

著編準標程課正修照遵

書科教國建

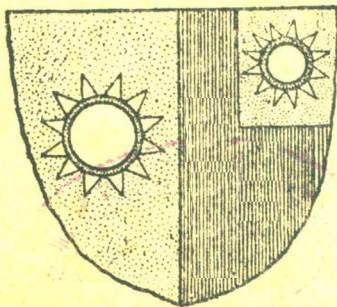
學中級高

民公

冊四第

(意大理倫)

者編主
者著編
愴夫鈞 楚立國 葉陳劉



行印局書中正

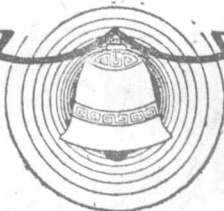


本書用國產紙印刷

實價

0.25元

4



版 所 翻 必
權 有 印 究

中華民國二十五年八月初版
中華民國二十七年二月十五版

建 高 中 公 民 (四) 倫 理 大 意

全一冊 實價國幣二角五分

(外埠酌加運費雜費)

主 編 者	葉 楚 儉
編 著 者	陳 立 夫
編 著 者	劉 國 鈞
編 著 者	吳 秉 常
發 行 所	南京河北路本局
發 行 所	南京河北路童家巷口
發 行 所	上海福州路
發 行 所	南京太平路

(597)

第一章 倫理之意義

第一節 什麼是倫理學

倫理學的定義，各家學說雖然頗不一致，但他們都承認倫理學是研究人類行為的學問，不過研究的，不是行為的事實，而是行為的價值。倫理學家看人類行為不是一種生理的活動，也不是一種心理的活動，而是一種具有價值的行為。「善」與「惡」，「是」與「非」等等名詞，就是用來表示行為價值的。這種價值稱為道德價值。我們稱某種行為為「善」或為「惡」，即是判斷那行為的價值，也就是判斷那行為在道德上的地位。這種判斷稱為道德的判斷。倫理學是研究這種判斷的科學，簡言之，即是研究道德行為的科學；詳言之，就是從是非善惡的觀點上，研究人類行為之價值判斷的科學。

倫理學的發生，就是因為人類生活在事實上有分別「善」「惡」「是」「非」的必要。無

論在那一時代，無論在那一民族，都承認許多行為爲「是」而加以讚許，另外又承認其他許多行為爲「非」而加以貶斥。固然，這一時代或一民族所認爲「是」的，在別一時代或別一民族或竟以爲「非」；但是在當時當地必有「是」「非」「善」「惡」的分別，這是無論何人所不能否認的。換言之，道德的內容雖有不同，而各時代各民族都有他們的道德意識則是同的。若是我們把他們所說的善惡加以審察，我們便可以知道：凡是被稱爲善的，都是他們所認爲應當的行為；凡是被稱爲惡的，都是「不應當」的行為。所謂「是」「非」，也是如此。由此可知人們所要分別是非善惡的，其目的在指示行為所應當或不應當採取的方式。原來人類的社會生活，本是以交相影響的行為組織而成的。社會中任何一分子的動作，都可以使他人受其影響，所以行為之適當與否，不單是行動者本身；就是社會全部，也會感覺得到。因而人類認可某種行為爲應當的，或是指出某種行為爲不應當的，乃是事實上的需要。這樣固然是對於行為的自身判斷它的價值，但也因此表明一種行為的標準而便後來人的取法。但是怎樣決定一種行為的價值呢？所謂是非善惡具有什麼意義呢？所謂「應當」的行為，何以有這種命令式的力量呢？若是我們注意到各時代各地方所承認的是非善惡的不同，我們更可以問怎麼同樣的觀念會有這樣不同的判斷呢？這樣一來，我們便

由事實上需要的倫理判斷，變為理論的倫理研究了。

說到倫理研究，我們便要知道事實和理想的區別。無論那一件事物，我們都可以從兩種不同的立場去研究它。我們可以就事物的本身去研究它的材料，組織，發生原因，變化經過等等；但我們也可以將它來和一種標準去比較，看它是否達到這個標準。前者的目的是要明瞭事物本身的真象，後者便是評論它應有的價值；前者是事實的研究，後者是理想的研究。以人類行為而論，我們可以純粹從外面來觀察，像我們觀察貓狗的行為一樣，如最近行動派心理學所研究的。我們也可以研究行動時的心理現象，如普通心理學所研究的。我們也可以研究它和物質環境乃至社會環境的關係，如生物學以及社會科學所研究的。但是這許多種研究，只能說明人類行為的本身是什麼，而不能指出人類行為應當是怎樣；只是報告事實，而不能指出評判價值。假使人類生活，一種價值的評判是不可少的，則研究這種評判的便是倫理學了。倫理學不是敘述事實的科學，而是一種研究的科學。從這一點說，倫理學的基本觀念都是價值論的觀念。它所研究的，也是一種特殊的價值，和審美學之研究表示美感的審美價值，或經濟學之研究表示實利的經濟價值，在應用的範圍雖然不同，而其屬於價值論之一部，則完全相似。道德價值觀念代表行為的標準，行為的目的，行

爲的理想，是一切行爲所應當達到的型式。倫理的判斷便是拿這種標準來批評實際行爲而決定其應得之價值。人類所以能將行爲分出善惡是非之別，大都是先意識到一種理想中完美的行爲，而用爲評判一切行爲的標準。我們研究這種標準如何發生，是否合理，便是真正的倫理學的研究。倫理學所研究的行爲，和風俗習慣有極密切的關係。道德萌芽在風俗習慣之中，因爲所謂風俗，是一個社會所公認的方法。行爲若違反了習俗，便會引起全社會的指譴，爲公衆所不許。所以倫理學所研究的行爲是和風俗習慣有關的。

道德的行爲可分爲兩方面來說：第一，道德行爲有它的內容；有有目的的生活，有思想，有感情，有意志和決斷。這些都是心理學所研究的。第二，道德行爲也有它的外表，和自然及社會發生關係。道德生活的發生，是由於個人或社會的需要所引起，目的是在改造物質的或社會的環境，以達到一種理想中認爲完美的境界。這些對於自然及社會的關係，乃是生物學和社會科學所研究的；而政治學，法律學，經濟學，社會學等，尤爲主要的研究。因此，倫理學必須利用這些科學的方法和結果，來研究行爲的表現，而利用心理學來研究行爲的內面。

但是倫理學也有它自己的領域和問題，就是要把行爲的內外兩方面聯爲一氣，就所受外界

的影響或是可以影響外界之點，去研究內心生活；又就受內心的影響或可以影響內心生活之點，去研究行爲之外面的表現。譬如我們如僅僅研究意志和理想，那便是心理學的研究，但如其從受別人的權利的影響之點去研究意志和思想，而以此爲標準來評判行爲的是非，纔是倫理學的研究。又如其僅僅研究婚姻的制度，便是社會學的研究，但如從受當事人意旨的影響或從對於別人的幸福的影響的方面去研究這樣的行動，而且由這樣觀點來評判這種行動的善惡，便是倫理學的研究。所以倫理學是綜合行爲的內外兩方面而討論其價值的。

第二節 倫理學的方法與問題

倫理研究所用的方法，最重要的有兩種。第一，是分析的研究。我們爲要明瞭倫理觀念的內容起見，分析每個是非善惡等倫理觀念的內容和外舉的意義，一方面求得一個適當的定義，一方面看什麼條件之下，這觀念方可應用到行爲上去。例如我們說「爲人子，止於孝」，這個判斷用了「孝」的觀念，但是「孝」的意義是什麼？怎樣的具體行爲纔可稱爲孝，而同行的行爲在不同的時代和地方可以或稱爲孝或不稱爲孝？究竟行爲之所以能被稱爲孝的，在那裏？換句話說，就是在

什麼條件之下，我們纔可以用「孝」的觀念去判斷具體行為？我們將許多的道德觀念如禮、義、廉、恥、孝、悌、忠、信等，從它們的定義上，辨認其中有無共同之點，彼此有無關係，能否組成一個系統？這個系統應用的範圍如何？簡單一句話，就是將倫理判斷中所用的判斷和原理，用論理的分析，來求得其正確的意義。這是一種純粹理論式的研究。

第二、是比較研究。這是把各時代各民族的風俗習慣道德觀念一齊搜羅起來，互相比較，就它們中間求出不同的地方，而以這共同點為道德觀念的真意義。這樣往往表面上許多不同的甚至相反的行爲，在不同的時代和地方，能同樣的被稱為合於道德。用這方法，我們可以看出道德觀念在實際上的影響，可以看出道德標準的進化，道德觀念的演變。這是由事實去發現倫理觀念的內涵的。

比較法取材於風俗習慣，由此以看出道德生活的雛型，所以對於原始民族的社會生活史應該注意。如其我們所採集之材料，不限於原始社會而擴充到歷史上各時期的社會和不同的民族，我們將這些資料依據歷史時代的順序組織起來，便可以看出一個民族的道德生活在歷史上進化的痕跡，道德觀念發展的程序。這是一種特殊的比較方法，可以稱為發生法。受進化論影響的倫

理學家，多喜採用此法。

發生法有幾個優點。第一，可從簡單的資料研究起。現代的道德生活極其複雜，使人不知何從下手；而原始社會的生活則比較簡單，易於理出頭緒。第二，現代複雜道德生活是由原始生活演變而來，其中還保存了不少舊風俗的遺蛻。我們現代的道德標準都是過去時代中造成的；到現時，有的則尚合用，有的已不合用。因此造成了道德標準的衝突，使生活陷入矛盾。若是我們能用發生法追究這些觀念的來源和演變情形，對於現代生活便易於了解。第三，道德生活多與切身利害有關。我們對於現代道德問題，往往因利害關係而不能平心靜氣的研究。古代或初民的生活和我們沒有直接利害，所以我們容易得着一種客觀的研究態度。根據這客觀研究的結果，我們對於現代的問題可以有個更合乎科學的分析。

倫理學所必需解決的問題，很為複雜。第一，我們要知道評判別人或自己行為的道德判斷所根據的心理狀況；換句話說，就是我們要研究道德判斷的起源和發端。這問題的研究有兩方面：一是心理的，一是歷史的。在心理方面的，我們要明瞭我們下道德判斷時內心所有的狀態。這不僅需要精細的分析人類的心理，並且要從生物進化方面說明道德判斷的由來，以及這種判斷對於個

體和社會的生存上的影響。中國倫理學史上最重要的人性的問題，就是道德判斷的心理起源的研究。

在歷史方面的，我們須要知道道德判斷在各時代各地方所表現的形式。我們都知道實際的道德生活不是全人類一致的；同一行爲，在兩個不同的社會內，可以有不同的甚至相反的價值。我們需要說明它們所以如此的原因，並且要說明在歷史上道德判斷所受的影響和所起的變化；在可能的時候，我們更要發現它們所遵循的定律。這是道德進化問題，也是比較倫理學所特殊注意的。

第二，便是道德的標準。道德的行爲自然涵着一個標準，但是這個標準是什麼呢？它的內容如何是單元的呢，還是多元的呢？若是單元的，又如何應用於各種不同的行爲；如是多元的，它們中間有無衝突？這個標準，既是一切行爲的法式，自然也是人生最後的目的了；所以這個問題，換句話說，也便是我們究竟應當做一個什麼樣的人。這是人生目的的問題。

第三，我們假定有了道德的標準，我們怎樣認識這個標準呢？我們分別是非善惡的能力是從何處來呢？這是道德認識的問題。

第四，我們有了道德知識，有了生活標準，我們應研究這些標準如何在實際上發生效力，它們怎樣指導我們的行為。這是道德制裁問題，而一切教育宗教乃至法律等都牽涉到了。

第五，是道德行為的動機問題。我們為什麼要做一個好人呢？什麼力量引誘我們行善呢？道德判斷中所含「應當」的觀念是從那裏來的？這問題不明白解決，則一切倫理學上的理論都要失去了實行的力量而成爲空論。

以上所舉出倫理學的問題，在一個系統的倫理學中都應當討論到，雖然各個倫理學家對於這些問題未必同樣的重視。

第三節 道德生活的進化

倫理學研究的對象，如前所說，是人類的道德行為。但各民族各時代的道德行為並不一致。道德是一種生活，是一種社會制度，隨着社會進化而變動的。在道德生活中，我們很容易分別出自然環境的勢力，社會環境的勢力，以及個人本身的勢力，這三種勢力的錯綜，成爲道德生活的基礎。其中任何方面中起了變化，都可以改變道德生活的方式，有時竟可以發生道德上的革命。在歷史上

發生大災荒，大地震，大戰爭，或是經濟制度起大改革，或是個人生活上起重大變遷，都可以影響道德生活之墮落，或進步。

人類的行爲大概可以有三種方式。第一是完全受生理的刺激而起的行動。這種行動有時稱爲本能的或衝動的。其本身並不屬於道德範圍，而其結果對於道德卻有很大的影響。第二是團體控制的行爲。這時個人完全不自覺自己的獨立性，一切的行動完全受習俗的控制，團體的是非好惡的標準與方法表現在風俗習慣中間的，他加思考而接受，認爲當然。這是囿於習俗的行動。第三是思考的行動。一切的行動都經過自己的考慮判斷，分別是非，而後去做；習俗傳來的道德標準不經反省，是不接受的。這三種生活方式在個人乃至全人類的生活發展中都可察看出來，所以我們可以認爲它們是人類生活的三階段。和這三階段相當的便有三種道德生活。

但是無論什麼成年的人，不會完全限制在一種生活方式之內。我們是生物，不能免除生物固有的行動。我們生在家庭和社會內，不能不受它們的思想和行爲標準的陶冶。而我們有時也會用思想來考慮或鑒別一種問題。因此，在現代人的中間，道德生活的因素也就更加複雜。但是在人類歷史上，這三個階段比較顯明一些。所以我們可以認爲道德生活是在進化中的。這個進化的歷程

是一種使人更合理化，更社會化，並更道德化的歷程。凡可以促進這種進化的勢力，都有倫理學的價值。一個民族會受這些勢力的影響而漸變為有道德，一個兒童也因受這種勢力的影響而變為有道德。

先說生物學上的勢力。一切的生物，第一個要求，便是生存。生物最初的活動是求飲食居住的安。原始的人打獵，建巢，保護自己並且也保護自己的子女。等到後來，他們能使用智慧來滿足這種需要。他們能有經過烹調的食物，華美的衣服，偉大的建築。他們有工藝，有農業，也有音樂和詩歌。他們的生活不僅更滿足，而且也改變了形式；他們最初的需要不僅容易得着，並且生了新的欲望，或變換了他們需要的目的物。這樣，生活因為智慧的運用而更為豐富，就是所謂合理化。

使生活合理化的勢力，舉其大者，第一，有原始社會中漁獵等工作，因為這些工作都需要技巧，需要智力，使本能的衝動受理性的指揮，然後纔可以有更大的成功。其次是紡織，陶瓦，兵器，房屋等製造事業，和音樂，跳舞等藝術生活。這些都能變粗獷的生活為優美的生活，變質樸的生活為有意義的生活。再其次便是生活的需要，使我們注意到環境中事物的變化以及各種變化的關係。我們爲了要知道應付未來的狀況，便發見過去經驗中種種相同的事實而歸納成若干定律，用爲應付

將來事態的根據。這樣便有了細密的觀察、分析和概念作用，我們得了若干抽象的概念。這樣，我們起了思維，等到思維成爲行爲的控制者，生活便完全合理化了。

人類生活不但由原始的生物行爲逐漸合理化，並且也逐漸社會化。所謂社會化，就是更容易和別人發生關係。這也有生物學上的需要作根據，如男女、父子、親屬的關係，是由生理作用而來。但是這種關係成立後的種種活動，能使人們感覺到可以發揮新的力量和創造新的目的。一切人間共同的動作都有這種功用。一切家庭、宗教、國家，乃至任何職業組織，都使人覺得自己的力量非常增加；同時一個人在加入這組織之後，能使人關心本身的興趣，變爲關心這個組織的興趣。換句話說，便是由小我而變爲大我。有時竟可將大我的利害和小我的利害對抗比較，因此有產生真正的自我主義與利他主義的可能。這樣，一個自然人能和許多其他的人，甚至全人類的人，成爲一個組織，受同一關係的支配，而成爲一大團體。

