

青年基本知識叢書編審委員會主編

謝幼偉編著

倫理學大綱

正中書局印行

自序

這部倫理學大綱是根據作者廿六年春在中央軍校廣濟分校特別班所寫的人生哲學講義加以增刪修改而成的。當人生哲學講義寫成後，我們神聖的對倭抗戰，即行發生。作者以職務上的關係，奔走粵桂各地，所以幾次想把這書修改出版，都沒有機會去。冬到宜山兼主講浙大，曾將內容的一部對學生演講，同時在軍校方面也曾作過好幾次的講演。作者深覺現代青年確需要一種正確的人生觀和一種正確的行爲論，可是在國內所出版的倫理學著作中，却找不到適合的書籍。他們的著作不是偏於玄談，就是專門介紹他人的學說，缺乏一種積極的主張。他們的著作雖不是沒有價值，然從現代青年的需要言，却應該有和他們不同的著作。即從民族道德的培養言，也應該有和他們不同的著作。所以作者這部書的目的不是爲專家寫的，而是爲一般青年寫的。從培養民族道德的立場上，指示現代青年認識生命，明瞭生活，了解人生的意義，更指示現代青年以修己和安人的大道，就是本書的最大目標。所以倫理學上的專門問題，本書是很少談到的。在內容方面，本書對國父孫總理，尤其是蔣總裁的言論採取了特別多，因爲作者相信他們的話是經驗之談，對

青年的修養是有益的本書的前身，即人生哲學講義。經友人賀自昭（麟）兄閱過一遍，曾給作者不少的鼓勵和批評。即本書得有機會出版，也是賀君介紹之力。特書此誌謝。

民國二十八年十一月廿六日序於宜山謝幼偉

目次

第一章 倫理學的性質 …………… 一

第一節 倫理學的定義 …………… 一

第二節 倫理學與科學 …………… 四

第三節 倫理學與哲學 …………… 六

第四節 倫理學與宗教 …………… 一〇

第五節 倫理學與教育 …………… 一三

第六節 倫理學與政治 …………… 一六

第二章 倫理學的任務 …………… 二〇

第一節 舊傳統的動搖 …………… 二〇

第二節 新標準的難立 …………… 二五

第三節 青年界的煩悶 …………… 二九



第四節 倫理學的任務 …… 三二

第三章 倫理學的派別 …… 三四

第一節 快樂派 …… 三四

第二節 苦行派 …… 四一

第三節 出世派 …… 四七

第四節 玩世派 …… 五五

第五節 唯物派 …… 六一

第六節 正統派 …… 六七

第四章 革命的人生觀 …… 七五

第一節 生命的認識 …… 七五

第二節 生活的基型 …… 八八

第三節 人生的意義 …… 一〇六

第五章 革命的行爲論 …… 一一九

第一節	道德的行爲	：：：：：：：：：：：：	一一九
第二節	修己的行爲	：：：：：：：：：：：：	一三一
第三節	安人的行爲	：：：：：：：：：：：：	一五四

第一章 倫理學的性質

第一節 倫理學的定義

普通討論一種學問常先對這一種學問下一個定義，這一個定義雖未必能把這一種學問的內容說明，然多少總能使讀者對這一種學問的性質有初步的了解。所以定義雖易失之簡略，有時不免引起誤會，然也是不可少的。

倫理學是什麼，在沒有提出定義前，我們最好先一談倫理二字在我國文字上的意義。根據劉申叔的解說：「倫字本義訓爲輩，其字從人從侖，蓋人與人接，然後倫理始生。理字本訓爲治玉，引申之則爲區分之義。凡事物之可以區別的是謂物理，而人心之能區別事物的是謂心理。所以科學之以理字標目者，皆含有條理秩序之義。倫理者猶言人人當守其爲人之規則，而各遵其秩序耳。」

(李石岑人生哲學引劉著倫理教科書)。蔣總裁對此有較為簡明正確的解說，彼謂：「倫就是類，理是紋理，引伸爲一切有條貫，有脈絡可尋的條理，是說明人對人的關係，這中間包括分子對羣體的關係，分子與分子間相互的關係，亦即是人對於家庭、鄰里、社會、國家和世界人類應該怎樣，闡明他各種關係上正當的態度，訴之於人的理性，而定出行爲的標準」(見政治的道理演講)。

從這兩種解說，我們知道所謂倫理，就中國的字義上講，即是人與人相處的道理或規則也，即是做人的道理。

倫理學是英文「愛西克司」(Ethics)的翻譯。這字希臘的原義爲風俗、爲習慣，屬於某一團體而與另一團體不同者，隨後又有品性或性向之義。倫理學也是英文「摩爾、斐羅索非」(Moral philosophy)的翻譯。這「摩爾」一字根據拉丁文的原義也有風俗習慣之意，所以倫理學在西洋其原始的意義就是風俗習慣之學。我們知道一民族或一團體的風俗習慣，即是該一民族或該一團體內人與人相處的道理或規則，爲人人所當遵守而不能違背的。這和我國倫理二字的原義尚相合，因此拿倫理學去譯「愛西克司」是不錯的。

不過，倫理學的原義雖與風俗習慣有關，然在西洋這種學問早已不是專門討論風俗習慣，而

論一般行爲的科學。普通倫理學教科書多半界說倫理學爲「爲的科學」。例如麥肯西即謂：「倫理學是行爲的科學，是論究人類行爲之與是非或善惡有關的」(MacKenzie: *The Manual of Ethics* 頁一)。杜威與他夫斯合著之倫理學也有相同的界說(見Dewey and Tufts: *Ethics* 頁一)。西德維克則界說倫理學爲「關於個人自由行動之何者爲是或何者應做的科學或研究」(Sidgwick: *The Methods of Ethics*, Seventh Edition 頁四)。這些界說都認倫理學是討論人類行爲之是非或善惡的，換一句話，倫理學是以人類行爲爲對象，從而論究行爲之何爲是，何爲非，或何者應做，何者不應做的學問。因此西洋倫理學的論著大半集中於是非善惡的討論，尤以「善」或「好」(Good)之性質的討論爲熱鬧，差不多倫理學就是何爲善的科學。自作者看來，這種討論雖屬重要，但未免把倫理學的意義弄得太狹了，太偏重行爲了。倫理學一方面雖常討論行爲，一方面尤常討論人生的理想，確定了人生的理想，然後能確定人類的行爲。倫理學應該包含一種人生觀及一種行爲論，僅論行爲是不夠的。德哲鮑耳生明乎已見到此點。他認倫理學「有應盡的雙重職能：即決定人生的目標或其最高之善，和指出實現此目標之道路或方法」(Paulsen: *A System of Ethics* 英譯頁四)。這無異說，倫理學當確定一種人生觀和指出實現此種人生觀的手段。所以

作者擬將倫理學界說爲：探討人生的理想和規定實現此理想之正當行爲的科學。這是作者的定義。本書即將根據此一定義而加以發揮。

第二節 倫理學與科學

倫理學在我們的界說裏已視爲一種科學，不過這和自然科學或理論科學不同。我們知道自然科學或理論科學所論究的是自然界實然的事實或現象，而倫理學所論究的是人事界當然的行爲；自然科學或理論科學僅以探討自然現象之某種齊一性而明其因果關係爲止境，不受人類目的直接的影響，與人類目的也無直接的關係。其知識雖可利用之以達某一目的，如木石之知識有助於建築，電學之知識有助於交通，氣象之知識有助於農業，然其知識本身之真理則與目的無關，也不受其影響。倫理學則不然。倫理學是與人類目的有直接的關係，而且直接受其影響的。這是倫理學和自然科學或理論科學的一種主要區別。其次，自然科學或理論科學對自然現象所下之判斷是事實的判斷，或「是什麼」的判斷，無所謂好或不好的區別，而倫理學所下的判斷是價值的判斷，是以是非或善惡爲標準的。這也是倫理學和自然科學或理論科學的一種主要不同點。所以

如認科學就是自然科學或理論科學，那倫理學就可以說不是科學。

倫理學雖非自然科學或理論科學，然亦不失爲一種科學。普通認倫理學爲規範科學（Normative science）或實踐科學（Practical science）。所謂規範科學，就是科學之定下規則或定律的。這定下來的規則或定律不一定是事實上必然的規則或定律，而是達到某種目的所應當遵守而不一定遵守的規則或定律。例如，建築學是討論蓋房子所當遵守的規則的，然蓋房子的人不一定遵守它。修辭學是討論寫文章所當遵守的規則的，然寫文章的人不一定遵守它。理則學（即邏輯學）是討論正確思想所當遵守的規則的，然從事思索的人不一定遵守它。這些都算是規範科學，與自然科學之從事發現事實上必然的規則或定律者不同。自然科學所寫下來的規則或定律是事實上所必然的，是某種現象所不能不遵守的。如果某種現象不遵照某種定律，那是某種定律不適用於說明某種現象，而不是某種現象有什麼錯誤。規範科學之規則或定律則不然。如果人類行爲違反了規範科學的規則或定律，那錯誤的常是人類行爲而不是規則或定律。倫理學之所以屬於規範科學，即由於此。倫理學雖未嘗不根據事實，然其根據事實所定下來的規則或定律却不是事實上所必然的，而是行爲上所當然的。人類行爲儘可違背其規則或定律，然其規則或定律

不一定因此就是錯誤的，錯誤的却往往是人類的行為。倫理學上的規則或定律要求人類遵守，然人類不一定遵守。這是倫理學的規範性。其次，所謂實踐科學是與理論科學相對理論科學的目的在解釋在說明，在求「知」；實踐科學的目的在評價，在應用，在求「行」。理論科學從純粹理性出發，以感覺及悟性為根據；實踐科學從實踐理性出發，以自由意志為根據。倫理學雖亦求「知」，然其主要目的却在求「行」。離開了實行，倫理學是空虛的，是無用的。倫理學以「行」為主，所以屬於實踐科學。因此，我們可以說，倫理學之為科學是規範的，是實踐的。假如我們必限制科學一辭只嚴格適用於自然科學或理論科學，那我們可以承認倫理學不是科學而是科學與藝術之間的一種學問。因為倫理學一方面求「知」，一方面求「行」，求「知」是科學的，求「行」是藝術的。倫理學是求知道怎樣去行的學問，故嚴格說起來，與其說是科學，倒還不如說是哲學的好。

第三節 倫理學與哲學

事實上，倫理學是哲學的一部門，是哲學之一種，是哲學家之所研究的，說倫理學是哲學決不會引起什麼問題。本來倫理學之另一名稱是道德哲學或人生哲學，雖然有人說倫理學和人生哲

學不能併爲一談是有區別的（見李石岑 人生哲學上卷），然所謂區別，自作者看來，是微乎其微的。如果人生哲學不就是倫理學，那人生哲學是討論什麼的呢？還不是討論人生的理想與行爲的嗎？

倫理學就是人生哲學，倫理學與哲學之關係由此已可窺見。我們知道哲學的原義是愛好知識。表面看來，哲學是注重知識的，倫理學是注重行爲的，但所謂知識，由希臘哲人蘇格拉底（*Socrates*）的解說而言，「知識即德行」。在蘇氏看來，知識與德行是不能分離的。彼認人之所以爲惡，實由於無知，知則決不爲惡。嘗說：「余或從未敗壞青年，或則敗壞之而出於無意與無知。若余一知此舉是犯罪，余必將停止的。」此與我國父孫總理所謂「能知必能行」的啓示完全相符的。宋儒程伊川說：「知至則當至之，知終則當遂終之，須以知爲本。知之深則行之必至，無有知之而不能行者；知而不能行，只是知得淺。雖飢不食烏喙，人不蹈水火，只是知也；人爲不善，只是不知。」明儒王陽明說：「未有知而不行者，知而不行，只是未知。」立意也是相同的。所以哲學目的雖在求知，然在知識中即包含人生之行爲在內。一方面在求知識，一方面即在求實踐。知識與實踐確是分不開的，也不能分開的。可見哲學在蘇氏手裏實際上就是人生哲學，是倫理學。愛好知識，就是愛好德行。知識

之所以可愛，即因其能指導行爲和改造行爲，使知識與德行無關，蘇氏之講法，必又不同。不過，西洋哲學自蘇氏後，雖仍有注重人生，注重行爲的，然一般言之，西洋哲學已偏重知識，重書本上思想系統的創造，而不重人生實際上的行爲，重自然界之探討，而忽於人事界之研究，換一句話，即多講格物、致知，而少講正心、誠意修身、齊家，結果，西洋科學的發達，遠非我國所可及，然於做人之道，則並不見比我們高明。

我國不然。我國哲學可謂徹首徹尾都是注重人生，注重行爲的。「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」這幾句話實爲我國哲學家傳統的中心思想。先聖先哲所努力的，就是這「明明德」、「親民」和「止於至善」的三綱領。他們目的所在，和思想行爲之所集中的，也是這三綱領。所謂哲學，自我國哲人行來，殆可以大學上的三綱領包括之，或界說之。哲學目的在由明明德，親民，而止於至善，換一句話，即在由修己安人而養成完美的人格。梁啓超嘗說：「中國學問不然，與其說是知識的學問，毋寧說是行爲的學問。中國先哲雖不看重知識，但不以求知識爲出發點，亦不以求知識爲歸宿點。直譯的 Philosophy，其涵義實不適用於中國。若勉強借用，祇能在上頭加個形容辭，稱爲人乍哲學。中國哲學以研究人類爲出發點，最主要的是人之所以爲人之道，怎樣纔算一個人，人與人相互

有什麼關係」(見儒家哲學第二頁)。可見我國哲學事實上只有倫理學或人生哲學，只研究做人之道。除去我國哲學中關於人生問題的研究，所餘的已不多，也不足輕重了。

我國哲學所以注重人生，注重行為的緣故，實認哲學不僅是要讀的，而且是要行的。講行，即不能不涉及人生，不能不注重行為。「行」是哲學的真正目的。因此我國哲人乃專講行為，專究做人之道，將哲學和人生打成一片，不是哲學在一面，而人生又另在一面。哲學和人生不是兩件事，只是一件事。哲學即人生，人生即哲學。懂得哲學時，已自有一個完美的人生在，有一個完美的人生時，亦自有一種哲學在。談哲學不是談了就算事，尤貴能行。在這一點上，蔣總裁「行的道理」這篇講演中，指示得最精詳透徹。他說：「行就是人生」「我們的哲學，唯認行的哲學為唯一的人生哲學」又說：「人之生也，是為行而生；我們的行，也應當為生而行」。這都是闡發「行」與「人生」的不可分，而「行的哲學」纔是人生哲學，纔是真哲學。

蔣總裁所提示的哲學思想，乃是我國先聖先哲的一貫的思想。我國哲人原來最不喜空談哲學，即談，也止於師生友朋間的教誨勸勉，因而表現於文字上的哲學，其數量遠不及西洋。就是這些文字上的哲學，也大半為語錄，為書札，為記序，為短文，極少有系統完整的整部哲學著述。這不能說

我國哲學絕無系統，不過他們的哲學系統極少以系統的方法表現出來罷了。所以然者，一方面固由我國哲人缺乏理則學的訓練所致，一方面也由我國哲人不重空談所致。他們以為哲學不在文字上，而在行爲上。在文字上所表現的哲學不能算是真哲學，惟在行爲上所表現的哲學纔算是真哲學。已認哲學當在行爲上表現，自必忽視文字上的哲學，缺乏系統完整的哲學著述是無足怪的。這種講哲學的精神是力行的精神，也就是倫理學應有的精神。

所以自我國哲學的立場言，整個哲學就是倫理學，即就西洋哲學的立場言，倫理學也是哲學的一部分。

第四節 倫理學與宗教

倫理學可以說是科學，更可以說是哲學，但決沒有人說是宗教。不過，倫理學雖不是宗教，然與宗教的關係却非常密切。英文豪安諾德（Mathew Arnold）嘗說：宗教是「道德之染上情感的」。這雖不是宗教的確切界說，然可以顯示倫理學與宗教的關係。

宗教的定義至多，很難有一致的意見。德哲康德（Kant）說：「宗教是由神所命一切責任的

知識」黑格爾 (Hegel) 說：「宗教是有限心其性質成爲絕對心時所保有的知識」斯賴默卡爾 (Schleiermacher) 說：「宗教本質乃一依賴無限的情感，一無限制的認識和領略」現代哲人如懷黑德教授 (Prof. A.N. Whitehead) 則謂：「宗教乃信仰的力量所以清潔吾人之內部生活的」這些定義可以寫出很多來，但和我們前問題沒有多大關係。不論宗教的定義是什麼，宗教和倫理學的不同是很顯然的。我們知道倫理學只論究人和人的關係，而宗教則除論究人和人的關係外，尚論究人和神的關係或人和自然的關係而且以人和神的關係爲主要。這是第一個不同點。其次，倫理學只訴諸人類的理性或良心以判斷人類的行爲，而宗教則常訴諸神的意志以判斷人類的行爲這是第二個不同點。又其次，倫理學只求公道能實現於地上，是入世的，而宗教則更求公道能實現於天國，是出世的。這是第三個不同點。其他不同之點尚多，惟即此已足以表明倫理學與宗教的區別。

倫理學雖與宗教有別，然兩者的動機是相同的，即其目的也可以說是大致相同的。倫理學和宗教都是從保障生命，維持生命的動機出發，而使生命之充實豐富爲目標。不過，倫理學想欲充分達到它的目的，不能不借助於宗教。倫理學只能決定人生的理想和實現此理想的方法，至人類

是否遵照這理想和是否遵照倫理學所規定的行爲來做，倫理學本身是不能爲力的。倫理學只能叫人怎樣做，却没有力量促動人必然這樣做。倫理學缺乏一種刺激力或興奮力，所以想僅靠倫理學來安定人類的的生活，及充實人類的的生活，還是不夠的。人類除實行其倫理的生活外，尚有宗教的需要。這種需要，一方面，是由於個人生活的失敗。從個人言，不論其環境怎樣良好，他的希望總不能完全實現的。環境不好的，簡直沒有希望之可言。同時，善惡之報應不公，善者常得不良的結果，惡人常有優裕的生活，也可使人短氣。另一方面，是由於整個社會的失敗。如社會組織良好，日在進步之中，則個人生活雖失敗，尚有可以自慰之道。可是事實上並不如此。社會組織並不良好，也不見進步。貧富的不均，待遇的不平，欺凌壓迫之常見，使人感覺這種社會不能一日居，而且有一代不如一代之感。在這種情形之下，假如沒有宗教出來，說明我們的希望雖不能在地上實現，還可在天國實現；說明善惡的報應目前雖不公，在末日審判時必能取得公道，說明這現實世界雖不良好，而另一世界却是良好的。那末，一般人類未有不趨於悲觀厭世的。宗教的作用即在使人於失望時得到一種希望，於痛苦時得到一種安慰，使人能於險惡的環境中安然生活下去。可見現實生活的缺陷是人類需要宗教的主因。有了這種缺陷，倫理生活是不能令人滿足的，至低限度，不能令一大部分的人

滿足。所以我們講倫理學不能捨棄宗教，更不應排斥宗教。

倫理學雖不能捨棄宗教，宗教亦不能捨棄倫理學。宗教必以倫理學為基礎，必須受倫理學的批評。宗教如脫離了倫理學，或違背倫理的原則，那就是低級的宗教或野蠻的宗教。這樣的宗教在社會進化時必然受淘汰的。能繼續存在的宗教必時時接受倫理學的批評，必隨道德的進步而進步。在現存的宗教中，不論是耶教、佛教或回教，都含有很濃厚的倫理色彩。一個宗教的行為往往就是一個道德的行為，宗教的生活往往就是道德的生活。雖然在宗教的歷史上，宗教行為不一定是道德行為，宗教生活不一定是道德生活，但在宗教的演進時，那些不道德的行為或不道德的生活已逐漸掃除，逐漸減少了。這是宗教接受倫理學批評的結果。所以我們如想利用宗教使成為安定個人生活和維持社會秩序的工具，必須時時以倫理學上的原則去批評它，去指導它。

第五節 倫理學與教育

倫理學的目的是教人怎樣去做人，而教育的主要目的也是教人怎樣去做人。倫理學與教育在目的上可以說是相同的。雖然教育尚有另一種目的，即教人怎樣去做事，然使前一個目的沒有

達到，後一個目的縱達到了，這種教育也是失敗的。所以教育當以實現倫理學的目的爲首要教育，是絕對不能與倫理學脫節的。

我國教育一向是倫理的教育，一向是拿做人爲教育的主要目標。教育的任務在養成完美的人格，在使人人都成爲「君子」，都成爲「文質彬彬」的「君子」。孔子的教育就是這樣。論語上說：「子以四教，文，行，忠，信」。在這裏除「文」是指知識的傳授外，其他都是指行爲，指做人的標準而言。孔子教育之注重倫理，卽此已可概見。總之，所謂教育，自孔子看來，決不能僅是知識的傳授，至低限度，知識與行爲應該並重。所以論語又有「博我於文，約我以禮」之言。所謂博文，卽指知識，所謂約禮，卽指行爲。教育作用，一方面在盡其博文的能事，一方面尤當盡其約禮的能事；或一方面當教人做事一方面尤當教人做人。這種傳統的教育主張，自孔子以後，千餘年來一直到清末都沒有多大的變更。卽在科舉制度裏，倫理教育也沒有被忽視。我們看宋、元、明、清的書院，所有主講的人物，始終卽以做人和做事並重，尤其偏重於做人。我國教育的缺點，並不是教育主張有什麼錯誤，而是科學思想不發達，所以物質文明趕不上去，補救之道只有從啓發科學思想着手，而決不能把原來的教育主張推翻。可是，數十年來我們教育的趨勢究竟是怎麼樣的呢？

自清末，廢科舉，設學校，一直到最近幾年，教育宗旨雖然沒有把倫理學的目的放棄，然一般的趨勢却把做人的教育倒反忽略了。主持教育的人認我國物質文明落後，欲趕上西方各國，非加緊提倡科學教育和職業教育不可。這種主張自無可非議，作者並不反對。他們的錯誤不在提倡科學教育和職業教育，他們的錯誤在提倡這種教育時忘記了做人的一回事。他們不知道做人比做事還更重要。學會了做事而不會做人，這種學問是沒有用的。不知道怎樣做人的學問，可以養成貪官污吏，更可以養成漢奸國賊。數十年來我國的新教育就不免有這種毛病。學生入學校，受教育，好的不過學會些謀生的知識和技能，不好的只不過一張文憑。教師在學校教學生，好的也不過能盡其傳授知識和技能的職責，不好的只有濫竽充數。教師和學生除在課室裏相晤外，很少有見面的機會。學校成了知識的販賣所，而不是人格的陶鑄場。教師對學生的行爲，往往是不甚關心的。只要學生的成績及格，年期到了，就許他畢業；究竟這畢業的學生，有沒有學會做人，似乎這不是教師的事，也不是學校的事。這種教育是教育和倫理學脫了節的教育，這也是一種極危險的教育。

這種教育的危機，最近我國教育當局也見到了。他們正在設法補救中。一方面，他們極力注意學校的訓育；一方面，他們復在各級學校實行導師制。這無非是想把教育和倫理學加緊聯繫起來。

導師制的用意就是要想增加教師和學生間見面的機會。做教師的不僅要以自己所有的知識傳授學生，還要以自己的性格去感化學生，盡其指導學生行爲的責任。換一句話，導師制的目的是要改造學校課室教育，糾正其流弊，而恢復我國傳統教育的精神，就是博文與約禮並重，或做事與做人並重的精神。不論我國的技術人才怎樣缺乏，我們儘可盡力去提倡科學教育和職業教育，但我們切不要忘記教育所負的倫理學上重要的使命。人格教育，精神教育，也就是做人教育，比任何一種教育都來得重要。教育的唯一使命是要替國家養成良好的公民，這決不是僅是知識傳授所能爲力的教育。不與倫理學打成一片，教育決不能完成其應負的使命！

第六節 倫理學與政治

在上面我們曾說，倫理學是哲學的一部分，其實，倫理學也可以說是政治的一部分。希臘哲人柏拉圖（Plato）和亞里士多德（Aristotle）就是把倫理學看作是政治的一部分的。柏氏之研究倫理學不是先研究個人道德生活的特徵，而是先研究良好國家的特徵，以爲後者的特徵決定了前者的特徵是很易決定的。所以他的主要的倫理學著作是「共和國」（Republic），是研究一個理

想國家成立的特徵的，即亞氏的名著「倫理學」，也自認爲是政治的一部。在他的倫理學裏，有一部分是討論做一個良好公民所需要的品德的，因爲柏、亞二人都認個人是不能離社會或國家而獨立的。研究人之所以爲人的道理是決不能離開其與社會或國家的關係而獨立研究的。亞氏且有一人是政治的動物一的名言。講做人是無法避免其與政治發生關係的。倫理學不是一個獨立自足的學問，即因爲人原來不是一個獨立自足的個人。人是生活在社會中的，在國家中的，因此倫理學也常在社會國家的範圍內與政治取得密切的聯繫。

在我國，倫理學與政治的關係更爲密切，差不多所謂倫理學也就是政治哲學。倫理學與政治，在我國儒者看來，是不可分的，也不能分的。歷代大儒之所謂學問，一方面是倫理學，一方面是政治哲學。他們談倫理學，同時也是談政治哲學。我們看大學一書是不是一部倫理學，同時又是一部政治哲學？在大學的三綱領和八條目裏，倫理學與政治哲學是合一的。從格物，致知，誠意，正心，修身做起，以至齊家，治國，平天下，由內及外，由修己到安人，是一貫的。這裏雖然有本末先後之分，然並不是說這許多條目可以脫節的，可以各自獨立的。假如我們說修己是倫理的，安人是政治的，那倫理與政治仍不可分，即政治當以倫理爲基礎，倫理當以政治爲目標，也就是安人當以修己爲本，而修己

當以安人爲鵠，不能僅談修己，也不能僅談安人，不能只談倫理，更不能只談政治。這是我國儒家的理想，所謂修己安人或內聖外王之道，是把倫理和政治打成一片的。所以他們談倫理必然談到政治，談政治也必然談到倫理。例如五倫中之有君臣一倫，也就是倫理與政治合一的表示。

認倫理當與政治合一，所以我國談政治的人鮮有不注重倫理的。他們的政治思想實際上是倫理的政治思想。日堯舜禹湯文武周公孔子數千年來，這種以倫理爲基礎的政治主張始終維持着歷代帝王的實際政治。雖不盡與這種主張相合，然而他們所標榜的政治主張依然是這種主張。他們在理論上總認政治應從修身做起，所謂「自天子至於庶人，一是皆以修身爲本」，就是這個意思。論語上記着：「季康子問政於孔子，孔子對曰：政者正也，子帥以正，孰敢不正！」「子曰：其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」「子曰：苟正其身矣，於從政乎何有！不能正其身，如正人何！」這都是說明政治當以正己爲先，也就是當以倫理爲本。在中庸哀公問政一章裏，所列舉的九經，也以修身爲首。可見儒家所主張的政治是以人爲本的政治，是以做人爲本的政治，也即是所謂「德治」。

這傳統的政治主張到國父孫中山先生手裏，更加以發揚光大。我們知道國父的三民主義實際上是繼續中國民族的傳統精神的。蔣總裁嘗說：「我們總理的革命主義，完全是繼承

中國五千年來歷史文化的正統。當時蘇俄代表馬林問總理：你革命的哲學基礎的出發點在什麼地方？你的革命主義由什麼地方發生出來的？總理當時告訴他：我們中國有一個立國的精神，有一個自堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子數千年來歷聖相傳的正統思想，這個就是我們中華民族的道統。我的革命思想，革命主義，就是從這個道統遺傳下來的。我現在就是要繼承我們中華民族的道統，就是要繼續發揚我們中華民族歷代祖宗遺傳下來的正統精神。知道了這點，所以蔣總裁力主政治當以倫理為基礎。在政治的道理裏，他明白的說：「照我個人的見解，政治的條件雖然包含着軍事、經濟、文化的種種，但政治的基礎，實在是築在倫理上面，這樣纔是最有根柢而最為完善了。」又說：「所以我說以倫理為基礎的政治理想，纔是最完善的政治理想。」因此，他在實際方面的政治設施，就是跟着這種理想走的。我們看中國國民黨的黨員守則（就是國民守則），軍人讀訓、新生活運動綱領、和最近的國民精神總動員綱領，都含有很濃厚的倫理色彩。在裏面有很多是道德上的教條，目的是在促進一般國民和一般從政者的道德，以達其倫理與政治合一的理想。

倫理學和科學、哲學、宗教、教育及政治的關係，在上面已大致說過了，倫理學的性質，也大致明瞭了。我們看倫理學在宗教、教育及政治方面的作用，即知倫理學的重要，不論在個人，在社會，在國

家，都是一種不可忽視的學問。

第二章 倫理學的任务

第一節 舊傳襲的動搖

倫理學雖然可以說是規範科學，但規範科學也並不是沒有事實根據的。倫理學決不能憑空定下些規則或定律。這些規則或定律，仍是根據人類實際生活的經驗而來的。倫理學不能完全和我們的經驗脫離。倫理學當從我們的實際生活中，剖解其內容，了解其趨勢，明瞭其病態，而指示其正確的出路。倫理學一方面是規範的，一方面也是事實的。倫理學雖不當為現實所囿，為時代潮流所推盪，而當維持其規範性，然也不能不深入現實，不能不躍入時代潮流中，以極大的同情理解之。否則，這種倫理學必然是不切實際的。

