

Friedrich Paulsen
(德) 泡尔生◎著
蔡元培◎译

伦理学

开启中国现代伦理学的经典著作
100年不朽的公民道德实践之书

原理

A SYSTEM OF ETHICS

013058953

B82
242

伦理学原理

A SYSTEM OF ETHICS

Friedrich Paulsen
(德) 泡尔生◎著
蔡元培◎译



B82
242



北航

C1665384

北京理工大学出版社
BEIJING INSTITUTE OF TECHNOLOGY PRESS

013028823

版权专有 侵权必究

图书在版编目 (CIP) 数据

伦理学原理 / (德) 泡尔生著; 蔡元培译. —北京: 北京理工大学出版社, 2013.7

ISBN 978-7-5640-7760-0

I. ①伦… II. ①泡… ②蔡… III. ①伦理学 IV. ①B82

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 111312 号

出版发行 / 北京理工大学出版社有限责任公司

社 址 / 北京市海淀区中关村南大街 5 号

邮 编 / 100081

电 话 / (010) 68914775 (总编室)

82562903 (教材售后服务热线)

68948351 (其他图书服务热线)

网 址 / <http://www.bitpress.com.cn>

经 销 / 全国各地新华书店

印 刷 / 北京泽宇印刷有限公司

开 本 / 710 毫米 × 1000 毫米 1/16

印 张 / 14.5

字 数 / 153 千字

版 次 / 2013 年 7 月第 1 版 2013 年 7 月第 1 次印刷

定 价 / 28.00 元

责任编辑 / 刘 娟

文案编辑 / 刘 娟

责任校对 / 周瑞红

责任印制 / 边心超

图书出现印装质量问题, 请拨打售后服务热线, 本社负责调换

《伦理学原理》^①序

(一九零九年十月)

泡尔生氏名腓力(F. Paulsen), 德意志晚近之大哲学家也。以西历千八百四十六年生于兰根匈(Langenhorn)。初治神学, 既而专修哲学、文学。以千八百七十一年毕业于柏林大学。越四年而任柏林大学教授, 又越四年而被推为哲学博士。及去年而歿于柏林, 年六十有三也。泡氏之哲学为康德派, 而参取斯宾那莎及叔本华两氏之说, 又于并世大家若冯德(Wundt)、若台希耐(Techner), 亦间挹其流也。其著述颇多, 皆关于伦理学, 若教育学, 而以《伦理学大系及政治学社会学之要略》(System der Ethik mit einem Umriss der Staats und Gesellschaftslehre)为最著。其书冠以序论(Einleituny), 而分为四编, 曰伦理学史(Umriss einer Geschichte der Lebensanschauung und Moralphilosophie)、曰伦理学原理(Grundbegriffe und Prinzipienfragen)、曰德论及义务论(Tugend und Pflichtenlehre)、曰社会之形态(Die Formen des Gemeinschaftslebens)。千八百九十九年纽约已有英

① 《伦理学原理》, 泡尔生(1846—1908)的代表作。泡尔生是德国著名哲学家、伦理学家、教育家, 毕业于德国柏林大学哲学系, 后在该校任教授。其哲学观点同康德一致, 主张二元论。著有《伦理学体系》、《哲学导论》、《教育学》等影响深远的作品。1900年日本学者蟹江义丸将《伦理学体系》中的一部分翻译成日文, 以《伦理学原理》为名出版。1909年蔡元培将这本文的《伦理学原理》译成中文, 翌年改版重印。这本书一经出版即引起学术界重视, 杨昌济曾将其作为湖南省立第一师范学院修身课的教材。毛泽东在听课和阅读的过程中做了大量批注, 这些批注有的是重点标记, 有的是表示自己态度, 有的是发表自己的见解。

译，而日本蟹江义丸君则于明治三十二年据第五版译其伦理学原理而冠以序论（名其原理本编、曰本论），以列于博文馆之帝国百科全书中。以限于篇幅而删其第三章之厌世主义。及明治三十七年，又改订之，并补译厌世主义章，而与藤井健治郎君所译之伦理学史、深作安文君所译之德论及义务论合之，以为伦理学大系，依仿英译删其第四编，并节去其政治学社会学要略之名焉。蟹江氏于本书中散见之文，若驳尼采主义者，若征引德国诗歌者，皆有所删削。以其专为德人，而发于他国学者，无甚裨益，而转足以扰其思想也。而又附西洋伦理学家小传于其后。今之所译，虽亦参考原本，而详略则一仍蟹江氏之旧。蟹江氏之译此书也，曰取其能调和动机论、功利论两派之学说，而论义平实，不滋流弊也。今之重译，犹是意也。其伦理学史、德论及义务论，当续译之以公于世。

