

道 德 哲 學

著 張 東 蓀

冊 下

中 華 書 局 印 行

道

張東蓀著

德

哲

下冊

學

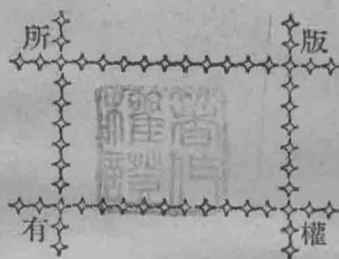
上海中華書局印行

1930

民國二十三年五月三號
民國二十三年五月三號
民國二十三年五月三號
印刷發行

◎ 道德哲學 (全二冊)
定價銀二元

(外埠另加郵匯費)



著者 張東蓀

發行者 中華書局

印刷者 中華書局

印刷所 中華書局

上海靜安寺路哈同路口

總發行所 上海棋盤街 中華書局

分發行所 各埠 中華書局

第五章 同情論與進化論

第一節 同情論

§ 九十五 夫快樂論之說，其初也僅主張自己一人之快樂，故爲利己的快樂論；其繼也以利己之理不能成立，乃改爲兼顧衆人之快樂，加入利他之要素，故變爲兼利的快樂論，而兼利的快樂論卽功利論是也。乃其後再進以研究之，勢又必知此兼含之利他心並非個人出世後由經驗上而習得之者，其由來當遠在其祖先。於是功利論至此復添加進化論之要素於其上矣。是由快樂論變作功利論爲一變，由功利論變作進化論爲二變。快樂論變作功利論既已於前章詳述之。今則僅述進化論，並及進化論之前期。特須知進化論之倫理思想卽功利主義之後身耳。雖然功利論之前期已隱然含有進化主義之胚子。須知正式之功利主義，自以英國邊沁爲始。邊沁之道德與立法之原理 (Introduction to the Principles of Morals and Legislation) 係一七八九年出版。而其前則休謨之道德原理問題 (

Inquiry concerning the Principles of Morals 於一七五一年出版。休謨之學說固儼然屬於功利主義。故謂其爲功利主義之始祖，殆無不可。然則何以不將休謨併入功利主義一章中而論列之耶？欲明此點須先說明（一）進化論的倫理說與功利主義之關係；（二）休謨與進化論派之關係。夫進化論的倫理說爲功利主義之後身，前既言之矣，然進化論的倫理思想究有與功利主義絕不相同之所在。此點非鄭重申明之不可。蓋卽功利主義以快樂爲出發點，故無論如何不能兼收直覺主義之良心說。雖席其維克曾爲一度嘗試，而終歸失敗。此無他，以既不能主張合理的愛他係由合理的自愛而出，復不能主張合理的自愛係由合理的愛他而出，更不能主張二者可以並存而無或衝突故也。是以功利主義而欲兼收直覺主義之良心論，換言之，卽於行爲上以利害爲功罪以外又欲承認人類本有辨別功罪之敏銳感覺，則舍採用進化論莫由。詳言之，卽唯有主張人類於生出以後之行爲固以功利而判善惡，而此判別善惡之能力則又必爲由先天而傳自祖先父

母者。誠以人類之此種功利的習尚既於不知不覺中通行有數千年之久，則凡吾人遠祖在其當時所習得之功利的道德，迨其遺傳至於子孫也，必即變爲先天的良心矣。可見以身世所習之功利而容納生來本有之良心，惟有訴諸進化論，使後天贏得者由遺傳而得變爲先天固有者。是誠可謂爲功利主義與直覺主義之調和。故功利主義之異乎進化主義者亦卽在此：卽功利主義不能與直覺主義相容而進化主義實兼含直覺主義於其內也。至於休謨雖爲功利主義之先鋒，而其學說乃頗有進化主義之種子。吾固知其非真正之進化論者，因以彼列入于進化論派之前期。何謂進化論派之前期耶？卽主張道德由風俗教化而逐漸產生者是已。更詳言之，凡視道德之產生如樹者然，由種子而發芽，由發芽而生幹，由生幹而分枝，如是者可謂之曰進化論的態度。而學說之具有進化論的態度者要可納入於進化論一類。雖然，此猶廣義言之也。須知真正之進化論，其中心仍在遺傳說。而所謂遺傳非僅指社會的遺傳而言，乃必含有生物的遺傳。自生物的遺傳之

