

著 里 百 泰

究 研 之 德 道 國 中

則 法 之 為 行 類 人 名 一

敬 贈

國 立 北 京 圖 書 館

著 者



の 所 在 也

中國道德之研究目次

自序

中國道德首解

總論

分論

第一章	天	一—四
第二章	仁	四—八
第三章	恕	八—十一
第四章	義	十一—十三
第五章	禮	十三—十七
第六章	孝	十七—二十
第七章	忠	二十一—二十三

第八章 信

二二一—二二五

第九章 恥

二五—二六

第十章 廉

二六—二八

第十一章 理

二八—三三

第十二章 行

三三—三八

第十三章 中

三八—四四

中國道德之研究

秦百里著

自序

中國之社會為道德的社會，倫理的社會，已為人所公認。數千年一系相沿，其中心並未有變化，因以維繫中國以至今日。然用科學的方法來研究中國之道德者尚不多睹，余於教書之餘，以科學之理而証古賢之論，以系統之方而求道德之基，孰意荆棘叢中別有天地，初為希望，今而竟成事實，以三年之期獲得我國之道德，而解一紙，自知尚非精品，然按圖索求，則我國道德之大要及其根據，作用，方法等皆可一目瞭然，適此時余奉令籌創山東省立烟台師範，校中有團體訓練一科，余意依此而講授諸生，或可為培養中國道德生活之一捷徑。諸生每週學科甚多，實無大多時間以究古聖

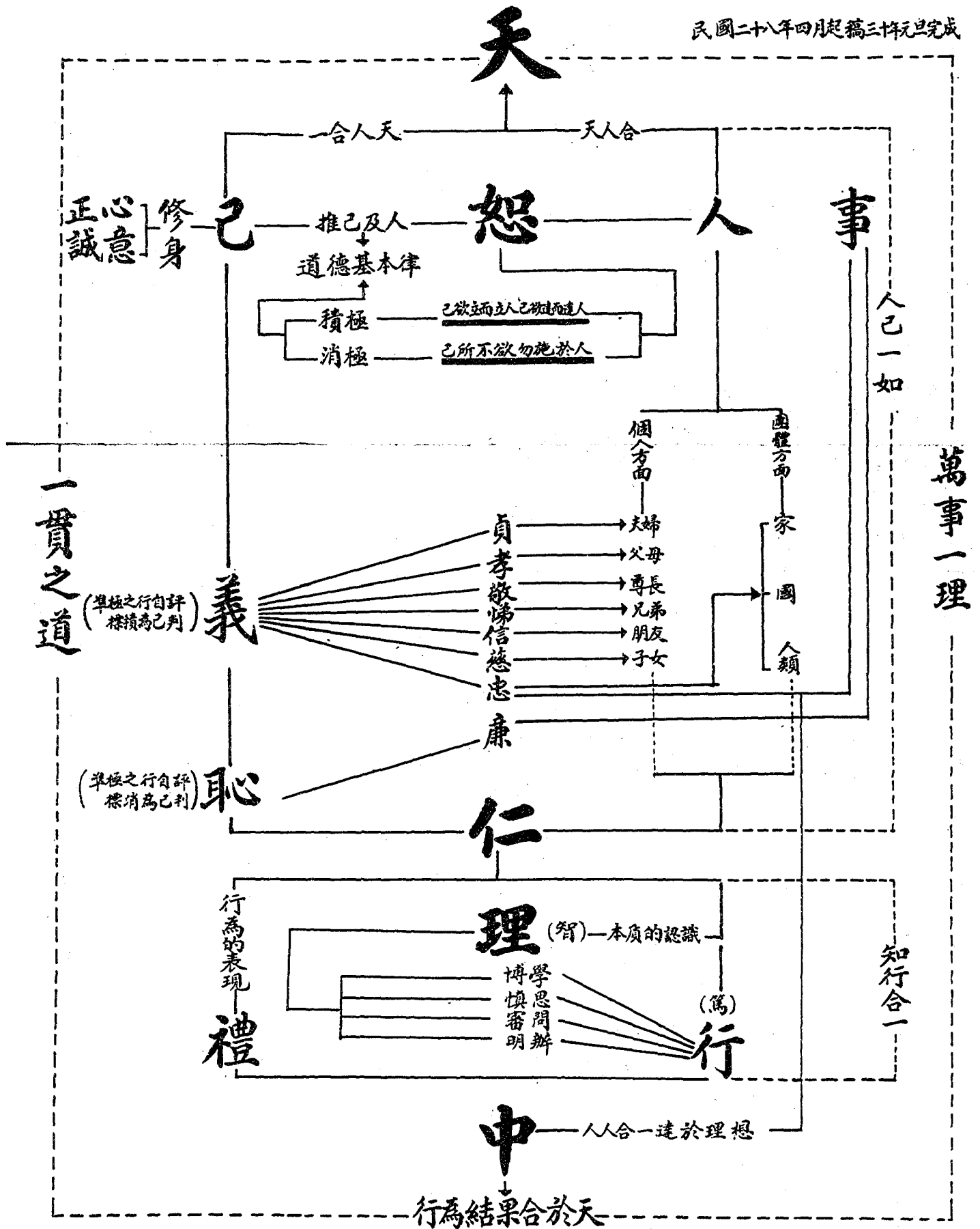
之大道，然不知此又難為中華之人，余隨每週抽暇按圖
簡編說明為諸生告，並藉以自修，望諸生與余同修時
行同究先聖之道而立萬世之基，共証靈明之義，永傳我
倫理之德，書成誌此數語藉以互勉！

中國道德圖解

(人類行為法則分析圖) (作者擬名)

著作者: 秦川百里

民國二十八年四月起稿三月元日完成



總論

中國人之思想，數千年來一系相承，其中心並無變化，吾人在歷史上所看到的變化，可以說只是因時空的變異而擴展了牠的內涵與外延，或者是因新分子之發現証實了牠的價值，所以各時代所用之範疇雖然異樣，而其中心仍是一個個倫理的思想。

這些不同之範疇，實際上乃是同一物之各面，不過我們嘗看某一物時，絕不能一眼看見牠的全體，如桌子一物體，就前面看，只有二個桌腿最為明顯；由上面往下看，只見一個四方之板面；由下往上看，除見桌面背底以外，又多看見四個桌腿；由斜角看，則見如圖之各線條，總之由視之地位空間不同，因之桌形就有了變化，再就時間上講，晨



視午視，夜視，桌形因光線之明暗也有諸多不同處。其實桌子仍是桌子，還仍是那個東西並沒有什麼變化。中國的哲學，尤其中國人的倫理思想更是如此。古代談「天」；孔子說「仁」，又云「忠恕」或單言「恕」；中庸云「中」；孟子說「義」；宋儒辨「理」；這些範疇，驟視之好像各不相謀，其實亦乃一物之各面。因時空之不同，需要之各異，故各時各賢選其要，擇其精用那最適宜的一個字代替整個的系統。又如醫者之醫病，因病況之不同，用藥遂有差別。然其為物則一，其為醫病却是一樣。故研究中國之倫理哲學，必先立我所謂之「整體觀」，方不致各師其師而妄了祖先立教之真義。中國歷來各家門戶之見過深，這不是談學問的態度，尤其不宜談中國之系統的倫

理想思想鄙見及此，以三年之時間將中國的道德系統，做成一整體的表解，以簡易之線條，使人人明瞭中國倫理思想乃萬世一系顯微俱包，無時不適，實為人類互千古之準則，証之古今各代，得此道者昌，逆此道者危，更為真確。何以知其功用如此？曰：人莫出不由戶，况其乃萬人共由之大道乎？查世界之亂源，莫不由於失却人道而得，而此人道即是道德。我國今日之亂亦由於失了道德，故鄙作此道德音解為世人告，更為我同胞告。至中國道德之根據及其價值的偉大，我於次節文字再畧為解釋。

中國哲學之根據為「天」，「天」之觀念在中國古代之解釋有三種：一為「自然的天」二為「主宰的天」三為「理想人格的天」，「天雖有這三種區別，仔細推究之，仍不脫為

「自然的^天」之一義。所謂「主宰的^天」其來因不過因其不能明瞭宇宙之現象而假設以自解耳。亦可以說是由於自然之^{神秘}（各種自然現象之所示）而假託以自警者。理想人格的^天，蓋人見自然之諸多現象，亘千古而如是，其行也至健且無休止。以人觀之「^天」之為物至高至大至強至公至正。故人應以^天為準，以「^天」為一生之模範。此理想人格的^天之所生。實際仍為「自然的^天」示人以偉大因而產生「理想人格」之觀念的「^天」的崇拜。故以此觀之古代之所謂^{神秘}的^天，主宰的^天，理想的^天，在今日觀之不過「自然」而已。是中國哲學之根據可以說完全是「自然」，毫無半點^{神秘}在內。「自然」既如此之偉大，故人之修養必如此方足以贊美之。中國道德之出發點為「^天」，為「自然」，而中國人

之理想的人格，即「中」於此，合於「天」，故曰「中庸」為最高的理想。（節） 鄰舍所示之由「天」出發以「中」於「天」為「中庸」亦古人之原意及其理想。

中國道德思想之根據既如上述，那末一個人的理想人格當然可以明瞭，但是如何方能達到這種地步？中國的古聖先賢，尤其注重這個，差不多全套的倫理思想及數千年來社會的實踐，都是在這上面實行，可以說業已造成了顛轉不破的風教。這是什麼？這就是中國的基本道德律，及由此律所產生的各項行為標準的種種德目。在中國方面，差不多一般人都知道這些德目，並且已經支配了數千年的社會，所以提出德目來，大家即能瞭解，然與之談這些德目之根據的「天人合」的原理，倒不見有幾人能够理解。

可見古聖先賢用心所在，及注重「行」的意思了。

現在我們就晉解所示可以看到，中國的道德律是只有一個，而修此律行此律不過為的是要求「群」的相安，「群」的幸福，人們的合融。欲使此群相安，先須修身再及對人與夫對事，故視古人之意欲求「天人之合」必須先完成「群」的安樂；欲群之安樂，旨在修己；己修對人自宜，故晉示三途曰「己」曰「人」曰「事」以明行為之方向。

何以群的生活需要道德？曰此須先談人性問題。自然之意義說，人亦自然物之一。「天」（自然）既如斯之至直，至大至公至正至強，此至高至大至強至公至正完全是「善」之標的，故自然之性為「善」。人為自然之一，故古人言人之初性善者，實至正確之理也。然何以人有惡行？曰人性雖本善。

因人之智慧是有差別的，其智慧稍差即不免為後天之環
境所遷異，因之不免即迷其本性而對身外之物質加以注重，
既重物質，心中即生占有，有占有之念即生差別之識，有差
別即生親疏之實，有親疏即有厚薄，有厚薄則利害生
而愈忘其本，生之善性遂逐漸沒沒而惡念逐漸增多故
所謂惡者實際却是後天之占有，利害差別，親疏等之
行為動向。此念一出，私心即起私一起，則萬惡生矣。人生危矣
(人不知惡乃後天之行動所染而日日亦為天性錯莫大矣。古之聖
賢——本性未被惡念所沒沒者——視此而懼，遂揭人生之本性而
教之，然一般人本性既沒，而使之驟然清明，實深困難，然不
教，則迷更深，更足為害，故設教教人，講本性立道德。究
其意不過在復性而已。

