

F. H. Bradley 原著
謝幼偉 譯述
賀麟 校閱

倫
理
學

研

究

(上冊)

中國哲學會西洋哲學
名著編譯委員會主編
商務印書館印行

F. H. Bradley 原著
謝幼偉譯述
賀麟校閱

倫
理
學
研
究
(上冊)

中國哲學會西洋哲學
名著編譯委員會主編
商務印書館印行

圖次

譯者序

二版編者序

初版著者序

譯者導論

第一篇 論責任的俗義

第一篇附錄 甲 強迫與責任 乙 性格固定的程度 丙 自由的意義

第二篇 論我何故應有道德

第二篇附錄

第三篇 論為快樂而求快樂

第三篇附錄

第四篇 論為義務而盡義務

第五篇 論我的地位及其義務

第五篇附錄 權利和義務

第六篇 論理想的道德	二九七
第七篇 論自私與自我犧牲	三四七
第八篇 結論	四三一
附錄	四八五
一 柏烈得萊的宗澤爾	四八三
二 卡德隆的宗澤爾	四九七

譯者序

這是一本現代倫理學上的名著，而作者是現代哲學上一位偉大的哲人。他的書沒有介紹到中國來，這是中國學術界的一種損失。可是他的書是不容易翻譯的，也是不很容易理解的。譯書足足花了兩年多的時間，把這部書翻譯出來，雖然盡了很大的努力，然仍不能達到譯者的理想。因為翻譯之事，最主要的是要忠實，要不失原意；其次，是要流暢可讀。惟忠實與流暢，很不容易兩兼。過於重視忠實，往往會犧牲流暢。譯者似乎不自覺的即犯了這種毛病。所以這一譯本，在不失原意處，譯者頗可自信，而以流暢可讀言，雖有多少成功，但却不能算是滿意的。不過，哲學書和其他書籍不同。英哲懷黑德教授（Prof. A. N. Whitehead）嘗說：「哲學不是一種安樂椅上的科學。」這其意即是說，哲學是不容易讀的。讀者切不可希望把這一譯本到手後，可以一目十行，粗讀即解。這是任何懂英文和懂哲學的讀者，拿原著來讀，都不能做到的。這是要我們耐心思索，細心玩味去讀的一本書。爲使讀者容易領會起見，譯者一方面寫了一篇長約萬餘言的導論，把著者這書的內容，提綱挈領的，加以敘述，令讀者於未讀此書之前，先對此書的大意能得一個大概。另一方面，譯者譯時，凡覺有普通讀者難解之處，亟加按語，詳爲解釋。這樣按語，在全書已佔了不少的篇幅。（按：凡是譯者的按語，都加

「譯者按」三字，其他「原註」是第一版的註，「新註」是第二版的註，都是原書作者的。書後附有譯者所寫的柏烈得萊的宗教觀一文，這對於本書結論的理解，也可有幫助。因此，這書雖不易讀，惟譯者的譯本，比起原書來，至低限度，可算是較為易讀的了。

這書著者柏烈得萊氏，係英國人，終其身任牛津大學為研究員，其著述，除本書外，尚有現實與實在（此書譯者正在着手翻譯中），真理與實在論文集，邏輯原理，及論文集等書。他的哲學主張，譯者在導論上，已加說明，所以不在此處提及。

譯者翻譯這書，首先要感謝的是賀自昭（鱗）兄。他担任這書全部的校閱。他曾提出不少修改之點，譯者都接受他的意見，加以改正。但如尚有錯誤之處。則仍由譯者負責。其次要感謝的是郭洽周（斌蘇）兄和繆彥威（鉞）兄。前者曾幫助譯者解釋此書所有的希臘文和拉丁文，後者曾幫助譯者潤飾此書所有的幾首譯詩。又其次要感謝的，是浙大幾位助教和同學，如劉操南君，徐規君，黃慶菊君，呂欣良君及吳仿君。他們都曾幫助譯者抄寫原稿，末了，譯者須得感謝內子戴佩瑜女士。因這書是在戰時最不適宜的環境下譯成的。兩年來不是她管理家務，從旁幫助，這書也不會完成的。

民國三十三年十二月二十四日佐禹謝幼偉序於遵義。

二版編者序

一八七六年倫理學研究發表，不久即絕版，以後從未重版過。許多年來搜尋這書散失的本子非常之勤，但對於學者及一般讀者，却差不多仍是無法獲得的。

這書是寫於英國哲學思想，除多少顯著例外，停滯在功利主義控制之下的時候，所以包含了著者一個透澈而尖銳的批評，即批評他所認為是流行的英國哲學之虛偽的推理和結論。這書對於英倫哲學思想的促進有若干的貢獻，那是必須任人推測的，但謂這書包含有永久價值之點，則是很難懷疑的。根據一個現代作家的意見，認為這書是「包含了過多的思想和經驗……遺書的一頁可以擴大為任何另一書的百頁。」（1）

1 鮑桑克著：人生與哲學，見一九二四年現代英國哲學一書，五九頁。

四十年來著者拒絕把這本他的第一部著作重版，其理由可以是有興趣的。

一八九三年他提及這書：「這一書，大體上，仍代表我的意見……如不是我想重寫這書，則這書是可被重版的。但我覺得他書的發表，以及這書大部分所反對的迷信已衰落的緣故，所以使我對於這件事情有依乎我自己樂意的自由。」（1）

1 見現象與實在四〇二頁註。

他「自己的樂意」是在「對文學認真」而「獻身於玄學，」（1）而「倫理學研究」的讀者可以認識（原書二四七頁）他早已把他的願目所加的限制破壞。

1 同上四五二頁。

次則，這書是極端的辯論式的。當年事增高之後，辯論對於他已逐漸不為他所喜。我們有理由可以相信，如他能履行他的初意把這書重寫，則許多語句可以變為溫和些或被刪去。破壞性的批評對於他僅是一種追求真理的形式，這在他手裏雖是可怕的，然他從不猶疑以此去反對他自己。（例如，原書三三七頁新註）

另一理由，或仍更特別的理由是，因為他非常不喜歡自處於一個道德教師的地位。在現象與實在一書四五〇頁上可以發現他關於這事的一種譏諷而有趣的表示。（譯者按：是查柏氏原語為：「如對道德和宗教去表示理論的無趣，即是志在把自己造成為一個教師或傳道者，則我寧可把宗教和道德的題目交給任何覺得這一種性格適合他的人。」）

但到他的晚年，他對於這件事的情感却有一種改變。一九二〇年他說：「我常常可惜我這本早年的著作絕版了許久。我希望有日，加上多少附加的材料，而把牠重版。但自我所能見到的來說，這書是不必重寫的。因把這書多少缺點刪去之後，還可以喪失牠和某一時期的關聯，而我希望我可以名為是舊的興趣的，也可以被減少。」

一九二四年初夏，在一段空閑的時間內，他開始寫他所針對的附加材料之粗略注解。但這

些注解從沒有完成。直到他死時，原書五十頁至八十九頁之間，尙未涉及。

這些粗略的注，僅有小部分是他會重寫或修改的。現在都差不多全部依他所留下來的原狀，以及他對於原文意欲更改的更動，一併列入於這一版。這些新注包含在方格的括號內，可以很容易認識。顯然這些新注意僅在爲他自己將來之用，而決然不是在現存的形式上去發表的。雖這點不能過分堅持，雖這些注存有多少含糊之點，但我們相信這些新注，從其足以表明著者成熟時期的思想言，及從其足爲著者的主要特徵，即追求真理，孜孜不倦的精神的一種例證言，都成爲對於學者一種有價值的增益。

這書著者的兄弟，關於這書的復版，要對佐欽教授表示其熱誠的感謝，因他對此曾有許多極有價值的指示，特別是幫助這些新注的編輯。

初版著者序

這書的目的不是在建立一種道德哲學的系統。這也更不是企圖對倫理問題作一種詳盡的系統的論究。著者也沒有準備去界說道德哲學的範圍，說什麼是在其內及什麼是不在其內。

作者這書的目的主要是批評的。他見到倫理學說歸根到底是站在玄學的和心理的成見之上的。他相信有許多現在流行的，特別是在英倫流行的根本觀念是混亂的，或甚而是虛偽的。由改正多少這些觀念，最低限度他曾力謀把那些似乎是認識道德事實的障礙，加以掃除。這些論文是關於倫理學上多少主要問題之批評的論究，而這樣編排起來，大部分是必須依乎這種次序而讀的。

作者知道他的工作所要求於他的甚多。這工作要求他熟悉世間的事實，而這他所未具有的。這工作要求他對控制我們思想的主要概念有清晰的見解，而這種見解，如有的話，是深植於學的人才有的。讀者也必不可希望作者具備這一條件。

這些論文可以是武斷而有偏見的。作者所以寫這些論文並加以發展，原因是因為作者知道沒有英國的道德哲學他不覺得是，對或不對的，最低限度一樣有偏見，且甚而更武斷。不論如何，如這些論文對於我們哲學著作上的混亂狀態可帶給多少新鮮的原素，則這些論文對於學



(商)

將是有用的。

但本書所提出來的思想却不是新穎的。本書所有的每一論證，其來源大多數本可以指出，而令讀者去參考一二人物的著述；然因本書全部內容不是創見，所以作者很少詳加指其來源。作者出而說話，不是因為他有新的話要說，而是因為我們的著述，強迫他相信，大部分我們的哲學讀者，甚而我們的哲學家，尚需要極多，既是新穎，又是必要之著述。

如本書辯論的部分（辯論部分是過多了）有何處似乎對於有名譽，有功績的著者缺少敬意的話，以上所說必為作者的理。然他認為他實沒有在何處超出辯論的適當範圍。如果不是因為哲學界忽視半世紀以上的思想之風過於時髦，則作者永不會參加這種辯論的。蓋作者深值這種忽視的態度對於解決問題的可能性是會有極大的阻礙的。

譯者導論

一

英國近代大哲柏烈得萊 F. H. Bradley 公元一八四六——一九二四的學說，頗爲國人所忽視。他的著作沒有人翻譯，他的思想也少人介紹，真正知道他的人實在很少。可是在英美哲學界裏他的地位很高，他的影響也很大。談哲學的不論贊成他或反對他，都不能不注意他，也不能不對他表示敬意。數年前譯者曾寫過一篇「柏烈得萊之太極觀」一文，（見廣州新民月刊創刊號）把他的本體論加以介紹。現在這一篇專論目的是在把他的倫理思想加以一種概括式的敘述，希望可以增加讀者對於本書的理解。

不過，欲理解柏氏的倫理學說，先要理解他的哲學。他的哲學雖不是三言兩語所能說明，可是一個簡明扼要的敘述也是少不得的，否則，實無法明瞭他的倫理觀。所以譯者打算把這導論分爲三段：第一段討論他的哲學，第二段討論他在倫理學上的消極批評，第三段討論他在倫理學上的積極主張。

二

柏烈得來的哲學是繼承黑格爾的。可是他和黑氏似乎也有不同的地方。最主要的不同點是，在黑氏思想和實在（Thought and Reality）一致，思想足以盡實在之全；在柏氏則認為思想不能和實在一致，思想不足以盡實在之全，思想如與實在一致，即為思想之自殺。這種思想與實在關係的討論，成為柏氏學說上最特殊的一點，也是他的中心思想之所在。即在派黑格爾派中，柏氏可以獨樹一幟的主要原因，亦不外乎此。我們想了解柏氏的哲學，不能不先了解他這一點。

柏氏認為任何事物之可稱為「真實」(Real)的，必包含兩方面：一方面為「彼」(That)，一方面為「何」(What)，或一方面為「存在」(Existence)，一方面為「內容」(Content)。此「彼」與「何」，或「存在」與「內容」，乃「真實」之內，可以識別而不能分割之兩體。吾人不能獨得其「彼」，亦不能獨得其「何」。專從「彼」言，「彼」非真實，專從「何」言，「何」亦非真實；也就是說，「存在」不能離開「內容」而有其真實，「內容」也不能離開「存在」而有其真實。真實是在「彼」與「何」或「存在」與「內容」之結合為一。這是「真實」的性質。

思想的性質恰與「真實」相反。思想乃以「彼」與「何」或「存在」與「內容」之分離而構成。思想多少是理想的(Ideal)。因為思想必運用觀念，「沒有觀念，即無思想，而觀念則繼續內容與存在之分離。」(見所著：現象與實在 Appearance and Reality, Second

Edition 一六三頁，以後簡稱現）所以觀念是理想的。觀念乃一個「何」，乃一個從「存在」分離而出之「內容」的一部。思想之爲物，即在運用一個觀念以形容實在。這在判斷（Judgment）上表現得最爲清楚。判斷是思想的完全形式。認識判斷的性質，即可認識思想的性質。所謂判斷，柏氏認爲是「推舉一種理想的内容以屬於……行爲外之一實在之行爲。」（見所著：邏輯原理 Principles of Logic, Second Edition 第十頁）判斷的真正主辭爲實在，而「理想的内容」即是觀念或賓辭。拿觀念或賓辭去形容實在，即構成一種判斷的行爲。「這賓辭乃一個純粹的「何」，乃純粹内容的一態，而用以進一步去形容主辭之「彼」者。」（現一六三頁）例如在「此花是紅」的一個判斷中，其真正的主辭爲實在，而「花」也，「紅」也，均是觀念，均是賓辭，均所以形容實在的。可是這種賓辭是從直接存在中分離而出的内容，「花」是從存在的花中分離而出，「紅」也是從存在的紅中分離而出，而當其用爲賓辭時，是和其原來的統一脫離的。因爲不是這樣，就不必有判斷。判斷是想把已分離的存在與内容或「彼」與「何」加以聯絡。「判斷是根本上把暫時分離的「彼」與「何」重加結合。」（現一六五頁）這「彼」與「何」的分離是判斷的要素，也是思想的要素。

思想既以「彼」與「何」之分離爲要素，而思想的職司却想把這已分離的重行結合。這是思想的矛盾。思想一方面是以這兩者的分離爲條件，一方面又以這兩者的結合爲要求。牠的尋求不成功，思想永不認爲滿意；可是若牠的要求成功，思想的生命即告終止，因爲思想只能運

在於觀念中，也只能在觀念中而有其生命，（現一六六頁）而觀念是以這兩者的分離爲必要條件的。如這兩者結合爲一，也就是存在與內容結合爲一，則我們不能有觀念，也不能有思想。存在與內容爲一，即是主辭與賓辭相同。「如主辭與賓辭相同，人又何必加以判斷呢？」「在每一判斷中，真正之主辭爲實在。實在是超出其賓辭，而賓辭則爲其一形容辭。我認爲思想如欲超越此種分別，則思想志在自殺。」（現一六八頁）所謂「思想的自殺」，指此。思想如欲超越主賓辭的區別，卽爲思想的自殺但事實上，思想的要求是不會成功的。思想不能不運用觀念，而觀念則爲內容與存在之分離。惟內容一與存在分離，卽永不能在判斷中——不論這判斷是否完全——恢復其堅固的統一。蓋任何判斷都必有所遺，而不能包舉一切。在「此花是紅」的一個判斷中，「花」與「紅」雖是實在的形容，然實在決不止「花」與「紅」。「花」與「紅」決不能完全的形容這實在。這判斷的賓辭永無法與其主辭相等。判斷可以無限的擴展其賓辭，但擴展的結果，如賓辭還是賓辭，則仍不能與主辭相等。以賓辭必有其理想性。如賓辭與主辭相等，卽內容與存在合一，則賓辭失去其理想性，賓辭不復是一個形容辭或一個「何」，而賓辭也就不成其爲賓辭。沒有賓辭，還有什麼判斷？有什麼思想呢？

可見從思想的性質看來，思想是不能與實在一致的。思想以「彼」與「何」之分離爲要素，而實在或真實則以「彼」與「何」之結合爲要素。換言之，思想是有對的（Relational），而實在是無對的（Non-relational）。還有對的思想欲成爲無對的實在，不惟不可能，就是可

能，思想也必失去其爲思想的特質而不復是思想。所以思想不能包括實在，不能盡實在之全。實在雖包有思想，然實在實多於思想。吾人固可由思想以達乎實在，然吾人不能認爲思想即實在。「這全部的實在將僅爲思想出來的對象，可是思想出來後，而純粹思想即爲所併吞。」（現一八二頁）且這實在也不僅可由思想而獲得，亦可由意志或情感而獲得。可是吾人也不能認爲實在即意志或情感。實在包有思想，意志與情感。假如吾人必欲認實在爲思想，則這思想必非通常之所謂思想，而爲含有情感和意志的思想。這樣即失了思想的意義，而成爲名辭的玩弄。

柏氏所謂實在，又名爲絕對或太極（The Absolute）。這絕對雖非思想所能盡，其全然絕對的性質却必不能和思想的要求矛盾。思想要求不矛盾（non-contradiction）或，貫徹（consistency），所以絕對的性質也必爲不矛盾的或貫徹的。「終極的實在必不與自身矛盾，這是一個絕對標準。這標準實由下列事實而證明其爲絕對。事實是：吾人或謀否認這標準，成謀懷疑道標準，吾人必暗中假定這標準爲正確。」（現一三六頁）吾人縱不知絕對或實在爲何物，然吾人必可斷定，凡是真與實的必爲不矛盾的，而矛盾的即非真與實的。但「如吾人可以確知矛盾爲不真，則邏輯上吾人必一樣可以確知實在爲貫徹的。」（現一三九頁）實在或絕對是貫徹的，同時，又必爲廣包的（comprehensive）。因爲不廣包，則必有所對，有所對則構成關係（Relation），而關係是不可理解的，是矛盾的。關係之所以是矛盾，其原因乃由關係之於其兩端（Terms），不論認之爲有物或無物，均有困難。如關係之於其端爲無物，則關係不存。如有

物，則關係之本身亦成爲一端。此成爲一端之關係與任何一端間，亦需要另一關係，如是將產生無窮之關係。（現三二頁）這是不可理解的，也即是矛盾的。因此實在欲求爲不矛盾，不能不廣包，不能不超出關係之上而成爲無對的。這不矛盾與廣包遂成爲實在或絕對之兩種主要性質，也是我們思想的兩種主要要求。思想要求不矛盾與廣包，而經驗上一切現象皆爲關係的，有對的，不完全的，也就是矛盾的。思想遂不能不力謀超出此矛盾的現象，而引導吾人達於不矛盾而廣包之實在或絕對。實在或絕對的存在，即由而證明。這是我們思想要求上必然的結果。我們不想則已，如思想，則思想上的要求必涵蘊此實在或絕對。柏氏關於絕對的論證，最主要的就是這點。不過，柏氏所謂絕對，除不矛盾和廣包的兩種性質外，尙認爲絕對是一個『個體』（The Individual）。這『個體』是廣包一切，獨一無二的『個體』。絕對只有一個。『這一個的意義，是指其積極的特徵廣包含一切殊異於一個廣包的和諧內。（現一四〇頁）』個不是純然的一個，是同中有異，異中有同的一個。所以絕對又是一個『系統』（System），是包含一切而不消滅一切的系統。是不矛盾而廣包的系統。這系統的內容或材料是經驗，是知識的經驗（Sentient experience）。（現一四六頁）充滿絕對而爲其內容的，不是什麼，就是經驗。不是知識的經驗，不能算是實在。我們不能在知識的經驗外，而找尋實在。這是不可能的。『任何物不被覺或不被知，這在我是極無意義的，（現一四五頁）』總之，柏氏的絕對或太極，是一個無矛盾而廣包一切的系統，而以經驗爲其內容。

敘述至此，關於柏氏的哲學，也許讀者已多少概念。他的哲學本來是不易懂的，譯者簡短的敘述，雖自信已把他的要點說明，可是費解的地方，恐仍不免。假如是這麼，那只有希望讀者耐心看下去，因為他的倫理學說比較易懂的。

三

柏氏的哲學已稍為說明，我們可以進而敘述他的倫理學說。柏氏的倫理學著作，主要的只有一本，就是他早年（一八七六）發表，現在譯者所譯的倫理學研究（*Ethical Studies*）。這是倫理學上一部非常重要的著作，與格林（*T. H. Green*）的倫理學序論（*Prolegomena to Ethics*），及席其維克（*H. Sidgwick*）的倫理學方法（*The Methods of Ethics*），同為現代倫理學上的三大名著。他這部書的出版，和他同時代的另一有名哲人鮑桑凱（*B. Bosanquet*）至譽之為『一種創造時代的事件』。所以這部書的內容是極值得我們加以介紹的。不過，柏氏這部書大部分是批評的，尤其是對主張快樂論的功利主義有詳盡而深刻的批評。他的批評部分似乎較他的積極部分還更重要。因此，我們不能不先敘述他消極方面的批評，然後敘述他積極方面的主張。

柏氏倫理學上的消極批評是以快樂論為攻擊的焦點。在功利主義盛行的英國，柏氏獨樹起反抗的旗幟，對快樂論毫不客氣的大刀闊斧加以批評。他這一批評，差不多使快樂論受了致命

傷。至低限度，快樂論受了他的批評，其氣焰已遠不如前。他對於快樂論的批評可分幾點來加以說明：

第一，快樂論認為快樂是人生的唯一目的，其他一切，皆為手段。人生是為快樂而求快樂（*Pleasure for pleasure's sake*），除快樂外，沒有旁的目的。這以快樂為目的的說法，柏氏認為是錯誤的。快樂是一個不能實現的目的。因為快樂不是什麼，快樂是我們個人的情感（*Feeling*）。「快樂和痛苦是情感，且不是什麼，只是情感。」（見倫理學研究第二版，原書九四頁，以後簡稱倫理，其頁數皆為原書頁數，而非譯本頁數。）這是我們情感之我的狀態，是不能離開情感之我而有其真實的。所以我們可以說，快樂是代表一串此一情感與彼一情感的名辭。而情感之為物，我們知道，是稍縱即逝，旋生旋滅的。因此，快樂也是旋生旋滅的。假如我們以快樂為目的，而求加以實現，那末，這一目的是永無實現的可能。「因為我們已看見，快樂是一串在消失中的情感。此一快樂來，這濃厚的自我情感宣佈滿意。但不旋踵，此一快樂即逝，而我們不滿意了。我們認為不是前一快樂，而是現在的一個，但現在的一個又消逝了。我們又必認為不是這一個，而是另一個與另一個，但另一個與另一個仍不能供給我們所需要的；我們仍在渴望和信任中，直至情感之流消逝，而我們乃一無所存。故自獲取幸福言我們一如開始時的狀態，我們沒有找到我們自己，我們沒有滿足。」（倫九六頁）這是以快樂為追求目的者所必有的結果。事實上，凡立心去追求快樂的人，未有不感覺失望的。

第二，快樂論有所謂快樂總量（The sum of pleasures）之說，認為吾人之追求快樂係求快樂之總量超過痛苦，在求最大量的快樂。這快樂總量之說，柏氏認為是一個「虛構」（fiction）。快樂是不能有總量的。因為快樂是一串的情感。這一串的情感是沒有起訖的。既沒有起訖，如何能加以總結呢？如要加以總結，只有生命傳終纔可以總結。所以快樂總量，如可實現，必在死後。在生前，這一串是永不完全的，永不能結束的。吾人有知之時，這總量不可得，及總量之已得，而吾人已無知。這對吾人有何益呢？且所謂總量的，究需要包括多少數目呢？「你是認這總量為一有限數目嗎？則此總量之外，尚多快樂也。你是認這總量為一無限數目嗎？則我們永不能達到，因尚有其他未得的快樂是可以想像的，而尚有所外的數目不能謂為無限。所以我們必須說，沒有人會獲得幸福。或你之意，不是說有限或無限，而是說這總量乃各盡一人所能得的快樂嗎？則每一人在每一點都是歡悅的，而幸福也常是完全的，因依照快樂論的學說，我們大家都是盡量去獲取快樂的。」（倫九七頁）此外，還有一個根本的困難，為快樂總量說所不易解決的。這困難就是，快樂是當前的，是現在的。我們只有現在的快樂，而沒有過去的快樂。過去的快樂不能算是快樂，只是一個觀念或另一印象。「牠的本身是空無所有的；我曾獲得之，我沒有獲得之，而『曾得』（Did Get）却不是快樂。」（倫九八頁注）如想獲得快樂的總量，那末只有一切快樂都是現在，然這是不可能的。我的快樂不能都是現在，大部分是過去的。可是過去的快樂根本是一個零。把所有的過去快樂加起來，只是零加零仍等於零。

如何能有總量可得？可見快樂總量之說，是一個空中樓閣，實無其物的。假如我們想去實現快樂的總量，也只有失望的。

第三，快樂論中的功利主義有所謂「最大多數的最大幸福」之說，即謂人生目的不在總量「己」的快樂，而在追求「大眾的快樂」(The pleasure of all)。以「大眾的快樂」爲人總的目的，柏氏認爲快樂論者在這點「他的心是對了，所缺的是腦筋。」(倫一一五頁)因爲「大眾的快樂」是不能在快樂論的根據上成立的。快樂是個人的情感，而個人之爲物，自快樂論講來，是離他人而獨立的。快樂論認爲每一獨立的個人所追求與能追求的，乃是個人的快樂，這就是唯一可欲的是個人情感的狀態，而其他一切皆爲手段。這樣，如要欲求一個對象而不是我個人快樂的觀念，這在心理上是不可能的。然而所謂「大眾的快樂」就是這樣的一個對象。這樣的一個對象如可成立，則快樂論所謂「個人所追求與能追求的爲個人的快樂」之說爲虛偽。事實是很明顯，「大眾的快樂」不論如何解說，總不能算是我個人的快樂，不能算是我個人的情感。如心理上我們只能欲求個人的快樂，則我們決不能再欲求與個人快樂不同的對象。如前者真，則後者不真，如後者真，則前者不真。決不能均真的，所以在快樂論的根據上，「大眾的快樂」不能成爲目的。大概功利主義者所以有這一主張，乃因爲一方面在心理的根據上，轉機我們僅能欲求個人的快樂；另一方面在自然的和道德的本能上，又相信我們當爲他人而生活，當欲求他人的快樂。把這兩方面合起來，乃有以「大眾的快樂」爲目的之結論。其實這

方面的矛盾是很顯然的，如何可以結合呢？（倫一一四頁及注）

第四，快樂論中的功利主義者如穆勒氏（J. S. Mill），認為快樂有性質上的不同有所謂較高（Higher）的快樂與較低（Lower）的快樂。吾人當追求較高的快樂而不當追求較低的快樂。這種快樂有性質上的不同之說，柏氏認為如可成立，不惟快樂總量之說須根本放棄，即總量快樂論也根本推翻。因為較高和較低是比較的名辭，較高必有一最高的，較低也必有一最低的，否則，即不成其為較高和較低。「當我們談及較高和較低的快樂時，我們應該先知道什麼是我們的頂點和底點，否則，我們可冒胡說的危險。」（倫一一七頁）而且較高和較低必為程度（Degrees）之差，必與量有關。較高是高多少，較低是低多少，不就量的方面來說，較高和較低也無意義。所以較高和較低的快樂，在這一意義上，仍是量的區別，而非質的區別。假若純粹放棄量的關係，而謂較高為可取的，較高的快樂不是較強烈的快樂，而是較可取的快樂。那末快樂論所謂追求最大量的快樂之說，即無形取消。還有一點，我們既不以快樂之量來定高低，我們必在快樂的本身以外來定可取和不可取的標準。這樣一來，不惟「我們已把最大量快樂之說擱置，即整個快樂論也一併拋棄。」（倫一一九——二〇頁）蓋一承認快樂之外尚有標準，無異承認快樂非人生的最高目的，而尚有更高的目的。其實就快樂的本身（Pleasure）（such）來說，根本即不能有質的不同，而僅能有量的不同。普通所謂不同種類的快樂，乃為和快樂結合的其他成分的不同，而不是快樂本身的不同。（倫一一六頁注）可見謂快樂有質的

不同之說，一方面既不是真理，一方面也違反快樂論的根本主張。

第五，快樂論尚有一點可以批評。這點就是快樂論謂快樂為我們行為的動機 (The motive to act)，也就是謂快樂為一切欲求之對象 (Pleasure is the object of all desire)。這謂快樂為行為的動機或欲求的對象之說，也為柏氏所反對。柏氏認為主張此說的錯誤，在把「快樂的思想」(a pleasant thought)和「思想中的快樂」(Thought of a pleasure)混為一談。其實這兩者的區別是很重要的。所謂「快樂的思想」是指我在思想上涉及的對象，是我尚未得的快樂。我們已有之的快樂。所謂「思想中的快樂」是指我在思想上涉及的對象，是我尚未得的快樂。我們可以承認前者，即「快樂的思想」，可以引起或激動我們的欲求，而使我们發生行為。可是這却不是我們行為的動機或欲求的對象。例如，我們想喝酒而認為喝酒可以得到快樂。由於這種思想，而在心理上產生「快樂的思想」，結果，我們遂有喝酒的欲求。這喝酒的欲求誠為這「快樂的思想」所促起，但這「快樂的思想」，乃是我們已覺得的快樂，而已得的快樂決不能成為欲求的對象，決不是我們行為的動機。因為動機是有所求的。有所求的，即是未得的那末，已得的快樂的，如何能成為行為的動機或欲求的對象呢？如果快樂是行為的動機，或欲求的對象，這應該是「思想中的快樂」為欲求的對象，而同時又是促起吾人的欲求的。但「思想中的快樂」在促起吾人的欲求時，即變為「快樂的思想」也即是變為已得的快樂，因之，又變為非吾人之所求。所以快樂，無論如何，不是我們行為的動機或對象。

我們要知道，所謂動機是我們所要求的，是我們所未得到的，而快樂在其促起我們的欲求時，即成爲已得的快樂，也即成爲不是我們所欲求的。求是求未得的，已得的何待求呢？（倫二五八——九頁）快樂論如僅謂快樂可以促起吾人的行爲，則其說尚無可議，但若謂快樂爲行爲的動機，或欲求的對象，則其說即非真理。

從這五點的批評看來，柏氏已差不多把快樂論所有的主要理論都加以駁斥。自快樂論有歷史以來，像這樣精闢而有力量的批評，柏氏或是第一人。我們可以說，快樂論在柏氏手裏，理論上已宣告了死刑。以後批評快樂論的。如摩爾氏（G. E. Moore），有許多地方仍不能不採用柏氏的批評。（參閱所著：P. *incipia Ethice* P. 70）這是柏氏在倫理學上很值得大書特書的事件，他的貢獻也許就在這裏。

柏氏對快樂論的批評，雖是倫理學研究一書中最主要的部分，可是他對所謂善意識（Theory of good will），或「爲義務而盡義務」（Duty for duty's sake）的學說，也有極正確的批評，也值得我們附帶的加以敘述。（按這是指德哲康德（Kant）的學說而言，然柏氏却不認爲完全是康德的學說。）柏氏認爲，「爲義務而盡義務」的學說恰與快樂論相反。快樂論所注意的是「純粹的特殊」（mere particular），所要求實現的是特殊的「自我」，是此一個或彼一個的特殊情感或其總量。但「爲義務而盡義務」的學說，則思以「純粹的普遍」（mere universal）代替了「純粹的特殊」。這學說所要求實現的，不是此一個或彼一個的情感，而是認爲

和或此或彼的情或無關的形式。（倫一四二頁）這一學說是以「良善意志」為實現的目的，謂人生除良善意志外，不能另有所謂善。善就是善意。但什麼是善意呢？主張善意說的認為，善意是普遍的意志，而不是此一人或彼一人的意志；善意是自由的意志，也即是不受外因決定，依自己及為自己而存在的意志；善意是自動的意志，也就是自己為自己而立法的意志；末則，善意是形式的，因所意志的是一個普遍，而不是一個特殊。（倫一四四頁）所以善意可以說是純粹為形式所決定的意志，是以意志之純粹形式而實現自身的意志。在意志的形式上，即可以表現意志的普遍性，自由性和自動性。「我是自動的，僅因為我是自由的，我是自由的，僅因為我是普遍的，普遍的僅因為不是特殊，而不是特殊，則僅當其是形式的。」（倫一四五頁）善意既是意志的純粹形式，實現善意無異即實現意志的純粹形式。不過，我之為我，不僅是形式的，而且是實質的，經驗的。這經驗的自我與形式的意志相對立，而形式的意志謀克服此經驗的自我，於是乃有所謂道德，所謂「應該」及義務之可言。「應該」（*ought*）是形式之我的命令，義務是服從，是經驗之我所受意志的強迫。我們當為義務而盡義務，否則不能算是義務，也就是我們當僅為意志的純粹形式而謀其實現，不能有任何其他的目的。若為快樂，為名譽，而盡義務，則所實現的就不是意志的純粹形式，也就不是義務，換言之，也就是不道德的。

像這種謀實現意志的純粹形式的學說，柏氏認為和快樂論一樣，也無實現的可能，也是矛盾的。第一，柏氏以為所謂「實現」（*Realization*），乃是「把一個理想的内容變為存在」

的意思，（倫一四九頁）也就是「特殊化」（Particularize）的意思。所以「去實現」（To realize）就是「去特殊化」（To particularize）。如果是這樣，那末，善意觀裏我們「去實現形式的意志」，也就是要我們去實現一個矛盾的行為。爲什麼呢？因爲形式的意志是普遍的，而「去實現」就是「去特殊化」，把普遍特殊化，卽是否定普遍。可是這學說的原意是要我們肯定普遍，實現普遍的。然而一說「去實現」時，便又涵蘊要我們去否定普遍了。這樣一來，豈不是一口氣要我們去肯定又去否定普遍嗎？去實現又不要去實現普遍嗎？而且所謂形式的意志是沒有內容的，有內容就不是形式的。「去實現形式的意志」等於加形式的意志以內容。形式的意志，「一有內容，還算是形式的嗎？」（倫一五〇——二頁）可見這是一個自相矛盾的觀念。第二，柏氏以爲一個意志的行為必包含兩方面，卽內部與外部，或主觀與客觀的兩面。這兩方面的內容，卽要做的（To be done）與已做的（Done）兩面，須得相同。例如，殺人的事件，必然是我想殺他，而且已殺他，然後可以構成我之意志的行為，任何一面都不能構成行為。（倫一五二頁）但所謂「形式的意志」是一個抽象原理，而一個抽象（Abstraction）是沒有內容的，沒有內容，卽無從加以意志。因爲意志是需要這兩方面的內容相同的。所以叫我們「去實現形式的意志」，卽等於叫我們去實現沒有內容的行為。這如何可能呢？第三，柏氏以爲一個意志必然是一個行為（Act）。「一個不行的意志不能算是意志。然每一個行為是一個特殊事件。一個行為必爲此一或彼一行爲，一個普遍的行為（an act in general）是無意

後的「(倫一五三頁)這樣，叫我們去「實現形式的意志」，也就是叫我們要有「一個形式的行爲 (A formal act)」。可是一個形式的行爲如何是此一或彼一行爲呢？不是此一或彼一行爲，卽無行爲之可言。「要行你必須去意志乎某物，而且是確定的某物。在普遍中而意志是不可能的，而在特殊中意志，則決不是僅意志乎一個形式。」(同上)所以意志的行爲必爲特殊，所謂意志的形式行爲，在心理上是不可能的。

根據這三點的批語，柏氏認爲善意說或「爲義務而盡義務」的學說，在理論上是無法成立的。快樂論不是真理，善意說又不是真理。究竟那一說其真理呢？這是要看柏氏本人在倫理學上的積極主義。

四

柏氏的倫理學研究，雖說是以消極的批評爲主，然他的積極主張也並不是沒有，而且還相當的重要。他認爲道德當以本身爲目的，而不能有本身以外的目的。所以假如有人問：「我何故當有道德？」那就是問其所不當問的問題，也就是不把道德當目的，而把道德當手段的問題。嚴格說來，這是一個不道德的行爲。(倫六二頁)快樂論的錯誤可以說就是不把道德當目的，而視道德爲實現另一目的——快樂——之手段的錯誤。這和我們道德意識的呼聲是直接相反的。我們之於道德是不能有「爲何」(What for)的詢問的。這是沒有意義的問題。我們真

能問：「是否道德本身爲一目的？如果是，則如何是一個目的？」

道德只能涵蘊其本身爲目的。這是沒有問題的。我們只能承認爲着善之本身而做善事是道德，否則，絕不能認爲是道德。假如要問：「善有什麼用處？」我們只能回答：「我們不知道，我們也不介意。」（倫六三頁）我們所能問的是，道德既以本身爲目的，則此一目的是怎樣一個目的？或在那一狀態下，道德才是以本身爲目的？我們的回答是，自我實現（Self-Realization）。「自我實現」就是這一目的。但怎樣去證明「自我實現」是這目的呢？這是柏氏倫理觀中的積極部分，我們不能不加以說明的。

柏氏認爲：「自道德言，其目的是涵蘊行爲，而行爲則涵蘊自我實現的。」（倫六五頁）因爲事實上，我們所能行，「所能做的，不論完全與否，就是去實現自己，此外不能做何事。而我們所能實現的，除偶然事件外，也只有我們的目的，或我們欲求的對象。然而我們所能欲求的，一句話，就是自我。」（倫六六頁）但何以我們只能欲求自我呢？這從欲求（Desire）的性質來論，是不能不如此的。我們所以欲求一對象，一方面是我們覺得肯定了一個不是我們自身的某物觀念，另一方面是我們覺得如果缺少了這一個某物，我們即有空虛與被否定之感。由於這兩種情感間的緊張關係，乃產生我們的欲求，乃促起我們的行動。（倫六八頁）換一句話，這欲求的對象，雖不是我自己的，而我又不能不認爲是我自己的。不被認爲是自己的，或稱自我同一的，即不是我所欲求的。我所欲求的，必然是在某一形式上的我自己，或某一狀態

中的我自己。我只能欲求這爲自我所同一的對象。與我無關，或不爲我所同一的對象，固不能成爲我的欲求。例如，我欲求飲酒。酒在爲我所欲求時，酒即成爲自我的一部分，而爲自我所同一。所以實際上，我們所欲求的，還是我自己。

欲求只能欲求自我，因此，實現也只能實現自我。但所謀實現的自我是怎樣一個自我呢？是不是我的某一特殊狀態呢？是不是一個孤立的自我呢？柏氏認爲所欲實現的，既不是我的某一特殊狀態，或其狀態的總和，也不是一個孤立的自我，而却是一個全體 (the whole)。自我實現不僅是實現一個自我，而且是實現自我爲一個全體。我們所要實現的，常常是整個全體。這可從我們之所欲而證明。我們所欲的，其特殊之所欲，必爲一較大的欲望所包括。我們不能有孤立而特殊的目的。我們的眼光總是超出於當前，總是超乎此一與彼一環境或地位。我們的目的總是被置於一個較大目的之下。我們總是視此一或彼一情以爲較大情境之一部，而我們在此一或彼一行爲中，我們的目標是在實現某一較大的全體。(倫六九頁)這是我們自己可以體驗得到的。從一個常態人類的生活中，從他所有的目的中，而加以考察，我們即可以見到他目的的是包括於一個主要目的內，或目的之全體內的。我們的理想生活決不是斷片的，不是毫無聯絡的，而是必在心態上表現爲一個統一體 (a unity)，或則表現爲一個以特殊服事全體的系統。(倫七〇頁)所以我們要實現的決不是自我之特殊狀態或其集合。這是決非論斷之說，我們不能再蹈其覆轍。

次則，我們所要實現的，也不是孤立的自我，或所謂「純粹的個體 A (Pure individual)」。因爲「純粹的個體」是一個抽象，是一個虛構 (a fiction)，是事實上所沒有的。任何一個自我或個體，都不能離開全體而有其真實，也就是不能離開社會或國家而有其真實。一個體之所以爲一個體，即由於其社會的關係。這社會的關係是每一個體的要素。沒有這社會關係，即不成其爲一個體。一純粹的個體，即沒有社會的關係加入，而其所含總沒有與另一個體相同的個體，是不能想像其爲何物的。「讓我們以一人爲例，以一個現在的英國人爲例。我們可以指明這英國人，如離開他和他人相共的，離開他和他人相同的，則他就不是英國人，也絕不是一個人。如你視他爲一個孤立的某物，則他即不是他之爲他。我們的意思，當然不是說，他不能離開英國而不消失，也不是說，全民族的其他人民都死亡，他不能生存。我們的意思是說，他之所以爲他，是因爲他是一個生下來及受教育的社會動物，是一個個體的社會有機體之一份子；如果你把他這些和他人相同的成分加以抽象，則你之所存下來的，就不是一個英國人，也不是一個人，而是一坨我不知爲何物的剩餘。這剩餘是永不會獨自存在的，也並不這樣存在的。如我們設想他生與長之一切人世關係從沒有存在，則我們即是設想他之爲他根本沒有存在；如我們把這些關係除去，我們即把他本人也除去了。因而，他現在便不是一位個人，便不是一個人，可以絕不需要他所處的關係範圍的個人。實際上，他是包含這些關係於本身中，而視這些關係卽爲他的存在之所有的。簡言之，他之所以爲他，卽在他也是他人之所以爲他人。」（偷一

六六——七頁）所以一個自我或個體，如果離開其社會或國家而言，決不能算是個體。其實，任何一人，一生下來，即不是一個純粹的個體。他是父母之所生，而父母又是某一民族的血統。道民族的血統或民族型（National Type），決不是他所獨有，而必與同一民族之人所共有。假如「文化的趨勢」（Civilized tendencies）可以遺傳，那他所得的「文化趨勢」又必與同一民族之人所共有。到了他逐漸長大，能語言，受教育的時候，則整個民族的風俗，習慣，思想，意識等等，必侵入他的生命而為其要素。這樣整個民族的生命充滿了他們的生命。他是生活於民族的生命中，與民族的生命或普遍的生命為一。「如果他反抗這普遍生命，他就是反抗他自己；如果他驅逐牠，他就是毀壞他自己的生機；如果他攻擊牠，他就是操刀自殺。他已在全體的生命中找到了自己的生命，他自己是以全體的生命為生活的。他是這全體系統的脈搏；爾他自身即這全體系統。」（倫一七二頁）所以，純粹的個體是絕對不能有的。

可見我們要實現的，決不是孤立的自我或純粹的個體。我們只能實現自我為一個全體。但這一個全體是怎樣一個全體呢？柏氏認為這一個全體是我們意志的內容，也是一個普遍的意志。不過，這一個普遍意志，不是一個純粹的普遍，不是沒有雜多或沒有內容的普遍，而是一個具體的普遍（Concrete universal），也就是一個同中有異，異中有同的普遍。這一個普遍不是純粹形式的，所以和「為義務而盡義務」的學說不同。「為義務而盡義務」之說的根本錯誤，即在視普遍為純粹形式的。其實，這一個普遍也是我們的真自我。這「不是極端的統一，

也不是極端的雜多，而是這兩者的完全同一。（六倫七四頁）次則，這一個普遍也不是有限而是無限的（Infinite）。所謂「無限」，不是沒有止境的意思，也不是「非有限」（Not the finite）的意思，而是有限與無限統一的意思。（倫七七頁）這有限雖為無限所否定，然却没有把他消滅，不過把他改變，而保存於較高的統一中。這無限是包容一切，改變一切，而不消滅一切的無限，也就是前面所述柏氏在現象與實在一書中所謂絕對或太極。假如我們閉瞭了前面柏氏的哲學，即不難明瞭他在此處所謂無限或具體的普遍。總之，柏氏認為我們所要實現的，乃是一個無限的全體（Infinite Whole），乃是絕對或太極。我們只能如一個無限的全體而實現自我。自我不會在全體中消失，然自我却不能離開全體而實現，而獨存。即這全體也不能離開個别的自我而存在。在全體中，這個别的自我可以識別，然却不能加以分割。因為識別是一件事，而分割又是一件事。可以識別的，未必即可以分割。如其、目、口、鼻之在吾身，即為可以識別而不能分割的。這是自我與全體間的關係，而所謂全體也就是這樣的一個全體。認識了所謂全體，認識了自我與全體間的關係，那末，我們就可以知道我們的工作是什麼。柏氏認為我們所能做或所能實現的，即是我在全體中「我的地位及其義務」（My station and its duties）。我不是一個孤立的自我。我是某一家庭，某一社會，某一國家的份子。我所應該做的，即依乎我的地位，我的機能，也即我在全體中的地位。（倫一七三頁）我們雖有此國家更大的全體，但在現存的人類組織中，國家是一個較大的全體。所以我們的道德義務大部

勢是爲我們在國家中的地位所充滿。我們所生活及應該生活的生命，是由國家的法律和組織，尤其是國家的精神所給與的。（倫一七四頁）我們要知道，國家不是一個集合，不是僅由羣衆的單位加成的。國家是一個有機體，而且是道德的有機體（Moral organism）。她是有生命的，有靈魂的。我們可以說「她是客觀心靈之在其國民中而爲主觀的與自覺的。她是在每一國民心中覺得及知道她自己的。」（倫一八四頁）我們不能離開國家而有生命，可是國家也只讓生活於我們的生命中。國家之於我，不是一個不相識的客人。她就是我們的血與肉。她就是我們自己。我們要實現的是什麼呢？就是她，也就是我。我不能沒有她，不能不尊敬她，不能不愛護她，不能不把她的事情做自己的事。我的目的，我所要實現的，即在認識我在國家中的地位，而盡我應盡的義務。這就是所謂「自我實現」，也就是道德的目的。

但是道德的本身却包含一個不可避免的矛盾的。這就是說，全體和自我之間必永遠不能一致的，也就是「私我」（Private self）和「善我」（Good self）之間永遠不能同一的。這善我雖極力想與全體爲一，我們雖極力想把我們的意志與普通意志爲一，可是這樣的努力，在道德範圍內是不會成功的。我們所追求的實現，決不是完全的實現，也就是沒有人的道德，是無全的道德。如果一人有完全的道德，他就不算是道德，他已超道德的範圍。（倫二三四頁）因爲道德之爲物，是更涵蘊一種何謂「應該」（Ought）的知識，而「應該」則要涵蘊矛盾——道德的矛盾。（倫二三四頁）道德是人類的，是有限人類的企圖。然有限的人類，自其是有

言，必然含有多少惡的成分，否則，他就不會有善和惡的知識，他就不是道德的。道德的本質，實由善和惡的對立，或自我和全體間的分離而構成。在自我中，有惡的成分和善的成分對立，也就是自我和全體間有一段距離的存在，然後有「應該」之可言，有「義務」之可言。所謂「應該」就是我應把該惡的成分掃除，我應該把自我與全體間的距離消滅。可是若真的把惡的成分掃除，真的把這種距離消滅，我又沒有所謂「應該」了，沒有所謂「義務」了。沒有「應該」和「義務」，還有什麼道德可言呢？這就是道德本身不可避免的矛盾。所以柏氏在現象與實在一書中，說「道德之善」(Moral goodness)為現象，而不是實在。他認為道德是一個無窮的歷程，是一個矛盾，是永遠在謀達到一個不能達到的目的。有如思想的性質然，假使道德的目的達到了，即是道德的自殺。因此，道德在追求其目的時，不能不傾向於自身的超越，不能不向超道德之途而進展。我們可以說，道德的終極目的是在超道德，而達於我們所講宗教。(倫三一三頁及現四三八頁)

敘述至此，可以說我們已把柏氏倫理思想的主要部分完全說明。柏氏的倫理思想和我們的時代關係如何，讀者多少也可自行看出。從消極方面的批評言，他這種反功利的態度是很值得我們讚美的。目前整個世界所吃的虧，在某一意義上，吃的是功利主義的虧。功利主義害了德國，同時也害了全世界。假如「一九一八」的時候，甚或意大利侵略阿比西尼亞的時候，英國曾能挺身而出主持正義，不為目前的利害所矚蔽，把倭寇與意國壓倒，把德國的算盤維持，也許

不會有今日世界第二次大戰的悲劇。今日的悲劇，至低限度功利主義要負一部分的責任，因為張伯倫的現實外交純粹是功利的。再從柏氏積極方面的主張言，他這種反個人主義的態度，也該值得我們注意。他主張沒有孤立的自我，主張自我不能離開國家或民族而存在。他認為自我當在國家的全體中而求其實現。這和我們「國家至上，民族至上」的思想，不期而合。可是他又不是主張獨裁主義的。他並沒有抹煞個人。他認為個人在全體中仍有其地位。國家或民族也不能離開個人而存在。他是想在個人主義和集體主義之間找一個調和之路的。他否認這兩種主義，但這兩種主義的真理，他却想加以保存。（倫一八七頁）他認為要有良好的國家，須擁有良好的國民，這是個人主義的真理，可是良好的國民，只能在良好的國家中實現，這又是集體主義的真理。所以他的思想並不違背民主主義，而且或者就是最好的民主主義。在今日政治界漸的鬥爭中，柏氏的主張也許是一條出路。總之，以今日的時代言，柏氏的倫理思想，不論在積極方面或消極方面，都有我們重加認識的必要。這是譯者特意翻譯柏氏這一書的徵意。

倫理學研究（上）

第一篇 論責任的俗義

何者非本文討論之範圍？此必先加決定。因我們題目之語句上，存有不正當的聯想，可引致讀者有的希望這個，有的希望那個。（譯者按：本篇題目原為論責任的俗義及其與自由之關係及必然論學說的關係，譯者以其太長，故節略之。）我們相信在這希望中，有的會使人失望，所以我們不如開始先說明什麼不是我們所欲討論的為佳。

本文的範圍，可以認為是在解決兩個困難問題，或僅其中之一。我們可以詢問，所謂責任也者，根本是什麼；責任所涵蘊的是必然抑或自由，而必然與自由又是什麼意義；這樣，我們當走進抽象玄學的問題。或則，我們的工作可以是把責任限於法律的歸責問題，這樣，我們當有一種司法的研究。但任何這些問題之解決，都不是我們的目的。

那末，什麼是我們的目的呢？我們的目的有三：第一，當俗人談及負責時，如可能的話，我們要粗疏的，一般的，去確定他們所謂負責的意義；第二，我們要去究問流行於我們中的目

由論和必然論的學說，是否和庸俗見解一致；第三，如不一致，則我們要去究問在那點，或那方面，這些學說和俗見不相容。

這種工作，初視之，讀者必覺得是既容易而又無價值的。爲什麼是容易呢？因爲每一人之所想，必爲一切人所知。爲什麼無價值呢？因爲哲學學說是不受俗人的意見所左右的。但稍加深思，則這種工作，並不如此。

須知要去說明俗人普通語言中的意義，這並不是容易的事，理由是，幾問題非詢問了，則沒有回答；而詢問即是反省，然吾人之反省，普通志不在找尋事實，而在犧牲事實以證明吾人之理論。以吾人先有的成見或學說去看事物，則凡所接觸的，每爲之改觀。故欲認知俗人之心，初視甚易，然因我輩本非俗人，現則似有困難也。次則，知道俗語之意義，亦非無價值。我們的哲學，不是一切皆志在和通俗道德衝突的。旁的不說，關於責任問題，必然不志在乎此。如主張『自由意志』的人，即相信他們的學說是完全和通俗觀念一致，且自以爲是通俗觀念之唯一的表現和解釋。這種意見對許多人影響極有力，他們之所以不能完全接受必然論者，即由他們相信俗人的道德責任之說，爲其唯一障礙。而必然論的信徒，也不是大家都有或施敏斯脫評論報中人的胆量，去認『俗人所謂責任或道德的報實』爲『想像上可怕的虛構』。（見一八七三年十月威斯敏斯脫評論報三一頁）但如有任何哲學，尙未以我們所謂責任，虛構，則一方面，要知道這種哲學的結論，另一方面，要知道俗人的信仰，從而研究這兩者能否互調

相和，決不是無益的。這就是本文的範圍。在這範圍外，尚有玄學的領域，我們必盡可能的儘加以指示，而不謀進入其領域，這是讀者必須記住的。

序論止此。我們現在要做的。第一，在討論一事實的問題。什麼是責任的俗義？通俗的見解，自然是要在常人意識中纔可以找得，要在平凡或沒有理論的人，在對於生活是什麼，或應該是什麼的問題，沒有自己的意見，或不想有自己的意見之人的心靈中，纔可以找得。但要找尋這種平凡的人，我們從何處去找尋呢？因為近來的情形，和以前不同了。現在大家都有意見，而且許多人也有他們自己的習慣。每一人比起他的父親來，都是知道得較好，却做得較壞。現在所謂受教訓，或所謂啓蒙也者，就是去獲得某種陋劣的理論，而這種理論之所以見我們的，即以其把我們和他人分離了的緣故；現在所謂知識的培養，就是去了解學說是狹隘的，去了解一切真理非常真，因而任何真理必是假的；現在的「青年香客」開始便為淺薄道德之「詭辯所敗壞」故其生命之業，一成熟，即腐化了；所以在這一切「種族之進步」中，所謂平凡的人，已不像過去這樣平凡了，或至低限度，不如所說的過去這樣平凡。以故，我們想要獲得一種未被污染的道德之感，我們必須不要怕把所謂啓蒙也者，置諸腦後，我們必須向俗人去尋求俗人的道德，雖於此會失却了高雅，然我們或可獲得素樸的本色。

所以我們要跑到未受教育的人那裏，如可能，讓我們從這種人中，去找出彼所謂道德責任的見解，根本是什麼？

前在談受繳着的人必目中，什麼是道德上要負責的？我們馬上可以看出，在他的心目中，是有一個人出而在法庭開案或辯認的觀念在。他擔認他所曾做的，或（這我們不須分別討論）曾忽略而沒有做的。他出而對案的法庭，是一種道德的法庭，是一種良心的法庭，把良心想像為法官，而這法官也可以想像為神或人，是外在的或內在的。這不一定是說，這人實際擔認了他一助的行爲或任何行爲，但這是說，他所以得受擔認，他可以被喚去對案，一言以蔽之，（我們必須記住）他所以受擔認或負責的意義我們或不知道，他應受道德法庭的管轄是正常的；或則道德法庭有權管他，有權爲着他的一切或任何作爲，而喚他到法庭來。

如果他被喚，他必須擔認一切他的作爲。這裏沒有說謊的問題存在，不說謊，則沒有他的行爲是他能否認的。沒有在他內心上，或意志上，曾容許其變爲存在的，是他能否認的。這些行爲是他的，是他本質的一部；他不能把這些行爲放在一面，而把他自己又放在一面，而說：「這不是我的，我從未爲此。」凡他在任何時所曾做的事，這他就是現在的他；當他的名被喚時，沒有曾經是他的行爲，可以和他的名脫離。在這（真實的或假定的）司法範圍內，大家熟知的阿加慕的話，所謂：

有一能力， 雖神亦無，

使事已爲， 若未爲然。

確定是真的，但當我們進至較高的領域這話便是假的，而且在這領域裏歸責一事便成爲無

意義，甚至會如威斯敏斯脫評論報，所認爲的那樣極端的無意義。（按此承上文該報認歸責爲想像上可怕的虛構而言。）

他是必須剖白一切的。但對法庭而剖白，即是把一個人的賬算清。這其意是，當法庭和我們問，手續弄清後，我們便不像以前一樣，仍是負債人或債權人。我們把所負的債還掉，或則他人欠我們，而爲我們所應得的，已還給我。次則，這法庭因不是人與人間的民事法庭，所謂欠我們的，就是我們所償付的。（借說上這無知心靈的虛構上）簡言之，這裏只有「種算清賬目的方法，而這方法就是懲罰，這是我們所應得，因而加諸於我們的。」

以故，當穆勒說：「責任就是懲罰」時，他心上所有的意義，即是俗人的意義，不過不過，這話，除非假定「大宇必定要犯法」是說得不正確的。蓋責任與可被懲罰間的必然聯絡，懲罰與應得之報，或在道德法庭之法律前被認爲有罪間的必然聯絡，就是對於俗人意識爲確實是眞的，就是被俗人意識抓住而不讓其離去的，也就是沒有這種聯絡，即爲「哲學的」或「放蕩的」道德之無疑的標識的。爲實際目的起見，在責任與可被懲罰間，我們不必有所區別。在人心目內，有其一，即有其他，無其一，即無其他。而且，在常識上，理論之可解釋其一的，即可解釋其他；不能解釋其一的，即不能解釋其他；而學說之與通俗信仰之一衝突的，亦與其他衝突。

談至此，我們已知道所謂擔認我們的作爲，其根本就是受道德法庭的審判而已。俗人明瞭

我們是要擔認的，但不是擔認每一事，而只擔認我們的事，換言之，只擔認可歸責於我們的事。如果我們能說明「可歸責」一辭之通常假定的意義，我們即完成了我們工作的一部，這是發現俗人所謂責任的意義。在這裏，我們必得重行提醒讀者，不要希望我們有關於法律或系統的玄學之討論，進一步，且莫不去管責任觀念之遲緩的歷史演進問題。我們有一事要做，現在則僅有一事要做，就是去發現普通人內心所蘊的是什麼。

我之有罪的可能，或我之成爲道德上可歸責之主體的可僞，其首先的條件，就是我之自我相同；我必須始終是一個同一的人。我們固也說，「他不是和他過去相同的人了」，然這句話常常是在另一意義上指示這人的性質或品性已更改而已。我們這句話的意義，永不是嚴格的說「他不是相同的人」，「如果這是我們的意義，則我們（非理論的人）也當相信現在的人，不能正當的使之擔認（不是他的自我，而是）另一自我之所爲。如果當我們說「我做這事」時，這我不是和其他一切我有區別的一個我；或則，如果這一個我，現在這裏的，不是和曾做這事之我相同的我，則通常所謂責任觀念之必定消失，是沒有問題的。

所以，第一，我必須正是這件作爲之所屬的相同的人，第二，這作爲必須屬於我，必須是我的。然什麼可使這件作爲成爲我的呢？這問題是極常討論的，然要回答這問題，却不易有科學的準確性，不過，我們在這裏要討論的，只是普通觀念的要點。這第一個要點是，我們必須有一個行爲，而不是其他不能以行爲名之的。這作爲必須出乎我的意志，用亞里士多德的話，

「原理」必須在我自己之內。我被強迫，我即未做何事。我就不是——個主體，或在任何方面負責。強迫存在，則我的意志及責任，即不存在。以上是普通意識所明白的，對這點，我們必不可進一步再加追究。如去確定強迫的範圍，去說明何處為武力之終點，及何處為意志之起點，及去找尋在何種條件下，我們可以說「那裏已沒有意志的可論，而那裏也不能有，」（1）——這都不是容易的事情，而可喜的是，這是和我們無關的事。（參閱附錄一）

1（原註）如果由我不良的習慣，是我的過失，使本來可不成為強迫，而成為強迫，則在這種強迫下，我要負責所做之事的責任。至於其程度，當然是另一回事。

第二，不做這作為必須是一種行為，毫無強迫而來自這人，這作者且必須要假定是有智力的，他必須知道這事件的特殊情境。（凡促起及同時看見數種情境，而為他的行為將產生於其中者，他即似有自動性。）如果這人是愚昧的，如果這不是他的責任去知道，（因為，假定這是他的責任，則這在愚昧中所做的行為，即可由愚昧之本身，而歸責於其意志，而這在犯罪上是可歸責的，）則這作為，就不是他的行為。多少分量的智力或「覺性」，實為責任的條件。無未具有最低限度智力之人，而能認為是一個負責的人，如愚蠢無知的人，及在某一程度內，小孩，都是這一種的人。次則，一個人的智力若一時損傷了，而損傷又不是他自己的過失，則這人也不能使之負任何事的責任。他能說，且能真確的說：「我過去不是我自己，」因為他所請他的自我，是有智力的意志。

第三，責任是涵蓋一個道德主體的。(1)沒有人不能知(而不是不知道)其行為之道德性質的，是可以負責的。若我們不能假定其有認識道德區別的能力(不是實際的認識)之處，例如，小孩及癡狂的人，則在這種事件上，即沒有，也不能有，所謂責任，因為沒有道德意志存在的緣故。但所謂無能力之一事，仍必不可歸諸於行為，或有意的忽略。

1 (原註) 如果有成年健全的人，(不管有無能力)不僅可以說他們沒有任何善惡的觀念，而且從沒有一點機會可說這些觀念，因而乃不能有這些觀念，故他們之所以是他們現在的狀況，並不是他們的過失，則這些人必須認為是在道德範圍以外的人，所以在良心法庭內，他們是不負責任的，是癡狂的，(不管他們在法律內應視為什麼)。但用什麼標準去對一人下道德的判斷，則為另一問題，我們不討論。

我相信以上就是普通人的信條中所含的，其別無其他。可最有變點是這信條從未談論到的，也有變點是歷史的發展，在某一限度內，曾成為意見歧分的原因的。

如我們詢問常人，什麼是一個行為？他是不不能以他所謂行為的意義告訴我們的。一個行為由什麼構成的問題，是他心中從沒有想到的。當我們看出(我們將可看出)什麼不是道常人心中的意見時，我們將可以看出什麼是他的意見。現則我們可以說，常人的觀念，根本似乎是這樣，就是認一個行為為是把純粹思想變為相應之外界存在的，是由身體之媒介，而將僅在內心的，帶到心外世界的，由是而在外在世界所產生的變化，在另一方面，即是其本身的變化；而在這

變變化之性質中，一切都是構成這自我的部分，也是一切是永遠保存於這自我中的。(1)

1 (原註) 如我們『不思』而行，我們要負責嗎？我不想決定我們是否有不思而行的事，但假定有絕無思想的行為，而責任仍是有的。這行為可由心理習慣之存在或不存在而來，而於心理習慣之創造，不創造，或不壓迫，我們主要負責。我們的自我即是思想，而行為就是我們自我的結果與產品。例如，有一性情暴躁的人慣於挾持武器，在桌上被人撞辱。他手上有一刀，他即以此刀刺侮之者。這樣，他該負責嗎？我的意見，他是主要負責的，因為這作為是不僅由於他的性情而來——一個人之所有不僅是性情而已；這是由於他的性格而來，由他的行為所成的習慣而來。這些行為是發生於思想的自我，所以這思想的自我應負其習慣之結果的責任。因之對於我們的夢，及對於似乎純是物理的事件，我們都可以要負責。於此讓我附帶聲明，本書內的描寫，只適用於一種外表的行為。

再則，尚有幾點是普通道德表示其意見紛紜的。沒有智力和道德能力，責任不能存在。一獸類或一癡人，便不能負責。然俗人却不能事先告訴我們，這責任所必需的識力究應多少！爾即在特殊事件上，他們的意見也常常彼此不同。如我們再詢問彼等，對於行為與意向間的關係，則他們的意見，更為混亂。什麼後效是藏於行為本身之內的，什麼後效則不是，而其含藏的難度又為何？在這種事件上，其道德責任之程度是什麼？是否一種犯罪的狀態，(如酒醉)可使一人負其在這種狀態下所做之事的責任，如可負責，則其程度為何？一種對於無罪之對

本身而作的錯誤行爲，有怎樣一種程度，可使作者負違反其原意而生之後效的責任？對這點，我們可以發覺一種較嚴厲及一種較溫和的見解。一方會注重行爲，另一方會注重（實際的或可能的）意向。一方會看見罪惡已犯了，而傾向於忽視犯罪者的內心；另一方，則常常根據縮小犯罪性的範圍，看見其無能力之點，而不看見其罪，且謀在將性質加入於行爲中的意圖上，免除其罪。

茲把上述意見，重述一下：依照俗人的見解，要有責任，一個人必須自己行爲，而行爲的人，必須是他在相同的人，在行爲之際，又是他自己，且有充分的識力，知道他所做的其行爲，及知道善與惡的區別。次則，如愚昧是錯誤時，則雖無所知，也不能免除責任，惟責任之程度如何，則尚可疑。這一切對有所爲而說的，一樣適用於有所不爲或忽略。

我們已粗略的找出普通人所謂責任的意義；而這是我們第一步工作。我們可進入第二步的工作，來研究現代自由論與必然論的學說（較好的名辭是不決定論與決定論）究竟和普通人所信仰一致否，及其一致的程度爲何。

讓我們先取自由意志的學說，未加論究。此說之存在，目的顯在維護道德的責任。我們如加詢問的是，此說對道德的責任一題，究竟普通見解相容否？

自由意志的學說，據說是主張自由之唯一學說，認沒有自由，則責任不能存在。這說得似乎很對：如我們不能依己意而行，則（在這點俗人是明白的）我們不能負責。『我們必須有自

繼我們的選擇而行的自由。」這就是自由意志的學說嗎？人將告訴我們說，「不是的，其說實不止此；因這話尚不太接近。不僅你須有自由去做你所意志的，你也必須有自由去選擇你意志所欲做的。這必須是你的作爲，是你意志欲做這事，而不做那事；如果這不是你的作爲，則你『不負責任。』」

至此爲止，我相信多數人可以同意，認這學說沒有超出普通意識之一種適當的解釋。如離開我們上面所述一類的行爲，卽所謂驟然間「本能的」行動。（譯者按：這當指上面原註內「不思」而行的行爲言。）則大體上，這意見我還是對的。因爲如責任必須涵蘊選擇，又如在這些本能行動上，我們能夠主張，絕無可擇之途是於吾心，使一切反省，因而一切選擇，皆不存在，則由此表現言，我們在這些行爲上，當不能負責；所以結果，自由意志的學說將與俗人的意見衝突，以俗人是主張，人可沒有選擇之舉而自由行動的。

但我們仍可把這點，略述不談，而認大體上，這學說仍與普通見解一致。請進言其次。這學說認爲我們可以自由選擇，然這是什麼意義呢？其回答將爲，「這意義是我們的選擇不是被動機所迫成；去意志與去欲求實爲兩種不同的事；兩者間是有一距離的，且沒有欲求，或複轉的欲求，能將其強迫力加諸我們的意志。我的意志是我自己，而我自己是比我的欲求爲優越的，能以獨立選擇之機能控制欲求，此卽自由及責任之所在。」這一切，除非其所涵蘊的是，我們能夠完全沒有欲求而行動，及全離欲求獨立而行動，（這點雖我們不必在此加以討論，然似乎

確是奇怪的觀念）則大體上，復似不違反通常的信仰。

然我們不當以自由意志的學說，認爲是必然論之反面，（真實的或假想的），因爲我們不知道什麼是必然論。所以我們必須詢問，什麼是自由意志的學說，而不是什麼不是自由意志的學說。如然，則什麼是選擇的自由呢？「自我決定。我決定我自己去做或此或彼的事。」這話的意思是謂，我造成我自己去有此行爲呢？或僅不過謂，一切我的行爲均出乎我的意識呢？不可說是「造成，造成一字之涵義，遠多於後一義。你是你的特殊意志的無因之因而已。」但我之爲我，豈不是由我的性情，我的教育，我的習慣而成嗎？「在這事件上，當然不是。在意志中的我，不是一個結局，不是一個後果，而僅是一個原因；對此事實，我們有一種確實的，直覺的，知識」。或則，如我們用不同的玄學語言表達之，則此回答是這樣：「此我爲善遍，而有從其一切特殊中將自身抽離開的能力，且將自身懸置於一切特殊之上，在選擇前，此我乃由這些特殊中，任取一個爲己有，從而實現這一個及其自身。這在「我意志」之行爲中，我，是作爲純粹之我的自我，是高出其一切內容，一切欲求等等的自我，而僅由其本身任靈的自由，然後降入於這些內容及欲求中的。」

我們已把自由意志的學說，在其最清晰的形式中，加以說明。我們沒有太過密切的遵照我們英國人的陳述。大部分這學說是已適當的表明可疑的事實，這是有思想的讀者，可以覺察的。但我們不是要問，這學說是真的嗎？如果是真，則是怎樣一種真的程度？我們是要找尋，

如可能，這學說與普通人所接受的責任觀念，其符合的程度爲何。所以，將這學說，加以反省，我們可以看出大體上這學說確是相反學說的否定。在這學說主張自我不是一切特殊，一切欲求等等的集合，及主張這自我必與加諸其本身的行動有關時，這學說是積極的。於此，則這學說是和普通觀念極一致。不過這學說之結論的主要意義是純然消極的；於此，則我們將可看到這學說是和責任的俗義非常衝突的。

在這種意義上，自由意志就是非決定論。這意志之行為是不爲任何他事物所決定，且是完全不爲任何事物所決定而行的。自我決定之意義是，這自我，這普遍，是可以自行爲這個，那個，及其他特殊所實現，及可以在這個，那個，及其他特殊中自行實現的；但自我決定之意義也涵蘊，這自我之所以自行同一於這一特殊，而不同一於那一特殊，是沒有理由的；這自我與特殊之兩方面間，是沒有合理的聯絡的；而在自我中，亦絕無何物，是使其引出一行爲，而不引出一行爲的。不論我們如何反覆思考之，這任意的自由，結未必不過是任意的偶然。自由即是偶然；你之所以自由是因爲沒有理由可說明你的特殊行爲，是因爲世上沒有一人能夠（即你自己也不能）說明你下一刻要做的，或不做的，是什麼。簡言之，你之所以「可負責」（或可理解），就是因爲你是完全「不負責」（或不可理解）的動物。

我們不能逃避這種結論。如果我們常常能够在任何情境下，做任何事，或絕不做事，或則在特定的兩事中，如我們常常能選擇其一，則任何行爲可由任何人而成，就常常是可能的。如果

在性格與行動間，沒有真正而合理的聯絡，（主張「自由」者，並沒有否認行動與性格間有這種聯絡），則不管我們用什麼語句，其結果必等於認，意志是偶然的。簡言之，這不合理的聯絡，為自由意志的學說思從其外在的必然之形式內逃避的，結果，僅在其偶然的形式內，重行主張之。

這學說是志在維護責任。其維護之道是這樣。這學說認一個人之所以可負責，是因為他何以當做這一事，而不做那一事，乃無理由可說的。而且僅有一種人可以負責，即這種人一次一行動要做什麼事，要為任何人及他自己所知道，是不可能的；所可能的，祇是知道，當行動已成事實時，他的行動是什麼，及知道這些行動可以是正相反的。這種說明就是想維護責任的，（這是我們普通對這學說所了解的），實則這是把正是責任的條件消滅了。這是一個不負責任之人的形容，是一個（如他是任何物）癡子的形容。

這非決定論的學說，主張吾人行動決不是一特定性格在一特定地位上的結果。這非決定論之謂自我，或意志，絕不是這人，也不是這性格，而僅是毫無性格的抽象，其所以是「自由」，即因其是漠視一切的。這種意志曾被名為「一無所意志之意志」。（1）

（原註）「決定論的學說，是一無所意志之意志，此是缺少意志的形式；非決定論的學說，亦是一意志之無所意志的，此意志是無內容的。」——見阿特曼所著心理學一六〇節注。我們在下面將討論到這話的前一段。

但我們不必要去研究這學說，而在將這學說和普通生活接觸。讓我們假定一個性格頗好而無理論思索的人。那自由論的信徒，見到這種人，會使他確知他的責任，而那平凡的人，會歡迎並重視他這番教人負責的話。我們自由論的信徒會告訴他，說他保有人之可以負責的秘密。這平凡的人雖或不相信他的話，然却會引起注意。這自由論的信徒會繼續說，人之所以可負責，是因為他常有選擇的自由，對這點，平凡的人是可以理解的。然當自由論的信徒開始進而解釋這選擇的自由之意義爲：必是在一人行爲之前，他永不能確知他要怎樣行爲時，則我想他可以獲得一種回答是，「這要看他是一種什麼樣的人。」在這裏，自由論的信徒，或可謀訴諸他的聽者的意識，而問他說，是否他不覺得當可做最卑鄙的罪惡之機會來臨時，如他要做的話，他不僅可做這些行爲，且也無論如何，極爲可能，他當做這些行爲。這樣的問題，如詢問起來，我毫不懷疑他會得到一個極憤怒的否定之回答；如果這相同的問題對一個朋友或親戚詢問，則其回答將不僅限於語言而已。蓋人生中最常說的話無過於，「你是可以較能知道我的。我決不能做這種事，」或「我要這樣去做是不可能的，你應該早可以知道，沒事情能夠造成我這樣的。」

我們曾經見到，（據通常的了解），責任是僅能存在於一道德主體中的。如果真的是，任何人的行動爲偶然的事件，及真的是，他的意志在平衡狀態中爲偶然所擾動，則我想這人是否爲一道德主體之問題，是一提出即已回答的問題。如然，則用此最好的意向，（這種好意向是

弄壞思想的)，這所謂責任的救主，實沒有把責任拯救。他們可以維持他們的主張去反對敵人，而從鬥爭之勝利中負起他們的方舟。可是這從戰爭而得的結果，比其加入戰爭的，爲一戰然不同的東西，或則，這東西或從沒有在那裏。(譯者按：這幾句的意思，指自由論者爲拯救責任而戰，然戰爭結果所得，却不是責任，而爲另一物。)

我們先已知道什麼是俗人內心所謂責任，現又知道什麼是(或應該是)「我們兩大學派」中之一的學說所謂責任；因而我們知道這哲學的信條，至此爲止，似與一般人民所主張的極爲不同。只說這許多，我們覺得我們的話是妥當的；但我們決不是在提示哲學家的信仰，在理論上，不是大概比常人見解爲高明。無疑的哲學家的理論是高明的，且如我們可想像其理論之實現，則在某某方面，也可證明其在實踐上是便利的。

但不管如何，這自由意志的學說是和通俗見解不符合的。記住了這點，則在「兩大哲學派」中，討論了一派，尚有一派未討論時，我們是很自然的會想到，這與自由意志論相反的必然論，當可以代做其敵對者留下未做的工作。這敵人(譯者按：這是指必然論者)或畢竟是我們的的朋友，是實在的救主，而不是一個偶像的救主。

這自由的學說之嚴格的解釋是，沒有行動可以預先預定的。可以頗爲準確的加以預測的；而必然論者則主張，有了資料，則我們一切行動，可事先預定的。

但在這點，自由論的主張者可立即以打倒我們來威脅。他可以說，「自我一方面言，我確信我的理論是真的，但假定是假的，然有一事，則可無礙。這就是，如果人類行動可以預測，則責任將無意義；尋常人對於他事可以弄不清楚，然對此事，則極清楚，如你問他，他將會這樣告訴你。」

如果這話是對，則我們再去研究，便是浪費時間，但我想這話是不對的。在我們以陳述或批評必然論之說自擾前，我們必須盡所能去對這一事先弄明白。

說尋常人反對預測他的行動，這是否爲一事實；如是事實，則是否他的反對涉及一切行動，抑僅涉及多少行動？如他僅對多少事件而反對，則何事是他所不反對的，及何事是他所反對的？且他爲什麼要反對？什麼是他反對的根據？這些問題必須回答，且是不容易的。獲得事實固困難，解釋事實也困難；但我希望對有思想的讀者，如這對他是新的事，提示可以值得他考慮的事。

我們早已見到，在某種事件上，那種不是哲學家的人，並不反對單純預測他的行動。反過來，他且要求之。蓋我們已見到，他的責任觀念所涵蘊的，是合理性，及可合理而行的能力。而這意義即是，於其行也，可有多少規則，於其行也，可使其行動可靠，若可靠，則其行動已多少準確的被預測了。

最明白不過的事是，尋常人不會因爲可以預言他在某一地位上，將確做這事，而確不做

那事；及預言他不會侮辱無助者，反會尊敬之，不會掠奪其僱主，反會保護其利益，而自釋其體不負責。如這點可以承認，（我想是必須承認的），則不能說他會反對去預測一切他的行動。

這點已解決，我們必須詢問，是否沒有預測被他所覺為可反對的嗎？我想是有的。我相信，如果我佛所假定的尋常人，在四十之年，有人拿他人在他生前所做的，關於他一生每一事件的預言，送給他看；而這預言是從他的存在上之每一成分，從他原始的自然稟賦，及從他的相隨有關之複雜環境推論而得的。又如這種預言或計算事實上其可能，及在某系統中可能想像的，則我雖尚不至說，我們的尋常人會開始懷疑其責任；我也不說，他的是非觀念會動搖（對這點我無意見）；但我相信他會非常迷惑，且多少會憤怒。

設我們假定有兩點為無疑，即有的預測是可被反對的，有的預測則不然；然後讓我們，如可能，再進而區別這些事例，第一步，去尋出什麼是不被反對的預測，第二步，去尋出什麼是會被反對的預測。

計讀者來改正我的話，則我說，當我們自限於純粹的預測時，（我們必須這樣限制，因為相隨的情境可常常攪擾我們），心理健全的人，當不反對去預測其任何行動，在他認為是出乎他的性格的（1）。一個受邊陶治的人，如健全，會自覺其是什麼人。他是「造成的」，他有某種原理，某種習慣，及某種方式。一言以蔽之，他有某一自我，他知道這自我是什麼；

他不以此爲恥，他也並不反對世人去知道這自我是什麼。他喜歡被人知道。在特定情況下。他知道他要說什麼；如然，則有什麼理由他人不能夠事先說明，在那些情況下，他將怎樣行？及他將做什麼呢？他沒有重視過度的理想道德。他差不多就是他應該是怎樣，而有他自己之特性的人。有如他見到他的同伴都有屬於他們自己的特性，而這一切特性是『不能不』使之優或此或彼之事的。這是他們的朋友可事先告訴你的。他可以不像他人一樣，但他一樣是好人，而有他自己的行動方式。不管對不對，他現在是不大會加以更改的。是否他承認這些行動方式呢？爲什麼他不承認？除此尚有什麼他當承認的？這些方式是他的，這些方式是他自己。

1（原註）我們不能用預測惡的行動爲例，就是其本人自認爲惡的行動爲例。這種預測是痛苦的，其理由不是因爲這是一個預測，而是因爲他要被迫去自見其爲惡，及另一人確知其惡，且曾說及之。

讓我們舉一例來說明。如他做了某一行動後，有人告訴他，謂他的朋友說，『我知道他，他是將做這事的，』他會感覺不安嗎？決不會。反而他會以被人了解爲喜。若他的朋友當面對他說，『我已知你會說這話的？』他可以笑而不言，或可詢問說：『爲什麼？你怎樣知道呢？』可負責的信仰和純然先有所知的觀念間，沒有任何聯絡存在，其最堅強的證明，就是這事實，即我們若事先確知了當犯的過失，且又確知當再犯，則我們之要負責，是我們一刻不會被

難的。

們現在的結果是這樣：這預測之不被反對的，就是根據性格之知識而成立的純粹簡單的預測。這種預測。在多少事件上，雖可因其外加的條件，而使之成爲可惜的；但這些都不影響我們的結論。

現在我們要問，什麼預測是受反對的？如果我們說，普通人不喜歡他人預言他的任何意識行爲，除非這些行爲是出乎他的性格的，則這話會說得過甚嗎？我不認爲會過甚。讓我們舉一個平凡的例，如這例近乎可笑，則更好。假定讀普通人，有好幾次發覺另一人，事先說出，他在一大堆種類不同的生菜中，所擇取的什麼生菜，而且沒有兩次相同。這普通人自會極爲驚異，但另一人若告訴他說，「我知道你會做這事，我曾注意你，你是常常做這事的，」則我相信他會馬上覺得滿意。可是沒有這種說明，沒有說明這關於他的選擇之結論，是由其任何習慣或行動方式而推得，則我想他會極爲不安的。他的感覺將爲，這另一人知道了多少他沒有權利知道的事情，而且不是他的事情。像這樣相同的事，我們可以見到不少的例證，讀者若考慮這事，將可發覺之。

我們現在僅談發現事實，而這些事實無疑的尙覺是不合理的；但我希望次一例證，可使我們明白。我們早已說過，普通人如發覺其全部歷史，每一曾加入以確定其性格之事，每一在進化學上會造成他是什麼人的原素，都在他的生前曾被人詳細的預言，則他或會驚惶失措的。如我

是對的話，他勢必會說：「我的性格之長成，已在或未存在前被人預測，則我怎樣還能夠和這性格有關係呢？」

除非我們留心，則我們在這裏必然會把重裏之點忽略。須知道這普通入極不安的，不是他現在的性恪專先成爲一知識對象之純粹事實。因爲他的觀念尙不清楚，而這些觀念是很可以不濟整的。他是他的自我，而他的自我，是他的性格；當他這樣考慮時，他認爲他生，則他的性格隨之而生。這樣把他的發展之歷程的事實，丟開不管，他就是他；他是這樣的人，也可被編爲這樣的人，而被知的時間之遲早，是不關緊要的，可以置之不理的。所以這預測之爲他的性格及行動的預測，是並不煩擾他的。但所使他驚怖的，是發覺他的存在之性質，從不是他自己而推得。他所不能忍的是，看見他自己之創生，或他的自我之在變化中。以故，如我之觀察事實不誤，則當我們開除他的性格之結果不談時，這所以使他不安的，實不是他的行事之不合理的預測，而實是，且更爲是，合理的預測。(1)

1 (原註)所謂「合理的」預測，我的意思是指根據某某定律及特定資料而成的，一種確定的結果之事先的計算而言。這是在預測的應用之一中，對如何及爲何的問題，給予一種回響的。所謂「不合理的」預測，我的意思是指，沒有根據或理由之預言而言。如(真實的或假定的)超自然或魔術式的預測，就常常是不合理的；命運是經由(或不經由)某某方或標識而預言的；但這些方法或標識，則不是這命運的理由，關於命運是可以絕沒有理由

存在的，（多半實是沒有理由存在的）。所謂先見，只說出了將來，而沒有解釋之；先見祇就個體在其自身非理性化的個體性中，視其如是，且任其如是的；先見看到了可見的對象，而「現在」和「以後」則是沒有關係的區別。讀者可以明瞭，我對不合理的預測之隱難明的題目，是沒有表示意見的。

初視之，這似乎是一種驚人的結果，但仍然這還不是不能解釋的。

第一，我們必須認，這不合理的先見，不必涵蘊（在我們自己中是不涵蘊的）對命運的倚，不必信命運為消極的權力，高居個體之上，左右個體，及壓倒個體的。如果是這樣，則個體是獨立而一任他自己的；他是不受外力所阻礙的；他的作為是他自己之所為，是從他自己而來的，這不過是知道的遲一問題。而尋常人決夢想不到會去推論，因為這些作為是彼先見的，所以是先存的，因而就不是他自己的。但如這些作為是他的，則他是要負這些作為的責任；如果他會感覺不安，則在這點，其不安是由於命運學說的提示，因為命運即是一種非道德，非人類的世界秩序故。所以，在不合理的先見是涵蘊一非道德的世界秩序時，在這種秩序是和責任性不相容的，在一點，只有在這點，這不合理的先見才會和普通道德衝突。但我們不必多論此事，因為我們尚有許多要討論的事在前。

我們現在已把中等的問題討論過，茲則我們要討論，「為什麼」的問題，什麼是反對合觀的先見（常指離開對於性格的知識而言）之根據？第一點要說明的是，當一人為合理的先見

擾擾不安時，似乎絕沒有理由去假定，直接的及主要的，在他心目中的，就是他的責任問題。確實存在他心內而發生作用的，似乎是這樣。他是確知他存在的。我們知道，一個人可以懷疑許多事情，及任何事情，但他永不能懷疑他自己的存在。而他也確知他不是旁的，就是他自己。他關於這事的觀念，是完全模糊的。去向他提出問題是無益而謬妄的；他不能思想他自己和不是他自己，而把這兩個觀念合起來。他能夠想及（說他不能夠想是一個幻想）這離開他自己及在他自己之外的世界。這舞台是在那裏，他可以上去或下來。他能夠現身或不現身，存在或不存在；進去或出來，猶如洋燭，必須使有光或無光，猶如火，必須燃着或熄滅；但絕無可能的是，他能想像他自己在變化中。他（早已在那裏的）如何能變成他自己呢？（仍然在那裏的）又如何能喪失其為他自己呢？這事要呈現在他心目前，實為不可能的。

我們早已說過，普通人所謂自我是什麼，他是不知道的；他的見解確極混亂。有時候他會將他的性格同一於他的自我，（除了他的性格，任何物都不是他的自我），而溯其源於生命的開始；然有時候，他又會告訴你說，如果沒有他的教養，沒有他的自決和自我否定，他決不變成爲他現在這樣一個人；在這裏，其自我之自始即在那裏的，又不是這性格了。你可以告訴他說，他的性格是和他一同生的，這是他的見解之一；或則你可告訴他說，這性格會經過發展，這又是他的另一見解；但你必須加一句（以適當的代表他的見解），這會發展其性格的是他本人。

假定這一切都存在他的內心，我們即直接可以見到普通人所以不喜歡合理的預測之理由。因爲這種預測，簡言之，就是由不是他自己的，而構成他自己；而這點，我們已知，是科學不能了解的。如果由特定的資料，及由普遍的規律，另一人可以把他的一生造出來，一如獲得數學上的總數然，則他的自我往何處去呢？這自我是被他人侵入，是被擊碎成爲許多無自我的成分，然後再合起來，控制之，操縱之，一如可憐的死者之爲人所控制然。這事若確，則普通人會隱約的覺得，如果另一人能夠這樣分散他及重造他，那末，他自己既然沒有什麼特別他的事物存留，他很可以從開始便和任何人一樣了。他的個性之聖所已被污辱，被毀壞；此毀壞；則會覺爲非常確定的存在，便完結了。去解釋一人的起源，就是完全去消滅他。

卽令當一個人性格業已構成後，而且他並不反對別人知道他的性格時，我們每一人都知道，除非兩方的關係是異常親密，則我們自命能了解他，或知道他，如他自己一樣清楚，或更清楚，實爲最荒唐無稽之舉。此其所以然的理由之一，無疑是方才說過的一種感覺，就是一個人是不能像總數目一樣被處理的，他是反抗外在心靈之侵入的。

當一個人想到上帝知道其內心深處，及其存在的成分時，他不會感覺痛苦；或他會感覺痛苦，那只有當他是非宗教的，而認他自己及上帝爲兩個有限的人時，這事實便足證明上面的敘述。因在宗教的關係中，其關係是不存在的；這自我已不見其私人的自我性，他已自行獻身，而去尋求其本身及多於本身的。

我相信對於性格之合理的發展，其反對的根據，即是上述的觀念。但如我們來討論責任的信仰，而去詢問在我們普通人心中，這責任的信仰和這些觀念間，有怎樣一種聯絡時，其回答必爲，當前的，及在實踐人的內心，這兩者間是絕無聯絡的。只要歸責的條件存在，他是負他之爲他的責任，不管他是什麼，也不管他怎樣變爲如此。但什麼是通常人所想是一事，而什麼是應該想，如他所見較清楚時，又是另一事。如我們用不同的說法來敘述這問題，而去詢問，究竟合理的先見，和責任性內所涵蘊之一切相容否，及能和歸責的條件共存否，則我想這必須有不同的回答。我們已知，一個人之所以可負責，是因爲他自己，而非他人，曾有所爲；而現則照我所能見到的言，他的自我之解釋的可能性，等於他的自我絕沒有存在，所以當然他不能有所爲。

這件事有重大的意義。一般言之，我不以爲我們對於這事的觀念極爲清楚。像如下的信仰，是極常發現的。人類世界受定律所控制，或不受其控制；如受定律所控制，則在事物的性質內，實沒有何以你不當了解人的性格，及歷史發展的原理，以使你做事先說明歷史上爲何一人或何一階段的理由。事實上，你之說明固不能超過一般的「趨勢」，然此是僅因爲你從沒有得得充足的特殊資料的緣故；如有這些資料，則你自有合理的預見歷史上將來的人或階段之可能。我認爲像這樣的見解是完全錯誤的；如我們詢問這種見解明白說來是什麼，那就是——去先天的由個人的成分而構成一個人（或社會狀態），而這個人則尚未知，亦尚未存在的。讓我

們者有什麼話，可以反對這見解。

我決不是暗示說，人類世界不「在定律下」，一部分的理由是，因為我不能確信我知道這是什麼意義。我總認為「結局」一語不正確，且在此可引起誤會，然我們却不能否認一個人的性格是由其自然稟賦及其環境之結局而成。如果他的自我是其一切特殊之否定，然這不是說，自我不為其特殊所決定。但我是說，知道了一人的天生性情，又充分的知道了其外在世界你仍不能夠，根據這些資料，而推得其性格。我也是說，獲得了歷史的材料，獲得了任何你所要的法定的知識，仍不見得你可由之而構成一未來的狀態；且如果社會是有機的，（有一較好的理論告訴我們，社會不止是有機的，）又如歷史是進步的，則你由實際的洞見，當可以猜測及預見許多事情，然給你任何你要的「定律」之知識，及任何現存的資料，你却不能計算將來。僅依乎你的經驗之所及，也就是依乎你知道這結局，然後你能預測這結局；但只要歷史不演，只要沒有兩人是生而相同的，則你會缺少你所要的個體結局。

卻如我們假定，這是很難假定的，性格是天生的，然其可被知，也只有其性格表現後，因而要在生命的後期。或再假定，這性格是知道了，而其環境則和我們曾經經驗的他人環境相同，可是即在這點仍有問題發生，這問題是，當性格不即是性情或氣質時，（人是不這些構成），你能將性格及環境之行動與反應概括成爲定律嗎？如你不能把性格歸類，使能從而推得其特殊，則你縱保有了我們所假定的前提，也於你無用的。

但如我們離開這些假定，（我們不能在此討論這些假定，然我們却相信這些假定是可受批評的），則我們主張，這唯一可能的結論是，人的性格不是被造成的，而是基於及由於性情及環境而自行造成的。如我們再假定這存在於自我外之一切，為要使這確定的自我成為我們所知道的，必須混合在這自我中，依照其全部特性的性質，以使其成為這一物，或另一物，或差不多任何物；又如每部分是在這全體中，而決定這全體——如這全體是在每一部分中，而以全體的特性賦與每一部分——則夫想像由「混合」與「推論」我們可有多大的成就，便似乎是純粹無思想之舉，這全部問題是片言可決的。如果人是由合乎你之理論的推論所得而造成的，則你應預先推論他；如果他不是，則你不能。就是社會也一樣。如契悱史上之「階段」是相當於你理智上的前提而合成結論之結局，則你可以計算之；如不是，則你不能。如果這個體自我與社會是那一種「合成物」，由其成分的知識，可使你離開經驗而獲得這些個體的知識，則你可以「合成」他們；及先天的構造他們；如他們不是，則你不能。

當你有了「一個結局在心目前，或心內，而去「了解」（這字是用其最寬泛的意義）之，這是一件事情；事先用理智去構造一結局，則完全的，絕對的，為另一事情。我不是說，這事從沒有做過，大家都知道在某種範圍內，你能夠，且實曾從定律與資料去推得結局；但我說，你可以在一種題材上這樣去推論的事實，却不能給你有權去說，在另一題材上，你也能這樣推論。至所謂「論趨勢的科學」，則科學和這樣寬泛的語句有什麼關係呢？如「趨勢」就是抽象，則

其本身自無可反對。然所須回答的問題是：「抽象是可能的嗎？」自性格的科學言，我們對這問題已給予否定回答。性格的「定律」是「空洞的意見」，（1）沒有一個範圍是這些定律可適用的。如這些定律，在性格之外，不是假的，（牠們應該是假的），則因為牠們是自認爲特別是性格的定律；在性格之內，牠們是假的，則因為牠們是性格的抽象；牠們若適是對的，則是僅因其適不是錯誤而已。這適用於個人的話，更易之，亦適用於歷史進展上之一階段。

1（原註）讀者於此可讀黑格爾精神現象學一書，（全集第二冊、二一八—二四頁，一八四一年本）而更爲明白，但必不可認黑氏可負我所說的一切的責任。

如果上述的話是對的，則人類性格之合理的預測，實純不可能；如認其爲可能，則雖可不必與常人之情感及信仰衝突，然將與其責任的見解衝突；因為我已見到，這種見解包含一個體面我的觀念，除非這觀念不是真的，則合理的預測是不必提及的。關於合理的預測，要說的話止此。至不合理的預測，是否及怎樣打擊到個性的根本，則是我們不能在此討論的問題。

經過這頗爲冗長之難題的討論，我希望我們可有較好的地位去詢問，究竟俗人所謂責任和必然論的學說，其符合之程度爲何。我們曾見到，常人不以爲他自己之可負責，是因爲他是水不可燒的；又如所謂必然，不過是他的意志之有規則，不過是可根据其性格，而在特定地位上說明其行動之可能性，則我相信，這種必然是不會受反對的。但我們也一樣見到，如必然就是性格化的自我之理論的發展，則必然是和通俗道德衝突的。

但還末一點，我們現在不必討論；讓我們注意於完全長成的人。當長成的人聽到必然的理論，他是一定反對的。然相信必然論的人會說，「這是僅因為他沒有了解我們的名辭；如「原因」，我們的意義是一事，他的意義又是另一事；「必然」的意義也一樣」。果如是，則我們可以站在這反對必然論之俗人的地位上，雖不用他的話，而為之代辯說，你實不當繼續運用這些名辭，因為你必須知道，運用這些名辭，你會產生糾紛；且在必然論者的著作上，我們也看不出這些名辭對於非哲學的人，實曾指示其所不指示的意義。在我們看見這些字繼續代表相同的事件時，這很難令人相信牠們的意義是這樣不同的。你將我們用之於自然界的辭句，取備用之於我們所認為非自然界之上；你則將我們心物之區別打破了。誠然，你可以說，這沒有關係，因為你的物理世界之見解，也和我們的不同。不過，我們可回答說，我們不是哲學家，也不知道哲學家的自然觀是什麼；但當你對我們談及石頭，手杖，和我們所了解的事物時；當你談及手杖一擊，可以傷人，談及石頭一擊，必碎窗上之玻璃時，則你的自然觀似乎根本是我們的。我們相信你是採取這對於自然的共同見解，而移用於人事界；在這點；自我們之了解你言，我們是不相信你的。你關於原因及必然之理論的界說，可以和我們心上的任何物不同，但是你之實際的應用，則我們見其是，在任何處，都極為相同，所以當你告訴我們說，這裏有不同之點在時，我們是不信任你的。

當你對我們明白說時，你還得說，你實所了解的是，一人之自由，只有像如石之下墜，或

如水之下流一樣的意義，而不能有其他的意義。這兩件事，其必然是這樣少，其自由是一樣多。我們相信這是你的意義。但我們知道，如這些事情是確實的，則一個人所有的我們之所謂自由，不能比一枝洋燭，或一塊蠟石為多，而對這點是你永不能使我們相信的。你必承認服我們，認這蠟石是負責的，或則我們是不負責的。然不論那一點，我們雖適量的尊敬你，我們是不會相信的。

無疑的知道就是對普通的決定論之反對的根本意義所在。俗人深信他們和物質界間具有一鴻溝分際的。他們相信他們的存在是在純粹物理定律之範圍外的。他們的性格或他們的意志之於他們乃是他們之思想的，合理的自我，而他們則確信這自我不是空間中之活動。不是可為自我以外之他物所東移西徙的。所以當你把他們的意志視為物理的東西而論究之，這種機械的比喻而解釋其行動時，則他們相信你，實全沒有詰究，或解釋他的意志。而你所謂機械或解釋的乃是另一極不相同的事情。這不是說你對這意志說了你不應說的話，而是說若你對這意志沒有說過任何話，你忽視了他們道德存在的中心，這中心在於他們。意志是自由，註即是自由。這就是當人說決定論為一主張一意志之無所意志的。時，所顯示的意義。正如我們已看見非決定論之確曾主張一意志，但是一意志之曾無所意志的。也。

但我們必不可讓我們的俗人，或我們自己，於所謂理論之主張上，有過大的自由。因為我們不是要去主張，而是要去了解，要去批評。我們必須自行觀察，究在那一點，這理論將變的

決定論者，不能承認尋常人的道德責任之見解。

在上面我們已見到，責任和可被懲罰，是可以認為意義相同的，所以理論之可替懲罰辯護的，也可替責任辯護，如前者（在其通常意義上）沒有意義時，則後者也必定沒有意義。

所以讓我們第一步先看，什麼是俗人所謂懲罰的意義，次則再看，什麼是必然論的信徒所謂懲罰的意義。讓我們自行觀察（1）這兩個觀察相容否，然後再觀察，如他們不相容，則其不相容之點何在。

（1）原註之論博必不可認我急欲從事證明，以反對一個準備承認的理論；但我們若不能自見事實，則我們將不能找得理由。

如果有任何為道德未受培養之人所附和的意見，這就是懲罰與犯罪間之必然聯絡的條件。只有罰得其當，然後懲罰才是懲罰。我們所以受懲罰，因為我們實應該受處罰，而沒有其他理由。如懲罰之加，是另有理由，而不是因為依照錯誤而得，則懲罰就是最大的不道德，是顯明的不公道，是可憎的罪惡，而不是其所自認為是什麼的。我們可以計及任何考慮，如我們自己的方便，社會的好處，犯罪者的利益等；但我們若不這樣做，（譯者按：這句話意即是，若我們不依照錯誤而懲罰）則我們是蠢人，且比蠢人更壞。一有了懲罰之權，我們固可以依乎有角與快感而修改其懲罰，但有用與快感，對這事是外在的，是不能給我們有懲罰之權的，而且除犯罪的應得之報外，是沒有事情可使我們有這種權力的。這不是一個浪費語言的題目；如

這俗見的事實，對讀者尚不明顯，則我們沒有希望，且也不想，使之明顯。

依照通常的見解，除非我是應該受罰，我是不被懲罰的。然則，（讓我們重說一遍）自這種見解言，我何以該受懲罰呢？這是因為我曾犯罪。我曾做「錯」。我曾將我的意志立定，使成爲我自己之一部，曾將我的存在實現於「是」之否定，與「不是」之肯定的某物中。錯誤可以歸諸我。我是錯誤之實現和肯定。尋常人可以不知道他所謂「錯誤」（譯者按：錯誤亦可譯爲是非之「非」，如奧是對言時，卽譯爲「非」。）的意義，但他確知，不管錯誤是什麼，還是「不應該」存在的，這是要加以消滅的；如他能把錯誤掃除，這是他所當做的事情；如他不把錯誤掃除，這是在乎他。至於犯罪者的消滅，則不管其後果爲何，卽絕無後果也可，其本身仍是一件好事。這不是因爲必然的否定是好事，而是因爲非之否定，卽爲是之肯定（不管「是」的意義是什麼）；而是之肯定，其本身卽是目的。

懲罰乃非之否定，而爲是之肯定所成的。這「非」是存於犯罪者的自我中，或意志中；他的自我是錯誤的自我，而實現於其人及其所有物中的。他曾肯定其錯誤的意志，卽化身的是之否定，於這些事物中。所以拿罰款，監禁，甚或死刑，去否認這種肯定，去完全的或部分的，消滅這種化身，（譯者按：這卽錯誤的意志），我們卽滅非而顯是。我們已知道，既然這事之本身就是目的，因而懲罰也本身是目的。

不管巧辯，不管傷感主義，及差不多全部我們自稱的文明，都反對他們，我們普通人民到

今日還是相信懲罰是爲着懲罰而加的；雖他們之所知，不多於哲學家自身之所知，然近代哲學上兩個最知名的人，却站在他們這些無思想之人的方面。（1）

1.（原註）下面一段康德的話或可使我們中，除不道德的人道主義外，即無「哲學的」思慮之人，大爲驚異。見康德全集，卷六，三三一——二及三三三頁。其言如下：

「司法的懲罰和自然的懲罰不同。由自然的懲罰，罪過乃以刑罰加諸本身，但立法者則對不必考慮違事。司法的懲罰是永不能純然的，唯一的，視爲促進一種（別於其自身），善事之手段而加諸人，不管這善事，是犯罪者的利益，或社會的利益；司法的懲罰，必須是任何時都因爲他會有犯罪的行爲而加諸於他，而不能有其他的理由。一個人決不能純然視爲實現另一人之見解的手段，由之而與財產法上之對象混淆。雖然他可以極適當的被判罪，而喪失其公民資格，然他的天生人格，實可以擁護他去反抗這種視爲手段的待遇。想一想及可由懲罰，而爲他自己，或他的同伴，獲得利益之前，他必須首先被發覺爲可受懲罰的人。刑法是一個無前提的訓條；而人之從快樂學說的蜿蜒曲折的路中爬出，謀找得多少理由，爲利益之故，去爲犯罪者免除刑罰或減輕的，確爲可哀之人。法利賽人的格是，「這是便利的，一人當爲人民而死，以便全民族不亡；一但如正義消滅，則人雖生於世，亦無價值。」

「即使一社會，由其全體公民的投票，議決自行解散，（例如，居住海島之一羣人民，議

決各自分離，散居他處，然在他們離散之前，監獄中最後一個謀殺者，仍然必須處決之。而這事就是使每一人可獲取其作爲之應得的，使犯罪的血可不附着於這一羣沒有施刑刑罰的人民上；因爲若不施行刑罰，則一羣人民在公開的違背正義上，可以認爲是同謀者。『我不能認爲是完全贊成康德的見解。參閱黑格爾法律哲學九七——一〇四節及杜倫的倫理自然法一三六頁以下。』

但把這玄學家，或其他玄學家，所謂懲罰的意義向讀者伸說，即使我們能夠，也不是我們在這裏的工作。上面所述，不過是通俗見解之理論的說明而已。通俗見解認：懲罰就是正義，正義就是稱職給人以所應得的；在此一或彼一形式上，壓抑其人的存在，就是因爲犯罪，因爲犯罪的人，若違反一人之意志，於一人之所不應得的，而有所取與，這就是非正義或不公道。現我要去看什麼是必然論的價值，所謂懲罰的意義。

必然論者對這點，不使我們有所疑。真的，自必然論者言，『責任』可以『就是懲罰』，或則是有懲罰之可能；而他或不會介意說，犯罪是應受懲罰。但當我們問他什麼是『應受』(或報施)一辭之意義時，他會馬上回答我們，這字之意義是和我們所相信的，『可怕的虛構』(譯者按：這指上面俗人所謂責任，或道德的報施言。)極爲不同；或說，我們所觀察的具體標，即我們所處的世界必不是俗人人心上的世界。

我們在此必須極爲小心，以免自受引入歧途之苦。在歷史上，或在個人上，正義和報施

念之經驗的起源，對於我們是完全無關的。因為我們所討論的是「這是什麼」的問題，而並不是「這是怎樣來」的問題。爲要得一完全的結果，我們雖必得要頗常（我不說常常）把這兩點考慮，然把牠們合爲一點；而雜亂之，則這是極常的錯誤，也完全是足以敗事的。第一，我們須得去回答的，只是「什麼」的問題，而在這意義上是，什麼是俗人的見解？第二，我們必不可妄去討論懲罰之權的問題。我們不必去詢問怎樣見得是，如九十九人的意見認爲，對九十九人及第一百名的人言，這第一百名的人之當失其生存是較爲有利的，——所以不管他對道事的意思見爲何，把他們要縊死他的意見通知他，這是對的。這種問題的討論，我們要讓給功利派的哲學家。我們必須注意事實，可喜的是事實是很顯明的。讓我再說一次，對於我們的人，懲罰是犯罪的應得之報的完成；只有是其所應得，然後懲罰爲正當；次則，懲罰之本身就是目的。但對於我們的必然論者，懲罰顯然永不是以本身爲目的；除非把懲罰視爲達到外在目的之手段，則懲罰永不是正當的。

穆勒說：（見所著成米兒頓哲學的考察一書，五九二頁）「有兩個目的」，他的意思是說只有兩個目的，「是必然論的學說認爲足以使懲罰成爲正當的，這就是：犯罪者自己的利益，及對於他人的保護。」（1）

