

師 範 學 校 用

實驗主義倫理學

周 谷 城 編 譯

商 務 印 書 館 發 行

師範學校用
實驗主義倫理學
周谷城編譯

商務印書館發行

序

這本書是依據杜威(Dewey)的倫理學(Ethics)(即杜威與 Tufts 合著倫理學之第二部)編成的。杜威是實驗主義的創始者；他講倫理或道德，也是以他的主義為根據。他對於倫理學上許多重要問題，都有很圓滿的解決。例如動機與結果之衝突，個人與團體之衝突，為我與兼愛之衝突，經驗與理性之衝突，良心的命令與外力的制裁之衝突等等：都是倫理學上難解決的問題。他用那生長，改造，重新組織，重新適應等觀念來解釋，便都不成問題了。我讀他的原書，覺得他所說的很圓滿。今依他的原書寫成此編，意在介紹實驗主義的一個應用。

一九二二年。谷城。

目 錄

第一章	道德的情形.....	1
第二章	道德學說上之諸種問題.....	6
第三章	道德學說之大別	13
第四章	行為與品性	23
第五章	幸福與行為	39
第六章	幸福與公共之目的	54
第七章	理性在道德上之位置	67
第八章	本務在道德上之位置	87
第九章	自我在道德上之位置.....	106
第十章	德論.....	127

實驗主義倫理學

第一章 道德的情形

我們要施行道德的判斷，便有施行道德判斷的特種情形。此種情形叫作「道德情形」

道德的情形，含有自由的動作——有人於此，受了長官的命令去殺一個罪人。他於是手執着刀，遵令去殺。這個時候，他的動作不是自由的：因為他自己並沒有立意去殺這罪人；不過受了命令，不得不如是作去。倘若長官對他說：你若不殺他，我便要殺你；那麼他的動作便有自由，便有少許意志在內。殺罪人雖非他所願意的，但殺了這罪人，可以救他自己的命，所以他之去殺，是爲着救自己。這個時候，他的動作便有自由的性質；因有救自己的意志在內。由此我們可以說：自由的動作即是有意的動作。這種動作，可以受道德的判斷。

有人說：動作出自品性；品性是這樣，動作也是這樣；品性是無意的，動作也是無意的。這話却要分別說明。我們要知道，品性並不是生成的，乃是養成的。既是養成的，自然要經過許多時間，經過許多審察，經過許多改變，經過許多選擇，這樣，便不能說是偶然成的。換言之，品性就是經歷審察實驗的結果。一次這樣作，有利無害；兩次這樣作，又有利無害；久了，便

成了品性。這樣的品性，還算偶然成的嗎？這種品性發出的動作，還算是無意的嗎？所以要受道德的判斷了。

凡動作未必都可本道德的眼光去判斷——由上看來，自由動作是表現品性的；平日行動審慎與否，都可藉此實驗出來。但是我們判斷某種動作，未必都從道德方面着眼。有些動作，有時我們可以視為“巧”或“拙”的；有時可視為“智”或“愚”的；但不論及其“是”與“非”。在他一方面，還有許多不自由而有“善”“惡”可言的動作。我們且把這兩者分別研究。先從後者起。

(1) 凡“善”的“對”的，未必盡與道德有關——我們常說：這個錶很好，這個錶很對。但是這種“好”和“對”，全是從這物的價值上判斷出來的。這種價值，並不在物的自身，祇在他的作用上。譬如某種機械，能作他應作的工作，便是好的；否則是不好。又如錶能買貨，便是好的；否則不好。我們判斷這類事物的時候，總祇注意他的價值；或產生這種價值的原動力。譬如錶可以指時，錢可以買貨，都是產生價值的原動力。倘錶與錢這類的物自己能够知道自己有價值或無價值，我們也會要本道德的眼光來判斷呢。