宣统二年^①五月

蔡元培 撰

① 宣统二年，即公元1910年。

蟹江氏序

近世学者盛研究伦理学，而伦理学之书，殆有汗牛充栋之观。其间卓绝恒蹊者，亦不可以倖指数。泡尔生氏虽确为当今有数之伦理学家，而其说稍稍过于平实。顾余于无数卓绝之伦理学书中，独取此书而译之，何哉？盖伦理学者，非徒叙事理，而实为吾人定行为之标准者也。故其所论，一涉偏戾，则影响于实践界者，其害甚巨。故极端之学说，虽振奇可喜，而往往足以误读者；平实之论，乍读之似不足以鼓舞兴会，而身体力行之者，乃大得其益。此吾之所以有取于泡尔生氏之作也。不宁惟是，近世伦理学得别为二大学派：动机论及功利论是也。动机论者偏重主观，而谓道德律为先天者；功利论者偏重客观，而谓道德律为后天者。其弊也，前者流于陈腐，而后者流于浅薄，皆非大中至正之道也。泡尔生氏有见于此，故此书推本柏拉图、雅里士多德勒（Aristoteles）、斯宾那莎（Spinoza）诸大家之说，而为两大学派之调人，而与英国伦理学界最近思潮之代表格临（Green）派若合符节，尤有足以见欧洲伦理学之趋势者。然则余之译此书也，岂偶然哉。

明治三十二年^①二月

蟹江义丸 撰

^① 明治32年，即公元1899年。

目 录

Contents

序 论/1

- (一) 伦理学之概念/1
- (二) 科学统系中伦理学之位置/1
- (三) 伦理学之职分/3
- (四) 伦理学之研究法/4
- (五) 道德与自然律之比较/10
- (六) 具足之概念/13
- (七) 伦理学之普通形式/15
- (八) 伦理学之所以为实践科学/19

本论 导言 关乎纯理学及心理学者/23

第一章 善恶正鹄论与形式论之见解/26

- (一) 善恶之见解之别/26
- (二) 正鹄论见解之意义及权利/28
- (三) 主观形式之判断, 与客观质料之判断/31
- (四) 正鹄与作用之关系/35
- (五) 论各种行为之重要/40
- (六) 略论利己主义 /43
- (七) 结论/49

第二章 至善快乐论与势力论之见解/52

- (一) 评功利主义快乐非行为之鹄/52
- (二) 论人之冲动有以苦痛之动作为鹄者/59
- (三) 以生物学之公例正快乐论之见解/63
- (四) 论快乐不足以定行为之价值/66
- (五) 至善之积极义/68
- (六) 历史之论据/71
- (七) 详论至善之积极义/73

第三章 厌世主义/80

- (一) 厌世主义之理论/80
- (二) 感觉界厌世观之证明/81
- (三) 道德界厌世观之证明/87
- (四) 历史哲学界厌世观之证明/97
- (五) 道德界历史之厌世观/102

第四章 害及恶/107

- (一) 物理界之害/107
- (二) 道德界之害/109
- (三) 余之见解非寂静主义/114
- (四) 论生死/116

第五章 义务及良心/123

- (一) 义务感情之起原/123
- (二) 义务与性癖之关系/128
- (三) 评康德之见解/131
- (四) 论先天直觉论道德哲学之谬误/135
- (五) 良心/142
- (六) 良心之分化/147

(七) 道德界之虚无论/150

(八) 义务语意之范围/152

第六章 利己主义及利他主义/155

(一) 利己主义与利他主义非截然相冲突者/155

(二) 以行为之效果核之/158

(三) 以行为之动机核之/160

(四) 道德之判断/166

(五) 进化论伦理学说与利己、利他两主义之关系/168

第七章 道德及幸福/173

(一) 论道德之影响于幸福者/173

(二) 论幸福之影响于性格者/178

第八章 道德与宗教之关系/183

(一) 道德宗教历史之关系及其因果/183

(二) 论其内界必然之关系/187

(三) 论宗教与科学之关系/191

(四) 不信仰之原因/197

(五) 灵魂不灭之信仰与道德之关系/198

第九章 意志之自由/204

(一) 意志自由问题之历史/204

(二) 以事实评意志自由问题/208

(三) 论对于行为之责任/210

(四) 人类自由之定义/215

序 论

(一) 伦理学之概念 伦理学(Ethik)之名,本于希腊语,其本义为研究风习之科学也。

研究风习之法有二:(甲)以证明为鹄者。(乙)以实践为鹄者。甲之法,考各民族在各时代之风俗习惯而记述之,是为历史派人类学。如海罗德(Herodot)及斯宾塞尔(Herbert Spencer)之叙事社会学之类是也。乙之法,则在研究人生行为之价值,以指示吾人处世之正道,是则希腊人之所谓伦理学也。序以条理,而锡以伦理学之名,实始于雅里士多德勒^①(Aristoteles)。兹之序论,即所以说明实践伦理学之性质者也。

