

# 倫理學的心理觀

賈馥茗

## 導言

倫理學本是探討善惡是非或道德義務等原則的學問，着重價值判斷。中國的倫理學以人的價值哲學爲重，並將道德價值包含於其中，兼及於以人配天的問題，以儒家的系統最爲完整。西方哲學則將人類行爲的是非善惡牽入於宗教道德，使倫理和道德劃分，而另成一種觀點。本文並非循一貫的倫理道德觀點，討論是非善惡問題，而擬就心理觀點，探討倫理學之發生的可能原因，由是或可尋譯出發展倫理學的另一途徑。

無論儒家或西方倫理學家所持的觀點如何，所討論的範圍要不出有關人的本身、人與人、人與環境，以及人與天或神的關係。其中有關於個人本身的，是修身，有關人際關係的，是待人，有關於人和環境的，其中仍然包括其他的人，但却有因人而組成的抽象社會關係在，是處世，至於有關人和天或神的，則可用儒家的觀點，統稱之爲事天。這些關係的產生，莫不由個人開始；以一般個人的共同心理因素，分析所由生的心理狀態，進而可知心理需要之所在，將見倫理道德觀念，即是由此而建立。

## 人的心理因素

從嬰兒呱呱墜地的頃刻開始，雖然其本身所能覺察的程度尙不可知，但從其所降臨的世界和周圍的人與之相較，便無可避免的會產生三種心理因素，構成其日後生長與發展的心理狀態，即是自卑、軟弱、與惶惑。自卑是有見於周圍人物之皆爲巨靈，軟弱是有感於本身的無能和無助，惶惑則是對這個陌生的世界一無所知。由此推測，嬰兒墜地後的啼哭，若不是生理使然，便可能是心理的反應，是因恐懼而啼哭。

自卑感是一種生而即有的心理因素，可解釋爲在嬰兒出生時，對所接觸的人而生的感受。此時所見的必然爲一般助產人員，自醫生以至護士，每個都是發展成熟的人，身體比例和嬰兒比較起來，顯然大小懸殊。倘若此時的嬰兒已經具備了相當的知覺能力，又具有比較的能力時，一定會感到成人的龐大，相對的便覺得自身渺小。如果嬰兒此時具有了較複雜的感覺，認爲成人能取捨由己，行動自如，便會在衡量之下，自愧弗如，於是自卑感便從而產生。若假定此時嬰兒的感覺與知覺尙未完備，事實上很可能如此，嬰兒尙不能看見成人的全身，而只是見到視力所及的一部分，只此更足以形成嬰兒知覺中成人的巨大，出生後數月以至一二歲內的幼兒，只肯由母親、嫗姆、或日常養護的人擁抱，不肯接近生人，甚至畏生啼哭，便可能是自卑感的發展，僅只對

( 14 )

日常接近的人，由於哺乳等而得到需要的滿足，才以愉快的感覺代替了對成人的恐懼。

自卑感雖然因出生時與成人比較有大小而生，却不因生長成熟而消失，相反的，乃是終生發展的心理因素。緣在達到成熟階段之前，生活領域日漸擴張，所接觸的人也日漸增多，其中始終包括大於本身的某些人，便永遠不能免除相形見絀的感覺。雖到成熟之後，軀體已和其他的人不相上下，甚至可以和小於本身的人比較而差堪自慰；但是此時已又形成若干其他方面的比較。可以比較的事例不勝枚舉：小之則一飲一着，大之則事業功名，無法一一勝過別人，便不能完全祛除自卑的心理。

軟弱和自卑一樣，是終生的心理狀況。嬰兒出生後的軟弱無能是極明顯的事實。饑餓時須要人來哺乳，布墊須要人來更換。即使在最關切的母親時刻不停的養護下，幼兒也未必能得到盡如其意的滿足。無能的表示是啼哭，有所需求也用啼哭為信號，久之學到了啼哭是一種有效的工具，所以便終生應用這種工具以求達到目的，至少可以聊以宣洩。

無能的感覺和自卑密切相關。這種感覺可以追溯到早期人類的心理。當祁寒盛暑的來臨，風雨晦明的變化，山川的崩潰，疾病的纏擾無法抵禦時，便會感到在浩瀚的宇宙中，本身的渺小與無能。尤其死亡的威脅，眼見至親至愛的人，不久前還言笑如常，頃刻間便氣息全無，無從挽救，更無可求告，益見本身的無助與無用。即使今日的科學已使人突破空間的限制，然而猶不能完全控制自然，甚且不能預防人為的災害，便仍然不能否認本身能力的限制。又在生活過程中，若干事物不能獨自完成，幾乎在在需人幫助，遂不免生出力有不逮之嘆。

惶惑是由於不能確定。一方面由於所知有限，對於已經發生者，不能盡知而疑似不定；一方面由於不能前知，對於未發生者，無從預測而憂慮不安。幼年時怕生人、怕黑暗、怕不知名之物；長成後的遇事思前想後，惴惴不安，猶豫不決，畏首畏尾，種種情形，皆來自於一個原因，即是不確知，因而不能確定。

試將胎兒和嬰兒環境變化的劇烈加以比較，便可知惶惑是生而即有的心理因素。當胎兒在母體內時，生活環境是最緊密、最安全、且最舒適的。此時生活的養料直接來自母體內，不虞匱乏；就母親的呼吸作用而吸取氧氣，最為新鮮；以母體的溫度為生活空間內的溫度，極少寒熱的差異；而且從無大聲、強光等劇烈的、不知為何物的刺激；又在母體之內，四有憑依，溫柔而安貼。但在出生時，經過一番痛苦的掙扎，所降臨的却是一個莫知所至的世界，溫度突然改變，眼前人影幢幢，強光炫耀，聲響不絕，尤其失去原來母體的溫柔屏障，突然進入於一個廣大的空間，無所依靠，空落而廣袤，不知所以，必然陷於極端的惶惑之中。

生長到成人之後，雖然由於知識的增加而漸能解釋若干情況，但是在生活中仍然充滿了未及知和未能定，便仍然常常在惶惑之中度日，形成心理上的惶惑狀態。

以上三種心理因素，雖然不能確定是否為與生俱來，但由出生前後變化的差距，可以推知是生而即有，且是與生俱存的心理狀況，由此而生出生日後的演變。

另一方面，一般承認人生而即有智慧、願望、和理性，這三者也可歸入於心理的因素中，由於生長後的發展，至少可以斷定係屬原來即存在於人性中的發展的可能性，或者稱之為潛能。

