

浴 心

著 編 異 萬

行 印 社 版 出 書 圖 民 國

月 三 年 四 十 三 國 民

心 浴

每冊實價國幣二十六元九角
(外埠酌加運費匯費)

版權所有

中華民國三十四年三月初版

編著者 萬

異

印行者 國民圖書出版社

社址：重慶江北相國寺
任家花園廿六號

發行者 國民圖書出版社

總發行所：重慶中三路
十七號

序

抗戰以來，著者深感國民道德培養的急切需要，所以不憚匪懈，三書盡加于心理建設與倫理建設的寫作，把自己心中摸索得到的，隨時記錄下來。

著者常想給心理建設下個完善而比較具體的定義。這一定義至今尚未想好。但不妨先說：凡是在消極方面可以矯正錯誤觀念和錯誤想法，而在積極方面能使人心得開明，並能給人指出思想途徑，能引人入於正確思想境界者，都不妨假定為心理建設。

著者又常想把倫理觀念和道德觀念用科學方法刻畫；入而認定道德是倫理基礎的基礎。而價值觀工作尚未完成。這裏僅能指出道德研究與倫理研究的對象並非完全相同（參看本書第八章）。著者覺得要把社會倫理化，必先把人心道德化，人心道德化，則社會文化（參看本書內的十四篇文章），純從以上兩個着眼點寫出。每篇大約從兩千字到五千字，在文字使用上已求盡量經濟。用期符合戰時節約之旨。又因為起草的時間，發表的地點未暇

均不一致，所以有幾篇用了淺近的文言，而非純粹的白話。各篇材料，均求存真，未加

改易。內的十四篇文章，其文以上開所列標題查出。其譯文均與原稿無異。

關於本書的命名是要稍加說明的。『心浴』用白話解釋就是給人心洗澡。譯成英文可稱為 *Heart Washing*。中國舊語有『洗心革面』，但這句話太富於教訓的意味，所以未敢採取。但是我們仍然需要認識這一個根本事實，即：人的身體飾了尙知道洗澡，人的心若飾了更應洗澡。事實上我們大家都應當心浴，庶幾可以『清白乃心』。

這十四篇文章中有九篇曾先後在國聞週報、新評論、陸軍經理雜誌、中央日報及益世報發表，這次付梓前在內容上曾加以相當的修改，使其與其他未發表的五篇在精神上歸功於一致。其目的，在使讀者讀後，能有所感，而有所行。

此書出版，蒙各界人士踴躍訂閱，深感厚意，謹此致謝。一九三三年元月

目錄

序

- 一 論好人
- 二 論純粹宗教
- 三 論錯誤
- 四 論心理流行病
- 五 論精神障礙者人志
- 六 論知難行易立於此處能勝同業
- 七 論科學與國人之精神
- 八 論道德學說(與歐陽)
- 九 論道德與科學之關係

目錄

一 論道德經中之不道德思想

二 論仁愛與嫉恨

三 論法禁之道德基礎

四 論道德立法與道德制裁

五 論聖人生活

六 論心術與言辭

七 論陰陽

八 論道與宗慈

九 論聖人

道

目錄

論好人

近來同朋友談話的結果，發見一個不易解決的問題，即何為好人是也。中國今日之不好，當然是因為今日中國沒有好人。這句話正確嗎？甚麼叫作好人？過去我們曾以不事王侯遠隱逃世為好人，以出家「行善」為好人，以不嗜殺人吃素苦修為好人，以「公正」士紳朝野「名流」為好人。難道中國不曾有過這些人嗎？過去我們曾以多才多藝為好人，學術專家為好人，社會活動慈善濟世為好人，哲學家政治家軍事家實業家教育家為好人。難道中國不曾有過這些人嗎？為甚麼中國沒有好人？

我們以多年的觀察，敢確說無論你給「好」下怎樣的定義，大中國社會都有好人。我們不敢確說的是：(一)好人有多少？(二)好人在那裏？(三)究竟好人的「好」的內容是甚麼？(四)好人的產生與消失？(五)好人的培養？(六)好人的利用？(七)好人的保護？(八)好人的獎勵？(九)好人的懲戒？(十)好人的繼承？(十一)好人的遺囑？(十二)好人的遺產？(十三)好人的遺產繼承？(十四)好人的遺產繼承人？(十五)好人的遺產繼承人？(十六)好人的遺產繼承人？(十七)好人的遺產繼承人？(十八)好人的遺產繼承人？(十九)好人的遺產繼承人？(二十)好人的遺產繼承人？

但我們於此願對上述三個問題予以試探性解答，先從第三個問題看手，從來言好者

不外生活需要之滿足。有從心理上計滿足者，如孟子說可欲之謂善，則有從物質上計滿足者，如孔子的足食，管子的衣食足。有從一身計滿足者如彌勒之不顧後人的說法（彌勒說：What has after-Possessor's Good for me?）意即後人可曾替我們做了什麼事？有一從社會全體計滿足者，如邊沁的功利說法（邊沁謂最大多數人的最大幸福）及一人主義的人主義的幸福觀常引起利己利人之爭。對於這個爭執我們有一個開明的解答，即真欲利己，必須利人。己之真利須在利人中求之。真欲利人，亦必須利己，因「己」亦是人，人不應說「犧牲我自己以利他人」。應說「犧牲我自己以利我自己」。這話聽來似乎不願，其實一思，便極其真實。雖然享權利不盡義務有的可說（如盜騙行為），但盡義務未有不享權利者，賺欲規避而不可得，金錢報酬，必影響光榮，社會的榮譽，精神的安慰，均為實在的有效的利益。此外如歷史的地位，後人的崇拜，也是實的有效的一報酬。你能拒前者，不必能拒後者；你能拒其一，不必能拒其二。

所以一個人的真是在他對於社會全體的好貢獻。社會全體的好，恰如國庫地基。

金 (Compensation) 你把所有收入放到裏邊去，再從那裏取出你一切所需。這放

入譬如作「好」。盡義務，取出譬如享福，享權利。所以一個好人一定是一個始終入

世，不斷活動，以對社會全體的人「好」有貢獻為目的的人。不替人便是實際的自利

利，不取出便是虛偽的不可能的做作。爲了犧牲，我們才要活着。大大地活人，

「好」是極實在的東西，並非如斯賓諾莎所說：「至善是上帝」大類廣泛的說法。

凡人可食可衣可住的東西都是好。凡可以使人安樂樂業不害怕不憂心的東西也是好。凡時

可以使人快樂，進步，開朗的東西更是好。所謂好人，即用其心思、智力、勞動、將上述

述之「好」放入社會全體的「好」中的人。不所以爲人、伙伕、紡工、農夫、木工、泥

匠、工頭、工程師是好人。警察、軍隊、士兵、將官、政府官吏是好人。優伶、明星、

星、教員、新聞記者、著作家、出版家、更是好人。

由此可知，好人是社會各方面各階層遵守崗位盡忠所職的人。彼此推論，我們對

於以上所提出的「好」(一)(二)兩問題也可速帶答以解答：即(一)好人必然是多數的，

(二) 好人必然在社會裏頭，並非「超然物外」。

一般人誤於俗書或不通的進學說法，對於「何為好人」問題往往予以特殊的解答。如說好人是一個又清又高文質彬彬的君子，或說好人是一個口不出惡言手不拿錢袋的雅士；或者是一個能詩能賦工書工畫的文人，或者是一個多愁善病體弱風流的美女；甚或是一個道貌岸然的修行者，或四體不動的談論家。以為這是聖、賢、才、智等氣質之所在，而所貴乎聖、賢、才、智者亦即在求其在清、高、獨、特、絕、脫、等字眼上用工夫。這算是誤解了「好」或「好人」的原義，我們可以說一般人抱有此類特殊看法是很不對的。這種種見解只應當留給少數特殊的人去抱持。一般人應當說，健康、實在、誠篤、開明、入世、樂觀是好，而具有這些條件的人才是大大的好人。因為惟有這類人才肯去作工頭，當警察，而作工頭既不至偷工減料，當警察也不至勒索平民。亦惟有這類人才是社會真正所需要的，因為社會真正需要的是好人。——這是一句老話，但很顯然的，壞人與好人的對立者或好人的反面人，居於做好事的位置，一定把好

事做壞。壞人從事著述，縱然不寫淫書，也必然抄竊邪說。這或者可以部分地解釋了爲
什麼壞人到今天還沒有好。但中國之不好尚有另一面的原因。我是壞人，你是好人，你
不來作工頭當警察，而須由我來作來當，你才能說我是壞人嗎？我是壞人，但有人要我
作工頭當警察，你還能說「我」是壞人嗎？你坐在極高的頂點，又清；又高；我在社會
的深下層，又忙又臭，你還能對我說你是好人嗎？好在那裏？爲誰好？有什麼意義？要
不該變壞道人心嗎？你的影在「深林人不知」中，誰能看見呢？你的琴恰是彈琴幽篁裏，
我祇能聽見呢？這種特殊的人所抱的特殊的好，其形其勢，也幸好不爲多數一般人所聽所
見，否則人人若都照樣行好，一齊上山，都變成逃避人類義務者，則社會形體能否保持
人固大成疑問，即人類整個生命能否延續也頗堪考慮。

所以今天我倒要知道，中國的好人決不在世外。超然世外的，依我們的定義，他不
能是一個好人。話寫在隆中時尚不失爲好人者，是因他內以自修自奉，韬光養晦，外
不以接交貴能之關心世事。所以崔州平魯肅一類人尚能知有他這樣一個好人，把他介紹給

劉先生，終能替國家社會做一番事業。所以草堂三廟雖涉清高，諸生一對究不失為入世的好人。在今日社會中，人們既內不能自修自愛，求自我充實，外又不能接交賢能，過於迷世事，使人能知其好善，雖不妨自稱爲好人，但依我們的定義，總不能是一個好人。

好人必然入世，不怕譏，不怕苦，不怕勞，不怕卑。但好人並非不長進不向上者。好人向上仍係爲求「好」，求作更大的「好」。「應而不磷，溥而不淄」是好人。「我不入地獄，誰入地獄」更是好人。這類的人在社會裏頭，尤其下層，幾乎到處可見，我們可以說中國的好人佔社會大多數而且都是在社會裏頭。大家平常所注意的貪私犯法，在任何機關，任何行界，都是少數。要使這少數壞人每况愈下，必須職司用人者愈用愈明，大多數好人不能把國家弄好，本是世界上一個怪謎，但我相信解謎的底蘊在陳力就剛，不能則止。最選用人的，在今日的中國，沒有比這一着更重要的了。

其必作一人事案証，其必作一人事案証，其必作一人事案証，其必作一人事案証，其必作一人事案証。

論純粹宗教

西洋文藝復興後，科學昌明，當時在歐美頗有一種誤會，即科學發達後，宗教是否還能存在，因之篤信之徒與好學之士乃羣起而辨明宗教與科學的關係。於是「科學與宗教」類著述車載斗量。這一大時代的論戰既將，「有科學便無宗教」的迷信說法打破，同時也將所謂「基督教科學」(Christian Science)的固執看說取消。所以，宗教與科學並非對立的東西；科學愈發達，宗教意識將愈普遍而高明；這在歐美今日已成普遍接受的真理。

在中國情形稍有不同。到最近我們似乎還聽見有人說中國無宗教；中國人民不需要宗教。近年來有些人基於某種心理，頗有以事事反西洋或示異於西洋為嗜嗜；因而未必不有人相信，至少在宗教方面。我們可以經過西洋，即西洋到今天還在談宗教，要宗教，一流大政治家如羅斯福塔吉爾等，事還開口閉口，必稱上帝；而我們則久已不談宗

教，不要宗教，今後且更沒有必要，來舊事重提。開口。

於此，著者不禁想起一件往事。在倫敦讀書時，有一天晚間同朋友到 (C. H. Cross) 路某舊書店看舊書，因為所翻空保哲學方面著作，於是引起書店老闆的好奇心，乃從裏邊取出英譯墨格爾的基督教哲學講義，共三天本，索價求售。著者乃試探問他，為什麼把這部書拿出來賣；他說：「因為我相信中國人民乃是很宗教的民族」。

(A Very Religious People) 著者答道：「你說這話，我必須謝謝你」。(I Must Thank You For That)

為什麼著者作如此答話？因為在歐美，人家若說你的民族是很宗教的民族，你必須知道這是對於一個民族最大的可能的恭維。反之，若說你是非宗教的 (Irreligious) 民族，你應當知道這是極端侮辱的話，除非兩人決裂，是不會當面說出的。

現在，我們民族中有人以不要宗教，無宗教之說為榮。這矛盾，深居國內的人或未必立即感到；但凡到通國外或與外國人常接觸的人都能感覺；以無宗教自豪是何等難於

補救的恥辱。究竟說我們民族無宗教或不需要宗教的人們對於我們民族大業乃至宗教本身有過什麼研究與認識，我們自不得而知；但我們敢說這種研究（如曾有過）與認識，是同我們的實在大相逕庭。

我們在前章論道德學說，曾說宗教是兩個以上的人對於上天和生前死後所具的共同看法。這個定義應用於實際的宗教 (Actual Religion) 或啓示的宗教 (Revelation) 最為合適不過。我們平常所說的宗教當然也只限於實際的宗教，而不必及於純粹宗教 (Pure Religion) 或宗教的本然 (Religion In Itself)。假如我們爲了周延，求一個可用於整個宗教的觀念的定義，則我們可以說宗教乃是個人人格對於宇宙人格所起的反應。唯這一定義用於實際的宗教亦極恰當，不過因爲說法較爲抽象，所以不及前一定義之斷簡。但亦確有用抽象的說法始能將純粹宗教包含在內。

爲什麼說「宇宙人格」而不說「宇宙」？因爲這也可算宗教的特質之一，即必須人類的主觀認識與實現的真實合一，而後始能互道 (Communion)，亦必須推定宇宙或一

造物有似人的人格，而後人始得與之互通。否則宇宙或造物便為無靈無性無意義的一堆，一切宗教問題，乃至宗教意識均無從發生，亦無由存在。但宇宙為無靈無性無意義的一堆，至今尚無人能作肯定的證明。康德在他純粹理性批判中曾舉出上帝存在之本體的，目的的，與宇宙的證明為不可能者。但不能證明存在者不可以為不存在之說明，換言之，如我們假定或認定上帝存在，而無法證明其存在，我們亦不可因此遽以為我們已得上帝不存在的證明。

其次，自希臘大史家贊諾芬（Zeno of Citium）以來，即有人懷疑人神同性同形的說法。贊諾芬說：「使馬牛有知，必繪上帝為馬牛形。」自然，我們如能否認了人神同性同性說，必也能同時否認了宇宙人格的觀念，則雖有上帝，互通仍然發生問題，甚或仍然無法互通。因為由於現世的經驗，人類無法想像不同形性之物而有互通之道。佛家說：「人有獸心，狗有佛性，」已相當肯定了人物互通的可能。我們用教育方法來訓練牲畜禽鳥，也是認定我們的意志在某種程度或某種範圍內是可以貫注到禽獸身上。但是

必有限度，亦有範圍。這種互通是不完全的。我們如今既假定了一種人神互通的可能，則我們的假定之必然為完善的合於邏輯的，殆毫無疑問。換言之，我們既不能否認上帝的存在，更不能假定上帝不及我們。全知全能全有是人對上帝應有的充分觀念。沒有這種觀念，一個上帝的存在也是不堪想像的。

以上帝為神，為其神，為至神。這一觀念並不稀奇。我們如雷感覺神奇，應認人以人為神，以鳥獸草木為神，以石頭木塊為神為稀奇。我們如不從歷史的演進來作體驗，如不研究「人類愚昧史」，不知人類之可憐，我們可怎能想像個腦時代的拜物。原始社會的拜火拜山，以及韓退之詩所謂「偶然題作木居士，便有無窮祈禱人」呢？

我們不難以原始宗教為最下乘的宗教，甚至一切宗教都是迷信。但我們應當知道，連這種極下乘的宗教都是成年人的精神結晶，而非兒童所能企及。兒童除了總父母親以外，似乎不能體認出一種更大的全能全知的神聖範圍。乳兒以他母親為唯一的上帝。連拜物拜火都不懂。我們應當平心靜氣給予那些拜火拜物的祖先以崇高的精神地位，因其

在洪荒未開時他們已有了宗教意識的初型，他們已感到一種到今天我們最聰明睿智的人依然感到的需要——宗教。

其次，我們說到迷信。什麼是迷信？凡屬信仰皆是真誠的，只要你有信仰，這信仰必然是真誠的，虔篤的。你決不至明知其爲僞爲迷而尙抱持之。信仰只是由於知識有所未及，因此信仰亦能彌補知識之所未及；由於人有所未能，而亦彌補其所未能。假如一個人是全知全能全有者，則一個人卽是上帝；假如人類是全知全能全有者，則人類卽是上帝。在目前個人固無有如此者，卽人類亦尙未能如此。威爾斯先生在他的「未來世界」(Shapes of Things Come)內曾推測將來人類可以推展到月球上去殖民。這不難想像。但不久天文學家會告訴我們星雲(Star Cloud)之外尙有星雲。當你在斤斤計較與月球爭短長時，天文學者已用二公尺直徑以上的望遠鏡在窺尋無數的太陽系了。我們不難向那些反宗教否認宗教的英雄們說：「不是我自願渺小，請你指給我偉大。」我相信這些英雄們是不會有比上帝顯示給我們的更偉大的東西給我們看。

我們的科學發明已告訴了我們許多無疑地尚有許多新的事實將為我們所見到。科學打碎了許多偶像，但它未能打碎偶像所代表的背後和最後的原因。科學解明了許多信仰是迷信，但這只是科學對於某些信仰的批評。迷信偽信一類名詞，其性質天然是批判的而非敘述的。科學不能證明信仰之非必要；或批評信仰本身即是迷信。同時，我們於推重科學，獎勵科學中，亦應嚴防一種趨勢，即迷信科學為萬能的趨勢。人類的出路也許在科學，也許不在科學。科學也不應以使人人成為上帝為職志。科學最大目的應在使人類增加知識，減少愚昧；多認識本然，少依賴或然。研究科學的人應像蘇利澤似的多將會「科學的限度。」(Sullivan: The Limitations of Science)

