

萬 有 文 庫

第二集七百種

王 雲 五 主 編

比較法哲學

(二)

密 拉 格 利 亞 著

朱 敏 章 徐 百 齊 等 譯

商務印書館發行

比較法哲學

(二)

密拉格利亞著

朱敏章 徐百齊等譯

漢譯世界名著

第六章 法律演繹觀念的實際基礎——發展與分裂

七六 心靈的其他屬性

心靈不僅具有知識，也有嗜好欲望和意志。它是一種理論的和實踐的程序。肌肉的系統在生理上適合於實踐的程序。接着每一印象之後，即有一次肌肉的收縮或反射動作，由神經所傳達，並且它不是所受打擊之單純的機械的結果，而是在器官的奮張中獲得它的形式和標準。印象不是感覺，反射動作不是嗜好。嗜好是一種心理狀態的狀態，在其中有一種趨向快樂和避免痛苦的趨勢。反射動作乃是一種生理的活動，不能與一種趨勢相混。嗜好又轉而改變刺激，就它的不定性而論，是同樣主要的根本的感覺和同樣的運動中的感覺性，關於後者洛斯基米尼曾經說到。成爲實際行動的乃是感覺。

七七 本能

嗜好之第一種具體的和特殊的表現是本能，就是一種不自知其目的與手段的趨勢。它的目的，是不假先前的經驗的憑藉，使需要得到最好的滿足。許多生物學家與生理學家以謂本能的來源，乃出於獸類對環境的適應，這種適應最初是出於必要的，以後成為有用的經驗而存在下去，最後乃成為物種的一種遺傳的和有機的習慣。不錯，在一般的適應中，無論遺傳學說主張遺傳有多大的作用，我們在植物及動物中，總常需要一種可以受外界環境影響的性質。現在這就由習慣及遺傳所假設；它歸為一種深奧的原有的動力，在我們的情形中，歸為一種保持快樂避免痛苦的先在的趨勢——一種動物的特質。經驗論者自己已經把心靈白片說放棄了。

七八 欲望

嗜好發展的第二種狀態是欲望，一種趨向吸引心靈的表象的傾向。在欲望之中，有目的的認識，但無手段的選擇，因為目的與手段的關係，不是由表象而習知，乃是由我們的內部狀態和外部客體早已實驗的聯合通過思考而習知的。因之與熱情不同的愛，是先假定表象的嗜好之間接的形式。愛是一種終久的、有目的的、客觀的嗜好；熱情同樣亦是一種誘導而起的狀態，因為它可以推

到情操，但它是一時的嗜好或猝然的感受，沒有什麼鄭重的打算，並不想到刺激它發生的對象。相反，愛則有一個固執以求的堅定目標。它總是追求目的，又如逐漸汎濫、河岸的河流，自身成爲一條路徑，一如康德所說的，同時熱情則如突然衝破堤壩汎濫地面的水流。愛是人的一種屬性，行爲之一種典則，亟切以求的目標。熱情是獸類所共有的，是情感的激動。

七九 意志

嗜好之第三種也是最高級的狀態就是意志，亞里斯多德曾加以討論，因爲它雖爲一種誘導而起的力量，卻分享理性的性質，從嗜好的自身而產生。依照他說，在意志或理性的嗜好中，乃可發現目的的決定和手段的選擇。在低級及高級的嗜好官能中，即在本能，欲望意志中有一種共通的因素。這就是自發性，是在於我們內部而非在於我們外部的一種原理。在本能方面，目的即現在我們面前，與知識並無連接。在意志方面，目的卻是中介的，它經過思考的手續，有時立之爲行爲的一種必須和普遍的決定因素。如果目的是最高的人類目的，它一定是必須的和普遍的。亞里斯多德的着重這個概念，一如否倫鐵諾在哲學講詞所指出的，對於最高目的，並沒有置論的餘地，