1（原註）這難和本題無關，然我必須繼續引他的話，以見我們英國人哲學思索之一斑。他繼續說：「前一目的可使懲罰成爲正當的，因爲使一人有利，便不能使他有害。」如「任

害「爲」有利」之反，則無所謂「因爲」：如「有害」爲「正義」之反，則我們所得，爲一個尙多爭論的命題之未證明的肯定，而這是我不能認爲是錯的，且是可怖的。

穆勒又說，（前書五九七頁）「如懲罰之加，確不是在感化其意志，而尙有其他理由；如懲罰目的不是改良犯人本身，或不是在爲他人取得公道的權利，以反抗不公道的犯法，（讀者必須記住「公道」之於他和穆勒，可爲兩件不同的事情）則我承認這事可以完全改變。如果有人認爲，以無目的之痛苦加諸人爲公道；認爲犯罪與懲罰兩個觀念間，有自然的綢繆，可使這事——卽凡有罪之處，卽當由報復之道以痛苦加之——或爲內在的適宜，（讀者將不會忘記，對於他，公道之外，尙也有其他範圍，而或爲較高的範圍：純然的公道不必是內在的適宜；）則我承認我不能找得論證來替根據這種原理而行之懲罰辯護。把懲罰視爲求憤怒與怨恨的情感之一種正當的滿足，而這些情感大體上是可尊敬而值得培養的，（對於穆勒，這些虛構是不足「怕」的（他似乎且願意鼓勵之，）則在某種事件上，我可以承認；但懲罰在這裏仍屬達目的之手段。這種純然報復的（「純然」一字不對）懲罰見解，不能從我所擁護的學說上，獲得其正當的理由。」

穆勒認懲罰是「藥品」，所以他雖可謙題而言，（前書五九三——四頁）然他却不能避其「詢問者」所強加於他的結論，這就是，如賞可帶有懲罰之利益，則當我是惡人，及因爲我是惡人時，我當受賞了。（譯者按：這句意謂如罰使犯罪者有利益，則罰與賞無別，罰亦最

實，這樣，惡人也可受賞了。）

關於反對這種懲罰的理論，我沒有什麼話可說。古代名人有只認懲罰為獲取國家或個人之善的手段者，（譯者按：蘇格拉底及柏拉圖均主張此說），他們的大名要求我們尊敬此說；所以我甚且不說，這古代希臘的學說，亦不是最近及最好的學說。（1）但我們必須說的，也幾乎每一人可以承認的，及我們必須認定而不再討論的，就是，不管這學說是什麼，至低限度，還不是俗人的意見。

1（原註）仍然這不是唯一的學說；而比恩氏在所著心理與道德科學讀本一書（四〇四頁），實不應對學生說為一若唯一的學說然。比恩的心理學，我極為尊重，但我（或任何人）仍有權去反對他這點。

我們不必討論這點。如果一方說，懲罰不管是什麼，懲罰常常是以本身為目的，另一方說，懲罰不管是什麼，懲罰永不能以本身為目的，則我們可以認定，在這兩說間是沒有一致之點的。（1）

1（原註）有兩點我們不能忽略——（一）是兒童的懲罰；（二）是禽獸的矯正。（一）我們必須區別懲罰與訓誡或矯正之異；前者是因有罪為，視作應該而加的；後者是視為改良之手段而加的。前者只可加諸完全的或部分的可負責之人，纔是正當。後者之實施（這不是懲罰），自時後及分量言，則為父母或監護人之實際問題。正式的教育懲罰之異乎

司法懲罰者，在教育懲罰，對個別事件允許有較大的自由去作特殊的考慮。（二）如果許多人所說，即是他們的真意，則禽獸是道德的，是負責的；也是可受懲罰的。像禽獸的權利一這話，我們將可聽到，而其時間似在來臨中。天啊？爲什麼不可呢？爲什麼禽獸不是一個權利（如不是政治的，最低限度是公民的）主體呢？但這豈我們未來之解放者的問題。我們則以主張俗人的信條爲滿意，俗人認一個獸類不是道德之主權者，（實際的或可能的），不是可以負責的；不管其怎樣多分是義務的對象，而却不是權利的主體。依照俗人的見解：一個獸類不當因爲他是該受懲罰而懲罰之，而僅是因爲在使他成爲較好的獸類而懲罰之；雖這事在實行上結果不甚良好，然我想多數人會說，如有人習於因爲過失而懲罰一犬，則他是全無情感者，是絕無資格養犬的；這種全無情感之人，這種殘酷的習慣，是我們認爲最當懲罰的人。另一方面，禽獸雖不能加以懲罰，然却可常依吾人之便利而矯正之，且不論至何程度。我曾聽說有一位西部的運動家，在出野外工作開始之前，照常把他的犬繫於門上而鞭撻之，繫在運動中間，數數鞭撻之。沒有過失，而行矯正，是否爲聰明之舉，這是養犬者的問題，但必然沒有心能健全的人會名此爲懲罰。可是這爲很好的功利派的懲罰。這也就是當人說，這種懲罰是視人如犬那話所含的意義。

但我們知道，如果去了解懲罰，就是去了解責任，不知道其一，即不知道其他，主張一種學說與其一反；結果，即是主張一種學說與其另一相反；又如果「責任就是懲罰」，而可被

懲罰即等於可負責任；再進則，如果必然論者關於懲罰的學說已與俗人意見極爲矛盾，那末，他如何可說，如他是這樣介意的話，他關於責任的學說不也和俗見矛盾呢？他又如何去否認，責任爲一「虛構」，去否認他的道德世界，除空名外，是在一切物中的，不是俗人的道德世界呢？再重言之，如依必然論的學說，在通常意義上，我不受懲罰，則我也是不負責任的。（我們已看見這兩者是相隨而起的）。

至此爲止，我們的結果是這樣：我們已知道什麼是俗人及決定論者雙方所謂懲罰的意義。知道這點，就是知道這兩方面的說法是完全不相容的；也同樣的知道這兩方面所謂責任是不相同的。所以我們的結論必爲，這「兩大學派的哲學思索」，不管其在哲學上，自每一派之本身言，及自此一派對另一派言，可以是（或可不是）怎樣優良的學說，然沒有一派是理論的會把俗人的道德見解在任何方面加以表現的，或有何幾點是不與俗見完全衝突的。

但對於我們，只看見事實還是不夠的。這事實不是一種發明，而是曾爲決定論者所承認與自認的。我們的主要興趣是在看出，在那一點，決定論是不能解釋通俗的信仰。據我們所見，決定論之失，是在完全忽視意志形式內之合理的自我，是在忽視意志行爲中的自我，是在忽視不變的人格中的自我，而這不變的人格，是在其一切行爲中都相同的，是唯一能使歸責獲有意義的。

依照一般人民之所信，一人僅負（直接的或間接的）出乎其意志的行爲之事的責任；他的

壞表現俗人之信仰的話，應可警告我們，不是我們住於「虛構」的世界中，即是我們所處的世界，沒有物理的學說，適用於空際中互外之事物的，是能幫助我們的。所以當我們聽到有人類心靈的機械「這樣的話時，如最低限度，我們相信在心靈始生之前，純粹機械的範圍是已滅的，則我們不知其言之所謂；再則，當我們知道那謀僅以物理的方法去解釋心靈對自認的意向時，我們所有的信仰，也會完全消失。我們若進而去研究所謂意志為勞動機所決定成說，則此說之每一名辭與語句，非至我們把最粗鈍的機械比喻如引、推、牽、拉，我們藉其具粹於自然界之最低級現象中的，加入考慮，是不會有意義的。這猶如我們讀落克及其許多別類的著作一樣。在我們理解之前，被認為是絕無一物的，其有物，是要待我們好像將空際中之固體物，喚起目前，而把名為心之另一物別之，印之。於其上又這另一物，即心，而又以同樣法，其法如何，只有天知道。自行在本身造成其記號與印痕的。（譯者按：落克為十七世紀英國經驗派哲人，其說認心如白紙，生時空無所有，必待經驗然後能有觀念。）以故，我們之讀與定諸者的著作亦如是。他們的名辭，要在我們理智之前，有何意義，其唯一機會是要我們把下列三事，常置心目前：（一）名為意志之一物，被名為動機之他物所推所拉；（二）或名為動機之某種「力」作用於一特定空間之名為自我的，由這些力的「結合」，非絕不產生運動，即或產生一名為「意志」之運動，而這種運動是在空間中的自我之全部的「結合」之運動，即或產生這種「和合」之一部的運動，則不能決定。

如果我們現在能把上述對象置諸心目前，且知道意志是『在袋中』之一物（此處以袋喻自我），爲其他事物拉出拉入於袋中者；或較雅一些說，這名爲動機之心臟，其與心靈之關係——如力之與空間相遇的關係然，則決定論是極可理解的，若視爲理智上的消遣，則決定論或爲有趣的學說。但當這種學說取而和我們自身的行動發生關係時，則我們只能說（且不能代表我們而說），這種學說和我們所知道的事實間，實看不出有何聯絡。因在一種範圍內適用的語句，當用之於另一範圍時，卽失去其一切的意思。如謂這在欲求中的自我應超出自身之外，而仍可不在自身之旁；謂許多欲求應一切爲這自我之欲求；謂自我在欲求中應分離而自訟；謂自我應與其一切欲求自行區別；謂自我當應付這些欲求，取其中之某一爲己有，且免除一切其他之引誘，而傾其全身於該一方面；謂這實現的欲求是自我之表白，而實表白之行爲，卽自我已出乎行爲外，仍當存留於自我中——這一切話，如譯成爲機械論的話，或爲動機，或爲吸引，或爲力之結合，則每一句話都將變爲毫無意義。如你不想完全忽視這些話，則你可隨意以任何名辭加之；你可名牠們爲俗人的幻想之鬼，穿上神祕妄言之外衣，不知羞恥而遊行於光天白日之下；但你却不能把一個簡單的事實除去，這事實是，這些話對於非哲學的心靈（卽常人）是穩實在，是明顯如白晝的實在，而你之哲學則無力以說明之。

決定論不僅在『我意志』的行爲中，已完全不見這『我』，因而不能認識這意志的特徵；也不僅主張一種無所意志的意志，因而失去包含於責任中之一成分；且也是在這自我之關係

爲中，忽視或否認這自我之同一，而沒有這自我之同一，我們知道，即沒有歸責之可能。

在這一重要之點上，要想把俗人的信仰說得過於堅強，簡直是不可能的。如果我現在不是相同的人，不是前此同一的自我；如果我以前所做行爲，不是目前存在的這一個體之我的行爲，則我不應該爲着我自己所沒有做過之事而被懲罰。因爲歸責的條件是，這些以前是我的行爲，現在也還是我的；而這事祇有假定，現在的意志就是過去的意志，因而過去意志的內容，就是現在存在的同一意志之內容，方爲可能。關於這點，重說足討厭的，話也是白費的，總之，沒有人格的同一，責任便純然是胡說；然對於我們決定論者的心理學言，人格的同一，（及一般歸責），是絕無意義之一辭。

我決不是說，在哲學範圍內，他們（決定論者）的學說是不對的。對於這點，我現在尚沒有發表意見，在這裏我需要說的是，他們的結論可以是正確的。我們若再以一切物理研究上的方法，或所謂方法，應用於自我上，從準確的內省之鏡中，來觀察這普通眼光的雲霧，直至這雲霧分散爲細點；而這些細點爲外來之定律所推動於這有限的空間內，（這空間以前似乎是充滿的），則我們之所爲，也可以是對的。我不是主張這自我是不可「分解」爲心體之共存與聯續。我也並不否認，這我或自我不過是「和合」，不過是和合的感覺，觀念，情緒，及意志，而爲「聯想律」將其彼此間，及前後間，加以結合者。然我須自認，對於極少「歸納的」能力及不能完全以後天的方式觀察世界之人，這些事是極難想像的，且也完全不能理解的。我們可

以把空間中的某種原子畫諸心目，而名之爲情感，名之爲觀念，或任何名亦可；我們可以說，我們所謂心，就是這些想像的原子之特定的和合；到此，我們儼無問題。但後來則我們遇到一個困難就來了。我們會自行想像在空間中的和合之點，其意就是，我們看見這和合的本身，佔領一特定的地盤，而有其他空間及其他和合在其外。是否我們可說，心靈是在空間中呢？有人將回答我們說：「這是不可能的，因爲這樣便是去談及物本身了；我們的知識是相對的，而對話的意思是，我們必須自限於我們特定的和合，這問題是不能回答的，因爲這是不可理解的。」所以，我們談及「物本身」時，我們便把談話的題目變換，而此則已開始有些不正當了，然却和以前一樣，繼續把心靈想像爲在空間中之和合的物質點；或如談及時間，則我們好容易只把我們的意識一轉而已。直到這點，我們仍是說得很不錯。

但我們仍不可太過自信。我們暫時忘記了這和合的單位，其每一單位，分別的是這和合的狀態（他們是「心的狀態」，而心則是「和合的」）。我們可以看得很清楚，在一袋大理石中，或在一枝葡萄中，這些大理石的狀態，影響這袋的狀態，而這些葡萄的狀態，則影響這樹枝的狀態；但除非我們假定在這袋內是有一「實有」不能化爲大理石的，或在這一枝葡萄內是有一「實有」不能化爲葡萄的，則我們極難明白何以每一大理石可以名爲這袋大理石的狀態，或每一葡萄可以名爲這枝葡萄的狀態。而這點，我們知道，是早經討論過的。（譯者按：這是辯上面討論自我之同一而言，總在一切自我狀態內，尚有同一之自我。）我們覺得在那裏是

育，且必有，多少間而無益的問題；如我們可以自制而不詢問之，則我們的可以像以前一樣，
看得事情很清楚。

不幸的是，我們的困難尚沒有解除：這和合是自如的；這和合談及其自身，若自身是簡單
者然。這是完全不能想像的；我們在這裏（我是代表我自己說話，至少我會嘗試考驗過是如
此。）遂弄得絕望了。因為我們想把這和合在我們之前堅定不變，可是一當我們要想像其為自
知的時，我們的影像馬上就變為混亂了，我們全不知道在我們之前所有的是什麼：我們所確知
的是，這不是和合，然我們却一直知其實是和合；我想我們必須安慰自己說，如我們仍保持其
「科學的」地位，則這些困難可不必過於重視。然，我們聽到這些和合肯定他們實不是和合，
及說所謂多實同時是一，所謂複雜實同時是簡單，所謂殊異實同時是同一，且宣稱這一切都包
含於他們所謂他們自己中，而這是他們認為不能懷疑的，因對於他們，存在即是前這般的思
想——當我們聽到這些話時，則我們知道須與之發生交涉的是誰。這些和合是極力想成為「一
有」，成為「物本身」，甚或成為絕對，而這就是他所以說這許多話的唯一理由。這些話不
能成為真的，因如果是真，則我們所說將是假的了。這件事是休謨——我們有我們的理由不
談論他，但好像加以保留似的，——曾加以解決，且永遠的解決了。（譯者按：休謨是英國十
八世紀隨派哲人，認心及自我均是知覺的和合，而無同一的自體。）像這樣的信仰，不是什
麼，只是心靈的虛構，而心靈自身又是心靈的虛構。

讓我們舉例來說明。我們大家都看見邁穿在一繩上的洋蔥。每一個這些洋蔥，都不是另一其他洋蔥。每一洋蔥可以獨自認為分離的個體，然每洋蔥又是這一繩洋蔥的狀態。次則，這一繩洋蔥是自知的，是會談及自身的，是自己行動或像不可分離的，而無疑的，這實即其所謂自覺。但在這裏，便是幻想的開端；因為談及「自我」時，我們（即是洋蔥）會相信尚有某物潛伏在這些洋蔥和繩之下，可是張眼去看，我們又看不見這樣的東西。然我們張眼去看時，所見尚有多於此者；因這穿洋蔥的繩是草製的繩，這繩加以解釋，實不是繩，而是一繩的虛構。這些洋蔥是因爲洋蔥的聯想律而聚集起來，且因爲這些聯想律，使這些洋蔥之互相排列，令其產生對於這一繩的信仰，由之而產生一自我之愚蠢的觀念。當我們發覺，第一，那裏除一繩外，並無何物，第二，這繩又是空無所有時，我們即可看見一切他們的愚蠢。推舉竟尚有一事是我們極難明白的，這就是，認識這幻想的我們自己，自己就是爲我們所認識的幻想；（1）這讀者是，依「相對」的學說，要知道一虛構，你自己必須成爲你所知一虛構；然這仍是了解的，尤其是對少「分析力」及並無「歸納力」的心靈，更爲難解。

1（原註）比恩氏推測心靈是一個和合。他有沒有想到誰人推測比恩氏呢？（譯者按：這話是批評休謨，比恩，穆勒諸人的原子心理學，否認自我之真實者。蓋自我不真實，誰知其不真實呢？）

我們可以看到河水是遷流不息的，而浮於其上的一束稻草比這河流，則並不爲平常。且

這一束稻草怎樣會想到這些事情，及怎樣實自己騙自己來相信這學說，來發這學說，謂彼一物不能不自認爲一物，另一方面畢竟彼又只是一束稻草，而不是何物——要牠看出何以是這樣，似乎實不可能。唯一表現之方法，就是去想像一個幻想，不是什麼，只是一個幻想，對這個幻想，起初則相信其不是一個幻想，不久又發覺其確是一個幻想。這點對於沒有哲學修養的心靈是無意義的胡說，這點也是「歸納的」心理學，發揮出來，似乎必有其結論。(1) 果爾，則我却看不出有多大理由去認這種心理學的前提，對於俗人不會一樣是胡說，只要俗人知道這些前提實際代表的意義。

1 (原註) 我完全知道，我們可以承受前提和結論，及發覺結論有不便之處時，則接受前提，而忽略或不接受結論。休謨就是這樣。當一種事實阻礙休謨之結論時，休謨即認這事實爲虛構，而排除之。但穆勒氏則不然。他的心靈是不同的。以相同的前提開始，有相同的事實在前，而這事實則可顯示其全部心理學說爲謬誤者，穆勒不能忽視之，不能認之，也不能名之爲一虛構，他會認之爲一種「終極之謎」，而擱置之，自以爲(我想)把這事實以一句話遮掩了，即可把這事實的存在取消，可是在他反對他的批評者時，他自己的說法又不同。他說：「他(理論者)不能由一類現象而成立之理論，擴展至此一理論所不適合之另一類現象，而藉口說，如我們不能使理論與事實適合，還是因爲終極的事實是不可理解的。」(穆勒著：哈米勒頓哲學的考察五六一至)

我們對於這事，已覺討論過長。如果在決定論者的心理學內，還有我被忽視，或被未經而其意義不是俗人的意義時，則責任，懲罰，及一切理智的和道德的信仰，依附於。而包含於，俗人意義之實在性而得其存在的。苟俗人意義不實在時，則這一切即隨之而墜失消滅，最高限度，也不過是存留為一種形式，一種狀態，不論其怎樣可比較上是極好的，却絕對和一般人民的見解不相容。一個犯罪者，對去年所作的行為之可「負責」，有如倫敦的泰晤士河刺其在牛津之愛悉斯所發生的事件之可負責一樣。他比這泰晤士河並不較負責。若依俗人慣例的意義，去懲罰這犯罪者，實等於沙細斯及希爾斯榜故事的重演。（譯者按：沙細斯係紀年前四八五——四六五年間之波斯王。彼欲征服希臘，乃在希爾斯榜海峽間，築兩長橋，溝而聯亞爾地，為運兵之用。橋為大風雨所摧毀。沙細斯王大怒，將築橋之工程師處死。）蓋一河流之某一處，而加以修理，可以使這河之下流各地改善，或可影響其他河流，這可以說是最真的，然因為這樣，你即認這河流是可被懲罰，而這河流是負責的，有如我們所用「負責」一語之意義，則你是大為欺騙自己了。所以我們的結論必是這樣，這中分哲學天下之「兩大派」，不論那一派，都是和俗人道德脫節的，這責任一字（如我們相信之一者），對這兩大派，也完全是無意義，而不能解釋的。

現在，如這種結論是真的，且這不特別是我的結論，則我可以說，我不懷疑這是真的。否則，如果從事實或理論中尋求教訓，尚非不合時宜，則這裏可以推論出幾種教訓來。第一種教

顯是重視俗人的道德。我們已看見哲學上所有的一切，經離開其素樸的信仰之事實，和俗人的道德之事實，（無疑是走向較高級的領域）因而這些俗人的道德，又是我們所最關心的。我們就當也不去理會哲學家，目的在去理會哲學家之崇高的事業。這種俗人道德，大體上我認是最好的。然在今日或者也是我們最難實行的一種。第二種是哲學方面的教訓。我們已看見俗人畢竟是俗人，我們不當贊同他們的迷信以自苦。且哲學是反乎沒有哲學的。所以我們當自行尊重，因我們的信條和他們的不同，也比他們的為高。這種道德對於多少人是唯一可能的道德，所以我也介紹這種道德給他們，以為他們到純粹幸福之確實的道路。此外，尚有第三種教訓，據我所知，也曾被他人所推得。這就是，如果我們不能和俗人同流，也不能替這兩大學派搖旗吶喊，則或者值得我們憶起，我們是住在一個小島上，我們民族的心靈，如我們不擴大之，可以變為狹隘。然雖我們不遠之處，那裏却有一個思想的世界。這思想世界雖有一不同的花樣，却不是這兩派哲學之任何一種。牠的戰爭，是反對這兩派哲學之永遠對立的偏見之哲學本身的戰爭。牠是一種哲學之思索乎俗人所相信的。末了，這也是一種哲學，雖則我們大家會加以拒絕，然是我們良心清潔之後，最低限度，我們中當有人着手加以了解的。（譯者按：這三種教訓，係指應注重柏氏本人所主張和所紹述的德國自康德至黑格爾時期的道德思想。柏氏的道德觀，既不是必然論，也不是一般的自由意志論。我們讀以下各篇，就可知道）。

第一篇 附錄

甲 強迫與責任

雖然我對於這一題目之司法的及其他有關文獻沒有研究，以及我自己非常樸素的認識，使我不能詳論此事，但對這一困難的題目，我却要來大胆說幾句話。

以愚昧為避免責任之藉口，是較易討論的事。對於特殊事實的愚昧，或對於一般道德區別之愚昧，或對於或此或彼的行為之道德性質的愚昧，只要愚昧之本身，不是我們自己的過失，則愚昧似乎可以免除道德上的責任。(金山)

第二一 責任不是法律的責任。

什麼是強迫？這字之運用，無疑是寬泛的。但我們馬上可以看出，這一字是嚴格的不適用於沒有意志的事物。金其也。我們不說無意志之倫為「被強迫」。這句引起如下的問題：「除非我被強迫去做某事，我是被強迫嗎？」我們不必去回答這問題。無論如何，我們能夠說：「我受壓迫」。這壓迫與強迫，雖不是極為相同的字，然對於意志而言，我們最好認之為同。

1「新註」例如詩中所用「雲的強迫」然。

當我受壓迫時，我之身體或心靈，可有某種狀態。（據其最廣之義言）這狀態是屬於我，而不必屬於我的意志的。（「正雅言之」）所以，強迫是有生之倫的身體或心靈所產生的一種障礙，而這結果，卻非其意志之後效。（此所謂意志，是意志最高的意義）次則，我們必須再加一句，這結果必須是違反被壓迫者實際的欲求，或則，假定有所知，這結果可以違反被壓迫者的欲求。（1）例如一人先被麻醉，然後被劫，這就是強迫。所以當強迫是可疑的事件時，這人之現在的悔恨，曾被用為試驗的工具，其理由即在此。因為一人若對於過去事件而有着觀在的愁苦，則我們可推論在過去，他可以有反乎這事件的一種意志。（參閱亞理士多德倫理學第三章第一節第十三行。譯者按：此處亞氏有云：「凡事之因愚昧而為者，不是自由的。」）雖然，也不常是強迫的標識。當其時，我必須是受壓迫的，或不受壓迫的，我不能因以後的悲哀，而造成我是被壓迫的。事實上，我可以現在因會實受壓迫而喜。

1「新註」我不以為這是對的。即令你相信這人或會屈服，可是如其意志中止，則其結果實然是壓迫。可參閱上面的定義。

「壓迫」少分是，而「強迫」則多分是，不僅涵蘊意志之中止，且涵蘊對於意志之某種反抗。不光是外在的反抗。我以為在絕對強迫中的意志，必須認為是相反的。但意志可

以是(一)實際的，(二)假定的，(三)或可能的。所謂可能，是有所知時，意志之不在，是不能假定的。這裏的責任，是在用外在壓力之人。如他能假定這另一人(有所知)不會反對(例如這人在昏迷中)則這就不是強迫。否則，我以為在原理上，必須名為強迫。

除非你假定這意志之中止，不僅是中止，而是為着進一步之後效而中止，且其中止，是依照實際的意志，(例如催眠)或其中止，不反乎似真的意志，甚而不反乎(有所知)而能的意志，則當然意志之中止，就是強迫。又除非你根據積極的知識，知道什麼是這人的意志，則你當然不能(對於一般健全心態的人)排除他抵抗的河能性，不管你根據所知，怎樣認為這是未必然的。

這我們何以名為絕對的強迫，而其通常的關說呢，任何壓迫的行動，或直接加諸我之身體，或由物理環境之創造而間接加諸我之身體的，及任何心理狀態之產生，不在我的意志控制之下。

這裏沒有多大困難，因正確言之，我既無所為，亦無所不為。唯一多少可以使我負責的行動，我之能強迫，乃是取約過失。如然，則一切事情多少是出乎我的行動，或不行動，或行或不行動，則出乎我的意志。

真正的問題如下：當我不能不說「我會做這事」時，我能否以強迫為藉口，而避免責任？

我的意志能否被壓迫？

這點會被人否認。有人說，意志的強迫，僅是假設的，「相對的」，而非絕對的。所謂意志的強迫，其意義不過是，如我意志乎有此有彼，或不要有此有彼，則他事必隨之而來，而成爲我所不能逃避的後效。若我一方面忽視這些後效，另一方面拒絕這些後效，則不能有所謂強迫。「除非他的意志讓自己被強迫，則無人可被強迫去做任何事。」（參閱黑格爾著哲學導論十八章，三十五節及法律哲學第八章一二八節一八四〇年版）

我不認爲這意見是對的。我們馬上可以看到，在一特定事例上，我只能有一途或兩途可擇，（我之不爲，亦是行動之一途）；而這兩途，我都可以不歡喜，不贊成。然我必須接受一途。簡言之，我可以被強迫在這兩途中，選擇其一，而我之所爲，是否道德止可以歸責，則視乎我所處的地位，是否由於我的過失。

但讓我們把這點略過，因尚有更嚴重的問題在前。這問題是：「除了二者擇一之事外，是否我不能被促動去做或此或彼的事？是否這意志不能被壓迫去造成或此或彼的結果？」

這一切須視乎我們運用「意志」一字之意義。如我們所謂「意志」就是一「選擇」，就是「決意」，就是一「欲求」（欲求之最廣的意義）的對象中，意識的實現我自己，而這欲求的對象是曾從心靈中加以分離，而置諸心靈之前者，是一種可能，而尚未成爲真實者——則這意志不能被壓迫。因爲假定你能產生一種心態，而這心態是必然出乎如此這般的決意中的，則是其

結果，當產生時，則由這自我而來。這裏不能說，「我沒有意志之，」或說，「如我能有意

則我所意志的將爲不同。」(1)

(原註)以故，凡出乎決意者，不能出乎強迫。惟這可以發生以下的問題，「即一種決意能否被強迫而存在？」這我們必須加以否定的回答。壓迫與強迫，都在這裏是不適用的名辭。因爲想直接的從另一人中產生一種決意，這是絕對不可能的。假定由強迫，你能產生一種心態，由這心態，決意隨之而來，可是你仍沒有強迫的意志。這決意不是你所產生的心態之效果。這是自我，曾從自我之全部內容中取回的自我之自行肯定，而這全部自我，是在這行爲中自行肯定者。強迫可以引導到決意去，而却不能爲決意之因。☆

(新註)這話不妥當。一個行爲可以技術的，形式的，爲一種正式的決意。可是如這決意，是反常狀態的結果，而違反常狀態，是由於這一人曾被壓迫，或曾爲虛假之辭，或恐嚇，所造成者，例如催眠術，則這決意之本身，是不能歸責的，而這另一人，則曾運用所謂「壓迫」。

但如果我們採用意志之較低的意義，(因爲我們常常必須是這樣用)則我恐怕我們不能否認這意志是可以，自常是，被壓迫的，不僅是相對的被壓迫，而是絕對的被壓迫。

何以見得呢？以簡言之，這是因爲強迫之施行，可將決意的心理條件破壞掉，使我不能自行

決定去做這事，而不做那事。

讓我們來加以說明。(一)所謂「機械自動的」行為，(這是比喻，且只是比喻)是可以由強迫而產生。這我不必加以解釋。當我之意識的意志不能控制，或沒有時間去執行控制時，則其必須名爲「無意識的意志」者，是可以被刺激而起反應的。這裏除非我的意志狀態或環境，可以歸咎於我的過失，那我之不能負責，是很顯然的。因嚴格言之，我實不知道我做什麼，而沒有所謂正式的行爲。

困難的問題是在限制這類的事件。如有人以一支手槍，突然指着我的頭，則在我沒有時間定神之前，我之所爲，可完全不能歸責於我。問題是，如我有夠足的時間定神時，我之作爲是否仍可名爲「機械自動的」，即不是從意識的意志而來？我私人沒有這事的經驗。但我想假定在極度驚惶的狀態下，或在身體極爲軟弱的狀態下，或在某種反常的心理狀態下，則一種作爲是可由強迫造成，不推可沒有意識的意志，且也可沒有這種可能。這裏，除非上述的情境，是由於我們的過失所造成，當然我們是不負責的。

(二)但更爲困難的問題是：假定我們知道將做何事，我們能否以強迫爲不負責任的理由？

如果我們知道要放煙草，然某是知道要做這事而不能覺察這事和他事期的關係，則這一問題，是較易回答說「但某，我們不能氣平神定，這事雖做了，我們却不知其特殊的性質。例

如前四個女人，要前由這自願上簽字，而這文件則可極不利於她的兒女的。我以爲她是可以被強逼所恐嚇而簽字，她知道她在簽字，然在其時，除知簽字外，則不知其他。在這種事例上，當我們做這事時，我們不知道所做的是錯的，故於此，我們可以沒有責任。

但當我知道，（一）我做什麼事，也知道這事的性質，知道這事和我的生活上其他事件的關係，及知道這事是錯的，則我們能否被壓迫去做這事？我對於這問題表示意見，實有少不自信。然我想我們必須說，這是可以被壓迫的。

〔新註〕但參閱前面的註。這全部的討論，顯然是過於重視氣平神定的可能，而加以明確的界限。若低於這種界限，則明白的其事成爲程度上的問題，而不能有形式的界說。所以結末（原書四七頁）這一「何故」的問題，引起極端的困難，因究竟多少是「自然的」，及多少是不自然的呢？

當我不能氣平神定，因而不能由意識的決意，去決定做這一事，或那一事時，則我認爲，（假定我之不能氣平神定不是我的過失）我們必須說，我是不負責的，我沒有做這事；這是有壓力加諸於我的，不管這壓力是僅從我的本性之不可控制的成分而來，或從在我外之一意志而來，還是沒有關係的。在決意是心理的不可能，及這不可能不是由於我的過失時，我是不負責任的。

這些事例事實上有的嗎？我相信是有的。如瘋狂，無疑的即屬此例。除瘋狂外，僅自心理健全之人言，這種事例也是可能的。強烈的肉體痛苦，加以極度的軟弱，即可毀滅其能力，由

之而變滅其決意的條件。或則，強烈的情緒，也可使這人不能有兩途在前而選擇之，不能使其自身與所加的压力分離，因而可抗拒壓力，或與壓力同一。在這種事例上，這行為的主體，不能氣平神定而意志，他們於所為雖有知，然却帶有犯罪之感與痛苦，如在夢中然，他們做了身所驚怖，及自認有罪的行為。但他們的罪過，自清醒的旁觀者言，（常須假定這不是他們的過失而致此）實不能加諸於他們身為道德主體的性格上。例如，在多少事件上，我不能模範一個婦人實可違反其意志而被誘惑；雖事前之一切她應負道德上的責任，亦並不對其他任何事實。至於這事的實際影響，則我們不管。但我必須聲明的是，這裏除有道德放棄的危險外，尚有其他危險。這裏可有虛偽的自我責備，而這種責備，所假定於意志者，實多於意志之所有。這裏也可有絕望與自棄，自行讓本身成為事實上尚未如此，而自以為已如此的狀態。總上，過去是真實的，以其現存於意志中；反之，凡不是現存於意志中的，則僅是過去而已。

當行為僅是自動的時，當沒有意識的決意時，當決意是心理上的不可能時，那只有這種心理的不可能是我們自己所促成，然後我們可以負責。否則，我們即可以強迫為藉口。

但我們也預見了馬上可以提出來的反對。有人可以說：「這種學說差不多免除了一切事情的責任。因當我們做錯了事時，我們不是常會說『我意志』，所以我行動的。我們當是先無所意向，而是突然被誘惑，迫我們知道所做何事時，我們已發覺我們在錯誤中了，在這裏，決意沒有發生。你是否說『但決意是可能的嗎？』這話是什麼意思呢？是否你以辭句自欺呢？這當

然是可能的；如果不是既然如此，當然一切可以不是如此。然現則事已如此，而不是如彼了。你此處所謂可能，是可在一切處，及對一切物而說的。」

我們必須加以解釋。我們承認在一特定事件上，一個人被誘惑時，而能自由運用其決意。這很可以說是心理上的不可能。但我們須加一句，他並不因此而較不負責。

這話的意義是這樣。承認了心理上的不可能，問題是，何故有這不可能。這不可能由何而來？是否因為惡之誘惑過強，抑因為善之欲求過弱呢？如果回答說，「這沒有關係，對此一切是相對的，」則我們說，在這意義上，決不是「一切相對」。問題是，那一人能否說，「這不是我的作爲，而使我爲善之意不較強。這也不是我的作爲，而使我爲惡之誘惑不較弱？」他能否說，「自我的能力而言，我所有的精力已經與善爲一，而與惡分離。我常在的意志，這意志對之不可能的意志，在這點實不是我自己所造成？」如果一人能真實的這樣說，則他也可以說，「我不曾有過一種決意，因為我不能；所以我不負這行爲的責任，因為我不負這意志的責任。」

除非由於他自己的意志，沒有人是可以被誘惑的，而問題是，他的意志之可被誘惑，是否爲他的過失？如果這不是他的過失，則我們承認他是受威迫，他的決意實不可能；而我們認爲對於他之爲一道德主體者，這作爲是不能歸責於他的。

現則我們要問，究竟有多少不良的行爲，可由這種說明而免除責任？我們認爲不會多的。

重說一下，當一個人能真實的說，「這不是由於我的行爲，或我的忽略，而使我的意志」般的軟弱，也不是由於我所有的意志與善合一而與惡分離者過少；却是由於我有限的力量被壓倒的緣故；」則我們說，他是沒有道德上的責任，因為這決意之發生，是不在那人的意志內，也不在他的能力內。

但當我們氣平神定，而決意確發生時，我想我們必須說，苟有所知，則責任是常有的。罪惡的程度，則是另一回事，我們不討論。

這謂我們的意志可被壓迫而有自動行爲的學說，我恐不願使我們驚奇或困惑。我覺得這決不是一種不道德的學說，這不道德的罪名，若加諸於另一學說，即主張在任何時，及在任何處去與現在的條件下，吾人常有抵抗爲惡及爲善的可能之學說，尤遠爲適當。強迫之可能，應使我們對於加強我們爲善之意志，以使強迫（除非在理論上）成爲不可應的需求，看得更爲清楚。這也應使我們對於環境有所恐懼。一般人對於環境，大多數我覺得尚不甚恐懼。這有多少是受了任意的自由之學說所鼓勵。但我們這些拒絕這種學說的人，所當自行鼓勵的，是這明白的事實，即一再的，我們會在事先說，爲那軟弱者所絕不能抵抗的壓力，終於使他們抵抗住了。這不過是因爲他們能把他們的意志與善相合一罷了。

關於強迫和責任的關係，我所說的話，就是如此。我知道我沒有把這題目討論得很適當。這造成不負責任的強迫，乃是絕對的強迫。(1) 沒有人會說相對的強迫，可以免除我們的責

任；因為相對的強迫，不是一種無條件的「必須」，而只是當我決意要做這事，或決定我不能應付那事之情況下的「必須」。在這種情況下，我們可以神定如常的去採取我們所擇的途徑。

1（原註）以上的學說，我認爲可以解釋一切瘋狂的現象。關於這點，讓我說幾句批評穆理斯博士的話。我認爲不是一切玄學家都會否認，或忽視，這和行爲的道德性之知識其間的，瘋狂而不可抵抗的衝動。此可參閱黑格爾所著「精神現象」一書。穆理斯博士所著的「精神病上的責任」一書，我曾讀過，極有興趣，且希望得多少益處。但我覺得這書寫得不太科學化。因爲非到你知道了什麼是使一位常態的人有責任，你怎樣能說什麼是使瘋狂者免除責任？而這點，穆理斯却沒有告訴我們。並且，非到我們知道這位作者關於一位常態人的責任是否和我們的主要信仰相同前，則當依他所說，（自我們之所知言）沒有一人（常態的或瘋狂的）是我們所謂負責的時，我們怎樣能夠（除非我們是最愚蠢的）接受關於任何人之不負責任的證據？

談至此，我們本當停止不談。但我們想離開題目來請大家注意一種事件，而這種事件似乎極不爲人所明白。大家均見到任何影響，及每一影響，都不能算是強迫；然如我可根據史蒂芬先生所著有趣味之一書名「自由」者，及關於是書之幾篇書評，而加以判斷，則一般人殆沒有能力將影響和強迫區別。這是頗可驚奇之事。人們因對這點有錯誤見解，遂於極重要的事件上，應

生鏽的結論，爲此我要來說幾句話。我們在前面已說過，絕對的強迫，是不管一人實際的意志，及違反一人實際的，或可憐的意志，而對一人產生心靈的，或身心的狀態之謂。（原書四二—三頁）當我立意在他人中產生此種狀態時，則我是強迫人的。相對的強迫，則建立於有條件的絕對強迫之信仰上。依此意義，當我使另一人相信，如某一事件發生（或不發生），可由我之力而使他產生一種違反他的意志之狀態時，則我是強迫人了。相對的強迫，乃指影響之提出絕對的強迫而言。這不僅是警告，也不僅是命令，而是一種恐嚇；因強迫是直接的或間接的，出乎我的意志道最後一強迫是間接的吃緊處，我們認爲史蒂芬先生即在這點太大的弄錯了。（參閱彼原書第二版二二五頁）他沒有把警告和「恐嚇」加以區別，所以也沒有把「說服」和「壓力」加以區別自「壓力」之一種意義看，「說服」就是壓力，但這不是「強迫」的意義。如果我說，「你現在就要渡河，否則高漲中的水，會把橋沖斷，你將被壓迫而停留，」這就是警告。如果我進而謀使那人的理智。深信這事實是確如我所說的，目的或在影響他的行爲，則這是說服。但如我說，「你現在就渡河，否則我將把這橋弄斷，」這就是恐嚇。這是一種相對的強迫之企圖，因爲這是有條件的絕對強迫，即將成爲我的意志之結局的強迫之提出。所以如果十位僧人說，（參閱史氏原書）「如你做這事，則我深信，或恐怕，你會沉淪，」這是警告。這是痛苦的後效之提出，而不以爲是警告者意志之結局的。（事實上，你可以把必然而無條件的將然之事，去「警告」人；例如若想像中的一位僧人，認你是地獄輩中之一人時，他很可以這

樣告訴你。○如蒙這位偉人以用推理的方式，將這些後效的事實，對你說明，則這是說服。但如果這位偉人說，「如果你做這事，則我，或我所代表的，將使你沉淪，或可以使你沉淪。我們之所為，將依乎，或可以依乎，你之所為，而我們之所為，將能，或可以，影響你未來的事業。」則這是一種恐嚇。也是相對的強迫。說服則在以各種誘惑諸人之選擇，如考慮之關於實際的或可能的事實。存在中的或將存在的事實。這諸他的心目前。○（若事實然）而謀改變一人之信仰或意見之謂。○（這可含有，或不含有，或改變他的行為之謂。）○（譯者按：武力論證是傳統邏輯上的一種謬誤，謀訴諸武力以解決問題的這類「說服物」意即論者所用之「強迫」。則純為笑談，其可笑之點，在這些事情和說服不相合。以說服言，其從說服者而來之後效，可以是我們被說服的事實。然這一切的意思不過謂，說服可以用為恐嚇而已。純然的說服，即是純然的事實之為事實的說明，而這事實是從事實是什麼中抽象出來。也是從其和說服者與被說服者之意志的關係中抽象出來。次則，說服必類有某種反省和推理。雅各不曾用「碗湯而說服」補，他可以用這樣做，如他將這其加以辯論的話。○（譯者按：雅各和以掃的敘事，見舊約創世紀第二十五章。雅各以一碗紅豆湯換得長子的名分。）○如舊約尤前，我自樂於將這點發揮，以回答可能的批評，但現在已不能加以發揮，則我必須請求讀者以寬恕我之難題而談，理由是，此處若欠明瞭，必然係由於政治學之第一原理有欠明瞭之故。

1 (新註) 這是「說服」之嚴格的意義。有時我認爲這字也用以包括，且也是另行加入，個人的影響。這似乎是寬泛的運用。

乙 性格固定的程度

想充分的明瞭性格之意，即是想知道個性之一的意義，及知道一人的自我，在什麼意義上淺顯。而想明瞭這點，(需要我們說出嗎?) 就是想明瞭多少是困難的問題。這我們一刻都不會苟竄念頭。而我們所將要說的一切，必須認爲多少是淺薄的言論。

「假定這樣一種性格，及這樣一種刺激，則這樣一種行為必跟隨而來。這是一種見解，必然逐漸形成的。或以特殊的經驗，來證明這種見解，從這件事之本性言，實不可能。但我們了解這事是這樣時，——設你有自同的性格，及自同的刺激，而別無他物，則跟隨而來的，不也是自同嗎?——要我們不承認這事，似乎極不可能。或如可能，則只有我們準備懷疑任何及每一概括命題的真理。然在我們承認這見解前，我們應看出，除在抽象中，這話不是真的。儘如你有相同的性格和刺激，而別無其他，然後這話是真的。

這點提示如下的研究：這種抽象是否不僅是無益的? 這全部言論能否成立，實依乎「假定」之一字。從一虛構而來之假設的結論，無疑是可以有用的，然若忘記這起點之虛構的性質，則就不妥了。所以我們必須詢問，是否我們有「這樣設想的假定?」(一) 是否有這樣一

件事物，其性格永遠相同？（二）是否存我們一切行動中，我們不被迫在性格和刺激外，承認其他事物？

有一種見解是認性格爲天生而不可改變的。於此我們可以說，凡引起性格反應之事物可改變，而性格則不改變；次則，沒有事物是在性格之外的；性格是包括全部個體的。此見確，則我們可以有一種刺激，雖非完全不可分別，然却極爲相同，使我們能够說，凡曾一度爲這刺激所引起的，這刺激可再引起之；如然，則曾一度被意志的，必須再被意志。我不否認有多少事實，確是站在這種見解之一面的，但我們必須拒絕這種見解；因這種見解，不推可受玄學的和心理學的批評，且也和性格，至低限度，有時會改變的明顯事實不相容。（1）

1（原註）這種見解沒有爲叔本華所創，而却爲其最明白的，最盡量的，加以發揮。我們若觀察叔氏怎樣從一種偏見，走到另一種偏見上去，這是很有趣的。他起初則設想理知和性格沒有關係，後則爲事實所迫，而承認有所謂「後天的性格」，此「後天的性格」，自我們之了解他言，不是什麼，即是理知。

依照上面的見解，我們抽象的言論之近乎事實，是一如概括言論之所需要。但讓我們說相反的見解是真的。如性格是全非固定的，如性格是永在變更中的，則如你有相同的刺激，你可以常有不同的反應。依此，所謂「相同性格，相同刺激，即有相同行爲」之學說，不是積極的，不正確，而是極無聊的學說，沒有告訴你一點值得知道的事情。然這第二種見解，復和明顯

的事實衝突，因為人類的行動，你多少是可以依靠的。且依這種見解，我們將絕無所謂性格之一事。

事實所指向的，是第三種見解。這種見解，我們可以拿「性格是相對的固定」之言說明之。性格由性情和環境一度形成後，可以極少改變，即改變，也是不關緊要的。所以我們有權來說，性格是永遠相同。事實告訴我們，許多人都有一個原理的系統，自覺的，或不自覺的，為他們大部分的行為所依據的，也是我們所能預測的。次則，也有他種人的性格改變過甚，使你在數年前所能依靠的人，現則你不知道他在這樣一種事件上，將何所爲了。再則，也有人經過「轉變」，使我們不能不說，「自從這一時間後，他是另一人了。」

依照這第三種見解，則「相同性格，相個刺激，即有相同行為」之學說，復不僅不是極度的不正確。這學說代表了多少是真實的事情，也對於多少是固定的性格有多少適用。但這學說永不會失去其假設的性質。

不僅此也，除非我們認這學說所代表的是一種原素的抽象，而這一原素，實際是不能和其他原素分離的，則這學說肯定的是假的。於此，我們要回到我們所詢問的第二問題。是否我們可不被迫而在性格和刺激外，承認他種原素？如然，則如這行為是出乎性格以外之某物，那末，去說「相同性格，有相同行為」便全然是假了。要不是假，除非你所有的意義是，「假設那沒有發生過的事發生，假想你除性格外，永沒有他物，然後你可以有相同的行為。」

這道樣，真實的要法，欲使這二種相同性格，有相同行為，言之說的真理，這誠謂深得注意下列二事：(一)性格與環境的相合。(二)性格與發乎，或可以發乎，性格以外之某物的。這兩個密切相連的條件，我們必須謀較充分的加以了解。

性格是固定的，這但僅是相對的固著。當我們知道前二句話從何而來時，則我們知道後二句話是真的。性格的原料，是性情及其與環境的關係。性格是我從這些原素而造成我自己的。所以是固定的理由，乃因這些條件，曾被用完而實現於個性之中。我是什麼？乃是我會由我的原料及其外在條件，而造成的。乃是我和我自己的原料，及其外在條件之關係，而造成的。用亦是我應付我的原料及其外在條件而產生的。這些外在條件多少是不變的，而原料則多少是被系統着的。以故，差不多每一物現都置諸我的性格之下，也都從我的性格而取得真性質。這自我是逐漸為決定，較為實現，由之而排除了其他可能。自行固定和自行結束，一言以蔽之，這自我是變為堅固了。

以故，知道了一人是某一系統時，自覺不自覺，我們就能說明事情會怎樣對他表現，和他會怎樣顯付特殊的刺激。我們說，這人是變定了，成人了。我們知道他不是什麼人了。而且，可準確的知道他常會維持其原狀，因為我們確知不會有什麼事件對他發生，而不是他在某一形式內先有的，也不會有什麼事件而不能置諸他的性格內之某一原理下的。這是我們所謂性格是固定的意義。

但這種固定性不過是相對的。性格之改變，其理論的可能性，是常有的，有時且不僅是理論的可能而已。這原因有二：（一）我們不能窮盡一切可能的外在條件；（二）我們永不能將全體自我系統。

（三）你永不能說，一個人曾抵抗一切種類的引誘，性格這些引誘的一切結合，所以某一人而嚴重的誘惑，其理論的可能性是存在的。至於某人的自我與其性格，是永難極相符合。性格常常是比較狹隘，且性格的質料也是變遷的，或可以變遷的。這是必然的，因一人的身體是隨氣候、疾病，或年齡的變化而變化，隨之，他們的欲求也就改變了他們的精力和天性。天性是隨環境是造成的，然却常在長成中預備有改變的可能。關於前一種考慮，所謂三人的性格，不足以爲包其自我也。極端要我們的注意。性格是我們的「第二天性」，然除性格外，尚有第一天性在。我們性情的原質，並沒有完全被系統化於性格中，有一種或數種原素，或仍存留於這自行肯定於人世目的自覺的自我之旁，或甚下。所以假使某一新的外在條件，某一奇怪的「心理」結合，則這所謂隱藏的自我，可顯露爲一種被覺的需要，或被知的欲求，而其決意之結果，乃不能確定。這自我現成爲抽象了，然這不是像從曾被置諸性格下的，加以抽象，而是從這些之外，增加一種欲求的，而加以抽象。因而從此表現而出的，不能有理論上的準確性去測定之。每一人必覺得他有尚未實現的各種可能，如果這些可能有實現的機會，如果牠們能被解放的話，則他將會做什麼呢？

現在只要這習慣的自我，已很完善的系統化，又極廣闊足以包括一切可能，則我們是頗安
全的。但事實上，我們已看見，沒有人能把其全部的自我，和其一切隱伏的欲望，加以控制。
所以，如這些欲望等，不為習慣的自我所壓伏，則常常可有意外事情發生。設想一事實發生，
則隨之，欲求與原理間，可有一種衝突。如是，這結論已非經由習慣而為一種先定的結論，
(我們僅有根據原理而行的習慣，而無根據原理而反抗這種欲求的習慣)，則這誘惑的力
量，是不能預算的，其結局，也不能預算的。例如，一位半長的人，從沒有受過性的誘惑，
現則以偶然的事件，從他的情感不應滿足之處，發生戀愛。做這樣的誘惑，是沒有被性格所
抵抗的。這決定不是從這習慣的或原理化的自我而來，而是從這種自我外，加一新勢力之結
果而來；若這決定僅是一種「結果」，則這結局必然是不同的。以現狀言，我們所能說的一切
就是，這是可以的。(譯者按：樓氏這一段話，和近代心理分析學存異。閱者若明瞭心理分析
者之所言，則知柏氏所言，非無根據。)

如果對這系統化，原型的性格之將來，不能有理論上的可靠確，則當這習慣的自我陷入
矛盾中時，這性格會成怎樣的呢？於此，我們必須依戀比而加以態度。我們所能為者，亦只是
猶豫而已。這行為是依乎全部意識的及無意識的自我，(1)這自我多少是混亂的，則這必
是變化的，而受純粹偶然所控制。即假定這些原素有一新的綜合，自我所預言，這也沒有理論
的可能去推得其結局。這結局本僅是「一種「結果」」。

1. (原註) 讓我指出這種說法，實將「自由」建築於抽象的可能性上，或純粹偶然性上。最後遺憾地摧毀。當復爲不能以心前之事加以說明時，我們似須去考慮心內之事實，或有人曾說：「在行動前，要有絕對確切的知識，去知道我們要怎樣行動，是否可能的。」這無疑的一部分是因爲我們缺少詳細情形的特殊知識，但這不是全部的理由。我們的行爲，並不合乎一種原理之純粹理論的應用的。在對象前之欲求，不應被排除於計算之外，即欲求亦不能當爲呈現於理解及想象前之對象；所事先實現。在行爲中，意志是全部自我對於呈現的對象之反應。惟有那未被我們習慣化，也不爲我們所知的自我，能被排除，然後我們能知道意志怎樣被決定。

這樣，祇有已爲我們所習慣化的自我，乃是我們可以依靠的自我；因而我們中沒有人是絕對平安的。許多人對自己及對世人所表現的自我，實不是我們挾之自隨的另一原素之實現。這另一原素，可以靜悄悄的，或躍躍欲試的，存留於「意識之掩蓋」下，或永不表現，或則猝發爲我們所不知的事件中，如光明和戀愛的事件，或如「污濁和強暴」的事件。但這儘是理論的可能而已。如其有這事時，我們所知的自我，應有充分的力量去處置之。

這種考慮，(雖大多數事件上，很少這種需要)足以幫助我們說明人類奇異的轉向與編。但我們必須結束這篇短文。

我們研究的結果是，我們可有實際的確切性知道一人不會改變；所以知道了他的行爲方式

論，我們可以頗確切的知道他會做什麼事。但既然他將遇到的情況，理論上不能窮盡，他的習慣自我，又不能包括他全部的天性，所以新奇的行為，和性格的改變之理論的可能性，是存在的。(1)這點很重要，因為，一般言之，我們由之而知道，這「相同性格與刺激，即有相同行為」之說，所說明的，僅不過事實之一部而已。

(1) (原註) 這涉及一種實際的困難，我們常常覺得很確知或此或彼的老奸巨猾，已變壞到毫無希望的地步，然我們仍不能說他沒有轉變的機會。所以實際的宗教格言，謂我們不要讓任何人腐沉淪者，而捨棄之，是有理論的正確性的。

丙 自由的意義

我不是想力謀把這樣的題目來順口講說，但簡單幾句話，是可以對初學者有用的。如我們盡量用最普通的話來說，則這一題目的主要困難是如此——如我的行為有「因為」，則責任似乎消失；可是我們却有一不可抵抗的衝動，要在每一處去找出「因為」來。但豈不是這種「因為」，產生一切困難嗎？

(1) 我們可以說有一種「因為」，且僅有一種。如然，則我是被置於和自然機等的地位；不管你的「因為」，是從機械中取得或從意志開始，而將自然置於和我相等的地位，這都沒有實際的差異，因在這兩事件上，你都沒有把「因為」加以區別。

(二) 我們可以說，對於我們是沒有「因為」的，我們可以說：

(甲) 我們知道意志，而意志是在「因為」之外的。意志是「偶」。或則，

(乙) 意志是不可知的。「因為」是僅爲着思想而有的，爲着可理解的對象而有的。這兩點都不能成立；因爲這兩點不惟有玄學的困難，且實際上我們之於決意，固曾預測之。

(三) 我們可以承認「因為」，(或則，我們的意志既是合理的，我們可以要求之)，但可以不說「因為」不僅是一種。有所謂機械的「因為」，然這種因爲不適用於最低級的生命，並不適用於心靈。如我們採取這種觀點，我們可以發覺，這「因為」之排除責任的，不是適用於心靈的「因為」，而僅是適用於其他事物的「因為」。

如果「必須」之意義，常是石之必堅的「必須」之意義，則「必須」，卽和「應該」，「能够」之意義不相容。自由將爲純粹的「不是必須」，將爲純粹消極的。

但如果道「必須」是一較高級的「必須」，結果又怎樣呢？如果自由也是積極的——如純粹消極的自由，絕不是自由，結果又怎樣呢？如然，則我們可以發覺在真正的自由中，這「能够」不僅和「應該」相容，且是不可分離的。這兩者又不僅和「必須」相容，也是不可分離的。難道自由不是積極的嗎？且除了加進一種意志，這不惟是「能够」，也是「應該」而「能够」滿足其天性（不是物理世界的天性）之規律外，我們能否以積極的意義給予自由呢？

有一種見解，對必然論者說，「你不是忽略區別嗎？」對信仰「自由」者說，「你豈確

你在區別之嗎？」在外在的必然和偶然之間，是否有最微細的實際差異呢？你能否理論的界之，而使這兩者分明呢？是否和虛偽之說相反的，即當是真理呢？是不是這和偽說相反的，帶（而在某等範圍內是常常）也一樣是虛偽的呢？」對必然論者及自由論者一同說，「只要你們須絕讀玄學，則玄學的抽象會攪擾你們。」

或則用稍為不同的說法來說，我們大家都要自由。然什麼是自由呢？「自由是不被使去做任何事，或成爲任何物的。」「自由」等於「不受束縛」。我們是否要極自由呢？「是的，如自由是善，我們自不厭多」。果爾「如，自由等於不受束縛」，則要極自由，就是要不受一切的束縛——不受他人的束縛，不受法律的束縛，不受道德的束縛，不受思想的束縛，不受官覺的束縛，不受——是否尚有何物我們不能免除其束縛的呢？不受一切事物的束縛，就是成爲空無。只有空無，纔是極自由的，而自由乃成爲空無一物的虛空。如死則我們空無所有，那末，祇有死時，我們乃開始自由，因死時我們乃開始不存在故。

大家都知道，這不是我們所要的自由。「自由」是「不受束縛」，然我則要自由。去想及我要不受自己的束縛，那是謊謬絕倫。我是要自由存在，而自由肯定我自己的。這是好的，也是對的，但這不是我們開始所說的。現在，自由成爲自我肯定，而且不是什麼，祇是自我肯定。自由不是純然消極的——也是積極的。而其所以是消極的，唯在，且因爲，其是積極的。

「我要肯定我自己，而別無其他，這就是自由。」自這點言，我們極同意；但這話差不多

沒有告訴我們什麼事情。我去肯定我自己，然什麼行動肯定我自己，或什麼行動不肯定我自己呢？如我祇肯定我自己，而不肯定任何物，則我能做什麼，以使我祇做此事，而絕不做其他呢？簡言之，這肯定之卽是自由的自我，是什麼呢？

我們將聽到有人會說，「我的自我，就是我的，而我的，卽不是你的，或不是屬於任何人的。當我肯定我私人的意志，這特別是我的意志時，我是自由的。」這話可以成立嗎？除開其他的批評外，這是自由嗎？設我是一位貪食者，一位醉漢，在這種罪惡中，我肯定我私人的意志，則自一位貪食位，一位醉漢言，我是自由的呢？或是我的貪慾的奴隸呢？這回答必然是，「祇要他是他的慾望的奴隸，他就不是自由的人，自由的人，是實現他的真自我的。」果爾，則全部問題便爲，什麼是這真自我，及這真自我能否離開某種事物，像法律的，而找得？有沒有「完全的自由」而不就是「服役」的呢？

反省可以指示我們，所謂自由，是積極的，也是消極的。這裏有兩個問題——（一）什麼是我可自由去肯定的呢？（二）什麼是我可不受專制的呢？而這兩問題，則可以回答「什麼是我的真自我」，之一問題，而回答之。

第一篇 論我何故應有道德？(1)

1 (原註)「道德」一辭，有三種含義，本文通篇用此一辭，必須依其上下文而加以區別。

(一) 爲與「非道德」相對的道德。道德世界，或道德之世界，是道德不能存在之自然世界相對立。(二) 爲道德主體之道德世界內和「不道德」相對立的「道德」。(三) 爲在道德世界內，及道德世界的道德之部內，限於道德生活及道德團體之個人方面的「道德」。這種道德是代表或此或彼的意志，對於普遍間之內在的關係，而非對於道德之全部，內在及外在的實現。

我何故應有道德？這問題很自然，却又似乎頗奇怪。這似乎是一種我們應該詢問的問題。然當我們作此詢問的時候，我們覺得我們是完全離開了道德的觀點。

以「何故？」發問是合理的；因理性可教訓我們不做盲目的事，不做無目的的事。理性教訓我們，凡是善，必對某事爲善，若不對一事爲善，則絕不是善。所以我們認爲一方面有所謂目的，另一方面有所謂手段；惟有目的是善，然後就這達到目的之手段，我們纔有權說這手段爲善。這道理我們認爲是確定的。因此常常詢問「我何故當做這事？」是合理的。

但這裏，此一問題似乎奇怪。因道德（道德也是理性）教訓我們，如我們僅謂道德爲對於另一事是善的，則我們永不能窺見道德之實際。道德說，她是爲其本身之故而欲求爲一目的，不是作爲達到本身以外的某物的手段。把她降格，她即消失，想保全她，我們不當僅用她，而須愛她。所以在「何故？」的問題中，我們乃發生困難。因這問題假定了如下的事件，且視之爲當然的，這事件是認德行在這種意義上爲不真實，及我們所相信的是假的。這德行和「何故？」之詢問兩事，似乎均是合理的，然兩者却彼此不相容。我們應取之較好的途徑，不是立即拒絕德行，而贊成這詢問，乃是去研究這「何故？」的性質。

我何故應有德行？何故我應該？有什麼事比這問題更溫和的嗎？有什麼事比這問題更少假定的嗎？這不是一個教條，這不過是一個問題。可是一個問題可以包含，（或必須包含）一個多少是隱藏着的假定；或換一句話，就是包含一個教條。讓我們來看看在我們問題的詢問中，究假定了什麼。

在「我何故應有道德？」的問題中，這「何故應該？」的說法，實爲「德行有什麼善？」之另一種說法，或則爲「德行對何物是善？」之另一種說法。我們知道在詢問，是否德行爲手段而是善，及怎樣是善時，我們實假定除非是手段，則德行不是善。以故潛伏於這問題根源下的教條，明白的不是（一）普遍的說，只有手段是善，即（二）特殊的說，關於德行，祇有手段是善。

請加以解釋。這「爲何事」，及「爲何目的」之問題，不是普遍的應用，即是不普遍的應用。不是在每一處有效，即僅在此處有效。讓我們假定這問題，第一步。是意在每一處有效的。

吳爾，則（一）我們是就下列之事爲當然，即沒有本身是善的事物；只有可爲某物之手段的纔是善。一言以蔽之，「善」等於「善於」，即對其他事物爲善之謂。這就是德行須受其衡量的般規律。

沒有人會明顯的提出這種規律來，然把這規律加以研究，可也不算是浪費時間的事。

善是一種手段。手段是達到其他事物的手段，而這是一個目的。這目的是善嗎？不是的，如遵照我們一般的規律，這不是以其爲目的而是善。善常是對其他事物爲善，善是一種手段。變成爲善，這目的必須是一種手段，這手段又是其他事物的手段，如其歷程乃無窮。如我們現在詢問「何爲善？」我們必須回答，世間無物不是善，因世間無物而不可以認爲是扶助外乎本身之他物的。每一物都和其他事物相對待。善之要素，乃永遠繼續的依乎其他事物而存在。如我們堅持我們的規律是普遍的適用，則我們最後會被引到的結局就是，每一物即是另一物。

但上面的話，或者是不需要說的；因提出「何故？」之問題的人，沒有想到一般的事物。他們所謂善，不是無窮歷程中之無聊的區別。他們的興趣是實際的。他們也明瞭，且必須明

瞭，所謂善（他們名爲手段的）是達到目的本身之手段；後者他們設想其存於適合他們之意的任何物上，且不自覺的固定之於其上。如我們對他們說，譬如說：「德行是一種手段，其他每一物也如是，也是爲其他每一物之手段。德行是快樂，痛苦，健康，疾病，財富，貧窮的手段。德行因爲是手段而是善，所以其他事物，如痛苦，貧窮等，也因爲是手段而是善。他們認是善，因爲他們都是手段。這是否爲你們提出「何故？」之問題的意思呢？」他會回答說，不是。他們所以回答說不是者，因爲他們已把某物視爲目的，因而是善的；而且這是武斷地假定了的。

這「爲何事？」或「爲何目的？」之問題的普遍應用，我們眼見其已被駁斥。這不是普遍有效的問題。現在第二步，我們必須研究其是否可特殊的應用於德行上。

（二）有物在此被假定爲目的；次則，所假定的不是德行；以故這問題乃爲「是否德行爲達到某一特定目的之手段，而這目的是善的？德行是善嗎？及何故是善呢？也就是德行可爲何善之緣而是善呢？」這甲或乙或丙本身是善的武斷教條，即所以使「丁是否爲達到甲或乙或丙之手段？」的問題爲有理由的。我們想要指出的，就是這問題的武斷性。這問題如表現爲普遍的，則其合理性是暗中假定其終止於某一範圍內的。而我們的回答必是這樣：如你的公式（根據你自己的承認）不適用於每一物，則你有什麼根據假定其可適用於德行呢？若說：「要有德行，這可使你歡樂；」則爲什麼說要歡樂，而不說要德行呢？若謂「大家的快樂是一目的」。

則爲什麼說大家的呢？若云：『我的』，則爲什麼我的呢？你的回答必爲，你認爲是如此，且準備在有不是德行之某物，其本身是善的主張上，和人辯論。我們也是一樣，我們將力謀表明這主張是錯誤的。就令我們不能證明其錯誤，我希望我們已把一點說明，這一點就是，這『我何故應有道德？』的問題，乃建築於一目的之本身的肯定上，而這目的却不是道德。（1）像這樣重要之一點，必不能輕易假定的。

1（原註）這『我何故應做正當的事？』之問題本身，除非假定功利主義者之回答爲唯一可能的回答，是不能提出來的。……這『我何故應該』幾字的意義，就是由彼此或彼的行爲『我將獲得什麼？』『我有什麼動機』的意義。——史蒂芬著『論自由』一書，第二版，三六一頁。

去詢問『我何故應有道德？』即是等於採取一種道德的觀點，即是假定德行爲達到另一物，而不是道德本身之手段。這話是極對的。若認爲一般的提出『何故？』的問題，即含有贊成或反對某一學說之假定，那就錯誤了。如有任何學說可在『爲着什麼？』的問題下——視這問題爲一種合理的公式，必須常常有效，及加以滿足，——站得住，則這一學說，在那一範圍內，無疑可有一種便利。但我們已看見一切學說，都一樣必須拒絕這『爲着什麼？』的問題，縱使一切學說間沒有任何一點同意，而這種拒絕，是會同意的，因爲一切學說必須有一種不純然是手段的目的。果爾，則當其不能爲本身目的而提出理由時，乃謂替德行提出理由，即成爲

贊成快樂論的論證，豈不是越彙嗎？這是不是開陳的，如你有任何倫理學，則你必須有一目的，而這目的是超乎爲什着麼，「之意義的「何故？」之問題上的？若然，則現在的問題，一如二千年前的問題一樣。就是假定有一目的，這目的是什麼呢？這問題之詢問，理性和歷史均告訴我們，其本身並不先認有一快樂論之答案，或任何其他答案。

以快樂爲目的之主張，我們要在另一篇纔加以討論。但我們一見即明白的是，這認德行僅爲達到外在目的之手段的見解，是和道德意識的呼聲直接敵對的。

這種意識，而不爲自私所拗曲，不爲諸辯所蒙蔽，是深信：對道德而詢問「何故？」簡直就是不道德。德行是爲德行而行善事的，若爲本身非善之外在目的或對象而行善，則永不道德。若除非爲着一目的，即永不行動，而這目的又異乎做事之良好而正當者，那便是罪惡之徵。因而凡學說之視德行，若求財之行爲然，只爲手段，而這手段是被誤認爲目的者，實和道德意識的呼聲相矛盾。這呼聲是宣佈德行不僅似乎是，且實際是，以本身爲目的。

(1)

1 (原註) 有兩點我們可以在此加以注意。(一) 有一種見解說，「快樂(或痛苦)是促動你去行的，以故，快樂(或痛苦)是你的動機，也常常是你的行動之「何故？」你不這樣想，那是由於一種心理的幻想。」關於這種見解的論究，我們必須參閱第七篇。我們可以在此順便說幾句的就是，這種見解實把動機和心理的刺激混淆。動機是在心前的一種對

象，而心理的刺激，則不是心前的一種對象，所以不是一種動機，也不是一種擬議中之真的意義之「何故」。

(二) 另一種見解，則力謀將道德哲學建基於神學基礎之上，而這種神學則不是高尚的。其主要理論，在認有一位刑事法官，有超人的智慧和能力，宣布及執行刑法的。這可以名爲「服從或受罪」的道德學說。這種學說，近日作家中有主張之，或懦怯的提示之者。他們所以主張這學說的理由，不太是（這似乎可能）因爲他們在多數事件上，嘗這學說有堅強的信仰，甚或有軟弱的信仰，而是因爲這學說可以補救他們理論的缺點。他們覺得他們的理論，如沒有這種學說的幫助，是不能成立的。這種意見，自其爲一種宗教的學說言，是和我們無關的。我們儘可申明的是，像這樣的情形，我們覺得這學說是包含了反宗教的要素。至關於道德，則我們說，卽令這學說怎樣真，也對道德哲學絕無貢獻，如有貢獻，那除非是對於我們光是求樂或避苦之手段，有所幫助而已。這種學說不僅把道德和宗教混淆，且把這兩者均變爲有意的自私。這對另一世界刑事審判之恐懼，並不告訴我們在這一世界什麼是道德上是對的。這不過對相信這學說的人，給以一種服從的自私動機，而讓那些不相信這學說的人，在一切事件上，有較少的動機，而在多少事件上，則絕無動機。我不能忍耐的妄說，自我的經驗言，當未來的懲罰被堅信時，這種懲罰的恐懼，對於心靈，在多數事件上，只有極微的影響，事實也不允許我們去認這一世界內懲罰的誠

懼，爲促成道德之主要、機。正確的說來，在多數事件上，道德是沒有外在動機的。一人之有道德，這是因爲他喜歡成爲道德的；而他所以喜歡道德的理由，一部分是因爲他曾被養成有喜歡道德的習慣，一部份是因爲他覺得道德給了他所需要的事物，而反乎道德的，則不能。他之成爲「正直的」，原因不是照例考慮到可由外面加諸於他的痛苦之故。卽由於他人對他有不好的意見使他所覺得的慚愧，也不僅是外在之惡，不僅是爲着慚愧而恐懼之。簡言之，人還是人類，而人類是比一種實際的，或可能的罪人之抽象爲具體的。

站在這種道德的共同意義之立場上，則當「我何故總有道德？」卽是「道德對我有什么利益？」之問題向我們詢問時，我們能回答的是什麼呢？我認爲我們最好避免一切關於德行之快性的讚美。我們可以相信德行是超越一切可能的罪惡之歡悅的，但我們最好記住，我們應看一道德的觀點：若對那些不爲德行本身而愛德行的人，爲着德行的快樂，而介紹德行給他們，我們卽把德行降低了，好污了。對於我們四周都可遇見之卑下面機械式的庸俗主義，及其善惡與或美「有什麼用處」的問題，則科學，藝術，或宗教，及德行的朋友們，只有一適當的圖答，那就是「我們不知道，我們也不介意。」

對這問題的直接回答，我們不當多說。但若站在我們的詢問者的觀點上，我們可以反問說，「我何故應不道德？」是否不道德不是不利益之故呢？我們可以詢問，是否你的見解一致

呢？這是否滿足你意，及給你所需要的呢？如果你滿意，則自你之滿意言，你看看是否因為，及只要是，你不忠實於你的理論之故呢？是否只是你不直接以快愉之觀點而生活，而是以其他事物的觀點而生活，或竟絕無觀點，但如你所謂，沒有一理由而生活，然後你滿意呢？我們相信在你的內心，你的目的，就是我們的目的，不過關於這目的，你不僅極為錯誤，且在你的內心，你是覺得，並且知道的，或至低限度，只要你加以反省，你會覺得，並且知道的。經過這點，我想我們不虛有所言。（譯者按：這一段話的意思是說，如不道德不是不利，則這與不道德無別，均有利益。所謂見解不一致者，指此。道德是不能以利益論的。）

我們有什麼話再說呢？如果一人主張完全的懷疑主義，則你不能和他辯論，你可以指明他是自相矛盾；但如他說：「我不介意，」那就沒有辦法。所以一樣的，如果一人說：「我將儘我喜歡做的事，因為我恰好喜歡這事，說到目的，則我不承認有目的。」對這人，你誠可對他指出，說他的行為，事實上是和所說不同的。如果他主張任何物為一目的，如果他只說：「我自己外，我沒有目的，」則你可以和他辯論，並以邏輯力證明，他是把他所謂目的之性質辯論了。但如果他說：「不管我是道德否，或合理否，或怎樣自相矛盾，我都不介意，」那就無法辯論。我們有權力的相信，凡是合理的。（如這尚未合理，）至低限度是真實的，除此，我們不願承認其他。因為站在理由（或理性）的立場上，自然我們不能再拿理由來。然我們可以以我們的理由擴展至似乎和理由相反之處，因之很快的可以強迫大家見到，雖道德責任不難

覺得，或被否認，而道德責任仍不會消滅的。

如然，則這『我何故應有道德』的問題，是沒有意義的。並沒有積極的解答之可能的嗎？沒有的，這問題是絕無意義的。除非這問題是等於『道德是以身身為目的嗎？』的問題，則這問題簡直不成意義。但若前一問題，即是後一問題，則道德怎樣是，及在什麼方式上，是一問題的呢？是否道德和人的目的相同，所以這兩者可以彼此互換呢？抑道德是大於道德本身之某目的之一方面，一狀態，或一原素呢？是否道德由一切觀點為全部的目的呢？抑道德是全部中之一個點呢？是否藝術家，只要他是好的藝術家，是道德的呢？或哲學家，只要他是好的哲學家，是道德的呢？是否他們的藝術，或科學，和他們的德行，從一而相同的觀點言，為一事業？或為兩件不同之事呢？或從兩種觀點言，而為一事呢？

這些都不是容易回答的問題，我們現在尚不能討論之。在我們進至以下各篇之前，我們現在已把讀者引至他們所應知之處了。餘留的問題，就是去為這目的之本身，為這終極而實際的『何故』，指出其最概括的表示，而這種表示，我們可在『自我實現』四字內找得之。（譯者按：這句意謂，道德以本身為目的，而這目的之本身，即可以『自我實現』四字表示之。）但以下所說，是預說了以下各篇的話。我們尚不能答應把這些話說得明白可解，讀者中有覺得難解困難時，不如馬上去讀第三篇。

怎樣可以證明自我實現是這目的呢？這僅有一種方法可以證明之。那就是要知道，當我們

說「自我」，「真實」，「實現」及「目的」等字時，我們的意義是什麼？而要知道這些，就是要有一種類似玄學的系統。若要說出去，就是要去表明這系統，與其說我們沒有篇幅來發揮我們的見解，不如直率的承認，正確的說來，我們實沒有這種見解來發揮，所以我們不能證明我們的主張。我們所能做的，只是部分的把這主張加以解釋，及盡力使這主張成爲似有理由的。這是一種公式；而我們以下各篇，可在某種方式上，充實其內容。我們在此特先行介紹給讀者。

一種抗議馬上可以發生。有人以說，「目的當然是有的，而這些目的，却不是我自己，而是在我的活動之外的，但我依然實現之，且認爲我應該實現之。」我們必須極力指明，這種抗議是基於一種誤會，自其爲事實之說明言，且帶有不能克服的困難。

讓我們先訴諸道德的意識，看看道德意識對牠的目的，所告訴我們的是什麼。

道德意識本身爲一目的。我們認此爲當然的。有事情是要做的，有善是要實現的。但這結果，自其本身言，却不是道德。道德和藝術不同。道德不能使行爲成爲純粹達到結果的手段。可是手段是有的。那裏不僅有事情要做，且要爲我所做。我必須做這事，必須實現這目的。道德既涵蓋有事情要做，也涵蓋要爲我所做。如你認這兩事爲目的和手段，則你不能把這目的和手段分離。如你想把目的和手段的位置換過來，證我的做事行動是目的，而「被做之事」是手段，則你也不會違背道德的意識。因爲事實的真相是，手段和目的，在此都不適用。行爲對於

我，就是我的行爲，而在行爲外也無目的。這道理我們可在「失敗可等於道德的成功」之信仰上見之，也可在「除善外，無物是善」之言說上見之。簡言之，自道德言，目的涵蘊行爲，而行爲則涵蘊自我實現。如這話有可疑，這可由（我們可以順便說說）因行爲之提出而得的快樂情感，加以表明。因爲如快樂爲自我的情感，而限隨行爲的，這即表示行爲之提出，也就是自我之提出。

但我們必不可太過重視道德的意識。因爲有人將提醒我們，或者不做道德意識，可以像吝嗇者的意識，且也常常被解釋成這樣。而這兩種心態，都是根據一而相同的原理發生的幻覺。

讓我們且丟開道德意識不談，也不要去注意於我個認爲我們應該做的事。我們且極力去表明，我們實際所做的是，完全的或不完全的，去實現我們自己，除此，我們也不能做何事。至我們所能實現的一切（偶然除外），就是我們的目的，或我們欲求的對象；而我們所能欲求的一切，一言以蔽之，就是自我。

這話我們認爲主要的心理學派，可以極容易承認。然我們所欲避免的是，這話在一種形式上被承認，而成爲無意義的。關於這點，或有多少危險。我們不想讀者說，「是的，當然的，知識的相對性——每一物都是意識的一種狀態，」說完即把問題丟開。如讀者相信一個蒸汽機盡成之後，不是什麼，（上）只是造之者或觀察者，的一種心態，則對這種見解，雖我們覺

得想名之爲可笑的學說，然我們却不主張以此名之。反之，我們將對主張以此名之的人指出，無論如何，這機器造成之後，比諸以前，實爲極不同的心態。

1（原註）我們可以提及說，平常的所謂「哲學」人，其談及「相對性」，似乎實不知他所說的是什麼。他將對你說，「一切」（或「一切我們知道的及能知道的」——這和「一切」並沒有實際的區別）是於意識爲相對的。他並不使你明瞭他所謂意識，是任何意識，而不僅是他自己的。且我想像他是會對一種心靈的見解，即認心靈是超出此人或彼人的心靈而有所多的見解，而加以譏笑。可是他寫了幾頁之後，或在幾頁之前，他又會對你談到人類存在以前的地球狀態。但我們所要知道的是，這一切究竟是什麼意思？作爲弄清這件事的方法起見，我們將提出兩個問題來：——（一）是否我的意識超出我自己之外，也是在我自己之外的？如然，則在什麼意義上是這樣？（二）我有一父親嗎？什麼是我這問題的意義？我對這問題之肯定，怎樣和我對第一問題之回答相調和？（譯者按：柏氏此話，不甚可解。大約係指一人之意識，必有所從來。有一父親，則父子之間，意識相通，一人之意識必超出其自身也。）

次則，我們不想讀者說，「自然的，每一我對自己提出的對象，或目的，其本身純然是我」的心態的狀態。這是我腦中的思想，或是我的一種狀態，所以當這個成爲真實時，我即成爲真實。因爲這話雖是虛真的，謂我的思想，自其爲我的思想言，不能離開我之思而存在，所以

我提出的目的，其本身必須為我的一種狀態，（1）即是，這不是我們用意之所在。一切我之目的，都是我的思想，然一切我的思想，却不是我的目的。如我們所謂自我實現是，在腦中我有一個將來的任何外在事件之觀念，則當我看見這機器將跑出路軌，及真的跑出時，我應實際的實現我自己了。

1（原註）讓我附帶說明，並不由此而可謂這不是什麼，只是此人或彼人之現有的狀態。

一被欲求的對象，（自其被欲求言）是一思想，也是我的思想。但這尚不止此，而有其他。這其他，簡言之，就是這對象乃為我所欲求。在我們繼續說下去以前，應有權來說出一種欲求的理論。可是，如我們能夠說出來的話，我們也不能停頓下來去說。不過，我們可自信的說，在欲求中，這被欲求的，無論如何，必為自我。

如果，我們能够接受如下的理論，這理論是認，我們的目的或動機，常是我們自己快樂（或痛苦）之觀念。這觀念是和呈現於前的對象相聯絡的，這觀念是在這對象中所以促動我們的，即是促動我們的唯一事物，則根據這種理論，馬上的結果是，一切我們所能以為目的的，是我們自己的狀態。

然我們不能接受這種理論，因為我們相信這種理論，既忽略事實，也和事實相反。（參閱第七篇）不過，雖然我們不承認動機常常是，或多是，我們情感之我的狀態之觀念，可是我們認為明白無疑的是，除非被欲求，則無物可促動我們，而這被欲求的，是我們自己。因為一切

對象或目的，都會和我們滿足之感有聯絡，或（較正確的說）會被覺於我們自己中，及被覺如我們自己然，或我們覺得我們自己在這些對象中。至這些對象何以現在能促動我們，則其唯一理由是，當這些對象是動機而呈現於我們心前時，我們現在覺得我們自己是肯定於其中。這標，所謂欲求一對象者，其要素是，一方面有對一個異乎我們自己的某物觀念而加以肯定的情感，與另一方面而我們感覺自己，如沒有這對象，有空虛而被否定之情感相對立，這兩方面緊張關係，就是產生運動的。如然，則除了和我們自己同一之事物，即無被欲求之事物，除了以我們自己在其中為目標，我們也不能以何物為目標。（譯者按：柏氏這一段話，初讀不易理解。其大意是認，欲求的對象，自其被欲求言，必與自我有關係，必為自我所同一，換一句話，也就是我自己，欲求之產生，一方面，必有肯定一某物觀念的情感，而這某物却不是我自己；另一方面，則自我有缺少不得這某物的情感，由這兩種情感關係而產生欲求。所以欲求的對象，雖不是我自己，而却為自我所同一，認為是自我之一部，是自我所少不得之一部。例如，我欲求飲酒，酒雖不是我自己，然欲求之者，却志在以酒滿足自我，自我志在酒之中，自我和酒同一，這樣酒可以說就是我自己，而我之欲求酒，即是欲求我自己。）

上面一段話，我們不能在此加以解釋，我們也沒有着重之，所以可暫置勿論。我們認為讀者或可和我們同意的是，在欲求中，我們所要的，自我們要之言，是某一形式上的我們自己，或我們自己的某狀態；若我們要其他事物，則心理上是不可解說的。

讓我們假定這話爲真。但是否這是我們所謂自我實現呢？是否這結論，請我們力謀實現時，我們所力謀實現的，是我們自己的某狀態？即是我們全部用意之所在呢？不是的？這我們力謀實現的自我，自我們言，是一個全體，而不是諸狀態純然的一束。（參閱第三篇）

如我們可以設想讀者相信一種學說，而這學說是認，我們所要的，乃自我之一種狀態，則站在這種學說的立場上，我們想進一步主張，這全部自我，是在自我的諸狀態中，因而全部自我，乃是目的之所在的對象；這就是我們所謂自我實現。如自我之一狀態是所追求的，則我們想問，你能否有自我的諸狀態？而這些狀態却非任何物的狀態的呢？（參閱第二篇）你能否有效的認這自我爲一束，一流，一隊，一串，或一堆的事物呢？如你不能把自我思之爲純粹之一，則在另一方面，你能否思之爲純粹之多？爲純粹多數之一呢？或則，不管你不想，你豈不是要強驅而去認自我爲多中之一，或一中之多嗎？我們又不是要被迫去認這自我爲一全體，而這全體則不是其部份之和，也不是這些部分之旁的另一特殊嗎？難道我們必不應該，去實現自我？常常思是去實現一全體，而道德上的問題，就是去覓一真全體，使實現之，即實際的實現真自我的嗎？

這是本書由始至末要加以討論的問題。現在我們且不要在這種形式上去注意這問題，而只以去實現即是去實現自我之命題爲滿意。讓我們離開心理學的問題，來看看究竟什麼目的是事實上一般人所自行提出的，及究竟這些目的是否不採取一全體的形式。

（關於這點，我想不需要多談。因為這似乎是明白的，如我們詢問我們自己，什麼是我們所最願望的時，我們可以找得某一概括的願望，而這願望是包有並涵蓋我們特殊的願望的。如我們轉向實際生活去看，將見沒有人會有毫無聯絡的特殊目的。他的眼光是超出當前的，是超出或此或彼的環境或地位的；他的目的是安置於較大的目的之下的；每一情境是被認爲（自覺的或不自覺的）較大的情境之一部；而在或此或彼的行爲中，他是志乎較大的全體，及在實現這較大的全體，這較大的全體，在任何特殊行爲之本身中，並不真實，可是又在這一羣實施之行爲中實現。我們不需要停頓於此而多言。因爲這包含較小目的之較大目的之存在，是不能懷疑的。卽此我們可以說，這我們所實現的自我，是和這些全體同一的，或則我們所實現的自我狀態之觀念，是和代表全體的觀念有聯繫的。

但是否這也是真的，卽這些較大的全體，是包含於一個全體中？我想這是真的。我沒有忘記，照例我們不是由原理而行，也不是運用在我們面前的原理而行。我也希望讀者不要忘記，這原理是可以在那裏，及可以爲我們的根據或目標，而不必我們有所知的。在這裏，當然我不是說，每一人都曾會詢問自己，是否以一全體爲目標，及這全體是什麼。因爲這種詢問，需要頗深刻的反省，而每一人未必能達到這種反省的程度。我也不是說，每一人的行動，是一致的，不是說，他不會離開他的目的，不是說，他沒有特殊的目的，而這些目的則不能歸諸他的主要目的之下的。我更沒有主張，每一人的生活確會形成一全體，沒有主張，在少數人中，不會有

協調的目的，而與一系統不相容，及不能置諸一系統下的。(1)我所說的是，如考察富態之人的生活，及研究他所有的目的，(表現在他的行為中的)則大概說來，這些目的會被包含於一主要目的中，或目的之全體中。有人曾說，「每一人有一不同的幸福意念。」這話除非就純粹瑣碎的細事言，是極難認為正確的。當然，每一人都有一幸福意念，而關於他的意念，他可以不太知道是什麼。多數人都生活於一種生活中，而這種生活是他們願為滿意的。把這種生活加以考查，將是頗為系統化的。這種生活是一個範圍之包含許多範圍的，較低級的範圍安放於他們自己下，而去形容特殊的行動，他們自己又安放於全體之下，而為全體所形容。多數人多少也有一種生活的理想——一種完全幸福的意念，永不能在實際生活上完全達到的。如你把它位(當然不是任何人，而是)常能嚴肅，飽經世故，深知所需的人，來加以研究，則你可以發覺，他的完全幸福或理想生活的意念，並不是孤立而無聯絡的，而是安置於心前的一個統一體，如更詳細想像之，則這是特殊為一全體而服役的一個系統。

(1)原註：一般的這種生活之不幸福，表明了真實目的為一全體之事實。人類不滿意之產生，乃由於他知道或覺得他的自我沒有實現，而所以沒有實現，則因為沒有實現為系統之故。不必再討論這點，讓我來請讀者反省一下。看看普通人對自己所提出來的目的，是否不是這些全體？及是否未了不是為一較大的全體中之份子？如果是的話，及既然是，既然我們所能要的，(如前所說)必為我們自己，則再看是否我們莊見到了有一欲求的一般對象為自我所

同一，或（在另一見解上）我們的快樂觀念已與這對象的觀念相聯絡時，是否我們現在必不可說，我們不僅志在實現自我，而在實現自我為一全體。

直到現在，我們所曾力謀指明的是，我們目的之所在是自我，是一全體的自我；換言之，這全體的自我，結果即是我們意志的內容。如我們涉及到意志的形式，則或更可將這件事弄明白。但當然這不是提示說，形式可以離開內容而有其真實。

關於這點，我們應自限於我們所相信為是事實的而說。前一篇我們會提及到，在說「我意志乎或此或彼」時，我們是實有所謂的。惟說這話時，我們之意不是在（至低限度不是照例）區別意志的自我，和不意志的自我，而是在區別一般的意志之自我，和或此或彼的欲求對象，同時則把這兩者同一之。我們之意是說，或此或彼的對象是被意志，或這意志自行表現於或此或彼的對象中。這意志是被視為一個全體，而這全體則兩方面或兩因素。讓我們把一種意志的符號加以考慮，為使我們看得更清楚起見，讓我們拿一種有意的決意上之選擇為例。譬如，我們有甲乙兩種衝突的欲求，我們覺得有兩種牽力，兩種拉引，但我們卻不能實際的肯定自己於這兩者中，所以行動沒有發生，我們乃將這兩個欲求對象加以反省，我們也覺得我們在反省之下，或（如我們的語言允許我們說的話）反省於其上。然我們並不是純粹作壁上觀，直至我們覺得已釋取了一方，已取甲或取乙為止。因為我們除覺得反省這對象外，尚覺得我們自己，覺得我們自己不當理論上是在甲及乙之上，實際上也是在這兩者之上。我們覺得自己是一種集中的注意

力，這注意力是不偏於或此或彼，而却是或此或彼的可能性。這是我們的內部方面，對一行爲事實現甲，或一行爲之實現乙，是無所輕重的。所以這不是甲及乙，而却比這兩者爲優越。簡言之，我們不光是覺得我們自己在甲及乙中，且把我們自己和這兩者加以區別，認爲是在這兩者之上的。這是我們決意中之第一種因素。除名此爲普遍因素，或普遍方面，或普遍要端外，我們實找不到更好的名辭。(1)關於第二種因素，我們要說的話甚少。要去意志，我們必須意志乎某物；這普遍方面的本身，絕不是意志。去意志，我們必須把自己和彼，此或其他事物關一；而這裏卽有我們的特殊方面，及決意中的第二因素，第三，這決意的全部人惟其是全部，然後是決意。卽是這兩種因素的同一，及把這同一推出於，或實現於，外界存在中之謂。這也是一舉而去實現特殊的方面，去做或此或彼的事，及去實現自我的內部方面，於道事之作爲中。和實現自我於這兩方面中，一如快樂之感所宜稱的。我們可以名此兩種因素之統一，爲個體的全體，或具體的普遍。(譯者按：「具體的普遍」一辭，爲黑格爾以降絕對於宗學者所用之辭名，意在別於抽象的普遍。抽象的普遍是純粹的普遍，是有同而無異的普遍。反之，具體的普遍是普遍之含藏特殊的，是同中有異，異中有同的普遍。本書以上各篇，均有提及之處，讀時如不朗瞭，可看下文。)雖然我們很少覺得這些有區別的因素，可是每一意志的行爲，如加細分析，將見其卽是這種全體，因而也常常是去實現意志的性質。

1 (原註)我們在前一篇已看見，這裏有兩種危險要避免，卽是有兩種進退維谷的偏見要避

免。第一種偏見是，完全忽視這決意中普遍的方面，甚且不承認之爲一原素。第二種偏見是，認這普遍的方面，不啻是一原素，而是本身卽爲意志。爲反對這第二種偏見起見，我們需要力持如下的見解：這就是認意志卽是所意志的。要去意志，你必須意志乎某物，她不能意志乎意志之純粹的形式。次則，純粹形式的選擇自由，縱令是真實的，不僅不是真自由，且也是一種玄學的虛構。又次則，普遍具有爲全體之一面，然後是真實的，而真確性，也是從全體中獲得的。且在最周詳而可以是形式的決意中，這被抽象出來，而站在特殊之上的自我。不僅是從心術的特殊欲求或諸欲求中，抽象而得的抽象，也是從全部自我中，（自我之包括一切過去行爲的。）抽象而得的抽象；而這抽象却爲這抽象之來源所決定，一如其本身是具體行爲之決定中一要件然。

然我們作這種言論的目的，又何在呢？我們的目的，是在引起讀者注意如下的事實。這事實是，不僅人們所意志，而爲他們置諸目前的，是一個全體，卽意志的本身，離開任何特殊對象，或內容而觀，也是相同的一個全體。或則，就其適當的次序而言，這自我是實現於一體的之全體中，因爲自我是一個全體，也因爲自我不到找得了自己，不到內容適合於形式，和內容實現時，自我是不滿意的；而這就是我們所謂實際的自我實現。

『實現你自己』；『實現你自己爲一全體』，這是前面討論的結果。我恐怕讀者對這論式的話，可以早已厭煩，但我們若稍待一下，則結果會漸入佳境的。我們現在所知遺的——

不過是，我們冀實現自我爲一全體；但這全體是什麼，則我們毫無所知，而必須加以討論的。重說一次，我們所追求的目的，是發覺自己和主宰自己爲一個全體。在理論上和實踐上，我們均志在乎此。在理論上，我們所要的是在明瞭這對象。我們並不想排除，也不想改變，這感覺事實的世界，而是想獲得其真理。全部科學所視爲無疑的是，這「非我們自己」是確實理解的；科學之能否成立，即依乎這種假定之能否成立。只要我們的理論，吾心對之，尙覺爲奇異牛統的時，我們仍是說，我們沒有找得真理。我們覺得有繼續向外追求的衝動，我們不斷的改變我們的見解，直到我們見這些見解成爲一致的全體爲止。我們乃安立於這種境界，因爲這一致的全體時，我們已發覺吾心的性質和事實的真理，已合而爲一。在實踐上，我們也有相同的的要求，然有一點不同處，實踐上，我們的目的，不是一任事實如其原狀，而去發現其真理。我們的目的，乃是要強迫感覺的事實和我們自己的真理相應。我們說，「我感覺的存在是這樣，然我真實的存在，却不是這樣，我是不同。」一方面，事實上我和我的存在世界不協調，另一方面，我天性的本能告訴我，這世界是我的。依乎這本能的衝動，我乃行動，我不斷的改變這些感覺的事實，直到我發覺其中，除了我自己之表現外，別無他物爲止。然後我乃佔有這世界。但非至我發覺我的意志在這世界中，我並不佔有這世界。又非至我所有的爲一個和諧，或一個在系統中的全體，我也並不發覺我的意志是在這世界中。

在理論上，和實踐上，我的目的是在實現我自己爲一全體。但是否即此爲止呢？是否一

而無矛盾的見解，即爲我們理論上所要的一切呢？是否一和諧的生活，即爲我們實踐上所要的一切呢？當然不是的。一種學說，不僅必須是連繫一致的，而且必須也把事實連繫在一起。我們不能只因爲這學說之自相矛盾而滿意。這學說必須把事實也拉進來，而一種有究竟性的學說，且必須把一切事實都拉進來。在實踐上，也一樣，「孤立而狹隘的生活，」不是人類的理想。我們沒有權去先行找出什麼是我們偶然的狀態。及偶然之所有，然後節縮我們的需要，去適合這偶然的限度。即我們想做，我們也不能做。道德可告訴我們，如我們力謀這樣做，我們即不忠於我們自己。爲應付環繞我們，及在我們之內的感覺事實起見，我們繼續不斷的，謀擴大我們的領域；至低限度，我們必須力謀前進，否則，我們必被驅逐而退回。

所以自我實現的意義，實不僅是純然自我爲一全體之肯定。(1) 這事我們可以談到康德提出來的兩種原理，名爲「純一」和「分化」的。不涉及我們和康德的關係，我們可以說，這理想不是在完全的純一，也不是僅在分化到極點，而是在把這兩種原素加以結合。我們的真「存在」，不是極端的統一，也不是極端的殊異，而是統一和殊異的完全同一。而這「實現你自己」之意，也不僅是「成一全體」之意，而是「成一無限的全體」之意。

1 (原註) 我把那任何不完全的全體，能否無矛盾而一致的重要問題擱置。如不完全的全體，不能一致，(這似乎是較好的見解) 則我們不必說「系統化及廣大之」的話，因「廣大之」的意義，可涵蓋於「系統化」的意義中。

提出這「無限」一字時，我恐怕對我們尚未覺得絕望的讀者，會停頓下來，而拒絕走進這胡說的領域去。然爲什麼這是胡說呢？當詩人及傳教士告訴我們，心靈是無限的時，我們中多數人都覺得這是對的。豈我們的科學，真的要認這合乎我們最高情感的信仰，必理論上爲說謊的嗎？豈哲學之告訴我這種事情的，對其理論的根據，不極確定嗎？如讀者可理解我的話，我想我能指示他，關於認心靈爲純然有限的主張，實比認心靈爲無限的主張，更難維持。

如我能請讀者告訴我什麼是他所謂「有限」的意義，那是最好的。既然道不能導，那我必須說，所謂有限，是受限制，或被終止的意義。成爲有限，就是成爲其他事物中之某一個，成爲不是其他事物之某一個。一個有限終止，即另一有限開始。有限是從外面被範圍着的。有限不能超出其本身而成爲另一物，及因之而消失。(1)

1 (原註) 我們不必討論到有限的內在矛盾。有限之存在，是完全在其本身內，可是只要這是有有限，這即完全爲外面所決定。

有人會對我們說，「心靈是有限的，我們所以說是有有限的理由，就是因爲我們知道心靈是有限的。心靈知道自身是有限的。」這是我們要加以反對的學說。

我們的回答是，心靈不是有限，其理由正是因爲心靈知道自身是有限。「限度之知識，超越了這限度。」說有限可知其自身的有限，實爲極大的矛盾。這話不難使之明白。

有限的意義，是由外面加以限制，及爲外面所限制之謂。這有限或是知道自身是這樣，或

則不是有限。如有有限的知識，不完全限於其本身內，則這就不是有限。有限知道自身由外面加以限制，及爲外面所限制，這就是說，有限知道外面。有限果知道外面，則這就不是有限。如有限之全部存在是在其本身之內，則有限知道自己時，有限不能知道本身的外面有何物。今有限固知本身以外有物也，則說有限的全部存在是在本身之內的話爲假。

設想一人被禁閉於房內，而對我們說，『我的官覺機能完全限於房的內面。這房間的界限，即是我心靈的界限，所以我不能對於房的外面有任何知識。』難道我們不應回答說，『先生，你自相矛盾了。果如你所說，你不能知道有一外面，因之，你也不能知道有一這樣的內面。你應該忠實而始終遵行你的，『相對』學說？』（譯者按：柏氏此一論證，至簡單。如一人之知識全限於房內，即不能知有外面。既知有外面，則其知識，不全限於房內。此猶如批評康德的『物自體』之說者然。康德謂『物自體』不可知然，何以又知有『物自體』呢？所謂自相矛盾者在此。）

我恐怕我們上面簡單的論證可以不算公道的批評。可是縱不算公道，我尚不知道有駁倒它的回答。在沒有找到駁倒它的回答前，我們必須說，認心靈爲有限的話，是不對的。

如我要實現我自己，這必須實現爲一無限。現在的問題是，什麼是無限的意義？這不如先說，什麼不是無限的意義。關於這問題，有兩種錯誤的見解，我們將逐一加以討論。

(一) 第一種誤解是認無限爲『非有限』，這就是『無終點』的意義。什麼是無終點的

意義呢？這不是謬論之純粹的否定，因為純粹的否定是空無所有的，而無限將等於零。這無終點是積極的事物，是一積極之量，而沒有終點的。任何特定單位的數目，都是有限，但一串的單位不斷的產生，即是無限。這種無限的意義是最通用的。我們將來可以知道，這也是快樂論所相信的。不過，這種無限明白的是，永為自相矛盾的。若這是真實的，這便僅是有限的。任何真實之量，都有終點，都不超出這終點。說，「增加這量」，只是說，「將這終點放遠一些」，而說這話之意，也是說，「終止之」的意。說「永遠增加這量」，其意即是說，「永遠有一有限之量，及永遠說這不是有限。」換言之，說「除去這終點」，則即由這終點之除去，及由一串列點之產生，實涵蘊一新終點之造成；所以我們所有，仍為一有限之量。這裏只有這無限存在，這無限都是有限；只要說這無限存在，這所說也不是什麼，而只是有限。（譯者按：這一段話，普通讀者，或不見懂。柏氏是批評無終點之意義的無限。此種無限，如為真實的存在，則必有終點，有終點，則仍是有限。不論如何把這終點擡延，但擡延的結果，如為真實的，何必有一新終點，仍是有限而已。）

(二) 第二種誤解是，認無限為不是有限，而這已不復有量之更多的意義，却是另一種意義，即是性質之不同的意義。這無限不在有限事物的世界中，而是存於自己獨有的領域內。例如，心靈是各種狀態綜合之旁的一物。上帝是事物世界之旁的一物。無限亦然。這種無限是去張抽象義務之說者，所相信的。這是一樣的，這也違反其原意，這種無限仍只是有限。這種無

限是和有限對立的，是在有限之旁的，是在有限之外的；因之，其自身也是有限，以其爲另一物所限制故。（譯者按：柏氏所批評的第二種無限，乃視無限爲獨立自存之一物，如神之無礙然。但此種無限是和有限對立的，因而卽爲有限所限，而不成其爲無限。）

心靈之爲無限，並不是上述兩種無限的意義。然則，什麼是無限的真義呢？一如前面所說，無限是有限的否定，這是「非有限」。不過，不像前兩種虛偽的無限，這種無限，不任有限維持其原狀。這種無限，不跟着第一種誤解說，「有限要成爲非有限，」也不跟着第二種誤解，力謀把有限加倍而去掃除有限。這無限確把有限否定，以使有限消失，然其否定之，不是拿一個否定和有限對抗，而是把有限置諸較高的統一體中，令有限成爲這統一體中的一個成分，令有限失去其原有的性質，這樣，有限是同時被制止，又被保存。以故，無限是「有限種無限的統一」（譯者按：此處柏氏係運用黑格爾的辯證法。黑氏辯證法中的否定，不是純粹的否定，不是把對立的消滅了就完事，而是把對立的加以改變，使由另一種姿態而出現。「反」之否定「正」，沒有完全消滅「正」，而是把「正」改變而保存於「合」之中，所以，否定同時是一種制止，又是一種保存制止者，制止其原有的性質也，保存者，保存之於另一種狀態或關係中也。如用一個辯證法者熟知的例，讀者或可了解。例如，一粒種子置於土中，種子是被否定了，然種子並沒有完全消滅。種子被否定後，發芽，生長，開花，結果，是種子實保存於另一狀態中。這也是黑氏所謂「與伏赫變」（日譯場樂）的意義，黑氏之「合」是「正」和「反」的統一，因之，

無限否定了有限，而無限即是有限和無限的統一。有限是由外面加以決定的，凡去形容及區別有限，即是事實上去分割有限。當你去界說任何物時，你馬上會被引到另外一物及另外一物上去。因為那需要用以區分的否定，是外面的另一物。但在無限中，你却能區別之，而不必分割之，因無限是一個統一體，包含着低級的成分在本身內，而這些成分是互相否定，及彼此可以識別的。同時，這全體是在每一成分中，使每一成分在對立者中，有其自身的存在，且依乎這種關係而有其自身之生命。這否定也即是他的肯定。因此，這無限在自身中有一區別，而為一否定，然其否之區別，及為所否定者，只是自己，而不是何物。無限不惟不是一某物之非另一某物的，且是一個全體，在其中，此一個和彼一個，均總是成分而已。所以，這種全體乃完全純粹是「相對的」，然其關係却不落在這全體之外。這些關係不過是些階段，而為全體自己對自己的關係，故全體是在關係之上的，是絕對的實在。（譯者按：「全體是在關係之上的。」一語，須參閱柏氏所著「現象與實在」一書，方能理解。柏氏在是書，認一切關係之皆為矛盾的，皆是現象，而非實在。所以實在或太極，必超出關係之上，而為無對的。可看本書譯者導論。）有限是另一物有關係，無限却為自己對自己的關係。心靈之為無限，就是這種無限。這種無限最簡的符號，即為圓形，以圓形的線，是復歸於自身的，而不是直線之不斷的延長。至發現這種無限之最方便的方法，就是去考慮欲求的滿足。在欲求的滿足中，有我們自己和對立物。由於對立物歸來，發覺在他物中所有的，只是自我，而非何物。關於這點，最好回想到我們上面

對意志之形式所說的話。(譯者按：柏氏此一段話，極精深，實把黑格爾哲學的大意；全包含在內。)故非僅羅氏哲學，實不易僅此一段話之意。(C)

讀者對這種無限之說明是新鮮，而又覺得可理解時，則當我們說：『實現你自己爲一無限全體』或換已句話：『在你自身中詳加區分』，但不要爲異乎你自己的任何物所區分』，我們也會知道這話是有意義的。

但像如下的抗議是會發生的：『道德告訴我們要進步；也告訴我們不要以本身爲止境。我們是不完全的；常有一個非我們自己的事物存在，永不能成爲我們自己的。且除開道德不談，我和你，這人和那人，很明顯的，都是有限的人類。我們不是彼此如此的，我們必須多少限制彼此的範圍；我之爲我，多少是由於外在的關係，而我也完全限於我自己之內。這樣，我是變成爲無限的，莫不受外面的限制。』可是我又留定其他事物中之『我』，故我也是有限的。』告訴我說，在我之內有無限，有主和客之完全的同；這固然很好，我或者可以願意相信，不過，事實上，我仍是有限的。』

我們承認這抗議是充分有力。我是有限的；同時我也是無限和有限的，這是我的道德生活所以永在進步中的理由。我必須前進，因爲我尚有一個對方，這對方將可成爲我自己，而却永不完全是我自己。所以自我之爲我言，我是在矛盾的狀態中的。

這不是我想增加我的真自我純粹的量。這是我想只成爲我的真自我，而非任何物，想掃除

一切外在的關係，把一切外在的關係都置諸我內，都完全納入於我自己之中。

我是要成爲完全純一的；但除非我是，充分的被區分，我却不能成爲完全純一的。而這問題是，我怎樣能夠擴展而收入我的外在關係呢？德詩人歌德曾說：『成爲一全體，或加入一全體，』然對這點，我們必須回答：『除非你加入一全體，你不能成爲一全體。』

這困難之點是：已被限制，則非一全體，我怎樣去擴展自己，以成爲一全體呢？我們的回答是，成爲全體中的一份子。這裏，你的私我，你的有限性，已不照樣存在，而已成爲一個有機體中的機能。你必須成爲全體中的一份子，而不是純然的一小塊，這樣，你又必知道自己，願意志自己。

這你之所屬的全體，自行分化於其詳細的機能中，可是這全體依然是純一的。這全體所生濟者，只是各個生命，而非多數生命，然非在多數份子中，這全體又不能生存。因爲這樣，所以一份子是有生命的，但非離開生活於每一份子中的全體，而有其生命。這有機體是純一的，實質是分化的，分化的，因其是純一的。