人之具有智慧，有充分的事實證明；而且屆至目前為止，人仍然是萬物中智慧最高的一種。由於智慧的優越，使人在生活必需的物質之外，能够從事抽象的探索，發明了語言和文字符號；而且探索和創造，也成為人的心理狀況之一。與此相關的是好奇和表現。

心理學承認好奇是人獨具的一種心理，因為好奇心的驅使而從事探索；在探索的過程中，藉着智慧的作用而有所覺察、有所了解，因而有所認識；再進而藉智慧的作用而思考、而嘗試、而有新的發現，於是成為創造；更進而運用智慧把新發現表現出來，或見諸於語言文字，或見諸於符號形象，或見諸於具體的事物，而產生了創造的成果，也滿足了另一種心理狀況，即是表現。生活的進步，社會的形成和發展，即是由此而來，並從而開創了全部人類文化。若從這一連串的過程來分析心理狀況，則在好奇的階段充滿了未知和未定，因為求知和求定而生出下一步驟的探索活動，而在得到答案之前，顯然會受到惶惑的脅迫。在探索階段中，覺察、了解、和認識，也不是一蹴而幾，便必然要有相當程度甚至更多的惶惑；同樣的心理繼續到表現的終結，才可能使最初的好奇心有了一個初步的結果。

這些階段中惶惑未曾成為阻止活動的力量，反而有激發活動的作用在，其主要原因便是智慧的幫助。對於人類智慧的衡量，雖然心理測驗中有所謂之智慧商數，但仍然不能確定智慧的極限，更無法預定智慧表現的方向。唯一可知的是智慧的應用，使人繼續不斷的發現問題，也繼續不斷的解決問題，其間伴隨着若干心理變化，交織於行為和生活當中，而導致出人及人生的種種複雜現象。

其次在智慧之外，人生而有願望。哲學家以為人的願望無窮，所以需要加以抑制。心理學家則把願望視為行為的動機，由此而演變出複雜的行為，也引起多種心理現象。若拋開價值判斷，只從人的方面來講，願望之層出不窮是事實，為願望的實現而採取行動也是事實。加以人所特有的高度智慧，使願望的實現成為可能。於是在受願望驅策時，便殫精竭慮，謀所以達到目的之策。

依弗若伊德(S. Freud)的說法，願望起自於本我(Id)的需求，而本我在人格組織中，是最基本的初步系統，其特質是需求與激動。這就是說，當本我有所需求時，便處於緊張狀態中，緊張使原來的平衡遭受破壞，本質上必需得到滿足，才能祛除緊張而恢復平衡。所以當有所需求的時候，便一心想望所求物的出現，更不顧及其他。依弗氏的說法，本我彷彿是一個被寵壞的孩子，所求必須達成，否則便無理取鬧，以達到最初的目的而後已。這猶如人有所願望時，一心只想願望的實現而不計其他一般。

然而無理取鬧的孩子，無論父母如何寵愛，如何盡力滿足其需求，對於超出能力限度之外的要求，終必有無法完成的時候。例如摘星取月，便常是用為這一類的比喻。那麼當本我的需求事實上不能滿足時，又將如何？弗若伊德則以為本我有幻想的能力。

( 16 )

，如果所望的不能得到，便會用幻想來滿足。所以幼兒若得不到乳哺，便吮吸手指以代替，猶如望梅止渴或畫餅充飢一般；甚至在清醒的時候未曾得到的滿足，便會託諸夢境，從夢裏滿足日間不曾實現的願望。這一作用，使父母對其無理取鬧的孩子，得以其他的方法，安慰其摘星取月的失望，用其他的物件，代替對星月的取索，也可使孩子欣然接受。

又在智慧和願望之外，人有理性也是公認的一種特質。多數哲學家以為理性是最高的心智作用，用以判別是非善惡和真偽，而定取捨。由此而推演，則理性作用中無法避免價值觀點。但是從心理學的立場看，便可使價值判斷的作用減少，或達到完全不含價值的地步。無可否認的，理性之中包括了判斷作用，但是判斷的方向可能不是基於是非善惡，而只是或然（probability）或可能（possibility）。所決定的不是「是或非」（right or wrong）而是「可或否」（possible or impossible）。從願望之為人所必有的特質來說，自然將趨向於「是」之一途，由此而包括了選擇作用。

選擇在哲學上涉及意志問題。近年心理學頗少談意志，而代以意願（intention），所指的仍然是心理趨向。把判斷作用和心理趨向連結在一齊，便會產生選擇的結果。那麼從心理觀點來看，理性中的選擇作用即是心理的特質之一；而以心理為出發點時，便會側重心理趨向的一方面，由此而言，出諸於自願的選擇或決定便在於本身。

無如理性作用受後天影響的成分極多。弗若伊德也以為超我（Superego）所包含的自我理想（Ego ideal）和良心（conscience）也是社會的產物，是後天學習的獲得經過內在化而成的一部分人格系統。而這一系統，雖然和本我同為人格的基本因素，却不是並行不悖的；反而超我有限制本我，或與本我相反的趨向在。於是在人格之中，便存有了矛盾。超我和本我作用的強弱，視二者孰佔優勢以為斷。行為的決定，可以暫時結束二者間的折衝，却不能使二者間的矛盾消失；而且任一方面的獲勝，都會導使次一心理現象的發生，且殘餘若干心理問題。

以上三種人類特質，是哲學的論點，也是心理的話題，因為這三種特質，也視為心理因素，而且和心理現象有密切的關係。加上前三種心理因素：自卑、軟弱、與惶惑，將導致出若干情緒，往往構成心理或人的問題。

### 由心理因素而生的情緒作用

情緒原是心理狀態的一種。因為在這類心理狀態中，除了心理的激動以外，必然存有情感作用，甚或影響生理的變化，所以特名之為情緒。若再就情緒的強度加以區分，則可有各種的情緒狀態。

在心理成為一門獨立的學問前，多數哲學家曾論及情緒的問題：或分析情緒的種類，或辨別情緒的價值，或就情緒而探討動機。心理學就哲學已有的觀點，更加以延伸，也曾有簡單和複雜情緒之說，並對情緒存在時的心理狀況予以分析。此處所引用的，乃是就前述的心理因素所引起的情緒，加以說明。

