

Tosiah Royce 原著
謝幼偉 譯

忠 之 哲 學

中國哲學會西洋哲學
名著編譯委員會主編
商務印書館印行

Mosiah Royce 原著
謝幼偉 譯

忠
之
哲
學

中國哲學會西洋哲學
名著編譯委員會主編
商務印書館印行

渝 1999 國立北平圖書館藏

目次

譯序	
原序	
譯者導論	
第一章	忠的性質及需要……………一
第二章	個人主義……………二六
第三章	忠於忠……………五二
第四章	忠與良心……………七八
第五章	忠與美國問題……………一〇四
第六章	忠之訓練……………一三一
第七章	忠、真理、與實在……………一五八
第八章	忠與宗教……………一八七
附錄	譯名對照表……………二一五

譯序

魯一士這部『忠之哲學』，我在民國二十五年春季，就打算把牠譯出。當時曾譯了四五千字，即以事停止。到去年秋季，友人賀自昭（麟）兄，提議要我翻譯這書，繼繼續在八個月的時間內，把這書譯成。

翻譯不是一件容易的事情。譯者的翻譯的經驗，也是有限。對於整部書的翻譯，這還算是第一本。譯者的理想，是在於不失原意中，力求文字之流暢可讀，且於可能時，極力避免歐化的語句。可是譯成之後，覺得和所懸的理想，相距尚遠。這是譯者所深感不滿的。

魯氏書原文本很清晰，需要強釋的地方很少。但原文苟稍深奧，為一般讀者所不易懂之處，也會略加按語，尤以第七章所加的按語為多，因為這一章是討論真理和實在，較為專門些。至全書大意，及魯氏思想，譯者已另寫了一篇一萬多字的導論，經有詳盡的說明，所以未在這裏多說。（這篇導論原名『魯一士的倫理觀』，曾刊載『思想與時代』月刊第四期，現得該刊允許，稍加修改，移錄於此。）

這書經譯者譯成一半之後，曾發覺有青年協會書局出版的楊績譯本。譯者曾將楊譯和原文對照讀過好幾段，覺得這書實有重譯的必要，所以繼續把牠譯成。至這兩種譯本的好壞，讀者

可以自行判斷。惟譯者深信譯者這一譯本，實有楊譯所不及的地方，尤其在不失原意一點，譯者更可自信。

這書每譯一章，均經張蔭麟兄讀過，賀自昭兄亦曾校閱一遍。他們均有不少指示。譯者曾根據他們的指示，改正多處，苟尚有錯誤，仍由譯者負責。所以這兩位是譯者要特別感謝的。其次要感謝的是郭洽周（斌）兄。譯者在英文方面，曾請教過好幾次。又其次是浙大幾位同學，劉操南、曾代國、和程安吉，特別是程君。他們曾幫忙譯者抄寫原稿。

民國三十一年六月十九日於貴州遵義，佐禹，謝幼偉。

原序

一九〇六年和一九〇七年，我在哈佛大學暑期學校，當作我經常工作之一部，曾開過一種課程名爲「特別適合教員興趣的倫理學概論」。一九〇七年一二月間，我到意大利諾大學對一般學界，曾作過幾次的演講，把我在一九〇六年夏間授過的倫理學課程，其主要原理作爲這課程的基礎的，加以總括。在東部及西部其他各地，我也曾把我的倫理見解部分的講演過；而一九〇七年暑假，又在哈佛大學神學院的暑期學校，把這題目重作四次的講演。惟構成這部書的講演，則至一九〇七年十一月和十二月才第一次在波士頓勞威爾學院內講述。

關於這「忠之哲學」內所討論的題目，我曾作過好幾次的努力，把我的意見提出來，且得到不少的經驗和批評，而這次爲勞威爾學院課程準備把我的主張加以新的說明時，我乃得有機會來利用這些經驗或批評。事實上這勞威爾學院的演講稿，大部分是一種材料的新表現，只有第五章，關於「美國問題」的一章，纔保存了過去演講稿的大部。不過讀者可從前面的言論看出，在這「忠之哲學」內所合的一般原理，是曾經以各種形式，和許多朋友學生，及批評者討論過的。所以我希望這書可以保留我從許多地方和許多不同的心靈接觸而獲得的幫助的痕跡。

在一九〇七至一九〇八的學年內，我被聘爲耶魯大學的客籍講師，也曾把本書所述的原理，作爲一種大學經常課程，對該大學學生每週在課堂上講述。

現在這部書，雖過去和現在，都和學術工作有關，然卻不是一本教科書，也不是想成爲一種精細的專攻哲學的研究。這是一部訴諸任何喜歡理想的讀者，兼也願意把他自己的理想在較新的見解及哲學的精神中，加以觀察的讀者的書。忠之一字，確是一個古字，而我認爲是一個可寶貴的古字。忠之一般的觀念，則比其字仍更古，也更爲非常可寶貴。惟這忠之觀念，由其偶然的社會上和傳統上的關聯，幾乎常常使人弄不清楚。每一人都聽過忠之一字，也非常重視之。然少數人才知道忠在其內部精神上，其實質是一切品德的中心，是一切義務中的中心義務。要能夠看出這是忠之觀念的真義，我們須得擺脫了這觀念和或此或彼的特殊社會習慣或環境間頗爲固定而卻非主要的關聯。而要達到這後一目的，則我們確又得對忠之一字，比通常連用上所下的界說，加以較確切的意義。

把忠之觀念擺脫其偶然而錯誤的關聯，提出忠之精神爲吾人道德生活及合理生活之中心精神，這我相信是哲學的「忠之哲學」頗爲新穎之處。至在第三章提出的「忠於忠」的概念，則爲這部倫理著作最有意義的部分。其餘部分，如果我的哲學理論多少是新穎的話，則我僅不過是把我相信爲是一切盡忠者，不管是誰，也不管他們怎樣界說其忠實，他們的真精神和意義，努力表明之而已。

這以忠之概念來認識義務，而在本書提出的，如果我的意見是對的，其結果不僅對於倫理，即對大部分人的真理，實在，和宗教的見解，確都有頗深切而具改革性的影響。我自己一般的哲學意見，則以前已在我所著的各書內提出（最詳盡的是宇宙和個體一書）。現在關於我根本的形而上學的主張，我沒有什麼改變可以報告。惟我的倫理意見，則自『宗教哲學』一書（一八八五年出版），其前半部於倫理問題有簡單的討論，發表後，我即未嘗有任何專書發表。對於倫理，是要思想成熟了後才所知愈多的。我相信目前我這本書，應該最低限度，可以幫助多少讀者去認識我過去早就主張的哲學的心宗學說，並不是和生活遠離的學說，而是和最實際的問題有密切關係的學說；及認識宗教和日常生活，是應於倫理和哲學的真實世界論閱之適當結合中，獲得極多教訓的。

目前在流行的哲學刊物上，於『真理的性質』和『實用主義』討論得極熱鬧。一種倫理著作，自然會利用這種情境的機會，來討論『實踐』和永恆間的關係。我在結末的演講，就是這樣做。不過，要這樣做，我不能不參加關於真理問題的爭論，而這一爭論，是反對我一位最親愛的朋友最近所提出的某種意見，他是一位最盡忠的人，曾一度是我年輕時的先生，而許多年來是我尊敬的同事，他就是詹姆士教授。如果不是我的朋友和我自己，充分的同意，對於我們兩人，真理纔是『較偉大的朋友』，則這種爭論確在討論忠德之書內，是離題太遠的。如果我早年做學生的時代沒有認識詹姆士教授，我也懷疑任何我的淺薄著作可以寫成，尤其是現在的

一本。所以我個人所得益於他的，我願誠心誠意的承認。可是，如果他和我們現在不能以相同的眼光來看真理，我想我們朋友間，仍然以各言爾志爲佳，而等候其他光明之來臨而啓發我們。我想這樣做，就是盡忠。

同時，我寫這本書的用意不光是，也不主要的是，爲哲學家而寫的，而是，我會說，爲一切愛好理想的人而寫的，現在我可再加一句，也是爲那些愛護他們的國家之人而寫的，——這一國家現在已極適宜於接受心宗的學說，卻是爲其社會和政治問題的廣大與複雜的關係，依然弄得極混亂。如果我期望這部書對於造成這樣的目的，就是，把人們的道德問題簡單化，把他們窺見永恆的眼光明朗化，把盡忠之心獲得的目的，有幫助，那就不論幫助怎樣小，即可以在這個國家內成爲一種特別可寶貴的使命。

在許多朋友中（不管他們是否贊成一切我的見解），曾直接間接，由批評及其他提示，於此書之成，幫助，我特別要感謝的是：第一是我的內人，她是常常以她的意見幫助我，且是修改本書的草稿的；其次是我的妹妹魯斯，在一九〇七年夏間我曾和她討論過本書的計劃；再則是波士頓之卡博德夫婦及普特孟博士，最後是我尊敬的同事波爾馬教授。

一九〇八年三月一日，於麻省劍橋哈佛大學。

譯者導論

美國近代大哲魯士 (Josiah Royce 公元一八五五—一九一六) 和英哲柏烈得萊 (F. H. Bradley) 相同，都是被國人所忽視的哲人。他的著作，除「現代心宗演講錄」(Lectures on Modern Idealism) 由友人賀麟譯出數章，改名為「黑格爾學述」出版外，其他著作即未見有人譯過。他的思想，更少有人介紹。國人於詹姆士，杜威諸人之名，多耳熟能詳，然於魯氏，則極隔膜，甚或不知有其人。可是魯氏在美國，誠如賀君所謂：「是美國最偉大的新黑格爾主義者，是美國系統哲學成立的柱石。他與詹姆士齊名，是詹姆士的好友，同時，是詹姆士的對頭，美國現代的哲學，幾有不歸詹則歸魯之勢。」(見所著黑格爾學述譯序，第三頁) 這樣重要的美國哲人，竟不為國人所認識，這是魯氏的不幸呢？還是我們的不幸呢？作者數年前曾寫過「魯士之太極觀」一文，(見哲學評論七卷三期) 介紹他的本體論。本文之作，在介紹他的倫理思想。作者相信在目前抗戰建國的時代中，魯氏的倫理思想，不惟很值得我們注意，而且還有提倡的價值。

任何哲人的倫理思想，都不能與哲學離緣，都必有其哲學上的根據，所以在敘述魯氏的倫理觀以前，須得略述他的哲學。作者深知道種簡略的敘述，不易把他的哲學說明，不過，缺少了這一種敘述，在不懂他的哲學的人看來，總有不易理解之感。而且一種倫理觀，不從其哲學的基礎說起，也是不甚妥當的。

二

魯一士的哲學，和柏烈得萊的哲學，可以說是大同小異。他們都是新黑格爾派的健將。他們的思想淵源，大致相同，均以黑氏哲學為依據，而又均於黑氏哲學有所修正的。但他們之所以自別於黑氏者，則彼此不甚相同。柏氏認思想不足以盡實在或太極 (The absolute) 之全，而形容太極為廣包思想，情感，及意志的系統。至魯氏之於思想，則初無此感，彼嘗形容太極為「一廣包的思想」 (An inclusive Thought)。惟後來則入偏向於意義 (Meaning)，目的 (purpose)，或意志 (Will) 的說法，而形容太極為意義之個體表現，目的或意志之完全滿足。在他的名著「宇宙與個體」 (The World and the Individual) 一書，即專從這一點加以發揮。他是新黑格爾派中着重目的或意志的一個。同時柏氏的太極，有改變或消滅個體的嫌疑，而魯氏的太極則較為偏重個體，較注意個體的獨特性。這也是他們兩人的不同點。明瞭他們這種不同點，對魯氏哲學的理解，是有幫助的。

魯氏實在或太極的論證，自以「宇宙與個體」一書中所提出者，為最重要。晚年在「基督教問題」(The Problem of Christianity)一書中，他的太極觀雖稍有改變，然於這一論證的本身並沒有違反，不過他把太極視作「普遍團體」(Universal Community)，注意這團體的共同點，而稍忽視其獨特性的。所以我們若把「宇宙與個體」一書中的論證說明，則於魯氏哲學，即不難得其大要。

在「宇宙與個體」一書中，魯氏的太極論證，先從觀念的性質說起。彼認每一有限觀念，皆為意義、目的、或意志之部分的體合(Embodiment)。所謂觀念，實即吾人心態之部分的表現，或體合一單獨意識的目的者。在意識中，觀念的顯現，實為一有意志行為之特徵之狀態。例如當我唱歌時，我即覺到我所唱之歌，而此即部分的滿足或體合一目的。我之歌，在為我所唱時，遂構成一音樂觀念。是以任何意識的行為，在行動之際，不惟表現一觀念，其本身即為一觀念。取轉而讀，或取表而穿，於其取也，如能部分的滿足我之目的，則皆成為觀念。觀念之主要性質，不在其為本身以外某物之代表，而在其能多少滿足某一目的。(宇宙與個體卷一，二三及二四頁，以後簡稱字)此目的之部分滿足，實為觀念之特徵。

觀念以部分的滿足目的為特徵。此觀念中之目的，當其認為得到部分的滿足時，魯氏名之為觀念之內在意義(The Internal Meaning of the Idea)。所謂觀念之內在意義，實即體合於觀念中的目的。在目的之未在觀念中獲得其部分的滿足時，則此目的僅為一目的，也就是目

的離開其在觀念中的滿足而言，則目的仍是目的。然當目的在觀念中獲得其部分的滿足時，則成爲觀念之內在意義。如在前例中，唱歌有唱歌之目的，此唱歌目的在音樂觀念中，至低限度可以得到部分的滿足。這即成爲音樂觀念的內在意義。但每一觀念都必部分的滿足目的，所以每一觀念，都有其內在意義。目的與意義，在魯氏認爲是相同的東西，而僅爲不同的觀察而已。（字二五頁）

觀念有內意義，然在另一方面，觀念亦有其外在意義（The external meaning of the Idea）。因爲目的在觀念中，僅能得部分的滿足，雖構成了觀念的內在意義，但若是之觀念，即不能認爲完全，這體合於觀念中之目的，也決不認爲完全滿意。不完全的觀念，自必向外以求完全，向外以求滿足。這爲觀念向外尋求之某物，即構成觀念的外在意義。所謂觀念的外在意義，實觀念於部分的滿足目的時，更向外涉及某物以求完全之謂。再以唱歌爲例，在我唱歌的時候，這音樂觀念自部分的滿足目的，而有其內在意義，然同時也涉及其本身以外的對象，即某一人所作的歌辭。自本身以外的對象言，則成爲觀念的外在意義。觀念而有外在意義，即證明體合於觀念中的目的，尙未完全滿足。反之，目的若尙有滿足的要求時，則觀念必有其外在意義。

觀念有一內在意義，亦有一外在意義。然此兩種意義實不能分離。吾人不能認外在意義可離其內在意義而獨立。事實上，所謂外在意義，不過內在意義完全發展後的一方面而已。

(字三六頁) 觀念僅有內在意義，而外在意義乃其未發展，未滿足的方面。內在意義實論理的先於外在意義。沒有內在意義，決無外在意義之可言。然內在意義在觀念中，因尚未獲得完全滿足的緣故，遂亦不能脫離外在意義，不能不尋求外在意義。吾人之有限觀念，以僅有內在意義，遂常自感不足，自覺不安。在不安不足的狀態中，有限觀念必極力向外追求，向外尋覓對象，也就是尋求其外在意義。但觀念所尋求的，不是普遍的，也不是抽象的，而是決定的，個體的。普遍與抽象，不能滿足觀念之所求。不達到決定的個體，觀念的追求是不會停止的。觀念之追求，全在使其內在意義或目的，變為較決定，較清晰的形式，也就是使吾人之意志得到較完全，較決定的表現。因為意義或目的在觀念中，其初尚較空泛，較不決定，因而有此向外的追求。所以不獲得決定，完全，而個體化的表現，其勢不能終止。結果，觀念之所追求，實為一個體生命，亦即太極。所謂太極，即意義之個體表現，決定而復完全的。太極不僅是一普遍，或一形式，而是個體的意義。惟此個體的意義，或獨特的表現，乃能滿足吾人之目的或意志。故非尋得太極，而與太極為一，則吾人自的永無滿足之時，吾人觀念之內在意義，必永遠尋求其外在意義。

但觀念所尋求的，雖曰外在，而實非外在。太極決非完全處於吾人有限觀念之外。太極早在吾人觀念中，不過其呈露為不完全。吾人所有之不安不足，即此潛伏於吾人中之太極在工作，在發動，而迫使吾人不能不尋求其完全的表現。吾人之尋求太極，實吾人觀念之內在意義

決其完全的發展與滿足。吾人所尋求的，仍是吾人本身之所有，仍是吾人之血與肉。意義誠在吾人觀念中，然問題是怎樣去求得其完全的表現。這是表現的戰爭，是滿足的要求。吾人向外尋覓，向外追求，吾人之努力非徒然。吾人之每一舉動，每一判斷，每一尋獲之對象，皆向此目標而有一步的進展。完全的表現雖未必可得，然「雖不能至，心嚮往之。」太極是有的，也是吾人所不能不求的。吾人觀念內在意義之完全的，個體表現，就是太極。由吾人觀念之不安與追求，證明太極是不能不有的目標。

魯氏的實在或太極論證，約如上述。他所謂太極，就是一大意義，大目的，或大意志。每二有限觀念的追求，即謀與太極結合，而求其本身意義之完全表現。有限觀念的努力，實際上即為太極之完全表現而努力。太極不能沒有吾人之努力，離開吾人之努力，亦不能有所謂太極。但吾人之努力，若離開太極，亦必有空虛之憾，而決不能得到滿足。太極是一，亦是多，是多中之一，是一中之多，換言之，就是一個體，是「具體的普遍」(Concrete Universal)，而不是抽象的，形式的。明瞭魯氏這種太極觀，然後我們可以進而討論他的倫理思想。

三

魯氏的倫理想想，自以他晚年所發表的「忠之哲學」(Philosophy of Loyalty, 1908) 1 為主要。但在他早年所發表的「宗教哲學」(The Religious Aspect of Philosophy, 1885)

一書內，即已含有其晚年思想的種子。「忠之哲學」的雛形，實已具於這一書，不過他還沒有提出忠之一字爲其倫理的根本概念而已。所以在敘述「忠之哲學」前，我們須把他在「宗教哲學」一書內所含的倫理思想，稍加敘述，然後可以認識其思想上的線索。

「宗教哲學」一書，其前半部都是討論倫理問題的。彼認爲倫理學上的主要問題，是在尋求人生的理想，尋求是與非間的理想區分。但這一理想如何求得，卻成爲倫理學上的難題。吾人之理想是否必以事實爲根據，是否必建築於客觀的實在上，抑吾人之理想可以脫離事實，可以不必顧及客觀的實在而懸空建立，這是倫理學者爭點之所在。主張前一意見的，可名爲倫理的實宗學者 (Ethical Realist)。主張後一意見的，可名爲倫理的心宗學者 (Ethical Idealist)。倫理學史上的鬭爭，可以說就是這兩派思想間的鬭爭。但魯氏覺得這兩派都不對，都不是倫理學的出路。倫理學似可有第三條的出路。

人生的理想必有其理想的根據，倫理的實宗學者，訴諸事實以求根據的辦法，魯氏認爲這不是辦法。因爲理想是一種「應該如是」 (What ought to be)，這「應該如是」的，如何能在「事實如是」 (What is) 上求得答案呢？事實不管如何，而「應該」還是「應該」。人生的理想，或道德的規律，只能告訴我們何者應該存在，而於何者是存在，則無所言。假如理想建築於事實上，或存在可以決定「應該」，那末，這種道德理想與「一般人所稱強權即公理」或成功決定公理，或已存在的即應該存在的說法有何不同？因爲你所說的某事之存在即應該存

在，還不是僅因為牠是存在嗎？」（宗教哲學五九頁以後簡稱宗）所以倫理學史上一班訴諸人類本性，宇宙秩序，良心，同情，或進化事實，以求道德理想的根據的，都患了這種毛病。例如，柏拉圖在理想國（Republic）內討論公道的理想時，即訴諸人類本性以求其根據。彼認公道產生於和諧的靈魂，一完全平衡而和諧的靈魂，決不會有不公道的欲求，只有欲望控制理性之不和諧的靈魂，始會有不公道的欲求。所謂不公道，即此不和諧的欲求，也就是欲望之戰勝理性。但不公道的人，我們有何理由勸之變為公道呢？這在柏氏，只有拿不公道所產生的結果，如各種欲望衝突的痛苦為理由。不公道的人，所以應該變為公道，因為不如此，他會得到悲慘的生活。（宗三六頁）但是公道的根據，若除此無他，那末，不公道的人，若自覺其欲望的衝突為快樂時，他就可以永遠不公道。事實不能不如此，既以人類本性的事實為根據，則所謂人類本性的事實，大有可被懷疑的餘地，大有不同見解之可能。不公道的人，事實上也許真覺欲望的衝突為快樂。而且「理想的公道，已以純粹物理的實事，也即靈魂的組織為根據，則此種事實，安知必如此，而非如彼呢？」（宗三七頁）這是柏氏倫理思想上的一個主要困難。這一困難，亞里士多德及伊壁鳩魯等，都沒有把牠解除。雖基督教的倫理觀，以愛神為理想的，「似乎也以人類常覺感恩的物理事實，為其唯一的理論根據。」（宗四六頁）至近代倫理學者，以良心，同情，或進化事實為根據的，魯氏認為一樣不能免除這種困難。所謂良心，所謂同情，所謂進化事實，都是物理的事實，都可懷疑，都可有不同的解釋。勿論良心或同情，

是不大可靠的東西，就是可靠，這仍然是以當然的理想，建築於已然之上，仍然是一種權即公理」的另一種說法而已。

不過，人生的理想，若純粹不以事實為根據，一如某種倫理的心宗學者之所為，這在魯氏也認為不是辦法。因為我有我的理想，你有你的理想，我之理想不必與你之理想相同。柏拉圖的理想與聖保羅的不同，攝倫的理想也與沃斯華斯的不同。在現代理想與理想間的衝突至多，假如理想離開了事實，由何以判斷理想與理想間的是非？且理想一與實際世界脫離，則所持以為根據的，除個人之一種任意外，更有何物？道德的理想，如建築於個人的任意上，這豈不危險？其結果，勢必由懷疑，而趨於悲觀。倫理學上的悲觀論，實由懷疑論而來。蓋理想已出於個人愛憎無常的任意，則不惟人與人間的理想衝突極多，即以一人論，其理想亦必變幻無常。今日擇一理想，而明日棄之。早上擇一理想，而晚上棄之。理想隨個人之喜怒好惡而不同。此一理想失望，彼一理想亦失望。由理想之失望，而懷疑理想。由懷疑理想，而感覺生活的不安。生命的無目的，其不流入悲觀幾希！十九世紀初期浪漫派詩人所走的方向，就是如此。他們把人類生命看成生命之情感的一面。他們認為最高之善，為一種情感之善。（宗一——二頁）他們認情感為其領導，為其目標。他們認宇宙必須於某點適應人類情感的要求。這種推尊情感的結果，造成一種獨立自尊之感，一種精神榮耀之感。他們認自由的情感為無上之快樂。他們思於一日中，創造其自己的世界。但情感是什麼東西呢？情感是可靠的嗎？情感是易變而矛盾

的。前一情感所提出的理想，可立即為後一情感所驅逐。沒有固定的情感，因而也就沒有固定的理想。以情感為領導，必造成「無物是確定的，無物是有意義的。我們思於吾心找生命，然卻無真生命在其中，所有的僅為空無一物的假面具，僅為無窮及無意義的變化。」（宗一一五頁）在這種情境下，安得不悲觀？「應有的生命不能有，現有的生命則空虛而無益，此為失望的心宗必有的結果。」（宗一一八頁）這是理想完全脫離事實，純粹以個人情感為根據，所產生的狀態。

人生的理想，已不能根據事實，又不能出於個人的任意，那末，應有的出路是什麼？哲氏認為這可有第三條的出路，就是成立一批誦目的之標準，既不出於個人的任意，亦不是唯實的。理想不能僅以物理事實為根據，然也不能僅出於個人的任意，只能在這兩者間，找出一路。事實的世界在一面，道德目的之世界又在另一面，兩者間無溝通的橋樑。道德目的之世界，離開了事實，似乎孤立而無根據，似乎出於個人的任意，然若回到事實世界時，則又將失去其倫理的性質。我們要克服這種困難，不能就物理事實的本身來討論，而當就目的世界來討論。在目的世界中，找尋其最高之目的。不過，一目的的世界，我們馬上會發生懷疑。因為目的世界中的目的的多，此一目的，彼一目的，目的與目的在衝突中，不能不令人惶惑，不能不令人懷疑。這是懷疑論之所由起。然懷疑論並不可怕，懷疑論並不是沒有目的，我們從懷疑中，眼可以找到我們所講求的目標，懷疑必須有其自身，非懷疑者，及其懷疑。在懷疑中，

我們必須肯定兩種對立的目的爲吾人所欲實現的。這兩種目的，是我們的，其衝突也必在我們中，否則，必無懷疑之可能。假如我們只有實現其中之一目的之意志，或僅實現其另一目的之意志，或竟絕無意志，懷疑均無從生。懷疑之生，生於兩種目的，均在我們意志中，均爲我們所欲同時實現的緣故。（宗一三三頁）我們自身必爲一意志，而求實現這兩種衝突的目的。所以懷疑者表面似無目的，而實際則已假定一目的在。懷疑者在衝突的目的中，已假定一最高之目的。此目的爲何？就是懷疑者思於一剎那間，實現這些衝突的目的，也就是調和這些衝突的目的。他思求這些目的之統一。他謀使這些目的之衝突停止。這就是他的理想，他的目的。（宗一四三頁）沒有這一目的，他不會懷疑；至低限度，這一目的必不自覺的假定於懷疑中。這一目的之發現，雖也根據物理的事實，然其價值卻可離此物理事實而獨立。這一目的也不是由個人之任意而得，而是每一懷疑者所必須假定之目的。這是目的中之目的，理想中之理想。我們不怕懷疑，只要我們的懷疑是誠實的，則一種「道德的洞見」（Moral insight），必能自我們衝突之目的中，發現此一目的，此一求諸目的之統一與調和之目的。同理，我們也可於人與人間意志或目的之衝突中，由此「洞見」而發現統一與調和全人類意志之普遍意志。本身的目的固要求其統一與調和，全人類之目的也要求統一與調和。人生的最高理想，即在求生命之統一與調和，在求全人類生命之統一與調和。

這一理想已在懷疑中，由吾人之「道德洞見」而發現，則吾人道德上的實際工作，即在發

揚這種「道德洞見」，使由一人而及於他人。「我們當行動以增加保有此種洞見的人類之數目」。(宗一七三頁)因為「道德洞見」所要求我們的，是全人類意志或目的之調和，而此則決非一人之力所能辦到，必有共同的工作者，必合大家的力量共同工作以求之。「非此最高之善爲人類所不能得，則將來之人類必共同獲得之。」(宗一七五頁)所以人生的第一責任，不是使自己快樂，也不一定使他人快樂。快樂不是人生的最高目的。「快樂論是道德洞見之不完全理解的產物。」(宗一七六頁)我們當使他人快樂，假如這種快樂使其能有「道德洞見」，或保存其「道德洞見」。不過假如痛苦纔能使之有「道德洞見」時，則我們也可以使他人痛苦。「道德洞見」之普遍化，方是我們的目標，而苦樂還是我們的手段。我們的責任，在使大家都能有這種「道德洞見」，而發現其應有的理想，由之而同心合力，在同一理想之下，共謀全人類意志之統一與調和，也就是謀一普遍意志之實現。這一普遍意志之實現，是我們所當盡心竭力的。我們雖是多人，卻當如一個人，一個意志而工作。我們當努力掃除一切隔離我們，孤立我們的障礙。我們當謀一種較高級而積極的有機目的之達到。這一而不可分之靈魂，必須成爲我們的理想。求這一理想實現之工作，其全部性質雖不可知，然在人類某種活動中，已見此種工作的趨勢。如藝術的活動，如真理的追求，如公共事業之努力，都是傾向於這一趨勢的。「美也，知識也，國家也，這三種理想對象，都實際要求那些爲其服役的，須有和諧，無私，及一完全非人格的盡心。」(宗二一二頁)人類能從這些活動努力，則於此一理想的實

現，必逐漸可期。總之在這理想下，「我們當互相結合，及與宇宙結合而生活。所以我們各當找尋工作，這工作之廣大，可以使我們聯結爲一，而又不損害我們各人的才能的。我們當各做個人的工作，但是要與他人的工作聯合。」（宗二二六頁）聯合全人類之工作，而爲一普遍意志之實現而盡心，而竭力，這就是人生的最高理想。在這裏我們很可以看出魯氏在「忠之哲學」所表現的思想來。所謂求調和，求統一，求爲普遍意志之實現而盡心竭力，都是一種忠之精神。不過這些早年的思想，均在「忠之哲學」裏，得到更充分的發揮。現在我們可以進而討論他的「忠之哲學」。

四

「忠之哲學」是魯氏晚年當作倫理學演講的一部重要著作。在這部書裏，實際問題的討論，多於哲學的理論，可以說，是一部實踐的倫理學。他承認忠不是一個新名辭，而是一個很舊的名辭，不過，這是一個很可寶貴的舊名辭。他也承認忠之一字，在歷史上有各種社會的及傳統的不重要而固定的結合，可是他的目的，即在使忠脫離這些結合，而求得其真正意義之所在。他意在提倡忠之精神，使成爲人類合理的及道德的生活之中心精神。這是他所自認爲他這部書的新意。

什麼是忠？或忠之性質是什麼？這是魯氏首先要回答的問題。他先爲忠下一初步的界說。

他認為忠是「一人對一主義之願意的，實際的，及澈底的盡心。」（忠之哲學原文十七頁，以後簡稱忠）忠必有忠之對象，也就是主義。沒有主義，必無由盡其忠。有了主義之後，則必願意的及澈底的，盡心於此主義。然即此仍不能認為是忠，因我的盡心可徒托空言。所以我的盡心，必表現於實際的行為而後可。如烈士之殉國，教徒之殉教，船長之殉船，都是忠的好例。忠不僅是一種情感。雖盡忠之人，必有情感，然其情感必受制於其主義。以主義節制其情感，一切均惟主義之命是聽，即赴湯蹈火，亦所不辭。其於主義也，雖必喜之愛之，然所以喜之愛之者，決非為個人的利益或快樂，而是相信這主義有其自身的價值，可離個人之利益而獨立。盡忠之人，所以願為主義死者，其故在此。且忠之為德，亦非孤立，而為社會的，羣性的。其所盡忠之主義，一方面，必為人格的，必與他人有關，必有共同的工作者。另一方面，此主義又必為超人格的。因此聯合多人以致力一種工作之主義，必有其非人格的成分。我不能僅忠於某個人，我只能忠於結合我與他人間之一種聯繫。所謂忠實的愛人，事實上並不是彼此間視作個人而盡忠，而是忠於其愛情，忠於其結合。（忠二〇頁）

忠之性質，約如上述。但人類何以有忠的需要？我何以必當忠？忠之於我，有何關係？魯民認為我之所以當忠，實由我欲發現人生的責任，發現人生的理想，而使我的生活有一統一的計劃。但欲發現我的責任與理想，欲發現何為於我是對的，及是好的，必先發現我自己，發現我在宇宙內的地位，也就是發現我自己的意志。可是要發現自己的意志，也不是容易的事情。

僅從我自然的欲求中，或反覆無常的任意中，決不能發現何爲我自己的意志。除開我的訓練言，則剝那剝那之間，我不過一束衝動而已，其間決無一常在之欲求。即以所謂趨樂避苦欲求言，亦非常在。所決定吾人之行動者，仍爲各種不同的本能。雖退一步，承認這一欲求爲常在，然也不能由之而認識我的意志，何所當爲，以表現此趨樂避苦的欲求。所以不經訓練，我決不能發現我自己的意志。在我之自然狀態中，我除各種欲望、衝動、情感之起伏外，不能有一個人自己意志之可言。「我的生命之一主要任務，即在習知有一自己的意志。」（三三頁）這樣的學習，已不能求之於己，只能求之於人，求之於社會。由社會的訓練，乃能初步發現自己的意志。我們一切的活動與計劃，大半由模仿他人而得。社會的風俗，習慣，和其他，實所以改變我之欲望衝動，以構成多少固定的活動與計劃。可是我們的社會模仿，也不完全是模仿，完全是適應。在模仿中，我們常常發現自己的意志，常常有自作主張，自我表現的企圖。由我與社會對照的結果，我始有何爲是我的意識。然而一有了這種意識，我的意志又常與社會的意志衝突。我常思反抗社會，反抗社會的傳統。在這一情境下，我將何爲？我的責任是什麼？我的計劃又是什麼？再向內返而求之於己嗎？這是無益的。向內果有所得，我們起初就不向外而向內。我們之所以向外尋求，即因向內無所得的緣故。今向外雖找到了自己的意志，而卻與社會的意志衝突。社會的傳統，不能滿足我們。是向外的結果，仍無所得。內面的欲望，外面的傳統，均不能使我獲得一可以安身立命的生活計劃，或一明確的責任。我其長此以終古

乎！於斯時也，苟國家民族爲外敵侵略，瀕於危急，我爲愛國的熱情所激動，奮起而獻身爲國，則我的計劃定矣，責任明矣，個人與社會間的衝突解決矣，因爲我已找到一盡忠的對象或主義故。這一對象或主義，雖然也是社會的，雖然需要我的服從，然卻是我自己所選擇，是我自己所願意。我之服從，即等於我之自立；我之犧牲，即等於我之自我表現。我與社會間的衝突，不復存在。所以只有找到了忠的對象，然後我能有一致的生活計劃，或明確的責任。「忠使我們注意於某一主義，要我們向外尋此統一的主義之爲何，且指示我們某一行動的計劃，而語吾人曰：在此主義中，是你的生命，你的意志，你的機會，你的滿足。」（忠四二頁）沒有忠，沒有找到忠的對象，我不能有統一而安靜的生活。人生如有所謂「應該」，就是應該找得忠之對象。忠所以統一我們的生活，使之固定而有中心。忠解決了道德上最困難的問題，也就是我們爲什麼在此，爲什麼生活等問題。忠的共同需要在此。

忠果是我們所需要的嗎？現代的個人主義者，必起而反對。他們有的認忠爲專制帝王壓迫臣民的工具，所以是要不得的。有的認忠爲一切罪惡的掩護，忠於強盜，忠於土匪，忠於自私自利的小組織，都假忠之名以行。我們要的不是忠，而是個人責任的認識，個人良心的啓發。有的認忠足以削弱我們自我發展與自我表現的精神。我們都各有各人的權利。個人權利的伸張，纔是我們的目標，而不是忠。有的認忠不是最高之善。我們的最高之善，是一種精神性，一種內心的安靜。這些各種各式的個人主義，都似有其反對忠之理由。但魯氏覺得這些理由，

都不充足。忠與開明的個人主義，並不衝突。忠並不是一定要犧牲個人。假如我們能平心靜氣去尋求個人之所需，尋求個人所謂最高之善時，必能發現除忠之外，沒有一物可以滿足我們之需求。我們尋求個人的快樂嗎？可是快樂是欲求的滿足，而自然的欲求，是無窮而矛盾的。滿足這一欲求的，不能滿足那一欲求，除非以生活的確定計劃，或忠之主義，以統一我們的欲求時，則快樂將僅成爲偶然的事件。（忠及一頁）尋求個人的權力嗎？可是權力的獲得，多出於幸運，而權力的追求，則無窮期。且人的權力，終不及外在事物的權力。追求權力的結果，亦必失望而無所獲。尋求個人道德上的獨立自主嗎？這正是我們之所求。不過，這種追求，如不以忠爲根據，則所謂獨立自主，必成爲與社會隔絕的孤獨者。社會的勢力，或不能容許我這種孤獨。唯一的出路，是選擇一忠之主義，爲這主義而盡忠竭力，則我之獨立自主，即可肯定於其中。如是之行爲，已不與社會相違，亦不失我之自主。因爲這主義，雖或是社會所共有，而卻是我自己所自由選擇的。同時，在爲主義而盡忠時，我更可充分的表現我自己。「只有在自由的盡忠上，乃能求得實際的自主。」（忠九五頁）就是所謂個人內心的安靜，也必出於忠之精神，否則，人類將成爲無情的木石。可見忠並不損害個人的獨立自主。一倫理的個人必擇一主義而忠事之，然後能成其爲倫理的個人。

這樣，雖似乎已回答了個人主義的批評，然問題並不止此。忠是要有對象的，有主義的，道主義或對象之選擇，卻更成爲問題。我怎樣去選擇我的主義？我怎樣知道我的主義就是好的

主義？假如我的主義與他人的主義衝突時，我又有何法去解決這困難呢？這些問題的回答，構成魯氏「忠之哲學」中最主要的部分。魯氏認為主義與主義間的衝突，誠不可免。忠雖於人有益，忠雖本身為善，然在此一人與彼一人之主義衝突時，卻不能決定誰人之主義為是。且宇宙之內，主義至多。一人之力，固不能盡忠於一切主義，即可能焉，亦非必要。因主義不皆良好，事實上有不少主義是我們所深惡痛絕的。如強盜，土匪，家庭間的私鬪，軍閥間的內爭，帝國主義的侵略，其主義都不是我們所當忠的。然而有不少人，卻願一生為之盡忠，這就是不知道怎樣去選擇主義，不知道主義好壞的緣故。不過，要知道主義的好壞，也並不是極難的事。選擇一種主義的標準，也不是無法求得。只要我們能從忠之本身是最高之善的一點着想，即不難尋出其標準。於此魯氏乃提出「忠於忠」(Loyalty to Loyalty)的標準。「忠於忠」是選擇主義的標準，是辨別主義好壞的試金石。因為我們已承認忠是最高之善，忠是對人人有益，而且是人人可行的，那末，求忠之普遍化，當然成為我們最高的目標。忠不是某一特殊階級的產物，上自聖賢豪傑，下至販夫走卒，都有忠的可能，都有忠的機會，都可發現忠義之士於其中。忠不僅是我的，而是他人的，人人的。我能忠，他人亦能忠。我當忠，他人亦當忠。若我的忠與他人的忠衝突，因而損害他人的忠，使他人不能忠，使忠義之士減少，則我所忠的主義，必有問題，必非良好的主義。一良好的主義，或應忠的主義，必能由我之忠，而使他人亦能忠，必能使忠義之士增加，使忠之精神發揚。換言之，一應忠的主義，就是能使忠德發揚

的主義，也就是忠於忠的主義。反之，不應忠的主義，就是損害忠德發揚的主義，也就是不忠於忠的主義。爲忠於軍閥，或忠於帝國而殺人，這就是不應忠的主義。這種殺人的行爲，其罪惡不特在剝奪他人的生命財產而已，而尤在剝奪他人盡忠的主義，盡忠的機會，甚而忠之精神（忠一一六頁）。所以忠於強盜，忠於土匪，忠於軍閥，忠於帝國主義，都不能算是忠，因其所盡忠的主義，都不是忠於忠的主義。忠是需要的，忠是善，然惟其是善，所以我們當盡量使善增加，決不能使善減少。使善減少的行爲，是不忠於忠的行爲。在我們選擇主義時，而忠事之的時候，首要注意的是，我能否由忠於道主義而使忠義之士增加，忠德發揚，如有此可能，則選擇之，無此可能，則捨棄之。我們當知一一主義之所以是好，不僅對我是好，對全人類也要是好，根本上必爲一忠於忠的主義，也就是可以幫助及促進我的同伴之忠的主義。（忠一一八頁）忠與忠間不應有衝突，不應有敵意。忠只能反對不應忠的忠，或盲目的忠。此外在任何情形之下，忠均當爲忠之本身而努力，而盡忠。我們各人的主義自可不同，然我所選擇的主義，必須爲促進忠之主義，各種主義必須組成爲一系統，其全部必須成爲一單一的主義，也就是我的忠之生命。（忠一三二頁）

忠於忠是選擇主義的標準，也就是忠之極義。在忠於忠的概念下，一切主義間的衝突可以得到解決，且可以得到一調和與統一的辦法。一切主義都可集中於忠於忠的概念下，爲一普遍之忠而盡忠。人類在道德上的一切責任，都是忠於忠的特殊例證。道德上所有良好的品德，也

即可由忠之概念去界說。忠是道德的中心原理，是我們人生的全部責任。人能盡忠，則實際上已盡其應盡的一切責任。例如，說實話就是忠之一種。當我說實話時，我的行為，即是忠於我與人間的一種聯繫。我視這種聯繫為一主義而忠事之，便成為我說實話的原因。同理，信實、公道、禮貌，都是忠之一種表現。就是傳統道德上所謂良心，也不外乎忠之一種表現。良心一辭，意義本至複雜，可有各種不同的用法。但是大家可以承認的是，良心一乃吾人一種心態，可以使吾人於道德問題發生時，加以一種判斷，不管這判斷正確不正確。」（忠一六六頁）問題是我們的良心如何獲得？是天生的？還是後得的？是人人相同的？還是各人不同？魯氏認為欲回答這些問題，當先回答何為是自我的問題。自我必須有統一的計劃或目的，沒有統一的計劃或目的，必無自我之可言，或人格之可言。自我之成為人格的，成為一生命，必受單一的目的所統一。此單一的目的，前已言之，只能由忠供給之。惟忠於某一主義之自我，然後自我可成為合理而統一的自我。這忠的自我，有兩方面：一方面，是其現實的生活，一方面是由主義而待的理想。生活與理想不同，其間常有一區別存在。任何我的生活行為，都不能完全表現此理想。此理想乃永在現實生活之前，指導我，監督我，判斷我的每一行為是否合乎此理想。此理想得之於我所盡忠的主義，合主義與理想言，認之為一，其機能即與良心相同。（忠一七三頁）因此可以說，我的主義，即是我的良心。依照主義而行，即是依照良心而行。法官之判斷案件，如依照其應盡忠的主義，也就是其本身的職責而行，事實上就是依照良心而行。」

以要有一良心，就是要有一主義，就是要為此主義所決定的理想，以統一爾的生活，然後將此生活，與此理想比較之。」（忠一七五頁）這樣，良心決不完全是天生。良心是道德生活之花，而不是其根。但我們若沒有天生的合理能力，沒有真正的道德天性，足以使我們認識人類之善，即自身之善，我們也不會有良心。良心也不見得人人相同，也不是無錯誤的。良心之可以不同，與可以錯誤，即以盡忠的主義可以不同，而主義之選擇也可以錯誤。良心問題，即是主義問題。知主義之由何獲得，如何選擇，則一切良心問題，均可迎刃而解。可見忠之概念，實解決了道德上的一切問題。所謂道德的生活，即是忠的生活。

魯氏「忠之哲學」，討論至此，已將近其頂點。現僅只有一個問題，就是忠與實在世界的關係。忠誠是善，然安知吾人所謂忠於忠者，在實在世界中不是一個幻象？忠是對主義的服役，而主義是結合許多生命成爲一個生命的統一體。假如忠有其真理的根據，則人類生命必須聯結爲一真正之精神統一體。這種統一體是真的？還是假的？魯氏認爲忠必承認此種統一體爲真實的。忠必「認全宇宙爲一意識的統一，而綜合無數較小的統一於其中。」（忠三一三頁）忠是吾人的努力，把吾人所盡忠的對象，如家庭，社會，國家等，認之爲一種超人的統一體。如果這種統一體不真實，則忠自有問題。關於這種統一體的真實，魯氏在「忠之哲學」裏雖有所證明，然吾人若明瞭魯氏前面所述的大極觀，於此即不必多言。他所謂精神的統一體，就是前面所謂絕對大極。在「忠之哲學」裏，他又各之爲「永恆」(The Eternal)，其實都是一樣。

的所以最後魯氏把忠說爲「忠實意志之力謀盡量在一個體自我的行爲形式中，表現此『永恆』的『道』也就是表現此有意識而超人的生命統一體的。」（忠三五七頁）爲此「永恆」而盡忠竭力以表現之，卽成爲吾人忠之最高的境界。

關於「忠之哲學」的敘述，止此。吾人若合其早年的思想觀之，則知魯氏的倫理思想，實始終一貫。在早年思想裏，彼認人生的理想，不能純求之於物理的事實，亦不能純出於個人的任意，而忠之爲一種理想，卽合乎此一條件。忠不得之於內面的欲望，亦不得之於外面的傳襲，而得之於個人意志與社會意志衝突時，解決吾人苦悶與疑難的唯一出路。因此也可以說，忠是得諸吾人的懷疑。次則，在早年思想裏，彼認人生的理想在謀生命之統一與調和，此與其忠於忠的精神更相合。忠是結合多人，成一生命的統一體，而爲之盡心竭力以服事之的。所以忠也是謀生命之統一與調和的。忠之精神，實蘊藏於其早年的思想，到晚年乃獲得其完全的表現。一種哲學思想，常非突然而來，往往有其醞釀的時期，觀於魯氏的倫理思想，更信然也。

五

魯氏的倫理思想，自國人觀之，實非新奇。忠之一字，爲吾人所習聞，古今聖哲，詳言之者甚多，時至今日，已爲吾人所不願聞。孟子乃介紹此吾人所習聞的學說，究有何意義？誠然，魯氏學說，不算新奇。然在西洋方面，獨標忠之一義，爲倫理學之中心概念者，魯氏或爲

第一人。字雖非新，真義則新。即自國人所習聞忠之一義者言，讀魯氏書，亦不能不感覺其中實有吾人所未言者在。就令其義皆吾人所常言，吾人之所言，或亦不能如魯氏之一貫而透澈。即在此一點，作者介紹魯氏的學說，已並非絕無意義，況作者尚另有其他意義？

作者認為忠之一義，雖國人所習聞，然忠之為德，則數十年來在國人行爲中，早幾淪爲以盡。民國以來，所謂新文化運動的提倡者，在推翻舊道德的口號下，忠之為德，更受到無情的打擊。一般新人物，新學者，幾於口不言忠。試閱過去所謂新學者中，敢出而提倡忠德者，究有幾人？近幾年來，雖漸有人提倡，然新學者中仍有認此爲不識時務，爲開倒車的。忠德之在我國，早不成爲社會的最高理想。魯一士在「忠之哲學」談到美國問題時，認美國文化上的道德危機有兩種：一是忠在美國的社會理想中，失其主要的地位，不復爲人所重視；二是忠即被重視，而卻非出之忠於忠的精神。所以他憤慨的說：「狹隘的忠，和各種不合理形式的個人主義狼狽爲奸，對一切忠德表示一種譏諷的輕視，這是國人生活中所最常見的。」（忠二九頁）他這話差不多可以一字不易的，作爲我國目前社會的寫照。我國文化上道德危機，不也和美國一樣嗎？過去二三十年中，誰復重視忠德呢？在報章雜誌內，在一般讀物內，涉及忠德的究有多少？自所謂新學者看來，忠差不多已成爲過去的名辭。同時，一般的社會行爲，如有所謂忠，也大半和美國相同，多是狹隘的忠，多是違背忠於忠之精神的忠。忠於自私自利的小組織，小團體，忠於軍閥，忠於政客，這些忠不也是極常見的嗎？忠於忠之精神在那裏？我們

不要自誇罷！忠雖是我們習聞之一義，然在國人的實際生活上，其精神則已所餘無幾了！還有一點，魯氏所感慨的，就是魯氏認在美國人的生活中，家庭的聯繫，已被削弱，而卻沒有適當的東西來代替。沒有家庭的聯繫爲盡忠的對象，這也損失了不少盡忠的機會。（忠二二三頁）這在我國，其情況又不是一樣嗎？不言忠，所以也不言孝，無孝子，不易有忠臣。魯氏雖或未讀我國舊籍，然其言則實與我國聖賢之言暗合。

所以現在我們的問題，不是忠之概念新奇不新奇的問題，而是忠是否爲美德，及是否爲吾人所需要的問題。在目前抗戰建國期中，忠義之士，雖增了不少，然不忠不義的漢奸國賊如汪精衛之一流，不也仍有許多嗎？即在我們抗戰的一條陣線內，忠於忠之精神，也並不十分發揚，派別之見仍存，團體之爭未已，所謂「統一意志，集中力量」，仍未達到吾人之所期。忠德之提倡，仍有必要。作者介紹魯氏學說的主要用意，即在使國人因魯氏言，而重新認識我國數千年來一貫相承之傳統教訓，而恢復吾人固有之美德。