所以倫理學對今日我們的現實生活實有理解的必要。這現實生活不論是否合理，不論有沒正確的信仰，倫理學不能置而不談。倫理學的任务在理解現實生活和指導現實生活。從理解中

找出其指導的標準。本章目的即在從國人實際生活中，研究其動向，探討煩悶不安的原因，以爲我們成立適合時代而健全的倫理觀的準備。

一談到今日我們的實際生活，尤其是道德生活，守舊者流必有「世道衰微，人心不古」的嘆息。我們對這兩句話，初聽必以爲沒有什麼意義，必認爲可笑，但細想一下，這兩語並非無謂。所謂「衰微」所謂「不古」，實指我們歷代相承的舊信仰或舊傳襲在改變中，在動搖中就是。試問今日我們有不承認舊傳襲在動搖中的嗎？有不承認我們的政治組織、經濟組織、社會組織，我們的風俗習慣，我們的道德標準，我們的宗教信仰，一切均在不安定狀態中的嗎？舊傳襲的動搖是一件事實。這一事實是我們所不能不承認的。不論我們以其動搖爲憂，抑以其動搖爲喜，這動搖的事實，則不容否認，且常進而追求其原因。

民族國家之所以生存，人類生活之所以維繫，必有賴於信仰或傳襲。信仰或傳襲乃我們行動的基礎，乃我們生活的要素。我們生活於傳襲中，我們的一言一動決不能不受傳襲的影響。所謂傳襲實包括我們的一切信仰而言，像禮樂制度，風俗習慣，宗教道德，由歷史所積聚，由種族所遺留，所以影響我們的思想行動和生活形態的，都可以說是傳襲。凡有歷史的民族，無不各有其傳襲，已開

化的民族有傳襲，即未開化的民族也有傳襲。民族歷史愈久遠的，傳襲的勢力也愈偉大，愈堅牢。欲推翻傳襲或反抗傳襲，實一至不容易的事情。歷史上的先知先覺，因反抗傳襲而失敗，甚且犧牲他們的性命的，不在少數。我國民族已有數千年的歷史，傳襲的勢力，不為不偉大，不為不堅牢，何以到今日會感覺動搖呢？

傳襲的動搖，決不是一朝一夕的，「履霜堅冰」，由來者漸，沒有外來勢力的壓迫，沒有內部生活的不安，則傳襲必無動搖的可能。傳襲的動搖，必因有另一傳襲起與對峙，必發見另一傳襲也有生活的可能，同時復感覺現有的這一傳襲不能滿足我們生活上的需要。有這外緣，復有這內因，然後傳襲始被懷疑，受攻擊被懷疑，受攻擊以後，傳襲的動搖，遂不可避免。假如生活在這一傳襲下的人民，閉關自守，不知道有不同的另一傳襲，復不自感覺其生活的不安，像「桃花源」內的人民，那這一傳襲自可長此終古，不會動搖的。

我國傳襲的動搖，有外因，也有內因。先就外因來講，所謂外因，係指外來的勢力和其傳襲。自海禁開，輪船通，和外人的接觸日多以後，外人之前來我國的，他們的起居飲食和我們不同，風俗習慣和我們不同，宗教信仰和我們不同，道德觀念和我們不同，一句話，他們的全部傳襲和我們不同，我

們對他們起初不過是有些奇異，認爲這是夷狄的傳襲，並不加以重視。到鴉片一役，庚子一役，甲午一役，和外國人打了敗仗，國人對外人的傳襲方開始表示驚駭，開始對之重視，更有開始起而懷疑我們自身的傳襲的態度。較爲溫和或較爲保守的像曾國藩等，僅主張輸入西洋的機械，像李鴻章等，僅主張堅甲利兵，像張之洞等，僅主張「中學爲體，西學爲用」，他們雖有見於外人傳襲的可貴，然而不敢懷疑我國的傳襲。直到君主立憲和民主立憲的爭論起來，然後我國數千年來一貫相承的政治傳襲始受懷疑。辛亥革命卽對這種傳襲加以有力的打擊，我們知道革命的原因雖多，然外人傳襲的影響可以說是其中之一因。

但辛亥革命的結果，也不過政治傳襲的推翻，其他傳襲的基礎，仍甚牢固。可是外來勢力的影響，尙方興未艾，在政治上，經濟上，甚而在文化上和外國人的接觸更日密，外國人的侵略也不僅是政治的，經濟上和文化上的侵略復同時並進，尤以經濟上的侵略爲顯著，而可怕這種經濟侵略的結果，把我們的經濟組織改變，把我們的家庭工業摧殘，使我們的農村社會崩潰，甚而我們的家庭社會組織也呈解體的現象，加以基督教的宣傳，教育權的旁落，哲學、文學、社會、經濟各種新奇思想的輸入，使我們思想上不由不發生一極大的變動，而我國傳襲受這種種外力的影響，遂全部在動搖中。

了。

次就內因來講。在政治上，自清末到現在，我國政治可謂多在擾攘不寧的狀態中。辛亥革命已產生極大的騷動。革命以後，隨有洪憲的叛國，有南北的對立，有中國國民黨的北伐。北伐成功，不久內部又發生多少糾紛，經數度的戰爭，直到民國二十五年全國始暫告統一。政治始漸上軌道。可是數十年來，我國民衆所受政治上的痛苦，軍閥的摧殘，貪官污吏的剝削，已不堪言狀。這種政治的不安是使人懷疑舊傳襲的一種因素。

經濟上的變動，尤爲劇烈。這種變動雖大半由於外國資本主義的侵略所致，然國人本身也要負一大部分責任。多數國人不知道自謀經濟的獨立，不知道提倡國貨，不知道保護工商業，但知道羨慕西洋的物質文明，想提高物質的享受，結果遂爲洋貨擴張銷路。外貨源源進來，金錢滾滾流出，入超過鉅國民經濟焉得不形枯竭。在生活困窮的狀況下，人民更易想到舊傳襲的不合時宜。

在文化上，除受到西洋文化的影響外，國人自身的攻擊，尤爲顯著。所謂「新文化運動」實際上一個攻擊舊傳襲的運動。這一運動雖拿提倡民治，輸入科學，改造文學做口號，但他們的工和目標則全偏於破壞舊傳襲，嚴格說來，祇是一個破壞運動。於是，什麼打倒孔家店呀，推翻舊禮

教呀，捨棄線裝書呀，非議舊宗教呀，凡我們舊有的思想和信仰，都在攻擊之列。陳獨秀在新青年會公開宣言：「要擁護那德先生（民治），便不得不反對孔教貞節、舊倫理、舊政治；要擁護那賽先生（科學），便不得不反對舊藝術、舊宗教；要擁護德先生，又要擁護賽先生，便不得不反對國粹和舊文學。」這種主張，一經提倡，便一唱百和，靡然風從。青年學子，更爲醉心。因爲青年們認爲思想解放，行動也就可解放，一切可不受舊傳襲的束縛。這種運動，名爲趨新，實爲仇舊，新尙未立，而舊受摧殘。章士釗評論這種運動說：「今之談文化者，不解斯義，以爲新者乃離舊而僥馳，一是仇舊而惟渺不可得之新是驚宜，夫不數年間，精神界大亂，鬱鬱悵悵之象，充塞天下。躁妄者悍然莫明其非，謹厚者當然喪其所守，父無以教子，兄無以詔弟，以言教化，乃全陷於青黃不接，轆轤背馳之一大恐慌也。」這是舊傳襲動搖後必有的結果，勢有必至，理有固然的。

內部的情形是這樣，外力的壓迫是那樣，內有所不安，外有所比較，在內外夾攻之下，我國的舊傳襲遂造成今日動搖衰敗的情勢。

第二節 新標準的難立

傳襲的動搖，並不是可慮的，所可慮的，是傳襲的動搖為純然的動搖，而沒有新標準或新信仰以固定之。因為人類的實際行為，大部分是受傳襲的控制和指揮，理智的力量是很微的。純受理智指導的行為，僅少數傑出之士，偶然有之，大多數的民衆則皆生活於傳襲中，非傳襲不能堅定他們的信仰，非傳襲不能維繫他們的生活。傳襲動搖，則生活失了重心，行為失了依據，他們精神上的痛苦，是不可勝言的。

我國維新之士，致力於攻擊傳襲，也有數十年的歷史，何以到了今日，新標準或新信仰仍不見成立，仍不見能維繫我們的生活？豈維新之士對這新標準的重要有所忽視嗎？不見得罷！維新之士，努力於新思想的介紹，是我們不可否認的事實。各種學說，各種主義，五光十色，應有盡有。但是結果所謂新思想仍是少數人的玩藝，攪亂我們的心靈則有餘，指導我們的行動則不足這種原因，究何在呢？

作者對這一個問題，思索了很久。最近觀察所得，認為新標準或新信仰所以難立，一方面固由提倡的時間尚短（因一新信仰的形成或固定，數十年乃至百年的時間仍不能謂長），一方面則全由趨新者的盲目所致。所謂盲目，一指對舊傳襲的盲目攻擊，一指對新學說的盲目提倡。前者是

不知舊，後者是不知新。年來我國思想界和精神界即爲多數不知舊和不知新的人所攪亂。不知舊，所以對舊傳襲的價值何在，其精神爲何，其缺點爲何，皆無所知，但爲盲目的、籠統的攻擊，凡是舊的，即在推翻之列，即在打倒之列。須知傳襲雖然有時間性，雖當因環境的變遷而加以修改，然決沒有全部推翻或毀棄的必要。我們固知我國的舊傳襲有很多應加修改的地方，然我們決不信我國的舊傳襲絕無可存之價值，而必須一舉毀滅。它有五千年歷史的民族，而謂其傳襲乃無一點可存的價值，這是我們所萬難承認的。假使真一無可存，而所以推翻之的方法，也不當急進而當緩進，不當爲整個的而當爲部分的。所以作者雖贊成修改我國的舊傳襲，然決不贊同他們對舊傳襲所取的態度。他們對於舊傳襲，其意不僅在修改，而實求毀滅。所謂「專打孔家店」，所謂「線裝書應當拋在茅坑裏三千年」，是想毀滅我國的傳襲，決不是想修改。須知修改有修改的方法，美哲魯士（Josiah Royce）對修改傳襲，有很正確的意見。他說：

「復次，像恩特幹尼（Antigone）所說道德標準不是有新舊可講的。我相信在這一範圍內，修改不是純和過去脫離。我一生致力於修改我的意見，然當我極留心於修改我的道德標準時，藉檢查我的思想程序，常能於新光明中發現潛伏於舊傳襲內的真意義。這種傳襲在精

神上常比吾人祖宗所知道的更好，我們修改傳襲的，有時可在潛伏於舊形式內或潛伏於雖含惡意的舊解釋，看出其較優良的意義。修改不是純然破壞，我們常可對傳襲說你所持的種子，除非死了，不易速生，但我們在輿論界中，有時可看見一種死而復生的，這種復生至播種時固是不名譽的，復生後卻變為有名譽，有光榮，或且不朽的。讓我們將傳襲的自然屍身葬埋，我們所求的，是它的光榮身體，和它的不朽的靈魂」（見所著：The Philosophy of Loyalty 頁十一—十二）。

所以我們對於傳襲，可將它的自然屍身葬埋，而不能將它的靈魂消滅，可捨棄它的糟粕，而不能捨棄它的精華。譬如，我國傳襲中的固有道德，像大學、中庸所指示的，就是靈魂，就是精華。若把這些也推翻了，直是「覆水棄兒」的方法，絕對不可的。趨新之士所以不能使守舊的人心折的，原因在此。他們的新標準或新信仰所以不易為國人所接受，原因也在此。

不知舊，同時也不知新。數十年來，趨新之士，嘗拿西洋的各種主義，各種學說，輸進給我們。但他們的輸進是盲目的。西洋文化的真精神，真價值，似未見移植過來。他們的介紹標準，漫無一定。有時是學說的新奇，有時是個人的愛憎，今天拿董說鳴於時，明天又拿另一說公諸世，沒有鑑別的識見。

沒有審擇的能力，只要是青年所喜，或時俗所趨，雖他人的牛溲馬勃，也不妨介紹。拿文學來講，忽而是寫實，忽而是浪漫，忽而是惡魔，忽而是未來，忽而是頹廢，忽而是幽默，忽而是傷感，忽而是普羅，光怪陸離，無奇不有。拿哲學來講，杜威（John Dewey）來華，大家就談實用主義，羅素（Bertrand Russell）來華，大家又談新唯實主義，其他像尼采（Nietzsche）的超人說，柏格森（Bergson）的直覺說，也會盛極一時。現在則黑格爾的邏輯，馬克思和恩格斯等的唯物辯證法，又似乎風靡全國。一若談哲學而不談馬克思的學說，即不為青年所歡迎。拿政治來講，則民主主義、法西斯主義、政治主義、社會主義、共產主義，也各以其說鳴。拿教育來講，則宗旨制度的一變再變，更可見國人西化的漫無主張以上的種種，足以顯示國人的介紹新說，實沒有一種確定的見解，沒有一種自主的力量，只有驚新，只有盲從。拿盲從驚新的態度，而想把新標準或新信仰樹立起來，這是沒有希望的。

第三節 青年界的煩悶

舊傳統是動搖了，新標準還沒有樹立起來，在這種情境下的人民，遂陷入憂疑中，徬徨中，煩悶中；行爲失了重心，生活失了目的，工作失了勇氣，想守舊嗎？舊的已疊受摧殘，不敢作骸骨的迷戀。想

趨新嗎？新的復五光十色，眩目不知所擇。社會上缺乏中心的信仰，思想界缺乏領導的人物，環繞在他們面前，而憧憬於他們眼簾的，只是破碎的舊傳襲和複雜的新學說，何取何捨，何適何從，他們都迷惑莫知所可。這裏頭受影響最大，復感覺最痛苦的，實為青年界。青年界的煩悶，是今日一個嚴重的問題。

年來青年煩悶的呼聲，遍於國內。我們在言談上可以聽見，在文字上和行爲上也可以看見。「血呀！淚呀！」的作品，固不知多少；就是自暴自棄，浪漫頹廢，甚則自殺的，也日益增加。趨新的認爲是舊傳襲害了他們，守舊的認爲是新學說害了他們，實則青年的煩悶，不能說是舊傳襲所害，也不能說是新學說所害。假如舊傳襲不動搖，仍有力量來維繫青年的生活，那青年的煩悶必不會若是之甚，因爲他們的行動尚可有所依據，他們的信仰尚可有所集中。所以今日五十歲以上的人，他們的生活即比較安定，他們的精神即比較寧靜，他們的行動即比較有規則。理由是他們受舊傳襲的習染較深，他們的人生見解較爲固定，外來的攻擊不容易震撼他們的信仰，有信仰，就不論所信是什麼，或是不是合理，徬徨無依的情緒，總不致發生煩悶的產生，實產生於信仰的墜失。今日青年所以失了信仰，原因在傳襲的動搖，與傳襲的本身是沒有關係的。若認爲這是新學說所促成，也不見得。

新學說如能形成爲一種新信仰以代替舊信仰，那真有新信仰的人，也沒有煩悶的可能。於西洋的某一學說，果有極深刻的研究，果有極堅定的信仰，那新信仰縱和舊傳襲發生衝突，他本人的生活也可沒有什麼影響。青年的煩悶，決不是因爲接受新學說而煩悶，實在是因爲新學說的無可接受而煩悶。新學說的本身過於複雜，同時也變化過速，今天一種新學說，明天又另外一種新學說。這一種新學說尙未被人了解，他一種新學說又介紹過來。這樣，了解且不能，怎說得上接受？怎說得上信仰？所以新學說不能構成爲新信仰，不能夠安慰青年，也不是某一新學說本身的過失，而是提倡新學說的人的過失。

是以今日青年的煩悶，不能專歸咎於舊傳襲，也不能專歸咎於新學說。舊傳襲誠有許多不合時宜的地方，但篤而信之，仍可維繫我們的生活。新學說也確有許多弊端，但篤而信之，也可維繫我們的生活。所不能維繫我們的生活的，是絕無所信。法儒黎朋（Le Bon）嘗說：「信的需要，屬於感情生活，其不可缺乏與餓、愛二者相等。」所以沒有信仰的痛苦，和飢餓者的痛苦相同，也和失戀者的痛苦相同。今趨新之士已將我們的舊傳襲全部攻擊，使我們不敢信，又將新學說漫無抉擇，忽此忽彼介紹過來，使我們無可信，將我們陷入於絕無信仰的情境中，青年的煩悶是必然的趨勢。可見

青年煩悶的主要原因，是在信仰沒有，而不在誤有某一種信仰。

第四節 倫學的任務

舊傳統所以動搖，新標準所以難立，和青年界所以煩悶，我們已討論過了。在這裏倫理學的任務何在，已可不言而喻。倫理學對這嚴重的青年煩悶問題不能不設法加以解決，但解決的方法應該怎樣呢？

過去談倫理學的人，一方面多注意於舊傳統的攻擊，以爲把我國的舊禮教、舊道德推翻了，將青年的思想解放，青年煩悶的原因即可掃除。這種企圖的失敗，已有事實可以證明。另一方面，他們復注意於新學說的介紹，以爲把西洋的各種倫理學說輸進來，供青年們的選擇，青年們有了新道德爲標準，也許可以把煩悶的原因消滅。可是這種企圖，也並不見成功。談倫理問題的人很多，然而真正看到問題之所在，却很少。倫理學上的著作也有好幾種，但可以說沒有一種是適合青年目前需要的。這些著作大半是偏於枯燥的倫理學說的敘述，而缺乏一種建設性。他們的中心意識都不甚明瞭，他們不能提出一種肯定的正確的主張來，指示應有的人生理想和應有的行爲規則。

換一句話，我國目前尚沒有一種具有建設性的倫理學，或適合實際需要的倫理學，只有些轉述他人學說的倫理學。這些倫理學，不管寫得怎樣好，不管在學術上有什麼價值，對當前的人生問題，尤其是青年煩悶問題，是不關痛癢的。他們不能替我們樹立一種中心信仰，來縫繫我們的生活，來指導我們的行爲。這些倫理學都不是我們所需要的。

我們所需要的倫理學必然是中心意識極爲明顯的。我們知道青年煩悶的原因在於信仰的喪失。那末，解決的方法，決不是盲目的攻擊舊傳襲所能爲力，也不是盲目的提倡新學說所能爲力。先急之務，在設法維持他們的信仰，或設法爲他們建立一個中心的信仰。換一句話，要使他們有一種正確的人生觀。有了正確的人生觀，做他們信仰的中心，做他們思想和行動的目標。青年的生活，自不致像舟之無舵，失了駕御的力量。

所以今日倫理學的任務，不能僅敘述他人的學說，也不能盡在道德上作抽象的討論。倫理學的任務，在一方面提出一種正確的人生觀，一方面提出一種正確的行爲論；一方面當顧及我國舊傳襲中尚有價值的思想，一方面也當顧及我國環境上的需要，而相當的採取新學說；一方面不守舊，一方面也不趨新。倫理學只能有是非之分，而不能有新舊之別。我國的倫理思想，像大學、中庸所

提示的，有其不可磨滅的價值，決不能以其爲舊而加以捨棄。西洋的倫理思想，如有可取的地方，也當加以接納，決不能以其爲新而固拒。新舊不是我們取去的標準。我們當在思想自主的原則下，不受任何學說的左右，而成立我們適合時代的、健全的、革命的倫理觀。

第三章 倫理學的派別

第一節 快樂派

倫理學的任務在解決實際的人生問題，在對人生的理想和行爲有一種正確的指示，也即是在提出一種人生觀和一種行爲論。這在前一章已討論過了，所以本書目的不在普遍敘述各家的學說，而在提出一種學說。不過，在沒有把作者的倫理觀提出以前，對倫理學上的各派學說想加以簡明的敘述和批評，這種敘述當然是不詳盡的。作者用意是：一方面使讀者對各派的學說多少有些了解，一方面使讀者對本書的倫理觀由關於對各派的批評而有更正確的認識。

我們先提出倫理學上的快樂論（Hedonism）來加以敘述和批評。快樂論是倫理學上一種

很占勢力，而且很流行的學說，到現在還有不少人主張它，信仰它。因為拿快樂來做人的目的是極具有引誘性的，不論這種目的能否達到，不論這種學說是否可行，叫人追求快樂，總容易得到一般人的歡迎。所以歷代倫理學者對於快樂論雖不斷的加以批評和攻擊，然快樂論的勢力並不因而削弱。可見快樂論是倫理學上一種最當注意的學說。

首先提出快樂論的是希臘哲人亞里斯戴布斯（Aristippus 公元前四三五—三五〇）亞氏是蘇格拉底的弟子。蘇氏主張人生當有一最高的目的，我們的一切行動都是達到這最高目的的手段，這最高目的即是我們的善。但善是什麼，蘇氏沒有具體的說明。亞氏想說明蘇氏所謂善是什麼，因主張善就是快樂。人生的最高目的實為個人的快樂。我們所企圖獲得的是個人的快樂，我們所企圖避免的是個人的痛苦。因為自個人言，所知道的只有他自己的情感。一切情感都是一種運動，由外物對我們的機體的刺激而產生。運動可分為三種：一為溫和的運動，二為強烈的運動，三為運動之至微的。由第一種運動產生快樂，第二種運動產生痛苦，第三種運動產生不苦不樂的中間狀態。人類在事實上只歡迎溫和的運動，只要求快樂，強烈的運動和至微的運動都不是人類所希望的。人類的唯一欲求是快樂，而不是其他。人類所欲避免的是痛苦，至不苦不樂的狀態是不關心

的。快樂就是善，痛苦就是惡。苦樂即善惡的標準，也即是善惡的別名。所謂快樂是個人的，是當前的。一切快樂都相同，沒有性質上的區別，所以我們不可錯過當前的快樂。這是最原始的快樂論。以後的快樂論都是根據這種學說而加以修正的。

繼亞里斯戴布斯之後而提倡快樂論的是著名的希臘哲人伊壁鳩魯（Epicurus 公元前三四一—二七〇）。伊氏的快樂論有好幾點和亞氏不同。第一，伊氏認為快樂不僅是感覺上的，不是肉體所獨有的，也不是無知識的縱慾，或一時的強烈的快樂。快樂是肉體和精神所兼有的，肉體無痛苦而心靈復寧靜的斯為快樂。這和亞氏認一切快樂都相同而沒有性質的區別的说法不同。而且是進步的說法。第二，伊氏認快樂當為有永久性的而不是一時的，所以求樂避苦雖是人類的天性，但有時為追求永久或較大的快樂起見，常可忍受一時的痛苦。這和亞氏叫人只追求當前的一時的快樂的，自又不同。第三，伊氏認快樂可有積極的和消極的，或動的和靜的分別。所謂積極的快樂，指我們設法滿足我們的慾望和需要時所得的快樂而言。所謂消極的快樂，指我們的心神可以離世獨立和不受一切的侵擾而言。前者的快樂雖是主要的，但後者的快樂較有永久性，所以是好的。這和亞氏把不苦的快樂或消極的快樂置諸快樂範圍以外的，復不相同。因此亞氏的快樂論

可以說是縱慾的，而伊氏的快樂論則變爲制慾的，因爲要使心靈寧靜，不受侵擾，只有使慾念不起。所以他把我們的慾望分爲三種：（一）是自然而且必需的，（二）是自然而不是必需的，（三）是不自然也不是必需的第一種雖無法剷除，第二種是可以控制的，第三種則可以全除。這種主張不能說不是制慾的，可是伊氏的快樂論根本上也和亞氏相同，就是伊氏仍認人生的最高目的爲快樂，仍認善惡的區別當以本人的苦樂去決定，仍認避苦趨樂是人類的天性，仍認快樂是個人的而不是社會的；總之，他們的快樂論都是個人主義的或自私自利的快樂論。

個人主義的或自私自利的快樂論，在理論上不能維持，在事實上不可實行，是極顯而易見的。每一個人只追求一己的快樂而不顧他人的快樂或公共的快樂，結果個人的快樂必無法實現。例如一家之人都不快樂，個人是很難快樂的。在個人和社會的關係日趨密切以後，這種快樂論如想再加以支持，是不能不加以修改的。所以這種快樂論到了十九世紀英國人手裏就變成爲一種人我兼利的功利論（Utilitarianism）。

功利論也是一種快樂論，也認人生的目的在求快樂，也認苦樂的區別就是善惡的區別；不過，功利論之所謂快樂，不僅是個人的，而是社會的，全體的。功利論雖也承認人類有自私自利的天性，

並且是專替自己求快樂的，可是功利論認為要自利必當兼利，要自樂必當共樂，若只顧自利自樂，而不顧他人的利益或快樂，甚或食人以自肥，害人以自樂，那他人對我必不贊許，且可進而加以侮辱或攻擊。這樣，個人所得快樂縱多，也是不可靠的，也是不完全的。要使個人的快樂可靠而完善，不可不兼顧他人的利益和快樂，使我而得到利益和快樂的人愈多，我的快樂也就愈可靠，愈完善。所以功利論的代表邊沁（J. Bentham 公元一七四八—一八三二）特提出一種謀「最大多數的最大幸福」（The greatest happiness of the greatest number）的原則，認人生目的當以追求「最大多數的最大幸福」為正鵠，我們的行為也即當以此為準繩。行為的善惡視其合乎這一原則與否為斷。能產生「最大多數的最大幸福」的行為就是善，反乎此的就是惡。因此快樂或幸福的多或少大小實為我們行為取捨的標準。我們的實際行為應對快樂的總量加以計算，同時對痛苦的總量也當加以計算，看快樂的總量是否超過痛苦的總量，如快樂多於痛苦，即為應取的行為，反之，即為應棄的行為。對於這點，邊沁是非常注意的。他的學說特別注重計算苦樂的標準和方法。我們沒有篇幅來加以詳述。總之，他認為快樂只有量的區別而沒有質的區別，這又恢復了亞里斯戴布斯的主張。所不同的亞氏只圖自利自樂而邊沁則主張兼利共樂。這種功利論到了穆勒（J. S. Mill

公元一八〇六一—一八七三）手裏，遂又加以修正。穆勒的修正有兩點很可注意。第一，穆勒認快樂不僅有量的區別，且當有質的區別。快樂實有高下的不同。下級的快樂，譬如禽獸的快樂，雖至大，至多，也不足取的。因為人類生來就有一種「尊嚴之感」，決不願自降為禽獸而享受低級的快樂。所以他說：「做豬而得到滿足，實不如做人而得到不滿足；做一個愚者而得到滿足，實不如做一個蘇格拉底（按指智者）而得到不滿足」。不論有怎樣大的快樂，人類是不大願意犧牲其身分來享受的。因此，純粹快樂的量不能決定我們的行為，還要顧到它的質。第二，穆勒認在功利論的原則下，犧牲個人來成全他人是可以的，只要犧牲的結果，對快樂的總量是增加而不是減少。犧牲如不能增加，或趨於增加幸福的總量，這纔認為浪費。犧牲本身雖不是善，犧牲能增加快樂的總量就是善。這樣，就把邊沁的兼利一變而為純粹利他的功利論了。我們可以說功利論經過穆勒的修改，已把快樂論的根本原則放棄。因為：一，主張快樂有高下的區別，那決定快樂的高下的，即不是快樂的本身，而為另一種原則。一，主張不願做豬而得快樂，無異就承認人生的目的不僅是快樂。一，主張個人的快樂可以犧牲，也就等於說決定個人行為的動機不是快樂。穆勒雖明白宣稱接受快樂論的原則，實際上已把它捨棄了。從穆勒的修正快樂論，即知道快樂論不是一個圓滿的學說。

我們現在可以把快樂論和功利論來加以一種概括的批評。先就人生的理想來說，快樂決不是人生的最高理想或目的。在人生的理想中，雖不能完全摒除快樂，然快樂實不能構成人生的唯一目的。謂人類在事實上只以追求快樂爲目的，這是不正確的事實上，人類有寧願放棄快樂而追求另一目的者。且快樂之爲物，嚴格說來，是一個不能實現的目的。因爲快樂是一種情感，而情感是旋生旋滅的，除個人旋生旋滅的情感外，沒有什麼快樂可說。這一個快樂情感到來，自己以爲是快樂了，可是不一刻這快感消逝，自己即在不滿意的狀態中，從而追求另一快樂；及另一快感到來，不旋踵又消逝了，自己又在不滿意的狀態中。這樣追求復追求，快樂永不可得，自己也永在不滿意的狀態中。可見追求快樂實是追求一個不能實現的目的。次就指導人類的行爲來說，要從計算苦樂的多少來決定我們的行爲，也是實際上無法施行的。勿論旋生旋滅的快樂是無法計算，無法堆積，即可以計算，可以堆積，然要比較苦樂的多少也是困難的。我們用什麼來做苦樂的單位呢？我們怎樣去決定某一快樂的單位多少或某一痛苦的單位多少呢？試問讀書的快樂應有多少單位？看戲的快樂又應有多少單位？這樣一想，就知道苦樂的多少實無法計算，不能做指導我們實際行爲的規則。從這兩點看來，快樂派的倫理觀，不論那一種，根本上是錯誤的。這不是我們所需要的倫理觀。

第二節 苦行派

在倫理學上，和快樂派相對立，反對人生的最高目的，快樂的，有所謂苦行派（Asceticism），或稱克己派也可稱禁慾派這一派的重要主張在認人生的理想不在慾望的滿足而在慾望的控制或掃除。人生常以服從理性而實現道德上的義務為目標。我們的行為當受理性的指導，全理性去節制慾望，縱因此而受多少痛苦，縱因此而得不到當前的快樂，也在所不計的。希臘的大園學派（Cynics）斯多亞派（Stoics）和近代的大哲康德（Immanuel Kant 公元一七二四—一八〇四）都可以說是這一派。

大園學派的首創者是安第斯散尼斯（Antisthenes 公元前四四六—三六六）他和快樂派的首創者一樣，也是蘇格拉底的弟子。不過，他從蘇氏所學到的一種刻苦耐勞的習慣，彼遂以習苦為進德的途徑。彼認人生的最高目的不在快樂的追求而在精神上的獨立和自主。可是要求精神上的獨立和自主，一方面我們要能習苦，要能不為物慾所牽，不為情感所左右。另一方面我們要能增進智識，因為智識愈增進，我們的精神就愈能自主。因此，他所謂道德，就是需要的減少和慾望的