歸結前述兩類心理因素，至少可以引起兩種情緒作用：一種爲恐懼，一種爲希求。

恐懼之生，是由於心理上感到自卑、軟弱、與惶惑。人對其所生活的環境中之其他的人和物，因爲感覺到自身的渺小而恐懼大者，因爲能力有限，有所不能抵禦與克制而畏懼，更對於所不知和所不能確定而惴惴不安，仍然是恐懼的作用。

哲學家和心理學家中以恐懼爲基本的情緒者頗不乏人。所謂基本情緒，是與生俱來，或至少是生而即有的。嬰兒出生之後，便畏強光、畏大聲、畏位置的劇烈改變。因爲嬰兒的反應簡單，或者爲成人所能觀察的現象不多，所可見的是軀體的顫動或啼哭。待到即長之後，恐懼表現之可見於外在的，是混身顫抖、面色蒼白、汗流浹背、毛髮森豎。至於內在生理變化之可以分析的，則是腺液分泌的減少，內臟機能的遲滯。這些現象，是就客觀而得的資料。至於恐懼者本身的感受，往往要在恐懼的情境消失，靠回憶做內省而主觀的描述。這種描述由於身歷其境者在當時不能保持全部清明的知覺，難以保留全部經驗而做完整的報告；或是經驗者由於印象深刻而使當時的感受在追述時仍能歷歷如在目前，但却因語言文字的限制，不能形容得淋漓盡致而適如其分；又或報告者過甚其辭，予以誇大，也在所不免。即使有如是多端的缺點，仍能相信恐懼存在時的感受，必然緊張和不安，和正常情境中的感覺不同，故而不是受歡迎的狀態，可以斷言。

前述的恐懼，是在現實環境裏，有一個具體而可怕的目標所引起，故而反應也是可見或可以做化學分析的。但是由自卑、軟弱、或惶惑所引起的恐懼，可畏的原因雖然有跡可尋，但反應則不似前者的明顯，往往只限於內在心理的激動，激動的程度可能極爲微弱，以至個人也不能覺察，不會具體的說明，只是感到不安而已。加以人類心理的複雜作用，往往杯弓蛇影，自己製造可怕的目標，陷自己於不安的情況中；而且這種情形，雖聖人也在所不免，所以君子有三畏，畏天命、畏大人、畏聖人之言。這種畏懼的心理，雖然也屬於恐懼，但恐懼的狀態，則和一般實際情境中所生的暫時的恐懼不同，而且由此所引起的反應，可以斷言屬於生理或表面的變化少，而以心理的變化多。所以恐懼發生的原因，可能是具體的，也可能是抽象的，更可能由具體而變爲抽象，甚至是無中生有的。由具體原因而生的恐懼，可以在時過境遷之後，即形消失，或者以交替反射而改變恐懼作用，便不致對心理引起重大影響；若是由抽象或幻想所引起，或是原爲具體而經過抽象化的，便將影響心理狀態。從自卑、軟弱、或惶惑而生的恐懼，便屬於後一種。

兒童期以後的恐懼，抽象或幻想的居多，尤其有多數是社會化的產物，對心理的影響更大。其中最明顯的便是恐懼懲罰和貶抑。緣人有社會性，而且在生活過程中，羣居乃是必然。要想和其他的人營共同生活，便要得到別人的同意和贊助，即是所謂之由社會的承認 (social recognition) 到社會的贊許 (social approval)；相反的便要避免社會的否定，尤其要避免貶抑或懲罰，因爲貶和懲都在否定之列，且更等而下之。在這種患得患失的心情中，必然包括恐懼作用，既怕有所不能得，又怕有所失。所以從這方面看來，人生決非坦途，而是宛如臨深歷薄的險境，要時時戒慎恐懼，也就是時刻在有所畏懼之中，心裏的不安情形

( 18 )

可想而知。

希求是由人的智慧、願望、和理性而來，可做下述的解釋。

在以好奇心為開始，從事探索之中，便產生了希求。以人的特有智慧，固然可以達到探索的目的而有所發現，但是也由於人類智慧的優越，引出層出不窮的好奇心，而致有永無止境的探索。每一探索到發現的途境越長，所用的時間越久，希求便成為不可或免的心理。再加以無盡的願望，便成了無盡的希求。理性中的選擇或決定，也包括了希冀所選擇的為是，所決定的為可能。三者中都存有希求的心理，其中包含着極為複雜的情緒作用。

統觀希求的心理，無論其目標為何，必然不失兩種期望，期望獲得，或是期望成功。在此種心理狀態中，必然有三種情緒作用：愉快、焦躁、和憂慮。愉快是因展望獲得和成功，着眼於終點而感到欣悅；甚至把獲得成功變成另一起點，幻想進一步的獲得或成功，由此而編織出種種美景，不但與所希求的相合，而且超出初步的希求之上。這是人的一種普通心理，由於希求而肯於等待；因為期望較遠的美景，所以能够度過目前的難關；更由於所希求者是目前所無或超越於目前所有的，才使人類以及社會得以繼續不斷的進步。

然而所希求者往往不是目前即能實現，甚至是永遠不能實現的，但是希求却不因而停止，所以才有所等待。在等待的期間，所希望的愉快仍然存在，但却伴隨着未曾實現的失望，更充滿了因等待而生的焦躁與不安。焦躁中混合着輕度的憤怒或厭惡，不安中則含有恐懼與惶惑；再深一層，便到了憂慮的狀態，恐懼可能發生的變化，擔心希求終至落空。希求落空則成為失望，因而便可能意識到失望的悲哀。所以在希求之中，實是包括愉快、憤怒、恐懼、和悲哀等多種情緒。當心理狀況陷入於為此等多種情緒縈繞的情境時，其感受必然難以描述。

上述複雜的情緒作用，經過社會化而益形複雜。就希求來說，所望的固然是有所得或者有所成，實際上仍然是社會的承認與贊許，只是減少了避免消極的懲罰或貶抑，而重在獲得嘉獎而已，故而所望者多屬褒揚和獎賞的一面。從智慧所生的成果，如果是屬於創造的，必然要表現出來。此時的表現，不復僅是單純的滿足自己，而是要與人共享。其目的在於欣賞成果時，得到褒獎。若所得到的與期望相合，則有「深獲我心」之喜；反之，如果所得不合初意，便不免有「曲高和寡」之嘆。至於有關希求者，願望所寄的也便在於社會的褒獎：期望為衆人所愛戴，所敬服、所尊重，以及所注意。於是演員希望得到觀眾熱烈的掌聲，上司希望得到屬員的敬畏，衣錦者必不甘於夜行，善言辭者必不安於緘默。若基於理性的選擇，則更以能得到社會褒獎為前提，所以捨逸而務勞，安貧而守節，馴至殺身成仁、捨生取義，放棄常人所希冀的切近利益，寧願受人所不能忍的苦辛。從社會的判斷來說，從事此等選擇者自是難能可貴，但是從選擇者的心理分析，則是在希求社會的褒揚，惟其能選擇其難者，才見出其鑑賞的不凡。