(2) 動物的行為上之善——茲有一狗，我們可訓練他作某種動作：我們手執一小塊食品，教狗作一種動作，然後將食

品與他。如此屢作，直到狗的習慣養成了；當我們手拿某種食品時，他便能照舊行某種動作。所以有時我們能夠訓練一些獵犬替我們効勞。但這訓練出來的動作，其好處雖多，實無道德上的價值。因為狗動作的時候，是否知道他自己正在替主人効勞，很是一個問題。倘他有這種知覺，他的動作便可受道德的判斷了。

(3) 人類的，與道德無關的行爲——我們的行爲，都是爲着生活的。我們的生活，有好些目的。要達到這些目的，便當採用方法，運用思想，於是乎有行爲。但所有的行爲，在道德上未必都很重要。譬如早起穿衣洗臉，飯時吃飯，閒時看報等等，在生活上雖很重要，但我們總不施道德的判斷。所以這類的行爲，是與道德無關的，

與道德有關的行爲及與道德無關的行爲——斯賓塞 Spencer 說：『我們大部分的行爲，都是與道德無關的。譬如我們自問：今日我們去觀瀑布呢，還是去遊海岸呢？這個時候，觀瀑布與遊海岸兩個目的，都與道德無關。假如要觀瀑布，我們從樹林裏走過去呢，還是從荒地走過去呢？這個時候，過樹林走荒地，兩個方法都與道德無關。但是我們若有一個朋友曾遊過海岸，但沒有看過瀑布；我們若要顧及朋友的那目的，就與道德發生關係了。走樹林去近些，走荒地走這些，那方法

便與道德有關係了】。(大意，非直譯原文。)從這段話裏面，我們可以知道行為有兩種：一種與道德無關，一種與道德有關。與道德無關的，其目的完全獨立，與別種目的的不相關涉。與道德有關的則不然。

(4) 與道德有關的行為之標準——假如有許多目的，浮於我們的心目中，這個與那個又不一致，而且常相衝突。那麼，我們便不得不加以選擇的工夫，擇其與我們的心願相合者，而去其不合者。凡同時的許多目的，其價值絕不能完全相等。我們行事，又不能完全把這些目的一律採用。所以那個最有價值，那個真有價值，那個的價值較低，都要加詳細的審擇。萬不能任着自然，隨便作去。

我們倘若把目的定了，便設法作去。但存心要達到這擇定了的目的，便覺有許多困難。所以我們於定了目標、設有方法之外，還當努力的打破困難。這個時候的行為，與沒有目的的行為大不同了。無目標的時候，作起來很順手，現在不順手了；無目標的時候，作起來很如意，現在不如意了。總言之，從前作來不費心思，不負責任，可以隨便，(如個人往觀瀑布，從樹林中去也可以，從荒地地方去也可以。)現在却要用心思，要負責任，不能隨便了。所以從前的行為是自然的，現在是道德的了。

這種有目的的行為，其結果不僅達到預定的目的。即對於他

種目的，以及對別人的行為，都有很大的影響。譬如小兒要吃東西，取得東西，自然是他的目的。但東西取到了手，這東西可吃不可吃，他的肚子能否消化這東西：便又成了問題。因為這都與他那生存的大目的有關係。不獨如此。倘這東西別人也要吃；他把這東西取去，別人便要挨餓；那麼他這取東西的行為便與別人的行為有關了。

所以從時間上看去，我們的行為現在所生的結果及對於將來所有的影響，我們自己萬不可忽視。從空間看去，對於別人的效果及對於自己的效果，我們也要同樣負責。這種責任，最初或不明白；但經過一次，便明白一點；經過兩次，便多明白一點；時常經驗，便可由略明白變為完全明白。