(二) 科学统系中伦理学之位置 科学有二别:一主理论者;二主实践者。前者谓之学,后者谓之术。前者属于知识而已,后者又示人利用其能力以举措事物。而适合于人生之正鹄者也。

此言伦理学属于术。

^① 雅里士多德勒,今译亚里士多德(前384—前322)。古希腊斯吉塔拉人,世界古代史上最伟大的哲学家、科学家和教育家之一。第一个用“伦理学”一词来表示关于德行的学说,并把它看作是世界的“实践的科学的”,与“理论的科学”、“创造的科学”一起构成科学的三个组成部分。

此言术与学之关系。

由是观之，伦理学之属于术无疑矣。盖伦理学者，所以示人之生活，必如何而后能适合于人生之正鹄者也。故伦理学者，位于诸术之上。而广言之，直可以包含诸术。何则？凡所谓术者，皆人所资以达其完全之生活者也。自商工业以至教育、政治，何一不然？故虽谓诸术皆隶属于伦理学，而悉为伦理学之一部，殆无不可也。

此言术不得为新科学。

凡术皆以学为基，盖应用学理以解释其所实践之条目者也。而伦理学之所基，则为人类学及心理学。盖伦理学之鹄，在预定人类性质及人生规则之知识，而用以解释人类全体及各人之生活及行为，如何则有助于人性之发展，如何则反益其障碍。此其关系，得以他术比例而明之，如医术以却病为鹄，在因人身之生活，而为之助其发达，去其障碍，是为卫生及治病之术，故以物理科之人类学为基。医术与物理科人类学之关系，犹伦理学与人类学全体之关系也。医术者，本人身之知识，而用以发展人身之生活，使达于康强。伦理学者，本人性全部之知识，而尤注重于其关乎精神关乎社会之两部，用以发展人类种种之生活，使达于完全。故伦理学者，可谓之完全之卫生术。不惟医术，即其他教育、政治诸术，亦可视为伦理学之一部分，或视为辅助之术焉。创设伦理学之雅里士多德勒，其见解亦若是也。

术与学之区别如此，而不得以术为独立之新科学。何则？科学所以研究事物之性质，而事物之变化，由人力所生者，不得径视为性质

之一部也。惟科学之书，亦时得附记其应用之术，如著物理学者，于蒸汽理论后，附记气机之作用。此以技术为学说之余论，固甚当也。

此言学皆起于实践问题，故皆范于伦理学。

使人类之本体属于学理之一方面，则吾人研究学理而已足，而其实不然。所谓本体者，乃属于实践之方面也。凡实践问题，其发生常在学理问题之前，而尤为重要。所谓科学者，率由求实践问题之解释而后起，如解剖学、生理学起于医术，几何学起于量地术，而哲学则亦起于求人生之意义及职分也。要之，驱人类全体而讲究宇宙之性质者，无问古今，不外乎各即其生活之现象，而绎其本义、溯其缘起、指其正鹄。然则谓一切哲学之原因及归宿，悉隶于伦理学焉可也。

（三）伦理学之职分 伦理学之职分有二：一曰定人生之正鹄；二曰所以达于其正鹄之道。人生之正鹄者，至善也，具足之生活也。以善论定之，善论之职分，在论定一普通之形式，其内而身心能力之发展，外而国家天下之关系，悉得其所，而无毫发之遗憾，使人类得据以为正鹄而奔赴之者也。若是谓之至善，亦谓之安宁。安宁也者，并形容其主观之状。盖谓具足之生活，必有快乐之感随之也。然不可因是而谓人生之所以能有价值者，其内容仅此快感。何则？快感者，至善之体所感觉享受之形式，而非可以此为善也。

