

倫理學之根本問題 卷下



許世山

1679
7411
v.2



第六章 一般之道德律與良心

若道德之正如前章之所說。則自此而生道德律之最一般者何耶。道德上之正者乃有客觀之妥當性之意志決定也。易言以明之。乃無論如何之事實不能再破毀之之意志決定若內面之態度也。故道德律之第一則曰。汝宜常慎重決定汝之意志無使有再被破壞之危險。若謂固守己之所為者而否定之為對於自己之忠實 (Treue gegen Sich Selbst) 則第一之道德律當曰。汝宜常就汝現在之態度使可得忠實於汝自身而定汝自身內面之態度。但此處〔使汝可得忠實〕云者非〔汝宜忠實〕之意。後之要求非道德之要求也。

我等若為完全之人則我等必然絕對忠實於自己。雖然我等乃甚不完全近視而易迷之人類也。我等所不可不絕對忠實者善與真也。有善與真之自己也。我等之中若有惡與偽。則我等決不可忠實於如斯之自己。以對於自己絕對之忠實為主義。與以對於他人絕對之忠實為主義同為不可支持之學說。

我等之所信若果為真。我等之計畫若果合於道德。我等之所誓言若果為正。我等固

不可忠實於此等之事。雖然。若悟此等之事有反於道德之內容。則以變所信翻意志。破誓言爲我等之義務。

此事實與破對於自己之忠實道德上當受重大之非難并不相妨。雖然。此際可非難者。非因其不忠實也。乃因其曾取對於自己不能不出於不忠實之態度也。若彼依然忠實於彼所誤取之態度。則於前之過誤之上。復加以更高度之過誤矣。

對於自己之不忠實。我等恆感其難堪。果何故耶。此問題乃心理學上倫理學上重要之問題也。

第一之理由。則因對於自己之忠實之法則（即情性之法則）行於我等精神之內也。我等之過去。不單爲過去。常與餘響於現在。內面之態度。曾一度行之。則有持續之而涉於將來之傾向。此乃對於過去自然之「敬虔」也。內具於我等之本質之「保守主義」也。而我等破對於自己之忠實之時。例如我等變更或意見之時。我等不可不破壞如此自然之保守主義。而否定其意見。否定構成保持其意見之自己。故雖就細微之點變更意見。我等猶感自我感情之傷害。猶自覺其羞恥焉。

而傷害之程度。從兩條件而昂進。一其意見植根於我等之人格者甚深。其意見積經驗與思索之勞苦而構成。或自教育與境遇而深植。或其問題對於我等甚爲重大。二我等個人之性格有強韌固執過去之傾向。雖然。程度雖有深淺強弱。我等決不能毫無苦痛而拋擲過去也。

但於內心。拋擲過去。其困難既若此矣。況告白之於人。則更有新條件加焉。人之以爲難。亦非無理之事。此新條件者。即反射之同情（*Reflexive Sympathie*）之事實也。

凡他人之判斷我等。苟知之。又爲我等自身之判斷。我等聞他人之判斷自己。亦感不可不爲同樣之判斷焉。苟無妨之。事情恆盲目而信用此判斷。即主張自己之判斷而拒斥他人之判斷之時。猶有反抗與衝突之感情。不如單主張自己之判斷之自然。此可證明如斯之時。猶有信他人之判斷之傾向。存於自己之中也。而此非僅限於判斷而已。凡他人內面之態度。我等苟知之。即爲直接活動於我等之內面之一要素。一人之過去與現在。成爲一體。相知之個人與個人。亦爲一體。如此之事。已於「同情」

與「感情移入」之名之下言之矣。

從而對於自己他人之判斷亦不能不施上述之作用於我等之上。我等之自己否定喚起對於我等之否定於他人之中。而我等不能再經驗自他人反射而來之自己否定。而否定遂爲二重。

而此第二之否定有特殊之力。最初之自己否定尙不過爲心內之一事實。尙可以含糊過去。雖然我等喚起於他人之中之否定則已離自己之手而成客觀之事實。我等更不能以自己之手而消滅之。我等對於此事實與對於其他一切客觀之事實同。不得不承認之也。

告白之困難。因對於自己執著力之強而增。且隨對於他人內面之態度敏感之程度而增。而對於過去之自己執著力之強與同感於他人之內生之力之強於其自身皆示我等之本質之強處也。輕易立意見。復輕易破棄之。輕易發怒。復輕易自忘之。輕易否定自己。復輕易告白之。此乃「無性格」之人也。如斯之人不如頑固拒絕否定自己與告白之者之性格較爲有價值。此乃無論何人不有異議之事也。

雖然。如斯之強處又爲弱處。因固執自己之現在而嫌忌他人之非難。而閉目於道德上理智上現在以上之智見。如斯之強處固常爲弱處也。

我等本質之強處必與現在以上之智見以十分活動之地始得見之。而此爲更善之智見之強處。乃更高級之強處也。此乃對於自他之真實性 (Wahrhaftigkeit) 之強處也。不知捨一旦之決心悔一旦之行爲者乃缺此強處者也。固執自教育境遇階級教會國民性而馴致思想上之習慣而失傾耳於搖動之改善之之正批判之自由者。喪失自由吸收現在之自己手所不達之價值以自肥之能力者。皆缺乏此強處者也。忠實於自己之性格之爲可依賴固依然不失其價值。雖然橫於其中之愚鈍與偏狹與不真實。我等無論如何不可不彈劾之。人而能如此「忠實」者乃偏狹可憫之人格也。其更豐富更自由道德之「人格」反因之而被欺瞞焉。

因對於自己之忠實而欲無論何事全不顧慮固執其思想與行爲之習慣者。乃自求伏處於精神上道德上之狹隘之中者也。如此之「忠實」乃暗害自己之人格者也。亦猶之對於他人無條件之忠實。乃所以暗害他人。對於祖國無條件之忠實 (非對於

祖國道義之慶福無條件之忠實。乃所以暗害祖國也。而努力使他人保如此之「忠誠」者實瀕於爲人類之罪人之危險。人或因如此之「忠實」而自覺其偉亦未可知。所不可忘者。執拗之小兒亦自覺其偉。愚人與犯罪者因不改自己之故亦恒自覺其偉焉。

人或謂如此忠於自己爲「個性之權利」。彼與其說個性之權利。不如說癡愚與偏狹與薄弱之權利之爲愈也。又有本當自感爲小與弱與昏迷者而獨自以爲「超人」者焉。如此之人乃自「羣集人」中之羣集迷失而出者也。彼因此失可爲彼內面之支柱之羣集。乃反以空虛爲德。以自己讚美填實其內面之空虛焉。（此非謂始用此語不幸之尼采）

然個性之權利固儼然存在也。一切之個性愈爲積極者人閒者愈有其權利。人之強與太與彼以權利。雖然。個性一切之權利皆相對者也。惟完全之「人格」有絕對之權利。關於彼之超人諸君若能使彼等有幾分近乎人類。此乃我等之所同喜也。我等人類所得思爲最高者「人」也。無論如何之人不能到達此高處焉。

我等若能獲得對於自己之自由爲更高人格之內容而拋棄狹小之自己。彼「反射之同情」之作用亦爲之轉倒。從前自覺告白內心之變化之難堪者。今乃覺隱瞞內心之變化之爲虛僞而覺其難堪焉。

虛僞亦對於自己之不忠實也。他人信我等之假面爲真實。雖然。我等固自知此爲假面而非真實也。故自信他人之所信「同情」之傾向與我等自身真正之知矛盾。而自感自己否定焉。

且於虛僞之心理更有特殊可注意者焉。如此他人之信乃我等所有意喚起者也。我等欲使他人信此虛僞爲真實。故他人亦冀我等之所言爲真實。而他人所冀於我等者即他人所要求於我等者也。我等欺他人之意志今爲當言真實之責任復自他人反射於自己焉。而我等有意爲反對此責任（自所意識而造出之責任）之行爲。如此而否定我等之本質之根本。破滅我等內面之自由。毀損我等之自意識。此乃伴此虛僞屈辱羞恥之感情所以特爲深刻也。而我等之人格愈強健。我等之同感力愈銳敏。自虛僞而被否定所信之內容愈重要。則伴此虛僞屈辱羞恥之感情愈爲難堪。從而

反抗虛偽之努力益爲激烈。能堪虛偽之人格乃輕薄之人格也。缺乏對於自己與他人之尊敬之人格也。彼輕視自虛偽而被欺瞞所信之內容對於人格享有之意義。實淺薄無思慮之人格也。

欲禁人自由告白其所信。亦不正之事也。世界無論何處不有強他人以虛偽之權利。然沈默而任自己之真意之爲人所誤解亦虛偽也。爲權力之命令。爲可愛之平和。爲何種之利益。而自抑公表所確信爲真理之衝動。亦虛偽也。凡道德上健全者。其所信愈誠實。其人格之根柢愈深。則欲傳達之於他人之衝動亦愈強。抑壓此衝動。正如肉體上以暴力妨害自由之呼吸。此乃道德之損傷也。

此處有不可爭「個性之權利」焉。我等之所信或爲誤謬亦未可知。如斯之時我等之所信不可不根絕之。雖然欲根絕之。惟有一法而已。人不可以其更善之所信證明我等之誤謬。不可不於一切之方式使其更善之所信徹底。

不自此途而要求我等以隱所信僞所信。詐爲己之所說法自己之所信而出之容。此不過自欺欺人而已。期待他人憚權力（爲利己之動機）而僞所信者。乃一般承認爲

利己之動機而犧牲所信之權利者也。故我等亦有事推定於彼之中亦有利己之動機（如貪慾名譽慾支配慾）當然之權利。如斯之人欲其因見爲真因見爲真故謂之真因見爲正故謂之正。乃不可得而有之事也。要求所信與良心之犧牲而歎美之爲可賞讚之從順。此乃自虛僞之精神而生者也。

向真理而行之途通於誤謬之中。真正真理之認識在於征服誤謬之所信。在所信與所信戰之時真理不可不證明自己。禁止此戰者乃不欲真正認識真理者也。若真欲認識真理。則愈公表其所信愈善。

即在極誤之所信之中。猶有一片之真理焉。在一時代支配多數人心之思想。必有正者存焉。如斯之時我等有深加注意搜查之助成之之義務。不此之爲而徒以權力脅之。不導潮流而欲以暴力堰之。如斯之行爲固不正之行爲。亦愚鈍之行爲也。於是有潮流漲溢破隄越岸之危險焉。如斯之時第一當負責者欲以暴力粉碎思想無謀之徒也。

然則「汝勿虛言」得爲一般之禁令乎。此疑問似不可不答曰然。雖然。猶有當注意者。

真實之義務與他之義務亦有互相衝突之時也。例如一人有子。偶犯過失。而自悔其過。失若其過失爲社會所知。則於其人將爲道德上之死。此人固明知其子之過失也。今有人以此詢之。若此人惟沈默不言。則與證明其過失無異。如斯之時自己以十分之意識否認其過失。誰復以之爲道德上可擯斥者乎。

如斯之時虛言固猶爲內面之自己否定而壓迫自己之心也。雖然。自己猶自感其行爲爲正。即於虛言之情事。爲道德之評價之對象者固非行爲。而爲其基礎心情之全體也。

當爲約束之時。本無履行約束之意。後遂破棄其約束。此亦虛偽之一種也。破以誠意締結之約束之時。我等第一感與拋擲過去之時（例如拋擲意見）同樣之苦痛。第二感與虛偽之時失他人之信之屈辱。自己之約束喚起他人之信。復爲履行之之義務而還歸於自己。而自己乃自破棄此義務焉。

雖然。破棄約束之苦痛無論如何之大。若悟約束之內容爲不正之時。則我等不可不破棄之。若爲事情之所許。則可以破棄約束之事告之於所與約束之人。此固當然之

事也。若爲事情之所不許。則不通告而背約束。行自己之所信爲正者可也。此乃所以忠實於更高之道德之意識也。可非難者不在破棄。而不正之約束。而在締結。不能不破棄之約束也。

與約束以拘束之力者。非外面之形式。乃他人與自己內面之一致也。自經驗行於他人之中之心意之「同情」也。故喚起他人之信。愈深則我等宜守其約束之義務亦愈爲痛切。凡以名譽爲質。以神爲證之約束。於今日之社會更多爲人所信賴。故我等不可不負宜守此約束更多之義務。破棄如斯之約束。縱令將其附隨損害之結果置之不論。其蹂躪甚深之信賴。實有重大之責任焉。雖然。其內容若不正。則雖如斯之約束亦不可不破棄之。

且欲自以名譽爲質。以神爲證宣誓之形式。堅約束之拘束力。此既誤矣。有誠實道德之意識者。一切之約束。皆以名譽爲質之約束也。因其以名譽爲質而宣誓之約束。故守之。而輕視其他之約束者。（例如名譽之負擔。則償之而僕婢所應得者。則不與之。雖世人視之爲有名譽之紳士。其實是無廉恥之人也。傳播如斯名譽之觀念。皆無

恥之人也。

以對於神之宣誓。因特爲神聖者。乃瀆神之尊嚴比之於愚弱之人類者也。因欲保其要求之嚴正而以形式爲必要者此惟限於人類而已。神所視有意義者惟內奧之心情而已。故宗教之意識不可不徹頭徹尾擯斥宣誓之形式。「汝等惟言然與否可矣。」

強迫他人使宣誓乃最高之罪惡也。有時因此而使他人負行不正之義務。自強迫而使人宣誓絕對之服從者皆此類也。

約束之破棄與所信之變更變更之告白與虛言皆自己之否定也。如欲避之。則不可不檢察一切之所信與行爲與約束使無再破毀之必要。今總括此等之事而得一道德律焉。汝宜正汝之態度使汝可得忠實於汝之自身。

