

種三十三百一第書叢小科百

說淺學理倫

著菊家余



行發館書印務商

百 科 小 叢 書

第 一 百 三 十 三 種

倫 理 學 淺 說

余 家 菊 著
編 輯 主 幹 王 岫 廬

商 務 印 書 館 發 行

第一章	論人——行爲之評判	一
第二章	制裁——行爲之責任	七
第三章	至善——行爲之標準	一一
第四章	明善——行爲之辨識	二一
第五章	德行——行爲之結果	二七
第六章	風格——行爲之意趣	三三
	附錄練習問題	三七

倫理學淺說

第一章 論人——行爲之評判

修學餘暇，三五同氣，圍坐閒談：必曰某也善，某也惡；某事正直，某事邪僻。談者興高意豪，聞者亦點頭稱是。一若尚論人物，品評是非，其事乃人人之所善爲，而絲毫不用疑慮者也。然而略一涉思，則可立見其大謬不然。試觀法庭之審判案件，上訟詞，搜證據，開庭訊，遞辯狀；一案遷延，久則經年，短亦累月；又何若是之難耶？豈法官果皆奉職不力歟？抑吾人之論人太涉鹵莽滅裂耶？

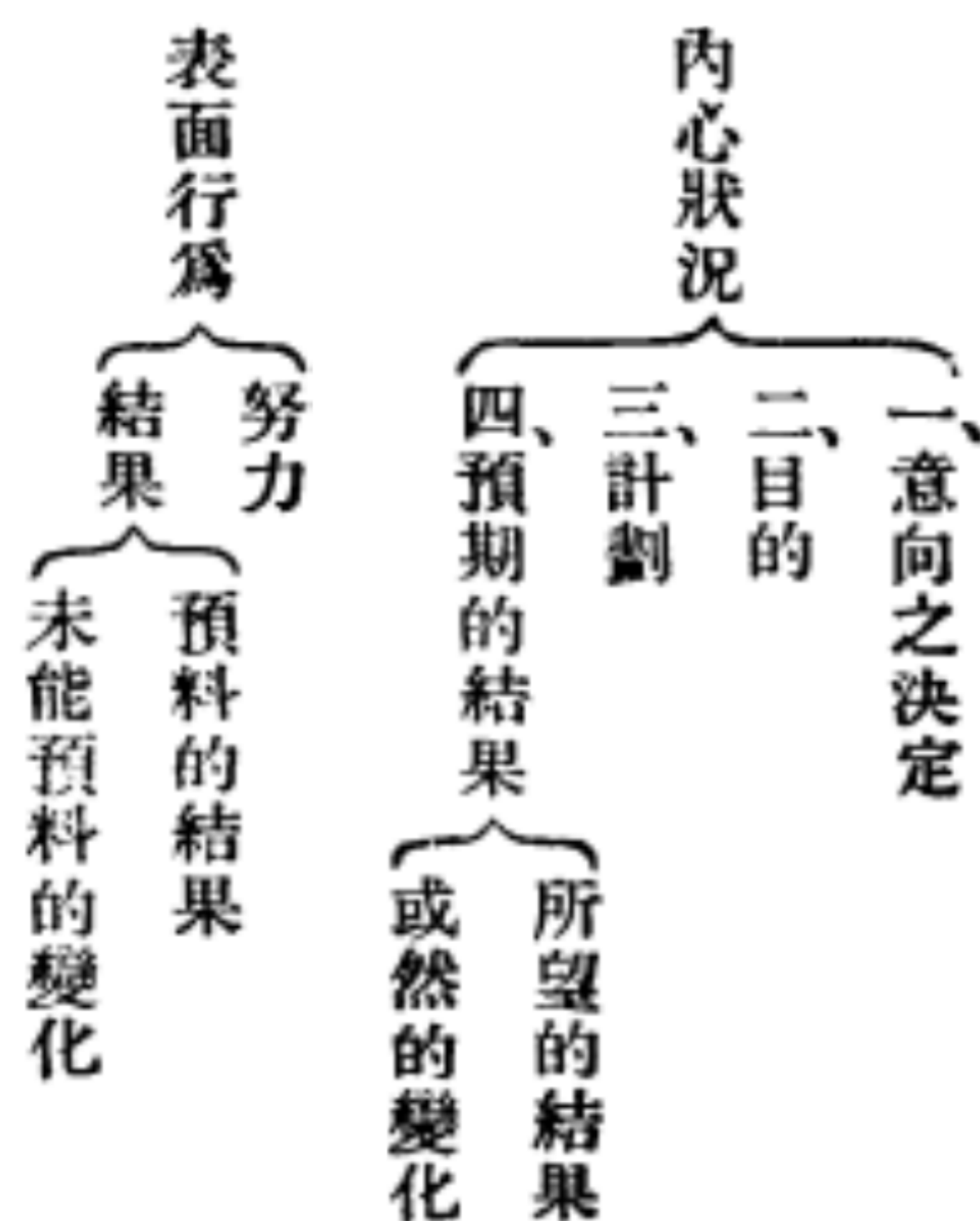
論人本非易事，首當研究評判究應以何者為對象？通常評判，皆就行為之結果言之。使有人焉，呼號道旁，勢同待斃；有人過而衣之食之，安之慰之，則旁人相率而稱之為善人，目之為善行。無他，以其行為具有活人性命之結果也。此就結果以評判行為之法，學者名之曰結果論。