在另一著作中，我曾說過：「知識至有限，知窮信生，而信仰則無窮。吾人必以此有限託諸無窮，而後人類之些微知識始能有意義，有用處。反之，若欲以此有限證無窮，則必如莊子天下篇所謂，不可知將薄知而觸腐之者也。上帝乃偉大者，人乃渺小者；常在乃真實者，一時乃浮飄者。吾人對於上帝之形性，希冀不必相同，想像亦不必

一、對於上帝所流露之誠信則一；即吾人必受上帝之洞照，必受上帝之愛憐，宥赦與佑助。上帝無時無地不在臨監吾人，吾人以回復上帝之懷抱為一生活騰之具的。此種真誠之流露，即為萬善之源泉，向上之鼓勵。然後服務與犧牲之勇氣，自愛愛人自立立人之精神，汨汨然而來，有不能自己者，人生真義真髓畢在其中。

「吾人欲知上帝，莫過於知之窮。不知知之窮，欲以知上帝者，不獨不能知上帝，亦不知知者也，上帝為何形何性而證明其存在，康德已舉出其不可能矣；然以上帝為何形何性而證明其不存在，即康德亦不能斷其為可能。吾人所欲理解之上帝既不能在人類知識範圍以外，則吾人所欲信仰之上帝亦不能在人類知識範圍之內。吾人苦思力索，反復論證，實不能及於上帝之近。此應為上帝存在之絕好證明。是以外知而求知，於理為不可通；外知而無信，於人為不可能。無神論者或說「我什麼都不信」者，已確然相信無神或什麼都不信為人生最上之信仰矣。否則此輩又何從能堅持禁慾無神之論或什麼都不信之說耶？等而下之，乃至凡夫走卒，愚夫愚婦，無論其對人對佛，信符信籙，

其事雖殊，其理不異。誠知爲一事，信又爲一事。吾人不願以知操信，亦不可強信。知。是以同科學而信上帝，乃至順情合理之事也。」

從以上的分析我們可以看出，所謂中國人無宗教，中國人不需要宗教之說，顯然其所指不在純粹宗教，換言之，宗教的心或宗教的意識乃生民所俱有，不過可隨歷史的階段與知識的程度而有明暗顯晦的不同而已。假定說我民族無宗教或不需宗教是包括着說我民族不知純粹宗教爲何物，那我們必須抗議說，這是對我民族的智力與聰明所加的最大的可能的侮辱。

假如說我民族無宗教或不需要宗教乃是專指實際的或啓示的宗教而言，這不但對我民族是一種不必要的過度恭維，而且也不合乎事實。所謂過度恭維也者，因爲我民族向未高明到遺世獨立，羽化登仙，可以一個一個的直接與上帝溝通，而不憑藉形式與媒介。著者在前引兩段的同一著作內曾說：「純信乃純粹者，故不待附物而自證，不待標說而自明。故純粹宗教無形式，不外心。雖然，爲家足以語於社會人羣也。社會人羣必藉

儀象而後明，待禮告而後進，附於物而後歸，春禘冬禘，月由禮祀，附於時者也；飲食異形，動息易位，附於物者也；高山廣澤，壘城築隄，附於地者也；苦修自掃，參禪默誦，附於心者也。凡此皆學人所可為而當為，衆人所能為而必為。故純粹宗教使人與上帝發生直接之溝通，而實際宗教則適使大與人間得以溝通，故實際宗教無論其型式如何粗陋，其儀節如何卑賤，如能為多數人民所奉行，鮮有不成為社會團結之大力者。」

所以，以我國而論，我們所缺之者（但非不需要）或為一有大團結力的實際宗教，即所謂國教是也。至於社會上流行的實際宗教，則除釋耶回等宗教外，也尚有無數其他教門及其支派；吾日社會以謂三教九流，可以說明中國從來即無統一的实际宗教，亦即從來無所謂國教。有些實際的宗教在全日顯已昏昧，而且不能發生多大團結力量。我們的缺點顯然甚因為有若干多程度不齊內容異勢的实际宗教，而不是沒有或不需實際宗教。

但關於實際宗教的種種問題和困難，實非本章所能盡述；關於實際宗教的所以及其

必要，我們在前章之末已曾發揮，此處也不再贅。本章以極短篇幅，來討論這樣嚴重的問題，若不是由於一種鼓勵，著者實不敢執筆。這一鼓勵我相信對於讀者也將同樣有用，有意義，這便是英詩人布郎寧所作 *Myself* 一詩的末段，茲錄下以爲本章作結：

我心中的愛未嘗聰明，

不知人類之愛之肇始，

不知恨亦愛之偽裝，

不知惡中有善，失敗中有希望，

不知同情。人類之半推理，弱企圖，

爲求真而有之隱晦掙扎，極可笑亦極誤，

偏見，恐怖，擔心，懷疑，不知此爲可做可貴，

然此一切雖錯而實有其崇高處，

雖孱弱而皆向上趨赴，

心

潘

猶如從未睹陽光之岩下植物，

夢想陽光，猜度其所在，

且各盡其力，匍匐以求與之接近；

凡此一切，我均不知，我失敗矣。

三 論錯誤

人類最大的弱點是錯誤。人非錯誤不可，想錯，說錯，做錯。雖聖人也只能希望人改過，不敢要人無過。左傳說：「人非聖賢，孰能無過；過而能改，善莫大焉」。論語要人「過則勿憚改」，孟子更說「人恆過然後能改」。英語有一句成語說：「錯在人，宥在天」。(To err is human, to forgive is Divine) 很有人非有過不可之概。而我們常聽到「覺今是而昨非」，「五十而知四十九年之非」，又恰恰與西諺異曲同工地說明了人對於他常常想錯說錯做錯的事實是何等清楚地意識到。

甚麼是錯，是過，是非？這個問題不見得人人能答，肯答，都嘗答過。即使在原則上理論上我們可以得到一個對與錯的區分，在事實上我們也常難求意見的一致。例如我們很容易同意孝是對的，不孝是不對的，是錯的；但究竟三年之喪算孝呢？還是把老年父母殺掉算孝呢？（見黑格爾宗教哲學講義紅人宗教章。）關於這點，人類可有極端不同

的意見。這自然是極端的例證，通常我們所謂對錯，或者有客觀標準，如二加二等四為對，等五為錯之類；或者用常識判斷，如晚睡為錯，早起為對之類。

在日常生活中，我們常常遇到，最感痛苦的是以上兩類的錯誤。不要看二加二等幾的問題，非常簡單，稍一變換，使它成為 $2+1=3$ ，便有許多人要搔首踟躕了。不要看早睡早起的道理非常容易懂，稍一變換，使它成為人都應吃些甚麼，怎樣吃，問題便較為複雜了。我們的錯誤就發生在日常思想，言論，工作和生活中。

今天天氣很暖，給小寶寶脫去毛衣，想不到她竟着涼，因咳嗽，引起肺炎，體溫高得厲害，遠遠地保滑竿，從鄉下跑到城裏，用十元錢掛急診號，遊醫囑買了兩盒安福膏，甚麼琥珀抱龍丸，甚麼 *Painex* 藥針，花了一百多元。中西俱全地把孩子收拾得叫哭逆天，那知不行，孩子咳嗽倒厲害些，隔壁劉太太見到，說她的小寶寶恰巧也受了涼，咳嗽很厲害，對門李太太給她一個「偏方」，甚麼二錢菊花，八分甘草，總共不到六角錢，說也奇怪，吃下去便好了。父親聽了這話，又氣又苦，公務員好不容易賺到

再萬元，你就把它當作六角用掉，這還換得幾子幾天的臭呀。你們女人真是糊塗虫！這樣
騙了世親一頓。……
過了兩天在衙門裏聽判時事，張君小寶實患肺病，又因營養不周，信了偏方，不想越
鬧越重，不出十天竟把好好一個孩子病死了。父親把這一件事告訴學，學說：「哼，
你們男人真是糊塗虫，上次若不是我作主給孩子打針，恐怕我們小寶實……」那時你
會罵我痛錢，不給孩子看病呢？……

這一類的爭執，恐怕是日常生活中，人人都會碰會到的吧。凡是打過牌的，誰不會
說過因為他打錯一張三六，少贏一個滿貫呢？凡是買過有獎儲蓄券的，誰不會說他錯
選了一個號碼，竟丟了一個二彩機會呢？凡是參加過競賽考試的，誰不會於交卷出來之
後，發見他本應答對面事實却答錯了，誰不會於交卷出來之後，發見他本應答對面事實却答錯了？

假使項羽不放到那為漢中王，或鴻門宴聽了范增的話，假定漢元帝后不偏愛她的姪
兒王莽，陳宮不逃走曹操，司馬懿關進諸葛亮的空城。假定隋文帝不把天下交給他那畜

生兒子楊廣（「大事付畜生」是文帝死前話），唐玄宗不愛上了楊太真，假定南宋不殺岳飛，明朝不用魏忠賢。中國歷史可將是怎樣一番局面呢？

假定亞力山大不渡印度河，凱撒不征服不列顛，拿破崙不入莫斯科，威廉一世不疎遠俾斯麥，喬治三世不增加十三州的入口稅，非洲黑奴不輸入美洲。西洋歷史可將是怎樣一番局面呢？

假使九一八後國聯立即制裁日本，假使英國人完全聽信張伯倫，希特勒在敦克爾克之後立即攻英，日本在一九三九年發動太平洋戰爭，近來國際的大局可又將是怎樣一番局面呢？

事後聰明太容易了。人們對於過去的錯誤，總喜歡用假使如何如何便不致如何如何，或便可如何如何的公式輕描淡寫地說過去了事。人們對於現正躬蹈的錯誤却少有檢點和懺悔，而對未來要走上錯路，却連影子都捉不到。人永遠是用追憶的矯正，對付過去；苦悶的心情，對付現在；甜美的想像，幻念着未來的。

有些人太好自是，永遠不認錯，無論如何不認錯，甚麼都是他對，一切衝突和不快都是他們或外界引起的，所以應當統治他們，征服外界。拿破崙更有着這種性格。有些人太好自非，永遠是認錯，凡有不快，失和，都是他錯，加爾達那斯(Caldes)便有着這種性格，普通人却不這樣極端。愛了一種理由或方便，他承認一些錯誤；爲了另一種理由或方便，他否認他的過失。

不論承認或否認；勉勵或懈怠，人總是變錯誤的，希望不錯誤的，一定有錯誤；希望少錯誤者，往往錯誤很多。弄巧常常成拙。這固然由於人性，也由事物之本質。沒有一句話，一件事，一種東西，不可容納兩個以上的看法和解釋的。看法可以錯誤，解釋也可以錯誤。這可以一時地或永久地使思想和事物本身現出錯誤的姿態。事實上，思想和事物本身也常有錯誤。錯誤相遇相交相織，可以變成種種不同形體不同性質的錯誤。錯誤生錯誤，錯誤招錯誤，用錯誤眼光一看，天下盡是錯誤；用錯誤心悟一量，古今盡是錯誤。錯誤錯誤，真是無邊無底的錯誤！

錯誤，它使人沮喪，悲哀，失望；它使人失敗，名裂，身死。錯誤，它使人夫婦分
 散，骨肉離異，為戚友所卑視，為路人所不齒。它面目陰森，冷酷無情，到處埋伏，到
 處隱藏，張牙舞爪，伸手拉你到它的懷抱，摧殘你，毀滅你。它不要你思想，不要你說
 話，不要你行動——在這些地方，它伸手等着你。換言之，它願你死，要你死，然後它
 也如那些病毒微菌一樣，同歸於消滅。

沒有思想，沒有言論，沒有行動，這自然沒有錯誤。但這是死的境況。這那可能，
 怎應該呢？錯誤中有對，失敗中有成功。為了一個精虫授孕的成功，三百萬到五百萬精
 虫死了。一將成名萬骨枯。多少錯誤才培育出一個對來；多少失敗才造出一個成功來；
 恰如買彩票，多少失望才陪襯一個僥倖。但你若因此悲觀，你不是一個病人，便是儒
 夫。這是宇宙鐵的定律，生物體的必然現象。這就是生命，你要直直對着它，要前進不
 要退却，要衝破不要迴避。

你要想，要說，要動——即使錯誤，為了錯誤，或對着錯誤。

四 論心理流行病

不健康的心理都是病態的心理。在中國，現在兩種病態心理在流行着。也許不止兩種，但我只看見兩種；說的更清楚些，也許我看見的不止兩種，但我在這裏祇想說明兩種。第一種病態心理是我們聽信別人解釋我們心理的心理，第二種病態心理是我們過度自慙自污的心理。

我們祇能用事實來說明。我的題目是這些事實的結論。對這些事實我負觀察粗糙或錯誤的責任，因此我歡迎指正和補充。中國自開放以來，與外人往來日益增多。歷史曾把這種往來的事實分為三個階段，而各予以肯定的命名。第一階段說是輕視外人階段，第二階段叫做抵抗外人階段，第三階段叫做屈服外人階段。最後這一階段來得很長，現在似尚未完全中止。

我們對外的屈服，有種種的方式，而以「聽信外人解釋我們心理」為最危險而又

最易爲我們忽略。因爲久而久之，這種「聽信」變成心理模型，而漸成牢不可破的習性了。大概在世界潮流濤湧中，中國遭遇了兩種大困難，第一是取法他國現制的困難，第二是追踵他國前進的困難。第一種困難之不易解決，使第二種困難變得愈加困難。在這兩重大難的夾縫中，苦了不少中國有爲青年志士，苦了不少中國的熱心朋友，也予趁火打劫者不少可乘之機。我們顯然在期待着先知的啓示，我們顯然願意早脫苦海，我們顯然以至誠來搜求方案。今日已不似迭更士寫書的時代了，我們不相信還有那種從字與中查「中國」和「心理」二字的詮義，以寫中「中國心理」一書的人了。今日，不似嚴又陵譯述的時代了，我們不相信還有甚麼西洋詞語成爲我們瞭解的障礙了。今日無論是我們自己，或是我們的朋友，大都腳踏實地地作整個的探討與觀察了。但我們去得結論之時尙遠。在未得結論之前，中國所說的話仍應視爲唯一可靠而有敘述或解釋的價值與效力。如政治上最高權威者對政治所發的言論，學術最高權威者對學術所發的言論，教育最高權威者對教育所發的言論，（餘可類推）應爲我們敘述或解釋政治學術與教育的

今日，在國內一如在外國，我們有的是旅居國外三五年的中國人，和旅居中國三五年的外國人。今日，我們的特殊罵名是「人子得一察志以自好」。我們的特殊或發是「各甜一捧」，而我們的特殊習慣是發表所得。這風氣不是壞的風氣，習慣也是壞的習慣。但許多很好的習慣與風氣，往往找難些很壞的東西，例如惡意宣傳，查有其徒作用，實利圖名，便都是很顯著的。

拋開小人的惡意不論，惡意播弄也是國際觀察中一種不可避免的現象。關於這點，最近（三十二年十月二十九日）中央宣傳部梁部長向外國記者提出關於中國現狀的說明中，說得很為透澈。每一傾熱心國事的中國人，假如他是住在外國，假如中國國內有重大事故發生，卻不能不把住在國對於此事的文字記載和口頭言論加以注意和分析。這使他知道他們正確性和不正確性之所在，使他知道（假使他聰明）不正確觀察之不可避免的原因，因而使他相信，能真正明白自家心理的還祇有自家人。為甚麼不正確的觀察

不能避免；因為我們不能對任何國際觀察者說：你的觀察錯誤了，某某事的原因是如此如此的；所以其結局是如彼如彼的；而依你的說法，不獨是倒果為因，而且謬而執北轡。為甚麼我們不能這樣說？因為這被認為我們的「主觀」說法，而一切主觀說法都沒有客觀的價值，而客觀的「真實」似乎成了今日時事觀察的信條；雖然，濫視主觀說法的客觀觀察，究有多少「真實」；很成一個嚴重的疑問。為甚麼中國人對中國事的說法不能取得客觀的憑信？因為中國人是中國人。一個「中國通」可以是一個日本人、英國人、暹羅人、爪哇人，但不能是中國人。每一個「中國通」都有憑他（或她）自己主觀見解以批判中國事情的權利，不管他的中國知識是從上海外灘還是北平東交民巷得來的。每一個「中國通」都有詛咒或漫罵中國的權利，不管他憤怒的養成是五年還是五個月居留中國的結果。然而在每一個知道自已事的中國人都能知道中國怎樣地該「中國通」所誤解。這點知識是一種難言的痛苦。最稀曉得中國人心理的日本人（他們實在應當好好地瞭解我們）在時代上誤解我們；他們現在所估計打算的是二三十年前中國人的心理。在

人事上他們誤解我們；他們認為可以如何如何的中國人，正是我們心理上所不置意的人們；在精神上他們誤解我們，他們以為我們可以爲「同文同種共存共榮」的理想，甘於忍受朝鮮台灣人的生活。他國人又如何？他們較之日本人又差一着。他們的固有的信仰和標準，使他們的觀察永遠是一種雜種的，一種不中不外的觀察。同時，幾種東方文化特質之無法爲他們所能賞識，使我們在解釋上常感拙於爲詞。我常常想，一個外國觀察者，對於中國文字的賞識，若能同我一樣，則九一八以來日本人所謂中國人製作激動事變的標語文字，都可不攻自破。我常把日本方面宣傳九一八事變起於王以哲軍隊陰謀的傳單向外國朋友解釋，說爲甚麼此類筆法「不能」出於中國人之手，但他們的好意並未幫助他們了解許多。區別個人間的筆法已不很容易；區別民族間的筆法自然需要相當眼力；然而一般的區別却非常顯然。此後日本人固可利用謠言去製造必要宣傳文字；然中日兩民族筆法的區別將成歷史上的定案，而不必與宣傳有關。