## 心理的需要

心理學家所列舉的需要為數頗多，若就前述心理因素有關的需要而言，則仍然可以分為兩類。一類與自卑、軟弱、及惶惑相關，由此而生的需要是安全和依賴；另一類與智慧、願望、及理性相關，由此而生的需要是成就和遵從（Conformity）。

心理學家常用幼兒的表現來說明心理上安全的需要，而且安全和依賴幾乎是不可分的。其實這種心理需要不但明顯的見於幼兒期，並且可以追溯到嬰兒期。試以出生前後的嬰兒來講，如前述的假想，出生以前，嬰兒在母體內所處的是一個雖然狹隘，但却舒適的環境。因其小，所以胎兒無論是靜止或轉動期間，都有所憑依，而所接觸的又是溫柔的母體。賀樓（Harlow）在從事愛的實驗研究時，對愛所做的運用定義便說愛是一種溫柔親切的感覺，堪稱為切實的解釋。胎兒動靜皆有所憑依，所依的又恰好溫度相合，感觸相同，自然不會有任何不安。但是在出生以後，環境突然改變，而且空無着落，不安便從而發生。母親習慣於用柔軟的襁褓包裹嬰兒，在嬰兒睡眠時周圍附以衾枕之類，未嘗不可視為對嬰兒安全的供應。被重重包裹，四周附有枕衾的嬰兒比較容易安睡，在懷抱中又比在床上容易入睡的嬰兒可能即是需要安全的例證。

到兒童期結束為止，依賴的傾向最為明顯。兒童需要成人喂食、着衣，甚至要成人陪伴入睡，不肯獨自相處，不肯單獨進入新環境，初入幼稚園或小學的兒童中最為常見，即是必須有所依賴，才感到安全。

青年期的獨立行為雖然超過依賴，但是依賴的心理却仍然存在。此時期可能將依賴父母的心理，轉而成為依賴同伴，最明顯的是當其外出的時候，必須有伴才肯上街或是從事休閒活動；而缺乏密友的青年，便表現孤獨和畏怯。青年的孤獨並非獨立的表現，乃是缺少安全感，不敢介入人羣，甚至不敢加入於同年齡伙伴中。無論其表面的理由是不屑於或是有所不好，實際上乃是這兩種心理需要的驅策使然。

待到成年以後，似乎已經具有充分的獨立能力和安全感，因為成人已有了較多的自衛和生活的技能。然而心理學家却相信，成人仍然有安全和依賴的需要，察諸事實，確也有諸多證明。依社會習俗言，男性勝於女性，富有獨立的精神。故夫婦之間，妻子需要丈夫保護，需要丈夫慰藉，更需丈夫明證愛自己，否則便會失去婚姻中的安全感。然而事實上，丈夫需要妻子照料衣食，需要妻子嘘寒問暖，沙利文（H. S. Sullivan）說，丈夫甚於妻子，更需要妻子明白顯示其愛，方才能確定其本身的安全感。夫婦地位，雖然被視為齊等，若從心理方面分析，妻子對丈夫的愛護，實是母性的延伸，而丈夫之需要賢妻，需要溫馨的家庭，否則便感到空無着落，也是需要安全和依賴的證明。所謂英雄能獨立，必須將其全部生活包括在內，才能下定論，往往表面上最堅強、最富英雄氣概的人，更需要有所依賴和有所仗恃。

其次就男性的事業而論，需要合作者，需要工作順利，其間便包括了患得患失，為前途而憂慮等諸多問題。除非對所從事的



( 20 )

職業，相信地位穩固、收入豐厚，且有足夠的養老金或退休金者，在事業方面便不會有充分的安全感。這是因爲一方面男性的責任感，自知有供應家庭生活，教育子女的責任，一方面是社會習俗，始終以男性爲中心相染而成的風氣所致。

從心理的觀點而言，安全和依賴的需要，並沒有性別的差異。弗若姆（E. Fromm）以爲人的心理上有一種統屬的需要，即是需要有所依屬。其初是依屬於自然，在社會文化進步以後，人和自然的距離日趨日遠，所以改而依屬於人。如果被愛而又有所愛，心理上便有了寄託，才不致感到寂寞孤單，以爲自己孤立於天地之間。如果心理上有所依屬，雖然所屬者遠在天涯，仍然可以保持安全感。證諸人的心理感覺，這一說法也不無道理。有所依屬則在緩急間有所信賴，平時也有所安慰，才能增加生活的情趣和勇氣。

不過若從自卑、軟弱、和惶惑的心理因素來看，則安全和依賴的需要更爲明顯。因爲自卑，所以需要偉大來彌補；因爲軟弱，所以需要強壯來支持；因爲惶惑，所以需要明哲來指引和保證，如果這些本身無可挽救的缺點，能够從另外一個來源中得到補償，便可減低原有的恐懼和不安，並且得到安慰與滿足。式微的子孫樂於稱道顯赫的祖先，身體弱小者幻想自己可以成爲拿破崙式的英雄，優柔寡斷者要別人代做主張，又要一再保證所主張的是最明智的決定。這種心理需要的延展，使每個人都要找出一些可資憑依，可以仗恃的對象。對象可能是人，也可能是物，更可能是自己編織出來的想像。無論是具體或抽象的目標，只要有所憑藉，便感到安全，從而增加了信心。

由智慧、願望、和理性等心理因素而生的心理需要是成就與遵從。心理學家相信成就是一項普遍的需要，而成就的種類甚多，最基本的是由於人的創造能力，從創造表現上求證實自我的存在，更從而證實自己的能力。由於成就需要的驅策，使人在艱難困苦之中，不屈不撓，不達到成功不已。成就需要的表現，從最細微的事件以至成大名立大業，無所不在。幼兒拒絕成人喂食，寧願自己笨拙的拿起筷攪動，將食物狼藉滿地，以致吃到口中者雖極有限，也不肯放棄自行嘗試的機會；或者拒絕成人代爲着衣繫帶，寧願自己把鈕扣張冠李戴，也不以爲忤，便是極好的例證，從青年到老年，對於自己正在進行的工作，寧願一試再試，不肯中途假手於人，且不願採納別人的意見，要獨自完成，才能獨享成功的快樂，且在完成之後，不但對自己的能力增加了信心，而且可以得到別人的欽敬與重視，便是極常見的事例，並由此可以了解此一普遍的心理需要。