使有人焉，平日則一錢如命，慳吝異常；一旦公民集會，大募愛國捐款，彼忽解囊出款而在報紙上或口頭間自揚其愛國心；實則彼之捐款，初非出於急公好義之情，乃欲藉此機會以為沽名釣譽耳。素日稔知其為人者，必相與鄙視之，而大誅其心。此就存心以批評行為之方法，學者名之曰動機論。

孔子曰：「我欲仁，斯仁至矣；」又曰：「苟志於仁，無惡矣；」皆近於動機論也。墨子謂：「天之愛人視聖人之愛人為薄，而其利人則視聖人之利人為厚；」則又近於結果論也。此二說者，各有短長。從結果論，則為善者須實事求是；可以鼓舞羣倫，使其具有奮發之氣。其弊也，流於輕罔點慧。

者每易售其弄人之技；而教慾者，遂失略迹原情之機。從動機論，則有志者將潛心修養，一洗炫賣之薄俗；其弊也，昏瞶脆弱，獨善一己則有餘，幹旋世運則不足。故皆非善策。

結果論，動機論，既皆不可恃，吾人究將如之何乎？吾人之所評判者為行為，即試將行為而加以分析，視其構成之成分如何，或不無裨益也。在行動未發動以前，每有兩種以上的意向，而以徘徊於「為之乎抑不為之乎？」之間者為尤多。徘徊顧慮後，終於料定為之則有如何結果，不為則生如何變化；推測既定，乃下一種決心，而決心為或不為。決定必為之時，必又持有一種目的與達到此目的之相當方法；以目的與方法之具備，為下決心之一般條件故也。又於進行中所可遭遇的挫折與不幸，亦必詳為計慮，以預籌應付之方。凡此皆未曾發生行動以前所應有或可有之狀況。既發為行為以後，或則如其預計而完全實現，或則中途發生意外而完全失敗，皆屬事理之常。今表示之如下：



評判之法，可由此獲得其祕訣。第一評判當以預期的結果為對象。例如朋友數人約定某日同至漢口議事。甲從上海動身，若乘輪船則須早一日動身，若至寧換輪乘火車，則遲行一日，亦可及期而至。經數次考慮後，因遲行一日，於事務之佈置較為周密，乃決定遲行一日，並乘車至南京。

換船上駛後果如是執行。不意船至九江，江西忽下動員令將一切輪船概行扣留，以便運兵赴長江下游，甲遂無法赴漢。此時其朋輩果應如何評判之乎？依彼之計劃與預算，絕無誤期之心，爲人所共信。其卒至於誤期者，乃起於預想不到之軍事行動也。故不能課以責任。此不能據意外的變化以評判行爲，乃吾人之所應知者也。

其次，評判行爲，不可誤認計劃爲目的。假如某甲於約期前數日即至漢口，其目的非在赴會，乃欲先期到會以便偵察情形而爲有利於己之活動。此先期到會，乃其計劃之一部，而非其目的。若彼中途設法破壞會議，而又以先期到會自飾其誠意，則吾人不可爲其所欺。

復次，行爲而非出於自己之決擇者，亦不受評判。如被人威脅之行爲，患精神病者之行爲，皆非出於自己之決擇。皆不受評判也。

綜是言之，評判行爲，當：（一）審查其及於他人或社會之影響，（二）次當辨其計劃之疏密，

(三)再次當明其主要目的之所在，(四)而最要者猶在觀其行爲是否出於志願。除第一項，有時稍易辨識外，其餘三者皆爲內心現象，確認甚爲困難。吾人體會他人心意，通常皆用類比法；換言之，卽以己之心度人之心也。己身有某項心思，卽發生若種行爲；及見他人有若種行爲，便推測其有某項心思。此乃研究精神現象所必須採用之方法也。

吾人依據己心以測人心，人之心與己之心果皆同一乎？是又一疑問也。語云：「以小人之心度君子之腹；」猶云君子之用意非小人之居心可比也。外表的行爲雖相似，內心的用意絕不相同者，所在多有。伊尹放太甲於桐；孟子謂有伊尹之志則可，無伊尹之志則篡也。可見同一放逐行爲，其實行時，有無伊尹之志，則不同也。

吾人欲認識他人之內心狀態，必如何而後可免於謬誤乎？是則當就其人之品格而審核之。品格爲心意傾向之確定的系統；其發動也，有一貫的線索；其於外物也，有適當的迎拒力。乃各人

主要性質之所在，亦即各人人格之所繫也。品性產生行爲，行爲表現品性。雙方兼核之，雖大奸慝，不能有所隱匿矣。孔子曰：「視其所以，觀其所由，察其所安，人焉廋哉！人焉廋哉！」視其所以者，視其所爲也，即偵察行爲之意。觀其所由者，詳其意之所從來也，即審核動機之謂。察其所安者，即辨識其心之所樂也，亦即推檢其品格之謂。蓋吾人之所樂者，必即與吾人之品格相一致者也。由是觀之，論人豈易事哉？語云：「閒談莫論人非。」非徒避禍之術，實亦寡過之道也。學者勉之！