我之叨蒙這些，意在說明國際觀察的困難，這種困難影響於中國及世界政局的很

大。在中國人看來，中國今日所需要的是激進的國民革命的成功；在外國人看來，或者中國最好不革命，或者中國革命應藉另一種方式或概念。外國人既有其對華主張與概念，於是發爲言論，寫成文章，造作行動，各執在中國軍隊一小部分信從，而把整個中國的力量分裂；牽制任何革命的成功。外國人之善意與惡意，在此均不具論，我所要提出的是我們應信他人解釋我們心理的危險。

幾位運來歐美人士解釋中國人心理大約均從政治和經濟上着手。政治經濟問題似乎是現狀最重要最時髦的問題。我不否認這點。中國的政治和經濟問題若能得一圓滿的解決，中國問題可算解決大半。因此中國的政治經濟問題就格外難於解決。若有那一個外國友邦政府或人民不想幫助或同情中國問題的解決。連我們的敵人都不幫助或「同情」我們的問題的解決。但即使是友邦政府或人民亦未必完全發待中國問題的解決；這原是很自然。爲甚麼則你們中國問題真解決，願你們統一，願你們復美，願你們百業繁榮而同時他大國一樣？外國人自然聽見中國人民購買力益高，但可不是爲了他們購買他們的國

貨，外國大國中國永遠成爲一個落後的農業國家，但不可能達到不能成爲一個廣大外貨暢銷市場，也不可不然後到地成一個自足的市場而不需任何外貨的暢銷。根據這種自私必理，再加上他們固有的社會模型，外國人就「教訓」中國人了；說你們中國太大了，世界上沒有信大的國家，你們頂好實行分治主義，或採行各色各樣的聯邦制度；說你們中國不適宜於建設工業國，頂好發展農業，以與其他工業國構成各色各樣的經濟集團；說中國是封建階級國家，或完全不是一個國家；說中國有階級的分立，因此應有階級的鬥爭；因此需要階級革命；說中國人喜歡王孫政治，因此給他們找一個傀儡皇帝；在反客為主之下，說這是大同。

這種種說法，分開來看，一個一個的看，都能勉強言之成理。天下沒有不能言之成理的事情。但合起來看，這種種說法，極盡荒謬之能事。一個整體，不管他是有機或無機，只是一個整體。他是甲或是乙或是丙，但不能是甲是乙又是丙。唯物辯證法也不能證明列寧即是馬克思，即使他們有共同的構成成分。外國人對中國人所下的解釋只是根

據他們自私自利的心理和他們國有的社會模型，他們對中國委運症下藥。這原不足怪，所可怪的是中國人盲目的跟從。我們今日有聯治派，有建國的懷疑者，有中國不是國家的悲觀論者，有以無產階級自命者，有迷信「王道」的漢奸。

這些人，已喪失了他們自主的人格，缺乏歷史的知識；他們不認識外人，忘記了自己，他們把驚傷的心意交給外人，聽人家的解釋，受人家的命令，他們恰似一個鴉片，舉着吃人家的話，而不解其中意義；供人投使，而不知其地位之可卑。這些人在意識稍醒的時候，也許流一行熱淚，覺到他們也應有一個種類。一個整體；而或以為他們所做的也是不夾的愛國愛族的工作；雖然他們已清楚地認識，他們的行為不為他們多數族類所承認。

好好的念一念世界史，看看人類演進的過程，然後你就能估定今日中國民族在世界歷史上所處的時間和空間地位。一個必須的統一，一個獨立自主的人格，一個顛撲不破的少數服從多數的原則，一個個體利益高於整體利益中的真理；統在人類演進史裏尋得。

到。

我們非常高興，抗戰七年來的國內時事的演變，使我們深深覺到教育是不欺騙我們的，教育，她使幾多中國青年子女走入邪途，終於把大多數有為青年拉入正軌，她終於打倒愚昧。愚昧是奴性的唯一起源。今日，在國內外交迫的形勢下，我們終於達到自主人格的認識，我們挺然站起來認識自我的真實，我們自己找到我們自己，信賴我們自己，聽自己的解釋，而不聽敵人的解釋。敵人的猶疑懼惑，應為任何稍具常識的國人所認識。

中國人，六大族混成的中國人，你們一致站起來，表明你們自己的心跡，不要為他人表明心跡；你們還是寧受自家的氣，不要吃敵人的虧。我看見許多許多不用中文寫成的報紙雜誌和書籍，表明他人對於你們自我真實表現的行為是那樣嫉視而不顧多談，而對你們自發自開行為又那樣的樂聞而願廣為傳播。這不是很好的啓示嗎？

這種啓示已很充分了，已夠解除我們迷信他人的心理了。但一個獨立自主心理的建

立，不獨要不迷信他人的心理，不獨要不許他人對我們心理任意解釋，而且還要有一個健康的自尊自判的心理。向上向下的看法不同，關係於努力的成敗者甚大。我們今日因為深感到自己之不如人，因而聯想到我們事事都腐敗不堪。我們自然有腐敗的地方。也許很多。但我們必須弄清，究竟那些行為是腐敗行為，那些腐敗行為是我們所獨有的行為。我們自然不能因一種腐敗行為為人類所共有，即堅持我們也應有，但我們也不願是一種人類共有的腐敗行為，單單大套特套地寫在我們帳本上。例如政治貪污一事，自然是極腐敗的行為，但非中國所特有。也許因為法律與論制裁的缺乏，而有程度的不同；但政治貪污之為腐敗行為與法律與論制裁缺乏之為腐敗行為則有種類的異勢。中國人特有的腐敗行為，也許是後者而不是前者，若然，則在「君子隱惡揚善」的舊道德觀念支配下的中國人應全數負責，而不能單歸少數在政治上負責的人物。政治領袖雖好，也不能為無米之炊。因無米而取精糠，則取精糠固非任何領袖之過。在這方面，我們不能說得太多，致招為政治上負責者辯護之嫌。我意在說社會的默許不啻是一種消極的教唆行

爲。一切敗類之存在，皆含有社會的默許。

我不願多費紙墨來爐舉例證，但政治貪污一例，已是證明我們的毛病還在寬慈溺愛。姑惠養好上，不從這點上求矯正，而徒對不會說話的法律制度加批評實是無的放矢。我們的法律不比別人的壞；我們的官吏，爲好爲壞，不管他們是誰，終還是中國人民，中國「社會」的產物。從所有腐敗行爲上說，不必向外國求比照，我們已用不到自污自慚。我們所有應做的事，是積極的公開檢舉，自我批評，負責矯正。這些如能切實做到以後，我們並沒有甚麼不如人的。

五 論精神國防

在中國百餘年來近代化的史實中，有一件事必須我們大書特書的，那就是：精神力量的偉大與重要，竟為一般所忽略，為許多學人所誤解，只有國民黨及其領袖，尤其國父與總裁，對這個力量才有透澈的認識與正確的估價，形下唯物等一元論，對之無透澈認識；中學為體，西學為用。精神文明，物質文明，等說法，也對之無正確估價。國父慘前感後，閔中肆外，上憂咸同觀念之失，下關流行說法之謬。把西洋近代科學社會科學的精華，攝取來發揚光大我五千年文明總匯的中庸至道。三民主義，孫文學說，軍人精神教育，這些偉大的著作，原書具在，足供引據，他在三民主義民族主義第一講中，開頭即說思想與信仰和力量的關係，民族主義的最後一講，特別着重民族固有道德思想對民族復興的重要。這些道德條目，簡括言之，就是忠孝仁愛節義和華。在軍人精神教育裏，他把他的哲學系統更清楚地加以說明。這個哲學是以誠為中心的民生哲學，而智仁

勇則是行說的大體。在泰文學說裏，他學士設以明知難行易的道理，為後來總裁的力行學說植下了深厚根基。國父的政治思想淵源於「公」，所以禮選中的「大道之行也，天下為公」，是他最喜歡引用的文字。「公」的邏輯結論自然是大同政體，而大同政體的最好解說不獨見於民權主義和他在國內外各地的片段演說，實以軍人精神教育最後一段說得最為切實透闢，親切有味。總裁根據遺教，繼續發揮，先後有總理遺教六講，力行新學，行的道理，政治的道理，及三民主義之體系及其實施程序等等著作出現，而新生活運動和國民精神總動員的揭發，又可算他奉行遺教的思想方面的具體化。新生活運動已有九年的歷史，其間。總裁對於禮義廉恥四字嘗有更新更切合時代的解釋（見新生活運動五週紀念講詞）。國民精神總動員綱領的施行也已五年，以國家民族至上，軍事勝利第一，意志力量集中，為求達的目標，三十年三月一日總裁在第二屆國民參政會開幕禮上，要我們放棄舊伍狹隘觀念，諄囑今後一切設施，都要以國防為中心，這篇演詞發表以後，國人有一「思想國防」為題亦加以闡揚者。我們多年研究黨義，獻禮，總裁

思想。知道這不過是他一貫的主張和要求，與國父遺教，一脈相傳。——說與公的揚說，知難行易的心理改造，四維八德的回有德性的表揚——其終極所至不過是精神國防。這一個悠久遠大頗駭不破的文化建設。我們喜歡用精神國防而不用思想國防，是有意義的。是經過選擇的。因為從任何方面觀察，這是一個較為正確。較富包容性。較能表明國父和總統思想的名詞。

這樣一道國防，我們早就需要，而今日特甚。一百年來我們的歷史，是在一大轉變時期中，我們的民族是在重重患難中。新舊的思想，中外的學說，無遠地不斷地蛀蝕我們的心，正如天災，人禍，水火，盜寇無端地不斷地宰割我們的身一樣。說宗教是鴉片的人，自己正創造了一個以仇恨為聖經的宗教，斥民族國家為殘餘罪惡的政黨，自己正在建立更強有力的民族國家。一切不說真理，蒙蔽事實的理論騙子，其罪惡不止十倍百倍於在報紙上登廣告的樂詞，而其為害人心之烈，則更千倍於此！

可憐那不讀書的愚氓大衆，那血氣方剛，只講單純是非的青年，那些假充道學，偽

裝博士。人云亦云的人們，對於這類政治上的神話奇談。特別喜歡聽聽，甚至歡道聽途說；恰如那些小學生，喜歡聽故事，不喜默讀數學一樣。這一大羣，在今日中國不知有多少。他們真是心無寸鐵，赤裸裸地在接受這類惡毒的破壞的道德上思想上的外來侵略。不但不能防禦。竟不知防禦；不但不敢防禦，竟不思防禦。今天情形，恰如古人所說：「大道迂而不行，真理闇而不彰」。而顯然的邪說暴行，不但敢在人前表說，且敢在人前演做。長此以往。我們的國家，我們的民族，真不知伊於胡底！

我們認為誠與公是精神國防建設的最高鵠的。有誠有公，而後能去私除，則國家民衆所要求於每一國民應負的義務。每一個人均可勝任愉快。坦當無愧。所以開明運動應是建設精神國防的最大可用工具。怎樣使每一個人，至少使每一個受教育的分子開明。這固而誠（中庸所謂明則誠矣）。這是目前一個待決的問題。國民自動組織的學術團體既非常稀少，政府直接間接組織的又無確實成績。所以開明工作至今尙未能充分展開。單就出版一項而論，在別的國家，關於近代知識的傳播（知識的各方面，尤其現在科學知

也，其國人無不公私努力，分頭並進。專門知識大衆化，高深知識淺近化，科學普遍化，可謂應有盡有，無微不至。一個國民，除非他毫不知書（這在外國已是少有的可恥的事了），不然，他可以極少數的金錢，借閱（以一枚銅板到附近市區公立圖書館去借）或購買叢書，各種近代科學，宗教，歷史，藝術，哲學，政治，經濟，著述，而且都是出諸專家之筆。一本經典（如柏拉圖亞里士多德的著作）一本名著（如康德赫胥黎的著作）一本科學淺說，都可用種種方法（翻譯，翻版，轉載於各著名叢書中，出廉價本）接近民衆。書賈爲此，不用政府津貼，即可獲利。而在我國出版家，除商務印書館的萬有文庫可略備一格外，迄未見有大量的科學知識的普遍運動。國人至今，對於幾種根本學問尙帶然不認識（如說宗教是迷信；只有一個人懂相對論；黑格爾的東西不好懂之類）。欲求其不被人誤引，利用，騙走，害死，豈可得乎！

歸結本文的意思，精神國防乃建國大業，樹木樹人乃百年大計，書賈動作全爲作利則可，政府動作全爲作利則有時不可。我們若真使精神國防早日建立起來，完成抗建大

業，以慰國父在天之靈，至少應在預算中立一專款，來作以下的事：

一、用獎金、稿費、出版、等方法鼓勵學術著作，或譯述。

二、用考試徵文、寫報告、等方法，獎勵讀書。

三、用重金收買有關提高民族精神及情緒的著作。

四、中學應設「近代大知識」一科，包含諸種科學，哲學，神學，藝術等。

五、科學概論，本國史，論理學，心理學，列為大學普通必修課，凡屬專科以上學

生，必須攻習及格。

六、增加參考書圖書館，民衆閱覽室，每一圖書館應用研讀題問（所謂活字典）一

人。

七、聘請專家設計，如何可以使民衆使於且樂於讀書讀報。

六 全國圖書館

知識的不同，自難有一致的認識。金人與岳飛戰後，說「撼山易，撼岳家軍難」。這自然由於他們特殊的經驗而有的判斷。人們常說「作官頂容易了」，但古人也說「為君難」，君常然是官中之官。頂大的官。所以有這樣不同的說法。自因說者的知識經驗大不相同。

把天下事分作兩大類而比較其難易，這是由來很早的事實，而且是中外普遍的事實。這便是知行難易的比較問題。古今中外的普遍而通俗的說法是知易行難。這一個說法支配人心最廣，支配時間也最長。民國七年，國父揭知難行易說（孫文學說）以與此勢力雄厚的知易行難說對抗，一時引起思想界的震動，有些人於精研之後，成了新說的信徒；有些人懷疑，起而替舊說辯護。近七八年來，不見筆墨爭論，論者以為普世人心已歸依新說，自是可喜的現象，但我們若一考實際，聽人們的談話，看人們的行動，仍多受舊說的束縛，不知不覺地（下意識地）犯了行難的毛病。我們今日若不把孫文學說十疊弄清，普遍地大量地澈底地宣揚，說不定中國人接受新說的其一，不放棄舊說的其二。

學了知難行難因而不知不行的重病。

二 分類和定義

在哲學思想上，一元論二元論與多元論的爭執，不獨是本體的認識上的爭執，也是一個分類法的認識上的爭執，一元論者不主張區分，但各有所執，所以唯物一元論者說物外無心。福爾巴赫說「思想來自實體，實體不生於思想」。唯心一元論者說心外無物。黑格爾的邏輯學包含整個宇宙。所講不過是心的發展。

講到知行自然是人生的問題，不是宇宙的問題，似乎不必涉及如此之遠之廣，但另一個唯物一元論者大師斯賓諾莎，在他的倫理學中却肯定地說知行必然一致。莊子在天下篇中敘述中國古代一派學者的說法：「語心之容，謂之心之行」。這自也是一元的說法。我們若接受任何一個說法，都有走入唯什麼論的可能。唯知論呢？唯行論呢？

總裁在三民主義的體系及其實施程序裏，承接 國父遺教說明了唯心唯物論的偏

失，承認把宇宙現象分爲心物兩部的二元論的正確。哲學上的二元論不成疑問地是民生哲學的基本，三民主義的根據。則把人類的動作分爲知行兩類，乃邏輯的自然，毫無遺作。

但我們要給知行下定義，光靠分類是不夠的，必須考究我們動作的內容。我們試先列表說明：



(一)直覺的動作，這一類動作屬於天性或本能，所謂不學而知不為而能者是也。古人所說的良知良能當不外指生下來即知，生下來即能的動作。國父說：「所謂良知良能者非他，即生元之知生元之能而已」。這是人與其他生物所共有的知能，小孩子生下來即「知」吃乳，雞孵出來即「知」覓穀，所謂「渾然天成」也。

(二)內省的思索的動作，在心理學尚未發達以前，內省工夫幾乎是哲人所用的唯一求知「心性」的方法，直到今日，內省心理學家尚為現代心理學有力的一派。內省和其他內心的思索一樣，可以靜坐凝神閉目不言，但並不是不需要力量。孟子所謂勞心，詩人所謂吟詩瘦生，充分指出思索內省是很費力量的。近代實驗心理學常用一種科學測驗器測驗人在思想時候的肉體（尤其神經）動作。這種測驗雖然尚未完全成功，但研究的方向是不錯的。

(三)器械的動作，高度的深湛的推理不獨需要文字和符號，並且需用很複雜很完備的儀器，然後才能幾於達到我們要知道的境地。近代科學知識，不但遠遠直覺，而且

超越內省，達到用高深數學，複雜器械，作不斷的實驗的境地了。隨着研究的進步，更有生活的進步，二十世紀的工廠有那一家不是一個機器磨集所，二十世紀的日用品有多少不是從機器裏出來的。

(四) 身體手足的動作 極高度的機器，也得人來使用管理，人的身體手足構造對工作有先天的適應性。但無論我們手搖腳踏，還是身體跳躍，除非無意識的活動，若爲了工作，就必然需用心思。一個電話接線生，憑她記得再熟，若稍不經心，便可接錯。所以凡是有意義的工作活動都需有心力。

(五) 機械的動作 這也叫做刺激反應的動作。有一種刺激即起一種反應，無待思索而後行，例如溺來則便，頭癢則搔，並不需要心思。

綜合以上所說，直覺的動作與機械的動作相當，都是與生俱來的本能或本性，內心的動作與身體的動作相當，都是人類用心用力的進步表現，不過前者大都爲內在的動作，後者大都爲外在的動作罷了。器械的動作，其繁雜複雜相同，其用心用力有多少大

