

倫理學之根本問題 卷上



許世



1679
7411
v.1

5304

倫理學之根本問題

此書乃德國利勃斯 Theodor Lipps 氏所著。原名 Die Ethischen Grundfrag
呂氏生於千八百五十一年。卒於千九百十四年。自千八百九十四年至千九百
十三年任閔很大學教授。日本阿部次郎有譯本。爲岩波書店所發行哲學叢書
中之一種。

第一章 序論——利己主義與利他主義

第二章 道德上之根本動機與惡

第三章 行為與心情（幸福主義與功利主義）

第四章 服從與道德之自由

第五章 道德之心情（義務與傾向性）

第六章 一般之道律與良心

第七章 目的之體系

第八章 社會之有機體（家族與國家）

第九章 意志之自由與責任

倫理學之根本問題

第一章 序論 利己主義與利他主義

本書所論，非因人與地與時而不同之道。德。思。想。(Moral)乃道德。(Sittlichkeit)之自身也。無論如何之民族，如何之階級，如何之個人，無不各有其道德思想。(即關於道德之見解與要求之總和若體系)而人既爲人，無論如何之道德思想其中必含有真協於道者爲其核子。然人既爲人，如斯道德之核子常有不協於道者附之。一面爲人類之懶惰與狹小與偏見，主我之所有慾與權勢慾，他面爲自己尊敬之缺乏。常多少混入焉。

若解道德思想爲行於某處所爲或人所承認道德上之見解及要求，則因地不同而異其形。又於時間經過之中常呈流轉之相。然道德之自身則惟有一而已。倫理學。(Ethik)乃研究道德之自身者。故亦惟有一而已。

今試爲一比論。以明此對立。於某時代，凡人以地球爲固定於空間者。而太陽迴轉於其周圍。若謂於此地球之上在與我等正相反對之側猶有人焉。不至有轉落空中之

虞。人必以爲狂矣。如斯之物理思想於其時代認爲真理而通用焉。通用（Geltend）之真理隨時代之異而不同。在某時代爲真理。於次時代或爲誤謬。通用之真理固可以轉覆者也。

與如斯通用之真理相對立者爲妥當（Gültig）之真理。種種妥當之真理之總和及體系即真理之自身（Die Wahrheit）也。真理之自身惟有一而已。此於所有之時代所有之民族皆爲同一。

妥當之道德思想與通用之道德思想對立。妥當之道德思想即道德之自身也。研究如斯妥當之道德思想。乃倫理學之所有事也。

人多謂於一切之時代一切之人皆爲妥當之道德未之有也。若然則倫理學亦不可得而有。然倡此說者果何以證明其主張乎。彼等將曰。關於道德爲何之見解時時轉變。此歷史之所示也。然則可以物理思想轉變之故謂世無萬人妥當物理之真理乎。然則此轉變之物理思想即爲物理之真理乎。人於物理學上時陷於誤謬。遂可得否定此方面之真理乎。

無論何人不作此想。人皆以通用之物理之真理（即真理之認識之多缺陷者）與物理之自身對立。現在雖未克達於此真理十分之認識。要必有如斯之真理。此不容疑者也。

於道德之世界亦然。以限於某時代之道德思想與道德之自身對立。我等之道德思想無論如何與道德之自身相隔。要必有可稱爲道德之權利者存焉。此亦不容疑者也。

欲對抗從來種種之道德觀而確定道德之自身。此豈非倫理學之僭越耶。自一面言之。謂之僭越固無不可。然自他面言之。又決非僭越。

如此之關係又可比較物之認識以說明之。真理者何耶。此問題有兩意義。第一。所問者萬物之真相如何。如此之問題尙未能得完全終極之解答。今日之科學固未敢自僭。謂能與解答於此問題。且謂現在能與此解答也。雖然。又有第二之意義焉。真理之本質何耶。真理一般之標識何耶。欲發見真理之時人之精神不可不有如何之條件耶。真理之認識依從如何之法則耶。

道德者何耶之問題亦有兩意義。第一於某特定之情事欲爲道德之行爲人當行何事禁何事耶。欲答如此之問題。先不可無對於此情事十分之認識。不可無對於行爲所有可能之結果十分之理解。爲此之故。不但需現在之知識而已。又不可無超越人智未來之知識。由此言之。則於道德上欲爲絕對妥當之意志決定。固不可能之事也。人但能各從其最良之知識與良心以決定意志而已。

假令爲如斯之意志決定不超越乎我等知見之限界。此亦非倫理學第一之職分。倫理學於爲此之前。先不可不答關於一般之問題。道德果於如何之點成立耶。道德一般之標識如何。道德宜從如何之條件從如何之法則耶。倫理學答此等問題之後。始能從事於某特定之意志決定有幾分協於道德之判斷焉。

欲與彼一般之問題以終極之解答。此倫理學之所可能也。爲此之時不必要關於行爲與其可得而有之結果之間種種不依從人類精神之關係之認識。爲此之時不必要對於人類種種之行爲如何影響於人類之存在人類之運命與世界之過程對於其複雜之方式之洞察。惟必不可無對於人類之精神之知識而已。

我今所論者爲心理上之事實問題。非認識世界之問題。乃認識自己之問題也。雖然。當進於認識自己之問題之前。猶有一豫備問題焉。不可不先解之。余於前文曾並舉道德之見解與道德之要求矣。苟覺一事於道德上爲善。人不能不要求其事之存在與生起。或覺某事於道德上爲非。人必有要求此事之廢棄之意識。

如斯道德之要求。乃我等向人提出之要求也。如斯之要求惟驅人使欲充之之某物存於其人自身之中始有意義。無論其爲如何之要求。對應要求之動機 (Motive) 必不可不存乎人之中。

然則人之中果有如何之動機乎。或曰。人類一切之動機於最後之根柢必爲利己。此言若果然乎。則利己主義 (Egoism) 將爲惟一可能之道德原理。一切道德上之要求。可以一言蔽之。曰爲利己主義者而已。事實上貢獻於汝自己之利益者何耶。於一切個個之情形最多貢獻之者何耶。汝熟思之可矣。

雖然。如斯之主張果正當乎。人僅爲利己主義者乎。於答此問題之前。我等先不可不知利己主義有如何之意義。因利己主義之語實含多義。而關於利己主義之爭執或

陷於言語之爭執故也。

試舉一對立之事例以明之。有行於水邊者。見一孺子將溺於水。我固可以救之。然我恐害我之健康。因此之故遂立視孺子之溺而不救。此固可有之事也。然更有一可有之事焉。則我跳入水中冒生命之危險以拯救此孺子。我之爲此。因欲救此孺子以反諸其親也。

第一例之我。其爲利己主義者不容疑矣。然第二例之我果亦爲利己主義者乎。亦有道德學者以爲然者。其說曰。汝何故躍入水中乎。因救孺子之觀念較立視孺子溺死之觀念尤能使汝滿足也。導汝之行爲者自己之滿足。(Befriedigung)也。而於其行爲求自己之滿足者。即爲利己主義者。

此說之中含有正當之思想。苟非救孺子之觀念較任其溺死之觀念與我以更多之滿足。則我將不救此孺子矣。凡爲某善事而有意犧牲自己者。實因自己犧牲之觀念使彼滿足。是以爲之。即由義務之意識而行爲者。苟非履行義務之觀念較背反義務之觀念與之以更多之滿足。彼必不如斯行爲矣。要而言之。吾人之意志有意向一目

標之時。常含有到達目標之觀念與滿足之情結合之意。一切有意之意慾必以滿足爲目標。而此非或人之滿足。乃意慾者其人之滿足也。於此有決不可避心理之必然性焉。人類之意慾與人類之滿足。固常有如斯法則之關係者也。

然意慾以滿足爲目標云者。非謂爲意慾之目標而現於意識者滿足也。救將溺之孺子之時。我非思自此行爲而來之滿足。而以意志向其滿足。其爲意慾之目標而現於意識者實爲救孺子之事。雖然。同時事實上得滿足之經驗。惟未現於意識而已。我欲救孺子之生命。非欲由之而得自己之滿足。乃因救其生命之故而救其生命也。而孺子由我而得生之觀念與自己以滿足。要而言之。滿足非意慾之對象。但爲意慾之一面直接包含於意慾之中而已。

然人或疑如斯之事實未必能一般通用。例如有一小兒。從親之命令之觀念或較其反對之觀念更不合意。然彼猶「欲」從親之命令。雖然。如此之時。小兒非眞欲服從。不過畏罰而已。彼之所「欲」者乃「不受罰之事」。服從不過爲其手段。而彼之所以不欲受罰者。因其與受罰比較爲滿足也。如斯之時「所意慾者」乃終極所意慾者也。非對

於某目的之手段。實爲終極之目的。如斯之滿足有到達終極目的之觀念較不到達終極目的之觀念與更多之滿足之意。一切之意慾以意慾者之滿足爲目標之語。不可不如是解之。

然則關於人類行爲之動機之問題自如斯之事實將生如何之結果乎。答曰。皆無。謂人所意識之意慾以意慾者之滿足爲目標。即等於謂人所意識之意慾常必有何等之動機。於一定之情形規定意志之動機必爲實現之則與滿足於意慾者終極目的之觀念。

言至於茲。則規定意志之動機與其終極目的。(Endsweck)之關係可以明之矣。動機者終極目的之觀念也。爲健康之故而散步之時。保持健康爲終極之目的。保持健康之觀念。即規定之動機也。規定之動機與目的之觀念乃同一之物。不過自兩不同之方面觀察之而已。兩者之內容皆爲比較可喜者現於吾人之前。因其爲比較可喜者現於吾人之前。故得驅吾人使意慾之也。

由此可知如斯心理上之事實不有何等倫理上之立腳地。此固非道德之原理也。凡

所意慾者常爲與滿足者現於吾人之前。如斯心理上之事實倫理學既不要求。亦不禁止。倫理學之所問在於以何事爲滿足之對象。在於當以意志向於何事也。

論至於茲。可以再思利己主義矣。若爲滿足救孺子與其兩親之喜之觀念而救將溺之孺子亦爲利己主義者。則利己主義不過爲上文所言心理之事實之別名。如斯之概念不僅於倫理學上毫無價值而已。又反於用語之例。利己主義之語從慣例言之。上文所述救孺子之行爲固非利己之行爲也。從倫理學之用語例。以利己主義與利他主義。(Altruismus)對立。如斯之行爲固利他之行爲也。

然則利己主義之語於倫理學上有價值之意義如何。意慾之目標與滿足之情結合。此無論何時不變者也。雖然。因慮自己之健康而任孺子溺死之時。意慾之目標在於保持自己之健康。反之。因欲救孺子之生命返之其親而救孺子之時。意慾之目標在於孺子自己生存之喜與孺子之兩親之喜。於此有互相對立本質上之區別焉。第一之例。人之所求者純爲自己之滿足。第二之例。使自己滿足者乃他人之幸福也。自己之滿足乃自謀他人之滿足關與他人之滿足而生之同歡。(Mitfreude) 故利己主

義與利他主義之對立。不存於不以自己之滿足爲目標。而存於其滿足性質上之差異也。

雖然。但有如此之規定尙爲未足。於此又有因不失對於自己之尊敬。捨一切之利益與快樂而犧牲自己之情事焉。當此之時。人之所以爲目標者以滿足觀自己之人格也。其所求者非自此而生他人之滿足。乃直接所生自己之滿足也。然無論何人不謂如斯之態度爲利己者。由是觀之。利己主義之概念更不可無深細之規定也。

自己之人格之價值。乃人格價值 (Persönlichkeitswert) 也。利己之人無求人格價值之存在之意志。但有以物之價值之存在爲目標之意志而已。利己之價值感情乃物之價值感情 (Dingwertgefühl) 也。利己之目的乃物之目的也。利己之動機乃思非人格者之實現之觀念也。

有此物則感滿足。吾人稱之爲利。 (福利 Gut) 利者物之價值也。吾人稱人格之價值爲善。 (Das Gute) 以之與利區別。利乃人類之所。有者。乃不屬於人類之本質者。乃與人類之本質區別者。乃爲人類所保有。所利用者也。利惟與滿足於自己之時。乃

「自己之」利也。以保持獲得固執自己之利爲目標者。即利己之意慾並行爲也。

如斯嚴密規定利己主義之時。利他主義亦同時受嚴密之規定。欲使利他主義嚴密與利己主義對立。則不可不爲以與滿足於他人物之價值之實現爲目標者。

然則如上文所述嚴密規定之意義。人果爲利己主義者乎。人果不過爲利己主義者乎。人多對於此問題有答曰然之傾向。如斯之倫理說。固未嘗構成明晰之思想。實際到達十分明晰之時。此說即歸於死滅。然因其說甚爲漠然之故。屬於此說種種之主張愈多行焉。

尋彼等之所說。人本如野獸。有貪愛一切欲使爲己物之本性。雖然。人又有思慮之力。知彼若取他人之財產。則他人亦將取己之財產。欲安全自己之財產。不可不尊重他人之財產。故自利己之計算。而爲利他之行爲也。

雖然。如此之思想。實基於人性之誤認。彼等蓋不知人與人內面之關係也。與人共樂同憂。本爲人所固有。觀於人類之歷史與日常之生活可以明之矣。人不能不如此。又已經確定心理上之事實也。人苟知自己以外尙有他人。即不能不關心於社會。此蓋

基於感情移入 (Eingefühlung) 心理上之事實而然。我等於我等之周圍見有多數之「人」與我等相等者。雖然，我等眼中之所見，其實非「人」。惟人體與人體之運動與圍繞人體之運動而已。此外則惟聞人之音聲（言語）而已。然我等言「人」之時，非但指能運動能發聲之肉體。「人」者人格也。感覺、表象、欲望、恐之存在也。而此等皆不上於我等五官之知覺。以此言之，人固未嘗見，他人之人格也。而我等之心仍有他人之人格之象。我等果自何處獲此心象乎。此心象果自如何之要素構成之乎。對此問題可能之解答，惟有一而已。我等直接所得知者，惟有自己之人格而已。直接經驗所得與我等者，惟有自己之人格之心象而已。從而關於自己以外之人格，一切之心象不可不為自關於自己之人格者而引出者。我等移發見於自己之中者，以之為在他人之中。如此移為他人之自己，固非全如原狀之自己。常隨對象之性質而受種種之變容。自己之人格之輪廓為他人之心象之時，於某點甚強。於某點頗弱。要之他人之人格，在我等之意識，不過為自己之人格移置於自己以外之肉體中，同時受種種之變容者而已。

例如見一人之悲。其實己之所見者，惟其人之態度與面貌一定之變化而已。（淚及其他悲哀之表徵）以之為悲哀，乃自己之解釋也。而為此解釋之根據者，惟自己之經驗而已。然如此之解釋果如何行之乎。