第二章 制裁——行爲之責任

吾人既已辨別行爲之善惡，隨之即生制裁作用，善則勸賞，惡則懲戒，而對於行爲者分別課其責任。此亦吾人所慣爲者也。然而其事之困難，正不讓於行爲之評判。

第一問題爲行爲者究竟應否負責？換言之，即責任有無之問題也。常人之言曰：某某作惡，非其本心，乃社會惡濁使之然也。是即謂個人無責任，而責任在社會之說。學者間有持意志宿命論者，多即否認行爲之責任。宿命論謂世間萬象，皆爲連續的，有果必有因，有因必有果。見果之因，復求因之因，而因之因又自有其因。如是窮究，無有已時。故各種行爲皆受必然律的控制；既爲必然的，即無責任之可言。與此說相反者爲意志自由論。意志自由論者，謂一己主意之決定，大可隨心所欲，此爲人人皆可反省而知之事實。若不然者，則一切法律道德，皆失其根據矣。

於斯二說，欲加判斷，則必於決定行爲之因素，加以分析。決定行爲之因素有六：（一）爲生物的遺傳性，包含人類所通有之本能，以及一己祖先所遺傳之特性；美國鄒克斯族（Jukes）共有五百四十人，幾乎無一不曾犯罪。據醫生之研究，犯罪的傾向實係得之於遺傳。（二）社會的遺傳；社會的道德，文化，習俗，禮教，對於一己皆有浸潤之力。（三）生理的狀態；如因酒精中毒之神經昏

亂，如因疲勞過度之血氣失調，皆可陷人於罪。(四)理性，亦天賦能力之一種；其作用在審察事態，決擇行爲；極可寶貴。(五)習慣；爲個人已往經驗之結果；對於未來的行爲，具有控制力。(六)遭際；對於行爲有刺激力與牽制力，如曹操可爲治世之能臣，亦可爲亂世之賊子是也。

六種因素，一二兩項絕對在個人的控制能力以外，祇可視爲社會問題，由大衆負責解決，不能以其責任加之個人。淑種學及社會改革運動，即由此而起。故於遺傳的罪犯與惡劣家庭之墮落子弟，現時法律祇求其無害於社會，而不予以重大的痛苦。第三生理的狀況與第六遭際，吾人皆祇有部分的控制力。如不酗酒以保持生理的寧靜，不接近惡誘以保持內心的純潔，乃個人之所能爲力者。他如爲瘋犬所噬而生狂疾，爲天災所窘而起盜心，則皆個人之所無法控制者。第五習慣，可控制於未成之前，難防範於既成之後。惟習慣成於同一行爲之多次反復，習慣雖有勢力，而其勢力乃吾人之所造成，故吾人不能不負其責任。近世學者研究之結果，對於吾人行爲具有

最大的影響者爲早年的習慣；惟早年的習慣係由家庭習尚薰染而成，當列入第二項社會的遺傳之內。早年習慣，勢力甚大，若不幸因而墮入罪惡，社會固當諒宥之，但習慣終可因努力而革新，有志者切不可以此自恕而安於下流。第四項理性指示行爲的路徑。有理性然後能決擇行爲，能預料結果。行爲既由本人決擇，本人當然應負責任。行爲結果既已預見，則其結果之善惡，本人亦無諉卸之餘地。故吾人對於行爲擔負責任，即因吾人具有理性，而理性又足以決定行爲也。人爲理性的動物，若非理性未成熟（未成年人）或理性損傷者（如精神病者）舉不能逃避社會之制裁也。

由是言之，行爲之責任，有爲個人所應負當者，亦有爲個人所不能負當者。從事判斷之人，宜存心寬大，從多方面考慮其行爲之動因，庶幾可以偵得其實情也。

第二章 至善——行爲之標準

吾人於他人之行爲，批評之，制裁之，蓋所以獎善抑惡；有不期然而然者。雖然，吾人之所謂爲善者，究以何種理由而謂之爲善？吾人之所謂爲惡者，又以何種理由而謂之爲惡？質言之，卽善惡標準之問題也。使善惡之標準明，則論人持己皆有定則可循，而無矛盾虛僞之患矣。

所謂善，究有一定的標準否乎？有否認之者曰：世間無絕對的善惡，昨日之所是，今日已非之；今日之所非，來日或是之。男尊女卑，舊日所認爲是者，今已公認爲非矣。男女無別，昔日之所非者，今日又或認爲是矣。此猶就同一國民言之也。若夫民風不同，所善各異，則尤爲顯然隨地可見也。例如家庭制度，中土側重扶持，父子老弱，相依爲命，故以大家庭爲原則；西洋側重自立，兄弟姑婦，

各自爲計，故普行小家庭制度。此二地者，各是其是，各非其非；是者既有人非之，非者亦既有人是之，則是無公是公非也，何有所謂絕對的善惡哉？此善惡無究竟標準之說也。其與之相反者，則曰：「天不變，道亦不變，」善惡原爲絕對的，患在人不知耳！譬如地形，無知之人，或認爲方；此其所病乃在彼之無識，豈得謂地形爲可方可圓乎？

是二說者，一憑經驗立論，一憑理性持說，細核之，原非絕對不可並存者。蓋經驗之外形固千差萬別，而其間所含旨趣固有可得而疏通者也。卽如前之所言，或主男尊女卑，或主男女平權，吾人今日已對勘之而加以評判，則吾人必更立一標準於二者之上以爲審核之資。其較合於此標準者，則謂爲善；其不合於此標準者，則謂爲惡。二者必有一善一惡而不能同時爲善，或同時爲惡也。至昔日之所認男尊女卑爲是者，則緣見面不真誤以此爲最適於此標準也。至此標準果爲何物？則可假定爲社會之治平。舊時人士皆以爲秩序之確定，乃治平之要道，故區別爲一尊一卑；今