使生活社會化的勢力，最重要的是語言和文字，這是人類彼此交換意見的媒介。人們所以能有共同的興趣、共同的目標，以及共同的活動的，都由人們彼此間相互的了解，語言文字是相互了解的基礎，因此也是生活社會化的基礎。其次，一切漁獵、工藝、美術乃至戰爭的生活，都不僅是一個

人的能力所能勝任，必須多數人之合作。合作是許多人以相同或不同的動作，謀同一目標之實現。合作之成功條件，在彼此能相互的了解，並且彼此都願以自己的力量謀全體的成功。農業工業愈發達，合作的需要愈大，因此人們相互連繫而成一個組織的力量也越強。但是這些活動都是生活本身所要求的。所以生活就含有社會化的可能。

但是生活合理化和社會化並不就是道德化。生活的道德化必須人們意識的以合理化且社會化的行為為善，而特意選擇行之。我們所謂道德的，不是僅僅與道德標準偶然相合的行為，而是我們認識某種行為為合於道德標準之後，有意去做的行為。它這種行為與率性而行不識不知的行為為不同。在道德行為之中，必有善惡是非觀念的呈現，必有或此或彼的衝突，必有經意的選擇；簡言之，在道德行為中，必須有道德的意識。

道德既是一種行為，而行為的方式又依社會生活之不同，在不同的社會，有不同的道德生活方式；由此，我們認為道德生活在進化中有三個重要階段，似乎是很自然的了。

這三種階段，便是率性的道德，習俗的道德，和反省的道德。也可說是本能的道德，團體的道德，和個人的道德。無論是一個人，或是一個民族，在道德生活上，都可表示出這三個階段。

率性的道德也稱爲本能的道德，嚴格說來，不能稱爲道德。譬如嬰兒和原始人類的行爲，飢則食，渴則飲，喜則笑，悲則哭，純然是生物的本能和衝動的表現，他們的行爲完全是生理的要求。他們縱然有時爲了滿足這種要求的緣故，需要智慧和合作，但並非以這些要求爲善纔去使之滿足。他們祇是接受本性的要求，並未加以考慮，所以不能真正稱之爲道德的行爲，而只能認爲道德行爲的基礎。

習俗的道德便是以習俗爲標準的道德生活。在未開化的人類中，個人是沈沒在團體中的，他可以是父親的兒子，丈夫的妻子，家族中的一員，或者可以是某宗教的信徒，某會社的社員，某一部落的屬民，但除了這些關係外，他不能獨立算作一個人。這些團體的力量籠罩着組織成這個團體的個人，個人以他在團體的地位而享受權利，負擔義務。每團體各有它的行爲方式，規定某種行爲是許可的，某種行爲是可通融的，某種行爲是絕對不許可的，全體的份子都得遵守，不容獨異。這就是所謂風俗習慣之來源。習俗之所以能成立的：第一，因爲團體在已往事蹟中，經歷過許多成功和失敗的結果，成功的自然與團體有益，所以要保存着，以便在同一情形下照樣去做；失敗的自然不許再做。這樣，團體對於行爲方式便有分別有去取了。第二，團體的利害，係於各個份子，而各個份子

的利害，又彼此可以相互影響，所以要防止每個份子因為他個人的行為而妨害團體利益，個人必得要行團體所許可的事，必得絕對不行團體所不許的事。有此兩大原因，有些行為便成為某團體的標準行為，而成為風俗習慣。這些風俗習慣惟有身經其故閱歷深久者纔能知道，因此年高的人或資格老的會員便有權威執行這些風俗習慣，並且利用教育的方法使後進的人都承認這些習慣為「是」為「善」而不敢違。這樣以習俗為是非的標準，所以稱為習俗的道德，因其着重在團體方面，所以也稱為團體道德。在這階段中道德上的責任，雖然行動的只是一個人，有時也由團體整個負責。從前的「罪及妻孥」和「封贈三代」等事，都是這觀念的表現。爲了甲國一個人殺死乙國一個人，乙國可以與師問罪，也是由於同樣的觀念。

這種團體的道德能維持一個團體的結合，能使後進的人了解並遵守先進的典型。社會的安定，文化的綿延，都有賴於這種制度。但是這種辦法終不免於崩壞，其最大原因便在有時個人的利害和團體的利害衝突，一旦個人要求自由，求發展，和滿足個己的需要，而不願意遵守成規，維持現狀，那團體道德便不能維持。這種衝突在歷史上，也是屢見不鮮。

這種衝突的發生，使得道德生活由習俗的變為反省的，由團體的變為個人的。這種衝突的發

生，基於個人人格的自覺。在個人和民族的歷史中，因為生活的進展，使得每人的行動都需要更多的思想，因而增加他的能力和責任，他漸漸和羣衆中的其他份子不同，遇着相當的機會，就要伸展自己的能力，其結果則對於傳統的習慣和思想發生衝突。這種衝突，在個人的精神方面必須經過相當的苦悶；在社會方面也不免有相當的擾亂。道德生活便不免因此改變它的素質。

造成這種衝突的原因很多。在社會方面，第一是經濟的力量。私有財產的發生，生產方式的變動，由家庭的小工業變為工廠的大工業，以及勞動者和資本家，佃戶和地主，製造者和商人的對立，都使得人類的態度改變，而要求新的責任和義務來應付新的局勢。舊習慣自然的失去了效用。其次，科學的發達，使人更能了解他所處的環境，增加人類控制環境的力量，破除許多傳統的迷信，指出許多習慣的錯誤。這也是使人類信賴理性比信賴習慣更重要的一個原因。再則因交通的發展，民族的接觸，發見種種不同的風俗習慣，使人覺悟到傳統習慣並非唯一的真理，因而引起對於風俗習慣之比較和分析，追尋其意義及合理的根據，因而失去對習俗的崇拜。在心理方面，個人的情感衝動，尤其是男女的性關係，以及占有欲領袖欲和自由的要求，也都能使個人的利害和團體立於對立之地位。

這樣的衝突使人對於傳統的習慣開始懷疑，研究，批評，以至於改造。這樣習慣所憑依的團體權威逐漸動搖，而個人根據理性批評的結果，新的行為標準逐漸建設成立。這種行為標準是經過思考而後成立的，所以稱爲反省的道德。在這階段中，人們的道德是以自己的意識選擇它所認爲「是」認爲「善」的而後去行，並非盲從習慣，也非盲從他人的主張。理性的批評是道德的試金石，理性的認可是道德的必要條件。

孔子和宰我論三年之喪，宰我主張一年的喪禮。孔子對他說：「食夫稻，衣夫錦，於汝安乎？」宰我說：「安」。孔子說：「汝安則爲之。」這就是以個人的理性爲行為的標準的例子。孟子勸滕文公行三年之喪，滕國的大臣對滕文公說：「三年之喪，吾先君莫之行也，吾宗國魯先君亦莫之行也。」這就是引用習慣以爲行為標準的例子。

我們不要以爲人類已完全脫離了習俗的道德。在人類的行為上，習慣是主要的組織。思想上也有習慣。我們從小受教育，就是接受前人思想上和行為上的習慣。我們看事情，有許多時候也是依自己在某個團體中所處的地位而不同。從所謂「階級意識」出發的道德標準，就是一種變相的團體道德。在所謂民主政治中用多數的同意來解決一問題的是非時，也未嘗不是一種變相團

體的道德。所以純粹的個人道德是不能存在的，因為人類根本是一種社會的動物，根本離不開團體生活。道德上最重要的問題，是使個人和團體的道德上利害一致，換句話說：便是要使團體成爲個體的大我，真我。

第四節 道德的本質

道德生活是很複雜的。同一行爲，這一時代認爲是，另一時代可認爲非；這一民族認爲善，另一民族可認爲惡，究竟誰是誰非誰善誰惡呢？究竟有沒有一種可以放之四海而皆準，垂諸萬世而不惑的普遍行爲標準呢？究竟人的行爲以何因緣而有是非善惡的分別？是非善惡還是屬於行爲的自身，還是人們對於行爲的一種態度？在尋常的理想中，總以爲是非判別，善惡分明，凡是有知識的人總可以認識的，但是我們若存了歷史的眼光，用了比較的方法，我們就很容易的感覺到這問題並不簡單的。

上面那些疑問都是關於道德本身的性質的。我們發出這樣的疑問，就等於問什麼是道德。關於這個問題，倫理學家的意見從來是不一致。

很多人主張道德是沒有絕對標準的。各民族的道德行爲不同；一民族在各時代的道德行爲也不同。當他們行那些事的時候，莫不自知爲是，其他的人也承認其爲是，然而在同時代的別一地點，別一國家，卻不以爲是；在同一民族的別一時期，也許亦不以爲是。所以這些倫理學者以爲道德行爲是和它的時間空間都有關係的；在某一地方的某一時期，某種行爲，例如納妾在過去的中國，被人認爲「是」，等到時間和空間的關係改變，也可以被人認爲不道德。所以道德是相對的，必依環境而改變。因此，我們不能指定一種或幾種行爲，說：這樣行爲是絕對的善，是古今中外都能照行的。這是道德的相對論，如英國的威斯特馬克（Westermarck, A. E.）就是如此主張。

照這派的意見，所謂道德並非一種空洞的概念，必是具體的行爲。我們對於具體行爲的褒貶，就是我們對於這行爲的道德估價。行爲既是具體的，所以不能舉出某種特殊的行爲作爲普遍的標準，每一團體，每一個人，在每一時期，都各有自己的特殊的行爲標準。所謂「盜亦有道」，就是表明盜賊團體內的道德，縱然在名義上和別的地方所用的一樣；但在實際上行爲卻大不相同。莊子盜跖篇謂盜跖也用仁義等觀念來表示盜的行爲。盜跖所講的仁義和孔子所講的仁義當然不是一樣。盜跖又何嘗不以他所說的是真正的仁義呢？所以道德問題應當注意行爲的實際表現，而不

能以抽象的名義或概念爲標準。

但是另有一派人主張和此相反。他們認爲道德的標準是絕對的。同一行爲絕對不能同時的爲是又爲非，也不能今日爲是而明日爲非。是非善惡都是絕對的，不能依外面的影響而改變。如英國現代的倫理學家穆爾（Moore, G. E.）即是這樣主張的。他以爲主張道德相對論者都把「同一行爲」這個觀念沒有弄清楚。他以爲那些主張同一行爲可是可非的或今日是而明日非的人，沒有把一件特殊的事和這事的類分別清楚，要知道可是可非或是或非的行爲乃是指某一類行爲而言，而非確定不能改變的乃是指一特殊的事件。他舉例說：若認布魯特斯（Brutus）刺殺凱撒（Julius Caesar）爲是，則當永遠爲是；若認爲非則當永遠爲非，但是布魯特斯殺凱撒不過是刺殺之一例。刺殺這一類的事很多。若就這一類而論，則刺殺有時爲是而有時爲非，或此人之刺殺爲是而彼人之刺殺爲非，這是很可能的。因此，若所謂「同一行爲」是指特殊行爲而言，是非使不能相對的；若指一類而言，則有相對的可能。因此，我們不能以一特殊事件的是非推至同類事件的是非，因爲特殊事件的是非是一定的。

同一特殊行爲何以不能忽是忽非呢？在穆爾一班人看來，所謂「是非」是指着行爲所具有

的某種特點的。若同一特殊行爲可以或是或非，那麼這個行爲必不能具有僅僅是的行爲所獨具而爲一切非的行爲所不能具的特點。這就等於說，「是的行爲」和「非的行爲」的特點沒有區別。然而是非是相對待的名詞，凡「是」的特徵必不能也爲「非」。「是」「非」的特徵既不相容，則說此兩觀念所涵之特徵能具於同一特殊行爲，實是自相矛盾。「是」必有「是」的特點；「非」亦必有「非」的特徵。這些特徵有客觀的存在。除非我們沒有發見這客觀的特徵，否則我們決不會或以爲是或以爲非的行爲具有是非善惡的特徵，正如物具有形狀顏色一樣，只待我們去認識它，它卻不會或此或彼的。

照這樣的學說，道德的特徵是屬於行爲自身的。它爲行爲的一部分。道德既是表示行爲價值的，所以這就是客觀的價值論。行爲的善惡既在它本身，所以一件行爲若是善，則可以和天地同不朽；若是惡，也可以和天地共長久。但行爲之所以爲善，乃在具有某種善的特徵。這個特徵當爲這一類行爲所同有的，所以在我們的認識作用中，乃是一個抽象的概念。而善行爲不止一類，即是善的概念不止一個。此多數的概念，何以都稱爲善呢？豈不是因爲它們都具有善的特徵嗎？這麼說來，真正的善應當只有一個，一切善的觀念都因爲具此特徵而後乃可以稱爲善，所以這個善稱爲至善。

至善是一切行爲的標準，也是一切行爲所希望達到的目的。所以它是行爲的理想。由道德的客觀論看來，這些理想都是有客觀存在的，個人的好惡，環境的變遷，不能影響到它們。

道德本是價值觀念的一種。哲學家重於道德的本質和對於價值的本質一樣，也有客觀論和主觀論的分別。客觀論的大致如前段所述。主觀論者以爲道德乃是表示人們對於行爲的態度，這是一種主觀的心理經驗。我們贊揚或斥責一件事，在這贊揚和斥責中，便有所謂「是」「非」。道德的判斷既是人的心理態度，當然不是行爲自身所固有的了。所以同一行爲同時的或不同同時的爲是並且爲非，是未嘗不可能的。因爲不同的人可以對於同一行爲有不同的態度；就是同一個人在不同的時期也可以對同一行爲有不同的態度。至於道德觀念所表示的心理態度，在倫理學史上，有些人主張是愉快與不快的情感，有些人主張是愛憎的情感；有些人主張是褒貶的情感；有些人以爲是一種所謂道德覺。學說雖然很多，但這派學者都以爲道德所指的特徵不在行爲本身，而在判斷人的心理狀況，所以都是主觀派。

主觀派不一定主張道德的相對性，例如主張道德覺的人頗有主張人人有同一的道德覺，所以對於道德判斷都是一致的，而且是絕對的。但大多數的主觀論者都和道德相對論有關。道德的

標準在事實上各民族各時代是不同的。就在我們現在這個世界上，道德標準也正在變化改造之中。客觀論者所說的道德的特徵只是一個概念，概念的定義是可以不變的，但表示這概念的具體事實卻是不同。例如忠是美德，忠的意義也是有一定的，但具體的表現，如忠於國，忠於個人，乃至匪類忠於他們的首領，卻是各不相同的。我們不能離開具體事實的是非善惡而稱讚一個抽象的忠，否則就是把道德和實際生活分開了。在實際生活上，道德標準的不同，乃是事實。而道德的重要，正在它能解決實際生活中的問題，我們所關心的，不是抽象的定義，而是實際行為的方向。所以不能否認道德的相對性。

在這裏我們似乎要留心一下，在不同的民族和不同的時代，固然沒有絕對行為標準，但是在此時此地的實際生活中，是否也沒有一定的標準呢？若是沒有，那人人可以為所欲為，在道德上不負任何責任，成為道德上的無政府。但是事實告訴我們，這是任何社會所不能容許的。在任何社會，在任何時期，都有道德律來範圍人的生活。我們須知道道德判斷的對象是一種有意義的行為。這種行為，是在當時當地認為最適宜於解決實際生活中所發生的一個具體問題的。實際生活所呈現的狀態使我們覺得只有一個最適宜於那狀態的行為方式。同樣的人處在同樣的狀態，必採取同

樣的行爲方式。所以道德乃是表示行爲和其他生活狀況中間的一種關係。既是關係，自然不是行爲本身的所有永遠不變的性質，但也不是個人的情感好惡，隨時變化。它有客觀的成立條件的。實際的生活是當時當地的道德行爲的決定者。實際的需要指定我們應當走的路。所以在實際生活中，道德的理想是實在的，絕對的，可以控制人類行爲的。爲了實現這種理想，我們有時要犧牲財產，快樂，甚至於性命。