或答曰：此所據者類推之推理也。雖然，詳思之，此解答固不可能也。若從所謂類推推理之說，則必我等先知自己之悲哀，表出於自己之顏面，為某種之變化。次於他人之顏面，認有相等之變化。遂由之而推想他人之悲哀。雖然，如斯之次第固不合於事實。凡人當悲哀之時，未有取鏡而照視己之顏面者。我等固不能直接知己之顏面。故曰：先知自己悲哀之時，顏面上之變化而後推及於他人顏面上之變化。此非自然之次序也。我等直接所得見者，惟有他人之顏面而已。感情與容顏相關之知識，亦先自觀察他人之容顏而始知之。雖然，我等所得知者，既惟有自己之悲哀，我等果如何能就他人之容顏而認悲哀乎。他人之容顏與自己之悲哀二者之間，果如何得相關繫乎。答此問題者，本能 (Instinkt) 之概念也。此乃我等所頻用為遁地不可思議之 x 也。詳言之，則其事實如下文之所言。自己見他人之顏貌現有變化之時，不知何故，從一

定之徑路。自有自動自感內面之傾向。生於自己之中。苟無妨害此自然作用之事情。此傾向必現而爲事實。就上文所舉之例言之。其內面之傾向爲感悲哀之傾向。自己爲如斯之感情狀態所引。自有感悲哀之傾向焉。雖然。當此之時。並非自遭遇可悲之經驗。惟覺自他人之顏貌而引起悲哀而已。從自己之所感。則第一覺此悲哀與此顏貌結合。第二覺此悲哀屬於有如此顏貌之個人。當此之時。自己之所感者。即以自己之悲哀（如此被喚醒之自己）移入於他人顏貌之中（從而又移入於他人之個人之中）。也是而自己經驗之悲哀。遂直解釋之爲他人之悲哀。所謂感情移入。即稱如斯之事實之名也。

若假定爲此容顏之他人實際。感此悲哀。則感情移入云者。即共經驗。他人之內生（於此例爲悲哀）也。易言以明之。感情移入者。即同情（Sympathie）也。惟此際。有不可忘者。在自己之意識。非先有他人之悲哀。而後有自己之同情。他人之悲哀。必以自己之同情爲基礎。始能成立。故同情者。其實非同乎他人之感情。惟經驗自己之感情而已。惟如斯自己之感情。常與他人肉體之現象結合。他人之肉體對於自己爲支

持內面生活者。個個之現象對於自己爲生之發現。而爲心之個體。之他人始對於自己爲存在者。故他人云者。乃自己以自己爲材料而創造之者也。彼之內生。乃由自己之內生而採取者也。自己以外之個體。若自我乃以自己以外肉體之現象爲所緣自己之投影（Projection）也。乃自己之重化（Verdoppelung）也。由觀他人之容顏而引起之悲哀。固非由自己之中自無而有者也。今欲經驗此悲哀。則自己不可不由過去之經驗而先知悲哀之爲何。過去經驗之悲哀。今因見此容顏而再生於自己之中焉。但茲所謂再生。非僅爲記憶心象之意。乃再含實際之經驗之傾向也。

上文所言本能之感情移入。又由後來之經驗而確保之修正之。自己見親切之容顏。然徵之經驗。知爲此容顏之人。固非親切之人。於是最初之感情移入。乃加以修正矣。雖然。此修正亦即感情移入之所爲也。感情移入以感情移入修正之。除感情移入。無有能修正感情移入者。然雖經如此修正之後。最初之感情移入。仍然存續。爲對於自己之印象（Eindruck）。例如雖知親切之容顏。其背後隱藏冷淡不親切之惡意。而

親切之容顏依然與對我親切之印象。

此乃極重要之事實。美之感情移入 (Aesthetische Einfühlung) 與實踐之感情移入 (Praktische Einfühlung) 之對立。實基於此。美之感情移入不問移入之感情合於現在之事實與否。惟依從直接印象之感情移入也。若命此合於事實與否之意識爲知 (Wissen) 則此種感情移入與一切之知無關係。然實踐之感情移入則必要求對象之合於現實。即含有關於對象之現實之知。一切美之受用 (美之觀賞 Aesthetischer Genuss) 基於美之感情移入。一切利他之感情若利他之動機基於實踐之感情移入。

人於美之受用。移入自己人格之感動於人體、風景、建築之形狀與音樂之音響節奏之中。人如斯與一切之物象以魂。此等之物象因我與之以魂之故始對於我而爲美焉。美之感情要不過爲自己受用 (Selbstgenuss) 之化爲客觀者而已。因有美之感情移入。人乃直接經驗己身於外物之中 (於外界之一點) 焉。

實踐之感情移入與美之感情移入。於此點毫無所異。雖然美之感情移入所移入之

感情爲現實與否非其所問。故無動以現實爲目標實踐之態度之力。實踐之感情移入則有於實踐上與動機之力。人苟知他人之心情。例如知他人抱一願望。苟無妨害之事情。則於實踐上必爲此他人之願望所規定。一如被規定於自己之願望者然。此所以有實踐之感情移入之名也。人如斯感求滿他人之願望自然之衝動焉。且非獨他人之願望而已。對於其憂慮希望判斷無不皆然。要之他人所有內面之態度。已苟知之必生與之相對應自己內面之態度之傾向。此乃心理之必然性也。

美之感情移入在實踐上無與動機之力。此固爲其缺點。抑又其長處也。蓋美之感情移入之態度 (美之觀照 Aesthetische Betrachtung) 不被煩累於現實與非現實之問題。故全脫現實利害之範圍。

表現於藝術中之人物既不能害我。亦不能爲我之用。彼之所有者非自我奪去。彼之所缺者亦不能供我之用。因美之觀照之本質在於忘卻一切之利害願望嗜慾而沒入於藝術品之世界之故。藝術中之人物固不能以其願望妨害自己之願望。蓋在美之觀照之中。自己之願望既已不存在也。故人之同情於實際之生活或爲利己主義

所污染所妨害所抑壓。然於此處則得以純粹無疵十分行其特質焉。蓋美之感情移入恰如純粹表現同情之事實使我等認識其本質之一實驗焉。

此實驗教我等以何事乎。若必待自他人之願望意欲歡喜苦痛而來利己之關心悉行除去之時同情始示其十分之力。則同情必爲對於利己之關心而獨立者。欲自利己主義引出同情乃決不可能之事也。

然欲自利己主義引出利他之關心亦屬不可能之事。蓋利他之關心要不外「實踐之」同情。與他人之同情驅我等使爲利他之行爲。同情既爲獨立之事實。則利他主義亦不可不有獨立之根於我等之中也。

雖然同情之與利己之動機對立而保其獨立也。不惟可自美之同情證明之。即實際生活亦有時示我等以此獨立。利他之動機亦然。人固能不顧自己之利害而熱中於他人之休戚也。且人又能犧牲 (Opfer) 自己之利害焉。人若純爲利己主義者。則此事如何可能耶。

雖然對於此事猶有欲以利己主義說明之者。其說曰。利他之態度之結果多爲自己

之利益。此實際生活之所示也。人於此際練習利他之態度。遂於不有自己之利益之時亦爲利他之行爲焉。

雖然現在之問題非習慣之利他態度。乃關於他人之喜憂休戚內面溫然之同感也。如此之同感果得由利己心之滿足而生乎。此同感一旦發生之後遇自利己主義觀之全無意義之事。習慣上猶得主張自己乎。此皆不可能也。習慣 (Gewohnheit) 者麻痺一切之興味者也。於其自身無何等之興味者不能因習慣而有價值。如斯之力不存在也。

此處有一天性上對於音樂全無感受之力之人焉。彼對於音樂之無感覺也與利己主義者所言凡人對於他人之喜憂之無感覺在同一之程度。如斯之人或因欲見美人欲與人談話而頻赴音樂會。雖然依如此習慣之力果能使彼感關於音樂內面之要求乎。果能使彼成一小音樂之人乎。

若其人本有多少音樂之感受力。惟尙未經教養。則練習固可修練其感受力。遂使彼成爲知音樂之人。雖然彼若全缺如斯之素質。則彼永永但能爲求音樂以外之逸樂

之故而出入音樂會。決不能有專爲對於音樂內面之衝動而犧牲從來所追求之逸樂之日。習慣之力固不能自無而生有也。

因有自利己心出爲善事於他人之結果。遂能無利己心爲如此之善事。欲其爲此。不可不豫定利他之性情爲獨立具於人性者。人自利己心出爲善事於他人。與彼以經驗爲善事於他人之價值之機會。故雖於利己主義之發動之根據之上。猶能喚醒利他之價值感情。雖然。欲其有此。則利他之價值感情不可不於人性之中有其萌芽。若其無之。則人但能永永於可得自己之利益之時爲善事於他人而已。

或又取進化論之意主張與第一說同樣之思想。其說曰。人知必俟他人之援助始能實現其利己之目的。彼悟他人之爲「必要」。如此「經驗數千年」。遂至生利他之傾向焉。雖然。人實現其利己之目的之時。非獨他人爲必要而已。石與木與鐵亦皆爲「必要」。故彼重視此等之物。雖然。人與木石之閒不因之而生社會之感情。人固不與木石以人之權利與尊嚴也。人若見此等之物妨害自己利己之目的。則拋棄之蹂躪之。雖於數千年後之今日猶依然如故焉。惟視此等爲生物。如崇拜庶物者與之以魂。

之於人之時。始有敬之愛之心焉。

欲自利己主義導出利他主義之第三說。亦與前一說同。不足採取。其說曰。人恆自利己之動機謂有益於自己他人之行爲爲價值讚。(Lobenswert) 行爲而有益於行爲者以外之人。則常與價值讚之形容詞結合。我等於所有之方面有以耳中所聞諸種之判斷爲自己之判斷之傾向。故此判斷亦遂成爲自己之判斷。覺奉事他人之行爲爲價值讚。遂有欲爲此行爲之衝動焉。

此處有思想混同之弊。關於物理若歷史之事實之判斷直以他人之判斷爲自己之判斷。固無誤矣。雖然。謂其行爲爲價值讚。此非客觀之事實判斷。(Tatsachennurteil) 乃價值判斷。(Werturteil) 也。此非表明此行爲有如何之性質。乃言此行爲在於內面如何動判斷者之心也。如此之判斷不能以言語直接傳達之。

美之判斷。亦價值判斷也。於此有自己全無興味一張之畫焉。有一人極口稱賞之。其言固爲我所聞也。已或信稱賞者之真好此畫。然已決不能因之而與此畫以與或人所言同一之價值。雖或由稱賞者之言而示自己從前所未曾觀察之美點。教此畫之

應如何觀察。彼之言說或能喚醒我之美之評價。雖然此美之批評乃自我發者也。由自己之內面喚起反響。而發見之於此畫之中。乃有如斯之批評焉。蓋美之價值判斷惟自內面之體驗而成立也。

倫理之價值判斷亦與之同。幾千之人稱某行為爲高貴之時。已或信彼等之眞見爲高貴。雖然自我言之。必此行爲與我道德之本質合致始見爲高貴。如此之事實與自己倫理之批評可自他人之判斷而喚起之事實並不相妨。當此之時。可爲倫理之批評之事實。其性質之全體。自他人之判斷始上於意識也。

又自己屬於某民族或屬於某階級之時。自己常見於其民族若階級之內。人類之性質若態度常自特定一面之立場而批評之。且聞如此之批評所以爲正當之理由。於是已亦受周圍之影響。對於批評之對象爲一面之觀察。而忽視可轉覆此批評他之一面焉。

如此之習慣若傳統與流行自己之身邊倫理上之判斷若偏見又規定自己倫理上之批評。雖然如斯傳染暗示之作用。惟行於觀察事實之方法而已。批評之自身固仍

爲自發也。

若苟合他人之價值判斷而生某利害之結果。人或爲此結果之故。而苟合他人之判斷。我等所屬大小之社會批評之標準恒有一定。合之者受賞。背之者有罰。故件自己之態度社會之結果。之觀念與態度之自身。之閒生密接之結合。非由自己之精細檢察。或至不能區別此兩者焉。此時對於自己有價值者不過其結果而已。乃誤認爲以態度之自身爲問題。雖然自己之價值感情實結合於此結果。對於態度之自身之批評實未嘗行焉。

要之利他之性情（無論何人不疑其存在）決不能自利己主義導出。此決非假裝之利己主義。又非自利己主義作出者。乃有獨立之根者也。而其根爲人與人之閒不可避之同情。爲自己與自己所知他人之人格之間內面之一致。爲使他人對於自己。爲「人」之感情移入。欲以利他主義歸之於利己主義者要基於不知心理上確立之事實而已。

於此有一疑問生焉。若利他心有獨立之根。然則此心動人之力量極爲微弱。又何故乎。

此有種種之理由。第一、利他之動機乃再生者。間接者。以他人爲所緣而再生焉。不如利己之動機直接與自己之要求之交涉多也。從而同情之作用（動人之力）亦較由自己之內面直接湧出之動機爲弱。如斯以他人爲所緣而再生內面之態度。若我等深潛思之。則其作用之性質與強度。固亦漸與由自己之內面直接湧出者相近。然事實上欲到達如斯之強度。實非容易之事也。

苟設身處地而思之。則關於自己以外之人格所有之知識恒有附隨而來之傾向。雖然。此知識必自經驗而得之。人不可不勉學正當解釋他人之容貌言語。以知其人爲如何之人格。此人格之心。今方經驗如何之事。而自其中悟出此等之事。人苟不學。固不能知人之心事也。

而知人之語亦有種種之意義。在於或人所謂知他人之歡喜與憂苦不過爲言語上之知識。彼但知用歡喜憂苦之言語而已。至其言所指之事。固未嘗把握之於意識之中。或惟霎時偶現於意識而已。如此之知識固無何等之力也。惟以十分之強度於內面把握對象之知識始爲有力。此於感受性與精神之動力固爲必要也。

欲使利他之動機爲有力者。則自己直接經驗之力。不可不强。若己之所當喜者不能十分喜之。降於己身之禍不能深切感之。則對於他人之幸不幸亦不能有十分之同情。夫對於自己之禍福之歡喜與憂苦固利己之感情也。故豐富而強烈利己之價值感情爲利他之價值感情第一之條件。利己之價值感情由經驗而益廣益深。而利他之價值感情亦隨之而益廣益深焉。

利他之價值感情又隨個人與人類相關之發展而益發展。個人與人類之相關愈爲複雜。則通個人與個人之橋梁愈多。人我之交通與利他之同感通此橋梁愈易於傳達。而利己主義活動於其間。爲導利他主義之一通路。最初之關係爲相互之保護相互之扶助。斯固利己之動機也。而如斯動機之發動遂爲喚醒同情之價值感情之機緣焉。

如此之相關漸廣。隨而悟人之與人不但於外面同等而已。且於內面亦同等焉。「人」(Mensch)之一般概念最初表外面之構造與生活法之共通。雖然。此概念逐漸變化。遂至有豐富之內容。而有「人」者有同樣之要求與共通之目標之意。依希臘人之所

見。凡他人皆野蠻人也。依基督教之所示。則凡人皆神之子也。

由此觀之。於種種之意味。利己主義乃第一次者。利他主義乃第二次者也。謂利己主義爲原本之統御者。固不合於事實。謂利己主義原本居於首位。此固可以理解之事。抑自然(Natural)之事也。

此於原始人與小兒全爲自然。於一種之意義於我等亦爲自然。蓋精神之麻痺與怯懦與無思慮固出於自然也。人之拘守於利己心之中。實亦不外如斯之麻痺與怯懦與無思慮而已。

雖然。如此之精神狀態。自一面言之。又非自然。

月之初現於吾目也。其形如此。其大如此。吾見其懸於鄰屋之上。此第一之印象固自然也。雖然。始終信此印象。欲上鄰屋而捉月。則又非自然。如此之時。必思不現於吾目前。天文學上之事實以修正彼第一之印象。始得爲自然也。