禁止，而實行一種極簡單的生活。人生只有道德是可寶貴的，其他如財富、享樂、名譽、地位等等，都是不關輕重的。他個人的生活，就是這樣。除外衣兩襲，常衣一件，和一杖一囊之外，即身無長物。可見安氏的苦行主張是有力行的精神的。

繼犬園學派之後，而主張苦行的有斯多亞派。這派的首創人為齊諾（Zeno of Citrus）公元前三四〇—二六五）。齊諾本為商人，因營業失敗後，始轉而習哲學的。他的倫理學說建築於兩種基本觀念上：（一）認宇宙一切皆受普遍律的支配而絕無例外，（二）認人類的本性實為理性。所以這派的道德格言為：「依照本性而生活」（Live according to nature），也即是依照理性而生活。所謂理性化的生活，一方面當遵照自然的普遍律，一方面當遵照本身的理性命令，不過這兩者可以說是相同的。服從個人的理性命令無異即服從宇宙的理性命令，人類是自然的一部，是無法違背自然律的。可是人類雖不能不服從理性，然人類的服從是出於本人的自覺自願的。以個人自覺的努力，遵照理性而行，這纔叫做道德。道德的行爲就是自覺而又自願的理性行爲。每一人都賦有理性，同時每一人也賦有非理性的慾望和情感。理性和情慾對抗着理性，若不能控制情慾，情慾得勢時，人類行爲即不能依照理性而行道德目的。在以理性控制情慾，且進而消滅之。所以除情絕慾是

道德的最高目的，人類在宇宙內雖不能避免外物的刺激，然人類已有理性，善用之即足以控制情慾，使不爲刺激所引起情慾不起，理性流行，至德至善，就在這裏。這和我國宋儒主張存天理，去人慾，可以說是一樣。人類生活，在斯多亞派眼中實是一種理慾交戰的生活。理勝者是賢人，慾勝者是惡人。善惡的區別，決於理慾的勝敗。所謂善，就是理，就是德；所謂惡，就是慾，就是非理性的行爲。此外一切，不是善，也不是惡。貧窮、疾病、痛苦、死亡，不能謂爲惡；財富、健康快樂、生命，也不能謂爲善。人雖自殺，無損於善。人雖生存，善不多加。人生目的不在快樂，快樂不是我們的目的。我們的唯一目的是德行。而德行是唯一的快樂人生。當有德行，這並不是爲快樂，也不是爲任何其他目的，乃是爲德行。而有德行，這種不計一切，唯德是求的主張，到十八世紀康德手裏，仍未放棄，仍保持着。

康德的倫理學說與大園學派和斯多亞派雖沒有直接的關係，然其爲責任而盡責任（*Duty for duty's sake*）的說法與爲德行而求德行的說法，可以說是相同。他把一切利害苦樂的計較，情感慾望的要求，都排除於道德範圍之外，認道德沒有本身以外的目的，不能不令人想到他所主張的道德生活也是一種刻苦的生活。所以把他歸入苦行一派，也未始不可以的。

康德認人生當以修德爲目的。除修德以外，沒有其他的目的，也不應有其他的目的。修德是人

生應盡的本務，不是爲財富，不是爲名譽，更不是爲自己或任何人的快樂。道德的生活，是絕對無條件的生活。有條件的道德不是真道德。真道德是不能附帶任何條件的，這叫做「無前提的訓條」(Categorical imperative)。所以一切的善行，必然是出於善意的。不是出於良善意志的行爲，不論結果怎樣，都不能叫做善。善從良善的意志而來，不從其他的動機而來，亦不視其結果而成他譽說：「宇宙之內，除了良善意志外，實無物可無條件而想像其爲善的。」善就是善意，不是快樂，不是幸福，不是財富，不是名譽，不是任何一切。我們的行爲除服從「無前提的訓條」而實現善意外，不知其他，也不求其他有所求的行爲，即不是良善的行爲。我們當「爲責任而盡責任」，不能在責任之外，另有其他的企圖。

可是，善意是什麼呢？從那裏來的呢？康德認爲善意就是服從道德法則的意志。這道德法則不是外來的，是我們自己的意志加諸自己的規範。我們自己的意志願意自己限制自己，所以自己立下法則來，再由自己去遵守。服從道德律無異就是服從自己的意志。這自己的意志所定下來的法規，不單適用於自己，且當適用於任何人和一切人，也就是當成爲普遍的法規。因此「無前提的訓條」對人命令曰：「你當依照一種格律而行，同時這種格律是能成爲普遍律的。」例如，我依不欺

人的格律而行，這不欺人的格律就應成爲古今中外全人類所常遵守的普遍律。但若我以殺人爲格律，我殺人却不願人殺我，這便不能成爲普遍律了。能成爲普遍律的，必然我可行，人也可行，若我可行而人不可行，或不欲人行，這就是不正當的格律。正常的格律應該是人人可行的。這種格律的普遍性和必然性實和自然界的法則相同。因此「無前提的訓條」又下一命令曰：「你當視你所依照而行的格律是由你的意志而變成爲普遍的自然法則的。」同時，我有意志，他人也有意志，我能立普遍的格律，他人也能立普遍的格律，人與人之間，彼此實當互相尊重我們的行爲如涉於他人，即當視之爲目的，切不可僅視之爲手段。因此「無前提的訓條」復下一命令曰：「關於對待人類，不論自己或他人，在任何情形之下，都當視爲目的，切不可僅視爲手段。」這三種命令，可以說就是我們行爲所當遵守的三種公式，由我們自己的意志自願立下來的。所謂善意，就是這能自下命令的意志，是內發的，不是外來的。

總之，康德以爲人生除道德外，不常有其他目的。而道德的規則實由我自己的意志所定，人類行爲只要服從自己所定的道德規則，也就是依照自己的良善意，即能實現良善的生活。善惡的區別在我們的意志上，而不在行爲的結果上。意志善的行爲就是善，意志惡的行爲就是惡，行爲的

結果如何是不問的。這和快樂派之重視行爲的結果的，可謂截然不同。

我們看苦行派或克己派的倫理觀和快樂派比較起來，自然苦行派是較爲可取。可是，苦行派也不是我們理想的倫理觀。苦行派以修德爲人生的目標，這是不錯的。但修德不一定要排除快樂或幸福，更不一定要習苦。把一切人生正常的欲求都摒諸道德範圍之外，只主張爲道德而道德，不免令人有「其道大燬，使人憂，使人悲，其行難爲也」的感想。這種主張忽視了人類普遍的要求——生存的要求。要生存，痛苦是不能不設法避免的，快樂也是缺少不得的。我們雖不當像快樂派以趨樂避苦爲人生唯一的目的，然謂在人生目的中可以把苦樂的計較絕對掃除，也是不合理的。像大園學派和斯多亞派的說法，根本就談不到生存，卽像康德的說法也未免過於理想。次就指導行爲的規則來講，訴諸理性或善意以決定我們的行爲，表面上雖無可議，實際上，仍嫌空洞。所謂理性或善意是微妙難知的，只憑這些來區別我們行爲的善惡而絕對忽視其結果，這是實際道德所不許的行爲的善惡雖不當專論結果，然也不當專論動機。專論動機人類的道德判斷必極感困難，社會秩序也必無法維持，因爲動機只有個人知道，他人很難知道，或竟無法知道。所以苦行派的學說雖多可取，然也不是我們所需要的倫理觀。

第三節 出世派

苦行派學說已有出世的傾向，像康德就把道德的基礎建築於另一世界上。他認道德不是經驗界或現象界的道德的規律，不是從經驗得來，因為從經驗得來的沒有普遍性和必然性，所以他認爲要追求道德的根源，不當求之於現象界，而當求之於本體界或「可理解界」(The intelligible world)。道德的規律只有在本體界來纔能成爲普遍的定律。同時，要完成道德的目的，尚須有「三種」設定(Postulate)：就是意志的自由，靈魂的不朽，和上帝的存在。這無異說道德的完成需要宗教來補助。可見康德的學說實含有出世的傾向。不過，康德的真意並不是想出世，他是想借宗教來補助道德的缺陷，從而改造這一世界的。他沒有否定人生的價值，也沒有厭世的思想。這和出世派之以厭世爲根據的，自有不同之處。

至於出世派的倫理觀，是純粹悲觀的，純粹厭世的。這一派認人生沒有價值之可言，所以也就沒有目的之可言。如有價值，如有目的，這價值和目的也決不在這一生或這一世，而當在另一生或另一世。在這一生或這一世內，人生是沒有希望的。這種厭世的思想可有三種理論做他們的根據。

我們先把這些理論加以簡單的敘述，然後再加以批評，看是否可爲我們要求出世的正常理由。

第一從快樂派的立場來看，人生目的在求快樂，然事實上人生的痛苦實多於快樂。實際的人生無時不在痛苦中，差不多沒有快樂之可言。自我們呱呱墜地以後，就開始感受痛苦有所欲不得苦，有所求不遂苦，有別離苦，有疾病苦，有衰老苦，有死亡苦。這些痛苦都是我們無法避免的。同時，我們居住的自然界也無所愛於我們。忽而洪水滔天，忽而山崩地裂，忽而疾疫蔓延，忽而饑饉潦臻，凡所以戕吾生而奪吾樂的，這默默不語的自然，無不任意而爲。所以出世派的一個代表叔本華（Schopenhauer 公元一七八八—一八六〇）認自然是盲目的。彼以爲自然或世界是我們意志的表現而我們的意志是盲目的，錯誤的，因此自然也是盲目的，錯誤的。在盲目錯誤的自然中，人類命運的悲慘是無足怪的。叔氏嘗說：「根據道德的眼光而想知人類全體的價值，實可視人類的命運如何而知人類的命運是缺乏、困窮、苦痛、悲悵、死亡。永久的公道在此。不是人類全體真無價值，人類的命運也不致這樣的慘。」就令人生有快樂的可能，然人生總不免一死，死則樂事成空，復有何益？叔氏因又說：「生命本身是一個充滿暗礁和漩渦的大海，而人以極大的謹慎和戒心而避免之人。雖知利用一切能力和技巧而可渡過這種艱險，然最大、最後、不可免、不可救的舟沉，即死亡，則在我

們努力時而一步一步接近，甚則且直向死亡而趨。這是我們艱苦航程中的最終目標，比較所避免的一切暗礁爲更惡劣的。可見人生在叔氏眼中，勿論快樂是不可得，即可得，前途也終究是悲慘的。

第二，從道德的立場來看，出世派認人生不獨無快樂可言，且也無道德上的價值可言。自人類行爲所表現的事實觀察，可以說人類是充滿罪惡的，很少有生存的價值。譬如，至親是莫如父子，然而逆倫的事是常有的，相愛莫如夫婦，然而仇讎的事也常有的，他如兄弟的鬩牆，友朋的失和，強之陵弱，衆之暴寡，姦淫劫掠，殺人放火，都是司空見慣，層出不窮。舉目斯世，滔滔者多爲惡人，多爲惡人，所謂善良者，所謂智慧者，直如鳳毛麟角，不可多見。所以叔氏認爲自然之製造人類好像工廠之製造無用的器具，以大量生產賤而且劣的物品爲原則結果，所謂人類以惡而愚爲通例，而善及智爲例外。人類社會不是有法律來制裁，人與人相食，是很可能的。就以通常所謂良善行爲來論，究其實也出於惡之本質。所謂信實是導源於恐懼，和平是導源於怯懦，仁愛是導源於迷信，社交是導源於虛榮，真正的良善行爲，是很少見的。卽仁人善士，一代之中，也不得幾人。試問這樣的人類，果有何價值？生存果有何意義？

第三，從歷史的立場來看，人生如有價值，則社會愈進化，人類的痛苦和罪惡應該減少纔是道理。然而事實上，社會進化的結果，不惟痛苦和罪惡沒有減少，反而有日見增加的趨勢。例如，文化進展，我們的慾望增加，慾望增加，因而失望和痛苦也就增加。次則，文化進展，我們的知識增進，知識增進以後，我們不獨能感受當前的痛苦，且能感受未來的痛苦。又其次，文化進展，我們的人格變為雙重的。除內體之我或真實之我外，尚有精神我或理想我。因此痛苦也變為雙重的。最後，文化進展，我們的同情心擴大，同情心擴大的結果，常以他人的痛苦為一己的痛苦，以世界人類所受的痛苦為一己的痛苦，這無異把痛苦也擴大了。所以叔氏說：「一個人若自知其自身的真我即在一物之內，則必將以一切受苦物的所受，為其自己的所受，以全世界的痛苦，為其自己的痛苦。他已知宇宙之全，了然於其性質，而見其在於變滅，妄爭內的衝突及常久的痛苦中。他每看受罪的人類，受罪的禽獸，及變滅的世界，便有此見。」文化進展，痛苦固增加，同時罪惡也增加。我們看文明都市裏，每日犯罪的紀錄，便知社會進化實沒有把人類的道德增進試問在這種狀態下，人類的生存有何價值？有何希望？

根據這三種理論，出世派遂由厭世而主張出世。我們看佛教的出世思想，就是這樣。釋迦牟尼

佛(Buddha 公元前五六—四八八)本人所以要出家，即因爲看見人類免不了生、老、病、死的痛苦。他要超出這此痛苦，這是他出家的動機。他離家時，曾作獅子吼道：「我若不斷生老病死憂悲苦惱，不得阿耨多羅三藐三菩提，要不還此。」可是要斷諸苦，須先明白痛苦的原因。釋迦牟尼佛認衆生的痛苦，是衆生自身的業力所造成。痛苦的眞因，不是什麼，就是「無明」，也就是惑。衆生於無始來，由有無明，遂生種種執着，種種慾望。由這些執着和慾望，遂在身、口、意三方面造種種業。由業的積聚而成業力，業力爲因而生業果，即所謂苦果。這惑、業、苦三者，互爲因果，輾轉而成過去、現在、未來的三世。衆生之所以有生命，所以受痛苦，所以終在生死輪迴中的，即此無明所爲。痛苦的眞因在無明，也卽在惑。不是無明，我們就不會有生命，沒有生命，也就可無諸苦。要除苦，就要除無明，要除惑，惑除了，即我們所以生的原因也除了。既沒有生，更有什麼苦？因此出世的方法在除惑，在轉迷啓悟。佛所致力的實在就是這轉迷啓悟的工作。他主張我們當由正見、正思、正語、正業、正命、正精進、正念、正定的八聖道爲修行的方法，爲中感到悟或不覺到覺的方法，也就是到「涅槃」的方法。佛的出世原因和方法，簡單的說來，不外如是。叔本華的出世思想大半是受佛教思想的影響，所以我們不用去詳述了。

我們現在要來批評出世派的思想。出世派以厭世的理論爲根據，如果厭世的理論不能成立，出世的理論也就無法成立。現在先就人生苦多樂少的理論來說。究竟人生苦多或樂多，這不是空言所能斷定的。必要說苦多或樂多，勢不能不對人生實際上的苦樂加以統計。試問主張人生苦多樂少的人，豈會將全人類的痛苦和快樂，都記錄起來，加以統計，加以比較嗎？這在事實上是不可罷的。出世派沒有做這種統計的工作，但空言人生苦多樂少，實在至爲武斷。須知我們雖不能否認人生是有痛苦的，然我們也不能不承認人生是有快樂的。我們有哭的時候，可是也有笑的時候；有悲的時候，可是也有喜的時候。夫婦一室，父子一堂，花前絮語，月下談心，在人生過程中，可樂的事情，正不知多少就是自然界又何嘗沒有美善的地方。山之蒼蒼，水之潺潺，樹木之青葱，花卉之豔麗，陽光照處，萬物向榮，這種種不都是可羨可愛的嗎？可見人生有快樂，也是事實。不過，究竟苦多抑樂多，在出世派未能加以統計而證明之以前，我們終不信出世派的話是對的。若謂快樂縱有，而死不可免，死則一切皆空，這也不是正確的說法。我們知道人生雖不免一死，但死不見得就是苦，也不見得就成空。人類的生命雖短，然人生的價值，即在善於利用這至短的生命。人生的目的也就在於人生，中而不在人生外。我們不能離開了人生而求目的，也不能離開了人生而求價值。我們苟能善於利用

這數十年的生命，則價值在是，目的也在是，死不能消滅這已有的價值和已達的目的。死又有什麼關係呢？出世派這一種厭世理論，觀此即知其論據薄弱，無法成立了。

次就人世惡人多善人少的理論來說。這一個理論也和前一個理論一樣，缺乏統計上的證明。須知世界人類究竟惡人多抑善人多，沒有精密的統計，是不能妄斷的。出世派並沒有統計過，所以他們的說法不能謂為正確。因為我們對於人類善惡的批評，往往是偏於個人的，主觀的，每以個人的地位，環境和遭遇，而批評就有所不同。例如，久置身於腐敗官場中的多覺人類為貪污；久置身於繁華都市中的，多覺人類為詐偽；久置身軍旅戎行中的，多覺人類為殘酷；這是時空所偏，經驗所限，各有所蔽的緣故。同時，我們對於人類的愛憎，常為一二事例所左右，而發為概括的、偏激的言論。假設我所最親愛的朋友，數人忽起而陷害我，那我所受的刺激必極深，我可有「世間皆惡人」的普遍論斷。所以失戀後的女子常說「天下男人多薄倖」，失戀後的男子也常說「天下女子皆水性楊花」。其實這些都是個人的主觀見解，不能視為客觀的真理。叔本華之所以憎惡人類，尤其是憎惡女子，何嘗不是由於其個人的遭遇。可見出世派這一種厭世理論是主觀的、片面的，也無法成立。

未就社會進化而人類的痛苦和罪惡反增加的理論來說。這一理論雖不能說是錯誤，然也只

是片面的真理這一理論只見到事實的一面，而沒有見到事實的另一面。例如，社會進化，慾望增加，滿足慾望的方法也增加，這無異快樂也可增加。智識增進，固能感受未來的痛苦，然也能感受未來的快樂。人格變為雙重後，痛苦變為雙重，然快樂也可變為雙重的。至同情心擴大，能以他人的痛苦為痛苦，然也能以他人的快樂為快樂。可見社會進化的結果，不單痛苦增加，快樂也是增加。若謂社會進化，斯罪惡增加，也不盡然。究竟野蠻社會內的罪惡多，抑文明社會內的罪惡多，這非有統計，也不能武斷的。所以出世派這一種厭世理論是知其一而不知其二的，同樣也無法成立。

出世派的厭世理論，均不能成立。出世派即喪失了其所以主張出世的理由。換一句話，如果人生不盡是黑暗的，不盡是痛苦的。我們就沒有出世必要其實。退幾步來說，假定出世派的厭世理論均能成立。我們也沒有出世的必要。因為：第一，出世派，像佛教，主張由修行而求出世，這修行的效果怎樣？是否已有真正出世的人？到現在可以說尚沒有確切的證明。就令修行者本人確能有這種解脫的境界，然從沒有修行的一般人看來，終不能證明其真假。即使假定是真的，這也是損人利己的行為。事實上，如果沒有他在痛苦中奮鬥，設法養活那修行者的生命，修行者是無法修行的。第二，世界的黑暗和人生的痛苦，從我們文化的進展上看來，不是絕對無法可以改善的。例如，昔人所謂

黯然銷魂的是別離，而別離的痛苦在彼此不能見面談話。可是現在科學的發達，我們雖彼此相隔千里，而有聞聲見形的可能，無異已把別離的痛苦解決了。其他減少痛苦和罪惡的方法經人類不斷的努力，也未嘗沒有進步。只要我們有入世奮鬥的精神，這個世界和人生是始終有法可以改善的。第三，像佛教的出世主張在思想上是矛盾的，因為佛教一方面已否定人生的價值，一方面又反對自殺。認自殺不是解脫的方法其實，若反對自殺，無異已肯定生存有相當的價值。不自殺，只有生存生存即有生存的責任。不盡生存責任，就無法生存，也就無法修行，無法解脫。必在生存中，乃有修行以求解脫的可能。那不是承認生存也有價值嗎？所以出世派的主張，不論其壓世理論能否成立，不論解脫是否可能，在理論上和實行上都有困難的。若自今日我們民族上的需要言，這種倫理觀更不是我們所需要的。

第四節 玩世派

因厭世而主張出世，我們已認為不足取。但世上竟還有因厭世而主張玩世的，這在倫理學上雖沒有地位，雖不能算為一種倫理學說，然因這種思想在我國社會頗為流行，遺害社會最鉅，所以

不能不特別提出來，加以討論，加以駁斥。

玩世派的思想，可以說一方面受了快樂派的影響，一方面是受了出世派的影響，是兩種思想的混合物。主張玩世的人，對現實生活也不滿意，對世間痛苦也有尖銳的感覺，彼等因不滿意現實生活的緣故，一變而為玩世或縱慾彼等感覺社會的黑暗污濁，無法挽救，同時，又感覺諸行無常，人生如寄，想自殺既沒有勇氣，想努力又認為徒勞，遂認為不如在有生之日，盡量追求一己的快樂結果，稍為自愛的，就退隱林泉，以詩酒自娛，或寫些諷刺文章，盡其嬉笑怒罵的能事；不自愛的，就酣歌醉舞，徵逐於嫖賭之場，以聲色犬馬為遣情的工具。這種人不希求出世，也不是真正入世他們的入世，是把世界看作玩耍的場所，而供個人的娛樂，所謂玩世，就是縱情肆志之謂，就是遊戲人間之謂。對酒當歌，人生幾何？譬如朝露，去日無多。曹孟德這詩最足以代表我國文人中一大部分的玩世思想。在歷代文學作品中，這樣的思想，隨在皆是，舉不勝舉。魏晉時代的清談，實為這種思想最流行的表現。如晉書，劉伶傳云：「劉伶字伯倫，沛國人也。身長六尺，容貌甚陋，放情肆志，以細宇宙，齊萬物為心。澹然少言，不妄交遊。與阮籍、嵇康相遇，欣然神解，携手入林，初不以家產有無介意。常乘鹿車，攜一壺酒，使人荷鍤而隨之，謂曰：『死便埋我。』其遺形骸如此。」這種思想，這種人生見解，名為達觀。

實則玩世。他們雖不怕死，然也不重生，不肯負起人生的責任，而又欲享受人生的快樂，這是自私自利、自暴、自棄的思想，也是最沒出息的思想。我國社會受這種思想的流毒頗深。

這種玩世的思想，實際上很少有系統的理論，多半流露於文人學者的詩詞歌賦中和一般的行爲上。比較稍爲有系統的玩世理論，當推我國列子書中的楊朱篇。這玩世思想雖極淺薄，但總算提出了幾條理由，理由如下：

(一)認人生在世，壽命至短，可以快樂的日子，實沒有多少，我們不能不及時享樂，所以說「百年壽之大齊，得百年者，千無一焉。設有一者，孩抱以逮昏老，幾居其半矣。夜眠之所引，晝覺之所遺，又居其半矣。痛疾哀苦，亡失憂懼，又幾居其半矣。量數十年之中，迴然而自得，亡介焉之慮者，亦亡一時之中爾」。

(二)認人類的富貴貧賤，有名無名，有德有德，有功無功，均不免一死，死則一無所有，也一切平等。所以說：「萬物所異者生也，所同者死也。生則有賢愚貴賤，是所異也；死則有臭腐消滅，是所同也。雖然，賢愚貴賤，非所能也；臭腐消滅，亦非所能也。故生非所生，死非所死，賢非所賢，愚非所愚，貴非所貴，賤非所賤，然而萬物齊生，齊死，齊賢，齊愚，齊貴，齊賤，十年亦死，百年亦死，仁聖亦死，凶愚亦死。生則

「堯舜，死則腐骨；生則桀紂，死則腐骨，腐骨一矣，孰知其異！且趣當生，奚遑死後！」

(二)認人生在世，當盡量享樂，盡量窮聲色視聽之娛，而不當爲功名利祿和道德禮教所束縛，致自行損害自己的快樂。所謂人生的價值和目的，不外這樣所以說「一則人之生也，奚爲哉？奚樂哉？爲美厚爾！爲聲色爾！而美厚復不可常厭足，聲色不可常翫聞，乃復爲刑賞之所禁勸，名法之所進退，遑遑爾競一時之虛譽，規死後之餘榮，隔隔爾慎耳目之觀聽，惜身意之是非，徒失當年之至樂，不能自肆於一時，且因纍梏，何以異哉？太古之人，知生之暫來，知死之暫往，故從心而動，不違自然所好，當身之娛，非所去也，故不爲名所勸，從性而遊，不逆萬物所好，死後之名，非所取也，故不爲刑所及，名譽先後，年命多少，非所量也。」又說「爲欲盡一生之歡，窮當年之樂，唯患腹溢而不得恣口之飲，力憊而不得肆情於色，不遑憂名聲之醜，性命之危也。」

因此，玩世的楊朱，對於人生的價值，只認有享樂的價值，對於人生的目的，也認爲除「盡一生之歡，窮當年之樂」外，無目的可言。生無一日之歡，死有萬世之名，這不是人生的究竟。因爲名是虛的，歡纔是實的。若「生有從慾之歡，雖「死被愚暴之名」也未嘗不可。這種思想，一方面流爲自私日利的個人主義，所謂「損一毫而利天下」都不肯爲；一方面流爲戕賊性靈的縱慾主義，所謂「唯

患腹溢而不得恣口之飲，力憊而不得肆情於色。甚則，苟且偷安的怯懦思想，也是這樣來的。結果，在玩世派的思想裏，絕對談不到道德的一件事。人生是以遊戲人間爲目的，不重視人生的意義和價值，也絕不以嚴肅敬謹的態度對付人生。個人的行爲是善是惡，爲利爲害，全不加以辨別計較。爲善可，爲惡也可；利人可，害人也無妨，只要對一己的快樂無礙，其他一切，都不注意。這種思想的謬誤，實不待辯而可知。

所以玩世派的思想在理論上是不值一駁的。這是病態的思想，是反常的思想。國家衰亂之際，玩世思想最易流行，玩世的人也最多。數十年來，我國社會上所充滿的，恐怕也以這種人占多數。例如，在抗戰前，一班以清高自命的士大夫和名士，不問國事，自樂其樂的，不是玩世的嗎？一班擁嬌妻美妾在租界享福而不事生產的，不是玩世的嗎？一班醉生夢死，流連於歌臺舞榭的公子哥兒，不是玩世的嗎？就是一班以文學家自命，標適性怡情的名義，說鬼談燈，自號「幽默」，以國事人生資其談諧爲材料的，又何嘗不是玩世的呢？玩世！玩世！我國今日的貧弱，他們是要負一大部分責任的啊！

總之，玩世派的思想，不論從任何方面觀察，都是最不合理的思想，玩世的生活也是最不合理的生活。我們認玩世派的動機如果真是爲着厭世，則他們唯一的出路，惟有自殺。不自殺，就不能不

努力盡其生存的責任，決不能玩世。張東蓀對此有很正確的批評。他說：「……所以我以為凡是悲觀的人除了立刻自殺外，決沒有第二條路。我主張對於人生如抱悲觀，就應立刻自殺，如不自殺而仍活着，就應振作精神，認真做人。二者必居其一，決不容有中間的第三條路。故悲觀論者一方面不自取消其生活，他方面又不振作其生活，這乃是在論理上最不合的，在實際上最不好的。從論理上講，既認定人生無價值，就應該取消他；既不取消他，便是認定尚有價值，既是認定尚有價值，就應該維持而增長之。所以悲觀論於人世沒有什麼可怕，不必反對，可怕的不是悲觀論，乃是自暴論。你若悲觀，你就不必生活，而讓不悲觀的人們去生活，若你又悲觀而又要生活，則你就妨礙了人家的向上生活。」（見張東蓀著《人生觀》ABC第三十頁）張氏所謂自暴論，就是我們所謂玩世論。玩世論就是想在既悲觀又不自殺之間找尋第三條路的。這第三條路實是自暴自棄的路，實是於理既不能通，於情也所不可許的一條路。這一條路不惟自棄其生，且從而阻礙他人的生活。實際上，這是一種取巧的生活，是一種損人利己的生活。若謂玩世的動機不是厭世，而是戀世，那玩世派更無可取。須知世如可戀，必有戀之之道，不能徒然戀之。生如可樂，也必有樂之之道，不能徒然樂之。這世之所以可戀，是人力所為。這生之所以可樂，也是人力所為。沒有人類的努力，這世必無可戀，生也必無

可樂今想由他人的努力，而自己安享其成，來戀之樂之，天下豈有這種便宜事嗎？

我們雖不贊成出世派的主張，然出世派尚有多少可取的地方。出世派尚能以嚴肅的態度，應付人生。出世派尚有道德可言，尚要人類向善，其對社會的害處只在消極方面的「有所不爲」。玩世派則不然，玩世派對己對人，對社會，對國家均無一可取。由於他們在積極方面之「有所爲」，便不免爲社會之蠱，國家之賊。玩世思想流行，我們只有亡國滅種試問人人玩世，那一個去維持這世界，以供人玩呢！所以玩世派雖不算一種倫理學說，其實是阻礙革命，阻礙倫理生活的障礙物，爲促進革命，爲成立健全的倫理學說的緣故，這種玩世思想，當極端反對，徹底掃除。

第五節 唯物派

玩世派不是一種倫理學說，在倫理學上也沒有地位，但我們因爲這種思想足以破壞人類正常的倫理生活，所以提出來加以批評。此外，尚有一種思想，也不是一種倫理學說，在倫理學上也沒有地位，可是同樣的，這種思想也足以破壞人類正常的倫理生活，我們也不得不提出來加以討論和駁斥。這就是年來在我國頗爲流行的唯物史觀或經濟史觀的學說。