忠之哲學

第一章 忠的性質及需要

在我們的時代中，有一最熟知的特徵，就是一種修改傳統的趨勢，一種將舊信仰的根據重行考察的趨勢，有時則毫不留情，而將過去所認為不可缺少的信仰，加以破壞。我們都知道這種態度，在社會學說及宗教信仰範圍中，最為顯著，就是純粹科學，也不能避免這一般喜於重行考察信條者的影響。近年來這種現代趨勢，更在倫理學範圍中，極為彰明。傳統道德須與宗教及純粹科學，共同忍受批評。在過去各時代中，道德律雖曾受一般剛愎者的攻擊，可是今日道德的特殊情境，卻和以前不同，今日反對道德傳統之最明顯，或最危險者，已不是輕浮之輩，也不是乖戾之徒。虔誠的改革家，忠實的公務員，熱心於一未來精神世界的先知，這各種人道的愛護者，都是要求將控制吾人生活的道德標準，加以極大的改革。過去數代中，所謂社會主義和個人主義的時代，也就是馬克思，亨利，喬治，易卜生，尼采，托爾斯泰的時代中，我們已習聞一般誠懇無疑的人道愛護者，有時宣佈我們關於財產權的傳統為不道德，有時則以德行的名義，攻擊我們現存的家庭聯繫，斥其根本不足為最高的理想。個人主義的本身，在各



種叛逆的形式中，我們也常見其以未來的真道德名義自命。而尼采在德國所發起的運動，即哲學家狂士所謂「重新估量一切道德價值」的趨勢，近年來已將其主張普遍化，這主張是認一切舊日的傳統道德，不管其過去的必要性是什麼，或其一時的裨益是什麼，都在原理上是虛偽的，都僅是進化上一種過渡階段，都必須澈底加以改革。「時間變古代之善為醜惡」，這一熟知之言，實可以總括現代反抗道德傳統的精神。

當我們觀察現代表現這種懷疑精神的道德爭論時，我們中間有特殊感覺不安和困惑的。我們都覺得如果純粹科學的基礎，為我們改革的時代上的騷動精神所批評，則純粹科學誠必能自行應付。至於宗教，如最近的遭遇，縱會深深的攪擾不少柔弱的心靈，然信仰者和懷疑者，現在都能以一種樂天知命的態度，去應付我們時代上這一方面的命運，不管他們是否認宗教的懷疑，乃神所以處理剛愎世界之一種方法的結果，抑認宗教的懷疑，乃人類渡到較高級的開明階段的徵兆。

但關於道德基礎的騷動不安，則我們多數都似特別感覺失望。因為這事實，和我們可見與不可見的世界有關係，和證明純粹科學工作之非徒勞的真理有關係，也和人類宗教所認為可寶貴的希望有關係。因為如果人類生命的本身，這科學與宗教會為其崇高化而努力的，若沒有真正的道德標準以衡量其價值，則科學有什麼價值？宗教又有什麼價值？所以若我們道德標準的本身被懷疑，則這懷疑力量，我們中有直覺其侵入內心者矣。

鑑於這種修改傳統的近代趨勢，現已不可避免的在新方式中，而自行侵入於道德的領域，所以我認為對於道德生活基礎的研究，當可算是合時之舉。這就是本演講所欲做的工作。在這種討論中，我的目的是哲學的，也是實踐的。如時間允許，我誠喜與諸君將哲學的倫理學的一切主要問題，謀一系統的探討。也就是，如果可能的話，我很願意和諸君從對哲學家有興趣的各方面，來討論道德律的性質，基礎和真理。且事實上，在這些演講中，我也確將多少談及上述的題目。不過，我深知以八次演講的時間，決不能對這屬於哲學部門的倫理學，有適當的研究。就是諸君之來此聽講，也不是僅爲，或專爲，聽取哲學家關於其本身職業上的問題，偶然所作的思索。所以我將不在此地，對諸君敘述任何道德哲學的系統。我所欲告訴諸君的，是我的目的之另一面，就是實踐的目的，這是我全部演講中所必特別留意的。

前已談及，我們的時代，關於道德的理想，和責任的標準，都極感覺迷惑。什麼是人類生活的最佳計劃，已有所懷疑。這種懷疑，不完全是我們時代上，某種特殊的剛愎性所造成，也不完全是一般道德尊嚴的缺乏所造成。所最能迷惑我們的，實即我們的道德領袖，我們的改革家，我們的先知。不管這些革命的道德家，其行爲之或是或非，然煩擾我們的是他們，使我們不得安靜的是他們，使我們道德判斷發生疑問的是他們，即謀「重新估量一切價值」的，也

是他們。這種結果，對於一大部份人，是一實際的結果。我們所都需要的有裨於做良好工作的信心，有被他們剝奪的傾向。許多有良心的人，其努力工作的效能也感受麻痺的威脅。所以任何關於道德生活的基礎，一種平心靜氣，而有建設性的論究，都不僅是可以使我們的心神明朗，且可使我們的工作有生氣。在這些演講裏，我固將請求諸君為道德問題而思索，但諸君更當為行動而思索。我將力謀把道德哲學的斷片，奉告諸君，但我將從哲學之應用於人生，而為哲學辯護。諸君對我的任何哲學公式，在字面上是否同意，這是我不甚介意的，我所注意的，是在藉這些公式為媒介，而將一種精神使諸君認識，俾諸君此後，可藉以解釋我們所共同的需要以生活的人生。同時，我也不僅在想駁斥方纔談及的，一般攻訐我們道德傳統的改革家先知，更不是想和他們聯合，再進而困惑你們。我乃是想盡力所及，指示一些，可以使我們的道德情境明朗化和簡單化的方法。

謂我們傳統的道德標準，有許多地方應該修改，這是我所贊成的。我們需要一新天地。我們最好出而尋求這新天地，不管這種尋求，是怎樣艱難或可疑。只要我們關於道德事件的不安，含有這種需要，這就是一件好事情。若用一個現代聖經批評上所提出來的比較，則我們的傳統道德，可以說是一種「摩西五經」，由許多古代文件所合成的。這是常常重新編訂的。這是需要批評的重加考查的。我是研究哲學的人。我的主要任務常是批評。不會經過批評，及加以反覆的修改的，我是決不在這裏提出來的。

但在另一方面，我不相信我們這種道德上的不安是終極的，是確定的。所謂真理不可求的話，自我看來，不是人類智慧的究竟。我是相信永恆的。我是追求永恆的。特別關於道德的標準，我不喜歡現在極流行的，純然的思家病，純然的精神上的乖離，和對道德理想之紛亂的心理。我想知道一種引導人類實際生活達到安心立命的道路。就是這種道路，證明為無限的長，我也不管的。我是不滿意一種純然的不滿意。我不僅欲儘量幫助諸君修改一些道德標準，并欲幫助諸君，使這種修改，可以有一種確定的形式和傾向，可以有一種完成的影像和啓示。

並且道德標準，誠如安特基尼所謂，既然不能有新舊可言，故我相信道德標準的修改決不是純然和過去脫離。我自己即曾一生致力於修改我的意見。但當我極留心於修改我的道德標準時，由檢查我的思想歷程，往往最多只是於新光閃中，發見潛伏於舊傳統內的真意義。這些傳統在精神上，常比我們祖宗所知道的更好。我們修改傳統的人，有時可在潛伏於舊形式內，或潛伏於雖含惡意的舊解釋中，而窺見其較好的意義。修改不是純然破壞。我們常可對傳統說：爾所播的種子，除非死去，不易重生。但我們在信仰中，常聽見一種死而復生的說法，這種復生，在播種時，固然是不名譽，然復生後，則變為有名譽的，有光榮的，或且不朽的。讓我們將傳統的自然屍體葬埋。我們所需要的，是牠已光榮的身體，和不朽的靈魂。

二

我把我的演講命名爲「忠之哲學」。這一名辭之由來，我可自認，實因去年夏間，讀一著名人種學家海牙·斯坦墨斯博士近著「戰爭哲學」一書的啓示而得。戰爭和忠，在過去實爲兩個有密切聯絡的觀念。本演講的一部工作，即在將這過去不幸的聯絡，盡力從諸君心內加以分離，并指出過去以戰士爲忠德之特殊代表的意見，實最足隱蔽忠之真義。斯坦墨斯博士在此點，即接受傳統的意見。他認爲戰爭可使忠的熱誠有顯明重要的發揮機會。所以如果戰爭完全廢除，則文化上一最大之善，將毫無希望而消失。我深覺斯博士這種忠的學說，和我的忠的學說，正相反對。我贊成斯博士認忠爲道德生活之中心原理的意見，這是諸君以後可知的。我所極不贊成的，是他對於戰爭和真正忠德及一般文化之關係的意見。由於這種相反的對照，乃啓示我採用斯博士所會用的題目形式。

「忠之哲學」一辭，用在這裏，第一點在顯示我們於此，乃認忠爲一倫理原理。因爲哲學是討論第一原理的。第二點，在顯示我們將以批評的，明辨的，及實際的態度，來討論這一題目。因爲哲學根本就是人生的批評，并不是自認爲忠的，及一切忠的形式，都可在我們的討論中，來和曾用忠之名，或當忠之名而無愧的道德品質，相提并論。而且忠之一字，是一古代流行的好名辭，而沒有確切的定義。今後我們將對這一名辭，極確切的加以界說，同時則保存其

過去常用這一名辭的精神。次則，在估計忠德在道德生活上的地位時，我們已不盲從傳統的權威，也不依照個人的偏見。我們當盡力運用我們的理性，因為哲學就是一種為我們的意見而想出其理由的努力。我們不盲目贊美，也不任性詆毀。如見忠之似為善行時，我們當求其所以然，若有人謂忠可導人入於迷途時，我們亦當尋出其病端之所在。兼之，忠是一相對的名辭，常涵蘊某一忠德對之而表現的某一對象，或某一主義，所以我們必需討論什麼是忠之適宜的對象。謀解答這各種問題起見，我們的忠之哲學，必須盡時間所許可，而力謀深究人類行為的根源，和道德標準的基礎。

當我們的題目，加以哲學的論究，而盡我們的一切努力後，當忠的真偽區別加以界說後，當忠的適宜對象已被堅求後，當我們的主張已陳述其理由後，則一極大的實際教訓，可以顯示出來。這種教訓，我開始即將加以說明，而於演講結束時，達於圓成。這教訓將是：當忠已加以適當的界說後，則全部道德律，可在忠德內而得滿足。我們全部的道德世界，實可以一合理的忠之概念為中心。正義，慈善，勤勞，智慧，和精神性，都可拿開明的忠德加以界說。我這種觀察道德世界的方法，就是立意將一切責任，一切品德，集中於一合理的忠之概念的方法，我認為是使我們生活中，及時代中，糾紛的道德問題，明朗化和簡單化之最有用處的方法。

這樣，我已把本書所欲完成的工作，加以說明。本講其餘的時間，即將致力於擴清思路，

致力於本書題目初步未定的見解。我必先謀對忠下一不完全而臨時的界說。我雖想馬上下一最後而確切的界說，但我尙不能做到。所以不能做到的理由，諸君看以下的演講，可以自知。現在我將盡力僅將和我的忠之概念，根本有關的多少要點，奉告諸君。

三

依照這初步的界說，所謂忠者，就是：一人對一主義之自願的，實際的，及澈底的盡心。
（譯者按：英文 *Obedience* 一字不易譯，茲姑譯爲主義。）人之可以稱爲忠的，第一，是當他有爲之而盡忠的某主義時；第二，是當他自願的，及澈底的，爲這主義而盡心時；第三，是當他在具體而實際的事件中表現他的盡心，且堅決的爲其主義而服役時。假如：一愛國志士之盡心國事，則熱誠所至，他可實際的爲國而生而死。例如，一殉教者之盡心宗教，也是一樣。一船長之盡心於規定的職守，則當遇險之後，他必爲他的船，及爲拯救船上的同伴，而堅決的工作，直至力竭能盡而後已，所以他是最後離船的一人，如需要時，且準備與船一同沉沒。這些都是忠的實例。

這些都是模範的忠之例證。這是含有我所謂忠義之士的一種服務的自願。這忠義之士的主義，由於得其個人意志的認可，就是他自己的主義。他的盡心，是他自己的。主義是他選擇的，或無論如何，是他贊成的。且他的盡心，是一實際的盡心。他是有所爲的。他的所爲，即

所以服事他的主義。忠決不是純然的情感。崇拜和感情，雖可與忠相隨，然決不能單獨構成忠德。而且忠義之士的盡心，是含有將其自然欲望，加以一種約束，或將其屈服於主義之下的。沒有自制，忠不可能。忠義之士，志爲人役。這就是說，忠義之士，不純然順從他自己的衝動。他是拿主義做指導的。主義命做何事，即做何事。他的盡心也是全部的，無所保留的。主義所命，生死是不計的。

現在我將這忠之初步界說中，最困難的部份，再進一言。我會說忠義之士有一主義的，但我尙沒有說他有一好主義，他或有一不好的主義。我也尙沒有說，怎樣可使主義爲一好的主義，而堪爲忠的對象。這些都待後論。目前所可先提示的就是，如果一個人是忠的，他定有個入自質的主義。不然的話，他何能爲這主義而盡心？所以他必對他的主義有興趣，愛好之，且喜悅之。另一方面，忠決不是對主義之一種純然的愛的情感，也決不是認爲私人的快樂與興趣，而純然順從自身快樂之謂。因爲你若忠，你必認你的主義是在你之外的。或則你的主義，如國家，是包括你的本身，且十百倍大於你的私我的。你是忠義之士的話，你會相信這主義有其自身的價值。即置你的私利於不顧，你也會相信這根本價值，可以自存。你是把主義認作一種客觀物，而不是你的私我，牠的價值，是不僅由於你的喜悅而得。反之，你相信你所以愛這主義的理由，即因這主義自身的價值，認爲你雖死，而其價值可以自得。這是人所以有準備爲主義而死的緣故。總之，不論如何，當忠義之士爲主義服務時，他是不尋求其個人的私利

的。

次則，忠義之士所盡心服務的主義，也決不是完全非人格的。這必與他人有關。忠是社會的。如人爲一主義的忠僕，他至少有可能的同志。然另一方面，因爲主義通常趨於結合許多同志，致力於一種工作，所以忠義之士，又似覺其主義，有一種非人格，或超人格的性質。你可以愛一個人。但你僅能忠於結合你和其他人，以成一統一體的聯繫。且僅能由這聯繫而忠於個人。這忠所盡心的主義，常有這人格的和似乎超個人的性質的聯合。主義結合許多個人而致力一種工作。例如所謂忠實的愛人，不僅是以彼此爲分離的個人而相忠，他們是忠於愛情，忠於結合，而這結合是超乎任何一個人，或超乎這兩人視爲可別的個人之上的。

何爲忠的初步見解，約如上述。我們的界說，尙不完全。關於忠的性質，這是引起問題，而不是解決問題。但我們於此已有一忠之一般性質的初步概念。

四

現請進前其次。許多人都覺得有忠的需要。忠對他們是一件好事。然若問何以忠可爲某人所需要，則其答案，可極複雜。從你的意見，一愛國志士所以需要忠，第一是因爲他的國家需要他的服務，次則，他實際上少欠這種服務，所以需要去盡他的責任，就是應該忠。這種以某一個人需要某一種忠的初步說明，是在主張一特殊的主義，實適當的要求某一人的某一服務。

而且認這主義是良好而有價值的。這人實際上當僅爲這主義而服務。所以這人有忠的需要，且僅有這種忠的需要。

但欲界說這人忠的需要，你得先決定什麼是值得盡忠的主義，及何以這人當爲他自己的主義而盡忠。要回答這些問題，顯然須假定一完全的道德系統。這一系統，在現階段的討論中，則尙談不到。

不過，關於估計忠的價值，尙有一較簡單，而開始則較低級的方法。我們可以暫時把一切涉及主義價值的問題，置諸不論。不管他是爲一好主義而忠，抑爲一不好的主義而忠，當他盡忠時，他的個人態度，總有某種一般的性質。凡是盡忠的人，不論他的主義是什麼，他是盡心的，他是活動的，他必把私意屈服，把自身節制，他必愛好他的主義，且相信他的主義。所以盡忠的人，在這一心理狀態中，實對他自己有其本身的價值。營一忠的生活，不管主義是什麼，實是一種可以避免許多內部不安的生活，一種猶疑不決的心理，常可爲忠所糾正，因爲主義可明告盡忠者，何所當爲。以故，忠是趨於統一生活的，可使生活有中心，固定而堅牢。

這些忠的各方面，是對盡忠的人有益的。所以我們可以初步的來說明我們忠的需要。我們實可以採取一種所謂忠的低級見解，就是暫時有意認忠可和其主義分離。我們暫時可以認忠是一種個人態度，而對盡忠的人有益的。

這關於忠的需要之低級觀點，是本講以後，要請諸位注意的。現在我所說的一切，都是初

步的，結果還在後面。我們可將一個人的主觀，是否客觀的值得效忠的問題，姑置不論。我們且問：盡忠的人究有何所得？假如有某主義是在這人私我之外，而又包括他的私我的，這人對之相信是很值得，而且全心爲之盡忠，則這人在他的忠內，自個人言，實有何益可得？欲回答這問題，縱是初步的，我必離題較遠，而將我們個人生活上最熟知和最困難的問題，爲諸位說明，然這仍是暫時的說明。

五

我們是何所爲而生存？什麼是我们的責任？什麼是人生的真正理想？什麼是是非的真正區別？什麼是我们所需要的真善？不論何人，如起而認真的考慮這些問題，將即發覺某種關於道德生活的偉大真理，這種真理當爲想使事業成功的人，所必須計及的，也就是想回答這些問題的人，所必須計及的。

第一種真理是：關於什麼是我們所當做，什麼應是我们的理想，概括言之，關於道德律，我們起初都是從外乎我們意志的某種權威學習而得。如我們的師長，父母，朋友，社會，習俗，或教堂，都是在是與非的某方面教訓我們。我們的道德，是自外面得來的。我們對之常覺其和我們的意志不同，覺是一種威脅，一種社會的壓迫，或一種外界的約束。假如我們的道德訓練，仍不完全，則道德律可於任何時須得重行表現其在權威的姿態，以求引起我們適當的注意。

但若我們已知道道德律，或其任何部分，若我們不願再問起初是怎樣知道的，或再問怎樣仍當重新知道我們的責任，反過來，我們若問：「有什麼理由，我可以說，某一行爲是真正對的？有什麼理由，我可以說，我的責任就是我的責任？」這樣，我們將覺得沒有任何純然認爲外在的權威，能給我們關於何以某一行爲之真是真非的任何理由。這僅能從什麼是我的真正意志之冷靜而合理的見解，乃可解決這一問題。我的責任，簡直就是我一個人的意志，而爲我所清辨自覺的。我所能適當的認爲有益於己的，也簡單就是我個人深切欲求的對象，而爲我所明白洞見的。因爲你自己的意志，和你自己的欲求，一經爲你完全自覺，即可爲你供給唯一正當的理

由，去知道什麼是對的，和什麼是善。

我這種關於道德律性質的解釋，是每一認真研究倫理學的人，所熟知的。在某二形式上，這一事實，即謂最後的道德權威，對於每一人，乃爲我們個人的合理意志所決定，是爲顯然極同情於所謂權威的人所承認的。蘇格拉底早就宣佈了這一原理。他認爲沒有人是自願甘居下流的。柏拉圖和亞里士多德也通用這一原理以發展他們的倫理學說。當聖·奧古斯丁在所著懺悔錄一熟知的一節內，認我們的意志，僅能在上帝的意志內，求得安靜與平時，他實認上帝的意志，乃人生的規律；不過，他也曾指出爲什麼開明的人，會認神聖的意志爲正當的理由。這理由他認爲是在上帝造人時，有意使我們的意志，在本性上，如不與上帝的意志調和，即將內部感覺不安。所以在我們失了這種調和時，如果我們是開明的話，我們的不安，即所以使我們

知道，何以屈服我們的自我意志為正當的理由。

以故，如果你想知道什麼是對的，和什麼是善的，你可把自己的意志置諸自覺中。你的責任就是，在你明白發現你是什麼人，和什麼是你宇宙內的地位時，你自己意志所願做的。這是一切倫理研究上的第一原理。德哲康德名此為自主的原理，或每一道德人之合理意志的自我指導原理。

除了這第一原理外，尚有一第二原理出來，是一樣的不可少，和一樣的重要的。這一原理是，僅將我的自然欲求加以思考，或僅順從我一時的胡思亂想，我永不能找出什麼是我個人的意志。因為在本性上，我是祖宗遺留的傾向之無限之流的匯合點。如果你除開我的訓練而觀察我，則刹那刹那之間，我是一束衝動而已。沒有一種欲求是常在的。任我自己，我永不能找出什麼是我的意志。

在這裏你會插言，而提出一種熟知的主張，謂人可常有一種欲求，即避苦趨樂的欲求。但一當你謀將這主張與生活的事實適應時，這主張便一無所用，最多不過在新名辭下，把我們重行拉回到矛盾混亂的情欲和興趣，而這些是構成我的自然生活的。我們所自然欲求的，是為我們無數的本能，及這些本能所得到的任何訓練所決定。我們要呼吸，要飲食，要行走，要言說，要聞見，要愛情，要爭鬪，且在他事中，我們是多少要合理的。如果在我們這些能的要求中，有一種要求，在任何時驅使我們有所動作，則動作成功，我們照常是感覺快樂的。因為

依照欲求而成的動作，等於緊張局勢的解除，而這是常有快樂相隨的。反之，一被阻礙的活動，則使我們痛苦。不過，這由活動之成功或失敗，所得之快樂或痛苦，僅在特殊情形下，始成爲我們欲求的主要對象。我們大家都喜歡快樂，也都在避免痛苦。然我們一大部分所欲求的，是本能所欲求的，和苦樂的記憶或希望沒有關係，而且常違反苦樂對我們所作的警告。人是因爲飢餓而欲求食物，而不是因爲喜歡在飯台上的快樂。沙漠中的渴者，所相望的是水，而不是快樂，也不是純然痛苦本身的免除。因爲痛苦的大部分，在他意識中，多是由於他對水的希求。痛苦自然是一件惡事，但仍比被阻礙的欲求爲次要。即當痛苦在我們情感上，表現爲一明顯事實，而我們也確實憎恨之時，這種痛苦，依然不過是人生許多禍害中之一，依然不過是許多不需要的事物中之一。被火灼過了的小孩，固然怕火，可是喜歡爬樹的小孩，本能上喜歡其古代巢居祖宗的生活方式，則不大因偶然墜地的痛苦而阻止。

次則，就是我承認了，我常是欲求快樂與痛苦的免除，而不欲求其他，我也不能從這一原理而知道，我大概要怎樣立意去做，以表現我快樂的欲求和痛苦的避免。因爲沒有一種藝術是比尋求快樂的藝術更難的。我永不能僅由我自己而學得這種藝術。所以我不能僅由苦樂的概念，而說明我自己的意志，因之也不能說明我的責任。

六

這樣，我們又再有一疑難的情境在面前了。然這是我們每一人的道德情境。如果我要知道我的責任，我必須商諸我自己的合理意志。僅我自己，乃能自行指示，何以我認或此或彼為我的責任。可是另一方面，如我僅從自己的內部，來找尋什麼是我所意志的，則除開適宜的訓練不計，我自己私人的本性，永不能回答什麼是我所意志的問題。本性上，我是祖宗的犧牲品，我是一堆歷史悠久的情欲和衝動，隨環境的變遷，而常在新方式中欲求與受苦的，我也是我的自然衝動中之此一或彼一衝動之表現出來的。所以除開一特殊的訓練，本性上我是沒有自己的個人意志的。我生活上一主要工作，就是在去學習要有我自己的意志。去知道你自己的意志，是的，去創造你自己的意志，這是人類偉大工作中的一種工作。

所以這就是困難之所在。我的生活計劃，凡是關於自己的事情，僅能由我自己，在道德上為之辯護。沒有外在權威，能對我的責任，給我真正的理由。可是任我自己，我又永不能找出一種生活的計劃。我沒有自然安放於我內部的天生理想。本性上我簡直是像一種混亂的自我意志，一任起伏無常的欲求所決定，而繼續呼號。

我能從何處而知道我的生活計劃呢？任何文明人的道德教育，都很容易提起你，關於這一問題是怎樣回答的。這種回答，一方面自極不完全，然自通常的訓練言，卻常常是這樣回答。我們各種的生活計劃，是從我們的同伴，在每一人之前所表現的模範之提示而得。生活的各種計劃，起初都是由和我們無窮的模仿活動之有關方面得來。這些模仿的歷程，起於孩提，而繼

續於我們的一生。我們學習遊戲，學習說話，學習參加社會活動，學習參加人類的方式和生
活。這種模仿的社會活動，本身是由於我們之爲社會人的本能。然這些社會活動，又轉而首先
趨於組織我們一切本能的，首先使我們的情欲和衝動有統一性的，首先改變我們欲求的自然混
亂，以成某種秩序的，通常這種秩序自然是極不完全。所以當我們知道了一種職業，當我們找
得了一種生活的事情，當我們發覺了在社會界中我們的地位時，我們所得的各種生活計劃，實
卽得之於我們這模仿人的社會存在的提示。我們生活的實際計劃，也就是我們的職業，我們多
少是固定的日常活動，乃自外面得來的。我們是先由模仿他人的意志，然後知道什麼是自己的
意志。

不過，這仍然決不是我們社會情境的全部真理，更不是我們道德情境的全部真理。前已談
及，一任我們自己，我們永不能在我們的內部生活內，發現足以表現我們真正意志的任何生
活計劃。所以我們會說，一切我們的計劃，都是由我們在其中長成的社會秩序之提示而得。然
在另一方面，我們的社會訓練所給的，不過是一堆變化無常的生活計劃。這些計劃，雖不是完
全混亂，然秩序并不甚好，僅是些慣例，而不是理想的生活。而且社會訓練所教訓我們的，不
僅是關於他人的生活方式，由於和他人間的對照，尙可增高我們自行其是的，一種空泛而自然
的自尊之感。社會訓練可以刺激我們個體自我的意志，也可以教導自我，關於自我表現的習俗
和方法。我們永不是純然模仿的，循例而行，雖可以吸引我們，然也可使我們厭煩。同時，卽

在模仿中，我們也常學習怎樣去保有我們的自我意志，怎樣去施行我們的自我意志。例如，我們起初是由模仿而學習說話，然後我們即喜歡聽自己說話；由是而我們生活的全部計劃，乃受其影響。語言自然是起源於社會慣例。可是我們的舌是不受約束的份子，常反叛的搖唇弄舌的。以習俗教人，而人則用為表現自身人格的武器。當你訓練這社會人時，你是利用他那種自然的恭順性。但由於你的訓練結果，他成立計劃；他依乎本身的利益，而解釋這些計劃；他已知道他是什麼人；他可以縱不是原來喧囂胡鬧的人，末了卻可變為如此。這樣我們的社會，就常在訓練，許多可以，而且常常，反對他們母親的兒童。社會慣例給予我們社會的權力。這種權力使我們有一種我們是誰及是什麼的意識。我們乃第一次始有我們自己的真實意志。且於此，我們可發覺這種意志和社會的意志相衝突。這是我們大多數人，在青年期中，至少有一段時期中，正常習有的經驗。

現在你可以看見人類道德生活的全部歷程所依靠的，實包含這種內部與外部間，循環往來，似乎無窮的把戲。我的責任要怎樣加以界說呢？這只有當我的意志置於合理的自覺中時，用我自己的意志去加以界說。但什麼是我的意志呢？依我的本性，我是不知的，因為我生下來，不過是祖宗所遺傳之人類情欲的暴流中之一旋渦而已。那末，我怎樣可以得到一個我自己的意志呢？這只有經由社會的訓練。社會訓練，誠使我有計劃，因為社會訓練，是教導我關於處世的固定方式的。但這仍不是可使我得到自己意志的，因這種訓練，實際上，是教導我可以

表現自己的藝術。這種訓練，使我聰明，使我野心，使我常是叛逆的，而且教導我怎樣計劃去反抗社會的秩序。這樣簡單說明的循環歷程，在我們許多人中，是一生繼續着的。在我們長成的各階段中，可以新形式而表現。我們隨時都可遇到，與我們生活計劃有關之是非上的新問題。於此我們就從內面所謂良心來觀察，以求找出什麼是我們的責任。我們這樣做時，我們又極常發覺一向指導我們內心的，是怎樣剛愎和盲目。所以我們又轉而向外觀察，以求較能明瞭社會界的形態。我們不能窺見內部的光明。讓我們試試外面的。這些社會方式，適合於我們的模仿性，因而我們乃從他人的行為中，以謀知道在這一事件中，我們要怎樣去生活。但不然，這種學習他人的行為，常使我們覺得自身與他人間的對照，常使我們變為自覺的，個人主義的，批評的，反抗的；這樣，我們又重行回到自己本身來找指導了。重新觀察社會的方式，我乃見其不是我的方式。我復生了。我肯定自己。我說，我的責任，是我自己的。所以我或者又再回到我自己剛愎的內心。

在某一複雜情境中，當你有道德上的疑難時，經過不少內部的思慮後，你會放棄自行解決的企圖，而請教於朋友。這樣，上述的歷程，有時是會很失望的循環着的。朋友的勸告，起初可使你歡喜，但不久，即可比以前更能引起你的自我意志。這種追求愈久，則結果亦可變為愈剛愎，有時則愈迷惑。我們都知道請教於人是怎麼一回事，其結果就是找出我們所不願做的是什麼而已。

所以除非我們內部與外部之間，我們的社會世界與自身之間，我們同伴的生活方式與我自己自然的剛愎性之間，能有一種僥倖的結合存在，則我決不能在內面或外面找得一種自認是固定的權威，一種固定而和諧的生活計劃。這種僥倖的結合，是當我的純然社會依從性，當我這模仿人的恭順性，轉向於我這些演講內所謂忠德時，然後發生的。讓我們看看，在這些事件內，有什麼結果。

七

假定有一人，他的社會依從性，已很足使他學得許多巧妙的社會技能，如說話的技能，競賽之勇敢的技能，及左右他人之技能。又假定這些技能，同時會覺醒此人的自尊心，自信心，及自我肯定的態度。這樣一個人，將含有不少你可以名爲社會意志的於其中。他將不是純然的叛逆者。他將被訓練成爲極服從的。除非真的命運可使他有特殊機會，能無所疑而達其目的，則他將不是社會的自然敵人。然在另一方面，這人也必定獲得不少自我意志。他成爲喜歡成功的人，喜歡統治的人，喜歡有自己要求的人。在他內部，他實不能找出一個自然成爲其主管的意志。他只能找出說明他自己的主張，及實行他自己主張的一般決定。只要這是此人的全部事實，那末，社會意志和自我意志間的衝突，是不可避免的，循環的，無窮的。僅一方面請教於社會慣例，一方面訴諸個人的自尊態度，這人是永不能找出任何終極而一致的生活計劃，永

不能獲得關於他的責任的任何界說。

但現在假定在這人的生命中，發生某一較大的社會熱情，如愛國心之類。假定他的國家在危險中。假定他原始的好鬪之情，於此和他愛護同胞之情結合，以成一種動人而好殺的形式之仁愛而殘暴的狂歡，也即所謂戰爭精神。這種精神，自其經歷之環境言，或有理由或無理由。然這是我所不介意的。這種戰爭精神，最好也不會是任何人清晰或合理的心態。不過人所以喜歡這種精神的一個理由，是在這種精神一來時，馬上可以指明一種生活計劃，一種可以解決自我意志與社會依從間之衝突的計劃。這種計劃有兩個特點：（一）這是澈底的為一社會計劃，極恭順而服從其國家的總意；（二）這是澈底的為自我，為內部之我的提高，這自我現已由其犧牲而自覺光榮，由其獻身自效而自覺尊嚴，且喜為國家的僕人和烈士，同時又深知由這為國殺身的準備，他可獲得英雄的地位。

如果我們所假定的這種人，保有這樣的熱情，那末他就暫時獲得我所謂忠的意識。這種忠即不復知有過去關於自我意志與社會依從間的循環衝突。自我在這種時間內，誠會向外找尋其生活的計劃。自我會說：「國家需要我」。然同時自我也會向內找尋關於這種計劃可以使人興奮的理由。自我也會說：「榮譽，英雄之冠，戰士之死，愛國者之盡心，這些就是我的意志。我不放棄這種意志。為國效勞是我的尊榮，是我的光寵，是我的自我肯定。」現在內部與外部之間無衝突了。

至於這一種熱情，究可證明是怎樣聰明，怎樣耐久，或怎樣實際，則我尚沒有考慮。我所指出的是，這種戰爭精神，至低限度，可使自我犧牲似成爲自我表現，可使服從國家的命令，似成爲個人能力之最自傲的炫耀。現在榮譽就是恭順，而服從就是自作主張。權力和服從合一了。社會的依從，已不再與獲得個人的意志相反對。除了國家的意志，已沒有個人的意志。

自人類本性之一純粹事實言，則社會熱情實際上可同時做兩件事情：（一）是加強我們的自我意識，使我們比以前更堅決去表現我們自己的意欲，使我們比以前更確知我們自己的權利，我們自己的力量，我們的尊嚴，我們的權力，我們的價值；（二）是使我們明白除爲某一動人的社會權力之意志而做事外，我們的意志是沒有目的的。這種社會權力，就是我們對之而盡忠的主義。

所以忠將我們的注意力，固定於某一主義，要我們向外去觀察這統一的主義是什麼，因之而指示我們某一行動的計劃，然後對我們說：「你的生命，你的意志，你的機會，你的滿足，就在這主義中。」

這樣把忠純看作一種個人態度，由於其指示我們，在外則爲這需要服務的主義，在內則爲對這種服務之喜悅，而在這種服務中，意志可不受阻礙，且更加充實而獲得表現之故，遂解決了我們普通生活上前述的疑難。

我們用愛國心和戰爭精神作爲忠之第一而熟知的例證。但以後我們可以知道，忠和戰爭間

是沒有必然的聯絡的，且除愛國的形式外，忠也可有許多其他的形式。忠有其家庭的形式，宗教的形式，商業的形式，職業的形式及其他。我認爲不管忠採取什麼形式，其要素是：已沒有人能僅從其內部混亂的本性，找出一種生活的計劃，他不能不向外在社會習俗，事業，和主義的世界中去找尋。現在，一忠義之士，是沒有僅看見須愛或憎之個別的同胞，也沒有僅看見須服從的慣例，風俗，和法律，而是會找得某一社會的主義，或某一主義的系統，這系統是內容充實，組織完密，使他覺得極可愛，同時又能很快愉的適合他的自然的自我意志，以使他對他的主義說：「你的意志就是我的，我的也就是你的。在你之內，我不消失，而可找得我自己的生活，我之生活與我爲你而生活的程度成正比例。」如果有人能找得這樣的一個主義，一生置於心前，明白遵守之，熱烈親愛之，而又寧靜的理解之，且堅決而實際的爲之服役，則他可有一個生活計劃，而這種生活計劃，將爲他自己的計劃，是他自己的意志置於他前，而表現他的自我意志所曾尋求的一切。然這種計劃也可是一種服從的計劃，因爲這有爲主義而生活的意義。

在文明生活的一切時代中，都有人在某一形式內，曾得到一種忠的意識，而且曾一生保持這一意識。這種人在所選擇的一個主義上，可以是對的，也可以是不對的。但最低限度，由於他們的盡忠，他們可以表現一個合理的道德生活的特點。他們會知道有統一的目的，是怎麼一回事。

再則，他們會知道免除道德的懷疑和猶豫，是怎麼一回事。他們的主義，曾經是他們的良心。主義會告訴他們怎樣做。他們也會聽從主義的話。這不是因為他們所認為是盲目的慣例，不是因為對一外在權威的畏懼，也不是因為他們所自覺為純粹個人私下的直覺，而是因為當他們首先向外觀察他們的主義，然後向內觀察他們自己時，他們發覺在他們自己眼中，除非把自身看作是主義的活動的，盡心的，和願意的工具，則他們自己是一文不值的。他們的主義，會禁止他們懷疑，主義會說：「你是我的，你不能做我不同意的事情。」而他們也會對主義說：「我是你的，即我自己的意志也是你的。除了你的意志外，我沒有意志。取我，用我，控制我，且即因之而滿足我，及提高我。」這便是我們種族內那些盡心的愛國志士，軍人，母親，及殉教者的言論。他們都曾得這自願而積極的忠德的恩澤。

像在這一意義上，盡忠的人民，世界上自然有過，而且你們都知道，即在我們中，仍然有這樣盡忠的人。我請求你們不要在這裏來反對我，說這種盡忠的人，常忠於極不好的主義，或說不同的人，會忠於互相爭鬪的主義，所以這些盡忠的人，會常誤入迷途。最緊要的，我請求你們不要在這裏插言而反對，說我們現代關於道德問題的懷疑者，簡單就是不能在目前看出什麼是他們所應忠的主義，所以這種沒有能力看出忠之適宜而中心的對象，即成爲我們現代道德混亂與迷惑的根源。這一切可能的反對，自然都是極公道的考慮。在適宜時間內，我將加以討論。我是和你們一樣誠懇的覺得這些問題的。可是現在我們纔對將來的忠之哲學，得到最後的

一瞥。且你所能說的一切忠之缺點，仍沒有注意到一最大的事實，就是如果你想找得一種生活方式，可以克服懷疑而集中權力的，那末，這必爲自忠德初爲人所知以來，一切盡忠之人所曾共經歷的方式。至那一種忠的形式纔是對的，則以後我們可以看見。不過，除非你能找得某一種的忠，則你不能在你積極生活中，找得統一與安靜。所以你必须找得一個確實值得一種盡心的主義，像視死如歸的軍人，對其國族之所覺的，像殉教者爲他們的信仰所表現的。這種主義自然必是合理的，有價值的，而不是一個虛偽之盡心的對象。然一找到了這種主義後，這主義必成爲你的良心，必可告訴你關於你的責任的真相，必可由外由上而統一你的動機，統一你的特殊理想，統一你的計劃。如果世間有所謂應該的話，那我說你就應該去找得這樣一個主義。而這就是我對我們道德規條的第一個提示。

可是你或者在困惑中，而重提你的問題說：「在迷亂的現代世界中，在當主義與主義衝突，當一切舊道德標準慘被批評與懷疑的時代中，何處去找這樣一個主義，一個廣包，確切，有合理的強迫性，而又崇高與實在，適宜以集中生活的注意？究有什麼主義在那裏可爲我們使一殉教者的盡心得一合理的證明？」我回答說：「從爲一切盡忠者所展現的忠之精神本身之研究所得，一極簡單的考慮，即可供給我們關於這種問題之無疑的答案。」至現則我們已對關於我所謂忠的一般性質，和忠的共同需要，稍有所知了。

第二章 個人主義

在我首次的演講中，我把我所謂忠的個人態度，加以說明，並指出爲我們個人的好處設想，我們都需要忠，都需要去找尋我們可以盡忠的主義。這不過是我們忠之哲學的開端。在我採取第二步驟前，我必須請你們把已得的結果，簡單的溫習一下。

一

你們可以記得，我所謂忠的初步見解，是認忠爲一人對一主義之自願的，實際的，在澈底的盡心。我所謂適宜於引起忠的主義，第一，是這主義乃盡忠的人，自覺大於其個人的自我，而在某點上，又在純粹個人意志之外的。第二，是這主義必須以某一社會的聯繫，把他和他人結合，一如個人友誼，家庭，或國家，在某一事件上所表現的。所以這盡忠者所盡心的主義，在他是人格的，因爲這主義和他與別人都有關係，同時又是非人格的，如從純粹人類觀點言，也可說是超人格的，因這是把數個人類自我，或極多數的自我，結合以成某一較高級的社會統一體。你不能忠於十個純粹非人格的抽象，你也不能僅忠於只視爲一種集合之數位分離個人的集合。忠的對象之所在，即係各種自我合成一個生命的結合之所在。這種結合，即可構成一個

可以盡忠的主義。而這種合多成一的結合，如自一位僅視人格爲狹義的人本的人格者看來，便覺得是非人格的，或超人人格的，這就是因爲這結合，是超出其所聯絡的一切分離而私有的人格之故。然這結合也是極端的人格的，因這也確是自我的結合，而不僅是製造出來的抽象。

這樣的主義，和我們忠的界說所要求的這樣澈底，自願而實際的盡心，我說，這是世界上存在過的，在上一次我曾盡力對你們如以說明。我的說明尙不大適當；因爲要簡單的指示你們關於人類忠的形式是怎樣千變萬化，而在這無窮的不同形式中，不管主義是什麼，不管盡忠的是誰，忠的精神依然是怎樣相同，這簡直是不可能的。當然，我們是從顯著的，傳統的，及熟知的例證開始。如盡忠的船長，堅守其將沉之船，而盡其職責上最後可能完成的工作，如盡忠的愛國者，終於盡其一切能力爲其危險的國家而生而死，如盡忠的宗教上的殉道者，至死不變的忠實，這些都是忠的莊嚴而特殊的例證，然卻不是唯一可能的例證。任何人在某下時須看護他人的生命時（例如帶一羣兒童出外旅行），都可有機會去保有，去表現一如真心的船長所表現的一樣真確的忠德。因爲危險是到處有的，而照顧生命的事，則常是一個盡忠的機會。任何有朋友的人，都可畢生盡心於爲友誼所規定的某主義，而在他眼中成爲神聖的主義。任何人在重要的事件上曾允諾做的，也可自覺要犧牲一切私人利益，以踐其諾言。這樣，任何可由固定的社會聯繫以結合多人的事件，都對某人提出一種畢生盡忠的機會。所以盡忠之人，是可在社會的一切階層內找到的。他們的智力，能力和效能可各不相同。只要有母親兄弟之

處，有任何親屬之處，有任何類型的社會組織之處；只要有人接受職位，或有人提供諾言；或有人在科學與藝術的研究上合作以追求美與真，即可於其中找得適合某一忠之興趣的主義。忠是可在最低級與最高級的人類中存在的。帝王與農民，聖人與凡夫，都可有他們各種盡忠的機會。社會上的實行家，和似乎孤獨的科學家，都可以一樣的盡忠。

但不管人所盡忠的是什麼主義，不管盡忠的是什麼人，而其忠之精神，則常是我們初步界說所提出，我們上次討論所較確切的敘述的。當一個主義，在你私我之外，而你為大的，當一個主義，性質是社會的，而能聯絡各種個人意志以成一個意志的，當一個主義，是人格的，同時，由狹義人本觀點言，又是超人格的，我說，當這樣一個主義，引起你的興趣，而使你覺得值得把你全部的能力，全部的精神，及全部的力量為之服役時，則這主義，即在你內部覺醒了這忠之精神。如你依這種精神而行動，則事實上你就成為盡忠的人。而我們將來的論證，即將以無窮的不同形式內，這種精神的統一為依據。因我們將來論證，根本上須要求最卑下的人，一如最聰明及最有能力的人，都可享有這一種精神。

這樣界說下的忠，我們會主張是我們人類所都需要的。也就是，我們都需要去找得可以覺醒我們的忠德的主義。上二次我會盡力對你們指明，我們所以共同需要忠的理由。為達這目的，我會由自認是忠的低級觀點說起。我曾請你們在這開始的研究中，暫把任何人可以盡忠的主義問題擱置，暫不要管這主義在你的意見是有無價值，而請你們開始去研究盡忠的人，不管

他的主義是什麼，究能在忠的個人態度內，得到什麼好處。僅由這樣去開始研究，乃可爲一忠之較高級的觀點作準備。

我曾說過，不管主義有無價值，忠是對盡忠的人有益的，這和愛情一樣，卽令被愛的人是不值得愛的，而愛情之於愛人，仍可是一件好事。且忠之於盡忠的人，不僅是一件好事，實爲他一生一切道德之好中之最好的，因爲這可使他對人類實際問題中最困難的問題，如「我爲何事而生存？我何放在這裏？我有什麼用處？我何以被需要？」得一切身的解決。

自然人可以隱約的及不自覺的詢問上述的問題。但假如他僅從他自然的自我內而觀察，則他不能回答這些問題。在他自己內部所找到的，是追求幸福的空泛欲望，是一堆混亂的欲求，是一束衝突本能的混合。他在世間是：

人生此世間，

冥然實可哀，

如水任意流，

不知何處來。

所以他無論如何，必須請教社會，以說明其人生的目的。不過由社會秩序之接受所給他的，是風俗，職業，規條，法律和勸告，而沒有一個政治的理想。社會秩序控制他，然常卽因社會權威的表示，而激動了他的自我意志。社會秩序輪流去責備他，戲弄他，威脅他，讚美他，然卻

一 在他盡所能去找尋，去辯護他自己的入生意味。只要他的忠德沒有被覺醒，社會秩序是不能爲他解決終極的人生問題的。

僅有這樣一種主義，纔可以統一他的內界與外界，這就是一種富有吸引力，富有誘惑性之社會的主義，由他個人意志的允許，而佔據他的生活的，一如魔術家所召來的鬼神，可由魔術家的意志與允許而控制求助者的命運一樣，這也就是爲賜給許多人類生命的社會統一尊嚴化，然又爲盡忠者內心覺醒之個人情感重要化的主義。當這樣一種統一來臨，他即可採取一種積極之忠的形式。能夠這樣訴諸於某一人之任何主義，實適合他一個最深切的個人需要，事實上是最深切的道德需要，也就是自願，而同時認爲有價值之畢生工作的需要。

二

上次的討論止此。不過在這裏已有一種異議出來，或應是一大批的異議出來，這是在使你們了解以後演講的忠之哲學前，所必須加以檢討的，這些現代熟知的異議，是來自流行於現代世界的，某種形式的個人主義之同情者。我將在這一次的演講，來研究忠之精神與個人主義之精神間的關係與個人主義，一如忠德，也是極多花樣的。所以我的工作，是要去應付各種極不同的異議。

大約三年多以前，我曾對一羣青年提出我這忠的論證。我極力對這一羣青年說明，如我

現程對你們說明一樣，我們大家是怎樣需要某一種忠的形式，為我們個人生命中一種集中統一的動機。我也曾為這種事實而惋惜，就是謂在現代美國人生活中，有不少社會的動機，似把人民的忠之真精神剝奪，而使他們對於道德標準，迷惑無所適從，使他們不能確知為何故，或為何事而生存。當我說完了我的話後，我請我的聽眾討論這問題。其中起而發言的一個，是一位極誠懇的青年。他是俄國僑民的兒子。我的話曾激動我這位青年朋友正義的憤慨。他事實上這樣說：「忠在過去，曾是人道上一個最不幸的過失和弱點。一般暴君都會運用忠之精神為其主要的工具。我很歡喜我們已超過了忠德，不管牠的形式是什麼，不管牠所服役的主義是什麼。在將來我們所要的，是個人判斷的訓練。我們要的是開明，是獨立。讓我們和忠德斷絕關係罷。」

我差不多用不着說起我這位反對者的誠懇，他那種追求個人自由之普遍勝利的熱情，他那種直率的演辭，他那種對壓迫的忿恨，其本身都是一種非常盡忠之精神的徵兆。因為他有他的主義。這是很明白的。他的主義是一社會的主義，是許多人所需要以為從壓迫中解放的主義。他是像一位盡心於這主義的人而發言。在他了解他同伴的需要上言，我是尊敬他這種對人道的盡忠的。當他說話時，他的精神，簡直可作為我的主張的注釋。他是興奮的，堅決的，熱心的，他有他的理想。而他之為被壓迫者的主義而盡忠，會使他得到這種良好的堅定心態。他可以說是我的見解，關於忠對盡忠者之價值的見解，之活的例證。

所以事實上，他不是我的反對者。但他自認爲他是我的反對者。而他對忠的見解，即認忠之本質，在其爲一主義而盡心而犧牲之精神上，必然是一種卑躬屈節的精神，一種奴顏婢膝的精神，他這種見解，雖明白地已爲其自身忠於謀民衆解放的主義所具有之忠德所否定，依然是一個對他自己及對生命的誤解。這一誤解，在今日是極平常的。這是現代對忠之精神的異議中所常採取的一個形式。

