能，較動物爲多爲復。經已也，而宿飢渴、飲食、攝有、爭鬥、諸本能，漁獵耕牧

於是乎起。保種也，而有男女、父母、諸本能，室家宗族於是乎興。保身也，而有禮、廉、信、悛、諛、示、模、仿、創造、諸本能，社會都落於是乎立。除如自尊、自抑、以及恐懼、羞縮、忿怒、嫉妬、憎惡、好奇等等，莫不與生存有關，即莫不與道德有關。若一一本能施得其宜，則自能而能謙，自抑而能恭，恐懼而知慎，羞縮而知恥，勇生忿怒與爭鬥，智成于好奇與踐勝，貞起于嫉妬與男女之愛，仁基于同情與父母之慈，勤根於創造與儲蓄，禮始于羣居與飲食，而諛示模仿則又爲風俗所由成焉。（註五十二）顧人類本能又較動物爲有彈性，初無施而不可，一境既窮之，經驗綫矯之，智慧變化之，品性固定之，及凝爲習慣，沿爲風俗，則變乎由昏而明，進乎『習俗道德』之級矣。若爪哇馬來夷，若澳大利亞土人，其道雖殆均介乎本能與習俗之間者也。

#### 習俗道德與反省道德

人類本能，固無施而不可，實非無往而不宜。適遇有履有躓，

斯行動有成有敗；成而知勸，敗而知懲；勸懲相尋，積爲經驗。顧成敗往往關係羣體禍福，率多不由人力；則以成爲吉，以敗爲凶，以偶然之果爲必至之運，而歸其因于神明。日有惡，事有禁；一人觸諱，殃及全羣；一人犯罪，責歸全體；有仇同復，有債同償；父以是詔其子，子以是詔其孫；猶恐其忽忘也，則又彙種種儀式以訓練之。習俗既成，成禮斯著。禮律雖嚴，

長老，幽乞靈於鬼神先祖，箇人之生活行動，悉受制於羣體，連則爲衆所共棄。猶如猶太人爲家族、爲種落，祇爲宗教、政治、經濟、道德之混合單位，（註五十三）道德與習俗不分，箇人與羣體爲一。故「習俗道德」又謂之「羣體道德」（Group Morality）焉。昔巴比倫人以爲這種誠者身必受妖巫惡魔之毒氣，（註五十四）雅與人以爲毀神位者必致本部遭於滅亡，以色列人以爲阿全（Achan）竊取獻神之物，乃遭敗虜因，遂受戮之。（註五十五）今澳大利亞人亦有類似迷信，而中澳種落自十歲至二十五歲之青年男子，且有三次長期儀式，深寓重俗敬老之意；（註五十六）若此物此志也。然此猶爲習俗道德之初步，神之觀念甚難，法之觀念甚混，所謂正義，亦僅適用于狹隘之本羣以內。遠人智漸進，文明漸啓，部落合而有國家，酋長會而有元首，神定於一尊，而有確立之宗教；法勅於三尺，而有成文之刑律。事生以飾歡，送死以飾哀，祭祀以飾敬，師旅以飾威，樂舞以飾喜，鈇鉞以飾怒，官人以爲守，百姓以成俗；（以）維探荀子禮論樂論語）。從俗爲善，是謂民德，（用荀子禮表語），始猶囿于一域，終乃推諸四海。希伯來人傳十誡，爲全歐宗教之根本；羅馬人制十二銅表，爲全歐法律之鼻祖；而中土殷人明鬼。周人隆禮，亦與之相彷彿；是皆達于「習俗道德」之極盛，而變乎由信而滑者也。然民函五常之性，而其剛柔緩急，繫水土之風氣，故謂之

風；好惡取舍，隨君上之情欲，故禮之俗。（見漢書地理志）當是時、功罪定於教父，曲直對於理官；神容懺悔，君損威福；儀飾介繁，姦僞萌起。上所是者是之，上所非者非之；俗所善者善之，俗所惡者惡之；甚至習非成是，指善爲惡，民鮮能反求諸心而斷以理。蓋其所謂道德、猶外而非內，知其然，不明其所以然也。及人智益進，見夫神法國法，互相矛盾，而非禮之禮，非義之義，且大與良心衝突，箇人之犧牲於威權下者，不知凡幾；乃對於羣體之習俗道德，多所懷疑。希臘有安迪貢（Androne）一劇，悲麗女之死抗王命；秦風有黃鳥三章，哀良士之身殉國俗。（註五十七）其挾疑而憤激者、痛譴威權之宰獸食人，縶羣體所有禮俗、教條、法令、悉拊擊摧毀之；但憑個人一時之好惡苦樂以衡是非善惡，而善惡是非益復亂。弊至道德漫無準則，人各自私自利以潰其羣。有挾疑而深思者出，認爲羣體可以改造，道德自有公準。權善惡於良心，謂是非於理性，卽於舊風遺俗，亦必慎加辨析，合理者存之，不合理者汰之。以智慧之思考，易情感之激動，以理想之創進，易習慣之墨守，以簡性輔羣性，以公益函私益。有自覺之人格，有自擇之意志，有自創之精神，有自創之品性。道德在判斷上責任上固屬於箇人，在正鵠上標準上實合於社會；其意識較爲深切，而體認亦益明確。於是道德由他律而遷於自律，由外律而遷於內律，倫理界突起一大變革，而道德

上之學說遂如萬花怒發矣。遠自西希臘辯派漸起，而有蘇格臘弟以下諸哲；自文藝復興，而有霍士布派與反霍士布派；自啓蒙運動，而有康德派與非康德派。中土則先秦有儒墨道法諸家，而鄧析實爲前驅；兩漢儒家獨尊，魏晉乃有玄家譯世，而王充已爲先導；宋明以後有周張程朱陸王顏戴等儒，而李贄爲異軍；或倣或立或正或反，皆「反省道德」發展之時代也。反省道德由外而內，亦謂之「良心道德」。前乎此者，個人非無良心，徒以蔽于羣體習俗，未能覺覺，或覺覺而未能擴大。個人誠以理性提醒良心，其覺覺範圍可愈推而愈廣；由己之身推及人之身，由己之家推及人之家，由己之國推及人之國，由己之階級推及人之階級，由己之種族推及人之種族，終且由全體人類推及宇宙萬物；由偏而溥，於斯爲極。顧近代以來，世人猶多蔽於種族差別，階級殊異之偏見，而良心有未能在人類平等之原則下溥遍推廣者，則良心道德尙有待於理性之促進已。

道德之突創與相續 總之道德孕育於本能，滋長於習俗，繁榮於反省；三級各有特異之性質與法則，而其歷程實不止此。本能級動物及蠻人之衝動性特盛，始或動輒得咎，繼乃漸能適應；其所覺者，僅爲生存上之需要，而德爲於無意中達之；不識不知，冥與道合；屬自然法（The Law of Nature）用事焉。習俗級人類羣性特顯，箇性未現，感所專注者，屬

羣體之威福；畏天命，畏大人，畏聖王之制，束於教，拘於俗，安常蹈故而情性深；則神法  
國法（The Law of God and The Law of State）用事焉。反省級人類理性特別發達，而  
簡性亦突顯，簡性初與羣性相反，終與羣性相成；天命不足畏，人言不必恤，祖宗不盡可  
法，但行其良心之所安，而良心須合於理性；則心法（The Law of Heart）用事焉。卽以  
箇人一生言之，其道德發展之次第，亦復如是；孩提時期任本能，爲自然法所約束；幼年時  
期從習俗，爲神法國法所約束；成人時期尙思想，爲心法所約束。（註五十八）然人當良心  
失其效時，仍當以神法國法約束之；當神法國法失其效時，仍當由自然法約束之；豈必專恃  
良心之自律，而一初他律舉可廢乎？道德進至良心一級，仍涵有習俗本能之成分，猶之自然  
進至心靈一級，仍涵有生命物質之成分；特性質均突有變異耳。然則道德之進化固爲突創，  
抑亦非絕不相續也。

注一 參看柏克（H. Becker）譯述之「馮氏系統社會學」章二、節一、頁一九〇。

注二 見羅氏「心之分析」（Analysis of Mind）第二講。

注三 見莫氏「生命心靈及精神」（Life, Mind and Spirit）第二講、節七、頁三七至三八。按斯

賓著「倫理學課本」（Data of Ethics）章二、頁六、已以內部動作爲機體。外部動作爲行



爲。

注四 見胡昌言譯「一九二五年心理學」第六章心之發展，頁一七七至一七八。

注五 見「行」論派心理學 (Psychology From the Standpoint of a Behaviorist) 第三版，頁二附注。

注六 正讀如詩齊風「終日射候，不出正兮」之正，詩統云：「正大於鶴，差正所以受矢也。」楊象以正道釋之，愈熾以正當釋之，疑皆罪是。

注七 詳見王先謙荀子儒效篇集解。

注八 見「倫理學張本」章一、節二、頁三。

注九 見麥氏「倫理學袖珍」篇一、章三、節三、頁八五。

注十 見莊子天下篇。

注十一 見說苑君道篇。

注十二 孔壁本作容，馬融鄭玄皆用古文尙書說。韋昭詩注亦引書曰：「容作聖」。尙書大傳韋氏繁露及漢書五行志皆作容，乃今文說也。顧五行志容字今本誤作容，應劭以古文作容，解注大傳則云：「容當容」。其實容訓通，聖亦訓通，義似重複；轉不若謂其之容字可與聖字銜接。許文子引書曰：「容作聖」。則知莊子天下篇「漸心之容」亦不必疑爲「漸心之容」。

案。

注十三 參看華特生「行動論派心理」章一、頁一四，及郭任遠「人類之行爲」章六、節七、頁一九九。

注十四 參看淮氏思想之模式 (Modes of Thought) 第二講莫氏「突創進北論」(Emergent Evolution) 第一講、節十一、頁九至十一，及張東蓀「新哲學論叢」，層創的進化論一文。

注十五 柏格萊 (Bagley) 所著「教育、犯罪、及社會進步」(Education, Crime, and Social Progress) 第七章述突創理想主義，予近始見之，特補引其言於此：莫氏說詳見突創進化論第一講節一。

注十六 參看莫氏「生命心靈及精神」第三講、節一一、頁六七。

注十七 見哈浦浩「道德進化論」(Morals in Evolution) 部一、章一、節二、頁二。

注十八 參看斯賓塞「倫理學張本」章二、節四、頁七。

注十九 見莫氏「生命心靈及精神」第二講、節七、頁四二。

注二十 見倫理學張本章二、節四、頁八、頁十。

注二一 見道德進化論部一、章一、節三、頁四。

注二二 以上參看人類之行爲章八、頁二二六至二二三。

注二三 見倫理學張本章二、節四、頁八。

第四章 行爲及道德之演進

一五五

注二四 見道德進化論第一、章一、節三、頁五、節四、頁七、頁九。

注二五 見倫理學張本章二、節四、頁九。

注二六 見「猿類之心智」(The Mentality of Apes)章三、頁八二、章四、頁一〇七。

注二七 見同書章四、頁一二三至一二七。

注二八 詳見倫理學張本章二、節四、頁九至十。

注二九 參看蔡翹生理學章八、頁一九至二二。

注三〇 見莫歇「突創進化論」第八講、節三六、頁二一〇至二二一。

注三一 見莫歇「生命心靈及精神」第二講、節九、頁五一。

注三二 見突創進化論第八講、節三六、頁二一二至二一三，第二講、節六至節七、頁三五至五〇。

注三三 參看一九二五年心理學「心之發展」頁一九六至一九七。

注三四 見莊子天下篇。

注三五 參看詹美士「心理學原理」卷一、章二、頁一二至一三，及羅素「心之分析」第二講頁四至

五。

注三六 見倫理學張本章二、頁六至七。

注三七 見同書章一、頁三至四。

注三八 見同書章二、頁二、及章一、頁一。

注三九 詳見柯格喜爾「解剖學與行動問題」(G. E. Coshill, Anatomy of The Problem of Behavior) 第一講、頁二至三八、及麥啓霖「兒童心理學大綱」(C. McPherson: A handbook of Child Psychology) 章三、頁一六三至二〇一。參看高登敷新行為主義、及兒童心理學的新發展兩文。前一文載商務印書館教育雜誌第二十四卷第一號、後一文載同雜誌第二十五卷第九號。

注四〇 參照麥坎最「倫理學初珍」篇一章五、及拓夫特與杜威合著之倫理學篇一、章三。

注四一 見「第一原理」(First Principles) 篇二、章十六、頁三三三。

注四二 參看「倫理學原論」篇五、章二、頁二〇二至二〇七；與「教育、犯罪及社會進步」章七、頁一一三。按亞歷山大教授「道德秩序與進步」部三雖力證道德理想源自部物種演進之公例而發展。然是書刊于一八八九年，在其「時空及神性」出版前三年自不及以突創原理證之。

注四三 以上參照麥道葛「社會心理學草言」頁二四、頁二五、及露期倫「道德本能之原始與發達」卷一、頁三二。

注四四 見達爾文人類之來由 (Descent of man) 部一章四、頁一五七、及麥坎最「倫理學初珍」

第四章 行為及道德之演進

篇一、章五、頁一一四。

注四五 本哈浦清「道德進化論」卷一、頁六。

注四六 見戈登「人類材性來源」頁七五。(F. Gordon's Inquiries into Human Faculty P. 75.)

注四七

按淮南子經稱訓云：「鵲巢知風之所起，窟穴知水之高下，晦目知晷，陰晴知雨，爲是謂人智不如鳥獸則不然。」此言羣動各有一曲之良知也。抱朴子詰詭篇云：「蜂直挾毒以衛身，智禽銜炭以扞網，雖面其穴以備途徑至之錄，水牛結陣以卸虎豹之暴。」此言羣動各有一曲之良能也。

注四八 以上見華勒士「道德進步與社會環境」，章四、頁三三至三三。

注四九 見社會心理學導言頁七。

注五〇 來黎雙聲，黎亦黑色之稱，今馬來人面色略黑。

注五一 引見蘇則倫「道德本能之原始與發達」，頁二一四。

注五二 參看馬鐵奴「倫理學派別」卷二、篇一、章五、章六，及麥道葛「社會心理學導言」章四、

章五。

注五三 詳見托夫特倫理學章二、節三、節四、節五、及章九、節五，羣體一詞從余譯。

註五四 見哈蒲浩「道德進化論」，章一，頁十八。

註五五 詳見 Bagehot: *Physics and Politics*, P. 103 及 *Joshua VII: 24, 25*。折夫特倫理學專書

節一及章二節一會引之。

註五六 詳見 Spencer and Gillen's *The Native Tribes of Central Australia*, Ch. VI, 1-13.

折夫特倫理學章四節三管述之。

註五七 希臘舊俗相傳；人死不葬，神所不齒。安迪賈者，義烈女也，國王戮其兄，令番尸任鳥獸噬

食，葬之者死。安迪賈心大不忍，拒其妹之勸，冒死往葬；尸復暴，又往葬，身與妹均被

執，力辯妹無罪，妹伊絲荷 (Ismene) 願同死，其未婚夫塔涅蒙 (Tamon) 國王之子，極諫

憐王怒，安迪賈竟自縊於籠中，罕讓亦自刎。是為安迪賈木事之崖略，劇則蘇佛克勒 (So-

phocles) 所作也。詩序曰：黃鳥，哀三良也，國人刺穆公以人從死而作是詩也。左氏文六

年傳曰：秦伯任好卒，以子車氏之三子蒍息仲行鉞虎為殉，皆秦之良也；國人哀之，為之賦

黃鳥。

註五八 愛丁堡大學達赫喇教授 (Prof. Alex. Dornich) 論道德教育，分自然約束 (Prudential or

natural Control)，權威約束 (Authoritative Control)，社會約束 (Social Control)

)，自己約束 (Self Control) 四級，今將權威社會兩級併作習俗一級。

第四章 行爲及道德之演進

一一九

## 第五章 中西道德之異同

中西道德與中西文化 近世中西文化比較之說漸盛，或云：中土偏于靜，西方偏于動，或云：中土偏于心，西方偏於物。其實中土在秦漢以前，未始不尚動而重物，（註一）其趨於心與靜者，乃佛教東來以後之影響；而流風所屆，尚不若印度之甚。歐洲當中世黑暗時代，未始不尚靜而重心，（註二）其趨于物與動者，乃近世科學發達之結果，而文藝復興，亦為其重要之原因。此當博考中西史乘，斷代以為比較，未可籠侗立言。哈蒲清儀引佛老之言，與基督教義相較：遂謂：「東方之人生觀弊在靜退，西方適得其反；」殆與流俗之見無別。（註三）狄錄生（G. Lowes Dickinson）以為：西方就空聞言，須限於西歐諸國及美洲，就時間言，須限於最近兩世紀；中日人生觀較近於西方，恆大異乎印度而甚至與之相反。似頗能截斷衆流，獨具特識。惜其徒以吾先秦及近代之儒家人生觀比擬西方？而不知中土聖賢以降之玄風實大受佛教之影響耳。（註四）道德為文化之一部，中西自亦不無異同，杜威氏舉東西倫理之三大異點，謝斐氏釋中國倫理之三大特質，（註五）雖有疎失，要舉無見；自予觀之，中西道德之異點有五，茲彙述如下：

政治倫理與宗教倫理 中土倫理與政治結合，遠西倫理與宗教結合，此其第一異點

也，中土儒家，言德必稱堯舜，言政必舉成周；其書雖或不可盡信，其言要非全無根據。（註六）孟子稱「舜使契爲司徒，教以人倫，父子有親，君臣有誥，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」（滕文公上，）左氏文公十八年傳則云：「舜臣堯，舉八元，使布五教于四方；父義，母慈，兄友，弟恭，子孝。」堯與下「慎徽五典」傳「敬敷五教」傳，並明據左氏。堯與下又稱「命夔典樂，教胥子；直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲。」皋陶謨陳九德：「寬而栗，柔而立，愿而恭，亂而敬，擾而毅，直而溫，簡而康，剛而塞，彊而義。」洪範列三德：「一曰正直，二曰剛克，三曰柔克。」而五事爲貌、言、視、聽、思、肅、文、質、謀、諛。聖哲相承，靡不以德爲政。周禮大司徒以六德六行教萬民：曰知、仁、聖、義、忠、和，曰孝、友、睦、姻、任、恤，不孝、不睦、不姻、不弟、不任、不恤，則有刑。師氏以三德三行教國子：曰至德、敬德、孝德，曰孝行、友行、順行，保氏以六德教國子：曰禮、樂、射、御、書、數，大司樂以樂德教國子：曰中、和、祇、庸、孝、友。其他諸官所掌，亦多有關民德。蓋政治之大端爲教育，教育之大本爲禮樂，刑法則所以弼教而輔禮，禮施未然之前，法禁已然之後；聖哲在位，以身作則，而民若化之；其政治重在養成道德之人



格，糾正不道德之行爲；故曰：「政、正也，政所以正不正者也。」（註七）六政謂道、德、仁、聖、禮、義也。」（註八）是倫理外殆無所謂政治矣。周自平王東遷，王官失守；孔子以匹夫作師儒，教育之權，下逮齊民。大學三綱八目，猶合倫理政治爲一；中庸五達道、三達德，乃答哀公之問政；而論語謂：「惟孝友于兄弟是亦爲政，則齊家固亦政治之一事。其門弟子雖分德行、政事、言語、文學四科，實兼通而各有專長。後儒承其宗風，莫不以道德爲教，聖皆與宗教殊塗。其與孔子相先後者，則老子不爲教父，墨子創宗教而未成；後以佛教輸入，乃有道教儒教之名；近人更倡孔教，則亦對耶教回教而設。易豕傳稱：「聖人以神道設教，」實釋家辭所謂「觀盥而不薦，」第指宗廟之禮而言。凡有祠祭，皆義主崇德追遠，非爲祈禱；其信福卽利益而爲善者，君子不謂之善，而逆倫事發，且罪及官師焉。」（註九）蓋倫理始終不離政治，而與宗教無關也。遠西倫理，初固原于希伯來之教義，希臘之哲理，羅馬之法典。願自基督教會興，經院哲學起，糅合以上三種思想而變其質，道德遂專屬于宗教。雖柏拉圖認政治學爲倫理學之一部，雅里士多德認倫理學爲政治學之一部；卒之政治自政治，倫理自倫理，道德亦遂不出自政府而出自教會。自中世以後，教育操教育之權者千餘年，近世雖科學昌明，教育漸脫教會而屬國家；然中小學猶定宗教爲常課，大學猶存宗教之儀

節，即倫理學家著述講論，猶多歸依上卷。霍布士稜爾維修雖備重國法，而才調猶不廢神道；康德雖於純理上力做神之論證，而於實際上猶認神為道德之要求；斯賓塞滅信靈雖持神不可知論，(Agnosticism)而辭意猶多依違於有無之間；梅特里(La Mettrie)霍爾巴赫尼采乃敢斷言無神，明非基督教，人則目為喪心病狂不道德。近五十年來，歐美始有「倫理運動」(Ethical movement)，冀脫宗教而獨立；諸倫理學家立會講學，皆主行善不信神；由各地之會聯為全國之會，由各國之會聯為全世界之會，殆有建立新教之趨勢；狄靈生所謂善惡教、殆即指此，不過意義稍變而已。然影響尙微，未足與基督教會抗，正以其積重難返耳。(註十)

要之倫理與政治結合，斯道德趨於專制，倫理與宗教結合，斯道德歸於神祕，夫各有其短也。

家族本位與個人本位 中土道德以家族為本位，遠西道德以個人為本位，此其第二異點也，中土以農立國，國基子鄉，民多聚族而居，不輕離其家而遠其族。故道德以家族為本位。所謂五倫、屬家者三，君臣視父子，朋友視昆弟，推之則四海同胞，天下一家。堯明俊德，始予親九族。九族者，堯時殆父母妻各三族，夏蓋自高祖至玄孫，凡九，皆同姓，商咸兼異姓而近堯；周損益其制，父族四，父之姓為一族，父之女昆弟適人有子為二族，身女昆弟適人有子為三族；身女子適人有子為四族；母族三，母之父姓為一族，母之母姓為二族，

母之女昆弟適人有子爲三族；妻族二，妻之父姓爲一族，妻之母姓爲一族。（註十一）周文以宗法繫萬民，別子爲祖，繼別爲大宗，繼高、曾、祖、禰、爲小宗；小宗四，大宗一，爲宗者五。（註十二）宗限同姓，族筭異姓。自是家族範圍甚大，關係甚密。一人善，則全家族榮之，一人惡，則全家族辱之；甚至一人有罪，則全家族負其責，人人重犯法而相勉於爲善。家有祖孫、父子、昆弟、夫婦、娣姒、姑姪、姊妹之屬同居，以便宜農桑故。家有公產，人無私財，家長之於財產，但有管理權。禮記內則云：「由命士以上，父子皆異宮。」賈公彥儀禮疏引此文云：「不命之士，父子同宮，亦有隔別。」儀禮喪服傳云：「故昆弟之義無分，然而有分者，則辟子之私也；故有東宮，有西宮，有南宮，有北宮；異居而同財，有餘則歸之宗，不足則資之宗。」鄭玄註云：「宗者，世父爲小宗，宗事者，」此周制也。戴自珍之論農宗曰：「禮莫初於宗，唯農爲初有宗。上古不諱私，百畝之主必子其子，其沒也，百畝之亞族必臣其子，餘子必尊其兄，兄必養其餘子。父不私子則不慈，子不業父則不孝，餘子不尊長子則不弟，長子不瞻餘子則不義。長子與餘子不別則百畝分，數分則不長久，不能以百畝長久則不智。農之始仁、孝、弟、義之極，禮之備，智之所自出，宗之爲也。」（定齋文集卷上，）斯誠探本之論也。秦以法令強民分異，殆由田制變遷使然；江左荆蜀父子兄弟多別籍異

賄，或亦商業漸興之故。然唐宋懸爲厲禁，儒士斥爲儉俗。（註十三）民間通例：父死，財產分予諸子，兄弟乃得析居；而累世同居，旌爲美德；如楊椿張公麟江州陳氏浦江鄭氏之屬是已。及其弊也，舉家闔族，依賴一人；生之者寡，食之者衆；姑婦勃谿，箕帚詬詈；骨肉相戾，甚於陌路。馴至知有家不知有國，知有宗族不知有民族，而國家民族交受其病。然使人人幼有所學，壯有所用，充其家庭宗族之觀念，擴爲國家民族之思想，其弊亦自可除；則家族之鞏固可改而不必廢者也。遠西以工商立國，國成於市，民多懸遷販買，不憚遠徙。其家庭組織甚簡，以夫婦爲中心；子女婚嫁，輒離其父母而別立門戶。父子夫婦，各有私財，權界分明，不稍假借；其財產爲個人所私有，非家庭所共有。親將死，得任意處分遺產，或予其子女，或捐諸社會，視遺言而定；其社會事業之盛亦以此。雖羅馬初葉之家族制度，中世封建時代之農田制度，偶有類于中土；而希臘尙自由，耶教重平等，箇人主義之發達，由來已久；十三四世紀任俠之風，十七八世紀人權之義，復爲箇人主義奠其基。其在封建時代，遺產多歸長子承襲，以故資財集中；而耶教經典有離汝父母、就汝妻子之語，斯亦遠西不重大家庭之一因。及工業革命以後，機器代人力，分工事多，與箇人以活動之新機會、新興趣，任其自由交易、自由結約、自由競爭，工商事業以是益盛，箇人主義亦以是彌昌。（註

十四）彼所謂國家主義，社會主義，實亦莫不以個人主義爲根柢，人人自立，國以強富，然貧富懸隔，階級爭起，斯亦其弊之所在矣。

義務平等與利權平等

中土道德主義務平等，遠西道德主利權平等，此其第三要點也。

中土禮運有十義；父慈、子孝，兄愛、弟悌，夫義、婦聽，長惠、幼順，君仁、臣忠。左氏襄三年傳所謂君義、臣行，父慈、子孝，兄愛、弟敬，昭六年傳所謂君令、臣共，父慈、子孝，兄愛、弟敬，夫和、妻柔，姑慈，婦聽，均與此略同。蓋父子、兄弟、夫婦、長幼、君臣，有相對之關係，斯有相當之義務，是之謂義務平等，非謂子孝而父可以不慈，臣忠而君可以不仁，餘皆類是。康誥曰：「子弗祗服厥父事，大傷厥考心；于父不能字厥子。乃疾厥子。子弟弗念天顯，乃弗克恭厥兄；兄亦不念鞠子哀，大不友于弟。惟弔茲，不于我政人得罪。」此明言父子兄弟不能各盡義務，應同負道德上法律上之責任，其平等爲何如？易家人言：「父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、婦婦。」論語言：「君君、臣臣、父父、子子。」荀子王制言：「君君、臣臣，父父，子子，兄兄，弟弟。」大學亦云：「爲人君止于仁，爲人臣止于敬，爲人子止於孝，爲人父止於慈。」皆此意也。三綱，謂君爲臣綱，父爲子綱，夫妻綱，見禮緯含文嘉。三從，謂未嫁從父，既嫁從夫，夫死從子，見集禮喪服傳。其說實

皆出自賤儒子夏氏，並非孔子之訓，自未可與五倫混爲一談。董生春秋繁露雖亦語及三綱，而以爲物各有合，道無獨行，夫婦父子君臣相合而相兼，仍符人倫對待之情，與禮緯所言迥異。班固白虎通義禮緯爲說，又言剛柔相配，六人爲三綱，殊自相牴牾。（註十五）綱有統義，從有屬義，君綱父綱、從父從夫，猶可強爲之解，妻，齊也，而統於夫，母，尊長也，而屬於子，殆爲反倫背理之尤；而五倫十義則不如是。倫卽人與人相待相倚之關係，義卽人與人相生相養之本分，安有平等者？杜威氏謂五倫除友外，概不平等，恐亦誤于傳聞耳。今五倫之名、已去其一，更無所謂不平等；實則社會愈複，關係愈多，倫固非徒有五，義亦非徒有十矣。（註十六）更以抽象道德論之；儒家多言義不言利，而言利者終爲言義者所細；（註十七）近三十年來，權利思想乃大盛，則以受歐化之影響故耳。遠西自柏拉圖已不以對父之孝，對君之忠，對夫婦朋友之和與信爲德本，而歸其本于智，康德派義務之論，又不若邊沁程勸輩功利主義之盛。重以天賦人權之說，胚胎於希臘之斯多噶，句萌于羅馬之習瑟羅，苗達于近世之米爾登（Millon）洛克盧騷耶佛孫（Jefferson），結實于十七八世紀之英法二國政治大革命。（註十八）一六八八年之英國人權宣言，一七七五年之美國獨立宣言，一七八九年之法國人權宣言，皆明人人生而有同等利權，政府當保護之；于是利權觀

念，遂淪於人人之心。其父子於名分雖非無尊卑之別，而法律上一切利權實無差池；其男女於參政權，非絕對平等，（註十九）而其他各利權實大致相同；蓋人各自保其利權，而不侵人之利權，卽爲道德也。然偏重利權而忽視義務，未有不流於自私自利者矣。義務利權兩觀念，本由人我相對而起，若同中感而人我忘，義務之念且無，尙何有利權哉！斯則平等之極致也。

私德與公德 中土重私德，遠西重公德，此其第四異點也。私德指內行言，公德指外行言；中土重私德行，亦由家族制度使然耳。詩云：「刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦。」（大雅思齊），言德自近曠始也。周有移郊移遠之法，（見禮記王制），不孝不弟之刑；（見周禮地官）漢有鄉舉里選之制，孝弟力田之科。魏晉設九品中正，猶重鄉評；雖曹瞞崇獎新強，劉裕洗除臙污，申諸詔令，傷及風教；而陳壽阮籍謝惠遠張攀輩猶以家庭帷薄之私遭貶議，致沈屨，則潛議尙不可犯。（註二十）然或叢語誣賢，出自嫌恨；故王充有累害之述，韓愈有原毀之作。至若歐陽修韓愈受誣，吳康齋昆弟成訟，均由小人構扇所致。其所以鄉評爲清議也。宋明以來，士大夫朋黨相攻，往往以私德爲口實；狹黨同伐異之風，其爲善服義之公心。較近政以誦成，士鮮廉恥；賣友賣國，無所不爲；貪黷肆其巧詐，清廉視若過

謹：公德既滿而私德亦備矣。豈復能以公而道德望之弗庶哉？遠西雖重個人主義，而個人非勉於公德不能得社會之尊崇；博愛公道，爲其最要之德目。昔在中世，武士以禦敵扶弱爲義，貴族以慈善好施爲仁；近世人權平等，公道清慈善爲尤重。人人服務社會，當以財，貧以力，卹乞丐亦必以樂助，則德、善種種微物未敢爲介。（註廿一）其公民道德，已在家庭學校養成；愛公物，好公益，不對人咳嗽，不厲聲詬誶，不妄折花木，不輕犯鳥獸，坐讓老弱，入守行笏；故社會事業極發達，而公共場所秩序。英國向有護鳥之律，泰晤士河畔，飛鳥往往翔集遊人肩上，不覺其害已；相傳倫敦某劇院火起，衆皆依次逃出，秩序不亂；凡此類優良風習，皆法令教育之賜。西人視名譽爲第二生命，以污蔑毀謗爲大不德；雖競選相攻，聞亦涉及私事，而受攻者非全以此落選；官吏奉公守法，納賄之事絕少；此固中土人士所當對之汗顏者也。（註二十二）然私德、原也、公德、流也；有私德而無公德，是斷其流也；有公德而無私德，是塞其原也。中土非全無公德，遠西非全無私德，特各有偏重耳；聚重焉，斯善矣。

尚敬與尚愛 中土家庭尚尊敬。遠西家庭尚親愛，此其第五異點也。中土家庭大，親屬衆多，易生嫌競，不得不以禮法維持秩序，故尚尊敬。易家人之家傳曰：「女王登呼內，



男正位乎外，男女正，天地之大義也；家人有嚴君焉，父母之謂也。」其九三之象傳曰：「家人嗃嗃，夫失也，婦子嘻嘻，失家節也。」蓋家法之起遠矣。晉卻缺稱，其妻鍾之，敬相待如賓。（註二十三）漢樊噲三世共財，子孫朝夕禮敬，常若公家。唐柳公綽家有小齋，諸子晨省昏定，二十餘年如一日。（註二十四），當時傳爲美談，後世奉爲楷模。夫父母而如嚴君，夫妻而如賓客，則其他可知矣。然分際過嚴，隱情莫達，至於隔閡乖離，恩反爲仇者有之；此禮之所以貴於和也。蓋西家庭小，家人父子之間，簡易無威儀，情易通而嫌難起。子女雖亦出必告，反必面，游必有侶，歸必以時，而拘束不若中土之甚。無所謂父子不同席，無所謂嫂叔不通問，無所謂男女不親授，無所謂兄弟弗與已嫁之姑姊妹女子同席而坐，同器而食。子女之婚嫁異居者，亦以歲時伏臘及來復日省其父母，致福慕之忱；夫婦形影相隨，親暱更不待言。其親子夫婦相愛之情，必坦然盡暴於外，不似中國人之含蓄而蘊藉；然愛弛而貌親者實亦有焉。淮南子齊俗訓曰：「公西華之養親也，若與朋友處，會參之養親也，若事嚴主烈君。」蓋中土之事親者多類會參，遠西之事親者多類公西華矣。何休公羊解詁曰：「王者始起，質而親親；及其衰敝，親親而不尊；故后王起，文而尊尊；及其衰敝，尊尊而不親，故復反之於質。」（公羊桓十一年注）蓋中土尚敬，猶文家之尊尊；遠西尚愛，猶質家之

親類矣。然親與尊、愛與敬，亦對待比較之詞耳。小戴禮表記云：「今父之親子也，親賢而  
下無能，母之親子也，賢則親之，無能則憐之；母親而不尊，父尊而不親。」在中土則母亦  
較親焉，在遠西則父亦較尊焉。以中土之夏殷兩代相較，則夏人親而不尊，殷人尊而不親。  
以遠西之英法兩國相較，則英人敬勝於愛，法人愛勝於敬。敬而不愛，木偶也；愛而不敬，  
禽類也。弗愛不親，弗敬不正；（大戴禮語）敬勝則濟之以愛，愛勝則濟之以敬；合敬則  
愛，和之謂也。

想道與金律 上述五端，不過階階大者，前二者乃道德制度之異，後三者乃道德觀念  
之異。制度本乎習俗，觀念出乎反省，二者互為因果，均與環境有關。人之本能，中西皆同，  
而中西關於氣候、地理、羣制、生事、政治、法律、學術、教化之種種環境，則彼此各異。  
本能以物質環境精神環境之影響，或發展於此而壓抑於彼，或發展於彼而壓抑於此，或彼此  
發展壓抑之程度各殊，斯亦足使道德呈歧異之觀。然道德由本能，而習俗，而反省，則中西  
演進之歷程一軌；道德由昏而明，由偏而滿，由外而內，則中西演進之公式一也。不特唯是，  
道德法則之明通公溥者，為人心所同然，無間於中西，而中土所謂想道，遠西所謂金律，  
均有正負兩面，尤不謀而合。論語記孔子稱言：「已所不欲，勿施於人。」一與子貢論語

（衛靈公篇），「管仲其聞仁（顏淵篇）。子貢亦自謂：『我不欲人之加諸我也，吾恐欲無加諸人。』（公冶長篇）皆義屬負面。孔子又告子貢以『仁者己欲立而立人，己欲達而達人。』（雍也篇）則爲正面之義。蓋恕本近仁也。大學言：『所惡於上，毋以使下，所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後，所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左，所惡於左，毋以交於右。』固『勿施己所不欲』之例證矣。然又謂：『有諸己而後求諸人，無諸己而後非諸人。』實兼正負兩義。中庸言：『施諸己而不願，亦勿施於人。』固負面之義矣。然又謂：『所求乎子以事父，所求乎臣以事君，所求乎弟以事兄，所求乎朋友先施之。』實爲『施己所欲』之例證。孔安國注論語，史伯璿解中庸，皆不：『己所欲而施之於人。』陳北溪則謂：『要如己心之所欲者便是恕，不止是勿施己所不欲者；凡己之所欲者，須要施於人方可。』（見性理字義）此中土恕道正負兩面之義也。（註二十五）耶教金律言：『凡人爾欲人之加諸己者，亦須施於人。』固義屬正面。（註二十六）然摩西士律所謂『勿奪人妻，勿貪、財』。已隱含『勿施己所不欲』之旨。舊約附錄達比脫（Tobit）寫其明言：『吾所不欲施諸己者，亦勿施於人。』更顯爲負義。（註二十七）霍布士有類此格言，稱爲道德上恒久不變之自然法則，殆『同金律』；而程勳援據金律，認爲達於功利道德之境。『神施徵

謂：「魯氏僅取金律負式」，似穆勒乃取其積極意義者。（註二十八）克魯泡金以爲違此義，語、即摩西戒律之注脚。（註二十九）柯茨基以爲康德實踐命法、即基督金律之轉譯。（註三十）抑薛氏又引葛拉克之語云：「凡人所加諸我而斷爲合理或不合理者、吾以之施於人而亦同爲合理或不合理之判斷。」則義實正負焉。（註三十一）此遠西金律正負兩面之義也。蘇肯黎云：「施人如己所欲受，金律也，待人如己之期人，恕道也；此皆古今東西垂世立教之聖哲所印可者。」（註三十二）其以金律概恕道，洵非無見；惜亦僅得其一面耳。要之、恕道以「推己及人」爲原則，金律以「愛人如己」爲根據，東西聖哲均由人已關係之民族經驗中歸納得來，誠所謂：「東海西海，心同理同」也。至中西道德學說、固各受時代地域之限制，自成系統派別，而相偏執，爲彼此心理所同，實亦有小異而大同者；後當分章詳論焉。

注：例如象勺之舞，射御之藝，投壺之儀，蹴鞠角觝鞮鞠之戲，皆中國古代運動之事。即以物質

言，指南針發明最早；周禮考工，所以補各官以大學格物，非徒指事而言，孔子博物，辨墳羊之爲怪，明燕窩之可食，山鰲膏之不足，醫藥之九尾，考防風之太骨，驗靈芝之枯矢，見鐘大脈而和鐘之將毀，見月離華陰而知天之將雨。墨經四篇，多明物理，墨子善守城，墨子善攻，致利各有攻守之具；墨墨管以守城之具不計不事者爲善，其存而守者，有備戰門以守二十

實耶。又蓋予之本意，謂書之地點，皆所謂「知者動物」，「惟曉地無知的靈之門」。

注二 希臘本國詩人及人文；中世黑暗時代，修道院監獄，僧侶居士國夢習靜寂，或或能體悟此靈物。

一覽。遠文體復興，乃由精神轉到大文。近世又由人文轉到自然，和物質文範始盛。

注三 見原著 (The Paternal God) 導言，頁二至十四。

注四 詳見中日印美遊記 (Appearances Before Faces of Travel) 論其二一九至二二二。其論中

西文化之比較曰：「中國人特別入俗而切實，全與英人和似；中國人之有佛教，猶吾英人之有耶教，中國人生觀不受佛教影響，亦猶英人之不受耶教影響矣，孔子學說為實理最高最純之表現，恆有以顯示中國人之人生態度，吾家庭社會政治之義務，乃其所重也。……實觀主義與人文主義為西方思想之兩大主潮，其支配中國文化亦數百年；中國文化結構之異乎西方者，為規模較小，勢力較弱；而其建立之基礎則同焉。」

注五 杜威說見倫理學綱要，謝氏說見倫理學綱要第二章。

注六 孟子七篇，殆無問題。古文尙書及左傳周禮，先儒多已疑之，漢以來學者乃斷為偽書，其書

非盡杜撰，亦有依據；此不過時代早晚問題，不得謂意無其事與否也。

注七 見周禮夏官序官注。

注八 見大戴禮禮記注。

小報論極其痛切：「子執父，凡在官者殺無赦，殺其人，植其棺，將其官而葬焉。刑律則律尤嚴，株連更多，親族而外，官若師均科罪有差。折夫特倫理學重二節一所引格管（G.）

Case) 中國一書記載之子婦室姪遊案，卽其例也。

注一〇

倫理運動俱自哥倫比亞大學應用倫理學教授艾迪勒 (E. Adler) 一八八六年，愛氏創立倫理學會於紐約，會員遽于，以「實行不信仰」(Doed, not Creed) 爲口號，其運動極其

表極各處學者亦相繼立會。一八八六年，倫敦倫理學會成立，鮑參參史爾芬爾知

德德皆與焉；自是英倫之會以三寸計，多數在倫敦，遂聯爲英國倫理學會。

日本諸國之會隨興，而國際倫理總會乃以一八八六年創立於瑞士之盧塞爾。其

並爲一切人生關係（即個人社會國家世界諸關係）之重要因素而與宗教文學分

別大辭書卷五，頁四一三至四一四。

善絕惡，爲世界鵠的而從事，乃現代西方人之信仰，此不徒爲倫理學而實

亦各「世間教」(The Religion of Time)，以別于「出世間教」(The

religion)，「斯唯倫理運動足以當之。特狄氏以爲實行卽其信仰，探求思者

頗深思，蓋艾氏之「行而不信」，至狄氏則變爲「行而不思」，前者實對

學，言各有當也。欲詳詳見遊紀結論頁三三〇至三三二。

一、  
 釋疑曰白虎通義，卷八，宗族篇，按古文書禮記以爲：九族皆同姓，見堯典爲孔傳，每歸主  
 之。今文尙書歐陽說以爲：父族四，母族三，妻族二，見書疏引野慎五經異義，班氏並存  
 說，實主歐陽而稍變。其別附一說云：合言九族者，欲明時俱三也，禮所以獨父系也  
 何？欲言周承二弊之後，民人皆厚于末，是以貶妻二以附父族也。由此說推之，大可考見唐  
 虞三代族制演進之跡。切董仲舒春秋繁露三代改制質文篇所述，虞前之制多同，夏周之制多  
 同，而堯典實虞書。堯當母系父系遞嬗之交爲男女兩系親平等時代，設典則父義母慈並舉，  
 祭禮則夫婦昭穆別位，故父族母族妻族各三。夏傳子而宗祀嚴父，婦從夫爲昭穆，爲男系親  
 獨隆時代，九族皆同姓，當即夏制。商兄終弟及，祀祖以妣配食，祖若妣亦往往分祀，（見  
 殷虛書契考釋帝王篇）爲男系親女系親消長時代，九族之制應於變爲近：始或「十厚母族，  
 薄父族」終至於「厚妻族，薄母族」，故曰「民人皆厚于末」。周編其弊，「損妻族三爲二，  
 增父族三爲四，同姓異姓直系旁系之親各有等差，而以喪服爲別：是爲男系親女系親消長時  
 代。喪服宗法均始于周，喪服足以證周之九族，不可以釋堯之九族。（禮易釋有喪服足徵記）  
 夏之族限于同姓，周之宗限于同姓，周道親親而族兼異姓者，正以有宗法合同姓故耳。同姓  
 不替始于周，（見禮記大傳），夏殷五世之後可通者，（見御覽引禮外傳）五帝以疏別爲多  
 不厭同姓異姓，（見禮記昏義疏）堯舜禹妻之姓殆異同無定。至百姓云者，乃百言之有禮也

節度氏姓也。

注三式 參看白虎通卷之三 添條 小戴禮表服小戴注 婦禮要服傳疏。

注三六 史記書法 秦令民有田者以中不分異者傳其賦。又言：秦人家富子壯則分，家貧

子壯則出，貧以爲限，富之限。兩漢俗易，東漢尤剛淳厚；鄧禹十三子各守一縣，樊重三世共

財，漢有海內，有義孝傳，及別居之議，世俗始以分居爲恥。南北朝自宋迄陳，父子殊產，

兄弟異居之風甚盛，而北魏妻新亦禁別居。唐玄宗以免醜動同居，肅宗以嚴刑禁別居，宋世

制勸之民有分產在加別離與財，或出爲贅婿者，太祖太宗真宗嘗嚴禁之，罪至流配論死。明

季江南子變移，制亦分產，蓋多不朝通明，顧亭林深非之。詳見日知錄卷十三 兩漢風俗及分

居條。

注一四 詳見石渠餘論卷八 節三 注五。

注一五 按妻服傳少類禮經子夏所作，鄭配于妻者，以君人作爲父子君臣，以爲配。其禮雖遠，禮

六經以禮之，禮之義猶去，禮者不陽以合，妻者，夫之合，禮者，君之合，物莫兼合，曰

而君者，禮也。禮之義猶去，禮者不陽以合，妻者，夫之合，禮者，君之合，物莫兼合，曰

而君者，禮也。禮之義猶去，禮者不陽以合，妻者，夫之合，禮者，君之合，物莫兼合，曰

而君者，禮也。禮之義猶去，禮者不陽以合，妻者，夫之合，禮者，君之合，物莫兼合，曰

第五卷 中國道義之真同





注廿一 中土乞丐瀟灑號呼，意在使人痛苦，四方乞丐，意在使人愉快。

注廿二 狄察生遊記第六章謂：「中國政府之腐敗已數百年，其現今腐敗之程度，至少仍與十八世紀之英美法意相等，官吏因俸薄而取償於商謂通同作弊之陋規。革命後，此種陋規猶盛行，新官吏之貪污，且較舊官吏爲尤甚。」按狄氏來華，在民國初年，已於一九三三物故，最近情形、尙未及知也。

注廿三 見左氏傳三十三年傳。

注廿四 樊重聖見後漢書樊宏傳，柳公綽事見並公家範，而新舊唐書公綽本傳未詳。

注廿五 尸子怨篇云：「怨者，以身爲度者也，已所不欲，毋加諸人；惡諸人則去諸己，欲諸人則求諸己，此怨也。」斯語概括論語大學說怨詞意。史伯說所補「已所欲而以施之於人」一語，王臨山獨以爲充足，詳見讀四書大全卷一。

注廿六 見 Math. VII. 12. 兼詳前此爲話先傳大訓之約言。

注廿七 見 Cicero. 4. 10. 是書爲舊約附錄之一種，大概對於耶誕前二百年。

注廿八 博物誌見功利主義章二，按布士有言曰：「願守不欲施諸己者，亦無施於人」較之斐理斯所云：「惟一兩字與吾字不降。」薛氏倫理學史大綱頁一六七引其語，注明參看勃斐理斯章二五，頁七九，及十七，頁八五，並謂斐氏之於布士，是正西取魚而不知其食則有似本也。

注廿九 見克氏論理學之起源與發展 (Kropotkin, *Fields: Origin and Development of Life*).

頁二七五。

注三十 見克氏論理學之起源與發展 (Kropotkin and The Materialist Conception of History).

頁二七五。

注三十一 見辭氏論理學史大綱頁七七九。

注三十二 多有嚴譯大演論上，專言十四，下文又云：「其遺可用之民與民，而不可用之國與國。」此

為另一問題，當分別論之。

## 第六章 道德律

律之涵義 律 (Law) 有多義，首宜辨析。據麥肯最所述：律有常有變亦有偏有局，有可達有不可達；循者必常，局者必變，常者必偏，變者必局，彼此殆難嚴為區別。則個別為可變與不可變，可達與不可達足矣。兩者錯綜，得分四類：(一)可變亦可達者之律可變而不可達者；(二)可達而不可變者；(三)不可變亦不可達者。力學之自然律及數學之定律屬第四類，國之法律屬第一類，經濟律天文律屬第二類，思想律道德律屬第三類。(註一) 願力學數學之律非盡不可變。經濟之律非盡不可達，天文律實自然律之一種。凡力學天文學之自然律，皆敘述形式，以證明自然現象之齊一性、因果性，必密合於數學定律。道德律、道德律及法律皆命令形式，固備有一定規範以顯吾人思辨行為之真善美，而亦未始不以自然律為根據。自康德觀之，法律思想均為有條件之設言律令。(Hypothetical Imperative) 道德律獨為無條件之斷言律令。(Categorical Imperative) 此道德律之所以特異於其他諸律也。(註二) 中土法則道理等字，皆與律義略同，而律字最早見，其義尤嚴格。漢書卷下云：「桐律、度、量、衡。一律本候氣之管。(鬼董血汗孔說)，抽絃言之，為五聲陰陽之律，

（見國語彙林注）於是「統氣類物」之樂律引伸為通俗治衆之法律，而律與樂可互釋。易傳卦爻辭云：「師出以律，」律即算法。周書呂刑云：「惟作五虐之刑曰法，」法即刑律。禮記語類云：「律所以立均出度。」律又專指樂律。李程樂譜圖刑書，造法解，指款稱之。故律法爲律。（見唐六典注）尹文子大道上云：「以律爲節衡，以法定節亂。」律與法同指節別，而律、度、權、量，亦同謂之法。秦漢間，法合輒稱律令，其後法遂以律名。於樂只稱之爲律。律所以避氣，故律調護，有殺逆之義，律所以錄其輕重，故律調錄。有平協之義。（見爾雅釋言郭注邢疏）律所以定法式，故律訓法。（見堯典釋文，爲經孔疏，爾雅釋詁）及禮書歷律志）有模範標準之義；律所以聚人心，使不得放肆，故律訓聚。（見律名）有約束裁制之義；律所以范天下之不一而歸於一，故律訓均布。（見說文才部段注）有廣一精細之義。第就殺逆均布兩義言之，樂律類自然律；凡度量權衡、規矩準繩、歷法算術，乃固一均法。調，靡不直接間接與樂律有關，而道德律亦由是推演得之。昔怡州鳩論樂律，極言天籟爲則，六氣爲九德。六氣屬天道，殆即廣義之自然律；九德屬民則，殆即廣義之道德律。管子書有七法，爲則、象、法、化、決塞、心術、計數，其言：「根天地之氣，與暑之和、水土之性，武民爲獸草木之生，物雖不甚多，皆均有焉而未嘗變也，謂之則。」此實自然律之

義。又言：「實也、誠也、厚也、施也、度也、恕也，謂之心術。」此實道律之涵義也。  
至法、化、決盜、卽尹文子所謂平準之法、齊俗之法、治衆之法，皆法律耳。大雅自與言帝則，悉民篇之物則，姦姑弗論。論語、左傳、戴記、易繫辭及老莊皆言天理。戴記莊子言天理，易文言言天則，國語周語言生物之則，（亦稱物則）可總稱之曰自然法則。禮記周語言德之則，左傳言仁之則（僖三十三年）及勳作禮義威儀之則，（成十三年）繫辭言德之法、義之法，（仁義法籍）可總稱之曰道德法則。大戴禮言天法、德法、刑法，（不德德樹）則三法連類及之。唯樂記所謂天理，指法則之寓於人性者而言。大戴禮取謂天法、德法、刑法出於天神者而言。天道一詞，亦有歧義，或以爲天道卽神道，如易觀卦彖傳謂：「無爲而物成，是順天也。」是已。卽以自然之道而論，固範圍天地，曲成萬物，恢恢乎疏而不失。寒者若蟻，種學上所謂自然律之嚴密，是又不可不辨也。

道德之涵義 位丁文「莫勸司」（Morae）一詞，譯言道德，義與習俗與品性，（第二章）在中土則道德二字，渾言固無別，析言則有別。今請先釋道字。考釋德字。道之本義，所行道也。（說文文定部。）引伸爲道理，惟法則之謂。（註五）易繫辭傳曰：「德而道也。」

謂之道。『小戴禮中庸曰：「季性之謂道。」』『管子君臣篇曰：「順理而不失之謂道。」』『莊子  
 解曰：「道者，扶持衆物，使得生意而各終其性命者也。」』『老子曰：「道者，萬物之奧。」』『莊  
 子漁父篇曰：「道者，萬物之所由也。」』『天地篇曰：「道覆載萬物者也。」』『荀子正名篇曰：「道  
 者，古今之正統也。」』『天論曰：「道，萬物爲道一偏。」』『韓非子解老曰：「道者，萬物之所以成  
 也。」』『淮南子繆稱訓曰：「道者，萬物之所轉也。」』『刻阿說苑辨物曰：「道也者，水之源也，木之  
 莫不由也。」』『趙岐孟子章句曰：「道，謂包絡天地，稟授羣生者也。」』『朱子論語章句曰：「道，謂天  
 由，謂之道。」』『陳北溪性理字義曰：「道，謂衆人所共由底，方謂之道。」』『吳章濂考亭注曰：「天地  
 人物之所共由者曰道。」』『東原緒言曰：「道在天地，則氣化流行，人生不息，天是謂道也。觀太  
 物，則人倫日用，凡生生所由事，亦如氣化之不可止，是謂道也。」』『蓋道有其所共由者，樹木物  
 所共由者，有天地所共由者，要之：道也者，天地人物所共由之法則也。道可得而不可思也。  
 （本莊子大宗師）天地人物各有得於道，即謂之德。』（益註六）德者，所得也。』（莊子內篇心  
 得也者，其謂所得以然也；物得以生謂之德。』（莊子天地）常得而無喪者，故曰德。』（莊子齊  
 德由乎道也。』（王弼老子注）。德也者，得於身也。』（小戴禮鄉飲酒義）外物於人，自內而發  
 已也。』（說文心部）是字已無待於外之謂德。』（韓退之原道）德者，己之所獨得，德也。』（莊子齊

道而實有得於吾心者，故謂之德也。（陳北溪性理字義）德其統名耳，拆言則有四焉：慈、地、爲元、亨、利、貞，於人物，爲仁、義、禮、智，而人之德視物爲全。得天地生物之理，爲德而溫然慈愛者，曰仁，得天地收物之利以爲德而毅然裁制者，曰義，得天地長物之事以爲德而粲然文明者，曰禮，得天地藏物之真以爲德而渾然周知者，曰智；（以上本與莫應若子注）四者，皆人生當然之理也。理者，成物之文也，方圓，短長，麤靡，堅脆之分也。理定而後可得道也。（見韓非子解老）道以渾然無差別者言；理以當然有差別者言；德與道同體，仁義禮智皆德之分理，道德爲共相；仁義禮智爲別相；言道德而仁義禮智自在其中矣。（見

#### 道德律之界說

希臘柏拉圖有所謂四德，曰智慧，曰勇氣，曰節制，曰正義，正義者，

之首仁義禮智焉。仁義禮智爲道德之四大原理，卽爲道德之四大原則。愛所當愛，斷所當斷，敬所當敬，辨所當辨，而合乎惻隱羞惡辭讓是非之原理原則者，爲仁、爲義、爲禮、爲智、爲道德。愛所不當愛，斷所不當斷，敬所不當敬，辨所不當辨，而悖乎惻隱羞惡辭讓是非之原理原則者，爲不仁、不義、不禮、不智、爲不道德。人生之道德行爲與不道德行爲，卽以此原理原則律之，是謂抽象之道德律。故道德律者，實人生行爲之當然法則也。不寬隱是，中土於仁、義、禮、智而外，尙有誠、信、忠、恕、孝、友、貞、廉、公、正、平、直、



任、勇、中、和等德，遠西於智慧、勇氣、節制、正義兩外，尚有溫和、忠實、廉潔、誠實、慷慨、審慎、同情、博愛、信仰、服從、卑謙、純潔、互助、犧牲，等德，一切德目，概可以格言訓條表而出之，其最徧最常而不變者，或稱之曰金科玉律。例如：「己欲立而立人，己欲達而達人；」（論語雍也篇）仁之律也。（註七）「己所不欲，勿施於人；」（論語衛靈公篇）恕之律也。「善於父母，」孝之律也。「善於兄弟，」友之律也。（見周禮大司馬鄭注）「爲身之所惡，以成人之所急；」任之律也。以其敢於是也命之，不以其不敢於彼也害之；「勇之律也。（見墨子經說上）「臨財毋苟得，」廉之律也。「臨難毋苟免，」義之律也。「很毋求勝，毋毋求多，」平之律也。「不踰節，不侵侮，不奸狎，」禮之律也。（以上見小戴記曲禮上）又如：「吾不當以今之小善舍將來之大善，」審慎之律也。「吾不當以己之小利舍他人之大利，」博愛之律也。「爾欲人之加諸己也，亦必施諸人，」同情之律也。（此即耶教金律，與恕道相當）「每人以一分計，無人多於一分；」正義之律也。（以上見薛幾微倫理學途術篇三篇四）「勿立僞證，勿作誑語；」誠實之律也。「勿愛人妻，勿貪人財，」純潔之律也。（以上見摩西十戒）「凡爲長者，卽爲衆服役之人，」（耶穌語）卑謙之律也。「與其損失祿予吾人以價值之事物，莫如損失其生命；」（見奧譯拉耶德實義論）

述要第三十六條、(犧牲之律也。凡此類具體之道德律，人人有應當遵之責任與義務，循之則爲正、爲善，背之爲邪、爲惡；(註八)責任義務之觀念由此起，善惡正邪之判斷由此定。故道德律者，實善惡正邪之判斷標準也。

道德律與自然律之區別及關係 宇宙間，有天之法則，有人之法則；天之法則曰天道，天所爲必循焉；人之法則曰人道，人所爲必循焉。法則者，一切人天之主宰也。(此希臘布魯達奇語、引見嚴譯法意章一原注)。易繫辭傳曰：『有天道焉，有地道焉，有人道焉。』說卦傳曰：『立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。』大禮記曰：『天道以視，地道以履，人道以稽。』(四代篇)天象地，人則天，(漢書歷律志語)天道實可包含地道而與人道相對待。小戴記曰：『人道政爲大，政者、正也，夫婦別、父子親君臣嚴，三者正，則庶物從之矣。如日月東西相從而已，不閉其久，無爲而物成，已成而明，是天道也。』(見袁公問，大戴記亦有此篇)蓋儒家固多言人參天地，亦未嘗不以人道與天道對舉也。莊子曰：『何謂道？有天道，有人道；無爲而尊者，天道也；有爲而累者人道也。』(在宥)荀子則闡其蔽於天而不知人。(見解蔽)以謂：『道者，非天之道，非地之道，人之所道也。』(儒效)『禮者，人道之極也。』(禮論)蓋莊子薄仁義，故貴道。

爲之天道；荀子隆禮，故貴有爲之人道；一入玄學之範圍，一守倫理之封域；人必有廣爲，始有善惡之可言，無爲則道無所施，論理學自不能舍人道而高語天道也。然人違亦與天道一致，天人實未可截然判爲兩斷。易象傳有之曰：「天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙（中略）人道惡盈而好謙」（註九）則是損益盈虛，以趨於平，殆自然人事兩界之公例矣；人亦安能外此天之法則耶？天地萬物、皆自隸界所統攝，自然界各種物象、常循一定之法則而變化，立一公溥之式以表之，是謂自然律；如物理學中兩物相拒相攝之律是也。人爲物之一類，自亦循此律而莫能外，私攝也而有愛，相拒也而有憎；愛憎出於天性，殆亦屬自然律。然自然律僅能定人生行爲之大綱，而不及其節目；人固不能無愛憎，而愛有宜愛者，有不宜愛者，憎有宜憎者，有不宜憎者；於是定詳明之條目以品節之，裁制之，而人之法則出焉。人之法則有二：一爲法律，一卽道德律。道德律存於社會，詔人以若者當爲，若者不當爲，而其意重在爲之積極方面；法律存於國家，示人以若者必須爲，若者必須不爲，而其意重在爲之消極方面。愛所宜愛而行仁，憎所宜憎而行義，此道德律所謂當爲者也；愛失其宜而盜物，憎失其宜而殺人，此法律所謂必須不爲者也。當爲而不爲，則社會之裁制加焉，必須不爲而爲，則國家之裁制加焉。願道德律消極方面之所詔示，往往與法律同，如摩西十戒所

云：「汝應勿殺、勿盜、勿淫之類皆是。然道德律於此無裁判明文，違戒者、社會不遷葬之，屏棄之。法律則有「殺人者死、淫盜抵罪」之條，國家必以刑罰繩其後。是社會裁判不若國家裁判之強有力也。要之，道德律為社會裁判之法則，所以濟自然律之窮；法律為國家裁判之法則，所以濟道德律之窮，道德律法律又均以自然律為基礎。例如：「勿欺詐，」道德律也；「欺詐者罰之」法律也；「詐足以破信用而害社交，」乃法律所根據之因果關係；即自然律也。自然律明其當然，（「What is」）法律明其必然，（「What must be」）道德律明其當然，（「What ought to be」）而倫理學所宜討究者，則為道德律。（註一〇）

大戴禮記禮記篇曰「明堂、天法也，禮度、德法也，所以御民之嗜欲好惡，以順天法，以成德也。刑法者、所以威不行德法者也。能得德法者為有德，能行德法者為有行，能遵德法者為有能，能成德法者為有功。」斯亦明德法之重要及其與天法刑法之關係，唯此所謂天法，實即神法耳。道德律與自然律法律之區別，略如左表：

法則	天之法則……………自然律（當然）
人之法則	社會法則……………道德律（當然）
	國家法則……………法律（必然）

神法說

道德果以何者爲法儀耶？道德律果何自而來耶？答此問者必有神法、國法、自然法、心法，四說：今請先述神法說焉。神法說以神法爲道德律之本原，意謂：道德律特神令之記述耳；神之命令所在，卽神之意志所在；順之則爲善；悖之則爲惡；爲善者，神必佑之；爲惡者，神必罰之。是殆以道德淵源於宗教，神法外無所謂道德也。昔希伯來人認「耶和華」爲唯一立法之神，凡關於公私禮法之教條，皆作「上帝云然」，以爲「以色列」無他神，耶和華無他民，以色列人旣爲耶和華所寵眷，所選拔，自當感其恩而奉其法。希臘神史家以爲：人之行動，神與魔實左右其間，世有善惡，乃神魔競爭所致；善神日勝，斯道念日強。蘇格蘭第亦信有神之上別有主宰宇宙之神佑啓我人類，且自以爲受神之使命，而「帝明」(Daemon)卽爲勸其改過遷善之神，他若基督天方婆羅門諸教，持義大率類是；(註一一) 雖所奉有一神多神之殊，其崇信神法則同。中世阿奎納稱：法則有四：(一) 恒住法 (The Eternal Law) 卽範圍萬物之帝則；(二) 自然法，卽恒住法關係人類之一部；(三) 人類法，(Human Law) 由自然法則演繹而出，卽自然法之特別適應社會環境；(四) 啓示人類之神法，所以補自然法人類法之不逮；超絕之福，公溥之善，唯於神見之；道德上竊盜之爲惡，猶教理上二加二之爲四，雖上帝不能易也。鄧司各脫 (J. Duns Scotus) 歐羅 (W. G.