復性宜由何處下手？曰：首在正心誠意，換言之即是

先要人先修身。身修而后及人，自能行為合度，不為物移，

不為情遷，故修道之第一大路曰「修己」。其次方曰「及人」，

再其次才言「對事」。統修己及人而言，即是「仁道」，即是

「恕道」。聖賢更於此大道之下，酌定修己之積極標準，義

及消極標準「恥」，更定許多德目：貞、孝、敬、悌、信、慈、忠、廉

等，以對人，以對事，以對群。如是修養，以達到「人己一如之

理想，再進以合於「天」而希「天人合一」。此即晉解「人己一如」

一段段所示之理也。此段為乃由「修己」而進於「道」，換言之完全

是要人在行為之實踐上用功，亦可曰此為中國倫理思想

小乘法

此外尚有以「明理」為歸之大乘法，此即中庸大學一系

而沿至宋儒一派之由理入之乘倫理思想。此派以為所謂讀書要在「明理」能明理方是足以稱為讀書，也就是說讀書之意只在明理而已。「明理」換言之即是「修慧」。慧得則性復，性復自能行正而合於理想。合於理想，即合於「道」合於「天」合於「自然」。故人之行為不為惡遷，然「明理」必先博學，更須用腦，用腦即須經過慎思，審問，明辨三途。經此而理明，理明其目的仍放之於「行」故以篤行終焉。明理者明道理也，亦即明道德之理，明處群之理也。行者行此道理行此道德行此處群之理也。換言之，即明作人之理。行人之事也。設人人能明此能行此，則人之行為無往而不自得，即是「中」。「中」者行為結果合於「天」也。

驟觀知慧與行二者看去，好似二事，實即一理，自然。

之偉大吾人在「行」上見之，（如日月不運行吾人何以見其大）人之理想為合於自然，當然亦要在「行」上見之。故中國聖賢無一不立教於「行」無一不自身實踐其「行」。小乘法由「行」修，大乘法由「理」入，仍由「行」終。是「行」為中國道德之實踐之標的更可知矣。於此「知」與「行」合一的觀念更可證明。試觀古聖先賢有無真知而有真行者乎？有無真行之士而曰無知者乎？陽明曰「知是行之始，行是知之成，行外無知，知外無行。誠哉是言！吾於此言之研究更恪信不貳矣！

總而言之，中國道德思想之所示，無論由「行」入由「知」入，其目的不過要求吾人之人格日趨高尚，以合於「天」，以復本性而已。故「天道也」「人道也」一體也。若賢曰：人生亦一小天地也，

實合「吾天人合一」之道德觀。此理夫子以「以贊之」四字而明
示，宋儒更以萬事一理而証明。鄙今更以晁解而旁証之矣。
得此不敢自私，印而公之於世，以求正於今之賢者。

晁解既畢，鄙細究德目詳推晁示則中國之道德律
又何嘗不是世界人類行為之法則？故作者於此晁解之研
究終了，撰擬此書以誌之。（其書列諸德目於分論中逐章詳
釋之。）

第一章

天

按圖表觀之，中國道德之出源於「天」，中國之道德「人道」也，人道源於「天道」，此所謂「天人合一」之理也。漢董仲舒亦云：「道之大源出於天，天不變，道亦不變」，此言可謂一語道破「天人合一」之理，更註明了中國道德萬世一系之原因了。所謂「道者路也」，「人道者，人人共由之路也」，既為人人共由之路，吾人當應十分瞭解之，不然不足為「人」，亦不能為「人道」。既由「天道」而來，「天」是什麼？這個問題當然在我們腦筋中發出了問訊，所以第一章，我們須先談「天」。

一什麼叫做「天」？據前人之解釋，証以今義，所謂「天」有兩個意思：

「人自然也」——「天」就是指的「自然」，如言「天然」、「天命」、「天性」。

莊子《天道》云：「先明天而道德次之，」即是要吾人先明自然而再究及道德也。按今日科學之解釋，「天」又何嘗不是指的大自然？按文字解，「天」從「一」，「大」為天地間之至大者，宇宙中至大者，以「天」為至大，蓋「天」之大，「其大無外」，以今日之人力尚不能窺其內涵，何況其外，而此至大無以形之，曰「一」大而已。証之佛家語三千大千世界，恒河沙數等語；科學之天體研究，空體說明，更足以証吾人解釋此「天」為「一」大之確切，為自然之精略也。

3. 天神之名稱——古人不能窮究自然，亦如今日之不能清解自然一般，今之視古，古之視今，不過百步五十步之比，古人以此至難以窮究者而尊之為神，名之曰「天神」，更通稱「天神」為吾人之主宰者，如云：「皇天后土」，「天知地知」，此之所謂皆指天神而言。

二、天與人之關係——無論按自然解抑天神解，吾人皆已與天發生了密切之關係。是吾人必須推而明之。

1. 天人一如——以今日之科學解之，自然界中之自然物，人亦其中之一，換言之人亦自然之一也。而古人云：「人亦小天地也」，其意與今可說毫無異處。故以自然解之，人為自然之一，以天解之，人為天之一內涵物。蓋人在天體內，不能脫離天體而另存也。再按文字解，「人」在「天」內，即「大字去」即為人，換言之，即「大中有人」在也。人為自然之一，實是極明顯的事情。

2. 天為人之行為準則——天為至高至大至強至健至公至正至上……者，且為最完全無缺者。人視天之行處處為人所不及，處處可為人之準則。故人贊而嘆之，取以為人之行為準則焉。何以人必有準則？墨子天志篇云：「我有天志譬之如」

輪人之有規，匠人之有矩，輪匠執其規矩以度天下之方圓，曰中者是也，不中者非也。今天下士君子之書不可勝載，言語不可勝計；上說諸侯，下說列士，其於仁義則大相遠也。何以知之？曰：我得天下之明法度以度之。（按明法度即天志，天志即天欲人之相愛相利而不^教人之相惡相賊也。）細思此語足証人必有所準行為方有所依，人之所依者「天志」也。亦即「天」也，是中國之道德以天為準，故人之行為當然以天為準則。中庸云：「唯天下之至誠為能盡其性，能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」是者言人能盡其性則可與天相比而共參，換言此時之人雖名為人實已天矣。

3. 復性——人既為自然之一，故人之性亦天之性也，故曰「天生

為性」故曰「天命之謂性」。然人因生後智愚之有差等，本性日漸埋沒，因有人慾之生，其聰明忠信之士，（所謂得天爵者，孟子云：「仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫此人爵也。」）即所謂得天獨厚之士，亦即得自然之本性獨厚之人也。其為人多合於天道，然時代愈久，而人慾為物質之後天侵襲愈速，故人心愈不古而愈不合天道，故其得獨厚之士（古之所謂聖，今之所謂賢者）貫通天人之理，望而生畏，故設教說道以祈挽救人患於懸崖，而希渡人共返來之路。故歷代各文賢講道德說仁義，其終極目的不過在復性而已。

三天之種類——古人書中講天之意義，因其所談之對象不同因之，天之概念隨異，故吾人亦可附此加以分析以為讀書之一助力：

一、自然的天——即指自然，即以自然稱之名天者。

2. 主宰的天——把天看成一個有意志，有知識能喜能怒能作威作福的主宰者。這是對自然無以解其神密因以推崇其大而用作治人之標的，或為無法解釋宇宙真理時之（強勉的解釋。如云：「生死有命富貴在天。」「獲罪於天無所禱也。」）以上言天為主宰者。「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎？」「上帝臨汝，天監在下」（以上為天有知識）。「有命自天，命此文王」（天有意志），「敬天之怒，無敢戲豫，敬天之渝，無敢馳驅」（天能喜怒）。「天降喪亂，降此彘賦」（天降喪亂，飢饉薦臻）（天能作福作威）。

3. 理想人格的天——把自然之偉大處，看成了人之本然，而希人人皆能達此，而視天為人之理想之人格標準。（與復性條同看）。

4. 天理——天理二字宋儒用之最廣，附此一併解之，宋儒云：「天理就是天然之性。」朱熹答何叔京書云：「天理只是仁義禮智之總名。」

仁義理皆便是天理件數。戴震孟字宗疏註云：「天理云者，言其自然之分理也。」自然之分理，以我之情，繫人之情，而無不得其平也是也。
(理之詳釋見另章)

第二章 仁

仁與人之關係——仁就是人道。前章我們講了「天道」，此章自然應講人道，而人道在古則以仁而代之，故仁為統攝人道諸德之總名。整個大德之總名，是以仁解人之名，中庸曾云：「仁者人也。」孟子亦云：「仁也者人也。」而「仁」字照文字解釋，則「仁從二人」，二人者言人羣也。換言之即言二人以上之人羣應有之大德也。而此「仁」要義則在合於天之理。宋朱熹說：「仁者無私心而合天理之謂。」是仁與人及與天之關係於此可明瞭。不過人於天道之總根據下更詳分人道之意義。德自方法等而為達天理之捷徑。因之完成了孔子之大學說「仁」的偉論。

今分別於後述之。

仁之意義——解仁之意義者，數千年來說法甚多，求其合宜者以近人王緇塵論語續本統合之義最切，今節錄於次：「仁者從二人，古訓「仁者人也」猶言「仁就是做人，何以從二人呢？因為必須人對人，然後始見得做人的道理。若只一個人居在空山荒島之中，無第二個人相遇，無論是上智下愚都用不着講做人之道了。」——蔡子民

作中國倫理學史說「孔子所說的仁，乃是統攝諸德，完成人格之名。以人格訓仁，就是說做人應具如何之人格；而孔子與儒家所說之仁，始得一正確的解釋，故仁者即做人也。」又云：「按仁的意義，當以蔡氏之說最為正確。總而言之：「我和人同在一個社會生活，我自己固然想享受福利；同一社會的人，也要使他們共同享受福利，如此，大家始得長久平安。若一個人只顧自己的飽暖安樂，不顧人家的凍餓

慈苦，這個社會，必不能長久平安，結果必至大家同罹禍患而後已。
孔子與儒家一切學說，教我的中心點，就是一個「仁」字。如此解「仁」最
為得體，余於此不再多加贅言。王宗程明道解「仁」曰：「醫書言手
足痿痺為不仁，此字最善名狀。仁者與天地萬物為一體，認得為己何
所不至。」於此更足以明人道六道之關係。

仁之特徵——仁之特徵極為難下，蓋其乃為統攝諸德之總稱，
孔子尚不輕許人，而吾人何敢率而爾言之。然為使吾人易明「仁」之為仁，
不得不就此而稍析言之。在論語中，孔子自稱仁之特徵文詞有三處
（一）曰：「剛毅木訥近仁。」（二）曰：「惟仁者能好人能惡人。」（三）曰：「予貢曰：如有
博施於民，而能濟眾何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎，
堯舜其猶病諸。」夫仁者已欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可
謂仁之方也已。」（此節梁任公於其先秦政治思想史中講得最取為明白