者知社會之安康，可建立於平等互助之上，故許可二者之平權，而拋棄舊說，以成立新義。可見二者表象雖殊，究其實意之所向，則同在社會之治平也。

如此統括萬象，超越其外表的殊異，而求其內質之一致者，是爲至善之研究。凡欲依理性以制導行爲，而不願芸芸以生，夢夢以死者，於此皆須加之意也。

何爲至善？此最難解答之問題也。從來解答之者，亦各異其說。古人曰：「可欲之謂善；」吾人所謂善者，必吾人之所欲求者也；使其不合所欲則決不謂爲善也。孔子曰：「己所不欲，勿施於人；」蓋亦有見於己之所不欲則易爲不善也。故「可欲」一義，確爲善之特徵。然而人心各異，好惡不同，此之所欲，或卽爲彼之所惡也。故「可欲」之義，雖足爲修養方針，俾待人之行無悖於忠恕之道；然而不足以明示行爲之究竟的，普遍的標準，誠以我之所欲未必正，而人之所欲亦未必同也。

有謂人類之行爲無非以求樂避苦者。其意以爲好樂惡苦，乃人之至情。人類之所以有種種經營，不憚艱勞以赴之者，此其故無他，夫亦曰欲以今日之困苦博得未來之快樂，欲以些許代價換取重大報酬也。故快樂之尋求爲人生自然之傾向，而善惡之標準亦卽於是乎在。凡足以增進一己之快樂者皆爲善；凡足以引起一己之痛苦者皆爲惡。此其爲說，就其着重感情言之，則謂爲快樂說；就其着重一己之快樂言之，則又謂利己說。我國古有所謂楊子者，以修己自適爲人生軌範，不侵人亦不利人，故孟子謂其「拔一毛而利天下，不爲也。」

凡謂一己行爲應絕對以個人之苦樂爲準繩而無所容心於他人之利害者，是爲「原始的利己說。」又有明知吾人之行爲不必利己，而仍爲舉世所寶貴，一己所欲求者。其顯著之例莫如父母之愛其子女。父母之撫育子女也，己雖餓而兒不可不飽，己雖勞而兒不可不逸，苦神焦思，日夕不遑，皆無非以求子女之幸福，而個己則毫無所利焉。使利己說而是，則於父母之行，將不得

不謂爲非矣。此種理論，人皆知其有失公允。故進一步而爲之說者，則曰：利他卽所以利己，蓋利己其目的，而利他其手段也。父母之愛利子女，其意亦將以求子女之侍養於將來也。隨所謂「積穀防飢，養子防老」者是也。凡屬利他行爲，其理莫不如是。若斯之說，世謂爲「開明的利己說」，以其能用利他之事爲手段以收得利己之效也。

人羣相處，禮尚往來，報稱之事，理所應有。孟子曰：「愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之；」又曰：「殺人之父者，人亦殺其父，殺人之兄者，人亦殺其兄。」故爲善者得善報，爲惡者遭禍事，相感而至，本屬自然；曾子所謂「出乎爾者返乎爾，」蓋莫之爲而爲，莫之致而至者也。是故利他之行，誠足以自利，而世之能洞徹此理者，亦每能本「將欲取之，必因予之」之義而利用利他之事，以收得自利之實也。然而不得據此便謂一切利他行爲皆起於自利之念。誠以利他之心亦人性所固有，其作用之重大絲毫不讓於利己之情。依生物學之見地言之，利己心之用，在自我之保存；利

他心之用，在種族之綿延。個人天性之所要求，不但爲個人一己之生存，且亦在個己所屬羣體之發達。父母之撫育子女，乃出於保存種族之本能，初非有若何自利之用意於其間也。其他一切利他行爲，莫不可依此類推，故開明的利他說，雖有益於勸人爲善，然不足以明善惡之實，故不能認爲妥當之說。

原始的利己說與開明的利己說，其精疏固不同，而其視快樂爲人生之究竟目的則無二致。夫快樂者，感情也。感情之爲物，起伏不定，變化無常。蠶之所喜，頃卽厭惡；無則求之，有則棄之。此好惡不能恆定之弊也。或厭膏粱，或甘藜藿，飢則易食，渴則易飲；此好惡不能整齊之弊也。且芻豢之悅口與義理之悅心，其爲悅也雖一，而其品質之懸殊則不可以道里計，吾人果將以同類視之而無所高下於其間乎？抑將明辨高等快樂與低等快樂之不同耶？可見快苦之感甚不便於用作究竟目的。

感情之爲物，不但不合究竟目的之用，抑又常爲盛德至行之累。誠以感情爲盲目的，不辨利害，不識是非，一以好惡爲從違。古人云：「人莫知其子之惡，莫知其苗之碩，」卽由於此之蒙蔽也。故心有所忿怒，則不得其正，有所好樂，則不得其正。欲心之所發皆當於理，則於情慾之生不可不嚴爲監察，務使其軌於正義而後可。故從來言修養者類多視情慾爲危險份子，而主張用理性以節制之。故易稱「君子懲忿窒慾，」孟子言「養心莫善於寡慾，」孔子亦病申之多慾而不得爲剛（論語云：「申也慾，焉得剛？」）其甚焉者，則走於極端，主張絕慾之說，而務爲克苦之行。其意以爲情慾之最有勢力者莫如肉慾與私慾之二者。肉慾爲精神發展之障礙，而使人流於卑下，私慾爲人我間之藩籬，而使人流於狹隘。故人格之墮落，社會之齟齬，皆情慾爲之祟也。故修己制行，當一依理性之所示以爲取捨，而於情慾則宜楷柱之，束縛之，勿使得逞。從來的宗教家，苦行虔修，多有懸爲戒律者，卽禁慾主義之實例也。其最著名者，如古代希臘之斯多噶派（Stoics），歐洲中世紀之

