

台港及海外中文报刊资料专辑

474023

17
BTW
1987.15
原水

促理學 研究

第 5 輯

1987



书目文献出版社



出版说明

由于我国“四化”建设和祖国统一事业的发展,广大科学研究人员,文化、教育工作者以及党、政有关领导机关,需要更多地了解台湾省、港澳地区的现状和学术动态。为此,本中心编辑《台港及海外中文报刊资料专辑》,委托书目文献出版社出版。

本专辑所收的资料,系按专题选编,照原报刊版面影印。对原报刊文章的内容和词句,一般不作改动(如有改动,当予注明),仅于每期编有目次,俾读者开卷即可明了本期所收的文章,以资查阅;必要时附“编后记”,对有关问题作必要的说明。

选材以是否具有学术研究和资料情报价值为标准。对于反对我四项基本原则,对我国内情况进行捏造、歪曲或对我领导人进行人身攻击性的文章,以及渲染淫秽行为的文艺作品,概不收录。但由于社会制度和意识形态不同,有些作者所持的立场、观点、见解不免与我们迥异,甚至对立,或者出现某些带有诬蔑性的词句等等,对此,我们不急于置评,相信读者会予注意,能够鉴别。至于一些文中所言一九四九年以后之“我国”、“中华民国”、“中央”之类的文字,一望可知是指台湾省、国民党中央而言,不再一一注明,敬希读者阅读时注意。

为了统一装订规格,本专辑一律采取竖排版形式装订,对横排版亦按此形式处理,即封面倒装。

本专辑的编印,旨在为研究工作提供参考,限于内部发行。请各订阅单位和个人妥善管理,慎勿丢失。

北京图书馆文献信息服务中心

伦理学研究 (5)

——台港及海外中文报刊资料专辑(1987)

北京图书馆文献信息服务中心编辑

季啸风 李文博主编

文 文 选编

书目文献出版社出版

(北京市文津街七号)

北京百善印刷厂印刷

新华书店北京发行所发行 各地新华书店经售

787×1092毫米 1/16开本 5 印张 128 千字

1988年2月北京第1版 1988年2月北京第1次印刷

印数 1—4,000册

ISBN 7-5013-0030-5/B·31

(书号 2201·87) 定价 1.40元

〔内部发行〕

17
BTW
1987.5

目次

专题专论

儒学伦理在现代社会的意义

论智德

西方哲人论智德

从程颢《识仁篇》略论道德实践之本体与功夫

道德与人性

主观伦理的轮廓

中国历代男女关系源流考

专著研究

道德经思想新探

未来社会研究

未来社会之展望

学术对话

卅年来海峡两岸社会学的发展(上、下)

台湾社会

政府推行社会福利的最近政策方向

台湾也有奴隶——都市山胞的工作困境

刘述先 一

赵雅博 八

赵雅博 二二

郑锭坚 二四

柯雄文 二八

张鹤琴 三八

楚山孤 三九

张家焱 四四

柴松林 五九

萧新煌 李哲夫 六六

吴伯雄 七四

山雀 七六



10061157106



儒家倫理在現代社會的意義

劉述先

一、晚近對於傳統態度的改變

產業革命把人類歷史帶進了一個新的階段：西方先進國家不只已要完成了現代化的過程，現在並已逐漸走向現代以後（Post-Modern）的階段。我們東方現在也正加速進行現代化的過程。然而，我們在當前看現代化，心態與過去時代的觀感完全不同。十八世紀的人對於科學的力量與人類的前途有一種過分樂觀的想法，以為文明不斷進步，疾病、貧窮、愚昧，無知可以完全掃除。然而到了二十世紀以後，這種樂觀的想法漸漸一掃而空。人類經歷了二次大戰，後來又打韓戰越戰，這二三十年之間，美國人思想的急遽改變尤其到了令人吃驚的程度。隨便舉幾個例子，就可以看到現在人對現代、對傳統觀念的改變。

就人對自然的關係來看，工業的發展造成了環境的污染、生態的破壞。現在人對這一方面有了較強的自覺。昨天沒有的態度是不行的，人與自然和諧，這恰巧是東方哲學的一個中心的理念。傳統的會議是不容忽視的。現在的醫學慢慢開始重視有機的瞭解，對於中醫的興趣日增。現代人走向一現代以後，對於傳統反而有了較多的肯定。這是晚近對於傳統態度的根本改變。不想我們東方還有許多人泥於啟蒙進步的思想，根本不知道這已經過時了的思想。現在我們對於傳統，不是無條件的拋棄，而是有選擇的繼承。這是一個需要我們用全新的眼光來重新檢討我們自己的傳統的時代。

再從社會的組織來看，家庭的結構逐漸解體。個人主義的過分伸張，離婚變成了家常便飯。現在一些新派人士乾脆不要婚姻，不要養兒育女，這樣的趨勢如果一頭栽下去，就會產生一種反淘汰的現象，造成嚴重的社會問題。現在西方已經明顯地出現了一老無所終、幼無所養的現象。有識之士已經體驗到，家庭乃是維繫一個健康社會的重心所在。中國傳統一向注重家庭的價值，當然也有許多毛病，但都不能因噎廢食，現在是要重新考慮家庭制度的時候了。最後，從個人的角度來看。現代人失去了對自然的親和感，又切斷了與家庭的連繫。在科技商業社會中，他變成了電腦上一個沒有特殊意義的數目字，很容易成為一個四面楚歌不上的「異鄉人」。而從傳統的觀點來看，「中斷」是「天命之謂性」，每一個人的生命都有內在本具的價值。如果我們能夠恢復傳統對生命的體證，那麼活著就不會像一葉浮萍那樣，沒有一點意義了。現代化是一個不可阻擋的潮流。但是現在人知道現代化可以有各種不同的



C0185132

方式，像日本那樣，一方面吸收傳統的許多東西，像神道、花道、茶道之類，另一方面又引進現代化，在有些方面比西方人做得更成功，無怪乎美國人要對日本，「下馬威」，已經感覺到由東方來的挑戰與威脅了。

現在的人，無不以爲「一種新」，而這並不是在漫長的價值之場上的結果。現在人慢慢覺察到，傳統裏面有它的優點，而且人不可能完全脫離自己的傳統而發展。從這樣的觀點來看，傳統必可以在現代扮演一種角色。問題是在，我們究竟需作怎樣的選擇？讓我們的傳統在現代社會中扮演怎樣的角兒？以下我們便由倫理道德的角度來探討傳統和現代化的問題。

二、現代社會所面臨的倫理問題

傳統與現代化的問題是異常複雜的，我只打算提出倫理道德一個切片的問題加以較深入的討論，以此作爲實例，來看我們這個傳統在現代社會中應可扮演的角色。

現代人反對傳統的倫理道德，認爲它壓迫過甚，不近人情，這樣的反叛並非完全無理。但現代人却又走上了另一個極端，以性的問題爲例，就可以看出現代社會的過分放任包容的態度。到了達達主義發明之後，上床變成了一種平常的事，守身如玉被看作中世紀的古老遺毒。但是最近又發現了疱疹症(Herpes)，然後又發現了愛滋病(Aids)，引起了全球的震動。於是有人發表感想說，這是上帝給人的懲罰。突然之間，年輕人又要負責任了，不隨便搞性關係。這些似乎是十分自然的反應，然而，由倫理道德的觀點看來，這種情況是不是缺少了一些重要的成分，需要我們提出來好好檢討一下呢？

