

百小叢書第一百三十三種

倫理學淺說

余家菊著



商務印書館發行

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

倫理學淺說目次

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。一若尙論人物，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爲對象？通常評判，皆就行爲之結果言之。使有人焉，呼號道旁，勢同待斃；有人過而衣之食之，安之慰之，則旁人相率而稱之爲善人，目之爲善行。無他，以其行爲具有活人性命之結果也。此就結果以評判行爲之法，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，乃欲藉此機會以爲沽名釣譽耳。素日稔知其爲人者，必相與鄙視之，而大誅其心。此就存心以批評行爲之方法，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爲薄，而其利人則視聖人之利人爲厚；」則又近於結果論也。此二說者，各有短長。從結果論，則爲善者須實事求是；可以鼓舞羣倫，使其具有奮發之氣。其弊也，流於誣罔；黠慧

者每易售其弄人之技而敦慤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？吾人之所評判者爲行爲，即試將行爲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「爲之乎抑不爲之乎？」之間者爲尤多。徘徊顧慮後，終於料定爲之則有如何結果，不爲則生如何變化；推測既定，乃下一種決心，而決心爲或不爲。決定必爲之時，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，爲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，亦必詳爲計慮，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。既發爲行爲以後，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：

內心狀況

一、意向之決定

二、目的

三、計劃

四、預期的結果

所望的結果
或然的變化

表面行為

努力

結果

預料的結果
未能預料的變化

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，卽至漢口，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，亦卽各人人格之所繫也。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，卽偵察行爲之意。觀其所由者，詳其意之所從來也，卽審核動機之謂。察其所安者，卽辨識其心之所樂也，亦卽推檢其品格之謂。蓋吾人之所樂者，必卽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

吾人旣已辨別行爲之善惡，隨之卽生制裁作用，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。學者間有持意志宿定論者，多即否認行爲之責任。宿定論謂世間萬象，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（Tulgee）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；如因清精中毒之神經昏

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，卽由此而起。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。即如前之所言，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所以求樂避苦者。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，已雖餓而兒不可不飽，已雖勞而兒不可不逸，苦神焦思，日夕不遑，皆無非所以求子女之幸福，而個己則毫無所利焉。使利己說而是，則於父母之行，將不得