他說：「譬者，比也。以有我，比如有彼，以我之所欲，比如彼所欲，是謂能近取譬。」……我現在所欲立之地位，必與我之同類，相倚而並立，我將來所欲達到之地位，必與我之同類，駢進而共達，何也？人類生活方式，皆以聯帶關係行之。非人人共立此地位，則我決無從獨立；非人人共達此地位，則我決無從獨達。立人達人者，非立達別人之謂，乃立達人類之謂。彼我合，組成人類，欲立達後，即立達人類，立達人類即立達我也。用近譬的方法體此理，徹底明了，是謂仁之方。……手足麻痺稱為不仁，為其同在一體之中，而彼我痛癢不相者也。二人以上相偶，始能形成人格之統一體。同在此統一體之中，而彼我痛癢不相者，斯謂之不仁；反是，斯謂仁。是故仁不仁之概念，可得而言也。曰：不仁者同類意識麻木而已矣！仁者同類意識覺醒而已矣！……不仁之極則感覺麻木而四肢痛癢；互不相知，仁之極，則感覺銳敏而全人類

情義利害之於我躬；若電之相震也。』於此三章吾人或可瞭解「仁」之特徵處乎！

茲再以反面觀之，夫子於論語中兩言「巧言令色鮮矣仁」前此互相對比則「仁」之徵又可證明矣。

仁之出發點——仁之出發點就是行「仁」之初步行為，基本工夫。這出發點是什麼，孔子曰「孝悌」二字。論語有子曰其為人也孝弟，而好犯上者鮮矣！不好犯上，而好作亂者未之有也。君子務本，本立而道生，孝弟也者其為仁之本歟！王緇塵曰：「此即明白親切說孝弟為「仁」之本，由孝弟而推之於全社會人類，互相親愛，則仁之道成功矣。」就此點觀之仍為自然之本意。人道之成於有人，人之成於其有男女之家，故行人道必先於人之家行之而推及於人類社會也。善於此更證明人道不違自然法之意。我之正確不戴矣。

教仁之路——仁之出發點下手工夫，不分智愚，而人之智愚性格亦確有不同，故達仁之路向也不能盡同。孔子又極善於教人，將以學生之程度性格而施之以深淺工夫，論語中問人問仁，天子答未有同者可為鉄証，今舉其重要者以為吾人之參攷：

1. 顏淵問仁。子曰：克己復禮為仁。……顏淵曰：請問其目。

子曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。

2. 仲弓問仁。子曰：出門如見大賓，使民如承大祭，己所不欲

勿施於人，在邦無怨，在家無怨。

3. 司馬牛問仁。子曰：仁者其言也詘。

4. 樊遲問仁。子曰：居處恭，執事敬，與人忠。

樊遲問：「仁，子曰：愛人。」

5. 子張問：「仁於孔子，孔子曰能行五者於天下，為仁矣。請

向之曰恭寬信敏惠，恭則不侮，寬則得眾，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。

致仁之基本方法——前節乃孔子教門人修仁之路，然為個人的，某人的，吾人可合而觀之，以為行仁之重要參攷可耳。而致仁之基本方法則為共同的一般的原理，吾擬於下章詳述之，茲從畧。

其他——關於仁之解釋修為外，仍有三事吾人應瞭知者。一、孔子不輕許仁——如「回也其心三月不違仁，其餘日月至焉而已矣。」「子罕言利與命與仁。」「憲問……克伐怨欲不行焉，可以為仁矣？」子曰「可以為難矣！」仁則吾不知也。「孟武伯問子路仁乎？」子曰「不知也，又問子曰「由也千乘之國可使治其賦也，不知其仁也。求也何如？」子曰「求也千室之邑，百乘之家。」

可使為之宰也。不知其仁也。赤也何如？子曰：赤也。束帶立於朝，可使與賓客言也。不知其仁也。」

二孔子教人當仁不讓——云：「當仁不讓於師。」

三孔子告人為仁不難——云：「有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者，蓋有之矣。我未之見也。」仁遠乎哉，我欲仁，斯仁至矣。」

以上三段，吾人觀後可知仁之德至高至大，人人實難全。運盡至，故子不輕許，更可知全人之少也。而當仁不讓於師，見善應行，且應即行而不可讓也。蓋師之教我者，我即行之即是報恩，其見而讓不行則雖讓於師，亦見其識仁之不澈也。仁雖如此之高尚，然行此並不難，所謂「夫婦之愚可以與之為」人道也。人應行之道也。行之足矣，又何難哉！故又勉人以行不要

只見其大，而忘其易。不許者不許其全也。（全仁之整義也）勉人者，人人易行也。知此者，乃明人識此而行之，非不能也是不為也。故吾講此章以勉行修之，所謂聖賢亦人也。何難之有。但看我行乎聖賢之道否也。（其仁所含種種德目，亦於口乃章詳述之，此章專述仁之大要）

第三章 恕

前章吾人已談了仁道之大要，而其詳細之解釋真非三章二節所可論竟者。故此後吾人分章詳述，以期補助大要之不足。本章談恕即是談忠恕之道，換言之，就是談的中國道德的基本律。正是一部中國倫理的重要關鍵。愚深不敢言，蓋夫子之道賢如最受夫子贊許之弟子顏子尚讚夫子之道曰：「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後，夫子循循善誘人，博

我以文約我以禮，欲罷不能。既竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已。然下學而上達，探理以自修，推己以及人，又復為修道之要求，故願簡論以待正於賢者而更求進於來日，因畧論之於次。

忠恕之道——由天道而及人生，曰人道。人道用之於羣曰仁道。然行仁道之基礎及其中心要義，曰忠恕而已。執此中心一貫仁道，雖不中不遠矣，故曰：忠恕違道不遠也。進言之，夫子忠恕之道實乃其心法，論語載：「子曰：賜也，女以予為多學而識之者與？」對曰：「然，非與？」曰：「非也。予一以貫之。」天下之大，知識學問之廣，以人有數之年，欲一一窮知其淵源，實不可能，然其中有一理存，明其一理而萬理通矣，萬事一矣。故古人曰：讀書明理，理明則其人成，則其學通矣。學者學作人也，故致此則成完人而無缺。

是由古及今之學者明此理修此道耳。如讀書一旦貫通夫子之道則無往而不自得，無事而不自解，神乎其道，吾人實應勉力求之。

夫子論一貫之道，除前文所引者外尚有「子曰，參乎，吾道一以貫之。曾子曰唯。子出門人問何謂也，曾子曰，夫子之道忠恕而已矣。」忠恕二字解道，即根據於此，然中庸則有「忠恕違道不遠」一段，是忠恕乃最近似道之境地，實非道之全體也。然如能據忠恕以行之，則終可達於道更無異矣。故曾子以此易行者告，祈人以修及之，以實踐之，而不談難懂之玄理也。証於中國之人生哲學（倫理學）則忠恕實有其無上之價值，換言之，即對仁道之修習確為不貳之途徑也。然此不過僅就一方面解釋。（其詳另釋於下文）

按古來之解釋忠恕者，朱熹曰：「盡己之謂忠，推己之謂恕。」或曰：中心為忠，如心為恕，於義亦通。程子曰：「以己及物，仁也。推己及物，恕也。」此說最為流通，而其義亦至有當，故以盡己推己而解忠恕，人盡知之，而歷來儒家甚至全國明哲無不以此忠恕而教人，以祈吾人之行為合於道而實現其倫理的仁道之社會。故按於人生哲學解釋之，則忠恕二字實吾人行為準則也。吾道德圖所示之人道不過二途，曰己，曰人，其與此義亦正合。

除以忠恕解作人生哲學外，吾觀夫子一貫之道尚有三義存。在：(一)曰貫通天人之理。(二)曰治學之方法，前者言吾人能明仁道行忠恕而底於完人之境，即已達道不遠，再進修之，當可與天地參而直天人合一矣。是夫子之道之所以能一貫之理也。而後者曰方法者，原吾人於萬殊之途而求治事治學，困難誠多，

亦如處人生之複雜萬狀也。但處人生可以忠恕貫之。治事治學亦自可一以貫之。故此第三義吾名之曰治事治學之方法也。且昔何晏引易繫辭註這一章曰：「善有元，事有會。天下殊途而同歸，百慮而一致。知其元，則衆善舉矣。故不待學而一知之。」近人章太炎亦曰：「心能推度曰恕，周以察物曰忠。故夫聞一以知十，舉一隅而三隅及者，恕之也。」以此觀之，萬事而以一理貫之，費時少而知多，體而會之，我心盡得，此一以貫之大功也。統此而言，一以貫之之道，實含此三義：(1)通天人合一之理。(2)齊人我一如之理。(3)盡一以治事治學之理。

恕可代忠——忠恕分為二事，曰盡己，曰及人。惟合而言之一，一恕之事，足已代表，何也？不忠者不能恕，已恕者忠已

盡。証以子貢問有一語可以終身行諸？子曰：「其恕乎。」信不為虛。故吾人如以一字以代夫子之道，即可曰「恕」而已。能恕即能仁，不能仁者，便是不能行恕道者。且恕道之意義，伏得中庸。孟子皆釋述極詳，更可証其意義之大。茲節引以証之。

大學所謂的絜矩之道實即恕道：「所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右。此之謂絜矩之道。」

中庸：「忠恕違道不遠。施諸己而不願，亦勿施於人。」

孟子：「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼……古之人所以大過人者無他焉，善推其所為而已矣。」

這幾條所講的，那一條不是恕！故恕可以代表忠恕可

以代表仁道之中心理論，實為至論。

恕之我釋——由以上諸家之解釋，吾人於恕之理當可明白，今更進而結束之曰：恕實為吾國人之道德基本律，此律即推己及人四字。若更分而析之，推己及人之基本律更可分為二律曰：積極的道德基本律與消極的道德基本律。茲再將二者之律文下之如次：

一、積極的道德基本律——「己欲立而立人，己欲達而達人」
二、消極的道德基本律——「己所不欲勿施於人」

明乎此律，則知待人之儀，則知反躬而自省，則知責人之不宜而修己之急需也。人能盡如是而行之，則天下無爭矣。人爭言我知而不知此，人爭言我能而不能此，讀聖賢書，處中國境，居士君子位，執師道之鐸，雖循循善誘人，其行背此，

難乎其為人也。吾戰慄之下，書此而自警，藉以與我儕共勉之。

第四章 義

義之定義——平日吾人常言仁義，然義之意為何？是不可不知也。按義之為文，从羊从義，說文段註云：「威儀出於己，故从義。」董子曰：「仁者人也，義者我也，謂仁必及人，義必由中斷制也。」从羊者與善美同意。春秋繁露亦云：「義之為言我也。」然此解釋則義之所指為我，从羊既與善美同意，是則要我之向善向美而行之意也。義之第二義，又解作宜字。仲庸云：「義者宜也。」故統而稱之，義之意，曰我之所宜於向善向美之德行名詞耳。