願望和成就的關係，超出智慧和成就之上。此種關係不似後二者之間，事實上可成正相關；因爲成就能否出現雖不可預定，願望其出現則是一般的心理。願望之和成就有關的，可分爲兩種。一種是純屬於個人的，猶如艾德洛（A. Adler）所說，每人都有一想像中的最後目的，此目的即使不爲個人所覺知，但却是指導個人行爲，形成個人生活方式的依據。艾德洛相信，此種目的在幼年已經建立，其後便遵循此最終的方向進行。如是便在一生當中，時刻希望有所成就，或分出階段而逐步求其實現，或一往直前，貫徹始終。另一種是和別人比較之下產生的，但是需要却是最初即有的。艾德洛稱之爲力爭上游（Striving for



Superiority)，在社會中即形成競爭。也就是心理上期望自己日新月異，一面希望能出人頭地，而出人頭地即是在和別人比較之下，能够勝過別人。所以勝人之處，當在某些事實的表現上，如果有事實爲證，便可使自己得到成就感，而滿足了心理上的一種需要。艾德洛的觀點，雖然出自於假說，證諸事實，亦有足徵。就人的願望來說，最基本的爲求生，故而但得溫飽便可爲最終目的，如果事實確如所願，便會感到滿足，因爲求食得食、求衣得衣，便是成功的證明。如果所願更高於此，歸納人在社會中的願望，往往不出兩途，即是求名或求利，如是依願望無窮而言，所需要的成就也會層出不窮。益以所有的才智和競爭的習性，便可能應用種種計謀手段。姑不以價值觀點判斷計謀手段的當否，僅從心理需要來說，無非是爲滿足一己的成就感而已。

理性能够助長成就的需要，且能使成就實現，而且在滿足基本需要的成就之外，多數是受理性的指引。以公認的人是理性動物來說，可以解釋人類需要的繁多，乃是人理性所致。但是另一方面，理性既爲判斷和選擇的指引，則在企求成就的過程中，理性亦將指引判斷和選擇，使其接近於成就方面。而人類社會既係由多數人所組成，個人又有待於別人的協助，便不能一意孤行而獨行其是，所以必須顧及別人，尤其應顧多數人的意見。在此種情形下，個人便要犧牲一部分自己，或至少對於自己所願意，而不爲多數人所贊許者，有所禁制。捨己從衆即是心理學上所謂之遵從。由這一方面看來，遵從似乎是後天學習經過內在化而成的心理需要，並非先在的。不過若依人需要羣居生活而言，則先天即有接受羣儕影響的能力，亦屬可能；再證諸依賴的需要，可知人不能完全獨立，必須有所依附，依附即含有放棄若干自己，容納別人的作用；如是個人不僅不能完全爲自己的主宰，甚且無從主宰別人，若在人己之間有所矛盾，勢必有一方讓步，或者雙方折衷。讓步與折衷便含有遵從的成分在。即以最近的事實而言，人須賴別人以滿足自己生活的需要，同時便要對別人有所遵從以獲得所需要的幫助。理性頗能使人從事此等利害判斷，因而選擇對自己有利的途徑，等而上之，理性更使人接受社會文化的約束，使其雖不願爲而勉爲其所當爲，雖欲爲而不爲其所不當爲，如是便將對於人的遵從，轉變爲對抽象制約的遵從。社會習俗之對人的約束力，即是由人的理性指引而實現；人之所以能够入鄉隨俗，即是由複合而成的遵從需要而生。所以社會心理學家把這類需要認爲是演生的動機（derived motives），或中級的動機（secondary drives）是由基本的需要而生成的。

## 倫理道德的建立

通觀前述各節，由於人對環境和本身的覺察，自知其卑微、軟弱、且多方惶惑，從而產生恐懼；恐懼巨大，恐懼強壯，恐懼所不知或不能定，進而恐懼由此種種所加諸於其身的傷害。揆諸人求生的本能，必然曾經力圖克服本身的弱點或缺點；乃在嘗試多端之後，仍然有所不能，並有所不能定，便不免對本身感到不滿或遺憾，由是而生出需求，需要依賴和安全。但是所需要者既不能由自己滿足，便不得不退而求其次，假諸於另一種力量。此種力量是由想像而生，不在宇宙萬物的任何一種中。因爲從多

( 22 )

種事實的顯示，在宇宙萬物之中，人仍然是最會利用萬物或克制萬物的，又以人的好勝心來說，也不願承認任何感官所能覺察的事物，勝過自己；則此假想的力量，將是視之而無形，聽之而無聲，然而却有無邊的威力，有無盡的智慧，無所不在，又無所不容，不能窮其境界，是以無限，無生無滅，是以悠久，無物能够勝之，無所缺失，是以完美，集所有偉大，浩瀚，悠久於一齊，便成爲一個無所不知，無所不能，又無所不在的，不知其爲何物的目標。這一目標，却又和人最相似或最接近，是宇宙的開創者，故宇宙萬物盡在其包羅和統御之中，且含有其超越的力量；但因物有差等，所以所含的超越成分便有多少之分，而人是含有該成分最多的一類，所以與之最相似且最接近，最能循其道而行，也最易回復至其所來的方向。如是便形同此超越與人同在，能够拯人於患難疾苦，也能使人重復成爲其原來的一部分。如此設想，便彌補了人原有的缺陷和弱點，當我顯得過於渺小的時候，有一個無出其右的偉大爲後盾；當我覺得過於軟弱和無能時，有一個最強壯而又無所不能的做支援；當我有所不知或不能確定的時候，有一個全知和最高的主宰做指引，如是尙復何懼！

這種設想，可能即是西方的宗教思想和中國天道論的來源。在宗教思想中，所設想的至大至偉，全知全能的是神或上帝。上帝是宇宙的開創者和推動者，是宇宙的主宰。宇宙萬物的生成和演化完全依照上帝的意志。以基督教思想爲代表，人是上帝的子女，則人最似上帝的形相和智慧；但是人爲上帝所創造，所以不能自行創造而必須服膺上帝的命令；人雖然沒有上帝的知能之高，但上帝却時刻顧念到人，所以人雖然有所不能與不知，却可以得到神的指示以解其困惑；甚至對於人所最不能確定，因而最爲恐懼的死亡，也可委諸於上帝的安排，最後回到神的部分，而得到更多的滿足。有了這種想法，使人在顛困失意時候，能够安於命運，並且度過或忍受其遭遇。