康德(Kant)認爲道德的根本要素是自覺和自律(Autonomy)。我做一件事，是因爲我知道這樣做是對的，並不是因爲這樣做可以使我得到好處，或者避免壞處。趨善避惡，乃是動物的通性。心理學家做實驗，用電擊製造痛苦，可以使狗老是不去碰牠喜愛的食物。老鼠被逼得作這樣的反應，完全是基於道德的考慮。同樣，如果保持貞節，只是爲了害怕癌症或愛滋病，就是與道德無關的一種反應。用刑罰，我們可以制止某些行為，但並不能將提高道德的水準。正如孔子說的，「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。」無恥就是缺乏道德意識的覺醒。在道德方面的表現，現代人並不一定超過古代人。我們常常被一些流行的觀念如「進步」之類所誤導。不錯，我們的科技是比從前進步，GDP也比過去增加，但誰敢說我們的道德標準比孔子或者蘇格拉底

更高。很明顯，這是一個我們可以問傳統學習的範疇。故此，我們需要提倡的，乃是一種批判性繼承傳統的態度。並不是因爲現代出了問題，我們就要一切反其道而行之，盲目地回到傳統。事實上問題之所在不能簡單地轉譯的，盲目復古的風氣是行不通的。但現代既出了問題，就不能簡單地否定。現代的倫理道德的風氣出了問題，首先我們必須找到它問題感源之所在。蘇格拉底說，人要真正知道什麼是「好」的，一定會這樣做；要「不這樣做」的話，都是因爲他「不知道」這道理是好的。這樣的說法是有道理的。打比方說，我們現在真正知道，吸煙對健康是有害的，就可以作出許多措施要人盡量不要吸煙，但如我們不知道吸煙是有害的，反對就不會那麼強烈了。而現代人的問題是，不只是普通人，連哲學家也不知道什麼是「好」的，於是落入了一個倫理道德的相對主義的深淵之中。如果我們不真正知道什麼是「好」的，「對」的，那麼我們要用什麼去教育我們的下一代呢？現在我們必須要面對的，正是這一個「價值真空」的嚴肅的大問題。首先我們要看看當代流行的道德學說，看看它們究竟缺少了一些什麼因素，出了一些什麼毛病，然後才可以進一步來尋求治療的方案。

在當代，英美最流行的乃是分析哲學的潮流。簡單來說，分析哲學先流行「邏輯實證論」(Logical Positivism)的見解，後來又流行「日常語言分析」(Ordinary Language Analysis)的進路。二派都對倫理道德問題沒有很好的處理。

先說邏輯實證論的見解。這一派相信，可以談得上稱爲「知識」的只有兩類東西，一是形式科學，如邏輯、數學之類；另一是經驗科學，如自然、社會科學之類。作爲經驗知識的試金石，是它們必須通過經驗的檢驗(Empirical Verification)。從這一個觀點看來，「價值」的來源是主觀情緒的反應，根本不能作客觀的經驗的檢驗，所以不屬於知識的範圍以內。因此，我們常常可以同意有關事實的描述，而不能認同對於事實的情緒的反應。這樣，價值自然缺乏定準，不免落入相對主義的窠臼。如學價值根本缺乏客觀的判斷，那麼我們怎麼能去反法西斯、反納粹、反極權統治呢？

日常語言分析不愛邏輯實證論者那樣獨斷。他們認爲形式邏輯，經驗科學的語言並不特別佔優位。事實上人會玩各種不同的遊戲(Game)，各有不同的表達方式與規則。這樣看來，倫理學有它們自己的天地，哲學家的工作是找出這些不同語言的特性與規則。很明顯的，倫理道德語言所用的，是描述性，而非命令性的性質。如何呢？是「命令句」(Imperatives)，還是一種命令

句」(Prescriptives)呢？這種研究不叫「倫理學」(Ethics)的實質內容，它只研究倫理判斷表達的方式，而成為一種「後設倫理學」(Meta ethics)的探究。那麼我們的倫理學究竟要研究什麼呢？他們只說，每一個社會有它自己的標準和規則。那麼這種說法顯然也不能幫助我們探出相對主義的真相。十八世紀時，休謨(Hume)就已指出「自然」(Is)與「應然」(Ought)的分別。由事實的情況如何，不能夠推演出我們究竟應該如何做。顯然就與「價值」與「道德」的差別；前者是人類學研究的對象，後者才是哲學研究的目標。康德這種區別是預設了，我們在事實上選擇的社會習俗之外，還有普遍性的道德原則。但我們在現代是難建立任何有普遍性、為大家都接受的道德原則。

三、哈佛倫理教育大師寇博思想的介紹

在一個時期之內，哲學家間面是有過有關倫理道德實質問題的討論，但這種情況不能有所改變。故在晚近洛爾斯(Rawls)率先發難，集中火力討論有關「正義」(Justice)的問題，發生巨大的影響。寇博(Lawrence Kohlberg, 1927)則由心理學入手，專攻倫理道德教育的問題。他於一九五八年在芝加哥大學得博士學位，論文題目是：《由十歲到十六歲道德發展與選擇的發展模式》(The Development of Modes of Moral Thinking and Choice in the Years Ten to Sixteen)。道德教育在當時是一個冷門題目，根本無人問津，但是經過二十多年的努力，不斷做研究以及與學者作辯論與討論的結果，寇博居然成為大家，門生弟子遍佈各大學，造成了一個不可為人的學術的潮流。最近他出版三大卷的《道德發展論文集》(Essays on Moral Development, San Francisco, Harper & Row, 1981, 1984, 1985)：

Vol. I. The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice (道德發展的哲學：道德的階段與正義觀念)

Vol. II. The Psychology of Moral Development: Moral Stages and the Life Cycle (道德發展的心理學：道德的階段與生命的循環)

Vol. III. Education and Moral Development: Moral Stages and Practice (教育與道德發展：道德的階段與實踐)

這部書可以說是有關道德問題的全面性的著作。奇怪的是，中文方面却極少有關他的思想的介紹。我最近才接觸到他的東西，他的構思和儒家倫理的

現代化有密切的關係。所以我要利用這個機會，把他的主要觀念介紹給大家。

在發展心理學方面，他是由皮亞傑(Piaget)那裏得到的啟發。皮亞傑指出，孩子們的智力的發展並不是按年齡的進步，在發展的過程中，他們顯示出階段的差別。他們的思考也要用到「三階段」，「時間」，「因果」一類的範疇，只靠邏輯方式與成人有很大的不能相比！皮亞傑認為道德的發展是由「他律」進而至於「自律」。但他的架構比較簡單，寇博加以豐富，他假設人的道德發展是分為兩個階段，它們是普遍到全人類時，先後不能離棄。二十多年間，他搜集了許多經驗資料來支持他的看法，並不斷修改他的概念與方法，但基本的指向則始終如一，沒有重大的改變。在介紹他的六階段論之前，我們先看一看，他在心理學、教育、哲學方面究竟反對一些怎樣的進路，通過與這些敵論的對比中，我們才有足夠的背景瞭解他的思想的背景。

當代心理學的主派，一方面是行為主義(Behaviorism)，著重行為的制約反應與因果模式，另一方面是心理分析(psychanalysis)，把道德看成「給我」(Givens)的作用。但兩派都不能夠建立道德的自律，不能令人滿意。寇博所取的是皮亞傑的結構的進路(Structural Approach)，新的道德發展的階段在發展的過程中，層層進化出來，不容許加以化約。問題在如何確定這些不同階段的特性。

在教育方面，寇博一方面反對傳統權威式的教育(Indoctrination)，像把一袋子的教條(a bag of virtues)如誠實、勇敢之類傳給下一代，結果並不發生作用。另一方面，又要避免墮入相對主義的陷阱。寇博是要恢復嚴格訓練的方法，使得年輕人自己思想，慢慢發展出道德方面成熟的反省。