基督教，乃至英國十七世紀之清教徒，皆是也。

禁慾派論情慾之弊，誠有卓見。然則禁絕情慾，遏抑生意，則亦不免矯枉過正。夫情慾原無罪，罪在縱慾任情。飲食，一情慾也，絕之則無以爲生；育兒，一情慾也，絕之則無以保種。於情慾之利弊，兩皆洞曉，則指導而控制之，使其每發皆能中節以合於中和之義可也。

具有遏制慾望之能力者爲理性，故學者間有謂道德的進步，全恃理性；凡依從理性之行爲皆爲善，否則爲惡。是爲唯理論。其代表人物，當首推康德。依康德之意，善的行爲，必須純粹出於理性之所詔示，而無絲毫情感作用攙雜於其間。蓋一反主情論之所言，而力主以理性主宰一切也。

快樂說，禁慾說，唯理論，皆就個人精神而要求其滿足者也；所不同者，唯在或求感情之滿足，或求理性之滿足耳。其所重視者，在主觀的精神方面，則大體相同。故可統稱之曰主觀論。其與主觀論立於對等地位，不重視個己的精神，而重視客觀的滿足者，則爲功利主義。功利主義之根本

原理爲「最多大數之最大福利。」其意以爲各種行爲，可依善惡之分量，而分爲等第的差別。其最上者爲至善，最下者爲至惡，適居於其中者爲無善無惡，其餘則爲善爲惡之程度依其次序，各各有差。每一行爲，須就其結果之總量而審核之。視其所引起之苦樂，其強弱之程度如何？其影響之人數若干？其苦樂相較之差量又奚似？如是計算，可得六式：（一）有快樂而無痛苦；（二）苦樂皆有，但兩相抵銷，樂多苦少；（三）有痛苦而無快樂；（四）苦樂皆有，但兩相抵銷，苦多樂少；（五）無苦亦無樂；（六）苦樂相抵，兩無餘剩。六者之中，（一）（二）爲善，以其樂比苦多也；（三）（四）爲惡，以其苦多於樂也；（五）（六）非善非惡，以其苦樂均也。

功利主義着重結果，使人注意於實際的行爲，而無靜坐冥想之弊，是其利一。又着重多數人之福利，頗合於平民主義之思潮，是其利二。英國之功利主義派，於政治事態，社會情況，皆多所改革，非無故也。惟功利主義以快樂之享受爲究竟目的，舉凡前面所述着重感情之弱點，功利主義

皆莫之能逃也。

有不似快樂說之重視享受，而特別注意於活動之自由者，是爲自我實現說。其意以爲人生義務皆充分發展其所稟賦的一切性能。凡能助人發展其性能之行爲皆爲善，凡有礙於各人性能之發展者皆爲惡。人生之所要求，在活動的機會。寧可爲活動之故而歷盡艱辛，不願逸居安享而不能自由動作，有如獄囚圈豕。儒家所謂盡性之說，卽其類也。

盡性之事，不獨各盡其性也，且必有以盡人之性與物之性也。蓋不能盡人物之性，亦卽不能盡己之性也。例以明之，懷老安少，此利他之事也；然而吾性分之仁，非此不足以盡之也。除暴安良，亦利他之事也；然而吾性分之義，非此亦不盡之也。故自我實現說爲合內外之道，不傾外亦不獨重內。而所求人己之平等自由，而毫無差別歧視之心存焉。能了悟此理，則可以恍然於人我一體，而損他以利己之念絕矣，而利人以成己之意生矣。人生天地間，昂藏七尺軀，欲盡其性分所有而

全其天稟所得於利物濟世之事，可不加之意乎？

第四章 明善——行爲之辨識

前曾論及行爲之評判。評判者，對於行爲而加以善惡之判斷也。其所討論者，爲評判之方法。今之所言，則爲吾人果因何故而能識別善惡，視評判又進一步矣。例如吾曾斷定某人之動機爲善的，是評判也；然而仍未涉及吾以何故而能斷定其爲善也。吾以良心之直接詔示得之乎？抑以理性之思維得之乎？皆問題也。

有謂善惡之辨別，得之於直接的認識者，是爲直覺論，亦稱良知論。意以爲認識善惡，猶之乎認識數學的公理。數學公理之真實不妄，人類本性中，自有了解的能力；不惟無證明之必要，亦且

無證明之可能。如二加二爲四，固人人之所通知，而無取乎證明也。善惡之不待證明，亦猶是也。孟子曰：「孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」即此說之代表也。

此說認定善惡爲達之天下的，不因時間之改移而變遷，不因地域之不同而有別。放之四海而皆準，推之百世而無惑。故道德有客觀的真實性，真理並非個人一己的主見。是非善惡，皆有其確切的標準，而永遠不變。所謂「天不變，道亦不變」也。若夫指鹿爲馬，倒非爲是，決非人心之本然，乃自昧良心之行動也。世間祇有一種幾何學，世間亦祇有一種道德。

難之者曰：道德既絕無變遷，何以世所謂爲道德者，竟隨人而異乎？喪葬之事，儒者主厚，而墨者主薄；服喪三年，孔子以爲必然之理，宰予則固欲短之；豈非甚爲顯著之例乎？此派學者答之曰：離奇的意見，乃因本性爲物慾所迷，致使良知汨沒之結果。墨者因一點功利之念，橫亘胸中，故願