另外反對我的忠之見解的，尙有一種極不同的形式。這種反對也是在去年中對我提出的。這反對者是我一位朋友，在遠方一個團體中地位極高。他是一個主管許多青年的先生，而又極關心於他們的道德事件的。他對我說：「如果你對我管理下的青年演講，我希望你對他們說，一般的忠於各種組織，忠於他們的俱樂部，忠於他們的祕密社會，忠於他們的學生團體，是不能作爲搗亂份子免罪的藉口的，而盡忠的學生，也沒有權互相鼓勵，去做搗亂的事件，然後藉忠之名出而聯合保障搗亂者。」對他自己的團體而言，他又繼續說：「忠於這裏，是許多罪惡的掩護者。這些青年所需要的，是個人義務之感，所以應該去發展他自己的良心，而不當訴諸忠德，以免除他個人的責任。」

我的朋友言論中所含的異議，當然一部份是反對那些學生所盡忠的特殊主義而言；也就是反對他們的俱樂部，反對他們關於學生團體之特殊權利的見解。這種反對，在這點自然尙與我們無關，因爲我現在尙沒有去估計主義的價值，我僅在討論這忠之精神，對於有這精神的人

之內在價值，而不去管他所盡忠的主義是什麼。但這種反對，一部份又是根據倫理的個人主義之二熟知的形式，而此則與我們有關。我的批評者，似乎主張，爲他自己本身利益計，每一人都需要去發展他自己個人的義務與責任之感。他復主張，忠之爲德，實趨於剝奪青年良心的生命，因爲忠僅使青年養成一種依賴性，只在本身之外，觀察他的主義所要求他做的是什麼。換一句話，忠似乎與道德意志之個人自決的發展相反對。這種道德自主，是我上一次演講告訴你，乃康德所主張，而爲一切道德學者所必重視爲我們最高之善之一的。如我視主義之所命而行，我豈不是放棄我的道德本有權嗎？我是不是常須判斷我自己的義務嗎？現在忠是不是有這種趨勢，使我請求我的俱樂部，或其他社會的主義，只告訴我去怎樣做嗎？

可是，你可以看出，卽這位指明忠之困難的反對者，也不是像他自己所想的那樣是我的反對者。因爲他自己，由於自動選擇的職業，就是一位極盡忠的先生，他盡心於他的職位，他盡忠於他的學生的真幸福。我確知他的精神，必然就是我對你們所說的忠之精神。他是一種卓然獨立的人，會選擇他的主義，而現則非常盡忠的。不然的話，他怎能夠像他現在一樣，愛他職位上的艱鉅工作？他怎能夠像他現在一樣，接受職位上的要求以之爲自己的要求，而爲職位的盡心而生活呢？他好像奴隸一樣，而爲自身的工作而工作。他也自然工作得極快樂。可是他似乎又對他的學生之盡忠於俱樂部的，斥責之，認爲根本上是奴隸式的。這其間豈不是有多少誤解嗎？

但另外更有一種極不同形式的個人主義，有時為我的反對者所提出，以反對我所重視的忠德。這種反對是很熟悉的。這可述之如下：有時我們聽說，現代的男女，是只能以我們社會生活的條件所允許下，一種適量的自我發展，和充分的自我表現為滿足。這一反對者，更極力主張，我們都有個人的權利。至於義務，我們或情有之，然是在極特殊或反常而可厭的情形下才有之的。但不管這義務是否會阻礙我們的發展，至低限度權利是我們的。去獲得你的權利，即自由的自我表現，與無束縛的精神活動之權利，這是無可與比的好事。你有意見，你就發表。如你的意見與流行的道德傳統相違，那是最好不過的；因為當你發表時，由於其反傳統的調，你可以知道這必然是你自己的意見。就是這樣，你的社會聯繫，仍然是可厭的。那就和的脫離，而成立新的紐。這自由精神，豈不是永遠年輕嗎？由這種觀點言，忠自然是覺得奴了。為什麼犧牲你已所僅有的一物，犧牲你可以只是你自己而不是他人的機會呢？

關於這種現代個人主義的特殊形式，其主張我不必再多述。在這種形式下，個人主義不是代表被壓迫者的同情，如我那熱心的俄國青年之所為，而是代表某種精力豐富而不知所以自為的上班族。這種人是我以後要極力指出的。無論如何，這種個人主義是我們很熟悉的。你可以在現代文學上知道很清楚。如戲劇，小說，文章上都含有其思想。你也可以在實際生活內知道這一形式的個人主義。在現代報紙上，你可以讀到牠的行為。如你由而從事於日常工作時，則這種個人主義，為表示其道德的尊嚴起見，可橫衝直撞，把你攔得要命。過於現他稱密的表口

所需要的；或則這種個人主義，可以一種勝利而無畏之自我肯定的姿態，在你面前極迅速，極危險的經過。簡言之，這種要求權利多於義務的人，已在我們現代世界中獲得其顯著特殊的地位。我們雖都有自私心，然關於自私之天賦權利的辯護，則從沒有像今日在極崇高的精神尊嚴之名義下，辯護得更巧妙的。

不過，即在現在我仍沒有把我的反對者的理由說完，尚有另一形式的現代個人主義存在。這一形式，和前述的任何一種形式，都極不相同。而我仍要讓一位朋友來說明這種個人主義的主張。這既不是我的俄國青年所表現的，對壓迫者之一種熱誠的反抗；也不是那為青年師長所注意到的道德判斷的獨立；更不是那種自我肯定之喜歡權利過於義務的；反之，這種個人主義，是代表那些尋求一種內部的靈光以指導他們，並免除他們為外部可見之主義而盡忠的需要。而他們也自信已找得了這種靈光。這種人有時也可自謂其忠實於他們的內部靈見為忠之一種。但他們不會像我之界說忠之精神一樣，來界說他們的忠。我的朋友，代表這種人的主張，對我說：「在你界說下的忠，不是人的首善。只有一種精神性，一種堅定的心態，一種在真理之光內的寧靜，及一種內部的和平，如人能獲得，纔可構成人的首善。為他人而做的善事，及外面表現出來的盡忠行為，這些都可為內部的完全獲得後的結果，然這種結果，只是因為良善靈魂過於充滿而溢出的結果，若用一輛普羅泰奴斯著名的比喻，這是和太陽的照耀一樣。真正之善，是在內部與你自己合一的。然後你是你自己世界的中心，而任何你所當做的善

事，都可爲這一事實的結果，卽你是心安神定，及得有光明與和平的事實。所以我們主要的需要，是精神性而不是忠。——我的朋友的反對，就是這樣。

我已讓四種不同的個人主義，說明他們反對我主張認忠爲人之道德的首善的理由。雖然我曾說把上述反對的形式稍爲變更一下，可有一大批的反對出來，然目前在我的主張上所須應付的，或者上述四種反對就是主要的。你可以看出，這四種反對所根據的，是極不同而且互相矛盾的原理。可是每一種反對，都似乎有多少可怕，特別是我的論證尙在這一階段，尙在主張忠之爲善，不是因爲其主義是客觀的與社會的爲一好主義，而是因爲忠對盡忠者的本身，爲一種中心而有意義的好事，不去管他所盡忠的主義，也不去管忠對他人可得的益處。

三

中世紀經院派哲人多瑪斯·阿葵那士在所著著名的神學論文「神學總論」上，於每一篇論文的開端，在提出自己的意見前，都先述他的反對者的言論。在已把他謀加駁斥的意見之假定的理由提出後，在卽須爲其主張辯護之詳細論證開始前，他先提出後一相反的議論，如聖經上的一段，如神父的一言，或任何可用之短語，以應付各種反對者，作爲對一切反對者一種表示，表示他們的意見，不論如何是錯誤的。他這種反駁常用「但反之，事實是這樣」爲其簡短的開端。

所以現在我已把同由於各種個人主義而產生之各種異議說明，我也可在對我的主張作一較好的敘述前，提出我的「但反之，事實是這樣」的開端。反乎我的四種反對者，即有下面的事實：

不久以前，日本人因在日俄戰爭中表現出一種對他們民族的主義之絕對盡忠，曾經得我們大家的欽仰。因此我們乃從各種權威中找尋關於日人事件的知識，乃獲知日人有一種古代的道德信條所謂武士道的。這武士道是日人某氏在一本小書裏稱為太和魂的。不管我們對於日人的生活與政策，有何其他的意見，我想我們現在已認識這種武士道的理想，這種古代日本式的忠德，縱然是首先產生於野蠻生活的鬪爭流血中，實含有許多可驚異的精神力之成分。武士道自然也含有不少反對個人主義之處。然相信武士道的人，從不認為是一種純粹奴隸性。盡忠的目本武士，據知者所言，從未缺少其本身之自我肯定。他也永不服從他所認為是暴虐之首領。他有他的首領，不過他是以個人的資格，很自傲的為其首領而服役。他是在這種複雜的榮譽信條下長成的，而關於這種信條的實行，他常用他自己極有訓練的判斷。他喜歡他所認為是做一個榮譽人的權利。他且像小孩一樣，盡量表現他自己的尊嚴。他的服裝，他的帶劍，他的舉止，都在表現他自己是要人。且至低限度，他的理想和他的行為的一大部，據崇拜者之所述，也包含一種真正的精神寧靜之極充分的發展。他的早年全部訓練，是包括私人情感之壓抑，態度之控制，和一種欣悅平靜的心境。而這些是他認為做武士必具的條件。中國的聖人，和佛教的傳

統，對他啓發內心之堅定與靈魂之寧靜的意見，都有影響。可是他也是一個通達世務之人，一個戰士，一個榮譽被辱後必復仇的人，尤其是，他是盡忠的人。他的忠德，事實上是合一切個人的和社會的品德而構成。

這種日本武士的忠德，由古代武士道的風俗，將其概念與表現，訓練成有自由性和可塑性，所以一到現代的改革來臨，這封建式的忠德，差不多馬上即行改變，而成爲對全民族，對現代需要與要求之個人的盡忠。這種盡忠，是使日本迅速而可驚異的維新，成爲可能的。同時，這種武士道的理想，也由舊軍人階級而普及於全國大部份人士。很明白的，這不是日人唯一的理想。而這種古代日人的忠德，於決定現代日本平民的道德上所佔的地位，我也不想過於誇張。然無疑的，自一大部日人言，武士道是被認爲可羨可妒之精神的珍藏。當然大家也普遍的同意，以爲這忠的理想，在日本是認爲需要一種非人格性的，需要對倫理的個人之重要性有相當忽視的。我個人在事實上，也不相信日本人會正確的認識個人之真正價值。不過，日本人這種忠的理想，到底是不是一種反證，而爲前述一切忠的反對者所應該加以考慮的呢？

因爲日本人的忠德，不純然是爲壓迫者所用的工具。這和我的俄國青年朋友於斥責忠德時心內所有的那種無知的俄國農民之盲目而可憐的忠德，是截然不同的。反之，日本人的忠德，曾造成其民族精神之一種驚人的誠心的團結。如這種忠德，曾把粗野的自我肯定加以壓礙，則這種忠德，卻沒有把個人的判斷加以壓抑。因爲日本現代的維新，確依乎個人技巧和個

人可能性之最大發展。這不僅是理智的，而是道德的。這種忠德，自然沒有爲人造出機器，然卻使個人才智產生一可驚的發展。且日本人的忠德，即令與只知權利而不知義務的個人主義極端相反，然自其表現爲一種英氣勃勃的生活言，則雖最果敢力行，喜於自主的人見之，亦將深妒。同時這種忠德，至少有一部份代表，是會把一種個人自制之內部寧靜，一種精神的和平，一種內部的完善，包括於其中，而加以運用，及加以精密的訓練的。這是我覺得可羨之處，即我們中不少精神界的流浪者，如能達到這種境界，也必覺其可以安身立命。所以在盡忠者所能獲得之善，與個人主義的同情者所注重的各種個人之善間，並沒有多少衝突。我不相信日本人當爲我們的模範。我們的文化，有其本身的道德問題，而必須用自己的方法加以應付。但是我可斷言，我們這些倫理個人主義的各種同情者，於自認爲是忠之精神的反對者時，對日本人的忠德，爲我們多數人覺得可羨的部份，是應該加以考慮的。這種反證，足以表示各種不同的倫理的個人主義者，所尋求之各種個人之善，至低限度，有多少已由忠之精神而獲得，所以也能由忠之精神而獲得。

四

有此反證在前，我可進而對倫理的個人主義之合理要求，作一較精密的分析。每一人，不管他所計及的是物理世界，或自然世界，他必然覺得他顯然是站在他自己宇宙

的中心。星辰的天空在他眼中構成一圓形，而自他所能見，他是在圓形的中心。正確的說，全部無限而可見的世界，每一人都似乎覺得他所到之地，他即為其中心。那些和我們距離極遠的事物，我們都極難認其真實，可在我們左右的事物之真實，有一樣親切的意味。即那些居住於遠方的人民，如澳洲人或西伯利亞人，我們也不易覺得他們真會不自見他們所居住的地方，是和我們所認為最適於居住的地方，距離得怎麼遠。如異族的人民，能分享我們對於他們這種極自然的見解，他們必然會自覺是一種奇異的人民。

自然，這種不可免之觀點幻覺，是應負我們所謂自然的自私心之責的。但在另一方面，這種幻覺，也不是純然的幻覺。這種幻覺，縱令可以曲解事物的真相，然也可以提示事物的真相。真實的世界，對於居住其中的各種人格，誠有一種真正的關係。由於這種關係，而真理乃為之分化。各種價值，亦隨觀點而不同。我所解釋的世界，和你所解釋的世界，為一不同的事實；這種不同的解釋，都各有其事物真理的根據。所以自道德價值言，任何倫理學說，如忽視個人，忽視個人關於集中生活，及集中其道德世界於本身目的上的義務（我不說是他們的權利），則這決不是正確的學說。猶如我們覺得自己是星辰天空的中心，因而每一人都是他自己的義務範圍的中心。沒有一種非人格的道德學說，而可以成功的。我相信個人主義在倫理學上，有其永久與絕對的理由。而這在倫理學上的真正個人主義之第一原理，就是我上次演講所提及，而為康德辯護得很好的，所謂合理人之道德自主。只有你自己的意志，當其真能自知時，乃能

爲你決定什麼是你自己的責任。因此我本人在主張忠對盡忠者爲一好事時，我是站在倫理的個人主義者之立場而說話的。我全部的理由，都依靠這種事實。所以你們不要怕在聽我的議論時，我會提出某一非人格的生活爲一種理想，以對抗前述各種反對者的個人主義。我所反對的僅是，他們之反對忠德；他們之認個人目的，可不經由忠德而獲得之意見，是由於他們沒有了解什麼是倫理個人的需要，沒有了解即在他最盲目的追求中，什麼是他仍在尋求的一切。我所主張的是，他不能不尋求他自己忠之形式，不能不尋求他自己的主義，不能不尋求爲這主義而服役的機會，而且除這些事情外，他不能在任何事上，實際的和合理的，獲得其精神的安靜與和平。讓我來對你說明我這種意見的理由，然後我希望你可以看出我的反對者，本心上實不是反對我。事實是他們僅在反對他們自己，而這是僅由於一種誤解。

所以不管在那裏，我可對我的反對者說：你可做一位個人，你可尋求你的個人之善，你可用你全副的心力和精神澈底的，不離標準的，不吝惜的，去追求這種個人之善。可是我堅要詢問：上天下地，你從何處去找尋你的最高之善呢？何處你可以找得呢？

五

這種問題的第一個回答，可很自然的採取如下的說法：『我尋求我自己的幸福爲我最高的個人之善』。但在上一次的討論中，我已告訴你們，這種回答只能把你的問題拉回原處，而不

能解決之。因為幸福，是包含欲求的滿足，而你的自然欲求是無窮而矛盾的。滿足這一欲求的，不能滿足另一欲求。非至你的欲求為一確定的生活計劃所調和，則幸福僅為一種偶然的事。忽而來，忽而去，你不知其何故。純然去求幸福的計劃，其本身實不是一個計劃。所以你不能以追求幸福為你的職業。你所擇取的職業，無論如何，是你所處的社會秩序教導你的，而一切計劃，在你的心目中，較諸你的總計劃，即思在你的社會秩序間，生活於一種容忍關係中的計劃，也是次要的。因為你實在還是一個社會動物。

如果你簡直說：『好，那末我就依照社會秩序所要求我生活的而生活罷。』這仍沒有用處，你會發覺你自己缺少任何確定的方式，來表現你自己的個性。因為社會秩序在活動上，誠不像你自己的本性這樣混亂，然社會秩序的本身，除了在某一方式上，把你造成其機構中的一環，或無數大羣中的一份子，無論如何，也不過是推行其各種勢力的工具，除了這樣，對你不能有進一步的幫助。對於這種命運，你以倫理的個人資格而加以反抗，這是正當的。如果這偶然的社會存在，為你供給你的唯一生活計劃，則你將徘徊於盲目的屈服和矛盾的反抗間而生活。這是可哀而又極平常的。你的狀態，若依然如此，那就將如康德所說的自然人一樣，你既不能和你的同伴相忍處，你也缺少不了他。你或者可從事你的日常工作，但你會埋怨你的偏主。你可獲得你的麵包，但你會因生活艱難，和社會壓迫的困擾，而感覺痛苦。離羣索居時，你會有不可忍受的傷感，但與衆相處時，你又會感覺厭煩。決定你的風俗的，是你之隣人，但

由這樣獲得你的生活藝術之結果，你又常常爲你隣人之違反風俗而批評他們。一方面是模仿，妒忌，奴隸的依從性，另一方面是祕密的或公開的搗亂，加以激怒人的爭論，無歡的娛樂，伴隨着許多偶然而來的悲哀和喜悅，這些即構成你在這一階段上的生活紀錄。報紙在不報告人類真正較重大的社會活動時，於其大部比較不大兇暴的犯罪報告中，所常常對你們轉述的，就是這一種生活紀錄。這樣純粹的社會動物，於避免了他的自然欲求之混亂後，卻降爲他的社會秩序之王，砍柴挑水，卑不足道的人了。他在稍長或稍短的時間內，或可頗爲快樂，但這不過是偶然的機會。他也可自覺頗爲滿足，但在這一階段上，只不過是麻木而已。

可是如你確是一位真正個人主義者，你不能接受這種命運。如你是有力量的個人主義者，你也不會永爲這種命運的掠奪品。你會要求你的解放。你會索取你的社會秩序的天賦權利，而這社會秩序是產生你的個性的。你會從這不可忍受的束縛中，謀拯救你自己。我早就勸告你在一種忠之形式中，也就是在爲一可羨之社會的主義而全心願意的盡忠之形式中，去尋求這種自由。又或者你尙不覺得這是一種解決，所以你或可轉向於一種極熟知之形式的個人主義。你或可說：「好，那末我的理想將爲權力，我求爲我的命運之主人」。

以權力爲個人最高之善，這是一熟知的學說。這種學說是歷史很長久的。因爲每代青年都把牠重新界說一下，所以這種學說，每代有其新面目。在我們的時代中，這種學說則着重於尼采權力意志的意見。尼采是認權力意志爲倫理個性之中心原理的。

如果這是你現在的學說，則你所尋求的權力，自然不是純粹的武力。我們知道尼采是一個有重病的人，由於神經過敏，他注定是孤獨的。然在痛苦中，他又渴望可以影響在他生前從沒有意識到的同伴。但那些惡意解釋尼采的人，在尼采情感的格言中，僅找到一種對原始的自私自心之讚美。這是不對的。尼采所謂權力，有如一切極重要之倫理的個人主義者所謂權力，是經過社會效能所理想化的權力，也是依乎隱約的夢想中之絕對完全的，理想的，而又確是社會的個人，而加以認識的權力。而尼采這種特殊的權力之夢，實具有那種毫無希望之病人，渴想解除疾疴的，所有的一切悲傷之情。尼采個人生活的悲劇，不過僅為尋求權力者，所造成之無數悲劇中之一而已。

如果你所尋求的是權力，則你的理想，或可不表現如尼采之所表現的，但無論如何，你將尋求一種社會理想化後的權力。在你的心目前，戰士，政治家，藝術家，將為權力獲得後的樣本。你將謀在你的範圍內，控制社會的條件，而使之集中於你個人利益上。我們現在的問題是：你能夠希望由這種權力的追求，而達到最高的個人之善嗎？

當我們憶起一切時代中英雄式的悲劇，其主要題目是那些尋求個人權力者命運時，又憶起自有喜劇以來，直至今日，喜劇中一個喜用的題目，是那些愛好權力者追求權力的荒唐時，我們的問題便開始提示其本身的答案。當權力之追求，不是僅為達到較理想的目標之手段時，則人類中的聖人，詩人，和諷刺的批評家，對這種權力追求之意義，其意見一致，是少有題目比

得上的。讓我們只要記着這悲劇，喜劇，和一切時代中的智慧，關於這權力之貪求，所曾下的判斷罷。

僅以權力去界說你個人之善，可有三種反對的理由。第一種理由是，權力之獲得，乃偶然的幸運。你可專心於權力，可把權力成爲你生命上中心之善，但這樣你已把你的道德個性之價值，置諸純粹冒險事件上了。結果，衰老與死亡來臨時，最好不過把你人類所能獨得之純粹個人權力，造成一種笑柄而已。即在有生之時，權力之獲得，最好也不過是比純粹私人幸福之獲得，稍爲確定一些。這是對認權力爲個人最高之善的第一個反對。這一反對理由正確，歷史悠久，過去之聖人，詩人，和諷刺家，都異口齊聲，一致共認的。

第二種理由是，追求權力之慾望是無厭足的。謂我是純粹追求權力的，認權力爲我之首善，而不是達到某一目的之手段，這無異謂爲我自己之故，我處罰我自己，去做一種勞苦的禱求，這種追求，由我的眼光看來，不管命運對我怎樣好，會使我常常一步一步，愈覺得我沒有找得我所需要的。這樣我是以無窮的失望，處罰自己了。這種反對也是熟知的，而其例證也容易指出的。如拿破崙之追求權力，自命運久似不足實際阻礙其野心後，彼乃走進自毀之一途，這是僅因爲彼之權力慾，隨勝利而與日俱增，直至致命的莫斯科之役，成爲不可避免而後已。

第三種理由是，因爲一切外在事物的權力，遠超過人類的權力，這是斯賓諾莎之言，爲我

們所常引用的。所以那僅謀個人權力之追求者，須與全宇宙根本不可抵抗之勢力，作殊死戰。結果（再用斯氏之另一語），那權力追求者『痛苦終止之際，即生命結束之時。』蓋一人之權力愈大，則他和思加克服的宇宙間所與接觸之處愈多，即他所覺到的宇宙勢力，其方式也愈多。這種個人權力的追求者，實和我們最近多少較大的公司相同。這些公司的資本愈大，則牠們所控制的利益愈廣，牠們的敵人愈多，牠們所怕的立法限制愈嚴，牠們做錯了事所得的處罰也愈大。權力就是增加衝突的機會。以故，這純粹權力的追求者，不僅命運的偶然會使他失敗，而且他自己也積極的在自掘墳墓。

所以不論何人，如僅追求權力，則他實與不可克服的命運相鬪爭。但你會反駁說：『盡忠的人，不是像他人一樣，也受命運的支配嗎？』我的回答是，盡忠的人對於這種命運，誠也毫無不猶疑的應付，然他是以一種完全不同的精神去應付。盡忠的人誠也受命運的支配；他們的忠為主義而服役，也是一種不能滿足的情感；他們也知道去從事這廣大而非人類所能完成的工作，是怎樣一回事。不過，因為這是對於主義之一種自願的自我屈服，所以他們的忠之於這種命運，不是毫無希望的戰爭，而是在事前很歡喜的接受這每一個別人類所不能避免的命運。你們都熟知在這種事件上，『準備就是一切』。忠是不願死的，因為一開始，忠是準備為主義而死的。忠是忽視命運的，因為忠說：『我豈沒有貢獻我的一切嗎？我豈會說我必須是幸運的嗎？』忠是認生命為主義而服役的，所以能滿足於無窮的追求。忠認其工作之偉大，不過是機

會，因為爲主義之故，沒有事情可說是過大的。反之，追求權力的則不然。追求權力的，將其價值不是置諸自我意志之放棄上，而置諸私人事物之獲得上，置諸個人與其命運間毫無希望的鬭爭之勝利上。因此，在流浪的世界中，在私人災害和不安定的世界中，盡忠的人常常是安定的。因為不管他們或可以流浪，或可以陷入迷途，然他們是認他們的主義爲固定而有價值的。爲主義而服役，是一種榮譽，而這種榮譽，是他們所已佔有的。可是在同樣的世界中，追求權力的人，是永不安定的。如果他們已克服了歐洲的西部，則權力仍隱藏於遠東，他們乃走入於俄國冬季的冰雪中，以追求這真實生命的鬼靈。這種鬼靈是常在遠方的黑暗世界中，向他們招呼的。拿破崙的盡忠士卒爲其服役而死時，他們確實達到了他們的目標。但拿破崙本人則一無所得。他們是比他們的領袖較爲幸運的。他們是於意志實現之後而長眠，拿破崙則於繼續生存一刻後而失敗。

這些考慮，足以指示現在一般自覺權利多於義務的人，其盲目之點何在。關於追求權力的虛榮，我這種勸世式的說話，自然是老話。你可認這些話，不過是討厭的道德上之陳腐語。但有時我們大家都需要爲我們自己而重新認識這種教訓。即令這關於追求權力的命運之話是老話，可是這仍然是真話。美國今日似有將這種話重新一說的必要。任何經濟上的危機及其悲劇，都可作爲這話的例證。

但或者這一形式的個人主義，不是倫理的個人主義者所主張。或者你可以說：『我所要的

不是純粹權力。我要求道德的自主，要求個人判斷的獨立。我要認我的靈魂爲我自己的。最高之善是一種積極的堅定心態。『這樣，我對於你的要求，在你把這要求變爲積極的時，是完全同意的。我只想把你這要求的說法加以補充，而反對你關於忠之最高價值的否認。我堅要詢問，你之道德獨立是有益於那一種目的呢？在你和任何人不同之純粹事實上，或在你認爲好而他人認爲不好的事實上，你可以找得什麼是究竟重要的事情？在這種獨立僅把你隔絕，使你成爲一個奇怪的動物，使你的意見無人贊同上，你又能找得什麼價值？不是的，你仍然是一個社會動物。你的真意是，對於自己主義之選擇，是要人知道，要人尊敬的。你實際的用意是，除了這種你自己的選擇外，任何人不能代你決定這將爲你自己的特殊之忠。

我是界說忠爲一自我對於一主義之自願的盡心的，所以我決不會要求你，對於任何主義，有任何不自願的盡心。當然你是自主的。如果你要，你可以和一切忠脫離關係。我僅要辯明的是，如果你這樣做，如果你完全不肯盡心於任何主義，那末，你所宣稱的道德獨立，只不過是對你的生命，作一道德主權之空洞宣言，也就是沒有確定的生命以資統治的主權。因爲唯一你可以生活的確定生命，將爲一種社會生命。這種社會生命，固也可用爲反抗社會之一種。但這樣，你的社會秩序將壓倒你，而你的道德獨立，也將喪失，且不能得到任何安慰，像盡忠的人，於爲其主義的旗幟而流血時，可最後瞥見這旗幟所能得的安慰。理由是，盡忠者可死，而主義不死。然你的道德獨立，則將和你一同死亡，即在生時，也無人會覺其生命是值得保險

的。你的最後一語，將僅爲『我肯定我自己』的空洞語言。可是在這反抗社會的假定情境上，你將永不會知道，當你肯定你自己時，這種肯定是怎麼一回事。綠一個人的自我，除了爲其社會關係在某一方式上所指明者外，是沒有內容的，沒有計劃的，也沒有目的的。或者你的生命，誠可爲一種依從社會的生活，一種純粹傳統道德的生活。但這種生命，自你個人主義者看來，又是可鄙的。我認爲你之鄙視這種生活，是正當的。所以你之唯一出路，只有由選擇主義，由盡忠的生活，由必要時則爲主義而死，而肯定你之自主。這樣，你不僅可由你之選擇主義，而肯定你自己，且可由你之服役，而清晰的表現你自己。求實際的自主，其唯一方法，就是去自由盡忠。

若是之言論，卽可以表明我對那些主張道德獨立的個人主義者的答辯。我的俄國青年，我的朋友，及那位先生，都是這類個人主義者。我對於他們的回答，你可以看出，就是你所能界說的，唯一貫徹一致之道德獨立，只有在盡忠的生活內，方能求得其表現。在選擇你之主義內，實有一合理的自主之無限餘地，這是你以後可以見到的。

不過，你仍可堅持另一形式的個人主義。你可以說：『我是尋求精神性的，尋求寧靜的，尋求內部的和平的，這是舉世之所不能取與的。所以我的最高之善不在忠，而在這種內部的完滿。』然我再可以人類經驗，對於這精神堅定性之真正性質，所下的全部判斷來回答你。你是尋求寧靜的，但你不要你的寧靜就是純粹的無情。你是尋求和平的，但你不要無夢的睡眠，你

也不要昏倒的安息。石頭當你偶然觸着牠時，牠也似乎是寧靜的。熱帶海島的居民，當工作不忙時，也在茅屋內和平的睡着。你所要的寧靜，不是這樣的寧靜。你是一位倫理的個人主義者。你的安息，必然是僅爲有意識及有活動意志之人所能有的安息。這必然是活動式的安息，這是發奮生活之人，即因其在這種精神內而生活，所得的堅定心態。可是你將在何種精神內而生活呢？難道你不是人嗎？你豈能不在你的同胞之內，而以活動的意志而生活嗎？所以你可去尋求寧靜，但讓這種寧靜，是忠心的，社會的活動人之寧靜。否則，你的精神和平，不過僅爲安息的情感，其本身最好也只包含你之本性的一面，即純粹感覺的一面。這種諸事如意的厚重感覺，並不是活動人的最高之善。雖神秘主義者最特殊的一個，如愛喀爾特氏，對於真正的精神生活，說明其主張時，也曾這樣說：「一個人能有在神內而和平安靜的生活，這是好的；若他能對一種痛苦的生活而忍受之，這是更好；但他若能即在痛苦生活內找到安靜，這是一切中之最好的。」這最後的狀態，即在勞苦生活的本身中，能找到其安靜和精神滿足的狀態，實爲盡忠者的狀態，實爲盡忠者當其忠德能完全控制其情感時的狀態。我可以承認，不是一切盡忠的人，都能有這樣寧靜；然這是因爲他們天性上的缺點，或訓練上的缺點所致。他們的忠，如能全部染上這種你所追求之寧靜的色彩，自可更爲有效。可是你自己的精神和平，除非成爲自願盡心於主義者的和平，則將毫無意義。泰拉爾氏在他的抒情詩內嘗說：「愛人就是勇敢者。」而我則說：真正之精神寧靜，是在盡忠者中找到最好的表現。

由於這樣的考慮，所以當我聽到我們現代倫理個人主義者的言論，聽到那些讚美個人創造的詩人，戲劇家，和文章家的言論，聽到我們的惠特曼，易卜生，尤其是尼采的言論時，我承認一時間，曾爲他們的言論所感動，但不久，我即開始感覺聽得不耐煩了。當然我是說，你誠可求自主。你可求爲一位個人。但天呀！你開始工作罷。不要永遠在磨你的決心之劍。即進行這真正個性之戰爭罷。爲什麼作這無窮的準備姿態呢？捨棄你的這種姿態，而開始工作便是。求爲倫理的個人，只有一條路可走。就是選擇你的主義，而以盡忠的精神爲之服役，一如武士之對其封建領袖，如浪漫小說中理想騎士之對其貴婦然。

第三章 忠於忠

前兩次的演講是致力於辯護這種主張，即認忠對於盡忠者個人爲崇高之善，不管他的主義對於世上一般人其價值是什麼。現則我們要進而考慮什麼是值得盡忠的主義。

一

但在進入這種討論的新階段前，我想以總括前述一切的方式，將一些忠的代表例證盡力使你們有明白的認識。一盡忠的品格，其個人尊嚴和價值，是最能在例證中加以欣賞的。然我要承認，我在上面演講中所用的忠之例證，必曾引起多少聯想，這些聯想，是我作進一步的論證時，不希望在你們心中佔太過重要的位置的。我所以選用這些例證，理由是因爲這些例證是大眾所熟知的。或者這些例證是過爲大眾所熟知了。我曾提到爲戰爭精神所激動的愛國者，提到浪漫小說中的騎士，及提到日本的武士。可是這些例證太過重視一種共同而錯誤的印象，就是認忠必須與戰爭的善惡行爲有關。我也曾用過關於盡忠的船長，堅守其將沉之船的例證。可是這種例證，也可提示一種聯想，就是認盡忠者的責任，是由職務上既定的慣例所指定的。這一種聯想，也是我不要你們太過重視的。忠可與創作性完全協調。盡忠的人常得要拿不是純粹慣

例所先定的某一行為以表現其忠。他可以必得要創造其責任，一如他必得要忠實於其責任。

好幾年以來，我在教室裏，常引用一件英國歷史上的故事，以說明忠之個人價值和其美妙處。這一故事，在討論下議院的憲法特權時，是常被引用的，然我認爲一般道德家卻沒有充分的注意到。現在讓我來把這故事對你們說明。以下是一位盡忠者所以自處之道：在一千六百四十二年正月，當英王查理士第一和下議院間衝突開始以前，英王決定要把國會中反對黨的幾個領袖加以逮捕。所以他就派他的傳令官到下院去要求把這幾位議員交出。可是這下院的議長，卻嚴正的根據下院歷史上的特權，即不得下院之允許，不能逮捕議員之權，而拒絕之。這下院特權與王室特權間的衝突，乃確切發生。英王遂決定謀以武力去實現其權力，乃於傳令官之要求被拒絕之翌日，親身帶着士兵跑到下院去。到了下院，把衛兵置於門口後，他乃進院而走至議長之前，指出他所欲逮捕的議員之名，要求說：「議長先生，你有看見這些人在下院嗎？」

你可以看出，這一剎那實是英國歷史上獨一無二的事件。風俗，前例，和習慣很明白的都不足替這議長在這最嚴重的關頭，去指示其責任。他怎樣纔可以最巧妙的表現自己呢？他怎樣纔最能維持其真正本身的尊嚴呢？那一種回答，纔可使這議長獲得其個人最高之善呢？這事我們可只從這議長個人之價值和名譽着想。究竟他要出於何種行為纔能使他最有榮譽呢？

據下院記錄上最熟知的報告，事實是這樣，這議長馬上在英王之前跪下說：「陛下，我是

下院的議長，除這議院所命令外，我是無目以視，無舌以言的；如這是我對陛下之唯一回答，那我要敬求陛下之赦宥。」

現在我請你們不要在這點來考慮這議長對英王的回答，爲一有歷史上重要性的行爲，或去考慮這行爲，除了他自己，是對任何人有價值的。我要你們只認這行爲是一最有價值的個人態度之例證。這種儀式上的謙卑（當這議長跪於英王前），和這種不可屈服的自我肯定（當他以合法的傲慢聲調回答英王）之間的妙合，加以這種將其全部自我自願的完全的同於其主義（當這議長宣稱除其職務所命外，他是無目無舌的），這些實爲一盡忠的態度之特殊品性。這議長的語言，既巧妙，又明顯。這些言論是與這議院的古代習俗一致，同時也是一種新例的創造。要說這些話，他必須有創造性；然一說出之後，則又似乎平平無奇。英王可爲這種拒絕而發怒，然他不能不注意到在這一剎之間，他是遇到一種比他王位尤偉大的個人尊嚴，這種個人尊嚴，是任何盡忠的人，不管他是偉人或平民，在他爲主義服務而有所言，有所爲時，都具有的。

這就是忠之一種影像。所以我說不管主義是什麼，盡忠的人是可以表現自己的。當任何人問我什麼是最有價值的個人態度，什麼是個人最莊嚴和內部最完滿的表現，我僅能回答：這議長所採取的態度和表現，即是這一種態度和表現。因此，你要有你的主義，你得去選擇這主義，一如這議長之接受議院職位所選擇者然。讓這主義深入你心，使你即在爲這主義作實際的

服役時，於最危險緊張之際，能如這議長一樣的說：『我是這主義的僕役，我是這主義合理的，願意的，盡心的工具，這樣，除了主義之所命外，我是無目以視，無舌以言的。』讓這種態度為你的態度，這種行為為你的行為。然後你可以知道，你是為什麼而生活，而你也就獲得了構成真正個人尊嚴的態度。一位個人在實際態度上所能達到的，你現在已達到了。在這裏，就是你的——一個崇高的個人之善。

二

有了這種盡忠的自我之影像在前，讓我們現在再回到我們討論上的主要線索。到現在我們會故意不去討論什麼是人所當忠的主義。轉而討論這一問題，即是我們忠之哲學的第二步工作。

你的最初印象，可認這種工作為非常的複雜。在第一次演講中，我們確曾指明一種主義，要成為忠的適宜對象所當具有的多少一般的特徵。我們說，一種主義，只有在它能聯結多人以成一個單一生命之統一體時，這種主義乃可為忠之可能的對象。這樣的主義，必然是人格的，同時從純粹以人類觀點界說人格者言，又是超人格的。關於這些可能的主義，我們首先所舉的例是，第一為友誼，即結合許多朋友以成友朋生活的統一體的；第二為家庭，這家庭的統一體是可結合家庭內的份子以共同生活的；第三為國家，這不是分離獨立的國民，一種純粹的集

合，而是盡心的愛國者可對之盡心的統一體。像這樣的例證，是可以無限增加的。一切固定的社會關係，都可以產生能夠引起忠德的主義。

很明顯的，沒有一個人對這些實際存在之無量的社會的主義而一樣的，直接的盡忠。很明顯的，也有許多主義雖合乎我們關於一種可能的主義之一般的定義，然自某人看來，可以是可恨的壞主義，而為他所適宜的加以反對。例如一強盜羣，一參加謀殺的鬥爭之家庭，一海賊的團體，一野蠻的民族，一古代山居的強盜部落，這些在過去和現在，都會構成被人非常盡忠的主義。人類曾經盡心的愛好這些主義，且曾一生為這些主義而服役。可是我們大部份人，都很容易同意，認這樣的主義，是不值得任何人去盡忠的。而且當他們的主義互相反對時，這各種不同的忠，也很明顯的可以互相衝突。家庭間的鬥爭，即由雙方盡忠的力量而加劇。如我是為戰爭精神所激動的愛國者，則我的國家，便似乎是絕對有價值的主義，然我之敵人的國家，則常即因我之盡忠而恨我；所以雖我個人的敵人，也可因為所謂他的主義之卑下，而被我所恨。戰歌裏常以惡名加諸某一敵人，也就是因為敵人具有，自本國人而言，是最可崇拜的個人性質。『沒有進逃藪，可以拯救僕役與奴隸。』我們的敵人，就是一個奴隸，因為他很服從的為其主義而服役。但自本國的英雄言，我們即名這種服役為最有價值的盡心。

同時，在前而敘述忠為對於盡忠者一種精神之善時，我們曾主張真正之忠，既自我對於主義之願意的盡心，實含有多少自由選擇的成分。然我們的傳統，照常是主張一個人當盡忠於

社會地位所決定的主義。我們的常識，照常也是說，如果你是生在你的國內，仍居住於你的國內，則你當忠於你的國家，且僅當忠於你的國家，在敵人越境，你的國家向之宣戰，而需要你仇恨敵人時，你也得仇恨敵人。可是我們宣稱，真正之忠，是含有多少自由選擇的成分的。這樣我們自己的說明，似乎把忠的理論弄得重複雜了。因為在上一大演講中，為回答倫理的個人主義者之反對忠德時，我們會故意的將忠德染上個人主義的色彩。如果我們的意見是對，而傳統的意見不對，則傳統既不足為吾人之指導，我們要去指明一種主義，所以值得為某一人所盡忠之理由所在，我們的工作將更為困難。

總而言之，我們顯然的困難是：忠對於盡忠者，誠為一件好事，然對於為盡忠者之主義所攻擊的人言，則忠可以是有害的。且忠與忠間的衝突，可以造成一般社會的擾亂；而當各種主義互相反對時，這忠對於盡忠者有益之一事，其本身也不足以決定那一個的主義纔是對的。兼之若依照我們前面演講所主張，認對於盡忠的個人，其最好的忠之形式，就是他自己所自由選擇的，那末，我們的道德世界，似乎可以弄得更為複雜，而各種人民忠與忠間的衝突，其機會也可以更多。

三

要解決這些困難，要發現一種原理，可以指導我們去選擇一種忠之適宜對象的，那我們必

須把下面的事實牢記在心，就是當我們宣稱忠是對於盡忠者個人爲一崇高之善時，這善不是僅爲智力特殊的少數人，如英雄或聖賢，所能得的。我們會明白的說，任何社會階層內，其最有能力與最卑下的人，都可在忠之實行內，道德上相等。當我在自己的團體內，想揀出多少，依照我們的界說，是特別盡忠於各種主義的人時，我常常在忠之最模範的例證中，找到這團體內少數極著名的人物，這些少數名人，祇我必然會馬上選出他們爲忠的代表，因爲他們的公務，他們自願的犧牲，已使他們之忠於所擇的主義，成爲有口皆碑，衆目易睹的事情。但同時我也選出多少最平凡，最不知名，最率直，而又腦筋簡單的老百姓，爲忠的代表，他們的忠是我更爲確知的，因爲我可以斷言，至抵限度，他們不是難在炫耀其忠以使人見的。除了那些多少可和他們直接往來的人外，他們的忠是無人知道的，即那些人照常也不大欣賞這種忠。你們大家同樣的，也可知道有這種平凡而完全無名的男女，這些世人從未聽見，也不值得聽見的男女，可是你偶然見到他們時，能在你面前證明他們還具有一種忠德，他們的忠德，雖不是表現於戰爭的行爲上，然和日本武士的忠，或和敢死的賓卜魯勒氏的忠相比，是一樣真實的。所以就忠之尋常表現言，不是在嚴重的關頭，不是在英雄顯身手之際，而是在日常生活上，我們大家都可以覺得，卽郵差和女僕，也可像騎士或帝王一樣，完全的生活於一種盡忠的生活中，而且常常這樣生活着。我們中必有多少人，可以確知道真正忠之偉大人格的表現，實宿於世間白眼內所謂社會之渺小人物中。

由於這些事實，可以表現所謂忠德，無論如何，不是少數貴族的天稟。今日美國社會上，這種忠德，誠是罕見，然這缺陷，是由於我們現在的道德教育。我怕的是，我們全國已忘記所謂忠。在我們社會秩序內，我們已把忠德之培養加以忽略。我們已把忠德看輕。我們沒有把我們加以忠的訓練。所以無怪乎在我們周圍，常常可憐的，看不見所謂忠。但一切健全的人類，對於忠德，是生成有其可能的，是可學而有之的，是可受其益的。這是根本上為每一人可以得到之實際的品德。

這點若是正確，讓我們再進而注意於前述一切的複雜情境，這種情境之複雜，實大部份由於現在那些盡忠的人，把他們各種主義，各種忠，看成互相衝突，有時則極端衝突的。一般言之，如某一人，忠於某一主義，例如忠於家庭，或忠於國家，以致其忠之表現，使他加入於對隔鄰家庭之私鬥，或加入於對異國之戰爭，則其結果，顯然是一件惡事；而且最低限度，這所以是一件惡事的一部份理由，就是因為由於這種私鬥或戰爭，可以把某一種善，即敵人之忠，及敵人盡忠之機會，為其所打擊，所阻礙，所危害，或則完全為其所毀滅。因如甲之忠，為甲之一種善，如乙之忠，亦為乙之一種善，則甲與乙之間，由於彼此所服役的主義之衝突，而發生之私鬥，顯然可包含這種罪惡，就是雙方可以將我們所已見為最好的精神物，也就是其有一主義，及忠於一主義的機會，加以侵害，甚或完全毀滅之。這種戰爭的忠，在這一例證上，同時也打擊到敵人物質的享受，侵害敵人的財產和生命；無疑的在這點，這種戰爭的忠，是害了

敵人。但是如果每一人之有一主義，及爲一主義而服役，是這一人最佳之善，則這一私鬥之最壞的罪惡，不是侵害了敵人的安樂，侵害了敵人的健康，侵害了敵人的財產，侵害了敵人的生命；而是侵害了敵人所有物中之最寶貴的，即其忠之本身。

如忠是最大之善，則忠與忠間，互相毀滅之衝突，一般言之，就是最大之惡。如忠是對一切種類，和一切情形的人，爲一種善，則人與人間之戰爭，便特別是有善的，這到不是因爲戰爭傷害了人，或殺了人，而是因爲戰爭常常把戰敗者的主義，把戰敗者盡忠的機會，有時則並其忠之精神剝奪了。

所以我們將人類生活的範圍，加以觀察，而求善與惡所最叢集之處，我們將見人類生活中最好的，就是忠，而最壞的，就是那些使忠不能實現的，或忠在而毀滅之的，或忠尙存而剝奪之的。而在這樣與忠爲敵的一切事件中，人道上最可傷心的悲痛是，這些盲目的，熱烈的，去進行傷害殘殺其兄弟之忠的人，常常就是盡忠的人本身。這忠之精神已被人誤用，使人犯了這反對神聖的忠之精神的罪惡。這種罪惡就是忠與忠間，胡鬧的衝突所造成。當這種衝突發生，這最好的（就是忠）即被用爲完成最壞的（就是忠之毀滅）之工具。

可見主義有的是善，有的是惡。由於上述的考慮，要去試驗主義之善惡，我們已可用極爲簡單之辭，而加以說明了。

如我找到了一種主義，這種主義激動了我，使我爲之而服役，若我的忠是完滿的話，我即

爲我自己獲得了一種最高之善。但我的主義，依我們的界說，是一社會的主義，是結合多人以成一個服務之統一體的主義。所以我的主義，必然使我獲有服役的同伴，這些服役的同伴，是和我共同分享這種忠德的，這種忠德如完滿，對於他們也是一種最高之善。這樣，我之爲忠，不獨得到一種善，且可以善賜人，因爲在我維持每一服役的同伴之忠德時，我是在幫助他獲得其最高之善。我之忠於我的主義，同時也就是忠於我之同伴之忠。可是假定我的主義，是像私鬥的家庭，或像海盜之船，或像侵略好戰的民族，而以毀滅他一家庭之忠，或毀滅自己團體之忠，或毀滅他一團體之忠爲生活，那末，我誠可由我們共同之忠，爲我自己，及我的同伴，獲得一種善，然我是在與表現於我們敵人之盡忠於其主義的忠之精神作戰了。

因此，一種主義，不僅對於我，且對於全人類爲善的，就是根本上爲一種忠於忠的主義，也就是可以幫助及促進我的同伴之忠的主義。一種主義之爲惡的，就是毀滅我的同伴之忠的主義，不管這主義是引起了我自己的忠。我的主義，固常常是包含多少忠於忠的成分的，因爲如我忠於任何主義，我卽有服役的同伴，而其忠是爲我所贊助的。但是如我的主義，是侵略式的主義，是以推翻他人之忠爲生活的主義，則這主義卽爲惡的，因其是包含這不忠於忠之本身的主義。

四

由於上述的見解，我們現在更可把前所提出的一點，加以注意，這一點，在一刻以前似乎弄得我們的問題極爲複雜，但現則大可使之簡單化了。我們會界說忠爲一自我對於一主義之自願的盡心。在答辯倫理的個人主義者時，我們又曾堅持一切忠之高級形式，是包含自主的選擇的。這主義之能訴諸於我的，必然對我含有一種根本的誘惑性。這主義必然可激動我，鼓舞我，喜悅我，而終則佔據我。而且這必然也是由我的社會秩序，置於我前，而爲一種可能的，實際有意思的，及活的主義，可以結合多人，以成一個生命之統一體的主義。但如我真是認識我自己道德選擇的意義，仍然我必須在一種地位上，去接受這主義，像我所述的故事上，英國下院議長之自由接受其議長職一樣。我的主義，不能純然是強迫的加諸於我的。使這主義成爲我自己的，就是我自己。這自願說：「除主義之所命外，我無目以視，無舌以言的，」也是我。不管這主義，怎樣多成份，可像是由我的社會地位所指定，然在忠之行爲完成前，我必須參加於這主義之選擇。