有人會說：『但這於我有什麼關係呢？我依然是一個份子，而我不是其他份子。這有機體愈完全，則愈分化，而其純一性愈強烈。可是這有機體之『多』，却是我之『少』。這統一是在全體中，因而是在我之外。全體之分化愈甚，可使我成爲愈特殊。愈狹隘，愈受限制，且我自己本身內之發展，亦愈少。』

我們的回答是，這些話，實把頗為明顯而極有意義的事實忽略。這事實是，在道德的有機體中，其份子是覺得自己的，且覺得自己是份子。我不知道我自己爲純然的『這個』，而非非我之另一物相對。他人對我的關係，不純然是外在的關係。我知道我自己爲一份子；這即是我覺得我自己的職能；這也即是我覺得這全體自行分化於我內。這全體的意志，有知地藉我而施展其意志。這全體的意志，即是各份子的意志，所以在意志乎我自己的職能時，我是知道他人也繼我而實現其意志。我復知道，我意志我自己於他人之內，而在他人之內覺得我的意志不是我的，而又是我的。說這全體的純一性在我之外是假的，這純一性不僅在我之內，且也是爲我所有的。不是我的生命在這純一性中，不是我有他的知識，不是我對他的效忠，則我不是我自己。當這純一性離開時，我的心與之共離，當牠勝利時，我喜歡，當牠被宰時，我受苦；把我對他的愛和我分離，則我消滅。（參閱第五篇）

各個自我間之區別，無疑是存在的，然我們的意思，却另有所在。我們認爲，在道德中，我的純粹私我之存在，其本身是不應存在的，而從我是道德的言，則這私我早已消失。因要德我們人的自我，完全失其爲獨有的自我，要待我個人的自我，不復是他人意志之外的意志，如在他人世界中，不發現什麼，只發現自我時，我乃是道德上的實現。

『實現你自己爲一無限的全體』，意即是『由實現這全體在你自己中，而實現你自己爲無限全體中的自覺份子。』當這全體是真正的無限時，當你個人的意志是完全和這全體合

時，則你也就達到了純一和分化間合一的極度，你也就達到了完全的自我實現。

我們希望前面所說，讀此書者，可以明白。讀者必須認所已說的話，只是正文，而以下各篇，則在解釋之，及詳細一揮之。同時，我們的目的是在提出自我實現的公式，並多少加以證明。我們希望下面各篇，可以作為一種注釋和證明。我們可以見到，這要待實現的自我，不是一束特殊的自我，不是一切某種情感狀態的普遍，也不是如義務的形式之一種抽象的普遍。這既不和生命及道德意識協調，也不和自身協調。這要待實現的自我，是當自我將具體的普遍，將真實的總體，同一之，意志之，及實現之時，然後這自我乃首次找到自己，乃是滿足的，自決的，自由的，乃是「自由意志之自行意志為自由意志的」。

讓我們把本篇討論的結果重提。我們會謀指明（一）這「爲着什麼的公式，是必須爲每一倫理學說所拒絕，而認爲非普遍有效的，所以沒有一種學說可把這公式提出而得到絲毫利益的。（除非對於惡意者）。現在對於我們，（一如對於希臘人然），這主要問題是，既有某目的，則這目的是什麼？（二）對這第二點（如這點失敗，第一點不必是失敗）我們會謀簡單地指出，這道德與之同一，或包括道德於其下的最後目的，惟有自我實現，能表現之。

第二篇 附錄

下面的話，雖有一部分是重述上面的，然或對讀者可有多少用處。

有一目的，而違目的，無論如何，就是實現；這是要被達到的某物，否則，就不是一目的。

這目的涵蘊自我實現，因為這是要為我所達到的。由我的行動，我把這目的實行，使這目的成為真實，則我的意志實現，而我的意志，即是我自己。所以在一切行動中，都有自我實現。這可以快樂的情感為證。

有人會說，「是的，但這並不表示只有自我實現，而無其他行為的內容不是自我，而可以其他，這其他可以就是目的。這內容就是目的。」

這話是很容易說，但忽略了心理上的困難。人們怎樣可以意志乎不是自己的自我？我又怎樣可以欲求一個不相宜的對象？我們所追求的，必須在我們心靈中，我們必須思及之，此外，我們必須在特殊的方式上與之發生關係。如這是目的，則我們必須覺得自身與之為一，且覺得自身在這目的中；但這目的若不屬於我們，若沒有成為我們之一部，我們又怎樣能够這樣做呢？說「這是什麼及將是什麼的思想，存於你之內，在你之腦中，然後你實施之，而這就是目的」

動，「這是無益的話；因為這些思想，如被欲求，不先是我之內，而且是被覺為我的，是理想的我自己，當牠們被實行時，因而即是自我實現。

或則會不會有人對我們說，「談到將思想實行出來，這是胡說的。在行動時，我們在事物中，及我們自己中，產生變化，而思想亦隨之變化。事物類似思想，但嚴格說來，思想沒有實現，因為說思想的實現是無意義的？」如我們主張此說，則我們對於常人眼光中的思想與行動之說明，將不可能。我們所當知的將不是真實，而是類似真實的東西，我們所做的，將不是我們心內所意圖的，而只是類似之而已，但可惜這不是行動。如我做不是我所意圖的事，而只是做與之相似的事，則嚴格說來，這不是我的行為，這不可歸諸於我。一個行為，假定其內容在每一方面相同，而這是有一異點，或在一異點下，而相同。行為實假定在心內的被實行出來，然除非你認，能在自我內，而為自我所實行的某物，不必是自我的性質，（而這種見解你會說覺有不可克服的困難），則你必須說，這決意就是自我實現。

但無疑的，有許多人會不提出玄學或心理學的問題，只根據事實而說，除開理論不談，當我行動時，我所實現的，當然不僅是我自己。我很可以見到我可以不這樣做，然當我盡心於一主義，及消耗我自己的力量去把這主義實施時，我怎樣可以僅實現我自己呢？」

這無疑是極嚴重的困難，我們不能假作在這要加以根本的探究。然我們可以指出，這一困難實發生於一種關於自我的成見，（即將自我認為和特殊的自我相同）而這種成見，是不能繼

持的。一方面，各自我之彼此不相容，是明白的。我不是你，你不是他。橫攔這種獨佔性的意念，我們乃進而把自我看作爲有排斥性的點，或如我們所謂，一個純粹的個體，然除開玄學不談，事實可以強迫我們見到，這純粹的個體不是實在，而是我們心靈的抽象。因爲我們雖不涉及一人和他人間的關係，然一當我們想像這純粹的「個體」行動時，我們可見到，他必須產生出一些東西來，以故，他必須有東西在他之內，必須有一內容，如然，則他已不是純粹一點了。純粹一點，我們現已見其爲純粹形式而已。由之，我們現乃力謀將一個完全屬於他自己，而和他人不同的內容給他。可是當我們發覺在這種假定上，不能說明事實時，突然間我們又返身走到另一極端去。我們現則假定他只實現他自己之純粹的揚棄。我們這樣做，我們是沒有看見，現在我們不過和前提發誓相絕，而實未駁斥之。且我們也遇着一個心理上的困難，即一人怎樣可以從他自身內發展出不在他自己內的，和不是他自己之一部的事物來；兼遇着證明沒有興趣在內的行動，是一個虛構的許多事實。

但如我們根據較佳的玄學，或因注意事實之故，願意放棄這些誤認爲事實，而現則覺其爲無符的玄學成見，則我們也可以見到，雖一個人當然不能，像三頭怪物一樣，三位一體，可是除這樣獨佔外，關於他們的內容，（而這些內容是造成他們之爲他們的），他們依然不是這樣獨佔的。我是我所意志的，而我則依我之爲我而意志，這內容形容了我，我們實沒有理由說這內容必應限於「這個我」。若依一位社會人而論，這是不可能的。若想去指出任何人類，其獨

估之我，卽是其意志之全部內容，這也是不必談的。如然，則當我們說，我的對象和他人的對象是一而相同的；所以當我將一種不僅是我自己的生命，加入於我的人格形式內時，我是把那些客觀的興趣，那些將成爲一種存在，在一種存在中，和一種存在一起的事物，置諸於心，與之同一，及和我自己合而爲一，（對於這些事物，我不是去滿足我純粹的私我的）。因之，既然我不能離開造成我自己的意志，也不能與之分離，則在實現這些事物時，我卽實現我自己。且只能由實現他們，而實現我自己。試問這樣的主張，其困難之點何在呢？（我們以後再討論之，讀者可特別參閱本書第七編。）

一如我們必須接受「一切是對自我爲相對」的學說，但須以「我自己也是相對」的學說，加以補充和改正，所以一樣我們也必須接受，我僅能意志乎我自己的自私學說。但須以「這是我自己，並屬於我自己的自我，不純然是我的說明，來補充和改正。以故，說一切意志都是自我實現」可見並不和道德衝突。

總結言之，如有人詢問，我何故應有道德，則我所能說的不過是這樣：我所能懷疑的是，我現在的存在，而在這一存在中，包含一個自我。這自我是在此時此地的。然此時此地的自我，却又非真實。以故，我不能懷疑有一要使之真實的目的。因而道德之事，縱不等於，無難如何，也要包含於，這使我自己成爲真實的歷程中。

如認識一步去追究，爲什麼我知道我自己的存在，和意志乎我自己的存在爲謬誤，則進一

步追究，什麼是前事中所包含的，也一樣是謊謬。這裏唯一合理的詢問，不是何故？而是什麼？什麼是我所知和所意志的自我？什麼是這自我的真性質？和其中所涵蘊的是什麼？什麼是我要使之成爲實際的自我？和這原理怎樣可以存於，生於，及化身於，其特殊的實現方式中？

第三篇 論爲快樂而求快樂

說我們的生命是消耗於虛無縹緲的追逐，消耗於不可能和無意義的尋求，乃是一個老故事。這故事是一個極陳舊而不值得費筆墨去討論的題目，但却又是一個極生動的教訓，每天都可以使人有新的見解出現，且可以引起人新的傷心。不是今日，也不是昨日，而是人類全部的生命史上都會發生過的怨言說是，我們一切都是空的，一切我們爲之而生而死的目的都是烏纏粹的觀念，都是由吾心的願望而在腦筋裏產生出來的幻想。這些可憐的話，曾使吾人興奮，直到經驗了一下，或反省了一下，到死神降臨時，我們乃如夢方醒而寧靜。爲義務而盡義務，爲超越感官之目的而生活，爲名、爲美、爲追求不可見之物而奮鬥——這些我們都先行感到，不久纔知道是如夢，如影，如海市蜃樓。我們的呼號，我們的欲求，是在事物之能滿足我們的，是在我們知之，而不懂思之的事物，是在真實而堅固，我們可以握住，可以相信，且不會在我們手中變化的事物。我們已和超越的渴想說過了再會，也和我们自己的希望，和人世信的青年期中的希望，作了悲傷而永遠的告別。我們也曾和我們的青春之愛，和我們的幻想，和我們超乎人類的奇求永別。我們要去尋求可覺的，而我們乃得之於此一世界中；我們要丟棄

求知識之永不會騙人的，而這就是我們自身福利之確實；我們要去尋求可觸摸的，而我已覺得之；我們要去尋求目的之能滿足我們人類的，而此則，一言以蔽之，我們得之於幸福中。

幸福！這是崇高呢，卑下呢，或殘酷的譏諷呢？幸福是目的嗎？是的，幸福祇為我們大家所追求的目的；因為除了我們萬事如意，我們的需要獲得，我們心內的欲求滿足外，我們還憑什麼呢？然幸福是不能逃避我們的，我們尋得時，我們必知道的嗎？是的，若到了這種圓滿的境界，而我們永不知道，那將是一件怪事。然幸福是真實而可覺的，我們能由尋求而獲得之嗎？惜哉！這一個無人能回答的問題是，什麼是幸福？對這一問題，最後每一人所能回答的是，什麼不是幸福。人類會以一切的名加諸幸福，也會上天入地去尋求之；復曾以一切的方式在霄壤間四處追求，然何人曾獲得之呢？幸福之名是一個諺語，而加諸於一個普遍而無效之追求的纏纏對象上的。在戲弄我們生命的幻像中，幸福不是其中之一，而却是包含一切幻像的總名。幸福依次的表現在每一幻像之後，但旋即消滅，而在另一幻像後顯出。說幸福是他的目標之人，離開他人的目的，他的目的是一無所有的。他尋求的是一切人類之空幻目標。他和其他現在及過去尋求幸福的人，並無不同，或則，所不同的，僅是他說，幸福可由尋求而獲得之謂而已。

有人將回答說，「但幸福是空泛的，因其是被造成如此故，幸福是無形的，因其是被投置於堅實世界外，而入於煙雲縹緲之虛構區域內故，幸福是幻像似的，因其是離開其對象而用為諸幻像之名故。這樣的目的都不是幸福。不過，尚有一目的為吾人所能尋求，且已尋得之，尚

有一目的永不欺騙我們，且真實可見，而感覺其爲幸福的；這一目的就是快樂。快樂是我們所能依靠之一物，因快樂不存於我們所不知之處，而存於我們自己中。快樂是已找得，及能被找得的。快樂爲人也爲禽獸之目的，是值得爲之生活之一物，也是他們實際上爲之而生活，及真實欲求之一物，且也是他們應該懸爲目標之唯一事物。快樂是真實的，因爲我們已覺得又知道其是真實的。一切其他目的，惟有分享，或似乎分享，快樂之實在。然後可使世人認爲幸福。

我們曾說，要回答什麼是幸福之一問題，已被認爲不可能；也曾說，結末不能說什麼不是幸福的人是很少的。如有任何一物，差不多是全世界，一切時代，一切民族，及一切種類的人，衆口同聲，一致同意，公認爲不是幸福的，則那物便是快樂及快樂之尋求。不僅在學界中，即在我們生活的四周，我們都看到，如開始即把快樂與幸福同一，則結末會自認「其中是毫無所有的」，及自認幸福爲全不可能的。這「快樂之追求」是一句可引起吾人之一笑或嘆息的話，因世人已知道，如快樂是目的，則這是必不可使之成爲一目的的，快樂是在不尋求之處最能找得的。若尋求快樂是目的，而科學則爲手段，那我們必須說，

至高科學力，

不爲世人知；

無心追求者，

信手偶得之。(1)

1 (原註) 這是歌德「浮士德」劇中的語句。

常人意見常重彈其老調，謂快樂之追求，乃俗人幻想之最粗糙的形式，謂如你要獲得愉快之意義的幸福，你必不可思及快樂，而當採取某一可靠之生活形式，且必以此爲你之目的，這樣，你若有多少運氣，你就可以有幸福，若你尚不幸福，則必是你自己的過失。但如你進一步有所求時，那末，你或會弄得更糟。你不如不要到他處去瞎撞，或最低限度，不要在他處去找快樂。

這樣看來，常人所積聚的經驗極爲反對快樂論之可以實行有效。然有人會告訴我們，快樂論之非必定是個人尋求個人之快樂。對於快樂論之普通諺語上的斥責，僅適用於這種自私的快樂之尋求。近代功利主義之目的，不是一人之快樂，而是衆人之快樂，是最大量的快樂和最小量的痛苦，也是一切有覺解的機體中的情感，而不是在我的覺解的機體中的情感。對實現這一目的之可能性，常人意見却無話可說。這點我們承認是真的。但在這種形式上，這問題却從沒有適當的表現於常人的心前。而且我們最好要記住，如當個人尋求快樂而不能達到其個人目的時，則這一事實，對於人類之尋求整個覺解世界之快樂者，應最低限度可使我們懷疑其目的是否比諸個人目的爲更真實，更可覺察。

由普通經驗的結果，自其會涉及這一問題時，則常人意見實顯似反對快樂論之可行性的。

不過，俗人意見雖可用以反對那種認快樂爲有實在性和可覺性的更粗俗的成見，然必不可認爲足以反對哲學上的學說。

然我們必須記住，快樂論並不自行認爲僅是可以實行的理論。快樂論且自行提出爲道德的，提出爲一而唯一可能的道德之說明。他的事實是道德世界，而快樂論則爲其假定的解釋。如我們發覺無理論而直接認識這事實的俗人，除少數例外，餘均拒絕快樂論的解釋，則這當於我們的主張爲極有力的贊助。今這一事件是不可否認的擺在我們面前。當沒有關於這事之靈論的道德人被告訴說，個人及全人類的道德目的是在獲得快樂情感之最大量的剩餘，而除了這一目的，和達到這一目的的手段外，全世界中是沒有一物可有絲毫的道德價值，那不可否認的，那與道德人會拒絕這種結論。他們覺得世間尚有事務，「即令不能由之而得快樂，我們仍當採取之」；而且我們若爲自己而擇取了這些好的事務，則我們若關心全人類一如關心自己時，我們也必須爲着全人類而採取這些事物。有人可以告訴我們說，這種俗人的反對是基於一種誤解。對此，我們以後將加以討論。但現在則我們願意相信，除非由於一種誤解，道德意識無論如何亦沒有承認快樂論。我想我們必須說，假定快樂論有實行的可能，然普通人的道德意見決定會反對快樂論所自認的主張，爲道德之充足的說明。

因爲道德和宗教都相信有某一目的須爲一人及全種族所工作而表現出來的，都相信有某一觀念要在全人類及個人中實現之的，即令這觀念和人類身體及靈魂中（不去說其他有覺解的機

的)的最小痛苦與最大快樂不相容，(1)這也是要實現之的。我們道德和宗教的目的論一個觀念(或任你名爲什麼都可)，而這觀念是被認爲人類進步之推動原理和最後目標的，這觀念(不論其尙可以是其他事物與否)也決然最不是純粹快樂之增加和痛苦之減少之觀念。我們所提出爲我們自己生存之目標的，我們也必須視之爲此人，彼人，以及全人類的指導法則。如你不用「幸福」一辭的空泛語句，而赤裸裸的，明顯的說，你之意義是指「盡量多和盡量久的愉快情感」，則我想你不能將快樂論的目的置諸道德意識前而不發生尖銳的衝突。

1 (新註) 這話很可辯。「不去考慮其相容性」，則這話可成立，參閱原書一三六頁。我認爲這問題是實際上去提出的。

現在我不是說，凡一般人所相信的必須是真的。我完全願意去考慮這普通道德信條有錯誤之可能性的問題，但我們所要着重之點是這樣：這事實是道德世界，是道德世界之外在方面，如家庭，社會，國家，暨工作於其中的個人；及其內在方面，如道德情感和信仰。凡可以談論及辯證這些事實的全部的學說，卽爲真的道德學說。任何學說不能說明這些事實的，雖在另一方面，可爲很好而正確的學說，然却不是道德的學說。假定每一其他倫理學說爲假，不見得因此快樂論卽爲真的倫理學說。也不見得因爲快樂論曾廢斥了「直覺派的道德家」(或其他)，因此快樂論卽說明了道德意識的事實。承認了快樂論是可行的，然仍得再證明其是道德的——所謂道德的，是能說明道德之意，而不是把道德解說爲無有之意。然快樂論只能在兩種假定處

力量上，由駁斥其他學說，而證明其是道德的。第一種假定是，世間必須有某一現存的學說，應屬爲道德之充分說明的，這是沒有證明的假定。第二種假定是，這「直覺的」或「功利的」或「或」，乃完全而詳盡的之「或」，（譯者按：這即邏輯上強的意義之「或」。蓋「或」有強弱二義。弱義之「或」，可以同真同假。如說，「我的帽被竊或被燬」，則此「或」爲弱的，因我的帽可同時被竊又被燬故。若說「我在家或外出」，則此「或」爲強的，因我不能同時在家又外出，且除在家或外出外，亦無第三種可能。此即完全而詳盡之「或」也。）而這是虛構的假定。（1）

1（原註）「凡去否認以功利爲我們之指導的學說的，必須提出另一原理爲我們之指導，而且比功利之說爲更可靠，更良好。」

「如我們現在把認功利爲神的命令之指南的學說拒絕了，則我們必須承認那種假定道德之感的學說或假說。關於這種指南的性質之兩種相反的學說，其一必定是真的。」見奧斯汀著：法律學一書，第三版，一章，一四七節。

如我們想通過一塊不認得的澤地，有兩人跑到我們面前來，其一說，「必有人能知通過此一澤地之路，因爲路是必定有的。現在你看這裏只有我們兩人，而無別人，所以我們兩人中必有一人能引導你們。然你們馬上可以知道，這另一人是不知這道路的，所以我必知道」——我們是否當回答說，「前導罷，我跟來」呢？若我們能假定兩種說明中之一爲真的，因而由否

另一說而證明此一說，即謂可以獲得真理，則哲學之研究將成爲最容易的事。然在哲學上，我們所不能做的就是這事。

不怕重複或討厭，我必須把常人意識再稍加討論。有時我們確覺得愈進步，即是快樂之增加，而這兩者是很難分開考慮的。然我的意思不是說，這種時候（如有這種時候的話），即當音樂院的人生學說（譯者按；這或是指快樂論的學說）對於我們似乎是真的時候，而是說那種時候（這是必有的時候），當善和知識之進展，及其快樂之進展，極爲混合，對於我們的心靈（對我們自己或對他人）成爲一個的時候，那時候我們覺得要擇取其中之一，而不同時擇取其他，是不可能的。同時，無疑的我們也有那種時候：即當一切所謂進步似乎是極無聊而失望，當我們痛苦的感到知識之增加確是「悲哀之增加」，而覺得思慮最少的人，乃是最幸福的人的時候；當我們嫉妒禽獸那種無過去或將來的生活，及其天真活潑的歡悅，易得易失，如過眼煙雲的憂鬱的時候；及當我們爲着自己，兼爲着他人，想能夠失其生存，或想「拋卻一切知識」的時候。這些時候是有的。不過，這些都是極端的專例。惟當我們既非與高彩烈，亦非暗淡若喪之際，來冷靜的考慮這件事時，我們必然會爲我們自己（也爲他人）而選擇我們認爲最高尚的生活，即是有最高尚技能之生活，而在這種生活中，我們也必把快樂的情感包括在內。但如有兩種生活向我們提出，一種是較低級的機能，而有較大快樂及較小痛苦的生活，另一種是較高級的機能，而有較大快樂及較小痛苦的生活，則我們必擇取後者。

這兩種生活之或此或彼的選擇是可以想像的。如事實上，這一種進步階段之來臨，即向似乎最高之途而進展，人類將減少其快樂剩餘的階段之來臨，為不可能，（而我卻看不出怎樣可以證明其不可能）（1）——然無論如何，這兩種不同的生活卻可直接置諸吾人目前：向此一途選（較高的）而前進，則除把進步之快樂計入外，以全部言，仍將犧牲吾人之快樂，或向彼一途選（較低的）而前進，則除減去無進步而懊悔之痛苦外，以全部言，所得仍為快樂。像這樣兩種途選的選擇之必要，是可以想像的。關於這種選擇，一方面，道德人之所擇是什麼可以無疑，另一方面，如快樂是目的，則其所擇應為什麼，也可以無疑。在這種事件上，如快樂論就是道德，則我們所認為最道德的人，其所為必最確定的是不道德了。

1（原註）對穆勒所謂「世間極大的積極罪惡多半是可以消除的」（功利主義二一頁）之主張，可不必有所討論；惟讀者對斯賓塞的罪惡無常說（見所著：社會靜態學一八六八年本第七三頁）或認為應加注意。斯賓塞的證明（自我所了解者而言），似乎是根據下列的假定：

（一）人類的自然環境是不變的。這能被證明嗎？

（二）人類的精神環境是不變的。不僅這是不能證明的，實則他的進化論是假定，或應假定，此言之反面。蓋進步必須改變其環境。

（三）顯然的，兒童是生而與其環境相和諧的，且保持這種和諧以至於死。

(四) 道德的罪惡，自其爲道德上之惡性言，是要消滅的。想以個人之私善而反抗公善，及依乎私善而行，是不可能的。自我意志是要滅亡的，而其帶來之痛苦亦隨之而滅。我想這一切假定都是需要的。第三條和第四條的假定，自我之所知而言，是絕對的不可能。第二條的假定，在繼續進步之設想上，也是不可能的。所以沒有其他假定可以證明是真的，即第一條假定，我相信也不能證明。至斯賓塞自己的學說和這些假定，其矛盾之程度爲何，在這裏是無關緊要的。

但有人會提出，這些後果並不適用於現代的功利主義。我們可被告訴說，現代功利主義的條件，不論爲個人或全人類，是崇高而有犧牲精神的。因現代功利主義，不做將其目的置諸大眾之快樂上，而非個人之快樂上，且進而依快樂之性質，而將快樂加以區別。最大量的快樂不是目的。有某種快樂，即會引起不適宜和不滿足，我們仍欲求之，而不欲求其他。這種快樂是可取的，而這是較高級的快樂。像這一學說，有人會加一句說，當然是道德的。

我們承認這學說會屈服於普通意見之下，然爲屈服於普通意見故，這學說卻犧牲了自身的一致性，和拋棄了自身的原理。關於這點，我們以後將加以證明。然我們卻一刻都不會認這學說會滿足了道德的要求。根據這學說，德行仍然純粹是，爲我們自己及爲他人，獲得快樂的手段；過此以外，如不是不道德，卽毫無價值，也絕不是德行。凡所謂正當的事情，實決之於那種最能使曾經一切快樂的快樂品衡家『情感舒適』的事情。這點是沒有妥協之可能的。但當

人的道德是明白的，當其爲自己及爲他人，而以德行爲目的時，牠的眼光並不在乎工資或小費，牠的動機，即是牠的意識的欲求之對象，也不是期待中的快樂之感。在牠的心前所有的，是一個對象。一個行爲，或一件事物，而不是（最低限度爲自己）在自己及在他人中的一種情感的自我之狀態。說去欲求這正當之事，目的在經由這事爲自己而獲得一種快樂，那是反乎事實而說的話。自道德的心靈言，這種快樂的情感是一種相隨物，或一種後果，而這是可思索其爲這樣的。然若想把這種情感認爲不止這樣，認爲是目的，而行爲或客觀事件則爲手段，且不是什麼，只是手段，那簡直就是把道德的觀點顛倒過來。如你願意的話，你可以站在心理學的立場上來辯論說，在心理上，我們所欲求的是快樂（這話是假的，我們在另一篇將加以討論）。我們爲着辯論起見，也願意在這裏承認其說，因在這裏是沒有絲毫關係的。道德的意識並不認其是爲獲得快樂而行動，而這裏的問題，也不在所相信的或必須相信的，是不是一種心理的幻想，而是在功利主義是不是和道德意識相協調。

任何形式的快樂論必須說，「道德是獲得快樂的一種手段」；不論這種快樂是在道德中獲得，或僅僅由道德而獲得，然快樂之獲取卻是究竟的目的。爲快樂而求快樂是目的，除非這是獲得快樂之手段，則沒有何物，在任何意義上，是一目的。這種主張，我們可再說一次，是絕對和常人的道德信仰不相容的。常人的道德信仰不僅視快樂論爲不道德而駁斥之，且我們試着覓，自普通心靈之會論及此事言，普通心靈也宜稱快樂論爲不切實際的。我們想把這兩點弄明

自。有了這種結果，我們可以說已把本篇的緒論工作完成了。

第二步，我們要詢問的是：何以快樂的尋求，自其爲尋求我的快樂言，被宣稱爲空虛的，何以快樂的本身，是不可捉摸而誤人的，也是不能給我們工作的標準，不能給我們立誠的目的，及不能給我們在生活中去實現的系統的呢？我們必須從快樂的性質中，而找尋這答案。

快樂和痛苦是情感，且不是什麼，只是情感。把快樂和痛苦名爲自我情感的兩種簡單形態，這或是對的，但我們在這裏並不注意於心理學上的準確。我們所 thinking 着重之點，而認爲無趣的是，自心理上言，快樂和痛苦不是什麼，只是情感中的自我狀態。這意思是說，快樂和痛苦之存在於我內，其久暫唯依乎我覺到牠們之久暫，且也僅依乎我之覺到牠們，超過這點，則快樂和痛苦對任何其他事物都無關涉的，也絕無確實性，絕無意義的。快樂和痛苦是「主觀的」，因爲牠們若超出了或此或彼的主體外，即沒有實在，也不自認爲有實在的。牠們之是什麼，在牠們被覺爲什麼，然牠們卻什麼都不能告訴我們。一言以蔽之，快樂和痛苦是沒有內容的，牠們是我們的狀態，然牠們卻無一物可給我們。(1)

1「新註」這話是不妥當的。如你除快樂和痛苦外，都把一切內容抽出，顯然除快樂和痛苦外，你沒有內容。但是否這是絕無內容呢？

又如你視快樂和痛苦僅爲或此或彼的特殊易失的智識，當然三無所存。然自快樂論者

言，難道你必須這樣做嗎？爲什麼這樣做呢？豈快樂論者不知有更是的方法去做嗎？參閱下一節的註。我們純粹情感中的自我是一個抽象，但何以你必須使之成爲一串呢？

上面所謂「主觀的」一語很可疑。所謂「自我情感」，如是真的，也和本問題無關。我似乎會假定快樂論者的目的不能組織成爲一般的性質，因爲快樂，除非是心理的，因而是暫時的及特殊的外，是不能存在的。但這話不見得是對。

快樂論的目的（可對照原書二四五——六頁），不管其可是什麼，然是達到事物之某種狀態，在我們所能預見的一段時間內，而產生我們能力之內所能得的最大量的快樂剩餘。這一段存在的時間之概念，可以自相矛盾的，然不管你的觀點是什麼，這對於道德是絕對需要的。否則，完全之長成將爲無意義的。

除非你採取一種像定命論的學說，而否認我們的努力和目的能發生影響，則對於「我們產生的能力」之言，當不會感覺有何困難。

簡言之，我們對於快樂論的抗議是這樣：（一）快樂論除了他自己的抽象外，一切都加以抽象而否認之，（二）你真實所要的是像一個全體的事物，然這種目的方面之一切，又明白的落在這純粹快樂的抽象之外。

我不認爲有討論這事的需要。讓我們進而討論快樂論實行上的問題。實際的目的，如要成爲實際的目標和準繩，必須對我們表現爲某一確定的統一體，某一具體的全體，而爲我們可在

行為上實現及生活上實施的。可是快樂之爲物（痛苦也一樣），我們覺其不是什麼，而是代替彼此，或其他一串情感之名而已，除在此一刹那或諸刹那間被覺外，快樂是不存在的。兼之，這一串快樂的情感，既沒有數目的限制，也沒有起訖，即其本身任何一點，亦不能超出本身而與任何物有關涉的。像這樣要去實現這種或覺苦樂的自我，實無異要去實現這旋生旋滅，而在無窮消失中的一串情感。（1）我們馬上可以看出，這不是一個實際目的所需要的。讓我們把這問題稍精密的加以考察。

1（原註）認快樂的情感爲純然的快樂，這無疑是一個抽象，然這不是我們的抽象，而是快樂論者的抽象。即認情感爲純然的特殊，也是一個抽象。如牠們是我們的情感，是一個自我的情感，則情感不能爲純然的特殊。然我們卻能將我們純然情感的自我，造成爲僅感覺苦樂之自我，成爲僅在一串情感中的一個對象，而這些情感（自其爲這一串言）不論在自我之內，或在自己之外，彼此間都無關係的。

一方面，我們的快樂論者覺得，不管是怎樣朦朧的覺得，自己不是彼，此，或其他特殊的情感或滿足，而是非彼，非此，亦非其他的某物，且卻又是真實而要被實現的。我們已知道，自我實現是欲求的對象，以故，如上面一樣，一方面是這自我，這我們被迫去視爲一個全體而在其部分中的自我，這被迫去視爲一個活動的總體的自我，這被迫去視爲周徧於特殊中而爲特殊所構成的一個普遍的自我。這種自我，雖不自知，卻出而去找尋自己的本身及滿足自己的本

身，或則絕不去找尋自己及滿足自己。另一方面是，這純然情感的自我，這一串特殊的滿足，則會被這自我視之爲實在，（怎樣可視爲實在，我們不必在這裏究問），及視之爲自我實現之唯一可能的區域。

這裏要注意之點是，這要被滿足的自我之雜異性，這擬議中的滿足，及這問題之解決的不可能。這種實際的困難馬上就要加諸於快樂的追求者。

因爲我們已看見，快樂是一串在消失中的情感。此一快樂來，這濃厚的自我情感宣佈滿意。但不旋踵，此一快樂消逝，而我們不滿意了。我們認爲不是前一快樂，而是現在的一個，但現在的一個又消逝了。我們又必認爲不是這一個，而是另一個與另一個，但另一個與另一個仍不能供給我們所需要的；我們仍在渴望與信任中，直至情感之流消逝，而我們乃一無所存。故自獲取幸福言，我們一如開始時的狀態，我們沒有找到我們自己，我們沒有滿足。

這是我們共同的經驗，而這也是對快樂論或對在快樂中尋求幸福的人爲一種實際上的駁斥。自常人言，幸福既不是一個快樂，也不是多數快樂。一般的說來，幸福是自己的尋求，或把自己視爲一個全體之滿足；特別的說來，幸福是他的人生具體的理想之實現。他說，「這是幸福」，他沒有把幸福和一個快樂或多數快樂同一，而是認幸福爲「心之所想而成爲事實的」。但快樂論者曾說，幸福就是快樂，而快樂論者也知道幸福是一個全體。（1）不過，如多數快樂不能造成系統，如多數快樂是一羣在消失中的特殊，則這被尋求的全體，如何能在多數快

樂中找得呢？這是一個老問題，即如何能在純粹特殊中找得普遍呢？而其答案也是一個老答案，即在牠們的總數中找得之。這自我是要在情感自我的諸利那的總數中找得，而幸福也是要在此種總數中實現。因而其實際上的指導是，盡取一切快樂，則你將獲得幸福。可是我們在上面已見到這種熟知的實際問題之厭煩和滿人慮了。

1 (原註) 我都知道有多少快樂論者認「幸福」和「快樂」是沒有區別的。他們認為這兩者間簡直是相同的。這實是語言的濫用。這是因下面一百二十頁注內所述的混亂，而對自己雪忿的。(譯者按：這是指下面注內述及穆勒功利主義書中所用「幸福」一字意義之混亂而言。) 但本書的論證卻不受其影響。如幸福等於快樂，則「求幸福」等於「求快樂」。然快樂是什麼呢？快樂是一總名，而「求幸福」將即是「求一總名」。可是一個總名不是一種實在，總名是不能獲得的。實在乃是特殊。然則「求幸福」將是「求某一快樂」。是否這樣呢？不是的，我們要盡所能求取一切幸福的。所以我們左說右說之後，「求幸福」之意，仍是「求最大可能的快樂之總量或集合」之意。格林在所著休謨之人性論理論上(見格林全集第一卷三〇七頁以下)曾把這點說得極為明白，我們可以希望不致有所誤解。關於本文的全部問題，我介紹讀者參閱是荷。

至理論方面的理由，則較為簡單。這快樂的總量，或快樂的一切，是自相矛盾的概念，所以上面追求總量是無益的。沒有起點的一串，或有起點而無終點的一串，是不能繼續的，那裏

所謂一切，然一切卻被假定，而一串也要被總結。但非到我們死了，這一串是不能總結的，如然，則我們總會實現之，我想我們也不知道的，我們仍不幸福。在我們未死之前，這總量不能實現，因快樂常不斷的來臨，而這一串常不完全故。且什麼是快樂的總量呢？有多少數目加入這總量呢？這總量的一切是多少呢？而我們又在何時達其終點呢？在死後呢？抑在生時呢？你是認這總量為一有限數目嗎？則此總量之外，尚多快樂也。你是認這總量為一無限數目嗎？則我們永不能達到，因尚有其他未得的快樂是可以想像的，而凡在其外尚有事物的，不能謂為無限。所以我們必須說，沒有人會獲得幸福。或你之意，不是說有限或無限，而是說這總量乃一人所能得的快樂嗎？則每一人在每一點都是歡悅的，而幸福也常是完全的，因依照快樂的學說，我們大家卻是盡量去獲取快樂的。(1)

1 (原註)我極希望讀者不要把這種論證認為咬文嚼字的把戲而輕輕放過。除這點外，可以批評快樂論的話，當然很多，但非把下列兩點認識，即(一)快樂的本身是一個抽象(參閱第七篇)，(二)快樂的總量是一個虛構，則快樂論的根本尚不能明瞭。關於第二點，我恐怕我必須再加伸說。

「取你所能取的」，這是一句熟知的話，也是很有意思的。例如，我對一個小孩說，「這這房內去，把你所能拿的蘋果都拿出來」，這話並沒有什麼胡說之處。一確定有限的蘋果總量是有的，這總量我雖不知道，然在一切情況下，這是最高限。這總量被獲取而拿出來，

其工作即完成。然則，何以不可說，「取你能取的一切快樂」呢？這不可說的理由有二：（一）假定有一確定的快樂總量供人去獲取；然他永沒有獲得之。他獲得快樂的工作，惟到死時，方告完畢，而死後則一無所有，或則仍是未完成的工作。（二）實際上並未有這種總量。因快樂之爲快樂，僅在我覺得之際方存在。一過去的快樂，不是一個觀念，即是另一（次層的）印象。牠的本身是空無所有的，我曾獲得之，我沒有獲得之，而「曾得」卻不是快樂。如是則要獲得快樂的總量，我必須目前具有一切的快樂，而這是不可能的。所以你不能達到這目的，而謀達到這目的之努力，其本身也是不需要的。如你願意，你可以說，這目的是一個幻像，而這種努力之本身也絕無價值，但這特殊的努力卻可產生特殊的快樂，而這纔是目的。不過，如你這樣做，則你不是把（甲）量的考慮丟開，而將最大量幸福的原理放棄，即是（乙）對這特殊快樂的總量，仍可發生上面相同的問題。如你承認在有生之時追求快樂最大總量爲滿意後，則可發生如下的問題。你能否接近總量，你能否以接近總量爲目的？我不去提出你能否向自認爲虛構的目的而接近之的問題。我願把這問題丟開，讓我們說，我的目的是在生時任何一刻內，去獲得快樂單位之最大可能的數目。然這又可陷入本節原文所說的進退兩難的情境。這兩難的情境是，不是幸福永不能達到，即沒有一人而不達到可以想像的最完全的幸福。

（一）如幸福就是最大可能的單位數目，則我永不能達到。任何我所有的都是有限的。

在每一有限總量之外，尚另有單位，這是可以想像的。

(二)如幸福是盡我所能得的一切，不管多少，則在普通快樂論之心理學的真理上，每人在每一刻都將獲有絕對的幸福。這是很明顯的。有人會反駁說：「爲什麼這樣呢？某甲不這樣做，他可有更多的快樂。」我回答說，「你的意思是說，如他是某乙。」釋普通語言上，當我們說，「他沒有盡他所能去做，或沒有做可能的事時」，我們的意思是說，「他的精力自行消耗於此一方向，而沒有消耗於彼一方向」，我們會認他之不能這樣爲他的過失，如這是由於他過去被人誤導的結果。(參閱第一篇附錄)但普通快樂論者不能這樣說，因依照快樂論者之意，精力之消耗僅有一種可能的方向，而這就是最大量的快樂。在快樂和其他事物間，你不能有選擇，你只能傾向於那種似乎是最愉快之，而不能傾向他處，且除了由你的意志，也即由你那種尋求最愉快處之傾向，你也不能更改那似乎這樣的事物。每一人都會盡其最大的力量去接近這目的，因而每一人都是絕對的幸福。我認爲代快樂論者之意，其後經討論，是將幸福限定爲一個固定有限的總量，而能夠得的，超過此量，則一切皆不是輕重。同樣也在衡量之尺上，立定一個不幸福之點。但我們對這一題目已討論得夠足了。

關於一切道德之逐漸接近的性質問題，我將在另一處加以討論。

快樂論者曾把普遍認爲是所有特殊之總和的意義，在這種意義上，因特殊是旋生旋滅，附

以這種普遍，在此一處，一如任何處，都沒有真理，也沒有實在。真正的普遍，而為快樂論者不自覺的尋求之目的，乃是無限，這種無限是一個具體的全體，終止於本身之內而完全的。可是虛偽的普遍，則其為無限，乃是無窮進展的歷程。這種虛偽的普遍或無限，是要求一種將來的完全，然却永遠是現在不完全的。這是常常為有限，所以永遠是不能實現的。這總量是永不會完結的，當最後一個快樂達到時，比諸開始時，我們並不較為接近我們的目的。即假定過去的快樂不會消滅，這仍是一樣的；加之過去的快樂確消滅，因而我們乃心不滿足，手無所有，被驅而向外跑，向前走，永遠在兜圈子，而絕無進展的去追求一個幻像。快樂論在這裏，有三次可循，不是說幸福是完成於一刹那的強烈之感中，即自認幸福為不可能，或謀將幸福置諸他處，而不曾謀快樂之總量上。

第一條路是「無計劃而生活」的路。這是等於放棄任何實際的目標，或任何生活的規律。所以我們不必再加討論。（譯者按：蓋幸福若完成於一刹那的強烈之感中，則幸福隨時可得，不必逐漸完成，因而也不必有所計劃。）第二條路也是不可避免的，因幸福若等於快樂的總量，或等於快樂之最大可能的數目，則均為不真實的虛構。在這種意義上，其目的僅存於快樂論的道德人之腦中而已。他的道德是力謀實現一個觀念，而這一觀念是永不能實現的，即令實現，也必然會消滅的。如我們對他說，若幸福是可能，則歷史可以已造成，目的可以達到，追求也成為過去，隨之一切道總亦烟消雲散，這對於快樂論者不會覺得反對他的學說，也不會覺得可

愛戀他的憂愁，因為他的道德，對於他不是目的，只是手段，而他的命運之苦處全在他時時想到，他不介意的手段，則常和他在一起，而他渴望的目的，則離開他。他的道德說，取你所未能取得的；永勿休息，永勿滿足，去超現在而追求一不可能的將來。

以上是縱慾者的熟知經驗。他的到幸福之路也是熟知為最壞的。因沒有滿足，即不能有快樂，結果，他必（不管他尚成為什麼）放棄他對於快樂總量之懇切的追求。

第三條路是不放棄快樂為一目的，却將幸福置於他處，而不置於「歡悅的情感」之最大可能之量上。還是世界謹慎而愛好快樂的人，一般是這樣做的。我們拿某一分量的快樂與無苦，而視為一種適當的數目，我們名之為幸福，因我們覺得有此已足故，謀獲取這種適當的數目，我們採取某種生活的方式而遵行之，且一般的不去想及快樂。如歡悅的機會到來時，我們則獲取之，我們不自尋煩惱，不離題太遠，也不太過思念及之。多取些，固是好的規律，然對於一條規律我們却必不可過於呆板固執，或必不可盲目遵守至足以危害我們幸福的量上去，這就是，自我們生活之歷程中得到的固定而適當的快樂之量。

表面上，快樂仍是目的，但實際上，這已不是目的。不管我們知道不知道，我們的生活方式，自吾心言，是一目的，而不僅是手段。簡言之，我們已獲得了興趣，而這些興趣是欲求的對象，不認為是達到快樂之手段的。我們已採取了俗人所謂幸福的意義，而實際的把為快樂而求快樂為無矛盾的追求之快樂論拋棄了。可是名義上，快樂仍為目的，所以上述的人生見解可

受下列的批評：

「你告訴我，快樂是我的目的；然你又告訴我，不要造成快樂為我的目的，而當以某種可靠的生活方式為我的目的，然後去獲取由這種生活而來的快樂。我是要以獲取快樂為我的目標，雖這僅是順便的和偶然的。你對我保證，在這種方式上，終久我將會獲得最大的快樂情感。這似乎是很奇怪，我有了一個目標，而又必不可注視這目標，但如果我要想確能射而中的，則我反須不去留心那目標。然我若這樣做，這中的與否的問題，即是我所不能說的。我看見人死，看見他們死時所得的收穫是痛苦的自我否定，而他們由快樂之所得，當他們在墳墓中時，也只是為人作嫁而已。他們曾達到他們的目的嗎？至於我，既然我的生命可在任何時欺騙我們，我豈為着一個可疑的將來而放棄現在的確實嗎？」

對上面話之回答必為「這話是真的。人生無常，確實可靠之事不可得，但依乎概然性而行，仍是較為合理的。你可以死，然機會是你將生存。你不如假定你可以生存，而採取這種生活的規則，這種道德的『航海曆書』，（1）去指導你的生活，因如你的壽命若能活得像大多數人一樣長久，則你可確定的在這種方式上獲取最多的快樂。

1（原註）見穆勒著：功利主義，三五——三六頁。

這種回答或可滿人慰。但一個新的嚴重的困難又發生。因若承認人生要為概然性所控制，則問題是，誰去判斷這些概然性呢？這道德的目的是我表盡所能去獲取最多的快樂，而道德的

規律是「依乎你生活上的概然事件而行，因之以生命爲一全體而生活，」可是這道德規律並沒有告訴我關於道德曆書的任何事。何以這道德曆書對於我爲一法律呢？這曆書的根據何在呢？他人所會爲，及所會找得的，又是什麼呢？他人可以負我所做之事的責任嗎？是否我可依乎我自己的意見而行呢？抑變遷反我自己的意見，而仍依乎這道德曆書而行呢？這後一行動是否正當而有理由的呢？當所謂快樂論的末日審判時，如我被控有行爲謬誤而放過我的目的之罪，則我能否說，我是照他人一樣來做的，我自己的信仰本可導我於正，然因我跟隨衆人之故，所以我犯罪了，我能否以此爲免罪的藉口呢？

我覺得如我去尋求我的快樂，則關於我的快樂，必由我自己去判斷。如此，則這道德曆書之於我實不是法律。這道德曆書是被造成而依乎我私人見解去運用之的，因不是要違反我私人見解而違行之的。因之一切的道德的立法隨之而消滅。(1)

1 (新註) 但不論在任何見解上，私人判斷的權利和義務是必須保留的。參閱原書一〇六頁以下。

因爲很明顯的，(一)環境可陷吾人於離奇的糾紛中，而不能加以預防；所以在道德曆書內所規定成爲法律的程序，可在特殊事件上造成痛苦而非快樂，因而我必須忽視這曆書。且也很明顯的，(二)不僅外在的情境不同，卽人類的性情也互異。可將快樂帶給此一人，對於另一人可以沒有快樂，痛苦也是一樣。你可以事先大概的說說，然所說可以不適用於此一入或

彼一人。而其結果是，這道德曆書和道德規則並沒有權威的，依之而行，固是對的。即商賈與之相反而行，也是對的。簡言之，這些都不是法律，他們僅是規則而已，而規則之爲物，我們知道，是容許及涵蘊例外的。史蒂芬氏曾說，（1）某一特定的道路，可以是由一處到另一處的直路，但當你有一撻徑時，則這種事實不能成爲你走這直路的理由。投資不當求超過百分之五的利息，這可以是很好的規則，但若適逢你可以百分之十的利息去投資，而又完全可靠時，則拒絕這後一行動的人，不是一個愚蠢者嗎？

1（原註）見所著論自由一書，第二版，三六二——三頁。史蒂芬氏對於這一部份的論證已極堅強，故我認爲不值得去再加以發揮。即康德對於這點，也說得極明白，極成功。

由此看來，如快樂論被視爲尋求我私人快樂的學說，則快樂論之爲實際的信條，已宣告完結。快樂論的目的是在爲我自己獲取快樂情感之最大量的剩餘，且給了我有遵守之義務的規則。但快樂論之於其規則，並無誠意。這些規則可以有效，或可以無效，我可以依照我自己的特殊情形，視其最有產生快樂之可能處而遵守之，或不遵守之。快樂論之於其目的，也無誠意。快樂論認以快樂爲目的，不是在獲取快樂，然又認獲取快樂爲一種道德的義務。按依快樂論之說，我們必須以快樂爲目的，然却又不不要太過注意於或努力於快樂之獲取。我們之於快樂論的規則，除視其爲僕人一樣，可以用或無用外，我們不要思及這規則。我們之於快樂論的目的，也或許以愈不思及之爲愈佳。我們之於這規則，可以隨便，我們之於其目的，也可以隨

便，因其目的和規則，既不是目的，也不是規則。我們積極的人生目的是放棄了，我們可以滿意而視為代替品的，是決意實行一種隨遇而安的生活，決意把所有無用的理論拋却，而依照我們自己實際的傾向而行。或則，失望之餘，我們可以接受那種結論，即如快樂不能求得時，至極限度，痛苦是可以避免的。不僅在學界中，即在我們生活的四周，這種積極追求快樂的鬧端，也可變成消極的結果，變成把一個目標取消，變成將目的置諸純然的否定上。

第一步，我們已把尋求快樂的快樂論和常人意見間的衝突說明。第二步，我們也把何以尋求快樂不能給人生以實際目的之理由說明。對這兩點，我們的討論，或者已有不必要的冗長，但對那視德行爲達到「全部覺解體」的快樂手段，而非達到我個人快樂的手段之說，即近代功利主義之說，則我們的討論，尙未公允。近代功利主義，我想可以名爲最時髦的道德哲學。我們現在必須注意於這種學說，然也只就我們的題目所強迫我們要說的而說爲止。這裏還有詳細研究此說之必要，且也沒有什麼益處。

近代功利主義的人生目的，一如前面所言，爲最大量的快樂情感，惟這快樂情感，現則不是我的，而是全部覺解世界的。關於此說，第一件我們要注意的事是（我們在上面已注意到），如幸福就是快樂情感，則幸福是不能實現的，是無達到之可能的。如最大量的幸福，即是最大量快樂之意，如最大量的快樂對於個人爲純然一個「觀念」，或爲對一個觀念之自相矛盾的企圖，（因這種快樂之性質，我們已知其不能成爲事實而存在的），則更確然的我當說，在「全部

覺悟體」中，（我想這是代表現在和將來一切特殊動物機體而言），而求最大最快樂之實現，其無異為一種狂妄而不可能的虛構。

幸福在「盡你所能得之量」的意義上，是永不會實現，也處處可實現的。或則，如任何人願說的話，這幸福處處都實現而沒有任何障礙的。在這兩事上，自其為預定被得的事物言之，這是沒有意義的。若幸福在最大量的快樂之意義上，是永不能達到的，那末，去力求這不可能的事之達到，有什麼意義呢？這常常多一些及常常少一些的幸福，有如西席胡斯之石，和登那抵斯之桶一樣，是勞而無功的；這是地獄，而不是天堂。（譯者按：西席胡斯和登那抵斯都是希臘神話中的人物。西席胡斯係歌林斯城一個奸猾而貪污之王，被罰在地獄裏推運石桶；登那抵斯而還有頭却永遠退回的。登那抵斯則有五十位女兒，除一位外，其餘皆受父命而手刃其夫。這四十九位女兒均被罰在地獄裏以有孔之箕汲水。）不管我們求之與否，我們所得的快樂常是多一些和少一些（1）（比諸我們可以得到的，）反之，不管我們怎麼盡力求之，我們所得的快樂比諸我們所已得的，永不會有任何時候可以多一些或少一些。

1（原註）把幸福界說為「快樂的增加」，或「多於我們所已有的」，並不能使我們超越我們的困難。因為這樣，便沒有靜止的狀態是幸福的，而且除非在較強烈的過渡狀態中，也沒有人會比另一人為更幸福的。這實際已得的快樂之量成為毫無所用。但這種可能的昇降之談謬處，是不值得我們去多所言的。

但這種理論上的考慮，似可不爲人所了解，也可不爲人所注意。我們將聽到人說，我們的道德「是一種實際的事件」。我也認爲道德確是實際的事件，不管我們的至善是否有實現可能，不管這至善是否能爲人所實現，也不管這至善是否僅存於某理論家的腦中。但讓我們把這點放過。我敢說的是，由不承認所言的意義，或不言所承認的意義，我們自可避免實際上之麻煩。

所以不管我們對這目的之實際存在的可能性，相對這以不可能及無意義之事爲目標之滿意性（或不滿意）作怎樣的看法，無論如何，快樂論的道德律和格言是明白的，這就是增加快樂。即將有覺解者的快樂情感，將其數目加多，及性質加強，而其痛苦則減少之。

我們早已注意到，（但再說一次，也不會錯的）像這種學說甚直接和普通道德相反的。如果我們變成豬狗而以換得絕對確定的較大量之快樂與較少量之痛苦爲條件，我們又我是代及普通人說話，不論爲自己，或爲全人類，都會拒絕這種變更，且會認爲這樣的拒絕爲我們的責任。（註）可是，若我們相信最大量的快樂是目的，則去追求及接受這一變更，反成爲我們的責任。像這樣一種選擇，不是純然理論上可能而已。除非傅麗葉是過於說謊，不然，則他的「同居」計劃，是一種以追求快樂爲目的，其他一切爲手段的實際建議。（譯者按：傅麗葉係十八世紀法國的社會主義者，主張同居共產主義。）普通的道德人會拒絕去討論這種建議。他會把這種目的和手段都一同加以否定。坦白爲最大量的快樂，必弊說言，則必須接受這目的。

而安靜的去討論其手段，然這却不是道德的觀點。我們可以必得要對一大羣不道德的多數人說，「如我要使你們有幸福，（這是我所不想的），則我當以縱容你們的罪惡而為之，（這是我決不做的，）」（見史蒂芬著：論自由一書，二八七——八頁）像這樣的說法是可以想像的，（我不說這為大概是的）。

1（新註）是的，但這問題從沒有為普通道德明白的提出。（可參閱本篇附錄）

關於這學說是否為道德的問題，其討論止此。讓我們轉而考慮這學說可否實行和是否一致的問題。這大家的快樂之目的，一如我的快樂一樣，是不能為我所認識，也不能在我的生命中實施的。這不是一個系統，不是一個具體的整體。沒有手段包括於其中，也沒有事物其本身是屬於這目的者。我要知道怎樣去做時，這「增加大家的快樂」之說，其本身不能回答我。然有人可回答我說，「這是不需要加以回答的，人類經驗會發現增加快樂的手段，而這些手段是規定在道德曆書內的，」（穆勒著：功利主義三六頁）因之這些手段都可認為是包括這種目的內。」

這裏我認為快樂論實沒有看見一種最嚴重的困難。這是老問題，即這曆書之權力的性質是什麼？是否這曆書的規則為法律呢？如牠們不是法律，則尚有沒有其他道德法律呢？沒有法律，則你能否有道德呢？讓我來把這種抗議說明。我反對快樂論者而說，你不能把這些法律成為這目的之一部，而將他們同一之，因為這目的是明白的規定為快樂的情感，而在這目的和這視為手段

的法律間，是沒有根本上的聯絡的。如這些法律或規則不是情感（而牠們確不是的），則牠們必僅爲情感之手段而已。這目的和手段兩者間之關係是外在的。你不能由這目的概念之本身，而推論到這些規則的本身。這我覺得是極明白的。果爾，則你能夠在心內將目的放在一邊，而將這些規則又放在另一邊，而去考慮達到目的而不要這些特殊手段之可能。你可以說，你不介意於這些可給的問題，經驗指示我們這目的和手段間的聯絡，而這就夠足了。對這點，我想總加以注意：像這樣觀察到的聯絡是不夠足的，或如夠足，那只有我們準備探取下列兩種假定中之一。第一種假定是，人類的一般意見，我們設想其存在而體合於這些規則中的，是不會錯誤的；也是採取唯一的方法或最佳的方法去達特定之目標的；而我也不能有作不同之想的藉口。第二種假定是，不管我是否承認這些規則爲達到目的之最好的手段，然我無論如何，都將對於將特定目的之適當手段上，放棄我自己的見解，而以這些規則爲不能違背的事物。任何這兩種設想中之假定，其中之一是審察的。

(一) 關於第一種假定，我實看不出快樂論者，這種人人無誤的強硬主張，有何根據去維持及辯護。我何以必得要承認這些規則爲不會錯的呢？其意即是，何以要認在任何情形下，對於這些法律的違背，較諸對於這些法律的遵守，必使對特定目的之貢獻爲較少呢？這一種真理（如這是一種真理的話）何以對於我不能成爲一種公開的疑問呢？我對於這一種真理之懷疑或否定，又何以即非不道德呢？試舉一例來說明。讓我們且以勿犯奸淫之格言爲例。試問我

們怎樣去證明沒有任何好淫的行為能增加快樂情感的剩餘呢？我們又怎樣去指出某一人，誠實而可以是对的，但和道格言相反的見解，即爲不道德的見解呢？如我們不能證明這些事情，則這第一種設想中之假定，尙成爲什麼呢？

(二) 如人類可以錯誤，如私人的判斷權不可壓抑，如設想中的一般經驗不是無誤的，(1) 則常常依乎這種經驗而行，即反乎自己的判斷，亦依之而行，怎樣於我可成爲道德的觀？我可以完全明瞭，依乎規則而行，一般的說來，是到目的之路。我甚且可以承認，在大部事情上，離開規則而行，會產生，及必然產生？對目的有害的影響。我也可以，如我要的話，爲辯論之故去承認，(這雖是反乎事實的，也沒有人能要求這種承認的)，凡過去之離開規則而行的，都是失敗的，都會減少快樂的剩餘的。但現在事情可以是這樣的：我會用盡心機去成立一種意見，而我也很確切的知道，我的事件是這規則的一種例外。我更毫無疑惑的知道，在這件事情上，違背規則是可以增加快樂的剩餘。於此，你若說我是愚人，這和問題無關；說我必定錯誤，也和問題無關；若說我不應該這樣想，或不應該依之而行，則爲巧辭。這道德的規定明白的；至於手段，經過一切考慮之後，我也是明白的。你有什麼權利，世人又有什麼權利，叫我停手，叫我依乎你的不確定意見爲標準，而不依乎這確定的目的爲標準呢？如我這樣做，我怎樣去償付我自己的良心呢？(2) 這要來在我和我的道德義務間加以隔離的，是什麼？則舉例讓我們把前例重述一下。這規則說，不要犯奸淫。我確實知道我絕不是想自己娛樂而

事實卻恰好相反。我積極的深知，我這種行爲不是這規則沒有考慮到，即是雖考慮到，而這規則則是錯誤的。我深知這擬議中的行爲必可將全部發解世界的痛苦縮量減少，快樂總量增加；而這也是一切我所能計算的（而我再不能有所計算了）後效都計入去而得的結論。這樣，去違背這規則是不道德呢？抑遵守這規則，而爲着純然一觀念去犧牲真實之善的行爲，則不是不道德呢？我的良心是清白的，而我的好夢也不爲一個「抽象」的「呻吟」而打斷的。（參閱穆勒著：論文與討論一章二十一節）

1（新註）當然的，但在任何學說上都有一種相當的困難。

2（原註）我可以加一句，以反對那些把神拉進這問題內來討論的，即「我又怎樣去應付我的神呢。」

現在如有人在這裏回答說，在任何道德的理論上，衝突是必會發生的。這我充分的承認爲真。復次，若說在任何理論上，像這種衝突是必會發生的，（即是說，不是道德目的間的衝突，而是關於達到某一特定道德目的之手段，所作不同的反省計算間之衝突），則我（雖我絕對否認之）可爲着辯論，且只爲着辯論起見，而承認之。可是（一）快樂論的要素是在引起這種衝突的，及在對行爲方面差不多每一點所引起的良心問題而辯護的，這且不僞爲理論的問題，而是關乎一人自己直接實行的問題。（1）這理由很簡單，我們早已說過。快樂論的目的並沒有附屬之而不能與之分離的手段。這些手段是外在的，只要你達到了目的，這些手段是不足輕

重的。這手段和目的間的關係是意見的問題，而且不能超出意見之外。任何數目之人的意見，仍然是一種意見。我所確知的是這目的。至於手段，則我所有的，不過是我和他人的意見而已。最後的抉擇是我自己私人的判斷。我自己私人的判斷現可對我保證說，在一千種事件中九百九十九種事件，都以我之不運用私人判斷為可對目的有更多的貢獻。我之私人判斷也可對我保證說，既然我是這樣的，則我若永不運用我私人的判斷，即對快樂的總量可有貢獻。但我之私人判斷實不必這樣對我保證的。反之，牠可以對我保證說，對這第一千種的事件，我不如運用我私人的判斷為佳。且還可超乎這一保證的。這問題不是，我和他人是否照例依乎習慣及一般意見而行呢？因這純然是事實的問題。這問題是道德的問題。這問題是，我私人的判斷應與否和一般意見衝突呢？因事實上有時確會衝突，而且必衝突的。如我私人的判斷不應和一般意見衝突，則為什麼不應該呢？如我私人的判斷可和一般意見衝突，則在這種事件上，我應否依乎私人的判斷而行呢？如不應該，又為什麼不應該呢？如我可以在我自己的事例上一次依乎私人判斷而行，則為什麼不可兩次呢？如在此處可以，則為什麼彼處不可呢？如任何人，對任何道德觀點會運用其私人的判斷，則為什麼我不可以就是這人呢？而這就是我可以這樣做的。把全部問題，兩言決之就是，這快樂論的格言僅是規則而已，而規則則是常有例外的。規則不是法律，而自我之所見言，規則也不能變成為法律的。我不是規則的僕人，而規則確是我的僕人。自我的意見所及而論，快樂論之說，是在使實際的鄉愿之學成為可能的，是在

爲之辯護，甚而去鼓勵之的。而這差不多不需要說的，就是道德之壽終正寢。在我繼續討論之前，讓我請求讀者記住，這一功利主義者是不道德的嗎？」之問題，是一問題，而一功利主義者之理論是不道德的嗎？」之問題，又完全爲另一問題。這後一問題，纔和我們有關之唯一問題。

1. (新註) 這話或者說得過火。但仍然

(一) 常人的道德判斷不是純爲理知的。

(甲) 這是我們的道德天性對於具體事件之反應，而這使選擇問題在這裏成爲次要之點的缘故。即在可疑的事件上，其最後應付之道，也不是反省的，除非是很有趣的，大概言之，這不是反省的。

(乙) 這也不純是知覺的，甚而不是直覺的。

至快樂論的道德判斷最後必

(甲) 純然是知覺的(因其體的個別事件，自其爲具體的言，是本身無價值的，而只是手段而已。)

(乙) 這也必然大部分是反省的。

對此，其唯一回答就是說，這經由過去習慣而來之道德判斷，實代表關於快樂手段之最佳的判斷，這判斷雖盲目的，不合理的，及原則上爲錯誤的，然却有效。

用。這種回答，即令一般言之是對的，然卻不能普遍有效，因風俗之於快樂論，不能成爲其最後的裁判者。

(二)快樂論的判斷結末必主要的是反省的，而其把具體事件降低爲純粹的手段，即常常是反省的刺激。

在另一方面，沒有道德律是絕對的，因而一切都可有「例外」(當義務和義務間有衝突時)，而這點是我不當輕輕放過的。

(二)如真的沒有其他道德理論，其情況可比快樂論爲佳，則我們只有說，「那末，一切道德學說都更不好，」而不是說，「快樂論是更好」。除此，我們還有何說呢？道德意識是道德學說的試金石，而這種道德意識，我可訴諸每一人，是有遠超乎規則之上的法律的。這「不可犯奸淫」之格言，對於道德意識是一種須服從的法律，而不是多少可以變遷的策略之規定。這也不是一種手段可在甲乙丙三人的意見上認之爲是，或可以是，幫助本身以外之目的，而在丁的意見上，則認爲可以不是，或將不是的。讓快樂論者，如他喜歡的話，三次的把他的相反學說加以駁斥，然他並不因此而成立他自己的學說，且也不比以前較爲接近。

我們可接續前面的討論。我們已經獲得的結論是，假定這目的確實是覺解世界中最大量快樂的剩餘，然這目的也沒有爲道德成立標準。這目的之本身是最抽象而不可捉摸的。這手段則

是外在的，而其本身之於目的，也是無關輕重的。手段和目的間關係之規定，則常常是意見的問題，其最後處置之道，又實是，且（最重要的）應該是，我自己私人意見的問題，所以一如前面的結果，近代功利主義的規則，也不是法律，我能够隨意應付之。一種標準不是標準，一種法律不是法律，而是我可以違背或遵守的，也是受變幻無常的判斷和意見支配的，這於我實不成爲實際的根據，以圍籠我的生活。（1）

1（原註）爲使讀者對這事認識明白起見，我將提一個或兩個快樂論無法加以指導的例子來。（★）譬如在某某南洋的海島上，其人民沒有我們所謂「道德」，可是他們却很快活，試問我們若圖謀去改變他們的生活方式，這是道德呢？抑不道德呢？又如我可由大約不會被發覺的不道德行爲，一舉而把規模極大的陰謀政策打消，則我做不做呢？賈淫又是好事，抑是壞事呢？要證明賈淫是壞事，我們必須證明其可減少剩餘快感之量，但這是不可以發生爭論之事呢？由某一次或數次不正當的性交行爲，究竟我可增加或不增加這剩餘的「愉快之情」呢？這是一個很嚴重的實際問題。我知道在許多事例上，這問題會被誠懇的加以肯定的答覆。且有多少事例，自這種不可捉摸的問題之能被判斷言，我當說這肯定的答覆是對的。是否自殺有時可允許呢？如有時可允許，則何時可允許，及何時不可允許呢？是否謀殺可允許呢？如不可允許，則爲什麼不可允許呢？這樣一切在十誡之內及在十誡之外的罪惡，都可提出相同的問題。如對於任何特定的行爲要指明其爲不

道德的，則有人詢問時，你必得把這行為在這世界內產生痛苦多於快樂的或然性加以表明，難道是不是永無解決希望的問題呢？快樂論者當然不想人提起這問題。快樂論者也當然想一般人民常依規則而行，而沒有人會提出問題，除非是他自己。這是我極明白的。但問題是，如我要提出這種問題來時，他有什麼根據來說我不能呢？他有什麼根據來拒絕去討論這事件呢？我若採取和他不同的見解而行時，他又有什麼根據來責備我呢？

★（新註）但在這些事例上，又有什麼道德見解能加以指導呢？

「道德傳下來的信仰，就是大眾這道德規則，也是哲學家的規則，除非哲學家已經找到較好的規則。即目前在許多事件上，哲學家可很容易找到較好的規則……是我所承認，或誠懇的主張的。」（穆勒著：功利主義三四頁）這話出自「羣己權界論的作者，應有極大的意義。如哲學家可以創造新規則，我想他也可以修改舊規則。然誰是「這哲學家」呢？是否我們（如請求特權一樣）要經過一種考試，考試及格後，始有權去試行「生活的實驗」呢？抑我們將任私人的判斷去決定之呢？如然，則在「思想進步」之日，有誰不是一位「哲學家」？又有多少人尚存留在「衆人」之中。

我完全知道，功利主義者是不想我不斷的把目的放在面前，而是想我注意於指定的手段。然問題卻不是，功利主義者所希望的是什麼，而是他的理論所辯護和所要求的是什麼。我們已

知道，對於快樂論最嚴重的批評之一是，快樂論並不忠實於他自己約結論。附一種學說不能僅倡其原理上應有的後果，這實不是贊成該一學說的論證，而實是反對該一學說的論證。

所以這最大量之快樂，如我們取之為我們的目的，我們已發覺其為不能實現的，發覺其為非道德或不道德的，末了，在實際上，也是不能實行的學說。以往我們都把這目的視為當然。但現則我們要問，有什麼根據來把有覺解的萬物之快樂視為道德的目的呢？又有什麼可能由要我為着這目的而犧牲一切，甚至犧牲我自己的快樂和生命呢？對這點，我認為快樂論是束手無策的。其一而唯一之一致的立場就是說，我欲求我自己的快樂，但他人的快樂，在許多方面可以促進我自己的快樂，所以欲求這目的時，我也必須欲求這手段。然這是重回到上節已經討論過的學說，即是我的快樂為目的之學說。但若接受這學說，那就是離開了近代功利主義的立場，而說功利主義的目的不是目的，却是，或可以是，純然一手段而已。

但快樂論者在感覺理論困難之際，可以向各方面來找答案的。

(一) 他可以說，「這目的不是可以證明的，因為目的實在太好了。這目的是自明的，其確實性是無可與比的。」但我們早已注意到，道德意識對快樂論者這種自認其目的為至善之說，已加以駁斥。且這也是明白的，人類之自常常在實行上，有時則在理論上，對快樂論的目的，只認之為手段，所以我想我們對快樂論這種自明之說，不必加以討論。特別的是，依照普遍快樂論者的心理學，去欲求這目的之本身，是在心理上為不可能的。

(二) 次則，快樂者可訴諸神力以解決其困難。這「當有困難時，即請出神來」之格言，不僅在某一歷史階段上似乎有效，即對某等理論家也似乎有效。有人可對我們說，神是意志乎全部有覺解的萬物之最大量的快樂的，所以我們也應該一樣做。現在如令我能夠這樣做，我也不想參加我們「嗜納的」道學家這種玄想的神學之討論。我僅將對他們說，

讓他們的神從玩笑中出來罷，
而繼續我的工作。

(三) 但我現在還得要去應付穆勒本人，他尚是一個敵手，他曾證明功利主義的目的是可欲的。他說：

「一般的幸福何以可欲，除了每一人自信幸福為可得，而欲求其自身幸福外，是別無理由可說的。既然這是事實，則對於謂幸福為善，謂每一人之幸福於該一人為善，所以一般的幸福，即於一切人的集合上(1)為善之說，不僅得了此說所計有的一切證明，且也得到了此說所能需要的一切證明。」穆勒著：功利主義五二頁

「新註」穆勒在一封信上說，「對這一句話，我的意思只在辯明，既然甲的幸福是善，乙的幸福是善，丙的幸福是善，……則一切這些善的總數，也必須是善。」齊扎集二六頁。

(見泰維孫著：英國政治思想史一八五頁引語)
但當然的，在這種解釋上(即令我接受之)，這「既然」二字實涵蘊「總數」和數個善之

固有一不同點，而這「總數」於一羣人之集合爲善的，也和數個人的善有區別的。

如我們假定穆勒所想的只是「禁慾主義」(A)，則我們可認他這樣辯說，「至少在集合之中必有着在各個人內所有的東西，所以快樂爲一目的，即屬於這集合。」這話是對的，但忽視了「如何屬於的問題。這裏個人主義的快樂論即可插進而摧毀其所欲求的後效。

★(原書二版編者註)穆勒：功利主義第二十三頁有云：「凡人之爲着增加世界上的幸福總量而犧牲其個人生活上的享受的，這是值得一切的尊敬的；但人之爲着其他目的而犧牲，或宜稱要犧牲的，則其不值得敬禮，有如爬上石柱的禁慾主義者之不值得敬禮一樣。」

究竟我們「近代偉大的邏輯家」(譯者按：這是指穆勒而言，穆勒本人亦以邏輯著名，著有邏輯系統一書。)是否認爲這樣他已證明了大家的幸福是爲每一人所可欲，我不想有所言。他的意思不是在證明這點，即是認會證明他開始的前提，就是，每一人欲求他自己的快樂。可是他的證明似有多少可信處。如有許多豬同喂於一槽，每一豬欲求他自己的食物，然結果不知如何又欲大家的食物；所以同理，每一豬之欲求自己的快樂的，也欲求大家的快樂。(1)但這理論證罕能和我們的經驗相合，所以我想這論證是必有錯誤處，同樣我們哲學家的論證也必有錯誤處。(2)

1 (新註)這一論證是得諸康德，而不是(如一位批評者所說)得諸卡萊爾。

2 (原註)穆勒之意不是在說，「因爲每一人欲求他自己的快樂，所以每一人欲求他自己的

快樂，「即是在說，「因為每一人欲求他自己的快樂，所以每一人欲求其他每一人的快樂。」穆勒的信徒可以採取任何一種解釋。自我們言，不管那一種解釋正確，都沒有關係的。依一種解釋，則穆勒乃以一種可憐的詭辯而證明其說，依另一種解釋，則穆勒絕無所證明。

這以大家的快樂為目的之說，自功利主義的道德論理論出發，不惟是不能證明的，且也是不可能的。如我的自我是自存的，是對其他自我為獨立的，如一切我所欲求與能欲求的是我的快樂，如這快樂是特殊自我之一孤立的情感，則唯一可欲求的，乃是我自身情感之一狀態，或隱狀態，而其他一切皆為其手段而已。去欲求一對象，而這對象却不是我的快樂觀念，這在心理上是是不可能的。不管我們怎樣去歪曲我們的言辭，我們也無法使這一觀念和這一對象發生聯繫。而這一對象就是他人的快樂之觀念，而視之為不引起我之快樂的。我可以適欲求他人的快樂，我也可以適不如是。你告訴我，他人的快樂是於我為可欲的，你即是告訴我，你認為這可引起我的快樂；你若告訴我，我應該欲求他人的快樂，這不是把前語重說，即是胡說，「應該」是一種責任之感，（1）「當情感消滅時，責任即消滅。功利主義者一方面在心理上根據上，相信快樂是唯一可欲的；另一方面，根據其自然的和道德的本能，他又相信他必須為他人而生活：把這兩種信仰合起來，他的結論是，他人的快樂是他所當為之而生活的。這不是「個好的理論上之推論，（2）然却是功利主義的怪物之產品。對這點，我們必須說，功利主

教者的心是對了，但所缺的是腦筋。

1 (新註) 我想這話不見公允，因這裏所謂「責任」，意義大約是「責任力」之謂，然可參閱下面所說。(原書一二二——三頁) 我應該說的是，除非這是想重說，我所能欲求的只是我自己的快樂之快樂觀念，則這是胡說。

2 (原註) 像如下的論證，簡直是怪論：「因為(一)在心理的根據上，我所能欲求的，不是什麼，只是我自己私人的快樂，而這是確定的；又因為(二)在其他根據上，其他事物(不管何物)，不是我的快樂之感的事物，不是我私人自我的事物，是被欲求和可欲求的；所以(三)這被欲求和可欲求的其他事物，即是他人的快樂，蓋根據(一)『只有快樂能被欲求故』。如我們可這樣辯說，則我們也可稍進一步說，——(四)所以我們能欲求和實際欲求的，乃不是我們自己私人的快樂，所以(一)是假的，所以全部論證隨之而消失，以全部論證實建築於(一)上故。」

要緊要去考查這種推理，我是覺得慚愧，然這是必要的，因為這種推理，極為常見。試問是不是一望而知(一)和(二)是絕對不相容，而且彼此直接衝突的。你必須在這兩者中擇其一，然不管你所擇為何，功利主義的證明隨之喪失，因這證明乃自這兩者間之不自然的結合而來。

然而我所能看到的唯一出路就是說，在(二)中，這某物確不是已欲求的，而却是可欲求的。

而把「非己欲，但可欲」寫下以代替「是己欲，亦可欲」。但這不僅或是全無意義的，即其結論現在也消失了，你不能從這種前提而有所得。我認爲不見得因爲甲是己欲，而乙是可欲，把甲和乙加以混合，卽是己欲和可欲。

功利主義的心，功利主義的「自然情緒」，確告訴牠，牠的本質是和牠的同伴之本質爲一的，告訴牠，在牠自己，及由牠自己，牠絕不是牠自己，且也沒有確實性，而只是一種趨暴而無益的抽象之企圖。可是，如我們否認一個普遍不只是「一個觀念」，如我們確知這純粹個體和這真實是一而相同的，且特別的，這自我是排斥其他自我的，因而在這一意義上，自我是一個純粹個體；且又進一步。無論如何，自道德言，我們不能沒有一種普遍的事物，則在這裏，一如在一切其他範圍內一樣，我們乃直接遇着一個問題，卽怎樣能由這樣固定着的純粹個體（特殊），而你能獲得一個普遍呢？把問題這樣提出來是無法解決的。我們也認爲這自我絕未所能欲求的，不是什麼，只是牠自己。又如這自我所去實現的是一個原子，一個單位而排斥其他單位的，且如這自我所能有的，不是旁的，只完全屬於牠自己的，若牠的情感，牠的苦樂，則這自我和其他自我，以及牠們的苦樂間所能有的關係，必定只是一種外在的關係。象之，自我已爲目的，則其他自我必爲手段，而且不是什麼，只是手段。在這種根據上，道德是不可能的。然事實上，道德却存在。但如腦髓從心，如腦和心的結合，不是一種無價值的妥協，而是完全的結合；如這要被實現的自我，不是排斥其他自我的，反之，這自我之所以爲自我，

由這自我和其他自我間的關係所決定，所形容，及所造成；如我以之爲目的之自我，卽是一連續世界之實現於我內，而這道德世界是一個諸自我的系統，是我爲其中之一份子，且也生活於其生命中的一個有機體，如假定了上述的一切，則我不能以自身之福利爲目的，而不同時也以他人之福利爲目的。(1)他人不僅是我的手段，而是包含於我的本性中的。這我自己的本性，不僅是我的，而是包括我和此人彼人的，也是站在我 and 此人彼人之上的。這我自己的本性是比我們大家爲優越的，是拿法律加諸我們大家的。這我自己的本性，其立法也是比一個有機體把法律加諸其份子之意義爲較高的。像這種具體真實的普遍，卽所以造成道德在理論上爲可能，及在事實上爲真實的，而道德是實際存在的。這種具體真實的普遍，是近代功利主義所曾目的摸索尋找的。但功利主義非把快樂論的目的放棄，非把快樂論的心理學基礎（建築在不加批評，且強橫而不真實的玄學抽象上的心理學基礎）也放棄，則功利主義把不能把這種普遍找得。

1 (新註) 當然的，除非在自私的行動中，我乃以我的抽象而孤立的自我，爲我之主要目標和目的。然這在某一意義上是矛盾的。參閱第七篇「論自私與自我犧牲」。

對這問題，我們所說已夠足了，本可在這裏結束。關於快樂論和道德妥協的努力，我們的討論也覺過長，然我們仍被迫要去注意快樂論者最後一種妥協的企圖。這種妥協的企圖是，依照快樂的性質(1)，而將快樂區別成較高和較低的快樂。認前者是較優越的，後者是較卑

下的；所以我們若擇取較高的快樂，則我們一方面既忠於快樂論，一方面又和道德意識一致。我們必須簡單的來把這一學說加以研究。

1 (原註) 有一點可在這裏提出來，且也是頗重要的。這點是：是否快樂，自其為快樂言，除了量的區別外，尚有其他可以區別之的嗎？快樂的本身並不是全部愉快的情感，不盡全部所感到的。如然，則我們得去詢問，這『所感到的』，這形容快樂的，這使快樂成為這一種而不是另一種的，是否成為純粹快樂本身之一部？或則，我們須得說，快樂是本身常為一面相的；其不同的只是程度之差；至所謂不同種的快樂，實是相同的快樂，僅乎其和他種本身不是快樂的情感之關係，而有不同的程度？或更簡單的說，快樂的本身有沒有內容呢？如沒有內容，則在快樂的本身內，是沒有性質之區別的，其有區別，則只是依乎與快樂相隨之其他原素而得的。且快樂的本身，是不是從全部心理狀態抽象而得之一原素呢？如然，則當這樣抽象之後，其所得尚有沒有種類之區別在其中呢？抑僅是程度之區別呢？因為我不想對這點發表正面的意見，所以我沒有在原文內提出來作為我的論證之助。但深思的讀者，馬上可以看見其關係。當快樂論不唯以快樂的本身為目的時，則快樂論已不忠於其原理，而成為自相矛盾的。但如快樂的本身不能有性質的區別，則我們必須注意其量，而不能注意其他。

這學說有兩種形式。一種形式是把性質視為僅是性質；另一形式是把性質從其和量的關係

上看待之，視性質爲量之指示或結果。後一種形式，我們將發覺其仍忠於最大量的剩餘快樂之原理的，但說不出有何新的見解。前一種形式，則不知不覺的捨棄了這原理，而密移於另一根據上，然也不能爲道德獲得立足地。讓我們先來討論後一形式，不過在討論之前，我們必須先注意到這「較高」和「較低」的語句。

「較高」和「較低」（讀者們，請恕我須如此說）是「相對的」。牠們是比較之辭，因而其意義是指某物之或多或少而已。較高之義，是較近於某頂點，否則爲無意義。較低之義是較近於某底點，否則亦無意義。這點成立，則當我們談及「較高」和「較低」的快樂時，我們應該先知道什麼是我們的頂點和底點，否則我們可冒胡說的危險。

次則，讓我再指出（讀者們請再恕我須如此說）這頂和底照例也是「相對的」，是依乎你對於這件事的看法而定。如這頂點是目的，則你可以把目的放在任何處。例如仁慈是（道德的）較高於自私，謀殺是（自犯罪言）較高於竊盜。你可以談及善、惡、美、醜、苦、樂等等的高度。所以當人對我們談及「較高」和「較低」時，非到我們知道了他心內所有的目標或頂點，則他並沒有告訴我們什麼。

又次則，較高和較低，自其爲比較之辭言，是關涉乎程度的。所謂較高之物是指對某一確定事物具有較大的程度（或具有較大數目的程度）；所謂較低是指有較小的程度，或較小數目的程度。牠們的性質，自其爲較高與較低言，是可與量有關係的。（1）以故，離開量，離開

量度而言，即沒有比較，沒有估計，也絕沒有較高和較低。

1 (原註) 粗略的和不太確的說來，我們可以說，牠們之成爲這一性質，是在包容某物之較多或較少的差度，或爲較多或較少之程度的結果，或是(結果是相同的)產生了一種性質上的結果，而可以涉及較多或較少之程度的。例如某種溫度是較高的，因其含有較多的客觀熱力的差度。某一作品是較高的，如其是技術較爲高明的結果。甲的技能較高於乙的技能，如甲所產生的結果爲乙所不能產生，及如這結果必須涉及作者技能的總量。

上面的討論或嫌瑣屑，然其結果是，如我們只限於純粹的性質，則較高和較低之辭爲無意義，有兩個快樂，如我們不能說其一是差度上(如較強烈)比另一爲較高，或爲程度的結果，或產生程度的(如伴隨着較高的機能，或某一目的之接近相關聯)，則較高和較低兩辭不能加諸於他們。蓋純粹性質的範圍是一種直接知覺的世界。在直接知覺的世界內，我們可以說甲，或可以說乙，但我們不能把甲和乙加以比較而不超出我們的範圍。我可以取此，而不取彼，我可以擇這個，而不擇另一個，但若因此，及僅因此之故，而名其一爲較高，另一爲較低，則我不僅是武斷而意見可誤，我簡直完全是胡說而已。

茲可進而研究道主張快樂有性質區別之兩說。(一)一說或認性質等於強烈之量，或爲達到一般的量之手段。所謂「較高的快樂」，自此說言，即是快樂之包含最多的快樂程度於本身內的，或即是快樂之對於快樂程度的較大數目之存在一般的有貢獻的。此一說仍遵守其最大量

的快樂原理。此原理即其頂點。凡接近這頂點，或對這頂點有貢獻的，即較近這頂點。可是這裏所謂道德上的「較高」，仍是較為快樂。謂，或仍是達到較快樂的手段之謂，所以結末，仍是快樂之總數或量，而沒有性質或種類的區別。我們已見到，這這樣的目的，實不是一個道德的目的，所以除了造成混亂外，我們絕不能從「較高」和「較低」的辭句上，獲得什麼。

(二) 第二說是只從純粹性質方面而區別快樂。自此說言，所謂「較高」的快樂，不是較強烈的快樂，也不是和無種類之別的一般的最大量快樂有關聯的快樂。這乃是可取之類的快樂。(參閱穆勒：功利主義一二頁)

對此說，第一點可注意的是，這一學說已把最大量的快樂原理放棄了。蓋如你不依乎嚴的關係，而擇取所謂較高的快樂，不取較低的快樂，則那種以全部有覺解的萬物之剩餘快樂為衡量標準的原理，即完全宣告破產。說一切快樂皆為目的，但僅有多少快樂更算目的，這是沒有用的。即談及「估計」和「比較」也是沒有用的。(參閱穆勒：功利主義一二頁及一七頁)因為你沒有標準去估計，沒有尺度去比較的緣故。例如，有某一少量的較高快樂和某一大量的較低快樂衝突時，你怎樣去抉擇之呢？若去比較其總數，則你必須把題材變成為相同的類別。你必須以量為準，否則，即無標準。你不肯以量為準，則你不能獲得任何結果。但你若拒絕去比較其總數，你即放棄了最大量的快樂原理。

把這原理放棄是無害的。但我們將訴諸其他什麼原理以為標準呢？訴諸較高的快樂嗎？樂

什麼是較高的快樂呢？我們發覺所謂較高的快樂之意義，不是什麼，只是曾經驗這一快樂和他快樂的人，事實上有取於這一快樂而已。如然，則我們在上面已見到，因為我們已不願訴諸快樂之量為標準，那除非我們訴諸快樂以外的某物為標準，所謂較高的快樂是絕無意義的。可是若我們走出了快樂的範圍，則我們不僅須得把大量的快樂之說放棄，我們也得把快樂論完全推翻。（1）

1（原註）穆勒本不認得他曾這人樣做，因為他用「幸福」一辭含有各種不同的意義。穆氏首先認幸福簡直（第八頁及第十頁）和快樂相同。但隨即（第十三頁及第十四頁）又發現幸福可不要滿足而存在，及滿足（我想）可不要幸福而存在之說。穆氏並認（第十三頁）「人類尊嚴之感」為幸福之「一部」，而以（第十九頁）幸福為一種可欲求的生活。幸福是「具體的全體」而含有「部分的」。〔五五頁〕幸福是有其「成分」的，〔五三頁〕然又是一種純粹的「集合」或「聚集的某物」。以故穆氏之所謂幸福，已不是快樂，而是明白的變成為我們可取的生活，因而最大量的幸福即等於這一理想之最廣而最強之實現。而這是完全離開了快樂論的立場。（以上所有頁數，皆依據穆勒：功利主義第一版，因我手頭所有的，只此第一版。）

如必要的話，我們可把這較高一辭除了。這目的即是諸快樂之依次為知之者所喜歡而擇取之的。馬出發生的批評是，（功利主義十四頁）人類的意見有無不同之處呢？是否不同的人，

甚而同一人在不同的時間，可以願取不同的快樂呢？什麼是這問題之回答呢？其回答是不太可以理解的，把牠寫出，也嫌過長。（同上十四頁及十五頁）然其大意不過說，是或不是而已。讓我們把這兩種答案，依次來加以研究。

（一）如我們說，『是的，不僅不同的人願取不同的快樂，即同一人在不同的時間，也可願取不同的快樂，』然則我們尚有什麼基礎留給一個道德系統呢？留下的僅是這樣。多數人在多數時間內雅喜擇某一種快樂，而不擇其他。我們不必去究問怎樣可由多數人之所為而推論到我之所當為。我想這種推論是不能根據人類天性之見解而成立的。我也確信，這種推論是不能根據穆勒的見解而成立的。假定在穆勒口中道德責任尚有意義，然也沒有理由去說明，為什麼他要將道德責任平均的人之平均快樂聯繫在一起。

（二）如我們說，不是的，如我們接受了拍拉圖的學說，認快樂的判斷者是知道一切快樂的人，又進而和蘇格拉底一樣的主張，認無人有意為惡，認人不能願擇惡而不擇善，認人之所以擇惡，乃因為他從沒有知道或現在不知道善的緣故，則我想我們已獲得了良好的伴侶，但我們却沒有獲得較好的理由。因為反對者可以認定這事實，即是，他確是有意的願擇所謂惡而不擇善的事實，由之，根據我們的論證而下結論說，一則惡實是善，二則無物可以是非善即惡。因一人認為惡者，他人可以認為善。另一方面，如我們堅持說，這種事實是不可能的，（我不知我們怎樣去證明其不可能），沒有人當在他心內有我們所謂善時，他實會或能夠選擇我們所

謂惡，則我們是把不道德制一於愚昧，而道德責任爲之消失。因每一人，自其所知而言，他不僅實會，而且必須，在每一事件上竭其所能而爲之。他的知識是一種偶然事件，和他的意志絕無關係。自他之有一「應該」而言，他必須做到這「應該」的地步，而他也不能做他所認爲錯誤的。（譯者按：柏烈得萊這一段話，不僅批評穆勒，且也批評蘇格拉底的學說。蘇氏認無人有意爲惡，其所以爲惡，由於無知。柏氏則認爲，第一，我們不能證明實際上確沒有人有意爲惡，第二，即能證明之，然不道德將即等於愚昧，而一切不道德之人，皆可以愚昧爲藉口，而免除其道德上的責任，道德責任可爲之消失。）

茲再繼續來討論這事。現在我們道德學說的基礎是，有一各種快樂的等級，有人知道一切快樂，有人則僅知道一些；但你必依須照等級而選擇你所知道的快樂。例如，我知道快樂排列的次序，常常或有時，達到丁位。「當你應擇戊，或己，甚而或辛時，不道德的人則擇了丁。」但我不知道這些是什麼。「所以你不是不道德的，因爲我和其他許多人都這樣做。」但讓我們在這裏把這件事丟開不談，在這一學說上，讀者可承認，道德責任是無意義的。（1）

（原註）冒着苛評之嫌，我還要對穆勒的見解說幾句。依照穆勒的見解，各快樂必須依其功績而排列成一定之次序，此次序可以用字母字代表之。一切快樂，因其是快樂，故本身是善的。所以一個快樂之擇取，只有現在，或其後果，可尚有一較高快樂之可能時，然後此一快樂方是不道德的。如然，則每一快樂都是道德的，因爲每一快樂都當可設想一較低的

快樂在其下的緣故。同時，每一快樂也都是不道德的，因為每一快樂都常可設想一較高的快樂在其上的緣故。因此，也可以說，沒有人是道德的，因為他的知識是有限的，所以他不能常常擇取想像中最高的快樂。但這樣復可以說，一切人都一樣是道德的，因為他們都擇取他們所知道的最高快樂。或則，略緩這點，讓我們把快樂區分為兩類，即較高和較低之類。如較低的快樂須得加以考慮，則我們已說過，當有衝突之問題發生時，這問題是無法解決的，因為類別不同的事物是，能加以比較的。讓我們假定較低的快樂不必加以考慮，留下的只是較高的快樂。這裏相同的問題也發生。因為這些快樂不是系統，如你以一系統的觀念為你之目的，而以這系統去範圍快樂，則你已拋棄了快樂論。這些快樂不是系統，也不是都有相等的價值。所以，和上面一樣，牠們是不能從量的方面加以計算的。若衝突發生於（這類衝突是必然發生的）哲學的快樂，自然科學的快樂，美術的快樂，德行的快樂，愛情的快樂，飲食的快樂，「神感」的快樂，歷史的快樂等等間時，則你復有一問題，除非由個人的注意，根據個人所最喜歡的為自己及他人，加以選擇而解決之，這問題也是無法解決的。

另有趣之點可以注意的，是這學說開始有極濃厚的民主政治色彩，範圍之廣，可以包括一切有苦樂之感的生命，然結末，則其伯拉圖式的貴族政治色彩同樣的濃厚。較高的快樂比諸較低的快樂為可取，不替較低的快樂之量為如何，我想這結構成穆勒之道德標準

的。但從顯然，禽獸是不能愛好高貴的快樂的；俗人雖比較好些，然其快樂仍是極低的；唯一能知最高樂的人是哲學家。哲學家是道德的，在他以下的世人是逐漸愈見其為不道德的。且既然較低的快樂，其量不足以抗衡較高的快樂，既然最高的快樂（只有哲學家能判斷其是什麼，因只有他能知道一切的快樂）唯能在少數人中實現，所以我們必須為着少數人而生活。像這樣的論證，固樣可為藝術家所用，或幾乎可為任何人所用。但這是不值得去加以追究的。

在任何一種假定上，這樣可取的快樂都不能在道德感中找到「應該」。(1)關於這些快樂，你可有之，或可無之；你真之，或不喜之；你知之，或不知之；如此而已。如甲乙丙三人同說了為不道德，丁也可以不道德之名加諸他們。他若喜歡說，「愚昧是道德」，或任何其他的話，他也可以說的，因我覺得他說話的根據，實如甲乙丙三人說話的根據一樣，即是，絕沒有根據，惟有個人之好惡就是。

1 (新註) 這話或不可靠(參閱原書二一四頁注)，以「責任等等」即是「約束或強迫力」意。但我必須重讀穆勒之書，而研究其所謂「僅在我自己心內的一種情感」(原書之一二三頁)實為何意。穆勒似乎有除却情感(這情感即是從佔有情感及經由情感而行動的自我)加以抽象而得的「那備」(即否認任何物有任何「約束力」)。

說到這裏，我想我們本可把這事擱置，然已說了許多，我們不妨再說一些。在穆勒的學說

中，除了一人或數人的好惡外，道德責任不僅無所附麗，結果，道德責任的本身也不過是這種好惡的情感，而非何物。

穆勒說：「一切道德的終極制裁」是「我們自己心內的主觀情感」，（功利主義四一頁）而我們「道德機能」是「可為外在的制裁，可為早年印象的力量之充分運用所感動，使之轉變成為差不多是各色各樣的，所以由於這些力量的影響，人世任何怎樣說謊或怎樣有害的事，都可拿良心的一切權威而影響人類的心靈。」（同上，四四頁）可見這責任之感，根本上並不和任何特殊之事有關。次則，「這種道德制裁對於沒有那種情感的人是沒有約束的效力的」。（同上四二頁）「這種制裁，自其是無所為而為的面言，是常在心之本身內的；所以超越的道德家的見解必是這樣的，即這種制裁，除非相信其根源是由心外而來，便不會存於心內，且如一人若能對自己說，這約束我而名為我的良心的，僅是我自己心內的一種情感，則他可能的推論說，當情感消滅，責任隨之而消滅，及當他覺得情感有不便時，他可忽視之，並力謀除去之。」（同上，四二及四三頁）這是一種極嚴重的事件。我當說的是，如何學說主張，人可以在可能時除去其道義責任之感，及如人這樣做，則道德責任，便為之消失，那末，這種學說是自有學說以來最不道德的學說了。是否穆勒拒絕這種學說呢？絕不會的，雖他不說，他顯然是接受這學說的。因他這一段話尚繼續說，「但是否這種危險只限於功利主義的道德呢？」……現在我覺得很慚愧要這樣常常去重複的說，但我必須請求讀者，不要這樣為烟幕所迷亂，不要為「趨

越的道德家」或任何其他鬼怪所惑擾。這問題是，甲學說是真嗎！或我們不得不說，不是甲學說是假，即是事實是假呢？這問題不是，是否乙學說和丙學說有無和甲學說相同的過失？當我們把甲學說處理之後，然後我們，如要的話，纔去處理乙學說和丙學說。若結果他們都是真的，這並不證明其中之一是真的。這辯護者的計劃是法庭內的計劃，然哲學却不承認之。

如這道德上的「應該」所有一切的意思，即是我適逢有一種我不必有的情感，而這種情感，則依乎偶然事件或依乎我之所好，有時聯結於此一組的快樂，有時則聯結於另一組的快樂，那末，既然「應該」一字所代表的一切意義我們都已放棄了，則把這一字完全不用，且公開的「像有人曾經做過的一樣，拒絕之，捨棄之，豈不更好嗎？但如我們捨棄這字不用，則我們便自認，自其一我種道德學說言，快樂論已破產了，所留下的，除我們的「自然感情」外，即一無所有。

快樂論是破產了，我們會帶着厭倦之情去追究牠，追究到一種必要的程度「從快樂論各種不同的形式，從個人的自私學說，一直追究到有犧牲精神的近代功利主義。我們已見到，在快樂論的每一形式中，其所提供的目的，都是虛幻的，不可捉摸的。我們也已見到快樂論謀與道德意識妥協的努力，也是無用的；沒有一種形式牠可以給我們一種站得住的信條，及可對思慮的心靈而滿足其道德信仰，而這些道德信仰是不準備為任何學說之故而放棄的。不管我們對相信快樂論的人的看法是什麼，也不管其實際的結果是什麼，可是理論的研究之，我們已知道牠

樂論是不道德而虛偽的學說，而我們也準備贊成所謂「以快樂為目的，即是娼妓的信條」之言。

近代功利主義有一良好的對象在展望中。雖我們對之，理解不同，然在我們展望中的對象，亦與之相同，此為吾人所以和功利主義爭辯的理由。

我們同意的是，我們需要有一「客觀的」，可覺的品德標準；所以我們拒絕把人生目的置諸最不可捉摸，絕對的，完全的，所謂「主觀的」事物上。

我們同意的是，這目的不是一個抽象觀念之實現；所以我們拒絕以大量的快樂為我們的目的，因為這是一個抽象觀念，且完全不能實現的。

我們同意的是，這目的不是一個「物自身」，（譯者按：「物自身」或「物如心」，是十八世紀德哲康德所用的專名。其意是指在現象之後而不為吾人經驗所及之物體。這是一種超經驗而為經驗之限度的名辭。）不是一個天知道是什麼及在何處的事物，而是我們人類的目的，是人類之善；所以我們拒絕去在絕少人性的心靈因素中，在和無常的禽獸相共的因素中，找這目的。

我們同意的是，這目的必須是能為人所實現的；所以我們拒絕去從那種虛偽性已成為謬誤的事物中尋求這目的。

我們同意的是，拒絕把行動和後果分離，所以我們拒絕從行動中抽離出一個因素，即是：

相應的或其後果的情感，而以這種情感之或多或少爲我們試驗行爲的標準。

我們同意於幸福是目的，所以我們說快樂不是目的。我們同意於以快樂爲一種善，而不爲一種一的好善。

我們同意於（奇怪的同伴，）「罕已權界論」的作者（譯者按：這即指穆勒）肯定人各有自己的意見的說法，所以我們對於那種不忠實於道德意識，而其心理基礎又破壞這格言而使之成爲無意義的學說，表示異議。

我們同意的是，以我們自己及人類之自行演進爲目的。我們却拒絕將進步置諸「愉快情感」之較多或較少的總量上。我們把老好的學說重說一次，這學說認較高和較低的快樂之試驗不在隨每一機能之運用而來的情感上，而是在這機能本身的性質上。要去衡量這，我們須得求之於我們關於人的觀念，求之於人在創造上的地位，及其在歷史上的演進。

一言以蔽之，這目的和標準是自我實現，而不是關於自我實現性的情感。

爲結束本文起見，我們可不可以提示說，在一切我們的功利主義者中，或者沒有一個而不能從讀亞里士多德的倫理學而得到極大的益處的？（1）

1（原註）上文寫成之後，席吉維克的書（倫理學之方法第一版）已發表。我決不是想否認是書有某種價值，但關於快樂論的題目，我所能誠實說的是，我覺得他並沒有解決快樂論的問題。然他人對之，所想像不相同，所以我被迫要去說明我的地位而反對他。但我在這

事實工作於兩種困難之下：第一種困難是，缺少篇幅，第二種困難是，我不能確知席氏的意思。

關於第三種困難是大部分起源於是書性質。是書表面上是批評的，實際上則意纏於許多成見上。這些成見不惟未加討論，而且常常沒有使之明顯。我們必須從這些成見開始批評。

(一) 是書暗中假定個體和普通為兩個獨立物。(四七三頁) 所以純粹個體 (不像我們的牛張) 不是我們腦中的抽象，而是一個真實的存在。

(二) 這種武斷的成見，其實際結果見於是書三七四頁。是處認為要找尋一人的終極目的，我們得設想「在宇宙內唯有一個單獨而有見解的意識物」。這種設想不是假定這宇宙之真實是和一切意識無關係的，即是假定這宇宙之真實是和一個有限意識之關係而成的。一書的作者，當然有權去主張這些，或任何其他命題，但他從何處得到這種權力，而可靜悄悄的視其假定為當然，則我極願意知道。

(三) 但讓我們設想在物質的宇宙內，只有一個有限主體是可能的，然後從常識的立場來觀察席氏的見解。

設若在常識立場上，我說(甲)為我自己實，我不能想像我自己可以站在這種孤立無依的覺解物的地位上，我也懷疑著者，或任何人，能够這樣做。(乙)把這點放過，我們曉到另一主張，這主張認這一設想中的意識物，可自認有某一合理的目的，某一終極之善，某一本身

是正當而合理的事物，而可爲之而生活。對這主張，我所能說的一切是，自我能想像我自己已絕對的孤立於物質宇宙內言，我不認爲我會想到我有可爲之而生活的任何物。(丙)假定我被迫而這樣繼續下去，我確曾避免了痛苦而獲得快樂，然這也不會令我說，所以我是實現一個「內在而客觀的可欲初」，實現「這理性的目的」，實現「這絕對之善或可欲」。

當然的，常識必然見到，若去尋求人類生活中所當追求的目的，而見到所憎給我們勸導，則要在不可想像而非天類的情境中去追求，則這絕不是常識，而簡直是壞的玄學。一種粹之量，無疑的不過這些單位的總數，而尋找尋得一單位的價值，也必須由分割而隔離之。但暗中假定道德世界爲純然單立的總數，而其價值可分割求得，則這不是什麼，實屬過濶的武斷論。

由這些關於個性質之徵見爲起點，我們須得去達到大家的快樂是每一人之目的之結論。而道問題則我們在上面已見到，乃無法解決的。席其維克有一種用之以「壓倒唯我主義」的論證，這論證以自我之所能了解言，可述之如下：

- (一) 我們事實上實欲求異乎我們之快樂的對象。但
- (二) 我們私人的快樂之於我們却是唯一而究竟的，或合理的可欲的。但
- (三) 我們私人的快樂之本身却不是合理的。所以
- (四) 我們去欲求異乎私人快樂之某物是合理的。且因爲

(五) 快樂是爲我們所能欲求的唯一事物。(?) 所以
(六) 我們欲求，及將去欲求，快樂爲合理的。然這快樂之意義是一般的快樂，即是快樂之不涉及任何特殊的情感主體的。

這些當然不是席氏本人的話，而是自我之了解他或很可以是我之誤解他，而說的辭；所以我不從這種形式上去批評他。

席氏從功利主義方面，取得所謂大家的快樂以爲我之目的，而不管我想要或不想。他又從常人對道德意識的解釋方面，取得所謂欲求『本身是正當而合理的事物』的主張。這兩者似乎很可以合在一起，因而我們說：『我要去欲求大家的快樂爲本身是正當而合理的事物』。可是這話已被嚴加駁斥，現在需要加以證明。怎樣去證明之呢？其法是和前面一樣，把一人加以隔離，則你可以知道他會直覺的覺察到，他去追求快樂是正當而合理的。這話的意思是說，他覺察到兩件事物，(一) 他欲求他私人的快樂，(二) 他欲求合理的事物。把這兩事合在一起，你即獲得了這論證：(甲) 這合理的事物不是我私人的快樂。(乙) 他人的快樂不是我的快樂。所以(丙) 他人的快樂是合理的。或則這論證不是席氏的原意，那末，他的原意或是一誤，這孤立之人看到了兩事在一起，即他的快樂是合理的目的，和快樂的本身，而不是他的快樂，也是合理的目的。果爾，則我們馬上說，『我直覺的知道功利主義的結論是對的』，豈不更好嗎？因爲這樣，則『但我並不直覺的知道』的回答，便可終止其論證。

不管席氏可怎樣達到他的結論，他却須把他的結論造成足以應付兩方面的人——（一）一方面的人主張欲求正當而合理的事物，然却否認這是快樂；（二）另一方面的人則否認正當而合理的事物，而主張快樂爲我私人的快樂。（一）第一方面的人的話（自我能代表他們言）是早已說過了。我們否認這直覺，我們也曾以說明之方式而充分的駁斥其推理。如我們想再有所言，則我們可把「客觀的可欲」，「理性之真實目的」等語句，加以進一步的說明。如我的快樂是我唯一的目的，如這客觀的事物也是我的目的，則我當說，我們將陷入一種毫無解決希望的矛盾。（二）但席氏對於唯我主義的態度則較有意義。他先行（依柏拉圖氏之意）把快樂論的根據，即我不欲求什麼？唯欲求快樂之言，加以正當的否定之後，他即悔恨的自行投身於所謂真信仰的懷抱中，而說道，「雖事實上，其他事物是被欲求或似乎被欲求；然沒有何物，只是我的快樂，是可欲的。」「我的快樂是道目的」。這就是唯我主義。席氏說，「但正當而合理的事物是客觀上可欲的」。唯我主義者回答說，「不見得」。「這客觀的可欲是個虛構。除非『可欲』是作爲達到我所快樂的事物之手段的一種笨拙名辭，則已欲和可欲的區別是完全錯誤的。所謂目的，是我所實際欲求的，而這即是我適逢喜歡的；所謂『合理的』，則是我所正確的推論爲達到道目的之手段；至於所謂『正當』和『應該』等名辭，如不是謬誤的把這話重說，即是胡說的，一如『理性之客觀目的』之爲胡說的一樣。」對於這些話，席氏因爲已離開了唯一的正確路線，所以便無話可答。他但希望唯我主義者可以很良善的承認有客觀的可欲

