

陳大齊著

臺灣中華書局印行

平凡的道路觀

全

陳大齊著

平
凡
的
道
德
觀

臺灣中華書局印行

序

二十年來，對於道德問題、時時有所論述，以發抒個人的一得之見，雖甚淺薄，而敝帚自珍，以爲尙能無悖於理。不過那些意見散見於闡釋孔子思想與研討文化問題的諸文中，東鱗西爪，彼此之間、未有聯貫，更說不上體系。年來記憶日就萎縮，讀過的書、有如已經埋入煙霧之中。思慮日漸枯澀，遇有問題，摸不到探究的線索。形神俱衰，已不能再作研究之計，縱使不自量力而猶欲奮發研究，亦必無復成果可言。研究與寫作的行程已到達終點，及早結束，尙不失爲自知之明。惟念有關道德問題的意見散在各篇，未經結合，未設有條理爲之貫通、爲之範圍，不免留下一大缺憾。爲了彌補此一缺憾，乃振作已衰的精力，彙集曾經發表過的意見，以爲主要資料的一部分，並附加未曾形諸文字的意見，以爲主要資料的另一部分與補助資料，寫成本書，以期稍具完整的形態。其曾經發表過的意見、在本書中、或採其意而易其詞，或照錄其一小段，各依行文的方便而定，非有一定的標準。其未曾形諸文字的意見、或爲平素所執持而借此機會以發抒，或爲了助成敘述形態的完整而加入，都出於新撰。至於書中那一部分屬於發表過的、那一部分屬於未曾發表過的、無關要義，故不予敘明。

本書雖求敘述之稍具完整形態，但並未將倫理學上全部問題、一一納入研討之列。如

道德的起源、如良心的意義、如諸家學說的得失、均爲倫理學所應研討的問題，本書概未涉及。本書所述、限於著者個人興趣所及而又有所見的事理，亦即只是著者個人對於道德的看法。故有所見，始有所論，無所見，則默爾置之。本書之所以稱爲道德觀，而未敢稱爲倫理學，其故即在於此。

著者幼年所受、是儒家精神的教育，晚年所喜歡研究的、是孔子的思想。所以對於孔子所說、尤其對於孔子在道德方面所垂示的、最爲服膺，而思所以宗奉與弘揚。所欲弘揚的、置重於孔子思想的根本大義，不定兼及其細微的末節。其根本大義、真可謂萬古長新，其細微末節、則時移勢易，不一定爲現代所可適用。著者所見的孔子思想、與昔賢及時賢所見、容或不盡相同。孔子思想、非常平實，不說恍惚迷離而不可究詰的話，不講幽隱玄妙而不可捉摸的理，只就尋常日用的事情、提示做人的道理。所提示的、不過高，亦不過卑，只要立志去做，爲人人所能做到，但若怠忽而不努力，則又終於不能到達。例如講到仁，孔子只說：「仁遠乎哉！我欲仁，斯仁至矣」，謂仁在近不在遠，欲其來，不會拒而不來，不欲其來，亦不會不請自至，從未說過後儒所稱道的那些話，如與天地合德，與萬物同體。本書的基本觀點、採自孔子的思想。孔子思想本屬平實，著者又是一個平凡的人，所能發抒的、只是平凡的意見。本書稱爲平凡的道德觀，用平凡二字限制觀字，以見所說之平凡，並以自別於高深的學理。

中華民國六十年四月陳大齊識於臺北寓所，時年八十有五。

目 錄

第一章	道德的意義與任務	一
第二章	根本要求 人生的安寧	一
第三章	安寧的意義與求安的途徑	一一
第四章	善惡與真偽的關係	二一
第五章	修養的要義與人格的等級	三五
第六章	道德的民主性與科學性	五一
第七章	苦樂的安排	六六
第八章	仁義與功利	七九
第九章	諸德成美的條件	九二
第十章	美德與惡德的形似功異	一〇七
第十一章	德的衝突與調和	一二四
第十二章	個人最低限度的義務	一四〇
附錄		一五七
如何做父親		一七一
如何做子女		一九〇
夫婦之道		一二二