義之發射——道德之事，仁之事也。仁之事合兩端而言也。

兩端者，我與人也。義既為我之德，是為仁之一大端無疑。而此二大端實乃修己之美。頌詞：其行正則曰義，其行不正則曰不義。然義之先必有正字在，正者行為之鵠的也。吾國立義之鵠的，統稱之即道。即仁分析之每對一人，必有其一義。如對父母之義曰孝，對兄弟之義曰悌，對子女之義曰慈，對夫婦之義曰貞，對長者之義曰敬，對友朋之義曰信，對團體之義曰忠，對財之義曰廉……總之，視對象之種類而有其行為之一規範德目，此德目乃吾人行為之準則，準此以行曰義，否則不義。換言之，準此者宜行，稱之曰正。更頌其行為善為美，故義之發射必有其鵠的，必有其德目，必有其對象，有諸此且是義之意則更顯明，而吾人之行為愈見宜也。

義之為用——^既即明義之為意宜也，則義之用自有標準在，反之不義之事，不當之行，吾人自不能為，故義之為用。

1

(一) 用於處境，亦必先斷其合義與否，而為行為之準則，故言「不義而富且貴，於我如浮雲」。

(二) 用於取財，亦當先斷其義，故曰：「義然後取，見得思義」。

(三) 用於接物：「無適無莫，義之與比」。

(四) 用於制事：「見義不為無勇，君子以義為上」。

(五) 用於發言：「信近於義，言可復也」。

(六) 用於服務：「君子之仕行其義」。

(七) 用於政治：「上好義，則民莫敢不服」。

詳讀以上義之為用，其於人之相處，其於人之治事上，其義意何其大！設人人盡能對人對事而行其義，天下之治平久矣。又何人為焉？又何必立法焉？義之於人其功厥偉，吾人何不察哉！

義之我釋——義之為用既如此之大，而考其立意，又非人之加於

我者，而為吾之自行^行之道德限制。換言之，義之為用，用於自我自己之行為有其缺點，取義為之量，取義為之度，則其長短無不立見。且此之斷也，非如法律之慘酷，非為人言之譏誚，而係自己內心之良心裁判，此行為之果的結束也。其於動機之初發也，苟識義之大要，則又可消惡行於一念，積善行於不障，推之則可立人世之大道。期人類之和平，吾觀及此，情不自已，而斷其用曰：義乎，實人類自行批判自己行為之標準也。吾人之不欲人之加刑於我也，捨識義行，義而並我之所宜者外，豈有他途？人乎！又布三復斯言。

第五章 禮

禮之意義——禮為我國所特重者，為維繫中國社會之一實踐的大德目。在西洋文字中找不到一個合宜的字來翻譯它，而禮之解釋也深困難。作者不敢杜撰，茲引胡著中國哲學史中之解釋為

本文之釋義：「說文」禮，履也，所以事神致福也。从示从豊，豊亦
聲。又，「豊」行禮之器也，从豆象形。按禮字从示从豊，最初本義，
完全是宗教的儀節，正譯當為「宗教」。說文所謂「所以事神致
福」即是此意。虞書「有能典朕三禮」，馬註「天神地祇人鬼三禮也」。
這是禮的本義。後來禮字範圍漸大，有「五禮」古尚軍、「六禮」冠昏
鄉相「九禮」賓主鄉飲酒軍旅的名目，這都是處世接人慎終追遠
的儀文，範圍已廣，不限於宗教一部分，竟包括一切社會習慣風
俗所承認的行為的規矩。如今所傳儀禮十七篇，及禮記中專記
禮文儀節的一部分，都是這一類。

又云：「我們可說禮是人民的一種『坊』」

亦作防

大戴禮記禮察篇

說

小戴記經解篇
與此幾全同

孔子曰：君子之道，譬猶防歟。夫禮之塞亂之所從生也，猶防之

塞水之所從來也……故昏姻之禮廢，則夫婦之道苦，而淫僻之罪多矣。鄉飲酒之禮廢，則長幼之序失，而爭鬥之獄繁矣。聘射之禮廢，則諸侯之行惡，而彘豸之敗起矣。喪祭之禮廢，則臣子之恩薄，而倍死忘生之禮象矣。凡人之知能見已然，不見將然。禮之禁於將然之前，而法者禁於已然之後……禮云禮云，貴絕惡於未萌，而起敬於微眇，使民日徙善遠罪而不自知也。

這一段說禮字最好，禮只教人依禮而行，養成道德的習慣，使人不知不覺的「徙善遠罪」。故禮只是防惡於未然的裁制力，譬如人天天講究運動衛生，使疾病不生，是防病於未然的方法，等到病已上身，再對病吃藥，便是醫病於已然之後了。禮是衛生書，法是醫病藥書，儒家深信這個意思，故把一切合於道理可以做行為標準，可以養成道德習慣，可以增進社會治安的規矩，都稱為禮，這是最廣義

的「禮」，不但限於宗教一部分，並且不限於習慣風俗。樂記說：

禮也者，理之不可易者也。

禮運說：

禮也者，義之實也，協諸義而協，則禮雖先王未之有，可以義起也。這是把禮和理和義看作一事，凡合於道理之正，事理之宜的，都可建立為禮的一部分。這是禮字進化的日取後一級。「禮」的觀念凡經過三個時期：第一，最初的本義，是宗教的儀節；第二，禮是一切習慣風俗所承認的規矩；第三，禮是合於義理可以做行為模範的規矩，可以隨時改良變換，不限於舊俗古禮。

禮之起源——禮既如是重要，而禮為何而起，是為吾人所不可不知者。據荀子禮論篇云：「禮起於何也？曰：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，

先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。由此觀之，荀子認「禮」為維持社會安寧節制人欲之工具。

禮之作用——據胡氏解釋，禮之作用有三：第一，禮是規定倫理名分的，如哀公問說：

「民之所由生，禮為大，非禮無以節事，天地之禘也，非禮無以辨君臣上下長幼之位也，非禮無以別男女父子兄弟之親，昏姻疏數之交也。」

第二，禮是節制人情的，禮運云

「聖人耐通能字以天下為一家，以中國為一人者，非意之也，必知其情，辟於其義，辟晚喻也。明於其利，達於其患，然後能為之。何謂人情？喜怒哀懼愛惡欲，七者弗學而能。何謂人義？父慈，子孝，兄良，弟悌，夫

義，歸聽，長惠，幼順，君仁，臣忠，十者謂之人義。講信修睦，謂之人利，爭奪相殺，謂之人患。故聖人之所以治人七情，修十義，講信修睦，尚慈讓，去爭奪，舍禮何以治之？」

第三、禮是涵養性情，養成道德習慣的。如言「絕惡於未萌，而起敬於微妙，使民日徙善遠罪而不自知」。這便是養成道德之習慣的至意。禮生之三德——因禮之施，無形中產生以下之三德：

(一)曰讓，所謂禮讓也。如云「以禮讓為國乎何有？」

(二)曰敬，如云「為禮不敬……吾何以觀之哉？」

(三)曰和，如云「禮之用，和為貴」。

此三德實為人群相處，所得之優良結果，人人能如此則天下太平矣。故此三德為吾人之相處於社會中之要求與希望，換言之，此三者實亦吾人理想社會中之美風，而欲達此必由禮得，故吾願由禮而得。

故禮為維持社會風教之中心。

禮在政治中之地位——施政有法，而法為治國之工具，維持社會之繩索。然禮亦具此種功能且防之於先，教之於前，較法更為有效有益。故行政而先用禮，國內先養成禮之風尚則治國如置諸掌。今試比禮法二者之優劣者以為治國者之參考：「儒家的禮和後來法家的法，同是社會國家的一種裁制力，其中却有一些分別：第一禮偏重積極的規矩，法偏重消極的禁制；禮教人應該做什麼，應該不做甚麼，法教人什麼是不許做的做了是要罰的。第二，違法的有利法的處分，違禮的至多不過受君子的譏評，社會的笑罵，却不受刑罰的處分。胡氏說由上之比較觀之禮或勝於法，即不勝於法亦為政治上一大治民的主要方法則無疑矣。故禮於政治，實有其相當之地位。

無禮之弊——禮既有如斯之力於社會，則無禮之弊自可知了。當然

的道德之風不易養成，教化之力不易施其用。粗俗愚魯之行，野蠻之原始動作當可隨時見之矣。故風俗粗野之社會，道德頹廢之社會中，禮之不多見也，甚矣。國不國，人不人，危亂蓬起，社會紊亂矣。此無禮之極之現象也。淺言之其為人也恭慎勇直（美德也）然而無禮則亦易產生不良之結果。古人言「恭而無禮則勞，慎而無禮則憊，勇而無禮則亂，直而無禮則絞」。如是，以觀禮之不可不知也，更其不可不行也。

禮之我擇——由以上之研究，作看下一判斷曰：禮者，實吾人行為之表現也。誠於中形於外，形於外者之代表，是即禮也。所謂「仁體也」，「禮用也」；「仁」內也，「禮」外也。確乎不疑矣。故其心為「仁」，其意為「孝」而其行無「禮」，是亦非「仁」也。故曰「克己^復禮為仁」。

再禮之用，以「當」為宜。過繁則偽，不及則傲，是施禮時之二病也。故人之行為固應有禮，而禮之施也必得當得宜，得其時，得其空，得其分。得其分，此數語不可不知也。不知則雖有禮而無良好結果。是禮之用，尚有

其理有其知識作用，是為吾人不可不知者。吾人處今危亂之世，禮法失準之時，禮之施更覺困難，是在吾人之努力而提倡以為今後之國人行為準則是作者之至望焉。

第六 章 孝

幾千年來中國的儒學幾已成為宗教，故有人名之曰儒教。又人皆知中國的社會為論理的社會，中國人為家而努力，為家而犧牲，為家而流芳千古，終至造成了以家為中心的社會，其力何以如此之大？曰「孝」之力也。如孝經云：「事親者居上不驕，為下不亂，在醜不爭。」又云「愛親者不敢惡於人，敬親者不敢慢於人，這不都是以家為中心的思想嗎。因此有人說中國的社會是孝悌的社會^會倫理的國家，確有其原因的。惟後來之解釋及行為仍不是古聖先賢之偉論，不是孝之真義。故吾人於此不可不深究之。

孝之意義——何謂孝，簡言之善事父母者之美名也。又或

曰繼先祖之志為孝，或又謂孝者，畜也。畜養也。由此而推論之，則孝為善事親而又能養其親繼其志者之美名也。如深究之，則可以禮記祭義中曾子所說「孝有三，大孝尊親，其次弗辱，其次能養」一語為最澈底之解釋。關於此語之分析的解釋，胡著哲學史中言之最切，今介紹之於次：

『什麼叫做尊親呢？第一是增高自己的人格。如孝經說的「立身行道，揚名於後世，以顯父母」。第二，是增高父母的人格。所謂「先意承志，諭父母於道」。尊親即是孝經的「嚴父」。孝經說：「人之行莫大於孝，孝莫大於嚴父。」嚴父即尊嚴其父嚴父莫大於配天。

什麼叫做弗辱呢？第一即是孝經所說「身體髮膚受之父母，不敢毀傷」的意思。祭義所說「父母全而生之，子全而歸之」也是此意。第二是不敢玷辱父母傳與我的人格。這一層曾子說得最好。他說：「身也者，父母之遺體也。行父母之遺體，敢不敬乎？」居處