小的不同，其動作目的與方向異勢。一為求知的，一為用知的；求知則心力的消耗較多，用知則體力的消耗較多。

現在我們可以討論知行的定義了。我們可以說，人類心理有系統有條理的動作是知（To know 注意與 Knowledge 區別），人類身體有系統有條理的動作是行（To act 注意與 Action 區別）。我們若用莊子的話，可以說知是「心之行」，而行是「身之知」。我們在這裏不重視名詞的本身，而重視名詞的內容即必需有條理有系統的內在在動靜，才能算作知和行。系統條理是近代科學成立的要件，而科學又是求知不二的法門。系統條理也是行為的纏繞，就如德哉所說，行有行的法則，不然，行與自動亂動暴動將無由區別了。

我們於此向應附帶說明一點，即「言」與「知」是否是一回事。一般人常把「言之非難，知之維艱」，誤同「知之非難，行之維艱」混淆，以為是二而二而一，因此懷疑知難行易，因為「坐而言」說較「起而行」容易啊。其實我們應認清知與言決不是一

回事。知者可以言，言者不必知；言可以表知，但言不啻是知的結果。古人說有德者必有言，有言者不必有德。又說知者不言，言者不知。小學生天天跟着大人喊「力量集中，意志集中」，你問他什麼叫力量什麼叫意志，則瞪目莫對。鸚鵡能學人言，而未必有人的知識，所以我們決不可混「言」「知」為一談。

三 難易論

我們怎樣去知呢？換言之，什麼是我們求得知識的過程呢？這在平常一般人，正如國父所說，不知亦能行，雖然自己不知道自己怎樣求得了知識，却已求得一些，甚或不少的知識。直到今日，還有一些人，以為知道怎樣知道，乃是一種專門學問，應由心理學家專業，我們可以不必去理他。

近代心理學者對於思考(Train of Thought)的起根發腳，來龍去脈，已為廣泛的搜索，且正在作實驗的研討。雖然推理(Rasoning)的步驟，觀念的形成(Concept-formation)，究

竟在心理上起什麼變化，生什麼作用，在生理上，神經或其他器官，有什麼動作，因為心理試驗儀器的不足，尙不能給我們以滿意的解答，但心理學上已得的結果，却大致可靠，爲人所公認。例如造意，普遍的觀察，蒐集材料，剔檢合用的除去不合用的材料，研究（比照，校勘，正誤，判別，抽釋，歸納），和結論，大都是一般求知必經的過程，雖然不必說出來，不必寫出來，不必由身體動作表現出來，但「思路」在心理上的過程，却毫釐不爽，一步一步地，從開始走到歸結。在時間上，從造意到結果，也許很快，不過一刹那，但我們若一分析思考所用的資料，所引的佐證，常有在數月，數年甚至數千百千年之前求得者。所以除了本生的知識，（即本能的直覺的知識）外，沒有他種知識可以速求速得。「凡人皆有死」這句話，也許是別人告訴我們的，不見得是我們自己經營而得的知識，但要我們相信這句話，必須我們內心會有過邏輯上的種種或某種推論：

(一) 人類有六七千年的歷史，

世界上無六七千歲的人，

所以凡人皆有死。

(二)若能求得長生不老之方或藥，則人可以不死。

但現在尚無人求得長生不老的方或藥，

所以凡人皆有死。

(三)張三死了，李四死了，朱五楊六也死了，

張三李四朱五楊六都是人，

所以凡人皆有死。

像這類的很簡單的推論，每日在人們謀生處世辦事的經歷中，不曉得有幾十幾百遍，所用的材料佐證不見得完全正確，所以所得的判斷結論也不見真實可靠。半推理(Half Reasoning)。假判斷(False Judgment)錯誤推論(Erromous Inference)所以如此之多，人們的行動，所以易陷而日陷於錯誤，犯法受刑，致病害生，大概因他們對於知識，心知其易，未見其難；或由於懶惰，雖心知其難，把難處諉諸專家，這不能不說是

古今來一大錯誤。

一般人不妨這樣想：秦始皇下一道命令，要蒙恬修萬里長城。蒙恬督率幾百萬人，修了十幾年的長城，還未能達到命令的要求，一道命令也不過是一句話罷了。這種想法自然是犯了以言爲知的毛病。假如我們不從文字或言語形式上看命令，而從來原，意義，影響，作用上看命令，則一個有道理的命令鮮有不是困難艱苦求得的知識的結果。

一般人還容易犯一種毛病，卽擬於不倫。假如我們拿某種之知（如本能的知）與另種之行（如修長城），來比較難易，自然很容易（也很錯誤）得出知易行難的結論來。但這種錯誤已被孟子指出，因爲「不揣其本，而齊其末，方寸之木，可使高於岑樓」。

知難行易學說自然不以與這種錯誤認識分辨爲職志。國父舉十個例子（卽吃飯，用鏡，作文，建屋，造船，築城，開河，電學，化學，進化）來證明的是知行的大體或知行的本身。比較難易是比較知與行的難易，不是比較某種之知與某種之行的難易。這個辨別是很重要的。一種之知與另一種之知可以比較難易，一種之行與另一種之行也可以

比較難易，而一種之知與另一種之行却不可比較難易，因為這會犯擬於不倫的毛病。但凡屬一種動作兼包知行兩部分的，其中知行的難易可以比較，而知難於行。國父在民國十年十二月九日對桂林學界歡迎會的講演中曾舉出修理自來水管工人所要的價錢，是五元零幾毛，以五十元作為修理水管的知識的報酬，以幾毛為修理水管的工作的報酬。

關於一種動作，兼包知行，知難於行的理論，我們可不再引例說明。關於知行全體比較，知難於行的理論，我們擬再加以引申。

知的對象大，行的對象小。知以宇宙與生命為對象，行以生活為對象。知的範圍廣，行的範圍狹。知以自古來今宇宙萬有為範圍，行以現時現世所及為範圍。就這兩點言，知難於行，已可概見。若從近代求知方法與工具及其所得結果比較上言，則近代的知大部須行以求之，昔日坐思冥想不獨不夠，而且日流於落伍，即今日極度發達的實驗工作（如 *Psychology* 及野外工作 *Field work*）對於事物之究極，生命之本原，尚不能明其所以，豁然其通。我們試補充 國父的十事，以天文，物理，及生物學，研究上

所遇的困難，來證明知識的困難。

天文學是古老科學之一，有五千年以上的觀察紀錄，最近因為望遠鏡的發明與放大製造，天文學的研究較前進步實多，正如琴斯（Copernicus）在「神祕的宇宙」裏告訴我們的一樣。但一件有趣的事實是，望遠鏡愈大，所發現的星體愈多，星霧羣愈密，却不是我們把所有天體，一覽而盡。近代天文學只告訴了我們宇宙更大還大，却未能告訴我們宇宙的究極。依理，我們將來尚可發明更精良更大的觀天儀，我們見到的將是更多更厚的星霧，但不必能把宇宙一覽無餘，明其終極之所以。

講到天文和物理，中國有一句很古的話，說「至小無內，謂之小一；至大無外，謂之大一」，大一不妨是指宇宙，但並不能說明「至大」和「無外」的所以。小一所指在今日應說是電子（Electron）或始子（Proton）但並不能說明「至小」和「無內」的所以。無內無外，本來相對，若既無內，何能言外；若果無外，亦何能有內。這是古說的困難，也就是愛因斯坦的困難。愛因斯坦說宇宙有限而無極（Finite without Boundary）但既然

有限，何能無極。近代物理學，經拉扎密爾爵士(Lord Rutherford)的研究，由原子量子說(Quantum Theory)而到陰陽電子的性態的解剖，這不能不說是一大造詣，有人說現代物理已登峯造極，歎觀止矣。其實我們若想到分子原子學說爲什麼本身不能立足，必待其他解釋，當亦可知。陰陽電子並不能自解。電子決不能以電子來說明電子，豈非分子原子電子始子之下將有不窮盡的解釋名詞的可能嗎？我們若再看看近代物理學家所用的數學公式和X光試驗的高奧，所得結果也只如此，則天下事尙有比知識更難求的嗎？

生物學雖較爲晚出，但經孟得爾毛爾甘諸人的努力，已確立不拔的科學基礎，今日在歐美正是最惹人注意的摩登科學，進化論的難知已如國父所述，而遺傳與定性(Dominant and Recessive)更指出許多不易明白的問題。優生學原理的如何實際應用是一個有趣而重要的問題，生男生女是否可以聽人爲支配是另一個有趣而影響甚大的問題。牛津大學講師貝克爾(J. B. S. Haldane)嘗想盡方法來把陰陽結合子分開，以爲如此，便可想出生男生女悉由人意的方法來。第一，他假定兩種結合子大小長短不同，可用過濾法把牠們分開。

第二，他假定兩種結合子輕重不同，可用稱量法把牠們分開。但試驗結果並不成功。此外如人工生子法，長生不老法，幾經研究試驗，都不能有良好甚至任何成績。這種種科學上的企圖，無疑地是由於人類求知的天然慾望，但在許多方面，都是困難伴着失敗，屹然立於我們眼前。

知易行難的學說，顯然是知識不發達時代的產物。在那些時代，人們以坐思內省爲求知主要工具，而人們的勞動則用手足氣力滴血滴汗和坐臥冥然相比照，則知易行難，毋寧謂爲當然的結論。然而今日時代，的確轉變了，今日是證明知難行易的時代。勞力的人可以終年足不出戶，勞心的人却須這裏實驗，那裏研究，去村野工作，同野人起居了。巴比倫的城池，埃及的金字塔，中國的長城，希臘的宙宇，同坐思內省比，或足證明行難，但我們如一考格林威池天文台，羅克斐勒的醫學院，西門子工廠的實驗室，柏斯德細菌研究所，自無人敢說一句知易的話了。

四 新的評價

我們在上面已把知難行易說的大要說明，鑒於潛意識的流行，錯誤觀念的普遍，及因此所生對於孫文學說的誤解，實有加以矯正的必要。所以願對這一真理加以肯定的闡明，希望在相當時間內，使牠脫去「學說」的服裝，現出「定律」的本來面目，若然，我們對於知難行易學說不妨予以新的評價，不必把牠估計得過高，亦不應把牠壓抑得過低。

(一)知難行易學是說時代的反映，牠說明了二十世紀及未來的「時代精神」。(N.)

(二)(三)

(二)知難行易學說的揭示，代表一種先知之見，因為牠本身雖然是千真萬確的真理，但不為一般人們所共見共認。

(三)知難行易學說可以矯正行難的毛病，使人勇於行，不必引起知難的毛病，使人

懶於知，因為：

(四)我們在上面已經指出，今後的求知將為人類行爲的大部工作，並且是重要的工作，我們但能勇於力行，不畏難知，正如總裁所說：行就是知，不行不能知。所以

(五)知難行易學說的自然歸宿是力行哲學。

七 論科學與閑人

這是唯一的場合，我們談科學，可以不給科學下定義。但我們談過近來政府文告，乃至許多學者宣揚科學的文字，對於科學的重要雖久已心領神會，而無從把握；可是當我們念過「科學的仙樂」(The Lord of Science)時，我們覺得科學的美妙，點綴，皎潔，尚有待多多的發揮。因為這裏蘊藏着深厚的興味問題。

沒有科學，既不能救國也不能建國，這是科學的重要，是人人都知道的。但沒有人去研究發明，既不能有理論科學，更不能實用科學，這是科學的興味還要大家多加體會。直到今日一個重大的問題依然是：如何使人自動地起無限研究科學的興趣，而社會上又應如何鼓勵他永久保持這種興趣。

這使我於科學的仙境之後，找到另一有力的因素，那便是閑散。閑散絕對是科學的好友，忙迫是科學的敵人。例如加里略之試驗振子，牛頓之觀察蘋果，孟得爾之試驗豌豆

豆，遂爾文之試驗海豚，(L. S. S. S.) 均非有絕慧的開悟導致不辦。這些人們奠定了近代的理學和生理學的基礎。我們如願舉更多的例，可以把所有科學家的姓名抄在這裏，像阿基米德·布魯諾·法拉底·哈爾威·柏斯特等等，……因為我們找不到一個科學的忙人；或忙碌的科學家。也許他的發明於一世成功，也許於幾小時內成功，也許永遠不得成功；但沒有一個科學家是忙人。

就開而論，科學家的心情與兒童的心性是相似的。兒童有閒就玩，而且為玩而玩；兒童從來不忙於玩，而且兒童玩時心目中也不存爲了什麼的想頭。這就是開情逸致。因此兒童的成就不特別比成年人大；不是別的，是玩。寫「昆蟲界的社會生活」的那位法國人 (Loren) 不就是天天在玩螳螂蝴蝶一類的東西嗎？小赫胥黎 (Gullian Thirxhey) 曾玩過多少年的蝌蚪和雞雛。假如我不爲生活所迫而忙碌，我可以在草地上坐上幾十年，專看螞蟻的生活，我若能寫出一篇螞蟻生活與人羣生活的關係的文章來，該是何等有價值的成就呢？

找出一幫閑人來。這問題很簡單，因為我們已有一幫閑人在那裏。找出一幫有科學訓練，有科學素養而又有科學興趣的閑人來，問題却不簡單。今天的閑人，大多屬於吃酒打牌的非科學之輩，而今天的科學研究者（已與科學工作者難分）大部不是閑人。無論在工廠，在研究所，在大學，他們要因生計而作工，而按期報告，而照鐘點教書。這樣忙迫的結果，還是「歲暖而兒號泣，年豐而妻嗷饑。」這不能不是我國社會上一個嚴重的問題。

國家當抗建大業的開端，恐怕有良心的人不肯自居於閑人之列。但不要緊，我們有四萬萬五千萬的數目，大可以劃出十萬八萬男女作閑人，作有良心的閑人。政府不妨在學校給他們不担任校務，不教課的「教席」；在研究院所給他們不按月按季按年提「報告」的「研究席」；在公私工廠廠場給他們設只管看不管做，只享權利，不盡義務的「坐視席」；在國外給他們一筆款，可以使他們攜妻帶子，在科學的仙境過上二十年，乃至一世，兩世。政府對他們唯一的命令應是要他們作有良心的閑人。只要有

二十世紀心 緒
長心，但為開人即足。

自然，以我們現在的發育供給能力，和國家各方面的需要，要一下割出十萬萬種有素的科學者不獨無此必要，亦不可能。但我們的考慮既非一時的，更非現時的。我們要建設一個完全科學化的國家，非有百年以上的時間，恐怕不易有所成就。所以我們開始時，每年如能有五十人乃至百人，將來每年能有五百乃至千人，隨時代的進步，我們在五十年後，也許因逐漸的增加，居然發達這科學建國的開人軍。那時我們也許可以在主要問題方面，用十萬的人馬踏遍了科學的天地。

五十年到一百年才是兩輩子人活動的時間，所以以我們的生命來看時間並不太長，而以國家的生命來看，實覺時間有限。而且我們如不這樣準備，則百年如過隙，我們可以仍然故我。過去的七十年不是極可為寒心的前鑑嗎？何況，這樣有永久深厚意義的事我們不做，我們還能找出什麼事情比這個更有意義嗎？

八 論道德學說

我們，一定要把道德觀念同倫理觀念區分開，然後再來把道德的形而上學的根據找清。這就是道德學說所應企圖的工作。

一般說法是：「道德的或倫理的」，或「倫理的或道德的」。好像道德和倫理是一回事似的。這原因主要是在於思想家及學者們自己尙未能把二者分野弄清。在中國思想上，道德學說異常不發達，可是說中國舊日學者是把道德併入倫理而談，或者只是由於倫理的分析的需要而略涉及道德；對於道德本身未多措意，所以也未把二者加以清楚的區分。在西洋思想中，道德學說相當發達，我們只有從西人著述中才能見到有系統的道德理論，但卽此也未能充分引起西人對於區分二者之必要的感覺。在西洋，標題倫理的著述中，我們常看到許多就是道德著述或應當標爲道德學，而在許多標題爲道德的著述中，我們又看到倫理的分析，或應標爲倫理學。

思想家和學者們的這種混淆也有一個根本原因在，那就是覺到此類問題有許多地方無法劃分。不獨於倫理道德爲然，即道德與宗教，宗教與神學，神學與倫理，乃至此諸多學問與人類學，社會學，亦有許多地方無法區別。這種趨勢如稍予寬假，則其最後結論必然爲學問之萬流歸宗。我們在這裏所要堅持的不是歸宗的階段，而是分工的階段，即是爲了研究上的方便和認識上的細密，學問必須定野分界。

道德與倫理最大的不同在於前者注重內心生活，後者重視外在的行動；前者多避論，後者多信條；前者爲後者的根據，後者爲前者的實驗；前者要研究善惡是非的本身，後者則探討個人在社會上應負的義務和能享的權利，（往往爲法律以外的）；前者爲純理的，後者爲實踐的（用康德的術語）；前者職在知善，後者志在爲善；前者追求的結果，使人或一不受時空限制的聖人，後者的謹守使人成爲社會裏頭一個完人；一言以蔽之，前者在研究人類行爲的最後意義，後者則在祈求人類行爲應守的規則。

從此，我們可以看出兩者重心的不同；但並非全然異勢，其互相幫

助爲用，互相發揮證明的地方是隨時可以見到的。只是在時間空間上，度長量大，倫理是不能與道德比的。所以倫理不必有學說，道德必然是學說；倫理可以道德的學說爲其學說，但道德不必認倫理爲其徒弟。研究道德或亦如黑格爾所說的研究歷史哲學一樣，即不必知道實際歷史仍可研究歷史哲學，我們不必知道實際倫理，仍可研究道德。從來談論是非善惡者可以說多不多是一人一義；而從來的倫理規範鮮有不是基於某種假定，而肯定其內容爲是爲善，爲一社會或團體所共守的。例如我們談善，可能先假定甚麼爲善呢？我們必須經過自己認爲是對的分析，然後才能下一結論，說甚麼是善。而在倫理上我們必先假定甚麼是善，然後才能制爲條規，作成命令，要人如何做，或不如何做。

然而人類之尋求道德學說並不是毫無所爲。人類顯然是要爲他居心行事找到一個形上的根據，以爲其個人良心的自發的解釋。我們常常要人負責任，盡義務，刻苦耐勞，有時甚至以此自勉。我們如有時以此自勉，即免不了有時要問問自己爲什麼要負責任，