第一之道德律又加以以第二之道德律焉。此乃對於意志決定之普遍性。(Allgemeinheit)之要求也。

凡意志決定皆以與我等意欲交涉之事實爲根據。而除去轉變無常主觀之條件而

思之。則此等事實爲客觀之事實固常爲同一之事實也。故純以客觀之事實爲根據之意志決定。惟由新客觀之事實之出現而不得不改造之。然道德上之正意志決定乃以與之有交涉一切客觀之事實爲根據者也。乃不自新客觀之事實之出現而被脅者也。故爲根據之客觀之事實苟常爲同一。則我等之意志決定亦不可不常爲同一。今以決定之要求之語易意志決定之語而爲言。則道德上之正要求苟其客觀之根據同一。不能以適用之對象之爲自與他爲甲與乙而有所異。又若謂自爲根據之客觀之事實而導出意志決定之方式爲準。則(Maxime)則道德之意志決定之準則不可不爲普遍者。此與爲悟性判斷之時有客觀之妥當性之判斷苟爲其根據之事實同一。則不可不常爲同一之事實正相對應也。

康德表示最高之道德律曰。汝宜正汝之態度使汝意欲之準則得爲普遍之法則。此乃康德所發見之最貴重者也。雖然。此法則乃自有客觀之妥當性之意志決定之本質必然而生者也。

今欲更詳細規定此道德律而以要求代意志決定之語。自己欲何物云者乃爲自己

而要求何物之意。自己欲何人爲何事云者乃自己要求何事於或人之意。於是前述之道德律生二重特殊之形體。第一曰汝爲或人或爲自己所要求者苟客觀之根據相同。宜可得爲一切之他人要求之。第二曰汝所要求於或人者苟客觀之根據相同。宜使可得要求於一切之他人。可得要求於汝之自身。

此二道德律豫想一事。我等若不先明瞭認識我等意慾之根據。則不能知立於此根據之上之意慾之爲普遍與否。故我等不可不揭宜檢察汝意慾之根據之一規則。以爲前二道德律之豫備條件。又加以一規則曰。汝宜檢察汝之要求立於此等根據之上果有普遍性否也。

例如我等要求若干之財產。爲己分之所有。我等對於此要求有如何之根據乎。如何之事實與我以如此要求之權利乎。此我等之所不能不問者也。

我等或答曰。余乃人也。故有爲人而享樂生活之慾求。雖然。他人亦與我等同爲人。彼等亦有相同之慾求焉。此我等之所知也。彼等既有此慾求。我等不可不冀。彼等亦同有財產。然地上之財有限。故不可不平等分配之於有同慾求一切之他人。我等惟能

於如斯之程度要求自己之財產而已。若於此外更有所要求。則我等之要求於道德上爲不正。我等乃自他人奪其所應有者焉。

我等或又答曰。余承繼此財產也。然則如此之根據果有客觀之妥當性乎。我等能立一凡人繼承其親之遺產可得任意使用之普遍之道。德。律。乎。若按照事實而檢查之。我等恐將發見因承繼莫大之財產而陷於道德之墜落之實例。彼空費其才能於歡樂之中。若彼以其財產之一部與之他人。其人或能用之以爲善。然彼惟以之貽害於世而已。如斯之情形固可得而有者也。故親之遺傳之事實不能爲子占有遺產客觀妥當之根據。假令表面上如何強硬辯護之。我等不能自內心誠實主張此事。我等固不能不希望凡人從其應受財產之程度。而各有其財產也。（換言之即從彼爲道德之人格全其生活必要之程度。又從其財產得在彼之手爲齋善於世界之手段之程度）

我等或再讓一步而曰。余之有此財產乃今日之財產制度必然之結果也。而此財產制度乃於社會道德之存續爲必要者也。我等就於此主張不欲爭之。社會道德之存

續果僅於今日不道德之財產制度之地盤之上始爲可能乎。社會道德之存續其言甚美。然此豈非少數之人惟爲自己而犧牲他人要求低級若高級或種之快樂不道德之自由之存續乎。我等就於此事今亦不欲爭之。假令論者之主張果正。自己。有自己現在之財產道德上之權利決非自此處而來。雖在今日之財產制度。我等不妨以自己之所有者與之他人。以我等之財產與道德上宜與我等同有財產而不有何物之人。固爲當然之事。非必爲「慈善」之故也。

然則如何之時我等可有保有我等之財產道德上之權利乎。我等反復言之。必於道德上宜有此財產之時也。此與四角者有四角者也同爲自明之原理。我等惟於上述條件之下始爲宜有財產焉。地上之財寶。從道德之意識。從神之意志。非屬於偶然與之世間之權力保護之者。偶然與世間之權力皆非道德若神之世界秩序也。財寶乃惟屬於棲息地上之人人者也。而彼等宜以之爲增進自己並世界之善之手段。故各人惟從其後以之爲增進自他之善之手段之程度而得有其財產宗教上道德上之權利也。

人或曰。財產非竊盜也。其處確有對於財產道德上之權利焉。雖然。此權利爲道德上之權利。故不能自道德以外之立場而與以根據。傷害此道德上之權利。雖非犯罪。固罪惡也。而罪惡較犯罪尤爲重大。凡道德上之權利無不伴以道德上之義務。而其義務則證明其宜享受此權利之義務也。不宜享有財產者亦不有對於財產道德上之權利也。

財產之要求。乃爲自己之要求也。茲又有提出於他人之要求焉。如奉事 (Dienst) 是也。我等要求他人以奉事我等。而以要求物質之勞動爲特著。我等果自何處得此權利乎。何故我等不奉事彼等乎。彼等豈非與我等同爲人類乎。

我等或將答曰。彼非僅爲余執役而已。彼乃因欲得生活而勞動也。彼既有自能活動之力。則宜不受社會與他人之恩惠而從事於勞動。於此有不欲勞動者不宜得食者也之名句焉。雖然。此規則若可適用於彼。則亦不可不適用於我。彼不可不勞動以得食。則我亦不可不勞動以得食。我等之勞動非必與彼之勞動相同。非必人人爲物質之勞動也。我等對於其能力與其境遇不得不從事於物質之勞動者要求其物質之

勞動。我等亦不能不用力於適於我等之、才能與境遇之事業。我等從忠實於自己之職業之程度得要求他人忠實於其職業之權利。而我等之力愈爲多量愈爲高級。我等之境遇愈許我以活動之自由。則我等愈不可不爲多量而高級之事業也。

我等爲自己要求他人物質之勞動之權利。惟於我等因脫物質之煩勞而得用力於高級道德之活動之時始得有之。彼等爲我等而奉事我等。不可以我等物質之利害爲其終極之目的。一切之勞動皆以實現善於世界爲其最終之標的。雖最低級之勞動亦不可不奉事此目的。其勞動若對於我等而爲之。則其勞動不可不通。我等而奉事此目的。故要求此勞動之時。我等自負實現此勞動道德之目的之義務。而勞動者有要求。此事於我等之權利。彼固有要求之道德上之權利絕對之權利也。

道德上之勞動契約 (Arbeitsvertrag) 實於此而成立。我等無自負義務之意識而要求之勞動乃奴隸之勞動也。我等於是強制人類。以彼等爲物品。貶黜彼等使爲盲目之器械焉。

而「善」者道德之人格也。故以實現在世界之善爲目的之時。我等亦不可不念奉事

我等者道德之人格。我等不獨於理論上宜尊敬彼等而已。於實踐上亦宜尊敬彼等。我等固不可不以彼等爲與我等相同實現善於自己之中之人格而敬重彼等也。無論何人苟非從爲主之程度而爲僕 (即爲絕對道德之目的之僕爲在爲己之僕者之中道德之目的之僕) 則無爲主之權利。而僕又不可不皆爲主。易言以明之。即不可不爲意識全體與自己道德之目的之人格。其他一切之君臨與其他一切之奉事皆爲不道德也。

又有與前述之二道德律相並道德之態度第三之試金石焉。道德上之正態度乃惟自客觀之事實而規定之態度也。而除去意慾主觀之制約而思之。則凡事實乃對於一切之人。同一之事實也。故道德上之正態度乃一切之人不能不認爲正之態度也。惟須爲彼等一切必要之事實十分之認識所規定而已。我等名此事爲普遍之妥當性 (Allgemeingültigkeit) 從而第三之道德律如次。汝宜從於一切之人道德之意識悉皆妥當之方式而取汝之態度。

我等於是得最一般之三道德律焉。第一。汝宜就汝現在之態度使汝可得忠實於汝

之自身而取汝之態度。第二汝宜正汝之態度使汝意慾之準則得爲普遍之法則而第三則普遍之妥當性之要求也。今取普遍之妥當性之語而爲廣義之解釋。要約之爲「使汝之態度爲普遍妥當者」之一句。至後不可不破毀之意志決定與不能以其準則爲一般之法則之意志決定。皆非普遍妥當者也。

正道德之態度與正悟性判斷正相類似。正悟性判斷第一無論如何之事實不能破毀之。第二其準則（即根據與歸結之關係）不可不爲得化爲普遍者。最後其準則必爲於一切之人皆妥當者。

以上之三道德律其性質上皆爲形式者。不曰汝宜意慾此事若彼事。但曰汝宜於如此一定之方式而意慾也。人或其道德律形式之性質之故而非難康德。雖然此固當然之事也。

一般之道德律無與意慾以其內容之必要。意慾不待之而既有內容矣。人類所有一切積極之意慾乃道德之素材也。道德律不廢棄此等之意慾。惟與之以秩序而已。道德者乃意慾與意慾之間普遍妥當之關係也。惟不可忘者。可爲道德之素材之意慾

非僅自性癖上若偶然之機緣而起於我等之中之意慾。乃人類可得有之目的之一切也。道德律則與人類可得有一切之目的以通一切之情形一切之人悉皆妥當之秩序焉。

此處亦有似乎悟性判斷。悟性判斷亦豫想事實之存在。惟與可得有一切之事實以聯關而已。

人又以康德言道德之行爲乃純然對於道德律之尊敬之行爲而非難之。夫道德律者我等道德之本性之表現也。道德之人格之本質也。故對於道德之尊敬即對於道德之人格之尊敬也。謂宜惟自此尊敬而規定我等之意慾。即以道德之人格爲絕對價值而常從其指導之要求也。故康德附加道德律以下文之所言。「汝宜不以在自他之中之人爲方便。宜以之爲目的而行爲。」此乃徹頭徹尾正當之言也。

經上文之考察之後我等又有一問題焉。良心者何耶。詳言之則良心果爲原本者乎。抑爲後驗者乎。良心於個人之內部又於個人與個人之間常爲同一者乎。抑常爲不同者乎。

對於此問題之答自如何解良心之意義而異。「悟性」之語與「良心」之語皆可作三種解釋。

第一「良心」者乃事實，存在於一人之中道德上正不正之意識也。如此現實之良心固非原本者。乃自經驗而生者也。在余自身之中時時轉變。個人與個人之間亦有非常之差異。於此意味，先天之道德意識固不存在。亦如在悟性之方面，先天之世界認識（例如先天之物理學之認識）未嘗存在也。如此之意識若感情因無關係自己先天之對象、意識之故。如斯之意識固不得存在也。

第二「良心」者辨別正邪之能力也。於此意味之良心乃認識事實與其客觀之價值捨去主觀之條件自事實客觀之價值而規定自己之能力也。乃相互比較客觀之價值使得平衡道德之思量之力也。乃求意志普遍之妥當性。主張有普遍之妥當性之意慾而否定其反對者精神之法。則適合性也。如此可現之良心乃原本者。又不自個人而變易者也。

最後「良心」者乃無論如何之事實不能破毀絕對之道德之智見也。如此絕對之良

心不但非原本者而已。其純粹完全者固無論何處不得發見之。雖然。苟其成立。則與悟性認識之真理等。於一切之人皆為同一。

第二之意味之良心又可名之為道德之素質。道德之素質自各人而異其力。然性質則相等。第一之意味之良心乃此素質不完全之實現也。第三之意味之良心則此素質十全之實現也。此即「人」之自身也。此良心之內容非可視為隨時而可有於我等者。乃於客觀之意味要有之者也。

雖然。於客觀之意味要有之云者果何意耶。此乃我等完全實現我等道德之素質之時必然意慾其事之意。必為十全之人乃能有十全之良心也。

於其自身有價值者也。相對之目的則惟由之以實現絕對之目的始有價值者也。人類之幸福乃相對之目的也。人類之幸福與快樂惟因人格積極之價值現於其中享受價值而已。惟一無條件之價值乃人格之價值也。此乃事實也。非「立場」也。倫理學亦如一般之科學。無相異而可能相並之立場。凡倫理問題乃事實問題也。惟一無條件之價值乃人格之價值。此乃我等意識之事實也。此乃心理學上之事實。又倫理學上之根本事實也。洞察此事實之爲妥當。乃一切倫理學之洞察之中心義也。康德謂人格無條件之價值爲威嚴。(Würde) 富貴權勢名譽智見等固有價值。然不有威嚴。有威嚴者惟人格而已。

威嚴之高者爲崇高。最高之崇高爲崇嚴。(Majestät) 道德之人格以外別無崇高。神之崇嚴以外別無崇嚴。用此等之名於其他之情形乃人類之妄用也。

我等對於山岳對於滄海對於建築固亦有崇高之感。雖然。此事康德曾言之矣。如此之崇高乃我等自身之崇高也。我等對於此等之物之時。我等之本質超越乎日常經驗之我而覺其更高更深更廣。自感其凝集。同時又自感其被釋放焉。因移入此更高

之我於對象之中。此等之物始見其崇高焉。被移入於崇高之對象者非現實之我。乃慕想之我也。故我等對崇高者之時感如彼之慕想。此時我等所感之慕想乃對於自己之偉大與廣闊與自由慕想之模索也。