伦理学之第二职分，在指示吾人由何等行为，养何等品性，而后可以达于至善，此则义务论及德论所由作也。义务论者，准至善之

鹄，而立普通形式，以范围各种之行为者也。德论者，揭养成性格之道，而证明敬义勇信诸吉德，何以与至善相迎；诈慢怯懦诸凶德，何以与至善相背者也。

行为及品性，非徒为达于至善之作用，而即为其内容之要素。如动作休憩，为卫生术之作用，而亦即人身生活之内容也。不观诸诗乎？积章而为篇，各章之诗，虽为构成全篇之作用，而亦自有其各章之价值。伦理亦然，由诸德之组织而为至善，而有公同之价值。又由至善之分现于诸德，而各有其作用之价值。且各章之诗，得视其关于全篇主义之远近，而价值不同。种种之德，亦得视其关于至善之轻重，而次第其价值焉。义务之等差亦然。

此言吾人之知识有二种。

演绎法归纳法。

（四）伦理学之研究法 吾人之知识，可别为二种：一曰得之于经验者；二曰得之于直觉者。直觉之知识，可以数学为模型：先立单元，而演绎之以为种种之公例，以论理证明之。据思想中之原理，而指示其必然之因果者也。经验之知识则反是，若物理学，若化学，必先观察事物之状态，求得其自然相应之规律，而后敢揭以为普通之法式，因果律是也。其所揭之法式，所以可据者，由其非以论理之法，结合于预想之定义，而实合于观察所得之因果也。

此言研究伦理学由经验。

伦理学之研究法，不类数学，而类于理化学，余之所不疑也。盖伦理学者，非由概念而演绎之以为定义，实由经验而确指其事实之关联者。譬如一人有何等动作，则于其人及外界

各关系，必生何种之效果，此伦理学中证明事理之通式也。苟转而言之，则为凡人欲得何等之效果，或欲免之者，不可不有何等之作用，是岂非各种技术中因果关联之成法耶。培根有言：实践之规则，生于因果律。顾实践规则之所以可信，由其以因果之关联证明之，而因果之关联，必由经验而得之。如清洁、运动、呼吸新空气，宜于卫生，否则为害，非经验无以证明之。吉德有以助人类生活之发展，而凶德适以破坏之，此亦非经验不能证明者也。

持直觉论^①者，以伦理学为无关于经验之知识，以为设道德之条目者，不可以恃经验，且亦无待乎经验焉。伦理学中之命令，出于人类之良心，是即天命之性，本具有立法决事之能力者也。且为之说曰：凡人屏除一切经验，而尚有善恶之观念者，事实也。何者为利，何者为害，诚待经验而后知；而何者为善，何者为恶，则于经验之前固已知之。是故人之实际行事，与其行事时各种因果关联之观念，决不能于其直觉之知识有所增损焉。

直觉论者之说如此。然核之于实际，则人类非以判别善恶之故，有待于道德哲学。所谓道德者，夙已先道德哲学而发见。苟其初无所谓道德，则决不能有道德哲学。以道德哲学必以现在之积极道德管理吾人之生涯及意志者，为其思考之对象，而后能建设也。吾人

此举直觉论者之说。

孟轲之义内，王守仁之心即理，似均为直觉论。

殊未必然。

此言道德起于道德哲学之先，故道德哲学之成，成于经验，下更畅发之。

善恶生于利害，利害生于快苦，快苦生于生死，生死生于成毁，成毁生于吸拒，吸拒生于小大，小大生于有无，有无生于心理。

^① 直觉论是西方伦理学中的观点，认为道德直觉是所有生命主体都具有的潜能，是一种价值倾向的表征，对人与万物的道德伦理关系及其性质的整体把握是直接的、非逻辑的。《孟子·告子》记载，孟子反对告子关于“仁，内也，非外也；义，外也，非内也”的观点，认为仁义礼智“非外铄我也，我固有之也”。王守仁则认为“心即理”，“理也者，心之条理也”（《书渚阳卷》）。此二者都是直觉论的观点。

内有其心，诚若有何事当行、何事不当行之命令，于是名之曰良心。良心之起源及其与人生正鹄之关系，当详述于本论。若欲先明道德哲学之性质，不必等于直觉知识之科学也。特援卫生术以证之如下。

此二段言道德起于道德哲学之前。

吾人不待道德哲学之发明，而始能判别善恶，犹之不待卫生术之发明，而始能摄养身体也。当医术未作以前，饥者求食，寒者求衣，业以足以自存。使有询以何故食能疗饥、衣能疗寒者，其人必大诧异，如询今之小学生徒以欺诈窃盗何故不可为也。彼以为此等人人能解之事，曾何足深求云尔。取自昔人不屑深求之事，以为问题而研究之，由是科学作焉。盖人类循自然能解之术，以卫其生，既不知经历几何年，而始有根据科学之医术。且其进步亦复甚缓，以观察及实验二法，知人身之构造机能，及其与外界各种生活之关系，然后能举昔日种种自然卫生之举动，而别其果合于卫生之正鹄否也。