但是我們何以應當要行善避惡呢？這是倫理學上的道德制裁問題。道德是帶有權威的。它要你這樣做，不要你那樣做，這權威有什麼根據呢？倫理學者的回答很不一致。大多數的倫理學者都主張最高行爲標準自身就是權威，因爲它就是至善。這是所謂道德的自主說。此外有人主張神意說，以爲人的行善避惡是神的命令，人們須要尊重神的意旨。這是藉助宗教的制裁力。又有政治權力說，以爲國家是決定人民行爲的權威，國家的命令，人民須得遵守。善惡是國家規定的，道德和法律沒有重要的分別，這是道德借助於政治制裁的主張。又有社會勢力說，以爲我們所以行善避惡的，乃因社會上有種種輿論，風俗，習慣，傳說等等，來制裁那些違反道德律的。這是認社會爲制裁力的來源的。這些都是道德權威的他主說，因爲他們都承認道德權威的由來是在道德本身以外。

關於這個問題，自主說似乎沒有真正的說明，至善何以需要人服從；至於他主說，又把道德附屬在別的範圍之下去了。但是其中的社會勢力說，卻值得注意。道德的行為，既然是實際生活的要求，那實際生活就是道德權威的根據。生活是以解決問題而逐漸發展的。它能否完滿的進展，就是行為的標準。我們所以要行善避惡者，不外生活因此得圓滿的進展而已。這不是行為標準自身帶有權威嗎？然而實際的生活是社會生活，生活的進展便是生活的合理化和社會化。所以風俗習慣以及輿論等等能成爲社會制裁的力量者，也就因爲這些制度是幫助生活發展的工具。因此從道德與生活連成一體的立場看，道德的權威就是生活的要求。

第五節 道德判斷

道德判斷，是人類生活中最常見之事實，所以是倫理研究的中心問題。現在我們要討論它的性質。

我們第一先要研究道德判斷的對象。在表面上，道德判斷的對象自然就是行為。但是行為是很複雜的。如前所說，它有心理的條件，也有外部的表現；它受以前的行為的影響，也能影響以後的

行爲。當我們判斷一件行爲的是非善惡時，是指着行爲的那一方面呢？而且憑着什麼來斷決行爲的價值呢？對於這問題，以往的倫理學家可分兩大派：一是動機論；二是效果論。

據動機論者的主張，行爲的善惡應以行爲的動機爲標準。行爲的發生必定在心中先有一個做什麼事的觀念，這個觀念，依照心理的作用，能使我們發生具體的行爲。這就是動機，也就是存心。觀念是外表行爲的縮影；外表行爲是觀念的實現。但外表行爲之實現不僅依靠心中之觀念，且須外界的條件。所以動機是實行的必要條件，而不是充足條件。行爲的實現既不完全是一個人力量所能約束，但存心則是個人所能約束的。若就外表的行爲來論善惡，往往會使人負他不能負的責任。因此動機論主張道德判斷的對象應當是動機。一件事的善惡，在行事時的動機；一個人的善惡，在他所持的態度，或是態度所組成的人格。在動機論者看來，以行爲的結果定行爲的善惡，非但有不公平之處，而且有損道德的尊嚴。道德是不講實利的，即使毫無實際的表現，只要這人存心善，其行爲仍不失爲有道德。董仲舒說：「正其誼，不謀其利，明其道，不計其功」。康德 (Kant, I.) 說：「善意獨存，光芒萬丈」都是動機論的例子。

效果論者以爲動機論者的主張易流於虛偽。存心雖好，若無事實的證明，是沒有用的。行爲的

價值就在能生出有用的功效。例如慈愛憐憫，假使僅有存心而無實行的表現，都不過是心理上一時的情感。若是存心善就能算作善人，善人都成了說空話的人了。一百分的憐憫心，救不了一個將要餓死的人。一萬句愛國的口號，救不了一個將亡的國家。我們拿行爲所生的效果做評判行爲的標準，是顯而易見的合理主張。但是行爲的效果有偶然的，有豫期的。偶然的的效果，無論怎樣好，不能用爲道德判斷的對象。可以表示行爲的道德價值的乃是豫期的效果，因爲這是我們自己所能控制的，所以我們要負責任。

效果論指出道德判斷在實際生活上的重要，說明了道德問題不是抽象的理論問題。但是在實際上，我們不能僅僅拿行爲的結果來評行爲善惡的。岳飛文天祥努力恢復失地的企圖終歸於失敗，我們能否以他們沒有豫期的結果而否認他們的忠義呢？我們知道行爲的成功，需要許多非自己力量所能控制的因素，我們能因爲這種外面的阻力而抹煞其行善之動機嗎？況且效果論者已經注意到行爲的偶然效果與豫期效果的區別，所謂豫期的效果不是在行爲未實現之前所想像的欲達到目的嗎？這想像的效果真是一個人所以選擇這種行爲的原因，這正是動機派所說的存心。不過，僅有存心而不企圖這存心的實現，則動機派誠然不能免於空疏虛僞的缺點。但如其所

謂存心是可以包括企圖實現這行為的努力，那所謂存心不也就是效果派所講的預期的效果嗎？其實任何的行為都是一種歷程。在這種歷程中，一個人因為遇了困難而發見了有幾種可能的解決方法，經過了考慮，認為此善於彼，而選定了一種。在他選的時候，他承認（1）這是好的，（2）這樣做可以產生某種情況以解決所遭的困難，這不是他以預期的效果為目的而實行他所選的方法嗎？這樣豫期的行為纔是道德判斷的對象。所以美國現代哲學家杜威（Dewey, J.）說，道德問題發生在兩種可能的利益相衝突而有選擇之時。能稱為善惡的就是這種豫期而又努力去求實現的效果。這樣的努力我們稱為有行為的意旨。

這樣道德判斷乃是對於行為的預期的效果所下的判斷。這種判斷的形式通常都是「這是善」或「這是是的」。這「善」「是」以及其相反名詞，謂之道德概念。「善惡」「是非」乃是基本的概念。有時道德判斷也使用其他的概念，如信，義，忠，孝等。所以這種判斷，在形式上，是把一種當前所要做的行為，依其豫期的結果，決定其可以統攝於某一種道德概念之下，而後再決定其應做不應做。它的形式可以這樣的表示：這件事可以表示愛國，愛國是善，所以這件事應當做。或是違背諾言是失信，失信是不善的事，所以不當違背諾言。因此道德的判斷在形式上是用道德概念來

表示行爲的價值的，但在下判斷的時候，必須應用到一種普遍的原則；例如「愛國是善」「失信是不善」或是「善當爲」「惡不當爲」。這些原則稱爲道德原則。在論理學的術語上，道德概念是一個詞，而道德原則是一個命題。詞單獨的不能表示什麼判斷，而命題則可以表示判斷的。所以道德原則是前提，有此前提，纔可推論一件事實的道德。所以有些倫理學家這樣主張：人類生活中能發見道德原則乃是人類最大的成就；倫理學的職責，就在闡明這些原則的意義和應用，因爲這些原則乃是指示人類行爲向上提高的南針。

道德原則通常都採取全稱式樣；但有時覺得這原則不能普遍的應用，例如「凡人都不要說謊」是一個全稱的命題，但「其父攘羊，而子證之」，便有些人不以爲然。倫理學家對此現象有幾種解說。一種仍然不承認有例外，指例外爲錯誤。第二種解說承認道德原則是在一定的條件之下纔有效的。「其父攘羊」是這個一定的條件以外的情形，所以不適用。第三種解說更進一步，以爲道德原則乃是一種假定的行爲方式，這行爲方式乃是用來解決某種具體生活中所發生的困難的。生活的進行需要我們在許多可能的行爲方式中選擇一種去做時，我們儘量的利用我們所已知的道德原則，豫期它對於本事件所可產生的效果，然後根據這種豫期而決定去取。此被選的，

即是此時此地對於此事認為最好最對的解決。在「其父攘羊」的例子中，其子不能用「凡人不應當說謊」的原則，因為這原則不能圓滿的解決其子所遭的問題。這種解說是實驗主義派的解說。在他們看來，一切道德原則不過告訴我們以可能的行為方式，換言之，不過是解決行為中困難的工具而已。離開了實際的具體問題，則不能討論它們的價值。

至於人類怎樣得着道德的知識？這些道德概念和原則如何發生？倫理學家也不一致。有些人主張道德知識純由經驗中得來的，這稱為經驗派。人類從實際的經驗，知道有些行為於人有利，有些行為於人有害；有些行為可以使人得着快樂，有些使人感受苦痛，於是選擇那有利有樂的，避去那些有害有苦的。於是稱前者為善，後者為惡。這裏的最後裁判者是身體上面苦樂的感覺。同時我們的理性，在這類的經驗中，以抽象的作用認識善惡的特點。因而得着道德的概念，以推理作用，得着道德原理。但究竟的來源，還在實際的感覺。

第二是唯理派，認為道德知識的來源在於我們的理性。理性可不依賴經驗而能判斷一件事的是非善惡。理性能認識善惡，在理性自身中就有道德律。這些道德律或者須依靠實際行為纔得着表示，但這並不妨礙理性的獨立性，道德純粹是理性活動的結果。感覺，尤其是苦樂的情感，不能

影響理性的判斷。吾人能殺身成仁，捨生取義，正是依照理性的判斷。

第三派是直覺派，這派的主張和唯理派有時很相混，認為人類有一種天賦的良能，可以辨別行爲的是非。這種良能和平常的理性不完全相同，是很直接很簡單的。這派的人認為行爲的善惡是非，是一見即可辨別的，不過尋常的人往往把這良能汨沒了，所以不能辨別。這樣天賦的識別道德的能力，有的倫理學家稱為良心，有人稱為道德覺；有人稱為愛憎的情感，有人竟說是理性。但主要之點是行爲的價值一見即可辨別，無須感覺或理性作中間的媒介。以上三派是關於道德知識來源的主要學說。

第六節 人生理想與至善

在倫理學上，善惡和是非是兩對的基本概念，但它們的應用頗不相同。在尋常，凡是的都是善，不是的就是不善。但也不一定如此。嚴格說來，是非是指着行爲之合不合於某種標準而言。我們選定行爲的標準，而把一種實際行爲和它比較，合則爲是，不合則爲非。這差不多是一個純粹的理論學問題，即現在之行爲是否與理想中標準行爲爲同類。但是這理想中行爲標準的內容是什麼，在

討論是非問題時可以不問。假定我們承認人應當忠於職守，則匪徒之爲其領袖效死，我們也不能不承認他爲「是」。但是這樣「是」的行爲未必是「善」。再如人不應說謊，這也是一條道德的標準。但是弦高矯命犒師而退了秦兵，保存鄭國；他說謊應當爲「非」，但他保存國家卻又是「善」。所以「是非」「善惡」有時未必一致，在行爲標準已經確定之後，是非問題變爲原則應用得當與否的問題，差不多是屬於形式的。而善惡問題乃是標準的內容，卻是屬於實質的。

我們在實際生活中，常覺得有許多行爲是應當的，因爲它們是善的。善何以使我們以爲是善呢？則我們或以爲它們可以產生好的結果；或以它本身就是善。這樣推到後來，必有一種原則是一切所謂善行爲最後的根據，這就是所謂至善，也就是行爲的最後標準。固然有些倫理學家不承認有所謂唯一的至善。但是大多數卻承認是有的。但對於至善的內容卻不一致。大概可分三派。

第一是幸福說，或快樂說。這派以爲人類的行爲是以尋求幸福爲目的。善行爲是直接的或間接的產生幸福的行爲，而惡行爲卽是直接的或間接的產生苦痛的行爲，所以幸福是行爲的最後目標，而爲最高的善。但是人所求的是誰的幸福呢？這又有幾說。（甲）利己的幸福論，以爲所求的幸福乃是個人自己的。這一說往往把幸福和肉體的快感看爲一事，成爲快樂主義，把個人肉體的

享受認爲人生最後的目的。在高尙的快樂主義中，精神的發展，藝術的享受，也成爲至善的一部。有時精神的發展和肉體的享受分離。爲了前者的成就，往往犧牲後者，而成爲禁慾主義。許多宗教信仰爲了個人死後的幸福，不惜斷絕現在的肉體的享受，就是利己的幸福主義的變相。(乙)普遍的幸福論，以爲人們所求的幸福是全人類的，全社會的，至少是一社會的大多數人的。這一派學說的原則是爲大多數人謀最大幸福。個人自己當然在受惠之列，但任何人不能比其他人多佔一些便宜，每人的快樂都算一個單位，一件事能使一百人快樂，自然比能令九十九人快樂的事好。行爲的善惡卽在幸福的量的大小。這是英國邊沁(Bentham, J.)的主張。但是幸福不能完全用量來比較；試問愛國所給與人的幸福和飲美酒所給與的幸福孰大孰小？所以這派人不能不修正他們的主張，而承認幸福也有質的區別。這樣一來，最大幸福的觀念，雖然改變，但他們依舊相信人生的至善是爲全人類謀幸福。這派也稱爲公利主義。(丙)利他的幸福論，以人生的目的在犧牲自己而爲他人謀幸福，這是倫理學家剋除自我觀念的主張。這派的長處在能破除私見，而其短處在不合事實。所謂快樂是行爲得到滿足時的一種心理感覺，唯有自己才能感到，若以自己的滿足爲無價值而犧牲，那爲何又要使別人滿足呢？若是以爲人人如此則互相得利，豈非仍是普遍的幸福主

義？所以純粹利他的幸福說往往和功利主義混而爲一。

幸福派，尤其是其中的功利主義派，在西洋倫理學中佔極大的勢力。從古代的伊壁鳩魯（Epicurus）派到現代的薛知微克（Sedgwick, H.），有悠久的歷史，而變形的或受其影響的尤多。十九世紀英國的邊沁和穆爾尤爲著名。經他們的努力，功利主義成爲當時社會政策的目標，一切經濟和政治的設施，都以功利——即人民實際所感受的苦樂——爲標準。民主主義的運動也與此派思想有密切關係。但這一說在理論方面缺點也不少。例如這種學說的基本原則，以行爲以尋求快樂爲目的，屢經現代倫理學家根據心理學證明其不確。快樂是行爲圓滿達到目的時所引起的感情，是附帶發生的。行爲自有它自己的直接目的。例如飢求食，渴求飲，或見人痛苦而去設法解除他的痛苦，這些都各有自己的直接目的。人們誠然有愛快樂避苦痛的趨勢，但卻非無分別的一味祇尋快樂。而快樂派似乎未見到這一點。再者快樂的計算方法和快樂的質和量的比較，更是功利主義中不易解決的難題。所以這一派的理論未能十分圓滿，但他們在實際上所產生之效果則不能輕視。

至善論的第二大派可以稱爲完成派。這派學者以爲人生的終極目的是人格的完成，生活的

圓滿。這派有時也稱爲勢力派，因爲他們看行爲之爲善，在於能保存人類的的生活而使之發展，並且同時能諧和的成爲一個組織，這就是發展圓滿的人格。萬物之中以人爲最貴。人所能發展到的境界很不容易有一定的界限。歷史上告訴我們特出人物如孔子，如秦始皇，如亞力山大 (Alexander)，如柏拉圖 (Plato)，如沙士比亞 (Shakespeare) 等，似乎可以指出幾條人類可以達到的方向。我們綜合各方面的可能，擬定人類所能達到的理想人格，這理想成爲行爲的標準。所謂人格的完成，就是企圖達到這個標準。當然這是困難的。內心的衝突，性情的不同，嗜好的各異，環境和社會制裁的影響，使得理想的人格不容易確立，更不容易實現。儒家的「君子」，道家的「至人」，以及柏拉圖理想中的「公正的人」都是完滿人格的標準。但是所完成的是什麼人的人格呢？這答復也可以有自我論普汎論和利他論的不同。自我論者以爲道德的目的祇求我個己的發展。這很容易流爲自私自利的主張。利他論者以爲道德需要我們犧牲自我的完成而使他人能得着充分的發展。然而我既以利他爲一己行爲的目的，即當此目的達到之時，即我之個己得以完成之時。所以此說在理論上有矛盾之處。至於普汎的完成論則將人已兼顧。孔子所說「己欲立而立人，己欲達而達人」就是這個意義。一切的人都應當有圓滿的發展。在個人不圓滿的環境中極難得一個人

獨善。個人儘可極力的摒斥惡德而想趨於善，但環境往往可以阻止他的成功。因此，我們所期望的是一切的人都能完成他的發展，也就同時可以互助人人發展。在實際上不能得着這個境界時，倫理學家有時會假定一個理想的這樣境界來做理論的基礎和實踐的動力，使得人格的完成成爲可能。