絕對之價值又可名爲「善」。康德曰。「可得無制限而謂之善者除善意志之外全世界之中更無他物。且即在世界之外亦不能思之。」此所謂善意志即道德之人格也。於此語之中有康德之發見焉。人格無條件之價值固基督之教義也。除民族所有之榮華與權勢而以民族之各員所追求且發見人格之威嚴爲眼目之時。今日之所謂世界歷史殆將一變其光景矣。立於此見地之上而觀之。我等之時代果爲興隆之時乎。抑爲沒落之時乎。我等見種種崇高之語用之於利己之目的功利之目的而眩惑多數之人。其妄用愈甚。而用心明晰此等言語意味之概念之義務亦愈爲剴切。不然則此等語言遂爲使人昏睡之手段。有殺戮其人格之危險。而最可恐之事往往以「宗教」之名行之。不名譽之事往往以名譽之名行之。對於祖國之叛逆往往以愛國之名行之。

祖國者何耶。民族者何耶。國民者何耶。要不外構成此等之各個人而已。財寶與制度與設備惟對於人而有價值。除去人而思之。則此等之物皆爲空語。茲更有一問題焉。國民之偉大果爲何耶。外面之權力與富與聲譽乃國民所有之福利。非國民之自身也。故此等之物之偉大不能成爲國民之偉大。國民之偉大乃國民之偉大也。各員之優秀也。道義之力也。由自己而發之活動也。此乃各員求自敬之努力也。男兒之氣概也。負荷自己之所信之矜誇也。不屈於何物之前之真實也。對於矮小與卑賤之憤怒也。不以此等爲基礎。則民族無享有其福利之權利。而以權力與富與聲譽代人格之偉大之時。求保存增進此等之努力使人格之威嚴萎縮沒落之時。享有如此之福利。乃災厄也。屈辱也。

今日多數之人所謂愛國者何耶。其間亦有知真正之愛國之人固不待言。然多數之愛國者不過爲不侵犯余與余之階級之驕慢。滿足余之虛榮心。奉事余之權勢慾。最後投入物質之福利於余之衣囊者而已。

若謂與眩惑於外面之榮華之羣集共揚歡呼共爲叫罵爲愛國者。謂以自己之所信

爲神聖不恐傳統與權力以惡爲惡者爲賣國者。則多數之匍匐與屈從所信之隱蔽與不信實無威嚴與奴隸根性皆將自稱爲愛國心而侈然自大矣。

最後人雖不以之爲誇。而對於如此之惡德行懦弱之忍容。人或禮拜權勢。與有權勢者以等於神之名譽。甚至於其死後與之以一種特製之「冥福」。世人對於如斯之往往不發何種之抗議。世之有權力者時時儼然端坐於神之次。諂媚阿諛者奉之如神。而我等不爲之赧顏。我等對於如斯瀆神之事毫不加以非難焉。

我等之前途往何處乎。我等之開目在何時乎。恐時已過矣。世界歷史乃世界審理也。羅馬人爲奴隸之國民崇拜外面之榮華以人代神之時。該撒之羅馬遂歸粉碎。尙不有道義之力之野蠻人乃蹂躪之矣。

第二目的又自包容之大小而生價值之高下。包容廣者比包容狹者較爲高級。所不待論。但茲所謂包容之大小亦有種種之意味。最初指數之大小。苟他之事情同一。我等不當選擇以少數之人之寧福爲目的之動機。不可不選擇以多數之人之寧福爲目的之動機也。

次包容之大小又有視其強度與持續之多少之意。強而與持續之滿足之目的比反之目的較爲高級。

最後最爲重要者則視其淺深如何。其目的實現之時貫徹享受之之人格之內奧而傳達全體之目的比單訴於人格之表面與表面之一點之目的較爲高級。

無論如何之目的如何之能力如何之衝動有相應其位置之權利。神之所與者無論以如何之方式不能以人爲抑壓而蹂躪之。如此之抑壓與否定乃惡也。雖然若豫想人格全體之萎縮與否定或生如斯之結果之時一切種類之享樂與滿足又皆爲惡。或種衝動之滿足爲高級之衝動萎縮之徵候之時是乃惡也。或種之享樂因損傷在自他之人格內之高級者故爲惡也。

於或衝動之滿足之際此衝動於全人格之聯關有如何之意義乎。此事常爲問題。而此衝動如何影響於他人之問題亦包含於其中。所不待言。

直接與五官之感覺結合之衝動與享樂謂之官能之衝動官能之享樂。官能之享樂例如味覺之滿足亦確有其權利。雖然因其惟關係於人格表面之一部也。故若以口

蓋之享樂爲人生之目的。則人格萎縮。僅爲表面之一部分而已。

即於官能之享樂之內部亦有價值之區別。新鮮之空氣與體力之使用與我等之肉體以新鮮與健康之一般感覺之時。假令將精神之新鮮與健康與之有密接之關係置之論外。猶與雲時消去口蓋之享樂異其種類也。

文明人蔽食慾之樂使與更高級者結合。此乃默默之間承認官能之享樂下屬之意義者也。宴飲之際有宴飲之禮儀焉。一家之會食多伴以宗教之慣習。宴會之際美之享樂與精神之享樂與飲食之事結合。夫我等精神之會合社會之會合常伴之以酒食。此固非食慾之精神化。乃精神之食慾化也。雖然除去以理想之目的爲主而酒食附隨之情形而思以食慾之滿足爲主之情形。我等不得不認圍繞之之儀式有一種倫理之意義。專縱飲食之樂而盡棄其思想。乃我等等之所欲禁也。我等嫌忌一切不顧惟貪飲食之印象。而要求超乎飲食以上者之現於眼中焉。

對於前述食慾之「被覆」茲又有所謂羞恥。特殊之被覆焉。於此之時其所被覆者亦於人格內有存在之權利者也。凡自然者不足恥。或人與一切之他人同。有此自然

者附著焉。我等固不覺其人之價值爲之而下落也。

雖然此官能之要素動物之要素不過爲人格之一要素而已。乃宜從屬於高級精神之要素者也。此要素若暴露於直接之知覺。則不但其人格於我等之眼中減其威嚴而已。即其人自身亦感自己之下落。此即所謂「羞恥」也。

然則此官能者動物者直接之知覺何以特使之顯著耶。此乃因精神者道德者其性質上不能如此直接現出之故也。人之形體固爲映出精神之鏡。雖然形體中特適於表出精神之部分爲面與口與眼與手。其所占之面積固不廣也。故人體若不著衣服。則空間上官能者動物者制勝。必露出面與手而被覆其他之部分。始得保其平均焉。於此更有一問題焉。人因本有羞恥心而被覆其肉體乎。抑因有著衣服之習慣而羞恥心起乎。

二者皆可答曰然。在民族發展之最初。人固但因防寒暑之故而始著衣服也。次則爲裝飾之目的。然既已被覆而忽然露出之時。其特引人之注目固一般之法則也。故實用上無衣服之必要之民族非必較我等爲無恥。然不有及於我等之程度之深羞恥

心。自然者在於彼等乃爲有更高之程度之自然者焉。

茲有不可忘者。其他之一面也。此等之民族對於「人類」所提出精神之要求亦復不多。照彼等之所見。人類猶多爲官能之存在。動物之存在。官能者動物者與精神者之對立猶不至甚。故使前者從屬於後者之欲求亦甚爲薄弱焉。

被覆之要求之弛緩也亦有種種之事情焉。普通起羞恥之感情之露出若半露出。若爲道德上正美而有意義之目的。必然而自明之手段之時。則不生矛盾之感情。亦可得有之事也。

我等於祝宴祭禮等遭遇被覆之要求弛緩之情事焉。此乃因我等認容官能之生活歡喜於此際有更多之權利也。歐羅巴人特許女性以如此之權利。此即視女性爲更多官能之存在之證據也。

又官能者於包含全人格官能之興味道德之興味爲自然之要素而現之時。我等以羞恥心之名之要求亦爲之變化。吾今之所思者乃性之事實也。官能之興味道德之興味云者乃性之戀愛之意也。

但此際使捨羞恥之感情爲正當者，惟此性之戀愛之自身。非謂法律形式之履行外部之事也。自外部云已無羞恥之必要。必其因此而無有之羞恥感情自始不存在。此固當然之事也。即自此理由思之。無戀愛之結婚，乃人格之毀損也。

人類之肉體亦如他一切之物象然。可自種種之立場觀之。以之爲官能之人而對之時，我等思此等之肉體與如何之刺戟與滿足於我等之官能。我等於思想上結合眼前之肉體與我等官能之衝動。

雖然。若以美之態度觀之。則我等雖對於裸體。亦不使之與官能之衝動結合。美之觀照者之興味惟在現於此肉體之中之生命與生命感情。力與柔與健與韌及含蕊送香之趣。即對於現實之肉體如斯美之觀照固爲可能之事也。况描寫於藝術品中之裸體其能強此觀照必也。

世有一種肉情之藝術描寫肉體。同時又描其與肉慾之衝動之關係。如斯之藝術固不可不排斥之。至就其他無垢之藝術品言之。則對於純潔者一切純潔。對於污穢者一切污穢。謂裸體無垢之描寫爲不道德而憤慨之。乃彼之審美之興味不脫野蠻之

明證也。彼不知純粹之美之觀照。彼之所知者惟有美以外之事而已。彼對於肉慾之衝動欲一切避之。故對於藝術之描寫亦同此例。世人名如此之人爲「謹嚴」。如此謹嚴者流就於自己果爲如何之證明乎。彼若賢明。應不爲此道德之憤慨矣。

如此謹嚴者流或將曰。我固能堪此純粹之美之觀照。惟我之所恐者將引起他人如此之思想也。

對於此說第一可言者。純粹之美之觀照於或人爲自然之時。彼就他人亦豫想之。此乃自然之傾向也。

第二可思者。欲教人以藝術品純粹之美之觀照。除藝術品與其純粹之美之觀照以外無更優之手段。欲使純粹之藝術品純粹作用。而自經驗其效果。則宜多與凡人以機會。人自純粹之美之觀照而自己之生活感情遂更爲豐富更爲廣大更爲深邃焉。此誠甚美之事也。

第三妄用藝術爲政治與宗教之手段。乃破壞純粹之美之觀照之能力有力之手段也。如此則人易成於美以外之態度觀照藝術之習慣。如斯之人見裸體而起色情。固

爲當然之事也。

最後，謹嚴者流之憤慨亦爲喚起肉慾之觀照絕好之手段。

於藝術之享樂有特殊之意義之感官爲眼與耳。此二者對於他之諸感官恒稱之爲高等感官焉。此非但因其感覺精妙。於世界之解釋有特殊之意義而已。實因眼與目之享樂，特爲高等也。而此二感官之享樂所以特爲高等者，則因其不止於官能之享樂也。視聽之對象於多少之程度常誘發我等之感情移入。我等自感情移入與之以生，命。而以之爲美之享樂之對象焉。

藝術真正之內容常爲此人格之生命。我等不惟自美術品之享樂刺戟表皮之一部分而已。又多少感本質之根柢之被激動焉。全人格多少因此而有所生氣。此固高出於官能之享樂以上。而根本上與之區別者也。

同時我等又自美及藝術而致自己於更高之處焉。我等移入於美者及藝術品之中者非日常現實之自己。乃更純粹更廣闊更高之自己也。一切之美於觀照之瞬間，恒使我等爲更善者。更完全者。更爲道德之人焉。

一切之藝術品，苟欲稱藝術品之名，不可不充此使命。一切之藝術家，必通其作品而充此使命始得謂之爲藝術家。一切之藝術手段，以純粹完全描寫藝術品人間之內容爲標的。一切藝術品之價值，從充此使命之程度而定。

藝術品之內容乃惟自藝術手段而表現之內容也。故藝術手段之制限同時爲藝術內容之制限。無論如何之藝術必於多少之程度偏於一面焉。

音樂爲現代特愛之藝術。音樂能將我等內面所體驗者之一切以音響傳之。惟其音響之所傳常爲一般者不定者。音樂自具象者個體者釋放我等之靈魂。而浸之以剛柔明暗活潑綿邈幽靜激越種種一般之情調。我等聽音樂之時往閉目忘世如入夢中焉。

此爲音樂之長處。亦即音樂之短處也。人不能無論何時逍遙於情調之中。又不可不集注其意志與視線於輪廓之明瞭限定者。而認識其所思考與所意慾者。耽溺於音樂則損傷此等之能力。使人昏睡。使人無骨焉。而此又自音樂之種類而有種種之不同。所不待言。

欲補充音樂之一面性則具象之繪畫與彫刻及有力之建築與應用美術甚爲必要。而應用美術能覺醒對於美之感覺使人喜最單純者。使人之眼到處可遭遇愉快者。實有其特別重大之職分。若徒誇稱所謂「高級藝術」而於其日常生活以藝術之粗野圍繞之而恬不爲怪。則其藝術之慾求與美之感覺均不能使人無疑。彼等蓋自欺欺人者也。

最後其表現之手段最爲自在而居諸藝術中之主位者文學也。特加之以演劇則不如音樂之融解我等於情調之中。而有能以其有特色之性格與向於一定之事物之情熱。彼等之運命與事業。人間之悲慘與偉大及其道德之葛藤引動觀賞者之力。我等因之而被震撼。而如斯之震撼固於今人爲必要也。

雖然以藝術爲一全體而思之。猶不免偏於一面。無論其如何反映現實之世界與我等自身之內面。藝術之世界要爲空想之世界也。

補足藝術者學術也。認識也。認識之所處理爲現實。認識者不但云如此者如此而已。且云如此者不可不如此焉。此乃以精神支配現實之意也。如此精神之支配乃高程度之福利也。

雖然自對於全人格之意義言之。認識之享樂固不及藝術之享樂。藝術品搖動全人格最內奧之本質而喚起其分關。而認識則對於現實者與我等之本質之交涉全不關心。認識惟承認事實或否認事實而已。

藝術品與知識單以之爲我等所有享樂（受用）之對象而思之。既爲我等之福利矣。況享樂美與知（之能力）（攫對象之精髓而確保之心中精神之活動）於其自身即善也。人格之價值也。而如此能力之價值實從享樂之對象對於全人格所有之意義之程度而定其高下焉。

