

黃心善生等著

道義生命力之滿載

林柏生題



大亞洲主義
與東亞聯盟
社叢書之五

道義生命力之論戰

6836

黃善生等著

道義生命之力之論戰

目次

- 「道義的生命力」之檢討……………黃善生（一）
- 道義的生命力之容量及函數……………張資平（八）
- 歷史之推進力是物質與精神之二位一體……………胡瀛洲（二四）
- 「道義生命力」再檢討……………黃善生（二九）
- 歷史的推進力與道義的生命力……………高山岩男（二六）
- 中國之歷史推進力與道義生命力……………吳珙（五一）
- 關於道義的生命力……………高山岩男（六三）

道義生命之論戰目次



(11)

道義生命力之論戰

「道義的生命力」之檢討

——答覆高山岩男先生——

「中央公論」十月號載有高山岩男氏所著之「歷史之推進力與道義的生命力」一文，筆者拜讀一過，甚為欣佩。當今大東亞戰爭中，在建設東亞新秩序，世界新秩序的時代，凡我思想界，應該對這個時代的思想建設，有所認識，有所貢獻，故此，對於時代的指導原理，更應努力探討，努力闡明，此為我思想界不容辭的責任。高山岩男氏所提出之問題，的確重要，而有價值，此問題不特為日本思想界，學術界所應切實研究與考慮的，且亦為我中國思想界，學術界所應共同研究與考慮的。筆者拜讀過高山氏大作後，不特有所感觸，而且對於高山氏所提出的問題，在理論上有許多地方實有重加研究及檢討的必要。故此，就高山氏所提出的問題，略加申論，並希望高山氏有所指教，此亦中日文化思想溝通之一道歟？

在未檢討這個問題之前，筆者先要自加檢討，申明自己的立場，方不致對於所檢討之問題，越出自己認識及能力之限度與範圍之外，而陷於妄自尊大，或偏於主觀。是以高山氏之見解，即使與筆者



(南)

之見解有相異之點，而彼此亦可以諒解。因為高山氏到底是高山氏，筆者到底是筆者，兩者所處之國情、歷史、環境、等等不同，而彼此之相異亦因之有所規限，此為不能避免的情形。

一、自我批判

(甲) 我們認識一件事物，或一個問題，總是不能純然客觀的，因為事物或問題和我發生關係的時候，那件事物，或那個問題，已經帶有我的主觀成份，而變為主觀與客觀的一個整體，並不是純客觀的實在。關於此點在筆者檢討這個問題——「道義的生命力」，或高山先生檢討這個問題的時候，筆者或高山氏所認識的「道義生命力」均不是宇宙間存在着的純客體的「道義的生命力」的絕對實在，而是帶有我的主觀的成份，見解，與要求。這就是變為我人概念中所構成的主客觀的複雜對象。康德 *Kant* 說得好：「有感覺則無概念則空，有概念則無感覺則空，」在哲學認識論上，凡是吾人所認識任何客觀事物或問題，都是吾人之感覺與既存概念相互作用構成的東西。

(乙) 從心理學上說，我們的概念，並不是完全是我們自己的，概念的形成是根據吾人先前的經驗，環境，文化以及時代的一切刺激而產生的。這個「概念」無形中支配了我，所以我們對於某一事物或某一問題的認識，不能超越時代，文化，環境，以及一切先前的經驗。

(丙) 筆者是人，始終是人，人的頭腦是在「有限世界」裏活著，即使希望或信仰吾人心境能到達「無限世界」之境域，這不外是頭腦中之想像，是屬於宗教信仰範疇，不是嚴問的範疇了。宗教信仰是側重主觀性，毋須問客觀性；是側重價值，毋須問實在；是側重感情，毋須問理知。這是漸漸將自己收入想像的世界而離棄了現實世界。故此，宗教信仰的最大效用，在解決自己內心的矛盾，

使自已已有希望與慰藉，發動自己內心的主觀的力量。而缺乏對付現實的客觀把握。故此，宗教信仰，與科學的認識不同的地方就在此。筆者承認宗教信仰之效用，同時要解決問題，非根據科學之認識不可。

(丁)因爲近代世界學術文化之累積，已開拓了科學知識的領域，給我們認識較深切的客觀實在，做我們創造將來東亞文化及世界文化的根據，我人的思想不能擺脫近代學術及科學文化的基礎而祇局限於宗教信仰或主觀領域。是以筆者檢討這個問題的時候，不能將自己頭腦超脫科學文化的拘束，即使勉強以爲是超脫，事實有所不能。

(戊)從價值論方面言，吾人爲時代之建設，應該要「盡心，盡性，盡意」去貢獻自己的棉力，但是我人應該過於側重主觀的價值而忽略客觀事實的正確性。如果客觀事實不能與主觀價值相調和，那價值的效能必不能持久，因爲主觀價值不能離客觀事實而獨立，猶如客觀事實不能離主觀價值而獨立一樣。是以筆者在檢討這個問題的時候，不能不對主觀價值的評價有如此之認識。

根據以上五點，筆者批判自己，聲明自己的立場，而且極誠懇地對於高山氏所提關於「歷史之推進力與道義的生命力」這一問題加以檢討，希望山討論而更能深切認識「建設大東亞」的指導原理，更能推動大東亞戰爭的思想戰，更能發揮我們的力量。惟就以上五點立論，筆者對於高山氏之論據就有些出入的地方，希望高山氏有以教之。

一一、高山氏論據之疑點

當筆者讀畢高山氏偉論之後，對於高山氏提出所謂「歷史之推進力與道義之生命力」之理論與解

釋，特別闡明「道義生命力」與歷史時代轉換之推進關係之論據，甚為欣佩。此種論據，從歷史哲學方面言，的確是自大東亞戰爭發動以來，能本着東方哲學的固有精神為出發點去建設歷史哲學的一篇重要論文。今後吾人為建設東亞新文化，應該具有如高山氏這樣精神，站在我們自己的崗位，負起我們的重任。在這裏我們先得對高山氏表示敬佩。

關於高氏提出之所謂「道義生命力」的論據，筆者所不敢贊同的地方，即是：

甲 高山氏對「道義生命力」的本質分析不清

「天地大正氣」，「道」，希臘所謂 (Logos) 而高山氏所謂「道義生命力」，從哲學本體論上說，這是宇宙之本體，這是「無限」(Infinite)，如斯賓塞所謂「不可知的」，康德所謂「事物之本體」(Dinge an Sich)，這是從我們「有限世界」之認識即所謂「無」，如老子道德經云：「道可道，非常道，名可名，非常名，無名，天地之始，有名，萬物之母。」既然這個「道」的本體是超自然的，我們是受制於自然，在「有限世界」，受時空的支配，的確是「不可知」的，故所謂「天地大正氣」，「道」，「道義生命力」的本體，非吾人可以想象。然而吾人能想象，能意識着的——無論由理性抑或出非理性，或直覺 Intuition 所想象的「道」，「天地大正氣」，「道義生命力」，都是在「有限世界」的範圍裏。既然是「有限世界」的內在，當然是受時空的約制，是理性可能接觸的，而且是與人類的思想，文化的發展，有同在的演變。故此，「道義生命力」，在「有限世界」裏，當然不是千載不易的東西，而是人類文化的一部。古昔的「天地大正氣」，「道義的生命力」，「道」，自然不如今日之所謂「道」之概念。在社會進化之階段中，在文化之文野上，凡所表現之「道義

生命力」，不能視其爲同一的性質。故此，高山氏對於將歷史的進化與「道義生命力」分離，而視之爲超自然，以道義生命力脫離文化生命發展的本身，這是在認識論上分析的錯誤。故此高山氏在舉例上，有謂蒙古人，滿人，侵入漢民族，蒙人滿人，則有道義生命力，而漢人則失其道義生命力之論斷，這是文化史的認識錯誤。滿蒙民族是游牧文化，而漢民族已入於高度農業及商業資本文化，滿蒙之道義生命力的文化階段，是如高山氏所謂「素樸」而且「粗暴」，「野性」而且「獸性」的文化，此非漢民族文化之所謂道義生命力也。故此落後民族之侵入進步民族，自然受較高文化所陶冶，所溶化，不僅是受着中國之福、祿、壽之片面文化的影響。福祿壽文化，是中國生活之一部，並不能代表中國整個文化。中國近百年來，受西歐資本主義文化之侵入，中國社會整個機構，已不斷地表現其躍進新階段的道義的生命力，在政治上，經濟上，社會上以及意識形態上着着推進。如果我們詳讀中國近百年史，中國文化所表現之「道義之生命力」確有驚人之發展。即使在近三十年來，中國道義生命力在歷史之變遷上所表現的力量，不特影響中國本身，而且影響整個東亞。我們不能謂中國沉迷於「享樂主義」而缺乏「道義的生命力」。就現階段而論，如果中國民族缺乏進步之道義生命力，試問反共和平建國及興亞運動何由發生？而更有何人肯爲此運動而犧牲？我們須要認識，歷史的演變，固有其「道義生命力」的活潑潑的推動，然而道義生命力之表現，亦有其文化之背景，及其文化階段的性質。吾人不能脫離文化背景及文化階段而空談道義的生命力。這是陷於原始的二元論，而非近代進步的哲學概念。「道義生命力」據筆者之淺見，是與文化本身不能分離的統一。在某時代整個文化突變時，其所表現的動態就是「道義的生命力」的表現。道義生命力無論在任何一個文化民族個體裏均有潛伏，均有表現，因爲人類的需要及其生活，是不斷在演變着，這種演變的力量，就是道義的生命力

。何以稱之爲道義的生命呢？因爲這種力量不是反民族體的生存，而是爲民族體而生存，是民族要求生存，然後才產生的，故爲之「道義」。凡是摧殘民族生存的力量，吾人稱之爲非道義之力量，故在自然界，吾人稱之爲「自然之惡」，在社會，吾人稱之「社會罪惡」；反之，吾人稱之爲「真，善，美」和「社會幸福」。故此，在某一個時代之文化而成爲惰性，而與民族生活需要發生矛盾，有妨礙民族生命發展的時候，就發生新文化創造的變動，這變動的力的推動就是道義生命力的表現。這種力是吾人整個的心力，與文化力的統一，並不是分離的機械，而是有機的整體。

例如，今次大東亞戰爭，吾人不能否認不是舊秩序——英美資本主義體系之與吾東亞民族體的政治經濟生活的極端矛盾而發生的。吾人不能否認英美資本主義個人主義之文化，在整個世界生活矛盾上發生激烈之變化，才有全體主義之文化創造。這種創造時代的道義生命力推動全體主義之文化，並不是超自然的主動！也不是非理性的活動，而是極合理、極進步的民族文化本身的變動，而是吾人對整個世界的文化轉變之要求。故此高山氏之立論，將文化與道義生命力分離，不特在思想戰之陣營，會失其文化史的意義，而且偏於主觀，而忽略歷史的客觀性，如此，不特無益，而且極爲危險。

乙 神祕主義之效用及其限度

高山氏的哲學思想，具有極濃厚之神祕主義的色彩。神祕主義的效用，當然有其激發吾人的情緒和意志的極大作用，然而其缺點亦易陷於偏狹。而且這種情緒和意志的激發，是隨着各人的性格而異其旨趣。從心理學上言，所謂「精神健康」的人的性格，更不容易接受。近日有些學者，如高山氏之輩，多是傾向於極端直覺主義而否定理性論者，此不外一方面受 Freud 派心理學的影響，及尼采，柏

格森，客羅西 Coce 的哲學影響。此非中國儒家之道也。儒家之道「智仁勇」三者不能分離。有勇而無智無仁非勇也，有仁而無勇無智非仁也，有智而無仁無勇亦非智也。三者兼有之，方足稱為健全之人格也。有健全之人格，然後才是「道義之生命力」之表現。然而高山氏則以為在「理性到極微妙之境地，完成其否定之媒介的機能，此時道義的生命力為活潑而顯現」，此不特為中國儒道所不承認，而更為近代進步之心理學所否認。在心理學上直覺作用，是下意識的作用，下意識作用不外是大部份受本能所支配。生存的本能，食色之本能，都是直覺的，然而吾人不能歸於純本能之行動而在下意識上不受理性之支配。理性並不是如柏格森氏之公式，所謂破壞「生命之綿延」Duration of Life，因為吾人認識之實在直覺，根本不能脫離理性，蓋直覺沒有理性則愚，理性沒有直覺則枯，故此，道義生命力之維持與育成，不在理性之否定而在理性之肯定。「明淨直誠之心」並不是空洞的東西，依然具有最高理性支配之作用。高山氏之缺點亦在此。

歷史的變動，當然是吾人的活動的結果，然而並非玄虛的概念支配吾人，而吾人即能活動。吾人的活動，在某個時代的轉換期，當有其對於人類「求生存」的關係而存着莫大的「意義」，這個「意義」不是局部而是整個的，世界的。這是人類整個生命的表現。故 中山先生說：「人類求生存是歷史之中心。」人類生命依存於自己創造的文化，到了某個時期，人類在其生命變動中，又否定其既成文化，而由既成文化中創造新文化。這些過程就是歷史。故歷史離開文化就沒有歷史。如果人類不需要文化，也無從推動歷史。故此歷史的推動力，根本是在文化的本身上，文化的本身根本是由於吾人之需要「求生存」而存在，可無疑義。因為需要，而後發生「道義的生命力」。此不特於人類為然，即一切宇宙的生命界也是一樣。「浩然之氣」充實於宇宙，就是生息不止之動的現象。

道義的生命力之容量及函數

張資平

——答覆高山岩男君——

(一) 我之道義的生命力觀

第一，何謂力？凡曾習普通物理學之學徒，當知力之意義。物體在動態中，可以測知其力之大小及方向，物體在靜態中，則力被蘊蓄於物體中，是為種種能（Energy）量，例如力量，重量，熱量，電磁量等是也。

人類之精神力是否能絕對超越自然的——生理的，心理的及自然環境的——刺激而產生及存在，在科學上原係未解決之問題。（筆者認為人類原來是自然人，教其生理的作用，心的作用，必然受自然之支配）。雖則稱為完全超越自然的一種力，但此種精神力仍為人類智力之產物，當有一定之方向及大小。

精神力之方向，即示明其有所作用之客體或對象。甲精神力沿此方向發生作用，其客體或對象之乙精神力亦必沿正相反對之方向發生反作用。雙方之精神大小相等時，即互相消殺，而回復於靜的狀態。若甲精神力大於乙精神力，則甲精神力仍沿原方向進行，但因會受乙精神力之反作用，其進行速率，當較初發動時為遲緩，再經過相當之距離，其力愈小，終於回復其靜的狀態。

精神力量何以有時發動對某一客體起作用？何以有時又回復其靜的狀態。無他，此實由於其發源體之惰性（inertia）。精神力之發源體受某種刺激而沿一定方向起作用固由於其本身之惰性，其後在經過途中受阻力及客體之反作用而回復於靜的狀態，亦是由於精神力發源體之惰性。

今假定惰性為 x 精神力為 y ，則成立下列之公式：

$$y = \frac{1}{x} \cdot n$$

式中之 n 為精神力發源體之常數，與民族性，地理及生產方式有關係，因該發源體種類不同而有差異。日本民族體之 n 不即等於中國民族體之 n 。

精神力發源體之生命力，若在人類，即為其圖存及保種之合理的本能，超過合理的上述兩種本能，而陷於享樂主義，是即人類之精神力之惰性，精神力大於惰性，其民新力強，精神力小於惰性其民族力則弱減。

故知無論任何種族均有此種惰性，互相消長，其原因乃在後天的所受文化作用之差。在全文化民族，此種精神力或惰性大都作波紋的起伏，即民族之精神力是因時代不同而互有隆替。

第二，何謂生命力？不僅文化民族，即野蠻種族亦有圖存及保種之本能。最初僅圖其個體之生存及謀所以保種。其各個人最初並未意識及羣或全體之生存及種之延續。但經驗指示彼輩。非圖羣或全體之生存及種之延續，則不僅各個人無從生存，種更無從延續，由於上述本能，在動物固有生命力，在人類有更高級之生命力，在全文化民族體更有其偉大的生命力。

但此種生命力，若為限制的發展，在民族體內必然妨害其他個人之生命力，在民族體外則妨害其

他民族體之生命力。生命力之無限制發展，取積極與消極兩種方式，積極方式乃以他人為犧牲，供本身之發展，消極方式則由惰性之發展而陷於享樂主義。

在此必須注意者，即今日所論究之民族生命力乃一民族體之向外，求滿足其圖存及保種本能之全體精神的表現，並非在民族體內之各分肢或個人的生命力。高山氏所謂生命力，即係民族體生命力，可無俟言。

為圖整一民族體之永存及繁榮，其生命力必有一定之方向以貫徹之、為達成其目的，即犧牲其部分或分肢亦有所不惜。此種生命力在現實是以自己全生命為孤注之責任感，則必需有「死之覺悟」之責任感也。

中日兩大民族正熱心共謀如何建立東亞共榮圈，高山氏就於生命力之方向，即生命力之客體或對象，並未有明確之指示，此則筆者深以為遺憾者也。換言之。高山氏並未詳細研究中國歷史，即就於近百年來中國政治之演變，亦並無細察，兼之從未來中國稍作人文地理的考察，而即下武斷曰：中國自近代以來全失道義的生命力，此殊失學者之態度矣。

第三，何謂道義？人之生，未始有異也。而卒至於大異者，習為之也，習之所以異，志為之也，志異則習異，習異則人異，故志乎道義未有入於貨利者也，志乎貨利，未有幸而為道義者也。志道則每進於上，志貨利則每趨於下。

由上述，「道義」二字之解釋甚明，唯就個人之道義而言耳。若將上述原則擴大而適用於全民族體，其意義亦同也。

簡言之，即道義者，不以私利為前提，純出於公而忘私之精神，即合乎道理之俠義精神而已。

第四，何謂道義的生命力？曰具有合理的俠義精神之生命力也。俠義有時未必合理，儒以文亂法，俠以武犯禁，有時爲要達成其俠義，常有越軌之行爲，是則非合理矣。故須善養及善用其道義的生命力——浩然之氣。

以上爲筆者對於道義的生命力之解釋。

(二) 對於高山氏之道義的生命力之批判

會稍讀中國歷史之人，無不承認中國民族體之有正氣，有浩然之氣。孟子曰，善養浩然之氣，卽指生命之有正確方向，不令其陷於過（積極發展，與不及消極發展）之自暴自棄也。

前月日本特使，永井柳太郎氏，爲告中華民國諸君，曾作一場之演說：

「原來在東洋考察萬有之深義，深信宇宙具有大生命，此宇宙之大生命，可稱之爲天或神，或呼之爲佛，所有人類，俱爲此大生命所產生之靈氣，深信其人格之尊嚴，爲東洋共通點。故認人類爲一物質，縱有如何崇高之思想，亦不外構人體物質之作用，與以犧牲肉體，詢大義爲最高道德之東洋思想，斷不容納。」

中國宋末忠臣文天祥，宋亡被迫降元，幽禁於土室三年，不屈其志，在土室中，並高吟「正氣之歌」，遂被處斬刑，此實已充分發揮真正之東洋精神，立於此東洋獨特之東洋精神主義，確立基於道義之新秩序，不問色之黑白，不論財產之有無，以全人類爲兄弟姊妹，加以擁護，實現其共存共榮以建設新世界。捨此而外，世界之中，已無求世界和平大道。……大東亞戰爭之目標，亦爲在於實現八紘一字共存共榮之新世界體制，蓋由侵略者使被侵略者獨立，由榨取者，解放被