在人性方面，寇博一方面不相信道德主義的虛假，像羅素(Russell)那樣，認為人性本善，只要不加干涉，人的行為便是良善的；人是需要加以訓練發展的，不可一刻放鬆其自律。但在另一方面寇博也反對史金納(B. F. Skinner)的學說，孩子們一生下來，就加以制約使之合群，把一個社會文化的價值灌輸下去；史金納完全相信個人有意志自由，而這是根本否定了基於目的的道德行為的可能性，難以令人滿意。

在哲學上，寇博自認並沒有傳統性。他認同蘇格拉底與康德，而追求杜威、洛爾斯、杜威和羅賓遜(Interaction)與發展，洛爾斯則肯定正義的基本原則：一是平等，另一是，如果不是平均分配，則必須有一定的理由，肯定

這種價值更有利於大眾的福利。這博把他自己的道路叫做「發展的哲學的」(Developmental-Philosophical) 進路。

現在我們可以看到他所謂的「六階段說」的內容了。羅賓博的說法，人的道德思想經歷六個階段，當然有的人終生沒有發展到較高的階段，但這些階段在各個不同社會文化中都能找到實例，而後一階段的發展必定在後，不會早於前一個階段。這六個階段的分別特性如下：

第一個階段：懲罰與服從。所謂「對」的即是服從權威與規律。避免受罰。考慮完全以自己為出發點，但權威的觀點和自己的觀點常常混雜在一起。

第二個階段：個人的工具目的與交換。所謂「對」的即照顧到自己和旁人的利益，作公平的交易。個人知道自己的利益與他人的或權威的利益不同。

第三個階段：人際關係與合模。所謂「對」的是做個好人，照顧到旁人的感覺，得到他們的信賴和讚賞。個人與他人有密切的關連。

第四個階段：社會制度與良心的維持。所謂「對」的是盡自己在社會的責任，維護社會的秩序與利益。個人是附屬於整個的系統之內。

第五個階段：權利與社會契約。所謂「對」的是維護一個社會的基本權利、價值與契約。個人是先於社會，他是因理性的考慮而尊重社會的規律，但有時却不免發生兩方面的對立與衝突。

第六個階段：普遍的倫理道德法則。所謂「對」的是遵從全人類應該遵從的普遍道德律。道德的考慮在先，社會的設施在後。永遠把人當作目的，而不當作手段。理性才是最後的裁決的根據。

這六個階段又可以分為三個層次：第一、二階段屬於前習俗的層次 (Preconventional Level)；第三、四階段屬於習俗的層次 (Conventional Level)；第五、六階段屬於「後習俗與原則的層次」(Postconventional and Principled Level)。在第二、三層次之間還有一個「轉形的層次」(Transitional Level)。個人跳出到社會之外，一切以情緒為準。但這個層次是不穩定的，所以不能成爲一個獨立的層次。這博發現，前五個階段，他都搜集了豐富的實驗材料，只有第六階段缺乏這樣的資料，它是根據哲學家的思想建構出來的理想型。但我們既不能由「實然」導出「應然」，在這道德的領域中，反正不能避免建構的因素，故此一例外不足以爲病。

這博調查的方法是，他提出一些道德上疑難的兩難 (Paradox)，要人答覆這些問題，作出自己的選擇。他調查的對象遍及美國、台灣、墨西哥等地，以及土耳其、字加曼的兩個孤立的小村落。時間上也延續好多年，十歲、十三歲、十六歲的要他們回答同樣的問題，却收到不同的答案，由此可以看出他們的道德思想發展的軌跡。所問的問題並沒有標準的答案，要看回答所提出的理由加以分析，然後判定它是屬於哪一個階段的道德。這博並不認為，在內容方面道德問題有統一的正確的答案，但由回答問題的方式，可以看出在結構上是屬於一個較低或較高的階段。

舉個實例來說明。譬如這博提出的一個疑難問題，即所謂的「韓茲的兩難」(The Heinz Dilemma)。在歐洲，一個女人患上癌症，只有一劑藥可以救她。但藥店老闆抬高藥價，二百元買得的藥却一定要買二千元。韓茲爲了救他的太太，到處借錢，只能籌到一千元，他要求藥店老闆讓他以後補交餘款，但老闆不允。韓茲出於無奈，只得用偷竊的方式取藥來救太太的命。他這樣做是對是錯呢？法律上的錯是否在這道德上也錯呢？你的意見是怎樣呢？經過調查的結果，各個不同階段的典型答案大體如下（見卷一，頁二五七—二五九）：

第一個階段：做了錯事就會被罰，韓茲會被抓去坐牢。

第二個階段：韓茲是真的需要這藥，他沒有做什麼錯事，應該放他走。

第三個階段：他是爲了救人命才偷竊的，應該同情他的遭遇而加以從輕發落。

第四個階段：韓茲雖然值得同情，但如不適當處罰他，社會的法律就會無效，而這是不可以容許的。

第五個階段：韓茲雖得要受罰，但在一般法令之外應該考慮到個別不同的具體情況，才可以得到真正公平的結果。

實際調查的結果的確顯示出文化的差別。譬如像一個台灣村莊的第二階段的孩子會回答：他該去偷藥，否則的話，她一死，喪葬的費用可不得了。而一個馬來亞村落的孩子則說，她一死，就沒人煮飯給他吃了，這是因爲當地並不重視非係，但工具性的交換思想模式則是屬於同一類型的。這博認為這些階段的劃分是有普遍性的，但發展的速率則的確可以受到文化因素的差異而不同。在比較原始的地區，第一階段維持了一段很長的時期，而在台灣，則不容易超過第

三、四階段。到了第五個階段以上，內容的繁雜雖不必一定相同，但自覺的覺悟提高，原則性的考慮增加，由此可以清楚地看到道德思想的發展與昇進。

應用在道德教育上，寇博指出，早在三〇年代赫舍爾梅（H. Hartshorne and M.A. May）在道德性格方面的研究便已指出，光只教人要誠實，並不能使學生誠實；而且在一個情況下不誠實，也不能推出在另一情況下他會同樣地不誠實。故寇博提倡用啟發的方法，讓學生們對於善惡不察的東西有所懷疑，引導他們自己去作反省思考，逐步發展，進入到較高道德思想的階段以內。

四、儒家倫理可以作出的貢獻

寇博的社會心理學與倫理教育的研究在當代可以說是空谷足音，也是我們所歡迎的一個極有意義的新發展。寇博反對相對主義，提出了很多深刻的審議。他認為美國立國的基礎是肯定自由、平等的價值，所以不可以說，根本沒有價值高下的分別，而擇進相對主義的單口。這些價值不加商榷，就會發生嚴重的問題。寇博雖然也談哲學，但他並不只搞抽象的理論，而有經驗的資料來支持他的看法，這是最能可貴的一個特徵。他講道德教育，注重啟發，尤其是一針見血之論，值得我們重視。

當然，他的一套並不是完全沒有問題，因此在二十年間產生了許多辯論和討論。一個批評是，他的架構預設了西方文化的價值。關於這一點，寇博有所辯白，他發現世界各種不同的文化所尊奉的德目，數量是有限的；階段的發展也普及於各文化。我想他構建理論的表達方式的確是西方方式的，但他的理念的指向則是可以超越西方文化的局限的。

其次，寇博畢竟不是哲學家，由哲學的觀點來看，他的說法是很成問題的。由皮耶傑和寇博等心理學家的觀點來看，哲學家的反省到了自覺的層次，都表現了一些共同的特徵，不必在他們之間再作區別。但是由哲學家的觀點看來，柏拉圖、康德、杜威、洛爾斯的思想型完全不同，不可以混為一談，否則就有「差之毫釐，謬以千里」的危險。但寇博基本上是一位心理學家，我們在這方面不必加以強求。然而有一些觀念却不得不加以進一步的澄清，因為它們接觸到一些反心的問題，也正是在這方面的檢討，使我們體會到，重新恢復並改造儒家倫理的一些意識，必可以在當代作出一些重大的貢獻。