結論與定義——由以上的討論，我們可以知道(1)道德的經驗，就是欲望所引出的行為。我們對於某事，常常評判他的價值，較量他的結果。我們以為對他若施以相當的動作，便能得相當的結果，便可有相當的價值。我們的行為，便是這種希望心引出來的。(2)我們的行為有許多目的。這些目的，彼此不獨不相調和，且相衝突：所以必須審度，必須選擇。這種選擇工夫，就是道德的行為（屬於道德的，未必定是好的。）與普通行為之異點。普通的行為，雖有相當的價值，（如穿衣看報之類）但不甚注重。道德的行為，則必注重價值，注重真的價值。

由是我們可以下個定義如下：——所謂道德行為者，乃價值觀念所引出的，指示的。所謂價值觀念，又係多數不相容的目的，未動作之先，必須詳細的選擇。

最後之問題——有許多目的，懸於眼前，作這個呢，還是作那個呢？這個好些呢，還是那個好些？這個該我作呢，還是那個該我作呢？這些問題，祇是行為者自己的問題。我們祇須問自己願意作什麼？自己打算作什麼？自己能够作什麼？自己慣於作什麼？所以最後的問題，祇是一個品性問題。祇是要問那種品性最適於生存？那種品性最當尊重？

無關於道德及有關於道德的情形——我們早起穿衣、洗臉、吃飯，飯後看報、談天，種種小小的動作，似與道德無關。但提到品性問題的時候，這些動作就不能說與道德全無關係了。因為品性是從這些小動作裏養成的。所以要論品性的善惡，便不能不論及這些小節。反之，凡與道德有關的事，倘作慣了，事雖大，也好像與道德無關，也祇是一些小節。不過將來較大的道德行為，全視今日之能否履行這些小節為斷。所以要分別那種行為是有關於道德的，那種是無關於道德的，幾乎不可能。因為道德是生長的：祇要善的習慣養成了，作善便很容易，如穿衣吃飯一樣，似無關於道德。

第二章 道德學說上之諸種問題

我們於前一章內，把自由的動作述了一個大概；并知道有是非善惡可言的自由動作是什麼了。但這不過是一個初步而已。何謂善，何謂惡，何謂是，何謂非 並沒有論及。要解決這些問題，需要一些什麼條件，也沒講起。我們不過定了一個範圍，知道“善”“惡”“是”“非”諸問題必發生於這個範圍之內，諸問題之解決，也必遵循這個範圍。現在我們且看過去在這範圍之內所發生的究是一些什麼問題。

學說起於實際問題——凡思想之稍着實者，皆必起於日常所遇之種種實際問題。我們對於日常實際問題，可以整理起來，類分起來，定其意義，權其輕重。倘不拿住這些問題，那思想便是浮泛的，便沒有意義。但在他一方面看，我們却很歡喜於現在種種習慣風俗之外，憑思想去構成一些目的，或理想標準；這種事實，在倫理思想上很顯著。譬如小孩問他的父，“我為什麼要說真話？”父答，“因為你應該說真話，”或“說真話於你很利，”或“說真話是我們彼此交換意見的一個條件。”這些答話中，却有個原理存在；倘這個原理用於別方面不發生衝突，那我們便入於倫理的圍範了。

理論問題之大別——凡研究實際問題，都是研究理論問題之門徑。故不肯盲從風俗習慣的人，對於下列的幾種問題，非常注意。(1)現在的風俗習慣，究竟有無意義？強人服從的種

種道德，是否皆善？換言之，這就是何謂善之問題。(2)道德進化問題。既不滿意於時俗之所謂善，所謂道德；則自己必找出真善和真道德的標準來；并且要問這些標準在自己的行為上有什麼地位，有什麼作用。(3)自己之所謂善，往往與社會之所謂善，不相同。社會所謂善的，己或不以為善。己所謂善的，社會或以為是惡的。所以不滿意於時俗的道德，固可以使道德進步；同時却可造成與社會極相反的自利心。故自我之善與羣衆之善，其間的關係，很是道德家所當研究的。綜上三者而言，凡留心道德問題者，必當(1)於自己所遇的情形之下，找出真善惡來；(2)找出具體方法來達自己所定的目標；(3)研究自己與社會之關係。