採取者，在基於道義之新秩序下，建設大東亞民族共存共榮之大東亞，結集其總力，以期努力建設世界新秩序。」（參看九月二十六日南京民國日報）

根據永非特使之言，道義的生命力，應有其合理的方向，擴大為東亞的道義的生命力，即應為大乘的道義的生命力。

我國 汪主席與法國之貝當將軍即能善用其浩然之正氣，實為道義生命力之強化。汪主席之大乘的道義生命力是在救中國救東亞，而貝當將軍之大乘的道義生命力是在救法國救歐洲。

高山氏謂漢民族缺乏道義的生命力，不知根據何種之歷史的研究？請高氏有以語我！

本來民族體之道義的生命力是有其容量及函數。力的容量之比較，不在總和而在單位面積之平均。高山氏不就中國之自然地理及人文地理多加研究，亦不就中國近代百年史加以細讀，即謂漢民族為缺乏道義的生命力，誠屬武斷。漢民族之道義的生命力單位容量，若遇刺激而成總和之時，其力亦甚大。此可以人口之密度說明之，甲國單位面積之人口密度雖小於乙國單位面積人口密度，但其總和未必即小於乙國全人口。其次民族道義生命力之函數為惰性，既如上述。無論任何民族均有此種惰性，日本民族之惰性，無疑的是小，故其道義的生命力甚大，亦為筆者所承認，但不能認日本民族全無惰性——享樂主義。

高山氏之觀察民族惰性，僅及於最少數之都市上層份子，而未看見壓倒的大多數之農村下層大眾之道義生命力之強烈。高山氏，如不相信，可以再讀中國近百年來之政治史也。

中國何以有太平天國之革命？何以有曾國藩等中興功臣之事業？何以有辛亥革命？何以有民國十五年之大革命？何以有中日事變之抗戰？何以又有和平建國運動？高山氏對此等政治變革，亦可以解

釋爲基於以福祿壽爲目的之現世的享樂主義耶？

高山氏之文章，若不論及中國問題，則筆者本不擬加以任何批判。因其論及漢民族之缺乏道義生命力，實暴露高山氏之無識且不明大勢。

吾人正熱心謀所以解決中日之真正和平問題，正運用其大乘的爲中國爲日本爲東亞之道義的生命力，即任何犧牲有所不惜。但讀高山氏之批評漢民族缺乏道義的生命力一段之後，鄙意以爲此種論調對於中日和平最少是無所裨益。故吾人不能不要求高山氏之反省。

高山氏須認識中國現代道義的生命力之分散現象。漢民族之道義的生命力一部份感於上代之傳統道德，取與日本道義的生命力相逆行之方向，其他一部分，則由大乘的見地，根據東洋道義精神，雖則未與日本道義的生命取同一之作用方向，但其方向以某一角度出發，終可與日本道義的生命力相會於一點。希望高山氏當論漢族道義的生命力時，取作參考也。

歷史之推進力是物質與精神之二

位一體

胡瀛洲

——駁高山岩男氏道義的生命力論——

友邦哲學家高山氏於「中央公論」十月號以「歷史之推進力與道義的生命力」爲題，以極詳細且頗豐富的資料討論歷史的推進力，殊堪佩服。通觀全篇，其所言，似可歸納爲下述數項：

(一) 採取辯證法，而是唯心辯證法。道義的生命力，爲歷史的推進力是他的結論。

(二) 漢民族未曾有道義的生命力。

(三) 本能與衝動是可貴的。

文中，高山氏又多論及日本歷史與道義的生命力之關係。歷史部分且置不談，茲僅就上述三項加以簡單的駁論。

一 唯心辯正法的錯誤

吾人認爲歷史是由人類的精神與物質造成的，這兩個要素是相依不得分離的。人類必定有理想，沒有理想的動物不能稱之爲人類。但是，同時人類又不會忘却追求物質。人類在肚子餓了的時候，一

定尋覓食品來充饑，絕不能畫餅充饑的。倘若現在的人類都是可以畫餅充饑，那就可以承認歷史的中心是精神，也就是唯心辯證法的歷史觀。難道說瞧瞧一張點心畫片，不吃不喝，還能夠活到五六十歲，而且還能避免無後之不孝嗎？肚子也要飽，同時也要看看電影讀書，這才是人類的本性。這種對於物心兩方面的要求才是人類的歷史的中心。倘若沒有這兩種慾望，絕不會使歷史有所進展。又不會有更朝代換時代等隨着時間的各種演變。馬克思的唯物論是認為物質乃是唯一的歷史的中心，而他的錯處在於誤認精神是受物質支配一點。換言之，物質為主，精神為從。沒有物質絕不會有精神可言，精神是物質的附庸。但是倘若沒有精神的存在，物質本身豈得有客觀的價值。一塊石頭永遠是一塊石頭，不能成爲石器時代的石刀，又不能成爲現代式高樓的石牆或石柱，石刀與牆柱都是人類精神力造出來的。僅僅以一塊石頭爲中心，人類是不會因此來鬥爭的，馬克思還說人類爲着搶物質而分成階級的，這更是妙了。爲着未曾以精神力加工的一塊石頭，還值得分成兩階級來拚命嗎？他的錯誤是在這種微小的地方。物爲主心爲從，物質優越精神，這就是他一錯而無從下藥的致命傷。物與心是不能分開的，乃是所謂二位一體，亦即一體之兩面，不能分成主從的關係，又不能區別其先後或優劣。這才是歷史的中心。

高山氏的錯誤也是在微小的分歧點迷了路的。他的錯處正與馬克思相反，或許是馬克思主義的反動思想。前進力既然是錯的，反動力也就錯了，因爲反動力的方向和強度是與前進力相等的。而他的錯處在於唯心論。由筆者觀來，他必定深刻地受了海格爾的唯心辯證法的影響，所以他在通篇都是唯心辯證法爲立論的基礎。

高山氏說，蘭格（想係指德國哲學者E. A. Lange而言）的所謂道德率力，孟子的所謂浩然正氣，

東湖的所謂天地正大氣，都含有道義的生命力的意義。而這種道義的生命力是潛在於人類，這是隨時能够露相的實在精神力，這種道義的生命力又是由絕對無之深淵中露出其相，而通於正氣的，其傳授之難，絕非教授科學或技術可比。其教授或維持之方法實可謂超越人爲之界限。

綜觀上述，高山氏之所謂道義的生命力，絕無含有物質的意味。故無疑地可以認爲是唯心論。而且因爲他認爲這種生命力乃是歷史的推進力，所以又可以認爲是唯心辯證法。唯心辯證法一如唯物辯證法，均爲謬論，此已詳於前。

二 漢民族是否未曾具有道義的生命力

關於中國社會及民族的性格，綜合高山氏的見解如下：

(一) 中國社會是由國家遊離的自律存在的平民社會。

(二) 中國社會是倫理發達的文化社會，但漢民族是缺乏道義的生命力的民族。

上述第一項，高山氏的見解大抵得其中肯。但是社會由國家遊離存在的現象並不是中國的專利品。在近代國家尚未成立，因而政治權力未嘗鞏固的時代，各國社會往往是自律存在的。而少有與國家具有緊密關係。這是由國家發達史可以歸納的一個事實。甚且近代國家成立後的初期也是如此。在資本主義發達伊始，因主張自由經濟之聲甚囂塵上，以致國家對於經濟及一般社會，極少加以干涉。考諸中國，因爲尚未成立一個近代資本主義國家，更未成爲現代的全體主義式的國家，所以社會始終有脫離國家的傾向。在清代以前的中國國家自然不能認爲是近代國家。所以國家對於人民少有干涉。同時又未嘗予以恩惠。社會祇可以自律性而發達。這種情形，友邦日本豈得例外。日本是從明治維新以

後才具有近代國家的面目。德川幕府以前的社會是封建社會。社會仍然未必與國家具有緊密的關係。況且於四五十年前，日本資本主義之初期，仍然一度經過社會——尤其經濟——遊離國家的時期。但筆者並不以此即認日本資本主義沒有它的特殊性的。筆者却自認爲深知日本之一。日本資本主義因受國體的特異性之限制，其發達過程，亦自具有特有的面目。所謂國體之特異性，乃是皇室、國家、民族爲三位一體的事實。民族不得超越國家與皇室。國家亦不得遊離皇室與民族，皇室亦未曾與國家與民族遊離而獨存。三者緊密結合，而成爲血緣國家。這自然是國家協同體之最完善者。但是資本主義發達到極點的時期，日本帝國之精神與國體，略有被遮蔽之嫌，乃有明微國體之聲浪與行動。日本社會因上下均具有此種絕對的國體觀念，故雖資本主義發達之後，亦得防止社會與國家分離之弊於最小限度，總之，社會與國家分離之傾向，乃是近代國家成立以前各國均有之現象。而中國因未能成爲近代或現代國家，故上述傾向較爲濃厚而已。至於高山氏之所謂「中國是平民社會」，未悉其「平民」有何涵義，諒高山氏亦必知道中國在民國成立以前是會有貴族階級的。那麼中國又豈得稱爲「平民社會」。民國成立後或許可以說的。可是高山氏是指歷史的中國而稱之爲平民社會，但這並非主題範圍內的問題，且不加詳論。

關於第二項，高山氏認爲「中國社會是倫理發達的文化社會」，又說「但因漢民族缺乏道義的生命力，故自被歐洲列強蠶食以來，幾無所有爲，且不能感應現代世界史之根本趨勢，而終於不能與日本提攜參加轉捩之事業，考其理由似係因缺乏道義的生命力。」上述數語似乎是向渝方蔣介石說的。而又是專意批評蔣氏缺乏道義的精神。因爲參加和平運動的同志，已經「參加轉捩之事業」，故自不在被批評之列。但是參加和運的同志同是漢民族，何以高山氏斷論「漢民族缺乏道義的生命力。」

三 本能與衝動是否可貴

高山氏又說，「本能或衝動是可貴的，對此妄加以排斥者，乃是無志氣的文化理性或病態的道德理性。」這種見解亦可謂具有一面的真理，但不得謂係普遍的真理。人類生命本來不是一般動物的生命，乃是可以與動物生命區別而論的生命。但是真正能够使其生命成爲歷史生命的人都是經過幾千幾萬度的理性的洗煉，然後始能有孟子所說的「七十而從心所欲」的心地的。例如最高領袖 汪先生幾經生死之境，視死如鴻毛，而一身已成爲民族生命之眞象，故先生的生命同時是歷史的生命。但是普通人的生命是不易成爲歷史的生命的。所以倘若沒有「眞知」，他的本能或衝動就不是「可貴」的。若僅以本能或衝動來行動，往往要發生弊病。蔣介石必定是未得眞知，而一味聽從民族的反感（即衝動）而抗戰。又民族必潛在的具有保護自己的本能。這與一般生物無異。但對於保護的方法，倘無眞知，這種本能，豈足以「貴」。蔣氏的抗戰料係彼此種本能驅使而抗戰的。一般平凡人的本能與衝動尤宜戒之。高山氏又說，因爲有對抗的或否定的力，所以道義的生命力就要發露出來。這是絕對正確的。換言之，因爲有要一味保持舊秩序的勢力，所以道義的生命力就要發動。這自然是毫無疑義的，可是高山氏將這種道義的生命力比諸本能或衝動之可貴，而後又否認道義的生命力不是單純的自己保有欲。自己保有欲究竟是不是本能？如若不是，則高山氏之論理是否矛盾？倘此種本能是國家或民族精神已付於五內的偉大人物的本能，自可認爲係歷史生命，但這種生命實不易發現於常人，故吾人認爲道義的生命力並非衝動或本能，乃是國家或民族領袖所獨有孤具的。只有在領袖解釋之下，國民才能理解，在領袖領導之下，始得成爲歷史的推進力。因此，筆者認爲此種生命力應更與物質相關聯。而在領袖領導之下，始得成爲歷史的推進力。質諸高山氏以爲如何？

「道義生命力」再檢討

黃菩生

——再答京都帝大教授高山岩男氏——

去年十月號中央公論發表高山岩男氏的「歷史之推進力與道義生命力」大作後，接着「大亞洲主義與東亞聯盟」第一卷五期即掲載張賚平氏胡瀛洲氏及筆者答復高山岩男氏「道義生命力」三篇駁論。今歲四月，故造社「時局雜誌」將拙作「道義生命力之檢討」一文譯爲日文發表。高山岩男氏更在中央公論本年六月號撰文答覆，并有吳玕君所作「中國的道義生命力」一文，一方面反駁高山岩男氏對於「福、祿、壽」之見解，一方面對於張，胡二君及拙作有所批駁。因此關於道義生命力之論戰，已引起社會人士之注意。筆者在「道義生命力之檢討」一文中，對於道義生命力問題之立場與認識，已言之甚詳，現本無須再耗費篇幅，再行複述，然承改造社之邀答，故復撰此文，略加申說，并對高山氏給我的答覆，表示感謝。

一 再 加 聲 明

凡是討論一個問題，討論者之見解與主張，總帶着自身的主觀觀點，這是不能免的，故此，筆者對於「道義生命力」的見解，有許多地方，高山氏不大同意，而高山氏的見解，筆者亦有不致贊同的

地方，由於高山氏之哲學系統和筆者之哲學系統不同，於是彼此對於道義生命力之論證亦有差異，所以筆者在此聲明，恕不厭續討論，這是要請高山氏原諒的。

然而，今日中日文化界所負之任務，在於建設新東亞，故關於「道義生命力」問題之檢討，應以有利於反英美思想戰為前提。當時高山氏討論中國道義生命力的時候，對於中國道義生命力的表現，不無誤解之處，所以張胡二君及筆者根據史實加以駁正。今高山氏亦已承認其所論間有疏忽之處，此筆者所引為感幸，而高山氏之學者風度，愈益令人敬仰。

二 福、祿、壽問題之再檢討

關於中國福、祿、壽人生觀，自從高山氏提出此問題之後，吳珩君在中央公論發表駁論，認中國福、祿、壽人生觀並非是卑俗的享樂主義，并引古典作證，而高山氏亦甚為滿意，以為中國社會性格之觀念本質，如吳珩君所言，即使不是卑俗的享樂主義，仍不失為快樂主義 *Hedonism* 之性格，這種觀點似猶未能洞察中國的社會之特質。

享樂主義，無論卑俗或非卑俗，在本性上無非是高次之分而已，都以個人主義為出發。個人主義在民族社會發展史中，無論在何時代，為何民族，均有個人主義的享樂主義的生活表現，及思想表現。中國社會所表現之福、祿、壽享樂主義，無論卑俗或非卑俗，都染有個人主義色彩，確也不能例外，然而享樂主義之福、祿、壽觀念却非中國社會所獨有，我們不能如吳珩君之搜集幾句古典，加以聯繫，對於中國社會之特質，便算盡其分析的責任了。

(甲) 中國社會之性格

中國社會組織是建築在家族制度基礎之上。數千年來，中國民族社會之發展，及其能維持民族體之生命，全恃强有力的家族制度，家族制度之堅實係基於血緣關係及地緣關係，不斷地培植中國民族之生活與思想，而生活與思想之統一與維持，對於社會家族制度形成相互依存的作用。在這種相互依存關係中，中國民族體乃能延續與發展，乃能維持中國數千年來之家族制度的思想與理念，絕非享樂主義之福、祿、壽觀念不過是中國家族生活的某一部份表現，此非中國家族觀念之中心，祇是家族制度生活關係中所形成的派生的一个思想型態而已。

(乙) 中國社會之維繫力與歷史之推動力

中國社會觀念之中心是「孝」道。在中國民族的觀念中，數千年來，均以「孝」為最高理念，無論在倫理上，政治上，宗教上，經濟生活上，以及一切的社會關係上，均以「孝」道為出發點。所以儒家之道，在闡明「孝」的理念。所謂：「君君，臣臣，父父，子子」，就是「孝」的理念的表現。「君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾豈得食諸」。這是以孝為大，快樂為小也。又曰：「不孝有三，無後為大」，中國人之求後繼者，並非以福、祿、壽為最終目的，而由於「孝」之內心的驅使。「慎終追遠」，是中國人念祖，敬祖，愛祖之內心的啓發。因此，中國人之觀念，以富貴委諸天命，而以倫常之關係為重。故曰「死生有命，富貴在天，君子敬而無失，與人恭而有禮，四海之內皆兄弟也」。吾人如對儒家之道加以詮釋，即知其本質非享樂主義，而是「孝」道主義。「孝」就

是中國人的人生鵝的，而不是一種手段。「孝」是「沒我」的，是犧牲的、是淑世的、是合理的。在家則以家為全體，在國則以國為全體，在天下，則以天下為全體，以「孝道」一以貫之。中國人之道義觀念，則以「孝」為中心，所以中國家族觀念，擴而大之，即為「四海之內，皆兄弟也」。

中國之社會觀念，數千年來，歷經異族之侵入，而能溶化，並非得力於福、祿、壽觀念，而實是「孝」之「沒我」觀念的成果。因為重「孝」道，所以能使異族彼此視如兄弟，而家族亦得以維繫，國運亦得以延續也。

吾人今日言建設新東亞，自應以東亞民族為一體，以東亞民族之魂為結合，無分彼此，實踐「沒我」精神。此即為中國「孝」道的精神所在，而非歐美之功利主義，或享樂主義所可比擬。吳珩君以為理想之福祿壽境，認為是中國之中心理念，此實犯以一部而律全體之過失，須知福祿壽觀念並非是純儒道，其實乃受道家之影響，高山氏亦已提及，然此祇是中國正統思想之旁支流脈。故筆者前已說明福祿壽祇為中國社會生活之一面，而非中國文化之重心。以福祿壽為中國社會性格，實抹殺中國數千年文化之精神，吳珩君似不宜以可疑之論據，介紹於友邦人士之前。此種片面觀察不足以發揚光大中國固有文化，對於大東亞文化之建設亦無任何貢獻。

(丙) 福祿壽不足表現道義生命力

如果我們詳讀中國社會史，我們即可發現中國社會居然有數千年一貫之文化。中國民族能夠綿延存續，而不至如巴比倫、埃及、羅馬、希臘各古國之興替者，固有其偉大的精神在。此固有偉大精神即為「孝道」，而且「孝道」之生命力支配整個中國社會制度，而中國社會制度亦不斷地維持「孝道」。

「理念的發展。於是形成一個强有力的有機體，民族的整體。

近百年來，因受英美資本主義之侵略，中國家族制度遭其襲擊，表面上中國「孝道」之理念似起搖動，然而中國「孝道」之理念，因根深蒂固，中國近數十年來革命之潛能，亦可謂發源于「孝道」。這可考諸近代中國革命史，華僑之犧牲參加革命。而中山先生發動於海外，未嘗不根據為華僑念祖愛國之熱血，此非「孝」道觀念發動之道義生命力量歟？福祿壽觀念豈能有此力量耶？最近吾人要求實現大亞洲主義，驅逐英美侵略勢力，其根源亦在於中國民族內心的「孝」道理念之激動。不然則無亡國滅種之介心。又所謂「戰陣無勇非孝也」，足見中國「孝道」之範圍，亦不僅在倫常關係之中，而同時亦及於疆場之上。諸如岳武穆之以身殉國，文天祥之殺身成仁，皆無非盡其「孝道」而已。有「孝道」，然後有保家保國保東亞之「沒我」精神，中日之提攜，是道義理念與「沒我」精神之驅使，東亞民族之提攜也是道義理念與「沒我」精神之驅使。在中國此道義理念與「沒我」精神，乃胚胎於數千年來一貫之「孝道」精神。故孝道精神是中國民族生存的命脈，中國民族之存續，並非以福祿壽觀念為基礎，而中國民族之道義生命力量，實完全基礎在「孝道」精神上。