寇博不贊成假主觀的性善論，反對自由放任的態度，新儒家的思想家總來會贊成他這種看法。因為儒家傳統向來注重教化，不贊成道家式的返歸自然

的主張，而肯定了文化創造的價值。寇博講發展，但究竟發展什麼呢？是不是人性含蘊的可能性呢？但他並未加以明言。他也指出，在發展中，不容許產生自我毀滅否定發展的因索。這就把「發展」當作一種規約原則（Regulative Principle）看待，我很同意這種看法。然而這決不是科學所能證明的。寇博追隨杜威，而杜威的出發點是科學上達爾文的進化論，只不過停留在科學的層面是远远不够的。

如果我們往更廣的傳統去找淵源，那就會有結果得多了。周易講：「生生之謂易」，為什麼要重疊這個「生」字呢？一個「生」字指的是自然的生命，那不可以成為人的終極關懷（Ultimate Concern）的對象。但「生生」是說，現實上的生雖有限，但生生不已，那就由有限而通於無限了。「發展」就是不論現實上的限制或挫折，都要把生命中內含的創造性發揮出來，自覺地體證生命內在的創造性，這便是人與其他動物不同的地方。

儒家的說法顯然比寇博多了一層轉折。寇博自己也承認，如果只有六個階段的話，還是不能回答：「為什麼人該道德」的根本問題。故此寇博提出還有第七個階段。但他認為這已進入到宗教的領域，他指出有兩種可能性，一是所謂「自然法」；另一是「博愛」（Agape）。但一走進宗教的領域，似不免又落入主觀信仰的範圍之內，好像難以建立一定的判斷。

但寇博却把「生生」與「仁」等同起來。表面上「仁」和「博愛」是類似的。但「博愛」的根源在超越的上帝，「仁」的根源却在人本身，「中庸」所謂：「天命之謂性」。人有了這樣的禀賦，才能去發揚自己本具的德性，故又謂：「性之謂道」。「率性之謂道，修道之謂教」。由這樣看，儒家倫理已預設了「率性之謂道」，顯然超越了寇博所討論的範圍，那麼理論效果會怎樣呢？寇博因為受到杜威的影響，反對把「人性」看成一種永恆不變的本質，或者本能的說法。但是他不知道，儒家的性善論由孟子傳導以來，與發展觀根本沒有本質上的衝突。仁乃是一個指向，不是一個亞里士多德式的實體，孔子就拒絕為「仁」下一個定義。寇博如果瞭解儒家心性論的實義的話，想必會欣賞實面所含藏的深刻的善。方東美先生認為可以在「行為心理學」（平面的）與「深度心理學」（Depth Psychology）之外，發展出一套「高層心理學」（Height Psychology）。這是現代新儒家應該努力去開發的一個方向，而寇博已經為我們準備了一個良好的起點，有利於我們作進一步的探索。

又明性之有一個重要的觀念，即我們之意，是受於一理一分殊之的體悟。它的意義是：「理」是同一的，但「分」一「理」幾分，一是不同的，表現在具體實際的情況下，也自然會相同。現在我們所理解的會也作一種全新的解釋，而感於它的普遍性，我們的善惡是，這理與理是同一的，但它的表現則必依時、空、具體實際情況之不同而有所差異。這樣的解釋並不是我的杜撰。就「理一」來說，程象山早就說過「東海與西人出焉，此心同也，此理同也。西海有聖人出焉，此心同也，此理同也。南表北表有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上至千百世之下有聖人出焉，此心此理亦莫不同也。」在「一分殊」方面，李延平教先便指出：「理不盡其不一，所難非分殊也。」最近我研究字義，他著名的「明倫學要」中也說：「致天地之心也，變化不測，不能不風殊。心無本體，工夫所至，即其本體也。故窮理者，窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊也。是故古之君子，專繫五丁之間道，不假龍觀之野馬，故其達亦不得特殊。秦周令之君子必欲出於一途，使美惡盡報者，此固萬幸絕港。夫先儒之語，人人不同，只是印我之心體，變動不居，若執定成局，終是受用不得。」

五、傳統在現實上的限制的檢討

一以貫此也。」象山却說：「這卻可勝吾老友一頭地，他口口心心都講曰：『聖賢與衆不同處，窮人千古不變。』」但覺這兩樣體貼些話，未免竟在捉弄他，復帶些酸子，折出些酸愛習氣是心之正是不肯相離在心，這樣的說法本非不能，只是當以爲什麼還不能完全滿意呢？何至偏正要憑懸想說，要真有原心可傳呢？象山本人由實際的經驗而指點出不忍心之心，正是每個人自己內在的千古不變心。一切道理存心前只由此心流出，這當然能自彈自應能明白直接的表達了。刻湖之費中陵墓川井其那麼酷冷，但過了幾年，朱子也過游相和，有云：「萬學漸覺加溫密，新知皆贊轉深沉。」意思是人樂同時吸取傳統以及現代的精華，這問事而轉熟性，以建立自己的主宰。中國哲學家在這方面的體證極爲融攝入真，較之於西方哲學家只有過之而無不及。甚至三先生內心體現性德的大著，企圖疏通幾與儒家倫理之間的關連，促興我們注意。

由以上的討論，我們知道，理想和現實是有差距的。理想的崇高不一定能躲難免現實的低迷。事實上全世界所有的人文傳統運達到類似的問題，上教堂的基督徒未必一定是真正的基督徒。中國傳統文化的流弊在於過份注重社會的合模，以至於個性不容易顯發出來，這是我們必須正視的一個問題。

中國則選了先秦的墨家與荀子以外，前清就找《荀子》、荀子著，說是有西化探的年輪。才會有點像第五個說鬼怪的回覆。也我們「龍爭虎鬥」，市第三、四兩段要達人之外，歐戰他們的自覺，提出中國社會真正理想，才能將獨儒家倫理的積弊，不客它理應變質成爲一種習俗道德的套板反應。時有人培養出道德的自覺，才能有一種批判的精神，一方面自我約束，爲社會羣體的利益而努力；另一方面便不致受現實上不合理規範，而有了推動社會改革則原動力。

「有人可以問：『你怎麼可以去強不遵守一些法律却又遵守其他的法律呢？』」答覆是法律有兩種，一種是公正的，一種是不公正的。人不但只有法律的責任也有道德的責任去服從公正的法律。但人也有道德的責任不去遵守不公正的法律。公正的在律是人人為之東西，但蘇拉不在永恆律與自然律。任何提升人格的法律是公正的，而貶低人格的法律則是不公正的。不公正的法律只是多數掌權的團體強迫少數團體服從的規條，對他們自己却無拘束力。這是把差別性加以法律化。

其實不以西方如此，東方也有類似的例證。明初第四階級學府裏，就有一種「三忠」，引起了巨大的興奮。雷鍾式的愚忠（第一種忠誠）是不懂得提督的，但陳世忠，倪青雲卻囑咐於反抗權威，做自己認為該做的事，才是更高的忠誠（第二種忠誠）。其實真正的忠誠乃是忠於自己良心對於是非、善惡的判斷，只不過這種說法必定為當權派所不喜罷了。

中國的立法幫助秦統一中國，以致受到後世的尊重而不見天日。秦朝的統治者從漢朝以來皆是「陽儒陰法」。由於「一法」的觀念受到扭曲，體全國的統治者根本沒法子發展出來。在中國傳統中別名師都是大家懼怕而看不起的法律顧問。