CHIB) 則以爲：善惡欺詐之爲惡，實由神之意云然，神未始不可謂爲善，神苟謂之善斯善焉。格爾遜(Gerson)云：「行動之爲惡者，以神之禁之也；其爲善者，以神之命之也；然神不因行動之本善而命之也。」(註一二)近代特嘉爾認理性爲道德原則，乃至誠之神所賦與。其「思辨錄」答客難第六(Meditations, Answer to the sixth objection)亦謂「道德上善惡之別，神實以意爲之，雖使善爲惡亦能焉。」(註一三)蒲真達夫(Puffendorf)則以爲：「善之爲善，以其本質之善，非由上帝善之也；唯善之成爲義務，乃神之意旨使然耳。」薄麥爾云：「善不變於神，猶其不變於人也。然神在善之範圍內所指定爲義務者，人若忽之，則不能無罪矣。」(註一四)蓋阿奎納及蒲薄二氏主溫和神法說，特嘉爾及鄧歐格三氏主極端神法說，要皆認爲善爲惡，非人之所能自由，而一切從善避惡之行爲，不能不乞靈於天神也。

吾國先民雖亦篤信神法，而仍認本心有自由之機能；視彼隸祿在上者，不過立於監察之地，未嘗言其有左右人生行爲之力。書言：「天殺有與，天秩有善，天命有德，天討有罪。」(皋陶謨)又言：「天錫禹洪範九疇，彝倫攸敘。」(洪範)又言：「唯天覈下民，典厥義。」(高宗彤日)又言：「上帝監民，罔有馨香德，刑發聞惟臈。」(呂刑)詩言：「上

帝臨汝，無威汝心。」（大雅大明）又言：「皇矣上帝，臨下有赫。」（大雅皇矣）又言：「帝謂文王，予懷明德；不諶不知，頌帝之。」（皇矣）又言：「天生烝民，有物有則，民之榮彝，好是懿德。」（烝民）國語言：「伯禹念前之非度，釐制改量，象物天地，比類百類，儀之于民，而度之于羣生；皇天嘉之，祚以天下，」又言「下及夏商之手，上不象天而下不倏地，中不和民而方不順時，不共神祇而蔑棄五則；（中略）而亦未觀夫前哲合德之則，則此五者而受天之豈福。」（周語太子晉諫靈王）凡此皆謂一切法則，率本于天神，天即指有人格有意志之上帝而言。墨子援據詩書，尤持之有故，言之成理。古代神權觀念，於此已可概見。法儀篇曰：「天下從事者不可以無法儀，無法儀而其事能成者無有；百工爲方以矩，爲圓以規，直以繩，正以縣，無巧工不巧工，皆以此爲法。（中略）當皆法其父母奚者？天下之爲父母者衆而仁者寡，若皆法其父母，此法不仁也；法不仁不可以爲法。當皆法其學奚者？（學謂師也）天下之爲學者衆而仁者寡，若皆法其學，此法不仁也；法不仁不可以爲法。當皆法其君奚者？天下之爲君者衆而仁者寡，若皆法其君，此法不仁也；法不仁不可以爲法。故父母學，君三者真可以爲治法。然則奚以爲治法而可？故曰莫若法天。」斯固法天之論證矣。天志篇曰：「天之意，不欲大國之攻小國也，大家之亂小家也；強之暴寡，

詐之謀也。貴之傲賤，此天之所不欲也，欲人之有力相營，有道相教，有財相分也。」（天志中）。此言天有欲惡也。又曰：「順天意者，彙相愛，交相利，必得賞；反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。」（天志上）此言天有賞罰也。又曰：「觀其行，順天之意，謂之善行；反天之意，謂之不善行。」（中略）故置此以爲法，立此以爲儀，將以度量天下之王公大人卿大夫之仁與不仁，譬猶分黑白也。」（天志中）。此言天志爲善惡之標準也。凡尙同、彙愛、非攻之指，皆根於天志；而明鬼篇所舉鬼神賞善罰惡之例，更爲彰明較著，要與遠西純粹神權之論有差焉。儒道兩家自孔老已遠於神道，（註一五）獨戴德道猶存帝旨之說，董仲舒猶衍天志之義；大戴禮盛德篇曰：「聖王之盛德，人民不疾，六畜不疫，五穀不災。凡人民疾，六畜疫，五穀災者，生於天道不順，天道不順，生於明堂不飾。今之人稱五帝三王者，依然若猶存者，其法誠樞，其德誠厚。夫民思其德，必稱其人，朝夕祝之，升聞於皇天，上帝歆焉，故永其世而豐其年。不能御民者棄其德法，德法而專以利法御民，民必走，國必亡。故今之稱惡者必比之於夏桀殷紂，何也？曰：法誠不德，其德誠薄。夫民惡之，必朝夕祝之，升聞於皇天，上帝不歆焉，故水旱並興，災害生焉。故曰德法者，御民之本也。」蓋謂明堂即天神所在，（見盧辨注）德法即帝旨所存也。春秋繁露爲人者天篇曰：



「人之動氣、化天志而仁，人之輪行、化天理而義，人之好惡、化天之酸清，人之喜怒哀、化天之寒暑，人生有喜怒哀樂之容，春秋冬夏之類也。」天地陰陽篇曰：「天意，謂見也，真道難理，是故明陰陽出入實虛之處，所以觀天之志，辨五行之本末順逆小大廣狹，所以觀天道也；天志仁，其道也義。」既仁且智篇曰：「天意有欲也，有不欲也，（中略）故見天意者之於災異也，畏之而不惡也；以爲天欲拒吾過、救吾失，故以此報我也。」他如深察名號、案辨在人、如天之爲等篇皆言天有志意；而符瑞篇言「天者、百神之大君，王道通三篇言「天常以愛利爲意，」更禮類墨子口吻焉。然王充談天訂鬼，實宗道，正與墨家言相反。

漢家儒言天卽理，（朱子說）。而以鬼神爲二氣之良能；（張橫渠說）。則神法寢寢破矣。主神法者以爲道德之制裁，本於神之賞罰，人對此賞罰、有歡懼二念，從神之命令而償其所歡，卽爲道德。此其說未始不足以籠攝野糞營之民，然以有所歡而後爲善，以有所懼而後不爲惡，則道德等於誘迫。未流趨於虛僞，一旦信仰弛，藩籬決，善惡將無依據，其善可勝道哉，薛雷曰：「世之謂童蒙者，往往以神意爲道德律之唯一根據，倘彼信神之念一失，則道德失其憑依，將故違規律以自鳴曠達矣。」誠深知滑稽之言也。

國法說

國法說以爲善惡之標準在國法，（The law of the state）人所行合於國法則

爲善，反之則爲惡。蓋初民之於善惡，本無一定區別；一人一善，十人十善，八德兼善其所聞義者亦愈衆；各是其義而非人之義，交相非而天下亂。於是積爲經驗，知尙同之不可緩；乃選天下聰智辯慧之人爲政長，本羣衆之好惡而定規約，以一同天下之善，所謂是非善惡，卽藉此規約之禁許以爲斷，質言之，道徳以法律爲根據，格遵法律者，卽守道行徳之士也。希臘僑派托梭瑪爾氏（Thrasymachus）有言：各種政府自有其適合本身利益之法律，民主政府制定民主式之法律，貴族政府制定貴族式之法律，獨裁政府制定獨裁式之法律，亂法律之於政府有利益者，卽於人民爲公道，任何人違之，政府卽治以不法不道之罪，政府乃強力之所寄，故曰強者之利卽公道。政府有時而是，有時而非，是者，言其合乎政府之利益，非者，言其反乎政府之利益，要之，政府所立之法，人民必遵而守之，斯卽公道焉。（註一六）此其持論，殆主張強者自利，實國法說之先河矣。宗教改革後，法理家莫亞（T. More）鮑丁（J. Bodin）輩反抗教權，引其伏流，至霍布士（Hobbes）赫維格（Helvetius）而斷爲巨浸。霍布士以爲自然法，宗教法，（卽神法）。國法，乃同一道徳律而異其形式者，遇有疑難時，則當獨尊國法；其言曰：「民之初生，勢均力敵，同欲而爭，各自爲懷，無主權，無法律，無所謂善不善，義不義。」衆惡夫自然狀態之爲害也，依理性而定和平之條約，是

謂「自然法屬。」第一、力求和平，不得則竭力自衛；第二、互讓權利，彼我保持相當之自由；第三、契約所定，當共踐之；此爲道編上恒久不變之主要法則。簡言之，則爲：「爾所不欲施諸己者，亦勿施於人。」願自然之法則反乎自然之情欲，不可無公共權力以臨之；約而無劍，徒爲具文；必須集衆人之權力爲一權力，合衆人之意志爲一意志，其主權或屬君主，或屬國會，有國家政府而後法可行焉。（註一七）赫爾維脩以爲道德之學卽立法之學，欲使人有德，須使其求一己福利於公共福利之中，此惟立法制，明賞罰可以致之。其言曰：「道德若不與政治立法相混合，則道德不過爲無關重要之學科而已；道德家考察事物，當持立法家靜觀事物之見地；指示法律、固道德家所有事，立法家則操權力之符契而保障其實施，道德家唯由於個人利益之絕對擺脫，立法學科之極深研幾，乃能爲有益宗國之人；其對於法律習慣之利不利，便不便，應加以權衡，決定何者當存，何者當廢。然則當吾儕察見一國風俗與法律有必然之聯絡時，當吾儕理解道德學科非立法學科以外之事時，道德豈尙有關而不明者乎？」（註一八）綜觀二子所言，觀崔珍馬儲氏爲尤詳，蓋至是而國法說始有波瀾壯闊之觀焉。

中土自古有任者受命臨民之說，秦誓曰：「天降下民，作之君，作之師。」（明是書）

梁惠王下）大雅曰：「儀刑文王，萬邦作孚。」洪範曰：「無偏無陂，遵王之儀，無有作婦，遵王之道；無有作惡，遵王之路。」又曰：「皇極之敷言，是彝是訓。」皇極者，天子大中之法也。墨子雖言萬民常上同乎天子，上之所是必皆是之，上之所非必皆非之；而天子當上同乎天，結以天志爲主。荀子則以爲人可制天，而是非善惡須準乎王制。其言曰：「人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能不爭，爭則亂，亂則窮，先王惡其亂也。故制禮義以分之。」（禮論）又曰：「禮、法之大分也，（不苟）人主之所以爲羣臣尺寸尋丈檢式也。（儒效）故繩墨誠陳矣，則不可欺以曲直；衡誠懸矣，則不可欺以輕重，規矩誠設矣，則不可欺以方圓；君子審於禮，則不可欺以詐僞。」又曰：「聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也；兩盡者足以爲天下極矣。故學者以聖王爲師，案以聖王之制爲法。傳曰：天下有二，非察是，是察非，謂合王制與不合王制也。天下有不以是爲隆正也，然而有能分是非曲直者耶？」（解蔽）又曰：「天下之大隆，是非封界，分職名象之所起，王制是也。故凡言議期命，以聖王爲師。」（正論）欲求乃蒸民之性，禮義乃先王之制，王制即經國之法，聖王卽立法之人；唯其法王制，故亦師聖王。何其言之類覆布士向？韓非本其屬，不言禮義而專言法制。其言曰：「夫聖人之治國，不恃人之爲吾善也，而用其不爲善者。」

也，恃人之爲吾善也，境內不什數，用人不得爲非，一國可使齊；（中略）不恃賞罰而恃德，德之民，明主弗貴也；何則？國法不可失而所治非一人也。故有術之君，不隨適然之善，而行必然而道，」（韓非子顯學）又曰：「今有不才之子，父母怒之弗爲改，鄉人譏之弗爲動，師長教之弗爲聽，」（中略）州部之吏操官兵，推公法，而求宗姦人，然後恐懼變其節，易其朕矣。（中略）故明主之國，無書簡之文，以法爲教，無先王之語，以吏爲師。」（五蠹）又曰：「賞罰隨是非，禍福隨善惡，死生隨法度，有賢不肖而無愛惡，有愚智而無非譽，有尺寸而無意度，有信無詐，使天下皆極智能於儀表，盡力於權衡，」（中略）使人樂生於爲是，愛身於爲非。」（安危）此則師吏不師堯王，尙法不尙禮義，以苦樂賞罰禍福死生待愚智賢不肖，不以愛惡非譽意度巧詐亂儀表權衡尺寸。雖赫爾維格不若是之澈底也。管子書雖多法家言，所論實介乎荀韓之間。其言曰：「有法度之制者，不可巧以詐僞，有權衡之稱者，不可欺以輕重，有等丈之數者，不可欺以長短。」（明法）又曰：「明主者，一度量，立表儀，鑿守之，故下令而民從，法者，天下之程式也，萬事之儀表也。」（明法解）又曰：「所謂仁義禮樂者，皆出於法，此先聖之所以一者也。周書曰：國法不一，則有國者不祥，民不道法則不祥，國立法以與民則祥，羣臣不用禮義教訓則不祥，百官伏事離法而治則不祥。」（一

中略）萬物百事，非在法之中者不能動也。（任法）斯則立法不廢禮義，與民不違先聖，殆亦荀韓正反兩面之合耳。要之主國法，張君權，本三家所同；後儒每變其說以媚一人，遂使一國之法變爲一姓一家之法，演成專制之尚者二千餘年。黃炎培作原君唐鏞寓作神尊，力申孟氏民貴君輕之說，而梁淵謂天子之所是未必是，天子之所非未必非；至欲公其非是於學校，（見明夷待訪錄學校篇）尤輿晚近民意之說合。然一國之法，或未必真出自民意，亦未必可通於他國；又豈足以衡天下之公是非乎？

國法者，謂便其習而養其俗者也。昔趙之東有藪木之國，其長子生，則解而食之，謂之宜弟；其大父死，負其大母而棄之，曰鬼妻不可與居處。楚之南，有炎人國，其親戚死，朽其肉而棄之，然後埋其骨，乃成爲孝子。秦之西，有儀渠之國，其親戚死，聚柴薪而焚之，燻上，謂之登遐，然後成爲孝子。此皆上以爲政，下以爲俗，爲而不已，寔成國法，豈實仁義之道哉？（以上本墨子節葬篇）且法律固本乎道德，而道德亦有與法律不相符契者，殺人者於法當死，而成族義當有以救其死。親舍罪非自願舉發者，於法可以不問，而鄉黨或竟不爾其人。古者司寇行刑，君爲之不舉樂，聞死刑之報，君爲之流涕，蓋垂泣不待刑者，仁也，而不可不刑者法也。楚有直躬，其父竊羊而謁之吏，令尹報而罪之，以其曲於父也。魯人從君

職，因有老父，三戰三北，仲尼譽而上之，以其孝於父也。然韓非以爲君之直臣，父之暴子，父之孝子，君之貴臣，令尹誅，而楚姦不上聞，仲尼賞，而魯民易降北。（見韓非子五蠹傳）斯固法家之見也已。太史公言申韓原道德之意，（見史記老子韓非列傳）鮑爾生言法律不過爲道德律之一部，（見倫理學原理序論）則是道德先而法律後，道德廣而法律狹，安得謂道德原於國法耶？

自然法說 自然法說以爲：宇宙萬象中，必有根本法存焉，所謂根本法者，卽自然法（The law of nature）是已。自然法超乎一切法之上，無論何時何地，其威權不稍變，其存於人也，則爲至上之理性。理性乃判斷何事當爲，何事不當爲之標準，故自然法許可之事，卽道德也。是說倡自希臘之斯多噶派（Stoics）羅馬之習瑟羅，中世經院學派紹述之，近世格羅委（Grotius）耿伯蘭（Cumberland）葛拉克洛克大成之；至十八世紀之唯物派而趨於極端。斯多噶派經院學派之言，茲不具述。習瑟羅論及自然法，國法，神法，而首重自然法。其言曰：「自然法者，客觀方面爲通行各時各地之普遍法則，其權威高於任何制定之特殊典章，主觀方面爲人生而蒞於心之至上理性，其前達之時示人以當爲不當爲而無誤者也。」（註一九）格羅委認自然法先政府國家而存在，卽順乎人類特性之神聖法則。其言曰：「自始

法乃正理之命令。示人之行為合於其理性時爲善，不合則爲惡，而其應理可應時於人與人與國之關係者也。」(註二〇)歌伯爾認道德非主觀而有客觀性，善惡標準非定自人爲之政府權力，因法不過使存於客觀之自然法更爲有效而已。其言曰：「凡有理性者對於其業，以最大之善爲最大之福，俾人人公有而共享之，其善固福之所必需，亦視力之所能及而施焉，故公善乃至高之自然法也。行爲有能以至捷之徑直達此鵠石，卽謂之正，譬若兩點間所佈佈之最短之線，名直線。法亦曰正，尺亦曰直，則以法之制行，尺之量線，均示至捷之徑以達其鵠也。」(註二一)葛拉克認道德非原於法律契約，實由宇宙事物恒久不變之關係而來；其言曰：「各種事物互有不同之關係，彼此相與之際，因是有合有不合，有宜有不宜，猶數之等不等，形之合不齊也。環境之於人，有適於甲不適於乙者，根據事物之性質與人之資稟，而爲一切決定之前題，人與人亦有種種關係，其對於他人之行爲因亦有宜與不宜，猶力學上某某能力，乎距離位置及情境之差異而彼此互生不同之影響也。凡自然界道德界一切事物之差異，關係，及配合，皆在事物之本體，其理確實不易，爲一經無成心者所共承。此心同，此理同，如云雲白，如云日月，其判隨放諸四海而皆準焉。」(註二二)洛齊於自然法，辨法，國法而外，增一輿論法(The law of public opinion)以爲：「輿論法能改正法律，二種均



原于自然法。爲之徵實而致用；神法不過自然法之特別形式，其內容與之同；自然法變廣而最尊，人人可識，在神法，國法，與論法之先，而起原於吾人經驗上之感覺與反省。其言曰：「道德上之善惡，特謂吾人行爲對於法之從違而已，從與論法者謂之德，違之者謂之邪。」從神法者謂之善，違之者謂之管，從國法者謂之合法，違之者謂之犯罪。世之人多爲與論法所約束，於神法國法或不甚留意。違神法則希其解免，違國法則冀其寬宥，違與論法則無人能逃同儕之指摘，其悍然永不畏切諫者，千萬人中未必有一二焉。縱使猖狂妄行，而自然法之實際仍誓保無失，蓋德與邪之辨，應以自然法爲規律也。顧自然之法與天賦之法大異，法之可用天然感官知之者，與法之先天銘於吾心者大異，彼肯定天賦之法與肯定天官所能知之者，離真理而走極端，正相等耳。」「（註二三）之數子者，或重理性（習慧羅格羅姿），或重直覺（歌爾爾葛拉克）或重經驗（洛克），實同主自然而猶不廢神法。唯物派有霍爾巴赫（Holbach）者，著「自然之系統」（Système de La nature）一書，大要謂：自然之運動法則有三；曰保持原狀，曰互相吸引，曰互相排斥；其在物也顯以物理學者謂之抵抗力，攝力，拒力；其在人也隱，遺傳學者謂之自愛，愛，憎；各異而實同。吾儕由顯可以知隱，決不歸其關於神及心靈，彼認自然之外有神，靈魂之外有心靈者，皆謬也。（註二四）是直以

靈力代神，自然法代神法矣。中土攝家主存神，故言天志；道家主無神，故言自然。老子曰：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」（二十五章）又曰：「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」（五十一章）又曰：「聖人以輔萬物之自然而不敢爲，（六十五章）功成事遂，百姓皆謂我自然。」（十七章）又曰：「功遂身退，天之道。」（十章）又曰：「天之道其猶張弓與？高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者補之。」（七十七章）莊子曰：「古之明大道者，先明天，而道德次之，道德已明，而仁義次之，仁義已明，而分守次之；分守已明，而形名次之；形名已明，而因任次之；因任已明，而原省次之，原省已明，而是非次之；是非已明，而賞罰次之。」（天道）又曰：「專兼於義，義兼於德，德兼於道，道兼於天。無爲爲之之謂天。」（天地）又曰：「不明於天者不純於德，不通於道者，無自而可。」（在宥）又曰：「真者，所以受於天也，自然不可易也；故聖人法天貴真，不拘於俗。」（漁父）又曰：「夫至樂者，先應之以人事，順之以天理，（本郭象山本篤注）行之以五德，應之以自然。」（天運）凡所謂天，皆明不爲而自然，（本郭象山本篤注）天道天理均指「自然法」而言也。（莊子養生主刻意盜跖漁父等篇亦皆言及天理）董仲舒知道之大原出於天，而不知天卽自然之謂，謬襲墨家天志之說，力破道家自然之義。以爲：「物相動無形，則

謂之自然；其實非自然，有使之然者。」（見繁露同類初篇）蓋謂天有意使之然乎。廣漢王充以爲天無意志，人死不能爲鬼，道家自然之說乃益昌。（論衡有自然篇、談天篇、訂鬼篇、參看物勢論死附篇）其言曰：「天動不欲以生物而物自生，此則自然也。施氣不欲爲物而物自爲，此則無爲也。謂天自然無爲者何？氣也。恬澹無欲，無爲無事者也。」（中略）至德純渥之人稟天氣多，故能則天，自然無爲。稟氣薄少，不遵道德，不似天地，故曰不肖。」（中略）賢之純者、黃老是也，無心於爲而物自化，無意於生而物自成。」（見自然篇、而論告、寒濕篇亦有天道自然無爲之說，此正與董生之言相反矣。儒家自左傳言：「民受天地之中以生。」以有動作禮義威儀之則；」（成十三年劉康公語）「天地之經，而民實則之。」（昭二十五在子產語）論語言：「惟天爲大，惟堯則之；四時行，百物生，天何言哉？」易傳言：「乾元用九，乃見天則；窮理盡性，以至於命。」中庸言：「天命之謂性，率性之謂道，思知人不可以不知天。」孟子言：「盡其心者知其性，知其性則知天；莫之爲而爲者天，莫之爲而至者命。」後儒遂以爲天卽自然之理，而天理之說遂極。程明道曰：「有善有惡，皆天理，天理中物須有善惡，蓋物之不齊、物之宜也；但當察之，不可自入於惡，流於一物。」（二程遺書卷二上）程伊川曰：「天之所以爲天，本何爲哉？蒼蒼焉耳矣；其所以名

之曰天，蓋自然之理也。（二程粹言卷二）又曰：「莫之爲而爲，莫之致而致，便是天理。」（遺書第十八伊川語四）朱晦翁曰：「天則就其自然者言之，命則就其流行而賦於物者言之，性則就其全體而萬物所得以生者言之，理則就其事物物各有其則者言之；天卽理也，命卽性也，性卽理也。」又曰：「如所以入井側隱者，皆天理之真，流行發見，自然而然而，非有一毫人爲預乎其間，此自然處也。」（語類卷五）陳北溪曰：「天卽理也，理無形狀，以其自然而言、故謂之天。」又曰：「天之所命則一，而人受去自是不齊，亦自然之理；理是泛言天地間人物公共之理，性是在我之理，其大目只是仁義禮智四者而已。」（性理字義）凡此皆以自然法爲道德之本，而陽明所謂天理天則，當於下節詳焉。然道家所謂自然法，超乎物質之上；儒家所謂自然法，當乎心性之中；實均與唯物派殊悖也。自然法精神法爲真實，較國法爲清通，其說自亦較前二說爲近焉；而自然法之與道德律，抑又未可混爲一談焉。自然界之事物無不從自然法者，人類則非必常遵道德律而莫之或違；卽以自然法之銘於吾心者言，亦不能全與道德律相符；感情乃自然之衝動也，而時時與理性牴牾；義務乃理性所認爲道德之法則者也，而有時與自愛之動機不相容。吾心恆有善惡二念相並生，而自然法實善惡共通之法則，所謂當爲與不當爲之義務觀念，仍無從發見也。譬之飢思食，寒思衣，皆自

然法之著者矣；以求衣食之故而至於攘竊，自唯物派觀之，亦不得謂非自然法所不許；然以道德律繩之，則決不許也。是自然法之不盡合於道德律亦明矣。昔史蒂芬之評葛拉克曰：「葛氏之理論，施諸自然法尚可，施諸道德律則不可。自然法云：『人皆有死，』此微實之辭也，所謂當然也。道德律云：『汝應勿殺，』此告戒之辭也，所謂當然也。以當然為當然，是葛氏之謬也。」（註二五）凡遠西之主自然法者，皆不免混實然當然而一之，豈獨葛氏有此失哉？

心法說 人智日進，道德益下衰；神法國既失其威權，而自然法又不可盡恃；然則道德殆無律乎？曰：惡乎無之！道德所貴者，自律（Autonomy）耳。神法說託威權於神明，國法說寄威權於政長，人各勉強以徇其所謂法，而非出於自動；皆他律（Heteronomy）之道德也。自然法之存於吾心者，似近於自律；然唯物派視人生之行爲，無異機械；意志格於形氣之自然法而不克自由，則亦近於他律。其純乎爲自律者，厥惟良心之法則，（The law of Conscience）吾則簡釋之曰心法焉。良心具知善知惡之識，發從善去惡之令，以苦樂爲一己所行善惡之賞罰；一念之樂，榮於華袞；一念之苦，嚴於斧鉞；其威權殆與神法國法自隸法而上之，而其精實全過諸己。此其所以爲自律也。遠西自保羅（St. Paul）謂：「肢體

之律令」(The Law in my members)與心靈之律令(The Law of my mind)交關(二六)遠與古斯丁(ST. Augustine, 354-430)以降，言良心者漸繁；而心法之說，實成於巴脫拉，(Bishop Butler, 1692-1752)康德，裴希特三氏。巴脫拉不啻於前人之道徳感覺論，認良心爲道徳法則上反省之靈明，起自愛博愛兩原理而上之。其言曰：「吾人據此靈明以省察一己之意念氣質及動作，或愈焉，或悔焉，是不獨對於一情或物欲，有所影響而已，且澌然在上，首出庶物焉。判斷也。指導也。監督也。良心之三要素也。其概念非此真體成也。」之性，有調節，有組織，其主張是而網羅是者，非良心莫屬；良心而有權有力，有威有勢，其必控制一切也無疑。然則遵從良心之法則果爲何種義務乎？曰遵此法則之義務，即吾人之性法，良心對吾所當行者而可決之，保證之，即義務也。良心不惟示吾以當行之道，更有權令吾必由是道而行，其遵行而率性，殆天之所命耳」。(註二七)康德認良心爲實踐理性之無上律令，並非不可思議之一種官能。其律令之一曰：「汝但依此規律而行。因此汝可同時意願其成爲普遍之法則」(Act only on that maxim whereby thou canst at the same time will that it should become a universal law)其律令之二曰：「凡汝待人之行爲，無論對己之人格，對彼之人格，總須視爲正鵠而不視爲作用」。(Gordana

to treat Humanity: Whether in Thine own person or in that of any Other, in every case as an end Withal, Never as Means only.) 其律令之三曰：「汝須依此律令而行，一切有理性者之意志爲普遍立法之原泉。」(Act according to The Idea of The Will of all Rational beings as The source of an universal Legislation) 蓋「法則立自意志，意志定自理性。人遵法則而行，不啻自遵意志而行，是謂意志與律之原理，正與所謂律者相皮裏。」(註二八) 菲希特認良心爲道德律之根據，道德律爲人類理性之表現，義內而非外。其言曰：「道德之義務性，絕非在於外，準諸外，法則，規律，乃至神聖戒令，未有爲無條件之物東者，其爲拘束也。徒以其爲吾儕良心所確信而已。不受未經體察之戒令而以良心控劑之，實吾儕絕對之義務；漫不加察而盲從焉，則絕然反乎良心；無論如何，凡非出自吾儕良心之信念者，即實際之罪惡也。」(註二九) 要之三氏所謂良心，均指一切人之普遍良心而言，非指各個人之特殊良心而言，而康德斥個人誤認之良心爲怪魔，其意更明。則其所斷良心之法則，卽爲理性之法則矣。

中土自孟子以本心與良心互稱，以良能與良知對舉；陸象山則直指本心，王陽明則單提良知，均進而主「心即理」，與程朱之析心與理爲二者有異。象山無論矣。陽明之言天理天





善心焉，是之前格物。」（文集大學首章解義）結山曰：「良知天理，原非二義，以心之靈體昭察而言，謂之知，以心之文理條析而言，謂之理。靈虛昭察，無事學慮，自然而然，故謂之良；文理條析，無事學慮，自然而然，故謂之天。」（上滿竹泉書）凡此皆謂本心之良知即天理天則，實爲極端之心法說，不得以自然法說目之也。

難者曰：良心之原素，有知有情，知主進取，情主保守，事往往有知斷於先而情悔於後者，知情果孰有權威乎？即就知之判斷而言，是非隨時隨地而異，其同時同地者又以人殊，標準果確定而溥溥乎？人之行爲，往往良心上求合於一己之所謂標準，而不免於猖狂妄行，良心果可盡恃乎？（註三〇）曰：良心者，已所獨知之本心，而人人所同具之道德覺識也。良心非任何個人之私心，亦非任何時代任何國民之習心，唯獨知故無僞，唯同具故無偏，其標準即理性之法則，自有其確定性溥溥性，而非由於外鑠；所患者，執信爲全，認賊作父耳。良心爲道德覺識之有機全體，知識作用在行爲未發之前，感情作用在行爲已發之後，意識作用介乎未發與已發之間，乃良心之中樞，良心之知曰良知，良心之情曰良情，良心之意曰良意，三者同體異用，實未可截然劃分。昔之論良心者，或主情，或主知，或主意，皆一偏之見也。良心出令而無所受令，自禁，自使，自奪，自取，自行，自止，是之則受，非之則

辭；（本荀子解賈篇）良知辨善別惡而立法，良意爲善去惡而行法，良常憂善賤惡而司法，其欲之不合法者，則良心於潛識與覺識之間有『監察』（Censorship）之作用。（註三一）自立之，自行之，自罰之，自察之，又自受治焉而不敢違，是謂自律之道德；彼神法，國法，自然法，亦皆由良心體認而出者也；然則雖謂道德律原於心法可也。雖然，本心固有天則，心法不外理性，若誤認私心習心爲良心，而失其明道公溥之本來面目，則差之毫釐，謬以千里矣，可不慎與。

注一 詳見『倫理學抽珍』篇二、章三、節二、頁一六二至一六七。

注二 詳見前書篇二、章三、節四、頁一七〇至一七三。

注三 周禮大宰有所謂八濇去八則，厥義頗廣，尹文乎大道上亦云：「法有四昴：一曰不變之法，君臣上下是也；二曰齊俗之法，能節同異是也；三曰治衆之法，廣實刑罰是也；四曰平準之法，律度量量是也。」第三爲狹義之法，餘皆廣義之法。史記蕭何國社家云：「獨先入收秦律令。」杜周傳云：「前主濇是，著爲律，後主濇是，著爲令。」漢書刑法志云：「不若制定律令。」是皆以律名狹義之法也。然法以律名、實始於周初，易傳卦名辭可證。近人王先謙釋名疏證補後漢唐六典注，以爲律名始於戰國時，似失考。

注四 史記律書云：「王者制事立法，物復軌則，壹屬於六律，六律爲萬事根本焉。」漢書歷律志云

「失推曆生律，制器、規、圓、矩、方，權、重、衡、平，準、繩、嘉量。……黃鐘紀元氣之謂律，莫不取法焉，」蓋律呂爲事物之本，黃鐘又爲律呂之本也。古者重樂業，史掌歷。單襄公對齊成公曰：「晉非史也，焉知天道。」伶州鳩對齊景王曰：「古之神靈，考中聲而量之以制。……天之道也。」「是樂律曆法，並爲自然之天道矣。伶州鳩又言：「黃鐘所以宣養六氣九德，夷則所以詠歌九則，無射所以宣布實人之令德，羽所以審度民則。」九則即九德之則，民則即令德之則也。

## 注五

道本謂道路（見論語陽貨篇皇疏），引中之、凡以令（詩匪風箋）、法術（左氏定五年傳注）、禮文（穀梁傳二年傳注）、藝能（風禮大宰注）皆謂之道。於是有所謂夏道、殷道、周道、又引申爲人道、地道、天道、而道理之義愈推愈廣矣。

## 注六

韓非子解老云：「天得之以高，地得之以藏，聖人得之以成文章，萬物得之以死，得之以生，得之以敗，得之以成。」

## 注七

左氏傳三十三年傳，晉白季評諱文公曰：「巨匪之：出門如賓，承事如祭，仁之則也。」此本古之格言，論語顏淵篇亦述此二語。然不若「已欲立而立人」兩句之概括，故易之。

## 注八

遠西倫理學家多認善惡正邪爲對於行爲之兩種判斷，善惡判斷以正邪爲標準，正邪判斷以法則爲標準，詳見法海德「倫理學原論」篇二、章二、節二六、節二七。按正邪法則、實同一標準之兩種看法，善惡正邪實同一判斷之兩種說法，殆一而二；二而一者也。

注九

老子七十七章云：「天之道損有餘而裨不足，人之道則不然，據不足而斂有餘。」率天下，唯有道者。」是謂人道本與天道相反，唯有道者乃能以人合天，實與異端之物無異也。

注一〇

參看「倫理學精珍」篇二、章三、節三、節四、頁一六七至一七三。

注一一

詳見杜百合著「倫理學」章六、節二、頁九四至九六。按舊約有摩西在西奈山受十戒於上帝之說，摩哈爾得造可蘭經典，謂直受諸天使加布里埃，來克瓦士透斯巴達法典，謂直受諸亞波羅神，他如印度之摩訶法典，希臘之綿尼法典，謂其來歷，莫不皆同。參看梁啟超飲冰室文集卷八中國法理學發達史論。

注一二

參看薛燾徵「倫理學史大綱」章三、節九、頁一四五至一四八，薛燾「倫理學導言」章四、節二、頁一一七至一一八。

注一三

參看薛燾前書同章、同節、頁一二八附注。

注一四

參看薄索爾「道德義務之基礎」頁一七及任勒(P. Janet)「道德之理論」(The Theory of morals P. M. Chapman's Translation)篇二、章一、頁一六六至一六七。

注一五

論語雍也篇曰：「敬鬼神而遠之，可謂知矣。」老子六十章曰：「以道莅天下，其鬼不神。」此其證也。

- 注一六 見柏拉圖共和國英譯本 (The Republic of Plato, J. Davies translation) 篇一、頁一七至一八。
- 注一七 見「勒斐雅威」章一四、章一五、參看(一)「英國道德哲學名著選」卷二、節八九九至九〇六。(二)「倫理學略史」部二、章一、頁一三三至一三五。(三)「倫理學史大綱」卷四、節二、頁一六六至一六八。
- 注一八 參看精神論 (Delos's Discourse, II) 中文譯本第二講頁一〇四至一一〇及薛濤倫理學導言章二、節六、頁五三。
- 注一九 參看習氏「道德義務論」(Do officis W. Miller's translation) 篇三、頁二八七至二九一、及薛濤倫理學史大綱章二、節一九、頁九八。
- 注二〇 見格氏所著「戰爭與和平之正義」參看薛氏前書章四、節一、頁一六一。
- 注二一 見坎氏所著「自然法論」(De Ie. Gibus nature 1979) 參看薛濤倫理學史大綱章四、節四、頁一七四至一七五、及薛濤倫理學導言章七、節九、頁一九三至一九四。
- 注二二 見葛氏所著「自然宗教之永久義務論」(Discourse concerning the unalterable obligations of natural religion) 參看「英國道德哲學家名著選」卷二、節四八二至五二五、及「倫理學派別」卷二、頁四六三至四七四。

注三三 見悟性論篇二，章二八，頁二七九至二八九及篇一，章三，頁三四，參看蘇德倫理學英譯本卷，章三、節一、頁六四。

注三四 詳見「自然之系統」章四（近有中文譯本上海莘莘書店出版），參看蘇伯惟哲學史節一一八、頁一三〇。

注三五 見「十八世紀之英倫思想」(English thought in the eighteenth century)卷二、頁七。

注三六 引見任勣前書篇二、章一、頁一七二。

注三七 見蒲氏「人性講演」(Discourse on human nature)之二與三。

注三八 見額巴特 (T. K. Abbott) 所譯「倫理文學之基礎」(Fundamental Principles of the metaph. side of ethics) 節二、頁四六至六一，參看蘇伯惟哲學史卷二、節一三三，頁一八〇至一八二，按律令之二 "To treat humanity" 或作 "To use humanity"。張東蓀教授道德哲學頁三十

四譯為「使用人類」，詞意實與下文相反，殆非韓額氏譯本也。

注二九 見裴希特倫理學系統篇五、章一、頁二六九以下，參看任勣前書篇二、章一、頁一七三。

注三〇 參看紹海德倫理學原論篇二、章二、頁七四至七八，及麥善最倫理學初論篇二、章三、頁一八五至一八七。

注三一 佛洛特 (S. Foa) 所謂監察作用、或譯作檢舉作用。佛洛特以為自我有一「官能」，與自我之

他一部分反抗，不斷監視之、批評之。病者証述每有舉動、便似有人監視，每有舉動、便似有人攷查，實正以此可畏之勢力誘諸他人所有，其實彼在其自我內有一獨官能之界尺，能用自我之理想裁量，其實際自我及一切活動，此種自我批判之官能，即自我之檢舉作用，與良心、夜中紛旋於夢而抵抗不道德欲望之來侵者、即此官能，顯其所由起，殆以受父母輔導及社會環境之影響而引為模範故也。殷辭高譯佛洛特精神分析引論第二編第九講頁六十六至六十九，第三編第廿六講頁四十三至四十四。

## 第七章 動機與效果

動機效果兩說之必要 道德律爲判斷善惡之標準固已。夫行爲始於動機，終於效果，而效果與動機之善惡不盡同；有動機善而效果惡者，有效果善而動機惡者；其同善者，固不難辨，如其異也，則善惡難辨，名實互紐，果安善而辨之乎？於是或專以動機判行爲之善惡，或專以效果判行爲之善惡，而有所謂動機說(Motivism)效果說(Consequentialism)焉。動機說曰：動機實行爲之本，動機定，行爲乃成，效果特外無關重輕之迹耳；道德之體在動不在利，善惡之別在心不在迹，知動機之善惡，斯可以斷行爲之善惡，無須更計其效果之如何也。動機說善矣，果難惡，無害其爲善行也；動機說惡矣，效雖善，無救其爲惡行也。達爾持是說最著者，德有康德、斐希特(J. G. Fichte 1762—1814)、英有谷茲(T. H. Green, 1836—1882)與拉登萊(F. H. Bradley, 1846—1924)馬鐵奴，而希臘之斯多噶派已有以關其先矣。效果說曰：道德非徒賞虛名而已，將以實實效也；善、名也，利、實也，爲利乃所以爲善也；若徒獲善之虛名、而於羣己無影響，奚貴焉？判斷行爲之善惡，當視其及于羣己之影響而定；于羣己有利者，謂之善，有害者，謂之惡；效成良，不得以動機之惡掩其功。



果誠惡，不得以動機之善寬其罪，蓋善惡功罪之別，在效果而不在動機也。凡快樂論派如希臘伊壁鳩魯（Epicurus, 341—270 B. C.）英國培根（F. Bacon, 1561—1626）哈萊（D. Hally, 1705—1757）柏萊邊及穆勒（J. S. Mill, 1806—1873）輩，皆持是說，邊穆氏自稱功利論（Utilitarianism）而德國鮑爾生氏美國薛普氏或易其名爲正鵠論（Teleological Theory），皆越則少錫焉。

斯多噶派及康德斐希特之動機說 斯多噶派始用『義』（Καθ' ἑκείνη）之一詞，義卽『合宜』（Referring）之謂。彼以爲：「行爲之合於性而中夫理者，宜也。其出自德性而合乎理性者，正也，正卽絕對之宜也。故以正意行之者，所行雖在法律上爲罪，而在道德上爲善，以邪意行之者，所行雖在法律上爲功，而在道德上爲惡。」蓋義者，事之宜（Things meet and fit）宜於事而亦宜於心，殆去康德所謂義務不遠矣。（註一）康德之言曰：「世自善意（Good Will）外，無所謂善也。善意之謂善，非以其有所成就與影響也，非以其適於達一定之德也，但以其志願在德耳。其善卽在意之本身，其值貴於一切癖性之所好，卽由意之本身所估定。道德行爲，原於義務，非原於癖性，義行價值，原於所由決定之信條，非原於由是而得之德的，意志所遵從之義務，本自爲德（Ends in itself）本自爲善（Good

in itself)非以此爲他德之作用，而別有所謂善也，而善意云者，卽爲義行義 (Duty for  
be done for duty's sake)之意是已。(註二)夫爲義行義，義卽是德，別無他德應入意思  
之中，則動機既高尚純潔矣。豈必待有成效而後爲善哉。斐希特者，康德門人也。以爲一  
切自然衝動皆非道德，雖同情亦然，唯爲義而行義乃爲至高之德。其言曰：「依汝之義務信  
念而行，卽依汝之良心而行，此道德之法則也，以法則之形式言之，汝須時時確認何爲汝之  
義務，以法則之內容言之，無論汝所確認之義務爲何，汝行之者，徒以汝信其爲汝之義務  
耳。無論何人，凡生平專爲義務而完成其義務者，一度爲之，必終身爲之，義務之動機，絕  
對真實，超乎時而，非若其他情感動機之限於一時，凡從善服義若是者，必永矢弗渝。」  
(註三)此蓋根據師說而推闡盡致者也。

谷林蒲拉特萊馬鐵奴之動機說

康德學說之入英，肇自柯勒尼頓 (Coleridge) (註

四)谷林祖述康德；蒲拉特萊宗赫智爾，馬鐵奴則動機論派之中堅也。谷林著論理學緒論於  
篇二章一論意志自由而及動機，於第三章二論道德理想而及善意，凡快樂功利之論，悉棄  
所取。其言曰：「道德界決定之原因爲動機，而動機亦卽德的之觀念，此乃自覺之生理積星  
于已而奮厲以圖實現者也；道德行爲之所以別于自然之事者，動機原因爲之也。吾人知德行

之爲何，不在表面之形迹，而在內面之心意，欲察行爲所表出之心意，則自省爲唯一可能之方法。「純爲事之得行而行事。」乃有意義之要求，微此則無所謂道德。何謂無限制之義務（按卽吾善）蓋善意也，蓋善意之所嚮也。何謂善意，蓋意之主乎至善者也。蓋其之在乎普遍法則而別無所爲者也；論證雖似循環，要不可避免。彼以樂話善者欲免乎此，則其理想非道德之理想矣。（註五）此谷氏之動機說也。蒲拉特萊著倫理學概論，於論三評「爲樂而樂」之說，於論四評「爲義而義」之說，雖均言其偏，實抑前者而揚後者，意在訂正後說，補行其所未達。其言曰：「德鶴者，實踐之鶴也，非徒覺之而必行之者也；將有所行，其行卽鶴，行本自爲善，其善也非以外果故。鶴不在行爲者之自己以外，更不在其行動以外，善特善意耳，鶴之爲意，卽以意故耳。善意者，自由之意也，自主之意也，普遍之意也，法式之意也。義務者，必其爲義而行者也，否則非義務也；爲義行義，是謂正行，若爲義外之鶴而行義，所行容或合法，然非道德也。斷定人之有德，不在其表面之成功而在其意之與普遍性一致。道德無關於意之外果，而意亦不能以外果量之；所行出自善意，斯爲善行焉。」（註六）此蒲氏之動機說也，然谷蒲二氏實進而自主說（Self-realization）之論。（詳後）宋密以動機說自封，此其所以終有異乎庶德與。馬鐵奴類別動機，依心選之序而分先後，

復倫理之序而分高下；（註七）更據約翰穆勒之父（John Mill）所言，析人之行為爲三段；（一）爲平情志，（二）動乎四體，（三）終乎結果。乃爲之說曰：「後二者而無情志，卽失其道德之性質，其動作等於中風狂走，其結果等於可喜可愕之自然現象；情志存而夫後二者，猶得全保其道德性質，縱體若痿痺，阻其動作之外現，結果之產生，但守合已發於內，其本身仍蘊蓄一新活動焉。吾人判斷行之爲善惡；恒在其內部之原泉，而不在其外部之結果；善之價值，未可由外部利益之等級量度之，若利益非原於善而爲其表徵，則吾之所恃以量度者，須絕不予以道德價值之佔定；其原愈清者，吾愈善之，初於結果之大小無與也。」（註八）蓋其所謂情志之發，行爲之原，正指動機而言也。馬氏嘗徵引谷滿爾家之說，又據斯賓塞史蒂芬之語爲動機說張目：然彼二氏者，本屬進化功利論派，奚必誣其片言以爲重乎。

中士孔孟老莊之勸機說 中士勸機之論，以儒爲盛。烏傳言知幾，（按幾與機同）學則言先志，大學言誠意慎獨，（按劉蕡山謂獨卽機）而孔孟曾嚴義利之辨。孔子曰：君子喻於義，小人喻於利。又曰：苟志於仁矣，無惡也。又曰：君子謀道不謀食，義道不憂貧。孟子曰：華華爲善者，舜之徒，華華爲利者，跖之徒。又曰：何謂尚志，曰仁義而已矣。又曰：且夫枉尺而直尋者，以利言也，加以利，則枉尋而直兩利亦可爲與。蓋志乎仁義則爲君子，爲

獨之徒，志乎貨利，則爲小人，爲跖之徒，善類惟保乎恻隱之所向其（註九）。蓋其言以仁義與功利同棄矣。（見老子十章）然其言曰：上德無爲而無不爲，（註十）下德爲之而有未得，上仁爲之而無以爲，上義爲之而有以得（三十八章）蓋無所不當爲，曰無不爲，有所不當爲，曰有不爲，無所爲而爲，曰無以爲，有所爲而爲，曰有以爲，而其所絕棄者，乃仁義之末流也。又曰：生而不有，爲而不恃。（十章）非無所爲而生且爲乎。又曰：成功不名有，衣覆萬物而不爲主。（三十四章）非無所爲而成且覆乎。又曰：善行無轍迹，善言無瑕隨（二十七章）非無所爲而行且言乎。其他類是之言尙多，未遑徧舉也。（註十一）莊周氏亦嘗以仁義與貨財同譏矣。（見莊子駢拇）然其言曰：竊鉤者誅，竊國者爲諸侯，諸侯之門而仁義存焉。（世說）則是斥卽成子竊仁義之名，行盜賊之實也。又曰：孰惡孰美。成者爲首，不成者爲尾。（盜跖篇引故書）則是謂世俗以成敗定美惡也。又曰：聖人不從事於務，不就利，不違害。（泰物篇）則是不計利害也。又曰：且女亦太早計，見卵而求時夜，見彈而求鶡芥。（同上）則是不急功效也。又曰：淫乎淳備哉，功利譏巧，必忘夫人心，若夫人者非其志不之，非其心不爲。（天地）則是明主心志而非功利也。蓋老莊之說，實均違於效果，毗於動機，本非與儒家大有殊異，唯因行仁義者動機不良，而遂罪及仁義，乃始解馳

本相合耳。

張張天陸及陳淳之勸機說

漢儒主動機者，推蕭仲舒，嘗謂：義者，心之寶也。利

者，體之養也，體莫貴於心。故養莫重於義。（春秋繁露身之養重於諸德）又謂：仁人者，

張張

道不謀其利，明其道不計其功，春秋之義，貴信而賤詐，詐人而勝之，雖有功，君子弗

累也。

（按以上皆對膠西王稱誼即義之本字）曰貴心，曰重誼，曰正誼明道，曰貴信賤詐，

勸傳動機之謂，而所謂春秋之義，則公羊所傳孔氏之微言矣。宋儒多喜稱引董生，而動機

之說益昌，周濂溪曰：誠無爲，幾善惡。（遺書）司馬君實曰：君子治心，小人治逐。（注

書）程伊川曰：哲人知幾，誠之於思，志士厲行，守之於爲，（勸箴）斯特單詞雙義之觀見

者耳。而南軒張氏，象山陳氏，晦菴朱氏，北溪陳氏，則言之甚詳焉。南軒云：學莫先於義

利之辨，義也者，本心之所當爲而不能自己，非有所爲而爲之者也。聖賢無所爲而然也。有

所爲而然者，皆人欲之私，而非天理之所存，非特名位貨殖而後爲利也。意之所向，一涉于

有所爲，雖有淺深之不同，而其爲徇己自私，則一而已矣。（參照朱子述南軒行狀後）象山

云：人之所喻，由其所習，所習由其志。志乎義，則所習必在於義，所習在義，斯喻於義

矣。志乎利，則所習必在於利，所習在利，斯喻於利矣。故學者之志不可不辨也。入白觀測

謂義，（傳）云：且如管仲之功，伊呂以下誰能及之，但其心利欲之心，迥乃利後之。以盡人雖稱其功，而孟子董子皆秉法義以裁之，蓋於本根剷却之地，天理人欲之分，未嘗必計，絲髮不爽者。今不講此，而遽欲大其目，平其心，以斷千古之是非，宜其損壞為金，歸賊為子，而不自知其非也。（答陳同甫書）又云：天理人欲二字，不必求之於古今王霸之塗，但反之於吾心。視漢高帝唐太宗之所為而察其心，果出於義耶，果出於利耶，出於私耶！正耶。若以其能建立國家，傳世久遠，便謂其得天理之正，此正是以成敗論是非，但取其機會之多，而不羞其詭遁之不出於正也。（同上）按朱陸時有爭辯，南軒實調停於其間，而晦翁故舉出白鹿洞講義，以為切中學者隱微，其教條則引養生正誼明道二語，為處事之要，蓋兩家之。若於塗，而其辨義利，主動機，則出一轍已，北溪為朱之門人，而析義利尤精。其言，（傳）義與利相對而實相反，操出乎義，便入乎利，其間相去甚微。義者，天理之所宜，利者，人欲之所欲，天理所宜者，即是當然然而，無所為而然也。人情所欲者，只是不當然而然，有所為而然也。又曰：如有所憂而為善，有所畏而不為惡，皆是利。如為權權耕，為食而者，便是利。於耕而望穫，於蓄而望食，亦是利。且曰：不耕種，不蓄食，是無所為於謂，無所說於後，此方是義。如哭死而哀，非為生者也，經緯不問，非以干祿也，言顯必信，

非以正行也，此皆是當然而然，便是義。如爲生而哀，爲子祿而不同，爲正行而必誠，便是利。又曰：如先難後獲，先事後得，皆是盡其我所當爲，而不計其效。如農苗助長，便是望效太速。（以上見北溪性理字義）綜觀所論，殆動機說之充顯盡善者也。

陽明謂濂溪山及張履若之動機說

自明達澈，主動機最著者，有王文成王龍鶴劉蕺山

張履若（名爾歧）諸氏。文成曰：志於道遠者，功名不足以累其心，志於名功者，富貴不足以累其心，仁人正誼不謀利，明道不計功，一有謀計之心，則雖正誼明道，亦功利耳。（與董誠甫書）又曰：使在我苟無功利之心，雖錢穀甲兵，搬柴運米，何事而非天理，使在我尚有功利之心，則雖日誦道編仁義，亦只是功利之事。（與陸原靜書）又曰：至善祇是此心純乎天理之極便是，若祇是那些儀節求得是當，便謂至善，卽如今教子扮得許多溫清奉養的儀節是當，亦可謂之至善矣。（答鄭朝朔問）龍溪曰：君子欲爲正本清原之學，亦須諸其端而已，端者，人心之知，志之所由以辨也，道誼，功利，非爲絕然二物，爲道誼者，未嘗無功，未嘗無利，但由良知而發，則無所爲而爲，由知識而發，則不能忘計謀之心，未免有所爲而爲。君子于其有所爲，無所爲之義辨之，學斯道半矣。（水西同志會稽）又曰：其存乎一才之微，義利之辨，辨諸此而已，是故怵惕于入井之孺子而剛墜行善，所稱義者，爲謝納交要委難



其聲而然，則失其初心而爲利矣。不屑不受于嗜欲之貪，而濫行焉。所謂義也。此而妻妾富貴，則乏者得我而爲之，則失其初心而爲利矣。志有所向，而習隨之，習有所專，而嗜隨之，鑽之不可不辨也如此。（白鹿洞續講義）董曰山：意無所爲善惡，但好善惡惡而已，此心最初之機，惟微之體也。易曰：幾者，動之微，吉之先見者也。曰動之微，則動而無動可知。曰先見，則不著吉于兇可知。曰吉之先見，則不洽于凶可知。（全書卷十學言上）又曰：吉凶之幾，首善惡由此而出，非幾中本有善惡也；幾動誠動，言幾中之善惡方動於彼，而爲善去惡之實功已先動於思，斯又謂之見幾而作，知幾其神。（全書卷十二學言下）又曰：善非擇在學上，直證本心始得。（學言上）義利一關，正是良知當判斷處，（全書卷八等樂賦）義利本非二途，但就中君子只見得有義，小人只看得有利，義利兩途，遂若蒼素之不可混。（全書卷二十八論語學案）程子曰：志也者，學術之樞機，適善適惡之輻楫也；樞機正，則莫不正矣；樞機不正，亦莫之或正矣。志乎道義，未有入於貨利者，志乎貨利，未有幸而爲道義者也。志之爲物，往而必遂，圖而必成，及其既往，則不可以返也，及其既成，則不可以改也。曰：志之定於心，如種之播於地也，種梁菽，則梁菽，種烏附，則烏附矣。梁菽成，則人顯以美，烏附成，則人鏡其毒。學不正志而勸其估學，美其文辭，以倍於世，皆毒人靈。

之精也。（論衡文選辨志）四君子者，皆兢兢辨志察機於義利一關，固亦動機論派之重鎮矣。然王劉諸子以良知斷義利，實與宋儒之毅然判義利爲二事者略有不同，而張氏論志，以爲往必達，圖必成，則寢寢乎去效果說不遠焉，此又未可一概論也。

動機說之論難。要之善惡之辨，在義利，義利之分，在無所爲與有所爲，而其機實存於一心。無所爲者，爲義而行義，義之外別無所爲也；有所爲者，爲利而行義，義之外別有所爲也。意志主乎義者，其動機善，其行爲亦善；意志主乎利者，其動機惡，其行爲亦惡；動機之善惡，卽行爲之善惡也。論人既須以動機爲準，修己斯當於動機致力，然則動機爲可忽諸。動機者，意志之究竟，行爲之發端，而善惡所由分也。機與幾古多通用，（書孔安國序）撮其機與釋文，機本作幾，易繫辭極深而研幾也釋文，幾本作機，荀子解蔽危微之機注，幾，萌兆也，與機同。其誼貫始終，兼微危，介乎有無之間，要皆主發動而言。易乾卦曰：可與幾也。釋文曰：理初始微曰幾。繫辭上曰：機事不密。虞注云：幾，初也。此就事理言機，故云初；所謂行爲之發端也。莊子齊物論曰：三子之知幾乎。郭注云：幾，盡也。淮南釋稱謂引易曰：君子幾不如舍，往吝。高注云：幾，終也。此就心意言幾，故云盡，云終；所謂意志之究竟也。劉蕪山曰：未有是事，先有是理，曰事幾；未有是心，先有是理，曰心幾。

(見劉子全書學言下)可謂辨析精覈矣。易繫辭下曰：幾者，幾之微，吉凶之先見者也。爾雅釋話下曰：嗇，幾，裁，殆，危也。郭注云：幾猶殆也。說文糸部曰：幾，微也，殆也，從  
 絲從戍，戍，兵守也，絲而兵守者，危也。段注云：殆，危也。危與微二義相成。而荀子引  
 道經曰：人心之危；道心之微，(偽古文尚書大禹謨有此語)，危微之幾，惟明君子而後能知  
 之。夫心一也，動而主於欲，謂之人心；動而主於理，謂之道心。欲勝理，則心入於危殆而惡將  
 出，理勝欲，則心入於微妙而善將出：善惡必先知之，吉凶必先見之。善惡皆出於幾，皆入於  
 幾，其間不能容髮。所謂善惡所由分也。禮記大學注云：幾者，幾動所由。管子七法注云：  
 幾者，發內而動外。說文木部云：主發謂之機。王船山讀四書大全說云：機者；發動之端，只  
 是動於此而至於彼意，要非論其速不速。葉山則有言曰：機，發動所由也，發非機也；以發  
 爲機，失已在的矣(亦見學言下)蓋心未動非幾，已動亦非機，機時在方動之際耳。心本無善  
 惡，幾動而後善惡始有。易繫辭注云：幾者，去无入有，理而无形。管子水地注曰：幾，謂從  
 無以適有也。周子通書學章曰：幽而未形，有無之間者，幾也。劉子全書學言下曰：先儒以  
 有無之間言幾，後儒以有而已形者，言幾。或曰，意非幾也，則幾又留何處；意非幾也，  
 獨非幾乎。又曰。幾者，動之微，不是前此有個靜地，後此又有個動者着在，而幾則介乎動

靜之間，蓋幾可以有無之間言，不可以動靜之間言也。繆海德 (Muirhead) 曰：動機者，舉之動於意而行之原也。其言近是矣。執近心理學家之詮動機，有動力說，衝動說，能力說，本能說及生功說。而行動主義派持絕對機械觀，獨謂：動機不外有機體行動之定向，反應之姿勢，即要發去發之潛伏行為；既非持動力與衝動，尤非指欲望觀念等。（詳見郭任遠人類的行為第九章。）斯則律則動機若攝括，不認有心意存於其間；信如所云，動機殆無道義價值，尙何論利善惡之足論乎。雖者曰：主動機者為善不為利。心誠純潔矣。然虛信心太過，實覺為孤行其意之不安，但求內省無疚，而不復計及事之利害得失，極其弊，必至徑情直行，誤用其責任心以收罪戾。設有人焉，以貧兒赤足立雪中，意大不忍。遂恣富商革履以救之。又設有人焉，不忍於暴君之酷虐無人理，奮然挺身刺殺之，以一快人心。斯固史乘所稱任俠義烈之舉，其動機不可謂不善也。然任俠義烈而至於褻褻刺殺，實大有害於社會之安甯，則其結果實為不良，論者當復可證述而原心耶。（註十二）曰，動機論派之流弊，等國難免至此，然亦由徒認動機為盲動之情感耳。動機有二義：時用以指先見之行為結果，而為其人之意中所欲者，時用以逕指欲望或有覺之衝動。（註十三）以前義言。則動機非徒謂無明之情感。（Blind Feeling）以後義言，則動機非徒謂無思之衝動，(Impulse without thought) 而實為

謂機論派第取後一義。蓋動機似盲瞽而實睿知也。（註十四）盜革權者，意在私自市惠，而國家可免一人之寒涼，刺暴君者，意在僥倖成功，而其效可除國民之殘賊，均激于一時憤激之衝動，未嘗加以慎思明辨，動機既非純善，效果亦非純惡，此例適足以難效果說耳，獨于動機說乎奚尤。羅者又曰：動機亦分有意無意兩種，今善惡不斷自行爲，而斷自動機，不斷自無意之動機，而斷自有意之動機，則凡無意所爲之善，不得謂善，無意所爲之惡，不得謂惡，人但日存善念，日誦善言，遂可謂之善人乎。今有人曰：吾願忠于友，敬于事，惠以待賓，公以爲政，似有意雖于善矣，而于陰賊恣睢削侵他誘惡行，無意中實靡所不爲，是猶得以善人目之乎。惡也，謂之善，善也，謂之惡，道德之判斷果足信乎。曰：此更不足以辨動機說也。心理學上之行動論派。（如華特生等），雖力被意識，初未嘗否認動機，倫理學上之動機論派雖偏重意志，亦未嘗遺棄行爲，持善意之說者，正以意志所向爲的，達焉始謂之善，非謂虛存一善意，不必見諸實行也。更非謂有意之善言，可以掩無意之惡行也。有意言善言，欺人也，無意行惡行，自欺也，自欺欺人，其意非誠，意非誠，卽意非善也。動機論派獲意之說倫斷善惡，非據意之有無斷善惡，卽如言善惡而行惡行者，實由意志決定而始言之，亦由意志決定而始行之，不得以有意無意論也。世固有存惡意而僞爲善者矣，寧有存善意而僞爲

惡者哉。平心論之，極端動機論派誠有所偏，而其弊尙不若效果論派之甚；觀下文即明焉。

伊壁鳩魯培根哈特萊之效果說

伊壁鳩魯有曰：「樂卽善，苦卽惡固已，然欲決定何

者爲樂而取之，何者爲苦而拒之，須先衡其結果。取之者，以其結果樂勝于苦也；拒之者，以其結果苦勝于樂也；精于計算，固智之華，而智亦德之原也。道德法則乃領袖人物判斷之結果，卽若靈所認爲有益社會者，初非人之性所固有，亦非原始君長之所發明，而強加乎人之身者也。」（註十五）斯固效果說之濼髓矣。培根爲微驗派鉅子，於倫理學最重實用，其所著進學(Advancement of Learning)一書，大別道德之知爲二類：曰明善，(The explicit or Platform or good)曰養心。(The regiment or culture of the mind)以爲：古代道德哲學家徒辨善之高下，而忽于人類性情之調和，不知因勢利導以致用；「善」與「用」原非二物，利害卽爲真德。(註十六)哈特萊倫理之說，全以心理上之感覺論(Sensationalism)爲根據，其原人(Observations on man)一書條列生活通則凡九，未謂人生休咎，視其從違法則之結果而定。第六通則中又列實踐附則十，其三曰：竭吾所能以衡量行爲各方面或然之果，斯爲甚宜。(註十七)若二子者，非英國樂利派之先河乎。