平凡的道路觀

第一章 道德的意義與任務

道德這個名稱、是道與德兩個名稱所合構而成的。現在先說道字與德字的意義，然後再說道德的意義。

道字的原義、是行走的道路。道路的基本用處，在於供給人們由以行走。故若擷取此一基本用處以爲道字的抽象意義，則道字可釋爲所由。引而伸之，不但人所由以行走的、可稱爲道，一切現象所由以存在、所由以生滅、所由以運行的、無一不可以稱爲道。自然現象所由的、古來稱爲天道，用現代語來說，即是自然法則或自然律。如地球運轉的自西徂東、是天道，如氫氧二元素之合而成水、亦是天道。人事現象所由的、古來稱爲人道，用現代語來說，可稱爲言行的法則或言行律。如慷慨而好施與、是人道，刻薄以積財富、亦是人道。

就人道而言，道字可用作兩種不同的意義：一種用作事實的意義，一種用作價值的意義。道字用作事實意義，則成事實名稱，只要是人事現象實際上所由的，不論其爲善爲惡，都可稱爲道。如慷慨而好施與，誠然是道，刻薄以積財富，亦不失爲道。用作事實名稱

的道、有善有惡，故有正道與邪道之分。道字用作價值意義，則成價值名稱，只有值得由的、纔稱爲道，值不得由的、不得稱爲道。故就上例而言，只有慷慨而好施與，纔配稱爲道，至於刻薄以積財富，便不配稱爲道了。用作價值名稱的道、專指正道而言，故不復有正邪之分。古人用道字，已有此兩種用法。如論語衛靈公篇所載「子曰：『道不同，不相爲謀』」、其中的道字、是事實名稱，不帶有正邪的評價。如論語公冶長篇所載「子曰：『道不行，乘桴浮于海』」、其中的道字、是價值名稱，專指正道而言，不兼攝邪道。

德字的原義、與得字相通，在古書中、德字可與得字通用。例如論語季氏篇的「民無德而稱焉」的德字、皇疏本作得字。所以從前的註釋家都用得字來解釋德字，「德者、得也」、是一種通行的解釋。現在依據此義，把德字解作所得。德的來源、大別可有二種：其一爲自然界，其另一爲人事界。得於自然界的、如體積之有輕重、如動作之有快慢、用現代語來說，可稱之爲性能。此種所得、是人與物所通有的，物有得於自然界的性能，人亦有得於自然界的性能。人事界、指一般的社會影響及父母師長等的指示而言。得於人事界的、如相見時之互相招呼、如他人財物之不敢妄取、用現代語來說，可以稱之爲品格。至如物品的製作與物種的改良、雖亦得力於人爲，因其出自物質作用的利用，非出自精神作用的薰陶，故製作與改良所得、依然歸諸性能，不歸諸品格。品格方面的所得、高等動物界容或有之，但其跡不顯，故不妨謂爲人所獨有。

用作品格意義的德、亦有兩種用法：一爲用作事實名稱，另一爲用作價值名稱。用作事實名稱時、只要是出於社會的薰染或父母師長的陶冶，不論其爲善爲惡，都可稱之爲德。故所學得的好言撫慰與遇事幫忙、固應稱之爲德，所學得的惡言相向與落井下石、亦得稱之爲德。古來有美德惡德之稱，其德字上用有表示價值的形容詞，正表示其德字本身之爲事實名稱。用作價值名稱，則專指美德，必如好言撫慰與遇事幫忙那樣的言行、始稱爲德，至如惡言相向與落井下石、便不得稱之爲德了。古人所用德字、亦可分別解作這兩種不同的意義。如論語學而篇「民德歸厚矣」的德字、可以解作事實名稱，論語子罕篇「吾未見好德如好色者也」的德字、可以解作價值名稱。