完成論者以爲善惡的分別，在一種行爲能否幫助我們潛蓄能力的發展。這種發展就是最終的目的，最後的標準。但是這種目的唯有在事業和活動上纔能表現。因此一切事業和活動都成爲發展歷程中的一部，也就是我自己人格的一部，既然這樣，一切事業和活動的力量所達到的地方，即是人格表現的地方，所達到的範圍愈廣，則人格的表現越大。我若是以事業和活動而使一切的人都能享受和平、快樂、道德、仁愛的生活，則我的人格即以他人人格之完成而完成。這在有些倫理學家稱爲自我實現，是人格之最高的發展。

至善論中近於完成論而與之不同的，便是責任派。這派以爲人生的目的就是履行責任，此外別無目的，所謂至善，便是爲責任而盡責任。至於人何以應盡責任，在這派人看來是不成問題的。既是責任，當然要履行，行爲的是非，是就引起這行爲的責任觀決定的。這派人極看重道德行爲中強

制的性質。這種強制性的根據是先天的，所謂責任觀念，就是這種先天的觀念。這派鉅子 康德所說的「無上命令」便是一個例子。

完成論和責任論都注重道德的精神方面，主張提高道德生活的地位，能使人以道德的理想做人生的目的。爲了道德，拋棄現實的，目前的享樂，他們指出了道德的客觀性和永久性，使人們相信道義的秩序是有真正價值秩序，但是他們忽視了行爲方面的實際根據。實際的行爲受生理和心理的限制，不能避免感覺方面的需要。況且行爲是在一個具體的社會生活中進行的，我們不能離開它發生的條件而論它的善惡，完成論者以人格的充分發展之外另有目的，而發展不是至善。若發展以外無目的，則發展和盲目的活動有何區別？責任論者以爲責任而履行責任爲善。一事是否不在責任範圍之內，須取決於責任心。這極容易流入武斷。況責任心或康德所說的「無上命令」，離開具體事實，則變爲空洞的理想。若就具體的事實而論，則又變成有條件有目的行爲，而不是無條件且無外在目的的道德原則。這些似乎是這兩派的缺點。

但若從生活與道德合一的見地看來，道德的行爲即是生活發展。生活發展是具體的，然而生活在它本身以外，似乎並無其他的目的，生活以發展而趨於圓滿豐富，這圓滿豐富的生活即是道

德。所以這個觀念下，完成派和幸福派得了一種調和，而人生的至善也得着切實的內容。在這樣的至善下，我們可以採行明哲保身的個人主義，也可以採取殺身成仁的理想主義，祇看當時實際生活所需要的，以何種生活方式為可以使得人類的生命圓滿的進展。

【問題】

- 一 倫理學研究的對象是什麼？
- 二 什麼叫做「價值觀念」？表示行為的價值觀念是什麼？
- 三 倫理學所研究的範圍如何？
- 四 倫理學與心理學及社會學的關係如何？
- 五 倫理學與實際生活的關係如何？
- 六 倫理學的研究方法有幾種？
- 七 發生法有何優點？
- 八 為什麼討論與個人利害有切身關係的道德時，不容易有客觀的態度？試舉例說明之。
- 九 倫理學的主要問題有幾種？

- 一〇 生活的三階級和道德的三階段有何關係？
- 一一 生活的合理化與社會化的原因如何？
- 一二 本能的道德是否真正的道德？
- 一三 習俗的道德，特點如何？
- 一四 從習俗的道德到反省的道德，其經過如何？
- 一五 在反省的道德中，個人道德與社會的關係如何？
- 一六 何謂相對的道德論？絕對的道德論？
- 一七 何謂客觀的道德論？主觀的道德論？
- 一八 你對於以上各說的意見如何？
- 一九 實際生活對於道德有何關係？
- 二〇 道德的權威從何發生？有何不同的學說？
- 二一 何謂道德判斷？他表示的方式如何？
- 二二 動機派的學說如何？

三 效果派的學說如何？

四 道德判斷的對象究當如何？

五 經驗派的道德來源說如何？

六 唯物派和直覺派的道德來源如何？

七 「是非」「善惡」的觀念怎樣有時不同？

八 幸福派的至善說內容如何？有何缺點？

九 完成派的至善說內容如何？有何缺點？

十 從道德與生活合一的觀點看，人生理想應如何？

【參考書】

朱進：理學導言（商務，民一七出版。）

黃方剛：道德學（世界，民二三出版。）

張東蓀：道德哲學（中華，民二〇出版。）

馮友蘭：人生哲學（商務，民一五出版。）

Dewey & Tufts: Ethics. Rev. ed. N. Y., Holt, 1933

Moore, G. E.: Ethics. Norgate, 1912

Sharp, F. C.: Ethics. N. Y., Century CD, 1923.

余家菊：倫理學淺說（商務，民十六出版）

張東蓀：現代倫理學（新月，民二出版）

第二章 中國倫理思想

第一節 概說

一個人生存現時的中國不會對於道德不起問題的，西洋思想的侵入，物質生活的改進，都市的發達，農村的衰落，處處都可以使人發生我們應當走那條路的問題，可以使我們要尋找一種新的價值，做我們生活的標準。然而社會的進展是連續不斷的，無論有時變遷怎樣劇烈，總不能把舊的一齊去掉，完全用新的來替代，尤其在風俗習慣上面。風俗習慣本是社會價值的保存者，陶鑄個人生活的範疇，這些事若不改革，則所謂生活改進就無意義。若想改革這些事，就要先了解它們所包涵的社會價值，和它們所依據的思想。這些思想——就是所謂倫理思想——是表示我們的行為標準的，了解過去的倫理思想，纔是了解現代思想的條件。

中國的倫理思想起源很古。但是形成中國倫理思想主流的，無疑的是所謂儒家思想，雖然在

歷史的進展上，儒家也起了幾次重大的變化，道家，法家，陰陽家，以及佛教的思想，都曾逐漸滲入儒家思想之內而影響它的倫理學說。在歷史上，秦以前可以說是儒家初起各派競爭的時期。這時期特色，是各種新說的創立和對抗。在這時期中，倫理思想由行爲之批評和指導，逐漸理論化系統化，而爲倫理學說。但是所注意討論的乃是行爲標準的內容，而不多設它的根據，承認善行是應該有的，祇問如何方是「善」而已。從秦漢到唐末可算第二時期。前時代光榮的創造時期已經過去，思想的活動漸變爲對於前人學說的發揮和應用，雖然失去偉大，卻漸趨於細密。在這時期之中，印度思想隨着佛教輸入。一方面提倡出世的善生活，一方面對於內心分析漸加仔細。到了宋元時代，印度思想和中國固有的思想已經融洽而入於第二個創造時代，但在這時期倫理思想的重心，不在討論外面行爲的是非，而在討論行爲所從出的心理。這時期大多數的思想家都注意個人的修養，以之爲社會生活的基礎。他們以爲許多好的個人就是一個好國家好社會，修身是他們的生活理想，雖然他們對於修身的方法和內容各有不同的主張。這樣從宋代直到清朝末葉西洋思想的輸入，是謂第三時期。

中國倫理思想最顯著的特點就是實踐主義。中國倫理學注意於我們在某種環境中應當如

何的行動，注意於道德的標準，以及實行這標準的方法，但缺少對於倫理思想之論理的分析 and 組織，所以有嚴密系統的倫理學，在中國很少見。中國倫理學更不像西洋倫理學的幾乎全是玄學系統的一部份，至於人生本相一類的問題，在中國倫理學裏更不常討論了。中國倫理學的第二特點，就是注重修養方法，這是從上面的實踐性質來的。中國倫理思想極重如何做人，指出怎樣做善人的方法。西洋倫理思想偏重於道德的說明，所以偏於理論，中國思想注重道德的養成，所以注意修養的方法。中國倫理學第三特點，便是注重人性問題，這是說明行為根據的。在西洋這類研究變為心理學而脫離倫理學的範圍，在中國卻始終和另一問題——即善惡的價值問題——混在一處，因此始終成倫理學上一個討論很熱烈的問題，從戰國直到現代。這樣，中國倫理思想的發展有它特殊的路線，和特殊的問題。若是我們能明瞭它發展經過的大概，我們也許可以理解現代中國社會生活中所遭遇的問題的一部分背景。

第二節 先秦時代(上)——孔子孟子及荀子

我國之倫理思想，以孔子之學說為中心。所以簡單地敘述中國之倫理思想之發展經過，不妨

直接從孔子說起，孔子雖然自稱爲述而不作，但他對於後世的影響全在他的創造力。在孔子以前，我國思想固已相當發達，但到孔子才發揮光大。現今研究孔子以前的思想多憑着六經，而六經即是孔子刪定的著作。

在詩經、書經和易經裏，有不少的倫理思想。其中最影響於後世的是天的觀念。在初民時崇拜自然勢力，因而崇拜自然的天，這本是普遍的現象，但後來天被認爲是超形質的一種宰制萬物暨臨人事的勢力，或竟認爲有人格有意志的神，是人事的主宰，道德的維持者，於是天便成爲道德的基礎。最後天又變爲無意志的力量，爲宇宙間普遍的法則，於是天理的觀念又發生，天理成爲人類行爲的標準。這個天的觀念在中國倫理思想佔極重要的地位，而其由來則在太古已有。

集古代思想的大成爲後世師表的孔子對於天，雖認爲是人事的主宰，但孔子之讚美天，卻在「天何言哉，四時行焉，百物生焉」的自然運行。自然運行的結果，是萬物各遂其生，遂生是孔子思想中重要一點。他曾說：「天地之大德曰生。聖人之太寶曰位，何以守位曰仁。」提出仁字作倫理的中心，仁就是人，就是各人須完成其所以爲人。仁一方面是事物各遂其生的原理；一方面是怎樣遂生的方法。孔子特別注意以仁爲方法，所以他回答各人問仁時，措詞頗不一致，但推究起來，仁是一切

德行的基本，我們事父母要孝，孝就是仁；對國家要忠，忠就是仁；對朋友要信，信就是仁。對自己要克，克除私欲，遵守禮節，所以克己復禮就是仁。他曾對子張說：「能行五者於天下爲仁矣。」五者便是恭、寬、信、敏、惠。可見仁祇是一條原則，在不同的環境中各有適宜的表現，仁的價值就是他推己及人，所以他說：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」這就是曾子所說：「夫子之道一以貫之」的忠恕，因爲一切的人同具有最尊貴的人格，自然不忍菲薄別人了。仁之觀念在實際上的表現，是因時因地而制宜，不能有固執不變的辦法，這個察環境的情形作適當的處置，就是所謂「中」。孔子一派的行爲標準最重中庸，一切行爲總要適當那時的情況。若是一種行爲與引起這種行爲的情勢不適合，這種行爲自然不能得着好的結果，所以也不是中庸。但是一切行爲要能適合情勢的要求是不容易的。第一，要能仔細的認清當時各種情勢；第二，要有很多的應付這形勢的行爲方式來供我們選擇；第三，要能認識適宜的行爲方式，則以他說：「中庸之爲德也其至矣乎！民鮮能久矣！」孟子稱孔子爲聖之時，正爲他要因時制宜，不拘一格。所以孔子雖然讚美剛直，但他卻不贊成「其父攘羊，而子證之」，因爲這行爲不適宜於父子關係，所以不是中庸，也就不是德行了。這種適宜的行爲，就其外面的形式看，即稱爲禮。孔子之所謂禮，不僅指着儀式，並且指着儀式的適當。所以禮，中

庸和仁三者，都是相通的，能做到這樣，謂之仁人或君子。這就是孔子理想最完善的人格。

孔子以後的人發揮孔子的思想的有孝經大學中庸三部書。孝經承認父子間的關係爲人間一切關係的基本，這關係有天然的基礎，所以子對於父若能盡責任，也就是對於社會其他一切人盡責任。因此以孝道爲人生一切行爲的標準。雖然，所謂孝，並不是「口腹的養」，也不僅是「唯命是從」，還要能「愛敬」，能「諫諍」，能爲國效死，以顯父母之名。所以孝就成爲一切德行的總名了。大學是影響後世儒教最深的書，它的目的是在政治，它的方法在修身，而修身的起點則在於格物致知。提出至善二字作人生的目的，但所謂至善，似乎就是各人在其社會關係中所應盡的責任，所以「爲人君，止於致；爲人臣，止於忠；爲人父，止於愛；爲人子，止於孝；與國人交，止於信」。這就是各知其所止。如其各人能做得到這樣，便完成了人格，達到了至善。

中庸則是發揮孔子所主張的中道的。提出一個誠的觀念做中的解釋，以誠爲道德之理想行爲的標準。「誠者天之道也，誠之者人之道也」。至誠之人爲聖人，至誠之境爲中和，「中者天下之大本，和者天下之達道；致中和，天地位焉，萬物育焉」。可見中不但是倫理的原則，並且是宇宙的原則了。何以達到這目的呢？不外「尊德性」和「道問學」兩途，一是從內省上做工夫，一是從學術

上做工夫，而目的則在達到誠的境界。

孟子的思想有許多顯然是承中庸的，如中庸說：「天命之謂性，率性之謂道。」說人的本性出於天，孟子因而主張性善之說，性善是孟子倫理思想的中心，孟子主張人生來本是良善的。在人的本性中就是惻隱之心，羞惡之心，辭讓之心，是非之心，這就是所謂四端。把這四端擴充出去，便成仁，義，禮，智四種美德，可見人之行善，本是與生俱來的。這種不學而知不學而能之行爲，叫做良知良能，是善行的源泉。但這良知良能有時會不幸受物質的引誘，而失去本來的善性，所以孟子以物欲爲惡的起因，謂在修養方面最要的便是寡欲。他說：「養心莫善於寡欲，其爲人也寡欲，雖有不存焉者寡矣。」至於在積極方面，先要善養浩然之氣。這浩然之氣就是對於道德的信仰，認道德爲人之本性，而不肯對於惡勢力稍爲遷就，結果可以到「捨生取義」的地步。其次要擴充那「四端」總之，孟子認人生來是善的，所需要者是一種培養的工作而已。

在孟子稍後的有荀子，荀子以主張性惡論著名，他以爲人類的本性若是任意的發展而不受節制，就要引起人與人間的衝突，所以他說：「人之性惡，其善者僞也」。僞就是人爲的意思。人們自己立了許多規條，如禮樂制度等，來限制各人任意的發展，防止爭殺的發生，使人人都在紀律的範

圍以內過生活，成爲循規蹈矩的善人，所以善是人爲的。人所以變善，就是因爲有一種規矩把他的本性限制着，這規矩便是禮。因此，荀子極看重禮。禮是天下之「隆正」，行爲之標準，一切是非都以此而定。禮可以保全個人生活的安寧，維持社會秩序的平和，因此禮又是文化之最高的結晶。至於禮之制定，則不是由於良知良能所發出，因爲荀子以爲人根本上無所謂良知良能。禮之制定，乃是古聖先王看出人類互相爭奪的可惡，而設法來限制人類行動的。所以禮的根據完全是制定的，由統治者規定的。這樣禮便很近於是法律了。所以荀子的思想在他死後不久就與法家思想合流。

第三節 先秦時代（下）

一說。先秦時代的思想，儒家而外，還有幾派，現在就道家，楊家，墨家，和法家四派重要的倫理思想來

先說道家。道家的思想以老子和莊子爲代表，他們的基本觀念就是道。道是宇宙的本體，是宇宙事物變動的原則，也就是人類行爲的標準。老子說：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」所以人也是以自然爲標準。人性自然的發展即是善；加以人爲的力量，改變自然的趨勢，即是惡。「五色令

人目盲，五音令人耳聾」，至於一切禮樂制度，更是桎梏人性的工具，所以都應當廢去。他說：「絕聖棄智，民復孝慈，絕禮棄義，盜賊無有」。然而老子所主張的自然，也不是放任，他承認欲望是破壞人心原來的善的，所以說「不見可欲，使心不亂」，「不貴難得之貨，使民不為盜」。他的方法是「見素抱樸，少私寡欲」，如其能把欲望屏除，本心自然回到清靜的狀況。「清靜為天下正」，就是說，人生當以清靜為標準。清靜就是無為，所謂無為，不是不做事，乃是不故意做與自然相反的事。既不做與自然相反之事，一切就應順着道而行，因此老子以柔為實踐的美德，柔即是順，即是不爭。然而不爭之結果，反能合於道，得着最後的成功。所以他說「柔弱勝剛強」，這就是他所說的「無為之益，天下希及之」。