既然事情是這樣，既然我的忠永不是我純然的命運，而常常也是我的選擇，那末，我當然能夠，至低限度，在某一程度內，根據我擬議中之主義，對於全人類所發生之實際的善與惡的考慮，而決定我的忠。現在我已有關於主義善惡之主要批評標準在前，我自能夠說明一種選擇原理，而這原理是可以指導我，使我的忠，不僅對我自己，且對全人類爲一種善。

這種原理，現是很明顯了。我可以說明如下：只要在你的權力之內，那你就根據這樣的理

由，去選擇你的主義，而爲之服役，這理由是，由於你的選擇，及你的服役，在世上忠可以加多而不減少。事實上是，你當去選擇及服役於你個人之主義，以使忠在人間，可獲得其最大量的增加。更簡言之是：在選擇及服役於你將對之而盡忠的主義時，無論如何，要忠於忠。

我認這種格言，可以表示一個人，應當怎樣去指導其主義之選擇，只要他所考慮的，不僅是他個人最高之善，而是全人類最高之善。所以這自主的選擇之可能，我們現在可以看出，不是可使我們道德情境複雜，反而可使之簡單。因爲，如你認人類之忠，爲其命運，如你認一人，只當忠於傳統所置於其前的主義，而沒有任何指導其自身道德上之注意的能力，那末，忠與忠間之衝突，確似爲不能解決之問題；隨之人們若盡忠的參加於私鬥，也就沒有解決的方法。但是，個人於選擇其所盡忠的主義時，這自由的選擇，若可以佔一部指導的力量（即令這力量是有限，然是真的。）則每一開明的盡忠者，於選擇其主義時，可指導其選擇，以便這忠於全人類普遍之忠，爲之促進。

五

在第一次演講的結束時，我們會假定的提出一種問題，就是在我們複雜而迷亂的現代世界，在主義與主義互相鬥爭的世界中，何處去找得一種確實值得我們盡忠的主義？這一問題，此刻已在我們討論中，獲得一種答案，這一答案，你可以覺得是暫定的，或者是不切實際的，

但至低限度，在原理上，你應該認這種答案，多少是簡單的，而在人類本性上，則為真實的。忠是一種善，是一種崇高之善。如我自己能找得一種有價值的主義，而為之服役，一如前述議長之為議院而服役，除主義之所命外，無目以視，無舌以言，則在我確是一位活動人物時，我這最高的人類之善，即將成為我自己的。不過，這忠之為善，不是我的特殊權利，也不是僅於我為善。這是普遍的人類之善。因為這簡直就是，在自我與宇宙間，找尋一種和諧，而這和諧之本身，是可以滿足任何人類的。

在這些演講中，我沒有將我的論證，置於某一遙遠的理想之根據上。我是將我的論證，只置於即從我們所發覺的，這可憐而富於情感的人類本性上。這葛萊氏所謂「渴想切望之人」，是只能在社會聯繫中找到的，然沒有一種熱烈的自我肯定，我們仍不能滿足這種人。在本性上，我們的自我意志，是桀驁不馴，亂動無廢的。同時，我們也是有模仿性的，可改變的，且極需要與他人有聯繫的。我們都深切的覺得，既要治人，又要治於人。我們每一人，都要為其活動世界之中心，然每一人，又渴想與最遠的四周天際調和，與其運行之崇高的秩序調和，與我們一切亂動的行為調和。在上的星辰，可吸引我們，然我們又要把足堅立於人類的地球上。我們的同伴，以其習俗之力，可壓倒我們，然我們為這自然而不能滿足之渴望有激動後，轉而又要他們，總當聽從我們每一個別欲求之呼聲。

現在我們這種分割的天性，要求與本身協調，這是追求統一之長期的掙扎。這種天性之內

部和外部，自然的在鬥爭着。可是牠又在意志上要求這兩部。牠要這兩部成爲一個。這種統一，即內部與外部之統一，只有忠能爲我們供給之，只有這樣的忠，雖以其向外及向上之行爲，以其服役及順從之行爲，而能使內部自我加強與提高的忠；只有這樣的忠，當其誠懇的主張，除主義所命外，不能有所見，有所言時，乃知其目與舌，從沒有像這樣大部份，這樣可自傲，認爲已有的忠；只有這樣的忠，當其最容易成爲厭煩，或當其將滅亡於盡心於本身的行爲之際，而使之充滿生命的忠，乃能爲我們供給這種統一。這樣的忠，把私人內部的情感，和其外部順從社會的表現，結合成爲一個生命。這就是忠之要素。在任何盡忠者中，忠都可有這些特性。這忠之情緒，誠可依乎盡忠者之品性，而有無窮的變化，然忠對於他們，都可得到一種積極的和平，一種在痛苦生活中的安靜，這種安靜，是神祕主義者愛喀爾特氏，也要充分的加以重視的。（譯者按：上述兩節，意在認忠可調和個人與社會間之衝突，可調和自主與服從間之衝突。）

所以忠對於一切人，皆爲一種善。而忠之於任何人，其爲一真正之善，亦一樣的如忠之在我。因此，如我誠欲尋求一有價值的主義，則有什麼主義可比忠於忠的主義，也就是使忠在人間發揚的主義，更有價值？如我能在負責而有效的生活中，爲這主義而服役，如有某一促進人類普遍之忠的實際工作，若議院之於議長的工作，可以成爲我的，則我的畢生工作，即可由之而獲得；而我也可在這種服役中，所覓得之善，而時時刻刻，確知我的主義之價值。

於此我不僅可得一種內部與外部之統一，且可在全人類生活之統一中，求得一種統一。我所爲我自己而尋求的，也就當明顯的爲全世界而尋求。一切人都是我的主義之共同服役者。在原則上，我不當反對任何人的忠。我所當反對的，僅是人類於其忠之盲目，僅是現在人類私門所表現的，這種不忠於忠的悲劇。如果這種自我之自願的盡心於一主義之忠，是崇高之善，則我當爲這顯是人道所最需要的普遍之忠，爲其積極的互相促進，而對一切人宣傳，而對自己努力實行。

既然凡是人類都有盡忠之能力，一如其都有理性的能力，既然最平凡，最卑下的人，都可以像大人先生一樣的誠心，那我就當在不論何處，可以爲我的工作找到人性的題材。同時我也當知，如果忠誠不像那波特亞氏演辭中所謂「慈悲」，不能常是最有力中之最有力者，可是忠必然像慈悲一樣，能成爲正位的帝王，而勝過其王冠。由之而我也可確知，這種盡忠之善，是值得我盡我能力之所及，而將其帶給每一人，不管他是高尚的，或卑下的。

由是，如果我能確知有某一實際的方法，以使忠於忠成爲我生命上實際的主義，當然這樣去爲我自己，而指定我的主義，是仁慈而合理的事情。因之我們的問題乃變爲：是不是有一種實際的方法，去爲忠於忠之人類普遍的主義而服役？如果有這一種方法，這是什麼方法？我們能不能看出，這使忠在人間，有較充分的成就，有較廣的效力範圍，及使其統治人類生命的主權，較有力的行動，是怎樣的乃切身之事嗎？如果能夠，則我們誠也可看出，要怎樣去爲這真

正天國的主義而工作了。

六

然我仍怕你們聽到了這種可爲我們忠之適宜對象的，可能而合理的主義之陳述，你們可一直作下列的反對；這可以算是一種可能的主義之界說，但這是與一種不切實際的界說。因爲一個人，要法促進人類一般的忠，究竟他能做什麼事呢？人道主義者的努力，已是一件老故事。他們的效力，常常爲我們能力的狹小，及人類本性的複雜，而受到限制。假如有任何博愛的教訓是熟知的，那就是這一教訓，即任何人，只想盡力去幫助全體人類，而不先從幫助其最親近的人着手，必然勞而無功。所以這種忠於普遍之忠的主義，怎樣可以構成任何實際可行之生活計劃呢？

對於這種問題，我可以馬上回答，就是我認個人，以其有限之能力，祇可將其工作，限於某一穩切的個人範圍內，而爲普遍之忠的主義而服役。他必有其自身特殊的，個人的主義。但是他這種主義，仍可以被選擇，及被決定，以使之成爲促進普遍之忠的，一種有意識的努力。當我開始指示你，這事是如何可能時，我可以馬上由你似乎覺爲不切實際的生活計劃，而進至尋常而熟知的品德活動之範圍。我這種普通計劃之唯一價值，即在從這種計劃中，可以看見這些尋常的品德，由其與這最高主義之關係，而變形而榮耀。我的主張是：一切尋常的品德，只

要這些品德確是可以成立，確是有效，都是忠於忠的特殊形式，而且這些品德，也須由一種做善事之崇高努力，也就是使忠在人間勝利的努力，而使之集中，使之興奮，使之有存在的理由。

在這裏我要堅持的第一點就是：我們所一直已知道的，忠乃依乎自然興趣與自由選擇之間之一種特殊而微妙的聯絡。沒有人可僅順從其自然衝動而盡忠。然也沒有人可不依靠及運用其自然衝動而盡忠。如果我是盡忠的話，我的主義必時時刻刻在鼓動我，必覺醒我肌肉的活力，必引起工作的熱誠，即令這是痛苦的工作，也不計的。我不能忠於空洞的抽象。我僅能忠於我的生命，能以身體的行為加以解釋的事物。忠對於我之全部機體，是有其原始的吸引力的。我的主義，必須與我之人類生命，合而為一。可是這一切，又必不能沒有我之自願是選擇而發生。我必須控制我的盡心。這種盡心可以佔據我，然卻不能沒有我之自動的合作；因為這是去接受這種佔據。所以這種你個人盡忠的主義，實有如舊日神學上所謂神恩一樣。這主義之必須控制你，有如神恩之必須控制被拯救的罪人然；但你自己的意志，必須能接受這種控制而後可，純粹強迫式的神恩，是永不能拯救人的。

這種自由選擇，與自然興趣間之聯絡，其可能，實為人類本性上的事實，你自己日常工作上之每一行為，都可用為這種可能的例證。沒有自然興趣，你不能做有恆的工作，然任何人，若僅為這種興趣所左右，也不能做有恆的工作。忠是某種自然的欲求，社會依從性之某一限

度，及你自己有意的選擇，這三者間，一種完美的綜合。

因此要忠於忠，我必須先行選擇合乎我之本性的，盡忠行爲的形式。這其意是，在我的生命之一面，我必須像那些最不開明的盡忠者，有一樣的行爲。我將爲我之自然品性，及我之社會機會所提示的主義而服役。我將選擇我所喜歡的朋友。我爲我的家庭，我的團體，我的國家而服役，其一部份理由就是，我覺得盡忠於他們是有興趣的事。

然在我的生命之另一面，我一切較爲自然及所謂偶然的忠，仍然要受這種原則之有意的運用所控制，所統一，這原則就是，不管什麼是我的主義，這主義應該在我的能力之內，是促進普遍之忠的主義的。所以我不能允許我之特殊主義的選擇，成爲純粹是偶然的。我的各種主義，必須構成一種系統。這些主義，必須全部構成爲一個單一的主義，也就是我的忠之生命。當明顯的衝突，發生於我對之有興趣的主義中時，我可以運用各種方法，（這些方法，是以後我們要在這些演講裏加以研究的）有意的把這種衝突，變爲最大可能的和諧。例如，我可以對我所自然與之結合的主義之一而言曰：——

我雖深愛君，我亦愛榮譽。

不敢多愛君，敢多愛榮譽。

在這種熟知的精神中，我之忠，即在我個人生命之範圍內，也可以一種統一和諧的盡心爲自的，不對各種衝突的主義盡心，但對一主義的系統，也即對一個主義而盡心。

既然這一個主義是我的選擇，是我生命的主義，那我的社會地位，誠實對我加以提示。我之自然能力，和我之愛尚，可以把這主義，對我造成爲功羨的，然我永不會讓純粹社會慣例，或純粹社會傳統，或純粹私人的任意，來把這主義加諸於我。我之爲忠，將是個人主義的，且謹慎的堅持，不管我還是其他什麼人，但在我一切實際的活動中，我將是一位盡忠的個人，而在我的能力所及，我也是一位爲普遍忠之傳佈，而選擇其個人的主義的。兼之，我之忠，將爲一種在長成中的忠。我將不捨棄舊的忠，而增加新的忠。在我之忠內，是有進化的。

結果我的主義之選擇，將要避免和他人主義間不必要的衝突。這樣將將在消極方面，表示忠於忠。破壞他人之忠的，將不是我的主義。可是既然我的主義，是這樣選擇，和這樣組織，卻仍把我限於狹窄的個人範圍內，既然我直接有助於人類的，是這樣小，你仍可以詢問，究竟將我的自然興趣加以這一種控制後，我所能爲普遍之忠的主義而服役的，有多少補益呢？

我的討論計劃，不是要去對任何二位可憐的人類，而鼓勵他關於他自己的能力，有什麼極大之影響範圍的幻想。但是，如果我實是盡忠的語，那末，只由我這實際的，和個人的忠之力量，我即可爲這普遍之忠的主義，而有所盡力，這是千些旁人的生活經驗，就可以使我知道的。因爲最鼓勵我，最激勵我去盡忠的，究竟誰呢？我的回答是，任何盡忠的人類，不管他的主義是什麼，只要他的主義不引着我的位置，只要他的主義不直接損害我盡忠的機會，都可以

鼓勵我，和激動我去盡忠。我的同伴之特殊私人的主義，不必直接就是我的主義。他可以由其忠之傳染性而間接的鼓舞我。他爲我表現了一種忠之模範。由於他的忠，他指示關於忠的價值。我前面所說的那些平凡而不爲人知的老百姓，因爲他們本身的忠德，對於我們大家，實是很可寶貴而有興奮性的模範。

要使我發現我自己怎樣去盡忠，從那一種人我纔能得到最好幫助？是不是從那些主義是直接的，及有意識的和我相同的人呢？這有時候當然是這樣。但其他的人，主義顯然和我的主義有許多地方相距太遠的人，也會幫助我對於忠有極真切的認識。

例如：我有一位青年時候的朋友，已許多年不見面。這位朋友有一次遇到一件兩難的事，就是他得在一種他所歡喜的學術事業，和一種有地位的職業之間，加以選擇。這後一種職業，只要他肯和他的主管官同謀去欺騙民衆，他就可以使他的地位蒸蒸日上。可是我這位朋友，毫不猶疑地是忠於忠的，是說實話的，所以他就拒絕作這種同謀，拒絕後一種職業。然因爲要他同謀的主管官，是一位有勢力的人，結果就把他在社會上做事的機會，根本的爲他破壞。我這位朋友爲着要幫助以後的人，更加尊重真理起見，乃退居於被誤會，且被人忘記的地位。現在，我這位朋友，爲其忠而犧牲的社會地位，是和我無關係的，即他爲之而盡忠的半義，也不曾在最近，把他和我，在社會事業上，接近起來。就令我和他住在一塊，我也不敢確定我們倆人的興趣，可以彼此密切聯絡。因爲他是一位極專門化的人，且像許多學者一樣，多

少是歡喜獨居的生活的，餘則，我也從沒有像他一樣處於這種需要犧牲的地位，從沒有遇到像他這種偉大的選擇。即社會對於他這種忠實的報酬，也不大公平。所以自這一社會看來，他現在並不知我接近，而且他也不是極有勢力的人。可是我卻負他一大債，我應該很感謝他。由於他這種自由的犧牲之模範，他指示我關於忠之一種善，這種善沒有他，我是會太過盲目而不見的。他是一位不喜歡恭維的人。我現在若拿贊美的語言，或安慰的語言，去對他說，這是沒有用的。他是拿單一的心腸，和清楚的頭腦去作這種選擇，而他也常常不願意受稱贊的。要對他說，我是怎樣受他的模範之助，我是怎樣受他的感動，或有多少同伴，他會間接的幫助他們的忠，這是要經過很長的時間，在另一世界中，我能遇到他的時候。因為我相信除了我自已外，當有不少其他的人，所受他的影響，遠過於他自己所知，或他們所知。我也相信今日國中，忠和科學真理的某種標準，所以比以前較高的緣故，就是因為有這一位忠心的學者，這種自我犧牲的行爲。

所以忠是有傳染性的。忠不僅可以傳染到你自已特殊主義之共同工作者，且可傳染到一切知道這種行爲的人。忠是一種善之可以傳佈的。你在忠之內而生活，你即可由之而培養忠於他人中。因此可以對盡忠的人說，要忠實，要對你的少數事情而忠實，因忠之精神在暗中，由你而傳至你所不識的多數人時，可以使你不自覺的，成爲許多事物的主宰。所以忠於忠不是一個不切實際的主義。而你之爲道主義而服役，也不僅使你成爲世界的公民而服役，你是爲你自己

個人的主義而服役。當我們把這種道德公式重行表現爲下述形式時，所以這就不是不切實際的規律，這公式是：尋求你自己的主義，尋求你有趣的動人的，個人專注的主義，而以你全部的精神心力爲之而服役；但你要這樣去選擇，這樣去服役，使你由之而表現你的忠於忠，且由你之主義的選擇與服役，忠可以在你的同伴間，得到最大量的增加。

七

但在這裏，關於忠於忠的主義，怎樣可以成爲一種人可以實際的，有效的，及有恆的，爲之服役的主義，我們還僅是開始去說明。忠不是僅爲今日或昨日之事。自有文化以來，盡忠之人，即已存在。即因如此，所以忠於忠不是一件新奇之舉。當人類在戰爭中，首能發起及遵守臨時的休戰協定時，當異鄉客人，首被認爲受神保護時，當款待客人的責任，首被承認時，忠於忠已開始有效力了。忠於忠的方式，實已定下於傳統道德的合理部份中。這傳統道德，是人類經驗所創造的。

由此我們乃進至一種主張，這種主張是我全部忠之哲學的中心。這種主張，我在第一次演講時，曾以不同的語句提出。我的主張是：一切所已承認爲文明人主要的義務，一切每一人對於每一人的義務，都可以適當的解釋爲忠於忠的特殊例證。換一句話，一切我們所承認的品德，都可拿忠之概念去加以界說。我所以認忠加以適宜的解釋，即爲人之全部義務，就是這個

理由。

因爲我們可將最熟知的事實，如某種忠之行爲的形式，所發生的間接影響之事實，來加以考慮。例如，當我說實話時，我的行爲直接是忠於個人聯繫的行爲。這種聯繫是把我和我所允許與人說話的人，在該時該地，加以結合的。在這一事件中，我的特殊主義，即爲這種聯繫所構成。我和我的同伴，乃結合於某一統一中，這是包含我們彼此間談話之某種交涉的統一。準備對我的同伴而說實話，即等於除我所願意接受之聯繫所命外，我是無目以視，無舌以言一樣。這樣說實話，就是忠之一種特殊例證。可是任何說實話的人，於此即已盡其力之所能，去幫助每一人說實話了。他的說實話的行爲，是在促進人與人間一般的信任。至於這種間接的影響，能擴展至多遠，這是無人可以預言的。

就是這樣，所以在商界中，生意往來的誠實，這種信實之表現，實不僅是，也不主要是，爲着參加交易的人而發。這商業誠實的單一行爲，乃忠於人與人間一般的信任之行爲。而這人與人間一般的信任，則爲全部商業機構的基礎。反過來，不誠實的商人，他的不忠行爲，是造成商業恐慌的終極行爲，而這種行爲所損害的一般公共的信任，實遠甚於彼所直接損害之人。因此當我們作誠實的行爲時，這種誠實，不單是，也不主要是，對我們直接往來之人而發，而是對一般的人類而發，是有助於團體的，有利於商業上忠之一般的主義的。

像這樣的言論，其本身自是老生常談；然卻可以使我的主張，即認每一義務行爲之形式，

都是出於忠之一例的主張，變爲具體化。因爲說實話和商業上的誠實既是這樣，我認爲每一義務行爲之形式，也是這樣。每一這樣的形式，都是具體的行爲而忠於忠的特殊方法。

我們曾去找尋有價值的主義，而我們已找到了。這種最簡單的考慮，實將我們尋常傳統道德規條中，一團混亂分離的格律，變爲一個系統，爲一普遍之忠的精神所統一。由你個人單獨的行爲，自然不能拯救這世界，但你可以任何時候，在你的能力內，去促進這構成你及人類世界之崇高之善，也就是去促進這普遍之忠的主義。你的全部義務在此。

把通常承認的人類範圍內之義務，根據這種簡單的考慮而觀察之，則這些義務，實很容易在這一原理下結集起來，這一原理是：要忠於忠。

例如，我有對自己的義務嗎？有的，即在我只要有積極盡忠的義務。因爲忠不僅需要一個願意的僕人，且也需要一個有能力的僕人。我對於我自己的義務是在，爲我的主義，供給一位依我本然的能力，很強壯，很有技巧，足以發生效力的人。健康的注意，自我的培養，自我的控制，及精神力，這些一切，都是依照一種原理，而作道德上的估計。這一原理是，既然除主義之所命外，我無目以視，無舌以言，那末，我即當由我自己的精力，從人類本性所供給的貧乏材料上，盡量使我成爲這主義有價值的工具。這種（在我有時間內所從事的）一個人最高度的培養，實爲我們的原理所要求的。不過，自我的培養，如不與忠相聯，則毫無價值。

我有沒有私人的權利，爲我所應該肯定的嗎？有的，即在只要我私人的權力與所有物，是

信託於這主義，而有時且爲這主義之故，而辯護之。我的權利是道德的爲我的忠之結果。這是我的權利，去保障我的服役，去維持我的職位，去留存我的所有，目的僅在我可以依主義之生命，而運用我之所有。但是權利如不爲我的忠所決定，則爲無益的索取。

至於我對於隣人的義務，則可以熱知的傳統上兩種原理，而加以界說，這就是正義與仁愛。這兩種原理，不過僅是我們一種原理的兩面。一般言之，正義即是忠實於人類的各種聯繫，只要這些是聯繫。正義的自身，是涉及我們所謂忠表現其自身的純粹形式。所以正義簡直就是忠之一方面，就是忠的生活之較爲形式與較抽象的方面。如果你是正義的，或公道的，你即能在選擇你個人的主義時有決斷，你即忠實於這已定的忠之判斷，你即守然諾，你即說實話，你即尊重一切他人的忠之聯繫，而你也僅爲着擁護你自己的主義，然後和他人對抗，爲着忠於忠之普遍主義的利益，然後這種反抗侵略的鬥爭，不可避免。如果你是忠於忠，則這一切形式的活動，在忠所決定的範圍內，都要求於你的。我們的原理，這樣同時已要求這些活動，而又使我們能說明這些活動施用之範圍。但是正義沒有忠，即爲不良的形式主義。

在另一方面，仁愛是忠之一面，是忠之本身直接與影響人類內部生活有關的一方面，這些人類是有享受，有痛苦，而其私人之善，又爲你之行爲所影響的。既然你的同伴所能保有的個人之善，沒有可以超過他的忠，則你之忠於忠，即爲一種最崇高的仁愛活動。既然你的同伴是促進普遍忠之主義的工具，則他的幸福自與你有關，如你能幫助他有一較有效力的生活，則你

就使他較能盡忠。所以仁愛是忠之必然的隨從。而忠於忠的精神，於此即可使我們說明一種聰明的仁愛，是怎樣構成的。沒有忠，仁愛是一種危險的情感主義。這樣看來，忠於普遍之忠，實為全部道德律的完成。

第四章 忠與良心

在這些演講中之一主要目的，即在將我們義務與善的概念簡單化。當我在某一種實際惶惑的情境中，如日常生活所往往引起的時，那最能指導我的朋友，就是幫助我去忽視無益的複雜事件，幫助我去作簡單直接的觀察，幫助我去注意我的情境內之中心事實。一樣的，當一位道德家謀成立一種關於義務之合理的學說時，他應該像在這疑難中作實際指導的朋友，盡力去把我們道德情境上糾紛複雜的事件除去。在這些講演裏，我即謀把我們一切義務集中於忠之單一概念下，而完成這種簡單化的目的。

一

傳統道德，據吾人通常所得，是由一堆混亂的格言合成。其中有多少格言是我們由基督教的影響而獲得。有多少格言是很明顯的非來自基督教，或且反對基督教的。不管這些格言的來源是什麼，不管是基督教的，是希臘的，或是野蠻人的，這些格言都一樣共在於我們心中，而有時則彼此互相衝突起來。例如格言中，一方面說要公道，一方面又說要仁慈。說要慷慨，又說要嚴格要求你所應得的。說要他人而生活，又說要尊重你自己的尊嚴，要肯定你的權利。

說要愛護全體人類，又說要仇視侮辱，要準備為國殺敵。說我們不必思及明日，又說我們須小心儲蓄，須保險。說要培養你自己，又說要常常犧牲你自己。說要忘記你自己，又說我們的行動切不可太不小心，使人說你『你已忘記你自己』。說對一切事要有節制，又說在盡心於正當事件時不可知有節制。這些就是我們通俗的道德上所熟知的矛盾中的小部分。這些矛盾大部分都不是偶然的。差不多這些顯然的道德矛盾都表現多少有意義的真理。我們所要的，是一種方法可以使我們在這混亂的一團中找尋我們的出路，是一種原理可以統一我們的道德生活，而能夠使我們解決這些矛盾的。

這種集中和統一的原理是我們上一次的講演所提出的。我們上一次討論的題目是這一問題：由什麼標準我們可以知道一個擬議中的主義，就是值得我們盡忠的主義？我們的回答是，認為無論如何，這裏是有一個值得每一人去盡忠的主義，而這種主義就是忠之本身。盡你的能力去使他人盡忠，去使他人常在盡忠的態度中，這就是我們由研究忠對於盡忠者的價值而得的一般格言之大意。任何人如依照這種格言而行，他必然的可為他自己界說一種主義，且盡忠於這主義。他這種主要的，中心的道德格言，也可表現為：要忠於忠。

我們所以認這種格言為義務的行為之健全指導，其理由是：第一，因為忠對於任何盡忠者為一種崇高之善。第二，因為這種忠之為善，不僅是少數人所能得，不僅是少數聖人之貴族的物品，反之，忠之為善，是各式各樣的人所能得，只要這些人是有常態的人類興趣，有常態的

自我控制。我們已看見沒有一種健全的人類生活而不供給盡忠的機會。任何盡忠的人，不管他的社會地位是什麼，只要他是盡忠的，他即可獲得一樣形式的精神滿足，就是由自我屈服而得的堅定心態。燈塔上的看守者與社會上的領袖，女僕與帝王，差不多都有相等的機會去盡心於所擇的主義，去獲得這種盡心之善。由這兩點考慮的結果，任何人只要他是去促進忠之一般的主義，他必然的是以一般人類的崇高之善為目標。他的主義所以也必然是有價值的主義。

且促進忠之一般的主義之舉，其本身也不是不切實際之舉，也不是空泛的慈善行為。反之，在你為你的同胞而作的一切努力中，你之幫助他們去盡忠於他們的主義之努力，或者就是最普遍可行之舉。因為任何直接的慈善行為，除了少數人，他們的幸福是和你最密切者外，是很顯明的不容易把幸運給與任何人的。某種形式的禍患自由由醫院解除，或可由私人的技巧與仁慈而加以解除。但是當這受害者禍患解除之後，他仍然不過重立於生命的門口，而你怎樣能把生命之本身給他的問題，仍沒有回答。於此，你若謀使爾的同胞富足，給他不勞而獲的財物，你即可在事實上僅教他去浪費和懶惰。如你謀用你自己的方法為他尋求幸福，則你可以發覺他照常是喜歡用他自己的方法去尋求幸福。如你謀使他滿足，則你可以和他不知足的自然欲求發生衝突。

可是如你設法使他盡忠，則你所能幫助他的必甚多。因為我在上一次演講結末時已指出，凡一切常識所適當的認為你的對人類之通常義務，都可以，而且應該，視為幫助普遍忠之主義。

的實際有效的方法。這樣你對你的同伴說實話，你即幫助他對於人類的信任較強。這種對人類的信任，又可轉而幫助他自己去說實話。而說實話的結果，可使他得到不少真正的和平，因說實話就是忠之一種形式，且可幫助他以不同的狀態而忠於他自己。所以在你與他尋常和平往來中有多少是明顯公認的義務當做的，你即有多少其他可以幫助他盡忠的方法。

讓我再來舉一個例，這個例是我上一次的演講沒有用過的：在人類尋常交際中，禮貌的眞正價值，是在禮貌乃忠於忠之一種表現，乃幫助每一接受禮貌或看見禮貌的人，使其自行採取一種盡忠的態度，以應付人與人間和平合理之往來中所代表的一切主義的。事實上，禮貌的形式大部分是由從前（或現在仍是）多少是盡忠的儀式表現得來。所以禮貌可以界說爲，明顯的採取一種盡忠態度。以眞正的誠心而採取這一種態度，即是在你的非常行動中去表現忠於普遍的忠。對你一個同伴而採取這種行爲，你即於其時其地幫助一切知道你的行爲的去盡忠。因而禮貌之爲一種義務，不太是對於你所敬禮的個人，而是對於一般的人類。

所以去幫助你的同伴盡忠是有許多方法的。在上一次的演講我們也曾提出認爲最有效的辦法之一，就是你自己盡忠於個人所擇的主義，這主義是確切的爲社會的，而又構成你的職業的。這種特殊主義不必是你目前所要幫助的人在其時直接有興趣的。你之忠於你自己的主義，即可以證明這主義是有傳染性的。任何盡忠於他自己主義的人，只要他不去攻擊他人的忠，而只讓他自己忠的模範發生效力，他即可由這種盡忠的行爲而幫助普遍之忠的主義。任何促進

普遍之忠的人，他的主義也即不會缺少實際的方法，不會缺少現有的機會去爲他的主義而服役。

我們的原理因此可對每一人說：由你自己方式而生活於一種盡忠的生活中，生活於受忠於忠的普遍原理所統治的生活中。爲你自己的主義而服役，但得要這樣去選擇你的主義，這樣去服役，以便由你生活的結果忠在人間可以發揚。命運誠可以使你選擇職業的範圍非常狹隘。環境的必然性也可束縛你去從事某種厭煩的工作。但你得盡量把忠在你生命所能一致的獲取之一切而使這些工作愉快。讓忠爲你的最大價值中的珠寶。把你所保有一切幸福，或由不忠或非忠的活動所能得的幸福賣掉，而去買這些珠寶。當你已找得，或開始找得了，你個人的主義時，你得在忠於忠的原則此後所允許的條件下，堅決的忠實於這主義。這就是說，如果你發覺你已選擇的主義是包含不忠於忠的，如一個人於宣誓盡忠於一位領袖後，發覺其領袖是人類的主義之叛徒時，你即可把這已擇的主義完全捨棄。但除了爲着較高級或較深入的忠，實際需要這改變時，你永不能捨棄已擇的主義。

同時，這忠於忠的原理明顯的需要你去尊重一切人的忠，不論你在何處找得。如果你同伴的主義在某一事件上攻擊你自己的主義時，如果在這樣的世界內衝突是不可避免的，那末，你爲着要盡忠於你自己的主義，你不能不和你同伴的主義作戰。但就是這樣，你也永不能攻擊他的忠之精神中誠懇真實的部分。即令你同伴的主義包含對一般人類的不忠，你也不可責備你同伴的

忠，只要這是忠的話。你儘可責備他盲目的所擇的主義。一切盡忠的人都是兄弟。他們都是一種精神的兒女。忠於忠所包含的就是對這種精神不論在何處發現而作積極的促進的。遊戲中的公道，戰爭中對敵的尊重，對他人誠懇信仰的容忍，這些品德都可認為僅是忠於忠的變相。當你能夠，你就去防止忠與忠間的衝突，當這種衝突存在，你就去減少之，且由公道及騎士式的態度去對付敵人，故當衝突不可免時，即利用這種衝突去促進忠於忠的主義。這樣的格言，顯然是我們的原理之結果。在統一我們的道德規條上，所得於我們的原理的豈不甚多嗎？

二

但對於方才所說的通俗道德上的矛盾，我們能不能從我們的原理而得到一種指示，去幫助我們由這混亂的情境中超出呢？『要公道，而又要仁慈。』這兩種格言，在其是正確的時，則如我們上次演講的結束時所指出的，僅不過是對於忠之可識別而不可分離之兩方面的注重。我的主義把我的同伴和我自己在社會聯繫中聯絡起來。這些聯繫，依我們通常對於生命的人類解釋，是代表超人格的利益的，代表關於財產權，正式的責任，各種允諾，及各種可抽象界說的關係之利益的。如果我是盡忠的，我即尊重這些關係。而我所以這樣做，即由根據這人可盡忠的主義的界說，除非這些聯繫保存無恙，這主義將成爲無物。可是去尊重這些關係的本身，即等於人所謂公道。同時，我們共同的主義，也爲我及我的同伴所可發生個人興趣的。只要我們

都知道這主義，我即愛之喜之。所以忠於我們的主義，我也就對我的同伴仁慈。因在我幫助了他的認識或洞見時，我即促進了他的喜悅。但不和忠德結合的仁慈，則有如銅鍍之叮嚀作響，徒爲純粹的情感主義而已。而抽象的正義或公道，離開忠德而言，也是一種殘酷的形式主義。我的同伴所要的是盡忠。這是他最深切的需求。如我忠於這種需求，我即可使他真正喜悅。然不和忠德結合的仁慈，自也可使我的同伴得到片刻的樂趣。不過這種仁慈會像『幻想一樣天折於搖籃中的』。就是這樣，如我是盡忠的，我也是公道的。公道或正義，如不是忠之一面，即無存在的理由。所以仁慈與正義的真正關係，可最適當的以忠之概念去界說。如任何人說：『我將指示爾關於我這沒有忠德的正義或仁愛』，則盡忠的人可以正當的回答：『我將指示你由我的忠而表現之正義及仁愛』。

同樣的，關於道德問題上嚴刻與慷慨，謹慎的先見與目前的信任，自我屈服與自我肯定，愛與正當的反抗敵人，這些道德間的適當關係，我也認爲可最好的依忠於忠的原理而加以解決。至關於對自我之本身福利問題，盡忠的人也是培養自己的，也對自己的財產權利很小心的，目的即在爲其主義而供給一種有效的工具；然當其志在忘記自己時，即因自我可爲他的忠之障礙；而對私人財物之無益於主義的服役的，他也志在加以忽略。當他肯定他自己時，他是因爲除主義之所命外，無目以視，無言以言的；而這種自我犧牲與自我肯定，也就是他主義的敵人所當留意的。這樣，一切關於爲我與無我之間的矛盾都可由忠而解決。任何人知道這種忠

的態度，及保有這種忠的態度，他必然即解決了由特殊事件所產生的一切矛盾。任何人認識這忠於忠的性質，認識這實質之表現於遊戲上的公平，戰爭中的俠義，信仰上的容忍，及防止忠與忠間發生衝突的精神，也即認識忠於忠的意義，他即獲得了解決一切熟知的道德之謎的關鍵，這關於愛人與嚴正品德間正當關係之謎，及這衝突的倫理之謎的關鍵。

三

你可以看出，我是有意主張忠於忠的原理可為常識所謂『良心的命令』之充足的表現的。當我提出這種主張又把我引至另一新的問題，即為本講題目所謀加以重視的。

較切實際的說來，我們的次一問題，可採取這樣形式的詢問：這忠於忠的原理，是否不僅為解決某種疑難的方法，而且可為我們日常生活上發生的可疑之道德情境，而試驗其孰是孰非之一般可靠而充足的標準？我們曾經指出那些熟知的義務和品德，如說實話，如禮貌，如遊戲上的公平，如對敵人的俠義，如果我們要的話，都可以認為忠於忠的特殊形式。但你可以插言反對，認為拿我們的原理去解釋我們所已承認的義務或品德，這是一件事情。然當一個人有所疑時，運用忠於忠的概念，作為找尋何所當為的普通方法，這又是另一件事情。我們的原理是否常為一種實際有益的指導？或者，用熟知的名詞來說，我們的原理是否可以適當的表現通常一班人所謂『良心的命令』呢？

這「良心」一辭現已在我們忠之哲學內變為重要，然這是一個意義極多的名辭。關於人類良心的真實性質的問題，實為一個複雜而困難的問題。關於這一問題，我在這裏只就為我們實際目的所需要的方面加以討論。在說明我的要忠於忠的格言時，我誠已提出其為普遍指導行為的格言。但當我們說：「我的良心命令這種或那種行為」時，我們大多數人都不肯認良心可為任何格言所界說。在日常生活上，我們的良心似乎是代表許多互相聯絡而又彼此分明的動機，如謹慎、慈善、合理、虔誠等。良心的許多要求，也似乎頗為神祕，所以我們常說，「我不能確切的知道為什麼這事或那事是對的，然我卻深覺其是對的，因為我的良心告訴我這樣。」所以良心之為物，既然似乎是一種極複雜而有時又頗為神祕的力量，你自然對於一位道德家的意見有所遲疑而不肯馬上接受，因為你可以認道德家的企圖是把良心的要求過於簡單化了。因此你仍可堅認我所提出的道德學說，一方面是像倫理思想史上所有其他道德哲學一樣，這種學說你可堅認為沒有力量去為任何人解決由良心所引起的真正迷惑的事件的。

非難道德哲學家徒作崇高原理之報告，而關於這些原理要怎樣實際應用，則除常識所已決定的事件外，即永不能告訴我們，這是過去對於哲學的倫理學早已有之的批評。我要來指示你們關於我個人怎樣去應付這種批評，且指示你們關於我的忠於忠的原理，在什麼方式，及什麼限度內，是可以表現真正的良心命令，是可在疑難的事件上告訴我們要怎樣做。

良心是什麼？你們都可以共認這良心一辭是指我們心態上的所有物，是可使我們對道德問

題發生時能夠正確的或錯誤的下某一種判斷的。我的良心就是我心態上的裝備，而告訴我關係於行爲的是非的。而且我的良心也是認可或不認可我的行爲，是寬恕我或責備我的。關於良心的一般性質與機能，我想我們大家在這點都可無異議。但當下列的問題發生時，我們關於良心的意見即開始不同。這些問題是：我們的良心是生而有之的嗎？是由訓練而獲得的嗎？良心的命令是一切人相同的嗎？良心是上帝所賜與的嗎？良心是不會錯誤的嗎？良心是心靈的特殊能力嗎？或者良心僅不過是代表一束道德判斷之習慣的名辭，由社會訓練，由推理，由行爲結果上的個人經驗而獲得呢？

四

要回答上述問題之於我們有關的，則轉而注意於我們個人生活性質上之主要特點是重要的。如果不以「什麼是我的良心」的問題爲念，進一步詢問，「我是什麼及我是誰」，則這些特點中之一即可表現出來。這後一問題自然也包含無窮的方面，而這一個問題的完全回答，也將構成一種玄學的全部系統。但在我們目前目的上，只要指示這「我是誰」的問題，除非以我的生活計劃與目的之某種說明爲根據，否則我說不能回答就夠了。在回答「你是誰」的問題時，人可先說明他的姓名。但是他的姓名不過僅是一種附屬品。次則他常可進而說明他住在那裏，及他從那裏來。他的家及他的生長地，早已是可算爲構成他的人格之有關的方面了。因爲居住

的地方，國家及生長地等等，及關於一人之偶然事實，都可表明他的人格，主要的是由於這些事實對於我們要進一步知道他的社會關係，社會效用及活動，是有重要的幫助。

但是「你是誰」的回答，只有當他說明他的職業，且實際的說明他的目的和這目的怎樣在他的生活上表現時，然後這回答方開始算是認真的。而當他繼續的說，「我是這些許多事業的作者，我是這些朋友的朋友，我是這些相反目的之敵人，我是這家庭的份子，我的理想是如此這般，及怎樣的表現於我的生活，」那末，他在回答「你是誰」的問題上，他是對你詳細表明了關於這一問題之最可以表明及最值得知道的了。

總之，我認爲一個人，一個體自我，是可以界說爲依照一計劃而生活的人類生命。如果一個人可絕無計劃，無目的及被動的而生活，則他可以認爲是一個有機體，如果你要，也可以認爲是一個心理學的標本，但不能認爲是人格。因有人格之處，即爲有目的在生命中表現之處。如果有許多目的和這人類的生命相聯，有許多計劃在這生命中，然在許多計劃卻沒有可見的統一與聯繫（這是常有的事），則在那裏只有自我性之許多剎那的一瞥，只有許多斷片的自我與這人類機體之生命有關而已。在那裏即不能發現一個自我，不能發現一個人。你之爲一個自我只有在與你的有機體相聯之生命中有一種目的貫注於其中。所謂「此人」與「此我」者，實指這人類生命之表現某一目的者。自然，這表現於單一自我生命中之單一目的，不必是要爲這自我以抽象名辭加以界說的目的。反之，我們多數人都覺得我們的生命是依照一種方式爲我們一

種努力所統一，這就是我們隱約的謀肯定我們自己爲這世界中的個人之努力。我們許多人都沒有找出什麼是最好的方法去肯定自己。但我們卻盡力謀找出之。這種尋求方法之努力，卽已以某一目的之統一賜給我們的生命了。

可是在我們是找出了某種主義，這主義的範圍是大於我們自我，而又爲我們所極願盡忠的，則這主義卽可爲我們的生命供給其所需要的統一，而決定什麼是每一自我的狀態，卽令我們偶然不能以抽象的名辭去界說道主義的確切性質，也沒有關係的。因爲忠有時是幾乎默默無言的；這在我前面所說的許多平凡不爲人知的忠之模範中就是這樣。他們是很明白的在行爲上而表現他們的忠。他們常常不能很適當的以語言表達其忠。他們之於他們的事業也不能有抽象的說明。然他們的忠卻以一種專業給他們。忠統一了他們的活動。忠使每一盡忠的人成爲一個體自我，成爲受一種目的所統一的生命。這種目的在這樣的事件內，可以在意識上，僅是一種願爲主義而服役的飢渴，一種對理想的職業之自傲的服從。然無論如何，忠之所在，卽有自我，有人格，有結合於生命中的個人目的。

且進一步來論，如我們第一次與第二次演講中的理論是對的，則凡人類自我之獲得實際的及意識的統一的，卽有某種忠之形式。因爲我們已看見我們本性上所原來結合的一團本能，情欲，社會興趣，和私人的叛逆性，除非根據某種忠之目的，卽永不能獲得任何有效的統一。

總結所述而言，一自我之爲一生命，卽在其爲單一之目的所統一。我們的忠，卽供給這些

目的，由之而使我們成爲自覺統一的道德人。在忠沒有達到任何確定性時，則所有的僅不過是一種謀成爲個人自我之含糊不明的追求。這對於真自我之追求，已是一種生命目的，已可把這人的生命個體化，而以一种工作給他。但忠則可使個人得到充分的道德自覺。忠是自我之盡心於一種主義，首先把自我成爲一種合理統一的自我，而免除了許多人生命上所尚存留的狀態，免除了努力成爲一個人，有如釜中之水，沸騰湧沫，至生命終止而告竭的狀態。

五

但現在你可以詢問，這一切自我的見解，與良心有什麼關係呢？我的回答是，唯由前述的自我學說，然後良心的性質可以明瞭。

假定依前述的意義，我是一位頗爲完全統一而盡忠的自我。我的自我於是即有兩方面。一方面我是生活於一種生命中；另一方面，因我是盡忠的人，所以我有一種理想。這生命的本身不即是理想。生命與理想間，常常在某一意義上，是彼此分明的。因爲沒有一種我之生命的行爲，沒有我之有限的一組行爲，能夠完全實現我的理想。我之理想來自我的主義，一如前述故事中，下院議長之理想來自下院一樣。我的主義範圍則大於我個人的生命。因而這主義常常拿一種理想給我，而這理想之要求，則常多於我們所已做的，且也每過於我在任何一刻間所能完成的。然即因我的理想之這種廣大性，即因我所盡忠的遠大於我所能企及的，即因這一切，然

後我的理想乃能統一我的生命，乃能使我成爲一個合理的自我。

所以如果我實爲一自我，則我之一種理想即常常與我的實際生活爲對立之物；而這生活之每一行爲，關於其道德價值，都須受這理想之判斷，估計，及決定。因之，我的主義——這經由我個人理想而自行表現於我自己意識中之主義——與我的理想合而認之爲一，即執行傳統所加於良心的一樣機能。自我們忠之哲學言，我的主義即是我的良心，而所謂我的主義，則經由我個人生活之理想加以解釋的。當我注視於我的主義，我的主義即爲我供給一種良心；因爲主義將一種生命的計劃或理想置於我前，然後不斷的促我去把這計劃，這理想，和我起伏無常的衝動，加以對照比較。

試舉例來說明：例如我是一位在職的盡忠的法官，我的主義即爲這法官的職責，而我法律上的良心，就是這當法官的全部理想，就是這理想和我當前而狹隘的意見間之對照。如果我在法庭內，於某一刻間，有偏袒訴訟者另一方面之趨向時，則我的理想可以說：但是法官是不偏袒的。如果我謀不加查考而急促的判決案件時，則我的理想也可以說：但是一個法官是要計及全部法律之與遺案有關的。如果有人向我行賄時，則我法律上的良心可認此爲根本與理想不相容，而加以拒絕。不過要有這種法律的良心，當然須我能認我的職業爲實現某一目的，某一主義的。這種目的當然我也是從這職位上的傳統而督得。但要有自己的法律良心，我得要自願的接受這些傳統爲我自己的，且根據這些傳統而認識我自己的生命。這樣，任何有良心的人，如

藝術家的良心，政治家的良心，一位朋友的良心，或家庭內忠實份子的良心，都可作如是觀。謀有良心，就是謀有一主義，就是把道主義所決定的理想，去統一你的生命，去把理想與生命加以比較。

如果這種分析不錯，則你的良心，簡直就是構成你道德人格的生活理想而已。你有了你的良心，你即可以覺得一種個人獨有的計劃。你的良心以這種計劃貢獻於你，只要是這計劃或理想和你所力謀用以實現你的計劃之生命有分別。你所生活的生命，你的經驗，你的情感，你的行為，這一切，只要你個人生命的理想計劃可以實現，都是你的理想計劃之實現。

但沒有一種你的行為可以完全表現你的生活計劃的。既然你的主義是常常在你之外，你也就常有做不完之事。因此這生活的計劃或理想，乃與你的實際生活對立，像一種普遍的權力，去試驗這實際生活的每一行為，有如法官的法律良心，將其每一法律上的行為，都與其做法官應有的個人理想比較而判斷之。所以我的良心就是這理想之使我成爲合理的自我的，所以就是這主義之鼓舞我及統一我的。認良心爲我內部之物，則我的良心即爲這自我之精神，這種精神初則運行於自然欲求之表面，繼則逐漸創造這個人生命之天地。這種精神達到了我的真自我之全部，然卻不能在任何行為中充分的表現之。以故，當我們把理想與單一行為加以比觀時，我們即在判斷自己，在責備自己，或贊許自己。

這樣，我們的忠之哲學，即爲我們供給一種關於某種意識之理論，而這種意識，卻無論如

何，滿足了傳統上所謂良心的機能。我幾乎不需要去說，我現在所述的良心，其全部并不是天生的。反之，這良心是道德生活的花，而不是根。但除非我們獲有天生的合理能力，除非我們是有社會傾向的人，除非我們可以發展我們的理性和社會能力，使我們能見人類之善即爲自身之善，簡言之，除非我們由遺傳而得有一種真正的道德性質無疑的，我們也永不能獲得這種良心。

以這種良心性質之意見爲據，則我們對於所謂良心無錯誤者，又有何意見？我回答說：我的良心之會錯誤，或不會錯誤，實如我之選擇一種主義可以錯誤，或可以不會錯誤一樣。因忠之爲忠，既然常是一種善，則任何盡忠的自我，其良心決不會完全是一個虛偽的指導。既然忠可以在許多方面是盲目的，則一人的良心在許多方面也可以是盲目的。在另一方面，你的良心，在任何發展的階段上，無疑的，是你在其時所有之最好的道德指導，因爲把良心認爲是在你外面的權力，則良心就是放在你面前的理想與主義；然若把良心認爲是在你內部的，則良心就是你的自我之精神，就是使你成爲合理的道德人之理想。離開這良心，則你純然是一個道德人格之假冒者，純然是一種許多欲求的激動。且你只有你自己的生命去生活，所以也僅能由你的良心去教導你怎樣生活。不過你的良心自然會和你一同長成的，猶如你的忠及你的主義之會長成一樣。最好的方法去使牠們一同長成，就是把你的生命貢獻於牠們，爲之服役，及求其表現。