中國未曾形成神道思想的宗教觀，而將人的想望委諸於天。雖然老子重在自然，但以儒家的思想爲主，天便是形成宇宙和統御宇宙的最高主體。如「天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉。」顯見天便是宇宙的默默無言的主宰。天道高明無窮，所以「維天之命，於穆不已。」且繫日月星辰而覆萬物。然而儒家之超脫宗教思想的觀點，是重在天道，即是自然之理，所以常就宇宙現象而論，言及天便連帶說到地，天地共同形成自然的道理，所以說「天地之道，可一言而盡也，其爲物不貳，則其生物不測。」而且天地之博厚高明悠久之道，與人相近，所以可以用人道配天地之道；配道的最高原則是誠，這就要靠人自行裁抑，自行努力，先盡人才聽天，如果人力有所不逮，則既然已經盡了一己之所當爲，最後便只有委諸於天；如顏淵之死，孔子說是「天喪予，天喪予。」是在無能爲力的時候，用天命來求安慰。但是這種委諸天命的心理，並未減少對本身的策勵，相信自己的力量是受之於天命，更可見出對天的信賴，如「天生德於予，桓魋其如予何！」便是。

以一個抽象的信賴者爲支柱，使人對於不能抗力的威脅與災難，能够忍受；對於不能解釋的現象，有一個暫時的說法；並且能够承認一切已經發生的爲必然，而對於尙未發生的仍然存着希望和信心。有了這樣的一個信賴者，便會感到比較安全，也可減

少對自己的不滿和遺憾。

信賴者既然有如此的力量，對本身有如許的作用，那麼本身對信賴者，也應該有所作用，彷彿是一種義務一般，以連繫二者的關係，從而生出道德義務或倫理責任。以宗教的道德義務而論，首先是對神的敬畏、尊崇、信仰、與服膺；進而推演神的意志，既然神創造了多數相似的人，必然希望屬於同類的人能合衷共濟，上體神意，共同生存於宇宙之中。於是神愛人，人也要互愛，如此服膺神以求神與之同在和佑護，遂逐漸形成宗教的道德觀念，藉所依附和仰賴的神以自慰，也藉神以維繫人和人的關係，用以保持所形成的社會組織。這種組織，表面看來是對人的約束力，但組織之所由生以及約束之所由成乃出諸人的本身，而且是人爲了滿足自己而發展出來的。

儒家對天的欽敬和信賴，無殊於宗教家的觀點。但儒家未曾把天予以神化，因爲天道高遠，莫可究詰，遂退而論天人的關係，人既承認天道爲如是，便應該從人的本身做起，以人配天。是在有了一個最高的可崇敬和可信賴者以後，行遠自邇，遵循五達道，具備三達德，以本性之仁出發，由修己而處人，因人間關係的適當維繫來達到天道的旨趣，如是便形成修身和待人的道理，成爲人的倫理責任。倫理責任，表面上也似乎是約束個人的信條，使個人必須有所爲和有所不爲；然而爲了個人的生存，爲了滿足個人的需要，便不得不如是。故而表面上的約束，並非來自於相反的方向，出發點仍然是爲了個人，也就是社會心理學家所說的，這不是約束而是動機或目的，是由初級的基本需要演生出來的中級需要。

人既然爲了個人的生存而必須和別人發生聯繫，因而便必須有傳達意見和溝通意見的工具。以人類的智慧，遂創造出語言。由若干聲音的連接，代表各種不同的意義，經過多數人的同意，使得由聲音所構成的意義得到公認；再伴隨着手勢以及姿態，不但賦予有形事物以名稱，而且可以表明抽象的意見。於是一個人若要得到別人的幫助，必須使其所發的聲音或所做的手勢，能夠爲別人所了解，那麼便必須隨從多數人所常用的聲音或手勢，其中已是包括了遵從的作用。反之，倘若個人仍要保持其特立獨行，自以爲是的態度，自然無妨自行創造自己命意的聲音或手勢。然而却不能使別人了解，也就得不到別人的幫助，所以遵從也不是由外而來的加諸於個人的壓力，而是個人爲了生活，乃是勢所必然。

由多數認可的公衆意見，構成人的行爲方式。在初期社會裏，經過公認的行爲方式顯然只限於人們發生聯繫的地區。在某一個地區之內流行，遂成爲民風和習俗。而民風和習俗之富有地區性，便基因於此。在此地區之內的成人，諳知其風俗，依照風俗而行，才能被同區域的別人承認爲其中的一分子，也就承認了彼此間的關聯性，才肯患難相恤，疾病相扶持，這是人之社會化的發生。成人爲了自己的下一代仍然能够生活在這個地區之內，仍然能够得到別人的幫助，便把應行遵從的行爲方式教給下一代，遂產生了家庭教育，也使家庭組織更爲堅強，建立了夫婦、父子、兄弟、和長幼的關係，因而家庭成爲最早的社會機構（Social institution）。又在同時，由於個人和別人的關聯，不僅限於家人之間，而是有很多家人之外的人，尤其身爲一家之主的家長

，需要其他的家長站在同樣地位上互相幫助，這些本無血統關係，却要互助以謀生的人遂成爲朋友。然而這些可以成爲朋友的人，固然能够因需要而互助，也能因各自利害的差別而爭競，於是便需要有一個爲衆人所尊崇的人，在取予雙方不能平衡的時候，主持公道，以維持聯繫，這樣的人便被推舉爲領袖。既要領袖維持衆人的關係，衆人便要尊重領袖的意見；領袖既然是爲衆人而服務，衆人對領袖便要極力擁戴，由此又形成君臣的關係，成爲大而完整的社會機構。每個人生存於社會機構中，要使社會機構發揮其功能，便要依照功能的方式而行爲，於是建立了父子有親、君臣有義、男女有別、長幼有序、朋友有信的倫常關係。依此而應該父慈、子孝、兄良、弟弟、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠。