道字與德字、在論語孟子中、只見其分用，未見其連用。雖有並舉的，如論語述而篇的「志於道，據於德」，孟子公孫丑下篇的「尊德樂道」，但依然是兩名分用，未嘗合爲一名。不過道與德雖屬二名，其所攝內容、實無不同。孔子所說的道、以仁義爲主幹，兼攝仁義所交織而成的諸德，其所說的德、亦攝有同樣的內容。故道與德、若置其原義於不論，專着眼於其所攝內容，儘可謂爲異名同義。到了荀子書中，道德二字已開始連用，合成一名。試舉數例，如修身篇云：「夫是之謂道德之極」，如儒效篇云：「言道德之求，不下於安存」，如正論篇云：「道德純備」。

道德二字、當其分用時、既可適用於人，亦可適用於物，道字可用以稱呼自然現象所

遵行的法則，德字可用以稱呼自然事物所固具的性能。道德二字結合為一名後，依照通常的用法，只用於人，不用於物。因為從常識看來，得用道德這個名稱來稱呼的現象、不但為無機界及低等生物界所沒有，連高等動物界亦未必有之。故道德可說是人所獨有的。道的原義是所由，德的原義是所得。故若依據原義以作最廣泛的解釋，則道德可說是在所由上表現其所得。但道德這一名稱、受有限制，只適用於人為現象，故不應解釋得過於寬泛，以致其確切的真義無從顯露。道德的道、專指處世接物的道，亦即專指談說與行為的所由，道德的德、專指處世接物上所受於社會薰染及父母師長陶冶的所得。故道德可釋為在言行的所由上表現做人的心得，簡括言之，可說道德是做人的態度。說話謙恭，容色和悅，是一種做人的態度，說話粗暴，容色傲慢，亦是一種做人的態度。故謂道德為做人的態度、是就道德的事實意義所作的解釋。用作此一意義的道德、與通常所說的品行二字、約略相當，可以適用於善言善行，亦可適用於惡言惡行。倘欲表明其價值，則須另加形容詞以資分別。如言君子是道德高尚的人，小人是道德低劣的人，其表示價值的、是高尚與低劣兩個形容詞，不是道德那個名詞。

道德一名，除了可以用作事實名稱外，亦可用作價值名稱，專指有價值的做人態度而言。且此一用法，比諸用作事實名稱的，更屬常見，尤其用作形容詞時、通常只解作價值名稱，不解作事實名稱。說話謙恭，容色和悅，纔可稱為道德的言行，說話粗暴，容色傲

慢，只能稱爲不道德的言行。故用作價值名稱的道德、其範圍較狹，不若用作事實名稱時那樣寬廣。事實名稱的道德、其義爲做人的態度。做人的態度中、有的是有價值的，有的是無價值的，有價值的是應當採取的，無價值的是不應當採取的。價值名稱的道德、只包括事實名稱的道德中應當採取的那一部分，故價值名稱的道德應當解釋爲做人應取的態度，以劃定其範圍，俾與事實名稱的道德不相混淆。做人的態度，莫不表現於談說與行爲之上，故價值名稱的道德亦可釋爲言行應守的準則。

在上來的敘述中、均言行並舉，不單舉行爲一項。關於此點、似有略加說明的必要。西方學者大抵以道德學爲研究行爲的學問，一若行爲是可施道德評價的唯一對象。依此說法，則道德僅須釋爲行爲應守的準則，已够充足，無須在行字上加一言字。西方學者之以單舉行爲、殆以談說納諸行爲之中。但在中國用語中、言與行分屬兩途，不相統率。論語爲政篇所載孔子對於子張的訓誨中、有「愼言其餘則寡尤……愼行其餘則寡悔」，里仁篇又載有孔子所說的「君子欲訥於言而敏於行」，均屬言行分說。即在現代，說話謙恭、亦只稱之爲善言，不稱之爲善行。故在道德一名的解釋中、若只舉及行爲而不兼及談說，或且引起誤會，以爲談說的善惡不是道德所當顧及。故必言行並舉，方足以顯示言與行之應受同樣的重視與應守同樣的準則。