莊子承繼老子的思想，以道為人生究竟的目的，得道的人與天地為一體，超脫一切時間空間的區別，而逍遙於無限的世界之內，這種理想的人格，謂之真人或至人，即是人的本相。如何可以達到這境界呢？莊子以為應當從虛做起，「唯道集虛」。所謂虛，就是屏除害志的貴，富，顯，嚴，名，利，害心的容，動，色，理，氣，意，害德的惡，欲，喜，怒，哀，樂，和害道的去，就，取，與，智，能。這樣心中一無所有，然後可以為虛。因此，凡儒家認為修養方面所必需的禮樂制度，行為方面所企望的仁義禮智，都在絕對排斥之

列，就是社會國家也無足輕重。莊子論修道的工夫，第一步就是「外天下」，然後纔是「外物」，「外生」，因此一切社會的和政治的責任，在他看來，都是有害的。我人一生只要過一種恬淡無欲清靜自在的生活，以求達到至人的境界。

在莊子之前，思想和道家很接近而通常被人認為獨立一派的，是楊朱。他的學說是一種爲我主義。孟子所說「拔一毛而利天下不爲也」，就是指楊朱。他很有唯物的傾向，提倡一種明顯的定命論，以爲一切現象都受自然法則的支配，人生的壽夭富貴貧賤，都受一定的勢力支配，這就是命。人所不能抵抗的，那我們何必要和命作對呢？況且人都要死，等到死了，一切賢愚貴賤的區別都沒有了，同是一堆枯骨而已。那麼人生究竟爲的什麼？人生又有什麼樂趣呢？楊朱說：不過爲的目前的享樂而已。我們應當充分的滿足我們的欲望而得着快樂。凡可以使我們心神不安的思想，如長壽，富貴，名譽等，都應當除去。這是一個純粹的肉體快樂主義，而且這種享受限於個人的目前，所以是種極端的個人主義，無怪孟子要批評他「無君」了。

和楊子相反的是墨子。墨子的時代似乎在孔子稍後，而在孟子之前。他所攻擊的便是儒家。他提倡的學說在倫理方面是兼愛主義。這思想以天的觀念爲基本。墨子認天爲萬物最高之主宰，一

切萬物受其支配，人也受其監督。天有賞善罰惡之權，故天志即是人類行為的標準。天對於人是無差別的，所以人與人之間也應無差別的互相愛，這就是兼愛。如能兼相愛，就可以交相利，因此能得着公共的幸福，而我個人自然也受其利。既然人類要以相愛相利為善，那麼一切侵略的戰爭都應當廢止，所以墨子主張非攻。墨子根據交相利的主張，又主張節儉，以為奢侈的生活，費財並且勞神，於實際無利而有害，所以要節儉，尤其是音樂和厚葬，更是只能妨害工作，減少生產，更主張禁止。墨子後面幾項主張都是反對儒家的，所以很受孟子的攻擊。但他那種「摩頂放踵，利天下為之」的精神，雖孟子也得承認，而莊子也不能不說「墨子真天下之好也」，可見他感人之深了。

墨子以實利為善惡的標準，認道德生活之目的在謀社會的福利，這是和法家的思想很相同的。法家的思想是以管仲商鞅不害韓非為主要。現在我們把管仲韓非二人的倫理學說舉出來作例。管子的道德哲學似乎是他的政治哲學的一部，他承認國家的秩序和人民的道德有關，但他對於倫理學的貢獻卻在他認為道德必以經濟生活為基礎。他說：「倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱。」又說：「民富則安鄉重家，而敬上畏罪，故易治；民貧則反之，故難治。」所以他治國要先富後教。然而道德實為立國的根本，他說：「禮義廉恥，國之四維，四維不張，國乃滅亡。」可見道德對於國家的重

要了。

韓非子更進一步有以法律爲道德的意思。韓非子以爲人的性惡，循其本性，必定要相欺詐，相爭奪，人的行動都以私利爲目的，所以必須用威勢來限制恐嚇之，使不敢作自私自利的事。威勢的表現，就是法律。法律是天下之平，無一毫私意存於其間，制定之後，一切的人都應遵守。從則有賞，違則有罰，信賞必罰，然後人民纔知法律的尊嚴，行爲纔有標準，社會秩序纔有保障。所以在韓非意中，法律就是道德。至於傳統的道德觀念，如仁義慈愛等，韓非子以爲是無益於治，而加以排斥，所以在倫理思想史上是處於特出的地位的。

韓非以後，不久即秦始皇統一中國，採行絕對禁止言論自由的政策，於是先秦的時代告終，而另換一番局面。

第四節 漢唐間之倫理思想

秦漢時代，中國思想界頗缺少進取的精神，此時的思想界是一吸收融合的時期，大部分精神都在舊說的整理與訓解，因此新的成就很爲有限。在西漢時代，淮南子和董仲舒可算是有建設的

思想的人，所以就他們一說。

淮南子是一位綜合的思想家，他採取先秦各家的學說，以成爲他的學說。在倫理方面，大體是因襲道家的。他以合道爲人生的目的，道是宇宙的本體，因而人的本性也就是道。但因有欲的緣故，人性不能循道發展，所以在修養上必須去欲。淮南子很重制欲，能制欲則人性便歸到本來的性。順性而生，是爲至人。至人無意於善，而行爲自然合於善，所謂善，即是靜而無爲。但在普通的人，都要懸仁義等道德觀念作行爲的標準。仁義是聖人發明來教育人的，所以是人爲的，而非本來的，本來的性就是道，已經超脫仁義的限制了。

董仲舒是和淮南子同時的人，他是用儒家思想來統一全國思想的主動人。他在倫理方面，主張純粹動機論。他說：「正其誼，不謀其利；明其道，不計其功」。他以爲道之大原出於天，天的特點在「覆育萬物，化生而養成之」，所以天是我們理法的標準。人是由天而生的，可以爲善可以爲惡，所以 he 反對性善說和性惡說，而自立一種性可善可惡的議論。然而可善可惡者，是仲舒所說的「中民」，至於上智和下愚，在他看來，是不能改變的。惟「中民」可以改變，所以需要教育。所以以教的，必須遵從天的法則，所謂道德原理，即是天的道理。這理在人事界表現的有五種，爲仁，義，禮，智，信。

爲五常，而人類間的關係，仲舒仍主張三綱之說，即君臣、父子、夫婦的關係，以三綱五常來範圍人類的行爲，這就是董仲舒倫理思想實踐方面的要點。此外西漢的學者對於倫理學的貢獻，不能不推關於人性的討論，這似乎是當時學者特別注意的問題。漢初賈誼提出性三品說，漢末揚雄有性善惡混說，劉向有性不分善惡，感於物而後動說。東漢初年班固有性情二元說，王充主張人性有善有惡，但加以修養，能使惡變爲善。荀悅採用劉向之說，但同時主張性有九品。這些學說雖有不同，但對於後世沒有能生多大影響。兩漢以後，佛教思想漸盛，在中國倫理思想上發生很大的影響。第一，佛教的出世間的生活，和漢末漸漸發生的個人主義逐漸混合，而成爲一種出世的個人主義；第二，佛教的細密的心理學，使得一般人對於行爲的動機更加明瞭；第三，佛教的禁欲主張，和中國古來克制私欲的主張相合，因而格外看低欲望在道德上的地位；第四，佛教的發展吸收了中國許多優秀的知識分子，從事實踐的宗教生活，因而看輕了倫理的理論研究，所以倫理的思想一時爲之中衰。固然，在六朝的時期，厭世思想非常發達，一般講獨善其身的人或者放浪形骸，蔑視一切禮法，像七賢八達之流，或則隱遁山林，不問世事，如仲長統、陶潛等人；再不然，便講究吃藥煉丹，求長生不死的方法，如葛洪、陶弘景之類。這般人們都有他們的人生哲學和倫理觀念，但他們都是實行者而

非理論家，理論方面的材料，保存的很少，所以這一時期沒有什麼特殊的思想。

但是這時代卻是一個吸收，理解，融合的時期，到了唐代，如韓愈、李翱等人漸有新的主張，到了宋代，而思想界又大形活動。

第五節 近世倫理思想

從宋元到現在，中國思想可以說是在一種勢力之下，這就是理學。理學是討論人性和宇宙的關係的，這時代的大問題，是何謂天理，如何保存人心中的天理。他們承認宇宙乃至於人都是一理之所形成，所以稱爲理學。理學發源於周濂溪。周氏以爲太極是宇宙的本體，太極動而生萬物，人生時稟靈秀之氣，故人性本善，此至善之性。周氏稱之爲誠。誠包括仁，義，理，智，信五常之德。性感於物乃生善惡，所以至善是寂然不動的本性，人惟有排除私欲纔可達到。和周氏同時的張橫渠卻以爲人之本性是虛明的，和宇宙同體，但因稟受氣質而生善惡，所以修養的工夫就是要變化氣質。以氣爲惡的原因，乃是張氏所創而爲宋儒所常用的思想。

周氏以後，程灝、程頤相繼發揮他的學說，到了南宋的朱熹，遂集這一派的大成。程灝是學者所

稱的明道先生，他認天地間萬物都由陰陽二氣交感而生，生就是性，所以性沒有善惡可說。但所稟的氣，則有過與不及，這就是惡了；若沒有過與不及，便是善了。我們率性而行，即是順着生道，這就是仁，仁是人生最高的目的，因為仁是衆善的總括。但如其想到仁的境界，就必須要去掉妨礙本心的外物誘惑，我們當維持本來的道心，而去掉陷於私慾的人心，他因此提倡主敬的工夫，以爲此是修養的要着。但是明道的兄弟和程頤的主張，與他就不同。程頤人稱爲伊川先生，伊川直接主張人性的理氣二元論，分別性和才，說性出於理，才出於氣，出於理的，當然是善，出於氣的，就有善惡不同了，所以人的善惡由於才。理是一切人相同，氣稟則各有不同，所以各人善惡不同。才何以有善惡呢？這就是由於所稟之氣的清濁了。清則爲善，濁則爲惡，修養之目的即在改變氣稟，使惡變爲善。他的方法是居敬和窮理，窮理是求知識，而居敬乃是一種實踐的工夫。必須知識和行爲交互的輔助，纔可以變化氣質而成爲善。這是程伊川的學說。

朱子是承襲伊川的思想而兼採濂溪的學說的。他認太極爲宇宙的本體，而以太極統攝理氣，理是萬物生成的法式，氣是鑄成萬物的原料。人也會有理氣二元，由理生出人的本善之性，由氣生出氣質之性，本善之性無有不善，這和周氏相同；氣質之性有善惡，這就是伊川的思想了。氣質之性

有時可以障蔽本善之性，使它失去作用，所以修養工夫在變化氣質之性。這種變化的目的，是實現最高的行為理想，這就是仁。仁在朱子學說中是道德的根本，仁、義、禮、智、信五常之德，都含在其內，但其作用則是愛。「仁者愛人」，但所以愛人的，仍因為仁就存在一切人的本身，不過推己及人而已。他所用的修養方法，完全和伊川一樣，分「居敬」和「窮理」二種；而朱子似乎更注意窮理，試看他所補的大學，解釋致知在格物一章，就可見了。

當朱子講學的時候，有人正宣傳和他相反的一種學說，這就是陸象山。象山以為朱子的即物窮理的辦法太支離瑣碎，難得要領，他提倡一種易簡的工夫，以為心即是理，欲知理是什麼即可在心內求之。因為宇宙之間不過一理，理出現在人的就是心，因為心即理，所以心是行為的標準，這是心所固有的本能，所以稱為良知良能。有良知良能作行為的指導，是不會作惡的。但心由於萬物的誘惑，往往使良知喪失作用。這樣一來，行為就有惡了。所以惡的起源由於外物的誘惑，假如能明白的把守着這顆心，那會有作惡之理。所以明心乃是修養的基本。心本是理，一旦向我心內追索我所固有的理，自然容易得着，而此理即是宇宙之理，這樣一來，豈不是一切都可以明瞭了嗎？所以他覺得這辦法簡單容易。

暢陸氏之學的，有王陽明，他是明代唯一的值得研究的哲學家。他雖是提倡心學，但他自己的思想，完全由經驗中體會得來，並非空言。他的基本學說，是繼承陸象山的心即理說，心即是理，所以明本心即可以明萬物之理，因為宇宙也只是這個理所成。所以我的活動的方式即是通貫宇宙萬物的理，既然如此，心無所不包，而其本體卻是虛靈明覺，遍照一切，所以稱為良知，具有識別善惡的能力。若順良知而行，必無不當之處。但良知有時受物欲的蒙蔽，於是發生惡的行為，所以要致良知。致良知即發揮良知之特長，使不蔽於物欲，此即所謂明良知。明良知，於是行為無不當了。何以能如此，於是王陽明便發揮他的知行合一的學說，以為「知則必行，有所行必有所知」。知與行是一貫的作用，知是行的開始，行是知的成功，知而不行，不是真知，真知必能實行，所以他說：「知是行的主意，行是知的工夫」。又說：「知之真切篤實之處即是行，行之明覺精華之處即是知，知行之工夫本不可離」。因此致良知也就是行善行。

然而理學的思想在清代漸引起反響。清初有顏元李燾，中葉有戴震，戴震可算這方面最有力的代表。他提出理學殺人的見解，以為自宋儒立理欲之辨，「於是雖視人之飢寒號呼男女哀怨以至垂死冀生，無非人欲」，而置之不理，而「空指一絕情欲之感為天理之本然」，結果必至實際上

人人不能遂其欲，樂其生；況且有些人利用上下的地位，上可以理責下，下不可以理責上，於是「在下之罪，人人不勝指數，人死於法，猶有憐之者，死於理，其誰憐之」。這不是天理殺人嗎？於是他大膽的提出遂生的主張，而主張不禁欲，因為生就是欲，不過「專欲為惡，同欲為善」，「欲遂其生，亦遂人之生」就好了。宋儒所痛惡的情欲，到了戴東原手裏，變成倫理行為的基本了。

【問題】

- 一 試述中國倫理思想的特點。
- 二 試述中國倫理思想發展的大階級及其社會的背景。
- 三 試述天之觀念在中國倫理思想史上之重要。
- 四 試略述中國倫理學家關於人性問題之重要主張。
- 五 試述孔子倫理思想的大概。
- 六 楊墨二家學說之批評。
- 七 朱陸二家倫理思想之異同。
- 八 試述中國倫理學家對於「政治與道德之關係」一問題之意見。

【參考書】

馮友蘭：中國哲學史（商務，民二四出版。）

蔡元培：中國倫理學史（商務，民八出版。）

三浦藤作：中國倫理學史（商務，民一五出版。）

謝无量：中國哲學史（中華，民六出版。）

江恆源：中國先哲人性論（商務，民十七出版。）

第三章 西洋倫理思想

第一節 概說

西洋倫理思想，最足以使人注意的，是它的系統的和理論的性質。本來倫理思想的發生和道德觀念的發生不同，在人類知道尋求「好」的生活以別於「不好」的生活時，道德觀念即已有了。但是倫理思想的發生，卻在人們能對於這些道德觀念加以批評、分析和系統的組織。換句話說，道德觀念是在實踐的生活中的，而倫理思想則是這種生活之理論的探討。所以它的發生，無論在何民族都是在道德生活已經相當發達之後。在歐洲最先對這方面有貢獻的是希臘人。從那時到現在有很多的不同的倫理學說。這些學說猶其在古代幾乎全是一種系統哲學的一部，很少只談倫理問題而不涉及其他哲學部分的。有些哲學家固然以倫理的思想作為其哲學系統之中心，但在大多數倫理學說，只是哲學基本思想的應用。這一種純粹理論的研究態度，使得倫理學有時好

像和實際生活不生關係。但是因為有這樣的隔離，所以倫理學家反可以更無偏袒的研究和批評。這種道德觀念之理論化與系統化，乃是西洋倫理學說的第一要點。

其次，西洋倫理思想和宗教思想有密切關係。在希臘思想中已有將神或上帝認為最完美的人格。在中世紀的歐洲，更有人以為道德上的是非善惡，即是上帝的意旨或命令。除了上帝以外，是非善惡便沒有根據。在近世宗教的勢力雖然不能籠罩一切，但是主張神意為道德判斷的根據，或是主張道德的理想與宗教的理想為一致的，很不乏人，本來一切的高等宗教都含有倫理思想，它們都想創造一種良善的生活，勸善懲惡乃是宗教功用之一，所以宗教和倫理學結緣是不能避免的，尤其是基督教侵入以後的歐洲，正如佛教侵入以後的中國一樣。

