

萬 有 文 庫

第二集七百種

王 雲 五 主 編

西 洋 道 德 史

(一)

勒 基 著

陳 德 榮 譯

商 務 印 書 館 發 行

西洋道德史

(一)

著 基 勒

譯 榮 德 陳

漢譯世界名著

# 西洋道德史

## 第一章 道德原理史

關於歐洲道德的進步，我們無論要做怎樣的考驗，其第一步所要去做的工作，似乎顯然就是要對於道德之性質與基礎，做一種簡短的研究。這種研究，不但是應該做的，其實也差不多是一種不可少之初步工作。不過，不幸得很，這樣的研究，是有種種之嚴重的困難的。而這類嚴重的困難之所以發生出來，有一部分的原因，是在於各個道德哲學的系統之論及道德的地方，乃是非常之複雜的，而另一部分的原因，則在於各個系統所含之道德原理，在根本上是有一種衝突的。而因為這種之衝突，便把所有之嚴重的困難，又區分為兩個相反的組了。在道德問題上，向來所有之最大的爭論點，可以說就是有一些人們，要把「直覺」(intuition)視為判別道德性之最高標準，而另有一

些人們則，要把「效用」(utility)視爲判別道德性之最高標準。這種最大的爭論，在柏拉圖(Plato)與亞理斯多德(Aristotle)兩人所有之互相不同的意見中，已略可見其端倪；在斯多噶派(Stoics)與伊壁鳩魯派(Epicureans)之分歧的見解中，又顯現得較爲清楚一點了；不過，牠在定義上之達到十分圓滿的境界，則是屬於近代的事，而「各種道德問題之因爲依賴於牠方成爲重要」之事之完全爲人們所了解，也是屬於近代之事。在近代中，這種最大的爭論之所以達到這種的程度，那一方面是因爲有克特華斯(Cudworth)，克拉克(Clarke)，及蒲脫勒(Butler)等著作家在發議論，而另一方面又因爲有霍布斯(Hobbes)，愛爾法修(Helvétius)，及邊沁(Bentham)等著作家在布見解。

除了在討論這個最大的爭論之點之時，我們一定要遇到一些種屬於知識上的困難之外，事實上還有一種屬於私人方面的困難。我們現在最好先來講講這種屬於私人方面的困難。這種困難就是：有一些道德學家，對於別人之要用不道德的事件，來攻擊他們所主張的道德原理之事——這種之攻擊，也就是對於他們自己的性格所予的非難——是要發生出憤恨之心來的。而現在

在這個最大的爭論之中，其最特別的地方，又就是每一個道德學家，都因為這件爭論事情之性質爲如此，而不得不用着不道德的事件，來攻擊他的對方的意見的。本來，一種道德哲學所應該做的工作，乃是要去說明與證實我們之道德上的情操的；或換句話說，就是要去證明「我們是如何得到責任的觀念的？」並要去告訴我們以「何以我們是應該依照着那類的觀念而行事的？」如果一種道德哲學，能夠把這種工作做得適當的話，那麼牠便是無懈可擊的，我們沒有理由可以非難牠。而且，如果有一個道德學家，他要對於某一個道德哲學的系統，予以非難的話，那麼他必定要證明給我們看：依照着那個系統的原理，是不是「責任的觀念」或「實踐這個觀念的動機」絕不能夠產生出來？功利主義派（Utilitarian）之反對他的對方，是說對方所做的工作，乃是把他之整個道德學系統，建築在一種沒有存在的心理官能（faculty）之上，並說他所採用的那一種原理，會使責任的道德，隨着地域與時間而不同，及說他所做的工作，乃是把全部道德學，化爲一種無用的情操的。直覺主義的道德學家，則相信（所以如此相信之理由，此後我們要講到。）功利主義派的學說，乃是非常不道德的。這種之互相攻擊，感情用事之處，容或有之，但如果要說這兩種攻擊中之

每一種，都伸展至於道德學家的性格的話，那便要算完全誤解各種道德學說在生活上所處的位臵了。我們的各種道德情操，並不是由於我們所有之各種道德學系統產生出來，反之，乃是先這些道德學系統而存的；而且，我們之開始去研究我們的各種性格，往往都是在於我們的各種性格已經完全成立了之後呢。總之，「在思想上很有不周到之處，而在人的性格雖則並沒有什麼欠缺的地方」之事，在事實上既是可能的，也是很普通的。