於當有之事與不當有之事之判斷。於從此判斷而行爲。若惟由直接之個人經驗而規定之。此非自然之事也。例如縱己之樂而忽視橫臥路旁之貧人。又如享用己之富

而忘他人之缺乏。自己之受用固爲一事實。他人之困苦亦同爲一事實。人若稍致思於後之事實。則必覺與前不同之態度爲當然矣。忘人生之慘苦。亦與關於月之大小及位置素樸之判斷同爲不自然。同爲無思慮也。

而道德上之無思慮。其爲無思慮也較上文所述月之判斷爲尤甚。蓋人非必皆爲天文學者。然無論何人其爲人則一也。天文學上之事實不可不信。天文學者之教。人生之慘苦則我等自能爲見證者也。我等設身處地。入於受苦者之魂之中而共感彼等之懊惱與其無益之苦鬪內面之事實。固無所妨也。惟因我等爲利己主義者之故。遂忽視此不可蔽之事實。其爲無思慮也甚矣。

更進一步思之。我等既有不許漠視之人。則對於非天文學者之我等。月固不爲重要也。自然之事實之認識無論如何重要。惟其合於人類之慾求。故對於我等有價值。人類之欲求與有此欲求之人類對於我等固首爲重要也。以人言之。其關係之深無有過於人者。利己主義者乃蔑視此最爲重要者。其爲無思慮可謂極矣。以利己主義爲道德上之原理。非狂愚而何。

如此之道德原理實破壞自己者也。蓋我等若爲利己主義者。則惟得要求一切之人奉事我等而已。然要求他人爲利己主義者。則是我等承認彼等有奉事彼等自身之利害之權利也。雖然。我等若爲如此之承認。則是我等既爲利他主義者矣。

第二章 道德上之根本動機與惡

動機之種類不但利己與利他二者而已。世固有不論自己與他人之利。專以得自尊敬。而決定其行爲與態度者。此亦利己主義乎。

強以利己主義之概念擴張至於此處。固爲人之自由。雖然。此反於普通用語之例也。從普通之用語例。則所謂利己主義者乃努力自其行爲使與自己之人格異物質之利爲自己之所有者也。捨自己之利益與快樂專爲求滿足於自己活動之方式而行爲（非要求某物象爲我而有某性質。乃要求自己。由行爲而得使某物實現於自己。）此利己主義之反對也。反於用語例而勉強擴張利己主義之概念。因包含全然反對之思想之故於倫理學上爲無價值。夫我等爲何物與我等有何物之對立（我等與物之世界之對立）固根本之對立也。

自敬（Selbstachtung）之動機又非利他之動機。我等以自敬爲目的而行爲之時惟思自己而已。對於他人之顧慮此際固毫無所關也。

從而利己主義與利他主義之對立在由自敬之動機而出之行爲爲無意義。既有如

斯自敬之動機儼然存在。乃多數之道德學者當考察人類行為之際。惟以利己與利他之動機之對立爲滿足。此真皮相之見也。彼爲物之價值感情。此爲人格之價值感情。詳言之。則爲人格之價值感情之一種。自己之價值感情也。惟人格之價值感情始眞爲倫理之根本動機。故上文所言之道德學者其所爲之區別實未達倫理真正之範圍也。

或曰。自敬之動機固非利己之動機。然可歸之於利己之動機。其說曰。可爲自己之價值者。不可不爲能實現利己之目的之能力。尊敬自己者。自覺此能力而自喜也。蓋豫嘗將自此能力而生起之利益與快樂之味焉。爲得自尊敬而行爲。即不失此先嘗之味而行爲也。約言之。自己之人格。惟爲得利之手段。始有價值。

雖然。自覺實現利己之目的之能力。而自感幸福之意識。與爲此目的實現之歡喜。既異其性質。福利得自偶然之僥倖。而爲自己之物。雖然。當此之時。無自己獲之特殊之滿足。蓋此處無自負（誇 *Stolz*）之感情與力之意識也。

今試以野蠻人爲考察之對象。彼等之中有與其捨自負之感情而匍匐寧忍拷問之

苦。以主張自我者。彼等之中又有捨一切之逸樂犧牲其性命以行復讐者。彼之所以不能不復讐者。一則彼不復讐。則彼自見爲怯懦。彼固欲己之強大而優勝也。二則彼不復讐。則其知友將輕蔑之。彼更不欲受此輕蔑也。而他人之輕蔑。要爲自己之輕蔑。對於自己他人之輕蔑。惟於自己與之同感之時。始爲自己之所任受。即求他人之尊敬之努力。亦常爲求自敬之努力。前者若爲原本之動機。則自敬之動機亦不得不爲原本之動機矣。

試觀小兒。彼等雖蒙答責詞叱。猶昂然主張自己之意志。雖因此而受嚴罰。苟達其志。亦遂欣然奏凱歌焉。

又試觀小兒之遊戲。彼等非自利用之見地爲之。惟於建設破壞之活動深感幸福。此處固有成功之喜。然彼之所求者乃活動之喜也。苟專求成功之喜。則容易達其目的之時。其喜當愈大。然小兒寧喜與大困難戰。而自矜其力。凡玩具無可用自己之力之餘地者。彼等恆不喜之。且不喜成人之相助。

即小兒之求學事物。亦動於自矜之感情。能知事物。大有益於人生。小兒固尙未知之。

也。彼惟爲學之故學之而已。小兒於學事物之時。名譽心頗強。恒欲已爲第一者。此亦因置價值於自己之優良也。此處亦有活動之喜與成功之喜之區別。學事物之成功爲知識。小兒固富於知識之慾者也。雖然。知之之喜亦隨而增加。彼又求搜索與發見之喜焉。苟不超乎小兒之能力。小兒固樂求知之勞苦也。

試更進一步而觀少年。伴於自己活動之方式之喜。其種類甚多。我等於此見大膽冒險之喜。又見對抗障礙卓然自立之自矜。又見含笑咬牙強忍痛苦之姿態。又見少年之意氣揚揚非因得有趣而有用之物。乃因於自己之中發見某力而認其生動也。觀此類之事。亦可知自敬之動機。固獨立於利己之動機之外矣。

世有毫不能得何報酬。惟招嘲笑迫害與虐殺。而固執己之所認爲正者。此亦倫理之自敬也。此於其根柢亦與前述之諸例爲同類之事。實。其特殊之內容與價值雖有不同。然兩者之根柢實同一之自我感情 (Selbstgefühl) 也。此倫理之自我感情非由利己之計算而生者。欲由境遇與技術之力爲惟有利己之傾向之人養成自敬之心。固不可能之事也。

所謂教育之結果。就主要之點言之。乃其正反對也。世有一種之教育術。不能養成自由活動之力與自負。反破碎之。專以造成被操縱於賞罰而行動盲從習慣之規矩。敏於計算利害之人爲事。而反自覺爲偉大。又有一種之政治術。以人爲機械之輪。以是爲最高之目的焉。

而常從自敬之動機而行爲者於人生之競爭。非必能常遇幸運。蓋欲得外面之幸福。有時不可不屈己以徇有力者之意志與輿論之偏見也。

大有言曰。今之時代乃心情之唯物主義 (Materialismus der Gesinnung) 之時代也。此乃無所顧慮惟追求外面之福利之意。又有人曰。與此唯物主義並行者又有追從之勤勉 (Strebertum) 焉。雖然。後者不過爲同事實之他一面而已。追從之勤勉 (於種種之狀態犧牲自敬) 乃實行心情之唯物主義有效之方法也。蔑視此方法而惟爲忠實於自己之行爲。則人將視爲愚物。將爲人所排斥。有陷於不幸之命運之危險。縱令無此危險。而對於此危險之恐怖。實於教育自敬之心爲不利之方法。謂自敬之動機由利己之動機或其他之動機而生。此乃據心理學之事。實。不可得有

之思想也。此動機乃人性生而有之獨立與他動機相並者也。

然則滿足之感情如何生於我等之中乎。就物象言之。所謂一物象人於自己之知覺。乃此物象希望被攝取於自己之內面之意。如此物象之要求於自己精神全體之組織並其時行於精神內其他之諸內容有如何之關係乎。兩者共鳴乎。抑背反乎。共鳴之時所生者爲滿足之感情。背反之時所生者爲不滿之感情。凡所謂感情乃精神之一動作如何適合精神之全體並其時之他精神內容相關之方式直接意識之反映也。此一動作其性質上愈有力。現於其中之趣味愈多。而其與精神全體之一致愈完全。則滿足之程度愈高。要之一物象所與之滿足云者乃伴於精神自由取入（識得）物象之快感也。乃伴於精神即物象之知覺自由活動之快感也。但此處所云之自由乃自己之活動與自己之本質一致之意。

然此處又有與識得物象之活動相並者。則精神之自發活動是也。願望意慾之目的爲內面之勞作。此等之活動皆自發活動也。而此等自發之活動亦隨其力之強弱與其趣味之多少并其與精神全體之一致不一致而生種種之快樂與苦痛。雖然。此於

關於自己。關於自己之自發活動。關於由自己之自發活動而自覺自己之主觀之點。與伴於物象之快感相異。此乃自我感情也。此爲自我價值感情。（Selbstwertgefühl）與物象之價值感情對立。此二者乃我等價值感情並立之方向也。凡我等之心之活動乃我與物之交感也。在此交感之中。兩種之價值感情互爲消長。而從同一之法則成長。欲以一方歸之於他方。此不可能之事也。

然自我價值感情其規定我等之行爲極少。此何故乎。第一。因外界之物象對於我等爲最初者。人格必由感覺之對象與之以最初之內容。始能對之而爲自發之活動。而於此活動始能以自己爲自己而自覺焉。

第二。人之關心。最初亦向外界之物象。因外界之物象最初與人以食養及保護。使人得以生存也。生存者爲人格而生存之豫備條件也。即專爲生存而奮鬥者。比之溺於宴樂而喪失爲自己與他人活動之能力者。猶能懷自負之感情。有與於人格之尊嚴之權利焉。雖然。更豐富之人格之開展。與更廣大之自我之意識。則固非此人之所得而有也。

自我價值之感情亦與利他之價值感情等。從一定之法則而發達。其發達之條件有三。

第一、於生存競爭之外不可不有幾分之自由。

第二、經驗益複雜。眼界益廣闊。種種之新慾望從而發生。則人格益爲豐富。即利己之新慾望亦得與自我價值感情以新內容焉。

第三、最重要者爲人與人自內結合社會關係之發達。無論如何之人。多少各有其人格之價值。又各有幾分之自覺。雖然。因無機緣以涵養對於更高階段之觀念。凡人又皆有安於現在程度之危險。此時最多與人以如此之機緣者。實爲知他人之事。觀他人而內自省。乃必要之事也。見他人之人格於某事勝我。則我之人格於觀念上。關於此事亦較前爲高。故其人之長處愈合於我等之理想。（因見其人而我之人格於觀念上益高之點愈多）則我等愈重視之。置如斯造出理想之人格於前。自必發生實現如斯觀念上更高之自己於自己人格之中之慕想與努力。而此慕想與努力因十分理解他人而益強。此社會關係之發達所以不可少也。

雖然。此之要素但爲本來人性之中所具評價之法則實現之條件。而欲豐富自己人格之價值內容之努力固非此等要素之所產也。

專心於物質上之生存競爭。精神上眼界之狹隘。與人間之孤立。乃障礙求高級之自己價值之努力者也。於此又有一障礙焉。即人造自己價值之幻影而妄想之以爲真正之價值是也。人有善名。有財產。有追隨者。有勳位與稱號之時。恆覺已較他人爲善。此固廣行之事實也。事實上彼或較善於他人亦未可知。彼所有之福利或由自己之才能而獲得之亦未可知。雖然。事誠若此。彼雖無此外面之福利。（命運不助彼使成功）猶較他人爲善也。吾人對於彼之受命運之恩寵。惟讚美運命可矣。彼固非命運也。

若偶然與彼以如此之福利則如何。當此之時。福利固自有其價值。然如此福利之價值。固非其人之價值。亦猶之乎彼之爲人固非即福利也。而多數之人竟爲如此之轉置者。蓋因己之爲人無可自矜。故以自誇其所。有爲得策也。試以富言之。富之於富者之人格於種種之方式較之貧者更多與之以活動之可能

性。而如斯之活動不但於富有其根據而已。於人格之中固亦有其根據。然我等於解釋有根據於兩要素之共同活動之事實。有但取其顯著之一面視為事實之根據之傾向。月不過反射太陽之光而已。而我等遂見為月自有光。我等視由富而始可能我等之活動為具於人格之內之能力。其活動愈大。則愈覺其人格之偉大焉。

更有一事不可不特為注意者。名譽 (Ehre) 是也。真正之名譽不可不為我等之人格之崇高尊敬 (Ehrung) 者。乃行於他人之心內之作用。與名譽全為別物。我等之名譽若有可尊敬之價值。我等固有喜此尊敬之理由。雖然。我等之名譽固不為之多。亦不為之少也。

我等之名譽若不達於他人所受之尊敬同一之高度。則有二互相反對之可能性。若我等有強而且明之人格。則將感內面缺乏之意識。將自覺其可愧。若為不明不強之人。則或以他人之尊敬代己所缺乏之名譽。由自欺之作用而感名譽意識之昂進焉。或者本無可尊敬而貌為可尊敬者以欺他人。以被欺者之尊敬補自己名譽之缺乏。又或以一種之默契互相尊敬。互相欺謾。此其空虛無物。固為萬人之所知。而苟有

之。即視為自己之名譽焉。此誠兒戲之事也。雖然。多數之人以此遊戲為不可少。若但以己所有之名譽固於彼等為不利也。

雖然。上述之福利之有倫理之效果也。又非可否定之事。財產與人格以發動之機會。可以輔助其發達。尊敬固與明強之人格以自己缺乏之意識。亦可刺戟征服自己所有之價值與他人所與之價值之間之矛盾而為真可尊敬之人之慾望。

此乃 *Noblesse Oblige* (特權強義務) 真正之意義也。此乃尊敬必不可不為可受尊敬之心情與功業所促而生之意。此乃高貴者除己身所荷者之外別無名譽之意。蓋若以自運命之恩惠而得者 (如名譽財產尊敬) 償己之所負於人生者。此為下劣之事。而高貴者則必以己之所有者與以自己之力行之者償之也。

物之價值感情有利己利他之別。人格之價值感情亦有自我價值之感情與同情之人格價值感情 (*Sympathische Persönlichkeitswertgefühl*) 之對立。此乃我等所區別之價值感情若動機最後之種類也。

同情之人格價值感情與利他之價值感情相同。亦基於感情移入心理之事實者也。

但於爲利他之價值感情之基礎之感情移入。我等不過發見自物象而引起之歡喜憂苦於他人之中而已。於爲同情之人格價值感情之基礎之感情移入。我等又發見其內面活動之方式與其人格之本質於他人之中。我等見他人之魂之如何動作他人之魂本來有如何之性質之時。與對於自己之內面活動方式與自己之人格性質之時相同。不得不經驗有價值若無價值之感情。此經驗始於知他人之存在。及設身處地深入於他人之人格之中。則此經驗更爲鮮明矣。