唯物史觀的學說是馬克思（Karl Marx 公元一八一八—一八八三）所提出來的。馬氏這種學說雖不專論道德，然與道德問題却有很重要的關係。如果馬氏學說是正確的話，那道德在人類社會裏而不惟將失却其重要性，且將變成爲沒有用的東西。馬氏在他所著政治經濟學批判的序文裏曾說

「人們在社會的生產中，加入某種必然的，莫由自主的關係。這些生產關係，是跟牠們的物質生產力的一定的發展階段相適應的。這些生產關係的總和，構成社會的經濟結構——真實的基礎。在這個基礎上，建立着法律的和政治的上層結構。和這個基礎相應的，有着一定的社會意識形態，即所謂輿論。在任何社會裏所盛行的，物質生活的生產方法，決定着一般人的社會的、政治的和精神的生活過程。決定人們生活的方式，在基本上並不是他們的意識；相反地，決定他們的意識的，却是他們的社會的生活」（依韜著：讀書偶譯的譯文）。

在這一段文字裏，馬氏雖沒有明白指出道德，然無疑的他是把道德放在所謂上層結構裏。他所謂「精神的生活」當然包括道德在內。自馬氏看來，我們的社會有所謂上層結構和下層結構的分別。這下層結構就是經濟結構，是由生產工具、生產力、生產方法和生產關係的諸因素所形成。

經濟結構是上層結構的基礎。如果經濟結構發生變動，那上層結構遲早也必起變動的。所以我們社會的、政治的和精神的生活過程，即爲物質生活的生產方法所決定。是社會的存在決定我們的意識，而不是我們的意識決定社會的存在。換一句話，只有下層結構或經濟結構可以決定上層結構，而上層結構是不能決定下層結構的。這種「決定」是片面的，是由下至上的，而不是由上至下的。經濟變動是社會變動的總因。經濟可以決定一切，而一切不能決定經濟。這可以說是經濟一元論。唯物史觀之所謂物，實指經濟而言，是以經濟而說明歷史上社會的、政治的和精神的生活的變遷。的在這種學說裏，道德之沒有地位是很明顯的。道德對於我們的下層結構，也就是我們的經濟生活，實沒有絲毫的作用。反之，我們的經濟生活倒可以影響我們的道德意識。所以在某一種經濟結構裏，只能有某一種的道德，在另一種經濟結構裏，又只能有另一種不同的道德。例如，在封建制度下的經濟結構裏有一種道德，在資本主義的經濟結構裏，又另有一種道德。道德是經濟結構裏的副產物，是經濟生活的反映。我們的道德意識隨所營經濟生活的不同而不同。因此道德又變成爲有階級性的。資產階級有資產階級的道德，勞動階級又有勞動階級的道德。只有階級的道德，而沒有普遍的、人類的道德。說到這裏，我們對於馬氏唯物史觀的道德論可以得到兩種結論：一、是道德沒

有決定或左右我們社會生活的力量；二、是道德只有階級的，而沒有人類的普遍道德。

馬氏這種道德論，實際上，是一種推翻道德論因為，如果道德沒有決定社會生活的力量，那道德還有什麼用處？豈不是我們可以不要道德嗎？又如果道德是階級的，道德本身就有毛病，道德本身就是不公道的代表，也就是不道德。這樣豈不是把道德否定了嗎？所以馬氏學說如可成立，我們就沒有道德可言。但馬氏學說果可以成立嗎？

馬氏學說的謬誤，無法成立，是一望而知的。先就道德沒有力量決定社會生活的一點來講。我們要問馬氏的是：人類社會生活的方式是怎樣構成的？馬氏的回答，當然是拿生產工具、生產力、生產方法、和生產關係的諸因素來說明。在這諸因素裏，生產工具有一部可以說是自然的，生產力也可以說有一部是自然的，但生產方法和生產關係就不是自然的。所謂生產方法，就是勞動方法和技術，就是我們製造物品的方法和技術。例如，古代一人一日只能製鞋一雙，今則一人一日能製鞋兩雙或四五雙。這是生產方法的變化。試問這種方法的變化，要不要經過我們腦筋的思索？受不受我們意識的決定？又所謂生產關係，就是人和人間對於生產的社會關係。因為一個人孤立是不能從事生產的，必有待於互助和交換。例如種田，甲鋤土，乙播種，織布，甲搖紗，乙投梭。這種分工合作，即

名爲生產關係。試問這種生產關係的形成又要不要經過我們腦筋的思索？受不受我們意識的決定？假定道德意識對於生產工具、生產力和生產方法都不起什麼作用，但是對於生產關係不起作用呢？如果人類在未發生生產關係前，絕對沒有道德意識的話，那類人的生產關係能不能發生呢？如果人類都是自私自利的，都是不講信義的，都是爾虞我詐的，或行爲都是沒有規則的那人類的生產關係就絕對沒有成立的可能。要使分工合作成爲可能，最低限度，人和人間，要彼此互相信任，要彼此互講信義，也要彼此的行爲都有多少規則。不然的話，不惟生產關係不能成立，即任何的團體生活也不能成立。經濟結構不是一種自然物，不是從天上降下來的，是人和人的關係構成的。一講到人和人的關係，道德就是最基本的條件。謂在生產關係的總和裏，沒有道德的因素，這是不顧事實的說話。事實上，因爲人類先有了多少道德的意識，然後人和人間纔有成立生產關係的可能。不講道德，經濟結構就無法成立，更談不到去決定我們的意識。如果，人類道德真的完全破產，我們的世界即成爲禽獸的世界，即成爲人和人相食的世界，還有什麼經濟結構？還有什麼社會生活？嚴格說來，道德是社會生活的基礎，沒有道德就沒有社會生活。道德不惟可以決定社會生活，而且是構成社會生活的主要因素。馬氏學說可以說是根本謬誤的。

次就道德是階級的，而沒有人類的道德一點來講。我們當知道道德是一事，而道德判斷又是一事。這其間雖有密切的關係，然兩者却不能混為一談。道德是生活的正確方式，或行爲的正確方式，是就生活或行爲的本身說的。道德判斷是我們對於某一生活或某一行爲的贊許或不贊許的態度。所以我們的道德判斷可以受個人主觀見解的影響，也就是說可以有偏見——階級的偏見，但是道德本身却不受這偏見的影響。例如，有一種行爲，某人說它是公正，另一人也可以說是不公正。這是我們對這一種行爲的道德判斷，可是一種行爲雖可以有不同的道德判斷，然而行爲之應該採取公正的形式，這是不受道德判斷所左右的，也是人人——不分階級——可以承認的。這人人可以承認的行爲公式——例如，仁愛、公正、信義等——就是我所謂道德。換一句話說，某一種行爲是公正或不公正，這可以有階級的偏見，然說我們的行爲應該公正，而不應該不公正，這決不能有階級的偏見。資產階級所謂公正，或不同於勞動階級之所謂公正，然而決不能謂資產階級講公正，勞動階級就可以不講公正，更不能謂資產階級講道德，勞動階級就可以不講道德。就行爲之應該公正來講，這是不分階級的，這是人人所要求的。勞動階級可以否認資產階級之所謂公正，然而勞動階級決不能否認公正。是人類共同需要的一種德目這一點，我想馬氏一流是無法不承認的。因

爲馬氏的社會革命就是根據公正的要求。承認了這一點，無異就承認有超乎階級的道德，也就是人類的道德。所以我們至多只能說道德判斷可有階級的偏見，然而決不能說道德是階級的。馬氏一流忽視了道德和道德判斷的區別，因此遂有階級道德的謬說。

馬氏唯物史觀裏所包含的道德論，謬妄不通，有如上述。這種學說在倫理學裏，本來可以不必提起，但一班青年頗有迷信這種學說的，所以不能不加以糾正。同時，在革命的進程上，這種推翻道德的學說，也是一種障礙物，不能不加以排斥。

第六節 正統派

在上面，我們已把快樂派、苦行派、出世派、玩世派和唯物派的學說，加以敘述和批評。其中最要不得的是玩世派和唯物派。在倫理學說裏，當然尚有其他學說可以批評的，不過我們不想再有所敘述。我們想再敘述一種正統派的學說，來結束這一章。

所謂正統派的倫理學說，就是作者認爲正確的，可以採取的，而且也是我們所需要的倫理學說。在倫理學裏，雖少人對這種學說加以「正統」兩字，但自這種學說在歷史上所占的地位言，確也

夠得上「正統」兩字。這在西洋就是亞里斯多德(Aristotle 公元前384—322)的倫理學說。在我國就是孔子(公元前551—479)的倫理學說。

認亞里斯多德的倫理學是西洋倫理學中的正統派，這不會有人否認的。亞氏的倫理思想的確支配了歐洲人數千年來的思想和生活。在中世紀，他的思想更有惟我獨尊之概。這並不是偶然的。實際上，他的倫理思想確比任何一派都比較純正，都比較沒有毛病。他認為人生命的在追求至善的生活。所謂至善的生活，就作玄想的生活或理性的生活。因為亞氏認人類的靈魂有三種：一是滋養的靈魂，二是感覺的靈魂，三是理性的靈魂。植物僅有滋養的靈魂，動物則兼有感覺的靈魂，惟人類纔有理性的靈魂。人類有了這三種靈魂，所以除理性外，尚有各種慾望和情感。這慾望和情感雖然也是人類的本性，可是我們的至善生活却不能由情感和慾望的活動和發展得來，只能由純粹理性的活動得來。至善的生活既不能由情感和慾望的發展得來，那我們能不能把它們根本剷除呢？亞氏認為這是不可能的。人還是人，是人總免不了有情感和慾望。況且情感和慾望是品德的質料，而理性是品德的形式，有形式是不能無質料的。人類的品德是在將情感和慾望受制於理性，而不是把情感和慾望完全掃除。這只有上帝可能，人類是無法做到的。在人類只能設法使情感和

慾望逐漸受理性的控制，逐漸使理性的活動力增加，也只是逐漸向至善的生活的目標而趨。

爲謀使至善的生活得以逐漸實現起見，亞氏主張我們當有道德的訓練。所謂道德的訓練就是要訓練我們的情感和慾望而養成一種爲善的習慣。我們的情感和慾望不經過爲善的訓練，即不能使其服從理性的指揮。未經訓練的情感和慾望，可爲善也可爲惡。以善事導之，即可爲善；以惡事導之，也即可爲惡。所以良善的行爲在養成良善的習慣，在使我們的情感和慾望日習於善事善行，積久成爲固定的習慣，然後道德的品德始能產生。所謂道德之德就是這由良善習慣產生之靈魂的固定狀態。這不是天生的，也不是書本教育之所得，乃自實行善事而來。不過，善的習慣或善的行爲怎樣和惡的習慣或惡的行爲區別呢？換一句話就是善惡的區別何在呢？亞氏的回答是：善惡的區別在視其合乎中庸與否爲斷。合乎中庸的是善，反乎中庸的是惡。中庸是無過不及之謂。所以亞氏說：「德行之事，關乎我們的情感和行動過甚的是失敗，不及的也是失敗，無過不及的中庸，纔可贊美。纔算成功，而成功和可贊美都是德行的特徵。所以德行是一種中庸，其目的是在過與不及之間的。」無過不及是一切行爲的標準。我們的行爲在力求避免趨於極端就是一方面不要讓情感和慾望過於放縱，一方面也不要讓情感和慾望消滅。所謂中庸就是折衷其間不趨極端的意思。

例如，我們對於資財的取與，奢侈是過，而吝嗇是不及，只有樂施或慷慨是中庸。又如對於情慾，荒淫是過，而無情如木石是不及，只有節制是中庸。其他所有一切品德都是以中庸為標準而決定。品德就是中庸。我們靈魂的活動能依照中庸，即能達到至善的生活。

要達到至善的生活，當以中庸為標準而訓練我們的行為，這是一個主要的條件。其次，亞氏認為要完成至善的生活，也就是幸福的生活，尚須有外在之善相幫助。這外在之善雖不算是至善生活的內容，而却是求得至善生活的工具。所謂外在之善是指朋友、財富、政權、好家庭、好兒女、好容貌等等。我們有了這些外在之善，對於至善生活的獲得，就比較容易，沒有，即比較困難。所以外在之善也不是我們可以忽視的條件。

又其次，亞氏認為至善生活不是孤立的個人可以完成的。至善生活必在社會中，必在國家中，始有實現的可能。因為人是羣居的動物，他是不能離羣獨居的。惟在社會中或國家中，人類乃能實現其目的。我們的目的在追求至善的生活，然而我所謂善，不能僅以我個人的利益為限，必同時顧及他人的利益，不顧他人的利益或妨礙他人的利益，那他人也可妨礙我的利益，我的至善生活即無法實現。可是要使人與人間的利益不互相妨礙，不能不另有一種機關出來主持這調和的責任。

這種機關就是國家。國家是應我們自然的需要而產生也是爲實現我們的至善生活而產生。所以亞氏說：「國家是一羣家庭的團體；一羣家庭爲幸福和一完全自足的生活而成立國家。」國家的存在實所以完成我們的至善生活。反過來，我們的至善生活只有藉國家的力量始能完成。個人不能脫離國家，脫離了國家，卽不能完成我們人生的目的。

我們看亞氏這種倫理思想是不是比前述各派好？亞氏雖不認人生目的在追求快樂然沒有否認快樂。亞氏認快樂是我們至善生活的結果，有了至善生活自然會有快樂這是他的思想超過快樂派的。其次，亞氏雖不認人生須把一切情感和慾望消滅，然却承認要達到至善生活的目的須把情感和慾望加以控制。這是他的思想超過苦行派的。換一句話，亞氏思想有快樂派和苦行派的長處，而却沒有他們的短處。同時，他的思想是人世的，是積極的，是利他的，也是肯定道德的，所以更沒有出世派、玩世派、和唯物派的偏激。亞氏思想的偉大在此。這種偉大的思想只有我國的孔子可以相比，而孔子的思想，自我們看來，或者還超過亞氏。

認孔子的倫理思想是我國思想的正統，這是更沒有問題的。孔子的思想和亞氏比較起來，有許多地方是相同的第一，孔氏的理想人格是聖人聖人是我們人生的最高理想，這是孔氏所不敢

自居的。所以他說：「若聖與仁，則吾豈敢」，又說：「聖人，吾不得而見之矣，得見君子者，斯可矣」。這和亞氏認完全的至善生活只上帝或神是可能，而人類只能逐漸接近的，可以說是相同。第二，孔氏認行爲的標準須合乎中庸，君子和人之分，也就是善和惡之分，在視其合乎中庸與否爲斷。所以他說：「中庸之爲德也，其至矣乎！民鮮久矣」。又說：「君子中庸，小人反中庸，君子之中庸也，君子而時中，小人之中庸也，小人而無忌憚也。天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也」。這和亞氏的中庸說，幾如出一轍。第三，孔氏認一個完全的人格，當由修身做起，而到齊家、治國、平天下始達於完成。所以他主張「己立立人」，和「己達達人」。這和亞氏主張至善生活當在社會中在國家中實現的，也可以說是相同。因此，孔氏的倫理學說也和亞氏一樣，沒有快樂派和苦行派的缺點，而却有他們的長處。同時，也沒有出世派、玩世派、和唯物派的偏激。在我國，孔氏的倫理觀可以說是折衷至當的。

不特此也，孔氏的倫理視尙有超過亞氏的一點，爲我們所不可不知的。這就是孔氏的「仁」。說孔氏雖以中庸分別君子和小人，然君子之所以成君子，君子之所以能合乎中庸，就是因爲君子能以仁爲本。仁是什麼？仁就是人類的本性。所以說：「仁者人也」。人類的本性是仁，也卽是善仁。性

就是善性。仁性的發展就是善性的發展。這和大學所謂「明德」，即天賦的靈明之德相同，也和孟子所謂「惻隱之心」相同。仁是人皆有之的，可是爲情感所拘，爲物慾所蔽，就不能正確的發展出來，也就不能發而皆中節。就是不合乎中庸。所以中庸可以說是仁性發展的形式，而仁性乃中庸的內容。有形式不能沒有內容。談中庸即當同時也談仁。以仁爲本，然後中庸不落空。我們的一切品德必以仁爲出發點，然後能合乎道德的標準。道德是以仁爲基的。孔子的談道德所以無處不涉及仁的，理由在此。仁是人生的至寶，一切可以犧牲，惟仁不能犧牲。因此說「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁」。殺身成仁是何等精神！孔子的重視仁，於此可見。

孔子重視仁，所以他一生的理想在行仁，在建設仁的世界。仁是以人爲對象的，不是孤立的。行仁的目的，即在推己及人，爲人服務。所謂「仁者愛人」就是仁的最具體的解說。以愛人爲仁，所以仁不是修身之德所能盡，必由修身而齊家，而治國，而平天下，達到理想的大同世界，然後仁德可算完成。仁是始於修己，而終於安人，也可以說，仁是由救己救人，救社會，救國家，進而救世界的一種原動力。發展這種原動力，就是行仁。行仁當有「發憤忘食」的精神，當有「知其不可爲而爲之」的精神，當有「朝聞道夕死可矣」的精神，更當有「殺身成仁」的精神。這些精神實際上就是革命

的精神。這是亞里斯多德所沒有的精神。孔氏所以比亞氏更偉大者在此。孔氏這種精神到了國父孫中山先生手裏更加以發揚光大。

國父孫先生的三民主義實是繼承孔子的思想的這點，國父本人是這樣承認，即就三民主義的精神來看，我們也不能不承認三民主義是救國救民的主義，而救國救民的出發點就是仁。所以三民主義也就是以仁爲本的主義。我們知道三民主義是以民生爲基礎的。所謂民生，就是人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命。這完全是孔子「仁者愛人」的精神。孔子一生目的在行仁，在救人，救國和救世。國父一生目的也在行仁，在救人，救國和救世。革命就是行仁，就是仁性的發展。革命目的最主要的是要使民生問題得到圓滿的解決，這不是仁者的用心嗎？革命不怕危險，不惜犧牲，這不是孔子殺身成仁的精神嗎？所以在思想上和精神上，國父都是和孔子一致的。孔子的倫理思想是被國父吸入於三民主義內而得到更具體的表現。三民主義的倫理觀就是繼承孔子的倫理觀而加以發展的。這三民主義的倫理觀，國父之後，到蔣總裁乃更有所發揮。我們看年來總裁所發表的言論，對孔子和國父的倫理思想都有不少詳確的說明和指示。總裁的思想和精神也是和孔子一致的。

我國倫理思想的正統在孔子，孔子的思想不惟不是上述各派所可比擬，就是西洋的正統思想也不及他的偉大。況且經過了國父和總裁的闡發，孔子的思想對當前的環境更有不可磨滅的價值。所以我們所需要的倫理觀不是快樂派，不是苦行派，不是出世派，更不是玩世派和唯物派，而是由孔子而國父，而總裁，數千年一貫相承的正統派，也就是三民主義的倫理觀。三民主義的倫理觀是革命的，是我們完成革命所必要的思想。只有採取這種思想纔是我們革命的出路。本書即將根據這種思想而在下面兩章提出一種革命的人生觀和革命的行為論來。自信這種倫理觀是今日以前只在書本上談倫理學的人所忽視的，也自信只有這種倫理觀纔是正確的。

第四章 革命的人生觀

第一節 生命的認識

在上一章，我們已把各派的倫理觀加以簡略的敘述和批評，而歸結於確認我們所需要的倫理觀是三民主義的倫理觀，是孔子所首創，而由國父和總裁加以發揮的倫理觀。同時，我們認

倫理學常提出一種人生觀和一種行為論，所以本章所謂革命的人生觀，即以國父和總裁的人生見解爲根據，兼採取西洋的學說而構成。

我們知道一時代有一時代的人生見解，任何一種人生見解，多少必含有時代性，柏拉圖的哲學，不僅是柏拉圖個人的哲學，乃柏拉圖及其時代的產品，柏拉圖的人生見解反映柏氏的時代。由其時代和環境的需要，而產生柏氏的人生哲學，所以柏氏的人生哲學雖是個人的，也是時代的。欲理解柏氏的人生哲學必先理解其時代。這不是說哲學家不能超出時代，哲學家固可超出時代，但其所以超出時代，即因受這一時代的刺激特深，不滿意這一時代的生活思想和信仰，而謀超出之。他的超出時代，其實是適應時代，是想解決時代上所遭遇的困難問題，所有的理論和見解，仍和時代的需要有關，仍是時代的產品，不是有該一時代的刺激不能造成其超時代的理論。在超時代的理論中，仍有時代的烙印。

今日的時代，是什麼時代？我們都知道這是一革命的時代。在革命時代中，一領導革命者的思想行動，就是革命的思想行動，他的人生見解，也就是革命的人生見解，爲促進革命的緣故，領導革命者的人生認識和生活態度，必處處表現其革命的精神。以此革命的精神，指揮其思想，領導其行

動而革命事業，乃能進行，乃能完成。所以我們所謂革命的人生觀，就是革命領袖的人生觀。革命領袖的人生觀必超出其時代，同時，復適應其時代。由革命時代的需要，乃產生其革命的人生觀。革命的人生觀實革命時代中的產品。不以革命的人生觀為基礎，即無從領導革命，更無從完成革命。國父和總裁所以能領導我國革命而成其偉大的事功的，就是因有革命的人生觀為基礎。今日革命尚未成功，而民族尚未復興的緣故，這革命的人生觀尚未普及，尚未為全國民衆所理解。所接受，可以說是一種主要原因。我們不從事革命則已，要革命，即不能不確立革命的人生觀。

革命的人生觀，是以革命領袖的見解為主幹，以革命的精神為我們理解人生和應付人生的精神。在合乎革命精神的原則下，謀我們生命的認識，生活的明瞭，更進而了解人生的意義。因所謂人生，分析言之，即生命和生活。惟從認識生命，明瞭生活，乃能理解人生。認識生命是人生觀的基礎。所以生命概念的認識，是極重要的。

什麼是生命？生命的本質是什麼？生命的特徵是什麼？生命的機能是什麼？這都是我們所欲解答的問題。但欲解答這些問題，當先明瞭宇宙的構造，因為有生命，即有生命表現的場所。這生命表現的場所就是宇宙。宇宙問題，雖不是三言兩語所能解決，但不先將什麼是宇宙一問題略加解說，

必無法理解生命。生命是宇宙的一部，不能離開宇宙而言生命。這宇宙的本質，也是生命的本質。明瞭宇宙的本質，即已明瞭生命本質的一部。

上下四方謂之宇，古往今來謂之宙。宇宙是合極廣的空間和極長的時間而言。時間和空間實宇宙的基礎。有時空始有宇宙。時間不離空間，空間也不離時間。所謂「時」和「空」，實當寫爲「時—空」，方爲正確。英哲亞歷山大（S. Alexander）認宇宙的根本實質就是「時—空」。一切皆由「時—空」而湧出。所謂「時—空」，即一動的系統，是純然的動。由這純動，產生物質。物質自「時—空」突出，包有了一「時—空」，而含有一「時—空」。所無的新質，由物質進一步，表現爲生命。生命包有了一「時—空」和物質，而復含有新生的性質。再進爲心靈，又再進爲人格或價值，而最高一層，則亞氏名之爲神性。所以整個宇宙是一創造進化的歷程，是一堆積的產物。以「時—空」爲基礎，一層高一層，層層相聯，不能分離，有如寶塔一樣。不同的是：這宇宙的堆積，只上層包有下層的性質，而下層却不能包有上層的性質。換一句話，宇宙的進化是創層的，是突變的。

由此可知，所謂生命實包含時間、空間和物質爲其基礎。據今日生物學所已成立的理論，凡一切無生之物，所含有的化學成分，如氫和氧等，所含有的物理能力，如電和熱等，皆相同的表現。於有

機的生命中。有生命和無生命的區別不在其成分，而在其組織和其複雜性。在有生命之物，其成分的組成實較爲複雜。例如，有機物的分子，其所含的原子比較無機物所含的爲多，且以組織的不同，有機物必有數種機能是無機物所缺乏的。第一，凡生物都有生長的機能。不論動物或植物，皆能吸取營養料以自促其生長。第二，凡生物都有生殖的機能。不論動物或植物，皆能生育或播種以自行延續其種類。第三，凡生物都有適應環境的機能。生物受自然物的作用後，常起一種有利於自身的反應。雖至低級的生物，如阿米巴，也能分別食物和其他物件的不同。這三種機能都是生物所共有。無生物雖或可有某一種機能，然決沒有三種機能都完備的。這三種機能的共有，可視爲生命的一種特徵。

次則，生物是細胞所組成的，這是有生命和無生命的主要區別。有生之倫，必有細胞。最微細的生物，卽以一個細胞構成，稱爲單細胞生物。這單細胞的原質名爲原形質 (Protoplasm) 至原形質究竟是什麼，甚難確定，故其成分至今尙未能下以適當之解釋。惟以一般言之，則其含有物 (Contents) 中之最特殊者，當有所謂普羅脫以特 (Proteid) 之蛋白質類。此種蛋白質類係氧質、氫質、氮質、磷質，以及少量之磷與硫質所成之化合物；又各各相合而成碳、氫化合物與油質，並亦有無

機物存於其中凡此物質，全相混和而溶解於水中，遂成爲吾人所稱之原始組織質」(見 Titchener 著生與死中譯二十頁) 所以原形質可稱爲生命的物理基礎。有生命現象，卽有原形質，卽有細胞。細胞是一個有獨立生命的生機單位，是動的，不是靜的，因爲是動的，所以在細胞中遂有各種歷程。在細胞和環境間，也有各種歷程。細胞的歷程實爲生命歷程的基礎。細胞新陳代謝，生命也由此而新陳代謝。較高級的生物，卽由多數細胞的組合而成，營其新陳代謝作用的。

生命的一般本質，約如上述。人類的生命其本質也是由普通生命的本質組成。將人類的生命本質加以分析，不外一羣細胞。細胞再加分析則爲分子。分子由原子組成，原子復由電子組成。自今日物理學的眼光看來，人類生命不過是陰陽電的交流或輻射，受物理定律的支配，而絕無神秘可言。然這不足以說明人類生命的本質。人類生命固然包含有生物原素、化學原素和物理原素，但生物、化學和物理的解說，所解說的不過是人類的動物性。以人類爲動物，那生物、化學和物理的解說，自足以說明之。不過，人類雖是動物，然實高於動物。不將人類高於動物的本質加以說明，仍不能謂已認識人類的生命，仍不能謂已認識人之所以爲人的特徵。

人類自然也是動物，是由單細胞動物，一步一步，進化而成的高等動物，所以吳稚暉先生把人

界說爲「人是外面止贖兩隻脚却得到了兩隻手內面是三斤二兩腦髓五千零四十八根腦筋占有多額神經系質的動物」(見一個新信仰的宇宙觀和人生觀)不過吳先生所謂人仍是動物而不是人他所說明的，仍是人類的動物性，僅把人體的機構和其他動物的機構加以區別就是人所以超出動物，他的特徵在那裏，仍未說明須知人之所以異於其他動物的，主要的特徵即在人能自知其爲動物，自覺其爲人。莊子，大宗師篇云「今大冶鑄金，金踴躍曰『我且必爲鏃鏃』大冶必以爲不祥之金，今一犯人之形，而曰『人耳！人耳！』夫造化者，必以爲不祥之人」。實際上，大冶鑄金，金不自以爲金，然造化生人，人即自以爲人，人之所以和金不同的，就是這「人耳！人耳！」的自覺沒有自覺，不成其爲人。我們知道一切物和一切生物都有一「我」或「能」。所謂「我」或「能」就是一種主觀性。例如，有兩物於此，自這一物的本身言，就是主觀，就是「能」。但自這一物對另一物言，則另一物便爲客觀，便爲「所」。主客或「能」「所」的對立是萬物的通有性。但是人之所以和一切物，及一切生物不同的，即人能自覺其主觀，自覺其能，可以說「自覺」是人類生命特有的現象。沒有自覺，則人禽的區別何在，就不易知道了。

有了生物共有的本質，兼有自覺，這可以叫做人嗎？我們的回答是：這還不能算是人。因爲人不

是孑然孤立的，人類生命不是一個單獨的生命。一人之外，尚有他人；一生命之外，尚有他一生命。這一人不能離他人而獨生。這一生命也不能離他一生命而獨存。人是羣生的，生命是全體的。宇宙沒有孤生的人，也沒有獨存的生命。惟其不孤生不獨存，所以講人類，講生命，不能拿一個人來講。拿一個生命來講，講生命而僅注目於一個孤立的生命，必不能了解生命的真相。理由是這樣：事實上每一物都有一種銘記性（Mnemonic phenomena）。所謂銘記性就是物與物間接觸後，有所影響，有所遺留的意思。例如，以一塊鉛，通電其上，則第二次的通電必較第一次的通電為敏易，其故在第一次的通電，口銘印有痕跡在上，因而第二次的刺激來，遂可喚起其舊痕。人類的記憶，就是這銘記性的一種。此外，如學習、語言、教育、習慣等，也是銘記性的表現。這銘記性也可謂為人類的可塑性。人類有了銘記性或可塑性，所以人和人相遇，生命和生命相接，遂不能不互相影響，互相滲透，互相結合。一人的所有，即不是一人所本有；一生命的所有，也不是一生命所本有。是衆人的，是團體的，是社會的，是民族的。人不能不受其團體、社會、或民族的影響，因人不能不生存於社會中，或民族中的緣故。

人一生下來，不論其本人的願與不願，即已在社會中，即已在民族中。亞里斯多德嘗說「人之不能生活於社會，或可以自給而不需要社會的，不是一禽獸，就是一神仙」（見政治論第一章）。