其口實。但西方對此亦已趨於

的保障，故此對於法律的觀念，現在比較先進的。然而一個沒有真正法律保護的社會無論在東、西方都是十分可怕的。毛澤東所謂：「和尚打鐘，無聲一法一無天」，這在文革時代有過幾非理性、也極為殘酷表現。軍方與托克正在此體現到自己的限制而向西方選擇性地汲取精華，以邁向現代化的道路。五四時代提出所謂「曹先生」(Tennocracy)，「曹先生」(Seigneur)的口號，是指斷了一條正確的方向。五學習的方向。我不擔心科技方面的吸收，手、腳、丁的得到昨日則獎金即是明證。但在民主法治方面，東方的收效還不算很高。在這方面，我們的心靈必須徹底扭轉過來。我們要學會尊重法律。法律有它本身的尊嚴，不可因人而異，但可爲了一時的利害而朝令夕改，弄得人們無所適從。修改法律必須經過一定的程序。在一個民主自由法治的社會中，多數派統治，但在同時必須保護少數數派的權利。也只有在這樣一個社會中，政權才能導作和平的轉移而避免了流血革命的慘劇。在體制內的改革，這恰正是儒家思想所贊許的方法。政變天與五四以來的說法不同，我們大贊成孫中山西化，我們要講的是傳統與現代的結合，選擇性地繼承傳統，也選擇性地迎接現代，成功地完成現代化的過程，以走向「後於現代」的新世界。

(原載：明報月刊「港」一九八六)

二五〇期 一九〇



論智德

趙雅博

中庸講智德，稱之為三達德之一：「天下之達德有三，智仁勇，仁我們已經談過了，現在我們要談智，智究竟是什麼，有什麼內容，與什麼習慣的行為對立？」

首先我們先看一著：中國人如何論智德，然後再看西方人士，最後我們要綜合研討，成為世界的共識。

第一節 中國人論智

我們先從文字意義著手，爾雅是古字書，對於智字的注解有：「智，知也（釋言上），又條條，秩秩，智也（釋訓三），釋地則說：丹穴之人智（解地）。」

哲，尚書：「知人則哲」，「知之曰明哲」，知與智，古人通用，而智為後起，根據現存甲骨文之智（因排印困難，不引甲骨文原字），從所有解釋甲骨文書對智字的解說，幾乎都無說，對於知字，甲骨文無此字，當然也不會有解說了。

至論說文解字，智小篆作，正楷為智字，識詞也，从白弓知。為會意形聲字，說文繫傳通論說：「智者知也，知者白有言，故於文白知為智，白者，切古之氣也，知不窮，氣亦不窮。」

白是否為氣，氣是否為白，古詞會有氣出於口，但氣是否被人看到是白呢？

為氣之說，始自說文：「弓於也，象氣之舒弓，从弓從一，一者其氣平也。」

釋名：釋言語，智，知也，無所不知也。

從爾雅看智，智也，這個智與一般所說的知不同，並不是一般所說的知，如：「知覺，學習而知者道知，知是一種來自知或悟，而比知的層次更高的知，稱之為智。智，是知人則哲的知，也就是論語所說的：「里仁為美，擇處不仁為得知。」朱熹注：「是指之心智也。」另一處孔子說：「仁者樂山，知者樂水，這個知也是我們這裡所說的智，中庸

的好學近乎知的知字，也是我們這裡所說的智。

知自學而來，並且是直接自學而來，而智則不必直接來自學習，智是一種對事理內蘊的深處看法，我們往往用明智二字來形容它，智有很多層意義，一種是預先看到的能力，過去我們常說某人能招會算，有先見之明，另外我們也為義的使用它為明智保身的意義，也就是說，在我們的言語與行為容積或向度內，盡力避免令人後悔的結果，正如法語所說的：「智者，安穩之母也。」在這裡，我們指的是人生最基本的道德之一的智德，它的意義是一種安排我們的智力，使我們分辨並選擇在人生中最適宜的作法，這個意義與我們古代經子諸書使用智字的意義，非常相似。我們且看荀子所說：「是非非之謂智，或者：「言而當，智也；默而當亦智也」，我們無妨加上一句：「行而當亦知也，「是天下之大智也」！至論孟子的仁且智，或是非之心，智之端也（公孫丑下），則我們應該知道：這裡的是非，並不只是知識上的是非，而更是行為上的是非，知行為上之是非，而依此知去作，自然是有關於道德了，另外，孟子還有智之實，知斯二者（仁與義）非去是也（離婁），知道仁義為人們當行，並執著而去實行，也就是去行仁義，那自然是道德，那末要人行仁義的智，自然也不僅是理智的道德，而也是行為的道德了。孔子說：「智者不惑」，這個不惑，不只是指的對真理的確信性，也更指的是對善惡行為的不惑，也就是要行善去惡，同時也指的是感情的不惑，慾望的不惑，好善惡惡與節制慾望，孔子論學，也不像今天的人們，將學問的箭頭，指向知識理論，不，他更指的是德行與行為的善惡：譬如他說：「事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信，雖曰未學，吾父謂之學矣，孔子讚美顏淵好學，也更指他的修身行道：「不遷怒，不貳過」，真正君子，不只是學問知識，而更是立身行道，在這種情形下，智自然是一種基本的道德，為其他道德之母，而其他道德，要以它為裁判，為準繩了。

智德這個德行，是由外德我，或者是由內德我呢？我們知道關於這個問題，在孟子以前是沒有人提及過的，在孟子的同時，有告子提出，仁內義外的論調，對於智究竟是在內是外，他卻沒有提及一字，孟子也許害怕後人對此提出異議，他不止一次的說出：「仁義禮智，非由外德我也，我固有之也，弗思而矣。」（告子）又說：「仁義禮智根於心。」（盡心下），這個根於心，孟子也說是性，生命有仁義禮智根於心，實在，他在說智是四德之一時，也就肯定智是內在於人的！

第二節 西方人論智

論智，我們從西方哲人論智中，要看到比我們更詳盡的系統理論，為了使我們對智德瞭解的更清楚，我們有必要談談西方哲人的主張。

西方哲人，我們從兩方面來說，一方面是以書為單位，一方面是以人為單位；以書為單位，有約新約對智的提示，我們可以引出：

約是承繼了埃及和巴比倫的文化遺產，為此在論智時意見，我們可以說，這也是古埃及與巴比倫的意見。

智德是來自一種反省與回思的：「觀察風者不要種植，向深雲者不收割。」智德是一種靈巧，是一種知與行，但並不是一種作惡的靈巧。「智德使人畏天與鬼神」，「智德認識自己的界限，智者並不依賴自己，智德之得，一方面得自祈禱，一方面得自父母師長的教育，最後得自經驗。」

新約有「智如蛇，誠如鴿」的訓言，處事行己，也有：「不信賴財物而保持清醒的教言，這都是告訴我們智德的重要。」

在哲人方面，柏拉圖已經有四德德的細目了。他說：國家元首應該是智者，勇者，節者與正義人。在多嘴派哲學中，也有這種細目，教會在四世紀的哲人，蓋博與奧古斯定，也都談到這個德性，他說：

智慧為教訓人：智、節、義、勇。

在這個四德德行的框如中：柏拉圖認為智德第一，他認為智德是理性之德，是指揮之德，勇德乃是戰士之德，智者是行政之德。西塞羅認為「智德是善，惡與不善不惡之事的知識。」西塞羅認為智德須

注意過去（記憶），現在（智慧）與未來（預見）。

奧古斯定認為智德之本職是要分別善惡，他要人不重視有死有滅的事物，而注意天上永恒之物，他並將四德歸於仁愛之中，那末很自然的，他是以仁愛為德行之首了。

另一位哲人：斯多德一世認為四德是主要之德，他將智德放在第一位，他又認為智德為其他德行的團結者，四德好比屋之四角，並應四德和諧發展，但是我們要知道，他的智德莫不為世事而用，乃是為了永生，為了身後，我們在這裡論智德的運用，不要忘記了現生，現生也是生活，不是虛妄，也可以說是來世之基啊！