而藝術上學術上創作力之價值比享樂（受用）之價值尤高。藝術家與學者對於自己之事業所感之歡喜與自負確爲當然之權利。而如此者乃謂由自己內面之衝動出而製作真正之藝術家與誠實聽從認識真理之衝動之學者。此又不待言也。

雖然。即在最真正之藝術家與最愛真理之研究者。彼等若但爲藝術家與學者而已。猶不過爲人間之一部分而已。藝術之世界無論如何於道德上有意義。道德之意慾

之目標未因之而到達。道德之目標不在於以善爲空想之內容而實現之。而在於其實現於現實之世界也。

又人若謂藝術之內容能描寫善體驗善。可因之而體認道德上至高者於自己之中。此亦未然。於現實之世界就自己與他人而體驗人間之歡喜與苦惱可愛者與可憎者。而抱與此體驗相應實行之意志。乃更善之事也。現實不被藝術品之衣裳固爲普通之事。現實乃最便於直接訴人人之視聽與心意藝術之手段也。欲於現實之世界體驗人間之價值。比在空想之世界。人格之力更爲必要。人格之強處於此處乃更爲發揚焉。且欲於現實之生活有同感於他人之內生。又從此同感而行爲。到處有利己之關心之妨害。與之奮戰之困難固藝術之態度自始所不知也。

故優秀之藝術家及玩賞者往往漠視現實界道德之利害。缺乏移其同情於實行之力。此固不足驚也。雖然。藝術上之才能無論如何居於特異之高處。然於現實世界欲與道德之福利之戰爭。其要道德上偉大之力也。乃遙出於其上焉。逃避此戰爭。而蟄居於藝術空想之世界。樂安眠於純然「美之世界觀照」之中。此乃偏狹也。薄弱也。盲

目也。欲以如此美之世界觀代道德之世界觀之要求。此乃時代之重病之徵候也。此乃浸潤甚深內面之弛緩與頹廢之表徵也。一面之藝術生活與藝術過重。使人回避於嚴厲之現實中不可不行道德之使命而輕減其嚴肅。此乃含於藝術中之危險也。

我等所生活之時代乃對於多數之人危險多之時代也。藝術內容於多數之情形既有軟弱之傾向。此雖可姑置不論。而藝術之過於崇重實徒消我等之精力。使我等陷於神經衰弱焉。

學術並學術之教養於有過重之危險之點亦復不讓藝術。無論如何之學者若徒蟄居於其學問之中。要不過活動其本質中名爲悟性者之一面而已。假令不如藝術家有遠於現實之危險。彼恐將失去對於學術於實際生活之使命與道德上最高之生活目的之感覺也。

就於藝術與學問有一流行特殊之錯誤焉。爲學術之學術爲藝術之藝術之讚美是也。雖然「學術」與「藝術」除去創造之若受用之之人而思之。不過一空虛抽象之名

詞而已。故爲學術之學術爲藝術之藝術之語不可不釋之爲爲學者之學術爲藝術家之藝術。此乃此語唯一可能之意義也。苟有學者若藝術家之活動與收穫與滿足即已足事。雖然若此等之語言有如此之意義。此不過爲驕慢與利己之局小之別名「貴族癖」之表現而已。真正之學術與藝術固不可以權勢富貴爲目的。學問之名譽之全體固在於無所顧慮向於真理之追求。而彼等之學術與藝術固先要使學者與藝術家滿足。然但以此爲滿足。則不得爲真學者。亦不得爲真藝術家。假令有藝術或學問之價值沁透全身之人。而其人非盲目之利己主義者。則務求使有價值者分與多數之人不可不爲其人之切望。此乃可通用於學者並藝術家並讚美學術與藝術者也。學問若藝術之價值愈高。則愈不可但爲二三有特權者（富裕者）之所專有。藝術與學問皆不可不爲一般之財產。藝術宜通於民衆。民衆之藝術乃今日之所不可少者也。即學術亦不可不於平民之形式而提出之。欲充此使命雖甚困難。然此乃與真正之科學相應者也。

就於學術上更有一特別之驕慢焉。此乃輕蔑實際上之應用「純粹」科學之驕慢也。

愈爲貴族之顏。貢獻於人類者愈少。此乃一種奇妙之貴族癖也。

學問藝術爲人類而存在者也。此可入之於以爲人類爲目的種種多樣活動之範圍之中。我等稱此種活動之或者爲低級。雖然。即最低級之活動（最單純之手之勞動）苟人間之力與意慾凝結於其處。固有其道德之價值。一切勞動之歡喜皆爲道德上甚美之事。若加此勞動以爲自己與家族與他人之生存而奮鬥之意識。則其價值益高。若更與一切勞動終極目標之意識（創造人格價值於自己與他人之中之意識）結合。則更分有最高道德之價值焉。凡區別勞動之尊卑。不在其所爲何事。而在其意慾之強與廣及道德之高也。

由此言之。勞動之種類以其自身觀之。則愈直接。向於前記之終極目標者愈爲高級。此乃不可否定之事實也。直接以人格價值之創造爲目標。一切人間之活動。我等要約之名之曰教育。故世無比教育者更高之職業。茲所謂教育者非但謂母親若狹義之教育家而已。即政治家亦包含於其中。政治家不以所謂社會現存之器械圓滑進行爲目的。彼不可不於建設社會之有機體。有所貢獻。（社會之各員各從其地位自

由自覺爲道德上之終極目的而爲共同之作業。乃成社會之有機體。而來於一切教育之最初者則爲自己教育。此又不待言者也。

人又以社會之地位爲問題。雖然我等果能與最高之地位於當然應得之者否耶。此大不然。於多數之情形乃全然反對者也。在我等之中要求最高社會之地位且保有之者乃國民中之寄生蟲也。此乃不盡何種之義務惟貪圖快樂之流亞也。而對於人類真正之貴族（道德上偉大者爲他人道德之繁榮而犧牲自己者）表敬意者反極少焉。

學問與藝術乃人生之建築之屋頂也。雖然建築又不可無基礎。人欲爲精神之生活。先不可不維持肉體之生命。肉體之生存與精神之生活恰如前提與歸結之關係。然必先實現前者而後可求後者之實現。故我等第三可自實現之可能之先後以區別目的。

人第一不可不生存。在我等之社會誠實勞苦而不能得食者抑何多也。雖然人惟生存而已。尙爲未足。人又有爲人而生存之必要。不爲勞動之奴隸。而爲道德之自己目

的爲人類之一員。而後可謂之爲人而生存也。欲爲此者不可無多少之財產。於其手之勞動以外。不可無教養自己。樂其生。與其家族團樂。分關公共之利害之力與時間之餘裕。社會之可爲者於此處固甚多也。而直接當其衝之資本家政治家並富裕之局外者特有其當爲之事務。而如斯之事乃多爲人所不顧焉。

社會問題。非僅爲胃之問題。乃道德問題也。此乃社會與我等道德之義務之問題也。故我等不宜以特別之「厚意」之意識。宜以嚴肅義務之感情與被虐者之權利之意識盡力以求高彼等社會之地位。謂此不過爲當然可爲之事而稱之爲「慈善」。此乃道德上之昏迷也。

「爲」貧民而開跳舞設宴會及其他之娛樂會。如斯之「慈善」。乃徹頭徹尾不道德之事也。此於最善之時不過爲富者與「上流」社會之無思慮而已。於最惡之時此乃示感情之粗野者也。此乃對於自如斯之「慈善」而被救之不幸者之愚弄也。

道德之目的第四之對立乃關係。於近於我等者之目的與關係於遠於我等者之目的之對立也。於此有「最近於我等者乃最近於我等者也」之規則焉。我等履行一切

之義務不可不自近於自己者始。此非因示善意於近傍之人於道德上爲高級也。乃因不示善意於近傍之人特可證明其善意之缺乏也。若熱心於國民之利福而傍觀近親之苦惱。則我等有可視其熱心爲空虛之權利焉。

於此處可爲問題者有種種之「德」焉。如感謝之德即其一也。感謝者乃對於他人所示於自己之善意之承認也。若對於自己所示之善意尙不能深感之。則對於一切之善意將全然無感覺矣。故感謝非甚高之德。忘恩乃宜受嚴重之非難者也。而感謝若愈爲善意之承認則其價值又超出於感謝之上焉。蓋不問善意對於自己而實現與否。而置價值於純粹之善意之自身之存在也。

友情亦然。亦可越其界限者也。我等於友人所發見之價值。若可發見之於友人以外之人則亦不可不愛重之。友情若爲利己主義並虛榮心之滿足則可勿論。真正愛友之心固常不限於友人之範圍也。

愛國亦然。愛國固爲正大之事。雖然。此不可無兩豫備之條件。第一。真正之愛國者不可不以對於自己及周圍者道德義務之履行爲始事。此等之事若不關於我等之心。

則對於祖國之偉大與名譽與自由之感激亦不過空騷而已。不過爲對於一曖昧之語言之酩酊而已。其更惡者則不過爲偽善而已。

第二。我等若真愛我等之祖國可愛可敬之點。（我等不可愛其不可愛不可敬之點）則我等又當不論於世界之何處愛敬此等之事。越國境則其愛止息。此不可言之事也。真正之愛國亦不可不破此局限而擴之於人類之愛也。

愛國又包含以血腥之戰爭防禦祖國之義務焉。雖然。此乃嚴厲之義務也。爲此義務之故而樂爲祖國舍其生命。此固可得而有之事也。至戰爭之自身之喜則惟無思慮者與粗硬者可得有之。得勝利之時不當以醉狂之歡呼迎之。惟可有喜完成嚴厲之義務之意識而已。如此之時我等之所受者與所行者均極可恐。致人於死。蹂躪物質上道德上之財寶。此豈可以歡呼之事耶。若戰爭非爲正當防禦之故被迫而起者而不以履行嚴厲之義務之意識行之。此不過爲自團體而行之團體殺人並團體強盜而已。此乃國民對於國民之犯罪也。國民與國民之間惟有與個人間之關係等之道德律支配之而已。多數之國民乃多數之個人也。

苟非以道德義務之意識行之。所有個個之軍人乃共犯罪者也。我等所開眼而行之責任不能轉嫁之於他人。不過強我等使共犯者之責任更爲重大而已。人屢說戰爭之快感。說戰爭之感激。然此處除對於道德之目的意識之犧牲以外有多事混入焉。此凡人之所知也。而勇氣之「德」實惟成立於此意識之犧牲焉。

第五可舉者又有難到達之目的與易到達之目的之對立焉。我等最初思自境遇之難易。最高之目的其實現無論如何困難。我等不可不以之爲最終之目的而保留之。雖然。我等不可爲不得到達者而浪費我等之力。我等對於境遇上不得到達者固有自制之義務也。

我等又當思自己之素質與我等在此世界之地位而集注其精力於最適於實現之目的。凡人非同一般者也。故個人當各應其地位組入於社會之全體之中。各各以其分業貢獻於全體文化之使命。此固可能之事。抑亦各人之義務也。

目的之體系如斯自五方向而定秩序。然則如斯之體系於其內面不包藏葛藤與矛盾乎。欲不包藏之。果可能乎。目的與目的對立之時。其價值之高下若實現之次序之

先後常能確實決定之乎。於最真摯之道德之思量之後。猶有不得解釋之葛藤乎。如此之葛藤固不得不存在也。余前言於或特定之情形。欲爲道德上全無誤謬之恐之意志決定。不可無超越人閒智見之限界之智見。今我等更有不能不自白者。以多數之人爲對象之目的與深入少數之人之目的。我等果宜置重於何者乎。

此不過爲其一例而已。在有完全之智見。能明晰認識一目的之實現於世界道德之存立之全體有如何之意義之人。則無論在如何之情形能發見絕對之正。雖然。我等非如此完全之存在也。故我等恆有不可解道德之疑惑與道德之誤謬焉。此與在悟性認識之範圍同。雖在極真摯之科學之研究之後。猶不能免疑惑與誤謬也。

若道德之批評真正之對象在個個之行爲與意志決定。則將更爲困難矣。雖然。我等固知其非若此也。真正有道德上之意義者全人也。心情也。而心情之善不在於適得其正。在於真摯欲之。既真摯欲之矣。而猶陷於誤謬。我等悟其爲誤謬之時且深悲之。雖然。良心猶能自恕。所可得要求人閒之最高者惟此十分之良心之誠而已。

第八章 社會之有機體（家族與國家）

以前章所述最後之對立爲根據。我等將更進一步焉。一切之個人各從其天稟與地位而分擔最適於自己之目的之實現。自其共動而實現全體道德之使命之時。新有機體乃於是而成立焉。此非在一人人格之內部之有機體。乃自多數之人格而成立社會之有機體也。

欲於最大限實現道德之終極目的。則不可無社會之有機體。故建設之完成之爲道德上之義務。遁世者遁對於世界之義務也。此乃不道德也。

然則絕對道德之有機體果爲如何者耶。此不可不爲全人類之有機體。不可不爲世界。國若世界教會。而統治之者要爲道德上有最高之強與富與自由與智見者。構成之之各員亦當以對於道德上之終極目的十分之意識自由實現最適於其天性之使命。而一切之權力與名譽與所有。宜從其人格道德上所應享之程度。又從其於最大限實現善於此世之見地而分配之。但如此之世界國與世界教會尙不過爲一理想。我等豫想此終極之理想。而爲實際問題我等可得達之最善者果爲何耶。此乃我