第三，倫理學既是對於道德生活之理論的探討，在社會變動劇烈，生活方式常常改換的地方，更容易促進這樣的研究，因而常有新的理論發生。歐洲由希臘的城市國家變為羅馬大帝國。由此而變為中世紀各國的紛爭，由此而有文藝復興，宗教改革，及民族國家的興起，到了近代，科學的發明，生產技術的改變，和民主主義的流行，又促起生活中更劇烈更澈底的變化。在歷史上，西洋社會的變動比中國為頻繁而複雜，這些社會的變遷，常使人發生怎樣纔是最好的生活方式的疑問，常

使人反省批評並且改造當時的道德觀念。因此在西洋倫理學史上更容易看出倫理思想道德生活與社會變遷的相互影響。

第二節 希臘倫理思想

現在我們略略研究西洋倫理思想發展的經過，西洋倫理思想有幾個來源。第一便是希臘，希臘的文化，無論在哲學藝術文學乃至倫理方面，都是現代西洋文化的基礎，但在紀元前四世紀時，希臘已由盛而衰，內部的戰爭和社會的崩潰，漸漸使人發生怎樣纔能使生活安定的問題。希臘本是城市的國家，人民以施行公權為他們的責任，所以生活安定問題，同時也是整理國家政治的問題，當時有一班「哲人」專門以教授青年怎樣得着好的社會和政治生活為職業。他們對於現代生活加以嚴厲的批評，對於當時的道德觀念加以澈底的研究。在這時期，西洋倫理思想便萌芽了。他們中有人主張強權即是公理，又有人主張世上沒有絕對的是非善惡，又有人主張宇宙間有一種維繫一切的大原則，人類應當奉之為行為標準，又有人主張快樂為人生目的，但是這些人的主張都不免於片段的，第一位對於倫理思想作系統的貢獻的，乃是蘇格拉底 (Socrates)。

蘇格拉底提出一條大原則：德行即是知識。這時代的人所需要的，是適於時代的行爲，能以成爲良善的自由公民，這就是所謂德行。「哲人」所教授即是如何可以獲得這樣技能。蘇格拉底以爲這些哲人都漫無所知，而且所說也自相矛盾。他主張人類行爲的特點應當是知識。知識是大家所公認的，知識的內容是由概念組成，概念乃是一切事物的共相，真的知識必不能是純粹主觀的。而且人沒有不願意他自己好的。如其能力所及，他一定求其實行。一件事如果有人認以爲好，一定願意去做，他不去行，由於他不知其好之故，因此，知識可以供給行爲一種公同的標準，使人得盡其特長，使社會能免除種種主觀的私見。因此，人應當盡力去尋求那公認爲有價值的知識，甚至犧牲生命。他以爲這種生活比物質的奢華更能使人享受。他自己便是爲真理犧牲的一個人。但他對於這個公認的至善，公同的人生理想的内容，卻沒有詳細說明。

蘇格拉底以後，西洋倫理思想都受他的影響，生出幾種派別，而以他的弟子柏拉圖 (Plato) 和柏氏弟子亞里斯多德 (Aristotle) 爲最有名。柏氏以爲此至善乃是萬事物的終極目的，不惟人類行爲以之爲歸宿，卽宇宙間一切，乃至宇宙，亦以實現此至善而得存在，因爲任何事物所以存在之理，都因爲它爲了某種目的有相當功用，眼以其能視，筆以其能寫，若失其功用，卽失其存在之理。

即不成爲眼與筆。故一切事物均有其目的，層層相推，達到一終極目的，即是至善。所以至善不惟是倫理上最高原則，亦是本體論上最高原則。然一切知識的對象，如蘇格拉底所說，乃普遍的概念，而真知識的對象必爲實在；所以真實的存在皆是共相，認識此共相，乃爲真知識，亦即人類之善行。所以理想中的人即是能認識這個共相世界的哲學家，惟有這種人纔能處理人世一切變幻的事物。在實際生活上，柏氏以爲最高的善行就是「公道」，公道是人生各方面的調和，原來人的活動有思想情欲和勇武三方面，若任何一方面佔優勢，這人的生活便有所偏頗，這三者必須能適當的調和成一個整個的生活，方成爲一個有公道的人。哲學家即是用智慧調整這各方面。在一個社會裏，也有思想家技術家和戰士三種人，必須把這三種人調和組織起來，使他們能各得其所，纔能成爲一個公道的社會。所以公道或調整的觀念，無論對個人對社會，都是很重要的。

亞里斯多德是西洋第一位用「倫理學」這個名詞著書的人。他和柏氏一樣承認一切事物都有他的終極目的，關於人生的終極目的和最高的善的一個問題，亞氏依據他的玄學上「法式」和「實質」的觀念，以爲一物的目的即是它滿足的法式，實現它本性中所蓄的可能性。人的本性就是心靈依照理性的活動，因此，所謂「善人」，就是心靈依照德行或最高的德行的活動。德行乃

是理性所認有價值的行爲，這些行爲都是有節制的。它們受理性的制裁。理性告訴我們以最適當的行爲。人的善惡在能否維持一個適中的行爲，過與不及都非德行。並且這樣的行爲，須具有永久性成爲習慣。所謂德行，不僅是偶然的行動，而必須反覆屢次的履行，直到它成爲第二天性。

我們的行爲若能這樣受理性的節制，而不受欲望的驅使，那我們便有一個完美的人格。所以亞氏所說的至善，就是一種純粹理性活動的生活。理性的活動是智識，所以亞氏很看重一種理論研究的生活，而理性的活動是有秩序的，所以最好的生活是一種有節制的生活。所謂幸福，就是能這樣的不受阻礙的實現人的理性。一切肉體的享樂都沒有真正的價值。

第三節 亞里斯多德以後

亞里斯多德以後，希臘更陷於紛亂的狀態，內戰的頻繁，外患的侵略，人民的生活感受非常痛苦。到後來希臘亡於羅馬，更感受異族的壓迫，於是人生問題更受思想家的注意，人生的目的成爲主要的研究，怎樣達到這樣生活，怎樣做一個聰明的人，是這時代最注意的問題。伊壁鳩魯派(Epicurean)和斯多噶學派(Stoic)對於這問題，提出兩種相反的主張，成爲後世倫理學派兩大主

要勢力。

伊壁鳩魯學派號稱快樂主義，主張人生的目的不過是尋快樂而已，快樂是最大的善，苦痛是最大的惡，惟有能使人感受苦痛的快樂纔可以拒絕；惟有能使人快樂的苦痛，纔值得接受，一切所謂善行美德，若不能增加人生的快樂，就毫無意義。所以他們不反對欲望，因為欲望的滿足能使人快樂，但如有些欲望在滿足之後，能使人感受更大的痛苦，那就是應當屏除的了。所以伊壁鳩魯學派主張要求清靜純潔的快樂，最大的快樂是在除去苦痛和恐懼的時候。人心的不寧，都由苦痛和恐懼而起，若能無恐怖，無苦痛，便自然寧靜了。人之所以需要快樂者，乃在他因缺少快樂而煩悶的時候；若不覺苦痛，便也不想快樂，所以心境寧靜便是極大的快樂。如何能達到這境界呢？這全在於我們的知識，真的知識在這派看來是一種唯物的哲學，我們明瞭世界的構造，人事的變遷，都有一定的規律，用不着我們來替它操心，更用不着耗精神於瑣碎複雜的種種社會政治上的事體，尤其不必顧慮到那個使人時時存着恐懼的心理的宗教。如果世界上有神，神一定是最會尋快樂，他一定會在天宮裏享「清福」，不來問人世的是非。真的享「清福」，乃是伊壁鳩魯派所認為聰明人的態度。清靜的生活，恬寧的心境，優閒的態度，是這一流人的人生理想。

斯多噶學派卻與此相反。這派可以說是屬於完全派的學說的。他們以為人生的目的乃是人格的完成，所謂快樂不過是種副產物，決不是目的本身。欲望可以使人墮落，所以應當制止。他們看輕物質的享受，只求內心的安寧，以為人之所以為人的就是他的理性，這個理性也就是充滿宇宙間宰制萬有的理性。宇宙和人本是一體，人應當屏除一切的嗜欲和衝動，而順着理性去行事。所以一位有德的人是不動感情的，因為他沒有感情，一切的苦痛在他都不覺得。因為理性所發動的，都是應當的，就不能去取好惡之見存於其間。聰明人認識這個原理，所以能得着道德的生活，因此智慧是唯一的美德。智慧就是關於善惡和趨善避善的方法的智識，它是人與天地合一的部分，它告訴我們應盡的義務，盡義務就是完成我們的人格，因為這些義務是我們固有的，不是外來的。這樣的生活方是理性的生活，因為理性也是自然，所以這也就是「取法自然」的生活。但是人的本性是一切相同的，具有同一的理性，所以人與人是有關係的，也是一律平等的有關係，所以個人的事，也就是宇宙的事，相平等，所以在道德上人的本身是具有價值的。這樣一個斯多噶學派的人，儼然有擔負天下事的氣概，雖然他是過着極刻苦的生活，這顯然和伊壁鳩魯不同。

在這兩派互爭雄長的歷程中，西洋思想界漸漸的衰退，直等基督教進入歐洲以後，最初引起

宗教思想的改變，後來也影響到倫理思想。

基督教至少在初期，是主張靈欲二元論的。本來在亞里斯多德以後逐漸立於對抗地位的欲望和理性，現在更加明顯了。排斥肉欲以促進理性的力量，是一切基督教倫理所同具的，但是基督教的倫理基礎建築在宗教信仰之上，道德的來源即是上帝的意旨，神是最後的威權，所以基督教的倫理思想影響後世西洋倫理學極大，但它的自身往往只是神學的一部分。

第四節 近世倫理思想

近代倫理思想的開始，尤其是在英國，顯然是從出世的轉到世間的，從理論的轉到經驗的。霍布士（Hobbes, T.）的倫理學便是一個顯明的例子。他發見人的行動都有欲望作基礎，所愛的便稱爲善，所憎的便稱爲惡，愛的情感便是快樂，憎的情感便是苦痛。但一切人的欲望都是自私的，在原始的人類生活，爲了滿足人類的欲望，必致人人相爭。後來人從經驗中覺悟到這個狀況的苦痛，便設法組織一個國家，以統治者作人的裁判，以免除人與人的相爭。所以人的本性乃是相爭的行爲，本不爲「非」；但有了統治者來禁止而仍舊相爭，則爲「非」。是非的發生，由於國家成立後

的禁令，而國家的成立，則因人有愛快樂避苦痛的心理。霍布士把是非和法律認為一致。許多學者不表示贊同；但是他以心理學作倫理學的基礎，乃是近世倫理學家所同採的方法。他認人的行為以尋自己的快樂和避免自己的苦痛為目的，是近代主張快樂主義的第一人。上承伊壁鳩魯，下開洛克（Locke, J.）休謨（Hume, D.）以及邊沁（Bentham, J.）一派的功利主義，雖然這些人大率不同意他的唯我主義的動機論。

唯理派的哲學家斯賓諾莎（Spinoza, B. de）的倫理思想和霍布士有很多相同之處，他也承認人類行為的動機為自私的，人的行動都是為着自己的生存。由這個衝動生出情感，於是選擇於自己有利的事物來養活自己，所以人若是能自保其身即是大福，乃一切德行之母。所謂德行乃是合於自己本性發展的程序的行為，它的功用可以助我自存，人生以自存為目的，所以便應當愛德行。人性的發展約有三個階段：一是意見；二是理性；三是直覺。在意見階段時，人僅憑偶然的聯憶而行動，沒有真直合理的眼光，快樂和苦痛是此期行動的目標。苦樂受外物影響而轉移，所以此期的心也是為外物和感覺所奴使。在理性階段，人性中活動而普遍的分子漸漸得勢，使人免去感覺和外物的拘束，藉着理性之力，人們化除情感的勢力，免去盲目的衝動，而且了解萬物在自然中的位

置。因而不起非分的希冀，心境靜寧，萬物各得其所，一切得失喜怒愛憎悔恨之情都可以消除，理性得完全自由之活動，在直覺階段，心裏覺到這全部的宇宙，乃是一體，萬物維繫，皆是此一體的表示，精神的自由活動超脫了個體的區別，而與宇宙合一，這是最高的知識，也是最高的生活。人們以各個謀自存的自私的立足點出發，而得着合羣互助萬物一體的結果。這結果即就自私說，亦能成立，因為合羣力作一事，比一人獨作容易告成。但是合作的條件，必須我先自覺到宇宙的秩序，安分守己，與人無爭，雖然是自私，卻正是大公。

與斯氏同時的英國經驗派學者洛克，則主張行為的動機在尋快樂及避苦痛。快樂為人所欲，苦痛為人所惡，事物之善惡即以此而定。人常向自己所認為最大的快樂而活動，道德律所以能使人遵從的，因為從則生快樂，不從則生苦痛。神的意旨，國家的法律，社會的輿論，乃是道德律的根據，而用賞罰或褒貶為執行的方法。人類之是非觀念即由這樣苦樂的感覺屢屢經驗而成，並非先天所固有。行為能否產生快樂，是行為善惡的唯一標準，以行為的結果定行為的價值，這是經驗派的重要主張。

在哲學上，繼承洛克的是休謨，在倫理學上也是如此。休謨不承認任何先天的觀念，他以為一

切知識都是由感覺得來，道德是樹立在感情上面的，並非建立在理性上的。苦樂的情感是善惡觀念的基礎，善惡的分別在於行爲，對於社會的影響爲利或爲害而定。所謂德行，就是能使社會得着安寧幸福的行爲。但是人何以願以社會的利害作道德的標準呢？休謨說，這是由於人的同情心，同情心是人本性中一種重要因素，能使人了解他人的苦樂而與之起同樣的感覺。因此之故，遂能將同類的感情和自己的感情合一，而能愛人之憂，樂人之樂。這樣，我們的同情心能使讚賞於社會有利的行爲而鄙薄於社會有害的行爲，所以同情是最大的德行。與休謨先後同時的黑謙孫（Hutcheson, F.）也用同情心建立道德感覺之說，以爲道德感覺即是對於同情心所起的一種讚賞的情感，由此情感所生的苦樂，較一切其他的苦樂爲強烈，因而他便主張所謂最善的行爲乃是可以使大多數人得着最大幸福的行爲。這樣，休謨和黑謙孫兩人的學說便成爲十九世紀功利主義的先驅。

在十八世紀，歐洲的社會漸漸起了騷動，當時社會中富貴者驕奢淫佚，貧賤者終身困苦，蔑視公益，專營私利，嫉妬競爭，弱肉強食，僞善公行，正義漸滅，一般人民漸漸對於生活不滿而發生反抗倫理思想起了大的變化。其時有兩個重要的領袖，一是法國的盧梭（Rousseau, J. J.）一是德國

的康德 (Kant, I.) 盧梭是主張自然主義的，反對一切人爲的束縛。他說，傳統的道德和宗教的制度都是造成虛僞生活的主因，妨礙人性的自然發展，人的行爲所以變惡的，都是由於環境的影響，若是人類隨着本性自然的發展，一定是好的，因爲人生本來是好的。人生來本是自由的，平等的，社會的產生和發展，反把平等的變爲不平等，自由的變爲不自由，於是有了主人和奴隸，富人和窮人種種分別。人各爲自己的生存，遂不能不用競爭甚至虛僞的方法謀得自己的保全。所謂文明，所謂藝術和科學，都不過加重這不自然的狀態而已。救濟的方法，只有回到自然。依自然主義的原則，改變教育制度，使人人能自然的發展，實是社會改革的基礎，因爲自然是人生唯一的標準，在人的本性中有內心之光明。此光明卽是自然的性情，能以辨別行爲的是非，所以卽是良心。良心有時和理智衝突，則當服從良心。而良心所指示的善行，例如正義和遵守秩序等，都是維持社會的安寧，以便各個人的發展。社會的組織以能保障人民的自由和平等爲其價值。盧梭的學說實偏重於個人主義，在法國大革命的前後，震撼一時的人心，充分的表示思想與社會問題的密切關係。