求爲目的之某物。如唯我主義者能這樣承認，他當然是：「被壓倒」了，且也該被壓倒的。然他會這樣承認嗎？我介紹讀者去讀史汀那氏所著「個人及其屬性」一書罷。（譯者按：史汀那氏係十九世紀德國哲學家。其書大意認，宇宙唯一真正之具體的實在爲個人，而所謂「全人類」乃一概括觀念，乃一抽象，乃一虛無縹渺的鬼靈而已。這種個人的觀念行爲和意志行爲，即所以構成其宇宙，而其所有物則可擴展至他的意志之所及。這種個人不承認有高出其上之任何物，除自身的福利外，也不知有他人的福利。這種個人不爲他人的法律或意志而服役，應事實上，除自身外，即無他物故。這是極端的唯我主義。）

席氏認唯有我的快樂是可欲，而我則欲求之爲客觀的可欲。但（一）如我欲求我的快樂爲特別是我的，則又說我欲求之爲不特別是我的，豈不是完全矛盾嗎？（二）我能欲求我的快樂爲一般的快樂嗎？這豈不是一個純粹的虛構，製造出來去支持其軟弱的妥協方法的嗎？這種虛構，前述兩方面的人，如他們了解他們的地位，沒有一方會加以一刻之注意的。是否我的歡悅的情感只是我的歡悅的情感呢？你能否把「歡悅的情感」放在一面，而將「我的」又放在另一面呢？我知道只有一種學說這事是可能，而這就是那種見解，一方面認「你」和「我」之間的區別是純粹虛幻的，另一方面又依然主張苦和樂不是純粹虛幻的。（譯者按：這當然是據佛家的學說而言）對於這一學說，我不想加以辯論，我想席氏和我一樣，都不是這一學說的親友。（1）

（亞里士多德）這關於席其維克之說的敘述，可有錯誤之處，但一般言之，我想是對的。（關於這問題，可參閱柏氏所著「席其維克的快樂論」的小冊子，我發表於一九二七年。及英文名為「席其維克論」倫理學研究」）見哲學季刊「心靈」編輯之卷一三二頁（席其維克）

二版編者注）

我把席其維克批評得很苛刻，這不是我對他缺少敬意，而是我的話必須簡短，而且恐怕不明瞭的緣故。究竟我不了解他，或不了解他，我不知道。即關於比恩氏對相同的題目所說的話，我的態度仍是一樣的。比恩氏所謂「樂所為的行動」，其意為何？我想無所知。（一）他會談到進入另一人的情感中的話，這話，根據他的見解，差不多等於說：「一袋大理石進入另一袋大理石」一樣。他又談到「見所著：情緒」一書第三版二七六頁）「快樂的性質是在把其他物拉進本身內」的語，這也差不多等於說：「有多少大理石，其性質是在把其他袋中的大理石拉進本身內」一樣。這些事情或是幻像，或不是幻像。如不是幻像，則我覺得牠們可把比恩氏的全部心理學改革。如是幻像，則我想知道我們可否，及為何，將我們的倫理學建基於其上。我覺得很明白的問題是：快樂是此一目的或不是。如快樂不是此一目的，則快樂消滅。如快樂是此一目的，則我的快樂就是我的目的。他人的快樂既不是在我之內的情感，也不是我我之內的一個情感的觀念。如你覺得他人的快樂似乎是你的情感或情感觀念，則這顯然是幻像。如不是我的情感或其觀念的事物，也是我的目的，則快樂顯得很難為之推測。如然，則樂

個人而達於全種族的論說，亦隨之消失，因快樂不是個人的唯一目的故。

1 (新註)當然這是最隱昧不明的，因他顯然否認之為決意的緣故。(參閱下面第七篇)
在這種情勢之下，快樂論惟有訴諸社會的事實而已。如這些事實指示社會之進步包含快樂的增加(這裏，自事實問題言，快樂論須得去應付悲觀論)，這也並不能證明其常常會這樣，更不能證明快樂之增加的觀念為社會進步的動因，更不能證明其應該是這樣。

第三篇 附錄

由上面的討論，提起了下面兩問題：（一）快樂是善嗎？如是善，則在什麼意義上是善呢？（二）痛苦是惡嗎？如是惡，則又在什麼意義上是惡呢？讓我們先來討論後一問題。

自心理上言，痛苦是惡，因痛苦是自我或生命之否定的情感。（1）善是自我之肯定，所以痛苦是和善相反的。如有人要問我們說，假定一種痛苦，這種痛苦是一種否定之情感，然却不是一種被覺到的否定，也即不是在任何方式上真為身體機能的否定，或為這種否定的原因，試問這種假定上的痛苦是否為惡呢？我們不能說這是惡，因為我們對之絕不能有所言。我們覺得這種假定的痛苦，是一種不真實的抽象。真實的痛苦，是自我的否定性之情感，所以在這樣的狀態上是惡。且因為這種痛苦可以促進一般的傾向於降低生命之行為，所以也是惡。痛苦既是善之被覺其減少，又是善之續行減少的原因，所以是惡的。

1（新註）這話太武斷。雖你能看出痛苦的影響常是可改變的，所以是否定的，然事實上你卻不能指明痛苦常是否定的情感。你不能指明「當有一個積極意識的自我時」（見本附錄）即有所謂痛苦。而「沒有多少痛苦」（亦見本附錄）的話，也覺誇大。

不知不過這一般的回答是對的，自你用抽象的方法，把痛苦視為純然的痛苦，視為沒有一種

爲痛苦所引起的肯定的反響言，則痛苦是惡。若離開一切任何影響言，痛苦是否爲惡，那是很難說，或無法說的，因這是一個抽象。你可以說，是的，這是惡，但除非你加一個話，實際上，痛苦之本身可被視爲絕對的真實，那末，你的回答，即等於零。

如痛苦是從被否定的機能而來，而這種機能是假定爲不足輕重的，有人詢問說，這樣，痛苦是不好的嗎？我們回答說，這是不好的，因爲全部自我是被否定了，我覺得痛苦，而直接的或間接的，我的地位即被降格了。

我們可以附帶詢問，然則痛苦一般的是惡嗎？我們不能說這話。我們知道痛苦常可是一件好事。只有我們知道，痛苦之爲痛苦是純然的痛苦，即是，純粹的否定時，然後我們纔有權去說任何痛苦爲一種絕對的惡。可是這却是我們不能知道的。一般的說來，你不能有純然的痛苦，不能有否定而無肯定，因毫無痛苦，即是死；痛苦顯然是包含有反應的；當有一個積極的自我時，痛苦似乎是必定有的。要說痛苦爲絕對的惡，則我們當對這問題，即「你能有肯定而無否定嗎？或你能有這種形式的否定嗎？」的問題，加以肯定的回答。然我却看不出我們怎樣能夠提出這種回答。我們知道，痛苦常是一種刺激，沒有多少痛苦，產生不出多少事物，或竟絕無所產。我們也知道，部分的痛苦常是全體的善，而全體的善，有時甚且要求部分之犧牲。因全體的生命是目的，而一切必須爲着這目的而犧牲。所以這問題是，是否部分之否定，常爲全體之肯定的條件呢？或有時期不是呢？（而我們當記住，全體之肯定可以在部分中發

或可以不必要部分。）我們能否說，這裏是一種否定的多餘，這裏是機能的否定，而其本身及結果，即是善之否定，或生命之全體之否定呢？我看不出我們怎樣可說道話，因為我看不出我們怎樣能夠頗充分的知道這些事情的全部。我所能說的是，痛苦的本身可以當是一種不真實的抽象，事實上，我知道常是這樣的。對於或此或彼之相對的總體之上也可以有（自我對相反的事件之所知首）一個絕對的總體，在這絕對的總體中，及為着這總體，痛苦可純然是肯定的條件，而決不是生命的減少，反之，其生命（我想是一切的生命）的本身且包含一個隸屬其下的否定。這點我不主張其為然，但我想指明的是，除非他知道沒有這種全體的生命，或知道痛苦是限制其機能的一個否定，而不是這些機能的一個否定的條件，（1）則沒有人有權去說痛苦是絕對的惡。

1（新註）要從特殊的事實（後天的）去積極的指示痛苦結末不是惡，我當說，這是不可能。另一方面，裏後天的去指示痛苦為惡，顯然也是不可能的。我認為這問題是在，究竟我們有沒有可依之而行的一般見解。沒有這種一般見解，則不論那一種主張，我們都是束手無策的。

話又說回來。我們已見到，當痛苦不是必要的為善之條件時，則痛苦是惡。現可談到快樂。我們問，一般的說來，快樂是善嗎？無疑的，快樂是善。快樂是被感到的意志或自我之肯定。快樂是被感到的自我實現性。快樂之所以是善，第一，因其是以善的活動伴隨一全體，及

造成一全體，因是和善的自我實現相隨。第二，因是增高了自我之一般的肯定，而這最實現善在自我中的條件。

快樂是身體機能之運用的心理附屬品，所以需要一種區別，俾吾人能離開快樂而思及機能。或則，實際沒有這種東西。雖全部狀態可以是痛苦的，這機能可帶來牠自己的快樂，不覺是怎樣小的快樂。

所以快樂一般的是善。但現在發生的問題是，快樂能否沒有機能而存在？如可能，這最善爲善？或則，換一種說法，一切自動的快樂是善嗎？一切被動的快樂是善嗎？有無快樂是善與善又非惡的呢？末了，有無快樂本身是善或光是快樂呢？

快樂可沒有身體機能而存在嗎？即使我們能把這點加以滿意的探討，我們也不能在這裏對這一點從事心理上的研究。但若視快樂爲意志或自我實現之感，則我們懷疑離開了現在的身體機能或活動，而快樂仍可存在。這須回答的問題將是，（一）這些官覺機能之似乎最是，或總然是，「被動快樂的」，與此有關的程度爲何，（二）在默想的快樂中，這默想活動之加入，其程度爲何，（三）末則，即此是快樂的自我情感，在被覺時，涵蘊一種活動之程度又爲何。例如，對一位疲倦的人言，假臥床上的快樂是極大的；他不想再多了；這是他的意志之完全肯定，完全滿足。然當他逐漸進入睡鄉時，是否他的快樂增加呢？當他熟睡時，他覺得快樂嗎？另一方面，是否他較不滿足呢？如然，則在什麼意義上，他較不滿足呢？如他的快樂，在熟睡

時被減少，或被消滅，則這是不是因為這情感中心的機能和反應被消滅或減少呢？又是不是當快樂被覺時，所覺的是這反應呢？

讓我們把這問題放過，認為沒有確切的加以回答。我們希望去指明快樂之為善是怎樣的程度。粗略的說來，我們可以區別自動的快樂和被動的快樂；可以區別由有所為而得的快樂和無所為而得的快樂。（1）我們可把每種快樂加以究問，看何時快樂是善，及如其是惡，則何時是惡。我們先來研究自動的快樂。

1（原註）我們不必把對我們有所為的快樂，再加區別。我認為這可為我們的回答所包括，而這是頗為複雜的心態。

（一）（甲）在什麼時候自動的快樂是善呢？當自動的活動是善時，則快樂是善，因這兩者是一個心理的全體。你不能有身體的機能而沒有快樂。沒有快樂存在，即可以削弱或破壞這機能，且也可一般的把自我降低而損害其他機能。反之，若快樂存在，則除自身的機能外，且可把一般的機能提高。然則，什麼活動是善呢？要詳細說出來是不可能的。大概說來，凡活動之在一個生存人類中直接實現善意的，都是善的活動，或則，凡活動之間接增加生命，因而在一個或多個生存人類中，增加善之較高級的實現之可能性的，都是善的活動。或這兩者是不能分割的。生命是一個全體；生命不僅為善之條件，且可視為善之另一名。『生命之目的』是生命。一般的說來，凡提高生命的，即提高了善。所以快樂不是善之手段，而是包含於，及附

屬於善中的。

(乙)什麼自動的快樂是惡的呢？(因這種快樂是被認為必有的)·當自動的活動是惡時，則快樂是惡。而當這種活動，在其直接或外在的結果中，把個體生命或較大的總體生命降低，因而把善之實現減少，或阻礙善之較充分和較高級的實現時，則這種活動是惡。這裏快樂之所以是惡，乃因其把一個惡的活動加強的緣故。快樂的本身不是惡。但如然，則除在我們腦外，即沒有快樂這一回事。

(二)次論被動的快樂。為簡短起見，讓我們除開藝術的快樂，而專究感官滿足的快樂。被動的官覺快樂是善呢？抑是惡呢？我認為自牠們本身言，既不是善，亦不是惡。或我們可大概的說，當牠們不是惡時，牠們即是善。

(甲)被動的快樂什麼時候是惡呢？這是不難回答的。當被動的快樂，因阻礙行動之故，把我們良善生活之實現，加以阻撓或延緩時，則被動的快樂是惡。被動的快樂之可以這樣做，是在牠們產生了特別的结果可以阻礙善時，或在牠們一般的有助於放縱習慣之養成，而這種習慣則以延緩或反對善的活動之故而是惡時。簡言之，當被動的快樂降低生命或阻礙生命的進步時，牠們是惡的。牠們之本身不是惡，但如然，則被動的快樂復不是自身存在的。

(乙)被動的快樂什麼時候是善呢？當被動的快樂(沒有總說及之惡的結果)把普通所謂幸福，亦即對自身生存之一般的滿意之感，增加時，則被動的快樂是善。這是善，因為生存是

善，因為沒有幸福，生存會受損害，即善也會受損害；及因為幸福（一般的說來）是增加活動的。不滿足和不幸福是兩件大惡事，因為（即令牠們不引起不道德的事）這兩者把生命和善之活動降低了。「生命之目的是生命」，所以凡能使生命較適於生活的即是善，而且生命必須實現於生存的人類中，這生存的人類，其天性的基礎，仍是，且必須仍是，動物的。忽視這種基礎，則其錯誤之大，有如視這基礎為最高的頂點然。生命是一個全體，因而快樂是不能和生命分離的，而快樂之能維持及提高生活上的福利和歡悅的，（這又提高了生命），即是善；因為生命是善的緣故，（假定快樂不是惡，不是上述意義中所謂惡。）

我們現來討論另兩問題：即有無任何快樂，既不是善，又不是惡的呢？有無任何快樂本身是善的呢？

（一）有無任何快樂，既不是善，又不是惡的呢？普通人會回答說，有的。某一分量的快樂是無可否認的為善，且（照例）你若想要多一些，則這多一些也是善（當其不是惡時），這是因為要求之滿足，是於你為善的，或不滿足是於你為惡的。然無可否認的（一般的說來），任何特殊的快樂也可以過多，而這過多是惡。但在夠足和過多之間，如在飲食的快樂中，可有一種中立的區域。若飯後飲酒不少於兩杯，這於你或是好事。在普通情況下，若飲六杯，則或者過多；至於三杯或四杯，則既非過多，亦非過少。今若問，是否這中間狀態的快樂為惡呢？我們說，不是。若問是否為善呢？我不認為我們能說，是的。又若問，這不是對快樂的剩餘為

種積極的增加嗎？（1）我不認爲我們能說，不是。我們當把這全部問題認爲無聊而擱置之。我們當說，這種快樂，既不是善，又不是惡，或至低限度，我們不知道是否如是。普通人的見解，就是這樣。

1（新註）這裏的正當回答是：是的，如其不是惡，這是善。但在這些事例上，這「如」字是有疑問的。所以我們不敢決定。

現在這種中間的界劃，是否科學上可以維持，及是否必不可在某數目的漸滿中，或諸點滿的部分中，有一點是善的，而在這點之外，立即墜入惡中，我們將不討論。這不是容易的。題。所幸的是，這問題之回答，對於我們的論證絕無關係。然對普通人說來，顯然有多少快樂是既非善，又非惡的，而這是因爲對於他，這些快樂是無益，亦無損的緣故。

（二）次來論及這問題，卽有無快樂本身是善的呢？我想我們會加以否定的回答。普通論來，謂純粹快樂不是目的，確覺得荒謬，因快樂之爲物，初視之，似乎是可欲的。不過，上面所論，已可把這種困難除去。我們已知道，凡被宣稱爲可欲的快樂，其所以可欲，因其是和生命不能分離，且提高生命的緣故，所以這些快樂不是本身爲快樂。再則，如中立區域之說不能維持（我們相信是不能維持的），則沒有快樂是本身爲快樂，而我們在的問題卽可消失。但假定有僅是快樂的，卽是以本身爲目的之快樂存在，則這些快樂當然可被欲求，然我想牠們是不被認爲可欲的，或善的。如然，則否認快樂之本身爲善，我們是不會和普通意識衝突

的。舉例來說。如我已飲了三杯酒之後，我可以說，這樣多是可欲的。若我要的話，我當然可以再飲一杯；而我認為這一杯可給我某一分量的快樂，及使我現在或以後沒有痛苦或減少痛苦。是否這多餘的快樂為善呢？（1）是否這多餘的快樂可欲呢？很明顯的，這雖是一個快樂，雖不是惡，然可以不是善。我認為一切無害的快樂，如運動，如打球，如遊戲，如觀覽等快樂，都是一樣的。果爾，則普通意識是不會主張快樂的本身為可欲或善的。至於哲學的論證，則是什麼？及在何處呢？

1（新註）如這多餘是純粹的多餘，則這是善。但我們不能確知事實上這多餘實僅為純粹的多餘，而沒有其他成分，所以我們不能說這是善或不是善。

我們現在已知道，自快樂不能和生命分離及其結果可提高生命言，則快樂是善。但快樂的本身及如我們用抽象方法加以分離，或自離開他的良善性質而言，則快樂不是善，也並不是本身節目的。

我們本可以在這裏停止不談，但進一步的解釋，或者不是無益的。

生命是以本身為目的。生命涵蘊快樂也是真的。雖有悲觀論的存在，一般的說來，生命是涵蘊快樂的剩餘，而我們也不去否認（雖我當然不主張，也不承認）較高級的生命即常為較大的快樂剩餘的說法。（1）

（新註）較高級的生命和較大的快樂剩餘，不否認或承認（原書一一六頁第一段及一二三頁

頁)。我現在當主張之。

顯然，則我們豈不是實行回到快樂論嗎？蓋快樂和生命既不可分離，則我們能否說，以實現生命爲目的，即是以實現快樂爲目的呢？不能的，在視之爲造成一對象之意義上，則這不是以快樂爲目的；而這種區別是一個極重要的區別，我們必不能忽視的。身體的機能把快樂作爲心理的附屬品帶來，但決定之，造成之，及是善是惡的，結末，却是機能。兼之，機能是比較確定的事物。機能可供給你目的物，可供給你工作物。快樂則不能。次則，自機能和快乐可爲分別選擇的對象言，若我們是道德的，則我們必須選擇機能。若機能和快乐是不可分離的，是一個全體，則當我們有一客觀的行爲，是我們所能見，所能爲，且是情感之第一事的行爲在前時，爲什麼我們不以之爲目的，而以這不確定的方面，這主觀的心理後果和相隨物爲目的呢？蓋事實是，這行爲帶來了快樂，而不是快樂帶來這行爲。

有人會說，「是的，但我們要更多快樂，我們要多於現在的機能所能得的快樂；而我們將更改機能，以求取快樂。」果爾，則你必須採取下列三種主張之一。（甲）你當完全拒絕一個機能的本身可比另一機能爲高的觀念；或你相信有較高和較低的機能時，你說（乙）快樂是可和機能分離的，或（丙）快樂是不能和較高的機能分離的。

在第一種（甲）的假定上，你馬上會和普通道德脫離，因普通道德是不相信較高和較低的機能，只是代表達到較多或較少的快樂之手段的。在第二種（乙）的假定上，你是自認爲不道

總，因你雖相信較高的機能，却擬爲快樂之故而犧牲之。『讓我們有快樂罷，犧牲機能，亦所不惜。』這話不是出乎道德的觀點的。(1)

1 (原註) 你也不能說，『但我們對僅增加快樂而已』的話，而思和普通道德妥協。因爲不是(1)快樂的增加結果把機能提高，因而是在這種意義上爲善，而不是在你的意義上爲善；即是(2)如我們所已知的，若快樂既不提高，也不降低機能時，則普通意見(★)可認之爲既非可欲，亦非不可欲。

★(新註) 參閱原書。二三四——三五頁。這事的真相是，普通意見從不作抽象之舉。

在第三種(丙)的假定上，如你主張較多的快樂和較高的機能，一般的說來，是不可分的，則這一主張的真理會馬上被人質問。若你不能假定這主張，則你也不能假定較多的快樂是目的。

但現在允許你假定較高的機能和較多的快樂是一同來的，所以有其一，即有其他，則如前者是一個全體，爲什麼(我要問)你堅要把這全體的一面，且當然是較不被知一面，加以分隔呢？這兩者間的相合，是一種極爲空泛的真理，這不必(大約這實是)對這人，或這時代爲真；若然，則除以機能爲目的外，怎樣能以進步爲目的呢？這機能必然(一般的及結束的)把快樂帶來，且也當然是較爲確定的目標。若想結束的及一般的(而非在我們所能見的任何將來上)以較多的快樂爲目的，而謂以此爲目的，可使其和我們絕無所知的某一較高機能相和處，

豈不是荒謬嗎？例如，我們想知道什麼是神聖的意志，而謀以一般的及結末的某一決斷觀念外說之，而不是對我們或到任何人，在任何時爲我們所能見的，而加以界說，那豈不是極爲空泛嗎？若我們從這意志已往的進化來研究這意志，而接受這進化上較高的階段爲目的之本身，則豈不比較不空泛嗎？難道我們不當說，這機能和快樂之共在，乃是純粹一般的信仰，我們不能在每一事例上以經驗證實之，所以不能用以決定我們的特殊行爲嗎？

我們當然可以看得很清楚，一般的說來，以增加快樂及減少痛苦爲目的是一件好事。然其所以是好事者，因其可以增加生命的現實性和可能性的緣故。是以機能爲目的，則快樂的增加有理由，有需要，且可給你在這種方式上一切你所能要求的。但若謂較多的快樂是一切的目的，而生命不過是這目的之附隨物，則又爲另一回事。

再則，當我們對什麼是進步上的較高事物有所疑時，則增加快樂和減少痛苦，可以是一種安全的途徑，因這提高了我們所有的良好機能。但當我們以進步爲目的時，而視快樂的增加常單獨的爲目標之所在，則又極爲不同的途徑。

把這一題目丟開時，我們必須注意到，我們實沒有權去假定較高的機能和較多的快樂一般的是共在的。(1)我們已有苛細的證明，知道在特殊事件上，及進步的階上，這兩者並不是共在的，所以須得要在我們心內把這兩者分開。我們能够想像沒有快樂的機能，因我們會經驗到快樂的減少是依機能性質之提高爲比例的。但當這兩者分別呈現於心前時，則我們覺得必

無選擇機能，而非快樂。

1（新註）這裏我提出了一個嚴重的問題。我們「願取較低的狀態」是錯嗎？如這是可能的，這又是否為較低的狀態呢？我在這裏已修改了我的意見。參閱原書一〇五頁。

結末，只有在一種方式上，快樂可用為機能之試驗。快樂可指示機能之發洩是否受阻礙而已。但却不能由之以區別較高和較低的機能。若你這樣做，則你必須願取較低的和諧狀態，捨棄較高的矛盾狀態。

為着明白清晰起見，我已說了許多令人厭厭的冗長重複的話。在上文內，我曾尖銳的批評了快樂論。從較為積極的研究，我也得到相同的結論。現在我以一種妥協的精神想來請求功利主義者。——本來功利主義者的心是對的，他是不以快樂為意的，而是想要確切的事物的——去考慮下列這幾點：（一）是否以生命為目的，以最高而逐漸加高的生命為目的，比快樂論更為空泛，（二）是否這目的不給了他所要的一切，（三）及是否這目的，除了和道德較為調和，不是也一樣反對禁慾主義的。

如我們的目的，是在實現這實現於一切生命中的生命或自我，及在較為顯明的人類形式中，發展這生命或自我，又如我們認這被實現的生命必須實現於生存的個體中，則我們之與禁慾主義已相隔得夠遠了。因這裏已沒有對人類本性之抽象的否定，也沒有為着空洞的形式而犧牲豐富充實之生命的事情。這裏的普遍，只實現於個體之自由的自行發展中，而個體也只能在

一切的共同生命中，自行分化而真正的發展其個性。我們固駁斥了個人主義（較好的名是特殊主義）的自由，我們也駁斥抽象的普遍之專制。這份子如不和全體的生命共生存，則這份子不是份子，而是寄生的贅物；然全體的生命，除非有諸份子的生命中，也不能存在。在道德範圍內，這裏的份子是自覺的。所以只有在份子的自覺之增強中，然後全體乃能強烈的被實現。或則，這些份子是精神的動物；每一人部站在動物生命的基礎上；因之以自我實現爲目的，則注意於這精神動物的人類之福利和幸福，不僅是有理由的，且也是所要求的，因爲這所需要之內部和和諧的情感，是機能之維持與進步的心理條件。我所說，而必須說的，只此爲止，而不能再進一步；我們不當爲增加快樂的展望，而犧牲這似乎是機能之維持或進步的事物。但我不認爲功利主義者想宣傳這學說，然不管他要宣傳的是什麼，他却可不以快樂爲目的而加以宣傳。我們可再重說一次，如自我實現是目的，則快樂是一種相對的目的，一種相對的善；因爲沒有這一條件，善是不可能的。所以增加快樂是善，雖我們不必加「爲快樂之故」的一句。如不幸願是一種心態而傾向於排除善的，則不幸願是惡，也可以視爲我們責應與之鬭爭的一種惡，而不必要我們被迫去說，「這是惡的本身，及過此以外，即無惡。」

有人再反對說，這自我實現的目的，是空泛而沒有內容，則我希望以下各篇，可把這種反對掃除。我們可在這裏回答的是，以人類進步爲目的，而注視乎我們過去的進步，這並不是無用的法規。若任何人想要一種道德哲學，而可告訴他在特殊事件上怎樣做的，則他可以發覺

世間實沒有，也不能有，這種東西。無論如何，他不能在快樂論中找得之。

關於社會在進步中所含之不覺的或潛伏的快樂論，我可以加說幾句。這一點之不能成爲快樂爲目的之論證，我相信曾讀過我上文的人是馬上可以看得出的。假定所說的事實爲真，社會傾向於把凡帶來快樂的，同一於凡是善的，我們仍完全否認快樂論的推論。如社會趨於較高級的，及較完全的把生命實現，則顯然的，社會也必把這種生命的條件實現。除非我們準據說（這所舉的例，不是好例），因爲一人穿了較好的衣服，而崛起於社會上，所以穿得像士大夫一樣，是他的進步之自覺的或不自覺的目的，否則，這生命不能沒有快樂而存在的事實，並不證明快樂是生命的目的。當然，這可以如此，但我們可說實已如此嗎？或則，一個母親可以不爲健康之故，而爲她的容貌之故，去欲求她的女兒的健康，然結論若謂其必然是如此，則豈不是無根據的推論嗎？我們曾注意到這種論證可以反對禁慾主義，然我們必須請求讀者記住，凡和虛偽的見解相反的，可以一樣是虛偽的；而且惟有先把你的選擇，你的「非此，則彼」弄好，（譯者按：這是指完全而詳盡之選擇而言，說見上。）然後你能由禁慾主義的否定，而推得快樂論的肯定。

末了，（我們所說早已超過了一切範圍）讓我們對「功利主義」一辭來說幾句話。「功利主義」是一個完全不好的名辭，且引起了許多人的誤會。這一名辭固表明了如下的事實，即快樂論言，德行和行動都不是目的，而僅是達到這兩者以外的某物之有用的手段。但當然不

用這學說之目的，而名這學說之爲佳，（如我們之所爲）。（1）因有不少人從「功利主義」一辭所得的意念是，功利主義乃以有用爲目的，這嚴格說來，不惟純然是胡說，且也是可以辯駁的。以「有用」一辭之聯想加入快樂論中，如在某一方面是不利的，（程勒：功利主義，第九頁）我覺得在其他及更多方面，是有利的。實行方面的人聽到了「有用」一辭，會認爲他已得到了堅實的事物，實則他所接受的（這我已指明），乃是荒唐無稽的理論上之虛構的雲霧。若他離開了虛僞的光彩而觀察之，他會退避三舍的。然不論利益在那一方面，不會有自意的作者，想將其說建立於可引起誤會的基礎上的。這「有用」和「幸福」兩辭，不僅把大眾迷惑了，而且把一切功利主義的作者都迷惑了。當這兩辭被用時，則這問題是很難獲得明白的解釋的。而對我自己而言，我實看不出有什麼好的理由，何以「功利主義」之名當代表快樂論。如「幸福」之意，卽是生命的福利或完全，則我願意說，和柏拉圖及亞里士多德一樣，我主張幸福爲人生目的，而德行雖非純然是手段，然可以認爲是手段，所以是「有用的」。在這種意識上，則我們之排斥快樂論的，可以自名爲功利主義者。其自認見解和我們相反的人，並不由其尊重「幸福」和「有用」兩辭而影響我們，或且可以證實我們的見解。但爲快樂而求快樂，及爲快樂而有生命和德行，則爲另一學說，而爲我們所駁斥的。

1（原註）自席其維克之書出版後，快樂論之名已較爲通用，而這是向正當的方向而走之一步。

第四篇 論爲義務而盡義務

當我們回答「我何以當有道德」的問題時，我們發覺一切倫理學都，明顯的或含蓄的，先認有所謂善的事物，而這種善（不管牠的性質尚是什麼）則常有其目的之特性。這道德之善是本身爲一目的，是當爲其自身之故而加以追求的。這道德之善是必不可視爲手段以求達其本身以外之目的。次則，我們現在又見到快樂不就是這種善，快樂不就是這目的，而追求快樂之本身時，我們並不追求善。我們已把快樂論丟開，如願意的話，我們可以把牠摒除於我們視聽之外，我們轉而發揮一種新的善之見解，及對「什麼是目的」之問題提出另一答案。在快樂論中，我們所批評的是一種偏見。這裏我們所要批評的新見解，仍是一種和快樂論在端相反的另一偏見。在快樂論中，這要被實現的自我或諸自我，是特殊情感的最高之量或數目；而在這另一學說中，這要被實現的自我，却有一種和快樂論直接相反的缺點，然仍是相同的缺點。這另一學說的過失，是相反的，因這是拿純粹的普遍來代替快樂論之純粹的特殊。自這一學說言，我們所應付的，不是成此或彼的情感，而是認爲非或此或彼的形式。這學說的過失，和快樂相一樣沒有採取全體的觀點，一樣僅把一個成分視爲真實，而這一成分離開其他成分是不真實的。一言以蔽之，這一學說和快樂論，我們覺其都是偏見，他們的共同錯誤，可以名爲抽

象性的錯誤。(1)預說的話已多，我們現在可來研究這一學說。

1 (新註)「抽象性」為共同的錯誤。這我在「真理與實在論文集」中曾重提這點。(見是齋四七〇頁——原書二版編者註)

自這一學說言，(1)什麼是道德的目的呢？我們早已知道一部分什麼不是這目的。這目的不是感到快樂的而產生於我之內，或我之外的。自我之一個狀態，或一束狀態，要知道什麼是這目的，我們必須訴諸道德的意識。在道德意識中，我們發覺這目的之於我是活動的，是一個實際的目的，這目的不是純然被覺的事物，而是要有所作為的事物。

1 (原註)我必須警告讀者，以下所說，這不是康德的主要倫理見解之說明。自我這樣的說明言，雖也可以算是適合於康德的批評，然這說明却是既不完全，也不正確的。非把康德各方面的意見都提出，我們不能提出康德的見解。若我們這樣做，不惟需要極多的篇幅，我們也不得不要去討論本文範圍以外的題目。我們是為着批評之故而說明一種見解，然我們的批評不僅足以反對所說明的見解，同時也可適用於這種說明以外的見解。

這目的也不只是須得去作，而作了之後，這作者可以不負責任，不包含於其中的。這目的不在這作者之外。我是去實現我自己，而除了我自己之外，我們已知道，我實不能以任何物為一終極的目的，我不能以我自己為見到其他事物的純粹手段。這目的不在這自動的活動之外。如在我之內產生一種純然被動的狀態為這目的，則這自動的活動將成為達到這被動狀態之純粹手

段。可是道德意識却告訴我們，這自動的活動之本身，即是目的。這目的是要有所爲的作爲；這自動的活動是本身爲善，而非爲着本身以外之結果的。所以這目的不是被覺的，而是被作爲的。這目的是被作爲的，而不是被造成的。這目的不落於這作者的自我外，也不落於他的活動外。簡言之，這善就是良善意志。這目的是爲意志而意志的。自其對我之關係言，這目的是良善意志在我自己內之實現，或是實現這良善意志的自我。在這種特性上，我是對我自己爲一目的，我是絕對而究竟的目的。世間除了良善意志，實無物是善的。（譯者按：德哲康德在所著：『道德形上學之根本原理』一書有云：『宇宙之內外，除良善意志外，殆無物可無條件而名爲善的。』柏氏本節，最末一句，當指此而言）。

這不是玄學的虛構。這是人生的真理，是道德意識的真理。一個人不因爲他富錢，不因爲他美貌，或智巧，而名之爲善。他之是善，在他有道德，而他之有道德，在他的行動適合善與意志及體合良善意志，或在他的意志是善。

但『良善意志』一辭，所告訴我們的甚少，或絕無所有。這不過說，這意志是目的而已。却沒有說什麼意志是目的，而我們則想要知道良善意志是什麼。

什麼是良善意志呢？我們可以毫無差別的名之爲自由意志或普遍意志，或自主意志，或了，或形式意志。

(一) 良善意志是普遍意志。這道德目的之意志所涵蘊的是？這目的當絕對的是一個個

的。而不是有條件的是一個目的，這不是對我爲目的，而不是對你爲目的，或對你我爲目的，而不也是對第三人爲目的；這是不限於任何此一人或彼一人，而是對我們大家都爲目的。所以這意志，自其爲目的言，不是特殊之人的特殊意志，存在着像或此或彼及其他心靈狀態之一串的。這是對你我獨相目的，而自其爲我們的共同標準和目的言，也是在你我之上的。因此，這意志是客觀的，普遍的。

(二) 良善意志是自由意志。這意志不受非自身的事物所限制。這意志的存在不依賴非自身的事物，也不附屬於非自身的事物。這意志之成其爲這意志，也不是非自身的事物所造成，因之，也不能（正確的說來）爲非自身的事物所引起。這意志是因自身及爲自身而存在的。這意志在自身之外是無目的或目標的。這意志是不爲任何其他事物所構成或決定的。

所以我們可以看到，這意志是不爲任何特殊的事物所決定的。因爲我們已知這意志是善道的；而普遍的即不是特殊。若這意志爲特殊的事物所決定，這即是不爲自己所決定，而這是很容易指明的。即是不爲自己所決定之說，我們早已視之爲假了。（譯者按：以上兩段的話，其意思是，良善意志之所以自由，乃因其不受非自身的事物所決定，而是自己決定自己的。自由的意義，不是無限制的意志，而是自己限制自己，或自己決定自己的意思。）

(三) 良善意志是自主意志。因爲這意志是普遍的，是以本身爲目的的。良善意志是普遍之意志乎普遍爲自身，及自身爲普遍的，所以也可以說是對自身爲一個法律，及意志乎自己的

法律的。且因為這意志是普遍的，所以在意志乎對自己為正確的事物時，也意志乎對大家為正確的事物。這意志在為自己而立法時，即是普遍的立法，因為若不是普遍的立法，也將不是為自己而立法。（譯者按：這一段話的意思是，良善意志之所以是自主的意志，因其法律是自己加諸自己的，而不是外加的。這意志為自己而立法，同時也為大家而立法。這意志是法律的主入，所以是自主的或自律的。）

（四）末了，良善意志是形式意志。因這意志，在意志乎自身時，是意志乎普遍的，而這就是非特殊。任何欲求之可能的對象，任何希望中的事件，任何目的之以結果的形式而在我自己或他人的特殊存在中達到的，這一切都是或此或彼的某物。牠們都有內容，牠們都是「實質的」。只有意志乎自身為非特殊的，為沒有內容或質料的，一言以蔽之，只有意志乎自身為形式的意志，然後才是善的意志。（譯者按：這一段話的意思是，良善意志之所以是形式的意志，因其是意志乎普遍，而非意志乎或此或彼的特殊。這意志是無內容，無實質的。我們不為此一物或彼一物而意志，而是為一個空無內容的普遍而意志。所以這意志是形式的。）

因而良善意志乃是僅為形式所決定的意志，是實現自身為這意志之純粹形式的意志。現在可以看出，這形式意志是前述一切特徵，如普遍，如自由，如自主，的真正表現。在形式性中，這一切均合而為一。我是自主的，僅因為我是自由的，我是自由的，僅因為我是普遍的，我是普遍的，僅因為我不是特殊的，而不是特殊的，則僅因是形式的。

這善之必須爲形式的，我們可從考慮其爲普遍標準或試驗之特性上看出。這一是個標準一類形式，否則等於沒有。這標準是要在每一可能的或此或彼之事物上的，所以不能爲任何或此或彼的事物。這是因其非或此或彼的事物，所以能夠成爲一切或此或彼的事物所共有的標準。否則，這必有落在牠的範圍以外的事物，而這標準將成爲他物中之一物，不復成其爲標準。但這能爲每一物之所共有的，卽不是實質，或不是內容，而只是形式。一如沒有真理之實質的試驗一樣，所以也沒有道德之實質的試驗之可能。

以故良善意志卽是這意志的純粹形式，而這就是目的。這就是我當實現之，而實現之於我自己的。但我不是一個純粹形式，我有一個『經驗的』天性，有一串『此我』之特殊的狀態，有一堆欲求，一堆厭惡，一堆傾向，一堆衝動，一堆快樂和痛苦，也卽有我們所謂一個感覺的自我。一切內容，一切實質，一切可能充滿這形式的事物，必須在這感覺的自我中尋求之；因爲一切實質必須從『經驗』而來，必須在外在世界的知覺中及經由這知覺而獲得，或在我自己內部狀態的系列之知覺中，及經由這知覺，而獲得。然不論從那一方面獲得，都是感覺的，都是非感覺的形式對立的。

這『經驗的』自我，這『此我』，一切形式意志的自我然，是道德主體的一個成分。這些成分彼此對立的，所以形式的實現，只有經由這一對立，這須加克服的對立，而後可能。道德的要素實在於是種衝突及克服這種衝突的勝利中。道德是形式的自我壓迫感覺的自我之措

動，而在這種活動中，我們乃能首先對「應該」與「義務」等辭加以一種意義。(1)

1 (原註) 在較低的意義上，我們能在道德世界外運用「應該」一字，且實已運用之。當「定律」一辭有意義時，「應該」也有意義。當特殊現象和牠的概不存時，我們即說「應該」。例如說「一人」應該「有兩隻眼」。「這樣厚的冰」應該「能負重」。因有物加以阻撓，所以這事實不是定律之呈露。但道德的「應該」，其意義則遠超乎此。道德上這時特殊事實或現象，是或此或彼的意志，而這意志和定律，或一般概念之關係，是知道，或能知，牠自己的地位的。這便有極大的不同處。

如我們的自我，除了牠的狀態之系列外，即別無所有，又如在那些共存而聯續的現象之外而及上面，這自我也別無所有，則「應該」一辭不能有意義。又如我們的自我為純粹而無雜質的意志，可離開感覺的成分而實現其自身，則「應該」一辭，仍無意義。在一個主體內，而有兩種成分之敵對，這纔是應該之要素。應該是一個命令；應該所表現的，不光為「是」，也不光為「不是」，而是同時是又不是的事物；簡言之，應該所表現的乃將然的事物。次則，當對我自己下令時，這應該將要做的事置諸我前，而要我去做。一個命令乃是我之於某事的作為，而這作為則不是我所意志，而是一個意志所意志，由這意志對我這樣提出來的。(1) 在應該中，這自我被人所命令，而這自我却是在我之內的感覺自我。這感覺的自我被命令時，若我服從，這自我即為非感覺的形式意志所強迫。這形式意志則站在經驗的成分之上，及一樣的

在我自己之上的。這應該是形式意志的命令，而義務則是服從。或較正確的說，義務是較低的自我爲這種意志所驅迫，或實現形式於不服從的欲求資料中，及反乎這種欲求資料而實現的。

（原註）一個命令可以包含一個允諾或恐嚇，但其要素却不必如此。

我們必須爲義務而盡義務，否則，不是義務。說我的行爲當實現而適合這普遍形式及與之相符合，這是不足夠的。說這命令要做的行爲當由我而爲，也是不足夠的。我們已知道，這目的不是在活動之外的一個結果。所謂善，不是形式之實現性，而却是形式之實現；因爲只有活動，才是否定，只有否定，才是真實。（譯者按：上面幾句話，普通讀者，或不易理解。大意是，這目的，這目的是動的，不是靜的。「形式之實現性」中的「實現性」一辭是名辭，不是動辭，所以涵蘊靜而非動。至「形式之實現」中的「實現」一辭，則涵蘊活動的意義，所以是善。「只有活動，才是否定，只有否定，才是真實」，這幾句的意思是，凡有所否定，必有所爲，無所爲，即無否定，所以說，「只有活動，才是否定」。形式之實現，必有所否定，如欲求的資料之否定，否則，這種實現非真實，所以說，「只有否定，才是真實。」）次則，這善之爲形式的實現，也不是僅爲他方的主體所實現的，而是自己實現自己的。且除非這較低的自我中被命要做的行爲，是由我以形式自我的資格而爲之，這自己實現自己之事也不會發生的。如果是這樣，則我必知道是這樣；如我不知道是這樣，則這就不是這樣。彙之，非在每一事例，及每一行爲中，我是意識的爲義務而盡義務，也即是爲純粹形式之實現而盡義務，且除純粹形

式外，絕不爲何物而盡義務，則這義務不是義務。所以我們可以見到，一個行爲若爲着純粹形式的快樂，或爲着欲求這純粹形式而發生，則這絕不算是義務。因這將是我們之較低的天性，爲自身之所好，而去實現這形式；這不能算是形式之實現自己；因而這種行爲沒有任何道德可言，以其並沒有達到這目的。在道德上，這較低的自我，不是要被引導的，不是要被諮詢的，不是要被強迫的。

這裏我們復訴諸道德意識以證明我們的結論。每一道德人都知道去做正當的事情，就是爲義務而盡義務，若爲某一外在的對象而盡義務，則這行爲可以是合法的，然決不是道德的。

發覺了我們的理論和實際道德相合後，及我們已以這結論——即除了意識的爲普遍形式之故而爲外，便沒有行爲是道德的之結論爲根據後，我們現在須去說明一種規則以便指導我們的實際生活。這規則是要極簡單，可在實行上不發生困難的。我們是要去實現良善意志的。這意志是以本身爲目的，而這是普遍正確的。我們已看見，這意志的一切特徵是總括於形式中的。我們也已看見，這標準必須是形式的，必須排除一切可能的內容的，因爲內容是雜多的緣故。所以剩餘下來給我們作標準的，只是直率的同一，是排除雜多的同一。關於這同一，我們所能說的，只是這同一存在，及這同一不自相矛盾而已。以故，我們的實際格言爲，「去實現毋矛盾」。去實現的意思，就是行，且繼續的行。不要自相矛盾的意思，就是讓一切你的行爲都包含並實現毋矛盾的原理，因爲只有這樣，然後你能實現形式意志，而這就是良善意志。

任何行為之包含有一個矛盾的，都是不道德的。任何行為之自身一致的，都是合法的。任何行為之自身一致，而又為着實現這一一致性而為，絕不為着他事而為的，都是道德的。這種規則極簡單的，是實際的。這種辦法把我們一切事中最重要標準和試驗，假諸人人了解，婦兒能聽的形式上，則他這種辦法，自有值得我們感謝的原因。

這為義務而盡義務的學說，像上面我們之所說的，(1)實很少或絕無可信之處。若如批評，讀者可以覺得是多餘的。但簡單的把這一學說所以自行喪失及自行敗滅其所宣稱之實際價值的內在矛盾指明，依然不是無益的。

1 (原註)前已說過，這不是康德見解的說明；康德的見解較廣，同時也較為混亂。自其第一學說系統言，這已為黑格爾的批評所消滅，(參閱黑氏著：哲學論文，全集卷一，三頁以下(一八三二年版)及所著：精神現象學，全集卷二，四五一頁以下，(一八三二年版)我下面所說實大半得諸黑氏。同時比較叔本華全集卷四，根本問題一一七——七六頁。但讀者須記住，我所說的，只由我負責。

這為義務而盡義務的學說，是自相矛盾的，歸結為簡單的形式，則其矛盾如下：自我實現是目的，而這被實現的自我却是實在之否定；我們去實現，而我們必不可產生真實的事物。我們來加以解釋。這善是意志。這意志是將內部的心靈提出於事實世界中；這是思想和存在間的同一，這是理想渡入於實在的歷程，而當這兩方面的內容相同時，仍常受這兩種的不同成分

區分的。純然思想之爲思想，不是意志——這僅是內部方面。在時空中，或在時間中之純然的存在，也不是意志——這僅是外部方面。自意志言，我們要際方面，要兩方面成爲一個。由以觀，我們馬上看到，如這兩方面要相應，則在牠們所含之物的性質內也必有某一個相應性。從存在方面開始，除非你要實現的物早已區別其爲實在的特性在其中，則你不能實現此物。（譯者按：這一段話的意思，自普通讀者言，也頗爲艱深。柏氏的大意是在說明意志的緣由。意志是由內而及外的，是思想和存在的同一，是理想渡到實在的歷程。光是思想不是意志，光是存在也不是意志。意志所需要的是這兩方面的合一。但這兩方面要相應，則這兩方面之所含，也必有相應者在。這或是柏氏的意思。）

去實現就是將理想的内容變爲存在的思想，不管這存在是僅在時間中之事情的一串，(1)若純粹心理的行爲然，或同在時間空間中的存在，若一切外表的行爲然，都是一樣的。

1 (原註) 只要心理的事情，光是認爲心理的事情，這當然是真的。我認爲每一心理狀態也有其空間的存在。在這類關聯上，讓我附帶說一句，就是，究竟意志對於思想有沒有直接的控制，(★) 這是心理學上一個公開的疑問。在這裏不管其答案爲何，都和我們無關係。★ (新註) 我想這話的意思是，「究竟意志對於思想有沒有直接的控制，或僅注意力集中於這主體，而禁止其他的發展。」

對真實加以適當的界說，對時空中之存在的性質加以討論，及討論這種存在和一般思想

關係，特別是和人類思想的關係，即令我有這種能力，在這裏也是不可能的。但如我說：這空中之存在之主要特性，一言以蔽之，就是牠的特殊性，也即普通所謂具體性，牠的無窮關係，則我不認爲我會覺得有極大的矛盾。一個存在物和對這一物的純粹思想，若被認爲無不關連，仍是不一樣的；特別是在道德中，理論和事實間的距離，有如被思想和被意志間的距離，及一個界說和被界說之物間的距離，一樣是不可衡量的。我在前面已說過我們不能討論這些根本問題，但似乎極爲明白的事情是，這空中之，存在之主要特徵，實和一個理論，界說，或抽象原理相反，乃在牠的無窮詳細的特殊關係。你不能把一個界說特殊化以窮盡任何可覺對象的特徵，因這對象是和宇宙間其他每一物都有關係的。

讓我們說：去實現（不管尙有什麼其他意義）至低限度就是去特殊化，這樣我們將可以看出這爲義務而盡義務的學說是怎樣自相矛盾的。（一）這學說告訴你，不要去做牠告訴你裏去做的事，你所當造成的影響是這特殊的否定；所以這學說在一口氣中告訴你去實現和不要去實現。（二）這學說沒有內容給你；而這沒有內容的是不能被意志的；因在決意中我們必須在每一方面都有相當的內容。（三）心理上言，一個意志的行爲，是一個特殊的行爲，所以一個意志之形式的行爲，是不可能的。

現來加以解釋。（一）你是去實現良善意志，而這就是形式意志，或普遍意志。但所謂普遍，即特殊的反面。「實現這特殊」即是實現這普遍的反面；所以如你把普遍特殊化，你即換

有實現這普遍，就是沒有實現你所當實現的普遍；或換一句話說，如你把形式實質化，那就不復是形式的。另一方面，「去實現」就是去實質化，就是去特殊化，「去實現」主張形式和質料間的具體同一，而這是「形式意志」所否認的。於是我們乃處於一個毫無解決希望的矛盾命令中，這命令於一口氣中告訴我們說，只有形式的（就是不真實的）意志是善，而爲善這善之緣，我們要去實現（就是非形式化）這形式意志。

或說不抽象的來加以解釋。在一個主體內，我們有兩種成分，一是感覺的天性，一是純粹的意志。這純粹意志是要保全其純粹的。我們是爲着這意志而行動的，而行動則由壓迫這感覺的天性而構成。這裏的命令是，「在感覺的天性中去實現這純粹意志」，而其矛盾，則如上述。這純粹意志就是非感覺的意志，而「去實現純粹意志」就是把純粹意志變成爲可以消滅牠自身的要素的一種成分。這形式意志，當實現時，已不是形式的，而是實質化了，感覺化了，也不復是純粹的了。如你不想把意志感覺化，則爲什麼你說使之成爲真實呢？實現又有什麼用處和意義呢？或如你說，這意志就是實現，及其意義就是實現，則難道你沒有見到，這意志的意義，乃是純粹的天性和感覺的天性之同一嗎？沒有見到這意志是涵蘊這兩方面的嗎？沒有見到這形式意志說，「要有這兩方面，但一定的，你要只能有一方面嗎？或更簡單的說，你沒有見到這純粹的或形式的意志是胡說嗎？（譯者按：柏氏以上兩段的批評，極爲精細，讀者須虛心體察，一讀再讀，方能理解。然其大意是：認「實現」一辭和「形式意志」一辭之間有矛盾。去

「實現」是去特殊化，實質化，或感覺化的意思，而「形式意志」却是普通的，形式的，或非感覺的，所以「去實現形式意志」之言，等於說，「把普通特殊化」或「把形式實質化」一樣，這兩辭是無法結合為一的。為義務而盡義務的學說，把這兩辭結合為一，即是自相矛盾。

在最簡單的形式上，這矛盾是這樣的。這命令是「去實現毋矛盾」。但「毋矛盾」等於純粹形式，而「去實現」則等於給以內容。內容和沒有內容的形式矛盾，所以「去實現毋矛盾」即是「去實現一個矛盾」。(1)

1 (原註) 關於二元論的道德學說之毫無解決希望的矛盾，及其道德的神學和一般的實際說教的矛盾，都不在本篇討論的範圍。這種見解的全部已為前面註內所述黑格爾之書的第二節所批評。

我們可以附帶說及這無上命令的學說所包含的一種矛盾。一個命令是由一個意志對另一意志而說的，如這命令可被遵從，則必為第二意志所遵從。但這裏接受命令的意志却不是執行命令的意志，所以這無上命令是永不會被遵從的。若這無上命令不是在對所命令者產生行動，則這僅是虛偽的無上命令。

(二) 把這種原理的自相矛盾說明之後，即說明這原理一方面為實在之抽象的否定，另一方面則為其實現之要求，我們或者已沒有詳加批評這原理的必要；但更特別的把一般的批評重說，也可以是有益的。

我們已知道，一個意志的行為有兩方面，即內面和外部方面，也即是我們所謂（在這些最爲人所誤用的名辭之一種意義）「主觀」方面，和「客觀」方面。這意志的行為有某一內容，即一方面是「要做的」，另一方面是「已做的」。例如殺人的事件，除非我意在殺他，及實已殺他，則正確說來，這不是我的意志行為。光是我身體的動作不構成一個行為，即光是我心內的思想也不構成一個行為。（1）

1（原註）這一句話要受第一篇（原書第七頁）所說的限制。行為是有兩方面的，而每一方面的內容是相同的。爲一人之所意志的是行為，而沒有其他是行為。行為是由內在世界上渡到外在世界的歷程（或由思想引渡到內在世界上的一件事情之事實的歷程），除非這種引渡過程被引渡者之同一，則這種引渡不算引渡。

由此而直接推得的解釋是，沒有行為能夠把一個抽象原理加以實施的。行為之每一方面的內容必須相同，因而馬上明顯的事實是，沒有抽象是一個內容，而能有其真實的存在。要在外在世界中佔有其地位，則這原理必須分化成爲一個具體的個體，然後能被引渡到時空的存在中。所以在內部方面（這「主觀」方面）這抽象必須已成爲具體的，而其本身則有兩方面，簡言之，即成爲個體化，否則，便沒有行動的可能，因為沒有可以引渡過去之事物的緣故。（1）

1（原註）我們的話必不可認爲是在否認意志有純然是或此或彼之內涵之可能。我們絕沒有說到這點，因為我們和這點無關。

每一人都知道唯一去盡你的義務之方法，就是去盡你的各種義務；都知道一般的（或普遍的）行善，可以是不行某種特殊的善，所以是絕不行善，而所行或可是善之反面。每一人在知道，不論在宗教上，道德上，或政治上，意向裏實現一個抽象，是一種無益的企圖；而其結果，不是你絕無所爲，即是這行爲所需要的特殊內容，乃由環境或任意的偶然，而附加於這抽象上。每一人，即使他們不覺得確定，至少也會有些懷疑，普遍所謂有意地根據抽象原理而行者，不是自欺，即是偽善，或兩者兼而有之的。（譯者按：柏氏這一段話，意義極爲精深，不僅可以批評形式意志之說，且可以批評耶教博愛，墨子兼愛之說。所謂「一般的，或普遍的」行善，可以是不行特殊的善，所以是絕不行善，而所行或可是善之反面。」這話稍加更易，可成爲：「一般的（或普遍的）愛人，可以是不愛特殊的人，所以是絕不愛人，而所行或可是愛之反面。」柏氏有無這意不可知，然他反對抽象的普遍則無疑。耶教的博愛，和墨子的兼愛，其所愛爲上帝，爲全人類，似均有抽象的普遍之嫌，這即可爲柏氏所反對。憶王船山讀通鑑論卷二十九有云：「韓愈氏曰：『博愛之謂仁』，言博也，則亦逐流而失其源也。博則其愛也疏矣。……仁天下也有窮，而父子兄弟之仁，則不以窮而妨其愛也。唯不仁者，舍其約以務於博，卽有愛焉，亦散漫以施，而自於其惠之薄；如其窮矣，則視父子兄弟亦博愛中之一二人而已，置之可也，殺之又奚不可哉？」宋友珪李從河僭主中國，爲不仁之倡，而徐知誥，馬贖子孫，相效以自殄其族。夫此數不仁者，抑豈無愛以及人哉？愛之無擇而窮矣。視其屬毛驢裏

者，皆與天下之人初無以異，無妨於己則生之，有礙於己則殺之，墨釋之邪，韓愈氏之陋，實中於不肖者之心，以爲天理之賊，不可殲也。」此其言實可爲柏氏上面一段的注脚。博愛，則其愛爲空洞的，抽象的，結果不是一無所愛，即是隨環境或私意而決定其愛或不愛。柏氏未發揮此意，以批評耶教，當是他有所顧忌而不敢言。然讀他在「現象與實在」及「真理與實在論文集」兩書中批評宗教之言，可知柏氏實有是意也。

(二) 更從心理方面加以論究，仍可令我們看出這爲義務而盡義務的學說之勞而無功。一個無所爲的意志不是意志，而每一行爲，即是一種特殊的事情。一個行爲是或此或彼的行爲，而一個一般的行爲是胡說的。但一個形式的行爲，怎樣能成爲或此或彼的行爲呢？即令這抽象已被分化成爲要被完成之確定的，「實質的」目的和目標，可是自特殊的決意言，仍是缺少時間空間等特殊環境的。這些特殊環境可以不是行爲的要素，也可以對其內容沒有實際的影響。如我已決意在某一方式上去殺一人，則時間空間等等是心理上這特殊的殺人行爲所需要的，然這些却可以不加入於行爲的要素中。(一人的通常義務也是一樣的。)所以先有的意向，若愈分化和愈實質化，則這些特殊環境的附加可愈少，反之，若內容愈不分化，則這些附加愈多。如我跑出街上去殺人，則我殺的是誰，即由偶然(1)所決定。義務也是一樣。如我事與乎一般的去盡義務，則所盡的義務是什麼，也由偶然決定，因爲凡落在先定的意向之外的，即是偶然，而這盡除了純粹形式外，一切都是落在外面的。

1. (原註)所謂偶然，是就我的意向而言，因為我的意向並不主要的包含這殺殺的特殊之人。要行，你必須意志乎某物，且是確定的某物，去意志乎一般的事件，是不可能的。而去意志乎特殊事件，則永不是去意志乎一個形式而已。最好也必定是意志乎這形式的偶然事件，雖然，則(心理上說來)凡行動的都具有偶然性。(如欲求)。純粹形式是不能動的。當人絕不意志乎特殊事件時，這意志是一種抽象的虛構。一樣的(把同一事件加以不同的說法)，意志若沒有欲求，不管意志的或無意識的，是特別的或習慣的，這意志也是純粹的虛構。這簡直是心理的怪物。這是被認為，這種意志若真實時，這是不能說動的，也是被認為不能在任何單一事例上證實的。故當叔本華(見前面注內所引叔氏書一六八頁)聲稱：「如既不可想像，又不能經驗中找得的事件，都不是不可信。則沒有事情是不可信的了。他的話當然是不錯的。但如何學說需要這樣的假定，這即證明這學說是假的。」

我們已說明了三個形式的意志是自相矛盾的，因為意志的要素是不應為形式的。為義務而盡義務是虛偽的，是不可能的。若我們再加指明，則這這種行為的原理是可能的，然也是無價值的，在實踐上也是無益的。這可以不算是多餘的話。

這毋矛盾的格言是無用的。我們已知其自相矛盾的，因這格言提出一個內容，而這是和純粹形式矛盾的，可是除此之外，這格言却絕無一事告訴我們。我將怎樣做呢？其回答是「產生一個實數。」每一自相矛盾的事情都是錯的。每一重贅的事情都是對的。沒有重贅的

事情是錯的。『然則，什麼是自相矛盾的呢？在一種意義上，每一物都是自相矛盾的，在另一意義上，則沒有物是自相矛盾的。』

這毋矛盾的原理，其意義不是說，你不要自相矛盾，不是說你要在你的行為和你自己中產生一個和諧，一個系統，不是說你要實現你自己為一個有機的整體，沒有進一步的指示，這些都過於空泛，但我們的毋矛盾原理這裏所說，却不是這些。這原理只說，行為必不可自相矛盾。然這是什麼意思呢？這意思是說，這被實現的質料，這由行為所提出的決定，必須自己一致。例如，財產是自己一致的，而財產之盜竊，則是一個矛盾。

不過，第一步我們要問，是否有任何決定可以免除矛盾的呢？不論取任何物，你必須取確定的事物，而這事物之所以是確定的，則由否定其他事物所致。任何可能的甲，其要素是在牠不當是乙、丙、丁等等，沒有這種否定，則甲將不是甲。一個純粹積極的肯定是一個虛構的抽象。『肯定甲』即是『否定乙，丙，丁等等。』例如，財產在其支配上即涵蘊一個否定，一個排斥。在這種意義上，不僅確定的內容和形式矛盾，即內容之本身也包含矛盾的。

這依然不是毋矛盾的規則之意義。這規則的意義是，你必不可提出一個決定，隨而又提出這決定之自身的否定。你必不可有一個行為，而這行為則體合一種規則去否定任何物的，這還是自相矛盾。一個規則否定甲，即是自相矛盾，因如甲是被否定了，你即不能否定之。『盜竊財產』是一個矛盾，因這是毀滅了財產，總之地毀滅了盜竊的可能。（譯者按：柏氏這

一般話語是敘述康德在道德法提出純無上命令或無上前提的訓條之一的意思。康德的無上命令有云：『你當依照一種格律而行，同時可使這種格律成爲普遍律的而行。』這就是說，『我們所按照而行的格律，必是我當行，人人亦當行的。若我可行，而不欲人行，這就不是普遍律，也就是矛盾的。』例如：我殺人，我決不願人殺我，『我偷人的東西，我也決不願人來偷我的東西』所以殺人和盜竊都不是普遍律，而且也是互相矛盾的。因爲人人殺人，則無人可殺；人人偷物，則無物可偷。結果，殺人和盜竊，必歸於自行否定。』

這裏我們沒有再提出一種玄學論證來反對這種見解之必要，因這種見解立即爲我們供給了一種反對牠自己的證據。因道德的要素就是兩個相同的矛盾。(1)道德說，『否定這感覺的自我。』但如感覺的自我被否定，道德亦隨之而消失。道德之矛盾是一如盜竊一樣的。『救濟貧窮』是既否定了貧窮，同時又假定了『因而是主張』貧窮的。這有如勃拉克氏幽默地說的，

如『使人窮』，

憐憫復何有。

如你要去愛你的仇敵，則你必永不能沒有仇敵，可是你又力謀除去你的仇敵。這是否『救呢？』簡言之，每一義務，若假定了有被否定之物，即不是義務；這是一種不道德的規則，因爲這是自相矛盾的。

(原註)黑格爾(見前注)且毫不留情的將這點發揮以反對靈魂不朽的設準。以下所說，

我大半得自黑氏。

然則，一切規則必不可以否定的方式說明，而必須積極的加以說明。果爾，便有一個嚴厲的問題發生，即究有任何規則而不能積極的加以說明。規律是一個空洞形式，即是「甲爲甲」。這是一個重贅語。要把任何物及一切物放進重贅的形式中，而使之道德化，是不需要極大的技巧的。如「要有財產」，「要沒有財產」；「要有法律」，「要沒有法律」；「要有愛」，「要有憎」；「要勇敢」，「要懦弱」；「要仁慈」，「要殘忍」；「要無情」，「要救濟人」；「要不救濟人」，或富，或貧，或樂，或苦。這規律何在呢？這是無所在的。貧窮就是貧窮，而這是一個肯定的重贅語。憎就是憎，一如愛就是愛。只有當你說，「憎你之友」，或「愛你之敵」時，「或當你不加肯定，而加以分析，見到每一個是肯定一個否定或否定一個肯定時」，然後牠們才成爲矛盾的。關於憎，我們大家都可以見其是這樣，但深思之士，可以告訴我們，愛也是一樣的。

這爲義務而盡義務的學說，實際上做的是，先行提出一個決定，如財產，愛，勇敢等等，然後說，凡和這些矛盾的，就是不對的。然因爲這原理是形式而空洞的普遍，所以這原理和盡諸其下的內容間，是沒有聯絡的。其聯絡是由外面造成的，且是根據任意的選擇，或根據「盡福利，甚或快樂之考慮而成的。這純粹義務的道德，其結果不變爲像快樂論的規則一樣，（1）是絕無規則。有之，則除非是這偽善的格言，告訴你說，在做你喜做之事前，你當名之爲盡

務而已，而此則超過了「概然」主義了。

1（原註）叔本華對這點曾有多少特殊而尖銳的批評。

所以要从義務的形式而推得特殊的義務是不可能的。這些特殊的義務是必須先加認定的。在普通道德中，就是先認定特殊的義務。但假定這樣做之後，這為義務而盡義務，是否為一種確公式呢？即是否我們要常常依乎一種法則，且只是一種法則，而行呢？而這一種法則則概在例外，也即是說這法則能統攝所有的特殊事件呢？不是的，這是把生命視為過於簡單，認我們永不必在同一時間內考慮一個以上的義務的說法。可是實際上，我們確要去應付衝突的義務。其所以照例能避免衝突者，只不過是我們明瞭那一種義務當讓步而已。設想義務的衝突不常發生，這就錯誤的；有人曾經正確的說過，每一行為都可視為包含這種衝突的。（1）

1（新註）關於義務的衝突可參閱第六篇原審二二六頁。

現把這問題明白的提出。在一種事例上，很顯明的，我可以有數種要盡的義務，而我可以只盡其中之一種。所以我必須違犯某一無上律令。普通人在這裏對自己提出的問題是，我盡盡那一種義務呢？普通人會說，「一切義務都有牠們的限度，而且是有等級有次序的。你不應把牠們都放進你的，「無上命令」之形式中，（即把牠們都造成為絕對而無所依賴的律令樣式）而不加以相當的限制和修改，庶可避免在許多事件上，你會完全置之不理。我們當然有法則的，然我們可以不能一下都遵守這些法則。要知道去遵守那一條法則，這是我們的意見問題。

面不能由任何其他方式決定之的。例如，施捨窮人——然在那一種事件上及施捨多少呢？我們當犧牲自己——然在什麼方式上及在什麼範圍內呢？我們不當縱慾——除非這是正常的。我們不當浪費時間——除非是娛樂之時。我們不當怠工——除非有很好的理由。這一切事情，是我們承認在一個意識上，都是法律上的事情。但你想運用某一「無上命令」去決定你的特殊事件，則你不是「一個意人」，他必是一個狂士。不辯者按「無上命令」或即無前提的訓條。康德所用的名辭。康德所謂「無前提的訓條」是如「有前提的訓條」相對例如？我說，「我做這事，即我做這事，一不詢問原因，不提出條件，這就是無前提的訓條」。若說，「我做這事，因為我要那物，一則是有原因的，有條件的，這就是「有前提的訓條」。前者是道德的，後者即不是道德的。

普通人的道德，並不視每一規律為不可違背的，並不視每一規律為本身是絕對的目的。普通人的道德，在許多事件上，當義務和義務衝突時，且且不覺其衝突，即覺其有衝突，且遇到道德律間的衝突時，也照常視每一道德律為絕對的帝王，或所謂總司令，而非視為可能的屬吏。在其間，此道德律而也屬於另一道德律之下，且僅依需要酌量犧牲和對情感之衝突的比例，而感覺不安而已。很少規律，其違犯（因服從較高規律之故）不為道德所允許的。我也相信沒有規律而不可以在此可想像的環境下（其）被破壞的，不過要去解決這問題的必要。實際上可不發生。依照普通人的道德（這事實是過於明顯而不必辯論的），在某種情形下講假話而

在騙人，是極正當的，然普通人的道德會加一句說，「我不名之爲假話耳。」然這是假話。當歷德及其他學者主張說假話必常是不對時，他們是忘記了原爲重要的事實，忘記了在多少事件上，無所爲就有所爲，就是故意忽視一種義務，竟忘記了有不少義務其重要性是在說實話之上的，而且有不少違背道義的事，縱比說謊可以較不痛苦，然是比說謊爲較不好的。所以自己殺自己，雖必須在一種意義上名爲自殺，然可以不僅是正當的，而且是英雄的行爲。(2)即愛人也可以寬恕，人民的反叛和軍人的不服從，也道德上都可有理由。這些事件都明白的，爲服從較高法律之故。違背了，「無前提的訓條」。

1 (新註) 自然，惟有在各種情境中應盡我們最大的努力這條普遍定律與例外。

2 (原註) 一個被囚禁的意大利人的故事，就是一個很好的例證。這意大利人被囚禁後，知道他被人用藥麻醉，可使他神經失常而出賣同志時，他即自割血管而死。不斷的置身於必死或幾乎必死之地，自某某種人言說爲一種義務，而對於此舉，除名之爲英雄的正當行爲和義務的行爲外，沒有人會加以他名的。至可寬恕的殺人而臨刑則熟知的度大叛亂事件，中夫殺其妻的故事，可爲例證。若人民的反叛，和軍隊的叛變，則用不着例證。巴克萊氏在道德律是絕對的標識上，主張所謂消極的服從，這是很可注意的事。巴克萊氏著：消極的服從福來寒氏版巴克萊集第三冊。

這一切的结果是(我們必須記住，這是一種極重要的真理)：你必永不可爲自禁之故，而

違背義務的規律，必不可爲非義務的目的之故，而違背之，而只當爲一個較優越的，統攝一切的義務之故，而違背之。任何違背義務之爲義務，而非較低的義務之行爲，都常常絕對是錯誤的。但若謂任何一個行爲，必在一切事件上絕對的，無條件的爲不道德，則又未免過於輕率。這是要環境來決定的，因爲環境是決定這必被實現之絲攝一切的義務之方式的。這是一個簡單的事實，而爲忠直的觀察者所不能否認的。這也不過是道德意識的表明而已。雖我深知道這一種表明，道德意識不會接受，但這只是因爲在這種抽象形式上，道德意識必然會誤解之的緣故。如道德學說是意在影響道德的實踐，及意在爲「俗人」所吸收，（關於這點，其不是俗人的人不甚多），則我承認這是一種事實，而最好當藏諸幕後的。然無論如何，這是一種事實。（1）

1（原註）關於這點，我們將在第五第六兩篇再加以討論。

所以我們見到，這「爲義務而盡義務」的學說僅說，「爲正當之事而爲正當之事」，然沒有告訴我們什麼是正當之事，或僅說，「爲使你自己成爲一個良善意志之故，去實現一個良善意志，去爲良善意志之所將爲。」這固言之有物，但此外則默無所言，或言而無當了。這學說告訴我們，要爲着形式而行爲，然這點我們已見其爲一個自相矛盾的命令。我們甚且在嚴肅的要點中，見這形式確爲形式之故而存在，及真正的依然是一個形式。我們已見到這義務的普遍律，如普遍指的是永不會被修改或變革的話，實不是普遍的。我們也見到，這義務的形式及其

絕對的訓條，也是不能實行的。結末，這學說之所存的不過是說，我們要爲良善意志之行動，我們要求由實現在我們之上及比我們爲高的意志而實現自己，及保證說，這纔是我們所當爲之而生活的目的，而不是那要使之歡喜的自我。這關於這良善意志之爲物，則這學說絕沒有告訴我們什麼，而留給我們的，却是一個無聊的抽象。

第五篇 論我的地位及其義務

我們的論究，雖頗悠促，然這時候倒也涉歷了頗廣的範圍。我們似乎沒有獲得什麼結果，或有結果，也至多不過是消極的結果。我們當然自以為在第三篇導言式的論文中已把「什麼目的」一問題找到了答案。但這答案卻過於抽象，是自己站不住的。如我們可以說已知道這目的是自我實現，然關於這要實現的自我，我們現在却似乎不知道什麼。第二篇和第三篇的論文所給我們的詳細內容，最多不過是些少關於什麼不是自我實現之知識而已。

我們已知道這須得實現的自我，不是彼此或彼之情感的自我，不是我們自己特殊情感的任何一串，或他人的意識之流或系列。簡言之，這自我不是要使之得到快感的自我。(1)所謂快樂單位的最大總和的觀念，我們已發覺其為一個單純集合的觀念。可是如我們需要道德的，則我們所要的，實不是這種觀念，而是一個類似有普遍性的事物。把追求幸福的努力視為把許多特殊加起來以構成普遍的努力，則幸福所給我們，乃是無益而虛偽的產品。這種產品，一方面繼續的堅持他自己的普遍性，一方面又堅持他的無窮的實際特殊性和有限性，這樣便自己帶着自行毀滅的因素在內。所以，如我們要的話，幸福是無處不實現的，或則，如我們要的話，幸福不是任何處所能實現的。(譯者按：以上數語係批評快樂論。認為快樂論所謂自我，不是

自我實現的自我。這種自我是由特殊加起來，構成普遍的自我。這是無法實現的自我。如前
 圖第三篇 d. 不過，若因而主張相反的說法，於是認普遍為特殊之否定，此所謂純粹意志之或
 為義務而盡義務的說法，則這也一樣是虛構不真實的概念。這與吾前單純形式，而這種形式要
 成為意志，則必須借助於自己，這體內容並非形式，而依於吾前單純形式內容，則惟有自相矛盾而已。
 大則如我們也見到，任何這種內容都是任意假定的。這樣假定的緣由，這形式依然不是純粹實
 現，而是永遠在無限變化的過程中，永不實現。這形式非在特殊內容內，而其變化的緣由，得常
 在每一處實現，是因爲這形式前和任何內容相結合的緣故。所以如道德的意義不止是把一種空
 洞的公式說來說說，如前篇之說，那樣道德在這裏實不能有所在。且如我們參酌前篇，我
 們可以進而顯示禁慾主義的虛偽，進而指明道德之事是實行的，且是意志去做事的。這自我實
 現的所以自我不能以其自身之單純否定而實現。我們亦可指期一種否定的，且是意志之意志，實不
 是自我實現之反之，嚴格說來，這是心理上不可能的，這與自相矛盾的幻像。勤勤要實現的
 自我爲我所偶有的自我，爲我自然的存在，及認要使生命成爲生命的目的，也即是認每一人當
 以目前所偶有的生命，而由自然動力，而能逐漸在其自身本性內，逐漸的爲道德意識考慮所得的
 結果先行排除了。而所謂道德意識，乃是道德之涵蘊一個超越的，較高的自我。或無論如何，
 是道德之涵蘊一個普遍，而在或此或彼的自我之上的，所以也在我的自我之上的事物。但我
 們所否定的，尚不止此。爲使我們的敘述完全起見，我們可進一步說，關於爲義務而盡義務的

說法，即令由公式而創造一種內容爲可能，（事實是不可能的），及能以這種方式構成一個義務的系統，然這學說所需要的實踐，仍是不可能的，隨之，道德也是不可能的，因爲在實踐上，各種特殊的義務是必會衝突的。若我們堅持爲義務而盡義務的說法，則義務之衝突，即是一切義務之毀滅，所不毀滅的，只是未實現之一般的義務形式而已。

1（新註）關於這點，可參閱前面。我們不如說：這不是純然情感自我的或此或彼的剝削情狀，也不是這些剝削的總數。」

前面幾篇的結果，似乎極不滿意。但讓我們從積極方面來加以觀察：「讓我們來看看究竟我們所得的是什麼。我們已以自我實現爲目的，而自我則會被界說爲「既不是一項特殊的情感，也不是一個抽象的普遍。這自我是要被實現爲，不僅是或此或彼的自我，且是要被實現爲意志的。這意志也不僅是自然的意志，不僅是在此處或彼處偶然存在而自行發現的意志，而是意志之爲良善意志的，也即是意志之實現一個目的的。而這目的則是此人或彼人之上的，（1）及比此人或彼人爲優越，且能以法律或「應該」的形式而面對着此人或彼人的。次則，這一優越的某物，對於個人是一種可能的法律或應該，而其存在，則不依乎個人的選擇或意見的。道德意識會說，本是沒有道德，即是道德義務之存在，其地位是離乎此人或彼人而獨立的。我的義務可以是我的，而不是他人的，但我卻並不據爲己有。如這是義務，則這是任何人處在我的地位和情形下所應盡的義務，不管他認以爲然或不認以爲然，都是一樣的。一言以蔽之，義務是

「客觀的」，所謂「客觀的」，即不是偶然而依乎或此或彼的主體之純粹意見或選擇的。

〔新註〕即是說，純然此人或彼人。

我們由前而所獲得的結果是這樣：這目的要在實現比我們自己為「越」的良善意志；次則，這目的是自我實現。把這兩點合起來，我們即見到，這目的是實現我們自己成為在我們自己之上的意志。至這意志（如道德存在的話），我們也已知，必須是「客觀的」，因他是不依乎「主觀的」好惡的；也必須是「普遍的」，因他是不和任何特殊同一的，而是在一切現實和可能的特殊之上的。並且，這意志雖是普遍的，然卻不是抽象的，因為應當實現就是他的本質，也因為除在特殊中，及經由特殊，這意志便沒有真正的存在。如這種良善意志不是現存的有限人類之意志，則不管牠可以是什麼，對於道德，這是毫無意義的。這良善意志乃是具體的普遍，因為牠不僅是在他的特殊細節之上，而且是遍佈於這些細節之內的，只有這些細節存在，然後牠方存在。這良善意志乃是只能生活於這些細節中的生命，也是這些細節之所依為生命的，因為這些細節若不包含在牠之內，則牠們便是死的。這良善意志乃是全部的靈魂，只有隨身體之生存而生存，也能使身體成為有生命的身體。倘若沒有身體，一如身體沒有他一樣，都是一種不真實的抽象。這種意志是整個有機體，是一個道德的有機體。這是有意識的自我實現，因為只有他的自覺份子之意志，然後這道德有機體方能獲得他自身的實在。他是全部身體之自我實現，因為他就是生活並行動於每個人的生命及行動中的，同一的意志。這是每一份子的自我實現。

因爲每一份子，如離開他所隸屬的全體，則他不能找得造成他之所以爲他自己的機能。每一份子要成爲他自己，他必須超出他自己。每一份子要過他自己的生計，他必須過一種不是光爲他自己的生計。不過，這種不是光爲他自己的生計，却依然強烈地，更着重地是他自己的個性。翻譯者按：讀者對這一段話，如不瞭解時，可以國家及個人爲喻。國家雖不是光爲我自己的，然我自己的個性只有在國家中方能獲其最強烈的表現。所以國家才是我的真正自我。這在下面當更有詳細的解釋。這裏我們所感覺而攪擾我們的矛盾，乃首先獲得解決。這裏所提出的，乃是一個普遍，能以一種固定而莊嚴的無上命令正對着我們飄蕩的欲求。但這種普遍却不是心靈之不真實的形式，而乃是深入於實際存在的詳細特殊中，屹立不移的生動靈魂。這種普遍是真實的，是於我爲真實的。我是在這種普遍的肯定中，而肯定我自己的，因爲我不過是「他的系統中之一脈搏而已。」我是在其中爲真實的，因當我獻身於牠時，牠即給了我關於我自己個人活動的成果，給了我關於我的生命之完成的理想，也即給了我幸福。這已實現的觀念，是比我爲優越的，卻又是此時此地在我之內，及爲我所有的。這是在繼續的歷程中肯定自己的。因而在已實現的觀念中，我們會找得自我實現，義務，及幸福，合而爲一。是的，當我們找到了我們的地位及其義務時，找到了我們在這社會有機體中（1）做一個機件的職務時，我們即找到了我們自己。

1. 「註」以「一個」來代替「這」字，或較爲妥當，因「這」字或可把「社會有機體」限

於國家。

有人可對我們說，「你這些話不過是純然花言巧語而已，不過是醜劣的玄學之夢而已，不過是老調重彈而已，實不能在事實的邏輯上站得住的。說國家是先於個人？說全體是有時比部份之和爲多？這都是曾經侵襲過希臘思想家的幻像。但這種幻像是已被找到了牠的來源，而加以驅逐的，明白言之，是已破裂了的。家庭也，社會也，國家也，及一般的每一人類團體也，悉是由個人構成的，且除了個人之外，也絕無真實之物在其中的，牠們是爲個人所造成，而個人是由安置自身於某等關係中，及站在某等關係中而造成牠們的。個人是獨自真實的，而關係之真實，則由於個人而真實的。個人造成這些關係，個人在關係中是真實的，然不是因爲關係而真實。個人在關係之外，也一樣是真實的，全體僅是部份之和，而部份之真實，則離開全體或在全體內，都是一樣的。難道你真以爲每一團體的形式消滅，個人即會消滅嗎？你豈認爲有任何真實的事物可與所謂普遍及有機體的辭句相應的嗎？每一物之在有機體中，是一如牠在機體之外，一樣的。普遍是一個空名，而與這名相應的存在事實，則是在某其關係中的特殊個人而已。簡言之，團體是牠的部份之和，是由部份之相加而造成的。而這些部份，則在未加之前，與已加之後，都一樣是真實的。部分所參加之關係，並不造成部分之爲部分。這些關係之於牠們的存在，是偶然的，不是根本的。所謂全體也者，如不是構成牠的個體之名。則是絕無實際的事物之名而已。這些卻不是玄學之夢，牠們是事實，是可以徵實的事實。」

牠們是事實嗎？事實自應說明事實；而所謂「個人主義」的見解（因其所相信之唯一實在是一個人），即彼此或其他的特殊），應即當爲正確的說明。但這裏所要說明的事實是什麼呢？牠們是人類的團體，是家庭，社會和國家。個人主義早就對牠們曾有所說明。個人主義認牠們是由武力，幻想，或契約，團結而成的「集合」。個人主義曾告訴我們關於牠們的起源的故事，且自以爲滿意的把問題解決了。然個人主義的說明是否爲滿意的和可徵實的呢？如我們作肯定的答覆，我們實未免過於大胆。蓋歷史的科學已把個人主義的社會起源說拒絕而完全不信任之了。即從實踐方面言，我們也隨處發覺國家之爲物，是可以自行肯定自己爲一種權力，需要時，有權去運用和消耗個人的人力和財產，而不必徵求他的同意，且可用懲罰去毀滅他的生命的。國家也可以提出其他的權力，而對於這些權力，除了用明顯的虛構故事去說明外，也不甚契約說所能說明的。同時，普通人對於牠們的道徳也沒有會發生疑問的。可見歷史和實際的觀測都一齊拒絕去證明個人主義的「事實」。如我們將家庭加以考察，則我們或者可以發覺，這可以印證個人主義的理論的仍更少。

所以除尚玄學不談，如我們觀察歷史和社會現行的習慣，則這些都不能證實個人主義者之以個人爲唯一實在，而以團體爲純粹集合的「事實」。然有人會對我們說，「雖然是這樣，但還是真理。」我想此乃所謂真，當不是事實之真，而是玄學之真。蓋嘲笑玄學而喜談事實的人，我們常發覺他們是這樣的。他們的心靈，自可有這一物而言，常可是純然玄學信條的「真」。

合單位。」他們詆毀任何真正的玄學，因為他們暗中覺得他們自己的玄學是經不起批評的。他們訴之事實，因為他們覺得當他們的玄學站住時，他們是不必懼怕事實的。然當他們的見解被人拿明晰的實在，加羣居的獸類天性，如人類之或可起源於這些獸類，如古代社會的組織，如實際存在的團體及其羣型之影響他們的一切份子，如這些團體的有機結構及其認真全體比諸任何份子為更重要的主張，去質問他們時，他們必然會回到他們的玄學上去。而我們這裏所想着重點是，他們的玄學乃是純粹的武斷論。他們的玄學只是假定，而沒有證明的。這種玄學沒有駁斥之權，因一種斷言所能要求的不過是相反的斷言；所以他人在一方面肯定的，我們可以在另一方面簡單的否認之。這裏我們就想這樣做。

對於什麼是一位個人的問題，加以根本的探討，這當然是需要的。首先去指明什麼是一位個人，次則指明何個人主義，沒有認識個人，而誤把一個抽象視為實在，這也當然是需要的。但如我能做這事的話，我是不能做的，這裏也不是討論這事的地方，且我所要說的話，或者也沒有多少是我以前沒有說過及沒有注意到的。

但我們不想去參加玄學問題的討論，對此，我們是沒有資格的，我們可用純然的否定去應付這個人主義者的玄學主張。次則，我們可從事事實方面去指明。事實所指示我們的是另一方面，對於個人主義所謂諸自我為「個體」，為排斥其他自我的「個體」的主張，我們即以認他的主張為純粹幻想的另一方面（一樣有理由的）去反對之。我們說在抽象理論之外，實沒有這

樣的個人存在的。我們將由事實去極力指明，認為事實上，我們所謂個人，其所以為個人者，乃因為團體的緣故，及經由團體的緣故，所以那些團體不純然是空名，而是真實之物，且是能被認為（如我們遵照事實的話）多中之一的。

茲把題目加以限制，且從熟知之事來說。我們可不必以禽獸的生活，以古代的社會，以歷史的歷程為我們例證之助。我們可只以現存的人為例證，以我們自己為例證，而力謀完全遵守經驗的教訓。

讓我們以一人為例，以一個現在的英國人為例。我們可以指明，這英國人，如離開他和他人相共的，離開他和他人相同的，則他就不是，一個英國人，也絕不是一個人。如你視他為一個孤立的某物，則他即不是他之為他。我們的意思，當然不是說，他不能離開英國而不消失，也不是說，全民族的其他人民卻死亡，他不能生存。我們的意思是說，他之所以為他，是因為他是一個生下來及受教育的社會動物，是一個個體的社會有機體之一份子；如果你把他這些和他人相同的成分加以抽象，則你之所存下來的，就不是一個英國人，也不是一個人，而是一個我不知為何物的剩餘。這剩餘是永不會獨自存在的，也並不這樣存在的。如我們設想他生長於其中之一切人世關係從沒有存在，則我們即是設想他之為他的本性沒有存在；如我們把這些關係除去，我們即把他本身也除去了。因而，他現在便不是一位個人，意即他不是一位可以絕不離棄他所處的關係範圍的個人，實際他是包含這些關係於本身中，而視這些關係即屬於他的存在。

之本身。請言之，他之所以爲他，卽在於他也是他人之所以爲他人。換言之卽在於他與他人有共同的關係。

但在這裏可有一種抗議提出來截住我們的討論。有人會對我們說，「兩人而共有」同的「物道」是不可能的。你是把相同性和相似性混淆了。」（一）我回答說，我並沒有這樣做。我想儘中的可能的反對者很可能是不知道相同性和相似性的意義。但這是不想論究的事件，因爲還是我們不能討論的玄學問題，而且也是我們不能被要求去討論的問題。我們不能被要求去討論這問題，因爲這裏我們所要應付的，仍是一種純然武斷的主張，這主張不是不知道，卽是承認，這種題目目的批評的研究，因此，沒有權來要求我們的回答。我們所以提及之者，因爲這成爲「高深思想家」的口頭禪的緣故。然反對着的一切意思不過是這樣，首先把同一和雜多規定爲是互相排斥的，次則，因爲雜多是事實，隨即便認爲沒有同一。所以困難就發生了。因爲早有人見到，且強迫每一人見到的事實是，把一切同一都否定，可使你稍普通事實發生尖銳的衝突，而引你入於完全的懷疑論。（2）爲避免這種結果，同時又要維持前面的信條意見，這「相似」一概念乃被拉進來。惟這一概念（我想我不必加一句）是沒有加以分析或加以適當的界說的，而這在他們是最好不過的事。我將提出其他主張來以反對他們這些主張。我的主張是，同一和雜多，同和異，都是彼此互相蘊涵的，都是彼此相需才有其意義的。我認爲純粹雜多是胡說，如純粹同一也是胡說一橫。我認爲類似或相似，嚴格的說來，不在對象之內，而基

在以之爲思慮對象的人之內。我認爲「甲真似乙嗎？」的問題，其意思不是說，「這是覺得相似嗎？」這可以有「對每一人會覺得相似嗎？」的意思，然一般的意思却是說「是否有一客觀的同一呢？」是否在兩者間，不管有何人看見與否，有一點或多點相同呢？」我們不該及「誤認的相似」的事例。我們不因爲一人和另一人恰切的相似而把他絞死，或至低限度，我們不想這樣做。我們的現在與我們的過去是相同的，而不僅是多少相似而已。我們有相同的信仰，希望，和目的。我們的情感和他人現在所有的相同，也和我們另一時間所有的相同。然這話的意思不是說，我們的情感，其特殊狀態和階段，能有數目上的不可分別性，而是因爲所覺的相同，而不僅相似，乃名這些情感爲一而相同的情感。簡言之，不惟「相同性」真是「相似性」之說，固非真實，即謂兩物是真正客觀的「相似」也完全是虛偽的，除非相似的意思即是「多少相同」的意思。我們相反的主張，以此爲止。現讓我們轉而注意於我們的事實。

(1) (新註) 參閱現象與實在一書，三四八頁。譯者按：柏氏在是書認爲所謂「相似」即是「多少未加分別的相同」，無所謂純粹的「相似」。普通之欲以「相似」代替「相同」者，殆欲避免所謂「同一的危險」。但此種危險的恐怖，實完全出乎誤解。因爲同實不完全否定異。「真正之同，一方面固排斥異，另一方面更必根本的涵蘊異。」這兩方面的共存，即在觀念中，也是不可分割的。非同在異中，非所統攝的原素未混淆，則同無意義。同樣，異雖否定同，然亦假定同的存在。因爲異必依乎關係，而關係則只有在相同

性的基礎上方為可能。柏氏這些話在唯心論上極重要。惟一般讀者，恐仍不易理解。茲再舉例說明之。所謂「同在異中」者，如一本書之為一本書，此其同者也。然一本書必有紙張，墨色，鉛印之字等等的區別，此其異者也。所謂「異必假定同」或「異在同中」者，如紅，黃，藍，白，黑之為異，必假定顏色之同而後可能也。故同異互蘊，而不相離。讀者須深思之。

2) (原註) 即從穆勒(為辯論計)，我們都能引用他的話。穆勒說，「如我們把每一普通概念，不視為是『多中之一』，而視為是有多少可適用的事物，即有多少不同的概念，勢必無普通語言之一物」。(見所著：邏輯系統第六版，第一卷，二〇一頁，或第七版，第一卷，一九九頁。)

這種「個體」人，這種他和他人所共的團體不加入在其本性中的個人，這種不包括他和他人關係於其存在中的個人，我們認為是一個虛構。我們將在事實的照耀下，來研究這種個人。讓我們視他為一個纔生下來的英國嬰兒，因為我認為我們不當追溯得更遠。讓我們視他為一個剛從母體分離，而佔領一塊明白而排斥他人的空間之嬰兒。此時此際，我想所謂教育和風俗，尚未影響他或減少他的「個性」。然是否他現在即為一個純粹「個體」，即為一個在他的存在內，並不滿意他與他人間之同一的「個體」呢？如我們相信現代心理學的學說，則我們不能這樣說。現代生理學將告訴我們，即在這時候，嬰兒的心靈仍不是被動的「白紙」，他有一種內

額而尚未發展的天性，而遺天性是必然可大部的決定他將來的個性的。什麼是這內在天性呢？還是他自己所獨有的呢？我們的回答必爲，當然不是全部他所獨有的。這嬰兒不是從天而降的。他是爲某某父母所生，而某某父母則來自某某家庭的。他有他的父母的性質在內，及如青種家所謂，有父系母系兩方面的種性在內。這些性質，大部份是我們可以看見的，有許多我們相信是潛伏着。如有某種（可能的或不可能的）條件存在時，這潛伏着的，可即顯露出來。關於心理性質的遺傳，則近代研究和常人經驗，我們相信是完全彼此互相印證的，可不必多談。但如理知的和自動的性質可由祖宗遺傳，則我要問，謂一人之所存可和他的父母之所曾有相同，及和他的兄弟姊妹之所現有相同，是不是極爲明白的呢？如有人反對我用「相同」之字，則我將以下例去詰問他。例如，有血脈相同的兩犬，我問一人說，「這是否爲同種的呢？」如他回答說，「不是相同，而是相似。」則難道我不當認他爲有意在欺我嗎？或認他爲一位「思想家」，或一位愚者嗎？

但這嬰兒不僅是某一家庭之一份子而已；他尚是生在其他範圍中的，且他也是（暫置其他較小的全體於不論，這些較小的全體在許多事例上仍然是影響他的），生爲某國民族之一份子的。我相信某一民族的嬰兒，初生之際，便和另一民族的嬰兒不同。某一民族的嬰兒有某種同一性，有一種已發展或尚未發展的民族型。這種民族型可以是很難識別的，甚而現在是不可識別的，然無論如何，却將在某一形式上表現出來。（1）這些我認爲都是事實。如果是事實，

則我們又必須說另一個英國嬰兒必有某幾點是和其他英國嬰兒相同，而這幾點或者尙可是現在沒有自行表現的。他的存在是和其其他英國嬰兒相共的，他不是「純粹的個體」。——

(1)「新說」這話是對的，但「種族」和「民族性」卻不是毗連的。這一節不大麻煩制，則其說很難成立。究竟種族之同一，其為聯合的有效團結力之程度為何呢？

我們知道這嬰兒是在某一時代的某一種族的父母所生的，而這就是說，他也是某一程度的文化所陶養出來的。根據對這一題目極有權威之人的意見，文化之爲物，在相當的程度內，是遺傳的。(1)他們認爲習性是發展而成的，是潛伏於嬰兒初生之際的。即除開教育和訓練，嬰兒之產生，其祖宗吃過有文化或無文化，實爲差別極大之事。這些有文化的傾向——(如我們可用這新句)是這嬰兒本性之一部。沒有這些傾向，這嬰兒只是部份的(如可有的話)成爲他自己。這嬰兒自他的祖宗而得到這些傾向，而他的祖宗又自社會獲得之。他的祖宗則是由所居住的社會而造成他們之爲他們的。如有人回答說：「是的，但個別的祖宗是先於他們的社會。」——果爾，則不談其他，這回答實是一種危險而沒有證明的主張。因爲自歷史之所能追溯者而言，人實是社會的動物。又如達爾文人從社會動物發展而來的猜度被接受的話，則我們必須說，人永不是何物，而只是社會的動物，而社會也永不是由個人所造成的。即令我們承認以個人爲先存的毫無根據的主張，這也不能摧毀我們的論證。因爲我們較爲接近的祖宗，當然是社會的。所以不管社會是否以前爲個人所造成，然自這較爲接近的祖宗言，則當然不是這樣。他們，無

論如何，是會受社會人種的其間所有物之影響的。他們因是道有機體中的份子，所以對這全體便成爲相對的了。如我們假定這種族之社會生活的結果，在一種暗伏的及潛勢的形式中，存於遺孳兒內，則我們能否認牠們是共同所有物嗎？我們能斷言他們不是在一切中之一相同因素嗎？如當我們把這個人所包含的事物撤去，使他喪失了造成他之爲他自己的特徵，又當他僅已包含了他人所包含的，所以（我們怎能避免這後果呢？）在某一意義上，也包含了他人。一如他人之包含了他一樣，則在這種情形之下，我們能否說，個人就是這個人，因爲他是獨有的嗎？只是他自己，我們將名他爲什麼呢？除非我們名他爲一種理論的企圖，以謀分離所不能分離的，則我自認我不知道怎樣名之。然我想理論的企圖不能在腦筋之外有其存在的。不過就他之爲實際的個人而不僅爲理論的個人而言，他是只能被形容爲這共有物之分化或特殊化。這共有物是異中之同，沒有他，這「個人」將異乎他之爲他，而我將不能稱他爲相同的他了。

1（新註）文化的傾向是遺傳的嗎？遺傳的程度問題是很可疑的。你所能說的是，「有從社會存在的事實而來的遺傳傾向。不過，這不特殊他是或此或彼的社會，但仍是在某一社會內過去存在的事實。」即下面「句話，所謂「種族的社會生活」也是一樣。這句話是可疑的表達，可表示「這人類種族」，或表示「這個人類種族」，或表示「這個人類種族」，或表示「這個人類種族」。（譯者按：旁圈表示原文小寫之字，有着重之意。）

再下一頁所言，也有相同的可疑處。這可以用作反對個人主義，但不能用作贊成或此或彼

的特殊團體，而與其他一般性質多少相同之團體有別的。

再下一頁「這社會的國家」一語亦然。其聯接是在下節。

所以這嬰兒是這樣生下來的。他不是生在沙漠中，而是生在有人類的世界上，生在一個有他自己的真正個性的全體中，及生在系統和秩序中，而這系統和秩序，除視之為一個有機體外，是很難視之為其他任何物的。這有機體之名，即在英國，現在也開始以此名之了。至這嬰兒與生俱來的「個性」（這特殊性），則我恐怕現在很少存留的機會，且非到他長大成為一個「哲學家」，也不會有可以幫助他的。（譯者按：和氏此處用「哲學家」一名，含有諷諷之意。殆謂這種「個性」，不是哲學家拿理論去加以曲解，實無法維持的。）我們已經看見，這嬰兒是早已有了遺傳的習慣在內的，或那些將自行表現為遺傳習慣的成分在內。此外，這嬰兒也沒有一刻是孤獨的，而是不斷的為外緣所影響的。這從外面而加之於他的習俗，是較為好獵而適應他天生的品性的。誰能抵抗這種習俗呢？不是的，除了所謂「思想家」外，誰會想去抵抗這種習俗呢？事實上，這接納他及指導他的溫柔看護，乃以習慣去影響他，而這些習慣及不特別是他自己的。這普遍的風俗之「冰冷的鎖」，則在他的搖籃的四圍自行凝固起來以束縛他。這有如詩人所告訴我們的，這嬰兒沒有想到他自己。這嬰兒最初的意念之來，是人與物混在一起，而沒有加以區別的；也沒有和他自己的存在之感分離的。他所不明白的需求，促動他去作懇求而卻非無效的呼號，呼號以求只有他人能給他的事物。他的母親的懷抱，他的乳母懇切溫柔

的聲譽與撫摩，都和他自己的苦樂之感，融化爲一。他還不是一位「道德家」，能發覺這虛幻想，能見到這些都不過是手段，以達到手段之外，分離的自我中之一目的。因爲嬰兒尙沒有想到他的分離自我。他是和他的世界共同長成的。他的心靈自行充滿，自行調理。當他能夠把自己和這世界分離，及能離開這世界而知道自已時，則此時此際，他的自我，他的自覺對象，已爲他人的存在所侵入，所滲染，所形容了。這自我的內容，無處不涵蘊團體的關係。他學習說話，或早已學習說話。由說話，他又享了他的種族的共同遺產。他所造成爲他自己的語言，乃是他的國家的語言，而這是（或應當是）和他人所說相同的。在語言的傳遞中，種族上的觀念和情操即帶進了他的心靈（對此我不必多說），深深的印入而不能磨滅。他是在一般的風俗和規範的空氣中生長的。他的生活範圍，是由一個小世界而擴展到其他世界，及較高的世界的。他經由一步一步的地位，而認識他現在生活於其中，及曾經生活於其中的全體。現在這孩子是否力謀去發展他的「個性」，力謀發展他的異乎其他自我的自我呢？他的個性在何處呢？這個性又是什麼呢？我們能從何處找得之呢？他內部的靈魂，現已爲普通生命所灌注，所充滿，所形容。這靈魂會把普通生命加以融化結合，曾從普通生命獲得其本質，也曾從普通生命而構成他自己。這靈魂的生命是和普通生命爲一而相同的生命。如果他反抗這普通生命，他就是反抗他自己；如果他驅逐他，他就是毀壞他自己的生機；如果他攻擊他，他就是操刀自殺。他已在全體的生命中找到了自己的生命，他自己是以全體的生命爲生活的。他是這全體系統的驕得，

而他自身即是這全體系統。」（譯者按：柏氏這一段話在極力說明個人生命和民族生命或普遍生命的關係。認為個人生命由與母體分離，以至長大成人，無時無處，不受普遍生命的影響。普遍生命侵入個人生命的一切，與個人生命合而為一。所以個人生命決不能反抗或侵害民族生命。這是一種操刀自殺的行為。讀者須細玩之。）

「這嬰兒，自他可有道德個體之可能性的形式言，是一種主觀的，或消極的事物。這嬰兒之長大為成人，乃是這種形式之消滅，而他的教育，則是這種形式之約束或壓抑。至這嬰兒的積極方面及其本性，則他是孕育於普遍倫理的懷抱中的；是生活於絕對直覺中的；有如聲為異鄉之客，後則逐漸認識，而進入普遍心靈中然。」（說這些話的作者，進而下一有力的結論說，德行之為物，「不是拿一人自己特殊而孤立的道德之事以自擾的。想追求一人自己的積極道德，是無益的。」而自其本質言，也是無達到之可能的。關於道德，古代最有智慧的人所說的話，實在唯一是對的。古人說：依照自己國家的道德傳統而生活，這就是道德。關於教育，則一個畢泰哥拉斯派的學者說的話，也唯一是對的。有人詢問畢泰哥拉斯派的學者：什麼是他的兒子最佳的教養。這派的學者回答說：「如你把他養成爲一個有良好組織之國家內的公民，這就是最佳的教養。」（Aristotle）（譯者按：柏氏此處徵引黑格爾的話，首在說明，一人雖有發展個體之可能，但此種個性，長成之後，則逐漸消滅，因為我們的教育，即志在約束這種道德個體。我們生在社會中，有如初入異鄉之客一樣，不久即可爲社會的普遍倫理所同化，而與之爲一。次在說明：

我們不能有所謂孤立的個人道德。道德是社會的，是民族的，是國家的。依照國家的傳統道德而生活，即是道德，而最好的教育，則是造成良好公民的教育。這些雖不免有過於推尊國家之嫌，然我們若承認國家是一個有機體，是倫理觀念的表現，或即是普遍心靈時，則也不能不認其爲真理。

1) (原註)見黑格爾著：哲學論文全集第一冊三九九—四〇〇頁，一八三二年本。

但這是預先說了下面要說的話。至此爲止，我認爲若沒有玄學的幫助，我們已知道，「個體」離開了團體，便是一個抽象。「個體」不是任何真實的事物，所以不管我們怎樣想實現之，這也不是任何我們所能實現的事物。我們也知道，我之所以是我自己，乃因爲我和他人共同分有了這些社會的國家之關係，乃因爲我包括了對他人的關係於我的本性中。如我想實現我的真存在，則我必須起出我的純然或此或彼的存在，去實現某種事物。因爲在我的真存在中，具有一種生命，而這種生命，却不是任何特殊的生命，所以必須名爲普遍的生命。

然則什麼是我要去實現之的呢？我們皆說，這是在「我的地位及其義務」中。要知道一個人是什麼（我們已見到），你必不可把他視爲孤立的。他是某一民族中之一人，他是生長於某一家庭中，他是居住於某一社會中，某一國家中的。他所常做的事，依乎什麼是他的位置，他的職能，而這一切，則從他在有機體中的地位而來。(1)但有沒有這種他生活於其中的有機體呢？如有，則他的性質是什麼呢？這是任何完全的倫理系統所必須充分回答的問題，然我們却不

能參加討論。我們必須以指出了下列事實爲滿足。我們指出的事實是，我們認爲有所謂家庭的事實，認爲有處於中間位置上的一人的職業和社會，未則，認爲有在這一一切之上的國家的較大團體。暫把有比國家較廣的社會問題，丟開不談，我們必須說，一人的生活及其道德的義務，實大部分爲他在這些全體的系統中，也即是國家中，的地位所充滿，所佔領。這國家，則一部分由於牠的法律及制度，更主要的是由於牠的精神，給了他所生活及應該生活的生命。這些客觀的制度，其存在當然是一種明顯的事實。而這些制度之爲有機的，及爲道德的，其日見明顯，也是一種事實。所謂團體乃由孤立的單位之積聚而成的主張，我們已知道是一種純粹寓言了。雖在國家中，我們拿那種似乎出諸個人的任意之事，例如婚姻之事來論，(2)我們也覺得即在婚姻中，當一人排斥他人時，也即是放棄他自己了。他是把他自己置諸一個統一體之下的，而這一體是比特殊的個人，及比屬於單一存在之衝動爲優越的。這一體之充分的造成他，是有如他之造成這一體一樣的。簡言之，人是社會的動物。他之所以是真實的，僅因爲他是社會的；他之能實現他自己，又僅因爲是社會的而實現他自己。純粹的個體是一個理論的幻像。想在實踐中而實現這純粹個體，那無異是人類本性的飢餓和分割，不是一無所產，即是產生怪物而已。

(1) (新註)這裏我們從個人主義的否定，從認社會生活爲根本的主張，而達到這『有機體』及個人在其中的地位；(可參閱下面)如(一)家庭(二)社會地位及特殊的職業，(三)