與學說相應之問題——有學說便有問題。(1)何謂善，何謂自由動作的目的？(2)善何以知道的？直覺出來的呢？還是研究出來的呢？(3)善既知道了，怎樣有威權呢？怎樣人家都承認他呢？所謂律令，所謂制裁，在道德生活上，其位置究竟怎樣？本務究竟是什麼呢？(4)自我在道德上位置怎樣？別人之善與自己之善，其關係何如？個人之有德無德，究用什麼作標準呢？這些問題，都與倫理學說相應。我們果依他那發生的順序研究下去，必更明顯。

善之智識問題最先發生——蘇格拉底 Socrates 首先盡

力研究當時各種制度、各種風俗之真善及真目的。他以為各人的利益，彼此是不相容的；各人的行為，彼此是相衝突的；各道德家的見解之不同，都是由於他們自己不知道自己的目的。所以蘇氏的根本教訓，就在“知己”，要知道自己的目的，自己的正當職務。他的後輩，雖各有各的見解，却都承認善之知識問題，是個中心問題。他們以為倘知道了善，便自然會行善。不知道善，便是惡之根源。善果知道了，制裁便隨之而來。所謂制裁，無論其為強迫或限制，都祇是依着那個究竟目的來處理那些小目的。

動力問題——要知道善，很有好些困難問題。第一個問題就是：——有什麼原動力可以使我們知道善？人果是善的，便已知善；人若不知善，便無法去使他知善。并且不知道善，也很安閒。所以要令人知道究竟目的，或知道善，簡直是不可能了。但是我們仍有一線希望。這希望就是：——若人於幼年不能知善的時候，常常薰習於種種善良目的之中，直至對於善良之目的發生了興趣；則長成時，必能知善。在未有善之智識之先，好是惡非之心人人都有；這種心理，很可促進人之善念。善之智識，未必不是由這種好惡之心生出來的。

問題之分裂——當幼年不知何者為善的時候，要藉訓練來養成他行善的習慣，則非有已知善之所以為善的成人來作準則

不可；非有完全的社會次序來薰陶他不可。但是何處有這樣的成人，何處有這樣的社會次序？於是不得不從政治法律，及行為者之自身兩方着眼。因此這訓練的問題，忽又裂為兩段。一方要注意各種私欲、各種邪念之限制。他方又當注意政治法律以及種種制度，使能訓練國家之分子同歸於正。這兩問題，彼此分離獨立，遂把行為裂成兩方面：內的及精神的方面，外的及物理的方面。

感情與欲望之限制問題——人之不懂得真善，果由於感情、邪念、及私欲之蒙蔽；則排除感情及邪念，克去私欲，是很重要的。忿怒、失望、恐懼諸感情，都足以蒙我們的理性，使我們不能認明真善；故宜設法避去。古代的斯托伊克 Stoic 派之哲學家最注意這點，故主張無欲。在他一方面，又有懷疑派，及伊披丘利安派 Eppicurin 亦以心靈獨立，不受情感的影響為貴。懷疑派之所以如此，因其懷疑心靈不易受情感之束縛。伊披丘利安派之如此，因其重視精神快樂，不受物欲之累。所以這個時候，道德問題，實是一個節欲問題。

以法律限制私利的問題——這種節欲的辦法，究竟只有少的哲學家能用。至於大多數的人，便不會節欲了。所以在羅馬帝國時代，以法律來限制大多數人的行動，使之就範，以圖一國的安寧，是很重要的問題了。在希臘市政時代，地小人

少，自由的公民，都可參入公共事務；所謂公共之善，或可使大多數人了解；但在羅馬，土地太廣，各處人民的語言風俗宗教等都彼此不相同；所以非藉中央之力不能統一。故在當時，以法律限制行爲的問題最爲重要了。