因愛利天下之故而儉薄其親；宰予因仁心之斷喪枯亡，其慕親之心存延極暫，故自承短喪而心安。實則物慾消泯，仁心來復之時，固仍將自識其太忍也。彼慣行不義之人，自外表觀之，其不辨是非，不識善惡，似屬無疑，實則其識善之性根依然猶在，特為習所蔽物所障耳。一旦習蔽既解，物障既除，其本心之光明固猶能作用如初也。

此說承認識善之力為先定的，始生之初即圓滿瑩澈，而一塵不染，一毫不虧；嗣後因物慾之牽移，乃漸即墮落，而喪失其原有的作用。故有志為善者，當洗滌其惡染，懲窒其忿慾，久而久之，自可明心復性而一如其初。其為說也，固自成條理，上下一貫，未可厚非。但終為玄學的，而無法證明人性之本善以充實其言也。

較此說為進步者，則有唯理論。其說以為道德的認識，依賴純粹的理性，與人身經驗毫不相干。故亦稱超絕論。康德其代表也。依康德之意，理性有遏止慾望之能力，道德的進步，全賴理性。

性超越一切，不受具體情形之滯礙。明通公普，無所不照。因以製定一具體的律令曰：「凡人無論所作何事，須使其可以成爲普遍應用之定律。」並舉例曰：「人當遭遇患難鬱鬱不欲生時，便當自問，若人人皆如我之作爲，遭遇困難便行自殺者，則將何如？又如向人借錢，明知無力歸還，但恐人不肯借，而詐言必還；此種行爲不可普遍的應用，甚爲顯然。」按其意，實與吾國所謂恕道相似。恕者，推己以及人之謂，亦即己所不欲勿施於人之謂，亦即施人如己所欲之謂。依恕道以認識善惡，雖不中，不遠矣。

惟康德之說，獨尊理性，而非視情慾，亦不無瑕疵。氏以爲順從理性，乃爲道德；但順從理性，而摻有絲毫情慾的成分於其中，則亦不足以爲道德。例如爲服從理性而救濟朋友之困苦，確爲善行；但於救濟之時，摻有若干交情作用於其中，則成不道德矣。氏其所以持如是嚴肅之論者，蓋深恐爲情慾所牽累，道德無從中的；故崇拜理性而奉之爲獨尊之明主也。其苦心雖屬可敬，而其抹

煞情慾過甚，則亦不可爲之諱也。

情意於道德的認識亦有絕大的功用。孟子曰：「人皆有不忍人之心。今人乍見孺子，將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。惻隱之心，人皆有之；仁之端也；羞惡之心，人皆有之；義之端也；辭讓之心，人皆有之；禮之端也；是非之心，人皆有之；智之端也。」此四端者皆具於本性，莫不有助人辨識善惡之能力。例如有人虐待動物，吾心非之，卽惻隱心之作用也；口言仁義而心同盜跖，吾心非之，卽羞惡心之作用也；利在則爭先，害來則趨後，吾心非之，卽辭讓心之作用也。且吾人之非議他人之殘虐，欺詐，暴慢也，每每爲之而不知其故，不曾計及其理由根據者，每每有之，所謂終身由之而不知其道者是也。

由是言之，辨別善惡，不僅理性之力明矣。且超越的理性，有形式而無內容，有原理而無事實，亦不足盡辨別善惡之職能也。形式實質，必相輔而行，方可有濟。例如「殺人者死」此理性所核

准之原則也。然而原則之應用，欲得其當，則不可不了解具體的事實。例如殺人者而為「司法官」，則決不當科以此條，因司法官原無殺人之意，其殺人乃為法律所驅使也。故理性不能離經驗以發生作用。於是又有持經驗論者興焉。

持經驗之說者，以為道德的認識力，隨經驗而俱進。經驗豐富，事理愈明，則道德的認識亦愈準確。兒童與野蠻人，每每認非善為善，認惡為非惡者，皆由經驗貧乏，不悉各種行為之影響也。知識既增，文化既進，則對於行為影響之先見力，預斷力亦隨而俱進；而辨別作用之謬誤亦即隨而減少，其準確之可能亦即隨而加高也。

此說之價值，在使人審慎考慮行為之結果，勿空憑直覺的臆想，為鹵莽決裂的判斷。其裨益於吾人之修養也匪淺鮮矣。且世界習俗，人民思想，隨地不同，隨時有異；從經驗論之說，又易於各加說明，而無直覺論與超絕論之缺點也。雖然，經驗論亦祇足以補直覺論與超絕論之缺點，而不

能取二說以代之也。誠以無天賦的良知則經驗不能從空而起作用；善惡之識別，其結果雖多有不同，而吾人必有分辨善惡之性格，則固通古今中外而如一也。學者善爲玩索其間而會通之可也。

第五章 德行——行爲之結果

西人之言曰：德行者，行爲之優美純懿者也。儒家之言曰：「德者，得也；行道而有得於心也。」足見德行生於行爲，離去行爲，斯無所謂德行矣。欲成德者，必於力行上措之意焉。故就有德者言之，德行乃其行爲之已有的結果；就未有德行者言之，德行乃其行爲之可有的結果也。換言之，德行乃個人努力之最近的目標，與行爲準則之爲最終的目的也不同。是故德行又爲吾人之最切