甲 亞利士多德論智

亞利士多德在其致厄高馬爾（亞利之子）的倫理書第六冊中，重新提出了四德德的問題，而對於智德論及更多，他首先將智德與其德行之關係，予以討論，也提到智德之真正性質，他說：智德之關係，是在於屬人之行為，而非技術行為，在這一點是與藝術不同的，由智德而實現的工作，並不像藝術那樣是外在於人的作品，它是一個屬於人的美好行為，我們為了能談論智德，我們不應將它在某一個別行為的作用中批判它，而是要看它對後目的如何而定；人的最後目的乃是「善生」，藝術或藝術家，就其為藝術家說，是不要求這一點的，藝術家的目的是求美，不管道德的善，藝術或藝術家顧及到善的問題，乃是由於藝術對社會人生的目的關係，其本身並不與道德發生直接關係，智德乃是一個道德行為，是從它與人的直接最後目的之關係而判斷它。

亞利士多德，對於智德的肯定，也是將它列入實踐的範圍，在這裡便與科學不同了，智德是在討論屬於人的行為問題，而不像科學是屬於技術問題。智德的範圍只不過是人能工作自己屬於人的工作的範圍而已，這是說它不像科學是涉及到偶有的未來的事件，不確，智德是顯及到普遍原則，但是顯示他的智德，是要在具體而單獨的事實上。如果能選擇，亞利士多德一定毫不遲疑的認定一個特殊事實是而確定的意義，而不選擇學理的知識，亞利士多德認為青年人能夠是智德的，但卻不是明智人，因為他們缺乏經驗。

智德是理智的德行，他如何列入倫理德行，在這裡我們需要加以解釋。人有行事的能力，任何屬於人的行為，一定應該有實踐理性與意向官能（意志與情感）的參與。人的思想指導行為，但只是冷靜的理智，也不足以使人與致物物的工作，人如果要將人的行為作得完美，理智外的因素，都應維持在直線上，要使每種工作的因素，維持一個經常的準備。明智之德是必要的，沒有這種德行，我們很難有這樣持久平衡的意志與情感準備的。

我們應該知道明智之德的工作是在保證理智的良好使用，不應讓讓人失陷在蘇格拉底所說不及之中，他認為一切德行都是明智。實在，說真的：沒有明智就沒有真正德行。

明智即使處於最高的境界，它不會是理性的最高德行，明智之德如果成為最高德行的話，那需要以它為生命的規則的人，是最高的實在體才可以，然而人並不是高於一切的實體。須知還另有一種熱觀神事的上智，比明智之德更高。

由於上面所說的種種，智德是一個實踐理性的道德，指導人類行為，使之合於真理。

如果說一切的德行都是一種靈巧，那末智德的靈巧則在於尋找並將找到的方法，付諸實行，使它達到目的（實踐理性的責任在此）。智德之目的確實在於此，而智德也就是這個靈巧，它的目的就是給我們指出整個人生的真正而正確的目的。

亞里斯多德認為：明智之德不但在個人生活中應有，並且在家庭生活中，社會生活中，政治生活中，家庭、領袖、元首的知德，屬下人的智德，也應有。亞里斯多德於此又加上三種不同的德行，一個是使智德在行動上的思想，如何正確（希文稱之為 *epistēmē*）地把握此間的真理，運用於人類生活中，這個是保證實踐理性行使判斷的正確性（稱之為 *synesis* 和 *linomé*），智德不是永遠為善意願的心態，而是要能言行中彰顯出來。

乙 士林哲學的主張

在士林哲學中，第一位哲人注意到亞里斯多德給尼高馬蘭的倫理信函者，乃是大雅博，他寫了一部論善之大綱的書，以前我們只知道

他受其影響，並不清楚他的這部書。

在雅博以後就是多瑪斯了，他有一部註解亞里斯多德倫理學之書。以現在他的神學大綱中，專有一篇論智德的書。多瑪斯在新舊約中，關於智德，曾引用了西塞羅、馬克等伯，聖奧斯定與聖額我略，但是仍以亞氏影響他為最多。

聖多瑪斯以後，關於智德論，幾乎停頓起來，人們只是肯定智德為四德之首，而對它不太深的去研究了。

第三節 智德的定義

現在我們比較詳盡的給智德一個定義：

智德云者，乃人在屬於人之行為上的正確理智也。更詳盡的說：智德是一種成全實踐理性的習慣，使用命令方式，來正確規定，在某種個案上，規定出什麼是正當應作的事，什麼是應忌不該作的事。

我們的略加以解釋：一切的德行，都是一種習慣，習慣了就有了熱練，遇事十之八九就會根據這種新法指導去作，而這個習慣不是直接加於行的，乃是直接加於智的，為此是一種智力之德，然而這個智力之德並不是任何智力，也就是說並不是屬於思辨的智力，而是屬於實踐的智力，指導意志，說服情感，使它們看出覺出：實行的重要。其次是以命令方式，正確的規定，這是說，智者的本然作用是命令，是一種情理的逼迫力，並不是告知人善惡是非的理論而已。

在特殊的個案上，在這一點上，我們可以看出：智德與倫理知識的分別，倫理的知識，就是倫理學，它的對象是必要物；是共相的理，由，是屬於理論應作之事的普遍判斷；不許偷竊，不許殺人。而明智之德，則是論單個事實的特殊判斷，也就是此時此地此情此境此事是不是該作該為的事。

善當行，惡當避，但在這裡，我們需要注意這一條，是倫理學上文，某事某地某情某境，並不指一切善當行，惡當避（這是屬於倫理學的）。另外從這裡我們看出了智德的目的，也就是一方面看到智德的物質對象，那是屬於人的行為，人的理智與意志所要行的倫理事件，這是在於作者的內心中，並不像藝術之一定要外物，前者

是內心行為，後者是製造技術。在物質對象而外，我們還可以有別種對象：那就是實踐的真理與正直。在這裡，我們需要對於心的方式是：實踐的德行，首要的是以實踐的真理為其對象，而善的理由則是次要的。

從上所述，我們可以說明智之德的主體，乃是明智之德，這是在行為身上是理智之德，而在行事上則屬於倫理之德。一對真理由一從德行，我們看出來，明智之德，是關於人立身行事的實踐而實際的德行，人要自治，人要自我管理，只是一般的理智判斷。一般的尋找真理的知識判斷，也就是是非善惡之判斷，是不夠的，而是需要一種屬於實踐的理性之德，只有它才能供給給人，當事人以完整的持久性與相持性，智德云者，如此而已。

第四節 智德的必要性

鳥無翅不飛，獸無頭不走，人無心不立，人的行為——只要不是真正屬於人的行為，自由意志決定的行為，不能不與智力的同在，不能不要智力的光臨，不知不行，不知不為，無思想而能作有思想，或涉及是非善惡之行，若未之有也；為此一切真正屬於人的行為，是要有智力在一起合作的，並且基於合作，而稱之曰同在參與。因為，我們知道，一般來說，意志是盲目的，沒有理智的指導，它是不能選擇與作事的，並且沒有理智的參與，情感也不會動，因為情感的本身是屬於動物的，因之，也只有作禽獸行了。

然而我們知道，如果人的意志，以及屬附屬於意志下的情感，有善行善行的能力，而人的理智，則是能分辨真理與錯誤的，清楚的，很，人類的行動，如果沒有理智維持在真理的途徑中，是絕不會達到完全的成功的，這是說，如果沒有理智超過這個行為合於真理而去作它，這個具有倫理道德性的行為，總不會是真正倫理性的；那末，惡劣行為，不合於道德的行為，也是一樣。如果不是自願或性向的官能，竟著認為是錯誤的官能理智所指導，它才能構成反倫理，是惡，不然，不足成惡，這也就是說凡明智不在其本有目標真理中，而意志與情感不在其本有目標所行之事中的工作，那便是罪惡了。