實則禽獸也有社會，神仙也有對人的關係，離開社會，和社會沒有關係，或社會的要素絕不侵入其本身的個人，這是一不可想像的東西。英哲柏列得萊（F. H. Bradley）名這種孤立的個人爲一種「虛構」（Fiction），或一種「抽象」（Abstraction），是實際上所沒有的，世界上決沒有一個純粹的個人，或絕對的個人，就是沒有他人的要素加入的個人。這種人必不存在。這種人是我們純粹的幻想。我們可以將任何個人，任何個人的生命，把他和他人相同的，和社會及民族相同的要素一一抽去，則所存的是什麼東西呢？例如，我是一個中國人，讀者若將我和讀者相同的，和中國人相同的要素都除去，則我不獨不是中國人，且也不是人。換一句話，讀者若視我爲孤立的，我則我且非我。這不是說我不能離開中國而不喪失其生命，也不是說，全中國人死亡，我不能生存。這只是說，我是生於中國的，長於中國的，受教育於中國，爲中國社會的一員，爲中國民族的一分子，將這種種和讀者相同的成分抽去，我就不是中國人，也不是人，乃一不知爲何的怪物。因爲讀者若設想我生於斯，長於斯的一切社會關係從未存在，則讀者已設想我的要素不存在，將我的社會關係取去，無異即將我的生命要素取去。我之所以爲我，實由於我的社會關係。不是這些社會關係，就不成爲我。我的生命，同乎社會的生命，同乎民族的生命。惟在社會和民族的生命大流中，乃能發見我的生命。

假如讀者尚疑惑我的說話，或尚以為個人的生命可脫離他的社會或民族，那我們可再將一個人的生命歷程來加以考察人之初生，在他呱呱墜地，和母體分離的時候，那他的生命可以說尚未受社會教育和風俗習慣的影響，但我們可以說他的生命是個體的，是單獨的，和他人絕無所同的嗎？我們若相信近代生理學所言，必不敢作如是想，近代生理學已承認初生的兒童有一種內性（Inner nature），即一種尚未發展的天性，這種內在性不是某一兒童所獨有的。誠以人不是自天而降的，必是某某父母所生，而某某父母又必來自某某家庭，就令父母的理智性質不能遺傳，但是他的血統必仍為父母的血統，在形態上品性上，多少必有和他的父母相同的。若這兒童有兄弟姊妹，則又必有同於他的兄弟姊妹的。同時，這兒童不僅是生於某一家庭，也是生於某一國家或某一民族。這一民族的初生兒童必和他一民族的初生兒童不同，是某一民族的兒童，即有某一民族的同一性（A certain identity），或一種已發展或未發展的民族型（National type）。這種民族型雖是不易覺察的，可是在某一形式上終必表現的。所以，生為中國人，就是在墜地之初，也必有和其他的中國人相同之點，決不是一個純粹的個體。

尚有一點，一民族即有一民族的歷史，一民族有一民族的文化。這一民族的歷史和文化必不

同於他一民族的歷史和文化。生於有歷史和文化的民族中的兒童，雖初生之際，也有特殊之點，不同於其他民族的。有歷史和文化的初生兒童較諸沒有歷史和文化的兒童多少必有不同之點在。因今人已認文化是多少可以遺傳的。有文化的民族，其兒童一生下來，即多少含有「文化的趨勢」(Civilized tendencies)。這含於兒童中的「文化的趨勢」又不是民族所共有的嗎？

若把兒童自出世以至長成來講，則我們生命所接受於社會和民族的，更不可以數計。初生的兒童，在母親懷抱內，不知有彼此，不知有物我，純在混沌一氣的狀態中，絕不知有個人自身的生命。母親的聲音笑貌，溫柔的撫摩，親愛的擁抱，和微怒的呵斥，都和兒童苦樂的感覺，結合為一。這時兒童的生命實和宇宙的生命在共流，和宇宙共長，整個宇宙已吸入於他的心靈中，到兒童能分主客，知物我，而和宇宙分離時，則其所謂自我，所謂個人的生命，已為他人的生命，社會的生命，和民族的生命所滲透，所注入，所膠結。他的生命內容，沒有一部分不含有社會和民族的關係。到他能說話，則他的語言，就是民族的語言。由這民族的語言，而輸入於他的心靈的，若民族的思想，民族的觀念，民族的情感，都是主要的成分。他是生長於民族的空氣中，環境中。凡一民族的風俗，習慣，禮教，道德等等，都逐漸侵入他的生命。他的宇宙一步一步擴大，他的生命，也一步一步擴大。全民族的普遍生命。

遂成爲他個人的生命。他個人的生命已爲全民族的生命所充滿，所同化，所統一。除去了民族的生命，卽沒有他自身的生命。攻擊民族的生命，卽攻擊他自身的生命。破壞民族的生命，也卽破壞他自身的生命。他已在民族的生命中找得他自身的生命。他生活於民族的生命中。他是民族生命的細胞。民族生命就是他的生命。不是在民族生命外，另有個人獨立的生命。（參閱 Bradley: Ethical Studies, Second Edition, pp166—172 以上數段，多採取其說）

這種生命的見解，就是 蔣總裁所主張的。蔣總裁之所謂生命，卽爲全民族的生命。他認爲講生命，當講全民族的生命，而不當講個人的生命。離開民族的生命，個人的生命是不足道的。他嘗說

「我們每一個人自從天地父母生我們下來，撫育我，鞠育我，長大以後，進到學校裏或部隊裏，由先生或上官教育我，培植我，使我成一個人，有相當的知識和能力。但是我們這個人，這個軀體，普通最多只能活到八十歲。這八十年的壽命，若計算起來，並沒有多少時間。一年不過三百六十五天，八十年合計也不過二萬九千二百日。這個短促的時間，很快就過去了！若拿我們自己這八十年的壽命，來和我們民族五千年有記載的歷史來比，那不是僅僅占到極短極

短的一段嗎？而我自己一個人，在整個偉大的民族生命中，豈不是更渺小如滄海之一粟嗎？同時，我們這個生命乃是整個民族幾千年所遺留下來的，乃是整個民族生命的一分子，乃是要開拓整個民族未來無窮的生命的！所以我們講生命，決不能就自己這個極小的軀殼之存亡來講，決不能就自己這個極短的壽命之始終來講。我們要講生命，一定要講整個中華民族的生命，要講我們民族整個歷史的生命。總之，我們不好把自己個人的生存看作是生命，我們要把整個民族之歷史的生命當作自己的生命。所以我們對於整個民族，整個歷史，要負起承前啓後繼往開來的大責任。這就是講，我們要繼續保持整個民族的生命與歷史的光榮，更要努力將這個生命與光榮發揚光大而開拓於無窮。」

這是真能認識人類生命的確見。所謂生命的認識，自蔣總裁看來，（一）在能認識我們生命的社會性和民族性，也就是認識我們的生命不僅是物理的、化學的、生物的，而且是社會的和民族的。（二）在能認識事實上無所謂孤立的個人，孤立的生命，通常所謂個人，自其本身言，是一個「虛構」。（三）在能認識民族的生命實即我們自身的生命，民族生命和個人生命是一個相容的統一體，或有機體。個人生命在民族生命中，雖可以識別，然實不可分割。因為識別是一件事，分割又是一

件事，可識別的未必即可分割。例如，人之一身，有耳目口鼻等等可以識別，然耳目口鼻等等決不能由人身分割而獨存個人生命和民族生命的關係，就是這樣。我們必有這樣的認識，方算是認識生命，方算是革命者。任何一革命領袖的見解，自覺的或不自覺的必為這一種見解。他必視民族的生命為其自身的生命，也必把自身的生命完全獻給於民族的生命。他是在民族的生命中實現其個人的生命。這是革命時代中，任何一人所應有的生命認識。不是這樣認識生命，不足以言革命。

第二節 生活的基型

生命的認識，已如上述。何謂生命的一問題，似已得一相當的答案。但已有生命，即有生活。生活不是什麼，就是生命的活動。一切生命的活動，自初生以迄老死，這一段距離間的種種活動都是生活。生活即介乎生與死間的人類活動。所以生活是一種事實，是我們當下所經歷的事實。我們的一聞一見是生活。一喜一怒是生活。一言一動也是生活。生命的所在，就是生活的所在。嚴格說來，生命的本身就是生活。生命自其體言，生活自其用言。離體固無用，離用也不能見其體。我們不能離開生命而言生活，也不能離開生活而言生命。每一生命在時間上的一瞬和空間上的一點，也即是在此。

時和在此地 (Here and now) 就是生活。含有此時和此地的生命活動，即爲生活。將此時和此地簡稱爲「今此」，則我們親歷這「今此」和體驗這「今此」的，都是生活。前一刹那的「今此」是生活，後一刹那的「今此」也是生活。這「今此」的生活是最原始的，最狹義的。生活必不能離「今此」，然生活必不限於「今此」。我們的生活是「今此」生活的擴大。這擴大的範圍有廣狹的不同，我們的生活也遂有廣狹的不同。所謂不同的生活，即從這時空交切點上的「今此」生活，視其放大範圍的廣狹而言。自「今此」生活的本身言，各有不同，所不同的是這「今此」生活放大的範圍。（參閱張東蓀著道德哲學五六〇—五六七頁）。

是以，人類之所同的是「今此」生活，所異的是「今此」生活放大的範圍。有不同的生活範圍，斯有不同的生活形態，或不同的生活基型。不同的生活基型和「今此」生活放大的範圍有關，和「今此」生活擴大的方向也有關係。人類生活皆以「今此」生活爲其出發點，中以稟賦的不同，自然環境和社會環境的差異，因而擴大的方向和範圍也由之而不同。自某一方面擴展的，形成爲某一生活的基型；自另一方面擴展的，又形成爲另一生活的基型。生活是多方面的，所以生活的基型也有多種。德哲許漢郎蓋 (Eduard Spranger) 著生活基型 (Types of man) 一書，說明人類生活的基型

爲六種：一曰理論型，二曰經濟型，三曰審美型，四曰社會型，五曰政治型，六曰宗教型。這六種基型是同爲人類生活所共有的，不過因程度上的差異，因其對某一型所擴展範圍的大小而加以區別，事實上絕少獨具一型的人類。作者對生活基型的分類，雖也採取許氏之說，可是在次序上和說明上，則稍和許氏不同，茲將這六種基型分別加以說明如下：

(一)經濟型 荀子說「人生而有欲」這欲，可以說是生存欲。人類有生之際，就是求生之時。求生的本能，是人類所同具的人類自和母體脫離，所號哭以求的，就是生存生存的欲求。不滿足，嬰兒的號哭是不停止的。這滿足嬰兒生存欲望的，是衣和食。無衣不能生，無食更不能生。這衣食的要求，是生命最初步，最低級的要求。在這一要求上，表現生命的本身，其根本性即在求生，在求生命的繼續。人類的經濟生活即基於這求生的根本性上。我們所以必營經濟生活，即這求生的本能所促動。爲求生存緣故，這生命上也即我們身體上的必需，即成爲我們追求的對象。衣、食、住、行是我們身體上的必需怎樣謀衣，怎樣謀食，怎樣解決住和行的問題，合而爲我們經濟上的經營。我們經濟的經營，即所以供給我們身體上衣、食、住、行的需要。但衣、食、住、行的來源何在？這來源就是自然。自然界的產物和能力即爲我們衣、食、住、行的來源。人和自然，是不能分離的。沒有自然，不能生人。從自

然的所有，乃能求得我們生存上的資料。不過，自然的所有，不能即為我們的所有。我們不對自然加以一種作用，自然的所有或永為自然的所有，而不能為人用。自然所以為人用，是人用自然，不是自然能自為人用。人所以能用自然，是人曾出力，曾加人力於自然，也即是會勞動的緣故。惟勞動，乃能有所產，有所得。是以人類的經濟生活，一方面必表現為勞動者的生活，或生產者的生活，一方面則表現為消費者的生活。有生產，乃能有消費。每一人固皆是一消費者。同時也當為一生產者。非合生產和消費，無經濟生活的可言。一經濟的歷程，就是一生產和消費的歷程。

在我們純粹的經濟行為上，或經濟學上純粹的「經濟人」(The economic man)上，人類是最自私的，最自利的。這經濟的目的，唯在謀一己的生存，除一己的生存外，不知其他。自存是「經濟人」唯一的目的。所以「經濟人」對物和對人都採取同一的態度，都看作為有利於一己生存的東西。他的價值標準是功用，是有利於生存之手段的功用。非有功用，即無價值。凡外乎本身的都是手段。都是所以達其生存目的的手段。許漢郎蓋嘗說：「普通所謂經濟人是在生命的一切關係中爭取功用而不取其他價值的。這經濟人實視萬物皆為自存的一種手段，皆為生存競爭中的一種輔助，皆為使生活快樂的一種可能。」(Types of man, P.132-3)雖人類在「經濟人」眼中，也是一種

手段。他對人類價值的衡量，是以人類工作的能力，他的資本或購買力為準則的。今日資本家的對待人類不是這樣嗎？資本家所以需要其他人類，不是因他人可以做他的生產者，就是因他人可以做他的消費者，實沒有旁的目的。

這自我中心的「經濟人」，這純粹的經濟要求，任其極度的發展，而不加以限制，結果，「經濟人」的目的會自行破壞的。因為「經濟人」對於他的生產品，不徒用以供一己的消費，且圖占為已有。這種占有慾是「經濟人」所同具的，但是我所占有的，如不得他人的同意，或不得法律的認可，仍不能即為我的所有。私有財產的形成，非純粹的經濟生活所形成，也不是純粹的經濟組織所能維繫，這必有待於社會，有待於國家。有社會，有國家，然後經濟人的所得，不論已否消費，始能據為己有。是經濟生活和社會生活及政治生活，殆息息相關，不能相離的。加以科學的發達，生產方法的改進，「經濟人」的所產，不皆是生存上所必需，而多為奢侈品。這奢侈品的製造，又多以滿足人類審美生活為目標。不是人類審美的本能，不能造成今日龐大的經濟組織。設一旦人類全失了愛美性，奢侈品銷路可立即斷絕，經濟恐慌可立即造成。可見經濟生活又不能和藝術生活離緣，就是宗教生活在某一意義上，「經濟人」也與之有關係。誠以「經濟人」的經營，不論如何有計畫，多少總帶有冒險

性成功是命運，不成功則委諸於天，所以自勵自慰的，常爲宗教上的信念。至理論生活，「經濟人」與之更有密切的關係。任何經濟的活動，自覺的或不自覺的，皆受我們理智的指揮。今日經濟組織處處都有理論爲主，這是至明顯的事實，可不必多論的。以故，事實上我們的經濟生活必有賴於其他生活之相助爲理，我們的求生本能必有賴於其他本能的分工合作。所謂純粹的經濟生活是不可能的，所謂純粹的「經濟人」也是經濟學家的幻想。至前述馬克斯的經濟史觀，則更爲不近事實。須知經濟生活雖是人類不可缺的生活，經濟勢力雖是文化進程上不可缺的因素，但這不過承認其必要性，不是承認其充足性。例如，空氣是人類生活上不可缺的，然人類不能徒恃空氣而生存，同人類也不能徒恃經濟而生活，經濟生活固可影響其他生活，且其他生活也可影響經濟生活。馬克斯主張奪取政權，無異默認政治勢力可以改變經濟生活，也無異放棄其經濟史觀。兼之，馬氏的理論，是理論家的理論，不是「經濟人」的理論。欲說明馬氏何以有這理論，決不能以經濟的自私自利的動機來說明。馬氏本人就不是一個純粹的經濟型的人類。

(2) 社會型 人類有求生的本能，同時，也有求愛的本能。基於求生的本能造成我們的經濟生活，基於求愛的本能即造成我們的社會生活。我們的羣居性，實生於愛愛是人和人相親的吸力。

不是愛，無以成社會。社會生活的形成，愛是一個主因。

愛的最初表現是血統的。基於血統上的關係，有母子的愛，有父子的愛，有兄弟姊妹的愛，有其他親屬的愛。在母子的愛間，愛的表現最爲真摯，最爲純潔。母親的愛子，是拿自己的生命奉之於子，看兒子的生命一若自己的生命。這可以說，母親的生命實生活於其子的生命中。這爲人而生的純愛生活，是社會生活的最高表現。父母爲子女而生，兄弟爲弟而生，姊爲妹而生，推而至夫婦之間，則夫爲妻而生，妻爲夫而生的事，更爲常見。男女間的戀愛關係，在極度緊張時，一人的生命即溶化於另一人的生命，所以世有願爲情死的。合母愛和性愛而我們的家庭生活，遂由之而構成。所謂家庭就是愛的結合。沒有愛，不能造成家庭。由家庭而社會，這是愛的擴充。因爲人不獨愛他的父母，愛他的妻子，且愛他的朋友。這朋友之愛，實社會生活不可缺乏的因素。朋友的相親相愛，通力合作，救其窮乏，拯其危難，實爲社會團結的基礎。人類不致互相殘殺，互相陷害，而尚有團結的可能，是得力於愛。經濟生活的自私自利，所以不致極度擴張的緣故，也得力於愛。許漢郎蓋說：「在完全的愛中，個體化的限制消失。自我情和對他情，自我性和自我犧牲，自由和自棄皆在愛中合一。這愛的自我和欲求的自私的自我不同。這是一超自我在他我的培養中而重行找得其自我。」（空前 Psychology）

換一句話，人類以愛故，乃能由經濟上的專利私我的擴充而愛他我，愛社會，愛國家和愛人類。

因有「生之意志」(The will to live)而造成其經濟型，今則因有「愛之意志」(The will to love)而造成其社會型自純粹的社會生活言，這是一愛的生活。

但純粹的社會生活也沒有實現的可能，姑勿論人類不先求生，不能求愛，即愛也不是人類的唯一天性，愛之外，尚有憎有怨，有恨這和愛相反的天性，有時也是以破壞愛的結合社會生活不能純恃愛來維繫，除愛之外，必須有經濟的關係，也必須有政治的關係，人類的相聚，往往由於經濟上的利害關係，由於經濟上的分工合作，織者有求於耕者，耕者有求於漁者，漁者有求於獵者，由經濟上彼此的相需，人類遂不能孤立，遂不能不團結，遂不能不共營其社會的生活，且以抵禦外來的侵陵，維持社會的秩序，更不能不有求於政治，有求於法律。其次，則我們的審美生活也不能說和社會生活無關，人類的愛，多有為美感所引起的，例如，男女的結合，美感就是其中的主要因素，至宗教生活則和社會生活的關係更為密切，人類的結合多由於宗教信仰的相同，一宗教團體即為一社會團體。這由宗教結合的社團實比其他的社團為堅牢，所以聰明的政治家莫不利用宗教以團結其國民。惟理論生活表面與社會生活若無直接的關係，但是社會組織的嚴密和進步，也必待理論家

的指示，可見社會生活和其他生活，事實上也不能相離的。

(3) 政治型 任何政治都是一種權力的表現。人類所以有政治生活，即基於一種權力的要求。所謂權力，就是拿一己的意志去指揮或屈服他人的意志，也即是使自己的意志流行無阻的意思。因為我有意志，他人也有意志，在我的意志和他人的意志衝突時，這能使我的意志戰勝他人的意志的，就是權力。無權力，即無政治。政治生活實一種求權力的生活。

這種求權力的政治生活，雖在原始社會中也表現的一家中的家長，一族中的族長，一部落中的酋長，都是權力表現的主體。家長沒有權力，不能治其家；族長沒有權力，不能治其族；酋長沒有權力，不能治其部落。例如，一家中若有所爭，不能不取決於家長，家長的意志必須流行而無所阻否則，家長不能治其家家是這樣，族是這樣，部落也是這樣。欲使一家一族，或一部落的秩序得以維持，一種權力的流行，是不能缺的前面已說過，經濟生活是基於求生，社會生活是基於求愛，求生是自私自利的，求愛是平等無我的。所以徒恃經濟生活則人我的爭執，必無已時。有如荀子所謂：「人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能不爭，爭則亂，亂則窮。」在這亂和窮的情境下，經濟生活的本身是無法解決的，就是社會生活也無能為力，因為社會生活仍缺乏統治力，缺乏約

東力。霍金教授 (Prof. W. E. Hocking) 嘗說：「我們覺得社會本能是羣龍無首的，而社會內的經濟勢力也不能產生統一體」 (Man and the State, P. 333) 換一句話在社會本能上，不能產生統治的領袖，在經濟本能上，則不能產生調和的統一。欲使社會本能和經濟本能得以共同發展，而不互相妨礙，必另有一種本能以資應付。這另一種本能，就是求權力的本能。人皆有求權力的本能，就是人皆有超乎人上的欲求，其甘居人下或甘為人治的，不是己力不足，即既以己力授人的緣故。家長、族長、酋長都是本其求權力的意志起而統治其家族或部落。這種統治的企圖即本於求權力的意志。統治成功，係由權力的獲得權力的追求，在國家形成後，尤為顯著。國家，在某一意義上，就是權力意志的表現。霍金教授因說：「國家的存在是為着人類歷史上的權力意志而成立。其客觀條件的」 (同上 P. 325) 國家的目的在設法怎樣實現我們的權力意志，在設法怎樣使其權力集中於一最高機關或領袖而能善用其權力。一統治者或領袖所追求的，即為這種權力。這種權力的作用，一方面在維持一羣的治安和秩序，一方面，則在抵抗他一羣的侵略和攻取。是以每一政治家的權力，必為超乎人羣的，同時，又必為福利人羣的。有超人的權力，必有為人的權力。「無為人的權力，即無超人的權力」 (同上 P. 334) 雖專制帝王的權力，也必以這兩種作用為基礎。我們所以肯俯首

帖耳於帝王權力之下的，即因其認其權力在爲我們謀福利。設帝王的權力專以超人爲務，而全不爲人民的福利設想，則帝王成爲暴君，暴君是末有不失敗的。雖今日的民主政治，其權力的運用也是這樣。在民主政治下，政治領袖也不能沒有超人的權力，惟其超人的權力，用以福利人民，超人即成爲爲人。設其超人的權力越出範圍，或其爲人的權力運用不力，則人民隨時可設法推翻其權力。所謂民權例如投票選舉權，就是人民權力意志的表現。總之，不論任何改制，其營政治生活的目的，即在權力。而政治的良窳，則視這權力的運用適宜與否爲斷。

這求權力的政治生活和其他生活也有不能相離的關係。沒有社會生活和經濟生活，則民衆的團結和生存，即成問題。徒恃權力是不能使人生存的，也不能使人互愛的。沒有愛和生存，政治是談不到的。雖審美生活也有關係。昔之談政治的，禮樂並重，就是有見及此。若宗教生活，則關係更大。古代政教不分，現雖分離，然宗教的勢力依然很大。至理論生活，則政治家雖是一實行者，然也不能沒有理論來指導其行動。

(4) 審美型 人類雖不必皆是藝術家，然一種審美的機能是人類所同具的。人皆有愛美的天性，皆有受美的感覺。審美的生活，不是藝術家所獨有美的對象，也不限於藝術家的作品。偉大的

自然，就是一美的對象。野老村夫在工作的餘暇，欣賞江上的清風，山間的明月，這是他的藝術生活。樵夫牧子或信口高歌，或牛背吹笛，這也是藝術生活。庭前種竹，階下栽花，縱然極粗俗的人，也往往有這閒情逸致，無他，就是愛美的天性所促成。這愛美的天性，幾普遍於人類大部分的行為。一至尋常用器的製造，一房屋的建築，一衣飾的選擇，甚而一鞋一襪的購買，皆和我們的審美觀念有關係。可見在人類天性中實有一種甚深入，甚廣布的審美趨勢。（參閱 Santayana: Sense of Beauty, P. 1）人類的藝術生活，即基於這種審美的趨勢。

有人類的審美趨勢，然後有藝術家的藝術。我們不必討論藝術的目的何在，不論主張為藝術而藝術，抑主張人生而藝術，其為發生於人類的審美性則一，其為滿足人類審美的欲望是無不同。不是有人類的審美性，必無藝術生活的可言。藝術生活的表現，一方面是欣賞，一方面是創作。欣賞的藝術生活較為普遍，而創作的藝術生活則僅限於少數的傑出天才。惟自廣義的藝術言，則一般民衆也多可謂為創作的藝術家。例如，民歌的自然動聽，俗曲的真情流露，皆可視為藝術。即木匠的製器，鞋匠的製鞋，其求整齊，講色澤，也是藝術的一種。若自純粹的藝術、崇高的藝術言，則不惟創作者為數極少，就是欣賞者為數也不多。像貝多芬（Beethoven）、巴赫（Bach）、摩色特（Mozart）

赤賓 (Chopin) 諸人的音樂，即不是常人所能欣賞的。這崇高藝術的欣賞，是有待於教育的訓練的。但純粹藝術不過藝術的一種，人類的藝術生活不必限於純粹的藝術。

藝術生活和其他生活，表面上似少直接關係，實際上也有互相影響的地方。例如，經濟生活是藝術家所不能缺的社會生活，是所以培養藝術家的情感的人間沒有戀愛的一事，藝術勢將枯燥無味。就是政治生活也有助於藝術的產生。偉大的藝術作品往往在政治緊張的情緒下而造成。至宗教生活，則影響更大。歷史上藝術家的作品多以宗教為題材，藉宗教上的啓示而發展其藝術的天才。惟理論生活，則關係似微，然理論家的藝術批評，也足以促進藝術。

(B) 宗教型 法儒黎朋曾說：「信仰為一種出於不自覺之價從的行爲，強使吾人完全承認一種觀念，一種意見，一種解釋，一種教義，學說者也。理性對於其構成，絕對無關係。」（意見及信仰中譯第九頁）人類的生活，信仰占一極重要的位置。我們的日常行爲，大部分是這種不自覺的信仰行爲。可以說人類生活大部分是這種信仰的生活。信仰雖不限於宗教，但宗教生活實為信仰生活之最易覺察和最為濃厚的。所以拿宗教生活代表人類的信仰生活，雖嫌其義過狹，然也不是不適當的。

什麼是宗教？或宗教的界說是什麼？這是歷來宗教家和哲學家聚訟不決的問題，作者不想加以解決。作者所欲斷言的是：宗教實基於人類信仰的意志（The will to believe），這是大家所能認可的，不是有人類信仰的意志，必無宗教之可言。不論信一神，信多神，或信無神，都是信仰。不論信耶穌，信釋迦牟尼，信謨罕默德，或信孔子，也皆是信仰。信仰實宗教的要素，宗教所以能影響人類的實由其信仰的力量所造成。因為我們的品性即根據我們的信仰而發展。不論何人，必有所信，有所信則他的思想，他的行為，即不能不受他所信的影響。這是宗教上的一個主要真理，所以培黎教授（Prof. R. B. Perry）說：「宗教是個人或團體對於其利益的最後控制的信仰」（見The Moral Economy, P. 218）。有信仰則我們對於自身的利害和內部不安的情態，即可以掃除宗教的作用。在使我們可以安然的生活。人類所以能安然生活的，是有所信的緣故。蔣總裁也曾說：「人生不能無宗教。信仰革命者對於革命主義，亦不能無宗教式之自信心，否則，無論大小事業，皆無所成就。世人處世，每多遇難而退，或半途而廢，此皆無自信心，即無宗教之信仰故也。」所以我們應認識信仰的重要。對於宗教教義不必斤斤辯論，其是否合理，也不必斤斤證明神或上帝的有無，更不必反對宗教。因為宗教是一種信仰，其力量也在信仰，不在教義或神的有無。如果人類有信仰的需要，則

宗教即有存在的可能。事實上，人類不能無所信。信仰生活是人類所共營的。宗教也是人類所共有的。即反對宗教的，其本身也是一種宗教。

但宗教生活也不是可以孤立的生活。不自殺的宗教家不能不有賴於經濟的供給。志在傳道的宗教家也不能不和社會相往來。政治所以維持宗教信仰的自由，藝術所以發展我們宗教的情緒，而理論則所以掃除宗教上的迷信，而使之日趨於合理化。純粹的宗教生活，只有在與神結合，物我雙忘也。即在所謂「出神」(Ecstasy)的時候，或能有之。然這是不能證明的，也不是常有的。普通的宗教生活終不能和其他生活絕緣。

(6) 理論型 人類有生之意志，愛之意志，權力之意志，審美之意志，和信仰之意志，因而有經濟生活，社會生活，政治生活，審美生活，和宗教生活。這各種生活所以能維持，所以能改進，所以有趨於美善的可能，即以人類尚有理論生活的緣故。理論生活是基於人類「求知之意志」(The will to know) 這求知的意志也是人類所共有的，不過有程度上的不同。因為不論何人，皆能有然否之分，有真假之別。這辨別真假的能力，是我們的理性作用。理性作用在求知人生而有理性，有理性，即有識別，識別就是智力的一種。其始是感覺的知，雖在嬰孩也能感知苦樂。繼則是知覺的知，是概

念的知有了這些，然後人類能分人我，識彼此，道名物，知趨樂避苦之方，明適應環境之道，終則有思想的知。思想的知是人類理論生活最高度的發展。有思想，然後人類知所以改造環境和控制環境，知所以改善生活和增進生活。人類文化的進展，得力於思想特多。

人類雖不皆是一個理論家，然一種理論生活似為人人所共有。理論家的目的在求知，而求知的本能即不是理論家所獨有。理論家和常人，其求知但有程度上的差異，決不能謂常人絕不求知。所謂求知，是求知一事一物的客觀性，它的發生原因和關係。換一句話，求知就是謀真理的獲得。理論家所追求的，即為真理，除真理外，不知其他。一純粹的理論家必極端屏除個人的偏見，個人的情感，個人的利害，就是他的意見、情感和利害，也在所不計。例如科學上的各種發明，皆是理論家純粹追求真理的結果。科學家的行動是一純粹求知的行動。科學家沒有旁的顧慮，他所顧慮的，惟理論是否合乎事實，是否合乎理則，和是否系統完整諸事。此外，若他的理論有益無益，利人抑害人，是不過問的。這為知識而求知識，或為真理而求真理的態度，表面和人生日用無關係，實則所以促進人類文化的，端在乎此。試問加利利奧、培根、牛頓、愛因斯坦諸人的理論，對我們的文化和生活有沒有影響呢？