所欲置論的，乃是在我們能力之中的手段，那就是關於起源於我們內部的事物。斯賓塞把意志當作一種較為複雜和遲緩的反射動作，他實在把生理的狀況和心理的狀況混在一起了。在反射動作方面，先有一種印象，接着發生一種肌肉的動作；在本能方面，可以看到一種由遺傳及有機體習慣而同在的印象複雜體，和一種肌肉動作的總和；在意志方面，一種刺激可以誘致好幾種鬭爭的心理狀態，最後占勝利的一種，就是所希望的一種。本能的行動，由於自動聯念的結果必定是直接，而自動的行動必定是中介的，往往是很遲的，因為在各不相同組的表象之間，先有一番的爭鬭。印象既非感覺，因此像我們在前面所說過的，反射動作不是一種趨勢，也不是傾向、嫌惡或嗜好。演化不僅是一種量的進步，而是一種品質趨於更完美化的進步。依照斯賓塞說，在反射動作與意志之間，只有一種複雜性多少不同的量的差別，和速度多少不同的機械的差別。另一方面，如果說內部狀態的衝突，受一種機械的聯念法則所統御，那麼我們就不能說明這個事實，（亞里斯多德曾經指出由經驗所證明的，）關於手段的考慮，限於我人所能接受的權力範圍以內，而並不擴展到我們能力以外的東西。

八〇 性格

一種單純的趨勢，便是快感或痛苦的感覺的直接的反響，並無知識爲之附隨。真正的名符其實的欲望或嗜欲，包括回憶一種心理狀態的企圖，那就是一種具有知識的趨勢，但單是嗜欲中的知識，只是處於旁觀地位的力量，它的存在完全出於刺激的客體，它的名字即自客體而來。在實際活動的此種狀態中乃有知識，但缺乏考慮；衝動和情緒占支配的地位。另一方面在意志中，知識和思考一樣的活動，理性可以阻止衝動，可以把欲望的對象總括化，聽任實際客觀的經驗的評斷。它與情緒不同。馬西觀察，意志之起常是一種禁制的行爲，因爲它阻止、節略和改變衝動的力量使之成爲觀念作用，以一種逆轉的程序，由觀念作用而變爲衝動，變爲行動，而達到實現。這裏就是不自願的與自願的意向的差別。前者根據於表象的力量和表象力量所運使的情操之上。後者乃自理性而得，因爲表象之力不夠強，它的氣勢已爲禁制的行爲所削弱。李博在人格之缺陷書中就三種觀點討論意志；視之爲衝動的力量，因爲它是一種觀念運動的勢力，與在前的活動不同；視之爲禁制的力量，或者由創造相反的衝動，或者憑藉恐怖以阻遏情緒，以制止行動；和視之爲表示主體深

異性質的個體反應的方式。決意的主要原因，不是動機的衝突，而是性格。要是說這是不確的，那麼越是思想豐富的人，就將越是比較躊躇寡斷。性格是器官的心理的啓示，一部分是原始的，一部分是誘導而起的。那麼這番理論就與斯賓塞的相同，因為它根據於演化的原理之上，把出於自動的現象，作爲刺激與反應間不一貫的例證。但它包括對英國哲學家學說的一種重要修正——承認一種實際主體的必要，他主動選擇，意志即自他而發生；這基本上是一種積極的事實，但如果你同斯賓塞一樣，把它當做動機衝突的一種結果，那就變成了消極的事實。像意志那樣多變化和複雜的現象，決不能以一種單純的矛盾觀念便可解釋。因為，如此較大的矛盾，即將使最大的寡斷產生出最大的決斷來。不管李博所顯示的活動的需要，他的意志作爲一種禁制的勢力而論，乃消極的，因為它是恐怖的結果。真正的積極的出於自願的禁制，並不是由一種顯著的情緒去支配或阻止一個衝動，而是憑藉知識的領導與理性的發展。李博把單純的嗜欲與意志混在一起，因而就想在意志之外，構成性格的概念。病理的經驗，對於心理學的研究無日不提供珍貴的材料，顯示給我們凡缺乏知識或知識僅處於旁觀地位之處，就沒有意志可言；知識如停止作用或不積極，則意志亦