### 第一節 功利主義派

兩種互相反對的道德學說，如果從牠們的名子上講，牠們之中每一種都有許多名子；而且牠們是可以區分為許多組的，牠們兩方面中之一方，平常被稱為斯多噶派，或直覺主義派，或獨立主義派，或情操主義派；而另一方，則被稱為伊壁鳩魯派，或歸納主義派，或功利主義派，或自私自利主義派。屬於前一方面的諸道德學家，如果我們要把他們的意見，用着最廣泛的方式來敘述的話，那麼我們可以說，他們是相信着我們具有一種自然的知覺力，使我們能夠知覺到有些種心理上的

特性，如仁慈，或貞潔，或誠實，乃是較優於別種心理特性的；因之，我們便應該栽培這些種特性，而壓迫着與牠們相反的特性。換句話說，他們是這樣主張着：因為我們的天性結構，根本是那個樣子，所以我們所有之權利的觀念，也總帶着一種義務的感情；在我們說「去做某一種行為，乃是我們的責任」的時候，這種說法之本身，就是使我們去做那種行為之一種既容易了解又十分充足的理由，為證明這種行為有理由起見，再也不需要去看這種行為所生的一切種結果了；再，我們之得到關於我們的責任之基本原理，乃是由於直覺的方法，而不是由於別種方法。至於與這個學派相反的那個學派的道德學家，則否認我們具有這樣之自然的知覺力。他們主張：由於天性，我們絕對不能夠知道什麼是勞績，什麼是罪過，我們各種感情與各種動作之比較的優美狀況為如何，也絕對不能夠知道；並主張我們之獲得這類的觀念，完全是由於我們對於在人類幸福上有所促進的生活進程，所做之一種觀察。某些種行為之所以是善的，那是因為牠們增進人類的幸福，或減少人類的痛苦。另某些種行為之所以是罪過的，那也是因為牠減少人類的幸福，或增加人類的痛苦。所以，「圖謀大多數人之最大幸福」之事，乃是道德家之最高目的，也是美德（virtue）之最高方式。

與最高表出。

不過，後面這個學派，如果牠的研究，並不比我們這裏所述的更深入一層的話，則每一個道德學家都必定要去從事的那一種研究工作，牠顯然是並不會做到完成的。經驗可以證明給我們看，某些種動作，對於人類的幸福，是有所促進的，而這些種動作，因之又是可以被視為最優善的動作的——這很容易我們便可以知道的事情。但是這雖然很容易知道的事情，卻是問題仍舊存在着而沒有解決。就是我們還不曾解決『我們為什麼一定要去做那類優善的動作』這個問題。如果有一些人們，相信着合於道德的各種動作，乃是經驗證明為對於社會最有用處的那一些動作，同時又相信着他們是在受着一種自然的義務心所驅使，而去做着為着別人的幸福而不是為着自己的幸福的事——如果這些人是這樣的話，則在為着別人的幸福及為着自己的幸福兩種心互相衝突的時候，他們實在便沒有理由能夠被稱為歸納主義的道德學家了。他們實在猶如蒲脫勒或克特華斯一樣，也承認有一種道德的心理官能存在。或承認有一種能感覺到義務心或責任心的自然感覺存在。其實，像他們的這樣主張，有一些直覺主義派的道德學家，也是曾經主張過

的。例如赫起遜 (Hutcheson) 就是一個例子。赫起遜是在近代這個時期之中，真正把『有一種道德的感覺存在』的教義建立起來的人；他曾辯正過美德是絕無自私之特性的，他之做這種辯正，恐怕比起任何個別的道德學家來，都要出力些。他把整個美德，都化之爲仁愛 (benivolence)，或化之爲「尋求別人的幸福」；但他又主張，仁愛之優美與應該，是由於一種「道德的感覺」而顯示之於我們的。同樣，休謨 (Hume) 曾說過，「效用」乃是測量美德之標準，也是構成美德之要素。在這種說法之下，他當然是一個功利主義者。不過他同時又說：我們之尋求美德，並不是自私自利的；並說，尋求美德之事，乃是起自於一種許可或不許可 (approbation or disapprobation) 之自然感情（這種感情，是和理性不同的）。而且是由於一種特別的感覺或趣味而產生出來的（這種特別的感覺或趣味，是在我們想到美德或惡德的時候，發生之於我們的內心的）。（註一）在近來，瑪金叨斯 (Mackintosh) 也曾主張過與此相像的一種教義。