內外聯合問題——行爲既裂爲內外兩方面之後，希臘重內的限制，羅馬重外的限制，後來又有許多道德哲學家，神學家，又想設法把這內外兩方面聯合起來，把內的制裁和外的制裁聯合而爲一。但是他們的方法，都是以神力爲基礎；以爲藉神之力，這兩方面便可聯合。他們以爲人類的劣根性，人類自己簡直無法處理。縱令有許多制度，許多規律，良好的教育，相當的制裁；然而都無效果。祇有藉神力之幫助，神明之啓發，人類便可知道真善，知道究竟目的。我們生在這個世界，祇有到教堂裏去禮拜；去服從神訓。因爲這是一切道德法律之源。我們在這個世界裏，能從教規，到他一個世界裏，便能達到我們那究竟目的。所以當時之道德律，都是由因果報應，服從神訓不違神旨等觀念所集合而成。

個人問題與公民問題——文藝復興以後之人生觀，與中世大不相同；注重現世，以滿足人類自然要求爲主；且恢復古希臘時代生活之觀念。其特點在注重個人。這種個人精神，有與希臘人相同之處，也有與相異之處。希臘人固注重此種價

值；但以爲這種價值只可憑個人的精神漸漸造成。近世則不然，以爲滿足人類之自然要求，是人類之特別權利，人類直接取得這種權利，沒有能限止之者。

這種個人的精神，把中世的人生觀，一起打倒。由超世的生活轉入現世的生活；由教會的生活轉入政治社會的生活。個人在此世可以享受各種福利，但同時對於團體又要負責；因爲他是團體之內的個人，並非孤立的個人。所以這時候的道德問題是：——怎樣調和個人的生活與政治的生活。團體的組織，正所以維持個人之自由與安全。個人能有自由，能享安全幸福，正賴有團體的組織。但這兩者很不容易持平。所以公私的關係，社會與個人的關係，是近世倫理學說裏之中心問題。

個人說之問題——個人與社會之持平，沒有好久，又變動了；於是極端的個人主義得勢。這種主義，以爲社會一切組織制度所以存在之理由，只在滿足各個人之欲望。否則，無存在之餘地，便當改革。盧梭 Rousseau 是這主義之代表；他以爲人類生來是自由的，是善的；祇是被那社會制度關住了，變成了奴隸。同時又有一種深信自然的樂天思想；以爲自然卽人類的幸福；一切限制若被打破了，自然便來完成人類的幸福。個人果能服從自然的規律，便能促進羣衆的幸福。這種思想（發源於英國）正盛行於法國的時候，在德國又起了一種新運動。

理性說之問題——德國思想，係由羅馬的法律觀念、與中世的教會思想、及他本國之理性說集合而成的。這種思想以爲一切法律都是自然的，世間萬物，自然律可以支配；人類社會，自然律可以維持。自然法律是這樣解釋了，就是道德的學說了。遵守自然律，皆出自人之理性。故一切道德法律，皆由人之理性抽出來的。人類雖有私欲；但理性究比私欲高一等，故仍能宗重國家的威權，維持團體的次序。倘有人要攻擊各種維持次序的制度，那便祇是攻擊自然的理性生活。由上所述英法思想與德國思想兩方面看來，我們現在所有之問題，祇是：——社會與個人之關係，內界與外界之關係，心理的情形與社會的情形之關係而已。

第三章 道德學說之大別

第一節 各種學說之大畧的區分

問題與學說——前章所討論的，是學說上的幾種問題。但學說的自身，隨時變化：時而這樣，時而那樣；全依問題爲轉移。倘以“怎樣知善”爲道德上的中心問題，便有一種相應的學說；以“滿足欲望”或“限制欲望”爲根本問題，又有一種學說。要把各種學說詳細的類分起來，是不可能的。因爲這些問題，彼此雖然分離，却又交互。我們現在不過略略的來區分一下，以便研究。