觀點而研究道德自當在達爾文 (C. Darwin) 之進化論出世以後。故真正之進化論的倫理思想係以達爾文爲始。凡在其前者吾名之曰前期。實則所謂前期者卽「非正式」之謂，換言之卽未達於真正進化論之謂也。其分別之要點卽在於其一方僅知人類於生出後經教育之陶養與風俗之轉移而致道德潛滋默長；而於其他方乃更知人類之道德的性格不僅由後天而潛長，實亦由先天而傳自其祖先父母。此二者之不同卽爲一僅知社會的遺傳，一乃兼及生物的遺傳。吾人以講生物的遺傳者爲進化論，而以僅知社會的遺傳者爲其前期，名之曰同情論。以其所詮以同情爲中心故耳。

第二節 休謨與斯密斯

§ 九十六. 進化論的倫理思想之前期既爲休謨 (David Hume 1711—1776)。今請卽述其學說，並及補足其學說之斯密斯 (Adam Smith 1723—1790)。

休謨於其所著人性論 (A Treatise of Human Nature) 中卽有論及道德。

問題者（其書之第三卷）

其所努力辯明之第一點即爲道德之判斷非出自於

推理，換言之，即善惡之所由分，功罪之所由定，賞責之所由判，初非出於論理上推論之結果。蓋休謨以爲推理止限於辨別是非真僞。如以二加於二，可訴諸理性而

知其爲四。以甲大於乙與乙大於丙相比較，則理性可斷定丙必小於甲。若謂二加二不爲四；若謂甲大於乙，乙大於丙而丙不小於甲。此必爲判斷上之錯誤。故

理智之能事以發見事實界內之條理（即因果關係）爲限。是以祇能有正確與

錯誤，而不能有良劣善惡於其間。質言之，即理智之所對乃一實然之世界也。止

能於此實然之世界發見其然（即所以然）。而決不能明其應然。蓋實然之世界

中絕無應然可尋也。休謨於開宗明義即表明理智之能事限於實然之事實界，而

於應然之價值界無能爲役。例如今有人焉，溫恭廉正，和藹可愛，而又果敢可敬，世

人必從而讚揚稱頌之。而此所以引起他人稱讚之故，訴諸理智之說明必曰正以

其爲溫恭廉正和藹果敢耳。若再叩以何以溫恭廉正和藹果敢爲可貴可讚耶，則

理智必窮於置答矣。

§ 九十七 理智既不能爲道德判斷之所自出，則吾人於道德上判分善惡，其恃何物乎？
 休謨則以爲有情感 (feeling 或 sentiment) 在。情感之爲物也柔和而且敏銳，非若理智之冷苛與乾燥。故道德上之善惡不由理智之所推斷而生，乃由情感之所召感而辨。吾人對於他人之品格行爲有立即感舒服者，亦有感不舒服者。休謨以爲凡吾人對之而感舒服者即名之曰德；其感不舒服者則名之曰不德。其言曰：『天下未有見高尚豪俠之行爲而不起佩服之感者；未有見殘忍詭詐之行爲而不起厭惡之情者。天下亦未有受人之愛敬而不起感激之心者；故苦痛莫甚於強使與所厭惡之人爲伍。』於是吾人依休謨之說可歷舉此種可以召致舒服之感者，如曰豪爽，曰寬厚，曰溫和，曰謹敕，曰勇敢，曰聰明，曰平正，曰審慎，曰節儉，曰勤勉，曰敏捷，（即熟練），曰謙遜，曰誠實，曰嚴肅，曰廉潔，曰忠盡，曰慇直，曰孝悌，曰恭敬，曰堅忍，曰仁慈，曰健全等。凡此足使自己對之有舒服之感，而他人對之亦有

舒服之感。凡使自己感舒服者即有益於自己。而有益於自己即與自己相宜之謂也。於是凡所謂德者即爲宜於自己而又宜於他人。例如勤勉，遠視之似僅爲於自己有益，而實則他人對之，亦必因而起舒服之感。故休謨視善惡同於讚責。善者無他，可賞讚者而已；惡者無他，可責斥者而已。凡可賞讚者皆名爲善，而具此可賞讚之性質者則皆名爲德。凡可責斥者皆名爲惡，而具此可責斥之性質者則皆名爲不德。故所謂德，所謂善，其成立之標準即在於第一層爲對於自己抑或對於他人有益，換言之，即與自己抑或與他人相宜；而第二層爲自己抑或他人對之有舒服合適之感。休謨之用語爲 *agreeable*，我則譯之爲「舒服」爲「適」。他人之行爲，我對之有適與不適之感。我之行爲，他人對之自亦必有適與不適之感。我若易地而處，居於他人地位，反而自觀自己之行爲，其起適不適之感也將必亦與他人同。於是人人易地而交感，遂致所感者必有一共同之點。此共同之點即世人所公認之道德是已。詳言之，即我之行爲，他人對之必有所賞讚或責斥；他人