柏萊遜沁穆勒之效果說

柏萊以爲道德感覺之判斷殊無定，須以客觀之結果爲準，而

行爲結果之良惡，卽以其致福與否爲斷。其言曰：「德者，所行善乎人衆，順乎神意，而爲夫姦孽之禍者也。人之行爲，當察其影響如何而品評之；凡便宜之事卽爲正。入於道德規律必存義務之念者，以其功用耳。義務有強迫之意，願舍本人之得失觀念而外，實莫能強迫之。義務之行爲與審慎之行爲不同，前者之得失在現世，後者之得失在來世，其計較得失則均也。」（註十八）邊沁以爲欲察一事之向之善惡，首當計其所生苦樂之價值，視行爲結果如何而美之刺之，乃功利之原理，其言曰：「行爲傾向之利害，或多或少，視其結果之總額而定，卽視其善果惡果在數量上之差異而定。願吾所謂結果，第指其主要者而言；任何行爲之結果，其數之多，其類之異，必至于無限；唯其主要者乃有考量之價值，唯其包含苦樂，或有產生苦樂之影響者，乃得謂之主要；此不可不察也。結果所由成之條件有六；行爲，一也，環境，二也；覺識，三也；志趣，四也；動機，五也；性向，六也，結果則實現是六者，而爲此因果連環之結束。但就有害之結果言之，有主與副之分；其害爲固定之個人或衆衆所受者，曰主害；其害波及全社會或不可預定之羣衆者，曰副害；行爲之主果爲害，而副果爲利，其利且濫乎主害者，亦往往有之。動機與志趣，或均善焉；或均惡焉；或一善而一惡，皆使結果有顯著之差異；故言志趣時言不肖動機，言動機時言不言志趣。世人恆謂其行爲來自

善動機，某行爲來自惡動機，非確論也。動機本無善惡，而善惡徒在其影響；其善惡，以影響之生樂而免苦也；其惡也，以影響之生苦而除樂也。行爲有善者，有惡者，有不善不惡者，來自同一動機可也，來自各種動機亦可也。行爲之主果誠有害焉，動機縱極良，而副善終不能以動機之善消除也。」（註十九）穆勒以爲「功利道德」之義務，原于得免免苦之裁定，吾人欲得公共大福，而後從善服義，非爲公共福利，則義務亦無由見，其言曰：「一切行爲皆有所爲之鵠，道德規律所以供鵠之用，其性質色采全寡諸鵠，此自然之推想也。人之憎，或好而俞焉，或惡而嘔焉，均大爲事之影響於其幸福者所左右。任何學派。雖不願認功利爲道德之基理，義務之來源；而行爲在幸福上之影響，爲道德節目中所最當考慮之主要部分，則莫不承也。行爲之趨于增福者爲正，其趨于構禍者爲邪；福卽樂而免苦之謂，禍卽苦而免樂之謂；斯因功利論之主張矣。凡吾儕所行，非必以義務情感爲唯一動機，其出自他種動機者殆百分之九十九；動機縱有關於其人品之高下，實無關於其行爲之正邪。今有拯人於溺者，不論其動機爲迫於義務，爲希望酬報，要不可謂非正行焉。今有見信於友而賈其友者，卽令動機在爲他友避較大之義務，抑亦不免於罪戾焉。世人或謂功利論派徒焦思苦於行爲之結果，未嘗重視行爲者之性質，其實行之爲善爲惡，不必因人之爲善爲惡而定，功利論派並



德以外尚有他種可貴之性質，知正行未必表現德性，而橫被指譏之行為往往出自應受贊美之性質，然其意非謂行為之善不足以證品性之善，而善性反有產生惡行之傾向也。或又謂行為對於一般幸福之影響，常行為之先，殊無暇時可以衡而計之。不知人類在所有過去時期，已由經驗而諸悉行為之趨劣凡所以謔言慎行，陷道履穢者，皆唯經驗是賴；人類尚須進而求知行為在幸福上之結果，吾承認焉，吾且堅持焉。人生斯世如涉大海，其於善惡正邪之辨，智愚賢不肖之分，早已心領神會而有成算矣。（註二〇）觀三子所言，殆皆極端之效果說也。

鮑爾生薛雷之效果說 鮑爾生薛雷二氏關於正鵠論之辨證極詳，而正鵠之意義實與效果有殊。蓋意外之效果，卽不得謂爲正鵠也。鮑爾生曰：正鵠論但主張行為情狀之或善或惡，視其可以生何等效果之自然傾向耳；非謂特別行為之價值，必由實際效果判定也，誹謗之性質，含有可以毀人信譽之效果。縱偶或效果相反，適以彰彼被謗者之惡行。此非謗者之失計，實由聞者斷自良心，持以謹慎，能知夫人之情而洞其奸。是卽雅里士多德所謂誹謗者，善果之偶因，而非其真因也。故道德不在行為之實際效果。而在其性質所應有之效果也，（註二一）薛雷曰：行為之善惡。非因乎實際所生之偶果而因乎性質所應有之真果；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，而遂謂砒非毒物，可乎？詐

諱誇盜竊獲寶之爲惡行，以其性質必趨於生惡果也。正鶴論未嘗謂人之於事，因預知其果而行之；亦未嘗謂有善行之人皆必預知所行之定生善果；食所以充饑，初固未嘗養生之念。然謂食滋養之品者，必生良善之果，仍無妨也。（註二二）夫天下事物，有果必有因。因有真有偶，果亦有真有偶，偶果善而真因惡，其行不得謂之善，偶惡果而真因善，其行不得謂之惡，凡謂之善行惡行者，其因果之爲善爲惡也，必皆真而非偶。而其所以詳判善惡者，又徒在行爲本質中有可以生何等效果之傾向，而不在于實地所生之影響。然則二氏所主張者，非夫狹義之效果說與。

中士墨荀戶尹及韓非之效果說 中士主效果說者，先秦有墨法諸家，而儒家有荀卿、名家有尹文、雜家有尸子。墨翟曰：義利也（經上）義，志以天下爲芬而能能利之，不必用。家有尹文、雜家有尸子。墨翟曰：義利也（經上）義，志以天下爲芬而能能利之，不必用。（經說上）。今天下之所以譽義者，爲其上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利，故譽之與。今天下之諸侯將猶多皆不免戎伐并兼，則是有譽義之名，而不察其實也。（非攻下）此言義卽是利，能利天、利鬼、利人、利天下，方謂之義，義特利之名，而利乃義之實也。又曰：所謂貴良寶者可以利民也。而義可以利人，故曰義天下之良寶也。（耕柱）斯則正誼而謀利矣。又曰天下匹夫徒步之士少知義，而致天下以義者功亦多，何故弗言也。（魯問）斯則明道而計功矣。又義能，利，不義，害；志功爲辨。意讓也，乃意害也；志功不可以相讓也。

（大取）斯則以義不義決利害，以求與德辨志功矣。又曰：凡言凡動利于天鬼百姓者，爲之。凡言凡動害于天鬼百姓者舍之。（貴義）斯則以利害定取舍矣。又曰：用而不可，雖我亦將非之。且焉有善而不可用者（兼愛下）斯則以可用不可用定善否矣。又曰：效也者，爲之法也。所效者，所以爲之法也，故中效，則是也。不中效，則非也。（小取）斯則以中效不中效定是非矣。墨氏一切皆主實利，則其于倫理學而持效果說也，尙復何怪哉。荀卿嘗譏世之挈國以呼功利，唯利之求者，然猶有言曰：國者天下之利用也，人主者，天下之利勢也；國者，巨用之則大，小用之則小；巨用之者先義而後利，小用之者先利而後義。（荀子王霸）先義而後利者榮，先利而後義者辱，榮者常通，辱者常窮。（榮辱）辨義利而計及榮辱，窮通與用之大小，猶有利害之見存，是亦功利之言耳。又曰：凡事行有益于理者立之，無益于理者廢之。夫是之謂中舉。凡知說有益於理者，爲之。無益於理者，舍之。夫是之謂中說（儒效）立與廢，爲與舍，一決之於有益無益。則寔寔乎與墨氏同指矣。巨子曰：義必利，雖桀殺關龍逢，紂殺王子比干，猶謂義之必利也。（引見文選，李蕭遠運命論注）又曰：虛之無益於義而虛之，此心之穢也；道之無益於義而道之，此言之穢也；爲之無益於義而爲之，此行之穢也。（引見羣書治要）尹文子曰：故有理而無益於治者，君子弗言，有能而無益於

事者，君子弗爲；君子非樂有言，有益於治，不得不言。君子非樂有爲，有益於事，不得不爲。（大道上）何其說之與荀墨相類耶。韓非固法家，實師荀卿。其言曰：言行者，動用爲之的也。夫砥礪殺矢而以妄發，其端未嘗不中秋毫也。然而不可謂善射者。無常儀的也。今雖言觀行，不以功用爲之的也。言雖至察，行雖至堅，則妄發之說也。（韓非子問辨）又曰：「明主聽其言必責其用，觀其行必求其功，（六反）法立而有難，權其難而事成，事成而有害，權其害而功多，則爲之。（八說）事成則用顯，功多則害掩；功用卽效果之謂，儀的卽正鵠之謂；以功用爲的也，卽以效果爲正鵠之謂，則雖名之曰正鵠論可也。

賈誼蘇洵及永康永嘉諸儒之效果說。漢世治左氏春秋。而立言與養生相反者，有數說，其言曰：善不可謂小而無益，不善不可謂小而無傷。（新書審微）此謂利害乃善不善之效也。又曰：行之善也，幸以爲福已矣。行之惡也，幸以爲畜已矣。（大政上）此謂福畜乃善惡之果也。又曰：見祥而爲不可，祥反爲禍；見妖而避以德，妖反爲福（春秋，）又曰：人能修德之理，則宏利之爲福，祭祀鬼神，爲此福者也。（道德說）又述孫叔敖之母之言曰：有陰德者，天必報之以福。（春秋）此謂福德相應，而天鬼能福善禍淫也。凡此所言，多本左氏。而後儒（如袁了凡輩）功過果報之類說由是起矣。宋世與洛學抗顏行者，有蜀之蘇氏，

與宋陸角直流，有永康永嘉兩派。蘇洵之學，出於縱橫。嘗謂：「權書、兵書也，而所以勝仁濟義之術也。」（嘉祐集權書序）聖人之道，有經、有權、有機、使聖人而無權，則無以成天下之務，無機，則無以濟萬世之功，君子爲善之心與小人爲惡之心，一也。君子有機以成其善，小人有機以成其惡，有機也，雖善亦或濟，無機也，雖惡亦不克。（嘉祐集術論上）遊說之士，以機智勇辯濟其詐，吾欲諫者以機智勇辯濟其忠。龍逢比干不獲稱良臣，無蘇秦張儀之術也，蘇秦張儀不免爲遊說，無龍逢比干之心也。（嘉祐集諫論上）夫善也，忠也，仁義也，所謂正鵠也，機也、權也、術也，所謂作用也。爲欲成善竭用仁濟義之故，而不情出於機變權術，則亦奚啻西諺所謂「正鵠神聖作用」(The end justifies the means)邪，抑蘇氏又援易文言「利者義之和」一語，而發爲「義利」「利義」之說。略謂：「君子恥言徒利，小人難行徒義，須『義利』『利義』相爲用」。蓋有義之利曰「義利」，有利之義曰「利義」，無義之利，無利之義，曰徒利徒義，「徒義」則義卽爲鵠，「徒利」則利卽爲鵠，「利義」，則義爲鵠而利爲用，「義利」，則利爲鵠而義爲用，斯則晦翁所謂周旋於二者之間，費盡心機者也。（註二三）陳同甫，永康人也，嘗以義利雙行，王霸並用，論於晦翁。其答晦翁書曰：孔子之稱管仲曰，如其仁，如其仁，伊川謂如其仁者，稱其有仁之端。

用也。仁人明其道不計其功，夫子亦許人之功乎。若如伊周所云，則亦近乎來論所云寡纒寡之多矣。功用與心不相應，則伊周所論心迹原不會判者，今亦有時而判乎。又曰：不失其馳，舍矢如破。君子不必於得禽，而非惡得於禽也。箭我馳驅，而能發必命中者，君子之射也，豈有持弓矢審固，而甘心於空返者乎。（書載龍川文集）命中以正鹄言，得禽以功效言。伊翁門人所目爲異說者，此類是已。永嘉陳止齋（名傳良）答同甫書云：功到成處，便是有德。事到濟處，便是有理。此老兄之說也。如此則三代聖賢，枉作工夫，功有適成，何必有德。事有偶濟，何必有理。此朱丈之說也。如此則漢祖唐宗，賢於盜賊不遠。蓋以兩家之說，皆未安也。顧又謂：暗合兩字，如何斷人。識得三兩分，便有三兩分功用。識得六七分，便有六七分功用。卻有全然識了，爲作不行，放低一著之理。決無全然不識，橫作豎作，偶然撞著之理。（以上並見止齋文集）則仍左袒龍川而持功效之說矣。葉水心（名適）亦爲永嘉鉅子，謂正誼不謀利，明道不計功，初看極好，細看全疏闊。古人以利與人而不自居其功，故道義光明。既無功利，則道義乃無用之虛名耳。（水心習學記言）全謝山謂永嘉功利之說，至水心始一洗之。殆未然也。

李贊元李堪之效果說 明有李卓吾者，號爲龍溪再傳，而主功利特甚。其說曰：『今

幾仲舒不計功謀利之云似矣，而以明災異下獄論死，何也？夫欲明災異，是欲計利圖壽壽；今既不貴計功謀利矣，而欲明災異，何也？既欲明災異以求免於害，而又謂仁人不計利，謂越無一人，又何也？所言自相矛盾矣。且天下曷嘗有不計功謀利之人哉？若不是真實知其有利益於我，可以成吾之大功，則烏用正誼明道爲邪？其實實誼之通達國體，真誠實用何如邪？」（李氏癸書論賈誼）夫明災異，言禍福，其指一也。董明災異而非功利，說自違悖；賈言禍福而主功利，義適連貫、此卓吾之所以抑董而揚賈與？清儒顏李之學主實用，漢宋諸儒多遭其摈擊，而怨谷之攻陽明尤甚。顧習齋評董生正誼明道之語曰：「世有耕種而不謀收穫者乎？世有荷網持鉤而不計得魚者乎？抑將恭而不望其不悔，寬而不計其得衆乎？這不謀不計兩不字。便是老無釋空之根；唯吾夫子先難後獲，先事後得，敬事後食，三後字無弊。蓋正誼便謀利，明道便計功，是欲速；全不謀利計功，是空寂，是腐儒。」（見習齋言行錄）又評朱子憂學者習功利便可見效之語曰：「都門一南客曹豎者與吾友王法乾談書云：『唯不效方是高手。』殆朱子之徒乎。朱子之道千年大行，使天下無一儒，無一才，無一苟定時，因不願見效故也，莫論唐虞三代之英，孔門賢豪之士，世無一人，並漢唐傑才亦不可得；世間之德乃真亂矣，萬有乃真空矣。」（朱子語類評）於是更爲矯枉過直之言曰：「以義

爲利，聖賢平心道理也。後儒乃云：「正其誼不謀其利，」過矣。宋人喜道之以文其空疏無用之學，予嘗矯其偏，改云：「正其誼以謀其利，明其道而計其功。」（四書正誤卷一），夫董生亦窮言不謀利，不計功耳，非必欲天下無利無功也。認「不」爲「無」，遽謂與釋老之空觀同，無乃溺於深文周內乎？朱子所登，正爲欲速助長，並非不願見效。今云「正誼以謀利，明道而計功；果何學於正誼使謀利，明道使計功乎？充其所言，是「以利爲義」，非「以義爲利」也。李恕谷攻明寧親不徒重儀節之說曰：「心之具而無其儀，於何見心？然亦誰曰儀之徒具而可無心者；祭演則徒扮其儀耳，烏可比也。」又攻陽明格去物欲之說曰：「形色，天性，豈私欲邪？猶人羨人金玉而盜之，始謂之盜，始謂之賊；豈人與金玉並未染指而卽坐以盜名，定爲賊物邪？」（見大學辨業）乃復進而辨正董說，集矢宋儒曰：「董仲舒曰：『正其道不謀其利，修其理不急其功；』語具春秋繁露，本自可通，班史誤易「急」爲「計」，宋儒遂簡遺此一語爲學術；以爲「事求可，功求成，」則取必於智謀之末而非天理之正。後學迂弱無能，皆此語誤之也。請問行天理以孝親而不思得親之歡，事上而不欲求上之獲，有是羈乎？事不求可，將任其不可乎？功不求成，將任其不成乎？」（論語傳注問）夫儀節其爾後心可見，則有其心而無其儀者，不得謂孝矣。金玉既竊，始謂之盜，則有盜心而無盜迹



者，可免溢之名矣。爲思得親之歡而孝親，爲欲求上之獲而事上，不歡，將不孝乎？不獲，將不事乎？事必求可，功必求成，知其不可不成，將不爲乎？斯亦效果說之趨於偏宕者也。

## 效果說之批評

大抵動機說重「義」而貴「心」，效果說重「利」而貴「迹」，一

以「意」之純駁判善惡，一以「事」之利害判善惡，故往往同論一人一事，而褒貶各殊。春秋書宋公及楚人戰于泓。宋師敗績。公羊傳曰：春秋辭繁而不殺者，正也，君子大其不鼓不成列，臨大事而不忘大禮。穀梁傳曰：襄公以師敗乎人，而不驕其敵，何也，責之也。夫公穀所論，同爲宋襄敗於泓之一事，而或大之，或責之者，一以爲意正而動機善，一以爲事敗而結果惡耳。董仲舒申公羊義，謂宋襄不厄人，不由其道而勝，不由其道而敗。（繁密命序）鄭康成從穀梁義，謂刺襄公不度德，不量力。（箴膏肓）是亦一主動機，一主效果矣。動機說之弊，縱如辯之難者所論，而效果說流弊所極，更有不可勝言者。事之成敗利鈍，賢智或不能逆睹，脫非意向所及，即無責可負，刑律且有宥過之條，况在道德，若必執意外結果以繩人，適足短正士之氣，而長桀黠者之焰。田乞石陰德于民，而意在篡齊，其心實不可問，始竊仁義而終至竊國，其罪視竊履者爲何如哉。晚近功效實利之說盈天下，生計學，「最小勞力獲最大利益」之原則，至通于凡百學業，而深中于人人之心。觀效求速，行險僥倖，初猶不

過冀其事半功倍，卒乃至于不勞而望獲。未菑而問禽，未耕而求穫，未操一蹄一孟而祝滿溝滿車，非徒如曾滌生氏所云「朝耕暮穫，一施而十報，譬若沽酒市脯，喧聒以賣之貨者，又取倍稱之息焉」，已也。甚者陽揭公議爲徽勸，陰憑私利爲標的，幸借種種美名義爲護權奪利之工具，而彼此互以機巧詐術相利用，權利得，則工具立見毀棄，不得，則又變其徽幟以乘利便，斯亦可謂極「正鵠神聖作用」之能事矣，杜威者，實驗哲學家也。其所著倫理學書，猶調和於動機效果兩說之間。（詳下）而近年講演倫理，則力斥效果而主動機曰：凡人須先考究居心，方能判善惡，辨是非；然人類天性，往往好以結果定是非，以害己者爲惡，利己者爲善，不問居心如何。論結果不論居心，便有一弊，便是以成敗論人，幸而成，雖非亦是，不幸而敗，雖善亦惡。爲一己謀福釣譽之動機，固非甚惡，亦非高尚，最高尚者，爲同情之動機。夫實驗哲學家恒以影響之良否，判學說之短長得失，而其於倫理也，持論乃若是；殆亦鑒於效果影響之惡，而思有以拔其弊與。

動機效果兩說之調和 總之動機效果二說，各有偏蔽，而動機論派或主志趣，效果論派或主正鵠，及兩者而折衷之，庶歸於中正。動機與志趣有別，志趣亦名意向。意志所希望而應以爲鵠者。而之動機，意料所及而心無向往之者，謂之意向。論語皇疏曰：志者，在心之

謂，在心向慕之謂也。朱子語類曰：主宰謂心，立趨向謂志。陳北溪性理字義曰：人常言志趣，趨者，趨也，心之所趨向也。是志趣與意向異名同實矣，吾儕行爲，必有種種結果隨之而生。結果有爲志趣所及者，有非志趣所及者，志趣有屬於動機者，有不屬於動機者，正歸即動機所止，而志趣所及者也。極端動機論派以爲志趣與動機全合，而動機與正歸不相容，極端效果論派以爲志趣與效果全符，而結果與動機不相應。不知主動機而棄正歸，猶之無的縱矢。主效果而棄動機，猶之無矢求中。結果之封域最廣，動機之封域最狹。志趣介乎結果與動機之間，而動機與正歸亦絕非相外。彼於諸名概念，殺混莫辨，宜其推論之趨于兩極已。夫吾儕行爲之屬於志趣，而懸有正歸者，自當全負責任，人亦不能外是而施評判。結果無論如何，苟爲吾儕事前之所能預見，斯責任無可倖免，而志趣之爲動機與否弗問焉。使動機惡而志趣亦惡，則其行爲之惡也無疑，使動機善而志亦善，則其行爲之善也亦無疑。然感動機雖善而志趣實惡，如行劫以養父母者是，或志趣雖善，而動機實惡：如設計陷人而又逆知其可以利人者是。凡此類行爲，雖具一善，猶備他惡，豈得遮稱善行邪。更就正歸剖析言之，公鷓之中，有私鷓，真鷓之外，有僞鷓，假公濟私者恒出公鷓以示人，而伏私鷓于其內，則公者卽其僞鷓，私者卽其真鷓。正歸分公私真僞，而志趣之純駁，動機之正邪，由是判矣。

動機派未嘗全不言正鵠，而鵠即在義，與效果派之義外別有正鵠不同。效果派未嘗全不言志趣，而志實在利，與動機派之義外別無志趣者不同。徒恃效果之完美未善也，徒恃動機之純正未盡善也，必也動機極純正，志趣不苟且，正鵠又復有公無私，有真無僞，專一不二，斯乃所謂盡善之行爲，杜威曰：兩派之於道德品質也，或置諸意態及動機中，或置諸事實及志趣中，彼此似不相涉，實同以道德有串與人之別，客與主之分耳。結果中善惡之複雜，與動機中善惡之複雜。彼此適相爲比例，吾儕認品性行爲之交錯不容爲分析之苟簡所給。所謂內部外派者，卽性一發展所含之區別，但使品性未入變化之程，但使行爲乃一因際孤而固定之事，吾儕斯有內部外部之分，而康德派功利派之理論並存焉。其實本無所謂分別，不過先後動作之願望及預計，有種種階段相對比而已。有品性焉，將使人對於其行爲結果之認識，一若可以明著切近也者，此則屈道行德之士所最要也（註二四）蓋動機屬諸人，效果屬諸事，屬諸人者，關乎品性，屬諸事者，關乎行爲，人若養成先見結果之品性，及指正結果之志趣，則人與事契，與性行合，動機與效果相一致，而主客內外之分悉泯，杜氏可謂善于調和矣。然附志趣于效果，以之與動機分立，殆猶變功利派之成見，而未能脫其窠臼也。中土調和之說，亦有可稱引者，易文言曰：利者，義之和。又曰：利物足以和義。小戴禮大學曰：此謂

國不以利爲利，以義爲利。國語晉語一曰：義以生利，利以養民。晉語四曰：義以導利，利以阜民。呂覽貪師篇曰：義之大者，莫大於利人。左氏昭十年傳曰：義，利之本也。左氏昭二十五年傳杜預注曰：「義者利之宜。」易文言王弼注曰：進物之速者，義不若利，存物之終者，利不及義。孝經唐明皇注曰：利物爲義。孔叢子潘孟軻問牧民何先。子思曰曰：先利之。曰：君子之所以教民亦仁義，固所以利之乎。子思曰：上不仁，則下不得其所，上不義，則樂爲亂，此爲不利大矣。（見雜訓篇）斯皆「以義爲利」而義外無利，與墨氏之「以利爲義」而利外無義者殊科，蘇洵混而言之，有所謂「義利」與「利義」，則終趨于功利之一途焉。（註二六）夫以事言，義利本交相出入，以心言，則別無所爲爲義，別有所爲爲利，封界絕不容混。事固有義而且利者，小人則爲利不爲義，事固有利而且義者，君子則爲義不爲利，誠能燭效於動機之先，定志於正鵠之內，禍福將至，善惡前知，應隨禍以全義，不違義以趨福，此所謂事前定而不困，行前定而不疚者也，則亦安用謀計於其間哉。

注一 參看俞伯維哲學史卷一，節五五，頁二〇〇，及薛楚儂倫理學史大綱章二，節一五，頁七七。

注二 參看賴巴特 (T. R. Abbott) 英譯康德道德玄學 卷理節一節二及薛楚儂倫理學史大綱章四節二

〇，頁二七六。

注三 見克魯格英譯裴希特知識論上之倫理學系統篇第二章九，頁一六四，篇三，章一，頁一七三，及附錄頁三八三，參看翁德倫理學卷二，章三，頁一二〇至一二三。

注四 詳詳幾微倫理學史大綱頁二七七。

注五 見倫理學緒論 (Prolegomena to Ethics) 頁一〇四至一〇九，頁二三〇至二三一。

注六 見倫理學幾微論四頁一二八至一三三頁二〇七至二〇八。

注七 按倫理學派別 (Types of Ethical Theory) 卷二，篇一，章六頁二六六列有道德動機高下表，凡十三等，張東孫譯載所著道德哲學頁二一六，唯十一項譯 (Parental Affection) 爲「對於父母之愛」應改作「父母對於子女之愛」魏馬氏原書章五頁一四六自明。

注八 見前書同卷同篇章一頁二四至二六。

注九 按孟子答彭更曰：「子何以其志爲哉，其有功於子。可食而食之矣」或以此爲孟子亦言功利之證，不知食功非食志，所謂官先事也，設道不謀食，所謂士先志也。言各有當，未可泥視也。

注十 各本作無以爲，先師瑞安陳公會編韓非子訂正，今從之，並據以改下句之以爲不。

注十一 按欲取固與諸語，見逸周書，本古權謀家言，實非老氏之說。

注十二 參照鮑爾生辭當所說。

注十三 本齋幾微倫理學塗術第七版，三六二頁。

注十四 參照杜威倫理學頁二五〇。

注十五 參照羅素心之分析 (Analysis of Mind) 講演一，頁三二。

注十六 引見詹伯維「哲學史」卷一，節五九，頁二一〇。

注十七 見培根「述學」下篇，章二〇至三三，參看齋幾微「倫理學史大綱」章四，頁一五八。

注十八 見哈特萊「原人」部一，篇三，篇四，參看倫理學史大綱章四，頁二二二。

注十九 見柏萊「道德哲學及政治哲學之原理」(The Principles of Moral and Political Philosophy) 篇一，章五，章七，篇二，章二，章三，參看「英國道德哲學家名著選」卷二，頁三五七至三六〇。

注二〇 見邊心「道德及立法之原理」章七，節二，節三，章一二，節一，節三，節一四，章九，節一四，章一〇，節一一，節一二，章一二，節二六，參看「倫理學史大綱」章四。節一五，節二四〇至二四五。

注二一 見穆勒「功利主義」章一，頁二，頁五，章二，頁九，頁一〇，頁二六，頁二八，頁二九，頁三四，頁三五，頁三六，參看倫理學史大綱章四，節一六，頁二四五至二四九。

注二二 見薛雷英譯「倫理學系統」篇二，章二，頁二二五，參看蔡譯倫理學原理章一，節二，頁二

八至二九。

注二三 見倫理學導言章五，節三，頁一三五，節一，頁一三〇。

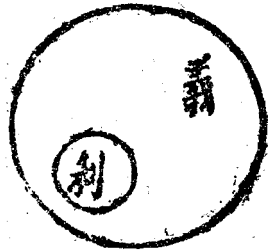
注二四 按東坡云：「凡言苟出於利，雖中小人也，況不利乎？苟出於德，失猶君子也，況不失乎？」又云：「有善射者，數吾反求諸身，心不期中，目不存鵠，十發十中矣。」其說近於動機，適與乃翁異撰，姑從略。

注二五 見杜哲合著倫理學章一三，節四，頁二五九至二六一。

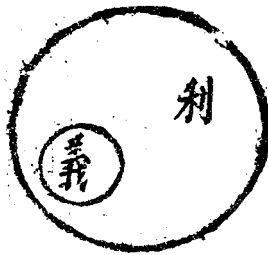
注二六 「以義爲利」者，猶云：「利、義也，」如關甲。「以利爲義」者，猶云：「義、利也，」如關乙。「利義」猶言利的義，如關丙。「義利」猶言義的利，如關丁。設云「義非利，利非義，」則如關戊。設云「義卽利，利卽義」則如關己。



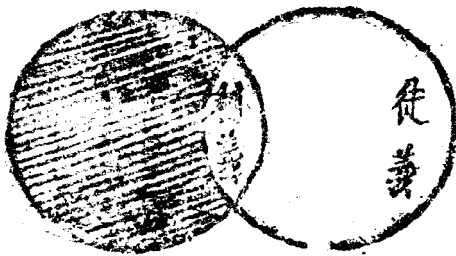
(甲)



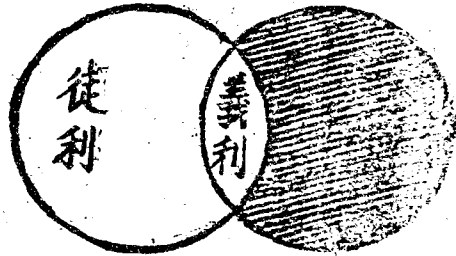
(乙)



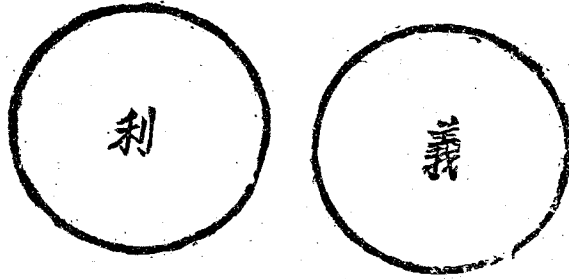
(丙)



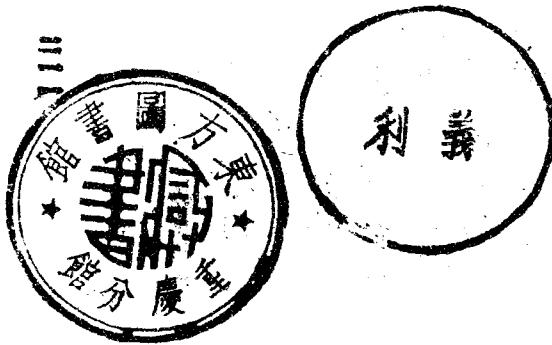
(丁)



(戊)



(己)



## 第八章 樂利與幸福

快樂說之概要

今試會各倫理學家於一堂而問之曰：人生究竟之鵠何在乎？必曰：

在至善矣。然試問所謂至善者何邪？則答之者必不一焉。人生而有欲，有欲斯有求，利所求也，求而得，樂也；害非所欲也，弗欲而不殆，苦也；有樂而無苦，善之至也。凡可以獲人之欲，給人之求，俾得樂其樂，利其利，以遂其生者，皆善也；反是則惡也。人生至善之鵠，唯在樂而已，豈有他哉？此持快樂說者之所答也。快樂說(Hedonism)亦名幸福說，以樂即福故，亦名實利說，以利即樂故。主是說者，頗多屬於效果派，意謂：善惡之值，定自苦樂之果，果之于人以樂者為善，予人以苦者為惡，雖苦樂雜糅，善惡仍不難辨；樂大於苦，亦善也；苦大於樂，亦惡也；要之樂愈多者，行愈善，苦愈多者，行愈惡，而極樂即至善已。希臘德謨克利圖(Democritus)首倡快樂之論，奚里奈派(Cyrenaics)及伊壁鳩魯派(Epicurean)更敷暢厥旨；近世如霍布士洛克孟特微哈特萊哈金茲柏萊邊以魯勒之流，則祖述其說，演變之也。斯說之中，有一己之樂利為鵠者，是為「利己主義」(Egoism)亦名「獨樂主義」(Individual Hedonism)；有以衆人之樂利為鵠者，是為「利他主義」

】、(Altruism) 亦名「衆樂主義」(Universal Hedonism)；合而言之則曰「利己樂人樂說」與「利他快樂說」；請分述之。

詭辯派奚里奈派伊歐鳩魯派之利己快樂說 希臘辯者 (Sophist) 蒲洛泰哥拉氏有言：「人爲萬物之權衡，如特一時之官覺」。尋繹其旨，殆謂事物之真美善，由人之知情意而定；第就善論之，善乃主觀者，相對者，個人認其爲善、斯善矣。此蓋利己主義所由託始也。然蒲氏猶不承凡樂事皆善，凡苦事皆惡；而於「惡善」與公道，亦未嘗致疑焉。(註一) 戈其亞 (G. G. G. G.) 氏謂：善僅有狹隘之主觀性，存乎個人一時愉快與贊許之情；人之善不能卽爲我之善，所謂「羣善」，實爲幻想。「崔綏瑪儲 (Thrasymachus) 謂：「公道乃強者之利；強者之牧民，猶牧羊然，肥其羣正所以利其私；民莫敢不從者，畏罰故耳」。(註二) 則變本加厲，漸趨於極端矣。要皆以爲：「不過音樂免苦之作用，有利與德不相違，各人瞬息所認爲利者卽善，原無公溥堅定一鵠。斯固詭辯派之共同主張也。(註三) 奚尼奈派阿利士提溥 (Aristippus) 嘗謂：「苦樂均生於動；動而感其溫，則樂，動而感其猛，則苦，不動而靜，則苦樂兩無，是名不可記別之中性。無痛非卽樂也，無樂非卽苦也；樂與樂較，無品質之異，樂雖來自不正之行，亦善也。樂非由於善之追憶或預期，樂之影響吾心，屢時

輒盡；心之苦非全出於身之苦樂，而身樂遠較心樂爲佳，身苦遠較心苦爲烈。事往往行健生快樂而性靈反苦者，積樂致福，其事至難，遇樂卽享，不可放過；審慎之結果，可以得樂；友好之動機，在乎有利；德之足貴，以其爲樂利之具也。人莫不以一身當前之樂爲鵠，敬神、守法、求知、爲善，亦以其有利於己故耳。（註四）赫基肯亞民（Hegesias）亦謂：「凡智者所行，皆爲自利；其取諸人之利必最大，其與諸人之利必最少；感恩也、施惠也、交友也、徒爲一己之利而已」。翟阿多羅氏（Theodorius）亦謂：「友誼不存於爲者相與之際，亦不存於智者相與之際；愚者求遂則交絕，智者足乎己而無所需於友；舍生以衛國，智者不爲焉」。（註五）觀此派所言，殆與詭辯派之極端利己快樂說無異；所不同者，彼無定見，而此有所謂通鵠耳。然翟氏以爲人生之鵠，不在暫樂而在恒愉；赫氏以爲鵠不在得積極之樂而在無苦；詎非所見終異阿氏，而適爲伊壁鳩魯之先導乎？（註六）壁伊鳩魯以爲樂有動靜兩種；免於煩勞，靜樂也，悅怡歡愉，動樂也；苦或止或無，均屬靜樂。苦而全止，則樂之最醇者也。若離人生之樂，則德行爲無用，若屏官體之欲，則樂字爲無義；公道所以防人之相賊害，友誼所以便人之相利用。總之不離乎樂者近是。樂之本身無惡，曠事有生樂而貽悟益之苦者，乃惡也。然心苦久於身苦，心樂大於身樂，官體固愉樂之根，而精神之樂爲尤

要：人當謀往知來，以積一生之大樂焉。（註七）其致閱勞伽斯書（Letter to Menoemus）曰：「欲有自然而且必需者，有自然而非必需者，有非自然亦非必需者，明乎此而斟酌取舍之，體康而心安，是爲幸福生涯之鵠。樂者，幸福生涯之終始也；然樂有顯以大苦者，吾恒樂之如道。苦有承以大樂者，吾恒安之若素；樂非盡入吾選，而苦或存於樂也。樂固近性而皆善，豈一切皆足取邪？苦固皆惡，豈一切皆宜避邪？吾謂樂爲正鵠者，非言夫感官之樂，豪華之樂，如世之愚頑放僻者所爲，恃身無苦痛，心無煩惱云爾。人生快樂之源，不祇縱酒食，淫聲色，而在運清隱之舉，明取舍之由，且掃除一切攪亂心神之信念。則審慎尙已。其他賭博，均較於審慎，吾人不能使快樂之生涯不爲饕餮尊榮公正之生涯，亦不能使審慎尊榮公正之生涯不爲快樂之生涯；蓋德之滋長，與快樂生涯合爲一體，而快樂生涯終不離離夫德也。」（註八）此其爲說，異於柯利斯提渾者有二：彼僅言勵而溫和之正樂，此兼言靜而無悶之負樂，一也；彼畏身苦而重體魄之習樂，此畏心苦而重精神之恒樂，二也；然而審此仍有相同之點，卽均以一己福壽爲鵠是也。（註九）

霍布士洛克孟特戴爾維修哈特萊及尼采之利己快樂說。霍布士認心有欲惡。物有類拒，均爲動之正反兩式，欲之動象爲樂，惡之動象爲苦；所欲之鵠曰善，所惡之事曰惡；樂

鮮助長生力之活動，故爲善之徵；苦即阻礙生力之活動，故爲惡之徵。避苦趨樂，厚加之性，全生益生，斯有樂感，人類一切衝動，皆爲己而已。（註十）其言曰：「人之體力相殺，故其欲望相等；若兩人同欲一物，不能共享，遂爲仇敵；勢必交相殘賊，危及生命與自由。人有饑餓之因三：曰爭奪，曰猜忌，曰誇誇；爭奪所以求獲，猜忌所以求安，誇誇所以求榮，此皆出乎天性也。聞者疑吾言乎？彼試自思行則挾兵，臥則鍵戶，居則腐餒，有報之劍資法與吏以爲報復，其待遠近親疏之人類如是，人將謂之何邪？公道者，以人各私諸己者爲，予之之良法美意也，若無能有之己，卽無所有之權，亦卽無所謂不公；立約而守之，乃公之所在也。（註十一）卹人之災而感其禍將及己，是謂悲憫；力能自給而又有以助人，是謂仁愛；前者起於苦同身受之想像，後者起於樂在方來之預期，凡社會所謂道德，皆箇人廉樂之具也。」（註十二）洛克認事之善與惡，繫乎樂與苦；苦樂兼指身心而言，身動而有爲，心動而有思，皆苦樂所由起。事之增吾樂而減吾苦者，謂之善，其增吾苦而減吾樂者，謂之惡；事之從吾心而隱吾意者，謂之福，其掩吾心而阻吾意者，謂之禍；若舍恆樂而取暫樂，是自絕於福，故不可不慎。博愛固表面之德，自愛實行爲之最高動機焉。（註十）三其言曰：苦樂不惟在吾身而已；感覺反省，均有違順，此心之苦樂也，苦滅而止，亦樂也。變清顯

心，亦苦也；延人之情也。審善無他，徒樂耳；審惡無他，徒苦耳；欲之，無不隲於現樂。苦，而事以引起之苦樂，亦惡也善也。欲若，不寧之，人而無此，則笑爲；天降飲食，男女之欲於民，置之不寧之境，使之動其心，決其意，而以存身行積爲備；若備足以定吾志，則吾無苦矣。德與福合，天實爲之；修德之士，羣衆利賴；德有規而行有矩，吾既以是爲利，又必以是勸人，德律之爲衆所公認者，以其利己而遂人之生也。（註十四）蓋霍氏之快樂說，近於阿利斯提海，洛氏之快樂說，近於伊壁鳩魯；其主利己一也。孟德（Mandeville）曰：「一切行爲，皆原於自大自私，卽德行亦若是；貪也，侈也，妬也，夸也，爭勝也，皆趨取名利之根本衝動；其所以濟世而善羣者，猶愈於博愛與節欲。巧慧之政治家知其然，揭遵德原型以示人，使之互相利用而就範；彼則肆其野心，益取利於大多數之羣衆，統而治之，以策安全；此卽道德所由起也。」（註十五）茲爾維修曰：「人類天性所能感受者，無他樂焉，唯官覺之樂而已；情欲恒以官覺諸樂爲對象，而貪吝，夸大，驕矜，友好，皆情欲之類也。友誼非由兩人之誠信爲比例，而與其共同之利益爲比例，公道及其他道德，莫不皆然；人咸曰爲德而好德矣，斯言也，出乎其口，非存於其心。人之所好，固有超乎利益者，然好德而無利，德何有乎？」（註十六）觀爾家所論，實揭聖級瑪德之波者也。哈特萊曰：「



人有蠢騷之自利 (Cross Self-interest)，卽用以得感覺，想像，及功名心 (Sensation, imagination, and ambition) 之樂，而免其苦者是；有精練之自利 (Refined self-interest)，卽用以得同情，神感，及道德心 (Sympathy, Theopathy and the moral sense) 之樂，而免其苦者是；有合理之自利 (Rational self-interest)，卽用以得人生所可得之最大幸福者是。苦樂二念，與生俱來，雖夫婦親子之相愛，亦由自利爲之基。嬰兒之初愛其母也，豈愛母哉？愛母之與已以樂感耳。終則樂之一念與其母相聯合，乃惟母是愛矣。道德觀念之養成，正藉聯合之力 (The Powers of Association) 也」。 (註十七) 斯則以心理上聯合之說入倫理，已漸由利己而趨於利他矣。他如法之霍爾巴哈梅特里，荷之斯賓諾莎德之史端男 (Shiner 1806—1856) 尼采 (Friedrich Nietzsche 1844—1900) 皆言自愛自利之說。 (註十八) 而尼采竟謂：「勇毅自強爲強者之主德，慈巽自牧爲弱者之奴德；尊貴高亢而有強力者自覺其爲善，卑陋鄙俗凡庸者相形而爲不善；強者爲自利之故，實擅創造價值之權。 (註十九) 則其言尤悞焉。

中土道家及巫馬子荷楊諸儒之利己主義。中土道家有言：「至樂性餘，」 (陰符經) 「天之道，利而不害」， (老子八十一章) 「樂全謂之得志」 (莊子繕性) 「至樂活身，

（《莊子至樂》）細釋其旨，殆亦皆以至樂爲至善。唯其求樂之方，在無欲無爲，故又云「無爲誠樂，至樂無樂。」（亦見至樂篇）則所謂樂者，乃消極之樂，實與遠西之積極快樂說異。然老莊均貴以身爲天下，其流至於爲我；爲我者徒計一己當前之樂，勢必反乎無欲而主縱欲；如魏牟楊朱是已。魏牟生而縱情性，（見莊子讓王篇、呂覽宥爲篇、荀子下篇）其言今不傳，而列子書所載楊朱之說最著。其說曰：「人之生也，奚樂哉？奚爲哉？爲美重厚爾，爲聲色爾。遑遑競一時之虛譽，規死後之餘榮，徒失當年之享樂，不能自肆於一時，因繫情，何以異哉？太古之人，從心而動，不違自然，所好當身之娛，非所害也。」又曰：「伯皮子高不以一豪利物，舍國而隱游，大禹不以一身自利，二體偏枯。古之人，損一豪利天下，不與也；悉天下奉一身，不取也，人人不損一豪，人人不利天下，天下治矣。」又曰：「忠不足以安君，適足以危身；義不足以利物，適足以害生，安上不由於忠，而忠名滅焉；利物不由於義，而義名絕焉；君臣皆安，物我兼利，古之道也。憂苦，犯性者也，過樂，順性者也，斯實之所係矣。守名而累寶，恤危亡之不救，豈徒逸樂憂苦之間哉？」（註二十）夫謂人當縱一己美厚聲色之欲，圖一時耳目口體之樂，極與阿利斯提薄之說合，而其貴利亡之實，賤利物之名，不愆滅忠絕義，以自全一身，殆亦與尼采之自利主義無殊。然人

各自利而不侵人之利，是之謂人人不相一毫，既不損己以利物，亦不損物以利己，是之謂物我兼利；則雖不利天下，亦不害天下也。法家主利君而不主利民，以爲君當自利於上，民不當自利於下。商君書云：「民生則計利，死則區名，名利之所出，不可不審也。」（算地篇）又云：「民弱，國強、國強、民弱、慈仁、弱之母也。」（民弱篇）申子云：「有天下而不忍誰，合之曰以天下爲桎梏。」（引見李斯上二世書）韓非子云：「匹夫之私怨，人主之大敗也，匹夫之私毀，人主之公利也。」（見韓非子八說）是直欲損下益上，俾人主殘民以逞，而所謂公利者，實強者之私利耳。韓非子又嘗縱論父子主傭夫妻君臣之關係矣。其言曰：「人爲嬰兒也，父母養之簡，子長而怨；子盛壯成人，其供養薄，父母怒而請之；子父至親也，而或譙或怨者，皆挾相爲而不周於爲己也。夫賣庸而播耕者，主人費家而美食，調布而求易錢者，非愛庸客也；曰如耨耕者且深，耨者熟耘也，庸客力而淡耘耕者，盡巧而正畦陌畦畷者，非愛主人也；曰於是美且美，錢布且易云也。此其養功力，有父子之澤矣，而心調於用者；皆挾自爲心也。」（外儲說左下，三）又曰：人臣之於其君、非有骨肉之親也，轉於勞而不得不事也。故爲人臣者窺其君心也，無須臾之休。爲人主而大信其子，則姦臣樂於子以行其私；爲人主而大信其妻，則姦臣得樂其妻以成其私；夫以妻之近與子之親，

猶有不可信，則其餘無可信者矣。夫妻者，非有骨肉之恩也，愛則親，不愛則疏。語曰：其殊好者其子抱，然則其爲之反也，其母惡者其子釋。（內篇）又曰：「今上下之接，無父子之澤。而欲以行禮禁下，則必有邪矣，且父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之，此俱出父母之懷，然男子受賀，女子殺之者，慮其後便，計之長利也。故父母之於子也，猶用計算之心以相待也，而况無父母之澤乎。今學者之說人主也，皆去求利之心，出相愛之道，過求人主過於父母之親也。霸王者，人主之大利也，人主挾大利以聽制。富貴者，人臣之大利也，人臣挾大利以從事。」（六反）斯則謂自利爲人之天性，相愛非人之本心，雖親如父子，猶不能去利害之見存，君若臣無異主人庸客，各爲其利以相市，更無恩義可言，實極端自利之說也。至謂：民智之不可用，猶嬰兒之心，嬰兒不知犯其所小苦，致其所大利；（顧學）刺骨故小苦在體而利在身，拂耳故小逆在心而久福在國。（安危）其計算利害之大小固類鴉子，而仍以人君自利爲主；方諸伊壁鳩魯之主精神恒樂，不猶有遜色耶？李斯行申韓之術於秦，第二世專用天下以適己，二世問李斯曰：「彼賢人之有天下也，專用天下適己而已矣；今身且不能利，將惡能治天下哉？故吾聞肆志虐欲，長享天下而無害，爲之奈何？」李斯以書對曰：「夫賢主者必且能全道而行督責之術者也；是故主獨制於天下而無所制也，

窮樂之極矣。夫不能修申韓之術，行督責之道，專以天下自適，而徒務苦形勞神，以身殉羈姓；則是殉首之役，非畜天下者也；何足貴哉？夫以人殉己，則己貴而人賤；以己殉人，則己賤而人貴；故徇人者賤，而人所徇者貴，自古及今，未有不然者也。（見史記李斯本傳）

二世用其言，荼毒天下之民，而亦竟以自利者自亡焉，然則自利之效、果利乎？果不利乎？主利己者必且解之曰：二世時不善自利耳，非自利之罪也。邾文公不云乎：「苟利於民，國之利也。」（見文十三年左傳）田鮪不云乎：「欲利而身，先利而君，欲富而家，先富而國。」（見韓非子外儲說右）二世若能利其民，何患不能利其身邪？然此已遁入利他主義之藩籬，人本有利他之情，非必藉爲利己之故而始利物也。儒家之主張利己並力者爲巫馬子人註

二十一）荀揚則不言自利而言自愛。巫馬子謂墨子曰：「我與子異，我不能兼愛。我愛鄒人於越人，愛魯人於鄒人，愛我鄉人於魯人，愛我家人於鄉人，愛我親於我家人，愛我身於吾親，以爲近我也。擊我則疾，擊彼則不疾於我，我何故疾者之不拂，而不疾者之拂；故我有殺彼以利我，無殺我利彼。」……子墨子曰：「然則一人說子，一人欲殺子以利己；十人說子，十人欲殺子以利己；天下說子，天下欲殺子以利己。……」蓋巫馬子欲以自利破墨子兼愛之說，而爲揚子所破也。荀子稱：「子路曰：『仁者恆人愛己。』子曰：『可謂生

矣。」「子貢曰：『仁者愛人。』子曰：『可謂士君子矣。』顏淵曰：『仁者自愛。』子曰：『可謂明君子矣。』」（見荀子子道篇）荀子曰：「人必其自愛也，然人愛諸，自愛，仁之至也。」（見法言君子篇。）王介甫以爲：荀子耐愛已賢於愛人，其不察理已甚，實非孔子之言，揚子言則自愛則足以愛人，非謂：能愛人而能愛己。（詳見臨川文集荀卿篇）要之荀揚固不以自愛爲仁者已。請有哀故者，謂：「孩提之童，無不知愛其親者，非愛其親也，愛其親也。」（註二十二）此其說殆與哈特萊相類似，第未知證以觀念聯合之理耳。

德謨克利圖、培根、歌伯蘭、夏高伯里、哈金藤、侯謨、史密斯、柏萊之利他快樂說

希臘快樂論派自德謨克利圖而外，殆皆專以個人福利爲本位。主利他者絕罕。德謨克利圖（460-370 B.C.）以爲心靈含有體微回滑之元子，思想情欲皆元子之運動，福乃人生至善之端，不在外而在內，不在身而在心；心恆甯靜，不爲過度之情欲所亂，是之謂福，而智爲尤焉。（注二三）其言曰：福，心平氣和，內無憂懼之謂也；此當以思辨得之，而非依乎官體之健康與愉樂；欲愈稀斯失望愈少，故欲貴有節。官體之樂，瞬息即逝，冀其返，徒擾人心；主人所宜求者，深思熟慮之樂耳。凡德之可貴，以其能達至善之端也；公正、仁慈、乃德之要道；嫉忌、怨讎、實害人之大隱；唯德可以獲福，此人所以必有德也。（註二四）人若盡心盡

之善，是取其最神者也；若選體魄之善，是取非終歸斷滅者也；善或徒不爲惡之謂，乃不飲之爲惡之謂；作孽之人尤苦於受孽之人。天下至高之樂卽至希之樂；樂而無度，其最大之樂會有最大之苦。吾不可求他人所有之福，而恃夫勝我者。吾但與生活不如己者比，且設想其苦痛，自覺處境較優，已屬幸運。則將於甯靜中度吾一生，而煩惱之除，亦非淺渺矣。吾時嘗認利大於一切，爭時而失公平，損權而背衆福，皆所不可；國之治，所以保我子孫家風，利莫大焉。（註二五）此爲詭辯派以前最孟之快樂學說，而已趨重公衆之樂利，伊壁鳩魯襲取心神甯靜之悟，適得其反；遂令衆樂兼利之說，沈埋千載，滋可惜也。近世培根求道德基礎於人類經驗之中，始注重社會福利，力破古代哲家自利獨樂之謬見；以謂「善之形於事物，其性質有二：一、事事物物各自成一全體或實體，一也；二、事事物物各爲較大體系之一部或一員，二也；後者之值，較前者爲高；物界如是，人事亦然。（註二六）善之爲用，其體的亦有二：其一爲個人福利，在乎滿足個人自存自全及舒暢之天然本能，其二、爲社會福利，在乎滿足人類關係所生之各種需要；而個人對於一般人類及其所屬特殊團體之義務，即由此需要而定。二者不可得兼，當舍個人福利而取社會福利；「自然」恆犧牲個體以保存人類全體，已示人以正軌，爲公善而活動，乃爲真德。」（註二七）蓋霍布士之前有培根，王荊伊壁鳩魯

之商有德讓克列爾矣。自時厥後，反抗霍布士之說者有歌伯蘭、莫當伯里、哈金孫，訂立霍布士之說者，有侯讓、史密斯，而與哈特萊同源莫流者有柏萊。歌伯蘭曰：「人類道德之初發，其行為固原于利己之動機，而人爲理性動物，實由是以進于高尚之動機；吾儕誠竭力增進人類全體之公善，使各部均利賴焉，一己之福卽在其中；蓋一己爲其一部也。個人幸福，由於全羣利益之平均；肢體健強，恃乎全身血液之營養；其理一也。」（註二八）莫當伯里曰：「人有對於公益之『自然情感』，有對於私利之『自己情感』，有反乎公私利益之『非自然情感』，其善惡正邪，卽由是以判。爲公之情或強而有力者，必愉怡，缺是者必憂濼；爲私之情或過強，而不受自然情感之限制者，必痛苦，非自然情感之不基於公私利益者，必爲痛苦之尤。吾所謂樂，或在身，或在心；心之樂較身之樂爲貴，心樂之福亦較身樂之福爲大；心樂非他，卽自然情感本身之直接活動，或由此情感所生之影響也。愛也，勸樂也，善惡也，好羣也，一切自然之情感皆有直接滿足之感；其本身卽元始之樂所在，非依前逝之苦而起。讎怨也，嫌恨能，苛刻也，一切非自然之情始本痛苦，含暫有所安慰而外，不能致他樂；其樂無論若何強烈，徒多伏痛苦而已。唯具公益之念，而明善惡正邪之理者，乃可謂之有德焉。」（注二九）哈金孫曰：「天賦之『道德感官』導善僻于行，而予以高尚之樂，故善僻



但謀人之巧，而無意乎一己私利之增進。語夫博愛之仁，顧名思義，自利在所宜屏，人有專實利他而所謀專屬自利，並非博濟為懷者，不得謂之仁人。仁者必無利己之心。設想像最有利人於之行爲，而見其出於自愛自利，則仁之面目。失；仁卽不自利而謀他利之謂也。行爲之實質善者，其傾向或利全局，或利一部，而一部之利須與全局之利一致；不論其人之情感若何也。行爲之形式善者，乃出自善之感情而合於適當之比例者也。最善之行爲必得最多數之最大福，最惡之行爲必召最多數之最大禍，此第爲實質而言耳。（註三十）

明真福所在，須較苦樂種類之同異；同類之樂，可比例其強弱與久暫；異類之樂，宜比例其久暫與高下；品質高者雖暫樂傷，品質下者雖強樂簡，人之賢愚不齊，好惡各殊，愚者未能識實者之所尚，賢者則能望比一切之樂而決擇之；此雅里士多德所以謂「善人爲萬事之裁判及標準」也。（註三十一）

侯謀曰：「苦樂者，人心之原動力也；當情思均離苦樂時，卽不能有所欲，有所願，有所感，有所爲；吾致思於品性行爲，輒感苦樂，吾卽因此而非之是之；品性之得吾贊許者，正以其傾向於人類之善也。（註三十二）

凡吾儕沈思燕談所及，事事見其爲人禍福，激起吾心苦樂之同情作用；殆無往而不如是。同情之不衰，在乎與己有關；其對於疏遠之人，較對於親近之人爲弱，斯固吾儕所承者；然平心論人類之品性，則不願一切差別

而進社會公共之情，乃吾儕之義務也。人豈否生而有博愛之性，是非之心，固不能無疑；然事之與社會之利害，必予人以樂，事之爲社會之害者，必予人以苦；其利濟人羣之傾向者，人必大加贊許；此類事例，不可勝數，詎非吾儕所習見乎？（註三三）史密斯曰：「人無論如何被認爲自利，其天性中顯有明通公溥之理，使之關心他人命運，詎以己所必需之福，已但顧而樂之，此外別無所得。倘值他人有禍，或目睹其事，或想見其狀，則動悲憫惻隱之情。事莫快於見他人之與吾同飛喜，莫不快於見他人之憂吾之喜，喜吾所憂；說者以爲此樂此苦，原於自愛，實以苦樂之感，間不容髮，不能出自一己利害之計較也明矣。愛敬慈和，合羣之情；憎惡怨憤，離羣之情也，關於一己吉凶之憂戚，利己之情也，合羣之情可悅，離羣之情可厭，利己之情介乎可悅可厭之間。情感有施受兩方面，吾均置身其境，而與之相應；此同情所以有主觀客觀之分也。」（註三四）柏萊曰：「凡增進公共幸福之行爲，必合於事宜，合於自然，合於理性，合於實際，而亦神意之所示也。禍不在政官之樂，以其樂之爲時甚暫，重複生厭，而吾儕所常求者，乃較爲高遠深厚之樂也。福亦不生安富、尊榮、及困苦患難之倖免；若夫社會情感之陶冶，身心官能之訓練，標鵠之堅定，良習之培養，健康之保持，乃福之所存也。樂之異也，久習耳，強弱耳，豈有他哉？」（註三五）按歌氏和氏均

持功利論、一重自然法，一重神法，莫氏哈氏均持道德官覺論，一重公益，一重博愛，侯氏史氏均持同情論，一重客觀，一重主觀；雖其言有深有淺，有激有隨，要之皆主利他而已。又柏氏專計苦樂之量，哈氏兼核苦樂之質，則邊沁穆勒之先導也（註三十六）。

邊沁、穆勒、孔德、叔本華、薛幾微之利他主義

邊沁、穆勒、孔德、叔本華、薛幾微之利他主義

茲、四種外律，示人生苦樂之原；前三律所生之苦樂，皆在現世；後一律所生之苦樂，則或在來世，或將來世；前者不能析一為多，複者可以化繁為簡，此類複覺成分，有徒為數倍之樂者，有徒為數種之苦者，有兼為一種苦樂或以種苦樂之混合者，關於樂之認定，甯視若複而合一，不視若簡而歧異焉。樂之簡者十有四：卽官之樂，財富之樂，技巧之樂，友好之樂，功名之樂，權利之樂，敬神之樂，仁愛之樂，殘忍之樂，記憶之樂，想像之樂，希望之樂，聯想之樂，解困之樂是。苦之簡者十有二：卽缺乏之苦，感官之苦，窘拙之苦，敵視之苦，惡名之苦，畏神之苦，慈悲之苦，怨毒之苦，記憶之苦，想像之苦，希望之苦，聯想之苦是。以上諸種苦樂，又可隨為兩類：一曰屬諸己，一曰及於人，其及於人者，唯仁愛與殘忍之樂，慈悲與怨毒之苦，餘皆屬諸己者耳。（註三七）至其計量苦樂之價值，復將柏萊所立

爾憐，廣而爲止：一曰強弱，(Intensity) 卽樂之中取強，苦之中取弱也。二曰久暫 (Duration) 卽樂者取其久，苦者取其暫也。三曰確否 (Certainty or uncertainty) 卽于樂布其確，于苦布其不確也。四曰遠近 (Remoteness or propinquity) 卽自樂言之，近勝于遠，自苦言之，遠勝于近也。五曰終生 (Fecundity) 卽樂爲樂所緣，苦爲苦所緣，有相同之感覺緣附而生也。六曰純粹，(Purity) 卽樂不雜於苦，苦不雜於樂，無相反之感覺伴隨而起也。七曰廣狹，(Extent) 卽苦樂及於他人之範圍，受其影響有衆寡也。前四例就一己苦樂之本身而言，中二例就產生苦樂之行爲傾向而言，後一例就苦樂影響所及之人數而言，凡行爲均依此核其所有苦樂之量，而估其值。苦樂之生，各有先後，後致之樂，與先樂爲緣，與先苦爲緣，後致之苦，與先苦爲緣，與先樂爲緣。除次第分計每一先樂先苦，每一後樂後苦之值以外，其關於個人之利害者，則一方合計一切樂之值，一方合計一切苦之值，溢量在樂，其行爲之全無影響必善；溢量在苦，其行爲之全部影響必惡。其關於一羣之利害者，則分計既如前，更合計每人行爲所有全部善影響之量，及每人行爲所有全部惡影響之量；溢量在樂，其對於全羣也必有一般之善影響，溢量在苦，其對於全羣也必有一般之惡影響。若以一羣之人爲善存之之量，卽可得全羣樂利之總值焉。(卅二十八)於是乃爲之說曰：(或謂之善，

謂之利，謂之便，謂之益，謂之福，苦或謂之惡，謂之害，謂之禍，謂之損，謂之禍；顯是之名，不可偏廢；不問其形名若何，而計量苦樂之程序皆同。樂外無善，善即在樂；苦外無惡，惡即在苦；種種苦樂，莫不皆然；否則善惡二名，充無意義。樂之量果倍，則「操縱安弦」，與「博衣安時」，其善一也。人之行為，有專屬一己之部分，有涉及他人之部分，均為其幸福所依倚；前者謂之對己之義務，其德曰慎；後者謂之對人之義務，其消極也不損人之福，則曰慈；其積極也必益人之福，則曰惠。一己之福與他人之福，皆個人行為之嚮導也。〔註三十九〕蓋認苦樂有量之別，無質之別；而一己之福依乎全羣之福也。顧又謂「檢惠之人，敗德之行，乃苦樂上之誤計，私利上之失算；證而明之，實在賢哲。」〔註四十〕則猶伊壁鳩魯之注重審慎，屢駁乎由功利轉入自利矣。夫苦樂之感，人各不同，情緒變化亦有時無方，（方謂空間）欲設一明確公溥之單位，而槩比之，實為至難。主觀單位既不能遍諸一切，而客觀單位亦不可獲得。（註四十一）感官上之苦樂，雖微近於客觀，而其大小之量，又無一定標準。姑就強弱久暫而論，久暫之度，尙可算而量之；強弱之度，僅能觀而測之；若槩比強度與久度而求其數理關係，則不可能。設強度之有單位，如久度之有分秒則謂現存之樂強於向有之樂兩倍，猶之二秒之樂大於一秒之樂兩倍，未始不合理。然樂有強而暫