盡義務，刻苦耐勞。如此以來，分析到最後，必然是負責任，盡義務刻苦耐勞，爲善爲對；不負責任，不盡義務，不刻苦耐勞，爲不善不對，或卽爲惡爲非。於是，何爲惡善是非等問題。立即發生。

講到這裏，不妨指出，從來西洋道德學說對於善惡是非，卽有兩大派別：其一認爲人與爲己，對人的義務與自享的幸福，是可以劃分的，而認對人負責任，盡義務，爲善爲對。此派最大的代表可推康德。他認爲一個人如同別人發生一定關係，卽負有改善那人境遇或他們間的關係的義務；而凡能認識他本身應盡的義務的人，應當獲得善報，應當享福。我們對社會負有實現一種或多種之善之義務，例如最大量之幸福最大量之知識。國家對我們既屬有用，我們對他也應負一定之義務。然而最大量之善不指別的乃指個人的權利而言。這派人中另有一種見解，認爲不只是認識了所應負的義務，而且必須去負了義務，然後一個人才能享福。我們對於個人在道義上，契約上，自然權利上均負有種種責任；對於人類之自由或平等，對於帝王的神權，對於多數人的意見，也都負

有種種責任；必須盡了這些責任，然後才能真正享福快活，這種見解在柏拉圖和巴特勒（Butler）的著述中可以看出的，對於以上這兩種見解尚可有一綜合的看法，即我們對於兩種責任均須負擔；消極的我們固然要償債要報恩，積極的我們也要增進人類之善和人類的幸福。這種見解在加利特（Carter）的著述中（Movers and Pushers）是可以見到的。

第二派道德論者否認為人為己，權利義務之分。他們認為一個人只能以求得自己的滿足為職志。這在浩布士，邊心和休謨的著述中是可以見到的。但此派為說又有兩端：其一以為人乃天生仁慈者，他個人的滿足大都於他人的滿足中得來。此即爾勒格林等人之說也。其二以為作善上天降祥，作惡上天降殃，聰明人應知有所選擇。此即白勒（Beaumont）等人之說也。

權利義務之辯，利己利人之爭，我們願在專書中詳論。此刻我們不為附帶說明：權利義務原屬對待，世決無盡義務而不得權利或享權利而不盡義務之人。問題只在時間上

有早晚，分量上有輕重，援受上有大我小我之分而已。其次真正之利已必須於真正之利人中求得之，未有不利人而能利己之人。此點我們於論好人一章內已經指出。但此係標舉主題的說法，並不想在此多所說明。我們在此僅欲說明此派說法雖優有其理且較重要，但其說所必然引起的個人主義，不獨在倫理思想上，即在社會經濟思想上亦已有其不良的結果。其不能完全符合於今後思想的趨勢殆極顯然。

第一派的說法顯然是集體主義的說法，其結果自然是集體主義。但從來為報恩償之說者必均感到一種困難，即以之為一種之善而令人欣然接受，實感其說法之欠明晰，理由之欠充足，其教訓多於啓發，命令多於暗示。這顯然證明了一個良好的道德理論尚在缺乏中。

自從十九世紀末年以來，人類學者和社會學者羣起去做野外工作 (Field Work) 尤其在非洲和西南太平洋各地野人社會的工作。這類工作中有一部分專在研究道德和宗教在野人社會中是怎樣發生並怎樣存在着的。由於這些研究所得的結果，我們可以看出宗

教，禮節與倫理在原始社會是無法分開的，馬林諾斯基（Malinowski）認爲這不過是生活中一種現象的三方面。其來原則由人類的體力和智力的雙重貧乏。人類不知上帝，不知宇宙，不知生命之開始。不知死後之究竟。人類不能填山挖谷，不能創造新神，不能廢棄天性。人類不能逃避命運，免於災害，脫於饑饉，去掉死亡。人類必然要追求未來，詢問過去，當心現在；必然要明生前死後，上天下地，至大至小。對於這廣泛實際的黑暗的摸索，本來是各走各道路的，但不期然而然地，許多人相遇於途。原來依照這途路的本質，其數目不必多於人類的個人，因此，大家必然遇到了同路的或同道的人。這些人因爲同道竟呼起同志來。說他們於此是志同道合；事實上是由道合而後才志同。果然如此，他們即不能不合作，合想，合謀，合營生活。因爲有了這些合，所以對人對事對物對時間空間形上形下都要有一個共同接受的標準，想法，說法，規矩；宗教就是人類對於生前死後和上天所具的共同看法，寫下來便是教條，率而行之便須有禮儀，五信五守便須有倫常。否則宗教便喪失其外在性和團體性。

道德是隨着宗教而來，而且即在宗教之內。道德之生由於宗教的需要。宗教需要道德爲之說明而加以保障。任何宗教必確立其善性和對性，否則便不成其爲宗教。雖「邪教」亦須確立其善性和對性，故雖「邪教」亦自有其道德。所謂「盜亦有道」。論善惡講是非，天然道德的特性；也可以說，但講是非別善惡，便是道德，或關於道德，或牽涉道德。所以宗教，道德，禮儀，倫常，依其性質，必是一套的，或一系統下的東西。其產生與存在乃由於人類多種之需要，其滿足只有訴諸宗教道德禮儀和倫常，而不能另求滿足之道，如果有一天人類能另得滿足此種需要之道，或能將此種需要取消，則人類也可不要宗教道德禮儀和倫常。例如人類一旦智力大開，能洞照時空真義；能自爲神人或上帝；能自造宇宙和生命；能變更其本性和器官；則宗教道德禮儀倫常是可以取消的；或者人類會有本質上與現在宗教道德禮儀倫常不同的宗教道德禮儀和倫常的。

宗教道德禮儀倫常之生，由於宗教的需要。宗教需要道德爲之說明而加以保障。任何宗教必確立其善性和對性，否則便不成其爲宗教。雖「邪教」亦須確立其善性和對性，故雖「邪教」亦自有其道德。所謂「盜亦有道」。論善惡講是非，天然道德的特性；也可以說，但講是非別善惡，便是道德，或關於道德，或牽涉道德。所以宗教，道德，禮儀，倫常，依其性質，必是一套的，或一系統下的東西。其產生與存在乃由於人類多種之需要，其滿足只有訴諸宗教道德禮儀和倫常，而不能另求滿足之道，如果有一天人類能另得滿足此種需要之道，或能將此種需要取消，則人類也可不要宗教道德禮儀和倫常。例如人類一旦智力大開，能洞照時空真義；能自爲神人或上帝；能自造宇宙和生命；能變更其本性和器官；則宗教道德禮儀倫常是可以取消的；或者人類會有本質上與現在宗教道德禮儀倫常不同的宗教道德禮儀和倫常的。

九 論道德與科學之關係

關於道德與科學關係之問題，吾人可從兩點以析論之。其一爲中國之有道德而無科學之所以。其二爲二者之相輔相生性，換言之，卽無道德不能有科學，無科學亦不能有道德是也。何以中國有道德而無科學，此問題至爲趣味，發問者多，而玩索者甚少。故此一問題，就中國人之見地，有於此以加解答之必要。科學有廣狹二義。廣義之科學觀，實包括一切有系統之觀察與實驗，依此意義，固不得謂中國無科學。蓋有系統之觀察與實驗，中國歷來學素固多有爲之者。狹義之科學觀，初僅指數理化及其應用，近則兼指生物生命之研究，依此意義亦不得謂中國無科學。蓋天文數學之科，衣食醫藥之事，建造工程之學，爭戰攻守之資，在中國皆有獨立之發明，且由來甚遠，周秦漢唐人士所賴以養生，故以偉大者，固不能謂爲抄襲西洋也。

吾人固不能謂王莽之飛鳶，諸葛武侯之木牛流馬，爲現代飛機與坦克之前身；然古

此種科學制作，雖粗而原理不謬，鑿數數而用意正確，此種科學實驗精神，不獨表
現於物理工程，且見之於生理解剖。西漢末年霍義靈王孫慶教捕時，主壽使太醫尙方與
巧屠共剝之，以度五臟以竹筴導其脈，知所終始，以爲治病之參證，唐武后欲害睿宗，
宮中工人安金藏剖腹，「明心」以救之，五臟皆出，時人以桑皮藏之，敷藥得蘇。竟
以雲修。此種記載所示者均爲科學的實驗，雖不必有系統地不斷爲之，然亦係根據多年
之觀察啓示，並非完全出於浪漫也。

中國科學之缺點在其發達之遲滯。近代西洋科學實驗之事，中國古人率出以經驗。
中國古代無如近代科學實驗室者。近代兩洋科學者之有系統的研究態度，中國古人大率
無之。中國古代科學之發明大抵爲遇而非求，是以研究既少。結果之發表自稀，文獻既
乏，改良之依據自失。故「何以中國無科學」？乃一假問題。真正之問題爲何以科學在
中國不發達？此問題不獨適用於對過去事實之發問，亦適用於現在狀況之質疑。即從古
至今，何以科學在中國不發達是也。

其次一問題即中國科學既不發達矣，中國道德是否發達？一般人之意以為中國乃「禮義之邦」，東方有「精神文明」，故曰「中學為體，西學為用」；於中國國民之道德，蓋注，似已為肯定之答覆矣。然不受教之階級，其所有之道德觀（西人所謂之 *Mores*）應認為來自先天，換言之，即出諸自然之自然道德觀也。過去中國受教之階級始終佔極少數，故後天觀念與知識之灌輸所及之範圍亦至狹。古代中國，欲納此兩種人於一社會，乃分別為之制定行為標準與處罰規律，故「君子」與「小人」，（此處君子小人與好人壞人顯然並非一事。）生於一物質社會中，而居於兩精神世界。其事在君子行之為決不可恕者，在小人行之，或且認為極自然；所謂「春秋責備賢者」是也。同時亦有許多行為儘可期諸在上者而不必見諸大衆，所謂「禮不下庶人」是也。由此可見中國國民道德，雖在儒說盛行之日，亦未嘗普遍。倫理條規，與道德義務，多僅期諸君子，而不求諸小人。而所謂君子，即在受教階級，亦僅佔少數，以受教者不必亦不能皆成爲君子也。

論者每以中國無科學（即科學不發達）歸罪於不提倡「小道」之儒家在中國之獨尊，

然儒家因為「講道德說仁義」者，而中國國民之道德又未見普遍發達，不知又將歸罪何人。本章之寫即在舉出道德與科學之相輔相須處，證明其不能偏有，不可獨存。

欲證明道德與科學之相輔相須性，須說明二事，其一為無道德不能有科學，其二為無科學不能有道德，茲分述於下：

吾人謂科學精神即客觀精神，科學之為科學。在其有客觀的表現與客觀的存在。故科學者生心見事之謂也。生於心而不見於事不得謂之有科學。故封建演義中之風火輪不可比擬於現代飛機。不生於心不能發事，此理則至顯。由此可知科學之客觀的存在，乃精神與物質之合流合存，凡無精神為構柱之物質，無論其形式如何華美，必不得其形式運注之壽命，非天死必速斃。

凡科學制作（即科學之客觀表現與存在）其能巋然獨存，堅實耐用者，不單靠其結構，材料，形體之考究，且靠用此公式製此材料，鑄此形體之無敢易於其事的人之認真與善意。此種誠實，認真與善意，應與技術，公式，力量，同時灌注於此形

體之內，而後方可期其雖然久存，塵實耐用。所謂誠實，認真善意，乃人類精神之作用，道德意識之指標，倫理行為之最高要求也。

◎有史以來，人類偉大之科學制作，更僕難數，依其物之性質，其質耐用畢而後原者比比皆然，而埃及人之一棺一槨，羅馬人之一針一綫，其遺留至今者，亦非決無僅有。吾人試一遊不列顛博物館，則人類各種族之遺留遺物，猶可於此以窺其究竟也。其在吾國虞夏之遺留，殷周之陳跡，其埋藏於地下者，猶可發掘，磨洗以認前代；至於地上所存，經風雨，歷霜雪，日晒虫蛀，水刷土壤，而能屹然不拔者，則漢唐碑碣，遼宋僧刹，元明宮殿，秦之長城，隋之運河，亦猶之埃及像塔，希臘之運動場，羅馬之議事廳，高盧人之堡壘，條得朝代（Tudor）之宅第也。吾人登山臨水，浪跡勝地，緬懷古人，憑吊遺物，每念其質料之堅，形式之美，氣象之大，而忘其所尤表示者，乃百年千年乃至數千年前之人類集體活動之精神，即古人之誠實，認真與善意是也。

此種正面事實，既確鑿而豐富，足以證明無道德不能有科學一命題。然吾人尚須從

反面例證，以析論其所以；從人類道德衰頹時期，以分析其科學制作。此種例證或不難得之於現在中國。中國國民道德，從來即未普遍發達，吾人已略述及。吾人以下所述更可證明近百年來中國國民並其僅有之所謂「舊道德」尙不能保持。人類之誠實心如喪，則代之而起者即為欺騙，認真心如失，則乘之而入者即為虛偽，善念如消，則惡意必至。欺騙虛偽惡意支配下之科學制作，亦必為虛偽欺騙惡意者。

近代中國之科學制作，大都為邪氣（即欺騙虛偽惡意）所籠罩，小之如一衣一飯之製，大之如房屋橋樑道路之建築，以及建築之前，材料之購置；建築之後，公物之使用；均皆帶有邪氣，使之不能得其正用，不能久於其用。本可千年垂則之物，而成曇花一現之身。致弊之由，備括言之曰：假公濟私也。曰堅守自盜也，曰偷工減料也，而其居心則不外惡意，即不惜害他人以圖其個人一時之肉體享受也。

每年夏季吾國大都市中之居民因飲食不潔而致死者不知凡幾，此類居民大都為隻身逆旅以求斗斛之祿，或遠道負笈者，故多就食於旅店飯館。此類旅店飯館只求獲利，

毫不計及其他，故雖當夏令，腐菜陳飯，仍以菲客。木瘞者每每下咽，因而感染霍亂傷寒，不三五日而身亡。著者雖在南京外交部服務，與同事某君，同係隻身，任辟家巷北京大學同學會，每日就食於附近之小飯店內，時值盛夏，某君就食於一鎮江飯館，著者則投一北平飯館。飯後歸來之次日，兩人不約而同而疾作，且同為吐瀉者。著者以體力關係，支持三週而得脫；某君則送入鼓樓醫院，一週內死去。按某君係政治學校外交系畢業，湖南長沙人，其老年父母，窮愁困苦，惟此一子是望，嘗清息傳至，此二者之悲痛，不問可知，而飯館商人則未嘗思及其居心行事所招致之結果與影響也。或者以其愚昧無知，並連作此類愚考之能方而無之也歟。

同年夏著者在丹鳳街某襯衫公司製同樣襯衫四件，未穿而鈕扣已脫落者二，穿後不及一月而開縫數處，其後送洗染房，送洗兩次，而袖邊已洗破，著者不察，以為襯衫質料虛劣乃受成衣舖之欺。其後去英，攜此完好之襯衫三件往。每備必洗，三年未壞，乃知憂昔之事，實由於洗衣人之粗心，不知愛惜他人之物之所致。

民國二十三年間，旅行南京者，如行過中山路，尙能見距新街口不遠之路西有未完功卽已塌頽之樓房一所，據當地人云：此係某某建築公司所建造，因偷工減料過度，致樑椽未加，卽已倒塌壓斃工人若干云。

又據云：有政府中人某君欲在清涼山建造私人住宅，爲求堅固，自購磚瓦之質料較佳者，乃因無暇監工，仍爲工頭所偷換云云。

平綏鐵路爲國人自造之唯一鐵路，爲詹天佑氏心血之所積，乃路成之後，路政不講，路毀而車壞，收入歸私，負債累累，至淪陷前，尤未能償清。

社會科學之成立，雖在西洋亦甚晚，然以不及百年之時間，而有今日之制度與法律；其確立而奉行者，又不能專靠一紙空文之頒佈。世人每以制度法律有束縛性，強迫性，可不須良好道德而能自存，然法律制度所能束縛者不獨不及人心，且非人類行爲之全部。知法犯法則法律無靈，而學士獨稱，此可爲證所以作游俠列傳也。立法者先自不守法，此所以有一只許州官放火，不許百姓點燈一之諺也。且假公濟私，監守自盜，於合

法之內行非法之實，爲人稱道，而爲法律所不能過問者，其事多有，司空見慣。故立法
縱細如牛毛，若無國民良心與道德以爲之綴補繫統，則徒見其隙多愈疎，而使註法之
虫，愈多所憑藉而橫行，不出十年，法紀政制必蕩然無存。民國以來，制度立法，屢更
屢替，徒在制作上翻花樣，不在更正人心上用工夫，致有二十年之內，憲法六作，民刑
三易之現象。夫法典雖疵，能守則善，法典雖善，不守則疵。若既不能守，又不求其所
以不守之因，而逕除去之，則紛紛更張，了無是處。

從飲食，衣服，建築，交通，法律，制度，等舉例，讀者當能連類想及許多。此種
種事實皆足充分證明無道德之國家，不能有科學之制作；無道德之國民，不能有科學之
享受；而去其制作，因亦無所謂享受。則科學所以爲科學者，即失其客觀存在，其結果
必使科學與神演義西遊記一類著作同其空談，則所貴乎科學者又何在耶。

雖在抗戰之今日，因國民道德基礎迄未樹立，故法律命令之執行多不能貫徹；科學
建設與購置多不能如實，陽奉陰違若是之多，言行心口，其相去若是之遠，實令有國有

家者不寒而慄，不富而暈也。此種重大之真理，（卽無道德之國家不能有科學，道德不發達之國家，其科學制作必不發達，其科學享受必不可能。）吾人今日如尙不認識其重大，急思有以補救匡正，則抗戰之能勝利，建國亦不能成功。蓋世從未有以不道德立國者。此則國人所當深思者也。