爲同情之人格價值感情之對象者他人之人格也。直接者。彼等之內面活動方式或人格之性質非爲供他用（例如利己之關心）而始有價值。如斯價值感情（動機）之獨立可舉種種之事例以明之。

請再舉野蠻人之例。野蠻人常歎賞强者驕傲者能忍苦痛者復讐者狡猾者。彼等蓋深喜如斯之性質也。其深喜之也。或基於利己之感情。謂强者可爲己之助。亦未可知。雖然。彼之驚歎（Bewunderung）之感情與此利己之滿足全爲別物。驚歎之感情具特殊之色彩。偉大與崇高之快感不能由利己之滿足而生。與我等以利益之物象我

等固亦喜之。雖然。我等固不驚歎此物象也。敵之弱與愚與同人之強與智等。皆與野蠻人以利益。雖然。彼不因此而驚歎劣弱之敵。惟輕蔑之而已。由是觀之。驚歎固不能以利己之思量說明之也。此乃直接適用於驚歎之對象之感情也。

對於他人之人格價值之意識。既現於對於他人之人格與才能之嫉妬（Zorn）與自此而生之憎惡（Hass）與毀傷之喜（Schadenfreude）之中。野蠻人與文明人道德之低級者之憎自己以上之人格果何故乎。如此之人格示其弱點之時即揚歡呼之聲。果何故乎。答曰。此因野蠻人或道德之低級者感其所嫌忌之人格道德之偉大。雖欲不承認之而不可得也。因比較自己於此人格覺自己之人格之益小而可憐也。彼之所真嫌忌在於自己之人格之相形見絀。對於比自己優越之人格之憎惡實爲對於其人人格之偉大之尊敬與對於自己之輕蔑。而尊敬他人輕蔑自己之情愈強則愈感其不快。毀傷之喜則因偉大者忽變爲小。己又稍覺其大也。此處有一妄想焉。蓋小其測自己之標準。則可使自己之價值見爲較大也。此妄想與視覺之錯誤正同。置一物於大者之傍覺其甚小。然置之於更小者之傍。則

又覺其大。要之對於他人之人格之嫉妬憎惡與毀傷之喜。皆自求自己之價值之動機與認他人人格之價值之感情而生。此種嫉妬憎惡與毀傷之喜最足示同情之人格價值感情。惟如此自他測己之際又加以因小他而可自大之妄想而已。

於此又有一疑問焉。同情之人格價值感情往往極爲微弱。此何故乎。一因他人之偉大強健與自由使己之卑小病弱窮屈益覺顯著。二因利己之關心常制機先。福利之問題恆壓迫善之問題（人格價值之問題）也。精神之怯懦與局迫妨害我等。使我等不能徹知他人人格內面之本質。不能確認他人之特色而知其純粹之價值。因而不能共感其真正十分之價值於自己人格之中。雖然。其最重要者爲缺乏對於自己道德之威嚴之感覺。凡缺乏此感覺者亦不能理解他人道德之威嚴而尊重之。不尊重他人道德之威嚴而反欲貶之。此即其道德之自覺在不良之狀態之證也。他人之人格乃自己之人格之變容者也。他人之威嚴乃自己之威嚴也。他人之名譽乃自己之名譽也。他人之偉大乃自己之偉大也。他人內面之廣與自由乃我等自身之擴張並自由化也。自己益視他人爲人格。（不視爲單純之肉體）則其趣益鮮。已

爲人之意識益明。則益視他人爲人格。故我等對於自己而有所尊重。則對於他人亦不得不尊重之。若對於他人不覺此意識之強壓迫。此乃因我等缺乏對於自己人格之價值之意識也。

高貴者、偉大者、自由者、有所自恃者、亦冀他人有如此之自感。彼尊重所有之才能所有之正善所有善良而正當之意志。道德界之帝王欲他人亦爲帝王。真正之君主（Herrennatur）必惡奴隸主義。必惡他人之對於己而爲奴隸與有奴隸之行。至誠之人。真實之價值深入於其心。自憎阿諛卑屈。反之欲使他人爲奴隸者。其人即有奴隸根性。（Knevenatur）好爲暴君之專制者。乃缺道德上之自負者也。凡好傲慢之人。遇較己強者恒變爲卑屈。而奴隸有時亦妄自尊大。儼如君主。此乃與追從之勤勉同根而生者也。

今請言同情之人格價值感情與利他之外物價值感情之關係。於此有依從之關係焉。利他之價值感情固常依從同情之人格價值感情也。

有一人焉。自喜其卑劣行爲之成功。此人之喜不能喚醒我等之同歡。惟喚醒其不快

而已。因此人之喜基於惡心情也。因此喜生於我等不能感同情之人格之根也。我等所共感他人之經驗，恒作用於我等之內面。如自爲同種之經驗焉。故如上文所舉之例，成功於惡行之喜，亦必作用於我等之中。如我等自爲同種之行爲而感其喜焉。我等自以此喜爲恥，自以此喜爲非，故以此人之喜爲非焉。

對於他人之快與不快之同感，非直行於我等之中者，必此快與不快與由此快與不快而表示他人之人格能喚起反響與同情於我等之人格之中始能行焉。如斯之同情乃同情之人格價值感情也。故上文所述之同感（若利他主義）以同情之人格價值感情若其可能性爲豫備條件。外界之快必於其處感人格之價值始能使我等滿足。始得爲我等意慾之目標。快之動機力以人格之價值爲其自然之基礎。故人格之價值感情乃真倫理上之根本感情也。

雖然，於深入人格之價值之問題之前，尙有一關於人類意慾之動機一般之問題。倫理學能要求上文所區別諸種之動機之一使不存在乎。能要求惟使此等動機之中之或者活動於我等之中乎。

如斯之要求其爲無意義所不待言。倫理之要求乃我等倫理之意識之表現也。我等固有之本質之表現也。如斯倫理之要求欲禁止從心理之然，含必於我等之本質中者與自其處必然生來者，乃不可得有之事也。而上文所列舉諸種之動機悉存在於我等之中作用於我等之中，乃不能拒否心理之必然也。

我等倫理上所以爲非者名之曰惡（Das Böse）我等不能以必然具備於人性者爲非。從而具備於人性所有之努力與衝動與慾望及其他一般人類之動機其於我等皆非惡也。

於茲有一動機出現於某人格之內面，自己亦謂從自己之本性於同樣事情之下亦必有同樣之動機。當此之時自己覺自己與此人之間有一致之處焉。此即自己是認其動機也。是認（Billigung）（非言語上之是認乃感情與意志內面之是認）實存於如斯一致之意識。兩者背反之意識即爲非認（Missbilligung）而我等所是認者即我等之所謂善也。故自己所認爲於一般之人類性有根據之動機皆非惡也。皆善也。然則我等非認他人之某意慾而名之曰惡，果如何可能乎。

對於此問題之答。此問題已暗示之矣。我等道德價值判斷之對象。非個個之動機。乃動機與動機之關係也。乃動機與動機作用於我等之內面之時。其力之強弱比較之關係也。易言以明之。即意志也。乃現於意慾作用與意志決定之人格也。而當爲意志決定之時。某動機活動。而逆行之之動機不活動。或一動機抑壓其他之動機。而自居首位。道德之非認之對象（可呼爲惡者）乃如斯之事實之全體也。

例如盜賊欲得財產。願自己之財產增加。此於其自身固善動機也。惟不爲尊重他人財產之故而抑壓如斯之動機。於是乎有惡。

又有爲殘酷之快感。而虐殺他人者。於此處有優越之意識焉。受虐者之呻吟。乃被強制於彼之優越之承認也。受虐者愈抵抗。則優越之印象益爲深酷。彼因欲長樂此威力之感情。乃徐徐拷問焉。如斯之時。其求擴大自己之本質之情。其自身固非惡也。惟因其缺乏人間之同情。至出如斯之舉動以求之。遂至爲惡焉。

於茲有一抗議焉。何故慘殺者捨他之道而求此特殊之威力感情耶。此蓋因被虐殺者之苦痛非偶然之手段。乃貢獻特殊之享樂者也。慘殺者於或意味實以此苦痛爲

樂焉。實欲享此樂焉。故彼從此轉倒人性之動機。此動機於其身爲惡。乃我等所不能不非認者也。

此抗議之中含有正當之思想。然於心理上仍有不甚明晰之處。殘酷之快感確爲一種特異之享樂。耽之者自其受虐者之苦痛而感戰栗。此享樂於一種之意味亦彼之所恐也。雖然。因此而其享樂益強。此事果有如何之意義耶。第一。被虐者之苦痛在彼固亦爲苦痛之對象。次之。此苦痛由彼之行爲而生。彼之行爲在彼亦爲反乎自然。彼之自然之感情與意志亦與我等相同。反抗如斯之苦痛。雖然。彼之行爲之不自然。卻益深其印象。此反於人類行爲一切之規矩非常之事實。有益高其觀念之力。從而又使伴之之威力感情益爲昂奮。如斯之享樂以自身不快之要素爲媒介而益高。耽之者乃以激情貪求自所嫌忌者焉。

如斯之事例他亦有之。如悲壯之感情是也。悲劇之人物常受苦惱。此苦惱與吾人尋常所向人要求者互相矛盾。於其自身亦不快之對象也。

雖然。現於悲劇之人物人間之偉大之享樂實因此不快而愈高。彼之苦惱與悲壯之

感情以特異之性格。我等於此處亦感戰栗。而悲壯之感情愈爲深密強烈。乃爲一種壓迫人之享樂焉。

於此事實之根柢有一般之心理法則。爲不快之根據者於某一定之方式與爲快之根據者直接結合之時。與其快以一種之新性格。同時又高其強度焉。

殘酷者亦從此法則。我等不能以一般之心理法則行於或人之中。之故而責之。彼之可責乃在低動機重於高動機也。於快之要素與不快之要素之關係。對於被虐者之苦痛之同感較自威力之意識而來之快爲弱。若對於被虐者之苦痛之同情達十分之強。則殘酷之快感變爲戰栗與嫌忌。悲劇之人物之苦惱與我等對之之不快感情。若不爲何物所和減。則悲壯之快樂亦可變爲戰栗。故某時代某個人道德之同情之種類與程度可自其以何者爲悲壯之享樂之對象而測之。悲壯之享樂之中有必以道德之粗野（如殘酷之快感）爲前提而始可能者。

茲更有一問題。與前節之問題相連而起。欲與高等之動機以優勝之位置。有二方法焉。一強高等之動機。一弱低級之動機。此二者皆可能之事也。果孰爲可願望乎。此二

者於道德上果有同等之價值乎。

今再舉盜賊以爲例。尊重他人之財產。尊重現在之財產制度。此高等之動機也。求自己之財產。此低級之動機也。凡非難盜賊者其判斷恒若此。然欲使高級之動機占優勝之地位。非必高級之動機較前爲強也。但得財產之動機較前爲弱可矣。獲財產以豐富自己之生活與活動之觀念無喚起內面之反應之力。則或以怯懦之故而不能爲盜焉。若但求不爲盜而已。若視高等動機之強弱爲無關係。但求低級動機之較弱。則最懶惰最遲鈍之弱者道德上可值最高之賞讚矣。道德上之偉大。道義之精力。高貴之熱情。遂爲無意義之事。而德遂不過爲消極者焉。世人實亦有如斯之意見。人往往稱謹厚者爲善人。此因以成功與利用爲觀察點之故。乃利己主義者之看法也。如斯之善人固不害人。亦不擾社會之平和也。

若著目於人格而評其價值。則其判斷自不得不異。如斯之時一切之偉大與精力與活力於其自身皆有價值。假令其橫溢其結果有可恐者。猶得爲我等驚歎之對象。我等所真要求者非低級動機之次第薄弱。乃高等動機能獲最大之力也。屬於全人之

積極者一無蹂躪。一無凋落。十分開發之。使成爲一最高之人。乃我等之所要求也。一切之努力與動機皆於其自身爲善。善者當然要求存在。惟更善者要求更高度之存在而已。（爲支配者）

言至於茲。可以知惡之爲何矣。惡者否定也。不可不有者而不有之。於是乎有惡。不可不爲強烈者而偏爲薄弱。於是乎有惡。人間之意。慾。非惡。不意。慾。乃惡也。惡人乃不意慾者也。精神上之貧乏人也。其弱愈甚。其惡愈甚。

將此事與理知方面同樣之事態比較。則更爲明瞭。個個之動機與在現實認識之範圍個個之經驗相應。個個之動機於其自身皆不爲惡。個個之經驗於其自身亦皆非虛僞。乃含有真理之要素者也。得爲虛僞者惟判斷而已。而判斷者經驗與經驗之關係也。以思想結合經驗內容。編成一系統。一切之經驗從其在此系統中之位置有其權利與價值。所謂知者非爲某經驗與不爲某經驗之人。乃指定一切之經驗正當之位置之人也。

如謂虛僞之思想爲一種之特別思想。與正當之思想對立。此乃不可得而有之事也。

虛僞之思想不過爲不完全之思想而已。此不完全之思想與彼不完全之經驗連繫。爲在悟性認識之範圍誤謬之基礎。如斯之誤謬固非積極者。乃消極者也。

此事亦可通於道德之誤謬。（即惡道德之意識亦以經驗與思想爲基礎。此處亦有所謂道德之思量焉。經驗與思想不完全或無力之時亦易陷於誤謬。

詳言之。惡有二源。動機之薄弱與思想之缺乏是也。思想之缺乏馴至自欺。如上文所言嫉妬與毀傷之喜即自欺之一例也。對於自己之缺乏感情之強弱與缺乏之大小相混。人加傷害於他人之時。因感自己之貧窮少之故。乃自妄信爲富焉。

道德既基於動機間之關係與其秩序。則道德之法則要求秩序。秩序者形式也。故道德之法則要求我等內面之態度之形式。即此言之。道德實爲純然之形式法則焉。

第三章 行爲與心情（幸福主義與功利主義）

道德之評價之對象何耶。人將應之曰。人之行爲也。今試更發一問。人之行爲可施道德之評價者果在如何之點耶。將爲外面可得見使其行爲成立之過程耶。

無論何人。不作此想。人救溺者之時。爲其行爲外面之過程者或種之運動也。如泳如潛如攫是也。此等運動或強健而優美亦未可知。然此值美之、賞讚之事與此行爲道德之價值固無所關也。

行爲固非外面之過程而已。乃含有意慾者也。此乃以認識意慾之人格爲根據之過程也。今請嚴密規定前之問題。而更發一問曰。使有意識之人類意慾所產之行爲於道德上爲有價值者果爲何耶。

此問題可有二答。一、行爲之道德之價值自行爲自身之性質而定。（換言之即自行爲之根柢意慾之性質而定）二、行爲之道德之價值自附隨、行爲外部之結果如何成果之有無而定。

此二可能性非必互相排斥。行爲可得於前之意味與後之意味皆爲道德上有價值

者。惟不可不牢記者道德之價值。於此兩情形各異其意義而已。

於此世有要求實現之道德目的焉。總括之名之曰善。此善要求存在。要求自我等之手而存在。一行爲在此世界於如斯之善之實現有所貢獻。此乃道德上可喜 (Erfreulich) 之行爲。道德上有價值之行爲也。因其能造出善事。故爲善也。此乃道德上功利之價值也。而破壞如斯之善之實現者則謂之害惡 (Uebel) 此乃有害、毒者 (Schadlich) 也。可悲、歎者也。