（註一）休謨關於道德問題所有的意見，在大體上可謂都被許多著作家所誤解了，以爲他們總是把他的這類意見，敘述成爲在根本上，竟是和邊沁的意見相同的。其實休謨之並不否認有一種道德的感覺存在，我們可以由於休謨自己所說

之下面這些話中見之，「總而言之，性格與動作之爲可愛的還是可憎的，爲可喜的還是可冒的，……那恐怕要根據於「自然已經賦予於整個人類」之某種屬於內部的感覺或感情。」——見於道德研究（*Enquiry Concerning Morals*）——書之第一節中。『我們所採取的假設，……乃是把美德，視爲「足以使別人發生嘉許之情操」之任何種心理上的動作或特性。』——見於同書之第一個附錄中。『罪惡或不道德，並不是一件特殊的事實或事務，而可以做爲我們理解之對象的，牠乃完全是由於一種不嘉許的情操而發生出來。至於這種不嘉許的情操，則是因爲人類天性的結構是那樣的，我們，在目擊到殘忍之事或叛逆之事之時，所必定要發生出來的。』——見於同書。『理性這種東西，在各種動作的趨向之中，予我們以指導，而仁愛之心，則使我們總喜歡去做有用的與有益的那些動作。』——見於同書。『美德這種東西，乃是我們所要達到的一種目的，也是我們所最願望的一種東西。所以如此，並不是因爲得到了牠，我們便可以得到什麼酬金或報酬，而是因爲牠本身所具有的理由，也就是說，只是因爲我們如果得到了牠，我們便會得到一種滿足。因爲牠是這樣的東西的原故，所以我們想，與牠有關係的，一定有某種情操，或某種內部的感覺，或某種內部的感情（或別種名稱，隨便你稱爲什麼都可以）。而這種情操或感覺或感情，則是把道德上的善與惡區別出來的，而且是使我們採取善而反對惡的。』——見於同書。再，最影響於休謨的兩個著作家，就是赫起遜及蒲脫勒。而在他寫給赫起遜的信中有幾封（見於柏吞（*Burton*）的休謨之一生（*Life of Hume*）之第一卷中。）他曾講到他和他們兩人見解不同之點。

又有許多人認爲，關於功利主義派的道德學系統，我們如果要做一種完備的敘述的話，應該

是這個樣子：牠把一切種動作及一切種心理上的趨向，都用牠們所生的結果來判斷牠們之當否；如果牠們的結果，是增進人類的幸福的的話，那麼牠們便是道德的，反之，如果牠們的結果，是減少人類的幸福的的話，那麼牠們便是不道德的。但是這樣的意見，顯然並不是適當的，因為在道德問題上，有兩個問題是每一個道德學說所必定要解答的，可是在這種敘述之下之功利主義派的學說，只解答兩個問題中之一個而已。我以為一個道德學說，不但一定要說明「責任」這種東西，到底是什麼；還一定要說明：我們如何得到「有責任那麼一種東西存在」的觀念。也就是說，牠不但一定要告訴我們；我們所應該去從事的那一種行為，到底是什麼行為？牠還一定要告訴我們：「應該」這個名詞的意義是什麼？我們是由於什麼地方，得到牠所表示出來的觀念？

不過，主張着我們的全部道德心，都是由於經驗而生的一種產物的人們，對於我們這裏所提出來的問題，也並不是不敢去回答的：反之，他們乃是勇敢地走進了他們所應走的道路了。這就是說，他們認為：別人之以為在實際上，有一種責任的感情（與預見快樂或痛苦之預見狀態不同之感情）存在，那乃只是想像上的一種幻覺而已。在他們看來，在我們說我們應該去做某一種動作

的時候，我們這句話之全部意義，只是說我們如果不去做那種動作，我們便要受到痛苦而已。想求得幸福及想去避免痛苦的欲望，乃是引起動作來之唯一可能的動機。我們爲什麼要去做道德的動作呢？或換句話說，我們爲什麼要在各種的動作之中，尋求出善的動作來而實踐之呢？這個理由，我們可以說就是這個：在大體上，這樣一種動作，會給我們以大量的幸福。這種理由，其實也就是唯一的理由。