等之所欲問也。

又絕對道德之社會有機體。單自由之個人成立尙爲未足。個人又當先相集成。比較獨立之小有機體。此等有機體相集更造立於其上之有機體。而爲其最高之統一者。則不可無世界國之存立焉。此乃不得不然之事。自種種自然之事情。既可以明之矣。空間之遠近、交通之難易、物質生活之條件、人種之特質與言語之異同、由歷史而來種種之一致與反對、爲一目的而結合多人與爲異目的而分割團體之必要、此等一切之事情。於一方結合人於廣狹種種之全體。於一方又於此等全體之間作區別。若相互補足更爲完全之一體。爲對立之本性。則對立亦可爲造統一之力而活動也。

最爲根本者。植根於人性者最深。而使人最鮮明思如此之補足、之對立、乃男女之對立也。自如斯之補足而最爲初級最爲親密個人與個人之結合。於以成立。此即家族也。家族乃生活於人間大有機體中之細胞也。

而爲家族之基礎者。則爲結婚。然則結婚者何耶。結婚之道德之本質果爲何耶。使夫

婦爲內面之結合者。果爲如何者耶。

自其一般者言之。結婚者官能上道德上兩性之關係也。構成結婚者乃性之戀愛也。於此有一疑問生焉。構成結婚官能之關係與道德之關係二者果爲互相獨立之事實乎。抑爲同一事實不可離之兩面乎。爲結婚一般事實之基本者官能之兩性關係也。而我等同時要求其爲道德之關係。然則此要求果於承認官能之兩性關係獨立之權利之上。謂官能者不可不加以以精神者道德者乎。（例如謂人於食慾之外不可不與美之慾求知之慾求以存在之餘地）抑拒單純肉體之關係之權利而謂其自身不可不化爲道德乎。對於此問題之答可自社會功利之見地言之。亦可自對於子孫之影響之見地言之。雖然我等之所求者乃自純粹道德之人格之見地而言之。正與不正也。

決此正不正者。乃我等完全爲人之時性之戀愛官能之方面與精神之方面必然如何相關係之事實也。而凡人皆知於此處兩者有如何特別密接之結合。即於動物之世界。兩性間肉體之牽引與美之要素結合。至於人類其結合特著。青春之美。身之態

度之優與外貌之魅力引起兩性間之牽引與衝動。而此牽引力自見不美者之不快而被損傷或被破壞焉。

如此之事實果有如何之意義乎。此美之要素固非單純外面者也。此乃對於與人之外貌結合而現之生命之同感也。而現於此處之生命第一爲官能之生命動物之生命。此乃脈動於其形體之中之力與柔與健與韌與含蘊送香之生命也。雖然。此固非但爲單純肉體之生命而已。肉體之生命之律動同時爲全人格之生命之律動。我等接美人之外貌之時不能不以彼肉體之生命爲緣而感其全人格之生命之脈動。而第三我等通人之眼與口與顏面之構造且能直接受其人特殊之生活內容（精神與道德之內容）之印象。如斯而自負與謙遜反抗之心與歸依之心愛與憎惡其他人間一切之「魂」通我等所見爲美人間之外貌而傳之於我等。加以以運動舉止態度言語。我等之同情乃益豐富。若人之內生不現於其形體之中。則人之外貌與我等固無關係也。惟因人之內生現於其形體之中。故人之外貌與我等以甚深之影響。有崇高如神之感焉。

對於兩性之牽引美之要素之意義由此亦可以明之矣。謂此衝動與美之要素結合。即謂此衝動與通其外貌而現動物之本質與精神之本質之全體結合也。如此而與我等以印象之人格內容與現實之人格不一致之時亦多有之。此時我等自真正之認識而訂正人格之姿。而我等兩性之牽引已不爲外貌所欺。乃自其人格之本質而被規定焉。

於性之戀愛官能與道德之關係。乃對於全人格之牽引也。乃盡其全內容占有此人格之慾望。生理上精神上全人與全人融合之努力也。我等不能發見官能與精神如此同一最後之根柢。此乃事實也。同時又人生最深奧之秘密也。此事實實在人類爲永遠有興味之問題。乃藝術所不能發揮至盡之題目也。

雖然。此處更有可爲此事實之特色一本質之要素焉。兩性之牽引乃對於異性之牽引也。結合兩性之同情乃對於與在我等自身之中者比較不同者之同情也。我等名之爲補足。此處更有一新問題焉。

我等見人類之本質之中於其內面之態度之律動到處有其對立焉。剛與柔、強與和、

動與靜、樂支配與喜歸依、求明確與求縹渺、求擴大與沈潛於可憐者之中、對於此等對立之活動方式之慾求與可能性、乃萬人同時所具備者也。雖然、人之生理之組織與精神之組織自有一定之方向、人於此等對立之方式恒不免有所偏重。然其他之半面亦非必全然欠缺。但從我等自然之素質、則此半面不能與爲我等之特色之半面同爲自發之實現而已。此豈在我等之內面乃不能奏其十分之音響焉。

在男性與女性之本質之中亦有此一面性。而人生兩性之位置又增大此一面性。雖然、男性之中有女性、女性之中有男性。惟兩性若各各閉居於自己之中則不能到達自由之實現。補足此一面性、使我等經驗所不得經驗於自己之中者於他人、乃「同情」也。同情者經驗自己於他人之謂也。

而對照之法、則實行於此處。具備於我等之本質而於全體之組織不能以自己一人實現之性質、於有自他人而經驗之之機會之時恒以特殊之渴望迫我等以其實行。而此被抑留之衝動愈強、被抑留之事愈甚、則實現之而自喜之衝動亦愈痛切。凡在我等之外待我等之同感人類之性質因其不得自由實現爲被抑留之衝動也。恒與

最强之作用於我等之中焉。

我等於前文曾言之矣。移入於藝術之中者非現實之我、乃慕想之我也。現於或建築之中強烈之力之發展超越我等之測度。雖然、我等自斷賞此建築而經驗此力於我等自身之中、其建築始實現越我等自身之局限之力於我等之中焉。此乃美之同情之本質也。

而最能豐富我等之本質使超越其繫縛者乃對於與我等自身之全存在爲對照他之存在之同情也。而精神之對照無有更大於兩性者。剴切之同情亦無有超於性之戀愛者。

性之戀愛之本質至此亦可以明之矣。此乃官能與道德之衝動及補足之享樂也。結婚者乃結合兩半片而爲一全體者也。此非修飾之辭、乃事實之表現也。此兩半片於其最深之根柢爲一全體。惟因有繫縛其全存在者妨其爲全體之發動。於斯之時可於此結婚爲內面全體相互之結合。故男與女之愛乃同種者之牽引。又對立者之牽引也。此乃本來同種惟被壓迫於反對之方向鑄成偏於一面者之閒之牽引也。從而

最十全之「人」最鮮明之男性若女性，乃能堪最深之性之戀愛者也。兩性關係官能之要素與道德之要素之結合之意義亦於此可以明之矣。此乃官能之衝動與求與異性之一人之間特相補足人格內容之同情之衝動相結合也。

而我等愈有高級之道德性，則我等於此性之戀愛益不得不要高級精神道德之同情。又此肉體之牽引與此同情結合之時，我等愈有高級之道德性，我等愈要求此肉體之牽引直接含有如斯高級精神道德之內容人格之結合。而官能之衝動若無人格高級之方面內面之結合而逞其勢力，則其人求道德之生活內容之衝動必甚微弱。從而其人格亦甚卑微。此無高級道德之結合而耽官能之衝動所以爲「惡」也。此乃高級道德之慾求之缺乏若萎縮之徵候也。

但此主張亦不可無限定。若官能之衝動與道德之慾求之結合凡人悉等其緊密之度。則上述之主張可以適用之凡人。雖然，此結合之寬嚴實由人而異其程度。亦有官能之衝動與道德之慾求保比較上之獨立者。此類之人耽官能之衝動之時非必缺乏道德之衝動。如斯之時，官能之衝動雖獨立逞其勢力。而比較他之情形道德上可

非難之程度亦甚少也。

自其可得而有而言之。官能之衝動無論如何之情形要與最高級道德之關係之存在結合。道德上所要求者常爲人類之力所能堪之最高者。在人類之中一切之性能常不可不取其可得取最高道德之形體。兩性間官能之牽引乃有可得與高級道德之要素結合自進入高級道德之範圍之性質者也。故若缺高級精神道德之內容，則無論如何之情形皆爲道德上之缺陷。彼之人格於此一點道德上固爲低級也。

雖然，於人格之一點之缺陷或即爲全人格之缺陷亦未可知。若假定官能之衝動與道德之要求比較之獨立，則人雖於官能之衝動之一點於其人格有缺陷，於其他之點亦可得有道德上高級之人格也。

官能之衝動與道德之慾求比較之獨立與緊密之結合之差於男性與女性之間特有顯著之差別。兩者自然之一致於女性較男性尤多行焉。在男性，其性之方面與他之人格內容比較上可以獨立并存。在女性，則爲其本質之性之方面更密切與人格之全體相結合焉。



因有此事實而二重之結果以生。第一、女性對異性之一人所奉之歸依專念，於特殊之程度自其全人格之內容充之。其愛於特殊之程度充其本質深奧之根柢。其他一切之興味悉奉事之。女性乃渾身是愛。為男性本質上所不得而有者。女性惟能愛而已。女性乃於特別之意味全然屬於一度所屬之男子者也。而彼實欲屬之。於此意味、男性之屬於女性，自自然言之。自道德言之。乃不可得而有之事也。

第二、不要求道德上人格與人格之結合。而委身於男性之牽引。在女性乃特可證明其道德之素質之卑劣者也。此不但示於其本質之一點之缺陷而已。乃示其全存在之缺陷者也。此乃女性自道德之高處墜落之意。此乃全人格之空無之宣言也。故我等置女性特殊之名譽與尊嚴於此點決非無理由之事。而社會特對於女性置保護與障壁。亦自此而來。社會對於女性所課之保護與障壁愈為嚴重。則破之益示其羞恥之缺乏也。

此等之事實又使男性對於女性所負之責任益為重大。無道德上之權利之性之關係。假令傷害男性之品格不如女性之甚。彼猶有陷異性於罪惡之淵之罪焉。若女性

之「魂」存於其性之關係之言果為真實。則以無情弄之。自其深奧之根柢傷害一人。此男性之罪益不能恕。女性若失其名譽與其為女子而自矜之品格而墮落。則墮落之者男也。此於最善之情形為無思慮。而在非無思慮者常為道德上之殘酷與破廉恥。彼不但由此而傷其人格之一點而已。又於內面深自傷害。自己之全人格遂與自己所沒落之女性共沒落焉。此固可得而有之事也。積重於肉體上被征服之女子之污辱不得不還歸於自己。此而不致思焉。乃男性道德上甚深之昏迷也。男性有更多之自由。此乃無疑之事。雖然有更多之自由。同時有更多之責任。男性乃以強（以道德之強）自誇者也。然則彼不可不保護彼名為弱者之平和與自敬與純潔與品格而不可破壞之。此乃男性所當顯示之強處也。破壞高貴者。此非強也。乃獸性也。若以人格之獻身、高級道德之感情生涯之結合等之假面為到達目的之手段。則不但為獸性而已。又卑怯之背信也。破廉恥之詐欺也。若有於友情之假面之下使他人腐敗者人將謂之何。誘惑之諸術亦可作如是觀。而戀愛較友情為深。此乃與全人格最深奧之本質有甚多之交涉者也。

最後若假定爲對手之女性全然失其名譽。或自最初絕無名譽。如斯之時利用如此之事情。乃使自己與下劣者同等也。此非高貴。乃下劣也。

而世間多有自此等之弱性奪取其最貴者。輕視其既失之名譽而仍以紳士自居者。於如斯之情形可爲最盲目者之試金石者有「使汝行爲之準則爲普遍者」之規則焉。汝對於他人之姊妹之時試思他人以汝之姊妹爲慾情之犧牲之情形。當此之時汝對於此男於內面取如何之態度乎。抑於外面取如何之態度乎。不可不自省也。「男性之名譽」於是乎存。

有又有教養者貴族騎士之徒使平民之女墮落。而自以爲自己之名譽未曾污辱者焉。不知女性之名譽到處同一。求之之權利非可自名與階級與財產而獲得者。此不可不熟慮也。而平民之女以比上流之女受保護者較少爲原則。人之受保護也愈少。則墮落之亦愈容易。然其爲破廉恥也亦益甚焉。

我等特對於兩性之關係用道德不道德之言語。此乃不思議之事實也。雖然。道德者關係全人一切之性質者也。承認兩性之關係對於人生重大之意義。而特用道德不道德之言語於如斯限定之意義。亦無抗議之之必要也。

如此意義之「道德問題」今日特要嚴肅之批判。此乃不可爭之事實也。雖然。必要者非但批判而已。社會於此處有重大之職分焉。青年之保護與教育。女性之保護及其他無自保護之力者一切之保護是也。雖然。實際社會之所爲者頗不完全。婦人之淪沈。青年之腐敗。成人之墮落。皆輕視而縱任之。而墮落之流風自時代傳於時代。除如斯內面之墮落。國家外面之榮耀果有如何之意義耶。人固非難之。排斥之。放逐之。或且訴之於刑法。雖然。更重大者救之之事也。害惡之條件不可不自內外兩面除去之。於道德之意義可得。而有性之戀愛若果成立。則於其本質上自含獨占之要求。故真正之結婚不可不爲一夫一妻。此非僅就社會之結果言之而已。蓋因夫婦肉體與精神之結合愈爲親密。其內容愈爲豐富。則其獨占之要求愈切。結婚之性質固如是也。而夫婦在生之時結婚又不可解散。置基礎於人格與人格之本質道德上心情上精神上之結合經時而益鞏固。此乃不可不超越官能之要素與官能之美之要素而永久繼續者也。

雖然。本質與本質內面之矛盾亦自夫婦之同居而不得不增。如此之結婚其初爲之也本屬誤舉。故如此之結婚不可不於外面離之。繼續如斯夫婦之關係與其他純肉慾之關係同。此乃不道德也。而修飾其外面者乃復加一虛僞之罪焉。內面解體之結婚而強制之使於外面保持之。乃故意獎厲虛僞者也。此乃基於誤解結婚之本質外面之概念之故。於其內奧固爲不道德也。