者，有久而弱者，豈得謂二秒微弱之樂，等於一秒強烈之樂乎？更就強弱與廣狹論之，樂之強也或較狹，樂之廣也或較弱，享較大之福者或為少數，享較小之福者或為多數；今以最高程度之福，將偏重樂之強度乎？抑偏重樂之廣度乎？如財富之樂，為其他諸樂所由取得之具，或少數人享巨富之樂，或多人享小康之樂，公共福利果何屬乎？至量度苦樂之廣狹，本較強弱為難；若勉強為之，不外兩法：一則根據各人情感上反省，報告，一則根據各人行動上實際之推斷。願事之致樂致苦，情狀至顯；人之感受感樂，程度各異；其所得之普通結論是否精確可信，猶屬疑問也。（注四十二）况一己以外之苦樂，本非吾所能感，即令可以推知，究不若身受者之切，斯固利己派所引為口實者已。

變動起而補苴罅漏，信為心理快樂之說，認外律為未足，益以內律，(Internal sense) 謂之本心對義務之情；而等差苦樂，質量並計。其言曰：「有種快樂，較他種快樂為更可貴，更可貴，認取此類事實，全與功利原理合。今於他事之質若量，一切皆並計之，於快樂乃徒計量而不計質，其伴孰甚？或問快樂品質之異果何謂耶？此樂之較貴於他樂者，合其量較大而外，果而由致之耶？有兩樂於此，人涉歷之而取其一，不論出於任何義務之情，此見取者必為貴而可欲之樂；此應為可能之答案也。兩樂均能接觸之人，位其一於他樂之上

而取之，縱使其量較微，爲他樂之量所遙軼，且伴有大量不足之感，然已確信所取者於實爲優，決不以量而棄之。其最爲足取之樂，必運用高尚之官能；此事實之無可疑問者也。人鮮願窮窮獸之樂，而潛爲下等動物，豈知好學而有良心同情之人，絕不羨彼愚陋自私者躊躇滿志，而甘爲下注，與其爲自意之蠢豚，甯爲人而寡懷；與其爲酣嬉之愚夫，甯爲蘇格拉第而抱憾以死。愚夫蠢豕徒知一己之樂，所見其隘；賢哲則兼知兩方之樂而絜比之，故能見其大焉。功利論所謂福爲正行之標準者，非一己之福，乃全羣之福。耶敦黃金律實俱功利倫理之精神，如云「己之所欲施於人，變鄰如己。」已達功利道德之理境矣。行爲之可貴，在能犧牲一己之福；然自犧牲其福，必別有所爲之福在其外，若謂福不在福而在德，而德較善於福，則試問殺身成仁者如不確信其可以免衆人於類似之犧牲，亦焉用自犧牲乎？志士仁人知於個人之福者，故願爲庸夫俗子之所不願爲；其事爲何？非卽衆人之福耶？福者，善也；唯事有貴各人之福爲對己之善，斯公之福爲對羣之樂；此福所以爲行爲之鵠，道德之範也。人之好德而欲無惡，因不亞於好樂而欲無苦，然好德者究不如好福者之溥遍；依功利論而言，總有非鵠之一部，僅可變成之；世之好德者，心誠欲之樂之，漸致變德爲鵠而別無所利，遂不復認德爲之作用，而以之爲福之一部矣。（注四十三）蓋同質之苦樂，固可量爲別，

異善者，則當兼審質之高下，而不徒計量之大小；高尚之樂，或含大苦，自非人情所喜，而合其遠果計之，總觀舉下者所生之樂爲更大；苟簡釋於二者之間，於義自當舍彼而取此。今設有甲乙兩事，甲所含之樂較大乙，卽甲較善於乙；其苦樂關係，不外下列五式之一：（一）甲乙均樂溢於苦，但甲之溢量大於乙，（二）甲樂溢於苦，乙苦樂兩不相益；（三）甲樂溢於苦，乙苦溢於樂；（四）甲苦樂兩不相溢，乙苦溢於樂；（五）甲乙均苦於樂溢，但甲之溢量小於乙。其善惡關係，亦不外下列五式之一：（一）甲乙均善，而甲更善；（二）甲質善，乙無關善惡；（三）甲質善，乙質惡；（四）甲無關善惡，乙質惡；（五）甲乙均惡而乙更惡。要之事之樂溢於苦者本善，事之苦溢於樂者本惡，事之苦樂兩不相溢者本無關善惡，擇其尤樂尤善者可耳。（注四十四）雖然，以益別苦樂，其別尙在苦樂之中；以質別苦樂，其別直在苦樂之外；所謂樂之差異，實有歧義，而異「質」等於異「原」。如云來自同情之樂，較來自感覺之樂爲高尚，是「質」之異不啻「原」之異也。所謂高尚之樂，義亦有二，或指樂之屬高尚事物者而言，或指樂之用高尚官能者而言，或指此樂本身之高尚而言。高尚之官能必用於高尚之事物，二者密切相聯，均爲高尚之樂所從出；依前兩義言之，與其謂高尚在樂之質，無窮高尚在樂之原；唯第三義所云，乃爲質之高尚。然離事物官能而專論樂之本身，欲辨其



實，厥事至難；穆勒乃不得不混爲一談。而樂之本義荒矣。（注：十五）不特唯是，彼以爲善與「可欲」(Desirable)同義，凡可欲者必於實際所欲者(What actually is desired)驗之，唯一「所欲」之事物，即唯一「可欲」之事物，即唯一足爲善鵠之活動；是善不過認爲或簡或複之概念，而「可欲」與「所欲」無別也。彼又以爲某種事物，吾願欲之，因吾願欲之，使「願欲」誠等於「實欲」，則亦猶云吾欲如是，因吾欲之耳；是欲混當然「與」實然「而」一之也。彼又以爲入恆欲樂，絕不欲樂以外之事。凡欲一物，恆由欲樂而及之；其欲樂外之事者，以其爲鵠之作用，卽爲鵠之部分；是欲之原因與欲之對象相混，而「鵠」與「用」無別也。夫「可欲」非「能欲」之謂，乃「應欲」之謂；欲之對象，卽引起吾欲之觀念，樂之爲吾所預期而未得者，當吾欲之之時，其觀念卽爲欲之對象，而實際快樂並非吾之所求，吾所求者，固未得之樂也。然則樂固恆爲欲之原因，豈遂恆爲欲之對象邪？樂既非欲之唯一對象，豈得復爲人生唯一之鵠邪？用變爲鵠，其於聯想，則仍師哈特萊之故智耳。（注四十六）

孔德者，首定稱他主觀之名，而爲穆勒所私淑者也。（注：十七）嘗謂：「人性之發展，有宜推考者兩點：其一，情感之官能本勝理智之官能，例如動作恆，爲成功之要件，而人情初不之喜，徒在活動變化中尋樂，是理智弱而情感強也。情感強而理智弱，身體乃有遺

步，及其既進，乃漸以理而情矣。其二，個人之情感本勝社會之情感，據生物學理所示，公其福利固特別有賴於社會情感之發達，個人本能之抑制，而前者實不及後者之堅強；個人本能爲社會活動之嚮導，公益以私利爲基礎，人未有愛人而不自愛者；故曰愛人如己。然人類同情之本能與理智之活動，雖在社會上均感不足，而可以互相救濟；道德之首務，在增進二者之影響，漸擴充而爲人道發展之自然結果。人類關係，始於家庭，擴於社會；家庭爲社會之單位，其關係乃統一而非聯合；在家庭則同情之本能勝，在社會則合作之理智勝。個人道德在以訓練律已，家庭道德在以同情抑私；社會道德在以理智引導一切本能；此人性官能之完全發展，且順其合宜之法則也。（注四十八）觀其所言，殆可謂之「實證功利論」焉。叔本華者，持極端之利他主義而引起尼采之反動者也。嘗謂：「善惡之概念，非單純者，以其表示二種關係也；亦非直覺者，以其出自日常經驗也。凡事物之適於意欲之努力者謂之善，其善即與意欲相關聯；反是者，謂之惡。公衆稱不自利之人爲善者，以其爲公衆服勞也。（注四十九）道德價值，唯在利人之行爲，其行爲之動機關於一己之利害者，則概爲利己之行爲，而無道德之價值；至損人之福利，益己之福利，斯爲惡矣。」（注五十）薛幾微者，兼采快樂主義與實證而立「合理功利論」者也。嘗謂「最大幸福，即樂超乎苦之最大溢量，苦與樂等量

齊觀，得其平衡，而二者對比之數，彼此相銷；固倫理上計算之妙用也。人之實踐原理有三：（一）曰審慎，或稱「合理之自愛」；人當以其一生全部之善爲鵠，後之善須視爲等於今之善，現在之小善不應較未來之大善爲可取。此條原理，不徒河施於瀕或樂而已，凡善之他種善證均可用之；蓋未承樂爲唯一之善也。（二）曰博愛，自博博之天觀之，任何個人之善，不較重於任何他人之善；吾所顧向者，必須爲力所能及之善，而不徒爲善之一曲，以吾之有理性也。各個人義當顧他人之利猶一己之利，彼斷他人之利爲輕者，其利或莫能掩現，或未可得，自是例外，非私見也。（三）曰正義，彼亦謂之「公平」；凡判斷一行爲，於己爲正者於一切同境同類之人亦爲正。設甲之所以待乙者爲善，乙卽以之待甲也爲不善，此非僅由甲乙之爲甲人，實由甲乙之性格境遇各異；至福之分配，亦準此例。「每人以一分計，無人多於一分；此固邊沁所謂平等原則，而亦僅適用於同境同類之人也。」（注五十一）薛氏以爲上述三大原理，皆不待證而自明，斯實直覺之功利論，非復經驗之快樂說矣。他如英之培因（Bain）法之任勒（P. Janet）持論與穆勒略同；德之萊伯尼（Leibniz）斐希特，主利他而略於理性，姑不備述焉。

中土儒學管晏宋尹及尸子之利他主義

中土儒家多諱言功利；顧易稱利物、利天下，

傳稱利民，（注五十二）子思稱敦亮民利之，（詳見前）未始不以利濟爲兢兢。而子貢稱仁者愛人，（見荀子）又以博施濟衆爲仁，（見論語）以事求可，功求成，用力少，見功多，爲聖人之道。（見莊子天地篇）實於儒家中別開功利一派，孟子主保民，主與民同樂，嘗謂「樂民之樂者，民亦樂其樂，登民之憂者，民亦憂其憂，樂以天下，憂以天下。禹思天下有溺者，由己溺之，稷思天下有飢者，由己飢之。」似亦以衆民之樂爲鵠矣。然不急功，不近利，不以是爲道德之極；終與功利主義有別也。漢河間獻王曰：「堯存心於天下，憂衆生之不之遂，有一民飢，則曰此我飢之也，有一民寒，則曰此我寒之也，」又曰：「禹稱民無食，則我不能使也，功成而不利於人，則我不能勤也，故疏河以導之？民亦勞矣，然而不怨苦者，利歸於民也。」（見劉向說苑君道篇）斯非託禹堯以自抒其功利之見者與？宋之陳亮，清之顧本，其學主於濟世利物，世稱功利學派，（詳見前）蓋亦有自來矣。管晏宋尹皆功利派之鍾子也。公桓見家人有年老而自養者，取外御者五人妻其子。管仲曰：「公之施惠不亦小矣。公待所見而施惠焉，則齊國之有妻者少矣。」（見說苑貴德篇）晏子飲景樂酒。家老曰：「財不足，請飲於民。」晏子曰：「止。夫樂者，下同之；今上樂其樂，下傷其費，是獨樂者也。不可。」（見晏子春秋內篇雜上，說苑貴德篇亦有其文）而墨子之稱晏子曰：「公子知道，遵在

爲人，而生爲，爲人者重，目爲者輕，「（見晏子春秋內篇問上）蓋管子重多數大福晏子恥一己之樂，皆所謂爲人而不自爲也。宋憲謂孟子曰：『吾聞秦楚構兵，將見楚王說而罷之；楚王不悅，我將見秦王說而罷之；我將言其不利也。』（孟子告子下）尹文子有言曰：『爲善使人不能從，此獨善也；爲巧使人不得從，此獨巧也；未盡善巧之理。爲善與衆行之。爲巧與衆能之，此善之善者，巧之巧者也。』（大道上）是二子者，見侮不辱，救民之門；禁攻寢兵，救世之戰；願天下之安寧，以活民命；人我之養，畢足而止，抑亦莊子所謂：『爲人太多，自爲太少』者焉。（詳見莊子天下篇）然諸家之說皆不著，獨墨子卓然爲功利主義之宗，言尤詳而有紀，舉其大要，蓋有三端：一曰：『利人多，功又大；虧人多，罪益厚』。非攻下非攻上）魯問篇記子墨子告吳盧曰：『藉使天下不知耕，教人耕與不教人耕而獨耕者其功孰多？』吳盧曰：『教人耕者其功多，』子墨子曰：『天下匹夫徒步之士少知義，而教天下以義者功亦多。』公孟篇記子墨子告游於其門者曰：『子亦聞乎匿徒之有刑乎……：匿一人者猶有罪，今子所匿者若此其猶盜盜民多，將有厚罪者也；何福之求。』（參看非攻中譬若醫之藥人有病者一段）此計利害之多寡，殆計苦樂之廣狹矣，二曰：『欲正權利，惡正權害。』（經上）大取云：『於所體之中而權輕重之謂權；斷指以存擊，利之中取大，害

之中取小也；害之中取小者，非取害也，取利也。遇盜人而斷擊以死身，利也。其遇盜人，害也。斷指與斷擊，利於天下相若，無擇也。利之中取大，非不得已也。害之中取小，不得已也，所未有而取焉，是利之中取大也；於所既有而棄焉，是害之中取小也。「此計利害之大小，殆猶邊渚氏計苦樂，強弱矣。三曰：「萬事莫貴於義。」貴義篇云：「今謂人曰：予子適展；而斷子之手足，子爲之乎？必不爲；何故？則瘡痍不若手足之貴也。又曰：予子天下而殺子之身，子爲之乎？必不爲；何故？則天下不若身之貴也。爭一言以相殺，是義貴於身也。故曰萬事莫貴於義也。」（參看魯問篇公輸子謂子墨子：孟山舉王子閭爾設）此言奮身以爭義，不殺身以取天下；殆猶穆勒氏論計品質之高小貴賤，不徒計數量之廣狹強弱矣。（注五十三）他篇所述愛人利人之指，不可勝舉。而大抵篇既曰：「爲己以存天下，是殺己以利天下。」又曰：「愛人不外己，己在斯愛之中。」則未免自相違背。至謂：「以樂爲利其子，而爲其子求之，非利其子。」（亦大取篇中語）主功利而非樂，殆又與彼建功利主義之快然之上者微有不同也。尸子之功利論，亦有可述者，其言曰：「舜之方陶也，不能利天下，及所而利天下，歷夏戊欲皆被其福。」（尸子明堂）又曰：「舜愛愛百姓，利利天下。」（君治）又曰：「夫愛民，且利之也；愛而不利，則非慈母之德也。」

發達。父母之所畜子者，愛之憂之，欲其賢己也；人利之與我利之無擇也；此父母所以事子也。然則愛天下，欲其賢己也，人利之與我利之無擇也，則天下之畜亦然矣。〔治天下〕又曰：「怨者，以身爲度者也，己所不樂，毋加諸人，惡諸人則去語己；欲諸人則求諸己；此也。」〔怨〕又曰：「論貴賤，辯是非者，必且自公心言之自公心聽之，而後可知也；匹夫愛其宅不愛其鄰，諸侯愛其國不愛其敵，天下愛天下而愛之，大也。」〔廣〕又曰：「聖人權爾則取重，權爾則取輕。」〔文選注引〕又曰：「桀紂縱欲長樂，以苦百姓，此其禍天下亦厚矣。」又曰：「昔商紂有子曰王子須，務爲諂，使其君樂須臾之樂，而忘終身之憂。」〔引見太平御覽皇王部人事部〕又曰：「賢者之於義，曰貴乎義乎？曰義，曰貴乎義乎？曰義；曰生乎義乎？曰義；三者，人之所重，而不足以易義。」凡此所論，多與薛幾微之說相類，而泰半祖述孔子；特未嘗非樂耳。雖然，功利主義與快樂說矛盾處，亦確有之。夫快樂說非以現成之苦樂爲準乎？方人之聞樂，樂也，心與聲通，形隨音化，利害都忘，物我無間，直覺其爲樂而已。若物我之界分，利害之見起，心中橫存一利己利物念，則樂感立障於無何有之鄉焉。安見樂卽爲利乎？邊沁執苦樂而計其數益，是以追思惡報之苦樂代現成之苦樂，固已不合快樂說之本旨，而邊沁更於數量之外，以品質別之，是不啻自引起苦樂之原。

以爲別，而求其標準於音樂以爲其愉快，而說之宗也益遠。樂利有時不兩立，而利或在於苦，則音樂於子墨之合樂而言利哉？

總論利之利他 上述兩派之說，一主音樂利己，一主樂利他，初視之似互相反；及而察之，實同以最大善爲範圍而側然無歸宿。鮑爾生曰：『微之之際，凡人未有單純主義之行爲，而其行爲之動機及效果，常徘徊於利己利他二者之間；及考察一切行爲而判斷之，勢不能不於人我之禍，皆有所注意，於人之義務者，決不足以爲對己之義務。背於對己之義務者，決不足以爲對人之義務。』（見倫理學原理第六章）薛清曰：『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，謂之無公無私可，謂之亦公亦私可，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。』（見倫理學原理第九章）王節信曰：『夫交利相親，交善相疎。俗人之相與也，有利生親，積親生愛，積愛生是，積是生賢；（中略）義利生疎，積疎生憎，積憎生非，積非生惡。（中略）非獨朋友然，君臣夫婦亦皆是也。（見潛夫論交際篇）仁也者愛人，愛人而不忍危也；義也者，家人故不忍亂也。（中略）一國盡德，無有安身；是故賢人君子既愛人，亦身任；仁者兼護人家者，不自爲也。（釋義篇）徒知彼之可以利我也，而不知我之得彼（彼財財



利）、亦將爲利人也。」（過利篇）王介甫曰：「楊子之所執者爲己，爲己、學者之本也。墨子之所執者爲人，爲人、學者之末也。學者之事，必先爲己，其爲己有餘，而天下之勢可以爲人矣，則不可以不爲人。」（臨川文集楊龜篇）今有人於此，食不足以厭其腹，衣不足以周其體，則雖天下之至惡，知其不能以贖足鄉黨也；蓋不能於狹則不能澤於廣，明矣。愛己者、仁之端也，可推以愛人也；古之人、愛人不能愛己者有之矣，然非吾所謂愛人，而墨之道也。」（見臨川文集荀卿篇）凡此皆調和於利己利他之間，可名之曰「兩利主義」。然人已兩利，本經濟學上之原則。（注五十四）持調和論者極經濟亦則爲倫理原則，實以利己爲鵠，利他爲用，離快樂而專言利己利他，調和猶可，以勉強從事；若兼執快樂以爲言，則樂與利已不能全合，更安得調和人已哉？夫利害苦樂，何常之有，樂之中有利亦有害，苦之中有害亦有利，利之中有善亦有惡，害之中有惡亦有善。良藥苦口，則苦適爲利；晏安熯毒，則樂適爲害；非必苦者害，而樂者利也。臨財苟得，則以利成其惡；見危授命，則以害全其善；非必利者善，而害者惡也。卽以利害與苦樂相應者論之，利害乃行事以後之結果，苦樂乃隨利害而起之情感。生物學家有言：樂所以誘人，苦所以警人，人由苦而知其害，由樂而知其利。則苦樂亦不過人生趨利避害之嚮導耳，非人生究竟之鵠也。趨利而避害，舍苦而

競樂，固人之恒情；而克己苦行死而殉道之士，或謂其志在犧牲一己以利天下；實則未嘗稱有計較利害苦樂之念擲其心，亦唯以道義爲鵠而已矣。且福包『樂』(Pleasure)『悅』(Joy)兩義，而樂與悅又有辨。美國柏訥隨 (Una Bernard Salt) 女士述柏格遜哲學之倫理義蘊 (The Ethical Implications of Bergsons Philosophy) 曰：『樂非欲之鵠，欲樂乃伴以樂；福亦非行之鵠，福達乃謂之福；『樂』屬物質而浮淺，『悅』屬精神而深沈，由樂入悅，以至乎淑造之境，而與人生之理想合，則福莫大焉。』(注五十五)是悅較樂爲上，而樂不足以盡福也。誠如極端快樂論派之說，將使天下人縱其無等之欲，以求所謂樂利，而不復知有道義理想，適足以顛覆道德之基，而大福終歸泡幻；則無論爲利己，爲利他，爲人已而利，其流弊均不可勝言，尙何至善之足云乎？總之，斯說之謬，始於誤合『善』與『樂』爲一，中於誤合『樂』與『利』爲一，終乃至於偏執『福』之隻義，知有『樂』不知有『悅』紛紛焉妄分物我而自違其宗，姑不問其實踐之流弊若何，其理論實難成立也。

注一 見刁吉尼察狄斯所述『希臘諸哲之生平及其學說』英譯本 (Diogenes Laertius, Lives and Opinions of Eminent Philosophers R.D. Hicks translation) 卷二篇，九章，八頁，四六三至四六

五，及柏拉圖對話集英譯本卷一，『蒲洛泰哥拉』(The Dialogues of Plato, vol. I, Protagoras)

orgs" B. Jowett's translation) 頁一七五至一七六，參看俞伯錫哲學史卷一、節二八、頁七四；及羅吉士倫理學略史部一、章一、頁三一。

注二 戈氏論詳見柏拉圖對話集英譯本卷二，曼諾(Meno) 頁三〇及「戈基亞」頁三二八以下，崔氏發音見柏拉圖共和國英譯本(The Republic of Plato; translated by G. E. Darison and D. C. Vaughan) 篇二頁一六(原書頁三三八)以下，參看羅吉士倫理學略史部一、章一、頁三三、章二、頁四三。

注三 參看羅德倫理學史大綱章二，節二，頁一八至二二。

注四 見刁吉尼前書英譯本卷一，篇二，頁二一七至二二一，及習德羅道德義務論英譯本(Groce, The Ethics, 2. Articles for Action) 篇三，節三三，頁二九七，參看俞伯錫哲學史卷一，三八頁九五至九六及羅德倫理學史大綱章二，節四，頁三二至三三。

注五 見刁氏前書英譯本篇二，頁二二三頁二二七。

注六 參看俞伯錫哲學史卷一，節三八，頁九七，及余慈倫理學原理概論部一，章一。節二，頁八九  
注七 詳見刁氏前書英譯本篇 頁五三五，頁六六一頁六六七，頁六七三，頁六七五，及「習德羅，  
希臘研究竟論」(De Prima Secundae et Metaph. H. Rutschmann, Translation) 篇一，節七，  
節二，節一七，節三〇，篇三，節三，節二八，節三三，節三四，節三六，節三三，

節三三，按刁氏述其說，醫氏駁其說，當分別觀之，參看倫理學史卷一，節五九，頁二一〇至二一一及薛鶯微倫理學史大綱章二，節一七，頁八五至八七。

注八 見刁氏前著英譯本稿十頁六五三至六五七，參看余氏前著同章頁九〇至九二。

注九 參看余氏哲學史卷一，節五九，頁二一一。

注十 參看薛鶯微倫理學史大綱章四，節二，頁一六四，羅吉士倫理學史卷二，章一，頁一二九。

注十一 見「勸業雅覽」章十二章十五，參看英國道德哲學家名著選卷二，頁二九〇至二九二，及頁二九七。

注十二 見「人性論」(On Human Nature)章九，節一〇，節一七，卷八，節三，參看名著選前卷，頁二九八至二九九，及「倫理學法別」卷二，頁三〇九至三一〇。

注十三 詳見勿思(Fox Bourne)所著洛克傳頁一六三至一六五，及「勸業雅覽」卷二，章七，節二，章二十，節二，參看新德倫理學英譯本卷二，章三，節一，頁六三，及薛鶯微倫理學原書章六，節六，頁一六四。

注十四 見悟性論篇一，章三，節六，篇二，章二十，節一五至二一，節三三，節三四，節六一。

注十五 「蜂之寓言」第二版(Fable of The Bees or Private Vices Public Benefits Second Edition 1723.)道德起源論(An enquiry into The Origin of Moral Virtue)參看英國道德哲學

名家著譯卷二頁三五一至三五二，及佛機擬近代哲學史（*Friedrich's History of Modern Philosophy*, Translated by Arnstons）頁二〇二至二〇三。

注十六 見靈性精英譯本論第二章九章十章十四，及人論（*Treatise on Man*）部三章一二，參看馬

鐵奴倫理學派別卷二，篇二，節一，頁三一三至三一五。

注十七 詳見原人三部甲，四五八頁，及四八三至四八五頁。

注十八 參看薛雷倫理學導言原書，頁二六二附注。

注十九 詳見尼采道德譜系英譯本（*The Genealogy of Morals* H. B. Samuel's translation）論一節二，頁三至四，節十，頁一七至一八，參看薛雷倫理學之趨勢（*Recent Tendencies in Ethics*）第一講，頁二〇至二一。

注二十 以上皆列于楊朱篇文，按莊子盜跖篇云：「聲色滋味權勢之於人，心不待學而樂之，體不待象而安之，夫欲惡避就，固不待師，此人之性也。」又曰：「堯舜爲帝而雍，非仁天下也，不以美言生也；管籥許由得帝而不受，非虛辭讓也，不以事害己也；此皆就其利，辭其害，而天下稱賢焉。」其說與楊朱略同。

注二一 孫詒讓墨子閒詁以爲巫馬子師孔子弟子巫馬期之子姓。蓋儒者也。

注二二 見小倉山房文集策秀才文五按季二曲集富平答問中已有以此說發難者，二曲曾辨之。

注二三 見余氏哲學史卷一，節三五頁七〇及刁氏前書英譯本，篇九，頁四五五。

注二四 詳見德謨克利圖佚文 (Mullach fragments) 第一，第五，第七，第十五，第十六，第四七，第五十，第四五，第二十，第二一，第二六，第三六各條。

注二五 見德謨克利圖釋言 (The Golden sayings of Democritus) 第三七，第四五，第六二，第三二，第二三三，第二五二，各條，載培克威爾「上古哲學深原」(C. M. Bakewell Source Book in Ancient Philosophy) 第七，頁六〇至六五。

注二六 見「進學」篇二辨薛幾微倫理學史大綱章四，頁一五八至一五九所引。

注二七 見 Do Dispartate Argumentis Scientiarum, Lib. VII, Sermones Fideles etc. 16, 17, 564-59 據翁德倫理學卷二，章三，頁五五所引，按前一書即「進學」之拉丁文本，於一六二三年行世，其英文本名 The two Books of Francis Bacon on the Proficiency and advancement of Learning, divine of Human, 於一六零五年出版。

注二八 見狄氏「自然法論」(Do Iosibus naturae. J. Maxwell Trans) 及阿爾比 (B. Alper) 氏「狄伯蘭之倫理系統」(The Ethical System of Richard Cambertan d. Philosophical Review. 1895) 參看薛幾微倫理學史大綱章四，節四，頁一七薛當倫理學導言，章七，節九，頁一九三。

注二九 見夏氏「德功論」(An Inquiry concerning virtue or Merit) 篇二，部一，節三，部二，節一，節二，篇一，部二，節三，參看「英國道德哲學家名著選」卷一，頁一三，頁五六，頁三〇，頁三四，頁三五，頁三六一。

注三〇 見哈氏「道德上之善惡論」(An Inquiry Concerning moral good and Evil) 章一，節八，章二，節三及哲學評論卷五，第一號附載阿爾比氏「夏當伯里與哈金羅」一文，參看英國道德哲學家名著選卷一頁八八六及薛雷倫理學導言，章六，節八，頁一六五，薛雷倫理學史大綱章四，節八，頁二〇三。

注三一 見哈氏道德哲學系統 (A system of moral philosophy) 篇一，章四，據英國道德哲學家名著選卷一，頁四三一至四三四附錄，及倫理學派別卷二，篇二，頁五四九至五五〇所引，參看彌里士多德尼珂瑪克倫學篇二，章六，節六，章五。

注三二 見侯德人性論 (Treatises on Human Nature) 篇三，部三，節一，篇一，節二，節三，參看倫理學導言章六，節九，頁一六六至一六七，倫理學史大綱章四，節九，頁二〇四至二二二。

注三三 見倫理道德原理論節五，部二，頁五六，頁六四，頁六七。

注三四 見史密斯道德情感論新大版篇一，部一，章一，頁九，章二，頁一三，頁一四，部二，章三

頁三二，章四，頁三七，章五，頁三九，參看翁德倫學卷二；章三，節一，頁七九至八三。

注三五

見柏萊「道德政治哲學之原理」，篇一，章六，篇二，章一，參看英國道德哲學家名著選卷二，頁三五七至三五八，及倫理學導言，章六，節一，頁一六七至一六八。

注三六

按書樂質欲之說，尚可通溯諸蘇格拉底，蘇氏嘗謂蒲希泰等曰：「善訂者置樂與善於天秤之上，凡近者還有悉權之，告人以孰為較多：君等其似之乎？倘所權者為樂對樂，自必取其多且大者；倘所權者善對善，自必取其少且小者；倘所權者一方為樂，一方為善，則必擇其行動樂溢於善者；或近於遠或遠勝於近，莫不皆然；而其行動之善溢於樂者必避焉。」

（參看柏萊對話集英譯本卷一，頁一八〇，及中譯本頁二八八，）又嘗謂蒲希泰（Simmias）等曰：「哲人應顧念飲食之樂乎？亦應顧念男女之樂乎？然則時顧念一身之服御，如穿衣、華履、或其他飾物乎？抑或不措意於此，而於天然所需者外，悉賤視之乎？子將不謂哲人全注意於心靈而不注意於體魄乎？世人多謂彼無官體之樂者，生活殆無價值，且不顧念官體之樂者，遂生猶死。然則哲人非賤視體魄，使其心靈得權傾數重自在乎？」（參看對話集英譯本卷二頁二〇三至四，及中譯本一一一至三。）抑此斯意以又為柏萊之金程之先導也。

見邊心「道德及立法原理導言」一八三三年訂正本章三，節二，節五，頁二四，頁二五，章



五，節一，節二，節三，節三二，頁三三，頁三四，頁四一，按張東蓀道德哲學第二章第五節七六頁舉單純之樂十五種，多一「知識之樂」，舉單純之苦十一種，少一「聯想之苦」，未知所據何本，日人書苦樂均作十四種，似非是。

注三八 見前書章四，節一至六，頁二九至三一，參看英國道德哲學家名著選卷一，頁三五六至三五九。

注三九 見前書章四，節七，頁三一，頁三二，章十，節十，頁一〇二，章十七，節六，節八，頁三二二，頁三二三，按「操緩安弦，博衣安詩」二語，見小載隨學記，借譯 Push-Pin is as Good as Poetry。據賴耶「價值之觀念」章五節七所述，(Push-pin) 類似織碼之戲 (being a girl) 與 game something like Billiards)；朱譯倫理學導言作小兒羽子之戲，張著道德哲學作「押針」。

注四〇 見邊沁稿「義務論」(deontology)

注四一 近人有較盛情感之快樂苦痛，與脈轉之強弱遲速，定其比例，以造苦樂儀者，然研究尙淺。

頗難憑信。

注四二 參看賴耶「價值之觀念」章十，節七，頁三四〇至三四五，及翁德倫理學卷二，章三節四，頁一四三至一四五。

### 注四三

見「功利主義」章二，頁一一，頁一二，頁一四，頁二四，頁三五，頁五三，頁五五，按此章路篇，子張曰，「今謂藏聚行如桀紂，則有詐色，謂宰相行如仲尼，則寬容易色都不足；勢爲天子，未必貴也，窮爲匹夫，未必賤也。貴賤之分在行之美惡，」又讓王篇子貢曰：「古之得道者，窮亦樂，通亦樂，所樂非窮通也；道德於此則窮通爲寒暑風雨之序矣。或問於莊子，莊子應其使曰：子見夫斃牛乎？衣以文綉，食以芻蕘，及其祭而入於太廟，雖欲爲孤楨，其可得乎？斯亦似主心理快樂之說，唯其所謂樂，限於一己，又與穆勒之功利主義有別。

注四四 以上本劍橋大學講師穆爾(G. H. Moore)通俗倫理學(Ethics, Home University of Modern Knowledge)章二，頁四九至六六。

注四五 參看賴耶「價值之觀念」章五，節七，頁一五七至一五九，章九，節七，頁三四三。

注四六 參看穆爾倫理學原理章三，節四至四四，頁六六至七四。

注四七 參看鮑爾生倫理學系統篇二，章六，頁二七九，翁德倫理學，章三，章四，頁一五一。

注四八 詳見孔德實證哲學英譯本(The Positive Philosophy of Auguste Comte, H. Martineau, Is. tran. 1852)卷二篇六，章五，頁一二七至一四八。

注四九 見根本華全集(Works Praeceptor, 1874)卷四，二六五，拉賴耶「價值之觀念」章四，節

二，頁一三六所引。

注五〇 見叔本華道德原理節一六，博德爾生倫理學系統英譯本章六節一頁引。

注五一 見倫理學金樹德三，章十三，節三，頁三七九至三八二，篇四，章四，節二，頁四一三至四一七。

一七，參看倫理學導言原書章一，節一三，頁一七三至一七五。

注五二 如易云：「利物足以和義，乾始能以美利利天下，引重致遠，以利天下，」傳云：「上思利

民，忠也。苟利於民，吉孰大焉。」皆是。

注五三 以上三例與梁啟超墨學論說均有異，可為看。

注五四 證譯天演論案語引亞丹斯密計學之公例曰：「大利所存，必其兩益，損人利己，非也，損己

利人亦非；損下益上，非也，損上益下亦非。」是謂人已兩利之原則。

注五五 見原書章三節五，按那魯論語說，「惠周曰：『悅探而樂澆也。』」曰在內為悅，在外為樂。

和女士所言，與之巧合。

## 第九章 樂觀悲觀及遊世

樂觀主義與悲觀主義

快樂論派既以苦樂為普遍之標準，而其對於人生之認識，又有

樂觀悲觀之殊。謂人生苦實而樂虛者，為悲觀主義 (Pessimismus) 謂人生苦實而樂恆者，為樂觀主義 (Optimismus) 然就廣義言之，則凡以人生為有價值者即樂觀，凡以人生為無價值者即悲觀，非必如快樂論派尊執苦樂為衡也。今夫悲觀者以為人壽有限，修短靡長，總計一生，苦多樂少，凡所謂樂，靡乃是苦，斯世污濁，閻苦重重，欲種樂園，須度苦海，於是有所世之想，無樂生之心。蘇羅門、喬達摩、薩多克勒 (Sardocles) 基尼克及諸魯達快 (Pylarctus) 之人生觀尚已。而快樂論派如赫爾斯 (Hercules) 培根葛德 (Goethe) 盧顯叔本華哈特曼 (E. Von Hartmann) 之流，皆是也。樂觀者以為人之初生，本備極窮之樂，以供來，長或不幸而陷於苦，人間世偶有之變耳，誠努力以求解脫，斯立於其常然之樂矣。且斯世樂日增，苦日損，固演進而不可已者也；不能阻求求生，而皆生以樂者，愚也；身處樂境，而猶妄自呻吟，以鳴不足者，慳也；樂亦在知足耳。彼赫勒克利、斯多噶、伯羅達那 (Pyrrhus) 阿奎那萊伯尼及萊爾伯蘭基 (M. J. L. R. R. R.) 輩姑不論，快樂論派之持新

說最著者是爲伊壁鳩魯（世多曰伊壁鳩魯爲悲觀派，今細按其言，實爲消極樂觀說，詳後），穆勒斯賓塞輩，而現代哲家如詹美士杜威倭鏗（R. W. Jackson）柏格遜諸氏，均均持淑世主義之人生觀焉。

知情意上之悲觀

鮑爾生氏分悲觀主義爲三：曰感覺界之悲觀，曰道德界之悲觀，曰

歷史哲學界之悲觀。薛帝氏則大別爲二：曰主觀之悲觀，曰客觀之悲觀。又就知識上，情感上，道德上細別爲三種。今唯依心理別之：曰情感上之悲觀，曰知識上之悲觀，曰意志上之悲觀。持悲觀論者，往往兼從知識意志各方面立說，而快樂論派之悲觀主義，則以屬於情感者爲多也。赫本曾曰：「世之人皆欲福，而全福莫之能有，所謂至善，不過免苦而已；數形疲神，佗僚一生，唯死乃可以脫人於苦；故生不如死。」（注一）培根之詩曰：

斯世若浮瀛，

人生一彈指；

襟襟至慕墟，

頰愛相終始；

孰能恃長軀，

賢愚皆有死；

翰墨入泥塗，

丹青付流水。

（注二）

葛德之詩曰：

吾子生茲鬱黯之塵世兮，

奚借夢中之羈縻：

迨聞帝命之降兮，

其死於斯而生於彼。

（註三）

此純乎情感上之悲觀說也。

盧騷嘗自知識上立說曰：「人之天性本善，社會乃導之以入於惡。所謂文明社會者，適使人不自然而習於矯偽，不獨立而安於依傍；所謂文明人者，生則羈身於桎梏，死則封尸於棺槨，生死均俘虜耳。人或東於教，拘於俗，猶謂翩然自以爲智，曾不知終其身因於社會而不能自脫也。人之智力實有限，非特不能物物皆自知之，卽欲全得他人所知，亦且未能，而不知之真實尤妄者，更能有幾何？世所謂真理，往往感自詩詞之相反，則真理之不辟者鮮矣。」

夫 (The World of Reality) 有罪，而虛想之界 (The World of Imagination) 無罪。吾人欲懲罰之者，皆出於此界。此有以懲之，自一體之善楚外，百變皆起於多虛想也。亦幸而有死，人無死，則善窮極有已；真不死之命，是安主憂 悶也。夫死誠人悟所難，然別有他善生涯予斯世之惡以止境，吾又何在乎長生？思之重思之，死固有餘甘焉。愚者昧於生之所以然而不畏死，智者知事有貴於生而不畏死，中人念念於死，且思及死以外之事，其一知半解，適足以致極惡之心疾，而此疾仍唯死可以治之；彼不知臨死之道者，則苦痛甚焉。天令人以生，息人以死，人乃逆天而不安於休息，自其私智，以與蒼蒼若爭且夕之命，徒罵其爲愚悖不祥也。已。」(注四)又自意志上立說曰：「人有欲斯有求，有求斯有苦，力不稱欲，悲之所伏也；欲與力埒，志與才等，斯爲真福之所存。願福之爲物，可追而不可及，方吾以爲庶幾獲之，忽又彌徙而遠在吾前；樂樂相近，去福漸遠，竭全力以求達吾之鵠，而終於墮乎其後；吾之力誠何自？然樂窮，相對之謂耳；續力追於求，謂之強，猶象求強於力，謂之強。人而以其之本分自足，則隨隨矣，人而希語卓覺以求超乎人，則誠弱矣。彼自強其恃，妄冀存其生久之羽翼者，不識對於善性安命。待死之凡民乎？」(注五)又自情感上說曰：「絕對之善惡不可知，善惡實難釋乎一生；人未嘗樂於純全之感，

而滯於同一之境也。吾心情感日在不斷之流中，猶之吾身血液之輪轉，極冥者，乃苦之至，最者也，極憂者，乃樂之至，亦者也；憂恒多於樂，苦恒多於樂，人人之命皆然也。人少疾病，便謂之福，則人間世之福特負數耳；禍實也，福也，富貴康強而神王，皆夢而已矣。」（注六）夫以知識言，世之可厭既如彼，以意志情感言，世之可厭又如此，信如虛誕之說，人生何值一顧也耶？

叔本華哈特曼二氏，均持意志上之悲觀說者也。叔本華曰：「意志者，萬物之元也，其性質乎努力以求自現，初不過爲衆生託命之本然衝動；及其現於含識之倫，則其爲意志也益猛，而其努力於生存也亦益著。願努力者，不足於現狀之謂，足則無所用其努力；蓋編遭經營之生涯，實一辛苦艱難之生涯也。人之意志尤顯，生存尤難，不足尤甚，斯苦痛乃達於極度；雖偶或躊躇滿志於一時，實不過僥倖免苦而已；初非有積極之善也，意志爲煩惱之根，欲祛煩惱，須破意志，（The negation or denial of will）而增智慧；意志之破有兩級，始於愛人，終於喪我（Self-mortification），愛人則無自利之見，喪我則無自存之心，至是意志全脫，煩惱自斷矣。」（注七）哈特曼曰：「世界之存，由於無覺之意志不推遷而變動；世固非全自免苦之消極方面而來，然樂之起於苦之不存者，其量實大溢於積極樂限制之



樂。而強度又遠遜於所免之苦。苦樂兩種情感之延長，均足使神經疲苦。苦之爲苦也遞增，而樂之爲樂也遞減；故滿足不過一瞬，不足則長與欲俱存。舉凡嫉妬，忿用，憎惡，與夫追悔已往之情，皆純苦。少壯乎？康強乎？自由乎？特苦之不存者耳。勤動乎？婚媾乎？特罪惡之差小者耳。財乎？名乎？權乎？特賤感貪夫、烈士、夸毗之徒，而認作究竟之鵠者耳。怒也，夸也，悲憫也，愛赤子也，施者既遠溢於樂，受者亦不勝其苦；總之均苦也。雖美術科學間或引人入勝，而能享此樂者殊少；卽以少數之人論，其智力同情益發達，其對於苦痛之覺感益銳敏，而防苦之法實未能與之俱進。是科學進步所獲積極之樂至僅，或且等於紙，而亦來物質之增益殆絕望；財增益者，唯煩惱而已。吾儕否定生存之意志，不惟限於一己，且須徇於人人，務使世運告終，萬有皆滅而足可。⊂（注八）蓋叔本華主破個人之意志，哈特曼主破全體之意志，而其歸於悲觀則一也。抑叔本華又謂：「人恒苦樂於既往，希福於未來，未有能覺福樂於現任者。人遷暮年始憶少時之樂，而少時不自覺其爲樂，人遇不幸，始知平日之福，而平日不自覺其爲福，享樂愈強者，其感樂愈鈍。」哈特曼又謂：「情感不外乎苦樂，苦樂不外乎失意與得意；苦樂之質無別，惟量有大小，若質非同一，則比較莫由，而體魄精神之辨，徒爲多事。志得意滿之謂樂，反之則爲苦；苦樂之大小，關乎意志之強

窮，而意志卽爲苦樂之根。」（注九）斯則象指情感以爲

消極積之樂觀。自來哲人文士，歷世者多，樂天者寡，故德爾生薛當氏均詳論悲觀主義，而樂觀主義獨絕。再者其實，樂觀主義可分爲消極積極兩派，則亦烏可以不遠。伊壁鳩魯者，世多以悲觀派目之。然後以爲：身心之至樂，得諸苦隨之移易，樂乃有變化而無增益；故官體至大之滿足，可供之以至簡之方。求之給也，有以復其富靜帶適之情。生涯平淡，不爲憂患所乘，斯爲至高無上之恒樂。雖體魄上樂不免滯於苦，而苦或甚暫其微，賢者當之，容亦偶覺此身之苦有餘；然使其心解脫一切未來恐怖之塵障，而顯現當前純淨之善果，則亦未始不可以精神之樂劑其平。人對於未來之恐怖，莫甚於死而不爲神所喜，此靈幻想，唯天人相關之真理可以除之。神無可授於口，無所爲於物，更無所恩怨喜怒于人。死本無事，何必自擾，賢者將屏絕此等思慮，唯恬愉無躁以樂其生焉。（注一〇）其致闕勞伽斯書曰：「人之求智也，少不嫌其過早，老不慮其過遲，其謂求智之期未至或已過，猶云求福之時有待或無餘也。老而有所歎於已往之樂事，亦可以爲少，少而無所畏於將來之苦事，亦可以爲老；老少均當求智以得福也。福至則事事俱備，福不至則直行皆趨而向之；世不乏乞福之事，須盡其在我者耳。神者，永存常在而有福祉者也，當識所示，斯固可信；至謂作善降

之百祥，作不善降之百殃，神喜人之類已而禍之，惡人之異已而禍之，則出於庸俗之妄爲，度，不可信也，善惡吉凶，必有覺知，死則覺知全失，無關我事；誠能了然於死之與我無干，有涯之生，亦自可樂；此非由長生久視使然，在能去其希求不死之念而已。今有人曰：甚畏死，非畏死至而苦，實畏死之在望而苦，其愚殆不可及；蓋死至本無以致苦，死在望而亦徒致浮苦也。吾存而死猶未至，死至而吾適不存。死與吾實無相會之期，果何有於我哉？天下之人，時或視死爲至凶之事而逃之，時或以其免生之苦而趨之，其實生死均無事庸人自擾耳。智者既不輕生，亦不畏死，坐固無傷，死亦無害；其於歲月也，必求其最樂，不唯冀其最久，猶擇食不徒貴多而貴其悅口也。彼謂少嘗善其生，老常善其死者，愚也；彼謂不生爲佳，既生則速過地府之門者，誣也；若彼真信是言，何不自絕其生？若彼徒戲爲是言，誰復信之？言不願行，非誣則愚也。吾儕當知「將來」非全屬於我，亦非全不屬於我，吾不計其必至，亦不慮其必不至而沮喪；凡吾儕行爲之鵠，在不憂不懼，及達此鵠，心神之操據自息矣。命者，庸俗所謂萬事之主宰也，達人則笑而輕之，以爲事有必然者，有偶然者，有出自人爲者，必然毀其責任，偶然墮於無常，唯人之行動自由者，功過乃有所歸。與其受制於命，莫若奉教於神，與其思而多福，莫若智而不幸；要之善行之判斷，以不歸功於命運之扶助。

爲妙焉。①（注一一）凡所論列，大要爲澄心寡欲，樂天知命，以精神之樂，易體魄之養，不怨不尤，不憂不懼；非所謂消極之樂觀主義邪。

穆勒斯賓塞，均積極樂觀派也。穆勒曰：「絕對自憐以福人，唯以世法甚不完滿之特難爲最善。自世界猶在不完滿之境中，犧牲遂爲人類至高之德；處斯世而作了無幸福之事，其覺識能力正予以實現幸福之重大希望，而此幸福非終不可得者。覺識能使人超乎命運之上，命運縱極惡，卒無權力以勝人；脫人於關乎一生罪惡之憂慮者，覺識也；於恬靜中養夫滿足安適之欲者，覺識也；唯萬不可少之正德是求，而不計及時間之有定與否者，亦覺識也。」（注一二）蓋穆勒以爲世界情境，皆由不完滿而進於完滿，積德行德，終將趨于坦易，而無復犧牲之苦，其爲樂觀也，不可與安於於現狀之消極派同日語矣。斯賓塞曰：「世或謂：造物之爲善，以其於無量期間創此世界，自始卽與衆生以可樂也；否則天行亦有時而惡矣。夫善惡有相對，有絕對，所行使人有餘樂者，善之證；所行使人有餘苦者，惡之證；而絕對之善行，則生純樂而不雜於苦者也。若伴有一分之苦，斯含有一絲之惡，當此環境，但求苦極微，惡極小，不失爲相對之善而已。絕對之善惟於理想社會中之完人見之，現世人類僅可以相對之善自恰，然亦未嘗絕無一二至善實例；（至善卽絕對之善）譬若健康之慈母乳健康之

赤子。子既得飽，母亦自娛，彼此同樂，各無所苦，斯蓋至善之型焉。迨世界完全進化，社會達於理想之境，人類關係亦如母子，博愛者既有以樂人，亦不善於自苦，至善之實現不難已。（注一三）蓋斯賓塞據自然進化之理，抒積極樂觀之論，以為善之實行，乃助天而非逆天；（按赫胥黎謂天人之行，根本相及，史帝芬謂：欲使福德全合，猶之查爾為方，是進化論師亦有持悲觀之見者），殆程勒所引而未發者也。

四、中土先民之人生觀。中土庶世思想，莫盛於周秦之際，而樂天主義亦相激相盪以起，蓋世變使然也。莊列其悲觀派之藪子乎？莊子曰：「吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆已。」（養生主）此由知識上立說也。又曰：「濁淪見夢曰：諸子所言，皆生人之累也，死則無此矣；死無君於上，無臣於上，亦無四時之事，從然以天地為春秋，雖南面王樂不能過也；吾安能棄南面王樂而復為人間之勞乎？」（至樂）此由情感上立說也。又曰：「一人上壽百歲，中壽八十，下壽六十；除病瘦死喪變患，其中開口而笑者，一月之中不過四五日而已矣。天與地無窮，人死者有時；操有時之具而託於無窮之間，忽然無異騏驎之馳過隙也。不能按其志意，養其壽命者，皆非通道者也。（盜跖）樂全之謂得志。今之所謂得志者，軒冕之謂也；軒冕在身，非性命也；物之儻來，寄也；寄之，其來不可固，其往不可追。」

可止，故不爲軒冕肆志，不爲窮約屈俗，其樂誠與此同，故雖憂而已矣。今者去則不變，樂未嘗不荒也。」（釋性）此由意志上立說也。又曰：「天下有至樂無有哉？有可以活身者無有哉？夫富者苦身疾作，多積財而不得盡用，其爲形也亦外矣；夫貴者夜以繼日，思慮騫亂，其爲形也亦疏矣；人之生也，興廢俱生，壽者憚憚，夙寤不死，何之苦也？其爲形也亦遠矣。烈士爲天下見善矣，未足以活身；吾未知善之誠善耶？試不善邪？若以爲善矣，不足活身；以爲不善矣，足以活人；故夫子皆爭之以殘其形，不爭名亦不成；誠有善無有哉？吾觀夫俗之所樂，舉趨者徑蹊然如不得已，而皆曰樂者，吾未之樂也，亦未之不樂也；果有樂無有哉？吾以無爲誠樂矣，又俗之所大苦也；故曰至樂無樂，至樂無譽，天下是非果未可定也。」（至樂）斯則合知情意三者而爲之說，以見人生之無樂，無善，無價值矣，列子託爲林類之言曰：「死之與生，一往一反，欲死於是者安知不生於彼，故吾知其不相若也；吾又安知營營而求生；非惑乎？亦又安知吾今之死不愈昔之生乎？」（天瑞）託爲尼仲之言曰：「人皆知生之樂，未知生之苦；知老之憊，未知老之佚，知死之惡，未知死之息也。」（同上）託爲仲尼告顏回之言曰：「汝徒知樂天知命之無憂，未知樂天知命有憂之大也；今告若其實，修一身，任窮達，知去來之非我亡，變亂於心虛，爾之所謂樂天知命之無憂

也。蓋吾修詩書，正禮樂，將以治天下，遠來世，非但修一身，治魯國而已，而魯之君臣日失其序，仁義益衰，性情益落，此道不行一國與當年，其如天下與來世矣。吾始知詩書禮樂無救於治亂，而未知所以革之方，此樂天知命者之所憂；雖然，吾得之矣；夫樂而知者，非古人之所謂樂知也；無樂無知，是真樂真知。」（仲尼篇）夫林類未必真有其人，仲尼未必真有其言，作列子者特借以自寫其情感上知識上悲觀之懷耳。

楊朱者，悲觀而又樂觀者也。「孟孫陽問楊子曰：『有人於此，貴生愛身，以斷不死，可乎？』曰：『理無不死。』」以斷久生可乎？曰：『理無久生。生非貴之所能存，身非愛之所能厚，且久生奚爲？五情好惡，古猶今也；四體安危，古猶今也；世事苦樂，古猶今也；變易若德，古猶今也；既聞之矣，既見之矣，既更之矣，百年猶厭其多，况久生之苦乎？』」（見列子楊朱篇）斯固純粹乎情感上之悲觀矣。「孟孫陽曰：『若然，速亡愈於久生也，則懸鋒刀，入湯火，得所志矣。』」楊子曰：『不然，既生則廢而任之，究其所欲以俟於死；將死則廢而任之，究其所之以放於生，無不廢，無不任，何遽遲速於其間乎？』」（同上）此則甚類伊壁鳩魯之說也。楊朱又有言曰：『原憲寢於魯，子貢殖於衛，原憲之妻損生，子貢之殖累身，然則寢亦不可，殖亦不可，其可焉在？』曰：『可在樂生，可在逸身，教善樂生

者不寤，若過身者不殖。太古至於今日，年數不可勝記，伏羲以來，三十餘萬歲，賢愚相亂，成敗是非，無不消滅，但過速之聞耳。於一時之毀譽，以焦苦其神形，要死後數百年中餘名，豈足酒枯骨？何生之樂哉！」（同上）夫樂生逸身，不寤不殖，且趨當生，笑過死後，非消極之樂歟？願楊朱主爲我，主縱欲，其流至于由消極之樂觀，爲積極之惡行，此其所以終身乎伊壁鴻魯也。若夫墨之非命，荀之制天，其樂觀趨於積極，又各與楊朱有別。墨子曰：「天下之亂也，將屬可得而治也，社稷之危也，將屬可得而定也。昔桀之所亂，湯治之，詩之所亂，武王治之；世不逾而民不島，上變政而民改俗，天下之治也，湯武之力也，則夫豈可謂有命哉？今也王公大人之所以蚤朝晏退，聽獄治政，而不敢怠倦者，以爲強必治，不強必亂，強必霸，不強必危；卿大夫之所以竭股肱之力，內治官府，而不敢怠倦者，以爲強必貴，不強必賤，強必榮，不強必辱；農夫婦人之所以蚤出暮入，夙興夜寐，盡乎耕稼樹藝，紡績織纒，而不敢怠倦者，以爲強必富，必飽，必煖，不強必貧，必飢，必寒；若僅有命而致行之，則必怠矣。」（非命下）此言一切在力不在命，人當努力而強勁也。荀子曰：日月星辰，霜露，是禹桀之所聞也，禹以治，桀以亂，治亂非天也；天行有常，不爲堯存，不爲桀亡，應之以治則吉，應之以亂則凶。禮本而節用，則天不能貧；養備而勸時，則天不



語病；修道而不貳，則天不能禍；本荒而用傷，則天不能使之富；養時而勤罕，則天不能使之全；倍道而妄行，則天不能使之吉。夫天而思之，孰與物畜而制之？從天而頌之，孰與調天命而用之？汝歸人而思天，則失萬物之情。（《天論》）「仁之所在無貧窮，仁之所亡無富貴；天下知之，則欲與天下共樂之；（《本》）本作同苦樂之，据太平御覽改訂）天下不知之，則儻然獨立天地之間而不畏。（《性惡篇》）「樂行而志清，禮俗而行成，移風易俗，天下皆寧，美善相樂。（《樂論》）此言一切任天不在天，人不可任天而弟靡也。然荀主以人持天，墨猶尊天志，斯見竟亦互殊，而墨子又謂：「天下之亂將可得而治，社稷之危將可得而定。」乃如其可而爲之，非知其不可而爲之；殆憂廢乎由積極樂觀趨于淑世主義矣。

寧較言之，道家多悲觀，儒墨多樂觀，而有周詩人已啓其端緒。兗爰言：「我生之後，逢此百憂。」節南山言：「憂心如醉，憂憂靡所聘。」正月言：「父母生我，胡俾我瘵。」小弁言：「天之生我，曷辰安在。」茗之華言：「知我如此，不如無生。」蕩言：「天生烝民，其命匪諶。」抑言：「昊天弗昭，我生靡樂。」桑柔言：「我生不辰，逢天俾怒。」若琳之頌，皆小序所謂不樂其生者也；其情感上之悲觀爲何如邪？巧嬖植人之樂食，衡門隱者之樂飢，陽陽君子之樂爲孫仕，簡兮伶官之樂在下位，蟋蟀由樞軍鄰之欲及時行樂，此則樂觀

而滑稽者耳。厥後如屈原之騷，賈誼之賦，曹摅之短歌行，阮籍之咏懷，李白之謝眺樓餞別，蘇軾之初秋登子山，皆悲觀也。如楊雄之反離騷，陶潛之九日閒居，歸去來辭，杜甫之北征，李白唐易之樂天行，朱子之讀書樂，文信國之澹清歌，王心齋之學樂，皆樂觀也。自易有樂天知命之說，儒家殆鮮不以樂觀爲宗。孔子蔬食飲水，樂在其中；顏子簞食瓢飲，不說其樂，合哲書志，綠雲咏歸。孟子謂：「君子有三樂，樂天者保天下。」子貢謂「窮亦樂，道亦樂，自樂非窮也。」（見莊子讓王篇）周茂叔每令伯淳尋仲尼顏子樂處，或以爲所樂在道；程子則謂使有道可樂，便不成爲顏子；其論蓋至高。邵堯夫陳白沙均私淑曾哲，曰：「一卷詩，一代興亡手，出入乎重雲水身。」曰：「天地我立，萬化我出；」其樂觀有如是者。王文成以樂爲心之本體，王謂：「雖哭，此心安處，卽是樂。」（見傳習錄下）而心齋學樂，亦以爲樂明斯旨。凡此所謂樂觀，概與快樂論派異撰；殆亦全從人生價值上言樂而已。

關於樂觀悲觀之原論，鮑爾生薛蕙之評悲觀主義備矣。薛幾微曰：「悲觀派所持爲餘者，大要不外三端：一曰欲求與他望之苦境。通乎一生而爲其重要成分；二曰苦之強度較於樂而無限，而官體之苦爲尤甚；三曰大多數人不辭勞動之煩惱，苟以救一時之疾苦，而稍行補救，於是而斷定人生苦多於樂者；在英國或不多見；然謂齊民所得幸福之平均率，雖

在文壇社會亦不勝其低者，則所在皆是焉。（注一四）夫苦多於樂，以情感言也。顯情感以人殊，而人又以時異；有甲以爲樂而乙以爲苦者，有甲以爲苦而乙以爲樂者；有一人此時以爲樂，而彼時以爲苦者；有一人此時以爲苦，而彼時以爲樂者。馳騁曠，射高鳥。運奇陣，目觀掉羽武象之樂，耳聽滔咽奇麗激於之音，此凡民之所爲淫泆流蕩而忘返也；而有道者則當其憂心志，亂情性。離貧僻之鄉，隱榛莽之中，茅屋蓬戶，金甌桑樞，逍遙廣澤，徜徉谿谷，此凡民之所爲形植繁累，憂悲而不得志也；而有道者則處之怡然，絕無愁悴怨怒之態。淫雨霖霖，連日不開，陰風怒號，洶浪排空，日星隱隱，島嶼潛形，薄暮冥冥，鯨噴烏啼，當斯時也，則行人去國懷鄉，感極而悲者矣。春和景明，波浪不驚，海鷗翔集，鰲躡游泳，長烟一空，皓月千里，浮光耀金，靜影沈璧；當斯時也，則行人有心曠神怡，其喜洋洋者矣。不甯唯是，柔毛絳幕，纒續狐貉，當昔人所尚也；田父處之衣之，則心悵體煩以病熱。戎菽藿菹，泉蠶萍實，野人所甘美也，鄉豪取而嘗之，則董於口而慘於腹。剔首擗溼，嬰兒未有不啼者也；壯夫則視之蔑如。臨穉產子，貴夫人未有不昏眩者也；村婦則處之晏然。膏炷灼頂，俗子未有不咋舌者也；比丘則喃喃如故。身臨鼎鑊，庸夫未有不殿棄者也，烈士則甘之如飴。同一月夜也。飛騰攬慈則樂，獨坐蕭蕭則苦。同一風雨也，朝曠而樂，

鐘鳴遠行則苦。同一大雪也，著屐搥酒，獵騎當風則樂，涼吟寒絨，荷樵淋漓則苦。苦不知樂，樂亦忘苦，苦樂不齊，大率類此。然則安得人人而泯其苦樂？安得時時而忘其苦樂？更安得統計人人時時所有之苦樂而較其盈胸多寡？若悲觀派可漫言苦多於樂，則樂即派亦可漫言樂多於苦，其孰從而正之乎？且苦樂非行爲之唯一動機，而幸福亦非人生之唯一正鵠也。昔培因（Prof. Bain）謂：「毋甯自斃以保赤子者，由於愛有壞抱之樂。」斯賓納謂：「某物所以引起恐懼之情者，在其已往所生苦痛觀念之復現。」聯念派殆咸認苦樂爲一切行爲之原矣。然現代心理學家麥道葛（William Mc Dougal）深非之，以爲：「樂所以延夫行動，苦所以止夫行動，凡官體上本能運動之適應。特藉苦樂爲嚮導，而苦樂實非行動之原也。定一切行動之正鵠，而予驅策之力者，厥惟本能之衝動；智慧僅爲達夫正鵠之作用及工具，若樂則不過導此衝動以擇其工具而已。（注一五）蓋人卽正鵠，本能卽動機，苦樂尙不得適認爲作用，幸福願可遽認爲正鵠哉？持快樂論者誤認幸福爲正鵠，轉以人生爲作用；其偏計苦也，則流爲悲觀，其偏計樂也，則流爲樂觀，其亦不達甚矣，夫苦樂相對相待，有則俱有，無則俱無，以人之恒情言，固有苦有樂，以心之本體言，原無苦無樂。吾人擬當樂以天下，而先天下之憂而憂，後天下之樂而樂；樂天而未嘗不憂，憂世而無所於厭；終焉樂