那麼，把道德根據之於經驗的學說，現在我們可謂已得到了一種大概的敘述了。如果我們要問問主張這個學說的人們：道德的動作到底是什麼？不道德的動作到底是什麼？那麼他們便會告訴我們：道德的動作，乃是增進人類幸福或減少人類痛苦的那一些動作，而不道德的動作，則是會產生出與這種效果相反的效果來的那一些動作。如果我們要問：去做道德的動作之動機是什麼？那麼他們又會告訴我們：那種動機，就是已經開明了之自私自利之心。不過這些人們所用之幸福，效用，以及利益之類的名詞，是各人各有其不相同的意義的；而因爲這種原故，這個學說也就生出許多各不相同的支派來。

在這些支派中，處在最低階級及最受不起攻擊的那一種，恐怕要算是孟第維爾（Mandeville）在他那本關於道德上的美德之起源的研究（Enquiry into the Origin of Moral Virtue）中，所提出來的那一種了（註一）。照着孟第維爾講來，美德之最初起源，乃是起自於統治者的奸詐手段。這些統治者們，爲着達到他們支配別人的目的起見，覺得需要去使這些別的人相信下面這一點：克制自己的情慾，而把自己完全貢獻之於社會的事業，乃是一件很高貴的事情。爲

（註一）所以，那班制定法律的人們，及從事於建立社會的人們，其所摯努力以從事的主要事情，乃是要使被他們所統治的人民，要信仰着下面這一點，無論那一個人，如果他能夠克制他自己的各種慾望，那麼比起他將這些慾望放縱起來，會於他有益得多，再他如果能夠總注意着公眾的利益，那麼比起他只注意着他自己的私人利益來，也更會有益得多。……他們因爲曉得沒有一個人，會極其野蠻而至於不會被誇獎所引誘，也沒有一個人，會極其卑鄙而至於能夠忍受着別人的鄙視，所以他們便下這樣正確的結論了，阿諛之事，一定是能夠用來打動人心之最有効力的辦法。由於使用這種迷惑人的辦法，他們便頌揚着我們的天性，比別的動物的要來得較爲高超些……而因爲我們的天性是如此高超的原故，我們便能夠做出各種最高貴的事業來了。他們由於使用了這種造作的阿諛方法，而迎合了人們的心理之後，他們便開始去教人們以光榮的觀念及羞恥的觀念，及教人們以別種類此的觀念了。——見於關於道德上的美德之起源的研究中。

着使這些別的人相信這點起見，他們乃利用着人類的虛榮心。他們勸誘這些別的人們說：人類的天性，比起動物們的天性來，要較為高貴些，一個人如果能夠把自身獻之於社會，那便會使他成爲一個特別傑出的偉人。他們用着銅像，官銜，以及勳章等的方法；用着繼續不斷地頌揚着勒究拉斯（Regulus）或狄西阿（Decius）之類的人物的方法；用着「把耽溺於無用的享樂的人們，視爲下等階級及卑鄙階級」的方法——他們由於用了這類的方法，而誘惑着人們的虛榮心，所以其結果，便引起人們發生一種很強烈的競爭心，並煽動人們去做各種最英雄式的動作。如此之後，不久有一些新的影響，便發生出來了。原來爲着要得到「受別人敬仰」的快樂，而把自己的情慾克制起來的人們，現在覺得由於過度放縱所自然而要產生出來之許多種痛苦的結果，現在由於克制着自己的情慾，都能夠避免起來了。而這種的覺得，便又成爲去做合於道德的事情之一種新的動機了。再，社會中每一個份子，又都看見：由於別人之犧牲，他自己是得到利益的；並看見：在他要尋求自己的利益而不顧到別人的利益的時候，阻礙他的尋求工作的人，可謂沒有別人，比起和他一樣被雇的那些人更甚了。因此，一個人便有兩種理由，以把自己犧牲的觀念之高超，廣遠地傳播

之了。而由於以上所說的這一切事實，所生出來的結果，便是凡是足以損害社會的行爲，都被人們用『罪惡』這一個名詞來詆譭，而凡是對於社會有益的行爲，又被人們用『美德』這個名詞來頌揚。