道德觀、是對於道德的看法。道德有事實的與價值的二種不同的意義，因而道德觀亦

可有事實的與價值的二種不同的看法。事實觀把道德看成一種既有的或現存的社會現象，而觀察其有着如何的情況，可以作縱觀，亦可以作橫觀。縱觀是歷史的看法，如就夫婦一倫而言，追溯初民時代的男女關係，尋求其變遷，以迄於現代文明社會的婚姻制度。橫觀是民俗學的看法，搜集現代各民族實行的婚姻制度，探求其夫婦間權利義務的實況，依其同異以設定若干類型。價值觀把道德看成一種規範，就事實意義的道德、批判其孰得孰失，指點其應取應捨。故事實觀所欲解答的、是如何的問題，價值觀所欲解答的、是應當如何的問題，兩者的任務不完全一致。本書主旨、在於研討價值意義的道德，故所採取的、是價值觀。不過價值意義的道德與事實意義的道德、道德的事實觀與價值觀、各有關聯，不易完全割斷，故雖以價值觀為主，時或難免涉及事實觀。

道德是言行應守的準則。故凡應當如此說而如此說，應當如此行而如此行，符合應守的準則，則謂為道德的，而用善字來表示其正的價值。凡不應當如此說而竟如此說，不應當如此行而竟如此行，違背了應守的準則，則謂為不道德的，而用惡字來表示其負的價值。但應當與不應當、善與惡、不是憑空可以評斷的，一定要有所依據。若無依據，如何能斷言某種言行是應當的，某種言行是不應當的！無所依據而侈言應當與不應當，其所云應當與不應當、直等於空無意義的聲音，不足用為言行的評語。依以判別善惡的、可稱為善惡的判別標準或衡量標準。同一言行、所持以判別善惡的標準不相一致，則判定的善惡亦

難一致，甚或相反。試引淮南子說山訓中的一段話，以資說明。「善射者發不失的，善於射矣，而不善所射。善釣者無所失，善於釣矣，而不善所釣」。射者所期望的、亦即射者所持以判別射擊善惡的、是矢無虛發，「發不失的」、正符合其期望，故判定其爲善。被射者所期望的、亦即被射者所持以判別射擊善惡的、是倖免於中，「發不失的」、正違背其期望，故判定其爲惡。就此例而論，善惡判斷之所以相反、可謂出於判斷主體的不同與所持標準的不同。試作進一步的分析，當可發見：判斷主體的不同、所關甚微，所持標準的不同、實爲其主因。縱使是同一判斷主體，只要其所持的標準先後不一，則其所作判斷、亦會先後不一。試爲設例，醫師對於垂死的病人，詭稱其病況已有轉機，我們初以誠實無欺爲衡量的標準，勢且斥醫師所言爲不誠而予以惡評。繼而思之，虛言安慰，未嘗不足以緩和病人的緊張情緒，則又覺得醫德固當如是而予以好評了。縱使判斷主體不一其人，只要大家所持的衡量標準互相一致，則其所作判斷亦必互相一致。例如某醫師對於貧苦的病人、施診施藥，不取分文，則社會大眾必同聲稱讚其爲義舉而無異辭。其所以異口同聲、只因爲大家當時所持以爲衡量標準的、同爲濟困扶危。由這些淺顯的實例看來，可見善惡評判之所以有異同、完全出於衡量標準之有異同，而衡量主體的異同、則與之無關。故欲評判善惡，必先設定衡量的標準。標準不立，道德亦且無從談起。故研討標準、實爲研討道德所當採取的第一步。