國家（四）更廣大的社會，都一齊提及了。這種過渡辦法主要的是在達到國家的階段，及個人在社會有機體的國家中的職能。但這點是應當加以說明及擴充的。

（2）（原註）婚姻是一種契約，一種超出契約範圍的契約。這所以是可能的理由，只因爲訂約的兩方早已超出純粹契約的範圍，而站在其上的緣故。

讓我們現在詳細的把我們目前見解的優點，來和「爲義務而盡義務」之說的缺點，加以比較。我們發覺可以算是「爲義務而盡義務」之說的致命批評的，約有下列各點：（一）普遍是抽象的。這學說之所謂普遍，是沒有內容可附屬於牠，而與之爲一的。結果是，不是無物可爲其所意志，卽是其所意志的，非爲着普遍而意志，而是胡亂意志的。（二）普遍是「主觀的」。這學說的普遍，當然也是自行提出而認爲是「客觀的」，卽自認爲離開此或彼人而獨立的意思，但依然這普遍仍不是世間真實的事物。這普遍不是從事實上之已然而達於我們，而只是從牠僅可成爲道德人中的內部意念而達於我們，所以這是，或最低限度或者是，沒有力量自行表現出來，及改變這世界的。但是所謂自我實現者，如是意志的話，則其意是需要我們在事實上確實提出我們自己，及看見我們自己現實於外部存在中。因此，把我們自己和這種不必有此一存在的普遍，和這種不是外在世界之主人的普遍同一時，我們卽不能獲得我們的自我實現。因爲當我們已和這目的同一時，這目的可以依然純是內部的目的，而不能自行完成，因而不能滿足我們。（三）這普遍把我們自身的一部棄置在外。因不管我們怎樣力謀爲善，不管我

們怎樣決定去使我們的意志和良善意志合一，然我們却永沒有成功。在我們的內部，常備有靈物和善矛盾。這點我們且知道是必要的，因為道德的意義，即是這矛盾，及潛藏這矛盾的。不然的話，那除非是我們接受依據良心而行的形式，即接受由一人的良心和一人的自我間之簡單同一的形式，（也即除非是，我的私自我和我的良善自我間的關係之意識，被降格為以我的純粹私自我的自我意識，即為良善自我）；但我們若對道德認真的話，則我們不能這樣做，因為我自已之內，如在人世內，這「將然」與「已然」之間，乃存留着永久的矛盾，而這種矛盾並非把道德也一齊掃除，是不能掃除的。因為我們已知道，這矛盾是內在於其道德中的。一人不能實現自己為道德的人於他自己中，因為拿他的感覺天性去適合道普遍律令時，他的感覺天性將受到太大的壓抑，隨之，不僅他自己被壓抑，即道德也會被壓抑，緣道德就是由他自己和普遍律則間的關係而構成的。（譯者按：柏氏這話用宋儒的話來說，就是道德乃由天理和人慾間的關係而成。我們要實現道德，必須掃除人慾。但人慾若完全掃除了，人即不成其為人。沒有人，又有什麼道德可言呢？）所以人們不能在純粹義務的道德中找到自我實現，理由是（一）他不能視他的主觀自我為已實現的道德律；（二）他不能視客觀世界為道德律之實現；（三）他不能實現這道德律，因為道德律被界說為沒有特殊內容的，因而其沒有實在的。或則就他給予內容時，則這便不是他所實現的道德律。因這內容是從他處得來，而不是從道德律得來的。簡言之，為義務而盡義務，是一種無法解決的矛盾。道「將然」因為是「將然」，所以其

不存在的，即因爲是不存在的，所以他不能實現他自己，也不能滿足他自己。

這些都是很嚴重的缺點。我們現在來看這些缺點怎樣可爲「我的地位及其義務」之說所補正。根據「我的地位及其義務」之說，（一）這普遍是具體的；（二）這普遍是客觀的；（三）這普遍包括我們之所有而無遺。

（一）這普遍是具體的，却又不是隨意給與的。讓我們先來討論後一點。這普遍不是隨意給與的，因爲在某範圍內，我雖可以依乎我之所好而選擇我的地位，然我和其他每一人都一樣，却必須有帶有許多義務的某一地位，而這些義務，則不依乎我們的意見或愛好的。蓋在某些環境及某一地位下，便需要某一行動。至關於我怎樣可特殊的知道什麼是我的正當行動的問題，則我們以後將加以討論。現則我們可視爲明顯的事實是：在我的地位上，我的特殊義務是規定給我的。不管我想要不想，我都得有這些義務的。次則這普遍是具體的。這要被實現的普遍，不是一個抽象，而是一個有機的全體。這是一個系統，而在這系統中，是有許多範圍隸屬於一個範圍之下，及特殊的行動則隸屬於這些範圍之下的。這種系統，是在他自己的詳細機能中，而不是在其外，有其真實的。這種系統，是在他自己的生機歷程中，不是離開他，而生活的。這有機體的諸器官，是常常爲着全體而工作的，而全體則工作於這些器官中的。我是這些器官中之一而已。所以，這我要實現的普遍，乃是深入於一切生命之特殊中，及把一切生命之特殊安置於其下的系統。在我的生命中，此時此地，在或此或彼的事例上，有其或此或彼

的職務。經由我的意志而執行這職務時，這普遍即實現其自身爲一個全體，而自我亦得實現於其中。（譯者按：柏氏此處說明具體的普遍，意極深。所謂普遍是具體的，即謂普遍不離特殊，特殊不離普遍。普遍不是空洞無物的，普遍即在萬事萬物中。不是離開萬事萬物，另有所謂普遍。同時，萬事萬物也不是離開普遍而有真實，有生命的。萬事萬物即生活於普遍中，爲普遍的器官，爲普遍而工作。這有舉一即一切，一切即一的意思；也有我國儒者所謂一本萬殊，萬殊一本的意思。讀者能明此義，則對柏氏思想，比較能了解。）

（二）這普遍是「客觀的」。所謂客觀的意義，却不是和外在世界對立，若純然的「主體」和純然的「客體」相對的意思。在這種意義下，這普遍既不是純然「客觀的」，也不是純然「主觀的」，而是主和客間的正向。這主和客間的正向，我們已知道，是能滿足我們的欲求的唯一事物。這內部方面固是存在的，然這也只是內部而已。這內部是全體中之「因素」而必不能和其他因素分離的。那種以個人爲限的道德，其錯誤即在企圖分離所不能分離的。這內部方面當然是一種事實，而道也能和全體中的其他部分加以區別的。但這內部方面實際是全體中之一成分，依乎這全體而有其存在，且不能和這全體分離的。這話讓我們來加以解釋。我們曾說，道德世界是一個全體而有兩方面的。道德世界有「外部」方面，這即是由家庭移運於民族間的那些系統和組織。這我們可名之爲道德世界的「軀體」。這軀體也必有一靈魂，否則，這軀體即會分裂。我們每一人都知道，有組織而沒有組織的精神，則這些組織是死的。在

道德的有機體中，這種精神即存於他的器官的意志，而被視為全體的意志。在這些器官中，及由於這些器官，這意志乃把這有機體實現出來，而使之有生命。這意志也是，（這是要請讀者注意之一點）也必須在每一器官中被覺或感知為他自己內部的和個人的意志。沒有公共的精神，一個民族是不會強盛的，這是極為明白的事。但除非這民族內的份子都有公共的精神，也即都能感覺公共的利益有如私人的事體，或都能心存公益，則這民族即不會有公共的精神。這話的意思是說，除非這道德世界是被意志，你即不能擁有這道德世界，而這道德世界要被意志，則這必為人們所意志。這些人不應當以道德世界為他們的意志內容，且也必須在某一方式上自行覺知是以這內容意志為意志的對象。這種內心的自覺意志乎良善意志的存在，乃屬於道德的全體之內部。我們可名之為靈魂。這是個人道德的範圍，或是較為狹義的道德，也即是意識到我的私自我和內部呈現的普遍意志間之關係的道德，或是我自己覺察到並自己意志與這普遍意志為一時，因而是盡職，或違反這普遍意志時，因而便是不道德——這種能達在個人內心裁判上的道德。我們必永不可把這種事件丟開，因為道德世界的存在，你必有這兩方面，而任何一方面都不能離開另一方面而獨在的。道德的組織，沒有個人道德，是死的空殼，而個人道德，若離開道德的組織，也是一種非實在的事物，一種無身體的靈魂。（譯者按：柏氏這一段話，說明個人道德和團體的關係，陳義甚深，讀者當細心玩味。所謂主客之真正同一，而非純主觀及純客觀的說法，乃是絕對唯心派的說法，道德不是純主觀，也不是純客觀，即不是純粹

個人的，也不是純粹團體的，而是個人在團體中，團體在個人中的全體。道德不能偏於個人，亦不能偏於團體。偏於團體而忽視個人，則這團體是死的。偏於個人而忽視團體，則這個人是幻的。真正的道德是實現個人於團體中，折衷至正之道莫過於此。

現在這內部的，這「主觀的」，這個人的方面，這自知他自己特殊的意志和內部全體意志間的關係的，或則（如「爲義務而盡義務」之說所正確見到的）這在他自己之一個主體內，而意識到兩個自我的意識，我們會說過，乃是一切道德之所需要的。但其呈現的形式，則可極爲不同，可由純粹情感的階段開始，而進至顯明的反省。凡曾考慮到這事件的讀者，可以覺察到（不管在人類生命，或此人彼人的生命中）我們並不以一種木然的，或嚴格意義的善惡是非的意識，爲教訓的開端。（1）我們先教導小孩去意志乎一種普遍而良善的內容，而小孩則學習去把他的意志和這內容同一。所以當他覺得他自己和這內容諧合時，他即覺快樂，當他的意志和這內容相反，及他覺得是相反時，他即感覺不安或痛苦。這是個人道德的開端，由此我們可進而考慮這目的。這目的，自形式言，已在第四篇中充分的陳述過了。這目的是由明顯的意識到自我中的兩種成分而構成。這兩種成分，雖分離而存在，却被覺爲實是一個的。這兩種成分，一方面是視爲或此或彼的自我之意志的我自己，另一方面是，意志乎善的普遍意志。這普遍意志，我覺得是我的真自我，而我則欲求我的另一自我隸屬於其下，因而與之同一。在這種情形下，則我可感覺到一種內部實現的滿足。這點自形式上說來是對的。但這「爲義務而盡

義務」的學說，所完全不能滿足我們的重要之點，乃是關於這普通意志的內容。我們已見到，爲着行動起見，這普通意志必須有一內容，而現在我們知道這內容應從何而來。簡言之，在個人道德內（2）的這個普通方面即是客觀的道德世界之反映於我們自己（人或他自身中）。這前此條件被教導去意志爲我的意志，且由少至長，發覺我自己是在其中的外在普遍，現在被我內在的提出來作爲我之真正存在的普遍。這普遍必須由我的意志去加以實現。必要時，我且必須違反我私人的意志而實現之。所以這內在的普遍，與外在的普遍，具有相同的內容，因爲這是外在普遍之在另一範圍，這是外面「的」內面，或外面之內在化。在彼處已有一包括我的地位在內的全部系統，作爲客觀意志，此時此地，實現其自身於我的職務內。在此處則有一相同的系統，作爲一意志而呈現於我內，且立於我的意志之上，去意志乎某一要由我去做的行爲，而視之爲一種與普通意志爲一的意志。這普通意志不是一個空白，而是以參照對於習慣的和特殊的行爲的考慮所發現的，我們在全體中的地位爲內容。這爲道德人所仰望的理想自我，乃是一種理想的提出來之意志。在他的地位和環境之下，這意志適當的把普遍定律特殊化，而與道德有機體的範圍內之一般機能和系統相應的。這就是普通意志的內容。所以，如我們所已見到的，這普通意志是具體的，是被充滿的。因之也有一種的強要（不做是「比較」的）。（譯者按：柏氏這一段話，在說明普通意志的內容。認爲普通意志，實以根據特殊行爲的考慮，所發現的我在全體中的地位爲內容。這普通意志要有內容，則必爲我所意志。不爲我所意志，不內在的顯

於我內，而與我的意志為一體，則這普遍意志即與內容至外至內的普遍與內在的普遍為對。這
 是內外合一的事件。外在的社會道德及其他指談，必內在的結合於我的意志內，而為我所意
 否則，社會道德是空洞的。這點請諸君細心體認。

（12）新學之對於重點之開闢（此點）
 道德。這只是習用的道德。這是在這裏只是對時態和「客觀道德的」世界綜合而為「為人
 道德」。這只是習用的道德。這是在這裏只是對時態和「客觀道德的」世界綜合而為「為人

內容則不是客觀意志的詳細節目之消滅時態化於如此這般的機能中。則那「客觀意志」
 的設定，他即永不能避免一種實際的矛盾。但如這內部的普遍，如我們斯已如「力」是於
 部的普遍之反映於我們中，或（因我們不能把我們自己和這普遍分離之故）是這普遍反映其內
 已於我們中，如果這道德線有機體之客觀意志，只能在他的客觀意志中消滅與他中，又如我們

作道德意志的活動。我們以客觀意志為意志，而客觀意志是藉我們而實現其自身。又計則我
 們必須主張說，這內部方面的普遍，乃是全體的意志之自覺於我們中，及實現其意志。我們
 中，而用以對付虛偽的私自我之實際的或可能的反抗的。果爾，則當我們作道德的意志活動

時，這客觀世界的意志，實現其意志於我們中，而把他自己和我們帶進於道德意志的世界中，

時，這客觀世界的意志，實現其意志於我們中，而把他自己和我們帶進於道德意志的世界中，

也即是牠自己的領域中。所以我們可以見到，當這些道德被視為一個全體時，則內部的意志，自他是道德的言，即是外部的意志，而這兩者是合一的，是不能加以分離而不立即破壞這構成道德的統一。非成爲道德的，我必須以我的地位及其義務作爲意志的對象。這就是說，我的意志在於把道德系統真正的特殊化於某一特定事例內。而這種特殊化的另一面是，這道德系統意志乎自行特殊化於某一特定的地位和機能中。也即是說，我的行動中及高於我的意志。換言之，我的道德自我不光是我的，這不是僅屬於我的內部。亦即是說，道德系統對於我是純粹的內部，而是使身體待生氣，及生活於身體中的靈魂。這靈魂如沒有一個身體，是牠的身體，這將不是靈魂。這客觀的有機體，這系統化的道德世界，乃是道德意志的實在。我在內部的義務是利在外部的適當機體相應的。這裏不需要有一先定的或設定的和謂目的，因爲道德的全體就是這兩方面的同一。我使人的選擇，且我是道德的言，亦是一種純粹形式把我自己加入於，及同一於，這道德有機體的意思。這道德有機體的意思，這有機體的意思在牠的廣程中，實現牠自己和我自己。以故，我們見，這我所要做的事，我不必強辯諸於一個抵抗的世來。我須去佔據我的地位，佔據這等像我去佔據的地位。我須造成我的私自我爲手段，造成我的生命爲這全體靈魂的範圍和機能。這全體的靈魂，親切的在我之內，把我和我自己外化於一個堅固的實在中，而這堅固的實在，既是我的，也是牠的。

(三) 現在我們可以討論到「我的地位及其義務」之說的第三種涵義。這律法目的之普

道，我們已知道是具體的，是自行實現的，且不止此而已。這普遍又除去了義務和「經驗的」自我間之矛盾。這普遍在他的實現中，並沒有把我永遠拋棄在外，而不把我實現。

在「爲義務而盡義務」中，我們常是不滿足的，其始一如其終，都不比較接近我們的目標。我們在那裏有兩方面固定的對立，一方面爲感覺的自我，另一方面則爲非感覺的道德理想。這兩方面之間常存着一個矛盾，隨之帶來一個永遠的自欺，或帶來失望的永遠之懺悔，自認我不是在我內心應該是這樣的人，及自認永遠不能成爲這樣的人。所以，我們知道，義務是一種無窮的歷程！一種無止境的「未然」；一種帶着永遠的「將然」的繼續的「不然」，或一種帶着無盡的「不然」的常在的「將然」。（譯者按：這一段話，讀者須參閱第四篇。大意是批評「爲義務而盡義務」之說的義務，乃是無法實現的義務。蓋此說所要實現的是形式的意志，而實現形式的意志是一個矛盾，是永遠的矛盾。這種目的，不是永遠的「未然」，即是永遠的「不然」，或永遠的「將然」。換一句話，這就是永在追求，永在失望中的目的而已。）

從這種最後而可厭的敵人中，我們復被「我的地位及其義務」之說拯救出來。在「我的地位及其義務」中，我是道德上實現我自己，所以不僅在世界中所應然的成爲實然，且我也是我所應該是這樣的人，而找到了我的稱心和滿意。不是這樣的話，則當我們見到普通的道德人是自足和幸福時，我們迫得要去責備他爲不道德的。然我們却不這樣做，我們說他大約是可以百尺竿頭，更進一步的。但不說他是敵人，或需要他自認爲是敵人。爲什麼是這樣呢？這是因

爲「我的地位及其義務」的學說，教訓我們去把我們自己和他人同一於我們所佔據的地位，去認這地位爲善，及由於這地位而去認我們自己和他人也是善的緣故。這學說也告訴我們，謂一個人能在世間做他的工作的，就是善人。雖然他可有他的過失，但如他的過失，不妨礙他去完成他的地位上的工作時，這也是無礙的。這學說復告訴我們，謂我們的內心是一個無聊的對象，我們不必思及之，我們也不必去觀察我們的內部。我們所須觀察的，乃是我們的工作，我們的生命，且須對我們自己說，我是否完成了我指定的職責呢？如我們以指定的職責爲意志的對象，我們便能完成這職責。我所要做的事，並不會過於超出我們的能力。這世界是在那裏等候我的事。我的義務即是我的權利。一方面，我不見得能比這世界所要求我做的那種人更好，然另一方面，如我在這世間擇取了我的地位，則我也不應該不滿足。這點我們必不可有所誤會。我們不是說，這虛偽的自我，這反乎良善意志的習慣和欲求，是被消滅了。這些雖被消滅，然牠們却永遠不會完全的全部被壓抑，而不能存在。所以，我們必不可說，有任何人真正的竭其所能完成了他地位上的工作；我們也必不可說，有任何人不能完成他的職責，比他現在所做的爲佳，因爲我們都能這樣做，且當力謀這樣做。我們不想去否認所謂明顯的道德事實，也不想輕輕的忽略過去。

然則，這矛盾是怎樣消失的呢？這矛盾的消失，是由于我使我自己和這良善意志同一，而實現之於這世界中，自由於我拒絕使我自己和我的私自我之不良意志同一。自我是和良善意志

爲一，是生活於道德的有機體中爲一份子言，我是去認我自己爲真實，而不去認虛偽的自我爲真實的。這却不能歸功於我在這有機體中做份子的特性，因即在我之內，這虛偽的存在，已部分的爲這有機體所壓抑，而自這有機體方面言，這是完全被壓抑的，因爲他的結果是矛盾的，是沒有實在的。所以，不爲着這有機體而存在，這即不是爲着我之爲這有機體的份子而存在，只有認我是有機體之一份子，然後我認我自己爲真實。但這却不是以信仰爲理由的，（1）蓋我們不僅信任，而且見到，我們雖有過失，然這道德世界是屹立不動的，我們也是在其中及爲其所統治的。不過，這有類似信仰的是，不僅要思維我們自己，且要意志我們自己是這樣的。然後我們纔能視我們自己爲這一良善全體中的器官，隨之纔能視我們自己爲良善的。次則，這沒有旁的，只有成爲系統中的份子，我們纔是真實的，有了這種知識可以鼓勵我們逐漸一步一步地，把我們自己和這系統同一，可以造成我們爲更良好的，所以更真實的，因爲我們看到善是真實的，更沒有別的是真實的了。

1. 「新註」『以信仰爲理由』。這在第六篇論理想的道德中，必再論到。

或則，我們重說一次，在教育中，我的自我，由於習慣，和我的四周之良善自我長成爲一。且由於我自由的接受我以後的命運，我便意識的造成我自己與善爲一。以故，雖不良的習慣，仍附着於我，甚而發生於我內，然我只能覺知我自己是這良善意志的實在。那是我的根本方面。至我的缺點則不然。我的缺點，實際上是無關緊要的。這世界內的良善意志，是以不完

全的工具，及在不完全的工具中，不顧他們的不完全，而自行實現的。這工作是做了。只要我意志乎我那部分的工作而爲之（如我之所爲），我即覺得，如我執行這職責，我就是這器官。關於我的過失，若對於我的地位無關係，也即對於我無關係。我是不去思及我的內心的。我若思及之時，那除非是由於我的工作而告訴我，這是否在我的工作中及和道德的全體爲一。如果是這樣，則我可有因爲我自己，及由於我自己，而在善中的絕對實在的意識，及可有因爲善，及祇由善，而在我自己中的絕對實在的意識。有了這意識，我是滿足的，且也沒有權不滿意的。

個人對於他自己的意識，是和他自己爲這全體中一機體的知識，不能分離的。這自我和全體間相合後的剩餘，則逐漸退居幕後。如他思及這剩餘，則他不是思之爲他自己，而是思之爲一個無用的贅疣。因爲他的天性現在是和他的「人爲自我」不可識別了。他和這生動的道德系統之關係，不是對於一個外在的物體之關係。他和這系統的關係，「實過於親切，雖信仰不足以藏之。」因爲信仰尚涵蘊某一種的分離。（譯者按：柏氏所謂「信仰尚涵蘊某一種的分離，」普通譯者，或不易明瞭其意。蓋柏氏認爲信仰在宗教上是實踐的，是要有所作爲的。一方面必須有神和人間的對立或分離，一方面則企圖人和神間的同一，但假如人和神間無一段的分離，則不必有同一的企圖，亦即不必有信仰，所以信仰必涵蘊某一種的分離。）這道德系統，不是另一世界，爲他所不能見，而必須信任的。他是覺得他自己在這系統內，而這系統則在他之內。

一言以蔽之，他自己的自覺，乃是這全體在他之內的自覺，而他的意志，則是意志之見到了意志在他之內，他完成。這是自由意志之自知爲自由意志，因之，即親見到他的實現，而且比內容爲多。

沒有理論思索的俗人，如他不是不道德的，他便是和實在相安的。凡在任何程度內，能以這種見解爲他自己的見解的人，都可逐漸和這世界及生命協調；而所謂「高深思想家」（譯者按：這當是指持良善意志說及快樂論的人。）的理論，則可逐漸對於他成爲最淺薄和最可憐的抽象。他看見罪惡，然罪惡却不能使他灰心，因爲他指着生命的力量爲依歸，而生命的力量是體忍受這種寄生物的侵凌而繁榮的。假如這些淺薄見解的普遍化可使他感覺痛苦。則當他見到他們只是生活於腦中，而絕少（若有的話）生活於內心和生命中時，當他見到這些空論家和憊弱者，被攻擊而進退維谷時，及當他見到就是這樣也是應該的時，他是可以此自慰的。他一方面見到關於國家的正確說明（即認國家，既不是純粹武力，也不是純粹慣例，而是道德的有機體，是強權和公理的真正同一的說明，）不爲人知，或「被否定」，被譏笑，被輕視，然另一方面，他又見到國家在他的日常行動中，否定了一切其他的學說，而其所爲，也獲得了大眾道德上的贊同。（這種國家的行爲，自明顯的理論言，很少有一種理論會道德上贊同之的。）他見與本能是比所謂「原理」爲更好，和更強有力的。他見到在有事之秋。所謂「權利」是被恥笑的，所謂「自由」是被蹂躪的，所謂個人的要求是被踐踏的，而一切理論，也皆煙消雲散。

（譯者按：上面的話，在戰時，我們當最能理解。戰時，國家的生存，高於一切，凡屬個人權利和自由都受限制的。理論自理論，事實自事實。事實要求我們當怎樣時，我們不能不忽視理論，而遷就事實。個人主義不管在理論上怎樣說得通，然事實上却每每爲國家的實際行動所否定。這是我們所有同共見的事實）。他也見到，像古代一樣，一民族的內心是高升跳躍於每一國民的胸際，直到每一國民感覺民族的安全和榮譽，比他自己的生命爲可寶貴，直到生活於民族的恥辱和悲哀中的人們（如這是他們的命運），感覺民族的恥辱和悲哀，超過他們的損失，直到爲民族而長埋於公共墳墓之墓的人們，感覺一死輕如鴻毛。他知道比死還更強的是恨或愛，而這裏的恨是爲愛而恨的。愛是不怕死的，因爲我們的哲學家早已告訴我們，能死進入於生命中，才是唯一的生命和實在。（譯者按：這所謂「哲學家」當是指黑格爾而言。黑氏有「死中求生」的話。死者個人，生者民族，或死者小我，生者大我。蓋只有民族的生命，或大我的生命，才是我們的真正生命。柏氏這一段話，也可由我們這一次對日的抗戰而獲得證明。前方忠勇將士的捨身爲國，即是中華民族的內心跳躍於他們的胸際所造成。「國家至上，民族至上」的口號，決不是瞎說的。）

是的，國家不是湊集而成的，而是生活着的。國家不是事物的一堆，也不是一架機器。當詩人談及民族的靈魂時，他的話不是純粹誇張的。國家乃是客觀的心靈，而在牠的國民中成爲主觀的和自覺的。國家自行覺到，也自行知道，牠是在每一國民的內心中。牠是發號司令的，

牠給人們以工作的領域。在服從的活動中，牠具有，而且給人，以個人的生命，滿足，和幸福。

個人是首先在團體中實現的。個人在團體中是真，美，善的體合。他體合了真，因為他和他的普遍概念相應。他體合了美，因為他對感官或想像而實現美於單一形式中。他體合了善，因為他表現普遍意志，也即是普遍意志。

「道德的領域，不是旁的，而是各個人本性上絕對精神的統一，而這統一是在於他們的獨立實在中的……道德的本質，若純從牠的普遍性方面，抽象的加以觀察，牠即是這法律。既是法律，牠僅僅是思想而已。不過，從另一觀點而論，道德的本質，仍是直接真實的自我意識或風俗。反過來，這個人之能存在為道單一的單位，是以在他的個性中，意識到這普遍意識為他自己的存在以為衡，是以他的行動和生存，即是普遍倫理以為衡。……他們（即個人）知道在他們自己中，他們之所以能有這種個體的獨立存在者，乃因為犧牲了他們的個性的緣故，乃因為普遍的本質，即是他們的靈魂和本性的緣故。另一方面，這種普遍，即是他們的個體行動，即是他們這些個體所產生的工作。」

「這分離獨立的人所做的純粹個別的行動和事業，乃是關於他之作為自然人，作為存在的個性，所不能避免的需求而產生的。即他這種最普遍的職能，也并不歸於無有，而是具有實在的，是受普遍維持的中間物，是受全體人民的力量所影響的。但普遍本質所加諸於他的行動

的，實不僅是堅定的形式，且還給之以內容。他個人之所行所爲，乃是普通的技巧，和大众的風俗。這種內容，卽因是完全的自行個體化的緣故，所以在牠的實在中，乃和一切行動相聯繫。個人爲着他的需求而做的工作，其能滿足他人的需求，是一如滿足他自己的一樣；而他也只能經由他人的工作，而達到他自己的滿足。這樣，個人在他的個人工作中，完成了一種普通的工作。他是無意識的完成之，但他也適而以之爲意識的對象而完成之。這全體之爲全體，乃是他的工作，他爲着牠而犧牲他自己。由於他的犧牲，他又從全體中重行恢復他的自我。這裏沒有一物爲所取，而不是爲所與的。這裏也沒有獨立的個人，由於他的原子式的存在之分化，及在分化中，由於他的自我之否定，及在這否定中，而不能給他自已以一種生存的積極意義，不能給他自已以一種由自己及爲自己而存在的生存。這種統一，這一方面是爲他人的存在，或造成自己爲外在的事物，另一方面，是爲自己的存在而結合成的統一，這普遍的本質，是在他的民族慣例和法律中，而說着有普遍性的語言。可是，這不變的要素，其本身又不是別的，而只是單一的個性之表現。這單一的個性，初視之，似乎是這不變要素的純粹的反而。這些法律所表達的，又不是別的，而只是每一人的本質和行爲。個人不僅把普遍本質，認爲是他的普遍的外表存在，且也認爲他自己在這本質中的，認爲這本質是特殊化於他自己的個性中，也特殊化於每一位他的同胞的個性中的。所以在普通心靈中，每一人之所有的，只是自我的確實，確信確現存的實在中，祇找到他自己而已。我在一切中來思索這些獨立的人。他們之是這樣的，和爲

他們自己的，其方式是一如我之爲我自己的一樣。在他們中，我看見自我和其他自我間存在着的自由統一，而這種統一，是由於我，也同樣由於他人而存在。他們是我自己，我自己是他們。

(1)

1 (原註) 讓我們引一段我們的偉大詩人 (譯者按：這當是指莎士比亞而言) 的詩，來加以解釋：

(一)

愛在兩人間，
彼此可識別，
放在此愛中，
浪滅無痕跡。

本性因爲一，
彼此難分劈，
浪滅無痕跡。

(二)

兩心隔千里，
空間固存在，
有愛照其中，
融合無差池。

雖道非分離，
空間不覺知，
融合無差池。

(三)

財物驚駭去，
天性本單一，
今吾已非昔，
二名乃竝立。

今吾已非昔，
二名乃竝立。

既不名爲二，亦不名爲一。

(四)

理性昏昏然，大惑所不明，
頭見分際當，今乃相並生，
本身不知是，結合何渾成。

(五)

理性大聲言，妙合無匹儔，
假使分辯者，如是結綢繆，
受却有理由，理性無理由。

（鳳凰集鳥集）

當然，哲學不到「理性的理由」適合於「愛的理由」時，哲學是沒有達到他的目的的。
「所以在自由民族中，理性是實現於真理內的。理性是當前生動的心靈。在這顆心靈中，個人不僅找到了他的目標，也就是，不僅是找到了他的普遍而單一的本性，公開而準備在他的手中，作爲一種外表的存在，而且他自己就是這本性，發達到了，完成了這目標。以故，古代最聰明的人會下判斷說，智慧和德行，是由和諧的生活於一民族的倫理中而構成。」（黑格爾著：精神現象學，全集第二冊，二五六——八頁，一八四一年本。）（譯者按：以上三段，柏

氏引黑格爾的話，文字上似不易懂，但大意則極爲明顯。黑氏認爲道德是個人和全體的合一。個人的行動，不僅是個人的行動，而實有全民族的風俗習慣，全民族的倫常，浸入於其中。全民族的倫常，乃個人的靈魂和本性，是個人所無法避免的。但全民族的倫常，又不是旁的，而即是個人的行動，個人的工作所產生。個人在他的工作中，有意的或無意的，即爲這普遍的倫常而工作。個人可爲全體犧牲自身，然後再從全體中恢復其自身。個人之於全體，不僅認爲是他的外表存在，而且認爲他即是全體，即在全體中，而其他自我也是在全體中的。在全體中，個人不失其自我，且與其他自我結合爲一統一體，所以我是他們，他們是我。人與人間，雖彼此可別，而實彼此結合爲一，不可分割，有其共同本性，共同的倫常。由共同的本性，共同的倫常，而我人間之距離爲之掃除。愛結合了一切。柏氏註中所引的詩，即在說明此意。）

如我們採取這種觀點，認團體爲真實的道德有機體，認這有機體在他的份子中知道自己，及意志自己，且見到就有普遍自我在個人的自我中，及個人在普遍自我中，然後個人才能成爲真實時，則我們以前的困難，便大部分，如不是全部的話，可以獲得解決。這裏不需要去詢問什麼是道德，也不需要由某一科學方法去找出什麼是道德，因爲道德是在我們的四周存在着的，一方面在需要時，以無上命令加諸我們，另一方面，則以愛的空氣環繞我們。

信仰這種真實的道德有機體，實爲倫理問題上的一種解決。這可以打破專制主義和個人主義間的對立，雖否認這兩種主義，却又保存了這兩種主義的真理。個人主義的真理被保存，因

爲除非在國家的份子中我們能有濃厚的生命和自覺，則全部國家會僵化的。專制主義的真理被保存；因爲除非道在國家之內的份子，由自己及在自己，而實現這全體，他即不能獲得他自己的個性。主要的說來，最好的團體，乃是有最好的人以爲其份子的，而最好的人，則是最好的團體中的份子。這雖是循環，然却不是謬誤的循環。這最好的人和最好的國家的兩問題，實是一個問題之兩面，一個問題之可以認別的兩部。這一個問題，即是怎樣去在人類本性中實現純一和分化間的完全統一的問題。當我們見到這兩方面，一方缺少另一方，即非真實時，則我們可以見到（一般說來），國家的福利及其個人的福利問題，是不能分開的，分開是錯誤而有害的。個人道德和政治的及社會的組織，是不能分離而存在的。一般的說來，一方面愈好，則另一方面也是愈好的。團體是道德的，因爲牠實現了個人的道德。個人道德也是道德的，因爲牠，和只在牠，實現了道德全體的緣故。

我們的時代，有對人類本性的削弱，發生怨言的，而我們即可從上面的話，獲得對這怨言的一部份的解答。一人告訴我們說，有機體愈提高，則其機能愈分化，因而變爲狹隘的。人成爲機器了，或成爲機器的一部了。全體雖增長了，「個人却衰落了」。對這批評，我們可以首先說明的是，如這批評的意義是說，苟系統愈集中，則份子的生命愈狹隘和愈單調，那末，這批評是很可疑的。若這批評的意義是說，個人的生命可以縮小到像「疊置物件」一樣，而仍不會損害全體生命的強力，那末，這批評更爲可疑。再則，若這批評的意義是說，在許多事件

上，我們可有僞於一面的分化。這種分化，雖有特殊機能的直接刺激，然卻涵蓋着生命之終極地喪失於團體（1）中，那末，我想這批評或者是對的。但若謂我們是迫得要常常認爲是這樣，則這也是可疑的。總之，這全部批評的根源，實出乎一種對於事物的謬見，我們已在上而簡單的討論過。（參閱第二篇末段）道德的有機體，不是一種純然禽獸的有機體。在禽獸的有機體中，（這不是新見解）其份子是不自知其爲份子的，然在道德的有機體中，這份子是自己，因而知道這全體是在自己中的。人之狹隘的外在機能，并不是全部的人。他有一種生命，是我們不能用眼看見的。也沒有義務，是這樣卑下，而不是實現這種生命，及可知這是實現這種生命的強要而當計及的，不十分以可見的外表工作爲主，而是以做這工作的精神爲主。

（2）我的生命之廣度，不以我的工作之衆多爲衡量，也不以我在他人中所佔領的空間爲衡量，而是以至盛生命的充實爲衡量。這全體生命是我知道是我的。說現在的時代，全體依靠我們每一個人的，已比較減少，這是真的。若說因此，我們的個性隨之減削，我們的所有隨之減少，這就不真了。（譯者按：普通多認爲黑格爾的倫理學有推尊團體，而甚斂個人的嫌疑。實則黑氏的倫理，并不如是。黑氏的絕對或太極，本不是「夜中面全牛皆黑」的現象。個人雖包括於團體中，然個人並不消滅於團體中，我們看上面幾段柏氏的話，即可知道。柏氏的主張，雖非即是黑氏的主張，然柏氏主張之受黑氏影響，則無疑問。柏氏明白的反對專制主義或獨裁主義，是獨裁主義決不能以柏氏的學說爲理由。我們也決不能說柏氏的倫理只知有國家，

部不知有個人。反之，柏氏也明白的反對個人主義，是個人主義更不能以柏氏的學說爲理由。我們自然不會說柏氏是知有個人，而不知有國家。我們不反對專制主義，我們也不要個人主義，然這兩種主義的真理，則均在真實的道德有機體內，加以保存。所以，這是折衷至當的倫理學說，也是中正和平的政治哲學。)

1 (「新註」) 這身體是社會的有機體呢？抑是個人呢？我以為是指前者而言，但實際上是指導而言。

2 (「新註」) 但果是這樣，則我們似乎要被迫而走到以信仰爲理由的路上去。

現在讓我們來把我們的見解，自其和某一敵對觀念的關係，而加以考慮。我們首先要反對一種共同的錯誤。這共同的錯誤是，認爲世間有一種「本身是正當」的事，爲我們所應做的，這就是說，不是世間有某種絕對的道德規則，時無古今，地無中外，都適用於一切人的，即是一切道德都是「相對的」，因而是沒有道德。對這一共同錯誤，我們可先表明的是，世間實沒有這樣固定的道德法典或規則。蓋最明白不過的是，這一時代的道德，不是另一時代的道德，這一時代認爲是善人的，另一時代可不認爲是善人，我們此地認爲是的，在另一國家可認爲非，而我們此處所認爲非的，在他處可認爲是我們應盡的義務。這是明顯的事實，惟先有成見的人，才會加以否認的。他們否認的動機是，相信這見解可對於道德有致命的害處。因爲是非若無一定，此處以爲是者，彼處則以爲非，那末，一切道德（他們的意念是這樣）會成爲機會，

變爲慣例，且因之而消滅的。但根據「我的地位及其義務」之說，則認爲除非各種道德，互不相同，世間將無道德之可言。道德而不是相對的，便爲無用的道德。我還要求一種「比此更爲相對的」道德。

讓我們來把這話加以解釋。我們認爲人是「社會性的」，離開團體，他不是「神仙，即是禽獸」，而絕不是人。（譯者按：柏氏這裏係引用亞里士多德政治論上的話）。我們也認爲，人的真本性，人的統一性和分化性的合一，是在歷史中演化而成的。一言以蔽之，我們是相信進化的。進化的歷程，是在將人類天性中的獸性基礎，用人的真觀念實施於其中，而加以人本化的。換句話說，這就是實其人爲一個無限的全體。（參閱第二篇）這種實現，是只有由個人成爲較高級生命中的份子而生活着，然後可能的。這較高級的生命，則是慢慢的發展於一串階級中的。人性的發展，是由獸性的基礎開端，經由分化和系統化的歷程，逐漸進展，而自行表現出來的。任何其別方式的進步，自我們所知言，都是不可能的。所謂有完整的道德觀念，自天而降的話，實和我們所熟知的一切事實相反的。果有這種觀念的話，則這些定是爲着他們自己的緣故，至對於我們，則這些觀念當然是不會被覺到的，更不會被應用的。在任何某一特定的時代上，若有人想比他所知的更有所知，則他必須比他所有的再多些，因爲人類若不是時代的產兒，則他是空無所有的。他必須實現爲時代的產兒的或則他將絕不加以實現。

道德是「相對的」，但依然是真實的。每一階段上，都有一個已道德化的世界堅實事實存

在着。每一階段上，都有一種客觀的道德，存在於過去和現在之已完成的意志中，都有一個較高級的自我，由無窮的痛苦，由歷代祖宗的汗血所造成，現則在愛和信仰中，作為一種神聖的信託而恩賜給我。這是作為我自己本性的真理而交給我的，作為權力和法律，比我自己的私意私見為較強較高的事物，而交給我的。

「進化」在這種意義上，既不把我們交給偶然，也不把我們交給不相識的必然，因為進化是逐漸克服偶然和必然的自我實現。但在進化的另一意義上，我們又不能不問，是否我們的主張仍可無變呢？及是否「我的地位」之說，仍是可維持的見解呢？

在我們所說明的形式上，這不是完全可以維持的見解。因為，當我們說道德曾經過發展的時時，如我們只是說，有比過去不同的事情發生，只是說人類社會會有所變更，而這些變更，自我們之所知言，多少是某一類的。又如所謂「進步」，只是指明有一種進展被推動着，且為偶然所繼續推動而向一個不明的方向前進；及所謂較高的意義，簡言之，乃現在是這樣，而以前則不是這樣，和將來是怎樣的，則不管是什麼，都可以有更進一步的進展的意思。再如所謂歷史向一目標而演進的事件，一言以蔽之，乃是純粹的幻想，及這演進的各階段，不過是最適合於環境的偶然的逐漸的成功。果一切是這樣，則第一點，我們可以明白的是，目的性被排除之後，所謂「進化」(1)和進步等辭，便喪失了牠們自身的意義。所謂人性自行實現於歷史中，及所謂我自己發覺我自己的真理，在歷史的演進中實現出來的話，將僅是以空洞的語句自

難而已。

1 (原註)關於「進化」一辭，我可以順便說幾句話。這一辭當然可用以代表任何物，但無論如何，這卻有牠自己的意義。這是審用字句，不做求有一個意義，且求有字句本身的意義之人，所當考慮的。要把進化一辭所包含的一切意義都表達出來，這是極爲嚴重的事件，但我們可以注意到一部分的意義。我們首先可以說明的是「進化」，「發展」和「進步」三辭，都是涵蘊某一項全部相同的事物，涵蘊一個一面相同的進化主體。如其始者，不在其末，及在其末者，非同乎其始，則進化便爲無意義之一字。必有某物自行進化，而遺在其末的某物，也必須就是在其始的某物。這必須是促動自己以達其末的，而其末則必爲這運動的「因爲」其原因。進化必須是由自己進化到自己的，進步是自己向前進到一個目標，而即是牠自己的，而發展所提出來的，則不是旁的，而只是已在其中的，其提出之，也不是由於外在的強迫，而是因爲這是在其中的緣故。

次則，除非在其末者，不同乎其始者，這也沒有進化之可言。這發展的事物，或自行進化的事物，乃既存在又不存在的。這是存在的，否則，這不能成爲發展的事物，成爲在其未曾發展的事物。這又是不存在的，否則，這不能變，牠是變成牠之爲牠的。若這是胡說，則進化也是胡說。(譯者按：柏氏所謂發展的事物，或進化的事物，是既存在又不存在者，可以「自我」的發展爲例，而加以說明。自我，從少至長，我們認爲是曾經變

展的。然這發展的「自我」，一方面是存在的，即今日之我，仍認爲是昔日之我，昔日之我，是存在於今日的。但另一方面，這發展的「自我」又是不存在的。蓋今日之我，已非昔日之我，昔日之我不存於今日，否則，便無所謂發展或進化。）

進化是一個矛盾，而當這矛盾消滅時，進化即消滅。這歷程也是一個矛盾，且祇因爲牠是一個矛盾，然後能成爲一個歷程。只要進步存在，矛盾也是存在的。只要有任何變化，矛盾即不存在。因爲被實現的意思，即是停止進步的意思。要在其末（一種意義上），即是喪失其末（另一意義上），而這是因爲（在兩種意義上）一切都達到其末的緣故。蓋這歷程是一個矛盾，而這矛盾的解決，則是在每一意義上，都是這歷程之末。（譯者按：柏氏以上論「進化」一辭，陳義甚精。讀者須細心玩味，方能理解。柏氏在所著：邏輯原理一書，討論「推理」的性質時，所言有與此相同處。柏氏認爲推理有其不可避免的矛盾。一方面，推理所得的結論必與前提相同，否則，結論非自前提而來。另一方面，結論必和牠的前提不同，否則，便無對的事件發生。也即不必有所推。進化亦然。進化，一方面在其未者，必同乎在其始者，否則，這不礙該一物之進化。另一方面，在其未者，又必與在其始者不同，否則，該一物即未變，亦即未進化。這是進化的矛盾。矛盾的解決，也即是進化的停止。事物是以矛盾而進化的。懂得黑格爾的辯證法的人，當較能領會此意也。）

到此爲止，我們必須說，在這種發展的見解上，「我們的地位」之說，是受到嚴重的打擊的。但是否這說被毀滅了呢？不是完全被毀滅的。這雖慘痛的被分割了，然仍能屹立不倒。我們雖拒絕了目的性，然尚未把個人主義置於懷抱中。我們仍相信這普遍自我不是一束，或一個觀念而已。這普遍自我乃是實在，離開了他，則所謂「個人」者，便是一個理的虛構。我們仍有一個自我特殊化於他的許多份子中的事實；而經由真正的普遍，而獲得自我實現之權利和義務，也依然是確定的，有如不能從其他方法獲得自我實現之確定一樣。所以，「我的地位」依然是一個地位，雖不是滿意的，然尚不是不能維持的。

但如這較大約學說是真理，如進化不僅是歪曲的語句，如向一個目標而進步不是純粹觀念，而是現實的事實，則歷史便是人類真本性的表現，經由不完全的階段，而達於完全的階段的，而「我的地位」之說，也即是一種滿意的道德見解。這裏（如我們所已知）一切道德是「相對的」，且必須是「相對的」，因爲實現的要素，即是經由各階段的進化，所以乃是某一非終極階段上的存在。另一方面，這裏「切道德又是「絕對的」，因爲在每一階段上，人的本性，雖非完全的實現，然是實現的。可是「正當之本身」和相對的道德間之區別，却沒有掃除。因爲從較高階段的觀點言，則我們可以見到較低的階段，實沒有完全足夠的實現這真理，且也在與牠們的實現混合爲一上，呈現着和我們現在所見到的人類真性相反的特徵。不過，每一階段上的道德，對於該一階段言，是正當的。所以想離開任何階段，而要求一種本身是正當

的道德律，那只見其爲要求一種不可能之事而已。

第二步，我們要討論的問題是，我們怎樣特別的知道什麼是是非呢？這裏我們復發覺一種奇怪的錯誤成見。這成見認爲道德哲學須爲我們完成這個工作，須爲我們供給什麼是是非的特殊知識。若任何道德系統不能這樣做，那就是毫無用處的。對於這種成見，我們可以頗爲自信的先行回答說，世間實沒有一種道德哲學可以告訴我們，什麼是我們特別要做的，且這也不是哲學的任務。一切哲學的任務，是在「理解存在」，而道德哲學的任務，則在理解存在的道德，不是去製造道德，或指示方針去製造道德。像這種設想，簡直是可笑。一般的哲學，不是在預期各種科學的發明，也不是在預期歷史的進化。如宗教哲學不是在創造新宗教，或宣傳舊宗教，而只是去理解宗教的意識。如美學，不是要產生美術的作品，而是在將所發現的美，加以理論化。如政治哲學，不是要參加對於國家的陰謀，而是在理解國家。一樣的，倫理學也不是要造成世間爲道德的，而是在將世間流行的道德，構成爲理論。如我們想倫理學去做其他的事情，則倒楣的是我們，因爲倫理學是不能造成新道德的。卽令倫理學能在任何程度內將現存的道德規則化（這點我不討論），但必然明白的是，當義務和義務發生衝突時，倫理學卻不能幫忙你使你知道怎樣做。當人有實際的宗教困難時，有誰會去向只是有學問的神學家請教呢？有誰會去向一種美學系統而請教關於處置藝術題材的指示呢？有誰會去向生理學者請教諺語和開藥方呢？有誰會去向政治哲學家請教實際政治呢？又有誰會去向心理學家請教任何難

謀的事件呢？上述諸人，無疑的可以是最好向之請教的人，然這卻不是因為他們是最好的理學家，而是因為他們不僅是理論家的緣故。簡言之，這謂道德哲學當以特殊的道德法規供給我們的見解，乃是把科學和藝術混淆的見解，也是把反省的判斷和直覺的判斷混淆的見解。凡告解我們在特殊事件上何者是是和非的，不是反省，而是直覺。（1）

1（原註）這裏我們必須請求讀者不要想到「直覺主義」，或想到「太極的器官」，或想到其他諸如此類的事。這裏用「直覺的」一辭，是和「反省的」或「推論的」相對立。「直覺」是「推理」或「明顯的推論」之反面。如讀者不喜歡這字，他可用「知覺」或「官覺」等字代替之。果爾，則他必須記住這兩者都不排斥理知，理解，及其潛伏的判斷和推論的。

在特殊事例上，我們是由所謂直接的判斷，或直覺的包攝，而知道什麼是正當的。這些語句，或者不十分明顯，而所謂一般的「直覺的理解」，其言無疑是困難的。至道德判斷的特殊性質，也不易界說。我不說我可以來說明這些事件。我想任何人，除非長篇大論，也不能加以說明。但我想在這裏成立的論點，則我認爲并不曖昧。讀者當首先認識的是，道德判斷不是推論的，次則當認識，道德判斷仍以某一基礎爲根據，及由此而開端的。他若把這兩點合起來，則他可以看到道德判斷實包含一種他可以名爲「直覺的理解」的。這不一定名爲「直覺的判斷」，可以任何名名之，只要他注視到這兩種成分，及把這兩種成分合起來。

關於道德判斷不是推論的一點，我想沒有人會要我多說的。如讀者注意事實的話，他不會想我多說。若不注意事實的話，則我自認不能證明我的論點。在實踐道德上，無疑的我們可以反省及我們的原理，然若謂，除了遇到特殊的應用有困難外，我們永不反省及我們的原理，則我認爲這不是過火的話。如有任何人認爲一人通常的判斷，如「此爲是或非」的判斷，乃是由先有二規則在心目，然後以特殊事件置諸其下得來，則他可以是對的，而我也不能指明他是錯的。我只能讓讀者自行判斷。在這些事件上，我們說，我們「見到」，及我們「覺到」，而不說「由結論而得到」。我們重視不能對我們說明理由的人的勸告。（譯者按：如老年人或師長的勸告，常不說明理由，然我們卻重視之）。世間有一種普遍的信仰，認爲對一切你的行動都要求有一理由，這是迂闊的，荒謬的。世間也有一種普遍的信仰，認爲對你所做的一切都力謀要有理由，這有時是極爲危險的。不僅是婦人，即男人之「三思而行」的，也可以「誤事」。初生的思想，常是最佳的思想。（1）如你開始與魔鬼辯論時，則你便在危險的狀態中。我認爲我可以加說一句（雖是在惶恐中而說），一般的說來，婦人之於她們的道德知覺是非常敏銳的，（2）而她們的判斷也極爲迅速的，然對於相應的推論能力，則是，或（讓我自救的來說），「可以是不高明的。（譯者按：柏氏這一段話，論語上「季文子三思而後行。子聞之曰，『再斯可矣』」之言，可以互相發明。朱註有「是以君子務窮理而貴果斷，不徒多思之爲尚」，朱子所謂「果斷」，實即柏氏所謂直接的判斷，或直覺的判斷。柏氏認爲我們的道

德判斷，不是由推論所得，而是直接有所見而得的。我們的行動，決不事事追問理由，或事事須作推論，這不推迂闊，有時也是危險的。蓋我們的行動有時需要迅速的決斷，若猶疑不決，可以誤事。所謂議論未定，而賊已渡河，卽其一例。）

1（原註）這可以正確的說，次生的思想常是錯誤欲求的產品，但不是常常這樣。次生的思想可由義務間的衝突而產生，而在這種事例上，我們可以見到，理論的推演是少可爲力的。

2（原註）或者不是在一切事件上。卽謂婦人隨處都主要的是直覺的，而男人是推論的，也不妥當。但在實際事件上，這是如此，則似乎不可疑。

我們已認定在道德上，我們普通判斷的方式，既不是由於反省，也不是由於明顯的推理，則我們現在可轉向於事實的另一面。這事實的另一面是，這些判斷不是純然孤立的印象，而是和某一系統，作爲這些判斷基礎的系統，有密切而重要的關係的。這裏我們復必須請求讀者，如有懷疑的話，稍爲停頓而自行考慮這事實。我們都知道，凡時代不同，國家不同的不同之人，對於道德上發生的新事件，常作不同的判斷，或可作不同的判斷。這是什麼緣故呢？當他們彼此判斷時，或沒有所謂『何故』在他們心目前；然我們或者能說，『我知道何以甲說這樣，而乙說那樣』，因爲我們找得了他們彼此不同的某一普遍規則或原理，而作爲他們判斷的基礎的。在相同的社會內，不同的人也可以對某等事件作不同的判斷，而有時我們可知其故。

這是因爲甲所見的爲這事件之一面，而乙所見的又爲這事件的另一面；及當甲判斷時，有一種原理（不是在前，而是）在甲的心內，而當乙判斷時，又有另一種原理在乙的心內。甲和乙都會把這事件安置於不同的原理下；或者一爲正義，而一爲感恩。每一人都有他造成之爲他自己的道德，在他的心內，爲他所依之「以見」，「以覺」，或「判斷」的，然他却沒有顯明的由前提而推得一結論。

我想這話是讀者可以明白的。所以我們必須說，在牠們知覺的或理知的方面（讀者必不可忘記，這是我們所論究的一方面），我們的道德判斷是直覺的攝入。

關於我怎樣知道，什麼是正當？或何爲是？的問題，則其回答必爲，正謹慎者的自覺而知之。所謂謹慎者，卽是曾把他的意志和團體的道德精神同一，而依之判斷的人。如一種不道德的事件向這謹慎者提出時，他可以馬上「覺得」，或「見到」這行爲是和良善意志不諧合的。他所以能夠這樣，不是由於說，「這事件破壞了規則甲，所以……」，而是由他首先覺得「他不喜歡這事件」的緣故。他不必自己知道，他這種行爲乃是（最低限度在大部事件上）他握住了這行爲的性質，而這性質則是一般的性質。他是不喜歡某一類的行動，而他則直覺的把這特殊行爲視爲該一類。什麼是正當的，其覺察之法亦相同。蓋各種行動自行提出後，其中之一被贊同時，這是因爲這一行動被直覺的判斷爲某一類，而這一類是代表良善意志原理的。

如一人要知道什麼是正當的，則他當由知覺，尤其是由模楷，而把團體的精神，把團體

的一般的和特殊的。關於是非的信仰，吸入於心內。他有了這團體精神的全體結合於心內時，他即當把這全體特殊化於任何新事例上。他的特殊化却不是由於一種反省的演繹，而是由於一種直覺的攝入，且不知道這是一種攝入。(A.1)他的特殊化，是由把自我提出於新事例中，而放在心上的，乃是這事例對他不是這要破提出的自我。這其間覺之見之的，固是這全體，然一切所見的，乃是在這一事，這一點，和這一例的形式上見之。知覺固是好，但標楷却更好；因由於一串的特殊，不忘其特殊，我們可獲得一般的精神。我們從意志和判斷兩方面去和這全體的基礎同一，而遺基礎（記住）是不一定顯明的。(A.2)

1 (原註)：然每一行為都有很多方面，很多關係，很多「可以論究的觀點」，因之有很多的性质。你當能把你的行為置於數種原理之下，所以要把行為表現為是或非的實現，是絕少困難的。世間沒有行為的某一方面而不能置於良好規則之下的。例如，以盜竊論，我們可以說，盜竊是經濟的，是變護親屬的，是反抗不良制度的，是實以正義自持的等等。若這一切理由都不能成立時，我們可以說，盜竊或可使我們避免更壞的情境，所以是善的。我們可以說，懼怯羞謹慎以是一種義務，而勇敢却是粗莽，是惡德等等。如對於鄉愿，尚有事情不能依照他的標準去維護或貶斥時，則這鄉愿必然是才能不高明的。故鄉愿之學的壞處，在牠由反省的理解之演繹，而謀決定道德上的特殊事件時，牠馬上墮落成爲替要做的事去找尋一良好的理由，你有各種原理，而事例則有各種方面；然那一方面，是

根本的方面，及那一原理是這裏的原理，結末是依乎你純然私人的選擇。至決定這選擇時，是什麼，那只有天知道。沒有推理可以告訴你，這裏的道德觀點是那一種，或以實踐的鄉愿之學（或良心學），必然是不道德而有壞影響的。（良心學若不用爲行爲的指導，而用爲從理論上探討道德原理之手段，不用爲由原理以推論事實，而用爲由事實以發現原理，這當然是極爲不同的事）。我們的道德家不喜歡鄉愿之學。但如目前流行的意見，認爲這倫哲學須告訴你在當怎樣做，是極有根據的話，則自我之所見而言，鄉愿之學卽隨之而來，或應隨之而來。

但普通道德判斷，實不是推論的。普通道德判斷，不左看右看，不把這件事從一切方面都加以考慮，然後意識的攝置於一種原理之下的。當這事件呈現時，普通道德判斷只在行爲內，固定之於一種性質上，及無意識的訴諸於一種原理，而在這一原理中，這判斷覺到牠自己的入體，且在這行爲的單一方面見到這全體。自是非方面而論，這判斷所覺察的，只是這一專的這一性質，而非別物。至其他事情，則這判斷是拒絕去覺察之的。實際道德是一心一德的，是只有一個觀念的。實際道德就其他的範圍看來（半）可說是最狹隘的。如向一位道貌簡單的人指明說，他這件事除他本能上所固定的一方面外，尚有其他方面時，他會懷疑你想敗壞他的道德。若這樣繼續說去，你或者確會敗壞他的道德。因爲除剛壞的榜樣外，最易敗壞任何人的道德的方法，在原理方面是，強迫他們在一切道德的和不

道德的行爲中，看到其他方面，及其他觀點，以迷亂他們，而這些方面和觀點，則把每一行爲的性質改變的；在特殊方面是，經由爲你自己或爲其他個人的，私人情感而敗壞他們本能的觀覺。

※（新註）不完全是這樣，因在理知世界中，相關的事件，而這裏是根本的事件，是常常變直覺的，而非反省的，把握住的。

2（原註）這裏值得我們去提及某種人所有的習慣（而覺其是有用的）。這習慣是，當做事有疑時，把一個品格極高，判斷極速的熟人，憶起於心目前，而思及他們會對這事怎樣做。這無疑的，一方面既可使吾心免除私人的考慮，一方面又可在他人的精神內而行動，（自我們之所知而言），也就是在他人行的行爲之一般的基礎上而行動，（這當然不是他的特殊行爲的純粹記憶，也不是這種記憶加上推論而已）。

這裏尚有數個問題我們須得加以考慮的，（1）但我們不能停頓下來。我們是想簡單的提出我們共同的道德判斷的特性。這（在理知方面）就是關於這些判斷通常構成的方式。大概說來，這是沒有多大實際困難的。凡在任何特殊指定事例上可稱爲道德的，是罕可懷疑的。（2）社會已先行判斷過，（3）或者某一行動發生之後，社會是能夠說，這是對的，或不對的。可是社會是不大能作概括的，如要請社會反省時，牠是束手無策，而成爲矛盾的。但我也不是說，有道德之心的人，就沒有須得懷疑的事件。這可疑的事件是很確定會發生的。不過，

這些事件却不如某種人所想的多，也遠比有人所樂想的爲少。有很大數目的事件，是由反省引起的。反省想由一明顯的原理而行動，因而開始把事件，加以抽象，加以分析。這樣成爲一方面的時，便使相對的變爲絕對的。除此之外，衝突仍然會發生的，而解決衝突，除一已或他人的直覺判斷外，是沒有任何指導的。（4）

1（原註）其中一個問題便是，道德上的進步是怎樣造成的。

2（新註）這話是太過樂觀的。

3（新註）「社會」一辭，可參閱上面及下一篇所說的意義。

4（原註）我可以就這事說幾句話，（這是根據愛特孟氏來說的，我想柏拉圖也是一樣。）當義務和義務衝突時，這種衝突是大部分由每一人謹守他自己當前的義務而避之的，而不是站在他人地位上的觀點來觀察以謀避免的。

這直覺必不可和有時誤名爲「良心」的混淆。這直覺不是純然個人的意見或臆想。這是先假定團體道德爲基礎，且須受團體道德的贊許的。這普遍而非個人的道德觀念，如在何處實現的話，卽在這裏實現。因爲最後的判斷者，乃是謹慎的人，乃是具有做正當事情的意志，而不是充滿着反省和理論的人。如他們不能幫助你，則你必須自己判斷，然實際上他們是罕會使你失望的。他們別人的辯證是彼此互相抵消的，所以結果便成爲一種直覺，而直覺却不是僅屬於此人、彼人、或一羣人的。所謂「良心」乃是這直覺的對立者。良心告訴你，要你不要依照法

律而行，要你依乎自己而行，且要你比世人爲優。可是這直覺却告訴你，如你能夠像世人一樣好，你便很可以比現在更好。但你若想比世人更好，則你已站在不道德的門檻了。

這或者是一種難受的話，但對於深知生活的人，則這是最不難受的。這話對於一般經驗或先有成見，而不能窺見世間真相的人是難受的。我們固可以解釋說，爲善的熱誠萎縮了——理想消逝了——

外在生疎的資料老是叢集於

最崇高的事物內，而爲精神所接受。

但較佳的解釋或者是說，那些最深知世間的人（不是只知一方面的）——不偏於一方面的職業，也不是有不道德生活的老年人——也就是最深知世間的有多少價值的人。這些人對於新說和青年人的意見，即認爲每一事都不如顛倒過來好的意見，都能夠容忍。因爲他們知道這種意見也是應有的，而世間且可從這些意見得到好處。他們所不能容忍的，乃是年事已高，智力已足，本應該足夠知道自己所知，並不超乎世人，而仍自以爲超乎世人的人。因爲他們不能不見到這種人的自誇，而這種自誇，是只有在青年人可以寬恕的。

讓我們來加以說明。這在不道德的門檻邊，什麼是想使之更好，及想使世間更——的究竟是什麼東西呢？在這種意義上，什麼是這「世間」呢？「世間」就是道德之早已存在法律中，制度中，社會慣例中，道德意見及情感中的。這是培養青年長成的原素。這是爲他們自己供給道德

內容的，也是這內容的唯一來源。(1)從現存道德中，擇取最佳的，而生活到最佳的限度，這不是錯的，而是一種義務。即站在存在的基礎上，和存在的一般精神諧合，不盡力謀使自身更好，也該使世間更好，或該使一人自己的世間更好，這也不是錯的，而是一種義務。但由一人的自戕，由一人腦中的理想開始，而將一人的自我與理想和道德世界相對立，這又是另一回事。這道德世界及他的制度等等是一種事實；是真實的；而我們的「理想」則不是真實的。雖然我們却將把理想造成爲真實的。我們當考慮我們是什麼，和這世間是什麼。我們當把這世間偉大的道德事實加以觀察，並把我們私人的「理想」加以反省，看有無超出其爲一個抽象的可能。這理想，因爲是「個抽象」，是較適合於我們的頭腦，而較不適合於實際存在的。

1. 「新註」這是忘記了文學之一事。

我們當去考慮，究竟鼓勵各持己見，也就是鼓勵在道德上與世間持異議的行爲，除了先知外，以任何人論，是否不是純然的自誇。雖這種弊病可自行消失於無害而有趣的滑稽事件中，(我們是用滑稽之事來肯定我們的社會「個性」的)然要以自己的學說而和世間對立，則諸要以自己的行動而和世間對立，依然是相距不遠的。如果後者是(這當必然是)不道德的話，則前者也當然站在不道德的門口了。

但道德的有體是強烈的反對這兩事的。凡極想拋開風俗的束縛，而謀向驚人的各方面去發展他的「個性」的人，照例會變成爲普通的俗物，且會視庸俗思想爲一件好事。(譯者按)

這就是弄巧反拙的意思。而放蕩不羈的青年，渴想以任何代價獲取快樂的青年，自己可不顧什麼「原理」，却把前一種人的原理，（譯者按：這即主張有自己個人意見的人）付諸實施，且覺得內部的自我，畢竟只能以自我所從來的事物滿足之。然不旋踵，黃粱夢醒，美麗的園亭，已變為可怖的幻影，而向日被輕視的共同實在，則變成爲理想了。（譯者按：柏氏的這一段話，實可爲自由浪漫的青年，當頭一棒。渴想自由，而思獨往獨來的青年，往往走到對自由表示失望的路上去。他們會懷疑自己的自由，反而相信團體的道德。廿世紀的青年，即有這種現象。柏氏是有所感而言的。）

由此我們知道，團體乃是真實的道德觀念，乃是比與之對抗的團體內各份子的理論和實踐都更爲強有力的，乃是以自我實現給我們的。這對於我們固爲一種限制；因這是要我們和超人道德的幻景，和理想的社會，和一般實踐的「理想」告別的。不過，無限制的，又或者不是完全的，也不是真正理想的。除開「理想」不談，如有人想實現他自己爲一完人，却不力謀成爲他的國家，以及一切他的較小團體內的一個完全份子，則很明白的，任何常態的人，都會認爲他是犯了一個極大的錯誤。世間最可怕的敵人，莫過於非同時亦爲事實的理論。當人們責罵俗人把理論和事實對立時，他們也應當接受他們自己的學說，而把想保留將然而未然的理論的念頭放棄。非到他們這樣做時，則俗人還是對的。因爲一個（僅是）將然的理論，乃是一個事實上未然的理論，而這我認爲只是一個理論。

世間沒有比我的地位及其義務更好的事情，也沒有比牠更崇高或更美妙的事情。這我的地位的學說，地位堅固，足以反抗任何形式的「個人」崇拜。這學說也強而有力的是以反抗狂熱的理論和激烈的情感，而結末且可戰勝事實。這學說能向文學而笑，甚而向情感主義而笑，不管其衝動的出發是怎樣可厭，或其失望的結局是怎樣可悲。這學說訕笑那種被瘋狂的視之如神，而永不滿足的情感，名為愛情的。這學說也訕笑那種痛苦，即喪了牠的幻像，而仍不讓幻像離去的痛苦。這學說以仁愛的態度，去訕笑長於普遍的思索，而拙於做特殊事件的天才。這學說以崇拜的態度，去訕笑超出塵世，善於玄想的人。蓋這種人的願望是想在世間或為特出的人，而其所採取的形式，却要對世間有所為，所以他結末所做的事，反比他開始所能做的更壞。最甚的是，這學說以諷刺的輕視態度，去訕笑那些只應憐憫的人。這種人是為着依照個人最佳的識見而工作，以犧牲其一生的，而這種犧牲之所以受輕視，則不僅是因為他已失敗，而是因為牠是愚笨，無味，及完全缺乏情感的緣故。（譯者按：柏氏這一段話，係把他自己的學說和其他學說對比。他認為「我的地位及其義務」的學說，是中正和平的，不偏於情感，不偏於抽象，不偏於玄想，也不偏於自作主張的個人主義，所以對上述各種人都可以加以訕笑。）

所以這學說把一切這些書籍（究有多少啊？）以及牠們的作者都放在天釋的一邊，而在天釋的另一邊，則寫下三句這樣的話——

一處之所為，像任何另一處，

地球上每一處的正式工作，
是已爲人準備好了的——
子規！讓這種沉下去；

阿齊勞斯的一面向下沉了。
這是多麼，多麼的厭物。

我們還得要問，

爲什麼，這究竟是什麼理由嗎？（1）

1（原註）末五句詩見亞理士多芬「蛙」一劇。（譯者按：柏氏引這詩句，意在證明他自己的學說是比其他學說爲重要。所以不管其他學說怎樣多，比較起來，都不及他的學說有力。）

我們方才加以表明的學說（多少是依我們自己的方式說的），雖或者不免帶有些小火氣，然我們覺得比以前所有的學說，却爲一種極大的進步，一般的說來，確是可以滿意的。這學說滿足了我們的要求，因爲在這學說中，我們的意志達到了牠們的實現。這意志的內容是一個全體，是系統化的；而意志的內外兩面，也都是相同的全體。在外面和內面，我們都有相同的普遍意志去和特殊的人格結合。在內外兩面的同一的單一歷程中，我們達到了一種情境，這情境

是，那「將然的」及其一切的矛盾都消失了，即不消滅，也僅留存為較高級的「實然」上的一個階段而已。

不過，我們仍必須承認這種滿足尚不是究竟的，不是廣包的，而只是不確定的。如我們視這種滿足為至高無上，視為本身即目的，則這學說是可受嚴重的批評的。關於這些批評，我們現在必須略為說說。

這「我的地位及其義務」的學說，所最自引以為榮之點是，這學說已把「應該」和「實然」之間對立的兩種形式都取消了。這兩種對立的形式，即是，外在世界和我內部的「應該」間之對立，及我的特殊自我和一般的「應該」間之對立。但我們將見到這學說，並沒有把這兩種對立克服，或至低限度，沒有完全的克服。

(一) 在我的地位及其義務的範圍中，這種對立實沒有消滅；因為

(甲) 要維持所謂「眼見為真」的學說，是不可能的。這自我不能被眼見為和道德的全體同一，而壞的自我則消失。(乙) 緣在有道德之人中，這自我和道德全體間統一的意識，是不能常常存在的，惟有當他充分的從事於滿意的工作時，這意識纔存在的。但當他不是這種工作時，這壞的自我却自行表現，而他卻很難以此為滿意。或他是滿意的話，這也很難是因為他見到壞的自我為不真實的緣故。他自己的過失，只有當他忙不及思時，才會忘記；而他也很難常常是這樣的。他不能常常見到他的過失，對於道德秩序，是不足輕重的，一提到道德秩序時，

他只能信任它罷了。次則：(二)這多少是不道德的人，因為他過去的罪過，使他現在不能履行他適當的職能，或不能適當的履行這職能。他也不能常在他的工作中，重行恢復所已喪失的自足；因為即在他的工作中便可告訴他，這工作應該是怎樣的，而現則不是這樣，且將不能是這樣。他所已造成的習慣，或者還可再把他拉進造成他的習慣的過失中去。除非我們採取一種低級的觀點，我們實不能從道德上要求這人的生活，應當超出掙扎之外。若因為他掙扎，及他總是死掙扎，即令他為不道德，那是最不真實的偽善主義，或濫情主義。所以「眼竟為異」之說，這裡是不必提及的。

(乙)次則，這道德人也不必發覺他自己已實現於這世界。 (一)緣我們必須說明的，是，這他在其中為一份子的團體，可以混亂或腐敗的狀態中，因而在這種團體內，公理和法權不是常常在一起的。(二)即在最好的團體中，這公理和強權的相離，也只能保證其太近，而不能保證每一單獨的細節，都可相離。(三)且事實上也有痛苦，而道德的有機體，雖有減輕痛苦的藥，却沒有治療的藥，或治療的醫生。這些痛苦是能損害任何人的生命的。(四)這團體內的份子，可得要為着團體而犧牲自己的。在這四種事例中，沒有一種他可見到自己的實現。所以矛盾又重行表露出來，而我必須在一種品德中，把自己包藏起來。這品德是自己的，而不是世間的。或則我們必須尋求一種較高級的學說，及依乎這學說，僅經由信仰，而使自我的神詞，自一種較高級的自我實現中產生出來。(譯者按：柏氏這一段話，大意認為道德不是完

學的，究竟的，我們有超出道德的必要。人世的自我實現，是永遠完全實現的，多少矛盾是始終會存在的。在這仍有矛盾的道德中，我們或不能不尋求一種較高級的學說。這在柏氏，或指宗教而言。但宗教，柏氏亦認為非究竟的。結末，柏氏之意，惟有承認太極或絕言為究竟的，為非矛盾的。

(二) 在我的地位及其義務的範圍中，我們見到這矛盾仍為部分的義務法而已；所以這點的批評也是很嚴重的。這是因為你不能把一人限制於他的地位及其義務的範圍中。究竟這我的地位及其義務的公式，在另一意義上，可否為廣包的，這是另一問題。但自我們所採取的意義，即是在一個「可見的」團體內作為機能的意義上言。這當然不是廣包的。且這裏我們必須順便談及的是。如我們接受（我想我們是必須接受的）承認「人的本性含有和他人的同一的事實，則這同一終極的實在是什麼的問題，仍然尚未圓着的問題。我們仍當去詢問，這個人在其中為一個機能，及有相對的全體潛」其中的較高全體是什麼，且去究問這團體畢竟是否，或能否，為一個可見的團體。

且置此不談，讓我們把第二點的批評加以發揮。一個人不能光從他所處的道德世界而獲取他的道德。這有許多理由：（甲）因為道德世界，在歷史發展的狀態中，不是一致的，也不能是一致的；所以有人必站在這些矛盾的潛力和上面，而加以反省。反省的結果，必會使他認識這世界究竟尚不是他所應有的狀態，去從他力謀去改善這世界。（乙）除此之外，尚有所關世界

主義的道德的另一原因。因爲今日人類，已在某程度內，知道了其他團體的是非觀念，他們現在的想法是什麼，以及過去其他時候所想又是什麼；因此便造成一種超出任何特別時空的善的觀念。自一部分人來說，這無疑是不必要的，但自其他一部分人來說，還是必要的。他們有一個善人的道德理想（關於這道德理想的心理起源，我們可不必管），而這善人，則不是爲或此或彼的團體的份子而是善，却是實現他自己在任何所處的團體中的。這其意又必急等於說，他不是完全的實現於任何特殊的地位上的。

（三）我們已見到道德人，在某一程度內，是能把他的道德要素和特殊職能加以區別的。然馬上第三點的批評，却又發覺。這批評是：認爲這理想自我的內容，不完全落於任何團體的範圍內，簡言之，認爲這理想自我的內容，不純然是一個完全社會人的理想。這造成我自己較好之人的事件，不直接包含對於他人的關係，道真和美的產生，（以及所謂「文化」的產生），可以認爲是「無義務」。然這種義務，却很難在一切事例上，變爲我所能見的任何地位上的義務。如我們願意說，這些對於我自己的義務，即是對於人類（1）的義務，這或者是獎勵，然我們必須記住，人類總不是一個可見的團體。如你所願人類，僅是指過去，現在，及未來的人而言，則你未能證明，在一切事例上，我的文化，除了我自己，可對任何人，有直接的或間接的關係。與倫非你準備純科學地獎勵都以有用的爲限，也即每以普遍的技藝和知識爲限，則你未能證明去「證實」你這種言論。你是在信仰，而不是在知識的觀念內。道

是不管你的信仰是真是假都一樣的。果爾，我們必須說，我們以真和美為目標時，我們實不無力謀實現自己為任何可見團體內的一份子的。

（新註）「人類」一辭可參閱下一篇。一切道德是否為社會的呢？亦可參閱下一篇。

末了，對這理想的自我言，這特殊的個人，依然是不完全的，且必須依然是不完全的。這理想的自我，不能在我們所能見的方式上完全實現於我們中。我們覺知有某種無窮的歷程，如我們能對進步有所增加，能使虛偽的私我，雖永不消滅，却不斷的被壓抑，那已算好了。虛偽的私我是永不能消滅的。我們也是永不實現的。矛盾是依然存在的。不能覺到這種矛盾的人，實有比道德觀點為較低或較高的見解。（譯者按：這句話的意思即是說，不能見到這種矛盾的，不是不道德，即是超出道德的。）

根據這些批評，我們下一篇必須把這些批評的涵義，力謀使之更為明顯，且要把關於道德性質的困難，提到較為尖銳的形式上去。俟第七篇把惡的自我及自私的困難問題，多少討論過之後，我們的結論，將舊事重提，再來討論這點。

第五篇 附錄

權利和義務

要把這一題目適當的加以討論，需要多於我所能有的篇幅。但我將簡單的大略說幾句。

關於「正當」(譯者按，*Right*一字，可譯為「正當」，或「是」，亦可譯為「權利」)。此處有時譯為「正當」，有時譯為「權利」，係依上下文之意義而定。○「」字的含糊不明，已有過不少的討論；這我認為是不必要的。正當是規則。正當是依從規則的事物，不論這規則是否物理的或心理的。例如我們說，一條正當的線，一隻「正當的英國猛犬」(史威夫的話)，「一種正當的結論」，一種「正當的行動」。

一般的說來，正當是普遍的表现。正當是在特殊和普遍的關係中着重普遍方面的。然正當也是涵蘊特殊的，所以也涵蘊在特殊和普遍間衝突的可能性。以故，正當即是法律，而這種法律是可以實施的，或僅是公佈的。說「做這事是正當嗎？」意即是說「這普遍是實現在這事件中嗎？」說「我有權利嗎？」意即是說，「在這事件上，我是否為法律的表现呢？」

在我們所單要討論的道德範圍內，正當(或權利)的意義，常常是指普遍和特殊意志間的

關係。其着重點是在普遍。因法律和意識主體間有衝突的可能，所以使法律在這裏變成命令。

命令是由另一意志，作為該一意志的內容，而對我直白的提議要我有一種行動（或不行動的）。或自命令者方面而言，命令是由我去意志乎另一意志的某狀態的。我這樣的意志動作，是視為一種事實，由我去對另一意志提出的。恐嚇不是命令的要素。命令不必有提出後果，或預期後果的涵義。

我們要擁有權利，我們不光是成爲一種目的，爲着這目的而對他人提出（積極的或禁止的）命令。如果是這樣，則無生命的物質也將有權利了。例如，路上的泥也將「有權利」被收拾起來，或被放棄。這是不成話的。要擁有權利，我們是要成爲（或說想成爲）能夠意識的實現這普遍命令的。（1）這即回答了「獸類有無權利」的問題。獸類是義務的對象，而不是權利的主體。權利乃是普遍之和一個意志發生關係的，而這一意志則能認識普遍之爲普遍的。至這普遍是否僅爲命令，或也是實施於行爲中，則可以不管。

1（原註）說「我有對付他人的權利」，或說「我從他人可有或此或彼的權利」，即是說，（一）他們對於我當做或此或彼的事，乃是正當的，乃是普遍的表现。我是他們義務的對象。但若是這事件的本身，却不拿「權利」給我。要從他人而對任何物「有權利」，則（二）我必須成爲一個主體，而能知普遍本身的，（甲）既知道普遍和我的意志間的實踐

關係，知道普遍在我的行為中的表現；（乙）也要知道普遍經由他人行為中的表現。而個人的行為是可和我有關係的。當我的意志是普遍及普遍，是我的意志，需要這些行為時，然後在正確意義上，我才對牠們「有權利」；否則，便無權利可言。

在道德世界中，你有了法律，你即有正當與權利。這些可以是真實的，或理想的。前者是國家或社會的意志，後者是理想的社會或非社會的理想之意志。（參閱第六篇）

強迫之使用，在謀權利在特殊意志的行為中獲得其存在。然在權利的一般而抽象的境界中，強迫是不必要的，且也不能直接用權利推論而得。

什麼是義務呢？這只是權利的另一面。這是和權利相同的關係，而從另一端，或另一階段，觀察之而已。這是特殊和普遍間的關係，而着重在特殊方面的。這也是我的意志和客觀意志在肯定的關係中。權利是普遍，是光為思想而存在的，或也是實現出來的。義務是我的意志，或只是光在思想上認為實現這普遍，或在實際上也實現這普遍。說「這是我的義務」，即是說「我在這事件上，把我自己和權利同一，或認為和權利同一。」

義務，和權利一樣，是涵蘊特殊和普遍間有衝突之可能的。也和權利一樣，所涵蘊的，不止此。義務且也涵蘊一種意識（或設想有意識的能力）即意識到我的意志和作為權利的義務間的關係。所以在正確意義上，一個獸類是沒有義務的。如獸類有義務，則獸類也有權利。權利是普遍意志之涵蘊特殊意志的。這是客觀方面，而涵蘊一主觀方面，也就是涵蘊義務。

的。反之，義務是特殊意志之總體一個普遍意志的。這是主觀方面，而涵蘊一客觀方面。也就是涵蘊權利的。但這兩方面是不能分離的。沒有權利可無義務，也沒有義務可無權利的。（我們將重行討論這點）

權利和義務，是一個單一全體的兩方面。這全體就是善。權利和義務是涵蘊特殊意志和普遍意志間的同一及不同。權利可依然是純粹一個命令，義務可依然是純粹一個「應該是」，也即可為特殊和普遍間的不相諧合。權利和義務都是抽象。牠們若固定而彼此分離時，牠們都是自相矛盾的。權利也好，義務也好，每一個的本身，都是純粹的「將然」，每一個都是被意志的一個觀念。這觀念，若自其彼此分離而言，依然是純粹的觀念，也就是非意志的觀念。每一個都是一而相同的關係上的單一方面，固定着而和他一方面分離的。在善中，這兩方面纔結合起來。在全體中，這兩方面才首先消滅其抽象性，而獲得其真正的存在。權利是實施於義務中的。義務是自行實現於權利中的。

但在善中，權利和義務的本身却是不見的。在善中，沒有純然的權利，或純然的義務，沒有特殊和普遍的本身，也沒有這兩者間的外在關係。牠們現在只是一個全體中的方面和成分。如牠們表現出來的話，則牠們只是在全體的生命和運動中，表現為這裏這一個成分，那裏另一個成分，為其相對的着重點而已。但若在這全體的外面，則牠們的實在，便逐漸變為「純粹的觀念」，變為傳說和寓言了。

權利和義務是不在道德世界之外而存在的。若沒有一個內在道德的範圍，這道德世界也不存在的。至私人意志和普遍意志間的意識，是怎樣直接和怎樣含糊，是可以不管的；即這普遍究呈現為外界（如呈現為民俗風俗，或一個人的形式，）或呈現為內界，也可以不管的。沒有道德，即沒有正當，沒有正當，即沒有權利。一樣的，沒有權利，也沒有正當，沒有正當，也即沒有道德。內在道德，若沒有一個客觀的是非（正當或不正當），這是以一種幻像自欺而已。正當和權利，若在這德之外，也是純然一個虛構。

每一不完全的道德學說和政治學說，其所以失敗而見其為無價值的理由，即在乎此。虛偽的權利學說，不是（一）不能達到任何客觀的普遍，或則，除非由某種癖好的創作（如契約）而獲得之。這創作，除了是創作外，且須假定其所要創造的。（在正當和道德的範圍外而談契約，是胡說的。）即是（二）他們雖採取了一個客觀的普遍（如傳統的法律，如帝王的意志，或似乎最方便於大多數人的），然他們之所以失敗的原因，則由於他們的權利，乃是純粹的武力，而不是道德，也絕不是權利。因此，他們不能指明，我服從之則為是，或不服從則為非。他們僅能指明，如我不服從，則可以（或可以不）對我有何不便而已。次則，在道德上，他們不是（一）外置了一個普遍，例如神的意志，或其他人類的意志。（但這是失敗的，因我並不一定我自己在這種意志中。）即是（二）他們絕沒有客觀的和普遍的事物在何處。這也是失敗的，因我便光肯定我自己，而不肯定何物。所以在任何一點上，都沒有義務，也沒有道德。

有人將告訴我們說，「但是權利和義務是會衝突的。」是的，不過牠們的衝突，只是權利和權利間，或義務和義務間的衝突。一個範圍內的權利及義務，可和另一範圍內的權利及義務衝突。每一範圍內的權利及義務可在不同的個人間衝突，也可在「一面相同的個人內衝突起來。單權利的本身和義務的本身衝突是不可能的。緣沒有權利而不是義務，也沒有義務而不是權利的。否則，權利不成爲權利，義務也不成其爲義務。」

這話有人會加以否認。有人會說，（一）世間實有無權利的義務，（二）也有無義務的權利。關於第一點（一）我們說，如我們沒有權利去做任何事，則這在我們是不正當的。若這在我們是不正當的，則這即不是我們的義務。說道德的義務可以不是法律的權利，或法律的義務可以不是道德的權利，這話是極對的，然却和這問題無關。

關於第二點（二）我沒有義務，即我沒有權利這一點，似乎較難看到。在國家，社會，及理想的道德範圍內，我誠有權去做這事而不做那事，去做那事而不做另一事。但能否說，一切我有權去做的事，即爲我的義務呢？這是不是胡說呢？

道主張無疑是很有理由的。只有義務而沒有其他，差不多是和絕無義務一樣的不好。爲着自由個體的自我發展起見，我們必須有普通和特殊的兩種成分。若普遍是一切，則所有的是僵化；若特殊是一切，則所有的是分化。在僵化和分化中，都沒有生命可言。

然則說，有權利而沒有義務是真嗎？不真的。在一種意義上，權利是比義務爲廣。但這基

什麼意義呢？這是否說，可有在道德範圍之外的權利呢？當然不是的。我們將知道（第六篇）道德範圍是沒有限制的。如道德範圍有界限，在界限之外，權利將不成其為權利。所以「權利比義務為多」的話如其，則必須在道德範圍內才是真。是否在道德範圍內，權利比義務為多呢？這不是一個極難解決的疑難。為使之易解起見，讓我們加倍的來說：「義務比權利為多。」例如，一個人有某一不可分的數目來作慈善之用。他有對甲，乙，丙三人的義務，然其施捨的權利不能超過一人以上，因為他所施給的，若超出他的不可分的有限數目，則這是不對的。以故，義務便多於權利。這一切的意義是「當你視義務為可能的義務時，則義務便比實際上的權利及實際上的義務為廣。一樣的，可能的權利，也比實際的義務及實際的權利為廣。」

何以這事只在權利方面注意到，而在義務方面注意到，則理由是很簡單的。我們在上面已知道，在權利上，其着重點是在普遍方面。現在每一行為都是決定的或此或彼的行為，而使之成為或此或彼的行為的，則是特殊化的作用。所以我所有權去做的事，依乎什麼是我的義務，因為我們已知道，義務是着重特殊方面的。當其間沒有中立者，及沒有選擇時，則權利永不會比義務為廣。惟有當中立者加進時，（參閱第六篇）然後可能性方才比現實性為廣。因為權利所着重的，乃是中立者之共同的方面，也就是未決定的方面，所以比義務為廣；而義務則着重特殊的方面，所以比權利為狹。（1）

1（新註）當一人遇着數種當做的義務時，他可以說，「我覺得我沒有（或「似乎沒有」）

權利去忽視其中任何義務。」這雖是道德的幻想，而由混亂造成的，然其要求是比權利爲廣的。實在說，這人在這裏是有「自便」的權利的。爲着心理的和道德的發展起見，不該讓偶然來決定時，他也有這種自便的義務。這着重點是在「權利」上，因爲這「義務」他或不認爲是義務。但這裏及他處，都有「一人自便」的義務。（參閱下面數頁）

所以當我的特殊意志有所選擇時，這便有權利，而且必須加以尊重。但還所以有權利者，實因爲他的運用範圍，故他在這範圍中所做的，即是義務。惟只有他是普遍意志的表現時，這權利才必須爲他人所尊重。如沒有正當在牠的一面，牠即沒有權利可言。

世間確有着權利似和正當互相衝突的那種範圍。當你有法律時，你即有這種衝突，因爲這種衝突是由法律的性質而來的。所以在相當的範圍內，我之以怨報怨是有理由的。即令這糾纏不是對的，我也有權去做這事。在國家的法律，社會的法律，及純粹道德律範圍內，這相同的事，都可以找到。這並不指示在這些事件上，便沒有道德的普遍。這只指示我們所遵守的，乃是普遍而非何物。我們在這裏有公道、公平的區別。一純然公平（1）的行爲，可以是（自我們之所知書）最不公道的。作爲法律的普遍，必須大家都相同。普遍不能分化以應付每一特殊的事件。因此，當我遵守這種未分化的普遍時，我即有「權利」在我的方面。但因我不能把普遍分化之於我的事件上，則我所做的，便是我所不當做的。我沒有盡我的義務，我沒有做應當的事，而我也是不正當的。

1 (原註) 什麼是公平呢？我沒有篇幅來發揮或說明這點，但我將把似乎是事實的寫下來。公平不等於「是」，而不公平也不等於「非」。公平不等於「以其人所應得者，加諸其人」。『公平之外，別無其他』可以比我所應得的有所增減。公平不是純然合乎法律的。不公平也不是純然反對法律的。例如，謀殺即不名為「不公平」。公平和不公平的意義，圍以合乎法律與否為準，然牠們的意義，尚不止此。

當你顯明的，或暗示的，宣稱依乎規則而行，但實際則不光是依乎規則而行，却造或例外以便利某某人時，這就是不公平。所謂公平，是真正依乎一人所宣稱的（※）規則，而把利和害分配給某某人的意思。

〔新註〕「宣稱」二字當改為「承認和贊許」。而「利和害」則當包括「贊許和不贊許」。這規則是什麼，則是另一回事。這規則可以道德上是正當的。這是理想的公平。一切較低級的各種法律，則各自供給他自己較低的公平和不公平。

國家之內，純粹私人權利的範圍，是不能在道德全體之外而存在的。這私人權利的範圍，是為着全體的發展而創造，而保存於全體內的。但這也是僅依乎全體的便利。一樣的，在道德上也有私人好尚的範圍，有中立者的範圍存在。然這種範圍的存在，只是因為牠是應該存在。只是因為義務是實現在牠的存在中，不過，不是由於牠的特殊之為特殊的存在也。即不是由於牠一個反乎彼一個的存在而已。只有當私人權利的範圍是正當的，是義務的，然後牠才有權利。

這私人權利的範圍，是只在默許下存在的。如全體的權利要求私人權利的壓抑時，牠即沒有權利的。公共的權利隨處都在實際上，如不在理論上，把私人權利加以蹂躪的。這就是政府方面強迫佔據，強迫徵兵等事的正當理由。對於這些事件的唯一適當的看法，就是說，以此人或彼人的資格而發展我的財產等事時，我是爲國家盡義務的，因爲國家是存在於個人中的緣故。次則，我若把財產和生命獻給國家時，我也是盡我的義務，因爲個人是生存在國家中的緣故。除此，尚有什麼其他見解，可使政治生活的事實成爲有理由的呢？

茲把已說的，重說一次。權利是對於特殊意志的關係而肯定普遍意志的。義務是在普遍的肯定中而主張特殊意志的。善則是普遍和特殊間的同，而不是純然兩者間的關係。權利可以是真的，(1)可以是實際存在的，或可以僅是理想的，可以僅是純然在思維中的。義務也是一樣。權利和義務都是善中的成分，牠們必須共在的。普遍只能肯定於特殊中，特殊也只能自行肯定於普遍中。這兩者在善中，若超出了彼此互相輔助的成分的資格，便都是當加以壓抑的。這兩者是當視爲一個全體的兩面。以個人的各種權利來對抗正當是不道德的，這就是說，權利不當是單純的權利。以一種義務爲一切人的義務也不是道德的，這就是說，義務不當是單純的義務。

1 (新註) 這當參閱前面所說的。

我們主張下面的觀點：(一)說你能有權利而無義務，這是假的。(二)說你能有義務而

無權利，這也是假的。(三)說「正當」是純粹消極的，也是假的。(一)(二)(四)說義務依乎可能的強迫是假的，即說命令常涵蘊一個恐嚇，也純是錯的。(五)至說權利或義務能在直覺世界之外而存在，則更絕對是假的。

1 (原註)叔本華曾把這種見解發揮得極爲明瞭。他且進而把「非」造成爲原始的積極觀念，而「是」則爲「非」的純粹否定。

11
11

10

4040



120
130

倫
理
學

F. H. Bradley 原著
謝幼偉譯述
賀麟校閱

中國哲學會西洋哲學
名著編譯委員會主編
商務印書館印行



研

究

(下冊)

F. H. Bradley 原著
謝幼偉譯述
賀麟校閱

倫
理
學
研
究
(下冊)

中國哲學會西洋哲學
名著編譯委員會主編
商務印書館印行

倫理學研究(下)

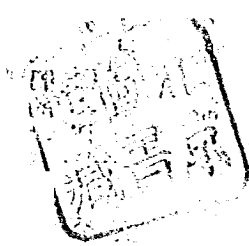
第六篇 論理想的道德

第五篇所發難的見解，我們會加以批評。在我們的批評中，我們已見到，不管這一篇的主張原理可以是真的，然對於「何謂道德」的問題，却不是充足的回答。受這一篇部分的失敗的指示，我們必須力謀找得一個較非一偏之見的解決。

在第二篇中，我們已知道，人生目的是實現自我。而這裏隨便自行提出來的問題是，道德和 myself 實現是否為相同的事件？(1) 或如不是完全相同，則在那一方面牠們不同？

(1) (新註) 這句須參閱下面所說的。

從普通見解而論，道德和 myself 實現有某點不同，是很明白的。每一人都會同意的是，一個藝術家或一個科學家，由於他藝術的或科學的產品，他是實現了他自己。但除了為理論所隱蔽的人外，沒有人會說，只要是，及因為是，他所產的作品是出乎其類的好，及本身是可欲的。



(商)

所以他便是道德的。一人可長於此事或彼事，也可在世間做了良好的工作，可是當人詢問說，「但他是否爲一好人」時，我們會自覺，雖想說，「是的」，却不能直捷的說，而只能猶疑的說。一個人不必因爲他是一個好藝術家，而就是一個好人。毫無條件的把道德之善和任何可欲的自我實現同一的學說，實在是站不住的學說。

然則，我們能否接受另一見解呢？這另一見解是，主張把道德分離，而有他自己的領域。主張凡不直接破壞社會規則的人，就是道德的；反之，即是不道德的。至於一人可以是懶惰，自私，和沒有改造身身的願望，而另一人則雖有一切的過失，却最僥倖愛好所謂善和美，且曾力謀接近之，關於這兩種人的區別，這另一見解便忘記了。對於這種見解，除非我們一方面承認這學說的真理，一方面則盲目的忽視這學說相隨的錯誤，我們是不能接受的。

當我們在這兩種見解中都找不到我們道德意識的表現時，我們常懷感謝的去接受一種修改。這修改的見解，是在「操作」中見到我們十分之九的生命的。（譯者按：這是說，十分之一的生命，可以不要操作，不要道德的意思。）然我們却不能希望我們的主要問題，可爲一種粗糙而普通的方法所回答，以這一方法是把全體分割爲獨立的部分，而不是分爲只可識別的方面的。且祇十分之一，以及十分之九的生命中，我們所能見到的，只不過是一錯誤之猶疑的肯定，或自信的增加另一錯誤而已。

我們認爲一人的生命是不能這樣分割爲碎片的。你不能說，「在此一部分這人是道德人，

在彼一部分他便不是。」我們倘沒有找到他的存在的該一部分，即善人的道德之善不再實現，及「肉體的慾望」不再作亂的部分。在宗教範圍內，我們會聽說，「爲上帝的榮耀而爲一切」。這種要求。我們認爲不是小的要求。道德的命令是，不幹無事，不幹何處，我們都要做好人，都常要盡力做最好的事。且不管在個人單獨的工作上，或在社會消遣上，我們都要盡力做事，把壞的自我壓抑，而將善的自我實現。這是不折不扣，不能再少的。如不是因爲兩種固定的思想習慣，則這種道德命令，我們覺得毫無疑惑的是我們道德意識的拯救。這兩種固定的思想習慣，其一是把一人的道德限制於他的社會關係範圍中；另一是認爲道德乃是一種生命，隨處爲「無上命令」及不快樂的義務所干涉，所懲罰，且認爲非如此，則你不能認有道德。我們已知道，且仍將見到的是：第一種思想習慣只抓住了部分的真理；至第二種思想習慣，則我們只說，這是和把道德同一於強迫遵守法律有一樣的命運的便夠了。把道德同一於強迫遵守法律之舉，自普通見解言，實不贊同，以普通見解認爲善人之善，即變爲自然，毫無強迫而可悅的，仍不失其爲善。

但在這一點，我們將遇到一種設想可以發生的謬論。有人將對我們說，我可以承認，任何種類的工作，都是道德的領域，所以大部分和他人發生關係的生活，也是道德的領域；但其間仍必有道德不存在的範圍，否則，一人可以在他自己私生活一切瑣屑事件上，以及在他的娛樂上，都算是道德的了。如道德不停止於某一處，則你必不僅把一人自娛與否的問題，視爲道

德的問題，即他怎樣自娛的問題，也必視為道德的問題。如此將不復有所謂中立事件的區域，而這是可以造成一樣謊謬和不道德的後果的。(1)對於這一批評，我們可以毫不猶疑的回答說，在一種意義上，人類生活實沒有中立事件的範圍，然却不會產生謊謬的後果。例如，我道德上的義務是在由一域而到另一域，然却有兩條一樣好的道路。這樣，我之擇取任何一條路，自和我的道德義務中立而無關係，然我若實際擇取了這一條路，或另一條路，則非無關係了。蓋不管我擇取那一條路，我都是盡我的義務，因而決不是中立無關的。我由甲路而走，自盡目的言，這是一件義務的事情。但你若認為這是反對在乙路上走的行為，這固可以不是義務的事情。從乙路走，也是一樣。惟不論從甲路走，或從乙路走，我都不能逃出義務的範圍。想在有界限的人類中實現良善意志，則某某範圍之當存在，及當有一般的特性，這是必要的。這也是一種道德問題，而不是中立無關的。這些範圍內的末節細事，在一定限度內，自可中立無關。不過，所謂中立無關者，不是說在這些範圍內有一羣詳細的小事為無關係，因之，也不是說，此一小事和彼一小事沒有道德的重要性，這只是說，此一小事對於另一小事，沒有重要性而已。把一件小事安置於良善意志之下，這一件小事即有道德的意義。把一件小事和另一件小事相對立時，這一件小事即道德上沒有意義。這點是極為明白的，而我也希望我的說明已够充分了。讀者無疑的可以見到，如一類的行為是道德上可欲的，則任何在這一類以內的事，自其在這一類之內言，也是道德上可欲的。但自他的其他關係言，則可以是中立無關的。

（原註）換言之，這批評是說，「我們當有義務範圍以外的權利範圍，否則，我們便須說，一切我的權利都是我的義務，而這是謊認的。」——對這批評的問答，可參閱前一篇的附錄。這裏我們可以說的是。中立無關的詳細事件的範圍，其當存在是對的，也是一種義務。我在這範圍內，當由私人的選擇去發展我的天性，也是一種義務。因為這是一種義務，所以不把每一細節造成爲一種義務，也是一種義務。這樣在每一細節中，我即盡了我的義務。但是尚留存的困難，可以像如下的一種。讀者可以覺得，在某一限度內，如娛樂之時間地段的規定等事，及在更大的限度內，如關於這些事件之末節細事的選擇，這些都並不包含反省的，不含有意的選擇的，也不是被視爲良心的事件的。一言以蔽之，這些都是自自然然做出來的。果爾，則說這些都在道德範圍之內，他會覺得有困難的。他可以覺得，道德告訴我，自己娛樂是好的，更確定的是，道德告訴我，不可以在某一限度之外去娛樂，然在這些限度內，則可以一任我的自然自我的自由。我們覺得這種意見，實含有變重的誤解。一種錯誤是關於範圍的，另一種錯誤是關於道德化之自我的特性，先就第一種錯誤來說，在所謂人類生命內，而假定尚存留有任何未經道德化的領域，這是錯誤的。我們若說，凡被置於意志控制之下的事件，都是會價值道德範圍中的事件，這不是過火的話。我們的飲食起居，從少至長，都沒有任我們自由過的。由我們外面的道德而在我們中所造成的習慣，現在是控制我們的道德意志的。而這種道德意志，在一種意義上，即是這些習慣的產品。所以雖在我們最不經意的時候，這些控

制和約束的成分，都不會缺少的。教育的任務，即在注意這些成分的存在。當我們見到這些成分不存在時，這是可使我們痛著的。我們的性格，是自行表現於生命的每一小節上的。我們不能適量地去娛樂，而把我們的性格和狗一樣放在門外的。這性格是我們自己，是我們的道德自我。這不僅是性情，或天生的品性，而實是一串意志行為的結局。這性格成爲自然，固是好的；然這是因爲這時候道德當已成爲我們的天性，而良好的行為則成爲這天性不加反省的產物。若所謂自然，不是這一意義，而是排斥道德習慣的意義，則自我之知道這世間言，永不會認此爲可欲的。在良善而和藹之人中，這良善而和藹的自我，是周徧一切的，而這自我，自我們言，乃是一個道德的自我，這便把我們引到第二種錯誤上去。道第二種錯誤也是根據對於一種主理真理的相同誤解而來。這主理真理是，認爲凡是自然的不能是道德的，凡是道德的也不能是自然的。然其曲解則謂，「凡是自然的不反省，而沒有反省，即沒有道德。所以當我們因爲不反省而是自然的時，我們即不能成爲道德的。」這種曲解是忘記了幾件事。牠忘記了我們是實會反省過的；忘記了道德意志所產生的行為，實會影響我們的意志；忘記了我們這樣的性格，不僅在牠的內容上，也在牠所獲得的形式上，都是在道德範圍內的；也忘記了一個性格，不論善惡，乃是我們的第二天性。人之「自然成爲」善者，普通仍認爲是一個善人，而這善人專長善自我，是周徧於他生命之一切末節細事的，也是決定他的生命上一切末節細事的。這種決定性的力量，且不會因爲不自覺的而較小的。說到這裏，事實已表現得極爲明顯。反對者

所能走的唯一尚存之路是，就是否認良善自我必須爲道德自我之一點。這否認的根據，却不是說，良善自我的內容爲非道德的，而是說，牠的來源是非道德的。換句話說，雖良善自我本身是道德的，然其主動則不然。因此，有人會對我們說，良善自我的來源，一般的說來，實不是一種道德的來源。或則，良善自我在或此或彼的範圍中，或關係中，其來源不是道德的。所以這自我雖然是良善的，然自其是良善言，却不必是道德的。對於這一問題，我們以後將加以考慮。現在我們只能說，我們是拒絕去把意識的或無意識的善性，和爲善之意志分離，或拒絕去把爲善之意志，和道德分離的。我們的主張是，因爲良善自我自行表現於每一處，所以在生命中實沒有道德停止而不前進的部分。說了這許多，目的是在反對那種認爲在娛樂等事上，我們不是道德人的見解，也在反對那種認爲在十分之一的生命中，我們可不需要操行的見解。至其餘十分之九的生命，我們當然不必再有所言。因爲當我們做事是認真而不是遊戲出之的時候，道德意識即會告訴我們，盡力做事是對的。如然，則這是道德的領域，實毫無問題的。(1)

(譯者按：柏氏這一大段話，大意全在顯示道德是佔據人類生命的全部的。自我之於道德，是無所逃避的範圍。道德充滿周徧於我們生命的一切。沒有道德所不能到達的生命部分。我們不能說，我們十分之九的生命是道德的，而十分之一的生命則是非道德的，或說我們十分之九的生命中見到操行，而十分之一的生命中則見不到操行。所以我們不能說，在其他事件上是道德的，而在娛樂等小事上，則爲非道德的。因爲我們的性格，就是我們自己，就是我們的道德

自我。我們不能把性格放在外面，自行去娛樂，而謂娛樂爲非道德的。我們的一言一動，雖在最不經意的時候，都有我們的性格我們的道德自我在控制着。雖不知不覺，自自然然做出來的行爲，也是出乎性格，也是在道德範圍中的。讀者能明瞭這點，即能明瞭柏氏上面的話。）

1（原註）在以贊助及支持宗教意識爲目的，在一種信仰之重行產生於宗教與道德的實踐中之意義言，我們之常有宗教精神，且可以是我們的義務。因此，道德雖不包括一切，然在另一意義上，實沒有何物可在道德之外的。

我們的道德義務是，不論何處都把最好的自我加以實現。所謂最好的自我，自我們說，在這一範圍內，即是理想的自我。至關於道德是什麼的問題，說到這裏，我們必須回答說，道德是和自我實現的範圍同樣廣大的，而自我實現即是在我們中，及經由我們，而實現理想自我之謂。這樣我們便得去研究什麼是這理想自我的內容。（1）

1（原註）關於理想自我及良善自我的來源，或意志和牠的理想同一的自我之來源，我們將

在另一有關方面扼要談及。

從前一篇我們的批評中，我們馬上獲得的結論是，這良善自我，乃是自我之實現。（一）一個社會的理想，及（二）一個非社會的理想；乃是自我之一則當下直接的包含對他人的關係，二則不當下直接的包含對他人的關係的。或從另一觀點來說，這目標所在，是想在或之內，去實現（一）這實現於社會中的理想，去實現我的地位及其義務，或去實現（二）這不在社會中完全

實現的理想。而這也就是(甲)一個社會自我的完全，及(乙)一個非社會自我的完全。又或(這是一樣的)我們可分爲：(一)不認爲是社會義務的對己義務，(二)認爲是社會義務的對己義務。(1)後者可分爲：(甲)我適在這地位上的義務，及(乙)我在這地位以外的義務。

1(原註)我可以提及說，一種義務，若不是對己的義務，很難成爲道德的義務。當我們聽到自利的義務時，我們當去究問他的意義。(※)一個『自利的義務』，在一種意義上，只不過等於說，『一個義務』；在另一意義上，這是說，『這乃是直接和義務真意相反的義務』。也就是自私的義務。或則，這是一種非社會的義務。把這區別混淆，可以造成嚴重的錯誤。

(※)新註)這意義可以是一種對於自己，作爲社會內或彼此或彼的份子的義務。

我們知道，這良善自我的內容，實有三種來源。(一)首先而最重要的來源是，從我們所謂我的地位及其義務而來。這點我們早已暢談過。我們已知道那種認爲個人可以離開社會而獨立自存的見解，是一種無聊的幻想。我們也知道，一人之所以是人者，實因爲他會從人類社會中吸取了他的存在，且因爲他是一個較大生命之個體表現的緣故。我們復知道，這較大的生命，如家庭，社會，或民族，乃是一個道德意志，乃是一個普遍，而把這普遍實現在他個人的意志中時，則造成一人的道德的。關於這點，我沒有旁的話來增加，除非是順便要請讀者注意到我們方才提出來的意見而已，我們方才提出來的意見是，認爲善人之善，是周徧於一切他的生命中，而不僅是部分中的。次則，我們要請讀者轉而自己詢問自己，看看構成他的較好