如此界說的良心，實爲我們每一人的個人事件。在我們許多人是相同主義的共同工作者時，尤其是在我們大家（如果我們是有識見的）都是普遍忠之一種主義的共同工作者時，我們誠可共享有相同的良心。但我們中若沒有兩個人可生活於共同的生活，或不能成爲相同的個體之人類自我，則我們中也沒有兩個人可獲有同一的良心，也沒有兩個人願意去獲得之。你的良心不是我的，然我和你卻可以共享相同的道德真理之無限範圍，而我和你也同須受忠於忠之相同要求之限制。這忠於忠之要求，也必然在無窮的方式中而自行對我們說明。盡忠的人不都是單調的做相同之事的。可是他們卻各自的參加於一種忠之精神的無窮不同的樣式。

至於這良心是否可在任何意義上認爲神聖的，則我們在結束的演講討論忠與宗教之關係時，可以知道一些。

六

爲着我們現在的實際目的之需要，我們已有一種良心的理論在前，爲我們忠之哲學所要求的。我們需要這種理論以備回答下面的問題：就是這要忠於忠的規律，對於我們去解決道德懷疑的事件，究能有多少幫助？這種原理又怎樣可供給我們一種方法，去發現關於常識所謂「良心命令」之單一事件上的特殊格言？

這些道德的懷疑，在盡忠之人的心內，究竟是怎樣產生的？我的回答是：道德的懷疑，在

盡忠之人的心內，是產生於當忠與忠間有顯然的衝突時。因在事實上，這主義之統一我這樣複雜的人類生命的，決然不是完全簡單的主義。由於我們的本性，由於我的社會訓練，我是屬於一個家庭，一個團體，一個職業，屬於國家，屬於人類的。要忠於忠，要成爲一個人格，我誠要統一我的忠。同時，我也必須選擇特殊的主義而爲之服役；如果這些主義可以使我有興趣，可以把我吸住佔住的，則這些主義必然是適合我的本性之多方面的；必然是把我牽入於無窮而又常常衝突的社會工作中的；這些主義，也只有在其構成爲全部主義之系統時，然後能成爲單一的主義。因之，我的忠乃發生古代關於一與多間的困難。除非這忠之終極目的爲一，則這不是忠於普遍之忠的忠；但除非忠是合乎我這有各種本能及各種社會興趣的人，忠又不能佔據我。

這種極大的困難雖有，然我們盡忠的人已指示我們，這生命中一與多的結合，至低限度在長期的人類事業之大部分中，是一件可能的事情。我們是永不能完全的獲得這種結合；我們也永不能充分的實現一種盡忠的生活；但如果我們是盡忠的，則我們可以獲得夠足的此種生命之統一，以使我们了解這理想，及使這理想成爲我們的指導。不過我們的問題依然是這樣；既然我們所能生活的唯一盡忠的生活是這樣複雜，既然這普遍忠之單一主義僅能爲我們每一人（這須在其個人生活內盡力統一其特殊之忠的人）所服役；既然在許多事件內這些特殊的忠似乎互相關突的；那末，在兩個顯然互相衝突的忠間，我們怎樣去決定順從那一個呢？當忠與

忠間，我們覺得是互相衝突的時候，我們忠於忠的原理可以告訴我們怎樣做嗎？

對此若只回答說，這忠於忠的原理要求我們盡力去調和忠與忠間的衝突，盡力去把這種衝突從世界中掃除，即這種衝突不可免時，也當利用這種衝突去促進普遍之忠，這樣的回答，是不夠足的。在本講前面，我們已討論過這種回答。這自然是很好的回答，但不足以應付這樣的事件，即當我們是被迫參加這種衝突，當我們非偏袒一方不可，非把這衝突的忠之一個或兩個加以消滅不可的事件時。舉一個或兩個這樣的例，即足以指示那種道德的懷疑，是我們忠之哲學所須特別加以考慮的。

例如美國南北戰爭開始的時候，即有許多邊省上的人民，有許多已在聯邦服役的人民，這些人民因覺得有其對這聯邦內某一省之特殊的個人責任，遂陷入於熟知的忠與忠間的衝突。試考慮將來的李將軍所須解決的個人問題。這種格言，即要忠於忠，要為這目標而選擇你個人的主義而忠事之，對於李將軍在這嚴重關頭須解決其個人問題的，究有什麼幫助呢？

或另舉一例，這是我的學生所常常提出來的問題，認為這問題是我的忠之學說的試金石：譬如有一位青年婦人，經過充分的現代職業訓練後，開始加入一種職業，這職業不僅有事業成功的希望，且對於她所工作的團體也有一般的好處。她是熱心盡忠於她的職業。這也是一種有利於人的職業。如果她繼續做下去，她或可在這種職業上表現其成績。但她又同時盡忠於她自己的家庭。她的家庭，自她離開而從事工作，即為疾病或死亡所侵入。她的弟妹現在遂忽然

需要她的照料；或則她哥哥或姊姊的兒女，因其父或母之死亡，而失去適當的看顧，這位青年婦人，以姊或姑的資格，此後自可盡心於家庭的工作，這種工作對於她家庭內的小孩意義是極大的。然這種盡心，也將使她有不少年頭，完全致力於家庭的工作，也將使她完全捨棄其已開始而有希望的職業，捨棄其如繼續從事這種職業，即很確定可做的一切善事。

對於這事，什麼是良心的命令呢？這位青年婦人要怎樣解決其問題呢？在這種忠與忠間的衝突，她要怎樣去決定呢？忠於家庭，忠於她的兄弟姊妹，侄兒侄女的需要，這自然是一自我之盡心於一主義。但她若忠於所擇的職業，（在這種事件上，不是純粹希望，而是已為實際成功的工作，）是不是這也算是盡忠於一主義呢？而這要忠於忠的原理，又能否為這位青年婦人在兩種主義中去決定那一種而服役呢？

上述兩種關於良心事件的例證，可視為一大批忠與忠的衝突之許多事件中的例證。而你現在即可詢問我們的原理對於這些事件要怎樣去決定呢？

七

我可以重視這要忠於忠的格言所涵蘊的兩種關於盡忠行為的特徵，而馬上回答上述的問題。這兩種特徵，是我認為不能分離的。第一種特徵為屬於這盡忠的道德主體方面之決斷性。第二種特徵為忠實於所已採取之盡忠的決斷，只要我們以後的「洞見」不會明白禁止這種忠實

的繼續。讓我來說明我關於這兩種特徵的意義。

忠於忠不是一種純粹誠度的願望。這是個人的盡心。這種盡心是由行動而自行表現的，而不是僅由情感的。所以忠於忠是要求採取某一確定之行動方式的。而這種行動方式在緊要事件上，是包含一種個人的主義之新選擇，經由這個人的主義，然後這盡忠者方能此後盡其力之所及，而爲人類之忠的一般主義而服役。但我個人的主義之特殊選擇，是常常會錯誤的。因爲除了我若較爲聰明，則我可比現在較明於服役普遍忠之道外，對於其他，我是不能確知的。這樣，如果我爲忠於忠而成爲一位盡忠的書記，或一位盡忠的守夜人，或一位盡忠的燈塔看守者，則除在另一職業，我或做得較好之一事外，對其他，我即永不能有所知。現在這要忠於忠的格言實不志在，或假爲志在，告訴我什麼是最有效力的職業。關於這種題目的懷疑，在這點不能算是道德的懷疑。這些僅不過表示我對於世界，對於我自己的能力之一般的無知而已。如果適逢我知道我沒有能力成爲一位良好的書記，或良好的守夜人，則這關於忠的格言可告訴我，如我浪費能力於我所不適合做的工作，這就是不忠。又如果爲忠於忠而採取之各種可能的方法中，我現在的「洞見」早已告訴我某一方法，在一切方法中，依我的事件而論，是最能成功的，則這忠之一般原理，自然要求我除這最好的服役方式之所命外，應無目以視，無舌以言。但如果在嚴重關頭，於爲忠於忠的主義而服役的兩種方式中，我不能預測那一種纔能達到比較完全的成功時，則這忠之一般原理，自然不能告訴我去選擇那一種。

可是即在我這種最愚昧之際，這忠之原理，仍沒有拋棄我。這原理仍是我的指導。因為這已變成如下的原理，要有一主義，要選擇你的主義，要決斷。在這種形式下，這原理實已像假定我對於世界，對於自己能力的知識不會錯誤一樣的，切於實際了。因這原理是禁止懦怯的，是禁止猶疑不決的。這是禁止我去效法莎翁劇中哈米勒的行爲的。這原理要求我在忠之精神內，依我現在所知之一切，去選擇，去行動，但不是像一位自信爲全知的人，而是像一位只知盡忠之唯一方法，是在盡忠的行動，雖要在愚昧中行動也不管的。

換言之，上述的事件是這樣。在嚴重關頭，我徘徊於主義與主義的衝突間。在兩種特殊主義的衝突中，爲忠於忠的緣故，我將擇取那一種而爲之服役呢？這就是我的問題。如果我知道什麼是這些主義的結果，我自能馬上很容易的加以選擇。現在我不知道什麼是其結果，因之我不能說去選擇那一種。但在另一方面我早已有所自認了。我早已擇定要忠於忠。所以我也就早已有我的主義。果是這樣，則我除我的最高主義之所命外，我即無目以視，無活以言。然什麼是我的最高主義，即忠於忠之所命呢？這最高主義所命令的很簡單，然卻很嚴重，就是命令我以既然而我必須服役，既然在道嚴重關頭，我唯一的服役僅能採取忠與忠間之選擇的形式，那末，即在我的愚昧中，我也當選擇我以後所須服役的形式。我所以須作這種選擇的理由，實爲下面顯然的事實所決定。這顯然的事實是：經過一段去找尋我所能找尋的一切之時間後，我常常達到一個再不決斷，則其本身將構成一種決斷的階段，就是絕不做事，絕不服役的決斷。然

這種不做事的決斷，是我的忠於忠所禁止的；所以經過多次考慮後，我的原理會明白的對我說：決斷知也好，不知也好，無論如何要決斷，要不怕。

這種對於忠的決斷性之義務，其所根據的理由，實如詹姆士教授在著名的「信仰之意志」一文上，討論到某種信仰問題時，會重視的理由一樣。即一當再不決斷，則其本身實際上等於一種不做事的決斷（也即等於要忠於忠的失敗），則馬上下決斷，這是唯一適當的行爲。如果你不能在有所知中而決斷，則將你自己的個人意志加入於這事件，而在無知中決斷之。因爲這愚昧的服役，是仍然知道自身爲願意的對普遍忠之主義而服役的，所以勝過那有所知而拒絕作任何服役的。在這種事件上，這決斷的義務，就是我們的原理所堅求的。

不過，這種決斷，除非繼以持久的積極之忠，則絕無意義。所以已把自我獻身於所擇的特殊主義後，苟不是實在因爲以後知識增長，使你明顯的知道再繼續服役於這特殊的主義，則無疑的會把你陷入於不忠於普遍忠，那末，這忠於忠之忠，會禁止你去破壞你自己目的之統一，會禁止你去在你的同伴前，由捨棄所已擇的主義，而造成不忠的榜樣。這種對已擇主義的忠實，像決斷性一樣，很明顯的是自我對普遍忠之主義之澈底的盡心的一面。

只有知識的增長，使所擇的特殊主義之無價值，及不忠於普遍忠，成爲明顯，然後乃能免除其對已擇主義的忠實。簡言之，一特殊個人的主義之選擇，好像對於主義之一種倫理的結婚一樣，惟有一點不同，就是選擇某一個人的主義之義務，乃每一人的義務，而結婚則不是每一

人的義務。這對於你之主義的結婚，除非這種婚姻的繼續，可陷於對普遍忠之主義之積極的不忠實，成爲無疑的明顯，這是不能離婚的。可是這每一自我對所擇個人的主義之結婚，和其他結婚不同，是在不知其後果中舉行的。所以在嚴重事件上要有決斷，「捨棄其他一切，而追隨你自己的主義。」僅這樣，你乃能忠於忠。

如果你一把事件看成這樣，那就不會認我們的原理會使前述的李將軍或那青年的職業婦人沒有指導。這原理可以說：先把全部的情境看過，謹慎的考慮之，看看能不能預測你的行爲，對於一般的忠，所將發生的後果。如果經過這種考慮，你仍於那些有決定性的事實無所知，那你就去注視你的最高之忠，目不旁涉的，注視這普遍忠之主義的本身。同時記住，盡忠的人是怎樣自處的。然後以你的兩眼，以你的聲音，盡所能的完全委身於這主義的服役，引起你自我內一切盡忠的興趣，如你現在一樣，以達於最充分的力量；由之而堅決的，自由的去決斷之。決斷以後，則以全副的精神力量，無所畏懼的，而忠實於所已擇之個人的主義，直至終局已定爲止，或直至你已積極的知道這主義，除非不忠，則不能再爲服役爲止。如此行之，則你就在道德上是對的。

前述的李將軍就是這樣做。即一切我們盡忠的北方軍隊也是這樣做。所以今日我們知道何以雙方都有忠於忠的事實，及何以一切盡忠的，實際上都是爲現在統一的民族之主義而服役。南方與北方，他們盡忠的流血，爲的是可以使我们免除仇恨與恐怖的負擔。一樣的，我們理想

例證中的青年婦人，也當這樣去選擇其主義。由旁人去告訴她應該選擇那一種主義，她的職業，或她的家庭，這是絕對沒有用處的。但若輕易的對她說：隨便你怎樣做，這也一樣沒有用處，而且對忠爲一種侮辱。這只能對她說：不論那一種生活，是職業上成功的僕役之生活也好，是盡心的阿姊或阿姑之生活也好，如盡忠的生活之，即爲一種全部的生活。不管這家庭的職役，是可以爲無名的，不管這職業的成功是怎樣困難，或不管任何那一種工作的前途是怎樣的勞苦，只要任何一種生活，是以充分的盡心，而忠實的生活，則沒有人應該要求比這任何生活之一更有福的命運。因爲沒有人有物可比忠更好的，或能獲得比忠更好的任何物。但在這兩種生活之一中，你就可以生活。沒有人類可以知道那一種對於你是更好。在普遍忠之名義下，以你的全心去選擇就是。然後忠實於這種選擇。這樣在道德上，你就可以毫無缺陷了。

現在，如果關於我們格言之應用，其意見是對的，則你可以看見，何以我們的原理，是合於常識所堅持之神祕而屬於個人方面的良心。這種我所說的盡忠的選擇，自然要求一人之意志，要求一人之有意識的決斷性。這種選擇，也喚起了一切屬於個人，而又多少不自覺的存在之本能，興趣，感情，一切由社會構成的習慣，及一切其他結合於每一個體自我之統一中的。我們一直看見忠是一種願意的盡心。既然這是願意的，所以包含有意識的選擇。既然這是盡心，所以包含一切關於找尋這覺醒我，這激勸我，這周流於我的全部，而佔據我的主義之神祕。謂這指導我們之忠的嚴重決斷，可爲我們自己的選擇所決定，這是一件事實。謂這忠之所含，是

多於純粹的意識選擇，這也是一件事實。因忠所包含的，是我們全部有意識與無意識的本性之反應，這是恆忠所以這樣可貴的。這種自我全部本性之反應，當其結果是一種道德的決斷時，這就是當常識認我們的道德決斷出於我們的良心，出於我們神祕的較高或較深之自我的良心時，常識所有的意義。

事實上，這良心就是這自我之理想，是理想之成爲一種現在的命令，而在自覺中的。良心說要盡忠，如有人問，忠於什麼？則由我全部對人類需要的個人反應所覺醒的良心可以回答說，要忠於忠。如果於此有各種忠似乎在衝突，則良心說，要決斷。如果有人問，要怎樣決斷？則良心可以進一要求說，像我和你的良心，你的全部有意識與無意識的個人本性之理想的表現，所覺爲最好的而決斷。如果有人堅講，但你我都可以錯誤，則良心最後的一語是，我們都會錯誤的，但我們可以有決斷而忠實，而這就是忠。

第五章 忠與美國問題

忠之哲學的一般主張，已見前面的演講，我曾在其中力謀將忠之概念和合理的，道德的個人主義，加以調和。我曾對每一倫理的個人主義者說：你的個人主義之合理目的，只有在忠德內，乃能獲得滿足。你如要真正的自由，你須求之於忠德。如你要自我表現精神性及道德的自主，亦惟忠德乃能供給之。但我之解釋忠德，也一樣注重由個人去選擇其盡忠的主義之重要。所以今晚我要求來討論忠之哲學之適用於多少熟知的美國問題時，你們開始即當記住於心，我們全部的倫理學說，即由個人主義與忠德之綜合而構成，這是重要之點，不可以忘記的。

一

忠之傳統的見解，在你們多數人心目中，就是認忠之一辭是和下面的道德情境相結合的，即個人所應忠的一切主義，乃由某一外在的社會權力所先定，而不必經個人之允許的。如是認識的忠，自和個人自由相反對。可是在我們忠之哲學內，所須為每一個人先行合理的，絕對的，加以決定的，只有一種主義，這就是忠於忠一辭而說明的普遍主義。至每一個人要由什麼

方式去表示其忠於忠，則在我們忠之哲學內，是依乎個人而有無窮的變化的，且除非經其個人的允許，也永不能確切的爲之規定。我只能依我自己的方式而忠於忠，及爲我自己特殊的，個人的主義系統而服役。這種事實所給我的良心之上道德自由，其範圍之怎樣廣闊，在上一次的演講我們已開始見到。爲使這種事實更爲明瞭，讓我來把我們的道德規條，用和上次不同的例證，再重新綜述一下。

依我們忠之哲學所述，這道德律是：（一）要盡忠；（二）爲此，則要有一特殊的主義，或一主義的系統，這主義系統是構成你個人盡忠的對象，構成你生活的事業的；（三）首要爲你自己而選擇這主義，但當有決斷，且要在這忠之一般原理所許可的條件下，始終忠實於所擇的主義，直至你所能爲之而做的工作已做完爲止；及（四）這主義之一切特殊的選擇，須受忠之一般原理所規定，這原理是，要忠於忠，也就是要盡所能去產生大量的對於主義之盡心的服役，去產生大量的忠實，及產生大量的能選擇及服役於適當的忠之對象的自我。

根據這種道德律的見解，如果我們絕無盡忠的主義，則我們大家都是錯誤的。如果你是一位無所盡忠的個人主義者，則你必不忠實於你的義務，並且要使你盡忠，則你所盡忠的主義，必包含由某一社會聯繫而成的各種人的結合，這結合既在某一方面有其非人格或超個人的特性，復對每一有關係的人，有其明白的個人興趣。

另一方面，我的道德原理之說明，所給與我們的權利去判斷他人什麼是他應該盡心的主

義，是非常有限制的。我已把忠界說得，對一主義之盡心，這主義是在私我之外，而又為這個體自我所擇為他自己的主義的，我已指明，這種主義要成為有價值的主義，必須保有一般的性質。也就必須包含前述的人格與非人格興趣之結合。我進一步又主張，一切正當選擇的忠，必須以對他人之忠，不參加不必要的損害之意向為指導，但受忠於忠之精神所鼓舞，盡一盡忠的個人之所能，為全人類共同之善，而謀忠之促進，我已說了這許多，則從我的觀點看，對於一人之選擇，其所盡忠的一種或多種主義，除受上述的條件之限制外，我必須任個人有自由去自行決定。除了由我同伴的目的之明確的表現，我可根據我的定義而判斷他是否實際盡忠外，我判斷他人的權利是很少的。

我可以對某一人說，我不明白他所盡忠的是什麼主義。但只有當我知道了什麼是他允許盡忠的主義，及他做了什麼對不起他所選擇的忠實之事後，我才可以說他是不忠。或則，由他的行為，或由他的自認，完全明顯的知道他沒有任何所擇的主義時，我也可以判斷他缺少忠德。又如他無疑的是盡忠於某事，是盡忠於他的國家，他的職業，或他的家庭，則在我明白的知道這可使他不必要的攻擊他人的忠，或他人盡忠的工具時，我也可以批評他的忠之表現。所以一切對通常所謂他人的個人權利，而作不必要之個人的侵害的，皆為我忠之哲學的公式所排除，這就是因為去剝奪我的同伴之財產生命，或肉體的完全，即等於剝奪他唯一可在實際上表現其忠的工具。這種侵害，除非是必要的，實為不忠於人類之普遍忠，實為一種違反一般人道的罪惡，

且也是與任何忠之形式矛盾的。這些就是我的判斷範圍，爲我有權用以對他人作道德上的評價的。這種範圍，我認爲其廣大已足以使我們去界說一切關於行爲孰是孰非之合理而可靠的特殊原理。由這種觀點去看，謀殺、說謊、惡言、不仁，都不過是不忠的形式而已。

但我對於同伴之選擇主義的判斷，則非常有限制。我不能因爲，他個人的主義不是我的主義，或因爲我對於他所盡心的對象，沒有同情，而說他是不忠。我也沒有權，因爲，如果我覺得我若做他所做的事，則我會不忠於我所接受的主義，而說他不是忠。我也不能僅因爲我不明白他所忙碌的對象是什麼，而就去判斷這一人沒有忠之對象。如果我明白的知道，他對普遍忠之主義的服役，可以遠勝於他現在所做的，則我可認他的主義過於狹隘。但要判斷他人的主義過於狹隘，我必須非常小心，因爲我們已看見，卽最平凡，最卑下的盡忠者，有時都可由他們忠的接觸，由他們忠實的模範，於不知不覺中，太有助於他人。你不能隨便對盡忠者的職業，加以限制，而謂某一人之誠懇的選擇，只有在這限制範圍內，乃能作真正之忠的表現。這盡忠的個人，其生活是可以大部份是孤獨的，或可以大部份是羣居的。他的生活可鉅磨於辦公室內，或鉅磨於書房內，於工場內，於曠野內，於北極之探險，於慈善事業，於科學實驗室。但不管他的生活爲何，當你對於這一自我之目的獲得實際了解時，則這忠及忠於忠之真正形式與精神，是普遍的，是無誤的。

因此，卽對於一個人要怎樣去運用其最自然而明顯的盡忠機會之問題，我都不大敢代他人

決斷。謂自然爲我們大家供給盡忠的機會，忽視這些機會，似乎是荒謬，這可以說是真的。人說慈善始於家庭。忠也自然的始於家庭，這尤爲明顯。人之完全忽視其自然的家庭聯繫者，（譯者按：此卽國人所謂不孝。魯氏此處所言，有我國古代所謂「求忠臣於孝子之門」意。）常常或可造成他們爲不忠之人。但爲普遍主義之服役而恨父母，這又是熟知之言，古代耶教烈士，實行者不止一人。如殉教之烈士，可因爲盡忠於他的信仰，而脫離其一切家庭聯繫，則在忠之選擇上，忽視一種自然現有之盡忠機會，要在那一點纔成爲不可避免的事件，這是一人不能爲他人代決定的。因自然所供給我們的，僅不過是盡忠的機會。有的機會必須加以利用。沒有機會可以忽視，而使我們有意增加人類的不忠。然個人卻保留其當仁不讓的義務，卽決定自己忠之所在的義務，這種義務是沒有人可以代勞，或完全代爲判斷的，雖他的最虔誠而善批評的鄰人，也無能爲力的。可是這忠於忠的義務，則是絕對普遍而固定的。

上一次的演講，我們也見到，既然忠實與忠德不可分離，則除非發現原來的行爲，會陷入對忠之普遍主義的不忠，而要求改變時，凡拋棄其已擇之主義的，常是一種不忠的行爲。例如，一位過去是強盜羣中的盡忠份子，現在覺悟了，他自然可以爲新發現的對一般人類之忠的緣故，而脫離其對強盜羣之信誓。但卽在這種事件上，這位強盜對於其過去의 同伴，仍負有一種忠實的義務，這種義務，若他從沒有加入這些強盜羣，他是不會有的。他這種對舊同伴的義務，固可由此新的見識而改變，然他永不能忽視其過去之忠，永不能免除其對舊同伴之特殊的

責任，就是幫助他們要對於人類，比他們往日所做的，有一更高級的服役之責任。

由此而論，你可以看出，這忠之精神的要求，在一種意義上，是怎樣完全嚴正不阿，而在另一意義上，又怎樣是，且必須是，可有極大的解釋自由。在判斷我自己，在決定我怎樣最能忠於忠，在決定什麼特殊的主義，我可由之而表現我的忠，在判斷我的行為是否可在我的忠上有其理由根據，在這一切上，我必須，最低限度在原則上，完全是固定不移的。當我的知識增長時，我可較為知道怎樣去盡忠。我可知道去為新的主義而服役，我可從我本無能力從事之徒勞無益的服役中跳出，而一般的使我成為這主義較良好的僕人。但在我的選擇之每一點上，我應盡忠的責任，我應有一主義的責任，我應有為自動行為之故，除這主義所指導，則無目，無耳，無聲的責任，這些責任，是絕對的。我不能免除這種責任，而可忠實於我自己的目的。我可以睡眠，或可以懶惰，然只要是這種休息，實所以使我適宜於工作纔好。我也可自行消遣，然這也是因為消遣是盡忠之服役的必要的初步條件，或必要的相隨物。我也可尋求私人的利益，然這也僅是因為我是我的主義之工具，所以這是我的責任，去為我的主義，供給一種有效力的工具，而這和我的忠不衝突的。可是這普遍原理依然是：工作和怠惰，睡或醒，喜或哀，深思或忽略，在嚴重的關頭，或最例行的機械工作，只要我的意志能決定我是什麼人，我必須依乎任何我之忠所要求於我的而為之。這樣，我的自動生活，根據我的觀點，是一個判斷的題目了，而在這判斷原理上，完全是決定的。

但對我的同伴之忠而作評價，則我的判斷必須極爲不同。人類的工作，不僅是共同的，而且也是個別的。只要你確知你自己的忠，而不破壞你自己的信實，則我不能判斷你實際上是不忠。我僅能在某某方面，判斷你的忠是不是開明的，是不是成功的，是不是和他人的忠發生不必要的衝突。我必須非常慎重去決定什麼是他人之忠所要求於他們的。然我必然知道的一點是，如一個人對於服役的主義，而不爲自己加以選擇，則他是沒有獲得其合理的自我，他是沒有找得其做一位道德主體的事業。

二

以上就是關於認忠之性質，爲一種倫理原理時，我們所得的一般結果。這忠與合理的個人主義間之完全的綜合，是我們謀將這些原理實際應用於現代美國生活的問題時，所必須銘記於心的。如果前面所述是真理的話，則我們的概念，特別可以幫助我們去說明，什麼是民主國內的社會生活所最需要的，且去說明，我們可由何道而做些事情，去滿足我們美國社會的道德需要，同時又不妨礙人民的自由。

假如前述的原理正確，則沒有忠的自由，對於任何人民能有什麼價值呢？可是如果你尚記得上次演講對你們述及的，那位俄國僑民的兒子，我的青年朋友的抗議，你就會想起有一種偉大的工作，現已置於我們美國人民之前，這工作就是去教訓千百萬外國生長及外國遺傳下來的

人民，明瞭忠之價值，及常常記住忠之價值，這工作也是在使我們的忠德，可在非常複雜的社會生活前，不受損害，而這社會生活之複雜，則由我們國家的廣大，及外國移民的人數，而常在增加中的。這裏所述的問題，實不僅是對新來的人民，而教訓其公民義務的問題，也不僅是覺醒及保存愛國心的問題。這問題是在使我們現已知為道德生活之中心原理，怎樣可在，常與新來之人而不同，因極大的社會變化而不安定的人口中，維持其生氣。

如果你憶起我們上次的演講，討論到現代一般的個人主義，你也會看出我們美國的移民問題，僅不過是全世界共同需要的道德啓明運動之一方面，而這種需要，則為我們時代的特徵。我們不免要採用林肯的偉大格言而說道，一切民族，特別是美國，今日都需要為這目標而共同努力，以使民有之忠，民治之忠，民享之忠，永存不滅於天壤間。

這固不是認盡忠的人民，已在我們中不常見了。誠實的人民，知道忠而生死於忠德之內的人民，尚不是不常見的。這些平民的忠實，即我們世界上最可寶貴的道德之寶。不過，美國文化上的道德危機則有兩種。第一是，忠在我們美國明顯的社會理想中，不十分顯著。我們大過把忠委諸於天真素樸，不為人知的人民。我們沒有把忠充分的注重。我們的通俗書報，常常不把忠忽視，即把忠誤解。這是一種危機，這等於不惟不是忠之讚美歸榮，反而常是忠之挫折與迷亂。結果，這種趨勢如不加以遏抑，必然會使忠德大為減少。第二種危機是，當忠德實在是被注重與讚美時，這也很少把忠德認為合理的包含忠於普遍之忠。所以我們通常認忠為一種好戰

而無容忍性的品德，而不是認忠為普遍和平之精神。但我們現已知道，開明的忠德，是無害於任何人之忠的。忠僅與不忠相鬥爭，而這種戰爭，除非為必然的事實所迫，也僅是一種精神的戰爭。忠是不鼓勵階級間的仇恨的，忠也不知種族的偏見有何合理處，忠是認一切種族的人，在其忠之需要上，合而為一的。忠忽視彼此間之互相誤解。忠是愛其自身的。地球之上，忠之所在，忠即愛之。開明的忠德，不為海陸軍本身之故，而以有強大的海陸軍為可喜。假如忠允許有強大的海陸軍，忠是僅認此為暫時必要的災害而已。除非民族的武勇，是普遍忠之促進，則忠對之亦不覺其可喜。忠對於我們上次演講引為忠之例證的戰爭精神，最好不過認之為無可奈何之必然的結果，或則為不開明之忠的結果，最壞則認之為不忠於普遍忠中之最卑下的。

現在這種忠之開明的形式，這種忠於忠的概念，就是我們所須用以教訓我們美國人的。我們要公開的，明顯的去教訓。我們大部分不當用那太熟知的方法，即有刺激性的斥責惡人之方法來教訓，也不當用純粹顯示社會的或政治的勢力之方法來教訓，不當用造成階級與階級間對立之方法來教訓，不當用任何讚美純粹權力的方法來教訓，不當用僅訴諸愛國的，但是混亂的熱誠之方法來教訓。我們要忠於忠之教訓，由幫助許多人忠於其特殊的主義而造成，由指示他們知忠為一種可寶貴的人類共同之善，知忠之為善，除僅在為我們之忠而作必要的自衛時，是求不能由陷害他人之忠而成為善的，由這方法而造成。

由上述觀點而言，如果你想盡你所能去教人盡忠，不是教訓個別的個人，而是教訓一大羣的人民，像我們全國的太羣，則下面三事是你所當做的：（一）你當幫助他們去獲取及保有這忠之實行所必要的條件，如身體力，精神力，及財物。（二）你當爲他們供給多種盡忠的機會，也就是供給最大量有意義而合理的事業，可以盡忠的實現的；如可能，你也當爲他們盡量減少可促成各種忠之形式或互相衝突的條件，且爲他們供給各種機會，去獲取忠之價值的社會經驗。（三）你當明顯的指示他們，使知忠爲最好的人類之善，而忠於忠，則爲一切忠之王，爲一切忠之真正意義。

幫助人去獲得其能力，及保存其能力，所包含的，顯然是有我們的慈善家，我們的教師，及我們有服務精神的人民，所一般認爲重要的事件，如公共健康之注意，如人民智力之一般的訓練，如保護與扶助一類的事。在現代美國生活上，我們的社會秩序，無疑的是對許多人會給與各種注意、扶助，及保護，而爲文化的早期所沒有的。但另一方面的工作，如供給人民關於倫理進步之道，關於知道什麼是忠，及使他們有盡忠的機會，也就是關於我們應該怎樣做以促進人民道德的進步，這一方面的工作，我們現在所完成的，是極不完全。

我們可以承認，富足、同情、仁愛、服務精神，及較合理的慈善事業，（其目的不僅在解

除痛苦，而在改善被助者之有效能力的。）這一切，在近幾十年來，已在我們文化之較好的方面，逐漸成爲顯著。可是我仍堅認，一如富足之非德行，權力之非道德一樣，這公共的慈善，這種訓練人民，使他們較有智力，及給他們以新的權力的態度，都不足以保證其爲對人民之正當的道德訓練，或不足爲他們理想的人生之有效的促進。

人們所需要的，實爲盡忠的機會。他們之獲得這種機會，特別是由於他們可對之而盡忠的對象之提示。如果你想訓練一人去獲得一種良好的生活，你誠必須盡所能把健康與能力給他。當你由本身模範及格言去鼓勵他，成爲同情的，有急公好義的精神的，和愛的，或勤勞的時，你是幫助了他。但仁愛，同情，及博愛主義，這些都不過是善之斷片而已，不過是義務的生活之各方面而已。所需要的乃是忠。但同時因爲忠是非常有伸縮性的品德，因爲忠之對象的選擇，必須依個人而不同，尤其是，因爲你永不能強迫任何人去盡忠，而只能指示他關於盡忠的機會，只能由本身模範及格言，去教訓他知道什麼是忠，所以任何較高級文化上之極大需要，是在爲個人之忠供給極多不同的盡忠機會，及供給關於何種忠的形式爲可能之提示。

任何較高級的文化，當然我們自己的文化也在內，對每一有智力的人，可供給許多盡忠的機會，這種事實，是我一刻不會忽視的。但我必須指出的是，在現代美國生活上，我們盡忠的機會，並沒有爲我們文化的條件，適當的置諸我們意識中，因而我們一大羣的人民，都很少被提起關於他們所有之盡忠機會是什麼，或什麼是忠。同時，我們民族的富足，及民族的偉

大，也使我們許多人陷入於不少不忠之新的引誘，使我們過於分心，而不能專一於盡忠方面之生活；所以當我們的慈善事業，每一刻在增長時，當我們的同情心，爲報紙，戲劇，及一般的感覺靈敏之社會生活所不斷引起時，我們忠之訓練，即逐漸衰落。我們的青年，長成之後，其大部分的注意力，是集中於個人的成功，及大部分的訓練，是在同情之感；但關於忠之意義，不論實際的或理論的，則他們所獲的知識，實在是太少了。

四

第一個盡忠之自然的機會，是爲家庭聯繫所供給。我們大家都知道，我們文化上的某種條件，其趨勢已使我們大部分的人民，對於家庭聯繫，有一新解釋，因而家庭之忠，在家庭生活上所估之地位，已不如往日之重要。因爲現代的家庭，較諸往日，已不大是家長式的，所以我們的兒童，在個人主義的精神中訓練的，對於舊家庭所認爲命令式的，及尊之爲理想的，某種對父母的義務，已常常很少履行。我們中有許多人，且有意的樂於這種家長式的家庭聯繫之某種結果的損失。兼以現代美國家庭，父母對於兒子婚姻之選擇，其決斷不如往日之有效爲可喜之事。有許多人更堅認，其他家庭聯繫之削弱，如離婚的立法，及離婚的實行所包含的，實趨向於合理的承認個人利益之途。

我不想詳細討論此事。但我可毫不猶疑的說：家庭聯繫，只要是自然的，實爲盡忠的機

會；只要是有意選擇或組織的，亦爲忠之選擇的例證。由我們的觀點言，我們之判斷家庭聯繫，當像判斷其他忠之機會與形式一樣。這種機會與形式，其性質自依文化之變遷而不同，這是不可免的，故關於家庭權力之傳統見解，其不合理的部分，實不必有迷信的擁護。然忠實與家庭之盡心，究竟還是忠之機會與例證中之最可寶貴的。不管你的傳統，對於信實的形式，其外部的末節，可怎樣變化不同，然不信實總永不能成爲一種品德。不論何人，凡有意的破壞其所盡心之聯繫者，即喪失其盡忠的自我之機會及地位，也即喪失其在道德世界中最好之事物。沒有愛好個人主義的人，可以不願這種事實。我們要更多的個人，也要更多合理的個人主義；但個人在倫理上之唯一可能的應用處，就是在盡忠。他不能有其他的命運。

當一個人覺得其現在的聯繫爲不合理，或覺其爲一種機械的束縛時，有時他說，人若僅成爲車輪中之一輻，是不合理的。現在一盡忠的自我，不是僅爲車輪中之一輻。即依其最壞的狀態言，車輪中之一輻，仍比車輪外之一輻爲優。你永不能僅由破壞聯繫而造成倫理的個人，或擴大其機會。所以，只要家庭傳統之變更，實際包括盡忠之機會與形式之損失，而這盡忠之機會與形式，是過去傳統所注重的，則我們新社會的秩序，即喪失了一種好東西。我們現在豈不是看見這事正在發生嗎？如果家長式的家庭，必須成爲過去，或必須太大的更改，則結果除非有一新家庭的形式產生，其內容一如舊家庭之豐富，可適合我們人類的感情，及我們家庭的本能的，當然我們不能於此而有所得。

但是現在美國生活上，家庭聯繫已被削弱，而代替的東西又沒有找得。我們於此，即喪失了某種盡忠的機會。（譯者按：魯氏所言，雖指美國，然無一語而不可移用於我國。我國今日舊家庭的聯繫已破壞了，而所謂新家庭又不足以代替之，盡忠的機會喪失，視人子之不孝為常事，過去且有倡非孝之說者，習焉不察，無怪抗戰以來，漢奸國賊之多也。）

現在我們要怎樣去取回這些盡忠的機會呢？我的回答是：如果我們能夠拿一種什麼是忠之新而已改革的概念，在我們國內，置諸我們自己及大眾之前，則我們可以挽回多少所已喪失的機會。過去所謂忠，對於許多人，已喪失其意義，這是僅因為人們誤認忠為純粹受傳統的束縛，或誤認忠為純粹放棄個人權利與好尚。這樣誤解忠的人，實忘記了忠之所以為善，永不是由於實施忠德的慣例，而常常是由於盡忠時之精神的尊嚴性。

至個人權利與好尚，如離開了盡忠於最密切及最永恆之聯繫，為這位個人生命所誠心願意接受者言，也沒有人可充分的獲得的。已被盡忠的接受之聯繫，僅能在再保持這聯繫，則會陷於不忠於忠之普遍主義時，才可加以破壞。當這破壞聯繫之理由存在時，則破壞之，即成爲一種義務；而那純依慣例，堅守其已成爲虛偽之地位者，則其本身誠爲一種不忠的行爲。但任何聯繫，除非爲着更強的聯繫之故，是永不能加以破壞的。沒有人可合理的說：『忠已不能再束縛我，因為從我靈魂的最深處，我覺得我要的是個人的自由。』這種呼聲之發生，實由這人不知其靈魂的最深處所真要的是什麼。

不忠是道德的自殺。有許多可憐的人類都超出，在現在的生命上，一切能構成其真自我之物外，而繼續生存着，都超出他的道德人格之任何人類的表現之外，而繼續生存着，像一個純粹心理學的標本，這是因為他們失於覺察這忠，這會是他自己的忠，實會為這道德人格之中心。當忠會被一度充分的引起，繼則不僅被打倒，而且死亡後，這其間自然尚存留着不少追求生命的擺動，猶如擱淺之船，其破碎之帆，尚在風中搖曳一樣。可是這不能存留所謂個人生存之自由。因這會一度盡忠，繼則盲目追求自由之道德人格，自人類觀點言，是已死的。在這種事件上，存留的之所謂生命，僅不過一種哀啓。奇怪的重要人物，有時且表示願讀他們自己的哀啓。但這是不值得去生滑的。

人之所以有失於覺察這種事實者，一部分是因為他們認忠為社會慣例之強迫加於個人者，一部分是因為他們認忠之存在，僅不過是個人與其他個人間之關係。這兩種意見，我們現在知道是錯誤的。沒有慣例，可不得到我自自由的允諾，而能預先決而個人之忠的。但如果我已盡忠的允諾，則我須忠實，我貢獻我自己，此後我即是已獻身於主義的自我，因而自我而言，不忠實，就是道德的自殺，這是根本的。同時，也沒有純然是個人，而能成爲我的忠之全部對象；因對於另一個別的人類，我只能說：『在我的能力內，我將盡忠於我們的聯繫，盡忠於我們的主義，盡忠於我們的結合。』由於這種理由，所以盡忠者永不是純粹慣例的奴隸，另一方面，他們永不能彼此相謂：『既然我們逐漸互相厭倦，我們的忠，即於此告終。』須知厭倦於我的

全部自我所曾允許盡忠的主義，實等於厭倦於我之爲道德的自我。我不能由這種方式，而獲得我的自由。且也沒有個人，就其爲個人言，曾經是，或可以是，我全部的主義。我的主義，常常是一種聯繫，一種把許多個人合爲一個的結合。

我們美國人民能否由這種教訓，這以家庭聯繫而說明的教訓，而有所得嗎？他們能不能看出，忠不是束縛個人於另一個人之謂，而是由其自由接受永久的主義，由其畢生爲他們共同的人格聯繫而服役，把個人提高到真正人格的地位之謂？如果最近爲虛偽形式的個人主義所迷惑的，那些真心的人民，能獲得這種教訓，則我們道德問題，縱不能爲之取消，然卻可大大的把我們的道德情境簡單化。而一種合理的個人主義，依然可爲我們所保留。但怎樣去應付不忠的人，尙爲一種嚴重的實際問題。不過如果我們認爲對不忠之一種救藥，或對不忠者所能取之一種報復，是在一種新的不忠行爲，也就是在純粹肯定個人的自由，則我們將永不能知道怎樣去應付這種問題。我們應訓練我們的人民，去知道忠之根本的可貴。僅由這種方法，你乃能希望爲家庭恢復其真正的尊嚴，這當然不是恢復其一切較舊的傳統形式。這樣，去拯救我們民族之家庭生活的問題，乃自行變爲怎樣去訓練我們一般的人民，成爲忠於忠之一般的問題。

五

對於我們一大羣的人民言，第二個極大的盡忠機會，是爲他們對於各種政治權力與機關間

之關係，及對於我們一般較大的社會組織間之關係所供給。於此，今日的美國，我們已看見許多象徵，表示我們政治的與社會的生活形式，在目前於訓練忠於忠的藝術上，實為不良的學校。

我曾一再的說，忠仍在我們的四周存在着。那些簡樸無名，而盡忠於他們所了解為有價值之主義的平民，及另一方面，那些著名而自動為社會服務的人，在許多事件上，是我們公益事業的領袖，這些人到現在仍是有的。新的忠之形式，不斷的在我們社會生活上表現出來。如改革運動，如工業聯合會，如宗教團體，如黨派組織，好的及壞的，都在各種方式上，引起了大多數人民的忠。可是這些特殊的忠，都沒有適當的組織成為那種形式以促進忠於忠。狹隘的忠，和各種不合理形式的個人主義，狼狽為奸，對一切忠德譏諷的輕視，這是國人生活中所最常見的。因在我們人民中特殊之忠最發展之處，他們即過常採取一種忠於互相敵視之黨派組織之形式，或忠於各種宗派，或忠於社會的各階級，而犧牲其對整個團體的忠，或犧牲其對全國的忠。如勞工聯合會，即要求其會員的忠，及培養其會員的忠；然他們之為此，卻過常於注重一種主張，謂要忠於其本身的社會階級，或特別忠於其聯合會，勞工們必須忽視其對一般團體，對民族之某種義務，而這些義務，卻為忠於忠所明顯要求的。至政黨的忠，則為腐敗的政客所誤用，以陷害國家。所以忠於特殊的組織，如勞工聯合會者，乃為這種不忠的領袖所錯誤的引導，直至全部社會秩序的幸福，發生危險。

結果，這忠之精神的本身，乃為許多社會批評家所懷疑，也為許多同情於倫理的個人主義者，其意見我們已在第二章加以研究的，所懷疑。可是如果這些倫理的個人主義者，反對由腐敗政客，或由勞工組織之更不聰明的領袖所造成的禍害，而認忠須負這些罪惡的責任，則這些批評家，自願僅將本國最近公司的罪惡史，及其愚昧錯誤的管理史一閱，即可知我們現在對那些大公司的管理人所要求的，是忠德之較多，而尋求權力的個人主義之較少。而這樣的忠德，我認為也即是我們所要求於勞工組織之領袖，及其徒衆的。在這裏，大家只有一種法律。

同時，如果由錯誤的指導所造成之勞工騷動，及腐敗的政黨管理，可有補救之道，這當然必要在我們人民中，培養其忠於忠的精神。忠之本身，永不是一種罪惡。上述的禍害，是由無理的干涉他人之忠，由不忠於忠之普遍主義所產生。只要勞工能知認其忠為忠之一例，則勞工愈忠於其聯合會，結果，他的聯合會，即愈可成為社會和諧之工具，而不會像現在，常常是一種壓迫的勢力，一種破壞社會組織的勢力。現在工聯會所要求於他們會員的忠，實通常認為純粹階級的忠，且也常認為反對不屬於某一工聯會之勞工的個人自由，甚則反對工聯會內之勞工的個人自由，使其正當的選擇與利益，有時即為他們工聯會的本身所阻礙。但我們的人民必須知道，忠不是敵視他人之忠的。忠是為一切人所享受的，帝王與勞工，都相同的。當我們認識這種事實時，忠即不再會成為兄弟間的鬥爭，也不再會為忠實於腐敗的領袖，或忠實於搗亂的騷動，而背叛國家的人，所藉口了。

六

但於此，你可以詢問，我們大眾的人民，怎樣去獲得忠於忠的教訓呢？我承認去教訓我們的人民，關於這較大之忠的意義，在現在是特別困難的。且因為我們美國人，自全體言，其忠於我們民族的情感，我們覺得現在并不如其他民族在過去之顯著，所以使這事更爲困難。讓我來說明我這種意見的理由。

我們對於中央政府的情感，其歷史實和其他國家愛國心的情感，稍爲不同。我們從沒有過一個帝王作爲民族尊嚴與統一的象徵。反之，我們也從不需要去和特殊階級作戰。我們引起南北戰爭之憲法問題，也和法國革命，或十七世紀英國的政治戰爭所表現的問題不同。有一時期，在我們許多人民的心目中，其對於民族的忠，和其對於他們的州，或他們鄉邑的一部之忠，立於強烈的對照中。這種對照，在許多事件上，遂造成兩種忠之興趣間劇烈的衝突。最後這種衝突，乃不能不由戰爭加以解決。戰爭的結果，由一種觀點言，中央政府及民族權力，大體上已獲得其在目前政治上毫無可疑的地位。中央政府在其本身範圍內之獨尊，也已被深認。在法律範圍內，其權力也普遍的認爲不可抵抗的。當任何時有擾亂秩序的事件發生，中央政府軍隊之出現，也是認爲乃我們所有的公共權力之最有效的表現，即令這可用爲表示武力的軍隊，適逢人數極少，也是一樣的。所以我們的中央政府，如認其爲一種法律的權力，及一種武

力，則其地位現在是特別鞏固。而美國的總統，也在任何時，幾乎比任何現存的帝王，更有權力。這一切，認其爲我們長期的憲法鬥爭之結果，則其本身似乎可以提示美國人民，已成爲根本的盡忠於我們的中央政府了。

不過，依然這是不是完全真確的呢？我想幾乎任何有思想的美國人，不能不承認在平時，我們對於中央政府之盡忠的情感，并不像那傳聞中的日本人那樣濃厚，因日本的愛國者，當其思及對民族，對帝王之傳統的盡心時，他們盡忠的情感，是一種生動的，活躍的，永恆的所有物。他們的國家之於他們，是宗教之一部。在他們意識中，國家之爲物，據說乃特別紀念死者之聖地。至生者，則他們說，僅不過是今日之事。縱不是對死後生命之確切性質，有任何固定信仰上之確定形式，然他們以爲死者，是常在他們記憶中的。據說日本人對一切宗教意見之成立，非常自由。但無論如何，他們的宗教，實包括一種對過去歷史之崇拜，一種對其記憶可使國家成爲神聖的之死者的盡心，及一種現在的忠德，而有意識的爲這些宗教動機所決定的。

現在，即最愛國的美國人，也很難自謂他之視整個國家，是這樣有意識的是宗教式的。國家之於我們，無疑的是一種政治權力。國家有危險，我們當起而保衛之。我們有不少崇拜國家之歷史與尊嚴之形式的語句。這些語句，對於我們的前人，在國家尙小，或有被敵人侵害的較大危險時，是較有具體的意義的。但在目前，我們對民族之忠，是不是多少尙在我們實際意識之後呢？在目前我們真的是非常愛國的人民嗎？觀察我們總統選舉運動的人，必然很難認這種