反之。我等對於其自身有道德之價值之行爲稱之爲高貴 (Edel) 謂之爲值、賞、讚 (Lobenswert) 而反之之行爲則謂之爲惡 (Böse) 爲下劣 (Unedel) 爲不面目 (Schöndlich) 爲邪惡 (Schlecht) 爲可非難 (Tadelnswert) 道德之價值之概念有二重之意義焉。此而不能分別。乃可憫之道德體系也。

我等確保此對立。而謂道德之價值屬於後者。於茲又揭一問題。使行爲於其自身爲善者何耶。使之爲高貴者值賞讚者何耶。使之爲下劣者可非難者何耶。

功利主義亦問使行爲爲善者何耶。然惟以功利之價值爲道德之價值。而忘我等所

採用第二之意義。乃混淆第二之意義於第一之意義之中。使彼爲功利主義之人者實此混雜也。功利主義其概念極爲混雜。而此混雜爲使此主義得收成功第一之理由。人可自此說任意引出其所好者焉。

第一。功利主義自與幸福主義混同。此派之主倡者彌爾謂「功利道德即幸福道德」。雖然。功利與幸福非同義也。使我等得幸福者乃我等所以爲快樂者也。功利則有益於此快樂與幸福者也。能造出此快樂與此幸福。或能維持此快樂與此幸福者即功利也。於此有不爲功利而能使人幸福者。亦有雖爲功利而其自身難以爲快之對象者。如戲劇與音樂能與觀者聽者以幸福。然非必爲有用也。外科之手術其自身爲快樂之正反對。然甚爲有用。功利主義乃不知此區別焉。雖然。功利主義與幸福主義之區別亦無深究之必要。自行爲之利用而生之愉快。不過爲自行爲而生之愉快之一例。若以自行爲而生之愉快測行爲之價值爲誤謬。則自行爲之利用而測其價值亦不得不爲誤謬。故摺斥幸福主義。則功利主義亦同時被摺斥矣。

更有一功利主義者及幸福主義者所犯之曖昧焉。混同成果之功利主義及幸福主

義與意圖之功利主義及幸福主義是也。行爲而有功利。是有功利者也。行爲而致幸福。是致幸福者也。自功利主義及幸福主義之本旨思之。功利與幸福自行爲者之意圖出與否固非其所問也。然此等主義乃又有行爲以利用與幸福爲目標。故爲道德之思想焉。此乃常見之事也。

功利主義者與幸福主義者又區別個人之功利主義及幸福主義與社會之功利主義與幸福主義。此又不可忘者也。

今試概觀個人之幸福主義。如斯之說果如何說明之耶。

我等意慾某物之時。其能實現之觀念比不能實現之觀念較爲愉快。此心理上確立之事實也。又吾人自己所想像可出之途而選擇其一之時。所選目的實現之思想比所捨目的實現之思想較爲愉快。亦不待論。我等既思實現前者比實現後者更爲愉快。則我等之意慾自必捨後者而取前者。一言以蔽之。我等感情之所擇即我等意慾之所擇也。我等之感情與意慾非互相獨立者。乃同一事實之兩方面也。此事於日常之言語亦足徵之。云喜某事不喜某事。與云欲某事不欲某事。固殆爲同義也。

如斯之時實現之可能與否。固亦在慮及之中。實現之可能者比實現之不可能者易於實現者比難於實現者較多被選擇爲意慾之對象之性質。欲八日之間太陽常照而不沒。此乃不可能之事也。故亦無真意慾之者。置鴿於屋上較握雀於手中更爲有趣。然此不可能。則寧意慾掌中之雀焉。我等於兩可能之目的必意慾實現之之思想較爲愉快者。

如斯之事實心理上謂之幸福主義。自無不可。我等所意識之意慾於上述之意味實皆爲幸福主義者焉。雖然。如斯之事實不有何等之道德原理。要求此事實之存立與要求此事實之不存立皆爲無意義之事。此事實固然存立也。

然仍有欲於此事實之上立幸福主義道德之原理者。一般之要求恐將如下文之言。汝不可意慾汝現在。見爲幸福者。汝宜意慾事實。上可最爲汝之幸福者。一言以蔽之。最幸福者乃最善之人也。

然如斯之主張果爲正當乎。

此處有一謹厚之人焉。彼於己之職分以外不思何事。亦不爲何事。其長上喜之。彼於

道德上固甚爲貧弱也。然如斯之貧乏不上於彼之意識。於彼之周圍物質上道德上有許多之窮乏。然彼有漠視不顧之能力。彼對於當前之自己與世界甚爲滿足。而命運亦加惠於彼。彼常健康。無論如何之災厄曾不擾其歡樂。遂達於高齡而爲最幸福者之一人。然無論何人不許之以道德之偉大。

於此又有一人焉。有高尙之道德理想。然愈努力求其實現。愈遭挫折。彼見世界中物質上道義上之窮乏。深感其苦痛。而不能付之不視。彼又深感自己本質之缺陷而深覺其苦。外部之災厄又壓迫之。彼之所最愛者恒自彼而奪去。遂不幸以窮死。或謂之爲愚人。或曰高貴者沒落矣。

最善者即最幸福者之命題果能適用於如斯之事實耶。此固宜有之事。然若謂事實如此。此不過爲毫無思慮殘酷無情之樂天主義而已。

幸福主義者或將曰。我之所言非如斯之意。高貴者事實上比下劣者更爲不幸。此固可得而有之事也。然幸福主義者之所謂道德非必事實上領有幸福。求最高之幸福之努力即道德也。於是離成果之幸福主義而爲意圖之幸福主義焉。幸福主義要不

得不達於此處。道德原理提出要求。而爲幸運之寵兒非可得要求之事。可得向人要求者惟求幸福之事而已。故個人之幸福主義其規則不可不如下文之所言。汝宜盡汝之能力修正汝之態度。使可得最高之幸福。

雖然。此猶未爲善也。因意志之高貴而不幸者若不思世界之慘苦與自己之缺陷。則可與下劣者享同一之幸福。此亦可云爲幸福而盡其最善者矣。彼之行爲自幸福主義言之可云得策。雖然。彼若如斯。乃自道義之高處而墜落矣。

癡人常微笑。狂人常快活。今假定彼等之精神狀態眞爲幸福。而求接近如斯之精神狀態亦不甚難。然則求如斯之幸福可得爲道德乎。願望如斯之幸福可得爲道德乎。幸福主義者將又曰。我之所言非如斯之意。一切之幸福非必有同一之價值。快樂有價值之大小。道德者求有價值之快樂之努力也。

此言也果有如何之意義耶。以幸福爲最後之價值標準。此乃幸福主義全體之意義也。幸福主義者之所謂有價值即能致幸福之意。然今又曰幸福亦有價值之高下。行爲愈能致幸福愈有價值之命題。今變而爲行爲愈能致有價值之幸福愈有價值之

命題。我等對於後之命題非必有所抗議。但我等欲問。然則測快樂之價值之標準何耶。測快樂之價值之標準即爲測行爲之價值最後之標準。固不待言。於是乎幸福不爲標準。而以此新標準代幸福焉。幸福主義乃破壞自己矣。

雖然。現在有勢力者非個人之幸福主義。乃社會之幸福主義（功利主義）也。其說曰。行爲於人間社會愈有用則道德上愈有價值。行爲愈能爲人間社會致幸福則道德上愈有價值。所謂道德上有價值者乃致幸福之結果於社會之意。功利主義者不但論一般幸福之結果（Glückseligkeit）而已。且於幸福之結果若不幸之結果之中區別等級。今試自功利主義者之著述中引出一例如下。

盜賊掠奪一商人。商人之損失乃第一次不幸之結果也。自此而生商人家族之損害乃第二次不幸之結果也。社會之公安陷於危險。乃第三次不幸之結果也。

如斯之行爲加以如斯之解釋。未免過於厭世。今試加之以新解釋。商人耽於安逸之生活。有瀕於窒息之危險。今以強度之放血震撼之。彼不得不再從事於活動。彼因自活動而感幸福。彼之家族亦復相同。此乃第一次第二次幸福之結果也。於此又有第

三次幸福之結果焉。掠奪所行之地方其警察必腐敗。因此顯著之事件與之以改革之機會。地方之公安反以鞏固。

若以前述不幸之結果非難盜賊之行爲。則不得不以此幸福之結果而賞讚其行爲。然則同一之行爲以偶然之結果既可爲道德之行爲。亦可爲不道德之行爲矣。如謂社會之功利主義爲成果之功利主義。固不得不陷於如斯之結論也。

功利主義者將曰。盜賊之行爲縱令能致幸福之結果。然此非彼之所意圖也。故彼之行爲道德上仍可非難。於是社會之功利主義者變而爲意圖之功利主義者。而本來之功利主義遂歸破滅。何則。喚起幸福之結果之意圖非即幸福之結果也。置行爲道德之價值於其意圖。已非爲自行爲而生之功利故賞讚之。乃爲行爲之基礎人格之根據故賞讚之也。行爲者指示人格之徵候也。行爲之所有者非功利之價值。乃徵候之價值（Symptomatischer Wert）也。

功利主義者或曰。爲行爲道德評價之本質者乃橫於行爲之根柢之意圖也。道德之評價真正之對象爲心情（Gesinnung）。雖然。彼苟爲功利主義者。則無言此之權利。

幸福之結果直接，惟結合於行爲。決非結合於心情。若以幸福之結果爲道德價值之根據。則此價值直接屬於行爲。不過間接屬於心情而已。

又自此主義言之。心情必附以條件。始有道德之價值。無論如何高貴之心情。苟無實現於行爲之機會。則道德上爲無價值。例如死刑之囚於其臨命之時。痛自懺悔。其道德之意識已覺醒矣。若彼得自由生存。必能爲善人無疑。然彼已無以行爲證明之之機會。如斯之改悔。道德上果爲無價值乎。

功利主義者或將應之曰。高貴之心情於他時他處社會上恆伴以幸福之結果。故道德上爲有價值。我等遂於不伴以幸福之時亦與以此道德之評價焉。道德之評價若果如斯。不過爲一種之自欺而已。如斯之自欺果如何可能耶。

從彌爾之說。則此事爲可能。彌爾曰。守財之虜置價值於所不使用之金錢。即此事可能之例也。雖然。此比較亦不能成立。守財虜之所以愛金錢者。因彼知此金錢無論何時可以購物也。彼置金錢於其前而樂嘗此可能之意識。彼之所以愛惜金錢而不輕使用之者。乃不欲減少此幸福之意識也。至如死刑囚之例。我等固知其改悔不伴以

何種之福利也。而猶曰可自此途置價值於其改悔。是謂爲我等意識之對象之某物於多數之情形伴以有價值之結果。遂思此對象爲有價值也。雖然。此乃全不可能之心理也。某對象伴以有價值之結果之時。我等不知何故。恆置價值於其對象。此固可得而有之事也。然明知價值感情之根據缺乏。猶要求其感價值。此不可能之事也。今試再取彌爾之比較而稍變之。紙幣之所以有價值。因其能換現金也。今我所有之紙幣以國家破產之故而失其可貴之性質。如斯之時我猶感有此紙幣之爲富翁乎。猶能與他有效之紙幣同愛之而昧之乎。必不然矣。我自平日之經驗期望此紙幣以功利之價值。然今失此期望。遂使我生投此無用之紙片於火中之感焉。若如功利主義者之所云。心情自身如此紙片之無價值。則雖對於高貴之心情亦將取如斯之態度矣。

且又有當論者。若惟因其有幸福之結果始謂高貴之心情爲有價值。則同一致幸福之結果者不可不有同等之價值。於此有廣大豐饒之田地焉。其貢獻社會幸福之結果恐比最高貴之人之最高貴之心情尤大。如斯之田地其有價值也不待言矣。雖然。

其價值果爲道德之價值乎。

功利之價值與我等所言道德之價值決非同物。由此事亦可以明之矣。豐饒之田地不有道德之心。情。故不有道德之價值。而道德之心情雖非必能致幸福於社會。於其自身仍有道德之價值。心情乃道德之評價惟一之對象也。

然則心情者何耶。此與意圖果爲同義乎。我等以善爲目的之時其行爲遂爲道德上可賞讚者乎。意圖（行爲之終極目的）之價值爲行爲道德之價值之標準乎。易言以明之。目的果可以神聖手段乎。

人特以此主義之故非難耶。茲意特教。此非難果爲正當與否。茲且勿論。要之世固有暗默之間從此主義而行爲者。此固無疑之事也。捨棄信仰。不言真實。卑怯屈從。一切種類之奴隸根性。苟於到達道德上有價值之目的爲必要則皆爲之。雖然此主張誤也。無論如何之目的不能以破壞道德上最高者（即自由而有自覺道德之人格）之態度爲善。從而意圖之價值非即爲行爲之價值。

若徹底遂行此主張。則善惡之對立歸於破壞。一切之動機一切之目的。於其自身固

皆爲善也。故以目的之價值決定行爲之價值。則一切之行爲無論以何者爲目的悉皆爲善。由此可知決定行爲之價值之心情決非與意圖同義。

然則心情者果爲何物耶。予前曾言倫理之所要求爲種種動機若目的之閒之秩序。思此秩序爲根柢堅固之狀態之時。此狀態即善心情也。易言以明之。善心情者完成之人格也。道德之價值非人格自其功業而獲得之價值。乃人格所有之價值也。

然社會之功利主義者亦許心情爲道德之評價固有之對象。惟謂道德之心情乃以人類之幸福爲目標者。仍欲保持其功利主義。此說果如何乎。此說亦非可支持者。觀對於意圖之個人幸福說之批評。可以明之矣。

今於或民族之中有精神道德低狹遲鈍之一階級焉。彼等以手勞作。可以滿足其需要。彼等於人之所以爲人雖多所缺乏。而毫不意識之。彼等爲半獸之生活。而感其幸福與滿足。而彼之勞作又足以供他人之樂。今欲覺醒如斯之人民。使知人間有更高之階級。對於此高階級之實現之努力不但爲彼等之權利而已。又爲彼等之義務。一切之人皆當爲完人。自有爲完人可悅之使命。而爲斯覺醒之事又爲可能之事。然則

盡力之所及以參加此覺醒之大業而與彼等之「滿足」宣戰不可不爲一切之人之義務。假令如斯之人民因此自感其不滿。要求爲人之權利甚爲激烈。遂使從來安享快樂之「他人」感多少之困難。我等猶不得回避之。如斯之人民統治者必覺其不易統治。然我等不能以此爲可恐。若但求統治之容易。則與其統治有自覺之人民。不如統治奴隸之爲得策。而最爲容易者則統治無論何事不感「不滿」之死人也。雖然。政治非以統治者爲樂之故而存在。且要求其最高之犧牲焉。此乃困難之義務也。重大之責任也。助人民使爲內容豐富自由之人民實爲其義務之內容。且實爲其真正之終極目的焉。