足爲衡量標準的、依其所須具備的性質，一定是一種要求。要求的特色、在於把依以實行及予以滿足的責任加諸被衡量者的身上。被衡量者能順其要求而予以滿足，則賦以正的價值，被衡量者若逆其要求而不予以滿足，則賦以負的價值。善惡的判別標準亦是一種要求，試觀上文假設的諸例，即可見之。對於醫師的詭稱病有轉機、初以說話必須誠實無欺爲要求，因其與要求違逆，遂評定其爲惡，繼以說話必須緩和對方的緊張情緒爲要求，因其與要求相符順，遂評定其爲善。關於說話、必須誠實無欺、是一種要求，必須緩和對方的緊張情緒、又是一種要求，其他可以設想的要求、尙有許多。且可就以作善惡判別的、不止說話一端，各種行事、無一不可以作善惡的判別，因而又須另設要求，如幫忙，如救危，以充判別的標準。要求的種類甚多，性質不一。然則應當選取何等樣的要求以爲標準？要求可以有根本的與枝葉之分。枝葉的要求出於根本的要求，爲數甚多，只可隨事選擇，不能作概括的研討。根本的要求、爲各種枝葉的要求所從出，其數應當只有一個，可作概括的研討。現在試就根本的要求，述其應備的條件。

第一個條件：根本要求必須是出自人生自己的要求，不是出自人生以外其他事物的要求。古人說過：天道遠，人道邇。近的、目所親見，耳所親聞，容易令人發生休戚共共的情緒。遠的、目所不能見，耳所不能聞，容易令人發生痛癢無關的情緒。故要求而出自人生自己，與切身的利害息息相關，纔會體認得格外真切，實行得格外起勁。若出自人生以

外的其他事物，縱尊之爲天志，奉之爲神意，知識豐富的人未必深信而不疑，知識貧乏的人雖信而缺乏親切之感，體認既不真切，實行起來，便亦容易趨於鬆懈。故要求必出自人生自己，纔會爲人人所堅信而無所懷疑，爲人人所堅持而不肯放鬆，纔足爲衍生諸種枝葉要求的根本。

第二個條件：根本要求必須是可能實現的，亦即必須是人力所能做到的。既是所要求的，當然不是現實的。因爲若是現實的，就用不到再要求。不過所要求的雖屬未實現的，却必須有實現的可能。未實現的事情之中、有可能實現的，有不可能實現的。如人人健康無病、是可能實現的，人人長生不死、是不可能實現的，至少依據目前的知識來講，是不可能實現的。理想與空想的分別、完全繫於所嚮往的目標之有否實現的可能。所嚮往的而是可能實現的，方可稱爲理想，若是不可能實現的，則只配稱爲空想，不配稱爲理想。根本要求不可懸格太高，有如某些宗教家所提倡的身餓餓虎。懸格太高，令人望而却步，勇氣全消，必須不高不卑，雖不是人人所能安而行之的，至少是人人所能勉強而行之的，方能激發勇氣，努力實行。

第三個條件：根本要求必須是普遍的。所謂普遍的要求、意即不是一部分人所要求，而是大衆所共同要求的。倘然不是普遍的，一定只有一部分人認爲值得要求，另一部分人不認爲值得要求。於是認爲值得要求的人、主張予以滿足，不認爲值得要求的人、不

主張予以滿足，意見參差，所持以衡量言行善惡的標準便不一致了。衡量標準不一致，衡量結果必隨以不同，世間遂亦不能有公認的善惡了。沒有了公認的善惡，言行無所適從，道德亦且成爲空談。所以根本要求必須是普遍的要求，方足以建立公認的善惡，而使一切言行得有遵循。根本要求是枝葉要求所從出，又必須是普遍的要求，方足於枝葉要求相互間有所抵觸時、裁定其孰是孰非。

第四個條件：根本要求必須是究竟的要求。所謂究竟的、意即最終的，亦即居於最底層的，其下更沒有底層。如就因果關係而言，果出於因，因又出於別一因，一直追究下去，可以追到最終的一因，其自身即是因，不復是他因的果。如此最終的因，通常稱之爲究竟因。究竟要求這個名稱中的究竟二字、亦同此義。究竟要求是其他要求所自出，其自身不出自其他要求，支持其他要求，不需要其他要求爲之支持。故究竟要求亦可說是最高的要求，最具權威的要求，其他要求而與之抵觸，必且喪失其得爲要求的資格。根本要求之必須爲究竟要求，其理甚顯，因爲不是究竟的，便不足以當根本的這一稱號。