這樣說來，在參與行動的理性，是應該符合其規則：真理的，但是這個符合，如何能保證其必要呢？

在有關倫理道德性的普遍原則面，我們在這裡要說出，那是有關於良知（*Conscience*）的事了，藉着良知，我們才能判斷善當行，惡當避，由於它，我們認識自然律的大原則。由於它，我們認識我們義務的大條目，然而智慧的正直，嵌入在行為中的智慧的正直中，這樣就得到了足夠的保證嗎？不，我們行為並不因原理原則而成為善惡，也不因為知道就有了善惡，而是要在具體，單個的行為上，在我所行的行為上，才能確定我的命運，人之好歹，不由其知，而由其每個具體行為之善惡。好了！對某個行為的善惡，只是大原則也不夠判斷明瞭，一定要在某時某地，某人物之具體環境，斷定它此時此地此人此事的善惡，應作不應作；個人人格，恆常的存在於其實體中，於其統一性中，它的目標是向上向高向善無窮，而其人格之形成是賴有理智與意志，而其人格之具體進步，則有賴於每個具體行為之安放，此具體行為，不一定是行之於外，行之於內的行為，只要有知有德，即是具體行為，個人行為與單獨行為，而這種行為乃是在生活的實際中，是動態的，而不是靜態的，善、真、神乃是一些不動者，我們心靈是精神的，不脫不滅的，然而他並不是不獨立，不與任何東西發生關係，不，他是在人之中，在人肉體之內，在一個指定的地方，指定的時間，指定的環境中，行為之實現於我身者，或是讓我更成為人，或是讓我將人的真面目揮掉，行為是讓我維持在真理的樞紐中，或是讓我從真理中轉移出來。好行為不用說將我維持在真理中，善內，是讓我則將我移出真理外，然而這個行為，一定該是行，是單獨的，是我個人的，是不可通傳給他人的；逆者如斯乎，不合重複，我總不能在同樣的時地環境，再重複這個行為，行為既不能重複，那末，我們對每一個空前絕後的行為，自然應該使用智慧，指定選擇；因此，行為的這一具體性，才使我們看出智德的必要性來。

也是由於行為的具體性格，使我們對明智的理論分析，成為不太容易的工作，我們在這裡最好用一個實例來作分析的說明：比如：你與你的夫人同你的母親生活在一起，母親並由你服侍扶養，你只知道

在一般事上，你應該作好事，並將此事作得好，這樣，就可以維持家道的和平安樂，使人和平的人是有福的，因為他自己也會得享和平，在現在的情形下，自然的聲音，會響起在你心裡，你可以不知道福音的教訓，你可以不曉得孝順的要求，你可以不知道廿四孝的內容，然而你的良心，你的理智，你的願望，都願意和平安樂，這是任何人心裡深處的準備，也是任何人心底深處的希望，你自然也沒有例外。我們很多次沒有其他的願望或熱情，而只願意這種平安安樂，而準備為了獲得它而犧牲一切，你不是這樣嗎？你是不是作了一切準備，果為獲得家庭的和平呢？不，有一個普通的好心，固然不錯，但是每日每時的行為，更為重要，每個行為的考慮，每個事件的處理，每個個案的實行，當要有清楚的分辨，正確的判斷，手段，辦法與心理，你應該知道，在這個時候誠懇，在那個時候說話，在某一個場合內微笑，在某一種事實上，轉移說話的題目，要預先防備某種事業的發生，總之，在時時事事都應有智慧參加。

一個家庭，為了獲得幸福，平安快樂，時時處處，當要有明智的介入，是不是這個介入，不關於道德之圍地呢？我只要獲得幸福與和平就夠了，我作得好與作得壞又何關之有呢？不，這顯然是個大錯誤，我們的道德學是一個實在的道德學，我們的作事，不能只問目的，而不問手段，我們的作事，不能以目的聖化方法，我們應該用合理的方法，達到合理的目的，並應該實實在在的達到這個目的。不錯，如果沒有我的過錯，家庭的幸福和平沒有達到，我既然問心無愧，好了，那我自然就心安理得了，人察人的外行，我察我的內心，我的良心也只要我的內心，上帝臨過，勿感爾心，我的正直心腸，雖然沒有效果，也沒有什麼重要，我已獲得真心誠意的成功，然而如果和平在真正繫於我的意志，繫於我的行徑呢？那末，我自然更該小心，更該謹慎，更該聰明，如果一件事，有好幾度發生；那末，我個人在此情景之下，如果有一個經常的準備，一個在我心內的適合力，這個適合力能獲得平安或也能對平安的製造有害，那末，在這裡自然需要智慧了。

第五節 智德的性質

知人需論世，這是古代的明訓；那末，智德是不是也要論它的意義呢？從前面所說的種種，我們已經可以知道：智德是一個理智的知識，是一個實踐理性的知識，然而它也是要推定有性向或意願的（意志與情感）的正確，一種將我們個人聯合於至善的心意，至善的具體，便是宗教家所說的上帝。

一、智德的基礎是在智慧之中，這是說智德有一種分辨的能力，有一種看見的本領，能在一個具體實在物與一個普遍有效的企圖之間，看到關係，或分辨應當與否，這是說，可以看出其實際的情形，判斷一個斷案，排定一個行為，選定一切理智工作的著手。

二、這樣說，智德的基礎是在實踐智慧之中，這裡說的判斷，並不是思辨的判斷，乃是實際的，不是為認知而認知，而是認知以為工作，這兩種知識的典型，雖都是知識，但是兩者相對立，因為一個是思辨，一個是實踐，不錯，兩個是相對立的，但我們也必需承認他們的不相排斥性，天文學家，觀望天象，跌到井內，因為沒有細看地下，而當時人們嘲笑他沒有最基本的明智，是的，但是無論是哲人學者，也無論是科學家，他們都應該一方面注意共相而另一方面注意個相，然而科學家，只有在個相為他能在其中找到可瞭解性時，才會注意到個相，而明智人之注意普遍，乃是為更確切地安排獨特的事件。明智是比最實踐的知識還要實踐，它是智慧之德；為此，他應該實在的嵌入行為中，明智之人，並不是在房間中打商量，而是在行動中指向一個目的，乃是因為他現在傾向著這個目的，而予以商量，判斷，並實施，它乃是由於某種環境中，有某種明智，比如在戰場中，才有戰事的智，一部論戰術的著作人，無論他的書是如何的討論行動，如果他本人不參加在行動中，他便不曾實行他的明智，而只是發揮他的知識，他的學問，他的明智，必需見於實行，在行事始有明智。

明智，在行事的過程中，一定要與自己的意願或性向能力緊緊連結在一起。另外，行事者的意志與情感，自然也不會稍事離開的，我們應該知道：明智在其本身，並不給我們道德行為的目的，這些倫理行為的目的，還有更上面的標準，並且還有其他的根據，與明智之

德，交互影響到人的行為，使人的行為由於良心良知以及正義、勇氣和其他德行的聯合，使我們看出倫理行為的意義。我們且從家庭中母親、妻子與丈夫共處的例子，對於上述之點加以分析，以便我們對此，可以看得更清楚，作丈夫的願意妻子與婆母和睦，要他們彼此尊重對方的權力，但這不是明智的事，而乃是正義的要求，正義的責任，但明智之德却要求我們去找適當的方法，以便達到要達到的目的地，並使這些方法，付諸實施。總之，明智是謀我一日比一日的更好的鋪造我的意向，明智時時的推動人去修習達到目的時德行，如同是一架發動機似的，特別要人指向這個目的。另外，我們知道明智之德，也要人們呼籲意願的德行之準備，以便實行其計劃——比如我們上述的情形中，明智要人多多忍耐。