之行爲，我亦必有所賞讚或責斥。積無數之所賞讚者與所責斥者，而刪其小異，會其大同，必見其成爲數項。此數項者卽世人常識所公認之道德與不道德，而有顯明之言語以表示之者，是已。雖休謨於此曰，有益，曰舒服之感，曰賞讚，曰德，曰善，而實則爲一義之轉耳。以其有益也，乃有舒服之感；以其有舒服之感也，乃爲之賞讚；以其爲可賞讚者也，乃名之曰德；以其爲德也，乃所以爲善。然自有益而言，休謨之主張固廣義之功利主義也。惟其說之要點則以同情心（sympathy）而成立其功利主義。故彼之學說非純粹功利主義。何耶？以自休謨之立腳點而言，此功利主義之所以成立乃倚靠於同情心，而非同情心之成立由於功利主義。以此之故，謂休謨以同情心與功利論兩相並立則可，謂其爲功利論者則不可也。然則同情心者果何物乎？吾人之論述當一轉而爲此同情心之性質。

§九十八 在休謨所謂同情心者並非神秘之物，破空而至者也。例如有人焉，見貧兒丐者卽施以衣食。此固同情心，而特此同情心之起乃由於自己設身處

地之聯想。其人或爲貧苦出身，或曾受凍餒之窘者。其目睹貧兒也，立即思及此種貧兒之受凍忍饑，其苦痛必等於自己之所經者。當自己受困之時，必望有人振拔之。今見人之受困，又安可不爲之援救耶？此即同情心之所由生也。故休謨之所謂同情心，其發源仍爲苦樂之感。自己有就樂避苦之天性，乃推而及人。是所謂同情殆即同感之謂也。人有苦樂之感，而我亦感其所感。換言之，即自己置身於他人之地位而感他人之所感是已。其何以能致此耶？休謨於此乃復有前說與後說之分岐。依前說，僅謂由於自愛心（即自利心）之聯想。自己處於某種地位而感苦痛，則因而聯想及他人處於此種地位亦必感苦痛。自己感苦痛時必思有以避免之，則因而聯想及他人受苦痛時亦必思有以解除之。一旦見他人所處之地位即同於自己所曾處之地位，則其爲苦痛抑爲快樂自易聯想而知之。是所以知他人之有苦樂與夫知他人之亦求樂避苦率以自己爲出發點。故曰出於自愛自利之心也。即當其始也止他人有心，予忖度之而已。迨忖度而屢驗，遂使

自己之所感宛然與他人合一。則不僅忖度而止，乃直以他人之心爲心；他人苦，予亦苦；他人樂，予亦樂。諺語有云，一人向隅，一室爲之不歡。此無他，卽以他人之所感引爲自己之所感也。休謨之此種前說見於人性論爲多。後著道德原理問題，乃稍稍變易，以爲自愛自利之心與同情同感之心同由於一種自然性情而分歧發展以出。此種自然的性情不甚判然，謂其純爲自利亦殊不可。此卽所謂後說，而與前說稍異者也。實則兩說初無根本不同之點。不過略加修改，俾減誤會而已。須知所謂同情心自自愛心而出者，固非指已發達既完成之自愛心而言，乃謂最元始最初樸之自愛心耳。大凡世人涉世愈深，其自愛心反愈發展，謂本此而使同情心亦益增長，必無其事。此種淺顯事實，休謨豈不知之？故彼後來所以有修正之說，蓋以此也。而此修正之說亦有一重要涵義：卽同情心究始於何時頗難斷定是已。人之初生並非止知自愛自利，則謂同情心之由來極爲遼遠似無不可。同情心之由來固莫得而詳，而同情心之滋長則可得而述。曰不外乎由於社交，風