樂，憂以還憂而無憂；無樂無不樂，無憂無不憂；不執樂，不執苦，苦樂兩捨，斯無人而不以還樂而無自得焉；尙何樂觀悲觀之足云耶？淮南子曰：「吾所謂樂者，人得其得者也；能至於無樂者則無不樂，無不樂則至極樂矣；是故無所喜而無所怒，無所樂而無所苦，萬物玄同也。」（原道訓）善哉斯言，可以祛羸膠執苦樂者之惑矣。

淑世主義（淑世主義（Meliorism）者，介乎樂觀悲觀之間，認世界有不斷之改進，人生有不絕之創新，而希望正復無窮者也。穆勒斯賓塞之積極樂觀說，已近於淑世主義；唯穆氏仍認福爲固定之福，斯氏仍認世有絕對之善，自較近持淑世說者觀之，殆猶未達一闕耳。淑世主義與冒險主義相關聯，前者滲透于艾理想（E. H. Carr, 1892-1896）後者導源于皮爾生（P. P. Parr）及詹美士杜威而合流。詹美士論世界之濟度曰：「試以『可能』觀念施諸濟世之事，而謂濟世爲可能，就實際態度言之，果何意耶？蓋謂濟世之條件，有實際存焉者，救濟之條件彌多，斯阻撓之條件彌少；可能之根據彌佳，斯事實之或然性彌大；此吾儕對於可能之初步觀感也。悲觀以爲濟世極不可能，樂觀派以爲濟世必不得免，立於兩派之間者，謂之淑世主義；其於濟世也，不以爲必然，不以爲不可，而以爲可能；其可能之或然性愈大，斯濟世之實際條件愈多。實際主義必傾向淑世主義，顯而易見；例如同堂之人，各有懷抱之理想，

且願爲其理想而生活，而動作；此種理想之一現，卽斯世濟度之一頃。唯此種理想，非虛浮抽象之可能，乃有根據，有生氣之可能，以吾儕爲其活躍之鬥士與誇人故；吾儕充之條件備具，則理想立成實事。此補充之條件爲何？其始也，爲諸事湊合所予之時機，爲吾儕所可投入之閒隙，終乃爲吾儕之行動。然則吾儕之行動，一有時機可乘，閒隙可入，便能利用濟世之業乎？其所創者，殆非全世之濟度，而僅爲行動所籠罩之一域乎？吾儕行動所及，卽吾儕世上關係最親切，知識最周密之地，何故不爲世界上實際轉變之地，實際滋長之地耶？何故不爲萬有製造之所，不於創造中攫取事實，而望世界之以別種方法滋長耶？世界之滋長，零而非整，端賴各部分之貢獻。而吾儕討論中應有之觀念也。設創世者預告於君曰：「吾將造一世界，其濟也不定，其成也有限；人各盡其一分之能力，則爲必要之條件。吾授予以入世之機會，其平安吾不能保，予固知之；是乃真實冒險之事，前途誠不測，然或可終得大利；此爲通力合作之社會計畫，須認真實行而後可。予願入此行伍乎？予已爲人，均信其足以營此艱危乎？」此創世者所計畫之世界，正到吾儕實際所處之世界，自吾儕觀之，殆似乎合理而最有生氣者也。」（註一六）杜威論道德之改進曰：「今夫有意義之事，不在固定之結果，而在滋長進展之歷程，例如健康非一成不變之鵠，唯健康上必需之進步，不斷之歷程，乃

萬物，善也。惡爲轉變現有情境之促動歷程，非復達到之終點；完善不固爲最後之的，偶以正途達正改惡，正精進，而歷久不渝之歷程爲活潑生動之目標，蓋滋長本唯一之德鵠也。自人生之惡可以解除，於是惡之問題，遂不復爲哲學玄學之問題，而成實踐上爲道日損之問題。悲觀主義謂世界全惡，使凡對於特種之惡而求其可救之因者，其努力概歸無效，且使關於世界改進之企圖根本破壞，是麻木之說也。樂觀主義謂斯世已爲一切世界中最好之可能，信如所言，則根本爲惡之世界將復何似邪？是亦夢囈之說也。淑世主義爲一信念，卽信特殊情境之存於一時，比較上或惡或善，無論如何，總可使之改進，是說也，鼓勵聰明才智之士，銳意研幾善之積極方法，及其實現之障礙，努力以促情境之進步，且喚起確實之信賴，合理之希望，爲樂觀主義所不能。蓋樂觀主義以爲善已實現最高實在之中，將使吾人對於具體存在之諸惡，無不掩飾；彼生活安逸，僥倖成功者遂以此爲信條，未免過早。樂觀與悲觀，在各義上雖爲不同之兩極端，其原本吾人對於世界改造之聰明才力，則實一致協作；喪之樂觀主義乃指吾人離此相對而變化之世界，入彼絕對而常住之世界者也。人生態度上此類變化之意義，多集中於福之觀念，福非單純所有之物，非固定所得之物，僅可於成功中求之，成功乃繼長增高之謂，勸進先登之謂，此爲能動之歷程，非所動之結果，凡障礙之克服，病根

之空幻，皆爲誦於其中焉。」（註一七）綜觀詹氏杜氏所言，一方遮撥悲觀樂觀兩說，一方闡明淑世主義之理論，可謂詳矣。

倭鏗以精神生活勵人羣，柏格遜以創造進化誌人生，亦淑世主義之宗匠也。倭鏗曰：「執有命者謂人不過億兆品彙之一種，自然包括之一部，因果罔羅中之一物，是不啻認生活空無所有也。遺傳之根性，社會之環境，誠大有影響於人生，而人生實非全爲命運所宰制；人有精神生活滋長於內，予彼以生命之原泉，清新而自發；彼因是能全以己力自創新業，抗乎命運行，是爲自由與命運之競爭，而生活卽以是擴大。人生進步，非自然發展之觀念所可適用；方自以爲有得，乃忽失之，吾儕時時在此危險之中；如是者屢屢，終必達於生活之頂點；事多出乎吾儕初次所見，平昔所信之外，遇有大震撼，大危疑，往往發生新信念，新力量，是皆在我而已。」（注一八）又曰：「吾儕爾嘗斥彼信仰神權命運者之由誠入疑矣；古之人對環境而自覺其弱，處極無聊賴之情況而安之若命，亦固其所；今人則視權力所及，義務所在，得全現其關於道德之理想而不自沮焉。」下德容或恒滯於否定之一段，（The level of negation）上德則由否定以達肯定（Affirmation）雖處否定之境，亦特肯定之念；故所謂塑造之道德者，勇往直前，亦地新立，勇闢蹊徑，鼓動萬機，振起精神生活而轉



長之，不與當必然之會，過可爲之時，而後始出此也。精神生活非已存於吾身之內，吾須開始操而存之；其存也非在吾後而在吾前。吾視其在吾前也，猶吾高尚之理想，未可一蹴而幾；然吾由殘缺不完之生活，進于真實無妄之生活，則可毅然決之矣。」（注一九）柏格遜曰：「設吾人由生存而溯及意志，由意志而溯及衝動，則知實在爲不絕之生長，無窮之創造；蓋意志之具此神力久矣。凡人事之發明，志行之自由，機會活動之安然表現，莫不有以新夫世界焉；宇宙非已成之物，方生長綿衍而未始有極，而新世界或且增益無限，未可知也。」（注二〇）又曰：「生力布滿星球之上，誠不能不與物質爲構，其寓於機構也，誠不能不從物理之公例；然事競一來，生力輒能充其量之所至，以自脫乎所謂公例。其無力輕移物理變遷之趨向，固爲事實；而其逆物理以爲行動，則其勢絕不可圉。蓋生力之純粹之覺識也，超越之覺識也，其爲純粹之遺棄之動作宜也。」（注二一）又曰「那裏德氏（Mencae Talande）謂：『凡物皆有死，其抗死而苟延一息者，亦徒然耳。不知此有方死之世界，彼有方生之世界，一人一物之死，會何損於大生，（Life in general）而死亦何違爲厭生者所必需。人固有效延其壽命者，而生實未嘗自爲之，大生之進化，有待於人物之代謝，則死固可以順受者也。』（注二二）夫以精神生活言，則現世卽淨土，此生卽至善；人物貴在自新而已。以創造

進化言，則世界正無限，希望正無窮，人生實在自勉而已。言新自新，均有以於社會之進化，非得社會既進化而個人始有完滿也。然則倭相二字之說，實爲詹美士杜威之淑世主義更進一步解耶？

雖然，淑世主義較悲觀樂觀之說爲優，而亦不無缺點。世界猶一完整之有機體，各部問題，息息相關，詹氏欲隨時隨地而零碎解決之，猶之頭痛醫頭，腳痛醫腳；此雖基於多元之宇宙觀，未免支離滅裂而不得要領；此其一。人固不可無冒險進取之精神，若一切行動專以乘間抵隙爲事，則實際主義之人生觀，勢將變爲機會主義之人生觀；其所以淑世者，能有幾何？此其二。倭相二氏較爲能見其大，而束於宗教，習於神祕，似與詹氏同持保守態度；杜氏思想較爲超脫自由，而其改進世界之主張，亦零而非整，緩而非急，猶未全脫詹氏窠臼；故淑世主義僅爲社會改良之人生觀，不足語於革命；此其三。總之極端悲觀之人生，苦而不樂，積極樂觀之人生，樂而不苦，消極樂觀之人生不苦不樂，淑世主義之人生亦樂亦苦。純悲觀乃自殺毀入之人生觀，純樂觀乃自欺欺人之人生觀，唯淑世主義爲自救救人之人生觀，而亦不是至論。然則如之何而後可？曰：爲社會服勞，爲國家效命，爲民族傳文化，爲世界開太平；先立乎其大者，而苦樂悲喜不足以塞其懷；人生觀而若是，亦庶乎其可耳。

注一 見吉尼希臘哲學家之平生及學說英譯本卷一、篇二、頁二二三；習瑟羅「塔斯寇倫辯論集一

(Tusculan Disquisitions) 三四；後一書據薛雷倫理學導言章六、節三、頁一五九附引。

注二 見薛雷倫理學導言原書章十、節二、頁二八七。

注三 引見修羅現今倫理學對於精神生活之關係 (Present Day Ethic in their Relation to the Soul and Life) 頁六一。

注四 散見傅克斯萊 (Fotley) 所譯盧瑟彌兒 (Emile) 篇一、篇二、篇三。

注五 見愛彌兒篇二。

注六 同上。

注七 本辭彙徵倫理學史大綱章四、節二十、頁二八一至二八二。

注八 本前書同章，同節，頁二二至二八三。

注九 參看詹伯推哲學史卷二、節一三四頁至三一二六及倫理學史大綱章四、節二十六、頁二八至二八三。

注一〇 本倫理學史大綱章二、節十六、頁八六至八八。

注一一 見吉尼前書英譯本卷二、篇十、頁六三九至六五九。

注一二 見功利主義章二。

注一三 見倫理學張本卷十五。

注一四 見倫理學史大綱章四、節十六、頁二五八。

注一五 見社會心理學導言，第七版，頁四三至四四。

注一六 見詹氏實驗主義演講（Pragmatism, Popular Lectures on Philosophy）第八講，頁二八四至九一。

注一七 見杜氏哲學之改造（Reconstruction in Philosophy）章六，頁一七七至一八〇。

注一八 見現今倫理學對於精神生活之關係，卷三、頁六三至六六。

注一九 見前著卷四、頁八七至九一。

注二〇 總創化論英譯本，頁二五二至二五五。

注二一 總前書頁二五九。

注二二 總前書二六〇小注。

## 第十章 進化與倫理

哲學進化論與科學進化論 進化一詞，就廣義言之，乃宇宙萬物漸次繼續前進，有系列，有秩序，而出於自然內因之變化歷程。進化論有屬於哲學者，有屬於科學者。希臘安納西曼德（Anaximander）言：「地球始自流動狀態，生物萌達於溼氣與溫度，動物由魚而進爲人。」赫勒克利圖言：「萬物皆出於火、皆入於火，循常住之理法（邏各斯）而流，變化。」恩比多克（Empedocles）言：「萬物由地水火風四元素之聚散離合而生滅變化，其動力爲愛憎；大地最初爲粘泥狀態，水因迴轉有排出，地中先生植物，次生動物。」德謨克利圖言：「世界依元子之迴旋運動而成，其數無限，增減成毀無已；地球始猶輕小，由動而漸趨於靜；生物起於溼地，靈魂含有精細圓滑之火元子。」（以上見俞伯維哲學史卷一節十三頁三五，節十四頁三八，節二三頁六二，節二五頁七〇，）雅里士多德言，「無生物無靈魂，生物有靈魂，植物靈魂有營養蕃殖而無感覺意欲，動物靈魂有感覺意欲而無理性，人類靈魂則有理性而兼有動植物諸作用。宇宙藉形質而遞升，純質最下爲物，純形最上爲神；質質能而形現實，由質能而現實之歷程爲動與變。（見前書節四八頁一五七至一五九，節四

九頁一六三至一六四) 羅馬伊壁馬魯派盧克理修。(Lucretius) 承德氏之元子論，歷述動物生活之由簡單而漸次發展，且隱含適者生存之理論。(引見Patrick: Introduction to Philosophy, ch. VIII. III.) 新柏拉圖派柏羅提亞與雅氏之論，實論而倡流出說，以為動物自神分段流出，第一為理智，第二為靈魂，第三為物質。近代赫智爾認宇宙乃發展之歷程，葛德氏動物有共同之遠祖，萊伯尼認宇宙活動之力有無限單元，名曰單子，最下為裸單子，中為靈魂，最上為精神。凡此皆哲學進化論也。科學進化論起於家畜豢養，植物種蒔及古生物之發見，其理論有事實為之證明；拉薩克(Lamarck, 1744-1829) 溯其源，達爾文(C. Darwin, 1809-1882) 歸其流。而達爾文之影響最大。拉薩克以為生物個體因環境而變化，其變化遺傳於後代，動物更以本身之需要與欲求，器官之習用與失用，變化其體構及機能；鹿有長頸者，即因引頸常取樹梢柔葉而加長。此類變化結果，代代遺傳，逐漸產生新官能、新習慣，竟至引起劇烈變化，產生新種，是為物種變化及後天習得特性遺傳之說。達爾文則以為動植物繁殖，既多且速，若過得孳長，大地將無餘地，而食亦不足；於是物競以起，適者生存，而適者乃最能適應環境之個體。同種各生物體構機能偶然微變，其變，其變而適者獲存，是謂天擇；凡為天所擇之生物，可得遞其變化之優點於子孫，遂代漸變，以至於大變，而新種

遂出。要之達爾文生物進化之原則有四：曰變化，曰遺傳，曰物競，曰天擇。（以上本梅爾里克哲學概論章八頁一一二至一一七。）而末二者爲尤要；就物競言，有鵝的之通義。就天擇言，有機械之涵義，厥後斯賓塞、海克爾持機械論，杜里舒持生機論，柏格森持創造進化論，莫耿、亞歷山大持突創進進化論，（或稱層創進進化論）則又建立進化哲學於生物科學之上矣。

中土先哲之進化思想 中土生物科學向不發達，進化思想却古已有之。老子謂天地以萬物爲芻狗，而神造之說破；（見老子五章）莊子謂物種以不同形相禱，而形變之說興；（見莊子寓言）淮南子謂「養生者類父，夜生者似母，五類雜種，肖形而蕃，」（墜形訓）而遺傳之說出；中庸謂「天之生物，因材而篤，裁者培之，傾者覆之，」而天擇之說萌；列子謂物以智力大小相制；（說符篇）論衡謂「物以勢力優劣相勝，」（物勢篇）而物競之說昌。顧抱朴子有言：「咒之角也，鳳之距也，天實假之，何必日用哉？」（詰鮑篇）似猶未明器官以習用失用而致變化之理也。（淮南子兵略訓云：「有角者觸，有齒者噬，有毒者螫，有蹠者踈，喜而相戲，怒而相害，天之性也，」亦僅言機能之出於天性而已），王弼之注老子曰：地不爲獸生芻，而獸食芻，不爲人生狗，而人食狗，」則以機械自然之義證生物，而與

列子有含矣。（列子說符云：入取可食者而食之，豈天本爲人生，且蚊蚋嚼膚，虎狼食肉，豈天本爲蚊蚋生人，虎狼生肉者哉？按論衡自然篇亦言天不故生五穀絲麻以衣食人，護正同）董仲舒之對策曰：『與之齒者去其角，傅之翼者兩其足，』則以究竟內餽之義詮生物，而與大戴記有合矣。（大戴記易本命云：四足者無羽翼，戴角者無上齒，無角者膏而無前對，有翼者脂而無後齒，）彼謂『天爲民殖五穀，生魚鳥』者，特世俗之外餽究竟觀耳。竊嘗察中土進化思想有四：易老明自然往復之理，進列示萬物出入之機；孟子燭天下之一治一亂，伏生稱王者之一賈一文；（尙書大傳）鄒衍論五德之轉移，劉向徵三術之循環；（說苑修文篇）康節以元會運世推天地之終始，伊川以元亨利貞說萬物之生成；此循環進化思想也。禮運以大道之世爲大同，（鄭玄以爲五帝時）三代之英爲小康；春秋於所傳開世見治起衰亂，於所聞世見治升平，於所見世著治太平。（何休說）由小康進於大同，似返古；由據進於升平太平，似隆今；實則託事見義，遠期方來；斷代爲說，不絕若綫。此直綫進化思想也。惠施言：『曰方中方睨，物方生方死，今日適越而昔來，連環可解。』（按連環可解者，謂連環可以解說之；此承『南方無窮而有窮，今日適越而昔來』爲文，似爲一事；蓋惠施所陳者八事，殆非十事也，）以見過去現在，時本難分，環環相入，今昔亦然。（嚴譯天演論述佛說



云：生有過去，有現在，有未來；三者並尾相銜，如滾珠之環，正可取證，（董仲舒說春秋，張三世，通三統；（黑白赤）每一世皆含三世，每一統皆存他統。班固則明謂夏殷周三正之相承，三教（忠敬文）一相易，如順連環。（白虎通疏）此三環進化思想也。荀卿言：「水火有氣而動生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，唯人與有氣、有生、有知亦且有義。」（王制篇）以見氣質、生命、心知、理義層層創造，叠有所增。朱晦翁亦謂：「動物有血氣，故能知；植物雖不可言知，然一般生意亦可觀；獼猴之類能如人立，故特靈怪。」（語類）又謂：「以氣言之，則知覺運動，人物若不異；以理言之，則仁義禮智之稟，非物之所能全。」（集注）王船山則以爲天之生物，其化不息，自初生而幼、而少、而壯、而老、更有所命。（尚書引義）此層層進化思想也。夫以循環言，似有進亦有退，且所謂「變化者進退之象」是矣。（繫辭上）然分段觀之，固退者退，進者進，合觀之，則進者皆進化之程，而「退步亦與進步相隨屬；」（語見英譯創化論四三頁）故循環亦得謂之進化。孔穎達周易正義云：「自天啓開闢，陰陽運行，寒暑迭來，日月更出；孕萌庶類，亭毒羣品，新新不停，生生相續；其非資變化之力，換代之功。」迭來更出固循環，新新生生則進化也。直淺進化往而不返，連環進化變而相涵，循環進化似直規而密移，層層進化則突變而創新。層層進

化亦名爲進化，其比較閭閻之說，其有進無退者，唯直綫進化一義，遠西進化論家今已以進化說代直綫說。老子曰：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。」（三十八章）莊子曰：「遵德下衰，順而不一，德又下衰，安而不順，德又下衰，去性而經於心。」（繕性篇）孟子曰：「堯舜性之，湯武身之，五霸假之。」（盡心上）淮南子亦以爲黃：道減而德用，德衰而仁義生；上世民性善，下世民性漓。（繆稱訓齊俗訓）是爲道德退步之歷史觀。商君書曰：「伏羲神農教而不誅，黃帝堯舜誅而不怒；（更法篇）神農非高於爲帝，以適於時也。」（書策篇）韓非子曰：「有美堯舜歸禹湯武之道於當今之世者，必爲新恢笑矣。」荀子曰：「欲觀聖王之跡，則於其繁然者矣，後王是也。」（非相篇）王充更以也：文質古今所共，善惡古今皆有；周不如漢，今勝於古。（詳論衡、齊世、治期、宣漢、章句諸篇。）是爲道德進步之歷史觀。韓親結不無一退之殊，其有見於道德之歷時變化則一。○。顧若莊所倡：爲「弱勝強，柔勝剛，」（老子七十八章）爲「不爭而善勝，」（七十三爲）爲「無以取勝人，」（莊子徐無鬼篇）與與生存競爭之公例相反。○韓及王充所陳：爲「民勇者勝，不勇者敗，」（商君書畫策篇）爲「上下一日百戰，」（韓非子揚權篇）○人有勇怯，故戰有勝負，」（論衡勸學篇）正與生存競爭之公例相符。墨言：「氣相擊，

交相利；（天志上）有力相營，有道相教，有財相分。」卷言：「義以分則和，和則一，剛多力，多力則強而勝物；羣無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱而不能勝物。」（王制篇）孟言：「出入相友，守望相助，疾病相扶持。」（滕文公上）又言：「得道者多助，失道者寡助，寡助之至，親戚畔之，多助之至，天下順之。」（公孫丑下）淮南言：「以義愛，以黨羣，以羣強，」（繆稱訓）又言：「舉事以爲人者，衆助之，舉事以自爲者，衆去之，衆之所助，雖弱必強，衆之所去，雖大必亡。」（兵略訓）斯則早揭人羣協作互助之道德原理，爲彼士進化倫理學家輓近所始發揚光大者已。

達爾文赫胥黎尼采之倫理進化論 自十九世紀以來，生物進化論風靡一世，科學哲學幾無不受其影響，由生物進化推諸宇宙進化社會進化乃至道德進化，而倫理學亦爲洗波所及。「物競天擇，適者生存」，本生物學上之公例；持以衡人羣道德，則亦淺淺乎爲倫理學上之原則，於是快樂主義得一有力之聲援而進化功利說興焉。（注一）顧自進化言倫理者，有所謂倫理之進化（The Evolution of ethics），有所謂進化之倫理（The Ethics of evolution）；分野釐然，未可混。倫理之進化者，言乎道德上之習俗、制度、理想，在人類生活中如何發達滋嬗；卽所謂道德變遷史也。進化之倫理者 言乎道德標準本於人類進化之事

實，以定各種行為情感理想之價值，卽進化功利說所自出也。(注一)博考乎倫理之進化者，則有若達爾文赫胥黎尼采，覃思于進化之倫理者，則有若斯賓塞史蒂芬，(Leslie Stephens 一八三二—一九〇四)以倫理之進化爲發端，以進化之倫理爲歸宿者，則有若哈勃斯(Hobhouse)華勒士，(A.R. Wallace)倫理進化論始於達爾文，昌於赫胥黎，極於尼采；而其對於道德上天擇之見解，各有不同。達爾文以爲德性、價、均當有以延機體之生命而益其康軀，其以競存見擇也、應無二致。顯性質之可認爲德者，往往不盡適於個人之生存，而成利於團體之競爭；如勇敢、遠慮、自負諸德，誠爲個人與個人爭存之具；至同情、熱心、忠愛、誠信、因從、互助、自犧諸德，則部落之衆具此者昌，無之者亡，實於個人之生存無與；而同情在文明社會中尤爲發軔，則又適與汰弱留強之公例相遠。於是乃爲之說曰：「第以蠻野民族言之，心身交弱者必滅，強有力者必存，固已。若文明人乎，則有望以庇愚弱廢疾，有律以卹貧，有醫士百施其技以救病夫生命於奄奄一息之頃；凡所以助夫無告而情不容已者，皆同情偶然之結果，而出於人所固有社會本能；雖有堅強理由急臨乎前，猶不肯稍制同情以目隱其至貴之性分也。」(注二)夫所謂堅強理由，正指天擇而言；意謂若依天擇，則當舉文明人類所有庇護弱者之種種制度，一掃而空之；然此適以隱吾人至貴之性分。同情雖非

天演所利，實吾人至貴性分之一，則道德原理之與進化原理，殆有不盡合者焉。此其立言之大指也。然胥黎以爲天演每經一級必有一新結果，而新結果恆得自生物無量之劫，此類生物乃因不適用於環境而被汰以去者也；若言夫道德，則全不可與天行同日語焉。其言曰：「倫理上所謂德，所謂善，存在反乎天演界利於競存之事。本自營也，而矯之以自創，本相傾也，而易之以相助，影響所及，不在存其尤適者，而在使適於生存者多多益善；是殆離棄生存競爭之原理矣。斷可知社會上倫理之進步，非依放乎天行，而實與之相搏戰者也。」（注四）尼采爲凡反乎天演公例之道德，非惟不富獎勵而已，直須屏諸人類生活之外，直須根本變革之。其言曰：「道德無能斷也；道德之獨自表現而不顧一切者，其摧殘強力也過多，其爲人類之代價過鉅。人而仿徨焉，發明焉，創造焉，庶不再至於犧牲；徬徨於道德事理歧出之途，未足爲恥也。查茲良心之大變，查造實驗之新機，誠惑窮理之士，必不河漢吾言矣。」（注五）蓋赫胥黎之意，以爲道德全反乎天行，其合於天擇者實爲惡。尼采之意，以爲天擇始終支配一切，道德須循進化之軌轍而變易。達爾文則以爲天擇僅於一定限度內爲道德之衡，而道德至貴之部分，實超然於其外。要之貴執倫理之進化以爲說，非所語於進化之倫理也。

斯賓塞之進化功利說

首重爭於進化倫理，而創所謂道德之自然科學（Natural Science）

ference of Morals)按谷林氏實鶴比名以立建化功利說者，斯實濫也。其論行爲之善惡曰：「倫理學者，以一般行爲中進化最上乘之形式爲題材者也。動作對於正鶴之順應，其謂行爲，凡可藉以進其預定之鶴，而順應有成效者，謂之善，否則謂之惡。顧人之行爲於已、於種、於羣、領同時有影響，其適於保己者，或不適於保種保羣，其於保羣者，或不適於保種保己，善惡混雜難辨，觀此之由。然析此三鶴而各別觀之，達其一卽爲相對之善，不達其一，卽爲相對之惡，若三者同時全達焉，則絕對之至善，而進化之極軌也。行爲之通鶴，生而已矣，生之保全而已矣，生之發達而已矣。行爲而善也，必其有益於生者也；行爲而惡也，必其有損於生者也；生可頌禱而不可詛咒也。然則雖欲不謂行爲之善惡，視乎總與之苦樂，豈可得哉。」(注六)其論義務之起滅曰：「道德覺識之發端，在以情制情 (The control of some feeling or feelings by some other feeling or feelings) 耳。人爲善自全生計，須以後起複合而間接表現之情約束元始簡單而直接表現之情；其約束於外者爲政治，宗教、社會，其約束於內者爲道德，前三種約束爲進乎道德約束之預備。道德約束在於自然之結果而無關於外來之影響，亦正以有種種約束內外夾持，而義務情感乃起焉。義務之爲情，抽象而壓迫者也，複合而發現者也，鶴在方來而不在當前者也。然行爲進化不息，勢必趨於脫此等約

東而自主，以成所謂眞道德，義務之念，不過存於一時，及道德增上，此念終立歸斷滅。當其始也，動機固含有強迫之質；終則強迫之質亡而動作一出於自然，絕不復有被迫而爲之遺想；於是鄉之認爲義務所當爲者，變而爲情所樂爲矣。義務之念起於個人適應社會情境之弊周；迨社會之狀況進，適應之方法周至，則道德意識中爲義務所表明之某質，將不復見，調生活之高等動作與起自物欲之下等動作，將同屬自然之事。斯時也，斯境也，義務之引導吾和人，猶如感覺之順而宜焉。」（注七）其論羣己之調和曰：「羣己利益相衝突，固義務強迫之情所由起；第此衝突非絕對，非常然，終可互相調和。人自有生以來，利己恒依乎利他，利他恒依乎利己，兩者之交相爲用，因進化而彌切。故純利己與純利他均不合理，而人始理想習慣之進步，可徐徐爲立兩者調和之基也。不見夫一一國民與一切國民之關係乎？其羣己利益之調和，自古爲昭，於今爲甚，終將達乎兩合爲一之儘；而應之之情，亦全歸一致焉。達人世進化之極，凡社會利物之事，皆安而行之，一如父母之保赤子；其從事於他人之福利也，直等等常日用。寔假使現階調和一部分之同情，隨社會境况而進於完全矣。寔假使各種不適之境，不幸之因，損之又損，以至於無矣。寔假使同情之初因不適而多苦痛者，進而至於因成應感宜矣。蓋自個人與社會之調，陶鑄復陶鑄，以至於彼此益相適，則以不致苦者日積，

以適致樂者有益，而同情遠有樂無苦。若已合一，福德合一；斯因進化之終焉也。」（注八）綜觀斯賓塞所論。蓋以社會之常境，道德之性質，快樂之價值，皆隨時代而變易；今社會猶未完全進化，德之與福，善之與樂，尚不能純然一致，故有強迫之義務，苦痛之同情；及理想社會之理想人出，則絕無所謂強迫苦痛，而德即為福，善即為樂，似較昔之快樂說為彌近理焉。昔之快樂說皆依過去經驗判善惡苦樂，猶之舊天文學推步日月薄蝕之期，但徵諸已往，驗諸未來，尚無以究其原而窮其變。斯賓塞據物理、心理、生物、社會四種見地，立社會進化之原則，以輔導道德理法，而推尋苦樂之始終本末；正如科學式之天文學，據引力為根本原理，以數理公式計算天體之運行，而預測日月蝕之時刻，不差累黍。此斯賓塞所以名昔之說為經驗快樂說，(Empirical Hedonism)而自名其說為科學快樂說，(Scientific Hedonism)也。

史蒂芬之社會健康說 史蒂芬以為欲立科學快樂說，須於羣己關係具有更深之見解；因轉發所謂社會機體 (Social organism) 之謂，以明羣己之不可兩離。昔之功利論誠視社會不過為個人之集合，其所謂最大多數者，實仍以個人為單位，與其名之曰功利論，何寧名之曰個人論。史蒂芬則認社會為單位，而個人各為社會之員；蓋社會乃具有生命之機體，非



徒個人機械式之集合，(Mechanical aggregate)也。其言曰：社會猶機體焉，個人猶細胞焉；細胞構成生物之體素，個人構成社會之體素；生物體素不能離各種器官而獨存，社會體素(Social tissue)不能離各種組織而獨存。社會固自有其生命，要非機體之單具意識中樞者比，則亦不能離個人而存立。社會體素遞變其方式，以構成適應特殊環境之官器。若工廠，若公司，若教會，若國家，皆有以完成社會機體之各種機能，正猶人有手、腦、肺、胃、為捍衛營養之具。所謂模範機體(Typical organism)者，乃機體之最適於生存而具有最強之活力者也；所謂社會模範(Social type)者，乃社會之用對於萬，為效至宏者也；此進化之理也。夫生存競爭為進化所不能外，國家固種族生存之政治官器，(Political organs)要不得認為最後之社會單位。與諸種族造成社會機體，甯謂種族造成社會體素；種以地殊；國以種別，形式雖似此疆彼界，實非華離破碎而有妨於連接；故異國之人，非盡相敵，而亦互有同情及親和力焉。」(注九)又曰：「家庭視他種結合為更密切，不啻為道德之良校，人之德性多由孩提時奠定，道德習自母氏之保抱提攜，昆弟之晉接周旋，初非由典冊而來。赤子之學大人也，亦第廣其同情之範圍，充類以應接事物，移其孩提所知所能之理，而為諸他種關係已耳。夫社會體素既由人類構成，而人類最鞏固之紐帶為家庭；社會福利之情況，必

與家庭福種之情況相符合，故家皆賢夫婦，賢父母，賢子女，斯社會達於平康之境。世或謂頤養家庭情感而用之，每易引入利己一途，不知此特不善推其所爲而已。設吾推家庭情感於社會全體，則家庭情感固一切利物情感之藂也。（注十）又曰：「良心者，種族公共精神之表現，許許命吾完成社會福利之條件者也。設身處地，(Put yourself in his place)是謂同情；有情之物，各藉同情而爲大組織之一分子，離社會而但知有己，等於四肢各私所有而不顧全身。欲得四肢動作之律令，非計及全身之關係不能也；欲定個人情感之規則，非通觀社會之情況不可也；何也？人爲社會機體之分子，其情感不得不同於社會也。夫社會之本能不容不與個人之本能融合；蠻人爲部落而戰，無爲己而戰，雖高等民族亦然。然充其推理之力，可以使羣已合一之度益廣以密；勢且涵已於羣，奉爲科律，寔至以是爲行爲之第一要義焉。」（注十一）又曰：「昔功利論派以多欲之最大福爲標準，今進化論派以社會機體之健康爲標準，此其別也。然幸福健康，非真相違，終當趨於和合，特健康一義，較所謂幸福者爲有科學之根據耳。最健康之人即最幸福之人，欲得身體之快樂，莫妙於使之健康；設官器之關係爲同一，致苦致病，均謂之惡，則內外律殆所合無間者也。『有利』(Useful)一詞，本涵娛樂(Pleasure-giving)養生。(Life-preserving)兩義，前義須符後義，爲

進化論派之根本思想。吾人當知苦樂乃官體逆順行動相對時之情形，情形若呈，覺感必現；苦與害相附，樂與利相關，其傾向於此大可見焉。願官器恆內自變化，漸至以新機體代舊機體；新機體別具新感性，其量度幸福之方，不復與舊者同；新舊異體，苦樂異感，而一一機體均以順乎健康之條件爲良，斯則所謂通律；然通律不可求諸幸福，以其標準每隨機體而變也。社會之道德本能，與社會之進化程度相應；社會之結構彌堅，本能之結合彌固，而幸福之標準亦彌改彌善；尙社會進至最爲健康之階位，則大福適與大德爲比例矣。」（注十二）

凡斯蒂芬反理所明，要不外社會健康一義；蓋社會之組織全與生物同，個人不過機體中細胞之一，其苦樂均由社會之情況決定；舍社會而但圖個人之福利，猶舍全機全體而但求一部細胞之發達，勢必至於擁腫偏枯、麻木不仁，大有害於健康。道德由外律而達內律，由勉行而達安行，由行爲之範進爲品性之範；而所謂品範者，則在使個人適於爲社會機體中強有力之分子。斯賓塞氏殆猶未推論及此也。

哈蒲浩華勒士之道德變革論

哈蒲浩以爲天擇存種姓而不存個體；動物保其生命，適

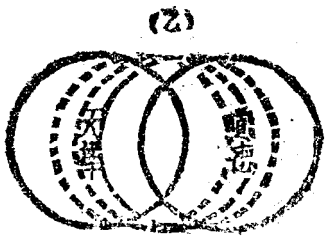
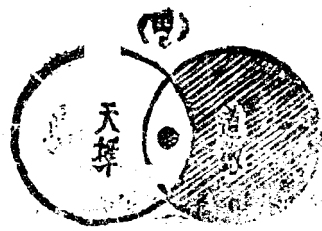
至幼弱者成立而止，甚或有產子而身死者；故保種留保已爲尤要，而兩鶴可併爲一。（注十三）華勒士以爲牽動固無所逃于天擇之大法，人類則能以心靈超越其範圍而改易之；人身機

造非如羣動之隨環境爲變遷，而其智德之機亦幾於固定不移者，正以能用心靈體天之故。（注十四）二氏之言天擇，既均與前人殊，而其論道德之改進也，亦復各樹特義。哈蒲清曰：「動物合羣之性、（Gregarious Tendencies）慈幼之情、（Parental affection）同屬本能；人類本能較渾漠，可以泛應曲當；及其發舒爲品性，則智慧有以切確乎習俗，而使行爲與之合；習俗之於初民，殆若神聖焉。願思非澁而不進者；人往往不安於衆所盲從之遺俗，好據生活理想以圖改造行爲，而行爲之標準遂移。然當代社會之組織、天然環境之狀況、輿夫一時一地關於義務之通見，雖在深思遠覽之先覺，仍不能不於無意中受其影響；則習俗又未可輕視也。夫行爲標準、乃善之概念；而同一行爲、有初信以爲善，後乃識其非善者。例如巫覡之儀、始信其可以護一身一家一羣之災，則公認爲義務；迷信全既去，則不復以爲善之所當爲；是智識亦足以影響行爲矣。箇人行爲可以不定自「善」之概念，而定自「律」之限制；律固基于善之概念，而善之概念亦爲律所左右；要之善與律均隨社會組織以俱變者也。」（注十五）華勒士曰：「道德者、正行（Right conduct）之謂也；謂所行對親族、國民、乃至舉世之人類，而皆得其正也。道德基于所有明辨邪正之理想，善行爲即由此類理想決定焉；然邪正之標準，每因時代社會不同而有變易，此時此地所謂正而宜者、彼時彼

地則以爲邪，或以爲罪戾之尤。蓋人羣之實際道德、奉半係環境所產，限于一地一時而非恒有以彰惡品性者也。願自近世工業革命以來，奉制日敝，環境日惡，道德益下衰；語其根本之因，救濟之法，又得四說，人共鈞心鬥角以圖生存，其爲制也相敵，今當使之通力合作，一也。經濟上對抗如寇讎，其爲制也相敵，今當使經濟上友助如兄弟，二也。少數人據有土地資本，其爲制也壟斷，今當使土地開放，資本公有，三也。少數人世襲遺產，其爲制也不平，今當使國家本于全體人民之信託而有公共承繼權，四也。誠能行此四者，庶可以更羣制，改環境，爲道德進步史開一新紀元矣。（注十六）蓋哈蒲浩謂道德常順環境而進，律俗之變遷以隨。韋勒士謂道德須逆環境而進，制度之改革宜急，而善惡標準，與時地相推，則二氏所共承也。

諸家學說之批判 倫理進化論與進化倫理說，已述其顛末矣。彼達爾文藝督黎尼采三氏所斷斷者，天擇也。夫天擇之外，有人擇焉；（*Intelligent or artificial selection*）天之爲擇也專消極，擇在外而無意；人之爲擇也兼積極，擇在內而有意。人所不能擇者，卽天擇所存，天所不及擇者，卽人擇所至；天擇有以限人擇，而人擇亦有以輔天擇。世愈進，人愈智，則天擇之範圍愈削，人擇之封域愈張；人擇恐將代天擇而用事，未可知也。廣、澤之義

節言之，又謂之自擇。(Subjective selection) 植物不能自擇，全由外方擇之；(包天擇人擇言) 動物較植物爲能自擇，人類與動物爲能自擇，文明人尤較蠻人爲能自擇。人既能自擇，又能擇物，故人擇與物擇爲對。道德之事，多屬人擇，人與人爭存，(荷人之爭) 則利己之德爲適；羣與羣爭存，(團體之爭) 則利物之德爲適；其爲擇也，亦消極，亦積極，在內而非在外，有意而非無意；奪得復歸諸天平？道德固非入與物擇，亦非全與天擇合；(如甲圖) 其合於天擇之部分，則天擇主之，其離於天擇之部分，則人擇主之。然皆認在專認離天擇者爲道德，尼采認在專認合天擇者爲道德；達爾文知道德與天擇有合有離，而不知明以其離者歸諸人擇，此其所以終歸同量不利於天擇也。要之，天擇非道德上唯一之標準，可斷言也。華德教授 (Prof. James Ward) 曰：「人生艱險、非徒順然陶鑄於環境，亦且健然爲自保自善之意願所形成；天擇所不及，斯有自擇之可能。」(註十七) 薩當教授曰：「道德理想之見擇也，屬於人者多，屬於天者少。」(註十八) 斯並足正赫尼二氏之謬，而捕達氏之闕矣。復次：斯賓塞認「善惡之與苦樂，今雖差池，終歸一致」，易言之，卽道德循進化之序，漸與天擇由局部相離而全體相合。(如乙圖) 說似圓到，而罅漏實多。夫生果爲人類行爲之通仙乎。阿奎納 (Aquinas) 曰：「生有二義；若以含生賦性者之本身言，則生非



鵠也。無人以己身為鵠故也；若以實現生活原理之活動言，則生乃吾鵠也；窮神知化；德之至也。（註十九）蓋生有屬於物質者，有屬於精神者；物質之生在乎量，精神之生在乎值；文明人類不為苟生而必有以善其生者，實以精神生活之最高價值為鵠，而非以物質生活之以最大數量為鵠也。藉曰精神物質之生皆鵠矣；則保己一鵠也，保種一鵠也，保羣一鵠也；人有應此三鵠之本能，（馬爾爾 R. Marshall 據是分本能為三大類）卽有達此三鵠之行爲；斯氏既徒以得生之極大量為鵠，則其所重者始在種若羣；種與己之矛盾尙少，羣與己之矛盾實多，羣已衝突，斷難以進化理論調和之；進化理論所示者，不過將來有調和之希望而已。斯氏乃以羣已調和遠期諸渺不可知之理想社會、理想人類，謂爾時人無強迫之義務、苦痛之同情，而實無從取證。卽所云理想社會、理想人類者，亦適為虛構懸擬之意象 殆莫自明定其內容。果

使理想實現，一切圓滿，則進化之事從此而息；若陷倫理於猶如遠遊之幻境，而又自違進化論之宗也；不其慎與？

復次：史蒂芬彌達斯氏之說，謂「鶴在社會之健康，不在箇人之幸福；」則以羣涵已，未免過重社會而輕箇人。彼以爲箇人一切行動概由社會決定，形格勢禁，絕無自動自主之意志存於其間；是箇人直類承演進化之無機物，於道德可以不負責任，而一切藝術有機之社會；適足爲破壞道德者所藉口矣。庸弱者束於教，拘於俗，固一任社會之支配，而哲人傑士往往能改進德義，有左右社會之力；則社會進化未嘗不賴超凡軼羣之箇人，箇人亦何可輕視乎？夫個人固明明一獨立之機體也；即今喻箇人如細胞，而細胞亦一旦體而徵之有機質也。柏格森曰：「凡生物體內各質，皆所以措全體於至善，此內鶴之說也。顯各質自爲一機體，乃不可掩之事實；今謂小體依大體而生存，殆已易體內之鶴而爲體外之鶴矣。試觀構造極複雜極協合之生物，其一一體素，一一細胞，各能獨立而自活；如衛斯曼所發見之生殖細胞，枚其尼哥厥所發見之髮養細胞，乃例證之最著者。若依內之鶴說，是各質皆非有機，而機體一詞獨可被諸全體，豈不謬哉？」（註二十）史氏認細胞爲機體而生存，箇人爲社會而生存，殆與內鶴說陷於同一之迷妄；其極力主張社會爲有機，遂不覺視箇人若無機，誤在生物學者



猶小，弊在倫理學者滋大也。使簡人而似變登細胞，固非社會之福；使簡人而似無機物質，亦豈社會之利。有健康之細胞，乃有健康之機體；有健康之簡人，乃有健康之社會；設簡人非機體，尙何健康之足云耶？且所謂健康者爲身乎？爲心乎？若云身而已，則遺小超乎身以上者，而身之健康仍無異向榮功利論所謂身之快樂；未足爲德鶴也。若云心焉，則心之健康，或謂之誠實公正，或謂之巧慧果毅，一屬智；屬德者固行爲之鶴，屬智者特行爲之用，未可混而同之也。若云健康兼指足以完成最高機能之身心而言，則又自違進化論之宗，而折入雅里士多德氏之自我實現說矣。（詳後）未能明定健康界義，以至於進失據，此亦史氏之短也。

復次：哈蒲浩之說道德行爲也；溯其原於反運動，以次及於本能、意志、智慧、品性，是仍沿斯賓塞積分成全之道法，而認是數者各爲進化上之一段落。不知進化爲不斷之流轉，活動爲不絕之綿延；反應之終，卽意志之始，本能固定，斯爲品性，而智慧實與本能相涵括；數者皆進化所產，渾然一體爲一，非可任意割裂而連綴也。柏格遜嘗以此撫撥斯氏矣。（注二十一）哈氏甯不之見乎；至「天擇存種性不存個體」一語，可以證下等生物，不可以證高等生物；則又何不如斯氏爾鶴之說爲愈也。然哈氏最近實持和協論，固非以進化說自封

若已，華勃士以爲一人有超乎天擇之心靈，其於環境也，不徒順應之，且能改造之；一論可謂能進一解者已。夫順應環境，爲進化論家之口頭禪，而人類之環境實與生物有別。生物環境有定，唯限於物質之情況，其順應也簡而易；人類則兼有有精神之環境，而物質情況亦靡常，往往依人之行動而變化，其順應也繁而難。哲理、藝術、宗教，皆精神環境之重要部分，尤變化不可測，吾人不可不有以順應之；而順應之方，絕不可與生物同日語。以人類進化與生物進化並爲一談，乃斯氏以來之大誤。華氏知人類之順應環境與生物有異，而於精神環境仍忽焉；其所欲改造者，特物質方面之經濟制度而已；未具其果能道德大進也。

雖然，進化論非全無功於倫理焉。示人類在宇宙之地位，及其與生物之關係，一也；明善惡標準爲相對，非絕不可移易，二也；於道德上習俗制度理想之遞嬗，能窮其原而覓其委，三也。凡此三端，不得謂非進化論家對於倫理學之貢獻也。特斯史諸氏不以是自足，乃欲發生物進化之原理，立人類道德之原理，依發展較低之行爲，證發展較高之行爲，其根據甚弱，其志願過奢，遂未免左支右絀，終於徒勞耳。夫人生之發展，既與羣動之發展殊途，道德之進化亦與生物之進化異軌；若徒語夫生存，固宜以發展較低者證發展較高者；若進而語夫生存之價值，則當以發展較高者證發展較低者。吾聞祇等行爲須取法乎高等行爲矣，未聞高

辱行爲反取法乎低等行爲也。

生物之鶴，在各保其生命族類；故優勝劣敗而互競；道德之鶴，在使生物同保其生命族類。故優不必勝，劣不必敗，而彼此相安以共存。生物之必出於競爭者，以物質隙之，而天擇驅之耳；道德之得免乎競爭者，以精神通之，而人擇濟之耳；人擇盛而天擇息，其人類道德完滿之時乎。斯氏徒以人類徇生物，道德徇天擇，未見其可也。要之，進化論敘道德之歷史則有餘，立道德之原理則不足；與其侈談進化之倫理，不若專述倫理之進化；而道德原理獨顯固宜別有他說起而代之矣。

注一 進化功利說亦稱進化快樂說 (Evidentiary Hedonism)

注二 見上本劍橋大學教授薩萊倫理學晚近之趨勢，(Recent tendencies in Ethics) 三六至三八頁。

注三 見「人類由來」(Descent of Man) 部一、章五、頁二〇三至二〇六。

注四 見「進化與倫理」(Evolution and Ethics) 頁八一至八三。

注五 見 *Metaphysics, Werke*: iv. 161. 162. *Dawn of Day*, 164 本薩萊教授譯引。

注六 以上見「倫理學原理」(Principles of Ethics) 卷上，章一，頁五，章二，頁二〇，及章三。

頁二一，頁二二，頁二六，頁二八。

註七 見同書第七章一一八至一二〇頁，一二四至一二六頁，一二七至一二九頁。

注八 見同書第十二章二一五至二一六頁，第十四頁，二四三至二四五頁。

注九 以上見倫理科學 (The Science of Ethics) 章三，頁一一一至一一二，頁一二〇至一二二。

注十 見同書章八，頁三四四至三七七。

注十一 見同書章六，章八，頁二三〇，頁二五七，頁二五八，頁二六二，頁三五五。

注十二 見同書第二章，八三頁，八八頁，第九章，三六六頁，三六九頁，三七〇頁。

注十三 見「道德進化論」(Morals in Evolution) 部一，章一，頁五。

注十四 詳見「社會環境與道德進步」，(Social Environment and Moral Progress) 部一，章十四，頁九三至一零二。

注十五 見「道德進化論」部一，章一，頁六，頁一二，及頁一八至二〇。

注十六 見「社會環境與道德進步」，部一，章一，頁一至二，部二，章十七頁一五至一五七，按斯賓塞曾於其所著倫理學原理卷下第十一章主張土地公有，而附載土地問題 (The Land Question) 一文，又謂本有制仍須於國權之下保存，不啻自改前說，故上未引及。

注十七 見「心理學原理」(Psychological Principles) 三五八頁。

注十八 見「倫理學概論」之趨勢，六三頁。

注十九 引見柯琅琪氏「倫理科學」卷上三九一頁。

注二十 參閱創化論英文譯本四三至四五頁，及中文譯本四一至四三頁。

注二十一 詳見張譯創化論三八六至三八八頁。

## 第十一章 理性與欲望

禁欲說與唯理說 主快樂說者。無論爲進化論派，爲非進化論派，要皆根據情欲以立論；極其弊，或不免使世人羣趨於縱欲之一途。至尊性抑情，賤欲貴理，懸理性爲道德之鵠，而持論與快樂說絕相反者，則有唯理說（Rationalism）焉。禁欲說（Asceticism）者，唯理說之一也；余慈教授（Prof. James Seth）分唯理說爲極端、溫和兩種，溫和唯理說（Moderate Rationalism）別名直覺說，（詳下章）而禁欲說即極端唯理說（Extreme Rationalism）也。（注一）禁欲說之指要曰：人之所以異於羣動者，理性耳，情欲則人與羣動共焉者也。人類賴理性而生而存，而演進於無窮；情欲爲萬惡之府、百害之門，人而至於恣情肆欲，其去羣動也幾何。理欲不兩立，此進則彼退；吾人貴能遵理性至高之命，以從事於克伐情欲之役；制欲而不制於欲，庶乎其爲有德之人矣。是說古代以基尼克派（Cynics）斯多噶派（Stoics）爲代表。中世以基督教爲代表，近世以康德爲代表，下始分兩節述之。

基尼克派及斯多噶派之禁欲說 基尼克派之前有赫勒克利圖（Heraclitus about 530-470 B.C.）者，謂「世人雖惑於感官，弱於物欲，實莫不有理性；以了悟之力率性而行，

是睿智。」其主在理過欲已如此。（注二）蓋亞勒克利圖爲基尼克派之前驅，猶德謨克利圖爲奚里素派之先河也。基尼克派與奚里素派固取蘇格蘭第福德一致之說，而各有所偏重；奚里素派偏重福，以福爲德；基尼克派偏重德，以德爲福；以福爲德，斯德在求樂矣；以德爲福，斯福在制欲矣。基尼克派之初祖爲安得臣，（Anishenes）此派以「率性而生」（Life according to nature）爲口頭禪，謂：「智不在善於得樂，而在果於忘樂；智固福之所倚，樂則惡之所及，遇樂輒靡，甚於狂易；貧苦無名，乃德之要道。吾人當以德自足，無所求於外；且須刊落聲華，遺外世俗，以復返於簡易自然之生活。」其所堅信而實行者二事：一曰屏已之欲，二曰不顧世人之成見與積習；充其極，雖婦媼法律可廢。（注三）殆主無欲而適者也。斯多瑪派之初祖爲霍諾。（Zeno, about 342—270 B.C.）此派據曰：性物性以求公共之理若法，（A common Reason and common Law）子所謂「率性而生」以新義。其言曰：「率性而生者，循理而生也，遵法而生也，體感之生活，非法非理之生活也；情感不惟宜節抑之，直須絕然解脫之而後可也。屏汝務，息汝慮，去汝之哀樂與欲懼，無思無爲，委惡之過。君子誠能永忘一切，使心如稿木死灰；則物象之紛拏，情欲之戕伐，知力疲茶，體魄之勞苦，皆將得消焉。」（注四）是蓋進而主無情矣。基尼克派專認主觀之理性，務與世法相

遠；斯多噶派兼認客觀之理性，期與世法相合；一重自事，一重他律，此亦兩派不同之點也。

基督教及康德之禁欲說

自斯多噶主義(Stoicism)，于希臘，盛於羅馬，逮中世紀而

基督教實受其影響，基督有言曰：「倘子之右目犯汝，則祿之；與其以全身投地獄，不若失一目之爲愈也。倘子之右手犯汝，則斷之；與其以全身投地獄，不若失一手之爲得也。」(注五)又有曰言：「從我而不厭其父母妻子兄弟姊妹及一己之生命者，未能爲善徒也；於我而不荷十字架者，未能爲善徒也。」(注六)使此言信出乎基督之口，則其尊靈魂，賤體魄，重神道，輕天倫，殆不亞於釋氏；而罪手尤目，更類釋氏六賊之說；不亦少過乎。厥後教義廣被，衍爲淨密二宗。(Monastics and mystics)淨宗邊勒底特(Benedict, about 480—543 B.C.)立三規，(清、貧、順)密宗達納文脫(Bonaventura, 1221—1274)修六地，(St. steps)僧侶居士，羣習禁欲。(注七)近世雖新教流行，而舊教宗風，今猶未泯焉。彼信仰至篤者，恍若有神呼之曰：「魂之獄兮情之窟，非君家兮君莫宿，家在彼兮不在此，歸與誰與吾小子」。藉此捍禦警覺，未殆不可自拔於情欲之坑塹；然而夢想天國，或入迷妄，去希臘諸哲所謂理智智，奚啻萬里哉。康德雖於道德上承認宗教之存在，而其禁欲主義實一基於理性，未嘗假託神權。其言曰：「凡物皆遵法則而行耳，垂察者能以意志遵法則



之概念而行焉。(acts according to the conception of laws) 行爲之藉自法則也，必需理性，意志非他，特實踐之理性而已。意志由理性決定而本于客觀之因者，是爲適於人人之原理，是之謂善；意志僅爲感覺所影響而本於主觀之因者，是爲適於箇人之癖性，是之謂樂。」又曰：「欲望之主觀基礎、動機也，志願之客觀基礎、法則也；主觀在乎動機，客觀在乎法則，兼務者皆有此主客之別焉。實踐原理之刪去一切主觀也，則爲法式者；其取之以爲行爲之動機也，則爲物質者。人而以樂爲動、以所行之功效爲動，則其動屬物質而爲相對；以其價值僅關於特別之欲望，不能貫徹必然之原理，以合於人人之志願，而成實踐之法則故也。」(注八)又曰：「修養德性，須具兩種心境；即使吾心當盡義務時，勇而且悅是，德性與障礙，當合全力以克之，而人生之樂，有時必棄焉。失抑情制欲，以從事於大雄鎮畏之道德練習者，豈有他道哉？亦仍惟斯多噶所謂忍與禁(Bear and Forbear)而已矣。忍者、忍此件一切痛苦等，禁者、禁此生一切娛樂也，降本能，伏嗜欲，值這次顛沛之境，而仍有以自主；意志以鍛鍊而勇毅堅強，心亦以復得自由而悅怡；此即所謂道德上之操練(Ethical gymnastic)也」。(注九)蓋康德外認客觀之法則，而不蔽於主觀；內歸自律於意志，而見縛於他律；實於基尼克斯多噶兩派之長，而爲禁欲主義之正宗，時人雖流以

淨宗做之，其說與自與基督教根本有異矣。斐希特所著倫理科學一書，附有專論禁欲主義之文。(Asceticism of Practical moral culture) 暢發其指，學者可參稽焉。

中土之無欲說 遠西之禁欲主義，已略述如上；中土論欲者，則有無欲、寡欲、節欲、擇欲、導欲、五說，而縱欲說不與焉。(注十無)欲說以爲欲在性外，反道背德；性之有欲，如月生魄；魄死則月明，欲盡則性復；爲道日損，損之又損，以至於無，蓋以欲淨理純爲最後之鵠也。老子曰：「不見可欲，使民心不亂，常使民無知無欲，(三章)我無欲而民自樸。」(五十七章)又曰：「常無欲可名於小，(三十四章)無名之樸，夫亦將無欲，不欲以靜，天下將自定。」(三十七章)又曰：「罪莫大於可欲，禍莫大於不知足，咎莫僭於欲得。」(二十四章)又曰：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味合人口爽，馳騁田獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。」(十二章)莊子曰：「繕性於俗學，以求復其初，滑欲於俗思，以求致其明，謂之蔽蒙之民。」(繕性)又：「悲樂者、德之邪，喜怒者、道之過，好惡者、德之失。」(刻意)又曰：「貴富顯嚴名和六智，勃志也，容動色理氣意六者，謬心也，謬欲喜怒哀樂六者，累德也，去就取與知能六者，塞道也。」(庚桑楚)又曰：「吾嘗讀無營者、言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」(德充符)又曰：「同

乎無欲，是謂素樸，素樸而民性得矣。」（馬蹄）淮南子曰：「聖人不以人滑天，不以欲亂情；（中略）嗜欲者，性之累也，嗜欲不裁，慮之至也。」（原道訓）又曰：「夫鑒明者，塵垢弗能覆，神清者，嗜欲弗能亂，（中略）心有所至，而神喟然在之；反之於虛，則消鑠滅息。此聖人之遊也。」（傲真訓）又曰：「夫血氣能專於五藏而不外越，則胸腹充而嗜欲省矣；胸腹充而嗜欲省，則耳目清，視聽達矣。（中略）嗜欲者，使人之氣越，而好憎者，使人之心勞，弗疾去，則志氣日耗。」（精神訓）凡此皆道家無欲之說也。（注十一）李習之曰：「人之所以惑其性者，情也，喜怒哀樂懼愛惡欲七者，皆情之所爲也。」（復性書上）又曰：「心寂不動，邪思自息；惟性明照，邪何由生；如以情止情，是乃大情也；情互相止，其有已乎。」（復性書中）又曰：「情者，妄也，邪也，邪與妄，則無所因矣；妄情滅息，本性清明，周流六虛，所以謂之能復其性。」（同上）周濂溪曰：「無欲則靜。」（太極圖說自注）又曰：「一者，無欲也；無欲則靜虛動直。」（通書二十）又曰：「君子乾乾不息於誠，然必懲忿窒欲，遷善改過，而後至乾之用其舜。」（通書三十一）程伊川曰：「人雖有意於爲善，亦是非理，無人欲即皆天理。」又曰：「學莫貴於思，唯思爲能窒欲；曾子之三省，窒欲之道也。」（語錄）朱晦翁曰：「人只有箇天理人欲，此勝則彼退，彼勝則

此退，無中立不進退之理。」又曰：「聖人千言萬語，只是教人存天理；滅人欲。」（語類）又曰：「本體實只一天理，更無人欲；故聖人只說克己復禮，教人實下工夫；去卻人欲，便是天理。」（答吳斗南）王文成曰：「聖人述六經，只是要存天理，去人欲。」（傳習錄徐愛妃）又曰：「此心無私欲之蔽，即是天理；天理人欲不並立，安有天理為主，人欲又從而聽命者。」（同上）又曰：「聖人之所以爲聖，只是此心純乎天理而無人欲之雜。」（薛侃記）錢緒山曰：「古人以無欲言敬，道心者，無欲之心也；研幾之功，只一無欲，而其體自著。」（答羅念庵）王龍溪曰：「古人立教，原爲有欲設；銷欲正所以復還無欲之體，非有所加也。」（撫洲擬岷臺會語）李二曲曰：「存理克欲，克而又克，以至無欲之可克，以至於無欲之可存；欲理兩忘，機念不起。」（二曲集學隨）凡此皆儒家無欲之說也。世或謂宋儒始主無欲，蓋陰襲道家之言；其實李習之已主無情，殆與斯多噶派冥契；而儒家之無欲，自與道家之無欲有別。道家去欲以存神，儒家去欲以存理；所去同，所存不同，斯亦毫釐之辨已。

中土之寡欲說 此說以爲欲難絕無、寡之而已；欲既生、則克之，欲消生、則窒之。常以養性，其欲自少；偶遇物誘，止乎禮義。蓋以多欲爲戒者也。易曰：「山下有澤損，君

子以慾忿寡欲。」「六籍曰：「義勝欲則從，欲勝義則凶。」「管子曰：「日忿之而思少者，惟思，日損之而思多者，惟欲。」「（樞言）孔子曰：「富與貴，是人之所欲也，不以其道得之，不處也。」「（論語里仁篇）又曰：「克伐怨欲不行焉，可以爲難矣。」「（憲問曰）孟子曰：「養心莫善於寡欲；其爲人也寡欲，雖有不存焉者寡矣；其爲人也多欲，雖有存焉者寡矣。」「（盡心下）又曰：「生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不爲苟得也。」「（告子上）又曰：「無爲其所不爲，無欲其所不欲，如此而已矣。」「（盡心上）又曰：「欲貴者，人之同心也，人人有貴於己者，弗思耳。詩云：既醉以酒，既飽以德，言飽乎仁義也，所以不願人之膏粱之味也；令聞廣矣施於身，所以不願人之文繡也。」「（告子上）宋子曰：「一人之情欲寡，而皆以己之情爲欲多，是過也。」「（引見荀子正論）凡此所論，皆主寡欲；而孟子之言，尤爲深切著明。後儒或謂寡欲以工夫言，寡之又寡，以至于無，斯復其無欲之本體。或謂寡欲云者，明乎欲不可無，在善導之而已。一則強令無欲之說，一則牽附導欲之說，均非孟子本情也。宋子之言，又微與孟子有別；欲寡者，謂所欲本寡也；寡欲對多欲言，思其多。乃寡之也；寡之智以寡爲的耳。

## 中土之節欲說

此說以爲欲無高下，過乃成惡；譬如食取療飢，過飽則病；衣取禦

寒，過熱則狂；但使度量適合，斯爲善矣。蓋絕之健之，兩非所取，而以節制爲契於中道也。荀子曰：「人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能不爭，爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求；使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩得其道，持而長之，是禮之所由也。」（禮論）三曰：「欲過之而動不反，心止之也；心之所可中理，雖多奚傷？治。欲不及而動過之，心使之也；心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂。」（中略）雖爲守門，欲不可去；譬爲天子，欲不可盡；欲雖不可盡，可以近盡也。欲雖不可去，求可節也。」（中略）道者，進則近盡，退則節求，天下莫之若也。」（正名）呂覽曰：「天生人而便有食，有欲，欲有節，常有節；聖人修節以止欲，故不過行其節也；故耳之欲五聲，目之欲五色，口之欲五味，皆也；此三者，貴賤愚智賢不肖欲之若一，（中略）聖人之所以異者，得其節也。」（情欲）又曰：「凡生之長也，順之也，使生不順者，欲也，故聖人必先適欲。」（高注適，猶節也，見重已篇）小戴禮樂記曰：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。物至而知，然後好惡形焉；好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也；人化物也者，滅天理而窮人欲者也。」（中略）是故先王之制禮樂，人爲之節。」（注十二）又曰：