吾人欲證明之第二點爲無科學不能有道德，科學基礎，不確立，國民道德不能普遍發達。明此義者莫過於管子與孔孟，管子倡衣食先足之說，孔子揭先富後教之義，孟子立恆產恆心之論，而甚重視精神生活之物負基礎。孟子告子篇：「任人有問屋廬子曰，禮與食孰重？曰禮重。色與禮孰重，曰禮重。曰以禮食則飢而死，不以禮食則得食，必以禮乎？親迎則不得妻，不親迎則得妻，必親迎乎？屋廬子不能對，明日之鄒，以告孟子。孟子曰，於答是也何有。不搯其本，而齊其末，方寸之木，可使高於岑樓。金重於羽者，豈謂一鈞金與一與羽之謂哉！取食之重者與禮之輕者而比之，奚翅食重。取色之重者與禮之輕者而比之，奚翅色重」。可知孟子於精神物質要求有衝突時側重權衡比較

而無下極端論斷之意。此則以孟子甚重視精神生活之物質基礎也。故曰「有恆產者有恆心。」又曰「富貴子弟多賴，凶惡子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」而於梁惠王篇，對於御事館蓄之道，再三致意者，亦此意也。漢末荀悅嘗著申鑑一書，以析政理，其所揭五政，以興農桑養民爲先，蓋以「人不畏死，不可懼以罪；人不樂生，不可勸以善」也。世之過重心行者，每以心之高，德之劬，可無須憑藉而自生自存，其夫在不明物質爲證明表現心高德劬之必要條件；無證明無表現，則所謂高，所謂劬，僅成主觀的也。世之過於物觀者，每引孔管之言，以味物之論，其失在不知求富求衣食之足乃以有爲，並非止爲富足而富足也。富所以使易於受教，衣食所以導之入禮也。此在人類乃最高之絕對要求，不然，人卽失其所以爲人之道，以今語言之，人卽喪失其爲人之特徵。黑格爾於其法律哲學中謂一無資產之人其人格必爲不完全者，亦殆此意。夫豈狗牛馬乃至極下等動物，皆可使之富有足食，然不能使其及於教育禮義；知人亦不能及於教育禮義，則人之所異於禽獸者幾希。

程子曰：饑死事小，失節事大。飲食乃物質之需要，守節乃道德之要求。時間一到，或死或存，雖愚夫愚婦類能自斷。平居無事，飲食乃本乎自然；時窮節見，舍生亦根諸天性。以節爲節而守之，乃無上之德性，以節爲節，必須知；時窮守節，必須勇，既知且守，必須仁；而所以培養道德者，則必須顧平時衣食之養，父師之教，二者固不可偏也。時人有成言曰：一分精神，一分事業，又曰健康之精神寓於健康之身體。由是可知身體之健康與精神事業之關係，世人每誤解孟子「苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚」之意，以爲若成大功立大業，必須日日吃苦，而所謂吃苦，卽做其體膚也。故此輩人「自奉之儉，不必見於起居，而獨見於飲食，不必期諸自己，而特期之他人，故在中國，重飲食衛生，求提高待遇，不在一般人之道德觀念中；而因病請假或辭職，則道德觀念予以明許，貪污揩油則道德觀念似又予以默認也。此種偏見之流行，若謂係針對唯物論偏見而發，則未免牛刀割雞之譏；若謂其本身卽係真理，可謂不識真理之論。

吾國先哲論人性，從來有善惡混三說，而社會公認之大惡爲盜賊姦拐，然考其動機

則不外食色。食色性也，乃孔聖之所明示，亦合乎科學道理之至言。在任何時代或任何社會，一旦天災流行，饑寒乖雜，大多數國民流於死亡不保之境，政府困於救應不暇之域，則一切道德之要求付諸流水。於此時也，「易子而食，析骸而爨」，若有本饒死事小，失節事大，飲恨以終者，則縱極知者，亦必蒙愚弱之名。蓋道德乃多數人之要求，高節乃少數人之能事，多數人如放棄其要求，則少數縱極盡人類最高之能事，以希中流砥柱獨撐大廈，終必在多數人忽視之下，化爲烏有也。當時有心者或憫其懷抱，後世史乘或記其遭遇，然其無補於時也則一。善夫管子之言曰：「智者知之，愚者不知，不可以救民；巧者能之，拙者不能，不可以救民；非一令而民服也，不可以爲大善；非夫人能之也。不可以爲大功。」從來有可亡之國家，而無皆應作亡國奴之理。蓋在任何時代，任何國家，其國民不必皆爲道德上之好人，亦不必皆爲道德上之壞人。特多數所趨，大力所使，其亡也，少數之好人，必將蒙多數壞人之禍；其興也，少數壞人亦同享多數好人之福。自價值觀點言之，幸與不幸，公道與不公道之問題乃生，然自整體言之，無論

其爲幸或不幸，而公道乃不成問題者，古書不云乎，皇天無親，惟善是輔。西人不言乎，物競天擇，適者生存。

故欲求道德之存在，必求其普遍存在，欲求其普遍存在，必求其物質基礎普遍樹立，中國士大夫階級之道德不可以爲中國國民之道德；一二十士大夫之道德不可以爲士大夫階級之道德。物質基礎之普遍樹立，乃道德普遍化之先聲，而道德普遍化，又爲道德存在之要件。然物質建設之基礎固在科學而不在其他也。

吾人亟論道德與科學之相輔關係於上。中國數千年來因道德基礎未能普遍確實樹立，故道德之缺乏對於科學制作之影響，愈降而愈顯，愈大而愈甚。又因近百年來步伍西洋未能迎頭趕上，致一切建設均形落後，國民生活陷於極度不安。「講道德說仁義」，乃被愚氓青年譏爲「食古不化」；「老朽昏庸」，對道德要求誤解之深，由此可見。

吾言至此，人或疑道德與科學孰當先後者，余以答之曰不先不後，同時並進。歷史事實已明示吾人，一民族一朝代之興起，其興其起非片面的；及其衰亡也，其衰其亡

亦非片面的；其政治武功可觀者，其科學道德文藝美術亦必可觀；其學術思想頹沉者，其國勢政事亦必頹沉。其興也勃然，其亡也忽然。此在史乘，例所多有。然當其勃然一興之時，其隨之而興者必非片面，以片面從無能興者。時人一談建國必先工業，一若工業化爲建國唯一大業者。年來試驗，總知此事並非如此片面者，則亦常稍稍知返矣。工業如此，他事亦然。故縱一盜賊之羣，當其日行中天時，必有其德，必有其理，亦必有其勢也。其德其理其勢亦均係整個的，而非片面的。是以得長道者長存。得短道者短存，無道必亡。長道者齊發並茂，於時保之之道也，無發無茂，必無所保，既發既茂，不知所保，或保不以時，亦必歸於興也勃然亡也忽然之列，周漢唐明之祚，每况愈下，百以數之，則周八漢四唐明各二，（周八百八十三年，漢四百二十五年，唐二百八十七年，明二百七十五年）其所以未與六朝五代同運者，必有其因；其所以未能倍二爲四，倍四爲八，倍八爲十六者，亦必有其由。蓋歷史時代之遞程由小而大由簡而繁，人類之努力，如不能隨時而同大共繁則必遭淘汰，周之八，漢之四，唐明之二，其前鑑也。

十 論道德經中之不道德思想

道德經一書爲中國哲學上最古作品之一。書凡八十一章，約五千言，惟其中頗有錯落之處。書中所言極簡括，然涉及之範圍頗廣，自形而上，宇宙，至人生，社會，均在論析之列。西方學者多愛此書之簡約獨到，故譯釋之作甚多。其在我國，黃老之學，自成一家；末流所及，且輩成一教。吾國歷史上治世，嘗有人歸功於其時帝王之崇尚黃老者；而衰亂之造，亦有人溯證其時人心之嚮往玄虛者。故道德經一書，就其成學爲教處觀之，可謂雅俗共賞之著作；就其功罪而言，可謂是非之淵藪。

然則道德經立言之大旨又何在耶？據莊子天下篇言：「以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，澹然獨神明居」。又據司馬遷老莊申韓列傳所言：「老子修道德，其學以自隱無名爲務」。經典釋文載稱：「老子爲關令尹喜說道德二篇，尚虛無無爲，凡五千餘言」。洪亮吉氏謂自漢興，黃老之學盛行，文具因之以致治。夫尙虛無無爲而可爲治世

之要，漢之文章且因之以政治，其悉心益甚之慮，灼然可見。故吾人不獨基於哲學之見地，即基於政治之見地，對此書亦頗感興趣而予特別重視也。

吾人試取二篇本文一加分析，則知老子之人生觀與宇宙觀，深得於正反辯證之理，而其政治社會思想則歸結於極端積極之極端消極一途。以辯證方法觀宇宙者古今不乏其人，而其思想大都奔馳於兩極端，而安於極端之消極。其事似甚怪，實則理有固然。蓋「看穿」宇宙者，本不能看穿；而欲逃避或「澈底」改造現實者，亦鮮有不為現實所苦，仰天咨嗟，坦途莫覓，終歸於以消極為積極，即吾人所謂極端積極之極端消極也。故老子之尚無為，實欲以「無為」為大有為之手段，以不治為達治之工具。老子心目中「甘食，美服，安居，樂俗之「民利」，未必有異於歷來講「民衆利益」者。願民衆利益常不普遍存在，不完全，且不常有，雖有聖人出，未能易此歷史事實也。

若聖人不能致「全民」於福利之域，則人類可能之推論可有如下：（一）凡不能致全民於福利之域之聖人必非真聖人，故應另求真正之聖人。（二）聖人並非全知全能

者，故雖有聖人，人類仍有不能解決之問題，仍有不能消除之困難。有聖人在，人類尚
且如此；無聖人，則必更難堪。故應求諸多數之進步與改良。(三)有聖人在，人類
尚受苦痛則何如無聖人。老子之思想殆由第三推論出發。吾人可謂凡由第三推論出發之
思想，均為老子型的思想也。

老子由人類之苦痛，推定聖人為不仁者；更由生之苦痛推定天地為不仁者。顧老子
之心目中之「聖人」乃多數且不同者，故不仁之聖人（如以百姓為鴉狗之聖人）外，尚
有仁聖（如處無為之事，行不言之教，之聖人）。故老子所「棄」之「聖」，自係不仁
之聖，至無為不言之聖，固老子心目中的同志也。老子於聖人雖分為仁與不仁二類，於
天地則無所區分，統曰「天地不仁」。此極自然，蓋天地顯指一整體，為一單數而非多
數，曰天地不仁者實即含有不仁之天地外不能另有仁之天地之存在也。

故依老子之邏輯以斷老子之思想，可謂老子所有之論旨，均證明老子顯然自居於仁
聖之列，其所反對者為不仁之聖人與不仁之天地。其所欲招致者為與現實相反之理想之

現實化。書與事件，本人事之常態，不足爲怪；人與天忤，背理害常，必謂禍異；則所謂實現理想者，鮮有不誤於理想而爲理想所賊者矣。老子於此，陷入矛盾之深，有非一般所能想像也。

夫物生有性；隨類不同。物不能自定其性，殆天定之。天定之物之性，不能禁其用；能變之性，不能違其時。天苟欲變人之事，應變人之性；未變人之性而欲變人之事，天猶不堪。今老子欲從事於此，此老子之矛盾一也。

人類之根性，人類無得而變更之。例如飲食，男女，求進步，辨善惡，乃人類根性之大者。人之所以爲人者在此。去此則人必非人，或爲全然變質之人，或絕然新出之人。亦惟全然變質之人，始有全然變質之行爲；絕然新出之人，始有絕然新出之行爲。現有之人，必然爲其現在所能爲願爲之事，而老子欲使之無爲，此老子之矛盾二也。

老子謂：「知者不言，言者不知」。又謂：「聖人後其身而身先，外其身而身存，以其無私故能成其私」。道德經中類此文句極多，俟辭似流利，其所表達之思想在道

德上頗有問題。知而不言，何以見知？且老子修道德經五千言。自居於知之地乎，卑微之地乎？儒家（老子心目中不仁之聖人）重公，故主法天，曰天地無私，天下為公。主犧牲個體（私）以成全整體（公）。講無私所以存公。與老子之以「後」為「先」之手段，以「外」為「存」之手段，以「無私」為「成其私」之手段，其觀點與觀念截然不同。夫以退為進，以權為擒，乃權謀術數者之事，非仁聖所宜居心，此老子之矛盾三也。

老子之政治社會思想，以其宇宙人生思想陷於矛盾，故亦隨之錯誤，所謂無為政治，治世之要，實屬誤解政治，昧於人事。歷史上有為之政治，頗多害民之處，不待例舉，然其原因不在有為之原則之本身，而在從政者不明為政之方，或其能力不足以從政。消極憤世者，於此自易發為無為之論；而在積極有為者觀之，此正其有為之始機，所謂千載一時是也。夫「無為」政治與每為必敗之有為政治較，自有其消極之價值，此所以歷代無能君相，安於坐食，喜於無事，美其名曰無為政治也。然澈底言之，如標無

爲，不能有政治，故無爲之爲政治，亦猶無政府之爲政府，必歸於不通而後已，此老子之矛盾四也。

上述之矛盾極深，且屬根本者；此乃老子型的思想之必然結果。設此類矛盾，亦可謂爲老子型的矛盾，凡與老子同其思路者，必囿蹈之者也。

綜觀道德經全書，老子對於宇宙與生命並無有系統之剖析，其谷神玄化一類名詞，意指何在，已不可知。益以全書文句錯落之處甚多，吾人已無由窺其思想全豹。就其所論及人生社會各點觀之，其思想體系顯然缺乏道德前提。不明道德之本，而運談政治倫理，乃至道德本身，其思想乃亦不知不覺陷於多方面之不道德。以上所述，或可窺見梗概。然老子觀察透澈獨到之處亦所在多有，不必否認。如道經第一、第八、第十一、第十三各章，德經第四、十九、五十一、五十四、六十三、六十六、六十七、七十八，八十一，各章所述，一鱗半爪，亦有足多，吾人所當留心者也。

十一 論仁愛與嫉恨

近來（三十二年四月間）大公報提倡愛、恨、悔、並重說，一時附和者甚多。原來大公報的意思是：「我們要愛、愛國、愛族、愛人、愛事、愛理；我們要恨、恨敵人、恨漢奸、恨一切口是心非，損人利己，對人無同情，對國無熱愛，貪贓枉法，以及作事不盡職的人；我們要悔，要懺悔自己，省察自己的言行，檢視自己的內心，痛切懺悔自己的大小一切的過失」。這樣苦口婆心的善意，無怪有一部分讀者附和，頗有使愛恨悔成為一種社會運動，一種行為的倫理標準的趨勢。

這呼聲先得到林同濟先生的附和，在他的「請自悔始」一篇文章裏，開頭就講嫉恨的重要，他說「愛神之旁，必須有嫉神」，「嫉就是恨」，「有所真愛者，必有所真恨者，必有所真恨者，必有所真愛」；認為以前專談仁愛，不講嫉恨的倫理學者是「國粹的遺德家」，是「唯愛的慈善婆」。

這固然是對於舊日稱仁愛，不稱嫉恨的整個倫理思想下一大攻擊：雖然未正面反對仁愛，但反面提出了嫉恨，已足使現成的倫理思想系統發生動搖；蓋以其愛恨並稱，（提倡恨而不反對愛，與向日之提倡一面以馭倒另一面的說法不同，愈足以使人滋惑，而非有棄愛之一般讀者，將不易斷其正確性之所在。從理論本身上講，我們覺得嫉恨永遠不能成爲道德學的內容。不錯，「愛與恨是永遠並存的現實，（林同濟先生語）但此現實是心理學的內容而不是道德學的內容。在心理學上我們把所有入類的感情拿來作科學的分析，如愛、恨、喜、怒、悲、歡、憎、惡、我們分析他們的過程、作用、以及和神經與血液運動的關係等等，但我們不研究他們的道德價值，正如在生理學上，我們把痛、癢、盲腸等的生長來同血球、肌肉等的生長一樣分析，並不評判誰好誰壞，但在道德學上我們的態度雖依然是科學的，而着重點却兩樣，換言之，道德學只注重價值，保存價值，因此道德學先要辨別是、非、對、錯、好、壞、而保留的是是的，對的，和好的。

古今中外的倫理思想，除極少數的例外，（如林同濟先生所提到膚淺的阿拉伯教徒，如一部份狹隘的馬克思主義者，）殆均欲保存仁愛，摒斥嫉恨，在許多心理學上對立的感情中：倫理學對於別的對立感情尚多留通融之餘地，如願人常保持快樂心情，但也勸人不要「樂而忘憂」勸人「先天下之憂而憂。因為在憂患中人們比較容易成熟，容易生存，所謂「生於憂患」。又如勸人心境常應喜悅，應「喜氣洋洋」，但也不完全排斥怒，如「夫人有不怒」「一怒而天下平」。又如勸人施愛，但也不全排斥惡，「惟仁者能愛人能惡人」；「惡紫之亂朱」，「惡鄭聲之亂德」。但於憎惡也每多加有條件，如管子說「聖人之憎惡也內，愚人之憎惡也外」。倫理學上獨於嫉恨為全然的排斥，在過去可以說為賢者所不道，我們念了一部四書，未曾發現聖人教人以嫉恨之所在，這裏究有甚麼道理可說？

孔子說：「汎愛衆而親仁」。又說：「舉善而教不能」。子張更發明道：「君子尊賢而容衆，嘉善而矜不能」。究竟為甚麼親仁，尊賢、舉善、嘉善之外，還有愛衆、容

乘、數不能、於不能呢？這道理孔子自己有說明：「季康子問政於孔子曰，如殺無道以
就有道何如？子曰：子爲政，焉用殺？子欲善而民善矣。君子之德風，小人之德草，草
上之風必偃」，又說：「好勇疾貧亂也；人而不仁，疾之已甚，亂也」。朱子註釋道，
「好勇而不安分則必致亂，惡不仁之人而使之無所容，則必致亂，二者之心，善惡殊
殊，然其生亂則一也」。