三 中國之道義生命力量

中國之道義生命力量，如上所述，乃根據於「孝道」理念，數千年來「孝」的理念在中國有着活潑的表現，不斷的推動中國之歷史。吳珣君所謂「易姓革命」及「異族鬪爭」為中國道義生命力量，似屬不當。「易姓革命」及「與異族鬪爭」是中國「孝道」精神表現之結果，而非「孝道」精神之本體。其論是「易姓革命」，或「與異族鬪爭」，其產生係由於破壞「孝道」的精神之發展而召致。「孝

「的生命受壓迫的時候，中國民族必然會起而反抗的。中國的歷史推進力實根基於孝道生命力，此即中國道義生命力。中國人論天常不離人，論人常不離天，所謂「順天者存，逆天者亡」，「天視自我民視，天聽自我民聽」。中國所謂「天命」是與「孝」結合一體，不能分離的，而「孝」又與中國家族生活結合一體不能分離的。中國的「孝道」，適用於家庭，也適用於一切的社會生活，所謂「孝，德之本也，教之所由生也。」故中國文化的推動乃基於「孝」，「居處不正非孝，事君不忠非孝，蒞官不敬非孝，朋友不信非孝，戰陣不勇非孝也」。幾千年來皆以「孝道」為社會道德之最高標準而亦「孝道」為中國社會之基礎也。故違反「孝道」者，不只見棄於家族，亦且失信於社會。朝代之轉變，由於統治者逆天命，人民喪失了「孝道」精神，於是「孝」的生命從新的基礎上，發育滋長，遂形成易姓革命。異族之侵入，如果違反中國之「孝道」，破壞中國之家族生活，於是引起異族鬪爭。故此，中國之易姓革命，及異族鬪爭，並非是推動中國歷史之道義生命力，而是惡勢力破壞中國「孝道」生命所召致之結果。

「孝道」理念，是中國民族數千年來的最高倫理，是中國民族數千年來經驗之累積。此理念是不斷發展的，這並不是超自然的存在，而是中國民族社會由於血緣地緣關係，相互依存的結合不斷形成者。這是中國民族的命脈。這就是中國文化之精髓，也就是中國固有文化之本身。這自然不是如吳瑛君引用 Ranker 氏之 *Ursprünglicher Genius* 的玄理所能解釋清楚的。中國民族之宗教思想，哲學思想，均以「孝道」為出發點，亦均受「孝道」精神之支配。故在宗教方面，中國人都抱「敬神如神在」的觀念。玄虛的神學在中國不甚發達，中國所注重的倫常。所謂「未知生，焉知死」，「不能事人，焉能事鬼」，這是中國宗教哲學的態度。宇宙間一切的主宰，如何創造世界，中國人不大注意，這

未嘗不是中國思想的缺陷。中國人仍然保守「知之爲知之，不知爲不知，是知也」之現實態度，筆者亦不能超脫本國傳統思想之支配，故此對高山氏提示的「神的第一創造，及神的第二創造」不敢昌昧評論。這又不能不請求高山氏原諒的。

四 結 論

我們討論這個道義生命問題，應將重點放在如何推進思想戰，以完遂大東亞戰爭上面，以爲中日文化界人士應有之認識。吾人應發揮「八紘一宇」之精神，使天下之民各得其所。凡是一種理念並不是絕對的。因爲我人不是全能全知，所以無論如何努力去探討一個問題，總不免帶有民族歷史，社會背景的成分。吾人之注意點應是如何推動中日間之共通性，向大東亞民族之魂而追永，結成不解緣之兄弟愛。在中國人方面，則須竭力發揚中國「孝道」的生命力，因爲孝然後能忠，能忠然後能犧牲小我而成全大我，今當大東亞建設時代，一舉一動都要以有利於大東亞之前途爲前提，我們討論到道義生命時，我們不僅要指出道義生命之所在，尤其要闡明此道義生命之內容，而似不宜祇徒費心力於玄祕的道義生命之構想。這是筆者所竭誠盼望的，請高山氏有以教之。

歷史的推進力與道義的生命力

高山岩男

天地大正氣 粹然鍾神州 秀爲不二獄 嶺嶺舜千秋 注爲大瀛水 洋洋環八洲 發爲萬朵櫻
蒙芳難共信 凝爲百鍊鐵 銳利可斷絛 蕞臣皆龍蠃 武夫盡好仇 神州孰若臨 萬古仰天皇
皇風洽六合 明德侔太陽 世不無污隆 正氣時放光 錄自東瀛正氣歌

一 天地正大之氣（道義的生命力）

歷史不是單單照着自然而動，而是由我們人類的創造的行爲來推動，無煩多言。若單單是自然必然的嬗遷與我們人類行爲無關，則此僅是自然，並無特別稱之爲歷史的理由。歷史爲我們人類的創造的行爲之嫩跡，常由創造的行爲而更新。日新又新創造出來的歷史。

此並非謂歷史可以由各個人自由恣意推動之意，且個人的自由恣意在歷史的偉大必然性之前，完全無力。歷史是既冷靜而又現實，決不接受個人之自由意志及偶然的行動。但歷史常爲動的，且非爲自然必然的動。因之關於歷史而言及其必然性，此歷史的必然性與自然必然性不同，是指歷史的趨向乃至傾向而言。如言今日世界歷史的轉換時，此乃出於前代之準備，已在前代之內喚起之必然的趨勢，此種趨勢雖爲英美所不願，但不能憑個人的主觀的自由予以任何改動。又此種趨勢雖出於前代之準備及喚起，亦非拱手而自然成立的趨勢。使前代隱伏之趨勢現實化，呼應此趨勢而實現轉換，亦非有我們人類創造的行爲參與不可。從事於此種創造的行爲之主導者，不必說是我們日本國民。凡爲時代

轉換推進力的歷史的行動，爲歷史所續有之必然的趨勢喚起而與之相緊密呼應之行爲，同時由此行動，歷史的趨勢乃脫却尚在動搖之可能狀態而入於不可動搖之確實，於此成爲歷史的現實。必然的趨勢與自主的行動相呼應而合一之處，必然的趨勢成爲自己所決定的自主的，主體的行動亦得到歷史的現實性，於此乃得行歷史的創造，以創造過去所無之新猷。

然則在此時代轉換期中歷史的推進力是怎樣的東西？關於此點，向來以爲是權力或昇道德。

的確，無權力或廣義的力之發動而可以行時代之轉換者，世無其例。歷史的推進力，一般是力。時代之轉換，不論在國內或世界，大都有戰爭鬥爭爲其媒介，此即有力之證據。但馬上可得天下，而馬上不能治天下，單是權力的鬥爭，可以爲某一時代內部的波紋，但絕不能完成其轉換時代之重大的歷史的使命。具有劃時代之轉換的鬥爭，常有實現正義之道德的意義之存在。真實之歷史的戰爭必有道義的性格。山此可以規知歷史的推進力不在於力而在於道義。然則向來所謂道義者，果會成爲歷史及時代轉換之推進力嗎？此亦未必然。且反於否定及破壞既成道德理念之中，有推翻前代而作歷史的轉換之意義，若墨守前代之道德理念，便無歷史的轉換出現之可能。今日則在否定及破壞構成近代社會近代世界之個人主義的道德，而求建設新社會及世界之新道德理念，現又正在此種理念之眞感上躍動。或不從既成道德理念而從個人的良心爲問題，則僅憑主觀的良心，恐亦必嫌惡轉換中所必有之鬥爭的犧牲與破壞，視鬥爭戰爭爲單是生物的暴力之發現，而歸結於否定曆史的轉換。此種良心未有爲歷史的推進力之資格。所謂宋襄之仁足以覆國乃明瞭之事實，單純之道德未得爲歷史創造的推進力。但單純的力亦未能爲歷史創造推進力。然則歷史創造的推進力爲何？余擬稱之爲道義的生命力，倫格所謂道德的能力，孟子所謂浩然之氣，東湖正氣歌中之天地正大氣，余意卽是道義的生命力之意。

此道義的生命力並非把通常認為難以結合的道德與力，在理論的世界中結合起來，而於事實上並不存在，僅為頭腦中空疎之概念，而是潛伏於吾人之中，且亦屢屢發現而為實在之精神力。

此道義的生命力，其一面為生命力有活潑充實之強烈意欲，不厭否定及破壞之野性的能力。此為直接肯定自己之力。具有實行之素樸意志。但素樸非粗暴，野性非獸性，故道義的生命力之另一面，常具有道義的表現之精神乃至精神的健康。當然，所謂道義的，絕非墨守既成道德倫理秩序之意，道義的生命力所有之道義性，乃是在自己內心已預感新道德倫理理念之道義性。其特質為常有新鮮健康，不拘泥舊習慣而有作新建設之活力。但此亦未必有具體的內容，僅止於新理念之預感。但在此理念之預感中，潛藏有成長成熟為具體的內容之力，故道義的生命力未必伴有洗練的文化的感覺。洗練的文化的感覺，率多陷於無內容之形式主義，趨於高踏的文化主義，而易墮於無力之頹廢。道義的生命力則常保持精神的健康，雖素樸而粗野，但有親於他而自已反省的內省力，尊重道理之慎重。但此內省亦不為無限沈潛而失去實行之反省，是每次遮障反省而務於斷行之反省。

高踏的文化主義多為懷舊的，新鮮的道義的生命力則係對將來之企望。高踏的文化主義限制道德於主觀的心術之領域，而在其內部週腸九折，致失其出於行動之直接性。健康的道義的生命力，常爭有對外的實行之力，而突破一切障礙以實行。懷舊的文化主義多為洗練之享樂主義，而粗野的道義的生命力，則蘊有對於犧牲享樂的禁欲的理想主義之熱情。於理念中預感道義之道義的生命力，亦傾聽良心的呼聲。良心的呼聲不是各個限定的內容的命題。（古來對於良心之聲是否絕對無誤之所以作為問題，因為是把良心之聲作為各個情形的具體指示之命題之故。良心之聲並不如此。）道義的生命力傾聽從歷史底下良心所發秘奧之呼聲。而感到要以其全生命賭其實現之責任。此責任非僅在心術內部之

責任感情，而伴同實行之責任是誓死以赴之責任。故道義的生命力不惜破壞，惟其常負有作新的建設之義務，故為可以犧牲一切，雖千萬人吾往焉的生命力。

此種道義的生命力之發現，歷史上不乏其例。羅馬之建國及興隆其因於羅馬人道義的生命力之發現，羅馬之沒落由於其道義的生命力之喪失。羅馬之文明社會喪失素樸之道義生命力，而在日耳曼民族方面，反有道義的生命力。以文明之老衰解體羅馬沒落之文化循環說，有不輕忽之意義存在。但此非文明自然老衰，而其原因在於文明社會之極度發達而喪失其道義的生命力之故。蒙古民族與建洲民族於中國大陸建設國家，亦可以視為有道義的生命力，而不久即歸於衰微滅亡者，因其接觸滿洲民族之文明社會而喪失其號為北方之強的粗野的道義的生命力之故。國家之興亡盛衰不在於外部的原因，常在於內在的原因，而此內在的原因，對於道義的生命力之盛衰頗有關係。

由此點而言，具有二千六百年不動歷史之我日本國，實是道義生命力常常旺盛之國家。試將漢民族之文明社會與日本之國家相比較，即可了然。當然，漢民族亦見道義的生命力在古代發現之例，近世以後則不見此種生命力之發現，以福祿壽為人生目的之現世主義的文明社會，維持社會秩序之倫理道德頗見整刷，而道義的生命力，則殆無蹤跡可尋，天命的理念與中庸之原理不得稱為道義的生命力之理念及原理。但在我日本國之歷史，誠如「世不無污隆，正氣時放光」所言，道義的生命力之發現，一進一退作被動的在。平安朝之貴族與鎌倉武士相比較，任何人均可知鎌倉武士有道義的生命力。武門的道義的生命力於室町時代漸入衰退之境，至江戶時代之末，因與外國之交涉而觸發，發為萬葉櫻，凝為反鍊鐵，道義的生命力，又燦然放光，粹然鍾於神州之天地正大之氣，實即此道義的生命力。明治維新因此道義的生命力之發現而成功，在明治時代，此道義的生命力尙見持續，至大正昭和

年代，因歐洲文明社會風尚橫行而見其衰退之兆，至大東亞戰爭之勃發，日本民族所蘊藏之潛力，乃又躍然湧出。

以目前歐洲之大戰而言，此道義生命力之躍動在於何方，亦瞭然可見。法蘭西敗北之原因，非僅在於軍備之不足，與缺乏抗戰到底之勇氣，而不惜文化古都巴黎化為灰燼，戰至一兵一卒誓保祖國之精神，乃是法國敗北的大原因。吾人所祈求於法蘭西國民者，非法國古文化之形骸，而是從灰燼中奮勵建設志氣而創造之新文化。謂世界史乃世界史之審判，其言極有理，但非由於站在世界外審判者之道德的審判，純由主觀的心術道德之立場而言，未易闡明世界史乃依然道德進行者。但世界史亦非如淺薄之權力史觀者之所信，為權力即是正義之橫暴場面，國民及民族之基於道義的生命力之自己審判，實是世界史即為世界審判之真義。

平安朝貴族為優良之文化保持者，彼等有優美之教養，洗練之感覺。王朝文化作成其於王道思想之律令體系，建築華麗之藝術殿堂，產生基於思辨哲理之宗教。由此種貴族之立場而言，坂東之武者不過可比於東夷之野蠻人而已。故以武士之出現為道世之徵，其行動為滅盡王法佛法之末法。但觀於貴族之日常生活之實際，則殆悉為文化的享樂，華麗的宗教儀式不過求於現世後世的世俗願望之滿足，追求官能的和藝術的享樂之心支配一切。煩瑣的佛教思辨，集中於即身成佛之一點，而不能直視現世醜惡之真相。貴族以武士之出現為末世之到臨，究其實際，不過感到其威脅自己之享樂生活而已。是故當時貴族並無從正面去解決社會不安之阻礙與力量，擔當平安朝末期之非常時局而給予解決之力量的，乃是稱為東夷之鎌倉武士。

從貴族之侍發展出來之武士，當然不似貴族之有優美文化，亦非為有纖細感覺之文化人。關於道

德僅有山主從關係成立之習慣，所謂阪東武者之習慣，關於神佛之信仰亦無任何深刻理論的背景。但彼等以一死輕於鴻毛，若爲鎌倉便奮身以赴死，在主君馬前有獻身的勇氣。彼等於主從及同輩之間有絕對的信仰，以生命賭其任務之完成，有此種強烈的倫理。彼等之日常生活，非享樂主義而爲欲欽主義，非文化主義而爲素樸主義。且彼等亦不欲驟然破壞貴族之文化，對於文化亦有敬崇之念，絕不輕視學道之心，而實際有崇尚道理之熱心。且實際亦尚道理，尊重公平與正義。在彼等法典中，有此精神貫徹，法律不落於形式主義而與道德主義相結合。對神佛信仰置重主觀的心情，對神佛之誓願表示絕對之信賴。如此，武士於新的精神的基礎之上，着意進行建設武家風之文化與社會秩序。到處有素樸及健康的精神力之瀰漫。因爲鎌倉武士有道義的生命力。其所以能擊破元寇之來侵，因爲有此道義的生命力之故。因之，追求堂上貴族風而失去素樸的生命力之平家，便歸沒落，而自覺的規避堂上貴族化之源氏，有真實建設武家之社會及文化之力量，也可以得到理解。

中國的社會是與國家分離而自律的存立之平民社會，國家政治以爲政者之道德的風化爲本旨，對於民衆生活以不作煩瑣干涉爲理想。無爲而化決非空虛之原理，反基切於現實的政治之實際的原理。故中國社會發達自己自身內部以律社會之倫理。然而中國社會之倫理的基準，是以禍樂壽爲目的之現世的享樂主義、實踐倫理之準則，均以此爲基礎，此現世的享樂有萬人通行之普遍性爲倫理性之根據。於此而成立尚節度知限度之中庸的倫理。中國文明的基本性格在此種現世的享樂主義，所謂宗教亦以現報爲目的之宗教，神仙之世界亦不外屬於洗鍊之享樂的世界。

中國的社會文化，在生活文化之領域，有可驚之發展，其故亦在於此。塞外民族可以武力壓制漢民族，但不久即同化於漢族文化，此非純出於漢族文化之優劣，而不外乎彼等自己陷入於享樂主義的

文化生活。人類總有追求快樂之心則受中國社會文化之蠱惑，亦屬自然之傾向。此種文化的享樂主義，曠忌現在秩序之動搖破壞，中國文化所蘊有懷古主義之內情，與此可相關聯。不患寡而患不均，享樂普及於全體，為中國社會倫理的要求，此為其固定化的根據之一，中國社會在文化及社會之發展階級上決不落後。漢民族之文化能力亦決不劣於歐洲民族。且其站在享樂主義基礎上而建設文明社會，又有無比之優秀能力。因此，吾人切實承認中國社會乃是具有優秀倫理之文化社會。但同時吾人又不得不承認漢民族之遺義的生命力。歐洲列強蠶食以來，中國殆無作為，沒有應感於現代世界史根本趨勢的自覺，以與日本相提攜而參加轉換之事業，其究極的根據，余謂即在於缺乏遺義的生命力。所要求於大東亞共榮圈構成員之新生中國者，是對於中國文化之此點，加以深切之反省與自覺。

關於道義的生命力，余已以實例說明如上。非謂有倫理的體系即有道義的生命力，亦不能說沒有倫理的體系便無道義的生命力。但單純的力或生命力，却不就是道義的生命力。無論如何充沛之生活力，僅僅如此絕不能謂為道義的生命力。道義的生命力常有崇尚道理而精神上有新鮮之道義之生命力。這是為正義而可賂其生命之精神力。於是含蓄新文化之理而為其建設之實行力。此與無氣力之文化主義及文化享樂主義不同，反是以禁欲的自己否定之力為中心，而且傾聽良心之聲，有以一死來完成自己責任之無我精神。於此有崇尚簡素的素樸心，以無我之態而隨順現實之精神力。為歷史的推進力，作創造歷史之行爲者，不單為心術道德，不單為文化主義亦不單為暴力權力，而實為此種道義的生命力。到了自己担负歷史之負擔，以推動歷史之主體性為問題時，此主體性之實質，亦非為道義的生命力不可。如欲探索此生命力之根源，則便是所謂天地正大之氣，此為存在於人類中間之力同時為與天地宇宙相貫通之氣。世界創成之力，實不外乎此正氣之發現。

二 時代的轉換與道義的生命力

所謂轉換期即劃時代的時期，劃期的時期。關於時代區分之原理，自有種種見解，余擬以問題及解決為時代區分之根本原理。（詳細可參照拙著世界史之哲學中歷史的時間諸相）時間無論如何經過，不能說更有歷史，歷史的豐富與時間之悠長並不一致。同樣，時代之長與時間之長亦不相同。若同樣的解決原理長久持續，其間並無何種問題發生，則無論經過如何悠長之年月，終是同時代，如所存在之問題不能得到解決之間，則無論經過多少年月，也是在相同時代。時代以問題之發生及對於問題之解決來區分。時代之推移，與問題之深刻化同進，時代之轉換，與其解決並行，歷史為問題與其解決之波動及循環。