康德的學說卻和盧梭大不同。康德以爲道德的原理雖由人的本體的人性而生，但道德行爲的根據決不在人的情感，並且不是理性所能了解。道德之根據，乃是超脫一切現象的本體的要求，

這種要求是無所爲而爲的。人既是有理性的動物，就應當無條件的服從最高的道德命令。誠然一切行爲必有動機，而行爲的善惡，也只有從動機上去分別。只有從善的動機生出的行爲纔是善的行爲。但是這樣的動機必須和任何的自然性情不同。從自然性情中來的感情和欲望乃是私欲，乃不道德的要素，應當排斥的。義務之所以爲義務的，就是爲了義務的緣故，本身以外無目的。固然，行善則覺樂，行惡則覺苦，但這種道德的苦樂，乃是遵行或違背道德律的結果，並非是動機。出現在行爲以後，並不在行爲以前。因此行爲的道德，唯有從純潔的動機生出，此純潔的動機，即是爲義務而盡義務，凡屬有理性的人，即應當了解並遵守這一點。所以凡是一種善的行爲，必是能普遍化的行爲。我們行事之時，必須問這行爲所根據的原理能普遍化，能爲一切人所根據嗎？這就是康德所謂實踐理性的最高命令，其餘一切的道德都是這律的應用。我們所以能認識這個最高命令的，乃是自我的本體，而非經驗。自我的本體要求我們無條件的履行義務，這是人的真價值，人格所以可貴者正在此點。因此康德絕對反對利用他人爲自己的工具。他說，我們應當永遠以人道爲目的，不以爲手段。這樣的從道德上尊重人格的價值，是康德所特別注意的。

康德以後，唯心哲學的勢力大盛。黑格兒 (Hegel, G. W.) 尤爲著名，他的思想影響十九世紀

的思想界很大，他和康德一樣承認善的行為乃是自由的合理的意志之實現，在一般有理性的物中，理性的要求是相同的。理性，在黑格兒看來，就是宇宙的本體。宇宙的系統，尤其是社會中的法律、制度、道德、習慣等，都是這普遍的理性的表現。因此在道德方面，不僅個人的欲望情感要受排斥，就是與社會的意志不符的個人主張，也都要拒絕，因為社會是理性的實現，比個人更有價值。黑格兒的哲學承認團體比組成團體的分子更有價值，個人以在團體的關係而得着地位，所以應當尊重團體的權威。團體也有幾種，最有權威，最能表現理性的，乃是國家。國家的活動便是理性的開展，這是理性之客觀的實現，若是個人的理性能認識這客觀的理性，則主觀與客觀融和為一，而成為一絕對的整個實在，此是真我，也即是大宇宙，所謂道德的行為即是理性在其發展中所必須的行為，而實現國家的意志，尤為行為中最有價值的。黑氏哲學擁護國家權威而看輕個人地位，對於當時德國的政治生很大的影響，而在德國以外接受他的學說的也很多，尤其是英國的格林（Green，T. H.）在倫理方面發揮黑氏思想，頗多新義。

但在十九世紀，英國的主要倫理思想乃是功利主義。功利主義主張行為的善惡，須以行為的結果為標準，能使人感覺快樂的便是善，感覺苦痛的便是惡，因此，最善的行為便是能使最大多數

人得着最大幸福的行爲。這種功利主義的思想在英國原有多年的歷史，但到邊沁和彌勒（Mill, J. S.）手裏纔發揮光大。邊沁以爲行爲之原動力不外快樂與苦痛，人並無先天的道德觀念，一切是非善惡都從經驗中來。我們最需要的知識，是怎樣識別能產生快樂的行爲，和比較幾種快樂而選擇其最大的。比較的標準有七點：一，快樂的強度；二，快樂能否持久；三，行爲是否能確實的產生快樂；四，快樂之獲得係在最近抑在更遠的將來；五，此快樂的行爲能否產生其他快樂；六，這種快樂是否純粹，不雜有苦痛在內；七，能感覺此快樂的人數有多少，即快樂範圍的大小。在此項標準中，我們可以看出這純粹是量的計算，能得大量快樂的即是善，而兩人能感的快樂，也比一人所獨感的爲善。這種重量不重質的主張，很引起人對於功利主義的不滿，所以到彌勒作功利主義一書時，便特別提出快樂也應當重質，在同一性質的快樂上方可較其量的大小，有道德的人決不爲了大量的低級趣味的快樂，而犧牲小量高級的品位。所以他曾說，與其做快樂滿意的豬，不如做不滿足的人，與其做滿足的愚人，不如做不滿足的蘇格拉底。這是彌勒與邊沁不同之點。但是快樂的性質以什麼分高下呢？這不是等於說在苦樂以外，行爲還另有一個標準嗎？這一層他似乎沒有顧及。他和邊沁一樣，熱心於社會事業的改革，在「謀最大多數人的最大幸福」口號之下，英國的法律政治和

經濟設施確實有了不少改良，功利主義成爲當時社會政策的基礎，縱然在理論上有很多可以指摘的缺點。

十九世紀的後半，進化論成立，倫理思想也受了重大影響。有些倫理學家都接受達爾文（Darwin, C. R.）的學說，以爲人類的道德行爲和動物的本能並無根本上的差異，在天擇的歷程中，那些幫助動物生存的本能和習慣逐漸演化而保存於人類生活中，爲人類生存競爭的工具。所謂道德的行爲，即是幫助人們在生存競爭得着勝利的行爲，最顯著的就是所謂社會的本能，使人親親愛羣而成爲團體。這種以行爲的成功論行爲的價值的主張，便成爲強權即公理的學說。

斯賓塞（Spencer, H.）是提倡進化論倫理思想的第一人。他用生物學的知識來解決道德上的問題，認道德科學的職務是從生活的法則和生存的條件上推理出某種行爲一定可以產生快樂或一定可以產生不快樂。所謂善便是適於生存的行爲，也是產生快樂的行爲。此種行爲，在斯賓塞看來，必是社會的行爲。他以爲社會是一種有機體，自有生命和活動，個人在其間，猶如細胞一樣，離開社會，必不能自己生存，惟有在社會的成長發達的歷程中，各個人感覺到他自己的苦痛與快樂。但社會的成長發達，也離不了進化論的原則，即在生存競爭中，惟有適者纔得生存。社會的適宜

的生存條件，便是各個分子能實行社會的義務。因此，能愛國的民族比不愛國的更適宜於生存；有組織的民族比無組織的更適宜於生存，這在兩種民族競爭時便可以看出。因此，個人不惟須履行其社會的義務，並且能在這裏面找着他的快樂；若是不以履行社會的義務爲樂的人，必不適於生存，個人必失敗，國家必滅亡。人們所以能樂於爲國家犧牲性命的，正在於此。所以社會愈進化，社會的道德和個人的快樂乃愈一致。斯賓塞和其他快樂主義者相同，認快樂爲人類行爲最後之目的，但他以快樂爲有社會的意義卻是他的特點。

美國的現代哲學家杜威(Dewey, J.)也是受進化論影響最深的一位思想家。他提倡一種工具論的實驗主義，他認爲我們對於一切觀念理想，都應當看它們在實際生活上產生的效果來定它們的意義。所有的觀念連道德觀念在內，不過是行爲在實行以前的一種預測，是一種行動的計劃。它的涵義就在它在實際生活上所能發生的效果；它是否真理，就在實行時能否產生他所預期的結果。道德的理論不是紙上的空談，是一個行動者在行動前的計劃。在我們將要行動時，我們問，現在的情況是什麼？它們需要怎樣的行動去應付？在這裏我們顯然是做一種分析的工作，而各種道德的理論就是這樣分析的工具。我們看某種理論需要我們在這個情況之下採什麼樣的行

動，這種行動是否可以應付這種情況。這樣，我們對於將採的行動懷疑，審慎比較，推理，然後選定一種認為滿意的辦法。這被選的便被認為善；落選的對於那個特殊的情況便是不善。所以道德問題發生之時，便是我們行為上發生困難需要選擇之時。所有的道德觀念，不過是供給我們遇着困難時供我們選擇的幾種可能的解決方法。這些方法以實際上指揮我們的生活而得着意義，所謂善即是能幫助我們解決實際的困難。這種困難解決，生活便能更圓滿的進行。因此我們也可以說善便是能使生活更豐富更有意義的行為；也就是更合理更社會化的行為。這顯然是以結果評判行為的；但同時這些結果又必定時預期的，是在行為以前的，也可以說是動機。這是實驗主義的倫理思想的特點。

最近社會主義的倫理觀念漸漸流行，社會主義派認為道德是根據於經濟生活的。在大規模機械生產時代，一切立在個人主義自由競爭方式下的道德都不適用，我們應當採用集團的意識，道德的行為是為團體的利益的，不是為個人的利益的。在團體意識之下，個人無自由。這個觀念顯然是黑格兒的思想內變化出來的。所以一班反社會主義的思想家，如法西斯蒂派的哥羅支（C. G. Coe, B.）真諦利（Gentile, G.）等，也同樣的把團體認為真實，個人以在團體中的地位得着價值。

服從紀律，犧牲小己，是這派人所公認的美德。可見得這反個人主義反自由主義並非社會主義所獨有，而德意志的思想表現在黑格兒的哲學中的又變相的出現了。

【問題】

- 一 試述西洋倫理思想的特點。
- 二 試述西洋倫理思想發展的階段及其社會背景。
- 三 試比較蘇格拉底柏拉圖及亞里斯多德三人倫理思想之異同。
- 四 西洋倫理思想中主張快樂論最著名的有幾人？試比較其異同。
- 五 西洋倫理思想中主張完成論最著名的有幾人？試比較其異同。
- 六 進化論對於西洋倫理思想有何影響？
- 七 工業發展對於西洋倫理思想有何發展？
- 八 實驗主義的倫理思想如何？

【參考】

朱進：倫理學導言（商務，民九出版。）

吉田靜致：西洋倫理學史（北京大學，民八出版。）

賈豐臻：西洋倫理學史（商務，民十四出版。）

考茨基：人生哲學與唯物史觀（商務，民十一出版。）

楊昌濟：西洋倫理主義述評（商務，民十三出版。）

勃洛特：近代五大家倫理學（商務，民二十一出版。）

第四章 孫中山先生之倫理思想

中國革命的領導者，中華民國的創造人，孫中山先生，不僅在政治上有特出的地位，就是在思想上，也是獨出冠世的。中山先生認定一國的政治基礎建立在國民道德之上，所以他提倡革命的生活中，從未忘卻提倡一種倫理學說。他對於中國過去的文化，的長短認識很清楚，對於西洋文化的優劣，鑑別也很精當，他認為將來的中國，必須恢復固有道德，加上科學的精神，然後纔可以和外國競爭而恢復民族的地位。中山先生的希望是復興中國的民族，以達到世界的大同，為實現這個希望，他就提倡一種新的倫理思想，以作國民的新精神。

中山先生所提倡的倫理思想，可分三部分來說。第一，是知難行易學說；第二，是智仁勇的精神教育論；第三，是恢復固有民族精神。

先說行易知難。中山先生認定「中國近代之積弱不振，奄奄待斃者，實為知之非艱行之維艱

一說誤之也」中國近二千年文明不進步之原因，便是在學術的思想不正當。不正當的地方，簡單的說，便是大家以為行是難而知是易，這種思想誤了學者，由學者傳於羣衆，便誤了全國。爲什麼呢？因爲這樣一來，便以難爲易，以易爲難。結果，便畏其所不當畏，而不畏其所當畏。「由是易者則避而遠之，而難者又趨而近之，始則欲求知而後行，及其知之不可得也，則唯有望洋興歎而放去一切而已。間有不屈不撓之士，費盡生平之力，以求得一知者，而又行之爲尤難，則雖知之而仍不敢行之。如是不知固不欲行，而知之又不敢行，則天下事無可爲者矣。此中國積弱衰敗之原因也」。這種一事無可爲的態度，正是革命精神之大敵，所以中山先生在心理建設的大業上，首先便排斥知易行難的傳統學說，而代之以知難行易之說。

知難行易的學說有兩層意義：一層是能知必能行；一層是不知亦能行。能知必能行的意義，是知之必能行之，知之則更易行之，若是知而不能行，則所知必非真知。這一層教人看重知識的功用。如戴季陶先生所說：「使得革命的同志認識求知爲了解革命意義，要全國國民了解求科學的發達爲國家社會進步的基礎」，這是爲求知的人說法的。

不知亦能行，是爲羣衆說法的。普通的人，對於許多事體，不必知道所以然，但也能實行，因爲行

並不是件很雜的事，這是中山先生學說中最特出的一點。他曾提出十大證據來證明他的主張。第一證據是飲食，人莫有不曾飲食的，但是雖在今日的專門之生理學家，醫藥學家，衛生學家，物理學家，化學家，有專心致志研究飲食的道理數百年而尚不能完全知道的。第二是習慣，人類有許多行爲，自幼即學成習慣，終身行之甚易，但不知其理。例如人人會用錢購物而不必知道貨幣具何性質，有何功用，買賣交易的商業原理等問題。第三證據是作文，照理論說，作文必須要先懂文法，但是幾千年來中國文人只能作文章，而且能作很富麗的文章，而不懂文章的理論和文法規則。第四證據是建築，工程師打圖樣算材料是需要高深的學識，精密的訓練，而工人動手建造，卻不定需要這樣的知識。第五證據是造船，造船科學是近世西洋的發明，然而古代久已能造船，中國人卻能造在海洋中行走的巨艦。第六證據是中國的長城和歐戰的戰壕，這兩種大工程都是因事實需要而臨時造成的，事前並沒有系統的計劃和知識。第七證據是造運河，中國沒有水利工程科學，但能造三千多里的運河，法人雷塞布（Lesseppe, F.）沒有造運河的經驗，也能造成蘇彝士運河。第八證據是電學，人類先有指南針而後有電學知識，有了知識而後有電燈，電報等發明。這其間最難的是電氣知識，經過許多物理學的準備和很多專門家廣續研究，纔知道電的性質，但應用這些性質發明新工

具，就很容易了。第九證據是化學製造品，有許多化學物品，人們早已會製造了，但經過好多人長時間的研究，還不一定知道它的原理，例如豆腐就是這樣。第十證據是物種改良，人類知道種植和畜牧，可見得人能化野草為五穀，化野獸為家畜了，但是這物種進化的原理，直到十九世紀的達爾文纔能知道。

由以上所說，我們應當相信知難行易是正確的學說了，所謂「知」是系統的知識，是隱在事物裏面的抽象的原理；所謂「行」，是指實驗的經驗和動作。實際的經驗，自然也供給我們的知識，但這是零碎的，片段的，具體的，不是科學的，系統的，所以不能算真「知」。由此可見「知」之真不易了。

中山先生提倡這學說，是有深意的。他以為社會中人可分為「先知先覺」「後知後覺」和「不知不覺」的三種，不知不覺的人應當信任先知先覺，受他的領導，去實行他的主張。這樣，大多數的民衆可以受少數人的領導而成大事業，若必等到個個人都明白了，然後去行，那就要永不能成了，這似乎是中山先生提倡知難行易的苦心。

知難行易的學說一方面指出知的重要以鼓勵學者，一方面指出行的容易以鼓勵大眾，總之，是要我們大家個個都自信有能創造的力。但所創造的是什麼呢？便是革命精神。此精神即為現在

之軍人精神。所謂精神，非泛泛言之。智、仁、勇三者即爲軍人精神的要素。能發揚此三種精神，始可救民，始可救國。這是中山先生倫理思想的第二要點。

所謂智，就是有聰明，有見識。軍人之智，在中山先生看來，就是別是非，明利害。識時勢，知彼己。實言之，即明了革命的與非革命的分別。所謂仁，就是博愛；博愛是公愛，不是私愛，即「天下有飢者由己飢之，天下有溺者由己溺之」的意思，與愛妻子愛父母不同。仁有三種：有救世之仁，如宗教家有救人之仁，如慈善家；有救國之仁，如捐軀的志士。軍人之仁，即是救國之仁，而救今日的中國則必須保全中國的領土、人民和主權，欲達此目的，即須實行三民主義。三民主義即是救國主義，也就是軍人之仁所由表現，所以軍人之仁，即是「實行三民主義以成救國救民之仁」。所謂勇，即是不懼，不怕，但軍人之勇，須爲有主義，有目的，有知識之勇，這是所謂大勇。大勇的成分爲技能和明生死之理，有技能纔有勝敵的力量，明生死之理纔不至於臨事依違，有所顧忌。以上所說智、仁、勇三者，中山先生以爲是軍人精神的要素，「欲使之發揚光大，非有決心，不能實現」。