「樂者、樂也。君子樂得其道，小人樂得其欲；以道制欲，則樂而不亂，以欲忘道，則惑而不樂。」（亦見荀子樂論）董生春秋繁露曰：「故聖人之制民，使之有欲不得過節，使之欲不得無欲；無欲有欲各得足以足，而君道為矣。」（保位權）桓範世要論曰：「脩身治國之要莫大於節欲，儉者節欲，奢者放情，放情者危，節欲者安。」凡此皆主節欲，而荀子之言最著，陸象山疑樂記所云，非聖人之言；謂人亦有善有惡，天亦有善有惡；豈可以善皆歸之天，惡皆歸之人。（見全集卷三十五語錄）羅整庵則辨之曰：「象山從而疑之、過矣，彼蓋專以欲為惡也。夫人之有欲，固出於天，蓋有必然而不容已，且有當然而不易者；而哲人乎當然之則，夫安往而非善乎？惟其縱情恣欲而不知反，斯為惡爾。先儒多以去人欲，遏人欲為言，蓋所以防其流者不得不嚴，但語意似乎偏重。夫欲與喜怒哀樂，皆性之所有者，喜怒哀樂又可去乎？」（困之記卷下）又曰：「七情之中，欲較重；蓋惟天生民有欲，順之則喜，逆之則怒，得之則樂，失之則哀；故樂記獨以性之欲為言。欲未可謂之惡，其為善為惡，係於有節與無節爾。」（困知記卷上）然象山固自謂天理人欲各有善惡，正不肯專以惡歸之欲；雖致疑於理欲之分，實未嘗以節欲為非；而整庵所言，轉若類乎荀子矣。孟子有言：「目之於味也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也；有命焉；

君子不謂性也。」（發心下）戴氏震釋之云：「命者，限制之名，言性之欲不可無節也。節而不過，則依乎天理；非以天理爲正，人欲爲邪也。天理者，節其欲而不窮人欲也。是故欲不可窮，非不可有，有而節之，使無過情，無不及情，可謂之非天理乎？」（見孟子字義疏證），阮氏元說之云：「孟子所說有命焉，君子不謂性也；卽樂記反躬節人欲之說也。欲生於情，在性之內；不能言性內無欲。欲不是善惡之惡，天既生人以血氣心知，則不能無欲；欲在有節，不可縱，不可窮。」（見性命古訓）二氏均以爲孟之寡欲，卽荀之節欲，故其言如此。竇則寡欲者不止於節，節欲者不至於寡，兩說本雖強同，烏可併爲一談乎？

中士之擇欲說 此說以爲欲有善有惡，斯有利有害；善者伸之，惡者抑之；利者取之，害者舍之；貴知擇焉爾。蓋擇欲又與節欲不同也。墨子曰：「爲窮知而僂於欲也。」（經上）騷之利害未可知也，欲而騷，是不以所疑止所欲也，騷外之利害未可知也，趨之而僂刀，則弗趨也，是以所疑止所欲也。」（經說上）又曰：「無欲惡之爲益損也，說在宜。」（經下）若譏陸與魚之數，惟所利無欲惡；傷生損壽，說以少適，（注十三）是誰愛也；管多粟，感者欲有不能傷也，若酒之於人也。」（經說下）呂覽曰：「所謂全生者，六欲皆得其宜也，所謂活生者，六欲分得其宜也，所謂迫生者，六欲莫得其宜也。」（見貴生篇）又曰：「今



有聲於此，耳聽之必懂，已聽之則使人聾，必弗聽；有色於此，目視之必懂，已視之則使人盲，必弗視；有味於此，口食之必懂，已食之則使人瘡，必弗食；是故聖人之於聲色滋味也，利於性則取之，害於性則舍之。」（本生）又曰：「耳雖欲聲，目雖欲色，鼻雖欲芬香，口雖欲滋味，害於生則止，在四官者，不欲利於生者，則弗爲；耳目口鼻不得擅行，必有所制。」（賁生）凡此皆謂欲有利有害，欲得其宜，則可以全性養生，欲不得其宜，則足以迫生損壽，蓋釋欲說之至明者矣。孟子嘗言：「可欲之謂善。」張橫渠亦云：「仁善必明於未可欲之際，」程伊川亦云：「乾、聖人之分也，可欲之善屬焉。」問張南軒者曰：剛仲嘗聞孟子言可欲，非私欲之欲也，自性之動而有所之焉者耳。不可不可之間，甚難擇；姑以近者言之，如飲食男女，人之所大欲，人孰不欲富貴，亦皆天理自然，循其可者而有所之。如飢而食，渴而飲，以禮則得妻，以其道而得富貴之類，則天理也；過差而恣行妄動，則非天理矣；孟子所謂善，豈指天理而言與。南軒之云：「先於敬用功之久，人欲遂廢，則所謂可者益可得而存矣；若不達其源，徒欲於發見之際，善擇其不可，則恐紛擾而無日新之功也。」（南軒答問）胡五峰曰：「天地人欲，同體而異用，同行而異情，進修君子，宜深別焉。」（知言）方孝孺曰：「有欲中之源，有理中之欲，非致知者孰能識之。」（心學宗

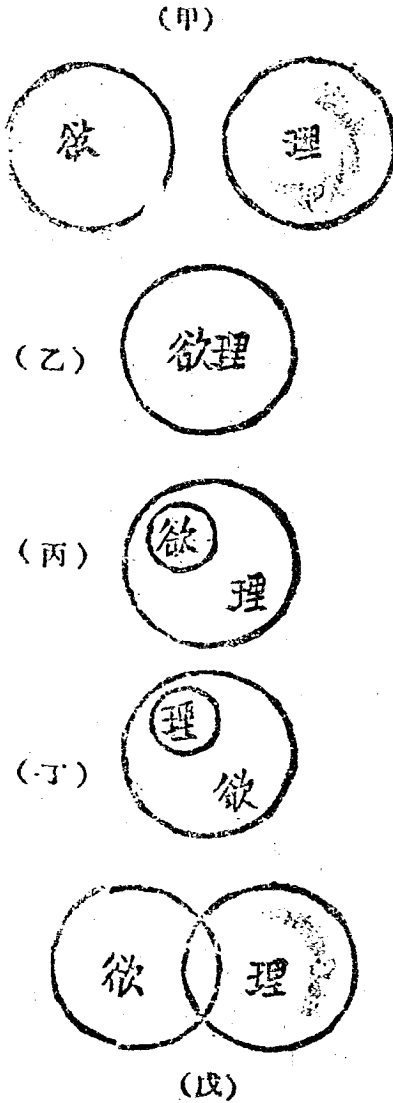
○呂心吾曰：「有天欲，有人欲，吟風弄月，傍柳隨柳，此天欲也。天欲不可無，無則寂；人欲不可有，有則穢；天欲即好的人欲，人欲即不好的天欲。」（呻吟語）之數子者，皆謂欲有不可，欲之可者即天理；然其擇欲之術，在成德不在全生，而所以擇之者，在善惡不在利害；斯則又與孺子之呂覽之擇欲說有別也。

中士之導欲說 此說以爲欲出天性，與生俱來；本靈原無善惡，視達之之術如何耳。達之得其道，雖多亦善；達之不得其道，雖寡亦惡；增進所欲，亦屬本能；因勞利得，自可漸入正軌；苟抑奚爲哉？斯蓋極似進化論家之言已。荀子曰：「凡語治而待寡欲者，無以道欲而困於有欲者也；（道與導同）凡語治而待寡欲者，無以節欲而困於多欲者也。有欲無欲、異類也，生死也，非治亂也，欲之多寡，異類也，情之數也，非治亂也。欲不待可得，而求者從所可；欲不待可得，所受乎天也；求者從所可，受乎心也。」（正名）又曰：「性者，天之賦也，情者，性之質也，欲者，情之應也。以所欲爲可得而求之，情之所必不免也；以爲可而道之，知所必出也。」（同上）又曰：「古之人爲之不然，以人之情爲欲多而不欲寡，故賞以富厚而罰以殺禁也；是百王之所同也。故上賢祿天下，次賢祿一國，下賢祿田邑，庶幾之民完衣食；今子宋子以是之情爲欲寡而不欲多也，然則先子以人之所不欲者賞，而以人

之所欲者誰耶？亂莫大焉。」（正論）呂覽曰：「天子、至貴也，天下、至富也，彭祖、至壽也；誠無欲，則是三者不足以勸，與隸、至賤也，無立錫之地，至貧也，堯子、至夭也，誠無欲，則是三者不足以禁。故人之欲多者，其可得用亦多；人之欲少者，其可得用亦少；無欲者不可得用也。人之欲雖多，而上無以令之，人雖得其欲，猶不可用也；令人得欲之道，不可不審矣。」（爲欲）又曰：「璧勇反舌殊俗異習之國，其衣服冠帶宮室居處舟車器械糜色滋味皆異，其爲欲使一也。三王不能革，不能革而功成者，順其天也；桀紂不能離，不能離而國亡者，逆其天也。（中略）故古之賢王，審順其天而以行欲，則民無不令矣，功無不立矣。」（爲欲）夫荀子原主節欲，呂覽兼主擇欲；而又各持導欲之說者；殆爲凡民發耳。後儒揚其惰者，爲東原戴氏。其言曰：「禹之行水也，使水由地中行；君子之於欲也，使一於道義。治水者徒恃防遏，將塞於東而逆行於西，其甚也；決防四出，氾濫不可救。自治人，徒恃遏禦其欲亦然，能<sub>一</sub>焉以求靜，而欲之翦抑實絕，君子不取也。」（原善上）又曰：「性譬則水也，欲則水之流也，節而不過，則爲依乎天理，爲相生養之道；譬則水由地中行也。窮人欲而至于悖逆詐僞之心，有淫佚作亂之事，譬則洪水橫流，汎濫於中國也。聖人教之反躬，以己之加于人，設人如是加於己。愚弱受之情；譬三禹之行水，行其所無

事，非惡汎濫而塞其流也。惡汎濫而塞其流，其立說之工者且直絕其源；是遏欲無欲之喻也。「（孟子字字義疏證）觀其辭，似主節欲；揆其意，實主導欲；以此治人固可，以此自治，則不流於縱欲者鮮矣。

理欲之真諦 綜觀中土論欲諸說：無欲尙已；寡欲之制限頗嚴。節欲次之，擇欲又次之，導欲則最寬，寬之極必漫無制限而流於縱欲；蓋人之情性使然耳。治人當以導欲爲方，節欲爲鵠；自治當以擇欲爲方，寡欲爲鵠。無欲說陳義過切，發難期諸人人；然使化欲爲理，其欲自無。譬猶決澗爲水，斯有水無冰；非必無情無念，而後無欲也。自來有主理欲而離



者，（如甲圖）如程子言「人心卽人欲，道心卽天理」是已。（注十四）有主理欲合一者，（如乙圖）如胡五峯言「天理人欲，同體而異用，同行而異情」是已。有主欲在理中者，（如丙圖）如朱晦翁言「天理人欲，分數有多少，人欲便是天理裏面做出來」是已。有主理在欲中者，（如丁圖）如玉船山言「天理卽在人欲之中，無人欲則天理亦無從發現」。（正義注）戴東原言「情之不爽失爲理，理在乎欲」是已。有主理欲交相出入者，（如戊圖）如方本菴言「有欲中之理，有理中之欲」是已。（注十五）五峯之說呂東萊極以爲然；同體異用，同行異情，殆卽荀子所謂異狀同所，二名一實。蓋天理人欲，原無定名；天理而凝焉，卽名爲欲；人欲而化焉，卽名爲理。善乎劉蕡山之言曰：「生機之自然而不容已者，欲也，欲而凝，道也，甚焉，惡也，而其無適不及者，理也；」（見全書卷七原心）天理人欲，同行而異情，故卽欲可以遠理。（見全書卷十學言上）孰爲有處，有水卽爲冰；孰爲無處，無冰卽爲水。欲與天理虛直處，只是一箇，從隱處看是欲，從化處看是理。（文見黃梨洲通書箋注）同體異用之指，得此益明矣。遠西界欲字之義者，多謂欲爲對於所想某事物之態度，某事物，卽其鵠的，卽其對象。而程伊川亦云：「所欲不必沉溺，只有所向便是欲。」王心齋亦云：「心所有向，便是欲。」羅素則謂：「欲爲由不安而達於甯靜之心狀。」（注

十六) 杜威則謂：「欲爲生物破壞前進之活動。」(注十七) 芮蒙 (G. I. Raymond) 則謂：「欲爲對於活動之傾向，其活動乃人所固有而發自內。」(注十八) 要之，欲也者，吾人心理上對於事物之自然衝動，理則欲之流行有條理，藉思與智而合乎當然之法則者也。夫欲之類亦繁矣，自所欲之對象別之：則飲食、衣服、聲色、貨利、爲物質之欲，知識、威權、功名、德業、及結交合羣、爲精神之欲。(注十九) 自能欲之狀態別之：則伴有可達所願之信心者，爲有覺之欲，(Conscious desire) 非然者，爲無覺之欲。(Unconscious desire) (注二十) 自發欲之原泉別之：則下等者，爲身之欲，(Desire of the body) 高等者，爲心之欲。(Desire of the mind) (注二十一) 身欲正與物質之欲相當，心欲正與精神之欲相當，而身欲心欲亦各分有覺無覺。身欲不可縱，未始不可節也；心欲不可絕，未始不可導也。擇之於先，寡之於後，欲化爲理，終歸於無，則諸說皆可通焉。杜威芮蒙均認人類之欲含有思想。而芮氏曰：「身欲以思想隸於體魄上之情感，心欲以情感隸於心理上之思想；身欲未嘗無智慧，心欲未嘗無感覺；身欲之可變爲心欲，實藉思想之力。」(注二十二) 凡所論列，頗足印證蕪山化欲爲理之言；蓋身欲固欲，心欲卽理，二者異而非異類 (Dikeernt in degree but not in Kind) 也。主張唯理說者，以爲純屬法式，空談欲而獨

立。(如康德是)反對唯理說者，以爲理乃欲之僕，欲有鶴而後理始定達之之步驟。(注二三)杜威則兩非之，以爲「熱烈濃厚之欲往往集中於唯一觀念，而不廣加考慮，理則予吾以冷靜博大明通公溥之審察。」殆視理若欲之導師焉。(注二四)其評禁欲說曰：禁欲主義特倫理之結果，而德性之消極概念耳。一切積極之滿足，自由之成就，悉除而去之；道憊乃降而唯傾向罪惡之物誘是抗。顧徒恃「勿爲」之禁令而反對「有所爲」，適以增長凡所不爲之事之勢力，而戕殺他種動機之影響；此心理所昭示也。昔之僧侶及清教徒，謝絕一切積極大有造於人之正鵠；而其下等嗜欲之氣餒反因以大張，而其躁躍欲試之懷抱反因以大奮；斯亦有史足徵矣。(注二五)夫不積極爲善，而徒消極不爲惡，誠禁欲之流弊；然人必有所不爲，而後可以有爲；人必有所不欲，而後可以有欲；若明乎化欲爲理之義，尙向流弊之有哉。(注二六)

注一 參照倫理學原理甄微篇一，章二，節二，節六。

注二 詳見薛幾微倫理學史大綱，章二，節一，頁十四。

注三 參閱倫理學史大綱章二，節四，頁三二至三四，及倫理學原理甄微篇一，章二，節二，頁一五五。

注四 引見倫理學原理圖徵一五六頁，一五九頁。

注五 見 The New Testament, Hebrew. Ch. Kev. 29, 30,

注六 Galat. Ch. XIV, 24, 25,

注七 詳見倫理學史大綱章三，節五，節十。

注八 以上見額巴特所譯，倫理學之去理章二，節三六，節三七，節五六，茲參照其譯入 T. 2.

(Sample) 譯本，更易兩字。

注九 見孫江爾所譯倫理學精四，部二，於康德原書，爲節五四，額巴特譯本無之。

注十 按莊子盜跖篇云：「目欲視色，耳欲聽聲，口欲察味，志氣欲盈，聲色滋味權勢之於人，心不待學而禁之，體不待緣而安之，欲過難就，固不待師，此人之性也。」列子楊朱篇云：「志耳之所欲聽，恣目之所欲視，恣鼻之所欲向，恣口之所欲言，恣體之所欲安，恣意之所欲行，夫耳之所欲聞者音樂，而不得聽，謂之閉聽。目之所欲見者美色，而不得視，謂之閉明。鼻之所欲向者椒蘭，而不得嗅，謂之閉氣。口之所欲道者是非，而不得言，謂之閉智，體之所欲安者美厚而不得從，謂之閉適。恣之所欲爲者權逸，而不得行，謂之閉性。」凡此皆縱欲說也。

注十一 按淮南子尚雜家，而其無欲之說，實道家言。

注十二 按淮南子道隱訓亦有人生而靜語。



注一三 適本作<sup>譯</sup>，依孫貽讓墨子屬詁改。

注一四 戴東原謂才以來說理者，以為不出于理，則出于欲，不出于欲，則出于理，即屬此種。

注一五 按既曰有欲中之理，則有欲外之理可知。既曰有理中之欲，則有理外之欲可知。

注一六 見心之分析初版七五頁。

注一七 見一九三二年出版之人性與行為二四九頁。(Human nature and conduct, P. 249.)

注一八 見倫理與自然律初版第五頁(Ethics and natural law, 1st Ed., P. 5.)

注一九 參閱杜威倫理講演紀錄四五頁。

注二〇 見心之分析初版七六頁。

注二一 見范蒙倫理與自然律初版頁二，頁三八。

注二二 見同書頁七，頁三九。

注二三 牛津大學有賈德(C. E. M. Joad)者，持是說最力，見一九二二年出版之常識倫理學(Co-

nsiderations in Ethics.)

註二四 參閱杜威倫理學頁三〇八至三一，及「人性與行為」頁二五四至二五五。

注二五 見杜威倫理學頁三六六至三六七。

注二六 佛洛特有所壓抑作用；例如一好奇心運動本屬覺醒系統，但被抑而降入潛系統；又如潛識之

心理衝動臨臨闖之前，竊爲秘舉作用所拒，乃不得闖入意識系統；此禁欲節欲之一法也。有謂移升作用；例如色欲衝動異常富於彈性，能變換其對象，放棄從前滿足生殖欲之鴿的，採取一種社會性之鴿的，而社會鴿的乃提升在色欲鴿的之上，此擇欲節欲之一法也，又有所謂解析作用，亦謂之合理化作用，例如色欲本能始終以追求滿足爲鴿的，自我本能初亦如此，但因受實際需要之影響，立知以唯識原則代唯樂原則；自我受此種訓練後，乃成爲合理者。又如在意識狀態中用緘密思想分析所有矛盾，加以省察，喚起潛識內沉埋之衝動，使與原有相反之思想融會調合，而內心矛盾突然自戾，且趨於合理化，斯則化欲爲理之法矣。（參看高譯精神分析論第三篇第二講及 E. B. Holt: The Freudian Wish and its Place in History, ch. III）

## 第十二章 直覺與良知

直覺之同乎良知 直覺 (Intuition) 一詞，厥有數義，用之者各殊：一、直覺者，道德之直接知識，非由推理思議而得之者也，呂德 (Reid 1710—1796) 耿伯蘭 (Cumberland 1632—1718) 用斯義焉。(注一) 二、直覺者，道德之直接判斷，而無待於推論者也，薛幾敏用斯義焉。(注二) 三、直覺者，道德之先天知識，而非得自經驗者也，余慈用斯義焉。(注三) 四、直覺者，知力所由直接及於對象，而以一切思惟之端為作用者也。康德用斯義焉。(注四) 五、直覺者，同情也，本能也，自覺而超乎利害，映對象而能擴大無限者也。柏格遜用斯義焉。(注五) 六、直覺者，超乎知覺之形式，異乎智慧之對象，乃吾心直接對於實有之領會而適如其真者也。韋登迦用斯義焉。(注六) 前三義屬倫理學範圍，後三義屬玄學範圍，說解雖若紛歧，而直接 (Immediate of direct) 一訓，實多從同。就主觀言，曰直覺，就客觀言，曰自明。(Self-evident) 然則倫理學上，所謂直覺者，亦對於道德上自明之事實或原理，而具有直接認識云爾。直覺不學不慮，義與良知正同，羅近溪云：「良字訓作易直。易也者，其感而遂通之輕妙處也，原不出於思量。直也者，其發而即至之靈

達處也，原雖與以人力。所以良知謂之不慮，良能謂之不學，却是慮與學到不得的去處也。  
「（可損直證）善哉斯言，固良知之確語，亦直覺之真詮矣。（注七）」

直覺良知之異乎知覺內省。康德於純理批判（*Critique of Pure Reason*）中，分直覺為兩種：藉感覺以諦察對象者，曰「經驗直覺」，（*Empirical Intuition*）屬於感性之純粹形式，而為先天者，曰「純粹直覺」，（*Pure Intuition*）於實理批判（*Critique of Practical Reason*）中，則以為直覺恒不外乎感性，純理之分析，固發端於直覺，實理之分析，初於直覺無與。（注八）柏格遜亦分直覺為兩種：其所謂「感官直覺」，（*Sensuous Intuition*）殆賅括康德之經驗直覺與純粹直覺，其所謂「超智直覺」，（*Super-intellectual Intuition*）則為康德所未承。（注九）韋登迦力申柏氏超智直覺之說，以為直覺非知覺，（*Perception*）亦非內省。（*Introspection*）嘗辨之云：「知覺亦為直接對於物象之識認，似較推理為近於直覺矣。然知覺為時空所限，難糅於概念而不純，複合乎覺塵（*The Combined data of different senses*）而非一，而直覺不爾也。（注一〇）內省為對於吾心動作之注意，似較知覺為更近於直覺矣。然內省析一己心境，為種種固定之對象，而加以觀察，各內省而實外觀，（*External Observation*）而直覺適與之相反也。（注一一）直覺之為

用，可藉同情而投入生命之內，使我與之爲一，因以識其流動之相，（注一二）其見夫實有也，節息不二，變動不居，未始凝爲概念，未始成於時空，其昭示於吾人者，非已然、非將然，乃現在之適然。（The intuition shows us what is not what was, not what will be.）蓋分析法所得，皆過去者，未來者，直覺所得，則爲現在之實有，而現在亦不過已往未來間一線之界耳。」（注一三）按直覺之用爲現成，直覺之相爲現得，不唯類乎良知，亦且近於現量，「感官直覺」猶中土所謂聞見之知，正與天竺所云前五識之現量相當，「超智直覺」猶中土所謂德性之知，正與天竺所云第八識中之現量相當。（注一四）王文成謂：「德性之良知，非由於聞見，而見聞莫非良知之用」（注一五）似猶不屏見聞於良知之外。歐陽德以知惻隱，知羞惡，知恭敬，知是非，爲良知；知視，知聽，知言，知動，爲知覺；（見南野論學書）王龍溪以德性之知爲求諸己，爲良知；聞見之知爲務於外，爲知識；（注一六）於是所自覺，要謂良知者，乃外乎見聞知覺而爲言。而劉蕙山謂：「本覺之覺，無所起而自覺要之不雜獨位者近是。」（注一七）則以良知爲吾心獨自體驗之本覺，又與內省有別，龍溪嘗云：「先師提出良知二字，正指見在而言，（注一八）見在則無將迎而一矣。」（注一九）錢緒山亦云：「格物之學，實良知見在功夫，先儒所謂過去未來，徒放心耳。」（與陳南湖書

蓋良知不將過去，不迎未來，但體驗現在，現在之良知，即現在之直覺，惟其爲現在，新其所以爲直接也。然領會宇宙之實在，直覺固全超乎智慧，諦審道德之事象，直覺亦宇在於感官，專就倫理言之，德性見聞似未可偏廢，而倫理學上之直覺派，且有證良心爲直接規定之官能者，則亦烏可一概而論耶？

直覺說之派別 直覺或謂之良心作用。惟良心義有廣狹，以廣義言之，良心不遍道德覺識之別名，直覺說所謂良心，則專指直接判斷善惡之能力而言，與通常所謂良心大異。而處特別能力，或名道德官，或名理性，實卽直覺耳。主直覺者之言曰：「道德之事實，自明之事實也，其善惡可立斷也，道德之原理，自明之原理也，其是非可立判也。善惡是非，卽存於事實原理之中，無須求其故於外，例如詐欺之爲惡，博愛之爲善，世人見輒知之，至問其何以爲善爲惡，則轉致迷惑。蓋詐欺之不當行，直以其詐欺故耳，博愛之當行，直以其博愛故耳，非博愛詐欺外別有當行不當行之理由存也。若猶不足於此而別求其故，則何以異於騎驢覓驢乎？」是說也，殆以直覺爲吾人道德覺識中所具直接判斷善惡之能力，不慮而知，不思而得，亦簡易，亦直捷，蓋直覺卽至善之所在已。直覺說固有超乎理性以立言者，而泰半則所謂溫和理性說也。判別之第二，謂直覺不獨可知道德上自明之原理，且可判斷一

行爲之善惡固不膠者，爲特殊直覺說，(Particular Intuitionism) 謂直覺但可據其經驗般之原理，而不得用以判斷一一行爲之善惡者，爲普遍直覺說(Universal Intuitionism) 細別之復有五：曰知恆直覺說，(Perceptual Intuitionism) 常識直覺說，(Common Sense Intuitionism) 曰衝動直覺說，(Intuitionism of Moral Impulse) 曰美感直覺說，(Aesthetic Intuitionism) 曰哲理直覺說，(Philosophical Intuitionism) 知恆，常識，哲理，三說皆直覺說之正宗，而衝動，美感，二說其別派也。安次歸述而論焉。

知恆直覺說 此說亦名極端直覺說，(Ultra-intuitionism) 以爲特殊行爲之正邪，恆可直接知之，良心乃道知判斷之官能，其判斷至可信賴，任何特殊事例當前，吾但恃吾良心以爲判斷，無庸藉通則而爲推理，或竟反乎藉自通則之結論，亦所不顧。(注二〇)蓋即上所謂特殊直覺說也。麥噶什(G. McCash 1811—1854)曰：「孩提初無成熟之道德觀念，而其嘿會一種行爲也，輒能道其爲善爲惡，是嘿會一一事象，固直覺之特佳也。」(注二一)又曰：「良心類乎感官，其性具有識認之力，能舉事物品質，以揭示吾人，而人已意識之善惡，亦靡不令吾知焉。」(注二二)曼塞爾(H. V. Mansel 1871)曰：「吾有二事於此，當行之之時，而自覺其非者，是良心直接所示之判斷也，其他同類之事，無論出自何人

何時，而皆不得不認爲非者，是由推理而來之判斷也。良心判斷，不帶道德思想所表現之條件，而具有先天性，在一事爲然，在他事亦莫不然也。」（注二三）又曰：「道德上之直接知覺（Intuitive Perception）不得適至吾一己之行爲以外，蓋直接認識義務之命令，與夫意願之從違者，惟限於一己而已。」（注二四）之二子者：「一以爲良心並知他人行爲之善惡，二以爲良心徒識自己行爲之是非，範圍似有廣狹之殊，而其爲知覺直覺則同矣。雖然，知覺果足以盡直覺邪？直覺果足以盡良心邪？道德上特殊行爲之善惡，果皆不待推證而自明邪？直覺對於特殊行爲之判斷，果能一一悉合於理邪？信如極端直覺派所言，則吾人躬行實踐，可以絕無疑慮，而研治倫理，亦可以一齊科學程式而空之，甯非至易至快之事，而無如實際不盡爾爾也。夫直覺非僅等於知覺，已如上述，而良心亦非徒直覺之謂。通常所謂良心判斷，如決獄訟，須先以事實與諸律例，然後可斷其合法與否，其間正有推理程序存焉。恒人平居已習聞道德通則於父母師友，及其所屬之社會，一遇某種行爲，遂能據通則以斷其善惡，先推而後斷，似頓而實漸，豈得謂此純屬直覺乎？且道德上特殊之行爲，恒極乎特殊之情境，事變萬端，善惡斐然，直覺何備，斷能無誤？即令行爲同一情境，有善以爲善，彼以爲惡者，即令判斷同出一人，有善以爲是，今以爲非者，豈直覺本因人因事而異與？抑



其對於行爲之判斷，未免有所矛盾？柏格遜有言：「辨證法所以破直覺之誠妄，且可析直覺爲概念以曉他人，哲學家因是不得不暫舍直覺，而在辯於概念之推理。及一旦自覺失據，必復歸於直覺，而立改鄉之所爲。辨證法僅能使吾人之思想無矛盾，雖真理唯一，而各人所見，仍不免歧異。若直覺能支持稍久者，則不唯哲學家一己之思想，不致自相矛盾，即一切哲學家之說，皆可互相融會。」（注二五）然直覺現於一瞬，持久殊難，道德上之通則原理，或可藉是而得一致之了悟，非所語於特殊之行爲也，非極端直覺派所得藉口也。使徒有散著之特殊事實，而無通則原理爲依據，則亦安所用其融會耶？

常識直覺說 是說亦名獨斷直覺說（Dogmatic Intuitionism）以爲：吾人能以至明極端之直覺，識斷一定之通則，（General rules）而此通則即伏於恒人之道德判斷中。恒人之於通則也，亦情能表而出之，樂而措之，唯欲其言之鞏確，必須憑會抽象之道極觀念，行著習察而後可。故道德識在養成此種心智，使斷案有系統可尋，且藉定義說解，以免混殺抵牾之弊焉。（注二六）蓋此爲蒲汎直覺說之一種，蘇格蘭派居德斯帶華茲爲之中堅，而英格蘭之卜萊斯（Richard Price 1723—1791）惠徹爾（William Whewell 1791—1866）實始終之，乃反抗侯謨之經驗主義而起者也。卜萊斯認「道德觀念，原於真理之直覺，物性

之頓悟，是非善惡，乃至簡之觀念，不能再加分析，正云，適云，宜云，義云，其觀念皆訴合而同一，公正誠信之實行，但訴諸常識，而不必叩諸理智。『蓋不啻常識學派之龍驤矣。』（注二七）呂德列梁常識所可直覺之原理凡五：（一）曰善宜舍小而取大，惡宜舍大而取小。（二）曰人宜順自然之趨勢而行。（如男女之生同數當行一夫一妻制是）（三）曰人非徒爲一己而生，當存心於博愛。（四）曰是非不得因人因地而有異。（五）曰敬事神明，必誠必恪，嘗謂：『吾人當甯靜無擾時，但聽命於良心，便是辨行爲之是非。』則其重常識，而輕科學法式，亦可見也。（注二八）斯密華判理智爲二類：一曰省察之理性，一曰直覺之理性。以謂：『凡善惡，正不正，當爲不當爲云云，與夫一切道德之觀念，皆此直覺之理性所造出。人之愛其實，好忠信，重然諾，喜誠懇，樂公正，皆出於本心之自然，未嘗計及效果之如何。』蓋所重在直覺，而不在省察也。（注二九）惠徹爾根據道德上最高之理性，立仁、公、禮、信、貞、（Benevolence, Justice, Order, truth and purity）五德，與生命、財產、政府、契約，婚姻，五事相應。以謂：『屢此五德而行，斯爲義務，爲義務而行義務，斯爲道德。』蓋以是五者，爲直覺之原理，也。（注三〇）要之常識派以爲所可直覺者，乃道德上普通之原理，非道德上特殊之行爲。行爲之善惡，須視其合於原理與否以爲斷，其說

自較知悟派爲勝矣。然常識派所謂原理，不過爲合於公共心理之數種通則，尙非根本唯一之原理，迨以其通則施諸事實，往往難得真切詳明之意義。今夫「人各得其所應有，」公之謂也。而物隨先估，產適其子，受役之值，定於競爭，果公乎？今夫「不妄語，」誠之謂也，而法庭抗辯，神道設教，權變應敵，機密是守，果可以言不必信乎？常識派於此，不能有精確之界說，詳審之推論，徒以通常常識中之抽象名詞，重爲之訓，而遽執二三通則，爲最終之前題，其獨斷態度，亦適以滋人之惑而已。且道德通則，亦唯於個人主觀上爲直覺者耳。凡一民族，一社會之道德覺識，結晶於個人，個人有能於主觀方面直覺之，若以客觀方面言，道德覺識有變遷，道德通則亦有變遷，通則雖爲個人所直覺，實而歷代種族適應生活情境之經驗而來。常識派徒執通則爲武器，不幾於授經驗主義家以矛，而承之以盾邪？薛幾微曰：「常識主義可以稍稍調和各種思想之衝突，不足以開發明通公溥之天例，可以予恆人以日常實行之指導，不足以究廣直覺倫理學之系統。」（注三一）非過論也。

美感直覺說 是說以爲：「道德領斷，美術品評，同屬直覺之事，行爲之可認爲善者，必其可認爲美者也，行爲之可認爲惡者，必其認爲不美者也，美與善，皆和之謂也。善美合一，不可思議，審美而有思議，則善立逝，好善而有思議，則善立失，善美之觀念，均

目思識未起以前，則直覺是已。」德之席勒（Schiller 1759—1805）海巴脫（Herbart 1776—1841）英之夏甫伯里（Stoatesbury 1671—1713）哈金潔（Hutcheson 1694—1747）皆此派之領子也。席勒曰：「感官之要求，與理性之要求，共調和於一定條件之下，故美之條件，亦即爲德之條件。」海巴脫曰：「鑑賞爲吾人精神生活中不可少之本來事實，心官必須完全領會所有種種同質相劑相調之關係，而美刺是非之判斷，即起於是焉。」（注三一）夏甫伯里曰：「凡美者，必和而勻，凡和而勻者，必真，凡立當其美而真者，其結果必善而可悅。」（注三三）美以外，殆無實在之善矣。」（注三四）哈金潔曰：「良心根乎天性，爲感官之最神聖者，凡吾情感言行之和美爲雅與否，率由是而知之，良心所命，乃謂之正，謂之美，謂之德，良心所咄，乃謂之邪，謂之陋。謂之惡」（注三五）按夏哈二氏，均傾向功利主義，而同時道德感覺之論。（Moral Sense Theory）其直覺說，實近於知悟派。而海巴脫有所謂五大原理，爲道德上判斷之基礎，曰自由，曰完全，曰善意，曰正義，曰平衡，則亦於常識感爲近。所異者，特從美學上立論耳。雖然，美善果一致邪？審美果純屬直覺邪？物象之美，在其本質，（Quality of the object）行爲之善，在其外飾。（External end）美之端，發乎情感，善之判斷，發乎意志。人或貌美而行惡，或貌陋而行高，或好德不無好

色，或好美不如好善。然則美善之非完全一貫明矣。審美者，必有一標準爲之課題，始無論其標準爲主觀，爲客觀，要必合於所謂標準者，始爲斷之曰美。願標準非一，判斷遂歧，同一畫也，此以爲美，彼乃以爲不美，雖或由個人之好尚不同，或由宗派之家法有異，而好尚家法實亦原於一時一地之風氣，以隱爲鑑別平章之前題，有前題斯有推論，則審美之不純屬直覺明矣。美既非純屬直覺，更不足以證善之純屬直覺，主美感直覺說者不亦可以已乎？

衝動直覺說 是說以爲：衝動發乎內而有差等，行爲應乎外而有定型，一切衝動，高下互殊，視其位於何等，而道德之價值判焉。一種衝動之善惡，不在其本體，而在其對於他種衝動之關係，此高乎彼，則此爲善，此下乎彼，則此爲惡，善惡高下之辨，乃直覺所有事。（注三六）馬鐵奴當功利學派極盛之後，見程勒氏曾以快樂之高下，定行爲之善惡，遂移其所謂高下者以衝動，而自護其動機論，于是始有衝動之直覺說。其言曰：「決斷之中，有取舍焉，取舍之中，有比較焉，比較之中，有同異焉。設非吾心立現兩種不相容之衝動，迎其一而拒其一，則道德上之自覺，將無由起。行爲而是也，乃適值下等衝動之並現，而從其高焉者也；行爲而非也，乃適值高等衝動之並現，而從其下焉者也。（注三七）凡所見高下之品，實非存於各單獨現象，而在於兩者之相爲對偶，及其并合爲一，則品且不存，高下

更無從見矣。(注三八)道德價值起自兩種衝動之同時發現。(注三九)其高下得由良心直接知之，良心爲對於衝動等第之感性，爲對於事理評判之知覺。(注四〇)理性則對於行爲上動機之比較，而有自覺之領會者也。(注四一)觀其所論，殆亦有近似知悟直覺說之點，惟推本衝動而第其高下，斯爲不同耳。近人賈德新刊一書，曰常識倫理學，(注四二)其所謂常識，卽希臘之爛名，取義蓋別。書中推援道德感覺論派之舊直覺主義，而標榜程訶博士之新直覺主義，(注四三)凡援引羅素氏衝動之說，以自張其軍。其論直覺曰：「價值之要素非一，要皆直覺所建立，直覺可以定價值之比例，示善惡之程式，而無與於行爲之是非，善(Goodness)可欲而別無所爲，惡由直覺明之，是(Righteousness)存乎結果，而有關於理智，則非直覺所能爲役也。」(注四四)其論衝動曰：「衝動者，無意識之欲求也，欲求掩乎前，衝動推乎後。其實行爲出於衝動者多，出於有意識之欲求者寡，則行爲之非盡有動機正鵠也明矣。」(注四五)其撮述羅素社會改造原理之言曰：「衝動有兩種：創所未有者，謂之創造衝動，如美術之衝動是。據所已有者，謂之據有衝動，如財產之衝動是。創造之事物，得容無量數人共賞焉，據有之事物，僅容最少數人專享焉。創造可以相調和，吾所創，亦人之所得創，據有必至相衝突，吾所有，卽人之所不得有。發展創造衝動，抑調

據有機動，此於社會制度上，個人生活上，均爲至高之原理。凡治實踐倫理學者，皆不可不精其焉。（注四六）按穆訶嘗以穆勒之取舍判斷爲直覺判斷，欲據以立快樂直覺說，（注四七）殆卽賈氏所謂新直覺主義，而與馬氏之說實相反。羅氏固反對直覺者，而其以創造衝動爲高，據有衝動爲下，則詞意甚顯，賈氏引其言，殆亦斷章取義耳。今試取馬賈兩家之言而細核之，尤各有可議者：某種衝動，與其種行爲相應，實際上至不易察，而衝動之等，亦難遽辨。例如博愛正義兩衝動，果孰能較其高下邪？况高下之分，標準無定，果使此屬直覺，而判斷以人殊，則又何也？至謂衝動善惡，視彼此之關係而定，似頗近於道德上之相對論，願謊言爲惡，徒以其破語言本能之律而已，豈真有關係於他種衝動乎？凡此皆馬氏所不能自圓其說者也。夫衝動卽本能之別名，其類繁甚，羅氏所謂創造據有二者，未足以括之。（四八）據有衝動誠下矣，然其本質，非必卽惡，未始不可導之於善，假若善據有財產之衝動，以據有道德知識，則吾之有，不啻人之有，既以與人已愈多，固善之至者，賈氏既無疑導衝動之用於當制術，可以認爲慈惠。（注四九）獨不知據有衝動，亦可導教育爲轉移邪？於彼則謂可變化，於此則謂當抑制，是自相也。衝動說無哲學根據，未免予反對者以口實，賈氏亦自知之而自言之。（注五〇）則姑舍是而述哲理直覺說可耳。

哲學之發說

是說乃渾汎直覺說之陳義較高者，於大體上承認常識道德，而另爲之求

哲理之根據，立一二更屬真實無妄，證明非經之根本原理，以解釋所有流行常識，或全容納之，或做改正之，要爲通則加以較深之詮釋，蓋原理衍而多焉，卽通則，通則約而寡焉，卽原理，常識僅僅言其當然，而此乃言其所以然也。（注五一）哲理直覺說之起，實先於常識主義。治倫理學者多謂：是說發端於英格蘭派喀德渥耿伯蘭葛拉克之反抗霍布士，逮譯幾微而臻於大成。然意大利學院學派鍾子阿奎納已倡之於十三世紀，卽法之辜探（Victor Coignard）亦嘗徵引其緒，求發揮光大之者，則非今之柏格遜莫屬矣。阿奎納曰：「人生自然律之信條，猶之科學證明上之最初原理，最初原理不待證而自明，故可以附他事：原理多而非一，故信條亦多而非一。」（注五二）蓋猶未約原理爲至寡之數也。喀德渥曰：「善惡之別，在乎客觀，猶方之有南北，數之有正負，人得識之以理性，知之以直覺。其識知來自神之理，非來自神之意，故指導行爲之道德命題，適如形學公理之恆久不變，神與人均不得任意移易之。」（注五三）其於原理之爲多爲寡，尙未明言焉。耿伯蘭以博愛之原理，爲至高無上之自然律，謂博愛可導吾人在一切行爲上求全體之公善，葛拉克約對人之義務，爲自明之兩大原理：吾所施諸人，人所加諸我，一以理爲斷，是謂「平等」。人各因其



境地，視能力之所至以濟衆，是謂「博愛。」（注五四）其原理爲「簡矣。辭以爲博愛，正義，審慎，乃公平之三種作用，遂約而爲一，字曰公平之原理。」（The Principle of Equality or Impartiality）意謂正義之爲公平，固毋待論。以審慎言之：「不以今之小善，舍後之大善，」則視後猶今而不偏於今。以博愛言之，「不以己之小善，舍人之大善。」則視人猶己，而不私於己。其爲公平而自明也，正猶數學公理，所謂等與等相加，其和必等也。（注五五）由是觀之其原理不尤簡而賅邪？辜撰一方取謝林（Schelling）之理智說，一方取呂德之常識說，分精神作用爲二：曰省察。曰直覺。以爲理性惟於省察時爲主觀，當其自發也，則直覺絕對之體而與之合一，一切主觀性即泯滅於此直接自發之活動中。無論屬知覺行，創造作用不在反省省察，而在神乘之直覺。創造不僅可能。且爲必至之事。（注五六）此其立論，似已開柏格遜學說之先。伯氏在未刊布關於道德問題之專著以前，其言有散見於各處者。伯氏嘗謂：「人若已知其義務者，將爲阻礙欲試爲之。」（注五七）美國柏納爾女士述「柏格遜哲學之倫理範圍」引而申之，以爲：「人於善既有真切之直覺，自必努力遵其方向而行，直覺蓋含有行爲衝動之義。」（注五八）猶如斯云，則直覺即知即行，而義務亦即自明之原理焉。抑伯氏又有言曰：「人格也，自由也，生命之原也，吾人在自然界之地位也，

而覺之光皆遠焉，若此因循敷衍乎，然足以竭原智慧所不及之昏冥矣。（注五九）此雖寥寥數語，已爲道德上之根本問題，固一解決之途。予嘗謂柏氏倫理學專著若出，必有以大暢起予智慧之哲理直覺說，惜前人所未述。且將使直覺主義，蔚爲論理界之大障，不徒作難理家之勿庸已焉。近見柏氏新著一書，顏曰：『道德宗教之兩原』（Les Deux Sources De la Morale De la Religion）。道德分爲二種：一曰閉之道（Morale Close），一曰豁之道（Morale Ouverte）。閉焉者爲過去之舊道德，原於已分之智慧及本能，而有對於家庭社會國家之義務與責任，人各爲其家國社圉所封，終至編氓殘忍，以惡爲善。豁焉者爲將來之新道德，原於未分之直覺，而有對於全人類之同情與博愛，其爲覺也明通而恒動，其爲愛也神妙而創造。宗教亦分爲二種：一曰靜之宗教（Religion Statique），一曰動之宗教（Religion Dynamique）。靜教與閉德相當，動教與豁德相當，蓋道德由閉而進於豁，宗教由靜而進於動，固進化之途徵也。惜其書論宗教者多，論道德者少，猶未足以隱吾儕之望耳。（注六〇）夫約多數散著之原理，爲少數總括之原理，其之哲理直覺派誠優爲之，至欲以其原理，施諸一切行爲，一而通則，又似有不合者。公平原理之不足，決定行爲與通則，薛君微已自言之，（注六一）而審慎之爲自愛，博愛之爲愛他，實際上不無矛盾，則余茲敢授亦指爲

薛氏千慮之一失矣。(注六二)蓋總括之原理，須於至善之鵠求之，求而後為，則至善自有原據暴語外，而特殊行為之相當價值，亦可藉以發明。舍至善之鵠，而冥索所謂自明之根本原理，徒列省其數，以為屬於直覺，其思想實未能離獨斷而趨於哲理也。至善即道德之理想，其界說尙有待於論定。補苴罅漏，張皇幽渺，安得不重有鑒於柏氏哉？

中士之良知學派

中士良知之學，始於孟子，紹述於陸象山，而大成於姚江王氏。孟

子以孩提之愛親敬長，為不虛而知，不學而能，謂之良知良能。(見孟子盡心上)象山亦云：

「良知之端，形於愛敬，擴而充之，聖哲之所以為聖哲也，先知者，知此而已。先覺者，覺

此而已。」(注六三)曰愛，曰敬，理甚易簡，殆近於哲理直覺說矣。姚江揭良知為宗，說

益詳備。上通五種直覺說，幾無一不具，而要以哲理直覺說為定論。其言曰：「夫良知之於

節目事變，猶規矩尺度之於方圓長短也，節目事變之不可預定，猶方圓長短之不可勝窮也，

(中略)良知說教，則不可欺以節目事變，而天下之節目事變，不可勝應矣。(注六四)

良知是爾自家底準則，爾意念着處，他是使知是，非使知非，更瞞他一些不得。這些子看得

透徹，隨他千言萬語，是非誠僞，到前便明，合得的便是，合不得的便非，真是箇試金石，

磨鏡針。」(傳習錄下陳九川記)此謂良知可以應節目事變，判誠僞是非，即知格致誠意

也。(註六五)又曰：「知是心之本體，心自然會知，見父，自然知孝，見兄，自然知敬，見  
孺子入井，自然知惻隱，此便是良知，不假外求。(傳習錄上卷愛記)大學所謂厚薄，是良  
知上自然的條理，便謂之義，順這箇條理，便謂之禮，知此條理，便謂之智，終始這條理，  
便謂之信。」(傳習錄下黃省曾記)此謂良知可以說孝弟仁義禮智信諸通則，卽常體直覺說  
也。(注六六)又曰：「大學指箇真知行與人看，說如好好色，如惡臭。見好色，屬知，  
好好色，屬行，只見那好色時已自好了，不是見了後，又立箇心去好。聞惡臭，屬知，惡  
臭，屬行，只聞得那惡臭時，已自惡了，不是聞了後，別立箇心去惡。(傳習錄上徐愛記)  
善人致知之功，至誠無息，其良知之體，徹如明鏡，略無纖翳，妍媸之來，隨物見形，而  
鏡會無留染，所謂情順萬事而無帶也。」(傳習錄中答陸原靜書)此謂良知之於美惡，猶明  
鏡之於妍媸，好善如好色，惡惡如惡臭，知行合一，美善合一，卽是誠覺說也，然徐  
白仁贊之曰：「至善只與諸心，恐於天下事理有不能盡。(中略)如事父之孝，事君之  
忠，交友之信，治民之仁，其間有許多理在，恐亦不可不察，(中略)如事父一舉，其間渾渾  
定者之類，有許多節目，不知亦須講求否。」蓋不啻舉知悟之特殊直覺說，當識之薄汎直覺  
說，而層層加以暇詰矣，於是姚江答之曰：「心卽理也；此心無私欲之蔽，卽是夫，不須

外面添一分。以此純乎天理之心。發之事父，便是孝，發之事君，便是忠，發之交游，便是信與仁。（中略）只是有個頭腦，只是就此心去人欲，存天理上講求。（中略）此心若無入欲，純是天理，是箇誠於孝親的心，冬時自然思量父母的寒，便自要去求箇溫的道理，夏時自然思量父母的熱，便自要去求箇涼的道理，這都是那誠孝的心發出來的條件。（傳習錄上律愛記）斯則約忠、孝、仁、信、諸德自而歸諸天理，五常、百行，及一切簿記之理、特殊之事，皆以天理爲頭腦而解釋之。天理卽自然之法則，自明之原理，自聖人以至愚夫愚婦，莫不與知與能。（注六七）「此心純乎天理之極，」是謂至善，識此心天理之爲至善，是謂良知，「天理無所偏倚，」是之謂中，善卽理，理卽心。其說之旁皇周浹，鞭辟近裏。殆遠非薛幾微等之認理在心外者所及。蓋彼乃客觀之哲理直覺說，而此乃主觀之哲理直覺說也。不寧唯是，其答歐陽崇一曰：「良知是天理之昭明靈覺處，故良知卽是天理。（中略）」思之是非邪正，良知無有不自知者。（傳習錄中）其答顧東橋曰：「吾心之良知，卽所謂天理也，致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。（同上）其告黃以方曰：「聖人無所不知，只是知箇天理，無所不能，只是能箇天理，聖人本體明白，故事事知箇天理所在，便去盡箇天理，不是本體明後，却於天下事物，都便知得，便做得來也。（上）

傳習錄下）則其以哲理之薄汎直覺說爲定論，不尤彰明較著邪。抑姚江又管爾：「七情順其自然之流行，皆是良知之用，」（傳習錄下黃省曾記）似微近於衝動直覺說，其徒遂有謂「良知本來無欲，直心以動，無不是道」者。（注六八）遂有謂「動處是覺，覺處亦昏昧」者。（徐波石語）厥後泰州一派，如顏中農何心隱方滿一李卓吾之流，專奉是說爲圭臬，而變本加厲。任情使氣，直道徑行，言動未嘗內揆高等神經中樞之省察，輒冥然發之於外，衝決藩籬，震蕩庸俗，竟皆爲文法吏所繩，次第慘辱以死，雖由當世文潮過密，亦諱公不諱其衝動之咎也。然則衝動直覺說之流弊，亦於此可見矣。

注一 如何與琳倫理科學章一五、頁四八九前述。

注二 見倫理學途徑章八、節一、頁九七。

注三 見倫理學原理概章一、節七、頁二〇。

注四 見海濬德 (F. Haywood) 所譯純理批判部一、頁二一。

注五 參照創化論英文譯本一八六頁，及中文譯本一八七頁，按張譯以自覺 (Self conscious) 作內省，說下半句。

注六 見變易哲學 (The Philosophy of change) 章二、頁二一至三。

注七 按良知則甚稠著，均不若調易道爲甚，良知卽直覺，以知言，良知卽本能，以行言，學與知新

傑良能，登直登斯德本館，此知行之所以合一也。英國勳哲博士（Dr. Charles L. Stevenson）於其子傑良知爲 *Intuitive Knowledge* 近是矣，美國衛克教授（Prof. F. C. Henke）於其著作 *Intuitive Knowledge of Good* 一書，未免蛇足。

注八 詳見孫國爾遺稿之倫理玄學一書篇二、章三、頁一三〇。

注九 按強譯創化論三八〇頁有一但康德不承認有兩種之別一句，予讀而疑之，及檢米爾譯英文譯

本三八一頁，乃知實作 *But this quality of Intuition Kant neither would nor could admit*

實謂康德不承認有此二種之對立耳，康德固自有所謂二種之別者在也。此字仍不可奪。

注一〇 見變易哲學頁二三至二四。

注一一 見同書頁三三頁三三。

注一二 見同書頁三三。

注一三 見同書頁二八。

注一四 感類素因明論疏卷一小注云：理量有二類，一定位，二散心，定心微微，境皆明瞭，感類何

法，皆有理量，一切散心，若親於境，實得自體，亦皆現量。

陽明文集卷三，答歐陽一書。

見羅漢全錄水阿同志會籍，按此所稱知識，猶云智慧。

注一七 對子全書卷六設學雜解。

注一八 全集東遊會語。

注一九 語藏明儒學案卷十二。

注二〇 斯薛鴻微倫理學塗術篇一、章八、節二、頁九九至一〇〇。

注二一 見心之直覺 (Intuitions of The mind) 頁三一至三二。

注二二 見同書頁二八六。

注二三 見曼誠哲學頁一六四，(Metaphysics or the Philosophy of sciences p. 164)。

注二四 見同書頁一六八。

注二五 參照創化論英文譯本頁二五一至二五二，及中文譯本二五七至二五八。

注二六 斯倫理學塗術篇一、章八、節三、頁一〇一。

注二七 本薛鴻微倫理學史大綱章四、節二、頁三三四至三三六。

注二八 本同書章四、節一二、頁三三〇。

注二九 參照楊譯倫理學史稿四、章三、及薛氏倫理學史大綱章四、節一三、頁三三三。

注三〇 本倫理學史大綱頁三三三至三三四。

注三一 見倫理學塗術篇三、章一一、節九、頁三五二。



注三二 以上引見哥倫比亞倫理科學頁四九九。

注三三 見皮爾斯錄 (Miscellaneous reflections) 稿三，頁一八三。

注三四 見道德家論 (The Ethics) 稿三，頁四二二。

注三五 見原性 (On Human Nature) 篇一，頁一八。

注三六 哥倫比亞倫理科學頁五〇三。

注三七 見倫理學法別卷二，篇一，章一，頁四三，頁四四，及章六頁二七〇。

注三八 見同篇章一，頁四八。

注三九 見同章四五。

注四〇 見同章頁五三。

注四一 見同章頁五二。

注四二 參閱蘇欲證章注文。

注四三 見常理倫理學章二，頁六二。

注四四 見同章頁六四，頁六三。

注四五 見同章頁五頁一〇八，頁一一一。

注四六 羅氏說見其原書章八，頁三三四至三三七，常理倫理學章五頁一二一頁一二三引之。

注四七 見杜氏倫理學原理 (Moore's Principia Ethica) 卷三，頁七九。

注四八 按杜威謂：「本能之活動發具創造有二性，以時分期，似使而實誤，」蓋正對羅說，詳

見人性及行爲部二、節五、頁一四二至一四八。

注四九 見常談倫理學章五頁一二三。

注五〇 見同章頁一二三。

注五一 據倫理學藝術篇一、章八、頁一〇二。

注五二 引見柯環琳倫理科學頁四八二。

注五三 引見倫理學史大綱章四、節三、頁一七〇至一七一。

注五四 參看倫理學史大綱頁一七四、倫理學藝術頁三八四、及余慈倫理學原理斷言頁一七三。

注五五 詳見倫理學藝術篇三、章一三、頁三八〇至三八三。

注五六 參看俞伯維哲學史卷二、節一三五、頁三四一至三四三、及楊譯西洋倫理學史篇四、章一、

頁一七九至一八五。

注五七 語載一九一二年三月十日紐約時報。

注五八 見「柏格森哲學之倫理義蘊」章三、節三、頁一六二、及柏女士所述倫理義蘊，實維杜威之

見解，宜廣擇焉。

注五九 參照創化論英文譯本頁二八二、中文譯本頁二八四，按原譯，於此似有脫誤。

注六〇 止齋凡四章，首章論道德，章二、章三論宗毅，末章爲總論。

注六一 見倫理學論衡頁三八〇。

注六二 見倫理學原理頁一七六。

注六三 見象山全集卷十九，武陵縣學記。

注六四 見侯晉錄中答顧東橋書，按謝刻全書，事變作時變，今依明儒學案卷十所載諸錄校改。

注六五 按盧冠嚴云：「事之在心，必有當然一定之則，於是以吾心本然之明覺而是正之，則何者爲善而當爲，何者爲惡而當去，舉不能外吾心之聰明，與吾身之踐履矣。」劉澹山云：「道義總無定衡，全憑良知判斷，良知安愚便是誠，不安愚便是不義。」均與陽明此說同。

注六六 按王龍溪廣其師說云：「吾心之良知，遇父自能知孝，遇兄自能自弟，遇君上自能知敬，遇君子入井，自能知怍傷，遇堂下之牛，自能知殺傷，推之爲五常，擴之爲百行，萬物之變，不可殫窮，無不有以應之，是萬物之變，備於吾之良知也。」斯則由常義之深汎直覺說，而轉入知悟之特殊直覺說矣。

注六七 按柯琅球倫理科卷頁一八五云：「凡自明之理必爲人人所共知，」今中土鄉里市井間，聽無人不以天理爲口頭禪，則其論決於人之心也舊矣。

注六八 按王龍溪象中列此一說，未指明屬誰氏，疑卽王心齋學僭言。

## 第十三章 自我實現與物我一體

完全論與自我實現說 道德之原一而已；類如前所述，何其說之紛紛耶？然事較言之，實可括以兩宗，直覺說，禁欲說，心法說，乃乃偏重理性之自然法說，智唯理宗也。進化說爲快樂說之支與流衍，而國法神法二說，又爲近代快樂說之先河。則皆所謂唯情宗耳。唯理宗重法式，重義務，則動機說亦屬焉。唯情宗重實際，重幸福，則效果說亦屬焉，蓋道德學說雖繁，要不外此兩塗矣。夫理性、情感、人俱生而有之，其見於行而發於言也，不免各有所偏。見於行，斯成兩類之入品，發於言，斯成兩宗之學說，此人生所以有「理性生活」(The life of Reason)與「情感生活」(The Life of Sensibility or Feeling)，而思想界所以有「理性倫理學」(The Ethics of Reason)與「情感倫理學」(The Ethics of Sensibility or Feeling)也。倫理學之有唯理唯情二宗，猶如知識論之有觀念感覺二派矣。知識不能有觀念而無感覺，亦不能有感覺而無觀念；道德不能有理性而無情感，亦不能有情感而無理性。知識論既有調和觀念感覺兩派之說矣；倫理學亦有融通唯理唯情兩宗而調和於其間者，則自我實現說 (Theory of self-realization) 是已。自我實現說，或簡稱「自說說」，或稱「

自處說】(Theory of self fulfillment)。在希臘時代謂之「福德論」(Eudemonism)，又謂之完全論 (Theory of Perfection) 蓋以是爲道德之終鵠，情理固並行不悖也。夫無論何宗，莫不公認有我，所當實現者，果爲何我耶？唯情宗必曰爲「情感之我」(Sentiment Self) 矣。唯理宗必曰爲「理性之我」(Rational Self) 矣。完全宗則必曰非情感，非理性，亦情感，亦理性，實爲二者之全我 (The total Self) 矣。唯情宗主情感而廢理想，故以自快自憐 (Self pleasing or Self gratification) 爲鵠。唯理宗主理性而廢情感，故以自矜自克 (Self-pride or Self-denial) 爲鵠。完全宗則情感理性不偏廢，兼取二者而調和之，故以自存自達 (Self-preservation or Self-development) 爲鵠。自存自達卽自誠之謂也。爲自我實現之說者曰：「吾儕欲證釋人生之最高正鵠，莫如用『自我實現』一詞；而我之一字，須明定其界說。夫以本義言之，人施身自謂曰我；則試問人何以別於動物之我而構成人類之資格耶？人爲知理之動物，又爲好羣之動物，其我之爲我，不徒爲『情我』而兼爲『理我』不徒爲『獨我』(Individual self) 而兼爲『羣我』(Social self) 禽獸則但有情我獨我而已。人以理我御情我，羣我攝獨我；一方自展本能，有以獨誇其身；一方自完本務，有以益善其羣；善身而不失其對人之同情，善羣而不失其一己之簡性。寄羣我於簡人而不爲簡人所間隔；入

矚我於社會而不爲社會所征服，管理而得其平，單獨各得其所。不幸至於二者不可得兼，乃克制情我以存理義，犧牲獨我以保羣衆；是謂以自儆自克者自成焉。」然則自誠者，全我實現也。自成者，全我完成也；豈非理情兩宗之偏執一端爲我者所可同日語哉？凡自我實現說之指要類如是，則請一而參考此說之歷史。

希臘諸哲之完全論 完全論固自我實現說之先導也。希臘蘇格拉底（大約紀元前四七〇至三九九年）主知德一致，爾德一致，嘗謂：「樂事若無他果，單就樂言，卽爲善；苦事若無他果，單就苦言，卽爲惡。」（注一）蓋樂與善一致，卽福與德一致，亦卽情與理一致也。顯赫氏（譯音密理（*Similes*））之言曰：「夫以此樂此苦見彼樂彼苦，以其大者易其小者，正猶貨幣然，非德之相易也。世不有可易一切事物之貨幣乎？一切真德，非皆依傍智慧而不計其伴有苦樂與否乎？智慧卽爲貨幣，凡所謂善，若離智慧而徒爲彼此苦樂之相易，則所成者不過德之幻影而已。」（注二）又答歐魯德穆（*Euthydemus*）之言曰：「倘使福存於善事之中而其善爲不可爭論者，則子所謂福爲一種不可爭論之善，誠是也。唯以福與美富強榮或其他顯是之事相聯，其事乃爲可疑之善；蓋以此等事與福相聯，將致以人類所遇許多憂患之事與福相聯；世之因美秀、富有、權力、榮勢而召種種禍殃者，實繁有徒焉。」（注三）

然則求福樂於德與善之外，適得其反，亦蘇氏所深戒也。蘇氏嘗正告安提乎 (Archipho) 曰：「子似設想願在窮奢極欲中矣。然吾嘗思之，無需求則弱神，需求能最少則最近於神；神性者，完全也，最近於神性，斯最近於完全。」（注四）此其說雖若入於神祕，而完全云者，殆即福德兼備於我之謂耳。