與結婚以道德上之權利者乃徹頭徹尾官能與道德之關係之存立。而非法律上之婚姻手續。雖然。如斯外面之形式於結婚亦非全無意義。結婚者若忽略於此外面之手續。時而不得不蒙威嚇夫婦內面之關係社會之損失。而尊重對於現在社會之秩序之念亦可得爲履行法律上之手續十分之動機。

無論如何外面之形式不能創造道德上之價值。雖然。道德之價值既已成立。固希望外面之形式以表現之保護之。亦宜有之事也。

結婚乃於其自身有道德之價值者也。此固非達目的之手段。雖然。自自然言之。自道德言之。若其家庭生有子女。而對於彼等肉體上道德上之寧福共同之顧慮作道德

上特殊之新結紐。則結婚之意義始全。母子之間特殊之關係。兩性生理上精神上組織之相異。區別在家庭男女之職分。無俟爲詳細之說明。妻多屬於家庭。夫多屬於社會。此乃無論如何之時世殆將無有變化者也。

雖然。妻亦廣社會之一員也。彼在多人之中亦一人也。至獨身之婦人不得於家庭發見其生活之目的與內容。則不得不探求發見其生活之目的於世間。又自然之勢也。

於是而婦人問題生焉。其最初之問題乃婦人之職業之問題也。對於此問題一般之答。有「凡人不可不應其特殊之天性與能力。盡其力之所能及。而造出利與善於此世界」之規則焉。此外固無決定婦人之職業特殊之規則之必要也。

然則如何之職業適於婦人之天性與能力乎。如何之職業不適之乎。對於此問題之答。其一部分可自婦人之體質與心質明白之事實求之。雖然。此一不過其一部分而已。人於此之時不可不取與其他有疑之時相同之態度。即人不可對於彼事或此事而妄否定婦人之能力。有確實經驗而決定之之必要。而因此之故。不可不與女性以

可試其力發展其能力之機會與權利。不開發之而任其萎縮。則女性藏有如何之力。無論何人固不得而知之也。

依多數之人之所見。以女性爲使男子喜樂而存在「人生之裝飾」。乃於人生之花園開而終凋之「花」也。此乃一種之玩具也。我等不可不捨此先入爲主之見。而以女性爲有自己目的之一人。彼乃爲生於人類之中之一員。始得實現其存在之目的之人也。而婦人自身更有不自視爲「花」而自視爲「人」之必要。雖然。人不可不先授如斯之自覺於女性也。

人於此問題不可單以「女性」之一般概念而進議論。女性亦有種種。不適於女性之一人之天性。亦或適於他女性之天性也。

又雖在或女所選之職業全不適於其天性之時。人不可但責此女。雖男子之職業亦有全不能適應其性格與能力者。一切眞面目之生活內容要較無職業無目的開落一生之「花」爲愈也。

抑人或恐女子之職業與男子之職業相衝突乎。如斯之忌避與男子優越說固不相

容。若於此衝突男子於何之一點負焉。其負宜也。若因如此之角力而使男子生奮發之心。此乃極有益於今日之男子之事也。

我等特對於女性不可不施以高等精神之教育。拒之固大不可也。此若爲職業、教育。則其職業對於女性之適否或爲問題。若爲人之教育。則不可不從各人之能力無男女之差別而與之於一切之人。精神之能力優秀之女性比能力低微之男性更多有可受此教育道德上之權利。人之精神之能力之不可不開發不因其屬於男或屬於女。乃因其存在之故也。乃因其由自己之內面出而望開發之故也。

最後最難征服者乃對於婦人政治之權利數百千年先入爲主之意見也。我等因此觀念之大反乎舊習也。故辟易於其前。雖然。我等不可不自慣於此觀念。承認婦人政治之權利。非輕視兩性之差別也。苟認婦人亦與男子同爲一人。同爲人類之一員。則兩性之差別寧要求此承認焉。兩性之間有根柢甚深之差別。婦人固有婦人獨得之利害與慾求與要求也。國會之中一切方面之利害均不可無以代表之。故婦人之利害亦不可不於其處有以代表之也。此利害乃婦人自身最有直接之理解之利害也。

故彼等宜不待男子之恩惠與好意。恰如男子支持男子之利害者然。不可不以婦人自身支持此利害。從而彼等有得選舉權之必要。而代表婦人之利害者要自生於此利害之中。故彼等之代表者亦宜出自彼等之中。此固當然之事也。

一切之代表者固常不可不置全體之休戚於念頭。雖然。各員各從其理解之程度而參加之。亦自然之數也。婦人因爲婦人之故。有較我等更能深察更能明斷若干之物焉。即於我等之國會婦人對於多事固將有不同之見解也。彼等於多數之事或失之狹隘。陷於無理解亦未可知。雖然。彼等於二三之事或有更廣之見解。又於其他若干之事或有更爲純潔更近於人道之見解。此固不有如何之傷害也。

人或力說女性之未習於政治。此較之男性平均之程度誠有甚焉。雖然。事誠若此。則盡力於兩性政治之教育可矣。

於此又有一抗議焉。男子服兵役之義務。故以政治之權利償之。雖然。婦人生育兒女之時亦蒙生育之痛苦與生命之危險。彼等豈非爲國家而盡非常之力乎。謂女子亦有不產子者。然男子亦有不就兵役者。且婦人於戰爭之時亦有所爲之事焉。彼非與

人以傷者。乃裏人之傷者也。後者比前者固爲優矣。

且世不曾有賢明之女王乎。豈帝王之職分較選舉權爲輕乎。

我等今欲除位於中間大小之團體而考察現存之社會有機體中之最廣汎者。（於包括全人一切之關心之意義亦爲最廣汎者）即國家是也。

構成結婚者官能與道德之兩性關係也。而構成國家者行於其中之法律也。然則法律者何耶。法律之道德之本質果成立於如何之點耶。法律與道德之正之關係果如何耶。

此問題有三種之意義。第一之意義關於法律之概念。使法律成爲有效驗之法律要具備如何之特質耶。對於此問題最初之答。則法律者與單純之肆意對立者也。法律常爲普遍之規範而現。

而此普遍之規範乃無論各人好之與否。常有效驗者也。此至少於實踐上必強各個

人承認之。法律之規範乃強制之規範也。結合以上兩項我等可如下文言之。有效驗之法律乃揭之爲普通之命題若可得揭

之之意志。乃對或範圍之個人實踐上要求承認者也。而於必要之時又有強制之之意圖與權力。

雖然。有效驗之法律之概念之中不含有此意志有道德之內容之意。無論如何缺道德之內容。有效驗之法律固有效驗之「法律」也。故自一面言之。法律無論如何有事實之效驗。我輩不負當承認之道德上之義務也。

於第二之意義。此非概念之問題。乃事實之問題也。現在行於我等之間之法律。果有道德之內容與道德之意圖乎。此問題不得不答曰然。國家保護獎厲藝術學術與宗教。又留意於青年之道德教育。此人人之所知也。而其所課之刑罰實件以道德上之意圖。

於第三之意義。此非概念問題。亦非事實問題。乃倫理問題也。法律當有道德之內容乎。國家當有道德之目的乎。

我等對於此問題。亦不得不答曰然。國家之目的若非為道德者。則必為不道德者。假令如或人之所主張。國家不過為保護之機關。則國家之所保護者為道德者乎。抑為

不道德者乎。二者必居其一。國家之所保護者必為現在社會之秩序。而現在社會之秩序。為道德者乎。抑為反於道德者乎。二者不可不居其一。國家所著手之領域而與道德無關係。此不可得而有者也。國家既著手於其領域。則國家之所欲或為道德者。抑為不道德者。此二者以外不可得而有也。然則國家不可不以道德者為目的。善者無論如何之情形乃宜有者也。

雖然。此處有特異之矛盾生焉。善乃宜自自由之心情遂行之者也。然國家池個人以強制焉。

欲解此矛盾。惟有一途而已。國家乃創設可發展自由之人格內外之條件者也。（遇必要之時以強制行之）外面之條件乃生命財產名譽自由等之保護。可支持增進國民之健康與富與幸福與活動諸種之施設。使國民以其個人之能力與自由之決意而選擇其生涯之途諸種之組織也。內面之條件。即身體與智性與德性之教育也。教育不但為個人最高之職業而已。又國家最高之使命也。國家於此等處遇必要之時實行強制。雖然。此乃為善之自由活動之保護與教育也。

人類活動之方式中最要自由者藝術與宗教與學術與一切道德上社會上政治上之所信也。藝術必然自藝術家內面之衝動迸出。宗教由自己內奧心情之慾求發生。學術之真理惟自不恐其如何與人間之利害矛盾聽從事實與自事實而生論理之歸結而成立。而關於個人與社會與國家正不正之洞察惟由自由之思想與自由之所信之交換始能得之。故若以國權以特定藝術之流派爲國定藝術。指定學術以其可到達之結論。定如何之宗教爲真正之宗教。規定道德上政治上社會上之所信。於此等之領域用外面之手段抑壓迫害反抗自己之意見者。此乃於其內奧之本質毒此等最高精神生活之內容者也。

在此等之領域誤謬極多。雖然。此誤謬惟可自理論上實踐上證明真理而匡正之。誤謬惟於內面可得征服之。故公表一切之所信與交換自由意見之權利乃必要者也。對於所信一切之壓迫乃作偽善者。破碎真理感。腐敗道德之本質之根本者也。然此非謂除去一切之局限也。是在劃明確之局限而已。誠實之所信宜使得自由公表之。精神上之戰不以強制爲手段而行之。不以誹謗脅嚇迫害而據道理以爲戰爭。

而於此時人類道德之生活與共同生活之條件得以保存。此乃國家所不可不注意者也。國家之可爲者不在於禁此等條件之批評。在於保護此等條件實際之存立。批評之自由實此條件一重要之綱目也。

法律與國家之目的在於個人自由能實行善。此乃法律與國家惟一道德之存在理由也。一切之國法不可不以道德律爲準繩。又以之爲完成之目的。

法律之規範乃普遍之規範也。此於概念上既近似道德律矣。雖然。不能謂一切普遍之規範均爲道德之規範。法律於指定特定之階級以特定之權利與義務之意義亦得保外面之普遍性。雖然。法律欲成爲道德律則如此外面之普遍性不可不次第化而爲內面之普遍性。此乃於道德之意義法律發展之途徑也。於人類之間畫分階級保護或階級之特權之法律不可不進而爲純粹以人格之本質與其人格對於全社會道德之意義爲其基礎之法律。要而言之。階級之法律特權之法律不可不進而爲道德之法律人類之法律也。

階級特權之法律於歷史求其支柱。多數之人主張因歷史而成生之法律有特殊道

德之威嚴。雖然。如此之威嚴固不存在也。又不得存在。現存一切之事。惡與善等。無法律與法律等。皆因歷史而成生者也。若因歷史而成生者。有道德之威嚴。則惡與無法律亦不可不有如此之威嚴。

雖然。取歷史以批評法律。亦非全無意義之事。我等實踐上可追求者。非完全無缺者。乃現在之事情上可到達之最善者也。故在某時代有道德之基礎之法律於他之時代或尚未能有此。或已無需乎此。若謂現在之事情上最多貢獻於實現世界之善者。爲道德上合目的者。則一切之法律苟於道德上爲合目的。皆道德上之正者也。此處有歷史對於法律積極之意義焉。由歷史而生之法律非即爲道德之法律。歷史者乃當時之法律於道德上爲正必不可不從之條件也。

雖然。歷史之中一切之時間點乃終點又始點也。易言以明之。乃通過點也。歷史乃不斷之轉成流動發展也。環境與人之意見與習慣無不變化。故法律亦不能靜止。法律停滯之時則由歷史所築之地盤自足下崩壞。故眞立永續之基礎之法律不可不爲時常轉成不斷發展之法律也。

而我等亦爲此發展之一要素。我等不可不參加此發展。我等爲使將來道德之法律可以成生之故。不可不努力以改造外界之事情。而施影響於人類。而此又國家之使命也。故自歷史之立脚地言之。於歷史有根據之法律惟爲通過點而有存在之權利而已。此乃爲常自破壞而產出新者而存在者也。

而此發展必然可取之方法亦由歷史示之於我等。我等惟不可不努力以求理解歷史而已。而思行於或時代者亦可以通用於他之時代者乃不解歷史者也。道德之法律成生之條件如何自發展乎。如何程度之道德性可自之而實現於其時代乎。必能尋出關於此等之事之法。則於其中始可謂之能理解歷史也。而於此處有不可忘者。招致最可爲道德之法律成生之條件者乃我等之義務。履行此義務。乃法律發展之一要素也。

而歷史又教我等以此發展之爲連續者。所築造者若求其長保。則不可不以堅固其基礎爲其前提。新者若尚未固其根柢。於或程度成爲習慣。則於其方向不能更進一步。今爲可進步之時乎。必至何時進一步之時機始到乎。就此等之問題有意見之衝

突。此乃自然之數也。保守之傾向與急進之傾向之對立，於此處實有其自然之理由焉。

無論如何，單以現存之故而可要求道德上存在之權利者未之有也。人好呼現存之秩序現實若假想之基柱爲神聖，不許觸犯之，且不許議論之。雖然，苟非道德上全然盲目者，則不得不問其果爲現在可能最高道德之秩序之基柱乎？不輕輕判斷眞摯之事物，不依流行之偏見而爲判斷，又不依權力之命令而爲判斷，以眞摯道德之思慮公平檢察事實之時，此果爲社會之基柱乎？抑否乎？問題惟在此處而已。