不莊，非孝也。事君不忠，非孝也。涖官不敬，非孝也。朋友不信，非孝也。戰陳無勇，非孝也。五者不遂，哉及其親，敢不敬乎？」
祭義。

什麼叫做能養呢？孔子說的「今之孝者是謂能養。至於犬馬皆能有養，不敬何以別乎？」事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨。這都是精神的養親之道。不料後來的人只從這個養字上用力，因此造出許多繁文縟禮來。

孝為仁之基本——仁為諸德之總稱，人之所以為人，推其根本在先有父母，且人之於社會也，先存於家庭而及於社會，故人之訓練當然先訓練為一家人，家庭事第一即為孝父母，其次便是悌友於兄弟，如此在家為一完人，推而至於社會中當然亦不會惡，故論語中有子說：「君子務本，本立而道生，孝悌也。」

者，其為仁之本歟？」証以大學之道，正心誠意修身齊家治國平天下之修齊功夫，其層次之由己及家而再及社會者，其理一如故人道之基本功夫，以「孝」為歸，信不虛矣。

孔門論孝之變遷——初孔子論孝，不過屬於「仁道之一德」

前有章為証

並未把孝看成極重之大德。孔子雖注重個人的倫理關係，但他最重的還是仁字，要人盡人道，做一個「成人」要做到「居處恭，執事敬，與人忠」的地位，這完全是以仁為主的人生哲學。到後來無形就變了，在添義及孝經中，簡直不承認個人的存在，而把一個人竟專看成了他父母的兒子，這樣便變成了以孝為中心的人生哲學了。再進而又有孝的宗教的形成，遂使數千年的中國社會造成了以孝為中心的倫理社會。這是中國人不可不知的一件大事。

這種社會的優點是家族觀念的發達，其劣點則個人的特性不易發展，如「父母在不遠行，行必有方」等的指示，使人之志氣畏縮不振。母至今日仍以守父母之旁，居田園之間為一般人的經典。而大人物之產生，多聞多見實增加其魄力與智能，觀夫馬遷周覽天下名山大川，而作史記之事實可為明証。且古人言大夫志在四方，如此專以家園之孝為中心之倫理思想實非今日社會之需要，故有討論與糾正之必要。

孝之我見——觀夫前文孔子以仁為中心之孝，參以孝之意義，則孝只是仁之一德，人之目的仍在做人。所謂以尊親恭求自己人格之增高，那才是真正的大孝。且証以「人之行莫大於孝，孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天」這種孝才是真正的仁道，才是達天道的孝道。在作者以天人一如的道德為中國道德

之中心的研究下，作者認為大孝只是尊親。那以養親為唯一之孝道者非真能發揮孝之大意也。故今日之中國人深須人人造成完人，而為行仁道之一人，而為四萬萬合於道之理想人物。

由孝而論及敬慈貞悌——作者時間有限，故敬慈貞悌不再

專章詳述，茲併附此一談。人能孝於其親必能友於兄弟，推之亦自能推己及人而尊敬一般長於我者。「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」是至好之推理論証也。而能孝親者，因其思想及情感之所及，當然也能如此，蓋人為感情動物也。至其於子弟也，自當以慈為準，慈為吾人之責任也。為當然應具之態度。敬人者人恒敬之。我不慈於弟子，而欲弟子之孝於我，則我已為不德。而慈更應有理智，有義方，否則濫施更害其弟子矣。故慈愛用於正亦不易也。其夫婦之間也，為了維繫家庭之幸福，貞

字實為唯一連鎖。如只責成一方，是不平也。故能雙方以守之，則家庭自可化大事為小事，化小事為無事，和和平平，幸福無疆。而今之人責人苛，責己約，是以不得其樂也。故附此亦簡述之，如能行之，亦仁之一大德也。

第七章 忠

忠與孝之關係——在道德中，忠孝二字實至重且大者。孝已為中國人之一般原則，而忠則推孝而及團體，其意更大。如「移孝做忠」，「忠孝不能兩全」。這都可以看出這二者在中國社會中之重大的關係。再推究之，則(一)忠孝是一回事，用於事親謂之孝，用於團體便成了忠。以此視之，忠孝名之不同緣其對象不一也。(二)忠之產生與造成多出於孝。古人云「忠臣出於孝子門」是謂為孝之擴大便成了忠，亦即是忠之能

存在因其先有孝之培養。故由此二點視之。忠孝本為一事。因其用之不同而其名隨之異。如再由前忠恕論中所云，「盡己之謂忠」，則孝、忠，又皆為盡己之事。故二者之關係，實至有其不可分之形勢。

忠之意義——忠之意義。除恕章所述「盡己之為忠」外，忠之要義，可以二字釋之。即竭誠也。所謂竭誠者，「事上竭誠也」。周書謚法云：「危身奉上，險而不辭，難曰忠。」是則忠即為對事上之忠，一心而不懈之意也。不但此也。教人以善也，稱為「忠」。孟子曾言，「教人以善謂之忠」。蓋教人以善亦竭誠事也。再按忠從中從心，則中於心者，乃謂之忠。是亦可曰竭誠事也。故又曰盡己之謂忠也。

忠之為用——忠之為用，完成團體之名，造成團體之

福。自古及今以忠而得盛名者甚多，而國家之需要此輩者亦重。所謂「精忠報國」即其用之重點。故中國倫理思想發展之結果，在家謂之孝，在國謂之忠。竭誠盡忠死而無怨，殺身成仁，千古流芳。我國歷史上不知留下了多少可悲可歌可泣的故事。忠之為用，實為道德上之光明的發展。

忠之今釋——已往的思想，凡談及忠，無人不知那是忠於君主帝王的事情，而在今日世界上君王的位置有許多國家已找不到了。所以我們必得正其名定其義，所謂忠於帝王者，非帝王也，乃帝王之國也，帝王乃一國之代表，故忠於帝王實為忠於其國，以如此解之，今日人各有其國，是忠之意仍未失。不過推而及人，可分四義另行述之：

(一) 曰忠於己——我們不要先談對人，我們要問自己對自

已可有欺騙乎？如學生之欺騙自己曰：明日再用功吧，早着啦，我還年青呢，多玩玩吧，這種自己原諒自己，便是不忠。所以我們不要談忠而忘了自己。我們之竭誠盡忠，實應先由自己方面的修養做起。

(二) 曰忠於人——此之人乃指單一的人，即指的忠於長者、友、今主人、……凡人託我之事，盡力辦去便對了，便對起他，否則不能稱之謂忠。

(三) 忠於自己的團體——由己推而廣之，即我的社會，我對我的社會當然要忠心耿耿，如人人能這樣則吾之團體無惡人矣，焉能不強。此之謂「盡忠」。這是個人對團體盡忠之一事。再擴而充之，世界人類無不與我有關，今日吾人所享受之福利，實乃整個人類所賜於我者，

我思及此實應報人類之大德。故我應盡我一人之最大能力，做我之最大事業與最高學問以報我人類，這也是忠於團體之一件事。

(四) 忠於事——除去人的關係而論，人之精神作用，未有認半途而廢為善者，故對事之本身言之，吾人實應竭誠以做之，以得我精神上之愉快。況「事」乃我處社會人羣中實際給我以知識經驗者乎。故專以對事言，我亦當忠。再對事言有理智之準則，合理之事竭誠做去，不合理之事則不能做。其以人為標準者，時有偏頗之謬，感情之移。故吾人做事評之以理智，以事說事，則忠之義方不失其因人而誤之譏，亦能得其中。同時才能救以上對人盡忠之缺憾。

第八章

信

信之意義——信者誠也。辭海信條釋云：「論語云：『信近於義，按誠信有不差爽之義，引申之，凡事之依期而至無差感者，如風信潮信。』信之第二義，即從也，不疑也。論語顏淵『足食足兵，民信之矣』所謂信仰信任皆此義。前者為個人應人之約，個人應守之道德上的信，後者為個人信任他人信仰他人之義。總之，信者已誠而履行也。對人則要信任於人，故信之行也，用於人類之相互交涉中為最重要之一字。為朋友相履言行上之唯一道德標準，所謂「交友有信」是也。故換言之，交朋友之大道「信而已」。子曰：「人而無信不知其可也。大車無輓，小車無軌，其何以行之哉。」信之用於此完全道出。吾人識此則信之價值更可知矣。

言與信——所謂信之表現在言，故信從人從言，一言既出履

而後，既謂之信，故言與信之關係至大。論語云：「子曰：古者言之不出，恥躬之不逮也。」是說而不行即有羞恥，即謂之失言失約。故古之人不輕於言。言本為個人意念行動之代表，而言出之易而事之判斷甚難，設對事不明而忘下判斷，不思而答，則不免有行不顧言之事產生。一失言於人，即蒙人之不信任，終遺人以我不誠之差。故妄言自古即為人類行為之戒條。古人云：「勿多言，多言多敗。」一言可以興邦，一言可以喪邦。又有金人三緘其口的寓言。宋先賢示言與吾人者何其多，而觀夫今之世，狂言，放言，亂言，謠言，以及那胡言亂語不顧信義之不負責任的話，卒以造成今日之虛偽欺騙之世態。吾人今研究及此，真不勝毛髮為之悚然。世人之交也，信為貴，今不信，焉不敗亂。惡因造之前惡果得之於後，回顧古訓，求諸信義，欲消今日之

災，而吾人之行，吾人之言，實當速自收斂。恪守信道，則吾人之罪愆或可稍減也。

信之特徵——信之特徵，吾人曰是即「行」行者履也。履吾之言也。「行願言，言願行不能行則不言，少言，能行者方言。如此信之譽即易立而易得人之信任。前節引之「古者言之不出恥躬之不逮也」又可為此節之証言。且行為信之先。吾人寧肯不言實可先行，行後言之，則事已達，即無受譏失信之理矣。否則行不通亦自不言矣，不言亦不會得失信之名。故君子敏於行而訥於言也。《子》曰君子訥於言而敏於行。由以上之言証之，「行實為信之特徵不行之言，非信也。」

信之我釋——以我個人觀之，人道之德自至多，而與人相處之德自以信為要。尤其「信」關係個人一生前途之成敗，人能信則

事業雖難而易成，否則雖有大才能終不免失敗。故吾曰：「信者一人一生成敗之踏也。」古人「季布一諾」之事實可為明証。且「信用高於金錢，雖千金不能購，千金易得，而一信為難。」故又有一諾勝於千金之成語。証以社會之事實，有信用之人，人人願意與之來往，無信用之人，公眾皆遠之。是信實為一人處世之良法。余觀夫今日不明理之人，蠢動之事件屢屢既無信義，尚廣為交際，雖可僥倖於一時，然已為人不恥於其後矣。其不守信之人處社會之中無異不頭已為何物而昏曠混沌也。再睹今日之世界更非昔日之中原地球之上無不往來，國際信用更為重要，而吾道德之美德却自以喪失，一餐之瑣事，率以準時到者為不遵世故。外人視我極表非笑之態，是吾國人已自忘我之美德而不自知，因之為外人所恥，故余於斯稍論及之，以為國人告。更望吾同儕行之於表。