運動爲一種宗教的儀式，或很難相信當我們投票選擇政黨之際，一種深切的尊敬祖宗之神聖的記憶，成爲顯著的決定因素。

如果你說，政治上的派別，常常會有這樣的性質，暫時把愛國心遮掩於目前糾紛的幕後，則人可問你，在政治派別之外，我們民族的生活上，何處可有把我們民族視爲一種理想，而對之有實際的盡心之機能，儀式，及表現，足以使我們對國家之忠有生氣，及足以使忠成爲我們生活中的一種因素的。普通美國國民在平時，什麼時候能夠說，他對國家已做了一種非常的盡心行爲，這行爲是可以前述英下院議長所說的話去描述的！換一句話，在你現在生活上，或在你同胞的生活上，有多少次曾經做過一種嚴重而有意義的事件，使你陷入個人的危險或犧牲，又有多少次曾經做過一種爲你對整個民族之愛所鼓舞的事件，使你能說，除國家本身之所命外，我是無日以視，無舌以言的呢？

這一切事件的狀態，皆反對我們大過容易去成立一種關於什麼是忠於忠，在我們社會政治的關係中，所要求於我們的概念。但這種過失，並不是特別屬於美國人民。我認爲這僅是某種事件的象徵，自然的屬於文化之一般類型，而在我們民族歷史上，我們進入於這類型而已。哲學家黑格爾在所著歷史哲學之一書中，描述一種文化類型，這文化類型，在他心目中，認爲是特別與羅馬的興亡，及現代歐洲十七世紀與十八世紀政治的極權主義有關聯。他認這文化類型的本身，是一般的，可在各時代及各種文化中實現的。黑格爾各這種社會意識的類型爲社會心

靈的類型，或精神的類型。他說，這精神是會「離開其自身的」。讓我來說明黑氏此語之意義。

一種社會意識，可以是地方式的，也就是可以是屬於小國或州邑，像我們以前的十三州一樣。或則，反過來，這社會生活也可以是民族的，這民族之大，使其中的個人，不復認識其社會的統一，有在家一樣的意味。在州邑內，則這社會心靈，自然會覺得自身像在家一樣，然在羅馬帝國，或路易十四的王國內，則沒有人會覺得是在家一樣。這廣大社會秩序中的政府所代表的，是法律，是一種命令，為個人有多少覺得奇異的。或則這國家的權力，縱令個人可為其所吸引，然對於他這權力仍不過一種偉大的自然力，而不是他個人盡忠的自我之擴大。這種黑格爾所界說的「自離的社會心靈」之世界，我們可用現代流行的名辭，而形容之為帝國主義式的民族意識的世界，或簡直就是帝國主義的世界。在這樣的世界中，一如黑氏很巧妙的指出，個人認其自身與社會權力間的關係，是他所不能了解的。在我們現在的文化上，個人形式的為一自由國民之事實，并不能把他對所居的社會世界間之自離的特性除去。（譯者按：所謂自離，即自我與社會隔離，或與社會疎遠之謂。）次則，這種社會已這樣廣大，使人不容易理解，因而不僅政治的，即其他社會的權力，對於個人，也一樣覺得是疎遠的，是不自然的。在黑氏的敘述中，他是注重財富與政府權力間，公司與政治尊嚴間，不可避免的衝突，而這些衝突，即是這種文化之帝國的階段上之形容。在這「自離的社會心靈」之世界中，忠是退居幕後

了，或則趨於完全消滅了。個人所尋求的，是他自己的。他屈服於主要的勢力下。如果這樣屈服，可在追求私人利益上，或追求尊嚴的社會地位上，獲得安全，那或者他覺得這種屈服是可歡迎的。然不論歡迎或不歡迎，不論他對之屈服的權力，是政府的權力，或財富與大資本的集合所涵蘊的權力，對於他只是事實，而不是盡忠的事件。

黑格爾所提示的這一種公式，對於生命的福利，常常是不適合的。但當我們看見我們的民族，在這些日子內，已進入於「自離的精神」領域中，已進入於社會的領域中，而在這社會的領域中，那遠離而不可抵抗的中央政府，不論其權力是可以受歡迎，這種政府最好也不過是一種安全的保障，一種政治鬥爭的對象，一種每一人必須顧慮的勢力，而不是這種盡忠的機會，像我們那些明白地方觀念的祖宗，在其早年的民族精神之言論上，所常感覺及表現的，當我們看見了這種情形，我們即較能明瞭我們民族的地位。同樣的，在這種自離的精神之世界內，其他社會的勢力，也引起我們的好奇心，使我們發生濃厚的興趣，這些社會勢力也必須顧及，且多少可巧妙的爲着我們的利益而運用之。不過這些社會勢力，是偉大的工業勢力，是資本的積聚，是鉅大的體力之集合，而運用於各種社會目的者。這些廣大的社會勢力，是像自然的勢力一樣，其罕能激動我們的忠德，有如貿易風或大風雪之罕能激動我們的忠德然。這些勢力，讓我們愛國的熱情冰冷。我們文化的煙幕，把本來距離極近的天空遮掩了，把我們會一度對之盡忠的星辰也遮掩了。這種社會情況之後果，有一部分是不可避免的。我不是在計劃任何社會改

革，而想把這自離的精神之世界內，一切這些情況掃除。但我們民族社會秩序內的這些情況，卻沒有使忠於忠之需要減少其意義。這些情況，只不過剝奪了某種過去可以獲得的盡忠機會。這些情況，引導我們逃避於不愛國的團體中，逃避於黨派的組織及聯合會中。然這些情況，實使我們需要去盡為想法，在這樣的情況下，我們如何最能夠培養忠的高級形式，不去破壞他們的派別或聯合會，而只以一種新的忠於忠之精神感動之。

我們的民族，在許多方面，已和我們較密切的意識疎遠，所以我們乃喪失了一部分在戰前曾經吸引大部國人之忠的事物。我這裏所謂忠，指的是忠於我國內的各州各邑的忠。這種地方觀念的忠，仍然存在，但已不復保有其促成內戰，且差不多破壞民族統一的功勳。代替這危險的地方主義而起的，我們現在有一種傾向階級戰爭之危險的趨勢，而這是勞工聯合會，和許多其他社會的不滿之徵象所顯示的。我們復有腐敗的政治生活，而為政黨之不良的管理所表現的。且我們也有對一切忠之形式加以完全忽視的人，如追求個人權力的人，有時就是怎樣，及某種大公司之商業上的罪惡行為，也偶然是這樣。

這一切，我堅認為是我們目前美國生活上自離的精神狀態之徵象。即方才我所說的，家庭之忠的衰落，也可認為是同一趨勢之另一徵象。忠之本身，在這種情況下，常常不自覺其真正的任務。忠之不能發展成爲真正的忠於忠，反在廣大的國家事件之世界內，失於認識其自身的任務。忠已被權力的炫耀所昏迷，忠已將其盡心，只限於對政黨的服從，或對勞工聯合會的服

役，或對其他派別的社會組織的服役。在私人生活內，我們也看見忠對於家庭也常失其控制。在公共生活內，則忠非表現為對某一派的服役，即表現為對遼遠的理想，為一種空泛的愛好而已。

七

但忠於忠，如我所堅持的，依然不是一種空泛的理想。這忠之精神是實際的，是簡單的，是可以傳授的，且也是一切常態之人可享有的。要對一大羣的人民來謀忠於忠的訓練，其中最需要的是在幫助他們，使和他們自己的社會秩序，比現在較為不疎遠。

把這已覺過長的討論總括一下，這訓練美國全體人民，使獲有較大而較充實的社會之忠的問題，即是教育我們民族這種自離的精神較能自知的問題。現在這問題已在我們面前，我們能提出什麼解決呢？

這什麼應是訓練忠之方法的問題，乃我們下一次演講的特殊問題。但當我結束關於我們民族的需要之這論時，為使我們民族之於忠，有較良好的訓練起見，有一種建議，我必須在這裏提出的。這建議是，在我們國內，我們實需要，且也開始獲得了，一種新而較聰明的地方主義。這種地方主義，我的意思並不是純然把舊的地方主義復活之謂。我的意思是一種可以使人民想把我們的州邑理想化，崇拜之，提高之，及教育之的地方主義，也是一種可把他們州

也傳統視爲神聖，能尊敬其已死的英雄，能維持及增加其公共所有物的地方主義。我的意思是，這種精神之自行表現與公共圖書館的增加中的，表現於公園的建築中的，表現於地方歷史協會的工作中的，表現於鄉村改良會的事業中的，甚而也是表現於族譜的會社中的，表現於州邑的俱樂部中的。我的意思也是指，這種精神之現在的形式，曾爲我們西部各州、各城、各鎮、創設、捐助，及維持各獨立學院及大學的，而這也是充分表現於全國，以地方學術機關爲美國人的榮耀中的。這種地方主義，當然我們多少是常有的。這種地方主義，也在我們中以新的形式而表現。我要着重的是，這種地方主義，在訓練我們獲有忠之較高級的形式上，是極有裨益的。

這樣的地方主義，其爲應有之良好民族特性，則英德兩國之模範，在其互相對照而又一樣重要的方式上，即可以指示我們。英國的鄉村，英國的鄉村生活，及蘇格蘭人之愛其鄉土，這些都是中心的特點，所以決定那種忠德，而爲大英帝國之全部所曾依靠的。德國則像我們一樣，也曾受了不少地方主義之害。可是今日德國的民族意識，卻也假定及依靠這種高度發展的地方生活與地方式的忠德。法國歷史的弱點之一，即在曾將其權力和社會影響集中於巴黎，以致其國之地方意識的尊嚴，其充分發展，受了阻礙。現在我們國內，自不要任何地方與地方間之互相仇恨。但我們卻要地方理想之一種健康的長成。我們之要這種地方理想之長成，即是爲着要使一種較普遍及較有效力的愛國主義長成的緣故。我們想經由地方式的忠，而訓練民族式的

忠。我們想使國內各地方的理想，充實而確定，然後使之強有力的代表於中央政府中。因為我堅認為在個人較狹隘的利益和民族較廣大的愛國心間，其最好的媒介者，不是派別，不是勞工聯合會，也不是政黨組織，而是這普遍發展的地方方式的忠。進一步去集中權力於中央政府，而不常使地方意識充實與分散，這只有增加我們民族精神與其自身生命間之疎遠。反之歷史所顯示的，如你想使一偉大民族強盛，你必須依靠這地方方式的忠，作為人民與其民族間之媒介。

目前集中權力於我們的中央政府的趨勢，我覺得是一種明顯的危機。這是以權力而代替忠德。我個人是主張以增加我們國內聰明的地方主義為訓練國人忠於忠之最好的和一般的社會方法。當然，這忠於忠之訓練，大部份必為個人的訓練，而關於訓練個人盡忠的問題，是我們下一章將加以討論的。

第六章 忠之訓練

當我在目前開始討論關於訓練個人使有一種盡忠生活之工作時，有兩種反對意見，為我的聽衆，聽完了我前面的演講，對我表示，而值得我提及一言之。

一

第一種反對，是關於我所用的「忠」之一字。這種反對說：「爲什麼你不能避免無窮重複的去運用這『忠』之一字？爲什麼你不運用其他名辭，如忠實、盡心、專一、可靠、誠實這些名辭，一樣可以表示你所用一辭所含的道德性質？」

第二種反對，是關於我「忠」之一字的界說，而與前一反對有密切的關聯。這種反對是這樣：「爲什麼你堅持，這盡忠的人所服役的主義，必須爲一種社會的主義？爲什麼一個人，當他所服役的主義是極非人間的，或是人間的而極非社會的時，不能表示和你所界說的相同之根本的道德性質？聖西蒙之在石柱上，釋迦牟尼之在孤獨的樹下而悟道，希臘幾何學家之謀劃圓爲方，他們不是和你的盡忠者一樣忠實嗎？而他們的主義豈是社會的主義嗎？」

我要對這兩種反對一同來回答。我會把我現在所用通俗的忠之一辭，依我自己明顯的專門

方式而加以界說。在這些演講內，忠之意義，是一自我之願意的，徹底的，及實際的盡心於一主義。而所謂一主義，在這些演講內，即是爲其盡忠的僕役所認爲統一各種人類生命以成一個生命的事物。現在我實不知有其他名辭，其通常意義，可比這「忠」之老好名辭，較能表現我給與這一辭的意義。所以我覺得我實有權利來成立我這專門的界說。這界說是根據通常的意義，而只在極自然的狀態下，超出這通常的意義。不久我謀指示你們，我們現在已可拿另一較有意義的界說，來代替這第一次專門的界說，在這次一界說中，可首次把一切盡忠者所實際參加的專業上之真精神對我們顯示。但我僅能經由這較簡單的界說，而達到較高級的界說。這較簡單的界說，雖不適宜，我的討論仍必根據之，直至我們可有較好的界說時爲止。

假定了我這名辭之我自己的界說，我即不能容易的在相同的意義上，去運用其他的通俗的或哲學的名辭。我不能用「盡心」一字來代替「忠」之一辭，因爲我認忠是一種非常特殊的盡心。一個人可盡心於快樂的追求，然這不能使他成爲盡忠的人。忠實，依我的見解，也不過是忠之一面。忠包含忠實，而其意義卻多於忠實，因除忠實外，決斷性，及一主義之接受，也是屬於忠的；而犬之忠實於其主人，則不僅不過是忠之感人的暗示，或不過是自行表現於人類中的充分合理之盡忠生活的品性之一斷片而已。這種批評，一樣適合於「誠實」之一字。至專一一字而言，盡忠的人固專一於其主義，然發怒的人，也專一於其情感。可是這種專一，不是我的意義。盡忠的人也有可靠之德，但一個時計也是可靠的，而這一字實不適宜以表現忠之

精神的自動性。

所以我不能找得適合我的目的之其他名辭。我這一名辭的運用，其理由是主要的在，由於我們的理論，已使我們道德生活的概念之簡單化，成爲可能。

至我之堅持盡忠生活的社會性，對這些事件，如石柱上孤獨之聖者，或釋迦牟尼之悟道，或幾何學之謀解決其問題而言，實包含兩種意見。第一種意見是，這一切孤獨的事業，只有在其確定服役於人道的主義之一部工作時，然後能有道德的價值。石柱上之聖者，意或在力謀增加這普遍教堂所認爲已保有的功績。如然，則他已有一種他所服役的社會的主義，這主義就是教堂，也就是一切虔誠者之神祕的結合。他的主義可以爲他所誤解，但在我們的意義上，這是一種主義，且也是社會的。傳說上的釋迦牟尼，是不僅謀拯救他自己，而是謀拯救全人類。所以在我們的意義上，他是盡忠的。至那幾何學家，其謀解決其問題所涉及的，是人類心靈上的一種最深切的共同興趣，就是發現及保有這合理的真理之興趣。因爲真理是每一人的，是就一切人的生命的。凡尋求一種真理，像幾何學上的真理一樣重要的，而以非常的盡心尋求之的人，即有一種社會的主義。沒有完全孤獨的盡心於任何物，而可在道德上有做人類的價值。

關於主義之社會性，我的第二種意見是這樣。人類有時總會在一種實際上非社會的方式，而求爲神服役，且也會盡心於不可見及超人的世界。但這種超人的種類，如他們是真實而值得

一種道德的盡心，則也就值得全人類的盡心；且這種盡心如正當，卽在這種盡心中，一切人都可以得福。所以對神的崇拜，雖這孤獨的崇拜者，明白的謀不思及其同胞，然也常常涵蘊一種忠於其本國人民的主義，或則忠於一般人類的主義之忠於其中。基督徒之盡心於神的，實與其忠於教堂內一切虔誠者之神祕的結合，聯結而不能分離。故真正的宗教崇拜，其非社會的性質，只不過是表面的。宗教是尋求道德生活的目的之一種滿足的，這一種滿足，我們以後將加以研究。另一方面，忠之本身，以其是盡心於統一許多人類生命的主義，我們將見其精神是深切的宗教式的。因爲如僅認人類純粹爲自然的現象，則人類是多數的，且爲互相衝突的動物。忠則志在謀人類的統一，而這種統一，我們將見其常有其超自然的意義。簡言之，凡以一種真正倫理的精神去崇拜神聖的權力，常常就是，在人類的意義上，也是去爲社會的主義而服役，如國家，教堂，或人道的主義；然在另一方面，盡忠服役於主義，卽是志在給人類生命以一種超自然，一種根本的神聖之意義。

這一切，就是我所堅持忠之社會性的理由。

我請求你們記住我這通常重說的名辭，及接受這名辭的顯然過於狹隘的界說。我們已在進入於全人類生命之精神的統一的見解之途了。這一種見解，可以使這一名辭之專門運用，可以使這對道德生活的細目之冗長討論，可以使這對社會問題之似乎平庸的批評，獲得其正當理由。

怎樣訓練個人使有盡忠的生活呢？這是本講的問題。謀回答這一問題，我將簡單的，及極不妥當的，先行討論忠之訓練應在青年教育上所佔之地位。然後進而討論訓練成人，使獲得忠之形式的方法，而這些形式，是屬於社會界實際事業上的。

不管你喜歡我所用的名辭與否，你可以同意的是，訓練青年，使其自我願意的，澈底的，盡心於一種社會的主義，必為長期而多方面的工作。除其頗為粗糲而斷片的形式外，真正之忠，在實表現於長成中的人類生命前，其全部心靈必須先有長期的訓練。他必須能夠認識什麼是社會的主義。他必須經由其意志之精詳的一般準備，而知道決斷性與忠實。所以忠之開端，雖可遠溯於童年，然其充分的發展，則必屬於成年。情感、服從、健全活動之漸漸增加其堅持性，自備與忍耐之長成，這一切在人類之自然的長成中，都是忠之較精詳的形式之準備。這一切之本身，都不是忠。依照現代教育學說之一般趨勢，我們可很自然的指出，訓練兒童使將來能盡忠，做教員的必不可有適宜的基礎成立，及充分的年齡達到前，而謀覺醒其任何特殊的忠。此所謂基礎，實包含各種社會習慣之充分的發展，而所謂適宜於其真正而系統化之忠的年齡，也很難在青年期之前。蓋在獲得一種真正的良心以前，必須先獲得一種道德人格之材料。因為我們已看見，良心乃道德生活之花，而不是其根。

但在兒童的早年，對於可能的將來之忠，實有一種貢獻，這一種貢獻，是我們有時失於加以充分的考慮的。這種貢獻，即是那種把英雄與冒險事件理想化的，生活於想像的生活中的，要求有理想的同伴的，及作一種可能的偉大事業之夢的，那種熟知的兒童品性。許多年以來，我和許多其他研究教育問題的人，曾堅持這種兒童所常常自動實習之理想化的藝術，不僅其本身是動人可喜之事，且也是認識社會的主義之真性質的能力之極重要的準備，而這社會的忠義，是此後忠所依靠的。蓋如我在兒童的時期，從沒有為我的英雄及人生之奇所感動，則以後義務的命令必較難感動我。因我們早已見及，且以後將再見及，忠是人類生命的理想化，是和我們社會存在之不可見的方面交通的。所以對人類關係的解釋太過直率，即為忠之發展的敵人。如果我的鄰人，在我眼中，僅不過是一日之間，飲食行言，貨物貨物的動物，則我永不會知道去盡忠於他的及我的主義。但和其理想伴侶遊戲的兒童，或以一種不自覺的智慧，而把我們及他自己實際的行動，加以理想化的兒童，則在其本身的方式上，已瞥見了真正的精神世界。而這精神世界的真理與統一是我們以後將轉充分的加以討論的。以此，兒童乃在其幻想中而開始進入於天國。這些幻想，得謹慎的加以防備。這些幻想，可以在某一兒童的生命中採取一種危險的，甚而是悲慘的轉變。然在其較佳的方面，這些幻想不純然是幻想，而是極大的幸福。這些幻想，是良心之降臨的預言，是和實際神聖的真理之世界一種可能的結合之預言。

但忠是包含行爲的，所以這種兒童的幻想，實在不過是忠之準備而已。高級的忠，是屬於後來。不過在常態的兒童期中，已斷片的有行爲的形式表現，而這些行爲，即已包含簡單而卻真實的忠。忠於兒童所已了解的主義。你們大家都知道多少這些形式。例如，三羣孩子中，有時是不好的孩子，其中份子即表現其對這一羣所代表的主義而盡心的一種忠。學校內的兒童，發展各種名譽規條，禁止他們自己向教員吐露消息。誠實在常態兒童期的早年，已成爲一種有意識的品德，且有其自己幼稚的教條，常常是很有趣的。

關於這一切兒童期的忠之萌芽，應付之道，自應常加以尊重，即其最粗野的忠之表現，在社會上最難容忍的，也當尊重之。做父母或做先生的，若輕視兒童這種名譽規條，鼓勵兒童吐露消息，或要求兒童做一個告密者，這簡直就是鼓勵兒童去做不忠的事情。他是把兒童初生的良心蹂躪了。

餘則，兒童之欣賞我們對於他們的行爲之忠或不忠，是早在其能說明自身義務之前。所以從事忠之訓練的人，於應付兒童時，關於他自己的忠，必須特別謹慎。

三

但不管對於兒童將來的道德生活，什麼是最好的訓練，而忠之本身的迅速發展，則屬於青年期。一如這種發展的結果，僅能在成年期達到。蓋訓練忠之行爲之較精細的形式，實以青年

爲重要而自然的時期，這一點是最近關於青年的權威學者荷爾會長所堅持的。在常態的青年期中，習慣極複雜的各種忠誠形式，即以多分的自動性而表現。在這些形式中，有兩種形式，已在許多民族內的青年生活上，成爲重要，而今日美國的青年生活，當然也是一樣。第一種形式是，忠於兄弟會的組織，且一段是忠於秘密的兄弟會。另一種形式是，在一種運動競賽中，忠於自己的一面，或忠於自己的大場或其他機關，而認之爲體育的團體的。

這兩種形式，都有其過分處，而可造成熱知的罪過。這秘密的兄弟會，可以成爲一般擾亂秩序的組織，運動的競賽，也可包含過分的情感，且可因其培養不公正的遊戲精神，而有害於一般的忠誠。現在所以注意的是，當兄弟會與體育組織，在低級學校的兒童所換做時，這兩種罪過，即可增加。這種結果的危險，表示忠是不應在未成熟之期，而強行培植的。忠在其各種形式內，是應在其適宜的時期中長成的。所以一般管理中等學校的人，不應爲其忠是可寶貴的知識所誤導，而在那些年齡尚未長成，不能收這種忠之形式的實效的學生之中，鼓勵秘密的兄弟會和充分完成的體育組織，使之有一種過於迅速的發展。這真正的忠之來臨，實可嚴重的受這種行爲所阻礙。也就是爲這把完全自然成羣的兒童，去組織成爲太精細的社會機構的行爲所阻礙。近年來在低級學校中，因過於模倣這種體育的和兄弟會的生活，已造成了禍害。可是當青年期已完全達到，當秘密的兄弟會和體育的組織已自動的成爲顯著，則我們訓練青年，因他有較高級生活的努力，自然必須承認這些忠之自然的形式，然我們卻不可過於重視其較

粗野的特點。我們必須常在我們已有的基礎上，建立我們的忠，所以對兄弟會及體育生活而採取之僥倖不必要的敵視，都是異常不對的。然而我們獨立學院及大學內，其體育生活（及兄弟會的生活也有多少）之最不幸的特點，實由錯誤的社會上之重視所造成。而這種社會上的重視，則由那些種大學生活毫無關係的人之輿論，所常強迫加諸我們的青年的。這種我們學界上之體育的罪惡，其造成之者，由於大學生之本身者少，而由於荒謬的社會上之重視者多，而這種重視，是報章及廣大的現代羣衆，對體育競賽之捧台所賜與的。蓋在自然的忠之訓練內，競賽應該是青年歡樂的遊戲，然若把運動與運動員提高到全國重視的地位，則是絕對不當有的事。把這種事件過於重視，是荒謬的，一如對青年道德發展之其他方面，加以不必要的阻礙，是罪過的一樣。所以應負體育上主要的罪惡之責的，就是對大學間體育競賽之過度的宣傳。任健全青年的自然生活，自由發展，不拿報章上誇張的評論，去刺激及引起他們不良的情緒，則我們的體育組織，即可在訓練我們青年的身心，而使之盡忠上，滿足其適當的機能。至於兄弟會，則他們畢業的會員有時所強迫加諸他們的一種錯誤的社會上之重視，也是對訓練青年使有盡忠的生活之工作，爲一種明顯的阻礙。

遊戲上的公道，是忠之一種特別良好的例證。領導及組織我們青年運動的年長者，在堅持遊戲公道的精神上，即可爲民族做下一種偉大的工作。但體育教練，或其他大學運動的領隊者，如不以遊戲的公道爲首要，則他簡直就是出賣我們青年及我們民族的叛徒。如果我這些演

幕上的學說是對的，則你可以看見這種人所輕視的人類利益，是怎樣鉅大的。

海國至其他訓練青年盡忠之方法，在我們國內，也太過缺少莊嚴的形式，來慶祝偉大的紀念日。過去七月四日的國慶日，曾是訓練愛國之忠的好日，但這種紀念日，現已退步，成為徒有其名，且對真正之忠的主義，或已為不可挽救的損失。現在招魂節及感恩節，尙是對團體，對民族，而表示我們之忠的最好紀念日。讓我們愛護這些紀念日，不要褻瀆之。但我們對於紀念日及公共儀式，已有某種民主主義的退化趨勢。我們需要更多的方法來象徵我們的忠，如在公共紀念碑上，在儀式上，一如在對社會的公共服務的形式上。歐洲各民族以提倡軍隊之榮譽為訓練青年盡忠的實際教訓。由此而獲得的忠，是和戰爭精神混合的，所以其代價極大。然我們無疑的是需要其他方法，來代替這種軍役的方法，以訓練青年，使有盡忠的生活。這是我們社會領袖的工作，去發明這些代替的方法，而普及之。這也是將來偉大工作之一種。

四

一完全之忠的真正領域，是在成年，而不在青年。我們大家都常常需要關於忠之藝術的個人訓練。在社會秩序內，這種工作怎樣可以完成呢？要回答這一問題，我們可以歷史及日常的社會經驗，為我們的指導。我認為這些指導，可以給我們三種主要的教訓：第一，個人的領袖之影響，乃訓練我們之忠，而使之有生氣的。第二，忠之較高級形式的訓練，實包含一種重要

的歷程。而我將名之爲主義之理想化的歷程。第三，忠是要經過爲主義而服役之極度緊張，痛苦及犧牲的情況，而特別的完全。

在這三種條件內，第一與第二是不能分離的，且也是普遍的。如果我們要成爲盡忠的，則我們需要個人的領袖，及高峻理想化的主義。在特殊的事件上，一個人之盡忠，似乎可以他自己爲唯一的領袖。但這是少有的。自然，一個盡忠者，也常常運用他自己爲領袖，因爲在第四章我們已看見，他的良心，就是他的領袖。不過，通常除了他自己外，他是需要其他個人的領袖之助的。至主義之理想化，我曾名之爲一種重要的歷程。怎樣重要法，我們不久即可看見。因爲是由於這種歷程，我們乃進入於真正的精神世界。

讓我舉例來說明我的主張。我們大家都熟知俱樂部和一般派別的社會組織之歷程。試問這些社會事業，不管好壞，是怎樣使之成功呢？

你們都知道，如果要發起組織一個俱樂部，或一個派別，或則要使政治的或社會的運動有效力，有兩件事情是必要的：第一，要有一個領袖，或一羣領袖，而這些領袖，是懇切的，熱心的，誠實信服的，或最壞也要能夠說起話來，像是使人信服的。同時這些領袖，又要最堅決的，固執的，且在他們自己適當的方式內，又最進取的。第二，要有一個主義，而這主義，是可以理想化到一種程度，使那些領袖在熱心的訓話中提到這主義時，這主義似乎成爲一種超自然物，在一種意義上，固是非人格的，然在另一意義上，又是可以人格化的。這是一種崇

高的，但仍然又是個人有興趣的精神力。這忠之兩面，即人格的與似乎超人格的，必須這樣共同注重。

讓我們特別來考慮這種差不多使任何新的俱樂部所以成功的歷程。要使任何新的俱樂部成功，必須找到領導人，有時則單獨一位領袖，肯貢獻其時間精力於這新組織之指導的。這位領袖，或一羣領袖，必須相提這種事業是有價值的，必須以有力量的辭句去宣佈這種事業的重要，且必須在這俱樂部設立，岌岌可危的草創期中，忍耐的擁護之。但除非可以把這組織的本身，使之表現為一種理想的人格與一種高於純粹人類型的人格，則這些領袖的個人影響，尙不足以引起這俱樂部內會員在何純正忠。如果這些領袖能給與他開同伴的印象是，這些領袖確在尋求山嶽式的重慶地位，則他們絕不斷的宣傳為無益。這樣，他們的俱樂部必被錫以綽號，說是他們的特殊玩物，或是他們的嗜好品；人也會輕視他們的努力，會詆毀他們的勤勞。而這俱樂部只有煙消雲散。倒台補已必要使之成功。則這些領袖必須以一種理想物的特性，加諸於這俱樂部。這理想物常常是臨時造出來的神話式之女神，而認這女神是會彌補她的崇拜者。會把非常的社會利益，或精神利益，賜給崇拜者的。如俱樂部有狂歡節，則這狂歡節也必須使之有某種儀式上的莊嚴。一種莊嚴，可以提宗這俱樂部為一種理想之非人格或超人格的地位。這俱樂部必須成為一個莊嚴，而為這主義而服役，則會員們須成為一個整體。如果這俱樂部是一種改良會，或其他從事宣傳的機關，則在這俱樂部自身範圍外之社會利益，即足以說明這莊嚴。

義；而這俱樂部即僅爲促進一種忠之工具，且這種忠是可離開這工具之存在而理解的。如是，則這俱樂部之領袖，只須主要的，把這已經存在的忠之重要性，有效的主張之而已。不過，如這俱樂部是以本身爲目的，是以自身及爲其會員而存在的組織，則要把一種共同主義之理想的莊嚴，加諸這新俱樂部，其知此方法之歷程，有時是極困難的歷程。這些領袖所用的方法，有時是極直接。有的直名這俱樂部爲一種理想；有的則以各種詩的方式而使人格化；有的則隱歌之爲一種超人的存在。或較爲實際些，則有的以法律的人格加諸俱樂部，使之成爲財產之主人。但其他方法，則較爲間接。例如，俱樂部的儀式與紀念節，多少是初級的典禮，或則祕密社會內各種熟知的方法，神祕的空氣，俱樂部的徽章與符號，這一切，至低限度在表面上，可供給這俱樂部以一種盡忠之適宜的主義。此外，其他間接的方法，則有以已死的名人，或受敬愛之人，其榮譽與記憶，可使這新組織理想化的，而名其俱樂部。或則武斷的認其俱樂部爲古代的，而對其過去的歷史，則加以多少是自覺的神話，使之莊嚴起來。上述一切方法，都可以在比較無意義的方式下，喚起忠德，但如這組織，實際上是忠之適宜對象，則也可以有極深切的意義。

前面的敘述，加以適當的改變，即可用爲成立新宗教派別之有用的計劃。你常常可以發覺，在領袖方面，個人的熱誠，及以超出個人生命範圍之名辭，而說明這新組織之理想的態度間，有相同的結合。即令人是純粹社會交際團體內的會員，他也傾向於把其自身的生命及其社

會團體，而力謀認之爲超人的。經驗所顯示的是，方才所說的這種手續，在許多事件上，對於訓練一小羣的人，有時是大羣的人，使有忠的新形式，是成功的。

即使一實際上歷史悠久之機關，維持其自然的僕人之忠德，則其計劃和方才所說的，在本質上，並無不同。一種忠德，實可爲其機關與其領袖人格間之結合，而維持其生氣，如校友會之盡忠於大學，卽爲其古典式之例證。一樣的，已滅亡的民族之子孫，如愛爾蘭人，或波蘭人，所以能維持其對故國之忠，而不失其生氣者，亦卽由於這兩者間之結合，就是領袖之個人影響，和較爲非個人的崇拜理想化的民族性間之結合，雖這民族在政治上已不存在，然一樣是可以理想化，而崇拜之的。

所以在忠之訓練上，你可以看出，個人的領袖與超人的主義間，是怎樣不能分離的。這主義之所以成爲理想化，其一部分的理由，卽因這些領袖強調的堅認之爲確是理想的。另一方面，這些領袖所以能造成及維持其個人的影響力，則由於這主義加諸於他們的莊嚴。如離開他們的主義而言，則這些領袖似乎僅是野心的宣傳家，想求私人利益或想出風頭而已。在他們個人影響範圍外之人看來，他們似乎常是這種人。可是如這些領袖，不代主義說話，不以他們個人熱誠生命賜給主義，則沒有人會知道去認他們的主義爲理想的。所以這主義需要化身於這些領袖的人格中，而領袖們之能獲得其個人的影響力，卽由於他們似乎是這主義的化身。

像這樣的事實，是熟知的。當你參加你自己俱樂部的周年紀念會或其他典禮時，及當你聽

到代表任何成功的宣傳者之言論時，你即能觀察這種事實。但這種事實，在決定各時代，各民族及各人種的人類生活上，具有多大的意義，那你是不能很據方才指出的原由而讀去類推也，乃能加以判斷。如果我們忠之哲學有多少處理的話，則人類忠德之歷史亦雖是關於人類總錄上最重要的部分。而忠德之全部歷史，也就是領袖之個人影響和把主義理想化之經驗間不可分離的結合之歷史。

五

但主義之理想化，雖永不能沒有人力之助而實現，然除領袖個人之直接影響外，尚也依靠其他因素。當我們把人類忠德通史加以研究時，我們的注意，即可為一種有深切意義的歷程所吸引。在這種歷程中，某種事件（其中有的是重大而可驚異的事件）以其主義不僅為領袖之個人影響所理想化，且也為某種非常悲傷的動機所理想化，而這種悲傷的動機，是領袖們可以常常運用的。我指的這種歷程，是可以已失敗的主義之歷史為例證。

我方曾提到愛爾蘭人及波蘭人之忠於他們已滅亡的民族的事件，這種對已失敗的主義之忠德，可以早就存在於一種純正實際的方式內，而不僅存在於多少是不真實的記憶與情感之形式內。而這種對已失敗的主義之忠德，也可以是事物之遠超出任何純粹習慣之能力上的。新的計劃，無窮的陰謀，有效的社會事業，偉大的政治組織，在極端的事件上，即新的宗教，都可

以在這種忠德的基礎上，長成起來。這種忠德，其主義之世間幸運，可似乎已喪失，然其活力，則可萬古長存，且可包含許多新的意見，新的風俗，新的理想之長成。

世上所會見的最顯著之宗教發展，卽以色列之宗教，及其繼承的基督教，這全部的宗教演進，我必須在這裏指出，就是一民族之忠於已失敗的主義之歷史的結果。這以色列各族在政治上的統一，僅在太衛及所羅門之下，獲得曇花一現，旋即消失於人世的歷史中，而爲一種理想而存留着。可是僅因爲這一已喪失的理想，然後過去以色列是怎樣，及今後應該怎樣的觀念，乃能感動舊約書上的先知，去說關於正義之道的王上之言，而這正義之道，是先知們認爲乃以色列所以恢復繁榮的。僅因爲這相同的已喪失的政治理想，及由此而發現之神治人事的先知理論，乃能引導到後來的宗教解釋，及以色列全部古代史之重寫，而成爲我們現在在舊約中所讀到的。僅在這相同的基礎上，然後彌賽亞觀念乃能加以界說；也只有這樣，然後正義之普遍的未來勝利之先知的學說，乃能成立。所以經由這一歷史的歷程，其每一階段，都依靠一種悲傷而又光榮的忠德，忠於一種已喪失之民族的主義，而其中的理想乃普遍化，復強烈化，直至由以色列而一切基督教的民族得福爲止。結果，今日基督教談及自己人類得救之希望，及描寫未來之天國時，尙用這些熟知的名辭，如郇山，太衛之寶座，及耶路撒冷等，這些名辭，原來是用於其地其人，因一偏僻省區內，部落間之小鬭爭，而在其時著名的。可見這種既堅定不移，而又歷代發展的忠德，可逐漸把過去地方政治上，似乎不重要的事件，改變成爲一世界宗教之最

神聖的事件。

所以忠於已失敗的主義，不僅是一件可能的事，且爲人類歷史上最有力的影響中之事。在這些事件上，這主義即由其不能獲得人世一時可見的成功，而被理想化。其結果之於忠，可以是廣大的。我不必來提醒你們，關於初期的基督教會，即是首先直接建築於爲其已失敗的主義而盡忠的忠德上，而這主義之所以被認爲是天國的，就是因爲在地上，敵人似乎已勝利，及因爲主已離開了人間的緣故。因而這基督教的全部歷史，乃一長篇教訓，教訓吾人知道一種主義，如何可由表面上的失敗而理想化，如何即在這種情形下，忠可傳授於一代一代的人，且可發展成爲無窮的新形式，而可啟動對此主義原來全不認識的人。這種歷史，指示我們，如何這一種教訓，及這一觀念之演進，可以爲喪失，悲哀，及人世之失敗所促進，而這些首先似乎是最足以阻礙忠德的。

不管主義莊嚴之程度爲何，忠於已失敗的主義，一部分自然是依靠較簡單及較直接之忠之形式所用的相同之動機。

但當一種主義已喪失於可見的世界中，及當這主義仍然存留於其忠實的徒衆之內心時，則我們可以比以前更清楚的看出，這主義之要求，已不復能以任何可能的現在行爲，而充分的滿足之。任何一人，可以現在爲主義而做的事，都可以見其是不適當的。結果，這教訓更多要求於其徒衆的是，他們須爲遙遠的將來，爲各時代及無窮的時間，而計劃，而工作；他們當爲其

主，爲主義，而準備其平直易行之路。這樣，活動乃成爲更發奮熱心，即因爲其結果是認爲極遠大與奇偉的。人類之窮困，乃其盡忠之機會。目前可似乎是黑暗，然應做之工作即更大。此遼遠的將來，必須克服。這事業是怎樣廣大，因而也是怎樣動人的啊！

這一切忠於已失敗的主義之人，其較爲廣大的盡心，是爲強烈的情緒所渲染，所照耀的。傷心於所失的悲哀，直深入於忠誠者的內心。這些人的內心，更受激勵而傾出其熱誠。同時，其記憶上之隱約的光輝，是關於過去的。而這已喪失的主義之過去可見的遭遇上，其一切平凡的事件，則現在忘記了。因爲我們都知道，凡悲哀於其損失的人，其記憶是喜歡珍貴的神話，且認這些神話爲真理表現之一種形式。在黃金時代已成過去，在主義失敗之前，其間固有悲劇，但其間亦有光榮。傳說，往往是較真的，猶如亞里士多德之論詩，是較歷史爲富有哲學味的，所以傳說所加於過去的，不是這已喪失的主義實際上是什麼，而是其所意向的是什麼。這主義之身體是死了，然已復活起來。吾人之想像，爲一切這種憂愁所鞭策，爲一切這種深切需求所激動，不僅改造了過去的故事，且成立了未來的神奇之景象。

所以忠於已失敗的主義，是有兩個伴侶跟隨着，即憂愁與想像。可是忠常常是奮發的，活躍的，因而不受這些深切的情感之影響而削弱，也不爲這些豐富的景象所迷亂，反而是自行盡心於解決其將來之問題。憂愁乃變成富有刺激性的需要之感。如果我們已有所失，則讓我們找尋之。至想像所供給之景象，忠也利用之以指導其行爲；同時，忠且要求想像須供給可以變成

奮奮的景象。當忠難到，想像關於將來的勝利之故事時，並不即成爲銷極的。反而忠會說：留意視聽，因你不知道這主義勝利之來臨，又何日或何時。

此是末一刻，時日亦危哉。

我輩且覺醒，留意勿徘徊。

這種令人驚奇的覺醒，自憂愁的抑鬱，變爲堅定而興奮的決心，去爲已失敗之主義而積極的生活，這種經由可見世界中喪失其所親之悲痛而得的想像之自由，這種經由使一切事物皆爲主義之益而共同工作之意志，而將這樣的情感與想像加以完全的控制，這一切，都是盡忠於已失敗的主義之人的特殊權利。他們的主義，世人認爲是喪失，而在忠誠者眼中，則認爲已上升於較高的世界，且必以再新的力量與美而重來。這樣憂愁是可以服役於忠德。

我可以再加一句，忠若沒有這種憂愁，當其最高的境界，這是人類本性上最明顯的真理。因爲人從憂慮於所失之經驗而獲得的，即是忠爲一種道德態度與宗教內之有永久價值者間的真正聯繫。當人們服役於已喪失的主義時，即開始可以發覺，在某意義上，人是應該將其最高之忠，盡心於那些好主義，那些主義是太好了，實不能在這卑下可憐，時日如流，所見。所觸，所得，只不過一瞬間之事物，誠覺，與精誠之入世中，在在何一刻間，有可見的實現。忠要求其主義在統一中，所以忠所尋求的，是本質上爲超人的事物，以故忠是與宗教相聯。在忠之最高度的發展中，忠是常常爲以現在方失的主義而服役，而這主義之所以喪失，即

國爲這純粹的現象，乃其不夠好的深淵，以表現這一德之形式所尋求的。這生命之理想的統一，這我在前兩卷功利的忠於忠，以及這主義中之生靈，現在實可以變多方的爲人類，且要決的由變。但這是人類的過失，而不是主義的過失。讓我們以能爲這現在世界尚不配有能注於而服殺，而歎歎罷。

這種失敗的主義之歷史，是隨着迪性的，不僅是因其指示我們關於忠之價值的新方面，即我方所謂忠與宗教間的聯繫，且他還指示我們一種方法，這方法在過去曾把由廢法，由失敗而生之憂愁，想像及怪罪，人類本性極深入的激動，變爲訓練忠之工具。這種喚醒的學校，常常是極艱苦的，但由這艱難，被訓練出來的忠，卻曾爲我們產生多少人類上最可寶貴的精神寶物。這樣，經由個人的領袖，經由受苦，而忠者習知去把主義理想化。

六

讓我們詢問：我們自己將怎樣尋找忠之訓練？則什麼是補救一切的教育呢？

這第一個回答是很明顯的：不管什麼，是我們的主義，我們都需要個人的領袖。但我們怎樣可以最確切的找得這種個人的領袖呢？是不是專要在我們自己選擇的特殊主義之共同工作者中去找尋呢？我們大家都這樣做。然這常常是不夠的。因爲熟悉和個人的誤會，常可阻礙我們共同工作者所給與我們的指導。我們需要較廣的觀點。在忠之最有力的支持者中，密切的友誼是

其一。可是當人們只限於認其密切的朋友爲其忠之領袖時，他們常變爲狹隘的，而忘記這普遍之忠的主義。所以大部分的忠之藝術，結果是要依靠訓練你自己，去觀察一切在你四周的盡忠者，不管那些盡忠者的主義距離你的主義怎樣遠，也不管他們的生活是怎樣平凡。當你不能不鬥爭時，你也得去學習尊敬你的敵人之忠的藝術，即令你大部分要由剋敵之說利與有力而學得，也是有益的。「這是極深的傷口，然只有這盡忠的敵人纔能賜給我。」若作如是想，就是拿有時尚比一時的勝利更可寶貴的，去減輕這種衝突的憂慮，因爲當我們尊敬這盡忠的危險敵人之際，我們即開始知道一切盡忠者，在精神上，不管是怎樣無知，都是爲相同的普遍主義的服役。且當人們一充分的知道這種教訓時，的確他們是會停止鬥爭的。即當鬥爭尚未停止，如你不能愛你的敵人，然能夠欣賞敵人之忠，也是一件美事。

但人們不一定要彼此鬥爭以表現其忠。你們且張眼把和平者的忠德，及戰士們的忠德，看清楚些。特別還要留意那無名者，平凡者，你們的近隣，及你偶然看見的不識之客，這一班人的忠德。因爲這些忠之模範者，你是可以常遇的。你可以把他們作爲你的領袖。在爲普遍忠之主義而服役上，每一盡忠者，都當認爲是你的領袖。

七

但這種忠之歷史的考察，尚給我們另一種教訓。我們不僅需要領袖而已。我們尚需要把由

義理想化，也就是要在這些主義中，看出其最足作爲與普遍忠之主義間發生聯繫之點。而這種把主義理想化的手續，實包括那些可能的經驗與活動之範圍，可是這範圍太過廣闊，不能在我們現在的討論上，加以適當的敘述。這範圍內包有忠與藝術間，及忠與宗教間，一切實際有價值的關係，這些關係是人類歷史上有例證，而可爲我們用以訓練我們之忠的。例如當藝術把我們的主義和美麗的對象聯合時，當藝術把我們主義的象徵，在任何有價值的表現上，置諸我們之前時，藝術是維持忠德的，且當藝術以任何美之形式指示我們時，藝術所爲我們描寫的，即是忠不斷的力謀帶給人類生命的那種學問與統一。這樣看來，藝術是可爲忠之教導者。我這種說法，並不是想把藝術的主要目的，及藝術目的與道德生活間之關係的著名問題，加以預斷。我不是在這裏想成立藝術的理論。我僅是主張我們忠之教育的那部分，是可經由我們任何美之愛好，及我們任何所有的美之知識而獲得，這是屬於我們現在討論的範圍。任何主義之具有紀念碑的，其紀念碑是當把我們對此主義之愛與對美之愛聯結的。如我們個人的主義是有價值的話，則這種主義實需要美麗的象徵，來把其珍貴處對我們表現出來。凡是美的東西，自我們看來，都含有和諧的關係。而這種生命和諧之實際的追求，即構成忠德。所以忠之訓練，是包含美之知識的。

把我們私人的主義理想化，而其效力更爲普遍的，還是宗教。至真正的宗教經驗可由忠而獲得的，是怎麼一種程度，及任何宗教上有意義的真理可爲忠所證實的，又是怎樣一種程度，

則我們以後可以知道。我們結末的演講，即將討論忠與宗教的關係。但我們須得在這裏稍為提及其相反的關係，就是宗教之影響忠德的關係。我們須指出，在人類事件上，宗教的機能，怎樣大部分是在把我們的主義，不管是什麼主義，和我們覺得是超人的世界聯絡起來，而將我們的忠德理想化。

八

教訓我們去認個人的主義是和普遍的人類與趣相聯，及和一不可見的超人世界相聯，則藝術與宗教尙不是我們唯一的方法。悲哀、失敗、失望等等，當其是由於我們爲一主義而服役之努力結果時，也可以相同的教訓，教訓我們。這種教訓，曾經怎樣教訓一般人類，則那些已喪失的主義之歷史，（即因已喪失的緣故，曾把主義變成爲永久的及有世界意義的主義。）現已指示我們。這已喪失主義之歷史，其教訓對於我們個人的訓練，是有深切的重要性的。我們不是常能正確的認識這種教訓。我們常認爲，要由失敗而使我們的忠德堅定不移，就去拿一種過甚的勞苦——克服忠之痛苦的障礙——加諸於忠。我們實不應把這事看作這樣。當失敗與悲哀是由服役於主義所引起時，則牠們應該是忠之積極的幫助。如我們適當的認識之，則牠們也能證明確是這種幫助。因失敗與悲哀，能使我們知道是否我們真已獻身於主義；或知道我們所認爲是忠的，是否僅爲熱烈的情緒的閃爍。當我們爲服役於主義之失敗而生的悲哀所充滿時，這

悲哀是可以使之啓示我們，關於我們所有的忠德。即當我們受苦之際，讓我們且轉而注意於這種啓示。這樣，我們將知道我們是爲什麼而生活。假如任何人，於主義失敗之際，已立意的注意於其主義，然仍不因其憂愁而覺其主義對他更爲親切可貴，則這種人實在尙不知道什麼是忠，尙得去學習學習。再則，當我們因主義喪失其現在的幸運而悲哀，即在這種悲哀中，而認識我們的主義時，這主義馬上就成爲理想化，一如太衛之喪失的王位，爲以色列人所理想化，及主的主義之消逝，爲古代教會所理想化一樣。