據禮記坊記所載孔子的意思，更爲清楚。他說：「君子之道，辟則坊與？坊民之所
不足者也。大爲之坊，民猶踰之」。又說：「善則稱人，過則稱己，則民不爭；善則稱
人，過則稱己，則怨益亡。詩云，爾卜爾筮，履無咎言」。又說：「君子因睦以合族，
詩云此令兄弟，綽綽有裕，不令兄弟，交相爲瘡」。

論語上舉君子有九思，其中之一是「忿思難」。大學上說「身有所忿懣，則不得其
正」。

所以聖人教人仁愛，不教人嫉恨，大約不出三層理由：（一）但能仁愛，便可治

國。(二)嫉恨一事，對嫉恨者自身有害。(三)嫉恨徒足致社會於亂，並無好處。這三點理由，無待贅解，即可自明。但我們不妨附帶聲明，孟子所謂：「徒善不足以為政」，並不與「仁政」「善政」等意義衝突，仁政善政是為政的根本目的，但方法與工具却不能得之於仁愛的本身。為了行仁政有時也要殺人，像孔子殺少正卯似的。但殺人並不是仁政善政，只有為行仁政而不得不殺人的殺人，才是仁政善政。但殺人是國法上的事，並不是社會運動，亦無須以嫉恨為護符。殺人也不需要嫉恨的幫助，諸葛亮揮淚斬馬謖，可以說對於馬謖並未嫉恨。

其次嫉恨，在心理上常引起疾病。因為這種感情並不正常，而且反常。你可以在你嫉恨人家時，分析分析你自己的心理。狀態；或者你若慣於為此，不妨找一本有照相的心理學教科書，看看人在「恨」的時候面部表情是甚麼樣子。所以單就個人健康和心理衛生來說，嫉恨也是要盡量掃除為妙。所以專對個人自身說，嫉恨之說，也是不足為訓，不足為法的。

認到嫉恨可以招致社會禍亂，更爲顯明。蓋你恨我，我恨你；你說我無同情心，我說你無同情心，你說我口是心非，我說你口是心非；結果是「交相爲虐」。即以作奸犯科貪贓枉法而論，也不過是法律上的犯罪，應由法律來說公道話。法律尙未說誰貪誰奸，我們固不可隨口亂說，法律說誰貪誰奸，我們也只有法律之下，和法律之內，來擁護法律，幫助法律，裁制他；不好自定標準，自心先下判斷，因爲這也是交相爲虐，足以致社會於亂。

在生理醫學上我們要克制一些現象，又要提倡一些東西，例如病象、癡態、癆瘵、盲腸、我們便要想法診治他，抑住他，割掉他，例如五臟、六腑、四肢、百骸，我們便要滋補他，培植他，助長他。在倫理上我們同樣對於某些感情（如嫉恨）要儘量終除他，而對於另一些感情（如仁愛）則儘量培植他，我們要補不足，去有餘；不是要因爲在某處有所不足，而主張在另一處提倡有餘。依照人性，仁愛是天然有所不足的，所以我們要提倡；嫉恨是天然有餘的，所以我們要抑制。假如我們今天的社會還不夠好，不

夠合理想，那正因為我們的仁愛之心還不夠強不夠熱，倒不是因為我們的嫉恨不夠，相反的，我覺得我們的嫉恨太多。

至於私人間的仇恨，往往幾世解不開者，我們如以仁愛為懷，也萬無不解之理。左傳對於奚郟舉賢，不避親仇，曾大書特書。近代政治上的競爭，失敗者常向勝利者道賀，有時且以在野之身幫政「敵」的忙。使多難的人類，於黑暗中看到一點光明；於冷酷中獲得一點熱意；於緊張中遇到一些輕鬆。西人有句成語是：(Nothing Human is So Foreign to Me)這恰和我國一句舊話：「人心不相遠」相應。(漢元帝皇后語)我們都是人，都有人心，易地而處，有皆然者，聖人也不過是人倫之至，究竟除了極少數的上智下愚，誰能比誰強了許多，大成問題。所以談嫉恨實在只有引人走入冷酷叛亂，和賊相竊的途徑上，並收不到半點預期的好處。

國父在民族主義裏說：「仁愛是中國的好道德；古時最講愛字的莫過於墨子。墨子所講的愛愛，與耶穌所講的博愛是一樣的。古時在政治一方面所講愛的道理，有所謂愛

民如子，有所謂仁民愛物，無論對於甚麼事都是用愛字去包括。所以古人對於仁愛，究竟怎樣實行，從此便可以知道。

民國二十四年國民黨第五次全國代表大會通過的國民黨黨員守則第三條，標舉仁愛為接物之本。本黨總裁上承 國父遺教，繼美古聖先賢，曾不斷闡明「仁民愛物」的哲理。在最近出版的「中國之命運」一書裏曾說：「今後國民的心理建設，應以獨立自主的思想運動為基礎。而其最重要的條目則為發揚民族固有精神，講求科學真實的知識。以言民族的固有精神，則中國智仁勇之三達德，及其所以行此達德之誠字，實為我民族德性的結晶。……綜括的說：要我們的國民積極創造，自主自勵，務化冷酷的態度為熱烈進取的情緒。……化消極萎靡的精神為積極果敢的行動，養成整齊嚴肅踐履篤實的風氣，方能鞏固革命建國的心理」。（頁一三一）。

總裁於此雖未單論「仁愛」，但民族的德行實不能出四維八德的範圍，固是他一再申述的。（頁一三三）而要我們化冷酷為熱烈，正是要我們起仁愛，去嫉恨。因為嫉恨

是冷酷的，消極的，破壞的，悲觀的；而仁愛則是熱烈的，積極的，建設的，樂觀的。歸結一句話，我們仍然贊成仁愛，提倡仁愛，我們應知仁愛。

（頁一三）

……蘇聯函稱：蘇聯的國民對於……
 主自是……
 行……
 後……
 英……

別……

十二 論法律之道德基礎

(以國家總動員法為例)

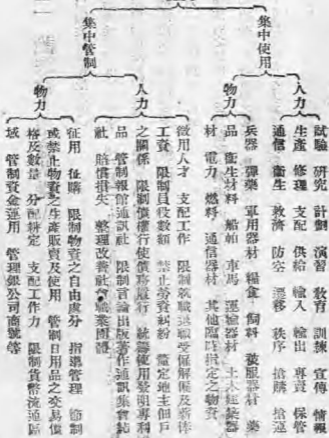
國家總動員法前經政府於三十一年三月二十九日明令公佈并於同年五月五日付諸實施，關於國家總動員及總動員法，近來國人頗多研討，名言議論時時見於篇幅。本文則欲以斯法為例進而說明國家制法之道德基礎。

茲先一敘總動員法之內容。

總動員法施行之目的，一言以蔽之，為由政府集中運用全國之人力物力，而所謂人力自然包含體力心力及其活動之管制，與夫其成就之使用。所謂物力自然包括人力以外之一切國家可能管制使用之力量，試列表以明之：

人力
體力
心力
活動
成就
物力
其他
國家
可能
管制
使用
之
力量

國家總動員法之實施



十二

1011

從上表所列，吾人可以見到：

第一，國家之意義為全包，全有，且至少對內為全能者。舊政治學說有以人與國家對立者。(Man Vs The State) 可謂未能認識國家之「全」性，此亦無足深怪，蓋學者視思默想，惟在平時，以平時之心情觀國家之太平狀態，誠有如一般人所傳然者，即所謂國家果又何在而何為者耶？平時吾人祇見個人之出風頭，居要位，百行無技，爭奇鬥豔，職業上之競技，遊戲上之比賽，憲法立民權自由之章，民刑揭保護財產之律，熙熙攘攘，洩洩融融，有個人而無國家矣。此種現象，乃極自然。蓋平居無事，吾人絕不能認識國家之為國家者，亦猶之壯健活潑時吾人絕不能認識身體之所以為身體者。近代生理學來源於解剖學，而解剖學之成立，由於驗體診病。非洲某族土人之習慣，呼聲痛曰：「我的臂是在那裏」，蓋僅於臂痛時始特覺有臂，斯乃理之常，可按索而知。此種情形於家於國無不皆然。今日者吾人始見國家之存在，且日伸其巨掌向吾人為無厭之索取，索吾人之財產，索吾人之薪金，索吾人之身，索吾人之心，吾人亦嘗用盡個人技巧

智慧，日思所以逃避取巧之道，今則國家以總動員之法律，為天羅地網之佈置，必使吾人小智小技無所施於天地之間，而粘然為國家之用而後已。

第二，總動員之意義為無物不動，無人不動，而納動於軌物之中，故動須總系統籌於國家意旨之下。抗戰七年以來，從一種意義上言亦可謂無物不動，無人不動，而動而不循軌度，動而有背於國家利益，誠如一般所謂反動亂動，其結果徒致自身力量於相抵相銷，增長敵人之氣燄，自損百世之元氣，其為不智殆極顯然。總動員者，呼吸一體，步伐一致，用全國之力量以赴民族生存之事功之謂也。故於人，則凡其身之所有，力之所在，心之所思，靡不納於國家掌握之內，為集中之調度與使用。自今以往，吾人如以通常觀念應付此種局面，如工作職業自由進退，飲食起居，隨意所好，其必為動觸法網，妄干咎戾，彰彰明矣。

第三，法之意義為賦予某種行為或狀態以道德根據之條規，人類不能外道德背道德而立法，故立法貴有道德基礎。所謂道德者，不過生存基本事實之道理化，而使人能觀

其有道理而樂於接納奉行也。故國家立法，不處瘠女人生育而罪男人之妻妾也。然則國家何能立一總動員法，以限制其人民之行動，剝奪其自由，取其身家性命之所有，以赴長年擾攘之戰爭？乖人倫，賊人心，背人情，所謂道德倫理基礎其又何在而何指耶，本文以下所述，即欲對此根本問題作一答覆。

(一) 國家乃羣之抽象，非羣之分子之抽象。一人羣既同其膚色骨格，而一致其心思，必然營共同之生活，而有共同之利害關係。此種諸同關係（同地域同歷史，同血統，同形貌，同宗教，同信仰，同生活，同利害，同前途，……）之抽象存在即國家。故國家不代表個人意志（盧梭所謂 *Volonte Des Tous*）而代表羣的意志（盧梭所謂 *Volonte Generale*）不因個人而產生，故亦不為個人而存在。國家於張三李四之生存利害，僅就其，並經由其，圖心羣之生存利害而為適當之關心；不由羣或不就羣而及個人之事，可謂國家依其本質所決不能作為者。使國家為個人意志之表現或抽象，則是每一個人均可有一國家，其為不經，殆極顯然。

(二) 國家存在之目的爲維護羣之繼續存在。使世界上無某一羣之實體(民族)，亦必無其相關之抽象(國家)，世有無國之羣，決無無羣之國。有無國之人，決無無羣之人。無人則羣不生，無羣則國不立。羣之份子，僅於羣之內，以生以長，以工作以休息。人人如此，而羣之存在乃得以延續。無張三無李四不足爲羣憂，然如使類似張三李四之人均一旦消絕，則該羣亦即根株不存，而化爲烏有矣。故張三李四之存在與否，非國家之所特別關心。惟羣賴以存在之諸多類似張三李四之人之存在，乃國家所其關心之事，蓋國家除設法維護衆多類似張三李四之人之存在外，決無他法可以維護羣之存在，而羣之存在固國家唯一之目的也。然吾人不曰國家目的在維護多數人之存在，而曰在維護羣之存在者，以此二者顯然有別，而前一說法不獨在學理上不正確，且在實際上亦毫無足取也。羣舉一例即可說明。國家可犧牲數萬生命以守一空城也。又如多數人之生命亦如一個人之生命，百年之後自然死滅，而羣之生命則萬世無疆也。

(三) 羣之繼續生存爲有價值有意義之事。吾人不論價值本身有何意義，但比較世

界上存在實體而爲言，則羣之存在價值應次於人類之存在價值而居任何其他存在實體之上。比之羣之存在價值，個人之存在價值乃微而不足道也。顯羣之存在意義則較之人類存在意義尤爲深長而有趣味。人已爲萬物之靈，而羣尙無萬羣之秀。羣與羣從古以來卽在一大競技大賽跑狀態中，其間踣跌而倒地者不知凡幾，雖乎其後者不知又凡幾。今日之羣以類而論有黃白黑，以族而論則中華，日本，英，美，蘇，德，其羣學大者。就中華而論，已有五千年競足之歷史，前乎其羣者若埃及，若亞非，若巴比倫，均已踣跌而倒地，踵乎其跡者，若希臘，若波斯，若羅馬，均已中道而厥。今日能繼往而邁新，與強有力後起之秀以爭長論高者，惟此中華一羣；其事於價值中特具價值，意義中尤有意義。

(四) 凡國家爲維持羣之存在，向個人所作之要求或加於個人之損害，均合於羣之德。當國家爲羣之生存而對外作戰，其中心目標雖有一個，但戰場中人以自保生存是也。勝則生，敗則亡，故勝敗之機，爭於俄頃，不可有一分懈怠，不容有絲毫猶疑，凡

可成爲力量而可增加制勝因素者，國家應不巨細無遺，隨時隨地，講求控制運用之方，其間惟有因法規不密，執行不力，使某一個人或某一團體受到過分利益或不利益，然吾人於此決無懷疑國家偏袒一部個人而苛求另一部個人之餘地。許多工作與位置，自個人觀之可有好壞安危之不同，在國家視之，則均爲必須執行之工作，必須派充之位置，量能而使，因材爲用，決無恩怨偏私夾於其間。國家對於人身及財產在公私法上承認個人所有權，有使用權。然此非謂地球上某一塊土地即可由某人透過而起越國家，政府，領土，主權等基本條件（一切法律成立之條件）最後永遠保有。於此，民法上之所有權顯然與公法上之所有權不同其範圍及意義。此種所有權分觀觀念，不獨見於文明社會，抑亦見於原始部落，非洲土人俗諺有云：「土地固有人民，人民不領有土地」。其意謂包括人民在內之領土，乃部落之所有物。同理，在國際公法上吾人謂侵佔某國之領土，不曰侵略張三或李四之土地，即便被侵略之土地於侵略時在民法上確爲張三或李四所有也。然國家於使用管制人力物力上所爲之損害，由於私法上之侵佔，應加賠償者，國家

亦無時不為必要之賠償規定。由此可知國家之目的手段均屬大公，一秉大公，緣因此致私人於損害，固不發生不道德之問題也。

(五) 反之，個人之任何反抗、違背、或企圖逃避國家所課之責任，或冒享濫享其所不應享之權利，乃其屬不合道德要求者。人有發為不信國家而信私智之論者，如哈代威寧克斯故事中所述販賣私酒女人之所為，此種人如能置身局外如盧濱孫之行徑，步入一漫無所屬之荒島，則其議論為得為失，或不無討論之餘地，而所謂不信國家者，亦皆離開國家即將淪滅之份子，其行徑恰如水中之魚，曰不需水者，亦只以其尚在水中故能道此耳。由此以推，則人類之忘恩負義滅絕倫常，無有甚於此種居心者。而以文亂法，乘機取利，視國家之危亡，曾不動其毫毛，有利即趨，有責即避，天下之不道德，無有甚於此種行動者。

由於以上之分析，吾人對於法律之道德基礎或可略窺一二，惟此題範圍頗大，牽涉亦廣，斷非有限篇幅所能舉述，詳而明之，應俟專作。

十三 論道德立法與道德制裁

法律並不能完全規範人之行為，尤不能規範人心。人心及人之一部份行為皆受道德之約束。一無道德之國家或社會，其法律必為跛腳的，行久益疲，寔假法律亦成爲具文。此點吾人曾不憚煩瑣，一再言之。良以一無道德之國家不能真正有法律；其縱設有立法專管，制法如毛，亦必爲形式的具文，法律之效不彰，法律之用不宏。

古今大思想家論治道必先講倫理者，實職此之由，並非其人立異鳴高，或好高鶩遠。顧道德的條規雖極重要，有關道德之著述雖亦無慮千百，然而古今中外並無一文明國家頒佈一種或數種之道德的或倫理的法典（*Moral Or Ethical Code*）如其曾已頒佈無數之民刑法典者。吾國過去曾舉三綱五常三從四德之目，又有四維八德之經，近來國民黨舉十二守則以規其黨員。其在西方，摩西立教，介乎法律與道德之間；耶穌登山十誡，則以道爲荷；*康德明兩大命命*（即 *Categorical Imperative And Hypothetical Im-*

（perline）之說，里格爾表行已尊人（Be A Man And Respect Others As Men）之義。東西立教，相映並美。然此亦僅係標舉大綱，未及其細。

自二十世紀初年以來，國際間曾有倫理學會議之舉行，倫理立法（Codification of Ethics）之說，一時甚囂塵上。顧擬議雖多，同語尚鮮，故法典之出現，竟不果能。良以國際倫理法規亦猶國際戰和法規，其來源與根據仍不出各民族各國家之風習與觀念，任何的「國際秩序決不能建築於無「國」之上，是以各民族各國之家國內道德如不能蔚為制度，而有拘束效力，則所謂國際倫理立法必屬徒然者。執此以言，道德之進步較之法律又遠為隘乎其後矣。

道德立法決不以提出口號，標舉原則為能事。舉忠舉孝乃極易為之事，然不能有多大之實用價值。所謂實踐道德（即倫理）者，貴乎躬身自強，有條不紊，使婦人孺子皆知行其所當行，止其所當止。我國禮記與儀禮之所載，可謂相當具有道德立法之內容而無其形式；有其詳盡而無其條理。然其制作精神與獨到之見解，實有足多，而在今

日，彌覺足貴。吾國歷代改朝換紀，明君賢相，多制定禮禮，頒行天下，以爲一代人活動之大經，良心之準則。其間賢哲之士，亦有家訓鄉約世範之作，或以教一家或以化一鄉。乃民國以來，迄今三十餘載，各種大小之法規，均已次第制頒，編於道德規範，等開編之，以致變法過亂之事，層見迭出，幾於司空見慣。