之自我的是什麼。如我們不會錯誤的話，則他可以發覺他的較好自我之構成，是大部分由他依忠之精神，為家庭，社會，及國家之一份子，而盡忠的完成其義務，及佔領其地位所構成。當他滿足了這些團體所加諸於他的要求後，他也會發覺他已主要的把他所謂良善自我的要求包含存內了。這理想自我的根據和基礎，即是忠於我的地位及其義務的自我而已。

(二)然我們也見到，如我們研究我們的良善自我時，我們尚發覺仍有其他的事物，尚發覺有超乎世間所希望於我們的要求，尚發覺有一種為善之意志，我們所不能見其能在何處實現的。善在我的地位及其義務上，是可見的實現在這世界中，而我們也很可能達到這善的真實理想。但這超越之善，則僅是一個理想；因為這是不能完全實現於我們所能見的世界中的。且不管我們怎樣努力，我們也不能發覺這超越之善，實現在我們自身中的。這是我們所追求的，而在一種狀態上，也是我們所獲得的，然我們却永不能達到牠，永不能保有牠。這理想的自我，自我們在這惡與之有關而言，乃是一個社會的自我。熱誠和清廉，榮譽和仁愛的完全典型，在我們的地位和環境上活躍而呈現，因而不自覺的分化，而成為我們行為的指導，及我們存在的法律的，這些都是社會的理想。這些理想都直接包含了對他人的關係。如你把他人除開時，立即會使這些品德的實踐，成為不可能。(1)

1 (原註)一人可以單獨實踐的品德，如貞潔等，不是不良自我之否定，即是良善意志之條件。若你錯誤的從牠們的本身來看，則牠們便不是積極可欲的。如我們願意，我們可以名

牠們爲「禁慾的品德」。

這就是理想的自我，而其要素是社會的。關於這點，可發生許多困難，我們不能加以討論。在這些困難中，可有兩種疑問，即什麼是這理想自我的起源，及什麼是這理想自我的內容。對於這些疑問，我們可以順便說說的是，在第一個疑問中，實包含了兩個問題，而這兩個問題則常被混淆在一起。這兩個問題是，（甲）我們的心靈怎樣有構成一個理想的可能呢？或把心靈之有理想化的能力視爲事實，然後問什麼必然是心靈的性質呢？且除了自身在某一方式上是一個理想外，尙有何物可有理想化的能力的呢？我們差不多不必說，這是提示了嚴重的問題，爲我們所不能討論的。次則，（乙）這也包含如下的問題：什麼是這理想的歷史起源呢？這理想在世間出現的程序是什麼呢？或什麼是這理想在我們中的起源呢？這些問題是罕能彼此分離的，也難和「什麼是理想的內容」的問題分離的。

關於理想的歷史起源，我們將不討論。關於理想在個人中的起源，則我們將僅作如下的解釋：我們首先似乎在某一個人，或數人中，見到了最佳的典型。次則，我們從自己的國家，及自己的時代上，和其他國家，及其他的時代上的教訓，傳統，與想像，接受了一種內容，而這種內容，我們發覺其是存在而實現於現在或過去的個人中的。末則，把這內容和一切分離，視爲不完全實現於任何個人中，而只是一種人類之完全的理想典型。但在這點，我們可遇到一種事實的問題。這問題即是，這用爲行爲之指導的理想，其是現在個體形式上的程度是怎樣。這無

雖可有兩種極端存在的。我想大部分的人，除了他們生活於其中的地位外，是沒有道德理想的。而在這些人中，且有多少人可從或此或彼的熟知之人，表現為一種類型而滿足的。惟在道德的最高形式中，這理想却不是表現為一種具體的形式的。(1)然在這兩種極端之間，則必有無窮的階級。(譯者按：柏氏所謂兩極端，即一為除自己地位外，沒有道德理想的一種極端，另一為，不備有理想，而且其理想是超乎個體形式的另一極端。)

1 (原註)這在每一處的困難是，是否這體合的表現，乃用以促起想像，而這類型則不是或此或彼的個體呢？抑或與此相反呢？這問題的解決，可在如下的問題的回答上找得之：這問題就是，是否這人格化的自我被改變呢？如被改變，則怎樣改變？為何物所改變？及為適合何物而改變呢？

關於這理想在道德判斷中運用的方式，我們以前已多少談及過，剩下來所要說的，乃是要請讀者注意於道社會理想的内容。當下明顯的是，這内容乃是一個意志，而這一意志所實行的品德，則不過是我們世間所能找到的品德。我們看不出有什麼理由，可假定道呈現的理想自我，不過是人類天性中的潛在能力之理想化而已，經過理想化的材料，多少是世界性的，而理想化所運用的抽象概念，多少是偏於一面的。

有了上面催促而不甚充分的說明之後，我們必須把一個完全社會人的理想，丟開不談。

(三)但在良善自我中，倘有我們所未談及的另一點。這就是一個理想，其實現在被認為

是道德的義務，然其要素却不包含對於他人的直接關係。(1)例如，爲自身之故，而實現其和美，爲自我之故，而生活於覺察中，知識中，觀照中，及愛好牠們找得自我的真存在，這乃是(凡知道這些字之意義的人，都可爲我證明)一種道德的職責，而這種職責，只有牠是太過快意時，才可被覺爲這樣的。

1 (原註)最低限度，在道德自身的根據上，道德是不知道有所謂普遍而不可見的自我，而在這自我中，一切份子都是真實，都是實現在自己的才能和美德中，及實現這些時，即實現其他份子的。觀人類爲一有機的全體，縱是可能的觀點，然嚴格說來，却不是道德的觀點，這可參閱下面所言。

自藝術家或研究者來說，實行孤獨的生活，乃是一種道德的義務，反之，他不這樣做時，則是一種道德上的過失。但在另一方面，若要把藝術家等的品德，變成爲社會的品德，或變成爲對於隣人的義務，則非把事實強加歪曲，是不可能的。照例這些品德無疑是可以間接的造成他人的福利，然這却不足以使這些品德變成爲社會的。這些品德的社會關係是間接的，且也不在牠們的木質中。這些品德所懸爲目標的，乃是牠們自己單獨的目的，而其內容也沒有包括他人之善在內的必要。這點我們可從反面的設想上見到。假如相反的見解是對的，則光從事研究的工作，將不是研究者之爲研究者的義務，或光產生最佳的藝術作品，將不是藝術家之爲藝術家的義務；反而他們各須得去考慮在他的科學或藝術範圍之外的目的，及沒有權去把科學和藝

術認爲本身是目的。這是否說得通呢？有人可自信的回答說，「他是沒有權的」。然我可以回答說，從我的見解言，這是一種事實的問題。由產生適當的結果，以完成我們適知的或藝術的夫性，是被我們的道德意識承認爲本身是目的，而不僅是手段的。這我認爲是一種事實。離開這些目的所造成的結果，而去追求這些目的本身，是被贊許爲道德上可欲的。這或不爲理論所贊許，然我認爲這是可以爲一切頗有地位之人的本能判斷所贊許的。如這種事實存在，及當其存在時，則至低限度自我而言，還是不受相反之理論的影響的。說沒有社會，科學和藝術不能產生，這是真的。說離開社會，一個藝術家或科學家的生命不能繼續下去，這也是真的。然任何這一真理，都不能證明社會是終極目的。如可證明的話，那除非運用一種論證，將一個結果的基礎，視爲牠的究竟原因，及運用一種論證，可以證明社會之物理的及生理的條件，乃是生命存在的目的。人除非是社會的，則人固絕不是人，然除非人是超出社會的，則人也不會比禽獸高出多少。（譯按：柏氏以上一段話，很可解決藝術與社會，或藝術與道德關係的問題。爲藝術而藝術與爲人生而藝術的爭論，歷史極爲長久。但根據柏氏上面的意見，藝術乃以自身爲目的。藝術家以藝術作品的完美爲目的，這是道德所允許的，在這點，柏氏似贊成爲藝術而藝術。但柏氏又認爲藝術家是不能離開他的社會的。他的社會可以影響他的生活，也是他的藝術基礎。他的藝術作品也可間接影響社會，影響他人的生活。在這點，柏氏似乎又不主張唯美派之離開人生，離開社會，或道德而談藝術。總之，柏氏的見解，如譯者的觀察無誤，大約是主

張藝術當有牠自身的目的，猶不必以社會或道德爲目的。然藝術却不能離開他的社會，也不能跳出道德的範圍。他仍在社會中，仍在道德範圍中。他的行爲仍須受道德意識的控制。藝術非以社會或道德爲目的，而社會或道德則與藝術有關係。這當爲最正確的解決。）

如有人說，自道德言，社會自我的實現，乃是一個目的，至非社會的成分，則僅是外在的手段，所以科學和藝術是不能單獨地追求的。對於這一主張，我們當然可以從科學或藝術自身然根據上，來加以回答。我們可以說，如把科學視爲不光是有用的，則科學是最有用的。但我們不肯這樣做，怕降低這問題的地位，和把這問題弄得曖昧不明。我們可重說一次，我們認爲這主張是既未證明，也是虛偽的。我們願留請讀者的道德意識，來加以決斷。

若再有人說，這社會自我是唯一目的，不過科學和藝術也是本身爲目的，而可獨立地追求的。科學和藝術是包括在社會自我之內，因而是這目的內的成分，所以牠們也是目的，而不僅是手段。對於這一主張，我的回答，不說這主張是錯誤的，（因我確實希望牠可以是真的），我只說這主張是完全沒有證明的。這一主張的證明，其責任必須在主張其說者。自我們來說，這似乎明白是，理論自我的內容，在牠的本性上，實不包含對於他人的關係。蓋最容易不適的是，就是去設想一種藝術生活，或一種玄想生活。這種生活，自我們所能見到的來說，雖忠於自身，然自對他人的關係而論，却是純然浪我的，甚或是有損無益的。而且這種生活，也知道是這樣的。這是一種很可設想的舉例。我想沒有人能拒絕加以討論的。是否這種生活爲不道德

呢？我說，不是的，這種生活不會因而是不道德的，但可以因而是一種超出普通道德的道德。若有人對我們說，是的，這種生活是道德的，但也是社會的。這種生活在牠的本性內，實包含了對他人的關係，因為在此人及彼人的理論實現，和他在與他人的關係，或對社會為一全體，所生的關係中而實現之間，是有必然之聯絡的緣故。（非此，則不能證明這結論。）對此，我可回答說，你這話是反乎所見的現象而說的。你必須證明這種必然之聯絡，而我可加一句說，你是不能證明之的。你所說的可以是真的，然科學，或無論如何是你科學，却不能保證之。這對於道德意識不是一種真理，而是可引導我們進入於另一區域的。

我們現在討論的結果如下。道德是和自我實現的範圍一樣廣闊的，而自我實現，就是與理想為一的自我之肯定。至這自我的內容，則從下列三種來源而得：（一）從我的地位及其義務的客觀世界而得，（二）由社會的理想而得，（三）從非社會的完全而得。目前我們所當討論的問題，這些範圍彼此間的關係是怎樣？這在某點上是一個麻煩的問題。因為這是可以引起我們日常實際生活上的困難的。其困難可像下列的一類。例如，為科學或藝術之故，一人能否做或不做，那種自任何他人來說，是不道德的行為呢？或粗淺的說，一人可否因為要使他成為一優良藝術家之故，去做一個普通所謂壞人，去蹂躪普通的道德呢？或則，如（一）和（二）間較為不熟悉的問題提出時，則這疑問是，是否即令要損害我自己的道德生存，我仍必須在世間做我的工作以服役社會呢？我可否擇取一種職業，這種職業，自世人看來，是道德的，而自

我的理想來判斷，則不能名爲道德的呢？

我們必須引起讀者注意的第一點是，這些事件都是義務和義務間衝突的事件。沒有一種是道德的要求和非道德要求的事物間，互相爭執的事件。這種爭執在道德範圍中，是不可能而無定義的。我們所有的都是彼此互相排斥的道德義務間的衝突。例如，一方面我做一個藝術家的道德義務，和另一方面我做父親的道德義務間的衝突等便是。至於不是以另一及較高的道德的名義，而去忽視或反對道德的事件，是不在我們討論之列。

我們常引起讀者注意的第二點，是我們前面已說過，（參閱第四篇末段及第五篇末段）而現在想加以着重的。這就是認爲義務間衝突的事件，不是科學的問題，而是實際的問題。道德學對於這些問題的解決，是絕無幫助的。如有所謂道德藝術的話，這些問題是屬於道德藝術之內的。義務間衝突的困難，不是科學的問題。牠們是發生於個別事件的複雜性內的。道唯能由實際的識解，加以應付，而不能由抽象的概念，及思索的推理，加以應付的。知道二類的義務，在抽象上比另一類的義務爲高，是沒有用的。道德的實踐，不是在抽象中的。對於我，最高的道德義務，就是我的義務；我的義務便是我切身的義務而爲我故次當做的。却也許並不是一個遙遠的最高的義務。能對作人作道德上的勸告的，乃是有經驗的人，乃是由他自己的知識，用他自己的同情，能設身處地爲他人着想的人，乃是能知他人的心，及能窺透道德上的錯覺的人。至純特理論的人，則在實踐範圍內，乃是無用而危險的腐儒。

現就特殊方面來說，這兩種理想的範圍對於真實範圍的關係，實正是潛存於真實範圍內的，轉自己本身成分間的關係。我們在上而已見到（第四篇末段），因沒有一個行動能夠完成一切的義務，所以在每一行動中，必須忽略多少義務。這裏的問題是，什麼義務要盡，和什麼義務可擱置而不盡的問題。因之，在我的地位的世界中，忽略義務是允許的。而且，除開從道德觀點去區別為與不為的困難（不僅是困難，常常是不可能的）外，我們也已知道（第四篇末段）對於道德律之積極的違背，有時是道德的。以故，如一個藝術家或科學家自認為因盡忠於藝術或科學的義務之故，而忽略或違背普通道德時，則我們必須說，在抽象上，及自本身言，這是不能加以責備的。這是一種義務衝突的事件，像日常發生於其他領域內一樣的。即其特性，也不因為這是非常事件，而有何不同。

次則，如有一種要求提出，這要求是不站在盡心於公其目的之根據上的，是不依公共標準以判斷一人的生活，則我們必須承認，這是早在我地位範圍中常被允許的。我們所不能寬宥他人的，我們却可寬宥一個軍人，或一個水手。我們所希望於這兩種人的義務，是不相同的。勇於任事的人，尤其是律師和外交家，在執行他們的職務時，他們的道德，是不為共同生活的標準所衡量的。以故，當他們訴諸服務的理想，而為他們忽略和破壞法律之舉辯護時，我們說，這種要求的本身是正常的，這抽象權利是不可否認的，這事件是義務衝突的事件，而這在道德上有無理由的問題，則是一種特殊事實的問題。

義務的衝突，雖含有上述的那一方面，然我們必不可忘記他在另一方面所含有的。在提出諒宥的理由時，我們說：我是因為義務而忽視義務的。這話的意思即是說，我們承認有兩種義務，其一比另一為高。此其義，一則涵蘊我們的行動，不是志在自娛，而是因為受我們所視為道德義務的束縛。二則涵蘊我們所破壞或忽略過的事件，我們不認為是小事，而認為是一種嚴重的道德要求。我們所以忽略之者，其唯一原因是，如我們不這樣做，這可阻礙我們去完成較優越的職務。

共同的社會道德，乃是人類生活的基礎。這種道德是分化於社會的特殊職能中的，而較高級的社會完全，和理論生活的理想，則建築於牠的基礎上的。可是共同道德，仍是這些理想的搖籃和監護的保姆。若我們忘記了這點，則我們可受忘恩負義，及苟且卑污的斥責。稍為有少忽略，是不可避免的。然若對所以構成社會和人類生活現狀的現存道德制度，而加以公共直接的蹂躪，則惟有站在超越一切的道德必要性的根據上，才有理由，（我不說才可寬恕）。且每一個人所當記住的是，這為善之意志，如在一處被削弱時，則可有任何處都被削弱的極大危險。

我們討論的結果是，理想道德是站在社會的基礎上的。理想道德對於社會的關係，是和潛存在社會範圍內的關係相同的。既然義務須對義務讓步，所以每一處如為着較高道德的名義而忽略及破壞通常道德時，這在抽象上說，是有理由的，（而這是和我們有關的一切。）但若提出要求說，為盡心於這理想的緣故，我們可在道德必要性的名義下，而自由行動，或則忘記我們所破壞或忽略的，其本身是當尊重的，則這一要求是沒有絲毫道德上的理由的。（1）

1 (原註) 究竟爲理想而服役，要求破壞普通道德，是否爲一事實的問題，及如是事實，則何時當加以破壞的問題，我都沒有討論。第一個問題是關於事實的，若和抽象問題聯起來討論，則對於我們是毫無益處的。至第二個問題，我們的意見也認爲不能在理論上去決定的。在或此或彼的事例上，究竟那一種義務或諸義務是最重要的，那是知覺上的事件，而不是推理的事件。不過，我們可以說的是，本會的學說，是不會犯放縱方面的錯誤的。

我們所能想像的最高類型之人，乃是站在日常道德的基礎上，而以這種道德之理想的完全爲目標的，兼在這種雙重的基礎上。去謀實現一種非社會的理想。但當義務的衝突發生時，則我們必須重說的是，這要純由理論來提出一種解決，是不可能的。這不僅是因爲能否決定的知覺，不是純然理知的知覺，而是因爲個別的困難，是沒有普遍解決的可能。

茲可回到我們主要的討論上去。我們發覺道德的領域，乃是生命的全部領域，而道德的要求，則是和自我實現一樣廣闊的。所以前面已提及的問題（第二篇），現在便自行提出爲如下問題，道德和自我實現是同而非異的嗎？這初看似乎是不錯的。道德目的是實現自我，而一實現自我的形式，都見其是在道德範圍內的。因此，說道德就是自我實現的歷程，說最有道德的人，就是最充分而有力量的實現人類天性的人，這似乎是很自然的。德行就是完美，而最完美的，就是最有德行的。

不過，如我們這樣說時，我們却可和道德意識直接衝突。因爲道德本說是明白的。德和其

他完美性格加以區別，而認爲完美性的本身，却絕不是道德的。在前面（第四篇）我們已知道，道德意識所以自救之道，乃是以「除了良善意志外，無物是道德上可名爲善」，的有力格言爲根據的。這一格言，我們目前將視之爲真，由之而繼續討論。

然則，道德乃是實現良善意志的自我的。（1）一切自我實現，雖可由這一觀點來看，然道德却不是一切觀點上的自我實現。因爲一切自我實現都包含意志，只要這意志是善，這種實現就是道德的。嚴格的說，及在正確的意義上說，道德乃是個人意志範圍內的自我實現。這是在科學和藝術中，可以明白見到的。因在藝術和科學內，我們可有道德的完美，而這種完美不是純然的技巧，或純然的成功，却是由於專一盡心於覺爲最佳的事物，不是我們所偶然喜歡的事物。玄想同時卽是行動。只要玄想是行動，玄想也就是道德的，或不道德的。（2）卽在我的地位及其義務的範圍內，當你更嚴格地從道德上加以考察時，這話也是對的。從最高的觀點言，你判斷一人是道德的，這不是由於這人外表上的成功，而是由於他曾把他的意志和普遍同一。至這意志會不適當的外在化，這是可以不管的。道德對於意志的外在結果，是沒有直接關係的。道德所注視的結果，乃是由行爲所產生的習慣和一般的性情，嚴格說來，這些都不是在主觀方面之外的，不是在個人意志和內心之外的。一個意志不自行表現，卽不是意志，這是明白的。（8）然你却不能由外在的結果，去衡量一個意志。外在結果，乃是一種索引，而一種索引是必須小心運用的。對於什麼是判斷一人道德的衡量問題，我們以後將再加以討論。

1「新註」道德和自我實現怎樣不同呢？可參閱第七篇及本篇下面所言。

「道德」是自我實現，或是完美性的產生（和存在），只要這些完美性能視為是為善之意志的表現（如不是結果的話）。

這裏有一困難便是單純的自然成分滲入於道德中到什麼程度。很清楚並非一切可欽佩的東西都是道德的。再有一個困難就是什麼是「為善之意志」。這是否指任何一個為善的意志？或只能說是反抗惡的那種意志呢？而惡又是什麼意義呢？試比較頁二三七第二段。

2（原註）參閱亞里士多德著：政治學第七章一三二五B—四—二三。（譯者按：亞氏在這裏認為指導的心靈，亦有行動之可言。這就是「玄想亦是行動」之言的根據。）

3（原註）這話有詩為證：

君與君之物， 其為君所有，

不若德之用， 屬君尤恆久。

燃炬非自照， 天人實相扶。

德行不及物， 雖有亦若無，

自非生善果， 心成徒區區。

（譯者按：這仍是沙士比亞的詩）。

一般的目的的是自我實現，是把理想的自我造成為真實的自我。若特別的自道德來說，這種

想自我乃是良善意志，乃是將我的意志和一個普遍意志的理想同一。對於道德，這目的是一個意志，是我的意志，是普遍意志，也是單一的意志。讓我們把這幾點訴諸道德意識，而加以論究。

我們已見到，除了良善意志外，無物是善的。自道德言，這目的不是不分皂白的任何理想之純然的存在，而是在我的意志內，一種理想意志之實現。這目的乃是我所意志的理想，乃是極我的意志內，及由於我的意志，而對於這理想的意志，因而是一個理想的意志。而我的意志，在實現這理想時，我的意志就是良善意志。不服從法律的意志，固不是道德的，然不被意志的法律，也是和道德沒有關係的。從良善意志發出來的行為是善的。即一種性情、習慣、和性格，也是善的，只要牠是一個現存的良善意志，是良善意志的結果，及是體現這良善意志的。凡是從善的性格發出來的，必然這樣也道德上是善的。

自道德言，良善意志是我的意志，這是極爲明顯的。即良善意志之呈現爲普遍的，也是一樣明顯的。（參閱第四篇首段，及第五篇首段）但這話的意思不是說，每一人實是，或必須是，做我所做的，而是說，如他們就是我的話，則他們必須做我所當做的，否則，就是不過總。這也是說，我的道德意志不是我自己作爲彼人或此人的純粹意志，而是在這意志之上，及超出這意志之外的。次則，這良善意志復是呈現爲單一的意志的。當衝突發生時，訴諸我們的道德意識，則我們可被告訴說，如我們知道的話，這是有權利去認爲這衝突是我們的，而不是

種良善意志的。我們不能把兩個不同的良善意志置諸我們之前，或不能把目的相反，不能自相體合的一個良善意志，置諸我們之前。我們所覺爲無疑的是，如我們的意志只和普遍爲一，則我們也常和我們自己爲一，而沒有欲求的衝突，但是一個和諧及系統而已。

這就是爲道德意識自行提出來的意志。但對道德意識言，這是理想的，而不是真實的。在道德範圍內，這普遍依然只是部分的實現。這是永遠求存在，而却未存在的。

我們已見到，這社會有機體的意志，是可以名爲一個普遍意志的，可以名爲既是能見而真實，又是理想的意志。然我們也已見到，我的地位及其義務的範圍，並沒有包括全部良善的自我。次則，卽在這範圍中，除了關於進步的困難不談外，自道德的嚴格意義言，理想和真實自然是分離的。這壞的自我沒有消滅，而在我自己中，我也看見了一個普遍尚未實現於其中的意志成分。對這普遍而言，這意志成分依然是（自對我的道德有關而言）一個純粹觀念。卽令我們假定社會不會因而受害，然我却沒有達到我的特殊類型。

所以，自道德言，這普遍是沒有實現在我的地位內的。次則，道德意識也沒有說，這普遍是實現 anywhere 的。這理想的要求，是在包括實在的全部領域的。然我們的意識却告訴我們說，我們意志之在此處，却不意志之在彼處，此處牠是實現的，彼處牠是不實現的。我們不能對自己或對他人指之而說，這裏就是普遍的化身，充分的爲此人或彼人的意志所實現，及成爲此人或彼人的意志。的確，我們也見到，要理想的自我成爲世間或此或彼的精神化動物所表現

的意志，是絕無辦法的。

當然，若把宗教，特別是把基督教拉進來，則答案必自不同。在宗教上，這理想是一個善道，因為這是神的意志，且因此所以也是一個有機統一體的意志。這意志雖看不見，却是存在的。這意志是牠的許多份子的單一生命，牠是在牠們中而真實的，而牠們也是在牠的內部而真實的。在這意志中，經由我們對這些份子的信仰，及對神的信仰，我們不知道怎樣的這壞的自我便不真實了。可是這一切都是在道德之外的。我的純粹道德意識，對此是絕無所知的。如在其他根據上，有人告訴我們說，人性是一種實際存在的有機團體，我們是這團體中的份子，而團體的意志則存於我們中，則我們的回答，也必是相同的。(1)因為即假定一切人類之最佳自我的同一(不是純然相似)被證明，又假定「人性」一辭不用為代替一個抽象觀念的抽象名辭，也不用為一切過去，現在，及未來想像中一束個人的代名，而是用為表示一個真實有體的統一，假定這樣運用這一名稱的權利成立，然我們仍必須說，我的良心告訴我，我的壞的自我是真實的。不管你在玄想的根據上，或把信仰拉進來，想極力指明壞的自我為不真實，但任何一舉，你都超出道德之外了。自道德言，這善依然僅是部分的實現，而那裏仍留有一個純粹觀念和善相對立。(譯者按：柏氏這一段話，在說明在道德範圍內，善尚未完全實現，惡亦未完全消滅。如善完全實現，或惡完全消滅，則我們已超出了道德的範圍，而入於宗教或其他範圍了。)

（註）新註）人性爲不可見的有機體，可參閱第五篇末段。

故對於道德，這理想自我不是可見的普遍，也不是充分現實的。這理想自我不是可見的，不是在世間見其爲一個和諧的系統的，而似乎是，在世間及在我們中，實現自己以反對自己的。在我們中，這理想自我不是一個系統。我們的自我，也不是一個和諧的自我。我們的欲求沒有充分的和這理想同一，而這理想也沒有常常在牠的後面帶了和平寧靜來。在我的內心，理想和 myself 衝突。我們所不能剷除的欲求，也和我們的良善意志衝突。不論我們能怎樣改善自己（如我們實改善的話），我們也永不是完全的，永不是和諧，一個系統，像我們的真觀念一樣，及像這真觀念所要我們變成的一樣。

因爲道德的目的沒有完全的實現，所以道德畢竟是理想的。次則，我們所當見到的是，道德不光是積極的，也是消極的。這作爲良善意志的自我，這和我們的類型同一的自我，須得去和粗糙的材料，如自然的要求、感情、和衝動等，相敵對而工作。這些粗糙的材料，雖本身不是惡，却可阻礙善，所以必須加以教訓，加以壓抑和鼓勵。（譯者按：柏氏這幾句話，有和我儒學家之說相似處。儒家主張有人倫，有父子，夫婦等事，主張以食色爲天性，對於所謂自然的欲求，不願完全剷除；但主張把這一類的欲求，加以範圍，加以訓導，使合乎規矩而已。柏氏亦然。柏氏認爲道德也是消極的。所謂消極的意思，即認爲良善意志當與自然欲求相敵對，然不是去消滅之，而只是去教訓之，壓抑之，或鼓勵之。盼讀者細加體認。）次則，道德也是

對所謂積極的罪惡，所謂虛偽的自我，所謂欲求和習慣，而加以否定的意思。蓋這些欲求和習慣，乃是體合於一種直接和良善意志相反的意志上的。過則，道德之當否定這兩者，（譯者按：這是指本身不是惡，及本身是惡的兩者）。乃是道德的要素所在，因為一個不被限制，不於自身為罪惡所限制的人，即不是我們所謂道德的。（參閱第四篇）一個道德意志，必須是有無限的，因而有一種自然的基礎。一個道德意志，在某一限度內，（程度如何是另一件事）也必須是惡的。一則因為不知道善和惡的人，實不是道德的，二則因為（我們以後可以更充分的知道）善和惡的特別性質，是只能由善惡間彼此的對立而知道的，且不能由純粹理智而知道，而只能由內在的經驗而知道的。簡言之，道德是涵蘊一種關於什麼是「應該」之意義的知識的，而「應該」則涵蘊矛盾，涵蘊道德的矛盾的。

所以道德是消極的。「非道德」和「不道德」必須存在為道德的條件，因為道德之所以是道德，僅在其能自行肯定以反乎牠的對立者。（譯者按：非道德和不道德是有區別的。前者是指不在道德範圍中，不能以善惡名辭加於其上的而言。後者是指在道德範圍中，而不合乎道德標準者而言。前者，如風起雲湧，一切無生命的行動。後者如盜竊等行動）。但道德又不是純粹消極的，若吾人認為不道德早已存在，（！）而道德則不過是僅由把不道德除去而構成，那便是極大的錯誤。良善意志不光把所謂自然的，或不道德的，加以破壞而已。良善意志固把牠們的本身消滅，然這事件的本身，却不就是道德。當這意志由於自身的肯定而把牠們消滅時，及

由於改變含藏於牠們之內的能力而消滅牠們時，這意志才算是道德的。(2)

1 (原註) 由於牠的要素，不道德除和道德對立，不道德是不能存在的。一個純粹不道德的人，是全然不可能的。完全成爲不道德的人，是不知道善與惡的，是不屬於道德範圍內的。自道德上來說，他是死了的。(譯者按：這就是莊子所謂：「盜亦有道」的意思。不道德的人，也必須有多少道德，否則，不能成其爲不道德。猶如強盜然。強盜也必須有少道德，否則，也不能成其爲強盜。)

2 (新註) 這話，一般的說來，是完全對的。不過尙有壓抑不良衝動的事例，在這些事例上，這話或者僅是一般的說是對。「那個是」的積極主張是常在那裏的，但能否常常說，已把特殊的衝動用完，而把「那個」改變呢？這是在那個的一般範圍內而肯定良善意志的。這是對的。但更進一步，則或者不對了。

這良善自我，自其純然把實在掃除而言，實不是真實的。在牠的肯定方面(只有當牠是肯定的，然後是道德的)，這良善自我乃是普通意志，乃是真正無限，而在此人或彼人的，私人意志中之地位。這裏，良善自我是有實在的，雖不完全，不充分，却依然是確定的。你不能把肯定和肯定分離，而不會也把道德世界消滅。這非道德之抽象的消失，乃是一種空無；而空無的存在(如這是可的語)，則不是道德的目的。這道德的肯定，這良善意志之積極的實現，及其對於自然意志與不良意志之否定，合起來才是道德。所以在這全體中，任何單一的成分都不是

道德。因為在惡的消滅中，只有善的肯定才是可欲的。（參閱第一篇）（譯者按：柏氏以上幾段話，在說明道德，不是純然肯定，也不是純然否定，而是肯定和否定合一的。純然善的肯定，固不是道德，純然惡的否定，也不是道德。道德的目的，不是僅在把不道德的，消滅之而已，而是謀在惡的消滅中去作善之肯定。且只有善之肯定，才是可欲的。）

在個人道德中，這善之實現，乃是習慣化的意志，乃是個人的道德性格。這也是現實於肉心的品德中的。這些品德，乃是習慣，而這些習慣，因結合了意志的良善行為，遂變成爲吾人自我之一部。這些習慣，也是和他的地位上各方面相應的。或較爲一般的說，是和他對於這理想之各種關係相應的。

所以道德乃是一種實現的歷程。道德有兩方面，或兩種成分，而這兩方面是不能分離的：（一）一方面是，一個理想自我的地位，及把理想自我使之現實於意志中；（二）另一方面是，一種否定，而這否定在於把永不系統化的材料，把惡的自我，造成爲不真實的歷程中的，（這不是消滅，而只是改變而已。）這種說明，可以把我們在第四篇所遇到的許多困難，加以解除。

然這却不能把一切困難都解除。道德確是包含一種矛盾的。道德確告訴你，去實現你所不能實現的，且如實現的話，也會把道德的本身消滅的。沒有人曾經是，或能總是，完全爲道德的。若他是完全道德的，他即不算是道德的。蓋沒有不完全，即沒有「應該」。『應該』是

一個自相矛盾。我們能否說，這已把矛盾除去了嗎？當然不能的，除非也把我们自己除去。然把我们自己除去是不可能的。最低限度，從這一觀點而論，我們是自相矛盾的。我們永不是我們所感覺爲實在是的狀況。我們實在是我們所知道爲不是這樣的狀況。如我們變成我們之爲我們，則我們當很難是我們自己了。道德是志在消滅使道德成爲可能的事件。道德是一種追求「非道德」的努力。道德向前超出自身，以達於一種超道德的範圍，而在這範圍內，道德之爲道德是不存在的。(1)(2)(譯者按：柏氏上面一段話，大有我國老子所謂「上德不德」的意味。蓋道德存於善惡間的對立，沒有善惡的對立，即沒有道德之可言。然道德的目的却在把那惡消滅。但惡若消滅，成爲純善，則道德的本身，也不能存在。道德超出了善惡的對立，即超出了自身，而達於非道德的境界。所謂「上德不德」即上德之人，超出了道德的範圍，無善惡，無是非，當然不能以德名之。讀者須細心玩味。)

1 (原註)關於無窮的道德進步之問題，要我離題多說，這是我無干涉的。我已提及(參閱第四篇)黑格爾有力量的批評。向一完全性的終點，向進步和道德的終點而進步，這是一件事情。但無窮的進步是無窮的不完全，是無窮的不道德，這又是極爲不同的另一事。

2 (註)在某一限度內，這仍是在道德中，及經由道德而實現。在多少事例上，對於善之(一部份)成爲，或已成爲「自然本能」的，我們能加以欽仰，且實加以欽仰。我們對他

的欽仰，可超乎對（嚴格的）「道德」的欽仰。不過，這當然是部分的，也是根據道德，及準備復歸於道德的（嚴格的）。

關於這點，我們覺得這些問題過大，非我們所能談。如我們再加追究，那只有在我們的結論中談及，而目的也只在把已說的加以清算而已。但非到我們已回答了多少批評，及除去了多少困難，則我們仍必須站在我們現在的觀點上。本篇所餘，當以討論由道德而發生的困難問題為主，次則，我們將盡力把所謂和善相反的惡自我，說得更明白一些。

第一種一偏之見的道德觀，為我們必須加以討論的，可以說明如下：「道德不是一種內容的實現，而是意志和普遍間的同一。因之，道德目的乃是在欲求中，內心中及意志中，而謀一個系統，一個和諧的產生。所以我們可以，而且必須，把我們的希望壓抑，以便獲得道德的和諧。」對這一觀點，我們的回答是，說道德不是純然一種內容的實現，這話是真的，因這內容的本身，嚴格說來，實不是道德。離開了意志，吾人之施為，便不是道德。這是一方面。但另一方面，這意志若不是有所施為之意志，這意志也絕不是道德的。不在科學上，藝術上，或任何其他理想的追求上，去力謀為善，也不在社會上為善，而只是獨善其身，或只實現良善意志而絕無內容，這在任何方面說來，卻不是道德的。一個純然形式的和諧，不是道德的目的。道德目的不是系統而已。道德的目的，乃是自我之系統的實現，而自我的意志，則是和理想諸合的。例如，假定下列的問題發生：「我當成爲一個善人呢？抑成爲一個良好藝術家呢？」則道

德會回答說：「當然要成爲一個善人。」然這一切的關鍵，却轉入於如下的問題：要採取什麼行動的路線，要做什麼事情，才能使我成爲最好的人呢？在道德和道德的衝突上，不見得較高的道德，卽有較和諧的自我。你可以有一種和諧（不是完全的和諧），而沒有任何道德。你也可以有道德，而只有很少的和諧。（譯者按：柏氏這一段話的意思，在說明道德不是無內容的和諧。一種絕無內容，也卽絕無作爲的和諧，不是道德的目的。道德是要有所作爲的。有所作爲，衝突卽不可避免。所以有道德的人，不一定卽有完全和諧的自我。這仍是批評第四篇「爲義務而盡義務」的學說）

尙有其他一偏之見的道德觀，而其結果也是反乎道德意識的。我們可以把這些偏見說明如下：「最系統化的人，不是最有道德的人，因爲他不必做他所能做的，所以不必做他所當做的。然則，最努力實現良善自我的人，是否爲最有道德的人呢？假定我們說，是的。那末，（一）人的環境和能力的不同，卽將置諸不論，而天性較強及較爲成功的人，卽是較有道德的人。次則，（二）各種不同分量的障礙，也將置諸不論，而對於人之作道德上的奮鬥的，不管奮鬥怎樣劇烈，也將不計其功績。這兩件事例都是和道德意識衝突的。

「或則，如我們說，你必不可注意到積極的實現，而當注意到消極的實現，注意到把惡的自我擊敗的勝利。但這又是反乎道德的。因爲這是不公平的偏袒天性較弱的人。天性較強的人，可因爲他是較強的緣故，可有較多的惡自我須待加以克服。

再則，如我們說，所要注意的，不是消極的實現，也不是積極的實現，因為道德是一種奮鬥，而奮鬥才是重要的。那末，一種結果是，增加奮鬥，隨而增加道德之後，惡的自發必不可使之減少至某一限度。另一種結果是，每一人或都是道德上相等的，因為大家都在奮鬥，而沒有人可在奮鬥之外，另有所為的緣故。或則，如是有道德的人，就是奮鬥最力的人，則是奮鬥之量（內包的及外延的量）的寬度，而不是在質的進步上的程度，纔可計算在道德之內。果爾，則一如其他結論一樣，每一人都是不道德了。」

要把這些困難都詳加論究，這是不值得的。這些困難實起源於某某學說。這些學說的本身，並不是錯誤的。但若把每一學說視為全部真理的表現，那便是錯誤的。關於這些困難，如我們能把「對於道德意識誰是最有道德的人？」之問題回答，則其解決是馬上可以獲得的。

(1)

1 (「新註」) 道德的差度。這裏我們復見到，善是比道德之善為廣的。故為無物是善，只有良善意志是善，這是不對的。可參閱前面所言。

誰是最有道德的人呢？這着重點是在「道德」一辭。我們不詢問，誰是最完全的人。我們不說，誰人的意志是和理想的人類型最為同一？我們只說，誰人的意志是和他的理想最為同一？因為道德意識告訴我們說，一人不是依乎他在人類進步的差度上所站的位置而道德上是較優。一人的道德可，以在一種意義上比另一人為高，可是他自己可以，嚴格說來，道德上是較

個的。道德意識也告訴我們說，如我們根據純粹道德觀點來判斷，則低級的野蠻人比起歐洲人來，可以不是較高級的人，却可是較好的人。且我們也知道，（一）最有道德的人，乃是最盡力做到他的識見告訴他什麼是最好的。然我們必須記住的是，這點是包括了依乎他的識見之所及，而獲取他所能得的最佳識見之謂。

（二）假定現在兩人的識見相等，則我們能否視他們的理想之較大或較小的實現，而依之判斷他們呢？道德會說，這是不可能的。道德說，在一切人之內的形式能力不是相同的。除非他們的自我開始是相等，則我們不能光注目於他們各人的實現，而在道德上比較他們。

（三）次則，不僅識見和形式能力，各人不同，即品性也各人不同。無疑的，品性不就是道德性格。性格不到一人有自我意識時，是不會發生的。由於決意，然後善和惡的自我，乃獲得他們彼此相反的特殊性格。（1）不過，道德自我所由之以構成的材料，依然是自然的品性。品性或天性，在人與人之間，復有無限的不同。有人的品性，比諸他人，較為和諧。有人的品性，比諸他人，較為混亂，因而不可避免的，造成衝突和痛苦的矛盾。有人的質料，比諸他人，可給系統化的良善意志較多的阻力，也可給惡的自我較多增益和加強的機會。除非在這點，各個人也是相等，你也不能光由他們的結果，而比較他們。

1（原註）參閱下一篇。

（四）再則，對於品性，如關於善之分享的便利，及關於惡的自我之控制的困難，我們還

得去考慮外在的環境。所以我們現在的結論如下：人們的識見，形式能力，自然品性和環境都相等，人們善與惡的自我，其現在的內包和外延也相等，則他們道德上是相等的。

即在這裏，這不是我們的終點。(1)但這已足以說明一點，即要我們作一準確的道德比較，是難以做到的。「惟神見人心」的一句話，如其意思不是說，道德是位於內心而為內心的事件，乃是說，解決心理問題的材料，不是我們所能得，則以上所言，也是以充分證明這一句話是有理由的。這却不是可惜的事件。因為在道德上，我們實和他人無異，和他人所做及所不做的無異。我們也和我們過去可以成功，或可以失敗的事件無關，除非這是現存於我們的意志內的。在道德上，所安置於我們面前的，乃我們私人意志和善良意志間的關係，乃我們是什麼，做什麼，及仍當做什麼的問題。

1 (新註) 參閱下一段。

再回到前面所談上去。我們加了上述四條限制後，我們可以說，人們是道德上相等的。他們善和惡的自我，也在內包和外延上相等的。但在這裡我們要考慮的是兩方面：而不是一方面。這兩方面怎樣彼此相隨，及這問題怎樣對付，則仍是不明白的。

你不能由惡自我之較少而衡量人，因為道德不是純然消極的。你也不能由善自我之較多而衡量人，因為道德也不是純然積極的。你復不能由善與惡間鬥爭的劇烈去衡量人，因為若其他條件相等，則較多的善反乎較少的惡，使鬥爭隨而較少，如是便會認鬥爭較少的人，乃是較好的。

人。惟有當鬥爭之較多或較少指示較多或較少的肯定，當鬥爭爲一種消極條件，（1）而其較多則指示積極方面的較多時，（這積極方面是鬥爭存在的條件），然後鬥爭的較多或較少，才可爲道德的試驗。若由「因爲必要條件較多，所以較多而辯論，那是極大的錯誤。你亦不能由鬥爭的比較缺少去衡量人，因爲這可以是良善意志比較缺少的意思，可以是道德死亡的意思。

1（原註）一個條件，當牠的存在之否定，而不是牠的存在之本身，對於牠成爲條件的事物爲必要時，這條件是消極的。

要衡量道德，你必須把善與惡的兩方面都顧到，然這却發生善與惡間的關係問題。我們可假說（一）惡的自我，其本身是不足輕重的，所以我們可光由善的自我去衡量，或我們必須（二）視惡的自我爲一種負量，而從善的自我中減去之呢？

（一）在「本身不足輕重」一語中，這「本身」一辭是重要之點。自惡的自我，由直接的敵對而阻礙善言，沒有人會說牠爲不足輕重的。次則，除了公開的反對善之外，惡的自我且剝奪了可以阻礙善的後果。又次則，惡的自我也把應全用於善的一般能力佔了一部，這樣牠又削弱了善。對這一切，也沒有有人會認爲惡的自我爲不足輕重的。

但所謂「本身不足輕重」，却不是這個意思。（1）這話的意思是說，惡的自我，只在牠減少善時，是有關係的，但牠的本身，却僅是一個否定。當你把惡自我消極的性質計算之後，你即不必再把牠加以考慮。這善的自我關於識見，能力，品性，和環境之或多或少的地

位，便卸掉成或多少的道德。惡的自我，只從這種地位上取得的。所以，你只需找出什麼是你畢竟有的地位，你即沒有考慮惡自我的理由。如在兩人中，有相同的識見，能力等等，則這兩人的良善自我是相等的，而一人的惡自我，是否比一人為多，這是毫無關係，可置諸不論的。這是第一個建議。是否這為滿意的建議呢？

我想我們必須說這是不滿意的建議。實踐上，這建議可以永不會誤導我們，因為在不道德行為中，這惡自我之肯定，其所造成的削弱良善意志的後果，是遠比我們初見為廣闊的。這學說也可以不致陷我們入於錯誤，然我們所詢問的是，自其為道德意識的表達言，這學說是否理論上準確呢？這是我們必須否認的，因對於道德意識，這惡自我實不是本身不足輕重的。

(二)從另一方面，不從對道德的關係而論，這惡自我可以僅是善之肯定的消極條件。這惡自我的存在，對於道德是必要的。但若惡自我不光是存在，且有其他增益時，則這是善之肯定的減少，惡自我可以是我們工作上反抗的對象，可以是有益於能力反應的一種阻力，但較大的阻力，並不就帶來更多的反應。但即令這點是可能的見解，然却不是一種（純然）道德的觀點，其本身在這裏是不能維持的。對於道德，這惡自我不是一個否定，而是自我的積極肯定。這積極的，也是我們所知道為肯定的，自覺的自我，乃是在惡自我之中。牠是覺到，也是知道，牠自己是在惡自我之內的，一如牠在善自我之內一樣。惡的行為，不純然是有所不足而已。除了牠們的後果外，惡的行為是（我不說是有罪，因為罪是只在宗教內，及對宗教而有意

善的) 過失，是越軌，是犯法。惡自我乃是因乎自我，及在自我之內，而惡之積極主張的。至於意志，則自其是惡的意志言，不是一種意志之缺乏，也不是一種非道德的自然意志，而實是一種不道德的意志。對於道德意識。這種意志是和良善意志一樣真實的。(1)

1 (新註) 是的，對於道德意識，我想這是對的。關於惡自我一點，可參閱第七篇。

以故，我所以是道德的，不僅是依乎在我之內，良善意志肯定之深廣程度而定，而且要從這種結果內，把惡的意志在我之內所作的肯定減去而定。因惡的意志，不僅是佔據地方，消耗能力，因而除了阻礙良善意志，及造成後果(心理的和物理的)以阻礙良善意志外，實把良善意志弄得貧乏了。且這也是一種積極的負量，必須從善自我之正量內減去，然後我們才能獲得道德衡量上最後的結果。

這種結果，是不能以準確性計算出來的。在善的方面，你不能把內包歸併為外延，因而去計算其正量。同理，在惡的方面，你也不能計算其負量。即令你能夠做到的話，你仍不能把正的單位和負的單位歸併為共同的指數，而由算法以獲得一種量的結果。但我們的回答，雖實際上沒有用，然我希望可以是前述困難的解決。

或者我們對於另一點，仍有「談」的必要。這另一點是，究竟一人之為道德的，是因為他現在的狀況呢？抑也是因為他過去的狀況呢？當我們這樣說時，這問題似乎只容許一種回答。因為很明白的是，我所以是道德的，乃因為我現在是善，而不是因為我過去是善。但把這問題以

不同的形式表現時，即可引起困難。例如，我們假定有三個人，他們開始是相等。其中一人，過去是好的，現在開始不好了。另一人過去是不好的，現在是極力想做好了。第三人則不論或此或彼，都是距離不遠的。我們怎樣去道德上判斷這三人呢？不計過去，是公道的嗎！

這問題的回答是，一方面，一人的道德實不是過去結果的總和。我們們只能考慮現在的狀態，只能注目於這意志的現狀。這是一方面。但在另一方面說，這意志乃是意志之所曾爲；這樣現在也就是過去。惡的行爲必留存於現存的惡意志中，而這是一種積極的惡。這猶如善的行爲一樣。善的行爲也沒有消失，而生存於現前的良善意志中，不管人們怎樣好像是馬上可以變爲善或惡，然沒有人是馬上可變爲善或惡的。我們相信在最後，這現存而爲我們能有的，積極之善和積極之惡的意志能力，（即經加上了一切適當的限制和容許後而說的，這當然包括身體的變化在內，）乃是這人所曾爲的善與惡的真正代表。（1）如在道德範圍內，我們從道德上視爲全體而衡量人們的生活，這或者，就是我們之所爲，如我們實爲之的話。不過，由另一觀點，不是由我們來做，這或者又可以不同。

1（新註）這點或不能指明。

結末，我們必須警告讀者，不要認爲道德是由道德意識的強度來估計的。謂一個人若從沒有知道自己是善或惡，則嚴格的說，他就不是善或惡，他就沒有進入道德的範圍，這是真的。蓋善和惡的知識，對於道德是必要的。善和惡的知識，則依乎（參閱第七篇）一種自覺的決

意。有了自覺的決意，責任才開始。有了責任後，我們才可以負非自覺的意志行爲的責任。因爲現在我們已知道這些行爲的特性，我們即應該把牠們加以控制的緣故。所以自覺對於道德人是必要的。但若認爲一切道德必須因而是自覺的，則這是一種危險的錯誤。一人要成爲道德的，他不必要知道他是在作正當的行動，他更不必要知道，他是爲道德的緣故，而非爲任何其他的緣故，而正當的行動。不見得因爲自覺是負責的條件，所以推論一切可以負責的事件，都必須自覺的做成。爲善與爲惡的意志，都不必是有意的決意。而爲善的有意決意，更不必是僅因爲這是善的緣故，或爲善的有意決意，更不必是僅因爲這是惡的緣故。因爲這是惡的緣故。因爲這是惡而意志乎惡，我們認爲是不可能的。因爲是道德，及爲着道德的緣故，而意志乎道德，須需要極高的文化，所以是不常有的。雖不爲着是，而意志是之爲是，這是極常見的。但在我們道德行動的大部中，我們並沒有做到這樣的程度，因爲我們是根據習慣，及不加反省而行動的。習慣是一切中最重要，而習慣却不必是自覺的。可是習慣又是可負責的，因爲所以造成習慣的，乃在意識的決意的領域內，而不能爲意識所否認的。我們所鼓勵或貶抑的習慣，我們是知覺的，或可以知覺的。我們是知道牠們的道德性質，所以要負牠們的責任。我們由習慣構成的性格，乃是我們意志的現在狀態。雖我們可以不能充分的知道意志的性質，然道德上，這是造成我們之爲我們的。(1)我們的意志，不是，彼此或其他，意識的決意，也不是只在我們反省的時候才存在的。這是一種已形成的意志習慣。像這一種可能的意志，除開了相反的原因，及加上了

我們有權希冀的外在條件後，是必然產生某一種行爲的。使一人成爲道德的，就是這一種意志。這是不必在每一處，及每一行爲中，都覺知牠之所爲的。

1（原註）我們曾意識的，及具有牠們道德性格的知識，而自行採取某某決意，而這些決意，則是和我們的習慣根本上相聯的。或則，我們可以這樣做，而沒有這樣做。所以這些習慣是我們的，是構成我們的常在意志的。

總括說來，在衡量道德時，你是把爲善之意志之現存的深和廣（意識的或無意識的）的量計算，而少去計算爲惡之意志之現存的深和廣（意識的或無意識的）的量。這一切又須視可以名爲偶然的事。如我們所能得的識見，形式能力，自然品性，及各種外在環境的多少爲轉移。且在這一項目下，又必有一般能力的增或減，而爲我們所不負責的。道德，在個人道德的意義上，可以是自覺的，或可以不是自覺的。道德可明顯的，及直接的，意志乎這目的爲一個道德的目的，爲一個在內心及在內部意志之內的目的。這樣，道德是自覺的。或則，道德可簡單的，直接的，爲自身之故，而意志乎這目的，因而不是在內心及在意志之內的目的，且也不常常覺知牠是在作正當的行動。在這些事例上，道德是不自覺的。但道德上說來，前一種道德實不比後一種道德爲高。

所以個人道德，乃是理想自我之肯定的歷程。這理想自我，不是直接的從牠內容上的地位來看待，而是從牠作爲意志歷程的強度來看待。個人道德也必須把自然能力，品性，及一切環境

都計算。即關於虛偽自我之否定的強度，也須計算，因為這種否定，是一種不能分離的原素。個人道德復須把我內所作的心理變化的意志，也即是作為系統化的意志，包括在內，因為這些是理想的肯定和惡自我的否定之手段。這道德之根據和結果，乃是習慣或狀態，而習慣或狀態，則成為道德的心理表現與根據，而與其歷程相連。這習慣或狀態，自其是一人之為善的常在意志言，就是善行，一如為惡之習慣的意志，是惡行一樣。

或不同的說來，道德乃是自我的系統化，由在自我之內，實現理想自我為意志，以促成的。這理想的内容，則由（一）客觀實現的意志，（二）尚未實現的客觀意志，（三）一個理想，其内容不能（不超出道德的範圍）實現為客觀意志的，這三方面獲得的。

從一種觀點言，道德是自我實現的歷程。這即是對一種意志，其内容和自我的真内容不同的，之否定，及對一種意志，其内容乃是自我所僅能在其中找尋真正實現的理想，之肯定的歷程。

既是一種歷程，而包含矛盾為其存在的必要條件，所以道德便力謀實現那種永非真實的事物。且在欲求總的有限性之壓抑時，道德確也是欲求總自身之為純然道德的毀滅。（1）（譯者按：所謂『有限性的壓抑』，即人類本性的壓抑。人類是有限的，也即是有善與惡相對立的。人類之不能為惡，實為人類有限性所不得不如此的。假如把人類之惡完全掃除，即沒有善和惡間的對立，沒有善惡的對立，也即沒有道德。這就是道德本身的自殺。）

1 (新註) 除良善意志外，無物起善的學說，明白的是不能維持的學說。我們常爲着某某完美之點，而欽佩此人或彼人。可是這些完美之點，却不能適當的置諸良善意志之下。例如健康，力量，幸運，美麗等等就是。這些完美之點，在各種不同意義上，是可欽佩的。果爾，也是可欲求的。又如是可欲求的，則牠們也當然必須是善，雖當然不是道德上的善。其次則，當道德之善，或爲本能的和自然的，及自其是本能的和自然的來說，我們並不會對牠較不欽佩，反而我們常會對牠更爲欽佩。這道德之善之成爲善，有如美之是善一樣。

關於善性，如我們從嚴格的意義言，我們不能把這人和他的道德同一。這點却明顯的引起如下的問題：即道德對於這人的地位爲何？道德和這人不相合的程度爲何？及這人怎樣獲得他所有的，或（我們禁不住要說）降臨於他的命運上的良善意志呢？

對此，道德判斷是在困難中，而且不一致的。道德判斷主要的是在把這人和他的道德之善或道德之惡同一，只要這善或惡是被意志的，或由過去的意志而來的。牠是傾向於這樣去判斷人的，然也傾向於作多少寬容之事。

大概說來，這却不會引起一人怎樣會去意志，或不去意志的問題，或不會引起一人的意志怎樣能勝利，而另一人的意志則不能的問題。關於他的道德意志，不管我們怎樣看待牠，如看牠只是鬥爭，或是成功都一樣，這人是這樣的，或不是這樣的，只此而已。

但怎樣如此這般的道德意志，即分派給如此這般的一個人，及根據何種原理（如有原

理的話）分派，則道德是不問的。可是若把這種分派，認為是從意志而來，則明白的，這是謬誤的。因為事實上，在那裏的意志，或怎樣的意志，必須「先在」，而不能從末在該處前的意志而來。

所以道德責任的事件，結末在原則上是失敗的，（如你把牠視為究竟而終極的話）這點，我們可在道德上所作的寬容上見之，也可在宗教的觀點上見之。宗教的觀點是，上帝的恩典是造成人與人間的區別的。所謂：「事壞了，除了上帝的恩典——。」

道德是逐漸接近的。在我們繼續討論前，我們必須更正確的知道這話的意思。讀者若憶起我們對於快樂論的首要之等的批評（第三篇），現在會反對我們，認為我們所發現的矛盾，是在於一切道德中的。我們沒有把所懸的目標環中，而且我們是力謀接近一種不可能的事。我們必須力謀把這事情弄明白。

（一）說在道德上我們完全不能實現這目的，這話是不確的。如果是怎樣，我們當不是道德的。在我們的內心和生命上，這理想自我是實際的表達出來的。雖惡的自我，永未消滅，善的自我，矛盾而不完全，然我們的意志是和理想自我為一，且確是實現之的。有人可反對我們說，「但快樂論也可以這樣說。在快樂論中，這目的也是部分的實現。」我們回答說，不是這樣的。我們詢問快樂論關於這種部分的實在，則快樂論者會告訴我們去觀察那種曾經達到的

快樂總量的部分。但我們馬上可以說，這絕不是現實的。在這總量上，你沒有獲得什麼。因為過去是過去了，而曾經有過的一種情感，則不是現在有的。所以在普通快樂論上，我之所為，只不過把曇花一現，初生即滅的事物，堆積起來，這樣是不能獲得何物的。(1)道德則不然。道德上過去是現存於意志中的，而這意志則是這善的實在。普通快樂論却不能這樣說。

1 (新註) 參閱第三篇的註。

(二) 但仍有的問題是，道德豈不是追求一種虛偽對象嗎？道德豈不是向一個零點，而謀純粹量的接近嗎？我們回答說，不是的，道德是遠超乎此的。在惡自我的一面？道德目的當然是在造成惡自我的空虛，而純粹消極的道德，即可為我們反對者的問題所破壞。但我們前面已說過，真正的道德，乃是良善意志之積極的肯定。我們可以說，道德是志在以道德本身（即是對於惡的鬥爭）的零點為目標，然却不是以為善之積極意志的零點為目標。（譯者按：這末一句話的意思就是說，道德是志在把惡消滅，使我們不必再有對於惡的鬥爭，然這也就是道德本身的消滅。但這却不是想把我們為善之積極意志消滅。蓋道德本身的消失，不就是為善之積極意志的消失。讀者可參閱下面所言。）

(三) 假定上面所說是如此，但道德豈不是接近一種無窮之量嗎？道德豈不是為着虛偽的無限，去作無益的追求嗎？我們也說，不是的。道德目的不是在一種單位的總量，而是在性質的完全。我所要的，不是量的純粹增加，我所要的是，有了某種能力之量在我的意志內時，我

原爲着理想之故，而把這能力，完全用盡。對於我，這對象是要由造成我的意志與一無限全體爲一，而成爲一個無限全體的。這全體的大小，自其本身言，是絕不必加以比較的。說純粹善雖不是目的，然這目的却涵蘊着，這是真的。以完全之善，即是惡的空無，也是中立的，或未發展的能力的空無。所以向道德之完全而進展的差度，可以由非道德及不道德的外延之縮小，而加以衡量。但這些消極成分的抑制，其本身却不是目的。由一種觀點言，良善意志雖可正當的認爲是某一種能力的單位數目，但純然景的大小，却不是這件事的要素。若說道德的完全，必須依乎這些單位的增減而升降，那是絕對錯誤的。

這些問題的每一點，都盡力把我們引到抽象的玄學上去，抽象玄學實是這些問題結束的歸宿點。現在我們要談到一個問題，而這問題亦可把我們引入於更深邃的境界。然我們的回答，則依然是淺薄的。這問題是：「較高」和「較低」兩辭用之於道德時，究有什麼意義呢？

(二) 我們在上面會討論過「道德」之嚴格的意義。嚴格的說來，在歷史的進步上，一個較高的階段不比一個較低的階級爲較有道德。因爲在個人道德上，我們不是去考慮那歷爲目的之理想的完全與否，而是去考慮某一特定的能力總量和特殊理想間同一的程度之多少。關於這點，我們的討論，似乎已夠足了。

(三) 但在道德的較廣意義上，則尚有一問題，我們沒有適當的加以討論。假如人類歷史是純進化（參閱第五篇），則歷史上的每一階段，怎樣可比另一階段道德上爲較高呢？因在

一種意義上，歐洲人自比野蠻人在道德上為較高級的人類。歐洲人所以是較高級的緣故，乃因為他所遺傳得來，及多少加以實現的生命，實較為接近於人類本性的真理。他的生命就有了較大的分化和較完全的統一。且歐洲人所以是較高級的緣故，不僅是因為良善意志，由依乎所志之類型為較真，因而較好，也是因為歐洲人所以由而獲得其存在的人類本性之逐漸實現的階級，乃是一種意志之歷史的產品。這種意志主要的是為着善的，而現在則無論如何乃是良善意志的保存生動的結合表現。這樣，如我們在進化上主張一階段比另一階段為高，則我們也能說，一階段是比另一階段為較有道德。但像前面一樣，在嚴格的意義上，一般的人類進步，却不是道德的，因為這種進步，乃是從個人自我內善惡間的衝突，加以抽象而得的。

如不是為着一個新發生而強迫侵入的問題，則我們本可在這裏停止不談的。這新問題是，世間是否有進步之一事呢？進步豈不要永遠的要求「多一些」嗎？豈不是向一個無窮的而謀接近嗎？如然，則進步豈不是向無何有之鄉，而作的空幻旅程嗎？我們已知道，一個無限之量是「個矛盾」，而向這種無限之量前進是錯誤的；所以「多一些」並不較為接近於「最多」。和無窮比較，則一切有限的總數都是相等。當你詢問無限和每一有限間的區別，以便比較彼此間的不同點時，你所獲得的答案，在每一事例上都是相同的。在無限和每一有限間，一樣都有量的存在，而關於這量，在有任何情形下，我們都不能說，這不是任何有限的總數。因此，對無窮來說，有限與有限間，是沒有區別的。對於這一批評，我們感到了牠的充分力量。進步在何

變遷而進展的意義上，似乎是純然虛幻的。

顯然，我們可重回到我們的主張上去，認為這目的乃是真正的無限，乃是純一和分化間的完全同一。（見第二篇）我們可堅持說，這不是量。我們也可重述以上的話，認為在完全的定域中，純然大小的問題，是絕不計及的。可是這困難却依然存在，在進化的歷程內，所謂較高是界說為，在比較大的分化中，而有較濃厚的純一的。這似乎較高和較低，結末確可歸併為廣與深的量，因為較高級的人，乃是獲有人類本性的真理較多的人。試舉例來說。假定一人是完邊自局而純一的，後則謀生去獲取我們所謂較高的性質，因而成為較不是自局的。是否這為一種前進呢？又否這一前進，乃因為獲得較多呢？豈不是較廣和較深的真理，即為較高的真理？豈不是因為在你以前所有之外，尚有了他物，而是較高嗎？或因為你以前所有的較少，而現在有了較多，而是較高嗎？由這一切而得的結論，我們再說一次，進步豈不是向一個虛構而非一種空幻的量的前進嗎？

我們怎樣能避免這種結論呢？若我們說，較高之為較高，是因為他在一個較大的全體中，包含了較低的為其一個成分；而較低之為較低，從較高的觀點來看，是因為他是受限制而狹隘的，這也是一種地位，若較高的在其中，便會自相矛盾的。像這樣的說法會有效嗎？但這裏的問題，總不是復成為如下的問題：即如量的問題不加以考慮，則為什麼較廣包的地位，即是較高的呢？對於這二問題，我不知道有其他的回答。我但能回答說，這完全乃是我們能安處其中，而

種矛盾的。這較低的之爲較低，則因此是自相矛盾的，故被迫去超出自身，而前進於另一階段。這另一階段，即是較低階段內的矛盾之解決，所以比較上是完全的。(1) 如果有一個不是有限的全體，又如這全體存於有限中，則讀者可以馬上看出，這有限是有衝突的，不僅和自身以外的事物衝突，也和自身衝突。解決這種矛盾的工作，在把較低的擴展，而引入於較高的統一中，及將其衝突的成分，消融於這統一中。這就是進展所以由較大的分化及較深厚的統一構成的理由。故在某一限度內，進展是可以由量面衡量的。在這種見解上，較高是在較低之止，然不是因爲較高的包含了較多的單位數目，而是因爲較高的乃是這些成分的和諧。以這些成分在較低的中是矛盾的。我將請求讀者將這種結論，不認爲一種積極的學說，而視爲可供節省的事件而已。

但如有任何人說，他必須再進一步。他抗議說，「但每一階段上，這全體是實現的，而沒有任何階段，其實現是可以免除一切矛盾的。這全體，在此一階段，有如在另些階段，都是現實而完全的。」

雖微末，如內心兮，皆充實而渾全，

雖悲哀之賤人兮，亦充實而渾全，

如焚香頂禮之夢中天使兮，

不令少長與骨賤，

彼一一爲之充實，約束，均等而關聯。」

對這種說法，我自認是不能理解的。卽令我能理解，我的題目也不容許我加以討論。因爲道德的觀點，是只在進化的歷程內爲有效的。

這「是否進化或進步乃最高觀點上的真理？」的疑問所引起的問題，是唯由一種玄學的系統乃能解決的。我們被迫要相信多，然我們又不能不相信一。且不管我們要不要，這些思想都一齊侵入我們的心靈的。我們說，變化的歷程，乃是真理。然則變化歷程，尤其是進化，是我們所能思維而不會自相矛盾的嗎？在英國，誰是我們可向彼求一答案的呢？可是這裏有人會認爲我們現在宣傳進化論信條的精神，實可一部分用以研究如下的問題：就是，結末，一般的歷程是什麼？及特別的來說，進化又是什麼？進化是，或不是，一個自相矛盾的呢？如進化與自相矛盾的，則有什麼待論可得呢？不過，信條總是比批評爲較顯意的，而且現在英國哲學的基礎，也沒有不甚武斷的。

但不管進化可以是什麼，而倫理學却是限於進化範圍內的。去詢問什麼是進化，卽是在超自然進化，在超出純粹道德世界之外。

第七篇 論 私與自我犧牲

謂自私和自我犧牲是一樣是自私的，不思之人，似會覺爲一種純然忘笨的言論。這種言論，若被意想爲真時，則不思之人，更會充滿驚奇和恐怖的。但關於這種情緒的見解，實更當對思想家而介紹其說。因爲思想家知道驚奇爲哲學的開端，當較幽深的疑謎一經顯露時，那尚未入門的人，是會感得戰慄的。

但認真的說來，人們能夠相信一種普遍爲我的世界，豈不是奇怪嗎？緣這些人的學說（這語句不是我的）並不是從另一種無礙不入的壞心靈而來的。他們的生活，在許多事件上，是自我否定的，比起我們自己來，且是較好和較聰明的。這在一方面是一種事實，有如在另一方面，關於自我犧牲的共同信仰是一種事實一樣。像這些事實都當引起我們的注意的。因爲我們所最需要的，特別是喜談事實的我們所最需要的，乃是在支持一切的事實。我們的責任在接實事實，而不加擇取以適合我們的見解。如我們能夠，則把事實說明，但不要把事實解說成沒有的樣子。我們可思索乎事實，及爲事實去尋覓理由？但當我們採取到理性之路的最捷途徑，從事實中自己思索而出時，永不裏認我們自己爲合理的。

可是我們現在的工作却有狹隘的範圍。我們志在盡量的不涉及其他，而去詢問如下：

動，及依乎我們自己的方式去發揮如下的問題。這問題就是：什麼是自私，而什麼是自我犧牲？並在這種論究中，包攝否認不私自有什麼根據的問題。讓我們從這最後的問題談起。我們不涉及特殊學說而談，而只在力謀滿足我們自己而已。

如自私就是自我的尋求？如尋求自我是永不離開欲求，（1）永不離開我們的欲求而行動，永不做何事？而只做我們所要做的事，則一切有意的行動當然必須認為是自私的。因為沒有一對象在眼中，而立意去行動，是不可能的。只有當義務是欲求一種對象時，然後盡義務是爲義務的。思想的本身是不動的。惟有關於你所愛或所憎的思想，始能獲得一種實際的結果。不管我們所涉及的是盲目的嗜慾，或意識的欲求，或謹慎的決意，其結果都是一樣的。沒有行爲的存在而無一種理由的，而這理由則常常是一種痛苦或快樂的情感。或爲兩者兼有的情感。我們尋求我們所愛的，而避免我們所憎的。我們做我們要做的事，而這就是自私。

（新註）沒有行爲是欲求的。如認此爲普遍的，則在心理上縱不是錯誤的，至低限度是可疑的。可參閱我在心靈季刊上的文章。（見「意志的界說」一文，心靈季刊第十一，十二及十三卷）比恩氏（參閱第三篇結末的註及本篇下面的註）對這種「無所爲而爲的行動」曾把握住，而（自我之理解他言）曲解成一種可笑的學說，謂「這無所爲而爲的」是絕不能加以意志的。這是僅存在爲理知的，一如「固定觀念」的存在一樣。可參閱本篇下面的註。他人的贊許或不贊許是毫無關係的，因這並不涉及主要的事實。你也許願做，或不願

做，他人所要你做的。但你總是做你所願做的。所以道德上說，而不是從外面來說，你的行動是相同的，因在一切事件上，你這行動的根本是一而二，就是你自己的欲求或憎惡。依乎欲求或憎惡而行，即常常是自私的。倘有什麼其他是自私呢？他人可以對我說，「你是和悅的或不和悅的」，「你是擇取最佳的手段以達你的目的」，或說，「你是錯誤的」，但對於我，這是不足輕重的。道德是觀察內心的。道德監視我在每一我的行爲上去使我自己歡喜，而不能做其他的事。如果我喜歡不這樣做時，這是僅因爲不這樣做可使我歡喜的緣故。

我能犧牲我自己嗎？是的，可以的，我能喜歡他人所不喜歡的事，而其結果可以證明我自己是痛苦，而他人是愉快。但任何其他行爲也可以有這結果。或則，其結果可以對我是愉快，而對於他人則不如是。所以自我犧牲乃是自我尋求或爲我，之特殊的一種，由於錯誤的意志或奇異的嗜好而起的。無疑的，自我犧牲可以對於他人爲可悅的，因之爲他人所贊許。但若由此而作結論，謂當我做這行爲時，這行爲對於我是可憎的，那就是一種詭譎的設想。蓋如果是這樣，我就不當做這行爲。或則，如我的嗜好被顛倒以致視痛苦爲快樂（實際上還是不能有的事），這當然也不能證明我是毫無嗜慾的，或不能證明我不設法去滿足嗜好。

自訴諸情成來說，例證是有用的。但例證雖可以使我們的注意力離開重要的事實，却不能掃除重要的事實。這裏的重要事實，頂說一次，就是——沒有需要，沒有行動。需要是我的需要。我做我所需要的。所以不管我的外表行爲可以是什麼，我的動機和我的內心是自私的。對

於道德。這行為是為內心及動機所形成的。

以上所說，就是我們可以加諸於自私學說的根據。我們將見到，在某意義上，這種根據是堅固的。實踐人對於這種學說的回答將是什麼呢？

「我與實踐人可以作如下的回答。他可以說，『真的，一人是做他有志去做的事，或如你要說的話，是做他要做的事的。但我之名一人為自私或不自私，乃依乎什麼是他所愛和所喜的事。有人是留心去做正當的事，有人則僅做他們要做的事，即使他們自己愉快而不使何人愉快；而每一人的道德品格，則依乎使他愉快之事的性質。』如我們進一步去追問他說，『是的，但這種區別是表面的。凡使一人快悅的，就是他所追求的，因而在一切事情上都一樣，他必須做他所喜悅的，且因為他喜悅之緣故。問題是，他為什麼做這事，而這『為什麼』就是他個人的欲求或憎避。所以歸根到底，他常常是自私的。』——則我認為我們設想中的實踐人將想你是要欺騙他的。這些關於『為什麼』的問題，實踐人將認為是說人的胡說。對於有人需要善，有人需要純然的快樂的一點，他接受之為一種事實，而這種事實，他覺得很確定的是再沒有理由可說的，即沒有我們所提示的所謂理由可說的。他相信我們是在力謀說服他，要他相信他和他人，在一切事件上，都挾有一個另外的目的，而去求善和避惡的——這即是說，說求避惡為手段，以達另一物的目的。這種觀念是他憤怒的要加以否認的。他認為我們所謂動機的問題，不是一個無聊的瑣事，即詢問每一人所知道的事；便是意圖欺騙，因這是假定了明顯是假的事

實證人是對的。所謂「我做我所要做」的言語，乃一個無聊的命題。除非真理可在純然的語言中獲得，則這一語能引出一種新的結果，將是一件奇事。這像「知識相對論」的學說一樣。這一語所有的意義，只是無意義的虛構之否定的意義，而在積極的結果上，這一語是毫無意義的。「我知道我所知道的」，「我經驗我所經驗的」，「我要我所要的」的確。這裏有些真理；一如「我就是我」一樣。但是當這樣的真理能被認為是一個哲學家的財庫時，他便是一個窮苦的鄰居。這些真理不是無價值的，因牠們可以引起我們注意一種可被擱置或可被丟開的形式。然若視為不是一種形式，則牠們便不僅是無價值的，且積極的，是錯誤的。沒有客觀可沒有主觀，這一語之為一種形式，也不是無價值的。我們若忘記牠，或談壓抑牠，則可造成，且必然造成，無限的錯誤。可是這一語沒有客觀可沒有主觀的「一語，若用為我們自己關於主觀客觀的性質，關於經驗的性質，及關於動機和意志的性質等等武斷成見的掩護，則這一語成為一種害人的陷阱。「我」是什麼意義，我的對象是什麼，「經驗」所代表的是什麼，我所要的是什麼，及我們對於這要牠的自我將何所言——這些問題都不是可從空洞的公式所能杜撰出答案來的。這些問題，如置而不答，可使我們對於這些题目的理論為無用。惟當這種公式，須用以迷亂旁觀者的注意，（1）即注意其私下把準備好的結果引進時，則這些問題是沒有回答的。

1（新註）猶如施咒者的喃喃之聲然。

特別的來說，對於相信行動包含欲求的人，這「我做我所要」的一語，所說實和「我要我所要」或「我做我所做」等語一樣。這是對於主張消極道德的，對於作行動可無欲求或快樂之夢的禁慾主義為一種致命的批評。因當生命存在和行動繼續時，欲求是沒有消滅的。禁慾主義者可以改變他的對象，然禁慾主義者惟在把他的一般的生命壓抑時，始壓抑了他的需要。當他存在（為一個禁慾主義者）時，他是有欲求的，他是做他所需要的。如他欲求去摧毀欲求，這種欲求仍是他的欲求。如他意志去消滅他的意志，則非到他自己和他的意志消滅時，他是仍有意志的。這裏的全部問題，一如其他每一處一樣，是關乎他的欲求對象，究竟他的目的是否為正當的目的，及究竟他的手段是否為其手段。但這不是我們的任務在這裏來討論牠。（譯者按：柏氏這一段批評禁慾主義的話，極為精審。人總是有欲求的，即欲求摧毀欲求的欲求，仍是他的欲求。要絕對沒有欲求，只有在生命完結之時。生命結束才是欲求的終止。所以禁慾主義的癡端，惟有走上自殺之一途。佛教和德哲叔本華的學說，都反對自殺，都認為自殺仍是欲求的表現，可是信其說的，却多趨於自殺，就是這個道理。）我們且回到這一般的問題上去。當有人對我們說，我們不做何事，只做我們所要做的事時，我們回答說，是的，因對於我們，這話是贅語而已。」

但話尚不止此。有人可說，「我們做我們所要做做的，而我們所以做牠，乃因為我們想要做牠。」對此，我們又有何說呢？我們說，這話不是無意義的，即是虛偽的。如「因為我要」的一

語，意卽是說，這是誘惑或欲求促動我去行動，則這話是無意義的；因爲這話本宣稱要告訴我們多少事情，然結果只重說『我做我所要做』的一語。但如『因爲我要』的一語，意卽是說，我做每一事都是作爲一種手段以達一目的，而達目的，就是我提出於我自己的我之私人滿足的情感，則這話便是虛偽的，且是極大的虛偽。

讓我們來討論這點，因這種討論不是自費力的。（一）每一人都知道世間是有我們可以說我們沒有一種動機而爲的行動。第一，有行爲是在行動之前，甚且沒有要做這行爲的（意識的）觀念的。第二，（這後者才是更重要的）（1）有行爲是有思維及有目的而爲的，然却在行爲本身以外，沒有任何外在意向而爲的。自這兩種事例言，在這行爲本身以外，我們都沒有動機在我們的心前，也沒有要達到任何目的之思想在心前。這裏對於我們的心靈是沒有『因爲』的——我們做我們所要做的。若假定在我們的心靈內，及對於我們的心靈，尚有另一個或進一步的目的呈現，以提示這行爲，或使這行爲成爲一手段，則這簡直便是一種錯誤。（二）當我們，如我們所謂，以一動機而行動，當我們在行爲之外有一個理由，一個目標，一個對象在我們心靈內，而這行爲替牠服役時，則這些動機，這些要被實現的目的或對象之思想，是極爲不同種類的。這行爲的動機，可以是另一特殊行爲的思想，或是一個複雜計劃的全部的思想。這動機可以是一個目的之觀念，而爲我的行動去獲取之的，可以是另一人的快樂或幸福，痛苦或失敗。一言以蔽之，這動機可以是任何事件的觀念，由某種手段可促這事件實現的思想，而激

動我們的欲求或需要，因而這是一個動機。在這一切中，我所看見我面前的，無一是關於我的將來之滿足情感的慰想。不過，這滿足情感復可以是我的動機，而有時則確是我的動機。蓋這要從一個行為之結局而來的愉快情感可以呈現在想像中，而思之為要被達到的目的。或則，一般的要盡量使我自己愉快的思想，這裏則特殊的為若是的手段及若是的方式使之愉快的思想，可以是這目的，而為我視作我的行動的原理和動機。

1 (續註) 我想牠們才是唯一和這裏有關的行為。

讓我們舉例來說明上面的理論。我可以本能的和不思議的因為飢餓而食，或光是意在食或比或彼的一碟食物；而在這些事例上都沒有正式的動機。或則，我可以有一個動機。我可以想使拿食物給我的人喜悅，或想阻礙另一人獲有這食物。我也可以在疾病中而食，因為雖有現在的痛苦和厭惡，而我却不能不維持我的生命。在每一這些事例上，若謂促我執行行動的乃是我的快樂觀念，則這是不正確的，或可以是不正確的。我有或可以沒有這種觀念在我的心目前。我不對我自己說，「現在我做這事將使我愉快，以故我將為之。」惟有當我專心想及我的食物，當我將要食的食物滋味實現在想像中，認之為愉快的，而造成愉快性為它的一個動機時，然後我纔這樣說。或則，不必憶起任何特殊的映像，當我知道食或此或彼的食物可以產生快樂，及以快樂為目的起見，而只供給食物為手段時，然後我纔這樣說。在這兩件事例上，我的動機是一個快樂觀念，(1) 然前面所述的事例則不然。

1 (原註) 關於這一語進一步的說明，可參閱下面幾段。

所以我們知道，我們可以在本能的衝動上，或意識的欲求上，爲或此或彼而行動，而可以有，或可以沒有，一個外在目的之觀念，或我們普通所謂「動機」。謂我的滿足情感之觀念，乃是每一行動的「因爲」，每一行動的動機，而這動機，則或爲我所欲求的這個快樂的思想，或一般的快樂思想，而爲或此或彼的快樂所附麗的——則這簡直是忽視明顯事實的話，每一人都可以自己判斷。當我和一人爭論，而以刃刺他時，我可以有目的和意向而行動，然却完全沒有動機，即沒有普通意義上作爲一種外在目的之所謂動機。我只爲消極的仇恨欲求及積極的報復渴想所促動；簡言之，因爲我想要而已。不過，我的需要觀念極確定的不是呈現在我的心前，而作爲我殺人的理由或原因；這就是說，我不說，「我將殺他」，使我可以不感覺這需要，或可以感覺這需要的滿足，「雖無疑的我可以有這樣說的可能。」

讓我們現在假定上面所說的爲然，但我們仍沒有把主張普遍自私之說的根據，蓄意的加以掃除。替這一學說的理由來講話，我們可以進一步說「但這一切話都不對題。一切被欲求的乃是（或如你要的話，似乎是一）愉快的，而只有愉快的是被欲求的。（1）這促動我的是快樂，而快樂是我的快樂，所以必有之結論是，在這種意義上，我的快樂就是我的動機，因而我常是自私的。」我們可來研究此說。

1 (原註) 爲節省篇幅起見，我刪去了一切關於避免痛苦的論究。但對自私而論，痛苦是和

辨樂，可認爲是一樣的，所以我們不必分別討論。

「一切被欲求的乃是（或似乎）愉快的。」這話若擴展到本能的嗜慾上去，我們已見其是可疑的。例如，我們可以詢問，促使嬰兒開始吸乳的是否爲快樂呢？——但這話是超外的。當這主張是限於欲求的範圍，而對象是在意識前時，則我們認爲說在欲求中，這被欲求的是愉快的，且僅有愉快的能被欲求，便常是真的。

「促動行爲的乃是快樂。」認定這話的意義是說，這當下決定意志的是一種快樂的情感，則爲着辯論起見，讓我們承認之爲真。（1）（※）「而快樂是我的快樂。」這話無疑的是對的。——我覺得我所覺得的，且只是我所覺得的，而沒有何物。但像這一種形式的言論，我們已知道，並不告訴我們什麼關於能覺的自我。這只告訴我們那裏有純然情感的自我，却沒有告訴我們那裏沒有任何其他的自我。

1.（原註）另一方面，我相信當這樣說時，這是假的，蓋直接促動我的，乃是一種被覺的矛盾。這雖涵蘊一個快樂的成分，雖全部狀態可以是愉快的，而這却不是愉快。（參閱第二篇及本篇下面）不過，在這裏沒有關係而已。

※（新註）參閱註。當然是「爲辯論的緣故」而承認之，但沒有其他進一步的理由。這觀念（在意志中）有實現自身的傾向。（參閱本篇前面及註）關於「動機」則參閱本篇下面。「所以我的快樂的動機，因爲我的快樂（如你要的話，我的痛苦）促動我去行動；以故我

是自私的。」——這把這話分開來說：「我的快樂或痛苦促動我」；對於這話，我們說，是的。「而我的快樂就是我的動機」；對於這話，我們說，不是的，這不是應有的推論。

這種推理，一拜以蔽之，是建於在一個快樂的思想和一個思想中的快樂之間的混淆上，是建於在一個客觀行為或事件的觀念（這思想及他愉快，而我則欲求其實現的），和一個關於我自己為一個行為將實現的滿足情感的主體的觀念之間的混淆上。這兩種觀念都促動我們；我們欲求去實現這兩種觀念，然這兩種觀念却是極為不同的。我們可重說一次，一種觀念乃是一種意志，或思想，或一個外在事件的行為之心理的表現，而另一種觀念，則是我們的情感自我之一般的或特殊的狀態之心理的表現。以故，我們可以同意的是，快樂跟隨着促起行動的觀念，快樂是欲求一個對象之必然的相隨物。我說（如上必要的保留條件），我們可以同意去認這種學說大致是真的，可是我們却不必承認這動機是常為一個快樂之為快樂的觀念。

當然一個思想可對我們引起快樂，這是明白的，可是這種快樂却不是，且不能是，這思想的本身，也不能包括在這思想之內。當然的，當我們思及將有的快樂，而且歡悅時，則我們所已有的快樂，却不是我們所思及的快樂，而這也是明白的。在做或此或彼的事件時，我們思及我們所將有的快樂。這我們所思及的快樂，就是我們的動機；而我們是為獲取這快樂而行動的。這快樂的獲取是我們的觀念，而具有這觀念，則使我們歡悅。這是一個快樂的思想，所以即引起欲求（怎樣引起，則和我們這裏無關），一如另一思想，不是快樂本身之觀念的思想，也可使

我們感覺因而引起欲求一樣。但我們所覺得的快樂並不是動機，這不是我們所需要而沒有獲得的。當滿足之情感的觀念是運動機時，這產生現在的快樂及跟隨而來的欲求的，乃是三個未有之快樂之思想，然現在的快樂仍不是動機。如現在的快樂是動機，則行動將成爲不可解說的；因我們便是爲獲取我們所已有的而行動了。如我的動機是現在的快樂，則對於行動，我必強矣。運動機，隨而變異這快樂，或最好也不過是獲得一種不是我的動機的快樂。動機乃是我們所需要的，且是我們現在所沒有的。(1)假定一個動機是一個我們所有的情感，則自我們已有這情感言，自這是一個動機言，我們即不需要他，我們也不能想要他。我恐怕我已經(且仍可)以說厭煩了，但我更恐怕把這點留在不確定的狀態中。(譯者按：丹氏以上幾段區別一個快樂的思想 *A pleasant thought* 和一個思想中的快樂 *Thought of a pleasure* 之不同；其說至爲精微，讀者不可忽略。這種區別，可舉例來加以說明。試以飲酒爲例。我想飲酒，想到舉杯痛飲的快樂，這時候我的思想可以是愉快的，這就是柏氏所謂一個快樂的思想，也就發現存在的快樂。至未來的快樂，也就是想飲而尚未飲，只成爲我們思想中的對象的快樂，就是柏氏所謂一個思想中的快樂。前者是快樂之已實現的，後者是快樂之尚未實現的。柏氏提出這種區別的用意，在說明快樂雖跟隨着促起行動的觀念，然我們妄爲的動機却不必當是一個快樂本身之觀念。當我們想到將有的快樂時，這觀念可使我們的思想愉快，而這愉快的思想，即可引起我們的欲求。所以這我們所思及的快樂，即尚未實現的快樂，可使我們的思想愉快，而成爲已

實現的快樂，以產生欲求，然在這種狀態下，這却不是我行爲的動機。蓋動機乃是我所醫望而尚沒有的。若現在的快樂，或已實現的快樂，是行爲的動機，則行爲便成爲一個不可解說的事件。行爲將成爲去尋求我們所已有的。這豈是行爲的意義？以故，柏氏認爲快樂雖可引起欲求，然快樂却不是行爲的動機或欲求的對象。

1 (原註) 我可以欲求現在的繼續；但對於繼續的欲求，乃是欲求所未有的，欲求我現在所沒有，而我以後可有的，欲求我所想而我所不覺的。

所謂動機，依這十字的通常意義言，當爲欲求的對象，而永不是欲求的感覺。而這動機，自其爲欲求的對象言，則永不是引起行動之直接的心理刺激。不管行動，僅是自動的，或也是決意的，也不管行動包含或不包含一個選擇或決斷的形式行爲，然在一切及每一事例上，促起行動的，却是這欲求(1)或諸欲求。而在欲求中的真正刺激，這直接而實際的促動者(不管其愉快的或痛苦的)，則常常是，且必須是複覺，而永不能被思。(2)(3)要把這種刺激置諸心目前，而造成爲我們的對象，結果又可以不消滅其刺激之爲刺激的性質，這是不可能。(4)思想這刺激，即把牠造成爲一個動機，而思則成爲一個觀念，不復是一個欲求，而是一個新欲求的對象了。

1 (新註) 參閱本篇前兩所著。

2 (原註) 當你觀賞一個對象而喜悅時，自然你能够在觀念中把這快樂轉移於該對象，以便

牠們構成一個完整的全體。但如是，則一新情感必須爲這全體所激起，以便促動你。

3. (新註) 暴的，即當這是觀念的運動亦然，以這種運動（至低限度是實際的運動）現尚不是一個觀念。（近世雖顯極曖昧難明，然我們認爲還是保留牠好——原書二版編者註）

4. (原註) 我的意思不是說，這欲求不能被理論的認識，因而爲觀察的理知所改變，而同時仍成爲情感而實際的促動我們。我的意思是說，自牠是被改變着，牠是被消滅的。情感之理想的表現，只要做是理論的，是可以和實際的情感一同存在的。但這實際的表現，也就是成爲一個觀念以產生新的實際情感，馬上會把舊情感的本身消滅。

如果直接產生行爲的心理前件必要的須爲一個動機，則將沒有本能的行爲是可能的。在這方面，對一個行爲如是，對一切行爲亦如是；這刺激是一個情感。這促使我去行動的我的快樂（如這是快樂的話）因爲牠能促動我，所以就不是我的動機；而我的動機，因爲牠是我的動機，所以就不能成爲促動我的快樂。（譯者按：柏氏這幾句話，極爲重要。快樂之所以不是行爲的動機，因動機是前瞻的，是有所求而未得的。若快樂是促動我的，則快樂是已得的，已得的即不能成爲我的動機。）假定我們承認在數種欲求中，最強的欲求佔優勢，又假定我們承認在各種愉快的對象中我們必須擇取最愉快的，然這却不是承認我們要在各種快樂的觀念間選擇。這不是承認，如我的選擇被決定時，我便擇取那當下決定牠的。在現有的各種快樂之爲快樂的觀念中，常常擇取其似乎是最大的快樂，則還是自私，但去擇取那種最使我歡喜的事物。

既非自私，也非不自私。這其意光是說我選擇，而關於我所擇的是什麼，則絕無所言。

讓我們來結束這一討論罷。——快樂乃是自我實現性的情感。這是肯定的自我情感，或是祇自我中的被覺自我與非自我間的調和的情感。快樂是情感自我的一種狀態。把快樂造成爲一個動機，就是把我的自我觀念之爲或此或彼的手段或一般的手段所使之感覺愉快的，呈現於意識前，也就是把這樣的一種觀念置諸我們之前，作爲我們的實際目的，而其他一切，則爲手段，然這復不是在每一行爲中，或多少行爲中，甚而不是（以後我們可見到）在一切我們自私的行爲中，爲我們的動機。

你可以說，我僅欲求愉快的事物，而快樂是我的快樂，且是（爲着辯論起見，如你要說的語）我的快樂決定我去做自動的行爲，也是決定我去選擇決意的行爲——可是有了這一切，你仍沒有指明在我心目前所有的，乃是我的快樂本身的觀念，因而你對於證明我是自私，仍沒有一步的進展。這區別是在我覺得我的快樂在一個目的中，和我覺得手段以爲我的快樂的目的之間的區別；而這區別是很大的。

談到這裏，我希望對於讀者不會覺得較不明顯，如然，要說明這種論說自有私論的心理論據已被駁斥。至我們，或不是意識的，然可是無意識的，祇是自私的主張，則當我們知道什麼是自私時，將較能加以論究。因關於這一題目，我們的論究，直到現在，都不止開始時較爲接近結論。我們所談的一切，不過指明環繞在「動機」一字的討論。

思想，或關於愉快事物的思想，是和思想中的快樂，即思想乎某物僅爲手段以達多少是愉快的情感本身的，並不是相同的事件。

（原注）「行動，或行動的目的，乃是我們的快樂和痛苦。」——見此恩氏善心理和道德科學第三四六頁。又彼所著情緒一書，第三版二六六頁有云：「理知能決定獲取目的之手段的適宜性，但這目的之本身，其最後的歸宿，必須爲某種情感，必須爲可欲求或不欲求的某物，必須爲某一被尋求的快樂，某一被避免的痛苦，某一求其實現的衝動。」要把這種混亂再加引伸，實不是容易的事。以最後因和動力因間的同一爲目的者，實不僅一種哲學而已。但這一問題及任何其他問題，都沒有爲忽視這兩者間的區別所解決。（※）（譯者按：所謂兩者間的區別，即一個愉快的思想和一個思想中的快樂間的區別。）

（新註）參閱第三篇末後註，原書一二八——九頁。

現在什麼是自私呢？我們方才聽到說，快樂的追求光是追求我的快樂，很自然的，我們會把這兩者同一，而認爲自私就是這種快樂的追求。我們能否這樣說呢？或則，豈不是我們將發覺，雖這種追求確定是自私，然自私實不僅是快樂的追求，自私是比純然快樂的尋求爲更廣的名辭嗎？當我們更確切的知道什麼是快樂的尋求時（這是我們尙沒有詢問的問題），我們將可以獲得更清楚。

除非我們小心謹慎，則混亂的發生是不可避免的。我們談及快樂和諸快樂，有若牠們是可

離開愉快事物而獨立自存的事物一樣；有若一個愉快的活動簡直就是一個快樂一樣，及有若一個愉快的情感，除了牠的愉快性外，即沒有其他內容一樣。很明顯的，這是沒有理由的。我們曾名快樂為自我肯定的情感；但我們必須記住，世間實沒有自我之純然抽象的肯定。自我是被肯定在或此或被中，而這或此或彼的特殊肯定也必須是被覺的。這自我情感不是本身可為一物，而可和在自我中被覺的事物分割的。這情感，及我自己被肯定或否定的情感，不是各部分，而是一個全體的各成分或各方面，可以被識別，而不可被分割的。固然，有人可以主張說，這一般的快樂情感，和愉快的事物相隨的情感，能被這樣的識別，使的離開或此或彼特殊的愉快情感而獨自置諸想像前，然我們在這裏却不必和這種主張爭論。不過，極為明白而為我們所堅持的是，像這種快樂本身情感表現，却不是普通所謂一個快樂觀念。(1)縱令這種抽象能被造成而置諸心目前，然人們却普通不這樣做的。對於他們，一個快樂就是愉快的事物。他們不在一個愉快的情感中，把快樂和被覺的特殊事物分開。他們是追隨愉快的事物，而非追隨快樂的。或此或彼的愉快事物不是光作為一個快樂而懸為目標的；而為快樂而追求一般快樂的意義，則將是從愉快事物中而抽出其愉快性，及置此為心目前的一個對象。像這樣的一個目的，這僅使自我歡悅的意念，乃是一個理知的抽象，而對於這種抽象之一致的追求，則是僅存於理論中。理想的縱慾者只欲求快樂，而愉快的事物，則僅為其手段。但這種理想是不能被尋得的，而他所設想的一致追求，則是一種實際上的不可能。

1. 「新註」快樂，在其本身及依其本身言，另是一個抽象。

世間從沒有任何人不曾爲着事物的本身而欲求許多事物的。也從沒有什麼特殊的縱慾者。可是在某一段度內，快樂的追求是存在的。當一人只要他以抽象的愉快爲他的對象時，他便接近了理想的縱慾者。然這是怎樣可能的，却是一個問題，而其回答對於我們討論是有所幫助的。

這縱慾者不常常是他以來的爲人。小孩子是被認爲追求愉快事物的。自然沒有人名小孩爲一個縱慾者，而每一人都會做過小孩的。我們的縱慾者，開始之際，也就是當他的意識達到事物爲他而存在，及他開始欲求事物的階段時，他是不加反省而追求愉快事物的。對於這種欲求或此或彼之愉快事物的階段，我們可以名爲「嗜慾」(或貪慾)。然則有什麼是嗜慾的對象？這被欲求的或此或彼的愉快事物呢？我們可否說，這嗜慾的對象，乃是一個帶有感覺或觀念，而有一個或多個快樂觀念與之相聯的對象呢？這話實是最不正確的。讓我們舉一個簡單嗜慾的例證，而加以研究。

我看桌上有一杯水。如有意義的話，在什麼意義上，快樂的觀念是和這杯水相聯結呢？明顯的，當我現在看這杯水時，我絕不覺得我自己有何快樂，我也不發覺有一個愉快觀念自行和這杯水相聯。我想像我自己飲這杯水，而且盡力去喚起一切可爲這杯水所激動的情感。然這是有沒有用處的；我對於這杯水沒有一點欲求，絕沒有一點愉快。可是我却忘記了。我現在竟忘

我昨日是怎樣的口渴，和我怎樣的歡喜去獲得一杯水。那時候我是歡悅的。現在這杯水使我憶起了這事，使我把昨日所有的極度的口渴和非常的快樂喚起在心目目前。這種記憶甚且使我歡喜。現我再去看這杯水，我會欲求這杯水嗎？不會的。我之不欲求這杯水，有如我的狗，在一小時前，狼吞虎嚥的食了乾麵包之後，不再要這乾麵包一樣。這乾麵包在狗旁的存在，現在已不爲狗所認識。所以我們見到，開始見水時，是沒有快樂觀念和這水相聯的，以後雖有了快樂觀念，然我却沒有欲求這水。但現在我若跑出外面太陽下站了幾小時，然後再回來。我的狗，會在路旁飲水的，現則跑到去食麵包，而我也口渴，見了水就飲。以前我不需要水，現在我則需要水。造成這種不同點的是什麼呢？我們能否說，「是的，現在我所以飲水，乃因爲這被看見的水提起了快樂的觀念，而這些觀念則提起了（直接的或經由他們的情感）那些活動，而這些觀念的原型，則和那些活動相聯？」或不同的說來，我們能否說，「口渴的痛楚提出了由水可以解除痛楚，而這就是快樂的觀念。這觀念提起了行動，所以我飲水？」這一切仍是（除了其他的批評外）（1）對於事實爲一種不正確的敘述。

1（原註）關於意志的最低階段和我們這裏無關。但我們可以說的是，「聯想」主義的學說，不僅對於不安和痛苦之爲行動的刺激的事實，束手無策，及被這種事實逼入於公開的矛盾或顯明的虛構境界；（讀者可參閱比恩氏著：情緒一書，二版三一—三頁，三版三一—一八頁）而且他的真正主張，即活動對於一切情感有一般的先在性的主張，

也隨其說之成立與否同其命運。(幸)這「聯想」學說甚且沒有認識這為主要的問題，却毫無關係的去指明一般的活動對於官覺的特殊感覺為先在，而把這問題弄得曖昧了。(參閱情緒一書三〇三頁)但如果從物理中心(較低的或較高的)發洩的能力，須先之以任何特殊的情感，及伴隨以任何特殊的情感，則當然的，意志的心理起源是要在這裏來尋覓的，而不在于一種沒有證明的假定上來尋覓。這假定就是一種能力的發洩，不在牠的起源或本身被覺，而却隨之以快樂的。

★(新註)這是否對於「聯想」學說為根本呢？或僅是對於比恩氏之說為根本呢？可參閱下幾節的註。在這裏多少是不對題的。參閱下面幾段。

謂在第二事例上，當我飲水時，這水必有觀念與之相聯，而在第一事例上，當我不飲水時，即沒有觀念與之相聯，這在事實上實不是真的。這全部的措辭是笨拙而錯誤的。在較為通常的語言上，這實際發生的事件是這樣的。水對於我有某種意義；而當我看見了水及認識為水後，我能够有牠的全部意義或僅一部意義在我的心目前。這意義之一部是水可解渴，也就是這包含了某種活動，結果，及情感的觀念在內。這些觀念，在第一事例上，我們是有目的去喚起牠們；而牠們是在那裏的，然却沒有促動我們去飲水。在第二事例上，我們是被促動去飲水的。然問題是，當我們飲水時，我們有沒有比不飲水時更多觀念呢？有人將對我們說，「有的，你現在便有可由飲水而得的快樂觀念，所以你纔飲水。這就是新的觀念。你以前沒有飲

水，即因爲你沒有這觀念，或有之而不夠強。』茲請先來論究這話的後一部。如果說我們已有的未來快樂的觀念，以前是弱，現在是強，所以這總是飲水或不飲水的原因。這話若是真的，則我們說，這種觀念的強弱問題所指示的事實是，這促進我的不是純然觀念，而却是情感。但我們可把這點放過，讓我們來論究這話的前一部，就是說，當我需要水時，我有一個新觀念，即未來快樂的觀念。我們說，這實不是如此的。無疑的，我可以有未來快樂的觀念，所以我飲水；但如果我僅僅因爲口渴而飲水，僅因爲要飲水面飲水，則（我們前面已見到）說我有任何這種快樂觀念在前，便是虛偽的。以故，雖欲求存在，而假定爲構成欲求的區別却不存在。試以飲水的簡單嗜慾爲例。在飲水的事件上，我實際在我心目所有的，乃是一個特殊對象而認爲可飲的，也就是包含了飲之歷程的觀念，及包含了某種性隨的情感之觀念。這些情感可以事實上愉快的，但在簡單的嗜慾中，牠們却不是以這種愉快性而置諸心目前的。或則，若這事由反省而造成時，然（我們已見到）把愉快情感在觀念中置諸心目前的事件却不構成欲求。我有道對象在我面前，這是一件事。我需要這對象，却又是另一件事，而這件事的構成是這樣的。總說這對象爲可飲之水，其意義就是有某種觀念存於心前——這尚沒有需要。惟根據不安的（或痛苦的）口渴情感，當我覺得在這些觀念中（經由這嚥吞液體的情感之媒介，而這些情感則爲這些觀念略爲微弱的所促起）有快樂，而這快樂則似乎這不安之域的強弱而強弱時，然後才有需要。這是在理想的飲水中自我肯定的情感（這所以被知爲理想的，一部分原因是由於

牠的微弱性，而主要的原因則由於不佔有這對象及口渴的繼續），而和實際的不安之感中的否定相對，由之而產生一種被覺的矛盾和緊張，引導我們的能力向乎理想的滿足之途而作一種反動的發洩，兼帶着牠的早已被覺的自我肯定。這種發洩是自行實現於和特殊觀念相聯的行動中的，而這混雜和部分的滿足則在這觀念中被覺到。至這些行動在這裏便是飲水。欲求不是在自我前的一個快樂觀念，而是在自我內的一種被覺到的緊張狀態。欲求乃是一種被覺的實際痛苦或不安和一個在觀念中的被覺快樂相對，而促動這觀念成爲真實的。這要被我所飲的事物，乃是在心前的觀念；而這就是欲求的對象。若這對象是間接的對象，則這將成爲動機。因爲動機是一個外在的目的。（1）這和實在中的痛苦相對立之被覺的快樂刺激就是促動者，也就是提出能力之直接的心理刺激。我們已見到，這是永不能成爲動機或對象的，因爲一個情感，只要牠是一個對象，牠便不是一個情感了。（2）

1〔新註〕關於動機，可參閱本篇前面所說。

2〔新註〕是的，但「只要」二字當加以着重。凡不是一個情感的對象，可在其他情形下事實上爲一個情感。參閱本篇前面各節。

或再以一塊糖爲例。這一塊糖對於我，其意義主要的是，或最低限度在這裏是，甜的東西；而我則不需要牠。一個小孩走進來，這塊糖對於小孩的意義也和對於我一樣，同是甜的東西，然這小孩却呼號以求之。有人可對我們說，「是的，一種事例上是有個快樂觀念，而另

「事例上則沒有。」假定這小孩所有的是簡單的嗜慾，則我否認這句話。在這兩件事例上，都有一個甜味的觀念。若這觀念被覺爲愉快時，這觀念便促動我，因爲這觀念創造了需要的緣故，也就是創造了一種矛盾的狀態，而在這狀態中以甜味的不在而成爲不安或痛苦。像這種狀態是我或能由食酸的東西而造成的。但若說，我需要這甜的東西，因爲我對自己把那種可由食甜物而得的預期快樂除去緣故，則這便是錯誤的。不管是快樂創造不安，抑是不安提起快樂，無論如何，欲求的要素却是情感。這小孩在星期二呼號求糖，不是因爲他憶起星期一曾有一個快樂，認爲他今日當有另一快樂的緣故，而是因爲這甜味的情感，現成爲一個觀念而轉移於糖中，且在糖中成爲客觀的，被他的知覺憶起於觀念中，這憶起後，則激動一個情感，這情感和缺乏甜味之感相對立，乃被覺爲需要，因而有動作。

一個簡單嗜慾的對象（用嗜慾一辭作爲欲求所認識的對象之名，而不是作爲需要的最低形式之名），乃是或此或彼的事物或歷程，而和這些事物的知覺或映像相聯的（直接的或經由那些活動的觀念）則有某情感。（1）這些情感，和缺乏之感相對立，是愉快的。現在不管是需要在快樂之前，或是快樂激起需要，這是無關係的。不管原來的滿足是不需要的先來，或是跟隨缺乏之感而後來，在現階段上，也是無關係的。這現在隨之而來的滿足情感，無論如何，總會形容這對象的。這對象在本身意念中所包含的，不是或此或彼的過去滿足之記憶，而是構成滿足的那些活動或狀態的觀念，且經由這些觀念便能喚起一種相同滿足的情感（和這情感的

觀念有別的)。當需要存在時，這些觀念和這種情感是愉快的，否則不然。如我覺飢時，則一見食物可使我歡喜；或則，假定我有對於食物之未覺的需求時，一見食物也可以使我覺得飢。可是，如我是滿足的，則我便不欲求滿足。這最低限度，當我尚在純粹嗜慾的階段上是這樣的。沒有嗜好簡單的人，當他不餓時，會斤斤以看見食物為意的。例如，居住在飲食終日不停的一個旅館大廳中，這便不是愉快的。(2)

1. (新註) 不管是否由於某種實際開始的活動。(在柏氏原稿上，這一句之後有「加?」字樣——原書二版編者註)