然則問題自何處成立？此綜言之為前代之文化理念，或指導理念，已失却其嚮導歷史的現實之力，而理念與現實之間，發生乖離矛盾。此即歷史的現實自起分裂，因而歷史乃陷入於動搖不安之中。例如平安朝中期與末朝漸次加深之社會不安與精神不安，乃基於社會的經濟的情勢之出現，是大化改新以來之政治理念所無法予以解決的。大化改新之理想，於政治防止氏族私的意志之混入，因之排除為氏族意志跋扈根據之人民私有土地之制度而轉為國家之公有，此為改新之政策。律中不外為實現此種制度的一般準繩。但此理想與政策漸次崩潰，因莊園之發達，同時再見貴族之發達，更加以武家之勃興，遂使氏族的弊端再出現，氏族的私的意志再潛入政治之中。發生此種社會的經濟的變化之原因，一面乃基於人性必然之自然，故以前代之指導理想，已無法予以糾正。氏族的血緣連續性，一面為古代以來構成人類社會自然的基礎，另一面為構成日本之國家的，宗教的，倫理的精神之基礎。

且氏族爲種的常有惹起權力的爭霸之運命。爲實現國家之統一性，非加以抑制不可。於此氏族有其複雜微妙的性格，即可以謂爲二重性格者。平安朝末期之時代不安，係由此發生。於是成立了新要求解決之時代的問題。此乃與大化改新當時相同對於國家的問題之解決。但平安末期之問題，因爲與大化改新之理念相背馳而生之故，以此原理之復活，已不能得到真實之解決。此處有歷史的問題之一因性及解決之惟一性存在。欲解決平安末期之問題，藉以除去國內的社會的經濟的不安，而作政治的解決者，乃是鎌倉幕府。問題的政治的解決，即爲成立武家政治。對於伴着社會的經濟的不安而來的深刻精神不安，予以政治以上之解決的，乃新佛教。如此武家政治與新佛教精神相互提攜，形成其後之日本文化。

如此，對於時代的問題之解決法，不能在前代文化中口流之舊指導理念中求之，而非自新的理念中不能求得，於此反有歷史的創造之出現。但在此轉換期間，代舊理念而起之新理念，非能以具體之姿態出現，故其解決非以思想的文化的解決方式，而先以否定舊理念之政治的解決之姿態出現。但須注意者，在此政治的解決絕非僅屬破壞，同時亦爲建設新文化之力，在此力中已蘊藏新的指導理念，而自然照此指導理念而行動。余名此力爲道義的生命力。在轉換期結合政治與文化者爲道義的生命力。解決歷史的問題之政治力中，含有道義的生命力。如前所述，則鎌倉武士實有此道義的生命力。

法典壓倒公家法制，漸次擴大其通行領域，此有期望裁判之公平，尊重道理的精神支配着、新文化、思想、宗教，同樣與政治力作內面的結聯。禪僧與幕府主腦者有密切關係，在政治上作內面的指導之事實，亦是極可注意的。禪宗予武家文化之形成以重大之影響。武士道之形成，有新佛教之宗教的精神參加。如此，政治，文化，宗教在內面發生連繫，以構成與王朝風精神完全不同之武士的中世

精神，而成爲此連繫中心之具體的精神力，實即是道義的生命力。

對歷史的問題，實行根本的解決，而區別時代之力，實是道義的生命力。離開時代的轉換便無歷史的推進力，故道義的生命力。卽爲歷史的推進力。在今日世界史之轉換中，實行轉換之大業，而成爲世界史之推進力者，亦當爲此道義的生命。歷史上發生問題之基因，雖爲理念與現實間之乖離，而此亦卽爲構成現實之文化，政治，經濟等諸勢力之間失却統一之紐帶之意味。因之所謂問題的解決，卽於此等勢力間形成新的統一紐帶，此時形成統一的紐帶之力，卽是道義的生命力。道義的生命力本身未必卽是有一定之形態與組織之紐帶，但不久卽可造成一定之形態與組織，此卽可以叫做生命力的理由。

現代的轉換期上，政治、經濟、倫理要求與向來不同之統一。現代的轉換，在近代史之進行中已作準備。近代文明使構成歷史的統一之諸要素，分化至已各自獲得自律的獨立性。文化、經濟、政治、倫理、學問、藝術、互相分歧而欲確保固有之領域，而於各自之領域求自律的先驗，只須想到學問、藝術之無限的細分化，則知此乃極明白而無可疑者，然而近代文明之危機，却於此有其胚胎。近代文明無限之細分化，要之卽爲人的自己分裂，統一的人的理念之喪失。現代的轉換爲建立新的人的理念，爲人的新的回到自己。能成功此種轉換事業之力，非近代的文化理念亦非道德理念，而非爲道義的生命力不可。

近代經濟之體系，其根底築於追求個人快樂之利己主義原則之上，但利己主義未得卽成爲道德之原理；故利己心之自由放任，却可以有經濟之發展，從而貢獻於人類之福祉。此種人生觀存性於近代經濟生活之根底，而是提供理論的原則與經濟相結合的。如謂最大多數之最大幸福，以量的多數性爲

道德基準之功利主義，即是與近代經濟相結合之近代倫理。此種思想以英國爲中心而發展，是使近代資本主義經濟發展的思想。

此思想中所留存之人的私的個人性之解放與發展之要求，其本身有道德的意義，更是對於封建社會時代壓抑私的個人性之發展，從人的完成之理想而言，便有深刻的歷史的意義。但由私的個人性之無際根之解放而出現人的自己分裂，即公的性格與私的性格分裂，與人的完成之理想相去太遠，而是已經步入於喪失道德之狀態。道德性之完成，爲人的公私統一，公私的完全調和統一，乃人的完成之理想。近代經濟之立論亦呈公私之預定調和，而欲於此認識經濟之最後的道德的意義。但是欲從私人性之自由放任，不能達到公私之調和統一，此不過至多是預定之主觀的信念，歷史的事實所示者，爲公私之無分裂。於此有近代的自由主義世界觀之內面的破綻。因之今日經濟的轉換，最先即由公私之組織的統一中求經濟活動之出發點，要求經濟本須與倫理相結合之經濟而出發。此時經過近代的分裂狀態之現代人，使其獲得新的統一之活力爲何。此不外爲道德的生命力。此非功利主義的享樂主義的既成道德，而否定此種既成道德之道德的生命力，方是真正之道德。在人的自覺的完成，除道義別無原理。近代經濟其發展之方向在於純粹經濟，排斥與經濟以外原理之結合，欲依經濟自身之自律的原理而行動。但此動向反使經濟現實疏外，而歸結於經濟之自己否定。今日之轉機期即要求此種經濟概念之更新，經濟在與經濟以來之倫理政治相統一，才得爲現實之經濟，而此種經濟與政治倫理之新統一，却須於道德的生命力之發現中求之。

近代社會之倫理思想，從肯定人的公科分裂出發，除了欲以倫理的支柱給予經濟活動之快樂主義外，反有傾向於僅爲否定私人性之道德思想之傾向。私人性之內容，可先想到追求快樂之官能的欲望

，此欲望視爲罪惡之根源，道德爲與個人的私的原理對立之普遍的公的原理，即所謂實踐理性之實現。此種道德觀念，把握着一切道德之必要條件，此實爲古來所存在之觀念，此觀念以人的公私分裂爲究極之前提，難以達到道義的真實之完成狀態。

此道德觀念在人的公私分裂狀態尙承認實踐理性在人間之內在的理性個人，即是站在人格上之道德觀念，但不能充分承認人類本有的規定所屬之家族的人倫之意義。但此種人倫却正是人的公私統一狀態的道義的秩序。又此種道德觀念之實踐理性僅爲主觀的存在，且始終保持其爲理性的或合理的，因之便難將道義的在外部之實現實行，作爲道義的真實狀態。人格倫理僅止於在個人心情內部之理性的反省之立場，吾人所說之道義的生命力與此道德觀念不同，單純理性的道德爲非歷史的，而道義的生命力在其本性上已爲歷史的。在吾人類之精神生活上，私人性之發達爲必然的，從而懶於公私分裂狀態之苦亦爲必然的，因此理性的道德之成立屬於當然，但此猶未能達到道義完存之域。每值公私分裂之際，以實踐理性之反省爲媒介，而推進於新的公私統一之人倫之精神力，即可稱爲道義的生命力者。

形成文化之潛在的精神力，亦當爲此道義的生命力。藝術與道德及學問峻別，立在其自身之自律的原理，但在人的精神生活全體之中有其統一，決不與道義相離。此絕非不承認藝術，學問，道德之差別，絕非以對善惡惡之道德的價值作爲藝術的價值。問題在關於藝術的形成活動之根源，在其與精神生活全體之關聯。離開道義的生命力之發現，藝術便墮落於末梢的感覺藝術，不健全之官能的技術。藝術之墮落，即道義的生命力之喪失，而爲人的完成之阻害。即爲意存勸善懲惡之藝術，亦可以爲墮落之藝術，而描寫惡醜者，亦不妨其有道義的生命力之發現。失去道義的生命之藝術，是享樂的藝

術。

關於一般文化亦相同。健全的文化，均根着於大地而有自然的生命性，健康的文化，活用其風土地域之特質，內含時代精神之志向。雖却大地自然之單純精神主義在文化上亦為精神病的。文化之根底有根着於大地之自然的生命性，故一般文化有本能的情性以維持自己之存續。但此情性過強，則民族之精神生活退化，趨於文化的享樂主義而喪失道義的生命力。文化既為依照自然之創造，文化史為人類精神創造之徽跡。對文化所有之自然的自己保存性及其退化的情性，予以否定，而促動創造新文化之力，此亦文化所有之本然的道義的生命力。道義的生命力不外為推動歷史之主體的原理。

如上所述，完成時代轉換之主體的力，即為道義的生命力。現在完成世界史之轉換之動力，換言之，即建設替代近代世界指導原理的現代世界指導原理之力，即為道義的生命力，其所抱之理念，雖未有明白之組織的形態，但不久在政治，經濟，文化，宗教，學問，藝術，技術等形成新系統一，以建設現代的新時代，現代的人的理念，蓋在於此。

三 戰爭與道義的生命力

時代的轉換率多發生戰爭。目今之世界戰為世界史轉換所難以避免之現象。固然，戰爭未必悉為時代轉換之戰爭，且時代內之戰爭極多，而為時代轉換之戰爭則為數極少。但真實具有深切歷史的意義之戰爭，可以稱為歷史的戰爭者非時代內部之戰爭而為時代轉換之戰爭。今日世界戰所具深切之意義，實在於其為轉換近代世界史之戰爭。

第一次歐洲大戰，在其為最初巨大之世界戰爭，有劃期的意義，但尚不過是近代內部之戰爭。而

今日之世界戰則爲結束近代之戰爭，非爲近代內部之一戰爭，雖同爲世界戰，第一次歐洲的大戰與此大包括大東亞戰世界大戰之間，歷史的意義有頗大之不同。第一次大戰本亦可以爲結束近代之戰爭，但構成戰後世界秩序思想及世界觀，並無任何克服近代之新意，仍不過爲戰爭勃發根據之近代的思想與世界觀而已。因之近代不以第一次大戰結束而又延長以後二十餘年之歲月。今日之大東亞戰及歐洲大戰，在此點均有明瞭之自覺，揭出與近代不同的別個建設世界新秩序原理。在英美方面固守近代的原理，維持近代的世界秩序，亦不得不認識此點。日本標榜其八紘一字使各民族各得其所之新秩序原理，其欲克服歐洲的近代之原理，可不必說。日本之原理與德意之新秩序原理未必相同，但今日軸心國家羣之排擊自由主義與個人主義，帶有思想的世界觀的色彩，其原因即在於今日之戰爭乃是結束近代之轉換之戰爭之故。

現在試考察時代轉換之戰爭，常可以見到道義的生命力之發現，今日日本所以以聖戰之詞以表現此次戰爭之性格，不單在說世界新秩序以道義爲基礎，而戰爭本身即爲道義的生命力之發現。使漸趨枯竭之人類的道義的生命，從新燒燃，予人類之道義性以新的光明，其根據在此。如前所述，必可明白爲道義的生命力發現之戰爭，不僅止於作否定的破壞，且有積極的建設之力。此種戰爭有以今日之始爲天地之始的歷史的創造之意義。

道義的生命力之發現，亦必有其相對抗否定之力。道義的生命力有此對抗之力始見發現，所謂無敵國外患國恆亡，所謂國亂出忠臣，道義的生命力，常在相對之狀況中自己發現。然則與此道義的生命力相對抗之力爲何？此即歷史上所稱爲惰性者，與人之怠惰相彷彿之歷史之怠惰，此即歷史的惰性，惰性有願自己之現狀永續之意志。但意志常動，自己作發現的，乃是意志。惰性的意志要自己現狀

永續，此為意志同時又非意志。因此乃意志而已失其意志之狀態，即在意志之自然化狀態。自然之本質的永久反覆同樣狀態，故歷史之惰性即歷史之自然。惰性的意志，即自己永遠存續之意志，或單為欲其永遠之意志。歷史的自然，即為歷史之自己非歷史化之永遠意志。對於此永遠意志之歷史的意志。或在歷史而對抗要否定歷史之惰性的意志，方有道義的生命力之發現。

在歷史而非歷史的自然意志，即歷史的惰性為何？此易被認為生命之基礎，以保存自己及種族為本質之生物的一種生命。此種生命誠為永久反覆之自然。但人的生命其本身絕非惰性的。此正如人的本能與衝動，其本身非善亦非惡，而具有可以尊崇之肯定。視此本能及衝動為惡而排斥之，其本身已為無氣力之文化的知性或為病態的道德的理性，視生命之基礎僅為生物的自己保存欲，而見其中有可以排斥之惰性，其本身已為病態的理性意志。視人的生命僅為生物的生命即非歷史的生命，此種性意志之立場，其本身已為非歷史的立場。惰性對抗歷史的推進力之道義的生命力，非僅為非歷史的生物的生命。歷史的基礎為自然的同時仍為歷史的，其本身在歷史之中。歷史中的惰性為意志之自然化，同時是向自然向永遠的意志。人的本能不是惡，而向本能之意志可以有惡，而自求永遠之自然意志，自求非歷史化之意志，此即為對抗道義的生命力之惰性意志。此惰性意志不存於基礎的生命，反離開基礎的生命，而存於自處於永遠普遍的文化意志一面。以素樸的人間生命為野性未開的，而求永遠普遍之理性之文化意志，即為在歷史而否定歷史之力。在永遠普遍之領域無創造。無創造故得永遠普遍。道義的生命力對於此否定創造之文化意志，發現而為歷史的創造力。

求永遠普遍為人間理性之高貴本質。人類於歷史建設中所求者，確為有永遠普遍意義之文化。但此不能為否能人間生命本源的要求而與之相對立之理性意志，須為與曆史的現實於根底永遠相接之

首過意志。理性意志乃以永遠爲永遠以普遍爲普遍。但謂離開時間之永遠，離開特殊之普遍。因之便與時間對立，與特殊對立，此便非真永遠亦無真普遍，此種永遠與普遍並不存在，此種永遠與普遍爲理性之要求，故視歷史的現實爲反於理性而僅爲生物的生命之蠢動。但僅是生物的生命之蠢動，爲自然而非歷史。故與此相對立之永遠與普遍亦與歷史無關。故在理性與生命相互排除的對立之境，實於歷史的現實。吾人於歷史的建設中所求之永遠與普遍，不是此種與歷史的現實無緣之永遠與普遍，而是貫徹歷史的現實之根底，與人間生命本然的要求緊密結合，而實現永遠發揚普遍的意義者。理性意志欲直接無媒介而以永遠爲永遠，以普遍爲普遍，一見似極崇高，但其實則於歷史的現實遊離，不願及現實而屬於病態的精神。

因之吾人之理性，實介於善及惡，健康及病疾，淨土及地獄之境界上，吾人須明白自覺理性之有此種二重性格，理性至爲純潔高貴但亦得爲墮入地獄之媒介。罪惡不存在於自然之衝動及本能，而在以衝動及本能爲惡，而屈服於其要求之自覺的自由意志。而衝動與本能的生命，存在於本原的自然，不能殲滅，其本身具有應爲肯定之意義。一般若無戒律，便不成立善惡之區別。但有戒律存在便有惡存在，以戒律不能絕滅惡爲人世間之本質。戒律之意義，在澈底於惡之自覺，由此善惡相立之自覺超出於對立之上，由其超越之立場，以使惡的根源之衝動，轉換爲善的行爲之動力。由超越相對立之立場，以便善惡對立之惡的根源轉換爲行善之動力，理性本來之意義，乃在於此種境界。使衝動及理性得其所者爲理性，由理性而衝動及本能可以各得其所。獨自固守對立之立場，自尊而排他之理性，實已失去理性所固有之轉換的機能，即已爲不成理性之理性。此爲自己已陷於傲慢之惡德而不自知，屬於最難濟度之惡。余所以對於標榜理性之主觀道德，強調歷史的生命力者，其故即在此。道義的生命

力從生命之創造的要求之根源，深切否定理性所易陷入之固執性，超過理性所要求之固定的善惡之相對的標準，為振撼固執自以為善的理性之根據之力。故道義的生命力在主觀的道德以上深通於人間之道義性。無此道義的生命力，惡的根源便不能轉換為善的發動力，使人徒然加深主觀之沈潛，其結果人間之道義性便致枯竭。道義的生命力雖有其直接的生命力之性格，又深通於宇宙創造之祕義，超越相對之絕對。論理的規定之絕對，為歷史的現實發現之尖端，實不外為道義的生命力。道義的生命力為宇宙之力，於現實完成永遠，使趨於頹落之人的精神在歷史中發生。稱為天地正大之氣，稱為浩然之氣，即具有此意，而日本之所謂「產靈」，亦不外乎此力。

歷史的創造之根源即在此種道義的生命力。歷史的創造為時間之中開始時的作用，在時間之經過中建立時的始源之工作。若在時間的肇始，開始時的作用者為神的工作，則吾人類所能者，乃在時間的中間開始時的工作。在同為開始時之點相一致，故吾人類之歷史的創造亦與神之開天闢地相通。此即神人唯一或神人合一之立場，神皇正統記所謂「天地之初以今日為初」，即是此意，舊事本紀立意謂「神代在今，莫謂往昔」，可見日本中世之神道思想對於此點亦有深湛之思索，余謂戰爭而為道義的生命力之發現者，實不外此種歷史的創造。東亞及世界新秩序之建設，即歷史的世界之創造，實為在今日之肇建新國。由相對的善惡固定的固執自己的道德理性立場而言。一切戰爭均為鬥爭衝動鬥爭本能之作用，其本身永遠為惡。但如上所述固執自己的理性，實為已失理性高貴機能之非理性，其本身已為墮於根源的惡而不自知的無明。固執自己之理性，即否定創造之意志，亦即否定歷史之意志，向空虛的永遠之意志。對抗否定歷史的創造之意志，而發現開天闢地之創造的意志，戰爭的意義在此。此種戰為爭為道義的生命力之發現。有聖戰的意義。

吾人於此可將歷史的主體性作內容的規定。惟歷史的推進力，於時代轉換有指導力者，即歷史的主體性之實質，實即是上面闡明之道義的生命力。歷史的主體非個人或民族所得決定，亦不能決定其爲某一民族或國民。發現道義的生命力之主體，即是歷史的主體。自黑格爾之歷史哲學以來，在世界史有指導世界史之民族，此民族之精神爲民族精神同時爲世界精神，若以此種見解而言，指導世界史之世界精神，即爲道義的生命力發現者之民族精神。以歐洲爲中心之近代世界史，向現代世界史推移，在其一般趨勢，在今日之轉換，缺少日本之行動便不成立，我日本於現代世界史之成立有指導的作用，現亦繼此指導的工作。因此日本非自覺其爲現代世界史上之歷史的主體不可。而日本所以有此世界史的主體性之根源，乃相關聯於日本世界之無匹國體之歷史。但吾人所應注意者，構成歷史的主體性之道義的生命力，若任其自然，便不能永遠持續而有頹廢喪失之可能，故必誠必慎，保持吾人神州不滅；絕對的信念，反省於世非無污隆而深其誠懃。於此有講求持續道義的生命力而防止其喪失的方法之必要。稱爲歷史的基體者，亦不外喪失此道義的生命力而已。