這十義的倫常關係，是兩兩相對的。從任一對來看，都是互相對應的，是人和人的關係。如果把這種關係當做因果關係來看，似乎可以解釋爲父慈然後子孝，兄良然後弟弟，夫義然後婦聽，長惠然後幼順，君仁然後臣忠；也可以反過來說，父不慈則子不孝，兄不良則弟不弟，夫不義則婦不聽，長不惠則幼不順，君不仁則臣不忠。無如這樣解釋，是把相對的一方置於主動地位，而另一方則處於被動的情境，兩者並不平衡，而且居於主動者成爲因，居於被動者則成了果，責任只寄於一方面，顯然不合人間關係的相互作用。因爲在人和人之間的作用上，是錯綜交織的，如果不予以分割，便難斷定孰是因或者孰是果。若將上項關係逆轉，則負作用的方面便成爲子不孝則父不慈，弟不弟則兄不良，婦不聽則夫不義，幼不順則長不惠，臣不忠則君不仁，仍然有主動與被動之別，不過成爲主客易體而已。在這種解釋下，倘若相對的雙方都不採取主動，只等對方有所表示再予以相對的反應，豈不永遠無法形成人和人的關係，而成爲散漫的一羣。

但是若從心理的觀點來分析，則每個人都是一個主體，各本其分而行，所以爲父者慈，爲子者孝，爲兄者良，爲弟者弟，爲夫者義，爲婦者聽，爲長者惠，爲幼者順，爲君者仁，爲臣者忠。這慈孝良弟義聽惠順仁忠，不是出自外在的要求，而是或基於人類本性中的人情，或由於認清自己的角色，自發自動而成的。親子之情由於天性使然，動物尙且有舐犢之情，有反哺之義，人之老吾老和幼吾幼自然更甚於動物；兄弟比肩而生，同出一體，共爲父母養護成人，朝夕相聚，自然有友于之情；夫婦聯爲一體，由於天生異性的需要，情愛更是必然，這是由於人的天性如此而成的。長幼之間的惠與順，是親子情感的延伸，所以老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，見孺子入於井，莫不有慌惕惻隱之心，仍然來自於人的本性。至於君臣的關係，則是因社會化而演出來的中級需要，是爲滿足初級需要的必然。如此看來，相對的任何一方都沒有先行施爲的責任，也不會要求對方必須擔負任何義務，而是在生活中，爲了滿足個人的需要，而生出的必然的情感，由情感而形成如是行爲。如此說倫理道德便不是外在環境加諸於個人的約束，而是個人生活的內在的要求。

既然個人要求行爲的方式，便要依照方式而行，所以要從本身做起，即是修身。修身要靠自我省察和自我控制，屬於良心和自律，修身所能達到的程度，便要以自己的力量以爲斷，尤其要以自律的力量爲定評。因爲良心不過知覺行爲的臧否，能否知其

不當爲而不爲，或者知其當爲而爲之，靠着基於良知而生的自律的力量。此時行爲的約束力，不是來自於別人的，也不是由衆人共認的行爲方式的要求，而是一己的良心。因爲行爲表現於外，別人可以覺察，動機在未發而爲行爲之前，只有自己能覺察其驅策力的衝激，便只有靠自己省察，來決定是否應該發洩出來。自律較強的，可以阻止自己不當行爲的發生，但是却逃不過自己良心的責難，因爲生出這種不當的意念而自咎。爲使自己不受良心煎熬，儒家提出修身以誠意爲主：「所謂誠意者，毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也。」便是指明行爲表現，不是因爲能被別人覺察而要戒慎恐懼，是爲了避免本身良心的責難而然的。以不欺暗室屋漏爲慎獨的方式，並以隱微必見而自行警惕，所以中庸又說：「莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」一再指出慎獨的重要，是有鑑於良心的自責，甚於十目所視，十手所指，其難堪的程度，甚於外在的指摘或懲罰。所以必須從本身做起，以誠爲物之終始，所以君子以誠爲貴，誠於中者才能形諸外，才能成爲表裏如一的君子。

姑將君子這一名號暫置勿論，單從由誠意而生的本身的感覺，便可看出這是內在心理的需要。因爲時刻不懈的自我省察，所以無妄念、無過言、無過行，便無須懊悔，無所自咎，自然會感到胸懷坦蕩。坦蕩的胸懷，是由於反身而誠得來的，孟子說樂莫大焉，近似乎西方快樂主義求樂的目的。其實如果不把這種心理情況歸結到過高的快樂程度，便很可說是心理安舒的境界，即是免除心中的忿懣、恐懼、和好樂，而達到不惑、不憂、和不懼的地步。不惑不憂不懼的心理情境，乃是個人所希望保持的，也就是所企求的衷心安泰，而這三者便是儒家所謂之三達德，分明是儒家看到人心的真正需要，也看到心理需要的滿足，端在自己身體力行，能够自行律己以修身，便近似力行的仁，修身以仁，也就合乎待人的原則，仁者之好人和惡人，也正是把我和人，以及人和多數人關聯在一齊的社會公認的原則，其作用尚不只限於直接和自己接觸的人，更將擴而大之，爲所有人所公認，所以「克己復禮爲仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。」再進而從爲仁由己出發，印證到「己所不欲，勿施於人。」的恕道，是從人同此心，心同此理體認，以我心度人心，則人心猶如我心；以人心證我心，則我心亦猶人心。如是我所欲者，也是人之所欲，我所惡者，也是人之所惡，若要我之所欲能够如願，便不應妨害人之所欲者；若要我之所惡能够消除，便不應勉強人容納其所惡者。便成爲人與人之間的互諒關係，並進而成爲人與人間的同心協力，互助與合作。在待人適度時，則人已兩方，都處於和樂的情境中，而這情境，必然符合喜怒哀樂發而皆中節的情境，也正是所謂之天道，所以「致中和、天地位焉，萬物育焉，」便達到了處世和配天的完美境界。到此時個人的心境，可以稱之爲仰不愧於天，俯不忤於人，仍然是胸懷坦蕩，衷心和樂、不惑、不憂、和不懼的情況，也正是人孜孜以求，終生渴望的心理狀況。

## 結語

世俗言及倫理學者，每以爲倫理道德原則，失之過於嚴肅而不近人情；至言及行爲規範時，又易看成爲乃是出諸道貌岸然的

(26)