人類有理論生活，就是人類所以能自存的理由，也是人類所以能戰勝環境的理由。惟我們的理論生活也無獨營的可能。純粹的理論生活是抽象的自歷史上言，理論生活不能不受經濟生活所左右，為適應經濟上的要求，也有改變我們理論的可能。至社會生活和政治生活，影響我們的理論的更多，因理論家不能不生活於社會的和政治的環境中的緣故。乃至藝術生活和宗教生活，也不能無相當的影響。一最美的生活常是一最真的生活。美和真在某一意義上是不可分的。同時，理論家也不能無所信。

人類的六種生活基型，如上述。事實上，任何人都沒有專屬某一型的可能。不過，我們雖不能專營某一型的生活，然我們的生活則可偏向某一型而發展。偏向經濟型的是經濟家，是商人；偏向社會型的是慈善家，是人道主義者；偏向政治型的是政治家，是活動家；偏向審美型的是藝術家；偏向宗教型的是宗教家；偏向理論型的是科學家，是哲學家。所謂生活基型，是自人類生活偏向某一方面來說的，不是說人類可有孤立獨營的生活基型。

滲透於各種生活的基型，為人類各種生活的軌範而不可或缺的，就是我們的道德生活。道德生活表現於各種生活基型中。道德生活所以不獨成一型的，即基於道德的普遍性和必然性。我們

的生活，不論偏向何型，道德生活即為成功的條件。例如，經濟家不能不講信義，社會家不能不講仁愛，政治家不能不講忠恕，藝術家、宗教家和理論家也不能沒有是非和善惡的分別。不講道德，不惟不能偏營其某一型的生活，簡直是不能生活。人類的任何行為必以道德為根據，必以道德為軌範。道德的作用，在指導我們的行為，在使我們的行為得循一定的軌道而進展，在使行為和行為間不發生衝突，而導行為入於成功的途徑。所以培黎教授說：「道德是根據我們的行為和結果而得的經驗所成的一羣公式和楷模，對我們進行一種事業，不論大小，可貢獻其最合宜的勸告。」（同上第二頁）欲任何事業的成功，欲我們生活的美滿，道德上的勸告是不能不接受的道德是一切生活的基礎。離道德，無生活之可言。即在野蠻社會中，也有野蠻人所以相生相安的道德。雖野蠻人的所是，未必是我們的所是，他們的所非，未必是我們的所非，然其有是非的觀念則相同。因野蠻人也曾受經驗教訓，知道何種行為可和其羣相處，何種行為則不能，何種行為是和個人生活的成功有利，何種行為則有害他們，雖不能明瞭行為背後的意義，然其行為的受制裁和指揮，而趨向於某一目的，則和文明人無不同。所謂道德，淺言之，就是生活，也即我們所以生存的方法。生活的基型雖多，生活的方法則一道德是我們生活的最好方法。談生活，不能不談道德，至何為道德或不道德，則我

們將在下章加以討論。

第三節 人生的意義

生命已認識，生活的基型也明瞭，然生命是否值得生存，仍成一尙未解決的疑問。因人生有痛苦，有困難，有危險，有不如意的事，這是不可否認的事實，出世派所說，決非純粹的虛構。例如，在經濟上，我們不能不承認有貧富的分別，有無衣無食的痛苦，在社會上，我們不能不承認有強弱的不同，有被侮被辱的可能，在政治上，我們不能不承認有治人和治於人的不同，而治人者的壓迫，更是常有的。他若天災人禍的不時降臨，也是不可掩的事實。勤勞一世，辛苦一生，爲的什麼？人生的意義安在？果有目的或價值可言嗎？不回答這些問題，則出世派仍振振有辭，人類也不能安然而生活。

關於人生的意義或目的，國父嘗說：「人生以服務爲目的，不當以奪取爲目的。」蔣總裁也嘗說：「生活之目的在增進全體人類的生活，生命之意義在創造宇宙繼起之生命，這都是正確的名言，都是認識人生真諦的名言。這些名言即將成爲我們的理論基礎。我們以下的討論，即在發揮這幾句話所含的意義，所示的真理，誠以這幾句話的義蘊是很豐富的，很正確的。」

美哲詹姆士 (W. James) 曾對我們有一種勸告，他說：「不要對生存有所恐懼。相信生命是值得生存的，那末你的信仰即可助你造成這事實」〔見 *The Will to Believe*, P. 62〕換一句話，生命的值得生存與否在乎生存者本人，本人認為值得生存，就可以值得生存，因為我們若相信生命值得生存，我們必設法有以善其生，那生命即有價值，反過來，我們若不相信生命值得生存，在不信的情境下，不知所以善其生，那生命即無價值，生命的價值是在生存中求得的。惟能盡其生的乃能知生的價值，也惟相信生命有價值的，其生命始有價值。

生命是一已成的事實。意義，目的，或價值，是生命已成事實後的名辭，是生命本身所造出來的。沒有生命，必沒有這些名辭。有生命，然後有意義，目的，或價值的可言。意義，目的，或價值必在生命中，是從生命中湧出來的。我們決不能離開生命而言意義，目的，或價值。離開了生命，一切沒有意義，一切沒有目的，也一切沒有價值。我們對於生命意義，目的，或價值的追求，只有向生命的本身去追求。生命的目的不能外乎生命，生命的價值也不能低於生命。生命所追求的就是生命，生命的價值即在生命。目的和價值如可客觀化，必客觀化於生命中。

生命的目的和價值在生命中，則追求生命的目的和價值，就是追求生命的本身。生命的目的

在創造生命，在擴大生命，生命的價值也在創造生命，在擴大生命，生命有了目的和價值，即是生命有意義，因為生命的本質是活動。活動則生，不活動則死。有生命，必活動。活動是生命的必要條件。知道生命需要活動，則宇宙尚不完美，人生尚多痛苦，正所以促我們生命的活動，正所以幫助我們的生存，這正是我們可以樂觀而不悲觀的事情。誠以天下事之最可悲的，莫過於不能活動，或無所用其活動，所謂「英雄無用武之地」，今我們已有活動的機會，為什麼還悲觀呢？

是以我們對於宇宙和人生，並不否認其醜惡，不否認其艱險，也不否認有痛苦，惟其醜惡，惟其艱險，惟其有痛苦，然後有生命活動的餘地。假如宇宙和人生已經是全善全美的，無自然的危害壓迫，無人類的爭奪侵陵，衣無慮，食無憂，住既安，行復便，不必勞心，也不必勞力，一切一切，悉如人意，結果勢必活而停止，而生機窒息，尚有何目的和價值可言？人之能生，以其能動，生之可貴，也在其能動，惟動，然後我們的精神體力有發展的可能，我們的生機乃能活潑潑地而舒暢自如，我們的生存乃有意義，有目的，有價值。在萬事如意，一切舒適的狀態中，無可活動，也不必活動，即不必有生命，也不能有生命，有生命即不能不活動。這生命的活動是無法可以避免的。蔣總裁嘗說：「我們有了生命之後，就無一刻不在戰爭中」。這就是說，我們的生命無一刻不在活動中，生命好像大

海行舟，怒浪狂濤，是不能免的。要生存，不能不活動；不活動，即不能生存。活動的目的在活動也即在生存。生存和活動是一而二，二而一的能活動，能生存，人生的障礙自可逐漸掃除痛苦和罪惡自可逐漸減少，宇宙也可逐漸趨於完美。人生的理想，不外乎此。

生命的目的和價值已在活動中或生命中。然所謂生命，前已談及，是不能離開他人的生命，不能離開民族的生命來講的。個人生命和民族生命是可以識別，而不可分割的。我們講生命當講民族的生命。說生命的目的和價值在生命中，也即是說生命的目的和價值在民族的生命中。民族生命是我們真正的生命。我們生命的活動當以不阻礙民族生命的活動為初步，而以擴大和繼續民族生命為究竟。須知我的生命固當活動，然他人的生命也當活動。我的生命活動固有助於民族生命的活動，他人的生命活動也有助於民族生命的活動。我的活動當先不妨礙他人的活動，次則當幫助他人去活動。活動應以促進共同的活動也即是增加活動的力量為目標。這是所謂為活動而活動，或為生命而生命，也即是忠於活動或忠於生命的意思。這也是「人生以服務為目的」的意思。苟我的活動妨礙他人的活動，則我的行為不獨有害於人，且也有害於活動或生命的本身。即對活動或生命為不忠人類。所以有家庭、社會和國家的緣故，目的即在促進共同的活動，在增加活動的

力量。我們所以當忠於家庭、忠於社會、忠於國家的，即以家庭、社會和國家就是我們生命的本身或活動的本身。不忠於家庭、社會和國家即不忠於活動，不忠於生命。生命不是孤立的，一人的生命不能算是生命。惟由家庭、社會和國家合成的整個民族的生命纔是生命。纔是真正的生命。忠於生命就是忠於整個民族的生命，就是為整個民族的生命而服務。只知一己的生命的非忠於生命，只為一己的生命而活動的，也非忠於生命。忠於生命的，必以整個民族的生命為前提。為其服務的對象，從整個民族生命的活動、擴大和繼續中而謀個人生命的活動、擴大和繼續。所以蔣總裁說：「只有整個民族生命的增進，纔是我們生命的增進；只有整個民族生命的發揚，纔是我們生命的發揚。」我們的意思就是這樣。

古代聖哲怕我們不忠於生命，所以有綱常名教、有禮樂制度、有法令刑罰，目的在使我們忠於家庭、忠於社會、忠於國家，也就是忠於整個民族。聖哲所諄諄訓誨我們的，其意全在促進共同的活動，由之而增加全民族的活動力，而使我們的生活日趨於完美。就是國父和蔣總裁的提倡革命，其目的又何嘗不是這樣？革命的目的在謀民族的獨立自由，這就是增加民族生命的活動力。由之而增加我們的活動力。活動力的增加，實為人生意義的所在，也是目的和價值的所在。衡量人生

價值的大小，即以其活動力的大小為標準。苟能由一人的活動而擴大活動的範圍，增加活動的力量，則是人的價值必大。反之，一切相爭相奪，劫掠殘殺的行為，有礙於活動範圍的擴大和力量的增加，都是無意義、無價值的行為。這樣的人生，就是無意義的人生。人生的意義在擴大生命，在使生命繼續。今出以阻礙或消滅生命的行為，豈不是自行取消其意義？所以不論任何人的活動，假如他的活動不阻礙他人的活動或全民族的活動的，我們即不得阻礙其活動。活動之當阻礙或掃除的，是一切阻礙他人或全民族活動的活動。革命者的活動在掃除反革命的活動。所謂反革命的活動，就是阻礙他人或全民族活動的活動。革命者的活動尤在幫助他人活動，即在為他人服務而福利人羣，在擴大活動的範圍。在增加全民族的活動力。革命者須以服務為目的，須視全民族的活動（也即生命）為其個人的活動，而力謀全民族活動力的增加和繼續。這是作者所謂革命的人生觀，也可以說就是服務的人生觀。

人生的意義在活動，在為全民族的活動而活動，討論至此，我們的人生問題，可謂解決了嗎？我們的回答是：沒有。這裏尚有一待決的問題，就是我們的活動是否為自由的，抑為機械的或定命的？假如我們的活動是機械的或定命的，則根據機械論或定命論的理論，宇宙萬事萬物，皆受永久不

變的定律、自然律、或天命所支配，無所謂自由或可能，但有必然(Necessity)。一飲一食之微，一言一動之細也，遵照必然的定律，絕無選擇的可能。已爲之事，就是必爲之事，已然之事，就是必然之事。決定我的行爲的，不是我的意志，是永久不變的定律或自然律。根據這種理論，不惟人生的意義和價值將被剝奪以盡，即道德上和法律上的責任，也發生問題。因爲宇宙內一切事件的發生，如果都是前定，則人類的活動尙有何意義？我的活動已不是出於我個人的自由意志，則我安能負道德上和法律上的責任？法律上殺人罪最大的是預謀殺人。然我若沒有自由意志，就沒有預謀可言。殺人即殺人，這是鐵的必然所規定，在某時某地，我除殺人外沒有其他行爲的可能，即我沒有不欲殺人、不殺人的可能，則加我以殺人之罪，豈不冤枉！可見如從機械論或定命論的理論，人生實無意義可言，即一切道德和法律也是多餘的，也是虛設的。

但是人類果無自由可言嗎？我們的活動果一切都是命定的嗎？我們若細加研究，即可以知其不然。人類的歷史是人類的自由所創造。人類的文化是人類的自由所堆積。沒有人類的自由，必無人類的歷史和文化。須知宇宙的運行和人生的活動雖受永久不變的定律或自然律所支配，然在永久不變的定律或自然律下，仍有人類自由活動的可能。換一句話，在必然之下，仍有自由的可能。

所謂人類的意志自由，實指在必然下的自由而言，不是絕無限制，絕無約束的自由。主張人類有自由意志的，並不否認自然律，也不否認人類活動須受相當的限制；其所謂自由一是有選擇可能的自由，一是有抵抗慾望和衝動的自由，前者是自由論（Indeterminism），後者是決定論（Determinism）。自由論和決定論都主張人類有自由意志，不過他們對於自由的解說彼此不同就是。

自由論所謂自由，是有選擇可能的自由，也是無因的自由。自由論主張我們行動的時候，雖受自然律所規定，然在自然律下，仍有各種可能，供我們意志的自由選擇。自然律所規定的是若干可能，例如甲、乙、丙、丁……諸事的可能。我們的活動雖不能越出這諸可能以外，然當我們擇取甲事而不擇取乙、丙、丁諸事時，我們的行動並不受任何原因所決定。換一句話，我們實沒有擇取甲事的絕對必要，如我欲擇取乙事，我也可擇取乙事，我之所以不擇取乙事的，所謂「是不為也，非不能也」。譬如，我今天想到重慶，自然律所規定的，是步行、乘車搭船、和坐飛機的諸可能，我不能像西遊記的孫行者一樣，打一個筋斗而到重慶，這是我的不可能或不自由的，然我的自由却在步行、乘車、搭船和坐飛機的諸可能上。假如我乘車而不搭船，則我乘車的行動不是有何原因強我如是，乃是我的自由意志所決定。乘車的行動不是先定的行動，即不是不可代替的行動，如我意欲搭船則乘車的

行動，即可爲搭船的行動所代替。乘車和搭船均屬可能的行動，不是一則必然，而一則不可能。所謂自由意志，卽意志在動作的時候，有各種可能供其選擇的意思，至低限度，必有一種以上的可能。這可能範圍的大小，雖受動作者本身的歷史環境，和當時的目的和衝動的影響，然無論如何，可能的存在，終不能不承認的否認可能，無異否認我們的文化。我們的文化實表現於可能範圍的擴大上。以前的人，想到重慶的，只有步行或搭船的可能，今則尚有乘車和坐飛機的可能。可能範圍的擴大，表示文化的進展也。表示人類自由的增加，不是可能範圍或人類自由的擴大，將無文化之可言。雖道德的存在，也必先承認可能的存在。道德上是非判斷的可能，卽因可能的存在。我們所以責備殺人爲非的緣故，實謂殺人者有不殺人的可能。如果殺人者除殺人外沒有其他行爲的可能，我們就不會責備他，就不會拿道德上或法律上的責任加於他。可見人類文化道德的存在，卽爲人類自由存在的明證。

決定論者所謂自由和自由論者所謂自由，稍爲不同。決定論者否認人類有所謂無因的自由，卽絕對不受任何原因決定的自由。決定論認自由不是無因的，自由是不受外因支配而能依照道德律或良心而行的意思。我的意志在決定行動的時候，並不是偶然的盲動，而是和我的歷史、性格、

目的和動機都有關係的。我所以不爲善而爲惡的，不是我在爲惡的時候，一剎那間驟然的決定，而無前因可尋。我所以爲善，是有原因可以解說的，是和我的家庭教育有關係，和我的社會環境有關係，和我的父母遺傳有關係，也和我的整個人格有關係。我所以爲善，其原因也是這樣。善惡的行爲都是有因的行爲。善因決定善行，惡因決定惡行。人類行爲苟能不受惡因，即衝動和嗜慾所支配，所決定，而純受道德律或良心所支配，所決定，這就是人類的自由。所謂人類的自由，就是能抵抗慾望和衝動而受良心指揮的自由。凡是人類都有一種運用道德律以控制其本能衝動的能力。這種能力即爲人類自由的根據，也即其自由的所在。德哲鮑爾生嘗說：「這種以人生理想去統制和決定我們生活上特別機能的能力，即我們所謂自由意志。所以我們也可謂行爲的自由，是不受當前的刺激和臨時的慾望所決定，而受有目的的觀念、理想、責任和良心所決定的意思；爲前事所決定的是被動，爲後事所決定的是自動。」（見 *A System of Ethics* 英譯四六八頁）自由的行爲，即是服從道德律的自動行爲，也可以說所謂自由意志，即是受道德律支配的意志。

決定論和自由論的主張雖似不同，而實則有調和的可能。決定論主張人類行爲必受決定，但沒有否認自由論者所謂選擇的自由。不過，決定論者認我們的選擇不是完全無因的，而是常受我

我們的理想和動機所左右的。決定論者在承認我們有控制慾望和衝動的能力時，事實上已承認我們有選擇的可能。假如自由論者所要求的，就是選擇的自由，而把無因之說放棄，則自由論和決定論是可以攜手的。惟不論自由論和決定論有無調和的可能，不論我們採取自由論或決定論，其爲承認人類有自由是相同的，其爲否定機械論和定命論也相同的人類的活動在必然中，是仍有自由的可能的。

人類的活動有自由可言，然人類的活動有永存或不死的可言嗎？這也是一個問題。這一個問題不解決，仍不能說人生問題已解決。作者的意思，認人類生命，自個人言，無不死的理由，自全民族的生命言，則有永存的可能。個人生命是否不死，在西洋宗教，雖視爲一極嚴重的問題，然在我國哲人則自始未嘗重視我國哲人所最重視的，是有後無後的問題，也即生命能否由子孫而繼續的問題。所以孟子有「不孝有三，無後爲大」的說話。有後，則個人生命即寄託於子孫的生命中，個人雖死猶不死。這有後之說，擴而充之，即謀民族生命繼續的意思，也即蔣總裁所謂「創造宇宙繼起的生命」的意思。個人生命在爲全民族的生命而服務，在擴大和繼續民族的生命。民族生命可以永存，無異個人生命可以永存。個人生命爲盡忠於民族生命的緣故，在不得已時，有犧牲其個人

生命的必要。這個人生命的犧牲，即爲民族生命的繼續，實則也即其個人生命的繼續。德哲黑格爾（Hegel）所謂「死中求生」（Die to Live），就是這個意思。因死的是個人，而生的是全民族。在全民族的生存中，個人生命即可不死。不然的話，如民族死亡，個人雖生，也如行屍走肉，不能謂尙有生命。

蔣總裁嘗說：

「我們一個人的生命，窮本溯流是整個民族生命延續中之一分，同時又是整個民族生命繼續開展的一點，因此可以說我們的生命向上推溯，就是敬仰祖宗的生命；往下推演，就是未來無窮子孫的生命。所以我們的生命乃是整個民族生命長流中之一點，只要這個偉大的民族生命長流不滅，我們的生命便是永久不死。因此我們決不能說我們的軀殼存在，便有生命，軀殼一旦死亡，便沒有生命了……我們講生命不好以個人軀殼的存在看作生命，一定要把整個民族歷史的生命當作自我的生命，以整個民族歷史的生命的存亡爲存亡，以整個民族歷史的生命之始終爲始終。」

又說：

「現在中華民族歷史的生命，就完全寄託於我們革命黨和革命軍，只要我們革命黨和

革命軍的生命能繼續不斷，我們整個民族光榮的歷史一定可以發揚光大起來，也就是我們各個人的生命能繼續不斷，永生不死了！所以我們要把自己這個渺小的短促的生命貢獻給我們革命黨和革命軍，來求得我們整個民族最偉大、最久遠、最光榮之歷史的生命！

所以我們生命的不朽與否，嚴格說來，須看我們整個民族生命能否不朽，須看我們能否為整個民族生命而活動，而犧牲民族生命的不朽，就是我們生命的不朽。把我們的生命完全貢獻給民族，為民族的生存而奮鬥，而流血，這就是我們追求生命不朽的方法。傳有三不朽，曰立德、立功、立言。所謂立德、立功、立言，不是什麼，即是我們對於民族生命曾盡其創造繼續的職責就是。

以此，我們不談生命的不朽則已，談則須先談全民族生命的不朽。全民族生命的不朽，方是生命的真不朽。追求生命的不朽，當以全民族生命的不朽為目標，其所當注意的當為全民族生命能否為我生命的活動而擴大，而繼續。古今聖哲知一切革命偉人，他們追求不朽，是不以一己肉體的永在為目的。誠以肉體的死亡，非即活動力量的終止。肉體可死，而活動力量未必死。假如我們的活動不是自私自利，而是為子孫，為民族，則我們的活動力量即由一己而寄託於子孫和民族中。民族不死，我們的活動力量即不死。例如，孔子和孟子，他們的肉體是早死了，但是我們不能說他們的活

動力在我國社會內不尙在活動。就是國父的肉體也死了多年，但是我們更不能說他的活動力不依然存在。即一切有名無名的革命先烈，我們也不能說他們的活動力量完全終止。所以革命者不怕死，是不怕個人生命之死，革命者也怕死，是怕民族生命之死。革命者視民族生命之死千萬倍重於一己生命之死，因願以一己生命之死，且民族生命之生。革命者生是爲民族生命之生而生，死也是爲民族生命之生而死。只要民族生命生存個人的生死是不計的。這是革命者的生死觀，也是革命者的人生觀。

第五章 革命的行爲論

第一節 道德的行爲

生命的目的在活動，也即在生命惟在活動中或生存中，乃能求得人生的意義和價值。是以人生的意義和價值即在謀生命的擴大和繼續。這是我們前章的結論。現在我們所欲討論的就是生命的活動要怎樣去活動，方能達其擴大和繼續的目的。換一句話，生命的活動，有沒有一定的軌道，

有沒有一定的法則，或有沒有一定的標準，可以使活動完成其目的。活動誠當活動，但怎樣去活動，則成一極重要的問題。本章「革命的行為論」即謀解決這一重要的問題。

所謂革命的行為，質言之，就是道德的行為。一個革命者，就是一個道德家。未有講革命而不講道德的不講道德，不惟不能革命，且將破壞革命。革命必有革命的道德。雖革命者的道德判斷或和統治階級的道德觀念不同，然自道德的本身言，革命者實無法可以避免謂革命可以革除道德。實不知道德的真義，也不知革命的真義。須知革命者的行為有時雖似和傳統的道德相違，然究其實，所謂相違的是軀殼而不是精神。例如，革命者必講忠，就是當忠於革命的主義，當忠於革命的領袖，當忠於國家民族，而不是必忠於暴君或專制帝王。自墨守忠君之義的人看來，革命的行為或不道德，然革命者本人必不承認的。革命者自視其行為仍是一極合道德的行為。革命者所反抗，所違背，不具忠德的本身，而是忠君的舊義。忠君之義可取消，而忠德本身，則革命者不惟不敢取消，且謀努力實行。即此一端，可例其餘。革命不是革除道德，更不是革除道德的行為。革除道德的行為，無異即革除革命的行為。革命所以成功全在道德，而不在武力。手槍炸彈雖革命黨人有所不能不用，然革命黨人的成功，決不在手槍炸彈。所以國父嘗說「現在兩廣雖已悉入革命黨之範圍，而人，民

尚未盡是革命黨，即革命思想，亦未普及吾黨究何所持而自存？又何所持而服人？謂將恃兵力乎？非也。我們革命黨恃主義真理及道德而已。故吾黨以德服人，非以武力服人。大家要知武力實不足恃，惟德可以服人。革命和道德的關係，在這數語中，已充分表現。我們不談革命則已，談革命即不能不談道德。革命事業非恃道德無以求其成功。革命行爲也非合乎道德不能謂爲革命。革命的行爲僅能表現爲道德的行爲。惟有在道德的行爲中，乃有革命行爲的可言。但什麼是道德的行爲呢？

所謂道德的行爲，首和「非道德」(Non-moral)的行爲相對。欲明瞭何謂道德的行爲，當先明瞭何謂「非道德」的行爲。所謂「非道德」的行爲和不道德(Immoral)的行爲，截然不同。不道德的行爲是行爲之不合乎道德的。「非道德」的行爲，是行爲之不可以道德概念或道德判斷加諸其上的換一句話，是行爲之超乎道德範圍或在道德世界之外的。在道德世界中，乃有道德或不道德的可言。在道德世界外，即無道德或不道德的可言。嚴格說來且無行爲的可言，但有純動或盲動因爲「行爲」(Conduct)一辭，自其最廣的意義言，是有目的的活動。凡行動之適應某一目的的，方叫做行爲。這適應目的之行爲，必在有生命現象後，始有表現的可能。在無生命現象的世界內，即自然科學所處理的機械世界內，一切皆依自然律而運行其生滅，其變化，其增減，都是自然的。

無目的可言，也無價值可言。無目的，無價值，則這世界內的一切活動不能加以任何批評，實際上也無批評之者。活動即活動，誰喜之？誰恨之？誰贊成之？誰反對之？所以在無生命的世界內，無喜劇，也無悲劇，無所謂道德，也無所謂不道德。這是一個純粹「非道德」的世界。這「非道德」世界內的一切活動，僅可謂為活動，不能謂為行為。行為的表現是在生命上。有生命，然後有行為。這世界一有了生命，則不論這生命怎樣簡單，也有行為的可言。因為有生命，即有求生的目的。生命為求生而活動，這有目的之活動，即我們所謂行為。對活動之可稱為行為的，我們始能加以道德上的判斷，其不能稱為行為的，即不能加以道德上的判斷。風起雲行，霜飛雪降，這是非善非惡的。山崩地裂，海嘯公鳴，這是無是無非的。日月的運行，四時的更迭，和其他自然界無生命的活動，皆不是我們道德判斷的對象。道德判斷不涉及無生命的活動。無生命的活動，是在道德範圍以外，而屬於「非道德」的。

但在有生命的行動中，也不是皆可置於道德範圍內的。我們的道德判斷不加於一切的生命行動。大部分的生命行動是可在道德範圍之外的。例如，動植物的行動，我們即多不加以道德的判斷。草長花飛，禽鳴獸走，我們但欣賞之，但加以美醜的判斷，未嘗以或善或惡視之。有時我們雖對禽獸行動偶然加以善惡的名辭，但這不過就禽獸行動的利人或害人來講，猶如一個合用的物件，是

好，不合用的物件是不好的意思，不是說禽獸行動本身有善惡的可言，即有善惡可言，也不是我們人類所能加以判斷的。我們常視虎狼的噬人為惡，其實虎狼的噬人，基於虎狼求生的本能，是虎狼生存上所必需的，有善惡可言，即當名為善而不當為惡，名虎狼的噬人為惡，實人類的偏見。假如虎狼的噬人是惡，則我們的宰豬屠牛也是惡，決不能厚此薄彼的。可見禽獸行為不論有無善惡可言，俱不是我們道德判斷的對象。我們的道德判斷不適用於禽獸的行為，也可謂禽獸的行為是在另一種道德範圍內，而不在人類的道德範圍內。我們的道德判斷僅限於人類的行動，僅以人類的行為為對象。

就是人類的行動，也不是皆有道德上的意義，也不是皆可加以道德的判斷。就我們的一身來講，我們身體上的生理活動如血脈的流行，心房的跳動，其沒有道德的意義，是我們所共知的。即其他機械的或無意識的行動，我們也多不加以道德的判斷。例如未成年兒童的行為和瘋狂者的行為，即當被我們置於道德範圍以外。雖在我們有意識的行動中，即一切可名為行為的行動中，也極多沒有道德的意義。人類有意識的行動固大半可視為行為，然行為不一定即有道德的意義。取報而讀就桌而食，或開窗以通空氣，或穿衣以禦寒冷，這些行為都和道德或倫理沒有關係的。他若

「我今天將去看瀑布呢？抑到海濱散步呢？這是和倫理沒有關係的目的。若我去看瀑布，將取道澤地而往呢？抑穿樹林而往呢？這是和倫理沒有關係的手段……然和我相借的一個朋友是到過海濱而沒有看過瀑布的，則這兩個目的或取或棄，即不能和倫理無關係。又如已擇取瀑布為我們遊覽的目的，但取道澤地則路長不是我的朋友力量所能勝任，取道樹林則路短可以勝任，則這兩種手段的擇取，又不能和倫理無關係。復次，假如在看瀑布或遊海濱兩個目的之一中，其結果可以使我不能回來依時踐約，或擇取長路則有這危險，擇取短路則無這危險，則任何一目的或手段的擇取，即已獲得倫理的性質，又假如這應踐之約，是一頗重要，極重要，或竟對己對人有生死關係的重要之約，則其倫理性即變為極明顯了。」（見 Herbert Spencer: *The Data of Ethics*, P. 6）可見行為之有道德或倫理的意義的，必在兩種目的或利益有衝突的時候。在純粹一種目的或兩種目的調和之下，不會有道德的意義。看瀑布或遊海濱，自我個人的單純興趣言，誠無道德的意義。但一有友在，則我的興趣不能不顧及朋友的興趣；或一有約在，則遊玩的興趣不能不顧及踐約的興趣。在兩種興趣或目的衝突下，而實現某一興趣或目的之行爲，即含有道德的意義。此外，但有便利或不便利，經濟或不經濟，美觀或不美觀，聰明或不聰明，巧妙或不巧妙等等的區別。所以沒有朋友，或沒

有約會，則遊瀑布，或行海濱，取道澤地，或取道樹林，均不發生道德的問題。道德問題的發生，必在目的興趣，或利益有衝突的時候。我們可以說所謂道德的行爲是在目的興趣，或利益有衝突時所產生的行爲。