在熟知的事實中，耶穌門徒於愛莫斯孤寂的路上，遇到不識之客，談及其已失之主時，曾說：「我們已相信這是他，他是當拯救以色列的。」但不一刻後，「他們的眼睛開了，他們已知道他，而他也就不見了。」在主之升天的一切傳說中，這一傳說，是最能完全表現這忠之精神，這忠之精神是經由失敗而勝利的，是經由喪失了可見的存在，而獲得其精神的，隨之進而征服其世界。

這種經驗的教訓，如歷史所紀錄的，不僅是涉及偉大的運動和一般的人類。這是一種個人的教訓。這是關係我們每一人的。我可以重說：單看你的悲哀之本身，這是盲目而無希望的事實；然若在你的悲哀中而看你的主義，則你的主義可以變形。因爲你可由之而知道，構成你之主義的，不是此一或彼一的幸運，也不是此一或彼一人類生命。關於你的主義，在人類眼光中，自始即有多少似乎是超人人格的，有非世間的，也有是世間的。這種涉及你的主義之任何所

失的記憶，是特別適宜於把這超人格的成分之過去經歷，置諸於你的意識前。我已經提及過，在這種事件上，這種歷程進行之純粹心理的方面。這記憶加諸過去的光輝，這想像，當主義之可見的存在移去後，之覺醒，這當我們能再行思及主義之本身，由悲哀之首次打擊而生之有刺激性的反應，這我們自己關於主義的觀點之改變，（其改變即因為，我們的損失已改變了生活，所以我們再不能用舊的方法來服役於這主義，這主義必須成爲新的努力之對象，隨之也必成爲盡心之新形式的對象。）這一切，都是理想化的動機，而當失敗來臨時存在的。我堅認人類之忠，沒有這種悲哀，是永不能成爲完全的。所以你們當認失敗與喪亡爲盡忠的機會。你們當有意用之爲使主義理想化的手段，由之而把你個人的主義使與普遍忠之主義間有更密切的接觸。

當死神降臨於和我們個人之主義已有密切的關係之人時，則在一切幸運的打擊中，我們才覺得當時最足以使我們個人的主義成爲一種失敗的主義的，原來就是死。可是在人類生命中，其動機之曾把個人之主義理想化的，有那一種是多過死之所爲的呢？認死爲人類經驗之一純粹事實及爲一純粹心理的影響，則死曾經是人類生命的理想化者最偉大的一個。這對於死者的記憶，實可把生者與死者昔所失享之任何利益理想化。而對於死者的尊敬，則可把我們繼續死者已開始的工作之努力莊嚴化，或則，若他們夭折於童年，我們憐愛的欲求，可設想，這工作作是死者生而可作的工作。人類宗教的想像，自始即有一大部分是集中於死的事實。今日這種

相同的動機，仍在一切盡忠者的心靈中發生作用，不管他們的信仰是什麼。

將你的主義理想化。這是我們現階段上個人的忠之訓練的格言。關於這格言怎樣可以實施，我僅曾提出多少暗示。即科學怎樣能與藝術宗教聯合，快樂的友朋交際，怎樣能與我們悲哀的經驗合作，而使我們獲得，把我們共同的主義加以理想化的教訓，我也只能指出之而已。

所以我們已有兩種訓練個人之忠的方法在前。一是立心注意盡忠者的行爲，二是立心運用人類本性上那些可以把我們的主義理想化的方法，這兩者都是忠之訓練的手段。

可是尚有一種方法，這是最平常的方法，然常常卻是最困難的方法。忠是把自我獻身於主義的。而獻身的藝術，是在實際獻身中學得。當失敗與憂傷，差不多即要壓到我們的能力，當只有工作本身的熱誠，纔能使我們免於完全失望之際的，那些緊張、忍耐、犧牲、勞苦之親切的工作痛苦，就是最能教訓我們什麼是忠之真相的事物。我不必在這裏，把一個古代常常重說的生活教訓，來加以擴大，這一教訓，是你們大家都知道。那些同情戰爭的人，常謳歌戰爭爲人類道德的教導者，因爲他們說，只有極大的緊張與危險，方能以真正之忠教訓吾人。要有這種教訓，我以爲戰爭也並不一定需要的。那最和平之人的忠，即最早可以使我們大家經驗到，什麼是忠所欲獻身於主義的，不管在我們能力之內所能獻身的是什麼，然後在人類眼光中，看見我們的主義，列入於匹夫喪失的主義中。當這種經驗來臨時，讓我們毫不猶豫而加以接

受罷。因為這一切合起來，這些我們個人的朋友，感動我們去為我們的主義而服役的，這些
忠之人羣，我們不大知道，而卻是構成在精神中生活之人的無形教堂的，這些憂傷的，因
關於人類眼光中已喪失之物的光榮的，這想像，以其理想化之光，而照燭於人類生活之，因
團的，這些工作，使我們無喘息之暇的，這些歌到一切其失敗中，用試驗我們盡心的，這些
這些一切，都僅為教訓我們進入精神的真理之領域的方法與手段。

第七章 忠、真理、與實在

在前一章結束時，我曾說，任何以忠之藝術訓練我們的，都可使我們進入於精神真理的世
界。這話在指示盡忠的生活，實有其另一方面，和前面各章所最注重的方面不同。我們前面的
敘述，是有意的偏於一面。我們之討論道德生活，似乎假定我們可以說明行爲的計劃，而不必
對人類在真實世界內之地位，比前面各章中所已表明的，去多所指示。所以我們的討論，到
現在，可受很顯明的批評。

因爲談及盡忠之善時，我們確會訴諸人類經驗，去指示我們關於這善之構成的所在。但我
們這種訴諸經驗的辦法，也指示我們這忠之所以有益於人，即因爲他相信他的主義之本身，縱
離開他的服役，也是一種善，而且他的主義及其善性，都是實在，都是根據遠超出他的個體生
命及其個人經驗以上之事實的實在。現在人很可以懷疑，這種盡忠者的信仰，在任何個別事件
上，是否爲極有根據的信仰。如果不是極有根據的，那人更可以懷疑，這盡忠者之善，是否結
束爲一種虛幻之善，一當這盡忠者智識增進時，即可從其經驗中消滅。任何忠之例證，已可受
這種懷疑的查究。則人也可懷疑，即我們所謂忠於忠之崇高的主義，是否爲一好主義。因任何
忠，或一切忠，已可根據幻覺，則所謂在人世培養忠德爲一究竟有價值之舉者，也可以是一種

像這種批評，說明得最好的，是那些對前面演講所含之議論，實覺其有嚴重困難的人。我有一位很好的朋友，並沒有得到我請求幫助的任何暗示，曾把這種批評很適當的總括起來。所以現在要把我們目前所權處的地位，對你們說明，最好把我那位朋友寫給我的一封信，讀出一部分。這封信是他聽了我述敘盡忠之善的第一段時，寫給我的。

我的朋友這樣寫：『忠於忠似乎不是究竟的。是不是忠於一切真正之忠的對象，乃我們究竟的責任？這對象（不是關係），這宇宙，及對宇宙之盡心（不僅是盡心），實我們究竟的盡心之對象。……是不是這種目標之光榮，乃所以使一切盡忠之追求，我們的及他人的，能獲有尊嚴的呢？因為這種目標，我們乃可鼓舞一切追求之的人。……因為我們相信這各種忠之自的，我們乃對一切忠之能達到這目的者，極表喜悅。各種航路之價值，是得之於其所達到的商埠。……除了我們關於其目的地之價值的知識外，及除了一切生命之生活於追求這目的地之知識外，我們還應極於要求一切追求者各赴前程嗎？……忠是一種關係。……歸根到底，除了忠於一切愛和一切知識之對象的宇宙外，我們能夠忠於何物呢？』

這就是我的朋友關於彼之所謂困難之點的說明。在這結末的兩次演講中，你們可以看出，

我對於我的朋友關於我在前面演講所堅持的忠之界說之批評，是有相當之感的。我們的忠之界說，及其對盡忠者所尋求的終極之善的關係，直至現在，確是不適當的。不過，我在第一次演講中已對你們說過，我們是有意以這不適當的忠之性質的界說為討論的起點。我們不得不這樣做。我已在第一次演講中明白的說過。至何以我們不得不這樣做，及何以在前面演講裏，我們只以發揮及解說這不完全的忠之界說的後果為能事，那我們結末的演講，希望可以自行使之明白。這一相同的疑難，也可用以反對任何純粹的道德主義，即是反對任何道德生活之純粹的倫理學說。人們需要一種關於真實世界的原理，或一種宗教，來幫助他們的倫理。因為，我曾回答我的朋友說，只觀察道德之本身，道德是一種特性很可為才力之比喻所提示的。道德生活，如認為僅是道德生活，好像服役於一位主人，這主人在服役者眼中，似乎是已離開家鄉而遠處異國的。他的僕人，對主人有信仰，然對他的主義之服役，自道德言，是常含有一種神祕性的。離開這種神祕之任何解決，他們誠可確知他們崇高的個人之善，是在服役於他們的主人。否則，他們不會在一種責任之服役中，找到安寧，即令是比較的安寧。但那些服役的人，對人類努力之全部結果，也不是完全可以避免一種悲觀主義的襲擊。因為如果忠確是我們最好的，即這最好的，難道其本身不能成爲一種失敗嗎？

或則，再用這才力比喻之類似點，去為遠居異國的主人而服役，這誠可為我們的崇高之善。可是我們不僅是要為他服役，我們且要，像約伯一樣，和他見面。假如我們發覺這主人確是無

資格的，或是一幻像，或是一位欺騙者，那末，我們的最佳之善，即對他的主義之服役，仍可覺其永久的有價值嗎？有日，我們豈不應說：爲他服役是我們生命的最好機會，然畢竟即這種服役，也是一場春夢。

無論如何，我們的忠是涵蘊一種對主人的信仰，一種確信生命之最美滿處，爲有價值的。所以我們的忠之哲學，是包含有要見這生命之主人本身之面的企圖，且要找出這主人，是否如我們之忠所涵蘊的，乃一值得爲之服役的主人。

總括起來：到現在，我們已把道德生活界說爲忠，且曾指示，何以這道德生活，對於我們人類，是最好的生活。然現在我們要知道什麼是隱藏在這道德生活之後的真理。我們想和我那友誼的通訊者，一同來發現忠與真實世界的關係。

二

如果忠之本身，是一真正之善，而不是僅爲人類不可避免的幻覺，則什麼是必爲宇宙之真呢？

我們知道，忠是對於主義的一種服役。一種主義，如真如我們的界說所要求，是把各種人類生命聯結以成一個生命之統一體的。所以如忠在真理內有任何根據，則許多人類生命是在某種真正的精神統一體內聯結的。然這種統一體，是否爲一事實，或我們對於主義的信仰，

是否僅爲一種觀點，一種病態的錯誤？當然，如任何人，不論如何盡忠，若發覺他的主義不過是一夢，而人在事實上，仍爲分離的人，不是真爲真正精神之聯繫所結合，則他怎樣能夠依然是盡忠的呢？或者，他的崇高之善，是在相信這樣的統一體爲真實。然這種信仰若變爲幻覺，及這一人又發現了這種幻覺，則他還能在忠之內，再獲得所謂善嗎？

且卽此可由忠而獲得之個人的善，我們也一直見其是在矛盾的方式中，而達於盡忠者的內心的。一盡忠者固獲得善，然他是因爲相信他的主義，是在私我之外，有一真實的存在，及相信主義之自身爲一善事，而獲得這善的，卽他之所以覺得忠之動人者，亦不是認爲自己私人的歡喜，而是認爲由獻身於一外在之善，由自願放棄自我歡樂之尋求，而獲得其自身之滿足的。所以在這盡忠者之善，根本上是一種善之期望，是他認爲不是他自己的，而是存在於主義中的。然這主義之本身，卻不是某一同伴，也不是許多同伴之純然的集合。這是一個家庭，一個國家，一個教會，或則是許多人類心靈與意志之一種合理的結合，如我們所謂科學或藝術然。現在試問在這樣的主義中，能否含藏有所謂善，而不僅是分離的人類快樂或滿足之經驗的集合嗎？這樣，一盡忠者之主義，其善與實在，均必爲這盡忠者信仰的對象，然後可以使他獲得盡忠之經驗。如果他的忠，確有充分的根據，則在宇宙之內，必須有精神生活的統一體，而這些統一體，則不是一個人自己可以經驗之爲他自己意識上的事實的。而這些較高級的生命統一體，也必須具有一種善之程度與類型，具有一種真正的價值，而這種善，

則不是某一人，或僅是羣人的集合，所能全部經驗的，這種價值，也不是可成爲個人的佔有。

所以，如果這盡忠的信仰，確有充分的根據，則這一真實世界必須是怎樣矛盾的世界！一種精神的生命統一體，而超出任何人之個體經驗的，必須是真實的。因爲我們已看見，忠是對主義的一種服役，而這些主義，從人類眼光言，是超人格的。忠認這些統一體或主義是善的。如忠是對的話，則這些主義的真善，決不能完全顯示於任何一人，或任何純粹一羣人的集合。這種善如可完全的經驗，則經驗之者，必是某一較高級的意識階段，而過任何一個人類所傳達到的。如忠是對的話，則社會的主義，社會的組織，友誼、家庭、國家，即人道也一樣，必須有一種意識的統一，只可爲個別的人類部分的，零星的獲得，而必須在高出普通人對個體性的階段，乃能全有這統一。

假如我們認忠在結束不僅是一種方便的幻覺，則像這樣的見解，是必須主張的。忠有其形而上學的方面。忠是一種努力，以根本上超人的方式，來看人類生命，且把我們的社會組織，看成爲實際人格的意識統一體，在這些統一體中，則有一善之實際經驗存在，而在我們的忠內，我們僅能部分的認識這善。所以如愛人們的忠，如確在事實上充分的根據，則自他們之爲分離的個體言，並不能構成全部的真相。他們的精融聯合，也在高出人類的階段上，有一人格的，意識的存在。同樣的，忠若有充分的根據，則凡有一真實主義可以獲得我們真正的盡心

之處，必有一類似的意識統一體存在，而這統一體雖為超人的，然卻密切的和我們顯然分離的人格結合，且包括之。假定了這一種假設，則忠便成為非對一神話之病態的服役。我們的主義所具有的善，也就對一高出人類階段的經驗，成為一具體的事實。這忠所表現的自我犧牲與自我肯定間之結合，即成為我們一種對於較高級的社會意識統一體間之真正關係的意識，而我們大家是在這較高級的社會意識統一體中，有其存在的。因由這種觀點言，我們之存在，及我們之有價值，實由於我們與這一比人類意識為優越的意識間之關係。同時，我們之忠的善，其本身是一完全具體之善，是存於高級經驗中的善，而在這高級經驗中，我們的主義，乃在其真理中，被認為一種真正的生命統一體。因此事實，我們可以直捷的說：我們之盡忠，不是為着私人可由忠內而獲得善，而是為着這主義，這高級的經驗統一體，可由忠內而獲得善。可是我們的忠所給與我們的，畢竟是我們的崇高之善，因為忠把我們在社會意志的世界中之真正地位說明了，我們是在社會意志的世界中而生活，而行動，而有我們的存在的。

這種人類生命的見解，這種認社會意志為一具體物，像我們一樣真實，而又比我們有較高級之實在的言論，我毫不懷疑你們中有許多人會覺其為過於神奇。可是這樣認識人類生命統一體的趨勢，畢竟又是盡忠者的共同趨勢。這事實我已在前面每一講演中加以說明。認這一種見解不必是神祕的，認真理與實在，只能由這些名辭去認識，認忠之哲學，是一種哲學的合理部分，而這種哲學，則必須把全世界認為一意識的統一體，在其中則綜合了無數較小的統一體

的，——這是一般的哲學主張，爲我必要對你們簡單的加以陳述的。

三

我的說明，你可以看到，無論如何，必須是一種企圖，謀指示這盡忠者不可避免的信仰，（卽信他們的主義，及信仰其主義的真善。）是有真理的。我已無論如何，必得要談到真理，所以我擬簡單的指示你們，凡談及真理的，不管所談是那一種真理，是道德的真理，或科學的真理也好，是常識的真理，或哲學的真理也好，在他一切關於真理的言論中，不能不涵蘊的是，他所談的真理世界，乃一具有合理的和精神的統一之世界，乃一有意識的經驗世界，而其意識是一種高出人類心靈階段的意識，但其生命則是我們生命之所屬，如部分之屬於這有生命的全體。我堅認爲，如你要認任何命題爲真，且在合理的方式中，去說明這命題之真理的意義，則這種真理的世界，就是必須要說明的。

所以真理的世界，根本上就是這一世界，就是當盡忠者相信他們的主義爲真實時，其實在爲盡忠者所信仰的世界。次則，這真理世界也有一種善，根本上和盡忠者所加諸於他們主義的相同。忠與真理之追求，因而根本上是相同的生命歷程，僅從兩種不同的方面觀察之而已。凡是盡忠的，他是爲其所認爲是一種真理，卽他的主義，而服役。反之，凡爲真理而追求真理的，如他之追求真理，僅視之爲一空洞的抽象，而無生命在內者，則他的職務必失敗。他若知

道他的職務，則依照我們的界說，他是爲一種主義而服役，而這主義是在高出現在人類階段之精神存在的階段上，把我們的人類生命加以結合的。因而根本上，他是盡忠的。真理之追求，是一種道德的活動；另一方面，道德除非爲永恆的真理之光所照耀，也是完全不適當的。

這就是我的主張。你們中有人會認此爲極神祕的主張，至低限度，或認此爲極幻想的主張。可這並不是這樣。這主張應該認爲是明白知識的事件。我承認，在我的同事中，有許多極著名的哲學家，今日都把我的主張，有時拿一種玩笑的態度視之，有時則拿一種很顯明的不耐煩態度視之。這種我方才說明是我的認識真理世界的方法，特別爲我的好朋友，那些實用主義者，最有力的加以攻擊。那些實用主義者，是一羣哲學家，最近曾把真理置於他們特別保護之下，他們似乎認爲真理在那些把真理看得過於嚴重的趨勢下，真理已在危險中一樣。

當我提到實用主義時，我是無可避免的，要把一位我們大家都尊敬之人的名提出。這人是一位哲學家，去年曾這在學院的聽衆前，把實用主義的哲學方法及真理的性質，很動人的講演過。在我的範圍內，要把詹姆士教授自己所講的真理學說，很公正的說明，這是不可能的。可是，既然他的見解和我對你們說明的見解間之對立，其本身可以幫助我自己的說明，所以我要求你們，允許我暫時引用些他的關於真理性質的話，藉此對照，可以表示我怎樣是不得不來解釋這相同的問題。這種對照，畢竟又是伴着極深切的相同點，所以我很希望我這關於真理上的哲學爭論之目前情況的敘述，你們不會僅覺得是一種毫無趣味的意見不同之報告。

詹姆士教授，在他的最近論實用主義一書中，討論真理的性質時，你們中有會記得的，他開始便接受認真真理為我們觀念與實在間的一致之古典式的界說。依這界說，凡知道，或保有真理的人，在他的心內是有一個觀念，一個意見，一個判斷，或則是多少這些複雜的心態。如果他的意見是真的，則這些他的觀念或意見，即與所謂實在的一致。例如，一個盡忠的人，若相信他的主義，如他的友誼，或他的俱樂部，或他的民族，為一種實在，又如他的信仰是真的，則他的盡忠意見，即與這真實世界一致。在這點，當然你們大家都接受這種真理的界說。

詹姆士教授繼進而指出，謂有多少事件上，我們的觀念是由突寫那些所謂真實事物的而與之一致。所以如你閉了眼睛，你想着掛在牆上的鐘表，則你的鐘表的影像，就是這鐘表之面的摹本。可是，我的同事繼續說，我們觀念摹寫真實事物的能力，顯然是極有限制的。你相信你至少可有多少關於許多對象的真觀念，而這些對象，則太過複雜或太過神祕，為你所不能摹寫。即你能否確知你的觀念，是否已把在你之外而存在的事物之組織摹寫了，你的能力也非常有限制，因為畢竟你永不能跳出你自己經驗之外，來看看這些真實事物本身的真象是什麼。所以，一般言之，我們不能說，這構成真理的觀念與實在間的一致，是根本上要求我們的觀念須是摹本。因為即當我們不相信觀念是摹本時，我們仍相信我們可有真觀念。

次則，（到此我們已進至一種考慮，自我的同事之真理學說言，是非常重要的。）真理

不僅是非僅由摹寫事實而成，而且真理也不能由觀念與事實間之靜止的或固定的關係而加以界說。唯一的方法去認識這構成真理的觀念與事實間的「教」，就是去想及其由具有真觀念而來的「實際後果」。詹姆士教授說：「所謂真觀念，就是經由行為及由這些觀念所引起的其他觀念，而引導我們入於，升於，或向於經驗之其他部分的，而我們則一直覺得這原來的觀念是與這經驗之其他部分一致。這些聯繫與過渡，（譯者按：這是指觀念與觀念間或行為間聯繫與過渡。詹姆士意謂觀念之真，在其能引導我們，由一觀念而達於其他觀念或行為，而有實際的後果，於是乃有所謂聯繫與過渡。）其達於我們，是由一點一點為前進的，和諧的，滿意的。這種順適的引導之機能，即是我們所謂觀念的證實。」這些就是我的同事之言。他進而，在他的說明中，提出了許多關於試驗觀念的真理之方法的例證。他認為觀念的真理，在常識世界中，及在科學世界中，均可由其有用，由其成功，而加以試驗。這有用與成功，是聯結於跟隨真觀念而達於其實際經驗之後果的。例如，有浪遊者，在森林中迷途時，他若能偶從經驗及觀念中發見了應走的路，而實際引導他回家，則他即獲得了關於他的所在地的真觀念。在科學上，假設的真理，則由考慮這假設所引導我們期待的經驗是什麼，及考慮這些期待是否可在滿意的方式中實現，而加以試驗。所以詹姆士教授說：「真之名是加諸於任何觀念之發起這證實之歷程的」。如這可證實科學假設，其真實為其經驗結果的成功試驗無誤，即可宣佈其為真。相同的，這在森林中依某一途徑而可以回家的觀念，若你依這途徑而得回家，則這觀念也可宣佈為真。

結果，每一真觀念之爲真，就是在其於使你期待的那種你所要的經驗上爲有用；而每一觀念之爲有用的生活指導的，也就是真。這種關於真理之有用性的個人試驗，自我們每一人言，是個人的，經驗的。我自己對真理的直接的試驗，當然只限於我自己的經驗。我發覺我自己的觀念是真，即在我發覺這些觀念引導我達於我所獲得的經驗。不過，我的同事常常主張，我們是社會人，我們當然信任彼此的證實。所以有許多觀念，我個人雖沒有追隨之而達於任何適當的經驗後果，我也認之爲真，在我們依之而生活的『非常鉅大』的觀念數目中，『我們都不謀加以證實而認之爲真』。我們所以這樣做，據詹姆士教授說：『是因爲這樣做有效驗，我們所知道的一切都和這信仰一致，而沒有阻礙之的。』這就是說：那些觀念我們個人覺得其方便，成功，而便利認之爲可證實的，那末，即使我們永遠沒有證實之，我們也認之爲真。這種未證實的真理之可靠，依然是在其生活上經驗的有用性，一若這些真理是可證實的。（譯者按：這話的意思是，未證實的真理，其所以可靠，是在其生活上爲有用，因而雖未證實，我們是把牠看做可證實的而生活之。）詹姆士教授說：『真理大部分是生存在於一種信用制度中。……然這一切是依乎在某處有直接而對面的證實，否則，這真理機構即行崩潰，像沒有現款爲基礎的財政制度之崩潰一樣。你接受我對於某一事的證實，我也接受你對於某一事的證實。我們將彼此的真理交易。然這些信仰之可爲某一具體的證實，則是這全部上層建築的支柱。』這些間接可證實的觀念，也就是，他人證實了的觀念，或則沒有人會證實，而卻和已證實的觀念

充分一致的觀念，我們之所以接受之，即因為接受之為有利。所以，說一觀念之真因其有用，與說這是有用因其是真，是一樣的事情。

這樣，如我的同事所主張，所謂與實在一致，結果變為是「一種領導的事件，一種有用的領導，因其可以領導我們進入於含藏重要事物的地方。」而我的同事關於真理的說明，乃臻於下面很可注視的言論：「簡言之，所謂『真』，僅不過是我們思想方式上的便利，一如所謂『正當』僅為我們行為方式上的便利然。」「實用主義是向着將來而前進的」。這是說，一觀念之真是由於其便利的結果。「我們的觀念之被證實，是有報酬的。我們追求真理的責任，是我們一般的責任去做有報酬的事情之一部。這真觀念所得的報酬，就是我們追隨真觀念之唯一理由。」

這種真理學說的總括與內容，你已見到，就是認一觀念之真理，乃為其產生，我的同事所常說的，「以經驗為標準的兌現價值」之「成功」所決定，而這些兌現價值是表現為接受這觀念之後果的。這些價值可以採取感覺事實上直接證實的形式，如人找得了出森林之路，而見到了自己的家，就是這一形式；或則可以採取實際的滿意而便利的信仰之形式，而這些信仰是不與感覺的經驗相衝突，且也可為接受之的人個人認為可取的。當你能夠把後者的信仰和感覺的兌現價值相聯時，這也是「便利」的。如你不能把信仰變成這種現款，（譯者按：這指感覺事實言。）則你也有接受之的自由，但是要有這確信，就是確信畢竟個人便利的是真。

無論如何，不管真理尙是什麼，真理決不是靜止的。真理是隨你的經驗之有用或便利的變遷而變遷的。所以凡是認真理界根本上爲永恆的，都是我的同事最動人的哲學之攻擊對象。

四

我們現已有一種實用主義之權威的說明在前。你必然可以見到，這種學說，不管其是否爲真學說，或是否僅爲某種人便利的學說，然必是和我們忠之哲學有關的學說。我們的討論已到了一種地步，即忠與真理間的關係，對於我們，已成爲一非常重要之關係的地步。我們可否自詢：這實用主義是否爲我們所謂真理的適宜的表現？

在回答這問題時，讓我馬上指出，我們個人所能和我的同事同意的，及接受他的真理學說的範圍。我完全和他同意的是，他認當一人肯定一種真理時，他的肯定是一種行爲，是一種實際的態度，一種對某一事實之積極的承認。我也完全同意，認爲這種努力，（即由自身個人的經驗來證實這種事實的承認，及由我們的肯定言論，和我們所達到的經驗結果間之實際符合的形式中，而找尋真理；）實爲在我們個體生活中，所必然跟隨着及維持着我們追求真理之每一舉動的努力。近代實用主義不是新穎的，不像牠自己在着重這種意見時所設想的新穎。全部近代心宗的歷史，就充滿着像這樣的言論。我自己，做一個哲學先生，好幾年以來，即主張從這種實際的方式中來看真理。我必須很樂意的對你們承認，當我是研究哲學的青年學生時，我曾

先受到的教訓，就是從這種方式去看真理的性質，而教訓我的，是幾位現代思想上的大師。這些大師是康德、費希德、黑格爾、及詹姆士本人。對於詹姆士教授，我青年時在霍金斯大學曾聽過他的講演，後來在他的美妙談話中，在信札中，他啓發了我一種『洞見』，由之而幫助我（雖違反他的勸告）對德國心宗學者有正確的了解，且幫助我看出，畢竟什麼是在這一切實用主義之後的永恆真理。因為詹姆士教授的實用主義，對於永恆，雖有其有趣的驚怖表示，然實際上卻說出了永恆真理的一面。他所謂的永恆的真，就是認一切真理之追求，為一種實際的活動，而有一倫理的目的，及認一種純粹的理論真理，而不能引導於任何有意義之積極歷程的，乃一無益的謬說。費希德一生所教訓的就是這點。在我為學生時，詹姆士教授所教訓我的也是相同；對於以這種教訓教訓我的一切先生，我是一樣的重視之，尊敬之；而我自開始研究真理的性質以來，我也曾盡力遵守這教訓。

在這一點，我是一位實用主義者。而我也完全同意，認為，如果我們獲得真理時，則這真理的達到，就是在那些積極的施為中，一種生動而實際的成功，而這些積極的施為，即我們所曾用以力謀肯定及實證我們的真理的。我不懷疑，說『這是真的』，是等於說：『這些我們用以說明這真理的觀念，即實際的及真正的為成功的觀念，而當我追隨這些觀念時，我實滿足了我最深切的需求。』這一切我不僅認識而已，我且誠懇的主張真理為一種倫理的概念；而我對這偉大的實用主義者，去年曾在此地很吸引他的聽衆的，內心極為感謝；我感謝他，將他曾在

我年輕時教訓我的，來教訓他們，就是教訓他們認真真理的獲得，即爲我們所需要的成功之獲得，而爲着這種成功，我們共同的人性之全部實踐性，會不斷的共在痛苦中，呻吟工作，直至現在的。

可是這樣，這樣一切，仍留着一極大的問題。當我們尋求真理時，我們確是尋求成功的觀念。但是天啊，構成所謂成功的是什麼呢？真理的尋求，確也是一種實際的努力。但在一切盡忠者的名義下，什麼是人類努力的目標呢？真理是一件活的東西。我們需要領導與指示。我們可這樣對真理說：『領導罷，仁慈之光。』我們已在時間的森林中迷失。我們需要道路，真理，及生命。一切我們的科學與常識所追求的，除此無他。但擁有真正豐富的生命，這又是什麼呢？我們是爲了什麼而生活呢？

五

在這點，我們全部忠的哲學，到現在曾經加以發揮的，即可爲我們的幫助。我們曾說過，盡忠的人，是人類中唯一能有真正的成功之合理的希望的。如果盡忠的人不成功，則沒有人可以成功。當然，盡忠的人，確也是常常，雖不是單獨的，涉及他們自己個人的經驗，及其他個別的人之經驗的生活。他們覺到他們的主義的當前的動人性。這主義震動了他們的全身。他們的忠，對於他們，即在其個人的地位上，也有詹姆士教授所謂兌現值。而他們當然也喜歡他們

的朋友分享這種兌現價值。可是我問你們：是否盡忠的人僅尋求他們個人的動人之感之私人經驗的純粹集合嗎？如果你聽到盡忠的人說：『我們在這種事情上，只是爲着我們之爲個人的，及其他個人的同伴，能從這事上獲得什麼利益而已。』則你會認這樣的辯論，可爲他們真正的忠之精神之適當表現嗎？當賓卡魯勒氏向澳洲人之槍鋒而衝時，是否他會很自然的說：『我的朋友，看吧，我是尋求我的盡心上之經驗的兌現價值，着我取這現款罷。』我的同事當然會反駁說，前面的英雄，依照傳說，當他死時，他是說：『爲自由而開闢道路』。所以可以說他是自由以取得這些兌現價值。是的，但自由不是某一個人的，也不是純然一羣個人的。自由是一個主義，是一個自由團體之理想生活的某一超人統一體。一個人當爲其國民而死，這確是便利的，有用的。然這國民也是合多爲一的神祕統一體。這英雄是爲這主義而死。（譯者按：這主義是指國民之爲統一體而言。）可是沒有人在其私人個別的生活內，曾經驗到這高級統一體之全部真的兌現價值。即一切個別的瑞士愛國者，過去的，現在的，或將來的，把他們看成爲一日之間純粹人類的集合，也不能把上述的現款取出。（譯者按：這現款是指這高級統一體的價值。）如這主義存在，則這寶藏存在，而確是高出我們一時的人類生命之階段上的兌現價值。但忠並不是在其主義之廟內，依賣其貨物，以得現款，而生存的。忠會把這種實用主義趕出其主義之廟的。忠爲主義而服役，忠崇拜頂禮於主義，且對主義說：『光榮是你的』。（譯者按：這一段意思是言，忠雖有其兌現價值，然這兌現價值，不是某一人，或多數人的純

粹集合，所能經驗或全部經驗的。且忠也不是爲着這兌現價值而存在。忠只知崇拜主義，服役於主義，且歸榮於主義而已。）

所以忠是尋求成功，且在其服役之愛好中，確也時時可以得到純粹斷片的，暫時的歡悅之感。但這種歡悅，是依靠一種信仰，信仰有一種分明是超人式的生命統一體。以故，你不能由指着各種盡忠的個人所有的，純粹一堆歡悅之感，而說明你的忠之價值。盡忠的人爲一真正生命之全體而服役，而這一種經驗價值，是太過豐富了，實不能僅由人世一時的名辭而加以表現。

現在，我們對於任何一種真理的愛好，是不是也極爲相同？我們人類，當然是在目前之成功的形式中，而盡量求得我們真理的證實。但你能否以在何一束個人便利之人類經驗，而說明我們的真理之人類界說嗎？

關於我們真理的概念，讓我們且考慮一件有試驗性的例證，藉以幫助我們去回答這問題。假定有一證人，出現於某一證人席上，因爲他是一位現在的實用主義者，他有一種很好的新的真理界說，只能依這新界說的纜可以發着，爲此他有良心的顧慮，乃反對去作普通的誓詞。茲假定允許他有完全的自由，去用他自己的方式去表現他的誓詞。讓他以技術上的細心，而運用我的同事之真理界說，依之發着去。而我允許說出一切是便利的，且沒有旁的，只是便利的，所以將來的經驗幫助我能。『我問你，是否你認這證人已把這種真理界說的說解適當的表

現，而這種見解，則爲你真欲一證人存諸於心的！當然，如果他是一位特殊的實用主義者，你總會喜歡聽他在證人席上，或他處的證詞。但你會接受他的公式嗎？

對這證人之可能的證詞，讓我再較確切的來加以說明。爲着這目的，我將運用康德的著名例證。假定有一人，現在是死了，實際會留下一筆款給這位證人，這完全是祕密的存款，言明以後歸還的。這款的處置，也沒有字據。將來這位證人，如果要否認這種事件，而沒收這筆款，也沒有證據存在，可用以反駁這位證人。詢問這位證人的問題是，在其他事件中，要叫他，把這死者的財產爲他所信以爲知道的說出。我現在問的是，不關於什麼是他的責任，而簡直是，如果這位證人真想把這存款的真相說出時，什麼是他合理的想做的。是否他僅採取我的同事之實用主義的「前瞻」態度嗎？是否他僅意在，爲便利起見，預測某種後果，爲他所希望對他自己，或對這財產的繼承人之結果嗎？他的證詞，自然會有後果的。但是否這些後果，即爲他所力謀預測的呢？是否這些後果，即爲他的真正對象呢？或是否他這言論的真理，即等於，對他自己，或對財產繼承人，可從他的言論而來之任何後果的便利一樣嗎？是否他關於存款之言論的真理，即等於純粹現在的經驗事實，爲他目前在這言論中所感覺的信仰，或爲他才發現其和他的現在記憶之經驗後效的一致嗎？不是的，因爲這證人不是僅在力謀說出其所覺。他是力謀說出這存款的真理。而這證人的信仰，也不是他的信仰的真理。即他的記憶，也不是他意欲爲證人的真理。自這位證人而言，他說了一句真話，其將來的後果，也與他無關，這些後果，

是要由法律及財產的繼承人去決定的。可是所謂證人之證詞的真理，其意義是完全確定的。而這種真理，簡直是不能由我的同事所用的名辭，而加以表明的。然這種真理，卻是關於這證人自己個人過去經驗的簡單真理。

現在，這一例證，不過僅是無數例證中之一而已。在無數例證中，我們之說出某事的真理的，我們都認其本身為一種真正具體的經驗，仍然我們的意思不是說，『這是為我現在的便利而這樣想』，也不是說，『我是為着我自己的個人經驗，或為着他一個人將來的經驗，而預測某某的後果；而這些後果，即構成我現在肯定言論的真理。』我說有無數這樣的例證，在其中，我們所謂真理，確是經驗的，然確超出一切所謂便利和個人的後果。例如謂：『人類經驗，視之為一切事實的總體，是存在的。』這就是超出便利和個人後果之真理的斷言。我們都相信這種斷言。如果這種斷言不實際是真的，則我們全部自然科學的機構，建築於許多觀察者之共同經驗上的，即會土崩瓦解，我們常識的世界會煙消雲散，我們的商業與社會，會像海市蜃樓，而忠於主義會毫無意義。現這種斷言謂：『人類經驗，就是許多人之經驗的總體，真實存在。』乃你我所共認為完全真的斷言。然這種斷言，卻沒有一位個人曾證實之，或將可證實之。因為沒有人認之為個體的人，除了他自己之外，可以經驗任何人的經驗的。可是我們大家都認這種斷言為真。

我的同事當然會說，事實上他確會常說，他的斷言不過是信用交易之歷程中，無數例證之

一而已。我們並未證實這斷言。然我們卻根據信用，認爲可證實而接受之。不過，如我們認這
兌付現款的證實，其兌付是像你我所具有的人類經驗之形式的兌付，則這信用的比喻，在這裏
是一種危險的比喻。因爲這斷言，謂「許多人的經驗存在」，乃根本上不能爲任何一人所證實
的斷言。如果這斷言的「兌現價值」，卽是其可爲任何人所證實的可證實性，則這裏所謂信
用，便簡直不能變成爲那一種現款，卽由發現於我們個體生命中的任何可想像之歷程而成的現
款，因這許多人的經驗之真實存在的觀念，根據界說，卽把這各種人的經驗可在這些任何一人
的經驗中直接表現之點排除了。這樣，在這裏的信用價值，將是一種純粹命令式的價值，只要
其兌現價值僅爲各個別個人的經驗，便不能不如此。而我們斷言的真理，也簡直等於把我們所
知道不能證實的，而便利的視之爲可證實的而已。於此，我們當然簡直是以無兌現價值的紙幣
而交易。如果有任何人能證確這許多人經驗之存在的事實，則這一證實者真有的話，必是一位
超乎人類的，是一種在單一經驗的複雜中，把許多人的經驗生活加以結合的結合。且我們謂許
多人存在的斷言之借用，如真可變成爲現款，則這現款，也不是儲藏於我們私人的人類經驗
中，因人類經驗的蛀蝕，時時刻刻，是在把我們所見到的資料加以銷蝕的；而是儲藏於另一領
域，在那裏我們現在，過去，及未來的經驗，成爲一綜合的對象，而不僅是暫時的，無常的。
現在一切自然科學都利用這種，謂有各種各樣的經驗存在，及有這種經驗的統一的信仰。所以這
主張不是哲學家所創的。

爲回答我，我的同事當然會堅持說，事實上，你我現在之所以相信有許多人存在，及人類經驗的全部存在的理由，是僅因爲在終久，我們覺得這信仰，確和我們現在而純粹個人的經驗相一致，所以這仍是一種便利觀念。可是爲回答他，我卻堅認爲，常識因深覺這信仰，同時時刻是便利的，然在便利與真理之間，常識實明白的加以區別，而這種真理是常識時時加諸於其信仰的。這種便利與真理間之區別，即是我前面幻想的例證中之實用主義者在證人席上所提示的。這是完全爲普遍的區別，也是一種尋常的區別。你若拿「這意見是真的」之言告訴我，那不管你所說的是甚麼，我可以同意，不同意，或懷疑；然無論如何，你卻把一種重要之點說出了。但你若拿「我方才覺得這信仰是便利，我覺得這是一致的。」之言告訴我，則你明白給我的，只不過是你個人歷史的一段，而你所告訴我的，除關於你的情感之現在狀態的真理外，也沒有任何其他真理。

如果你着重於我的同事的說法，認真理是這樣的，因其是一觀念之「在終久」可證明其爲便利的，則我再問你：人是在何時經驗到關於這「終久」的真實事實的全部？在這終久開始，而未點尙未到之時呢？抑在終久的末點，像許多年老的人一樣，當他忘記了什麼是他青年時的便利之時呢？什麼去決定關於這終久的真理？拿我的得意時期，當我所喜歡的即似乎是真之時，來決定之？抑拿我的失意時期，當我宣稱我的運氣常常不好之時，來決定之呢？故訴諸純正真實的「終久」，實等於訴諸另一形式內，我自己全部生命之一種頗爲理想化的綜合，而這

綜合是我在私人的人類經驗內，永不能得到的。任何人能夠獲得我全部生命的綜合，能夠看出在終久什麼是對我的便利的，如果確有這一人能得這綜合，則這二人的意識型，根本上是超人的。因為他見到了，我僅能在觀念之形式中所得的，就是我的生命之真正意義。

所以，人若謀拿人類便利的情感，或拿我們剎那間成功的歡悅之感，或拿任何其他稍縱即逝的證實，來適當的界說我們所謂真理的全部，則這是徒勞無益的。一切我們所用的這樣的證實，等於我們去用那些會消滅的證實。任何這樣的對象，都是斷片，然我們所要的卻是全體。真理之本身是一個主義，而這主義，自我們人類言，大部分是要認為現在是，我們前章所謂，一個已喪失的主義，否則，那些實用主義者何以能想像這空虛之物，而把這剎那消逝的便利名之為真理呢？我們的真理追求，確是一種實際的歷程。真理的達到也就是成功。而我們所能獲得的證實，則為這種成功之暫時的斷片。但我們所要求的真正成功，是一種倫理的成功，也即是一切盡忠者，喜於把他們的所有，貢獻於他們的主義時，他們所尋求的，那一種形式的成功。

六

但你們會更懇切的要求知道，在什麼意義上，我們可獲得任何保證，來說我們知道任何真理。在尋求真理時，我們所尋求的，實不僅是人類生命上稍縱即逝的成功。我們是尋求一不見之城。我們在剎那生滅的經驗內，所獲得的成功，對於我們是合理的一樣可寶貴，理由是我們

相信這種成功，乃根本上超人的成功之一斷片，而超人的成功，是一種高出我們的高級經驗所獲得的，所謂高級經驗，也就是把我們的人類經驗統一於其中的綜合。可是對於這種信仰，我們有什麼保證呢？

我來把我對於這事的見解，告訴你們。我們需要生命的統一。我自己的實用主義，即構成於這種需要的承認中。然表現於我們人類經驗上的統一，除其斷片之形外，我們永不能多找得什麼。我們可以獲得高級統一的暗示。可是在我們生活的任何一刻間，我們僅能獲得這斷片式的統一。所以我們乃成立關於某種經驗之統一的觀念，且是很可以錯誤的觀念，而這種統一，則是我們任何科學的觀念，或任何藝術的觀念，或任何統一的人民的觀念，或任何團體的觀念，或任何其他主義的觀念，或任何結合許多人類經驗以成爲一個的結合之觀念，都可以說明的。現在，如果我們的觀念，無論如何，確是真的，則這種統一，便是在比我們爲高的階段上，被成功的經驗之事實，且也是在某一生命的綜合中被經驗的，而這生命的綜合，是可獲得我們所需要的，是贊許我們之忠的，是滿足我們之合理意志的，是在其全體性中含有我們所尋求之物的。而我們自己，及一切我們的觀念與追求，都是在這生命的高級統一中，且是由這生命的高級統一而有的。我們之忠於真理，即是這種統一的暗示。我們暫時的成功，即是這真的成功之斷片。然假定我們關於這高級統一之構造的觀念，在其詳細之某點是假的。假定我們的某某主義爲我們所誤解，則那裏仍有真實的事實狀態，不管什麼，如爲我們現在所知，即可以

指示我們各種特別觀念之虛偽。只有一種經驗，一種關於系統的內含之意識，乃能指示任何觀念的虛偽。所以這真實的事實狀態，這純正宇宙的組織，不管是什麼，只要其也是一種經驗事實的綜合，必然復是一種實在。

所以當我們說：『這宇宙的事實，就是事實；這真實的宇宙，暴露出我們的錯誤，且使之成爲錯誤。』則我們最低限度，已保有了一種真觀念。而當我們說這話時，我們又再訴諸於一經驗的綜合，把我們的經驗也包括在內的綜合。因我之錯誤，只能在當我關於全部經驗世界之真事實的現在觀念，不能和我積極的力謀加諸這些觀念的意義相一致之時。我的觀念之在其任何詳細之點爲假，也只能在當我意所求訴的經驗之綜合內，包含了我現在認識不完全的內容。無論如何，這真理即爲我永不能得的經驗全體所保有，即當我的同事談到所謂『終久』，或一般的人類經驗時，他也不能不訴諸這經驗的全體。（譯者按：以上兩節談真理與錯誤，須參閱魯氏『宗教哲學』論『錯誤之可能』一章，乃較能明瞭。魯氏認人皆知錯誤之可能，然錯誤之所以可能，是不能在常識之假定下而理解的。常識假定心靈與對象分離，心靈所得，僅爲一己之觀念，而非外物之本身。如然，則我與你間，或我與物間，乃無法錯誤。因我之判斷對象爲我之觀念，你之判斷對象亦爲你之觀念。我和你間，無交通之路，彼此各局於自身觀念的範圍中，彼此實無法互誤。即我對物之判斷亦然。例如；我曰：某事將於某時發生，此判斷之可誤者也。然此一現在判斷已成過去，而將來事實，則尙未來。我的希望，和我的實際經驗，已成

爲兩種思想，而爲時間所隔離，我們有什麼方法可將這兩者加以比較，而判其有無相同的對象呢？所以在常識假定下，錯誤是不可能的。錯誤如可能，必須假定『一絕對清晰，普遍，有意識而廣包之思想，在這思想中，一切判斷，不論真假，均爲其斷片。』這樣，一切人類，一切對象，一切時間，在其一切剎那間，均呈現於這廣包的思想內。這樣，則判斷的真假，可由廣包之思想，加以決定。人類有限思想，在這高級思想看來，其目的可爲成功而適當，亦可爲不成功及不適當。前者是真，而後者是假。錯誤不是什麼，即是不完全的思想，在這廣包思想內，認其目的爲失敗而已。這裏所謂廣包的思想，即魯氏在『忠之哲學』所謂生命之高級統一，或全部的經驗綜合。明瞭這點，則上面兩節的意思，不難明瞭。

因此，不管我關於這事實或那事實之特殊信任，其真假爲何，這真實世界是否定我之虛偽的現在觀念的，如這些觀念與其全體性相違的話；這真實世界也是肯定這些觀念的，如這些觀念能和其統一性獲得有意義之關係的話；這真實世界，我說，實是一經驗全體的綜合。而這經驗的全體，是和我的實際生活在極密切的真實關係中的，理由是，對於我，我的生命目的，是在和全宇宙統一，及因爲這宇宙本身，也即是經驗的綜合，爲我們大家任何所爲或所言持意在說明之及爲之效勞的。

但這經驗綜合的真實全體，這生命全體的真實見解，這在全體中及爲全體生活的意志之真實表現，爲每一真理之斷言，及每一盡忠的行爲所表現的，——這必然是一個綜合之把任何事

實之確爲事實的，不論現在，過去，或未來，都包括在內。我名這經驗的全體，爲一永恆的真理。我在這裏的意思，不是像我的同事似乎想像的，認永恆先存在，然後我們的生命纔出來摹寫這永恆的秩序。我的意思簡直是，認這經驗的全體，包括一切時間上發生的事件，含藏一切變化於本身內，且因這一全體，是我們大家所需要，所追求的，這一全體，在其補救了一切失敗，接受了一切服役（縱爲最盲目的），兼獲得了我們所追求的時，這一全體，就是成功。這樣，牠就是實際上的善，是有價值的。

然若有人堅問，你怎樣知道這一切呢？我回答：我所以知道，因爲想去力謀否認這真理的全體之實在的，簡直就是去重行承認之。我的任何特殊觀念是可以錯誤的，一如任何盡忠的行爲可以失敗，或如任何主義可以在人類眼光中成爲已喪失的主義一樣。但是去否認有所謂真理，或有所謂真實世界，則簡直就是說，這全部的真理爲，沒有全部的真理，及這真實的事實爲，沒有事實是真實的。像這種說法，明白是自相矛盾的。（譯者按：魯氏在此所謂矛盾，卽邏輯上所謂『不正當的循環謬誤』。例如謂：『無命題是真的』，則此一命題之本身，不能不真。所以謂，沒有全部的真理，則這就是全部的真理；謂沒有真實的事實，則這就是真實的事實，說者一口氣內，既否定之，又肯定之。惟此種謬誤，現代邏輯認爲已有解決的辦法（如羅素之邏輯類型說），不必視之爲謬誤而已。）而在另一方面，所謂『真實世界』一辭，依我們理想的需要而爲着我們而界說的，我們的意思直認爲，這是經驗的全體，乃我們生於斯，且

與之結合，乃能成功的全體。

所以忠實有自身的形上學。這種形上學是表現於一種觀物的見解，認我們的經驗，是與一切經驗結合於真實的統一中，一種根本上是善的統一，在其中一切我們的觀念，都可以獲得其真實滿足與成功的。這樣的見解，所以是真，即因為如果你謀否認其真理，你便在新形式下，重行承認其真理。