歷史的基體非若生命之僅爲自然之反覆，同時含有爲歷史的永遠。相反覆之生命的自然，爲在歷史的自然的基體，但在歷史的歷史的基體，乃是在歷史中由歷史脫落，即遲以永遠爲永遠之永遠意志所謂 *Neas* 所謂 *logos*，或著理或者性，若與歷史的創造相脫離而化爲永遠之存在，則亦成爲此種歷史的基體。此歷史的基體本身，尙未得稱爲惡，但以爲否定歷史之固執自己而常轉爲可稱爲歷史之原罪，於此與歷史的主體性發生葛藤與鬥爭，便可得見道義的生命之發現。道義的生命力與歷史的基體有相衝突之運命而常在不可不離之關係，因此歷史有祕義，創造有神祕。光無暗則不明，不明之光非光。道義的生命力與歷史的基體之關係，與此種光明暗異之關係相似。

歷史的基體爲邈以永遠爲永遠之永遠意志，此種永遠爲吾人所能見之永遠，爲可以把握之「有」的永遠，然此種永遠已非真實之永遠，而僅爲與時間相對之永遠，不過是從時脫落之無時間而已。真實的永遠，乃否定此基體的永遠性而在道義的生命力中出現完成的，真實的永遠在時間之中，即於時而現成，在對於失時的空虛的永遠之鬥爭中現成。

除此以外別無永遠之存在。從反面說，永遠爲否定時間而以永遠爲有之立場，即以否定的遠爲媒介而始現成，於此方得爲真實之永遠。真實之永遠爲絕對的「無」。道義的生命力自何處而來本不可知，道義的生命力之根源爲無底，即絕對無。絕對無以絕對無爲有之立場重新否定，使絕對無回復到真實之絕對無，道義的生命力之根源即在於此。天地之初同時即今日之初，往昔神代同時亦現存，即此境界。古來之構想爲開天闢地，創造宇宙，即以此境界予以官能的形象化而已，爲道義的生命力發現了戰爭，乃與開天闢地創造宇宙之神祕相聯，戰爭深深潛藏有形而上的意義。

四 武士道與道義的生命力(略)

五 道義的生命力之維持與育成

道義的生命力之發現，有盛有衰，因之應考慮其維持及育成之方法，前已涉及。自絕對無深淵發顯而來與宇宙之正氣相通之道義的生命力，其不能依照科學及技術之教育方式來教育可不必說，其維持及育成，可以說是超越人爲的限界者。換言之，振興道義的生命力之方法成立時，其本身即須待於道義的生命力之發現。但正氣有盛衰，道義的生命力亦有盛衰，故以某種方法謀其振興亦自有其必要

。如此一方有振興之必要，他方又須超越人爲的教育，則道義的生命力之維持與育成，必先於國民精神之歷史上求其傳統明顯之事實之確信的根據。然則已如前述，天地正大氣粹然鍾神州之我日本，可以確信其爲道義的生命力橫溢之國家。

日本古代常屢見有「明心」，「直心」，「淨心」之語，詔勅亦嘗有「明淨直誠之心」之詞，（文武天皇元年八月）。受儒教及佛教思想的洗禮後，至中世神道思想之興起，再強調清淨，同時以正直爲最基本的道義。余謂於「正直」中，可見古代「明淨直誠」之心之連續。神皇正統記樹立以三種神器之鏡，爲正直本源之見解，以爲「鏡不貯一物，以無私之心遍照萬象，是非善惡之姿無不彰顯，以感應其姿者爲德。是爲正直之本源。玉以柔和善順爲德，慈悲之本源也。劍以剛利決斷爲德，知慧之本源也」。又謂「其中以鏡爲本，爲宗廟之正體。鏡以明爲形，心性明則慈悲決斷在其中矣。」以正眞爲具有基本意義，而慈悲決斷包含於其中。以此三種神器配合儒教的智仁勇作近世的解釋，實爲神皇正統記切合日本本心之卓見。神皇正統記之歷史思想，與近世國學者之歷史思想相聯，又與幕末勤王志士之精神相通。此貫通於日本歷史之心，實即正直之心，明淨眞誠之心。余所謂天地正大之氣，亦不外此心，而道義的生命力卽在於此。

分割歷史之基本觀點爲問題及解決之觀點，於此有建設歷史及達到其理解之原理。理解歷史之原理，同時可以爲建設歷史之原理，指導現在建設之原理，必爲正確理解過去之原理。此由建設歷史之陳跡而言蓋爲當然之要求。如精神史觀及唯物史觀之歷史的必然論，又如文化發展階段說之法則論，在其對過去之解釋，似屬眞實，而作爲歷史理論便不免誤謬者，因此種理論與現在的歷史的建設或歷史的創造有其不容存在者之故。我日本國之歷史，爲永遠肇國之跡，理解日本歷史之原理，同時改爲

今日進行建設之原理。日本在其躍進時代之問題與解決，常有國史的及世界史的綜合合一之特質，大化改新如此，明治維新如此，現代亦在同樣之境地。奮力於此種躍進的建設之工作者乃道義的生命力，亦即日本歷史所一貫的正直及真誠之心。二千六百年不動國史之存在，在於包擁柔和善順之玉及剛利決斷之劍，神鏡正直之精神。生澁之道義的生命力之根源，在我國體精神，天壤無窮之神勳與三種神器，現存我國，可信道義的生命力決不喪失，神州不滅意即指此。但道義之生命力亦有興衰隆替之改動。今日之大東亞戰爭，隨二千六百年光榮之歷史，若於此道義的生命力之發揚，略有沉滯，則對於我祖先列聖之靈，便犯重罪。

神皇正統記云：「應神天皇後，儒書宏啓，聖德太子呼釋教昌衍，是皆神聖尊者，受命於天照大神，於我國弘宣大道」，對於外來文化與日本之道，發表深切見解。余謂於此見解中，可以獲得以「正直」之心為原理，哲學的立場所當然到達之代表的見解，同時對於國史的問題，亦可以得到從「正直」之心上發的國史的及世界史的見解之真象。向來關於外來文化與日本精神之關聯，在機械觀的見解之下，與高文化流向低文化之近代社會學的見解相結聯，率多傾向於外來高級之文化開發日本低度文化之解釋。此種機械觀的見解，失却日本民族精神的自主性，是錯誤的歷史的見解，其不能為歷史的世界之解明，不待煩言。但自機械觀相反之有機的見解（有機體說）準照生物而解釋國民精神自然的發展，亦為同樣錯誤之見解，而不能把握歷史的真相，以解明歷史的世界之本質。把握歷史真相之思想，同時可以為現今創新的建設之指針。不論為機械觀或有機觀，其見解傾向於自然必然的發展，便無歷史的建設加入之餘地，亦無天地之正義及道義的生命力發現之理。因此「受命於天照大神而於我國弘宣大道」之自主的主體的立場之思想，便有光輝。明治以後之接取西洋近代文物，亦可以作如

是觀，此與爲歐洲殖民地之東亞諸民族其文化亦殖民地化者不同，因其爲自主的，故反可以吸收歐洲之文物，其根源乃如此。（此點目今日本人亦尙多誤解。）對於科學技術正當處置之精神，亦可於此求之。

余謂以「事實主義」概念表現了日本精神，正與此相關聯。對於「理」則重「事」，以理爲完成事之媒介，顯出事理無礙之事實主義精神，乃貫通於全日本史之根本精神。余謂歷史之事實乃表現最深之思想者，日本歷史之跡乃最深之日本思想史。經十數年研究思索之結果，余得此確信。前述理性與道義的生命力之關係，理性在極微妙之境地，完成其否定之媒介的機能，此時道義的生命力爲生澀之顯現。理性停止其爲否定之媒介的活動機能，要求單以永遠爲永遠之獨立固有性時，即陷於事理相對之立場時，則理性否定歷史的創造而成爲似而非之理性。於此可知事理關係中事實主義之正確。事實主義之精神，亦即不外道義的生命力。日本之事實主義，經過事理無限之媒介而歸着於事實之一例，余曾舉日常生活（特別如家庭的生活）中全宇宙之方法，日本藝術之簡素美，日本文化之簡潔性，亦係由此方法顯揚。現在余又謂在此種方法中亦有維持及培養道義的生命力之法。

喪失道義的生命力之立場乃是陷於文化的享樂主義，已如前述。故道義的生命力之伸張，先須防遏文化的享樂主義之風潮，此極爲明白。防遏享樂主義，風潮，若僅於口頭宣說享樂主義之不可，以提倡精神主義爲其對症療法，殆難見功。文化的享樂主義在其洗練之形態上常爲精神的快樂主義。爲藝術而愛好藝術之藝術至上主義，爲滿足高級知識之學問，爲精神的快樂主義之形態，屬於文化人所最易踏入之弊害。精神及本能及衝動之分裂，已爲人的分裂，前已言及。低級的享樂主義可不必說，高級的享樂主義，凡以享樂本身爲目的生活態度，爲道義的生命力之伸張，必予防遏。但此非輕視本

能及衝動之意識，而否認一切的享樂，而反是使得其正所之意。享樂為一切活動及勤勞之適當手段，是有意義的保持此手段的性格時，便於人生得其正濟之所。享樂主義以享樂為人生之目的，乃是本末顛倒之生活態度。所應予防遏者乃是此種顛倒之生活態度。低級的享樂主義之非，盡人皆知，而高級的精神享樂，在文化主義美名之下，容易逃避。正如純潔的愛為一般者追求之精神的欲望，與人格的人倫的愛本質不同，而有多數愛與此相混同。高級精神主義標榜之下，所易於肯定的文化享樂主義，反伏有喪失道義的生命力之危險。

享樂主義之防遏組織須為現實的國家之制度。文化的享樂主義發生之地盤，當然在都市。農村之都市化，都市之無計劃膨脹，在國家社會近代的觀念之下，放任此種傾向，殊為危險。於此有從國家全體之立場而計劃其適當之禁壓與統制之必要，廣義的經濟及技術之側面，近代的文明固屬必要，但在人的日常生活上維持其素樸性，亦極為重要。保持道義的生命力之主體，有野性的素樸性前已述及。吾人固須利用近代的科學的技術的文明，同時尤須於日常生活中講求維持帶野性味之素樸性之方法。余謂道義的生命力之積極的培養方法之祕密即在於此。此絕非常被人誤解之排去科學及技術之意，乃是予以利用而更超前一步之意。科學及技術，以人生全體之目的而言，其本身絕非窮極之目的，乃是屬於媒介者位置之手段的，科學及技術乃是一般屬於「理」的。劍可以由使用之如何而為殺人之劍或活人之劍，近代機械文明之功罪，蓋亦不在於機械文明，而在於使用者之精神如何。現代所有的一個根本的世界歷史問題，在於把近代之機械文化，於新建設之現代文化中，如何位置，如何改其組織，以貢獻於人的完成之目的。近代機械文明之無統制放任之發達與追求私益的經濟的目的相聯結，成為人的完成之阻害，使人的生活失其野性的素樸，馴致有喪失道義的生命力之傾向。現代的問題，在

於此機械文明之根底，而轉換人生觀與世界觀，而建設使機械文明得其正適之所之人生觀與世界觀，爲今日之急務。使機械文明得其所，超越機械文明之立場，於日常生活維持簡素之素樸性之方法，於此有維持及培養道義的生命力之窮極方法。在此點予吾人以深刻之暗示者，爲我日本人古來所持續之優秀傳統。日本人於家之日常生活中全收容自然藝術宗教，家可以稱爲宇宙之鏡的生活式樣，且於文化全體之式樣中保持磨練之簡潔性與素樸性。日本藝術之特質悉在於此。藝術之日常生活化與日常生活之藝術化，日本人之生活精神與藝術的感情集中於此。於日常卑近之中，發見簡素美，此種特色的態度，實由此而生。如茶湯，使是在日常物品之中，發見高尚之價值，不經煩複雜瑣之技巧，而於物中發見真藝術，爲日本藝術所具獨自的精神。此種日常簡素美之立場，決非藝術未發達以前之立場，反是經了高度的藝術立場之後，才可以達到的。與日常性相離，而要非日常性的自己固有之特殊領域。此種純粹藝術，在藝術而言，實尙是低度的，在本質上尙是屬於未完成的。分化無論如何發達，不能達到目標。分化始終不脫於是途中的階段。文化之目標，在於各分化統合於生活全體，不但在藝術如此，即在學問，技術，經濟，法律，宗教等亦如此。存在於日本文化傳統中之磨練的簡潔性，是以此種生活爲中心的結合的立場上成立的。

在手工業技術時代生存之日本人，即於此技術的階段，而超出此技術，將技術歸於生活全體規定之全人的立場上，刀劍即爲其代表，前述日本武士道之極致，在放棄武術之結果而達到反可使武士生存的絕對的立場，此種武士道可以說是超出技術而由生活全體規定技術。對於刀劍之鍛冶工術，也有同樣情形。日本人非輕視技術，反是因爲尊重技術之結果，而打開了超出技術拓展技術新生之立場。在藝術亦相同。以術提高到道，以術融合於人，即其表現。總之，每次經過分化的技術文明之階段，

能再進一步；打開統治於全人的立場之方法，乃是日本的文化的獨創，今日所應學者，實即此點。目今吾人不能放棄現代機械的技術，而歸於手工業技術水準。乃須充分驅使機械技術而打開手工業技術時代所運到的同樣的全人的綜合的立場，以創造機械技術之亦得以活用之高度的文化的立場，此爲吾人目今最緊急之問題。

我日本人既有此傳統，自可應於現代特殊之情勢，產出現代日本的簡潔性，日常的簡索性，前嘗以中國文化佛教文化之媒介而使日本文化思想發揮此種日本的特質，武士嘗以徹底於弓道劍術而更進一步達到絕對之境，現在我人將分化達於極細之近代文明綜合，於新的人間理念中編成技術科學，以建設日本的新文化。在此種工作中，發揮可誇之簡索性便自然有這義的生命力之發現，而可以更促其成長發展。余關於道義的生命力之維持培養方法，尙未到考察其具體的方案之時，僅就其消極面規定，而注意日本文化之光榮傳統中，有可以作爲模範的，以待識者之優秀研究之出現。（許竹園譯原文載中央公論十月號）

中國之歷史推進力與道義生命力

吳 珙

天地有正氣 雜然賦流形 下則爲河嶽 上則爲日星 于人曰浩然 沛乎塞蒼冥 皇路當清夷
含和吐明庭 時窮節乃見 一一垂丹青 …………… 是氣所磅礴 凜烈萬古存
當其貫日月 死生安足論 地維賴以立 天柱賴以尊 三綱實係命 道義爲之根

——文天祥正氣歌——

中國之歷史推進力與道義生命力

歷史爲一大奔流，爲民族生命的奔流。歷史不僅爲時間的累積，而爲民族發展事實的累積。靜止的停滯的長時間，不是歷史上的時間。歷史上的時間爲具有歷史現實性的時間，爲民族變化活動的時間。所謂時代卽歷史時間的特殊形態。現時代爲新時代的媒介，可決定新時代創造的方向。現時代的力量，一方面爲維持的保守的，另一方面也是萌芽的革新的建設的。日日新的力量，現已超越循規守舊的力量。歷史在推進中，新時代在展開中，民族在生長中。然而推進歷史的又是什麼呢？此既非文化 政治，亦非道德權力。此卽蘭革 (Leopold von Ranke) ——並非胡瀛洲氏所指 F. A. J. Jan

——所謂的道義生命力 (Moralische Energie)

蘭革說：「國家是一種力量，是創造生命的精神上的力量。國家本身是一個生命，是道義生命力。」 (Die Grossen Mächte 其實與其說國家的本身是道義生命力，毋寧說民族本身是道義生命力。

反較爲適當。何以故？蓋因任何民族皆具有國家建設的衝動與傾向。世界上雖對國家存亡不關心的民族，以及對民族存亡不關心的國家。但前者實僅爲形成統一的趨勢，而後者則不外促進解體的原因。一民族形成一國家的實例，並不多見，但亦非絕對不能存在。國家爲包括民族者，同時民族也是國家的實體，國家的道義生命力，實不外民族所賦予者。

道義生命力爲道義與生命力同時的結合。道義若抹煞生命力，其結果必陷於無力，生命力若消失道義，其結果必陷於盲目。道義與生命力，並非可作形式上的結合者，亦非可作機械式分析者。關於此點，誠如張資平氏在其文中，所謂「道義與生命力的媒介，必須爲道義生命力的本身。此道義生命力即日本所謂的「產靈」，中國所謂的「天地之正氣」即文文山所謂的「道義爲之根」，道實爲出於其根髓者。

子華子曰：「正氣之在人也，上下灌注，如環之無端，莫知其紀極也，不可以爲量也，是能使其所澤，鬱鬱勃勃而不可屈，是能使其所宅，完固醇發而不可撓。」天地的正氣或道義生命力，並非個人的倫理，亦非人格上的倫理，但因「大道即人心，萬古未嘗改。」所謂民族的生命力，爲民族構成員生命力的統合者，同時民族構成員生命力，實爲民族所授予者。文文山的從容就義，殉國千秋，史家評謂：「收宋朝三百年養士之報，立千萬世人臣之極。」誠可謂適當之論，但再進一步考察，文文山所遭受者，並不僅宋朝三百年之影響。子華子之言，實可爲民族正氣的鐘觀。

在道義生命力盛旺的民族及國家方面，其歷史的奔流，滔滔不絕，浩浩不盡，風來浪興，迫擊遼岸，澎湃洶湧，百折不回，絕無間斷的發展建設。在道義生命力衰退的民族及國家方面，其歷史有如死水，盤紆浸淫，停滯不動。但亦有初盛終衰，初微後勁者，及盛衰循環不已者，如歐羅巴的歷史中

，羅馬帝國由興隆至沒落時，不僅受文化循環說的支配，道義生命力的喪失，實爲其主要原因，秀本格拉(Dangler)所倡西洋沒落論(Untergang des Abendlandes)，雖拘汲於文化有機體的論法，但已接近西洋文明的邊緣，道義生命力的日漸衰退，亦爲一事實。

但在東亞方面，中國與日本則依然永遠存在。日本建國以來二千六百年中，道義生命力的旺盛，在高山氏之論文中，曾詳細論及，現在不必再提出說明。關於中國的道義生命力，有人動輒抱有種種疑問，他們係受了文化循環說的支配，說些終於衰老了，朽敗了等等，這實爲一誤解。高山氏言「不得不承認漢族缺乏道義生命力。」想來亦是有了西洋的中國觀，發生先入爲主所致。

一一

中國民族亦可謂爲國家的民族，同時中國的國家爲民族的國家，既有主體性，亦有自己限定性。中國向爲亞細亞大陸的中心，四五千年的歷史，爲與異族鬥爭的歷史。五胡，五代，遼，金，元，清爲中國民族恥辱的時代，但同時中國歷史光明燦爛的新時代，亦常能顯現育成。易姓革命與異族鬥爭，爲支配中國王朝變遷的兩大動力。易姓革命爲內的革命，異族鬥爭爲對外的否定。故此均爲道義生命力，爲天地正大之氣的發露。故王朝變革決非中國歷史的切斷。有如抽力斷水而水流不止，中國民族生命的奔流，爲一貫連綿的，有如長江大河。異族的侵入，僅爲中國民族的支流，但不久即會溶入中國民族浩淼的主流中。