2. (原註) 由於虛偽學說而和事實衝突之一點，我可以提出比恩氏之說為例。比恩氏為維護他的學說起見，不得不主張說，當以食物給一個小孩或獸類時，非以痛苦強迫其停止，是繼續食而不停的。(見所著官覺一書，二版三〇八——九頁，三版三〇三頁；及情緒一書，三版三一六頁) 這無疑是可以發生，且實際發生的事件。但若認為這是常常發生，且必須發生的事件則我想任何有飼犬經驗的人都會認為是一種明顯的虛構。蓋凡以適當的食物飼犬的，可以看見犬的耽耽食慾是逐漸降低到熟視無睹的平靜狀態的。比恩氏對於意志的論究，固透澈而有意義，但我認為却不是滿意的。他的理論是站在兩種基礎上：(1)「為能力發洩的事實，而這能力的發洩是沒有情感在前，而却有快樂隨後的。這種『事實』我覺得只不過是一種空洞的斷言，(★)其所引的例證並不證實之的。(2)「為『自我保

存』的「定律」，也就是快樂常常促進行動而痛苦常常阻礙行動的事實。究竟將任何及每一未合理化的「一般言論名為『定律』」，這是否適宜，我將不去詢問。然這裏的事實說明却是不正確的。顯明的比恩氏也見其是不正確的，然他的理論却與之同其命運。在沒有引進到「歸納方法」中時，我本不想提出意見，但我常說的是，對於比恩氏却有「三條路」可走。第一條路是改革這理論，以使理論系統的表現這事實。第二條路就是主張說，「一條定律永不因少數例外而變為更不好。」第三條路就是去歪曲事實以適合理論。比恩氏似乎更衷於第二條路和第三條路之間的。但如果例外是不足輕重的話，何以又設法去排除例外呢？如更例外是有關係的話，為什麼又承認一種直接否認主要定律的「刺激補充律」呢？（見情緒一書，第三版三一——一二頁）這有如說，因為下雨的定律，所以禮拜六是常濕的，但因為陽光的補充律，所以有時是不濕的。

★（新註）這或者是過甚之辭，但當然你不能指明是沒有情感在其前。然這又是無關係的。參閱前面的註。

但嗜慾不永久是嗜慾的。在人類中（關於較低級的獸類我不想有所言）當然嗜慾是傾向於變為可以名為（為方便計）貪慾的。（1）變為貪慾時，便不復有嗜慾的理想滿足，不復有在刺激欲求的或此或彼的客觀事物或歷程中覺為愉快的滿足。這對象不是仍為感覺的。這對象由其與永久自我的關係，已造成為一個觀念。這觀念的本身，對感官的或此或彼的剝那言，是比

較上永久的，因而雖沒有知覺，仍能表現在心前。以故，當目前一無所見時，由滿足情感或需要情感的復返，或由其他方式，這對象是可對心而提起的。(2) 然尚不止此。不僅這對象的觀念現在是一個離官覺而獨立的思想，而且這滿足的愉快情感是被反省着，及自其是愉快的。當是轉移於對象上的。在佔有這對象中的自我肯定的情感，其本身為一個觀念的，現在已成爲這對象之觀念的一部；所以不僅當對象不在時，這對象是被思及的，而且被思爲所需要的事物，被思爲當佔有時可使人歡喜的事物。這理想的愉快滿足是和這對象之理想的佔有結合着。這產生滿足的，不是純然那些活動和情感之觀念，却是那些活動和情感之爲愉快的觀念，而這即是這對象內容的一部。我在習慣上思想這對象爲，當佔有時，可以產生快樂的事物。因此，當我不佔有這對象時，這愉快情感的觀念，自其爲愉快的言，便時時激起了肯定的情感。這種肯定的情感，根據目前沒有實際的肯定，便把缺乏的情感覺醒，隨之，也把欲求覺醒了。(3) 這對象的內容，現在便不是某種情感的觀念，其愉快與否依乎牠們是被需要與否的，而是某種情感的觀念，被思爲是愉快，所以產生需要的。(4)

1 (新註) 關於貪慾一辭可參閱下面。(原書二八三頁) 這是不幸的，因「貪慾」是貶抑之辭。我想這一辭的應用是僅加於嗜慾的滿足而造成爲一個永久目的者。對於其他目的之欲求，則擱置未名。至「嗜慾」一辭則用在那種涵蘊其對象之毀滅(或多或少)的事件上，所以其本質是消極的，至低限度，一部分是消極的。

關於在積極的對象上而作積極的肯定之欲求，則亦闕置未名。這在本書他處曾加以論及。（這似乎是指原書二八二——三頁的註——原書二版編者註）

這裏的意思是說，這自我覺積極的肯定於對象的本身上，而不在這些對象之純然感物的適用上。自己的同伴若在面前時，這可以增高一人的自我情感，有如在產生任何事物中，一人覺得自己的存在被肯定，被增加，或任何理想實現在一個對象內，或任何自我肯定之被造成爲真實而永久的一樣。香味可以加入而作爲不消滅的享受。這樣，當然每一物都是藝術的。例如，饕餮者的理想，不是純然滿足貪性，而大部分是藝術的（何以不爲一種好尚的藝術呢？）

這話一樣適用於任何追求之爲肯定一人自身的積極性質的一種理想的。即對於女人的追求，也可以在這樣的情況上，不是純然的貪慾，而是像獵人的理想或勝利軍人一樣。但在這一切的追求上，自否定是佔優勢而言，則他們縱不是完全虛偽而惡的，也是較低級而更無價值的。

請留意，一個分享的快樂，在這點，也是一個自我的積極肯定，而且（不管在他方面他是什麼）在這點成爲一個積極的實現。

以故，從本頁起至以下幾頁（原書二六九——七四頁）所說的，乃是一偏之見。名對於伴侶的欲求爲「貪慾」，這是可笑的事情。

不為對於「縱慾者」這些話是對的。這就是說，不管這滿足為何物，縱慾者却視之為（或力謀視之為）達到他自己快樂的手段。

但把「縱慾者」限於感官嗜慾的滿足（原書二七三頁），則是極錯的；因為（如我方才說過的）縱慾者的要素並不限於任何特殊的事物，而只是一般的事物。

2（原註）我們可以在例證中注意到，凡永不會不存在，凡是我能常有的事物，都很少成為貪慾的對象的。

3（原註）貪慾必須以自然的或人為的嗜慾為根據。當我們由反省而思及這杯水是愉快時，何以這杯水沒有覺醒欲求，則其進一步的理由是，唯那些愉快情感的觀念在一種方式上和這杯水「相聯合」，然那些觀念却沒有造成為水之意義的一部，牠們不是和水不能分離的。我們對於水的欲求常是簡單的嗜慾，而這原因一部分是因為我們要水時我們即能獲得的。另一部分是因為通常飲水的快樂並不極大。以故，由於反省及抽象，我可以將飲水的快樂置諸心前，然因為被這觀念所引起之歷程的情感，自其和我現在滿足的狀態相對言，不是愉快的，所以沒有把嗜慾覺醒。快樂的觀念激動快樂的情感，然因為這沒有使我們感到我們現在的狀態為缺乏的，所以這便沒有所促動。

4（原註）最容易看出這種過渡點的方法或者是，首先設想我們自己在一種向一個感覺對象而有嗜慾的狀態中。這我們所處的狀態是（或可以是）愉快的。讓我們假設我們的滿足，

而反省乎我們所覺的快樂，及把快樂歸諸於對象。現在這對象的內容已不光是牠以前的狀態了。我的歡悅情感的觀念已增加於其上。如果這是被固定而成爲這對象意義的一部，如果這是和對象的觀念結合爲一，則這對象現在將成爲貪慾所追求的對象。

所以這貪慾的對象是（一）永久的。這不是或此或彼的對象。這似乎是被欲求的，乃或此或彼的事物，而這是真的。然這或此或彼的特殊卻不過僅爲這比較上是一個普遍的一種例證而已。這個食物和這個飲料，用完之後，即歸消失；然食和飲的觀念，以及被食被飲的對象觀念，却留存而沒有消失。（二）這貪慾的對象是被思爲可使人歡悅的。這我自己以這對象來滿足我自己，及在這種滿足中找得快樂的意念，成爲一種明晰的成分而進入於這對象的觀念中。結果是，貪慾是不以或此或彼的嗜慾之滿足而滿足的，因爲貪慾的對象是不能在感覺的任何刹那上獲得的。當感覺對象不在時，這理想的佔有，及其預嘗滋味的歡悅思想，和實際空虛的痛苦在尖銳的對峙中，却是存在的。這種理想的佔有成爲我們自己的一部，我們隨處都携之而走。這是不斷的浮起在心前，而心以牠自己的永存性質給牠的。以後，這感覺對象存在了，似乎這對象就是一切我所需要的，及我所需要的一切就是這對象。這種享受也並不（如我們所想）欺騙我們。是的，這我們所已有的，就是我們的心所專注的。我們已把杯乾了，我們已一無所求了。（譯者按：以上是柏氏形容貪慾者所自認爲獲得的滿足。貪慾者自以爲貪慾對象的獲得，可在感覺對象中求之，實則不然。以下是柏氏的批評）。但我們却大大的欺騙自己

了。這感覺的滿足雖消失，而不留真實的一物於其後，然理想的滿足却仍沒有消失。這理想的滿足尚存留着，且爲過去享受的記憶的反省，造成爲更確定，更強烈。當享受告終之後，這理想的滿足，成爲一個思想，重行浮起在我們之前，而要求牠的實在。牠的實在是不在那裏的，而嗜慾乃被喚起以向乎一個新的感覺刹那，我們要在其中去找尋實在。我們所找得的仍是舊的幻像。因爲我們的理想是沒有實在的，是不能有實在的。這理想所要求的實在是牠的自身，而牠却在和牠的性質殊異之處要求這實在。實在是永久的，而感覺的刹那則稍縱即逝的；實在是客觀的，而感覺的刹那則不是；實在和我們留在一起，而感覺的刹那則必須離開。我們會極力尋覓我們自己爲或此或彼，而我們却不是或此或彼。我們不久即發現沒有一個或任何一個旋生旋滅的感覺成分是我们的實現。我們會把一個嗜慾的滿足造成爲一個目的。蓋一個嗜慾的滿足是不長久的，而一個目的却是長久的，因爲在目的中我們把我們自己安放在我們自己之前而求其實現的緣故。且一個目的，如要滿足我們，則必須是一個永久而客觀的事體，必須是佔有之後，我們仍保有之，而發覺我們自己確在其中的事物。

我們不必重說，關於行爲的觀念，自其爲一個理想的滿足言，怎樣留存於特殊行爲已逝之後，而繼續去創生一個沒有目的之歷程。（參閱第三篇前段，原書九五——九六頁）我們可以注意到，怎樣關於一個目的之思想可以使嗜慾之不自然的創造成爲可能，而這嗜慾是作爲達到感官滿足之手段的。我們再可注意到，此處復是我們厭惡的起源。蓋這永不滿足的需要和失望，

以及其痛苦，自行轉移而客觀化於所追求的對象觀念中，因而這對象現在乃成爲既被渴望，又被厭惡的對象。

至是我們已見到和嗜慾比較而得的貪慾性質。可是這理想的縱慾者却不光是貪求而沒有滿足的人。理論上說來，這縱慾者達到了一個更高的階段。這貪慾對象之不能給以滿足，及其所引出的失望，可促起反省而作如下的思維。「我的目的乃是在對象中尋求快樂，然我却沒有覺得快樂，所以這必 錯誤之處。我對於目的已弄錯了。這種欺騙乃是一種密切聯繫的幻影」。因我要在目的中求快樂，所以我認爲我要這些目的，而這些目的却把我愚弄。謀實現客觀目的之爲目的本身的企圖是虛幻的。(1)我已由經驗證明這些對象沒有一個是我所想要的目的。我要一切的對象，可是沒有一個對象的本身是我所想要的；而這可以表示在一切對象中原有某物爲我所要的。這是什麼呢？這是我的快樂。這我的快樂的觀念，離開任何特殊種類的愉快情感，及離開任何對象的實現，乃是我的目的；其他一切，都是手段，且要視之爲手段的。」在這些話中，我們最後已見到了特殊的縱慾者了。

1 (新註)這是一個錯誤，可參閱前面及下幾段的註。

除開前面所說者外，我沒有多少話來增加。所必須引起讀者注意的是下面的幾點。現在這目的是意識的和明顯的爲主觀的；而沒有客觀事物的本身是被欲求的。次則，這種目的之觀念乃由一種反省歷程和深入的抽象歷程而獲得的。這目的不是成此成彼的對象之實現，不管這實

現是爲着對象的本身，或是在產生某某愉快的情感，卻一樣的。這目的甚而不是某某愉快情感的本身。這目的不是愉快之被知爲愉快，而是愉快之離開其內容，僅自其愉快性而論的。目的乃是快樂之爲快樂而已。像這樣一個目的，如被意識的置於心前時，即是把我自己作爲一個永久目的而求其實現。且不是實現在或此或彼的對象中，甚而不是實現在或此或彼的情感或一組情感中，而是抽離其一切內容，去實現爲自覺被肯定的自我。這自我實現的情感是目的，而這目的之要求實在，却不涉及這要被實現之自我中的任何物的。如涉及之，也是視之爲手段的。我們不必重說，像這種抽象的滿足情感，視爲一目的，實和目的之概念矛盾，而必不能滿足的。我們也不必加說，這縱慾者，要追求這目的而成爲言行一致的人，也是一種不可能的性格。（譯者按：柏氏以上幾段說明「嗜慾」(appetite)和「貪慾」(lust)的區別，所言似頗爲煩瑣，而不易理解。但其大意仍是在說明以快樂爲目的之不可能。快樂不是嗜慾的對象，也不能爲貪慾的對象。縱慾者如思以快樂的本身爲目的，如思以抽象的滿足情感爲目的，則這是一個不能實現的目的。因貪慾者的對象是永久的，然感覺的滿足却是暫時的，稍縱即逝的；所以貪慾者的追求必始終在失望中。惟柏氏自認爲彼關於「貪慾」的說明爲一偏之見，所以我們也不必多所論究。）

現請回到我們的主題上去。關於縱慾者，經過這冗長而我希望不是無益的說明後，問題是，我們有沒有發現什麼是自私呢？而其回答則爲，當然沒有的。這縱慾者是自私的，不管他

是理想的一個，而意識的追求快樂的抽象，或是真實的一個，爲使言行一致起見，也當這樣做的。這縱慾者乃是以感官嗜慾的愉快滿足爲目的的者。但自私的人却不必是一個縱慾者，因爲他不必事先爲他自己而實現他的快樂期望。我們仍得去詢問什麼是自私。

首先要問的是，什麼不是自私？自私不是純然意識的求快樂，因爲非求快樂的行爲也可名爲自私的緣故。自私不是爲你所樂爲的意思，因爲我們已知道，在一種意義上，沒有人不是爲他所樂爲的，可是一人却不都被名爲自私。末則，自私必不是惡自我的一個公名，因爲一切種類的錯誤行動，不是毫無區別的均名爲自私。如意志軟弱，自欺、自傲、報復等惡德，都名爲自私，例如，當我們聽到一件謀殺的事件時，若我們說，「這是多麼自私啊！」我們的話便是荒謬的。我們馬上可以看出，雖自私是隸屬於惡自我，然自私却不是和惡自我廣狹相等的。如我們詢問何謂自私時，則其最敏捷的回答或是「你想到你自己」便是自私。這回答雖需要解釋，然似乎是對的。「你想到你自己」一語所涵蓋的意義，第一是，我們在思想，我們是自覺的反省動物；而名一獸類或一幼孩爲自私，便似乎是名稱不合的。第二是，我們只思想我們自己，而不思想何物，這就是說，我們置諸我們面前的目的是沒有一種客觀內容的，沒有爲其本身而欲求，不必涉及我們私自我之關係的客觀內容的。這自私的人，自他是自私的言，所有的欲求對象。是只隸屬於他的私人滿足之下，而沒有更高的原理的。如你詢問什麼是包括他的目的之總目的，則你不能指出什麼來；但你可以發覺，他是把一切對象都視爲手段的，他是

不關心於任何對象的本身，而準備犧牲任何對象的。當你詢問什麼是這一切對象的共同點時，則你可以發覺，這些對象的共同點是爲他個人的舒適而服役的。這種舒適乃是某一分量的愉快與無苦而滿足他的。他對於這種分量，不是意識的以之爲目標，即是無意識的用爲一切欲求對象的衡量。故理想的縱慾者是意識的追求抽象中的快樂的；真實的縱慾者（1）是意識的追求由滿足某種欲求而來的愉快情感的；而自私的人，則追求一般的愉快而避免一般的痛苦，既不把快樂的情感分離爲一個明顯的目的，也不以爲愉快而追求愉快以自擾。只要這些對象是愉快的，他使儘意識的或無意識的造成對象爲他的目的。如自私的人把快樂和愉快的事物分離，而去追求快樂的最高量，則他將成爲理想的縱慾者。如自私的人追求某種愉快情感本身，則他將成爲真實的縱慾者。（1）他既不是理想的縱慾者，也不是真實的縱慾者。他之爲他，不大爲他的目的所形容，而是爲他的缺乏目的所形容，爲他的準備運用任何事物爲一種手段所形容。當這手段對於所求達的目的，也就是對於某種對象或情感，僅以愉快性爲共同共點的，失其效用時，他是要放棄之。且當這些對象或情感開始變爲痛苦時，也馬上會被他所忽視的。

1「新註」「真實的縱慾者」。這種限制是武斷的，然通常的運用則多少可以支持這種限制。可比較「聽訟者」一辭。但不論何種愉快情感的追求者，如這些情感是和牠們的其他內容有區別，而意識的或無意識的，追求這些情感的本身，則他便是一個縱慾者。例如，宗教的情緒，社會的快樂等等。

自私是排除熱情的。自我們是自私的言，我們是不會在任何事件上張皇失措，而依然是冷靜的；以故自私可避免某種罪惡。自私排除一切有目的之工作，即視為重要而不顧我們私人舒適的工作。因而飢餓他的兒女以使他可以從事娛樂的人，不論在這一方面是不道德的，然最低限度却不必在正式意義上為自私的。(1)次則自私也似乎是排除他人的參加。性交的快樂，感其台上的快樂，其本身不必是自私的，而只是其後果是自私的。依此而言，一切驕縱的行為都傾向於自私。

1 (新註)不過，因自私一辭是意義含糊的，所以這話是有疑問的。我認為消極的說來，這不是不自私，因這件事的意義常是不適當的忽視他人的福利。(當然兩人以上的人也可以一同自私。)但在唯我主義的積極方面言，自私之構成不必是純然快樂或舒適，而可以由對一個「不自私」的目的而作「自私」的追求，以要求「舒適」等事之犧牲而構成。簡言之，即有所謂較高級和較低級的自私。如自我實現的意義是，不適當的把他人的福利置諸自己的福利之下，(不管把自己的福利看得怎樣高)則自我實現是不道德的，因為是自私的。如一人自行盡力於一種事業，而在這種工作中包含他人福利的犧牲至超過這事件所允許的限度，則這是自私的。然在較低級的意義上，或較通常的意義上，則不是自私。這種行為的意義，確是不適當的顧及他人的福利，而在某一方面上實現自己的。甚而像烈士的殺身捨命，也可以在上述的意義上為一種自私的行為，有如他沒有理由而厭世入寺院

修道一樣。

以上所言，我覺得就是普通所謂自私的描述。自私不是和惡的範圍廣狹相等的，而是惡之一種形式。但我們尚沒有適當的理辭自私爲不道德而反乎善的。我們必須這樣去理解他，而要這樣去理解，則我們必須知道惡自我和善自我一般的是什麼。這種工作是等候了我們有多少時候了。

在一人中有兩種自我的存在，一爲較好的自我，於善中尋樂，一爲較壞的自我，則利於爲惡，這是一種極明顯而不容否認的事實。在宗教範圍內，我們聽說有一種內部的人，是悅乎神律之要我去做我所不做之事的，及有另一種自我，則以爲所厭惡之事爲樂的。但在道德上，則我們便和這些無異。我們不能依乎自我對於神聖意志的關係而去論究善的或惡的自我，因爲這樣做時，我們會馬上超出純粹道德的範圍，惟離開宗教來說，善的和惡的自我無疑是存在的，而每一人也知道他們的意識。有時候我覺得和善同一，有如一切我的自我都善中一樣。我有某某良善的習慣，工作和伴侶。這些對於我是自然的，是我在其中覺得慣熟的。有時候我復有某某不良的習慣，工作和伴侶，而我在其中或者一樣覺得是慣熟的，一樣覺得我自己是自已。但我覺得當我是善及當我是惡時，我不是相同的人，而是極爲不同的人。即對於一種自我的世界，也對於另一種自我似爲極不同的世界。且不僅在不同的時候，我覺得這樣不同，即在一而相同的時間中也一樣。我覺得在我自己之內，爲善的衝動和爲惡的衝動相衝突，而我覺得

我自己是在這兩種衝動中的。所以，不管我走那一條路，我是滿足我自己，却又沒有滿足我自己。如我屈服於惡自我，則善的自我不滿足；如我屈服於善自我，則惡的自我不滿足。我乃被迫而要相信有兩種靈魂，兩種相反的原理，交戰於我之內，而使我自己和自己作戰。這兩個相反者都一樣，其一愛另一之所恨，而恨另一之所愛。在這種鬥爭中，我知道善是真自我，且當然是比另一自我爲更自我；然我却不能說這另一自我不是我自己。因爲當我走入戰場和馳敵對時，他即在我懷槍備戰的，自己的心胸中。（譯者按：柏氏這一段善惡自我交戰的敘述，持與宋儒理慾交戰之說相比，自極多相同處。柏氏之所謂「善自我」相當於宋儒所謂「天理」。柏氏之所謂「惡自我」相當於宋儒所謂「人慾」。但柏氏對於心理上的分析，較爲精密，讀者可細閱以下各節。）

這種說明，若作爲每一人的描述言，無疑是大爲言過其實的。世間無疑是有人知道這惡自我，主要的不是一種善之活躍的敵人，而僅是特殊的衝動，或一種相反的障礙物。不過，較好的辦法是說我們要去說明的全部事實範圍加以觀察而已。（1）

1 「新註」是的，即令這種範圍照例的，甚或通常的，不能找得都是一樣。

這兩種自我並不自行表現爲一種純然欲求和習慣的集合，而這些欲求和習慣是有的名爲善，有的名爲惡。我們不僅覺得我們自己在這些欲求和習慣中，而且在每一欲求和習慣內，我們覺得自我是在某一善反乎惡，惡反乎善的性格中的。我們覺得我們自己是在這種特殊性格上

意志乎每一欲求和習慣的。我們認識我們的欲求和行爲。我們不是把我們的欲求和行爲歸諸於似乎某某綱領之下，而却是把每一欲求和行爲歸諸於一種顯明的活躍中心。這種中心是結合於我們意志中的是會自行肯定，且實自行肯定於我們中的。在這種中心內，我們會肯定我們自己，且實肯定我們自己，爲一個真實的存在，爲我們所謂善的和惡的自我，而不是爲一種集合或系列。

不是自覺的及道德的自覺的人，不能知道在他自己之內有善惡意志的區分。這一點，其本身，對於一種學說，實爲致命的批評。這學說就是把兩種自我解釋爲遺傳的習慣羣，爲彼此相反的「爲我」與「爲愛」的兩羣。我決不是否認這種遺傳學說有相當價值，可對這一題目有所闡明，而是認爲，若視這種學說足以充分說明自我之內的衝突，則這種學說便有失敗的兩點。第一點是，我們方才見到的，這學說之所以失敗，乃因爲這要被說明的事實爲雙重的自我，而遺學說却完全把自我忽視，或僅承認之爲一個自覺的集合。像這種兩個集合的學說，主張每一個集合自覺反對另一個集合，而這兩個集合又被集合於較大的集合內，而這較大的集合既自覺爲一個，却又自覺爲落在鬥爭於自身內的兩個自覺的集合中。像這種學說，我不認爲有使瘋狂院外的任何人明瞭的可能。這學說是和我們在第一篇所論及的關於自我性質的見解同其命運的。這是第一點批評。

第二點批評是，這些遺傳的性質，其而不能作爲善的自我和惡的自我之發展的自然基礎。

如你在複雜的人羣中，取這些自我而研究其內容，則你不能發現這內容在每一人中是相同的。這惡自我不是完全由皆是「爲我的」習慣和欲求所合成；而這善自我的內容也不是皆爲「兼愛的」。若謂在惡自我中見到性向的肯定，本身爲「爲我的」，而在善自我中，則見不到什麼，只見到自然的「兼愛的」性向，則這是純然輕率的理論化之舉。我不知道有任何一個天生的性向，而不可以道德化以成爲善或轉爲惡的。試以任何人的善德或惡德而論，我們能夠見到每一善德的天然基礎，是在某種情形之下發展成爲一個惡德的，而每一惡德的基礎，則可以發展成爲善德的；因善德和惡德是有其共同的根本的，這要詳細舉出例證來，是令人煩厭的，但我將提出一個例證來。試問遺傳的男女間性的傾向是「爲我的」或是「兼愛的」呢？如果性的傾向是爲我的，則一切建築於其上的善德，一切由此而獲得其自然資料，及以此爲根本或滋養的事物，（有多少這不是其意義呢？）便都是爲我的，惡的；然這是和事實直接矛盾的。如果性的傾向是兼愛的，則由此而起源的惡德，（有多少是最壞的）便都是兼愛的，善的；而這又是反乎事實的。無論如何，這學說是反乎事實的，也是反對自己的。（1）至所謂一切善的自我必須爲「兼愛的」，即必須爲社會的主張，則是我早已提出抗議的。

1（原註）讀者必不可誤會。我不是說善或惡的性質絕不遺傳於後代。我只說，這些自然的善和惡的性質，不能分割爲兼愛的和爲我的兩類。我並說，如你在一人中考查其實際善和惡的自我，則你不必定發覺一切他由遺傳而得，在他的父母之「爲善的」，便在善的一面，

及他由黃傳而待，一切在他的父母之內爲惡的，便在惡的一面。一人的性格並不是遺傳的兩堆事物之結集。

然則，這兩種自我的起源是什麼呢？這兩種自我又怎樣由自然品性的粗糙材料中發展而來呢？這是我們要回答的問題。但讓我們先確切的知道這兩種自我的內容是什麼。

遺善的自我，乃是自我之道德之善同一，而又以道德之善爲樂的。遺善的自我是對那些事業，活動，一言以蔽之，即對那些實現良善意志的目的有興趣，而結合於其中的。這良善意志則是意志之實現理想自我的。這理想自我，則我們已知道，是有三重內容的；即社會的實在，社會的理想和非社會的理想。對此，我們可不必再多所言，我們只說，遺善的自我，乃是自我之以實現理想自我爲其目的和快樂的。

什麼是這惡自我的內容呢？關於惡的自我，我們不發覺有一般的綱領，有客觀的統一，可作爲一個目的，而把惡自我的內容隸屬於其下的，我們所能說的一切就是，在一人中，這惡自我的內容，乃是那些和善相對的習慣和事業。這惡的意志即是意志之和惡相同的，而所謂惡，則凡是被意志以反乎善的。惡自我的內容不是純然快樂之尋求的本身，因這種快樂尋求是蘊蘊反常的反省和抽象的。惡自我的內容也不是自私，因爲有許多惡的行爲是，意識的或無意識的，並不顧及個人的舒適而做出來的。這惡自我的內容是沒有原理的，是沒有組成系統的，而且沒有目的與之相關的。自傲、仇恨、報復、狂熱、憤怒、惡意、卑下、儒怯及輕率等等的

一切內容中沒有一物是共同的。(1)我在一切中，連我自己和我的較壞的自我歡喜。如你要抽出其共同之點，則你必須說，因這較壞的自我，本身不能成爲一個目的，所以這一切都盡諸其下的目的，乃是私人的快樂。(2)但在這種言說中其真確之點只是說，別無其他目的而已。這惡自我，如我們所已見到，且仍將見到的，固有某種統一可言，因爲我們是自覺於其中的。可是這種統一却不在牠的內容中。惡自我的內容是只能涉及良善自我而一般的加以描述，前述爲和良善自我矛盾而相反的。且除非根據良善自我，牠也是不能加以界說的。

1 (新註)如「沒有一物是共同的」等語，嚴格的爲真，則這是可疑的。爲什麼不提及懶惰呢？「沒有一種積極的事物」將是較好的措辭。

2 (新註)除非你加「剝那的」一句，甚而這話仍不是真的。惡行可以是自私的缺少，即缺合理的爲我主義。(參閱前面)一種過於重視他人的福利之舉，甚且有將「不自私」變爲過失的可能。

現在由內容的問題轉到起源的問題，則我們必須在個人的意志中，而非在一般的世人中，首先去研究這善自我的起源。這裏的問題是，自我怎樣有自行同一於似乎全在其外的事物之可能呢？我怎樣能感覺那些不影響我私人人格的人物和主義之成功的快樂呢？我怎樣能不視之爲手段，而視之爲目的，去欲求這些人物和主義的進步呢？我的意志內容又怎樣能不是我自己，不是或此或彼的獨有個體呢？一言以蔽之，我怎樣能有興趣呢？我們必須簡單的，純然大綱式

的概況其起源。(1)

1 (新註) 至低限度爲着這件事的完全說明起見，我們當有一種關於本能的討論。但這點不請對於心理學怎樣重要，我認爲是不必在這裏加以論究的。

我們在兒童時所根據以爲生活的開端的，乃是他自己的情感被肯定或被否定在或此或彼的
 感覺中。第二步是(這是最重要的一步，也是我們必須在這裏假定爲然的一步)這些情感的內
 容被客觀化於事物中。這些感覺的觀念，愉快的或痛苦的，則轉移於對象內，且自其爲觀念
 言，便成爲這些對象觀念的內容的一部，而當其呈現於知覺中時，我們由之而認識牠們。這些
 對象有兩種。牠們一部分是滿足嗜慾的；而這些(如嗜慾不變成爲貪慾的語)則依然是暫住的
 嗜慾，當需要時則被欲求，然却不是繼續不斷的被思爲可欲求的。這些對象在知覺中的存在
 不是必要的(除非需要存在，也不是全然的)可在自我中產生肯定或否定的情感。這些對象的
 知覺或觀念並不進入於常在的內容中。蓋常在的內容是在自我中被覺到，而自我是自己覺得永
 久的被肯定或否定在常在的內容中的。這些對象的本身不是永久的，牠們是在享受中而消失的。
 如把牠們造成爲永久的，造成爲我們肯定於其中的，則必然的會產生貪慾。但兒童的快樂不是
 一切均從滿足的嗜慾而來。(1)這些暫住的嗜慾，和循環不息的自然需要相聯，而消失於滿
 足中的嗜慾，不是這兒童的一切對象，不是他用以造成他的愉快或痛苦的活動和情感的觀念爲
 事物內容的一切對象。這兒童的周圍尚有其他對象存在着。這其他對象是可離開嗜慾而使

悅的。這些對象中有不少是永久的。牠們是繼續的和他在一起，是被享受而不消失的。反之，牠們被佔有時，是仍存留着的。且當這兒童有了牠們時，他是不需要牠們，或欲求牠們，而是覺得在牠們中肯定而滿足的。這些對象所引起的愉快情感，是作為觀念而轉移於這些對象，且或為這些對象的內容的一部，因而牠們純然的存在即可產生快樂。這意志是肯定於牠們中，而牠們被知覺的觀念，則由習慣而進入於這兒童常在之自我情感的內容中（尚不是自覺的）。以故，當這些對象不在時，這兒童是感覺不安的，他覺得他自己有知不是完全在那裏的東西一樣；或則沒有牠們時（用質樸的語句來說），他是全然不「覺得他的自我」的。

1.（原註）對於這件事若作一種完全的說明，則在這裏我們須得去研究從不同感官而得的滿足性質，特別是從視覺、聽覺而得的。但好在我們的論證不依賴這種論究而已。

現在這裏我們所有的，不是純然嗜慾，或不是一種緊張狀態，即實際的空虛和理想而充滿的自我間之緊張狀態，像在此或彼的感覺對象的存在中所覺到的一樣。這種滿足不是先之以一種矛盾情感的。這種滿足是永久的，次則，這裏我們也沒有自私可言，因為我們沒有反省和抽象可言。這些因周環境的愉快對象的存在激動了一般習慣上的愉快的自我情感。謂快樂的觀念是和這些對象「相聯結」，這是最不正確而錯誤之談。事實是，這對象的觀念（想像的或知覺的）產生一種快樂的情感。所以然者，因為對於兒童這觀念的意義，即是客觀化的愉快行動和情感。這其意就是，對於兒童這對象的觀念是一種永久的愉快，而却不是快樂的永久原因。

這不是一種達到本身以外之目的之手段。不管牠的內容是被覺爲愉快的，或也是被知爲愉快的，然其愉快性則均不是在觀念中和牠的客觀內容分離，且也不能離開客觀內容而造成爲一個目的。這兒童是爲着這對象的本身而喜歡這對象的。他不會爲着可達相同目的之其他手段而捨棄這對象的，因爲他沒有離開他所喜歡的事物而想到一個目的的緣故。(1)

1 (原註)在這裏爲着明白起見，把討論已得的結果綜合一下是好的。超過純粹需要或被覺的需求的階段，即不涉及對象的階段，我們有的是

(一) 簡單的嗜慾。這裏所呈現的是一個感覺的映像，而有從愉快的把握這對象而得的那些情感和活動的觀念與這映像結合爲一。這種映像激起一種快樂的情感，而根據這種情感，這主體的實際狀態可以是被覺爲有所缺少然。如是，則在理想的情感和活動中被覺的快樂，是現在對象內，與缺乏的不安之感相對，而構成欲求的緊張狀態。

(二) 自我和比較永久的對象同一，而不是和嗜慾的對象同一，因而在這些對象的肯定中，自我覺到牠的自我肯定，而這些對象的喪失，則有缺乏之感。這是客觀興趣的開端。

(三) 反省的欲求。這裏的對象是一個比較永久的思想，而當牠的內容呈現時是可以激起需要，隨之便有動作。

(甲) 當對象的內容是由不以暫時的嗜慾滿足爲目標之永久的結果和活動所構成時，則我

們獲有興趣或客觀的目的。這却有兩種可能的事例。(一)那些我的愉快情感和活動的觀念，和對象的內容結合以成一全體的，可以被反省及被知覺爲對我是愉快的觀念。或(二)可以沒有這種反省，而這不包含我認爲是對我爲愉快的觀念在內的對象，則可以光對我激起一種快樂的情感。祇要客觀結果的觀念和我的愉快情感的觀念間沒有思想上的分離，則這種區別是不重要的。但如這種思想上的分離發生時，則正式的興趣便消失，而這對象也不復是本身爲一個目的。

(乙)在貪慾中(參閱本篇前面)，這永久目的乃是激動嗜慾的感覺對象之控制。而在這種滿足中，我的愉快情感是被認爲如是的，且成爲觀念而被造成爲永久目的中之一個成分的(在多數事例上是一個清晰的成分)。

(丙)正確說來，在自私之內是本身沒有目的的。(★)這裏一般的對我爲愉快之成分是在觀念中和那些對象分離的，雖前者罕被造成爲一個目的，可是後者則被視爲工具的，爲沒有內在價值的。

(丁)當首先是愉快的情感，次則是愉快情感的愉快性，被造成爲目的，而其他一切爲手段，且去追求爲快樂而快樂的抽象時，則我們便成爲縱慾者。

★(新註)關於自私，可參閱原書三〇八頁第二七行，即本篇末段。這是不正確的，且似乎
是承認爲不正確的。參閱本篇前面幾頁及註。

爲着明顯起見，我把事物放在前面；但或者人物（如在這階段上，我們有權去作任何這種區別的話）是應當在前的。一種應該更值得注意的事實是，凡滿足兒童的初有嗜慾的，是在其方式上爲兒童所親愛，而且是一個永久對象，母親和保姆滿足了兒童循環不息的需要，但母親和保姆尚在其他方面對於他是愉快的。她們是常和他在一起的，因而使他覺得她們爲他自己的一部。當她們離開他時，他是感覺不安而需要她們的。（1）在狗（最低限度是大部分的狗）和主人的關係中，我們也見到相同的事件，而雜以其他的情感。這裏的常例仍是，一人所養育甚大的狗對於他是最親密的。卽在我們長大以後，對於某某人，我們也有相似的感覺，而這種情感也或者是複雜的。我們喜歡和他們在一起，他們在我們面前是愉快的。在這一事例上，快樂的觀念和牠們外在的聯絡是虛假的。所謂「密切聯想的幻像」僅是給迷失的理論家而已。

1（原註）不論孤獨的恐怖是否對於兒童爲自然的，然對於這論證却絕無關係。

不僅是當兒童所親愛的在或不在時，兒童可覺得他的意志被否定或被肯定，卽在對象的否定或肯定中，兒童也一樣是這樣覺得的。自然的同情（關於自然同情的終極性質，我們不討論）無疑的可有大部分的影響。但除了同情之外，何以母親或保姆之明顯的福利，快樂，或不快樂，會爲兒童所同一，同一於本身爲可樂或痛苦的事物，則尚有明顯的理由。次則，除開同情及這種比較「人爲的」關聯外，這兒童所親愛的環境的任何部分有被知覺的肯定或否定時，

這必然會被覺爲是自我的肯定或壓抑的。當我們所樂之域有部分的損失或破壞，而我們感覺痛苦時，我認爲這便不是根據同情的。當某一兒童的佔有物被破壞或損害，後則被恢復或修整時，這無疑的同情是可以加入的。但那種被知覺爲（當然是非反省的）自我肯定的領域，或（如我們喜歡這語句的話）「意志的客觀化」，甚或增或減，則是根本的，直接的和我們自己的不舒適或快樂相聯結的。這自我是生活於牠的內容中，而和牠的世界一同起伏的；至那些事物和其他人物，則加進於這些內容中的。這不需要我們的知覺有極大的進展，即可以知道，例如，母親或保姆之或喜或憂。

談到這點，我們已達到道德教育開始的階段。這不是說這兒童已可成爲一個道德人，而是說，我們能在這裏見到一個較好和一個較壞的自我之不自覺的開端。

到此爲止，這兒童已可因他人的自我之存在與福利，或不存在與損害，而感覺快樂或痛苦；然他尙沒有知道他自己意志之外的一個意志之存在。現在則他知道了。他發覺他自己被籠罩，被控制，且爲他所親愛的所控制。母親和保姆的快樂或痛苦，曾經是他的快樂或痛苦，而現則他由經驗而知道，這種快樂和痛苦是和他所做或沒有做的事件有關係的。他知道了什麼是不歡喜的意義，也知道當他人喜歡他時，這是什麼意義。他知道他所與之同一的外在物，乃是一個意志，而這意志是能被肯定而拿痛苦的懲罰去反對他的。這種意志對於他而作的愉快的或痛苦的言說，則是和他自己的某類活動有關係的。他所發覺，或應發覺的是，立意以反抗長輩

的意志是沒有用的，而且可由長輩的不歡喜，及由較直接的不愉快的結果，而使自己受痛苦。簡言之，他發現有在他外面的一個意志，而這意志不僅是親愛的，而且也是不能抵抗的。他特別的知道，有某種他的活動是為長輩所意志，有其他活動則反乎長輩的意志。他一般的知道，他的意志和長輩的意志諧合是愉快的，而不諧合是痛苦的。他不是有很多反省的（如有反省的）。當他和長輩諧合時，他覺得快樂，和長輩敵對時，他覺得痛苦，而這種歷程的特殊步驟，他由之而這樣做的，則絕不在他的心前。在某一限度內，他知道「善」和「頑皮」兩辭所代表的是什麼，而他是以前者為喜，後者為苦的。他沒有清晰的認識這優越的意志是對他的外在的。他不把這種意志作為純然或此或彼的他人，不是他自己，的意志，而安置於他的面前。他的心靈尚是比這的簡單而混雜在一起的。他覺得這較高的意志是由感情而和他自己的意志結合，而他自己為一的。當他反對這較高的意志時，他自己是不快樂的。這優越的意志是呈現為外在的，但牠的內容則不是，而是被認為他自己的一部。

服從命令，娛悅長輩，是愉快而被欲求為一目的者；反之不服從和長輩的不悅，則是本身為痛苦而被避免的。兒童喜歡為善，所以（不需要其他理由）良善的工作和活動是兒童所歡喜的，且被認為是為其本身而可欲求的。同時，由一種相反的歷程，凡是不服從而不好的，則是不可欲求的，且被認為是如此的。只此原因，善是使人歡悅的。象之，所以教訓兒童去思索何為善的，主要的說來，其性質是大體上為愉快的。至在惡的事件上的任意妄為，則大體上可

帶到矛盾和痛苦。善和自身相調和，而惡則不然。這點兒童是不久即可發覺的。其他促進這事的刺激，我們不必加以考慮。事實是，兒童在長輩的贊許中，及在長輩所贊許的事件中，發覺快樂，而在相反的事件中發覺痛苦。次則，兒童這樣做是直接的和不加反省的。意志乎長輩所意志的，本身便是一個目的。

在上述的一切中，什麼是自私之所在呢？當然，如兒童照常對自己說：「我做這事可以是達到我的快樂或痛苦的手段嗎？」因而依之行動，則這問題可以是賴手的。我不說兒童，特別是當兒童較為長大後，永不作這樣的議論；我也不否認我會聽說過有人將「道德」這樣去教訓兒童。我覺得這樣去教訓兒童，如不是危險的，那只有因為不是在他的簡單意義上而被理解的緣故。（譯者按：這裏所指的教訓，是快樂論的教訓）。但粗略的說來，兒童學習為善的歷程是如我所已描述的。這「計算苦樂的反省是反常的，而在嬰兒期中是不可能的。這兒童道德的發展，主要的是如我上面所略陳的。我再來重提這疑問，這裏有何物是自私的呢？」

我們將請人說，「是的，有的，這促動之的是快樂的觀念」——關於這種快樂觀念的虛構，我想我們必已說得夠足了。一個兒童，當他力謀使他的母親歡喜時，其不自私甚有如母雞之冒死以救其雛，有如犬之捨身以衛其主一樣的。這裏的問題復是，在這行爲中，什麼是在心靈之前的呢？有沒有任何我的快樂之為我的快樂的觀念在那裏呢？如果有任何人主張說，我的火所以跟着我，及我離開牠時所以惱恨的緣故，乃因為這犬自己私人的快樂與本身和我相

聯結，則我不能和這樣的人辯論。我們是在事實的問題上分離，而不能有共同的根據。如果有人告我（而我曾聽人說過的），犬是爲着會從主人獲得的事物，或希望獲得的事物，而愛牠的主人，則我說，這是一種無知的妄說。犬可以在「因爲」一辭的一種意義上，因爲主人會飼牠而愛牠，然在其他意義上，則這是沒有因爲的。這外在的條件和心理的起源，一言以蔽之，這一件事的發生，是一件事情，而其存在的要素，又是一件事情。你不能辯論說：「這件事就是這樣出現在世間的，所以這件事就是這樣的。」如是的言論，未有不把哲學和事實都一齊拋棄的。事實是，在不自私之愛中，這親愛的對象是被覺爲與我們自己爲一的。當首先使這對象成爲可愛的那些聯想，不能用任何力量置諸心前時，這對象已被愛了。談說「幻像」，而謂私人的快樂觀念實在那裏，只是我們不能把握之的人，除非他提出理由，是不能希望其說之被人注意的。我的主張是，在我所提及的事例中，原始的「心理聯繫是被併吞了的，而其交通是直接的。這對象是本身愉快的，而那些快樂觀念則不是牠的內容之一部，或如是牠的內容之一部，那些觀念也不在心前的。試問有任何人可有這種自信來說，當你獲得了犬的感情後，這犬必須記住了那些主人的厚意，而這些厚意在一種意義上是過去的「因爲」，且這些厚意仍和你相聯，現在却在此一意義上仍是這「因爲」嗎？（譯者按：「因爲」即動機成原因的意思。柏氏這問題是說，過去犬因爲主人的厚意而愛主人，現在犬是否必記住了主人的厚意，仍是這「因爲」而愛主人呢？我們能否自信的這樣說呢？）每一人都知道的是，一個獸類是可

用食物的報酬來教導牠去做事的，然後這獸類做這件事時，一部分原因是因為牠現在喜歡這些事情，而主要的原因是志在使你歡喜，因為牠喜歡你的緣故。這獸類不是絕沒有想到食物，即是牠以一種奇怪，無目的，而全不可能的力量去掩藏牠的思想。這聯想可以現在是不存在的；且即令這觀念存在，（譯者按：這即指食物的觀念，也即聯想的觀念。）而這觀念也必不和牠的行動分離，却是和這行動同一的。

在這些簡單的恩情事件之內，其沒有動機意義上的「因為」或「其什麼」，是有如我們之愛我們自己一樣的。我們愛我們自己，也愛我們覺得與我們為一的人。那些愉快情感的觀念，會一度原樣的進入這對象的內容而客觀化於其中的，現在原樣的烟消雲散，而完全無有，或最低限度（而這是重要之點）已不復是意識自我前的觀念。那些觀念可以不被包括在這對象的內容中，而是這對象和牠的其他內容直接的產生快樂。這對象且能被思索為本身是愉快的。我們覺得自己和這對象為一，而我們的意志是肯定在牠的肯中定的。

我們上面已見到，當嗜慾的滿足被反省着，當自我是和特殊的感觀對象之愉快的否定相同一，（譯者按：所謂「愉快的否定」即愉快的享受對象之謂，如我們喝酒，酒是被否定了，然而我們却感覺愉快。）而此則為一觀念而被造成為一目的時，則我們所有的是貪慾，以及其無窮的壓壓和一般的不滿足。現在我們須得去觀察，當自我和不同種類的觀念為一時，這一切是怎樣的不同的。

我們已知道，這兒童是在知長體的協調中，是在長輩所贊許的工作中找到快樂的；而這些被名為善之活動的思想（1）是愉快的，且是理想的肯定他的意志的。這些活動的本身就是目的，牠們是不能為向乎或此或彼之無常的官覺事物而趨的嗜慾激動所達到的；牠們也不僅是被享受的事物，而是要去有所為的事物。（2）牠們有一種非主體的情感的内容，有一種客觀的内容；而該客觀的内容是由行為而提出於外在世界中的。這客觀的内容是在外在世界中能被見到和被佔有的；或如是不可見的話，這也是在他結果中，或最低限度在其他事物的認識中，對思想而存在的。這兒童是做了事情的，而他所做的事情，在某一形式上他是仍保有之的（如像是在信用上保有之的話）。他保有他的意志的一種客觀的結局，而在這種結局中不僅他確曾實現他自己，而且不斷的把牠自己實現。這被認為在他之內永恆而同一的自我，是在不純是牠自己的世界中找到了牠的副本。這自我有一種永恆而同一的表现，如牠思想到牠自己時，牠是有物可供思索的，有一個堅固的存在而真實的内容，而不是純然消滅而不真實的事物之記憶。因之，這便有永久的滿足，而這却不是因為欲求消滅，而是因為欲求在自身和在他結果中都是愉快的緣故。當然，這尚須去做的，這尚有的或尚是新的事件，必須呈現為理想的肯定以反乎比較上的非肯定。但第一點是，這種缺乏之感乃純是相對的。這欲求不是像在貪慾中一樣，為充滿與絕對空虛間的矛盾（在貪慾中我們說，「如我現在不獲得這物，則一切我以前所有的有什麼關係呢？因現在是一無所有的。」）——而是我們從所知的實現中之尋常的滿意開始的，因

之，在一點失敗時，我們尚有很多沒有失敗之點在。第二點是，我們是成功慣了的，所以不是我們不想到失敗，即是，不管什麼，我們知道這有關係的不是或此或彼的感覺剌那，因這內容是客觀的，所以這內容，或無論如何是相同性質的事物，是可以在另一時候實現的。以故，我們已能在理想的成功中覺到快樂，而缺乏的痛苦則消失了或被克服。(3)這常和我們在一起的，乃是在自我中之快樂情感，而這是永久的和真實的被肯定的。我們所已為而仍存在的事伴，是離開我們的感覺而存在着的，所以是客觀的；而我們便在這種經常的實在中有永久的滿足。這『要被做』的意思，僅是要多做一些所已做的意思；而在其中所預覺的快樂，則把相對的缺乏控制了。這相對的缺乏是僅作為一種新鮮而愉快的刺激的，因為不僅是結果，即活動也是本身為目的之故。因而雖滿足，我們仍能欲求；雖欲求，我們却非不滿足。在貪慾中，我們有一種永久的需要而偶爾滿足；在興趣中，則我們有一種永久的滿足，而我們所需要的只是增加於我們所已有的。在貪慾中，這需要的永久內容沒有實現，因為這客觀的事物是不能在或此或彼之無常的感覺剌那中找到的；然在興趣中，其內容是實現的，因為這感覺剌那不是為其本身被欲求的，而是用為達到客觀的結果之手段和材料被欲求的。這客觀的結果，自其為一種結果言，是不依靠這感覺剌那的。這消失的過去乃是理想渡到實在的條件，而這實在現存實在。前一對象(貪慾的)奮鬥以求生，然是旋生即滅的，且永遠是留存為一種意識的和不顧意的死亡。後一對象(興趣的)則是不斷的重生，且永遠是相同的生命，而保留牠的過去和現在。

(譯者按：柏氏這一節說明貪慾和興趣的區別，認為前者的需要，僅是偶然滿足的，其內容是沒有實現的，因為貪慾求實現目的於感覺利那中，而感覺利那是旋生即滅的，故無永久的滿足可言。反之，興趣則不然。興趣是有永久滿足的，因為興趣並不以感覺利那為目的而加以欲求的緣故。)

1 (原註)後面我們討論到惡的自我時，我們將提及可以名為惡的興趣之事。

2 (新註)關於作為的方面，這裏所說是言過其實的。這兒童和他在其中覺得滿足的「世界」間調和與不調和之感，顯然是不純靠這兒童之所為的。不過，在這裏沒有多大關係而已。參閱本節下段。問題是，自始這兒童的世界即不是純靠他之所為的。參閱本節前幾段及後幾段，原書二八五及二九四頁。

3 (原註)關於「欲求是愉快或痛苦的」的問題，是不能有答案的。欲求是混雜的，而我認為是永不會沒有愉快與痛苦這兩種成分的。(*)這是依其一之比另一為多，而是愉快或痛苦的。欲求是一種矛盾的狀態。我在欲求中覺得了我實際上不是如此的狀態，而和我實際上是如此而理想上不是如此的狀態相對立。這實際的否定是痛苦的，而理想的肯定是愉快的，因為這激起了實際肯定的自我情感。而我不必要說的是，在欲求中，痛苦和快樂是互相加強的。

關於這事，我們不必深求，因這事的主要形態是容易追究的。一個獸類欲求食物時，

大體上是歡悅的或痛苦的呢？這要視情形而定，而這是依乎着重在快樂或痛苦的成分而定的。自我所注意到的一切狀態而論，當牠們是飢餓而沒有一種顯明的滿足希望時，則牠們似乎是感覺不寧，苦而非樂的。然若以食物示之，或在其他方式上使牠們知有獲得食物的希望，則無窮的牠們的全部狀態是愉快的。人類也是一樣。我們可先去注意一個不確知有食，或不確知食的時間的飢餓者的面貌，然後再去注意一個知道即將有食的飢餓者的面貌，其理可明瞭。——反省可使理想和實際間的對照保留於心目，因而增強需要的痛苦。同一理由之反省也可增加快樂。當我們的注意力是傾向於需要，而需要加強時，痛苦是佔優勢的。然當我們的注意力是傾向於理想的滿足，則快樂是加強而超過痛苦的。最殘酷的需要，乃是在滿足的觀念相對，而缺乏的實在則強加於我們的需要。最強烈的快樂，乃是和殘餘的需要痛苦相對，而滿足被覺或預覺為實際的快樂。這是因為當痛苦迅速消失時，感官滿足的快樂也迅速消失的。為個固不能說，當快樂和我們接觸時，痛苦即完全消失。但即在其時，痛苦已開始消失，隨之而極端的快樂也開始消失。非我們所以常常覺得「夢境比現實為佳」的理由，即在乎此。當我們的目的是在感覺對象的否定，也就是當我們不是以我們自己永久的肯定在整個永久的對象中為目的時，這結果是必然如此的。當有當我們以我們自己永久的肯定在一個永久的對象中為目的時，然後我們才可保留而獲有我們自己在我們之所存中。當我們這樣做時，這需要的痛苦是被超越的。叔本華悲觀論的基礎。

一部分是由於他沒有考慮到這點，一部分是由於他關於快樂之消極性質的錯誤（這就是說，他僅見到快樂爲一個積極——痛苦——的否定）。對於叔氏，人生在的需要的痛苦和無聊的痛苦間徘徊着的。在實現中缺少了永恆，這也是憎避所以結末多敬是自欺的理由。這種憎避是人常喜歡的。被鼓勵着的，且大體上是愉快的。當我們的敵人消滅時，我們的快樂也被消滅。關於憎避這一個題目，其全部是困難而有興趣的。（井）

★（新註）當滿足似乎是確定時，我懷疑這話是可靠的。不過正式的「欲求」可能的已在這裏消失。

當欲求是痛苦時，我懷疑一個思想中的快樂可以名爲一個被覺的快樂。

井（新註）關於憎避，可參閱我在「心靈季刊」上的文章。（「論快樂痛苦，欲求及意志」一文見「心靈季刊」十三卷四十九期二一頁——原書二版編者註。譯者按：此文已收入於一九三五年出版之「柏氏論文集」第一卷二四四頁。）

我們仍須注意，以後我們將加以討論的是，這兒童若果自行進入其中生活的善，主要的乃是和自身諧合的。因而這自覺爲一及爲一個全體的自我，便在善中覺到了轉自身真性之相應的調和。這種自我且把實現他的事物，設想爲一個自行實現的系統，而阻礙和矛盾的成分，則設想爲假而不真的。

至此爲止，我們已見到這自我是和視爲目的，而由自我去獲取的那些工作和活動相同一。

次則，這自我也對和他個人活動無直接關係的那些人物和主義發生興趣。除開自我所做或須做的任何事外，這自我尚在不必由他自己的行動所造成的事件之成功或失敗中，達到他的意志之被肯定或否定。這種結果乃是純然一種歷史的繼續。這歷程就是，從這目的的內容中，把一切是主觀的，一切僅特別和我有關的事件丟開，而將我的各種目標歸屬於一般的綱領下，直至達到，一方面那些目的之純然客觀的內容，可離開我的活動觀念而被認為我的意志之肯定，另一方面，則那些目的被構成爲一個和諧；而我們可簡單名爲理想的高居其上。譯者按：相氏這一語是說明社會理想的構成。在這裏，那些毫無可感性的主義和工作之明知的成功或失敗，便直接的，本身的肯定或否定我的意志。首先我是爲人的緣故而以主義爲樂，最後我則爲主義的緣故而對人存興趣。這人的自我現在是包攝於善之一般的進步中，而他的意志則由習慣而成爲與理想爲一。在這種理想的實現中，不論是由他自己或由他人實現，他均找到了永恆不斷的快樂泉源。這主義，這理想，固然是帶了牠自己的痛苦而來的，且在沒有信仰時，也極可使入悲哀的，然他惟有在這主義中，他才找到他的真自我被肯定，被離開了他私人的成功或失敗而肯定。說了上面這些多話之後，我不用再提出是否這也是自私的問題。

以上是關於善意志的長成之斷片而不完全的簡述。但我們前面已說過，非到意志自知時，(1)在較爲嚴格的意義上，這善尚不是道德的，而這意志之自知，又僅在與善對立時才能自知的。誠然，在我們的敘述中，我們早已越過了自我意識到牠的意志是善和是惡的階段，然這

是爲避免敘述上混亂的重複起見而已。我們必須假定這兒童在目前是會把他的意志造成與善爲一，然却沒有知道善之爲善，也永不知的意志乎善爲良善意志以反乎惡列或意志乎惡爲惡的意志以反乎善。惟在我們從無意識的善，達到意識的善，由之而達於道德之前，我們必須去追覽這惡的自我（沒有被知爲惡的）的長成，以便知道這善和惡的知識，怎樣在自覺的主體中，由與惡的衝突而產生。

1. (新註) 參閱次一節。

惡的自我的起源是什麼呢？這是一個很可使我們狐疑不決的問題，因這是直接引起惡和罪之起源的問題。這種問題可引起無窮的困難。關於這些困難，那種先有某一粗糙答案的人是知道很少的。即那種對問題的眞性質差不多絕無所知，而馬上就想解決這無法解之問題的人（有極多是這樣的人），或者也一樣知道很少。這些終極的困難，我們準備不談。對於所謂自然之惡，我們與之絕無干涉。即對於精神之惡，是在其與神聖的關係中的，我們亦與之絕無干涉。這被認爲有罪的虛偽自我，乃不在道德哲學之內的。惟有在道德的惡自我的形式內，我們才與惡有關。我們必須在大綱上談去指明這種惡自我怎樣首先是無意識的發生，次則指明怎樣在體的特別性質上發生，最後才對牠和善相反的性質略爲談談。（1）我不想提及每一相反的意見，更不謀加以批評。（譯者按：柏氏以上提及自然之惡，精神之惡，及道德之惡三種，普通讀者，或不明瞭。所謂自然之惡，有如我們所謂天災，如山崩地震是。所謂精神之惡，乃宗教

邊境上的惡，如不敬神，獲罪於神是。遺德之惡，才是倫理學上所討論的。）

1（原註）我對於這一題目的參考書的知識非常貧乏，所以要提及任何著作時，我覺得有些胆怯。但我認為讀者可以發覺華克特氏的書（論人類的自由，一八四一年柏林出版），如不是滿意的，無論如何是深入於全題之內的。

遺德上說來，這自我是生而非善非惡的。無疑的，這自我可以不是牠所應該是的自我。所謂道德人。不是一個道德人，則自我不能是惡的。我並不否認對於這一事的其他見解可有某種真理，但其他見解，若作為全體的表示，則牠們是偏於一面的，是虛偽的。特別是遺傳說。我們前面已見到，自其為善惡自我的說明言，遺傳說是完全失敗的。我們否認善與惡是由天性而來的，然我們却欣然承認遺傳給我們的某某性質，乃是善惡兩者的特殊形式的真正可能性。我們也允許有純粹自然和潛在道德的區別，且並不主張新生的兒童是禽獸。（1）但我們必須堅持之點是，這兒童是實際上自然的，而這自然的，既不是不道德，也不是道德的。（2）這兒童是生而有一種物理傾向和心理傾向的基礎的，比諸其他方向，是較容易在某善和惡的方面發展的。然現在尚沒有發展，且也不是由牠們本身的必要性而發展的。我們可以名這種善和惡的共同基礎和材料為自然量。我們雖並不認為這種說明是毫無困難，（3）然我們却不擬再加討論。（譯者按：王陽明有一「無善無惡心之體」之首，頗受其時及後儒非議。實則，心之體自

不能有善惡可言。善惡之分，乃道德以內的事。心之體是超乎道德的。超乎道德的，即不能以道德的名辭加之。大概批評陽明的人，都是認為道德是絕對的，而不承認有超道德的存在。但道德若是絕對，則善惡之對立，即永無超出之可能。我國儒者多未窺見此點。孟子性善之說，如善爲道德之善，則其言亦有問題。蓋人之初生，既不知善亦不知惡。沒有善惡的知識，即尚不是道德人。不是道德人，即不能以道德的名辭加之。自道德上言，告子性無善無不善之言，或是對的。告子所言，實與柏氏這一節所言相同。柏氏謂，人之初生，非善非惡，善惡是後起的。此因柏氏不視道德上的善惡爲究竟，而別有其超乎善惡的本體的緣故。陽明的主張，或亦如是。故孟子所謂性善，決不能作道德之善解。譯柏氏書至此，突有所感，因略言之如此。

1. (新註)「我反對這裏的假定。謂禽獸在任何意義上不是道德的，實爲胡說。」

2. (新註)「一個道德人」。可參閱前節。

3. (新註)對於負責來說，這當然是對的。參閱本篇下面，原書二九九頁。

從這種中立根據開始的惡之發展，大體說來，並不算是一個疑團。在我們關於貪慾從嗜慾而發展的敘述中，我們對於這一題目早已說得頗多了。假定我們有了這種歷程的認識，及有了對於尚無反省的良善意志之進化的認識，則我們可以對此不必多說。——我們已見到，這自我是把牠的反應客觀化於外在事物中，(1)而從或此或彼的感覺對象中所預覺的滿足開始，上升以達乎被覺或被知爲愉快的那些目的之思想，那些永久對象和工作的觀念，再由牠們所帶來

的理想肯定以刺激欲求。當這些和超越的意志諧合而隸屬於其下時，則我們已見其是善的。當牠們和超越的意志衝突而不能隸屬於其下時，則牠們是惡的。(2)然在這種階段上，善和惡都不是被知爲善和惡的。因而這惡自我的自然材料，便一部分爲感覺的嗜慾所供給，一部分爲和良善系統相反的其他趨勢（如強烈的忿怒，妒忌，懶惰等等）所供給，次則，也爲造成和長整衝突的那些活動和工作的自然傾向所供給。熱情或懶惰可被鼓勵而長成爲習慣，感官的嗜慾可被反省而長成爲貪慾，長成爲感官滿足的觀念，以及追求這觀念的習慣。反對長輩的活動和工作，可被造成爲客觀的，且比較永恆的快樂泉源，而變成爲不良的興趣。這自我之墮落於惡的習慣，其方式是一如牠之獲有善的習慣一樣。這自我之成爲與惡的目的同一，其所經由的心理歷程，也是和牠之成爲與善的目的爲一相同的。這自我肯定於罪惡中，且會自行肯定於罪惡，而這種惡的肯定是不可避免而永久的。

1 (新註) 如自我的「反應」是視爲純然「主觀的」，則這一句是可受批評的。

2 (原註) 我是始終假定這超越的意志是道德的。(★)當然，凡是反乎這超越意志的，不必便構成爲未來之道德上的惡自覺之區部，然爲簡短起見，我們必須簡單化。

★ (新註) 但明白的，這超越意志不完全道德的，而當牠是惡的時候，是能破壞模仿的。

這惡的肯定所以是不可避免的，其理由如下。不論兒童的自然稟性是如何適當，然比之廣將成爲良善自我的系統，却首先是純然混亂的一團嗜慾和性向。(1)這些混亂一團的嗜慾和

性向，若如其本狀而存在時，這是不能被系統化的。這些嗜慾和性向必須由這裏被壓抑，那裏被鼓舞，而造成爲一個系統的。卽令如是，及在一切最好的條件下，這材料的多少成分仍必會鬧亂子的。這意志不能由何事，惟有由一種習慣的歷程，才能造成與善爲一，而此則需要時間。這兒童自始迄茲的所有時間內，都是剎那生活於一個有限人的偶然生活中，而這在任何情形下是必如此的。所以要或此或彼的惡的滿足不發生，這簡直是不可能的；要爲惡之欲求不被覺醒，也是不可能的；卽要這樣的引誘不會有時屈服於其下，也一樣是不可能的。這裏我們卽見到了自我之不可避免的肯定於惡中，而這也是永久的。

1 (新註) 這話或者是過甚其辭。參閱下面幾節。

這惡的肯定所以是永久的，一言以蔽之，乃因爲這自我是永久的，因爲這自我不是一種易生易滅之流或集合。當這剎那已過時，惡的滿足是不消失的，而是在牠們的结果中存留於我們之內的。除開反省不談，我們的放縱行爲是可以增強性向的，若重演之，則可構成習慣。(1) 如有積極的條件存在及沒有阻礙時，則習慣可以變成爲產生習慣的一類行爲。這是一種常在意志的狀態。若有反省，則反省可造成一個觀念。這觀念離乎或此或彼的感覺物而獨立，隨時準備浮起在我們心目前，因而激動引誘，作用於習慣，而使這兩者加強。所以這自我是由常在的習慣和永久的觀念而造成與惡爲一的。這樣，自我便獲得了一種內容，不是過去的面是現在的內容，且是和良善意志的內容相衝突的。

〔原註〕一個有才能的作家會兩次發表「想構成習慣」是失敗的非常可笑之言，這是咄咄怪事。對於事實而言，這話是無意義的。因為每一人都知道的是，我們不能在習慣與無習慣之間選擇，最多只能在善的習慣和惡的習慣之間選擇。關於這位作家其他的見解，如是可能，則是更無意義的。因為對於他，習慣是不能有任何意義的一辭。且為着言論一致起見，他必須說，「你認為你有什麼習慣是無關係的，因為習慣是一種幻像，而你也是一種幻像。」（★）

★〔新註〕我想這話的意思是說：你要構成接受新觀念和新印象的習慣，而不覺得這些觀念和印象是惡的為條件。由此，則你當構成嚴格自封的習慣。

這裏我們必須說的是，這種內容是本身沒有統一的，這不是隸屬於一個單一的控制原理之下。這是一種偶然的集合，一部分為那些習慣的交織所聯結，一部分則為相對的隸屬於或此或彼的惡目的所聯結。但牠的各種習慣和目的是自相矛盾的。例如，貪慾和懶惰，自傲和貪得，仇恨和憐憫等便是。這是沒單一目的，沒有同一，也大體上沒有統一的聯結的。有之，則除非是肯定的自我情感是在雜異之下始終相同而已。（1）這惡是反乎善，也是反乎自身的。為了這兩種理由，這惡早已是痛苦的，且除開或此或彼的外在限制外，也不能使人滿足的。

1〔新註〕此處可參閱前面幾節，及下面數節。

但在這種階段上，惡在什麼意義上是反乎善呢？這善是否被知為惡而反乎善，及在這種物

性上被意志呢？不是的，因為道德的自覺尚沒有覺醒的緣故。這惡不是被置於惡的總網下而反乎善的。惡的行動是被圖謀或被意志的。當其被意志時，是發覺牠和善相衝突的。這其間有一種衝突矛盾之感，最多是以一種不相容的知覺相伴，而隨其後的時期為積善和不滿足。善的和惡的自我並不成為統一體而互相對立。自牠們明顯的表現於心前言，特別是這惡的自我，牠們僅是集合物而已。惡的行為是被知為或此或彼的行為以反乎長壽的意志，然牠們却不是作為相反的而為之。受過真正的教訓後，這行為可以有痛苦的聯想。然這可以不願這些聯想而為，却仍不是意識的反乎一般的良善意志。在這時候，兒童尚沒有將長壽的意志，以及認為反對長壽意志的或此或彼的欲求，置諸心目前，而有意的自行實現於已知的反對行為中。以故，那些惡的事物是沒有共同的質辭的。牠們是因為被欲求為或此或彼的事物而被尋求的，而其和善的衝突，最多不過是被感到罷了。次則，我們必須記住的是，首先是一切惡的行動，以後是許多惡的行動，都是極無知而為的，且是沒有一些兒童覺得牠們是和任何物不調和的。

到此為止，我們已見到了善和惡的意志在我們可名為無意識而非道德的階段上的長成。現在我們須得進入於道德的範圍中。但讓我們先明白的知道這道德範圍的涵義。道德範圍中包含了三種成分，即善的知識，惡的知識，和自覺的決意。依道德範圍之充分而嚴格的意義，你不能有解其種成分而沒有第二，不能沒有第二，也不能有第三或第四而沒有第三。惡是滿蘊善之知識的，否則，不能被知為與善相反。惡若不被知為與善相反，則沒有正式的道德。

言。善也是一樣。如一主體不知道什麼是惡，則道德之善的語句是對牠沒有意義的。你不能舉說道德之善而不把惡拉進來。如你把惡丟開，則你所有的乃是一個自然的或超人的主體。自任何這一事例言，道德的本身都是消失的，因為這「應該」是沒有意義了。（1）（譯者按：「應該」涵蘊善與惡的對立，就是我們「應該」把惡掃除的意思。所以沒有惡，卻沒有「應該」，沒有「應該」便沒有道德。可參閱第六篇。）次則，我們所必須堅持的第二點是，要去知道道德之善和惡而不意志之，這簡直是不可能的。這些善惡的觀念不是任何外在事物的觀念，也不是能由任何類比的歷程而從外界獲得的任何物的觀念。這些觀念的本原是在主體之內的。如他不能在主體之內知道牠們，則他是永不會知道牠們的。道德的知識乃是意志的特殊形式的知識。一如意志之能被知，僅因為我們知道我們的意志，所以這些意志的形式也要求有個人直接的知識。對惡的仇視，即是惡的情感。你不能使你覺及不在你之內的事物，或覺及和你之內的事物毫無類似處的事物。道德的知覺是必須以道德的經驗為根據的。

1（原註）關於惡所必須擴展的確切限度以便覺醒良心的問題（這裏所謂惡仍是採取罪的形式），當然對於神學有極大的興趣，但却和我們這裏無關。這在華特克氏論人類自由一書二七五——六頁上曾討論及之。

末則，對於道德，自覺的決意是需要的。若主體是純然的一方面與善為一，另一方面與惡為一，而察知牠們的不相容和覺得牠們的衝突，這尚是不够足的。除非他知道善惡彼此相反，

他是不能知道牠們的。要知道善惡彼此相反，則他必須把善惡都一齊置諸於其前。他必須把牠自己置諸心前，作為一利那項，而欲求兩個彼此相反，彼此屬於某類事物的事物。他站在這兩種事物之上，而把他的全部自我在行為中和此一物或另一物意識的同一，在其中便產生了他自己為肯定他自己是善或是惡的意志的知識。這就是歸咎和責任的條件，而自我之正式的道德生活也從這裏開端。(1)

1 (原註) 關於意志或知識的先存性的問題，華特克氏曾有所討論(見提及之前書二五九頁以下)，我在這裏頗得力於他這書的幫助。

這些就是所說的三種成分，沒有牠們，則道德意識在嚴格意義上是不存在的。但對於第二種成分，若不預防其一種錯誤，我們尚不能繼續討論。對道德言，選擇是必要的。然我們必不可認為善和惡是在那裏，而主體則站在善與惡的中間，絕無理由的去決定擇取其適所擇取的。視自由為任意，不僅不是真自由，且是一個虛構。世間實無純粹形式的選擇自由之一物。如這種自由確存在的話，我可以順便說的是，這是決不能幫助解決任何問題的。但這種自由是不存在的。『決意中的自我』是一個內容的否定，而這內容也是決定牠的。『我』不是原子，也不是空洞的抽象，而是從這自我的全部內容而作的抽象。這種抽象，是從與善惡同一，而在自我前的自我，加以抽象的。次則，這種抽象，也是從不在自我前的自我，即當在意志，加以抽象的。甚而這種抽象，可從我們所不覺的暫時傾向，加以抽象。(1) 簡言之，即是從這自我的

全部內容加以抽象。雖內容而獨立的形式自由是在真實世界中所沒有的。專待自我充滿之後，決意乃是可能。

1（新註）這話有疑問。如我們絕不意識到牠們的話，則我不知道我們怎樣能意識的在行爲中否定牠們。

對於道德，自覺的肯定善之爲善及惡之爲惡，是需要的。這兒童在我們現述的階段上，對於他的善和惡的意志確已有一種內容，這種內容尚沒有意識到牠的性質而有知的加以肯定。當這點做到了時，善和惡的自我乃有其善和惡的特性。

讓我們先來討論惡的自我。這惡自我之自覺的決意以反乎善，其結果是雙重的。這惡自我獲得了統一；而這種特殊之惡，則被置於這種統一之下。這惡自我現在是在作爲上是惡了。這些惡的習慣和欲求的集合，以前除了自我肯定的情感外即沒有同一的，現在是被思索爲一個，而獲得了一般的性質。牠所以能如此者，當然是由於牠和善相對的緣故。這一切惡的自我肯定的共同點，即反對善的共同點，現在是被認識了，而在一切這些實現中，這自我是知道牠是惡的。在這些實現中，這惡自我也是自知爲自我的，因爲在決意中，牠現在是意識的自行肯定的。這惡自我已意志了這些實現後，牠是知道這些實現就是牠的意志。這惡自我也自知在這些實現中爲惡自我的，因爲在作爲之中，這自我是在這種惡的性質上肯定的。這特殊的惡的行爲現在是能被視惡之一例而爲之的。這普遍是實現爲普遍於那些特殊中的。當那些特殊被反省

時，那些特殊是在牠們自己之內，作爲牠們之同一，佔有了這自我之自覺的肯定，即肯定爲意志之是惡的，及自知最惡的。或此或彼的惡的行動或欲求現在是歸之於一般的惡性；而一般的惡性則實現於或此或彼的惡的行爲中。且和思想中的統一相應的，尚有一種共同的特殊情感存在着，將一切特殊結合在一起，使一個惡自我被覺在一切中，而一切則被覺爲一個自我。這一個自我是與善相反的，是由習慣，及由作用於習慣的意識，而獲得其固定性的。

這惡自我的統一，乃是和一個良善自我的反對，而沒有其他統一的。但這善之統一，則不僅是反乎善而爲一，也是本身爲一的。我們已見到，在良善意志中，大體上是有等級和系統的。(1)對於良善意志之自覺的統一所需要的一切，就是由於決意，這自我當在其中肯定爲一個意志以反乎特殊的惡欲求，而這些特殊的惡欲求是被認爲牠們的一般性質是反乎良善意志的。良善行爲現在是視爲善而爲之，且實現一個原理的。而這一個原理是在良善行爲中覺知自己的。這自覺的統一乃加諸於良善的意志。然我們須留意之點是，這種意志是一如其前之爲一的。這善的自我現在是道德上爲善的。我們不必去追溯牠的向上的發展。這善的自我，首先是反乎惡的引誘，自知爲意志之意志於牠的行爲內，及意志乎牠的行爲，如一個在自身以外的超越意志的。至這超越意志充爲一個人或一個種族，是可以不管的。這種較高級的意志在這裏，尚不是被知，而是被覺爲也是這服從的自我之意志。這種發展的歷程，不論在道德上或宗教上，都有這目的爲其結果，而在這目的內，這較高級的意志是被知爲自我的真正意志的，這法

律是不復爲外在的，而成爲自主的，其善性，或特殊意志與普通之同一，乃只是意志的自我實現之另一名的。

1. (新註) 這可參閱下面的一段，原書三〇三頁。

何以在良善中我們實現了自己而在惡的自我中則不然，這是我們下面將加以討論的問題。但首先（這是在許多困難中我們所僅能提及的一個）自行強迫加諸於我們的問題是，「這非道德怎樣進展爲道德呢？」除開自我情感，及其純然客觀的意識（1），怎樣進爲一個對象的自我意識之問題外，這道德意識的起源又怎樣解釋呢？我們豈不是陷入於一種謬誤的循環中嗎？我們豈不是需要一種善之知識爲惡的知識之先在條件，及一種惡的知識爲善之知識的先在條件嗎？任何道德的開端是怎樣可能呢？

1. (新註) 「意識」一辭是在這裏用爲和情感相反的。所謂「純然客觀的」即是「這自我尚不是一個對象，而只是被覺」的意思。

我們的回答是，第一、不論在另一方面或彼一方面，都不能有時間上的先在的。這一方面即涵蓋於另一方面之意義中；而產生這兩方面的知識的，乃是一而相同的行爲。第二、關於這種雙重知識之起源的困難，我們回答說，我們不擬追溯這種歷程的確切步驟，然這種歷程是這種構成的；首先是這彼此相反的兩方面逐漸增加其分化，結果便增加那些不正式而相對的善與惡的行動之產生，最後這兩方面乃一齊在自我中出現爲兩個矛盾的意志。讓我們把這話說得更

明白一些。

雖無疑的，有人可以自認爲他能記憶他的道德知覺的開始，然我相信沒有人是能夠這樣做。但這種道德知覺的開始或者定像下列這樣一類的。當善和惡的自我，由於習慣，而無意識的發展之後，這兒童做了某一惡的行爲。這惡的行爲做過之後，這覺到的衝突之苦，不管怎麼引生的，則可促起反省。現在這行爲是被認爲反乎善的，而在這種知覺到的矛盾中，這兩種意志乃表現爲矛盾的。當第二次的引誘到來之後，這相反兩方的觀念是存在於而加諸於現存的相反欲求；所以這由此產生的決意，乃是有善性或惡性的意識而爲之的。我們可以把道德知覺的開始表現爲這樣，然我們却不能把逐漸引導至是的遲緩長成的歷程置諸我們之前，一如我們不能把入類的自覺，從純然禽獸的情感開始，而追溯其一般進化的詳情一樣。我們迫得要說：「這裏你有此，而以前你只有彼，」而可能見到這種過渡的性質。不過，若想心理的去把這些變化重造和實現，則可能性是很少的。當一個覺到的衝突逐漸自行尖銳化以成爲一個被知覺的矛盾時，則我們能夠追溯其一般的進展，但我們却不能恢復那些詳細的經驗，不能把一個個都說出來，而加諸於這全體。

這在善中的快樂和在惡中的快樂之不相容性，首先是必在某一方式上被覺到的。當這兩方面由習慣而自行堅固及變爲更相聯結之後，則這種不相容之感，也必變爲更確定的。這善乃是個全體的知覺，我們多少是必會有的。我們也必多少清楚的見到或彼此或彼之惡的行爲是不相

容的，而長輩的不贊成也必在某一限度內被反省與屬於一類的行爲。有些道德意識是曇花一現的，也有些行爲不十分算是道德的，却很難算是非道德的。但我們在這裏所希望的一切，就是明白的認識這兩方面，非在牠們的特性上，被知覺爲彼此相反時，則這兩方面是不會這樣被知覺的。且非測這兩方面，如是認知之後，被意識的造成爲特殊行爲的原理時，正式的道德也沒有開始的。

所以這達到特殊道德意識出現之前的長成階段，嚴格的說來，不是道德的。我認爲直到這時候，我們是不負責的。但自茲以後，雖道德的長成仍在多少限度內是不自覺的，然我們認爲我們是必要負責的。我們知道這良心的覺醒，不就是覺醒之後，便驟然應用於全部的生活，這是極確定的。蓋我們的行爲僅是逐漸緩緩的染上善和惡的色彩，而這種歷程，由於新資料及舊資料之斷結合的緣故，也是我們到死尚不完全的。不過，這種如此，我們仍是要負責的。如我們的學說必須指定某一點爲責任的開始，（1）則這裏便是責任的開始，而不能在何處。從這時候開始，我們便是一個自知是善是惡的意志，且知道善是有獨佔之權的。我們已以充分的意識自行和善與惡同一。由於這種意志的雙重同一，開始了一種新生命。這且不是暫時的偶然，而是一個常在的自我。因而我們不能不說，我們的特殊行爲現在是從而開始了。我們若要證明相反的是真，這證明的責任無論如何是落在我們自己身上的。我們如想逃避惡或善的責任，則我們必須以強迫或意味爲理由，而指明行爲和一個有道德智力的意志間，或和道德智力的常在結

合間，沒有真正的聯絡而後可。（參閱第一篇。譯者按：以上說明我們行爲之要負責任，乃在我們有了特殊的道德意識之後，也即在我們能以充分的意識和善或惡同一之後。這時候我們對於我們的行爲是要負責的。這時候如我們想逃避責任，則惟有證明我們的行爲是出於強迫或出於愚昧而已。）

1（新註）如必須這樣做，則或者如是。參閱原書二四二及二九九頁。

我們已把一人之中，善惡自我的起源加以追溯。我恐怕我所說的是極不完全而太過武斷。一切所留下當說的是，從每一自我的性質而論，這善的自我乃是我們的實現，而惡的自我，則不僅不實現我們的真性，而且永不爲着牠本身之故及在本來的狀態上被欲求的。

這善的自我滿足我們，因爲牠是和我們的真性相應的。大體上，這善的自我是一個和諧，而是隸屬於一個系統中的。當我們把牠的內容加進於我們的意志中而實現之的時候，我們覺得實現了我們自己爲真正的無限，爲一個永久和諧的全體。因而牠的內容是和牠自己爲一的，是和我们自己所覺得的天性爲一的；進而也和牠的形式爲一的。我們已知道（見第二篇）在決意中，這「我」是一個普遍；且只有當形式和內容在一起時，我們才找到自我實現的。現在在這種肯定善自我的意志中，如下的成分是存在的：這自覺的形式，這從內容中取回而重行分享內容的「我」，及這內容的本身，都是普遍。或換一句話說，這善自我是這樣的，當牠和自覺的「我」相遇時，牠是被覺爲性質上同一的，且被重行肯定爲就是這自我而沒有絲毫衝突的。這

最高意義的「我」是在這種意志中的，及覺得而知道我自己是在其中的，且不斷的把我的深入原理重造出來，不管怎樣不完全，却是真正的見其實現於一個積極的客觀事物中。

另一方面，在惡的自我中，一切便都不同。這惡自我不僅和善矛盾，且也和自身矛盾。牠的內容是和肯定於其中的自我形式名實不符的。次則，牠的內容也是和自身不調和的。

關於後一點，這惡自我的內容，雖聯結而成爲不完全的中心，然却沒有一個中心是這內容隸屬於其下的。對於這種已成爲衆所熟知的題目，我不必來加以發揮。這就是說，惡自我是無政府狀態的，惡的貪慾和嗜慾是各各爲我的，是各對阻礙牠的另一個而鬥爭的，而從這事件的性質論，牠們又必永遠彼此互相阻礙的。所以這惡便不是統一，不是系統，不是具體的普遍。第二、既然惡是這樣的，因而當正式的被意志時，這惡是和意志牠的自我相反的。這自我是一個，是覺得和知道自己是一個，是一個永久的普遍和一個全體；然當牠在惡中肯定自己時，這自我却把自己置諸於和牠的性質不相應的事物中，而在這種客觀化之內，牠必覺得，雖自我是出去了，自我却並沒有在那裏。（譯者按：這話的意思就是說，真自我是和惡的性質不相應的，所以當自我爲惡時，這自我並沒有真在惡的事物上。）

這惡自我究竟是什麼呢？這不是什麼，這只是一個集合的自我，而形式的被肯定爲一個統一體而已。（1）我們最後已實際的及在事實上達於一個被肯定爲不是集合的集合。不過，我們必不可忘記，我們所以能言這樣做，僅因爲這集合是屬於超乎集合的事物的緣故。這惡自我

的實際統一，乃是一羣惡的習慣和欲求的中心。在這一羣中心內，自覺的自我會自行肯定於其中，且在其中這自我自行覺得在一種特殊狀態上而反乎善。但這一自我是形式的而不是真實的肯定在那裏的。惡的作爲固是全部自我的行爲，但你若詢問，「這全部自我在牠們中何處實現呢？」則你可發覺牠是不在何處實現的。至這一切惡行所共有的自覺爲惡的特殊情感，則是由於牠之與此一善相反而加諸其上，而不是由於牠本身所有的任何一種共同性質。這惡自我所有的統一，不外是如下的幾種：如一種與善相反的特殊感，如或此或彼，頗爲堅固的結合之惡的習慣羣，如全部自我之形式的而非真實的肯定於這習慣羣中，以及對於一切惡的反省，反省其一般的反對善而知其爲一，這一切就是惡自我的統一。這是一切之集合之意義上的普遍，而不是一個全體和一個有機系統之意義上的普遍。這是惡的傾向的一羣，由於習慣之相聯而結合成相對的中心。這一羣，除了反對相同的統一之特殊情感外，是沒有共同點的。這一羣由於形式的自覺和反省可對我們的認識造成爲一個全體，然實際上，這不過是一堆特殊而已。

1 (新註) 惡自我是一個純然「集合的統一」。參閱本篇下面。

這惡自我不能如其本狀而是自覺的。如果是自覺的話，這惡自我會把一個自覺的集合之羣想實現。這惡自我乃是全部自我之在其中自行覺知爲牠之不是牠，不是一個集合的，因而便有矛盾，便會憤怒的去拒絕接受如下的主張——主張一人的惡性不僅是無資格成爲事實的一個事實，不僅是一個常在的自相矛盾和欺騙。一個純粹的惡人是全然不可能的。(1) (譯者按：

惡人不會是自覺爲惡人。惡人是充滿矛盾的，一方面雖爲惡，一方面必不自認有意爲惡，必不自覺此惡爲出乎他的本性，爲與他的本性相調和。惡人仍必視惡爲一個無資格成爲事實的事實，爲一個常在的自相矛盾和欺騙，所以純粹的惡人是全然不可能的。）

1 (新註) 參閱本篇末段。

這惡自我是不能爲其本身之故而欲求的。不管有某某表象是如此，然事實則宣佈爲永不如此的。所謂「毫無約束」者，乃是一個理論的產物。沒有人是光站在這是惡的根據上，及爲着是惡的緣故而選擇惡的。對此，我們現在已見到了這理論的說明。但讓我們來預防錯誤。請惡不是視爲惡而爲之，這是錯誤的。蓋或此或彼的惡的行爲，做過之後，這是爲其本身之故而欲求的。牠的內容是被知爲惡及在惡的一般綱領下而爲之的。惟這種錯誤也有牠的理由。這理由是，只有特殊的惡是欲求的。在這些特殊的惡中沒有一種同一被造成爲一個目的，因爲在那裏是沒有一可被造成爲目的之故。當我們意識的是惡時，這是因爲我們追求已知的惡及在惡的綱領下而爲之的緣故。在另一方面，這惡的綱領，雖似乎不僅是一個綱領，然實純然是個綱領。這是一個抽象，而不是一個有特殊潛存於其中的系統，也沒有任何積極之點能被視爲一個目的。光是欲求惡之爲惡，將等於光是仇恨善之爲善一樣，但仇恨和憎避則必須站在一個積極的中心根據上，及由之而開始。你不能有一個不是何物，而只是純然否定的人。仇恨必猶從一個積極的內在內容開始，而這內容即是這自我的積極中心，爲其本身而被欲求爲積極

的，因而是善的；而不是被欲求爲純然的惡，卽不是被欲求爲另一物的否定。(1)且更重要的，是一個欲求惡的人，不欲求惡爲或此或彼或其他的惡，而欲求惡爲善之純然否定，則他便不是一個知道何爲善的人。我們已知道，除非意志是和善爲一，則善是不能被知的。如善是不被意志，則善是不被知，因而善便不能是善而被仇恨。且如善是不被意志，惡也是不被知爲惡的。簡言之，爲善之意志完全不存在，則善和惡的知識也不存在，隨之而欲求惡之爲惡的欲求也不存在。用最簡單的方式來說，這就是說，仇恨善卽是仇恨自己，而沒有人是能完全仇恨自己的。(譯者按：柏氏這一段話，大意在說明我們不能光是爲惡而欲求惡。我們之欲求惡，乃是欲求或此或彼的特殊之惡，而不是欲求惡之爲惡。惡只有特殊，而沒有普遍，沒有具體的普遍。惡之爲普遍，是抽象，是沒有積極的內容的。因而，我們不能以惡之爲惡爲一個目的，而加以欲求。這猶如我們不能光仇恨善之爲善一樣。因仇恨必有積極的根據，必站在積極的根據上方能仇恨。這也就是說，必站在一個不仇恨的根據上，爲其本身而欲求之的根據上，因而是離之爲善的根據上，我們才能仇恨。例如，我仇恨你，我卽站在不仇恨我的根據上而仇恨你。若我仇恨我自己，我也必站在另一不仇恨之我的根據上而仇恨我自己。我不能完全仇恨我自己。純粹的否定是不可能的。否定必有積極的根據。這點，柏氏在他的「邏輯原理」上，曾有較詳細的發揮。

（原註）這或者是要加以說明的一件事。我們必須謹慎的記住，這問題乃是，我能否在善

和惡之爲善和惡的特性上，及因爲牠們是善和惡，而欲求惡和仇恨善呢？次則，在惡之爲惡中是絕無可欲求之點的，所以欲求惡之爲惡，便自行歸併爲仇恨善。如是，全部的問題便爲，我能否仇恨善之爲善呢？當然，在一種方式上，我可以仇恨善。我可以厭惡善，因爲我雖欲求善，而善却不斷的把痛苦和厭煩帶給我。我可以想把善掃除，然這是因爲我想要把自己平靜的陷入於如此這般的貪慾中的緣故。在欲求這些貪慾時，我可以希望善的離開，或厭倦一切時，我可以只想安寧。然不論那一點，我都不是先仇恨善的。我所仇恨的，乃是善的附屬品。把善所帶來的滋擾除去，則我是常想要有善的。即在死的和平之願望的深處，也有自我肯定的積極欲求，且只是自我肯定，而非何物。這種積極的欲求僅是偶然的能被轉移以反對善。我們不能以善之抽象的否定爲目標。只是有了或此或彼的欲求後，謀積極的肯定我們自己起見，我們乃把反對這欲求的事物加以否定，而這是因爲他是反對這欲求的緣故。惟有把生命加以抽象，然後仇恨一人的生命才是可能的；而自我肯定，在這裏，不管是怎樣抽象的，才是我們積極的目的。

僅有一類的事實，惡似乎是其自身之故，卽是爲否定善之故而爲的。在這些事實中，我們却發覺一種心理的幻覺。這幻覺就是惡善爲一個外來的意志，而從外面壓抑我們的。破壞紀律的行動似乎是爲牠們自身之故而爲的；實際，則這些行動不是因爲是惡而爲的；而是因爲這自我自行肯定於這些行動中以反對牠所認爲另一有限的意志。若把紀律除去，

則追求不正當快樂的熱誠，可立即爲之消失。這爲惡的主體可以發覺牠是不關心於惡之爲惡的。這是由重價而獲得的知識。如這主體繼續說，「我希望我能認牠是錯，因爲我不這樣做時，快樂即消失，」則我們便有了最近於「毫無約束」的人。但這是根據一種關於外來意志的幻覺。其他這一類的現象皆能歸併於「憎惡自己」之願望的綱領下，而這是一種奇怪的心理狀態，包含了把自己在或此或彼的性格上或性質上，視爲對於一人現在的自我，爲一個外來的和外在的自我。（★）

★（新註）這裏可和道德的譏諷狀態比較。

仇恨善即是仇恨自己，因爲我們的存在是全部爲肯定的。我們自己確是地位和肯定，而善則是積極的實現的唯一真形式。我不是說，在或此或彼的惡中，我們不積極的肯定我們自己，而是說，我們不是真正的這樣做。我們知道我們自己是一，而且是一個全體，所以我們能夠知道我們沒有真正的和實在的在任何純然或此或彼的事物本狀中產生和獲得我們自己。或則，除在反映和實現我們本性的事物中，作爲一個不相信牠的實在在暫時的，或可在暫時的事物中找到的人，我們也不能在任何事物中產生和獲得我們自己。我們是真正而實在的是一個全體，也真正而實在的是積極的。我曾指明善，且只有善，乃確是實現我們爲一個全體的。我們的結論乃不能不說，這善的自我乃是唯一真的積極自我，且沒有旁的，只是這善的自我，方確是我們的真自我。

這是一個可引起反省的題目。如我們有篇幅或能力來加以探討，這題目可把我們引得很遠。一方面，我們發覺我們自己有惡。這惡也和善一樣是事實。沒有我們的惡自我，我們是很難知道我們自己的。另一方面，我們可絕去接受這惡自我為我們的實在。這裏在各種不同形式上為藝術，哲學和宗教所共有的老思想又重行提示出來。這老思想就是說，一切存在都不是真理，一切事實不是在同一意義上為真實的，或是說，在一種意識形態或階段上為真實的，在另一較高的階段上不因而就是真實的，若在存於一切中，而又高於一切形態和階段的階段上，則更不是真實的。（譯者按：柏氏提出這種老思想的用意，即在說明惡雖是一種事實，然這種事實不一定就是真理。在一種階段上是真實的事實，在另一較高的階段上不必就是真實的。所以惡雖是一種事實，然對於真自我言，不一定就是真實的。）

但我們必不可漂蕩在我們的深奧處，也不可離開我們的題目。我希望在不甚完全的方式上，我們已見到這惡自我一般的是什麼。加上較充分的意義，我們能夠重說，自私乃是惡自我的一種形式。意識的尋求快樂，即是以追求最大量快樂的觀念為目的，而有知的以其他一切為手段。自私則是在欲求和在追逐那些對象，不以對象的本身為目的，却頗為明顯的準備視一切對象為達到一種目的之手段。這目的就是私人的滿足，也即是獲得愉快之為愉快或避免痛苦之為痛苦，（1）然這却不涵蘊最大量的追求。除此之外，自私也就是運用一切事物為達到幸福的手段，而不必顯及客觀內容的本身。所謂幸福，即是自我肯定的意思。至這惡自我所包含的

其他內容，則尚有一種意志，而這意志是追隨與善相反的對象及滿足與善相反的傾向的。但這並不顯明顯的或隱伏的準備視這些對象與傾向為達到一個外在目的之手段。所以如你堅執要把惡安置於一個共同目的下時，則你必須說，這目的乃是私人的滿足。不過，同一你必須記住，這只有在你不能有其他目的去安置牠的意義上，這纔是真的。

1 (原註) 自私。這話沒有用處。可參閱前面。(原書二七九頁以下。) 這是沒有適當的顧及他人的福利。

然則，什麼是自我犧牲呢？我們已見到，一切道德，一切意志和理想的同一，都要求在某一形式上把自我壓抑，所以雖是自我實現，却同時又是自我犧牲。(1) 如是，則我們能否說，自我犧牲是由服從較高的和壓倒較低的而構成，及反言之，一切這樣的行動是自我犧牲呢？

1 (新註) 自我犧牲，什麼呢？自我實現，什麼呢？參閱原書二二八頁。(這裏顯然尚有關於自我犧牲和自我實現的新註，然柏氏却没有寫出——原書二版編者)

不能的，這後一句話是錯的，因這不是所謂自我犧牲的通常意義。在道德上，照例你所施的，是加上利息而歸還給你的。故將自我贈給善，可得到個人生命一般的提高的報酬。如幸福就是實現一人的理想於一人自己的存在中，就是被私自我，及為着私自我，而達到一人的目的為一個全體於私自我中，則自人們能夠有幸福言，那末，大體上說來，德行之為幸福是真的；

兩德行却不是必要的涵蘊自我犧牲。

自我犧牲固不止此也。自我犧牲涵蘊意志和一個對象之同一，而在努力實現這對象時，却包含了我們私人存在之可能的或確定之否定。所謂私人存在（如有人反對這一語句，則用其他語句也可以的），我的意思是指存在之屬於我們，而和他人的存在有別的，（我不說是相離的）是存在之集中於我們而為或此或彼之人的。這我們意志之廣而深的肯定為這個「我」或那個「你」的，不論在身體的健康，心理的和諧上影響他人，或是分享物理的或精神的好事物——這一切都是肯定我們特殊的私人存在的，而反對這一切的現實性或可能性的，即是降低我們特殊的私人存在的。自我犧牲就是有知的，一部分或全部分，把這種存在獻給較高的存在。（譯者按：捨身為國，就是自我犧牲的實例。這是犧牲小我以保存大我的行為。）在自我犧牲的行為中，我們是把我們的意志送給一種事物，而這種事物是我們相信將減少或可以減少我們私自我之廣而深的肯定的。這不是捨棄我們的意志，因這是純然胡說的；也不是捨棄我們作為此人或彼人的意志，因這也是胡說的。如果有人想這樣來看自我犧牲，則自我犧牲是較少於此的，然同時也因而更多於此的。自我犧牲是我們之為此人或彼人的意志，而去實現一個對象之減少或完全壓抑我們之為此人或彼人的。自我犧牲是良善的自我；是我們的意志和理想之同一。這也是自我實現，而其本身是有牠自己的快樂的。這固肯定了私人的意志，然他是肯定之以達到牠自己的否定的。牠所實現的自我內容，牠並不是為牠自己獲得和保有為牠自己私人之益。

的，而是在超乎他的個體存在之外，如有成就的話，由視覺或信仰去看見牠的成就的。（譯者按：柏氏這一段說明自我犧牲的話，最爲精要。自我犧牲是捨棄私人的存在而成就較高的存在。這不是我們意志的放棄，而是我們意志之和理想的同一。這也不是自我的純然否定，而實是自我的實現。所否定的是私人的存在，所實現的是良善的自我。這所實現的自我內容，不必獲得爲私人之益，而可作個體存在之外，見到，或自信的見其成功便够足的。殺身成仁，捨生取義的志士之所爲，便是這樣。他們何嘗不有所肯定？何嘗不有所實現？若絕無所肯定，絕無所實現，他們肯犧牲嗎？不過，他們所肯定的，所實現的，不是如快樂論者所謂快樂或私人滿足而已。）

再回答兩個問題，則我們便可結束這討論。第一個問題是，能否有爲着惡，即知道惡是惡，而作的自我犧牲呢？這或者是一件可疑的事，然我的見解却傾向於否定。我們已見到，這惡不是在惡的性質上爲着這種性質之故而欲求的。但仍有的困難是，有些人確似乎是爲着知識是惡的事物之故而捨棄他們的存在。他們且覺知他們將如此或可以如此的。不過，若較爲精密的加以致慮，則這些事例是可以擱置的。這些事例可以分爲兩類，一類是狂熱而作的，一類是熟思而爲的。在前一類中，自我犧牲的一種成分是缺少的，也就是缺少把行爲的後果置諸心自取的七種成分。猛烈的仇恨和狂熱的貪求極端的快樂，都可導人入於死地。詩人云：（譯者按：這詩人當是指沙士比亞）

吾人之天性，
逐惡似瘋狂，
有如鼠吞毒，
一飲而死亡。

但這裏的問題是，是否僅這目的在心目前，而對於可能的結果則盲目呢？或這結果曾被考慮呢？如這結果沒有被考慮，則這便不是正式的自我犧牲。第二類則為立意追求惡的對象，而對一切後果，雖一己的死亡，也準備加以考慮而應付之的。簡言之，這是為着惡的主義而犧牲一己的。然這裏的重要之點是，這主義確是被知為惡嗎？或是良心昏迷，致視惡為善呢？或最低限度在惡中，除惡性外，尚見到善呢？我們的探究將依乎我們對於這問題的回答。這是自我犧牲是承認的，然疑問是，這種犧牲豈不究竟是為着似乎是善的事物之故呢？（1）除非把這種疑問排除，則我們不能主張有為惡而作的自我犧牲之可能性的。

1（新註）參閱「抽象的自我意識」及固執性，卽下一段及註。

最後的問題是，一切自我犧牲是否必為宗教的？這裏我們的回答決定是否定的。有人可以主張說，這意志之壓抑時間的自我實涵蘊一個意志之和超乎一切有限事物之上的一物為一，涵蘊一個意志之和一個非時間的意志同一，而這裏（不管牠是否自名為這樣）我們便有了宗教。但我認為這是不足以成立其說的。如承認有為惡而作的自我犧牲，則當然我們不能在這種犧牲中見到神聖意志的肯定。次則，如把問題縮小，限於為善而作的自我犧牲，我們仍必須說，在這種犧牲中不必包含任何正式宗教在內。（1）這主張，即意志與之同一以否定這時間的自我

的主義，不必因而而是被認爲非時間的，或是超乎有限之上的。這主義只是一個有限的實現，在戒此——彼的有限之上，且比之爲優越的。所以一樣的，我的意志也可和某一惡的興趣同一，而這惡的興趣，雖是有限的，仍是比我的有限存在爲優越的。所剩下來的疑問是，當個人的存在比起我們所求逆的善是被覺爲絕無價值，而這善則不爲這種比較所形容時，是否我們已進入於宗教意識中，或至低限度已進入於自宗教意識發動而依乎宗教意識的事物中。不過，在另一方面，這裏我們必須計及「抽象的自我意識」。這「抽象的自我意識」是把牠的存在冒險交給於一個不足輕重的事物，而這不是因爲牠留意於彼此或彼的內容，却因爲在牠的抽象肯定中，牠不留意於任何特殊的內容的本身，即牠自己的有限存在也不留意的。但這點，以及前一困難的考慮，暨其他的問題，無疑是我所忽略或沒有說明的。然我將不再討論，而留給對於這一題目，經過作者的論究後，仍不成厭煩的讀者了（如有這種讀者的話）。

1. 「新註」自我犧牲，宗教的嗎？說「不是的」才是對的。

第八篇 結論

我們現在的立場可以很簡單的加以敘述。我們認為道德是一種無窮的歷程，因而是一種自相矛盾。既是自相矛盾，所以道德並不站立不前，而感覺有超出牠的現存的實在之衝動。

道德之自相矛盾是這樣的，即道德乃是一種要求其所不能為的要求。蓋不僅除良善意志外，無物是善，而且除善外，也無物能成其為真實的（自被意志而言），可是這實在却不完全。是善的。（1）在我之內，及在世界之內，都不是應該的即現實，現實的即應該；所以道德的要求結末是一個空洞的要求。（譯者按：道德要求純善的實現，而現實的世間却非絕善的。吾人的理想始終和現實不符。吾人始終不滿意於現實。設吾人想超出現實，超出存在的世間，則吾人也即超出了道德。所以純善的實現，便是道德的結束。所謂「要求其不能為的要求」者，實指此而言。道德所以進而為宗教者，亦在乎此。讀者可細閱下文。）

1（新註）「真實」和「實在」在這裏即是「存在」之意，可參閱下面。

這種矛盾的理由於即在人也是一個矛盾的事實上。但人不僅是矛盾；他是覺得或知道自己自己是矛盾的，而這可造成極重要的區別。因為覺得矛盾，即是超出在矛盾之上。否則，他怎樣有覺得矛盾的可能呢？一個被覺的矛盾，如不涵蘊牠的兩個極端，及一個包括這兩極端而在其間

範圍之上的統一，則我們愈將牠加以反省，將愈見牠是完全無意義的。除非人是一個全體及程度他自己是一個全體，則他不能覺到這矛盾，更不能覺到其中的痛苦，而視矛盾爲異乎他的真本性加以拒絕。

所以我們見到，這種道德觀點，把人類置諸於他所不滿足的領域中的，實不能算爲是究竟的。或此或彼的人類，或此或彼的無常之文化階段，可以逗留在這種厭煩，虛偽的自身，及一樣是虛偽的自輕的領域中；但自全體的種族言，這是不可能的。這是尙沒有做到的，而當人還是人時，這當然是永不會做到的。（譯者按：柏氏這段話的意思是說，人類不能以道德的觀點爲究竟。或此或彼的個別人類，雖可逗留在道德的領域中，但自全體的人類言，則這是不可能的。人還是人，則人是不能安於矛盾的，因而必有超出道德的企圖。這可以說，就是宗教產生的原因。）

討論至此，我們本當結束這幾篇論文，因這裏我們已超出道德的領域。然爲着可使以前所說的話較爲明白起見，不管是斷片的，也不管怎樣是一種附錄的形式，我們却禁不住要多說一些。（1）

1（原註）本篇以下全部我須得感謝華特克氏人類的自由（一八四一年本）一書的參考。

反省乎道德，可使我們超出道德。簡言之，這反省可令我們見到一種宗教觀點的需要。這當然並不告訴我們說，道德是在世間先有的，其後才有宗教。這所告訴我們的是，道德是不完

基礎的，不完全以致涵蘊一個較高的事物，而這就是宗教。

道德結局於宗教。提到「宗教」這字，普通讀者可把許多口號、疑問、以及流行的一切問題，加諸於我們。例如，神呀，人格之神呀，靈魂不朽呀，天啓和科學間的衝突呀，等等問題便是。誰知道這尚有什麼其他問題呢？然對於這些問題，他必不可希冀在這裏有任何回答。我們在這裏是寫一個純粹的附錄。在這種附錄中，我們的目的在指明，宗教在事實上僅給我們以道德所不給我們的。我們的方法則只是，自我們目的之所需要，去指出那些宗教意識的事實，而不作或左或右的結論，也不謀太過深入於這些事實的裏面，或謀在和道德有關所需要者外，尚有所明。

關於宗教的究竟真理，我們有意不置一辭。即關於宗教在世間或在個人中的起源，我們也有意不措一辭。我們乃在視宗教意識為一種存在的事實，且視之為我們現在所發覺於近代基督從心靈中（1）的事實，而不管這種心靈認爲與否的。末則，我們的篇幅強迫我們不能多說，只能武斷的肯定我們所覺為真的有關之點而已。