近的問題，學者安可忽之？

德行與責任，一線相通，有上下之別。各人所不可不爲者稱爲責任，爲之而超過必需的最低標準者稱爲德行。例如不傷人，責任也；而捨身救人，則德行也。大抵言之，責任爲社會所公認的標準，而德行則爲個人特具的卓越鵠的；故責任爲起碼的，而德行爲優異的；責任兼具他律性，而德行則純然自律的。他人能強迫一己盡責任，但不能驅使一己爲德行也。

德行既爲自律的，而一無外界的壓迫，然則吾人曷爲而爲優美之行乎？曷爲而不自安於最低限度之行爲乎？是則牽涉於道德之淵源的問題矣。

所謂道德的淵源者，即實行道力的動力之來源也。有謂吾人之履道德，乃由於求神之賞而畏神之罰者。墨子曰：「愛人利人者，天必福之；惡人賊人者，天必禍之；日殺不辜者，得不祥焉。」易曰：「作善，降之百祥；作不善，降之百殃。一因果報應之說，事實上雖有一部分效驗，而持之最力

者要爲宗教家，不免有迷信論調混合其間。現今人智大進，於神鬼之說，多不置信。且爲善得禍，作惡得祥，如顏回之夭，盜跖之壽者，亦屢見不一見。故果報之說，漸失其用。

其次以爲道德的原動力爲習俗。其意以爲人類於外界的習俗具有承受性。外界以爲道德者，一己亦從而稱之曰道德；外界以爲必須實行者，一己亦即從而實行之。不然者，則外界的懲創隨之。荀子曰：「人之性惡，其善者僞也。」何以播性曰禮？何以積僞亦在於禮。至禮之始創者，則爲君子。故曰：「天地者，生之始也；禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也。」禮立而仍有不化者，則懲之以刑。其言曰：「凡刑人者，所以禁暴惡惡，且懲其末也；故刑重則世治，刑輕則世亂。」此說之視人類，過爲卑劣，以爲不懼之以威刑，即不生向善之心。孔子曰：「小人懷惠，君子懷刑。」畏刑罰者，惟有知恥之君子耳！若夫殺人越貨之徒，則愍不畏死，奈何以死懼之！且此說猶有一根本弱點，即在不認人性有爲善之根性，而其行善乃完全爲外界所逼使而然。須知逼人者亦人也，彼何爲而

以行善逼人乎？勢不得不歸因於其有行善之根性也。荀子謂君子作禮，小人由之；使人性爲惡，則君子亦人也，彼何以能制禮乎？且此說之結果，將以奴隸視人人，而有權勢者將大施其壓制手段，蓋因其不承認「人類無待壓迫即能爲善」也。荀子之後，一傳而有李斯輔始皇以行虐政於天下，其間關係，可以見矣。

兩說既不可取，於是不得不歸根於內心，而謂吾人之行善，乃起於天性之要求。諺曰：「人之好善，誰不如我？」即此意也。惟因吾人有好善之性，故吾人之責任，祇在長養之，灌溉之，而使其發榮滋長。外界的夾持，非不重要；惟其作用祇限於培植，而不能產生。猶之乎肥料能滋養苗稼，而不能產生苗稼。農夫可使穀苗生，可使穀苗死，但不能改穀苗爲麥苗。此其故何也？毋亦由於穀性之非麥性耳。吾人之於他人之行善也，亦何獨不然？吾人可引誘其爲善，可妨阻其爲善。然而使其好善之性不存，則亦不能自無中生有也。故行善乃根於所性。

或曰：由是言之，若有人焉，好善之性已亡，制裁之施行終不能促進其德行，則將奈之何？無他法，亦惟有清明其心靈，掃除其障蔽，使之自覺非爲善不可耳。蓋人之爲善也，亦認定爲善乃其責任；特其責任乃爲對己的，而非如普通所謂責任之爲對人的而已。昔賢曰：「不爲聖賢，便是禽獸。」蓋其責任心之所詔示，實有以使其不得不爲如是之發憤也。

道德之淵源既明，可進而研究吾人所應力行之道德究竟安在？希臘學者認定有四種大德：一曰公平，二曰勇，三曰節慾，四曰智。仁愛屬於公平之內，不另立一目。公平之義，爲各如其分，不爽絲毫。一芥不取，取傷廉；一芥不予，予傷惠。勇爲堅忍之義，一往直前，百折不回，所謂丈夫氣是也。節慾爲控制慾望，不以心爲形役。智爲明慧，凡所舉動，恰合事理，適中準繩。此希臘之說，至今西洋學者無以易之。

吾道舊有三達德之說，曰智仁勇。以視希臘四德之說，分析較爲精審。蓋人類心理作用有三

大分曰：知情意而智仁勇三德則恰足以當之。且吾國所謂仁有遵循天理廓然大公之意。必仁而後能公，所謂「惟仁人能好人，能惡人」是也。而希臘之說竟以公平包仁，似有以偏概全，倒果爲因之嫌。總之，吾人認定智仁勇三達德而實力篤行之，則知情意三方皆臻於優美，而人格之全部無不盡善矣。

三達德之入手方法將若何？中庸曰：「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。知斯三者，則知所以修身。」其言入德之法，可謂簡易矣。蓋愚者自是而不求，自私者循人欲而忘返，懦者甘爲人下而不辭。故好學非知，然足以破愚。力行非仁，然足以忘私。知恥非勇，然足以起懦。由是勉強漸進，不患無成焉。人格之光輝偉大卽自此始。