宋文天祥的殉國，陸秀夫的投崖，並未能挽回宋朝的滅亡，明末史道隣的犧牲，與揚州十日，嘉定三屠，以及言鄉先烈陳弘子，夏孝切，徐開心的鞠躬盡瘁，死而後已的精神，並未能阻止明朝的滅

亡。頗易引起道義生命力虛弱的誤解，但此不過一時的武力，與強極的果而已。彼等耿耿的精神，並未泯滅，而且不備夫泯滅，並能深刻滲透潛伏於各個國民的心中。明朝的勃興，國民革命的成功，即宋末明末的歷史蘇生，不正是中國民族生命力的表現，不外中國道義力的表現。

高坂氏謂：「所謂世界者，在可見的範圍內，實須有一貫的原理。基督教之世界中，為神與人類，中國之世界中，則為天與天命，認為中國之歷史，僅係易姓革命，實為一錯誤。而須考研天命之一貫。」「世界史的立場與日本」，但此天命的一貫，並非無自覺者。陳亮（同甫）曾謂：「惟中國，天地之正氣也，正命之所鍾也，人心之所會也，衣冠禮樂之所萃也，百代帝王之所以相承也。」此為中國國民中國民族的一份子，均具有確固根深自覺。

中國不僅須認為天下的中心，並當為天下的意志。其後至近世世界史的初頭，中國在對中國的世界，亞細亞的世界已不待言，並能意識歐羅巴的世界。鴉片戰爭，英法聯軍之役，義和團事件等，為中國自尊心執着力的發露，為否認歐羅巴世界的開端。屢次失敗，屢受重創，但此外的敗吸，反提高內的檢討，遂發生國民革命。國民革命的根據於攘夷精神，與日本的明治維新相同，而且在否認歐羅巴世界上，所具有的意義亦同。換言之，即由歐羅巴世界的一元論，欲作現實創造世界的多元論的衝動，為建設亞細亞世界的傾向。

余一方面主張中國道義生命力的旺盛，另一方面，尊敬日本的國體，尊敬日本道義生命力的蓬勃。日本明治維新轟轟烈烈的尊王攘夷精神，及武家時代為主君效死的思想，均足光輝於世界。惟余認為道義生命力，為一貫的，在變化中具有不變化，在非連續中連續，在矛盾中有統一。日本道義生命力的表現，誠如高山氏在「歷史之推進力與道義的生命力」（中央公論十月號）中所論，由平安朝的

貴族，有鐵倉武士顯起，再經室町衰頹的時代，至江戶時代，近又現出明治維新的大業。發生種種正相反的轉變，但若討究其實際，此正相反的轉變，已在日本萬世一系的皇室精神下統合。此萬世一系的皇室精神，始為道義生命力原有之姿態。關於此點，高山氏在「文化類型學研究」中，亦曾論及。但模糊不明的讀此文章，動輒即會忽略此最崇高，最重的中核點。因由舊道德理念，轉換至新道德理念，舊秩序轉換新秩序，並非道義生命力本質的變換，而在後浪推前浪中，具有民族生命的活力，道義生命力即根源的精髓（Ursprünglicher Genius）。

中國事變為否認亞洲舊秩序之力，大東亞戰爭為否認世界舊秩序，歐羅巴式秩序之力。中國事變為歐羅巴人侵入亞細亞的近代終焉，大東亞戰爭為亞細亞民族國家集合，創造現代世界的鬥爭。此為中國須尊敬日本的道義生命力。同時日本亦不能誤認，中國的道義生命力不存在，或中國道義生命力已經枯竭，否則，與中國協力邁進，實極為困難，亦不外日本徒然陷於形式的優越主義。但中國今日亦須深刻自動反省，使中國的道義生命力，更形發揚光大，以達自動均衡（Gleichgewicht）。唯有此基幹組織的亞細亞新國家系（Staatsensystem），即亞細亞的新秩序，然後始能共同參與今日世界史的審判。

三

中國的道義生命力是什麼？即天地之正氣，孟子所謂浩然之氣。孟子曰「其為氣也，至大至剛，必直養而無害，則塞乎天地之間，其為氣也，配義與道無是餒也。」（養氣章），或即所謂誠，即謂「誠者，天之道也，思誠者，人之道也，至誠而不動者，未之有也。」（離婁上）。

所謂「養」必由「志」起，換言之，「志」即目的。雖有無目的的目的論（Teleologie ohne Telos）但歷史為實現目的者，無目的即成為預定的。因此所謂志決非個人的志，赫智爾所謂英雄個人的意志，為世界精神的意志，蘭革所謂的英雄，可謂為個人的主觀性與歷史世界客觀性合致的表現，為民族賦予的志。即孟子所言「夫志，氣之師也，氣，體之充也，夫志至焉，氣次焉，故曰持其志，無暴其氣者，何也？曰志壹則動氣，氣壹則動志也。今夫騫者，趨者，是氣也，而反動其心。」（公孫仕）

其次欲再言尚志，所謂「何謂尚志，曰仁義而已矣。」文文山在其臨終絕筆中，曾自贊曰「孔曰成仁，孟曰取義，惟其義盡，所以仁至，讀聖賢書，所學何事。」因之，此種具有自覺者，實如金之經百鍊益勁，水萬折而東流。

其表現的形態並不一樣，即「在齊為太史之簡，在晉為董狐之筆，在秦為張良之椎，在漢為蘇武之節，嚴將軍之頭，嵇侍中之血，張睢陽之齒，顏常山之舌，或為遼東之帽，較潑換冰雪尤厲，或為出師之表，其壯烈鬼神皆泣，或為渡江之楫，足慷慨吞胡羯，或為擊賊之笏，足破逆豎之頭。」此等均為可歌可泣的事蹟，可欽可佩的人物。即所謂「時窮節乃見，一一垂丹青。」及「國家昏亂乃有忠臣。」

道義生命力的生成，不依賴享樂主義，而依靠禁欲主義，不依賴文化主義，而依靠樸素主義。禁欲主義及樸素主義的思想，在中國非常普遍。御孫曰「儉，德之共也，侈，惡之大也。」並尚唐甄樸言「樸者，天地之始氣也，在物為萌，在時為春，在人為嬰孩，在國為將興之候。」又曰「奢者，天地之中氣，在物為茂，在時為秋，在人物老多慾，在國為將亡之候。」歷歷古今中外興亡盛衰的事蹟

均在其中。如秦爲奢侈，漢爲質樸，此爲秦亡漢起的原因。秦時代有如阿房宮的華麗，而漢時代即爲「天子尤未能鈞駟，將相或乘牛車。」漢高祖並禁賣人衣箱，乘車。又如隋唐之際，煬帝因豪華奢侈，以致滅亡，李氏厥起於西北，以素樸的精神治天下。故治世無錦繡之華服。因清朝綠營的腐敗，曾國藩代之以湘勇。所謂湘勇者，均爲年少力強，有樸實農民之氣者，凡池頭滑面，有市井之氣，衛門之氣者，一概不用，統兵之長官，以書生爲主。此種爲將領者必須爲書生，實因書生讀聖賢書，知仁義之道之故。山農即爲素樸不粗暴，有野性而無獸性者。素樸精神亦可謂爲中國精神的特色。所謂寡欲在司馬光之訓諭中曰：「君子寡欲，則不役於物，可以直道而行，小人寡欲，則能儉自節用，豐家。」而此決非因司馬光一人爲寡欲的謳歌者，彼實秉儒家思想一貫的傳統，能冷知孔孟書中禁欲寡欲之語。

四

其次高山氏又認爲「中國社會爲以福祿壽爲人生目的之現世主義的文明社會」。故道義的生命力幾無可尋之餘地。余並非否認中國社會福祿壽的思想，但余並不欲作單純的皮相的觀察。此必須把握此理想根源的真髓。

「福祿壽」雖曾爲道家利用，並產生「三星」的偶像，「此在日本亦曾一度傳入。」但其根源則出自尙書與詩經、洪範中記有「九五福」，一曰壽，二曰富，三曰康甯，四曰攸好德，五曰考終命。「但至此五福，尙須經種種順序，第一爲五行，第二爲敬用五事，第三爲農用八政，第四爲協用五紀，第五爲建用皇極，第六爲入用三德，第七爲明用稽疑，第八爲念用庶徵，第九始爲五福。同時並有

所謂威用六極，所謂六極者，一指凶短折，二指疾，三指變，四指貧，五指惡，六指弱。考諸詩經，天保之受天百祿，降爾遐福」。楚漢之「報以介福，百壽無疆」。均為福祿壽思想的起源。

目尚書，詩經以後，中論對壽亦曾加以種種分析。即「夫壽有三，有王澤之壽，有聲聞之壽，有行仁之壽，書曰五福，一曰壽，此王澤之壽也，詩曰其德不爽，其壽不忘，此聲聞之壽也，孔子曰仁者壽，此行仁之壽也。」由此觀之，實須知壽的理想，並非單純的現世追求，而含有教化的意義，為傳入人善之規範中者。故王澤之壽列於九五，聲聞之壽在德，行仁之壽在仁者。易經言「積善之家，必有余慶」。其意義即此。所謂餘慶者即福祿吉祥。

於是，所謂富貴即非個人所能獨享者，而為與民共同享受者，所謂：「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。」始為真正的態度。所謂：「故君子之貴也，與民以福，故士民貴之，故君子之富也，與民以則，故士民樂之，故君子富貴也。」為新書的議論。在潛夫論中，並更進一步辨別，問題非富貴與否，而為君子與小人。曰「所謂賢人君子者，未必高位，原祿，富貴榮華之謂也，此則君子之宜有，而非君子之所止也，所謂小人者，未貧賤，凍餒，困阨窮乏之謂也，此則小人之宜處，而非小人之所上也」。因之，孔子曰「不義而富且貴，於我如浮云」。孟子曰「飽食，暖衣，逸居而無教，則近於禽獸」。

茲再舉實例以說明之，一般福祿壽的「人間像」，或標準型的「人間像」，為唐朝的郭令公子儀。但凡為讀新書者，均知其並非單純的享樂主義，反為久經危難，屢臨戰場，力支大廈之將傾，挽回狂瀾之既倒的將軍。故為「富貴壽考，哀榮終始」。唐之史臣評其謂：「播傾天下而不忘，功蓋一世而不疑，侈窮人欲而識者不之貶。」

反之，五代的馮道，亦爲富貴而壽長者，歷事四姓十君，視喪君亡國，未嘗介意，故萬民均衆口一言其無恥。由此可見中國福祿壽思想裏面，實深有儒家的種種思想爲其背景。子曰「富與貴是人之所欲也，不以其道得之不處也。」故欲居富貴者，必須由其道。富貴當然爲安樂生活的理想境界。以富貴爲理想境地，使萬民入於規範之中，循循誘善，始爲福祿壽思想的根底。

福祿壽思想又爲對一般的說法。卽所謂「民則無恆產，因無恆心。」而民不僅無恆產無恆心，實亦無福祿壽的思想及恆心而所謂福祿壽，爲富亦有不仁之訓我，且君子則處於身享福祿壽的地位，並渡貧賤安於貧賤」的生活，固守「士志於道而恥惡衣惡食者，未足與議也。」「以約失之者鮮矣。」的儒家原則，故在中國方面，福祿壽思想與禁欲主義，素樸主義並不相背，實爲相合致者。中國社會的享樂主義，與西洋享樂主義的不同，亦卽在此。因之，中國福祿壽的思想，並非與道義生命力相爭相尅背斥者。

五

最後欲就二三問題，加以檢討。

一、道義生命力與文化的問題：黃善生氏認爲道義生命力爲人類文化的一部。並針對高山氏言「以道義生命力爲脫離文化生命本身者，實爲認識論上分析的錯誤。」此實爲一錯誤，其實道義生命力比較文化，爲其根源的精髓。歷史的發展，決非僅以文化的追求爲基礎者。民族的發展，到洗鍊的文明社會時，反會衰微萎縮，如法國的收戰，卽爲一顯著的實例。世界史不僅爲文化使之成立者，亦因民族與民族的接觸鬥爭，而告成立。（蘭中前書）民族與民族的接觸鬥爭，爲道義生命力的醒覺，

顯現，亦爲其發揚。中國道義生命力或東洋道義生命力，爲蘊蓄的潛伏的無限的，並不像急流的激濤，而像長江大河的悠揚。急流激湍的民族生命力爲短促的，爲易於枯竭的，長江大河的民族生命力爲求遠的，滔滔無盡期。高山氏所謂道義生命力，爲文化政治經濟一切的根源，亦爲文化政治經濟一切發展綜合的集中。

二、唯心的唯物的機械辨證的問題：吾等不必拘泥唯心，唯物的機械的辨證。實際上高山氏既非唯物論者，亦非唯心論者。氏爲「天人合一論」的主張者。（文化類型學研究及世界史之哲學），高山氏言「唯心論與唯物論的對立，不過以精神與物質永遠的對立爲前提，爲一以此爲出發點的對立思想，亦有同時在向前推下，而其方向全異者。雙方均爲錯誤的思想，須自覺此錯誤者，最近即爲吾等之身體。」吾等並非僅依據精神生存者，亦非僅依據肉體生存者。吾等的身體，爲唯心唯物對立以前的，亦爲唯心唯物調合的一個具體的主體。更進一步考察，民族即此類者，決非僅依存唯心或唯物而生存者。所謂道義生命力，爲民族的本質，與民族的風土。發生「天人合一」的根源的本質。故此爲超越唯心與唯物者。胡瀛洲氏以道義生命力爲唯心論的論法，實未免一般唯心論者所陷入的弊害。

三、發展階段說的問題：發展階段說始於西洋，吾等以此發展階段說，應用歷史上的事實，或事實問題，誠爲一大錯誤，並不得不生方法論的懷疑。（鈴木成高氏所論，例如中國與日本，尚保存幾多共同體（*Gemeinschaft*）的性格。在東洋方面，以血緣共同體爲基礎，全體的生命，因育成個體的新生命，個體爲全體貢獻出身命的共同體思想，極爲發達。此點實爲世界上最理想的國家民族真正指導原理。

此外尚有二瑣細問題，因本文即將結束，欲以餘瀝殘墨加以補論。

一、批評態度的問題：學術上的批評，須能把握根源與對象，否則，所有努力必歸於徒勞。批評的對象若非本來的對象，必喪失批評的意義與價值。而且若未能真知對象的真相，必將無理以自己杜撰的對象為對象。陸游詩云「南言萃菜似羊酪，北說荔枝如石榴」章實齊亦言「因實定主，而又有主中之賓，因非立是，而又有是中之非，門徑愈歧，大道愈隱矣。」誠不可不慎重也。

二、中國古典的問題：高山氏曾用「宋襄之仁以致亡國」之古典，其實宋襄不審形勢，不會兵車，遂有刼盟之變，其後不聽子魚之言，敗亡於楚，但宋國當時並未滅亡。故以宋襄亡國為中國的缺乏道義生命力，誠為一錯誤中國的歷史。又胡適洲氏引用「七十而從心所欲」一語，為孟子之言，其實此言不言可知為孔子之言。本國（中國）人尙能諒解，此為一時的筆誤，唯此足予鄰國（日本）以護諷的藉口，故行文之際，務須慎重。

後記：去年秋天住在京都時，余曾拜讀「高山氏（歷史之推進力與道義的生命力）」（中央公論十月號）。余與高山氏，並非疎遠之友。去年春天余曾伴該氏，共遊於蘇州虎邱山。在江南觀光中，余由高山氏之極少談笑中，即了解該氏的哲學思想。歷史推進力與道義生命力的主張，為氏之一貫主張，且不僅該氏一人，高坂，鈴木，西谷諸氏，亦有相似的議論。更進一步言之，關於世界史哲學及日本歷史哲學的論調，此即可謂為日本的代表。全文皆陷高山氏學問上的熱情，與愛國的熱情，故余不禁激動。但下列的二點，余實須加劃紅線者。一為「在漢族方面，在古代當然也有道義的生命力的發現實例，但至近世以後，此種生命力的發現，遂告銷滅。」二為「吾等不得不承認漢族的缺乏道義生命力。」此果係事實否？余為漢族的一份子，為中國的國民。余實有堅決否認的決心。同時並慚愧須深予反省。更為大東亞建設下中國與日本的前途，不得不大聲力辯。

十一月返祖國，於首都南京曾見黃若生，胡瀛洲兩氏，黃氏贈余「大亞洲主義與東亞聯盟」雜誌數冊，在其十一月號中，發現「道義的生命力」論文數篇，驚喜交集。此為兩兩學界的好現象，表示祖國的論壇，對日本學界亦深予關心。但余翻讀之後，不勝惆悵之感。第一余對高山氏的疑問，其中並未見任何具體解答，第二黃，張，胡三氏對於高山氏所說道義生命力，均欠充分認識。余除曾經一度抄呈與此有關的書名予胡氏外，並願極力從事此種兩國學界渡橋的工作。余一方面希望高山氏深刻注意中國歷史，另一方面並望南京東亞聯盟諸君，更深刻注意學問的根本理論。

身居僻鄉，日與老母閑談之餘暇，率然草此文，不到之處，切望諸君教正。（于婉芝譯）

關於道義的生命力

高山岩男

去秋中央公論發表一文，題爲「歷史之推進力與道義的生命力」，竟引起友邦中國新進思想家之注意，對拙作有所批評，對於言及近代中國之道義的生命力諸點，有所反駁，並要求余爲之應答。余拜讀之論文，計有「大亞洲主義與東亞聯盟」第一卷第五期所載三文，即黃善生氏之「道義的生命力之檢討」，張資平氏之「道義的生命力之容量及函數」，胡瀛洲氏之「歷史之推進力是物質與精神之兩位一體」，以及本號所載吳珥氏之「中國之歷史推進力與道義生命力」。吳珥氏一文中，指出前記三氏之批評拙作，含有余思想上之誤解，一方面反駁前三氏之批評，他方面並反駁余所論諸點，按余所論及者，爲言及中國之道義的生命力之點，對於此點之論駁，吳珥氏與前記三氏，在根本上均爲共通者。余於拙作第一節中，以歷史上之實例，表明道義的生命力，究竟指於某一方面？其後並言及中國社會。說明中國之文明社會，係以福祿壽爲中心，具有現世的享樂主義之性格，故以中庸爲基礎之倫理，頗能盛行，惟關於尊義的生命力，實與此略有不同，雖自古已有其發現，惟自歐洲列強謀食以來，似已不能通行，未能參入世界史上轉換事業之最深根據，似存在於欠缺道義的生命力中，故所望於新中國者，首爲此道義的生命力之自覺，此爲余所論之意義。關於此論調之欠缺慎重，余今日亦頗能自覺，今見四氏均力言近代中國原有其偉大之道義的生命力，尤其新中國以協力日本，努力建設大東亞，實不外已發現中國之道義的生命力，欣感此點實爲余之不明，關於此不明之點，現在深謝前記諸君之垂教，並欲就對道義的生命力似有誤解，再論道義的生命力，以爲中日思想文化交流之一助。

余所謂的道義的生命力，並非突然想出的名詞，而為余經長時間的考慮，為表現一種思想的概念。余前以道義的生命力為主，與其與歷史的關係上，有所議論，尤其如所謂歷史之推進力與道義的生命力，將其論為歷史之動學的躍進的創造的推進力。但此道義的生命力的思想，廣汎的與文化，道德，宗教諸問題，均有所關聯，對於此等諸問題，余認為係指示一特殊解決立場之概念。