科学之起原。

社会之构成由良能^①。

道德哲学亦然。当其未发见也，固已有不思而得之道德为众所公认。盖社会之生活，如身体然。亦有由良能之指导，而无俟乎科学者。此其良能，即所以综合各种生活而构成社会者也。且道德之规则，亦若有不可思议之命令，临于吾人意识之上，与卫生规则无异。例如毋杀人，毋盗窃，毋欺诬，皆良心中无上之命令，有不叩其原因之何在，而自不能不遵

此等处吾不认为良心，认为人欲自卫其生而出于利害之观念者。

^①良能，见《孟子·尽心上》：“人之所不学而能者，其良能也。”

守者，与饥而求食、寒而求衣无以异也。

此言道德哲学之本职。

然则所谓道德哲学者，将不过缀集良心中各种积极或消极之命令，而不能谓之科学乎？曰：否，否。不然，凡自然道德，常萌芽其真理，以寓于俚谚之中。例如杖莫如信^①之类是也。夫杖莫如信之言，非命令也，而其中确含真理。若解析而言之，曰：汝必守信，汝知杖之可恃，而不知信之可恃乃过之乎，则真理显矣。本此自然道德所含之真理而发挥之，以论定各种行为之得失，是则道德哲学之本职也。道德哲学，亦犹卫生科学然。在举人类自昔习惯之行为，而为之指别其损益之所在，使人人得循是以为取舍。例如欺诬者，足以伤人之信用，施受者均受其害，而社会全体，亦失其信用之一分子。又如盗窃者，自丧其品格，又使被窃盗者损失其资财，而社会全体之秩序，且为之紊乱，此其所以为恶也。一切行为，或善或恶，皆循此例以示其所由。于是人类之行为，变其纯任自然者，而益之以思虑，由无意识之道德，而进于有意识者，斯则道德哲学之赐也。

且道德哲学之职分，犹不止此。卫生科学既本自然卫生术以为基，又进而补正之。道德哲学，既因自然道德以为基，则亦从而扩充之。一行为也，既示其可否矣，而又为之规定其行止之界域。如指示欺诈之不可为，而又指示以不能不用欺诈之事是也。且自然道德，

^① 杖莫如信，出自《左传·襄公八年》。楚子囊伐郑，讨其侵蔡。子驷等欲从楚，子展（即公孙舍之）等欲待晋。子展曰：“小所以事大，信也。小国无信，兵乱日至，亡无日矣。……舍之闻之，杖莫如信，完守以老楚，杖信以待晋，不亦可乎？”

以上论伦理学之研究法
系经验的，非直觉的。

以下另提出问题。

此二段言正鹄^①与知识无
关，而独关系于感情与意志。

于事物错综之际，恒不免多歧，必其人谙练有素，而能判决始能屡中。道德哲学，为规定一切谙练之法。于是临事者虽亦不能不本谙练以为判决，而较之自然道德，则津涯较著矣。

谙练之规则，德论及义务论之职分也。凡德论及义务论之条目，无不指正鹄而综因果，即所谓欲达某某正鹄者，不可不有某某动作是也。然此正鹄与吾人知识之关系果如何乎？伦理学者何自而得此具足生活之意识乎？又何以证明至善规则之必无谬误乎？

一及此等问题，而持论不能无稍异。盖吾人所以决定至善之性质者，非悟性之职分，而实意志之职分也。吾人常若有具足生活之理想涌现目前，而又无思无虑，直认为无尚之正鹄。此等理想，虽明现于意识之域，然必非得之于悟性，而实出于吾人本体之映象也。有人于此，其思想与我大异，我欲匡其谬误，而论理之法，事变之经验，俱不足以动之。乃表我无尚之理想，以动其感情，而其人或翻然自悟，当此之时，其所以核定理想之价值者，不在其人之悟性，而全由意志之力也。盖悟性者，所以核真伪而非所以别善恶也。

道德者，源于理性乎？抑源于感情乎？此自昔伦理学者所聚讼也。而二者实皆有关系，惟所以决定具足生活之何若者，则全在乎不可思议之感情。吾人虽有何等论证，不能由是而发生崇敬理想之感情，犹之尝苦味时，不能由

^① 正鹄，语出《中庸》第十四章：“子曰：‘射有似乎君子，失诸正鹄，反求诸其身。’”正、鹄：均指箭靶子；画在布上的叫正，画在皮上的叫鹄。正鹄的意思为目的、目标。