倡成誠信之社會風氣，以挽已頹之狂瀾，雖人微言輕，而諸生如能共守之，德世來日相率而傳播之，則社會之風氣未始不可改也。曾文正公曰：「天下風俗之厚薄，自於一二人始也。」是吾人之有責也明矣。不但此也，舉凡吾本書各章中所述之美德，願諸生皆做如是觀，如是行而求共立社會之新風教，是余之望也！

一 孝悌忠信之聯系觀——仁之出發點在孝悌而忠信即從孝悌推而出之者。王緜廬論語讀本中曾發揮此意，茲介紹之於次，以爲吾人之參攷。『忠信即從孝悌推而遠之者也。我國人有一句俗話，就是「在家靠父母，出門靠朋友」，試問父母朋友，何以可靠呢？必我先能孝悌，而後有可靠的父母，必我先能忠信，而後有可靠的朋友。我對於父母而不孝悌，父母且惡我而斥我矣。我對於朋友而不忠信，朋友還肯幫助我嗎？所以在家則孝悌

出門則忠信，都是為「仁」之本也。論語記孔子曰：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣！言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉？」故忠信者實在社會行「仁」之本也。照上所述，則孝悌忠信四德，無非為行「仁」的先後次序，與「仁」實為一體，非有二物也。余結之曰：孝悌為修仁之本，忠信為社會行「仁」之本，是四者皆仁之本也。故行仁道必先事立此四德，否則仁道雖偉大，而實無下手處也。

第九章

恥

恥之意義——恥者羞恥也。所謂正道而不入，入於邪路而人已視之皆以為恥也。故此字為指人做不善之事給予評判之名詞。做不德之事人皆恥之。故不德之人為人所恥。推之應盡責任。

而不盡，坐食其祿，安享其成，亦為人之所恥。得其時而不為，非其時而反為之，是亦謂之恥也。故論語也問恥，子曰：「邦有_不殺，邦無道，殺，恥也。」這個意思就是_不的，那種「笑罵由他笑罵，好官我自為之」的人們。這種人就是不知恥。孔子又說過：「邦有道，貧且賤，恥也；邦無道，富且貴，恥也。」一個人在有道之時，貧且賤，那是他無才無學無能，所以不能得位，故自檢之不修，是可恥的。邦無道而能富貴，那富貴之人當為無德。可知，故亦可恥也。總之反道德之行為皆為可恥。

德與恥——德與恥相對待，有德者必有恥，無恥者必無德。故德與恥為相對之名詞。士苟有德，自然明理，絕不為非作歹，當然更不狂言妄行，如世上一般無知無德之士，無不_以求口爽，而索錦衣，高樓大廈尚嫌不適，如此之人可曰不自檢不

量力；反之有德者，未有恥惡衣惡食者。故孔子曰：「士志於道而恥惡衣惡食者，未足與議也。」再德之用於政治，使民知所行向，養之成習，則人民自知何者應為何者不當為，使民自知不當者為恥而應革去之。故德之於政，其力有如此之大。子曰：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」是德與恥之關係，於此可知。

恥之我釋——我認為恥者乃吾人評判自己行為之消極標準。吾人評判自己行為之積極標準前已言之。為義，義者所當為也。而消極之標準，乃反面之恥，恥者不當為者，為之便是。不善便是羞恥。故古人設教，先立之以積極之標準，義以為人類修養之方向，再設之以恥，以使人知所羞惡，而轉行於善，積極消極並駕而馳驅，使人知所善惡而行之於正，其用心可謂

良苦。故吾人於社會中無形即為此二者所指示而不得。不善。使夫天性稍差之人亦知所驚懼，而行之於善。故吾曰「恥者實亦道德上之重要名詞故簡叙於此而論之。」

第十章 廉

廉之意義——廉者有分辯不苟之謂，此字與「敬」字正相反。所謂不欲即近廉矣。用於人謂之廉士。廉士者謂有操守不苟求之士也。孟子滕文公「陳仲子豈不誠廉士哉。」趙註「陳仲子，齊介之士窮不苟求者。」朱註「廉有分辯不苟取也。」解海註曰「按廉為隅，凡人風骨稜然，不妄營求者稱為廉士，即此義。」淮南子論「陳仲子主節抗行，不入誇君之朝，不食亂世之食，遂餓而死。」陳仲子稱廉士以此也。今之稱廉士當以此為鵠。廉遂為稱贊有操守不苟取者之美德。

養廉之道——古聖告吾人以養廉之道，曰「儉」如云「寧儉以答禮之本，寧固以矯奢則不遜之弊。故用之於衣食住之生活，孔子則以不恥衣敝，溫袍以獎子路之德，又曰「士志於道而恥惡衣惡食者，未足與議也。」食無求飽，居無求安，稱顏回「單食一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回不改其樂，賢哉回也！」是在衣食住之中能以儉而養之，則廉德可成。因其能儉，故不奢，不奢用財少，用財少則寡欲。故吾人養廉之方以「儉」反之，凡不能儉者，用財必多，多無所求，必非分以求之，「欲」因之而生，人格當隨之破產而無廉德矣。處今日之物質生活中，道德之所以不易養成者，此亦重要原因也。人人欲享受，人人不願儉中生活，故物質之爭隨時隨地見之，如此今人之儉也，已難，況素舊道德而不顧，世道焉得不亂，古者聖人倡儉以養廉，尚不能使人皆廉，今人倡物以享受，更為擁戴。

世亂之重因。吾研究及此，真不覺為之汗下如雨。反古之道，種以惡因此世之所以亂也。人不知此而怨世亂，悲夫。人皆能儉，則不爭，不爭則和平，此自然之理也。奈何人之不識此理哉。吾為諸生講道及此，諸生其將何以自省耶？

義恥與廉——不欲之謂廉，其何以能不欲，曰是必先明義之為何物，故明事之宜者，當然明瞭儉德之美，則其行為亦當然不會行不義之事以敗其義。故吾曰養廉雖曰由儉，然其使之明廉之理尚須由義入，義前已明白言之。義乃人生行為之積極的修養標準，義達則廉自得，儉風亦自成矣。故能修義自然達「不義而富且貴與我如浮雲」的地步。否則不明義理，雖由儉入亦大不易。至於恥之與廉，乃就反面而言也。所謂恥乃消極之自己行為修養之標準，故能明恥，則廉亦可待。如不明義

人不知恥，則廉之德無由以成必矣。故著者認為養廉雖由儉入而明廉必先識義與恥。

利與廉——利與廉亦相對之字也。利者財也，欲也。能廉自不愛利，愛利自然達廉。故利為欲之餌，廉為德之行。故聖人之言「君子喻於義，小人喻於利也」。推之，君子之行以求合於道也。合於道也，其不以其道得之者，雖富貴不取。小人之行也，求其富貴利祿也，不以正道也，故其行之也，「巧言令色」以求之，殺人害友以成之。故著者曰利也無仁，而為小人之行針。

廉在今日之價值——今日之社會，道德盡喪之社會也。以士人不學而求倖進，為師無道以求濫竽，在上無德以求民尊，在下無藝而求富有。總之一切社會之行為盡反古之道，而其希望則超前古所未有，人人如斯，競尚物欲，道德盡喪，廉恥喪，此

世之所以亂也。然人竟不知其何以致亂之由而後上怨天下尤人，責於人，約於己，嗚呼吾不知此何世也！古人云：「禮義廉恥，國之四維，四維不張，國乃滅亡。」此言吾人希三思之，更願諸生勿以一言而忽之，設吾人做事人人皆能以廉，則中國之和平可以立見也，蓋能儉則不爭，不爭則和平，自然之理也。

第十一章 理

理之意義——一部中國的道德，不過是「天理」的實踐，中國人讀書的目的，仍不過「明理」二字，故「理」之力至大，可謂為支配中國人的一個大動力。自宋儒揭出此字後，近數百年來更成了中國學術史上的輝煌明星。然何謂「理」？實則「理」即所謂道德，按「理」除道義解外，仍有條理之義，戴震云「理者察之而幾微必區以別之名也」，是故謂之分理，在物之質曰肌理，曰腠理，

曰文理，得其分則有條而不紊，謂之條理。今之玄物理事理學，理皆具有此分理條理之意。此二義實即一理。物各有其條理，分理不相紊亂，是其自然之性。天之有風雨晦朔，人之有生老病死，風雨之來必有先兆，晦朔則有定時，人之生也即有其生老病死自然之秩序，物之成壞，俱受其時空之支配，推之於一切，未有突兀不經之事物者。吾人設穽窮索而冥於求之，則其來也可知其成也可見其去也。可推其壞也可卜天下無無理之事物，是在吾人之明此以求之也。所謂道義者，道德也，亦為由此自然之性以推出之者，不如此便反自然之理，不成人之世界，故道德亦理而已。父母之愛子也，自然之性也，子之應孝於父母也，亦理所應如此者。反乎此理便為不慈不孝，不道德，故有是事必有是理，有是理必通行於天下，反是理便是

反自然。反自然之文理社會便失準依，未有不亂者也。

天理——因理為自然而在者，故理為本來即有。程子云「百

理俱在平鋪放着，幾時道堯盡君道，添得些君道，堯舜盡子

道，添得些子道多；元來依舊。」又云「這上頭怎生說得存亡加減

是他元無欠缺，百理俱備。」以此証之天道之為自然，理本元有

更確而不易，惟人不自覺查為可惜也。吾人設能平心以思之，

專心以求之，理俱在面前，又何常他去。此理之自然如是也。故又

曰天理。禮樂記「好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅

矣。」註云「理猶性也。」故天理猶言天然之性。朱熹答何叔京書云「天理

只是仁義禮智之總名。」仁義禮智便是天理之件數。戴氏字証云：

「天理云者言乎自然之分理也。自然之分理，以我之情，繫入之情

而無不得其平是也。」由上諸文觀之，則知天理為本然自然而

有，以其自然之分理條理用之於人生，施之於道德便是吾人的道
故道也。吾人應行之路也。行此路便合天理便是天道。故曰「人希聖，
聖希天」。故教育之目的在教人學聖人，即是要人與天合一，是以
周濂溪曰：「聖人之道，仁義中正而已，守之則貴，行之則利，廊
之而配乎天地。」故吾人可曰：讀書明此理耳。學聖人，學行此
理耳。道德者，此理之實踐規律而已。其言人欲者反乎天理，
違乎天道之行為耳。故天理長則人欲息，天理滅則人欲長。
天理人欲相比而相反，故道德之行天理之行也，非道德之行
人欲之行也。古人常以天理人欲以相稱，以相比而勸人。其意深
長吾人不可不三思之。

理為當然之則——理為天然存在者，故宋儒稱為天理
近人馮友芝氏於^其近著新理學中論理云：朱子以為理是實際事

物之所以然之故，及其當然之則。我們所說理亦是如此。方底物必依照方之理，始可是方底，又必完全依照方之理，始可是完全地方底。一方底物之是否完全地方，視其是否完全依照方之理。由此義說，方之理即是一切方底物之標準。即是其當然之則。詩說：「天生蒸民有物有則。」宋儒多引用此語。程伊川說：「有物必有則，一物須有一理。」一類物之理，亦即一類物之則。我們常說「某方底物比某方底物更方」或「不如其方」皆依此標準說，皆依此標準說。若無此標準，則一切批評，皆不可能。凡不承認有理者，對於此點均未注意。（按馮氏新理學中以方舉例以說理故「方」為其一例耳。）