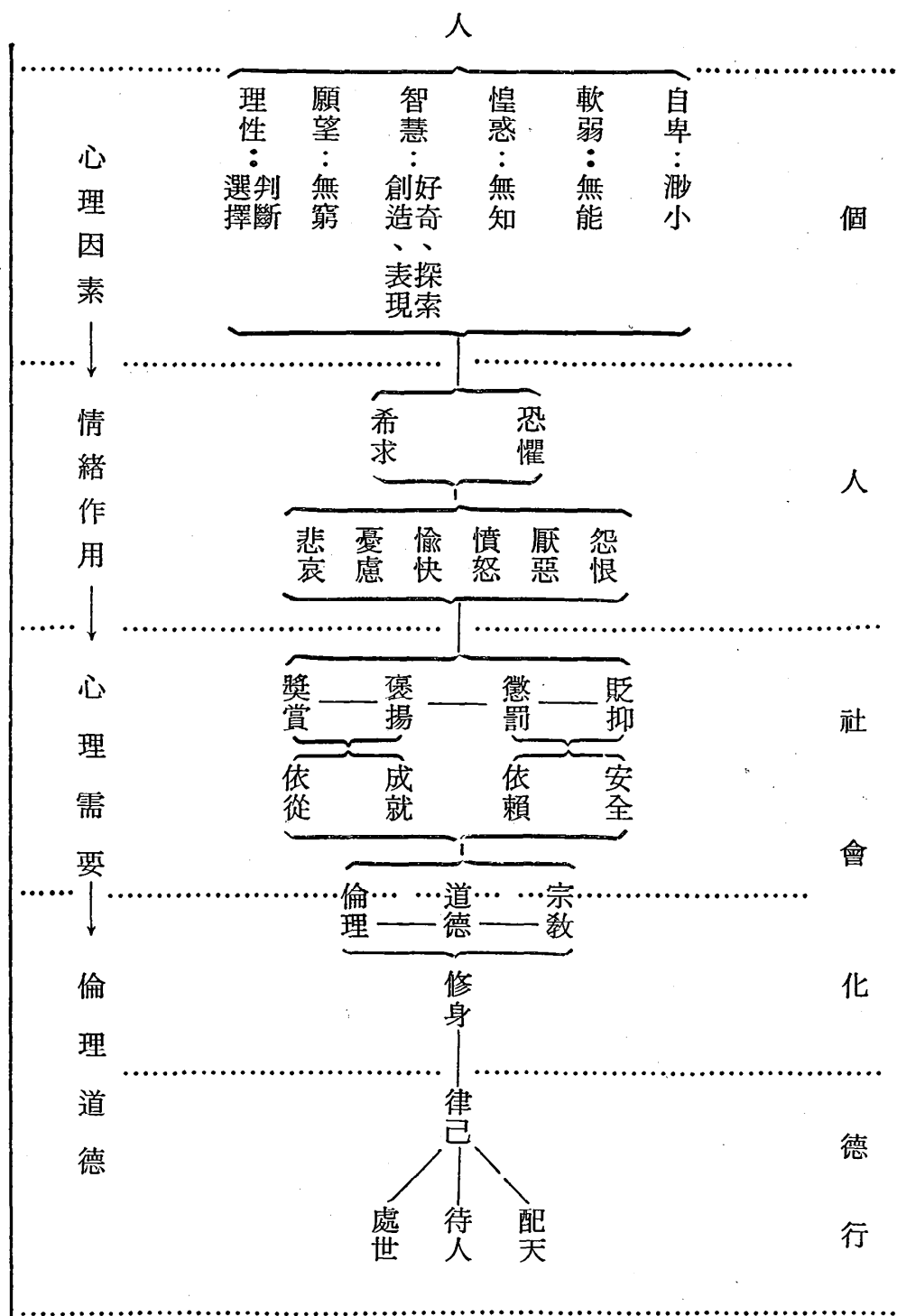
夫子之口，故做嚴詞正義，強人所難。此種說法，乃是誤以為倫理學是涉及限制行為的原理原則，與人性相違，尤其不近人情，以致在論說時，為曲從學問而虛與委蛇，在行為時，便仍我行我素，希圖以一己之聰明，矇騙他人。其結果使教育中之修身之道，成為教條，雖言者諄諄，而聽者却本其反抗心理，仍然等閒視之。

若從心理觀點分析倫理學，則可看出倫理學的形成與建立，乃是應人類切身的需要而生。倫理學之約束行為的部分，固然着眼於多數人，然而個人即是此多數人中的一分子，苟無羣體，則無以維護個人，故個人雖因附合多數人而彷彿有犧牲自我的部分，實際上由所謂之犧牲而做的貢獻少，從貢獻而得回者不知若干倍蓰。若明白這種道理，便知倫理學的原則以及道德行為規範，不是由外而內的約束，而是出自於內在心理的需要，則所謂為羣體、為國家，甚至為全人類者，歸根結蒂，仍然是為自己而已。

由此而論，則倫理道德教育，苟能捨棄嚴肅的外貌，不以訓誡的口吻出之，而代以心理的分析，由自我省察而發現行為的原理原則，將可變外在的要求而成內在的自願，而出諸自願的行為，以有最強烈的動機，必將更為有效而確實。

從心理觀點推究倫理道德，可歸結為下圖。

倫理道德溯源圖





( 28 )

## REFERENCES

- Adler, A.: Practice and Theory of Individual Psychology, Harcourt, N.Y. 1927.
- Allport, G.W.: Pattern and Growth in Personality, Holt, N.Y. 1937.
- Aristotle, Ethics, Translated by J.A.K. Thomson, Penguin Classics, 1953.
- Freud, S.: The Ego and the Id, Hogarth, London, 1947.
- Freud, S.: Beyond the Pleasure Principle, Hogarth, London, 1948.
- Freud, S.: Civilization and Discontents, Hogarth, London, 1930.
- Frend, S.: Inhibition, Symptoms, and Anxiety, Hogarth, 1936.
- Fromm, E.: Man for Himself, Rinehart, N.Y. 1959.
- Fromm, E.: Individual and Social Origins of Neurosis, in Levits, The World of Psychology, Braziller, N.Y. 1963.
- Haldane, E.S. et al: The Philosophical Works of Descartes, Cambridge, 1968.
- James, W.: Principles of Psychology, A Brief Course. Pap. 1963.
- Levin, K.: A Dynamic Theory of Personality, McGraw-Hill, N.Y. 1936.
- Murphy, G.: Human Potentialities, Basic Books, N.Y. 1958.
- Murray, H.A.: Explorations in Personality, Science Ed. N.Y. 1938.
- Sullivan, H.S.: Conception of Modern Psychiatry, Psychia. Found. 1947.
- Sullivan, H.S.: The Interpersonal Theory of Psychiatry, Norton, N.Y. 1953.