雖然此事亦可姑置之。功利主義及幸福主義之所語者常爲幸福快樂。社會之功利主義命我等以增進人類快樂之量。命我等置價值於此快樂。雖然。他人之快樂非對於我等爲有價值者。固不得爲有價值者也。此處乃真正決定點之所存也。

欲他人之快對於我等爲有價值者。則必其快爲立於我等可得共鳴人格之根據之上者。外界之快之價值以人格之價值爲必然之豫備。條件人格之價值（此爲單純

心理之事實）乃唯一無條件之價值也。外界之快之價值乃依從條件第二次之價值也。

然社會之功利主義以此第二次之價值爲第一次之價值。此主義乃要求我等感其所不能感者。要求我等道德之意識以一切人間之意識所必然嚴重否定者焉。此乃社會之功利主義終結之審判也。

我等果誤乎。社會之功利主義尙未受終結之審判乎。功利主義或又曰。我之所云非如此之意。然若功利主義之意義常不如其所言。則全世界功利主義之饒舌果欲言何事耶。

社會之功利主義者亦與個人之功利主義者同。謂快有價值之高低。故亦與個人之功利主義同歸於敗滅。快若有高下。則測快之標準果爲何物耶。此標準乃與一切形式之功利主義與幸福主義對立者。重言以申明之。決定一切快之價值者人格之價值也。

要之我等於本章得二結果。善心情（在人格之中之善）第一必然爲道德之意慾



之根。第二爲道德之意慾真正之對象。道德之意慾基於善心情。又要造出善心情。惟一無條件之價值存乎人格。道德之意慾於最後之根柢惟得向無條件之價值而已。

猶有一事可以附記者。人苟能得一價值。同時得一幸福。價值之感情快之感情也。自他之人格之價值亦能使自己幸福。故我等之說於此意味亦個人之幸福主義也。惟此爲倫理之幸福。與他幸福主義異。個人之幸福之義曰。汝宜正汝之態度。使得多得幸福。我等則曰。汝宜正汝之態度。使爲道德之人格。而多得幸福。汝當以自他道德之價值爲汝最高之幸福。以之爲汝一切幸福最後之根柢。

我等又欲訂正社會之幸福主義之要求。對於他人亦如對於自己。當以道德之價值爲一切幸福之根柢。當勉求增進善若人格之價值。如此則汝自能增進人類之幸福矣。

要之人類之使命非在自求幸福與使他人幸福。乃在自善與由己而使他人爲善。既已爲善。則自己與他人共爲幸福矣。

第四章 服從與道德之自由（自律與他律）

善要求存在。善之實現乃對於我等而提起之要求也。而充某要求則謂之服從。

我等對於道德之要求亦如對於一切之要求得於種種之方式服從之。以某行爲爲善。既非以行爲而以爲行爲之根據之心情。則服從之道德價值亦不可不自爲其根柢之心情而定。如何之服從爲道德之服從耶。苟能答此問題。則道德之心情之本質益爲明瞭。而道德之立法者（Gesetz geber）之問題要不過爲此問題之他一面而已。

或人向自己而曰。汝宜如斯。自己最初所經驗者乃其人之所欲。爲何之一事。自己對於他人之意慾得取種種之態度。其一。單以之爲他人之事實而付之一瞥。而自己之意慾獨立存在。道德之要求若如此而與之我等。則對於我等毫無意義。然道德之要求與我等以毫無條件負荷之感情。有驅我等迫我等使充之之某物。此驅我等迫我等者何耶。易言以明之。道德之服從之根據何耶。

服從之根據可分之爲四。第一之根據爲無根據。聞某命令之時以一種器械之必然

盲目而服從之。如受催眠術者是也。彼之人格與在其人格內一切之動機悉皆昏睡。惟催眠術者所喚起於彼之中之目的觀念有絕對支配之權。此目的觀念乃直現於實行焉。術者云揚手。彼即揚手。而與如斯盲目之服從相並而行者又有盲目之信仰焉。因凡喚起於彼之中之觀念有絕對支配之權之故。與之以無味之液體。而曰此爲美酒。彼乃直信之爲美酒焉。

又有雖不如受催眠術之時之甚。而可謂之爲一種盲目之服從盲目之信仰者。如小兒是也。小兒之服從最原始之段階即是也。小兒之人格雖未昏睡。然其人格之內容猶貧。彼之中尙無多強動機之活動。故自命令而喚起之目的觀念容易支配彼。使遂行一種器械之活動。即在成人。醜者之觀念異常聳動危險。可戰慄之行爲實以特殊之強力迫人而來。若缺乏鞏固之動機以對抗之。則此種之觀念遂得一種絕對支配之權。直現而爲行爲。如自殺病之傳染即是也。

我等應如何批評上文所述盲目之服從乎。被催眠者與小兒明立於道德之批評之外。被催眠者之人格不現於其行爲之中。故我等不能歸其責於彼之人格。小兒之行

爲固自小兒之人格之狀態而出。然我等不能以自此以外之人格要求小兒。我等惟希望彼之人格益爲豐富。獲得更豐之內容而已。然我等對於成人與未受催眠術之人則要求其有活潑而豐富之人格。要求精神之自己活動。故彼等若亦如小兒與受催眠術者缺乏獨自之動機與獨自之精神之自己活動。或施他人以一種之催眠術。使之於精神上道德上陷於昏睡。故意使彼等之人格鈍麻萎縮。終乃殺之。此乃道德上可擯斥之事也。此乃惡也。惡者否定也。弱也。萎縮也。死也。人格之壓縮與殺戮乃以惡之真髓爲目標者也。

而可得作用於此方向之事物極多。如生理上精神上不許自由呼吸之惡空氣。妨害人類生命力之八面發展。任最良之生命力腐敗。肉體上精神上之營養不良。一切種類之軟化。感情之耽溺。思想之散亂。一切種類不健全之浪漫主義。神秘主義。象徵主義之漂泊與遊宴與微睡。皆是也。

舉最近之一例。則爲酒精之妄用。此事之使人昏睡。萎靡自己之活動。固甚明之事也。我等見多數之人身體亦爲之沒落。其他之人雖不至如斯之甚。猶減殺其精神與意

志之緊張力。彼等於精神上道德上遂爲劣等。

人於是有發一問之權利。社會國家果有道德上之使命乎。抑不有道德上之使命乎。若其有之。則此處固明有一當爲之事也。抑人者果有使自已道德之人格低落神聖不可侵之權利乎。有人如此思惟。人苟不與何等之害於社會外面之存在則雖低落其人格亦不妨放任之乎。此或有以爲然者。且或有以酒精之妄用於社會外面之存在爲有用者矣。蓋如斯妄用酒精之人生理上精神上宗教上皆易於統治也。可以之爲無思想無意志之器械而使用之。雖然。如斯功利之計算固非道德。乃罪惡也。雖然。此之爲有罪。不過爲過於容忍而已。人若故意用如斯之方法使他人之精神昏睡。則惟有一名可以稱之。如此之行爲乃惡魔之行爲也。此乃故意破滅一切道德之價值之根據者也。無論何人決不爲自已而意慾如斯人格之破滅。雖然。人類之所有慾與權勢慾蓋有不難爲自己之目的而用如斯之方法者。道德上之昏迷與無智苟於到達彼之所謂高目的爲有利。固不難爲一切之事也。

例如人強幼弱之兒童使記誦彼等之所不得理解者。遮斷彼等之質問。禁止彼等之

疑惑。在成長之途之兒童如斯毫無思慮習得彼之所被命者。及其達於成年。亦遂毫無思慮固執彼之所被命者焉。如斯而習得之固執之者或眞爲重要者固不可知。或爲非重要者亦不可知。而精神上之自己活動遂因之而失其作用。凡抑壓理解不答質問不解疑惑者至後遂養成避自發之認識昏睡認識之慾求之性癖焉。此乃道德上重大之損害也。兒童之質問與知識慾無論如何煩累。乃道德上有價值也。道德上真有價值者非不由自己精神之勞苦而得之知識。乃發問也。探查也。研究也。對於真理熱烈之衝動也。使兒童毫無思慮而習得其所被與者。乃自兒童詐取道德上可貴重者也。

凡習得材料之時固有受動之必要。然健全之教育術應使此習得之事不全爲受動。而不可不使有習得之努力與獨立之識解。且宜使所有習得之事速能應用。苟非如斯之教育則將爲一生之損失。世固有全無思慮全無疑問之人。如斯之人皆受以無思慮之受納爲主之教育之害者也。

彼等豈以如斯之教育爲彼等之目的乎。人豈因爲何種道德之目的而使自已之思

惟朽敗乎。事實往往有類之者。雖然。以真理感之缺乏發問之禁止疑問之拒絕爲條件之道德無論何處固不存在也。

又中等以上之教育所重之言語教授。時亦導思想與人格之昏睡。人何故重言語教授乎。我等必自學言而始能學思乎。此乃轉倒實際之事態者也。凡思之事在於觀察。攫取事實。確實保持事實之特色。更比較之。發見其本質。探究其關係與法則。最後乃自一事而確實推論他事。而言則表示所明瞭認識思惟者於語言也。若缺乏明瞭之思想而爲言。則不過爲饒舌而已。饒舌乃使思想昏睡最良之手段也。同時又使一切明瞭而確實之評價昏睡。

警句空語能使人醉。多數之理想主義不過爲對於美言語之熱情。及問以此主義果示如何之事實。其高價值在於何處。乃即時消滅焉。又有多數之酷評加於似有惡響者之上而不探究其真意義者。當被教育者最易受印象之年齡使徒費於言語之習練。乃置永續之基礎於如斯之盲目者也。言語確能表現思想。又能隱蔽思想之缺點。言語之構成確能表示思想之構成。然自言語之構成而知思想之構成。要不過如由

衣服之形與襲而知人體與其運動而已。欲自明言語之組織而徹底明思想之組織。是與欲研究衣服而得解剖學之知識同爲妄想。

無論如何。可爲教育之生目的者非言語也。乃思想也。以事實爲基礎從而又使事實之美之評價與倫理之評價可能之思想也。彼在中等教育之初期之兒童甚欲知周圍之世界與歷史之事實。此乃彼等之所深喜也。自然於此處實示人以正道。然人不從此正道。乃以言語之形式教授拷問其精神焉。

雖然。精神與道德之麻醉之手段更有一痛切之實例焉。多數之慣習與外面之行爲若儀式。非被驅於道德之心情。而以無思慮行之者。即是也。假令此種「外面之事業」於其自身爲善。人若自以爲自如斯之事業而遂行其義務。此不但其人格一般之昏睡而已。是實良心之昏睡也。若忘道德之意識要求善良之心情。則雖於其自身爲善良之事業亦不免爲惡。惟要求賞讚外面之活動者於道義上實爲大害焉。

又有外觀上與前者全然異趣而同爲昏睡之手段者。如外面之莊麗。燈火之光明。香煙之繚繞。引睡之音樂。皆所以醉人之官能者也。燭空想之焰之畫像舒卷於官能之

前。描出於精神之眼之前。最後則有構成系統精神上若宗教上之儀法焉。如斯而全與催眠術相同之精神狀態遂以喚起。而其效果或更爲永續更爲深刻焉。人乃毫無抵抗而爲或種之印象所引動。彼遂爲他人盲目之器械。彼遂爲盲目之服從盲目之信仰者焉。宗教之狂信與其傳染蓋多自此而生也。如斯之時由此類之手段而喚起之事或爲良者亦未可知。假令果然如此。然此非自人之真心。情而發生。故於其自身道德上爲無價值。此自道德上之根據與道德之結果。觀之。常爲可摺斥之事。人格與其明透之意慾及其自由之思慮與決斷並其探究之真理感皆因此而被殺戮。如斯人格之暗殺不僅可悲歎而已。道德上實爲最高之可嫌惡者也。

又有所謂訓練者。若謂使明確意識道德上之目的確實把握正當之手段爲訓練。此固爲莊美之詞。抑亦正大之事也。若謂使外面之行爲化而爲機械之行爲爲訓練。此可以節減精神力之消費而增加事效之分量。亦可謂爲有用者。然若謂訓練爲使向於道德之目的之意慾化爲器械。而要求一人對於他人盲目之服從。則如斯之訓練

爲道德上之殺人。抑自殺也。人道德上難免陷於誤謬。彼或命我等以反於我等之名譽與良心者。此亦可得而有之事也。故若誓爲盲目無條件之服從。是即誓願有時而出於忘名譽與喪良心之行爲也。此乃無名譽無良心之事也。而命人以如斯之服從。亦不可不謂爲無名譽無良心。縱令如斯之命令之內容於其自身如何優良。然爲之而犧牲道德之人格。固依然邪惡也。或曰。國家之偉大與權力與名譽非立於如斯訓練之基礎則不得安固。縱令此說爲真理。亦不得不任其沒落。此亦道德上之錯誤全由陷於道德上之昏迷之一點也。

又命令者或不使服從者負由盲目之服從而行之事之責任而以爲已可引而受之。亦此種之昏迷也。命令者之責任固較服從者爲重。然苟非自物理之強迫。服從者不能以之爲口實而辭自己之責任。道德上之責任非如包裹然。可自一人之肩移於他人之肩也。欲移對自己意識之行爲之責任於他人者。乃犯罪之人也。彼既自賣其良心矣。而誓約自己擔任服從者之責任者則犯二重之罪者也。然吾非必謂於一切之情形無盲目之服從之必要也。本爲盲目者又不可不盲目服

從他人之引導以期達自己與他人之寧福。吾之所否認者乃爲盲目之服從盲目之信仰之條件、盲目之增進保存招致也。一切之教育與政治不可不以治愈如斯之盲目爲目的。精神上道德上之盲目者雖可以之爲盲目而引導之。要必使以自己之目可得見之爲目標。人固惟以自己之眼始能見也。

又假如有欲以盲目之服從爲一般之道德原理者。則於上述之非難以外更有一新矛盾焉。凡盲目之服從必豫想命令者。假令此命令者亦盲目服從立於其上之命令者。如此層累而上。終必有一目自能見者焉。於是人乃分而爲二種類。而道德爲二重。服從者之道德爲盲從。而立法者之道德爲自由。（任意之自由若道德之自由）雖然。一道德原理不能同時要求與之全然矛盾者。同時要求此兩者。則善惡之對立破壞。絕對之服從之原理乃道德之原理之破壞也。此乃道德界之無政府主義也。此事亦爲實際歷史之所示。專制主義固常與道德意識之破壞同其意義也。

雖然。盲目服從之原理之爲不可能。更有其單純之理由焉。必人於精神上意志上爲盲目之時盲目之服從始爲可能。然除最深之催眠狀態之外無論何人必非十分盲

目。一切之人咸多少有自己之慾求與衝動與評價與傾向性。一切之人咸多少有自己之動機。而或命令自外而來之時。其命令之內容必然與此等之動機生交涉。自己心內之動機對於其要求必取如何之態度。因之而其命令或被採納。或被拒絕。事既如斯。命令固不能以無條件而遂行之也。

自己之動機與外來之要求相關係之時有二可能之情形焉。第一、命令之、自身、能生反響於自己之中。如斯之時。自己因此命令合於自己之慾求從乎自己之天性也。故從之。如斯之時自己爲自己之眞立法者。易言以明之。自己非服從。乃自由行爲也。命令不過爲自己發動之機緣而已。