由馮氏之說，更可證明理為當然之則，當然更為吾人所依據之唯一的行為總則之根據。

萬事一理——一物有一種物之理，一種事有一種事之理，一種關係有一種關係之理，統合萬事萬物之理，仍一理耳。猶如數學中之零，百零，千零，相加減乘除仍為一零耳。馮友蘭氏論太極云：所有之理之全體，我們亦可以之為一全而思之，此全即是太極。所有眾理之全，即是众極之全（按極是極限之義，方之理是方底物之標準，亦是其極限，方的物必須至此標準，始是完全地方，但若至此標準亦即至方之極限，所謂方之無可再方，即就此極限說也。）總括众極故曰太極。朱子說「事事物物皆有個極，是道理極致，總天地萬物之理，便是太極」。太極既是众理之全，所以其中是萬理俱備。於此而推斷之，非萬事一理而何？明此萬事乃一理，執一而通全，故明理，則萬理通矣。馮氏又云『朱子「人人有一太極，物物有一太極」之說，若推至其邏輯底結論，則每一事物皆有

众理之全，朱子於此未有十分明白底說明，但朱子至少以為每人皆有众理之全，因每人皆有众理之全，所以人之心，「具众理而應萬事（孟子盡性章註）」因於此理論之推斷，吾人當然可信明理之說為讀書處事之至高理論，吾人能一旦明此理，當然可豁然貫通，當然更可證明前恕章所云以貫之之理論故恕理亦不過一理耳。

真與實——一般人多不明真理，因之行為放蕩，本來真之存在完全是理的証明，一般智慧低知識淺的人自然不易瞭解，故讀書必至通方可已，所謂通，余意認為通實即明理耳，然何以能存在且永久之存在，實有討究之必要，蓋前十章所論者，皆是由理証而應有應行之道德，德目，如天何以存在，以理推之，必應有此概念，是前十章之

所以對者以其理應有，以其理應如是也。故理之何以應如此，此必為吾人推至最後所必要求瞭悞者。故作者必再附此章而稍涉之。

平日吾人所見所聞之事物，皆有其時空性，絕非常存者。如某某人也，以普通觀念論之曰實有，而此人之實有，實乃非實有，蓋數十年後此人已無，而今所無之人，彼時又有矣。一物之成壞亦如是，其實有者乃時間空間中限制下之實有，所以由此推論今日之所謂有，實即所謂無。

真者永存永有者，而此真者以意推之只有「理」而已。如言桌子，此桌子^之實有物終有一日壞了無了。如言我為某人，我則終有一日必歸焉有。然有一物而永存，即賦有桌子及人之概念則永存永有，古之所謂桌子，其物已無而其概念仍

有。古人今人雖不同，而其為「人」之概念則永有永存，不然吾人即不得謂之為人矣。某個人，某桌子，無有十全者。而概念之「人」之桌子則為十全之「人」之桌子。吾人一提到人之概念則知其為理性之動物，賦有自然之天性，設其行違此則曰非人。故「人」之一概念實已含了人之所以為人、之理性的完全的人格。桌子亦然。其他事物皆如此，故此一概念中已具有了此一概念之標準的條件，為其一類個別事物之標準。此之所以知之者，亦由此理推而知之者，凡人必有死，理也。凡人必為理性動物，亦理也。死者個別必然之結果，理性動物則為全人類之所以為人之標準，亦理也。由此而推論之，個別的終歸無有而全體之標準却永遠存有，故其「理」應有而不可再疑，故「理」為人生行為之準繩。道德產生之父母，如此以觀之，則普通所

謂之實有者，結果皆虛妄，而真真之存在者，只有理性而已。故曰其理永存其理永有，唯其永存永有是以可為萬世之師表，可為人類之行為之依據。總之吾人應明真理乃永存永有者，吾人以理推之，以事實証之，理必應有，理必永存。因此吾人之一切一切才有依據，才有趨向。那末吾人所談談天人合一的道德才有根據，諸生能明乎此，為學與做人才有了着落。才有其意義。道德才有其永久不變之價值，才能為吾人終生之規範。故為了道德之實踐，吾人至少應先明其能產生道德之理的理論。古人^重行而^畧此，吾人補而充之，則道德之為道德其價值則更大，道德之為萬世準則更有了不壞之根據。

第十二章

行

行之意義——按行本義，說文云人之步趨也。推言之，乃為也。論語述而云：「吾無行而不與二三子者。」今云施行行為並此義。由此義以觀之，則行就是實踐，就是做，也就是行為的簡字。人之意識未發則不見不聞，發之於言，不過數語空話而已。惟表之於行為方見實效及其價值。而吾人之意識與言語因之皆不過為行之先聲。故一切事件之映入吾人眼目中者，行而已。無行意立而不張，言有而無實；社會成了死的社會，人生成了樹木林叢矣。然行有善行與惡行，善行為團體之福利所在，惡行為社會之禍亂之因，故吾人倡善行止惡行才是道德的真諦。才是行之要求。

道與行——道者吾人行為之路也。而此路必有行方現其價值。不行則路不成其為路矣。故道不能離行，行必有道。

二者有其不可分之表裏的關係，是為吾人所當知之者。故凡言道理與道德，那全是為吾人所立之行為的標準。行為不是實踐道德，則其道德即歸無用。故古之倡道德之士，要求人民行為之實踐也，因行以改良其社會幸福。總之聞道以行方為真聞，社會方能得其利，個人才能有所成。論語載「子路有聞，未之能行，唯恐有聞。」是行之重要可証。且孔子曰「道不行，乘桴浮於海。」以見要求其道之行也。又云「見義不為，無勇也。」由此種種例証之，道德者實踐問題也。能實踐則有道德，不能實踐，則道德便成了空言無價值的東西。所以道德學及道德之德目的研究實為一部行為的「行」的人生實際問題的研究。而此研究之結果仍乃要求於吾人之行為上以表現之。此乃道德之唯一特徵與要點。吾人當

確實明瞭之。

孔子之行的研究——前節吾人已舉孔子所說的「道不行乘桴浮於海」的一語，則吾人當可知孔子一生的學問都不過在於道的表現，換言之，孔子的一生無時不在求其道的實行。

「子貢曰：有美玉於斯，韞匱而藏諸，求善賈而沽諸？子曰：沽之者沽之者，我待賈者也。」且孔子之為也。行其道也不能行道則去。是君子之行不在富與貴而在道之行與不行論語。

齊人歸女樂，季桓子受之，三日不朝，孔子行。孔子之仕也既為行其道不在富貴，故亦不擇人，而在能否行其是也。蓋能行其道則其人之行為不善亦可改其行而為善，且道德之要求正在以德化人耳。故孔子嘗就佛肸召，子欲往而子路不說。子路曰：昔者由也聞諸夫子曰，親於其身為不善者，君子

不入也。佛肝以中牟畔，子之往也，如之之何？子曰：然，有是言也，不曰堅乎，磨而不磷；不曰白乎，涅而不緇。吾豈匏瓜也哉？焉能繫而不食？又公山弗擾以費畔，召子欲往，子路不說曰：「未之也已，何必公山氏之之也。」子曰：夫召我者而豈徒哉，如有用我者，吾其為東周乎？以此二例証之，孔子之為政也為一行其道，不擇人，且其意尤在以道化人為天下想，其學之大而其求行之心，吾人實百千世而不如也。

孔子所處之東周，亂世也，唯其為亂世則道德更為有用，所謂亂世者道德亡，人欲橫流之世也。人欲橫流欲其止，欲必仍須使人明欲亂之源，捨講道德化萬民實無良法，故孔子之道德主義，永為世界上人類之圭臬也。孔子不但明此且能以百折不回之精神而勇於行，亂世之賢者多避隱不出而

孔子則仍行而不綴，誠為墨子之言。唯人之食而不耕，故耕者更當加倍努力以耕之。孔子亦如此，故晨門評之曰：「知其不可而為之者。」（子政宿於石門，晨門曰：奚目？子路曰：自北門曰：是知其不可而為之者與？）一般人能知其可而為之亦不多見，況知其不可而仍為之，這種精神之偉大實為宗教家之精神，宗教家之捨身救眾，入地獄救人亦皆知其不可而為之者，故孔子之偉大，不但在其行道之篤而成名，且知其不可而仍為之，這種精神實已超凡入聖，無怪其為萬世師表也。人皆能明此做而行之，則道無不在，道無不行也。以之與吾人比，言而不行者，行而中廢者，半行半廢者，行者，篤而行之者，則知其不可而行之者已超吾人若干倍耶？吾人行之分類如上，吾人各自檢証之，吾儕所屬？吾與孔子比相差幾級？設人人能如是以思之，則吾人之行為或可不蹈空談之咎矣。嗚呼！

行重矣哉，吾人與其多言多敗，實不如不言而敏於行之為得也。願吾人勉而行。

行難乎——今日之人如再求者極眾，自吾與人相處以來，尚未見有言行易者，且俗人有行難之語，故更為一般人之口頭禪。然吾人仔細思之，行並不難，猶如演算題，自初習繼而行之，雖難題亦不費力而得其解，設中途不演題而求一步上青雲的辦法，這就難了。故人之行道也亦如此。

孔子曾訓再求而評判之矣。論語再求曰：非不詭乎之道，力不足也。子曰：力不足者中道而廢，今女畫。而以吾觀之，今之人，實仍多為再求之徒。行之難莫難於上青天，而上青天今日已有飛機；行之難又莫如難於下九泉入深淵，而今已有地下鐵，與潛水艦，難乎，懦夫之言也。吾人只要為一懦夫則

天下何有不可為之事也。今拿破崙之字典中既無難字，吾人豈應有之乎？勉乎諸生，各自量力，急趨徐行，分而踐之，道德行為行見，遍吾中華而為和平之基石也。

行乃吾人今日最需要之條件——中國現在不需說空話。

賣空語，而唯一之需要實行耳。兔兔競爭，兔快於龜而敗於龜，龜緩於兔而勝於兔，是行為之實踐為可貴也。清談足以亡身，空言實自可羞，請從今始願與諸生約，荷道以躬，履踐共行，一息尚存，永矢弗緩，推而廣之，不僅道德，凡諸學問，凡諸行事，如能如是，吾人自能一新，否者空談終日，無所事之，道手好閒，享樂不耕，此乃為吾人之大恥，為吾人之大羞，反吾聖賢之道，遺我子孫萬代之辱，賢哉諸生，務自勉之，幸勿為玷！