俗與教育。先自教育言之，凡所以訓示兒童與青年以孝親愛友急公尚義者不外乎助長其同情之心。夫孝親之心大抵屬於本能固不待於學習而始然。雖然惟孝親者方能愛友；惟愛友者方能奉公。可見實同爲一種情緒之變化也。次自社交風俗以言，凡吾人之一舉一動無不有他人之毀譽於其間。如中國人雖初至歐美亦無敢於通衢便溺者。此無他以無論何人決不願自己之行爲爲一羣所詆毀故耳。是以凡行爲爲他人所譽者必增加本人之勇氣而更力行之；其爲他人所毀者亦必立改。此蓋人情使然，無何深奧之理也。以此之故，人之同情心於原始不過極微之胚子而已，乃因社交之勸獎，風俗之拘束，教育之誘化，而逐漸滋長增大。最顯見者如宰畜一事。當野蠻時代獵狩而食，人各自爲之。近世專用機械僅爲少數人之職；至於大多數必有不欲自動手者，甚且聞其聲而不忍食其肉。此種同情心之滋大實由於環境所造。顧一方面爲環境所轉移，而他方面實以功利爲推動力。卽風俗既崇尚此同情心，教育既培植此同情心，於是人之富於同情者爲一

羣所讚許。而其本人亦因而覺心安理得，獲益良多。反是者爲一羣所不齒，自覺亦少樂趣。故休謨雖承認同情心爲道德之胚子，而於其增長發達則謂仍由於功利，且其功利又復發源於快樂。詳言之，即惟推進其同情心方足以使本人獲利益，而獲利益即所以得快樂也。若快樂論與功利論以觀之，則休謨之說，初非純粹快樂論，亦非純粹功利論；以其僅謂快樂與功利足以推進同情心，而非同情心即爲快樂功利。顧同情心愈增進，而所得快樂與功利亦愈多。是休謨又謂功利與道德相一致。雖非道德之來源，而實爲道德之歸趣。自此點言之，謂彼爲快樂論，功利論者，似亦未嘗不可也。

§九十九 須知休謨此論係以人在社會中爲前題。惟人有合羣之需要，乃必具有德。按英文之「德」字爲 *virtue*，實由於希臘文之 *arete* 而出，正即英文之 *excellence* 也。故字典中多訓爲 *what is excellent in character or disposition* 譯之即爲「性格中之優點」。此性格中所含之優點必可分爲兩大類：一曰因其於

自己有益故謂之爲優者；二曰因其與一羣有益故謂之爲優者。如健壯，此與自己有益者也；直爽，則與社交有益者也。然而凡與自己有益者總可間接有益於一羣。例如敏慧，此固有益於一己，然其人行事而出於敏慧則使他人因此受累者必甚少，此即可謂間接有益於大眾也。由是觀之，凡足以目之爲德者無不有其優點。

特此優點雖可分屬於本人與屬於社交二種；而要其旨趣仍無不在於有益於社會全體。故道德之胚子或遠在洪荒之世即已存在；而道德之成立則不能不謂與社會並始。所謂道德必以社會爲前題，即指此而言。休謨於此見之甚明。彼以爲有自然的德與人造的德（*natural virtues and artificial virtues*）。自然的德者天賦性格之謂，即處乎一羣中其人本來之天性有使自己得宜者亦有使他人有益者。換言之，即其人就本身言有爲社會中健全分子之天資；就其對人言，有易於合羣之稟賦。凡此以其由於天稟也，因名之曰自然的德。此自然的德雖爲天賦，然實因社會而始見。蓋若無社會縱使有此種德而必亦無由表現之也。休謨以爲

因吾人有此種天然宜於合羣之性格，故彼此互相之間對於此種性格乃有所賞鑑。一羣之人人賞鑑其中某某人之品德也，殆等於觀衆之瀏覽美術。審觀美術時，見其美者立感一種快愉；遇其醜者又必頓覺不適。於人之品德亦然。有人而具仁慈焉，或豪爽焉，或正直焉，他人對之殆如瞻覽一幅美畫，頓覺快愉之感。休謨名此種感曰道德感 (moral sense)。其爲說固與沙甫志培來一流之直覺論相同也。特休謨不以此種道德感爲最終的概念，而以爲吾人之所以有此者以其有益於人類發展故耳。是以凡直接召感快愉之品德無不爲助長人類者。此說似謂直覺與功利兩相暗合。凡有利於他人與自己者對之皆起快感，而對之召起快感者又必皆爲有利於人類。此猶僅就天賦的德而言，至於人造的德尤爲顯明。蓋此種人造的德係因人類有社會以後而始產生，乃爲風俗所製造，教育所陶養，止屬於構成社會之必要條件，而初不必根據於天賦之氣質性格也。故此種德完全爲社會之產物。似亦可名曰「社會的德」 (social virtue)。蓋謂無此德則社會無