第二、有與其命令之道德之內容相異之物附著於其命令。而此附著之物合於在自己之中之衝動與慾求。如斯之時。自己之從命令也。非從命令之道德之內容。不過以之爲實現他種目的之手段而已。如斯之時自己亦從自己之或慾求。故亦可云自己服從自己。於此一點亦可云自己爲自己之立法者焉。雖然。因其所慾求者非命令之道德之內容。故不能謂從其慾求爲以自己爲自己道德之立法者。其道德之命令非

自己者。乃與自己異者也。而如斯之命令爲與自己異者而作用於自己焉。爲自己之立法者而意慾行動之時。謂之從道德之自律之原理。從純自外來與我對立之命令而意慾行動之時。謂之從道德之他律之原理。道德之內容惟於前者爲自己之目的。於後者則不過爲對於某目的之手段而與自己有交涉而已。

對於此二而一之對立。或人將曰。某種之命令對於自己有絕對之威權。自己盲目服從之。於道德上爲有價值。故自己對之而爲盲目之服從焉。此亦一種之自欺也。假令果如其言。何故或一定之命令向於或人得有絕對之威權耶。對於此命令盲目之服從。或在或人視爲於道德上有價值者。果由如何之徑路耶。此固猶有可發問之餘地也。此處所云之命令非任意之命令。乃或一定之命令也。此處所云盲目之服從非對於任意之命令之服從。乃對於或一定之命令之服從也。然則特與絕對之威權於此特定之命令。其特殊之點。果何在耶。使余惟對於此命令感盲從之義務。果爲如何之特異性耶。

對於此問題可能之答。惟有上述之二者而已。此特定之命令之內容喚起實現之之

之衝動。於自己之中。或附著此命令之某物喚起如斯之衝動於自己之中。二者不可不居其一。

人爲他律之服從而因之以求利己之目的。此乃服從之第二段也。自己因求賞避罰而實行道德之命令。如此而某福利爲己之所有。此乃自己之所以爲目的者也。道德之行爲不過爲實現此目的偶然之手段而已。

利己之動機乃一切之人之所有也。故一切之人有可行利己之服從之素質。雖一見似爲單純之盲從而詳觀之實基於利己之動機者正復不少。汝宜絕對服從之要求。恆添以汝不服從則將喪失汝所希望之福利而受可惡之懲罰言外之意義焉。假令利己之動機未明現於意識。多數之人實惟因賞罰而服從命令。如對於權力者盲目之服從乃由期待其人之恩惠與自己因此而得之權勢而生者也。要求盲目之服從之專制主義乃利己主義之父也。

利己之服從因見自己之利益之故非盲目者。雖然。彼不見自己之利害以外者。故於道德上。仍爲盲目也。彼巧於計算利益。雖然。彼於道德上乃甚被局限焉。局限者一切

利己主義之本性也。彼之所以爲惡。非因見自己之利益之故。乃因不見自己之利益以外者之故也。彼不以善爲自己之目的。而以之爲利己之目的之方便。故爲惡也。若或人之中。惟有利己之動機行焉。或利己之動機占其主位。如斯之時。則豫約賞罰之要求。甚爲必要。小兒不可不以賞罰導之。即爲此也。雖然。如斯之時。自利而生利己之服從。固非目的。不過爲道德教育之手段而已。導之使爲善自身之故。而爲善。乃教育者之所宜有事也。小兒因被強而爲善。而經驗善之價值。因知爲善之樂。若不能達此目的。則賞罰不過爲外面之馴致之用而已。此於道德上。固無價值也。若以如斯利己之服從爲主義。則不但於道德上。爲無價值而已。實於道德上。爲可擯斥者也。因其以道德之盲目。爲主義也。如此者。破壞道德之區別。而代之以個人利害之差別。道德之心情。歸於破滅。道德之人格。乃被屠殺。惟爲利害賞罰之故。而爲善者。若行惡之時。加賞行善之時。加罰。則必行惡無疑矣。然猶有欲立道德於利己之服從之上者。命服從之立法者。或爲國家。或爲輿論。或爲教會。或爲神。其名雖有不同。若服從之根據。惟存於自己之利害。如斯之德。但爲利己主義之敏者而已。道德之行爲不

過爲巧於獲利之事。是貿易之巧者而已矣。即爲來世之賞罰而遵奉神之命令。亦屬於此例。如斯之人。能捨其近者而圖其遠者。其智固有可稱。然其所以捨置近者。因有更高之利息。可以償之也。人實欲自暫時不完全之功業。而期待永遠完全之報償焉。

我等常聞種種之道德學者（專門或非專門）以種種之語言。教人以利己主義。智巧之道德矣。人於外面服從法律。謂之良民。嚴正服從教會之命令。謂之敬神者。雖然。如斯之良民與敬神者。恐因此服從之故。而當受最高之非難。法律與教會之命令。乃人所與者也。人不免時有過誤。若熟慮之後。見此等命令之爲過誤。則以不肯服從爲我等之義務。假令有人。因求道德之正義而誤求之。至後始知其誤。如斯之人。比自利己之理由而服從命令者。猶爲勝之。前者從自己最良之知慧與良心而行。後者之行爲。固非從良心者也。前者之行爲。不過價值不高而已。後者之行爲。爲道德上。爲無價值。且爲可擯斥者焉。

又有以從社會之要求服從集合意志爲道德者。然所謂社會者何耶。所謂集合意志

者何耶。社會者謂全人類社會耶。集合意志者謂人類社會所意慾者之總計耶。然則人類當謂何事爲道德之時不可不採多數決耶。若果如此。則必生不可思議種種不同之結果矣。

或曰。社會者乃自己所知之社會之意。其最初者乃自己所屬之範圍之社會也。於是社會之要求爲原理之道德變而爲以自己所屬之階級之要求爲原理之道德。如斯而生者乃階級道德。(Standesmoral)也。

我等何故服從我等之階級之要求乎。我等何故服從階級之所定名譽之觀念乎。其可能之種種理由既於第一章述之。其一。因我等從支配自己之周圍之見地而觀察事物且評其價值。此見地若失之於偏。則我等之價值判斷亦不免於偏。故如斯順應階級之要求既難謂爲名譽。而階級道德乃以使自己之道德判斷從屬他人之道德判斷爲最有名譽之理由焉。其他我等又有種種不名譽之理由。或人因欲保持物質之存在與物質之安逸或欲得同輩之尊敬而屈從其階級之道德觀。如此而得物質之福利與他人之尊敬或甚爲重要亦未可知。雖然。我等不能因如斯之福利而不思

其他當思之問題。余自身。如何判斷階級所宣言爲有名譽者乎。自己以完全之自由自八面觀察此行爲之時余果如何判斷之乎。此行爲與余之自敬並余之名譽感果相調和乎。若兩者之間不相調和而猶從階級之要求。是豈非賣自己之名譽耶。因他人欲之之故而撤回自己之名譽之所要求。是豈非懦弱乎。是豈非卑快乎。

自己之名譽。乃徹頭徹尾自己之名譽也。此乃自己之直自己之誠也。他人能證認自己之名譽。而不能與之。即自己所屬階級之名譽苟非自己有之亦不得爲自己之名譽。一階級若能正直實行其道德之使命。固可云有階級之名譽。而此階級中之各員則從參加此使命之實行之程度而分享其名譽焉。雖然。測此使命之高下與其實行之價值者不可不爲唯一道德之標準。名譽之標準惟有一而已。故用特殊之標準提出特殊名譽之要求者不道德也。即不名譽也。

我等何故服從神之命令乎。驅我等使行此命令者果爲神之本質中如何之點耶。此處有二可能性。神全能者也。握我等於其掌中。有賞罰我等使我等浮沈之力。以此之故而服從神之時。此乃利己之服從也。

雖然我等又因神之爲聖。(Der Heilige) 之故而服從之。神於其命令示已爲聖者。雖然我等果如何而認識或命令之爲神聖耶。此因我等之內面有測之之標準也。而爲此標準者不外生於我等之內道德之意識。必與在我等之內道德之要求相應。我等始認之爲聖焉。

或人將曰。教會教我以何爲神聖。必無謬誤。雖然此神聖性如何能驅我等使服從乎。此必因我等之內有被牽引於神聖性之衝動。故使我等從此聖神也。故我等服從神。即是服從自己。自己爲自己之道德上立法者。故對於神之服從或爲利己者。或爲自己立法者。利己則非道德。自己立法則爲道德。蓋一爲他律。而一爲自律也。

茲又有拒服從則恐觸怒命令者而從之之情事焉。如斯之時若不欲觸怒之根據在於願長受命令者之恩惠。則我等之服從仍爲利己之服從。雖然我等又有不因命令者施於我等之好意與恩惠而因敬愛其人之本質之故而不欲觸怒之情事焉。如斯之愛與敬乃於其自身有道德之價值者也。我等因懷此心乃超脫利己主義之跼蹐與狹小。如斯之時我等固非絕對之盲目。亦非如利己主義之盲目。可謂明目者焉。

雖然我等於此類之服從。亦可得爲盲目。假令我等對於所敬愛之人格通一切之情形常求悅之。而不欲怒之。則其人格要求我等爲惡事之時我等亦將服從之矣。故以自敬愛而出之服從爲道德之原理。亦可得破壞善惡之對立焉。

惟因其道德之性質故敬愛其人格。而特於現在對於自己提出之要求之中認其可敬愛之點。故服從其命令。如斯之服從乃道德之服從也。而此第四種之服從既豫想自己道德之意識。若非於自己之中有承認彼之命令爲道德之命令之聲。則我等道德上不能敬愛現於彼之命令之人格。故自己畢竟非服從此人。乃服從自己道德之意識也。故如斯之服從亦自律之服從也。

由是觀之。一切之道德與自由同義。(與自己內面之法則自由之一致) 若解服從爲由他人之意志而被規定。則一切之服從自心情言之。乃不自由之奴隸根性也。乃不道德也。行爲之服從可爲達目的之手段。道德上固爲必要。然其終極之目的不可不爲道德之自由。爲道德原理之服從無論如何之情形皆爲不道德也。

凡人有對於自由之慕想。雖然或種之人自妄想爲自由。其實爲奴隸。爲器械。屈從他

人之意志。被拘禁於精神上道德上之狹隘之中。被束縛於賞罰、運命、他人之恩惠、尊敬、承認、慣習、傳統、社會或階級之偏見。又或人自對於他人盲目之偏愛而被騙取其道德之自由。倫理向於此等之人要求道德之自由。要求自由道德之自己規定能發見如斯道德之自由者乃發見自己者也。發見神者也。神乃於有道德之自由人格之中最完全現示自己者也。

第五章 道德之正（義務與傾向性）

我等於本章所研究者為倫理之中心問題。「道德」者何耶。為善之本質者何耶。我等既於第三章見善有成果之善與心情之善之兩義。從第一之意。則不拘其基於如何之心情。我等但為其所當為。其行為即為善。從第二之意。則一切之行為必自相應之善心情而出始得為善。後者之行為我等謂之為「道德上值賞讚之行為。」前者之行為我等謂之「道德上之正」(Sittlich Richtig)行為。

雖然兩者之間自有聯絡。道德之心情。無論何時。苟無阻害之之事情。乃行為之道德之正。必然自其處生來之根柢也。缺此根柢之行為時亦合於道德之正。然不過偶然而已。故揭道德之正為何之問題而自為其自然而必然之根柢之心情以說明之之時。則我等自答善之本質為何之問題矣。

然則道德上之正行為何耶。使行為（若為其根柢之意志決定）道德上為正者客觀之妥當性也。易言以明之。則超越時間與個人之區別而通用之事是也。而如斯客觀之妥當性非但意志決定有之。即對於事實之決定（悟性判斷）亦復有之。悟性判

斷客觀之妥當性我等名之曰眞。於我等之意慾及評價之世界所稱爲道德之正與在悟性認識之世界之眞正相對應。然使悟性判斷爲眞之準據若標識者果爲何耶。此問題之答惟有一而已。與與之有關係一切之經驗一致之判斷乃眞也。如斯之判斷不可不爲無論如何經驗上之事實不能再要求破棄改造之之判斷。易言以明之。有客觀之妥當性之判斷乃終極之判斷也。

從而意志決定客觀之妥當性（道德之正）亦不可不有相同之意義。而此際之事實若經驗乃關係此意志決定一切之動機也。易言以明之。即當我等爲意志決定之時所當慮及一切之事實與目的也。故必無可否定之而要求他意志決定何等之動機與目的。我等之意志決定始得爲正。我等否定或意志決定之時。恆後悔曰。我等不當爲此。如此之後悔常有可要求與之相異之行爲何種之事實存焉。若命此後悔爲良心之抗議。則道德之正乃無論如何明白之良心。不能提起如何之抗議之意志決定也。而完全明白之良心不可不爲知與我等之意慾有交涉一切之之目的十分傾耳於其所要求之良心。苟非如斯之良心固不能以敏感而抗議一切之惡也。

此乃成立道德上之正意志決定第一之條件也。此與成立眞之判斷第一之條件相等。謂之經驗之十全。所謂經驗之十全者第一。有可參加意志決定一切之目的現在作用於我等之心中之意。第二有與我等之意慾交涉之事實各以其十分之動機力。參加我等之意志決定之意。（恰與悟性認識之時個個之事實發揮其十分之證明力相同）最後有我等使一一之動機各盡其動機力同時作用。又使其相互之間聯絡較量而平均之之意。卽以道德之思量於內面聯絡動機之意也。若在世界中一切之目的不現存於我等之心。或一一之事實未能盡其十分之力而作用於我等之心中。則我等之意志決定何時之間或爲我等所看過之新目的或我等所未十分感知之新力所破壞亦未可知。而若各種之動機非同時保內面之聯絡而作用於我等之心中。則我等之意志決定徒動搖而已。不能得客觀之妥當性也。

雖然事實盡其十分之力而作用於我等之中云者果爲何意耶。抑事實不能盡其十分之力而作用於我等之中。果如何而起耶。

一言以蔽之。此因主觀之制約（Subjective Bedingung）混入之故也。因我等主觀

之狀態影響乎意志決定若認識判斷。遂不能純傾耳於事實之要求也。主觀之制約之混入亦有多道焉。就悟性判斷言之。第一。因我等之官能麻痺。我等之精神狹隘。我等之思考遲鈍。而事實與我等之心象遂至朦朧。而我等之攫此心象乃不活潑。如此之時我等固不能爲客觀妥當之判斷也。第二。直接經驗者較間接傳達者印象較強。此心理之事實也。兩者若不能爲客觀之事實而與相同之證明力。則我等之判斷亦不能有客觀之妥當性。第三。或事實因時間上空間上與我等接近。或與我等之習慣與氣稟接近。則我等常特殊置重焉。第四。事實之新奇與稀有與異常。或於我等之慾求爲急峻之對立之事惑我等之判斷。如斯之時我等皆不能下客觀妥當之判斷焉。雖然。無論其合於我等個人主觀之偏癖與否。事實固依然事實也。且常同之事實也。客觀妥當之判斷爲由事實自身而規定之判斷。故不可不自主觀之制約獨立。因如斯主觀之制約不過示此事實與自己之間之關係也。