明智是一個倫理的道德，然而却不是一個專門技術或技藝，它並不像一個隨便的德行，與任何一個目的追求相結合，而是追求一個特殊的目的，這個目的與人生的最後目的有關，至少在存在動作中，是與人生正確之最後目的有關的，有些人更精於破壞良好的友誼，有些人則精於再度與仇人和睦，這種靈巧，是的，我們說它是靈巧，然而其生產和睦的根源則是明智。

明智不是藝術，不是技藝，技藝也不是這個靈巧性，普遍性，它所尋求的，並不是一切人都要的目的，為此，一位藝術家如果要拒絕作某一幅畫面，或拒絕作某一種雕刻，他並不失為藝術家，然而一位倫理學家決不能拒絕倫理學行，一個明智人，也不能拒絕明智作事，明智，一如西方一位哲學家奧伯爾所寫的：它是一個工作的倫理性，是一個實行的倫理性，如果明智故意用為作壞事，它便不再是道德了，它也不再是明智之德了，明智不能休戚，明智不能罷工，正如人不能不作人一樣，人需要時時向着自己的最後目的，那末，明智也需要時時在實行中啊！我們給明智定義如一個德行，這乃是讓明智成一個準備，成為一個持久的準備，人們或者對這個持久性加以懷疑，因為在前面我們已經對明智的活動性質，強調了再強調，我們也一再說，它是適應在變動的每個具體事件的。實在，明智之德，為了完成它的責任，應該時時是前進的、活動的，並且是原始的；不錯，持久與活

動及兩個不同的情勢，但無論變化與實際情形多麼流動不居，都不會相反德行本身的持久性的，明智之德的應用，決定，不錯，是無改變化的，事實不重演，明智對每件事的使用，幾乎也可以說是史無前例的；這個並不阻止明智在人的心底中紮根。人們說的好：一個這樣的德行，有一個驚人的素養，從這個事實，到那個事實，它一直在工作應對着。從這裏，人們可以指定這個德行的常住特徵，明智也是一個悠久的準備，有最豐富力的適應。

明智之德，又可以稱之為中庸之德，不偏不易之謂中，恰到好处之謂中，過猶不及，不須越不出規，我們知道其他極德之如勇敢、正義、節制等德行，在所屬於它們的圈中，它們是傾向於中庸的，然而其於明智的區別，乃是這些德行只是以普遍方式，趨要而並不恰切的方式而企向中庸，而明智之德則是在每個具體案例中而出現；它本身即是中庸，德行本能能夠是強有力與穩妥的，然而它並自其本身方面企向中庸。

第六節 智德的兩類

明智之德，我們可以看出來，是有兩個極端的，彼此都屬於明智之德：一方面是具體的，日常與特殊的實在性。另一方面乃是人生的最後的，完整的目的，明智之德的任務是要人注意到行為的細節與環境，然而同時，這個明智之德的真正着眼處，並不是停止在特殊目的上，而乃是最後着眼在人生的目的上。

明智的這個極端，在有信仰者與無信仰者的中間，展開了一嚴重的戰爭：人生究竟為何？吃、喝、睡、高官、厚祿、長壽，這些是過眼雲煙轉瞬即逝，即使是得了世界，而喪失了人格，事物對於您又何用之有？有金錢，有厚祿，有高官的人，如果良心不安，這些物質又為您有何益？人生不滿百，而有無窮願，人生如蟬蠅，而願得永生，然而現在的明智，如果只是讓您辦事明智，如果只是要您得到現在的福利，如果只是為您得到現在的靈巧，而不顧及到永恒和至善，這樣的明智，並不是真正明智；而真正的明智，需要讓我們獲得永久的出路。

人不只是生為現世，人也不甘心只是為現世。人有永生的願望。這有一個例外。人如果只是一個現世的事物，那太悲慘了。人不與草木動物同性質，人有理智，有意志，分別善惡，那是非，然而動物卻沒有這一點。人有文化的成就，改變自然的能力，動物也沒有。不但不能自發的改變自然，並且即使是被動的學會一些控制改造自然的技術，不在人退還牠之下，牠也不會使用這些技術，更不用說傳播給別個同類了。就這理，我們可以看出人與動物的基本區別。因此，人被肯定完全與動物相同的說法是錯誤的。人因為有理智與意志，他的理智是要瞭解抽象，無形和無象，而意志則是要無窮無限，而不只是止於具體之物，可見之物，而動物則只止於可見可食之具體事物。為此，人按照其才能，不只是在現世之物，而應該是為來世之物，在這種立場下，明智不只是為人現世的目的，而應該是為來世，這是就理性之理和，而不是就信仰的理和。然而此一信仰，在宗教家來說，乃是由超自然之智而來，對於自然之行事，智德選擇，自然應該是超自然的智德。

第七節 德行的關連

事情彼此多有關連，德行屬於人事，其間也自然有其關連的。很多主觀的哲學家大半都注意到這一點：德行彼此相關，它們是互有聯繫的。而這個關係結果，就亞里斯多德來說，乃是智德，因為如果我們有了智德，德便合在一起的，便不是成為德行，智德的完成，是有其他德行一起陪伴着的，智與其他的一切德合於中庸，無中庸德行使智德稱之為德行了！

智德如果與仁德結合在一起，任何行為，只要不是罪惡，便是德行，智德在這種應有的範圍，使會擴大開去。德行在宗教家來講，有以與超自然之智關連，在這理，我們所要注意的是自然之德的智德。他

指人的工作，他使人成為一個有德的實體。智德與仁德結合，這樣才不至於流於自滿，也不流於一種純靈巧，而堂堂正正的成為一個有德之人。德不孤，必有鄰，善成於金，惡成於單，各種德行，在智德之下，要頭並進，仁德去，智德也長，其他的德行，自然也就長。大起來，德行彼此雖然不同，愛不是智，忠不是義，可是彼此皆是在人身上的好習慣，好與好不相反，好與好共相進，好與好同加強。德行，如果是真的德行，它是與智德仁愛一起加強長大的。

第八節 考慮、判斷與進入行動

我們應當知道，明智之德，並不給我們指定我們倫理生活目的，它是推定生活的目的，是在規定好了的形態下，才使我們行動的。它的責任是在具體的流動中，保證它們有效的實行。明智之德，這樣說來，只有在人的行為中，才能提取出來，時間則是在意志決定企望目的的時候，這樣的時機，考慮就開始了。這是說，明智之德，只有出現在人的行為中，人在實現其屬於人的行為時，自然是有着一番的考慮。

人生的最終目的只有一個，永久的解脫。在現世，人的任何行為，在其骨子裡，也是有着這樣的意向，每一個行為，都是為了自己得到好處，然而為了達到這種目的，自己的目的，也就是自己的利益或解脫，而不只是是一個方式，是的方式，能夠是一個，然而實現方法的方式，就有無數個了。在其中的方式，有的更好，有的較差。為此，人類有一種必要，也有一種意願，先研究可能的方法，以便能滿足自己的企願希望。只是停留在找到方法上，乃是不夠的，還應該將它們分別等級，註明它們的利益與損害，分別它們的前後後，在左右，預先見到它們的結果，總之，它給予這些種種以具體的關係，讓我們看清它的具體事件，然後我們再付諸實行。

在這些方法被發見了，被提出之後，我們還可以說，在這理並沒有任何成就，問題並不是那麼簡單，我們最初意願的單純，已經被可能解決的辦法，被許多可能的解決方式所混濁了。在這理，在面對着許多可能的解決中，不用說真正的方法使要出現了，考慮是思前想後，研究一切情形，熟慮熟為，然後再要比較，綜合，加以判