有同等程度的減弱。自願的行動，由於缺乏把衝動變爲觀念力，復由觀念力變爲衝動的力量而就毀壞了。關於前一種缺乏能力的例證，如各色各種不能抵抗的衝動，不自覺的如瘋癲和歇斯底里的衝動，自覺的如偶有的縱火，謀殺，偷竊的傾向。後一種缺乏能力的特別的例證，爲意志力之消失，在這種狀態下，一個人的心理官能仍舊清醒，運動的機構也無損害，但受此種病症侵害的人，除非在劇烈的痛苦之下，便不能下決心。

八一 機會必然爲因果性的結果

意志不是中性的放縱，也不是一組行爲中絕對創始性的力量，它的決定不是沒有動機的。因果的原理要求一組的前因後果，凡同樣的原因與同樣的條件，即產生同樣的結果，這個概念，適用於各處。中性的放縱破壞了這個因果的連鎖。它是一種不連續的因素。它並不假定任何前因，轉注成爲一種謬妄的觀念，即若干相同的原因，乃有產生不同結果的可能。承認原因結果的無定限的進步，將以一種自成一格之原因而終結，但並不就說自成一格之原因，就是不定的。它也許是內部及外部的必然性。變遷的事實，並沒有以任何方式（甚至部分地）表示出一種絕對的開始，因爲

能力是繼續長存的，中間僅經過變化而已。結果的離異性，不特不足以顯示出一種中性力量的存在，無寧顯示出條件及產生出它的原因的複雜。中性的放縱是偶然的意志，因為如從哲學的見地，偶然亦有它的原因，所以偶然的意志亦必有其原因。機會與因果律並不相反，而是表現出多種事實的一種相合性，這種事實的偶然的組織，分開來看可以作為各自獨立的。這就是許多哲學家所接受的組列偶性說，溫德爾朋德在機會論證曾加以說明。他說，如果發展只是連鎖的必須相接之單純的一環，那麼就沒有機會的可能。但事實上我們看見許多發展的線索，互相接觸、混合、割裂，而形成我們稱之為世界進步的那種奇異的複系。在線索所接觸之點，也就是常有新線索相與連接的地方，顯示出兩種事實，時間空間相符而並無因果的關係。依照吐柯在亞里斯多德的偶然概念的話，理由是並不缺乏的，他認為與亞里斯多德學派（the *stagirite*）的意見大致相同。亞里斯多德不否認每種結果必有其原因，而是認為因果的連鎖，可以為別種原因所產的額外事實所打斷，與第一組原有的事實並無因果的關係。此種偶然事物的原因的數目，是不定的，因為可以影響或加入為一組因果連鎖的線索，也是不定的。因之如果相合是一種事實，那麼也同別種事實一樣，它

應該有一種存在的理由。所以，在因果律的範圍以內，不能去除相合的現象和偶然的意志。去承認一種空泛的不定的活動，一種自願同時不自願的勢力，一種決定自己意志的意志，都是與心理抵觸的。來布尼茲有過一種深刻的觀察，是衆所周知的；人類並不是因決意而決意，而是因作爲而決意，因爲如果他是爲決意而決意，決意就將展轉相繼沒有終止。知識對於超越行動範圍的或只是一種可能性的力量，不能給予佐證。這樣一種可能性，只能由推理而引申。簡單的知識包括主體和意志，但意志及動機間的關係構成爲一種推斷。知識只證明，如果有作某一事的意志，事就可以做成，此外便不能證明什麼了。在許多例證之中，它以動機昭示我們；有時雖不能昭示給我們，但並不說沒有動機。忠告、祈告、威脅、法律、承諾和協定，皆具動機的作用，表示自己有支配較強動機力量的期望，或當困惱時有選擇決意的機會和必要，皆可成爲動機。放縱的信仰，乃是以原因動機以後並不立即有行動，而行動的深度不一定與原因的深度相等而起的；由於某一種的不連貫，乃即相信之爲絕對的獨立。另一方面對客體之微弱的欲望和流動的荏弱的誘惑，很容易不加顧問，而接受一種不定的中性放縱的力量；後者根本上是非道德的原理，因爲一種不理動機的意志，亦卽是