同時，真理是，如實用主義所說，一種需要的滿足。但我們大家都需要這超人，這不見之城，這與一切生命的結合，——這根本的永恆。這種需要，不是哲學家之所創。這是一切盡忠者，不管他們知道與否，也不管他們是自命為實用主義者與否，都覺到的需要。把這種需要，界說為像實用主義在其最近形式中所界說的，把真理變成為便利，就是等於在沒有忠所要求的那種現款，沒有每一科學研究所假定的那種現款之領域內，高呼兌現，兌現一樣，以那種現款是只有合多成一之經驗的統一，乃能供給的。

如果我們必須在商業的比喻下，來看現代的實用主義，——這比喻是我的同事慣用的，——則我不能不把實用主義的地位總括如下：第一，就有意義的真理，實際需要現款的支付來說，實用主義已極明白，極直率的自認破產。第二，可是實用主義依然不願意走入任何真實的收受者之手，（譯者按：這是指經驗之統一言。）因為牠是不喜歡過於絕對的東西。第三，實用主義乃簡單的，公開的，在老方式下，在真理的名義下，照常營業。牠說：『畢竟我們大家

「每一人不是都喜歡信用價值嗎？」

但我不能認盡忠者的地位，事實上是像這樣的狼狽。近代實用主義者本身，事實上實際的看來，也是真正真理之非常盡忠的愛好者。他們簡直是把他們的持論真相弄錯而已。可是我想盡忠的人，不管他是否想像自己為現代的實用主義者，他是有合理的權利來說：我的主義是賦有存在的唯一真理與實在之性質的。我的生命是一種努力，謀盡我所能，在一串的人世行爲中，去表現這永恆的真理。我可以對我的主義，服役得不好。我可以錯誤的認識這主義。我可以在無常的經驗世界之森林中，喪失了這主義。我的每一人類行爲，可以包含極大的錯誤。我的有限生命，也可以像是一長列的失敗。然我卻知道，我的主義是生存的。我的真生命是和這主義共隱藏而屬於這永恆的。

第八章 忠與宗教

在這些演講裏，我們從一種自認爲不適當的忠之界說談起。上一次的演講，我們已準備好了忠之新界說的基礎。現在我們想在這結束的演講內，來把這界說加以發揮，且去獲取關於忠與宗教間之關係的結論。這兩件事都需要把我們的真理學說作進一步的探討。

一

開始我們會說，忠是一人對一主義之自願的，澈底的盡心。我們會把主義界說爲結合許多人類生命以成爲一個的東西。我們提出這世界說的主要用意，是忠踐的。我們的忠之哲學曾經是，且也意在成爲一種實踐的哲學。我們運用我們的界說，首先在幫助我們去找尋人生的目的，及人類所能自求的崇高之善。我們發覺這種善，確是有其矛盾的外形。這是要由一種犧牲行爲而獲得的善。繼則我們把忠於忠的概念加以發揮，由之而知道，用這種方法去界說值得一切人之盡心的主義，我們可以將傳統道德上混亂的規律，統一化和簡單化，且可充分的滿足合理的倫理個人主義之要求，一方面可允許每一人有其權利與義務來選擇他自己個人的特殊主義，一方面我們仍可以說明在一廣包的主義內一切人類主義之和諧的理想。在這種基礎上，我

們也可以成立一種良心的理論，而這理論既認良心的威權為合理的及普遍的，同時又認其在每一個人之生命表現上，為個體的，所以每一人之良心仍是他自己的，而在許多方面對於他自己又是神祕的；可是任何人的良心，其全部任務，依然是在指導人去在唯一，普遍，而合理的道德秩序內，找尋他自己個人的地位。

於此，我們曾把忠之理論，應用於我們民族問題的研究上，而說明之。次則，我們忠之實行的討論，乃造成一種關於忠之訓練的性質的原理。我們覺得忠之極大的矛盾，又在這裏重新表明。忠不僅要由犧牲而獲得，且也要由痛苦的勞力，由失敗的悲哀而獲得。在我們人類的世界中，那些已喪失的主義，在歷史上，曾自行證明其為最有結果的主義。總之，忠之訓練，是同時經由個人領袖的存在，及經由我們主義的理想化而訓練成的。而我們的主義則是為挫折所培養，為死亡所照耀，且由當前的失敗，而使其更清晰，及更理想的動人的。

這一切結果都指示我們，忠是有其一種特性，畢竟是在禁止我們拿純粹個體的人類經驗來說明忠之真善的。即在他自己個人經驗的範圍內，人雖確也可以發覺，忠是他的倫理命運，沒有忠，他是不能獲得安寧的；而一有了忠在他的積極能力內，他自己便似乎已解決了他生命目的之個人問題。但這樣，忠在個體生命內，畢竟又表現為非常神祕的形式。忠可對一人說：『你的真善是永不能為你拿我們人類經驗所適合的現在形式與範圍而獲得，而證實。你所能得的，最好不過是在自我之獻身內，在你個人的確信內，就是確信你所獻身的主義，實在是善。』

然你的主義，如確是一種實在，即可含有一種善，而非一個人及許多人的純粹集合所能證實的。這種主義之善，在類型上，根本是超人的，而在其體合上，又是人類的。因為這是屬於人的結合，屬於人類生命的全體，而超出任何人的個體性的，且也不是許多人的純粹集合之內所能找得的。所以讓你的崇高之善為這樣的，即你認這主義為真實的，為善的，如果對於任何純人類的目光，這主義是喪失了，你卻依然認這主義生存於其自身的領域內——不是確實離開人類生命而生存，而是在滿足許多人類生命之統一的形式中而生存。

現在這種忠之神祕的說話，所涵蘊的事不僅是道德的，且也是形而上學的。純粹的實踐考慮，我們的人類需要之研究，一種生活事業的理想，這一切，不能不把我們引入於超乎純粹道德活動之領域上的另一領域上去。這種領域不是幻覺之一，就是高出我們現在個體的人類經驗之上的精神實在之一。

在上一講，我們曾經考慮過這些精神統一體的較大領域，如果我們的忠不是根據幻覺，則這些精神統一體必須是真實的。而我們也曾草擬一種真理學說，足以指示我們，這些精神統一體確都是實在，且也是我們界說真理的每一努力所假定的。這樣，我們的倫理學說，乃自行變成為一般的哲學原理，而忠之於我們，亦不僅表現為一種生命的指導，兼是我們和一精神領域間之關係的一種啓示，這領域是我們會不得不界說為精神生活之一永恆而廣包的統一的。

我們會把這真生命的領域，這純正統一的經驗領域，（如果我們上一次的論證正確，則這領域就是包括我們的生命在這構成真實宇宙的全體內的。）名爲一永恆的世界。其所以是永恆的理由，只是因爲依照我們的學說，這世界把我們一切人世的事件與追求，都包括在單一意識的綜合內，滿足了我們一切的合理目的，且也是我們所尋求的一切。蓋我們認這實在的領域，是有意識的，是統一的，是堅定的，而且是經由豐富的理想犧牲與盡忠的盡心而完全的。這犧牲與盡心，即是結合以構成其充滿的存在的。由於這種哲學綱領的說明，我現在擬提出一新的忠之界說；而這新界說我認爲是前面一切研究的結果：忠是意志之力謀盡量在一個體自我的行爲形式中，表現這永恆的，也就是表現這有意識而超人的生命統一體的。或則，如你喜歡採取一個體人類自我的觀點，如你堅持以日常經驗所發覺的眼光來看這世界，如你認方才所說的形而上學的原理，僅爲一種理想的生命理論，而不是一種可證明的哲學，我仍然可以借用我親愛的朋友與同事（他的意見是我上一次曾加反對的）一句著名的話來維持我的忠之界說。我簡直可以拿較明白，較直接的辭句來說明我的忠之新界說如下：忠是信仰永恆之意志，而在人類的實際生活內表現這種信仰的。（譯者按：詹姆士有『信仰之意志』一文，魯氏所借用的語句指此。）

這就是我的忠之新界說，而在這形而上學的形式內，這是我最後的界說。讓我來把這界說加以伸說，且稍爲詳細指示怎樣這界說是爲我們全部研究的結果。

不管你們怎樣好意的，聽完我上次講演的討論，你們中總有會懷疑我之真理與實在的學說的。這學說是我用以反抗現代實用主義的原理，且爲我現在用爲忠之最後界說的基礎的。我是由反對我的同事最近關於真理性質的見解，以一種辯論方式，而討論我自己的學說。可是辯論的方式，縱可以幫助我們去着重問題中之其他方面，然卻常常阻礙我們去欣賞問題中之某某方面。所以讓我現在，離開反對其他真理學說之辯論，來說明甚麼是我的主要動機，去把真實世界看成這樣，及爲甚麼我認把世界看成這樣，即可以幫助我們更能了解忠的事情。

凡對超人而有意義的實在之或此或彼的形式有信仰的人，常常詢問，他們怎樣纔能把他們的信仰變成較清晰的洞見。他們是否將在引爲有利於或此或彼的奇蹟故事之證據中尋覓之呢？他們是否將自行在個人的經驗內尋求這奇蹟呢？心靈學的研究對於存在的神秘有所發明嗎？或則某種特殊的神秘訓練可以啓示這高級的真理嗎？什麼是達到精神世界的方法呢？因此，那些懷疑可以找得高級實在的人，有時仍以訴諸多少是魔術的藝術，或訴諸非常的個人經驗，或訴諸他們個人生活的神秘變化，而力謀掃除其懷疑。

現在，不管對於奇蹟，或對於神秘的啓示之意見爲何，如果真有這種精神世界，則我們的忠之哲學，自然注意於指出一條到這世界之路，而這道路是我認爲和我們日常的道德生活有明

白的關係的。我覺得一真正的精神世界是有的，我也覺得一種探究的道路，可從對高級世界的實際信仰，像忠所體合於其事業中的，而引入於合理的洞見，洞見這高級領域之一般組織的，也是有的。對於這種題目，我並不自認有任何權威而提出我的意見。我和我的同伴，其所見之遠是相同的，均不能超出空間之限制，而我也沒有從任何超人的領域得到特殊的啓示。但我要請你們，以有思想之人的資格，去考慮你們合理人類的日常生活所涵蘊的，是以甚麼為其基礎，及有甚麼為其真理。

我在上一講結末所提出的意見，我覺得是為任何想從合理的方式，而表明我們在宇宙內之地位的企圖，所涵蘊的意見。

我想我們大家不能不承認，我們的日常生活是依靠對於許多實在的信仰，而這些實在，無論如何，是像任何精神領域一樣，真正的超乎我們尋常個體經驗的範圍的。我們是以相信彼此的心靈為實在而生活的。我們信任無數的報告，文件，及其他現在和過去之事實的證據；而我們是明知這種信任不能適當的為任何個人所能得的經驗所證實，而做這一切的。關於我們這一切信仰，通常傳統的說明是，認這些信仰乃為一種實在所強迫加諸於我們的，而這種實在據說是完全離我們的知識而獨立的，是離我們的經驗而自存的，所以也可以是和我們任何人類的興趣與理想完全異其性質的。

但是近代哲學的見解，則與傳統的說明不同。在近代哲學發展的歷史過程中，我們現在的

實用主義，僅不過是過渡中的支流。近代哲學之分析我們的知識的根據的，反省的考慮我們人類的和觀念之意義與成就的，曾教訓我們認識，我們是永不能和完全獨立的實在發生交涉的。近代實用主義在這點，據我所知，是和我自己的意見，充分而有意識的一致的。我們不能處理我們的經驗無關係的世界。反之，這真實世界是以我們的經驗而被知的，是為我們的觀念所界說的，也是我們實際努力的對象。同時，去宣稱任何事物為真實，就是去宣稱這事物在某一經驗的領域內，不管是人類的經驗，或超人的經驗，有其地位。去宣稱任何事物為一事實，簡直就是去宣稱某一命題，為你我或其他有思想的人，能在可理解的觀念形式內表現的命題，為一真命題。而這命題本身的真理，則不是死的，不是離觀念與經驗而獨立的，卻簡直是某一要求之成功的滿足。至這一要求，是你可以表現為言說的形式，而只有在某一區域之活的經驗中，含有滿足這要求之事物時，然後這一要求乃能滿足的。兼之，任何人所能說的每一論斷，每一斷言，都是一種行為，而每一合理的行為，在事實上，都包含一種事實之斷言。如果掉釜無度的兒子說：『我將起來走到我的父親那裏去，』即此，他所說的，是對他自已，對他的父親，對他的父兄的房屋為真的。如果一位夫文學家，或一位化學家，或一位統計學家，或一位商人，報告說：『這個或那個是事實』，他對此，也就做了一件事，做了一個有理想意義而包含一活的目的之行為；而他可進而宣稱，這經驗的構造，就是這樣，可以使這行為根本上為合理的，成功的，也值得為每一人所接受的。

所以這真實世界，不是離我們而獨立的。這真實世界的材料，也就是內容，其性質是經驗。這真實世界的構造，是滿足而證實我們積極的行爲，且給予擔保的。這真實世界的全部性質，是可解釋爲觀念，命題，及有意識的意義的，而我們斷片的觀念及有意識的生活所保有的任何聯絡的意義，則又是這真實世界所給予的。當我有目的而不能實現時，這是因爲我沒有找到真確的方法來表現自己和實在間的關係。反之，若我明白了某一種實在的全部，則我即成功的實現了我的某一目的。

因此，純粹理論的真理是沒有的，而性質與經驗不同的實在，也沒有的。凡是實際以全部意識生活而生活，像那種可以確切合理的意義而生活的人，則這一人的意識程度，顯然是超人的，他不僅知道這真實世界，且就是這真實世界。凡是意識到經驗的全部內容的，他就保有一切的實在。而我們對於實在的尋求，簡直就是一種努力去發現，什麼是經驗的全部機構，爲我們人類經驗交織於其中的，什麼是真理的系統，在其中我們部分的真理有其地位的，及什麼是理想而有意義的生活，我們的每一行爲是爲之而採取的。當我們力謀發現這真實世界是什麼時，我們簡直就是去力謀發現我們自己個體生命的意義。至我們生命的意義，則僅能以那種意識與生命而加以說明，這就是把我們的生命包括在內的，我們觀念的完全意義可在其中表現的。我們所不能完全實現而可在其中完全實現的，那種意識的生命。

換言之，當我想及這全部事實的世界，這『真實的世界』時，不可避免的，我所想是我自己的世界，正是因為這世界是我的任何合理觀念之任何對象。自然，這也是真的，在成立一種我的事實世界之觀念時，這一刻間，我不能有絲毫權利給我自己，去從我意識的內部，抽釋出任何適當的現在觀念，即關於我的真實世界之詳細內容的觀念。在思想這真實世界時，我確是在思想這經驗系統的全部，而在這系統中，我的經驗是與之結合，我是以個人的資格而在其中的，所以其地位是非常有限制而狹隘。可是現在我並未保有這經驗的全體。我須得工作去獲得之，我須等候之，且須誠實的忠事之。自利那利那生活於時間內之一動物言，我確是須得無知地等候經驗之來臨的。我須得盡力運用我那會錯誤的記憶，來努力找尋我自己過去的經驗。除了運用，我們大家在社會生活內所運用的，那種極會錯誤的試驗方法外，我也沒有其他方法來證實什麼是你的經驗。我需要經驗科學的方法，來領導我去研究一切在科學範圍內的事實。當我力謀獲得我的意見之具體證實時，我也運用現代實用主義所主張的那些實際而暫時的成功。至此為止，我所站的地位，且必須適當的站的地位，是和任何常識中人，任何科學家，任何常人，或任何有學問的人所站的地位，恰切的相同。我是一個會錯誤的人類，只在經驗的叢林中，盡我的能力，去找尋我的道路而已。

可是這一切我的日常生活，如我之回憶和預測的薄弱之努力，如我對這個或那個科學上或事務上之斷片的探究，如我在經驗的真實世界內，實際承認你之存在為真實事實，如我對於我所盡心的主義之個人的界說，這一切行動，其所以得受支配，而成為有意義的理由，正是因為這一切行動，乃一廣包一切之事業內的合理部分的緣故。這廣包的事業，即是我之積極的企圖想找出我在真實世界內的真地位。然我現在只能以經驗的認識，而界說我的真實世界。我只能從經驗的全部系統內發現了我的地位，然後能找出我在這世界內的地位。因我所謂事實，乃某一人所找得的某物。就是一件純粹可能的事實，其為事實，也只有是能為某一人實際所找得。而所謂一實際事實，可為某一人之經驗內發覺為一確定的事實，其意義也不是純粹可能的經驗所能說明的意義，而是僅可為具體而生動的經驗所說明，僅可為表現於有意識的生命內之意志或目的所說明的意義。所以即是可能的事實，其所以是真實的可能，也只有在其是有物被實際經驗到，或被某一人所發覺。因此，凡是真實的，不管近或遠，過去的或將來的，現於你心的或現於我心的，物理的事實或道德的事實，我們可能的人類經驗之事實，或超人式的經驗之事實，一個目的，一個欲求，一自然的對象或一理想的對象，一機械系統或一價值，——我說，凡是真實的，其為真實，是在表現為有意識者之內容而為真實。以故，當我探究這真實世界時，我只是詢問什麼是實際的和有意識的為一人所發覺的經驗內容，不管是人類的或超人的。我關於事實的探究，不論何種等級的事實，因而也不能不是一種努力，在發現何為宇宙的經

驗。隨之在一切我的常識內，在一切我的科學內，在一切我的社會生活內，我是在力謀發現什麼是這構成宇宙的普遍意識生命所含藏而認為已有的內容。

但即此尙不是我在真實世界內的地位之全部事實。因為我不能探究事實，而不構成我自己關於這些事實的觀念。如我的觀念為真，則我自己個人的觀念，即是運行在這意識的生命世界內之積極的歷程。又如我的觀念為真，則這些觀念便成功的和其所界說的世界意識一致。然這種一致，這種成功，如自身是一件事實，即又是一件經驗的事實，惟這可不是僅為我私人的經驗，因為在我自己個體經驗範圍內，我自己永不能親自找得這每一追求真理之行爲所要求的成功。所以如在我的生命之任何一點，我獲得了真理，則我的成功之為真實，只有在某一意識的生命，這包括我的觀念和努力，也包括我所想及的世界事實之內之生命，從其世界事實的綜合形式內，及我自己找尋與界說這些事實之努力的綜合形式內，實際觀察到我的成功時，這成功才算真實。

所以在我獲得了關於這世界的真理時，我自己便是斷片的意識生命，而包括於世界的經驗之意識綜合內的，也是和世界意識成爲一自覺的統一的。在和這世界的意識之統一中，我乃獲得我的成功，我乃和真理一致。

然我關於這世界，或這世界內之任何事實的任何特殊觀念，當然是可以假的。不過，我的錯誤之可能，其自身依然是我的真實情境，而其所包含的關係，比我有真觀念時，在我自己和

這世界間所得的關係，根本上是相同的。因我之對一對象而能有錯誤，只有在我真意在和這對象一致時，只有在僅以我自己目的，為尋求這一致，所能說明的方式，而與之一致時。（譯者按：魯氏此處殆認觀念與對象間之一致，非純然的一致，而是有意的一致。錯誤之可能，實在此有意的一致。如我之觀念意此為筆，而此非筆，則我之觀念為誤。但我之意向，如不在筆，則你不能以筆而說我的觀念為誤。故錯誤之成，必和我的目的或意向有關。）只由於我自己的行動，然後我的行動乃能失敗。這畢竟是僅因為我盡忠於宇宙的全部真理，然後我乃能表現自己於會錯誤的觀念中，於斷片的意見中，由之在事實上，任何一刻內，我可以貪多務得，做些超過我自己一時的成功所能保證的事情，所以我確可在我的任何一斷言內，不能和這宇宙意識一致，而這宇宙意識是我時刻謀以我自己生滅無常的方式加以解釋的。不過，當我這樣失敗時，我的失敗，是暫時不能解釋我在這宇宙意識內的地位，而這宇宙意識的生命是我所力謀界說的。然我的失敗，當其發生時，又是一件事實，因之又是對於宇宙意識為一件事實。如果我做了大錯，然我是誠懇的，如果我自認為對，而事實上卻不對，則我的錯誤是對一意識為一種事實，而這意識是把我盡忠於真理之會錯誤的企圖包括在內的，且是觀察這些企圖如何和其真主義現正失其聯絡的。這宇宙意識看見了我暫時的失敗，卻依然看見了我的忠，所以在宇宙意識的綜合內，即對我這追求真理的斷片企圖，尚給予其在宇宙意識之單一統一內真正的地位。以故，我這種失敗，像每一盡忠的失敗一樣，仍是一種成功。這是一種努力謀說明我在一切意

識生命之宇宙綜合的統一內之地位的。我不能墜落於這種統一之外。我也不能逃避這種統一。我之錯誤，僅是像蠢愚者之捨身爲主義而已。因之，不管我獲得了真理，或在細節上錯誤了，我之盡忠的追求真理，即保證了我是與宇宙的意識生命已發生有意義的統一。

這以宇宙爲一全體，爲一意識生命之有意義的全體之主張，因爲上述的理由，只能在新形式下加以重述，方能認爲錯誤。因我關於宇宙之任何錯誤，只有在我真是意在說及宇宙之真理時，方爲可能；而我這種真意，也只有是意識綜合內之一事實，方能存在，這意識綜合，是真實的全宇宙爲之而存在的，也是我自己生活於其中的。

簡言之，這就是我自己的真理論。我所以認這理論不是關於可真之事的幻想的推測，而是我們每一人，不論智愚，也不論知道事實與否，實際上怎樣界說自身和真理的關係之一種邏輯的必然結論，其理由在此。上一次我以反對現代實用主義者之辯論的方式而說明我的真理論；但事實上實用主義者的見解，在其真確而較深的意義內，並不是反對我的見解的，一如我在第二章所述的俄國青年之強烈反對我的忠的，其真精神也不是反對我的見解的一樣。你們可以記得，這俄國青年之仇恨他所謂忠，即因爲他是非常盡忠。一樣的，我的朋友，那些實用主義者，在其每一否認我的真理論之企圖上，即重行承認我的真理論。因爲他們所說，除他事外，他們是斷言他們自己的真理論實際是真的。而這種斷言所插蘊的，即是在一個觀點內之一切真理的綜合，這一綜合，也即是我們所主張的。

四

在這些討論中，我們是爲着純粹實踐的理由，而首先注意到這種真理論。這種真理論，當我方才這樣加以說明時，可覺得是抽象而冷酷的理化了的學說，然我們不得不有我們需要去知道什麼是真理，因爲我們要知道，當盡忠者不能不假定他們個人的主義，他們主義的主義，也即是普遍忠，在真理內佔有真正的基礎時，他們的假定是否正確的。據我們所知，忠是對於超人的對象之實際的服役。因我們的主義，是超乎我們單一生命之表示的。如這主義生存，則一切有意識的道德生命，即我們可憐的人類生命也在內，是和一超人的意識生命在統一中的，而我們自己也是居住於這超人的意識生命內的。如我們是主義的忠僕，則在這種統一內，我們可以獲得一種成功，對於這種成功，我們無常的人類經驗，我們稍縱即逝的歡情，我們私人失敗與喪亡的苦痛，除顯示之，照耀之，或加以理想化外，是不能有所加減的。

我們詢問：這盡忠者對於他們主義信仰，是否一種病態的錯誤？對這非常實際的問題，我們的真理論已給我們一種概括的回答。這盡忠者是力謀生活於精神內的。但他們於此，只要張眼一望，這合理的真理之性質，他們即可看見，惟有在精神內，然後他們可生活，或能生活。即令他們不是盡忠的，他們也可生活於這真理內，而像意識生命之純粹短促的斷片然，像心理歷程之純粹盲目的一串然。因爲一切生命，不管怎樣黑暗而破碎，不是盲目的追求和自身爲其

一斷片的普遍生命結合爲意識的統一，即是像盡忠者的生命一樣，在服役於超人主義的形式上，而有意的努力去表現這種追求。一切較小的忠德，一切爲不完全或罪惡的主義而作的服役，都是普遍忠之主義的服役之斷片的形式。爲普遍忠而服役，即是把一切意識生命之利益視爲統一的；而這樣去做，也就是去認一切意識生命，爲構成我們的真理論所要求之一種統一。同時，真理之追求，其本身已是一實際的活動，所以我們在真理論內所說的，其本身也是盡忠者所領導的生活之一面。凡是追求任何真理的，都是盡忠的，因爲他是依乎一種超越自身生命

的生命，而決定他的生命的。且他也是忠於忠的，因爲你力謀發現的任何真理如真，即對於每一人爲確，因而他也值得每一人之盡忠的承認。所以盡忠者，就是真理的追求者；而真理的追求者，就是盡忠的。他們大家都是爲着一切生命之統一而生活。這種統一，包括我們大家在內，然又是超人的。

我們的真理觀，所以同時滿足了一倫理的需要，及一邏輯的需要。這真實的世界，即是盡忠者熟悉的世界。他們的忠，不是病態的錯誤。他們的主義，是宇宙內的真實事實。這整個的宇宙，保有了忠於忠，在其服役於生命之全體內，所尋求表現的統一。

不過，我們仍有一最後問題要問的。這真實的世界，其真正統一爲盡忠者之每一行爲所認可的，其意識統一爲每一尋求真理之歷程所假定的，這樣的真實世界，是否也是宗教所承認的世界？如果是的話，則忠與宗教間的關係是什麼？

回答這種問題的材料，我們已有了。我們曾有意爲我們現在的目的，而準備這些材料，爲的要使我們的回答，可以較爲簡單。

五

我們現在已把忠界說爲，經由個體自我的行爲內，而表現永恆之意志。至於宗教，歷史的形式內最高級的宗教（在這裏只此和我們有關），我認爲可界說如下。宗教（在其最高級的形式上）是經由情緒，及經由想像之適當的活動，而同時解釋永恆及忠之精神的。

任何形式的宗教，會常常是一種努力，去解釋及運用某一超人世界的。宗教的歷史，宗教的起源，較初期及較簡單形式的宗教，人類原始生活上宗教與道德的關係，這些都和我們的問題沒有關係。我們可以說的是，在歷史上，宗教利益與道德利益間，會常有一種嚴重的緊張狀態。因爲對這高級權力，一般的是被人認爲不是非道德的，卽是不道德的。這種緊張狀態，卽在今日，仍極常在許多人中存在着。人類心靈之最偉大而最艱難的發現之一，會不是去發現怎樣調和宗教與科學的關係，而是去發現怎樣調和宗教與道德的關係。凡是知道一小部人類崇拜的歷史的，卽可以知道我所說的困難。人類常把超人勢力認爲一種勢力，和忠所要求的，距離得很遠。凡是讀過約士粗野而又非常盡忠的先知阿摩斯所遺留的文字，這一位今日過被忽視之作者的文字的，可以自行知道，把超人勢力認爲是正義的主張，是怎樣勇敢而艱難的注

張，而敢於應付這種困難的，卻是和我們最好的大師，教訓我們認識宗教與道德間的關係所取的觀點相同，而又首先採取這種觀點的阿摩斯。我們也可以知道，這先知的工作是怎樣困難。當我們憶起一位偉大的心靈，像佛教的創造者，對這宗教與道德關係的大問題，雖經過印度以前的思想長期的工作，除把這兩者都帶到無聲無臭，神祕難明之涅槃海岸，而投之於其深淵外（這是佛陀認為拯救世界之舉），仍想不出調和這兩者之方法時，則我們對於這問題的性質，更得進一步的認識。當我們再憶起聖保羅，經過多年寂寞的精神奮鬥後，成立基督教之新解釋，而謀調和道德與宗教的關係，然其解釋隨之引起基督教上極激烈的神學爭論和實際衝突時，我們復可認識這問題的嚴重性。可是事實上，文明人的經驗，已逐漸引導他去看出怎樣可以調和道德生活與宗教精神之道了。惟這種調和，是我們的真理論和真實世界的構造論所大概贊同的，所以我們現在可以把全部問題，簡單的加以論述。

人們常說，純粹的道德是和真正的宗教距離得很遠的。他們說這句話的用意，有時是站在宗教利益的立場，認為純粹道德最好不過是把你造成爲頗爲良善的公民，惟有宗教乃能使你超越人世界調和，而超人世界的存在與贊助，是唯一可使人類生命值得生存的。然有時這相同的一句話，又可站在純粹道德利益的立場而發，認道德爲離宗教而獨立的東西。有人可以告訴你，宗教已不過是一束可疑的信仰，一束迷信，及一堆頗爲高尚的情緒，則道德和宗教遠離，是最好不過的。受苦的人，需要你的幫助；你的朋友，需要許多你所能給他的幸福；一般言

之，傳統道德是好的。所以，他們說，你只去學習正義就是，而把宗教讓給那些愛好信仰的幻想的心靈罷。我們所需要的是人類，不要去過問所謂超人。

我們的忠之哲學，其目的所在的事物，是比純粹個別人類幸福之總和，較為廣大，較為豐富的。我們的忠之哲學，曾教訓我們，認為人和超人之間是沒有，像那些分離宗教與道德之領域的企圖所涵蘊的，這樣明確的界劃可分的。這盡忠者，是為着超乎個體生命之某物而服役的。就是個人主義者兼倫理的自然主義者之尼采，他也說明了我們現在的主張。他在後期的學說上，開始便宣稱『神是死了』；而且（他怕人認此言為純粹攻擊一神教的，因而認尼采為舊式的異端的多神教者，）加上他的著名言論，他說，如果有任何神存在的話，他是不能忍受自己為非神的。因此他說，『所以神是沒有的』。這一切，似乎是讓人自己去想辦法。可是尼采馬上就樹立其理想未來物，所謂『超人』的之崇拜。這『超人』一樣也是神，像任何曾正位於奧林匹山上，或居住於天上的人一樣。且如果尼采所說明的『永久輪迴』說為真，則這『超人』不僅是屬於理想的未來，而是曾經存在過不知多少次的了。

如果我們的忠之哲學是對的話，則尼采之訴諸超人，便不是錯的。這超人確是常和我們在一起的。沒有超人，生命是無意義的。但這超人不必是魔術的。這超人也不必是迷信的對象。如果我們想把宗教和道德的興趣統一，我們確可做那粗野的老阿摩斯一樣，首先認識什麼是正義，然後以完全合理而不迷信的方式，拿超人去解釋正義。這樣，我們纔可賞識宗教所給予我

們道德的補助，雖然宗教的根源，確不是完全宿於我們道德性質內，而其所給的補助，依然是同樣的。

六

忠是對於主義的服役。可是我們已知道，在我們開始爲主義服役之前，我們不是，也不能，等候某人爲我們明白指示這些主義的本身是怎樣好的。我們是經由服役於主義之行爲本身，而首先實際上知道我們主義之善的。在我們大家內，忠是由初級的形式開始的。一種主義吸住我們——我們起初也不能明白的知道什麼緣故。我們自己願意的獻身於這主義。我們的真生命，因之而開始。這主義確也可以是不好的主義。但極其量，最壞也不過我們解釋真主義的方式而已。如果我們讓我們的忠發展，則這是可以變成爲對普遍主義的服役。所以在這種討論內，我有意的不把我的忠之理論，建築於形而上學的原理基礎上，而這形而上學的原理，我延遲到最後的講演，纔提出來。多數青年，在他們開始成爲盡忠的以前，他們所得的真實世界觀，是非常不完全的。大批的盡忠者，實際的在他們的行爲上，把這永恆表現了，而他們卻不知道。他們只知道，他們已獻身於他們的主義。忠之第一件好處，是在我們前面講演裏所注重的事實。忠周流於你的全身，深入於你的內心深處，由之而首先統一了你的生活計劃，給予你沒有其他事物可能給你的東西。忠給予你依照一計劃而生活的自我生命，給予你經由你的理

想而爲你的計劃所解釋的良心，且給予你表現爲你個人生活目的之主義。

至此爲止，一個人確是可以盡忠，而不必有意識而明顯的是宗教的。在其最初的意向內，一個人的主義，對於他是人類的，具體的，實際的。這主義固也可是一個理想，也是一個超人物。這也實在就是對於永恆的服役。不過，這種事實，對於勞苦工作的人，特別是對於缺乏想像力的人，而自世俗的意義言，是頗爲成功的人，這是一種潛伏的事實。的確他會一步一步逐漸把他的主義理想化；然這種理想化，至此爲止，在他的生命內，尙未成爲極明顯注重的歷程，雖我們已看見某一把主義加以神化的趨勢，是不可避免的。

同時，這未完全發展，卻又是盡忠的人，也可以在傳統的根據上，接受一種宗教。這宗教可告訴他關於超人的世界。然在他心目中，至此爲止，這宗教不必是他的實際之忠內的主要因素。他可以是迷信的；或則他可以是宗教的形式主義者；或則他可以僅因爲教義與教會之社會地位和用處而接受之；最後，或則他可以有豐富而純正的宗教經驗，卻依然是一種神祕主義而非道德，或依然是美感的安慰，而不是對他的主義之愛。

在這些例證上，忠與宗教，可長久是分離的。但事實依然是這樣，如果忠是誠懇的，則至低限度，忠是包含一種對這主義之超人的實在之潛伏的信仰，也至低限度是一種非意識的盡心於唯一而永恆的主義。可是這種信仰，也是道德與宗教間之潛伏的結合。這種服役，也是一種非意識的虔誠。惟道德和個人宗教教義間，需要有意識的結合的時候，是會來臨的，我們正在

描述其長成的歷程。

當我們在第六章所謂主義之理想化的歷程達到較高級的階段時，這道德和宗教間的結合，必開始變為明顯的結合。我們已見到這較高級的階段，是由自人類眼光視為已喪失的主義之存在而達到的。如果我們相信這已喪失的主義，我們便直接覺得我們確是在尋求一未見之城。如果這主義是真實的，這是屬於超人世界的。我們曾說過，每一值得我們畢生為之服役，且能統一我們的生活計劃之主義，都不是我們可在片刻的歡娛，和脆弱的成功之人類經驗上所能成功的表現之主義。人類的生命，僅從與流水行雲的狀態言，僅從其刹那生滅的狀態言，確是像經驗上一條死亡的河流一樣，從青春的高峯躍下，而沉埋於衰老的沙漠內。牠的意義，僅能由其與普遍經驗之空氣，海洋和深淵之關係而得。因由這種不好的比喻，我可用以暫時象徵我們個人經驗和普遍意識經驗間，真正合理的關係，而我最後兩次的講演，就是討論這種關係的。

每一人都應以自己個人的方式，而為普遍主義服役。因我們已知道，當忠自知其本心時，這就是忠的真義。但凡是這樣服役的人，不能不在我們可憐的人類官覺經驗世界內，喪失其主義，因為他的主義是太好了，不能為現在的人間世界所表現。而這畢竟就是古代神學，把你我名為迷失者的意思。我們現在自然是這種人。我們最深刻的忠，是在盡心於對我們可憐的人類本性現方喪失的主義。當然，這話是可以說為，這真主義在高級世界內確是夠真實的，而所喪

失的，是我們可憐的人類本性。這兩種看法，都各有其真理。忠是我們本性的改變。

所以我們必須服役於已喪失的主義。但在第六章上，我們已看見，忠於已喪失的主義，是兩位伴侶的，一的憂傷，一為想像。這兩者是一切高級形式的真正倫理宗教的來源。如果你懷疑這事，你可把任何偉大的倫理信仰之經典一讀。你可參考詩篇、頌歌、經典、或教堂的禱文。這種宗教是拿我們的願望，憂傷，和想像所創造的形式，來解釋這超人的，且也是拿我們意在滿足我們最高之忠的要求之事物，來解釋這超人的。因為我們是盡忠於生命的統一，而這生命的統一，據我們較真的道德意識所學習而相信的，是保有全部的真實世界，而構成主義中之主義的。為普遍之忠而盡忠，即是為生命的統一而服役。

這宇宙生命之真正統一，是距離我們很近，同時又距離我們很遠的。其所以距離我們很近，是因為在這種統一中，乃有我們的存在，及依靠這種統一，乃能得我們所有的任何價值。離開這種統一，則我們不過是潺潺而流，迅速消失於沙漠中之河水而已。和這種統一結合，則我們可以在全體中，及為這全體而有我們個體的意義。然這種統一，也和我們距離得很遠，因為我們人類的經驗，對於我們和這統一的活動關係之詳情，只能有斷片而不完全的知識。所以要覺得我們和這統一的關係，為重要的關係，我們須把這統一接近我們的情感和想像。當我們這樣做時，我們又會渴望而感受生活寂寞的痛苦。可是因為我們知道這世界的詳情，是僅經由我們的經驗科學，而經驗科學所給我們的，乃合理生活的材料，而不是生命統一的觀點，所

以我們確只能由我們的想像去消憂，及幫助忠之訓練。因我們的科學在這點，即是在我們的生命藉之而與永恆聯結的事實系統之詳細情況一點，捨棄了我們。我們可以知道我們是被聯結着的。但如何聯結，則我們的科學不能告訴我們。

所以高級的倫理宗教之實際內容，關於傳說及其他象徵的描寫，是無限量的豐富的。這種描寫充滿其情緒的意義，和生動的詳情。在其一般的綱要言，這描寫所謀形容的，是一絕對的真理。這種真理，則由以下的事實構成：第一為，宇宙生命之合理統一和善；次則為，我們雖愚昧，而宇宙生命之接近我們是真的，卻是不可看見的；再則為，我們現在的經驗雖貧乏，而宇宙生命則充滿意義；尤有進者，則宇宙生命對於我們道德人之個人命運有興趣；最後則為，經由我們實際的人類之忠，我們可以像摩西一樣，和宇宙之真正意志見面，如一人之和他的朋友談話然，而這是確實可靠的。認識了這些事實，我們即獲有所謂絕對宗教的教義。

你們當然可以詢問，究竟我們前面所述的真理論，對這種宗教的信仰，能給予任何保證。我認為這是可以給予保證的。這些真理之表現於此一或彼一宗教的象徵，確是由於一切各種歷史上的偶然事件，及由於各種人民和我們民族上的宗教天才之最複雜的想像活動。但我們和宇宙生命的關係，乃是那種關係，我們在其中可有意識的和另一方面超人而又嚴格的為人格的意識生命相遇的關係，而我們人格的本身，則和這超人生命相聯，然這超人生命和我們的生命相比，則又不僅較為豐富，且也較為具體，較為確切的，是有意識而真實的，——這似乎是

我的真理論之不可避免的推論。

七

最後可以把我們全部忠與宗教的學說，加以總括。如果我們的理論是真的，則最少有兩事是屬於我們所知的宇宙生命：一是宇宙生命是由我們的需要而說明；二是宇宙生命包括及完成我們的經驗。所以，無論如何，宇宙生命恰和我們的生命一樣，是生動的，原始的，具體的；而且沒有一種我們的需要，而不就是宇宙生命自己的需要。如果你問我何以我各宇宙生命爲善，則近代實用主義所會用的論證，你會記得，在這裏卽是我的保證。真理不能純粹是理論的真理。凡是成功的滿足一個觀念的，就是真。至不成功的人，或不滿足的人，或與罪惡遭遇的人，不可避免的，是由其所要求與所界說的事實，乃遠超出他的範圍外，尙不是意識的爲他自己的事實。以故，一位能知真理全部的人，必然是保有一切合理目的之滿足的。如果你依然詢問，何以這宇宙生命會允許任何罪惡，或任何有限，或任何不完全存在，則我必須回答，在這裏實沒有篇幅來對全部的罪惡問題，作一般的討論，在我的其他著作內，我曾對這問題重複討厭的討論過。可是這種觀察，是在這裏有關係的。我們的罪惡論，實不是「淺薄的樂觀主義」，而是根據於最深刻，最痛苦，和最親切的人類之道德經驗的。只有盡忠者他們，才知道受苦、愚昧、有限、喪亡、和失敗的大好處——而這就是忠之好處，只要主義之本身確能被視

爲一生動的全體。精神的活動，當然不是空泛的熱情，僅經過劇烈的苦鬥，然後能獲得這種安寧。當我們發覺這經過憂傷所重覆而禱理極化的苦戰之寶貴性時，我們便可以見到，不論罪惡是什麼，最低限度，罪惡可在這性靈內有其地位。宇宙沒有悲愁感作伴，而思若未經磨練，又將成什麼呢？由這觀點而言，當我們記憶到只要這宇宙生命是表現在我們生命中心，則我們的憂傷即是宇宙意識本身的憂傷時，我們便可以知道這憂鬱的宿命，及所附帶的一切憂傷、負擔、和顧慮，可以就是達到精神勝利的基礎，而這種勝利只是我們必須認爲被宇宙精神所實現的。

或者仍有人會軟弱的說：「如果宇宙意志在其全部可獲得我們所尋求的，爲什麼我們還得要去尋求這好處呢？」我應可以回答，我們全部忠之哲學，實是顯示這靜謐的空虛。除非我們確是盡忠的人，則這宇宙生命當然不會獲得那包含於我自身忠盡忠之內的個人好處。這主義可以沒有我而勝利，然卻不是我的主義。我們從沒有把我們的理論界說爲這樣的意義，就是認宇宙生命首先爲永遠完全的，然後讓我們以不關心的方去去舉其完全之反之，我們的意見是：我個每一盡忠的人，在生命的全體內，是做其獨特的事情，而這生命的全體，我們曾名之爲永恒，只是因其爲過去，現在，未來的生命全體之綜合。如果我的事情沒有做，則宇宙生命會失去我的事情，這是我們每一人都可以見到的。我們的真理論之基礎，即我們曾將其總結於每下人之事業、觀念、和實際需要上，則可在宇宙秩序內，而意志像於個人以獨特而獨特的方式，他的事

棄沒有他人能做，他的意志就是他自己的。『我們的意志是我們的，價值之成爲你的。』這字畫的統一，不是我們會消失於其中的汪洋大海，而是生命之爲我們大家生命的統一的，且也需要這種統一的。我們的忠，把這種統一，爲我們界說爲生動積極的統一。我們是經由忠之理解，而達到這種統一的。只有這種統一，把一切時間與變遷，生命和事業都包括在內，這才是「永恆的統一」。所以當我們達到了這種見解，而這種見解只不過是滿足了忠之要求，我們的忠，比諸以往，是一樣的對我們爲可寶的，一樣是實際的，且一樣真正爲對「主義之服役」。這全部宇宙生命所啓示我們的，並不是所謂『道德的假日』。（譯者按：『道德的假日』一辭，乃美哲詹姆士在實用主義一書，批評絕對派之言。意謂絕對派所主張之絕對或太極，已將一切罪惡克服於其中，則人類大可不必以罪惡爲慮。世上一切均由絕對管理，人類可不必過問，而可自由自在。若放假然。此所謂『道德的假日』，魯氏不肯承認此點，因有上言。）這即是一理想追求之全部生命，在其中有我們個體自我的地位的，而且只有我們在全體中盡其應盡的責任，然後我們可爲這樣的自我，——我們的忠之哲學之視宇宙，就是這樣，也僅有這樣。

宗教，即因其在謀認宇宙爲有超人意義之意識的人格的生命，及認宇宙爲與我們自己的意義有密切關係的生命，所以是永恆的真。可是現在就是這認宇宙爲「合理秩序之一般觀點，纔確是我們的合理知識所能研究的。這宇宙生命的詳細情形，除非進入於我們科學和社會研究的

範圍內，則這一學說的任何部分，都不能給我們人類有目前的權利，去確切的決定之。所以當宗教在忠之服役內，把宇宙生命以詳細的象徵爲我們加以解釋時，牠所給我們的，確不過是永恆真理的象徵而已。至這真理確是永恆的，及我們的忠，把我們和一人格的宇宙生命，這重視我們每一盡忠行爲，及需要這行爲的宇宙生命，發生個人的關係，這一切，都是真而合理的。而這就是宗教所適當的說明的。但宗教的想像，在其描述內所用的喻言，象徵，和歷史上的偶然事件，這多少是神聖的，也多少是無常的偶然，在這無常的偶然中，神之「真身」馬上對我們顯示，而將其內部生活的詳情，對我們遮掩了。這些宗教想像上的偶然事件，歷代存留着，可是一處一處不同，也一國一國不同，而這是一國一國不同的。凡是經由這些象徵，而可以看出這人格的，意識的，倫理的，宇宙之統一的，活的真理者，那不管他名義上的教義，或教會是甚麼，他即保有這絕對的宗教。凡是過於注重這些象徵之經驗上的末節，而要我們接受這些末節，依照字義爲真的，他就犯了一種錯誤，而這錯誤，是我認爲只把牠倒置一下，即是我在上次責備我的實用主義的朋友的。這種依字直解的人，把他的象徵讀成爲神的生命之詳細構造的啓示的，我覺得他是想在純粹人類感官或想像資料的領域內，尋求永恆的。這樣做的人，我認爲確是在已開的墳墓內，而尋求復活之主的。

關於這全部意識的宇宙之活的真理，如人若觀察人類感官和想像的特殊事實，他誠可以說：「他不在這裏，他已復活了。」可是一樣的，從這完全自覺的生命，也就是真理的

天國四周，常滿如下的語聲：「一切靈志歸我。」
日。此

附錄 譯名對照表

Absorption	專一
Abstinence	抽象
Agreement	一致
Altruism	博愛主義
Amos	阿摩斯
Antigone	恩特幹尼
Aristotle	亞里士多德
Arnold-Franco-Winkler	賓卡魯勒
Augustine	聖奧古斯丁
Benevolence	仁愛
Buddha	佛陀
Buddhism	佛教

Bushido 武士道

Cash Value 發現價值

Cause 主義

Charles Ives 查理士第爾

Conscience 良心

Conventional Morality 傳統道德

Creed 教條

David 大衛

Decisiveness 決斷性

Desires 欲求

Devotion 盡心

Duty 責任

Eckhart Meister 愛克華特

Emmaus 愛莫斯

Eternal 永恆

Eternal Recurrence 永久輪迴

Faithfulness 誠實

Fichte, J. G. 費希德

Fidelity 忠實

Generosity 慷慨

George Henry 亨利喬治

Good 善或好

Gray 葛萊

Grief and Imagination 憂傷與想像

Hall Stanley 荷爾

Hamlet 哈米勒

附錄 譯名對照表

Hegel 黑格爾

Ibsen 易卜生

Idealism 心宗

Idealizing of the Cause 主義之理想化

Individualism 個人主義

Instincts 本能

Israel 以色列

Jarves William 詹姆士

Jerusalem 耶路撒冷

Johns Hopkins University 霍金斯大學

Justice 正義或公道

Kant 康德

Lee Robert E. 李將軍

Lincoln Abraham 林肯

Long Run 終久

Lord 主

Lost Cause 喪失的主義

Loyalty 忠

Loyalty to Loyalty 忠於忠

Marx Karl 馬克思

Messianic idea. 彌賽亞觀念

Moral autonomy 道德自主

Napoleon 拿破崙

Nietzsche 尼采

Nirvana 涅槃

Old Testament 舊約

Olympus 奧林辟

Pentateuch 摩西五經

Plans of life 生活計劃

Plato 柏拉圖

Plotinus 普羅泰奴斯

Portia 波特亞

Pragmatism 實用主義

Provincialism 地方主義

Realism 實宗

Reality 實在

Saint Thomas Aquinas

多瑪斯阿葵那士

Samurai 武士

Self-assertion 自我肯定

Self-control 自律

Self-denial 自我否定

Self-will 自我意志

Self-estranged Social Mind 自我社會意識

Self-possession 自我占據

Serenity 寧靜

Stenimetz's 斯德尼梅茨

Socialism 社會主義

Socialist 社會主義者

Solomon 所羅門

Stegate's 施塔格特

Stewart's 史都華

Stibiza's 施蒂比扎

Stimulant's 施提曼丹

Stenimetz Dr. Rudolf 斯德尼梅茨

5-21-42

1942

PAUL, BAYARD

中華民國三十三年十月初版

(25352渝手)

忠之哲學

(The Philosophy of Loyalty)

渝版手工紙

定價國幣貳元陸角

印刷地點外另加運費

版權所
翻印必究

原著者

Tosiah Royce

釋述者

謝幼偉

發行人

王雲五

重慶白象街

印刷所

商務印書館

發行所

商務印書館

各

地

1604