全然同種主觀之制約又可規定我等之意志決定主觀之制約之特性在於其轉變。不但個人與個人相異而已。卽在同一之個人亦因時而不免轉變。評價與意慾與行

爲之習慣皆不保無變者也。新者變而爲陳。空間上時間上近於自己者變而爲遠。親者變而爲疏。皆恒有之事也。

客觀之事實則無論何時常爲同一之事實。例如昨日有或人逢苦惱之一事實焉。此事實固通我之一生通一切時代一切之人皆爲同一之事實。無論如何不能使之消滅。無論如何不能變之爲別種之事實。

於是而極痛切之結果生焉。意志決定亦與悟性判斷等。苟依從主觀之制約。則不能確立。惟自確實認識之事實而被規定始能得客觀之妥當性。而與之有關係一切之事實苟確實被認識而當爲意志決定之時能呈露其十分之動機力。則其意志決定亦不能不有客觀之妥當性也。

今假定自己於最初之時爲自己之喜與惱輕視他人之喜與惱而爲意志決定焉。若自己之喜與惱未幾屬於過去。而得虛心爲客觀之觀察。或能實現他人之喜與惱於自己之心中與自己之喜與惱相等。如斯之時自己或非認真之意志決定亦未可知。反之。自己與他人之歡苦若自始卽從其十分之事實性。而考慮之。則無論何時其意

志決定決無破毀矣。

請試舉友情。以爲例。此乃我等之意志決定自事實上個人之遠近而被制約之一例也。友情於其自身有道德之價值。所不待言。我等若與我等之友人以其道德之人格當然可受之幸福。如斯之行爲固爲善也。雖然。遠於我等亦有許多之人格焉。此等人格之中亦未必無因其道德之價值而有要求與我等之友人同等之幸福之權利者。若專顧偏狹之友情而蔑視他人要求之權利。則我等之行爲因此道德之盲目而被制約於個人偶然之關係。故於道德上爲可非難者焉。

雖然。此非否定友人（最近於自己者）有最初對於自己提出要求之權利也。當我等不可不於近於自己者與遠於自己者二者之中選擇其一而表示我等之善意於行爲之時。最近於我等者必然爲最近於我者焉。此非因對於鄰人之善意其道德之價值特高。蓋因我等之善意苟以相應之強而成立。則其發動最初向於自己之周圍。此固自然之勢也。

然有客觀之妥當性之意志決定不可受主觀之制約之命題初不因此而破毀也。我

等之意志合於道德之時。我等爲我等之友人而希望其最善者。此非因彼爲我等之友人。也。若因其爲自己之友人而希望其最善者。則對於不爲自己之友之人將不希望其最善者矣。然我等之所希望者乃一切之人之善也。惟我等之行爲之性質上。對於一切之人道德之意志惟得實現之於一人。而此一人恆爲最近於我等者。此非道德上之義務。乃心理之必然也。我等對於最近於自己者爲善。即證明我等有對於在同樣事情之下一切之人爲同樣之善之意志。若人間行爲之能力不受如斯不幸之局限。則我等或可得向一切之人實現我等之善意亦未可知。局限在於實現善意之能力而不在於道德之意志。故受主觀之制約之意志道德上仍不得謂之正意志也。意志主觀之制約即康德之所謂傾向性（Neigung）也。故基於傾向性之行爲不得爲道德之行爲。因或人爲自己之友人。故無論在如何之情形皆欲充彼之慾望。如斯之意志因爲個人愛憎之傾向性所左右。故爲非道德也。

然非謂基於對於善之愛（傾向性）之行爲亦爲非道德也。一切道德之心情皆爲傾向性。最高度之道德心情乃向於善最高度之傾向也。道德之行爲不可不自傾向性

獨立云者，乃謂不可以主觀偶然之傾向性妨害向於善之傾向性完全實現於我等之中之意。

今因欲說明客觀之妥當性之意義而導入客觀之價值之概念。或物象因我等自之而經驗價值感情始對於我等爲有價值者。而其價值之高度自我等價值感情之高度而測定之。自關於我等主觀之評價之點言之。物象之價值此外固不可得而有也。雖然如斯主觀之價值非物象自身之價值。於茲有一張之畫焉。無論我等思其爲畫與否。無論我等理解之與否。此畫固常有同一之價值也。物象客觀之價值乃不被煩累於評價者主觀偶然之狀態其物象自身本性上所要求者也。而我等若使內具於物象一切之性質全現於自己之中作用於自己之中。則必喚起物象事實上與其客觀之價值相應之價值感情。故客觀之價值云者乃喚起內具於或物象內之價值感情可能性之全體也。故自客觀之價值之概念言之。道德之態度乃自與之有交涉一切目的客觀之價值而規定之態度也。

倫理之所問非或目的如何合於現在之我。乃其客觀之價值如何也。

今將說及上文所用宜與要之意識。如上文之所言。我等否認一意志決定之時。恒曰「我等當時不宜爲此」也。此「不宜爲」云者果有如何之意義耶。道德上「宜爲」之意識果於如何之點成立耶。

於茲有招自己之一歡樂焉。同時有一不幸之人求自己之救助。惟往救此人則自己不可不捨彼歡樂。斯時自己之心中有欲追彼歡樂之意識與宜助彼人之意識同時並生。此二者固全然反對互相否定之意識也。如此特異之事實果如何可能耶。

第一當注意者。此「宜」之意識不僅在倫理之範圍有之。即在悟性判斷之範圍亦有之。例如加熱之物體則宜思其膨脹。人亦不可不如是思維。雖然如斯之時「不可不」云者非不得有矛盾之情事之意。我等可思加熱之物體縮小。亦可思其保從前之延長。又可全然不思熱與延長之關係。故斯時之「不可不」其實乃「宜然」之意。雖有可與之矛盾之情事。我等論理上要如是思之。此乃向自己之一要求也。而此要求爲客觀之事實提起之要求。

倫理上「宜然」之意識亦與之同。此又倫理上之「不可不」也。倫理之必然也。而此之

所謂必然乃雖可得有與之矛盾之情事。然倫理上「要」有有之之意。而提起如斯之要求者亦客觀之事實也。

於是我等可以領會欲追歡樂之意識與宜助不幸者之意識之對立有如何之意義矣。彼之欲與此之宜於爲我等之意慾之點初無所異。雖然前者立於主觀之制約之下。後者立於客觀之制約之下。於此點實兩相反對焉。我等之欲追歡樂因其爲我等個人之歡樂也而宜。救不幸者之意識則必於沒入自己於有救助之必要客觀之事實之中而除去意慾主觀之制約之時始能成立。如斯客觀之性質乃關於倫理之要求之起原諸說冥冥之間所承認之事實也。古來說明之者或云良心之聲。或云神之聲。或云社會之要求。或云過去數代之間累積而來祖先經驗之遺傳。要由感此爲自個人之願望獨立者在個人之狀態轉變之中爲不轉變者之故。即此言之。諸說是也。惟所謂「不轉變者」之性質不可不加以規定。然則此「不轉變者」何耶。此乃離我等而獨立存在對於有意慾之我等而活動客觀之事實一般之世界也。易言以明之。此乃我等可得意慾一切之目的客觀之價值也。

論至此處。則論理上之「宜」與倫理上之「宜」思考之必然與倫理上之必然其同與異亦可以明之矣。兩者皆事實之呼號也。由自我等獨立對象之世界而來響於我等之中之聲也。雖然其所呼號之內容則有不相等者。此等呼號之所訴者爲我等之本質不同之方面。論理之要求以事實之有與不有如此不如此之承認爲目標。倫理之要求則以事實之評價與對應之之實踐之意慾爲目標。

於此可引入良心之語矣。良心者聽客觀之事實之價值要求而從之以決定自己之意慾之能力也。此能力乃獨立之能力也。此乃與悟性對立者也。易言以明之。此乃與聽事實論理之要求而從之以判斷之能力（論理之良心）對立者也。自聽事實之要求言之。兩者固合而爲一能力。雖然二者乃此一能力獨立而相對之兩面也。而欲純粹聽事實之要求。我等先不可不除去主觀之制約（傾向性）而思之。如斯之事我等謂之捨象（抽象）。捨象之能力乃良心之要素。又豫備條件也。

今請先思論理之捨象。茲有綠與赤之二色。而比較其光度。在我等之知覺。色與光度乃不可分離單一之事實也。雖然今我等惟置光度於目中而悉捨其他之性質。斯時

將赤色與綠色置之度外。惟光度似獨立存在者。規定我等之比較作用。易言以明之。知覺上不得獨立之光度於我等心內之活動之點。遂爲獨立者焉。此誠可注目之事實也。

倫理之捨象與前者雖非全然同一。猶可得與之比較焉。自其本來言之。我等之歡樂乃我等個人之歡樂也。救助乃爲他人之事。妨害我等之歡樂也。雖然。我等自此二事實而捨去自己與他人之象焉。因此捨象而此二事實移於客觀之光明之中。自己個人之歡樂遂爲或一人之歡樂。他人之利益亦爲或一人之利益。自己與他人之差別於是撤去。歡樂與救助於是爲二客觀之事實而待我等意慾之選擇焉。

所謂移於客觀之光明之中云者。即移於一般人類之光明之中也。我等乃在人類之見地之下而觀事實。前之個人之事實今爲如此。之事實而作用於我等之內面。余個人之所欲爲何。已不爲問題。於人類之世界此二事實對立之時。余純粹考察熟慮之。使作用於自己之內面之時。余之意志果擇歡樂乎。抑擇救助乎。乃問題也。今假定余之意志選擇後者。於是余宜救不幸者之意識成立。故「宜」之意識乃豫想客觀之考

察之意慾也。乃豫想撤自己與他人之差別以自己與他人皆爲人立於人類之見地之上而考察之意慾也。要之此乃「人類」之聲也。

雖然。此「宜」之意識亦不可直。謂爲道德上之正意志決定也。若至後日而發見被救助者之窮乏。不過詐僞之事實。或發覺被救助者有能自助之力。則「宜助」者乃變而爲「不助爲妙」焉。此固可得而有之事也。誤謬在於不能盡思當然不可不思之事實。必十分思慮與此意志決定有交涉之事實。我等之「宜」始得爲終極者。必如斯不能再行破毀之時。始得爲道德之正也。故我等於此處亦到達從來所縷說相同之結果。道德之正乃通一切之方面。皆純受客觀之制約之意慾也。

受主觀之制約之意慾。我等亦與康德同。謂之爲「傾向性」。受客觀之制約之意慾。我等亦與康德同。謂之爲義務。義務之意識即「宜」之意識。道德之義務意識。即終極之「宜」之意識也。

又理性。不過爲由事實而規定自己之能力。故合於義務之意慾亦得謂之合於理性之意慾。惟當記憶者。此際之理性乃理論之理性。對立實踐之理性者也。道德之要求

乃實踐之理性之要求也。乃自我等之意慾所得有一切之目的純客觀之考察與評價而生之要求也。

社會與他人及爲個人之自己所提出於我等之要求必彼等對於我等爲權威者之時始能通用。而如此權威易於轉變。此乃假言之要求。(Hypothetische Forderung)也。而實踐理性之要求康德謂之斷言之命令。(Kategorischer Imperativ)道德上所要求者乃無論何時要絕對存在者也。

義務之意識若對抗之主觀之傾向性甚爲強烈之時恒伴以一種嚴峻之感情。雖然及客觀之考察與評價於我等內面之態度得居首位之時此嚴峻之感情乃漸變爲自由喜悅之感情焉。若客觀之考察與評價徹頭徹尾爲自己自然之性格則嚴峻之感全然消失。完全道德之心情必達於此境始能成也。

構成完全道德之心情有三要素焉。第一不可不有絕對豐富之內容。我等欲有完全道德之心情要知一切享樂一切而爲對於人類可得遭逢一切之歡喜與苦惱悉能銳敏感受之人。我等要有十全之自己認識。能明瞭察識自己發動一切之方式之價

值與非價值。我等又要包攝自己以外一切之人格與其一切之價值與非價值於自己之中。要而言之。我等不可不爲一小宇宙。不可不爲照攝世界與人類一切無遺之鏡。

第二。我等人格之內容之一一不可不悉有最高之活動力。完全道德之心情乃絕對豐富之人格最高之活力與強度也。

最後。人格一切之內容不可不保有堅實而無遺漏之秩序與平衡。客觀之價值低者自爲從屬。客觀之價值高者自居首位。如斯之時人格徹頭徹尾與自己一致。易言以明之。即有內面之自由也。

具備以上三要素者即有完全之心情之人格也。道德上理想之人格也。

而如斯道德之心情同時爲對應之之感情而現。內面豐富與廣闊之感情活潑之力之感情內面之一致與自由之感情是也。自此等感情之要素而生之綜合感情遂爲精神上道德上強健之感情焉。此乃充滿之道德之自我感情也。而此感情又得爲充滿之世界與人類之感情焉。

有完全道德之心情與件之之完全之自己感情。此乃無論何人不容有之事也。有之者非一人之人。乃人之自身也。雖然我等不過爲人之自身之一片而已。我等惟因分與道德之心情始有人之價值。此所謂惟因者實有嚴密之意義焉。我等不可思道德之心情爲與他之價值共構成人格之價值之一要素。又不可思有與內面之價值於人而不屬於道德之心情之中者存焉。凡價值惟有對於人之價值與人之價值二種而已。道德之價值與人之價值乃全然相覆者也。謂道德之心情之外猶有人格之價值。與謂人格之價值之外猶有道德之心情。皆誤也。而構成人格之價值者乃示人之活力與生命積極者一切也。故理智之活潑與感情之強及廣亦爲道德之心情之要素。精神貧弱者之中固亦可有善心情。然因其不能包容所當包容者之故於十全之意義不得謂之善心情。包含一切之善心情惟在精神能包容一切者始爲可能。故必悉包攝所得有一切之知與情於自己之中而以最強大最鮮明與內面之一致保有之。十全之人格始可得而有也。此乃道德上十全之人格也。而此等之事在於個人惟能實現其一部分而已。

我等可區別道德之心情種種之方面謂之爲個個之德。(Tugend) 此處所云之德非於其行爲不擾個人與社會之平和之意。如斯之德於多數之情形乃精神上道德上之死也。而賞讚如斯之德者利己主義與無思慮也。多數之說教與咒咀多自此二源而出。我等賞讚不擾我等之逸樂與偏見之態度。名之曰德。而單以擾之之故咒咀或人與或行爲。縱令不至如斯之甚。我等固常著目於外面之行動而忽視橫於其根柢人格之善與健與秀焉。

德者秀 (Tüchtigkeit) 也。內面之生活力也。人惟得由己之所有者而爲有德者。決不能由己之所不有者而爲有德者也。犯罪者比多數之「有德者」可得更爲有德者焉。

於許發之時發而現於外。固道德之心情之本性也。故道德之心情當其有力之時發而爲意慾。更與之以外面之條件則又發而爲行動。汝等可自其果而知其樹之言正謂此也。

雖然此語之反對尤爲重要。果實或自種種之理由而不生亦未可知。雖然其樹之根

與幹猶可得爲強健者也。生活之力與健全之液汁猶可得循環於其中焉。
道德之批評之所向畢竟在此。

卷上終

中華民國七年十一月初版

每本定價大洋貳角伍分

版權
所有

譯述者 楊 昌 濟

印刷者 北京大學出版部

國立中央圖書館
藏
書
印

北京大學圖書館

藏書

...