綜上所述，根本要求是人生可能實現且爲普遍而究竟的要求。道德所負的任務、即在於滿足此一要求。言行而有助於此一要求的實現，則謂之爲道德的，謂之爲善，言行而有礙於此一要求的實現，則謂之爲不道德的，謂之爲惡。

第二章 根本要求——人生的安寧

道德任務之在於滿足根本要求、根本要求之足爲善惡判別的基本標準、當爲人人所能同意。根本要求之必須爲普遍而究竟的要求、殆亦爲人人所能首肯。至若根本要求之必須有實現的可能、時或爲人所忽視，好高騖遠的人、方以不可能實現的事情爲嚮往的目標，以炫耀其所持主義的高超，却不計及實效的能否收穫。根本要求之必須出自人生自己、亦非盡人所主張，玄學家方以爲出自天志，宗教家則以爲出自神意，且謂正因其出自天神，纔足以顯示其至高無上而爲人人所不可不遵。再進一步談到根本要求之究爲何事，則更異說紛紜，其所舉示的、或大同而小異，或大異而小同，甚且有兩正相反的。仁者見之以爲仁，智者見之以爲智，仁智不同，所見自異，雖互相詰難，亦難期其終歸一致。本書對於諸種說法、一概不擬加以評論，只想對於根本要求之爲何事、提供著者一己的淺見。

依著者的淺見，根本要求的內容、可用一個安字來表示。安字是一個單音的字，用以說話行文，時或感到不若複音詞的方便。故有時於安字下加一寧字，稱之爲安寧，有時於安字上加一平字，稱之爲平安。寧與安、是同義字，平字是沒有危險的意思。故用安寧或平安以代替單一的安字，當不致引起異解。安寧是狀況的一態。狀況必附着於某一事物，故安寧必是某種事物的安寧，若泛言安寧而不舉其所附着的事物，則究屬何事何物的安寧

、沒有一個着落，其意義便不够具體而明顯。行走不傾不跌，則謂之安步，其安字表示行走的狀況。海水不起浪濤，則謂之安瀾，其安字表示海水的狀況。道德所欲實現的安寧、不當是一種無所着落的安寧，故又須更進一步說出其所附着的事物。道德所欲實現的、當然不是海水的安寧，亦不僅僅是行走的安寧，應當是整個生活的安寧。但若把根本要求定爲生活的安寧，猶嫌說得過於寬泛，不切實際。生活不是人所獨有，是生物界所通有的。故把所要求的定爲生活的安寧，勢且於人類的生活安寧以外、兼攝一切生物的生活安寧。但道德只就人世而言，不廣就生物界而言。我們只說人類的道德，從不說草木的道德，亦不說鷄鴨的道德，亦即我們只求人人有道德，未嘗求草木鷄鴨之亦有道德。所以爲了具體而明顯起見，應當於生字上加一人字，稱之爲人生的安寧。人生包括人的生存與人的生活二事，故人生安寧即是人的生存安寧與人的生活安寧。根本要求所求的、只是人生的安寧，道德所要實現的、亦只是人生的安寧。

著者之所以認定人生安寧爲根本要求、得之於儒家創始者孔子及其繼承者孟荀二子的啓示，徵以日常所見所聞的明顯事實，益信先聖先賢所啓示者之確屬至理。茲先引述孔孟荀三家有關人生安寧的言論，而後簡述一般人們要求安寧的明顯事實。

孔子固未嘗明說人生安寧之爲根本要求，但細察其言論，不難發見其確實懷有如是的意見。其表示得最顯露的、莫如對於子路的答語。論語憲問篇載：「子路問君子。子曰：