第六章 風格——行爲之意趣

修養純熟，立身行世，有一貫的旨趣，而表現其特色者，稱爲風格。風格之類別，在西洋有二大派：一曰樂天派，一曰厭世派。樂天派信任人類社會可以日即於光明之境，祇須有相當的耕耘，便可得相當的收穫。厭世派認定人性爲惡，無可挽回，或世運日非，無可救濟。墨子愛利天下，雖摩頂放踵爲之；或詰以世人皆不以愛利天下爲務，今子一人獨力爲之，究何益乎？墨子答以惟因爲之者少，故爲之更不可不力。是近似西洋之樂天派者。孔子適楚，楚狂接輿歌而過，孔子曰：鳳兮鳳兮！何德之衰！往者不可諫，來者猶可追；已而已而！今之從政者殆而！則又近似西洋之厭世派也。

吾國舊有所謂四聖之行。四聖者，聖之清，聖之任，聖之和，聖之時是也。前三者各極於一偏，雖不似後者之兼全於衆理，要亦純粹無雜，不勉不思而至焉者，故亦稱爲聖。孟子曰：

「伯夷，目不視惡色，耳不聽惡聲。非其君不事，非其民不使。治則進，亂則退。橫政之所出，橫民之所止，不忍居也。思與鄉人居，如以朝衣朝冠坐於塗炭。當紂之時，居北海之濱，以待天下之清也。」故聞伯夷之風者，頑夫廉，懦夫有立志。

伊尹曰：「何事非君，何使非民。治亦進，亂亦進。曰：天之生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺。予，天民之先覺者也，予將以此道覺此民也。思天下之民，匹夫匹婦，有不被堯舜之澤者，若己推而納之溝中，其自任以天下之重也。」

柳下惠不羞污君，不辭小官。進不隱賢，必以其道。遺佚而不怨，扼窮而不憫。與鄉人處，由由然不忍去也。爾爲爾，我爲我，雖袒裼裸裎於我側，爾焉能浼我哉？故聞柳下之風者，鄙夫寬，薄夫敦。

孔子之之去齊，接淅而行；去魯，曰：「遲遲吾行也，去父母國之道也。可以速而速，可以久而久，

可以處而處，可以仕而仕，孔子也。

孟子曰：伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。

聖之清者，高蹈遠行，獨善其身，不欲以身之察察，受物之汶汶，巢父，許由，卞隨，務光，管寧，嚴光之屬皆是也。當廉恥道喪，舉世祇知有權位名利而不知人間有羞恥事之時，得勵清操者若干輩出而振之，亦大足以愧熱中之徒，減奔競之風也。若而人者，類皆以避世之行爲救世之圖，其行可敬，其心可悼，其風格高於厭世者流遠甚矣！

「天下興亡，匹夫有責，」此誠至論名言，而爲吾人之所宜服膺者也。況政體共和，主權在民，社會一體，息息相關，使吾人而置國家之治亂，社會之安寧於不顧，則亦偷生之人而已，世間何貴有此人乎？使人人如是，則雖欲偷生，又安得乎？惟問世以前，須儲備充分之知能，出處之際，須絕除鑽營之意念，不然，則將遺空疏誤事之實，有譏諂閥閱之行也。

今世青年，喜言奮鬥。奮鬥者，與惡勢力抗爭之謂也。爲人間保正氣，爲世運求轉機，正吾人之所宜引以自任者也。然而奮鬥當出以救世之心，不當發爲憤世之行。不然，則嫉視一切而以爲己身以外無復可敬之人，結果必與世齟齬，心旣痛苦，事亦債敗。故當上師柳氏，而勵敦厚之風以濟之。

總之，清，任，和，三種風格各有其宜。若夫兼備三者於一身，審其時宜以出之，則聖之時者之事也。前三者可各因其性之所近而勉至焉。聖之時，則有守有權，有經有變，其道高，其行難。然而有志者亦不可自餒。熟審行藏之道，精計進退之理而勉期於無失，可也。

附錄練習問題

(一) 論人——行為之評判

1. 何謂動機說？何謂結果說？
2. 意外的結果應否負責？
3. 混計劃為目的，有何不當？
4. 欲認識他人之內心意向，必如何方可正確？

(二) 制裁——行為之責任

1. 何謂宿命論？何謂意志自由論？
2. 吾人對於習慣的行為，何故應負責任？

3. 理性與行爲之關係如何？

4. 有種行爲，非個人所能負其責任者，試例證之。

(三) 至善——行爲之標準

1. 利己說與利他說之根據，各安在？

2. 何謂開明的利己說？

3. 功利主義以快樂爲行爲之標的，試論其得失。

4. 試比論功利主義與發展說。

5. 國家的活動與個人的自由有如何關係？

(四) 明善——行爲之辨識

1. 直覺論之困難點安在？

2. 超絕論之持說如何？

3. 何謂經驗論其得失如何？

(五) 德行——行為之結果

1. 何謂德行？

2. 德行與責任之區別如何？

3. 人之為善，有由於畏神，畏人，畏刑者，試各證之。

4. 試略論道德之分類。

(六) 風格——行為之意趣

1. 樂天派與厭世派持論之根據各若何？

2. 聖之清者其立意如何？

3. 聖之任者與知進而不知退者，其別安在？
4. 聖之和者與同流合污者，其別安在？
5. 試審於清，任，和，時，四聖之中，自性最近者爲何？