道德的行爲誠在上述的情境中產生，但何謂道德或不道德呢？道德和不道德的區別何在呢？也就是什麼是道德判斷的標準呢？這種問題的回答，中外哲人，各有所見，異說至多，我們在第三章裏已略有所敘述。不過他們的回答，不是偏重結果，就是偏重動機。例如，快樂派或功利派是專就行爲的結果來分別善惡的。苦行派如康德是專就行爲的動機來分別善惡的。其實行爲的善惡，固不能專就結果講，也不能專就動機講。行爲的善惡當把結果和動機合看。這只有我國儒家的學說有這種見解。

我國儒家論行爲，所以區別善惡的，表面雖沒有顯明的標準，然若細心體認，將見我國儒家的道德判斷實基於一種動機和結果並重論上。這在「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」數語中，表現得最爲清楚。大學首提這數語，實有「深意存焉」的。因大學一書是我國倫理學上一部系統較爲完整的著述，其開宗明義，即以「明明德，親民，和止於至善」爲言，無異是說道德的標準。

即是這三綱領，合乎這三綱領的是善，反乎這三綱領的是惡。明明德，是自行爲的動機。言，親民，是自行爲的結果。言，依乎明德的動機，行其親民的事實，而能推進至於至善之境的，即是一完全良善的行爲。換一句話，一良善的行爲，是有良善的動機，而復有良善的結果的。

所謂明德，朱子以爲是：「人之所得乎天，而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。」蔣總裁也說：「天地父母生了我們下來，就有一種天賦靈明的德性，這就是明德。」這大學所謂明德，和亞里斯多德所謂理性或康德所謂良善意志大略相同。也和孟子所謂平旦之氣，或陽明所謂良知相同。明明德，就是本各人所均有的明德，而發揚之，光大之，使能不爲「氣稟所拘，人欲所蔽」，而有以復其「本體之明」的意思。這也猶如亞里斯多德主張理性自主，而能控制感情和慾望的意思。明德光輝或理性自主，則自明德發出的行爲，必爲良善的行爲。

可是徒說明明德，猶嫌抽象，猶覺空洞，猶難判斷行爲的善惡。以明德究是無形狀可得的，所謂形而上的。這形而上的明德，雖非空無，然這僅能爲各人所親驗，而不能成爲客觀的標準。今欲判斷某一行爲的善惡，實無法根據其人的明德來加以判斷。所以明明德之後，必繼以親民。親民有兩種解說。程子釋親作新。親民就是新民。因說：「新者，革其舊之謂也。言既自明其德，又當推以及人，使之

亦有以去其舊染之污也。陽明則謂親當就其本義講，親民即親近民衆的意思。作者認兩說都說得通，但就本義講似乎比較妥當。親民即「親親而仁民」的意思，所以也可作仁民解。仁者愛人，言我們當本其明德發而爲親愛民衆的行爲，人類行爲的善惡一方面固當察其是否本乎明德，即是否出於善意，一方面也當察其是否愛民，即是否有益於其他的人類。所謂民當係指一國的人民以至全體的人類。我們的行爲如不害人，且有益於人，這就是善，否則就是惡。善存於明德，而表現於親民的行爲，就行爲論行爲，當以其是否有益於人類爲準繩。空言明明德而無所表現，仍無從判斷其人的善惡。大學以明德爲本，親民爲末，本末之說雖有輕重，但不是說我們可以空言本而不言末。這猶如樹根爲本，花果爲末。世固不能有無根的花果，但不是花果也不能表現樹根的好壞。日從花果的不良，可以推知其樹根的不良，即從行爲的不親民，可以推知其明德的未光輝。本末是當並重的，也即動機和結果是當並重的。止於至善，即是明明德的功夫和親民的行爲發揮至盡的意思，不是在明明德和親民之外，別有至善。

由此看來，大學的道德標準實一折衷至當的道德標準。所謂革命的道德行爲，即當以此爲軌範。在一個革命者眼中，行爲的道德或不道德，實視其合乎大學的道德標準與否而定。所以從行爲

的結果方面講，一個革命者的行爲，其或善或惡，在察其行爲的結果爲親民抑害民。親民的是善，害民的是惡。革命的目的在親民。蔣總司令說：「要知我們來革命，完全是爲三民主義。三民主義就是救國救民的主義。如果不能救國救民，就是現在一時裏有衣食住的人，也是假的。」又說：「一定要提倡三民主義，使民族獨立，使人民能夠直接管理政權，使人民全體生活良善，這就是三民主義。就是完全能夠爲四萬萬同胞之被壓迫者，來革命奮鬥。我們革命是爲救國救民，所以要革命。」救國救民就是親民的意思。不是親民無革命之可言。行爲不是親民的，即不是救國救民的，不能謂爲革命的行爲。說某一個人的行爲不革命或反革命，即是說他的行爲不是救國救民革命者的道德判斷。實建築於這救國救民的標準上。

進一步講革命者所謂親民，或救國救民，也即前章所謂謀民族生命的擴大和繼續。救國救民，即是謀人民生命、生活或生存的擴大和繼續。不過，講民族生命已包括人民的生命在內，所以親民或救國救民也可以民族生命的擴大和繼續包括之。革命的目的在親民，而親民的目的，則在謀民族生命的擴大和繼續。由是我們的道德標準又可以民族生命的擴大和繼續爲標準。善的行爲，就是利於民族生命的擴大和繼續的行爲，惡的行爲，就是阻礙民族生命的擴大和繼續的行爲。善惡

的區別，在視其行爲有無益於民族生命內擴大和繼續。一人的行爲，自其始言，必在能愛惜其個人的生命，必在能維護其個人身體和精神的健康。「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」。所謂不敢毀傷，是說不敢無故而自行摧殘其生命。所以凡有益於身體或精神的健康的行爲，我們也認爲是良善的行爲。繼則一人的行爲，必在能愛護其子孫的生命，必在能設法促進其子孫生命的發展。所謂良善的父母，即能爲其子女供給一切身心上的需要而使其子女有完全的生活的父母。我們的行爲，如有害於子孫的生命，也不是良善的行爲。終則一人的行爲，必在能促進他人的生命，必在能爲他人的生命服務，而使他人的生命亦可充實而完美。行爲之最有道德價值的，就是促進他人生命的行爲，也就是爲人類服務的行爲。我們的道德判斷多加於促進或阻礙他人生命的行爲上。促進他人生命的是善的行爲；阻礙他人生命的是惡的行爲。英哲斯賓塞嘗說：「他事相等，吾人以能適應自存之行爲爲善；他事相等，吾人以能使子孫有完美生活之行爲爲善；他事相等，吾人以善加諸促進他人完全生活之行爲爲善。」(H. Spencer: *The Data of Ethics*, P. 44) 惟個人的生命，子孫的生命，和他人的生命，皆在民族的生命中，皆不能離開民族生命而獨存。一言民族的生命，即已包含個人的生命、子孫的生命，和他人的生命在內，促進民族的生命，無異是促進個人、子孫，和他人的生命。

是以革命者的判斷行爲，必以促進民族生命爲前提。以善加諸促進民族生命的行爲，以惡加諸阻礙民族生命的行爲。一真正革命者所謂道德的行爲，卽是促進民族生命的擴大和繼續的行爲。

惟促進民族生命的行爲必有所本，必有其發動的泉源。換一句話，有救國救民的行爲的必先有救國救民的心。沒有救國救民的心，決不能有救國救民的行爲。這救國救民的心，本乎我們的明德。講親民所以必講明明德的緣故。一方面不是明德無以產生親民的行爲，一方面則察其人的明德，也有助於我們對於行爲的判斷。自前者言，明德不光輝而爲物慾所蔽的，表面雖言救國救民，實際則自私自利，往往借革命的美名，作移南的捷徑，而達其升官發財的目的。這樣的人，我們決不以其講革命，講救國救民，而卽判斷其爲善人，爲革命者。自後者言，革命者的行爲，有時不能不用手槍炸彈以暗殺民賊和反革命者。這暗殺行爲的本身，雖不能說是善，但因其發自救國救民的動機，也卽本乎明德，所以我們仍判斷其爲善人，爲革命者。革命和反革命的區別，固在察其行爲，也不能不察其動機。此所以講親民，也當明明德。明德是所以培養親民的行爲的。由明明德而親民，而止於至善，可以說就是一個革命者的道德觀。

第二節 修己的行爲

革命者所謂道德的行爲，約如上述，但這道德的行爲怎樣養成，即我們循何道而能達明明德、親民和止於至善，仍有一待決的問題。大學一書對這一問題有極詳細的指示。因曰：「古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家。欲齊其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先誠其意。欲誠其意者，先致其知。致知在格物。」又曰：「物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修，身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。」這格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下，就是我們道德行爲的軌範，也即到明明德、親民、和止於至善的大道。實儒家哲學的精華所在。梁啟超嘗說：「儒家哲學，範圍廣博，概括起來，其用功所在，可以論語『修己安人』一語括之；其學問最高目的，可以莊子『內聖外王』一語括之。做修己的功夫，做到極處，就是內聖；做安人的功夫，做到極處，就是外王。至於條理次第，以大學上說得最簡明。大學所謂『格物、致知、誠意、正心、修身』就是修己及內聖的功夫；所謂『齊家、治國、平天下』就是安人及外王的功夫。」（見儒家哲學二及三頁）所以我們可將大學上的八條目分爲兩大段來加以討論。本節專論修

己，下節專論安人。

革命之事，始於修己，終於安人。一個革命者必有一個革命者的人格，非養成革命者的人格，不足以言革命。蔣總裁嘗說：「要革人家的命，先要革自家的命，如果自家不能改革自家，還想改革別人嗎？」講革命，必講修己。革命所重的雖在安人，然徒言安人而不言修己，必無法以安人。從大學的三綱而論，明明德是修己，親民是安人，合修己和安人然後能達到至善的地步。即就促進民族的發生命言，也不能不先促進一己的生命，若自暴自棄，將自己的生命任意摧殘，安能促進民族的生？命是以任何一個革命者，決無忽視修己的道理。修己之道是什麼呢？則格、致、誠、正和修，可以包括。茲先論格物致知次論誠意正心，而殿以修身之德。

(一) 格物致知 格物致知之說，先儒解釋頗有出入。王陽明說：「格物，如孟子『大人格君心』之格，是去其心之不正，以全其本體之正。但意念所在，即要去其不正，以全其正，即無時無處不是存天理，即是窮理。天理即是明德，窮理即是明明德。」又說：「格者，正也。正其不正，以歸於正也。」這是訓格爲正，以格物爲「格其非心」，即矯正吾心之物的意思。龔元玠畏齋四書客難也說：「客曰：格物之義，子於舊說將何從？曰：格物之義，以橫渠溫公爲確。蓋格即周書格其非心，史記手格猛獸之格。格去

格禦，非格至也。蓋致知時，功所不及而誘於外者，統謂之物，捍其外誘之物，斯能一志凝神以從事於講習討論，卽主一無適之敬也。」這是訓格爲去，爲禦，以格物爲捍禦外誘之物，和陽明正物之說，大意相同。竊謂如訓格物爲正物，爲「去其心之不正，以全其本體之正」，則格物之義和正心相等。格物卽正心，豈不是和原文正心之言相重？大學作者如認正心之義已包格物，就不必再言格物如認格物之義已包正心，也不必再言正心。既言正心，復言格物，則格物之義必有非正心所能盡的。陽明之說似不盡通。能深明格物的真義的，惟二程和朱子。明道說「致知在格物，格至也。或以格物爲正物，是二本矣」。又說：「致知在格物，格至也。窮理而至於物，則物理盡。」伊川也說：「格，至也，如『祖考來格』之格。凡一物上有一理，須是窮致其理。」又說：「格猶窮也，物猶理也。猶曰窮其理而已矣。窮其理，然後足以致知，不窮則不能致也。」朱子繼二程的餘緒，其釋格物和二程相同。他說：「格，至也。物猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。」又說：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在卽物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」

朱子這些話可以說是釋格物的精義，大學心傳，得此解釋，纔算明白。所以格必訓爲至或訓爲窮，方是對的。格物就是卽物窮求，而謀至其理。換一句話，也就是徹底研究物理的意思。所謂物伊川也有正確的解釋。他說：「今人欲致知，須要格物，物不必謂事物，然後謂之物也。自一身之中，至萬物之理，但理會得多，相次自然豁然有覺處。」又說：「問格物是外物，是性分中物，曰：不拘。凡眼前無非是物。」眼前無非是物，這物就是統宇宙內一切發生的現象而言，和西哲所謂「事素」(Events)，大約相同。「事素」卽一切發生的事情，不一定是一件一件的事物，也不一定是科學家所謂物質。

什麼是格？什麼是物？我們已加以說明，但怎樣去格物呢？就是什麼是格物的方法？宋儒對這一問題，也有正確的回答。伊川嘗說：「或問格物須物物格之，還是格一物而萬理皆知？曰：怎生便該通？若只格一物，便通衆理，雖顏子亦不能如此。道須是今日格一件，明日格一件，積習既多，然後脫然有「貫通處」。又說：「人要明理，若止一物上明之，亦未濟事。須是集衆理，然後脫然有悟處。」這是什麼方法？這就是理則學上的歸納法，也是今日科學上所習用的方法。科學的尋求公例，發現原則，也是要今日格一件，明日格一件，也是要經過多次的觀察或實驗的。既得一物之理後，則集合衆理而求得其通則或定律。一切科學上的發明，不能不運用這種方法。可見宋儒是知道歸納法的。同時，宋儒

也未嘗不知道演繹法。伊川曾說：「格物窮理，非是要盡窮天下之物，但於一事上窮盡，其他可以類推。」朱子也說過：「格物致知，亦是因其所已知者，推之以及其所未知。」由已知以推未知，就是演繹法。例如在一段論法裏，我們若已知凡人會死，又知孔子是人，即可知孔子會死。這「孔子會死」的斷案是由已知的兩前提推論而得。這就是由已知以推未知。這宋儒的格物方法，雖今日我們做格物功夫，也不能超出他們的方法。試問今日科學上所用的方法是不是仍為歸納和演繹的兩法？所可惜的是宋儒雖知道科學方法，而我國科學仍不能由是而發展。這實是我國文化上的一個悲劇。其中的原因是不難知道的。因為宋儒雖講格物，但他們不是為格物而格物，他們的目的是另有所在的。

「物格而后知至」。格物的目的在求知，可是宋儒所謂知，分為兩種，一是德性之知，一是聞見之知。伊川說：「聞見之知非德性之知，物交物則知之，非內也。今之所謂博物多能者是也。德性之知，不假聞見。」所謂德性之知，就是孟子和陽明所謂良知是我固有之，不假聞見而得的所謂聞見之知，就是我們所謂知識由「物交物」而得的。伊川所謂致知，雖德性之知和聞見之知並言，實際上仍偏重德性之知，所以他又說：「致知在格物，非由外鑠我也，我固有之也。因物而遷，迷而不悟，則天理滅。」

矣。故聖人欲格之。」所謂「非由外鑠」，我固有之，實指德性之知而言。格物的目的，在不爲物而遷，而滅我們的天理。在「物各付物，不役其知」，就是朱子所謂知，也是「人心之靈，莫不有知」的知，仍是指德性之知。所謂窮理是窮物之理以明吾心之知。要從物理中，悟出吾心之理，以使「吾心之全體大用無不明」。向外窮理目的即在向內明心。所重者是在內，而不是在外。不過，伊川和朱子雖偏重德性之知，但沒有忽略聞見之知，仍主張我們當即物窮理。朱子說：「莫非致知也，日用之間，事之所遇，物之所觸，思之所起，以至於讀書考古，知所用力，則莫非吾格物之妙也。」苟能從這點加以發揮，則我國科學也有發達的可能。無如朱子本人既不是注重這點，而其時和後來的學者，若象山、若陽明，更罵朱子「即物窮理」之說爲支離破碎，爲玩物喪志，從而加以攻擊。如陽明直以致知爲致良知，不承認有所謂聞見之知。他說：「若我所謂致知格物者，致吾心之良知於事物物也。吾心之良知，卽所謂天理也。致吾心良知之天理於事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。是合心與理而爲一者也。」這樣把致知僅限於致良知，將聞見之知輕輕拋開，而我國僅有的一點科學思想遂夭折了。這實是一件很可惜的事情！

格物致知之說自大學提出後，經、秦、漢、三國、魏、晉、唐等代都沒有注意，到宋儒知道注意，且稍

稍有所發明時，又因爲偏重德性之知的緣故，所造成的只有理學，只有人生哲學，而沒有科學。這其最大原因，就是我所前而所謂我國哲學注重人生，注重行爲，以人生爲出發點，也以人生爲歸宿點。和西洋哲學以知識爲出發點，也以知識爲歸宿點的不同。西洋自然科學發達，而我國則否，就是這個理由。這點張君勱也先我有所說明。他認朱子講格物致知和西洋科學所講，「自文字上觀之則相類，而實乃大異。以吾國格物致知之目的，不在乎科學上之真理，而在乎身心之修養，伸言之，其目的爲倫理而非物理。惟其然也，所謂鳥獸草木之宜，天地之變口鼻耳目之用，身心性情之德，不外孔子所謂循博文之途以達約禮之目的，憑之以修身養性，循之以處乎君臣、父子、兄弟、朋友之間而得其宜。亦正以此故，其所謂當然而不容已者，其所謂所以然而不可易者，非西方之所謂物理界之必然者，而爲道德界之當然者，非事實判斷而爲價值判斷也。」（見所著民族復興之學術基礎）賈豐臻也有相同的言論。他說：「中國人和西洋各國人不同，中國人看見鳥返哺，羊跪乳，而想到怎樣事親？看見鴻雁行列，而想到怎樣敬兄？看見鴛鴦交頸，而想到夫歸愛情怎樣？看到迅雷烈風，而想到怎樣敬天之怒？看到地震山崩，而想到怎樣修省齋戒？他的格物致知是屬於理學的。西洋各國人不是這樣的，他們看見果子從樹上落地，就發明地心引力；看見熱水壺蓋蒸而掀動，就發明蒸汽機；看

見摩擦生電，就發明電機；又從槍礮戰爭而發明毒氣戰爭，光線戰爭，從海陸戰爭而發明天空戰爭，他的『格物致知』是屬於科學的。』（中國理學史自序）所以今日我們講格物致知，即不能再像前人專講德性之知，須知德性之知固然重要，然聞見之知也未嘗不重要。一個革命者的應付環境，是不能專恃德性之知的，尤其是應付帝國主義的侵略，謀中國的自由平等，更不能不研求聞見之知，即科學之知革命事業的成功，一方面自當以德性之知堅其革命的決心，一方面也當藉聞見之知以充實其革命的力量。革命者的革命熱誠是德性之知所養成，但這革命熱誠若沒有聞見之知來加以充實，仍不能發生極大的力量。喊口號，貼標語，這是發乎革命的熱誠。可是我們的革命，如僅止於喊口號，貼標語，則革命必無成功的可能。中國的束縛也無解除的可能。革命不是祇憑一腔的熱誠所能了事。革命必有充分的知識，沒有充分的知識，雖或可以發動革命，然決不能完成革命。

尤有進者，格物致知，若就科學之知而言，這是不容易的。昔人說：『知之匪艱，行之惟艱。』這句話宋儒已表示反對。伊川嘗說：『故人力行，先須要知，非特行難，知亦難也。』書曰：『知之匪艱，行之惟艱。』此固是也，然知之亦自艱。譬如，人欲往京師，必知是出那門，行那路，然後可往。如不知，雖有欲往之心，其將何之？自古非無美材能力行者，然鮮能明道，以此見知之亦難也。『國父則進一步，不惟主張

知難，且主張行易。他認中國革命所以難成功，國勢所以不振的緣故，「非坐於不能行也，實坐於不能知也。及其既知之而又不可行者，則誤於以知爲易以行爲難也。倘能證明知非易而行非難也，使中國人無所畏而樂於行，則中國之事，大有可爲矣。」於是國父極力證明「知難行易」的學說。這在孫文學說裏有詳細的說明，我們不在這裏多講。惟我們所應知的，國父的論知行，但就難易上講，非就輕重上講，說知難行易，不即是說知重行輕。嚴格說來，國父的目的實注重行。他怕我們不行，乃以行易之說來勸導我們。他又怕我們不努力求知，乃以難之說來警告我們。他的一片苦心，是我們革命同志所當深加體認的。

總之，革命者的修己，不能不於格物致知先下一番工夫。非知，無以明是非，別善惡。非知，無以控自然，除障礙。前者的知，是德性之知；後者的知，是聞見之知；前者的知，是道德之知；後者的知，是科學之知。沒有前者的知，不能養成革命者的熱誠；沒有後者的知，不能促成革命者的大業。兩種知都是格物的目的，都應該注意的。這是修己的第一步。

(2) 誠意正心 國父說：「革命須先革心。革心的意義實和大學誠意正心的意義相同。大學本文釋正心說：『所謂修身在正其心者，身有所忿懣，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，

則不得其正；有所憂患，則不得其正，心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。此謂修身在正其心。」這裏所謂心，實我們常識上所謂心，指一切心理作用而言。宋儒的解釋，似沒有特別的見解。例如橫渠說：「合性與知覺，有心之名。」又說：「心統性情者也。」即伊川也不過說：「自性之有形者謂之心，自性之有動者謂之情。」又說：「在天爲命，在義爲理，在人爲性，主於身爲心，其實一也。」朱子則稱：「人之所以位天地之中，而爲萬物之靈，心而已矣。然心之爲體，不可以聞見得，不可以思慮求之。有物則不可得於言，謂之無物，則日用之間，無適而非是也。」象山和陽明則均謂心即理，我們當即心而求理，可見宋明儒者的釋心，總不離乎性、命、理等義。究竟心是什麼？他們沒有一個確定的答案。

孟子說：「心之官則思，這是說心的機能爲思，也可說心即思。這心即思之言，在哲學上似較有根據。法哲笛卡兒（Descartes）就是認心的唯一屬性爲思的。他有「我思故我在」的名言。我和思是不相離的。我思所以我在，所謂我，即是一個思想物。他說：「我是一個真實物，且確實存在；但什麼物呢？其回答是一思想物」（見 Meditations 第二篇）這思想物又是什麼呢？「這是物之能疑，能理解，能肯定，能否定，能發意，能拒絕，能想像，能知覺的就是。」（同上）這是拿思想來包括一切心理作用。

不過，以思想爲主，不惟說明了心的要素，且也證明了心的存在。心的存在是無可疑的，因爲疑就是思，也就是心。心的存在是我們經驗上所直接覺知的，即所謂「日用之間，無適而非是者」。

什麼是心？心就是我們能思、能慮、能疑、能作意的各種作用。心果存在嗎？心的存在是我們經驗所直接證明。大學所謂心，是否這樣，我們可以不管，因大學所注意的乃是倫理問題。從倫理上看，大學所謂正心，實指誠意而言。就心論心，是無可正，也不能正的。中庸上說：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和」。這未發已發的說話，即心和意的區別所在。心是未發，而意是已發。人莫不有心，而心莫不正。所謂不正者，是就已發上講，不是就未發論。即大學原文：「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味」。所謂心，其實就是意或心理學上所謂注意力。「心不在焉」，即注意力不在，不是心不在。心是無時不在的，不在的是意。即意另有所屬。所以朱子說：「心者一身之主宰，意者心之所發，情者心之所動，志者心之所之，比於情意尤重」。心之所發是意，發則有正，有不正。未發則無所謂正，不正可見發的不是心，而是意。惟其是意，所以有忿懣、有恐懼、有好樂、有憂患的可言，也即有不正的可言。因曰：「意誠而後心正」。正其心，就是誠其意。正心和誠意不能分言，分則正心之說是說不通的。

歷代講正心的，大抵都是就誠意上講，所言雖是心，所指實是意。孟子所謂求放心，陽明所謂致良知，嚴格說來都不外乎誠意。正心的工夫全在誠意，不是誠意外，別有正心可言。問怎樣正心即是問怎樣誠意。所謂心，所謂意，自大學所言看來，實和康德所謂意志相同。誠意正心的目的，即在求我們的良善意志也。即在求有良善的動機。因為意是行之始，行是意之成。意是行之隱，行是意之顯。在行動尚沒有表現前，即有我們的意志潛伏在下面。這意志是有善有不善的，由善意所發的，常是善行。由惡意所發的，常是惡行。行為的善惡，多是意志的善惡所造成。我們雖不是純以意志的善惡來判斷行為，然追究行為何以有善有不善的原因，則不能不論及其意志。

意何以有不善呢？昔人有性善性惡的爭論，有謂性善的，有謂性惡的，有謂有善有不善的。今姑勿論性的善惡，但就意來講，則不能無惡意是已發的心，已發的心，若性情，若欲望，若疑慮，若喜怒，若哀樂，是不能皆中節的。不中節即變為不善。所謂不中節就是過或不及也。即不合乎中庸的意思。所以有不合乎中庸的可能緣故，即以意的本身，實不是純善之物。在意中含有情感和慾望也。即宋儒所謂人慾，人慾本身雖不是純惡，然人慾的發展過度就是惡。例如食色是人慾，食色的本身不能算惡，但食色的追求過度即變為惡。當心之發為意時，人慾即在其中，加以外物的誘惑，人慾乃

不能保持其中和，不能不有所偏，有所偏就不是善。由是我們可以說心是無善不善的。善惡的名辭不加於心有善惡可言的，只是意。昔人所謂性，義極含糊。如性是指心，則性是超乎善惡的。不能說性善，也不能說性惡。如性是指意，則性有善也有惡。孟子所謂性或指心講，告子所謂性或指意講，指心雖無善惡可言，然說心是純善，似仍可通指意，則決不能說是純善或是純惡。

意既有善惡，所謂誠意就是怎樣除去惡意，而存其善意。所以大學本文說：「所謂誠其意者，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。」毋自欺和慎獨，實誠意的下手處。因爲意的善惡可以欺人，而不可以自欺。欲意之誠，必先自不自欺始。不自欺的，即不欺人。欺人的就是自欺。試存一欺人的意，這欺人的意是自己的意，不是他人的意。自己有惡意而不知去，不是自欺是什麼？蔣總裁說：「這裏所謂毋自欺，就是屏絕徼倖心，排除苟且心，不寬恕自己，不欺蒙自己，不作昧良之舉，不存姑息敷衍之念，一秉正覺，承認真理，勇猛精進，戰勝一切的意思。所以誠意的工夫，又以慎獨爲始。」慎獨，即慎於我們所獨知的意。意是個人所獨知的，是他人所不能知的。我們對於他人的意，只能從其行爲的表現上間接的推知之，決無法可直接知之的。這不是他人直接所知的意，惟有在發意的時候，自己謹慎，不可忽略，有如詩經所謂：「戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰」，然後可。

稍一不慎，陷入於惡，到了表現於行爲時，即將有噬臍莫及之悔。中庸上所謂：「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」者，即是指慎獨講。蔣總裁所謂：「研幾於心意初動之時」，也是指慎獨講。他還有很正確的說明。他說：

「研幾的『幾』字，與動機的『機』字，其意義是相同的。我們一個人心裏的動機初起的時候，爲善爲惡，爲是爲非，只有自己知道，別人不能知道。曾文正云：『自修之道，莫難於養心。心既知有善，知有惡，而不能實用其力，以爲善去惡，則謂之自欺。方寸之自欺與否，蓋他人所不及知而已獨知之。』所以在心意一動的時候，我們便要安詳定靜的來研究省察一番，看這件事是不是對的。是爲個人自私自利的呢？還是爲國家民族大公無私的呢？是卑鄙齷齪不可以告人的呢？還是光明磊落無不可對人的？譬如我們來到軍官團受訓練的動機，是爲革命而來的呢？還是爲混取資格而來的呢？如果動機是爲革命的，便是光明正大的，如果動機是混資格的呢？是卑鄙齷齪的，就要立刻剷除這個惡念。推而至於一切的動機，都要能於初動之時，加以省察，而去惡存善。有此慎獨之功，便不愁德之不立矣。」

就是宋儒講主敬或居敬，目的也在慎獨，在不自欺，也是認敬爲誠意的一種工夫。所以伊川說：

「所謂敬者，主一之謂敬，所謂一者，無適之謂一。且欲涵泳主一之義，一則無二三耳。言敬無如聖人之言，易所謂『敬以直內，義以方外』。須是直內，乃是主一之義。至於不敢欺，不敢慢，尚不愧於屋漏，皆是敬之事也。但存涵養，久之，自然天地明」。這是認主一爲敬，主一，則心意不雜，惟善是求；主一，則心有主宰，不爲外物所誘；主一，則心虛而靜，衝動不起。我們若能主一，則意自會誠。朱子也說「持敬之說，不必多言，但熟味整齊嚴肅，嚴威儼恪，動容貌，整思慮，尊瞻視，此等數語，而實加功焉，則所謂直內，所謂主一，自然不會安排，而身心肅然，表裏如一矣」。這是以整齊嚴肅等事爲敬。苟能整齊嚴肅，不敢苟且，不敢敷衍，也即是慎獨，也即能誠意。

革命事業，必以誠意爲本。誠意正心是革命者絕對不能忽視，不能缺少的條件。國父講：「革命當先革心」。革什麼心呢？就革我們不誠的心，也即不誠的意。存不誠的意來講革命，革命事業必爲所破壞。在我國數十年來革命的歷程中，其間中途變節，由革命而趨於不革命和反革命的，不在少數。理由在那裏？就是由於意不誠，意不誠的，雖口講革命，而意在地盤，意在權力，意在利祿，結果所行所爲，遂無一而不背乎革命的原則。且意不誠的，即不能慎獨，不能「研幾於心意初動之時」，因之一遇危險關頭或富貴貧賤轉變的時候，常可爲利所誘而變節人之能受利誘或威迫的，即由其