關於曆史方面，研究一貫各個現象的根本原理時，所謂唯心史觀的心，精神，神，所謂唯物史觀的物質，生產力，建立一元論根本原理的思想，最後的歸結，必為曆史上必然的運動，以至必然的發展之思想，以此思想觀之，所謂吾等以道義的確信所創曆史上創造的建設一事，實頗難理解。同樣的一件事，以前世紀以來，支配西歐史學界的「道義的」文化發展階段說，既然很妥當，而以文化之生物學上見解為基礎的所謂文化循環說，也很妥當。此種文化發展階段說，存在於所謂唯心史觀，唯物史觀的根底，為人所共知。因之，探討所謂道義時，吾等不能採取單純的一元論哲學思想，誠如儒學之對理氣，佛教之對真如思無明及阿賴耶識，須考慮及推動曆史的動學上原理。唯心史觀及唯物史觀，既力說所謂辯證法，又為發生及解消自己的矛盾，力說辯證法的運動，但以此廣汎論理的運動論觀之，亦難容道義性的立場。而且雖言出道義的立場觀曆史，實非出道義的立場批評曆史之意，而是正當的確立曆史上道義性的原理之意，在曆史並不只限於善因必生善果，惡因必生惡果，曆史並不能謂為道德上正義，全部率直表現的場面。正義若能全部直接實現，反失正義的意義。因為道義係有善惡的對立存在，始為道義。同時又如曆史僅為所謂單純的「成則為王」，亦未能謂為道義以下權力的原

理支配的場面。蓋曆史並非僅由單純的理，或單純的氣所能理解者，而以此種單純的思想之上立場，亦難作曆史的建設，因此，曆史的思想，遂遇着深奧的難題。而此不僅是曆史方面，為探討道德宗教的立場，自古已遇的問題，儒教及佛教亦均努力解決此問題。

曆史上的現實，若非毫無邪惡，極端的僅受正義支配的清白世界，此種道義之支配世界，唯有希望於將來，因之力求認識曆史意義的理想主義立場，遂告成立。此種理想主義，為吾等道義意識必有要求，在曆史的建設創造上，為一不可缺的主要因子。但思想上的問題，實由此而始，並非由此而終。道德上的理想主義，達到成爲一種思想的形態時，再考理想與現實（或爲當爲與存在，價值與存在），現實必爲單純反理想的，反理性的，在人類方面，以理性，精神與本能，衝動的對立爲其值源，以本能及衝動，爲極端的爲惡，或趨向爲惡的傾向。但余認爲此點實有疑問。蓋人類以此種自己分裂形態爲究極，建立思想時，理性（精神）必愈使本能（衝動）陷於爲惡世界中，由此理性（精神）必愈形使其自己抽象化，結果必成爲一非現實的。英美兩國因提倡非現實的和平論，及抽象的自由平等主義，致使東亞諸民族，成爲殖民地的奴隸化，而獨佔東亞的資源，尙能掩瞞現實的矛盾，反致引起大東亞戰爭，顯示理性與本能的對立抽象化，反使現實陷於無秩序的混亂狀態中。故此所謂理性已非余理想中之道義的，而實於不知不覺中，已墮於爲惡的境界。

因之，省悟此種理想主義的非現實性時，現實與理想立於相印相入境界的思想，遂可成立爲真實。此種思想的立場，借佛教的概念言之，即爲所謂大乘的立場，與上述理想主義的小乘立場，互相對立。此種由小乘趨大乘的思想發展，在論理上爲具有一種必然性者，不僅見諸佛教思想史，在西洋哲學史上，亦屢見不鮮，爲人類精神上思想上的發展所必經之途。由柏拉圖至阿里斯多德的發展如此

而在近代哲學方面，以康德至赫智爾的發展，為其典型的發展，但其所以能產生康德主義與赫智爾主義的對稱，其原因亦即在此。以上所謂在論理上具有一種必然性，誠如欲求理想，而可求之理想，實存在於吾等的境內，（此即欲求理想的心），以及欲求成佛，而一切眾生實均有佛性（此即求成佛的心），指出一種論理上的要求。此種論理上的要求，一旦貫徹，理想現實一如的大乘上之立場，即可成立，但此種大乘的立場，結果當然仍歸結於汎神論，天台，華嚴的大乘佛教及赫智爾哲學，已對此作極端的明示。

但此種汎神論的思想之上立場，在汎神論一般的根本難點上，即為惡的存在，極難理解。因汎神論認為一切均為絕對者（即神的顯現），故結果遂歸結至為惡之不能存在致使道義的發現，歷史的建設，陷於不能理解的困難中，結果歸趨於世界觀的寂靜主義。亦即如天台，華嚴的大乘佛教及赫智爾哲學等所表現者。又汎神論的思想，當然亦承認現實的惡的存在，惟關於此點，對於為惡在其深奧的根本上，如何的不存在，深慮欲組成一種理論。此種深慮在「超信論」的無明論等方面，均有深刻的表示，由此點可表明大乘的汎神論深刻的思索。而近世儒學關於理氣的哲學上思索，必要時亦可由同樣的問題成立。但此極深刻的思索，在大乘的汎神論的立場方面，為惡是不存在的，故在真實意義上的道義立場，歷史建設的意義，實均不能成立，道義的實踐的立場，由世界觀念的寂靜主義，頗難建設。天台，華嚴的教理史，係在唐以後始漸有發展，其發展係以性惡論為中心，由以「理」為中心的立場，轉換至以「事」為中心的立場，又赫智爾哲學崩潰後，另有新康德主義勃興，並喚起非理性主義的意志哲學，生命哲學，實存哲學，其最大的原因，均在此點。前述唯心史觀，唯物史觀所主張辯證法運動的思想，所陷入的困難，亦均因此點所致。

余認爲今後的有哲學之名的價值的思想，均爲由此出發的思想。由理想主義至汎神論的立場，由小乘至大乘，由康德主義至赫智爾主義——一切皆爲哲學的初步課程，爲任何人皆易於理解的思想。其內部所言唯物論，唯心論，要之其根本原理，僅爲物質，精神上的差別，思想的基本並無變化，其所遇的難題，仍然尚未解決。真正的哲學，實始於如何克服此大乘的汎神論立場上的難點，以求得最高的真理。唯有大乘佛教成立後的發展史，始爲人類思索最深刻的遺跡，赫智爾哲學沒落後，意志哲學，生命哲學的成立，以致向實存哲學的發展，反較德國由康德至赫智爾的唯心論，存在有深刻思索的苦鬥。但因此余須舉出一宗教思想所遇的難題，此與汎神論，或超神論等，並無絲毫關係，而爲在萬物的始源，建立極端圓滿完整的絕對者（即全智全能的神，無限存在的神）的宗教思想，所遭遇的難題，此點轉化爲非人格的眞如，理，道，自然等，均爲同一性質，即全智全能的神所造的世界，何故亦有醜醜不完全等存在，爲宗教思想所遇一大難題，如同樣的一件事，愛神何故不直接救濟人類，而須以基督的受難爲媒介，以及普渡衆生的阿彌陀佛，何故又須以法藏比上的發願爲媒介，此均爲其難解決的問題，在宗教上對於此點力言超越人智神佛的神祕，或以極端的信奉爲宗教的立場。但在思想上觀之，此僅爲由於在始源，端初直接建立絕對者，所誘發的難題而已。

由以上所述觀之，歷史爲發現道義之創造的建設，故能脫離小乘理想主義的非現實性，及大乘汎神論陷入的錯誤，歷史建設的道義，實爲深通於宗教絕對性的立場，亦即吾等今日不顧生死，努力建設大東亞的立場，何種立場，爲思想上可建立的外郭，亦可理解。私認爲道義的生命力，實存在於這一方面，考究道義的生命力之思想上立場，並非非現實的理想主義，亦非唯心論唯物論，更非寂靜的大乘汎神論，而爲代替舊有的道德與倫理，特殊使用此「道義的生命力」一語。

所謂道義的生命力，已如「歷史之推動力與道義的生命力」所表明者，在任何方面均爲道義的，爲歷史建設的根源，係以實踐推進歷史爲魂者。此即殺身成仁，亦即出生入死的大勇。決非類似認爲惡的不存在，觀相萬物圓融無礙的靜觀精神。而在此意義上，其爲產生生命力的道義，此種產生生命力的道義，實非心術道德，徒困於主觀心潛的領域中，由自己之理性立場，在形式上辨別是非善惡（又在內容上，是非善惡似亦爲一舉即可決定者）畢竟不入空虛的維持現狀。於此對此所謂單純的倫理及道德的概念，具有無論如何須言爲道義的生命力之根據。吳珣君所引用的文天祥正氣歌，實可謂爲道義之言，而亦可謂生命力，並非存在於道義以下的單純生命力，即所謂本能衝動，以及粗暴獸性等保存生命的欲求。因道義的生命力，並非粗暴，而爲樸素，並非獸性而爲野性，其所以不用單純的生命力，而須用道義的生命力的統一概念，其原明亦即在此。並非欲結合普通不能結合的道德與生命，以說明普通難說明的事件，而採用的概念，實指有時可發現的實現力量。認爲道德與生命不能結合的立場，實不外上述空虛的理想主義，而道義的生命力，則爲表現另一特殊立場，成爲一標識的概念。

余曾借史家蘭革所用倫理主義的概念，（胡適洲氏言此係引自A. Lange之言，已如吳珣氏所指）出者，當然爲一誤解，但余於東洋及日本的古典概念中，亦能引出數言，以此表現「天地正大之氣」，孟子所謂之「浩然之氣」，亦即指此日本古典中的「潛明心」，及「正直心」亦不外此點。尤其余認爲歷史係神所造世界的延長發展，認爲歷史的進展推進的根源，即道義的生命力，故此不僅內包於人類中，而深通於天地，認爲天地正大之氣，爲最適切的概念。再由以氣的概念所表現之點觀之，

顯示此與宋學的理氣問題，發生接觸，與佛教風理事的問題，亦有所關聯，與西歐現代的理性，生命，實存的哲學問題，亦有所連絡，誠爲既古而富有將來性的概念。

於是，天地正大之氣所表現的道義的生命力，並非黃若生氏所評，係受佛蘭克達的影響，已不待言，並顯示該氏所批評，此爲下意識，本能的，而陷於理性否定論，實有不當。黃君有如康德所言，主張「蓋直覺沒有理性則愚，理性沒有直覺則枯」，批評余的思想，爲神祕主義的色彩濃厚，即帶有尼采，柏格森，格羅西的色彩。此批評的是否恰當，姑且勿論，預料黃氏此主張的背後，潛伏有康德的理性，感性（真覺）的見解，以理性主義的立場爲其根本。但據以上所述，考研道義的生命的思想上立場，並非此種刻板的理性主義的立場，道義的生命力爲道義的，決非沒理性的感情及本能衝動。康德認爲理性係善的根據，感性爲惡的傾向。但道義的生命力，實須謂與此情形全然不同。同樣的，道義的生命力亦非赫智爾的「絕對精神」。道義的生命力的思想上立場，已如前述，與汎神論絕不相容，並不認爲萬物係道義的生命力自己的顯現以至自己的發展。更非起信論所言，由真如展開萬有的根據之無明，因無明爲過妄的根源，道義的生命力則爲道義的。道義的生命力的立場，與此種思想的立場，其情形完全不同。但何以又具有親近性呢？黃若生氏評余之立場，謂非「中國儒家之道」，然其實此與儒家思想，實具有一系親近性。

儒家所說理的思想，有歷史上的發展變遷存在。而理並非在其本身發現者，其發現須有發現的動力。余認爲此卽氣也。現在若認爲此係天地正大之氣，則其理當然爲非善非惡之理。若等對於此點，尚須深加考究，因在此點上，余認爲已漸離中國儒家之道，理爲非善非惡，善有善理則惡有惡理，所謂理者存在於可轉至善惡任何一方面的境界中。按善惡僅存於人間，對於人間爲一有意義的價值對立

。故理的本身須爲超越善惡者。

此種理，決不非形而上學的本體或實體。雖然希臘哲學的理，儒學的理，西歐近代哲學的理，最後均成爲形而上學的絕對者，但余對於此等使理本體化的哲學上立場，無論如何總難以同意，此理中以善理爲理者，爲人間中心主義，使此理絕對的本體化時，必成爲汎神論，但此汎神論久已不能有惡的意義，亦不能樹立道義深奧的立場，此點已如以上所述，故理爲自然的理，文化的理，理的範圍，爲超越真偽、美醜、善惡等對立的非人格的，以其爲形而上本體的思想，絕對須予避免。

刀爲殺人之刀，亦爲活人之刀，藥能因其用法的不同，成毒藥及良藥。科學研究的自然的理，可以有利於人生的建設，亦可破壞文化與僅一人文經濟之理，可使人類惡化或良化。理的本身的必然的，但在吾等人類建設行爲的立場上，則爲可能的。稻與草受陽光可同時生長，爲自然之理。在此理的認識上，除草惠稻爲人生的建設。欲望爲個人的，利己的，此爲欲望的本性，欲望的本性所趨，必成爲自身的破滅，世界的爭亂，此爲自然之理。抑制調節此欲望，以建設人生，廣意的可謂爲道義。真實的人文經濟一切均由此成立，當此之時，自然放任將以自導入破滅的欲望，必成爲建設人生的欲望，使欲望能得其所。而道義的生命力的發現，實見諸此點，此點決非漠視理或與理有所違背，而爲尊重理媒介。唯有道義的生命力，始爲止於媒介者，決不能以其爲形而上的本體。此爲道義的生命力，成爲原有人生建設動力實踐時，必然的要求。非理爲形而上的立場，爲萬物觀念的天主主義的立場。於此若以其爲形而上的本體，結果理論上難於理解的難題，必自然的發生衝突。

有謂諸神產生或創造此天地山河的自然，以及諸神的生成同時，即有宇宙生成，在此情形下，當時具有人文經濟的勝義的人生，以及歷史的世界必不存在。建設人生，創造歷史爲吾等人類，其活動

在任何方面，均屬於吾等人類的活動。此人類的活動，在諸神直接創造的世界，決不致出現，謂此爲創造新世界的活動，毋寧謂之爲一創造的活動。而吾等人類實與諸神創造的世界，同時生成。故人類創造的活動，在其深奧的根源上，實與諸神創造的世界相連續，並爲互相貫通者。當神最初創造世界之時，人類動物均已出世，申言之，這是第一創造名爲自然界。於此即有自然之理之支配。此亦即善惡的彼岸，從自然界，吾等人類以自己的事，建設人文界。但此建設並非脫離自然界之理者。而爲依賴自然之理，建設不存在者。此人文界建設的根源力，實不外道義的生命力。故人文界的建設，若可各爲第二創造，則道義的生命力，當爲推行第二創造的力量。故此直接的爲人類的創造力，不惟由人類表現的創造力。對此無限的創造力，古代的日本人稱爲「產靈」。在此意義上，道義的生命力，實淵源於神，可謂爲諸神所創世界的活動。通天地的天地正大之氣的根源，亦即在此。即文天祥所謂：「天地有正氣，雜然賦流形，下則爲河嶽，上則爲日月……是氣所磅礴，凜烈萬古存，當其貫日月，及藤川東湖所謂：「天地正大氣，粹然鐘神州，秀爲不二嶽，靈蘊舜千秋，注爲大瀛水，洋洋環八洲發爲萬朵櫻，衆芳雜共倚。」文天祥與藤川東湖，誠可謂已發現歷史中貫通的天地正氣。

以上所述，爲余就神的創造的世界，所論道義的生命力。關於此點，在哲學上當然亦可以另一方面說明。惟余認爲日本「古事記」「日本書紀」的神代史，最能現表這一方面的姿態，故採用此種說明的方法。余今不欲再論神代史深藏的意義，但余認爲日本的神代史，實已表明由天地的生成進至國土的生產，人文的創造間創造世界的經歷，亦已表明由神代史趨向人代史的轉換，象徵曆中史神的創造發展，意義極深。尤其值得注意之點，力說源始即有完全絕對的神，萬物皆由其生成，與分別論理不同，源始直接的絕對者，因其後漸有死的出現，惡的出現，反證實其絕對性，丹念漸次具體化的經

過。此種神話在其他方面極鮮其例，故余認爲此處實具有極深的意義。因此，余認爲天地正大之氣道義的生命力，實淵源於此神的創造世界，爲人類建設人文界之史界的根源力。在此點上，余認爲吳珥的主張，承認中國道義的生命力的特質，存在於易姓革命中，實爲一深刻的暗示。此點中存在有與日本的不同，已不待言，惟吳珥君既承認「萬世一系的皇室精神，爲道義的生命力原有的姿態」，並力言中國王朝的革命，決非中國曆史的切斷，中國民族生命的奔流，有如長江大河，爲一貫連綿的，在內在革新的易始革命中，實爲發現道義的生命力。此點實爲值得傾聽的思想。

諸神創造的自然界中，有自然之理存在，道義的生命力建設的人文界，有人文之理存在。建設人文界的根源力道義的生命力，以此等諸理爲媒介，已不言可知，但人文界之理與自然之理，一方面同爲一理，惟在另一方面，因人文界與自然的同，亦具有不同的性質，此爲務須注意之點。理的一切爲必然的。但人文界爲曆史的世界，故其理具有時間的性格，與空間性格之理的自然界，並非同一性質者。人文界曆史上之理，因吾等人類建設行爲的媒介，陸續出現，即爲由此建設之理，並能脫離其建設者人類之手，獨自的存在。爲一由其自身中再發展之理。例如以自由放任爲原理的資本經濟之理，由初期資本主義，當然進至獨佔資本主義，但其實反呈自由競爭狀態，脫離其本身。又如自由平等的個人主義，其必然歸趨爲自由競爭，優勝劣敗，弱肉強食，以至涉及國內國際，呈不自由不平等的狀態，此即人文界的曆史上之理。故人文界之理，常爲一貫的人生建設，亦爲人生的破壞，即爲一動的爲善爲惡。換言之，以人文界之理爲善爲惡，均在吾等人類的活動中。若忽略此理的本質，以此爲無曆史性永遠不動之理，實使其成爲帶有形而上色彩者，早已脫離人文建設，曆史建設的立場。此即違背諸神創造世界精神的根源的惡，在此種曆史中，均爲求空虛永遠的永遠意志，及否定曆史的理性

意志，而道義的生命力恰針對於此，可發現爲創世界史的神的意志。

世界上存在有各種不同的人，有信奉力說神創世界的宗教，以此爲永遠不變的神的法則，而視歷史活動爲罪惡的畸形人，有考研脫離一切創造的永遠的觀念及理性的世界，而不知創造歷史深刻意義者，在文化理性及文化主義的名義下，不能制止戰爭的創造性者。余對此等人欲力加說明，歷史爲第二創造，與神的創造相接，道義的生命力在其根源上，係淵源於神的創造性。

在以上所述的意義上，考研道義的生命力的立場，並非如黃苦生氏的見解，以文化爲最深奧者，實屬必然，由文化考研深奧的根源，爲形成文化的根據，考研文化史變遷動學基礎的原理，誠如吳珥氏對黃君的反駁批評。但此種文化的根源，並不像精神，及物質，爲一單純，微諸以上所述已極爲明顯，故胡適洲氏批評余之立場爲輕視物質的唯心辯證法，似亦有不合，此均如吳珥氏所批評者。關於此點因其極爲明顯，已不必再有所議論。