柏拉圖（紀元前四二七至三四七年）據心理以建立其倫理學說，區人之心靈為三種原素：曰「理性」、曰「靈性」、曰「欲性」；欲性多種，而理性靈性均單一；靈性與欲性同為衝動性，而其對於理性之關係有殊。欲性往往叛理性而為惡；靈性則猶理性之警犬，主人遣其警束叛徒，輒復召還而羈縻之。更以他事為喻，理性、御者也，靈性、馴馬也，欲性、泛駕之馬也；御之以其道，兩馬皆可以範於馴馴；缺一，則行旅之車廢。蓋理性不能不藉情感以達其德，而心靈各元素貴有調和之妙用焉，調和有消極積極兩方面：消極者，節制而自治 (Temperance or Self-control) 積極者，公正而自強 (Justice or Self-actualization)，若理性之秩序宜守，則情感之紛擾者必抑之；若全體之公益宜保，則部分之抵觸全體者必棄之；由情感之「多」以歸於理性之「一」。斯所謂合和完滿之生活也。（注五）顧柏氏又以蘇氏之說，宣喻咸官，因喻心靈，釘喻苦樂，其說有託諸蘇氏之口而勸於心靈解脫論者。對蘇

樂與福中適然其善矣。伯斯 (Cobb) 翁之言曰：「凡未曾研習哲學當去世時而非完全純潔者，  
 不計福又諸福之列，唯愛智之得士入焉。彼真好哲理之人，遠離一切物欲，反抗之，壓制之，  
 雖然自持而不使其善已者，誠是故耳。」非如世之貪財者，懼夫致貧傾家而始然也。非如世  
 之好名好譽者，懼夫失勢落難而始然也。所是故善自探其心靈，不徒以體節之固守，實世為生  
 活者，必辭別世人以去，不踴躍於羣肯之途，迨前禁示以脫罪惡之途，則覺不當拒絕之，  
 自須受其啓迪而為向前焉。伯斯 (Cobb) 翁之言曰：「共和國進蘇氏答為維康 (Cobb) 之言曰：「不入則不  
 善而免於覺察，且較前滋甚；若被發覺而處罰者，其野性愈發，或撲滅之，或馴伏之，其馴  
 伏部分，則解放之。正全部心靈製成最靈敏之物，其得靈節制，正義及智識也，勢且較靈  
 敏健康之身體所得者為尤貴，且必較貴於體節，實準確之比例。故吾所言，窮困之士將因其  
 畢生精力向此唯一標榜而進，而健康體節之獲得，倘非使其有所調節，並不貴視。蓋保持身  
 體上之均調，實以保持心靈上之諸和為常稱也。」(注七) 其他脫離體體，解放心靈之智尚  
 多，而蘇氏從容就義，正得力於此種解脫之人生觀，則雖認為蘇氏之說亦宜。然哲人既超入  
 上界，仍當使之復返下界，降而伍衆囚，保庶民，以善其身者著其羣；斯又蘇柏二氏救世之  
 信念已。



德意志全圖（范五前三八四至三一三）之心靈行「理性」與「非理性」兩種；理性有「動物性」與「非純粹理性」；非理性有「植物性」與「動物性」；純粹理性發為「智德」，植物性發為「體德」；動物性與非純粹理性相雜，形成合理之情感而發為「行德」；三德合和，乃為完備之心靈，而人生幸福即不外乎此。（注八）於是首領自然界道德界之發展及其，其謂德（Potestatis）亦各不同。自然之德能必然而一，如後退必為成人足；道德之潛能或然而兩，如人可善可惡是。善惡均起于人生同一之活動，而人之德不德則照其活動之狀態如何。德薄穢者也，以其恒循乎正理故；德亦於殊者也，以其為人之氣質及境遇所礙成故。德之所在，即「中」（Mean）之所在，人各自擇其相對之中，而不擇夫絕對之中，總始為特殊而非普遍。中猶權注衡也，合焉，斯為善，過或不及焉，斯為惡。（注九）中位乎過與不及兩極端之間，而情感行動之得中殊難，不得已而思其次，乃有人生實踐之三原則：（一）有中較甚之一極端首當避去，（二）對於吾人自然之偏向，宜反其道而矯正之，（三）中絕不可得，則於兩極端之惡取其小者。試合第一第三兩原則言之，例如：投意之背於勇敢，較為莽為甚，則其莽勿意；鄙瑣之背於慷慨，較粗豪為甚。則其粗勿瑣；放蕩之背於節制，較持嚴為甚，則其嚴勿蕩；暴烈之背於溫和，較虛偽為甚，則其偽勿暴；皆是。試觀

第二原則證之，例如大有野心者，第之以無野心，次無野心者，矯之以有野心，則魯莽貪婪之真其意部類，亦可互相矯正是。凡勇敢、慷慨、節制、溫和、友愛、公正等，皆道中之行德，（注十）而智德又分窮理之德與實踐之德，以行德言，固為「福德論」，以智德言，則為「理性論」，抑亞氏嘗謂：「幸福乃一種無阻礙之活動，而此無阻礙之活動即為快樂，若阻礙斯甚可欲；故大多數之樂縱難惡，而樂有若干種為至善」（注十一）又謂，「樂固可欲，但其樂原若不道德，則不可欲；樂非即善，亦非凡樂皆可欲，樂有本自可欲者，其種類、本原與彼不道德之樂均異」。（注十二）蓋亞氏門下歧齋德為二，別為快樂、樂欲兩限，唯其乃復折衷於其間，本以理性制情欲而自存自進，非以理性滅情欲而日克日損也。然人為知理、好學、而弘往舉政治之動物，以友愛合羣，以公正為政，以個人合理之行動建立社會合理之組織，必如曼乃近大所謂「完人」，雅氏於此又未嘗不深致意焉。特其謂智德高於行德，猶理生活尤高於實踐生活，終屬偏重理智耳。

巴脫拉談智德之完盡論、巴脫拉（Bates, 1660-1752）采心理方法以求道德本質於人類天性（如亞氏之「靈魂學」）中，殆與柏雅二氏同。其論人性也，以為實有全有分，有高有下，高者謂理德性，下者為「氣性」（Impulsive nature），嗜欲、本能等屬之；高者為「

理性 (Personal nature)，良心、博愛、自愛屬之；析之則爲分、合之則爲全。「理情」居高臨下，統馭「氣性」，而導之以正軌；良心於理性，爲最算，博愛自愛皆承命。(注十三)其論自愛曰：「情欲勝自愛，則所行不合於性；自愛勝情欲，則所行合於性；自愛之在大性中，較高於情欲明矣。設吾儕依性之節制而活動者，合理之自愛必有以約束之；人當利益與目前嗜欲衝突時，輒忽其現世之真福，而於有意無意間自作孽焉。彼特未有冷靜合理之注念，足以自審其今生之大福何在而已，彼誠有以審乎此，將不依夫自愛爲情欲所勝之結果而行；斯非尤大彰明較著者耶？」(注十四)其論博愛曰：「人於羣有博愛之性，於己有自愛之性，自愛使吾勞而有獲，以給吾之求；博愛使吾勞而有獲，以給人之求。人性乃全體，精神、物欲、情感、諸部分所組成，合理之自愛將令吾儕各予以適當之看待與供應。社會亦包有各部分，吾儕立於各部分之內，有種種方面與關係；公正之博愛將導吾儕各予以適當之眷顧，且分別依種種關係之所需，各如其分以從事。抑吾儕蘄達博愛之正軌，而得最大之公益，尚須以理性爲之導師也。」(注十五)其論良心曰：「人有反省之理性，藉以辨別其行爲而愈趨焉。其心能察見自體之所經歷，凡好、惡、喜、怒、哀、樂與夫後此之各種行爲。皆其省察所及；有愈之者，有隳之者，有不愈不隳而等閒視之者；而此愈明心行爲之趨

性卽爲良心。人以天性而自爲一己之法則，對於法則之積極制裁，無所用其特別顧慮，凡吾蓄意之所感，<sup>90</sup> 理情之所信，爲實爲罰，莫不屬之。（注十六）蓋自愛以一己之福利爲對象，趨於利己；博愛以他人之福利爲對象，趨於利他；一重箇人之私益，一重社會之公益，均爲合理之衝動。各種衝動之當否，皆取決於良心，良心愈之善，謂之善，惡之者，謂之惡，所行合於良心，卽所行合於性之全體；自愛博愛均與良心一致，而吾之性於是乎始盡。良心之法則，乃理我之法則，乃全我之法則，尊吾法，正所以率吾性也。顧巴氏又謂：「福以外無衆生之果。」是實根據快樂主義之見地而言自愛博愛，不過位一良心於其上耳。（注十七）然則其於自我實現之義，不猶爲未達一間耶？

赫智樹（Hegel, 1770—1831）矯正康德之法式論（Formalism），主張『感性權』（Rights of Sensibility）與『理性權』（Rights of Reason）相調和。主觀性與客觀性相融合。其於『主觀精神』也，有所謂情感之靈魂，理性之覺知，而理性卽薄徧自愛之客觀性。其於『客觀精神』也，以道德爲個人良心之主觀方面，人倫屬社會習俗之客觀方面，人倫有家庭、社會、國家三級，國家爲人倫發展之最高階段，又進而而有世界歷史。其論靈魂與覺識曰：「所謂感性整體者，乃提其『我』以超乎自體而爲同一個體之主觀性，此即良心也。」

之覺識，已所固有而容智合理者也。（注十八）覺識似依對象之不同而為種種變易，然其  
思也，覺識之主體也；變易對象之名理歷程，即主體客體之彼此一致而絕對相倚也，所以使  
客體為主體所自有也。」（注十九）其論理性與情感曰：「概念之主觀性與其客觀性薄偏性  
有單純之一致，即為理性之所存；理性之薄偏性云者，謂僅見於覺識或類似覺識中之對象，  
其自體本來薄偏，且透我之裏而環其外也，謂「純我」乃指映對象而環其外之純粹形式也。  
（注二十）人有時誤謂人年，道德及宗教之情感，而此情感確為人之所固有；易詞言之，即  
際諸各種情感所凝聚之主體也。此其為訴，含有兩義：（一）此類觀念內存於人所有之「  
我」，（二）當情感反抗名理上之善性，而非善性之局部抽象時，情感可有其整全性；是時  
也，蓋有合法之謂焉。然自他方面觀之，情感亦可以偏宕虛浮而惡劣；當情之為思所攝也，  
情感存於理性之型內，乃為合理之情感，其內經與良善之實踐情感無異；所異者特以其薄偏  
性，必然性，客觀性及真實性表現之耳。（注二十一）其論良心道德與社會倫理曰：「在良心  
道德中，義務大率存乎自由主體之「我」，同時亦為吾人主觀意志之權利。然在此個人道德範圍  
內，有其分界，一方為止於向內之標的，即僅存乎我而徒為主觀之義務；一方則為標的之實  
際，個人道德以是不恒久，不完全，而使之不適宜焉。若社會之倫理乎，雖極善而彼此相酬，

在必然狀態下，無一定適應而達合之者，而此兩部分已獲其真實及一絕對合一也。（注二十三）此  
種解否定而極其精神以達真實之面否定即淨化，於倫理界切實完成之，良心由是而消除主觀  
之偏見者，意志由是而脫離欲念之私利者。（注二十五）蓋自感德觀之，情感生活乃非理之  
生活，其心道德乃最高之知德。蘇氏則以為特殊之情感與普遍之理性一致，主觀之良心與客觀  
之人倫一致，抽象之法式與具體之實質一致，而一統我則於達於真實也。雖然蘇氏思想，終  
暗於唯知，其言判法式器固有誤，立言融說尚不足；而斯說之大成，不能不有待於核實矣。  
谷林蒲拉特萊之自我實現說。晚近英有谷林蒲拉特萊二氏，自我實現說之宗匠也。谷  
林之說，具見所著「倫理學緒論」，其書首論知識與性理，次乃及於自我實現。以為：人之  
有物欲官能，與羣動同，而理性靈性乃乃人性之特質。官能而有知之原素，斯為知覺；物欲  
而有簡之覺識，斯為欲求；物欲官能恒為靈性理性所改換，而人實能自覺焉。善者、滿足欲  
望之謂，有德者本之以得自足之道，是為「德善」(Moral Good)。有德者本之以得自足之  
德，是謂「真善」(True Good)。有德者若藉自覺以誠認所欲之簡，而入於自我實現之際，  
是為公善 (Common Good)。公善之擴展以漸由家庭而社會，而國家，而人類，於崇法有  
對於家庭、社會、國家、人類之義務者而有覺之人格即顯現於其中。谷林二十論其論曰：

「絕對所欲之觀念（卽至善）」起自吾人認「我」對己爲鶴之覺識。吾人預定完成之我，非抽象空洞之我也；其爲「我」也，在人生之元始形式，已爲多種利益所影響，而他人利益自在其內。吾人能由認我對己爲鶴之覺識，推及他人同類之覺識，他人覺識之表現正與己相符。吾人須切實了解他人之所謂我，猶吾之所謂我，倘認明己之苦樂依乎他人之苦樂，必能思及己之可以慳意者，包有他人之慳意，而他人之慳意，正對彼輩自身爲鶴，非吾一己快樂之作用也。（注二十七）又曰：「價值之最高標準，厥惟人格之理想，其他一切價值皆於人之價值有關係。吾社會民族人類之進展而無礙於人之較大價值，則其所用之謂詞毫無意義。今有言曰：「民族徒爲個人之集合體」誠屬語諄。然其諄處要在著重「徒」字，意謂個人可以不傳生存於民族之中而巳自有其道德精神之品質，民族精神不過此種品質集合之結果，是乃譯之所在。語其真諦，無論道德能力若何前生，雖有精個人所由構成民族之習俗法度而實現耳。（注二十八）又曰：「世賦有人類歷史之進步，必向一鶴而趨；其鶴爲一種恆久不變之體相所包涵，其相則常見攝於宇宙精神之中，而其自體卻常住不滅，非隨時以爲代謝。蓋吾體能力所由完成之精，基於吾儕自覺之人格，基於吾儕自身精神上絕對價值之觀念。故吾體不可驟信此鶴能力之真實完滅，將隨滅絕；更不可驟信任何有理性之人徒被視若作用，而非

自身爲一正傳，其在社會制度上顯現之能力猶得其實完備也。」（注二十七）鑒定，實現之我卽羣我，社會之善乃公善，公善者，人與己異之，而理性爲之原者也。理性者，自處於客觀之覺識，所以構成吾人尋求至善，察見公善之能力者也。自誠者，亦吾能力，滿吾欲舉，實現羣我於人類之中，以求達公善之鵠者也。（注二十八）蓋谷氏力闡康德「恒視人爲正鵠」之格言，實使自誠一詞倍增精采，而自我實現說乃因以大備焉。

蒲拉特萊之說，具見所著「攝相歸實論」(Appearance and Reality) 及「倫理學概論」二書，其認德行爲絕對之一種現象，與谷氏同；唯不以自覺證「絕對」而人之，斯則微異。嘗謂：「絕對者，宇宙全體之最高實在性也，統攝一切經驗事象而超乎名言者也。自一方面言之，全體非善之所得證也；善與惡對待，同爲謂詞，同爲行相，絕對非卽相，本無所謂善惡也。自他方面言之，絕對乃善也，通善惡階級而自現者也，絕對不離相而現於相中，相以外固無處爲實也。」（注二十九）善者，滿善欲者也，合吾意者也；吾有慊足之感而非爲善也。願欲而曰滿，詞似自相矛盾；欲既滿，則非欲也，如其爲欲，必有未滿者存也；然此亦不過現象上之矛盾而已。（注三十）善有通善，有時義；以通善言，生活與理想無斯可矣；以時義言，感也，感也，其事皆善也，無庸計其所自起也。以時義言，則須理想自創舉



實；唯爲理想所產生，所實現之，而屬於心靈之造作者，乃謂之善，要之善必爲實現之始，完成之志，厥義當郭於自誠而已。（注三十二）自誠之道有三：曰自尊，（Self-respect）；曰自敬，（Self-respect）；曰自愛，（Self-love）；自誠所以拓我之軀員，（Mind）之用不同而善均。迨人德俱進於博博淵泉之境，二者乃斷合無間，而善亦亡焉。（注三十三）又謂：「吾儕所欲實現之我，一全體耳，非諸相之徒然集合也。至我現於諸相，遂爲標的所在，是卽自誠之涵義。倘「我相」而爲所欲者，試問所得我相，果爲無物之狀乎？抑其相可視若種種集合之物而於事有濟乎？若不想其爲一，得不思其爲多乎？抑將不認其爲多中之一，一中之多乎？然則吾儕能不認我爲一全體，非徒各部之總和，亦非各部以外之特別物乎？吾儕得不謂我之實現，卽全體之實現，道德問題在求真全，實現真全，正所以實現真我乎？」（注三十三）道德義務，在處處實現理想之我，道德所及，卽自誠所及；自誠云者，謂「理想我」於吾儕實現之，並由吾儕實現之也。「理想我」之內容，或屬於羣，或屬於個；海濤者直接有關於他人，個焉者則否；前者實現理想於社會之中，後者則不至於社會中實現之。社會中有吾儕之地位及義務，而至我獨我均當於此完成焉。」（注三十四）觀其論證，頗有類似羅智爾處，而於自我實現之義，則可謂推闡盡致矣。

翁德倭鍾柯魯侯向謙樹之自我實現說。德有翁德倭鍾，一主道德意志，一主情意志，均反對葛智爾之唯知主義，而其言往往深中自我實現說之窠竅。翁氏之言曰：「我之所見自別者，存於意志之內外活動；個人對於自己活動而有直接知覺，故發見其自爲一獨特人格。我既爲別於其餘覺識內容之意志，人格卽此多種內容重行運合而上達自覺階段之我也。夫由個人覺識轉入社會覺識，由個人意志轉入社會意志，其表徵全爲文化道德之要素，而文化道德乃表現社會之公共情感及思想者。凡語言，宗教，生活習慣，行爲標準，學爲公共理智之所在，而起乎個人所能取得之範圍焉。（注三十五）『獨我』無論屬己屬人，從不能爲道德之終簡；道德意志之真的有二：一曰公共福利，與個人之自我滿足相應，一曰薄進進步，與個人之自我完成相應，卽所謂『社會正鵠』是已。個人正鵠以社會正鵠爲依歸，社會正鵠以人類正鵠爲依歸，此最後之要求，須依次充而達之，世無更高之境界可以縮圍此種正鵠，特『人類正鵠』之倫理上之必須完成，當爲其動機耳。人爲薄進正鵠而自存，非爲個人正鵠而自存；由行爲之薄進正鵠而滿足，非由個人正鵠而滿足；其餘力之發展與完成，亦所以從薄進正鵠，非所以從事個人正鵠；故『行爲者』屬於自己之人格，從非道德上之真的也。」（注三十六）其區董意志固與康德略同，其不以一己之人格爲鵠，則與谷林大異矣。樂氏之

言曰：「今試問『自然我』(Natural self)果足以代表生活之全體乎？凡所努力，果僅限于自然我之保存乎？人若於精神生活中認取嶄新特立之實在，將決然斷言『非包庇』『自然我』，須藉精神活動而得之矣。人之發展精神生活也，能抱實在之全體以入乎生活中，據據剛其個性，能得滿足與愉快。彼『小我』(Small Self)之抑制個性，誠精神生活所必需，而彼諸人類經驗，則生命不以甚衰頹，適以是再造而益勃焉。人當舍其小我以嶄新生命，新者之價值意義，自迥乎與舊者不侔。蓋精神活動實以否定爲基而達于肯定，固不徒否定已耳。所謂道德者，非必歷生活衝動而弱之也，殆將導之於正軌而高其價值也。吾人須由消極之否定以達積極之肯定，行爲若諱匿否定，其生活即偏而不全，此道德任務之所由增重也。」(注三十七)其所謂小我，卽自然我，其所謂真我，卽精神我，否定小我，肯定真我，非實現自我於精神生活之中乎？意有柯魯怯(B. Croce)向諾爾(Gentile)爲現代新理想主義派之山斗，亦持自我實現之說。柯氏之言曰：「意志非情境也；但依境而起，與境俱變耳。意志不能憑空而起，故必然；意志非固於事實之特定情況，亦非爲其所束縛，故自由。……夫志願一確定之簡以爲善，卽志願吾儕自我爲一綜合體中之原素而具有一特定之歷史情境；自我之實現在是，亦固不由是焉。易詞言之，真實之簡或善，卽志願。自體，故不被知，亦未

嘗自知；唯當此志願一度過去，吾儕強分意志可別而不可離之諸原素時，乃被知焉耳。諸原素卽所志願之善體，能志願之主體，及爲作工具之歷史情境也。徒有功用之活動，未曾滿足吾性全體，道德行爲雖在快樂中有其具體根柢，若其快樂缺乏普遍性，則亦徒而舍棄之。善者，察然溥利之意志也，著察溥德之志願自體也。神神最完滿之自我實現也。當吾儕志乎溥憫時，我之爲我，非此志願者「經驗之獨我」，而爲「精神之全我」，而爲在特定情境中透過吾獨體之志願自體。意志之「一活動」或屬經濟，或屬道德，勢有不得不然者，於是志乎善，志乎真，志乎美，遂爲實踐行動之原則，其原則乃恒久不變，涵蓋一切，不徒可以實現，且刻刻實於每一意志活動之中者也。（注三十八）向氏之言曰：「我若，吾所最能確定之實在也。我若不存，則任何實在皆隨之而逝；吾實現我於思，而思之者仍爲我；是我之爲我，自覺而已。豈非假定我爲其客體，實確定我爲其主體；確定之人格，但可以自力自創自造，而力實集於思。無主體，唯爲能思，無客體，唯爲所思。思須有人格而後可言，何以故？以思不徒爲活動而且爲自覺自定之活動，似其有人格故。思亦須有名相而後可言，何以故？以我爲我之概念所實現，似卽知之對象故。要之思之可言，祇乎主客均可見耳。我之概念，豈各於理智，卽我之法則，卽我之義務，倘非以己之法合天下之法，豈別有所謂義務乎？倘

非已與天下相賤隔，豈別有所謂自私自利乎？蓋人造成道德意識之新步驟，正在使生活之精神意識入於深遂，而大其本身實現之範圍，其實現又若一以自知也。（注三十九）細觀之，氏所言，一以志願明「我」之實現，一以思惟明「我」之實現，為認精神活動亦自由，亦必然，莫非自誠為焉。抑向氏又以為唯一自由之實在乃「超我」（*Transzendenz des Ego*）而「超我」即「世界之自覺」，個人之真自由，須任爽其自我於家、國及大精神中得之；國之意志高於任何個人之意志。（注四十）則所見較柯氏為更徹底，聲駁乎復返於慈智爾矣。

中土先哲之物類一體說，中土善本訓吉，福德一致之義，見於易、詩、書、左傳、國語者頗多，而皋陶謨洪範所言，更有統類總理。皋陶謨言九德，終之以「彰厥有常吉哉。」洪範言三德，又以五福與五事相應，九德三德皆防酒與，不及，一歸於中。（德目引見前）思容則致壽，聰聰則致富，視明則致康寧，言從則致攸好德，貌恭則致考終命，而考終命與醜惡相反，乃「容儼形美面成性」以終其命」之謂。（鄭玄依尚書大傳釋之如此），其說雖或近於泥濘，實與希臘時代雅典人之認德、智、健、美、富為善者相類。蓋五福為人生之五大價值（注四十一）非恭、從、明、聰、容不能致之，更非肅、又、哲、謀、智不能得之，第盡其在己者而已。儒家承先民勸中之訓，蚤已進而持自誠之說；以為禍非私語已，德必及

於人與物，福德有時不相應，已寧食福而成德。論語言曰：立人，已達達人；尊己，曰復禮。天下歸仁，實見危授命，殺身成仁。孟子言親親、仁民、愛物；言萬物備於我，反身而誠；言修身爲大；言舍生取義；言體有大小，無以小害大。易傳言成性存在；言窮理盡性；言範圍天地之化而不過，而成萬物而不遺。大學言明明德，親民，止至善；言格物，致知，誠意，正心，修身，齊家，治國，平天下。中庸言明善，誠身；言致中和，天地位，萬物育；言能盡其性，則能盡人之性，能盡物之性，可以贊天地之化育。凡自達、自存、自克、自饒、自尊、自保、自覺、自創、諸義，靡不舉具，而其所謂我，涵蓋尤廣。抑中庸又有言曰：「誠者，自成也，而道自道也。誠者，非自己而已也，所以成物也；成己，仁也，成物，智也，性之德也，合外內之道也。其實無妄之謂誠，自性其導曰自道，自完其性曰自成；已立己，進而成己，立人達人曰成物；性之可能無限，誠之實現不盡；成己成物而實現仁智兼全之人格則爲身。斯固儒家自誠之精義也。彼釋氏大悲大智，自度渡人，日度衆生，其究也無我而歸于無生。老氏任自然，似狗百姓萬物，亦以無身明德我，而終不脫夫自愛。墨氏兼愛，一愛包已於全體人類中而獨愛之，而周愛人，而未播及萬物。莊周託子基其親我，詔至人之死已，兼稱：「天地與我並生，萬物與我並生。」（齊物論）而又言「至仁無親。」（天運）

惠施乃云：「汜愛萬物，天地一體。」（引見莊子天下篇）要皆不若儒家親親仁民愛物之本末有序。顧呂覽言：「不仁於他物，猶人於人，猶若爲仁。」（愛類）淮南子言：「苟愛羣生而不愛人類，不可謂仁。」（主術訓）繁露既言：「仁者所以愛人類。」（必仁且智篇）又言：「仁之法在愛人不在愛我，義之法在正我不在正人。」（仁義法）仁途限于愛人類，而我與萬物似皆在所愛之外。晉向秀郭象注莊子，一曰：「天地萬物無時而不移，向者之我，非復今我。」（大宗師向注）玄通合變之士莫然與造化爲一，則無往而非我。」（養生主向注）一曰：「天地之理，萬物之情，以得我爲是，失我爲非，物無定極，我無常適。」（秋水郭注）均認我與天地萬物皆變而无常，一以天下爲一體者，無愛爲乎其間。」（大宗師注）離仁而高談一體，所見仍屬隔膜。有宋以後諸儒，多由家國天下推愛天地萬物，始克深識物我一體之仁，而有以充在類，盡其量。宋儒張栻濂論性，分爲天地之性、氣質之性，雖偶謂「德者，福之基，福者德之致。」而所重在德不在福。故又云：「天地合德，然後罔無我。」（見正學堂篇）正德乾稱篇曰：「天地之塞，吾其體，天地之帥，吾其性，民吾同胞，物吾與也。」大心篇曰：「大其心，則能體天下之物，物有未體，則心爲有外，聖人盡性，不以聞見捨其心，其視天下無一物非我。」差無我者，無形氣之小我，大其心，則成理性之大

我也。舜明道論性，兼論氣，以爲「二之則不是。」（遺書卷六）其論仁曰：「仁者渾然與物同體，天地之用，皆我之用。」仁者以天地萬物一體，莫非己也；認得當己，何所不爲；故博施濟衆，乃聖人之功用。」（遺物卷二上）蓋仁者大己之實現，天地萬物皆己也。陸象山致疑於道心人心之別，天理人欲之分（見全集卷三十四卷三十五語錄），以爲心即是理，其論心曰：「此心之體甚大，若能盡我之心，便與天同。爲學只是理會此，誠者自成也，而道自道也。」（全集卷三十五語錄）又曰：「古之人自其身達之家國天下而無愧焉者，不失其本心而已。」（全集卷十九，敬齋記）又曰：「是極之大，充塞宇宙，天地以此而位，萬物以此而育。」（卷二十三皇極講義）又曰：「宇宙卽是吾心，吾心卽是宇宙。」（卷二十二雜說）人共生天地之間，無非同氣。」（卷三十四語錄）蓋自一身達之家國天下，乃雜天地萬物，只是實現此心此理，所謂先立乎其大者也。楊慈湖王明本心而不起意，歸於「勿我」（見絕四記）其已易曰：「夫所以爲我者，母曰血氣形貌而已也，天者、吾性中之象，地者、吾性中之形，皆我之所爲也；問乎我之說，舉天地萬物萬化萬理，皆一而已矣；不以天地萬物萬化萬理爲己，而唯執耳目口鼻四肢爲己，是割吾之全體而裂取分守之屑也；是粘于血氣而自私也，自小也；非吾纏止于六尺七尺而已也。坐井而觀天，不知天之天也；坐血氣而已



親，不知己之廣也。（慈湖遺書卷七）蓋謂血氣之我小，理性之我大，絕小我，立大我，性包天地萬物萬化萬理，乃爲全體之我也。

明儒滿甘泉、王陽明、王龍溪、趙大洲、羅近溪、胡萊山皆言全我，而陽明、近溪、蕺山之說尤詳。（注四十二）陽明曰：「人須有己爲之心，方能克己，能克己，方能成己。這心之本體原是箇天理，原無非理，這箇便是汝之真己。這箇真己，是靈敏的主宰，若無真己，便靈敏。汝若其爲那箇靈敏的己，必須用着這箇真己，便須常常守着這箇真己的本體。」（傳習錄上答齊惠問）又曰：「夫人者。天地之心，天地萬物、本善一體者也；生民之困苦荼毒，孰非其痛之切於吾身者乎？（中略）世之君子，唯務致其良知，則自能視人猶己，視國猶家，而以天地萬物爲一體。古之人所以能親民，視猶己之飢溺，而一夫不獲，若己推而納諸溝中者，非故爲是而窮天下之信己也；務致其良知，求其自慊而已矣。」（答顧藹吉）又曰：「大人者，以天地萬物爲一體也，其視天下猶一家，中國猶一人焉；若夫形骸物而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物爲一體也，非意之也，其心之仁本若是其與天地萬物爲一也。豈唯大人，雖小人之心亦莫不然，但願自小之耳。（中略）明明德者，立其天地萬物一體之體也。親民者，達乎天地萬物一體之用也。至善者，明德親民之極則也。」（

大學問。蓋用充發體物之小己，或本心天理之真己，爲真己，卽所以爲小己，而家國人民天地萬物莫非己也。近溪曰：「仁者、人也，天地萬物爲一體者也，人以天地萬物爲一體則大矣。大學一書，殆屬家國天下以成其身，所以學乎其大者也。學大則遠大，道大則身大，身大則通天下萬世之命脈以爲肝腸，通天下萬世之休戚以爲接膚，疾痛疴癢，更無人我，而渾然爲一；斯之謂大人而已也。」（肝膈真詮）又曰：「我與物，皆人也，皆人則皆仁也，皆仁則我可以爲物，物可以爲我，豈通天下萬世爲一人者也。吾人此身，以天下萬世是一個，其料理自身處，便是料理天下萬世處。大學明德，親民，止至善，許大的事，也只是立個身；蓋丈夫之所問身，聯屬國家天下而後成者也。」（同上）又曰：「天地萬物也，我也，莫非生也，莫非生，則萬非仁也。我能合天地萬物之生以爲生，盡天地萬物之仁以爲仁，斯其生也不息，而其人無疆；此大人之所與通天地萬物以成其身者也。」（同上）蓋謂身不惟血氣軀殼，實具心意識知物；聯家國天下，則身廣大，合天地萬物，則身高厚。通天下萬世，則身悠久，廣大高厚悠久之身，卽廣大高厚悠久之我，修身所以發展全我，體身所以實現全我，此人格之所以偉大也。羅曰：「身在天地萬物之中，非有我之私私；心包天地萬物之外，非一膜之範圍。」（劉子全書卷十學言上）夫心非一膜之心，而宇宙皆足之心也；（全書

卷十九答嘉善合書）合心意知物，乃見此心之全體，更合身與家國天下，乃見此心之全量。  
 「（卷十一學言中）又曰：「仁者以天地萬物爲一體，乃人以天地萬物爲一體，非仁者以天地萬物爲一體也，若人與天地萬物本是二體，必借仁者以合之，蚤以成臨膜見矣。人合天地萬物以爲人，猶之心合其目口鼻四肢以爲心。（中略）學者於此信得及，見得破，我與天地萬物本無間隔，不須擔致，不須比擬，自然親而仁民，仁民而愛物。」（卷十九答嘉善合書五）又曰：「盈天地間，只是此理，我立而物備，物立而設備；任天地間一物爲主，我與天地萬物皆備其中。西銘之意，就本身推到父母，又因父母以推到兄弟，才見得同體氣象，早已是肝胆楚越矣。」（答王右仲書二）蓋以心合身意知物家國天下天地萬物，我與天地萬物本是一體，親近溪之以身爲主者微異，而所見較張程爲更進也。

自麓山言：「氣質精理，只是一性」（卷八中庸天命章說）其後王船山顏習齋戴東原皆認性無義理氣質之分，我合氣質義理爲一；而船山之證自誠最精。船山曰：「盈天地間，人身以內，人身以外，無非氣者，亦無非理者，故貴以兩氣，而氣兩理。當其未兩時，則只是天地之兩氣，蓋未有人者是也。乃其既有質以居氣，而氣必有理，自人言之，則一之生，一人之性；而其爲天地流行者，初不以人故阻隔而非復天之有，是氣質中之性，依一本然之性

也。（船山遺書讀四大全說卷七）又曰：「自成良字與已字不同；已對物之謂，專乎吾身之事而言也，自則攝物歸己之謂也。故說之爲言，兼乎吾之理，而自成則專乎己之功。誠者，己之所成，物之所成；而成之者，己固自已成之，物亦有自我成之也。」（讀四書大全說卷三）夫本然之性。爲己與物所共具，成己所以盡己之性，成物所以盡物之性，自成而攝物歸己，則所以成其合內外，參天地之大我矣。習齋曰：「萬物之性，此理之賦也，萬物之氣質，此氣之凝也；至於人則尤爲物之粹，所謂天地之中以生者也。二氣四德者，未凝結之人也，人者，已凝結之二氣四德也。天下有無理之氣乎？有無氣之理乎？有二氣四德外之理氣乎？」（存性編卷二）「思天地一我也，我一天地也；萬物一我也，我一萬物也。能分形而爲我，爲天地萬物之靈，則我爲有作用之天地萬物；非是天地萬物外別有一我也。時而乘氣之高，我宜效靈於全體；時而乘氣之卑，我亦運靈於近肢。分形靈之靈齊，乘氣機之高卑，皆任乎此理之自然，此氣之不得不然；不特我與萬物不容強作於其間，亦非天地所能爲也。」（言行錄）夫效靈全體，實現率我也，運靈近肢，實我獨我也；我爲有作用之天地萬物，則實現氣四德之全我矣。東原曰：「試問以理爲我乎？以氣質爲我乎？說以理爲我，以氣質爲所寓於身，是外氣質也；如莊周老聃釋氏之專以神爲我，形骸屬假合是也。說以氣質爲我，以

獨爲質所受，是外理也；如荀子以禮義屬聖人之教是也。二者皆我，則不得謂純善不我，雖乎不善者又一我矣。況夫古今之君子小人，未非以血氣心知爲我者也；人而我而悖理，君子重我而悖理，悖理者亦自知其非也，是性無不善也。」（緒言）又曰：「克己復禮之爲仁，以己對天下言也。禮者，至當不易之則；凡意見稍偏，德性未純，皆已與天下隔阻之端。倘克己以遠其至當不易之則，斯不隔於天下，故曰天下歸仁焉。」（孟子字義疏證）夫血氣之我卽情我，心知之我卽理我，以己對天下言，卽以獨我對羣我言也。然王戴均於欲中見理。（引見前）習齋獨主存理過欲，界別理欲甚嚴；（見言行錄）斯則又有不同焉。他如潘用微郭善蘊輩，亦皆力闢「天地萬物一體」之說，所論實無創見，姑從略。（法四十三）

自我實現之批判 自我實現之說，於近世最爲流行，評之者亦衆，而力持駁論者爲戴納教授（Prof. A. E. Taylor）其專評自說一文（Self-realization Criticism）載國際倫理學雜誌卷六（International Journal of Ethics, Vol. vi）略謂：「自誠可謂德備之完義乎？由一方言之，行爲皆自誠也，由他方言之，行爲無自誠也；特別行爲容有實現自己人格之注意，而通常道德行爲之無此意識決定者，則此皆皆是也。自誠莫不以自克爲代價，無純乎實現之行爲，亦無徒克備之行爲。替之犧牲與自私，忠愛與叛逆，皆是行爲也，然實現其

一於己，須克制其他以爲代價。若行爲不擇善惡而一切實現之，似可以自免衝突，而已陷于大戾矣。夫善必有自誠，善必爲常誠 (Permanent Good) 全我羣我之實現，固也。願人是否生而本善，未可臆斷；行爲之善者，往往不在自誠而在自儀。非壓抑我之一部不能實現他部，而善之要素，亦善之全在爲善，福也、知也、德也、皆善之要素也，善之不一合是數者遂而盡也。善或謂之自誠，或謂之自儀，未始不各符其理之半，而結果終歸於安。若言自儀而專言自誠，則除自我狀態外，竟無可以爲倫理之儀者。當我之欲一物也，其欲之者，我也，及得我所欲之儀，我斯實焉。誠說之可認爲真者，如是而已。其之是誠與否甚多，固其人而異。約察之有三，倫理之儀在我，而所謂我者，恒爲自身之誠，一也。所有振奮之狀態，恒爲自感滿足之狀態，二也。其實現之我，於自覺中徒爲主體與客體之觀合，三也。(注四十四) 觀戴氏所論，蓋以自誠恒與自儀相矛盾，離自儀而從事自誠，則所實現者不得皆謂之善；自誠而不免於自儀，則所實現者，終非全我；此自誠說之弊病所在也。抑戴氏之評自誠，似混同「自見」(Self Expression) 而並言之；自見者，自我表現也。自誠則公簿而无妄，自見則私而不明；二者固自別，而自誠與自儀亦非全相矛盾。麥肯最顯丹士 (J. Adams) 言激管蓋管壽之矣。麥肯最曰：「自誠實非真我之謂耳。真我者，理我也。」

羣我也；單純之獨我非真我，吾必否定之，雖有以實現羣體(Social Ends)者實現真我，以犧牲獨我者實現羣我。真我之實現愈圓滿，全體之觀感愈接近，視人之善猶己之善，視己之善猶人之善，正為全體而自誠也。吾犧牲私我之一切願望以求自達，而自達之精神及正鵠均與所以達人者同。吾所求非獨己之善，亦非獨人之善，人已均為全體之一員，吾必兼善焉。迨吾以此種精神為生活時，利己利他之見不復對立。而矛盾自泯，故由此觀語言之，與其謂人生終極為自我實現，不若謂為理性世界之實現也。」亞丹士曰：「吾人皆知人生之最高理想為自誠矣。論者以為自誠乃自誠之否定，實則二者彼此相需而成一可以理解之全體；吾人在實現中犧牲，在犧牲中實現最高之我。自見說認我為己故，只須有表現之所；自誠說視我為一羣可能性，若欲達於圓滿實現之境，則尙待致力。單純之自見使吾人復返於各為一己而競爭之自然狀態；自誠之理想善于社會有機體觀；視我之實現自身，非反羣以實現之，乃在羣內服從約束以實現之。蓋認自我須與他我共存，不得囿于自登己生之通常語義，而自我對他我且有相當之屈伏也。(注四十五)兩家所言，殆本乎楷爾德(Caird)「由自誠而得自誠」之警語，而與倭鏗由否定以達肯定之旨亦合。信如是，則自誠不過自誠之異名，豈遂足以窳弊邪？於是余竊竊授又為之說曰：「自誠之理，究竟界(Kingdom of End)之理想也。」

善舉也，非爲利己也。所以使人人實現也，非徒實現一己而已也。真我之別於僞我。以其未周而統一也。真我卽社會之羣我，僞我卽私小之獨我。所謂善者，乃善舉而無跡者也。在實際未臻完善之社會中，自憐認爲道德要素，固非善舉者所能免；若在理想之社會，則善與惡之完全實現，將兩無抵觸，而自憐卽漸非必矣。蓋理想社會之善，人類全體自誠之公善也，已自誠一全德自誠之階梯也。及吾人於自誠時，吾人不知其爲自誠焉，吾且忘我於社會之中焉，則自誠適所以自忘 (Self-forgetfulness) 也。』 (注四十六) 蓋謂自誠在實際社會中，有時不免自憐，社會愈進步，道德上之抵觸愈少，及進而達於理想社會，則抵觸全無，性全免；其言洵足爲自誠之說解紛。然已由基督「僞我必死，真我永存」之教義，轉入進化功利說之社離矣。總之自我實現說固詞和唯理唯情兩宗而執其中者也，其間仍有偏倚特者在也。或言自存自達而稍毗於情，或言自克自憐而稍建於理，練乎執兩用中者殊罕，而自誠又未可與自見混爲一談也。麥氏既詳正載納之駁論，近又擬自誠之概念於主觀，僅認自我實現爲最高價值實現之必需條件，不願復以終極目之，(注四十七) 有以哉。

注一、參看「柏拉圖對話集」卷及，蒲洛泰哥拉篇英譯本頁一七五，中譯本二八〇。

注二、參看對話集卷二，斐多篇 (Phaedo) 英譯本二〇八至九，中譯本一一九。

注三、詳見「克塞諾芬追憶錄」(Xenophon, s. Memorabilia) 篇四，章二，頁一二三。



注四 見同書篇一，章六，頁一〇。

注五 本余慈教授「倫理學原理概論」篇一，章三，篇十四，頁二一二至二一五。

注六 參看英譯本卷二，頁二二六及中譯本頁一四八。

注七 見英譯單行本篇九，頁三三三至三三三。

注八 按瓦萊斯 (Edwin Wallace) 有一表，譯見張東蓀「道德哲學」章六，頁四五七。

注九 本「倫理學原理概論」篇一，章三，節十四，頁二一六。

注十 詳見皮爾登「尼可馬克倫理學」英譯本篇二，章七至九，頁四六至五七。

注十一 詳見前書英譯本篇七，章十四，頁二三九。

注十二 參看前書篇十，章二，英譯本三二一至二及中譯本三三四至五。

注十三 本「倫理學原理概論」篇一，章二，節十四，頁二一八至二二〇。

注十四 見人性論卷二，節十一，節十五，及講演一，節十四。

注十五 見人性論卷十二，節十五，節二十九。

注十六 見人性論卷一節八及講演三節四。

注十七 參看「倫理學原理概論」頁三二〇至三三三。

注十八 見蘇勒斯英譯「精神哲學」(Hegel's Philosophy of Mind, translated by William Wallace)

節一，頁一八二。

注一九 見同書同節頁一九七。

注二〇 見同書同節頁二〇四。

注二一 見同書同節頁二四一。

注二二 見同書同節頁二四一至二四二。

注二三 見同書同節頁二八一。

注二四 詳見「倫理學緒論」第四版，篇二，章二，節二二〇，頁一四一，篇三，章一，節二

頁二〇二，及同篇章三，節一九九，頁二三六，節二〇六，頁二四五。

注二五 見前書篇三，章三，節二〇一，頁三三八至三三九。

注二六 見前書篇三，章二，節一八四，頁二二八。

注二七 詳見前書篇三，章二，節一八九，頁二二五。

注二八 詳見前書篇三，章三，節二〇三，頁二四〇，頁二四一。

注二九 見「樞相歸實論」章二五，頁四六一，頁四二〇。

注三〇 見前書同章頁四〇二，頁四一〇。

注三一 見前書頁四一〇，頁四一二，頁四一三。

注三二 見前書頁四一四，頁四一五，頁四一六，頁四一九。

注三三 見「倫理學疏微」論二，頁六三。

注三四 見前書論六，頁一九七，頁一九八。

注三五 見翁氏「倫理學」卷三，章一，節二，頁二〇，頁二三。

注三六 見前書同卷章二，節三，頁八一，頁八八，及節二，頁七八。

注三七 見「現今倫理學對於精神生活之關係」章三頁五九至六一。

注三八 本路勒斯培 (Angelo Grassi) 「意大利現代思想」(Contemporary Thought of Italy) 頁一二七至一三〇。

注三九 見「意英譯「心為純生活動論」(Theory of mind as Pure act. 1922) 頁一〇〇，頁一〇一，頁二四九，頁二四六。

注四〇 見「意大利現代思想」頁一九四至一九七。

注四一 見波勒魯氏「道德價值論」分人生價值為八種：(一)經濟價值，(二)體格價值，(三)

消遣價值，(四)聯想價值，(五)品格價值，(六)美感價值，(九)智慧價值，(八)宗教價值，若將其三四兩種，則併謂富、健、善、美、真、學也。

注四二 漢青泉心性函發曰：「心體天地萬物而不遺，」王龍溪贈朱使君序曰：「仁者以萬物為一

體，天下國家，莫非我也，「趙大洲克已銘曰：「天地萬物，本吾一體，大已不狹，小已擁揭，小已甚克，大已甚濫，」皆其義。

### 注四三

唐鑑「學案小論」述郭善鄭已說云：「已與我皆對人而立名，義則各別。已自兼性分而言，我則形體也；故山已推之，天地萬物皆一體，自我言之，隔膜之外物不相屬也矣，」此以已與我別言，殊無關宏旨。錢穆近三百年學術史論潘用微「求仁錄」有云：「仁者渾然天地萬物一體，致其觸物一體之知，在格通身家國天下本是一體之物，不知見在真心，則不知渾然天地萬物一體，故雖言一體而實非渾然一體。」此亦不過近濠叢山之緒餘耳，晚清譚嗣同作仁學，亦言：「通天地萬物人我爲一身。」其說似頗恢譎闊肆，然而雜矣。

### 注四四

參戴氏於所著：「行爲問題」(The Problem of conduct)「書中會論及自談，詞指與此略同。

### 注四五

參氏說詳：見「倫理學袖珍」篇三，章一，節五，頁二九一至二九五，亞氏說詳見教育理論之演進(The Evolution of Educational Theory)章五，頁一三〇至一四八。(參看余譯教育哲學史同章頁一四九至一六九。)

### 注四六

見道學德哲論稿第十五節。

### 注四七

見現代英國哲學第一集所載麥氏「建設性哲學」(Constructive Philosophy)。論文二四三—二四四頁。

## 第十四章 突創和協之人生

競爭互助和協 世之治倫理者，皆自以爲有得於至善矣。夫至善果何在耶？或曰在理性、在德義、或曰在情感，在樂利，或曰在最多數之最大福，或曰在社會之進化，或曰或在良心之直覺，或曰在自我之實現；觀此諸說，似最後一說幾於得至善之大全矣。然猶未也；無我相，無人相，無衆生相；盡己性以盡人性，盡人以盡物性，盡物性以盡天地之化育；人人皆善其生而不相犯，物物皆遂其生而不相害；無一夫之不獲，無一物之失所；天下一家，萬物一體，各部相與協合，以創全體之大美；譽世諧和，羣生突進；『至善』有在於是者，吾聞其風而悅之，借樹一蕪，字曰『突創和協』(Emergent Harmony) 其或較自我實現說爲更進乎？昔赫勒克利圖以爲萬物起於爭鬥，終於和平。畢達囑願以爲和諧基於宇宙，成於人類。(注一) 霍奇士以爲民之初生，唯爭與殺。盧騷以爲天之所賦，唯愛與知，歐伯蘭以爲和平原人自然狀態，起于和平之後，執智爾以爲世界史不外優爾爾爭劣爾爾之跡，戰爭可拉阻民族退化之趨勢。萊伯尼以爲世界有預定之調和，而吾人身心自一致。叔本華以爲萬物有競爭之意志，而人與人爭爲最烈。若而人者，大半認不爭卽和，不和卽爭；不知其間有

時之一事也。達爾文 (Darwin) 物種原始發生說，本有廣狹二說，廣者為異類之爭，狹者為同種之爭。赫胥黎 (Huxley) 專取狹說，且言種民所謂「人各與一切敵」(War of the selfishness) 為初民生存之公例。尼采 (Nietzsche) 幾本加厲，發言「但戰鬥，不必工作，但剽掠，不必和平。」均借優勝劣敗之理，對弱肉強食之說。馬克思 (K. Marx) 與達氏同時，而倡唯物史觀，自以為與進化論媲美；侈言社會進化史即階級級級鬥爭史。柯茨基 (K. Kautsky) 則遠其說以治倫理，至謂「民族間之敵對可克伏，而階級鬥爭未能避免。」階級鬥爭特生存競爭之狹傷又激者耳，達氏與其人類由來一書，嘗謂道德之肇。助而不爭。斯賓塞 (Spencer) 於其倫理學張本 (The Data of Ethics) 目錄中嘗廣為「孰為適者」之討論。俄國格羅斯教授 (Prof. Kessler) 有一講演，則於「互競」外證明「互助」之尤為重要。而艾斯彼奈 (Espinas) 拉來桑 (L. L. Ilanossian) 畢希勒 (Bechner) 德魯蒙 (H. Drummond) 蘇台 (Sutherland) 諸氏咸有關於互助之著述。克魯泡金 (P. V. Kropotkin) 於是集其大成，自著互助論。(Mutual Aid 1902) 以為：達氏嘗存一語，宜確廣義是也，動物人類之與天然奮鬥，均大得力於互助；種無論強弱，多助者昌，寡助者亡。所謂適者、非強非狡，實善於互助以利其羣焉。又以為互助原理特別在倫理界完全顯其重要；人類

互助起於部落生活，由部落而宗族，而族聯，而民族，而全人類，其觀念益廣以純。互助中可覺得『善』之概念根原；而引導倫理進步者，乃互助而非互競，可以斷言。（注二）克氏別起有倫理學之源及發展一書，即據此立說。然克氏既謂互助與競爭交相爲用，又認『犯而不校，與多於取』之道德原理較高于平等或公道，似自違其道德與自然一致主張。（注三）至釋團結（Solidarity）一詞，言其在道德界表現爲同情互助及『休戚與共』，團結與平等構成社會公道之必要條件；亦不過認團結自由平等相調和，（注四）猶未明揭和諧爲人生之最高理想也。第一次歐戰後，卒想望和諧之人生。華爾登著『和諧主義與覺識進化』哈蒲浩著『原善』（The Rational Good）芮蒙著倫理與自然律，杜里舒（H. Driesch）著理論與實踐之倫理原則（Ethical Principles in Theory and Practice），拉斯基（N.O. Lossky）著世界之有機全體觀（The World as an organic Whole），麥道葛著倫理與近今世界問題（Ethics and Modern World Problems）麥肯最著人生之根本問題（Fundamental Problems of Life），赫爾迪（A. Heard）著人道之升進（The ascent of Humanity），於此皆有所見，而華氏哈氏最能闡明和諧之義。（Principle of Harmony）華氏云：『和諧但有關於生活，無關於哲理，故和諧非固定不變者也。』（注六）此以進化說和諧，與達鳴臘大異。

哈氏云：『和協者、互助之形式 (A Form of Mutual Support) 也，全體中各部分以彼此之關係而互相保持，互相促進者也。』(注七) 此以互助證和協，與克魯泡金略同。蓋哈氏所用和協一詞，包涵調和、互助、協作諸義，有內界之和協，(Internal Harmony) 有溝通之和協，(Universal Harmony) 而溝通之和協，頗近於中土所謂『太和』；借僅限於人類，未推及宇宙萬物。最近韋斯氏 (P. Weiss) 有所謂『宇宙倫理』，(Cosmic Ethics)，何陋與萬物一體之悟，而于溝通和協之理，抑又忽焉。(註八)

中土先民秉中和之性，垂中和之德，首黃帝迄于成周，由來舊矣。(注九) 春秋以降，家學爭鳴。老子一而言：『天地不仁，以萬物百姓爲芻狗。』一而言：『萬物負陰抱陽，沖氣以爲和；赤子號而不戾，和之至。』既謂：『慈故能勇，勝固；流兵相加，哀者勝矣。』又謂：『善戰者不怒，善勝敵者不與；佳兵不祥，知和曰常。』終以廣兵不爭爲理想，孔子作春秋，非詐戾不非偏賊，尤不非義戰(詳繁露竹林篇)。雖自言素學軍旅，其理想在太平大同；而又謂：『善人教民七年，可以卽戎；君子無所爭，必也射乎。』至謂：『君子和而不同，小人同而不和；』(以上見論語) 則與老子之和光同塵異撰。孟子以爲惻隱差惡辭讓是非之心、人皆有之。雖嘗言：『春秋無義戰(盡心下)，義戰者服上刑』(離婁)



且以好勇鬥狠爲不幸（離魂下）。然論兵重人和，貴多助，所謂：「君子有不戰，戰必勝。」（公孫丑下）其謂管子之大勇，則曰：「自反而縮，雖千萬人吾往矣。」（公孫丑上）管子以爲爭起於人之有欲求，（詳禮論）和起於羣之有分義，（見玉樹篇）雖嘗以鬥爲忘其身、忘其親、忘其君，（見榮辱篇）而於宋子見侮不辱之說，則力駁之。又謂：「兵所以禁暴除害，非爭奪也。」墨子以爲民始生未有刑政之時，內者父子兄弟作怨惡離散，不能相和合；天下之百姓皆以水火毒藥相虧害。於是力主尚同兼愛而非攻，並言「君子無鬥。」（耕柱篇）然又謂：「學成、戰而死，猶欲驪而讎；」（魯問）則非私鬥不非公戰。又謂：「彼非所謂攻也。謂誅也；」（非攻下）則非攻不非義戰。又謂：「大國之攻小國也，同救之；」（非攻下）則非攻不非守。獨商鞅韓非持侵略主義，極端倡攻戰；宋鉞尹文持無抵抗主義，極端非鬥爭（注一〇）。儒墨道三家實同非侵略不義之戰鬥，不非守禦合理之戰鬥；而建立太和之宇宙觀，中和之人生觀者，厥唯儒家之易傳中庸兩書。易傳由宇宙推及人生曰：「乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞。」中庸由人生推及宇宙曰：「致中和，天地位焉，萬物育焉。」則太和和非不變，中和非無爲也。漢興，淮南子一方言爭，一方言助（詳兵略訓）；且本太和以言中和。（註一一）始元時，議鹽鐵，大夫主備邊討胡，賢良主賞德賤兵

（注一二）。王充論衡，宜漢依國兩篇盛稱廊土，物勞奮有物競生存、優勝劣敗之論；而治期  
當祖述韓非，頗類生計決定道德之唯物史觀（注一三）。晉鮑敬言以爲古無君臣，不說不  
營，不相兼并攻伐；禹洪以爲上世人爭萌于衣食之情，賊殺兼并、起于自然（詳抱朴子結鮑  
篇）。唐孔穎達序易疏書，頗得和協真諦（注一四）。杜甫賦前出塞，白居易歌折臂翁，均  
戒開邊黷武。韓愈論蠻夷云：「至紛不可治，草薶而禽獮之。」（贈鄭尚書序）柳宗元論封  
建云：「一羣之分、其爭必大、大而後有兵。」宋蘇軾乃以封建爲爭亂之原曰：「凡有血氣  
必爭、爭必以利。」（志林）張栻渠少喜談兵，見責於范文正；受中庸，治易傳，以作正蒙，  
太和篇冠首。其言曰：「太和所謂道，中涵浮沉升降動靜相感之性，是生細縹相盪勝負屈伸  
而之始；不如野馬細縹，不足謂之太和。」又曰：「天本參和而不偏，養其氣，反之本而不  
偏，則盡性而天矣。」（誠明篇）明胡敬齋唐鶴徵將道林高忠憲輩皆喜言太和，而王船山最  
得橫渠之指。船山正蒙注云：「太和、和之至也，道者、天地人物之通理，所謂太極也；陰  
與陽和，氣與神和，是謂太和。」又云：「人物同受太和之氣以生，本一也，而資生於父母，  
根莖，則草木鳥獸之與人、其生別矣；於其同而見萬物一體之仁，於其異而見親親仁民愛物  
之義。」蓋太和固陰陽會合冲和之氣化，實人物生活協和之環境；「九族睦，百姓昭，黎民

矣，鳥獸草木成羣，必依我之緣以爲來，動以爲和，」（《船山語》）似漸進而實突觸也。孫中山先生論物質、物種、人類三期之進化曰：「物種以競爭爲原則，人類則以互助爲原則；人類今日素未能遵守此原則者，則以人類本從物種而來，其入於第三期之進化、爲時尚淺，而一切物種遺傳之性尙未能悉行化除也。然而人類自入文明之後，則天性所趨，已向於互助之原則，以求達人類進化之目的矣。人類進化之目的爲何？卽孔子所謂大道之行也、天下爲公。」（《孫中山說書四卷》）旨哉言乎！竊以爲競爭互助乃天演所經歷之兩種途徑。突刺和協乃人生所趨向之一種終結。爭起於生活關係之有對而相抗，助起於生活關係之有倚而相倚；助與爭相反和成相續相代，以歸于和協。統觀人物進化之程，始或爭多於助，繼或助多於爭，終或競爭有助無爭，變趨於太和。人類若再達大同，或將良物種以趨於互助，更進而求達太和之德，亦未可知。太和者，謂人物生活關係之和協，層層創造不已，造乎其極而又無極也，和協由內而達外，由人而及物；有個人心身關係之和協，有社會關係之和協，國家民族之和協，有世界人類之和協，有宇宙萬物之和協，太和蓋至善之實在也。下開分別述之：

個人心身關係之和協。吾人生命之存續曰生存，生命之活動曰生活；身爲生命基層之物質結構，心爲生命高級之精神活動。身者，心之質，心者，身之式；心身各自成一系統，各

自爲一關係均不含有隱微之實體。(注一五)心宰身而突現，身倚心而完成；彼此間之關係所謂因果，既非交感，亦非平行，依倚而諧括，形戎有機全體發展之層層耳。人身生命活動之無意者，發於腦幹中之自動神經系，其有意者，發於腦脊神經系。無意之生命活動進而爲有意之精神活動，且達於智慧支配之程度，則不復謂之神經作用而謂之心靈作用；以其具有新性質、新法則、而爲創舉也，然自動神經系之無意動作，如食欲、如消化，必有欲求發展，而與腦脊神經節相接觸；否則其所消化者甚微，而其活動亦不得覺。高等情緒之表現，或抽頓、或沮喪、或大笑、或潸泣，往往爲生理上之律動，而可歸因於自動神經系之動作；故節制行動，卽能間接節制情感。(注一六)則兩系神經之聯繫，而種活動之交，亦足證明身心之不能分離矣。願身內有白血球能殘害菌，肝脾及淋巴腺內有一種細胞能擊滅此球；心內有道心與人心戰，有天理與人欲戰；心身之間，又有所謂心靈之戰，令與肢體之律令交戰，有所謂精神方面之理性與肉體方面之動物性交戰。子真曰：「吾人見堯王之戰則榮之，出見富貴之樂又榮之，兩者戰於窟中，未知勝負，故曰：今先王之戰勝，故曰。」程伊川曰：「有人胸中常若有兩人焉，一欲爲善，一欲爲惡以爲之間，欲爲不善，又若有羞惡之心者；本無二人，此正交之證也。持其志，使氣不亂，此大可慮；要之聖賢必不肯心疾，其他疾却未可知。」

(遺書語錄) 樂在於心，肥臞形於身，善勝固佳，而樂念久抑思逞或至人格分裂。他疾蓋指身疾言，心疾殆卽佛洛特所謂「情結」作祟、善賢善用克治薰化之功，故無是疾也。晦翁言

理欲無中立，陽明言理欲不並立，（引見前）真西山獨詣：「使道心常爲一身之主，而人心每聽命焉，」陽明蓋嘗非之。曾濂生以身被私意私欲纏擾，立志痛與血戰一番；（見癸卯求闕齋日記）非亦深慨心中之賊難除乎？倭鏗曾大呼爲精神生活之獨立而與感覺界自然界宜戰矣。其弟子林兌（可.H.H.）以爲：欲保持理性而向善，須刪滅肉體方面之強敵；所謂品性與德行，卽此戰勝者之徽號。然猛獸尙可馴養爲家畜，肉體之動物性，未嘗不可馴養而爲理性之忠僕；倘自然之衝動欲望與理性義務融和，使肉體與精神之戰爭停止，則此和平生活未始不可期諸壯年，而青年猶當奮鬥。（注一七）其實壯年正爲奮鬥時代，何期望和平生活之急邪？芮斐羅素均論及欲望之衝突與和諧，其結論大致不殊。芮斐曰：「人之禁爲惡，強爲善，其機能悉包含於身欲心欲相衝突之覺識中；身欲必唯求一己之堅足，兩人所食飲、不能恰爲同物；心欲必求同時能滿足他人，凡屬精神性質者，雖來自耳目之官，亦不盡爲一人所獨有；景色、樂音、詩歌、辯論及真理之屬，吾與人皆能完全共享焉。身欲趨於非理性動物性而利己，心性趨於理性人類性而不利己；一者本身不必爲德、爲不德。均使之滿足、乃人類生命之存續所需，而各欲同時滿足、偶或不可能，卽與道德問題相關聯；於是二者之衝突起，而此事實遂爲人之良心所覺。良心機能在人之本性內，引導思想於不安不調之境，至于辨

之與心欲和合而後已。」（注一八）羅素曰：「依內心之說，大概行動爲愛之情緒所鼓舞著  
響也。爲憎之情緒所鼓舞者、惡也，此觀點當由更屬根本之事物演繹而出；吾今思之，善惡蓋  
出自欲望矣。」然吾非直謂善卽所欲也，以衆人之欲相衝突，而善之於吾心、大要爲指定由此  
衝突以求出路之社會概念故也。雖然，衝突不唯存于衆人之欲望間，且存于一人而異時之矛  
盾欲望間；卽在同時而孤立者、亦往往有之。設魯濱遜與饑衝突，一時覺倦之難堪，他時料  
饑之將至；既倦猶勉勉從事，以備他時所需而食，則具有之道德上之努力與自罰，彼有欲望多  
種，每種在一時較他時爲強；其在一瞬間爲最強者、恒實行之；其在長時間爲次強者、可假  
勝之；於是乎含有智慧。而或以爲智慧而進，斯有和諧生活之欲望滋長；和諧生活者、行動  
爲始終一貫、近似永恒之欲望所支配者也。」（註一九）蓋芮氏認身心之欲望於覺識，有良  
心爲之指導羅氏認愛憎之情基於欲望，有智慧爲之抉擇；其主張欲望由衝突達于和諧、一  
也。哈蒲浩嘗論衝動之和協矣。其言曰：「設善心同時有兩種相反之衝動，其結局不外三例；  
第一例、甲衝動全爲乙衝動所壓制，和於行不和於情；若甲衝動根深蒂固，其不和將終乎  
生。第二例、兩衝動並駕齊驅，心不能定取舍，勢將無和協之可能。第三例、甲衝動化而裁  
之，不過其則，自與乙衝動並行不悖，其爲道也節而非絕；一一衝動、歸於和協，卽雅里士多