而現存之基柱若道德上不爲合目的者，則應各人之力而協力於其改造，不可不爲一切之人之義務。人若從其誠實之所信，答此問題，又實行其所信所命之義務，我等固無妨害之之權利也。而對於從其最良之知識與良心熟慮之後以否定，答此問題者亦不許呼之爲邪惡若非國。民此乃道德之觀念極端之昏迷也。愛國心淺慮之賈造也。對於此重大之問題，不自求祖國與人類道德之偉大之見地而自自己之利害之見地，自道德上無理由利己之僭上之見地，自求其現在之存續與將來之實現之

見地而批判之者，乃真可謂之爲邪惡與非國民者也。而以其思想上之慣習與不明瞭之觀念與警句等爲判斷此問題之標準者，無問其爲保守黨與急進黨，皆宜受局小與輕慮之非難者也。

如此改造之事業固爲連續發展之法則所統御。雖然，此處有一事當思者，則連續之發展自外面觀之一似不連續者然，此亦可得而有之事也。導人類於新途個人偉大之事業皆是如此。如此不連續之連續更於他處有之。

今有一民族被迫於其道德之必然而痛切要求道德上更高級之存在形式，而權力妨害其進行。此民族從其所有道德上之力之程度而求新存在形式之衝動益爲增進，遂以暴力轉覆彼不道德之暴力。此恰如河水次第增漲突然破壞人造之隄防者然。此亦連續之進步也。

若或民族其道德之存在最一般之條件亦爲暴力所禁止，而欲除去此暴力所作之束縛除暴力以外別無他物，如斯之時此暴力乃善也。

無論如何之人承認肉體上之正當防禦權，況道德上之正當防禦權更不可不明白

承認之。吾非恐革命之語者。但吾之所指者乃道德上不得已之革命也。如斯革命之權利之存在固無疑義。革命成爲義務之時即又成爲權利。而此乃可得爲義務者也。可得爲最神聖之義務者也。

無論如何之民族無自遂其道德之沒落之權利。革命爲其義務之時而缺乏履行革命之義務道德之意氣之民族終不免於禍也。

我等生活於激烈之對立內面之醞釀之時代。所望者此發展不僅於內面行之而已。於外面亦連續行之。欲爲此事。不問其現於如何之黨派善不可不常占勝利。人類道德之向上。乃最高之法。則絕對之權利也。

第九章 意志之自由與責任

上文所研究者乃事實之問題也。至以意志之自由爲問題。則我等之努力不可不向於明確概念之方向。而於此方面概念之混亂實甚。人若能避此混亂。遇單純之事以之爲單純者而處理之。則關於「意志之自由」無用之論爭之大部分亦可以不起矣。

此問題既爲概念問題。即無入之「倫理學之根本問題」之價值。人雖無關於「意志之自由」明確之概念。上文所述意識之事實依然爲我等意識之事實。爲倫理之評價之對象之動機若目的存在於我等之中。道德律爲我等本質之法則。皆不因之而受何影響。

然則自由者何耶。依此語自然之意義固極簡單明瞭。自由者乃於自己之中有原因。不由自己以外者而被強之謂也。我等謂一樹「自由成長」。即因見其樹之成長乃基於其天性。不意外物而被妨害也。言意志之自由亦當然依此意義。於自己之人格有根據與原因之意慾乃自由者也。自自己以外者而被妨害若被強要之意慾乃不

自由者也。

但從普通之用語例。則意志之自由之概念有二重之意義。謂囚人不有意志之自由。乃謂彼缺從其意志而行動之自由也。至囚人欲行動之意志則不自何物而被妨害。反之。被催眠者其意慾自身固不自由也。彼如術者之所命而舉手。非如囚人之被強而行爲也。彼舉手之意慾自身乃不基於彼之人格者。意志之自由若不自由。嚴密言之。惟可用於後之情形。此乃當然者也。前者寧可謂之行爲之自由若不自由。

而人類之意志可於此兩意義皆爲自由。其自由之程度固因個人與時期而異。然無論如何。如此意義之意志自由存在。此乃無論何人不得有疑之事也。我等之行爲惟基於如此意義之自由始爲我等之責任。最廣義之責任乃謂其行爲

由自己而發也。謂自己爲其行爲之原因也。謂其行爲之責（原因）歸於自己也。雖然。但此而已。道德之責任之意義尙未全也。或惡疫基於或風土而起。則其風土爲

惡疫之原因。故我等不可不以惡疫之原因歸於其風土。雖然。我等固不以惡疫道德之責任歸之於無心之風土也。或行爲之道德之責任惟其行爲起因於或人之

若心情之時始可使其人負之。我等此時通其行爲而批評其人格。乃轉送行爲之批評於人格之上焉。此乃自行爲而推斷人格也。而逆而言之。則必其行爲以人格爲原因。如此之推斷始爲可能。故此意義之責任苟無意志之自由固不能成立也。苟非以人格之本質爲原因之意慾固不能有責任之意義也。

意慾者自種種動機之中選擇其一而以之爲目標之謂也。故謂意志之自由爲選擇之自由。亦無不可。選擇之自由云者乃其選擇全基於自己之本質之謂也。選擇之自由云者乃自外界強要而擇或動機。若或動機之作用由自己以外之原因而被妨害之謂也。而選擇之自由爲責任之基礎。又不待言。

然或人乃曰。意志若選擇之自由云者乃自己捨實際已採擇之動機而選他之動機亦屬可能之意。若但如斯而已。亦無抗議之之必要。凡他事亦屬可能之語有兩種之意義。假令二週前之今日天氣晴朗。而吾則曰。彼日亦可爲雨天。於一種之意義因吾無氣象之學知識。故不能知彼日無論如何不得不爲晴天之理由。故以爲反對之情形亦非不能思之。此不過爲自己無知之告白而已。於又一種之意義則因知其日有

可爲雨天或種之條件。故我等爲此言焉。

我等之意慾亦與之同。於第一之意義。我等不能知悉規定我等之行爲內外過去現在複雜之條件。故我等以爲別種情形亦非不能思之。我等有時言曰。我等當時如何竟爲彼事乎。吾不知其所以然也。此言乃自己之無知之告白也。而又爲此行爲必有自己所不知之原因之承認焉。

於第二之意義。自己知使他之意志決定可能之動機存在於當時之心中。而以此可能性爲他之情形。亦可得有。其所以未爲他之情形者。則固有比之更强之動機決定我等之態度也。

故通此二情形。我等選擇自由之概念。毫不必要求變更也。

雖然。論者或曰。他之情形亦可得有。云者非如斯之意義也。此乃雖知悉人類內面之本質與外界對彼之作用之全體。我等猶得選擇他動機之意。此乃意志之自由真正之意義也。而如斯意志之自由。人固有之。

如斯意志自由之概念與我等意志自由之概念全然相異。且不但相異而已。乃其正

反對也。我等所言之意志之自由。乃意慾自人格而被規定之意。然從論者之概念。則既不爲外界所規定。亦不爲人格所規定。故爲自由也。

因我等不能知悉人類內面之本質與外界對於彼之作用之全體。故論者不能自經驗上之立場而立此說。此固不待言之事也。驅論者使爲此說者。實倫理上之要求也。若意志自內外之條件而被決定。則不可不爲必然者。而必然性者。自由之反對也。被強制之時。我等固不自由。然意志之自由。爲使責任可能之條件。故若謂我等之意志有原因。則責任之可能。遂以破壞。論者之說。蓋如斯也。

此處於二重之點。有言語之遊戲焉。第一。無强者與被强者之對立之時。強制之語實無意義。謂余爲余所強制。此不過余自身爲余之意慾之決定者之事實拙劣之表現而已。第二。意志與人格固非別物。意志者乃於活動之方面。余之人格也。個個之意慾。乃余之人格求或成果而向。或方向也。故別人格與意志。是與別余與余無異。無意義之言也。別人格與意慾。與自石與運動抽象石之運動之方向等。乃毫無意義之事也。非將自己化作二重。則自己由自己獨立。自己由自己自由。乃不可得而思之事也。

吾於是與上述之二說以傳來之名稱。彼等所解之意志之自由乃不自何物而決定毫無原因之意。此乃非決定論也。我等主張意志自內外之原因而被決定。惟因其原因在內。故認意志之自由。此乃決定論也。

非決定論有拒意慾之從因果律者。從因果律之法則。則一切之事件不可無原因。苟有其原因。則其結果「必然」不得不起。此結果不起。若他之結果代之而起。乃不可得而思之事也。

因果律非自經驗而始生者。乃我等思考之法則也。基於精神之本性之法則也。我等不從我等之本性則不能思考。故無原因之意志之思想其實非思想。不過爲放棄思考之主張而已。

我等時而用「偶然」之語。此固不得爲吾人之思考得拒因果律之證據也。「偶然」之語有二種之意義。第一。行於投雪之兒童之間一丸偶然。中自己之時。其言偶然也。不過爲非自投者之意圖。而適中之意。第二。瓦落而偶然。擊余之時。其言偶然也不過爲其時瓦恰墜落其理由不明之意。偶然之觀念乃代一定之數量之X也。此不但

拒因果律之存在而已。實不明之原因之存在之承認也。我等甚至想定偶然之鬼神以之爲神秘之事件之原因焉。

茲假定一不可能之事。今有一行爲焉。我等就爲此行爲之人內面之本質與作用於彼外界之影響巨細無不知之。復假定嚴密相同之前提以嚴密相同之方式回歸而來。斯時也凡人皆期待相同之行爲。此固無疑之事也。若萬一有不同之行爲生焉。雖非決定論者亦將不得不問曰。「果如何而竟爲此乎。」而此乃不同者必不可不無不同之原因。因之承認也。苟其無之。則第二之行爲固不可得而思也。

易言以明之。非決定論之「自由」偶然之自由「乃不可得而思之事也。故從來無人作如是想。人惟使用如斯之言語而已。

更重大者乃非決定論倫理之意義也。非決定論欲救道德上之責任。反破壞之。我等之意志決定若非原因於我等之人格。則人如何能以我等之意志決定歸之於我等之人格之責任乎。此乃我等無可如何之運命也。

非決定論又破壞人與人之間相互之信任。茲有一最高貴之心情之人焉。倉卒之事

件不能亂彼之熟慮。重大之利害亦不能誘惑之。而因我等之意志決定非原因於我等之心情之故。我等不能自此高貴之人期待高貴之行爲。此人於如何之時或爲下劣之行爲而背負我等亦未可知。且我等自身亦已不可信任。於是有看護我等者之必要。而其看護者亦尙不可信任。然則自由者乃使一切之信任歸於虛無者也。對於人之信任固不外對於人格與意慾之間。因果關係普遍之妥當性之信念也。

最後非決定論又使一切之教育鼓舞報償威嚇懲罰皆成爲無意義之事。此等之事乃以招致保存人格之道德之性質爲目的者也。而人自此等之良樹期待良果實。然非決定論者告我等曰。雖爲良樹。何時或生惡果實亦未可知也。

或非決定論者更欲限定自由之範圍而救其主張。雖然。苟有所謂「自由」者存。則仍破壞責任。使信任歸於無。使教育爲無意義。而因欲救此等而思出之「自由」今却因生此等而被限定焉。

非決定論者又投決定論以多人一見極爲誘惑之非難焉。彼等以爲因果律若普遍行於我等之精神。則我等之人格不過爲境遇之所產。故我等爲如今之人乃「無可

如何」者也。而我等之心情若爲我等之行爲之原因。則我等對於此行爲亦「無可如何」者也。故我等就我等之心情並行爲均無責任。

雖然。第一。我等之行爲。若基於我等之心情基於我等自身。則我等對於我等之行爲「欲如何便如何」耳。故我等就於我等之行爲負有責任。第二。我等就於我等之心情無責任云者。不過如此責任乃自明者之意。因心情即爲我等。故心情之責任歸於我等而無需乎「轉送」焉。而我等對於我等之人格（心情）無可如何之主張又大反乎事實。我等性質之或特質固爲先天者。我等就於我等之境遇或無可如何亦未可知。雖然。我等一一之思考與我等一一之意慾皆爲決定我等之性格之要素而參加焉。故我等於各瞬間皆對於我等之性格有所爲也。此等之思考與此等之意慾固基於我等之性格與我等之環境。我等之精神一一之段階皆依我等過去之精神依法。則發展而來者也。故以此發展爲全體而概觀之。不可不云其原因非我等。欲自己爲自己全體之原因。則於自己存在之前自己不可不存在。然事雖若此。我等之善行惡行苟基於我等之心情則固我等之所爲也。

而不問其爲何者之所爲。善良之心情固爲善良之心情而爲我等道德之賞讚之對象。邪惡之心情固爲邪惡之心情而爲我等道德之非難之對象。關於心情之由來之知識固不能左右心情自身之評價也。

溯或行爲之根據而理解之。於多數之情形固可溫和其行爲之批判。理解一切者有一切。固正當之言也。雖然。此固非理解或心情之起原可緩和其道德之評價之意也。

一切之心情與其生成從因果之法則之事實又有一甚爲重要實踐倫理之意義焉。一切之事皆有其原因云者即一切之事皆有其結果之謂也。我等所思所爲一切之事無論何事無有終於無效者。或爲善。或爲惡。我等於此瞬間取或內面之態度。自次之瞬間即爲別人焉。而我等對他人取或態度之時我等常裨益其人或傷害其人。假令其結果甚小。爲目所不能見。於絕對之價值之世界最小之結果亦爲重大者焉。而小結果遂積而成大。故我等一一之思想行爲對於自己對於他人均有極重大之責任也。

然或人又曰。我等之性格若必然爲作用之之要素之總計所決定。則我等惟空手任必然之驅遣而已。此外更無可如何也。此乃忘決定我等之性格之最重最大最無間斷最直接者爲我等自身之行爲者也。苟明記此事實。則性格發展之法則性非絕望也。乃鼓舞與警告也。

若非決定論果爲真理。則我等以空手無爲爲得策。因我等對於自己與他人無論爲何事常可得轉覆之也。我等不能施作用於自己與他人之人格而期待如何之成果。因意慾之原因不在自己之中之故。我等非我等之行爲之行爲者。從而我等對於自己與他人之意志決定與行爲不負有如何之責任。幸哉如此之「自由」無論於世界之何處未嘗存在。亦不得存在也。