1.（新註）這裏的側重點是在「近代」二字上。

與宗教和道德間之有某種關聯，是每一人都可見到的。如有一人是「宗教的」，而行爲却不是道德的，則這一人是一個冒牌者，或則他的宗教是假的。這請在其他方面却不能是真的。蓋一個哲學家可以是一個好哲學家，然他却可以大體上是不道德的。這對於一個藝術家，甚而

一個神學家，也是一樣。他們可以都是好的，却不必都是好人。但沒有一個知道什麼是真宗教的人，會把大體上是不道德的人名爲教徒的。因爲宗教之爲物，並不是純然對於任何對象的認識或觀賞，不管這對象怎樣崇高神一樣。這不是純然哲學或藝術，因爲這不是純屬觀見之事，不是純然理論的活動，認爲只是理論，或僅從其理論方面而言的。宗教意識告訴我們，一人不因爲他的理論活動的題材是宗教的而是宗教的，或更爲宗教的；一如道德意識告訴我們，一人不只因爲他是一個道德哲學家而是道德的，或更爲道德的一樣。宗教根本的是一個作爲，是一個道德的作爲。他是涵蘊一個實現的歷程，一個實現良善自我的歷程的。（譯者按：柏氏以上一段話，是我國哲人所不會說，或不敢說的，中西哲學的主要區別，即可在這裏看出。西洋哲人大體上是視哲學爲純理論的事。哲學的活動卽是純理論的活動。哲學不必有所爲，卽不必言符一致。對哲學言，理論與實踐是可以分離的。所以，柏氏認爲一個好哲學家不必卽爲一個好人，一個道德哲學家也不必因而是道德的。這在我國哲人看來，必認爲是異端，是邪說。自我國哲人言，不是好人，卽不是好哲學家，而道德哲學家也必定是道德的。世間決沒有不道德的哲學家，也卽決沒有不道德的聖人或賢人。蓋我國哲人是視哲人爲聖賢。所以不道德與聖賢，另兩個不相容的概念。哲學是實踐的事，是人格與行爲的表現。離開實踐，卽沒有哲學可言。我們可以說，我國哲人的態度是宗教的，是哲學與宗教無別的。柏氏如懂得中國哲學的話，我想他必定會這樣說的。）

然則，我們可否說，道德就是宗教呢？最確切的是不可以的。在純粹道德中，這理想不成爲事實。這理想永遠仍是一個「將然」。這在我們中或在世界中的實在，是不完全而不適當的。沒有人會說，這實在是和理想相應的，會說，從道德上來論，我們和這世界都是我們所應該如是的，而所應該如是的，即是我們現在如是的。我們在最遠之處相信有一個理想，而這理想在純粹的完全性上是永不真實的，且自其爲一個理想言，乃是一個純粹的「應該」。而問題是，這對於宗教是適當嗎？沒有一個認識宗教而不爲一種理論所述的人，會作肯定的回答的。即謂宗教「是道德之染上情緒的」(1)，這對於我們也毫無裨益。因這這種寬泛的語句所啓示的，可以是讀者不藉其助而早已知道的事件。但正確說來，這些語句實沒有說出什麼。一切道德，在此一或彼一意義上，都是「染上情緒的」。大部分的情緒，不論高低，也能和道德共存而「染上」道德的。然當我們言說已畢，開始反省時，我們可見到這一切的意義只是說，道德之「染上」宗教的情緒的，就是宗教的。所以把這話用以回答「何謂宗教」的問題，則我們所說的一切乃最說，「當和道德共存而你有了宗教時，這就是宗教。」我不認爲我們能從這一語獲得多大的教訓。(2)譯者按：柏氏批評界說宗教爲「道德之染上情緒」一點，極爲精審。蓋一切道德皆必多少含有情緒，沒有絕無情緒的道德。反之，一切情緒皆可與道德共存而「染上」道德。如然，則我們不是說一切道德都是宗教，即要說一切道德之有宗教的情緒的才是宗教。前一點不是這界說的原意，後一點則犯了邏輯上循環界說的謬誤，也即是以宗教界說宗教，所

並沒有說明宗教是什麼。這一界說實等於說，「你有了道德，同時又有了宗教時，這就是宗教。」我們能從這一界說中，知道宗教是什麼嗎？」

1 (新註) 安諾德語，見所著文學與教條普及本，十六頁

2 (原註) 這可比較(穆勒著：論文集，卷一，七〇——頁)一種詩的界說，即界說詩為

「人的思想之染上他的情感的。」這種界說的全部問題仍是，什麼情感呢？這是任何一種對心理形式的淺顯反省，這是任何事而却不是把握內容的努力。在這種界說中，穆勒所見為缺少的一切，就這界說缺少了「詩人作為一個旁聽者的純然無意識的狀態。」為使他確能一擊中的起見，他却假定為先已中的，所以穆勒在他自己的詩之界說中，他便加進了「詩人的心靈」的一句。這有如我們說，「宗教就是在一個宗教人中所有的一種東西」一樣。宗教不僅是道德，是多於道德的。在宗教意識中，不管怎樣隱約而不分明，我們却發覺其有對於一個對象，一個非我的信仰，次則，這對象是真實的。一個不是真實而僅在我們頭腦中的理想，不能成為宗教的對象。特別的來說，這理想的自我，這「將然的」，這僅由我們的意志提出之始成為真實的，而自其為一個理想言，我們又不能提出之的，實不是一個真實的對象，因而便不是宗教的對象。以故，因為這是不真實的，所以個人道德的理想是對於宗教為不充足的。我們前而已見到，這理想不是在國家的客觀世界中實現的，因之，除開其他批評外，我們復不能在國家中找到宗教的對象。對於宗教的意識，這對象是真實的；這是不能在純然道

德範圍中找到的。(譯者按：柏氏這一段話，在說明宗教與道德間的一種主要區別。我們前已知道道德的理想，始終是理想，始終是不能完全實現的，所以道德的理想是不真實的。然而，宗教的對象必是真實的。宗教必信仰崇拜一個真實的對象。非真實的對象決不能引起我們的信仰與崇拜。試問我們能信仰崇拜一個非真實的上帝嗎？以故，宗教的對象必為真實的，而道德的理想是不真實的。這是兩者之間的一種主要不同點。宗教的對象固而是無法在道德的領域中找到。)

然這裏所謂「文化」也者，復起為我們之助。「文化」會在這裏，一如在任何處，指示我們，認為優雅文藝的研究，所以造成溫柔性的，也造成一切進一步的教育為不必要。我們覺得有如掩蓋這事件的玄學與霧，早已在新鮮優美的智力之光中烟消雲散一樣。而當我們舉頭以望這黎明之光芒，我們乃對這可憐的黑暗而嘆息。嘆息黑暗沒有讀過歌德，沒有讀過荷馬，沒有讀過新約，也沒有讀過任何構成「文化」的文學，而只是不知道事實，不讀書，且未曾以「存在確是什麼這一個和入門者的問題」自詢，(1)但坐下來，從腦中空想出那些愚笨的咬文嚼字的議論，不能欺騙有識之士的議論。(2)(譯者按：這一段以及以下數段，係柏氏敘述萊爾安諾德從「文化」的觀點來談宗教以批評黑格爾的話。柏氏不贊成安氏這種文化的觀點，所以隨即加以批評。可閱下面。)

1 (原註) 參閱現代評論二四卷九八八頁。(或神與聖經一書第二章，三六頁，一八八八年

普及本——原書二版編者註）譯者按：這是英文豪安諾德之書。

2.（新註）以下所引現代評論二四卷七九四及九八一頁兩篇論文題為「批評文學與信條的批評」。這兩篇論文已有修改，及頗多刪節，而重刊於「神與聖經」一書，第一、二兩章中。讀者如欲知其詳，可參閱是書。

文化會告訴我們對於猶太人過去之所謂神是什麼。我們從而知道「我在以使我我在」論語等於說，「我吹氣而長成，以使我有所為，」或等於說，「我將呼喚以使我將呼喚。」這種話，如是駭人聽聞的話，無論如何是確切的，不要說是可捉摸的。不過，對於我們不認為基督教須再自行穿上「希伯來的舊衣」的人，這一切乃完全是一種歷史家的事件。但當所謂「文化」進而告訴我們在科學上神是什麼時，我們便會聽到關於「潮流」、「傾向」、「永恆」等等我們所不了解之辭。如我們所讀的是任何另一人的文章，增我們當說，他們是在離題而談時，捨取了一種陳舊的玄學學說，（1）置諸於他們永不詢問其意義的語句中，然後作為玄想的最後結果（或說作為「軟弱的常識」的最後結果，尚更好，）而公諸於世。而這在所謂「文化」和「批評」的事例上，當然不是可能的。（譯者按：這一句話就是說，談「文化」和「批評」的安諾德不是這種人。）所以我們的結論是，對於我們，這光又一次再照在黑暗中。惟這「潮流」和「傾向」等辭已像上星期的佈告，盡過了牠的任務，現則退居幕後一樣。最後我們乃獲知（參閱現代評論九五五頁，）除非把「永恆」之名加諸於任何一代之人所見其發生的任何事件

上且相信其會發生和將發生的事件上，則「永恆」絕不是永恆。這猶如我們沐浴的習慣可以名爲「造成清潔」之非我們自己的永恆，「或」早眠早起」可以名爲「促成長命」之非我們自己的永恆，「等等」一樣。簡言之，這「永恆」不是世間的任何物，而只是一種文學上動聽之辭而已。結果，我們所尚存的一切，便是主張說，「正義」就是「得救」或「福利」；及主張有一種「法律」和一個「權力」與這種事實有關而已。在這裏我們必不可怕羞，我們要說，我們實不了解任何這些語句的意義，且懷疑我們自己又重復在文學上動聽之辭的哄騙中。

1 (新註) 所指的是費希德的玄學。

如果這種主張的意義即是說，普遍所名爲德行的，確常常達到普通所謂幸福及與幸福相隨，則不惟不是日常經驗所「可徵實」(1)，且實爲所否定。蓋不論是說有德行則常常幸福，或說幸福必須常從德行而來，這都不是一個事實。每一人都知道這點，「安諾德先生亦必知這點，可是他又提出這主張來，因爲這主張適合他的目的，或因爲這主張是世人，或大部分的世人，所追求的緣故；而這就是文學上動聽之辭而已。(見現代評論八〇四頁)

1 (原註) 我們極常聽到安諾德說「可徵實」一字。什麼去徵實之呢？安諾德有沒有把「這一個初入門者的問題」自詢呢？如果去徵實即是正外表經驗中尋常的意思，則真宗教的對象便不能視爲或此或彼的外在事物或性質而得的，因而是不能被徵實的。宗教對象的要素就是在這種意義上爲不可徵實的。

故謂有德行便常常，且爲着這種理由，而是幸運的，豈不是一種事實。卽令是事實，可是這一事實也不能成爲宗教意識的對象。我們的設想是，這和文化的那些語句相應的實在，乃是那些語句的本身在書本中，或在我們頭腦中的真實存在而已，或則是在過去，現在和未來的時間中的一批事情（卽是德行和幸福間的那些聯結）而已。

我們有一個抽象名辭來代表或此或彼的性質的抽象；或則我們有一束或一束的特殊事情。（譯者按：這一語的意思就是說，和文化相應的實在，不是一個抽象名辭代表抽象的性質，卽是一串特殊的事情。）當這文字的粉飾除去之後，尚有什麼其他事物存留呢？（1）但宗教意識的對象則必須比此更多的。這種對象必須是真實的，不單是在此人或一組之人的腦中爲真實，也不僅是作爲或此或彼的有限物，或一組有限物，而爲真實的。簡言之，這是和那些細薄的抽象或粗糙的「可徵實」的事實，極爲不同的。對於我們的「文化」，在這種抽象和這種事實間，及在這兩者之上，是沒有較高的第三種領域的。有之，除非是文學上的暗中摸索，而這是一當牠不盲目時，便束手無策的。（譯者按：柏氏以上幾段批評英文豪安諾德的話，頗富有說教的意味。大抵文人談哲學，多不能深入，僅採取多少哲學術語，加上了文學的辭藻，以聳人聽聞。吾人若把他細加分析，而求其真義之所在，往往可一無所得。安諾德雖是頗有思想的文人，然其思想也是經不起分析的。如宗教是「道德之染上情緒的」一語，常人或可感覺其別有意昧，而不覺其辭之空洞。但一經柏氏分析，便知此一語實毫無意義。其他論「文化」各點亦

然。所以我們對於文人的哲學，不可太過認真。柏氏之批評安氏亦是順便提及而已，非認真視爲一學說而批評之也。

1（原註）讀者可問：「世間是否有一神呢？」安諾德先生回答說，「是的，有的，而我能在經驗中徵實他。」讀者叫起來說，「然則他是什麼呢？」他的回答是，「要有德行，則照例你必有幸福。」讀者又問：「好的，神呢？」安諾德先生說，「這就是神，這是不會騙人的，你還想再要什麼？」我想我們還有許多想要的。我們大多數人（當然安諾德的聽衆也在內），是要他們所能崇拜的事物的，而這可崇拜的事物，他們是不能在一個實體化的日記簿上的標語中找得的。這種標語比起「誠實是最好的政策」，或「文雅是文雅者之所爲」，或各種其他教育的格言，尚沒有視之如神的格言來，（★）並不更可崇拜。

★（新註）不過，這些其他格言是可以視爲屬於第一類的。

但讓我們離開這種無聊之點。對於這點，我們即被迫而多說一言，都是自認晦氣的。我們可轉到宗教意識的問題上去。

我們已見到，宗教必須有一個對象，而這種對象不是腦中的一個抽象觀念，不是一個特殊物或性質，不是這些特殊物或性質的任何集合，也不是任何語句之代表牠們中之一個或代表牠們中之一束的。簡言之，這對象不是任何有限的事物。這對象不是世間的一物或一人。這對象不能在世間存在而爲世間之一部，或爲在時間中彼此或彼的事物的歷程。這對象也不能是這「

一切不體人與物的總量中，因為若一個不是神聖的，則把許多「一個」合起來也不能產生神聖性。這一切都不是這對象。這對象的積極性質就是，他是真實的。次則常常考查我們在宗教意識中（上）所找到的事物時，我們發覺牠就是理想自我之認為實現而真實的。（下）理想自我我在道德中是將然的，在宗教意識內便是真正實然的真實理想。

1（原註）讀者必須很謹慎的把給於宗教意識的（或在宗教意識前的），和僅在宗教意識中，當我們考查時而給於我們的，加以區別。

2（新註）最低限度這對象就是那個。不過，這對象也不僅是實現的道德。我認為這「理想自我」是用以包括每一種實現的理想的。

對於道德，這理想自我是一個「應該」，一個「將然」而尚未然的。這宗教的對象也是相同的理想自我，然這裏這理想自我已不僅為應然，且也是實然。這就是宗教對象的性質。但認識這種性質的方式可以極為不同，可從任何極空泛的本能以至最富有思家的反省而已。

這裏我們可以把宗教科學與藝術比較。藝術家和詩人，不論怎樣隱約的，實覺得而相信，這美之為物實在不被看見時，却是或此或彼的在某處存在而真實的，然不是人們腦中一個純粹觀念，也不是可覺世界中的任何物。科學亦然。科學，不論怎樣曖昧的，是站在一種被見的根據上面從之而來的。這成見就是，認為理性之為物，即令反乎現象而言，實不僅為應然，而也是實然的。（譯者按，柏氏所謂科學的成見，以即為理性之普遍有效的假定，也）也是自然

據的假定。自然界之歷程，如水之就下，如火之必熱，是有理性的，也即是今日如是，明日如是，而不會反常的。這不反常的行爲可以說就是理性的表現。這種理性的表現，不僅爲應然，而且是實然的。不相信理性或自然律之實然或必然，科學是無法着手的。然這是科學的成見，而不是科學的證明。

然則，宗教是否和藝術及科學一樣，爲純然一種理論的創造和玄想的方式呢？是否宗教爲哲學的一種較低級的形式或階段呢？或是另一種藝術，或是某種複合的混合物呢？不是的，宗教並不是這些，宗教和牠們之間有一種極大的區別的。

在宗教意識的要素中，我們發覺我們的意志和真實的理想自我間的關係。我們發覺我們自己，作爲或此或彼的意志，和那真實的理想意志相對立，而這意志不是我們自己，然稱我們之間的關係則爲，這雖是真實的，却是要被實現的，因爲牠是一切，是全部的實在。

這一種言論，無疑的可使我們懷疑，然我們認爲這是關於宗教意識的一種簡單事實的言論。除非你能拿語句加諸於事實，而把事實抹煞，像似乎有人想做的，則如有任何人欲名這事實爲一個幻像，這是沒有關係的。這事實對於讀者不論怎樣是可驚怪的，然必不應對於他是新奇的。

我們發覺這真實之要被實現，在藝術和科學中，也有相同的困難。在藝術和科學中，這自我隱約的覺得，或預覺得，牠自己是充滿真和美的，而不自覺的把這種充滿，作爲一個對象，上

個不是他自己，而和牠自己之爲此人或彼人對立的，置諸牠的面前。因而這自我乃進而去實現牠所隱約先知爲真實的。這自我之實現牠，是覺知牠是真實的，且因爲是覺知牠是真實的。在觀點上，藝術、哲學、和宗教是相同的。（譯者按：這一段話，普通讀者或不易理解。這可用藝術爲例，而加以說明。藝術家在突有所見，或突有所感時，他是充滿美感的。這美之於他，是真實的。然當他表現爲詩歌或圖畫時，他是不自覺的犯這種明知或先知爲真實之美，視爲對象而加以實現。所以這對象是真實的，同時又是要加以實現的。這樣便和宗教意識中的對象相同。）

但我們已見到，牠們也是不同的。在藝術和科學中，這實現之人的意志不是牠們的要素。在藝術和科學的事件上，牠們的要素在某一種結果當被產生，在這視爲真實而不可見的對象，最低限度，有一部分爲可見的。簡言之，不管其經過如何，牠們的要素，在這真實的某一部分被見爲實現而已。牠們的目的是在對象本身看見，而所以使我們得以看見對象的意志是不被計及的。然我們知道，藝術和科學是包括意志的，是包括特殊個人的意志的，以及實現這對象的乃是這意志；因之，既然科學和藝術的對象最低限度是部分的和宗教的對象同一，所以科學和藝術可以說是涵蘊宗教的，因爲牠們是涵蘊特殊意志和真實理想間之關係的緣故。若我們忘記了這些，無疑的可是一種極大的錯誤。因若假定凡——聖的生命是一個歷程，又假定，藝術科學和宗教是這一全部歷程中的可識別的成分或方面。臬爾，則藝術，科學和宗教都不能成爲一

物而各自獨立的存在，而前兩者也必然的涵蘊後一者。但在另一方面，雖我們不可以把牠們分開，然我們却須得把牠們加以識別。當我們由一種抽象的歷程，專去考慮其中一方面的本身；如科學方面或藝術方面的本身，且視牠們爲純然理論的活動時，則我們必須說，在這種性質上，科學和藝術都不是宗教。牠們所以不是宗教，乃因爲此人或彼人的意志，和真實理想的意志相對立的，實不是在科學或藝術的歷程本身中爲一個成分的緣故。這科學和藝術的真實理想不是意志，而我的意志和這真實理想間的關係是在科學和藝術之外的。故我們必須說，而我們認爲讀者將同意的是，一當哲學家或藝術家意識到他的意志和這真實理想間的關係時（這真實理想是作爲對他有所要求的一個意志的），他馬上即不是一個純粹的哲學家或藝術家（這畢竟沒有人類是這樣的），而也成爲宗教的或反宗教的了。（1）

1（新註）或最低限度是「道德的」。這裏，一如在宗教意識中（在下一行）我是視「真實理想」爲完全，而在我的方面要求完全的。

現再繼續來討論。我們在宗教意識中，覺這理想自我爲完全的實在，次則，復有加諸於我們的要求。這兩種成分，以及牠們間的關係，是見諸於一而相同的意識中的。我們是呈現爲這個意志，而因爲是這個意志，乃去實現這真實的理想。這真實理想則呈現爲完全真實的意志，因而要被實現於我們中。

現在對於這種見解，最容易莫過的，就是從偏於一面的反省，而急遽的提出清晰和一致的

口號，以喜用的「非此，即彼」的公式加諸其上。他們可以說，「如果是真實，怎樣去實現呢？如果可實現，則不是真實的。」（譯者按：這兩句，普通讀者，或不易理解。這是設想或人對於宗教對象的批評。蓋柏氏認為宗教對象乃是真實理想，一方面是完全真實的意志，另一方面又要去實現於我們中。這設想中的批評則認為，如這理想是真實的，則凡是真實的，是已實現的，已實現的，却怎樣再去實現之呢？若這理想是要去實現的，則凡是要去實現的，都不是真實的。所以這「非此，即彼」的困難是，非這理想不必去實現，即這理想不是真實。然柏氏認為宗教意識是不接受這種困難的。可看下文。）不過，我們必不可急作結論，而須得去觀察事實。我們見到宗教意識是拒絕這種困難的。宗教意識一樣的主張其一及其他，且是因爲其他而主張其一的。宗教意識認為這樣的反省是反宗教的。

在道德意識中，我們發覺有兩極，即我自己和理想自我。這理想自我要求爲真實的，要求有一切，自其被意志言，作爲牠的實在。（1）然對於道德意識，這理想自我不論在世界中或在我們中都不是這樣真實的，而惡在我們中及在世界中也一樣是真實的。在宗教中，我們也發覺有兩極，即我們自己和理想自我。然在宗教內，這理想自我不僅要求是，而且實際是真實的，及是一切的實在，可是（在這一階段上（2））牠却不是實現在世界內或我之內的。不過，在宗教內，這不是一極不同，而是兩極都不同。對於道德，這世界和自我是非道德和不道德的。然却各是真實的。對於宗教，這世界是從神分離的，而這自我是墮落在罪惡中的。這意思

是說，對於全部的實在言，這世界和自我是覺得或知道爲不是存在，而和一切及唯一的真實相反，然作爲事物言，是存在的。在罪惡中，這自我覺得自身是和一切真正的存在相矛盾。這是非真實之自知爲非真實的，而和他自己之爲真實的矛盾。這也是真實之自覺爲真實的，而和他自己之爲非真實的矛盾。在這種不可忍受之衝突的痛苦中，實找不出語言，找不出想像，足以形容其淒慘於萬一的。

1 (新註) 可參閱本篇首段及註。

2 (原註) 有思想的讀者可以馬上提出抗議說，這裏所說的，乃是關於宗教的一種不完全的敘述。這是極確的，然我們是有意延緩關於宗教全部的討論的。我們在這裏只注意宗教意識內的某某成分，以便見其只是成分，而須包攝於較高級的事物內。

因在罪惡中，牠自己覺得違反牠自己的乃真正是牠自己。我們不能停頓下來去發揮這學說，我們必須以指明相反之說是完全不可想像的一點而滿足。這兩極就是兩極，因爲牠們在意識中是彼此相反的。在這兩極中，這自我覺得自行分裂以反對牠自己。除非牠們都在一個主體內，這怎樣是可能呢？蓋我們所有的，不是我們自己一個被知覺或被思維的外在對象間之被覺的鬥爭；我們所有的，乃是在我們中兩種意志間被覺的鬥爭，而這兩種意志我們自己都覺得與之同一的。所以除非牠們都是一個主體的意志，則神聖意志和人類意志在一個主體內的這種關係是心理上不可能的。若把這種條件除去，則這種特殊性質上的現象立即爲之消失。當你否認

宗教意識通靈神和人同一於一個主體內時，則你不能理解關於神聖意志的認識和對牠的欲求；也不能理解罪惡和叛逆的意識，以及恩典的需要和恩典的供給；你把宗教上的每一事實變爲無意義的胡說，而你也從根本上把一切贖罪的可能完全摧毀了。（1）

1（原註）關於這件事的全部，不特別涉及宗教來說，這是值得去把我們的哲學立場，加以考慮的。人們發覺一個主體和客體相聯於意識中。在心內得到了這種關聯後，他們馬上投射之於心外，談起來好像是兩個獨立的實在相碰在一起，因而產生一個認識牠們的統一。可是對於我們，去超出這個統一，始終實即是去超出我們的心靈一樣。當他們這種主張的謬性實爲少數人所認識時，他們乃開始見到，若沒有某一較高的統一，則這種「關聯」是純粹胡說的。爲解決這所覺的需要起見，他們乃創造一個第三種的實在。這第三種的實在，既不是主體，也不是客體，而是「不可知」或物本身（這是沒有區別的）。但這裏關聯的兩端，既仍是和這「不可知」共在，而尚不是「不可知」則問題便爲這「不可知」和這兩端的關係是什麼呢？結果，這「不可知」乃成爲那些賓辭的主辭（可參閱斯賓塞著：第一原理一書），而這對於注意思想一致的任何人要繼續名之爲「不可知」，便成爲不可能了。所以必得要再進一步，放棄這第三種的實在，這不是兩端的實在，而去承認一種主體和客體間的同，却仍堅持這種同一不是心靈的言論。但這裏復和「不可知」之說一樣，復和前而兩個相關的實在之說一樣，是忘記了當心靈僅被造成爲全體之一部時，如下的問題是必

須回答的。問題是：「如心靈係是全體之一部，則這全體怎樣能被知，及怎樣為心靈所有呢？如我們對於任何事物絕無所知，我們能對之有任何言說嗎？甚而我們能說牠存在嗎？且如果牠不在意識中，我們怎樣能知道牠呢？如果牠是在心靈內及為心靈所有，則牠怎樣能成爲不是心靈的全體，而心靈在其中僅是一部分或一成分呢？如果這終極的統一不是自我或心靈，則我們不能知道牠不是心靈；因這將使我們超出我們的心靈。相反的，如我們知道牠的話，牠便不能不是心靈。簡言之，我們所能知的一切（這心理的形式是另一問題），就是這自我和在我中的成分。去知道一個非自我，即是去超越和離開一人的心靈。如我們知道這全體，這只能因爲這全體自知在我們中，因爲這全體是自我或心靈，是存在而知，知而存在的，是主體和客體之間的一和關聯的。」（譯者按：柏氏以上所提出的問題，乃是黑格爾派批康德「物自體」之說的人所當提出的問題。康德的「物自體」認爲不是知識之所及的，是我們所不能知的。「物自體」已不是知識之所及，我們對之即絕無所知。我們對於絕無所知的事物，我們不能有所言，我們不能說牠存在，也不能說牠不是心靈。我們若對牠有所言，則我們即對牠有所知，有所知，牠便在心靈中，便不是非心靈了。這是柏氏論證的大意。）

以上的一切言論，沒有不是已公諸於世好多年的。對於這些言論，現僅是承認之或駁斥之的時候。我認爲這不會被忽視多久了。英國的思想，大反乎牠的意志，已由主客相關之

說，被迫而達於主客同一之說。如英國思想意欲主張知識「相對論」之說，則牠必須進而主張心靈或自我的某一意義作爲這種內部和外部的同一。或者不是如此，但如果不是如此，則我們必須從一種新基礎上開端。否則，我們便得將建立任何第一原理的學說的企圖放棄。如果我們走（或者我們可以走）後一條路的話，則讓我作如下的一語以結束這註；就是說，在必須消滅的其他學說中，這知識「相對論」的學說，即是其中之一。（★）

★（新註）我希望現代的唯實論者可同意於這註的末段。

因如我們確志在追究宗教意識的事實，則我們必須獲有的，就是贖罪，就是和解（任你名爲什麼，且在對你最便利的方式上把牠質諸你的心前。）這裏，一如任何處，祇覺的矛盾是涵蘊一個在衝突之上的統一，且始終僅此是可能的。把這種統一除去，則衝突亦爲之消失。有罪的意志和神聖意志間的對立，即是潛伏的爲牠們的聯合，而這種聯合在主體中，僅須由思想和意志，而使之對主體成爲明顯。

但對於主體，這種聯合尙未顯然。這只是反省乎宗教意識的我們才見到這樣的事件的。這意識的本身沒有那種識度去見到這神聖意志即是牠自己真而深入的自我的意志。我可以知道，事實上在神之內有兩種本性的統一，然對於我，神僅是非我的自我。（最低限度，在這裏是如此。）這神聖的是一個對象，而在這對象和我之間，則隔了一個鴻溝。我的內部自我可以欲求這對象，然只能欲求牠像一個其他的事物，像一個遙遠的事物。這對象固早是神和人間的同

但這人却不包括我在內。這對象不在我之內的，而僅是可給我的。這對象仍是個對象，而我則仍在牠的外面。而對於宗教意識的問題是，我怎樣能和這種不是我的意志的意志協調呢？

對這問題的回答是，在這對象中，聖凡之間的調和是真實的；這調和的原理是早有的；而在牠的實在中，即人類本身調和的實在中，便理想的包括了我的調和。是的，只要我能抓住牠，只要我能造牠成爲我自己的，則我的調和是有的，但有了附着於我的罪惡，這事怎樣能夠實現呢？這凡——聖的理想怎樣能成爲我意志呢？

而其回答是，你的意志永不能成爲你的私自我的意志，以使你的私自我成爲全善的。對這私自我言，你必須死，而由信仰造成與理想爲一。你必須決心捨棄你自己作爲純然此人或彼人的意志。你必須把你的全部自我，你的全部意志，加進於神聖的意志中。這神聖意志必須是你的獨一自我，如牠是你的真自我一樣。你必須用你的思想和意志將牠把握住，而其他一切，則你必須放棄。對於其他，你必須拒絕承認牠是你的，且差不多須用你的全部自我去否認牠。你必須相信你也確是和神聖的爲一，且必須好像你是相信這事的狀態而行動，簡言之，你必須僅由信仰，而非由工作，以求赦罪。這種學說是耶穌新教在牠的永久光榮上（1）曾造成爲牠自己的學說，且以牠的血染成之的。這種學說即是基督教的中心。你若不在某一形式上擁有這學說，則基督教只是徒有其名而已。（譯者按：以上數段係柏氏對於宗教意識的說明，說明神人之關，其意志如何有調和的可能。蓋人是有罪的，而神是全善的，這有罪的意志怎樣能和神靈

的意志結合呢？柏氏的簡答是，這可由信仰而造成。我們當先決心放棄這私自我的意志，而把我們的全部意志，全部自我，加入於神聖的意志中，因而自信神聖意志就是我的意志，就是我們的唯一真自我。我們的所有行為都當根據這種神入同一的信仰而為。人的罪是由這種信仰而獲得赦免的。所以信仰乃是宗教的要素，以下柏氏便去解釋信仰。

（一）新註）是的，且極常被曲解以造成牠的永久恥辱。

在純粹道德中，這種信仰是不可能的，在純粹道德中，你沒有一種聖凡之間的真實統一，祇把你自己與之同一。在純粹道德中，這在理想外面的自我，復不是被知為不真實的，且不能是不真實的，因這理想不是一切的實在。（譯者按：這段話的意思是說，純粹道德不能有宗教式的信仰，因道德的理想是不真實的，不能作為聖凡之間的真實統一，以為崇拜和同一的對象。次則，道德上，在理想之外的自我，也不復是被知為不真實的。因此，道德便不能像宗教一樣擁有如上的信仰）。

但什麼是信仰呢？（一）這或者不是一個容易回答的問題，然又必須給以某種的回答。視為無價值而忽略之，或視為神祕而作壁上觀，這都是錯誤的立場。說什麼不是信仰，這是容易的。信仰不是純然的相信，不是光認為真或光認為事實而已。信仰也不是純然理論的判斷行為。（二）每一人都知道你可以有此，然却沒有信仰。

1（新註）我在這裏談的是宗教的信仰。一切信仰在怎樣的程度上是宗教的和必須為實踐

的，這是與此無關的。關於這問題，讀者可參閱真理與實在論文集第二章。

2 (原註) 我是在通常的意義上運用「相信」一辭。如一切「相信」是實踐的，則當然我們關於這事的論究是錯的。這點是比恩氏(見所著：情緒一書，二版，五二四頁以下)力謀去指明的。然我們覺得他是犧牲事實的，而他的成功也不夠充分，不足以促使我們去討論這件事。

信仰固涵蘊相信，但不僅是相信，這也涵蘊意志。如果我的意志不和我所認為是事實的同一，則我對他沒有信仰。信仰既是相信一個對象的實在，也是認這對象須是真實的意志。這兩種成分，缺少了任何一種成分，即沒有信仰。然即此，尚不是完全的說明。例如，當比恩氏(見情緒一書，二版，五二六頁)說「這會知道到母親懷抱裏找食物，及在她的旁邊求溫暖的嬰兒，已在信仰的力量上有了進步，」我們馬上就碰到了一種不合理的言論。謂對於這件事最直率的嬰兒，便是以後最可能獲有我們所謂信仰的人，這是我們見為沒有理由可以相信的。若謂這嬰兒已有了這種信仰，則我們見其是謊謬的。而我們在上面(第五篇)曾發覺，即在「我的地位及其義務」中，我們尚不能正式的談到信仰，因為那裏所有的，但可名為「見」而已。

這話的意思何在呢？這意思是否說，信仰涵蘊不確定或不完全的知識，所以當你看見時，這是你不能有信仰的理由呢？不是的，這是我們認為是一種錯誤的見解，而事實可以否定牠的。當然你可以有信仰，而不必對於事實覺得確實。但一般的說來，對於事實的懷疑實是削弱信

仰。即謂理論的確定性可排除信仰，這也與事實不符。(1) 因如果是這樣的話，則我們從有懷疑的相信提升到無懷疑的相信時，將立即消滅信仰；而這却不是如此。

1 (新註) 自信仰是實踐的來講，當然這不排除信仰。否則，理論的確定性是可以排除信仰的——最低限度自信仰不是實踐的來說。這要視那一種理論的確定性，及怎樣達到而定。可參閱真理與實在論文集第二章。關於我們能否有不是實踐的信仰的問題，也可參閱是書。

我們不能主張說，當純然的相信提升到理論的確定性時，信仰的需要即消失；或主張說，信仰在這裏是不可能。我們必須極力去指明這種錯誤的原因。可作為這種錯誤辯護的理由是，視覺確是排除信仰的，因而信仰不被想像存在於死後的樂園中；我想也不存在於生時之靈光一瞥中。這話固是一致的，然這話所指示的事實是，信仰不是和某某程度的知識不相容，而是和某某種類的知識不相容，信仰是和普通直接的感覺之知不相容，或和相同之簡單而直接的性質的較高知識不相容。因為我們關於最高的知識，在宗教內，不是這樣直接的，所以說我們僅有信仰。由於一種混淆，信仰乃被假定為排除一切種類的確定性，而不是一種確定性。這是上述錯誤的來由，不過也有真理在其中的。

然則，信仰何以和感覺的知識不相容呢？這是因為：用宗教的語言來說，信仰是一種超乎「此世」的提升，且是我在其中的一種提升。這是什麼意思呢？是否這意思是說，這宗教對象

必不可成爲可見世界的一部呢？這意思是這樣，而又不僅是這樣。信仰涵蘊思想內的提升，然却不止此，這也涵蘊意志的提升，以達乎不可見而被思的對象。而這點又爲我先假定了我自己，和這對象間的實際分離。在純然理論的提升中，我不想我自己，而只想到這對象。在信仰上，我必須也把我自己置諸我前；我必須知覺到這作爲不真實的有限世界中或此或彼的不真實之部分的我自己和我的真正實在間的鴻溝，同時也必須知覺到這即是全部實在的理想而真實的對象。信仰所必需的就是這種假定的絕對分離的意識（這以空閒或時間言，我們名爲「此世」及「他世」），而這種意識是作爲一種被壓抑的成分而留存於信仰中的。所以沒有這種分離的意識，即不能有信仰。

信仰乃是認識我的真自我在宗教對象中，乃是由判斷和意志去把我自己和這對象同一；乃是由造成全部自我和這真實的存在爲一，而決心去否定和這對象相反的自我。一言以蔽之，這是屬於內心的事（1）這是相信惟有理想是真實，相信只實現這理想而不實現何物的意志，也是只有成爲理想而自我才是真實之理論的和實踐的肯定。

1（原註）「真信仰不是純然思想或一領歷史真理的承認。」「真正的基督徒不是知道歷史的人。」「基督教應當知道信仰不是純然歷史或科學。要有信仰，只是要一人把他的意志造成與神的意志爲一，要把聖道，聖力加入於他的意志內，以使神的意志和人的意志兩者成爲一個存在和本質。因此，這人，即基督，他的熱情，他的死狀，他的死與復活，他自

己的人道，乃被視為正義，所以人便成爲基督，而這卽是依照精神人的意思。……凡不是這樣傳道和意志的人，他卽是崇拜偶像的。」——波米氏語。（譯者按波米氏係德國哲學家，生於公年一五七五，卒於一六二四。）

由信仰而得救的意思就是說，已這樣把我自己和這對象同一後，我覺得我自己在這種同一中早已與這對象爲一，及把一切虛偽克服，而享受我真是我之福。由我之宣稱與這包括我在內的理想爲一，及由我之肯定一切反乎這理想的爲非實在，世間之惡和經由過去惡的行爲而結合於我之惡，都變爲非實在。我和這理想爲一，而這理想則不是我的，所以過失的實在使隨自我的改變而消失。這責任現在不加諸於我的真自我，而加諸於非真實的自我，加諸於我所否認而使之滅亡的自我。（註一）（譯者按：這一段係說明宗教上逃避罪惡的意識。這種逃避係由否認私自我而同一於真自我或神而造成。這點是很容易見到的。）

1（原註）請再聽一聽神祕主義的有力言論。「當理性告訴你說，「你是在神之外」時，你可回答說，「不是的，我是在神之內，我是在天之內，在天在神之內，我永遠不離開他。魔鬼可保存我的罪惡，世間可保存我的肉體，而我則生活於神的意志中。他的生命卽爲我的生命，他的意志卽爲我的意志。我死於我的理性內，以使他生存於我內，而一切我的作爲都是他的作爲。」」（譯者按：這一段引語，柏氏未註明何人之言，譯者疑亦是前面波米氏之言。）

種一種方式上，信仰當然僅是理想的，因惡自我沒有消滅的緣故。可是宗教在這裏却和道繼續爲不同。回憶我們對讀者所說關於「進化」或「進步」的意義（第五篇，原書一九一頁），我們在這裏可說，道德是一種進化或進步。這包括於進化或進步中的目的，是逐漸實現現在進化或進步中，因而尚不是真實的。所以在道德內我們有的目的是呈現爲要求成真的目的，以及種的實現的歷程，而這即是牠的非實在性。這裏我們不是我們之爲我們，所以我們必歡迎一種進步。這雖是一個矛盾，而我們復知我們不是矛盾。但對於宗教的信仰，這進化的目的，雖有進化的事實存在，却呈現爲早已進化的，或呈現爲（在時間中）的事情，矛盾和有限性之上的事物。不管表象如何，我們覺得我們實不僞爲進步或進化。事實上並不是這樣，我們現在乃是充滿的實在。這種我們自己的充滿實在，我們對自己呈現爲一個對象，而由判斷和意志在這對象中認識我們的真實自我時，我們便逆料了或超出了進步的範圍。我們自己已經與這對象爲一時，我們便說，我們是一個全體，而現在是和諧的。自我們不是這樣的來說，我們便是純然的現象。而出常在的意志去否定這表象的自我，我們便和真而實的自我爲一。對於這種觀點及在這種範圍內（不是在其外），雖惡自我仍爲一種事實，而負責任的事情，却爲之消失。在這種意義上，信仰仍僅是理想的。

但若說信仰是在任何其他意義上都純然爲理想的，則這是一種極端偏僻的錯誤。而自其是根據聖·保羅之說而言，這便是完全誤解他的。在信仰中，我們並不由理知而提升到觀念，而

把我們的意志拋棄在後。意沒有實現這對象的意志，即沒有信仰。然既有工作，也即沒有意志。如工作停止，意志即停止，如意志停止，信仰亦停止。信仰不是「剝那爾不願一切的跳躍」在真正的宗教內，沒有一洗而即清潔者。（譯者按：誠如柏氏所言，則佛教中之言頓悟，言「立地成佛」者，當不能算為真宗教。但佛教仍以修行為主，其成佛亦非一蹴可幾。）用聖保羅式的新來說，「我曾死，」曾在觀念中，及由於意志，以預期這目的。我僅由「我每日死」的事實自行證明為一個實在。我不斷的在我的特殊行為中意志乎這預期的目的之實現。且信仰的意思也不光是工作而已，信仰乃是信仰的工作；乃是這理想的實現，不管是不完全的。然在另一方面，因為這理想不是完全而真正的實現為這理想；所以我不由工作之為工作而得救。因這些工作雖出乎信仰，但仍是不完全的。我是純然的，完全的，由理想的同一而得救。這理想的同一在我之內的存在，另一方面，是為那些工作所指示，所保證，而同時在這理想同一的要素中又涵蓋那些工作的。（譯者按：柏氏這一段說明宗教上的得救，一方面固是純由信仰，純由理想的同一；另一方面，這信仰却不是純粹理想的，即不是沒有意志，沒有工作的。這理想的同一是涵蓋工作，而又為工作所指示，所保證的。換言之，信仰是主要的，是根本的，是得救的唯一條件，以在信仰中，即包含工作的緣故。）

現在我們所要做的就是詢問，這自我由信仰而與之為「的對象是什麼呢？要回答這一問題，我們必須訴諸基督教的意識的事實。但讀者必須記住，我們之涉及這些事實，乃僅以表明

宗教和道德間的聯絡上所必要者爲止。我們所涉及的，乃是限於這些事實的最小量。讀者必不可作結論說，我們屏棄了我們所絕未談及的。

這由信仰而爲自我所分享的對象，在基督教中，不是和這世界離異而在其外的，不是排除了一人類的一個抽象的神聖，而却是人類（1）（★）和神聖間不可分離的統一。這對象乃是作爲意志的理想而由意志自行肯定於意志中的。這是意志之與理想爲一的。這全部的對象，當呈現在有限的個體形式中時，這尙不是真正的呈現。這對象要到牠被覺知爲一個有機的聖——凡總體，被覺知爲有不同份子的一體，被覺知爲一個自我而在許多自我中自實現，自意志及自愛，一如這許多自我在這一自我內之所爲一樣，然後在牠的真理內，這對象才被知。

1（原註）這「人類」一辭我們的意思是指一切合理有限的心靈而言。（★）這種心靈究在我們的星球之外存在與否，雖是極接近某種基督教的信仰形式的事件，然却是和我們無關的事件，

★（新註）當然，這必不可僅包含「合理的」有限心靈。這必須包含超出我們所覺爲是心靈的。這自然的全部必須在某一意義上包含在內，而牠自己則意志乎神聖的，有如所謂「太陽，我的兄弟」之說然。

對於信仰，這對象是真實，是唯一的真實。凡似乎是反對這對象的，如是事實，則這不是實在。這種形似的事實，有兩種形式：一種形式爲在內心屬於內部自我的不完全和罪惡；另一

種形式爲我的外在自我爲其一部分的世間內的不完全和罪惡。在這內部和外部的領域內，這宗教對象是真實的。這對象有牠的相應的兩方面，即內在而私人的方面及外在方面，而這兩方面又是一個單一全體的方面。

信仰所包含的是：相信（一）外在世界的歷程，雖有現象的存在，乃是遠理想意志的實現；及相信（二）在內部方面，人類是與神聖爲一。或則是相信（一）這世界乃是人性的實現爲一個神聖而有機的全體；（1）及相信（二）特殊個人的內部意志，是和這種全體相同一。用聖經的話來說，信仰必須主張有「一個神國」，及有一個有機體，而這有機體是自行實現現在牠的份子中，且也在這些份子中，在主觀方面，自行意志和自覺，一如牠的份子在牠之內自行意志和自覺然。

1（原註）我不必說這裏是有極大的困難的。除了其他的困難外，物理世界和神聖意志間的關係是一個熟知的問題。但我們對於這些問題（可能的或不可能的）的解決是絕不相干的。我們只須留意於包含在宗教意識內的事件，而此則我們認爲是如上面所說的。

如讀者重閱「我的地位及其義務」中所說（第五篇，原書一七七頁），讀他將見到，我們在彼處所有的政治有機體的相對總體，我們在此處也復有之，然却有不同處。這不同點是：（一）在彼處是有限的（即一在其他中及和其他對立），而在此處是無限的（在自身的一個全體），在彼處是一種狀態上可見的，而在此處是不可見的。（二）特殊的主體對於全體的關

係，在彼處是由不加反省的習慣和直接的知覺而成的直接的統一；而在此處則牠是包含了在「所與者」之上的思想，和一種假定而被壓抑的分離意識。（譯者按：所謂「假定而被壓抑的分離意識」，這「分離」即宗教上人和神間的分離。這種分離是須得先行假定的，否則，沒有宗教。這種分離却又須被壓抑住，認為若沒有分離一樣。否則，如認為神和人始終是分離的，則亦沒有宗教。所以這種分離意識是被假定而又被壓抑的。讀者可覆閱本篇前面所說。）

一如在我的地位的世界中，這裏我們有客觀的方面，有一個意志，一個團體，有這真實而理想的人類性的許多肯定。這種人類性，雖在每一份子中是不同，而在一切牠的份子中是相同的。這種人類性不是完全實現在僅是此一人或彼一人中，也不是完全實現在任何這種特殊的純然「集合的統一」中，而只是完全實現在全體之為一個全體中。這裏我們也有主觀的個人方面。在這方面，這全體的一個意志，在牠和意識份子的統一中，是自覺的，是自行意志為普遍和特殊意志間的人格同一的。（1）

1（原註）由於信仰，及自信仰是有效言，這理想之為自我，及這自我之為理想，乃是真實的一切。所以在我的工作的外在方面，我是視我自己，和他人在一起，為這神聖全體的份子或機能。凡在這種全體之外的，不管怎樣多分是一種事實，却仍是非真實的。次則，在我的內部方面，這作為純然此我的我，經由信仰已不復存在；所存在的僅是這作為神聖之自覺的個人意志的我，這作為全體的精神，自其為該精神言，自知於我內的我。在這兩方

面，雖特殊自我的形式沒有被併吞，也沒有喪失，可是對於信仰言，這自我總然的特殊的内容却是消失的。

但在這兩方面間却有不同之點，而這在「我的地位」中也是有的。惟在「我的地位」中，這不同點被忽視時，不大會造成混亂，可是在這裏關於這一事的混亂是可以發生的，而且是一種極嚴重的事件。請加以說明。在內部方面，這特殊自我現在是自知自覺為直接和這普通為一，而這普通是一切自我的意志。然在外部方面，在他的工作中的實現，這特殊自我只是全體中的一個份子，只是一個機能或一組的機能，而不是其他方面或他組織能，且在其他方面或他組織能之外的。只要他是留在內部方面，這自我便不是離開其他自我的。當牠出而有所為時，這自我才被迫而區別自己，而離開其他自我的。（★）

★「新註」我認為這話說得過甚。所消失的乃是反對的可能性和精神上的分離。這種單一性的意識所排除的不過乎此。

謂當我們行動時，在內部方面，這全部意志也是對每一人為各別的，這固是極確的；而這普通不是一個不能自動的普通。這普通是呈現在一個特殊化的形式上，作為在某某一種事例上一個相對的「要被做」的事件，而這若被反省時，則見其不是其他事例的。不過，在內部方面，這種反省，隨之，這種區別，是不存在的。這份子不是自覺自知為此份子之有別於彼份子，而是自覺自知為（因對於信仰，這惡自我是不存在的）直接和全部有

機體的意志爲一的。另一方面，自這外在方面言，這自我之與他我有區別的知識是強迫加諸於他的。在這方面，自我的實現固是這全體意志的肯定，但完全的全體却不在那裏，有老少是在他處的。這全體，自其是一個全體言，僅能實現在全體中，而此人或彼人却不是全體。在他的工作中，這自覺的機能發覺他不是其他的機能。他仍是有限的，而純粹的人和神間的混淆之一切可能性是被排除的。

這宗教的對象，這預行實現的神聖理想，就是這樣的。特殊的個人須由信仰而把這種對象造成爲他的，須把他自己和這對象同一，須自見自覺和這對象同一，且須在他自己的自覺中觀證着他。我們已加說明，這是由私自我之爲私自我的死亡而達到的，是由把私自我送給這對象而達到的，是由生活於與神聖的理想爲一的自我，被覺及被知爲唯一真實的自我，而現在也就我的自我中，而達到的。關於這點，除前面所說者外，我們沒有話可增加。我們必須進而較密切的討論宗教和道德間的關係。(1)

〔新註〕宗教和道德。可參閱真理與實在論文集四四一——二頁。

宗教和道德，我們已見到，在某一限度內是相同的。而馬上發生的問題是，這宗教意識的神聖意志有沒有比道德理想不同的其他內容呢？我們的回答是，當然沒有的。宗教是實踐的，這即做某種是義務的事情的意思。除開那些義務，即沒有一個義務。因一切道德的義務也是宗教的，所以一切宗教的義務也是道德的。(1)

1 (原註) 在崇拜等意義上的宗教，將在下面加以討論。

謀宗教之存在，宗教必須有所爲。宗教的實踐在實現這理想於我及世間內。把宗教和真實的世界分離，則你可發覺宗教將無事可爲。宗教便成爲一個形式，因而便會消滅。這宗教所實施出來的實際內容，係從國家、社會、藝術及科學而來的。但這宗教領域的全部却即是道德的世界，而一切我們宗教上的義務即是道德的義務。果爾，則此一宗教義務便可和彼一宗教義務相衝突，有如此一道德義務可和另一道德義務相反對然。但宗教的本身會和道德的本身相衝突，則是不會有的事情。

自此而言，宗教和道德是相同的。然我們已見到，牠們也是不同的。主要的不同點是，在道德上確是將然的，在宗教上，則在某種情形或在某處總是實然的，且我們所要爲的是已爲的。不管這是被思索爲現在已爲的，或是以後將被爲的，在這方面卻沒有實際的區別。牠們是不同的方式來看相同的事物。不論是現在或將來，這實在是一樣的確定的。這種宗教觀點在實踐上的重要性是，這要去做的事，不是以一種懷疑其成功的知識而爲之，而却是根據預覺勝利早已完成的確切性而爲之。(譯者按：柏氏此處說明宗教與道德的區別，極重要，也極明顯。在道德上是將然的，在宗教上，則不知如何便成爲實然的。道德的實在，不十分確定，而宗教的實在確是確定的。我們在道德上之所爲，是不計成敗的，是沒有勝利的把握的，然我們在宗教上之所爲，是預覺其成功的，是先知有勝利的把握的。)

德，這實現的歷程，這樣便存留在宗教內。惟有純然的道德才是消失的。自其爲一個成分言，道德是留在宗教內，且被加以鼓舞的。不僅人的力量爲成功的保證所增加，而且這成功的重要性也被擴大的。對於宗教，個體的生命是和神聖的爲一。德保有了無限的價值，一種沒有語言可以形容的價值。然這惡也是獲得了相應的強度。這惡是無限的罪惡。所以對於宗教意識言，各種不同分量的惡是不可衡量的。一切人，因爲是完全的有罪，所以是平等的有罪。不過，這種極度的罪惡，却因而是較易克服的。這罪惡不是一個實在而和純然的理想相反。這乃是一個純然的事實而反乎全部的實在，是一個說不出的矛盾。次則，其他爲善的誘導也會加入的。對於宗教意識，罪惡所犯的過失，乃是反對我們所愛及愛我們的事物的，而不是反對不是真實。(1)而沒有人能愛的事物的。這點使罪惡成爲更不好和更痛苦的，隨而即增加善的能力。一切外在的控制消失了，代替牠的位置的是對於這勝利者的感謝，信任德，而且不能欺騙牠。(2)

1 (新註)但是(如下一註所說)這在一切道德上卻不是如此，只在抽象的道德上是如此。
2 (原註)在「我的地位及其義務」中，我們也有這事。讓我順便的說，如人類性是一個集合，則對牠作積極的感謝而不成爲最兒戲的自欺，這是不可能的。除非在人們中有一個真正的同一，則所謂「既然你對那些最少數的而爲之」的話，便成爲荒謬的(譯者按：這一引語，不詳出處。所謂「最少數的」當係指「人類性」或國家而言。)我從沒有聽說過有任

何人欠了二人的債，而認爲他能把這債償還另一人之類似（不管怎樣的類似）此一人的。在「我的地位中」，我們見到其完成的，在理想的道德上，我們知道其當被完成的，在宗教上，由於信仰而相信業已完成的。這都是相同的客觀意志。這客觀意志在主觀方面自行反省於自身中，因而明顯的再自行肯定爲人類意志與神聖意志間的真實同一。所以宗教和道德的內容是相同的，雖其爲之之精神極爲不同。（譯者按：宗教與道德均以客觀意志爲內容，這是兩者之間相同的。但道德只知此意志之應當完成，而不信其已完成也。宗教則由於信仰，而相信此意志之已完成。所謂「爲之之精神」不同者在此。）

但有人可以告訴我們說，這一切在某一限度內雖是真的，然都是偏於一面的。在這一切之外尚有宗教的存在。這種批評我們必須加以注意。雖我們可以似乎忘記了宗教所根據的事實，然我們却從沒有這樣忘記的。這事實是，有人將名爲正式的宗教，如信條，公共頂禮及私人崇拜的範圍等。現在我們必須把這些加以論究。但我們的論究並不超過我們所當論究的，也即是「不超過和如下的問題有關的。這問題是：宗教的義務有沒有異乎道德內容的其他內容呢？」

就我們的道德觀點言，這樣提出來的問題是荒謬的。蓋如有任何應該做的事，則這必須是一種道德的義務。認爲宗教義務的本身可在道德義務本身之外而能與之相衝突，這樣的念頭實爲荒謬的胡說。如果宗教義務在於成爲「宗教的」，則道德義務亦在於成爲宗教的，正如同，如果道德義務在於成爲道德的，則宗教義務亦在於成爲道德的。

表現這問題的一種較好的方式是，從純然道德的範圍進入於宗教的範圍時，是否引進了新階段的義務，而把這些義務加入，則道德現在須加以擴大呢？不過，這仍是不正當的問題。因為如這樣成爲「宗教的」是不當，則我們沒有理由先行把道德弄成狹隘，也就是沒有理由從道德要加以實現的理想中把宗教性排除。這似乎極爲明白的是，道德的範圍即是實踐的範圍，而實踐的範圍即是道德的範圍。這種結論是無法逃避的。所以自宗教是實踐的來說，道德和宗教的世界是必須符合如一的。

真正的問題是，宗教是否完全爲實踐的呢？也即是說，是否宗教的理論成分和實踐成分同等，或安置於實踐成分之下呢？是否宗教，像藝術和科學一樣，包含一個理論的範圍，故自牠在主體中的產生及爲主體所產生而言是實踐的，而自牠的本身及被產生後而言則不是實踐的呢？次則，如宗教有這樣的一種領域，則牠怎樣和實踐發生關係呢？是否當理論的領域不被置於實踐目的之下時，牠是實踐目的之輔助物或牠是本身爲目的呢？又次則，道德是怎樣位置於道德的一個領域中呢？

與其謀對這些問題加以直接的回答，最好的方法去弄明白這件事，不如從一偏之見的極端來開始討論。第一，我們知道有一種意見可以說是，簡直將宗教和正統信仰同一，將宗教和認爲凡是真的是真之說同一。正當的學說無疑是一種極重要的事件，但是否這可使之成爲宗教呢？把這問題加諸於宗教意識，則其回答是否定的。宗教所需要的是「出乎內心」的相信，沒有這

點，即沒有宗教。不然的話，魔鬼們都可以說是宗教的。因為據說魔鬼們之所有，比我們所要求於他們的，尚進一步，除有正統信仰外，尚有對於神的恐懼。（譯者按：這一段是柏氏批評一種一偏之見。這一種一偏之見是把宗教看為正統的信仰，看作正當的學說一樣。但柏氏認為宗教所需要的乃是內心的相信，如沒有內心的相信，則雖有正統的信仰或正當的學說，這仍不能算是宗教。）

所以在道德上，一人必知道什麼是正當的；然沒有人僅因為他有了這種知識就是道德的。在宗教和道德的事件上，你沒有知道你所要做的是什麼，你却不能有所為；他離開了力行的純知，則既不是宗教，也不是道德。（譯者按：柏氏這一句話，似和我國哲人的道德觀點相同。柏氏雖認為道德哲學是理論上的事，然道德之為道德則是實踐的事。中國哲人所側重的是道德的實踐，而不在于道德的理論。求道德的實踐，則離開行為，便無道德可言。這點西洋哲人未嘗不知，但其側重點不在此而已。）

次一種一偏之見的修改，則是極為普遍流行的意見。這意見說，「謂知不夠足，而行動當隨其後，這無疑的是真的。但雖是如此，然當我所禱時，當我默想時，或當我到禮拜堂時，則不管宗教有無進一步的意義，也不管祈禱儀式等有無若何結果，而這就是宗教。」（譯者按：這是第二種一偏之見，是以祈禱等事為宗教的意見。）

由否認這一學說，我們不應當冒犯到其信徒。我們是否會冒犯他們，乃屬另一回事。如果會

價視他們，我們是很抱歉的。無論如何，我們卻否認這一主張。我們認爲宗教意識（1）和新約是站在贊成我們的一面的。在這種主張上，神的愛和人的愛，不是放在一旁，作爲相離而存在，或能相離而存在的事物。但是，如人的愛失敗，神的愛亦失敗，隨之，我認爲，宗教也失敗的。在這種主張上，我們聽說，「純粹的宗教」即是受苦者的義務，而這「世間」，——即我們不可爲其所污染的「世間」，却很難是我們的崇拜之外的一切範圍，也不是牧師權力所不及的每一領域。

（原註）我可快樂的說，"Religious"一字沒有相等的英文可譯。（★）

★（新註）除了僅是現代的英文外，這不是真的。無論如何這却不可以的，而這錯誤是由於愚昧而成的。不論宗教生活是怎樣孤獨，如經由精神團體的統一，能被視爲委託代理的生活，則宗教生活便間接的是實踐的。

我們的主張是，進禮拜堂，或默想，或祈禱，除了牠影響乎實踐及爲實踐之助外，這些都絕不是宗教的。牠可以是美的或玄想的靜觀；牠可以最低限度一部分是情感的產生，即由滿足的宗教意志而產生的情感；但除了牠即是行爲的意外，則牠却不是宗教的。惟要牠成爲行爲的意志，則除非牠自行表現於外在或內在的宗教——道德的行爲中不可；也即是除非牠自行表現於實現社會的，理想社會的，及理想的自我，而同時復爲這種實現之手段的行爲中不可。

對於道德，這也是一樣。我可以歸返我的良心，享受良心內德行的幸福，而以靜觀在己或

在人的德行蓋陶自己及尋求快樂；但這種事件的本身却確定不是道德。做這種事可以算是一件好事。如然，則只有在牠是增強爲善的意志，因而結局於實踐中時，牠才是一件好事。如果牠是超出乎此，則最好牠不過是無害而已。但牠可以是，且較常是，有害的，是積極的不道德的。如你戀戀於自正當行爲而來的滿足，你可以不必是錯誤的，然這却是極危險的。這是一種最易失足的地位。因一當牠引導我們達於不由機能而起或並不鼓舞機能的享受時，牠便是惡而趨於腐化。（譯者按：所謂「機能」，當係指個人在全體中的機能，或爲善的機能而言。柏氏這一段話，大足以表明我國過去獨善其身與世無益的逸人隱士，不必是道德的。這種隱逸之士，最好的批評，不過是認爲無害之人而已。若從而表彰之，認爲是爲吾人之模範，這便是獎勵道德上的無爲。但道德上的無爲，決不是道德，而可是道德的死亡。所以譯者極反對我國史書上之有隱逸傳。我國社會上流行的玩世主義，其來源或即由於此。關於玩世主義，讀者可參閱譯者著倫理學本綱——二十九年正中書局——第三章。）

譬如一人以德行的思想自娛，後則出而忽視這德行，而墮落於惡行中，這可以算是道德嗎？譬如一人在宗教上一樣的這樣做，則有人名之爲「宗教的」。故舊的學說在認爲，宗教的儀式，聖筵，赴教堂講道，不僅不應該單獨爲之，且自牠們本身量以牠們簡直絕不是宗教的。牠們是在局或一個宗教的範圍，而這樣自局時，却喪失了宗教的特性。不特如此，牠們且常是積極的有罪的，是對於神爲一種不誠實的戲弄，是只知享受而

不知阻力的，而可墮落爲欲可以名爲美的或觀賞的事件。但自這一切言，還是非宗教的，也是不道德的。宗教上說來，這些事件的本身絕不是目的。惟有當牠們是信仰的手段，因而就是意欲的手段，且因而是世間實踐上的手段時，牠們才是目的。（譯者按：柏氏這一段話，是暗罵現代基督教徒之只有形式而無內容，只知重視宗教上的各種儀式，而不知重視宗教的實質。僅宗教上的各種儀式，若脫離了宗教的本質，脫離了信仰，意志，及實踐，則不僅不是宗教的，而且是不道德的。這樣的儀式，實等於對於神而作一種不誠實的戲弄而已。）

但這種偏於一面的見解，這種極大的錯誤，是怎樣可能呢？這不是極難理解的。這原因

是

（一）在道德和宗教的意志內都是蘊含知識的，而一人之所知顯然是對實踐有關係。因之，正確的見解是需要的。自這點是真的而言，其後乃被曲解，而謂宗教是由正確的意見構成，或由正統的信仰構成。但我們已見到，宗教對象之出現在理論的意識前面，不論其形式如何，都不是宗教。

（二）第二種錯誤是較爲普通的。在道德上，我們所知的是我們所覺到或所見到，而不能懷疑的。在道德上沒有什麼違反現象的東西我們須得信仰的。我們有一個要求，我們並且意識到這要求曾經滿足了或沒有滿足，但却沒有超出我們自己以外的事物而爲我們須得認爲真的。如其有之，那除非是在我們眼前而在社會對象中的事物。惟在宗教上，雖現象存在，然我們却

須相信有物是真實的。我們必須有一種內心的確信，確信這實在是那些事實之上的。我們必須反乎事實，而把這種實在實現出來。因在那些事實中我們不能見到內部的實在，而似乎見到和這種實在相反的。這是由於信仰我們和這不可見的一個實在的調和，我們才是得救的。

這種內心的確信，這種與神爲一，及因爲與神爲一而與他人爲一的自覺，自然是非自行表現，即不存在的。次則，這種確信之當自行表現，也是對的。因爲這種表現是最強有力的作用於自覺的，是加強自覺的，因而也是加強構成信仰的自信和意志的。這種人和神的同一，及和他在神中的同一，其確定性之當由預嘗到的純潔的聯合之快樂而帶回到內心，這也是對的。簡言之，這就是崇拜的理由。崇拜是加強信仰的手段，而由幫助這目的之故，使自身也爲一目的。但若視崇拜爲多於此，及超乎此，則這便不是一個目的。這可以是有無害的，而這也可以是真宗教的毀滅。（譯者按：柏氏這一段是說明宗教上崇拜頂禮的理由。他認爲這種崇拜是加強信仰的手段。我們有了神人同一的內心確信後，把這種確信自行表現出來，即足以加強我們的自覺和信仰。所謂崇拜，即是這種內心確信之自行表現。牠的目的全在加強信仰。若離開加強信仰而冒崇拜，視崇拜爲有異乎加強信仰之目的，則這種崇拜可以是有無害的，然也可以是有破壞真宗教的。）

宗教的團體組織教會的象徵，而這些象徵，作爲一般的崇拜，則涵蓋牧師。把某種人分開來，這是一般的覺得較爲方便的，有如國家把一個或多個宗教團體加以贊助及規定，也是一般

的覺得較為方便一樣。(1)但比牧師，不論是怎樣舉出來的，都是達到這目的之手段的手段。這裏我們即有了牧師之職的理由。

1 (原註) 宗教團體可以名爲「教會」；但這種意義上的教會却必不可和正式的教會相混。正式教會是基督的全體。究竟這種教會受限制與否，其回答是要看基督的精神受限制與否的問題的回答而定。這種教會是可見與否，其回答也是一樣。即關於這種教會能否被分割，能否被重行結合等問題，其回答亦然。一種關於教會的正確見解是極重要的。我們的意見認爲，從這種見解來說，在一個正式的教會內，是沒有階級的，沒有精神上的優越者的，且也是不能有的，因爲基督教的^的精神是排斥這種事件的。當一有了教會上的高級人員時(爲方便計，是應當有的)，則馬上你所有的乃是一個有限的宗教團體，結果，這便不能成爲正式的教會，也不能代表正式的教會。(譯者按：柏氏這段話，很明顯的是指天主教而言。天主教之階級森嚴，實不是基督教精神所應有的。這種教會只能算是一種有限的宗教團體，而決不是正式的教會，或能代表正式的教會。)

沒有聖餐或公共的崇拜，也復沒有牧師，而你却能有真宗教：一如你能有牧師及聖餐而沒有真宗教一樣。如果有多少牧師認爲他們對於聖靈的關係比起團體內的他人來較為密切，則他們是和基督教的第一原理相反的，而且任何不閉起他的眼睛的人，都能見到生活的事實是駁斥了他們的。如我們不會錯誤的話，基督教所告訴他們的是，他們的才能和職務是和他人不同，

他們也有一種精神是和他人不同，但是當他們想從「不同」而進至「較高」時，則我們必須告訴他們說，要達到這種結論是需多少程序的，而這些程序是基督教所不能承認的。（譯者按：柏氏這一段是說明牧師之與常人，只是才能，職務，及精神之不同，而決不是較高。牧師們如想不同而自居於較高的地位，則這種推論的程序，是基督教所不能允許的。）

總而言之，實踐的信仰是目的，而幫助這目的者便是善，因為這目的是善的緣故。當一個宗教的儀式不幫助這目的時，這便不是善的。這常常可以比沒有幫助還更壞的，則這便是積極的有害了。

宗教上的禮拜工作也一樣，而這種工作過於孤獨的，則名為個人的虔敬。這些工作，若是宗教的簡單表現或是幫助宗教的時，則牠們是宗教的。否則，牠們便不是宗教的，甚而或是非宗教的。宗教是在神人調和的實際實現中發生的；如沒有這種實現，則沒有信仰，沒有宗教。

我沒有說過一句反對牧師，反對聖餐，反對私人虔敬的話，如讀者這樣了解我，這是完全誤解我的。對我們一大部分的牧師，我都表示誠懇的私人尊敬，而在我眼中也很少有任何職務（1）比較牧師的職務為較高的。我充分的認識私人的虔敬和公共的崇拜有其一般的必要性。我們所抗議的，乃是這些事件的濫用和過甚。凡是宗教對神的表現，而自行提出在世間的，除了牠是過甚的，則牠是宗教的，是善的，所謂過甚，是依乎牠之不能增強意志或削弱意志而加以衡量的。一樣的，任何制度，禮節，或紀律（不論為何都無關係的），凡能加強宗教意志的，

只要是視牠爲一全體而加強之，且不在其他方式上反乎宗教和道德，則牠便是善的。在道德範圍內，這也是一樣的。在道德範圍內，我們可有增強意志的禁慾工作，而自其增強意志言，因而牠們也是善的。但當這些工作（或儀式）超出增強意志的範圍時，則牠們不是善的，或甚而是惡的。惟在什麼一種詳細情形上這是正當的或不正當的，那便都是特殊事實的問題，而和我們絕無關係的。

1（新註）有任何職務嗎？有任何「職務」真比另一職務較高嗎？或則，是否我在想則演繹於某種生活方式內的自我犧牲呢？

讓我來重說一次。公共的和私人的禮拜，自其是宗教意志的簡單呼聲，或自其是增強宗教意志的手段來說，這是宗教的，是善的。這種意志是由把世間變成爲基督的世間而感勝世間的信仰所構成。對於信仰，這世間即是基督的世間。宗教的內部範圍，把牠的保證和福祿帶回給自己的內部範圍，僅是內部範圍而已，牠的本身却不是宗教。自牠的本身言，牠甚而不是內部，因爲只有當牠是外部的內部時，牠才是內部。當信仰失敗時，這外部是不存在的，隨之，內部之爲內部也不存在的。對於預期之結果的快樂，而作一種感覺的或半感覺的含情注視這在道德上，如在宗教上，自涉及意志方面言，最低限度不是道德的，且可墮落成爲純然的放蕩。在道德上，一如在宗教上，這毀滅實踐的乃是快樂論。若這認爲是理論，則這是屬於藝術或科學，而絕不是宗教。次則，關於宗教意識的敏銳感覺或強度，其不是宗教，一如道德意識之不是道

德一樣。即關於這些事件的正當知覺，也不過是一個正當知覺而已。惟有當神聖意志。當對於信仰，這世界就是實現的意志，自行反映於我們中，用我們自己個人的能力及他的自覺，去把他的意志和我們的意志提出於是他的也是我們的世界中，而在由機能產生的情感內，給我們以神人同一的內心確信——這在我們意志行動之前及跟隨着意志行動的確信時，這纔是宗教。所以對於宗教和道德，這意志的內容是相同的，惟知識和精神，則極爲不同而已。

果爾，則我們的幾篇論文，雖在一種方式上是極不完全，然已使我們達到了道德消失而留存於他的使命完成中的終點。在我們討論的歷程中，我們並沒有知道許多事情。我們所知道的，或者是很少價值的，或是沒有我們的論究，也可以知道的。雖是如此，然我們已見到，在任何形式上去追求快樂，已自行證明爲一個幻想，所謂義務的形式是一個陷阱，而「我的地位」的有限實現，則確是真理，確是幸福之要我們逗留於其中的，可是要完全滿足精神的飢餓，這却嫌太過狹隘。末了，我們也見到，理想的道德是帶來了令人厭惡的不可避免的失敗之感。我們的論究止此。這歷程已到了一個終點，然最佳的活動却在這裏開端。這裏我們的道德是圓滿成就於與神爲一中，而隨處我們都發覺這「不朽之愛」永遠自行繞繞於矛盾之上，而這矛盾在其中又以永遠被解決的。

此乃無爲而純潔之聖地分，

曾助人而永遠助人

此地一無所缺分，
有物從此而生新。

（譯者按：伯氏用這一首詩，結束此篇及結束全書。這詩原文是拉丁文，不詳其爲何人所作。大意在形容一種宗教的境界。伯氏認爲荷德是歸宿於宗教，所以這篇結論，對宗教之說明時多。關於伯氏的宗教見解，譯者有一「伯烈得萊的宗教觀」一文，作爲附錄，刊於下面，讀者可參閱，以增加對本篇結論的理解。）

i（原註）——當本書最後幾頁在印刷中時，夏理孫氏的論文（見現代評論一八七六年五月號）發表。他這篇論文涉及許多我所說的，所以似乎需要對這篇論文來附說幾句。我是只就這篇論文的本身來說，不去涉及孔德本人的見解，因爲我不熟悉孔氏的見解。

我於說表第一點是，關於夏理孫氏信條的主要觀念，即對實證主義直接或間接無接觸的人，也可以熟悉，且大體上或可同意的。不論這信條可以說是何人所創始的，然這是明白的在四十年前爲史杜拉斯氏所提出，而與這世紀第一期玄想的玄學有密切關係的。（參閱現代評論同一期一篇有趣味的論文。）他在德國文學上的地位是作爲對基督教中心學說的一種玄學的解釋。

夏理孫氏似乎相信在他觀點內，或玄學的成分最低限度是沒有的。這點我認爲他造成了
一個極大的錯誤。因在他的信條中所涵蘊的是什麼呢？他似乎主張，人類是一個有機全體

的進化，然同時他又肯定說，人類是「一個集合的統一」，而其進化是「一個集合的進化」。這裏我們馬上便在玄學之中，而自我之所知首，且是不好的玄學，對我來說，一個集合的進化，（★）即是這集合的諸多單位的進化，而沒有其他的意思。對夏理孫氏來說，這似乎尚有更多的意義。他似乎相信在他的集合內，是有一個真正的同一，可在構成部分的變化下永恆而相同的同一。次則，他也相信這同一不是純然物質份子的同一，或一般力的同一，而却是一種人類的同一。如果這是他的所信，則什麼是這種信仰的基礎呢？什麼是他所謂在過去，現在（及將來？）的人類中有一真正自同性之主張的根據呢？在他的論文中，我沒有找到任何根據的暗示。凡知道玄學是什麼的人，沒有人能懷疑在上述的主張上，我們是有玄學的，而這也很難阻止我們懷疑我們所有的也是純然武斷的玄學。

★（新註）這語是說，如集合是純然「積聚」的意思，則「進化」和「集合」是不協調的。夏理孫氏或可承認這點，而他是僅在一種寬泛意義上運用「集合」一辭（如他六所為一樣。）

雖然我可以與解作者或者他是有肯定說，在雜多之下，人類性是一而相同的真實存在。或者一切他的意思只是說，過去和現在人類生命總括起來的特殊影響是存在於個體中，而能為個體所認識。如然，則除非我們復有一種因果同一的玄學學說，那末，這種普通的機械說，對於夏理孫氏的上層建築，只是一個小基礎而已。

集合人類性，而論如何是有機的，而這點似乎就是頗為奇怪的否認宇宙全有一「集合力」的理由。（見現代評論八七四頁）在他關於有機體的界說中，我覺得道作者曾把同一和目的論的觀念引進。（同上，八七七頁）如然，則我們又有了玄學的學說。如不然，則（參閱第五篇，原書一九一頁）人類性的進化，便成爲無意義的辭句，如是前者，則作者對玄學家的立場將如何？如是後者，則他的宗教和他的修辭又將如何？

爲何把這點放過不談這露出來作爲相信人類性其一個有機體的理由是什麼呢？夏理孫氏從社會有機體的觀念談起，而這一概念對於這世紀初期的玄學却不是完全不知的。這且不提管牠。然我們怎樣從國有的有機體而達到人類性的有機體呢？就令我們承認這玄學的主張，認爲文化乃是一有如你或我一樣真實，且遠比你或我爲永恆的人的活動」（同上，八七九頁）——然究竟歷史證實了全部或大部，佔據地球，且已滅亡的千百萬人類會加入於這文化主流的信仰沒有呢？現在事實上的觀察，又曾否表明，全部或大部，地球上的居住者，乃是有機的相聯呢？僅表明純然的互相影響是不夠的，因這種影響對於純粹物理現象也是一樣有之的。觀察所能保證的，可以超乎這希望，即希望有日，我們不知道何日，人類性可以成爲一個有機的全體嗎？（參閱杜蘭特凌堡氏著：自然權一書，六一〇頁）

如說了這一切，焉去談及宗教，可以是無聊的。但我必須指出的是，即令人類性不僅是一個想像的集合之名，即令人類性真是一個自同物，而在許多物質份子的變化中自行演化，而

我們在其中爲其份子——卽冷是這樣，人類仍不能成爲近代宗教的對象。我們的心靈和內心不是寄託於宇宙內許多物體中之現象之一的。企圖將這種有限現象置諸我們之前作爲一個崇拜的對象，卽是企圖將宗教的歷史向後倒退，卽是思以基督教文化，經過了不少的努力，所付衝破的猶太人的束縛，再度加諸於我們。如人類性是可崇拜的，則這是僅因爲牠不是純然爲地球發展的最後產物，而是因爲神人同一的觀念爲絕對的真理，因爲有限合理的心靈（不論存於何處）不是純然如其本狀的，而是在異乎物理的或禽獸的本性的意義上，爲這精神，（這一切運行及生活於其中的精神），的自我實現，因而在這種統一中是一個有機的全體。像這樣的一種主張，我不去肯定。而這主張之有不少困難，我也不是盲目的。我們能由一種批評的玄學，而以一種科學的基礎，如有的話，加諸於這主張。不過，批評的玄學的問題，却開始於夏理孫氏問題終止之處，而在夏氏武斷之處，這種玄學却提出了問題。但不論這種科學是可能或不可能，一個偉大的宗教，畢竟仍是一個偉大的宗教。且當其他曾生存及現生存於牠的生命中的其他教派，已走了牠似乎要走的路時，則要相信牠不會成爲偉大宗教，也不是容易的。（★）

★（新註），我相信事實上是，自六十年前英國研究哲學之風復興後，卽沒有會讀哲學的青年加入於實證主義者的陣營中。如夏理孫氏及其他，當主張實證主義時，能對十九世紀初期歐洲玄想的進展有多少知識及同情，則結果之佳，必遠超乎此。

（譯者按：柏氏此語在批評實證主義者欲以人類爲崇拜對象，以代替宗教之說。夏氏之難解，然讀柏氏批評，知柏氏實不贊成以人類性爲崇拜對象，則至爲明顯。蓋人類是一個集合體，即不是一個集合物，也不能成爲現代宗教的對象。）

附錄

一 柏烈得索的宗教觀

英國近代哲人柏烈得索 (F. H. Bradley, 公元一八四八——一九二四) 之倫理學說，頗爲理學者，已無法忽視。其在倫理學上之地位，亦無問題。惟彼之宗教學說，則頗不爲宗教家所喜。彼宗教者必不認柏氏爲宗教之友，以柏氏之宗教見解與西洋之傳統宗教見解異趣。自西洋任何一派之教徒言，柏氏均可被視爲宗教上之叛徒。然吾人不能謂柏氏之說爲反對宗教之嫌。彼不反對宗教。彼所反對者，乃宗教上不合理之說而已。彼反對視宗教上之真理爲絕對真理，反對視神或上帝爲有人格者，亦反對視個人之靈魂必爲不朽。自彼所反對之點言，柏氏之說，雖與西洋傳統見解不合，然與我國儒者之傳統見解，則極有相似處。而柏氏之不主談死後問題，則尤與孔子「未知生，焉知死」之言，不謀而合。因此作者對柏氏之宗教見解，極感興趣，而思於本篇一述其說焉。

柏氏無論宗教之專書，其宗教見解，散見於所著「現象與實在 (Appearance and Reality) 及原理與實在論文集 (Essays on Truth and Reality) 兩書中。即在此兩書，柏氏之於宗教，亦未能暢所欲言。此固因此兩書非專論宗教，不能詳談，然亦因柏氏對於宗教，仍有所

顯忌而不敢言。其言之也，亦常有未盡之意，而須吾人得之於言外者。然柏氏所言，已令一般宗教家感覺不快矣。（據云柏氏現象與實在一書，牛津大學出版部所以拒絕代爲出版者，卽與彼之宗教見解有關。）

柏氏認爲道德進一步之發展，卽爲宗教。蓋道德有其本身不可避免之矛盾。道德一方面涵蘊善與惡之對立。必有善與惡之對立，然後有「應該」或義務之可言。所謂「應該」云者，卽我應該將惡克服，或我有掃除惡之義務。有此義務，始有道德。無此義務，卽無道德。是道德之存在，實依乎善惡間對立之存在。然另一方面，道德之目的或要求，則在克服此種對立，在消滅人世所有之罪惡。此固道德應有之目的。但道德之目的，在道德範圍內言，乃無法實現之目的。如道德仍爲道德，則多少罪惡之存在，實其不能缺少之條件；否則，無「應該」，無義務，亦卽無道德。此爲道德之矛盾。道德如欲解除此矛盾，如欲實現其目的，則惟有超出自身，而入於「非道德」(Non-moral)之一途。故柏氏謂：「道德之義務在成爲非道德。」（現象與實在二版四三六頁，以後簡稱現）此非道德之境界，卽宗教是耳，宗教乃道德之終點，乃道德不能不有之目標，乃道德義務之所在，而無法忽視之者。吾人可謂宗教所以完成道德，而爲道德之究竟。

自純粹義務方面言，柏氏認爲道德與宗教，實無區別。宗教不能完全超出善之範圍。真正之宗教，仍必令吾人具有道德之善。至道德義務之範圍，亦不能加以限制。道德義務可擴展而

包括宗教上之義務。此兩者之義務，固可相同也。然另一方面，道德與宗教究非純粹義務所能盡。道德與宗教尙有其知識的及情緒的方面。自此方面言，道德與宗教則有一真正之區別在。蓋在道德中，此道德理想必爲非存在的，非真實的。此道德理想，雖非不能結合於某一對象中，雖非知每一意義上均爲純粹的觀念，然自其與我及我之世界間所有之實際關係論，則此理想必視爲純粹的觀念。「道德觀念乃『終然』而『尙未然』者。若在宗教中，則此理想之義，雖另一方面，亦一部分尙未實現，然必視爲真實的。如吾人所有僅爲一觀念，則余實不知吾人如何能信宗教也。」（見真理與實在論文卷四四一頁，以後簡稱爲「真」）換言之，道德與宗教之區別，據柏氏意，在前者之理想，僅爲觀念，而後者之理想，則必視爲真實；或前者之理想非存在，而後者之理想，則必視爲存在。吾人之道義理想不能視爲真實，否則，不成其爲道義。惟吾人之宗教理想則不能不視之爲真實，否則，不能有宗教。宗教上之對象，如神，若不視爲真實，即不能引起吾人之崇拜。無所崇拜，安有宗教之可言？雖吾人之於道德理想，未嘗不可以宗教情緒對付之，然此則必須視其理想爲真實。一視理想爲真實，則善惡間之對立消失，道德已超出其自身之範圍，而成爲形式不完全之宗教矣。

道德與宗教有別，此無疑義。然說明道德與宗教之區別，仍未說明宗教之根源或性質。關於宗教之起源，柏氏無所解釋。惟柏氏認爲宗教必以兩種心態爲其根源：一爲恐懼，一爲信仰或贊許。所謂信仰或贊許不必含有道德上之意義，而但爲一種屈服認可之態度。蓋任何一種宗

教行爲，必先有其恐懼之對象，而對所恐懼之對象，則思媚之以得其歡心，或最低限度，亦必屈服吾人之意志於此對象下。吾人此種諂媚對象之行爲，或被認可或贊許，而此種認可或贊許之情，即又用以形容其對象。故宗教上之對象爲必被認可或贊許之對象。然同時此對象又必爲吾人所恐懼之對象。因宗教上之贊許和崇拜，而崇拜則非有多少恐懼之情不可。所謂恐懼，不必爲何種恐懼，而可僅爲懼與此對象疏遠之恐懼。是恐懼與贊許之情，必在某一程度內，常行結合以構成宗教。以此柏氏認爲宗教乃「一種恐懼，屈服，欽仰或贊許之固定的情感，而對象之爲何物可不論，但僅留此種情感達於某一種強度，且爲某一種觀度之反省所形容。」（現四三九頁）但此種情感之強度，應如何規定，即達於何種程度，方可認爲宗教的情感，則柏氏認爲無法確定。一般言之，當吾人與此對象比較，而感覺吾人自身毫無能力，毫無價值，或毫無足道時，則此對象可引起吾人宗教上之情感。若此對象爲多數，則吾人爲多神教徒。若此對象，其數僅一，而其他一切，皆不足輕重，則吾人爲一神教徒。至此種對象是否具有神性，乃絕無關係者，誠以任何對象，如能引起吾人絕大之恐懼或贊許，而使吾人崇拜之者，則此對象即對吾人爲神。如是一切對象，如石，如蛇，如女子，如父母，吾人皆可使之成爲神，神之爲神，不在其有無神性，而在吾人是否具有上述之情感。如其有之，則吾人之對象即爲神，而吾人之態度，亦必爲宗教的。此爲宗教之一般意義。然自宗教之最高意義言，則柏氏認爲吾人之崇拜對象必爲唯一完全而純粹之對象。蓋宗教發展之後，設此對象非完全而純粹，則吾人雖可對之有

解恐懼，然吾人亦可憎惡之，反抗之，輕視之。果爾，則必缺少崇教上必具之贊許情感，或道德上之屈服。是最高級之宗教，其對象必為完全而純善者。柏氏所用宗教一辭之意義，實指此最高意義而言。

宗教之一般意義及其最高意義已明，吾人可進而敘述柏氏所謂宗教之本質。宗教之爲物，據柏氏意，一方面，必有一種完全真實之意志，另一方面，則必有吾人個別有限之意志。由此兩種意志而發生實際的關係，即構成吾人所謂宗教。（頁四二九頁）宗教乃個人意志謀與普通意志同一之企圖，而且相信此企圖已實現者。在此兩種意志之關係中，其主要之因素爲信仰。信仰實爲宗教之中心。「此企圖與個體，其爲善與完全，乃僅對信仰而言耳。」（現四四三頁）非有信仰，不能有宗教。所謂信仰，自宗教上之意義言，「乃將我之意志而與某一對象同一而已。其根本爲實踐的，而且必須實施於行爲中。」（頁二四四頁）以吾人之實際行爲而將自我同一於此完全真實之意志，即爲宗教上之信仰，亦所以構成宗教者。蓋在宗教內，宇宙一切，皆爲此唯一崇高意志之完全表現，因而萬物皆善。所謂罪惡也者，悉容納於絕對目的中，爲其所改變，而失其原有之性質。每一有限自我不僅自覺其爲此完全意志之主要機能。且亦自覺其已實現此完全，凡此均非有信仰不爲功。信仰所以使宗教成爲可能。吾人可謂信仰乃宗教之本質或要素。惟所以使宗教成爲可能者，亦所以使宗教成爲矛盾。此言，表面視之，或不可理解也。

宗教之矛盾，及所以證明其矛盾，乃柏氏宗教理論上最重要之一部。柏氏不視道德為實在，為究竟，同時亦不視宗教為實在，為究竟。道德上之真理，固非絕對；宗教上之真理，亦非絕對。一般人之信見，多共認道德或宗教之真理為究竟，為絕對，然柏氏則否認之。柏氏認為道德與宗教同為現象，而非實在。道德有其不能避免之矛盾，宗教亦有其不能避免之矛盾。惟其尚有矛盾，所以宗教始終仍為現象，而非實在。若宗教能避免其矛盾，則宗教即不成其為宗教。此為宗教本身之命運，而無可如何者。其說之新穎，或前所未見也。

所謂宗教之矛盾，柏氏認為可從多方面加以說明。先從信仰方面言，宗教以信仰為中心。然信仰之為物，乃實踐的，乃造成其為可信的；但因其為實踐的，又造成若人之未信然。蓋實踐之事，涵蘊行動與努力。已信，則不必有行動與努力。必尚未信，然後有行動與努力之必要。故信仰之格言為：「確知善與惡之對立已克服，然仍須視若未克服而行動；或則，因實無所謂惡，故當更有勇氣以攻擊惡。」（現四四三頁）此種格言之自相矛盾，實至為明顯。因不論重視此格言之任何一點，均對於另一點為有害。若是之矛盾，僅入於一切宗教範圍中。試以男女之事為例。夫之於妻，夫必信仰其妻，然後方能平安生活，然同時夫又常伺察其妻之行動，若未信然。或夫雖不信其妻，甚而不信自己，然同時又極願說，極願聽，已有信任之言。此種信仰上之自欺，極為普遍，一切宗教儀式，均表現此相同形式之自欺。宗教所以成其為矛盾者，此一因也。

次就道德方面言，宗教一方面已超出道德或善之範圍，一方面又仍不能不在道德或善之範圍中。宗教視人類一切罪惡皆已克服，皆爲此完全真實之意志所併吞，所改變，而不成其爲惡。一切皆歸於和諧，皆歸於完全。人世善惡之對立，乃幻而不實，非真有其事者。以故，宗教似已超出善惡之對立。無善惡之對立，即無善或道德之可言。然另一方面，宗教究爲實踐之事，而非理論之事。一言實踐，即須有所作爲，有所奮鬥，亦即須有善惡之對立，否則，作爲與奮鬥爲無意義。使宇宙真全善矣，真無惡矣，則吾人不必再有所作爲，不必再有所奮鬥，宗教亦爲多事，宗教之存在，即以其有所作爲，有所奮鬥。是宗教如存在，必認宇宙非全善，必仍在道德範圍中，而有道德善惡對立之可言。故柏氏曰：「如此全體仍爲善，則此全體非和諧；若此全體超出善之範圍，則亦將令吾人超出宗教之範圍。」（現四四二頁）宗教謀超出道德，而實際又不能超出道德；謀視惡爲幻，而實際又不能不視惡爲真。此乃宗教之矛盾，非宗教之自殺，不能克服之者。

又其次，就神與人間之對立，宗教必依乎神與人間之關係，然後有存在之可能。神與人之區別，乃宗教絕對不能缺少之條件。有神而無人，不能有宗教。有人而無神，亦不能有宗教。宗教實存於神人之關係中，而以此種關係爲其存在之要素。然關係之爲物，乃自相矛盾而不可理解者。蓋神人之間，一有關係，則非此關係爲空無，則此關係爲實有。關係若爲空無，則不能謂有關係。關係若爲實有，則此關係與神或人間，需要另一關係以聯絡之。如是可產生無窮

之關係。此爲關係之矛盾。由關係之矛盾，此在關係中之宗教，亦不能不爲矛盾。且宗教之職志，一方面雖不能不有神人間之對立，一方面又在克服此對立，而謀神與人間之結合與統一。在所謂宗教意識內，神人之間，必諧合無間，然同時又必承認神人之間，究有區別，是在神人結合之狀態下，必無宗教之需要與可能。是宗教直欲於一言說內，同時承認又否認神人間之區別。（現四四五—六頁）此不謂之爲矛盾，不可得也。

未就神在宇宙內之地位言，宗教上之神，一方面既不能不與人對立，而成爲有限中之一物，另一方面又不能不超出其自身，超出有限，而成爲無限之絕對或太極（The Absolute）。此兩方面之如何調和，亦宗教上無法解決之矛盾。蓋神決不自居於有限，決不受人之限制，而必成爲廣包一切之絕對。但神若爲廣包一切之絕對，則神人之間無對立之可言，以絕對必無所對故。神無所對，則此神非宗教上之神，以宗教上之神必與人對立故。惟神若與人對立，此神必成爲全體中之一有限物，然此又非宗教之所求。宗教求消滅神人間之對立，而使神爲廣包一切之絕對。「由是神若成爲絕對，則神不安寧，然神若成爲絕對，則神與宗教隨之而喪失。」（現四四七頁）神不願居於有限，亦不能居於有限，有限不成其爲神。然神在宗教上之命運，又不能不居於有限，否則，亦不成其爲神。柏氏乃曰：「吾人可謂非至神爲一切中之一切，則神非神，然一位一切中之一切之神，又非宗教上之神。神乃絕對之一方面，所以仍爲現象也。」（現四四八頁）

神爲現象，故宗教亦爲現象。所謂現象，即在關係中而尚有矛盾之謂。宗教有上述種種不能避免之矛盾，所以宗教仍爲現象，而非實在。但謂宗教爲現象，非即反對宗教之謂，更非輕視宗教之謂。除絕對外，一切皆爲現象。宗教固爲現象，哲學亦爲現象。吾人不能因宗教之有矛盾，遂謂哲學在宗教之上，而以哲學爲宗教之完成。若宗教之根本爲知識。則哲學就在宗教之上，以哲學之任務：即在論究知識，而探討究竟真理故。然宗教本質，固非知識也，亦非純粹感情也。宗教實爲「謀從吾人本性所有之每一方面，以表現善之完全實在者。」（現四五三頁）在此一意義上，宗教又超出哲學，而高於哲學。惟不論宗教是否在哲學之上，抑在哲學之下，宗教之真理，終非究竟的真理。吾人決不能視宗教爲至高無上，則無疑也。

柏氏從宗教之矛盾，而否認宗教爲究竟真理後，又進而討論宗教上兩主要問題：一爲神之人格問題（Personality of God），一爲靈魂不朽問題（Immortality of the soul）。對此兩問題，柏氏見解，極爲特別，與西洋傳統思想，截然異趣，不可不知也。

關於神之人格問題，柏氏表示異議。柏氏不主張認神爲有人格者。以神爲有人格，實非宇宙之究竟真理。神不能有人格，以人格必爲有限。「所謂一人……自我而言，必爲有限，或則必不成其爲人。」（真四四九頁）然神則不能居於有限，神爲有限，則神非神。是吾人若以人格加諸神，宜使神不成其爲神而已。此其一。次則，以神爲有人格，則此人必爲獨立實在之個體，否則，神非真實。惟獨立實在之個體，自人類言，乃一虛構，一抽象，一幻映，而非其

有其物者。人之爲人，不能離開其團體。離開團體，無分立之個人。個人之真實，得自團體。個人不能離開團體而有其真實。故事實上，無所謂獨立實在之個體。既無獨立實在之個體，則安得以所無者加諸神？若謂團體本非真實，唯個人爲真實。或無所謂共同之心靈，而僅有個別之心靈。個人之真實，不必依乎團體。個人雖離團體，而仍有其真實。此雖未嘗不可作如此想，然同時吾人亦必否認神之真實，以神在宗教上，同吾人之共同心靈也。（真四三五頁）是否認團體之真實，亦即否認神之真實。不否認團體之真實，則不能不否認獨立個體之真實。任何一點，均不能使神有真實之人格。此其二。又次則，假定神爲個別之人格，假定神爲獨立於萬物外之一人，然吾人接受此說時，吾人同時不能不接受與此說矛盾之另一說。蓋謂創造此美麗自然之神，而居於此美麗自然之外，無論如何，必爲美中不足之事。神若居於自然之外，居於萬物之外，則吾人必喪失一大部美麗而崇高之領域，即吾人宗教上善之概念，亦可受其損害。此創造宇宙及支持宇宙之神，如不成爲宇宙內在之生命與心靈，自此宇宙言，其損失爲如何？其貧乏又爲如何？且神若不內蘊於吾人中，而僅爲吾人以外之一人，則謂吾人能進入於此外在者中而與之爲一，是直吾人之幻想耳。可見神之普遍於一切，內蘊於一切，實爲必要。但此固泛神論之說也。泛神論如何能與個體的人格之神調和，柏氏認爲無法理解。即因此而遁入於多神論，柏氏認爲亦無法避免此種矛盾。非犧牲泛神論，則不能維持此人格之神。然一犧牲泛神論，則宗教之損失極大。宗教必感覺其空虛與狹隘。是欲維持泛神論，又欲維持神之人格，此

其困難之產生，即由神之人格問題所引起。如宗教必須有人格之神。則宗教亦必須接受矛盾之信徒。（真四三六——七頁）此其三。末則，如人格之神確為宗教所必需，無人格之神，則不能有宗教，吾人亦願意為宗教之故而相信之。然宗教之存在，實不必有人格之神也。宗教上最主要者，乃神之意志，實存於吾人中，及吾人獲有實際而真切之共同滿足而已。其為真理，遠比神之人格為根本。（真四三三頁）是謂無人格之神，即不能有宗教，其說必偽。總之，柏氏認為以神為有人格之主張，困難實多，且亦非宗教所必需也。

問於靈魂不朽問題，柏氏亦極表懷疑。柏氏雖不敢謂靈魂不朽為絕不可能，然彼認為此種可能，亦僅為可能而已。第一，柏氏認為無身體之靈魂，雖有可能，但此所謂可能，僅以其非無意義而認為可能，或僅因不知其為不可能而認為可能，外此，不能再有其他理由。然吾人若問，此無身體之靈魂，何以必為不朽？又問，何以死後獨吾人須有此無身體的靈魂之繼續？則此等問題之考慮，絕不能增加其可能性。是靈魂不朽之可能性，縱或有之，實微不足道。反之，自吾人所有之積極知識論，反對靈魂不朽之概然性則至高。比較之下，吾人靈魂不朽之說，不能不顯得不足信也。（現五〇六頁）第二，柏氏認為死之恐懼及靈魂不朽之欲求，實出乎人類思想上之混亂，與心理上之怯弱所致，不能視為出乎人類之本性。在某一意義上，吾人團體死也，吾人亦欲求將來之生命也。然吾人之所以懼死者，懼死之痛苦，懼與生者之永別而已。死之本身，或消滅之本身，余實不知有何可怖。以滅亡為可怖，必為吾人一時不加思索

之混亂所促成。靈魂不朽之欲求亦然。試問吾人何以欲求靈魂之不朽或將來之生命耶？吾人對於將來之生命，又果有何種興趣耶？將來之生命，豈真吾人所需要者歟？此皆茫昧而不易回答之問題。將來之生命，如非可欲，如非必要，吾人自不欲求之。將來之生命如非與現在之生命相侔，將來之我，如非卽今日之我，則我對於將來之生命，必不成興趣，一般人之所以欲求將來之生命者，謂死後可與已死之所親相齊也。設已死之所親，死則失其故我，而爲另一人，不復識我，則我對此將來之生命，豈有興趣？是我若對將來之生命有興趣，則此將來之生命必保持我之故我，必保持我之記憶，且必保持今生與來生間之聯絡，否則，將來之生命必與我無關。但將來之生命，果一切皆知今生，智者仍智，愚者仍愚，苦者仍苦，樂者仍樂，罪惡仍爲罪惡，不願見者仍須見，不欲愛者仍須愛，則對此種將來之生命，又豈吾人之所欲？吾人之希冀來生者，有思消滅今生之一切者，有思消滅今生之痛苦與罪惡者，有思於來生變爲另一人，如男爲女，女爲男者，此皆吾人尋常語言中極常流露之希望。設我之來生，依然故我，我亦必不願有此來生。可見將來之生命，吾人愈思之，愈見其非必要。其謂有此欲求者，或亦不思之過耳。（以上大意見真四五——九頁，惟作者稍有補充，然亦不違柏氏意。）第三，柏氏認爲個人之靈魂不朽，亦非宗教之所必需，如宗教非有靈魂不朽之說，則宗教不能舉行，吾人或願爲宗教之故，而信從其說。然事實上，「宗教所需要者，非某一意識上可名爲我自己的我之轉然的繼續，（不論生前或死後）。宗教之主要要求，在保證此與善爲一之個體，已將死克服，

而吾人所謂現存生命之前後，則非其主要的實在。」（真四三八頁）宗教無保證個人靈魂不朽之必要。縱人類間有此要求，宗教亦不必滿足之。如人類有要求，永無痛苦者，此違反人類本性之要求，豈宗教亦將滿足之耶，由是以談，靈魂不朽，其可能性已小，又非吾人之合理要求，亦非宗教之所必需，信或不信，實不足輕重也。

宗教有矛盾，而神之人格與靈魂不朽等說，又極可疑，故柏氏主張有成立新宗教之必要。彼認爲此種新宗教，其信條必須一方面適當的承認而維持一切人類之興趣，一方面又必須使吾人之理知足以信任之。（真四四六頁）但吾人能否獲得此種新宗教，及如何修改現存宗教以求合乎新宗教之條件，則柏氏自謂不能加以猜度。彼所能言者，即哲學不能供給此種條件耳。是柏氏之於宗教，亦但有消極之批評，而少積極之貢獻也。

關於柏烈得表之宗教觀，作者之敘述止此。作者對柏氏所言，大體均表贊同。惟柏氏所謂宗教之矛盾，作者認爲柏氏之言，亦有一致處。因柏氏謂宗教要素，本非知識，（現四五三頁）前根據知識標準以批評宗教，則宗教安得不表現其矛盾？以知識爲主者，則以知識之標準攪之，非以知識爲主者，即不能，或不必要，以知識之標準攪之。所謂宗教之矛盾，自知識言，固爲矛盾，自宗教之本身言，則不必即爲矛盾，或即爲矛盾，而此種矛盾，亦極真實，而不偏以現象目之。但柏氏之否認宗教真理爲絕對，爲究竟，則作者完全同意。以宗教究偏於情感。偏於情感者，即有所蔽。有所蔽者，其真理即非究竟真理。中國正統思想上，雖非絕口不談宗

教，然其不重視宗教，或不以宗教真理爲究竟，則無疑問。中國正純思想上，亦有涉及神或上帝之言，然其神或上帝究少人格意味。事實上，中國儒者多言天，而少言神，而天則難以人格加之。中國儒者，亦嘗談及不朽，然其所謂不朽，乃立德，立功，立言之三不朽。至靈魂不朽或死後之說，中國儒者，非不願談，卽不屑談。中國儒者無靈魂不朽之欲求，乃至明顯之一事。是吾人若從中國儒家學說之立場上，以觀柏氏之說，則柏氏之宗教見解（特別關於神之人格與靈魂不朽之見解）實極可欽佩也。柏氏之說，在西洋或爲外道，在中國則必爲正宗。此作著述柏氏說，竟不覺有感而言者也。

二 中英譯名對照表

Associate	絕對或大極	Arnold	安諾德
Abstraction	抽象	Association Theory	聯想學說
Abstract Universal	抽象的普遍	Bad Self	惡的自我
Accountable	可負責	Bain	比恩
Aeschylus	阿荷勞斯	Belief	相信
Agathon	阿加桑	Berkaley	巴克萊
Answer	據理	Blake	勃拉克
Altruistic	樂愛的	Böhme	波米
Aspetixie	嗒怒	Futler	柏拉爾
A posteriori	後天	Categorical Imperative	無前提的訓條
A priori	先天	Character	性格
Aristotle	亞里士多德	Collection	集合

Compulsion	強迫	Feeling	情感
Comte	孔德	Fiction	虛構
Concrete Universal	具體的普遍	Finite	有限
Condacs	登那德斯	Formal Will	形式的意志
Davidson	泰羅孫	Fourier	傅麗賽
Desirable	可欲	Frasor	扶拉捨
Dezire	欲求	Freedom	自由
Determinism	決定論	Free Will	自由意志
Disposition	品性	Function	機能
Dutty	義務	Gothic	歌德
Egoism	唯我主義	Good Self	良善自我或善我
Kriticism	可特曼	Good Will	良善意志或善意
Essen	以遜	Green	格林
Existence	存在	Hamilton	哈米頓
Faith	信仰	Happiness	幸福
Faust	浮士德	Harrison	夏理孫

Eclogium	牧樂論	Jacob	雅各
Herel	黑格爾	Kant	康德
Hellasport	希爾斯勞	Izrahel	薩兒
Homer	荷馬	Libeness	相似性
Humanyty	人類性或人性	Lust	貪慾
Mume	讓休	Mausley	穆斯理
Idea	觀念	Mill	穆勒
Ideal	理想	Motive	動機
Ideal Self	理想自我	Necessitarianism	必然論
Immortality	不道德	Necessity	必然
Imputability	可歸責	Non-determinism	非決定論
Indeterminism	不決定論	Non-moral	非道德
Individual	個體	Non-social Ideas	非社會的理想
Individualism	個人主義	Oracism	有組織
Infinite	無限	Oracht	應該
Intuitionism	直覺主義	Plato	柏拉圖

Pleasant	愉快	Selfishness	自我實現
Pleasant Thought	愉快的思想	Self-realization	自我犧牲
Pleasure	快樂	Self-sacrifice	自我尋求或為我
Positivism	實證主義	Self-seeking	席其維克
Prediction	預測	Sidzwick	西席維斯
Punishment	懲罰	Sisyphus	社會的理想
Pythagorean	畢泰哥拉斯派	Social-ideal	派赫拉底
National	合理	Socrates	斯賓塞
Real	真實	Spencer	地位
Realist	現實主義者	Station	史蒂芬
Reality	實在	Stephen	史打那
Realization	實現	Sumner	史威夫
Responsibility	責任	Swift	同聲反覆
Sarcasm	相同性	Paulology	趨勢或傾向
Schopenhauer	叔本華	Tendency	物自能或物本身
Self	自我	Thing-in-itself	

Thought of a pleasure	思想中的快樂	Volition	決意或意志
Trendelenburg	杜倫的倫堡	Voluptuary	縱慾者
Universal	普遍	Westminster Review	威斯敏斯特評論報
Universal Will	普遍意志	Whole	全體 或全部
Utilitarianism	功利主義	Will	意志
Vatke	瓦特克	Wetzel	沙錫斯

中華民國三十五年八月初版

倫理學研究 二册

Ethical Studies

(* 12172 滄熱)

滄版熟料紙

每部定價國幣捌元伍角

印刷地點外另加運費

版權所
翻印必
究有

原著者
譯者
校閱者
發行人
印刷所
發行所

F. H. Bradley

謝幼麟

賀

上海河南路

李

商務印書館

各

地

商務印書館

10



17
17

170
1750