不理善或惡的意志本身。

八二 動機 性格的定義

意志必先假定一原因，至少也得假定一個動機。外界的原因，受機體的激動性所修正，它指揮有機體的行動，決定意志。當它爲心理所代表時即成爲動機，在這種情形之下，它具有真正的動機的特質，那就是說非動機的本身，乃是心理所代表的動機，即它在心靈中的產物。心理的活動，自原因變爲動機而開始。每一個人都爲他自己而形成他的動機，因爲每一人皆不同地代表他用以增減能力的外界刺激。最初只有一種孤立的行動，隨後在主體方面發生一種續作此種行動的便利，這種行動如果強烈地反應，即稱之爲習性。習性乃自行動之一或多種部分的習慣中產生，由此乃創造出特徵的輪廓和特質。如果特徵的特質與一種最高的意志同列，受最高的意志支配，那即是性格。從此接着，心理的活動在變原因爲動機外，提高動機成爲一種法律的重要性，形成習慣，並且是所有同列的和隸屬的決意之有機原理。性格與天性、氣質、癖性不同，雖然這種名詞與它也並不是完全陌生。天性建立於有機系統的變異狀況之上和建立於一種系統超越另一種系統之上，例如

肌肉系統之優勢。氣質乃是接受性與神經自發性不同性質合成的結果。癖性可以推爲天賦的同情心憎惡心和冷淡性。性格是組成的；而天性和氣質，則從一生下來便已存在了。性格在青年期出現，其他則任何年齡皆有。性格不能自動的組成。事實上有許多人，雖然各具特徵的特質，卻並沒有性格可言。天性、氣質和癖性，是人所共通的。性格先假定有自發性。其他則先假定有必然性。在性格中，所有建立於機體以上的自然因素，以及外界環境的勢力，都同時包含一種物理的和道德的性質。從我們僅在於合作的活動中，或改變或創造新勢力的行爲中，可以得到許多東西。動機的概念與自由意志的概念並不矛盾，與偶然的意志或放縱並不同義，因爲動機要求一種內部改變的行爲或心靈之充分的贊許。這一種行爲，是對原因之具實踐價值的一種判斷，它愈申展和延長，責任的增加愈多。但從我們行動中所產生的合作、變化、和創造的行動實體，不必一定有行爲，但無論如何具有迅速行動的動機。一方面，自由或自由意志被列示爲一種分異的力量和相反的部分，在其下可以發生變原因爲動機，和創造行爲規則及型成習慣的事，也可以不發生。另一方面動機並不存在。換言之，必須保持動機必要力量及立意完全自立，不把嗜欲與意志含混，尤其不墮落爲不定

論，如果動機的力量與意志的力量是同一的，那麼所有的是必然性而非自由，如果嗜欲受衝動所支配，那麼即無意志。主張主體不用理性而增或減動機的力量，就不啻承認無定和空虛的勢力。當然，意志之決定一種行動，總附有一種動機，但一種自願行為之動機，並不如馬西所告訴我們的，可以自變為行動，但只是一種觀念和思想，一種評價的判斷。觀念所有的衝動最少，受主體的動因能力所推動，於是外形上乃有在數種理由之中選擇一種的事，這種理由沒有衝動的力量，表示出不同的可能性。立意乃是由反省、判斷、抽象觀念作用累積而起的能力的行為，附有一種勉力的情感或趨勢，即是一種潛伏的活動，克服障礙和發展，成為自我的實現。主體並不必然地得到這種能力，因為它是與意志習慣一起組成的；這種意志習慣或者處於思考期中，或者處於出自知識力量之獨立的衝動實際趨勢組列中。能力是由那一種的自由一點一點完成的，那種自由並不缺乏動機，只缺乏準酌考慮的自主性。主體能夠先定它的決意，和很遠便為它籌備，增加而不至減少它的自由，因為合而給予意志以經常指導的單個行為乃是自由的。黏着力愈大和因而更大的性格的勢力，其附隨的負責性亦愈大，因之如果衝動的優勢不是一種自然的現象和自然的一種結果，自動