今因欲明意志之自由與責任之關係而二重改造自由之概念。第一、此處有一殺其私生兒之女焉。羞恥與後悔。思自己並幼兒之將來之憂慮。思社會之刻薄與待幼兒之擯斥。此等之動機合而爲一。使彼女爲此可悲之行爲。此女之行爲果與自由意志出諸他之行爲有同等之責任乎。

以如此之強勢而活動於此不幸之女中之動機固亦爲彼女之動機也。惟因彼女對於人之同情與對於子之愛情不能對抗此強烈之反對動機。彼女乃殺其兒焉。彼女不如被催眠者。其人格固未嘗昏睡也。彼女又不如囚人。其爲此行爲固非爲他人所強也。愛之動機爲種種憂慮之動機所勝。於此處見彼女最內奧之本質焉。故彼女之行爲自自由意志而出。固無疑也。若謂或行爲起因於或人格故有責任。則彼女當負此行爲之責任。固不能拒之也。

雖然我等自此行爲推斷彼女之心情之時不能與於他之情形之殺人同等非難之。壓迫彼女之動機若非如彼之強烈。彼女恐將不爲此事矣。彼女或較其他多數之女子未立如斯之窮境因而不爲此事者更爲善良亦未可知。彼女對於子之愛情或非其弱亦未可知。惟未曾成長至有對抗反對動機之強勢而已。故彼女之行爲道德之責任比其他之殺人可略減也。

我等自相同之理由。輕減一般行於強烈動機之影響之下惡行之責任。自脅迫與莫大之報償之誘惑。感情之激動與熟慮時間之缺乏而行之行爲即是也。輕減責任之

觀念之中有同樣之行爲非必爲同樣之心情之證明之意。此乃含有心情之價值并高等動機之強自特殊之事情之考察而始能認之之意識者也。

此事亦不但限於惡事而已。即在以十分之「自由意志」而行之「善行」之中。其名譽歸於行爲者之人格之程度亦有大小。因欲得聲聞之故爲當時之感情所動而爲勇敢之行爲者於他人不見之時或有安靜熟慮之時間之時或變爲怯懦者亦未可知。輕率無思慮對於他方面義務意識之缺乏（即無良心）於如斯之時亦可有甚大之作用焉。

我等若如從前解「意志之自由」之觀念爲對於自己以外者人格全體之自由。則雖在以十分之自由意志而行之行爲之中猶有責任之大小。欲使責任之程度與意志之自由之程度相應。則我等有稍改造「自由」之觀念之必要。由上文所言觀之。輕減責任者乃動機被妨害不能十分參加我等之意志決定之事也。故若解意志之自由爲一切動機內面之自由之意。則責任之大小自此自由之大小而定。使一切之動機十分自由作用於自己之內面而猶爲誤謬之意志決定。如斯人格之責任乃最爲重

大者也。

從前之「自由」之概念與此新自由之概念不同。此乃甚明之事也。然人往往混用此兩者。遂生甚多之錯誤。迷私生兒之母種種之憂慮乃彼女之人格內之動機也。然人自彼女之人格引離之。以之爲自、外面。施於本來無罪之彼女者。故視之爲束縛彼女意志之自由外面之妨害焉。

第二、於先天性犯罪者之情形則如何。彼之犯罪固不爲何人之所強也。又因善良之動機不得十分參加其意志決定之故。彼亦未爲與其善良之本質矛盾之行爲。彼於上文所區別無論如何之意味固以其十分之自由意志爲其行爲也。惟在彼之中一切之動機雖悉開展其力。然其高級之動機全然薄弱若全然缺乏。我等謂彼之意志爲不自由。果爲何意耶。如斯之時之「自由」對於從來所區別之諸義更有新意義。此乃不待言之事也。

我等有事實上彼爲如何之人之觀念。同時又有人宜爲如何者之觀念。有理想人、若常正人之觀念焉。我等移入此「常正人」之觀念於先天性犯罪者之中。視彼之現實

人爲此常正人之妨害萎縮繫縛焉。故茲所云意志之不自由乃缺乏我等要求之動機之意。乃「常正人」自與彼異自然之素質而被強制之意也。

然則先天性犯罪者與責任之關係如何。彼之行爲固起因於彼也。而通其行爲推彼之心情之時。彼之本質之邪惡亦如其行爲之有害焉。故彼於從來所區別之二意義均有十分之責任。然我等視先天性犯罪者之責任較常正者之犯罪爲輕。此何故耶。

於是我等有加責任之觀念以新規定與前所云者區別之必要。我等所以輕責先天性犯罪者之行爲者。因我等不自彼期望此以上之事也。我等所以重責常正者之犯罪者。乃因彼有負我等所期待於彼者而生激烈之不快感也。一爲行爲自身之高下。二爲當評價之時感情強調之強弱。期待之多少乃後者之條件也。

從來我等所用責任之觀念明爲自行爲自身之高下而定者。我等愈能以或行爲之原因、歸之於邪惡之心情。則見其行爲之責任益重。今我等更發見有自背我等之期待之多少自傷我等所使彼負荷者之程度而定責任之輕重之見地焉。此兩者宜明

瞭區別之。前者謂之歸因。責任。後者謂之負荷責任。於負荷責任有攻擊之意焉。矛盾之感情頗激烈也。

試舉一例以明之。我等稱比常人稍大之人爲「巨人」。而稱比此「巨人」遙大之山爲「小山」。此乃因我等測人以人測山以山之故也。彼巨人超過我等所期待於人者。而彼小山不及我等所期待於山者也。

我等就於犯罪者愈覺其人格之低劣。則加於彼之負荷責任亦益減少。負荷責任之少乃歸因責任之多之證據也。此乃彼之行爲愈基於人格重大之缺陷之證據也。故如斯之時負荷責任與歸因責任爲反比例。

我等如斯區別狹義之意志之自由歸因責任與負荷責任。欲防概念之錯亂。此區別乃必要不可缺者。意志之自由與其大小乃歸因責任負荷責任與其大小之條件也。歸因責任與其大小乃負荷責任與其大小之條件也。雖然。自由之程度不爲測歸因責任之程度之標準。歸因責任之程度不爲測負荷責任之程度之標準。負荷責任之觀念導我等於刑罰之考察。第一所欲問者刑罰者果有如何之意義耶。

刑罰者害惡之附加也。雖然。虐待亦害惡之附加也。故害惡之附加不能即構成刑罰。此但爲刑罰之手段而已。然則刑罰之目的何耶。使刑罰爲刑罰之刑罰目的果爲何耶。

或謂此乃在於社會之保護也。此確有時爲人添加刑罰之目的。雖然。監禁狂者之時我等亦以社會之保護爲目的。然狂者之監禁固非刑罰。故社會之保護不可得爲使刑罰爲刑罰之目的也。

或人又謂此乃對於犯罪者以外者之警告也。雖然。我等又可不使他人知之而罰小兒與犯罪者焉。雖不使他人知之。然罰仍爲罰也。

又有解對於被罰者自身之警告。爲刑罰特殊之目的者。此更近於真理矣。雖然。於此亦有二情形焉。一、被罰者內面仍與前同。有犯罪之傾向。但使懲於刑罰之苦。以後不再爲同樣之非行之警告也。又其一。則使被罰者心悟其非自內面否定其惡心之情之「警告」也。若刑罰目的爲對於被罰者之警告。而刑罰爲有道德之目的者。則不可不以後者爲刑罰真正之目的。因惟此爲與影響於被罰者之內面之警告也。

無論如何。刑罰非單純外面之行爲。乃對於所犯之非行內面之反動之表現也。而此處亦有二重之可能焉。第一。彼之內面所反動者乃爲其結果而生社會之害惡也。故彼之內面之反動不可不爲防遏。社會將來可蒙之損害之意志。如斯之時被罰者內面之改悛固非必要也。彼但於今日以後不爲害社會之公安之行爲即已足事。加害惡於一人乃使他人脫害惡之故也。

雖然。如此則與課刑之根本原理相矛盾。刑罰不可不爲相當者。故與刑罰相當之意識非關係於將來之結果。乃關係於現在之事實者也。非直接關係於社會之意識。乃關於存在於犯罪者自身之中於其非行所表現之或物之意識也。自己與或事相當云者乃自己不可不爲在自己之中之或事受結果於身之意。而「及於社會不幸之結果」非在自己之中者。從而自己無爲之而與刑罰相當之理由。在自己之中者惟心情與意慾而已。故與刑罰相當者亦不可不爲害社會之公安之意。慾與心情。自己因有此心情。故與刑罰相當焉。此心情不可不自刑罰而否定之。苟此否定不行於被罰者自身之中。則「刑罰」固等於不行也。惟以刑罰爲刑罰而感之因害惡之加於己

身而意識自己之不正者乃眞被罰者也。欲課刑罰者乃欲被罰者有此爲當然之意識者也。乃欲被罰者自中心屈已於正者之權威之前者也。

故欲惡行爲之眞爲宜罰。不可無二重之要素。一。若無當受罰之惡意志。固無刑罰之必要。二。若非自害惡之附加而行道德之矯正。則刑罰亦喪失其道。德之意義。我等區別此二要素。謂前者爲可值罰。(Strafwürdigkeit) 謂後者爲有罰之效益。(Strafzweckigkeit) 可值罰之惡意志與可有罰之效益之良素質二者若不具備。則「宜罰」之事不得成立。從而我等云不罰或行爲之時。於此可有二重之意義焉。一。則因其不值罰也。二。則雖有可值罰者。而無罰之之效益也。於後之意義謂非「可罰」之時。我等非謂此處道德上無可非難也。亦非謂於此不可不寄感傷之同情也。不過謂此處不得應用刑罰之手段而已。

我等從我等自其人期待更善之事之程度而使其人負惡行之責任。而從其人之本質有缺陷之程度。歸其惡行之責任於其人。故負荷責任與「有罰之效益」之事相關係。歸因責任與「可值罰」之事相關係。此乃甚明之事也。有堪負責任之良素質者乃

有罰之效益者也。有不可不歸以責任之惡意志者乃可值罰者也。

或人主張刑罰之神聖。謂雖無罰之效益之惡行然不可不罰之。不可不附加以害惡。雖然此要求其實非正義之要求。乃主觀之滿足之要求也。

我等知或人之惡行之時。我等之正義意識亦與其人之正義意識同時被傷。而更否定此否定再恢復正義意識之時。在犯罪者自身則爲「贖罪」。而在我等則與犯罪者「和解」焉。欲此和解爲真正之「和解」。則犯罪者自身要自悔其非行。我等加罰於有罰之效益之人。乃以如斯道德之影響爲目的者也。我等與犯罪者自此刑罰而始得和解焉。

然此處尙有一不待犯罪者之改悔猶可使我等抱和解之感情之一途焉。即苦犯罪者而哀憐之之事是也。凡人自受苦而呈露在其根柢人間之價值。雖最惡之犯罪者猶有幾分人間之價值焉。我等之哀憐 (Mitleid) 與彼之苦痛皆不外爲歡此價值之感情。故哀憐於我等與受苦者之間有和解之力。

犯罪者所犯之罪愈大。則我等之不快與憤怒亦更爲激烈。如此內面之矛盾若任其

如斯。此乃我等之所甚苦也。故我等不問其刑罰於犯罪者自身有道德之效果與否。要有加罰(苦痛)於犯罪者之慾求。此乃欲自憐此苦痛而脫自己心中之苦惱之慾求也。而此和解之感情於刑罰愈峻嚴之時愈爲確實。

雖然客觀之事實不因之而稍爲改善也。自犯罪而生之害惡亦仍如故也。犯罪者之人格之傷害亦仍如故也。潛藏於犯罪者之中幾分人間之價值亦非自此刑罰而有所增加也。故我等對於犯罪者和解之感情無何等客觀之根據。不過自哀憐而暫隱去現在實存之矛盾而已。以如斯之和解爲滿足者恰與閉眼於危險之前而妄想危險之已去者同。可謂愚之至矣。

我等前說「毀傷之喜」之時。曾見有以對於自己之缺陷之感情。之減少與缺陷自身之減少混同之誤謬焉。不以對於被罰者道德之影響爲眼目。不以保護自他之福利爲眼目。而以罰無罰之效益者之要求爲「神聖」。其實乃與毀傷之喜相同之誤謬也。此可視爲毀傷之喜之一種。而此毀傷之喜於關係於與危害於社會者之點又可呼爲復讐之感情焉。

吾今以本章終此倫理學。雖然我等之問題非以此而終也。

世界有缺陷與惡。雖然世界又有善存焉。一切之積極者人間者善也。乃絕對善之一片。道德之人格之一片也。

絕對善、道德之人格、從此道德之人格之國家要無條件存在。提出此要求之時我等同時又不得不要求此絕對善之得存在與生成。世界過程不可不以此絕對善之實現為標的。道德上之終極目的於最後之根柢不可不為動世界者。從而最後之世界根柢不可不為有精神與道德之性質者。

如斯而道德之意識驅我等使赴宗教之信仰。除立於如斯道德之根據者確實得自立之宗教固不存在也。

康德謂哲學有三職分。我等能知何事乎。我等宜為何事乎。我等得望何事乎。哲學不可不答此三問題。於第一之問題可得確實。與之者惟有一消極之答而已。最高而最終事物之知識乃我等所不可得而有也。

而我等宜為何事乎。我等所宜為者善也。而善果有何意義。本書欲就之言二三之事

焉。

最後我等可得望何事乎。此蓋我等為我等要向其實現而努力之善經無限之進步遂於世界之全體十分實現之事也歟。

中華民國八年三月初版

每本定價大洋貳角伍分

譯述者 楊 昌 濟

版權
所有

發印
行刷
者 北京大學出版部