三二

黃、張、胡、吳四君均提及漢族有無道義的生命力的問題，針對余之所論，予以反對，非難余對中國歷史之認識不足，要求余深化認識，並力言今日的中日提攜的根據，實亦在於中國道義的生命力的發現中。爲此「曆史之推進力與道義的生命力」一文，余之表現略走極端，余亦略有所感，惟余決非斷定漢族無道義的生命力，僅最近未能有盛旺的發現，故希望新中國能有盛旺的發現，新中國一方面否認剝奪東亞民族自主性的英美中心舊秩序，並建設立於新自主性的有秩序東亞世界，係立於發現道義的生命力方面，已極爲明顯，中日提攜的根據，亦即在此，誠如諸君所論。對於指導者表明同甘

共苦，並誓言同生共死的道義精神，吾等深表敬意，惟吾等在此點上，尙須提高省悟，以在鞏固的提攜上，努力建設大東亞。關於此點，余之論述中不完全之點，現有諸君指出余之認識不足，得以有所省悟並喚起注意，誠堪感謝，唯關於此點尙有另一問題，余現欲就此略述愚見如左。

吳珣曾列舉幾多曆史上事實，以表明中國道義的生命力的發在，言道義的生命力，已在個人方面表現，其原爲由個人發現的民族道義的生命力，個人可謂爲將此作代表的表現之極端，在此點上，該氏所言以易姓革命，爲中國道義的生命力的發現，實有極深刻的意義，誠殊值得予以注意。余在「歷史之推進力與道義的生命力」中所論，道義的生命力爲在任何民族中生成的永久不變的，並不認爲係先天的定命論，在任何民族中最初均不存在的。於是，對此實不必再講求維持培養。日本民族對此亦須作更深的自省，余論述的主旨爲值此大東亞戰爭的決斷之際，能有盛旺的發現，深爲欣慰，並且應該藉此機會，更須予以維持培養。除今日的機會外，必將永無離脫盎格魯撒克遜支配的桎梏，建設自主的東亞機會。大東亞戰爭爲日本爲生命的戰爭，亦爲建設自主東亞的戰爭，此戰爭爲以日本爲主導者的戰爭，同時亦爲在東亞民族的共同責任上，須予完竣的戰爭。吾等東亞民族在近代中，已享有難以分離的共通曆史上命運。在此共通運命的意識上，應以共同責任的自覺，遂行大東亞戰爭，於是遂完成東亞共榮圈。今日的戰爭，具有總力戰的特色，此不僅爲日本國家的總力戰，而爲東亞共榮圈的共榮圈總力戰。此次戰爭僅爲建設共榮圈的活動，其原因亦即在此。在此目的下，中日的糾紛實有遺憾，吾等希望抗日論者，能早日覺悟世界史根本的趨勢，出以大乘的轉換。而此亦不外發於崇高道義的生命之共感，吾等深信因國民政府道義的生命力的發現，及日本的努力，早晚必能予以實現。

余曾言及中國社會的特質，以福祿壽爲目的、具有現世享樂主義的性格，中國社會脫離國家獨立

存在的傾向，與此頗有關係，表示在這一方面，道義的生命力的發現，維持，培養等，關係極為模糊，前四氏均會論及中國社會福祿壽的性格，尤其黃君力辯福祿壽文化，僅為中國生活的一部份，而非中國的代表，張氏則主張僅存在於都市的上層部，致于農村大眾，其道義的生命力則極為強烈。吳氏的論調則又與此不同，例證中國有禁欲主義樸素主義的存在，承認福祿壽在現世的文明昨會的性格，惟引用古典，力論此並非卑俗的享樂主義，而與道義的根據結合。主張舊富貴為思想境地，將萬民禁於規範之中，循循誘善，為福祿壽思想的根柢，「故在中國方面，所謂福祿壽思想，與禁欲主義，樸素主義並不相背，而實為相合致者。中國社會的享樂主義，與西洋社會享樂主義的不同，亦即在此。因之，中國的福祿壽思想，與道義的生命力，並不爭刻背馳。」由是觀之，前二氏的議論，實頗為遺憾，難免為皮相的見解。而吳氏之議論，始為值得聽者，頗能把握中國社會的特質。因其問題並非關於中國社會部份的問題，而實為關於其全體性格的問題，余因吳氏之所論，很有若干啓發，實深以為慰。

中國社會福祿壽的文化思想，決非類似單純的快樂主義，為一卑俗之物，由單純的快樂主義觀之，其係指一種藏有禁欲主義的高尚者，確為事實，此點余亦深為明瞭。此為自古以來即存在的根深蒂固者，如神仙思想，實可認作同樣的精神的澈底，預料此種嗜欲枯燥的一種享樂主義，為一貫繪畫，造庭及中國藝術，宗教等，可見的一般特質。中國社會的偷理，以尚節度的中庸為實際原理，此種偷理盛行的文明社會，余亦曾予以注意。內藤湖南博士所謂西洋社會若再進步，必將成為類似中國社會者（志那論），在此意義上，此誠為一暗示深奧之言。而於希臘主義末期，有力言無情念及解脫（判斷中止）的刻苦主義及判斷中止主義，與以同樣境地為目標的享樂主義，同時出現。（此種享樂主義

在近代西洋方面，多數已與單純的享樂主義混合。余深感中國的福祿壽思想，即與此類似，與近代西洋享樂主義的幸福快樂不能區別，趣旨上頗為不同。（康德認為快樂 Lust 與幸福 Glückseligkeit 僅為一件，不以大多數的最大幸福為原理的所謂功利主義的幸福 Happiness，實僅為快樂 Pleasure，此為表示近代西洋社會文明快樂主義特質的最好標準。）

此種中國社會的福祿壽思想中，類似樂天主義，與單純的快樂主義不同，存在有獨有的特質。但在此種思想的根底，缺乏敢然否定快樂主義在於快樂幸福之次元的禁欲精神，即由較快樂幸福次元更深具的道義立場，以自己為犧牲的高次禁欲精神，換言之，否定現在精神的內應，故事實上此種精神的缺少，亦不能否認。此事實的問題，當然為比較的相對的事件而已。神仙思想世非希望壽的永遠，而求超越的永遠。神仙的理想境界，為使現世的淨化，純化的世界，並無否定現世之否定的超越的精神上媒介，由思想上觀之，極為明顯。余深感此與以犧牲自己的否定精神為魂的道義的生命力的立場，略有不同。

但若再更進一步研究時，仍有問題，即所謂快樂與道義的關係。道義中常存在有犧牲快樂的禁欲精神。但此並非道義的本質，為鄙視漠視排斥快樂之意。道義實能生快樂，快樂為予以其所者。因此，足證道義的立場較快樂的立場，為高次元的、為較深奧的，在一般的方面，高的可予低的以其所。另一方面，可予其他以其所者多為高的，此即所謂真理。道義為較快樂尤高的人生真理，故能予快樂以其所。而道義並能放棄或否定快樂。道義的精神之魂禁欲態度，即存在其中，若無此禁欲態度之犧牲自己的內應時，誠難言真實的道義的精神。此為吾等須注意之點，余決未論中國無此道義的精神。惟由上述道義的精神考研時，中國社會福祿壽的文化，在其一般的性格上，誠如吳氏所言，為與道義

性結合的福祿壽文化，在此意義上，可認為係在道義與快樂結合的方面，發達精鍊者，亦可認為中國社會優越的民族特質，實存在於其中，但經長時間曆史的傳統，似又與快樂分袂，以至證實其深奧之道義的否定自己之側面，遂告衰退。道義展開凝聚於快樂的結合態時，易失其否定的精神，而墮於直接形態，誠為誇善之善非善，道義需要不絕的批評自己。對入生死之境，具有發現道義的生命力之犧牲精神之士，在中國亦頗不乏人。唯值此崇高人士輩出之今日，誠須喚起此精神盛旺的發現，反看其育成培養，此為余切迫希望者。

四

社會及文化的特質，一為成立於風土自然與民族合一的境界，一為由社會，文化本身長時間的曆史傳統中形成者。此種即應風土自然特質的民族特質，須予尊重。實際上亦非易於喪失者。但相反的方面，各民族社會及民族文化，均有須各得其所的生存原因。惟吾等須注意，此自然的特質，亦為在曆史上成立者，具有曆史性。據以上所述，以開天闢地的自然界成立，為神的第一創造。則由此自然界中，建設人文界，曆史界者，當為人類的創造，在此創造的根底，深並有道義的生命力，申言之，即由人類之手與神的開天闢地連續，亦可謂為第二創造，民族的文化及社會，不存在於單純的自然界，為屬於人文界者，故相及其風土自然特質的特質，實可謂為曆史的。（今稱此相即之境為天人合一）所謂民族並非有如草木及動物為單純的自然存在，亦非自然的生成物。因構成社會，形成文化，始成為民族，民族亦為在曆史上形成者。此點在漢族方面，極為明顯，日本民族在最初亦不乏其例。故認為文化若沈滯頹落，民族亦沈滯頹落，此實含有不可輕視的意義。

但在此情形下，當文化頹落時亦仍有衰退後再起的民族，此種實例縱不舉出，在歷史亦屢見不鮮，此爲人所共知者，但相反的方面，亦有因內伏民族根底的道義的生命力發現，致有再度更生隆盛的民族存在，吳珥氏認爲中國道義的生命力發現形態，係內包革新的易姓革命，確已於此發現中國道義的生命力的一種特質，惟吳珥氏同時又舉出異族鬥爭，爲中國道義的生命力的另一發現形式。遂引關諸多問題。余欲注意者，爲值此文化社會沈滯之際，道義的生命力之發現，與對外的，對世界的交涉，具有密接關係之點。中國的異族鬥進，僅爲一種特殊情形，所謂此與對內的易姓革命，具有密接關係，誠爲須注意之點。

在大陸形成國家的中國，與塞外異族的交涉，尤其爲鬥爭，常演成重要的歷史事件，並有異族在中國建立國家的情形，漢族的興隆，與此與異族的交涉，有所關聯。當此之時，可見漢族道義的生命力發現，誠如吳珥氏所指出者。但漢族道義的生命力之萎靡，及中國社會的沈滯，亦爲異族侵入的原因，在公平上須承認爲曆史上的事實。蓋認爲中國道義的生命力萎靡與興隆，或成爲中國政治支配的交替，或成爲中國社會文化興隆之交替，實爲一妥當的見解，在此情形下，如漢族自古以來即有東夷，南蠻，西戎，北狄之名，所以謂中華思想，認爲異族係野蠻民族，在第三者公正的立場上，實難予承認。關於此點，誠如余在「歷史之推進力與道義的生命力」中所論，異族亦有偉大的道義精神存在，不能不承認其有道義的生命力存在，反而異族的支配及其接觸，足以予漢族以良好影響，對沈滯的漢族社會及文化，予以刺激及自省，漸喚起爲道義的生命力勃興，以促進漢族的蘇甦更生。試觀唐、宋、元、明、清互相交換隆盛的曆史上事跡，余實有深刻感覺。故易姓革命天命的連續，其思想均雖爲漢族的思想，不僞爲漢族所獨佔者，異族亦有其信念，中國道義的生命力上易姓革命表現，決

不可作如是單純的觀念。據上所述，道義的生命力並非特定民族所有先天的生得的，發現道義的生命力的民族，為創造曆史推進歷史的指導民族。

在島嶼建設國家的日本，與大陸形國家的中國不同，這一方面的情形亦略有不同。在日本的歷史中，並無與異族鬥爭的事件，故不能認為係具有此重要歷史意義者。在日本方面，雖亦有蒙古的進攻，及江戶時代末期的義艦擊等，遭遇外敵進攻及威赫的事件，對於對內的予以極大影響，喚起盛旺的發現道義的生命力。但日本此種有特色的現象，為此種涉海抵日的異族文化，雖足以促進道義的生命力發現，與異族文化的接觸，足以喚起日本文化內省的發展，但並未引起社會文化的沈滯。在日本民族的道義的生命力上，為一種特殊的表現方式。又如佛教的東漸，中國在和平中經驗文化上的接觸，產生中國文化發達的曆史。但對於日本，因有島國距離的地理條件，須加以考慮，東洋文化和平主義的性恪，亦即在此，誠為一難以否認的事實，關於此點儒教的王道思想，佛教的無礙圓融思想，悉有所表現，在日本的神佛習合的現象上，亦有所表現。

於是，日本與中國之間，在道義的生命力之發現上，遂各有不同，但總而言之，民族的道義的生命力，在與其他民族的接觸上，具有深刻關係，於此可發現內外一如，內外變關的關係，實並無不同。此為須深刻注意的現象。此現象之屬於世界史固有現象，余在近著「世界史之哲學」中，曾由各點加以考察。但現在須注意之點，為漢族與日本，自古以來並未發生鬥爭的關係，至最近以來，始發生鬥爭情形的根據。此種根據可舉者有種種不同。余今不欲再作更深刻的考察。唯有一點，即中日的發生關係，為歐美帝國主義進入東亞以後的事件，東亞已產生歐美式秩序，尤其東亞在經濟上，須依賴英美之點。此歷史上的情形，與日本經濟上的後進性，及因此後進性所生中日關係，均可結合，遂不

幸發展中日互相對立，排斥，鬥爭的關係，在這不得不承認東洋文化世界的穩和性格，與歐洲近代世界生存競爭的對立鬥爭的性格，實有不同。並須承認中日提攜的必然，在其不能實現的根底，實有難免的歷史運命，及互相認識不充分的理由存在。

構成近代世界的歐洲式民族主義，國家主義，為民族及國家的個體主義，不知有古來東洋的道義，自由放任，生存競爭優勝劣敗，弱肉強食一類道義以下的原理，東洋的道義並不承認其為道義。在中國春秋時代，雖曾發生與此類似的思想，但至漢以後中國正統的王道思想，即予以否認。基於此種道義以下各原理的近代世界，具有對立鬥爭的性格，國際上運帶共同的理念極薄，遂成為民族的國家的利己主義爪牙，實屬必然趨勢。中日不幸的關係，實可謂為因東亞捲入此種近代世界中，始產生的一種現象。但此亦有如兩塊地固，因中日須山新的世界史自覺，所真實的深刻提攜，誠可謂難以避免的命運。目前在同生共死的東亞命運一體感上，吾等已進至建設新東亞的立場。在今日之下，中國的道義的生命力，日本的道義的生命力，因東亞已恢復為吾等之世界，而非英美的東亞，故際於東亞建設東亞外，別無其他發現的方法。東亞內務的民族鬥爭，不外道義的頹落，為建設新東亞及東亞解放的協力，共同，實為唯一道義的生命力的發現。吾等由此可恢復非對立鬥爭的東亞世界。現在不拘個人，民族及國家方面，亦即國內社會，與國際社會方面，歐洲式個體主義的難以維持，已為歐亞歷史（尤其為前次大戰至此次大戰的曆史）所證明，在歐洲本身的內部，已有此評否認者。英美現在固持此原理，而不能自動實行，並極力宣傳此種不能實現的自由平等抽象的舊式理論。（如所謂大西洋憲章即然）由東洋的道義立場觀之，實為一低級者不值一笑。英美在利益均衡上，考研國際和平的根源，但此種以單純的利益立場，不能達利益的均衡，略有見解的人士，必極為明瞭。使東洋殖民地化，

爲彼等生存的手段在公園立一告牌表明「犬與中國人不得入內」，此爲英美的所爲。但建立新秩序上的東亞共榮圈，並非出發於此種利益立場的原理，須出於超越利益的立場，道義的崇高原理，始有建設的可能，此已不言可知，在利益的立場方面，極難有共榮。徵諸追求利益的欲望，原爲利己主義性質者，已可明瞭。欲望爲互相排斥的不許兩物同時佔同一地方。若社會事實若僅承認他人的利益，必致損害自己的利益，爲便利益的自然均衡，自動出現，遂產生一種倫理，即以權利義務維持社會的均衡。此種倫理並非余所謂的道義以至道義的生命力。僅受此種權利義務支配，內實僅爲利己主義利益的自然均衡而已，此種國際社會，極易動搖，含有戰爭的可能性。此點徵諸歐洲近代的世界史事實，即可充分明瞭。共榮並非利益的立場，僅在道義的立場始能成立。在此道義之魂中，已如上所述，存在有禁欲精神，及犧牲自己的精神。若未立於此種以道義爲魂的道義上，共榮圈必難以建設，故東亞共榮圈的原理，與英美世界秩序的原理，實完全不同。今日要求東亞諸民族之道義的生命力盛旺的發現，其原因亦即在此。今日若失此以道義的生命建設自主東亞的機會，東亞諸民族必不能脫其奴隸化的桎梏。

因東亞諸民族道義的生命力發現，成立共榮圈，較諸美國已有豐富物資，仍須操縱美洲及其他各地，使諸民族的繁榮，存在於殖民地狀態中，實優至數倍。因此種共榮圈成立後，在其根底上，必有相通的東亞新文化成立。然而吾等並須注意，此種在根底上相通的文化，決非染有同一色彩的文化，而爲適應各地的風土，自然的特質，成爲獨有的文化。亦即如以上所述，使各文化各得其所。並且由此東亞諸民族不致喪失道義的生命，維持與道義、共榮相即的境界。社會及文化的特質，在西歐近代歷史學中的所謂發展階段說中，存在爲不會消滅者，換言之，其存在爲因時因地的不同即不能恢復，

造化之妙，亦即在此。

關於此點，余曾言及中國社會的國家遊離性，及平民社會的性格，胡適洲氏對此在國家遊離性上，大致均予承認，並作發展階段的說明，歸結於中國尚未達近代資本主義國家，以至現代全體主義國家的階段，認為日本在明治維新以前的封建社會中，所經過的一般現象。余對此見解實深感不安，今不欲深研此問題，惟對於該氏之此種發展階段說的見解，實從根本上即有疑問。余以為中國社會複雜的性格，與平民社會的性格，係全體基本的性格，決非可否認的過去物，不得以發展階段說加以說明。此發展階段說的問題，為現代史學所遇最重要的問題，尤為吾等東亞民族須改變見解的重要課題，余在拙著「世界史之哲學」中，曾詳予檢討，故現在不欲深研此問題。余現在僅欲以此發展階段說的原則，望其注意有如大英帝國，縱能建立的殖民帝國，決不能建設所謂東亞共榮圈的東亞共榮。共榮圈與舊有的所謂帝國不同，亦與立於刻板的聯盟理念不同，以舊有的國家理論及國際法理論言之，為不會解消的獨自的。但由此又須有超越近代國家理論及國際法理論的新論理，因之，又須使歷史理論，成為與發展階段說不同者。各民族各得其所的理念，實與此有關聯，與近代歷史理論及道德理念，根本不同，而從事建設這一方面的學問，即吾等東亞民族所遇現代的學問課題。至于此理念，徵諸前述道義可予快樂以其所，已可充分明瞭，實深通於道義的立場。若以道義為由人類之手所表現神的創造力，則由神予以其所的自然中，新予以人文的，歷史的所在活動，即可謂為道義。人文的歷史的世界，即成立於此。所謂予其所者，即在混沌者賦予秩序，所謂於混沌者賦予秩序者，即創造秩序。道義的生命力之思想上立場，為代替近代發展階段說，以及舊的社會倫理、均衡原理，要求一種創造的、動學的、歷史主義哲學。（于婉芝譯）

中華民國三十三年九月出版

大亞洲主義
與東亞聯盟社叢書之五

道義生命力之論戰

▲每冊國幣五元▼

版權所有

著者 黃 菩 生 等
出版者 兼 發行 者
經售處

黃 菩 生 等

大亞洲主義與東亞聯盟社

南京宣傳部三樓

中央書報發行所

南京總所及各地分所

大亞洲主義
與東亞聯盟社駐滬辦事處

上海仁記路公平大樓二〇八號

全國各大書局

16
448042-

448042