知與行——關於知與行的問題，眾說紛紜，然非吾人此地應討論者。作者認為王陽明先生的說法最好。他說「知是行之始，行是知之成，知外無行，行外無知」。這是知行合一的學說。作者認為最透澈，知行本為一事，真知即是行，至行無不知。再攷之知識之來源，人類工具之使用，出於無意，是則應為先有行而得。然此行乃偶而發明，非出於意之支配。然既有行為之表現後，是即得用工具之知矣。由此知之傳播，使眾人皆知用工具，是則又為先有知矣。然此知為由偶而之行以得之，得之以傳知於人，再成為有意之代代由偶而之行增加知之內容，再由知之推理作用而轉演出其他類似之行，因而知之範圍又以之增大。如此，知即行，行即知的轉輾推演與傳遞，經無數年方進步到今。

日之社會與文化，攷其歷史不過由偶而之行以得知，結果仍係由知以成行，是為「知」之成實至重要之一事。再就人類之行為以觀之，則人所以活動之生物者，因其有行，故行實為人類至寶貴之事件。因此推知，凡知之不能行者非真知，實屬空妄之虛偽言語。再就古人之行為為知識以証之，孔子至聖之知者，實乃以行為一生之要求者（前已詳言）降及後世，每代之大人物為國家之棟梁才者可有無知之士，可有知而不行能治國家者，即就宋明理學家觀之，程朱陸王那一位又不是實行家，可見真知之士即是真行之人，其知而不能行者，非真知也。非真明理之人也。且大學中所謂之博學，慎思，審問，明辨之求知方法的研究，結果仍是以篤行而結束之。吾人所論之道德，在今日有文化之世界中，當然是由

知入先明道德行為之所以然，應有之故，明其然，放於行，然後道德方見其效果與價值。故「行為道德上之重要範疇」亦為道德上之唯一的體驗及攷查與判斷的方針。

第十三章 中

中之意義——以字來解，中者方位也，四方之中，左右之間皆曰中。以動詞解，則中者中也，所謂中於其的也。中庸子程子曰：「不偏之謂中，不易之謂庸，中者天下之正道，庸者天下之定理。」並云：「此篇（指中庸）乃孔門傳授心法，子思恐其久而差也，故筆之於書，以授孟子。其書始言一理，中散為萬事，末復合為一理，放之則彌六合，卷之則藏於密，其味無窮，皆實學也。善讀者玩索而有得焉，則終身用之，有不能盡者矣。」按此義而論之，則中為孔門之心法大道所在。

故中實為孔門之重要理論。按中庸一書本為禮記之一篇。其所解釋者中庸之道而已。中庸之道以愚解之，實即遵天道而行之人們應守之態度也。中者行合於天道也。而天道乃不偏不易不過亦不及者，乃萬人共守之大道，共行之至理，自然之理而已。自然之理萬年如斯，每年每月每日，其自然現象未有差別，絕無古者五百八十日為一年之說，無一日卅六小時一晝夜者，亦無二百日為一年十五時為一日者。故行中庸之道為不過不及不偏不易適得其當之謂也。換言之亦即適合天理天道之意也。王恩洋人生學內儒學大意論曰：「所謂中庸之道者，中正無偏之謂中，平易無奇之謂庸。中也者中理也，庸也者適用也。無過不及，恰當事位，故曰中也。大道坦然，夫婦可由，故曰庸也。」由此義而推之，則「中者

中於天理，天道其行適當於天道，夫理而不偏，不易，亦適不及之人類行為也。故凡合於天道之行為曰中。給此行為名詞曰中道，故中道實仍為天道推行中，由個人方面立論之一行為的判斷名詞耳。

儒家之理論，重要全在四書，而四書中之理論精華則在中庸。中庸談道而論，溢簡畧，大學又偏於政治哲學，故中庸一書實為儒家之純正的道德哲學書。至其作是為子思，吾人此地可不去攷據，而其為儒家之書，則可無疑。故究儒家之道，首以中庸為歸，而中庸之首即曰「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」。換言之，中庸開章即敘明天人之關係，及天道之為人類所應修者。故續曰「道也者，不可須臾離也，可離非道也」。即是言天道乃人生不可離之

大道「是故君子，戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞，莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」此言慎獨以修道也。並揭「中」之意云「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和，中也者天下之大本，和也者天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」中道之意及其與天道之關係於此亦可畧知之矣。

中之歷史的研究——中字為我國人數千年人人共守之德，處世之術，實已為世人所週知者，推其來因，遠在堯舜。故中之系統當堯舜起而演至於今日。

論語堯曰「咨爾舜，天之歷數在爾躬，允執厥中，四海困窮，天祿永終。」舜亦以命禹曰「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」後此一氣相襲而演至今日王恩洋人生學儒學大意。

攷之云「孟子曰湯執中，立賢無方。文王周公當殷周之際，作周易以開物成務，通天下之志。吉凶悔吝之變，用舍行藏之道，一以中正無邪為歸。爻象彖辭備著於經。箕子授武王以洪範九疇，五皇極，曰無偏無陂，遵王之義，無有作好，遵王之道。無有作惡，遵王之路。無偏無党，王道蕩蕩。無党無偏，王道平平。無反無側，王道正直。會其有極，歸其有極。是古先聖王所以成德化民者。一是以中道為主也。」
孔子集群聖之大成，故尤贊揚中庸之道。其在論語曰：「中庸其至也。夫民鮮能久矣。其在易九二曰：見龍在田，利見大人，何謂也？」子曰：龍德而正中者也。庸言之行，庸行之謹，閑邪存其誠，善世而不伐，德博而化。易曰：見龍在田，利見大人，君德也。子思承孔子之學，作中庸一書，始於天命性道。

之微，極於無聲無臭之至，而後聖賢之道昭然如揭日月，數千年也。儒學相承，民亦咸知愛和平而守中道，不為過激已甚之行矣。此中在中國社會上立足之歷史也。

中興誠

——「中庸最重一個誠字，誠即是充分發達

個人本性，所以說「誠者天之道也，誠之者人之道也。」（胡著中國哲學史）

依此而立論則誠字實為行中庸之方法。王恩洋儒學大要

云：「已知中庸之道，應知行之方，其方奈何？曰：誠而已矣。狀

誠有二途，一者生知之聖，性自純善，中正不倚，隨心所發無

不中節，率性而行，即是中庸，即是道焉。中庸曰：誠者不

勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。此自誠而明謂之性也。

二者大賢以下，未能先知實行，心未盡善，性未盡純，必施之以

誠之之功而後心性乃得純善焉。此學者之事也。中庸曰：誠之者

擇善而固執之者也。博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。有弗學，學之弗能，弗措也；有弗問，問之弗知，弗措也；有弗思，思之弗得，弗措也；有弗辨，辨之弗明，弗措也；有弗行，行之弗篤，弗措也。人一能之，己百之，人十能之，己千之。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。此目明而誠謂之教也。中庸以誠者為天道，以誠之者為人道。天道者，本自能之，不待學問思辨而自能行之者也。人道者，必待人為，由學問思辨而後能行之者也。二者雖殊，及其成功則一也。故吾人雖為庸人，設能誠之，亦可游中道而合於天理。

中之功果——「已知中庸之旨在乎誠矣，其功效復何如乎？」曰：致中和，天地位焉，萬物育焉。何謂天地位？上下各得其序，謂之天地位也。何謂萬物育？萬物各遂其生，謂之萬

物育也。蓋中和致，則禮儀立，禮義立，則人倫正，君臣父父子夫婦，長幼朋友各得其叙而不相侵陵也。中和致，則人心和，人心和則君臣父子夫婦朋友長幼賓主，各相親愛，同其意樂，相助生養而人類各遂其生矣。人心和平，則貪嗔止息，貪嗔止息，則勝殘去殺，而推恩及夫禽獸魚鱉各得遂其生矣。節儒學大要

又曰：唯天下至誠為能盡其性，能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。盡其性者，學問思辯篤行慎獨以致中和，聰明睿知寬裕溫柔發強剛毅齋莊中正文理密察足以有臨有容有風有敬有別者也。盡人之性者，老者安之，少者懷之，朋友信之，仁以愛之，義以正之，禮

以別之，樂以和之，使人皆與於士君子之行而恥為不善，風移俗易，天下皆寧者是也。盡物之性者，鳥獸魚鼈咸若，生養食息皆不失其時是也。夫如是也，天地由我位，萬物由我育，經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育，配其仁，淵其淵，浩其天，非聖人其孰能之？蓋至誠無息，不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明，故能配天配地，振古迄今而德施無疆者也。此中庸之道之致也。（儒學大意）至此則天人合一，吾道理意。

中道之難易——中庸難乎？曰：亦易亦難矣。中庸云：「君子之道，費而隱，夫婦之愚，可與之知焉；及其至也，雖聖人亦有所不知焉；夫婦之不肖，可以能行焉；及其至也，雖聖人亦有所不能焉。其易則夫婦之愚可以行，

可以知，及其至，聖人亦不知不行焉。蓋中庸本為平庸之道，易知易行者，然推其理求其然，亦不易矣。故又曰：「天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。」雖中庸如此之深難，而吾人如能就近取譬，得一善而拳拳行之，則中庸亦可達也。故孔子贊顏回曰：「回之為人也，擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺而弗失之矣。」故作者於此引前人之語而結之曰：「天下事有難易乎？行之則難者亦易矣，不行則易者亦難矣。」中庸之道雖高且深，而吾要以平庸視之，然心中須拳拳服膺之，身心奉行，則中庸自可得也。

行中之古人——中庸「子曰：舜其大知也與！舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端用其中於民，其斯之謂

沖乎？」子曰：「回之為人也，擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺而弗失之矣。」子曰：「素隱行怪，後世有述焉，吾弗為之矣。」

「遵道而行，半途而廢，吾弗能已矣。」君子依乎中庸，遵世不見知而不悔，唯聖者能之。彼人也，吾人也，與乎諸生，願吾儕共誓而行中道，以比美於古之聖賢。

中不能行之原因

中庸「子曰：道之不行也，我知矣。知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知矣。賢者過之，不肖者不及也。人莫不飲食也，鮮能知味也。」過猶不及，定亦得中之難也。社會之上，此乃實情，然吾人所要求者，不過亦不及之中道也。而不及者終不及，過之者終過之，是以行中道之難也。是以行中道必先下以誠之功也。

聖人之行——唯聖人尊德性而道問學，致廣大而盡

精緻，極高明而道中庸，過故而知新，敦厚以崇禮，行遠以自邇，登高自卑，始於戒慎恐懼，終於化育萬物，淡而不厭簡而文，溫而理，闇然而日章，至誠故不息皇建其極，以為生人之道萬世之法也。（儒學大意）聖人者，至人也。與天地參者萬世師表也。完成天人合一之人物也。吾書終無以終焉以聖人之行終之，以為吾儕行天理中道之燈塔焉。

余大學卒業時系主任汪公曾以東方朔戒子詩贈余，余因以為今生之座右銘，因其詩意在於示行中道也。今亦併附此而轉贈諸生。詩曰：「明者處去，莫尚於中，優哉游哉，於道相從，首陽為拙，柳惠為工，飽時安步，以仕代農，依隱玩世，詭時不逢，才盡身危，好名得華，有群

累生，孤貴失和，遺餘不匱，自盡無多。聖人之道，一龍一蛇，形見神藏，與物變化，隨時之宜，無有常象。



10

509016

(1)