吾人今日如言道德立法，應放棄論文式之著述，學究式之說明，而應一以不爭之義爲準，牽列而條出之。例如家庭，學校，社會，政府，國家，以其各爲一固定的生活制度而要求於其各個分子者爲何，其所應給予其各個分子者又爲何。又如親親之殺，長幼之等，內外之義，物我之分，天人人神之際，人人所應存於心而見諸事者各如何而又何者。凡此諸大端，無不可準於不爭之義，一一規定，而後一道德法典庶幾可以完

全。

於此有一嚴重問題呈現於吾人之前，卽道德立法如無道德制裁以爲之繼，則所謂道德立法者豈不較之一般法律更有成爲具文之可能乎？此一問題至有意義，亦卽吾人擬於

以下加以解答。

吾人目睹今日許多奇形怪狀之人與事，不恤地位，不計聲名，專以作奸犯科爲事，於如毛之法網中，往來進退，游刃有餘，政府不誅，社會不攻，甚且推波逐浪，樂爲助，寧甘效顰，不恥爲伍。立國三十餘年，抗戰達六七載，最大而可毀，痛心之失敗，應無過此。吾人今日計議道德立法，苟不提偶制裁辦法，豈不將爲此輩人所齒冷。

吾人習聞之道德制裁，如過去七出之律，現在之所謂輿論制裁，或根本失之偏頗，或大都不生效用，故欲求道德制裁之得，以名符其實，必其行之有效而且普遍公允。其次道德制裁當爲惡人濫用，作爲攻訐敲詐之工具，如報紙記者以揭佈他人之醜行爲威脅，而向之索取賄財。又道德制裁方法與工具常流爲不道德或違反道德，如過去所用之焚屍車毀等。故道德制裁之使用，及其方法與工具，本身應先爲合於道德者，否則卽爲緣木求魚。

吾人欲於合於道德，行之有效，而又普遍公允之中，求得道德制裁之辦法，則有以

下之實際原則可資參考。(一)道德制裁之使用應不分性別。故不應設有專對付男人或專對付女人之辦法。(二)道德制裁應不分種族宗教疆域而一體適用，故不應對異教或外人專設制裁辦法。(三)道德制裁應重視身分地位之差異，知識水準之高低，老幼殘疾之區分，故於制裁時應斟酌當時之特殊情形，而變通行之。(四)實行道德制裁時，受制裁者之應得利益與保護，仍應許其享受。關於道德制裁之實際辦法吾人依據上述標準，亦可略為指出如下：

(一)嚴肅的家庭制裁。家庭之特點為愛與熱，然此愛與熱不應賜予破壞家聲蕩倫敗紀之分子。故一宗或一族中如有此類分子出現，必合全家全族之力以嚴肅之態度予以制裁。例如家庭或家族會議之決議，就其過犯輕重程度。而予以適當之處罰，如輕者當為詰責，中斥黜逐；重者或驅逐出家，(永遠的與定期的)，或脫離親屬關係等。

(二)負責的輿論制裁。輿論有兩種，一為口誅，一為筆伐。然無論用口用筆，必須負責——對自己良心負責，對社會負責，對被誅伐者負責。必如此始能免去狹嫌報

復，攻訐勒索等反道德的行爲。

(三) 輿論以外的社會制裁。社會如欲避免其成爲包庇罪惡藏垢納污之命運，必其各個分子負起道德檢舉道德制裁之責，而國家法令應極定保護及獎勵辦法，庶人人樂於行道，無人耽於自好。社會制裁之根據應爲國民對不道德行爲分子隨時隨地之自動檢舉，使每一分子均無時無地不感受十目所視十手所捐之嚴重場面，而不敢公然作奸犯科。社會於對道德罪名已定之分子應就其情節輕重，予以懲罰；例如親朋之斷絕往來關係，學校之記過，革除；工廠之中誠，記過，解僱；教會之驅逐出教，政府之驅逐出境，（縣境、省境、及國境）；其情節更重者並得舉行示衆，登報公佈姓名及罪狀等（就其可責者而言）。

以上所述之道德制裁應詳細規列，使之成爲道德法規之一部，其所加於國民之義務應爲絕對者，此種義務之規甚重不廢行，應認爲最不應有之事，而另定勸導之權決不在道德制裁初行期內，對於勸導之制裁，加以明確之規定與夫嚴格之執行，乃屬必要者。

無異策。人人皆知中國社會似有所缺欠，然所缺所欠為何？則均有難言之苦。作者不敏，願舉道德立法與道德制裁之義以與衆有缺欠感之國人商榷。倘得一端，或不難尋釋其緒也。

十四 論服務人生觀

一、人生觀與服務的意義

(一) 人生觀的意義 我在這裡不想把哲學專家對於人生種種的玄妙說法拿來充實我的解釋，我只要說我個人對於人生意義的認識。在我看來，人生二字包括兩部事實。其一為人的生命，其二為人的生活；凡講人生意義必須及於這兩個方面。我先說人的生命。

人為動物之一，而動物為生物的一部。生物學生理學上所分析的生命當然適用於人的生命的分析；人的生命與其他生物大不同者在其心理的方面，而不在生物生理方面。我們分析生物的生命，不難得好生，自保，死亡諸大原則，而此諸大原則亦同樣適用於人的生命。換言之，人生亦受好生自保死亡諸大原則的支配，必須求衣求食求住以延綿其個體的生命，必須求偶生子以延綿其種族的生命，此所謂好生是也。其次，人生必須

盡力保其個體使不為外物所消滅食用，亦必盡力保其種族，使不為他種族所消滅克服。此所謂自保是也。復次人生必須死亡，凡營兩性生殖的生物均須死亡，不論其壽命長短。所以人縱上壽，百年必死，舊日皇帝日思欲吃仙藥靈草以長生的，固然是不可能，即今代科學家欲使腦神經還原亦是理想，尙不能見諸事實，此所謂死亡是也。

人的生命從生理上觀察亦與一般高等動物無異，而受幾種較大原則的支配。第一，生理上的生命受合作原則的支配。所謂合作即個體（多數細胞）為整體（即生物體）的利益而活動，不計其個體地位的高低，職務的性質，遭遇的險夷。例之最甚者莫過於食菌細胞，尤其白血球。白血球為維持整體的生存利益盡力與外敵（如病菌）抗，至死而後已。第二，生理上的生命受服從的原則支配。生物體各個部分為了工作諸和，使整體得以順適生存，皆能從一尊，而無怨尤抗命的現象，即各工作部分（如四肢百骸五臟六腑）統受中央神經系的指揮，毫無錯亂現象發生。第三，生理上的生命受協調的原則支配。所謂協調即生物體各部分均能互相為用一致行動，步伐整齊，若一部有不健康落後

情形，則全部立受影響。所以神經交互作用，肌肉運動作用，分泌作用，消化排泄等作用，雖各司各別，但工作協調，用能使生物體無缺憾的存在着。

生命在心理方面表現最完善者莫過於人，此爲人用以與其他生物劃鴻溝者。因爲其他生物雖同以上生物的與生理的原則支配，但不能或大部不能將此等原則會通於心而表彰於外以構成社會有機體。在生物學上生物的三級體既很少見，而蜂蟻等所組成的社會有機體又殘簡不全。將生物生理原則充分表現於社會有機體者，惟人爲能。故一部份人類社會皆以其分子受生物原則的支配而顯其活動，又以其受生理原則的支配而使之存在，此種社會活動存在的事實，即心理生命的明證，而爲人類所特完全具備者。

生物生理及心理的生命原則有一共同的例外，即病態是。一生物體可以因種種關係而致病，一社會有機體亦可以種種關係而致病。凡病態的生命必多少違背上述生命原則或原則的一部，則此生命在無法恢復原狀前，必不能健康的存在着，漸漸趨於不自然的死亡。

我們再說生活。生活即生物體爲維持繼續並保全個體及種族的生命所爲之種種活動。此種種活動，在我個用語上可以總理的「衣食住行」四字概盡。衣食住行乃生活整個內容，而行所包含的獨大個多。我們如不營衣食住生活，則生命即不能存在。如不有種種之「行」，則衣食住生活即無着落，所以行爲衣食住大用，衣食住爲生命的大用。換言之，生活爲生命的大用，生命爲生活的大本。

我們對於人生的觀察與認識必須及此二方面。由生命與生活的認識上可得一正確的人生概念，然後我們才可以說我們是有生觀。

(二) 服務的意義，總理說人生以服務爲目的，不以奪取爲目的。究竟服務二字所指的是什麼？我們不可不清楚認識。服務的最簡單解釋，就是盡到義務，履行義務，作完義務。盡到，履行，作完一類動詞的意思非常清楚，無須解釋，但義務二字，必須詳細闡明。照字義上講，中國的義字用法之一是指有所予而無所取者，所以施恩不望報，即得謂之義。我們通常稱：除爲公衆謀福利爲社會樹正義外，並無其他個人私圖的動作。

謂義務，也是這個意思。務字指事而有專意，所以專心作事而無別圖，乃義務之原始的
最初的解释。

但我們從前述生命的生物生理及心理原則可以知道生活為生命所必需。而生活的資
料（精神及物質的）又必須仰賴社會，不能別求。可知我們一生下來即已從社會裏取得
權利，則為報答這種權利的享受必須有相對相當的義務的履行。從這種根本事實上我們
可以看出享受權利而不盡義務乃是竊盜乃是奪取；盡義務而不享權利乃是混淆，乃是假
說，竊盜固然不對，假說亦是不對的，因為不勞而獲，如人人皆來仿效，社會連一天都
不能存在，社會解體，生活何託？生活如無着落，生命何存？所謂假說亦是不對的，因
為人一生下來既已享權利，將來的義務乃對早年的權利而發，是應盡必盡的，並不是如
義務原始最初的意義說只盡義務沒有權利。

享權利不盡義務，社會國家必解體；盡義務而不享權利事實上乃不可能。所以權利
和義務是對待名詞，別人的權利便是我們的義務；別人的義務，便是我的權利。若能看

心

浴

1111

到「別人不盡義務，我決不會享權利，我若不盡義務，別人亦即無權利可享」。這種事實，則亦可謂盡義務實是享權利，因為不以此不能得彼也。所以在現在社會事實中有許多不能強命為義務或權利的。例如當兵，我們若認當兵是義務，則因當兵而受國家獎勵人民敬仰薪俸餉糧又是什麼？又如說念書是權利則強迫國民教育又有什麼意義？

(三) 服務人生觀 人生觀及服務意義既然說明如上，我們若把這兩重意義合併起來即得服務人生觀，我們可以作結論說：服務就是人生，人生必須服務。因為無權利我們不能生存，無義務我們又無從得權利。因為我們社會若存在必須人人服務，否則社會即將解體，而我們又是社會動物，離此社會，即不能生存也。

二、生命是服務的，生活是服務的

(一) 生命是服務的 以上我們對於服務人生觀的意義已扼要說明。但尚有兩點意思我們於此申述一下，以充足這個人生觀的大概。第一點我們要說生命是服務的，我們

思我們於此申述一下，以充足這個人生觀的大概。第一點我們要說生命是服務的，我們

道生命是一個相當長久而且是整個的東西。人類的生命是從他的始祖到他最後的一個子孫，這中間說不定有億萬年之久，但人類這個生命是整個的，一個種族或一個民族，從他的始祖到最後一個子孫，這中間說不定也有億萬年之久，但這個種族或民族的生命是整個的。在這些層次之中，個體的生命是從多方面與其他個體生命取得連繫的一點。這一點既承先也啓後，既有保持前人餘業的義務，也有發揚光大以貽後代的責任。生命現象之最顯著者莫過於生命的擴大、增麗、與持久。蔣主席常說生命的意義在創造宇宙繼起的生命。這個創造繼起的生命意義，恰是服務的生命意義。

在生命現象中一大部確實是悲劇的材料。這充分證明生命本身並不一定是一愉快可喜的，但生命持有者，必須承擔這生命的責任，恰似一個接力賽跑者緊握了跑棒拚命地跑一樣，一個接連一個，這樣把生命一代一代傳下去。這「握緊」這「跑」這「傳」都是生命服務的偉大莊嚴的事實，任何人都不能否認的。

(二) 生活是服務的 我們第二點要說明生活是服務的，生活是服務的這一事實，

比生命是服務的事實來得更明顯，範圍更廣，事實更多。我們一生的活動固然是服務中得權利以自養，但我們既已證明生命是服務的，則自養正是持續生命，所以自養於此也含有很大的服務意義。除此之外，我們一生的活動，還在養人，如養家，養社會，養國，使這些生命個體及社會有機體，健全地存在，以符合生命及生活較高的要求。合這兩個意義，我們可以說生活的全體是服務的，一小部是為自己的生命生活服務，一大部是為他人生命及生活服務。蔣主席說生活的目的在增進人類全體的生活，這增進乃是生活服務的主要內容。

三、服務成功的要件

光是認識了服務人生觀的內容，還不算數，我們必須認清而且記住甚麼是服務成功的要件。我們既然講服務，就當必然地求服務的成功。那麼甚麼是服務成功的要件呢？

(一) 我們要拿出服務的真誠 我們過去犯的大病是不真不誠，所以一切工作都合

有虛假成分在內，因此所成就的東西，在價值和數用上不能與外人頡抗，心而不真不誠，則一切皆成虛偽，俗云：差以毫釐謬以千里。毫釐之差就在真誠不真誠耳。

(二) 我們要培植服務興趣 無興趣即是乾燥，凡事一虛乾燥，作來便無成績。但無興趣並非來自外面實在生於我們本心。我們若從種種方面培植我們對於一件事一個人或物的興趣，則做起這件事來，或看見這個人或物自然會感到紙上的趣味，否則我們可以厭煩一切工作，一切人和物。所謂從種種方面培植興趣即從徹底認識一事一物一人的長處，得其優劣之點而分別予以鼓勵同情，克勵心的他向，使心以愛作某事或愛好某人某物為習慣，凡此皆是培植興趣的方法。

(三) 我們要從服務中得安慰 生命與生活均需要安慰，失望與懊悔不獨沮喪人的志氣，而且摧殘人的身體。人生而無安慰，則持續的生命即不能存在，以盡其用。最真正最可靠的安慰是從服務中得來者。一般人以為嬉戲游蕩的報酬是安慰。這才是大錯，因為嬉戲游蕩所給人的是疲倦而不是安慰。所以我們要從服務中找安慰，要認識服務以

外無安穩。從前美國有一位詩人名叫法羅，在他的「鄉村鐵匠」一詩最後兩行把服務的安穩寫得最透徹。他說：

「計劃了一些做了一些，

贏得一夜的安眠」

(四) 我們要有無上的慈悲心腸 因為惟有這種心腸，我們才能鼓起服務的勇氣，

我們才能擔當一切，我們才能作一個徹底的百分之百的革命黨員。 總理一生就是以這

種心腸，來做救國救民救世界的大業，因此革命也就是世界最慈悲的事業，若沒有慈悲

的心腸，便不配談革命，更不配革命。

四、人生服務的內容

(一) 人生服務的內容雖然廣大，但歸納起來，也至有幾項可尋。

(一) 先把自己弄好 這是最根本的服務，因為自己不能活，便根本談不上其他服

務；自己若不能自立，便須靠他人養活；更無服務之可言，自己若不能好好地活着，便不能有健全充實的社會服務。所以我們若自立自活而且好好活着，然後才談得上服務。

(二) 把自己的國家社會弄好。這是自然的順序，因若環境不好自己難得求好；即使自己好了，若再無所事事，這只好便無生物生理及心理的意義。把自己先弄好，再弄好環境。然後可以講人類世界的的事情。把自己弄好是比較容易的，把社會國家弄好，却比較繁難，所以一人之力不能成功，必合羣力才能有效。這樣以來，服務的內容便可以分為幾大項：

甲、組織 一羣烏合之衆的人，我們說它沒有組織，不能發揮組織的力量，過早必為人征服消滅。若想免於滅亡，就必須組織起來。有人在討論怎樣組織，有人起來組織這個，又有人在那裏組織那個。結果是一回事，一個爲了共同目的而有的組織，大家無論在那裏都是在服務。人人爲我，我爲人人。

乙、訓練 有了人有了組織，還是不夠，必須有各種各樣的訓練以應各種各樣的需要。你在這裏訓練青年，我在那裏訓練壯丁，你在這裏訓練汽車駕駛員，我在那裏訓練織布工人，你在這裏受軍事訓練，我在那裏受醫藥衛生訓練，結果都是訓練，一個有共同目的的訓練，大家無論在那裏都是服務。人人爲我，我爲人人。

丙、管理 有組織訓練還不夠，尚需管理，社會各種工作部門都需要嚴密專門的管理。什麼人盡職，什麼人瀆職，什麼工作作得好，甚麼工作作得壞，都需有人在監督指導，統制賞罰。你在這裏我在那裏，大家無論在那裏，都是管理都是服務。人人爲我，我爲人人。

丁、使用 組織訓練與管理的最後目的在效用，效率和功能的發揮，這就是人才和物力的使用，我們把人才物力使用到這裏，便希望在這裏達到一定的目的；使用到那裏，便希望在那裏達到一定的目的。例如把人才物力使用到抗戰，便希望抗戰必勝，使用到建國，便希望建國必成，無論我們在那裏使，那裏用，怎樣使，怎樣用，我們都同樣的是

在服務。人人爲我，我爲人人。

(三) 把世界弄好 這工作比(一)(二)項還艱難，但世界大同在理論上非不可能。我們是力行主義者，作完一步說一步，我們目前工作是(一)項所述，除非把它做完，我們不能來想這第三步工作能做得好。所以這裏姑不詳說。但世界是我們的，它的動盪與我們息息相關。世界的憂戚不能是我們的幸福。我們在服務國家社會之際，也必須對世界的事情嚴密注意，觀察，分析，並儘可能地去參加。

五、結論

我們在上面把服務人生觀的意義，服務成功的要件及服務的內容，扼要地概括地加以敘述。雖然是眼前真理，相信不必比於老生常談，雖然是概括，相信尚屬重大罪過。所以服務人生觀的規模範疇，已盡如上述。詳描潤色，須待另文，但這個簡要的內容，若爲每一個中國青年所清楚認識而親切記取，則敢信其作人作事均有了可靠著落。這