孟第維爾的意見，在其初發表出來的時候，其所引起人們之注意，遠出於他的意見的內容所應引起的程度；但是現在，他的意見可謂很快地便被人們所遺忘，而至於牠們所應該被人們遺忘之境了。他在一首名爲『蜜蜂的寓言』(Fable of the Bees)的詩中，及在附於這首詩的註解中，曾主張一種理論，和我們剛纔所說的完全不相一致：因爲在那首詩及那些註解中，他主張「私人的罪惡，就是公衆的利益，」並且用許多很軟弱而有時又很詭辯的論證，來證明罪惡之事，是最對於人類爲有利益的。霍布斯可謂爲一個比孟第維爾偉大得很多的著作家，但是他所構成的道德學系統，比起孟第維爾所構成的來，縱使是要較爲不容易攻擊些，然而其爲自私自利的程度，並不見得減少有多少。而且霍布斯關於美德之要素與起源所有的意見，狹義的功利主義學派，可謂並不曾予以很大的改變，而即予以採用的。

依照這些著作家講來，我們是完全被我們自己的利益所支配着的（註二）。他們堅決地告訴我們，快樂是唯一善的東西（註二）；而道德的善與道德的惡，其意義並不是別的，只是說有一條法律，是會把善或惡帶給我們的，而我們之行事，如果依照這條法律，那便是善，如果不依照這條法律，那便是惡（註三）。如果善只因為牠是善，我們便去愛牠，那是不可能的（註四）。在我們說上帝是善的時候，我們的意思只是說：他對我們是善的（註五）。尊敬並不是別的東西，只是我們的這種信仰而已；有力量去對我們作威與作福的人，在事實上會只對於我們作福（註六）。敬神的快樂，是由於相信着「我們就要得到快樂」的信仰而生出來，而敬神的痛苦，則是由於相信着「我們就要由於上帝之處罰而受到痛苦」的信仰，而生出來（註七）。我們所有之各種的情愛心，依照這些著作家中之某幾個看來，就是我們的自愛心所有之各種不同的方式。例如仁愛心之發生出來，一部分的原因，是在於我們之想得到別人的敬重；另一部分的原因，則在於我們想着我們所加給別人的好處，別人也會照樣加之於我們；再一部分的原因，又在於我們可以在心裏覺得我們是有力量的，因而可以在心裏得到滿足（此點可以由於我們不但能夠滿足我們自己的欲望，也能夠滿

足別人的欲望而見之。(註八)憐憫心乃是在我們看到別人悲哀的時候，我們跟着便很明瞭地想到那種悲哀，也是可以降臨之於我們的，因之我們便在心中生出的一種情緒。我們對於不應該受到困苦的人，尤其要生出憐憫之心，這是因為我們把我們自己，也視為是屬於那個不應該受到困苦的範圍之內；而且在我們看到「那種不能夠在事先想到的困苦」之時，我們更要想到可以降臨之於我們自己的是什麼了。(註九)友誼心是我們覺得「某人是我們需要的」的感覺(註一〇)。

(註一)「我覺得，在一個人考慮着他要做某一件事或不要做那件事的時候，他並不是在考慮着別的問題，他乃是在考慮着『做這件事好些呢？』還是『不做這件事好些呢？』」——見於霍布斯的自由與必然 (On Liberty and Necessity) 中。『善與惡，乃是用來名我們的「慾望心」及我們的厭惡心的名詞。』——見於勒維坦 (Leviathan) 之第一部第十四章中。『責任就是爲着幸福而必定要做某種動作，或必定要避免某種動作。』——見於坎格 (King) 所著罪惡之起源 (Origin of Evil) 那本書之給伊 (Gay) 所做的序文中，在該書的三十六頁上。『能夠引起人們實踐着合於道德的事之唯一的理由或動機，一定是和本人之將來的幸福有關係之感情或希望心。』——見於布拉文 (Brown) 所著之論特性 (On the Characteristics) 之 159 頁中。『無論在什麼時候，無論在什麼地方，在道德上的事情，也宛如在精神上或心靈上的事情一樣，在精神或心靈上，支配着個人的判斷的，乃是個人的利益，決定民族的判斷的，乃是民族的利益。在道德上也是如此。……無論那一個人，都只注意與他自己的利益有關的事情。』——見於愛爾法修