德所謂中。之三例者、吾人當知所擇焉。」(註二〇)夫有憾之衝動即欲望；無覺之欲望即衝動；衝動乃本能驅策之生命活動，而本能與情緒相際屬。人有喜怒哀懼四大情緒系統；實際於兩種基本衝動；或謂之欲惡，或謂之愛憎。(註二一)大學言及忿懣、恐懼、好樂、憂患、絀之以好惡；中庸則云：「喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和。」喜怒哀樂好，哀怒屬惡；未發爲性，已發爲情；其未發也，不作好，不作惡，是謂性之中；其發而中節也，好惡得其正，是謂情之和。彼雅氏所謂中，哈氏所謂和，均就已發之語言，中和同義，似與此相遠；殆亦析言有別、渾言不別歟！荀悅有言曰：「養性秉中和，守之以生而已；故喜怒哀樂思慮必得其正，所以養性也。氣宜宣，而過之，體宜調，而矯之，神宜平，而抑之，必有失和者矣。夫善養性者無常術，得和而已矣。」(申鑒俗僉)又曰：「……有人於此，好利好義，義勝則義取焉，利勝則利取焉；此二者相與爭，勝者行矣；非情欲得利、性欲得義也。義可兼者、則兼取之，其不可兼者、則雙取重焉；若苟愛好而已，雖可兼、雙取矣。(原注：有閔文，今增雙字。)若二好鈞平，無分輕重，則一俯一仰，乍進乍退。」(雜言下)夫養性必須養情，得和可以得中；二欲起爭，義好則爭免；兼取得和，雙取則和以勝致；觀魯氏之貴兼取不貴雙取，已勝一籌。而宣氣，調體、平神，更足上徑雅里士多德之合和三

德，柏拉圖之調和三性矣。三性者、理性、靈性、欲性也；欲性叛理性，則靈性與之鬥，理性制欲性，則靈性爲之助；叛徒就範，則向爲忠僕者又與之互助以事共主，而心靈調和之用顯。三德者、智德、體德、行德也；智德所以窮理，體德所以攝生，行德所以御欲；而志行薄弱者心中有衝突之兩原理時，往往徇的欲而違理性。飲食得中則合生理，運動得中則屬體育，好惡悲喜得中則資藝術，理性情欲得中則成德行。（注二二）身體之和諧曰健康，心靈之和諧曰正善，健康固德之始基也。唯柏氏主解脫，心和貴於身和；雅氏尙玄想，智德高於行德；（詳見前）斯則終非身心圓滿協和之生活，而個人修養工夫亦概乎未嘗有聞焉。善乎晦翁之言曰：「持養之久則氣漸和，氣和則溫裕婉順，望之者意消忿解，而無招拂取怒之患矣。禮察之久則理漸明，理明則詭譎詳款，聽之者心喻慮移，而無起爭見卻之患矣。更須參觀物理，深察人情，禮之以身，揆之以時，則無偏蔽之失也。」（見晦翁學案語要）敬義來時，內外兼修，學者當體會而自得之。

社會關係之和協 人生有內部之心身關係，有外部之社會關係；社會關係者、人與人、羣與羣之關係也，亦大對於羣、羣對於人之關係也。人多同欲而異能；其同也有得有不得，不得則起爭；其異也有能有不能，不能則求助；助漸易爭，乃可以善羣。人在每一羣



型中、因各種關係而具不同之身分、處各種地位而負不同之義務；個性為裏，羣性為表，蓋突現一自覺之人格。而由個人覺識轉入社會覺識。既覺有個人與同羣各員之關係，復有個人與本羣全體之關係，又覺有此羣與其他各羣之關係；大羣涵小羣，羣體涵個體，社會覺識即隨社會關係之推演而擴展。已欲衣欲食乎？人實助而衣之食之，已欲立欲遠乎？人實助而立之遠之，已欲善其身乎？羣實大助而特善之；而人與羣亦有需己之助之者，則竭己所能，以衣人食人，立人遠人，且兼善其羣，社會關係即隨社會覺識之發展而增進。人各善其身而兼善他身，善其羣而兼善他羣；天下皆善，是之謂和；豈復有所謂爭乎？顧人類衝動、本有用以互競者，如忿怒、嫉妬、嫌惡、爭鬥、獵取及自衛是；本有用以互助者，如羣聚、團結、暗示、模仿、同情及自抑是；飲食男女之欲、均為競與助之媒，因而愛憎感情，又與溫柔、懷念、拒斥、爭鬥、自卑、自炫及喜怒哀懼諸衝動交相連結。有愛斯有憎，有助斯有爭，此心理上社會上相對之事實也。絲素既主，張發展創造衝動，抑制據有衝動，以改造社會；而又致礙於眾人欲望之外界衝突、較一人欲望之內界衝突為更難解決。於是為之說曰：「社會全體所欲之事物、乃謂之善，各種個人欲望和協之世界、較善於彼此衝突之世界，其事甚明；故『行動須引出和協而非不諧之欲望，』當為最高道德律。此律將適用於一人影響所及之處，身也、

家也、市也、園也、皆是也；若彼能影響全世界、則亦如之。達此標鵠之要術有二：第一、建立學制，使各種個人各種團體之利益，在其下盡量減少衝突；第二、教育個人，使其本身之欲望能彼此相調和，並能與鄰人之欲望相調和。若和諧之欲望為吾人所應求，則愛較善於憎；兩人彼此相愛，均能滿足；兩人彼此相憎，不過一人能達其所欲之的。求知之欲望屬之，自知之得非從諸人故；好權之欲當抑之，以其為衝突有力之原故；而權力加諸物不加諸人，亦可因勢利導之。要之、善之生活，特鼓之以愛而導之以知者耳。□（注二四）夫教育制度乃社會制度之一種，率制與教育、實非截然二事。社會之最小單位為家庭；其關係最密切、最鞏固；基於夫婦親子昆弟之愛，本乎天性而非純由人為；若追其溯、羣動已具雛型；以鳥類為尤著；進至人類、組織乃漸完密。其職能在使父母長期保育其子女，使子女成立後奉養其年老之父母，使夫婦昆弟互助協作，各盡其應盡之義務，有家宅，有家產，有家政，有家風，其道則造端乎夫婦，其制則謹始於婚姻。西俗雖厚夫婦子女，薄父母昆弟，實亦力求備具生的文化經濟法律各方面之生活價值。（注二五）夫婦本以愛合，愛極而憎，或亦易離；須相諒相讓而濟之以敬。男職外，女職內，各雖不為定程，而男女在生理上心理上不無相當之差異；分工分職、各顯特性，彼此正可取長補短，互相調劑。平等非必同一，差異乃有和

注三二 見前書頁四一四，頁四一五，頁四一六，頁四一九。

注三三 見「倫理學疏微」論二，頁六三。

注三四 見前書論六，頁一九七，頁一九八。

注三五 見翁氏「倫理學」卷三，章一，節二，頁三〇，頁二三。

注三六 見前書同卷章二，節三，頁八一，頁八八，及節二，頁七八。

注三七 見「現今倫理學對於精神生活之關係」章三頁五九至六一。

注三八 本路勒斯培 (Angelo Grassi) 「意大利現代思想」(Contemporary Thought of Italy)

頁一二七至一三〇。

注三九 見「登週英譯「心爲純生活動論」(Theory of mind as Pure act. 1922) 頁一〇〇、頁

〇一，頁二四九，頁二四六。

注四〇 詳見「意大利現代思想」頁一九四至一九七。

注四一 參閱勒氏「道德價值論」分人生價值爲八種：(一)經濟價值，(二)體格價值，(三)

消遣價值，(四)聯想價值，(五)品格價值，(六)美感價值，(九)智慧價值，(八)

宗教價值，若謂其三四兩種，則所謂富、健、善、美、真、聖也。

注四二 漢哲泉心性圖說曰：「心體天地萬物而不遺，」王龍溪贈朱使君序曰：「仁者以萬物爲一

如赤子一般；便願做雍熙太和、而爲大順之治。」（野菴稟覽）此雖不爲高論，實切中事理；試觀諸世界人類、語言萬不同，而時父母之音皆同，則真夫同之基也。若竟拔本塞原，無別無親，民知母不知父，甚至母亦不知；則人類將返于禽獸，尙復成何世界？曰矜矜想至高，而適墮于卑；其亦不可以已乎？至若鄉里、學校、教會、職業等關係，亦適用家庭關係之原則；信睦任卹以待友，親愛精誠以固羣、愛吾鄉不憎人之鄉，愛吾友不憎人之友，愛吾教不憎人之教，愛吾業不憎人之業；人人若是，爭端自泯。而職業分工、不涉固定，主備訂約，勿使失平，庶免埋沒天才，激成階級鬥爭；斯則羣制之原宜改革者已。

羣制者，所以發展本能而維持生活者也。夫羣制舉以發展「個性」爲宜邪？抑以發展「羣性」爲宜邪？世有爲之說者曰：「羣制之設，須依乎吾人生活之現狀。吾人生於是，長於是，各有以養其欲，給其求。社會乃得維持於不敝。羣制而不合於吾人之所需，固不如聽其毀裂而別以新者易之；然亦須實有以愈於舊而後可。徒事破壞，未見其得。利不什，不易器。害不百，不變法。要之羣制須適於吾人當時此地之情形而無所鑿柄，乃爲善耳。」斯說也，哈氏曰「哲理上之保守主義」。（Philosophic Conservatism）又有爲之說者曰：「羣制當建設於「相似原則」（Principle of Similarity）之上。相似者，平等之德識也。

自有社會組織以來，羣制往往利於特殊之個人，特殊之階級，特殊之種族，而不利於其他。損下益上，剝肉補莖。一部分之善，適爲他部分之惡。不平莫甚焉。相類之羣制則不然。苟非有實質之異，利於甲者必利於乙。蓋均乃爲善也。謂私產制度爲表現人格之具邪？試問無產者之地位宜如何？有產者之義務果安在？凡事之利於寡而害於衆，得於此而失彼者，豈惟不平，抑亦至不和矣。」是說也，哈氏字曰：「哲理上之社會主義 (Philosophic Socialism) 又有爲之說者曰：「僑助乎？人格乎？其爲現行羣制所壓迫推抑者，誠不知凡幾也。衝動固不可無節制，但當使之不與生命全體之活動相衝突而止。東薄駟驟無取焉。羣制依舊施行，而輔以自由之新質。解除一切拘繫，俾生活充實和協，進乎合理之規律。此解放之道也。今有兩制於此，均爲本能留發展之餘地，而一廣一狹。寧不棄狹而取廣邪？」是說也？哈氏字曰：「哲理上之自由主義」 (Philosophic Liberalism) 保守主義迷信小己之權利而偏重「個性」，弊至摧殘社會以求其所謂適；社會主義崇拜社會之權威而偏重「羣性」，弊至銷滅個性以求其所謂平：自由主義一方重「個性」，一方重「羣性」，調停於二者之間，以求其所謂和。於是哈氏乃爲之結論曰：「世無絕對之權利，亦無絕對之義務。權云莖云，均爲構成和協之部分。無論何權，以不侵及他權爲限，是即義之所在。權而做義，是謂不和。社

會者，特大於小己之一種結構耳。非必喪失小己於其中也。社會，全也。小己，分也。積分而後成全，甯有成全在於損分者乎？自人世多不幸，小己有時須犧牲。而全體之善，終非在其百分之犧牲不已也。社會藉各種勞力之互爲作用，以生以長，而衝動乃其唯一之原質。質之和，有不和，取其和者而同化之，斯爲羣制之基。夫如是，既不可狃於獨而遺其羣，亦不可務於全面忽其分。改之必可行也，行之必可成也。其行其成，且有以解放官能，利便協作，而擴張其所及之範圍焉。」（注二）蓋哈氏之意，以爲自由主義，卽和協主義也。竊謂自由主義可以語【妥協】（Compromise）不足以言【和協】。（Harmony）保守主義中之資本主義實行豪強兼併，社會主義中之共產主義實行階級鬥爭，其非和協、自不待論；自由主義不揣其本，徒務其末；彌縫罅隙，粉飾太平；亦豈和協之謂與？豪強兼併正自由競爭之結果，階級鬥爭卽生存競爭之加厲；被壓迫之無產階級顛覆統治之有產階級而代之，以累易累，階級終難消滅。馬克思以道德爲社會心意形態之一，決定於社會生產關係。恩格斯（Engels）則謂：「道德恆爲階級之道德，或用以保證統治階級之支配力，而鞏固其利益；或用以被壓迫階級對於此種支配力之義憤，而爲其將來之利益代作主張。」柯茨基亦認道德有無產階級之道德與有產階級之道德，既謂：「一種新道德理想不能僅從階級仇恨發生，」

而又謂：「唯階級鬥爭之動力能使道德理想產生效果。」（注二七）不知無產有產兩階級向未形成之社會，鬥爭無所用之；而道德亦可決在經濟也。中山先生曰：「社會之所以有進化、由於社會上大多數經濟利益相調和，非由於社會上大多數經濟利益相衝突。」（民生主義第一講）彼馬克斯襲用物種競爭之原則，以憎之心理鼓動世界之階級鬥爭；中山先生改用人類互助之原則，以愛之心理預防中國之階級鬥爭。經濟利益因互助而調和，非決於道德乎？夫人類衝動之屬於「互愛」者，似為「個性」之表現。衝動之屬於「互鬥」者，似為「羣性」之表現。個性惟恐其發展太過，不過則相反相成，亦適為互助之資，羣性惟恐其發展不及，不及則有循有黨，亦適為互爭之漸。個性平均發展而不至於爭，羣性惟恐其發展性盡量發展而不外乎助，未始無益於小己。羣性有能使吾人「助而免爭」者。是則可謂之「協也已」。

國家民族之和協 國家民族從家庭家族演進而來，固非社會關係之最後型態；由今觀之，國家實最高之政治集體，民族實最大之文化集團，均為人羣最上之精神製品。在世界人類全體之關係未達集各程度時，國家民族仍居首位，家庭家族學校教育階級及其他一切階級皆屈於其下；個人在國家意識、民族意識中，突現「國民之資格」，而人格為之增進，義

務爲之加重，個性沈沒於國性或民族性之內，而羣性亦非泛濫無歸。民族以合羣族，國家以合羣族，世有無國家之民族，無無民族之國家；合國家民族爲一，是謂「國族」或「族團」。(卽所謂民族與國家) 若文化乎？試言之、。治亦文化之一端；文、爲民族與國家間之紐帶，所謂「民族團、」必爲「文化團、」不能。維持民族安全，以護公民權利爲鵠志，而對於人民之愛爲文化生活，且負有保持發展責任之責。文化乃民族之精神資本，國家爲其所有主；文化乃民族之靈魂，國家爲其靈魂；文化乃民族有自強之心，國家爲保護文化之自強；人當強而，民族當強，德惠之士，則所以支持其物，文化者，則植物之開花於其中者。無民族卽無文化，無國家卽無文明；大無國家、始爲野蠻人，唯有國家者始階進文明之途。民族之生活乃一「民族」，人之精神與肉體而覺醒、而發達；結合於國家組織之中，生活於國家威權之下，服從國家之法，爲國家之理想而奮發；凡此皆個人之自覺志性發展之作用，亦卽文明之作用。故愛國家必愛民族，愛民族必愛文化。中華民族居中國之土地，受天地之中，因寒暑之和；同化東西南北精悍倍朴勁剛肥戾之各族，一之序中和。中華民團以共和代專制，擁四萬萬五千萬之人民，保一千數百萬方公里之領土；行三民之義，立五權之法；血戰七載，躋於四強。(注二八) 中華文化其五千年之悠久歷史，所有政教、禮樂、兵



着、服飾、學術、風俗、語文、畫畫、宮室、輿服、飲食、器用及其他物質上之發明製作，  
靡不各異統制，以中和為準則；（別有考）並先後吸收印度希臘及近代歐美之哲理、宗教、  
政法、文學、工藝、藝術，且進於廣大精微博厚高明而道中庸。凡屬中華民國、安得不深  
愛其民族之文化？而各盡其一己之義務耶？國家民族今既高於一切，個人對於國家民族  
之義務即高於一切；而對於家庭家族之義務，自在其次。昔商君「孝弟於六強，以為不利於  
國；當非在五德，但託替人有老父而三戰三北之故事，以為仲尼所賞；重罰：「公民少而私  
人衆，私行立而公制泯。」（八說）蓋皆周秦宗法社會軍國社會通經之原。其言理與國家  
當有矛盾，私人道德與公民道德有衝突；法家非儒，不覺言之過激。而大小國均言：「  
嚴厲信以非孝，」（管子大孝篇祭義篇）呂覽孝行覽亦言：「士民孝則守戰固，不罷北。」  
則兩旁之矛盾衝突可以調和。戴記「孝悌攝仁義禮情忠勇莊敬及其他一切德行，適幾尤趨於  
厥德；移孝作忠，語本孝經，今則孝民族，忠國家，忠孝更屬一致。通常則孝兩親與孝民族  
無異焉。忠一人與忠國家無擇焉；處變則雙方莫能兼顧，唯有權衡義務之重輕大小而為先後  
以合焉。拉則德實踐道德通要云：「吾人對於國家之義務如有不能互調相和之困難時，則將  
關於國家物質繁榮之義務置諸關於公道及完善道德之義務之後。」（節吳譯本三二二條）然則

對於國家之各種義務，亦分毫無缺。與希伯之舉民族主義也，以爲：獨立之生命乃神聖之生命，永存之生命，個人以其爲民族之一員而參與此生命。民族之於人，不獨產生文化之生命，精神之生命，且個人以入于不滅之生命；民族不滅，而人之生命亦不滅；然以人之爲一民族，且爲民族而生活也，則人應存在於民族之中，而國家有甚於此之性。此五之所以爲個人者，在爲其民族之分子而已，在爲與國家之公民而已。（注三〇）然則，個人與國家之關係，應爲：國家乃最高之社會體制，先於個人、家族、社會，且其地位最高，個人應對國家負最高之義務。國家所負之權利，公民所有之權利，亦應對國家負責，且其地位最高。個人應對國家負最高之義務。個人之最高權利屬於國家，其第一義務即在爲國家之公民；個人所負之義務，個人亦應有以其國家一員之資格，而負有參與國家存在，且參與其權利。（注三一）之二者，對於民族至上、國家至上之義，可謂強調過甚，唯自以爲且其意義高於一切民族，德意志人應高於一切國家，自來之否認。其實任何國家民族，應對內爲至上，非對外爲最高；而國家對內不容個人有自由餘地，則又慈氏偏宕之過也。顧十七八世紀之個人主義派以爲：國家社會不過各分子之總和，無非爲其所組織之個人而存在，其目的均由個人之利益而決定；國家僅爲





為的也、自非不善，其繼而逆此為也、乃或非常之惡。」然則戰爭正國民精神之表現，或善或惡，亦視其是否從事於人類真實生活之高耳。人既不能無家，終亦不能無國；侵略之戰爭可非、而防禦不可非，締造之國可非，而維持不可非。中山先生云乎？「社會國家者、互助之體，道德名義者、互助之用。」（學說第四卷）向以國為互助而立，不為互競而設；非徒見爭於國之一，且免爭於國之內，非徒為對敵國之內，且為助於國之外；是固與互助合作，其關係自可相協，尙何大之有哉？王次女論戰後，自國際組織具具體，先後加以查達六十餘國，亦可謂非有良思遠慮是難望之第一偉品。自首倡廢戰之英國，與其軍，俱英法兩國為最大之國，均係英法兩國所派，我試從其來言；查其日本之侵略東京，（一九三二年）義大利之滿阿比西尼亞，（一九三五）德國之武裝萊茵，（一九三六）蘇力制裁，託詞緩靖；及日本大舉入寇中國本部，德意繼起以完全隊，第二次世界大戰遂爆發，而國聯亦之解體。斯固由各國仍對於互競之成見，不肯竭誠互助；抑亦所謂綏靖主義有以誤之也。你理學書向罕論國際問題，哈蒲浩氏倡博術和協之說，殆亦繼談及此；唯曾謂：「彼倫理真諦而言，實離有一包括人類之最高社會，借此社會未見組織之顯現。」（注三二）蓋亦概乎言之矣。

● 變遷萬分一切道德之原理原則為兩大系：曰「世界倫理」，（Universal Ethics）曰「國家倫

理：「(National Religion) 始為倫理為國一新生命。『世界倫理』者、其原理原則緊諸宗教、無論何國何族、人人可以遵行。旨在健全世界人類而使之「道同歸」；如耶、佛、回、三教之倫理是。『國家倫理』者、其原則限於一國一族、而包圍他族則外之；不惟約束人對於人之行為、且規定人對於國之關係、個人福利不能不受國家福利之限制、如猶太教、婆羅門教、及日本中國之倫理是。彼乃從而論之曰：「兩系固久相俾馳而未嘗合和、實為文明之基、闕一不可。國家倫理而不受世界倫理之調節、其為終必不免；世界倫理而不受國家倫理之矯正、文明必致停滯而衰頹；會通兩系而使之常於理、切於用、殆當今之急務也。會通之法、須一方提倡其「國際主義」(A True Internationalism)，刻合強健穩固之民族為一社會、為一家庭，使各以道德規範 (Moral Organism) 自居，互同休戚，不相違背。一方使各民族自為政治組織，有以完其對於全體人類應盡之職分，其組織率為平民式、半為貴族式、期於世界倫理國家倫理之格言，兩不相背。若舉世皆無政府，(Universal Anarchy) 若世界合為大同統一國，(A Single Cosmopolitan World-Embracing State) 則世界倫理之原理之極致。要其不能實現之空想耳。」(注三三)予二十年前讀其書，得其旨、嘗為之驚異。曰：「梁氏所謂世界倫理、實為宗教、所謂國家倫理、實指政治；易言之、特仰宗教倫理、

此猶他種而已。傷教普度有備無患，實越世界倫理而過之，耶回殆遠不及，且回爲戰爭之媒。聖教戰績及其借徒以武力傳回教，耶教徒亦回衛圍而殺人，爲教義所計，（見陶爾斯泰耶教師進講語）十字軍之役，至次且烈。昔之猶太逐羅門，今之日本，皆尚於國家主義；中國則世情天下，宗之訓，大同理想，今益發有依據，正世界倫理之楷模也。分系良是，其舉例則非矣。總以爲當今會通兩系而別立一系。謂之「國際倫理」。『國際倫理者，不徒爲人對於人之信理而已。且爲國對於人之信理焉；不徒爲回國人之信理而已，且爲異國倫理而已。』存書有之。『自宗教通而防其「互竟」；俾一切權利交歸民族各自領其權，自治其事。更以平等形式組織一世界聯邦共和國，設立法、司法、行政機關以總其成，以平其權。權可讓而集之，讓當分者分之；舉可同者同之，事當異者異之。各邦自不能無法制，不若執事邦公府同行一法制；各邦自不能無宗教，不必強各邦人民同奉一宗教。既有以發展人類之天性，而平等即在人類性之中；亦不致消滅民族之特性，而個性非在民族性之外。助而不爭，和而不同，此或亦「國際和協」之一道乎？泰氏有挾人種差別之見，不信人類平等之說，以爲世界民族優劣制劣；至謂不列顛帝國境內之父性專制，（Paternal Autocracy）實較平民政治（Democracy）爲智、爲仁、爲公正。（注三四）蓋雖然以盎格魯撒克遜人爲第一優秀民

族，而所謂世界國家兩系倫理之會通，實不過帝國主義之變相而已。『真國際主義』云乎哉？』近見施夫哥德博士（Dr. P. V. Schifgaard）有『世界統一之途徑』一文曰：

『國際主義有二種：其一置國際精神於前而，而此精神即所謂全人類博愛集合之性質，是爲二十世紀初之國際主義；其二以民族特性爲起點，而國際主義視若各種民族特性之總彙，是爲將來具體之國際主義。吾人今後之任務，在使此具體國際主義成爲實在，易言之，卽在以一切民族有機結合之形式創造世界之統一。西方民族須放棄其統治者之資格，變其方針，擇其行徑，以誠心與東方民族合作；斯則將來達於世界統一坦途也。』（注三五）斯言也，可謂深切著明矣。

十餘年前，麥肯最刊行人生之根本問題一書：既致疑於國家倫理世界倫理之截然畫分，又承認國際主義與大同主義（Cosmopolitanism）有別，而自揭『協作創造』（Cooperative Creation）之義。彼稱引麥道葛關於國際和平之實際主張，約有兩事：（一）各國在國際集團中之重要性，不依武力分等，而以教育經費之多寡爲序；（二）世界航空權全限于國際權力機關之代表，使有不可抵抗之力量，負責推行國際法律。其從而補正之者：（一）各國等第以教育之效能及成績爲衡，體育乃其一端；（二）培養國際心理多設國際法庭及各種委員會。而全書指要，不外三點：一曰協作創造精神之激揚。創造而協作，則各個人各民族非孤立不相



聯合，適如孔子論君之所應行；協作而創造，則人豈非受制於機而不自由，適如機械論者之所懸揣。人固非生而自由，人實生而有力領自由、保自由，適在與其他一切人協作。二曰人類生活在政治、經濟、文化三方面之發展。文化爲人生之鵠，經濟爲人生之具，政治則合和二者而實現人生之理想；三者之別在職能，不在人與人之間而分階級；人人縱各專致一方面，實皆與全部生活有關。社會組織須有三種評議會各盡盡分之職能，須有一權力機關代表統一之全體。三曰世界共和國，(A world Commonwealth)之建立。今有兩種組織於此：一爲合意之組織，以相當權力支持之；一爲強迫之組織，純以權力爲主；選擇於二者之間，似爲兩害相權取其輕，而協作創造可以掣其弊。吾儕誠欲重見一世界大同之都會，而此都會將爲人類文化經濟政治各部生活大放光明之中心；各國仍有處理其內政之自由，是足以引起嚴重衝突之事件，則須倍受約束。英語民族所組織之統一體，有可爲模範者。於其複雜爲之說曰：「協作創造含有突創進化之義，生活不在盲目爭存，而在追求高尚價值之有覺努力。人在其一定之生活階段中，應先參與經濟方面比較機械式之活動，然後自由從事於純屬文化政治之活動；人人對於政府設施，應有發言權，人人對於科學、藝術、哲理及道德宗教問題，應有理解賞鑒之相當程度。凡博識洞見之學者理想，趨事赴功之職工理想，冒險

犯罪之騎士理想、絕對崇拜至善之聖徒理想，皆運合爲一，在所必需。爲善良之父子、先於爲善良之鄰人、爲善良之鄉人、先於爲善良之公民、爲善良之國民、先於爲忠愛之國士；故能爲一善良之國士，然後能爲一善良之歐洲人，能爲一善良之歐洲人、然後能希冀爲一善良之世界公民。斯誠逐漸實現人生一切最高價值之途徑也。」（注三六）夫各部分各成員皆爲統一全體之公鵠而彼此同等協作，統一全體亦願各部分各分子之特性而容其自由創造，其說誠較狹道萬爲進，抑亦未免有民族自尊之偏見存焉。近年有史脫勒湯、（Stollery）者、唱白里安（Bryson）之故智，倡歐美聯邦之說，以爲現代世界病根在國家主權之未能超越，今當以超越國家之主權代國家主權，卽建立一各自由國家之公共聯合政府，爲超越國家之權力機關；其廣大基礎不在國家或社會之代表而在個人代表。並列舉聯邦所應實行者十三事、其中如各國軍備之速減，戰爭物資之專管、聯邦中央銀行之創設、關稅護照等限制之廢除，聯合航空力量之擴大、聯邦公民資格之確定，皆最關重要。唯聯邦僅限于歐美十五國，所見殊甚狹隘。（注三七）自三年前美英當局宣布八項和平原則後，世界人士關於國際和平之建議易可勝數？而主張最公正遠大者、爲威爾斯羅素拉斯萊諸氏，其方案不遑具述。威爾斯早已擴發團結之弱點，力主張行較國際主義更爲澈底之大同主義，則願世界中國固有之理想矣。

中國大同學說、以儒家爲正宗。大同者、同人我、同外內，民無貴賤貧富之別，國無老野夷夏之殊，同情盛而爭心泯，道德進化之最上者也。易傳謂之太和，春秋說詩之太平，文莊書謂之大順，小戴記禮運方謂之大同，而太和視大同爲更進。小戴禮中爲子游門人所記者約九篇，禮運特自稱言俱，全篇殆子游所記；（據邵懿辰禮經通論）自「大道之行」至「是謂小康」一段，蓋卽孔子晚年之微言，其下則子游所廣述。子游、吳人、年最少，「深知禮意而不滯於迹」，（本黃以周儼居文鈔）故獨傳大同之說。太平大同之名，亦見莊子，（見在宥天道）而禮運所謂大同，實與老莊有別。生而不有，爲而不恃，長而不宰，衣養萬物而不爲主。（老子十章及五十一、三十四兩章）小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙；雖有舟輿、無所乘之，雖有甲兵、無所陳之，使人復結繩而用之；甘其食，美其服，安其居，樂其俗，鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來。（老子八十章）此老子之大同理想也。禮運大同之說、與老子同者少，異者多，「貨惡其棄於地也、不必藏於己，」似「生而不有」；「力惡其不出於身也、不必爲己，」似「爲而不恃」；「天下爲公，」似「長而不宰」；「此路同於老子者也。」選賢與能，「則與絕聖棄智而不尚賢反」；「講信修睦，」則與不交鄰國反；「外戶而不閉，」則與不出戶而閉自守反；「謀闡而不興，」則與

禮樂盡識反；此大異於老子者也。「人不得親其親，不對子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養；男有分，女有歸。」此則較老子甘食美服安居樂俗之言，益明實有條理，似同而實異者也。更徵諸中庸，「車同軌，」則不棄舟車矣，「書同文，」則不廢管契矣，「行同倫，」則不絕禮義矣。蓋孔子欲整理文物制度而歸於同，非若老子之欲破壞一切而歸于同也。老子雖絕仁義，猶未棄孝慈，（見十九章）莊子則「駭神農至德之世，以爲孝弟仁義忠信貞廉不足多，夢想建德之國，畏畏之鄉，以爲其民不知義，不知禮，不知所如往；至謂：「一舉賢任智則民相軋相盜，大亂之本必生於堯舜之間。」其言皆視老子爲尤激，不徒反乎孔子而已，要之老莊託義農以語皇道，人人自由，近無治主義；孔子託堯舜以語帝道，人人平等，近均治主義。老莊合小康而專言大同，意在反至亂爲至治；孔子言大同而不廢小康，意在由升平以達太平；一主急進，一主漸進；而欲速不達，適得其反也。厥後墨翟尚同、尚其道已廢，許行並耕而其術已疏，孟軻明仁義，讓王道而其指已削，逮荀卿隆禮貴別，尊法小康，而大同之義遂晦。鄉康或以老子注禮運，王介甫以禮運釋老子，徒啟亂孔老兩家之言，無關宏旨。自章生治公羊春秋，張三傳，異外內；（見繁露楚莊王及玉道林竹諸篇）何休申其義，乃與禮運互有所明。其說云：「於所傳聞之世，見治起于衰亂之中，內其國而外

諸頁；於所謂之世、見治升平，內諸夏而外夷狄；至所見之世、著治太平，夷狄進至於爵，天下遼近小大若一。<sup>（參）</sup>撥亂世諸夏各爲其國升平世夷夏猶有差別，太平世則一切民族平等；撥亂升平爲小康之級次，太平乃人大同。康有爲氏比附釋氏所謂過去現在未來，演爲九世；於大同亦分三世。各國平等聯盟，立公議會，爲大同始基之據亂世；各聯邦自理內治，而大政統一於公政府，爲大同漸行之升平世，削除邦國疆域，各建自主州郡，而統一於公政府，爲大同成就之太平世。附表更徵分件繫，鉅細靡遺，洵詳且密矣。（見大同書乙部三四兩章）

然大同理想之完全實現，同將遠期諸百世，其條目斷非一人一時所能訂定，故國運但泛舉大義，以俟後人之隨時籌劃。孔子未嘗爲漢制法，更未嘗爲百世制法；康氏立大同三世之制，其如時移事易，不覺覺境何？若云後世進化情境可以逆測，殊昧於創造進化之原理；而未察世界之舟車，文字、律、度、量、衡乃至法制教義等事，一切皆預期其齊一混合，以歸于同，則又陷於機械點點之迷誤。大同中自有差異，並非全同；倘未能容異，卽未能免爭，豈非同而不和？處今世而語大同，亦第略言原則可耳。夫國無小大，族無強弱，其制度文化各因地理民性而有差異，可以相資相劑而不可以強同；凡爲世界之所需而有貢獻於人類者，皆有保存發揚之價值。積各國民族之制度文化，以爲世界人類之制度文化；分而度全，同而容

其，是之謂和。譬之甘苦酸澁辛酸以口異，合之則味調；清濁燥陰痰徐以耳異，合之則音諧；齊魯大同音，豈必做國界，設民性，一切強之復同哉？（見拙稿中文化協會發起一文今易數字）相格遠曰：「設若機械主義掌握全人類，設若一人之自勝於重尊官更和等之差異性，如人之所能爲，而陷於物之齊一性；其將成爲何種世界乎？」（注三八）斯言者，公歷上次大戰之初期，迄今猶足發人深省；此次大戰，動心固必敗，後輩所謂機械式齊一性之歐亞兩洲之制度，自均歸泡幻，同盟國全勝後，世界秩序將如何制訂？實爲最大問題。人類受無甚痛苦，突創新制，猶母之生子然；國勢既等天折，而國際新環境正在大變中孕育，必冀其生而改良；是在吾人奮鬥猛進而已。

宇宙萬物之和諧 國際和協曾未足云至，進而求之，又有宇宙萬物之和協，是謂「物與物協焉。」生物學家分生存競爭爲內外兩方面，外與天然環境及異類之生物戰，曰「外爭」，（曰Out-Struggle）內與同類之生物戰，曰「內爭」；（曰In-Struggle）甚且謂初民暴如獅虎，弱敵相爭，同類之爭，至爲酷烈。此殆王仲子所謂諸增也。夫猛獸好搏強，亦有所迫而然。獅馬古有鬥獸場，獅餓數日，遇人輒趨食之；倫敦今有動物園，獅虎皆食有定時，時至則大吼，遂與園丁相狎，民之初生，卒忍害物，迫于飢渴，始求飲食；農事未作，取給率

動，茹毛飲血，良非得已。粒食既興，猶虞不足，佐以肉食，乃成習；其始食浮于人，何得有爭，機而人浮于食，殺機遂起。至若凶年糶糴國城糧絕，羅掘既窮，人至相食；斯則事屬希有，當爲例外。雖澳洲之北地園土人，與安嶺之宗倫諾國，均相傳今尚有食人風俗；（注三九）而本族繁衍，罕聞自相噉噉，其掠食異種，亦僅于饑饉時爲然。蓋爭起于不足，其爭而至于相殘者。勞也，非性也。人無文野，皆有本然之良，見孺子之入井，而必有憐憫憫隱之心。見鳥獸之哀鳴猿慄，而必有不忍之心，見草木之摧折，而必有恤惻之心，見瓦石之毀壞，而必有顧惜之心；（本陽明大學問）此心理之發于自然者也。禽獸與草木，皆所愛矣，以草木養畜，心又忍焉；人與禽獸，皆所愛矣，以禽獸養人，心又忍焉；至親與路人，皆所愛矣，如簞食豆羹，得則生，不得則死，不能兩全，甯救至親，不救路人，心又忍焉；（本傳習錄下）此心理之出于不得已者也。若夫人之相攻戰，相殘殺，相啖食，則心理之變態耳。且人類心理縱當劇變時期，而天良猶多未泯，觸處仍可見其常態。古之戰也，不重傷，不擒二毛；今之戰也，十字軍扶傷斃劍。前此歐洲大戰，可謂至酷矣；俄國農婦見德奧俘虜過基輔之市，競以食品銅幣納其手中，而千萬男女看護傷兵，不問爲敵，爲友，爲卒，爲將，皆一律待遇。法國鄉村翁媪，皆爲身在沙場者代耕其地，而通力合作之公廩，殆遍于法

博。(見互助論序文)嗚呼，斯非人類總想不竭之良心種子乎？抑不徒人類爲然也，動物亦  
 有之。鸚鵡養鴉鴉鳥，鸚鵡罕有同聲；雌鴉之慈者，環孤雛五六十，而養之如已出；雌鴉之  
 慈者，(Dobson)老幼依戀，介獵夫不忍傷其化。柯埃斯博士(Dr. Coates)嘗于美之  
 佛羅拉多州(Colorado)見平原鷹(Prairie Falcon)巢乎土塔之巔，巔巔棲乎其下而不  
 避，从其習而養之，使自去。葛德(Goethe)之友愛克曼(Eckermann)嘗失鸚鵡之雛二，  
 次日爲之于知庚鳥(Robin Redbreasts)之巢中，則見其不私已殼而並哺之。(注四〇)  
 凡克氏互助論所舉類此之例，殆不可勝數。至若鳥窠婆之予，(詩大雅)。鹿乳門氏之  
 鹿；(左氏傳陸賡)同穴而相安(本尙書禹貢雒雅澤鳥)，麋生子而相乳。(注四一)鳥懷爪  
 擊，鷓鴣殺之而去，(柳宗元有鶴說)蛇噬鵝子，鵝助之復仇(杜甫有杜鵑詩)；雉比  
 目，不比不行，鷓比翼，不比不飛(見爾雅釋地)；蹶與竟竟距驢比肩，爲遠遠距驢啣甘  
 草，卽有雞，登登駭雞只而走(注四二)；凡吾故書雅記，亦多載此類動物兼相愛，交相利之  
 互助事實，雖或若爲奇聞，要不得視同虛構。然則豈不謂憫隱之心，動物皆有之乎？人類克  
 其憫隱之心，可以息國際之戰爭；動物充其憫隱之心，可以息物際之戰爭；倡導在人，物自  
 化焉。人類一切本能，皆應相當之刺激而起作用，其作用之大小，又與刺激之強弱成正比例。



若其種刺蓋不起，斯其種本能無應用之機會。例如爭鬥之本能發最過度，遂好殺好戰；然使無物焉誘之，無敵焉臨之，斯爭鬥之心不起，復何有於殺與戰？即使爭鬥不能全銷，亦可導而趨于較爲平穩之途及較有價值之事，蹴鞠、決射、競舟、走馬、程技、角力、編說、聘辭，舉凡遊戲之事，皆足納爭鬥於軌範，使之有所發舒而不太過。若猶有戰志乎？則移以酬勝天，然，戰勝物欲，則勝惡願，戰勝罪惡，而罕用於人與人，國與國之間。立節之以禮，陶之以樂，激之以美行，導之以理性；則爭鬥本能自靈化於無形，而互助事業之發達正不可限量。凡此皆教育所有事也。且殺起於相爭，爭起於相敵；至強遇至弱，爭反化爲憫隱。項王嗚呼叱咤，千人俱虜，見人有疾病，則爲之涕泣和藥。大俠過盜於途，角力者殺之，乞命者，卽矜而活之。獅子喜食象，見人蒲伏其前，則經過不搏。麒麟力能殺獅子，而不與生蟲，不讓生艸。（本國故論衡辨性上）此老子所以言含德比赤子，猛獸攫鳥不搏；而淮南子亦言欲審之心亡於中，則飢虎可尾也。（原道訓）然而非所語於物競力烈之世矣。夫愛與憎相倚伏，助與憎相消長。人初與獸爭，固各自爲靈，豈亦同類相助；迨人與天爭，則同患之人相愛互助以抗天災；家族與家族爭，則同家之人相愛互助以抗異家；國族與國族爭，則同國之人相愛互助以抗異國；階級與階級爭，則被壓階級相愛互助以抗統治階級；和平國家與侵略國家爭，

則同愛和平之各國聯合互助以抗侵略國家。倘大地人類一旦與其他球星之人類相遇而爭，則同居大地之全體人類自將親愛互助以抗來侵之其他人類；而一切人類與自然界之爭終無已時，斯人類與人類之互助終無窮期。始也人不與人爭，繼也不與羣動爭，終也不與一切生物爭，而衆生同類異類之爭亦泯。于是萬有相吸引，相感召，相親愛，相輔翼協合，而「太和」可成矣。哈浦浩氏有言：「全宇宙一體素 (Tissue) 也，溥遍原理既就可通于大地之人類，當亦可通于其他星球之人類；此理非他，「心」(A Spiritual Principle) 而已。『愛』(The Principle of love) 而已，在混沌時代，即爲物質之引力。」(注四三)雖然，唯引故愛，唯愛故助，唯助故和；是理也，豈僅可通于一切星球之人類，實可通于一切星球之萬物；所謂物際之和協者此也。

難者曰：子所謂「物際和協」，陳義良高矣。然馬爾達 (Malthus) 不云乎？人口以等比級數增加，食物以等差級數增加，生愈蕃，食愈乏，人類既爾，動物亦然；以無量之口，遷有限之食，其不待不爭且戰者勢也；而又何和協之可望邪？況人類不能皆爲蜚，羣動不能皆爲「麟」，「鳥際和協」，「實現已難，而又何「物際和協」之可言邪？應之曰：馬爾達之說近已有人證其不確；物競間起于生之蕃，食之乏，實非絕不可免也。菑之之遺，有出于「天擇」者，有

田子一會每一者。氣候之變、疫癘之行、其爲害莫之過也。曾足以毀農、使禾札、墮死  
 亡、但生齒爲之銳減；是之謂「天然制限」。J (Armal Cheese) 亞美利新在俄國而且浸、  
 俄國之農田億萬計，損毀卵無算。稱培略利亞平原 (Steppe of Transbaikalia) 每當  
 冬寒之說，卽爲冰雪所覆，牛馬凍餒靡計，純亡殆盡。假羅斯東兩洲其地諸村落、人口凡六  
 萬，歷八十年如故，生未及六月而死者三之一，死于四歲以內者，二之一，其遠丁年 (二十  
 歲) 者，僅百分之十七。(注四四) 日本向息人口溢甚，一九二三年則東京河濱地，死  
 傷者數十萬，流亡者數百萬。英國以重畜牧，一九二四年則牛羊之損十脚口瘡。(Foot and  
 Mouth Disease) 者爲害至巨。凡此皆「天擇」爲之也，然而酷矣。「自擇」之事，恆隨  
 智力以進，動物能擇居，與植物之生有定所者不同；故物競于植爲烈，于動則否。蠅之免競  
 也、國于垢道之間，時覆以畜其氐。鳥之免競也、冬多南徙，或列陣而長征。鼠之免競  
 也、或入巢以避爭，或僞爲以禦冬。馴鹿之免競也、陸地苦枯，則向海移徙。狸之免競也、分  
 其族爲兩部，老者沿河而下，幼者逆流而上。兜之免競也、跨大陸而覓食。山雀之免競也，  
 啄新食以救荒。羔離徒、入鰲、繭糲、更食，爲羣動適居新境，養成新習之「止法門也」。(註  
 四四) 至于人，則其所以預防競爭者固亦有道乎是，而又法以自滅其生焉，彼弱於強者

之居俗，雖精化氣之玄機，誠無詭矣。昔蘇則倫氏嘗主張兩事：曰獨身、曰遲婚，（註四六）  
 近人又有獨育新說，然不婚而獨身，是否凡人所能？婚而獨育，是否合於人道？似均不無疑  
 問；唯遲婚爲歐美各國所通行，東方民族宜效法焉。夫動物愈進於高等，其生殖之率愈低；  
 魚類多遺卵以億萬計，獨有巢窠者，（*of the birds*）卵僅由二十至九十枚爲額之卵，又較少，  
 而哺乳類之生殖平均數，則斷斷祇得一二強，爲最多；其且舉不及一者（註四七）其智識漸  
 增者，子息又彌減。據穆哈爾（Muhall）所調查，英格蘭貧者每百家平均生子女三七〇，富  
 者每百家平均生子女三一三，（註四八）貧者多因勞動階級，富者多屬智識階級。按諸進化之  
 理，卵生動物既可進而減少其卵，胎生動物當可進而減少其精，人若優生故種種趨於取智  
 力，其生殖力將達最低限度，則精不待化而自化，育不待而而自嗣。何必強爲說？（註四九）  
 凡有精之物，既不能無生，斯不能無食，而食未始不可變更。每鳥皆能食更精食，人亦奚獨  
 不然，或辟食、或粒食、或素食、或肉食，應時而進，隨境而適。素食多者性仁慈，肉食多  
 者性強暴，東亞民族性智之異，殆亦由飲食致之。然歐洲今亦有人提倡茹素，反對殺生。  
 備科學更進步，或能於價值中發見多量之液態原素，或爲化學食品。（註五〇）人若進而全食  
 穀質，舉動將進而全食植物，而一切殘剩運動、踐行、嗜息之屬，且將益有以減其生殖。

其種類；斯物際之競爭不起、而物際之和協可期矣。韋斯假所謂趨向宇宙論之倫理，以爲宇宙在一種意義中爲人之部分，而人又爲宇宙之部分；人之義務、在努力與世界之其餘部分成爲同一，或形式上得自知識，或實質上與包涵一切實在之宇宙成爲有機性之合一。人有與動物及氣生物共同之性質，在相當程度內、能以其所自求者爲彼等求之；羣動有人所應享之權利，獸一犬，殘一蟻，無論其動作有何影響，總爲邪惡而已。於是論食之一事曰：「食非慈善恩別別之行動，徹始徹終，皆有關于道德；非徒謂其影響食者之福利也，抑且謂被食者實受迫而供人以善值，若被食者之所貢獻較大於自身之利益，若其善值必需被食者爲之存留，則其行動在倫理上得認爲是焉。雖然、食總不能成爲無限之善行，以其常使被食者喪失其存在與價值故；吾人僅能減至此活動必需上所限定之邪惡程度耳。」（注見前）夫食業絕不能解決之問題，已如上述；而韋氏所謂宇宙倫理，以此爲萬物一體之最大難關，終乞鑿于神；不知人有理性而動物無之，人有心靈而植物無之；人有生命而無機物無之，自其異者視之、人固首出庶物；動物與人間有心靈，植物與人同有生命，人又與無機物同有物質；自其同者視之、萬物本與人爲一。奚必待神爲之助而後能作「萬物一體觀」乎？萬物一體觀即宇宙和諧觀，物際和諧之極，無疫癘天札、無天災地變；即或有之，而人皆以智力防之；

無一人不和，無一物不和，斯謂之「太和」。試觀春風至，甘雨降，羽者鴈雁，毛者孕育，草  
木榮華，鳥獸卵胎；（本淮南原道訓）凡亞歐美三洲北部之山林、海峽、及大小湖沼，擊鳥皆  
自南而至，雌離雌，相去相助，萬彙生存，咸歸於和。（卷五一）  
一年一見，安知宇宙進化期中，竟無實現物際和諧之黃金時代耶？亦在人類之努力向前而  
已。古者孟春之月，禁止伐木，毋覆巢，毋殺孩蟲、胎、天、裸鳥、母卵、母卵，文見於月  
令。山不槎斲，澤不伐天，魚禁醜鮪，獸長麋鹿，鳥翼鷩卵，蟲舍蜚蠊，文見於國語。草木榮  
華滋頌之時，則斧不入山林，蠶盪魚鼈鱉鱉孕別之時，罔罟毒藥不入澤；不夭其生，不絕其  
長，文見於荀子玉制。今遠西文明國家對於鳥獸森林，亦各有保護專律，皆所以蕃庶物而被  
天和也。設山是而更進焉，則庶乎其去太和不遠耳。昔淮南子嘗言之矣：泰古二皇，得道之  
柄，立於中央。無爲爲之而合於道，無爲言之而通乎德，恬愉無務而得於和，有萬不同而使於  
性，其德優天地而合陰陽，節四時而調五行，响諭覆育，萬物羣生，酒於神木，浸於金石。禽  
獸頽大，空毛潤澤，羽翮奮世，鱗鱗生也，照胎不離，鳥卵不廢，父無喪子之憂，兄無哭弟之  
哀，童子不孤，婦人不霜，虹霓不出，賊星不行，含德之所致也。」（原道訓）斯蓋託蓬  
二皇，（據高誘注）以寫太和之景象，原始無治社會未必真有此境，而朱紫之太和、或實有異

平等；要亦由人力奮鬥有以致之，非運會之偶然也。人生之可貴，不徒在遂其生、樂其生，而其在美其生、善其生；永久不變、非吾所謂和美，恬靜無爲、非吾所謂和善。和非死之靜、非息之謂、非斷念之謂，非任運之謂；時時向上而奮進，乃之人性也。康有爲氏以求歡免苦爲進化之源，以極樂無苦爲大同之至；凡舟車、飲食、衣服、器用、淨香、沐浴及煉形神仙之樂，皆竭智殫慮以求至乎其極（見大同書發端）視美國某醫師所言將來人類不用齒胃腸肉之安同生活、詹美士在沙托夸湖所見滿足一切哀下欲望溫柔之生活，實有過之不無及；而猶以爲未足，卒歸于所謂久生不死之仙、不生不滅之佛。殆由晚年思想退化，墮入佛洛特所謂歡樂原野，遂盡喪其生平所蘊之「情緒」而無遺；尙不足與斯賓塞之進化快樂說相提並論，而何大向太和又足云邪？吾所謂和者、非有同而無異，非有常而無變，非有靜而無動，非有消極而無積極。有雜多，有統一，於是乎有複合有類比，有對映，於是乎有完以，有並，有從屬，於是乎有均衡，有往復，有參差，於是乎有更迭，有甚之漸變，有質之突變，於是乎有進展，有創造。藝術合於此原則，斯爲爲聲音形色之美，實德合於此原則，斯爲品性行為之善，萬有合於此原則，斯爲宇宙萬物之和。吾於是賡結以數語曰：人生之鵠，和爲也。動物爭、和之正反兩面也，各部互助而協作、全體之和也。其和者、鶉也，其不和者、

羅也，「太和」與「最近乎絕對之」至善也。（注五二）倘道德原理復有加於此者乎？則非吾今之所知已。

注一 參照價值論卷一、第一、第一五、第一六、頁三八至四七，及海幾微倫理學史大綱章二、第一、頁一三五至一五。

注二 以上參照五助論語言緒論，及第一、頁一二至一四、第三、頁六三至六四、及氏書爲「動物社會」(Les Societes Animales, 1877) 拉氏書爲「共存與合競」(La Lutte Pour la Existence of L'association Pour la Vie, a Lecture in April 1881) 畢氏書爲「動物界愛情及愛之生活」(Liebe und Lides-Loben in der Thierwelt, 1882) 德氏書爲「人類出來講演」(The Lowell Lectures on the ascent of Man, 1849) 蘇氏書引見前。按孟子公孫丑下云：「得道者多助，失道者寡助，寡助之至，親戚畔之，多助之至，天下順之，以天下之所順，攻親戚之所畔，故君子有不戰，而必勝矣，」義與此略同。

注三 亦見五助論緒論。

注四 畢倫理學之起源與發展英譯本引言所述。

注五 按哈氏序文自謂一九一一年受紐約某倫理論師之啓發，乃作是書，而未著其名氏，蘇氏書一九二二年出版，蘇氏書一九二〇年出版，麥氏書凡六章，除小注及附錄外，皆其在西北大學講義。



譯演之原稿，一九二四年在美國出版，羅氏書原爲俄文，達頓頓（N. A. Gudunghon）英譯本一九二八年由牛津大學出版，杜氏書原爲德文，一九二七年在萊比錫出版，莊斯頓（W. H. Johnston）英譯本一九三〇年在英國出版。麥肯最近嘗於一九二八年出版，赫氏此書於一九二九年出版。此外華爾登氏（Sir Charles walston）所著「和協主義與意識進化」（*Harmonia and Concordia Evolution*）一書，於一九二三年出版，亦有一章言及倫理，然非倫理專著也。

注六 見和協主義與意識進化章四、頁二七八。

注七 見原善章五、頁六九。

注八 韋斯氏有一趨向於宇宙論之倫理學一文（*Towards a Cosmological Ethics*）載一九三八年十一月哲學雜誌三十五卷二十四號。

注九 黃帝始作制度，得其中和（白虎通）。唐虞之世，慎和五典（史記五帝本紀），合和五教（國語鄭語）；九族親睦，同寅和衷；萬邦協和，黎民時雍；八音克諧，神人以和。成周以樂德教國子而著中和，以五禮防萬民之僞而致之中，以六樂防萬民之惰而致之和。中和之教，由來久矣。

注一〇 商君書畫策曰：「能登民於戰者民勇，不能登民於戰者民不勇。」韓非子八說曰：「備孝節欲如會史，會史不戰攻，則國何利焉。」宋鉅明見侮不辱，救民之門；禁攻寢兵，救世之戰

；見莊子天下篇。尹文亦言：「備見侮而不鬥，未失其所以爲士；」詳呂覽先施篇正名。

注一一

淮南子道應訓曰：「陰陽不及和，和不及道；通於太和者，醇醇醇以遊其中，而不知其所以。」傲真訓曰：「至德之世，提挈天地，而委萬物；是故聖人呼吸陰陽之氣，而衆生莫不顛顛然仰其德以和順。」汜論訓曰：「天地之氣，莫大於和，陰陽調，日夜分而生物；春分而生，秋分而成；生之與成，必得和之精。聖人之道，寬而衆，嚴而溫，柔而直，猛而仁；太剛則折，太柔則卷；聖人正在剛柔之間，乃得道之本。」

注一二

大夫謂：「往者財用不足，戰士或不得祿；賴均輸之善，倉庫之積，戰士以奉。」文學謂：「善克者不驕，善戰者不師，善師者不陳，修之於廟堂而折衝遠師。」詳見鹽鐵論本議力耕兩篇。

注一三

韓非子五蠹篇有「饑歲幼弟不餓，穰歲疏客必食」之語。論衡治期篇云：「讓生於有餘，爭起於不足；饑歲不食親戚，穰歲召及四隣。」

注一四

周易正義序云：「聖人……象天地而官羣品，效四時以生萬物……順則兩儀序而百物和，逆則六位傾而五行亂。故王者勅必則天地之道，不使一物失其性，行必協陰陽之宜，不使一物受其害，故能彌論宇宙酬酢神明。」尙書正義疏釋洪範「和協厥居」云：「羣氣成形，各有性靈心識，相、助也，協、和也，助合其居者，言民有其心、天祐助之，令其善者其生。」

注一五 說本馬文 (Martha)，參照柏拉圖 (Plato) 哲學概論章十八頁三一八至三二二。

注一六 參看柏屈克哲學概論頁三二三，談到倫理與自然律頁十三至十四及唐譯爲美士論人倫類卷一，一讀頁二。

注一七 參看李石學現代哲學小引及錢德人格教育學概說。

注一八 見茵蒙前書序文四三至四五頁。

注一九 見羅素哲學大綱 (An Outline of Philosophy) 卷二，頁二一九至二二二。

注二〇 見原善章章六、頁九八至九九。

注二一 參照索布士噶勒格 (W. C. Clegg) 麥道葛及單德 (Shand) 諸氏之說。

注二二 參照柏拉圖共和國及尼可瑪克倫理學二書。

注二三 格斯勒教授謂：「運動自營而趨于互競，有種而趨于互助，一克氏頗不以此點爲然，按自營，故有飲食之本能，飲食之事固多爭，亦可以相助，有種故有男女之本能，男女之事固相助，亦足以起爭，未可一概論也。麥道葛單德均認愛憐兩情操爲精神所連結造成之系統。」

注二四 見哲學大綱章二二、頁三三四至三三五。

注二五 克魯泡金以爲人類社會生活起於種落民族，非起於家庭，自指獨立之小型家庭而言；今取麥肯最之說，溯原於動物，參看互助論章三、頁六四至八一，及人生之根本問題頁一六至一

六五、頁三五七至三六六。

注二六

恩氏說引見平格微支條俄新教育 (Pravoslav, the new education in the U. S. 第七大章一、頁二七。柯氏說見倫理學與唯物學 (Ethics and the Materialist Conception of the Self) 章五、節五、頁一九三、頁一九八。

注二七

以上詳見原書，頁七、頁一三三至一三六。

注二八

參看小波記王制精大波記千乘精漢語地理志及中國之命運第一章。

注二九

詳見魯德意志國民憲第八條。

注三〇

見德賓夫 (Dobson) 哲學與教育部三、章二、頁二七三，及杜威德國政治哲學一〇〇章下語頁。

注三一

見政治哲學史發微 (Studies in the History of Political Philosophy) 卷廿一、頁二〇。

注三二

見社會公道原論 (The Elements of Social Justice) 頁一九九。

注三三

以上見倫理與近今世界問題序文，頁一二至一三、章一、頁四、章二、頁五三至五四。

注三四

見麥氏前書序文第一頁。

注三五

文獻 The Hibbert Journal, Vol. XXXVIII, No. 2, January 1940.

注三六

見人生之根本問題頁三三二、頁三三三、頁三六九、頁三七一。

注三七 張博皮雅士 (M. Chant-Peerce) 有一文述其說載 Hibbert Journal, vol. XXXVIII, No. 1,

October 1939.

注三八 柏氏有一文 (Life and Matter at War) 載 Hibber Journal, April 195.

注三九 前者見一八八八年法國人類學會報告, (Bulletin De La Societe D. Anthropologie 1888)

後者見一九二五年日文安東新報紀載。

注四〇 以上本「互助論」章二、頁三三至三四、及其導言頁四。

注四一 韓愈「貓相乳說」云：「司徒北平王家，貓有生子同日者，其一，母死焉，有二子，狀于死母，母且死，其鳴嗚嗚，其一方乳其子，若聞之，起而舐之，走而若救之，所其一，置于其棲，又往，如之，反而乳之，若其子然，按此與葛德所記鸚鵡事正相類。

注四二 見簡雅釋地，淮南道應訓，及呂覽說苑。

注四三 見原善章八、頁一五六至一五八。

注四四 以上諸例，詳見「互助論」章二、頁五七至五九。

注四五 以上見「互助論」章二、頁五五、頁六一、頁六二。

注四六 詳見「道德本能之原始及發展」，卷一、章六、頁一四六至一五〇，案馬爾達「人口論」亦

曾主張戒早婚並普及預防制。

注四七 參照蘇氏前書第二章五，及附錄脊椎動物生精比較表。

注四八

一九二六年倫敦金士學院生物系主任哈斯黎教授反對制育之言曰：「以不自然方法限制生育之事，概宜屏除，現今最切近之問題，即社會各級之生殖率不相等是也。倘統計結果，上級社會每百家生一百二十兒童，而下級社會每百家生三百三十七兒童，但百年前無此差異。大約自一八七〇年後，因有制育之法發生，遂生此種現象，然差異尚不大，近年以來，情形又一變，如不急起直追，使上下級社會之生殖率平衡，文化必受影響。」（見曼報倫敦通訊）按哈氏似以制育爲上級社會減少生殖率之唯一原因，其實上級社會即不制育，生殖率亦較下級社會爲小也。

注四九

斯賓諾生學天演第十三節論人類究竟曰：吾是書前篇於生物演進論實而率用犧牲之理，已反觀辯證之矣。奮發貴則其取精也，所以爲奮發之用者日奢，以爲耐育之用者日高。……用者於此則必漸於後，而到治之世，用弱之者又無疑也。吾前書論騰進者成丁此，又證男女情欲當極盛時，則思力必滿，而當思力大耗，如初學人攻苦思算學難題之類，則生育能事往往抑退不行，藉此觀之，則可知製治進極，宇內人滿之秋，幾庶不爲慮，而斯人羣生運速與其製治也。深常有反比例也。（引見嚴譯大演論彙語）近見斯氏此說，先得我心，爰錄錄之。

注五〇

倫敦太晤士報近稱美國著名化學家羅汝伊教授（Prof. E. Norris）曾發表一預言，略謂：現

空氣中廢棄之「二養化炭氣」(Carbonic Acid) 可以結晶光線為滋養料，其開始即可以稱  
素外線(Ultra Violet) 之作用造成實質，有機化學進步，將產出無量數之新物品以應特殊之需  
要，自然界富源當無消耗之虞，而人類生活亦可望日趨簡易云云。(其書出版於十六年三月二  
十四日北京導報第三版) 按羅氏所言，大可補充吾說，惜未獲全譯也。

## 法五二 本互助論章二、頁三三。

## 法五二

希臘與達哥拉有言：「吾人精神結合於一大和諧之下，始能有真活動，破此和諧，則不穆不  
認爲惡，」其於蓋漢古。然墨氏以數育和，似和已前定，無所謂進化，今人華爾登氏云：「  
行爲與良心和協，乃爲正，否則爲邪，順和但有關於生活，無關於教理，故和亦固定不變者  
也。吾人所向之至善，昭然在前，赫然在上，須藉覺識之進化，使實際與至善相和協。」  
(見Kantorianism and Conscious Evolution, ch. IV, pp. 278, 324) 莫爾氏云：「倫理上之  
和，自個人內界覺識之起始，其爲和也，超於「心欲」之平衡「身欲」，時或有以節制之，  
無所用其壓抑，凡外界關係之存于入與人國與國之間，而可謂之和者，必於此內界經驗之  
。」(見 Ethics Natural Law (Peace) 二氏之書，于均有有取焉。

中華民國三十四年四月初版(增訂本)

# 比較倫理學

每冊定價國幣六元

(外埠酌加運費匯費)

版權  
所有  
不准  
翻印

著者

黃建中

主編者

中國哲學學會  
中國哲學研究委員會

發行人

劉百閱

發行所

中國文化出版社

印刷所

中國文化服務社印刷廠