意之未誠，意不誠，則志不堅；志不堅，則見財貪財，見色慕色，見高官羨高官，立意已惡，一有機會，即可表現於行爲。所以在革命的進展上所最懼的，就是懼一班黨人的意未能誠。因爲行爲不端的，我們可以覺察，可以預防；惟意不誠的，則我們無法覺察，也無法預防。例如，汪精衛做漢奸的意志也許蘊藏了很久，但我們不到他通敵的行爲表現，依然不能確定他是反革命的。革命所以須先革心的理由，就是在此。不先革心，不先從誠意正心改造我們的心理，養成良善的意志，則革命結果，將徒爲一般反革命者造升官發財的機會，而革命終無由成功。所以革命者的修己，第二步即當注意誠意正心。

(3) 修身之德 格物致知和誠意正心皆所以修身，修身本來不是一個獨立的條目。大學在格、致、誠、正之後，即以修身爲言。明格致誠正的目的在修身，所謂修身，即道德的訓練，即完美人格的養成。昔者講修身的格、致、誠、正之外，尚列與忠、孝、仁、愛、信、義、和、平、和禮、義、廉、恥等德目，做我們修身的標準。因爲格物致知是就我們的知識講，誠意正心是就我們的立意講，而上列的諸德目是就我們行爲的軌範講。知至意誠之後，必表現於行爲，而行爲則不能無規則，無標準。須知我們的知至與否和意誠與否，必著於身而始見，若身之未修，即可決其知之未至和意之未誠，可見修身也是重要的。

所以大學說：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。」

但是修身的德目很多，昔賢所言，殆不勝論。國父提出忠、孝、仁、愛、信、義、和、平八德爲我民族的固有道德，而蔣總統則提出禮、義、廉、恥四維爲我們新生活的基準。這些德目都是我們修身的軌範。在這些德目中，作者認爲忠德是最主要的，八德以忠爲首，不是無因的。所以作者特別把忠德提出來，加以探討，說明忠之爲德是可以統率諸德，對我們修身應占極重要的位置，即在民族復興的需要上，也不可忽視的。

論語上說：「君子不重則不威，學則不固，主忠信。」又說：「曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣。」朱子集註對忠的解釋說：「盡己之謂忠。」以盡己爲忠，可見忠之爲德，自昔就不是和忠君相聯忠。不過是忠德的一種應用。這一種應用雖不適於今日，然決不能謂忠德本身也不適於今日。提倡忠德和提倡忠君是截然不同的兩件事。美哲魯一士著忠一書，主張以忠德爲倫理的基本原理，以忠爲諸德之本，各種德目皆可以忠德去加以界說，其言極有所見。現在特根據他的意思，來闡明忠的本質及其與禮、義、廉、恥和其他諸德的關係。

什麼是忠？魯一士說：「忠者，是一人對一主義（Cause）亦可譯爲理由）之自願的、實際的和微

底的熱誠」。(忠之哲學第十六頁)可稱爲忠的人，分析言之，第一，常有對象，就是盡忠的主義或理由；第二，其對主義的盡力，必爲自願的和徹底的；第三，必在實際事件中表現其熱誠，且有不屈不撓的氣節，沒有對象，我們即無由盡其忠，不是自願的或徹底的，也不能謂爲忠，若不表現於實際的行爲而徒託空言，更不能謂爲忠，所以忠必有主義或理由爲其盡忠的對象。這主義或理由之被選擇也當爲自願的，而不是強迫的。到這主義被選擇了後，這主義即成爲他的主義。他不惟贊成這主義也一定愛好這主義。他必竭其全力爲這主義而服務。主義所命生死以之。愛國健兒的殉國、宗教信徒的殉教、守職船長的殉船，都是忠的實例。

盡忠的人是帶有情感的，但我們不能說忠是一種純然的情感。忠義之士，當他盡忠的時候，雖不能沒有一種情感，可是純粹情感是不能構成忠德的。因爲情感是易生易滅的，不是恆久的，而忠則常有恆久性，常有持續性，且情感極易超出道德的範圍，而忠則必有一種自制力。忠義之士，爲着他的主義，常把自己的自然慾望和衝動加以約束或節制，所以魯氏說「忠無自制，決不可能」(同上，十八頁)用什麼去節制呢？就是主義。主義是他行動的指導者，是他行動的發令者，赴湯蹈火，都是聽從這主義的命令。他對這主義的熱誠是絕無保留的，是全部的。他和主義已結合爲一，主義且

把他包括在內。這主義雖不是他一個人所獨有，但他的生命却不能離主義而獨存。主義是有自存的價值的。他所以愛好這主義而願爲其盡力的緣故，即相信這主義有自存的價值。他認爲個人雖死，這主義的價值却有存在的可能。他爲主義服務，不是爲快樂，不是爲幸福，也不是爲個人的私利，而是爲主義本身的價值。忠義之士所以願爲主義死的，即是主義本身的價值所促成。

次則，忠義之士所盡忠的主義，不論是那一種主義，必同時是人格的，而又是超人格的。所謂人格的，即以忠之爲德必和他人有關係，也即必爲社會的。我們爲着一個主義而服務，必有服務的同志，必有共同的工作者。例如，忠於家庭，即合一家之人而共同服役；忠於黨，即合一黨的同志而共同服役；忠於國，即合一國的國民而共同服役。這共同服役的主義，就成爲人格的。所謂超人格的，即以忠雖結合多人而致力於一種工作，但忠的對象却不是人，而是一種結合或聯繫。這主義所代表的是一種結合我和他人的聯繫。我們爲這聯繫而忠於某某人或某一個人。我們不是爲某一個人的本身而盡忠，而是爲某一個人所代表的主義或聯繫而盡忠。換一句話，我們之忠於個人是間接的，而忠於主義則是直接的。例如，所謂忠實的同志，他雖盡忠於黨的領袖，然他是爲這領袖所代表的主義而盡忠，仍是忠於主義的。又如，所謂忠實的愛人，事實上仍不是忠於個人，乃是忠於其愛情，忠

於其結合。所以忠的對象是人格的和超人格的混合物。

但是我用什麼標準來選擇忠的對象或主義呢？假如我的主義和他人的主義衝突時，我又將怎樣加以解決呢？魯一士對這一問題的回答，乃提出「忠於忠」(Loyalty to Loyalty)的標準。他認為忠之目的在求忠德的發揚和擴展。不論什麼主義或理由，在我們選擇的時候，必詳細研究其是否能使忠德發揚和擴展，其能使忠德發揚和擴展的我們即加以選擇，否則，即加以捨棄。忠的行爲必不能阻礙忠德的發展。阻礙忠德發展的行爲，即不能認為忠。因為忠不是少數人特有的品德。我能忠，他人也能忠。我當忠，他人也當忠。我若忠於某一主義或理由，而其結果將阻礙他人的忠，則這主義或理由就是不應忠的主義。或理由所以忠於強盜的，不是忠。忠於軍閥的，不是忠。忠於帝國主義的，也不是忠。兩人的互相陷害，或兩團體的互相殘殺，其所損害的，不獨是他人的生命財產，即忠德的本身也受損害的。當忠的主義或理由，不僅須有益於己，且須有益於人，有益於國，有益於全人類。我忠於我的主義，同時也即忠於他人的忠。由我的忠，而能使忠德發揚，能使忠義之士增加，這就是忠於忠，也即忠的極義。

忠的性質，有如上述，所以忠是一切品德的中心。所謂修身，就是修這忠的精神。即格致、誠、正的

目的，也在謀忠德的發揚和擴展。惟具有這忠的精神，然後我們的人格得以完成。惟具有這忠的精神，然後其他品德得以促進。一切品德可以說都是從忠的精神湧出來的。我們略究忠德和禮、義、廉、恥的關係，即可知道。

先就禮來講，什麼是禮？據蔣總裁的解說：「禮者，理也。理之在自然界者，謂之定律，理之在社會中，謂之規律，理之在國家者，謂之紀律。人之行為能以此三律為準繩，謂之守規矩。凡守規矩之行為的表現，謂之規規矩矩的態度。」但是人何以能有規規矩矩的態度呢？這就是忠的表現。有忠之精神的人，對長官知盡忠，這是禮之形於內的見；長官知行禮，這是禮之形於外的守。規矩的，即忠於規矩，不忠於規矩的，決不能守規矩。可見守規矩，也當有忠之精神為基礎。

就義來講，什麼是義？據蔣總裁的解說：「義者，宜也。宜即人之正當行為，依乎禮——即合於自然定律，社會規律，與國家紀律者，謂之正當行為，行而不正當，或知其正當而不行，皆不得謂之義。但是人何以能有正當的行為呢？這也是忠的精神所促成。有忠之精神的人，必無悖禮之舉，必無損人之行為，因為悖禮或損人的行為，即有害於忠德的發展，且人能忠於他的職守，忠於他應盡的義務，他的行為即未有不正當的。」

就廉來講，什麼是廉？據蔣總裁的解說：「廉者，明也。能辨別是非之謂也。合乎禮義爲是，反乎禮義爲非。知其是而取之，知其非而捨之，此之謂清。清白白的辨別。」忠不能損人以利己。既不損人以利己，則取捨之間，自必合乎禮義。忠義之士，只知有主義，不知有利祿。非義之財，是決不敢取的。不惟非義之財不取，就是生命也不貪的。孟子說：「生亦我所欲也，義亦我所欲也。二者不可得兼，捨生而取義者也。」捨生取義，只有具有忠的精神的。有這種精神，能忠，自能辨別是非，也自能廉潔。

就恥來講，什麼是恥？據蔣總裁的解說：「恥者，知也。卽知有羞惡之心也。己之行爲，若不合禮義，而覺其可恥者，謂之羞。人之行爲，若不合禮義與廉，而覺其可恥者，謂之惡。惟羞惡之念，恆有過與不及之弊。故覺悟要在切實。有切實之羞，必力圖上進。有切實之惡，必力行漸雪。此之謂切切實實的覺悟。」這種覺悟，從何而來？這也自忠之精神得來。有忠之精神的，苟自覺其忠之未盡，必自以爲恥的。如忠於某一主義的，必以某一主義未能實現而引以爲恥，必視貪財好色爲恥，也必以苟且偷生爲恥。忠義之士，寧死不辱，這是知恥。「有斷頭將軍無降將軍」，這是知恥，同時也是忠。不是忠不能養成他的知恥之念。

禮義廉恥和忠德的關係，可見是非常密切的。就是其他品德和忠德的關係，也一樣密切。惟忠

乃能仁。有忠之精神的，必盡力以成人之忠；成人之忠，就是仁。惟忠乃能勇。忠於主義的，必勇往直前，不顧一切。雖死無悔。這是勇。惟忠乃有犧牲服務的精神。今人喜談犧牲和服務，但沒有忠之精神，是談不到的。忠義之士，肯犧牲，也肯服務，無有忠而不肯犧牲的，也無有忠而不肯服務的。惟忠乃能擁護領袖，乃能復興民族。今人也喜談擁護領袖和復興民族，但若忠德不昌，這些也是空言。必忠於領袖，始得言擁護領袖。必忠於民族，始得言復興民族。忠之為義是怎樣的廣大啊！不解今人何以獨忽視忠德？所以 蔣總裁嘗說：「古人講『忠』字，推到極點便是一死。凡能盡忠的人，一定有為國犧牲的決心與勇氣，所以『忠勇』二字是相連的。惟能忠勇，然後可以舉愛國的實效。反之，真能愛國者，亦無不忠勇。所以說：『忠勇為愛國之本』。惟愛國是一切事業之本，即忠勇是一切事業之本。但勇自忠來，簡言之，也即忠為一切事業之本，或一切品德之本。」

忠既然是諸德之本，則革命者的修身，自當以忠德為主幹，從而明禮義，知廉恥，使我們的日常生活皆能合乎禮義廉恥。先從衣食住行做起，然後一步一步，擴而充之，積之既久，習之既恆，則一言一動，當然合乎禮義廉恥。革命必以修身為本，而修身則除格致誠正之外，當以忠德為本，而以禮義廉恥為範圍，以新生活運動的一切規條為實行的下手處。能夠這樣做去，則身修身修，則革命者的

人格也自然養成。所以蔣毅哉說：「修省的工夫，是做軍人最重要的智能。從今以後，我們能夠齊家治國，恢復我們民族的地位，根本上便要從修身起。而修身之道即在發揮仁義禮智信之天性，其用功之處即在使我們日常生活之衣食住行一切皆合乎禮義廉恥。」惟有革命者的人格，始足以言革命。實行革命，非從修己做起不可。

第二節 安人的行爲

格物、致知、誠意、正心、修身，都是修己之道。革命者重修己，然革命者的修己，決不以修己爲止境。革命尚有更遠大的目的。革命的目的在安人。革命者的修己全在完成其安人的目的。這安人的目的不達，不能謂爲革命。一個革命者，必不敢獨善其身。獨善其身的，也決不是一個革命者。一個革命者必以己達達人，己立立人爲他的職責。所謂山林隱士所謂避世賢人，自革命的眼光看來，都是不革命者。革命者固不能不善其身，然善其身即欲以兼善天下。大學講明明德之後，即講親民，就是兼善天下的意思。也是由修己而安人的意思。什麼是安人之道呢？曰：齊家、治國、平天下。就是現分別加以說明。

(1) 齊家

大學本文釋齊家說：「所謂治國必先齊其家者，其家不可教，而能教人者無之，故君子不出家而成教於國。孝者所以事君也，弟者所以事長也，慈者所以使衆也。」這孝悌慈三德，就是齊家之道。我國儒者自昔重孝。孝經上說「子曰：夫孝德之本也，教之所由生也。」又說「夫孝天之經也，地之義也，民之行也。」其對孝的重視，可以想見。但今日國人對於孝道，似不重視，且竟有倡非孝之說的，這實是大錯特錯的。我們知道所謂孝實際上就是忠德的一種應用。孝於父母即是忠於父母。對於他人且當忠，豈有對於父母而不當忠的道理！若謂舊家庭黑暗，想改革家庭所以當非孝，這更不近理。須知改革家庭和非孝是兩件事，沒有必然的關係。所謂改革家庭，是改革家庭內一切不合理的生活。家庭內不合理的生活，未必皆父母所造成，就是皆父母所造成，爲人子者也無可以不孝父母的道理。父母有過，我們只有加以婉勸，婉勸不聽，則人子的職責已盡，而所以孝敬其父母的，仍當有加而無已。若謂提倡孝道足以阻礙革命，則尤其是無稽之談。須知真能孝其父母的，必是能革命的。古人所謂「求忠臣於孝子之門」，就是這個道理。因爲我有父母，他人也有父母，我能孝於我的父母，也必使他人也能孝於他們的父母。孝，必使孝德發揚。若由我之孝，而使他人不能孝，這不是真孝。所以強盜之孝，軍閥之孝，漢奸之孝，都不能算是真孝。誠以他們的行爲是阻礙他人盡孝。

的行爲，真正的孝子不獨孝於其父母，且必極力設法使全國之人皆能孝於其父母，必致力革命使全國之人皆有孝的可能。孝只有促進革命，決不會阻礙革命的。所以蔣總裁說：「父母生養我們，教育我們，以至於成立，愛之護之，無微不至，真所謂父母之恩，昊天罔極。我們對於父母，那裏可以不孝順！如果對於父母不忠孝，則對他人必不愛，對國家必不忠，所謂『孝悌也者，其爲人之本歟。』我要能行道於天下，必先行孝悌以事父母兄長。孟子說：『不得乎親，不可以爲人，不順乎親，不可以爲子。』這就是講孝順爲事親之本。」我們讀革命領袖這一段言論，即可恍然於孝道的重要。

悌是孝的引伸，事兄以悌，就是敬長。在家能敬其長，則在社會，在國家，即知敬老尊賢，即知敬長官，敬領袖。反之，若在家不知敬長，就談不到敬長官，敬領袖。這樣的人也是不能革命的。至慈，則係就父母對子女的關係來講，所謂「父慈子孝」的就是。惟所謂慈，不是姑息，也不是溺愛，是善於愛護子女的意思。普通父母多能愛其子女，但知道怎樣去愛的，則並不多。養之育之，使子女有衣有食，這固是愛，固是慈的表現。可是即就衣食來講，如父母不知育兒的方法或沒有衛生的常識，往往愛之適以害之，兒女的身體健康，不是徒然衣食的供給所能奏效的。且除身體的健康外，尚有精神的健康，即養之育之之外，尚須教之誨之。家庭教育是一切教育的基礎。沒有良好的家庭教育，即難造成

良好的國民，父母對於子女，決不是衣食的供給所能謂慈，必也教之誨之，使其成爲一個完人，方得謂慈。換一句話，父母愛子女，愛其身體，尤當愛其精神，使其身體健康，尤當使其精神健康。這纔叫做眞愛！這纔叫做眞慈！

人能以孝悌慈之德去齊其家，則家末有不齊的。不過大學所謂齊家的家，也可作家家戶戶解。如作家家戶戶解，則齊家之道，應使家和家間，在消極方面，沒有衝突，在積極方面，彼此互相幫助。如出入相友，守望相助，疾病相扶持，也是齊家的要道。這樣，所謂齊，就是齊強弱，使沒有強欺弱的事。所謂齊，也是齊貧富，使貧富不會大過懸殊。所以蔣總裁說：「所謂齊家，就是要從我們各人所屬的家庭、學校、機關、團體、和所在的社會做起，利用政治和教育上一切方法，使全國家家戶戶之事事物物都能整整齊齊，有條有理，社會上個個人都能有理守法，秩序井然，尤其是經濟方面，要照孔子所謂『均無貧，和無寡，安無傾』的理想，藉調查、統計、調整、合作等一切有效的手段來求得合理的分配，使人民的生活和社會的生存得到平衡普遍的發展，大家衣食住行等一切物質生活絕無過分的懸殊與很大的不平，然後社會纔能根本上求其安定和平，整齊畫一。」

總之，不論齊一家，或齊家家戶戶，眞能齊家的，必能由一家而及於他家，使家家戶戶皆能平衡。

發展。革命者的安人工作，始於齊家。能安一家之人，然後能安他家之人，能安他家之人，然後能安一國之人。革命者雖有時不以家爲念，然這是不私其家，不是不齊其家。私其家的，但知道有自己的家庭，而不知道有他人的家庭。齊其家的不然，知道有自己的家庭，也知道有他人的家庭，在萬不得已時，且可犧牲自己家庭的幸福，而謀全國家家戶戶的幸福。歷史上，傾家救國或舉家殉國的，例證很多。這傾家救國或舉家殉國的行爲，表面上似不愛家，實際上則是眞愛家，也是眞知所以齊其家的。齊家的意義，決不是私家。這是從事革命的人，所尤當注意的。

(2) 治國 治國是革命的一個最主要目的，這是從事革命的人所必知的。自革命的本身講，格致、誠正和修齊，都是治國的手段。由手段以達目的，手段雖不能忽視，目的更不能忽視。須知革命的發生，卽由於國之不治。國不治，然後有志之士謀起革命。例如，國父的提倡革命，卽因爲清政不綱。清政不綱，國將不國，爲救國起見，乃主張革命。辛亥革命，推翻清政，這是革命的開始。民國成立以後，十有餘年，國父仍說：「革命尙未成功，同志仍須努力」，就是因爲國尙未治，中國的自由平等尙未獲得的緣故。謀我國的自由平等是革命的唯一企圖。革命的完成與否，實視這一企圖的實現與否爲斷。這一企圖未實現，革命卽未完成。我們今日所以尙講革命，所以尙須努力，卽在謀這一企

圖的實現，謀由治國以救國。

什麼是國？國以民爲本，國是不能離開民衆的。國由人民的結合而成，這是沒有疑義的。可是這一種結合，不是堆積式的，也不是雜湊式的，所以不是一種總和，而是一種統一。換一句話，國不是由許多分離獨立的生命所堆積或雜湊而成。國是長成的。國的結合是有機的，其和人民的關係是內在的。人民的生命和國的生命共存而共長。人民的生命不是可以離開國的生命而獨存的。國的生命，不離乎人民的生命而又超乎人民的生命。國是至高無上的生命，是超越一切的生命，也是精神或理念的實現。黑格爾說：「國是倫理觀念的實現。國是倫理精神之表現爲啓示的、自覺的、和本質的意志的。」又說：「國是一個有機體或觀念之發展於雜多中的。」所以個人生命和意志，必在國中乃能獲得其真理和實現。國是個人達其特殊目的或特殊利益的唯一條件。我們的敬國，當如我們敬上帝一樣，敬之像聖神之顯示於地上。我們所以對國旗而行敬禮，就是敬這國旗所代表的國族精神。所以 蔣總裁說：「國旗不僅是代表我們國家的神聖標幟，而且是我們整個民族，上自祖先黃帝，下至我們以及將來千秋萬世子子孫孫的精神和生命所集中歸託之處。……我們一看到國旗，等於看到我們的國家和祖先以及自 總理以下，一般爲革命犧牲的先烈，就要肅然起敬，奮

然興起，要在我們手裏繼續保持並發揚光大我們祖先五千年來偉大的民族生命和文化，救起我們的國家，復興我們的民族」。他所以說這些話的理由，也是因為他認國是有生命的，認國是有靈魂的，認國是一個有機體。因此他又說：「國家這個東西，是一個有機體的，這就是說，國家是一個有生命的，超於一切的集體組織。他全部的機構，就是一個完密的生命全體。每個國民就是構成這個生命全體的一個細胞，而全民族的歷史文化，就是他生活的充實和精神的產果。而此種歷史文化之傳統的根本精神，就是國家的靈魂。……國家就是因為有此靈魂，所以成其為有生命的機體，而非死的無機物」。這是討論國家性質的極透徹的言論。什麼是國，我們已得一回答。

怎樣治國？治國之道無他，就是信仰三民主義和實行三民主義，而有捨身為國的精神。三民主義是救國主義，內容如何，我想讀者是大半知道的，所以作者不想在這裏多說。但作者所欲正告讀者的，是三民主義不是口頭上的，不是書本上的，不是僅為演講用的，也不是僅為作文章用的，而是要切切實實奉行的。數十年來，我們熟聞三民主義的名辭，其義蘊，其精華，黨國要人已發揮盡致。怎樣使民族獨立，怎樣使民權發揚，怎樣使民生充裕，皆已知無不言，言無不盡。作者縱有所言，未必能超出他們的範圍。昔人說：「為政不在多言，顧力行何如耳」。作者認為今日治國之道，即在提倡力

行的精神，在提倡「行的哲學」。蔣總裁說：「我們要實行三民主義，不是心裏如此想，口裏如此講，就能做得到；必須大家腳踏實地認真來實行，纔可以成功。所以我們做國父真實的信徒，必須實行三民主義，如果只是想，只是講，只是研究，都不相干，一概無用。惟一要緊的，是要時時刻刻實實在在去做，就是要『力行』，也就是我們講的『實幹，快幹，硬幹』。我們革命，不只是講而是要行；而且一定要『實幹，快幹，硬幹』。如果不行，任你有很好的理論，多大的本領，都沒有用。所以『行』是成功的要訣，惟有『行』纔能革命」。因為怎樣行的問題，三民主義和建國方略，已有詳確的指示，今之所病，在不行，在沒有力行的精神。例如，今日官吏上臺，無不以廉潔自誓，然試問今日的清官究有多少呢？在抗戰期中，各省市官吏舞弊的案件，仍有發生，這是什麼緣故呢？無他，就是不力行的緣故。所以革命者的治國，除常認識三民主義，理解三民主義，和服膺三民主義外，尤當力行三民主義。行是革命者治國絕對不可缺少的條件。不能行，其他一切，都是空談。謀革命的成功，謀我國的自由平等，惟有以「實幹，快幹，硬幹」之行的精神，在三民主義指導之下，在革命領袖蔣總裁統率之下，切切實實的去做，能夠這樣來講治國，則國未有不治的。

(8) 平天下 國治而後天下平，平天下是革命的最高理想。國父所謂：「以建民國，以進大

同」就是平天下的意思。禮運上說：「大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養，男有分，女有歸，貨惡其棄於地下，也不必藏於己；力惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。」這是我國儒家理想的大同世界。惟這大同世界的造成，必在國治之後。國未治，不能平天下，也不足以言平天下。在國未治前，我們的全力當用以治國，當以謀國家的自由平等爲唯一的目標，不先求得國家的自由平等，即無資格以言平天下，在國民革命未成功前，即盲從人家放言世界革命，實可說是不知本的。我們不是不想平天下，但不能平一國，安能平天下呢？所以蔣總裁說：「我們要達到這個平天下的目的，一定要先治其國，就是先要將我們自己的國家治理好，先要使我們全國國民一切思想行動生活習慣能夠徹底革新，實實在在篤信並力行三民主義，建設一個文明強盛之三民主義的新國家出來，必須先做到了這一步，然後纔能使世界人類都信仰並力行三民主義，日新其固有之道德，共同來建立一個和平康樂的大同世界。」這可以說是指示本來先後的言論。

所以我們目前不必放言平天下，我們目前的工作，惟有治國，以治國爲平天下的下手處。治國

的工作完成後，始可進言平天下。但我們目前雖不言平天下，而平天下的理想，仍當在我們心目中，仍當爲我們的最後目的。我們目前的工作，表面上雖不是平天下的工作，實際上却是平天下工作的初步。我們知道三民主義不是帝國主義，不是侵略主義，也不是狹隘的國家主義，而是一種和平主義。三民主義主張聯合世界上以平等待我之民族，共同奮鬥。凡能以平等待我的民族，三民主義的信從者，必以最親睦的態度對待之。三民主義的信從者，絕無侵略他國的意念，也決不會有侵略他國的行爲，這是可以正告天下的。

雖然，我們信仰三民主義的，雖不欲侵略他國，然也決不願他國來侵略我。有侵略我的，我們必惟力是視，以謀抵抗。須知三民主義雖不是侵略主義，但決不是無抵抗主義。倡言不抵抗或無抵抗的，皆不是三民主義的忠實信徒。三民主義的忠實信徒必努力維持我民族的自由與平等。有侵犯我民族的土地或主權的，決不是三民主義的忠實信徒所能容忍。所能坐視一個真正三民主義的信徒，必有抗敵的精神，必有禦侮的精神，必有雪恥的精神。尤其在抗戰建國的進程中，所最需要的，即這抗敵、禦侮、雪恥的精神。良以我民族今已在倭寇壓迫之下，已在倭寇侵略之下，雖三年來經我忠勇將士和全國國民的奮勇抗戰，最後勝利，已確有把握，然欲達到這目的，仍需要我們繼續的努

力。現在的時候，正是革命者充實國力，奮起抗戰的時候。平天下是我們的理想，抗戰是我們目前的實際工作。革命不能空談理想，革命當注意實際的環境。環境要求我們抗戰，我們只有抗戰。環境要求我們救國，我們只有救國。作者所欲大聲疾呼以告我同志同胞的，就是「抗戰」，就是「救國」。我們想平天下嗎？在抗戰。在救國。我們想自救嗎？在抗戰。在救國。倫理學的最大使命，在使我們自救，救人，救國，以救天下。此外沒有其他了。

現在可以把作者的倫理觀簡述如下：

作者主張我們講生命，能離開民族的生命，講生活不能離開道德的生活，而人生的意義、目的和價值，即在謀民族生命的擴大和繼續，所以達這目的之道，在使我們的行為以大學明明德，親民和止於至善的一綱為首，由格物致知誠意正心修身，以盡我們修己之道，由齊家治國平天下，以盡我們安人之道。這是作者的倫理觀，也是由孔子以至國父及總裁的倫理觀。

倫理學大綱討論問題

第一章

- 一、倫理學之職能何如？
- 二、倫理學（規範科學）與自然科學（理論科學）何以不同？
- 三、西洋哲學與中國哲學注重之點有何不同？
- 四、行的哲學與倫理學有什麼關係？
- 五、例舉數件道德生活的事實，藉以證明道德與宗教之密切關係。
- 六、道德與教育之關係何如？
- 七、道德與政治之關係何如？

第二章

- 八、我國數千年來的傳襲何以呈動搖的現象？試列舉其物質的與精神的原因。
- 九、舊傳襲動搖後，新的道德標準應如何建立？
- 一〇、青年煩悶的主要原因何如？應如何解決？
- 一一、倫理學的任務如何？

第三章

- 一二、何謂快樂？快樂是否可爲人生的最高目的？
- 一三、試述快樂說與禁慾說之異同。
- 一四、康德善惡說之述評。
- 一五、出世思想的原因何在其錯誤之基點何在？
- 一六、試述玩世思想的由來及其對於人生與社會的不良影響。
- 一七、唯物史觀的道德論何以錯誤？
- 一八、略述孔子倫理思想與亞里斯多德倫理思想的異同。

一九、我國所需要的，是那一種倫理思想？

第四章

二〇、個人生命與民族生命之關係如何？

二一、「生活基型」有幾種？道德生活與各種「生活基型」之關係如何？

二二、人生的意義與價值何在？

二三、何謂「不朽」？不朽的觀念對於人生有何影響？

二四、何謂意志自由？意志自由與道德之關係如何？

二五、何謂革命的人生觀？

第五章

二六、革命與道德之關係如何？

二七、革命與修己有何關係？

二八、「誠意」在革命中的重要性如何？

二九、何謂忠？與人生及社會的關係如何？

三〇、民族革命與世界革命是否不能相容，其應有的關係如何？

版權所有
究之印

中華民國三十年二月初版
中華民國三十六年二月滬七版

倫理學大綱

全一冊 定價國幣二元二角

(外埠酌加運費匯費)

發	印	發	編	主	編	者	青
行	刷	行	著	編	者	書	年
所	所	人	者	者	者	編	基
正	正	吳	謝	書	編	審	本
中	中	秉	幼	編	委	員	知
書	書	常	偉	員	會	識	叢
局	局			會			

(1299)