決心是認清目的，勇往直前，打破困難以求實現所抱之理想；有時雖至犧牲生命，亦在所不惜。這種「生死以之」的精神，是一切事業成功的必要條件，必須有這樣堅決不移的精神，然後智、仁、

勇三種精神纔能完成。

我們須知中山先生所說的雖是「軍人精神」，但所指的並不僅是武裝同志，凡一切志在救國救民，願向舊勢力惡勢力鬥爭的，都是廣義的軍人，就都應當表現這種精神。所以戴季陶先生說，這種軍人精神教育是中山先生倫理的最高理論，以實行三民主義爲目的，於是戴先生把中山先生的意義歸納成一個理論的系統說：「天下之達道三，民族也，民權也，民生也。所以行之者三，智也，仁也，勇也。智仁勇三者，天下之達德也。所以行之者一也。一者何？誠也。誠也者，擇善而固執之者也。」「擇善而固執之」，即是決心，決心不僅是爲成功，也要爲成仁。所以戴先生用「誠」字來解釋中山先生的決心。從這方面看來，中山先生的倫理思想是承受中國正統思想，這在他的第三部分恢復民族固有道德中更容易看出。

三民主義的第一件就是民族主義。中山先生認定要恢復民族地位，必先恢復民族的精神，但是除了恢復民族的精神以外，「就要把固有的道德先恢復起來，有了固有的道德，然後固有的民族地位纔可以圖恢復」。爲什麼道德對於民族有這樣的重要呢？因爲它可以指示一個人生活方向，也就可以決定一個民族的動向。一個民族在世界上的地位，還是前進，還是落後，還是文明，還是

野蠻，都在這民族所表示的生活動向上。中山先生以爲中國固有的道德，如果恢復起來，是最適宜於現在這個世界的，能使我們民族強盛。

這固有道德的是什麼呢？便是忠，孝，仁，愛，信義，和平這些德目，忠是對國家的義務，孝是對父母的義務，仁和愛是我們對一般的社會上的人的責任，信和義是我們對於朋友和處置事體時的責任，和平是我們對於世界對於弱小民族的責任，所以八德就是各種團結的力量。以自己爲中心，與家庭，與朋友，與社會，乃至世界依次發生關係，關係越密切，則團結力愈大。若是我們能用這些道德的力量把家族宗族聯絡起來爲一個國族，以四萬萬人的共同力量，共同奮鬥，自然可以爭回我們民族的地位了，所以這些固有的好道德，便是我們民族的精神，不但是要保存，並且要發揚光大。

在倫理方面，中國不但有固有道德，並且有固有知識，這就是個人對於國家的關係。中山先生採用大學的學說，認爲這是很好的政治哲學，大學講格物，致知，誠意，正心，修身，齊家，治國，平天下，而歸本於修身，把一個人從內發揚到外，是我們政治哲學中最寶貴的部分。這些事本屬於道德範圍，而中山先生把它放在政治方面說，正是中山先生認道德爲政治基礎的表示。這個關鍵就在修身。而中山先生認爲中國現在的人對於修身的工夫太缺乏，大的不說，就是一舉一動，極尋常的工夫，都

不講究，所以受外國人的輕視，中國現有的地位所以不如人，這是很大的原因。「我們現在要能夠齊家治國，不受外國的壓迫，根本上便要從修身做起」。中國人講修身而推到正心，誠意，格物，致知，這是很精密的知識，若能從這一方面實行，我們每個人都能真正的做一個有用的人，這就是盡了我們對於國家的責任。從這一點，我們就可了解現在的新生活運動在倫理上在政治上都有極大的重要性了。

從上面所說看來，我們知道中山先生提倡知難行易的學說，以鼓勵我們的自信力，提倡智仁勇的軍人精神，以指明我們人生理想的内容，就是三民主義，提倡恢復固有的道德和知識，以作實現我們理想的具體方法，從理論到實踐，從方法到理想，確是一種始終一貫條理井然的倫理學說。所以戴季陶先生稱他是「一個百世難逢的先知先覺」，實是有所見而言。但是我們仔細觀察中山先生的理論和實際的事業，覺得他有一個根本信條，便是「任何的人都應當並且能救國」，這是一條道德的信條，但也是政治的基礎，在這裏政治和倫理相合了。中山先生以政治領袖而同時為世界領袖的原因，就在於此。

【問題】

- 一 中山先生的主要目的是什麼？
- 二 知難行易學說的要旨如何？
- 三 知難行易十大證據之分析的研究。
- 四 智仁勇三者而外何以還要有決心，纔能構成真正軍人精神？
- 五 三民主義爲人生的目的，試申其義。
- 六 固有的道德以那幾種爲特長？對於民族有何影響？
- 七 修身何以重要？
- 八 中山先生的倫理，與中國固有的思想及西洋的倫理思想，有何關係？

【參考書】

孫文：民族主義第六講。

孫文學說。

軍人精神教育（此外尚有各種講演，看總理全集第二集）。

戴季陶：孫文主義之哲學的基礎。

第五章 中國公民與民族復興

在第一章內，我們說明道德與生活的關係，指出道德觀念是在生活中得着意義，並且指出道德的功用，在使生活的意義更加豐富，所謂倫理學即是研究這種道德生活的科學。在第二和第三章內，我們把中國和西洋各重要倫理學家的思想，簡單的略加敘述，藉使我們明了中外倫理思想發達的梗概和它們的特點。在第四章內，我們敘述中山先生的倫理思想，特別指出在中山先生思想道德與中國民族復興的關係。我們希望在前面各章中很能表明一件事情：就是倫理學乃是關於實際生活問題的研究，縱然在表面上，似乎和生活離開很遠。

我們現在希望從倫理學的立場，說明中國公民對於民族復興的關係，我們認為中國公民之須擔負民族復興的任務，乃是一種道德上的責任，在完成這種責任之中，我們方纔盡做人的義務。什麼是道德上的責任？責任是一個團體對於它的份子所要求的行爲。這種行爲足以增進這

團結關係的力量而使之強固，如人子對父母要孝，國民對國家要忠，忠和孝即父母對於子女國家對於人民所要求，足以增進這關係力量的行為，這就是子女與人民的責任，責任的發生有由法律規定的，有由於生活進展的要求的，前者是法律上的責任，而後者是道德的責任。中國公民應當擔負民族復興的任務，是中國民族的發展所要求，所以這是道德上的責任。

責任的根據在組織。所謂組織即是若干分子依一定的方式參加共同的活動，營共同的生活，以求實現共同的理想。我們知道，組織既經成立，則其間各分子的生活，因此組織存在之故，與無組織時即有相當的改變。簡單的說，即此組織變為分子生活的一基本條件，各個份子在其活動時，不能不顧及其對於此組織之影響。這就是責任的由來。所以責任是某種組織對於其份子，為實現其理想而要求其履行的行為。

同時，組織既成為各份子生活之條件，所以組織之進展，即其進展；組織之失敗，即其失敗。由此則各份子之活動範圍與影響都較前廣大而重要。在最進化的組織中，各個份子都能意識到全組織的利害，即是個體的利害，個體的利害即是全體的利害，而以此認識作其行為的指揮原則。至此則個體與組織為一，而大我與小我無間。由此看來，組織的範圍越大，則我的範圍也越大，所以一個

人盡其對於組織的責任，則個人的發展愈完全。組織的最高例子是社會；在各種社會中，最重要的是國家，所以國民在其盡了對於國家的責任時，完成其個人的人格。

「公民」是指着享有國家公權的人，這是個法律觀念；但也有道德的意義。因為人在其生活的發展上，有營共同生活的要求，如夫與妻，父母與子女之間，即以生物的關係為基本而有共同生活的必要，因而形成家族的組織。其實，一切社會組織的起源，都是感於生活的需要。此公共的生活能使個體的生活更圓滿而豐富，國家對於個人，予以保護，予以教育，予以活動的機會和範圍。國家為個人完成其生活之發展上所必要，故國民以參加國家事務為其個人分內之事。公民在運用公權之時即是國家。我們必須要有這樣的認識，纔可擔起國民的責任。

在這裏我們必須糾正一種錯誤的個人主義。這錯誤是把個人看為孤另的獨立的存。在我們須知所有的人都是互相依賴的，人初生時就是依賴別人的。沒有別人的扶持護養，他早就滅亡了。他的身體和他的知識都是從別人來的，等到漸漸長大，他在經濟上和身體上似乎漸漸獨立；但他唯有藉着別人的互助或競爭，纔能施行他的職務，惟有藉着相互的服務或貨物交換，纔能滿足他經濟的需要。無論是事業的成就，或是消遣的娛樂，都是與人相共的。所謂孤另的，獨立的個人，實是

一種神話。社會的關係是自然的，並且不能避免的。我們須知個人之所以成其為個人的，正因為他和別人有關係；而且在這種關係之中，纔顯得其為個人。我們的思考和反省的資料，都是由社會的風俗習慣和制度中來的，這些東西型成個人的品格，引起他的行動，批評他的行為，組成他的信仰。現代的心學和社會學一致的告訴我們說：個人是社會造成的。

但是錯誤的個人觀念在思想上很有勢力，不惟平常所謂個人主義或是唯我主義有這樣的基礎，即是所謂普遍的功利主義博愛主義或人道主義也以此為出發點。他們以為社會是許多這樣孤另的個人組織起來的，這種關係是外在的，並非個人的本性。因此，有些人主張個人不必受團體的拘束；因此，發生倫理的個人主義，政治的放任主義，和無政府主義。又有些人根據同情心或根據人類平等的原則而主張博愛，主張利他，或主張服從和紀律，或主張團體的利益，因此，有功利主義，人道主義，乃至社會主義，這許多的學說都有這樣同一的思想，以為社會是許多本來孤立的個人集體；因此，他們都把社會和個人看為對立的，利益相反的。我們且看這種謬誤的對立有何影響。

在經濟上，據說個人若不受干涉而能自由發展，結果必定會產生社會的進步和幸福；在政治方面，政府的功用應當只限於維持秩序，一切干涉性強制性的法律和辦法，都被人為與個人的權

利有害，應當取消；在哲學上，認為應尊重自然，服從所謂自然律，如經濟的活動，飢而食，渴而飲，都是自然的。凡人爲的制度，只足以妨害自然而損個人的幸福。因此就有人主張天賦權利，以爲每個人。在社會國家以外天然有許多應當享受的權利，政治法律和一切人類關係都不能妨及這天賦權利，否則無效；有些人更主張人生來本是自利的，人人能自利，則結果是一個人人得利的社會，在這樣的個人主義之下，可以鼓勵個人的創造和進取，可以反對政府的暴虐和壓迫，以自由的進步的精神反對專制的保守的制度。這種觀念曾在歷史上對於經濟和政治都發生重大影響，但是這樣的個人主義勝利以後，社會的情形變了，大工業產生了，自由競爭只是極少數大資本家所能運用，多數的人都被壓迫，被掠奪，到幾乎不能生存的地位，民族間的自由競爭使得弱小民族被蹂躪於帝國主義鐵蹄之下，於是我們變而爭集體的利益了。我們有工會，有農會，我們爭團體契約的權，所謂階級意識下的階級鬥爭和革命，也勃然而起；在政治方面，集體行動也更重要，就是國際關係，也要求有國際聯盟，要求有集體安全。這都是要團體勝過個人的表示。從前爲個人爭自由，現在爲團體了；從前主張團體應在個人之下的，現在主張個人要在團體之下了。然而他們所持的基本原則仍是一樣。團體是許多本來孤立的個人的集合體，它的利益和個人利益衝突。這種信條釀成社會

和個人的對立，因而發生種種衝突。

實際上，如前所說，所謂個人乃是在許多社會關係中養育而成，所謂社會即是這許多個人的社會行爲所組成。社會行爲即是人與人間有相互影響的行爲。這種行爲在人們中間互爲刺激，也互爲反應。當這種行爲出現之時，則凡在這行爲影響範圍以內的人，即成一個社會。所以社會和個人都是在社會行爲中纔能成立，若認爲對待的實體，那便是以抽象的觀念代具體的事實了。

在具體的生活中，衝突是不能免的，但這不是社會和個人的衝突，而是這種行爲與那種行爲的衝突。舉例而言，有壓迫者與被壓迫者的衝突；有保守者和進攻者的衝突；有個人志願行動和多數人強迫一致行動的衝突。但是表現這些衝突的，是具體的社會上的行動，而不是「社會」與「個人」。所謂個人實是遺傳來的本能，物質環境所維持的身體，社會環境所造成的品格和思想三者所組合成的。各人身體的物理的分開是個人被認爲孤立的主因。但是我們只可說身體是三種勢力之一種，而個人的自我乃是三種勢力的焦點。這焦點與那焦點之間，固然有別，但既成爲一個焦點之後，此焦點的行動可以影響別的焦點，在這個意義上，一個人的行動可以影響全社會的將來，一個人的行動可以變動全社會的命運。古人說：人可以「參天地之化育」，正是說人可以創造未

來的世界。在這樣意識之下，中國的公民是能夠並且應當擔負民族復興的大任的。

我們要這樣的自負，並且要自信，我們要自信我們今日所作的工作，一點一滴，都有永存的可能，都要使它永有永存的價值。我們的身體雖然終有一天歸於毀滅，但我們的事業，留給社會上其他份子的影響是繼續着下去的。如我們前面所說，我們應當認識所謂「自我」並不只是這個身體，而包括組成我的品格的勢力，並且也包括我的影響所達到的部分。這樣的自我對於身體可以稱為「精神的自我」。這樣，我們的身體雖不免於死亡，而我們的精神可以長存。從這方面說，精神是不滅的，問題是在這留下的精神是否有價值，所以我們必須有絕大的自信，使得我們的精神有價值的永存。

上段所講，等於說道德理想是永存的，因為道德理想是我們生活中價值的表現，這種理想指示我們生活以可能的方向，約束我們的行爲，甚使我們拋棄享樂，拋棄財產，拋棄個己的身體，以求其實現，以求其達到公共的生活。這樣，我們的精神將依此道德的力量而有價值。這種道德力量是最實在的，我們應當誠意的坦白的接受。我們應當相信道德理想能使我們的精神永遠有價值存在。

孔子說「殺身成仁」，孟子說「捨生取義」。古今來多少志士仁人顛沛流離，破家亡身，而行其心之所安，以求其理想的實現，這都是對於理想的堅決信仰。

這是一種倫理的理想主義。然而理想主義並不一定是錯誤，什麼人，什麼民族，在什麼時代，當行動之時沒有心目中的理想呢？這個理想，在被認為生活理想之時，何嘗不能使接受他的人生死以之呢？問題是理想的內容如何？我們可以批評某種人生理想的價值，但既有人認它為理想時，我們不能否認這事實。我們只能承認理想的價值在它的內容。理想是生活的指導。所以惟有實際生活的需要纔可以決定生活理想的內容是什麼。這就是說，道德的觀念和原理，只有在實際生活中纔能表示它們的意義。在此時此地的中國需要還有比民族復興更重要的嗎？所以中國的公民應當以民族復興為其生活的理想。

中國的公民，應當有偉大的氣魄，將國事認為自己的事，打破誤謬的個人和社會觀念，坦白的接受民族復興為自己的責任，在盡這責任之中，完成自己的人格，因為這責任不僅是政治的，而且是道德的。

【問題】

- 一 什麼是責任？責任的根據在組織，試申其義。
- 二 國民對於國家爲何要盡責任？
- 三 試言個人主義之意義。
- 四 何謂自我？
- 五 何謂公民？
- 六 略述倫理的理想主義及其重要。

【參考書】

孫文：民族主義。

姜琦：中國國民道德概論（丙辰學社，民六出版）。

陸費逵：國民之修養（中華，民十八出版）。

薩孟武：三民主義政治學（新生命，民二〇出版）。

Dewey and Tufts : *Ethics*, Chs. XV, XVI, & XVII.

Cooley : *Human Nature and the Social Order*, Chs. V-IX. Sharp; *Ethics*, Ch. XIII.