得到的責任，因為行動之非為一種片刻的決意的結果，而為一種前定和固定意志的產物，故更為增加。

八三 機會和統計學

道德事實乃是社會有機體一般經常狀況的結果，道德事實之規律性與終常性，給這個問題以另一種方式。它提出了這個問題，究竟道德的統計，究竟能不能使人類自由意志的概念與一般法律的概念相調和，根據後者人民生活每一年的每一定期，都有同樣數目的犯罪，複雜性相同，種類相同，甚至犯罪的方法亦相同，無罪與判決間的比率相同，私生的數目亦相同。我們必須考慮道德事實的規律性，既不是絕對的，也不是與外力之不動性相等的，而是相對的，包納有變化可能和可以改造的社會及歷史的原因。使人類及社會尤其在已有文明的時代中，發生一定犯罪比率的，不是地球及氣候條件的不變性，而是不變的、知慧的、道德的及經濟的諸條件的複雜性，它們纔產生出某一時期數目大致相等的犯罪。我們現在還遠不能在道德的系統中，建立具有真正永久性的一般性的特質，如存在於物質系統之中的，這種特質，在有重要物質及生理因素的物質中，那就

是說，在人口的統計理論中和在人類測量學中，比較易找出。開特雷學派，以其機械學及天文學的傾向，企圖由更着重憑藉於外部和內部的關係，說明道德現象的常性，宣稱這種現象的必然性乃見於複雜性中，同時差別，個人的質調和自由，則存在於組成社會本質的人之中。德洛比歇在他道德的統計與人類的自由意志的書中用一種倒轉的方式推闡，表明道德統計中的常性，雖說它是有變化可能的諸原因之一種結果，卻不是一種事實；一個所謂平均的人，他代表作某種事及不作某種事者間的關係；自統計的觀點作某種事的習慣，乃倚賴於人一般的及種族的性質，和社會條件及他特殊個人的特性。習慣之產生或不產生一種行為，看當時衝動的力量，和自理性及文化的優性所養成的抵抗程度而定。這種條件發生變遷平均人所表現的常性即將不克實現。他更說，道德統計不能答覆自由意志的問題，因為它雖則可以說明行為的比率，卻不適於考核行動之心理的動機。奧丁革在他的道德統計學中以這種統計學的經驗為根基而研究社會的倫理，他的出發概念，是以人為自由及負責的生物，因無數的關係與社會發生連結。奧丁革在社會事實的規律性中，看出一種直接的天命的支配。在這一點他與蘇塞密爾區相同，而與只相信自然及物理法則的

開特雷不同但他不承認舊神學家所說的宗教的前定，或哲學家所說單純的放縱，但接受陸宰的原理，認意志的自由而無動機乃是謬妄的。他相信個人的道德生活交互透入於社會愈深，負責生存的意識亦愈將增加。德洛比歇和其餘人的否認道德統計學這一方面的效能，是很對的。意志自由的問題，並不是統計學的適當對象，因為它可以推到人類的活動，而人類的活動，乃是須道德科學的全體加以推究的。凡有人類行動之處，根本上為生理的自由問題即因而發生。它已與哲學和神學一樣的老了。道德統計學研究實在，以意志之決定的外部行為，作為一個單位，而並不作為意志之可能性，後者是心理學的主題。道德統計學只能否認沒有動機的放縱，因為在人類的行為中，衝動和動機總常發生，但它不能否認自由意志。向統計學乞助以否認自由意志的人，以決定的內部必然性，置於由平均而表明的一律性之上，自複雜的結果以至於個別的事實，同時把現象之外部情形與現象自身含混起來，這是不對的。他們想結果之相對的常性，足以排除自由因素結合的無限的變異，因之常性如庫爾諾在或然與機會學說之研究中觀察的，當因素有位置及獨立行動的自由之時就比較更大，因為在那種情形之中，可能個別變異中間的補償成為更充分更完全。總